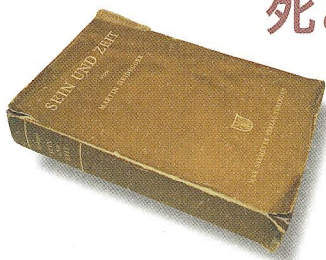


Martin
Heidegger

ハイデgger研究

死と言葉の思索



小野 真

te Frage ist heute in vergessene
ch als Fortschritt anrechner,
Gleichwohl hält man sich der
en γιναισιμαχία περί της οὐ
hrte Frage doch keine belieb
d Aristoteles in Atem gehalten
amen – als thematische Frage
en gewonnen, hat sich in man
lungen» bis in die »Logik« F
in der höchsten Anstrengung

ハイデッガー研究

死と言葉の思索

*

小野 真

京都大学学術出版会

目次

ハイデッガーの著作・講義・書簡とその略記号 vii

序 ハイデッガー研究の現況と本書の課題

第1章 生の思索と形式的告示の形成

第1節 思索の道の出発点 — 1919年戦時緊急学期

- (a) 独自の立場への「突破 (Durchbruch)」 13
- (b) ハイデッガーの環世界的経験 19
- (c) 形式的な理論化 22

第2節 根源学としての現象学

- (a) 根源学 (Ursprungswissenschaft) の理念 27
- (b) 即自的生の諸相 30
- (c) 根源学の概念性 — 形式的告示 33

第3節 形式的告示の展開

- (a) 根源学の展開 38
- (b) 遂行意味 (Vollzugssinn) 39
- (c) 1920年夏学期講義における形式的告示 43
- (d) 「ヤスパース書評」における形式的告示 46

第4節 宗教講義 — 形式的告示とカイロロギー

- (a) 若きハイデッガーと宗教 51
- (b) 1920/21年冬学期講義『宗教現象学入門』 54
- (c) 「歴史的なもの (das Historische)」としての生と形式的告示 57
- (d) パウロの生の本質 60
- (e) 終末論的なカイロスの経験 62

第5節 生の存在論化と形式的告示

- (a) アリストテレスへのアンビヴァレントな評価 66
- (b) 存在と生 70
- (c) 形式的告示の原型の完成 73
- (d) 生—キネーシス (カイロス) —存在 78

第6節 事実的生における死

- (a) ナトルプ報告 80
- (b) ナトルプ報告における死の問題 82
- (c) 死と形式的告示の関連についての示唆 85

第7節 初期フライブルク期の最後の講義

—— 1923年夏学期『存在論 (事実性の解釈学)』

- (a) 『存在と時間』の「土台」 86
- (b) 事実性の解釈学 90
- (c) 解釈学的現象学と形式的告示 93

第2章 マールブルク期——『存在と時間』への助走

第1節 アリストテレスにおける真理と存在

- (a) アリストテレスのもとでの三つの洞察 99
- (b) 現存在の様態としての真理——『ニコマコス倫理学』Z (第6巻) 102
- (c) アリストテレスのロゴス解釈 106
- (d) 『形而上学』Θ10——存在と真理 111
- (e) 存在の性格としての真理——現在・時間 116

第2節 フッサールからアリストテレスへ

- (a) フッサール批判とアリストテレス 118
- (b) ハイデッガーのフッサール現象学理解——志向性と真理 122
- (c) カテゴリー直観 125
- (d) アリストテレスの受容とフッサール現象学への批判 130

第3節 カントと時間

- (a) カント——『存在と時間』への最終段階 134
- (b) 1925/26年冬学期講義——カント解釈の基本的な方向性 136
- (c) 視向の向かう先 (das Worauf des Hinblicks) 139
- (d) 「我思う (Ich denke)」と根源的な自己触発としての時間 141

第4節 マールブルク期における言葉と死の思索

- (a) マールブルク期における形式的告示の存在論化 147
- (b) 1924年講演『時間の概念』 152
- (c) 死を問うこと——不死性のドグマの破壊 156

第3章 『存在と時間』における死と言葉の諸問題

第1節 「意味」——『存在と時間』の問題設定

- (a) 意味—真理—場所 161
- (b) 「意味」と存在論的差異 166
- (c) 「意味」と「先 (Vor)-構造」 166
- (d) 「意味」に潜む問題点 169
- (e) 時間性による「端的な自己企投」——1927年夏学期講義 172

第2節 『存在と時間』における「語り (Rede)」

- (a) 『存在と時間』における言葉と存在の関わり 177
- (b) 『存在と時間』におけるロゴス解釈 178
- (c) 理解可能性の分節としての語り 182
- (d) 「言葉」概念の混乱と存在論的差異の実体化 189

第3節 死と語り

- (a) 現存在の可能性としての死 193
- (b) 死と現存在の構造 196
- (c) 先駆的覚悟性における良心の呼び声 201
- (d) 『ニコマコス倫理学』の「賢慮」としての「良心」 204
- (e) 良心における語りと時間性の関わり 208

第4節 死と言葉の交錯としての形式的告示

- (a) 死と言葉 211
- (b) 『存在と時間』における形式的告示 214

第4章 「形而上学」構想の諸相

第1節 『存在と時間』第1部第3編の公刊の断念

- (a) 『存在と時間』以降の「危機」 223
- (b) 『存在と時間』の挫折の本質 226

第2節 「形而上学」構想

- (a) 1928年夏学期講義『論理学の形而上学的始元根拠』 231
- (b) 「全体としての存在者」への問いと「世界」・「超越」 237
- (c) 「聖なるもの」としての存在 239

第3節 「形而上学」構想における現存在の有限性の根源化

- (a) 現存在の有限性 — 1929年三連作の根本的な関心 244
- (b) 「存在者によって現存在が捕捉されてあること」
— 『根拠の本質について』 245
- (c) 存在の理解の有限性 — 『カントと形而上学の問題』 251
- (d) 無の内へと投げ入れられて保たれていること
— 『形而上学とは何か?』 255

第4節 1929/30年冬学期講義『形而上学の根本諸概念』と形式的告示

- (a) 「全く新しい始まり」 261
- (b) 形式的告示についての最後の主題的言及 266
- (c) 現存在の根本生起 271

第5章 『哲学への寄与』と「性起の本質構造」

第1節 「神の死」の経験とニーチェ

- (a) 「神の死」の衝撃 279
- (b) ハイデッガーとニーチェの「神の死」の経験の差異 284
- (c) ニーチェによるプラトンとの対決の指示 291
- (d) 西洋形而上学の完成としてのニーチェ 293

第2節 存在の真理と性起

- (a) 『哲学への寄与』への第一歩としてのプラトンとの対決 297
- (b) プラトンの存在の解釈におけるイデアの優越 298
- (c) レーテ (Λήθη) への問い
— 1931/32年冬学期講義『真理の本質について』 301
- (d) 存在の自己覆蔽のダイナミズム
— 『真理の本質について』(1943年) 306
- (e) 「『存在と時間』の内在的批判」としての真理への問い 310

第3節 『哲学への寄与』における性起と転回

- (a) 『哲学への寄与』における問い 313

- (b) 第一の元初と別の元初の「球戯 (Zuspiel)」 314
- (c) 性起と転回 319
- (d) 存在の真理と性起 322
- (e) 『存在と時間』と性起 323
- (f) 「転回」の解釈問題 327

第4節 思索者と詩人

- (a) 「運命」としてのヘルダーリン 332
- (b) 将来的な者達 (die Zukünftigen) 334
- (c) 最後の神 339
- (d) ヘルダーリンと歴史の法則 341
- (e) ヘルダーリンの「聖なるもの」と存在 346
- (f) 詩人—思索者—国家創造者 348

第5節 性起における死と言葉

- (a) 性起と死 355
- (b) 『存在と時間』以降の言葉の本質への問いの変遷 360
- (c) 「性起」における言葉の思索 364
- (d) 性起の思索における死と言葉 369
- (e) 形式的告示と性起の思索の概念性 370

第6章 性起の本質構造の「静けさの響き」への展開

第1節 真理から場所へ

- (a) 「場所」への移行 379
- (b) 「場所」への移行の完了——「プレーメン講演」 386
- (c) 「場所」のロゴス 390

第2節 1944年夏学期講義『論理学——ヘラクレイトスのロゴスの教説』

- (a) アリストテレスからヘラクレイトスへ——ロゴス解釈の変遷 393
- (b) 二つのロゴス——1944年夏学期講義
『論理学——ヘラクレイトスの教説』 396
- (c) ホモロゲインにおける人間と存在の関係 401
- (d) 「場所性 (χώρα)」としてのロゴス 404
- (e) ロゴスとアレータイア 407
- (f) ロゴスと言葉 410

第3節 「存在の山並み」としての死

- (a) 死の思索の根本語——「存在の山並み」 413
- (b) プレーメン講演 415
- (c) プレーメン講演における死の思索 423
- (d) 「ペラス (πέρας)」としての死 429

第4節 「存在の住処」——思索と詩作

- (a) 「存在の住処」としての言葉 433
- (b) 建てる—住まう—思索する 442
- (c) 詩人と天——神性としての「尺度」 446
- (d) 思索者と大地——原野の開墾 450

第5節 性起における言葉の諸相——様々な合図

- (a) 道-拓き (Be-wägung) 453
- (b) 言葉の本質：本質の言葉 456
- (c) 「形式的告示」から「合図」へ 461
- (d) 思索者の合図の諸相 468

第6節 静けさの響き

- (a) 死と言葉の交錯 471
- (b) 「静けさ (Stille)」 473
- (c) 「響き (Geläut)」 477
- (d) 静けさ「と」響き 480

Kapitelverzeichnis 487

Resümee 489

あとがき 497

索引 501

本書で使用されたハイデッガーの著作・講義・書簡とその略記号

ハイデッガーの著作の引用箇所については、煩雑な註を避けるために略記号を用いて（略記号：ページ数）で表記した。

GA: Martin Heidegger Gesamtausgabe, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

- GA 1 Frühe Schriften, 1978.
- GA 2 Sein und Zeit, 1977.
- GA 4 Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 1981.
- GA 5 Holzwege, 1977.
- GA 9 Wegmarken, 1976.
- GA 12 Unterwegs zur Sprache, 1985.
- GA 13 Aus der Erfahrung des Denkens, 1983.
- GA 15 Seminare, 1986.
- GA 17 Einführung in die phänomenologische Forschung, 1994.
- GA 19 Platon: Sophistes, 1992.
- GA 20 Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, 1979.
- GA 21 Logik. Die Frage nach der Wahrheit, 1976.
- GA 24 Die Grundprobleme der Phänomenologie, 1989.
- GA 26 Metaphysische Anfangsgründe der Logik, 2. Aufl., 1990 (1. Aufl., 1978).
- GA 29/30 Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, 2. Aufl., 1992 (1. Aufl., 1983).
- GA 31 Vom Wesen der menschlichen Freiheit, 2. Aufl., 1994 (1. Aufl., 1982).
- GA 32 Hegels Phänomenologie des Geistes, 2. Aufl., 1988 (1. Aufl. 1980).
- GA 33 Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3, 2. Aufl., 1990 (1. Aufl., 1981).
- GA 34 Vom Wesen der Wahrheit, 1988.
- GA 38 Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache, 1998.
- GA 39 Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«, 2. Aufl., 1989 (1. Aufl., 1980).
- GA 40 Einführung in die Metaphysik, 1983.
- GA 42 Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit, 1988.
- GA 45 Grundfragen der Philosophie, 2. Aufl., 1992 (1. Aufl., 1984).
- GA 48 Nietzsche: Der europäische Nihilismus, 1986.

- GA 49 Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling), 1991.
- GA 50 1. Nietzsches Metaphysik 2. Einleitung in die Philosophie Denken und Dichten, 1990.
- GA 52 Hölderlins Hymne »Andenken«, 2. Aufl., 1992 (1. Aufl., 1982).
- GA 53 Hölderlins Hymne »Der Ister«, 2. Aufl., 1993 (1. Aufl., 1984).
- GA 54 Parmenides, 2. Aufl., 1992 (1. Aufl., 1982).
- GA 55 Heraklit, 3. Aufl., 1994 (1. Aufl., 1979).
- GA 56/57 Zur Bestimmung der Philosophie, 1987.
- GA 58 Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20), 1993.
- GA 59 Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks, 1993.
- GA 60 Phänomenologie der religiösen Lebens, 1995.
- GA 61 Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, 1985.
- GA 63 Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), 1988.
- GA 65 Beiträge zur Philosophie, 1989.
- GA 66 Besinnung, 1997.
- GA 69 Die Geschichte des Seyns, 1997.
- GA 79 Bremer und Freiburger Vorträge, 1994.
- GA 85 Vom Wesen der Sprache, 1999.
- EM Einführung in die Metaphysik, 5. durchges. Aufl., Tübingen, Niemeyer, 1987 (1. Aufl. 1953).
- VA Vorträge und Aufsätze, 6. Aufl., Frankfurt am Main, Neske, 1990 (1. Aufl., 1954).
- WD Was heißt Denken?, 4. Aufl., Tübingen, Niemeyer, 1984 (1. Aufl., 1954).
- ID Identität und Differenz, 9. Aufl., Frankfurt am Main, Neske, 1990 (1. Aufl. 1957).
- N I Nietzsche I, 5. Aufl., Frankfurt am Main, Neske, 1989 (1. Aufl., 1961).
- N II Nietzsche II, 5. Aufl., Frankfurt am Main, Neske, 1989 (1. Aufl., 1961).
- TK Die Technik und die Kehre, 8. Aufl., Frankfurt am Main, Neske, 1991 (1. Aufl., 1962).
- ZD Zur Sache des Denkens, 3. Aufl., Tübingen, Niemeyer, 1988 (1. Aufl., 1969).
- SU Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34, 2. Aufl., Frankfurt am Main, Klostermann, 1990 (1. Aufl., 1983).
- ZS Zollikoner Seminare, hrsg. von Medard Boss, 2. Aufl., Frankfurt am Main, Klostermann, 1994 (1. Aufl., 1989).
- BZ Der Begriff der Zeit, Tübingen, Niemeyer, 1989.

- Ae Aufenthalte, Frankfurt am Main, Klostermann, 1989.
- RB William J. Richardson, S. J., Heidegger, Through Phenomenology to Thought, Haag, Nijhoff, 1963.
- HK Martin Heidegger/Erhart Kästner Briefwechsel, hrsg. von Heinrich Wiegand Petzet, Frankfurt am Main, Insel, 1986.
- NB Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation), in: Dilthey Jahrbuch Bd. 6, Göttingen, 1989.
- HB Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann Briefwechsel 1918–1969, hrsg. von Joachim W. Storck, Marbach am Neckar, Deutsche Schillergesellschaft, 1990.
- HJ Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel 1920–1963, hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt am Main, Klostermann, 1990.
- DF Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung, in: Dilthey Jahrbuch Bd. 8, Göttingen, 1992/93.

[凡例]

- 原文において（ ）記号で括られている部分は，そのまま表記した．その他のなんらかの括弧記号で強調されている部分は，引用文中においては一重括弧「 」で表記した．
- なお，引用文中において特に原語を示すべきと考えた箇所は（ ）で括って原語を表記している．
- ハイデッガーの著作からの引用に関しては，訳は原則として筆者自身の手によるものである．ただ，先行の訳業のある場合は訳出にあたり参考にした．
- 引用文中における〔 〕で括られた部分は著者による補足挿入である．

ハイデッガー研究

死と言葉の思索

*

小野 真

序

ハイデッガー研究の現況と本書の課題

この約 20 年に亘って、ハイデッガー研究は大きく変容してきた。もちろんその震源は、1975 年からクロスターマン出版によって刊行が開始された『マルティン・ハイデッガー全集』である。刊行開始の前年、全集の編集責任者である F.-W. フォン・ヘルマンは、全集版の全巻数がいまだ未定である問題に触れた後、次のようにいっている。

併し、これにも増して重大な問題は、全体の三分の二が、未刊の著作を集録している今回の全集版を通じて、既に描かれていたハイデッガー像が、或る変化を余儀なくされるのではないか——ということである¹。

このフォン・ヘルマンの言葉通り、全集の刊行はハイデッガー像を次々と塗り替えてきた。とりわけ、ここ 10 年に亘っての変動には著しいものがある。

その第一の原因に、1989 年に『哲学への寄与』が全集第 65 巻として刊行されたことが挙げられる。「性起について」という副題をもつ『哲学への寄与』は、1936 年以降のハイデッガーの思索の「主導語 (Leitwort)」(vgl. GA9: 316 Anm. a.) である「性起 (Ereignis)」の「本質構造 (Wesensbau)」(vgl. ZD: 46) を伝えるものである。それまでの既刊著作によって、いわゆる「転回 (Kehre)」以後のハイデッガーにとって決定的な語であることが確証されていたにもかかわらず、その「本質構造」については必ずしも明瞭でないままに留まっていた「性起」が、『哲学への寄与』によって明るみのもとにもたらされた。

明らかにされた「性起」の本質構造は、「転回 (Kehre)」論争にも決定的な影響を及ぼした。『ヒューマニズム書簡』(1946 年) でハイデッガー自らが「転回」という語とともに、『存在と時間』の第 1 部第 3 編「時間と存在」が未公開に終わった挫折を語ったことから (vgl. GA9: 328)、ハイデッガーの思索の転回の時期はいつか、なぜそのようなことが起こったのか、転回の前後をそれぞれどのような名称で呼ぶべきか等など、様々な論争が行われた。しかし、これらの論争はすべて、「転回」を、ハイデッガーの「思索の転回」として解釈することを前提としていた。

『哲学への寄与』で語られた性起の本質構造は、ハイデッガーが「転回」という語で問うた事柄とは、「思索の転回」ではなく「転回の思索」であることを明

1 Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 「ハイデッガー全集 70 巻公刊に寄せて」大島淑子訳、『理想』第 500 号, 理想社, 1975 年, 166-172 頁。

らかにし、ハイデッガー自身が1962年のリチャードソン宛書簡でいていた、「転回」は、まず第一に、問う思索における出来事(Vorgang)ではない」(RB: XIX)という言葉説を確証した。「転回」とは、性起における、人間と存在の相互の、すなわち「転回的な(kehrig)」根拠づけの関係を指している。『ヒューマニズム書簡』で語られた「転回」とは、この性起の転回であり、1936年以降のハイデッガーの思索は、この「転回の思索」である。

『哲学への寄与』の研究が進むにつれ、ハイデッガーの思索の時期区分のメルクマールであった「転回以前・以後」というスキームは修正され、今日では「転回」を「思索の転回」と解さないことは、多くのハイデッガー研究者のコンセンサスとなりつつある。

「転回」解釈が大きく変動した1990年代前半において、さらに新たなハイデッガー像を提示したのは、全集版の一連の初期フライブルク講義(1919/23年)の刊行である。1985年の第61巻『アリストテレスについての現象学的解釈』(1921/22年冬学期講義)の刊行から始まった初期フライブルク講義の公開は、その10年後の1995年の第60巻『宗教的生の現象学』の公刊に至るまで5冊を数え、今日われわれは、若きハイデッガーの思索のほぼ全体に近づくことが可能になった²。

これらの講義録の刊行の進捗とともに、1990年代に、初期フライブルク期の研究が旺盛に進められた。その結果、初期フライブルク期において形成されたハイデッガー独特の現象学的方法とそれによる事象的生の思索においてすでに、『存在と時間』の諸々のモチーフのルーツが確認され、また、「性起」の思索の萌芽までも見て取ることができると主張する論者も現れている。それらの研究成果は、既存の著作から構成されていたハイデッガーの全体像を、今一度初期フライブルク期から通覧し直す可能性と必要性があることを示唆している。

また、初期フライブルク期研究においては、この時期に形成されたハイデッガー固有の概念性である「形式的告示(die formale Anzeige)」について大きな関心がよせられている。若きハイデッガーが取り組んだことは、生の根源領域の流れを疎外せずに生の根源領域を語ることであった。しかし、固定し、把握することが言葉の本性である以上、このハイデッガーの試みは絶えず困難に直面

2 現在(2001年)、1922年夏学期講義『存在論と論理学に関するアリストテレスの精選諸論文の現象学的研究』以外の全ての講義がすでに刊行されている。

する。そこで生の根源領域の現象学に相応しい概念性として考案されたのが「形式的告示」である。「形式的告示」という術語、及び「形式的告示」に適った語りは、『存在と時間』はもちろんのこと、1929/30年冬学期講義に至るまで用いられ続ける。「形式的告示」は性起の思索に至るまでの、ハイデッガーの言葉についての思索が投影されたものである。また、「形式的告示」は、それに従って語られるべきもの、すなわち「生の根源領域」ないしは「存在の意味」についての思索とも必然的・本質的に連動している。したがって、「形式的告示」の研究は、性起の思索への萌芽をはらむ若きハイデッガーの思索のエッセンスに迫るものなのである。

しかし、『存在と時間』の理解にとっても「形式的告示」についての研究が必須であったにもかかわらず、『存在と時間』においても、またその他の著作においても「形式的告示」そのものについてのハイデッガーの立ち入った言説を見出せなかった。もちろん、『言葉への途上』における「言葉は語る (die Sprache spricht)」という有名なテーゼに代表される、彼の後年の言葉についての思索に関する研究は蓄積されてはいる。しかし、それらの研究は、彼の言葉についての思索の出発点となる「形式的告示」への理解を欠くがゆえに、強固な地盤のうえに据えられたものとは言い難い。

初期フライブルク期講義は、若きハイデッガーの生の思索と密接に連携しながら形成されてきた「形式的告示」についての多くの言説を含んでおり、それらの刊行によってようやく、ハイデッガーの言葉の思索全体について通覧する研究がなされうる環境が準備されたといえる。

さらに、本書は、1994年に公刊された全集第79巻『ブレーメン講演とフライブルク講演』もまた、従来のハイデッガー像を変化させる文献たりうると考える。なかでもこの巻の刊行によって初めてその全体が公開された、四つの連続講演からなる「ある、といえるものの内への観入」、いわゆる「ブレーメン講演」の第三講演「危険 (Die Gefahr)」に注目する。

この講演は、まず第一にハイデッガーの「思索の道への三つの歩み」である「意味 — 真理 — 場所 (Sinn-Wahrheit-Ort)」(vgl. GA15: 344)の時期区分についての重要な手がかりを与える。その手がかりとは、ブレーメンの第三講演で「真理 (Wahrheit)」が「守蔵 (Wahrnis)」によって読み替えられ、「真理」という術語が空洞化することが起こっていることである。つまり、—— 本書の結論を先

だって示すことになるが——ブレーメン講演において「真理」の歩みが終わり、「場所」への移行が完結する。しかし本書は、通説的見解³に反して、ブレーメン講演において初めて「場所」の歩みが始まるというのではない。本書も通説的見解とともに『哲学への寄与』から「場所」の歩みが始まると考えるが、「真理」から「場所」への移行は、「意味」（『存在と時間』の立場）から「真理」への全面的転換とは異なって、むしろ「真理」として言い表そうとされた事柄が次第に「場所」として顕現する漸進的プロセスであると解する。このような主張は本書独自のものだが⁴、『哲学への寄与』においては場所的契機を表現する「自己覆蔽の明るみ」がなおも伝統的真理概念の根源としてとらえられているのに対して、ブレーメン講演では「真理」という語が場所的契機を表現する「守蔵（Wahrnis）」によって強引に読み替えられ、その伝統的意味を捨象されていることから着想を得ている。

また、このブレーメンの第三講演は、1950年以降のハイデッガーの死についての思索の主導語である「存在の山並み（das Gebirg des Seins）」の理解に関する重要な手がかりをも与える。この奇妙な語は、ブレーメン講演の第一講演「物（Das Ding）」において初めて語られた。この第一講演は『講演と論文集』（1954年）に収録され、「存在の山並み」という語自体は、広く知られていた。「存在の山並み」は、1950年代からハイデッガーの最晩年に至るまで多用された、性起における死の思索の主導語である。それにもかかわらず、具体的にはどのような事柄を指しているかは、ハイデッガーがこの語についての立ち入った究明をしていなかったこともあって、ほとんど解明されていなかった。ブレーメンに

3 例えばO. ペゲラーは、『存在と時間』を「意味」、『存在と時間』以降から『哲学への寄与』までを「真理」、『哲学への寄与』以降を「場所」と区分する。「もし、ハイデッガーの思索の道において基準を与える諸段階について語る場合には、少なくとも『存在と時間』における存在の意味への問い、続く10年間における歴史としての真理への問い、後期作品における、場所の-前に-存在することとしての場所への問いを区別しなければならぬであろう」（Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Alber, 1992, S. 19）。論者によって微妙な差異はあるが、だいたいペゲラーに準じている。ただし、細川亮一『意味、真理、場所』（東京、創文社、1992年）は、『哲学への寄与』において「真理」への問いが成立し、1944/46年に「場所」への移行を見て取る。

4 本書は、後に詳述されるように『存在と時間』における存在の問いの立場である「意味」は、ニーチェが「決定的」になりヘルダーリンが「運命」となった1929/30年に「真理」への問いへと転換し、1936年の『哲学への寄与』において「真理」から「場所」への移行が始まり、1949年の「ブレーメン講演」において「場所」への移行が完了すると考える。

おける第三講演は、Gebirg が Ge- (結集 (Versammlung)) と birg (保蔵 (bergen)) を組み合わせたもので、存在の深奥に潜む覆蔵性を、最高度に保蔵している事態を言い表そうとするものと解釈することに文献上の根拠を与え、いままで謎とされていた、性起の思索における死の問題の核心へと迫る可能性を提示している。そして、言葉の思索と同様、初期フライブルク期における事実に生じる根源領域がはらむ死の契機から、『存在と時間』における「死への存在 (Sein zum Tode)」を経て、「存在の山並み」にまで至るハイデッガーの死の思索を通覧する課題が生じている。

*

本研究は、以上のハイデッガー研究の直近の状況に基づいて、従来未解決であったハイデッガー解釈の諸問題を解明し、独自の立場への「突破 (Durchbruch)」を果たしたといわれる 1919 年戦時緊急学期から死の直前に至るまでのハイデッガーの思索の道の新たな全体像を提示することを基本的な作業とする。上記に挙げた諸課題に対応しつつ、初期フライブルク期における「形式的告示」概念 (第 1 章)、『哲学への寄与』における「性起の本質構造」(第 5 章)、後期における死の思索 (第 6 章) をそれぞれできうる限り究明することにつとめた。

さらに、この作業は、いままで看過されてきたハイデッガーの思索のもつある重要な意義への関心に基づいて遂行される⁵。その「ある重要な意義」とは、ハイデッガーは、存在の思索に基づきつつ、死と言葉の関わりについて究明しようとした希有な思索者である、というものである。人間だけがもつ言葉という現象と、人間だけが自分の死を理解しているという現象、人間にとって最も身近なこれらの現象は古代ギリシャ時代から人間の本質的規定 (「ゾーオン・ロゴン・エコン」, 「死すべき者としての人間」) として、哲学の関心の中心を占め続けてきた。しかし、この二つの現象が総合的に思惟されることは皆無であった。しかし、ハイデッガーは、一貫して存在理解への問いの端緒を、これら二つの現象に求めており、存在への問いとともに死と言葉を総合的に思索している。

その例を手短に見てみよう。よく知られているように『存在と時間』で探求

5 もっとも、本書は、1980 年代の終わりから 90 年代の前半を覆い尽くした、ハイデッガーのナチス関与の詳細な事実認定やその評価の問題には立ち入らない。この問題については、確定的な事実に基づきつつ、ハイデッガーの「性起」の思索の本質構造が、必ずしも国家社会主義的な問題には繋がらないことが論証される。

された存在と時間の関わりは、「先駆的覚悟性」に即して経験されている (vgl. GA2: 402f.)。先駆的覚悟性は、本来的な「死への存在」であり、かつ言葉の「実存論的基礎」である「語り (Rede)」に基づいた、現存在の実存様態である。つまり、死と言葉が根源的に結びついている現象に即して存在が経験されている。先駆的覚悟性という本来の実存様態についての着想は、「性起」の思索へと移行しても保持されている (vgl. GA9: 374 Anm. a)。

また、後年の 1957/58 年になされた講演「言葉への道」においても、死と言葉の「本質的關係 (Wesensverhältnis)」について語られる。

死すべき者とは、死を死として経験しうる者のことをいいます。動物にはそのようなことはできません。また、動物は語ることもできません。ここで死と言葉の間に存する本質的關係が突如として雷光のごとく閃めく (aufblitzen) ことはあっても、この問題はまだよくは考えられていないのです。しかしながらこの関係は、死が、われわれに訴えかけ関わってくるもの [言葉の本質] と共属する場合に備えて、われわれに次のような合図を贈ることができるでしょう。すなわちわれわれの言葉の本質がわれわれ人間をどのようにしてこの本質に引きつけようと訴えかけているのか、そして、われわれをこの本質に関わらせようとしているのか、その仕方を指示す合図です (GA12: 203)。

後年のハイデッガーにおいては、「言⁶ (Sage) は性起が語る仕方」(GA12: 255) であり、「言」が言葉の本質に他ならないので、まさに死と言葉の共属において「性起」(存在) が人間に語りかけてくることが示唆されている。

このように、ハイデッガーの存在への問いにおいては、常に死と言葉という現象、そして両者の関わりが注視されている。そこでは、ともすれば抽象的な空論となりがちな存在への問いが、人間にとって最も身近であり切実な問題である死と言葉という現象に根をおろすことによって、固有の迫力をもってわれわれに訴えかけている。また、逆にそれらの現象を通じて彼の存在の思索を検証する可能性も提示されている。存在と人間が関わっているということと、人間が死すべきものであるということ、さらには人間が言葉でもって語りうるということ、この三つの事柄は、ハイデッガーにとっては、同じ一つの事柄なのではないだろうか。本書は、ハイデッガーの新たな全体像の提示という作業を

6 本書では「言」を「こと」と発音したい。

通じて、こういったハイデッガーの洞察を浮き彫りにし、それが晩年の「静けさの響き」という語に結晶するに至るまでを精査することを根本的な意図としている。

そして、本書のこうした試みは、現代思想におけるハイデッガーの意義を積極的に問いなおすという作業に資する可能性ももっている。R. ローティーらがいうように、20 世紀の哲学は「言語論的転回」を遂げた。様々な論者が言葉について論じ、またハイデッガーの言語論も種々に解釈されてきた。しかし、分析哲学の潮流内ではもちろん、ハイデッガーの言語論に注目していた論者でも、死と言葉の関連について積極的に論じた者はほとんどいない。言語論的哲学潮流におけるハイデッガーの新たな意義を、すなわち従来どの論者も看過した死と言葉の関連を問うた思索者としての意義を論じることを、「死と言葉の関連」という新たな哲学的論点を考える端緒にしてみたい。

第 1 章

生の思索と形式的告示の形成

第1節 思索の道の出発点——1919年戦時緊急学期

(a) 独自の立場への「突破 (Durchbruch)」

1919年1月14日の書簡で、ハイデッガーは、友人のエリーザベト・ブロッホマンに、ある本を読むことを薦めつつ自分の目下の仕事について次のようにいっている。

私は、その作品の内容はまだ知らないのです。というのも、フッサールとの集中的な仕事と2月4日に始まる私の講義の準備に手を取られて、ほとんど時間がいないからです。その講義の題目は「哲学の理念と世界観問題」です。元来、私は「カント」と題目を告知していました。しかし違った仕方でも講義することに決心したのです。なぜなら、さもなくばただ単に哲学史を講ずることになるからです (BH: 12)。

『哲学の理念と世界観問題』と題された1919年戦時緊急学期講義 (以下 KNS=Kriegsnotsemester と略記) で、ハイデッガーが、単に哲学史を講ずるかわりになそうと「決心した」ことは、「始元学 (Urwissenschaft) としての哲学の理念」を呈示し、後に『存在と時間』(1927年)へ結実することとなる独自の立場への「突破 (Durchbruch)」¹を果たすことであった。ここでいう「突破」とは、第一に、講義題目が「カント」から変更されたことが書簡において報告されていることが暗示しているように、ハイデッガーがそのもとで哲学修業をした新カント派、リッケルトの克服ということを意味する。それはさしあたり、その助手としてともに「集中的な仕事」をしているフッサールの現象学的立場への移行であるということができよう。実際、講義中でハイデッガーは、フッサー

1 ハイデッガーは、すでに1915年の教授資格論文『ドゥンス・スコトゥスの範疇論と意義論』の「結び」の章において、「生ける精神活動の形成諸方向の豊饒さの中にあっては、理論的な精神態度は、単に一つの精神態度であるにすぎない」とし、「現実を綴ることに満足し」、「知りうるものの総体をかき集め、とりあえずそれらを総括すること」に留まる「世界観としての哲学」を越えて、「真の現実性と現実的真理の内への突破」を果たすことが「生ける精神」の哲学の「本来の使命」であると主張している (vgl. GA1: 406)。本書は、まさに KNS を、そのようなハイデッガーのめざす哲学への「突破」の端緒として理解する。

ルが『イデーン』であげた「原理中の原理」である現象学の原理を引用しつつ、はっきりと自己の立場を現象学の立場と表明し、ナトルブによる現象学批判の論駁を行っている (vgl. GA56/57: 109 ff.).

しかし、ハイデッガーの「突破」そのものに最も大きな影響を与えたのは、新カント派的な価値哲学から出発しつつ、フッサールの現象学的モチーフを取り入れて独自の思索を展開した、エミール・ラスクであった² (vgl. SD: 83). ラ

2 とりわけ、ハイデッガーの最初期の論攷群において、ラスクに対する曇りのない高い評価を多く見出すことができる。小論『論理学に関する最近の諸研究』(1912年)では、「超越論的倫理学的批判主義を基盤として」、範疇の問題をただ感性的に存在者だけに制限するのではなく、「存在者」と「妥当するもの」によって、「思考可能なもののすべて」を包括する範疇論をうちたてようとしたラスクの試み(『哲学の論理学』)は、カントの超越論的論理学の「継承発展」であり、範疇論に努力した「偉大な人の系列」にのいるべしと主張する (vgl. GA1: 24)。また、学位論文『心理主義の判断論』(1913年)においては、1912年に刊行されたばかりのラスクの「存在意義でいっそう大きな労作」である『判断の理論』にリッケルトからの発展を見て取り、「避けて通りえない判断論」と評価している (vgl. GA1: 177, 407 Anm. 6)。さらに、教授資格論文『ドゥーン・スコトゥス』の、リッケルトへの献辞に続く「まえがき」では、ラスクに実質的な献辞が捧げられている (vgl. GA1: 191)。というのも、「スコラ哲学的思索類型には現象学的考察の契機が覆蔵されている (verborgen) のであり、しかもおそらくはまさにそこにこそ最も豊かに覆蔵されている」(GA1: 202) という着想に基づいて、スコトゥスの「思想家としての個性全体」における「みまがうことなき現代的性格 (ihre unverkennbar modernen Züge)」を見出そうとしたこの著作にとって、しばしば、ラスクとスコトゥスの言説の一致がその現象学的態度や現代性の確証となっているからである (vgl. GA1: 267, 335f., 383f.).

後年のハイデッガーの告白からも、ラスクがハイデッガーにとっての、リッケルト(新カント学派的価値哲学)からフッサール(現象学)への移行の模範であったことをうかがい知ることができる (vgl. SD: 83, GA1: 56)。また、ラスクは「ロゴス内在 (Logosimmanenz)」の着想から「ノエシスとノエマの相関関係へのフッサールの執着、これらの相関関係の根底にすでに存している「根本的真理」への洞察、すなわち「真の」超越ないしはロゴス内在への洞察を欠いた執着」を批判しているが、そのロゴス内在の着想が、「ハイデッガーの存在論的な地盤への——漠然としたものではあるが——一つの指示」であり続け、フッサール克服の一つの契機となったことも指摘されている (vgl. Konrad Hobe, Zwischen Rickert und Heidegger, in: *Philosophisches Jahrbuch* Bd. 78, 1971, S. 369, 371)。さらにキシールによるハイデッガーの形式的告示とラスクの「反省的カテゴリー (Reflexive Kategorien)」の密接な関連の指摘も重要である (Cf. Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, 1993, p. 35f.).

本書の探求はKNSにおける「突破」から始まるがゆえに、ラスクについては深く立ち入らない。しかし、「突破」を準備した、いわばハイデッガーの最古層の研究においては、KNS以前のハイデッガーの諸論攷におけるラスクの影響の探求が必須である。このテーマは本書にとっても更なる課題である。

スクはすでに 1915 年に戦死していたが、ハイデgger はラスクの判断論や範疇論とともに、生の根源領域たる「始元的な-もの (Ur-etwas)」を発見し、それを語る言葉を探求した。そして「始元的な-もの」を疎外する「理論的なもの (das Theoretische)」への先鋭な問題意識をラスクとともにもち、同時代の諸々の「理論的な」哲学的立場に対して、「先理論的な始元学 (die vortheoretische Urwissenschaft) としての現象学」をうちたてることを試みたのである。

それゆえ、KNS における「先理論的な始元学」としてのハイデgger 独自の現象学の立場からは、はやくもフッサール現象学に対する疑念が示唆されている。フッサールの名前を挙げはしないが、フッサール現象学の中心概念でもある「所与性 (Gegebenheit)」に対して、それはすでに「理論的な形式」であると断じる (vgl. GA56/57: 89)。また、フッサールの立場が当然にハイデgger の批判する理論的な立場ではない、ということの断定をさけるかのような、ややアイロニカルな言説も見られる (vgl. GA56/57: 109f.)。要するに、生の根源領域たる「始元的な-もの」ないしはそれを疎外する理論的なものについての問題意識がフッサール現象学においては——ないともではいわないにしても——稀薄ではないのかという疑念がすでに KNS に見られるのである。それは、講義の中で、ラスクこそが、理論的なものとは何かという問いに、心を悩ました「たったひとりの人物」(GA56/57: 88) とされていることからうかがわれる。

しかし、もちろんハイデgger の「突破」は、ラスクを通じてのフッサール現象学の克服に留まらない。ラスクが予感するだけに留まっていた「始元的な-もの」をさらに立ち入って探求し、それを言葉にもたらそうとする。その意味で、KNS はラスクをも越えようとした「突破」といえる。

それでは、ハイデgger が KNS で言葉にもたらそうとした、「始元的な-もの」へと向かう経験とはどのようなものなのであろうか。ハイデgger は、「始元的な-もの」は、私が世界と「共鳴する (mitanklingen)」環世界的経験において与えられうするという。この自己と世界の共鳴という生の体験 (Erlebnis) は「世界となる (es weltet)」(GA56/57: 73, 89, vgl. GA56/57: 77, 91), あるいは「性-起 (Er-eignis)」(GA56/57: 69, 78, vgl. GA56/57: 75, 76), 「性-起する (es er-eignet sich)」(GA56/57: 75) というキーワードで表現される³。

いうまでもなく「性起 (Ereignis)」は 1936 年以降のハイデgger の「主導語 (Leitwort)」(GA9: 316 Anm. a) であり、『思索の事柄へ』に収録されている 1962

年の講演「時間と存在」でも、「性起が性起する (das Ereignis ereignet)」(ZD: 24 vgl. GA12: 247) という表現がある。

他方, Welt を動詞化した welten という奇妙な造語は, 第二次世界大戦後初めての講演である 1949 年の講演「ある, といえるものの内への観入」(プレーメン講演) においてもまたキーワードとして用いられている。そこでは, 人間と存在の本来の関係が「性起」において成就し, 「四方界 (Geviert)」が現成する事態が「世界が世界となる (die Welt weltet)」と表現され, この表現について多くの論議を呼ぶこととなる。しかしこの welten という表現は, すでに KNS で用いられているのであり, その後もハイデッガーの根本経験を表現するものとして何度も使われている。例えば, 1928 年夏学期講義『論理学の形而上学的始元根拠』において, 個々の存在者の総和ではなく, 全体としての存在者の「存在の様態」の名称として「世界」の語を用いる旨を述べたあと, KNS の welten という動詞が, この意味での存在の様態を言い表そうとしたものであると回想している (vgl. GA26: 219)。welten はさらに, 1929 年の『根拠の本質について』で再び取り上げられ, 「世界はあるのではない, 世界は世界となる (Welt ist nie, sondern weltet)」(GA9: 164) といわれる。ハイデッガーの思索の道の転換期にあたる 1935 年夏学期講義『形而上学入門』では, 「そこではもはや世界が世界とならないところの直前的なもの (das Vorhandene)」(GA40: 67) という表現が見られる。また, 同じ講義のニーマイヤー版では, ピュシスの本質に「根源的に世界となるもの (das ursprünglich Weltende)」(EM: 48) という表現を与えている⁴。

それゆえ, ハイデッガーが後年に言葉にもたらそうとした「存在の真理」ないし存在の根本的経験は, すでに KNS において経験されていたと考える見解が成立しうる。たとえば, Th. キシールは, 1929 年に始まったハイデッガーの

3 1915 年前後にハイデッガーの思想上の友人であり, 共にフッサールの演習にも参加したハインリッヒ・オクスナーの報告によれば, 当時すでにハイデッガーは, フッサールやラスクよりも根源的に, 真理概念を, 覆蔽性から開けへとたち現れる「生起 (Geschehen)」ないしは「性起 (Ereignis)」として, すなわちアレーティアとしてとらえていた。ハイデッガーのいう「世界」とはこのような生起ないしは性起である。その事態を表現するために, 彼は「世界が世界となる (Die Welt weltet)」という定式を, すでにこの時期にオクスナーに対して用いていたという。Vgl. *Das Maß des Verborgenen. Heinrich Ochsner zum Gedächtnis*, hrsg. von Curd Ochswadt und Erwin Tecklenborg, Hannover, 1981, S. 215.

4 なお 1983 年に出版された全集版では, 同じこの箇所は「根源的に統べるもの (das ursprünglich Waltende)」(GA40: 67) となっている。

思索のいわゆる「転回」とは、部分的には1919年のKNSという起点への一つの還帰であるとして、次のようにいう。「1919年から1929年までの間は本質的なことはなにも変わっていない、10年経った後に、ハイデッガーは「世界となる」という事実的なものの根源的次元の告示、すなわち彼が最初にした告示へと還帰する」⁵。

また、H.-G. ガダマーは、早くからハイデッガーのこの「世界となる」という表現に注目し、そこに「ハイデッガーの後年ないしは晩年の思索の雄大な予兆」を見出し⁶、いわゆる「転回」はすでに1919年にその基礎を据えられていた⁷、というテーゼを立てている⁸。

ハイデッガーの後年の術語は、基礎存在論における現存在分析、さらには存在の真理の思索を経由したうえで用いられており、KNSにおける同じ術語が指示す事態とは厳密な意味では、にわかに一致するとはいえない。しかし、ハイデッガーは、KNSにおいても存在の思索の成熟期においても一貫して、形而上学的思惟に規定された主観性を越えた出来事が、人間の生の事実の根源において生起しつつ、生を支えているという事態を見ようとしている。そして、その根源的な事態は、表象的な理論的思惟の対象となることを拒絶し、そのような思惟の言葉で語られえないものである。とすれば、「性起」や「世界がある」という従来 of の思惟にない奇妙な表現が使われ続けていること自体が、この根源的な領域を言い表そうとするハイデッガーの絶え間のない試みであり、これら

5 Theodore Kiesel, Das Entstehen des Begriffsfeldes >Faktizität< im Frühwerk, in: *Dilthey-Jahrbuch* Bd. 4 1986-87, S. 119. Vgl. Theodore Kiesel, Das Kriegsnotsemester 1919, in: *Philosophisches Jahrbuch* 99, 1992, S. 105.

6 H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege*, Tübingen, 1983, S. 141.

7 H.-G. Gadamer, Wilhelm Dilthey nach 150 Jahren, in: *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, hrsg. von E. W. Orth, Freiburg/München, 1985, S. 159.

8 これに対して、ヴァン・ブーレンは、後年のハイデッガーの術語が初期フライブルク期にすでに用いられていたことを指摘しつつも、にわかに後年のハイデッガーとの直接的連続性を主張しない。むしろ後年のハイデッガー自身が、初期フライブルク期の思想に「十分にアンビヴァレント」であることに留意しつつ、Ereignis としてとらえられていた事柄が、初期フライブルク講義の年次を経るうちにどのように変転し、具体化されていったかを丁寧に追跡しようとする。Cf. John van Buren, *The young Heidegger: rumor of the hidden king*, Indiana University Press, 1994, pp. 5-9, pp. 270-294. 本書は、基本的にこうした研究態度に従うものだが、初期フライブルク期から後年の思索に至るまで一貫するハイデッガーの思索の根本経験については、本文で述べられているような立場をとっている。

の表現は、思索の道の同じ方向を絶えず告示し続けているといえるのではないであろうか。

ハイデッガーの思索の道は、生ないしは存在の根源領域を絶えず見つめつつ、生ないしは存在の深淵を語る言葉を見出す戦いであった、ともいえるであろう。その端緒はすでに KNS において始まっている。直接的な生の体験である「世界となる」は「理論的に確定されるのではなくて、「世界としてありつつ」という仕方では体験される」(GA56/57: 94)。したがって、理論的なものは「隔-生 (Ent-leben)」であり、ハイデッガーの始元学は、方法論的には、理論的なものを徹底的に拒絶するところに「独自の立場」がある。しかし、理論的なものを排除したうえでどのような概念性で生を表現するのか、言葉を用いる以上理論的なものによる生の一般化は免れないのでないか、という疑問が生じる。ハイデッガーは、この講義全体を通じて、これらの疑問を克服せんとして、始元学的方法的概念性の探求を遂行している。結論を先取りすれば、ハイデッガーは理論的なものと区別して、「形式的な理論化 (die formale Theoretisierung)」とよぶ概念性を提唱する。この形式的な理論化こそが、この KNS から 1929 年頃までのハイデッガー思想の概念性である「形式的告示 (die formale Anzeige)」へと彫琢されていくのである⁹。

生ないしは存在の深淵を言い表す言葉としての形式的告示は、後期においては詩の語によってとって代わられていく。確かに形式的告示の構造には、後年ハイデッガーが自己批判した「形而上学の言葉」特有の主観性が残っていたがゆえに、ヘルダーリンの詩の言葉の力に圧倒されていく。しかし、ハイデッガーが後年、言葉の思索において聴き取った言葉の本質には、形式的告示の着想がなお残存している。言葉の思索においても、KNS で定立された「形式的な理論化」の着想は、ハイデッガーにとって固有の端緒だったのである。

9 C.-F. ゲートマンもまた、ハイデッガーの真理問題に即して、1917年から1929年に至るまでの諸講義をハイデッガーの思想の進展における一つの時代区分として考え、それらの講義はすべて主著『存在と時間』へと集約するテーマ群として見ようとする。本書は、KNS から『存在と時間』までを『存在と時間』の準備期、そして『存在と時間』から1929年までを「意味」としての存在への問いの時期として区分するが、形式的告示という概念性が積極的に用いられたという観点から、KNS から1929年までをさらに大きく一つの区分として考える。Vgl. Carl Friedrich Gethmann, *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Berlin, 1993, S. 138f.

本節においては、まず、「形式的告示」成立の背景となった、KNSにおけるハイデッガーの生の思索を明らかにすることが課題となる。

(b) ハイデッガーの環世界的経験

ハイデッガーがKNSで示そうとしている生とは、彼が後にフッサール現象学がなした発見の第一のものとして評価する「志向性 (Intentionalität)」(vgl. GA20: 34) をよりラディカルにとらえようとするときに現れる生であり、率直に見ることの内で体験される「或るもの (Etwas)」である。

率直に目を向けること (Hinsehen) は、「私 (Ich)」といったようなものを見出さない。私が見る、とは、端的に生きる (es lebt) ということであり、さらには、或るものへと向かって (auf etwas hin) 生きていく、ということである。そしてこの「或るものへと向かって生きていくこと」とは、「或るものに向けて問いつつ生きること」である (GA56/57: 66, vgl. GA56/57: 68)。

ここでは生は、「自我」概念のように静態的な物象化されたものではなく、「或るものへと向かって」という動態的なものとして見られる。この「或るものへと向かって」の反作用として、「或るものがある (es gibt etwas)」。この「或るものがある」の es gibt を「或るもの」と切り離して、独立してありうるものとするならば、「或るもの」は、個別の事物が代入できる変数項として考えられることとなるだろう。そして、es gibt nichts といった表現も成立しうるであろう。しかし、es gibt etwas の事態をそのように見ているかぎり、それは自己世界の経験の根源的な部分を捨象することとなる。

事象領域の全き支配のもとでは、[事象と切り離された]「es gibt」というものはないのであるから、Es gibt nichts などということは一切ない (Es gibt nicht einmal nichts, weil es bei einer Allherrschaft der Sachspähre auch kein >es gibt< gibt) (GA56/57: 62)。

少々難解な表現であるが、この「或るもの」とは、「或るもの」と切り離されて物象化された es が「与える」のではない。そもそもトータルに「或るものがある」ゆえに、このような個別の存在者に対する es gibt がありうるのである。したがって、「或るものへと向かって」で体験される「或るもの」は、端的に「或

るものがある (es gibt etwas)」という事態である。それゆえ、ハイデッガーがとらえようとする生は常に「es gibt [だけ] というものはあるのか? (Gibt es >es gibt?)」と問い続けねばならない。es gibt etwas という、あらゆる存在者の「ある (es gibt)」の根底に潜む事態に目を向け続けることが、ハイデッガーの問題とする「およそ世界の内への」「飛躍 (Sprung)」を可能とする (vgl. GA56/57: 63)。

われわれは、すでにハイデッガーが生を問うことを通じて同時に「ある」をも問うていることに注意しなければならない。後に事実的生への問いが、存在論の問いへと収斂されていくが、そもそもハイデッガーが問題としている生を問うことには、すでに存在を問う契機が含まれている。そのときの「ある」とは、人間でも他の存在者でもない非人称的な「或るものがある (es gibt etwas)」という事態なのである。この es gibt という表現の問い直しは、『存在と時間』においても試みられているし、晩年の講演「時間と存在」の中では主題化されている。ハイデッガーが生涯問題にし続けた存在論の次元は、1919年戦時緊急学期においてすでに予感されていたと考えることができよう。

さて、こういった生の直接的経験の具体相は、まず「環世界的体験 (Umwelterlebnis)」として語られる。例えば、講堂の講壇を見るという経験においては、直接的な環世界の方から私に何かが与えられてくる。しかし、その与えられ方を考えれば、大学講師においては、自分がその側で講義をするところの物として現れるが、大学制度をもたない未開人にとっては、見たことのない道具のような異質な物として与えられるであろう。環世界においてはまず、まさに歴史的な私に対して、或るものが与えられるのである。すなわち私の来歴、将来への希望など私と切り離されえない世界から、そのつどの私に与えられるのである。

より厳密にいえば、そのつどの固有の自我が鳴り響くということのうちでのみ、環世界的なことが体験される。つまり、世界となる (es weltet)。したがって私にとって世界となるところでは、そのときはいつでも、私はなんらかの仕方でもさしくそこにいるのである (GA56/57: 73)。

それ〔環世界的経験〕は私にとってのみの体験であり、したがって私はそれを見てもいる。しかしそれは事象ではなく、性起 (Ereignis) である (GA56/57: 75)。

こういった「環世界的体験は偶然事ではない。それは即自かつ対自的生の本質に根ざしている」(GA56/57: 88)。しかるに、われわれは環世界的なものを破

壊し、捨象し、歴史的な自我を遮断し、例えば講壇を対象として「固定する (festsetzen)」ことができる。なるほど、われわれは、直接的に講壇を見ているとき、講壇がもつ茶色という性質を、講壇と歴史的な私との統一的な意味連関の中で見ている。しかし、この茶色感覚そのものだけをとりだして、「この講壇は茶色である」と私がいうとき、つまり客観化をする場合、私はもはや環世界とは共鳴しておらず、生は世界付帯的な (welthaft) 側面を失う。そもそも感覚データを、意識にとっての異質物として孤立させ、説明ないしは使用すべきものとする傾向に「理論的なものへの歩み」(vgl. GA56/57: 87) がある。理論的な態度に基づく対象化、客観化は「隔生 (Ent-leben)」なのである。

ハイデッガーの環世界的体験と理論的な態度とを際立たせるために、環世界の前提問題についてのハイデッガーの議論を追ってみよう。ハイデッガーのいう環世界的体験に対しては、環世界的体験は直接的なものであるといいつつ、すでに環世界の実在性を前提としているのではないか、環世界によって環世界を基礎づけることは循環であり、環世界から根源へと迫ろうとする始元学の理念も循環論にすぎないのではないか、という反論がありえよう。しかし前提すること、すなわち「先立つて置くこと (voraus-setzen)」が問題となるには、まずもってそこになんらかの「秩序だったものという意味」(GA56/57: 93) が含まれている。この秩序とは、結局は命題の妥当連関の秩序であり、論理的な根拠づけ関係の視点からのみ問題となる。すなわち前提問題をとにかくいうということが、そもそもすでに理論的な態度に基づいているのである。また環世界的なものの実在性を問うということそのものも、環世界的なものからみれば、「幾重にも変型と意味-剥奪を経た導出手続き」(GA56/57: 91) である。環世界的体験には、およそいかなる理論的な措定もみられない。「環世界的体験は前提をおくのでなければ、それ自体がそうしたものであるというレッテルを張られることもない。しかし、それはまた無前提というわけでもない。なぜなら、前提と無前提がおよそ意味を持つのは、理論的なものにおいてだけだからである」(GA56/57: 94)。「世界となる」は理論的に確定されるのではなく、「現に世界となっているものとして (als weltend)」という仕方体験される」(GA56/57: 94)。「高度に内的な哲学的直観」(GA56/57: 92) において「環世界的なものは、それ自体において真に自己を証明してみせる」(GA56/57: 91)。したがって、ハイデッガーがめざす「先-理論的あるいは超理論的な学 (vor-theoretische oder übertheo-

retische Wissenschaft)」、[理論的なものそれ自体がそこから起源する真の始元-学 (Ur-wissenschaft)]、すなわち「根源についてのこの学は、ただなんの前提も置く必要がないばかりではなく、前提を置くことができないようなものである」(GA56/57: 96f.)。循環的なあり方は理論的に作り出された難点であり、また理論的な領域は隔生化されたものであり、根源的な領域ではない。したがって、理論的な領域から、根源的な領域の自己基礎づけが可能かどうかを問うことはできない。むしろ哲学が理論的なものに先立つ根源学であるとするのなら、循環的なあり方をしつつ自己基礎づけをめざすあり方こそ、哲学の根本特性である (vgl. GA56/57: 95)。

(c) 形式的な理論化

では、このような体験それ自体についての学は如何にして可能かということが問題となる。ここで大きな困難が生じる。現象学的方法が体験を反省し、それを記述するものである以上、流れゆく体験流にいわば掴みかかり、いくつかの体験を取り出すふるまいをすることとなる。しかし、そのふるまいそれ自体が体験流を留めることであり、留められた体験流は一個の個別的な客観となるのではないだろうか。また、現象学といえども事象そのものの記述をめざす以上、それはすでに概念を用いてなす営為である。それゆえ、現象学もまた具体的な生を普遍的なものへと書き換えることにすぎぬのではないのか。記述はどのような場合でも言葉でとらえることであって、言葉でとらえる表現はすべて一般化せざるをえない。言葉で生をとらえようとする試みは、それ自体生を疎外し、一般化し、とらえられたものは、およそ生そのものとは異なったものになってしまうのではないか、という諸々の困難が生じる。したがって、始元-学は次のようなジレンマに陥ることとなる。「もし体験を学の対象にしようとするなら、理論化を避けて通ろうとすることは絶望的である。しかし同時に、そうすると、諸体験の直接的な把握というものはない」(GA56/57: 101)。

これに対してハイデggerは、理論化には二つの根本的に異なった種類があると主張する。それは「隔生の諸段階である理論化」と「形式的な理論化 (die formale Theoretisierung)」である。茶色の講壇を見するという体験を考えてみよう。われわれは環世界的に体験されたことから絶え間のない理論化を行うことがで

きる。講壇は茶色である。茶色は色である。色は感覚データである。感覚データは物理的ないしは生理学的過程の結果である。物理的過程が、原初的な原因であり、その原因とは一定数のエーテルの振動である。エーテルの核は単純な要素に分かれる。こうした要素には単純な法則性が成り立つ。これらの要素は究極的なものであり、要素こそが存在者一般である。理論化されるそれぞれの段階は、それぞれの動機付け (Motivierung) に基づいている。それら諸動機が潜在的にもつ目標点とは、動機付け過程の終結であり「最高の理論化」である。すなわち「これらの要素が究極的なものである」というように動機づけられている。確かに、理論化の諸段階は、このように動機づけられている。しかし、はたして、環世界体験そのものは、そのように動機づけられているだろうか。

それぞれの理論化の段階は、そのつど動機づけられた様々な判断から構成されている。しかし、理論化された実在性のそれぞれの段階において、またその個別的内容に関して、「それはなにか或るものである」という形式的判断が、動機づけ如何にかかわらず常にある。世界的な動機づけの出発点において、「なにか或るものがある」、ないしは「体験可能なこと一般 (Erlebbares überhaupt)」がある。「およそ体験可能なことは、その真正な世界性格を顧慮しないとすれば、すべて可能的ななにか或るものである」(GA56/57:115)。「体験可能なこと一般」が経験されるころでは、まったく生は、世界的な性格付けをまだなにもうちだしてはいない。「それは「まだ-ない (noch-nicht)」ということである。つまりまだ真正の世界へと現れ出ていないことであり、それは本質的に先世界的 (vorweltlich) なものである」(ebd.)。その体験可能な何か或るものには、「……のほうへ」、「その方向へ」、「ある特定の世界のうちへ」という契機がある。それらの契機はいわば、「生の躍動力 (Lebensschwungkraft)」である。

このような「体験可能なこと一般」へと向けて語ることが、「形式的な理論化」と呼ばれる。「形式的」といわれるのは、世界的なありように対して、あるいは特定の客観のあり方に対して無差別的に語るがゆえにである。もちろん、「体験可能なこと一般」に向かって語ることも、ある意味では理論化である。それゆえ、語られた「体験可能なこと一般」がそのまま即自的な生の先-世界的なものであるのではない。しかし、体験可能なこと一般は「生の最高のポテンシャルティを示す指標」(ebd.) にして導きの糸である。形式的な理論化は、その遂行に

において隔生が極まる理論化ではなく、その遂行においてかぎりなく先-世界的なものへと、すなわち生の根源的な傾向へと近づこうとするものなのである。「意味的なもの、つまり言語表現は、そのまま、必ずしも理論的な思考ないし客観的な思考を行っているわけではない。むしろそれは根源的に体験しつつある。つまり先-世界に、ないしは[先-世界をめざしつつ]世界に関わっている」(GA56/57: 116f.)。

ハイデッガーの現象学とは、体験可能なもの一般に向けて、形式的な理論化として語ることを方法とする。ハイデッガーはフッサールの提唱した現象学の「原理中の原理」である次の定式をより根源的に解釈しつつ、自分の現象学を特徴づけようとする。

『直覚 (Intuition)』のうちで原的に現れ出てくるすべてのものは、とりもなおさず、それが自分を与えてくるとおりのままに、受けられねばならない¹⁰。

ハイデッガーは、このフッサールのテーゼこそが、理論以前のものを扱う方法論の根本命題であるとする。「それは、およそ真なる生の根源的志向であって、体験と生そのものの根源的態度、絶対的で体験そのものと同一である生の共感である」(GA56/57: 110)。ハイデッガーの現象学とは、生が、形式的な理論化によって「体験可能なもの一般」へと向けて語ること、つまり「次第に強く自己自身を高めていく現象学的生」(GA56/57: 110)なのである。

ハイデッガーは、現象学的生における形式的な理論化の遂行について講義の最後でまとめて次のようにいっている。

先-世界的な意味機能と、そして世界に関わる意味機能とは、性起的性格を表現するという本質的側面を備えている。つまりそれらは、(体験しつつ、体験されたことを体験しつつ) 体験とともに進むのであり、生そのものの中で生きている。それらは、共に進むと同時に、由来してくるものであり、由来を自分の内に担っている。それらは先行的に把握し、同時に還元的に把握する。すなわち、それらは、生の動機づけられた傾向ないしは傾向的動機づけにおいて、生を表現している (GA56/57: 117)。

10 Edmund Husserl, *Die Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I. Buch*, Husserliana Bd. III, Nijhof, 1950. S. 52.

このような形式的な理論化においては、生が生を語ること自体が生に即していなければならない。すなわち、そもそも生の流れの中に、生自体を表出しようとする契機がなければならない。確かに、生を言葉で語るとは生を後追いつることになる。しかし、形式的な理論化という着想の根底には、生の根源自体が、根源そのものとして、言葉にもたらされることへ向かう傾向をもっていることが洞察されている。後追いにおける生の疎外的契機をできるだけ抑制しつつ、生の根源的な表出 (Ausdruck) 性格に沿おうとする概念性が形式的な理論化であるといえよう。

生が表出性格をもっているという洞察を根底にもつことによって、ハイデッガーはベルクソンとは一線を画す。元来、ハイデッガーは、初期フライブルク講義において、生に言及するとき、最も近い生のイメージとしてベルクソンの生命観、エラン・ヴィタル (élan vital) を念頭においている。生の先世界的な体験の力動性を「生の躍動力 (Lebensschwungkraft)」とハイデッガーは表現するが、これは彼なりの élan vital の翻訳と考えることができる¹¹。また、1919/20年冬学期講義のモットーには、ベルクソンの『物質と記憶』の中の「持続」についての一節が掲げられている。『存在と時間』以後においてもなお、ベルクソンがエラン・ヴィタルとして洞察したことは、現存在の時間性の脱自的な躍動そのものであると、ハイデッガーは述べている (vgl. GA26: 268)。このように、とりわけ初期フライブルク期において、ハイデッガーが見つめていた生の次元は、ベルクソンがエラン・ヴィタルとして思索したものとの共感に基づいていると考えてよいであろう。

しかし、ベルクソンが、生それ自体は衝動的・盲目的なものであると考えるのに対して、ハイデッガーは、生は自己表出性格をもつと考える。つまり、なんらかの形式をもって自己を表現しようとする、理性的・カテゴリー的性格をもつと考える。それゆえ、言葉と生の問題についても、言葉は生の空間化であり生の疎外につながるというベルクソンのような疑念¹²をもつことなく、むしろ生それ自身に沿った概念性がありうると考えるのである。それゆえ、生が、生それ自身の表出形式を直観することは、同時にその表出形式に、生自身が自己を委ねることであり、生自身に語らせることである。こういった生の自己表

11 Vgl. Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, S. 24.

出性格への洞察ゆえに、他方でハイデッガーはフッサールの『論理学研究』におけるカテゴリー直観を高く評価するのである。

では、具体的にいえば、この形式的な理論化はどのような性格をもった概念性といえるのだろうか。そもそも形式的な理論化は、生の流れを先-世界的な「体験可能なもの一般」へと向けることに動機づけられている。それゆえ、その概念は、生の流れの方向を一定の動性をもって告示する (anzeigen) ものでなければならぬ。それは、理論的に事象を確定することではなく、内容的には形式的なものとなる。語られる内容は形式的で空虚であるが、それゆえにこそ生の遂行方向の動性を表現しうることとなる。なぜなら、内容が最終的に確定されることは、規定された内容が指示するものへ向かうことが止む時だからである。形式的な理論化のもつこのような諸契機が取り上げられ、後に形式的告示と呼ばれるようになっていく。

また形式的な理論化は、生が、生と「共に歩む (mitgehen)」際の概念性である。それゆえ、そこには動作の主体と動作の客体は分別されえない事態が生じている。このような根源的な生の生自身への志向性においては、文法的には、中動相的あるいは再帰的な動詞表現がふさわしいし、あるいは事態そのものを主語とした非人称的 es を用いた言い回し、トートロジー的表現が用いられることとなる。形式的な理論化に潜む「共に歩む」の契機が、ハイデッガー独特の数々の奇妙な表現を生み出していくのである。

12 例えば、『時間と自由』の1888年2月付序文冒頭では、次のように述べられている。「われわれは、自分の考えを言い表すのに、必ず言葉によらざるをえず、そしてまた、たいていの場合、われわれは空間において物事を考える。換言すれば、言葉というものは、われわれが観念相互の間に、物質的対象相互の間においてと同じ様な、きっぱりとした明確な区別、同じ非連続性をうち立てることを要求するのである。この同一視は、実際の生活においては役に立つし、またたいていの科学にとって必要である。しかし、哲学上の或る種の問題が惹起する、克服しがたい多くの困難は、空間を全然占めていない現象をあくまでも空間の中にならべようとするに由来しているのではないだろうか。拡がりのないものを拡がりあるものへ、質を量に訳そうとする不当な翻訳が、提出された問題のただ中に矛盾を据え付けているとき、その問題に対して与えられる解決の中に、再び矛盾が見出されても、それは当然ではないだろうか」(Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 5. édition Quadrige, Paris, PUF, 1993, P. XII).

第2節 根源学としての現象学

(a) 根源学 (Ursprungswissenschaft) の理念

ハイデッガーが、KNSにおいて提唱した始元-学 (Ur-wissenschaft) としての現象学は、その概念性である「形式的な理論化」とともに、1919/20年冬学期講義『現象学の根本問題』において新たな展開を遂げる。本節では、さらにその展開を追ってみよう。

「根源学の理念の意味」と題された、この講義の冒頭の節でハイデッガーは次のようにいう。

『現象学の根本問題』—— 最も焦眉で決して静まることのない、最も根源的で究極的な現象学の根本問題とは、現象学それ自身であり、それにつきる。現象学は、かの始元学である。すなわち即自かつ対自的な精神の絶対的根源 —— すなわち「即自かつ対自的生 (Leben an und für sich)」—— についての学である (GA58: 1)。

この1919/20年冬学期講義では、KNSで生の直接的な体験とされた「性起」が分節され、生の根源領域がより際だたされる。生は「即自かつ対自的生」と「即自的生 (das Leben an sich)」という二つの層に分節される。

KNSにおいては、理論的-先理論的 (世界的) の区分が主題となっていたが、ハイデッガーはすでに、性起的性格をもった世界的な生とともに、さらに先世界的な (vorweltlich) 「生の根本層」をもつ「即自かつ対自的生」について語っていた (vgl. GA56/57: 116, 117)。ただ、そこではこの「即自かつ対自的生」についての明確な規定は与えられてはいなかった。

他方、「即自的生」についてはKNSではほとんど語られていない。確かに「生の流れ行く体験の即自態」, 「即自的生の先-世界的なもの」といった表現はあるが、必ずしも根源的領域を疎外するものとして、すなわち否定的な文脈で語られているわけではない。

1919年夏学期講義になると、「即自かつ対自的生」ははっきりと「真の現象学

的な根源層」(GA56/57: 121)と位置づけられ、現象学的な基準とは「体験、すなわち即自かつ対自的生を形相において明証的に理解すること」(GA56/57: 126, vgl. GA56/57: 171)とされる。

このように、KNS以来「即自かつ対自的生」の術語のもとに、絶対的な生の根源層が思惟されてきたとするならば、1919/20年冬学期講義は、世界的な性格をもちつつも、生の「日常態」(GA58: 39)であり「実践的な生」(GA58: 203)でもある「即自的生」を主題として取り上げたことに大きな意義をもつといえよう。とはいえ、ハイデッガーの現象学がめざすものはあくまで生の根源領域であるというのなら、なぜ、即自的生にあえて着目して、その究明を進めねばならなかったのだろうか。それは即自かつ対自的生という「根本経験 (Grunderfahrung)」(vgl. GA58: 227)が、次のように経験されたからである。

生の根源領域である即自かつ対自的生は、即自的生の方から出発して発見されることとなる。しかるに、「根源領域、すなわち現象学の対象領域は「即自的生」の内には与えられていない」(GA58: 203)。つまり「直接単純に、あらかじめ与えられている (vorgegeben) のではない」(GA58: 27)。それどころか「根源領域は、その本質上、即自的生には決して与えられていない」(GA58: 203)のであり、「完全に覆蔽されている (verborgen)」(GA58: 27)。生の根源領域は「生それ自身からなんらかの仕方では動機づけられた過程において (im Prozeß), 初めて与えられうる」(ebd.)。

ここで言われている「与えられうる」ということを、ある物的なものを獲得して、獲得すべき過程が止むこと、とは解してはならない。即自的生から根源領域へと至る過程があるとしても、その過程の途上はどこまでいっても即自的生であるはずであるがゆえに、根源領域は常に「与えられていない」。即自的生が根源領域を獲得するとするならば、それは生がどこか生の外から根源領域を与えられるか、根源領域へとなんらかの深淵的な断絶を飛び越える場合しかありえない。しかし、根源領域は即自的生自身から発見されねばならないし、即自的生を振り落として飛び越えることはできない。

むしろ根源領域をめざす根源学たる現象学は、上述のような意味での根源領域の獲得そのものは拒絶する。ハイデッガーは根源学の理念について次のようにいう。

根源学の理念それ自身の内に作用している「諸傾向」を真正で具体的に現実化し、遂行（付き従う）することによってのみ、根源学の理念それ自身へと、根源学の問題領域へと至る。この領域は、それが現象学の根本傾向それ自身のうちにとりあげられたときにのみ、語りかけてくる（ansprechen）。根源学の理念は、[それ自身] 顕現しつつ（manifestierend）、自分自身を顕現（Manifestation）として理解するためにも、真正に顕現せねばならない（GA58: 2）。

生の根源領域は、物的なもののように獲得できるものではない。根源領域は、ただ己を指し示すものとしてのみ顕現するものであり、生がその指示に従い、根源領域をめざすとき、そのかぎりにおいて顕現するものなのである。根源学の理念とともに、その理念が必然的に含み持つ根源領域もまた、根源学が遂行されている限りにおいて、「顕現する」。先に問題となった「与えられうる」の意味は、「遂行において顕現すること」として理解しなければならない。根源領域は、まさに、生自身から動機づけられた「過程において」、厳密に言えば、過程において「のみ」与えられる。したがって、根源学は常にその根源的動機の遂行を担い、持続しなければならない。すなわち、根源学は、その問題領域を獲得したと思った瞬間に、それを失うという「即自かつ対自的生の根源的パラドックス（Urparadoxie）」（GA58: 2）と絶え間なく戦わねばならない。

以上の究明から、根源領域についてのハイデgger自身の予感をうかがうことができる。即自かつ対自的生は、即自的生に与えられていないが、なんらかの仕方では、即自的生を自分自身（根源領域）に向かって動機づける。即自的生は、根源領域からの動機づけに従い、根源領域をめざす途上においてのみ、根源領域の顕現を理解しうる。

ところで、根源領域からの動機づけに従っている限りにおいて、根源領域を理解しうるということは、静態的・閉鎖的な一種のトートロジー的思惟のようにも思われる。しかし、このような思惟が予感している根源領域の本質とは、むしろ、即自的生の自足的な「即自」を破り、遂行を持続せしめる「動揺化（Beunruhigung）」である。生の根源のこのような本質は、一年後の講義である『宗教現象学入門』で主題化される。とはいえ、すでに1919/20年冬学期講義でも、即自かつ対自的生と即自的生との関わりそのものが生のこのような本質を示唆するとともに、ところどころで間接的ではあるが、言明されているのである¹³。

生の根源領域が「動揺化」という動態であるという洞察は、以後ハイデッガーの思索を規定していく。

(b) 即自的生の諸相

根源領域をめざす遂行をなしうる限りで、即自かつ対自的生と関わりをもつ即自的生は、1919/20年冬学期講義でその様々な側面が究明される。こういった究明の対象となる即自的生は「事実的な即自的生 (das faktische Leben an sich)」(GA58: 62f.) とも称される。新カント派は、価値世界に対するものに対して「事実性 (Faktizität)」という術語を用い、これを考察の主題から排除した。しかし、ハイデッガーはむしろ、上記のような意味の生にしばしば「事実的 (faktisch)」という形容詞を冠し、まさにその思惟の対象とする。

ハイデッガーは、即自的生の三つの性格として「自足性 (Selbstgenügsamkeit)、表出 (Ausdruck)、有意義性 (Bedeutsamkeit)」を挙げる (vgl. GA58: 137, 231)。この中でも、自足性こそが即自的生の「根本相」である。なぜなら、自足性とは生が根源領域からその動機づけを受けないことを本質とするからである。

自足性とは即自的生の特徴的な動機づけ方向であり、しかも、即自的生がその事実的な推移それ自身から動機づけを得る、という仕方での動機づけ方向である (GA58: 31)。

即自的生の「即自的 (an sich)」たる所以は、即自的生が、即自的生自身の事実的推移から動機づけられるのみで、「自己自身から向きを変えて出ようとはしない」(ebd.) ことにある。というのも、即自的生が、その営みを構造的に保持するには、自己に背を向ける必要はないからである。また、即自的生は、ただ目の前の不完全さや不満足なことを克服するというような疑似的で日常的な自己更新で満足し、生自身の構造の更新には思いもよらないからである。即自的生は即自的生固有の形式から、その生を遂行するのであり、生それ自体が「即自」

13 例えば、「真正で、根源的で、生き生きとした、己を絶えず根拠から揺るがす、決して止むことのない (nie ruhend) 問題意識」(GA58: 5)、「非規定的なものとしての或るものは、脅かし、不安がらせる性格を持ちうる」(GA58: 217) といった表現がある。また、1921年夏学期講義『アウグスティヌスと新プラトン主義』で主題化される、生の本質を動揺とするアウグスティヌスの洞察は、すでにこの講義で言及されている (vgl. GA58: 62)。

なのである (vgl. GA58: 42).

とはいえ、このような生は単に孤立した実体としてあるのではない。KNSで生は「世界となる」という語で思惟されたが、この1919/20年冬学期講義でも、生は世界の現象とともに思惟されている。

われわれの生は世界である。すなわち、われわれがその内で生きる世界であり、生の諸傾向がその中へと入り、そのつどその内部で進展する世界である。そしてわれわれの生は、それが世界の内で生きるかぎりにおいてのみ、生としてある (GA58: 34)。

ハイデッガーは、この生としての世界の現象を、三つの世界の重層的な構造からとらえようとする。KNSではただ単に「環世界 (Umwelt)」としてのみとらえられていた世界は、「環世界」、「共世界 (Mitwelt)」, 「自己世界 (Selbstwelt)」の三つに分節されたうえ、それぞれの世界はそのつど自己告知 (sich kundgeben), ないしは自己表出の性格をもつとされる。環世界とは「われわれが、ある一定の無頓着な無関心さにおいて出会い、「その状態のまま」にさせている (liegen lassen) もの」によって構成されている。共世界は「共に生きている人間」から構成されている。自己世界とは自己自身から、すなわち自己自身の生の歴史に由来する諸傾向で構成されている世界である。ただ世界といっても、ハイデッガーは世界と自己との共鳴状態から、すなわち自己に対して生自身が自分を告知し、自分を表出してくるという生の性格からとらえている。したがって、生がそれらを通じて自己に語りかけてくる諸契機である事物、他者、自己自身によって、そのつどそれぞれが中心にくる局面をとらえて、三つの世界に分節しているのであり、元来これらは一体となっているものである。それゆえ、「告知の中心の急変転、つまり層転換——これは独特の現象である」 (GA58: 45)。

しかし、ハイデッガーは、畢竟は、この三つの世界は自己世界へと先鋭化されるという。

事實的な生は、自己世界へ向けての特異な先鋭化 (Zugespitztheit) において、生きられたり、経験されうるし、それに応じて、歴史的にも理解されうる (GA58: 59)。

自己世界——とりわけ、そこにおいて事實的な生は集約化し、また、そこへと向けて事實的な生は常に、どんなところでも、どんなところからも、収斂している (GA58:

85).

なぜなら、世界はある根本状況 (Grundsituation) へと向けて見られ、生きられるからである。すなわち、自己は、常に新たな状況、そして後に引き続くことすべてにとって失うことのできない状況のうちで生きるからである。生の三つの世界は自己の状況のうちで生きられるのであり、「生の世界 (Lebenswelt)」との出会いとは、自己の状況との出会いに他ならぬのであり、常に潜在的に、しかし第一義的に自己世界が出会われている。生の世界は、そのつどの仕方、自己世界のそのつどの状況において、そしてその状況のために、自分を告知する。

このような自己世界は自足性の構造と深い連関をもつ。自己世界から生の諸々の傾向が生い立つのだが、そもそも、諸傾向を動機づけるものは、自己世界の固有の歴史から目覚める。この諸傾向を充実することは、それ自体自己世界へと環帰し、自己世界のそのつどの充実を待つ状況へとフィードバックする。生は、このような円環の絶え間ない、状況の動性のうちにある。このような動性に生はどのように対処するのだろうか。

自己世界自身が、安寧を見出そうとする生の関連の内に身を置き入れる限りにおいてのみ、生自身の動揺は安寧 (Ruhe) を求め、見出す。(これは即自かつ対自的生の絶対的歴史を先立って示唆 (Vordeutung) している) (GA58: 63)。

前に、事実的な即自的生は「その事実的推移それ自身から」動機づけられる、と考えられていることが確認された。この場合の「事実的推移」とは、ここでいわれている「安寧を見つける」という生の傾向に他ならない。生がこの傾向へと身を委ね入れることによって、自己世界は自足性としてその円環を閉じるのである。

しかし、ここで、この自己世界の自足性のふるまいが、即自かつ対自的生の絶対的歴史を「先立って示唆している」とされていることに注意しなければならない。生が安寧を求める、ということが、元来生が動揺化にさらされている、ということを示唆している。即自かつ対自的生の、本来的な動揺化そのものの歴史が、自足性を絶えず揺るがしている。同様に、ハイデッガーは世界の告知性格のうちにも、生の根源領域の動性を見て取っている。世界が、生との共鳴

のうちに自己を告知してくるということ，すなわち世界の自己告知における共振そのものの内に，また，告知がそのつどの状況を絶えず突きつけ対応を迫るということの内にも，やはり生の動性が潜んでいる¹⁴。

さて，このように自己世界が，根源領域を先行的に指示しているがゆえに，ハイデッガーは自己世界を即自的生の中心に据え，根源学が接近を試みる対象とする。「探求された根源領域としての，自己世界の最初の告示 (Erste Anzeige der Selbstwelt als das gesuchte Ursprungsgebiet)」(GA58: 85) と題された一節は根源学的方法的構想を述べている。まず，探求すべき「客体領域 (Objektgebiet)」の「経験地盤 (Erfahrungsboden)」を自己世界から獲得する。さらに，その客体領域を形成する具体的論理学を創り出す。その結果，「われわれは，探求された根源領域，それも事実的生から由来して探求された根源領域の内に存立する」(vgl. GA58: 86) こととなる。自己世界という根本経験を地盤として根源へと迫ろうというこのような姿勢もまた，これ以後のハイデッガーの思索の根本モチーフとなっていく。

(c) 根源学の概念性 — 形式的告示

では，ハイデッガーが掲げた根源学の理念は，いかにして実現されていくのだろうか。根源学も学である以上，言葉を用いて実現される。根源学が，他の学とは異なって根源領域を志向する学である以上，その概念性も根源学独特の動機づけによって支配され，また根源領域自身から規定されねばならない。根源領域の「具体的論理学」が必要なのである。このことについて，ハイデッガーはこの講義の冒頭部で次のように述べている。

語の意義はすべて，まだまったく形式的 (formal) である。つまり，なにものも先行決定せず (nichts präjudizieren)，ある指示 (Direktion) を — その指示に向けて固定させるのではなく — 響かせるだけである。場合によっては，その指示は，その指示の過程において，理論的・学的ではない最も根源的な生の動機へと環帰する，ということにのみ用いられることとなる (GA58: 3)。

14 ハイデッガーは，告知と自足性との関係が，両者の根源に潜む即自かつ対自的生によって「媒介」されることを指摘しているが，それは開示してはならないものとする (vgl. GA58: 63)。

KNS では、現象学の言葉は、「体験可能なもの一般」へと志向する動機をもつ「形式的な理論化」であるべきとされた。1919/20 年冬学期講義でも、その概念性の形式的性格はさらに強調され、そのめざすところは単に先世界的な体験可能なもの一般に留まらず、「最も根源的な生の動機」、すなわち根源領域であることが確認される。ここでいわれている「形式的」とは、内容的になにも先行決定しないということである。日常的な生から由来する概念は、それぞれなんらかの先行決定をしたうえで概念を構築している。しかし、先行決定するということのうちにそもそも、安寧を求めるという事實的生の動機が潜んでいる。つまり、先行決定するということは、ある事象を把握可能な客観に固定しようとする動機に由来する。事實的生の根源に動揺化が存するという洞察に基づく根源学は、根源学の言葉の内容を固定することを拒否することによって、日常的な学の概念がもつ客観化という動機づけに立ち向かう。KNS に端を発するこういった試みは、この講義で初めて「形式的告示」と呼ばれることとなる¹⁵。

(客観化の) 批判的破壊というわれわれの作業のもとでは、[生, 体験, 我, 私, 自己といった] これらの概念は一義的に確定されるのではなく、それらはある現象を指示すだけである。つまり、それら概念はある具体的な領域の内へと向けて示すのであって、それゆえ、それらは純然に形式的な性格をもつ（「形式的告示」の意味）(GA58: 248)。

また、ハイデッガーは、諸学の論理構造について次のようにいう。

対象形式と構造それ自身は、具体的で、事象領域それ自身からのみ生じるものであり、その事象領域から動機づけられたものである。それゆえに、諸学の本来的な根本傾向もまた、当該事象領域の根本動機から導出されることとなる (GA58: 74)。

根源学は事實的生を通して生の根源領域をめざすものである。したがって、このテーゼに当てはめれば、根源学の論理形式、ないしは概念形式は根源領域から動機づけられたものでなければならない。根源領域から動機づけられた根源学の遂行が、形式的告示に他ならない。とすれば、形式的告示という概念性

15 Vgl. Georg Imdahl, *Das Leben verstehen*, Würzburg, 1997, S. 147. この書は初期ハイデッガー及び「形式的告示」についての先駆的な業績であるが、残念ながら「形式的告示」の詳細な説明を収録する全集第 60 巻公開以前に著されたものであり、その研究を欠いている。

のうちに生の根源領域が顕現し、また逆に生の根源領域から形式的告示は規定されていることとなる。思索の言葉の様態は、思索の道がめざすものから規定されるのである。

ちなみに、ハイデッガーは形式的告示の「形式的」の意味を、フッサールのいう「形式化 (Formalisierung)」とは全く別物であることをわざわざ指摘している。フッサールは、本質の把握に際して、二つのタイプの普遍化 (Verallgemeinerung) を区別する。たとえば、リンゴ→果物→植物、といった具合に、種から類へと「一般化 (Generalisierung)」する本質把握がそのうちの一つである。これとは異なって、個々の物理的命題と、それらがもつ本質としての物理的命題形式との間に成り立つような本質把握は「形式化」といわれる。いわば、何らかの特定の対象を、不特定の対象性一般と置き換えて、純粹形式を取り出す本質把握といえよう。数学的公式と変数との関係に比しうるため、「論理的数学的普遍化」ともいわれる¹⁶。フッサールの本質直観は、この後者の本質把握において本領を発揮し、普遍学がもつべき形式とは、このような空虚形式に他ならない。

さて、ハイデッガーは、このようなフッサールの形式化には「事実に生き生きとした人の温もりのある生関係の、絶対的で最も根深い遮断」(GA58: 107)がある、として批判し、自分の方法論である形式的告示とはいささかも関係ないものであるとする。われわれはすでに、KNSにおいて、ハイデッガーが、フッサールに対して名指しをしないにせよ、その根本概念である「所与性」に理論化、客観化の契機を見ていたことを確認した。フッサールの形式化も原的な所与性に基づいて遂行されるものであり、ハイデッガーにすれば理論化のそしりを免れない。それゆえ、上記のような批判がなされるのであるが、この講義の時期にいたって、はっきりとフッサールの名と著作を挙げて批判をしている (vgl. GA58: 216f.) ことが重要である¹⁷。それは、事實的生の分節にともない、フッサールにはなかった生の把握をハイデッガー自身が明確に自覚したからではないだろうか。

ハイデッガーが挙げた生の三要素のうち、「自足性」と「表出」についてはす

16 Vgl. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana Bd. III, I. Buch, S. 32ff, 383f.

17 ハイデッガーは、1920/21年講義『宗教現象学入門』においても、このフッサールの区別を扱い、自分の形式的告示との形式性とは、全く異なることを述べている (GA60: 57ff.)。

でに言及した。もう一つの要素である「有意義性」を検討することによって、ハイデッガーの形式的告示の形式性の理解を深めてみよう。有意義性とは、事実的生にとっての「現実性 (Wirklichkeit)」である。たとえば私が、茶を飲んでいるとき、私は、カップをことさらに、色の付いた様々な知覚データを提供する物体として見ているのではない。しかし、そのときカップはまったく無としてあるのではなく、直接的かつ目立たない仕方では、まさに、カップ「として (als)」の意義をもって私に経験されている。「私は、事実的にはいつでも、有意義性にとらえられて生きているのであり、どの有意義性も、それ自身の、新たな有意義性の周辺域をもつ。すなわち、仕事上の地平、共働的地平、価値づけの地平、運命論的な地平である」(GA58: 104f.)。有意義性とは、われわれが事実的に生きるときに目立たない形で所有している理解の地平であり、個々の地平は互いに浸透しあっている。このような地平が、織りなされて「状況 (Situation)」を形成している。このような有意義性の「として」は理論的な対象性や概念ではとらえることはできない。むしろそれら自身が有意義性からの派生物である。有意義性の「として」は、必然的に状況から生い立つものであり、歴史的なものである (vgl. GA58: 114)。意識という内的世界の相関物である外界、例えば物自体というものがあるか、ないかという問題は、根源的な意味での「現実性」をとらえておらず、事物の現実存在は有意義性としてとらえられねばならない。

このような有意義性のうちで現れてくる「或るもの」は、元来内容的に空虚であり、規定しえないものとしてとらえられうる。

私が、そのように (有意義性において) 経験する「或るもの」で、規定のないもの、非規定的なものとして経験する「或るもの」も、私は、ある一定の有意義性連関のうちの非規定性において経験する——例えば、部屋の中の「不可解な」物音 (GA58: 106)¹⁸。

また、有意義性において事実的に経験されたものは、元来非規定的にとらえねばならない。内容的に規定することそのものが、或るものを一定の「認知 (Kenntnisnahme)」のもとに置くことであり、事実的生に対する「態度 (Einstel-

18 この引用文に続けて、ハイデッガーは、内容としては非規定的であるが、有意義的な経験の多くが非人称の *es* で表現されることを示唆している。例えば *es ist etwas nicht in Ordnung, es ist etwas nicht geheuer*. (GA58: 106)

lung)」の変容である。

形式的告示の形式性は、事実に経験されたものについて規定しようと思えばできるがそれを留保する、ということではない。むしろ、生が有意義性にとらえられている、という事実から生じるものであり、さらには生の根源に潜む動揺化と共に歩む根源学の必然的な帰結である。後に1925年夏学期講義で、ハイデッガーは、フッサールは「志向性の存在」を問うことを怠った、と批判する。この1919/20年冬学期講義における生の有意義的性格の提示と、フッサールの形式化に対する批判に、1925年夏学期講義における批判の端緒を見出すことができる。形式的告示は、形相的個別態からの解放をめざすフッサールの形式化とは異なっており、むしろ具体的生の深奥である「非規定的なものとしての或るもの (das Etwas als Unbestimmtes)」へと向けて指示し、生の動揺を担おうとするのである。

[フッサールの形式化とは] 逆に、[形式的告示が指示すべき] 非規定的なものとしての或るものは、ある有意義性連関において、まさに充実され、生とともに担われる。その結果、その或るものは、おびやかしたり不安がらせたりする性格を帯びることとなる (GA58: 217)。

以上において、われわれはKNSをもとにして展開された1919/20年講義におけるハイデッガーの根源学構想と、そこで提示された根源領域、事実に生じる諸相、そこから生い立つ概念性である形式的告示について、慎重に究明してきた。この根源学構想で予感されている根源領域こそが、後にハイデッガーに、死の実存論的カテゴリーをもたらし、さらには人間に有への聴従とその保蔵を語りかける、存在の根源的覆蔵性として現成してくることとなる。他方、形式的告示は、根源領域にそのつど対応しつつも、その基本的構造とハイデッガー現象学の概念性としての地位を1929年頃まで保ち続ける。しかしその後、ハイデッガーは形式的告示という表現をほとんど用いなくなり、詩的言語からの「合図」をうけて、新たな思索の言葉を探りだそうとしていく。その際においても、その思索の言葉は、形式的告示のもつ基本的な構造をなおも保っているということが、本書を導く洞察である。

以下において、われわれはハイデッガーが見つめ続けた根源領域の思索と、それに対応した概念性の変遷を追跡しつつ、KNSと1919/20年冬学期講義で示

されたハイデッガーの「突破」が、いかなる意味で彼の思索の道の「元初」であり続けたかを明らかにし、終始ハイデッガーが自己の思索の本質を現象学ととらえた意味を探ってみたい。

第3節 形式的告示の展開

(a) 根源学の展開

ハイデッガーは、1919/20年冬学期講義における事実に生を考察をもとに、1920年夏学期講義『直観と表現の現象学』で、自己世界の歴史性の分析に基づきつつ、ナトルプ、ディルタイとの対決を試みる。さらに、ひきつづき、ドグマ的なキリスト教教義との対決が遂行される。1920/21年冬学期講義『宗教現象学入門』において、ルターの書簡における原始キリスト教の宗教的生経験をとりあげ、また1921年夏学期講義『アウグスティヌスと新プラトン主義』では、アウグスティヌスの『告白』第10巻から、事実に生経験の頹落の傾向と本来的傾向の拮抗を、生の動揺性において読みとろうとする。これら二つの宗教講義は、それまで示唆的にしか語られなかった本来的な生の様態を主題化しているがゆえに、より生の深奥の経験へと迫ったものであるといえる。しかしそれら宗教講義では、生自身のうちには根源領域への接近を妨げる契機も潜んでいる、ということが自覚されてきている。それゆえ、現象学を遂行しさえすれば根源領域へと近づくことができる、というような楽観的なトーンはなくなっている。

また、1919年から1921年にかけて、ハイデッガーはヤスパースの『世界観の心理学』の書評を書いている。この批評では、宗教講義に見られるような宗教的な問題にはふれられてはいない。しかし、1920年夏学期講義と同様の着想、術語でもってヤスパース批判がなされている。したがって、ヤスパース書評は、これらの講義とその思惟の地盤を共有していると考えられる¹⁹。

1921/22年冬学期講義『アリストテレスの現象学的解釈』においては明らかにハイデッガーの思索の転換が見られる。すなわち生の「存在論化 (Ontologisierung)」である。アリストテレスとの対決のうちから、ハイデッガーは自分が事

実的生の構造として問題としていたものが、実は存在論の問題であり、その意味で伝統的存在論との対決が必須になったことを自覚し始める。この転換とアリストテレスとの関係の究明は次章の課題とし、この節では1920年から1921年にかけてのハイデッガーの事的生と形式的告示に関する思索の展開を追ひ、その本質を明らかにすることを試みる。

もっともこの時期でも、二つの宗教講義と1920年夏学期講義（「ヤスパース書評」）との間では、扱う主題のうえでも、また生の考察に対する力点の置き方にも大きな差異がある。したがって、この差異を十分ふまえたうえで論を進めることが必要であることに留意しなければならない。にもかかわらず、本書がこれらの講義を同じ視点で扱うのは、存在論化の準備段階であるこの時期の生の構造理解が一貫しているからである。そのキーワードとなるのは、自己世界の「状況 (Situation)」を構成する三要素である。すなわち「遂行意味 (Vollzugssinn)」, 「関係意味 (Bezugssinn)」, 「内容意味 (Gehaltssinn)」である。「これら三つの方向に従った、意味の全体性」は、1920/21年冬学期講義では、「現象」と呼ばれ、これらの「意味の全体性の解明 (Explikation)」が「現象学」であると規定される (GA60: 63)。

そして、同じくこの時期に、これら三要素を基礎概念として、形式的告示の着想が展開され、最も明瞭に語られている。形式的告示に中心的関心をもつ本書においては、1920年から1921年にかけての形式的告示の思索を、三つの「意味」、なかでも「遂行意味」を基礎として究明したい。

(b) 遂行意味 (Vollzugssinn)

「遂行意味」, 「関係意味」, 「内容意味」の三つの概念は、すでに1919/20年冬学期講義の最終章において言及されていた。ただ、その最終章の筆記録が完全な形では残っていなかったため、全集版第58巻では「ハイデッガー自筆の手記からの講義最終章の再構成」 (GA58: 131ff.) と「オスカー・ベッカーの筆記録に

19 F. ホゲマンは、1919/20年冬学期講義、1920年夏学期講義と「ヤスパース書評」の、主題と概念性における親近性を指摘しており、とりわけ1920年夏学期講義と「ヤスパース書評」のテキストのある部分が、字面のうえでも対応していることを、1920年夏学期講義の筆記録の信用性の根拠とする。Vgl. Friedrich Hogemann, Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem Wintersemester 1919/20 und dem Sommersemester 1920, in: *Dilthey Jahrbuch* Bd. 4 1986-87, S. 55.

おける講義の最終章」(GA58: 223ff.) からしかうかがうことはできない。しかし、そこではこれら三つの意味の根本的な性格が提示されている。ベッカーの筆記録の「状況の原構造 (Urstruktur) としての関係意味, 遂行意味, 内容意味 (イデー)」と題された第27節では、次のように述べられている。

関係意味, 遂行意味, 内容意味が, 状況の原構造を生み出す。——ここでは「我 (Ich)」ということが問題となっているのではないことは明確である。これらの三つの「意味要素」, もっとよくいえば「意味の導き (Sinnführungen)」(すなわち生の流れ (Lebensstrom) 自身の導き) によって, 生の自足性は解釈される。それらは, 自足性が意味するところのものをパラフレーズする。そのことによって, 自足性の現象は生の純粋な領域へと止揚されている (GA58: 261)。

これら三つの意味を取り出すことによって, 生の原構造が提示される。ハイデッガーは、いわば、フッサール現象学のもつノエマ-ノエシス的な志向性概念を, 内容意味-関係意味と, それらを完成させ充実させる遂行意味という三つの意味へと解消したといえよう²⁰。それゆえ, 唯一, 事象的生の根本性格として視野にいれられていた自足性が, これら三つの意味から解釈されることとなる。

ところで, この三つの意味要素によって自足性が解釈されうる, ということは自足性の構造から越え出た次元に立っていることを示唆している。つまり, ハイデッガーは, 自足性の構造をも説明しうる概念としてこの三つの要素を提示することによって, 自足性より根源的な本来的な生へのあしがかりを, まさにこの三つの意味の統一に見出しているのである。

では, これら三つの意味はそれぞれ具体的にはどのような事柄を指しているだろうか。上記の引用でいわれた「生の流れ」とは, 生における「一定の諸動機 (Motiv) からの一定の由来と, 一定の諸傾向 (Tendenz) に向けた進展と傾倒」(GA58: 260) である。生においてはこの動機と傾向は相関しており, 傾向は常に動機づけられた傾向であり, 動機は傾向性をもった動機である²¹。生の関係意味とは, 動機づけられた傾向の「様態 (Wie)」, いいかえれば, 生の自己遂行の「様

20 Cf. Theodore Kisiel, Heidegger on Becoming a Christian, in: *Reading Heidegger from the Start*, edited by Theodore Kisiel and John van Buren, New York, 1994, p. 180.

21 この二つの概念は後に『存在と時間』における「被投的企投 (der geworfene Entwurf)」へと結実していく。

態」であり、有意義的な或るものへの関係の「様態」である。生はそれ自体、他ならぬ生自身に、その様態を語りかけてくるのだから、関係意味は「生の自己把握の形式」といえるであろう²²。

関係意味において現れる有意義的な或るものの内容、端的にいえば有意義性が、内容意味である。有意義的な或るものは、単独的な事物として現れるのではなく、常に内世界的に現れるのであるから、内容意味は「包括的にいえば、一定の生世界」(ebd.) そのものといえる。

一方、遂行意味とは「関係意味の中で私が生きているその様態」(GA58: 181) そのものである。1919/20年冬学期講義では「遂行意味は自己の自発性 (Spontaneität) から生じる」(GA58: 260) といわれる。生はその関係意味の遂行そのものが、どれだけ自発性に基づいているか、どれだけ動性に支配されているかという深みをもつ。一定の動機づけられた傾向に沿って流れる生は確かに、流れることによって、絶えず状況に対応する動性をもつ。しかし、関係意味という生の形式そのものをも変化せしめうるか、関係意味における動機-傾向そのものをも更新させうるかによって、生の遂行の質が変わってくる。自足性という一定の閉塞をめざす関係意味に埋没するのか、関係意味自体をも揺り動かせるのかは、遂行意味如何にかかっている。いわば、遂行意味は生の営為の意味であり、生とともに歩む様態であり、自己世界の「歴史 (Geschichte)」そのものである²³。簡単な例を挙げてみよう。異なる文化圏から、われわれの経済生活へ入り込んで、その遂行意味をつかむことのできぬものは、金銭の内容意味-関係意味は、われわれとは異なったものであろうし、音楽の遂行意味の中にたっていないならば、音楽が雑音にすぎぬこともあろう。また、スポーツ競技の進行における遂行意味を知らぬものは、ただ人が戯れているとしか見えないだろう²⁴。このような意味の次元をハイデッガーは遂行意味と名付けるのであり、そこには生の歴史性が現れるのである。

これら三つの意味要素は、後に1920年夏学期講義において、まとめられて次のようにいわれる。

22 Vgl. Theodore Kisiel, Das Entstehen des Begriffsfeldes >Faktizität< im Frühwerk, in: *Dilthey Jahrbuch* Bd. 4 1986-87, S. 103.

23 Vgl. ebd.

24 Vgl. Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, München/Wien 1994, S. 151.

どの経験も——経験されたこととしてと同様、経験することとして——「現象へと取り上げられうる」。すなわち次のことが問われうる。

1. 現象の内で経験される根源的な「何か (Was)」(内容)
2. その内で現象が経験されるところの根源的「如何に (Wie)」(関係)
3. その内で関係意味が遂行される根源的「如何に」(遂行)

しかし、これらの三つの意味方向(内容-, 関係-, 遂行意味)は、ただ単に並立しているのではない。「現象」はこれら三つの方向に従った意味全体性である。「現象学」とはこの意味全体性の解明であり、諸現象の「ロゴス」を与える。すなわち(論理化という意味ではなく)「内なる言葉」の意味における「ロゴス」を与える (GA60: 63)²⁵。

生の自己告知の性格によって、生はこれらの三つの意味によって語りだして、それら三つの意味の統一態としての意味全体性として現れる。その意味全体性が「現象」であり、現象の「内なる言葉」にロゴスを与え、自分を表出させてやることが現象学に他ならぬことがここで端的に述べられている。

この文章によって、われわれは『存在と時間』第7節における現象学の規定を想起するであろう。『存在と時間』では、さしあたり形式的に、現象学とは、「己自身を-己-自身に-即して-示すもの (das Sich-an-ihm-selbst-zeigen)」, すなわち現象を、それ自身から「見させる (sehen lassen)」こととされていた。そして現象学の現象は「存在者の存在」であるとされていた (vgl. GA2: 47)。1920/21 年冬学期講義の現象学で分節されている三つの意味の意味全体性が、『存在と時間』の「現象」概念へとつながっていくとするならば、ハイデッガーが意味全体性で問題としようとしていたことは、畢竟は生の存在の様態であるといえよう。

ただ、1920/21 年に三つの意味要素を、存在論化を経たあとの『存在と時間』の問題構成から存在の問題としてとらえ直すことは、一種の論点先取といえるかもしれない。しかし、「意味」という術語が、ほぼ「存在」と等置しうるこ

25 O. ペゲラーはこの三つの意味について、内容意味=Was-Sein der Sache, 遂行意味=Daß-Sein eines Aktes, 関係意味=die Korrelation von Was und Daß in einem Wie, das zur Offenheit oder Wahrheit des Seienden führt と簡潔にまとめている。本書引用の初期フライブルク講義が全集として出版される以前の文章なので、ペゲラーのこれらの規定には、三つの意味の関連そのものについての立ち入った考察はされていない。しかし、この三つの意味が潜在的に問題としていることは、存在の問題に他ならないという洞察が示されている。Vgl. Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, S. 27f.

は、当時のテキストからも読みとれる。例えば、1919/20年冬学期講義では「生の存在、体験とは、出来事を意味するのではなく、遂行である」(GA58: 156)という記述が見られる。また、1921/22年冬学期講義『アリストテレスの現象学的解釈』では「存在、あるいはより規定的に言えば、如何に「存在」が把握されるかという見地における存在、これすなわち存在意味 (Seinssinn) である。はっきりと視野にいれるべきことは、存在、あるいは存在意味が、あらゆる存在者の哲学的に原理的なものであるということである」(GA61: 58)、という記述が見られる。つまり「意味」という語でもって「存在」が考えられているのである。事実に生存在論化の問題は次節の課題であるので、ここでは詳しくは立ち入らないが、遂行意味、関係意味、内容意味とは、生自身に対して自己表出している生の存在の様態の諸相を問題としたものであることは留意すべきである。

(c) 1920年夏学期講義における形式的告示

1920年夏学期講義を貫いているテーマは、現代哲学の問題状況との対決と、その「現象学的破壊 (die phänomenologische Destruktion)」である。当時の様々な思潮は、それ自身の哲学的「根本経験」に支えられたそれぞれの動機づけと傾向をもち、目立たない仕方で前提となっている、状況の「先把握 (Vorgriff) (いかに、どこから動機づけられているか)」(GA59: 35) のうちで動いている。このような「先把握」が生成する構造そのものを明らかにし、その根源的な動機へと生を導き戻すことが肝要である。「真正な意味関連へと連れ戻すこと、そしてそこに含まれている真正の意味方向を分節することが、最終的な現象学の課題である」(GA59: 74)。このプロセスが「現象学的破壊」であり、現象学の遂行そのものが破壊である。とはいえ、現象学的立場自身も破壊の遂行ないしは「先把握」の根源化という「先把握」をもち、或る「哲学的根本経験」を前提としている (vgl. GA59: 35)。「あらゆる現象学的-批判的破壊も先把握に結びついている (vorgriffsgebunden)」(GA59: 35)。現象学の先把握を導いている「哲学的根本経験」とは、「事実に生経験それ自身を気にかけて (Bekümmern) やまない、という動機」であり、「この動機の実証 (Bewährung)」である (vgl. GA59: 174)。

この講義では「根源学」という名称こそ鳴りを潜めてはいるが、講義の随所

でハイデッガー自身の立場を表現するために、「根源的 (ursprünglich)」という語が用いられており、根源学の理念や生の概念は引き継がれていると考えられる。また、根源領域に由来する、「哲学的根本経験」の「動機」それ自身については形式的に述べられているだけであるが、その動機には「不安定に-すること (Unsicher-Machen)」も含まれていることが示唆されている (vgl. GA59: 171)。

では、ハイデッガーの「哲学的根本経験」に動機づけられた遂行とはどのようなものであろうか。遂行の根源性を測る「基準 (Kriterium)」について、次のようにいわれている。

遂行が根源的であるのは次のようなときである。遂行が、その意味に従って、真正にそして自己世界に向けてわずかばかりでも共に方向づけられた関係の遂行として、自己世界的な現実存在において絶えず現になされる更新 (Erneuerung) を要求するときである。しかも、この更新とそこに存する更新の「必要性」(要求) が、自己世界的な実存を共に形成しているときである (GA59: 75)。

ここでいわれている「更新」とは、自己に自足せず、そのつどの自己を再び自己化 (Aneignung) することであり、そのために、絶えず、いままでの自己を自己化したばかりの新たな自己へと再びまた向き合うこと (更新の必要性) である (vgl. GA59: 78)。遂行が根源的といえるのは、このような更新が、自己世界へと向けられた関係意味において主導的動機となるとときであり、しかも更新それ自体が、自己世界において「切迫 (Not)」のうちになされるときである。生の自足傾向を打ち破り、根源的な自己の動性と共に歩む様が上記の基準において告示されている。ハイデッガーはこのような根源的な自己の立場を提示したうえで、自己世界的な遂行こそが、歴史概念の根底になければならないことを示し、さらにナトルプ、ディルタイとの対決をへて、彼らの先把握の現象学的破壊を遂行している。

では、ハイデッガー現象学の概念性である形式的告示は、このようなハイデッガーの根源的立場に呼応して、1920年夏学期講義ではどのように展開されているであろうか。そこでは、上に引用した遂行の根源性の基準そのものが、端的な形式的告示の例として扱われている。

それ[遂行の性格の基準をたてること]はいまや、形式的に告示する (formal an-

zeigend) ことでのみ、つまり、形式的に-告示するもの (Formal-Anzeigende) がもつ必然的に限定された達成の仕方でのみ、成し遂げられうる (GA59: 74)。

遂行の根源性の基準をたてることは、その基準の最終的な定義でもって客観的に考察された遂行意味を選別することをめざすのではない。むしろ重要なことは、基準をたてることによって、基準をたてた者自身、あるいはその基準を与えられた者自身が、根源性へと向かう遂行をなすことへと動機づけられることである。したがって、形式的告示は、最終的に仕上げられた形で基準を与えるのではない。そのように与えられた基準でもっては、むしろ事実的生の遂行を怠らせる。形式的告示において与えられる基準は、なお遂行のうちで確証されうる余地をもち、その基準と共に事実的生を歩ませるよう促すものでなくてはならない。形式的告示は「必然的に限定された達成の仕方」でのみ与えられる。

形式的告示は、仮にそれが精緻な術語を駆使して語られており、一見、終局性や普遍的適用可能性をもっているように見えても、そのつどの事実的生に更なる生の遂行を惹き起こすことをめざしている。それゆえ、形式的告示はなにも先決しない (präjudizieren nichts)。「しかし、形式的告示がなにも先決しないということゆえに、われわれは休らうことができない」(GA59: 172)。形式的告示は、体系的哲学の事実的生が潜在的にもつ安定化をめざす先把握を動揺させる。それゆえ形式的告示は破壊の端緒なのである。

ハイデッガーはこういった形式的告示の性格を総括して次のようにいう。

形式的告示は、哲学の内部では不可欠の意義をもつ。その意義とは、形式的告示と、形式的告示によって告示されたものが、実体化されたり哲学的考察の目標や対象にされるというのではなく、堅固に規定された仕方哲学の課題に仕えるとき、すなわち注意を喚起する根源理解に仕えるときにのみ、理解されうる意義である。換言すれば、形式的告示、および形式的告示によって告示されたものが、同時に、具体的かつ事実的なものから真正に動機づけられている場合であり、しかも事実的なものに共通なものとしてではなく、むしろ、先決するものではないがさりとて決定的に達成するのではなく、先行的に指し示すように事実的なものにそっと触れるようなものとして動機づけられている場合に、理解されうる意義である (GA59: 85)。

(d) 「ヤスパース書評」における形式的告示

1919年のKNSから1921年の宗教講義までの間に、ハイデッガーは「ヤスパースの『世界観の心理学』への注解」(以下「ヤスパース書評」)を書き、1921年にヤスパースへ送った²⁶。まさに、この「ヤスパース書評」は、それが書かれた期間になされた講義と同様、当時形成途上であったハイデッガーの現象学と同時代の諸思潮との対決の試みの一つである。この「ヤスパース書評」は、時期的にみても、とりわけ1920年夏学期講義とその思想的地盤の多くを共有している。

ヤスパースは、『世界観の心理学』において、一般心理学の所与とされている、一個の全体的なものとしての心的-精神的生そのものを問い直し、理解し直すことをめざしている。しかし、ハイデッガーは、そのような生を問い直す際にヤスパースがもっている「生の根本意味に関する先把握 (Vorgriff)」(GA9: 8) そのものを批判する。ハイデッガーによれば、ヤスパースの先把握は、「生の全体を、そのものとして理念的に観想している根本経験」に動機づけられており、生を扱いつつも「物としての客観を思念している先把握」(vgl. GA9: 18) である。ヤスパースは、「彼の先把握、しかもそれ自身際だたされていない先把握 (すなわち全体的なものとしての生) と、その先把握と関連している分節することの諸々の本質的な仕方が、ある非拘束的なもの、ある自明なものである、という暗示」(vgl. GA9: 42) に陥っている。それゆえ、「先把握それ自身を、先把握の独自の要求圏域内において志向されている根源性、つまり先把握の全き意味の動機づけの根源性へと向かって、問いかけること」(GA9: 22) が重要となる。つまり先把握が、そのめざすところの生から、いかに動機づけられ、どのような概念性をもって把握するのかが問題となる以上、「先把握の問題点はすべて、「方法」のもつ問題点である」(GA9: 9)。

このようなハイデッガーの言葉を辿ると、彼のヤスパース批判の核心が、先把握のあり方と、それに呼応する哲学の方法の問題へと収斂していくことがわ

26 この書評は、『ゲッティンゲン通報』に掲載される予定であったが、ハイデッガーが紙数の制限にあわせて書評を縮めることを断念したため、実際は掲載されなかった。ヤスパースは、『世界観の心理学』第三版(1925年)の巻頭言で、評者の名前をあげず、この書評の批判に答えている。この書評が初めて公になったのは1973年に『論議のただ中に立つカール・ヤスパース』に収録されたときである(vgl. GA9: 481, HJ: 20f.)

かる。ハイデッガーにとっては、根源的な先把握がふまえねばならない「方法」とは形式的告示である。「このこと[形式的告示]の内に、哲学的な概念と概念関連とのすべての——ここではそれを立ち入っては説明することができないが——根本意味が、見られねばならない」(GA9: 10f.)。

このテキストは書評であるので、ハイデッガーは自分の根本経験、ないしは形式的告示について、立ち入った説明を展開してはいない。しかし、以下に見るように、形式的告示の重要な特徴を多く示唆してもいる。

まず、これまでの形式的告示に関する叙述からも見られたように、形式的告示が、なにごとく先決しないものであり、根源領域へ向かっての生の遂行を惹き起こすことのみがその狙いであることが、より徹底した叙述で確認される。

「方法」の意味の確定は、形式的に告示する意義(例えば「道」)においては、本来的で具体的な諸規定に対して、留保されねばならない。これらの諸規定がどのように獲得されようとも、形式的な意義告示(Bedeutungsanzeige)を通して侵入することがありうる先判断もまた、このような獲得と同時に、再び取り消されねばならない(GA9: 9)。

形式的告示そのものが、根源領域を言葉にもたらす探求の飽くことなき更新である。したがって、告示の内実は、本来的で具体的に名指されるべきものに対してなおも常に開かれており、それらを固定化するものであってはならない。その意味で形式的告示は、常に「暫定的でありつつ先駆的(vorläufig)」なものである。それゆえ、そのつど何らかの形式的告示が獲得されても、その告示がもつ意義告示それ自体は、再び取り消されねばならない。ここでは、内容の形式性が、従来の叙述よりラジカルにとらえ直されている。

もう一つ注意すべき点は、「ヤスパース書評」では、形式的告示が「実存(Existenz)」概念とともに語られていることである。ヤスパースの実存概念に基づく先把握の批判が、この書評の骨子である。ヤスパースに対して一層ラジカルな方法的省察を迫るハイデッガーは、形式的告示の性格をもった実存概念を提示する。すでに1919/20年冬学期講義において、「究極的な現象とは、生き生きとした自己の自発性[遂行意味]であり、そこから「実存」の根本意味を手に入れることができる」(GA58: 261)といわれ、独自の立場から、実存概念が生じることが示唆されていた。また1920年夏学期講義では、「自己世界的な実存」

(GA59: 75)という言葉遣いが見られ、ハイデッガー現象学の中から生じている自己世界と実存を等置している。「ヤスパース書評」では、「実存現象の真正な意味を追求する可能性、またその追求を解明する可能性を獲得するためには、形式的告示でもって [中略]、まさにキェルケゴールやニーチェのような一定の実存把握への無批判的な頹落が予防されねばならない」(GA9: 10f.)と語られ、形式的告示の性格をもった実存概念が、単にヤスパース批判に留まらず、従来の実存概念そのものを破壊する射程をもったものであることが、はっきりと述べられている。

では、ハイデッガーが「ヤスパース書評」において構想する形式的告示としての実存概念はどのようなものだろうか。

問題となっている本来的に対象的なものを、形式的告示の内では、実存として指定してみよう。このような形式的に告示された意義の内では、その概念は「我あり (ich bin)」という現象を指摘せんとするものである。すなわち、原理的な現象関連と、それに従属する問題構制の端緒として、「我あり」の内に存する存在意味 (Seinssinn) を指摘せんとするものである (GA9: 10)。

実存とは「我あり」の存在意味であり、「私」という存在がもつ存在の様態 (GA9: 29) である。「ヤスパース書評」では、1920 年よりもさらに色濃く、自己世界とその遂行意味の問題は、存在の問題としてとらえかえされようとしている。しかも、ハイデッガーにおいては「実存」概念それ自体が形式的告示なのである。それゆえ、形式的告示は、存在に即した概念性であるだけでなく、実存という存在の様態の遂行を生に要求する。

本来的な実存現象は、その現象に特有な接近の遂行を指示している。つまり実存現象は、一定の仕方で開催されるべき、経験の様態 (Wie) においてのみもたれうる。まさしくこのような自己化の (Aneignung) 様態 [如何に (Wie)]こそ、実にこの自己化の遂行の着手の様態こそが決定的である (GA9: 35)。

実存は自己化されるべきものであり、自己化のうちで初めて実存の存在の様態は事実に生に与えられるのである。本来的な実存に接近する際のも概念性が形式的告示であり、形式的告示はそれ自体も実存の自己化の過程から生じる。

しかし、形式的告示だけでハイデッガーの構想していた現象学が、言い尽く

されうるものでないこともまた「ヤスパース書評」から読み取ることができる。形式的告示は、実存という現象に特有な「接近」の遂行であり、自己化の遂行の「着手」である。つまり、形式的告示は「現象学的解明の一定の方法段階」(GA9: 29)であり、事実的生としての実存へと生自身が関わり、その根源領域をめざそうとする最初の第一歩にすぎぬのである。

われわれは、1919/20年冬学期講義のある箇所において、当時ハイデッガーが構想していた現象学における形式的告示の位置についての示唆を見出すことができる。そこでは、数学的な明証性に基づくフッサールの立場に対して、それは定義を定立しようとする「秩序的明証性」であり、「十分に根源的とはいえない」(GA58: 237)と批判を加える。他方、ハイデッガー自身の現象学的直観を、「純粹理解 (das reine Verstehen)」の構造のうちで得られる直観とし、そのような「現象学的理解」の段階を六つに分けて示している。「純粹理解」とは、「現象学的意義における体験の把握形式」(GA58: 138)であり、端的に言えば「遂行意味」であり (vgl. GA58: 257), 「直接的に体験と共に為すこと (Mitmachen)」(GA58: 254) である。では、現象学的理解の六つの段階とはどのようなものだろうか、ベッカーのノートから簡単に抜粋してみよう。

1) まず、先入見なしに考察を始めるならば、その考察は事実的生のある一定の領域へと指示し、目を向けさせることである。

2) そこへ、生の一定の領域と、生経験における最初の足場固め (Fußfassen) が結わえ付けられる。その際どの生経験が個別に考察されるかは問題とならない。このような足場固めは、体験の直接的な共同営為である。

3) 次に、生経験自身の内で与えられている地平の内への、生経験の内に存する傾向と動機の内への、現象学的直覚 (Intuition) の先行直観 (Vorschauen), ないしは先立っての跳躍 (Vorausspringen) がなされる。これは学ぶことができない。

4) それに続いて生起したものの分節、現象の個々の要素を際だたすことがなされる。

5) 諸現象の解釈

6) 最後に、現象学的に見られたものへの本来的な形態授与 (Gestaltgebung) が続く。すなわち、分節されて裂かれている状態をつなぎ合わせる形態授与である。(vgl. GA58: 254f.)

ここで問題となるのは、形式的告示が、ハイデッガー固有の現象学の六段階

において占める地位である。第一段階と第二段階で言及されている「事實的生の一定の領域」とは、1919/20年冬学期講義でのコンテクストでいえば、生の「根源領域」である。形式的告示は、根源領域へと向かう生を促す点で、第一、第二の段階で大きな役割を果たすことは認めることができるであろう。形式的告示は、「ヤスパース書評」で「着手」、「接近の方法」といわれているように、ハイデッガーの現象学全体の構想からすれば、その端緒における概念性であり、根源領域を指示しつつ事實的生に生として接近する方法なのである。

しかし、第三段階以後はどうだろうか。まさに第三段階以後の現象学の過程は、根源領域そのものの分節と綜合をめざしている。そもそもハイデッガーの現象学は、事實的生へと近づくこと自体の困難性を自覚しつつも、なおもそれを課題とする (vgl. GA58: 78ff.). しかし、この講義においては、第三段階以後は構想の段階で留まっているといわざるをえない。つまり、第三段階以後はプログラムとして構想されており、彼の生の思索はまだ、その最初の段階である形式的告示をめぐる模索しているのである。

この問題を裏面からいえば、ハイデッガーは、形式的告示において事實的生と共に歩むことの次の段階として、根源領域そのものを経験し、それを分節、綜合して自己化しようということを構想していたということである。しかし、根源領域は、根源領域へ向かっての遂行を担い耐えることにおいて、決して到達されえないものとしてのみ経験されうるのではなかったのだろうか。とすれば、根源領域そのものを分節することは、少々樂觀的な見通しに基づいているのではないか。形式的告示という概念性におけるロゴスを維持しつつ、根源領域の分節と綜合をするロゴスをいかにして得るのだろうか。形式的告示と根源的領域、生の本来性とはそもそもどのような関係にあるべきなのか。こういった問いが、ハイデッガーの根源学にはなおも残されていたのである。

1920/21年冬学期にはじまる宗教講義では、それまで黙されていたハイデッガーの本来的な生の経験そのものが語られるとともに、ハイデッガーの宗教的な志向が開示されている。そこにおいて、形式的告示が本来的生においてどのように作用しうるのかということも問い直されるのである。

第4節 宗教講義——形式的告示とカイロロギー

(a) 若きハイデッガーと宗教

ハイデッガーは、カトリック教会の教会守の息子として生まれ、カトリックの宗教的環境の中で成長し、勉強した。彼はフライブルクのベルトルト・ギムナジウム卒業直後の1909年に、一旦僧職をめざして、オーストリアのフェルトキルヒ近郊のイエズス会修道院に入ることを志す。この企ては、健康上の理由で挫折するが、なおもハイデッガーは、1909年冬学期から、フライブルク大学神学部へと進学する。当時、神学研究は、カトリック司祭という職業と不可分なまでに結びついていたので、青年ハイデッガーは自分の将来を、とりあえず聖職者と思い描いていたに違いない。しかし、その神学研究も健康上の理由で——勉強のしすぎによる神経性心臓障害の悪化で——途絶する。このような障害によって、フライブルク大学のカトリック関係者は、ハイデッガーが将来に教会関係職に就くことは困難との判断をし、ハイデッガーのカトリック司祭への道は閉ざされ、神学研究のための奨学金も打ち切られた。これから以後、ハイデッガーは哲学部へと転部し、経済的逼迫にさらされつつ、リッケルトのもとで哲学修行を積むこととなる。

ハイデッガーの哲学研究への志向は元来非常に強かったが、哲学を専攻することになったのは、内的な決断に基づくというよりは、むしろ外部的・偶然的な要素に左右されている。哲学への転身は、決して、ハイデッガーが神学を、そして神を捨てようとした結果ではないのである。それどころか、哲学の道を歩み始めたハイデッガーの心底には常に聖なるものへの関心があった。

しかし他方で、聖なるものをただ抽象的な概念において表象するだけの伝統的神学に対しては強い疑念を向け始める。1915年頃に、すでにハイデッガーは表象的思惟の頹落的な帰結に注意を向けていたのであり、その関連から、プラトンに始まる表象的な理論化以前の思惟、つまりソクラテス以前の思索者達に関心をよせていた²⁷。第一次世界大戦が激化するさなか、ハイデッガーは、フッ

サルやラスクの著作を深く研究する一方で、情熱をもって神学的思惟ないしはキリスト教の新たな形態を求めて戦っていたのであり、聖なるものへの関わりにおける言葉と経験の、より根源的で生き生きとした形式を獲得しようとしていたのである。それが、フッサールの助手になった後も、如何にハイデッガーにとって重要な研究であったかは、ブロッホマン宛の彼の1919年3月1日の書簡が証言している。

私自身の仕事といえば、大変凝集したものであり、原理的で具体的なものです。それは、現象学的方法論の根本諸問題であり、にわかにこみで身につけた諸々の立場という最後の残りかすから自由になることです。つまりは、真正なる諸根源へと絶えず新たに突き進むこと、宗教的意識の現象学への準備作業なのです (BH: 16)。

ここで、当時ハイデッガーが構想していた根源学の理念である「真正なる諸根源へと絶えず新たに突き進むこと」と、「宗教的意識の現象学への準備作業」が等置されていることに注意をしなければならない。ハイデッガーの哲学的立場における事実的生の根源学と、宗教的関心における伝統的神学の忌避は表裏一体である。伝統的神学はギリシャ哲学に端を発する表象的・理論的思惟によって、宗教的経験を語ろうとする。しかし、ハイデッガーの洞察によれば、そのような理論的立場は、真正の宗教的経験はおろか、そもそもそのような宗教的経験が成立する場である事実的生そのものへの接近をも遮蔽する²⁷。それゆえ、真正の宗教的経験へと動機づけられたハイデッガーは、まずは哲学の立場から事実的生への現象学的アプローチへと向かいつつも、宗教的次元においては、原始キリスト教あるいは、キリスト教神秘主義のもつ、理論的思惟以前の直接的で生き生きとした宗教的生経験に注目している。ハイデッガーは、根源学としての現象学において、事実的生における根源的な或るものを経験し、それを言葉にもたらす方法を探求したのだが、畢竟は根源的な或るものの深奥に真正の聖なるものを見据え、その経験を根源学の言葉によって語ることを企

27 *Das Maß des Verborgenen, Heinrich Ochsner zum Gedächtnis*, S. 216.

28 ギリシャ的表象的思惟と結びついていることが、神学をだめになっている、という洞察は若きハイデッガーの内では一貫している。オクスナーの証言による1915年前後はもちろん、1919/20年冬学期講義ですでにアリストテレスへの批判的態度が見られ (GA58: 61)、1920年夏学期講義でも「根源的な—ギリシャ的なものから自由な—キリスト教神学」 (GA59: 91) について語られている。

図していたといってもよいであろう。1919/20年冬学期講義においては、根源領域としての或るものと神秘的な聖なるものとの関係が示唆されている。

「畏怖せしめる神秘²⁹における「或るもの」(Das »Etwas« im mysterium tremendum)」(GA58: 107)。

実は、この言葉が語られた1919/20年冬学期講義で初めて、宗教的生経験を現象学のロゴスで語ろうとする試みがなされるはずであった。「中世神秘主義の哲学的基礎」と題されたその講義³⁰は、時間的な理由から「厳密な要求を満たすに十分な、素材の仕上げ」が不可能になり、「現象学の根本問題」という題目に変更された(vgl. GA60: 348)。その草稿では、マイスター・エックハルトの「離脱(Abgeschiedenheit)」の思想や、神秘主義的思想について肯定的な評価がなされ、神秘主義は「形無きもの(Formlose)」であるがゆえに理論的でない、と批判する者に対しての反駁が行われている。ハイデggerはいう、確かに神秘主義的宗教経験は「理論的」ではないが、そもそも「理論的」とは何であり、「理論的ではない」とは何の謂いか、と(vgl. GA60: 311)。この反論は、哲学における「理論的なもの」への批判という当時のハイデggerの哲学的態度に呼応している。そしてその反論は同時に、そのつどの哲学的、理論的な意識に絶えず依拠してきた神学に対する批判となって現れる。「神学は、今までその対象の根

29 「畏怖せしめる神秘(mysterium tremendum)」はR. オットーが『聖なるもの』(1917年)において説いたヌミノーズの中核的要素でもある。この「畏怖せしめる神秘」はまた「超力的なもの(das Übermächtige, majestas)」を構成要素とするが、後に見るように「超力的なもの」という語もまた『存在と時間』や1928年夏学期講義で、根源的な存在経験を表現するのに用いられている。Vgl. Rudolf Otto, *Das Heilige*, Beck'sche Reihe 328, München, 1991, S. 13-37. もちろん若きハイデggerは、オットーのこの著作に早くから関心を寄せており、H. オクスナーと共に、『聖なるもの』をフッサールに紹介したというエピソードがある。Vgl. *Das Maß des Verborgenen*, S. 159.

30 キシールの報告によれば、第一次世界大戦期のハイデggerの、神秘主義についての読書は、マイスター・エックハルト説教を初めとして、クレルヴォーのヴェルナルドゥスの雅歌についての説教、アヴィラのテレサの『魂の内なる城』、アッシジの聖フランシスの伝記『小さき花』や『会則』、トマス・ア・ケンヴィスの『キリストのまねび』にまで及んでいたという。Cf. Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, p. 69ff., Heidegger (1920-21) on Becoming a Christian: A conceptual Picture Show, in: *Reading Heidegger from the Start*, p. 176. また1919/20年冬学期講義でも、中世神秘主義の代表者として、クレルヴォーのヴェルナルドゥス、ボナヴェントゥラ、エックハルト、タウラー、ルターの名前が挙げられている(vgl. GA58: 62)。

源性に即した、本来の理論的な根本態度を見出すことはなかった」(GA60: 310)。他方で、ルターのプロテスタント神学を高く評価し、またシュライエル・マッハーの宗教哲学的態度に関心を寄せ、ルドルフ・オットーの著作『聖なるもの』の書評の準備にとりくんでもいる。とりわけ、ルターも「離脱」により根本的に動機づけられていることを認めつつも (vgl. GA60: 308)、彼の宗教性を他の神秘主義者達より、高く評価している点には留意しておかねばならない。「ルターにおいては——他の神秘主義者達においても見出せない——宗教性の原初的な形 (eine originale Form von Religiosität) が現れ出ている」(GA60: 310)。

(b) 1920/21 年冬学期講義『宗教現象学入門』

さて、1920/21 年冬学期に『宗教現象学入門』という題目で、ハイデッガーは初めて、宗教的生経験を現象学のロゴスで語る試みをした。この講義は大きく二つの部分に分かれている。第1部「方法論序説」は主に、彼がめざす宗教現象学の原理的、方法的問題が扱われる。第2部「具体的宗教現象の現象学的解明」は、前半とはうってかわって、パウロの書簡についての詳細な釈義がなされる。第1部の中心的問題は形式的告示であり、そこで初めて形式的告示について詳しく語られる。第2部のパウロ解釈の焦点は、主の再臨を待ち望むキリスト者のカイロス（瞬機）的な時間意識の解釈である。

この講義の後半では、それまで現象学的方法によって宗教を語ることには「厳密な要求を満たすに十分な、素材の仕上げ」が必要であるとし、慎重な態度をとっていたハイデッガーにしては、やや大胆な発言が見られる。それはそこから「根源的な事実的生経験＝キリスト教的生経験」という等式を引き出しうるような諸発言である。例えば、「原始キリスト教の宗教性は、事実的生経験においてある。つけ加えるならば、それは事実的生経験そのものである」(GA60: 82, vgl. GA60: 131) と述べられている。ハイデッガーが、事実的生の根源領域へと遡行することにおいて畢竟は真正な聖なるものの経験を求めていたにしても、それが、現象学が接近する生の範型を、一定の宗教の信仰態度に、先行的に限定することはできるのだろうか。哲学として事象そのものへと接近する現象学の方法と、原始キリスト教自身を生る範型とする態度は矛盾するのではないだろうか。

実は、第1部から第2部への移行にはハプニングがあった。おそらくハイデッガーは、第1部の方法的究明において、現象学的方法の宗教的経験への適用への射程と限界をも吟味しつつ、講義を進めようとしていたのであろう。そのため、第1部はむしろ、宗教的なものへの言及は控えられ、もっぱら理論的、抽象的な議論が中心となる。そこで、哲学的方法論よりは宗教的なものそのものについての議論を期待していた哲学専攻ではない学生達を中心となっており、ハイデッガーの講義には宗教的なものがないと学部長に抗議を申し入れた。そういったこともあって、ハイデッガーは、唐突に第1部を打ち切り、それを腹立たしく思いつつも、慌ただしくパウロの書簡の具体的解釈へと進まざるを得なかったのである³¹。

しかし、このような理由によって、十分に熟した方法論的吟味を経ずになされた第2部の叙述は、図らずも、ハイデッガーが本来的なキリスト教的生経験を事実的生経験の範型と考えていることをあらわにし、現象学的方法論において、原始キリスト教的生経験を取り戻す可能性を見出そうとしていることも示している。しかし、現象学的に接近された事実的生経験の深奥にある宗教性は、キリスト教的信仰でなくてはならないのだろうか。現象学的方法は、そして形式的告示はそれほどまでにハイデッガー個人の歴史的由来に拘束されているものなのだろうか。

はたして、ハイデッガーがその成立の可能性を探った「根源的な事実的生経験＝キリスト教的生経験」という等式は、この講義の後次第に留保されていく。1921年夏学期講義『アウグスティヌスと新プラトン主義』でも、宗教的生経験が扱われているが、アウグスティヌスが事実的生にどのように関わり、その生をどのように遂行したかを、『告白』第10巻の注解をしつつ解明している。本来的生経験としてキリスト教的生を扱うというよりは、アウグスティヌスの宗教的生の内に、事実的生への適正な接近の仕方を見出そうとしているのであり(vgl. GA60: 212)、キリスト教的生経験それ自体は、記述のうえではやや相対化されている。例えば、「[汝]が[神]を愛するとき」とは、ここではすでに、ある一定の実存的な段階を意味する」(GA60: 179)という表現がされている。

31 Vgl. GA60: 339. さらに cf. Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, p. 171f., Heidegger (1920–21) on Becoming a Christian: A conceptual Picture Show, in: *Reading Heidegger from the Start*, p. 177.

さらに、アリストテレスとともに存在の問題が中心的関心となった 1921/22 年冬学期講義『アリストテレスについての現象学的解釈』では、次のようにいわれる。

たとえ、私が哲学者としてありつつ、宗教的な人間でもありうるとしても、哲学することにおいては、宗教的にふるまうことはない。[中略] 哲学は、その根底的で自立した問いかけの態度においては、原理的に、非-神論的 (a-theistisch) でなければならない³² (GA61: 197, vgl. 199)。

また、1922 年の秋に成立したと思われる、ハイデッガーの小論「アリストテレスの現象学的解釈——解釈の状況の告示——」(ナトルブ報告)では「哲学が、基本的に非神論的であって、そのことを理解しているならば、哲学は、事実的な生をその事実性に関して、決定的に選択し、格別に対象として得たこととなる」(NB: 246)と述べ、神について語らないことを哲学成立の前提条件としている。神や信仰について語ることに對する、ハイデッガーのこのような謙抑的態度は、以後、『存在と時間』に至るまで保持されていく。ハイデッガーの思索が、ヘルダーリンの詩作と共に歩むようになって初めて、存在とともに「神的なるものたち (die Göttlichen)」について積極的に語られるようになる。

ここでは、1920/21 年冬学期講義での宗教的体験と事実的生経験の同一視という現象と、その後の現象学的立場の非神論性への移行という変遷に留意しておかねばならない。この移行は決して神の廃棄による変遷ではない。むしろ、哲学が神に向き合い、真正な宗教性の経験を望めば望むほど、神についての一切の先行決定は控えられねばならない、とハイデッガーは考えていたのである。ナトルブ報告には次のように述べられている。

自分自身が何であるかということにおいて、自分自身を理解しているいかなる哲学も、その哲学がその際なおも神についてのなんらかの「想念 (Ahnung)」をもつというのなら、まさにそのとき、生の解釈の事実的様態として次のことを知っておかね

32 この時期のハイデッガーは、わざわざ「欠如」の前綴り a-を強調して atheistisch を用いることがある。また、atheistisch の意味を、いわゆる唯物論のような理論の意味ではなく、「宗教性一般のようなものをただ論評するだけといった、ややもすれば陥りがちな傾向から免れている」という意味であるとしている (vgl. NB: 246 Anm. 2)。それゆえ、本書では、atheistisch を、通常訳されるような「無神論」とは訳さずに、神を安易に論ずるに非ず、の意で「非神論」と訳した。

ばならない。すなわち、その哲学によって遂行された自己を〔神から〕自己自身へと引き戻すことが、宗教的にいえば、神に刃向かうことになるということを知っておかねばならない。しかし、そうしてこそ、その哲学は誠実に、すなわち哲学であるかぎりにおいて哲学が能くしうる可能性に従って、神の前に立つのである（NB: 246 Anm. 2）。

（c）「歴史的なもの（das Historische）」としての生と形式的告示

さて、1920/21 年冬学期講義『宗教現象学入門』の第1部において注目すべきことは、ハイデッガーが「歴史的なもの」と形式的告示の関わりについて詳しく語っている点である。この講義も、より明確な事實的生経験の概念から出発する。「事實的な生経験は、全く能動的かつ受動的な、世界に対する人間の態度である」（GA60: 11）。世界とは人間がそこで生きることのできるところのものであり、主観に対する客観ではなく、志向的に関わるものである。しかし、事實的な生経験はさしあたり、一定の有意義性に従った「内容（Gehalt）」に力を注ぎ、経験の仕方、すなわちどのように私が事柄を経験するかということには元来無関心である。生の「自足性」を構成しているのはこのような無関心さである。それゆえ、確かに「哲学への出発点は事實的な生経験である」（GA60: 10）が、同時に事實的な生経験から出発する道は「哲学の前へ（vor）とのみ通じているのであって、哲学に至るまで（bis zu）通じているのではない」（vgl. GA60: 10）。なぜなら、事實的な生経験は、事實的な生経験自身の自己理解という哲学的傾向にあらがい、無関心と自足性によって本来の自己を隠し、世界のうちで与えられる意義のもとへと頹落させる傾向をもはらんでいるからである。事實的な生経験それ自体の「転換（Umwandlung）」があつて初めて哲学へと達しうることとなる。

ハイデッガーは、このような事實的な生の本質を、「歴史的なもの³³」と、それから逃れようとする「安定化傾向（Sicherungstendenzen）」との対立でとらえようとする。生のもつ「歴史的なもの」とは、これまでも言及されてきた生の動揺化傾向であり、「時間の中で生成するもの」（GA60: 64）と規定される。ここで

33 『存在と時間』では Historie は本来的時間性に基づく Geschichte の頹落した歴史性としてとらえられている。しかし、初期ハイデッガーの用語ではまだ、historisch と geschichtlich が区別されてはいない。むしろ historisch が本来的な方向を指し示す術語として用いられている。

根源領域に由来する生の動揺化は時間とともに思惟されるべきことが、初めて告示される。生における、時間の内で生成するものは、生に多様な歴史的諸形態を与え、そのつどの充実をもたらす一方で、常に動揺でもって生に迫るものとして、生の安定にとっての圧迫や阻害になりもする。ハイデッガーによれば、従来の歴史思想は、このような生の歴史性の重荷から逃れる方策を思惟してきた。これらの立場はすべて歴史現象に対していわば認識理論的な態度に動機づけられている。

認識理論的な分析においては、歴史の構造は、自由に形成する主観の生産物に他ならないものと認識される。決定的なことは、このことによって歴史がその動揺化を失うということである (GA60: 42)。

つまり、従来の歴史思想は、事實的生の自足性に基づく「安定化傾向」に根ざしている。安定化傾向によって、動揺させられる事實的生は、歴史そのものではなく、歴史それ自身の内部で認識される客体となり、「それによって、本来的に(根源的に)動揺させるものは消え失せ、動揺の解消はまったく単純なものとなる」(GA60: 53)。それゆえ「重要なことは、事實的現存在 (das faktische Dasein)³⁴ の意味から発生する、歴史との対決である」(ebd.)。それは同時に、事實的生をいかに客観化せずに語りうるかという問題と直結する。「事實的現存在の解明によって、カテゴリー体系の伝統的総体が破碎されることが明らかとなる。事實的現存在のカテゴリーは、それほどまでに根本的に新たなものとなる」(GA60: 54)。この新たなカテゴリーこそが形式的告示である。

実はここで、問題となっている「歴史的なもの」という概念そのものも、形式的告示である (vgl. GA60: 64)。「歴史的なもの」は、形式的に告示するものとして「時間の内で生成」するものとして規定されている。この規定の諸要素、例えば「時間の内で」あるいは、「生成」が含意する「時間的 (zeitlich)」といった語は、まったく非規定的な意味でもって告示する。むしろ「時間的」なものの意味は非規定的なものとしてとらえられるべきことが示唆されている。例えば、通常、どのような対象性も意識の中で構成される限り、それは時間的であ

34 このころから、事實的生は「事實的現存在」と置き換えられることがある。しかし、『存在と時間』における「事實的現存在」のように、存在論的な含意はうかがえない。むしろ「現実存在する生」というほどの意味で用いられている。

り、対象性によって時間的なものの根本図式を獲得した、と考えることもあるかもしれない。しかし、そもそも時間をこのような対象性から規定しようと考えることの内に、「理論的なもの」が生じる基礎がある。形式的告示は、「時間問題は、むしろどのようにわれわれが事実的経験において時間性を根源的に経験するかという観点で、把握されねばならない」(GA60: 65)ということを示し、われわれにその遂行を促しているのである。

ハイデッガーは、このような「告示」の意味をこの講義で詳細に語る³⁵。まず、「現象」を、内容意味、関係意味、遂行意味といった三つの意味方向に従った「意味全体 (Sinnanztheit)」³⁶、すなわち、事実的生の志向性そのものと規定したうえで次のようにいう。

告示は、現象の関係を先だって告知知らせるものである。—— もっとも、否定的な意味において、すなわち、いわば警告のために！ 現象が先だって与えられるとき、その関係意味が未決のままに留保されて保たれるような仕方、与えられねばならない。自分の関係意味が元来理論的なものである、と承認してしまわぬように用心しなければならない。現象の関係と遂行は、前もっては規定されていない。[中略] 形式的告示は、一つの予防 (Abwehr) である。つまり、遂行性格がなご限定されていないままに留まることを、事前に確保するものである。このような注意基準法則の必要性は、事実的生経験の頽落的な傾向から生じている。すなわち、客観的なものへと滑落する危険にさらされている事実的生経験の頽落的な傾向から生じているのである。しかし、それでもわれわれはその事実的生経験から諸現象をとりださねばならないのである (GA60: 63f.)。

ここでは、形式的告示が、事実的生経験の頽落傾向への予防 (禁止) という側面から規定されている。現象学は、事実的生経験への適切な接近を試みなければならないが、そのためには、客観化ないしは理論化への頽落傾向にあらがわ

35 第2節で言及したように、ハイデッガーは、この講義でフッサールにおける「普遍化」と「形式化」の区別を説明し、そのうえでフッサールの形式化の概念、さらには形式化のモデルとなっている「形式-存在論的なものの理論 (普遍数学)」の理念を、確かに内容的には無差別であるが、「普遍」という形態でもって事物に関係しようとしている点においてある理論的な関係意味を規定しており、形式的告示とはなんら関係がないとして、形式的告示の「形式的」はフッサールの形式化より根源的なものである、とする (vgl. GA60: 59)。形式的告示の意味における「形式的なものとは、関係に即したものの (etwas Bezugsmäßiges) である」(GA60: 63)。

ねばならない。それも一度きりではない。事實的生の常に頹落する危険にさらされている以上、現象学的な遂行は、形式的告示でもってそのつど、絶えず理論的-先決的な態度に対して予防されなければならない。

この講義において、形式的告示の予防的機能が積極的に言及され始めたのは、破壊すべきものとして考えられてきた生の自足性の根深さがより強く自覚されてきたからであろう。しかし、そのような頹落傾向の根深さの自覚は、生の本来性の先鋭な希求と裏腹である。この講義では、元来、「根源領域」と形式的に告示されてきた、生の本来性もまた具体的に語られ始める。それは「歴史的なもの」であり「時間性」である。それらの範型は、第2部において、パウロにおける原始キリスト教的生経験の時間性に求められている。すなわち、コリント人への第一書簡で語られる「カイロス・シュンエスタルメノス (καιρὸς συνεσταλμένος)」(凝縮された瞬間)である。次に、形式的告示によって指示されるこの生の本来的時間性について立ち入って見てみよう。

(d) パウロの生の本質

講義の第2部で、ハイデッガーはいくつかのパウロの書簡を取り上げて、それを現象学的に解明しようとする。その際導かれた根本テーゼは次のようなものである。

1. 原始キリスト教の宗教性は、事實的生経験においてある。付言するならば、それは元来事實的経験そのものである。
2. 事實的生経験は歴史的である。つけ加えるならば、キリスト教的経験は時間そのものを生きる。(「生きる」は他動詞として理解される。) これらのテーゼは証明 (beweisen) できない。それらは現象学的な経験それ自身において確証される (bewähren)。この経験は「日常的な」体験的な経験とは異なる (GA60: 82f.)。

もっとも、このテーゼはハイデッガーが、パウロ書簡の現象学的解明をなし終えた後に (なおも形式的告示として) 定立されているものである。それゆえ、キリスト教的宗教性への接近の着手は、一切の先決を抜きにして形式的になされたはずである。そのようにして初めて、現象学的な理解にとっての真正な先把握を獲得することができる。その後の具体的な宗教的生の分節について、ハイ

デッガーは次のように語る。

方法的には、根本規定が純粹に形式的に着手されることで、しっかりと歩むことができる。諸概念に、意図的に、一定の可塑性を残しておかねばならない。それは、現象学的考察自体の進行において初めて、それらの概念の規定を確かなものにするためである (GA60: 82)。

つまりは、書簡に現れたパウロの事實的生の遂行がもつ方向を、形式的に告示し、その告示された方向に沿って、パウロとともに生を遂行し、その生を確証することがめざされている。「現象学的な理解は、考察者の遂行から規定されている」(ebd.) のである。

他方、ハイデッガーによれば、パウロの生は主の再臨の待望という「使徒としての固有の切迫 (Bedrängnis)」の内にあった。「この切迫がパウロの固有の状況を分節する。彼の生のあらゆる瞬間は、その切迫から規定されている」(GA60: 98)。この切迫にパウロが身を保てるのは、テサロニケ人への第一書簡にあるように、彼がテサロニケ人と共に自己の生成由来としての「成りてあること (γενέσθαι)」を知っているからである。具体的にいえば、偶像 (あるいは対象として思惟された神) に背を向け、真正な神へと向く絶対的な転換をへて以来、絶えず真正な神へと向き続けている、という自己の由来を知っているからである。主の再臨の待望という切迫と成りてあることの知、「それらは、遂行歴史的な理解 (das vollzugsgeschichtliche Verstehen) の内で、何度も浮かび上がる傾向、ないしは動機として、把握されねばならない」(GA60: 93)。真正な神への関係を保持し続けることは、遂行意味の絶えざる更新によってなされうる。

しかし、以上のようなハイデッガーの解釈によれば、現象学的なパウロの遂行意味 (志向性の存在) の理解とは、パウロとまったく同じキリスト教信仰とその遂行を、まったく忠実に自己の内で再現することとなるようにも思われる。本来的事實的な生経験の自己理解をすることは、キリスト教徒になることなのだろうか。

もちろんハイデッガーの現象学は、信仰に入ることを目的とするものではない。現象学的理解とは、対象 (ここではパウロの生) それ自身をその根源性において共に経験することであり、そこではむしろ信仰を初めとする現象学者の個人的な生経験は遮断されねばならない。さらに、現象学的理解は、歴史的な現象

へと向かうが、なお決定的なもの (Das Entscheidende) を引き出すには至らない。「解明は段階をふんで次第に集約していき、次第により個別的になり、次第に固有の歴史的事実性へと近づく」(GA60: 84)。しかし、決して終着点 (この場合は神) へと辿りつくのではない。

とすれば、現象学にとっては、パウロのようなキリスト教徒になることではなく、そこにある生の状況を共に体験することが重要なことであり、そこにある時間性の経験を獲得することが本意であり、キリスト教信仰そのものが目的ではない、とハイデッガーの立場から説明することもできるであろう。しかし、そもそもパウロの生の解明それ自体が、事実的生が根源へと向かう振る舞いではない。その過程で経験される時間性は、パウロがキリスト教信仰における神の再臨への切迫の内で経験されたものである。とすれば、この「キリスト教的信仰における切迫」をも現象学は捨象しうるのであるか。確かに、パウロの時代の、われわれにとっては見知らぬ環境世界は問題とする必要はない。「パウロの環境世界の事象性格や表象的なものは、われわれにとって重要ではない。この要素は完全に抜け落ちる。環境世界は状況の理解から初めてその意味を獲得する」(GA60: 85)。しかし、時間性を形成する「切迫」が神へと向かうことによって経験されるのなら、そして事実的生がこの時間性と切迫を共に経験するというのなら、事実的生の根源領域はキリスト教的な神であるというように、まずは考えられよう。おそらく、ハイデッガーはこの推論に否というであろう。しかしその場合でも、事実的生の根源領域は、少なくとも、生に何らかの切迫をもたらすものでなければならないであろうし、出現を待ち望まれているものでなければならないであろう。そして、その切迫をもたらし、待ち望まれるものは、なんらかの神性を蔵することによって、聖性をおびることとなる。ハイデッガーの事実的生の根源領域は、神性の本質にも関わるものである。

(e) 終末論的なカイロスの経験

では、ハイデッガーがパウロの生とともに経験した、カイロスとしての時間性の経験とはどのようなものであろうか。ハイデッガーが目指すのは、主にパウロのテサロニケ人へあてた二つの書簡とコリント人への第一書簡における

パウロのキリストの再臨についての生の態度、いわゆる「終末論的な (eschatologisch)」時間意識である。

第一テサロニケ書簡においては、特に、キリストの再臨の「いつ (Wann)」について、パウロが客観的な時を挙げて答えなかったことに着目される。パウロは、「いつ」ということを規定せず、再臨が夜の盗人のように、突然やってくることを述べ、しかも信徒達に、「あなた達はそれを正確に知っている」とだけいつている。ハイデッガーによれば、再臨へと関わる原始キリスト教的な関係意味は、日常的な「期待」とは別物であって、それは生の遂行によって規定される。

臨在 (*παρουσία*) が私の生においてどのようなものであるかは、生の遂行それ自身に帰せられる。「いつ (Wann)」の意味、そこでキリスト者が生きる時間の意味は全く特別な性格をもつ。以前、われわれは、形式的に「キリスト教の宗教性は時間性を生きる」と性格づけた。それは固有の秩序や確たる場所などをため時間である。なにか客観的な時間概念からは、この時間性に出会うことはできない。[再臨の] いつは客観的にはとらえられない (GA60: 104)。

ここでいわれているキリスト者の「生の遂行」とは、安定のために固定されたそのつどの関係意味に没入するということなく、本来弱く不安定で苦難に満ちている生を、そのようなものとして担い、「持つこと (Haben)」である。それゆえ、本来的な遂行関連は苦境を高める。そしてそこには常に滅びと背中あわせである切迫性が伴うこととなる。「平和だ、無事だといっている者」の生は突然滅びに見舞われる。神へと転じたと思っている者も、常に滅びの者の生への転落の危険にさらされている。こういった終末論的な切迫性の中で、事実は生は遂行されねばならないと、ハイデッガーは考えている。そこで経験される再臨の「いつ」は、もはや客観的な時刻として表現されるものではない。そのような把握は、事実は生の遂行の傾向をかえって覆い隠す。滅ぶかどうかの瀬戸際で、自己世界の問題としての再臨の「いつ」を、不確定のままに保ち続けることが事実は生にとって肝要となる。「キリスト教的生にとって、確実性はない。絶えざる不確実性は、事実は生経験の根本意義にとっても特徴的なものである」 (GA60: 105)。

ハイデッガーはこのような終末論的切迫性を、キリスト教の核心ととらえるが、同時に、後にキリスト教教義学が取り入れたギリシヤ的なものがその切迫

性を覆い隠してしまったという。

今なされた考察は、キリスト教的生の核心を扱っている。すなわち終末論の問題である。すでに最初の100年で、キリスト教における終末論的なものは覆われてしまった。後の時代には、根源的な概念はすべて見誤られた。今日の哲学においては、キリスト教的な概念形成はギリシャ的な態度の背後にあって覆われている (GA60: 104)。

ここでいわれている「終末論的なもの」とは、ギリシャ哲学の概念の影響下にある教義的なものではなく、パウロの生そのものに即したものである。ギリシャ的なものの覆いを取り去った「終末論的運命——再臨の待望」という「動機と傾向」(後の術語でいえば「被投的企投」)のうちで、「再臨のいつ」という時は、自己の生そのものの「今」に関わるものとして、しかも無規定なもの、不確定なものとして出会われる。

ハイデッガーによれば、この終末論的な事實的生の切迫性ないしは不安定性は、第二テサロニケ書簡でより先鋭に表現されている³⁶。注目すべき終末論的表現の一つが、再臨に先立つ、アンチ・キリストの出現である。アンチ・キリストの出現という表象は、通常、いわゆる終末論的表象としてあるいは客観歴史的に考察されている。しかし、ハイデッガーによれば、「ためらいもなく「表象」について語られることによって、終末論的なものが第一義的には決して表象ではないということが見誤られている。確かに、表象の内容は排除されてはならない。しかし、表象の内容はその固有の意味(関係意味)において所有されねばならない。状況からの遂行的な理解が、これらの困難を取り除く」(GA60: 111)。アンチ・キリストは、本来的な生の遂行のうちにおける関係意味のうちでとらえられる。それは、単なる終末論的な「表象」ではなく、アンチ・キリストの欺きが必然的に欺きとして迫ってくる状況において、すなわち本来的な生の遂行において出会われる。むしろアンチ・キリストの出現は、それだけ生の苦境が強く自己化されていることの証である。「かくして、[アンチ・キリスト

36 通常、第二テサロニケ書簡は、パウロが真正に書いたものかどうかには疑義があり、なお決着はついていない。多数説はパウロのものではないとしている。しかし、ハイデッガーは、第二テサロニケ書簡の修飾過剰な文体は、パウロの生の傾向にふさわしい切迫感、緊張感を表現していて、それがかえって「真正性の徴」(GA60: 107)であると考えている。

の出現が主の再臨に]「先だつ (zuvor)」ということは、ここでは、最高の苦境の高まりなのである」(GA60: 115)。

こうして、キリスト教的生経験の本質は、ハイデッガーによれば、まず第一に遂行的であり、歴史的である。すなわち、事實的生の動揺性、無力さを担いぬきつつ、そのようなものとして生と「共に行く」ことである。「キリスト教的生において強調されるべきことは、それが遂行的であるということである」(GA60: 117)。したがって「キリスト教的生経験へと向き直ること〔自体〕が遂行にあたる」(GA60: 121)。

第二に「このような方向に従った事実性の意味は、時間性として規定される」(GA60: 119)。その時間性とは、コリント人への第一書簡(7, 29-32)でいわれる「カイロス・シュンエスタルメノス (καιρὸς συνεσταλμένος)」(凝縮された瞬間)である。終末論的切迫と再臨の待望の中での時は「瞬間」である。「もはやほとんど時間はない。キリスト者は、絶えず彼の切迫を高める「もはや-わずか (Nur-Noch)」の中で生きる。凝縮された時間性はキリスト教的宗教性にとって構成的である」(GA60: 119)。過去と将来の一切を凝縮し、一点となりつつも、一切に張り渡している現在の瞬機ともいうべき「瞬間」として、時間は経験される。

こういった切迫としての動揺と瞬間としての時間性のうちで出会われるべき神は、日常的な意義を達成して獲得される安定とは無縁のものである。およそ「安定を得る」といったものは、一定の意義や態度、世界観察への視線から遂行されているのであるから、ヤスパースのように神に「支え (Halt)」を求めることは、意義の単なる相関物に神を貶めることとなる。「キリスト者は、神の内に「支え」を見いださない。それは瀆神である！ 断じて、神は「支え」ではない」(GA60: 122)。ハイデッガーの立場からは、聖なるものは、事實的生の動揺の中でのみ出会うのである。

*

ハイデッガーが構想していた宗教講義は、二学期で打ち切られる。その理由は、キシールの報告によれば、彼の学生の神学的素養があまりにも乏しかったからである。1920年9月13日のカール・レーヴィット宛書簡で、ハイデッガーは、次のようにいっている。

誠意をもって臨んだにもかかわらず、結果として起こってしまったと思われることはみな、それこそ私が哲学から排除したいと思っている、宗教の哲学についてのあの種の戯言です。宗教的なものについてのこの討論は、それこそ二次文献から拾い上げるようなしろものでした。おそらく次の夏の授業も、同じリスクを負うことになるでしょう。私は、そのときにプロティヌスをテーマにしようと考えていました。しかし幾分かは、また同じ問題が起こるのです。そこで、私はアリストテレスの形而上学を扱うことに決めました³⁷。

この書簡が示すとおり、1921年の夏学期に初めてアリストテレスのテキストの演習をしたハイデッガーは、これ以後マールブルク大学への赴任を経て、1924年の終わりまでとぎれることなく、アリストテレスに関わる演習と講義を続けるのである。ハイデッガーは、この期間に、まさにアリストテレスに「精魂傾けた (sich abmühen)」(HJ: 161) のであり、その成果の多くが『存在と時間』に取り入れられていることは、近年、講義録の研究によって明らかになってきている。このアリストテレスとの対決によって、1919年に出発した事象的生の現象学も大きな変容を遂げる。それは伝統的存在論との対決という課題との直面である。こういった変容の中で、形式的告示は、アリストテレスの思想とどのような関わりをもつのであろうか。また、本書のもう一つの関心であり、また『存在と時間』の扇の要である死の問題もまた、この時期に主題化されてくる。それは一体どのようにしてであろうか。これらの問題の究明を次節の課題としたい。

第5節 生の存在論化と形式的告示

(a) アリストテレスへのアンビヴァレントな評価

ハイデッガーは、小論「現象学への私の道」(1963年)で、アリストテレスとの出会いを次のように語っている。

37 Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, p. 227.

ブレンターノの博士論文は『アリストテレスによる存在者の多様な意義について』（1862年）であったが、1907年以来、それが哲学の奥義へとわけ入ろうとする私の最初のおぼつかない試みの頼りの杖であった。まったくあてのないものであったが、私は次のような問いに思いを凝らしていた。存在者が多様な意義において語られるのなら、なにが主導的な根本意義なのか。存在とは何の謂いなのか（ZD: 81）。

ハイデッガーはすでに1907年に、すなわちギムナジウム時代に、ブレンターノの著作を通じてアリストテレスと出会っていた。そして、その出会いが同時に存在への問いをハイデッガーに植え付け、後に彼の思惟の道を方向づけることとなった。ハイデッガーは1962年に書かれた「リチャードソン宛書簡」で、ブレンターノがその著書の巻頭ページに添えたアリストテレスのテーゼ *τὸ ὄν λέγεται πολλακῶς*³⁸ を「存在者は（詳しくいえば、その存在の観点において）多様な仕方であらわになる。（Das Seiende wird (nämlich hinsichtlich seines Seins) in vielfacher Weise offenkundig)」と訳し、次のようにいう。

この命題の内に、私の思惟の道を規定している問いが覆蔵されている。あらゆる多様な意義を貫いて統べている、単純で、統一的な存在の規定とはどのようなものか？（RB: XI）

アリストテレスは、『形而上学』において、四つの存在の語られ方を挙げてはいるが、その四つの語られ方を貫く統一的な存在の規定を明示的には示していない。それゆえ、ブレンターノは学位論文において、それらの規定の優劣を論じ、どれが根源的な存在の規定かを探求した³⁹。しかし、確かにブレンターノは、存在への問いの「私自身の出発点」（GA15: 385）であるが、ハイデッガーはむしろアリストテレス自身の諸々のテキストへと立ち返り、ハイデッガー自身の立場、すなわち事實的生の現象学の立場から、存在への問いに取り組もうとする。

さて、ハイデッガーは、1921年に初めてアリストテレスに積極的に取り組む

38 Aristoteles, *Metaphysica* (Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxford, 1957), Z1, 1028a10.

39 ブレンターノは「カテゴリー (Kategorien)」としての存在を重視する。「カテゴリーは第一実体の最高の述語である」。Vgl. F. Brentano, *Von der Mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg im Breisgau 1862, (Unveränderter fotomechanischer Nachdruck, Hildesheim 1960) S. 102.

以前も、上記のようなアリストテレスや存在論への関心を、常に抱き続けていたと思われる。しかし、彼のアリストテレスに対する評価は必ずしも肯定的なものだけではなくた。むしろ、前節でも言及したように、ハイデッガーにとっては、アリストテレスは原始キリスト教の生命性を覆い隠したスコラ哲学の屋台骨であり、その客観的・理論的な概念性はむしろ破壊されるべきものであった。アリストテレスの存在概念と神的なものの概念への批判⁴⁰が、まずハイデッガーをアリストテレス研究へ向かわせた。前節末に引用されたレーヴィット宛書簡で述べられているように、ハイデッガーが宗教講義に続けてアリストテレスを扱うことを決心したのも、アリストテレスを原始キリスト教の宗教性を覆い隠した思想と位置づけ、それを破壊の対象としようとしていたからであろう。なぜなら、アリストテレス演習が開始された1921年夏学期の講義『アウグスティヌスと新プラトン主義』の根本的意図は、アウグスティヌスにおける事実的生における宗教性をとりだしつつ、アウグスティヌスに影響を与えている新プラトン主義ないしギリシャ的思惟様式によって、いかにその宗教的生が覆い隠されているかを暴露しようとするものだからである (vgl. GA60: 279)。

ハイデッガーは、アリストテレスを、彼の存在論的関心の中心に置きつつも、まずは破壊の対象として、そのテキストの現象学的研究を始めた。ところが、そこで彼は、彼が事実的生として経験し言葉にもたらそうとしていた事柄を、アリストテレスもまた経験していた痕跡を見出す。つまりハイデッガーは、アリストテレスもまた事象そのものを見ることのできた優れた現象学者であった、ということを確信するに至ったのである。1922年のナトルプ報告においては、アリストテレスの根源的経験を事実的生から解釈し直して、それを根源的に「取り返す (wiederholen)」ことによって、非本来的にギリシャ的な概念構成の内に留まっている今日の哲学的状況を自己化することがめざされる。そこでは、後に検討するように、アリストテレスが現象学的に見ていた生から「賢慮 (フロネーシス)」としての生の本来性をもとりだそうともされている。

他方で、ハイデッガーは、アリストテレスのもつ現在中心の思惟ないしは表象的思惟の契機をすっかり忘れ去ったわけではない。ギリシャ的思惟のこのような契機は絶えず、ハイデッガーの破壊の対象であり続けた。『存在と時間』に

40 Vgl. H.-G. Gadamer, Heideggers »theologischer Jugendschrift«, in: *Dilthey Jahrbuch* Bd. 6 1989, S. 232.

においては、未刊部分におけるプログラムとして、アリストテレスの現象学的破壊が挙げられているし、後年の存在史的思索においては、存在忘却の形而上学の開始点がプラトン-アリストテレスに見出されている。とはいえ他方で、アリストテレスの思惟のうちに元初的な存在の思索の残滓を聴きとろうとする態度もまた捨て去られてはいない。例えば、1946年頃に書かれた論文「アナクシマンドロスの箴言」では、アリストテレスは、プラトンやフォアゾクラティカー達とともに「同じもの (das Selbe)」を思惟したとされる (vgl. GA5: 371)。確かにプラトン-アリストテレスが形而上学の始まりであるが、フォアゾクラティカー達との関わりからいえば、彼らは「ギリシャ的思惟がそこで完結した」(GS: 110) ところであり、また「第一の元初の第一の終末の展開」(GA65: 211) であり、なおギリシャ的な元初の思惟の残滓を留める意味において、存在の歴史の観点からは、デカルト以降の近代的思惟とは一線を画す。このようなアリストテレスに対する両面的評価は、本節が扱う、アリストテレスとの対決の時期にすでに培われていたものなのである。

リチャードソン宛書簡によれば、ハイデッガーは『ニコマコス倫理学』Z (第6巻) と『形而上学』Θ (第9巻) におけるアリストテレスの真理概念の研究によって、存在と時間の関わりへの洞察を得た (vgl. RB: XII)。この洞察から『存在と時間』が生み出されることになる。ハイデッガーの事象的生の現象学は、アリストテレスの真理概念との出会いにより、存在論化する。真理概念だけではなく、『存在と時間』の骨格をなす術語の多くは、アリストテレスの鍵概念をドイツ語へ翻訳したものと考えることができる。それはハイデッガーが、アリストテレスと生経験を共有しえていたことの証左である。また、ハイデッガーが、アリストテレスの言葉の力を、自己の思索の手助けとしたともいえるであろう。しかし、このことは彼が形式的告示のもとで思惟していた概念性とは齟齬をきたさないのだろうか。また、形式的告示自体は、アリストテレスの言葉についての思想と対峙することによってなんらかの変容を経験するのではないだろうか。これらの問題の究明が本節の課題の一つであるが、その焦点となるのが最初のアリストテレス講義である 1921/22 年冬学期講義である。

1921 年夏学期講義に、初めてアリストテレスのテキスト (『デ・アニマ』) の演習を行ったハイデッガーは、引き続き 1921/22 年冬学期に、初めてのアリストテレスについての講義『アリストテレスについての現象学的解釈』を行った。し

かし、この講義は、確かに「アリストテレス哲学を詳細に研究すること」を目的としているのだが、「決定的なことは、哲学的問題構制それ自身の時熟 (Zeitigung) としての、解釈学的状況 (hermeneutische Situation) の根底的で明確な形成である」(GA61:3)。われわれは、常にわれわれがそこで生きている状況についてのなんらかの解釈に基づいて、その状況の被解釈性の中で生を遂行している。その状況を自己化するには、そのような状況の被解釈性の由来にたち戻り、それとの対決をへなければならない。その意味で、今日の生の解釈学的状況にもっとも根強く影響を与えているアリストテレスとの対決を試みなければならない。このような問題意識に基づいたこの講義は、具体的なアリストテレス解釈には立ち入らず、専ら、アリストテレスと対決するための問題構制そのものを形成する事實的生の構造の解明に終始している。いわば、アリストテレスに立ち向かうための地盤固めが講義のほとんどを占める。

本書の関心に照らせば、この講義で特筆すべきことは次の二点である。まず、事實的生という事象を、存在論の枠組みからとらえ直そうとする動きが見られること。そして第二に、アリストテレス解釈に立ち向かう武器としての形式的告示の原型についてまとまった形で言及されていることである。以下において、この二点について見てみたい。

(b) 存在と生

1921/22 年冬学期のアリストテレス講義を終えて間もない 1922 年 6 月 27 日付のヤスパース宛書簡で、ハイデッガーは、事實的生の問題の存在論化についての重要な発言をしている。

それらの [心的な] 諸現象⁴¹ に、それらが何ものであるかぎり持つところの特定の意味が、概念的、範疇的な仕方与えられ、獲得されねばならないのです。つまり、それらの諸現象が、そうしたものとして、生の事実性 (Faktizität) という根本意味 (形式的に言えば、存在意味 (Seinssinn)) のありさまにおける動態 (Bewegtheiten) であるかぎり持つところの特定の意味が、それらの諸現象に与えられ、獲得されねばならないのです。人間的現存在を共に構成するということ、人間的現存在

41 この「諸現象」とは、ヤスパースがその著書『ストリンドベリとヴァン・ゴッホ、スウェーデンボリとヘルダーリンを比較的に参照しつつなされた病跡学的分析の試み』の中で扱った心的な諸現象を指す。

に關与しているということが意味するところのものが、明らかにされねばならないのです。しかし、それはすなわち、生-存在 (Leben-Sein)、人間-存在 (Mensch-Sein) の存在意味が根源的に獲得されかつ範疇的に規定されねばならないということなのです (HJ: 26)。

この書簡からわかるように、この時期に至って、ハイデッガーははっきりと「生の事実性」を「存在意味」という術語で置き換えてとらえ直している。また、「生」と「人間」を「存在」という観点から主題化しようとしている。ハイデッガーが、事實的生の思索をあえて存在論として押し進めようとする意図は、事實的生に基づきつつ伝統的存在論との対決を遂行することにある。同じ書簡の中でさらに、ハイデッガーはいう。

しかも、さらにそうした対象[人間の生]が何であるか (Was) ということは、「そうした対象があるということ (Daß sie sind)」のうちに基づいているのです。——より正確にいえば、何であるかというあり方 (Wassein) と事実としてあるあり方 (Daßsein) とを分ける古くからの存在論的な区別は、内容的に十分でないばかりではありません。——むしろ、その区別はある起源をもっているのですが、今日意のままになしうる生の存在の経験 (手短にいえば、「歴史的な」存在の経験) や生の存在意味の存在の経験は、その起源の意味-領域には根ざしていないのです。古い存在論 (そしてそこから生じたカテゴリー構造) は、根本から新たに形成し直されねばならないのです。[中略] 従来の存在論を、ギリシャ哲学における、その根において批判することが必要なのです。特に、アリストテレスを批判することが必要です (HJ: 27)。

ハイデッガーはここで、そもそも自分が伝統的存在論のパラダイムの中で思索しないことを宣言している。彼が事實的生を考察する際には、そこへと接近する「生そのものがあるということそのもの (Daß das Leben ist)」、そしてそこから概念にもたらされる「事實的生の何であるか (Was das faktische Leben ist)」はもはや、伝統的存在論で思惟された本質的存在と事實在存在の枠組みでとらえられるべきものではない。それらは、志向性の諸分節態である内容意味、関係意味、遂行意味、そしてその統一態としての「存在意味」からして初めて理解されうるのである。伝統的存在論のパラダイムを生み出した経験より、より深い「生の存在意味 (事実性) の存在の経験」から、伝統的存在論とそのカテ

ゴリー構造を塗り替えようとする、なみなみならぬ学的野心が表明されている。その標的とされているのが、「中世のスコラ哲学者の場合と同じくらい強く、カントや、それどころかヘーゲルにおいてさえも生き生きと息づいているアリストテレスの存在論」である (vgl. HJ: 27)。

ハイデッガーにこのような自信に満ちた書簡を書かせたのは 1921/22 年冬学期講義における思索である。ここではハイデッガーによって、生の存在の様態が、すでに伝統的存在論のパラダイムを否定するような形で述べられている。

もし、ある対象が原理的に把握されるべきであるならば、原理的な定義説明 (eine prinzipielle Definition) を対象に与えることが課題であるならば、対象の何で-如何に-あるか (Was-Wie-Sein) はまさに、その「原理的に定義するという」観点においてその規定性へと至らねばならない。それが意味することは次のようなことである。原理的な定義的説明は、如何にあるか (Wiessein) が、本来的に原理であること (Prinzipsein) として規定されるようにして、対象を接近せしめるようにしなければならない。より正確に言えば、そこで対象が原理としての機能を果たす如何にが、第一の告示にならねばならない。原理的な定義説明を把握へともたらすこの原理機能、すなわち、対象のもつこの如何にあるか (Wiessein) が、原理的な定義説明においては、対象の本来的な何であるか (Wassein) なのである (GA61: 23)。

この議論は、そもそも Wassein と Wiessein を区別してきた伝統的存在論では成立しえない「対象の Was-Wie-Sein」が、ハイデッガーがとらえようとする存在の様態であり、「原理であること (Prinzipsein)」とされている。対象の如何に (Wie) そのものが、対象そのものに刻印を与えるものであり、それゆえそのような「如何にあるか (Wiessein)」が、同時に「何であるか (Wassein)」であり、その対象に原理 (Prinzip) を与えているものとなりうる。そのような原理としての Was-Wie-Sein とは、具体的に言えば、生の存在意味である。「原理とは、存在者の存在としての存在 (存在意味) である」(GA61: 60, vgl. GA61: 23)。存在意味とは、「存在、あるいはより規定的に言えば、そのような「存在」がどのように把握されうるかという観点からみた存在」(GA61: 58) である。事実に生現象学の対象としての存在意味とは、これまで見てきたように内容-, 関係-, 遂行意味から成り立つ意味連関全体である。それゆえ、もし哲学を定義するというならば、それは、三つの意味から構成される「認識の十全な意味 (voller Sinn) の

形式的な解釈」(GA61: 54)に他ならない。他方、「十全な意味が現象である (voller Sinn=Phänomen)」(GA61: 53)。したがって、ハイデッガーはこの講義において、事實的生の現象学を次のように規定し直している。

哲学は「存在論」である。しかも根底的な存在論であり、さらにはそのような現象学的な(実存的で、歴史的-精神的な)ものとしての存在論である。ないしは、存在論的現象学である (GA61: 60)。

このようにして、事實的生の根源学と称されてきたハイデッガーの立場は存在論化する。元来、ハイデッガーの精神には、ブレンターノを通じて知ったアリストテレスの存在の問いによって、多様に語られる存在の統一の意味への憧憬が植え付けられていた。KNSにおいても、前世界的な「或るもの」があることや、「それが与える (es gibt)」という形で、生の根源領域への志向は、存在への関心と結びついていた。それが、アリストテレスに由来する存在論との対決において、はっきりと存在論の問題として位置づけられることとなったのである。ハイデッガーの伝統的存在論への批判の要点は、それらが事實的生の経験を知らず、事實的生の存在の様態についてまったく語っていない、ということである。ここから、事實的生の存在の意味を基礎に据えた、存在の統一的な意味の取り返しという構想が生じてくる。つまり『存在と時間』へと繋がる最も基本的な構想が芽吹いてくるのである。

(c) 形式的告示の原型の完成

それでは、事實的生の問題の存在論化に際し、事實的生を語る概念性であった形式的告示は、そのまま存在を語る概念性となりうるのだろうか。この1921/22年冬学期のアリストテレス講義においては、あたかもこの「隠された武器」(キシール)を磨き直すかのように、形式的告示についての言及が多くなされている。いくつかに分節して確認してみよう。

(1) 「道」あるいは「着手」としての形式的告示

哲学的な定義説明は、一つの原理的なものであり、しかも、哲学は「事象」ではなくて、「原理的な所有」である。かくして哲学的な定義説明は、「告示しつつある」

ものでなければならない。重要なこと、それはまさに特別な原理性格のより先鋭な解明である。むしろ、先立って-「向くこと」(Vor-kehrung)である。——といっても、私は内容に身を「向ける」というのではない。哲学的定義は「形式的に」告示するものであり、「道(Weg)」であり、「着手(Ansatz)」的である。内容的には無規定的で、遂行するように規定された[告示された対象との]結合関係が予め与えられている(GA61: 19f.)。

形式的告示は、特別な原理性格、すなわち Was-Wie-Sein の先鋭な解明であり、存在者の存在について語るものである。このかぎりにおいて、形式的告示は存在論の概念性としても通用される。しかし、形式的告示は、ただ単に存在者の存在について語るのではなく、その存在者に対して、どのように身を「向ける」という方向を指し示すのである。「規定することの理念、対象把握の論理学、そのつどの定義的な規定性における対象の概念性は、対象が根源的に接近されるその仕方から汲みとられねばならない」(GA61: 20)。それゆえ、形式的告示は、対象の根源性へと遡及しうる「道」なのであり、またその「道」を歩むことの「着手」として、その最も大きな方法的効果を示す。そのとき「本来的に着手している理解は、存在意味の完全な把握ではなく、むしろ、まさに着手性格を持っている。ただの着手性格と思うかもしれないが、まさしく[重要な]この着手性格を持っているのである。つまり、まさに飛び出さんとしてあること、ないしは、そこへと決意して出立すること！」(GA61: 34)

この着手性格ということは形式性と深く結びついている。内容的には無規定であるがゆえに、「形式的」は告示されたものの根源的な充実の時熟の遂行の着手性格を与える」(GA61: 33)。そのことは同時に次のことを意味する。「形式的」、「形式的なもの」は、方向への告示を呈示し、道を先行的に示す」(GA61: 34)。「方向への告示」とは、道が現れることであり、それは必然的に形式的でなければならない。「形式的」と「告示」、「着手」と「道」は切り離されえないのである。

ここで形式的告示が「道」と表現されていることには留意しておかなければならない。のちにハイデッガーは自己の思索の歩みを「道」のメタファーで表現するようになる。『杣経(Holzwege)』(1950年)、『言葉への途上(Unterwegs zur Sprache)』(1959年)、『道標(Wegmarken)』(1967年)等、主要著作や論文のタイト

ルの多くに「道」という語が用いられている。またハイデッガーが死の数日前に書いた、全集版のためのモットーは「道にして、作品にあらず (Wege — nicht Werke)」（GA1: 437）である。それゆえ、われわれはハイデッガー哲学全体を、ペゲラーとともに「思索の道」ととらえることができるであろう⁴²。他方、形式的告示はハイデッガー現象学の概念性であるとともに、その遂行の原理である。とすれば、ハイデッガー哲学の「道としての性格」は、元来は形式的告示の性格に由来しているといえるのではないだろうか。

(2) 遂行-時熟としての形式的告示

形式的告示は、着手的性格をもち、対象への真正な接近をめざす。そして、接近の後には明証的な理解へと至る遂行を導く。対象それ自身は、まず原理としての Was-Wie-Sein を獲得するという仕方で接近されるが、内容的には形式的に、すなわち非本来的に (uneigentlich) 与えられる。しかし、まさにこの形式的なものの「非 (un-)」において積極的な指示がある。接近の後には、「非本来的に告示されたものを担い耐え、充実させ、告示につき従うという道」（GA61: 33）を行くという指示である。「定義の理解とは、その固有の遂行意味、あるいは時熟意味 (Zeitigungssinn) に従って具体化へと導くものでなければならない」（GA61: 31）のであり、「告示されたものの根源的な充実の時熟の遂行」こそが、対象への接近を果たした後の形式的告示のもつ機能である。そのためには、そのつどの規定はやはり形式性を保たねばならない。他方で、最初に告示された形式的なもの、すなわち事実的生という存在者の存在の「理解しつつの自己化 (die verstehende Aneignung)」（GA61: 114）がなされねばならない。それは、最終的な規定を獲得して安らぐことではなく、絶えざる「生の過程、流れ、流動性格」(ebd.) を保つこと、すなわち「運動、動性としての生の根本構造」(ebd.) に即することである。

さて、ここで「時熟する (sich zeitigen)」ないし「時熟意味 (Zeitigungssinn)」といった術語が用いられていることに、注意を向けよう。この講義では、従来の三つの意味に加えて新たに「時熟意味」が語られ、次のように規定されている。

42 細川亮一、『意味・真理・場所』、東京、創文社、1992年、9-16頁参照。

しかし、ふるまい (Sichverhalten) は、それが推移する様態、すなわち遂行される様態の観点から、形式的な生起や推移の如何に (Wie) としても規定することができる。つまり、その遂行意味に従って、遂行として規定することができる。ところが、さらにこのことは、遂行としての遂行が、とりわけ、遂行の状況においてまた遂行の状況のために (in und für seine Situation) あるものとなるように、すなわち、遂行がそれ自身を「時熟させる」ようになされる。時熟は時熟意味へと向けて解釈されねばならない (GA61: 53)。

遂行意味が、「状況」との関わりで語られるとき、それは時熟意味として考えられる。「状況」は、本来的な生の遂行において初めて開かれるものであった。われわれは、すでに環世界、共世界、自己世界から構成される状況のうちで生を営んでいる。生は、普段はそのような状況に無自覚的に、いわば状況から遂行されている。しかし、「その生の状況において諸問題があるのであり、その状況から、また、状況に対して問題が解決に至る」(GA61: 64)。状況を集約する自己世界、すなわち事実的生の遂行意味の根源へと遡及することによって、状況そのものを自己化することが、ハイデggerの根源学の構想には含まれていた。遂行意味の根源へと遡及する遂行とは、状況の内にありつつ、状況に対して遂行されるものであり、このときに状況が自己化される様態が「時熟」と呼ばれ、その際に、そこへと向けて時熟が遂行されるものが「時熟意味」といわれる。また、こういった状況を自己化する「時熟」は、生を本来的に取り戻すことでもあり、「取り返し (Wiederholung)」ともいわれる (GA61: 80, vgl. GA61: 88)。

とすれば「形式的に告示する定義の理解の遂行はまさに状況へと自分を高めることである」(GA61: 72)。また、形式的告示として遂行される「哲学は生自身の根本様態である。その結果、哲学は、本来的に生をそのつど取り-返す」(GA61: 80)。そして、状況の取り返しとしての「現象学的な定義説明とは、そのように特別に実存的な時熟なのである」(GA61: 20)。

(3) 形式的告示の禁止的機能

本来的に生を墮落から引き戻し、状況を「取り返す」形式的告示は、生が頽落態に陥ることに対しての禁止的機能をもつ。「形式的告示は、それ自身の内に、それ自身でもって指示するのと同時に、禁止的な (prohibitiv) (遠ざける、拒絶する) 性格をもつ」(GA61: 141)。では、具体的には一体、どのようなことを形

式的告示は禁じるのであろうか。

その存在意味が検証されていない対象がもつ即自的な規定性へと、カテゴリーの意味を固定すること——それは自己存立的であり、解釈前提、解釈先把握、解釈連関や解釈時点から引き剥がされており、盲目的なまでに教条主義な固定化であるが——こういった固定化へのいかなる偏流 (Abdrift) をも、形式的告示は妨げる (verwehren) (GA61: 142)。

形式的告示は、生の流れが本来的な針路から逸脱することを妨げる。着手において、対象の Wie から与えられる原理を考慮せず、あるいは、遂行において状況の解釈学的自己化をめざさない場合、カテゴリーの意味は生の本来的な流れから偏流する。例えば、或る形式的告示において生についての或る概念が提唱されたとする。その場合、おうおうにして、その概念は「存在者の確固とした根本性質」(GA61: 141) として受けとられる。そのとき、その概念は遂行をめざしたものではなくなり、状況とは切り離されたものになってしまう。形式的に告示することは、生の本来性の帰結であるとともに、意味の固定化による状況への盲目的な埋没への禁止的機能をもつのである。

(4) 実存としての形式的告示

さらに、この講義から形式的告示に「実存的 (existenziell)」という語がしばしば冠せられるようになる。いくつか例を挙げてみよう。「現象学的な定義とは、そのような特別に実存在的な時熟である」(GA61: 20)、「実存在的に、形式的に-告示する原理的な定義」(GA61: 32)、「形式的なものの実存在的な意味」(GA61: 33)。この講義では「実存 (Existenz)」に対しての厳密な規定や言及はないが、さしあたり「実存」とは「事実性」であり (vgl. GA61: 168)、「生の存在」である (vgl. GA61: 114)。むしろ、形式的に告示されたものの「本来的な所持 (das eigentliche Haben)」としての生の遂行意味が「実存のための時熟 (die Zeitigung für die Existenz)」という特別な存在」(GA61: 34) といわれているように、実存は、時熟がめざす、状況の自己化における生の存在を意味していると考えられる。実存とは、生の存在が、存在としてあること、つまり真正にその要求にしたがって、「そこにある (da sein)」ということである (vgl. GA61: 61)。形式的告示は、状況の自己化へと向かい、時熟するがゆえに「実存的」なのである。

(d) 生 — キネーシス (カイロス) — 存在

以上において、存在論化された形式的告示の基本性格を概観した。実際、ハイデggerはこの講義で、かつて生の即自態ないしは自足性として語られた生の頽落態をさらに分節し、「転落性 (Ruinanzen)」、「前構築 (Prästruktion)」、「仮面性 (Larvanzen)」、「反射性 (Reluzenz)」など、形式的告示としての奇妙な用語を提唱していく。これらの用語については、本書では立ち入らないが、これらの語の告示する事柄はいずれも、生が状況の自己化をなしとげ、生の取り返しを妨げる傾向を示す。例えば「転落性」は次のように告示される。

形式的に-告示する定義において、転落性は以下のように規定される。転落性とは、事象的生の動態 (Bewegtheit) であり、その動態は、事象的生自身の内にあっては生それ自身として、動態自身に対しては動態自身から越え出ようとしつつ、あらゆることにおいて動態それ自身にあらがうといった仕方です「遂行する」、すなわち [そのようなものとして]「ある」。(GA61: 131)。

ここで気がつくのは、ハイデggerがはっきりと、生を動態としてとらえようとしていることである。しかも、生は「自己自身を形成する (sich bilden)」動性 (Bewegung) として考えられている。しかし、「転落性」のもつ「転落 (Sturz)」という動態は「動きそれ自身ではなく、動きがその中へと動いていく空虚を形成する」(ebd.)。転落性という動態は、動きが止まる方へと動くのである。他方でハイデggerは、本来の動きもはっきりととらえている。「生の事象的に本来のものとしての、[転落性が] あらがうところのもの (Wo-gegen als ein faktisch Eigentliches des Lebens)」(GA61: 133) とは、「まさに、生が自分自身を越え出て生きる、ということにおいて固有である、固有動態 (Eigenbewegtheit)」(GA61: 130) である。

ハイデggerは、従来、生の過程、流れ、流動性格と語られてきたものを、生の「動態」として考え、根源的な動態を持続させる動性と根源的な動態を止める動性との二重の動性で、生の構造をとらえようとしている。運動についてのこの問題意識は、おそらくは『自然学』A, B, Γ1-3各巻を中心とするアリストテレスの「キネーシス (κίνησις)」についての思索の肯定的受容によるものであろう。「事実性の問題はキネーシス問題である」(GA61: 117)。

さらに、ハイデッガーは、この講義で彼が扱った問題と、アリストテレスが扱った問題との関連を、図式的に次のように記している。

1. 原理、及び原理的なものの問題（アルケー-アイティオン）
2. 把握的規定と概念的な分節の問題（ロゴス）
3. 存在者、及び存在意味の問題（オン-ウーシア-キネーシス-プュシス）（GA61: 112）。

1921/22年冬学期講義では、この図式に従った形では具体的なアリストテレス解釈はまだ展開されていない。とはいえ、すでにハイデッガーは、現象学的に見る目をもっていたアリストテレスから生と存在の問題をキネーシス（動性）を媒介として関連づけていたことをうかがうことができる。

しかし他方で、ハイデッガーは、この生の動性を、『宗教現象学入門』講義でその一端を披瀝した、根源的な「時間」の経験との関連から思索していこうとする。

そのようなものとして、[生の] 現れる様態はどれもが、その様態の一定の（事実的な）カイロ斯的性格（der kairologische Charakter）（カイロス＝時）をもつ。つまりは、時間への一定の関わり、すなわち、事実性の遂行関連の意味に存するその様態の時間、それへの関わりをもつのである（GA61: 137）。

「時間」は、ここでは、秩序の枠組みや秩序の次元としても理解されていないし、歴史的な出来事の連関の（特別に形式的な）性格として理解されているのでもない。むしろ、「時間」は、動態を可能にしたり、動態の内で動態を許与する性格というだけでなく、動態を共に形成しつつ、自存的なものとして事実に運動する性格という意味における、動態の特別な様態として（als spezifisches Wie der Bewegtheit）理解されている（GA61: 139）。

カイロスとしての時は、事実的生のあらゆる志向ないしは動態を可能にするだけではなく、それ自身も運動しつつ生を動かす。この点、アリストテレスも運動を時間の関連から思惟するが、その際の時間は均質で計量可能な「数」であり、それ自体は静態的にとらえられている。当時のハイデッガーは、アリストテレスの現象学的着想の多くを吸収しつつも、カイロスの時間経験において、アリストテレスを超えた独自の立場を構築しうる可能性をもっていたのである。

さて、以上により、独特の生の理解を背景とする形式的告示のもつ基本的な特徴を浮き彫りにしえたように思う。次節では、一旦視点を換え、本書のもう一つの関心である死の問題を、若きハイデッガーがいかに扱っているかを見てみよう。

第6節 事実的生における死

(a) ナトルブ報告

われわれのもう一つの関心である死の問題を、若きハイデッガーはどのように思索したのだろうか。KNS から 1921/22 年冬学期講義に至るまで、ハイデッガーは死の問題を主題的には扱っていない。現在ある文献のうちで、ハイデッガーが初めて死の現象学的考察に立ち入ったのは、1923 年にハイデッガーがマールブルク大学に員外教授として招聘されるきっかけとなった、いわゆる「ナトルブ報告」である⁴³。

後年ハイデッガーは、自分の思索の道を振り返って、1923 年の夏学期講義に言及しつつ、その頃に『存在と時間』の最初の草稿を書き始めたといっている (vgl. GA12: 90)。また、ハイデッガーがベゲラーに口頭の会話で語ったところによれば、ハイデッガーは、1922 年から 1923 年にかけての時期に、「決定的な洞察によって」、『存在と時間』へと直結する「彼の本来的な端緒」に到達したとされる⁴⁴。いずれにしても、時期的にみれば、1922 年の秋に書かれたナトルブ報

43 1922 年 9 月、フライブルク大学でのハイデッガーのアリストテレス講義を高く評価していたパウル・ナトルブが、ニコライ・ハルトマンが自分の後任に就くことになったために空席となったマールブルク大学の員外教授のポストに、ハイデッガーを招聘しようとした。そのため、彼は、フッサールを通じて、ハイデッガーに目下の研究の計画と概要を書いたものを送るよう要請した。当時、ハイデッガーは『アリストテレスの現象学的解釈』という題で、教授資格論文以来の著作の刊行を準備中であった。ハイデッガーは、準備草稿の内容の要約に「序文」を加えた小論を、3 週間かかって書きあげ、「アリストテレスの現象学的解釈——解釈学的状況の告示」と題して、マールブルク大学へと送った。結局、計画された著作は刊行されなかったが、このナトルブへ提出した報告書によって、ハイデッガーは翌年マールブルク員外教授のポストに就き、以後数年間の思索から『存在と時間』が生み出されることとなる。Vgl. NB:270ff.

告と当時準備中であった『アリストテレスの現象学的解釈』を基礎として『存在と時間』の構想が生まれているといえることができる。

ナトルプ報告は、当時のハイデッガーのアリストテレス解釈がもつ方向性を示すものとして重要であることはいうまでもなく、次章で彼のアリストテレスの肯定的受容を検証する際に随時言及することとなる。しかし同時に、本書は、このナトルプ報告をハイデッガーの思索の重要なエレメントの一つである死の思索の始まりとしても評価する。

ハイデッガーが、1922/23年冬学期講義や演習等で、死の問題について、重大な関心をもって語っていたことは、田邊元の証言から知ることができる。1922年から1923年の夏学期までの1年間、フライブルク大学でハイデッガーに師事した田邊は、帰国直後の1923年の論文「現象学に於ける新しき転向」の最後の部分で、ハイデッガーの思想を紹介しつつ次のように述べている。

生の現実存在性はその関心的動性 *Sorgensbewegtheit* に存するのである。而してこの動性は特に死に対する配慮、死に対する解釈の関心に於て最も鋭く表現せられる。死は勿論生が単なる過程ではないと同様に、斯かる過程の単なる終息乃至漸滅ではない。[中略] 逃れんとして逃るることの出来ぬものとして、之に対し配慮する仕方が現実存在の存在性を形造るのであるから、寧ろ確実なる死を、進んで覚悟する所にこそ生が自覚的に顕現するといふべきである⁴⁵。

また、後年の論文「生の存在学か死の弁証法か」の冒頭において、田邊は、留学時代を振り返り、以下のように述べて、当時すでにハイデッガーにとって死の問題が核心的であったことを証言している。

しかるに私が1922-23の1年間フライブルク大学に留学して、当時私講師で居られたハイデッガー教授の講義を聴く機会を得るに及び、教授の哲学に於て死の自覚がその中心的根本支柱となって居ることに心を打たれ、ここにこそ私の求める哲学の道があると思はないわけにはゆかなかった⁴⁶。

田邊が最後に聴講したと思われる、1923年夏学期講義『存在論（事実性の解釈学）』は、ハイデッガー全集第63巻として公刊されている。しかし、そこでは死

44 Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, S. 185.

45 田邊元、『田邊元全集』第4巻、東京、筑摩書房、1963年、33-34頁。

46 田邊元、『田邊元全集』第13巻、東京、筑摩書房、1963年、527頁。

の問題については触れられていない。もっとも、この講義については、ハイデッガーの講義草稿が残存しておらず、全集版は講義筆記録からおこされたもので、おそらく筆記録から漏れている部分で死の問題も論じられた可能性がありうる。いずれにせよ、当時田邊にハイデッガー哲学の「中心的根本支柱」と感じさせたハイデッガー死の思索は、現在公開されている文献では、田邊のフライブルク滞在の直近に書かれたナトルプ報告からのみうかがうことができる。

(b) ナトルプ報告における死の問題

ナトルプ報告の序論部分で、ハイデッガーにとってのアリストテレス研究の根本的な課題が示される。彼にとって、アリストテレス解釈という作業は、単なる偉大な思想家のテキスト注解ではない。ハイデッガーによれば、解釈行為の遂行者である「事實的、人間的現存在そのもの」(NB: 239) は、生の遂行に際して、いつでもすでに自己や環世界を解釈している。そして、伝承されたり、造りかえられたり、新たに仕上げられたりした、自己及び世界についての一定の「被解釈性 (Ausgelegtheit)」の中で動いている。この被解釈性こそが、解釈行為における「解釈学的状況 (die hermeneutische Situation)」として、あらゆる解釈行為はおろか生の遂行の状況を構成する。およそいかなる解釈行為の事象内容も、その解釈行為が関与するそのつどの解釈学的状況が、十分にはっきりと際だたされ、自己化されていてはじめて、その事象内容に適った仕方でも語りでてくる。それゆえ、われわれがあるテキストに立ち向かうときには、なによりも先だって「そのつどの状況の解釈学が、状況の透過性 (Durchsichtigkeit) を形成し、その状況を共に、解釈学的な状況として、解釈の着手へともたらさねばならない」(NB: 237)。

状況の解釈学は、まず第一に、状況の中で生きる事実的な人間の生の存在性格、なかでも解釈という生の営みそのものの探求へと向けられる。「哲学的探求の対象とは、探求によってその存在性格 (Seinscharakter) へと問い求められたものとしての、人間的現存在 (das menschliche Dasein) である」(NB: 238)。人間的現存在の存在の構造が探求されることにより被解釈性の疑わしさが暴かれ、「根底的に単純な、思惟に値するもの (Denkwürdigkeiten)」がもたらされる。それは、被解釈性の歴史的由来を疑問に付すこととなる。それゆえ、状況の解釈学

は、歴史的には、被解釈性を規定している「過去を理解しつつ自己化すること (die verstehende Aneignung des Vergangenen)」(NB: 237) へと向かう。

しかし「歴史を自己化する」ということは、現在と時空的に切り離された過去の遺物を扱うことではない。むしろ、それは歴史的な意識が生きている状況である現在の理解に他ならない。つまり「そのつど、一定の過去の哲学的探求が、その探求の状況において、あるいはその状況に対して、根本的に心をくだいたものを、根底的に理解すること」であり、「この場合の理解する (Verstehen) とは、ただたんに、確定的な知見をもつことなく、理解されたものを、自己固有の状況の意味において、あるいは、その状況に対して、根源的に取り返すこと (ursprünglich wiederholen) である」(NB: 239)。

ハイデggerによれば、現代西洋世界の生の被解釈性に最も大きな影響を与えているのは、「ギリシャ・キリスト教的生解釈」(NB: 250) である。といっても、後期スコラ的な神学的諸概念には、トマス・アクィナスやボナヴェントゥラらを通じて、アリストテレス諸著作が影響を及ぼしている。アリストテレスと並んで、神学的な生解釈に決定的な影響を与えたアウグスティヌスもまた、彼の思想背景にある新プラトン主義を通じて、アリストテレスの影響下にある。哲学の領域においても、当然のことながら、アリストテレスの存在論と論理学が、彼以降の哲学的人間学の歴史を貫いている。結局、われわれの生についての理念はアリストテレス哲学の内を動いているわけであり、アリストテレス哲学の根本経験を取り出して、われわれの状況において取り返さねば、「今日の哲学の状況は、その大方は、非本来的に、ギリシャ的な概念性の中に留まる」(NB: 249) こととなる。

したがって、ハイデggerにとってのアリストテレスの現象学的解釈とは、歴史的には、自らの生の被解釈性に潜むアリストテレス哲学に向かって「解体的な遡行」を行い、体系的には、生の存在性格を獲得することである。さらに、その獲得された生の存在性格から、再び歴史的な解体的遡行を行う方向づけを得るという円環的性格をもつものである。「哲学的な探求は、主題としてそれが向かう先 (生の事実性) の対象様態や存在様態を理解しているなら、その限りで根本的な意味での「歴史的な (historisch)」認識である」(ebd.)。

しかし他方で、生は常に世界と関わって遂行されねばならない。それゆえ、世界へと没落し、世界へとつれさられる危険性にさらされている。この「事実

的生の頽落傾向 (Verfallensgeneigtheit)」（vgl. NB: 242）とは、端的に言えば、自己の生が被解釈性に依拠していることを忘却し、非本来的な伝統や習慣へと落ち込んで動けなくなることであり、つまりは「自己自身からの生の逃避である」（NB: 243）。ハイデッガーによれば、この根本傾向を最も鋭く告げ知らせるものが、生が死に如何なる態度をとるかということである。頽落傾向は、生の死に対する関係に規定されている。そのような生と死の関係についてハイデッガーは次のように述べる。

事後的生は、その存在性格に従えば〔生理的過程の〕推移ではない。同様に、死もこの生の推移がいつか突然に途絶えるという性格としての止むこと (Aufhören) ではない。死は、事後的生にとって自前に差し迫る (bevorstehen) 或るものである。生は、不可避のものとしての、その或るもの〔死〕の前に立っているのである。生は、その死が常になんらかの仕方では生にとってそこに (da) あり、生にとってその視界に存するという仕方である。たとえそれが、「死を想う」ということが締め出され、抑圧されるという仕方であるにせよ (NB: 244)。

ここでは、そもそも死は事後的生を構成するものとして、すなわち「事実性の存在性格にとって構成的 (konstitutiv) なもの」(ebd.) としてとらえられている。死は、事後的生にとっての「差し迫り (Bevorstand)」として、事後的生を共に構成する。したがって、「ここで描かれている、純粹に構成的で存在論的な、死の存在性格の問題構制は、不死性や「その後どうなるか」〔死後の世界〕の形而上学とはなんら関係がない」(ebd.)。

そして、そのような死に対する無関心が「世界のもとへの配慮への逃避」(ebd.) において遂行される。存在論的な死に対する無関心は、死をはらんだ生からの逃避であり、世界への没頭であり、「生の本来的存在の性格から目をそらすこと」(ebd.) であり、頽落である。逆に、確実な死に挑みかかり、それを所有することが、生を生に即して見透かしうようにすることである。そのように自己化された死は、生にある見透かしを与え、絶えず固有の生の現在と、生の内で生い立ちつつ生の背後へと向かいゆく過去性の前へと生を導く。

ナトルプ報告では、このような死をめぐる現象の関連が告示されているだけであり、それがどのような統一的な現象に、どのように基づいているのかは示されていない。しかし、頽落傾向の根底に潜む死の現象が、人間的現存在の

時間性へとめざして、とりだされていることがはっきりと述べられる。

目前に差し迫るものとして所有された死は、生の現在と過去性を明らかにするというその固有の様態をもつが、そのような死は同時に、事実性の構成要素として、そこから人間的現存在の特殊な「時間性 (Zeitlichkeit)」がはっきりととりあげられるべき現象である (ebd.)。

そして、このような死に向き合うこと、つまり生の頹落にあらがうことによって、初めて実存概念を獲得しうることも示される。

それ[事実性において近づくことのできる生の存在]は、頹落している関心態 (Sorgen) に対抗する運動 (Gegenbewegung) という迂路 (Umweg) の途上でのみ、明らかになり、到達しうようになる。この対抗する運動とは、生を喪失することへ陥らないように心を配ることとしてあるのだが、それは可能的で、把握された本来的な生の存在が時熟する仕方である。事実に生において事実に生自身にとって近づきうる、生自身のこのような存在を、実存 (Existenz) と言い表すことにしよう。事実に生は、実存的に心を配られたものになるには、迂路を経ねばならないもの (umwegig) である (NB: 245)。

事実に生は、その頹落傾向に対抗する運動を経て初めて、その生自身に、本来的に近づきうる。すでにこれまでの講義で、事実に生は、生の自足性から越え出ることによって初めて、近づかれうるといわれていた。それと同じモチーフが、今度は「実存」という術語をめぐって規定し直されている。頹落傾向ないしは自足性に対抗すること、すなわち、頹落傾向を頹落傾向として視界にいれることによって接近される生がこの時点でのハイデッガーの「実存」の解釈なのである。

(c) 死と形式的告示の関連についての示唆

さて、このナトルプ報告における死の記述から、われわれは死と形式的告示の関係についての一つの示唆を得ることができる。前節ですでに言及したが、1921/22 年冬学期講義で「現象学的な定義説明とは、そのような特別に実存的な時熟である」(GA61: 20)、あるいは「実存的に、形式的に-告示する原理的な定義説明」(GA61: 32) といわれたように、形式的告示は「実存的 (existenziell)」と

いう語を冠して形容された。そして、この場合の「実存」とは「事実性」(GA61: 168)であり、「生の存在」(GA61: 114)であった。

他方、上でのべたように、事實的生は、頽落傾向に対抗する運動の途上においてのみ、本来的存在となり、自己自身に出会いうる。そのとき出会いうる事實的生が「実存」である。そして、頽落傾向に対抗するということは、差し迫りとしての死を、そのようなものとして担い耐え、そのような死を包摂した生から逃げないことである。それゆえ、生のはらむ「存在論的な死」(NB: 244)を、はっきりと見つめるときに初めて、事實的生は「実存」たりうる。そうすると、概念性の領域における事實的生の遂行としての形式的告示と、死から逃げないことは、等しく「実存」へと向けての生の遂行であることとなる。したがって、形式的告示は、生の存在の根源領域へと向けてと同時に、絶えず存在論的な死を見つめ、そこへと向けて告示しているといえる。「絶えず」といいうるのは「実存」と出会うためには、事實的生は、死へとめがけていくこと、すなわち、生の頽落傾向に対抗することという「迂路の途上 (auf dem Umwege)」(NB: 245)に常に身を保たねばならないからである。また、形式的告示は元来「絶えず」生の根源領域へと向けて身を保っているものである。それゆえ、生の存在の根源領域と存在論的な死とは、形式的告示が指示する先としては、「絶えず」同じ方向である。ナトルプ報告における死の分析は、生の存在の根源領域と存在論的な死が密接な関連をもっていることを、すでに示唆している。

第7節 初期フライブルク期の最後の講義

— 1923年夏学期『存在論(事実性の解釈学)』

(a) 「存在と時間」の「土台」

ナトルプ報告の提出から約半年後の1923年6月18日、ハイデッガーはマールブルク大学から「正教授の位置と権利を伴った員外教授職」に招聘するとの通知を受け、それを受託する。そして、1923年夏学期講義が、フッサールの助手としてのハイデッガーのフライブルク大学での最後の講義となった。『存在論

(事實的生の解釈学)』と題されたその講義は、主にハイデッガーの自筆草稿をもとに編集され、ハイデッガー全集第63巻として公刊されている。しかし、「ハイデッガーの自筆草稿は、完全ではない」。とりわけ「講義の最後の一、二枚の草稿が欠損しており、講義は思考過程の途中で、突然とぎれている」(GA63: 114)。その部分は聴講者の筆記ノートによって補われているが、なおも完全には再現されているとはいえないであろう。

しかし全集版において公刊されている部分だけからも、この講義がマールブルク期のハイデッガーにとっての礎石の完成として、画期的な地位を占めていることがうかがえる。次章で、マールブルク期のハイデッガーを精査せんとする本書にとって、この講義で確立されたハイデッガーの立場に、少しの間立ち止まる必要がある。

まずわれわれは、この1923年夏学期講義において、初めて「現存在」という術語が主題的に導入されていることに注意を向けねばならない。周知のとおり、『存在と時間』が与えた衝撃の源の一つは、人間を「現存在」と表現したことにあったといえる。その「現存在」という術語は、すでに1921/22年冬学期のアリストテレス講義において、すなわち事實的生の問題が存在論化された時期において、生、ないしは事實的生の存在の性格を表す語として、用いられることがあった(vgl. GA61: 85, 142, 148)。しかし、そこでは、「現存在」という語で事實的生のどのような性格を表現しようとしたものかについては十分には語られていなかった。この1923年夏学期講義は、初めて「現存在」を事實的生の存在の様態として規定し、主題的に取り上げようとする。「そのつど性(Jeweiligkeit)における現存在を解釈する道」と題された第1部の冒頭部分で、ハイデッガーは次のようにいう。「事実性は「われわれ」「固有の」現存在の存在の性格を示す名称である」(GA63: 7)。また、次のようにもいう。「「生」を「存在」の一つの様態(Weise)としてみなすならば、「事實的生」が意味するのは、その存在性格を何らかの仕方存在に即しつつ表現している「現」としての、われわれの固有の現存在である」(ebd.)。ここでの概念関連は非常に明瞭に規定されている。生は一つの存在の様態であり、生のもつ固有の存在性格が「現存在」である。

では現存在とは、どのような存在様態なのであろうか。現存在は、第一義的には知見や知識の対象となるものではない。「現存在は、その最も固有な存在の様態(Wie)においては、現存在それ自身にとって現にある。存在の様態は、そ

のつど可能的 (jeweils möglich) な「現」を開き、またそれを限界づけ限取る」(ebd.)。事実は、そのつどの状況のなかで、世界とともに、事実は自身へと語りかけ、また語り返している。事実は、理論的ないしは客観的な態度ではとらえられない。常に事実は自身にとってまさに「そこに (da)」迫っているものである。

ここでは、KNS で最初にとらえられた生と世界の共鳴を思い浮かべればよいであろう。生が生に対して、共鳴している様が「現存在」として特殊な術語で言い表されている。それに伴って、1921/22 年冬学期講義で把握されていた事実は、時間的性格、ないしはキネーシス性格は、さらに存在性格として洗練された表現で「可能的存在 (Möglichkeitsein)」と表現される (vgl. GA63: 16)。この「可能的存在」は伝統的なカテゴリー表に見られる、「現実性 (Wirklichkeit)」との対比で語られる「可能性」ではない。可能的存在は、終始、動性として見られるべき存在であり、理論的把握の対象として考えられる現実的、対象的な存在者の対概念とはなりえない存在の様態である。

また、この 1923 年夏学期講義では、この事実は生としての現存在は「世界-内-存在 (In-der-Welt-sein)」とも表現される。「世界-内-存在は、[中略] 出会う世界という周囲 (Um) に配慮しつつ、その周囲のもとに滞留すること (Verweilen) を意味する」(GA63: 102)。いわば、「世界-内-存在」は、根底的に取り返された事実は生の志向性の存在である。この契機に着目して、「世界-内-存在」は「関心 (Sorge)」とも表現され、次のようにいわれる。「関心の現象は、現存在の根本現象 (Grundphänomen) としてみなされねばならない」(GA63: 103)。

さらに、この 1923 年夏学期講義では、現存在の「開示性 (Erschlossenheit)」(GA63: 93) や、現存在の「時間性 (Zeitlichkeit)」ないしは「カイロス [時機] 論的契機 (kairologische Momente)」(GA63: 101) について語られ、『存在と時間』における基本的な着想のほとんどが現れている。

ペゲラーを初めとして、多くの論者は、この講義によってハイデッガーが「自分の足で立った (自立した)」と考え、この講義を『存在と時間』への発展の直接的な「土台 (Boden)」と考える⁴⁷。もっとも、彼らは、ただ単に、この講義に『存在と時間』に見られる基本的な着想がちりばめられているからということだけ

47 Vgl. Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, S. 26, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 4. Aufl., Neske 1994, S. 354.

を根拠としているのではない。ペゲラーの言葉をかりれば、まさに、この講義でハイデッガーが自己の立場として呈示している「事実性の解釈学」における「現象学の解釈学的な変転 (die hermeneutische Umwandlung der Phänomenologie)」⁴⁸を『存在と時間』の成立の鍵と考えることができるからである。ハイデッガー自身も後に、「言葉についての対話より」(1953/54年)と題された対話編の中で、自分の立場を初めて「解釈学」と表現したこの1923年夏学期講義の頃に『存在と時間』の初稿を書き始めたと回想している (vgl. GA12: 90)。

本書も、この講義が『存在と時間』の直接的な「土台」となっていることに異論はない。ハイデッガーは、1919/20年冬学期講義『現象学の根本諸問題』において自分の立場を「根源学」と規定して以来、新たに自分の立場の包括的な名称をとりたてて呈示することはなかった。1923年夏学期講義において、改めて自分の立場に「事実性の解釈学」という名称をつけたということは、この講義においてそれまでとは異なった段階への移行があったことを示唆している。また、『存在と時間』では、ハイデッガーは自分の方法論的立場について次のようにいっている。「現存在の現象学は、言葉の根源的な意味において、解釈学である」(GA2: 50)。すでに見たように、1923年夏学期講義においては「事実性」は「現存在」と言い換えることができる。したがって、この講義における「事実性の解釈学」とは「現存在の解釈学」である。ハイデッガーの基本的な立場が「現象学」である以上、自分の思索のタイトルとしては、すでに「事実性の解釈学」というこの講義のタイトルは、『存在と時間』の「現存在の現象学」と実質的に同じ事柄を意味している。それゆえ、まさしく1923年夏学期講義は『存在と時間』の「土台」といえる。

しかし、この現象学の「解釈学的な変転」はフッサールとディルタイの立場の単なる止揚としてとらえられてはならない。アリストテレスとの対決、そしてアリストテレスの再発見が、ハイデッガーを『存在と時間』へと導いたのであり、また、現象学を解釈学もろともより根源的な立場から捉え返すことができたのである。では、ハイデッガーはアリストテレスにおいて何を発見し、なぜそれが『存在と時間』へと導いたのであろうか。現象学と解釈学の根源的な

48 Vgl. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 354.

取り返しは、いかに可能になったのだろうか。これが次章の課題となる。本節の以下の部分においては、次章の準備として、1923年夏学期講義における「事実性の解釈学」とはどのようなものか確認しておこう。

(b) 事実性の解釈学

1923年夏学期講義において、ハイデッガーは、自分の立場を「事実性の解釈学」として、新たな解釈学概念を呈示している。その着想は、当時影響力をもっていたディルタイの解釈学に依拠するというよりは、すでにナトルプ報告でハイデッガー自身が重要なモチーフとして取り上げた「被解釈性」に基礎を置くものである。この講義における「解釈学」の規定を挙げてみよう。

以下の研究のタイトルとして、解釈学という語が用いられるのは現代的な意味においてではなく、また一般に、たとえどんなに広く解されたものであろうと、解釈についての学説としてではない。むしろこの術語が、その根源的な意味への連関において言い表しているものは、ヘルメーネウエイン（伝え知らせること（Mitteilen））の遂行、つまり事実性を出会いや観取や把握や概念にまでもたらしように解釈すること（Auslegen）の遂行の、或る一定の統一態である（GA63: 14）。

ハイデッガーは、「解釈する」という語の原義である、ギリシャ語のヘルメーネウエインに立ち返り、「事実性の解釈学」を規定する。それは、解釈や、その技術についての教説ではなく、むしろ生の事実性をそれ自身から告げ知らせることの遂行そのものである。伝統的立場とは異なって、ハイデッガーがこういった解釈学概念を呈示しうるのは、生がそもそも「解釈すること」をその中心的な要素としてもつということを、洞察していたからである。

ハイデッガーは、すでに1919/20年冬学期講義で、生が、生の三要素の一つとして、表出（Ausdruck）性格をもっていることを主張していた。「生が表出性格をもつ」ということは、裏面からいえば、生は生自身からの語りかけを、常に何らかの仕方で、受けとめ、理解している、ということの意味する。事実は生は、世界とともに共鳴する生自身からの語りかけについて、すなわち自己自身について、なんらかの理解をもっている。そういった生の性格が、ここでは、生の遂行の様態としてのヘルメーネウエインとして捉え返されている。「解釈するこ

とそれ自身は、事実性の存在性格のもつ一つの優れた様態 (Wie) である」(GA63: 15)。そしてまた、「解釈学の「対象」という観点からすれば、その対象に要求される接近様態としての解釈学は、その対象「事実的生」が、その存在を、解釈可能な対象として、また解釈が必要な対象として、もっているということを告示する。また、その対象の存在になんらかの仕方では被解釈性の内にあることが属している、ということを示している」(ebd.)。

事実性の解釈学は、このような生の被解釈性から出発し、そして被解釈性へ向けて遂行される。さらに具体的にいえば、「そのつど固有な現存在を、その存在性格において、この現存在自身にとって、接近しうるようなものにし、告知し、その現存在が陥ってしまっている自己疎外を追求する」(ebd.)。すなわち事実的生が、「自己自身に対して、理解している (verstehend) ようになり、また理解している、という可能性を仕上げることである」(ebd.)。

逆にいえば、ふつう現存在は、非本来的な自己解釈の内を動いている。すなわち、自分を現存在として解釈していない。解釈学は、現存在が陥っている、平均的で公共的な被解釈性から、本来的な自己についての「理解 (Verstehen)」へともたらす。現存在の自己の存在に対する理解を、ハイデッガーは「覚醒している (wach)」という語で表現する。「理解とは、[中略] 現存在自身の一つの様態 (Wie) である。これを、術語的に、まえて、現存在が現存在自身に対して覚醒してあること (Wachsein) と確定しておこう」(ebd.)。したがって、「解釈学的着手は、ある根本経験から発出し、発生する。すなわち、そこで現存在が自己自身に出会うところの、哲学的に覚醒してあることからである」(GA63: 18)。解釈学的研究の主題は現存在であるが、そのとき現存在は、「現存在の根本的な覚醒態 (wurzeltiefe Wachheit) の形成をめざして、その存在性格について、解釈学的に問いかけているものとしてある」(GA63: 16)。

ではこのような事実性の解釈学は、ハイデッガーのいう「現象学」という立場と、どのように融合されうるのだろうか。ハイデッガーは、この講義で「解釈」概念と同様に、「現象学」の「現象」概念も、ギリシャ語の原義に立ち返り、新たに規定し直している。

現象という語は、その起源をギリシャ語のファイノメノンという術語のうちにもつ。その術語は、自らを示すという意味のファイネスタイから派生している。したがっ

て、現象とは、自らを示すものとして自らを示すところのものである (GA63: 67)。

現象は、「対象が対象自身から現前的にあること」(ebd.)であり、一つの際だった対象性を言い表している。このような対象性に対応する「接近、把握、保持の仕方」が現象学である。「現象学は、さしあたりは、研究の様態以外のなものでもない。つまり、なにかをそれが自らを示すがままに、ただそれが自らを示すかぎりにおいて呼び求めることである」(GA63: 71)。ハイデッガーによれば、自らを示すものそのものへと接近し、把握し、保持することが、現象学のモットーである「事象そのものへ」に他ならない。しかし、単純に自らを示すものが、必ずしも事象そのものから出会われるとは限らない。自らを示すものは、常にある視点において出会われるがゆえに、歴史的・伝統的なとらえ方のフィルターを通して現前しうる。ところが、いまだ事象そのものではないものに安んじて、「ひとは、そのような隠蔽態を事象そのものとみなす」(GA63: 75)。つまり、「哲学の対象である存在の存在性格 (das Seinscharakter des Seins) には、自己-隠蔽 (Sich-verdecken) と、自己-遮蔽という仕方において——しかも付随的ではなくて、その存在の性格からしてそのように——あるということが属している」(GA63: 76)。自己隠蔽、自己遮蔽という契機をはらみつつ自分を示す事象を、それ自身から示しうるようにする営みである「現象学」は、まずもって、事象そのものを隠蔽から現象させること、事象そのものへ向けての開示を意味する。

他方、事実的生は、常に表出的に生自身へと現象する特別な存在性格をもつ一方で、非本来的な非解釈性へと落ち込みうる契機をもつ。それゆえ、事実的生は、優れて現象に属するといえる。事実的生の解釈学は、事実的生独特の接近、把握の獲得をめざし、事実的生の非本来的被解釈性から出発し、自己自身の存在様態について本来的に覚醒してあることをめざす。事実的生を、事実的生自身に接近させ、理解させる。いわば、事実性の解釈学は、事実的生という存在を現象へともたらすという課題をもち、この課題は根底的に現象学的なのである。「事実性の解釈学は、この[現象学的な]道を行くことを試みる」(GA63: 76)。

こうして、事実性の解釈学は、事実的生が固有の対象性をもつことを視野にいれつつ、その対象性に応じた接近、把握様態において、事実的生の隠蔽態か

ら事実的生自身を開示するがゆえに、「現象学」ともいえるのである。

ここで解釈学と現象学を根源的に捉え返すことへとハイデッガーを導いているのが、ギリシャ的生における「現象」概念の解釈、ないしはその「現象」を隠蔽態から開示する生の遂行そのものである「現象学」概念のギリシャ的解釈である、ということに注意しておかねばならない。いわゆる解釈学的現象学の立場の成立の背後には、ハイデッガーのギリシャ的生の解釈、とりわけアリストテレスとの対決から獲得した生の解釈が存している。ハイデッガーがアリストテレスとの対決から何を見出したかが、次章を導く問いとなる。

(c) 解釈学的現象学と形式的告示

さて、このような事実的生の解釈学の成立に伴い、形式的告示はどのように把握され直されるのだろうか。1923年夏学期講義における形式的告示は、ハイデッガーの解釈学の中心概念となる「先持 (Vorhabe)」とともに語られる。現存在は、いつでもすでになんらかの被解釈性のうちにあるが、解釈学が遂行される場合も、いつでもすでに自分自身の存在についてのなんらかの被解釈性のうちにあり、またそういった自己理解に基づき、現存在以外の世界内の事物である存在者についての一定の理解の内にある。なんらかの仕方では現存在は、いつでもすでに先行的な、被解釈性に基づく世界を把持している。このように先行的に現存在がもつ世界理解を「先持」という。

或るものへと見遣る働き (Hinsehen auf etwas)、そして、そのなにものかを形成する [見遣りの] 遂行として、見遣りのなかで、いきいきと活動している、視の-内に-保持されたもの (das In-Sicht-gehaltene) を規定する働きは、見られるべきものを、かくかくしかじかにあるものとして、前もってすでに把持している。それぞれの接近 (Zugang) や交渉 (Umgang) のうちで、このように予め把持されているものを、先持と名付けよう (GA63: 80)。

それゆえ、先持はすでに、なんらかの「視」と視の向かう先を含んでいる。また、先持は、それ自体として概念把握されうる。つまり、先持の内には「先把握 (Vorgriff)」が属しており、先把握は「視線 (Blickbahn)」を表現する。ハイデッガーは、解釈の原義たるヘルメーネウエインを、「事実性を出会いや観取や

把握や概念にまでもたすように解釈すること (Auslegen)」(GA63: 14) と規定している。最後にめざされている「概念」は、すでに先持が保持している「先把握」を、現象が示すがままに仕上げる (ausbilden) ことである。とすると、そもそも先持をいかように把持しているかという点に、解釈学の成否が左右されることとなる。

現存在そのもの (事實的生) がそこへと置き入れられている先持の根源性と真正さという点に、諸現象を解釈学的に記述する際の出発点や遂行方法の運命がかかっている (GA63: 80)。

また、先持を概念規定でもって表現するときの概念性は、先持自体の自己表現であるので、その概念性が解釈学的記述の概念性の視線の方向をも定めることとなる。

ハイデッガーは、根源的で真正な先持として、現存在の先持を次のように言いつくす。「このような研究に対して現存在 (そのつど固有の現存在) がそのうちで立ち現れている先持は、現存在 (事實的生) は世界内にある存在 (Sein in einer Welt) である、という形式的告示において捉えられる」(GA63: 80)。このテーゼは、ハイデッガーの事実性の解釈学における、根源的かつ真正な先持の概念性もまた形式的告示であることを証言している。

もっとも、このような先持はいわば「空虚な理解可能性」のうちにあり、なおもその根源性それ自身について確認されているわけではない。先持はさらに「具体的な直観源泉」への視線のもとで充実されるように、自己化されねばならない。それゆえ「形式的告示は、それが固定された一般的な命題とみなされたり、また、それが先持とともに、構成的、弁証法的に演繹されたり、空想されたりするときには、いつも誤解されていることとなる」(ibid.)。しかし、事実性の解釈学においては、先持の形式的告示、すなわち「未規定ではあるが、なんらかの仕方理解されうる告示内容から出発して、理解を正しい視線 (Blickbahn) へともたすこと」(ibid.) が、決定的である。形式的告示が、日常的で平均的な、それゆえ押し迫ってくる視線態度を拒否するゆえに、解釈学の遂行における正しい視線動向の獲得を「予防的に (prophylaktisch)」援護しうるし、しなければならぬのである。したがって、解釈においてそのつど充実されていく先持もまた、そのつど形式的告示において表示されねばならない。

ハイデッガーは、現存在についての先持の解釈の内に生じてくる概念的な解明規定を「実存カテゴリー (Existenzialien)」と名付ける (vgl. GA63: 16)。なかでも、最も根本的な実存カテゴリーのうちの一つは「現象 (Phänomen)」であろう。他方、先持の解釈における概念性は形式的告示でなければならない。したがって、現存在について語られる実存カテゴリーは、すべて形式的告示であり、「現象」の概念も形式的告示である。その形式的告示としての現象に定位して、ハイデッガーは、解釈学的現象学としての彼の哲学の機能について、次のようにいっている。

接近の姿勢や交渉の準備態勢を示す主題的なカテゴリーとしての現象は、道を絶えず準備していくことを意味する。この主題的なカテゴリーは、批判的に確定された隠蔽態を解体していく還帰の途上で、見ることを批判的-警戒的 (kritisch-warnend) に導いていくという機能をもつ。そのカテゴリーは警告的 (monitorisch) である、すなわち、その警戒的機能においてのみ理解され、[領域の規定的な] 限定として [考えられる場合] は、誤解されることとなる (GA63: 76)。

事実性の解釈学は、現存在の隠蔽的な先持から出発し、それを開示しつつ、現存在自身が自分の本来的な存在様態に覚醒してあることをめざす。隠蔽性の解体は、本来性を確定的に予め措定してそこへとめがけていくという仕方ではなく、ともかくも理解しうる空虚な形式性において、本来性の方向を指し示しつつ、同時に、非本来的かつ固定的な視線を、予防的-警戒的に排除していく形式的告示によって最もよくなしうる。形式的告示は、ハイデッガーの現象学が存在論化され、さらには解釈学的変転を経由しても、その方法の中核を占めるのである。

ところで、ここで注意しておきたいのは、形式的告示の機能が「警戒的機能においてのみ理解され」る、といわれていることである。形式的告示が含み持つ諸々の諸契機のうち、禁止的、警戒的機能がとりわけ強調されている。元来、形式的告示は、生の根源領域へと向かうための概念性として構想された。しかし、現存在がもつ隠蔽的先持 (頽落傾向) の強固さへの洞察が深まるにつれて、実際には、積極的に根源領域を指し示すというよりは、むしろ頽落への禁止的、警戒的な消極的機能が、形式的告示の主要な役割であると理解されるようになっていく。形式的告示は、専ら、頽落傾向に対抗し、具体的な規定に安住せ

しめないという仕方では、頽落の否定を介して、生の根源領域へと向かう実存態度を表明している。

しかし、われわれはここに形式的告示のもつ陥穽を予感しうる。告示する実存は、頽落的自己に対抗するものとして経験されている。つまりなんらかの二つの主観的なものの対抗というモデルが潜んでいるのではないだろうか。形式的告示は、生の根源領域ないしは存在の深奥を告示するための形式性の保持という、優れた洞察を含みつつも、なんらかの主観性を前提とする危険、後のハイデッガーの言葉でいえば「形而上学の言葉」に陥る危険をもはらんでいるのである。

第2章

マールブルク期

『存在と時間』への助走

第1節 アリストテレスにおける真理と存在

(a) アリストテレスのもとでの三つの洞察

ハイデッガーは、1923年夏学期講義の序言において、次のようにいっている。

探求における同伴者は若きルターであり、模範 (Vorbild) はルターが憎んだアリストテレスであった。衝撃を与えたのはキェルケゴールであり、私に眼をはめ込んだのはフッサールである (GA63: 5)。

この言葉は、当時の彼の思索の特質をよく表している。ルターや、ルターの愛したパウロを初めとする原始キリスト教的な宗教的心性ととともに、実存——ハイデッガーの言葉でいえば事実的生——への覚醒をキェルケゴールに促されつつ、フッサールから学んだ現象学的に見ることを武器として、ハイデッガーの探求は進められていた。そのときの「模範」は「ルターが憎んだ」アリストテレスである。ルターの心性からすれば、宗教的生命性を遮蔽した哲学体系として排除されるべきアリストテレスは、ハイデッガーによって現象学的に、しかも事実的生に定位して読み直されることによって再発見され、彼の「模範」となった。

実際、アリストテレスは単なる「模範」であっただけではない。アリストテレスにおいて発見された新たな事実的生の解釈が、著作としての『存在と時間』はもちろん、以後のハイデッガーの思索を絶えず規定していく「存在と時間」の関わりの問題への洞察を導いたのである。

1962年に公刊された『思索の事柄へ』において、ハイデッガーは、次のようにいっている。

『存在と時間』において存在の意味は時間とみなされたが、その時間とは、そこでは、答えでもなければ、問うことについての最終的な拠り所でもない。時間は、そ

れ自身一つの問うことを名指している。「時間」という名称は、後に「存在の真理」といわれたものにとっての先名 (Vorname) である (ZD: 30)。

すでに『存在と時間』において、時間はアレーティア (*ἀλήθεια*) (非覆蔵性 (Verborgenheit)) とギリシャ的なウーシア (*οὐσία*) (現前性 (Anwesenheit)) から思惟されていた (ZD: 31)。

これらの言説は、『存在と時間』において問題とされた「時間」が「存在と時間」との関わりという一つの問題構制を意味すること、その問題構制はいわゆる後期の「存在の真理」へも引き継がれていること、そしてその着想はアレーティアないしはウーシアといったギリシャ的な思惟から導かれていること、を示している。ハイデッガーは、彼がそういった新たなアレーティア概念を彼のアリストテレス解釈において発見したことを、リチャードソン宛書簡 (1962 年) ではっきりと述べている。

アリストテレス文献 (とりわけ『形而上学』第9巻と『ニコマコス倫理学』第6巻) の新たな研究によって、アレーテウエイン (*ἀληθεύειν*) を露現すること (entbergen) として観る洞察が導かれ、真理 (Wahrheit) を、存在者の示現 (Sichzeigen) すべてがそこへ属するところの非覆蔵性 (Unverborgenheit) と呼ぶにいたった (RB: XIf.)。

そして、「アレーティアを非覆蔵性と観る洞察によって、ウーシア、すなわち存在者の存在の根本特性が認識された。それは、現前性である」(RB: XIII)。存在性格としての現前性には「現在 (Gegenwart)」という性格が属している。「現在」はなんらかの時間性格である。それゆえ、ここでハイデッガーに存在と時間との関係が煌めく。

現前性 (現在) としての存在への、動揺をもたらす、絶えず目覚めた問いは、存在の時間性格という観点における存在への問いへと発展した。その際ただちに、伝統的な時間概念が現前性の時間性格への問いを事象に適った仕方では立てるためだけにしても、—— その問いに答えることにおいてはいうまでもなく —— いかなる観点においても、十分ではないことがはっきりした。存在と同様の仕方では、時間もまた問うに値するものとなったのである (ebd.)。

存在者が自分を示すこと、すなわち「ある」ということは、アレーティアに

属している。そのアレーティアを、ギリシャ人はウーシアと解釈していた。一方、ウーシアには「現前性」が属している。「現前性」はそれ自身、「現在」という時間性格をもつ。こういった連関において、ハイデggerにおいて存在と時間の結びつきが予感されたのである。

では、ハイデggerは、なぜアリストテレスにおいて、どのようなアプローチによって、どのようなアレーティア概念を見出したのであろうか。ハイデggerは、1919年に始まった現象学的な生の探求で得られた成果に基づいて、非本来的な被解釈性の淵源であるがゆえに現象学による破壊の対象であったアリストテレスと対決したが、同時にアリストテレスにおいて優れた現象学者をも発見することになる。

確かにアリストテレスは、フッサールのように、現象学的に見ることそれ自体を主題的に取り上げることはなかった。しかし、ギリシャ人は、今日のわれわれが現象学的に見る時に経験される「現象」の最も深い経験をすでもっていた、とハイデggerは洞察する。「現象としての存在者のギリシャ的经验の高みを、誰ももつことはなかった」(GA15: 330)。その意味で、フッサールではなく、アリストテレスが事象的生の解釈の「模範」となったのである。ハイデggerは現象学という「眼をはめこんだフッサール」に多くを負っていたが、フッサールがその「眼」でよく見ていたかということについては疑問をもっていた。ハイデggerは、現象学的に見ること自身の存在の性格、すなわち志向性の存在の性格を問わなかったことにおいて、最も鋭くフッサールを批判している。ハイデggerは、現存在の存在の性格としての「関心 (Sorge)」をフッサールの超越論的自我に対して呈示する。しかし、現象学的方法そのものについては語らなかったアリストテレスが、まさにハイデggerが「関心」として統一的にとらえた現存在の諸構造をすでに経験していたのである。それゆえ、『存在と時間』を構成する多くの実存カテゴリーは、アリストテレスがとらえた生のカテゴリーに由来している。

『存在と時間』における現存在の「語り (Rede)」もその一つである。ハイデggerはアリストテレス解釈から、新たなロゴスを取り返し、それを現存在の存在様態の一つとして分析するとともに、そのロゴス概念を中核として新たに「現象学」概念を構築する。『存在と時間』第7節で呈示される「アポファイネスタイ・タ・ファイノメナ」としての現象学概念である (vgl. GA2: 46)。そして、こ

のロゴス概念の取り返しは、アレーテウエインの再発見と密接に関連している。

以上に触れた、真理をアレーテウエインとして解釈すること、ウーシアを現前性として解釈すること、そして新たな現象学概念の構築を、ハイデッガー自身リチャードソン宛書簡において、存在の意味への問いにとって決定的であった「三つの洞察」としている (vgl. RB: XI)。本節では、アリストテレスにおいてハイデッガーが発見したこの「三つの洞察」に即して、『存在と時間』の骨格となっている、ハイデッガーのアリストテレス解釈を解明してみたい。

(b) 現存在の様態としての真理——『ニコマコス倫理学』Z (第6巻)

ハイデッガーによるアリストテレスの再発見は、一般に通用している「真理」概念についての理解を破壊することから始まる。1925/26年冬学期講義『論理学——真理への問い』では、その伝統的な真理理解について、次のように簡潔にまとめられている。

1. 真理の場所は命題である。2. 真理は思惟と存在者の一致である。3. これら二つの命題をうち立てたのはアリストテレスである (GA21: 128)。

しかし、ハイデッガーは、アリストテレスを現象学的に読みとくことによって、アリストテレスが真理という現象を単に命題の真偽に関わるものに留まらず、より根源的な現象として、さらには存在論の問題として思惟していることを主張する。

アリストテレスは、『形而上学』E2 (第6巻第2章) の冒頭で、存在の四つの様態として、「付帯的な意味での存在」、「真としての存在と偽としての非存在」、「述語の諸形態」、「可能的な存在と現実的な存在」を挙げている¹。しかし、E4では「真としての存在と偽としての非存在」は、「思念 (*διανοία*)」のうちにおける「総合と分離」において生じるものであり、「本来の優れた意味での存在」とは異なるものであるがゆえに、「存在としてある限りにおける」存在の原因探究からは除外されるべきである、と述べている。それゆえ、「真理」の問題を命題の問題におしこめ、存在論的に扱うことを避ける傾向が生じてくる。

1 Cf. Aristoteles, *Metaphysica*, 1026a 33–1026b 2. 同様に Δ7 (第5巻第7章) にも言及されている。また Θ10 (第9巻第10章) では、存在の様態として「述語の諸形態」以外の三つが挙げられている。

一方、ハイデッガーは、まず『ニコマコス倫理学』Z3 (第6巻第3章) に着目し、アリストテレスが、必ずしも真理現象を命題に関わるものとしてのみ思惟しているのではないことを読みとる。そこでは、むしろ真理現象が人間の存在の様態にも関わるものであることが説かれているのである。

アリストテレスは人間の魂を「ロゴスなき (ἀλόγουν) 部分」と「ロゴスをもつ (λόγον ἔχουν) 部分」とに分け、後者の部分について、さらにその五つの様態を『ニコマコス倫理学』Z3 において挙げている。

およそ、われわれの魂がそれによって、肯定とか否定とかの仕方では、真理化する (ἀληθεύειν) ところのものとしてわれわれは五つのものを挙げねばならない。すなわち、技術 (τέχνη)、学 (ἐπιστήμη)、賢慮 (φρόνησις)、智慧 (σοφία)、直知 (νοῦς) である²。

ハイデッガーは、1924/25 年冬学期講義『プラトン『ソピステス』』で、『ニコマコス倫理学』のこの箇所について立ち入って検討を加え、次のようにいう。

アリストテレスはアレーテウエインの様態を数え上げる前に、「魂が真理化する (ἀληθεύει ἡ ψυχή)」と述べている。かくして真理は、確かに、存在者が出会う限りにおいては存在者の性格ではあるが、本来的な意味においては、人間的現存在それ自身の存在規定である (GA19: 23)。

そもそも、ハイデッガーは、「真理 (Wahrheit)」と翻訳されるギリシャ語 (ἀλήθεια) から、ギリシャ人のある一定の存在理解を読みとる。ギリシャ人は、われわれにとっては肯定的な意味をもつ真理を欠如の α -をもつ語でとらえ、われわれにとって否定的な意味をもつ「偽性 (Falschheit)」を否定的ではない表現でとらえる。「ἀλήθεια とは次のことを謂う。もはや覆蔵されていないこと、露呈されてあること (nicht mehr verborgen sein, aufgedeckt sein)。この欠如的な表現が示唆するのは次のようなことである。ギリシャ人は、世界の隠されていないこと (Unverdecktsein) はまずもって戦い取られねばならないということ、隠されていないことはさしあたって、たいていは意のままにならないものであるということを理解していた」(GA19: 16)。それゆえ、ハイデッガーは

2 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, (Recognovit breviqueadnotatione vritica instruxit I. Bywater, Oxford, first published 1894) 1139b 15ff.

「アレーテウエイン（真理化する）」という含蓄深い語を、次のように規定する。「ἀληθεύειν が意味することは次のようなことである。露呈しつつあること（aufdeckendsein）：閉ざされてあることや隠されてあることから、世界を取り出すことである」（GA19: 17）。

それゆえ「真理（ἀλήθεια）」は、存在者への眺めやり、つまり、存在者のうちで見回しつつ開示すること（Erschließen）との関わりにおいてある限りでの、存在者の存在性格である。他方、「しかし、真理がそれとの関わりにおいてある開示することとは、それ自身存在である。しかも、さしあたって開示される存在者の存在や、世界の存在ではなく、われわれが人間的現存在と呼ぶ存在者の存在の様態である」（GA19: 17）。真理は、第一義的には、存在者にかかわり合う人間的現存在の存在の様態であり、ついでその相関者としての開示される存在者の存在を意味する。さらに厳密に言えば、人間的現存在と開示される存在者の志向的相関は不可分であり、全体として真理現象を構成する。それゆえ、現存在が「世界-内-存在」としてあることそのものが、ハイデッガーにおいてはアレーテウエインである。現存在は「真理-内-存在（In-der-Wahrheit-sein）」（GA19: 23）なのである³。

さて、アリストテレスが挙げた五つのἀληθεύεινの様態は、人間の魂の「ロゴスを持つ部分」の様態である。ἀληθεύεινはλόγοςの働きによって成立する。それゆえ、ハイデッガーのアリストテレス解釈において、ロゴス解釈は非常に重要な位置をしめる。ハイデッガーは、マールブルク大学赴任直後の1923/24年冬学期講義『現象学的探求への入門』以来、『存在と時間』に至るまで、ほぼ毎学期、講義中になんらかの形でアリストテレスのロゴス解釈に言及している。そして、そのロゴス解釈を中核として、『存在と時間』第7節における彼独自の現象学の定式「アポファイネスタイ・タ・ファイノメナ（ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα）自分を示すものを、それがそれ自身から自分を示すように、それ自

3 存在の根本的な様態が、なんらかの仕方で、発見し、開示する存在であり、それが真理の根源的な意味に基づいているとする着想は、そのまま『存在と時間』に引き継がれる。「現存在、開示性、真理」と題されたその第44節では次のような言葉がある。「発見しつつあること（entdeckend-sein）としての真であること（Wahrsein）は、現存在の存在の様態である。この発見することそれ自身を可能にしているものは、必然的に、より根源的な意味において「真である（wahr）」と呼ばれねばならない。発見することそれ自身の実存論的-存在論的基礎は、はじめて、真理の最も根源的な現象を示す」（GA2: 291）。

身から、見させる (sehen lassen)」（GA2: 46）が構成されたのであった。しかし、ロゴス解釈を中核とした現象学概念の再構成は、すでに 1923/24 年冬学期講義で、ほぼ完成された形で呈示されている。1923/24 年冬学期講義によれば、「現象学は *λογός* と *φαινόμενον* から組み立てられている。*φαινόμενον* とは、自分を示すものである」（GA17: 6）。またロゴスは「人間的生の現存在する可能性」（GA17: 42）であり、またアポファイネスタイ (*ἀποφαίνεσθαι*) である (vgl. GA17: 21)。すなわち、「意義を示すという仕方では、或るものを明示すること (aufzeigen)」（GA17: 20）である⁴。それゆえ現象学において「ロゴスは、明示的なものとして、自分を示すものを明示する可能性をもつ」（GA17: 42）。

1923 年夏学期講義において事実性の解釈学を呈示したときには、ハイデッガーは、おそらく、すでにアリストテレスのロゴス解釈を念頭においた現象学概念を構想していたのではないだろうか⁵。ハイデッガーが、1923 年夏学期講義において、現象学と事実性の解釈学とを等置することは前節で確認した。そうすれば、事実性の解釈学のロゴス、すなわち「解釈」も、この *ἀποφαίνεσθαι* としてのロゴスによって、基礎づけられているといえることができる。ハイデッガーは、事実性の解釈学の「解釈」をギリシャ語の *ἐρμηνεύειν* に立ち戻って規定し直していた。その直後の 1923/24 年冬学期講義、さらに 1924/25 年冬学期講義で、『靈魂論』B8⁶ に依拠しつつ、アポファイネスタイとしてのロゴスが、ヘルメネウエインとしての「解釈」を含む射程をもつことが語られる。1923/24 年冬学期講義では、ロゴスが、人間の最高の可能的実存へともたらしことを目的とする、存在の可能性であることを指摘したうえで、その具体的な様相を二つ挙げる。

アリストテレスは、ここ『靈魂論』B8]ではもはや、ロゴス[そのもの]について語っているのではなく、対話 (*διάλεκτος*)、すなわち他者と或ることについて語りあうことと、あるいは、解釈 (*ἐρμηνεία*)、すなわち他者とともに或ることについて

4 ロゴスに対応する *sehen lassen* という表現も 1924/25 年講義ですでに現れる。vgl. GA19: 182.

5 キシールの報告によれば、ハイデッガーは、1922/23 年冬学期に、『靈魂論』、『ニコマコス倫理学』Z、『形而上学』Z についての演習を行っている。Cf. Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, p. 463.

6 Aristoteles, *De Anima*, (Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford) B8, 420b 5 ff. とりわけ 420b 16 ff.

理解すること、について語っている (GA17: 21f.)。

また、1924/25 年冬学期講義では、より直接的に、ロゴスがヘルメーネウエインの契機をもつことが語られる。「どの語り (Rede [=ロゴス]) も、アリストテレスが『靈魂論』で示したように、それ自身の内に、解釈 (ἐρμηνεύειν)、すなわち理解性をもっている」(GA19: 18f)。「かくして話すこと (Sprechen) とは、世界について或ることを言い、その言われたことが理解されうる解釈 (ἐρμηνεία) をそれ自身のうちにもつ音声 (φωνή) である」(GA19: 18)。「そのような仕方では、その存在における人間の生すなわち魂は、話しつつ、解釈しつつある。すなわちアレーテウエインを遂行する」(GA19: 19)。

このように、ハイデッガーにおける現象学の解釈学的変容の背景には、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』を手がかりとする、アレーテウエインとロゴスの問い直しから獲得した生理解がある。そして、そのロゴス解釈から再構成された現象学概念は、そのまま『存在と時間』の「探求の現象学的方法」である。それゆえ、アリストテレスのロゴス理解を読み解くことが、マルブルク赴任から『存在と時間』までのハイデッガーの最大の関心事の一つであった、といえる。

また、リチャードソン宛書簡で挙げられた『ニコマコス倫理学』と『形而上学』の当該箇所における二つの「真理」解釈を媒介するのもロゴス解釈である。『ニコマコス倫理学』において問題化された「真理」概念、すなわち真理化 (アレーテウエイン) としてのロゴス理解を突き詰めることによって初めて、『形而上学』で問題とされる、「時間」と関わる存在理解の解釈へ到達しうるのである。それゆえ、『形而上学』⑩10の検討に入る前に、ハイデッガーのロゴス解釈を明らかにしておこう。

(c) アリストテレスのロゴス解釈

ハイデッガーは、『存在と時間』においてロゴス概念の解釈を、アリストテレスに即して展開している。しかし、その叙述は非常に凝縮しており、そのロゴス解釈の全体像をうかがうことは困難である。そこで本書では、後の 1931 年夏学期講義『アリストテレス『形而上学』⑩1-3』の注記におけるロゴス解釈についての指示、「ロゴスについては、1924/25 年冬学期の『ソピステス』講義の冒

頭を参照。ただし、これは不十分なもの (unzureichend) である」(GA33: 5 Anm. 1) にしたがって、1924/25 年冬学期講義を中心にハイデッガーのロゴス解釈を追跡してみる。この講義では、プラトンの『ソピステス』解釈の準備として、『ニコマコス倫理学』Z が解釈される。この講義の冒頭部分、さらに第 26 節でより立ち入ったロゴス解釈がなされている。

とはいえ、この講義のロゴス解釈には但し書きが添えられ、「不十分である」とされている。後に示すように 1929/30 年冬学期講義で、ハイデッガーのロゴス解釈が少々修正されているため、このような評価がされていると思われる。あるいは、そこではロゴスが、『存在と時間』におけるような「現象学」概念の構成要素として論じられていないことも、つけ加えられた否定的評価の原因かもしれない。しかし、1924/25 年冬学期講義では、一貫して『ニコマコス倫理学』Z におけるごとくアレーテウエインを遂行するロゴスという観点で、ロゴス解釈が展開されている。つまり、当時のハイデッガーのロゴス解釈における本質的な問題意識が現れている。それゆえ、1931 年夏学期講義の注記における、ロゴス解釈についての参照の指示は、本書の目下の課題にとってはなお有効であると考えられる。

さて、「ロゴスを——それは後に言明とか判断と呼ばれたが——アリストテレスは、その根本的機能において、明示すること (*ἀποφασίς*)、それ自身から見させること (*ἀποφαίνεσθαι*)、あらわにすること (*δηλοῦν*) と規定する」(GA19: 18)。「真理化する」ロゴスは、アポファイネスタイとして機能する。しかし、あらゆるロゴスがアポファイネスタイとしてのロゴスなのではない。「およそすべての語り (Rede [ロゴス]) は、語りとして、意味指示的 (*σημαντική*) である。σημαντικήとは意味を指し示すということである。かくして、どの語りも、或るものを意味する。どの語りも理解しうるものである」(GA19: 181)。基本的には意味指示的であるロゴスは、ただ次のようにしてのみ、明示的 (*ἀποφαντική*) でありうる。すなわち「その語り (Rede) において、露開すること [真理化] (Aufdecken, *ἀλθεύειν*) か、あるいは立て塞ぐこと (Verstellen, *ψεύδεσθαι*) が存する」(vgl. GA19: 181) ことによってである。「なぜなら、露開することだけでなく、立て塞ぐこともまた、一つの見させる (sehen lassen) ことだからである。もっとも、露開することが、本来的な見させることではあるのだが」(vgl. GA19: 181)。

したがってロゴスが、必ずしも真理化するとは限らない。ロゴスにおいては常に立て塞ぎの可能性も属しているがゆえに、語りにおいては「真なるもの」(*ἀληθές*)が現れることもありうるが、必ず現れることになるわけではない(vgl. GA19: 182)。また、ロゴスが、常に発見することや立て塞ぐことに関わるわけではない。例えば、「願うこと」や「祈ること」は、一つのロゴスであるが、そこでは真や偽は問題とならない。ハイデッガーは、ロゴスの基本的な意味を「意味を指示する」こと、ロゴス・セーマンティケーとし、その特別な場合、すなわちロゴス・アポファンティコスにおける限りににおいて——しかも偽の可能性をもちらむものとして——「真理」とロゴスの関わりを問題とする。その狙いは、伝統的論理学を問いに付することにある。伝統的論理学は、その探求を「判断(Urteil)」の問題に集約し、真理の問題を判断における真偽の問題としてのみ扱ってきた。この態度は、ハイデッガーの見出した根源的な真理概念からはもちろん否定されるべきであるが、そもそも判断とは、ロゴス・アポファンティコスという、ロゴスの一部分の作用に他ならず、論理学が真にロゴスの学といいうるには、より広い射程を問題にしなければならない。ハイデッガーのロゴス解釈は、判断(=ロゴス)の問題=真理の問題という等式を、真理概念と連携させつつ、ロゴス概念の方からも破壊せんとする狙いをもっている。かくしてハイデッガーは次のようにいう。

ロゴスは、その内において真理化が安らう場処(Stätte)ではないし、真理化の根付いている(bodenständig)場処ではない(GA19: 182)。

では、真理が根付く根源的な「場処」とはどこか。この問いが、『形而上学』Θ10についての、アリストテレスの存在理解の問題へと、ハイデッガーを導いていったのである。その前になぜ、ロゴスが発見(真理化)とともに立て塞ぎの可能性をも存在しているのかについて、さらに立ち入って問う必要がある。ロゴスの限界において初めて、真理化の根源が開示されうるからである。

アポファイネスタイとしてのロゴスは「肯定(*κατάφασις*)」と「否定(*ἀπόφασις*)」という命題の形式をとる。ふつうは、肯定とは二つの表象の「総合(*σύνθεσις*)」であり、否定は二つの表象の「分離(*διαίρεσις*)」であると考えられる。通説的な見解によれば、この判断論の根拠として『形而上学』Γ7(第4巻第7章)がひきあいになされるのだが、ハイデッガーは、それを本来アリスト

テレスがいおうとしたことの転倒であるという。

肯定も、否定もどちらも、綜合の性格をもつ。そして、どちらも分離の性格をもつ。綜合と分離は、基礎づけるものとして、肯定と否定に先だって存する根源的な構造である (GA19: 184f.)。

より単純に言えば、ロゴスの根源的な機能はまず綜合にある。肯定表現で語るにしても、否定表現で語るにしても、ロゴスは或るものと或るものを結びつける。例えば、「その黒板は黒くない」と否定表現でいう場合でも、ロゴスは「その黒板」と「黒くない」という表象を結合させている。

このロゴスの綜合機能は、現象学的に言えば「として-言うこと (Als-Sagen)」(vgl. GA19: 183) である。ロゴスは「その黒板は黒い」という場合、すでにまえて「際だたされてい~~ない~~全体 (das unabgehobene Ganze) : 黒い黒板、一つの一なるもの (εἷς), 一つの存在 (ὅν)」(vgl. GA19: 183) を視野のうちに収めている。ロゴスの働きは、まずこの全体から出発して、次のように遂行される。

「私は、黒板全体を視野に収め、そのようにして見られたもの、すなわち〈黒板-黒い〉を分節する。そのように認取されたもの (das Vernommene, νοήματα), すなわち〈黒板〉と〈黒い〉はとりわけ際だてられ、一方が他方へ、黒いものとしての黒板、といった具合に割り当てられる」(GA19: 183)。いまだ際だて~~いて~~いない全体の分節(分離)と同時に分節し、際だてられたものを結合して(綜合)、全体として呈示する。この意味において「Als-構造」における綜合は、同時に分離である。

ハイデggerは『靈魂論』Γ6に依拠しつつ⁷、ロゴスが「Als-構造」たる綜合であるがゆえに、ロゴスにおいて、真と偽がどちらも生じうる、と主張する。「ロゴスは、それがアポファイネスタイの構造を、すなわち「或るものを、或るものとして (etwas als etwas)」の構造をもつがゆえに、真理の場処ではないし、ロゴスはむしろ反対に偽性 (Falschheit) があることの可能性の本来的な条件である」(GA19: 182)。ロゴスは、或るものを端的に見せるのではなく、或るものに綜合と分離を加えて、「Als-構造」として、呈示するがゆえに真だけでなく偽の可能性をはらむのである。肯定においてであれ、否定においてであれ、

7 Aristoteles, *De Anima*, Γ6, 430a 27f. 「しかし、偽と真とが関わりをもつものどもにおいては、諸々の思惟像が一つのものであるかのように、それらの一種の結合がすでにある」。他にもハイデggerはいくつか、アポファンティッシュなロゴスにおいて、真と偽が生じることをアリストテレスが述べている箇所を挙げている。

或るものを、その或るものとして見させることは、真であり、或るものを、その或るものではないものとして見させることは偽である。

ロゴスの Als-構造は、もちろん、「言明 (Aussage)」においてその完成した形態を示すが、人間の生においては、言明に至らないまでも、自己自身や世界に向かいあうとき、いつでもすでにそこにロゴスは働いており、それらの存在を、なんらかの分節を加えて見させている。言明が含む持つ Als-構造はむしろ派生的であり、言明に至らないまでも人間が自己や世界に対して、何らかの理解をもつときには、すでに何らかのロゴスの Als-構造が働いている。1924/25 年冬学期講義では、この点については、立ち入って言及されていない。しかし、1925/26 年冬学期講義『論理学』では、はっきりと「ロゴスは、世界や現存在自身へ向きあう存在の形態である。短くいえば、存在者へと向きあう存在である」(GA21: 169) といわれ、このような現存在の存在の形態である、根源的な「解釈学的 Als (hermeneutisches Als)」と、言明そのものが含む持つ、「解釈学的 Als」の派生的形態である「明示的 Als (apophantisches Als)」が区別されている (vgl. GA21: 143, 153)。それゆえ、「Als-構造は、主題的に把握されたものに属するのではない。確かに、Als-構造は把握されはする。しかし、机や椅子を把握する仕方や方向におけるように直接になされるというわけではない」(GA21: 145)。むしろ逆に、Als-構造は現存在が「関心」という仕方、存在者「と-関わりを-持つ-こと (Zu-tun-haben-mit)」を規定している。「この Als-構造は、あるいはより正確にいうなら、Als-構造において単純なる所持や認取として規定されている「-と-関わりを-持つ-こと」は、世界に対するわれわれの存在を規定しており、広範囲にわたってわれわれ自身に対するわれわれの存在をも規定している」(GA21: 149)。

さて、以上のように、ロゴスによる「真理化」が、常に偽への可能性をもつものであり、ロゴスが真理の根源的な場ではないというなら、そもそも何が純粹な意味で真理といわれるものなのであろうか。1924/25 年冬学期講義においては、主題的に取り上げられなかったが示唆はされている。それは、まさに、Als-構造が遂行される以前の「際だたされていない全体」、すなわち「認取」的契機をもつ「感覚」である。

単純なる発見、すなわち認取 (*νοεῖν*) におけるものとしての感覚 (*αἰσθησις*) にお

いては、ロゴス的な総合収集 (λέγειν) はもはやなく、或るものを或るものとして要求することはない。それゆえここではまた偽り (Täuschung) もない (GA19: 183)。

1924/25 年冬学期講義では、このことについてこれ以上立ち入って言及されない。しかし、「真理への問い」という副題をもつ 1925/26 年冬学期講義における『形而上学』⑩10 の解釈から、「際だたされていない全体」は、『存在と時間』はもちろん、ハイデggerの存在の問いを規定する根源的な真理の場として、主題的に取り上げられるのである。

(d) 『形而上学』⑩10 —— 存在と真理

ハイデggerは、1925/26 年冬学期講義『論理学——真理への問い』において、ロゴスの構造を分析したうえで、次のような問いを立てる。「このような構造をもっているロゴスに、偽でありうるという資質を与えているものは何であろうか」(GA21: 162)。そして、偽でありうるという問題を、プラトンの『ソピステス』に倣って、存在論の問題であると考え、ハイデggerによれば、プラトンの時代は、パルメニデスの「あるものはあり、あらぬものはあらぬ」という命題の影響のもと、欺き、偽性、迷誤といったものは、否定的なものないしは非的なものとして、あることのないもの、あるいはあることのできないものと考えることが支配的であった。ところが、「プラトンは、迷誤や偽性もあるということを示したが、それは彼の不朽の業績の一つである。それが彼にとって可能だったのは、彼が存在の問題を新たに立てたことによってである」(GA21: 168)。

しかし、プラトンや彼の問題意識をひきついだアリストテレスもまた、結局は、その偽性の存在そのものについては答えなかった。とはいえ、アリストテレスは「どのようにして、偽性の可能性の条件が、存在者それ自身の内に、そして存在者の可能的な存在の様態の内にあるか」(GA21: 169)ということを示した。そこで、ハイデggerは、「真理の問題を存在への問いと結合すること」(GA21: 171)を思索するよすがとして、真理としての存在を論じている、アリストテレスの『形而上学』⑩10を選ぶ。

通説的な立場によれば、アリストテレス『形而上学』は、「第一哲学」に関する彼の講義草稿を編集したもので、三つの群に大別される。そのうち Z (第7巻)

からΘ(第9巻)は、存在の問題が主題であり、それは第一のカテゴリーである「実体(οὐσία)」の問題として探求されている。「あの古くから、いまなお、第一であり、また常に永遠に問い求められており、また常に難問に逢着するところの「存在とは何か? (τί τὸ ὄν)」という問題は、帰する所「実体とは何か? (τίς ἡ οὐσία)」である」⁸。この一群をなす存在論的諸論攷の最終章であるΘ10の冒頭で、存在の様態として、E2(第6巻第2章)で挙げられている存在の四様態のうち「付帯的存在」を除いた三つの様態が同様に挙げられ、最後に挙げられた真理の問題、あるいは真理と偽性の問題が端的に展開されている。ハイデッガーは、このように最終章で真理の問題が扱われていることについて「あたかも、存在論的な基礎考察が、その最高点に達したかのようなのである」(vgl. GA21: 171, 179)と解釈する。

しかし、Θ10が、そもそもΘ巻全体に帰属するかどうかについては議論がある。というのも、『形而上学』E2で、アリストテレス自身が、真偽の問題は「思念のうち(ἐν διανίᾳ)」にあることにすぎぬので、「本来の優れた意味での存在(ὄν τῶν κυρίως)」とは区別すべきとしているうえ⁹、またΘ巻は、「現実態」と「可能態」という存在の様態を主題としているので、あたかもΘ10がΘ巻の末尾に脈絡なく添付されたかのような観を呈しているからである。

しかし、ハイデッガーは、未だ決着のついていないこのΘ10の帰属問題について、「存在の問題構成と真理の問題とのその基幹的な関連についての蒙昧」に由来し、文献的に問題とする前に、現象的に真理と存在の二つの問題の内的関連を理解する必要があると説く。「ギリシャ的存在論の理解は、またそれとともに真理問題の理解もまた、この章[Θ10]への接近の可能性にかかっている」(vgl. GA21: 174)。

では、ハイデッガーの解釈によれば、「どのようにして存在者は、真(ἀληθές)の方から、存在に即してとらえられうるのだろうか」(GA21: 180)。アリストテレスはΘ10の冒頭で、何において「事物がある(存在)といわれ、またはあらぬ(非存在)といわれる」かについて、「述語の諸形態」、「可能態と現実態」を挙げ、最後に「真として、または偽として」という。そして、この最後の存在の様態に着目して、「真といわれるもの、または偽といわれるものがいつあり、い

8 Aristoteles, *Metaphysica* 1028b 2-7.

9 *ibid.*, 1027b 29-31.

つあるのではないのか、これを探求しなければならない」とする。ハイデッガーは、この点に、存在の問題と真理の問題の連関を見て取り、「被発見性 (Entdecktheit) ないしは隠蔽性 (Verdecktheit)」は「最高に本来的な、存在者の存在 (das allereigentlichste Sein des Seienden)」であり、存在について思惟するためには、まず「被発見性と隠蔽性 (真と偽)」が何を意味するかを探求しなければならないと説く (vgl. GA21: 174f.)。

すでに見たように、総合されて呈示される存在者は、真でもあり、また偽でもありうる。総合のあるところに真と偽の問題は生じる。しかし、総合されて呈示される存在者は、そもそも総合に先行する「際だたされていない全体」に依拠していることが確認された。したがって、総合されて呈示される存在者における真と偽の問題も、もし存在が真理から把握されるべきというならば、この「際だたされていない全体」、すなわち「非複合的な存在者 (τά ἀσύνθετα)」において真とは何を意味するか、ということが第一に問われねばならない。アリストテレスは、この点について次のようにいう。

たしかにこの非複合的な存在者の場合には、その「真」が先に挙げたもの〔総合的な存在者〕と同じでないように、その「ある」も同じではなくて、かえってここでは、真または偽は〔次の如きである。すなわち〕、接触し (θιγείν) 主張すること (φάναι)、これが真である (なぜならここでいう「主張」というのは、「肯定」と同義ではないから)、そして無知であること (ἀγνοεῖν) [認取しないこと] とは接触していないことである。〔なぜ偽といわずに無知と言うかというに、そのわけは〕およそ事物の何であるかについては、誤るということはあるえず、[誤りが] ありうるのはその属性においてにすぎない。そしてこれと同様のことは、非複合的諸実体についても言える、というのは、これらについても誤ることはありえないからである¹⁰。

ハイデッガーは、この箇所根源的な意味における真理が含意されていると見ている。

そのような〔総合に先立って発見される〕存在者は、ひとえにそれ自身において、かつそれ自身「として」、直前に (vorhanden) ある。そのような存在者に関しては、ただ触れること (θιγείν) と言うこと (φάναι)、つまり単純に触れ (Betasten) 語りかける (Ansprechen) という発見の仕方が可能であるのみである。このような表現が

10) ibid., 1051b 22-28. 『形而上学』(下), 出隆訳, 岩波文庫, 48-49 頁参照。

ここで選ばれているのは、或るものをそれ自身において絶対的に（他のものへそれたり、他のものの方から出向いてきたりせず）ただ持つ（bloßes Haben）ということを表現するためである（GA21: 180）。

総合が見させようとする、総合に先立つ「それについて（Worüber）」の先行的な直前性、すなわち出会われる或るものの存在の先行的直前性は、終始一貫した「触れること」において出会われる。この「それについて」は、この「触れること」において予めすでに発見されているものである。したがって、もし立て塞ぎや隠蔽が可能であるというならば、この「触れること」において発見されている存在者が、そもそもある一定の存在の体制を具えていることとなる。その存在の体制とは、「存在者がみずからの存在に基づいて、他ならぬこの存在者として、他のものと複合（Beisammen）される余地を残し、かつそういう複合を要求する」（vgl. GA21: 185）という存在の体制であり、いわばその存在者は、複合という統一態においてのみ、その存在者たりうるものである。存在者が総合によって呈示される場合の真偽という存在の様態は、そもそもこの「それについて」の発見の仕方に基づいている。

それゆえハイデッガーは、次のように自己の解釈を結論づける。

存在は被発見性（Entdecktheit）で「ある」、とアリストテレスはいっている。彼は、第一次的に「触れること（*θιγεῖν*）」の内に存する被発見性に存在の代わりを務めさせている。1051b 24で、アリストテレスは単純なるものの真（*ἀλγθές*）を「触れること」によって規定し、単純なものの存在を問う 1052a 1において、彼は再び単純な認取（*das schlichte νοεῖν*）——すなわち「触れること」——へと戻っている。かくして、被発見性が、存在への問いの答えを引き受ける。存在者の存在の性格、しかも本来的な存在者、すなわち単純なるものの存在の性格は、被発見性によって規定される（GA21: 190, vgl. GA21: 181f.）。

ここで、ハイデッガーは単純なるものの真＝触れること（1051b 24）という定式と、単純な認取＝単純なるものの存在（1052a 1）という等式を組み合わせて、単純なるものの真＝単純なるものの存在、というテーゼを導いている。もっとも、この二つの等式を結合するためには、触れること＝単純な認取という媒介項が必要である。ハイデッガーは、アリストテレスにおける「非複合的なもの」の発見の仕方は、ただ単純に接触するということではない、と主張する。1051b 24

で、非複合的なものの被発見性が、「触れることと言うこと」と表現されていることに着目し、「触れること」は同時になんらかの「言うこと」、すなわち「顕示する(δηλοῦν)、見-させる(sehen-lassen)という意味をもっている」(GA21: 181)と解釈する。つまり、「触れること」には理性における認取が属している。それに対応して、1051b 25では「触れないこと(μὴ θιγγάνειν)」が「認取しないこと(ἀγνοεῖν)」とされている。また、ハイデggerは、アリストテレスがときおり理性的な認取を、『靈魂論』では「接触」と等置されている「感性的知覚(αἰσθησις)」として特徴づけていること、さらには、理性の諸々の機能を逆に「触れるという仕方(θιγγάνων)」と具象的に表現することもあることを示すことによって、アリストテレスにおいては、接触(=感性的知覚)=理性的認取という定式が、成り立ちうることを論証する(vgl. GA21: 181)。そして、1052a 1でいわれる単純な「認取」を、「触れること」に属する「言うこと」の契機が強調された表現であり、「触れること」と等置しようと解釈する。

*

『ニコマコス倫理学』から獲得した「真理化(ἀληθεύειν)の根源的意味は発見すること(Entdecken)であり、真理(ἀλήθεια)すなわち被発見性(Entdecktheit)の問題は命題の問題ではない」というテーゼに導かれつつ、ロゴスにおける真理化が、総合による偽性への可能性をはらむものであり、なおも根源的な真理に基づかねばならないことが呈示された。さらに、ハイデggerは、その根源的な真理とは『形而上学』⑩におけるロゴスの総合がそこへと関わる「非複合的なもの」、すなわち「際だたされていない全体」の被発見性という存在の様態である、という結論に到達する。真理の問題は存在の問題となる。

以上、ハイデggerにおいて、どのように真理と存在が結びついたかを本書は精査した。ここに多くの労力をさいしたのは、ここで見出されている存在と真理の問題の次元が、『存在と時間』の出発点であるに留まらず、ハイデggerが『存在と時間』以後、再びそこへと還帰した次元だからである。後に見る「真理」の立場におけるハイデggerの思索は、不断にこの次元における「際だたされていない全体」としての存在の被発見性を深める方向で遂行されるのである。それだけに、ここでハイデggerが問題としている真理としての存在がどのような次元のものであり、なぜそれらが連携して問われるのかを、しっかりと見据えておかねばならないのである。

では、存在を真理から思惟することによって、どのようにして存在と時間の問題が現れるのであろうか。ハイデッガーのアリストテレス解釈は、存在と真理の関連へと迫ることのみに留まらず、「存在と時間」の観点からのアリストテレス批判へとさらに踏み込んでいく。

(e) 存在の性格としての真理——現在・時間

ハイデッガーによれば、確かにアリストテレスは存在を真理から思惟したが、「なぜ、被発見性すなわち真理が、存在の規定であり、しかも最も本来的な〔存在の〕規定であり、またそうありうるのか、というこの問い」(GA21: 191)を立てなかった。つまり、ハイデッガーがいま一步踏み込んで探求しようとする、「真理が存在性格として理解されるためには、存在は何を意味するか」(ebd.)という問いが欠けていたのである。これまでは、アリストテレスの洞察を手がかりに考察が進められた。ここからは、ハイデッガー自身の現象学的な視線が、存在と真理の相即の根源に潜む事象をとりだそうとする。

ロゴスの総合機能においては、或るものと或るものがその統一のうちに示される。それが達成されるためには、総合における存在者の存在は「直前性 (Vorhandenheit)」という性格をもっていなければならない。換言すれば、「終始一貫しつつ (durchhaltend)」物が横たわるようにあるものでなければならない。しかし他方、総合を基礎づける「際だたされていない全体」の被発見性とは、そこで初めて直前性へともたらされる存在の様態として、「現前性 (Anwesenheit) ないしは、現前 (Präsenz)」(GA21: 191)として理解されねばならない。第一次的な直前性は、綜合作用におけるような、すでに直前性としてもつという静的な態度ではなく、直前性へともたらすという動的な態度によってなされる。

それゆえ、「存在者としての存在者へと関わる純正な態度は、態度それ自身として現前的 (präsentisch) な性格をもっている態度である」(GA21: 192)。このような態度はドイツ語でいえば、「現前せしめること (Gegenwärtigen)」である。「現前せしめること」に対応する、単純な第一次的な現前性とは、「現在 (Gegenwart)」である¹¹。「存在者の純粋な非発見性、アリストテレスが単純なるものに関してとらえているようなこの純粋な非発見性が意味するのは、現前的なものの純粋な、立て塞がれざる、塞がれえない現在に他ならない」(GA21: 193)。

こうして、ハイデggerは、存在と真理（被発見性 *Entdecktheit*）が結びつけられている根源に、「現前（*Präsentieren*）」ないしは「現前せしめること（*Gegenwärtigen*）」と、現前化によってもたらされる「現前性（*Präsenz, Anwesenheit*）」の「現在（*Gegenwart*）」という現象を見て取る。真理における存在が最高の存在の様態であるならば、それは、アリストテレスが存在の第一のカテゴリーとして探求した *οὐσία* である。それゆえ、真理が現前性であり現在であるというなら、「この *οὐσία* とは、[中略] 明確に規定された形でとらえられるべき意味における現前性に他ならない」（*ebd.*）。こうして、ハイデggerのギリシャ的存在論についての基本定式である、*οὐσία* = *Anwesenheit* = *Gegenwart* が導かれる。

では現象学的にとらえられた「現在」という存在の様態は、根源的には何を指示しているのだろうか。それは「時間」である。

確かに、ギリシャ人は、プラトンとアリストテレスは、存在をウーシア（*οὐσία*）として規定してはいる。しかし彼らは、彼らが存在を現前性および現在として規定したとき、それがいったいどういうことであるのかを理解するにはほど遠かった。現在とは時間の一性格である。また存在を現前性として、現在から理解するとは、存在を時間から理解するということである（GA21: 193）。

存在と真理との関連に気がつつも、「存在を時間から理解すること」がギリシャ人には欠けていた。これが、ハイデggerのギリシャ的存在理解への批判のポイントである。もっとも、ここでいわれている「時間」はわれわれが日常的に慣れ親しんでいる時間ではない。リチャードソン宛書簡で「存在と同様の仕方で、時間もまた問うに値するものとなったのである」（RB: XIII）、といわれているように、伝統的時間概念もまた問いに付されている。より根源的な時間概念へと迫る作業が、『存在と時間』成立の最後の段階として残されていた。

- 11 ここで立ち入って考察すれば、存在が現前性としてとらえられるにしても、「現前性」が「現前させること」を経て「現在」と同一視されたとする解釈においては、やや強引である印象は否めない。ここで、すでにハイデggerの現象学的視線は、存在を時間から理解することの内を動いており、ハイデggerによって、存在と時間の関わりそのものが明らかにされて初めて、この強引さは解消されうる。ハイデgger自身も、暗にそのことを認めている。「[存在を時間から理解することがあって初めて] 存在の解釈の初期段階で、両者[現前性と現在]を、さしあたり同一視するということが、なぜ可能であったかということも、理解可能にすることができる」（GA21: 194）。もっとも、存在と時間の関わりは、以後のハイデggerの根本的な、そして解消されざる思索の課題であり続ける。

そのときハイデッガーの導きとなったのが、「存在および存在の諸性格を理解することと、時間との関連について、何かを予感した唯一の人」(GA21: 194)、カントである。カントによって導かれた根源的時間への洞察によって照らしつつ、アリストテレスにおいて発見された事實的生の諸様態を構成し直したものが『存在と時間』の諸々の実存カテゴリーの骨格をなしているといっても過言ではないであろう。フッサール—アリストテレス—カントという対決をへて『存在と時間』は成立している。本節においては、ハイデッガーが探求し続けた次元が、彼のアリストテレスとの対決から明らかにされた。次節以下では、ハイデッガーが探求し続けた次元を念頭に置きつつ、アリストテレスによって乗り越えられたフッサールとの対決、及びアリストテレスを乗り越える導きとなったカントとの対決を明らかにして、『存在と時間』への助走がいかなるものであったかが示される。

第2節 フッサールからアリストテレスへ

(a) フッサール批判とアリストテレス

ハイデッガーのフッサールに対する態度は、フライブルクでフッサールの助手をしていたときからすでに両価的であった。すでに見たように、非常に控えめな表現ながら、KNSにおいてすでにフッサール批判がなされていた。それは、フッサールの立場は、なおも「理論的な立場」ではないかという疑念である。世界との共鳴という立場から生を見ようとするハイデッガーにとっては、「理論的な立場」に立つことは、生への真正な接近が疎外されることに他ならない。ハイデッガーは、フッサールの生理解については満足してはいなかった。

二人の生理解、また生への接近方法への違いは、ハイデッガーが1919/20年冬学期に自己の立場を、根源学としての現象学として定立し、「即自的かつ対自的生」を考察の対象とするとしたときに、より色濃く現れた。現象学的直観をイデア的直観とするフッサールに対して、ハイデッガーは、「しかし、それにもかかわらず、直観[現象そのものへの還帰]というこの概念は、根源への真正な途

上において把握されてはいるが、なお十分に根源的とはいえない」(GA58: 237)と批判し、事象的生の現象そのものへと帰りゆく、「理解 (das Verstehen)」という新たな形態の直観を提唱する。「理解」は、静的なイデアの本質ではなく、生の動的な歴史性そのものを問題とする (vgl. GA58: 238)。そこから、従来の現象学的な「明証性 (Evidenz)」が数学的明証性に他ならないものであることが批判される (vgl. GA58: 241)。また、生の理解とは生と「共に歩むこと (Mitgehen)」である、というハイデッガー独自の現象学的方法論が打ち立てられ、それがフッサールの「現象学的還元」とは、異質なものであることが告白される。

それ[ハイデッガー独自の現象学]でもって、フッサールの「現象学的還元」が、その対立物へと転化されたようにも見えるであろう。そこ[フッサール現象学]では、私は、まさに、共に歩むのではないし、いかなる態度決定もしないし、エポケーを遂行するのである (GA58: 254)。

とはいえ、事実性の解釈学を提唱した 1923 年講義でも「私に眼をはめ込んだのはフッサールである」(GA63: 5)と述べているように、ハイデッガーが、存在の思索ととりくむための思惟態度を、準備することができたのは、フッサールのもとでの現象学の修得によってである。すなわち、「事象それ自身へ (Zur Sache selbst)」のスローガンに導かれた「現象学的に見ること (das phänomenologische Sehen)」の訓練が、ハイデッガーの思索の態度を決定したのである。ハイデッガーは、フライブルク赴任以降のフッサールの指導について、小論「現象学への私の道」(1963 年)の中で次のように回想している。

フッサールによる教化は、現象学的に「見ること」を、一歩ずつ訓練し身につけるという形でなされた。その現象学的に見ることは、同時に、吟味されていない哲学的知識を認めないことを要求したのであるが、偉大な思想家達と対話することを放棄することも要求した (ZD: 86)。

ハイデッガーは、この二つのフッサールの要求のうち、後者は受け入れなかった。つまり、アリストテレスとの対話を捨てることができなかった。

現象学的に見ることに習熟することによって、[その見ることによる]アリストテレス文献の解釈が私にとって、実り多いものであることが、はっきりとしてくれるほど、それだけ私はアリストテレスや他のギリシャの思想家から離れることがで

きなくなった (ebd.).

マールブルク期のハイデッガーのフッサールとの対決は、まさに、アリストテレスを手がかりとしての、現象学の取り返しと根源化といえるだろう¹²。

すでに触れたように、「存在は多様に語られる」というアリストテレスの言葉に触発された、存在の統一的な意味への問いは、常にハイデッガーの念頭にあった。それゆえ、そもそも存在の問いへの志向が、アリストテレスを捨て去ることを妨げていた。さらに、皮肉なことだが、フッサールのもとで「現象学的に見ることに習熟」し、現象学的にアリストテレス文献を見ることによって、現象学はハイデッガーに、創始者の教えに背いて、アリストテレスがより実り多いことを確信させていったのである。

ハイデッガーのアリストテレス解釈を支えた現象学の成果の一つが、『論理学研究』第6巻における、フッサールによるカテゴリー直観の発見である。カテゴリー直観という着想を通してアリストテレスを見ることによって、ハイデッガーは存在の統一的な意味への問いの足がかりを得る。

1919年以来、フッサールの近くで、教え、かつ学びつつ、現象学的に見ることの修得に努め、同時に演習で、変容されたアリストテレス理解を試しているうちに、私の関心は、新たに『論理学研究』、とりわけ第一版の第六研究へと傾いた。ここで苦心して呈示されている、感性的直観とカテゴリー直観の区別は、私にとっては、「存在者の多様な意義」という規定についての射程をもつものであった (ebd.).

カテゴリー直観の着想に導かれたアリストテレス理解が、ハイデッガーに経験させたものは、現象学が探求しようとする現象そのものを、アリストテレスがすでにより根源的に思惟していたということである。ハイデッガーは、『論理学研究』を徹底して研究することによって、次のことを発見した。

意識行為の現象学にとって、諸現象の自己-告知 (das sichselbst-Bekunden) として遂行されるものが、アリストテレスによって、そしてギリシャ的な思惟と現存在の全体で、より根源的に、アレーティア (Ἀλήθεια) として思惟されている。すなわち、現前者の非覆蔽性 (Unverborgenheit)、現前者の露現、現前者の自己-呈示 (sich-Zeigen) として思惟されている (ZD: 87)。

12 Vgl. Volpi Franco, Heidegger in Marburg: Die Auseinandersetzung mit Husserl, in: *Philosophischer Literaturanzeiger*, Bd. 37, 1984, S. 55.

つまり、ハイデッガーは、アリストテレスにおいて、彼が優れた現象学者であることを発見したのである。もっとも、アリストテレスは確かに現象学的に見る眼をもっていたが、その方法論的なテーゼを主題的に展開していたわけではない。そこでアリストテレスを手がかりとして、ハイデッガーはフッサールから受け継いだ現象学の根源化と存在論化を自分の課題とする。その成果が、ギリシャ的思惟を基礎とした、ハイデッガー独自の現象学概念、アポファイネスタイ・タ・ファイノメナである。この方法概念は、その中心的構成要素であるロゴス概念の解釈に、アリストテレスのロゴス概念が応用されていることからわかるように、アリストテレスの探求態度をハイデッガー自身が定式化したものと考えられる。

しかし、アリストテレスが「模範」(vgl. GA63: 5)となったのは、現象学的態度だけではない。その現象学的態度によって見られ、獲得された生の諸範疇の多くもまた、ハイデッガーが受容するところとなった。マールブルク赴任後の初講義である1923/24年冬学期講義『現象学的探求への入門』において、現象学が基づく「意識」概念を批判し、「関心 (Sorge)」概念を呈示する途上で次のようにいわれる。

以後の考察を理解するためには、われわれは方向付けの尺度として、ギリシャ哲学の考察方向を考慮にいれねばならない。主題的な領野は、世界としての存在者と、生の存在である (GA17: 56)。

ハイデッガーは、同時に、この講義において初めてギリシャ哲学的な概念から「現象学」概念を再構成しようとしており、現象学の根源化が、同時に事実的生の諸範疇の模範をギリシャ的現存在に求めることと関連していることがうかがえる。実際、後に立ち入って検討するように、『存在と時間』の実存カテゴリーの多くは、「語り (Rede, λόγος)」をはじめとして、アリストテレスの人間の生 (プシュケー) についての術語の翻訳であると考えられるのである。

さて、このように、ハイデッガーにおいて、フッサール現象学は、その方法的态度においても、その生 (意識) 理解においても、より根源的な「模範」であるアリストテレスによって、存在論的に根源化されていく。ハイデッガーのマールブルク期のフッサール批判は、フッサールが存在と事実的生の探求を怠ったことに集約され、1925年夏学期講義『時間概念の歴史への序説』において、最

も体系的かつ詳細に展開される。ハイデッガーのフッサール批判はしばしば論じられてきたが、本書では、この講義を中心に、いかにアリストテレスが、ハイデッガーによるフッサールの根源化に影響を与えていったか、という視点を中心に、ハイデッガーのフッサール評価を検討してみたい。

(b) ハイデッガーのフッサール現象学理解——志向性と真理

1925年夏学期講義『時間概念の歴史への序説』において、ハイデッガーはフッサール現象学を特徴づける三つの発見を挙げている。

[現象学の] 決定的な諸発見のうち、われわれはその三つについて論じようと思う。第一に、志向性。第二に、カテゴリー直観。第三に、アプリアリの真正な意味 (GA20: 34)。

ハイデッガーは、アプリアリの真正な意味を明らかにすることを、存在を時間として考えることへの準備と考えている (vgl. GA20: 101ff.)。他方、カテゴリー直観を「志向性の基本体制の具体化」(GA20: 99) とし、アプリアリの真正な意味の発見、すなわち時間の発見の根拠と考える。フッサールはカテゴリー直観の発見者でありながら、カテゴリー直観、ないしは『論理学研究』にさほど重きをおかず、そして、存在を時間から考えることには至らなかった。それゆえ、カテゴリー直観をどう評価するかが、志向性という基本的地盤を共有したフッサールとハイデッガーにとって、「存在と時間」という問題構制へ至るか否かの分水嶺なのである。

ハイデッガーのフッサール批判は、マールブルク期を通じて明確になっていく。しかし、彼は『論理学研究』第6巻のカテゴリー直観の発見については一貫して高く評価している。カテゴリー直観は、最晩年の1973年にツェーリングゲンで行われたゼミナールにおいても、「ハイデッガーにとっての本質的な原動力となった、フッサールの決定的な寄与」(GA15: 377) と称揚されている。

とはいえ、フッサールのカテゴリー直観は、難解なうえに多義的で、様々な解釈が成立しうる。そのような諸解釈を吟味し、ハイデッガーのカテゴリー直観解釈の妥当性を論証することは、本書の目的ではない。ここでは、もっぱら、ハイデッガーが、カテゴリー直観において、どのように自己の存在の問いにとつ

ての積極的な価値を見出していたか、ハイデッガーへの「フッサールの決定的な寄与」とはどのようなものか、という観点からカテゴリー直観について解明したい。

まず、われわれは、ハイデッガーがフッサール現象学の基本的構造を、どのように把握しているかを見ておこう。そうして初めて、ハイデッガーがカテゴリー直観の解釈において、何をめざしているかを理解することができるからである。ハイデッガーが特に注意を向けるのは、フッサールが「明証 (Evidenz)」を真理と規定し、真理概念を命題から解放していることである。この志向性に基づく「明証」から、さらにハイデッガーは真理概念のより根源的な意味を掘り出し、真理と存在の関係に言及する。

フッサール現象学で語られた「意識の志向性 (Intentionalität)」の本質とは、形式的にいえば、意識は「へ-自分を-向けること (Sich-richten-auf)」であり、すでに「何かについての思向作用 (Vermeinen)」である、ということである。そのような意識の本質的な要素として「ノエシス (Noesis)」(志向 *intentio*) と「ノエマ (Noema)」(被志向 *intentum*) が挙げられる。ハイデッガーによれば、ノエシスとは「へ向かうこと」という作用そのものであり、ノエマとは「志向性のもつ、固有の志向的な向かう先 (Worauf)」である (vgl. GA20: 61)。それゆえ、さしあたり、志向性の根本体制は「志向と被志向の対向的共属 (gegenseitige Zugehörigkeit von *intentio* und *intentum*)」(GA20: 61) と提示されうる。もっとも、志向性において思念されるものの充実には諸々の段階がある。ただ単に、事物を思い浮かべるだけの「空虚思念作用 (Leermeinen)」から、或る事物を実際に眼の前に現前させ、「ありありと (leibhaft)」思念する「明証」の段階まで、志向性において「充実化 (Erfüllung)」がなされうる。

ハイデッガーが、フッサール現象学を評価するまず第一の点は、この志向性に基づく「明証」から真理概念を再解釈している点である。フッサールも、基本的には真理の古典的な定式、「真理はものと知性の一致である (*veritas est adaequatio rei et intellectus*)」という定式に従うが、この命題は、現象学的にいえば、「直観される事象そのもの (もの) への思向されるもの (知性) の適合 (一致)」(vgl. GA20: 69) である。直観されるものにおいて、思念されるものを証示することは「同一化」である。この同一化は、直観されるものと思念されるものを志向的相関者としてもちつつ、両者の同一化へと向かう志向性の作用である。

充実化とは、このような志向性の作用であり、真理問題は、充実化における明証の問題に還元されうる。

ハイデッガーは、この志向性に基づいた「ものと知性の一致」定式の変容において、より根源的な真理概念を予感する。現象学的な真理とは、同一化の作用の相関者つまり被志向へと眼を向ければ、現に「思念されるものと直観されているものが同一的にある」ということである。他方、志向性の作用そのものとしてみれば、「合致的同一化としての明証そのものの作用構造」である。現象学は、いわば、真理概念をめぐるその考察の対象として歴史上論争を繰り返した二つの立場を包摂する真理概念の可能性を有していることとなる。その根源的な真理概念をハイデッガーは次のように述べる。

真なるものとは、存在者である客観そのものの意味にも理解されうるが、この客観は、原的に直観されるものとして証示を与え、同一化に地盤と権利を提供する。それゆえ、ここでは、真とは認識を真にしつつある (wahr machend)、という意味である。つまり、真理はここでは存在、ないしは現実的にあるというようなことを意味している (GA20: 71)。

被志向が、そもそも直観における同一化の尺度となるように、「思念されたものの即直観されたもの」という事態として、自己証示することを真理とみなす可能性を現象学がもっているというのが、ハイデッガーの洞察である。

それゆえ、真理は伝統的には、特に述定的に関係づける作用、すなわち命題に帰属させられてきたが、「関係づけるのではない、単光線的な単定立的作用」(GA20: 73) も証示し、明証を経験せしめる可能性があり得る以上、真でありうる。つまり現象学は、真理概念を判断に制限しないで、より根源的に拡張しうるのである。

しかし、ハイデッガーのこの現象学的な真理概念は、フッサール解釈としては少々「力づく」ではないだろうか。ハイデッガーは、この真理概念を提示したあとで次のようにいう。

現象学は、このことをはっきりと意識することなく、広い真理概念、それゆえに、ギリシャ人達——アリストテレス——が知覚そのものや、或るものの単なる知覚作用をも真とよぶことのできた真理概念に戻っている。現象学はその還帰を意識していないがゆえに、またギリシャ的真理概念の根源的な意味に的中することができな

い (GA20: 73).

ここで展開されている真理と存在の関係については、前節で検討したアリストテレスにおける真理と存在の関係の解釈が尺度となっている。ハイデッガー自身もいうように、おそらくフッサール現象学は、ハイデッガーのこのような真理概念の射程を意識的には考えていなかったであろう。後に見るようにハイデッガーは現象学的な眼によってアリストテレスを再発見したわけであるが、そこで再発見された生の構造や存在論的問題構制が、逆にフッサール理解の尺度となっている。つまりハイデッガーはそれらの点においては、フッサールよりアリストテレスの方が優れた現象学者であると考えていたのではないだろうか。

(c) カテゴリー直観

いずれにせよ、かつてカントが感性の感覚受容能力として思惟した「直観」の概念は、志向性に基づく現象学においては、「ありありと与えられるものを、示されるがままに、単純に把握すること」(GA20: 64)と規定され直される、かかる直観概念に基づいて初めて、従来悟性の占有物とされてきたカテゴリーが、直観作用と結びつきうる。例えば、「この椅子は黄色でかつクッション付きである」と言明する場合を考える。この場合、「椅子」、「クッション」、「黄色」は、実際に知覚的に証示されうるが、「この」、「かつ」、「である」は、椅子を見るようには見えない。すでに知覚陳述において、「諸志向における剰余」(GA20: 77)があり、それらは「対象の実在的述語ではない」(GA20: 78)。それゆえ、このような非感性的契機ないしカテゴリーは、内在的知覚、すなわち意識への反省の中にあるとされてきた。確かに、これらの要素は、実在的・感性的な事物客観の性格をもたない。しかし、志向性に基づく現象学の立場では、これらの要素は、意識のようなものでも、心理的なものでもなく、「固有の種類の対象性」である。すなわち、「こうした[事物客観の]性格をもたない要素は、感性的直観によっては、証示できないが、対応している与える作用において、本質的に同種の充実化の仕方、すなわち原的自己能与 (die originäre Selbstgebung) の仕方でも証示できる」(GA20: 80)。直観が、対象を生き生きと証示する作用と規定されうるといふならば、これら感性的直観では充実化しえない要素の直観は、カテゴリー直観と名付けうる。

ハイデッガーの理解によれば¹³、感性とは「形式的現象学的概念」(GA20: 95)であって、「事象そのものから予め与えられるような、実質的な事象含有性 (materielle Sachhaltigkeit) のすべて」(GA20: 96)である。「感性とは、その事象性において予め与えられている存在者の、全存立 (Gesamtbestand) に対しての名称である」(ebd.)。他方「カテゴリー的なもの」とは、「形式的な、対象性としては空虚なもの」(ebd.)と規定されている。ハイデッガーがとらえたこの感性の広い概念が、彼における感性的直観とカテゴリー直観の区別の根拠となっている¹⁴。椅子の「黄色 (Gelb)」そのものは、感性的に証示しうるが、「黄色で-あること (Gelb-sein)」は、カテゴリー直観によらねば証示されない。

「カテゴリー直観の発見の本来の意味」(GA20: 79)とは、非感性的なもの、理念的なものが、直ちには、単に主観的なものと同一視されえない、ということを示したことである。「ある」、「かつ」、「この」などは、意識の主観的内部のものというよりは、むしろ作用の相関者である。ハイデッガーが引用しているフッサール自身の言葉でいえば、「実際、事態や存在 (コブラの意味での) という概念の源泉は、判断あるいは、むしろ判断充実化への反省にではなく、判断充実化そのものの内にある。対象としてのこの作用の内ではなく、この作用の対象の内に、上述の概念を実現するための抽象の基盤が見出される」¹⁵。

従来、感性が提供する素材に、悟性が形式としてのカテゴリーをあてはめて、認識を形成するとされてきた。しかし現象学においては、カテゴリー的なものは、志向性の充実化作用そのものの内に現れるある種の対象性として、素材である感性的な直観とともに証示される、と考えられる。

こうした立場からは、感性的知覚といわれる単純な知覚にも、すでにカテゴリー的なものが機能していると主張することができる。単純な知覚——例えば、実際にある「黄色の椅子」をただ眺めて全体として把握する知覚——においては、対象は、そのつど直接的で、生き生きと与えられるとされた。しかし、その対象は、継起する諸知覚において示される様々な射影の変移の中においても、同じものとして維持されうる。つまり「この知覚継起での知覚されるもの

13 ハイデッガー自身もいっているように、フッサール現象学では、こういった区別の規定は明確にはなされていない (vgl. GA20: 96)。

14 小論「現象学への私の道」の中で語られている「感性的直観とカテゴリー直観の区別」は、ここで挙げられている区別として理解すべきであろう。

15 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. II/2 6. Aufl., Niemeyer 1993, S. 141.

は、一つの作用段階 (eine Aktstufe) において現 (da) にある」(GA20: 82)。

このハイデッガーのテーゼは、二つの方向をもつ。一つは、感性的な単純な把握という作用の内においてすら、すでに「同一で・ある」というカテゴリー的なものが同時に証示されているということである。われわれが存在者として把握するものは、すでにカテゴリー的契機を含みつつ自己を与えるのである。

そしてもう一つの方向は、このような単純な把握作用の「単純性」とは、一つの「志向性の性格」であって、「段階づけられた、追加的にしてはじめて形成される統一性を設立する作用を欠く」(ebd.) という意味において「基礎づける作用 (fundierende Akte)」としての特殊な性格をもつが、この作用による把握を基礎として、段階的に同じ対象が、異なった対象性において提示されうる、ということである。つまり、「知覚連関 (Wahrnehmungszusammenhang) は、ただ一つの、いわば伸ばされた知覚」(ebd.) といえる。単純な知覚によって「基礎づけられる作用 (fundierte Akte)」、すなわち「カテゴリー的な作用」が、段階的に、しかも「単純性」とは合致しない志向性において、同じ対象を、新しい種類の対象性において近づきうるものにする。「基礎づけられる作用が、単純に予め与えられる対象を、新たに開示し、しかもこの対象がまさしくあるがままに顕在的に把握されるように開示する」(GA20: 84)。

ハイデッガーは、「基礎づけられる作用 (カテゴリー的作用)」におけるカテゴリー直観の本質的な例として、「綜合的作用 (Akte der Synthesis)」と「イデア視 (Akte der Ideation)」を挙げる (vgl. GA20: 84)。「綜合的作用」とは、例えば、知覚される椅子において、つまり統一的に知覚される事象の全体である「椅子」において、「黄色」を単純に取り上げ、「黄色」を「椅子」という全体に含まれる部分として取り上げる作用である。これは同時に、再び「椅子」という全体を、「黄色」という部分を含むものとして取り上げることであり、全体として、「椅子」と「黄色」を関係づけつつ、椅子の「黄色く・あること」を際立たせる作用である。この作用によって「分節されていない事象が、今や分節を通して見えるようになる」(GA20: 85)。そして、この関係項は、終局的には、主語と述語という性格で提示される。この分節されたものを、ハイデッガーは「事態 (Verhalt)」と呼ぶ。この「黄色く・ある」事態は、感覚的事象に基づいてはいるが、イデア的性質のものである。「椅子が・黄色く・ある」という関係性そのものはカテゴリー直観において証示される。

ハイデッガーが、関係づける作用とともにアイデア視、すなわち「一般者の直観」をカテゴリー直観の本質的形態として取り上げるのは次の点においてである。「アイデア視の作用も、もちろん基礎づける対象性のうえに構築されるが、この基礎づける対象性をまさしく思念 (meinen) しない」(GA20: 90)。アイデア視は、例えば、多くの赤い玉という個別体のうちから、「赤なるもの」という一般者を見る作用である。このとき、個別の赤によって、アイデア視は基礎づけられてはいるのだが、そのときに志向されているのは、個々の赤い玉ではなく、「赤なる」アイデアである。また、多くの赤い玉を通覧して、それらの等しくあるということにおいて思念する (meinen) とき、この思念の視線の「向かう先 (das Worauf)」は、相当性そのもののアイデアであり、多くの赤い玉の知覚に基礎づけられつつも、それらを同時に志向しないのである。

ハイデッガーによれば、アイデア視をカテゴリー直観とみなすことによって、初めて、アприオリなものへの接近の仕方を獲得することになる。ハイデッガーは、この講義では、アприオリを形式的に規定するだけで、立ち入って論じてはいない。しかし、「アприオリは、むしろ存在者の存在における、存在の存在構造における構築契機の性格である」(GA20: 102)、という言葉からもわかるように、アприオリという術語で、存在を思惟しようとしている。さらに、「アイデア的なものにおいても、実在的なものにおいても、われわれが一旦この区分を引き受けるならば、その対象性に関して、際だたしうるアイデア的なものがある。つまりアприオリであり、構造上、先なる (früher) ものが、アイデア的なものの存在においてと、実在的なものの存在においてある」(GA20: 101)。アイデア視によりアイデアのみを思念する場合でも、あるいはその他の場合でも、なんらかのアイデア的なものがある。ハイデッガーは、これをアприオリとしてとらえている。現象学におけるアприオリとは、アイデア的なものであり、それはカテゴリー直観において把握される。

それゆえ、存在としてのアприオリへの接近はカテゴリー直観においてなされる。存在者の存在を思惟することは、アイデアそのものを見る作用に基づくがゆえに、アイデア視における直観が存在への思索にとって重要である¹⁶。それゆえ、ハイデッガーは次のようにいう。

カテゴリー直観の発見の決定的なところは、次の点にある。アイデア的存立者 (ideale

Bestände) には、それ自身においてそれ自身を示すような作用があり、このイデア的存立者は、この作用による作りもの、すなわち思惟や主観の機能ではないということである (GA20: 97)。

イデア的なものも、感性的なものと同じく、「自分自身から自分を示す」、すなわち「現前する (anwesen)」ということがカテゴリー直観からハイデッガーが得た、根源的な洞察であった。この洞察が存在の思索に与えた影響について、1973 年のツェーリングゲン・ゼミナールで、ハイデッガーは次のように告白している。

存在一般の意味への問いを展開するためには、存在においてその意味を問い求める (erfragen) ためには、存在が、与えられて (gegeben) いなければならなかった。フッサールの業績の本質は、このように、カテゴリーの中に現象的に現前している存在を現在化したこと (Vergegenwärtigung) にあった。この業績によって——ハイデッガーは続けていう——私は、ようやく地盤を得た。というのも、「存在」は、単なる概念ではないし、演繹の途中で生じた純粋な抽象といったものではないからだ (GA15: 378)。

カテゴリー直観においては、存在はもはや空虚な概念ではなく、また「主観」に帰属するものではなく、ありありと現前してくるという仕方で「与えられる」ものなのである。存在を初めとして、カテゴリー的なものが、ありありと現前してくるということは、「われわれのもっとも単純な知覚や状態からして、すでに表現されたものであり、なおさらに特定の仕方で解釈されたものである」

16 1928/29 年にフライブルク大学でフッサールとハイデッガー双方に学んだ E. レヴィナスは、1930 年の著作『フッサール現象学における直観理論』において、「構成的諸問題を存在論的な諸問題として解釈し、存在の意味を明らかにする」ことが「フッサール哲学の一つの帰結」であると、はやくも、ハイデッガーがカテゴリー直観から多くを受け継ぎその「帰結」の方向へとフッサールを継承発展させたことを見て取っている。レヴィナスの理解では、フッサールの直観理論の本質は「われわれと存在者とを接触させようとする作用」であり、「直観のうちにのみ真理の場所がある」(Emmanuel Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, 1930, p. 216)。そして「われわれがフッサール哲学の一つの帰結として強調したこと、つまり、存在者の存在を、存在者が「生と出会う」仕方と同一視すること、換言すれば、存在者の存在を、存在者が生において果たし、対象の構制において可視的となる役割と同一視することは、ハイデッガー氏も認めたように思われる帰結であり、また彼はその帰結から影響を受けたように思われる」(ibid, p. 218)。レヴィナスもまたカテゴリー直観を「フッサール教説のうちの最も興味深い点の一つ」(p. 119) とする。

(GA20: 75), ということである。「生は, 盲目的なものではなく, 表現性格をもち, 生自身がその表出された生を, 常に解釈しつつある」, というハイデッガーの事象的生におけるテーゼは, カテゴリー直観の発見によって支えられているのである。

(d) アリストテレスの受容とフッサール現象学への批判

さて, ここで, ハイデッガーのフッサール解釈におけるアリストテレスの影響を確認しておこう。カテゴリー的作用としての総合の分析において, ハイデッガーは次のようにいう。

関係づける作用[総合]は, 事象がそこにおいて, 今やかく基礎づけられた事態の有様で現前的となる作用であるが, 全体ないしは部分に眼を向ける二重規定により総合(Synthesis)とも分割(Dihairesis)とも理解しうる。これはすでにアリストテレスも見ていたことである。[中略]むしろ総合(σύνθεσις)と分割(διαίρεσις)は志向的に理解されるべきである。つまり, その意味は対象の与えるものである。総合は諸対象の結合ではない。諸対象が総合と分割を与える(GA20: 87)。

フッサール現象学における関係づける作用についての解釈とアリストテレスのロゴス解釈のどちらにおいても, ハイデッガーは同じものをみようとしている。われわれがすでに見たアリストテレスのロゴス理解についてのハイデッガーの解釈は, カテゴリー直観をその中核とする志向性の着想に導かれている。ハイデッガーはギリシャ的なロゴスの働きを, カテゴリー的な基礎づけられる作用とパラレルに考え, また, アリストテレスが「非複合的な存在者」ととらえたものと, 基礎づける単純な把握とを対応させて思惟しようとしているのである。

こういった対応関係は, 「感性的な単純な把握においてもすでにカテゴリー直観が機能している」というテーゼにおいても見られる。前節で指摘したように, ハイデッガーは, アリストテレスが「感性(αἰσθησις)」においては「理性的認取(νοεῖν)」が同時に働いていると述べていることに注目していた。現象学的に言えば, ここでいわれる「認取」とは, カテゴリー直観におけるカテゴリー的要素の証示である。ハイデッガーは, 単純な把握における存在者の与えられ方

を、存在の思索が第一に眼を向ける現象とする。そこでの存在者の与えられ方は、盲目的なものではなく、なんらかの表現形式をもつものであり、それは同時に常に解釈されてあるものなのである。フッサール現象学からえたそのような洞察が、アリストテレスの「感性」解釈に影響を及ぼしている。

このように、確かに、フッサール現象学から獲得した「志向性」や「カテゴリー直観」という洞察なしには、ハイデッガーは、アリストテレスを再発見することはできなかったであろう。しかし、これらの洞察を武器にアリストテレスを読み直すことによって、ハイデッガーは、アリストテレスが、存在や人間の生の問題についても、フッサールよりさらに深い現象学的考察をしていたことに気づく。それどころか、「感性」において「認取」の契機を見出していたことからわかるように、アリストテレスは、すでにカテゴリー直観と同様の着想をもっていたのである。ハイデッガーは、フッサール現象学における「カテゴリー的直観は基礎づけられる作用である」というテーゼについても、アリストテレスの『靈魂論』のある一節の命題¹⁷の言い換えにすぎない、との判断を下している (vgl. GA20: 94)。

また、『存在と時間』におけるハイデッガーの術語の多くが、『ニコマコス倫理学』を中心とする、人間の魂についてのアリストテレスの術語の翻訳である、という指摘が1989年にF. ボルピによってなされて以来、多くの論者もそれを認めるところとなっている。「そこ [『ニコマコス倫理学』第6巻] で、ハイデッガーは、理性にかなった諸々の徳についてのアリストテレスの論述において、フッサールが、その成果を総動員しても認識し主題化することのなかった人間の生の規定の多くを発見する」¹⁸。本書でも後に、『ニコマコス倫理学』における「賢慮 (フロネーシス)」と『存在と時間』における「良心 (Gewissen)」の関連が、論じられることとなる。

前節で確認したように、アリストテレスも、存在と時間の関連についての経

17 Aristoteles, *De Anima*, I7, 431a 16f. ハイデッガーは次のように訳している。「心は、そもそもそれに、予め何かが示されねばなにもものをも思念しえず、対象的なものをその対象性において把握できない」(GA20: 94)。

18 Franco Volpi, „Sein und Zeit“: Homologien zur „Nikomachischen Ethik“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. 96, 1989, S. 230. 近年、日本においても、細川亮一氏が『ハイデッガー哲学の射程』(2000年、創文社、東京)において、ハイデッガーの実存カテゴリーとアリストテレスの術語との関連を詳細に論じている。

験をしていた。もっとも、それを主題的に論じ、存在への問いを明確に立てることはなかったが、経験のレベルにおいては、ハイデッガーの存在論的問題構制を共有していたのである。それゆえ、人間の存在についての分析も、そういった存在の経験が反映されうることとなる。この点において、ハイデッガーは、フッサールよりアリストテレスを評価した。そのことと呼応して、フッサールへの批判は、彼が根源的な存在の経験へと至っておらず、それゆえに存在の問題、及び志向性としての現存在の存在を問わなかったことに集約されることとなる。

フッサールの「純粹意識」及びそこへ至る「還元」という方法に対して、ハイデッガーは、激しくフッサールを批判する。ハイデッガーによれば、フッサール現象学には、ある二つのことについて問わないという「懈怠」がある。「二つの懈怠、その第一は、存在そのものへの問いの懈怠であり、第二は、志向的なものの存在への問いの懈怠である」(GA20: 179)。この二つの懈怠が生じたのは、フッサールを導いているのが「そもそも意識は絶対的な学の可能的な対象になりうるか」(GA20: 147)という問いだからである。フッサールは、「純粹意識」を現象学の主題的な領域として取り上げた。純粹意識は、フッサールによれば、反省されうるという意味で内在的であり、それ自身において把握されうるという点で絶対的に与えられるものであり、また還元によって獲得するという意味でイデア的、すなわち「純粹」である。ハイデッガーによれば、フッサールの純粹意識の規定においては、「志向性という構造をもつ存在者の存在の規定」すなわち「志向的なものの存在」ではなく、「それ自身切り離されたものとしての、構造そのものの存在の規定」すなわち「志向性という存在」が問題にされているにすぎない (vgl. GA20: 146)。

したがって、フッサールは、志向的なものの存在を問うことを懈怠している。志向的なものの存在については、フッサールは、デカルトのレス・コギタンス (res cogitans) を無批判的に受け容れている。「純粹意識を現象学の主題領野として取り出すことは、現象学的に事象そのものへの還帰において獲得されたのではなく、哲学の伝統的な理念へ還帰することによって獲得されている」(GA20: 147)。現象学は、その最も固有の規定である志向性に関わるところで、事象そのものではなく、伝統的先入観に依拠し、その固有の原理に逆らっている。「それゆえ、現象学は、そのもっとも固有の領野を規定するという根本的な課題にお

いて、非現象学的 (unphänomenologisch) である」(GA20: 178)。

しかし、現象学が、人間の伝統的定義に定位するということは、より深い別の懈怠に根付いている。フッサールは、純粹意識を問題とすることによって、意識と実在性といった、存在者におけるカテゴリー的な区別をする。しかし、その際、「主導的視線、それに従って区別がなされるところのもの、すなわちまさに存在が、その意味にしたがって、明確にされるところか、それを問うということすらなされていない」(ebd.) のである。ハイデッガーによれば、存在への問いにおいてもまた、フッサールは無意識的に、「プラトンやアリストテレスが要点において発見した存在の諸規定や、諸カテゴリー」(GA20: 179) に依拠しているだけで、それらを問いにもたらししていない。

しかし、フッサール現象学へのこうした批判は、「現象学」の放棄を意味するのではない。ハイデッガーの遂行したことは、「現象学的探求の内在的批判」(GA20: 140) であり、現象学を徹底化することである。なぜなら、ハイデッガーにとって「現象学」とは、次のようなことを意味するからである。

現象学の成果の偉大さは、現象学が哲学における探求の可能性の発見であるということに存している。しかし、可能性は、それが可能性として受け取られ、可能性として保持されるままに留まるときにのみ、そのもっとも固有な意味において正しく理解される。可能性を可能性として保持するというのは、探求や問いの提起の、ある偶然的な立場を、最終的に現実的なものとして固定し硬化させることなく、事象そのものへという傾向を開かれたままに保って、絶えず押し寄せてひそかに作用する不純な束縛から解放することである (GA20: 184)。

これが、ハイデッガーの把握した「事象そのものへ」という現象学の標語の真正な意味である。それゆえ、その標語の原理に従う限り、フッサールが依拠する、デカルトやより根源的にはプラトン・アリストテレスに由来する先入見を、事象そのものから吟味し直すということが、ハイデッガーの課題になる。「こうして現象学は、そのもっとも固有の可能性において徹底されるならば、再び活性化されたプラトンやアリストテレスの問い、すなわちわれわれの学制的哲学の始元を再び反復し、再び掌握することにほかならない」(ebd.) 『存在と時間』の問題構制は、現象学的立場からのフッサール現象学の存在論的な根源化である、と位置づけることができる。

『存在と時間』直前の1925年夏学期講義の後半はそのまま『存在と時間』の草稿となっているが、フッサール批判を展開した前半部分は直接には『存在と時間』には採録されなかった。しかし、未刊となった『存在と時間』第2部では、フッサールが無批判に依拠したデカルトの「コギト・スム」ないし中世存在論的な「レス・コギタンス」が「存在論の歴史の現象学的破壊」の対象として挙げられている(vgl. GA2: 53)。ハイデッガーは、この第2部のデカルト存在論の破壊にフッサール批判を仮託させようとしていたのではないだろうか。

『存在と時間』第2部の「現象学的破壊」の対象として、デカルトの他にアリストテレスとカントが挙げられている。『存在と時間』においてアリストテレスに対する両価の態度が貫いていることはすでに前節で検証した。カントの破壊が試みられるのは、カントが、存在を「時間」から思惟するという着想を抱きつつも、やはり伝統的な時間概念に阻まれていたからである。存在と時間の関わりを思惟するには、カントの着想のすばらしさとともに、彼の挫折の要点を見極めねばならない。

第3節 カントと時間

(a) カント — 『存在と時間』への最終段階

ハイデッガーは、1925/26年冬学期講義『論理学 — 真理への問い』¹⁹において、初めて立ち入った現象学的なカント研究を披瀝している。そして、1925年12月10日付のヤスパース宛の書簡で、この学期に初めて行われたカント『純粹理性批判』の演習や、並行して行われたヘーゲルの演習についての感想を書き送って、次のようにいっている。「しかし、一番素晴らしいことは、私がカントを本当に愛し始めている点です」(HJ: 57)。また、『存在と時間』刊行直前の1926年12月26日のヤスパース宛書簡でも次のように述べている。「研究の進展につれて、いかに私がカントを理解することを、すなわちカントを愛することを学

19 1925/26年冬学期講義では「存在および、存在の諸性格を理解することと時間との関連について何かを予感した唯一の人はカントである」(GA21: 194 vgl. GA21: 200)といわれている。

んだかという点に思いをいたすと、私には、いわゆる新カント学派の人の目下成功をおさめている、私への非友好的な態度も、全くとるにたらぬことのように思われてきます」(HJ: 71)。1925年から26年にかけての『存在と時間』発表への最終段階で、ハイデッガーは、カントを「本当に愛し始め」、研究の進展とともに「カントを愛することを学んだ」のである。

では、ハイデッガーは、この『存在と時間』成立直前に、カントから何を学び、なぜ彼を愛したのであろうか。それは、上記のカントの演習が行われた1925/26年冬学期講義『論理学』においてだけではなく、『存在と時間』においてもまた同様の表現でなされているカントへの賛辞からうかがうことができる。

テンポラリテート (Temporalität) の次元に向かう方向において、研究の一道程を踏みだし、あるいは、むしろ諸現象それ自身に迫られて、テンポラリテートの次元へと衝き動かされた最初にして唯一の人、それはカントである (GA2: 31)。

ハイデッガーは、『存在と時間』において、「時間から思惟された、存在ないしは存在の性格や様相の根源的な意味規定」を、日常よく使われる「時間的 (zeitlich)」という語から際立たせて、「と時的 [テンポラル] (temporal) な規定」と名付け、基礎存在論の課題を、「存在のとき性 [テンポラリテート] の仕上げ」とする (vgl. GA2: 26)。ハイデッガーにとっては、カントはまさにこの時間と存在の関わりを思惟しようとした唯一の人なのであり、自分の最も深い問題意識の唯一の先達であった。それゆえ、ハイデッガーは、カントをことさらに現象学的に探求しようとし、その意味で彼を「愛した」のである。

1925/26年冬学期以後のハイデッガーの現象学的なカント研究は、『存在と時間』と前後して断続的に公開され、1929年に『カントと形而上学の問題』にまとめられる。もっとも、このいわゆる「カント書」は、『存在と時間』からはさらに変転した立場に基づいている。それゆえ、『存在と時間』の問題構制の成立を探るためには、むしろ1925/26年冬学期講義におけるカント解釈に注目することが妥当であろう。実際、この講義では、荒削りではあるが、ハイデッガーのカント解釈の基本的な方向性が、浮き彫りにされており、また、『存在と時間』における鍵概念の一つである「意味 (Sinn)」を構成する奇妙な表現「そこへと向かう先 (Waarufhin)」(ないしは「向かう先 (Worauf)」) が、カント解釈から生成していることが読みとれるのである。そこで本書は、この講義に即してハイデッ

ガーのカント解釈の基本的な方向を確認したうえで、この「そこへと向かう先」という概念が『存在と時間』の基本的な問題構制の最終段階として取り入れられたことを確認したい。

(b) 1925/26 年冬学期講義——カント解釈の基本的な方向性

ハイデッガーによれば、時間について後世に決定的な影響と支配を及ぼした思惟は、アリストテレスによってなされた。アリストテレスは、『自然学』Δ10-14において、時間を「前と後ろに関しての[場所移動の]運動の数(ἀριθμὸς κινήσεως)」と規定する²⁰。運動とともにあり、数えられるものが時間であり、運動する存在者の現前とともに時間は語られる。つまり存在者が出会っている「今」、存在者が「もはや-ない-今」ないしは「まだ-ない-今」として時間は語られる。そのとき、時間の流れとは「今-時間(Jetzt-Zeit)」の継起である。それゆえ、心的、物的を問わずあらゆる自然は、「今-時間」としての「時間の内」にあり、算定可能なものとして出会われる。

しかし、ハイデッガーによれば、このような時間規定は一定の頽落的な解釈態度に由来している。それは、世界を配慮することにおいて、世界を計算にいわれ、出会われる世界の出来事を算定しようとする態度であり、その算定において視線が向けられる先が時間として措定されている。ここでいわれている「時間的(zeitlich)とは、「時間の内へと」落ち込みつつ、「時間の内で」流れ行きつつ、という意味である」(GA21: 249)。後世のあらゆる思想家は、意識的にせよそうでないにせよ、こういったアリストテレスの時間の規定に立脚してきた、とハイデッガーは主張する。

しかし、「カントは、事柄に対しての彼の非常に開けた態度に従って、つまり事柄自身から問いを与えさせるという態度に従って、そして彼の哲学することそのものの内的自由に従って、時間の機能をより具体的に見て取る」(GA21: 269)。つまりカントは現象学的に、事象そのものを見る眼をもっており、その眼で実際に「時間」を見たのである。現象学的に存在と時間を見ることによって、それらの連関に思い至ったハイデッガーにとれば、カントは存在と時間の問題

20 Cf. Aristoteles, *Physica* (Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford 1950), Δ 11, 219b 2.

にとっての現象学的な先駆けだったのである。

もっとも、カントは現象学的方法そのものを自覚していたのではない。それゆえ、彼は現象学的に見る一方で、なおも様々なドグマの間をさまよっていてもいる。それに由来する限界が、「構想力 (Einbildungskraft)」, とりわけ「図式論 (Schematismus)」を初めとする『純粹理性批判』における様々な不明瞭な部分である、とハイデッガーはいう。しかし、カントはこの部分を、無理に体系的に統一しようとせず、不明瞭なままでおいておいた。それが、ハイデッガーにとっては、むしろカントを高く評価することにつながっている (vgl. GA21: 201)。いずれにせよ、ハイデッガーによれば、カントは、ある意味では諸限界をもちつつも、テンポラリテートに最も肉薄していた (vgl. GA21: 269)。

さて、カントについての「現象学的研究」とは、彼が現象学的に見たものとドグマとの間で逢着し、不明瞭なままに放っておかなければならなかった事象を、さらにラディカルな現象学的態度によって、ドグマをときほぐしつつ、より統一的に見ることである。ハイデッガーによれば、カントが執着しているドグマは二つある。「一つは、カントが感性与悟性の間に施している独特な峻別である」(GA21: 203)。カントは、元来アリストテレスがなした「感性的知性 (αἰσθησις)」と「理性的知性 (νόησις)」という理性の構造の区別に基づき、人間の理性においてこの二つの幹があるという事実から単純に出発する。これら二つの幹が峻別されるべきことを前提とし、双方を分離したままで、それらの機能の媒介を探るという道をとる。それゆえ、ハイデッガーによれば、「カントは、次のようなことへと強いられているように見える。すなわち、結局は、やはり一方の幹をなんらかの仕方では方の幹へと解消する、あるいは、いずれにしても他の幹へと基礎づける、つまり感性を悟性に基礎づける、そしてさらに、両者の媒介のために構想力という現象を導入するというに、彼は強いられているように見えるのである。その構想力を、カントは現象学的に解明されないままにしているばかりでなく、とりわけ構想力の、感性への本当の基礎的諸関連も、悟性への本当の基礎的諸関連も不明のままにしている」(GA21: 283)。

もう一つのドグマは、同じくアリストテレスに由来し、ライプニッツ、ニュートンを通じてカントに委ね渡された伝統的時間概念である。そこでの時間とは、「自然の経緯に対しての、継起に対しての秩序図式 (Ordnungsschema)」(vgl.

GA21: 204) としての時間である。換言すれば、感性の受容性の内で与えられているものの多様性を、秩序づけつつ規定することの図式であり、それは常に自然と関係づけられている。すでに見たように、この時間概念は、存在者の現前性に内在するものであり、現前性を現前たらしめる根源的時間の動態への視点を欠いている。このような時間概念に固執するかぎり、時間が「存在＝真理＝現前性（現在）」という連関から理解されることはない。

それゆえ、ハイデッガーのカント解釈の基本的な方向は次の一文で端的に語られることとなる。

主観性の本来的規定、つまり、心的なもの一般が統一的な連関という意味での一つの連関であるためには、あらゆる私の表象に伴いうるものでなければならないところの、この我思う、あるいは、超越論的統覚、意識の統一が、まさに時間から出てくるということである (GA21: 269)。

感性的直観の形式である時間と悟性の純粹綜合である超越論的統覚を、伝統的な時間概念よりより根源的な時間から統一的に理解し、それでもって、感性と悟性のドグマ的な峻別を現象学的に取り返すことが、ハイデッガーのカント解釈の基本的な方向である。

もちろん、このような解釈方向は、あらゆる現象をそのテンポラール（時的）な構造へ向けて解釈する、というハイデッガーの根本的立場である「現象学的クロノロギー (phänomenologische Chronologie)」(GA21: 199) から規定されている。そのときに注目されるのは、『純粹理性批判』の「超越論的分析論」で語られる図式論である。ハイデッガーによれば、ここでカントもまた彼と同様にクロノロギーという理念を把握していたと考える。それゆえ、カントは、確かに伝統的時間概念のドグマにとらわれていたにもかかわらず、テンポラリテートの次元へと一歩踏み出していたと評価されるのである。しかし、それは「より正確にいうと、カントが、図式論の内で、それから原則論の内で、事実的に完遂していること」(GA21: 203f.) であって、惜しむらくは、カントがそれを原理的な側面でもとらえてはいないことなのである。ハイデッガーのカント解釈は、このカントが「事実的に完遂」するに留まったことを、原理的に把握し直す試みといえよう。

(c) 視向の向かう先 (das Worauf des Hinblicks)

ハイデッガーは、1925/26 年冬学期講義におけるカント解釈で、直観において感官の多様性を出会わしめる構造を現象学的に解釈する。感性的直観は、感官を通じて多様なものを出会わしめるが、現象学的に言えば、或るものが出会われるならば、その出会われるものは、そもそも出会われる限りは、すでに多様なものを多様なものとして出会わしめるものへの先行的な視向をもとに見られているはずである。しかるのちに、多様で秩序づけられているかどうかということがはじめて問題となる。「すなわち、感官の多様性を出会わしめることの内には、[中略] 或るもの [多様性そのもの] へと視向を向けること (die Hinblicknahme auf etwas) が存しているということである」(GA21: 274)。そして、そもそも、この或るものへの視向の内ではじめて、秩序ないしは無秩序について語られうる。「秩序一般は、秩序づけられてあるか秩序づけられていないかはまったく別として、それ自身の内に、秩序一般としての秩序に意味を与えるところの或るものへの視向 (der Hinblick auf etwas) を前提している」(GA21: 275)。たとえば、多様な「相次いで (Nacheinander)」を出会わしめることにおいては、「相次いで」そのもの、つまり純粋な「相次いで」を基にして、相次いで存在者を理解する。その際、この純粋な「相次いで」は、それ自身把握され、直観される必要はない。

カントは、秩序づけることにおいて構成的なもの、すなわち秩序に取り組むためにはそれへと眼を向けねばならないところのもの、すなわち「視向を向けること」や「視向の向かう先」の構造そのものには立ち入らなかった。「なぜなら、彼には、伝統全体と特にことさらにデカルトがそうであったように、あらゆるこれらの表象と態度との根本構造 — 志向性 — の理解が欠けていたからである」(GA21: 290)。

この「視向の向かう先」というハイデッガーの現象学的な分析を、もう少し立ち入って考察してみよう。ハイデッガーは、直観というもっともプリミティブに対象が与えられる局面、例えば、多様な色が荒々しく逆巻き、いかなる秩序の痕跡も認められない感覚の混乱においてさえ、「多様な」という性格を、「つまり一つの被規定態を、一つの分節を」(GA21: 287) もつと考える。すなわち、事実としてあるのは、常に秩序づけられた経験である。そして、この秩序づけ

においては、「自分を与えるものが、それがなんらかの秩序の性格において出会うられるならば、或るものへの視向の内に存する。そして、この或るものから、自分を与えるものは、秩序づけられるし、秩序づけられうる」(GA2I: 284)。

一方、この「視向の向かう先」は、それ自身非主題的である。例えば、赤い球を眺める場合、色性や物質的性状は視線の内にあるが、「視向の向かう先」としての色性そのものは、その内実主題的に取り組むという意味では把握されていない。「それゆえここには、視向を向けることがもつ向かう先は秩序づけにとっては構成的であるが、この視向を向けることそれ自身は非主題的である、という独特な構造連関が存している」(GA2I: 286)。もっとも、この視向を向けることは、いつでも主題化されうるが、さしあたり視向の向かう先は、われわれにとっては、非主題的に与えられる。

ハイデggerによれば、カントが「直観の純粹形式は空間ないしはより根源的には時間である」²¹ という場合の「時間」とは、この直観における「視向の向かう先」である。「時間が直観の形式である」ということは、まさしく、「時間は、諸感官の多様なものと出会わせることにおける、非主題的かつ先行的に、すなわち純粹に表象された視向の向かう先である」(GA2I: 275f.)ということの意味する。直観の形式、空間の「相並んで (Nebeneinander)」と時間の「相ついで」は、純粹な多様性そのものとして、他のあらゆる「向かう先」よりも先に視線の内にある、最も先行的な「向かう先」であり、時間は内官の形式として、空間より根源的な「向かう先」なのである。

多様なものとしての対象の与えられ方とは、現象として、アリストテレスがとらえた、綜合の加わる以前の「非綜合的なもの」と符合しうるであろう。

「非綜合的なもの」の現前性から存在と時間との関連を洞察したハイデggerは、まずカントが感性の根源的直観形式を時間と解釈したことにおいて、カントが現象学的な視線でもって、アリストテレスより深く、テンポラリテートの問題へと迫っていたことを感じとる。しかし、現象学的な志向性の構造を知るハイデggerにとっては、この「視向の向かう先」としての時間は、感性的直観では把握しえないものであり、カテゴリー直観によって証示される。他方、

21 Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Nach der 1. und 2. Orig.-Ausg. hrsg. von Raymond Schmidt. Mit einer bibliogr. von Heiner Klemme. 3. Aufl., Meiner 1990), A34, B50f.

伝統的な直観と悟性の峻別を重んじるカントにとっては、時間は直観の純粹形式であり、主観のアプリオリな構造に帰属する。しかし、ハイデggerによれば、カントは主観の存在論的な考察については、デカルトのコギトに依拠し、ことさらにそれを問わない。それゆえ、カントにおいては、この時間現象へのさらなる現象学的な接近が妨げられているのである。

さて、この現象学的にカントに即してとらえられた「向かう先」は、「『存在』の意味への問いの具体的な仕上げ」(GA2: 1)を目的とする『存在と時間』における重要なモチーフとなる。『存在と時間』では「意味」という術語は、次のように規定されるからである。「厳密に言えば、意味は、存在の理解の第一次的な企投のそこへと向かう先 (das Woraufhin des primären Entwurfs des Verstehens von Sein) である」(GA2: 429, vgl. 201)。1925/26年冬学期講義では、「向かう先 (Worauf)」は、しばしば「そこへと向かう先 (Woraufhin)」と置き換えられている (vgl. GA21: 291, 304, 321)。つまり、「意味」の概念を規定している奇妙な語である「そこへと向かう先」は、ここでいわれている「向かう先」に由来している。ハイデggerは、晩年、「存在の意味」の立場から「存在の真理」への思索の変転を述懐している (vgl. GA15: 335, 344)。1925/26年冬学期講義で導入されている「向かう先」がもつ構造は、『存在と時間』の立場である「意味」を規定しているがゆえに、その後の「真理」への変転を理解するうえでも極めて重要である。この問題は次章でさらに立ち入って扱われることとなる。

(d) 「我思う (Ich denke)」と根源的な自己触発としての時間

さて、ハイデggerは、1925/26年冬学期講義のカント解釈において、テンポラリテートの問題から現象学的解釈を押し進めることによって、「時間それ自身は、現存在の根本的実存カテゴリー (Grundexistenzial) として理解されねばならない」(GA21: 403)という結論を導き出す。『存在と時間』のテーゼ、「現存在の実存性 (Existenzialität) の根源的で存在論的な根拠 (Grund) とは、時間性 (Zeitlichkeit) である」(GA2: 311)、「時間性は、関心の本来的な意味としてあらわになる」(GA2: 432)は、カントとの対決を通して確証されたものである。

ハイデggerは、カントとの対決において、悟性の結合能力が基づく「我思う (Ich denke)」ないしは「純粹統覚 (die reine Apperzeption)」²² が、「時間の様

相、しかも純粹な現前せしめること (das reine Gegenwärtigen) の様相」(GA21: 405)であることを示そうとする。そして、ハイデッガーによれば、このような「純粹に現前せしめること」としての時間が、そもそも直観の形式としての多様なものの結合を可能にしている。それゆえ、現存在は、純粹統覚における時間を一様態とする、根源的な時間であると推論される。このようなハイデッガーのカント解釈の概略を追ってみよう。

感性の純粹形式である時間を、「視向の向かう先」から現象学的に考察したハイデッガーは、次に超越論的論理学において扱われる統覚について論じる。カントのいうように、「あらゆる結合は、[中略]一つの悟性行為である」²³のならば、そして悟性がカテゴリーを介して表象に規則を与えるということによって、表象を結合する能力であるならば、ここでも感性論で現象学的にとりだした構造が妥当する。

結合しうる、関係づけるためには、或るものへの視向が必要である。その或るものへの関連において、或るものは或るものと共に結合されうるのである。この共に (Mit) は、相合 (Zusammen) を必要とする。合わせること (σύν) は一 (έν) を必要とする。結合作用が結合作用たるのは、統一への視向の内である。——結合することは統一することである。そして統一においては、先行的にすでに統一が表象されている (GA21: 320f.)。

ここで再び「或るものへの視向」という構造が問題とされる。感性においては、そこでの視向の「向かう先」は、「多様性そのもの」であった。ここで問題となる視向の「向かう先」は、多様性一般にも先行する「統一性一般」である。「統一性一般」へと悟性が先行的に視向を向けるがゆえに「多様性そのもの」が可能となる。「結合作用は、その構造に関しては、綜合を可能にする統一、すなわち[視向の]そこへと向かう先 (Woraufhin)、を表象する作用である」(GA21: 321)。そこでハイデッガーは、さらに次の問いを立てる。「結合一般を、それとともに悟性それ自身を、可能にするこの統一は何か」(GA21: 321f.)。この統一こそが、あらゆる結合作用における根源的アプリオリであり、多様なもの一般を規定することを可能にする最終のアプリオリである。また、多様な

22 a. a. O., A123.

23 a. a. O., B130.

もの一般が「時間」からとらえられるとするなら、この問いは、「時間」一般の規定の究極の可能性へと向かうことになる。

さて、このような悟性の結合行為がなされるためには、そもそも多様性が与えられねばならない。そもそも何かがあり、認識されるためには、それが私に与えられていなければならない。ハイデggerは、一見自明なこの事実を、統覚の解釈の重要な手がかりとする。つまり「認識ないしは可能的な認識されるものには、表象されたものが、可能的に私へと-所属していること (Mir-Zugehörigkeit) が属している」(GA21: 323)。存在者の認識には、常に「[私]-に対して (für)」という現象が属している。ハイデggerによれば、「あらゆる与えられるべきもの、直観されるべきもの、——カントにとっては直観作用——時間という純粹直観も皆、これらすべては「-に対して」ということに依拠している」(ebd.)。つまり、存在者を認識するということは、表象されたものが「私に対して」存在するというを同時に表象することである。それゆえ、綜合はまず先行的に、思惟としての自我と、思惟されるものとを共に一つに結合する。思惟は根源的綜合において、まさに与えられたものと結合された自己そのものに作用するのであり、「自我の絶えざる自同性 (die ständige Selbigkeit des Ich)」(GA21: 324) の内で結合する。ハイデggerは、このような根源的統一における自同的な自己意識こそが、カントのいう「純粹な統覚」ないしは「超越論的統一」であるという (ebd.)。

ハイデggerは、現象学的にみられたこの「-に対して」と、「視向の向かう先」という現象から、カントが純粹直観に対してなした言説、「空間と時間は、諸対象の表象の概念を触発する (affizieren) こととなる」²⁴ を解明する。純粹直観作用としての時間は、先行的かつ非主題的に、純粹な多様性そのものへ視向を向けることであった。つまり、時間は、そもそも、与えるものが「相次いで」の分節内で、自己を与えうるという可能性の条件であり、いうなればこの視向を向けることが、心すなわち自己が、或るものが与えられることの根本可能性を自己自身に与える。ところが、或るものが与えられることは、自己と直観されるものとを共に一つに結合し綜合することである。となると、或るものへと視向を向けること、すなわち「向かう先」をもつことは、自己の存在の「根

24 a. a. O., A77, B122.

本様態 (Grundart)」、アプリアリに自己を自己に出会わしめることである。視向の「向かう先」は、自己を自己に関与せしめるのである。「カント的に言うと、自己を触発せしめるのである。先行的に非主題的に、なにかへと視向を向けることは、心の根源的な自己触発 (Selbstaffektion) である」(GA2I: 339)。

この自己触発としての時間の自発性は、同時に、触発されつつ自己に与えられるという意味において、等しく根源的に受容性でもある。その意味で、この「根源的な純粋な自己触発としての時間」は、現象学的分析によって取り出されたものであり、カントが直接に語っているものではない。なぜなら、カントは終始、感性と悟性という二つの幹に固執し、それぞれに受容性と自発性を割り当て、その境界を越えようとはしないからである。しかし、ハイデッガーにとっては、この自己触発としての時間こそが、「まさにカントがいうところのもの以外の何ものでもない」(ebd.) のであって、超越論的感性論の諸規定は、この自己触発としての時間という「全体の部分規定」(vgl. GA2I: 341) にすぎない。それゆえ、カントが主観の二つの分離された様態としてとらえた受容性と自発性も、主観の存在の根本様態から問い直されねばならない。そして、まずは「自己触発としての時間と統覚としての「我思う」との間の関連とはいかなるものかが、明らかにされねばならない」(GA2I: 343)。

この問いに対して、ハイデッガーの解釈は次のように答える。

「「我思う」は、[中略] 時間それ自身である。より正確にいうと、時間の一樣相である。しかも純粋な現前せしめること (Gegenwärtigen) の様相である」(GA2I: 405)。自己触発としての時間とは、或るものを出会わしめることであり、しかも触発それ自身はその出会わされたものを与えつつ、その背後において非主題的となる。感性と悟性の峻別というドグマを括弧に入れつつ、直観における時間をより根源的に自己触発ととらえることによって、時間は、「我思う」と本質的に同じ現象であることが見て取れる。それは、自己触発としての時間を、現象学的により鋭く「現前せしめること」ととらえることによってよりいっそう明確になる。なぜなら、「「我思う」とは、或るものを「我思う (我それ自身)」と共に現前的にあらしめることであり、この「我思う」における「我」とは、それに対してそもそも存在者が現前的にありうところの絶えず対峙するもの (Wofür) としてある」(GA2I: 404) からである。

こういった「現前せしめること」としての時間の根本性格を、ハイデッガー

は端的に次のようにいっている。

全体としての時間それ自身は、知覚されえない。すなわち時間は直前にあるものとして、経験的に直観されえないが、それにもかかわらず与えられたものとしてあらわにされている。しかも与えるものがさしあたり覆蔽されたまま (verborgen) であるというようにしてあらわにされている (GA21: 351f.)。

ハイデッガーが、カントの時間解釈を高く評価する点は、「カントの時間解釈が、時間を単に直観する作用の様態として、主観に割り当てるだけではなくて、さらにそのうえに、現前せしめること以外の何者でもないところのこの現象を、認識の解釈のための根底に置くという点に存している」(GA21: 404)。ハイデッガーが、カントから解釈によって見て取った時間現象とは、自己触発という仕方、認識の対象である現前するものとともに、その現前するものの地平としての自分を、自己覆蔽の仕方と与えるものである。時間は、静的で実体的な「形式」ではなく、動的な認識の地平の開示そのものとしてとらえられている。何かある存在者と結びついた「今 (Jetzt)」の継起として、つまりはアリストテレスに由来する運動の数としてとらえられる日常的な時間理解も、そもそも根源的時間が「今」と結びつく現前者と与えるという、より根源的な事態に基づいているのである。

さて、このような自己触発としての時間を、カントは、はっきりとは問い、答えたわけではなかった。しかし、ハイデッガーによれば、カントは『純粹理性批判』の第一版で、感性的表象と悟性の規則を媒介する「構想力」において、この根源的時間の方向へと踏み込んでいる。とりわけ、純粹悟性概念の図式論の教説と経験の諸類推の証明において、この根源的時間に基づきつつ、悟性と時間の関連を「使用している」(GA21: 347)。本書では立ち入らないが、ハイデッガーは、カントの図式論を詳細に検討しつつ、図式論において、カントの時間理解の積極的な面と同時に限界を見て取っている。すなわち、認識の地平の自己触発としての時間が図式論の着想の根底にあるにもかかわらず、時間規定そのものは、常住性であり実体である「今」継起として思惟されるに留まっている点である。しかし、ハイデッガーは、彼自身の時間理解から『純粹理性批判』を照らし出すことによって、カントから学ぶべき点とその限界を浮き彫りにすることができるということそれ自体から、まさに自分の時間理解の根源性を確

証しているのである。

*

本章は、3節にわたって、『存在と時間』へと至る三人のキーパーソンであるアリストテレス、フッサール、カントとハイデッガーの対決の本質を考察した。もちろん、ヘーゲル、ディルタイ²⁵も若きハイデッガーに、大きな影響を与えている。しかし、これら三人は『存在と時間』のもつ主題的な三つの問題意識、すなわち現象学的方法、現存在の実存論的分析、存在論的な時間解釈にそれぞれ、大きな寄与をしている。すなわち、フッサールにおいては、カテゴリー直観を中心とする現象学的方法の原理的な把握、アリストテレスにおいては、存在論的な思索に基づいた人間の魂の規定、カントにおいては、自己触発として、存在者を現前せしめる時間といった着想である。

ハイデッガーは、この三人の着想を、それぞれ他の二人を補完する形で総合しつつ『存在と時間』へと注入している。『存在と時間』は、現象学的に見ることによって、これら三人から吸収された様々なモチーフを主要要素とするアマルガムとしてとらえることができよう。そして、それらの主要要素を総合している根源的な問題構制が、存在と時間の関わりの問題構制である。この問題構

25 キシールは、アリストテレスとの対決を経た1923年頃から『存在と時間』の生成の始まりと考え、1924年に歴史的なものの思惟において、ディルタイと、1925年に存在論的観点からフッサールと、1926年に時間解釈の点でカントと、それぞれ対決がなされ、『存在と時間』が成立したととらえている。Cf. Theodore Kisiel, *The Genesis of Martin Heidegger's Being and Time*, p. 313.

また、マールブルク期におけるハイデッガーのディルタイ論として、1925年4月にカッセルで行われた講演「ヴィルヘルム・ディルタイの研究業績と歴史的な世界観のための現代の戦い」がある。この最終講演で、ハイデッガーはディルタイの評価と批判を端的に次のように述べている。

「ディルタイの本来的な問いは、歴史の意味へと向かう。その問いは、生を、疎外された現実性からではなく、生自身から理解するという傾向と共に歩んでいる。それは、生自身がその構制において、見えるようにされねばならない、ということを含意している。ディルタイは、[生の]根本性格が歴史的に-存在することであることを示し、強調している。[ところが]彼はこのテーゼを立てたことで満足し、歴史的に-存在することとは何であるかを問わず、いかなる点において生が歴史的であるのかも示さなかった。われわれはこの問いを現象学の地盤の上に据え、現存在とその本来的な現実性や時間の分析によって準備した」(DF: 173)。この最後の言葉は、『存在と時間』の「現存在の準備的な実存論的-時間的分析論」が存在の意味全般への問いを明らかにすることを通してディルタイの「著作に仕える」というハイデッガーの言説(vgl. GA2: 533)と呼応しており、『存在と時間』のディルタイ解釈へのスタンスが、すでに1925年に成立していたことをうかがうことができる。

制はまた、かれら三人に対する現象学的批判の観点でもある。ハイデggerは未刊に終わった『存在と時間』第2部において、カント、(フッサールが依拠していたコギトを提示した)デカルト、アリストテレスの存在論的批判を予定していた(vgl. GA2: 53)。

さて、ここでわれわれの本来の関心に立ち戻ろう。このような対決がなされている間も、形式的告示の概念性は用いられていたのであろうか。また、マールブルク期において、ハイデggerは死の問題をどのようにとらえていたのだろうか。

第4節 マールブルク期における言葉と死の思索

(a) マールブルク期における形式的告示の存在論化

形式的告示というハイデggerの思索の概念性は、マールブルク期においてもなお維持されている。例えば、マールブルク大学への赴任直後の1923/24年冬学期講義『現象学的探求への入門』では、現存在の存在としての「関心(Sorge)」を説明しつつ、「われわれは関心を、形式的に告示しつつ、現存在の様態として規定した」(GA17: 279)といている。また、『存在と時間』成立直前の1925/26年冬学期講義『論理学』でも、関心の構造についての次のような言説が見られる。

構造は、可能な限り形式的にとらえられるべきである。しかし、その構造が、或るものから或るものへの単なる関係ということに空虚化されるようにではなく、特別な現存在構造が、なお形式的に告示されているというようにである(GA21: 234)。

また、形式的告示の着手的性格や禁止的機能を用いて、根源的な時間性格が告示されている。

それが意味すべきことは次のようなことである。すなわち、「すでに(Schon)」や「先だって(Vor)」は、存在者の時間規定ではなく、さしあたってははっきりとしていない存在の時間性格であるということである。われわれはあたかも、再び考察の出発

点に立っているかのようである。それにもかかわらずわれわれは、なにか積極的なものではないにせよ、禁止的に (prohibitiv), なにか本質的なものを獲得したのである (GA21: 243)。

フライブルク期に形成された形式的告示は、マールブルク期を通じて、依然としてハイデッガーの概念性として機能している。

しかし、マールブルク期においては、ハイデッガーが、形式的告示をはっきりと存在論の問題構制において、しかも「存在」を告示する概念性として用いているのを見て取ることができる。1925年夏学期講義『時間概念の歴史への序説』では、存在の意味の規定可能性について述べているが、その存在の意味の概念性とは、形式的告示であることが示唆されている。

最後に、問われているもの (Gefragte) においては、第三に、問い出されるもの (Erfragte) そのもの——その意味が探究されている存在——が属している。[中略] 問い出されるものでもって、その概念が求められている。問いの定立においては [中略]、問い出されているものの概念性の可能性と方式 (Möglichkeit und Art) は、すなわちその意味方式は、形式的に (formal) 規定されることとなる。このことをより正確にいうと次のようになる。その内容的な性格を全く度外視して、規定可能性という観点からみた場合、それがカテゴリーであれなにかそのようなものであれ (Kategorie oder dergleichen), われわれは本来的に「存在」であるところのものを見出さねばならない (GA20: 196)。

この一文では、「問い出されているもの」すなわち「存在の意味」の規定可能性と方式の探求の必要性が説かれている。そして、「問い出されているもの」の概念性が、「形式的」で「内容的な性格を全く度外視」するものであることが示唆されている。

ここで注意すべきことは、「存在の意味」の規定が「形式的」な性格をもつということである。次章で詳しく論証するが、『存在と時間』の鍵概念である「意味」の萌芽を、この1925年夏学期において感じとることができる。それゆえ、ここで問題とされている「存在の意味」が「形式的」なものであるということは、『存在と時間』へと収斂するハイデッガーの「存在の意味」の探求もまた「形式的」なものであり、内容そのものが問題となるものではないということを示唆している。ハイデッガーにおいては、「形式的」という語は、内容を規定する

仕方では語られ得ぬ事柄を、その形式性において指し示すということを含意していた。したがって、「存在の意味」を語る言葉においては、語られた内容そのものが問題ではなく、如何にして形式的にその探求の対象を指し示すかが問題となる。「存在の意味」は、形式的告示において語られる。

また、いまひとつ注意を向けておくべきことは、「カテゴリーであれなにかそのようなものであれ」という不確かな表現ではあるが、「形式的な」「存在の意味」とは、なんらかのカテゴリー的なものであることが示唆されている点である。すでに第2節で見たように、ハイデggerにおいて、カテゴリー的なものとは、カテゴリー直観において証示されるものである。この引用箇所では、「カテゴリー」については、なんら説明はないが、形式的告示が、ハイデggerの現象学においてカテゴリー直観と関わりをもつことを予感することができる。このことは次の1925/26年冬学期講義において、繰り返して示唆される。

1925/26年冬学期講義では、形式的告示が存在を指し示すものであることが再び述べられるだけでなく、形式的告示とカテゴリー的なものとの関連、さらには形式的告示が言葉という存在者を媒体としてもつことの問題点にまで、立ち入って語られる。

われわれが言明する際に、時はかくかくしかじかである、時間は時間的である、という言い回しを用いるならば、この場合の「である(ist)」は、或る現象学特有のカテゴリー的な定立(Setzen)という意義をもつ。この定立は表出する定立として、世界的な言明(die weltliche Aussage)という構造をもつこととなるが、この定立の第一義的な言明の意味は、直前にあるもの(das Vorhandene)を挙示することではなく、現存在を理解せしめること(Verstehenlassen)である。現存在の存在についてのあらゆる言明、時間についてのあらゆる命題、テンポラリテートという問題設定の内部でのあらゆる命題は、表出された諸命題としてではあるが、告示という性格をもつ。これらの命題はただ現存在のみを指し示す(indizieren)。とはいえ、それらは、表出された諸命題としては、さしあたっては、やはり直前にあるものを思念するのではあるが(GA21: 410)。

1925/26年冬学期講義においては、ハイデggerの中心的関心は、すでに存在と時間の関係であった。それゆえ、この講義では、ハイデggerは自己が問題としている存在論的な根源的時間についてしばしば触れ、「時間は……である」

といった命題形式で語っている。ここでは、そういった時間に関してハイデッガーが立てた命題を理解する場合の注意を述べている。つまり、この講義で定立された、時間に関する諸命題は、何か直前にあるものについての挙示、すなわち或る存在者の性質に関しての挙示として理解するのではなく、形式的告示として理解しなければならない、という注意である。それらの時間に関する命題は、命題の形式で述べられたことそれ自体が問題ではなく、その命題が「告示」し、「指し示す」現存在や時間の諸構造を「理解せしめること」が重要なのである。

そのような告示における「である (ist)」は、「一つの現象学特有のカテゴリー的な定立という意義」をもつとされる。ここでいわれている「一つの現象学特有のカテゴリー的な定立」とは、カテゴリー直観であると考えることができよう。ハイデッガーは「である」を、単なるコプラとしての「である」ではなく、感性的なものとともに、それ自身から証示されてくるカテゴリー的なもの、すなわちカテゴリー直観に基づいて「である＝存在」を問題とする。形式的告示は、究極的には、そのような存在を指し示すものであるがゆえに、命題として表出された形式的告示の「である」もまた、カテゴリー直観において証示されてくるものとして理解されねばならない。

とはいえ、形式的告示が、さしあたっては、言葉として述べられた内容そのものを思念せしめるものであることは拒否できない。それゆえ、例えば「時間は時間的である (die Zeit ist zeitlich)」と述べられるとき、この命題をわれわれは、おうおうにして、「時間的」とは、かくかくしかじかの意味で、ハイデッガーは時間の本質をそのようにとらえている、と理解して終えようとする。しかしそのときこの命題は、形式的告示としては、なにも機能していない。それゆえに、「現存在についての言明も、そしていかなる存在についての言明も、いかなるカテゴリー的な言明も、これらを理解するためには、必然的に、理解 [の仕方] の切り替えが必要である。つまり、指し示されたものそれ自身への、すなわち本質的に直前にあるものではないものへの切り替えが必要である」(GA21: 410 Anm. 1)。

しかし、この観点の切り替えは容易になしうるものではない。志向性の構造、ないしはカテゴリー直観といった現象学的原理が発見されて初めてなしうるものであろう。ハイデッガーによれば、現象学的言説の告示性についての無自覚

によって、存在と時間の関係を経験していたギリシャ人達においても、その経験を表出する段階で、さらにはその言説が理解される段階で、存在が内世界的な存在者として語られ、存在が隠蔽されるということが起こった。

ギリシャ人のもとでは、プラトンにおいても、アリストテレスにおいても、カテゴリー的な言明と、世界において直前にあるものについての言明との区別は隠蔽されたままであり、あらゆる言明は直接に世界的な言明として理解される。このことによって、存在それ自身が、それが視の内に来たった限りにおいてではあるが、存在者として概念把握されたという事態が生じた (ebd.)。

このように『存在と時間』成立以前のマールブルク期におけるハイデッガーの形式的告示についての言説を辿ってくと、『存在と時間』においてわれわれが探求すべき課題が見えてくる。形式的告示は——当然のことであるが——フッサールのカテゴリー直観と密接に結びついている。しかも、ハイデッガーはフッサール現象学を、アリストテレスの提示したロゴス概念に基づいて取り返して、彼独特の現象学概念を再構成している。そこで、『存在と時間』がそれまでのハイデッガーのモチーフの総合であるとするならば、方法論的な観点からみて、フッサールの現象学的着想とアリストテレスのロゴス概念から、形式的告示はどのように有機的にまとめあげられているのかということが問題となる。また、ハイデッガーが、志向性の存在を現存在の「関心」に基づくものと考えらるならば、形式的告示は、そもそも現存在の関心構造において、とりわけ言葉に関係する「語り (Rede)」という実存カテゴリーからどのように基礎づけられるのか、ということが検討されねばならない。その際、1925/26 年冬学期講義ですでに注意がむけられているように、世界の分節された意義を担う「言葉」の存在性格が『存在と時間』でどのように理解されているかも問題とされねばならない。

そして、なにより形式的告示が、根源的な時間を告示するものであり、それゆえまた存在を告示するものであるなら、形式的告示と死の関係もまた問われねばならない。『存在と時間』においては、「現象的に根源的には、時間性は、現存在の本来的な全体存在に即して、すなわち、先駆的覚悟性の現象に即して経験される」(GA2: 402f.) のである。先駆的覚悟性として、「覚悟性は、理解しつづめる、終わりへと向かいあつた存在として、すなわち死の内への先駆として、

覚悟性が本来的にありうところのものとなる」(GA2: 405) ゆえに、時間現象は、畢竟は、現存在が自分の固有の死を本来的に理解することの内に現れてくることとなる。したがって、形式的告示が時間現象を経由して、さらには存在そのものを指し示そうとするものならば、形式的告示と死の関連が究明されねばならない。

『存在と時間』におけるこれらの問題点の解明は次章の課題となる。以下においては、形式的告示と死との関連を究明するための準備として、『存在と時間』以前のマールブルク期に死の問題はどのように扱われたかを検証しておこう。

(b) 1924 年講演『時間の概念』

田邊元の報告によって、すでに 1922/23 年頃から、死の思索がハイデッガーにとっての「中心的根本支柱」であったことは確認された。そしてその思索の一端を、1922 年に書かれたナトルブ報告において概観した。生が、目をそらすことのできない絶えざる「差し迫り (Bevorstand)」として死をもつということが、頽落傾向に対抗し、生の本来的な存在性格へと向かう運動であり、そのとき人間的現存在は時間性として把握されうる。死を想うことを介して生の存在性格が初めて時間性としてとらえられうる。われわれは、すでにナトルブ報告において、このような、『存在と時間』の中心的モチーフの萌芽を見ることができた。しかしそこでは、「死を想う」という現象と時間がどう関連しているのかについては語られておらず、ただ現象連関のみが提示されているだけであった。

マールブルク期において、ハイデッガーが死について立ち入って検討を加えたのは、1924 年 7 月にマールブルクの神学者サークルの前でなされ、後に公刊された講演『時間の概念』においてである。この講演においては、『存在と時間』の最初の草稿と考えられる 1924 年 11 月の同名の論文「時間の概念」(未公刊)のいくつかの部分が語られている²⁶ (vgl. BZ: 29)。もっとも、この短い講演によって、当時どれだけ『存在と時間』が仕上げられていたのかを推し量ることはできない。しかし、この講演で言及された、時計で測られる日常的な時間についての、根源的時性からの解釈は、すでに、後に『存在と時間』で展開されたものに直結しうるほどに彫琢されている。また、死の思索についても、ナトルブ報告よりさらに踏み込んだ記述がなされている。すなわち、「先駆 (Vor-

laufen)」概念の導入と、現存在の存在を構成する時間要素の一つ「将来 (Zukunft)」と「先駆」との関係である。

「時間を時間から理解する」(BZ: 6) ことをめざすこの講演は、アリストテレスに由来する伝統的時間概念の批判から始まり、むしろ人間の魂と時間の関係に着目し、現存在の存在性格を八つの観点から分析してとりだす。その分析に基づいて、「現存在は、その存在の究極の可能性 (die äußerste Möglichkeit) において把握すれば、時間そのものであり、時間の内にあるのではない」(BZ: 19) という結論に至る。現存在は、本来的には (eigentlich)、時間的 (zeitlich) であり、「現存在の本来性とは、その究極の存在可能性を形成するものである」(BZ: 15)。

しかし、この究極の存在可能性は、現存在が終わりへと到達する前に、いかにして確証されうるのか。そのつどの現存在の存在可能性は、現存在が終わった後でなければ、究極の可能性であると認定しえないのではないか。いやしくも、現存在の存在が、そのつど自分のものとして問われねばならないのであるのなら、他者の現存在の終わりと、自分の終わりを置き換えることもできないであろう。この点について、ハイデッガーは次のようにいう。

このような困惑からそっと抜け出そうと焦らねばそれだけ、また、その困難のもとでより長く持ちこたえればそれだけ、よりはっきりと次のことが明らかになる。現存在にこのような困惑をもたらしているもの [現存在の終わりという問題] において、現存在がその究極の可能性において現れてくる、ということである。私の現存在の終わり、私の死は、[中略] 現存在がなんらかの仕方を知っている可能性である。すなわち現存在の究極の可能性であり、現存在は、その可能性を把握したり、

26 講演『時間の概念』は、1989年に公開されるまで『存在と時間』の原型として、注目されてきた。しかし、確かにこの時期に『存在と時間』の全体像は構想されていたが、それが最初に文字になったのは、むしろ1924年11月に書かれた同名の論文「時間の概念」であった。ディルタイに関するこの論文は、1923年に刊行された『ディルタイーヨルク伯 往復書簡』のハイデッガーの書評に添えて「文学と精神史のための季刊雑誌」に掲載されるはずであった。ところが、その分量が掲載スペースをはるかにこえていたことと、ハイデッガーの晦渋で荘重な文体ゆえに掲載が取りやめられた。その論文の第1章が『存在と時間』の第77節に取り入れられている。なお、キシールは、ディルタイとの対決が試みられている、この論文「時間の概念」こそが『存在と時間』の最初の仕上げであるとして、1925年夏学期講義とともに重視している。なおこの論文は現在未公開であるが、全集第64巻として公開が準備されている。Vgl. BZ: 29ff., Theodore Kisiel, *The Genesis of Martin Heidegger's Being and Time*, p. 321ff.

差し迫っているものとして自己化することができる (BZ: 16).

このような究極の可能性としての死は、「確実性における差し迫ること (das Bevorstehen in Gewißheit)」という性格をもち、またこの確実性は「完全な不定性 (die völlige Unbestimmtheit)」でもある。「確実性と本来性において他のいかなる言明も凌駕する、現存在の自己解釈は、現存在の死へ向けての解釈である。すなわち、終わり-へと向かって-存在すること (Zu-Ende-sein) の最も固有な可能性という不定的な確実性へと向けた解釈である」(ebd.)。ここに、『存在と時間』における死についての本質規定である「死への存在 (Sein zum Tode)」や死の他の諸規定 (vgl. GA2: 343) の原型を見ることができる。とりわけ、ここで「確実性」と「不定性」が取り上げられている点に注目すべきである。なぜなら、後に見るように、『存在と時間』における死の規定においても、とりわけこの二つの要素が本質的だからである。

さて、ハイデッガーは、このような死を、すなわち「そのつど固有の死をもつこと (je den eigenen Tod haben)」を「先駆すること (Vorlaufen)」と術語で表す。

それ[そのつど固有の死をもつこと]は、現存在が自分の過ぎ去り (Vorbei) へと先駆することである。すなわち、確実性と完全な不定性において差し迫る、現存在自身の究極の可能性としての過ぎ去りへと先駆することである (BZ: 17)。

この「先駆すること」は、より厳密に言えば、現存在の自己解釈の様態である。「先駆は、先駆が現存在の究極的な可能性を現存在に突きつけるかぎり、現存在の解釈の根本遂行なのである」(BZ: 18)。それゆえ、死を、それが「いつ (Wann)」であり、「あと死ぬまでどれだけあるか (Wie-lange-noch)」という問い方は、それ自体特徴的な死からの逃避の解釈態度である。なぜなら、それは死を不定的なもの、ないしは確実なものとして、現存在に突きつける解釈態度ではないからである。

このことは、先駆という現象は、測定可能な時間すなわち「今」という点の継起として考えられる時間の概念の射程に収まらない、ということを示している。むしろ日常的な時間概念は、より根源的には、現存在の先駆から取り返されねばならない。ハイデッガーによれば、自己の死を、不定的で確実な自己の

可能性として解釈すること、すなわち「この先駆することは、固有の現存在の本来的で唯一の将来 (Zukunft) に他ならないのである。先駆において、現存在はその将来であり、しかも現存在は、この将来であることにおいて、自分の過去性と現在へと向けて帰来するという仕方である」(BZ: 18f.)。

現存在は時間であり、しかもその先駆において将来である。この講演の根本テーゼは、一見唐突でわれわれを困惑させる。しかもハイデッガーは、この講演においてはまだ、現存在の時間性そのものがどのような分節をもち、将来と過去性、現在といった時間規定が相互にどのような連関をもっているのかについては、なんら語っていない。おそらく、この根本テーゼに即して、現存在、時間、将来といった概念それ自体の規定を理解しようすることは困難であるといえよう。しかし、われわれは先に検討した 1925/26 年冬学期講義の指示に従って、このテーゼを形式的告示として理解しなければならない。このテーゼは、日常的な時間概念からの理解を禁止しつつ、究極的な可能性において、現存在が経験する根源的時間へと指し示す。現存在の存在の様態と時間現象へと目を向けることを指示しつつ、存在という根源領域へと思惟を導いている。

この講演で示された根本テーゼに導かれて、現存在と死と時間の現象関連は深められていき、『存在と時間』における記述へと彫琢されていく。その過程を 1925 年夏学期講義『時間概念の歴史への序説』の第 32 節以降で見ることができる²⁷。この講義における死についての分析は、基本的に 1924 年の講演を敷衍したものである。例えば、死の規定は次のように語られている。「死は、究極の、不定的ではあるが、しかし確実な可能性であり、その可能性において、現存在が自分自身に差し迫るのである。しかし同時にまた、その可能性は、日常性においてそこから現存在が、しかもこの可能性を曖昧にするという仕方です。逃走せんとする可能性でもある」(GA20: 438)。また、「先駆すること」も「[[死という究極の] 可能性を可能性として、存立せしめ (stehen lassen), そのようにしてその可能性へと向き合っていること (so zu ihr sein)」(GA20: 439) とされている。他方、第 35 節で、先駆の問題と「良心を持とうとすること (Gewissenhabenwollen) 及び責めあること (Schuldigsein) の現象」(vgl. GA20: 440) の関連が語られて

27 さらに、1925 年夏学期講義にわずかに先だって、1925 年 4 月のカッセル講演においてもまた、『存在と時間』と同じ術語で語られる死の言説を見ることができる (DF: 166ff.)。

おり、1924年にはなかった議論が付け加わっている。しかし、その議論にさかれているスペースも少なく、概括的である。この点については『存在と時間』第54節以降における展開を待たねばならない。

(c) 死を問うこと — 不死性のドグマの破壊

『存在と時間』へと至る道程で、ハイデッガーは、「存在」はもちろんのこと、「時間」、「真理」、「生」など多くの伝統的概念を破壊してきた。現象学的に見ることによって得られた新たな存在の経験から、事象そのものを見ることを妨げているもろもろのドグマを破壊し、取り返すことが、ハイデッガーの思惟の根本態度である。では、死の問題も、この破壊の課題と関連しているのだろうか。

「本来的な「死を想うこと」は、実存的に自己に見透かしのよくなった良心を—持とうと—欲することである」(GA2: 409)という『存在と時間』における記述や、中世後期のヨハネス・テプルの書『ボヘミアの農夫』の「人が生まれてくるや否や、直ちに彼は死ぬに足る程老いている」という文章の引用(vgl. GA2: 326)から、ハイデッガーがスコラ的な「メメント・モリ」の伝統の中で死を思惟しようとしている、と解釈することはそれ自体誤りではないであろう。

しかし、ハイデッガーはただ千年来の伝統を新しい説教として復活させようとしたのではない。死を思惟しないこと、ないしは不死性を信じることが、必然的に、様々な局面でハイデッガーの存在への問いの遂行を妨げるものであるがゆえに、彼は不死性のドグマを問い直し、破壊することへと赴いたのである。

1925/26年冬学期講義では、不死性のドグマが現象学的にみることを妨げることがはっきりと述べられている。例えば、現存在を有限な世界-内-存在にとらえること、人間の主観を有意義性という空間の内にあるものと見ることは、人間の魂がもつ精神性の不死性のドグマによって妨げられる。

「確かに、この世では人間は空間性に拘束されている。しかし人間は自らの本来的な存在においては、空間の内にはありえない。さもなくば、人間は不死ではありえないであろう」というドグマは、そもそも事象そのものではなく、精神の不死を信じることに基づいている。「人間の不死性、人間の精神性というようなテーゼは、はっきりしていようとしまいと、常に物事があるがままにみるこ

とを妨げている」(GA20: 292)。

また、『存在と時間』公刊直後の1927年夏学期講義『現象学の根本諸問題』では、根源的な時間性の有限性と死の問題の関連が示唆されている。

まさに、本来的な意味における時間性が有限であるがゆえに、通俗的な時間の意味における非本来的な時間は無限である。時間の無限性は、いわば、時間の優れた点といったものではなく、時間性の否定的な性格を特徴づける欠点である。ここで時間の有限性へとさらに肉薄することは不可能である。というのも、時間の有限性は、死という難問題と関連しているのだが、ここではその問題をこの関連において分析しないからである (GA24: 387)。

不死性のドグマは、死の不定性と確実性を弱める。それゆえ、このドグマは「時間は無限に続く継起である」という表象を支え、根源的時間性の有限性への視線を妨げる。

不死性のドグマは、はっきりとは名指しされていないが、おそらくプラトンの魂の輪廻説に由来する諸観念を指していると考えてよいであろう。ハイデggerによれば、ギリシャ人は、存在と時間の関連の経験をしてはいたが、それを主題的に思索することはなかった。なぜ、ギリシャ人が時を問い直さなかったか。おそらくハイデggerは、その原因の一つとして「魂の不死」というギリシャ的な生死観を見て取っていた。魂が不死であるには、その持続を支える時も永続しなければならない。ギリシャ以来の人間の生の構造や時間についての被解釈性を破壊するならば、「魂の不死」も同時に問い直されねばならない。その意味で、ハイデggerにとっては、死の問題は単なる中世的説教の復活ではなく、従来の存在論の現象学的破壊の過程で、必然的に重要な問題となるのである。

第3章

『存在と時間』における死と言葉の諸問題

第1節 「意味」——『存在と時間』の問題設定

(a) 意味—真理—場所

1969年にル・トールで行ったゼミナールで、ハイデッガーは彼の存在の思索における歩みについて次のような区分をしている。

『存在と時間』で「存在への問い」は、[それまでとは]全く異なった意味を獲得する。ここでは存在としての存在への問いが重要である。その問いは『存在と時間』においては、「存在の意味 (Sinn) への問い」という名称で主題的となる。

後にこの定式化は「存在の真理 (Wahrheit) への問い」のために——そして最後には、「存在の場所 (Ort) ないしは場所性 (Ortschaft) への問い」のために——放棄される。この最後の問いから「存在の場所論 (Topologie des Seins)」という名称が生じる。

互いに入れ代わり引き継ぐことによって、同時に思索の途上における三つの歩みを示す三つの語は：

意味—真理—場所 (トポス *τόπος*) である。

存在への問いが明確にされるべきなら、三つの互いに引き継ぐ定式を結びつけているものは何か、それらを区別しているものは何かが、必然的に開示されねばならない (GA15: 344)。

『存在と時間』以降のハイデッガーの思索の展開を追跡していくにあたって、そのつどの決定的な局面について語るならば、これら三つの歩みがどのようなものであり、どのように区別されうるのかを把握しなければならない¹。この第3章において『存在と時間』の根本的問題設定を解明しようとするわれわれにとって、まずは「存在の意味への問い」が重要である。

『存在と時間』は「意味」の「歩み」に属している。

『存在と時間』は、存在の意味の視点において、この問い[存在とは何か、という問い]にとりかかった。『存在と時間』においては、意味はまったく厳密な意義をもつ

1 Vgl. Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, S. 19.

ている。もっとも、その意義は、今日不十分なものになってしまっているが (GA15: 334)。

では、この「意味」という概念がもっている「まったく厳密な意義」とはどのようなものであろうか。

「意味」は、「企投 (Entwurf)」から理解されうる。そしてその「企投」は「理解 (Verstehen)」によって明らかになる」(GA15: 335)。ル・トールのゼミナールで語られたこの言葉通り、『存在と時間』では「意味」は次のように規定されている。

厳密に言えば、意味とは、存在の理解の第一次的な企投のそこへと向かう先 (das Woraufhin des primären Entwurfs des Verstehens von Sein) を指す (GA2: 429)。

この「意味」の概念が根源的に立脚している「理解」とは、或る主観が或る対象を認識して物事がわかる、といった能力ではない。「理解」は「情態性 (Befindlichkeit)」、「頹落 (Verfallen)」とともに、世界-内-存在としての現存在を構成する、三つの等根源的な要素のうちの一つであり、志向性の構造に基づいた概念である。

われわれは、われわれ自身の存在や、われわれ以外の存在者の存在、さらにはおよそ存在一般といったものを、それらと断絶した主観として、それらに働きかけることによって認識しているのではない。世界-内-存在としての現存在は、そのつど、いつでもすでに、それらの存在をなんらかの仕方で「理解」している。「われわれは、いつでもすでに、ある存在の理解の内では動いている」(GA2: 7)。もっとも、われわれはそれらの「存在」がどのようなものかをはっきりとは知らないし、「存在」を主題的に問うこともない。しかし、「このような平均的で曖昧な存在の理解 (Seinsverständnis) は事実 (Faktum) である」(ebd.)。

『存在と時間』は、現存在がいつでもすでに存在や存在者をなんらかの仕方で「理解している」、という「事実」から出発する。「理解」は、現存在がいつでもすでに存在ないしは存在者に関わっている固有のあり方として把握されねばならない。「理解は、現存在自身の固有な存在可能の実存論的な存在である」(GA2: 192)。

「企投」と「意味」は、現象学的に取り出された「理解」の構成要素である。理解は、理解自身に即して「われわれが企投と名づける実存論的な構造」(GA2: 193)をもっている。「理解の企投性格とは、理解が、理解が企投してそこへと向かう先を、[中略]主題的ではないにせよ、把握するということの意味している」(ebd.)。理解はそれ自身企投するものであり、企投することによって、企投のそこへと向かう先である「意味」を把握する。しかし、意味は、理解の企投の直前的な対象ではなく、企投という志向の相関者として、理解に対しておのずから自分を現してくるものである。

ハイデggerは、1925年夏学期講義において、フッサールは志向的なものの存在、さらには存在そのものへの問いを怠った、と批判し、フッサールをさらに根源的に取り返すことから、存在への問いを立て、世界-内-存在としての現存在の存在を「関心 (Sorge)」と規定した。しかし、ハイデggerは、志向性の発見そのものは重視する。関心の要素である理解を構成する企投-意味関係は、フッサール現象学が発見した志向性におけるノエマ-ノエシス関係が基盤になっている。ハイデggerは「関心」、さらには関心の本質的構成要素としての「理解」に基づいて、ノエマ-ノエシス関係を、企投-意味関係から規定し直している。

ここでわれわれが想起しなければならないのは、『存在と時間』の最終的な草稿の作成と並行してなされた1925/26年冬学期講義『論理学』で、カント解釈に即して語られた「視向の向かう先 (das Worauf des Hinblicks)」という表現である。存在者と出会うには、現象学的には、感官を通じて与えられる多様を総合し秩序を与える「或るものへと視向を向けること (die Hinblicknahme auf etwas)」がなければならない (vgl. GA21: 274)。「自己を与えるものが、それがなんらかの秩序の性格において出会われるならば、それは或るものへの視向の内に存する。そして、この或るものから、自己を与えるものは、秩序づけられるし、秩序づけられうる」(GA21: 284)。また、この「視向を向けること」がもつ向かう先は、秩序づけにとっては、構成的であるが、「この視向を向けることそれ自身は、非主題的」(vgl. GA21: 286)であった。そして、ハイデggerはこの着想によって、カントにおける純粹直観形式と純粹統覚「我思う」を、共に時間という観点から結合し、最もアプリアリな「視向の向かう先」を「時間」とした。この講義の直後の『存在と時間』が存在の「意味」を時間から解

釈しようとするものであるゆえ、『論理学』講義における「或るものへと視向を向けること」と「視向の向かう先」が、それぞれ『存在と時間』の「企投」と「意味」の原型と考えることができよう。

「或るものへと視向を向けること」は志向性そのものであり、「視向の向かう先」は、カテゴリー直観の内に証示されてくる。ハイデッガーは、存在者とともに、存在者をそのような存在者たらしめるものとして、ありありと自分を証示してくるものを「存在者の存在」の「意味」と呼んだのである。存在の「意味」を問うことは、存在を、志向性——それも関心という存在論的な構造をもつ志向性——に基づきつつ、企投に呼応して自分をありありと示してくるものとして問うゆえに、従来の「存在への問い」とは一線を画す。伝統的な「存在への問い」は、「そこでは、存在者が、その存在者が存在者である (Seiendsein), という観点から規定されている問い、つまり存在者の存在者性 (Seiendheit) への問い」(GA15: 344) である。

しかし、『存在と時間』でもって「存在への問い」は全く別の意味を獲得する。ここでは、存在としての存在への問いが重要なのである。その問いは『存在と時間』は「存在の意味への問い」という名称で主観的になっている (ebd.)。

では「意味」がこうした志向性の構造に基づいているのならば、「存在の意味への問い」自体はどのような構造をもたねばならないだろうか。われわれが或る対象と出会うとき、そこにはその対象をその対象として成立せしめる「或るものへと視向を向けること」と「視向の向かう先」、すなわち企投と企投のそこへと向かう先 (意味) がある。しかし、対象と関わりあうべく、このような企投を先行的になすゆえに、対象それ自身が主題となり、企投や意味そのものは問題とされない。ところが、存在の意味への問いを仕上げるということは、この企投-意味構造そのものを問題としつつ、企投において意味がいかにありありと現れるのか、またそれをいかなる概念性で表示するかを探求する営みに他ならない。存在の意味への問い自身もまた、一つの企投である以上、その企投は、企投によって成立した対象ではなく、企投-意味構造そのものへと向けられねばならない。それゆえ、「意味」の立場は、「存在の意味への問い」固有の問いの構造を提示する。

『存在と時間』は「存在の意味への問い」の構造の三要素を提示している。問

うことには、「問われているもの (das Gefragte)」と「問い掛けられているもの (das Befragte)」と「問い出されるもの (das Erfragte)」が属している。

「問い出されているもの」とは「そこで問いが目標に達するところの本来的に志向されているもの」(GA2: 7)であり、「存在の意味」(GA2: 8)である。

「問われているもの」とは、存在の意味への問いにおいて精査されるものである。より正確に言えば、「存在者を存在者として規定しているもの、つまり、存在者がどのように究明されようとも、存在者がそのつどすでにそこへと向けて理解されているところのもの (woraufhin), である」(ebd.)。ところが、この企投の向かう先は、フッサール流に言えば「基礎づけられた作用」において証示されるカテゴリー的なものであり、感性的なものに形姿を与えることによってのみ現れうる。この意味で、存在者の存在は、それが規定しているところの存在者とともに与えられ、そこから読みとられねばならない。「問われているもの」とは、「存在者の存在」としての「存在」である。それゆえ、この場合の「存在」は、いわば——「存在の意味」ではなくて——「存在者の意味」である。それゆえ、「存在が、問われているものをなし、しかもその存在が、存在者の存在を意味する限り、存在の問いに属する問い掛けられているものとして現れて来るのは、存在者それ自身である」(GA2: 9)。

ハイデッガーは、現存在こそが、問い掛けられるべき存在者であるとする。

存在の意味の研究的な解釈が課題となるのならば、現存在は、第一次的に問い掛けられるべき存在者であるのみならず、現存在はさらにそのうえ、彼の存在においてそのつどすでに、この問いにおいてそのつどすでに、この問いにおいて問われているまさにそのものへ、関わり合っている存在者である (GA2: 20)。

現存在は、多くの存在者の中で唯一、存在の理解をもつだけでなく、自己の存在を通して存在と関わっている。つまり、いつでもすでに存在へと向けて企投している。現存在の存在は、企投の存在を含んでいる。現存在の存在を問うことは、その企投の向かう先である存在を、企投構造、さらには関心構造とともに問うこととなる。さらには、現存在が存在の理解をもつということの帰結として、現存在には、あらゆる現存在的でない存在者の存在が属している。それゆえ、現存在という存在者の存在へと向けて問うことによって、存在の意味への問いは始められねばならないのである。

(b) 「意味」と存在論的差異

現存在が或る対象と関わりうるには、企投-意味構造を経由して、その対象をそのようなものとして理解することが必要である。このような企投-意味構造の中では、当然のことながら、存在の与えられ方と、存在者の与えられ方は異なる。

ハイデッガーは1969年のル・トールのゼミナールで、このような区別について次のようにいう。

『存在と時間』からはじまった] われわれのあらゆる考究は、根本的な区別 (Unterscheidung) から始まった。その区別とは次のようにはっきりと言い表せる：存在は存在者的ではない (Das Sein ist nicht seiend.) これが存在論的差異 (die ontologische Differenz) である。[中略] 存在論的差異は、存在と存在者を、互いから隔てつつも、結び合わせている (GA15: 346)。

企投-意味構造と、存在論的差異は同じ事態を表現している。意味が企投の相関者として、存在者を存在者たらしめるものである以上、存在者の存在は、存在者と同じあり方をするものではない。現存在の理解が企投-意味構造によって構成されている、という洞察によって初めて、企投のそこへと向かう先である存在者の存在そのものと、存在者の存在によって規定される存在者とは峻別されうる。裏面からいえば、「意味」という次元の発見は存在論的差異によって支えられているのである。『存在と時間』の問題設定である「意味」と『存在と時間』における存在論的差異は相即する。それゆえ、後年『存在と時間』が問い直され、次の歩みである「真理」への飛躍が生じるとき、『存在と時間』における存在論的差異が同時に自己批判されるのである (vgl. ZS: 36, 40)。

(c) 「意味」と「先 (Vor) -構造」

『存在と時間』の問題設定としての「意味」へより明確に迫るために、意味の循環構造、さらにはハイデッガーによる重要な発見である「先-構造」について、「意味」との関わりの観点から検討してみよう。

現存在が存在者に関わる時には、すでにその存在者についての何らかの理解をもっており、その理解が成立するには、すでに企投がなされている。とす

れば、或る意味に基づいた理解から出発して、その「意味」を問い求めるということは、常になんらかの循環 (Zirkel) のうちに入ることとなる。ハイデッガーも認めるように、「理解の働きにおける「循環」は意味の構造に属する」(GA2: 204)。しかし、この意味に基づく循環の内にあること自体は、過ちではない。

存在の意味への設問の内には総じて「循環論証」なるものはあり得ない。なぜならば、その問いに答えることにおいて肝心なことは、導出するという仕方での理由づけではなくして、提示するという仕方の根底-露開 (die aufweisende Grund-Freilegung) である、からである (GA2: 11)。

存在の意味への問いは、そのつどすでに理解された存在の中で動き、むしろこの存在の理解から形成されざるをえない。その中で企投がそこへと向かう存在の意味を、それ自身から提示するということを課題としている。その意味で、存在は「前提」されなければならない。しかし、この存在を「前提すること」は、企投-意味という現存在の存在の構造を同時に問題としているのである。存在を「前提すること」とは、「存在へと予め視向を向けること (die vorgängige Hinblicknahme auf Sein) の性格」(ebd.) をもつのである。

他方、なんらかの根本命題から演繹して基礎づけるということを課題とする問いは、企投-意味構造という志向的な存在を主題としない。それゆえ、存在の意味への問いにおいては、演繹的基礎付けの場合とは問いと答えの構造が異なっており、「循環論証」という批判は当たらない。むしろ「決定的なことは、循環から抜け出すことではなく、その中へと正しい仕方であり込むことである」(GA2: 203)。

「循環論証」という謗りに対するなにげない反論にみえるこれらのハイデッガーの言説は、非常に重要な意味をもっている。なぜなら、「存在の意味への問い」としてのいかなる振る舞いも、すでにハイデッガーがめざす「存在の意味」に徹底して続べられつつ、遂行されていることとなるからである。この循環の中にありつつ、「存在の意味」を問うということは、いわば自己の後ろ側から自分を見なければならぬこととなる。そのようなことはどのようにして可能となるのだろうか。

循環と意味の関係は、理解の「先-構造」の提示によって、より明確に分節されうる。「理解の働きのこの循環は、現存在の先-構造の表現である」(ebd.)。ま

た、現存在の先-構造は、理解の自己形成である「解釈 (Auslegung)」を支配する。「理解として企投すること」自体も、現存在の可能性の一つである以上、主観的に企投し、理解されたものをより明瞭に意味に照らして分節するという可能性を選ぶこともできる。理解の企投は、自己形成するという固有の可能性、すなわち「解釈」という可能性をもつ。「解釈において、理解の働きは、自分が理解したものを理解しながら自己化する。解釈においては、理解する働きは、他ならぬ理解そのものとなる」(GA2: 197)。

さて、解釈は、或るものを或るもの「として (als)」明瞭に分節する。ハイデッガーによれば、この「或るものとしての或るものを解釈することは、本質的に、先持 (Vorhabe)、先視 (Vorsicht)、先把握 (Vorgriff) によって基礎づけられている」(GA2: 200)。これら三つの要素から構成される先-構造は、理解ないしは解釈における「意味」の具体的な機能構造を示している。まず、企投において、或るものをその意味へと視向を向けつつ——非主観的ではあるが——帰属させ獲得する (先持)。次に、この理解されてはいるがまだ覆われている、先持において受け取られたものを解釈して自己化するには、「視向 (Hinblick) において、そこへと向けて解釈されねばならない向かう先を確定する視線 (Hinsicht)」(GA2: 199) に予め導かれねばならない (先視)。先視に導かれて、解釈は、その解釈されるべきものに属する概念性を獲得する。先視に従って分節された理解されたものは、解釈において一定の概念性にまで彫琢されうる (先把握)。「先持と先視とは、すべての存在の諸構造がそのうちへと引き上げられるべきである概念性 (先把握) を、同時に先行的に素描している」(GA2: 308)。意味は先持、先視、先把握を含み持つものであって、理解はおろか、解釈における視線の方向性や、概念性までも、すでに規定している。解釈によって、ある存在者に意義が貼りつけられるというのではない。むしろ、或るものを理解する際に企投された意味がもつ「理解性 (Verständlichkeit)」が分節される。

意味は、先持、先視、先把握によって構成された、企投のそこへと向かう先 (Woraufhin) であり、ここから或るものが或るものとして理解される (GA2: 201)。

このようにして、「企投-意味」構造が、『存在と時間』における存在の意味への問いの出発点を規定している。理解における企投-意味構造は、存在の問いの構造、存在論的差異、循環的な先-構造など『存在と時間』の骨組みをなすあら

ゆる根本問題を基礎づける。

とすれば『存在と時間』の第1部第3編以降が、打ち切りとなったこともこの「意味」の構造に由来するのではないだろうか。1927年10月6日の、ブルトマン宛書簡では、ハイデggerは、もはや『存在と時間』の枠組みで、その第2部を書くことが困難であることを吐露している。「現在私は、とぎれとぎれではありますが、『存在と時間』の第2部の手直しをしています。でも、私は、全体をもう一度新たに書き直さねばなりません。というのも[そうでないと]重要なことが十分に評価できないことがしばしばあるからです」²。この書簡から明らかなように、ハイデggerは、刊行後半年ですでに『存在と時間』の問題設定にある種の困難があることに気づいており、その1年後にはもはや、『存在と時間』を書き継ぐことに興味を失っている。比較的早い時期から『存在と時間』の問題設定が揺らぎ始めたとするならば、それは「意味」の構造と無関係とはいえないだろう。では、「意味」として存在を探求することにどのような困難があるのだろうか。

(d) 「意味」に潜む問題点

もう一度、存在の意味への問いのもつ構造に戻ってみよう。『存在と時間』で分析された「存在の意味への問い」の構造においては、「問われているもの (das Gefragte)」は「存在者の存在」であり、「問い掛けられているもの (das Befragte)」は「現存在」という「存在者」であり、「問い出されるもの (das Erfragte)」は「存在の意味」であった。

ここでいわれている「存在者の存在」とは、「存在者が、そのつどすでに、そこへと向けて理解されているところのもの」(vgl. GA2: 8)であり、企投-意味構造でいえば、いわば「存在者の意味」である。つまり『存在と時間』において、ハイデggerが、「存在」という語を用いるとき、具体的にはその語が指すものは二つある。一つは「存在者の存在」としての存在、すなわち或る存在者を、

2 Theodore Kisiel, *The Genesis of Martin Heidegger's Being and Time*, p. 488. また、その約1年後の1928年9月24日のヤスパース宛書簡では、「私といえば、私がしばらく前に、いわゆる書物『存在と時間』を一冊公刊したということを、もはや全く考えもしません」(HJ: 103)、というまでになってしまう。このころから、ハイデggerは、ほとんど『存在と時間』を書き継ぐことに関心をもたなくなっていたと思われる。

そのようにあらしめるところの「存在者の意味」としての存在を指す場合³、もう一つは「存在としての存在 (Sein als Solches)」, 「存在一般 (Sein überhaupt)」を指す場合である。この場合は個別の存在者を規定している「意味」ではなく、およそあらゆる意味に先だって、そこへと向けて企投されているところの「意味」を指している。それゆえ、「存在の意味」とは「意味の意味」であり、それは端的にいえば、企投-意味構造そのものを可能としているものである。したがって、ハイデッガーは現存在という「存在者の意味」を問うことによって、「存在の意味」、すなわちそもそも「意味」構造を可能にしているものを問うことを終局的にめざす。

しかし、ここで疑問が生じる。

まず、「意味」を問うことは、どのようにしてなされうるのか、ということである。

ハイデッガーによれば、「意味」への問いは、ふだんは非主観的で隠されている「意味」を「露開する (freilegen)」, 「開示する (erschließen)」, 「取り出す (herausstellen)」といった仕方ですべて遂行される。その具体的な方法について、ハイデッガーは次のようにいう。

企投のそこへと向かう先を露開する、とは企投されたものを可能にしているものを開示するということの意味する。この露開は、方法論的には、ある解釈の根底に存する、たいていははっきりとはしていない企投を、企投において企投されたものが、そのそこへと向かう先の観点において、開示されて把握されうる (faßbar) になるような仕方です。追うこと (nachgehen) を必要とする (GA2: 429)。

元来、意味も非主観的に開示されている。その意味を主観的に追跡することは、まず、その意味へと向けて企投されているものを、ことさらにその意味の観点から、十分に開示し把握し、「見えるように (sichtbar)」することである。企投されたものが見えるようになることが、その企投の向かう先をありありと映

3 この解釈の最も有力な根拠として、GA2: 430. 「存在者が、意味を「持つ」のは、ただ、存在者が存在として、初めから開示されており、その存在の企投において、すなわちその企投のそこへと向かう先から、理解されうるようになるからである。存在を理解するという第一次的企投が、意味を「与える」のである。存在者の存在の意味への問いは、存在者の一切の存在の根底にある存在を理解することがもつ、そこへと向かう先を主題とする」。

し出す⁴。とはいえ、十分に開示された企投されたものとともに、意味が主題的に理解されるとき、このとき企投された存在者は、主題的に理解された意味とともに、さらに統一的な新たな意味から理解されていることとなる。非主題的な意味への視向がそこに新たに潜んでいる。

そこで、新たな疑問が生じる。「存在者の存在(意味)」を問うことによって、どのようにして「存在(一般)の意味」へと達しうるのであろうか。なぜなら、存在者の意味の理解にはそのつど再び新たな意味への視向が潜んでいる以上、その意味を見えるようにする試みもまた「存在者の存在」を問うにすぎないように思えるからである。企投-意味の構造に基づきつつ、意味の跡を追うという仕方で「存在の意味」へと到達するには、「存在者の意味」を無限に遡及しなければならないのではないだろうか。なぜなら、「存在の意味」はいわば「意味一般の意味」であり、およそ「意味」という現象を可能にしているものであるゆえ、あらゆる「存在者の意味」に先だっているからである。

ただ、この問題設定の枠内では、現存在の存在の意味の分析が、「存在の意味」への問いにとって、最良の出発点であるといえよう。なぜなら、意味という現象の内では存在も開示されるのであり、まさにその「意味とは現存在の実存カテゴリーである」(GA2: 201) から、である。それゆえ、ハイデggerは現存在の存在の意味である時間性から、存在の意味への問いの通路を見出そうとする。「現存在全体の実存論的—存在論的体制は、時間性に基づく。したがって、脱自的・時間性の根源的な時熟の仕方が、存在一般の脱自的企投を可能にするはずである」(GA2: 577)。「脱自的・時間性の根源的な時熟の様態」が、「存在一般の脱自的企投」を可能にし、したがって、その企投に呼応する「存在一般の意味」をも可能にする、という見通しのもとに、ハイデggerは、現存在の分析論から存在の意味への問いの仕上げへの通路を構想していたと考えられる。

しかし、現存在の存在を問うことによって存在の意味への無限遡及の問題は解決されうるのであろうか。そして、現存在の存在の意味から存在への問いは適切に立てうるのであろうか。ハイデggerは、「『存在と時間』の第1部第3編の新たな仕上げ」(GA24: 1, vgl. GA2: 55 Anm. b)である1927年夏学期講義『現象学の根本諸問題』において、これらの問題に挑もうとしている。次に、この

4 とはいえ、「意味」は「対象的に (gegenständlich)」はとらえられない (vgl. GA24: 392)。

講義を中心に、ハイデッガーの存在の意味への問いの軌跡を具体的に追ってみよう。

(e) 時間性による「端的な自己企投」——1927年夏学期講義

まず、ハイデッガーが、『存在と時間』において存在の意味への問いをどう展開しているかを確認しておこう。現行の『存在と時間』は、「存在の意味への問い」としては、基礎存在論として構想されている。基礎存在論の課題は、1928年夏学期講義の付論で次のように語られる。「存在論の基礎づけと仕上げの全体が基礎存在論である。基礎存在論は(1)現存在の分析論と(2)存在のテンポラリテートの分析論である」(GA26: 201)。この構想は、ちょうど『存在と時間』第8節で掲げられた研究プログラムのうち、第1部のタイトル「時間性に向けて現存在を解釈することと、存在への問いの超越論的地平として時間を解明すること」(GA2: 53, 55)と呼応している。つまり、基礎存在論の射程は、未刊に終わった第1部第3編「時間と存在」までを含むのであるが、現行の『存在と時間』は「現存在の実存論的・一時間的分析論」(vgl. GA2: 575)に留まっている。したがって、『存在と時間』における現存在分析は、常に「存在のテンポラリテートの分析論」へ向けてなされているものとして考えねばならない。

現存在の実存論的分析は、まず形式的にとりだされた「世界-内-存在」という現存在の構造の様々な分枝を、現存在の日常性に即して分析する。ついで、析出されたそれら多様な分枝の「明示された構造全体の全体性」(GA2: 240)すなわち「現存在の存在」が「関心 (Sorge)」として告示される。「現存在の存在」とは、企投構造に基づいていえば、「現存在の意味」ということもできるだろう。しかし、ここで析出された「関心」は、現存在の日常性・平均性に依拠して得られたものである。全体性と本来性の先持を欠いているがゆえに、現存在の意味としては「不完全であるばかりか、さしあたり暫定的」であり、むしろ「もっと高次のかつ本来の存在論的地盤」(GA2: 24)のうえでの、分析論の反復が必要となる。

こうして、関心構造に基づいて現存在の存在の意味である「時間性 (Zeitlichkeit)」がとりだされる。現存在は自己の存在を、時間性という意味へと向けて企投しつつ、理解している。しかし、この根源的な時間性を獲得したことだけで、

存在の意味への問いに対する解答がすでに得られるのではない (vgl. GA2: 24)。この時間性を、現存在の存在理解の可能性の条件として機能するものとして思惟し、そういった存在の企投がなされる際に、存在が如何に時間から規定されるかという問題、すなわち「存在のテンポラリテート」の問題へと立ち入って、はじめて存在の意味への問いに対する具体的な解答が与えられる。

では、ハイデッガーは、その「存在の意味」を時間性からどのように解明しようとしていたのだろうか。そして、「存在者の意味」から「存在の意味」へと至るには元来無限に遡及しなければならない、というアポリアをどのように解決しようとするのだろうか。

この課題の解決は、元来第1部第3編「時間と存在」でなされるはずであった。この部分は未刊に終わったが、われわれは、ハイデッガーがこの課題と取り組んだ様を、『存在と時間』の「新たな仕上げ」である1927年夏学期講義『現象学の根本諸問題』から読みとることができる。

時間性は存在理解一般の可能性の条件である。存在は時間から理解され、概念把握される。時間性がそのような条件として機能するならば、われわれはその時間性をテンポラリテートと呼ぶ (GA24: 389)。

存在の理解は時間性の構造に基づく。存在の理解を可能にするものとしてみられた時間性がテンポラリテートと呼ばれる。ハイデッガーによれば時間性は「将来 (Zukunft)」、「現在 (Gegenwart)」、「既在性 (Gewesenheit)」といった三つの「脱自態 (Ekstase)」の統一である (vgl. GA2: 435, GA24: 376)。また、これら脱自態の本質は、「……へと抜け出ること (Entrückung zu)」である⁵。いわば、「根源的な脱-自 (Außer-sich)、超越態 (das ἐκστατικόν)」 (GA: 24: 377) である。「このような脱自的性格が時間性を特徴づけているかぎり、他の脱自態とともに時熟の統一をなしながら時熟するどの脱自態の本質においても、……の方へ抜け出ている (Entrückung nach……)」、形式的な意味における、或るものへと向けて (auf etwas hin) 抜け出ているということが存している」 (GA24: 378)。つまり各脱自態は、それぞれそこへと向けて抜け出る先をもっているものであり、「脱自

5 「時間は、それ自身において、将来、既在性、現在として、抜け出されている。現存在は、将来的なものとしては、その既在的な存在の可能へと、既在的なものとしては、その既在性へと、現前化するものとして、他の存在者へと抜け出されている」 (GA24: 377)。

態の地平的図式 (das horizontale Schema der Ekstase)」(GA24: 429) がそれぞれの脱自態に属している。それゆえ、時間性は「脱自的-地平的 (ekstatisch-horizontal)」とされる。

では、このような時間性は、どのようにして存在の理解を可能にする条件たりうるのだろうか。時間性は、「理解」の様々な局面において、そのつど優位な脱自態を変容させつつ、企投する。その際、それぞれの脱自態の地平的図式も、脱自態の変容の仕方につれて、それ自身変容する。そのつど優位な脱自態のそこへと向かう先である図式が理解に属する。ハイデッガーは、この時間性がそこへと向かう先である地平的図式を、そのつどの「存在の意味」と考えている。「脱自的-図式的 (地平的)」は、「企投-意味」をテンポラルな次元で言い換えたものである。それゆえ、「テンポラリテートは、時間性に帰属する地平的図式の統一を顧慮した時間性である」(GA24: 436)。

例えば、1927年夏学期講義では、現存在が現存在以外の存在者に関わる場合、すなわち現在の脱自態が優位である場合にかぎって、この現在の地平的図式をプレゼンツ (Praesenz) と呼び、分析を加えている。「現前化させることは、[中略] 現前化が現前させるもの、すなわち現在において、そして現在に対して可能的に出会いうるものを、プレゼンツといったものへ向けて (auf so etwas wie Praesenz) 企投する」(GA24: 435)。内世界的に出会われる存在者は、先行的にプレゼンツへと向けて理解されているのである。

では、ハイデッガーはわれわれの最初の問題であった、存在一般の意味への無限遡及の問題、存在者の意味への問いと存在の意味への問いの連続性の問いについてはどのように答えるのだろうか。

脱自的-地平的な時間性の統一はそれ自身、端的な自己企投 (Selbstentwurf schlecht-hin) であり、脱自的な統一として、……に向けての企投すること一般を可能にし、脱自態に属する地平でもって、そこへと向かう先 (Woraufhin)、ないしは、そこへと-超える先 (Wozu-hinaus) 一般を提示する。それゆえに、どこへ向けて、諸図式が、図式の側で、しかも無限に企投されているのか、ということとははや問うことはできない (GA24: 437)。

ハイデッガーによれば、時間性は、単に、それ自身企投されているものであるだけでなく、企投そのものであり、「端的な自己企投」である。時間性が自己

を時間性として理解する場合、その企投と意味とは、脱自と脱自が必然的にもつ地平であり、他のレベルとは異なって両者は同一（脱自構造そのものとしての時間性）である。時間性が、時間性を時間性として理解しようとする場合、時間性が、時間性を、時間性へと向けて企投することとなる。つまり「おのずから開かれたもの（für sich offen）としての時間性の統一」（GA24: 382）が現出するのみである。それゆえ、意味の無限遡及は、時間性の脱自的統一の地平において「終結（Ende）」（vgl. GA24: 437）に達する。つまり、時間性が時間性自身を理解しようとする企投が、最も先行的であり、この企投の持続（時熟）において存在の理解が可能になる。「テンポラリテートは時間性そのものの最も根源的な時熟である」（GA24: 429）。

ここで、テンポラリテートの問題の究極点において、ハイデッガーが見据えている時間性の「端的な自己企投」、すなわち「おのずから開かれたものとしての時間性の統一」という表現に注意しなければならない。KNSにおいて、ハイデッガーが生の根源に見据えた事態とは「性・起する（es er-eignet sich）」（GA56/57: 75）、あるいは「世界となる（es weltet）」（GA56/57: 73, 89, vgl. GA56/57: 77, 91）という、世界の存在の端的な自己開示であった。この「性起する」と同じ現象をアリストテレスの真理概念に見て取ったハイデッガーは、すでに見たように、存在と時間の関連へと思い至った。「存在」と「時間」は、「存在の理解を持つ現存在——その現存在の理解を可能にする時間性」という関連を経て、現存在が存在と時間の媒介となり、『存在と時間』において結びつく。つまり、基礎存在論の究極点に位置する「端的な自己企投」という現象も、すでにKNSでみられた存在の自己開示の動態に他ならない。いわば、『存在と時間』とは、企投・意味という現存在の「理解」の構造の洞察、及びそこから導き出された現存在の実存カテゴリーに基づいて、根源的な自己開示の動態としての存在（「性起する」）を語ろうとした試みであるといえることができるのである。

しかし、企投・意味構造に基づいた存在の「意味」への探求は途絶する。すでに、1927年夏学期講義において、テンポラリテートの構想の困難さが示されている。そこでは、現在の脱自的地平のプレゼンツが挙げられるのみで、将来と現在性の地平は検討されていない。テンポラリテートは「時間性に帰属する地平的図式の統一を顧慮した時間性」でなければならないのに、他の二つの地平について論じられないのなら、「地平的図式の統一」は明らかににはならない。

では、存在理解の可能性の条件としての時間性から、存在の「意味」を明らかにするという、テンポラリテートの構想はなぜ挫折したのだろうか。『言葉への途上』に収められた「言葉についての対話」(1953/54年)において、ハイデッガーは、次のように語っている。

言葉と存在についてよく考えてみることに、早くから私の思考の道筋を規定していたものですから、そのために、この両者を論究することは、逆に、いつまでも背景に留まったままになっていたのです。『存在と時間』という書物の根本的な欠陥(Grundmangel)は、あまりにも早く、遠くまで行き過ぎてしまったことかもしれません(GA12: 88f.)。

ハイデッガーによれば、言葉と存在への省察が、不十分なままに、あまりにも進みすぎたことが、『存在と時間』の「根本的な欠陥」である。先に見たように、現行の『存在と時間』における基礎存在論は、テンポラリテートの問題へと向けて集約されていた。とすれば、上記のハイデッガーの言葉に従うならば、『存在と時間』の「根本的な欠陥」とは、言葉と存在への省察が不十分なままにテンポラリテートの問題にまで進みすぎた、ということになるのではないだろうか。ハイデッガーは、後年に、たびたび『存在と時間』の挫折の原因について、断片的には語っている。しかし、ハイデッガーのいうように、「言葉と存在についてよく考えてみることに」が、早くから彼の「思考の道筋を規定していた」のならば、断片的に挙げられている原因を統一的に見る視点として、言葉と存在の省察の未成熟さが挙げられねばならないのではないだろうか。次にわれわれは、『存在と時間』において、テンポラリテートの問題が「前景」となったために、不十分のまま「背景」に留まったままであった「言葉」の問題について究明し、さらに形式的告示と『存在と時間』の関わりについても検討してみたい。

第2節 『存在と時間』における「語り (Rede)」

(a) 『存在と時間』における言葉と存在の関わり

言葉と存在の省察は、早くからハイデッガーの思索の道を規定していた。この思索の大きな水脈は、後年において、「言葉は存在の住処である」(GA9: 313)というテーゼとなって現れてくる。しかし、言葉と存在の省察が、まさに彼の思索を規定しているがゆえに、その究明は可能なかぎり背景に留まっていた。それゆえ、『存在と時間』においては、存在理解を可能にする地平としての時間の解釈が「前景」となっていて、言葉については主題的には、まだほとんど議論されていないかのようにも思える。事実、後に見るように『存在と時間』においては「言葉 (Sprache)」の概念それ自体は、文字や音声の総体を指し、存在論的には重要な意味を担っていない。

しかし、われわれは、「背景」に留まっている——しかも未成熟な——『存在と時間』における言葉と存在についての思索を、主に三つのポイントから読みとることができる。すなわち、ロゴス (λόγος) 概念の解釈 (第7節)、言葉の実存論的基礎である「語り (Rede)」(第34節)、良心の呼び声とそれに呼応する先駆的覚悟性 (第58節—第60節) である。

実存カテゴリーである「語り」は、アリストテレスのロゴス解釈を、実存論的にとらえ直したものである。それゆえ、『存在と時間』における言葉の思索は、古代ギリシャ人が専ら人間の言語現象を指すのに用いたロゴスという語をめぐる遂行されている。

また、ハイデッガーは、先駆的覚悟性について次のようにいう。「現象的には根源的に時間性が経験されるのは、現存在の最も本来的な全体であること、つまり先駆的覚悟性の現象に即してである」(GA2: 402f.)。他方、覚悟性においても、覚悟性が聴こうとする良心の呼び声も、「根源的な語り」を中心的構成要素とする (vgl. GA2: 392.)。ハイデッガーは、存在理解の可能性の条件を時間性に求めた。その時間性は、先駆的覚悟性を媒介として「語り」と関わっている。わ

れわれは最終的には、この現象連関から、『存在と時間』における、最も根源的な言葉と存在の思索を読みとらねばならない。

(b) 『存在と時間』におけるロゴス解釈

ハイデッガーは、『存在と時間』第7節において「現象学 (Phänomenologie)」概念を、「現象 (Phänomen)」と「ロゴス (Logos)」とに分けて説明している。そして、現象学の「学 (ロゴス)」にあたる概念の解釈を、アリストテレスに依拠して展開している。こういった試みが、マールブルク大学に赴任して以来、ほぼ毎学期行われてきたことをわれわれはすでに知っている。また、1924/25 年冬学期講義『プラトン『ソピステス』』に即して、ハイデッガーのロゴス解釈がどのようなものであるかについても検討した。しかし、『存在と時間』の第一の草稿である 1925 年夏学期講義『時間概念の歴史への序説』で初めて、ロゴスは実存カテゴリーの「語り (Rede)」として実存論的分析にとりいれられた⁶。つまり、ロゴスは、「存在の意味への問い」の枠組みから解釈され直されたのである。『存在と時間』におけるロゴス解釈は、「存在の意味への問い」の問題構制におけるロゴス解釈の一つの頂点をなす。それゆえ、われわれは今一度『存在と時間』のテキストの言葉に即して、ハイデッガーのロゴス解釈について立ち入って検討しておかねばならない。

まず、ハイデッガーはギリシャ語の λόγος を、「理性 (Vernunft)」や「判断 (Urteil)」といった通俗的な翻訳に従わず、「語り (Rede)」という語でもって言い表すことを宣言する。

もしわれわれが、ロゴスの根本的な意味は Rede である、というならば、この文字どおりの翻訳は Rede が意味するところのものの規定によって、初めて十分に妥当なものとなるだろう (GA2: 43)。

そしてこの Rede の意味するところのものを次のように規定する。

アリストテレスは、この Rede の機能をさらに鋭く表現して、アポファイネスタイ (ἀποφαίνεσθαι) と説明した。ロゴスは、何か或るものを見させる (sehen lassen)

6 すでに 1924/25 年冬学期講義で、λόγος は Rede と翻訳されている (vgl. GA19: 181)。

(ファイネスタイ), すなわち Rede の事柄を, 特に語る者 (媒体) に対して, ないしは互いに語る者に対して, 見させる (*φαίνεσθαι*) のである。Rede は Rede の事柄をそれ自身から (*ἀπο*) 「見させる」のである (ebd.).

ハイデッガーは, われわれが通常ロゴスの訳語として考えている理性, 判断, 定義などの根源に, アポファイネスタイとしてのロゴスを見て取っている。このアポファイネスタイとしてのロゴスとは, アリストテレスが『命題論』で述べている「そこにおいて真あるいは, 偽を語ることが存するロゴス」であり, その真偽が判断される命題に関わるロゴス, つまりロゴス・アポファンティコス (*ἀποφαντικός*) である。また, 呼びかけ, 願い, 祈りなど「何か理解しうるものを与える指示すること (Bedeuten) という意味において, 何かを示す音声的なもの」(GA20: 116) もまた, ごく一般的なロゴス, すなわちロゴス・セーマンティコス (*σημαντικός*) である。ロゴス・アポファンティコスは, ロゴス・セーマンティコスの特殊な場合であるが, ハイデッガーは, アリストテレスのこのロゴスの分類に立脚しつつ, アポファイネスタイとしての働きをロゴスの本質的契機として位置づけている。では, このアポファイネスタイの具体的な機能は, どのようなものであろうか。

そして, まさにアポファンシスとしてのロゴスの機能が, 何か或るものを提示しつつ, 見させることに存するがゆえに, ロゴスは総合 (*σύνθεσις*) という構造形式をもちうるのである (GA2: 44)。

つまりロゴスとは総合であり, その総合とは次のような意味をもつ。「ここでいう [総合] の *σύν* とは, 純粹にアポファンシス的な意義をもち, 次のようなことを意味する。すなわち, 或るものを或るものとの集結 (Beisammen) において, 或るものを或るものとして (als) 見させるのである」(GA2: 44, vgl. 221)。

さらに, この或るものを或るものとして見させる総合は, 同時に「分離 (*διαίρεσις*)」の性格をもつ。

アリストテレスは, より根本的に見て取った。すなわち, どのロゴスも同時に総合と分離であり, 一方であるか他方であるか——例えば, 「肯定判断」か「否定判断」か——といったものではない (GA2: 211)。

ロゴスは, 例えば〈黒い黒板〉といった, なんらかの理解されたものから,

その黑板への志向に従って〈黒い-黑板〉に分節しつつ、同時にその分節されたものとしての全体を総合しつつ、顕在化させて見させる。この意味でロゴスは総合であるとともに同時に分離である。

このようなロゴス解釈は、1924/25年冬学期講義で述べられたロゴス解釈を、基本的に踏襲している。それゆえ、『ニコマコス倫理学』第6巻から読みとられた「真理化 ($\alpha\lambda\theta\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$) = ロゴスの働き」という定式は、『存在と時間』のロゴス解釈をも支えている (vgl. GA2: 44)。真理の場合は判断や命題ではない。「真である (Wahrsein) (真理) とは発見しつつ-あること (entdeckend-sein) を意味する」(GA2: 290)、すなわち、「発見しつつあることとしての真理は現存在の一つの存在様態である」(GA2: 291)。むしろ言明 (Aussage) ないしは命題の真偽は、ロゴスのアポファイネスタイによって遂行される真理化に基づいている。「命題 ($\alpha\pi\acute{o}\phi\alpha\nu\sigma\iota\varsigma$) としてのロゴスの真であるとは、あらわにする [アポファイネスタイ] という仕方、真理化すること ($\alpha\lambda\theta\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$) であり、すなわち存在者を——覆蔽性から取り出しつつ——その覆蔽性 (被発見性) に於いて、見させることである」(GA2: 290)。

ロゴスの分節は、単純な理解から始まり、解釈における「見回しつつ理解する解釈の根源的な Als」(GA2: 210) (解釈学的 Als) を経て、解釈の派生態である命題的な Als へと至り言明となる。ロゴスは、単純な理解に潜む被発見性を、分節しつつあらわにする現存在の存在の様態である。

このように、『存在と時間』はアリストテレスのロゴス解釈を取り入れている。しかも、現存在の実存カテゴリーの「語り」として、存在の意味への問いの観点からである。では、アポファイネスタイとしてのロゴス解釈によって、そのまま実存カテゴリーとしての「語り」が言い尽くされていると考えてもよいのだろうか。

ハイデッガーが、最も根源的な真理の場と考え、そこから存在の時間的規定を読みとろうとしたのは、ロゴスの機能が加わる前の「際だたされていない全体」の被発見性の様態に即してであった。むしろロゴスは、その際だたされていない全体を、あらわにもするが、同時に立て塞ぐ可能性をももつ、偽性の源泉でもあった。ロゴスが、存在論的な観点から、根源的な真理現象と関わる「語り」として取り返されたのなら、語りの概念の射程はアリストテレスにおいて強調されたロゴス規定より、より広く深い射程をもったものでなければなら

ないであろう⁷。つまり、語りは、単純な理解から命題的言明へと導くロゴスの機能を包括しつつも、より根源的な次元にも関わるものと予感することができる。

この予感は、次の三つのテーゼを並べてみることで確証されるであろう。

言明とその構造、すなわち命題的 Als は解釈とその構造、すなわち解釈学的 Als の内に、基礎づけられており、さらに、理解において、すなわち現存在の開示性において、基礎づけられている (GA2: 295)。

開示性は情態性、理解、語りによって構成されている (GA2: 292)。

情態性と理解は、等根源的に、語りによって規定されている (GA2: 177)。

上記の三つのテーゼによれば、語りは、解釈における分節だけではなく、そもそも理解における現存在の根源的な開示性を規定していることとなる。アリストテレスのロゴス理解によれば、アポファイネスタイとしてのロゴスは、そもそも、このような単純な理解、いわば「際立たされていない全体」そのものにおいて機能するものとは考えられてはいない。もちろん、λόγος の訳語を Rede (語り) とする以上、語りはロゴスの機能をも包含するものではあるが、語りとロゴスは同じものではない。語りは、アポファイネスタイの機能を包括しつつも、現存在の根源的な開示性をも構成する、より根源的な現存在の存在様態であると考えるべきである。

語りは、アリストテレスのロゴス解釈に依拠しつつも、それより広く深い射程をもっている。アリストテレスは、存在と時間の関連を経験してはいたが、主題的には探求しなかった。とすれば、ハイデggerのロゴスは、まさに存在と時間の関連を問う分だけ、アリストテレスのロゴス解釈に導きの糸を求めつ

7 ハイデggerとともに、フォン・ヘルマンも指摘するように、アリストテレス自身もまた、「或るものの、単純な、感覚的な認取」としてのアイステーシスの方がアポファンティッシュなロゴスよりも「真理である (wahr)」ことをいっている。Vgl. GA2: 45 und Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, Frankfurt am Main 1987, S. 330. 後に見るように、語りが、単純な開示性 (真理) にも関わるものである以上、語りは、アリストテレスにおいて強調された悟性的なアポファンティッシュなロゴスと連続性をもちつつも、アイステーシスにおいても機能している、より根源的な分節・表出機能をもつものとして構想されていることになる。このように、われわれは「語り」において、カテゴリー直観についてのハイデggerの理解の結晶をみることができる。

つも、より根源的なものでなければならないであろう。はたして、『存在と時間』で分析された語りは、そのような要求をみたすものであるのだろうか。

(c) 理解可能性の分節としての語り

さて、存在を時間性の地平的図式から解釈することが、基礎存在論の課題であった。それゆえ、『存在と時間』のあらゆる実存カテゴリーは、「世界」という根本概念に至るまで (vgl. GA2: 482)、時間性の概念によって根拠づけられつつ規定されている。しかし、語りの概念は特異な位置づけをもつ。語りは、時間性の脱自態及び、現存在の存在である「関心」⁸ を構成する理解、情態性、頹落と同等の地位をもつ要素として考えられている (vgl. GA2: 358, 359, 443)。ところが、関心の規定においては、語りの要素は表現されていないし、他の三つの要素と比較すると、あたかも第四の要素が突然提示されたかの感をうける。むしろ、「情態性と理解は等根源的に語りによって規定されている」(GA2: 177, vgl. 213) と、語りが、時間性へと直結する他の要素を規定していることが示唆されている。こういった事態を反映してか、時間性の概念による語りの明確な規定は示されず、第68節で試みられるべき「語りの時間性」の解釈は、後に検討するように、実質的には留保されている。

このような語りの位置づけの特異さをふまえて、「語り」の実存カテゴリーの射程を明らかにしてみよう。

「語り」は、諸々の単語や言葉の音声そのものを指すのではなく、言葉を言葉として成立せしめる、また言葉を言葉として理解する現存在の実存論的な次元を指す実存カテゴリーである。つまり、「言葉の実存論的-存在論的な基礎が語りである」(GA2: 213)。われわれが言葉を発し、他者とコミュニケーションするとき、ただ音声を発しているだけではなく、それに先立つところの「語る話題

8 関心の規定は、次のようになる。「(世界内部的に出会われる存在者)のもとに-あることとして-それ自身に-先だって-(世界の)内に-すでに-あること Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)」(GA2: 256)。「Sich-vorweg」が「理解 (Verstehen)」に、「schon-sein-in-(der-Welt-)」が「情態性 (Befindlichkeit)」に、「Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)」が「頹落 (Verfallen)」にそれぞれ対応する。しかし、ハイデッガーは、このような存在が「関心」という名称の意義を「充たす (erfüllen)」といつつも、同じく関心の構成要素である「語り」は、この規定ではまったく表現されていない。

(Wörter)」をもっているものであり、この話題についての「理解可能性 (Verständlichkeit)」をもっている。語りは、さしあたっては、この現存在の理解可能性を言葉として表出せしめる働きとされる。このとき言葉の示す意義だけではなく、また意識的であるなしにかかわらず、語り口の抑揚、変化、速度も語りの媒体となりうる。

しかし、語りは、理解可能性を区切って明瞭にすることであり、むしろ言葉としての表出はその最後の段階である。この事態は、端的に「語りは理解可能性の分節 (Artikulation) である」(GA2: 214) と表現されている。この「理解可能性の分節」とは、具体的にはどういうことであろうか。

理解可能性もまたすでに、解釈がわがものとされる前に、いつでもすでに分かたれている。語りは理解可能性の分節である。それゆえ、語りは、解釈と言明の基礎となっている。解釈において、したがってより根源的にはすでに語りにおいて分節可能なものを、われわれは意味と名付けた。語りつつ分節することにおいて分かたれたものそのものを、意義全体性 (Bedeutungsganze) とわれわれは名付ける。この意義全体性は、諸々の意義へと解きほぐされる (GA2: 213f.)。

この引用からもわかるように、分節としての語りと意味は、密接に関連している。この過程をもう少し、詳しく検討してみよう。

世界において、出会われる存在者は、それぞれ実存論的な手段連関の内にある。そして、それぞれが他の存在者を指示し、手段連関の内における独自の地位、つまり意義 (Bedeutung) をもつ。それゆえ、「世界の世界性」は「指示性 (Bedeutsamkeit)」と呼ばれる (vgl. GA2: 116)。

しかし、意義は或る存在者に付着しているものではない。語りは、或る存在者に働きかけ、意義を貼り付ける作用ではない。志向的にその存在者に関わる際に、解釈に潜む語りの働きによって、すなわち、そこへと向けて企投する意味を分節することによって、おのずと或る存在者の意義は顕現するのである。

「意味とは、そこにおいて或るものの理解可能性が保持されているところである。理解しつつ開示することの内に分節可能なものを、われわれは意味と名付ける」(GA2: 201)。意味における或るものの理解可能性は、ふつう身近であるために主題的にはとらえられていない。語りとは、この意味の保持する理解可能性を、より明瞭にする働きである。

例えば、目の前におかれている鉛筆は、「文章を書くのに用いる」という意味へと向けて企投され、ぼんやりと理解されている。その際、語りは、この意味を主題的にし、その意味の要求する要件へと、「もちやすいもの」、「芯が適度に長いもの」といったように分節する。こうして目の前の鉛筆は、意味から理解されて、「文章を書くのにあまり適当でないもの」とか、「削れば使えるもの」といった具合により、詳細な意義を帯びたものとして現れる。この一連の過程が、解釈である。さらに解釈は、「この鉛筆は、書きにくい」と命題的に提示され、言明の段階に至る。語りが理解可能性の分節をおしすすめることにより、言明の段階において、「理解可能性の意義全体性は、語 (Wort) となる」(GA2: 214)。

世界-内-存在である現存在は、いつでもすでになんらかの理解可能性とともにある。語りの分節とは、このような素朴な理解可能性から、言明における提示に至るまで、様々な段階において、そのつどの理解と解釈の根底にありつつ、「世界-内-存在の情態的な理解可能性を意義に従って分かたことなのである」(GA2: 216)。いわば、語りは、現存在のそのつどの情態的な理解を形成していくがゆえに、「現存在の開示性の実存論的構えとして、語りは実存にとって構成的である」(GA2: 214)。

さて、ハイデッガーは、このような「理解可能性の分節」の機能を、総合と分離というアリストテレスのロゴス解釈に対応させている。

総合と分離という形式的な構造でもって、より正確には、それらの統一でもって、現象的に言い当てられるべきことは、＜或るものを或るものとして＞という現象である。この構造に従って或るものが或るものへと向けて理解される (etwas auf etwas hin verstehen)。——それは一方と他方とを収集する仕方であり、しかも、この理解しながらの突き合わせは、収集されたものを、解釈しつつ、分節しつつ同時に分割するという仕方である (GA2: 211)。

理解可能性から解釈、言明へと至る過程においては、「ロゴス＝総合と分離＝理解の Als-構造＝存在者の理解における、意味へと向けた語りの分節」という等式が成立している。

では、分節が加わる前の、単純な理解において、語りは働いているのだろうか。われわれはすでに、現存在の開示性において、語りが規定的であることを

確認した。そもそも理解可能性が現存在の開示性に基づいている以上、原理的に考えれば、理解可能性のあるところには、すでに語りがなんらかの仕方で機能していなければならない。解釈以前の理解可能性に突然、外的な語りの働きが加わり、分節をし始めるのではない。そのような最も素朴な理解可能性においてもまた、脱自的図式に基づく理解や情態性ととともに、語りの働きは構成的なのである。この推論の帰結は、すでに示したハイデッガー自身の次の言説で確証される。「理解可能性もまたすでに、解釈がわがものとされる前に、いつでもすでに分かたれている」(GA2: 213f.)。

『存在と時間』は「現存在が存在の理解を持つ」という事実から存在への問いを始める。そして、その存在の理解可能性も、すでになんらかの分節がなされていることとなる。すなわち、語りは、時間性の各脱自態と協働しつつも、独自の働きでもって、存在の理解を構成していることとなる。それゆえ、語りは単純に時間性によって規定されるものではない。とすれば、存在をテンポラルな脱自的図式から解釈する試みからは、語りの機能は抜け落ちてしまうことにならないだろうか。存在が、なんらかの仕方で分節されている、ということは、存在がそのようなものとして、おのずから自己表出しているということである。ハイデッガーは、このような存在の根源的な自己表出性格についての経験を、「端的な自己企投」(GA24: 437) ないしは、「おのずから開かれたもの (für sich offen) としての時間性の統一」(GA24: 382) といった表現において示唆している。「語り」は、このような存在の自己表出性格に関わる射程をもつはずであり、また脱自態を脱自態たらしめているものであるともいえる⁹。

しかし、存在の意味としての脱自的図式だけでは、存在のこのような自己表出性格を、十分には言い尽くしえないのではないだろうか。『存在と時間』における語りの分析は、理解可能性を始点とする解釈ないしは言明、といった過程に即してなされており、その過程と連続しているはずの理解可能性における存

9 フォン・ヘルマンもこの「第一義的な開示」と「語り」の関わりに注目し、その著書 (Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Subjekt und Dasein*, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1985, S. 103–113) において詳細に論じており、「語り」が他のあらゆる実存カテゴリーよりもより「高次」な要素であることを指摘している。「語りという実存カテゴリーはより高次の実存カテゴリーである。なぜなら、それはすべての他の実存カテゴリーを貫いて把握し (durchgreifen), それらに浸透している (durchmachen) からである」(S. 113)。

在の自己表出性格との関わりについては論究されていない。

また、次節において、死の問題とともに詳しく検討される先駆的覚悟性における「根源的な語り」についても、「理解可能性の分節」としての語りとは、どのように統一的な観点から理解されるのかは、不明なままである。語りは、良心の呼び声とそれを聴くという態度 (覚悟性) 双方にとっての本質的な要素である。また、先駆的覚悟性を構成するこれら二つの契機は、現存在を本来的全体的存在へともたらし、現存在の存在の意味を時間性として開示せしめる。つまり、この力動的な現存在の変容は、いわば語りによってもたらされることとなる。現存在の実存様態を変容するということは、脱自態の様態を変容せしめるということである。それゆえ、現存在の本来的存在における「根源的な語り」は、現在の地平に定位した、単なる「理解可能性の分節」とは異なった語りの働きといわざるをえない。また、脱自的地平それ自身には、このような脱自態自身を変容せしめる契機は含意されていない。しかるに、この根源的な語りそのものの主題的分析はなされておらず、時間性と語りの関係についても、第68節 (d) (GA2: 461) において、「語りの時間性」として、その解明が試みられているが、次節で詳しく論じられるように、その分析は事実上留保されている。つまり、『存在と時間』における「語り」の分析は、その本来性における分析、端的に言えば、存在と言葉の関わりについての分析をなおも欠いている。

では、なぜ語りの分析が、途上にあるもので留まったのであろうか。この問題の根底には『存在と時間』に潜在する三つの前提があると思われる。

まず第一に、存在のテンポラルな解釈、すなわち存在理解を成立せしめている時間性から存在の意味を解釈することが、『存在と時間』の優先的な課題となっていることである。『存在と時間』を貫くこの根本構想は、現存在の実存論的分析において常に優先されている。すでに現存在の存在である関心の規定の段階において、関心の規定の三要素¹⁰は、そのまま時間性の脱自態の三要素へと向けられている。他方、脱自態へと繋がる理解、情態性とともに現存在の「内-存在」を構成するはずの語りの性格は、関心の規定からは抜け落ちている。

この存在のテンポラルな解釈の構想を支えているのは、「存在の理解が現存在

10 sich-vorweg, schon-sein-in, Sein-bei の三要素を指す (vgl. GA2: 255f.)。これらは理解、情態性、頽落といった内-存在の構成要素、将来、既在性、現在の時間性の脱自態と対応している。

に帰属する」というテーゼである。「存在」といったものは、実存する現存在に理解として帰属する (zum existierenden Dasein gehören) 存在の理解において、開示されている」(GA2: 577)¹¹。存在は現存在に「帰属している」、ないしは現存在は存在の理解を「持っている (haben)」(vgl. GA2: 16, 20)。それゆえ、現存在の理解の構造、つまりは理解を構成する時間性から存在を解釈することが可能である、という確信が、『存在と時間』の根本構想を支えていると考えられるのである。そもそも存在を企投の向かう先の「意味」として問おうとする問題設定に、存在の開示性自身は現存在の「企投」によって初めて成立する、つまり、存在は現存在に従属するという、なんらかの超越論的主観性を前提する立場が潜入している。

この第一の前提とともに、第二に、「語り」は現存在に帰属する、という先入見がある。語りは、理解、情態性、頽落とともに現存在の「内-存在」の様態の一つとして考えられており、現存在を構成する一要素としてとらえられている。この前提は、現存在分析が、現存在の存在の意味を時間性であることを提示してから崩されていない。なぜなら、ハイデggerは「語りの時間性」(GA2: 461) という一節を設けて、時間性からの語りの再解釈を試みているからである。

語りが時間性に基づくことを、次のようにハイデggerは述べている。「……に関して語ったり (Reden), ……について語ったり, ……へ語ったりすることの一切が、時間性の脱自的な統一に基づいているかぎり、語りは、語り自身において時間的にある」(GA2: 462)。しかし、ここでの語りは、『存在と時間』では、内世界的存在者のような存在の様態をもつとされている「言葉」と関わる限りにおいての語りに限定されており、言葉に関わる以前の語りの分節機能そのものや、存在の理解そのものを構成するはずの語り、また、現存在の実存様態を変容せしめる先駆的覚悟性における「沈黙」としての語りについては言及されていない。現存在の現を現たらしめている語り、ないしは脱自態の統一の様態を変容せしめる語り、いわば現存在を時間性の諸要素に還元する立場から

11 ハイデggerは、存在の理解は現存在に「帰属する (gehören zu)」という表現を多用する (vgl. GA2: 20, 22, 115, 244, 266, 307, 577)。あるいは現存在の理解が存在を可能にしている (vgl. GA2: 304) とか、「現存在自身の内に存する存在の理解 (im Dasein liegenden Seinsverständnis)」(GA2: 415) という表現を用いている。現存在に帰属するかぎりでの存在が、問題となっている。

は現存在を超えているといわざるをえない語りの究明は、語りは現存在に帰属する、という不確かな前提に遮蔽されている。

そして第三に、「言葉 (Sprache)」と「語り」が、存在論的に厳密に区別されていることが挙げられる。『存在と時間』における「言葉」の概念は、後期におけるそれとは異なり、さしあたっては存在的 (ontisch) な音声記号体系そのものとしてとらえられ、実存論的カテゴリーである語りとは存在論的に区別されている。「言葉」すなわち「この語全体性は、そこにおいて語りが、固有の「世界的な (weltlich)」存在をもっているところのものとして、手許存在者のように、内世界的存在者として見出される」(GA2: 214) と規定されている。「語りが言い出されたもの (Hinausgesprochenheit) が言葉である」(ebd.)。語りは「言葉のようなものを、存在論的に初めて可能にする」(GA2: 216) がゆえに、「言葉」とは存在論的に区別される。

しかし、ハイデッガーは後に、1962 年に行われた講演「時間と存在」について、のゼミナールにおいては、この区別を否定して次のように述べている。「言葉はただ単に存在的であるだけではなく、元来、存在的-存在論的 (ontisch-ontologisch) である」(ZD: 55)。『存在と時間』でなされた存在論的差異は、1936 年頃以降、「存在論的差異の形而上学的刻印」(ZD: 36)、とか「形而上学の根底に存する、存在と存在者との区別と両者の関わり」(ZD: 40) といった表現でもって、存在の忘却をその本質とする「形而上学」に帰属するものとして、内在的に批判される。また、1936 年以降のハイデッガーの根本的な思索となる「性起 (Ereignis)」によって、こういった「存在論的差異から思索を放免すること」(ZD: 40f.) を迫られたことが告白されており、存在論的差異への態度の取り方がハイデッガーの思索の変容を規定していることをうかがうことができる。

だからといって、ハイデッガーは存在と存在者が合同であるという思索に達したのではない。後に見るように、両者の「区別 (Unterschied)」は、区別として保たれるが、その区別の仕方が後に批判されるのである。批判されているのは、端的にいえば、『存在と時間』における存在論的差異に「存在者なしに存在を思索する (das Sein ohne das Seiende denken)」(ZD: 35) 態度が潜んでいたことである。「存在論的差異に従えば、存在が存在者のために思惟されたり把握されたりして、その結果、存在の根拠-であること (Grund-sein) という性格を損なうことなく、存在者の支配下にある」(ZD: 36)。つまり、確かに存在と存在者は区

別されてはいたが、存在と存在者の区別のされ方が、なお存在者どうしにおける区別のように思惟されていたこと、が批判されるのである。

本書は、その批判されるべき点の最も先鋭な現れが、語りの解釈、とりわけ、言葉と語りの峻別にあると考えるのである。以下、『存在と時間』の挫折とも関連する、『存在と時間』における「言葉」概念の問題点について少し立ち入ってみよう。

(d) 「言葉」概念の混乱と存在論的差異の実体化

『存在と時間』における「言葉」の概念には、やや混乱がある。言葉と語りをテーマとした第34節において、言葉は、一旦は「この語全体性〔言葉〕は、そこにおいて語りが、固有の「世界的な (weltlich)」存在をもっているところのものとして、手許存在者のように、内世界的存在者として見出される」(GA2: 214)と規定されており、現存在的な存在様態とは明確に区別されている。他方、語りは「言葉の実存論的-存在論的な基礎」(GA2: 213)であり、「語り＝存在論的＝現存在の存在様態/言葉＝存在的＝内世界的存在者の存在様態」という図式があるように思われる。

しかし、このような明確な区別は、その同じ第34節で、ハイデッガー自身によって、曖昧にされていく。そこでは、語りは「言葉というようなもの (so etwas wie Sprache) を、存在論的に初めて可能にする」(GA2: 216)といわれる。この「言葉というようなもの」という表現が示唆するように、語りと言葉の峻別にためらいがみられるのである。それは一旦存在論的な次元から切り離れた「言葉」概念を、「語り」の実存論的-存在論的な方向へと引き寄せる仕方になされている。例えば、「語りは実存論的には言葉である」(GA2: 214)と述べ、語りが言葉の概念に包摂されるかのような表現をし、「言葉は内世界的な手許的にある道具なのか、あるいは現存在の存在様態を持つのか、あるいはそのどちらでもないのか」(GA2: 221)のような問いを発したままで第34節を終え、結局は前述の語りと言葉の存在論的な峻別を弱めている。

さらに、「おしゃべり (Gerede)」を扱った次章の第35節の冒頭では次のような表現が見られる。

語りはたいていはそれ自身を語りだし、すでに常にそれ自身を語り出してしまっ

いる。語りは言葉である。しかしその場合、語り出されたものの内にはそのつどすでに、理解と解釈がある。語り出されてあることとしての言葉は、それ自身の内に現存在の理解の或る被解釈性を覆蔽している (verbergen)。この被解釈性は、言葉と同様に、ただ単に直前にあるのではなくして、その存在はそれ自身現存在的な (daseinsmäßig) 存在である (GA2: 222f.)。

ここでは、「語りは言葉である」といわれ、元来異なった存在様態をもつはずの両者が等置されている。また、「言葉」が、現存在の理解の被解釈性を「蔽している」のであり、またこの被解釈性が「現存在的」であるというのなら、「現存在的」なものを「覆蔽する」「言葉」は、はたして単なる「内世界的存在者」といえるのだろうか。

むしろ、ハイデッガーの言説に基づいて推論すると、「言葉」は単なる存在者ではなく、現存在の理解可能性に深く組み込まれている。「理解可能性の意義全体」は「言明」をへて「語 (Wort) へと至る」(vgl. GA2: 214) のであり、言葉が「語」ないしは「語全体」と同視しうるならば (vgl. GA2: 117, 214) 言葉は、そもそも理解可能性の意義と連続的に繋がっていることになるからである。また、理解の「先把握 (Vorgriff)」において、語りの「意義に従った分節は、ある一定の概念性 (Begrifflichkeit) の内を動いている」(GA2: 208) のであり、「言葉はそのつどすでに仕上げられた概念性を、それ自身の内に蔵している」(GA2: 208) のであるというなら、まさに語りの分節過程そのものにとって、言葉のもつ概念性が決定的に重要な役割をもっていることとなる。『存在と時間』における「言葉」は、単なる存在的な性格だけでなく、なんらかの実存論的-存在論的な性格をもっているということが現存在分析から読みとることができるのである。

あきらかに、「言葉」を「存在論的 (ontologisch) / 存在的 (ontisch)」あるいは、「現存在/内世界的存在者」という図式のどちらかに割り当ててことの戸惑いを示しながらも、ハイデッガーは、やや力づくで、一応は「言葉」を内世界的存在者の領域へと割り当てている。ではこのような存在論的な差異の混乱の根源はどこにあるのだろうか。ハイデッガーは、元来、カテゴリー直観を掘り下げることによって、理解における企投の「そこへと向かう先」である意味の次元でとらえること、さらには意味の次元でとらえねばならないことに到達することによって、「存在の意味」への問いを立てた。存在論的差異は、従来の

存在論がこの「意味」の次元における存在理解を忘却していたことを批判することによって生じたものと解すべきである。それゆえ、「存在論的/存在的」という対立項は、「意味/従来の意識哲学の存在理解」という対立項で置き換えるものであろう。

しかし、『存在と時間』執筆時のハイデッガーの「存在論的/存在的」といった存在論的な差異にはなお、超越論的哲学における「構成するもの/構成されたもの」、ないしは、「超越論的 (transzendental) /経験的 (empirisch)」,といった「基礎づけ関係」が潜入していたといわざるをえない¹²。

例えば、ハイデッガーはフッサールに『存在と時間』の刊行直後に次のような書簡を出している。「人間的現存在の存在様態が、他の存在者の存在様態とは全く異なっているということ、そして、その現存在の存在様態が、それであるところのものとして、まさにそれ自身の内に超越論的構成の可能性を蔵している、ということを示すことが肝心なことなのです」¹³。確かに『存在と時間』では、人間を、従来の意識哲学よりより深い存在の様態から、すなわち認識の主観ではなく、理解する世界-内-存在としてとらえようと試みられた。しかし、その世界-内-存在の理解の根源的な場ともいべき存在理解自体は、超越論的構成のモデルによって構想されていたように思われる。いわば、超越論的次元からの経験的なものの基礎づけ、ないしは根拠づけ (gründen) が企図されていたと考えられる。

存在理解は現存在の理解の構造によって構成される、という超越論的構成の構想が、脱自的地平から存在を解釈するという態度の根底に潜んでいる。この着想は、まずは、存在を現存在の構造によって構成されるものとして解明せんとする傾向をもっている。

もちろん、ハイデッガーは、現存在の存在の意味の分析それ自体がすでに、先行的に開示された存在の理念に導かれている、ということを等閑視しているわけではない。彼は、「実存理念の形式的告示は、現存在そのもののの中に潜んで

12 Cristina Lafont, Die Rolle der Sprache in Sein und Zeit, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* Bd. 47 1993, S. 44. 本書では立ち入らなかったが、「言葉」概念における同様の存在論的差異の混乱が、第17節で扱われている「標示 (Zeichen)」概念にもみられることもまた、ラフォントは指摘している

13 Edmund Husserl, *Vorlesung Phänomenologische Psychologie in Sommersemester 1925*, Husserliana Bd. IX, 2. Aufl., Nijhof 1968, S. 601f.

いる存在理解によって、誘導されていた」(GA2: 415) ことや、存在の意味への問いには「ある存在者 [現存在] の存在の様相としての問うことへの、問われているもの (存在) の奇妙な「後ろからの関与あるいは、前への関与 (Rück-oder Vorbezogenheit)」」(GA2: 11) があることは認めている。

しかし、ハイデッガーは、こういったある種の循環を次のように考える。「存在一般を存在論的に解明した理念は、現存在に属している存在理解を完成することによって、初めて獲得されるべきなのではないだろうか。といっても、存在理解は根源的には、実存理念を導きの糸として、ただ現存在の根源的な解釈に基づいてだけ、とらえるる」(GA2: 416)。それゆえ、存在の意味への問いとしての見通しのついた問題提起は、「存在者 (現存在) を、その存在に関して前もって、適切に明らかにしておくこと」(GA2: 10) を要するのである。したがって、存在の意味への問いの端緒としての現行の『存在と時間』は、いきおい、存在を現存在の理解から構成されたものとして解釈する傾向をもつ。確かに「現存在」は存在を客体としてとらえる主観ないしは意識を克服した立場から提唱されてはいる。「しかし、そのような意味に於ける「現存在」がなお地平形成的であるとされる点に於いて、『存在と時間』に於ける「現存在」は、なお超越論的主観性の立場を完全には脱却してはいなかったのである。そのような立場とその地平とから「存在の意味」が限定されるとすれば、「存在の意味」は、意味という表現が既に示しているやうに、超越論的に主観化——従ってまた客観化——されることを免れ得ない」¹⁴。

こういった「存在の意味」の客観化は、同時に存在論的差異における差異そのものの客観化の弊を招く。存在と存在者の差異を、単に「構成的/非構成的」、「基礎づけるもの/基礎づけられるもの」、といった枠組みでとらえる方向へと誘導する。その態度が最もはっきりと表現されているのが、ほかならぬ「語り/言葉」という分割である。語りは言葉の「実存論的-存在論的な基礎 (Fundament)」であり、語りが分節する意義は言葉や語を「基礎づける (fundieren)」。こういったいわば存在論な差別の「実体化 (Hypostasierung)」は、後に『存在と時間』のハイデッガー手沢本に添えられた注によって、明確に否定される。意義が「語や言葉の可能的存在を基礎づける」(GA2: 117) と述べられた部分に添え

14 辻村公一、『ハイデッガーの思索』, 東京, 創文社, 1991 年, 176-177 頁

られた注では次のようにいわれる。

真ではない。言葉は階層化されて積み上げられているのではなく、現としての、真理の根源的本質である (GA2: 117 Anm. c)。

*

以上の議論により、『存在と時間』における「語り」や「言葉」の概念の占める存在論的な位置づけについての問題が、『存在と時間』の問題設定そのものに関わるものであることが、指摘された。これを裏面からいえば、存在論的な区別の実体化によって、言葉の問題への真の洞察がハイデッガーに対して遮蔽されているといえる。語りが存在の理解を可能にする各脱自態に根源的に関わる極めて重要な要素でありつつも、『存在と時間』ではその位置づけが不明瞭であることが、まさに言葉と存在の十分な省察が足らなかったという『存在と時間』の「根本的な欠陥」(GA12: 89)を雄弁に物語っている。

われわれは次に、語りが脱自態の様態を変容しうるものとして、すなわち時間性の構造に浸透している要素であることを示す、先駆的覚悟性における語りについて、『存在と時間』における死の問題とともに明らかにしてみよう。そうすることによって、『存在と時間』の背景でハイデッガーが思索していた存在と言葉についての関連に肉迫することができよう。またここで、初めてはっきりとハイデッガーにおいて死の思索と言葉の思索が結びつく可能性が提示されるのである。

第3節 死と語り

(a) 現存在の可能性としての死

『存在と時間』における死の思索の出発点は、次の一文にある。

死は端的な現存在不可能性 (Daseinsunmöglichkeit) という可能性である (GA2: 333)。

実存論的な死とは、肉体の物理的・生理的過程の途絶ではない。死は現存在の「可能性」である。「実存カテゴリー (Existenzial) としての可能性は、現存在の最も根源的にして究極的な積極的な存在論的な規定性である」(GA2: 191)。現存在の「可能性」は、伝統的なカテゴリー表において「必然性 (Notwendigkeit)」や「現実性 (Wirklichkeit)」と共に並べられる「様相」のカテゴリーとは、まったく存在論的な地盤を異にする。現存在の可能性は、現存在の存在を告示する「実存カテゴリー」であり、現存在の存在に属する。つまり、現存在の可能性は、現存在が世界-内-存在であること、及び現存在の「理解」に由来するのである。

現存在は、常に自己の存在についての理解をもっている。自己の存在を理解する、ということは自己の存在の意味へと向けて、絶えず自己を企投していることを指す。現存在にとっては、自己の存在の意味に照らして、自己がどのようにありうるのか、ということが重要なのである。現存在の存在の可能性とは、この観点における「ありうること (Seinkönnen)」である。「現存在は、存在者としての自分自身をそのつど次のような可能性から規定する、すなわち、現存在がそれである可能性であり、そして彼の存在において何らかの仕方理解している可能性である。このことが、現存在の実存体制の形式的意味である」(GA2: 58)。このように、「現存在が可能性である」というハイデッガーのテーゼは、より根源的には「現存在が理解である」ということに根付いている。現存在が理解をもつことと可能的にあるということは同じ事態を指す。

では、死が「端的な現存在不可能性という可能性」であるとはどういうことであろうか。「現存在不可能性」とは「現存在の死は、もはや-現であることが-能わ-ない (Nicht-mehr-dasein-können) という可能性である」(GA2: 333)。換言すれば、現存在自身が、現存在は現存在としてのあり方でなくなることがありうるということを理解している、ということである。ハイデッガーは『存在と時間』において、こういった「現存在不可能性」を分析して、まず第50節で「死の実存論的-存在論的な構造の先行的輪郭づけ (Vorzeichnung)」を試みる。死は現存在の可能性の一つであり、「卓抜な仕方差し迫っていること」である。その「卓抜」さは次のように分節される。

このようにして、死は、最も自己的な (eigenst), 無関連な (unbezüglich), 追い越し

得ない (unüberholbar) 可能性, として露呈する (ebd.).

さらに、ハイデッガーは、現存在の日常性における死の理解を分析する。「いつかは死がやってくるだろうが、さしあたってはまだである」というような日常的な言いまわしに含まれている死の理解は、本当の意味での死の「確実性 (Gewißheit)」と「不定性 (Unbestimmtheit)」の理解は含まれていない。死は、現存在の存在の構造に属するものであるゆえに「確実 (gewiß)」なのであり、いつでも可能であるゆえに「不定的 (unbestimmt)」である。こうして、ハイデッガーは第 52 節で、「死の完全な実存論的-存在論的な概念」として、次のように死の概念をまとめて規定する。

現存在の終末としての死は、現存在の最も自己的な、無関連な、確実な (gewiß), しかも確実として不定な (unbestimmt), 追い越し得ない可能性である (GA2: 343).

さて、ここで『存在と時間』の第 50 節と第 52 節の、重複する要素を含む死の規定を二つ列挙したのは、この二つの規定の差異、すなわち後者の「完全な」死の概念に新たに加わった「確実性」と「不定性」という二つの要素が、他の三つの要素より、より根源的であることを示すためである。

『存在と時間』では、第 52 節の規定における「確実性」と「不定性」の二要素は、第 50 節の規定に追加されたかのようにみえる。しかし、『存在と時間』の直近の草稿ともいえる 1925 年夏学期講義『時間概念の歴史への序説』においては、死は次のように規定されている。

死は、不定的であるが究極の (äußerst), しかしながら確実な可能性である (GA20: 438).

ここでは、死は、むしろ「確実性」と「不定性」によって表現されており、他の三要素の記述はない。確かに、ここで挙げられている「究極の」という規定が、『存在と時間』では「追い越し得ない」という規定へと発展したと思われる (vgl. GA2: 333). しかし、ここではなおも不分明であり、また他の二つの要素はまだ登場していない。つまり『存在と時間』第 50 節の死の三要素は、『存在と時間』において初めて、十分な分節を経て登場するのであり、むしろハイデッガーは、実存論的な死を、元来は確実性と不定性から経験していたのである。

また、確実性と不定性は、日常的現存在の構造分析そのものから取り出されているのに対して、他の三要素は、「もはや-現であることが-能わ-ない (Nicht-mehr-dasein-können)」という可能性」そのものの分析から取り出されている。つまり、死が現存在にどのような差し迫りの仕方をしているか、という視点から取り出されているのである。それゆえ、『存在と時間』における実存論的な死の概念を構成する要素は、「確実性と不定性」とそれ以外の三つの要素というように二つの群に分けうるのである。

(b) 死と現存在の構造

では、死の確実性と不定性とはどのようなものであろうか。この二つの規定は緊密に連携している。日常的現存在は、死の確実性を「人間はいつか死ぬ。でも当分まだだ」といいつつ、覆い隠している。現存在の頹落態である「ひと (das Man) は、死がどの瞬間でも可能である、という死の確実性の固有性を覆い隠す」(GA2: 343)。死が確実である、ということは、いつなんどき死が訪れてもおかしくない、ということの意味する。それゆえ、「ひと」は、死について「でも当分まだだ」というような規定性を与えて、死の確実性を弱めようとする。つまり、「死がいつか (Wann) ということの不定性と死の確実性とは、連携している」(ebd.)。

このように見てみると、ハイデッガーの死の確実性とは、「老少不定」である人間の生のはかなさという事実を自覚することであるように思われる。その意味で、確実性も死という可能性の分析であるようにも思われる。しかし、ここで重要なことは、この確実性が経験則によって得られるものではなく、むしろ現存在の構造に根ざしているものであることを、ハイデッガーがはっきりと述べていることである。

自前に現れてくる出来事としての絶命が、「ただ単に」経験的に確実であるにすぎないということ、そのことは、死の確実性に関してなんら決定するところはない (GA2: 342)。

われわれは日々、他人の死ぬことを経験している。それが否定できない「経験の事実」であることは、ハイデッガーも認める。むしろ、われわれは普段、このような他者の死についての経験則から死がどの瞬間でも可能であること、

「老少不定」を理解しようとしているのではないだろうか。しかし、ハイデッガーのいう死の確実性や不定性とはそのような経験則によって決定されるものではない。なぜなら、死の確実性は現存在の真理に根ざしているからである。換言すれば、実存論的な死の確実性は、現存在の存在論的構造それ自体に根ざしているのである。

死ぬことは、その存在論的な可能性の観点においては、関心に根づいている (GA2: 335)。

しかし、確実性は真理に基づいており、あるいは真理に等根源的に帰属している (GA2: 340)。

真理は、根源的には、開示しつつある現存在の存在様態である。現存在の存在者との関わりは、常に現存在の真理においてある。現存在の真理の解釈に呼応して、確実性とは、現存在の「確実である (Gewißsein)」という存在様態である。「開示されたこと、ないしは発見されたものを表明的にわがものとする (Zueignung) は、確実であることである」 (GA2: 407)。死が確実である、ということは、現存在が、開示された現存在の存在を自己のものとするによって、見出されねばならない。それゆえ、死はいつでも可能であり、いつ死がやってくるかは不定であることが確実である、というのなら、その「確実な不定性」は、現存在の存在構造それ自身に根ざさねばならない。死の確実性と不定性は、現存在の実存論的-存在論的な構造そのものから、直接導かれている。

他方、死の概念の「最も自己的」、「無関連」、「追い越し得ない」という要素は、死が「もはや-現であることが-能わ-ないという可能性」として、どのように死がわれわれに差し迫るか、という観点から分析されて導かれている。確かに、現存在が「もはや-現であることが-能わ-ないという可能性」に直面するとき、端的に自己自身の存在が問題となるゆえに、最も自己的なあり能うことが開示される。また、最も自己的なあり能うことが開示されることは、現存在を単独化し、共現存在との関わりを自己の存在へと解消し、無関連なものとするだろう。そして、死が訪れると「もはや-現であることが-能わ-ない」のである以上、この可能性は、それ自身についてなんらの知見をうることもできない可能性のままで留まる。死が追い越し得ないということは、ほぼ同語反復である。

しかし、ここでわれわれは細心の注意を払ってハイデッガーの論を追跡しなければならない。そもそも、なにゆえにある一つの可能性を、「もはや-現であることが-能わ-ないという可能性」と認定しうるのであろうか。現存在が現存在であり続ける以上、「もはや-現であることが-能わ-ない」ことは、文字どおり追い越すことはできない。他方、実存論的な死の理解においては、死の確実性同様、経験則から「もはや-現であることが-能わ-ない」ことがどのようなことかを理解してはいけなはずである。現存在の実存論的な存在体制からは、現存在が現であることでなくなることは、直接には導出されない。現存在の存在の意味は時間性であり、端的な脱自態であるにすぎない。とすれば、現存在が、人間として肉体をもち、その肉体が減びることによって「もはや-現であることが-能わ-ない」ことが念頭に置かれているのであろうか。しかし、それであってもそれは「死一般」が問題とされているのであり、存在論的な死が「そのつど私のものであること (Jemeinigkeit)」(vgl. GA2: 319) とするハイデッガー自身のテーゼと抵触するのではないだろうか。

このようにみてくれば、「もはや-現であることが-能わ-ない可能性」という表現には、いわば「現存在が、そこで現存在でなくなる点」というような「死一般」の表象が潜入しているといわざるをえないのではないだろうか。そもそも現存在の死が『存在と時間』で取り上げられたのは、現存在の全体的にあること (Ganzsein) を先持に収めるためである。現存在の分析を、「誕生と死の間 (Zwischen)」だけでなく、「「始まり」から「終わり」まで」(vgl. GA2: 309) を現象学的な視野に入れることから、現存在の終わりが問題とされている。現存在の全体性は、その分析の出発点においてさしあたっては、時間的な延べ広がりとして問題とされたのである。しかし、「先駆的覚悟性としての現存在の実存的に本来的に全体的にあり能うこと」と題された『存在と時間』第62節における、死の分析の終わりでは、現存在の全体性はその本来性と合致したのであり、全体性とは本来性-非本来性全体を視野に入れることとされる。いわば、分析の出発点では時間の延べ広がりとして水平的に思惟された「全体的にあり能うこと」は、分析の到達点では本来性-非本来性全体としての垂直的なものに転換している。

このことはハイデッガー自身も認めており、次のように述べている。

[全体的にあることが、本来性と合致するという結論に至って] 現存在の全体的にあ

り能うことへの問いは、最初に示された性格を、つまりあたかもその問いが、現存在全体の完備せる「所与性」を得んとする労苦から発現した、現存在分析論に属する全く理論的にして方法的な問いにすぎないかのごとき性格を、いまや全く脱ぎ捨てたのである。現存在の全体性について、最初はまだ存在論的に-方法的にのみ究明された問いは、それなりの正当さをもっていたが、しかしそのことも、その正当さの根拠が「生物的に死ぬという」現存在の或る存在的な可能性に帰着するからに他ならない (GA2: 410)。

したがって、「もはや-現であることが-能わ-ない可能性」という死の表現を、そのまま理解してはいけない。現存在の本来性において現存在が経験する現存在それ自身に潜む或るものが、「死」の理解を可能にしているものであり、その逆ではない。「もはや-現であることが-能わ-ない可能性」という表現は、本来性における現存在の存在論的な経験に基づくものである。本来性において、現存在が経験することは、「関心自身がその本質において、徹底して無なること (Nichtigkeit) に貫かれている」 (GA2: 378) ことであり、「現存在の端的な無なること」 (GA2: 406) であり、「自分の実存の可能的不可能性という無 (Nichts)」 (GA2: 352) である。

ここでいわれている現存在の無なることが、最も端的に表現されるのは、現存在の「被投性 (Geworfenheit)」においてである。現存在はそれ自身が、理解し企投する現存在として存在するように投げ込まれている。現存在は、なぜ自己が現存在としてあるのかということの根拠以前には決してさかのぼれない。「現存在は、ありつつも、投げられたものであり、自分自身によってその現へともたらされているのではない」 (GA2: 377)。企投は常に被投性に刻印された「被投的企投 (geworfener Entwurf)」である。さらに、現存在はこういった根拠について無力であるだけでなく、存在者のもとへと頹落すること、つまり不安の情態性から逃避し、本来性に背を向けるような存在として実存している。現存在は、不安の情態性において、被投性の構造さらにはこの被投性を基盤とする関心の構造に根ざす「無」に出会うのである。「無」はいわば現存在の根拠であり、この「無」が現存在に「死」をも与えるのである。「不安が無の前につれていく。その無が、現存在をその根拠において規定している無なることをあらわにする。しかし、この根拠そのものが、死の内への被投性 [投げ出されていること] として、ある」 (GA2: 409)。

では、この被投性における「無」から、現存在の「もはや-現であることが-能わ-ない可能性」とはどのように理解され直されるべきであろうか。この無の経験は、より具体的には、次のように述べられている。

現存在が先駆しつつ、それ自身の内に死をして威力を揮わしめるとき、現存在は、死に向かって自由に開かれつつ、彼の有限な自由に属する自己自身の超力 (Übermacht) の内でそれ自身を理解し、[中略] その有限な自由の内で彼自身へ委ね渡されていることの無力 (Ohnmacht) を引き受け、[かくして] 開示された状況の諸々の偶然を諦観するに至る (GA2: 508)。

無の経験は、「超力」に対する「無力」である。自分の存在を根拠づける無という「超力」に出会って経験される「無力」は、自己の根拠についての絶対的な無力である。その無力には、「もはや-現であることが-能わ-ない可能性」も含みうる。現存在の存在の不定性と確実性は、この無力の経験に由来するのである。ハイデッガーが、根源的に思索した死は、徹底して現存在の本来性において出会われる無から考えられねばならない。

われわれが「死一般」について想いを致すとき、様々なむなしさや無力さを感じる。しかし、ハイデッガーの立場からいえば、そもそもそのような無力さを理解しうるのは、現存在の自己の存在の理解に「無」が潜んでいるからである。あらゆる「ない (Nicht)」の経験に先立って、すでに現存在は、なんらかの仕方によって、存在の理解に潜む根源的な無を理解している。したがって、ある人間が不老不死となり、生理的・物理的な意味では死なないとしても、彼が現存在であるかぎり、その存在は死への存在であり、彼の死は「確実」なのである。

『存在と時間』における死の実存論的概念は、一見「死一般」を手がかりにしているようにみえつつも、根源的には本来的な存在における無の経験から導かれているものであり、現存在の存在そのものに根ざす無力さに由来する。この徹底した無力は、現存在の根拠であるがゆえに、現存在の存在を否定する可能性をも現存在に突きつけるのである。このような先行的な無の経験があるがゆえに、現存在は「他者の死」、「死一般」を理解しうる。『存在と時間』の死の言説をこのように解釈することによって初めて、『形而上学とは何か?』(1929年)では死よりはむしろ無そのものが主題となることを理解することができる。

この論点については次章で検討される。

(c) 先駆的覚悟性における良心の呼び声

現存在の死は、現存在の無なることであり、超力たる無である、それは現存在の本来性において出会われる。死への本来的存在である「先駆 (Vorlaufen)」は、現存在の本来性である「覚悟性 (Entschlossenheit)」と合致する。この「先駆的覚悟性 (die vorlaufende Entschlossenheit)」という現存在の存在の様態は存在論的には最も重要な意味をもつ。現存在が先駆的覚悟性へと実存的に変容することによって初めて、存在を根源的時間から思索することが始まるからである。

現象的には根源的に時間性が経験されるのは、現存在の最も本来的な全体であること、つまり先駆的覚悟性の現象に即してである。このことの中で、時間性がそれ自身を根源的に表明する (sich bekunden) とすれば、先駆的覚悟性の時間性は、時間性それ自身の或る卓抜な様態であると推定される (GA2: 402f.)。

時間性は「既在し-現在する将来 (gewesende-gegenwärtigende Zukunft)」としての統一的な現象 (GA2: 432) である。そして「将来」, 「現在」, 「既在性」という三つの脱自態の本質は、それぞれの「向かう先」である「地平的図式」 (GA2: 483) をもつことである。

現存在は、日常性においては、そのつど出会う存在者のもとにあり、その存在者の存在は、指示性に基礎づけられた道具として現存在に出会われる。存在者の存在は、現在の図式である「の-ため (das Um-zu)」において理解される。しかし、このとき現存在は、現存在自身の存在を明確に実存とはとらえていない。他の存在者と同じ存在、すなわち手許性 (Zuhandenheit) や直前性 (Vorhandenheit) として理解している¹⁵。

もちろん、現存在は脱自態の統一であるので、日常性においても「将来」と「既在性」の図式へも脱自している。将来には「彼のために (das Umwillen seiner)」という図式が帰属する。絶えず自分自身の可能性から自分に先だって存在者に関わる、という観点である。ただしこの場合の可能性とは、現存在自身の存在の「理解」に基づくものである。現存在が実存として、現存在自身の存

15 この図式から解釈された存在が 1927 年夏学期講義では「プレゼンツ (Praesenz)」と表現された (vgl. GA24: 433)。

在を慮ることであり、すなわち絶えずなにものかに成り、あるいは成らないところのもの、という意味の「ありうること (Seinkönnen)」そのものである。

そして、将来の図式は既存性の図式と密接に関連している。既存性の図式は、いつでもすでになんらかの世界に委ねられている、という観点、すなわち「被投性の何の前へ (Wovor der Geworfenheit)」である。なにものかになるか、ならないかという可能性から自分を理解するということは、同時にすでになんらかの制限、つまりは「事実的なありうることの活動圏」(GA2: 193) から自己の存在を理解していることとなる。将来と既存性は統一的に、現存在の存在そのものに関わる図式において相属している。最も根源的な脱自態において、将来と既存性が共働しているがゆえに、企投は被投的企投であり、理解は情態的理解である。つまり「理解と情態性において、二つの等根源的な「現」であることの構成的な様態を見出すこととなる」(GA2: 177)。

とはいえ、現存在は、自己の存在についてなんらかの理解をもちつつも、日常性においてはその存在を曖昧にしておこうとする。将来や既存性の図式よりはむしろ現在の図式に主導されて、もっぱら内世界的に存在者の存在から、自己の存在や存在そのものも理解する。そのとき、現存在や存在そのものもまた直前的なものとして理解される。この「頽落」という現存在の日常態は、自己の存在に対する現存在の「恐れ (Furcht)」によって性格づけられる。すなわち、現存在は現存在がはらむ無や、無が惹き起こす「不安 (Angst)」の情態性から背を向ける傾向を事実的にもつ。なぜなら、現存在は頽落することによって現存在の根拠の無なることを覆い隠し、本来は「動揺」である自己を「安定化」させようとする。しかし、頽落においても現存在は、無に背を向けるという仕方、まぎれもなく無に直面しているのである。

先駆的覚悟性において、現存在が、現存在の存在の無なることに直面することによって、現存在がそこに安住していた直前的な存在の理解は破られる。無は、さしあたり、「直前的な存在者ではないもの」として出会われる。直前的なものが存在のすべてであった現存在の頽落態にとっては、直前的ではないあり方の存在者は、現存在の存在とともに端的に無へと崩れ落ち、現存在の存在の意味そのものが問題となる。そのとき自己の存在が、直前的な安定した存在ではなく、可能的にあることという動揺をはらむ存在の地平から理解されうることとなる。現存在の存在の意味である時間性は、まさにこのような先駆的覚悟

性における、実存の生々しい変容に即して経験され、初めて視野へともたらされうるのである。『存在と時間』におけるハイデッガーの現存在の存在の意味への問い、さらには存在の意味への問いは、先駆的覚悟性における現存在の無なることの経験に根源的に支えられている。

さて、ハイデッガーによれば、頽落態から先駆的覚悟性への現存在の変容の中核となるのが、「根源的な語り」(GA2: 392)である。現存在の先駆的覚悟性への変容は、「黙する (Schweigen)」という様態の語りである。「良心の呼び声 (der Ruf des Gewissens)」を「覚悟性」において「聴く (Hören)」, というあり方においてなされる。語りは「言葉の実存論的基礎」や「理解可能性の分節」だけではない。ここで挙げられた「聴く」, 「黙する」も語りの様態である。

「聴く」という語りの様態は、単に音声を聞いたり、多くのことを聞き回ったりするのではない。「……へ傾聴することは、共にあることとして現存在が他人にとって実存論的に開かれてあることである」(GA2: 217)。現存在どうしのあいだには、一方の現存在の提示する理解可能性をうけとめて、他方がそれを深く理解することのできる可能性が潜んでいる。このような理解を深めるあり方が、聴くという語りの様態である。「現存在が聴くのは彼が理解するからである」(ebd.)。聴くことも、語ることと同様に、理解に根ざしている。それゆえ、聴くことは語りによって構成されている。

「黙する」という語りの様態も、単に発音ができないとか、押し黙っていることではない。「沈黙は、語りの様態として、現存在の理解可能性を、次のように根源的に分節している。すなわち、真正な仕方での聴き得ることと透見的な仕方での共に相互にあることが沈黙から生じてくる, というようにである」(GA2: 219)。黙するためには、いうべきことをもっていなければならない。最も豊かな自己の開示性を駆使しうるのでなければならない。沈黙で語りあうことは、日常的な言語を駆使して冗長に説明するのではなく、「理解することを示唆する (zu verstehen geben)」(GA2: 218) のであり、また「理解の働きを養成する (das Verständnis ausbilden)」(ebd.) ことなのである。それゆえ、沈黙の語りには、聴く者を覚醒し、理解へと仕向ける可能性がある。「われわれは、語りにとっても、したがってまた呼び声にとっても、音声を発して知らせることが本質的ではない, ということを見逃してはいけない」(GA2: 360)。現存在を本来性へと呼び込む良心が、この沈黙の様相であるがゆえに、ハイデッガーは沈黙を「語りの本質

的可能性」(GA2: 392)と位置づける。

以上の「聴くこと」と「黙すこと」の究明により、われわれは先駆的覚悟性の現象により近づいた。「良心の呼び声」が示唆することを、現存在が「覚悟性」において理解しようと努める、ということが先駆的覚悟性において生じている。では、沈黙の様相で叫ぶ「良心の呼び声」とはどのようなものだろうか。

(d) 『ニコマコス倫理学』の「賢慮」としての「良心」

「良心の呼び声」は、現存在自身による「本来的にありうることの実存的な証言」(vgl. GA2: 355)である。日常的な良心の実存論的基礎として示されるこの現象は「語りの一つの様態」(GA2: 358)とされる。語りは現存在の実存カテゴリーである。それゆえ、「良心の呼び声」を発するものは、現存在であり、現存在の存在である関心そのものである。「現存在が、良心において、現存在自身を呼ぶ」(GA2: 365)。このとき、良心が呼ぶものは「無」(vgl. GA2: 363)であるとされる。良心は、「関心自身が、その本質において、徹底して無なることに責かかっている」(GA2: 378)ことを語りかけ、「自己の実存の可能的な不可能性という無の前」(GA2: 352)へと現存在を呼ぶ。そして「無」を語る語りの様態は「沈黙」である。「良心はただ黙しつづ呼ぶ」(GA2: 393)。

しかし、「良心の呼び声」が以上のようなものであるとしても、なぜ、ハイデッガーは「根源的な語り」を「良心」解釈に結びつけるのであろうか。まず、ハイデッガーは日常的な良心解釈を実存論的に分析する過程から、「良心の呼び声」を析出している。そして、そのとき彼は「負目(Schuld)」という現象を媒介として、実存論的良心と日常的な良心解釈の繋がりを見出す。

すべての良心経験と良心解釈とは、良心の「声」が、なんらかの仕方では「負目」を語っているという点においては、一致している(GA2: 371)。

他方、「負目的(schuldig)」という事態には「無い」という性格があり、「負目的」の形式的に実存論的な理念は「無なることの根拠であること」(GA2: 376)である。つまり、「負目」は「良心の呼び声」が現存在に無をつきつける、ということに由来しているのであり、日常的理解における良心が「負目」を本質とする以上、ハイデッガーにとっては、根源的には現存在の無なることが良

心現象一般の根拠となる。

しかし、実存論的な「良心」に Gewissen という語が用いられるのは、それが日常的な良心と繋がっているからだけではない。ハイデッガーの実存論的な「良心」解釈は、ラテン語の *conscientia* を経て Gewissen へと手渡された古代ギリシャの *συνείδησις* に由来するのではない¹⁶。H.-G. ガダマーの報告によれば、ハイデッガーは、むしろアリストテレスの『ニコマコス倫理学』Z (第6巻) における「賢慮 (*φρόνησις*)」から良心の解釈を獲得している。ガダマーは、1923年のフライブルク大学においてハイデッガーの『ニコマコス倫理学』についての演習に参加した際のハイデッガーの発言を次のように報告している。「ハイデッガーは、すべてのそのような知、特に単なるドクサを賢慮から区別している相違、「そのような状態には忘却 (*λήθη*) があるが、賢慮には忘却がない」(1140 b 29) を議論の対象とした。われわれがこの命題に確信がもてず、ギリシャ的概念に全くそぐわない仕方、あれこれと解釈していたとき、ハイデッガーはぶっきらぼうに説明した。「それは良心である」と¹⁷。

1924/25年冬学期講義『プラトン『ソピステス』』において、ハイデッガーはこの『ニコマコス倫理学』Z における賢慮の解釈を展開している。そこでも、ハイデッガーは、ガダマーが言及している箇所を解釈しつつ、アリストテレスが賢慮によって良心の問題を思惟していることをあらためてはっきりと述べている。しかし、ハイデッガーにおいて、賢慮が、先駆的覚悟性に対応するものとして考えられていなければ、根源的な語りと良心が結びつくとはいえないであろう。そこでのハイデッガーの賢慮の解釈に立ち入ってみる必要がある。

ハイデッガーの解釈によれば、賢慮の目標は、他の四つの真理化の様態とは異なって、「それゆえに (*das Worumwillen*)」として発見される現存在それ自身のあり方である (vgl. GA19: 50)。アリストテレスは、現存在は快楽や苦痛によって墮落していることを強調する。「現存在が、それ自身だけで、彼の存在の本来性において発見されているということは自明ではない」(GA19: 51)。「かくし

16 むしろ、神的な永遠の諸真理や地上の諸真理を包含する実践的法則が、シュンテレーシス (コンスキエンチア) において与えられるとするトマスの良心概念に対峙されるべきものである。Vgl. Christobal Holzapfel, *Heideggers Auffassung des Gewissens vor dem Hintergrund traditioneller Gewissenskonzeptionen*, Frankfurt am Main, 1987, S. 184.

17 Hans-Georg Gadamer, *Heideggers Wege*, Tübingen 1983, S. 32.

て、賢慮は、それが遂行されるや否や、現存在自身に潜んでいる覆い隠す傾向に対する不断の戦いのうちにあることとなる」(GA19: 52)。ここで、ガダマーの言及した箇所が問題となる。ハイデッガーは『ニコマコス倫理学』Z5, 1140b 28 ff. の原文を挙げつつ、この箇所の趣旨を次のようにいう。

賢慮のもとでは、忘却といった頹落の可能性はない。確かに、アリストテレスがここで与えている説明は非常に簡潔である。しかし、アリストテレスはここで良心という現象に出くわしているのだ、といったとしても行き過ぎた解釈であるといえないことは、脈絡からして明らかである。賢慮は、行為を透見的なものにする、発動された良心に他ならない。ひとは良心を忘れることはできない。しかし、良心が発見するものを、快楽や苦痛によって、情動によって立て塞ぎ、効無きものにさせることはありうる (GA19: 56)。

ガダマーが問題とした箇所の解釈において、ハイデッガーは、現存在の本来性の証言としていつでもつねに現存在を呼ぶ良心の性格を、良心としての賢慮には忘却はないとしたアリストテレスと共有している。

さらに、ハイデッガーは、良心に呼応する現存在の様態を「覚悟性」と呼ぶ着想も『ニコマコス倫理学』から得ている。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』Z9で、賢慮の遂行形態としての「巧みな思量 (*εὐβουλία*)」について検討している。ハイデッガーによれば「賢慮が、構成的に[行為の目標と]共に実践に属するかぎり、賢慮はその遂行において、「巧み (*εἶναι*)」の性格をもたねばならない。「巧みな思量としてあるとき、賢慮は、本来的に、賢慮であるところのものである」(GA19: 149)。アリストテレスは「巧みな思量とは、明らかに、なんらかの正しさである」¹⁸ という。賢慮は、賢慮のめざす方向を絶えず眺めやりつつ、その途上で具体的な状況のみきわめねばならない。思量には方向が属する。ハイデッガーによれば、「なんらかの正しさ」といわれているものは、この方向を選択することの正しさである。つまり、巧みな思量とはまさにこの方向の巧みな「決断 (*βουλή*)」であり、「覚悟してあること」である。それゆえ、アリストテレスはいう。「しかし、巧みな思量とは、やはり、なんらかの決断の正しさである」¹⁹。ここでハイデッガーは、良心(賢慮)と、覚悟性を一体の現象

18 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, Z9, 1142b, 8 f.

19 ibid, 1142b, 16.

としてみなす。「具体的状況を仕上げるのがめざすものは、行為の透見性としての正しき覚悟性の駆使である」(GA19: 150)。

以上のように、先駆的覚悟性を構成する良心と覚悟性は、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』における「賢慮(φρόνησις)」と「決断(βουλή)」の解釈から獲得されている。しかし、アリストテレス自身は、賢慮の重要性を認めつつも、「智慧」を賢慮より優れたものとする。なぜなら、智慧は「永続的(ἀεί)」である「アルケー」を観想する働きだからである。それゆえ、アリストテレスは、智慧ないしは智慧の対象を神的なものとして特徴づける。そして、常に個別な状況の生成に関わらざるをえず、命に限りある人間が、アルケーの観想をなしうるかは疑わしいとまでいう²⁰。ハイデッガーは、ここに死すべき人間の時間的なあり方に対するアリストテレスの先入見を看取する。

現存在が常に、最高の意味においてあることができる状態のとき、すなわち現存在が最高度に、出来る限り長く、常に、永続してあるものの純粋な観想に留まるときに、現存在は本来的である。しかしながら、人間が死すべき者であるかぎり、すなわち最も広い意味で人間が休らいと緩和を要するものであるかぎり、永続的に存在者のもとに不断に滞在すること、永続的なものへと最後まで関わりをもつことは拒絶されている(GA19: 171)。

永続的なものに絶えず関わり続けることをめざすあり方においては、「終わりに至らないという最高の可能性」すなわち「不死となること」を求める傾向が潜んでいる。ハイデッガーによれば、智慧の優越を解くアリストテレスは、明らかに「永続的にあること(Immersein)としての存在の意味」(GA19: 178)に先行的に支配されている。

「永続的にあること」という存在の意味の支配ゆえに、アリストテレスは、死、有限性、時間的なものをそれ以上は探求しえなかった。ハイデッガーは、ここではこのアリストテレスに代表されるギリシャ的な傾向をはっきりとは批判しない。しかし、『存在と時間』において明らかなように、ハイデッガーにとっては逆に、有限な現存在の存在を対象とする賢慮こそが重要である。賢慮は、絶えず変容する世界と現存在自身に不断に関わる。そのつどの瞬間の具体的な

20 こういったアリストテレスの思想の現れている箇所として、ハイデッガーは『ニコマコス倫理学』1177 b, 26 ff. に加えて『形而上学』982b, 31f. をも挙げる。

状況における「この一回かぎり (Diesmaligkeit)」を感性的に現認する。この意味で賢慮には絶えず変動するそのつど具体的なものへの「瞬間-視 (Augen-blick)」(vgl. GA19: 164) が属する。「時間——瞬間と永続的にあること——が、ここでは賢慮における直知と智慧におけるそれとを区別するものとして機能している」(GA19: 164)。しかし、ハイデッガーにとっては、瞬間と永続的にあることは並列する対立項ではない。瞬間とは、「本来的時間性の内で、保持されている現在、したがって本来的な現在」(GA2: 447) であり、「「非時間的」なものの、「超時間的なもの」も、その存在に着目すれば「時間的」にある」(GA2: 25)。つまり、永続的にあるものが時間的である以上、永続的にあるものは、本来的時間性を保持する「瞬間」から理解されねばならない。本来的時間性である瞬間においてこそ、存在と時間の関わりが焔めくのであり、瞬間は永続的なものより根源的である。この意味で、『存在と時間』は『ニコマコス倫理学』の成果を存在論的に逆転させつつ受容している、といえるのではないだろうか。

(e) 良心における語りと時間性の関わり

ハイデッガーは、アリストテレスが目を向けなかった死、有限性、無から「賢慮」という現象を解釈し直し、『存在と時間』における「良心」とする。では、賢慮を存在論的に逆転させて受容されたこの「良心」を具体的にはどのように理解すべきであろうか。現存在には、現存在自身の存在が、おぼろげながら常に開示されている。この自己の存在の理解可能性には、現存在の無なることの理解可能性も含まれている。語りの規定に従えば、良心の呼び声は、さしあたり、現存在の無なることの理解可能性を分節して現存在自身に見させる語りである、といえるだろう。

現存在の無なること、および無なることを理解することそれ自体も、現存在自身の関心構造に基づいている。それゆえ、良心の呼び声は「私から (aus)」発せられる (vgl. GA2: 366)。また、本来性へと呼び込まれるのは、非本来的な現存在、すなわち現存在の頽落態である。この頽落態にとっては、良心の呼び声は、世界から理解される自己の存在についての予期に反し、世界のもとに留まろうとする意志に反する。それゆえ、良心の呼び声は「私を超えて (über)」(GA2: 366) くる。

本来的な良心現象においては、現存在は覚悟性としてありうる。覚悟性とは「良心を-持とうと-欲すること (Gewissen-haben-wollen)」(GA2: 391.)である。覚悟性は「不安という情態性と、最も自己的な負目的にあることへ向かっての自己企投としての理解と、沈黙としての語り」(GA2: 393)によって構成されている。覚悟性の語りは、「呼び声を理解しつつ聴くこと」(GA2: 392)である。呼び声が沈黙の様相で語られるので、覚悟性の語りも沈黙において呼び声を聴かねばならない。「それゆえ、良心を-持とうと-欲することは、このような黙する語りを、唯一適切に、沈黙において理解する」(GA2: 393)。

語りとしての良心の呼び声を、これもまた語りによって構成される覚悟性が聴く。しかもこの呼応全体が沈黙の様相でなされる。こういった良心の語りに呼応する覚悟性の語りによって、現存在は本来性へと変容する。このときの良心の呼び声と覚悟性は、一見因果関係にあるような印象をうける。あるいは、二つの語りのいわば対話のように解釈される余地がある。しかし、良心と覚悟性の呼応は、現存在の根源的な語りにおける、統一的で力動的な現象の二側面を表現したものと考えるべきであろう。現存在が頽落に安らっているかぎり、語りの機能は、実存として理解されていない現存在あるいは内世界的な存在者に向けられて、良心の呼び声は聞き漏らされる。しかし、覚悟性において不安の内でも最も負目あることへと自己の存在を企投することにつれて、良心の呼び声の内容——現存在の無なること——が開示されてくる。それにつれて不安が徐々に確かなものになる。なぜなら、不安は現存在が現存在の無という事実性にとらえられるときにわきたつ気分だからである。それゆえ「良心を持とうと欲することは、不安への準備 (Bereitschaft) となる」(GA2: 392)。このとき語りは、徐々に現在から、将来と既在性へと主導的な脱自態を移し、現存在の存在の無なることを開示する。このとき各脱自態の様相の、本来的なものへの変容が起こる。つまり、語りは「時熟 (Zeitigung)」の様態を変容させるのである。

ここで、『存在と時間』において、語りと時間性(脱自態)の関わりがなお不明瞭なままにされていることがあらわになってくる。確かに、言葉の実存論的基礎である語りは現存在の構成要素である。したがって、現存在の存在の意味が時間性ならば、語りも時間的にあることとなる。だが、脱自の先行 (Wohin) である「地平的図式」を本質とする各脱自態だけでは、現存在の実存は変容しない。時間性によって語りが規定されているのではなくて、逆に語りが、現存在

の死の理解可能性を開示し、将来と既存性の脱自態を実働せしめることによって、時間性の様相の変容を規定しているといえよう。それゆえ「語りの時間性」(GA2: 461)の分析においては、現在の地平の頽落態である「現前化すること(gegenwärtigen)」が、語りにとっては「格別の構成的機能」(GA2: 462)をもつことを指摘するに留まっている²¹。そして、語りと存在の関わりについての分析がなおも不明瞭なままであることを自認するかのように、次のように述べられている。

語りの時間的構成の分析や言葉の諸形象の時間的諸性格の解明は、存在と真理との根本から直截な連関という問題が、時間性の問題全体から繰り広げられた場合に、初めて着手される(GA2: 462)。

ここでは、語りの時間的分析が、当面は留保されることが述べられている。それと同時に、言葉(語り)が、時間性とは別に、『存在と時間』以後のハイデッガーの中心的問題となる「真理としての存在」と固有の関わりをもっていることも示唆されている。

さて、語りは時間性の本来的な変容において主導的な役割をし、むしろ時間性を規定する側面をもつ。それゆえ、語りは、アリストテレスのロゴス解釈にのみ立脚した「言葉の実存論的基礎」や「理解可能性の分節」では言い尽くし得ない現存在の存在様態なのである。このことはすでに1924/25年冬学期講義でもハイデッガーは予感していた。「賢慮には、根源そのものの単純な把握という可能性が属している。すなわち、ロゴスを超えていく発見の様態が属している。賢慮が一つの最高の習性であるかぎり、賢慮は単なるロゴス以上のものでなければならない」(GA19: 145)。

存在がこういった語りの存在をも含む以上、脱自態の地平的図式からのみ存在を解釈する試みは、存在の重要な契機を見落とすこととなろう。存在を地平的図式のバリエーションで構成的に語るとは、現存在を本来性へと変容せしめる存在の力動性を見落とすこととなろう。『存在と時間』以後、ハイデッガー

21 「語り」の位置づけについて、消極的(Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 210f.)であれ、積極的であれ(Wolfgang L. Müller, *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*, Berlin, 1960, S. 63f.)であれ、「現前」に対応させる見解が多いが、「根源的な語り」こそが現存在を無的な脱自の地平へと直面させうる機能をもっているものであり、単純に「現前」にのみ対応させることはできない。

は存在と言葉との関わりを、そして存在を語る言葉の探求を試みる。つまり、現象学のロゴスを再び問い直すことが課題となる。しかし、その課題は『存在と時間』の問題設定自体において、すでにハイデッガーに突きつけられていたのである。

第4節 死と言葉の交錯としての形式的告示

(a) 死と言葉

前節までにおける検討で、『存在と時間』における死と言葉との関係が浮かび上がってきた。実存論的な死とは、現存在の無なることであり、現存在に潜む無であった。現存在における存在の本来的経験は、現存在自身の無の経験を含んでいる²²。他方、言葉はその実存論的基礎を実存カテゴリーである語りにもつ²³。そして、言葉（語り）と死（現存在の無）を繋ぐものが先駆的覚悟性であ

22 そのときの情態性は「不安 (Angst)」と表現されたが、この「不安」は決してわれわれの日常経験から理解してはならない。「不安」の対象は現存在それ自身であり、現存在の無である。われわれは「不安」を、内世界的な存在者をその対象とする「恐れ (Furcht)」と、その対象の違いにおいて形式的に区別して理解したつもりになることもあろう。確かに、頽落態から本来的にありうることへと実存の変容が生じるとき、現存在それ自身が動揺化されるゆえに、不安はなんらかの戦慄のような気分としてイメージされうるであろう。しかし、不安は単なる、自己の無に戦慄するという単純な内容に留まらないことに注意を向けおかねばならない。次章以下において詳しく言及されるが、不安は根本情態性として、頽落における根本情態性である「退屈 (Langeweile)」と境を接する (vgl. GA29/30: 222ff.)。また、覚悟性の情態性は不安であるが、良心は現存在において不安を惹き起こすと同時に「現存在自身の静寂 (Stille) の中へと」(GA2: 393) 呼び戻すのであり、単に現存在を騒擾にまきこむのではない。

また覚悟性の不安と「平常心 (Gleichmut)」の気分は並立する (vgl. GA2: 457)。この「平常心」は、1936 年以降も掘り下げられ、「性起」における存在の真理の呼びかけを受けとめる準備をする「犠牲 (Opfer)」となることを気につけない現存在のあり方を示す語として用いられている (vgl. GA9: 311)。それゆえ、『存在と時間』で語られる「不安」においてすでに、『放下の究明のために 思索について野の道の対話から』(1944/45 年) で語られた「放下 (Gelassenheit)」の契機を見て取ることもできよう。実際、「現成する真理への覚悟性」と「方域への放下」が相通じていることをハイデッガー自身もいっている (vgl. GA13: 64)。このように「不安」の情態性は、それを表現するために選ばれた語の語感がわれわれに与えるイメージよりも、はるかに豊饒な内実をもつ。

り、とりわけ「根源的な語り」(GA2: 392)としての良心の呼び声である。根源的な語りである良心の呼び声が現存在に語るのは現存在の無である。逆にいえば、現存在の無は、根源的な語りとそれを聴く覚悟性においてのみ顕現する。先駆的覚悟性が含み持つ言葉と死の関係は定式化すると次のようになるであろう。「言葉の本来性は死を語ることにあり、死は本来的な言葉においてのみ表現されうる」。

この現存在の無を語る言葉は、確かに現存在の語りに基づくものであるが、原理的に現存在に帰属するものではない。確かに、ハイデッガーは現存在の無を語る良心の呼び声は、さしあたり現存在自身が呼ぶとする。しかし、この呼び声が現存在の無を語る以上、その言葉は現存在の「無力」を惹き起こす「超力」の言葉である。厳密に言えば、その言葉は、現存在が呼んでいるのか否かがそもそも規定不可能な言葉として経験されることとなる。

また、それゆえにこの言葉は、内世界的な直前的 (vorhanden) 存在者がもつ概念性を一切拒否する。直前的存在者がもつ規定性は、現存在の指示連関の中で獲得されるのであり、いつでもすでに意義づけられており、評価が終了している。これに対して、死を通じて顕現する現存在の無は、徹底して「不定性」に貫かれており、世界の「趨向の全体性 (Bewandtnisganzheit)」において意義づけることはできない。現存在が不安において世界の無に直面する際、世界は「無意義性 (Unbedeutsamkeit)」へと沈み込む (vgl. GA2: 454)。現存在の無は、指示性における意義で測って処理できるものではない。それゆえ根源的な語りは、常に不定なものに留まり、またそれゆえに無なることについての現存在の理解は、すなわち覚悟性は終局に至ることはない。直前に存在者についてあれこれ語ることが「おしゃべり (Gerede)」であるなら、根源的な語りから廃せられる言葉は、そのような「おしゃべり」ではなく、理解の絶えざる養成を促しつつ沈黙の様相をもつこととなる。

ハイデッガーが探求せんとした「存在」は、このような現存在の無との出会いの中で初めて経験されうる。それと同時に存在と時間の関わりも経験される。

23 『存在と時間』においては、「言葉」と「語り」の関係についてなお思索され直されるべき余地のあることはすでに指摘した。ハイデッガー自身が後年に訂正したように、むしろ言葉と語りは相互浸透しているようにも解釈すべきであろう。『存在と時間』の術語でいえば、言葉は「存在的-存在論的」(ZD: 55) な性格をもつこととなる。

現存在の無と出会うことによって、現存在がこのような無へも脱自していることが、現存在に理解される。存在を現在としての現前性として解釈したギリシャ的な深い存在の経験も、現前性のもつ無的な契機を明確には問わなかった。現前性の現前は無にその由来をもつ。現前が現前として経験されるには、同時に非現前も経験されねばならない。通俗的時間の表象の根底に潜む無なることを、ハイデッガーは言葉にもたらそうとした。この存在がはらんでいる無の経験と現存在の無の経験は、ハイデッガーにおいては同時にかつ等根源的になされている。現存在と存在は、無の内でその本来的関係をもつ。現存在の無を語る根源的な語りは、存在がはらんでいる無と関わることになる。

しかし、『存在と時間』においては、まだ現存在の無と、存在の本質的契機としての無との関わりはハイデッガーにとっては明らかになっていない。つまり、無によって架橋された現存在と存在との関わりがなおも問われるべき課題として残っている。「この実存論的な無なることの無性の存在論的な意味は依然としてなお闇に包まれている」(GA2: 379)。しかし、それでもハイデッガーは、『存在と時間』執筆直前の1925/26年冬学期講義『論理学』において、無をはらむ現前の経験を、時間との関わりから次のように述べている。

全体としての時間それ自身は知覚されえない。すなわち時間は、直前的な存在者としては経験的に直観されえないが、それにもかかわらず与えられたものとしてあらわにされている。しかも与えるものがさしあたり覆蔵された(*verborgen*)ままであるというようにしてあらわにされている(GA2I: 35If.)。

それ自身は覆蔵されたままに留まるものとしてあらわになるという時間が語られ、時間としての無の顕現の様態がここですでに予感されている。しかし、ハイデッガーが、存在がはらむ無としての覆蔵性そのものが一体どのようなものなのかをはっきりと洞察するのは、『哲学への寄与』(1936/38年)まで待たねばならない。

このように『存在と時間』における死(現存在の無)と言葉(根源的な語り)の相即性、さらにはこの統一的な現象と本来的な存在の経験との等根源性に目を向けるとき、われわれはそこに「形式的告示」に込められた概念性の理念が、現存在の実存論的分析とともに具体化されていることに気づくことができる。形式的告示は『存在と時間』においても用いられているが、ここでもまた形式

的告示自体が主題的に究明されることはない。しかし、ハイデッガーは、まさしく『存在と時間』全体でもって存在を形式的に告示している。『存在と時間』を扱った本章の最後に、「形式的告示としての『存在と時間』全体」というハイデッガーの試みの構造について論じたい。

(b) 『存在と時間』における形式的告示

形式的告示の理念が用いられることを示す表現は『存在と時間』においては多様である。「形式的 (formal)」と「告示 (Anzeige, あるいは動詞の形で anzeigen)」が組み合わされて用いられており、明らかに形式的告示が用いられていることが明確である場合 (vgl. GA2: 71, 153, 156, 307, 415, 417), あるいは、「形式的」に替えて「暫定的 (vorläufig)」が用いられる場合 (vgl. GA2: 19, 55, 58), その他, 「形式的」あるいは「告示する」といった表現が単独で用いられており、明確ではないがおそらく形式的告示が念頭におかれていることを示唆する箇所も多々ある。

ハイデッガーの思索の内実が、存在への問いの中で、具体的に分節されていく一方で、若きハイデッガーが示した概念性の理念は、『存在と時間』においても変わらず保ち続けられている。このことは、結局は主題的に立ち入って論じられることがなかった形式的告示の理念を、そのつどの具体化された思索の内実から、『存在と時間』でいえば現存在の実存論的分析の成果から、それらと整合的に推し量ることができる、ということを意味する。

『存在と時間』においては、方法としての現象学がロゴス概念を含んでおり、さらにロゴス概念は現存在の実存論的分析における語りによって根源化されている。それゆえ、これまで示唆されてきた形式的告示の理念が『存在と時間』における「現象学」の方法に属するのならば、ロゴスないしは語りを中心とする現存在の実存論的分析の諸論点において、形式的告示の理念がどのように統一的に具体化されているかが理解されねばならない。

これまで明らかにされた形式的告示の理念が含む諸契機を、簡単に確認しておこう。

(1) 形式的告示は、根源領域への着手的性格をもち、さらには途上性（「道」性格）をもっている。

- (2) 形式的告示は、「理解しつつの自己化」であり、実存の時熟である。
- (3) 形式的告示は、禁止的機能を主要な機能としてもつ、すなわち生を頽落態から引き戻し、再び頽落態に陥ることを禁止する。
- (4) さらに『存在と時間』執筆直前の1925年夏学期、1925/26年冬学期の二つの講義から、「存在の意味」は形式的告示によって語られるべきものであり、また「時間的 (zeitlich)」という語が形式的告示である、ということを読みとることができた。

『存在と時間』においては、形式的告示が具体的にどのような内実をもつものかは明確にはされていない。しかし、逆にそうであるからこそ、『存在と時間』における「形式的告示」の理念がもつ内実とは、これまで断片的に論じられてきた理念と同一性を保っていると考えるべきであろう。なぜなら、現象学のもつべき概念性をずっと探求してきたハイデッガーが、従来練り上げてきた形式的告示の理念に大きな変更があったにもかかわらず、『存在と時間』のような重要な著作において同一の名称をもつ語を、なんらの説明なく用いるとは考えがたいからである。『存在と時間』における形式的告示もまた、上に箇条的に提示された基本的な契機によって構成されていると考えるべきであろう。

とすれば、『存在と時間』の叙述全体が形式的告示の理念に導かれていることに気づく。そもそも『存在と時間』の狙いは「あらゆる存在の理解一般の可能的地平としての時間の解釈」(GA2: 1)であり、そのためには「存在を理解している現存在の存在としての時間性から、時間を存在の理解の地平として、根源的に解明すること」(GA2: 24)が必要である。しかし、「現象的には根源的に時間性が経験されるのは、現存在の最も本来的な全体であることに即してであり、すなわち先駆的覚悟性の現象に即してである」(GA2: 402f.)以上、存在の意味への問いは、現存在が実存論的カテゴリーを操作するだけでなく、まず現存在が、実際に先駆的覚悟性へと実存的にも変容することを要求する。存在の意味への問いを遂行する現存在の言葉は、まさに先駆的覚悟性の様態から発せられねばならない。それゆえ、『存在と時間』の叙述全体が先駆的覚悟性から発せられていることになる。そして、上述のように「存在の意味」は形式的告示によって語られるべきものであり、また「時間的 (zeitlich)」という語が形式的告示であるならば(上記の(4)の要件)、先駆的覚悟性において発せられる言葉は、まさ

に形式的告示の理念と合致したものでなければならないであろう。それゆえ、形式的告示は、良心や覚悟性の語りである「根源的な語り」に基礎づけられているものであり、逆に根源的な語りから発せられる言葉は形式的告示の諸要件を満たすものでなければならないこととなる。

形式的告示と、先駆的覚悟性における根源的な語りとの関わりをもう少し立ち入って考察してみよう。先駆的覚悟性においては、現存在が、現存在の無を語る良心の呼び声を覚悟性において聴く、ということが起こっている。まず、覚悟性において聴くという側面において、形式的告示としての言葉を発することに先立つ、現存在の実存としての本来的時熟が起こっている（上記の(2)の要件）。

また、形式的告示は究極的には存在の意味へと向けて告示する。それゆえ、その告示は、現存在の時間性へと向けてはもちろん、現存在の無へと向けて告示するものでなければならない。そのためには、告示に先立って、現存在の無の理解がなされねばならない。形式的告示は、現存在の無なることとしての死の理解を常に含んでおり、死を告示する。しかし、告示されるべきものが現存在の無である以上、必然的に語り尽くすことができない。現存在の無に即した存在の経験は「超力」の経験であるがゆえに、現存在が対象的に規定しうるのであるのではなく、まずは、形式的に告示することしかできない。現存在の無を語る言葉は、その形式性によって、現存在の無を直前の対象として規定することを禁止されねばならない。裏面からいえば、形式的告示は、現存在の無を語るとき、最もよくその禁止的機能を発揮する。したがって、覚悟性において存在の意味が告示されようとするときには、終局的な規定の提示が禁止され、常に「途上性」をもち続ける（上記の(1)および(3)の要件）。沈黙の様相で語るということは、現存在の無に向かうことが途上性をもつがゆえにである。それゆえ、沈黙の「語り」が言葉で表現される場合、必然的に形式性をもつこととなる。

形式的告示が、現存在の無（死）を語ることに最も適したものであることを理解するとき、われわれはより具体的に良心の呼び声がどのようなものであるかを理解することができる。良心の呼び声も現存在の無を告示するのであるかぎり、良心の呼び声が言葉となって発せられるとき、それは形式的告示とならねばならない²⁴。前節で、良心の呼び声と覚悟性とは、現存在が現存在自身に現

存在の無を語り、それを現存在自身が聴くという統一的な一つの現象であり、現存在の内で同時に起こることであることを指摘した。しかし、「おしゃべり (Gerede)」の分析からもうかがえるように、そもそも語りは現存在が他の現存在との間で共有する理解可能性に関わる現象でもある。そして、先駆的覚悟性における語りの分析は、専ら現存在が自己自身である現存在との間での、現存在の無の理解可能性に関する語りを中心に展開されている (vgl. GA2: 365f.)。いわば、語りの現象が問題となる特殊な場合に即して展開されている。しかし、ハイデッガーは、或る現存在と他の現存在との間で、良心現象や先駆的覚悟性が生起する可能性を否定しない。「覚悟した現存在は他者の「良心」となりうる。覚悟性という本来的自己であることから、本来的な共に相互にという間柄が初めて発現する」(GA2: 395)。

覚悟した現存在が保つ本来的にありうることによって、その現存在が他の現存在の良心となり、その現存在もまた覚悟するとき、現存在相互間における先駆的覚悟性の伝播が成立する。この伝播は、際限なく拡がる可能性をもっている。そして、覚悟した現存在の語る言葉が形式的告示であるのならば、それを他者が聴くとき、その形式的告示は良心の呼び声となる。「[良心]の呼び掛けを通して、現存在はひと(配慮された世界のもとにすでにあること)の内への頹落から、呼び起こされてある」(GA2: 369)。良心の呼び声が言葉となるとき、それは形式的告示となる。形式的告示としての良心の呼び声は、禁止的機能をもつ。すなわち生を頹落態から引き戻し、再び頹落態に陥ることを禁止する(上記の(3)の要件)。もちろん、覚悟した現存在が自分自身の良心の声となる場合も同じことがいえるであろう。

ハイデッガーは『存在と時間』という著作を読むわれわれに、いわば覚悟し

24 「良心の[呼び掛ける]語りは決して発言にならない (nie zu Verlautbarung zu kommen)」(GA2: 393) という言説がある。しかしこの言説を根拠に、良心の呼び声が一切言葉とならない、と解釈すべきではないであろう。そう解釈することは、『存在と時間』が言葉で表現されている以上、『存在と時間』というハイデッガーの試みが意味のないものとなる。『存在と時間』においてはもちろん、彼のなした諸々の講義が、さかんに本来の実存への覚醒を促していたことは確かなことであり、ハイデッガー自身言葉もまた、他者の実存の覚醒の手段たりうると考えていたと考えるべきである。問題となる言説の Verlautbarung はむしろなんらかの意図と目的をもった公開的な (öffentlich) な意見の公表と限定的に解すべきであり、言葉による表現一般をさすと考えべきではない。

た良心として、形式的告示でもって呼んでいるのである。それゆえ『存在と時間』における実存カテゴリーのすべてが形式的告示であるともいえるが²⁵、とりわけハイデッガーは『存在と時間』において「形式的告示」という表現をはっきりと使うとき、「実存 (Existenz)」の規定を提示する場合であることが多い (vgl. GA2: 71, 156, 307, 415)。ハイデッガーが『存在と時間』において提示する「実存」概念は、まさに現存在の実存論分析の出発点であり (vgl. GA2: 56)、それゆえまたわれわれにとってもハイデッガーという良心の呼び声を聴く端緒となるものである。『存在と時間』においても、ハイデッガーは形式的告示の着手的性格をはっきりと意識している。

以上のように先駆的覚悟性における根源的語りが言葉となると、それは形式的告示の理念が要求する諸契機を満たさねばならず、また、実際に満たすことが明らかとなった。最後に強調すべきことは、『存在と時間』から、形式的告示が、とりわけ死、現存在の無を語る概念性であることが読みとれることである。まずは『存在と時間』の形式的告示という概念性の理念において、死と言葉が結合する。

『存在と時間』において、「暫定的 (vorläufig)」という語が、形式的告示の「形式的」に替えてしばしば用いられることがあることはすでに指摘した。この言い換えはハイデッガーの単なる気まぐれではない。また、「形式的」に替えて「暫定的」が用いられるのは、形式的なものが、さしあたりのものであり、完全なものではないからではない。「不完全 (unvollständig)」と「暫定的」をはっきりと区別しつつ、しかも「暫定的」をイタリックで強調しつつハイデッガーは次のようにいう。

しかし、現存在の分析論はただ単に不完全であるのだけではなく、さしあたってまた暫定的でもある (GA2: 23)。

「暫定的」とは、むしろ「準備的 (vorbereitend)」の意味をもち²⁶、ハイデッガー

25 Vgl. GA2: 153, 「現存在の根本諸規定の形式的告示に際して」という表現がなされており、現存在の様々な実存カテゴリーそれ自体が形式的告示であることをうかがうことができる。

26 先駆的覚悟性における良心も準備的性格をもつ。「良心を持とうと欲することは、不安への準備となる」(GA2: 392)。「先駆＝準備的」は、先駆的覚悟性においても保たれている。

は、この語を、語の組成 (vor「先」+laufen「駆ける」の形容詞化) に忠実に、或るものへとすでに「先駆けている」という意味で用いている。

では、それはどこへ向けてであろうか。上の引用に続けてハイデッガーは次のようにいう。

現存在の分析論は、この存在者の存在を、その意味の解釈抜きに、初めて取り出して際立たせるにすぎない。現存在の分析論は、むしろ、最も根源的な存在解釈にとっての地平の露開を準備せんとするものたるべきである (GA2: 23f.)。

つまり、暫定的な (先駆けている) 現存在の分析論は「最も根源的な存在解釈にとっての地平」へと先駆け、その準備をする。ここでいわれている「最も根源的な存在解釈にとっての地平」とは、いうまでもなく「現存在の存在の意味」である「時間性」である。ところで、「時間性」は現存在の先駆的覚悟性に即して経験されるものであった (vgl. GA2: 402f.)。それゆえ、現存在の分析論が暫定的 (先駆けている) であることと、死への先駆けは、同じく時間性へと向けて先駆けしている。

とはいえ、ここで言及されている暫定的な現存在の分析論は、関心構造をとりだす出発点にある。つまり、現存在の存在の意味への問いの端緒に定位して語られており、まず現存在の日常性に即して分析が進められる。それゆえ、ここでの「暫定的な (先駆けている)」は死とは直接には結びついていない。しかし、関心構造がとりだされた後の「より高次で本来的な存在論的な地盤」(GA2: 24) に基づいて、現存在の本来性へと向けて現存在の分析論が取り返されるとき、現存在の分析論の端緒における「暫定的」な態度は、そのまま死への「先駆け (Vorlaufen)」へと変貌する。ハイデッガーは、死への「先駆け」を念頭において、同じ語根である「暫定的 (先駆けてある)」という語を選んでいると理解すべきであろう。『存在と時間』における形式的告示の語法に見られる「形式的」と「暫定的」の言い換えは、形式的告示において、死と言葉が繋がっていることを傍証しているのである。

第4章

「形而上学」構想の諸相

第1節 『存在と時間』第1部第3編の公刊の断念

(a) 『存在と時間』以降の「危機」

『存在と時間』の成功はハイデッガーを一躍時代の寵児とし、彼の社会的地位を押し上げていった。1928年2月25日にはフッサールの後任教授としてフライブルク大学への招聘を受ける。カトリシズム色の強いフライブルクの哲学部が、一見神を捨て去ったかのように思える『存在と時間』を書いたハイデッガーを、満場一致で「対立候補なしの唯一の順位」(HJ: 90)で提案したのである。1928年10月にフライブルク大学に赴任。1929年には『カントと形而上学の問題』、『形而上学とは何か?』、『根拠の本質について』と立て続けに論攷を発表し、ダヴォスでエルンスト・カッシーラーとカント解釈について議論を戦わす。そしてついに1930年3月28日には「大学に勤務する哲学者に叶えられる最大の榮譽」(HJ: 130)であるベルリン大学教授への招聘を受けるまでになる。

しかし、ハイデッガー自身は、彼の地位を押し上げた『存在と時間』に行き詰まりを感じていた。1928年9月24日のヤスパース宛書簡では、「私といえば、私がしばらく前に、いわゆる書物[『存在と時間』]を一冊公刊したということ、もはや全く考えもしません」(HJ: 103)、というまでになってしまう。そして、1932年9月18日のプロッホマン宛の書簡で、第2巻を書き加えることの断念を告白する。

ひとは、私がいまや『存在と時間』第2巻を書いていると考え、そのことについて語っています。それはそれでいいでしょう。でも、『存在と時間』第1巻は私にとってはかつてはどこかへと導いてくれる一つの道だったのですが、この道はもはや歩まれていませんし、すでに草木で覆われています。私はもはや『存在と時間』第2巻を書くことができないのです。私はまったく本を書いていません(HB: 54)。

実際、ハイデッガーは「危機」¹⁾に立っていた。より正確に言えば、『存在と時間』に内在する行き詰まりを克服する努力を続けていた。それが1928年から

1930年前半までの「形而上学」構想である。しかし、後に詳しく検討するように、この形而上学構想は、基礎存在論をより根源的にとらえ直すのではなく、基礎存在論の極点に新たに「メタ存在論 (Metontologie)」を導入し、両者を車の両輪のようにして存在論全体を遂行せんとするものである。その意味でなおハイデッガーの形而上学構想は、基礎存在論自体がもつ諸限界を内にはらんだままであった。

こういった「危機」はなによりハイデッガー自身がよく自覚していた。1929年9月29日付のプロッホマンへの手紙でハイデッガーは彼の「全く新しいはじまり」について言及する。「この冬の私の形而上学講義 [『形而上学の根本諸問題』1929/30 WS] でもって、私は、全く新しいはじまり (ein ganz neuer Anfang) を成功させるつもりです」(BH: 33)。そして、1930年5月には、彼がそこから抜け出ようとしている『存在と時間』の成功、彼にとってはいわばみせかけの成功の頂点ともいえるベルリン大学への招聘を断るのである。その理由については、彼が文部大臣グリメへ宛てた手紙が重要な証言をする。

私はちょうど今日、確実な仕事をする端緒を開いたばかりで、ベルリン大学の教授の職責を、私自身が私に対してそして他の人々に要求しなければならない程度に果たすには十分な用意がないと感じています。実効を持ちつづける哲学になりうるのは、真にその時代の哲学、つまりその時代を支配するものだけなのです (BH: 144)。

そしてハイデッガーは、ベルリンでの最高の教授職条件というものが、そのような真の哲学をめざす自分の責任と要求をおしのけるものではない、ということをつけ加えている。このグリメへの書簡でのハイデッガーの想いに嘘はないとみてよいだろう。ハイデッガーは1930年5月10日の書簡で、プロッホマン

1 ハイデッガーのベルリンへの招聘の反対者の一人、エドゥアルト・シュブランガーは、ハイデッガーの『存在と時間』以降の行き詰まりを敏感に感じとり、それを選考委員会報告での反対理由にもりこみ、「危機」と表現していた。

「最近マルティン・ハイデッガーの名前が、様々に取り上げられている。彼のこれまでの著述上の業績の学問的価値が種々議論されているとはいえ、彼が彼固有の思想をもっていること、特に彼が強い個人的魅力をふりまいていることは確かである。しかし彼の崇拜者達も、彼のもとの殺到する多くの学生達のうち、彼を本当に理解する者はいないことを認めている。彼は今危機に立っており、これが克服されねばならない。彼を今ベルリンに招聘すると、不幸な結果を招きかねない」(Victor Farias, *Heidegger und Nationalsozialismus*, Frankfurt am Main, 1989, S. 123)。

にも拒絶については「私は、私の最も深奥の声に従った」(BH: 35) といっているし、ベルリン招聘の拒絶直後の1930年5月17日付ヤスパース宛書簡でも次のようにいっている。「しかしながら、この件全体は、私にとっては最初から、[招聘条件に関わる] 申し出やそれに対抗する申し出とは別個の、それ以前の問題だったのです」(HJ: 100)。つまり、外的な条件の問題というよりは、ハイデッガー自身の内的な問題が拒絶の理由であり、招聘拒絶後の約1年後の1931年12月20日付ヤスパース宛書簡で、ベルリン招聘拒絶の理由をこう回想している。

というのも、かなり前から、すでにベルリンの一件の前から——私は自分の「うさんくさい (zweifelhaft) 成功 [『存在と時間』の成功のこと] にびっくりしておりまして、それ以来、自分が、自分自身の実存を超えて、また、実質上私の確かめうる事柄の狭さを明確に見もしないうちに、あまりにも先のほうまで思い切って前進しすぎた (ich mich zu weit vorgewagt habe) ことを、知っているからです (HJ: 144)。

ここに、われわれは、1953/54年に書かれた対話篇「言葉についての対話」の、ハイデッガー自身が『存在と時間』の欠点を述べた一文とほとんど同じ表現を見出す。そこでは次のようにいわれている。「おそらく、私があまりにも早くに、あまりにも先のほうまで思い切って前進しすぎた (ich mich zu früh zu weit vorgewagt habe) ことが、『存在と時間』という著作の根本的な欠陥でしょう」(GA12: 89)。ヤスパース宛のハイデッガー書簡はヤスパースの遺稿の内にあったもので、ハイデッガー自身がそれを閲覧して、20年以上も前の自分の言葉を思い出して、『存在と時間』の「根本的な欠陥」について述べたとは考えられない。むしろ、「ベルリンの一件の前から」というのだから、遅くとも1930年以降、ハイデッガーの『存在と時間』に対する評価は確定していたと考えるべきではないだろうか。

『存在と時間』は「自分自身の実存を超えて、また、実質上私の確かめうる事柄の狭さを明確に見もしないうちに、あまりにも先のほうまで思い切って前進しすぎた」がゆえに、とても成功した書物とはいえない——このような『存在と時間』に対する評価をハイデッガーは、1930年以降保持しつつ、『存在と時間』ないしは『存在と時間』で展開された基礎存在論を含む形而上学構想を克服する試みを開始する。この推論は、後年に書かれた論文「哲学の終焉と思索の課

題』の一文によって裏付けられる。

1930年以来、何度も繰り返し企てられた試みが、『存在と時間』の問題設定をより元初的に形成することである。このことは、『存在と時間』における問いの端緒を内在的な批判に服せしめる、ということの意味する(ZD: 61)。

では、具体的には『存在と時間』はどういう問題点をもっていたのだろうか。本章では、「あまりにも先のほうまで思い切って前進しすぎた」ということはどういうことかを明らかにし、『存在と時間』直後のハイデッガーの思索の根本的な方向を、1928年の形而上学構想を中心に見てみたい。

(b) 「存在と時間」の挫折の本質

本書では、すでに前章で『存在と時間』のもついくつかの難点を指摘した。しかし、それらの難点の要因を端的に言えば、『存在と時間』における「現存在」というコンセプトが超越論的主観の立場を完全には払拭してはいなかった、ということである。それはそもそも『存在と時間』において存在を「意味」として解明しようとしたことに表現されている。意味として存在を解釈することには、存在は現存在の企投によって開示されうるものである、という考えが潜んでいる。『存在と時間』における将来の脱自態の優位の主張(vgl. GA2: 433, 436)がこのことを示唆している。この観点が強調されるとき、存在と存在者は、企投によって開示されうるものとしては共通点をもつ。つまり存在と存在者の差異に、存在者どうしの間の差異の表象が忍び込む。ハイデッガーが、存在への問いの出発点とした存在論的差異それ自身が、「根拠づけるもの/根拠づけられるもの」ないしは「構成するもの/構成されるもの」というように直前的な存在者における関係によって思惟されることとなる。

また、存在を「企投-意味」の枠組みから思惟しようとする試みの到達点が脱自態の地平的図式の統一であった。地平的図式とは、脱自という企投そのものの向かう先、すなわち「意味」であるゆえに、この帰結は一貫している。しかし、脱自態の地平的図式として存在を解釈するとき、そこには存在と現存在の関わりにおける重要な諸契機が脱落することになる。その諸契機とは、先駆的覚悟性における本来性への実存の変容のダイナミズムそのものであり、そこで

重要な役割を果たす「根源的な語り」(GA2: 392)であり、さらにはそのとき現存在が経験する「無」である。脱自態の地平的図式は、これらの契機についてなら語る力をもたない。なぜなら、先駆的覚悟性は、現存在の企投が、そもそも現存在を不安の情態性へと揺り動かす——もはや現存在に単純に「帰属する」とはいい難い「根源的な語り」を本質とする——良心の呼び声と共働することによってはじめて成就するのであるが、地平的図式として存在を解釈しようという立場は、もっぱら現存在の企投に重点をおくものであり、被投性に十分に思惟を巡らしていないからである。確かに、地平的図式の内には被投性の地平も取り入れられ、実際、現存在の無も語られている。しかし、現存在の無をもちこむ存在の経験を地平的図式でもって語ろうとすると、その語る現存在自身を徹底した無が貫いていることの衝迫が捨象されることになる。なぜなら、脱自態の地平的図式でもって無の経験を語ろうとすることが、そもそも専ら企投に基づいているからである。

このことは『存在と時間』において、「根源的な語り」の時間的分析が留保されていることや、「言葉 (Sprache)」概念が混乱していることと根源的に連携している。すなわち、現存在の構造を語る際になんらかの超越論的主観の表象が潜入しているのである。それは言葉についての強固な前提と結びついている。『存在と時間』においては、言葉を語るのは現存在としての人間である。つまり、『存在と時間』の現象学のロゴスの規定(アポファイネスタイ)において、現象を「見させる (sich zeigen lassen)」ものは現存在であり、語りは、現存在に帰属する存在の可能性なのである。『存在と時間』においては、現存在の意味を「見させる」現存在自身は、「見させられる」現存在が無に呼ばれ、無の前で「無力」を経験するものでありながら、なんらかの超越論的な主観として措定されている。

『存在と時間』の問題設定である企投-意味構造になんらかの主観性が潜入していたことを、後年ハイデッガーは随所で告白する。1940年第二学期講義『ニーチェ・ヨーロッパのニヒリズム』では、『存在と時間』において人間が現存在と規定されたことの本質や、根源的な真理概念が提示されたことの理解が、1940年においても得られていないことを嘆きつつも、その責任の一端が『存在と時間』そのものにもあることを認めて次のようにいう。

なによりもこの道は、ある決定的な箇所ですべて途絶してしまった。この中断は、初めに

切り拓かれた道と試みが、その本意に反して、あらたな主観性の強化になるにすぎないという危険に陥り、その試みそのものが決定的な歩みを——すなわち、それらの歩みの本質的で十分な叙述を——妨げるようになったことに基づいている (GA48: 261)。

また 1946 年の『ヒューマニズム書簡』においては次のように語られる。

もっとも、全く[形而上学とは]別の、主観性を棄却したこの思索を十分に追遂行し、また十分にその思索を共に遂行することは、『存在と時間』の刊行に際して第1部第3編「時間と存在」が差し控えられたことによって困難になっている。ここで全体が逆転回する (Hier kehrt sich das Ganze um)。問題の第3編が差し控えられたのは、思索がこの転回 (Kehre) を十分に言い述べることに無力であることを露呈したからであり、形而上学の言葉でもってしては切り抜けなかったからである (GA9: 327f.)。

この二つのハイデggerの回想は、現存在に付着する主観性の残滓² が『存在と時間』を挫折せしめたことを告白しており、また同じ理由によって、『存在と時間』でなされた存在の根本経験を十分に叙述する言葉に至らなかったことを明確に述べている。

それゆえ、理解の構造ないしは企投-意味構造そのものも後年からは疑問視されたり、「存在の真理」の立場から再解釈されることとなる。

1946年の『ヒューマニズム書簡』では、「もし、『存在と時間』において挙げられている「企投」が、表象する措定 (ein vorstellendes Setzen) として理解されるなら、それは企投を主観性の能作 (Leistung der Subjektivität) として考えることになる」(GA9: 327) と語られる。また、1949年に付された『形而上学とは何か』の「序論」では、『存在と時間』の「理解」の概念が、後に「存在の真理」の立場から批判される「形而上学」の立場に由来する、「存在の真理」を「表象する」ものであることを示唆している (vgl. GA9: 377)。最晩年の 1969 年のル・トールのゼミナールでも「意味」は、「理解」によって説明される「企投」から理解されうる。このような、問いの端緒の不適切さは、その端緒が「企投」

2 ガダマーは、『存在と時間』が内包していた困難を端的に次のようにいっている。『存在と時間』は、フッサールの超越論的主観性の概念が存在論的に十分に規定されていないことを、批判的に暴露したにもかかわらず、存在の問いそれ自身の固有な展開を、なお超越論哲学的な手法でもって、述べようとしていたのだった」(Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Gesammelte Werke Bd. I, Tübingen 1990, S. 262)。

を人間的な能作として理解することをまさに可能にすることにある。それに呼応して、企投は、主観性の構造に何かつけ加えたようなものにすぎないものとして受け取られうる」(GA15: 335)といわれ、「意味」の立場が否定的に振り返られる。もっともこれらの言説における「理解」ないし企投-意味構造は、「存在の意味」から「存在の真理」へと深められた立場から再解釈されており、完全否定されて切り捨てられているのではない。しかし『存在と時間』の内になんらかの実体的な主観性のモデルが潜入していたことを、ハイデッガー自身が認めている以上、少なくとも『存在と時間』が刊行された時点では、実際に『存在と時間』の思想にはこういう難点があったと考えられる。

しかし、後年のハイデッガーにおいて『存在と時間』すべてが否定されるのではない。『存在と時間』での現存在の無を通じてなされた本来的な存在の経験は、それ以後も彼の思索における根本経験であり続ける。根本経験を共有するがゆえに、「存在の真理」の立場からの——確かに力づくではあるが——『存在と時間』の再改釈も、決してこじつけとはならないのである。

*

『存在と時間』において、企投が重視され、なんらかの主観性が指定されていたということは、逆にいえば被投性が軽視されていたということである。現存在の無を、「超力」に対する「無力」とまで表現していたにもかかわらず、『存在と時間』は、もっぱら現存在の企投によって、この無を開示することによって存在へと至ろうという意志主義に立脚していた。それゆえに現存在の無を含む本来的な存在の経験を語ることの被投性について十分に思いをいたさなかったという点が、後年のハイデッガーの『存在と時間』への自己批判の本質である。

すでにふれたように、ハイデッガーは『存在と時間』の難点にその刊行直後から気づいており、危機を感じていた。この危機に直面して、1928年から1930年にかけてとりくまれた試みが、被投性の問い直しであり「形而上学」構想なのである。この試みは、『存在と時間』の企投-意味構造に根ざした「テンポラールな(とよ的な)解釈(temporale Interpretation)」を「一貫して意図的に脇に置き」(vgl. GA9: 166 Anm. 60)つつ、『存在と時間』の根本経験、すなわち現存在の無をはらむ存在の経験そのものへと還帰し、それを言葉にもたらしことを要求する。『存在と時間』において「超越」とも名付けられた現存在の世界-内-存在の

現象そのものが、時間的解釈の枠組みにとらわれず語られる。このベクトルは存在の時間的解釈という着想のきっかけとなった、ギリシャ的な根源的な真理概念そのものへの探求へと再び遡行していき、ハイデgger独自の「存在の真理」立場へと繋がっていく。

この経緯を、1936/38年に書かれた『哲学への寄与』が直截に述べている。

それゆえ、そのようにさしあたって企図された存在への問いの危機を、決定的なところで克服し、特に、一旦「テンポラールな」存在の解釈を差し控え、同時に存在の真理をそれ[テンポラールな存在の解釈]から独立して「明らか」にすることを試みることによって、存在の対象化を避けることが重要事であった。[中略]危機は、端緒において向けられた問いの方向に従って、ひたすらさらに思索を進めるということでは克服できなかったものであり、存在の本質の中への多様な飛躍が敢行されねばならなかった(GA65: 451)。

ここでいわれる「存在の本質の中への多様な飛躍」とは、畢竟は「存在の真理」の立場へ向けての飛躍である。しかし、この飛躍の前に、『存在と時間』直後からハイデggerは一旦基礎存在論という問いの方向に向けて「ひたすらさらに思索を進める」という試みによって危機を克服しようとしている。この試みが、1928年夏学期講義で語られる「形而上学」構想である。この試みは十分なものに終わったのであるが、そこで初めてハイデggerの視野に、「自然」と「神」が入ってきて、「全体としての存在者(das Seiende im Ganzen)」が語られる。基礎存在論の「極点」で構想された「形而上学」構想は、ハイデggerに新たな問いの方向の可能性を与え、基礎存在論の限界を示すとともに、存在の真理の立場への飛躍の準備をした。この「形而上学」構想については次節において詳細に検討される。

とりわけ、われわれの関心にしたがって、「形而上学」構想期における言葉の思索についても十分注目したい。『存在と時間』において現存在に主観性の残滓が付着していたがゆえに、「語り」ないし「言葉」概念の位置づけに戸惑いがあったことは指摘した。しかし、ハイデgger自身が「根源的な語り」にアプリアリであるはずの脱自態の構造を変容せしめる機能があることを示唆していたことを考えれば、この方向へと言葉の問題の省察を推し進められなかったことが、逆にまた現存在から主観性を払拭できなかったことへとつながっている。『存在

と時間』の欠陥はまさに、すぐれて言葉の問題でもあるのである。『存在と時間』の立場が克服されねばならないのなら、言葉への省察が深められ、存在の経験を語る言葉のあり方が問われ直されねばならない。これは形式的告示の理念にも関わる問題である。告示する者は誰であろうか。なんらかの主観性が付着した実体が告示するなら、それは『存在と時間』の言葉の思索から進展していないこととなる。結論からいえば、形而上学期においては言葉への深い考察は、あまり進まなかった。形式的告示の理念は、1929/30年冬学期講義でも、そのままに維持されている。しかし、少なくともハイデggerは、存在の経験を語るにふさわしい表現の仕方が、あらためて探されねばならないことに思い至っていた。本章では、この問題の究明を準備するために、形而上学期における形式的告示のあり方にもまた十分に注意を向けることとなる。

第2節 「形而上学」構想

(a) 1928年夏学期講義『論理学の形而上学的始元根拠』

ハイデggerの「形而上学」構想は、1928年夏学期講義においてその大枠が素描される。この講義の冒頭では、「論理学」の概念を明らかにするために、あらためて哲学の理念が問い直される。そこでは、哲学の理念が、アリストテレスがなした定義を手がかりに究明されている。第一にとりあげられるのは、アリストテレスが「第一哲学 (φιλοσοφία πρώτη)」と名付ける学の規定、すなわち「存在者を存在者として (τὸ ὄν ᾗ ὄν), そして存在者そのものに固有なものを探求する学」(GA26: 12) である。この学が探求するものは、個々の存在者ではなく、存在者を存在者であるところになすもので、つまり「存在 (Sein) の学」である。ハイデggerによれば、アリストテレスにおいては本来的な哲学は存在論を含んでいる。

しかし、それと同時にアリストテレスは、本来的な哲学を、「目にみえる存在者に即してあらわになる超力的なもの (das Übermächtige, τὸ θεῖον) の諸根拠」(GA26: 13) に関わる「神学 (θεολογική)」ともいっている³。ハイデggerによ

れば、アリストテレスは、特定の宗教的な立場からこの超力的なものについて述べているのではない。「τὸ θεῖον」とは、端的な存在者、天 (Himmel) を意味する。すなわち、包括し凌駕するもの、端的な存在者、われわれがそれによって麻痺させられ、打ち負かされるもの、超力的なものである」(ebd.)。このト・テイオンへの問いは、後の1929/30年冬学期講義で敷衍されているところによれば、あらゆる「ピュシスのあり方をするもの」を超え出ている「全体としての存在者」であり、それは最終的には「ピュセイ・オンタの内の究極的に規定している」第一の始動者である「神的なもの」へと向けられている(vgl. GA29/30: 49)。

かくしてアリストテレスの第一哲学の構想は、存在についての学と超力についての学という「二重の性格」をもっている。ハイデッガーによれば、この二重の性格は、アリストテレスのもとにおいてその「最高点」に達したピュシス(φύσις)概念のギリシャ的解釈の二重性に由来する。1929/30年冬学期講義でハイデッガーは φύσις を次のように規定する。

全体としての存在者が自分自身を造り出しつつ統べること (das sich bildende Walten des Seienden im Ganzen) (GA29/30: 38f.)。

このような全体としての存在者としての φύσις は、後の近代的な自然の意味において、たとえば歴史の対立概念として、いわれているのではない。むしろ自然や歴史に先だってそれらを含み、ある仕方で神的な存在者をも内に含む、自然や歴史よりもより根源的な意味においていわれている (GA29/30: 39)。

しかし、ギリシャ人は同時に、このような全体としての存在者を「存在者を存在者たらしめるもの」、「存在者の本質、ないしは存在」、すなわち οὐσία として解釈した。「それゆえアリストテレスにとっては、οὐσία は存在者の本質、すなわち φύσις を意味する」(GA29/30: 50)。つまり、ハイデッガーの解釈によれば、アリストテレスにおいては、φύσις は「全体としての存在者」と、「οὐσία (存在者そのものの本質性)」つまり「存在者の存在」の二つの意味をもっているのである。

しかし「決定的なことは、これらの二つの問いの方向が、φύσις という統一

3 Cf. Aristoteles, *Metaphysica*, EI, 1026a 18ff.

的な意味に包含されつつ、アリストテレスによって結合される、ということである」(ebd.)。「存在」も「全体としての存在者(超力)」もどちらも、*φύσις*として、すなわち個々の存在者を統べるものとして、「存在者を超越しているもの(was über das Seiende hinausliegt)」である。それゆえ、アリストテレスが第一哲学を語った書物は、編集の都合上『自然学』の後に置かれたがゆえに「メタ・タ・ピュシカ (*μετὰ τὰ φυσικά*)」と呼ばれたが、その題名は同時にそのまま第一哲学の内容をも指すこととなる(vgl. GA26: 33)。ハイデッガーは、このアリストテレスの第一哲学の構想を手がかりにして、形而上学としての哲学の立場を次のように規定する。

形而上学の概念は、際だった意味における「存在論」と「神学」の統一を包摂する(GA26: 33)。

問題となるのは、a) 存在そのもの、b) 全体としての存在者である(ebd.)。

では、アリストテレスに基づいて形式的に規定された形而上学の規定は、ハイデッガー自身の立場にあてはめるとどうなるのであろうか。『存在と時間』で展開されたハイデッガーの立場は基礎存在論であった。ハイデッガーは1928年夏学期講義で、基礎存在論の深化の段階を次のように表現している。

1. 形而上学の根本問題としての存在の問いの内的可能性を証示しつつ根拠づけること——現存在を時間性として解釈すること。2. 存在の問いに包摂された根本問題の解釈——存在問題の時間的な提示。3. この問題の自己理解の展開、その課題と限界——変換(der Umschlag)(GA26: 196)。

1と2の段階は、すでに『存在と時間』とその「第1部第3編の新たな仕上げ」である1927年夏学期講義『現象学の根本諸問題』において進められてきた。もっとも、1927年夏学期講義における「存在問題の時間的な提示」も、「現在」の地平(プレゼンツ)からのみ試みられるに留まっていた。ところが、ここでは次の三番目の段階として、存在の問題の「自己理解の展開」が、その「課題と限界」を自覚せしめ、「変換」へと至るということが説かれている。ここでいわれている「課題と限界」、それに「変換」とは何を意味しているのであろうか。

まさに存在者がそもそも現 (Da) においてあることによってのみ存在があるがゆえに、基礎存在論には潜在的に、根源的で形而上学的な変転 (Verwandlung) への傾向があり、その変転は存在がその完全な問題構制において理解されたときに初めて可能となる (GA26: 199)。

基礎存在論の変換は、「根源的で形而上学的な変転」である。存在問題が完全な問題構制において理解されたときに、つまり存在問題の「課題と限界」が理解されたときにこの変転は生じる。では、基礎存在論ではまだ理解されていない存在問題の問題構制とは何であろうか。

『存在と時間』では、現存在が存在の理解をもっている、ということから出発した。いうなれば現存在の存在経験から出発して、そこですでに得られている存在の理念に導かれて、現存在の時間的解釈が推し進められたのである。基礎存在論は、そもそも、現存在が世界-内-存在として、存在者の一つとして世界へと投げ出されているということ、すなわち、「全体としての存在者」の直中に被投されているという経験から出発していたのである。それゆえ、専ら企投に基づいて展開される基礎存在論がある程度まで仕上げられると、必然的に、存在の企投そのものの出発点、すなわち存在の理解を支える現存在の事実的実存が、さらには事実性そのものの根拠となる「自然が事実的な直前的にあること (Vorhandensein)」(ebd.) へと一旦立ち戻らねばならないという「課題と限界」が自覚されてくる。「存在論が、それがそこから出発したところへと打ち返す、という内的な必然性」(ebd.) が生じるのである。

ここから、全体としての存在者をテーマとする、固有の問題構制の必然性が生じる。この新たな問題設定は、存在論自身の本質に存し、存在論の変換、すなわちそのメタボレー (μεταβολή) から生じる。私はこの問題構制を、メタ存在論 (Metontology) と呼ぶことにする (ebd.)。

基礎存在論が極まった段階で生起する「変換」とは、基礎存在論からメタ存在論への変換であり、そもそも現存在は多くの存在者とともに世界に投げ出されてあるという事柄それ自体を問題にすることへの、問いの方向の必然的な変転である。端的に言えば、企投の優位から被投性の重視への変換である。ハイデggerは、アリストテレスの形而上学構想が「存在の学」と「超力的なものの学」の二重の性格をもっていることを指摘した箇所で、次のように述べてい

る。「このような二重性格は実存と被投性の二重性に対応している」(GA26: 13)。

では基礎存在論とメタ存在論はいかなる関係にあるのだろうか。メタ存在論は原理としての基礎存在論を補完すべく付け加えられたものではない。「メタ存在論は、根本的な存在論の問題構制の地盤にたって、ないしはその問題構制の視点においてのみ、そしてその問題構制と共にのみ可能である。まさに基礎存在論の根本化(Radikalisierung)が、上に挙げた存在論の変換を、存在論自身からもたらす」(GA26: 200)。基礎存在論の根源化が、必然的にメタ存在論への変換へと繋がる。この事態は、ハイデッガーによって「存在者の形而上学的分析論(die metaphysische Ontik)」への「転回(Kehre)」とも表現される⁴。

基礎存在論は1. 現存在の分析論である、そして2. 存在の時間性の分析論である。しかし、この時間的な分析論は同時に転回である。すなわちそこで存在論自身が、存在論が常に潜在的に立脚している存在者の形而上学的分析論へと明確に還帰する転回である。重要なことは、根本化と普遍化の運動によって、存在論をそこに潜在している変換へともたらすことである。そこで転回が遂行され、メタ存在論の内への変換へと至る(GA26: 201)。

ここでいわれている「転回」は、従来議論されてきた、いわゆるハイデッガーの思索の「転回」という論点と直接に関係するものではない。しかし、この転回もまた、『哲学への寄与』で語られる「性起における転回(Die Kehre im Ereignis)」(GA65: 407)によって覆蔽的に根拠づけられている転回であり、その限りにおいては、『ヒューマニズム書簡』で問題とされた「転回」との関わりをもっている。このことは後に詳しく検討される。

さて、ここで注意すべきことは、基礎存在論とメタ存在論の連続性をハイデッガーが強調していることである。メタ存在論は、基礎存在論の軌道から一旦「飛

4 このような事態をフォン・ヘルマンは的確に次のようにいう。「存在者の形而上学的分析論は、単なる存在者の分析論ではなく、完遂された基礎存在論に基づいて生じる、全体としての存在者形而上学、すなわち存在者の多様な領域の形而上学である。ハイデッガーが、基礎存在論を完遂した後にメタ存在論として示しているものを、彼は、基礎存在論の完遂の前に、『存在と時間』の導入部の第3節において、存在者の諸分野の分野的存在論として表示したのだった」(Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur "Zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit"*, Frankfurt am Main, 1991, S. 54)。

躍」して飛び出るのではなく、むしろ基礎存在論という問いが「根本化」されたときの必然的な帰結と考えられている。すでに『存在と時間』においても、基礎存在論のプログラムの彼方に、世界構造そのものの探求は予感されていた。

世界構造全般とその世界構造の可能な諸々の転化態とを、具体的に仕上げるという労作が着手されうるのはただ、世界内部的にあり得る限りでの存在者の存在論が、存在の明らかにされた理念全般に即して、十分にしっかりと方向を定められている場合だけである (vgl. GA2: 484f.)。

しかし、ここでの世界構造全般の探求は、存在の理念が現存在の時間性によって十分に明らかにされた後で、という留保付きであり、「形而上学」構想でいわれているような「根本化」—「限界」—「変換」という必然的な経路を辿るものとは考えられていなかった。

もっとも、ハイデッガーは、存在の時間的な解釈がなぜ「限界」に至り、どのようにしてメタ存在論へと変換するかについては、具体的には語らない。1928年夏学期講義でもまだ、「時間は、まだ存在一般の理解とはむしろ不明瞭な関係にある」(GA26: 254)。おそらくここで語られている「限界」と「変換」とは、『存在と時間』における問題設定の中核をなす「企投」がなおも超越論的主観性に基づいていたことが自覚される一方で(限界)、これまで端的に「事実性(Faktizität)」として据え置かれていた被投性の根本経験そのものを直截に語ることが突破口として見出されてきたこと(変換)を指しているのではないだろうか。

いずれにせよ、メタ存在論の導入は、『存在と時間』の問題設定を堅持しつつではあるが、現存在が存在者の全体性の中へと投げ出されている存在の根本経験を直截に語ること、すなわち「存在者を存在論の光の内ではその全体性において主題化」(GA26: 200) することという新たな存在論の領域をもたらした。もっとも、それはあくまで基礎存在論がもつ問いの方向の根本化としてとらえられており、ハイデッガーはなおも基礎存在論の問題設定それ自体を根源的に基礎づけ直すには至っていないことには留意しておかねばならない。

かくして、アリストテレスのもとにおける「第一哲学(πρώτη φιλοσοφία)」と「神学(θεολογία)」の二重性をもった哲学の構想に範をとりつつ、ハイデッガーのもとでは「基礎存在論とメタ存在論は、統一されて、形而上学の概念を

形成する」(GA26: 202)。それゆえ、現存在の実存論的分析もまた、現存在を全体としての存在者へと投げ出された存在として、遂行され直される(vgl. GA26: 203ff.)。

(b) 「全体としての存在者」への問いと「世界」・「超越」

では、このような形而上学的な立場への移行は、ハイデッガーの思索にどのような変化をもたらしたのだろうか。全体としての存在者への問いは、現存在がその中へと投げ出され、その中にいつでもすでに「住んでいる」ところの「世界(Welt)」, ないしは「世界-内-存在」のあり方そのものの考察へと向かう。「現存在は世界の内にいる。すなわち、事実的に実存する人間は、他の存在者のあいだに、残りの存在者の総和の内部に現れる」(GA26: 216)。このように現存在が世界-内-存在であるがゆえに、現存在は、現存在としてのみ事実的に実存しうる(vgl. GA26: 217)のであって、現存在の事実的実存に存在理解は基づいている。このような「現存在の世界-内-存在は、全体においてあることを意味する」(GA26: 233)のであって、「存在者の存在の概念としての「世界」は、存在者の可能性の総体性における、存在者の全体性を意味する」(GA26: 231)。端的にいて、「このような「全体における(im Ganzen)」を、存在者の全体を、われわれは世界と呼ぶ」(GA29/30: 8, vgl. 12)。

このような「世界」への関心に基づいて、ハイデッガーは「世界」のギリシャ的な表現」(GA26: 219)である「コスモス(κόσμος)」概念の探求を行い、あるいは、アリストテレスの形而上学構想が、「ピュシス(φύσις)」への問いから生じているがゆえに(vgl. GA29/30: 48ff., GA26: 221), ピュシス概念の解釈へと立ち入る。後にハイデッガーが存在をピュシスとして表現するときの問題意識の端緒がここにある。

また、「全体としての存在者」である「世界」の探求は、「超越(Transzendenz)」概念の展開へと繋がる。「超越」の概念は、『存在と時間』ですでに導入されている。そこでは、存在者の学的な主題化がすでに世界-内-存在という根本体制を前提としてもつということが論じられ、その意味で世界-内-存在が「主題化された存在者を超越している」という具体相をもつことが主張される。つまり、学的な「客観化は超越を前提とする」(GA2: 481)。この現存在の超越は、1927年

夏学期講義『現象学の根本諸問題』では、存在の時間的解釈の観点から展開され、諸概念の基本的な関連が明確に述べられる。「超越の根源的な本質は世界-内-存在の根本体制においてあらわになる」(GA24: 426)。そして「脱自的な時間の性格は、現存在の特別な超出性格、すなわち超越を可能にし、それゆえ世界をも可能にする」(GA24: 428)。しかし、1927年夏学期講義は、『存在と時間』の第1部第3編「時間と存在」の「新たな仕上げ」(GA24: I Anm. 1)であるゆえに、その狙いは超越そのものではなく、あくまで、超越を可能にしている現存在の時間性による存在の解釈であった。他方、形而上学の立場は、存在の時間的解釈を脇に留保しつつ、まず第一にこの超越の現象そのものの探求に目が向けられる。

世界-内-存在の意味における超越が現存在の形而上学的な根本体制であるならば、現存在の形而上学は、基礎存在論的な目標設定の内においても、前もってこの根本体制に注意を向けねばならない(GA26: 214)。

確かに『存在と時間』でも、時間性の問題に至る前に世界-内-存在の分析が試みられている。しかし、それは「超越」という具体相の観点からではない。他方、形而上学的な立場から『存在と時間』の現存在の実存論的分析をとらえ返している、1928年夏学期講義の第2主要部第2章「根拠の問題」は、割り当てられた四つの節の内、最後の短いまとめの節を除いてすべてのタイトルは「超越」の語を含んでいる。

さて、このような形而上学構想の力点の変化は、ある意味で初期フライブルク時代に経験されていた根源的生の経験への還帰ともいえる。というのもハイデggerが、コスモスとしての「全体としての存在者」の様態を表現するために、かつてのフライブルク講義では *welten* という語を使ったといっているからである(vgl. GA26: 219)。かつて若きハイデggerは、KNS(1919年戦時緊急学期)で生と世界の共鳴体験を表現するのに、「世界となる(*welten*)」という語を用いた(GA56/57: 73, 77, 89, 91)。KNSにおいては、ことさら有限性とこの「世界となる」との関わりが論じられることはなかった。しかし、事実的生の探求から始まり、『存在と時間』を経て、形而上学の立場に至るまでのハイデggerの思索の潜在的な原経験となっているのが、自己に徹底して超力的なものとして迫ってくる生の根源領域の経験であったことが、この1928年夏学期講義にお

ける初期フライブルク講義についての言及からうかがうことができる。

もっとも、welten の経験は、存在として迫ってくるその根源領域をめざしつつ分節されてきている。つまり、1928年に語られる welten は、ハイデッガーが存在の探求の途上で発見した「存在と時間の関連」という問題から思惟されている。

脱自統一態 (Ekstema) は、世界となること (Welten) として躍動しつつ時熟する。脱自的躍動のようなものがそのつど時間性として時熟するかぎりにおいて、世界侵入 (Welteingang) が生じる。およそ時間性というようなものがあることは、形而上学的な意味における原事実 (Urfaktum) なのである (GA26: 270)。

1928年夏学期講義の「世界となる」という語が、1919年のハイデッガーと根源的に世界経験を共有しつつも、「原事実」たる時間と存在の関係から思惟されていることには注意されるべきである。

(c) 「聖なるもの」としての存在

形而上学期における重要な要素をもう一つ挙げておかねばならない。すでに見たようにハイデッガーのいう「全体としての存在者」を、アリストテレスは *θελον* と表現した。この *θελον* をハイデッガーは「超力的なもの (das Übermächige)」と訳す。この「超力的なもの」をどのように理解すればよいのだろうか。1928年夏学期講義では超力について次のように述べられている。

超越の問題は、時間性への問いと自由への問いの内へと、再び取り戻されるべきである。そこから初めて、どの点において、本質的に存在論的に異なったものとしての超越そのものに、超力的なもの (Übermächige) としての存在、聖なるもの (das Heiligkeit) としての存在の理解が属しているのかが示されうる (GA26: 211 Anm. 3)。

この記述は、ハイデッガーの思索の射程に「聖なるもの」が入ってきたことを告げている。といっても、この「聖なるものとしての存在の理念」は、「絶対的な汝 [神] へと向けた解釈においてではない」し、「善や、価値、永遠なるものとしてではない」。「重要なことは、存在的に、神的なものをその「現実存在」において証明することではなくて、この存在の理解の根源を現存在の超越から

明らかにすること、すなわち存在のこのような理念が存在の理解一般に帰属していることを明らかにすることである」(ebd.)。

『存在と時間』は、1921/22年冬学期講義『アリストテレスについての現象学的解釈』やナトルブ報告でいわれたように「非神論的 (atheistisch)」(vgl. GA61: 197-199, NB: 246 Anm. 2) な立場を貫いている。ここでいう「非神論的」とは、「宗教性一般のようなものをただ論評するだけといった、ややもすれば陥りがちな傾向から免れている」(NB: 246 Anm. 2) ということであり、まず現存在の存在の実存論的分析を経ずしては神や永遠性について語らないという態度である。それゆえ、ハイデggerにおいては、現存在の本来性における存在の経験が、あらゆる通俗的な神についての言説に先立つ。『存在と時間』では、良心の呼び声が現存在の内から現存在を超えてくるという現象学的所見において、良心の呼び声が神の威力の現れとして解釈されることに警告が発せられ (vgl. GA2: 366), 「止まれる今 (nunc stans)」という永遠性 (神) の伝統的概念が、通俗的時間理解から汲み取られているにすぎないことが批判される (vgl. GA2: 564 Anm. 7)。

神についての言説に対する現存在の分析論の先行性、というハイデggerの基本的な態度は、『存在と時間』刊行と同年に行われた講演「現象学と神学」で、現象学と神学の関係を論じる際により明確になる。ハイデggerによれば、神学はキリスト教信仰という「直前に存しているとともにすでになんらかの仕方では露呈されている存在者を、根拠づけつつ露呈すること」(GA9: 51) である。ただ学としての神学がもつキリストの出来事の透明性は、「信仰心の内で啓示され、しかも信仰心それ自身によって、その諸限界に関して輪郭づけられた透明性」(GA9: 56) である。つまり神学は、「信仰」——「十字架に架けられた者でもって啓示される歴史、すなわち生起する歴史の中で、信心深く理解しつつ実存すること」(GA9: 54) —— による限界をもつ。このような神学の実存は、現存在自身からではなく、信仰されるものの方から時熟している。それゆえ、神学的諸概念は、哲学的-存在論的な省察からは全く免れている。信仰の内では確かに、実存的-存在的にはキリスト者以前の実存は克服されている。しかし、信仰的に貫かれた実存の内にもなお、キリスト者以前の現存在が実存論的-存在論的には一緒に含まれて存している。それゆえ全ての神学的諸概念においても、その内で人間的現存在が実存するかぎり、人間的現存在がもっている存在の理解を必然的に蔵している。つまり存在論は、神学を含むすべての存在的な解釈がその

上で動いているところの「さしあたってたいはいは覆蔵されている根拠」(GA9: 62)なのである。こうして、ハイデッガーが「宗教性一般のようなものをただ論評するだけ」という立場に対してとり続けてきた根本的態度が次のようなテーゼとして明確にされる。

哲学は、神学的根本諸概念の存在的なしかもキリスト教的意義以前の実質を、形式的に告示しつつ存在論的に矯正することである (GA9: 65)。

しかし、ハイデッガーは決して、存在への問いが、神的なものを一切排除すると考えていたのではない。すでに見たように、ハイデッガーは、1919年に独自の歩みをはじめたときから、生の根源にある神的なものを見つめ、それに相応しいロゴスを探していたともいえる。1919年3月1日のプロッホマン宛の書簡では、自分の仕事を「真正なる諸根源へと絶えず新たに突き進むこと、宗教的意識の現象学への準備」(BH: 16)といい、また1919/20年冬学期講義では、生の根源領域が「畏怖せしめる神秘における「或るもの」(Das >Etwas< im misterium tremendum)」(GA58: 107)と呼ばれる。ところが、このような事實的生の根本経験への洞察が進むにつれて、伝統的存在論とそれに基づいた神学的表現が、予期した以上に根深く、事實的生を遮るものとして立ち現れてくる。神についての従来の言説は、人間の存在、さらには存在一般への真摯な問いを忘却する一方で、神を最高の存在者として措定し、そこから導かれた被造物というあり方を人間に塗布し、そこに安住せしめようとする。しかし、ハイデッガーにとって、生の根源において迫ってくる超力的なものは、「われわれがそれによって麻痺させられ、打ち負かされるもの」であって、生の動揺そのものとして顕現するものである。この経験が遮蔽されないためには、まずもって、そこで超力的なものが顕現する「生-存在、人間-存在の存在の意味が根源的に獲得されかつカテゴリー的に規定されねばならない」(HJ: 26)。また、ナトルプ報告(1922年)においては、次のようにもいわれていた。

「非神論的」といっても、唯物論やその類の理論の意味においてのそれではない。自分自身がいかなるものであるかについて、自ら理解している哲学はすべて、生の解釈の事實的な様態である以上は、神について何らかの「想念(Ahnung)」をなおももっているというならまさにそのとき、哲学によって遂行される生の自己還帰が、

宗教的に見れば神に対して刃向かうことであることを知っておかねばならない。しかし、またそうしてこそ、哲学は誠実に、すなわち哲学たるかぎりにおいて能く駆使しうる可能性に即して、神の前に立つこととなる (NB: 246 Anm.).

事實的生の解釈学は、神についてのなんらかの「想念」を抱き、なおも「神」の前に立ちうることを排除しない。『存在と時間』における存在への問いや「非神論的」態度の根底には、こういった真正な聖なるものへの希求が潜んでいる。しかし、もちろんその「聖なるもの」はなんらかの人格神ではない。『存在と時間』でいえば、現存在の無なることを突きつける本来的な存在の経験そのもの、すなわち現存在の「無力」が呼応するものとして経験される「超力」なのである。

上記のように、全体としての存在者を統べる存在の経験を直截に語ろうとする 1928 年講義の形而上学の立場においては、存在の理解に潜む「超力的なもの」に積極的に聖性を認める。同時に全体としての存在者の直中における現存在の「無力」が強調される。「このような超躍 (Überschwung) [現存在の超越] に基づいて、現存在はそのつど存在者を超越しているものであり、[中略] 現存在が、超越する現存在がそれに対しては無力であるところのものとして、存在者を対抗の相において経験する。無力は形而上学的である」 (GA26: 279)。

では、この「超力的なもの」は、ハイデッガーの存在論とどのように呼応しているのだろうか。「聖なるもの」としての存在が語られた箇所を見てみよう。

神的なものの「現実的な存在」を存在的に証明することではなく、この存在の理解の根源を現存在の超越から明らかにすること、すなわちこのような存在の理念が存在の理解一般へ帰属することを明らかにすることが肝要である (そのような生成についてのシェーラーの理念もまた参照せよ)。「存在」と超越の本質からのみ、超越の本質に帰属する全き撒布 (Streuung) においてのみ、そしてそこからのみ、この超力としての存在の理念は理解されうるのであり、絶対的な汝へと向けた解釈や、善や、価値や永遠なるものとして解釈することにおいてではない (GA26: 211 Anm. 3)。

ハイデッガーのいう神的なものの存在は、伝統的神学の言辞を廃して、まず「現存在の超越」から明らかにされねばならない。ここでいわれている「現存在の超越」とは「世界-内-存在」であり、畢竟は「存在の理解一般」と同じ事

柄である (vgl. GA26: 170)。現存在は存在の理解としての超越をその根本体制とするゆえに、まえもって存在者を超出しており、また「この超出されたものが、存在者として、存在的に対峙し、対峙するものとしてその存在者自身に即して把握可能となる」(vgl. GA26: 212)。上記の引用によれば、超力的なものという存在の理解はこの超越ないしは「存在の理解一般」に帰属している。それゆえ、存在の理解の根本体制があらわになることによって、神的なものの存在もまたあらわになる。ところで、存在の問いとは、存在論的に先立つ存在の理解の「根本化に他ならぬ」(GA2: 20)のものであり、「時間を存在の理解一般の地平として解釈すること」(GA2: 1)であった。そして、存在の理解が根源的時間性によって成立していること、すなわち現存在自身の存在の意味が時間性であることが現存在自身にあらわになるときに、現存在は「最も固有の優れた可能的にあることへの存在」(GA2: 430)たりうる。つまり現存在が本来的たらんとするとき、存在の理解の根本体制もあらわになり、そのとき同時に神的なものの存在もあらわになる。神的なものの現成は現存在の本来性の獲得に依拠する。

他方、ハイデッガーは、超力の存在が超越の本質に帰属する「撒布」からのみ理解されうるという。ここでいう「撒布」とは、現存在全体が「身体 (Leiblichkeit)」という土壌の内へと撒き植えられているということであり、『存在と時間』で説かれた「被投性」の一つの新たな表現であるといえる (vgl. GA26: 174)。現存在にとって存在の理解があらわになることは、現存在が徹底して超越としての世界-内-存在という根本体制に貫かれていることがあらわになることでもある。存在との関わりにおいてのみ現存在は現存在たりうるという「被投性」、さらには「無力」が、現存在の本来性の獲得においてあらわになる。現存在の方からみれば、超力的なものの存在によって現存在は浸透されている。

このように現存在の超越においては、現存在の本来性の獲得と神的なものの現成は同時でありかつ相互に依拠している。存在への問いへの途上において、現存在の無力の自覚を通じて顕現する「超力的なもの」ないしは「聖なるもの」は、その現成が現存在自身の本来性の獲得に依拠するという意味において「弱き神」⁶ (vgl. GA26: 63) ともいえるであろうが、ハイデッガーにおいてはむしろ逆説的に豊饒な「宗教性 (Religiösität)」を湛えている。「信仰であると思いこんでいるだけの存在的な神の信仰とは、結局は神の喪失なのではないだろうか。だとすれば、真の形而上学者は、普通の敬虔なる信徒や、「教会」に所属する信

徒よりも、いやそれどころかどの「宗派」の神学者よりも宗教的ではないだろうか」(GA26: 211 Anm. 3)。

ハイデッガーの形而上学構想は、ある意味、『存在と時間』がそこから出発した生の根本経験への還帰というエレメントをもっているといえよう。存在の時間的解釈がそこから生い育ってきた、「世界-内-存在」あるいは「全体としての存在者」による衝迫の経験に立ちかえり、時間的-図式的という分節とは異なった仕方、言葉にもたらそうとする試みである。その際、存在の時間的解釈という方向性は一旦留保される。それゆえ、「超越」という現象そのものや「超力的なもの」そのものを直截に語るロゴスが探索される。もちろん、根本経験に立ちかえりながらも「存在」と「時間」の関わりは常に問われ続ける。ただ、時間的-図式的に存在の根本経験を分節するという試みは次第に後退していくことになる。

次節において、このような形而上学構想の展開を見てみよう。

第3節 「形而上学」構想における現存在の有限性の根源化

(a) 現存在の有限性——1929年三連作の根本的な関心

ハイデッガーが1928年夏学期講義において提示した形而上学構想は、1929年に連続して刊行された三つの著作と一つの大きな講義になって頂点を迎える。すなわち、『形而上学とは何か?』、『根拠の本質について』、『カントと形而上学の問題』の三連作と1929/30年冬学期講義『形而上学の根本諸概念』である。このうち、本書では『形而上学とは何か?』と1929/30年冬学期講義を重視して論

5 ハイデッガーの「形而上学」構想における神性観においては、『宇宙における人間の地位』においてマックス・シェーラーが示した、「人間の共働なしには自体的に存在者はその規定に達することができない」という神性観への共感が潜んでいる。ハイデッガーの言葉でいえば、人間自身が「神の共働者」となる「弱き神の観念」による触発によって、ハイデッガーの聖なるものの思索が表面化しているといえる。ハイデッガーの「形而上学」構想とシェーラーの関係については、拙論「ハイデッガーの形而上学構想(メタ存在論)とシェーラー」日本宗教学会編『宗教研究』322号、1999年を参照。

じてみたい。というのも形而上学期のハイデッガーの死と言葉についての思索の変容を告げているのが、この二つだからである。『形而上学とは何か?』においては、死と無についての思索に重要な変化がみられる一方で、1929/30年冬学期講義においては形式的告示の理念がなおも維持され、再び具体的に語られている。しかし、1929/30年冬学期講義を最後に、形式的告示についてのハイデッガーの立ち入った言及が姿を消し、また同時にこの講義でハイデッガーの従来のロゴス解釈に或る変化が生じてきている。『存在と時間』を支えた「死」および「言葉」といったテーマについて、「形而上学」構想を提示した後のハイデッガーの思索は揺れ続ける。本節では、まず『形而上学とは何か?』を中心とする1929年の三連作に即して、ハイデッガーの思索の揺れを追ってみよう。

1929年の三連作が共通してもつ根本的な関心は「現存在の有限性」である。『根拠の本質について』では「存在者の内において、存在者によって現存在が捕捉されてあること (Eingenommenheit)」として、『カントと形而上学の問題』では「存在理解の有限性」として、そして『形而上学とは何か?』では「無の内へと投げ入れられて保たれていること (Hineingehaltenheit in das Nichts)」として、展開される。しかし、これらの著作における「有限性」の考察には、それぞれ深さに微妙な違いがある。『形而上学とは何か?』が最も直截に現存在の有限性の経験を語っているものであり、他の二つの著作は、「一段階戻って」(vgl. GA3: 226) 有限性を考察している。『根拠の本質について』は「超越」が、『カントと形而上学の問題』はカント解釈がテーマであるがゆえに、『形而上学とは何か?』で語られる「無の根本経験」(GA9: 109) は背景に隠れている。しかし、両者ともまぎれもなく、『形而上学とは何か?』で初めて主題的に語られるこの「無の根本経験」に基づいている。以下において、三連作を通じて、この「無の根本経験」へと次第に迫っていくハイデッガーの思索の軌跡を検証してみよう。

(b) 「存在者によって現存在が捕捉されてあること」

—「根拠の本質について」

『根拠の本質について』⁶ は、現存在の「超越」という事態そのものを詳細に分析しつつ、「存在論的差異」という術語を——著作としては初めて——明確に提

示する。存在と存在者の区別をなしうることは、現存在が存在を理解しつつ存在者に関わるという現存在の本質に根ざしている。「われわれは、存在論的差異のこのような基礎を、先行的に把握して、現存在の超越と呼ぶ」(GA9: 135)。現存在が超越する先は「世界」であり、超越は「世界-内-存在」として規定される。

ついでハイデッガーは、*κόσμος* に始まる西洋哲学における「世界」の概念の歴史を俯瞰したうえで、形而上学的構想に基づいて、世界を「全体としての存在者」との関わりから思惟せんとする。

むしろ、多かれ少なかれ明確に際立たされた *κόσμος*, *mundus*, *Welt* の意義の形而上学的な本質性は次のようなことにある。すなわち、世界の意義は人間的現存在を現存在と全体としての存在者との関係において解釈することをめざしている、ということである (GA9: 156)。

このように『根拠の本質について』は、「全体としての存在者」を思惟する「形而上学」構想の中にある。

さて、この著作で特徴的なことは、三つの節のうち、第II節と第III節の間に或る「飛躍」が見られることである。

第I節と第II節においては、超越を、現存在による「世界の企投」としてとらえている。すなわち、形而上学的構想のうちにありつつも、さしあたっては超越を現存在の企投からとらえ直そうとしている。ハイデッガーは、「現存在が超越する」という事態を次のように叙述している。

現存在は、その本質において世界形成的 (*weltbildend*) であり、しかも次のような幾重もの意味において「形成的」にある。すなわちその意味とは、現存在は世界を生起せしめ、世界を形成することで現存在自身に或る根源的な見え (*Anblick*) (形象 (*Bild*)) を与え、その根源的な見えは、ことさらに把握されてはいないが、それにもかかわらず、まさしく、そのつどの現存在それ自身がその下に属しているところのすべての開示されうる存在者のための先-像 (*Vor-bild*) として機能している、ということである (GA9: 158)。

6 『根拠の本質について』はフッサール古稀記念論集において 1929 年に刊行されたが、その成立は 1928 年で (vgl. GA9: 123)、三連作では最も早い、エリーザベト・ブロッホマン宛の書簡が、その脱稿の正確な日が、1928 年 10 月 17 日であることを告げている (vgl. BH: 27)。

ここでいわれている「根源的な見え」ないしは「先-像」は、現存在の能作としての「世界企投」の相関者であり、『存在と時間』での「脱自的地平」と置き換えて考えることができるであろう。ここに『存在と時間』における問題設定がなおも残っていることをわれわれは確認することができる。

ところが、第Ⅲ節に入ってハイデッガー特有の「自由 (Freiheit)」概念が導入されることによって、「有限性」へと目が向けられることとなる。「超越」という現象は現存在の能作ではなく、自己触発的な「自由」から規定される。

しかし、その本質に従って、「のために (Umwillen)」を企投しつつ先-投する (vorwerfen) ものを [中略] われわれは、自由と呼ぶ。世界の乗り超えが自由それ自身である (GA9: 163)。

ただ自由だけが現存在にとつて、或る一つの世界が統べ、世界たることを、許容し得る。世界は決してあるのではない。世界は世界となる (welten) (GA9: 164)。

このように「自由」は、確かに現存在において世界を企投するが、現存在が世界-内-存在である以上、現存在自身をも企投し、現存在の超越をも根拠づけることとなる。つまり、現存在は現存在を超えた「自由」⁷ によって根拠づけられている。こういった「自由」から解釈された「根拠 (Grund)」を、ハイデッガーは根源的な意味での根拠の本質と考える。

さて、『根拠の本質について』のこの第Ⅲ節においては、潜在的ではあるが、自由の有限性が大きな問題となっている。確かに自由は自己触発的に世界を企投し、世界へと超躍する (überschwingen)。しかし、現存在が、存在者の直中にあり、地盤を受け取っているがゆえに、「のために (Umwillen)」に適った現存在の他の一定の可能性は「奪われている (entzogen)」(vgl. GA9: 167)。

超越は根拠づけることの二つの仕方に対応しつつ、超躍しつつ-奪い去りつつある。

7 根拠づけること (Gründen) としての自由は、「世界の企投」としての「建立すること (Stiften)」, 「存在者によって捕捉されてあること」としての「地盤を受け取ること (Bodennehmen)」, そしてこの両者の統一態としての「基づけること (Begründen)」の三段階によって究明される。このうち、「建立すること」は現存在の企投に、「地盤を受け取ること」は被投性に対応しており、両者の総合である被投的企投に「基づけること」が対応する。もっとも、全体としての存在者の直中に現存在があることを重視し、「地盤を受け取ること」においては、頽落の契機も含まれて論じられている。現存在の被投性と有限性の概念の射程は、『存在と時間』からやや変化している。

そのつど超躍している世界企投が、ただ奪いさりの内でのみ力をもち、わがものとされるということ、このことは現存在の自由の有限性を証する超越論的な証拠の一つである。そしてこのことの内に、自由一般の有限の本質さえもが、それ自身を表明しているのだろうか (GA9: 167)。

この言説から読みとれることは、ここでいわれている「現存在の自由の有限性」の具体的な内容が、存在者のもとでの現存在の一定の可能性の奪い去りに即して経験されていることである。それは、「企投するもの[現存在]が、彼が乗り越える存在者にまたすでに気分づけられて徹底的に統べられている」(GA9: 166)ということであり、現存在が、「その有限な選択に面して、すなわち彼の運命の内、裂け開ける諸々の可能性」(GA9: 174)の内へと、自由によって据えられている、ということである。現存在が、自己の可能性を、存在者のもとにおいて見出そうとすると、彼自身が全体としての存在者に統べられている、という仕方では彼の有限性が経験される。

しかし、この現存在の有限性は、そもそも現存在を根拠づける自由の有限性に由来する。現存在は、自由に根拠づけられつつ自己の内に自己ならぬ深淵をみるゆえに、自由の根拠づけることは「深淵[脱-根拠] (Ab-grund)」といわれる。

しかし、ここでわれわれはこの『根拠の本質について』の第III節における「自由」概念の錯綜した二重性に注意をしておかねばならない。自由は、現存在にとって、世界が世界となることを許容するものであり、また現存在をその有限な選択の可能性の前に立たせる、ある意味で現存在を超えたものである。しかし、他方で「現存在の自由」という表現にもみられるように、自由は現存在に帰属するものであるかのような表現もなされる。これは自由が現存在を超えている性格をもちつつも、現存在の超越においてのみ露呈するという性格をもつからである。「現存在の自由」とは、現存在の存在の体制において現れる限りにおける自由と解釈すべきである。ハイデッガーは「現存在の存在体制」という語に次のような注を付けている。

根源の内への飛躍！(現-存在) 根源-自由-時間性 (GA9: 175 Anm. a)

現存在の自由とは、現存在の存在体制たる時間性として解釈すべきであろう。

そして現存在の時間性において現れた限りにおける自由そのものこそは、時間との関わりにおける存在と解釈すべきである。「自由」という語は、後に「性起」の立場から書かれた『真理の本質について』では「存在の開け」、すなわち存在の真理そのものと解釈され直される。それゆえ、ハイデggerは後に、「自由」が潜在的に二重の性格をもっている第Ⅲ節を、自分の思索の道における、真理の立場への転入の萌芽として考えようとして、手沢本に次のような注記をしている。

第Ⅲ節においては、第Ⅰ節の解体への着手、すなわち存在論的差異への着手、存在の-存在論的な真理 [がある]。第Ⅲ節においては、これまでのことの破壊を強要し、そして全面的転覆を必然的にするある一つの境域の内への歩み [がある]。第Ⅲ節においては、現-存在としての意志の本質、一切の能力を止揚することと克服すること [がある] (GA9: 163 Anm. a)。

では、なぜハイデggerは、この論文で存在について語るのに「時間性」ではなく「自由」という語を用い、また自由と現存在の関係を曖昧にしたままにしたのであろうか。それは、この論文においては「超越の時間的な解釈は、目下の考察においては徹底してまた意図的に脇に置いたままである」(GA9: 166 Anm. 60) からである。現存在の超越を構成する三つの根拠づけることは、「或る一つの観点」において「同一 (identisch)」であり、その観点とは「時間性 (Zeitlichkeit)」であることが示唆されている (vgl. GA9: 166, 171)。「しかし、その意味、つまりそれに注目して根拠づけることの三つの不可分離な仕方が統一的に—とはいえ拡散されつつ—対応するところのその意味を明らかにすることは、目下の考察の「水準面 (Ebene)」においては、遂行されえない」(GA9: 171)。ハイデggerの形而上学の立場は、存在の時間的解釈とともに全体としての存在者の存在を考察する。『根拠の本質について』では、現存在が全体としての存在者と関わり、全体としての存在者のもとで自分の可能性の前に立つ事態を可能とするもの、すなわち「超越」という「水準面」において考察が進められるのであって、超越の根底に時間性が潜むことを認めつつも、そこには立ち入らない。そのかわり時間性と同じレベルにおいて、「自由」という事態が超越の考察に基づきつつ看取される。それゆえ、時間性と自由の関わりが留保されることにもなるのだが、現存在の存在の意味が時間性なので現存在と自由の関わりも

不明瞭なままに留まることとなる。

結局、『根拠の本質について』は、存在と時間の関わりを彼方に見据えつつも、存在と時間の関わりをハイデッガーにもたらした無の根本経験について立ち入らない。この無の根本経験において、自由そのもの（存在）と時間性（時間）の関わりが煌めくのであるが、ハイデッガーはもっぱら「現存在の自由」について語る。それゆえ、『根拠の本質について』における有限性は、「現存在の自由の有限性」であり、全体としての存在者のもとでの現存在の有限性であり、全体としての存在者自体に潜む有限性、ないしは自由そのものの有限性ではない。

しかし、『根拠の本質について』は、その最後に至って、現存在の可能性の制約という「現存在の自由の有限性」がそこから由来する「自由」そのものを語り出そうとする——が、口をつぐむ。

現存在は可能性に従って自己であり、そして現存在の自由に対応してそのつど事実的に自己であるということ、超越は原生起 (Urgeschehen) として時熟するということ、このことは、この現存在の自由それ自身の力のうちにはない。しかし、そのような無力 (Ohnmacht) (被投性) は、現存在に向かって存在者が押し寄せることの結果として初めてあるのではなく、そのような無力 (被投性) は現存在の存在それ自身を限定している。したがって、すべての世界企投は被投的な世界企投である。現存在の存在の体制に基づいて現存在の有限性の本質を明らかにすることが、[中略] 有限性から初めて帰結してくる諸々の性質の記述すべてに、さらにその上、有限性の存在的な由来を性急に「説明すること」のすべてにも、先立たねばならない。しかし、現存在の有限性の本質はそれ自身を根拠への自由としての超越の内て露呈する (GA9: 175)。

現存在の世界企投という自由は、さらに根源的な超越の「原生起」によって統べられている。この言説が注意を惹くのは、現存在のそのような無力は、全体としての存在者が現存在に押し寄せ、現存在の可能性を制限するからでなく、そもそも現存在の存在それ自身に由来するということである。現存在の存在の体制そのものが有限であり、無力なのである。ここに『根拠の本質について』がこれまでに語ってきたものとは違う有限性の本質が語られようとしている。しかもその有限性の「無力」とは、『存在と時間』で出会われたあの無の経験で

の無力ではないのだろうか。しかし、ハイデggerは、「現存在の有限性の本質」そのものへと迫らず、あくまで、それがそこにおいて露呈する場ともいえる「超越」に留まろうとする。超越の根底に時間性があることを示唆したこの論文で、「現存在の有限性の本質」としての無の経験を語ることは、「意図的に脇に置いた」時間性の問題に立ち入らざるをえなくなるからである。

こうして、『根拠の本質について』は、「第III節においては、現-存在としての意志の本質、一切の能力を止揚することと克服すること」(GA9: 163 Anm. a)をめざし、現存在の有限性の本質に関心をもちつつも、これを直截に語ることはなかった。『根拠の本質について』において「存在者の内において、存在者によって現存在が捕捉されてあること (Eingenommenheit)」として語られた現存在の自由の有限性は、「無の根本経験」にはなお達していない。

(c) 存在の理解の有限性 —『カントと形而上学の問題』

『カントと形而上学の問題』(以下『カント書』)は、1925/26年冬学期講義以来ハイデggerの思索をとらえ続けてきたカント解釈の集大成である。1927/28年冬学期講義においてもハイデggerは『カント『純粹理性批判』の現象学的解釈』のタイトルで講義を行っており、『カント書』はこの講義を土台にして1929年に成立した。1925/26年冬学期講義と、1927/28年冬学期講義ないしは『カント書』との根本的な違いは、前者がカントを、図式論において存在を時間との関連から問うた唯一の哲学者としてとらえることに力点があったことに對して、後者が「形而上学」構想の立場から、カントが『純粹理性批判』でなそうとした試みは形而上学の基礎づけである、というテーゼをうちだしている点にある。

このような『カント書』でのカント解釈の根本的な方向は、次の簡潔な一節においてとらえることができる。

カントの形而上学の基礎づけは超越論的構想力へと向かう。超越論的構想力は、感性と悟性という二つの幹の根である。超越論的構想力は、そのような根として存在論的な綜合の根源的統一を可能にする。しかし、このような根は、根源的な時間に根付いている。基礎づけにおいてあらわになった根拠は時間である。カントの形而上学の基礎づけは、一般形而上学のもつて端緒につき、存在論一般の可能性への問

いとなる。存在論は存在者の存在体制の本質への問い、すなわち存在一般への問いを提起する (GA3: 202f.)。

ハイデッガーによれば、カントが『純粋理性批判』で立てた「いかにしてアプリアリな総合判断は可能か」という問いは、存在論の可能性の問いに他ならない。アプリアリな総合判断とは、「存在者から経験に従わずに汲み取られたもの」を、存在者を超えて持ち出すことである。

このように存在者の存在の規定を持ち出してくることは、存在者に先行的に関わることであり、そのような純粋な「……への関係」(総合)がはじめて、その内で存在者が存在者に即して経験的な総合において経験されうようになる向かう先[方向] (Worauf) ないしは地平を形成するのである (GA3: 15)。

アプリアリな総合判断の問題は、人間と存在一般との関わり、すなわち超越の問題を介して存在論の可能性の問題となる。それゆえ、カントは、『純粋理性批判』でもってアリストテレス以来のオントロギア・ゲネラリスの基礎づけを企てたこととなる。もっとも、アリストテレスのもとでは、「オン・ヘー・オン」(存在者を存在者として)の問いは、全体としての存在者(テイオン)への問いとの、不明瞭ではあるが或る関連をもっている」(vgl. GA3: 220)。「形而上学」という名称がこの二つの問いの方向を含むものである以上、カントの企ては、まさに「形而上学の基礎づけ」なのである。

そしてこの問題は、超越論的構想力を介して時間の問題へと導かれる。したがって、ハイデッガーによれば、存在論の基礎づけから出発して時間の問題へと至ったカントは、まさに「存在と時間」という問題の内を動いていることとなるのである (vgl. GA3: 203)⁸。

8 もっとも、こういったハイデッガーのカント解釈は、ハイデッガーからの贈呈直後にヤスパースが感じたように (vgl. HJ: 124)、また 1950 年に第二版に付された序文でハイデッガー自身も述べているように (vgl. GA3: XVII)「力づく (gewaltsam)」であった。ハイデッガーは、後期のカントに関する著作で『カント書』のカント解釈を、あらたに書き直すことなく撤回することに努めたことを告白している。また、1973 年に第四版に付された序文では次のようにもいわれている。「カントのテキストは、カントのもとに私によって立てられた存在の問いの調停者を探す一つの避難となった。そのように規定された避難によって、『純粋理性批判』を「『存在と時間』の」問題設定の圏域において解釈することになってしまった。しかしながら、実際のところカントの問いとはなじまない、しかしながらそれを基礎づけている問題設定を、カントの問いのもとに服せしめたこととなった」(GA3: XIV)。

さて、このような枠組みをもって論じられる『カント書』においても有限性へと究極的な関心が寄せられる。さしあたり有限性は、形而上学の立場から解釈され直された「実存」の有限性として語られる。「人間は、存在者の直中にある存在者である。しかもその際人間において、彼ではない存在者と彼自身である存在者が、いつでもすでにあらわになってしまっているという具合に、存在者の直中にある。このあり方をわれわれは実存と呼ぶ」(GA3: 227)。こういった実存のあり方でもって、いわば「全体としての存在者の内への侵入 (Einbruch)」が生じる。この侵入によって、確かに存在者は様々な段階の明澄さと確実性でもって理解されるわけであるが、人間の支配のもとに収まるわけではない。むしろ、実存とは「存在者の直中で、存在者としての存在者へと引き渡され、存在者としての自分自身に委ね渡されてある」(GA3: 228) というあり方である。つまり「実存とは、存在者そのものへと差し向けられてあること (Angewiesenheit) を意味する、すなわち、その差し向けられた存在者へと委ね渡されつつ、差し向けられてあることである」(ebd.)。「実存は、存在の様態として、それ自身有限性である」(ebd.)。もっとも、実存が存在者に差し向けられてあるのは、同時に、実存が存在者を「あら-しめることができる」からである。つまり実存が存在の理解に基づいているからである。それゆえ、「実存は、このような有限性として、存在の理解に基づいてのみ可能である」(ebd.)。

『根拠の本質について』と同様に、存在者全体に差し向けられていることから現存在の実存の有限性を見出した『カント書』は、その有限性が、さらに現存在の「存在理解」に基づいていることを指摘する。つまり、全体としての存在者の内に投げ出されているという無力さは、存在理解の有限性に由来する。存在理解の有限性は「有限なものの中で最も有限なもの」(GA3: 229) である。

形而上学の基礎づけの問題が、現存在の存在理解を問うものであるなら、この現存在の存在理解の有限性の本質も問われねばならないであろう。そして『カント書』が、カントが行った形而上学の基礎づけの試みは存在への問いから出発して時間の問題に至った、と解釈する以上、『カント書』の最奥では、時間と有限性の本質との関わりが洞察されていたに違いない。ハイデggerは、存在を時間から解釈することをめざした基礎存在論の規定を、現存在の有限性を取り込む形で改めて提示している。

存在論において形而上学の可能性の根拠——形而上学の基礎 (Fundament) としての現存在の有限性——が据えられるべきであるかぎり、存在論は基礎存在論ということになる (GA3: 232)。

しかし、『カント書』でも有限性は、現存在の時間性が経験された次元で、すなわち無の経験の次元では語られない。なぜなら、『カント書』は、「現-存在そのものにおいて、時間性は超越論的な原構造として見られ得ようになる」(GA3: 242) ということを確認しつつも、全体として次のような探求態度を取るからである。

かくして、存在の概念把握の可能性への問いは、存在一般の理解の本質への問いへと、今一度一段階戻る (GA3: 226)。

この態度に呼応して、有限性の本質の議論も、存在理解の有限性の段階に留まる。しかし、ハイデッガーは存在理解の有限性を規定しつつ、より根源的な有限性を示唆する。

現存在の有限性——存在の理解——は忘却 (Vergessenheit) の内にある (GA3: 233)。

ここでいわれる「忘却」とは、存在理解において「有限なものの中で最も有限なものは、確かに知られてはいるが、把握されていない」という「原事実」(vgl. GA3: 233) を指す。最も有限なものは、確かに存在理解において現れるが、それは把握から絶えず逃げるものとして、「忘却」として現れるのである。それゆえ、形而上学の基礎づけが最も有限なものの探求であるならば、それは最も有限なものの「想起」でなければならない。

ではどのように想起されるのか。「不安」によってである。『カント書』で提起された形而上学の可能性への問いは、「不安を目覚めさせる存在理解の可能性への問い」(GA3: 237) なのである。ここでハイデッガーは、時間性の議論とは別の道から、時間性が汲み取られる源である先駆的覚悟性の経験を語る。

不安は、無に直面させる根本情態性である。しかし、存在者の存在はおよそ、現存在がその本質の根底において無の内へと投げ込まれて保たれている (sich hineinhalten) ときにのみ、理解されうる——そしてそこに超越の最も深い有限性がある。この無の内へと投げ込まれて保たれていることは、[中略]一つの生起

である。すなわちすでに存在者の直中で自分を見出すことすべての根底にあり、現存在の基礎存在論的な分析において、現存在の内的な可能性に従って、明らかにされねばならない生起である (GA3: 238)。

存在理解をなりたたしめる超越の「最も深い有限性」が「無の内へと投げ込まれて保たれていること」であり、しかも全体としての存在者の経験すなわち「存在者の直中で自分を見出す」という被投性の経験の根底に存することがここではっきりと述べられる。つまり、「無の内へと投げ込まれて保たれていること」が『根拠の本質について』と『カント書』の問題設定を、根底から規定していた事態であり、「最も深い有限性」なのである。

しかし、ハイデッガーは無については『カント書』のこの箇所ではしか語らない。形而上学の基礎づけとしての『存在と時間』、つまり「基礎存在論の端緒とその進み行き」を概観するという、『カント書』第43節の目的に忠実に従うかぎりでは、無について語らない。形而上学構想の諸問題設定を根底から規定している無の問題は、『形而上学とは何か?』において初めて展開されることとなるのである。

(d) 無の内へと投げ入れられて保たれていること——『形而上学とは何か?』

ハイデッガーは、1929年7月24日にフライブルク大学で、『形而上学とは何か?』という題名の教授就任演説を行った。その講演は大きな衝撃を与え、ハイデッガーはその刊行を「あらゆる方面からせつつかれ」⁹ たため、早くも1929年の末にその講演を出版することになる。もっとも形而上学期の三連作のうちでは最も遅い公刊である。

ここでハイデッガーは、「無の根本経験」に初めて本格的に取り組む。ここでいわれている無の経験は、現存在の根本情態性である「不安 (Angst)」によって開示される経験である。不安という情態性は、『存在と時間』においても詳細に

9 Vgl. HB: 34. この1929年12月18日のエリーザベト・ブロッホマン宛書簡で、ハイデッガーは次のようにいっている。「私の就任演説の形而上学講演を、10月の初頭には、フランクフルトの小さなサークルで行いました。私は、その刊行をあらゆる方面からせつつかれました。クリスマスには貴女はこちらにやってこられますね。そのときには、フライブルクやシュヴァルツヴァルト、それにボイロンで一緒に過ごした素晴らしい日々を想い出として、この本を贈呈したいと思います」。

分析されていた。不安は、任意の存在者に対して恐怖し忌避する気分である「恐れ (Furcht)」とは違って、世界-内-存在のあり方そのものを引き受けるときに生じる「不気味な (unheimlich)」気分である。現存在の世界は、現存在のそのつどの「そのために (Worumwillen)」によって、有意義性 (Bedeutsamkeit) のもとに統制されている。ところが、この世界の有意義性は、不安によって無意義性 (Unbedeutsamkeit) へと転換し、無意義なものとなった世界は、現存在の頽落態にとっては不気味なものとして現れる。『存在と時間』は、この事態を次のように表現している。

不安が直面するところのもの (Wovor) は、世界としての世界である。無にして何処にも無いということにおいてそれ自身を告知する無意義性は、世界の不在性を意味しているのではなく、内世界的に存在者がそのもの自身において全く重要性を失っており、かくして内世界的なもののこの無意義性を根拠にして、世界がその世界性において唯一で比類なき仕方でお押し迫って来ることを意味している (GA2: 248)。

『形而上学とは何か?』は、まさに『存在と時間』でいわれた不安と同じ事態を扱っている。『形而上学とは何か?』においても、不安が引き起こす事態について『存在と時間』と同様の描写がなされている。不安においては「全ての物とわれわれ自身は、或る無関心さの内へと沈み込む」(GA9: 111)。「よりはっきりといえ、不安はわれわれを浮動させる、なぜなら不安は全体としての存在者を滑落させるからである」(GA9: 112)。

それゆえ、不安が現存在に直面させる「無」についても、『存在と時間』と『形而上学とは何か?』は基本的に連続性を保っていると考えられる。しかし、『形而上学とは何か?』は、「形而上学」構想に基づいて語られているがゆえに、無のとらえ方において『存在と時間』とは大きな違いがある。

すでに見たように、『存在と時間』においても「無」という語は用いられており¹⁰、例えば、「不安のうちで現存在は、自分の実存の可能的な不可能性という無の前にある」(GA2: 352) という表現からもうかがえるように、実存論的な死、すなわち現存在の無なることを無と表現していた。しかし、『形而上学とは何か?』においては、『存在と時間』と同じ不安において生起する事態を扱いつつ

10 Vgl. GA2: 248, 250, 352, 367, 409, 454.

も、死と無が直接には結びつけられていないのであり、無のかわりに「死」という語が使われることはない。『形而上学とは何か?』においては無は、死からではなく、全体としての存在者から経験されている。

滑落する全体としての存在者を、全体において拒絶しつつ指示すること、このような指示として無は不安の内では現存在を周囲から圧迫するのであるが、このことが無の本質である。すなわち無化すること (Nichtung) である (GA9: 114)。

『形而上学とは何か?』においては、無の本質は全体としての存在者を無化することであり、全体としての存在者とともに経験される。形而上学期においては、根源的な存在の経験をするためのよすがは、死ではなく、全体としての存在者へと移行する。先駆としての死の可能性への企投よりも、全体としての存在者の内へと投げ出されている被投性が、現存在を徹底して貫いていることが深く自覚されるからである。

『存在と時間』においてすでに明らかにされていたように、現存在の無とはときどき現れるようなものではなく、現存在の存在の構造そのものである。『形而上学とは何か?』では、この現存在の無という有限性は、端的に「現-存在とは、無の内へと投げ込まれて保たれていること (Hineingehaltenheit in das Nichts) を謂う」(GA9: 115) と表現される。このテーゼが徹底されるとき、死は無の経験のきっかけとなる特権的地位を失う。

根源的な不安が目覚めるには、異常な出来事によることは要しない。根源的な不安が続べていることの深さに、この不安のきっかけとなりうるものの些細さが対応する。根源的な不安は絶えず飛び出てこうとしているが、われわれを浮動の内へと拉致し去ることはただ稀にしか起こらない (GA9: 118)。

現存在の無なることの経験は、必ずしも現存在が自分の死に先駆する場合に限らない。「些細なもの」をきっかけとして不安は飛び出ようとするのであって、きっかけは「異常な出来事」である必要はない。現存在が徹底的に無の内へと投げ込まれて保たれているという現存在のテーゼが徹底されるなら、むしろ無の方にこそ顕現する主導権があるのであり、現存在が無に直面することができるか否かは現存在の努力によらないこととなる。

覆蔵された不安に基づいて無の内へと現存在が投げ込まれて保たれていることは、人間をして、無の場所を開いて保つもの（Platzhalter）たらしめる。われわれはまさしく自分自身の決心と意志とによっては、われわれ自身を根源的に無に直面せしめないほど、それほどわれわれは有限的にある。最も自己的にして最も深い有限性がわれわれの自由にはならないというほど、それほど深淵的に、有限化ということは現存在の内に刻みこまれている（GA9: 118）。

ここで最も深い現存在の有限性が表明されている。無は現存在の「決心と意志」によって現存在自身に直面せしめうるものではない。全体としての存在者の直中に投げ込まれてあるという被投性に由来する有限性は、ただ単に、存在者に関わるうえでの現存在の可能性を制限するというに留まらず、そもそも現存在が無の経験をして本来的なあり方を獲得し、存在の根源的な経験ができるかどうかという可能性をも支配している。現存在のもつ存在理解そのものが、このような無に支配されているがゆえに、存在理解の日常態は「忘却」という有限性をもつのである。『形而上学とは何か?』には、『根拠の本質について』や『カント書』より根源的な「有限性の本質」が説かれている。

では、このような『形而上学とは何か?』の現存在と無の関係のテーゼは、『存在と時間』の記述に抵触しないのだろうか。死へと先駆的に覚悟することによって、現存在の本来的な存在への変換を説いたのが『存在と時間』ではなかったのだろうか。先駆的覚悟性とは「良心を-持とうと-すること」であった。もし、現存在の「決心（覚悟）や意志（良心を-持とうとすること）」によって不安が現れないのならば、先駆的覚悟性は、現存在の本来的存在の獲得にとっては、空虚な努力にすぎないのであろうか。

『存在と時間』のテキストを注意深く読んでみよう。そこには、現存在と無の微妙な関係によく配慮したハイデggerの記述を見出すことができる。「良心を-持とうとすることは不安への準備（Bereitschaft）となる」（GA2: 392）。先駆的覚悟性は、決して不安を引き起こすのではなく、不安への「準備」なのである。不安は無によって引き起こされるが、それに注意しなければ、不安が過ぎ去った後には現存在には何も残らない。不安が不意に襲う前に、現存在の方で、無の方へと向いていなければならない。覚悟性は、無理やり不安を引き起こす状態ではなく、むしろ不安が生じるのを待ち受ける存在様態なのである。それゆ

え、『形而上学とは何か?』と『存在と時間』の記述は真っ向から抵触するとはいえないであろう。

しかし、先駆的覚悟性とは「沈黙しつつ、不安を準備しつつ最も固有な負自あることへと自己企投すること」(GA2: 393)であり、不安を準備するものであっても第一次的に「企投」としてとらえられていること、また「根源的で本来的な時間性の第一次的な現象は将来である」(GA2: 436)として、将来の脱自態が重視されていることからわかるように、『存在と時間』においては、無の内への被投性より、死へと先駆する企投が重視されていることは否めない。先駆的覚悟性においては、存在理解を自己化しようとする姿勢が随所にみられる。それに対して『形而上学とは何か?』においては、全体としての存在者の内への現存在の被投性から無が解釈されている。それゆえ『存在と時間』では元来世界-内-存在という表現が含意する現存在の有限性が、超越論的-地平的な企図に抑圧されることによって、いまだ徹底されてはいなかったということが出来るであろう。

『形而上学とは何か?』においては、もう一点注意しておかねばならないことがある。この講演においてハイデッガーは、『存在と時間』では不明瞭なままに留まっていた現存在の「無なること」の存在論的な意味を解明すべく、無と存在の関わりを考察しようとする。現存在の有限性の本質であった「現存在の無なること」は「無の内へと投げ入れられて保たれていること」(GA9: 115)と表現される。この「無の内へと投げ入れられて保たれていること」はまた、「全体としての存在者を乗り越えていること、すなわち超越」(GA9: 118)とも表現される。現存在が蔵する無は、全体としての存在者を無意義化させつつ露現する。つまり、無は、存在者の露現と存在者ではないもの(無)の露現の仕方の区別、すなわち存在論的差異を現存在に開示し、現存在が全体としての存在者のもとに投げ入れられつつも、世界へと、そして存在へと超え出ていること、すなわち「超越」を開示する。「超越」は存在者でないもの——つまり無——へと超え出ている。ハイデッガーが問題とする存在とは、超越における無が現れることによって初めて開かれる次元に属する。それゆえ、存在は、常に現存在の無なることを可能にする無とともに開示される。「存在と無が相依相属するのは、[中略] 存在それ自身が本質において有限であり、存在それ自身を、無の内へと投げ入れられて保たれている現存在の超越の内でのみ開示するからである」(GA9:

120)。

しかし、『形而上学とは何か?』で論じられたこのような無によって、ハイデッガーは彼の探求せんとした存在を語り得たといえるだろうか。形而上学構想は、存在の時間的解釈を一旦脇に置いて、全体としての存在者の直中にある、という根源的な存在の経験を直截に語らんとするものであった。かつて、事実に生レの探求において「世界が世界となる」、「生の根源領域」と表現され、存在の問題構制においては、現存在の無力に対応する「超力」、さらには「聖なるもの」など、様々に語られた存在の経験は、『形而上学とは何か?』の「無」に至って最も生々しく語られているように思われる。存在は、全体としての存在者を崩し去り、無意義化させつつ、しかも存在者ではないもの、すなわち「無」として経験される。

しかし、こうした「無」は、1936年以降の「性起 (Ereignis)」の立場に至ったハイデッガーにとっては、存在を言い表すにはいまだ不十分であったようである。『形而上学とは何か?』に1943年につけ加えられた「後記」では、「存在者に対する他なるものとして無は存在のヴェール (Schleier) である」(GA9: 312)と語られ、無は存在の「ヴェール」であって、存在と端的には同一ではないことが示唆される。また1949年につけ加えられた「序論」でも「存在者ではないもの、すなわちそのように理解された存在それ自身としての無」(GA9: 382)という表現がなされている。つまり、無と相依相属するものとしてとらえられた存在は、「存在者ではないもの」であるかぎりにおける存在しか言い表していない。しかも、この規定は、否定されている「存在者」を前提としているばかりか、根源的な無から派生したはずの論理的な「ない (nicht)」を用いて思惟されていることとなる。だから、1949年に第三版『根拠の本質について』につけ加えられた序論でいわれているように、かつて『形而上学とは何か?』で語られた「無は、存在者ではないということであり、かくして、存在者の方から経験された存在」(GA9: 123, vgl. GA15: 348)にすぎないのである。

*

ハイデッガーの存在の根源的経験は、『形而上学とは何か?』において、存在と無の相即として語られるに至った。無として現れる存在は、現存在の無力を突きつける聖性すら帯びる超力である。現存在はもはや、死への先駆的覚悟のみではこのような無に出会い得ない。現存在は自分の根源的な有限性を経験す

る可能性すらも無に委ねざるをない。それゆえ、形而上学期においては、存在の根源的な経験にとっての死の理解の問題は『存在と時間』と比べて相対化される。むしろ現存在の無性は、全体としての存在者に即して読みとられる。

しかし、死への先駆がまったく意味を失ったのではない。不意に贈られる無が過ぎ去ったあと、さしあたりたいいは「それに面してかつ、そのためにわれわれが不安になっていたものは、「本来は」——何物でも無かった (nichts)」(GA9: 112) といってすましてしまう。無の経験を、無の経験として受けとめうるために、いわば不安の「準備」ために、先駆的覚悟はなおも必要なのである。死への先駆において、なおも現存在はもっともよく無に出会いうる。

かくして『形而上学とは何か?』において、「現存在の無」と「存在の無」が繋がった。現存在の無の経験においてしか、存在は存在として現れ得ない。存在は無という「存在のヴェール」越しでしか現れ得ない。

1929年の三連作は、全体としての存在者の直中にある現存在の有限性から出発して、存在の有限性、すなわち存在のはらむ無に到達した。では、この存在がはらむ無とは一体どのようなものなのか。この無への探求は、時間的解釈から超越へという歩みから、さらにハイデggerを「もう一步」戻らせる。つまり、ハイデggerが独自の存在の問いの端緒となったギリシャの「真理 (ἀλήθεια)」へと、真理がはらむ ἀ-λήθεια と λήθη の相克の問いへとハイデggerを導いていく。ル・トールのゼミナールで語られたハイデggerの思索が辿った三つの歩みの二番目の歩み、すなわち存在を「真理」として問う時期が始まるのである。

第4節 1929/30年冬学期講義『形而上学の根本諸概念』と形式的告示

(a) 「全く新しい始まり」

形而上学構想は、1929年7月の講演『形而上学とは何か?』において、現存在の「無の内へと投げ入れられ保たれていること」に達し、全体としての存在者の経験の最も深奥へと分け入った。世界が世界としてあることの深奥では、

存在が無と相即しており、現存在は、存在者との関わりに先だって、そのような無としての存在へと向けて投げ入れられている。ここでは、もはや現存在の超越論的主観性は弱められ、存在に対する現存在の従属性が強調されている。

1928年の形而上学構想では、全体としての存在者への問いは、基礎存在論の極点における「変換」(メタ存在論)として構想された。そこでもなお、存在を企投的に開示する『存在と時間』の試みが、存在によって現存在が統べられることへの探求に先行していた。しかし、三連作によって現存在の有限性の考察が深められ、現存在が徹底して無へと投げ入れられ保たれていることの自覚に至り、諸学問と無の関係について『形而上学とは何か?』では次のようにいわれる。

しかし、いまや無への問いにおいて明らかになることは、このような学的な現存在は、それが前もって無の内へと投げ入れられ保たれるときにのみ可能である、ということである (GA9: 121)。

では基礎存在論自体を遂行する現存在と無の関係はどうなのであろうか。基礎存在論は自然や歴史を扱ういわゆる「学 (Wissenschaft)」ではない。しかし、基礎存在論を遂行する現存在もまた、現存在自身が前もって無の内へと投げ入れられ保たれるがゆえに可能なのではないだろうか。

このような疑念をうながす『形而上学とは何か?』講演が繰り返されるなか¹¹でなされたのが、1929/30年冬学期講義『形而上学の根本諸概念』である。この講義が開始される直前の1929年9月12日、ハイデッガーはエリーザベト・ブロッホマンに宛てた手紙で、この講義について注目すべき次のような告白をしている。

冬の私の形而上学講義でもって、私は全く新しい始まり (ein ganz neuer Anfang) を成功させるつもりです (HB: 33)。

この講義における「全く新しい始まり」とはどのようなことであろうか。

ハイデッガーは530頁にもわたるこの大部の講義において、大別すると三つ

11 最初に1929年7月にフライブルク大学教授就任講演としてなされた『形而上学とは何か?』は、10月初めにはフランクフルトの小さな集まりで (vgl. BH: 34)、また12月5日にはハイデルベルク大学で (vgl. HJ: 127ff.) 繰り返されている。

の主題を展開する。1. 根本気分としての「退屈 (Langweile)」の分析 (第1部), 2. <動物は世界に乏しい (weltarm)>というテーゼに導かれた, 動物の有機体的生 (第2部 第1章~第5章), 3. 根本的な世界生起とロゴス問題の問い直し (第2部 第6章) である。

これらの議論のうち、どこに「全く新しい始まり」があるのだろうか。「退屈」の分析は、『存在と時間』が専ら「不安」に定位して現存在の分析を遂行したことから考えれば新しい試みといえるであろう。全体としての存在者の直中にあることによって、現存在は様々に気分づけられる。退屈もその一つである。しかし、ハイデッガーによれば、何か或るものによって退屈させられたり、或る一定の状況のもとで退屈になることによって気分づけられる場合は現存在の根本気分とはいえない。「[何となく退屈だ (es ist einem langweilig)]」としての深い退屈」(GA29/30: 199)こそが、全体としての存在者が現存在に迫る根本気分である。この深い退屈は、現存在にもはや時間つぶしの手だてが許されておらず、気分が現存在の統制下でないことを理解させるがゆえに、一つの「超力」として現れる (vgl. GA29/30: 204f.)。

この講義における根本気分としての退屈の分析は、存在が、全体としての存在者の存在として、不安以外の情態性においても顕現しうる可能性を提示したものである。ハイデッガーは、当時の社会の思想状況を規定している情態性を分析するために退屈の分析を導入している。その意味で現存在の情態性の分析に新しい可能性を切り開いたといえるだろう。しかし、不安以外の情態性も、現存在の考察をするための手がかりたりうることはすでに『存在と時間』でも示唆されているし (vgl. GA2: 456, GA9: 110), この講義でも畢竟は覚悟性に基づく「瞬間」が退屈を破り、現存在を個別化することが説かれる (vgl. GA29/30: 224)。つまり「退屈という根本気分は現存在の時間性に根ざしている」(GA29/30: 256) のであり、形而上学の根本の問いは、問いとしての「存在と時間」にその根をもっているのである (vgl. GA29/30: 256)。したがって、退屈の分析そのものが「全く新しい始まり」とはいえないであろう。

では、動物の生の分析はどうであろうか。ハイデッガーは、「世界」という概念を明らかにするために、この概念を軸に「石には世界が無い (weltlos)」, 「動物は世界に乏しい (weltarmut)」, 「人間は世界形成的である (weltbildend)」のテーゼを統一的に立て、動物の生の存在を現象学的に分析する。「世界に乏しい」

という概念が含む「乏しい」の本来的な意味は、「世界」概念が明らかにされた後に解するということを自認しつつも、ハイデッガーが、あえて「動物性 (Tierheit) 自身の解明から、世界欠乏性の本質へと近づこう」(GA29/30: 310) とする背景には、生命に対する当時の思潮¹² に対して、ハイデッガー自身の立場を鮮明にしようとする意図が潜んでいると考えられる。

このような意図をもったハイデッガーの動物の生の存在の分析は、「有機体 (Organismus)」としての動物性は、周囲の存在者へと関係をなしたたせるなんらかの「開け (Offenheit)」をもっているとはいえるが、動物の存在者への関係は、「行為としての、人間の態度をとること (Sichverhalten)」とは区別され、「衝動としての、動物の挙動すること (Sichbenehmen)」であり「とらわれ性 (Benommenheit)」(vgl. GA29/30: 344) である。動物の動物性の分析は「とらわれ性」へと至

12 一つは『動物の環境世界と内的世界』(J. v. Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, 2., vermehrte und verb. Aufl., Berlin 1921.) を著し、当時の生命論に大きな影響を与えた、J. v. ユクスキュルの動物論である。この書でユクスキュルは、環境世界に対して動物もまた、人間と同様に、単純な物理的な反応とはいえない反応をする例を示して、動物もまたなんらかの内的世界をもっていることを論じている。もちろんユクスキュルは、動物が人間とまったく同じような世界をもっているというのではなく、人間のもつ内的世界との質的な差を強調している。しかし、ハイデッガーによれば「世界形成的」と、「世界に乏しい」との違いにおいては、ユクスキュルのこのような「質的な別異性」ではなく「およそ動物が、或るものを或るものとして、つまり或るものを存在者として認識しうるか否か」(GA29/30: 384) ということが重要であるとする。すなわち、存在者をその存在の観点において認識しうるかどうかが問題なのであり、その点でユクスキュルは存在論的な視点を欠き、内的世界にせよ環境世界にせよ、人間の世界と動物の世界は深淵によって隔てられていることがとらえられていない。

ハイデッガーが意識していたもう一つの立場は、マックス・シェーラーの問題設定である。彼の晩年の人間学的立場によれば、存在者には、物質的な存在者、生、精神という三つの段階がある。確かに彼は生と精神との段階の間に徹底した非連続性を設け、人間(精神をもつもの)と動物(精神をもたぬもの)との区別を行っている。しかし、シェーラーが、人間はこれらの三つの全ての段階を統一的に内に保っている実在である、というテーゼを立てる点に批判を加える。ハイデッガーによれば、人間の存在は、動物の存在を段階的に含むのではなく、世界形成的か否かということによって峻別される、動物の存在とはまったく異なった存在なのである。それゆえ、シェーラーのテーゼは、「およそ彼にとって形而上学への道を必然的にとざすこととなる根本的な過ち」(GA29/30: 283) とハイデッガーは断罪する。もっとも、この講義でもハイデッガーのシェーラーに対する評価は高い。上記のようにシェーラーを批判したすぐ後で、ハイデッガーは次のように続けている。「それにもかかわらず他の面においては、シェーラーの問題設定は、綱領的に留まっているにせよ、多くの観点において本質的であり、以前のものすべてより卓越している」(GA29/30: 283)。

るのだが、この「とらわれ性」から、直ちに「動物は世界に乏しい」というテーゼが導かれるわけではないし、またこのテーゼから「とらわれ性」が導かれるわけではない。ハイデッガーは動物性の分析の終点に到達して、あらためて「世界」ないしは人間の「世界形成的」な本質の解明が、動物についてのテーゼに先行していることを示す。つまり「とらわれ性」としての動物性という帰結は、世界形成的な人間の方からの動物の解釈、すなわち「世界に乏しい」という解釈の「可能性の条件」なのである。

動物性の本質としてのとらわれ性は、世界形成が帰属している人間の方から動物が見られる限りにおいて、動物性を世界欠乏性によってただ比較しつつ特徴づけるための可能性の条件なのである（GA29/30: 394）。

それゆえ、われわれはあらためてハイデッガーの動物性における生の存在分析が、そもそも世界の概念の先行的な理解の準備的なものにすぎないことを確認するのである。動物性の存在の分析を主導する「動物は世界に乏しい」というテーゼは、畢竟は人間の世界形成の解明へと、すなわち第三の論点へと向けられている。それゆえ、動物における生の存在の解明それ自体もまた、「全く新しい始まり」とは言いがたい¹³。

では、ハイデッガーがブロッホマンに示唆した「全く新しい始まり」は最後の議論に含まれているのだろうか。結論を先にいえば、そのとおりである。また、この最後の議論が展開される過程で、われわれはハイデッガーにおける形式的告示の概念について、おそらく最後の展開を見ることができる。以下に

13 それゆえ、動物の生の分析は、これ以降主題的に繰り返されることはない。もっとも、この講義における動物の生の概念についてのハイデッガーの議論は、様々な観点から立ち入って詳しく検討される必要があるであろう。詳細な研究として Alex Beelmann, *Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff — Eine Analyse seiner Vorlesung „Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit“*, Würzburg, 1994. とりわけこの講義において、ハイデッガーの「生」の概念は、専ら植物や動物といった人間以外の生命体の生に局限されている（vgl. GA29/30: 277, 308, 374, 386 など）。かつて事實的生の名称のもとに人間の存在を主題としたハイデッガーにおいて、生の概念がかくも変貌していることは、深い問題を蔵している。また、有機体としての動物の死についての議論もなされているが、現存在の死については新たな議論の展開はみられない。ただ、『存在と時間』でもみられた、人間の死 = *Sterben*, 動物の死 = *Verenden* という図式はそのまま保持しつつ、専ら有機体分析に基づいて *Verenden* の内実を明らかにしている（vgl. GA29/30: 387f.）。

において、この第三の議論が含む形式的告示と「新たな始まり」について立ち入って検討してみよう。

(b) 形式的告示についての最後の主題的言及

1929/30年冬学期講義の第70節において、われわれは形式的告示についてのハイデッガーの比較的長い、しかも最後の言及を見出すことができる。すでに見たように、『存在と時間』において、形式的告示の理念は、良心の呼び声としての語りにおいて実現されており、また先駆的に覚悟した現存在自身が語る概念性として考えられた。『存在と時間』刊行からほぼ2年半後のこの講義において、あたかも『存在と時間』に即してなした本書の推論を裏付けるように、形式的告示という方法論的概念は現存在の死の問題と関連して語られる。

この講義と並行して何度かくりかえされた講演『形而上学とは何か?』においては、現存在が不安において無に直面したありようについて次のようにいわれていた。

不安はわれわれに言葉を封ずる。全体としての存在者が滑落していき、そのようにしてまさしく無が迫って来るがゆえに、無に直面してはいかなる「ある(ist)」と言うことも沈黙する(GA9: 112)。

無は、全体としての存在者の滑落を現存在に経験せしめるばかりか、それまでの現存在の言葉のありようも問いに付させる。『形而上学とは何か?』における無は、無に直面する前に存在者といわれていたものではないがゆえに「無」と名指される。したがって、無に直面する前に存在者を語るために用いられた「ある」でもって「無は……である」と無を語ることはできない。そのような「ある」でもって、無を語ることは、無を「存在者」と同等に扱うことであり、無を、頽落態の現存在がもつ存在者の存在理解である「直前的事にあること(Vorhandensein)」として解釈することになる。無は、直前的事にあることにおける「ある」とは異なった仕方であり、しかしながら現存在に根源的に関与するものとして、現存在を徹底的に統べつつありありと現れる。しかもそのような無は、全体としての存在者の背後に常に潜みつつ、存在者に存在を授けている。このような無の現成そのものと、それに適う表現こそが、ハイデッガーが存在の問題とし

て問い続けたものである。

それゆえ、形而上学期においては、このような無を如何に語りうるかということが、根本的な関心事となる。1929/30年冬学期講義では、実存論的な死を語るために『存在と時間』で用いられた形式的告示が、形而上学構想においてもなおもって有効であることをハイデッガーは強調する。

あらゆる哲学的な概念は、形式的に告示するもの (formal anzeigend) であり、そして哲学的な概念がそのように受けとめられるときにのみ、それは概念把握の真正な可能性を与える (GA29/30: 425)。

形式的告示は「哲学的概念の根本性格」であり、その性格を他の学的な概念と区別するために、「死」の問題が取り上げられる。『存在と時間』以後、その中心主題であった実存論的な死の議論に対して、多くの批判が寄せられた。しかし、ハイデッガーによれば、それは死の概念を形式的告示として受け取らずに、語られた内容のみを問題としている。つまり、ハイデッガーの言葉の概念性を受け取る側の「根本態度」に問題がある。「人間においては、死への関わりは、直前的 (vorhanden) である。このような関わりについて、そのような関わりが人間の本来の実存を形成している、と主張されることがある。すなわち、人間においては、このような直前的な死への関わりが永続してもらいたいと、望まれているのである」(GA29/30: 427)。

このような通俗的な理解は、直前的な死への関係のうちに身を置きつつ、ハイデッガーの死についての言説を解釈しようとする。しかし、ハイデッガーの用いる現存在の実存論的な概念連関は、例えば死のなんたるかを説明しようとするものではない。それらの概念は全体として、現存在が覚悟性へと変容し、覚悟性において瞬間という時間性を経験しうることをめざしている。

本来の実存と非本来の実存、ないしは瞬間と瞬間喪失性のあいだの関連全体とは、人間においてたまたま起こる直前的な出来事ではなく、現存在の関連全体なのである。その関連を掘り起こす諸概念は、それらがある直前的なものの性質あるいは直前的なものが備えているものとして受け取られるのではなく、告示すること、すなわち理解が初めて存在者の通俗的な把握から身をもぎ離し、固有に現-存在において、現-存在の内へと変容しなければならないことのための告示として受け取られるときにのみ理解されうる。死、覚悟性、歴史、実存——これらのどの概念において

も、この変容への要求が存しており、しかもそれは補足的な、いわゆる概念把握されたものの倫理的な応用としてではなく、概念把握可能なものの次元の先行的な開示としてである (GA29/30: 428f.)。

1923年夏学期講義『事実性の解釈学』では、形式的告示は、生を本来的なあり方へと「覚醒」させるものとして考えられた。また、『存在と時間』における現存在の本来性の提示もまた形式的告示においてなされていることも、読みとることができた。形式的告示が目的とすることは現存在の変容なのである。人間における現存在の個別化への変容を実現させるためには、形式的告示は、従来の形式的告示の理念どおり、内容を提示するのではないし、提示してはならない。内容の形式性でもって直前的なものへの固執を禁止することによって、現存在の変容を促すのである。

諸概念は、このような告示に際して、確かにその本質に従って、人間における個々の現存在の具体化の内へとそのつど指示するのではあるが、この具体化の内容を携えるものではないがゆえに、それらは形式的に告示するものである (GA29/30: 429)。

『存在と時間』の実存概念は、このような形式的に告示するものとして、それらの連関全体で、本来的な意味での現存在への変容の遂行を、直前的なものへの固執に対する禁止という消極的な仕方でもって指示するのである。

これらの概念の意義内容は、その意義内容が関わるころのものを直接に意味したり、言ったりするものではない。その意義内容は、理解する者がこの概念連関によって彼自身の現存在の内への変容を遂行することへと挑発されている、ということへ向けての告示ないしは指示のみを与える (GA29/30: 430)。

そして『存在と時間』において、現存在が死への先駆を経て本来的な存在へと変容する以上、形式的告示の指示する先はまずもって死である。形式的告示は、本来的な死への関わりを告示することによって、必然的にその本来的な力をもつことになるのであり、そのようなものでなければ形式的告示とはいえない。ハイデggerの概念は、常に死への本来的な関わりを蔵する。それゆえ、ハイデggerの思索において、形式的告示が機能する限り、言葉と死の関わりの問題がその底流を流れている。

では、「形而上学」構想という立場への変動にともなって、形式的告示の理念

にはなにも変化は起こっていないのだろうか。形式的告示について語られる第70節では、専ら『存在と時間』における「死」の概念に即して考察が進められている。「形而上学」構想の根本経験は、『存在と時間』における死への先駆ではなく、むしろ無の内へと投げ込まれて保たれていることである。そして、それは現存在が現存在を超えたものに徹底して統べられている経験である。とすれば、形式的告示において告示する者が現存在である以上、はたして形式的告示によって無の経験に達しうるのかが問題となる。

これに呼応するかのように、ハイデggerは形式的告示を「哲学的概念の根本性格」と規定しつつも、「哲学の概念性総体にとっての形式的告示の射程(Tragweite)については、ここでは提示することができない」(GA29/30: 425)と述べている。つまり、必ずしも哲学的概念の全てが形式的告示で尽くされるのではなく、形式的告示は、おのずから哲学の概念性の総体において、限定的な射程をもつことが示唆されている。

また、『形而上学とは何か?』にみられるように、現存在が無の内へと投げ入れられ保たれていることは、現存在自身の意志や能作による本来的存在への変容を拒絶する。現存在の変容は、むしろ不安における無によって成就させられるもので、先駆的覚悟性は不安の準備に留まる。『存在と時間』で強調された先駆的覚悟性の相対化という形而上学期の態度は、形式的告示においても貫かれる。

[形式的告示である] 諸概念は、それらが真正に獲得されているかぎり、常に、そのような変容のこの要請(Anspruch)を申し立てられることを妨げないものであるにすぎないものであり、決してそれ自身変容を惹起させる(verursachen)ものでないがゆえに、告示的(anzeigend)なのである(GA29/30: 429)。

先駆的に覚悟した現存在における概念性である形式的告示は、確かに現存在の変容に資するのだが、それは変容の原因としてではない。変容には「要請」の呼びかけが先行するのであり、むしろ形式的告示はその要請の呼びかけに気づくことを妨げぬように、その要請するものを直前に存在者に即して理解することを禁止することによって指示するのみである。

ここでわれわれは、この要請するものが現存在ではないことに注意しておかねばならない。『存在と時間』では、良心の呼び声とそれに聴き従うことは、つ

とめて現存在の内で起こる現象として思惟されていた。しかしここでは、「要請」が要請する際の媒体は、現存在の概念性としての形式的告示ではない。現存在を本来性へと変容すべく積極的に要請することは、形式的告示ではなしえない。現存在にその変容を要請するものと現存在との区別、またそれぞれに相応しい概念性の区別がこの講義において現れてきている。

では、この「要請」をどのように考えればよいのだろうか。ハイデッガーは、通俗的な理解が形式的告示を誤解する仕方を示すために、「死」に続いて「無」の概念を例として挙げる。その箇所で、『形而上学とは何か?』で語られた無の概念を端的に表現して次のようにいう、

無とは、何ものをも直前にあらしめない無的な空虚ではない。無は、絶えず突き離す威力であって、その威力たるや、ただただ存在の中へと侵入し、われわれをして現存在を意のままにせしめる (uns des Daseins mächtig sein lassen) ののである (GA29/30: 433)。

無は、「われわれをして現存在を意のままにせしめる」威力である。無の経験は、全体としての存在者を滑落させ、われわれに存在者の不審さを起こさせ、圧迫し、驚きを起こさせる。このような無の経験こそがわれわれに形而上学の根本的な問いを強いる。すなわち「何故にそもそも存在者があって、むしろ無があるのではないのか」という問いを引き起こす (vgl. GA9: 121f.)。無はまさしく、現存在を突き離すことによって、かえって存在への問いへと現存在を引き込む「威力」なのであり、不安の内で「現-存在の内への人間の変容」(GA9: 113)を遂行する。

変容を要請するものは、このような「威力」としての無であり、さらには無のヴェール越しに現れる存在なのである。確かに現存在は、形式的告示としての「無」の概念として、このようないわば「超力」へと指示つつ告示しうる。形式的告示は、その無の経験を指示し、無の経験の通路が閉塞することを妨げることにより、いわば間接的に現存在を覚醒する機能をもつ。しかし、形式的告示自身に本来的な現存在を生起せしめる力があるのではなく、あくまで無としての存在の現前にその力がある。形而上学期における形式的告示は、超力的な無の経験を指し示しつつもそれに仕えるという限界のある「射程」をもつのである。

(c) 現存在の根本生起

以上のような形式的告示の性格を明らかにしたうえで、ハイデッガーは「人間は世界形成的である」という形式的告示における「世界」概念を規定する。「世界とは、全体における存在者としての存在者の開性 (die Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen) を意味する」(GA29/30: 435)。人間は存在者に対して、動物のように「挙動する (sich benehmen)」のではなく、「態度をとる (sich verhalten)」つまり自分を、存在者に、その存在の観点から、しかも自分も含めた存在者全体の連関において関わらせる。世界は、そのような人間の存在者への関わりを可能にする「開性」である。

この世界の規定を構成する「として (als)」と「全体において (im Ganzen)」を際立たせて、ハイデッガーは世界現象の根本次元へと迫ろうとする。つまり、「として」や「全体において」を手がかりとして、それらが根付いている現象へと遡及する (vgl. GA29/30: 440)。ハイデッガーは、als-構造を、すでに『存在と時間』以前から、アリストテレスのロゴス解釈とともに問い続けてきた。この講義でも、アリストテレスのロゴス解釈を手引きに als-構造を明らかにしようとする。

「als」はある「関係 (Beziehung)」の意味において把握され、それもただ「als」の形式的告示として導入された。こういった関係は、命題の構造に帰属している。命題は、真か偽であるところのものである。すなわち命題がそれについて言明するところのものに則りつつ、このものについて告知知らせるものであり、それを明らかにするものである。「als」関係と命題構造や命題真理とのこれらの関係全体は、正しく看取するならば、アリストテレスがロゴスについてなした最初の決定的な解釈において明らかになっている (GA29/30: 441)。

ハイデッガーは、この講義でも『存在と時間』と同様に、アリストテレスのロゴス解釈の本質はロゴスを「総合と分離」ととらえることと考える。

肯定判断がそれ自身結合的・分離的であるのと同様に、否定判断も分離的・結合的である。それゆえ、ロゴスの内的な構造は、総合と分離へと還元されるのであり、その内的なロゴスの構造について、それが「als」構造ということで取り組み始めたものと連関していると、われわれは主張するのである (GA29/30: 463)。

とりわけ綜合は、その *σύν* において「全体において」とも「本質連関」(GA29/30: 457) をもつこととなる。ロゴスの内的な構造を問うことは、「世界」へと至る通路なのである。

『存在と時間』では「綜合と分離」としてのロゴスと存在との関係は問われていなかった。また、それが『存在と時間』における「根本的な欠陥」であったことも指摘した。しかし、この1929/30年冬学期講義では、『存在と時間』において脇に置かれたままであったロゴスと存在の関わりが問題とされる。

ロゴスが、存在者を存在者として(例えば黒板を、教室全体の位置からして適した存在者として)、つまり存在者へ綜合と分離として働きかける以前にまず、その存在者が、全体におけるそのような存在者(例えば；黒く、教室全体の位置からして適したもの)として統一的に受けとられねばならず、絶えずこの先行的な統一に基づいて、そしてこの統一への視点の内で分割が遂行されることとなる(vgl. GA29/30: 461)。

黒板は、われわれがそれについて挙示しつつ言明しようとするとき、われわれにおいてそのような存在者としてすでにあらわになっていなければならない(GA29/30: 493)。

ロゴス・アポファンティコス¹は、存在者への関係を作り出すのではないし、また存在者の開性を作り出すでもない(ebd.)。

確かにロゴスの本質は綜合と分離であるが、そもそもロゴスには、その綜合に目配りしつつ分離する対象であるところのもの、すなわちロゴス以前の存在者の開性が与えられていなければならない。

言明としてのロゴス・アポファンティコスは確かに真であることとか偽であることの可能性の内にある。しかし、真であること、つまりあらわになることのこのような様態は、述定(Prädikation)や言明以前(vor)に存するがゆえに、述定に先立つ開性(vorprädikative Offenbarkeit)あるいは、よりよくいうならばロゴスに先立つ真理(vorlogische Wahrheit)とも呼ばれる開性に基づいている(GA29/30: 494)。

ロゴスが根づいている世界の問題とは、畢竟はロゴス以前の開性が、いかに生起しているかという問題に転じることとなる。

ここでのハイデッガーの探求の視線は、1925/26年冬学期講義『論理学-真理

への問い』において、アリストテレスの『形而上学』⑩10の解釈でとりだされた、ロゴス以前の「非複合的な存在者 (*τὰ ἀσύνθετα*)」へと、つまり、存在の単純なる真理の問題へと向けられている。そもそも『存在と時間』の構想は、様々な存在の様態のうち、真理としての存在の様態を最高のものと見る解釈から出発している。『存在と時間』において「あまりに進みすぎた」ハイデggerは、ここでもう一度、真理としての存在という問題設定に立ち返り、存在を問おうとしている。存在を真理と解釈することから存在と時間の関連に思い至ったハイデggerは、今一度、真理そのものへと立ち戻り、そこにおける存在の現れを語ろうとしていると考えられる。

しかし、『存在と時間』の試みがまったくの回り道であったのではない。『存在と時間』の問題設定そのものもまた、この存在の真理に基づいていたという自覚は、存在の真理への思索を深めた。存在の真理は、現存在にとっては現存在を超えたものであり、現存在の構造をも統べるものなのである。アリストテレス解釈の先鋭化によって、いわば意志的に掘り起こされ、またさらに「時間」として掘り起こされるであろうと思われた存在の真理の経験は、基礎存在論の「変換 (Umschlag)」を経て、超力的なりアリティをもってハイデggerに新たに立ち現れてきているのである。

ここに1929/30年冬学期講義が「全く新しい始まり」となりうる端緒がある。アリストテレスが説いたロゴス・アポファンティコス¹は、ロゴスの総合と分離に根ざしており、そこにおいてals-構造が生じる。しかし、ロゴスの総合-分離はまた、「ロゴスに先立つ開性」に基づいている。ハイデggerは、ロゴスとこのロゴス以前の開性の接触面で起こっている現象を「人間の現存在の根本生起 (Grundgeschehen)」とよび、そこでの「生起」を「世界形成 (Weltbildung)」への手がかりとする。

ロゴス・アポファンティコスの根源次元への還帰によって、明らかに人間の現存在における根本生起を特徴づけている、豊饒でそれ自身分節された一つの構造連関が明らかになった。その根本生起を三重の要素によって保持することとなる。1. [開性が与える] 拘束性を差し出すこと。2. 全体形成。3. 存在者の存在の露現。この三重の要素によって、そこから初めてそして常にロゴスが生じる、人間の現存在における一つの統一的な根本生起が特徴づけられている (GA29/30: 506)。

「als」が、われわれが世界と呼ぶもの、すなわち存在者としての存在者の、全体としての存在者の開性としての世界の構成要素であるかぎりにおいて、われわれはかの(三重の)根本生起でもって、われわれが世界形成と呼ぶものがそこで生じているかの生成に遭遇している(GA29/30: 507)。

もっとも、このような根本生起で世界形成が意味するものを汲み尽くしているわけではない。しかし、「この根本生起は本質的に世界形成に帰属している」(GA29/30: 512)。それゆえ、さらにこの三重の根本生起を相互に関連させつつ、世界と呼ばれるものを可能にしているもの、すなわち、先に「ロゴスに先立つ真理」と形式的に告示された根本生起の「原構造(Urstruktur)」こそが問われるべきものとなる。

ここで本書は1929/30年冬学期講義の核心へと到達した。この根本生起の「原構造」へと目を向けることが、ハイデッガーの「全く新しい始まり」の端緒となる。「全体において」とその全体が世界と規定されたのであり、その「全体において」としての世界には、他の存在者と「共にわれわれ自身もまた含まれる」(GA29/30: 513)。それゆえ、この根本生起の原構造が世界をも可能にするというのなら、現存在の実存論的な構造をも可能にしていることとなる。この原構造へと目を向けることによって、ハイデッガーの存在論の大きな転換がなされる。この講義でなされた最も重要な発言と思われる一文に注目しよう。

われわれは、三重に性格づけられた現存在の根本生起の原構造を、現存在の諸構造を助けとすることによって組み立ててはならない。むしろその逆である。すなわち、われわれはこの生成の内的統一を把握し、まさにそうして初めて現存在の根本体制への洞見を手にいれなければならない(GA29/30: 513)。

むしろまず生成の内的統一たる「ロゴスに先立つ真理」の把握に努め、逆にそこから現存在の根本体制を看取しなければならないことが宣言されている。現存在の根本体制とは時間性に他ならないのであるから、生成の内的統一の把握をして初めて時間性の根本体制への洞察を手に入れるというのなら、ここでは現存在の時間性という構造から存在を解釈するという基礎存在論の構想が逆転され、放棄されていることがうかがわれる。

形而上学構想においても、存在論は、あくまで基礎存在論の極まった地点で

全体としての存在者の考察へと変換され、基礎存在論とメタ存在論の二本立てで考察が進められるものであった。ここではむしろ全体としての存在者としての世界の原構造をより根源的なものと認め、現存在の諸構造をも世界の原構造に基づかせようとする態度を見て取ることができる。つまり、この言説に、形而上学構想とも違う新しい立場への移行の萌芽を認めることができるのである。1929/30年冬学期講義は、その終章において、基礎存在論の「存在の意味」の問いから移行して、世界の原構造すなわち「存在の真理」から存在を思索するという「全く新しい始まり」を導こうとしている。

1929/30年冬学期講義は、従来の様々な思索の成果を発展させつつも、最後に世界の根本生起の現象それ自体の解明を、存在の考察にとって最も優先すべきものとする。この根本生起とは、存在者を存在者として全体において開示する「ロゴスに先立つ真理」と形式的に告示された。ここにわれわれは「存在の真理」の立場への移行の端緒を見て取ることができる。また、存在は現存在の根本構造である時間性からは決して解釈しえないものであり、むしろ現存在の時間性自体が存在の真理の構造に基づいているという立場の変化を見て取ることができる。現存在の構造から存在を解釈するのではなく、存在と現存在の関係それ自体が思索の主題となってきた。

とはいえ、存在の真理への問いが続けられ、存在の真理の本質的特徴である「場所」の着想が現れるには、なおも1936年の『哲学への寄与』をまたねばならない。そのメルクマールは、存在論的差異からの解放である。1929/30年冬学期講義ではなお、従来の意味での存在論的差異に固執している。存在者ではないものとして存在をとらえることによってのみ、存在者と存在を区別することの呪縛から解放されて初めて存在の真理がもつ存在の根源的覆蔵性へと思い至ることとなるのである。では、そのとき真理はどのように語られることになるのだろうか。

第5章

『哲学への寄与』と「性起の本質構造」

第1節 「神の死」の経験とニーチェ

(a) 「神の死」の衝撃

前節において 1929/30 年冬学期講義における、形而上学構想とは異なる「全く新しい始まり」の模索が追跡された。それは、基礎存在論とメタ存在論の双方を根底から規定している事象そのもの、すなわち真理としての存在へとさらに根源的に還帰する姿勢であった。しかし、ハイデッガーが真理としての存在の問い直しへと駆り立てられ、「全く新しい始まり」を試みた動機については検証していなかった。もちろん、それまでのハイデッガーの歩みもまた、基本的に「真理としての存在」という解釈を重視することを前提にしていた。しかし、改めて存在の真理を問い直すに至ったのは、そもそもの出発点であった存在の真理という現象そのものに、それまでハイデッガーが気づいていなかった「秘密 (Geheimnis)」がなおも残っていることが明らかになってきたからではないだろうか。

おそらくは、1929/30 年冬学期講義の期間中に、真理としての存在の秘密へとハイデッガーを駆り立てた根本的な経験がなされた。この経験についてのハイデッガー自身の報告をペゲラーが次のように伝えている。

ハイデッガー自身の報告によれば、『存在と時間』の出版直後の 2, 3 年程の間に (in den Jahren unmittelbar nach der Publikation von „Sein und Zeit“), 神が「死んだ」という根本経験にハイデッガーは襲われた¹。

この神の死の経験はニーチェとともになされたものであり、神の死の経験とともにハイデッガーにとってニーチェは決定的なものとなる。ハイデッガーにとって、神の死、すなわちニヒリズムの問題が深刻な問題となって立ち現れてくる。ハイデッガーの 1933 年のフライブルク大学総長就任演説は神の死の経験とニーチェの関係を明瞭に語る。

1 Otto Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Alber 2. Aufl. 1974, S. 106.

そしてもしわれわれの最も固有な現存在自身がある偉大な変化に直面しているのなら、情熱的に神を求めた最後のドイツの哲学者、フリードリッヒ・ニーチェが言ったこと、「神は死んだ」が真であるのなら——すなわち、今日の人間が存在者の直中で棄絶されているということをわれわれが真剣に考えねばならないというのなら、学はどのようなことになるのであろうか (SU: 13)。

そこで、この神の死の経験はいつなされたのかがまず第一の問題となる。ペゲラーは、『『存在と時間』の出版直後の2、3年程の間』という神の死の経験の時期を1929年とし、しかも秋であるとする²。告白の文言からすれば、『存在と時間』出版が1927年の4月なので、1929年以前に遡ることは難しい。一方、ハイデッガーは、1929年11月17日に、「ニヒリズム的な帰結なしの破壊がフライブルク教授就任演説『『形而上学とは何か?』』の到達点です。[でも]時代はニーチェをまだ把握していないということが、その到達点において理解できるようになりました」といっている³。就任演説は1929年7月24日であるので、「ニヒリズム的な帰結」を重視したニーチェがハイデッガーにとって決定的になったのは1929年夏以降ということになる。

以上を前提として、ペゲラーが1929年秋と特定するのは、彼が1929/30年冬学期講義において、ハイデッガーの「形而上学」構想の重要な対話のパートナーであったシェーラーの「調和 (Ausgleich)」の概念を、ニーチェのデュオニソス的なものとアポロンのものの結合の着想へと還元させる態度を見て取るからである (vgl. GA29/30: 106ff.)。実際、1929/30年冬学期講義は、『ツァラトゥストラはかく語った』の一節「酔歌」の引用で終えられている (vgl. GA29/30: 531f.)。つまりこの講義全体の背景には、「形而上学」構想において影響を受けたシェーラーからの離脱と、ニーチェへの強い共感が潜んでいる。

本書もペゲラーとともに、ハイデッガーが神の死の経験に初めて「襲われた (getroffen)」のはおそらく、1929年7月24日の『『形而上学とは何か?』』講演からこの講義の始まるまでの間であると推定する。もっとも、確かにハイデッガーは1929/30年冬学期講義の開始前に神の死の経験に「襲われた」のであろうが、

2 Otto Pöggeler, Von Nietzsche zu Hitler?, in: *Annäherungen an Martin Heidegger*, hrsg. von Hermann Schäfer, Campus 1996, S. 95. Vgl. Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Alber 1994, S. 219, 229.

3 ebd.

彼がその経験の本質をはっきりと自覚し、ニヒリズムの問題として、また存在の歴史の問題として存在の思索の課題とするのはむしろ1930年以降と考えるべきであろう。1929/30年冬学期講義は、確かに神の死の経験に揺り動かされているが、以後の存在の思索の課題を模索するための端緒に留まっており、いまだ基礎存在論の枠組みを残している。

例えば、この講義では「退屈」が根本気分として選ばれ分析されているが、退屈が根本気分たりうるのも「瞬間という先端へと押しやられる」ことが起こるがゆえにであり、さらにここでいわれている「瞬間」が『存在と時間』に基本的に依拠していることが指示されている(vgl. GA29/30: 226f.).『存在と時間』で、「瞬間」が覚悟性ないしは「不安」という気分と根本的に結びついている以上、「退屈」という根本気分もまた、「不安」へと収斂すべきものとして解釈されている。つまり、この講義での哲学する根本気分は、依然として「不安」にその核心をもつ。

しかし、ニヒリズムの克服がハイデッガーの課題となったのちの哲学の根本気分は、たとえば1933年の学長就任演説における「情熱的に神を求めた最後のドイツの哲学者、フリードリッヒ・ニーチェ」に倣うものであり、1934/35年冬学期講義でヘルダーリンの詩『ゲルマーニエン』に即して語られた根本気分である「[神々の過ぎ去りに対する]心の用意としての、聖なる悲しみに充たされた窮迫」(GA39: 103)でなければならない。「神々の過ぎ去り」によって惹き起こされる情態性は、不安ではなおも汲み尽くしえない。

そして、1930年からハイデッガーの研究態度に大きな変化が生じる。先にも挙げたように、1930年にハイデッガーは、「最も深奥の声に従って」ベルリン大学への招聘を断る。その際に文部大臣グリメへ宛てた手紙は次のようにいっている。

私はちょうど今日、確実な仕事をする端緒を開いたばかりで、ベルリン大学の教授の職責を、私自身が私に対してそして他の人々に要求しなければならない程度に果たすには十分な用意がないと感じています。実効を持ちつづける哲学になりうるのは、真にその時代の哲学、つまりその時代を支配するものだけなのです(BH: 144)。

1930年の時点ではまだ、ハイデッガーは「確実な仕事」をする「端緒を開いたばかり」だった。もっとも、その端緒についたばかりの「確実な仕事」は「時

代を支配するもの」たりうる可能性をもつものであることが示唆されている。そのような哲学を練り上げて、ベルリン大学教授のような社会的影響力をもつ地位に就くには、ハイデッガーにとってはなおも「十分な用意」が必要なのである。この書簡は、1929年に神の死をハイデッガーが経験したことを知っているわれわれにとっては含蓄深く読むことができるであろう。存在の問いが神の死の経験を引き受けることによって、「確実な仕事」となり、さらに「時代を支配するもの」たりうるというハイデッガーの洞見と野心、また、その存在の問いについての「神の死」がもつ意義の問い直しのための、つまり存在の問い自身の端緒の更新のための「十分な用意」をせんとする並々ならぬ決意をも読みとることができるであろう。

この書簡の言葉を裏付けるように、「十分な用意」のために、ハイデッガーは1930年以降『「存在と時間」』における問題の端緒を内在的な批判に服せしめる」試みを開始する（vgl. ZD: 61）。それはまず、1935年に至る講義まで自分の思想を体系的に語ることを避け、専ら西洋哲学史上の偉大な思想家との対決に沈潜することによって遂行された。彼は、1931年12月20日のヤスパース宛書簡で、ベルリン招聘拒絶以来の自分の研究態度について次のようにいっている。

それ[招聘拒絶]以来、私は画廊の監視人のような役割をしつつ暮らしています。つまり、画廊の監視人はとりわけ、窓辺のカーテンが正しい仕方で開けられたり、閉められていたりするように注意を払い、こうして、伝承されてきた数少ない偉大な作品群が、偶然かけ込んでくる参観者達に対しても、いくらかはきちんとした照明を与えられるようにするわけです。絵はありませんが——私はひたすら哲学史を読み、それにとりくんでいます。つまり、私は、講義のための効率性に遠慮せずに、哲学的思索を解きほぐすために私に重要だと思われる事柄を解釈して取り出そうと試んでいます（HJ: 144f.）。

また、1951年11月6日のチューリッヒ・ゼミナールでも、ハイデッガーは當時を回顧して次のようにいう。

私は、1930年から35年の授業において、せいぜい一度か二度ぐらいしか私自身の問題とする事柄について語ったことはありません。私はいわゆる体系的な講義を決してしなかったのです。というのも、あえてそのことをするつもりがなかったからであり、それはまた、われわれが（そしてそれは別の動機であり、より積極的で個人的

なものではない動機なのですが)——そうわれわれがなおも再び読むことを学ばねばならないと、信じていたからです。読むことを学ばねばならない——それも思索者や詩人の言葉を——というこのまったく単純な事柄——つまりはこの単純な予備教育こそが、長い目で見れば、私が言わんとすることを準備することとなるのです (GA15: 426f.)。

この回顧の通り、1930年から1935年にかけて、ハイデggerは哲学史上の偉大な思索者や詩人との対決を続ける⁴。1935年夏学期講義『形而上学入門』では久しぶりに「いわゆる体系的な講義」が行われるが、1935/36年冬学期講義から1937年夏学期まではカント、シェリング、そして再びニーチェとの対決が試みられる⁵。

この間にハイデggerは、神の死の経験を存在の思索の課題として引き受けつつ、存在を真理として解釈する立場から西洋の存在解釈の歴史を問い直していたのではないだろうか。しかし、西洋の存在解釈の歴史を全体として問い直す作業が、自分自身も西洋的思索の伝統の中にいるハイデggerにとって果たして可能なことであるのだろうか。このことは、ハイデgger自身も帰属する西洋の思索の歴史全体を照らし出す、別の歴史の元初と関わることによって初めて可能となる。実際、ハイデggerにおいて、神の死の経験とほぼ同時期に、ヘルダーリンが「運命 (Geschick)」となる。ペゲラーの報告によれば、ハイデggerは「性起」と題された未刊稿 (1941/42年) で次のようにいっている。

形而上学による最後の誤解を投げ棄てる瞬間、すなわち存在それ自身とその真理が最初に極度に問いに値するものになる瞬間 (真理講演) に、他の詩人と同様に以前

4 この期間の講義題名は、以下の通り。1930年夏学期『人間的自由の本質について』(カント)・1930/31年冬学期『ヘーゲル『精神現象学』』(ヘーゲル)・1931年夏学期『アリストテレス『形而上学』第9巻(アリストテレス)』・1931/32年冬学期『真理の本質について』(プラトン)・1932年夏学期『西洋哲学の元初』(アナクシマン드로ス、パルメニデス)・1933年夏学期『哲学の根本的問い』(講義内容不明)・1933/34年冬学期『真理の本質について』(講義内容不明)・1934年夏学期『言葉への問いとしての論理学について』・1934/35年冬学期『ヘルダーリンの讃歌『ゲルマーニエン』と『ライン』』(ヘルダーリン)。

5 1935/36年冬学期『物への問い』(カント)・1936年夏学期『シェリング『人間的自由の本質について』』(シェリング)・1936/37年冬学期『ニーチェ、芸術としての力への意志』(ニーチェ)・1937年夏学期『西洋的思惟におけるニーチェの形而上学の根本的立場・同一なものの永遠回帰についての教説』(ニーチェ)。

からすでにさしあたり知られていた、ヘルダーリンの語が運命となった⁶。

形而上学構想からの「全く新しい始まり」の模索、ニーチェとともになされた「神の死の経験」、ヘルダーリンが「運命」となること、これらはほぼ同時期になされている。その意味で、1929/30年はハイデッガーの思索にとっての変転点といえるだろう。もちろん、これらの正確な前後関係や詳細な内容については、未刊文献の公開をまって今後さらに研究されねばならないであろう。しかし、本書は以下のように主張する。「神の死の経験」を軸とするこれらのエレメントが相互に根源的な連関をもち、全体としてハイデッガーの思索の道の変転を迫り、その結果、第二の主著『哲学への寄与』（1936/38年）へと結実する胎動、すなわち「真理」として存在を問う歩みが1930年から本格的に始まる、と。これらのエレメントの根源的連関、及びそこから『哲学への寄与』へと至る道程、そして1936年以降のハイデッガーの思索の主導語「性起（Ereignis）」を、既刊の文献の範囲で明らかにすることが本章の課題である。

(b) ハイデッガーとニーチェの「神の死」の経験の差異

ハイデッガーは、彼の「形而上学」構想において「自然」としての「全体としての存在者」を思索した。「形而上学」構想は、「全体としての存在者」に「神的なもの」の性格を認め、存在を「超力的なもの」ないしは「聖なるもの」と呼んだ（vgl. GA26: 211 Anm. 3）。しかし、ハイデッガーにとって、なんらかの神聖性を帯びた存在のリアリティーは、常に「無」としての現前であった。神的なものへの志向の深奥には、存在が「無のヴェール」ごしに現前するという逆説が潜んでいる。おそらく、『形而上学とは何か？』を講演した後のハイデッガーは、このありありと現前する「無」という逆説的な経験を言葉にもたらしことの困難さに直面していたのではないだろうか。

この困難さは、存在の根源的な与えられ方、すなわち真理としての存在が、なぜ無をはらむのか、この無がいったい真理のどこに由来するのかという問いを必然的にハイデッガーにつきつけていたに違いない。『存在と時間』の出発点となった『形而上学』⑩で語られた真理としての存在が、ハイデッガーが予

6 Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 4. Aufl., Neske, 1994, S. 218.

期しえなかった秘密をなおもはらんでいたのである。1930年夏学期講義『人間的自由の本質について』ではその導入部において、改めてアリストテレスの『形而上学』⑩10の解釈が丹念に反復される(vgl. GA31: 73ff.)。

この1930年夏学期講義の『形而上学』⑩10の再解釈は、一見『存在と時間』成立直前の1925/26年冬学期講義『論理学』の第13節でなされた『形而上学』⑩10の解釈と内容的に大きな違いはないように思われる。しかし1929年にニーチェが決定的となったハイデッガーは、以前とは異なった観点から存在の真理に向き合おうとする。

もちろん、存在の真理が時間との関わりから問題とされること、すなわち問題としての「存在と時間」は放棄されてはいない。しかし、ニーチェとともに神の死の経験をした後のハイデッガーは、存在の真理を西洋の思索の元初であるプラトンとの対決へと向けて問おうとする。1930年から『存在と時間』の「内在的な批判」が始まり、「真理の本質について」という同一のタイトルでプラトンの真理解釈との対決が始まる。ハイデッガーは、1936年以降の彼の思索を決定づける「転回の思索(das Denken der Kehre)」について、1946年の『ヒューマニズム書簡』でこのプラトンとの対決の重要性を指摘している。

1930年に思惟され報告されたが、1943年に初めて印刷された『真理の本質について』という講演は『存在と時間』から「時間と存在」への転回の思惟に対して或る洞察を与える(GA9: 328)。

とすれば、存在の「意味」の立場から「真理」の立場へと、ハイデッガーの思索の歩みに大きな飛躍をもたらしたハイデッガーの「神の死」の経験とはいかなるものであったのかをさらに立ち入って究明する必要がある。それはニーチェと同じ経験なのか、それともハイデッガー固有のものなのであろうか。

ニーチェは、1882年に刊行された『悦ばしき智慧』の中の「狂人」の節で初めて「神の死」について語る。明るい昼間にランタンを灯して、「俺は神を探している！ 神を探しているのだ！」と叫びつつ広場に現れた狂人は、無神論者達を前にいう。

神は何処へ行行ったかだと？ 俺がお前達に教えてやろう。俺達が神を殺したのだ。
—— お前達とこの俺とがだ。俺達は皆神の殺害者なのだ！ [中略] 神を埋葬した墓掘

人の騒ぎが聞こえてこないか、神の腐敗が少しも臭ってこないのか。——神々も腐るのだ。神は死んだ。神は死んだままだ。神を殺したのは俺達なのだ!⁷

この「神は死んだ」という言葉について、ニーチェ自身次のようにいっている。「神は死んだ」という出来事——つまりキリスト教の神への信仰が信じられなくなった近代における最大の出来事は、ヨーロッパにその最初の影を投げかけ始めている」⁸。それゆえ、この死んだ神とは、さしあたりはキリスト教の神であるが、ハイデッガーによれば、神という名称も、キリスト教の神という名称も、ニーチェの思索においては、超感性的な (*übersinnlich*) 世界を一般に特徴づけるために用いられている。「神とは、諸々の理念と理想との境域を表す名称である。超感性的なもののこの境域は、プラトン以来、より詳細にいえば、プラトンの哲学に対する後期ギリシャ的解釈とキリスト教的解釈以来、真なる世界すなわち本当に現実的な世界とみなされているのである」(GA5: 216)。「神は死んだ」という言葉は、単にキリスト教の神が死んだということではなく、「神は真理であり、真理は神的存在であるというプラトンの信仰でもあったキリスト者の信仰」⁹ が、信ずるにたらなくなり、神そのものが最も長い間の虚偽であったことの宣言である。

では神の死の結果、何が起こるか。哲学者達が、数千年来最も確実な地盤であるかのようにして依拠してきた道徳への信頼はおろか、キリスト教が守ってきた以前の最高の価値が崩壊する。「プラトン以来、ヨーロッパのすべての哲学的な建築家が無益な建築をなしてきた」(『曙光』序文3)¹⁰ ことが明らかになる。「最高の諸価値が価値を喪失し」(『権力への意志』2)¹¹、「あらゆる訪問客の中で最も不気味な客」(『権力への意志』1)¹² である「ニヒリズム (*Nihilismus*)」が戸口に立つのである。

しかし、このニヒリズムはニーチェの個人的な経験ではない。遺稿『権力への意志』でニーチェは次のようにいう。「私は、来るべき者を、もはや別様には

7 Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Sämtliche Werke Bd. 5, Kröner 1965, S. 140.

8 a. a. O., S. 235.

9 a. a. O., S. 239.

10 Friedrich Nietzsche, *Morgenröte*, Sämtliche Werke Bd. 4, Kröner 1964, S. 5.

11 Friedrich Nietzsche, *Wille zur Macht*, Sämtliche Werke Bd. 9, Kröner 1964, S. 7.

12 ebd.

来たり得ないものを、すなわちニヒリズムの到来を書きしるす。この歴史はいまではすでに物語られうる。なぜなら、必然性自身がここで働きだしているからである。[中略] ヨーロッパ文化は長いことすでに、十年又十年と加わりゆく緊張の拷問でもって、一つの破局をめざすがごとく、動いている。不安に、荒々しく、慌てふためいて。あたかもそれは、終末を意欲し、もはや己をかえりみず、己をかえりみることを恐れている奔流に似ている」(『権力への意志』2)¹³。ニーチェにとっては、ニヒリズムは歴史的な出来事なのであり、「必然性」をもったものである。「ニーチェの根本経験は、われわれの歴史の根本事実への深まりゆく洞察である。この洞察とは、ニーチェにとってはニヒリズムである」(N I: 182)。確かに、ニーチェはプラトン主義的-キリスト教的道徳諸価値の転倒を宣言した。しかし、ハイデッガーによれば、「ニーチェにとっては、ニヒリズムは墮落現象ではなく、むしろ西洋の歴史の根本推移であり、同時になによりもこの歴史の法則性 (die Gesetzmäßigkeit dieser Geschichte) なのである」(GA5: 223)。そしてニヒリズムという出来事の一つの本質的な定式が「神は死んだ」である。「神は死んだ」という言葉は、なんら無神論的な教説ではなく、西洋の歴史という出来事 (Ereignis) の根本経験の定式である」(N I: 183)。

それゆえわれわれはニーチェを、神を求めて戦ったことのない、ふつうの意味での無神論者と考えるてはならないし、逆にまた感傷的でロマン主義的な半端な拝神者とみなしてもいけない。神が「死んだ」というのは、キリスト教の神は、もはや、ニヒリズムという歴史の法則性に基づく神喪失という事態の尺度たりえないということであり、神への渴望を排除することを意味するのではない。むしろ、彼は「神を情熱的に求める」がゆえにかえって、ニヒリズムという歴史の法則性をありありと洞察でき、「神は死んだ」といわざるをえない、という「悲劇 (Tragödie)」を担う。「神は死んだ」と宣言する狂人は、それでも神を探しているのである。

『悦ばしき智慧』第四書の最後から二つ目にあたる断章 341 で、永劫回帰の思想が初めて語られ、最後の断章 342 で、ツァラトゥストラが登場し、そのまま『ツァラトゥストラはかく語った』へと繋がっている。ツァラトゥストラこそがこの悲劇に思いを凝らし、「同一なるものの永劫回帰」という「最大の重し」

13 ebd.

を担う。「英雄のまわりではすべてが悲劇となる」¹⁴。それゆえツァラトゥストラとともに悲劇が始まる (incipit tragoedia)。しかし、「悲劇を通じ貫いてのみ、そのまわりであらゆるものが——またこのことは「おそらくは (vielleicht)」としかいえないが——世界となるところの神への問いが発せられるのである」(N I: 323)。

以上において、ニーチェの「神の死」の経験を、ハイデッガーの解釈をまじえて素描してみた。ハイデッガーのニーチェ解釈は、彼のヘルダーリン解釈と同様、様々な問題点があることが指摘されている。しかし、併せて引用したニーチェ自身のテキストからもわかるように、ここまでは彼の一つの解釈の可能性として、一応、成立しうると考えられる。問題はここからである。つまり、ニーチェの「神の死」の経験が上記のようなものであったとしても、1929年にハイデッガーを襲った「神の死」の経験とは、ニーチェの経験への単なる共鳴ではない、ということに注意しなければならない。

というのも、ハイデッガーは、ニーチェの「神は死んだ」という言葉のもつ意味について1929年に至って初めて知ったのではない。彼はそれまでにすでにニーチェに親しんでいた。1910年から1914年にかけて若きハイデッガーを培った精選された書物の中に、キェルケゴールやドストエフスキーの作品とともにニーチェの『権力への意志』の二倍に増補された第二版が挙げられている(vgl. GA I: 56)。若きハイデッガーが現象学の道へと赴くのに付き添ったハインリッヒ・オクスナーによれば、ハイデッガーは1915年頃すでに、神を「表象的思惟 (das vorstellende Denken)」によって把握しようとする神学を批判し、聖なるものないしは神的なものへのより根源的で生き生きとした関わりをもとめ、ソクラテス以前の思想家の意義にすでに着目していた。その関係から、ハイデッガーはニーチェの写真を彼の部屋に貼っていたという。「というのも、ニーチェにおいて——ハイデッガーによれば——より根源的な思惟が、粗く近代的な形式においてではあるが、突き破って出現したからである。しかして——当時のハイデッガーがそうであったように——或る何かがニーチェのもとで突発し

14 1937年夏学期講義『同一なるものの永劫回帰についての教説』は、『善悪の彼岸』断章150をモットーにかかげる。「英雄のまわりではすべては悲劇となり、半神のまわりではすべてがサチュロス劇となる。それでは神のまわりではすべては——どうなるのだろうか？ おそらくは「世界」となるであろうか？——」(vgl. N I: 255)。

たがゆえに、ニーチェもまたソクラテス以前の思想家の新たな解釈の重要性を認識しているのである」¹⁵。

確かに、1930年代に至るまでハイデッガーの著作や講義でのニーチェについての本格的な言及はない。しかし、オクスナーの報告からもわかるように、すでに若きハイデッガーはプラトニズムの批判者としてのニーチェに深く共感を抱いていたのであり、そのかぎりにおいてニーチェ自身の神の死の経験についても共鳴していたと思われる。

では1929年にハイデッガーが経験した「神は死んだ」という経験とは一体どのようなものだったのか。ニーチェの言葉が引き合いにされる以上ニーチェの経験とは全く異なったものではないが、ニーチェに対する単なる共鳴ではない。ハイデッガーにとってのニヒリズムは、徹底して存在の思索の途上での経験であり、『形而上学とは何か?』で語られた存在と無の相即という存在の「秘密」に関わるものなのである。もう一度1933年の学長就任演説に注目してみよう。

そしてもしわれわれの最も固有な現存在自身がある偉大な変化に直面しているのなら、情熱的に神を求めた最後のドイツの哲学者、フリードリッヒ・ニーチェが言ったこと、「神は死んだ」が真であるのなら——すなわち、今日の人間が存在者の直中で棄却されているということをわれわれが真剣に考えねばならないというのなら、学はどのようなになるのであろうか(SU: 13)。

ここでハイデッガーは、ニーチェの言葉「神は死んだ」が意味する事態を言い換えて「今日の人間が存在者の直中で棄却されているということ(Verlassenheit)」と述べている。また、ヘルダーリンについて初めての講義である1934/35年冬学期講義『ヘルダーリンの讃歌『ゲルマーニエン』と『ライン』』では、開示された全体としての存在者の直中へと詩人の現存在を晒し出す根本気分が次のように語られる。

この後の言葉[『ゲルマーニエン』の13行目以降]は最高の決断、すなわち古き神々に棄却されたこと(Verlassenheit)をわが身に引き受けることの決断である。かくしてここで、聖なる悲しみの根本気分は、その最も親密な優越へと高まる(GA39: 97)。

15 *Das Maß des Verborgenen*, S. 216.

1951年のチューリッヒ・ゼミナールで語られたように、ハイデッガーは「私自身の問題とする事柄」については1930年以降1935年まで沈黙する。この「私自身の問題とする事柄」とは、ハイデッガー自身の存在への問いにおける神の死の経験の吟味であり、その経験をふまえたうえでのニーチェとの対決と考えるべきであろう。後に論ずるように、ヘルダーリンが登場することによって、存在の歴史に対するハイデッガーとニーチェのスタンスの差異が明確になり、1936年から一連のニーチェ講義が開始され、「私自身の問題とする事柄」が前景へと出てくる。しかしこの沈黙の間でも、ハイデッガーは「棄却されていること (Verlassenheit)」という語で彼固有の神の死の経験を表現しようとしている。実際この語が、彼の思索に飛躍を促し、ニーチェの神の死と区別せしめるキー・ワードであることを、われわれは1936/38年に書かれた手記『哲学への寄与』において確認することができる¹⁶。

『哲学への寄与』では、「存在の棄却 (Seinsverlassenheit)」が明確に規定されている。

存在の棄却：それは存在が存在者を棄却することである (GA65: 111)。

存在が存在者を棄却することとは、存在が存在者の開性の内で、自分を覆蔵する (sich verbergen) ことを意味する。そして存在はそれ自身、本質的に自己脱去的な覆蔵として規定される (ebd)。

存在の棄却とは、存在者の開示の内で存在が退いて姿を隠し、存在が自分を拒絶すること (Verweigerung) である。存在の棄却においては、人間は存在ではなく存在者へと目を向け、存在者を存在者によって根拠づけようとする。それゆえ、存在の棄却は、『存在と時間』以来批判されてきた「存在忘却 (Seinsvergesenheit)」として現象しうが、「存在の棄却」においては、人間が存在を問わないのではなく、存在自身が自分を覆蔵するという本質をもつことがより根源的な事柄として強調される。それゆえ、人間の存在忘却も存在の棄却によって惹き起こされる。「存在の棄却は存在忘却の根拠である」 (GA65: 114)。

16 本書と同様に、ハイデッガーが「存在の棄却」を洞察したことにおいて、彼とニーチェのニヒリズムの経験の違いを見て取る見解として、Parvis Emad, Nietzsche in Heideggers "Beiträgen zur Philosophie", in: "Verwechselt mich vor Allem nicht!" Heidegger und Nietzsche, hrsg. von Hans-Helmut Gander, Frankfurt am Main, 1994.

ハイデッガーにとっては、ニヒリズムの本質とは、ニーチェのように「最高の諸価値が価値を喪失すること」というよりはむしろ、存在自身が本質的に自己を覆蔽するということ、すなわち「ニヒト (Nicht) ないしニヒトック (Nichtung) が存在自身に帰属していること」(GA65: 118) であると解すべきであろう。「[本来的な存在の現成が成就する] 別の元初を目指すのなら、ニヒリズムはより根本的には、存在の棄却の本質的帰結として把握されねばならない」(GA65: 138)。

(c) ニーチェによるプラトンとの対決の指示

ではニヒリズムを存在の棄却の問題ととらえなかったニーチェの「神が死んだ」という言葉それ自体は、ハイデッガーにとっては自己の経験を分かり易く伝えるための方便にすぎないものだったのだろうか。そうではない。確かに、ハイデッガーによれば、存在の棄却はニーチェより深くニヒリズムの本質をとらえている。「存在の棄却は、ニーチェが初めてニヒリズムとして認識したものの根拠であり、同時により根源的な本質規定である」(GA65: 119)。しかし、ハイデッガーは、一貫してニーチェが「初めて (erstmal)」ヨーロッパのニヒリズムを認識した思索者として位置づけている。ニーチェ以前にも、ヨーロッパ世界の没落を主張した者はあまいたはずである。彼らが認識したことは「ニヒリズム」とはいえず、ニーチェが「初めて」であるということは、ニーチェのニヒリズム把握が、彼がそこに到達し得なかったにせよ、ハイデッガーのとらえたニヒリズムの本質への指示を含んでいたからに他ならない。

他面、ニーチェは、プラトンがキー・ポイント (Schlüsselstellung) であることと西洋の歴史 (ニヒリズムの出現) にとってのプラトン主義の射程を認識した最初の人である。正確にいうならば、彼はプラトンがキー・ポイントであることを予感した (ahnen) のである (GA65: 219)。

存在が無と相依相属するという秘密に直面していた1929年のハイデッガーは、ニーチェ自身の神の死の経験を追思索したときに、まさにニーチェから重要な指示を受け取り、ニーチェより根源的なニヒリズムの経験、すなわち存在の棄却の経験へと至ったのではないだろうか。その指示とは、ニヒリズムとは

西洋の思索の歴史を潜在的に支配していたものであり、ニヒリズムの本質究明の鍵を握る重要地点が他ならぬプラトンである、という洞察である。

ハイデッガーはすでに1925年夏学期講義で、「時間概念の歴史は、より正確に言えば結局は頽落の歴史であり、存在者の存在の学的な探求という根本的な問いの沈黙の歴史である」(GA20: 8)として、西洋の思索の歴史を「頽落の歴史」と把握していた。また『存在と時間』の冒頭では「存在の意味への問いは、プラトンやアリストテレスの探求を、奔命に疲れさせ息詰まらせた問いであり、とはいえそれ以降は——実際の研究の主題的な問いとしては——口をつぐんでしまった問いである」(GA2: 3)と述べ、早くから存在の歴史を存在忘却の歴史としてとらえる歴史観をもっていた。とはいえ、それはあくまで人間の頽落であり、人間による存在の問いの忘却であり、責めは人間にあった。しかし、現存在の被投性の根源性に気付き、存在自身が無と相即していることへの理解が深まっていた『形而上学とは何か?』直後に、この存在の歴史が、ニーチェの指示により「歴史の法則性」(GA5: 223)に支配されているという洞察が生じたのではないだろうか。すなわち、人間の存在忘却自体が、存在の本質である存在の自己覆蔵に基づくものであり、それゆえ人間が存在と関わる限り、存在の直中に被投されている限り、存在の自己覆蔵から逃れることはできない、という洞察である。存在が存在者の開性を贈り授けつつも、自己自身は存在者から脱去し覆蔵するという存在の棄却性こそが、ハイデッガーにとってニヒリズムの根源的本質であり、この存在の本質と人間の関わりの変遷が「存在の歴運(Seinsgeschick)」なのである。

ではこの存在の歴運としての歴史はいつから始まり、どのように変遷するのか。ハイデッガーはニヒリズムの歴史の始まりへの開始の洞察をまたもニーチェから受け取る。ニヒリズムの始まりはプラトンであると。

ニーチェは、西洋思想の歴史をニヒリズムとしてのプラトン主義とその克服ととらえ、「いかにして「真なる世界」が最後には寓話となったか」と題された『偶像の黄昏』の一節において¹⁷、六段階にわたってその歴史を叙述している。そのプラトン主義の歴史の六つの時期のすべての叙述は、プラトンが提起した「真なる世界」——それはハイデッガーのニーチェ解釈によれば「超感性的な

17 Friedrich Nietzsche, *Götzendämmerung*, in: *Sämtliche Werke* Bd. 8, Kröner, 1964, S. 99f.

世界」でありイデア (*ιδέα*) であるが (vgl. N I: 235) — の存立と存在理由を問題にしつつ、この「真なる世界」をそれぞれ特定の態度をとる人間へと関係づけるように設定されている。ハイデッガーもまたニーチェに倣って、ニヒリズムの問題にとってプラトンが決定的であり、とりわけ彼の真理概念との対決が不可欠であるとする。1930年の秋から冬にかけてプラトンの洞窟の比喩に即して真理概念を扱った「真理の本質について」という名の講演が繰り返され、1931/32年冬学期では同名の講義がなされ、1932年の夏にはもう一度同名の講演がなされ、それらは彫琢されて1942年に刊行されている。

他方、1961年に刊行された『ニーチェ』2巻本の「序言」で、ハイデッガーは次のようにいっている。

刊行は、全体として熟思されると、同時に私が1930年から『ヒューマニズム書簡』(1947年)に至るまでに歩んだ思索の道への一つの観点をもたらすであろう。というのも、いま挙げた期間の間に印刷された二つの小さな講義『プラトンの真理についての教説』(1942年)と『真理の本質について』(1943年)がすでに1930/31年に成立していたからである (NI: 10)。

ここでいわれている二つの「小さな講義」がどの程度「成立していた」のかには議論がある。しかし、ハイデッガーのニーチェとの対決は、初めてニーチェが講義された1936年夏学期からではなく、すでに1930年から始まっていたこと、それがプラトンの真理についての教説との対決と直結していることを読みとることができる。ハイデッガーはニーチェのニヒリズムの克服という歴史観から、プラトンとの、とりわけプラトンのもとでの真理概念の問い直しという指示を得たのであり、そこで新たな真理概念を獲得することが同時にハイデッガーをニーチェより根源的な立場へと至らしめたのである。

(d) 西洋形而上学の完成としてのニーチェ

ハイデッガーは、ニーチェの衝撃によって、ニヒリズムが歴史的法則性をもったものであり、ニヒリズムの発端はプラトンないしはギリシャという西洋形而上学の元初にあるという決定的な示唆を受けた。しかし、あくまでハイデッガーは、この示唆を彼が直面していた存在の思索の枠組みにおいて受け取った。ハ

ハイデッガーは、ニーチェの示唆のとおり、ニヒリズムの淵源をプラトンに見て取り、とりわけイデアの教説に対決の狙いを据える。しかし、彼はイデアの教説の本質を、ニーチェのいうように「超感性的なもの」として解釈しない。プラトンをあくまで「ギリシャ的 (griechisch)」に問題としなければならないと考える。「ギリシャ的」とは、「存在をエイドス (εἶδος), すなわち観における現前 (Anwesen im Aussehen) — とする [プラトンの] 解釈が、真理を — アレータイア (ἀλήθεια), すなわち塞がれていないこと (Unverstelltheit) — とする解釈を前提としている」(NI: 212) ということである。ギリシャ的に解釈する、ということは、ギリシャ人の存在解釈の根源には常に真理として存在の経験が潜んでいる、ということをもたえて解釈することである。ハイデッガーは彼を存在への問いへともたらした洞察、すなわち、存在の根源的規定は真理であるという洞察に一貫して忠実である。イデアを真理との関わりから問い直すことが、プラトンをギリシャ的に問い直すことなのである。

この点ニーチェはプラトンのイデアを「真なるもの」と呼んだが、あくまで超感性的なものとして解釈している。真理そのものを問題とするというところには至らなかった。それゆえ、ハイデッガーのニーチェとの対決は、プラトンにおいてニーチェが見なかった「真理としての存在」という次元をどれだけ根源的に解釈しえ、そこからニーチェのプラトンとの対決の意義に対する視界を獲得しうるかという問題と表裏をなしている。ハイデッガーがニーチェ書の第I巻の序文で、初めてのニーチェ講義が行われた1936年からさらに遡って、ちょうどプラトンの真理概念の問い直しが始まった1930年からはニーチェとの対決の時期に含ませていることが、この主張の傍証となるであろう。

ではニーチェのプラトンとの対決は、ハイデッガーにとってまったく意味のないものであったのか。そうではない。1936年夏学期から1940年第二学期にまで至るニーチェ講義の成果をまとめて1943年に成立したと考えられる論文「ニーチェの言葉「神は死んだ」」において、ハイデッガーはニーチェの存在解釈を次のように規定している。

ニーチェは次のようにいっている。(『権力への意志』693): 権力への意志は「存在の最も内的な本質」である。「存在」とは、ここでは形而上学の言葉遣いに従って、全体としての存在者を意味する (GA5: 236)。

意志が自分自身の優勢 (Übermächtigkeit) を欲する限り、意志は生のいかなる豊かさのもとにも安らうことがない。意志が力を発揮するのは、授与することによって——つまり自分自身の意志を授与することにおいてである。こうして意志は、絶え間なく等しい意志として等しいものとして自分に立ち戻る。全体としての存在者の本質 (essentia) は権力への意志であるが、この全体としての存在者が現実にある様態、つまりその実存 (existentia) は「等しきものの永劫回帰」である (GA5: 237f.)。

ハイデggerによれば、ニーチェ自身は彼の形而上学の二つの根本語である「権力への意志」と「等しきものの永劫回帰」相互の関係については明確ではなかった。しかし、ハイデggerは『権力への意志』の計画に関する遺稿群をもとに、「権力への意志」は「存在者の普遍的体制 (das durchgängige Verfassung des Seienden)」であり、「等しきものの永劫回帰」は「全体としての存在者の存在様態 (die Seinsweise des Seienden im Ganzen)」である (vgl. NI: 425) とニーチェは解釈していたと考える。

では、このニーチェの存在解釈はどういう帰結をもたらすのか。ニーチェにとっては、この存在解釈はニヒリズムの克服をもたらすものである。プラトニズムの逆転とは、ただプラトンが価値序列の最高の地位に据えた超感性的なものの領域に、他の価値を据えるのではない。領域としての超感性的なものの自体を排除し、諸価値を従来とは別様に据えることによって価値を逆転させることである。ところで価値とは、妥当するがゆえに価値であり、常に妥当性を保全せしめる視点そのものである。それゆえ、ニーチェは妥当せしめる視点としての価値を「維持し、昂揚させる条件」と規定している。とすれば、「権力への意志」が絶えず自己を超えてより力をもつ自己たらしめる意志である以上、「権力への意志」は「価値定立の必然性の根拠」であり、価値定立の「新たな原理」たりうる。「なぜなら、権力への意志は自らの原理を自分自身で確保し、同時にこのような保全を、それ自身から措定された一つの価値として堅持するからである」(GA5: 231)。プラトンの超感性的なものという価値で充たされてきた領域は、別の最高の諸価値でかわるがわる充たされてきたが、ニーチェはまさに価値定立という生の本質そのものを価値としようとすることによって、ニヒリズムを克服しようとする。

こういったニーチェの「権力への意志」は、様々な価値定立の立場の根拠と

しての生の様態へと遡及し、その生自身を価値とすることにより、プラトン以来の価値定立としての生の本質を露現せしめるにいたった。しかし、ハイデッガーによれば、まさにニーチェによってその本質を露呈させられた「権力への意志」としての生こそが問われねばならない。

存在者の存在が価値の刻印を押され、それによって存在者の本質が征服されるなら、このような形而上学の内部では、すなわち、この時期「形而上学」が続く間の、存在者としての存在者の真理の内部では、絶え間なく、存在それ自身の経験に至る道が全て絶やされてしまっている (GA5: 258)。

ニーチェの力への意志においてその本質を露現した生のあり方が「形而上学」とよばれてきたのなら、まさにこの「形而上学」が問題とされねばならない。価値定立は本質的に価値を妥当せしめる「地平」を保持し、自己を保持し確保しようとする構造をもっている。とりわけ、権力への意志においては価値定立の自己確保は、「権力への意志に呼応するために、存在者を可能的な対象的なもの (Gegenständliche) として支配することを、意欲する」 (GA5: 262)。そこでは存在は単なる価値へと貶められる。「権力への意志という形而上学の価値思想は、究極の意味において殺人的である。なぜなら、その思想は、およそ存在それ自身を立ち現れさせない、すなわち、存在の本質が生気をみなぎらせた状態に至らせないからである。価値に従った思索は、まえもって存在それ自身を、その真理における現成へと至らせないのである」 (GA5: 263)。

価値定立という人間の生が存在の忘却を導き、ニヒリズムをもたらした¹⁸。「神は死んだ」と叫んだ狂人がいうように、人間が神を殺したのであり、人間は皆神の殺人者となる。ニーチェは、権力への意志としての形而上学の本質を、その本質に従って価値として定立し、露現せしめたがゆえに「西洋形而上学の完成 (die Vollendung der abendländischen Metaphysik)」 (GA5: 246) なのである。

しかし、ハイデッガーはこの価値定立による存在の忘却自体もまた、より根源的には、存在それ自身によって、すなわち存在の「歴運 (Geschick)」によって

18 「全体としての存在者を権力への意志として解釈することにおいては、[ギリシャ的な] 存在を到来せしめつつ受け入れることから、そこで存在が次第に枯渇する搾取的な指定への認取の変容が、その最極端の結果へと、そしてそれでもってその終点へと至っている」 (Stefan Winter, *Heideggers Bestimmung der Metaphysik*, Alber, 1993, S. 180)。

もたらされたものであると考える。

存在の歴運から思索すれば、ニヒリズムのニヒル (nihil) とは、存在と関わらない、ということの意味する。存在はその固有の本質の光の内へと到来しない。存在者としての存在者の現れにおいて、存在自身は不在である。存在の真理は抜け落ちている。真理は忘却されたままである (GA5: 264)。

ハイデッガーは、ニーチェの衝撃によってもたらされた指示により、「存在史 (Seinsgeschichte)」という洞察に至る。それは人間の営為の歴史ではなく、存在の棄却性に基づきつつ人間が存在を忘却してきた従来の形而上学全体の歴史である。しかし、この存在の歴史への洞察は、ニーチェ自身をこの存在の歴史の内で位置づけることができることによって、すなわちニーチェをも含む西洋形而上学全体の歴史を測る尺度が登場することによって、初めて獲得されうる。その尺度がヘルダーリンである。ヘルダーリンが照らした光の内ではじめて、ハイデッガーは存在の歴史においてニーチェを「形而上学の完成」として位置づけることができるのである。ニーチェにおける「存在の棄却」という鳴り初めは、プラトンをその変換点とする西洋哲学の「第一の元初」へと向けられた「存在の真理」への省察を促し、ヘルダーリンという「別の元初」における「性起 (Ereignis)」を予感せしめ、『哲学への寄与』におけるハイデッガーの思索への「飛躍」をもたらす。

本節では、ハイデッガーをしてニーチェを乗り越えさせた、「性起としての存在の真理」の構造については立ち入らなかった。次に、ハイデッガーのニーチェ解釈と表裏をなす、彼のプラトンとの対決を検証し、「存在の真理」という語のもとで何が思索されたのかを明らかにしてみたい。

第2節 存在の真理と性起

(a) 『哲学への寄与』への第一歩としてのプラトンとの対決

前節で、ハイデッガーのニヒリズムの経験とは、存在の自己覆蔵に由来する

存在の棄却の経験であることが明らかにされた。また、このニヒリズムの経験が、彼をプラトンの真理解釈の問い直しへと促し、さらにこの作業を経ることによって彼がニーチェより根源的な境涯へと至ったことを指摘した。ニーチェが敵としたプラトンをより深く理解することによって、ハイデッガーはニーチェとプラトンの対立より根源的な場へと至ろうとする。その場が、ギリシャ的な真理概念であった。しかし、その際、そもそもプラトンの真理概念の解釈にハイデッガーは何を見出したのか、そしてなぜそれが『哲学への寄与』で語られた存在の自己覆蔵という洞察へと繋がるのかということは問われぬままであった。

『哲学への寄与』から始まるハイデッガーの「性起 (Ereignis)」としての存在の思索は、1933/34 年冬学期講義におけるヘルダーリンの登場によって、その原型が最終的に形成される。存在の歴史における「形而上学の完成」としてのニーチェの位置づけも、ヘルダーリンが尺度となって確定する。それは、プラトンの位置づけも、ヘルダーリンが尺度となって確定するということを意味する。しかし逆に、ハイデッガーのプラトンの真理概念の解釈との対決の成果が、ヘルダーリンを尺度たらしめたということもできる。なぜならヘルダーリンが重要なのは、世界的な規模で存在の棄却が極まっているからであり、その存在の棄却の本質である存在の自己覆蔵は、他ならぬプラトンとの対決の中で見出されていくからである。ハイデッガーの存在の歴史の思索は、プラトンないしはギリシャ的思惟にその痕跡を残す西洋的思索の「第一の元初 (der erste Anfang)」とヘルダーリンという「別の元初 (der andere Anfang)」という、相依相属する二つの元初の開けの「間 (Zwischen)」を動く、存在の歴史としての性起の構造の解明をめざす本章において、ハイデッガーがプラトンとの対決を通じて、「第一の元初」において何を見出したのかがまず、問われねばならない。

(b) プラトンの存在の解釈におけるアイデアの優越

ハイデッガーは、1930 年以来「真理の本質について」というタイトルでなされたプラトンの真理概念の解釈についての一連の講演や講義の成果をまとめ、「プラトンの真理の教説」という論文にして 1942 年に発表した。彼はそこで、プラトンの真理解釈において起こったことを端的に次のように述べている。

真理はもはや、非覆蔵性 (Unverborgenheit) としての、存在自身の根本動向ではない。真理は、イデアの下へ軛をつけられ従属された帰結として、正しさ (Richtigkeit) になったのであり、それ以来ずっと存在者を認識することに「その正しさから評価して」値札をつけている (GA9: 234)。

プラトンの『国家』第7巻における洞窟の比喩の精緻な解釈を通じて、ハイデッガーは、まさにプラトンにおいて「真理の本質の変動」が起こったと結論する。洞窟の比喩の主題は、一見「教養 (παιδεία)」と「イデア」の関係であると思われる。しかし、ハイデッガーによれば、囚人が鎖につながれている状態から鎖を解かれ洞窟内で蠟燭の炎によって物を見ることが出来るようになった状態、さらにその段階から洞窟の外へ出て太陽の光のもとで物を見ることが出来る状態を、プラトンはそれぞれ、存在者が「より非覆蔵的 (unverborgener)」になること、と表現している¹⁹。それゆえ、「真理」の原義を「非覆蔵性」としてとらえるハイデッガーの立場では、プラトンにおける「「教養」の本質は「真理」の本質に基づいている」(GA9: 222) ことになる。

しかしその際、「非覆蔵性は、確かにその種々の段階において取り扱われているが、その非覆蔵性はただ次のことへ向かってのみ熟思されている。すなわち、どのように非覆蔵性が現れ出るものをその見相 (形相 (εἶδος)) において通路づけられ得るようにして、このそれ自身を示すもの (イデア (ιδέα)) を見えるようにするか、ということである。本来の省察は、見相が現れ出ること——そのことは輝きの明るさの内へと授けられることであるが——へと向かう」(GA9: 225)。プラトンの存在者の解釈は、常にイデアから、すなわち「現前するもの (Anwesende) の内へと見通しを授与している見相」からであり、イデアが存在者において輝き、見えるがゆえに、存在者がその「何で-あるか (Was-sein)」において現前しうる。「ところで現前することは、およそ存在の本質である。それゆえ、存在は、プラトンにとっては、何で-あるかということの内にその本質を持つ」(ebd.)。

それゆえ、洞窟の比喩においては、プラトンにおける、イデアと真理の関係、

19 ハイデッガーは、プラトンが、第二段階において見られるものを「より非覆蔵的なもの (ἀληθέστερα)」、また第三段階において見られるものを「最も非覆蔵的なもの (τὰ ἀληθέστατα)」という語を用いて規定していることを強調する (vgl. GA9: 220f.)。

すなわち存在と真理の関係が告げられていることになる。ハイデッガーは、その関係を「善のアイデア」についてプラトンが語る或る箇所から読みとる。

[思惟によって知られる世界においては] 善のアイデアは、自らが主となって君臨しつつ、真理と知性とを提供する²⁰ (517 c 4)。

この箇所において「アレーテΙΑはアイデアの軀のもとへ繋がれてくる」(GA9: 230)。プラトンは、太陽光の比喩で表現される「善のアイデア (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα)」を、「あらゆるアイデアのアイデア」すなわちアイデアの本質として考える。アイデアの本質である「善は、ギリシャ的に思惟されれば、或ることをなすに堪え、或ることをなすに堪えうようにするもの」(GA9: 227) である。アイデアの本質は、あるアイデアの輝きによって、存在者に見相を授与し、見相が輝き出ることを担い堪えることである。ハイデッガーの理解によれば、アイデアがその本領を発揮するとき、すなわち太陽の光のもとにおいて、存在者は「最も非覆蔽的 (unverborgenst)」になるとプラトンは考える。「最高のアイデアは、認識とその認識されるものの間に軀を張り渡す」(GA9: 231) のであり、そのもとで存在者はアレーテΙΑを獲得する。

このとき「非覆蔽性」は、もはや存在の解釈そのものではなく、アイデアが立てた基準に、いかに正しく向いているか、アイデアの輝きに対するわれわれの注視 (Blicken) がいかに正しいかを表現する語になってしまっている。ここにこそ、アレーテΙΑという語が本来もっていた存在を表現する力を失い、「事物と思惟の一致」、ないしは認識や言明の正しさといった、いわゆる「真理」へと変容する端緒がある。「アレーテΙΑに対するアイデアないしはアイデアを見て取ること (ἰδεῖν) の優位ということから、真理の本質の変動が発現する。真理は、オルトテース (ὀρθότης) [正しさ] に、すなわち、認取や言明の正しさになる」(GA9: 231)。

『国家』第7巻 517c4 のプラトンのテーゼにおいて、ハイデッガーは、アイデアのアレーテΙΑに対する存在の解釈における優位の確立を読みとり、同時にアレーテΙΑ解釈の、そして存在の歴史の転回点を確認する。プラトン以後、真理の本質は、アレーテΙΑ (非覆蔽性) としては、その固有の本質的充溢において展開されることはなくなったのであり、存在の解釈としてはアイデアの軀に繋

20 『国家』(下)、藤沢令夫訳、岩波文庫、101 頁参照。

がれたのである。存在の歴史において、プラトンのもとで「真理の本質は、非覆蔵性という本質動向を放棄する」(GA9: 230)。

では、ハイデッガーは、存在としてのアレーティアの本質をどのように考えるのであろうか。ハイデッガーの解釈によれば、確かにプラトンのもとでアイデアがアレーティアに対して優勢となったのだが、なおもプラトンにおいては、存在者の性格に対してアレーティアの語が用いられている。つまり存在とアレーティアの関係が残っている。この洞察は、ハイデッガーをプラトン以前の西洋哲学への元初へと向かわせる。プラトンにおいて痕跡だけを残し、消失してしまった元初における存在の経験、とりわけアレーティアとしての存在の経験が問い求められねばならない。

1942年の論文「プラトンの真理の教説」は、洞窟の比喩に即して、アイデアがアレーティアを凌駕する瞬間を取りだすことに力点を置く。それゆえ、アレーティアとしての存在の本質が如何に問われるべきかについては、主題的に扱われていない。その問題は、むしろニーチェ書の序文で挙げられたもう一つの論文である1943年の『真理の本質について』において語られる。ここで語られる真理の本質は、ハイデッガーの「転回の思索」の解明にとって手がかりを与えることが示唆されている(vgl. GA9: 328)。ハイデッガーが西洋の思索の元初において探求しようとした元初的な存在の経験の本質が、性起の思索の構造を解明する鍵となる。

(c) レーテー ($\Lambda\eta\theta\eta$) への問い

— 1931/32年冬学期講義『真理の本質について』

1943年の論文『真理の本質について』における問題の所在をより明らかにするために、われわれはまず、同名の1931/32年冬学期講義『真理の本質について』— プラトンの洞窟の比喩と『テアイテトス』において初めて示された、元初的な真理の本質についてのハイデッガーの洞察を検証しておこう。この講義録は、1930年から繰り返された「真理の本質について」と題された一連の講演や講義のうちで、全集第34巻として今日われわれが唯一近づきうるものである。

この講義において重要なことは、この講義全体が、アレーティア(非覆蔵性)の本質への探求は同時にレーテー(覆蔵性)への問いである、というハイデッ

ガーの洞察に導かれていることである。ハイデッガーは、講義の導入部分で次のようにいう。

ギリシャ人にとって、「真なるもの」が非覆蔽的なもの、覆蔽性を免れているものを意味するならば、真なるものを非覆蔽的なものとして経験することの内に、その覆蔽性における覆蔽的なものの経験が、共に関与していなければならない (GA34: 12f.).

したがって、存在者は、予めかつ同時にその覆 (Ver) 蔽性において経験されていなければならない。つまり自分を覆蔽する或るものとして経験されていなければならない。覆蔽性についての根本経験は明らかに、そこから初めて非-覆蔽的なもの (das Un-verborgene) の探索が生ずる地盤である (GA34: 13).

ハイデッガーは、この講義で、ギリシャ語のアレーティア ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) という語が否定辞の α -によって表現されていることをことさらに重視する。ギリシャ人にとって真理は根源的に、「欠如的 (privativ) で否定的な (negativ) 性格 (もはや覆蔽的でないもの (das, was nicht mehr verborgen ist))」 (GA34: 126) をもつのであり、まさに覆蔽性から奪い取られ、覆蔽性に対する闘争の内で獲得される。それゆえ、真理の本質への問いは、覆蔽性としての非真理の本質への問いを先行的に含む²¹。

しかるに、洞窟の比喩において「プラトンはアレーティアをことさらには決して問わず、存在者そのものが非覆蔽性であるということに属するものを、最初からそして常にそのみを論じている」 (GA34: 125)。ハイデッガーによれば、プラトンは、存在者に非覆蔽性を授ける、覆蔽性との闘争の過程であるアレーティアの動態そのものを問うのではなく、なんらかの非覆蔽性をすでに獲得した存在者から出発して、逆に一貫して非覆蔽性を存在者の属性として論じている。その結果、アレーティアの対立概念が、「虚偽」、プセウドス ($\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$)

21 もっとも、ハイデッガーのこのような $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ 解釈には古典学、語源学の立場からは異論が多い。とりわけ、P. フリードレンダーは、ハイデッガーの洞窟の比喩解釈に詳細な批判を行っている。彼によれば、そもそも $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ は、ホメロス以来その対立概念として用いられてきた $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ とともに、インド＝ヨーロッパ語に属する語かどうかは明確ではない。したがって、 $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ の語頭の α -をインド＝ヨーロッパ語固有の否定の接頭辞であるとは断定できず、 $\lambda\eta\theta\eta$ を $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ の本質的な対立語とみなすことはにはわかにはできないとする。Vgl. Paul Friedländer, *Platon I*, 3. Aufl., Berlin 1964, S. 233ff.

となる。

ハイデッガーは、プセウドスの例として、キェルケゴールが自分の著作を仮名で出版するような場合を挙げている。そこには確かに、或る意味で覆蔵することが生じているが、「或るものが単に隠匿され、接近不可能にさせられるという意味においてではなく、まさに示すこと、すなわち見-させる (Sehen-lassen) ことを通して覆蔵するという特有の機能が付け加わる、という意味において」(GA34: 136) である。プセウドスは、示し、見させる過程においての歪曲 (Verdrehung) ないしは歪曲されたものである。アレーティアの対立概念としてプセウドスが現れるということによって、アレーテウエイン (ἀληθεύειν) が、その意義をプセウデスタイ (ψεῦδεσθαι) への方向付けから受け取り、むしろ ἀ-ψευδεῖν (歪曲-しないこと) と同義とされる。圧倒的な力を獲得したプセウドスは、アレーテウエインを、歪曲されていないという意味での単なるパルーシア (παρουσία) (現存性) と同一視せしめ、それを通してアレーティアからアルファ否定辞を脱落させた-ληθεια にあたる対立語群 λήθη, λήθομαι, λανθάνω, λανθάνομαι 等を、「忘却 (Vergessenheit)」という意味に関するものへと貶める。Λήθη は単なる「忘却」という意味になり、覆蔵性一般という意味は衰弱している。

プラトンは、確かに、非覆蔵性を存在者の属性として思惟し、非覆蔵性と存在の関わりをなんらかの意味で思惟している。しかし、あくまで非覆蔵性における存在者自身のみが思惟されているのであって、真理の本質である非覆蔵性それ自体は問われていない。「プラトンのもとですでに進行しているもの」、それは「根本経験の消失、即ち存在者に対する人間の一定の根本的立場の消失、そしてアレーティアという語がその根本意義において無力になること」(GA34: 120) である。アレーティアの根本経験とは、非覆蔵性に先立つ覆蔵性の経験であり、真理をアレーティアとして、すなわち覆蔵性との闘争として経験するということである。この根本経験への洞察、非覆蔵性としての真理の本質の問いが覆蔵性としての非真理への問いへと変容しなければならないという洞察こそが、ハイデッガーが洞窟の比喩の解釈から得た「決定的成果」(GA34: 127) である。

しかし、確かにアレーティアが否定的ないしは欠如的な意味をもつ語であるにしても、ハイデッガーは何を根拠に根源的な対立語がレーテーであり、それ

が「忘却」という意味ではなく、覆蔵性そのものであるという解釈を導き出すのだろうか。言い換えれば、どこからハイデggerは、もはや消失してしまった「根本経験」の痕跡を見て取っているのだろうか。それは、プラトン以前のギリシャの思索、とりわけ、ホメロスの『オデュッセイア』の一節²² とヘラクレイトスの断片²³ からである。

ハイデggerはホメロスの『オデュッセイア』VIII, V. 93. の一文で用いられている定動詞 *λανθάνω* の未完了過去形 *ἐλάνθανε* を、「私が覆蔵的である、あるいは私が覆蔵的にとどまる、しかも私自身や他者にとって」(GA34: 141) と解釈し、分詞と結合した *ἐλάνθανε δάκρυα λείβων* という語句を、ふつう訳されるように「気づかれることなく涙を流した」とせず「涙を流す者として、覆蔵的にとどまった (verborgen bleiben)」と訳す。つまりギリシャ語の構造として、分詞(「涙を流す」)で示されていることに対する主観的な事実(「気づかない」こと)ではなく、あくまで定動詞(「覆蔵的にとどまる」)において表現される客観的な事実(物や人が覆蔵的にとどまっていること)に力点を置いて訳さねばならないのであり、この一文においては、「覆蔵的にとどまるということがギリシャ人にとっては前景にあり、常に、存在している事実内容として、存在者(また個々の人間)の性格として通用している」(ebd.) と主張する²⁴。

この「存在している事実内容」についての性格としての「覆蔵的にとどまること」が前景となることは、古代ギリシャ人の「自己-覆蔵するもの (Sich-verborgen) としての存在者の根本経験」に基づいている。ハイデggerは、ヘラクレイトスの断片 123 をその証言とする。

[ή] φύσις... κρύπτεσθαι φιλεῖ.

自然本性は(ヘラクレイトスによれば)隠れることを好む²⁵

ハイデggerは、ここでの *φύσις* を、人間の歴史、自然の生起、神の働きと

22 Odyssee VIII, V. 93. *ἐνθ' ἄλλους μὲν πάντας ἐλάνθανε δάκρυα λείβων*. ハイデggerの訳によれば、「その時彼は涙を流す者として他のすべての人々にとって、覆蔵的にとどまった」(GA34: 141).

23 *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und deutsch von Hermann Diels. 3. Aufl., Bd1., Berlin 1912, S. 101 Frgm. B 123. [ή] φύσις... κρύπτεσθαι φιλεῖ.

24 同様に、ハイデggerはギリシャ語の *λανθάνω ἥκων* (私は気づかれずに来る) を「私は来る者として覆蔵的にとどまる」と訳す (GA34: 142).

25 『ソクラテス以前哲学者断片集』第一分冊、岩波書店、1996年、344頁。

いう存在者すべての支配，すなわち全体としての存在者の支配を指す，と考える。そして，*κρύπτεσθαι φιλεῖ*とは，存在者が存在者としてときどき事実に自己を覆蔵するということではなく，存在者の存在が「自己を覆蔵することを好む (liebt es, sich zu verbergen)」と訳す。ハイデッガーによれば「ヘラクレイトスのこの箴言の中で，存在者の非-覆蔵性としての真理の本質への視線が，それと共にそれにおいて，かつそれから開けた根本経験そのものが，言い表されている，それで十分である」(GA34: 14)。アレーティアの核心にはレーテー，すなわち覆蔵性の本質が属する，その覆蔵性の本質とは自分自身から自分自身を覆蔵する自己覆蔵である，ハイデッガーにおけるこういった問いの方向付けがすでにこの講義で成立している。

しかもここで注意しておかねばならないのは、『哲学への寄与』以降の1954年に刊行された『講演と論文集』収録の論文「アレーティア (ヘラクレイトス断片16)」において，ハイデッガーがこの講義で挙げたホメロスの一文とヘラクレイトスの断片123を再び取り上げ (vgl. VA: 253ff. [ホメロス], VA: 262ff.)，1931/32年冬学期講義と同様に，存在の自己覆蔵という根本経験に基づきつつ，より詳細にそれらの解釈を展開しているということである。存在の真理がはらむ無の契機，すなわち自己覆蔵そのものへの問いかけへの着手が，ハイデッガーの思索の道において決定的な道標となる。存在の思索は，覆蔵的なものへの問いを明確にその中核にもつこととなる。その最初の洞察はすでに1931/32年冬学期講義において示されているのである。

もっとも，真理の本質である自己覆蔵へのこの講義での洞察は，なお端緒についたばかりのものと考えねばならない。この講義では，まだギリシャという元初への遡及と対決という主題圏域を動いており，「第一の元初」と「別の元初」の「間」という存在の歴史の構造はまだ現れていない。「歴史への立ち返りが，本来的な将来性の決定的な元初である」(GA34: 10)と，存在の歴史を予感しつつも，さしあたり「ともかくその〔歴史への立ち返りの〕一步」が試みられる。「先入見の確認ではなく，*ἀλγήθεια* (非覆蔵性) の元初的ギリシャ的な経験への転入 (Einkehr)」(第2節)とか，「アレーティアの根本経験の消失。この根本経験，つまりわれわれの実存の永続的な元初を新たに喚起する (neu zu erwecken)」という哲学的義務 (第16節) という各節のタイトルには，ギリシャ的な存在者の自己覆蔵の経験を再び覚醒させることが課題であり，また覚醒しうる，とい

う暗黙の意図と見込みが潜んでいる。

しかし、ハイデッガーが、ギリシャの元初における存在の徹底した自己覆蔽のダイナミズムに気づくことによって、この前提は挫折し、ヘルダーリンが登場する。換言すれば、ギリシャの元初はその内へと決して「転入」しえないものであり、「新たに喚起する」ことのできないものであることに気づくことによって、あるいは気づくことと同時に、ヘルダーリンが、待望される別の元初としてハイデッガーにとって重大な意味をもつことになる。『哲学への寄与』における存在の歴史における性起の思索の成立は、存在の真理の問い直しが準備し、最終的にヘルダーリンが決定的になる。

(d) 存在の自己覆蔽のダイナミズム —『真理の本質について』(1943 年)

では自己覆蔽の構造は最終的に、どのようにとらえられたのだろうか。いささか先に進みすぎることとなるが、『哲学への寄与』成立以後の1943年成立の『真理の本質について』に即して、ハイデッガーがとらえた存在の自己覆蔽のダイナミズムの構造を明らかにしておこう。

われわれが着目するのは、この論文の第5節「真理の本質」の終わりから、第6節「覆蔽することとしての非真理(Unwahrheit)」の初めにかけてである。

人間のなす関わりあうことは全体としての存在者が開示されているということによって、徹底的に気分づけられている。しかし、この「全体として」ということは、日常的な計算や調達の視野の内では、計算出来ないものにして握み取られ得ないものとして現れ出る。[中略]しかしながら、この気分づけるものは無なのではなく、全体としての存在者を覆蔽することである。あらしめることは、個々の関わり合いの中で、その関わり合いが関わり合う存在者を、そのつどあらしめ、そしてそのことをもってその存在者を露現することにおいて、まさしくそのことにおいて、あらしめることは、全体としての存在者を覆蔽する。あらしめることはそれ自身において同時に覆蔽することである。現-存在の脱-存的自由の内においては、全体としての存在者を覆蔽することが性起する(ereignet sich)。つまりそこには覆蔽性がある(GA9: 193)。

われわれは、この第5節の終わりの叙述において語られている事態をすでに『形而上学とは何か?』から経験している。ここでは、真理の問題の枠内で論

じられてはいるが、現存在が存在者を超えてそこへと超越している世界の無と、個別の存在者の露現との相克の問題が、存在の自己覆蔵という観点から深められている。つまり、全体としての存在者を開示させる不安という気分の規定されつつも、個々の存在者の露現に関わることによって全体としての存在者、すなわち「開け (das Offene)」そのものへと関わるのが忘却される構造が摘出されている。しかし、この事態はゲシュタルト心理学における図地反転のような平面的な事態ではない。ハイデッガーは、この事態そのものを引き起こす「非-真理」の徹底した支配、すなわち根源的な覆蔵性から思惟している。上記の引用に引き続いてすぐ、ハイデッガーは次のようにいっている。

第6節 覆蔵することとしての非真理

覆蔵性はアレーティアに露現することを拒絶するとともに、アレーティアに未だなおアレーティアがステレーシス (剝奪) たることを許容しない。むしろアレーティアのために最も固有なるものを所有として守っている (GA9: 193)。

ハイデッガーは、この第6節において、彼が1931/32年冬学期講義において提起した、アレーティアにおける本来的な対立概念である覆蔵性 (レーター) への問いについての一つの見通しを与えている。レーターは、存在者を「あらしめること (Seinlassen)」としてのアレーティアに対して、徹底して覆蔵的なものとして留まろうとする。レーターは、アレーティアに対して露現を拒絶し、覆蔵されたものとして留まろうとする。しかし、アレーティアとレーターは、水平的な地平で抗争しているものではない。むしろアレーティアのために、「最も固有なもの」を覆蔵性としてのレーターが守っているのであり、レーターをアレーティアより、より根源的なものとする。

全体としての存在者の覆蔵性、つまり本来的な非-真理は、この存在者とかあの存在者とかが開示されることがいかなることであるにせよ、そのことよりいっそう古い。また、全体としての存在者の覆蔵性はあらしめることそれ自身よりもいっそう古い。あらしめることは、露現しつつもすでに覆蔵されたままに留まっており、かくして覆蔵することへと関わっている。あらしめることは、覆蔵することへのこの関連の内で一体何を保有するのか。全体としての覆蔵されているものを覆蔵すること、存在者としての存在者を覆蔵すること、つまり秘密 (Geheimnis)、それ以下のことではない (GA9: 193f.)。

アレーティアは存在者をあらしめることであると同時に、むしろ覆蔵性を覆蔵せしめることである。存在者をあらしめ、もっぱら開示された存在者へと人間の目を向けさせることによって、「全体としての覆蔵されているものを覆蔵すること」を遂行する。つまり、レーターから略奪せんとするアレーティアの働き自身が、一見露現に見えるにせよ、覆蔵性の覆蔵という意味において、そもそも一つの覆蔵することである。

レーターは、全くの無——このようなものはありえないが——であってはならない。レーターは、人間に関わらねばレーターたることはできず、そもそもなんらかの仕方て人間に己を示さねばならない。レーターが己を示す場合、それは、存在者が己を示すような露現としての己を示す仕方であってはならない。むしろ存在者の露現のうちにおいて、己を覆蔵するような示し方ではなければならない。アレーティアの本質として統べる覆蔵性は、存在者の現前の内において己を覆蔵することによって、レーターとしての固有性を表現する。それゆえ、覆蔵性それ自身は、人間にとって常に到達しえない「秘密」に留まる。しかし、人間は絶えずこの秘密に関わることによって、そのつどの存在者の存在や自己の存在の理解を獲得しているのである。

こうしてハイデッガーは、アレーティア自身の本質に根源的な覆蔵性（レーター）が帰属しており、むしろ「秘密」としての存在の自己覆蔵性によって、アレーティア全体が統べられている、という洞察に達する。「真理としての存在」の本質は根源的覆蔵性としての存在の自己覆蔵である。このことが自覚されたとき、ハイデッガーの存在への問いに一つの「飛躍」が生じる、すなわち「性起」の思惟への飛躍である。『真理の本質について』の第5節の終わりに、次のような注記が添えられている。

第5節と第6節の間に、（性起において統べている）転回（Kehre）の内への飛躍（Sprung）[がある]（GA9: 193 Anm. a）。

『哲学への寄与』で初めて語られる「性起」、そして「（性起において統べている）転回」は、真理への本質、すなわち自己覆蔵という存在の本質への洞察によって導かれている。そして、1936年以降「性起」がハイデッガーの思索の「主導語」であり続けることと軌を一にして、存在の自己覆蔵の洞察は『哲学への寄与』以降のハイデッガーの存在の思索の根本洞察であり続け、様々な表現でもっ

て語られる。

第二次世界大戦後沈黙を余儀なくされていたハイデッガーが、初めて公の場でなした1949年の四連続講演「ある、といえるものへの観入」(プレーメン講演)の第三講演では、次のように語られる。

しかし、アレーティア、すなわち現前するものとしての現前するものの非覆蔵性は、覆蔵性すなわちレーターが性起するときのみ、そして性起するかぎりにおいてのみ、現成する。というのも、アレーティアはレーターを押しつけるものではないからである。非覆蔵性は覆蔵性を食いつくすのではなく、非覆蔵性は絶えず覆蔵性を必要としており、そのような仕方では覆蔵性をアレーティアの本質源泉(Wesensquelle)として確証する(GA79: 49)。

また、1962年の講演「時間と存在」においては、性起としての存在の現成に、存在の「自己-脱去(Sich-entziehen)」が帰属することをとりあげ、このような脱去の拒絶(Verweigerung)ないしは留保(Vorenhalt)を、「脱性起(Enteignis)」と名付ける。

性起そのものには脱性起が帰属する。脱性起によって性起は自己を放棄するのではなく、その固有な領分を保護するのである(ZD: 23)。

そして、同年の「講演『時間と存在』についてのゼミナールのプロトコール」では脱性起としての性起にレーターが帰属していることが説かれる。

性起はそれ自身、脱性起(Enteignis)である。その語においては、初期ギリシャの覆蔵することという意味のレーターが、取り入れられている(ZD: 44, vgl. SD: 78)。

では、存在の自己覆蔵という洞察が、どのように「性起」の思索へと繋がるのだろうか。そして、「性起」と「転回」の関わりはどのようになっているのだろうか。この究明を次節の課題としたい。しかし、その準備として、われわれはさらに、真理としての存在の探求と存在論的差異の関わりについて明らかにしておきたい。性起の思索の成立は、「思索を存在論的差異から放免すること(erlassen)」(ZD: 40f.)を強いるのであり、自己覆蔵という存在の根本動向が性起の内への飛躍をもたらすのなら、存在論的差異からの思索の解放も、1930年以来の真理としての存在の探求の帰結である。他方、存在論的差異は『存在と時

間』における存在の探求の立場、すなわち「意味」としての存在の探求をさせる根本的着想であった。とすれば、どのような意味において自己覆蔽としての存在への洞察が存在論的差異から思索を解放するかを明らかにすることによって、「意味」から「真理」への歩みの本質を理解することができるのである。

(e) 『『存在と時間』の内在的批判』としての真理への問い

すでに何度か触れたように、ハイデッガーの言葉に従えば、『存在と時間』の内在的批判は1930年から始まる(vgl. ZD: 6f)。また、1930/31年頃には、「プラトンの真理の教説」と「真理の本質について」の二つの講演論文は「成立していた(entstanden sein)」(vgl. N I: 10)。とすれば、『存在と時間』への内在的批判と真理の本質への考察は、時期的に並行している。もちろんこの二つの事柄は必然的な連関をもっている。真理の本質への考察は、『存在と時間』の根本的な問題設定である「意味」としての存在の探求とそれを基づけている存在論的差異への批判へと繋がっていく。結局、1936年に成立した「性起」の思索の展開が、「思惟を存在論的差異から放免すること」(ZS: 40f.)に必然的に帰結する。

存在論的差異は、性起の立場からいえば、思索がそれにとらわれてはいけなものである。むしろプラトンからニーチェへと至る「形而上学」の立場に固有のものとされる。しかし、性起の立場において存在論的差異が排除されるからといって、存在と存在者が無差別なものであるとハイデッガーはいっているわけではない。存在と存在者は、依然として区別されるべきものであるのだが、『存在と時間』における「意味」として存在を問う立場の基礎となった存在と存在者の区別の仕方、すなわち「形而上学の根底に存する、存在と存在者の区別(Unterschied)及び双方の関わり」(ZS: 40)から思索が放免されねばならないのである。

では、真理の本質への洞察によって排除されるべき存在論的差異とはどのようなものか。1962年の「講演『時間と存在』についての演習のプロトコール」においては、次のようにいわれている。

念頭におかれていることは、とりわけ、存在論的差異の形而上学的刻印である。存在論的差異によれば、存在は存在者のために思惟され、把握され、そうして存在は、その根拠であることに関わりなく、存在者の支配下に置かれる(ZD: 36)。

つまり、『存在と時間』に潜んでいる存在論的差異の「形而上学的刻印」は、存在を存在者の支配下に置かしめ、存在を存在者と区別しながらも、存在者と同じようにその現前性からのみ理解せしめる。「[存在論的差異のもつ]危険とは、形而上学の視圏における区別が、存在を存在者として表象すること (vorstellen) に帰結するということである」(GA15: 309)。

それでは、意味の構造においては、なぜ存在を存在者としてとらえる危険があるのだろうか。端的に言えば、元来存在者の理解において成立している企投-意味構造を、存在の理解においても適用したことである。存在者の意味への企投においてと同じように、存在への企投によって存在の意味が開示される、という暗黙の前提が『存在と時間』には潜んでいた。存在も存在者も、現存在の志向性に基づいている以上、現存在の志向性の根源的な企投-意味構造に即して存在へと近づきうると考えられた。確かに、『存在と時間』は存在論的差異に導かれていた。しかし、意味として存在を問う問題設定において、存在は、存在者への問いと同じ開示の仕方をなしうると考えられる点において、むしろ存在者から解釈され、暗黙裡に存在者と同じような現前としてしてとらえようとする意図が混入していたのである。

では、性起の思惟においては、存在論的差異はどのようにとらえ直されねばならないのだろうか。性起の思惟においても、形而上学的立場の「存在を存在者として表象すること」の危険を批判していることからわかるように、むしろ存在と存在者はより根源的に峻別されている。問題となるべきは、存在論的差異における、「存在は存在者ではない」の「ない」、すなわち存在と存在者の区別における Nicht をいかにとらえるかである。

「存在論的差異」という語を刊行物では初めて用いた『根拠の本質について』の第三版に1949年に付加された序言では次のようにいわれている。

論文『根拠の本質について』は、講義『形而上学とは何か?』と同時に、1928年に成立した。後者は無 (Nichts) を熟思し、前者は存在論的差異を取り上げている。無は、存在者のニヒト (Nicht) であり、かくして存在者から経験された存在である。存在論的差異とは、存在者と存在の間のニヒトである。しかし、存在者に対してのニヒトである存在が否定的な無 (nihil negativum) の意味での無ではないのと同様に、存在者と存在の間にあるニヒトとしての差別は、単に悟性のなす区別によって形造られたもの(思念上の存在者 (ens rationis)) に過ぎぬものではない (GA9: 123)。

存在者と存在の間にあるニヒトとは、悟性が論理的に判断して「存在は存在者ではない」といわれるときの否定の無であってはならない。存在論的差異においては、このニヒトに対する洞察が不十分であった。存在の真理の本質が存在の自己覆蔽にあると看破した立場からは、このニヒトは、存在の自己覆蔽に由来する脱去に帰属するニヒトとして理解されねばならない。すなわち、存在者を存在者たらしめる開けの場を授けつつも存在自身は現前しないというアレーティアの動向全体から理解されねばならない。

アレーティアの動向全体から見れば、存在は自己覆蔽を本質とし、自己覆蔽のプロセスとして存在者を現前せしめる。他方、存在者は存在に授かったアレーティアにおいて現前することによって、あらしめられる。存在自身はアレーティア全体を貫徹し続けているものであり、この意味で存在と存在者は区別されねばならないし、存在者から存在を思惟することはできない。

しかし、アレーティア全体からみれば、存在者がある、という事態においてのみ、存在は不在という仕方で現成する。存在者があるという事態と存在の現成はアレーティアにおいて同時に成立する。それゆえ、存在者と存在の間には、異なるものが同じ時点と空間には存在しえないという意味での差異が成立しているのではない。むしろ、存在と存在者を分離して、それぞれ別様に思惟するのではなく、存在の不在としての現成と存在者の現前という両方の事態を同時に担っているアレーティア全体、そしてその本質源泉であるレーテーを思索せねばならない。それゆえ、ハイデッガーは、性起の思索の立場からは、「存在論的差異」という言葉にかえて「配定 (Austrag)」(vgl. GA13: 31, GA48: 285f., ID: 62f. usw.) や「区-別 (Unter-Schied)」(vgl. GA12: 22) といった語を用いて、存在と存在者が区別されつつも、根源的・統一的に担い堪えられている事態、すなわち性起における存在と存在者の関係を言い表そうする²⁶。

こうして、存在の真理が存在の自己覆蔽に由来するという洞察によって、ハイデッガーは存在論的差異をより根源的に取り返しつつ、存在と存在者を単に並立的に分離して存在を存在者から根拠づけようとしていた形而上学的思惟とは異なった思惟のあり方を模索する。それが『哲学への寄与』における「性起」の思索である。ハイデッガーは、存在の真理への洞察を、「(性起において統べて

26 また、「存在と存在者」といった表現に替えて、「世界 (Welt) と物 (Ding)」という表現が使われることもある (vgl. GA12: 22f, ZD: 41)。

いる) 転回 (Kehre) の内への飛躍 (Sprung)」(GA9: 193 Anm. a) といっている。では、性起の思索とはどのようなものであり、そこにおいて続べている「転回」と存在の真理はどのような連関をもっているのだろうか。

第3節 『哲学への寄与』における性起と転回

(a) 『哲学への寄与』における問い

1943年に書かれた『真理の本質について』の第5節から第6節の間には、「(性起において現成する) 転回の内への飛躍」があることが確認された。この「飛躍」は、真理の本質が根源的な覆蔵性、すなわち汲み尽くしえない「秘密」である、ということが洞察されることによって生じる。ではこの「飛躍」はいつなされたと考えるべきなのだろうか。1949年以降に手沢本の『ヒューマニズム書簡』に書き込まれた註で次のようにいわれている。

ここでいわれていることは、草稿の時に初めて考え出されたものではなく、1936年に始められた道の歩みに基づいており、存在の真理を単純にいう試みの「瞬間」の内にある (GA9: 313 Anm. a.)

「性起」は1936年以来私の思索の主導語 (GA9: 316 Anm. a.)

この二つの註は、1936年に性起の思索の決定的な歩みが開始されたことを証言している。より厳密に言えば、「性起の本質構造 (Wesensbau) を形成する諸関係と諸連関は1936年から1938年の間に仕上げられていた」(ZD: 46)。この1936年から1938年の間は、1989年に全集第65巻として初めて公刊されたハイデッガーの「第二の主著 (das zweite Hauptwerk)」²⁷ ともいべきものであり、「性起について」という副題をもつ『哲学への寄与』が書かれた時期と一致する。つまり、「性起の本質構造」は『哲学への寄与』において仕上げられたとい

27 この書が『存在と時間』と並ぶ「第二の主著」であることは、近年多くの論者が認めるところとなっている。vgl. Otto Pöggeler, Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie, in: *Edit Stein Jahrbuch* Bd. 2, 1996, S. 26, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Wege ins Ereignis*, S. 6.

える。

『哲学への寄与』（以下『寄与』と略記）以降のハイデッガーは、一貫してこの「1936年に始められた道」を歩み続けた。1949年の『ヒューマニズム書簡』はもちろんのこと、最晩年の1969年のル・トールのゼミナールでも、ゼミナール参加者と次のような質疑応答が交わされている。

最後に、「存在は、性起によって性起せしめられる (Sein ist durch das Ereignis ereignet)」ということではできるのでしょうか、と問われた。[ハイデッガーの] 答えは「はい、いえます (Ja)」であった (GA15: 365)。

とはいえ、その道は、直接に性起へと通じる一本道ではない。性起としての「存在の真理を単純に言う試み」は、豊饒なる性起の様々な側面に呼応して多様に遂行される。それゆえに常に性起は一義的に語られない。ハイデッガーは1962年に行われた、講演「時間と存在」についてのゼミナールで「性起の内へと至る様々な道」と名付けて、性起の思索の道標たりうる四つの作品を挙げている。それゆえ、1936年以降のハイデッガーの思索を理解するためには、常にこの四つの作品に注意を払うことが必要であろう。

しかし、まずわれわれは『寄与』における性起の「本質構造」を明らかにしなければならない。上記の四作品もこの本質構造に基づいているからであり、またそれゆえに本書の関心事である1936年以降の死と言葉の問題も、この性起の本質構造を出発点とするからである。

(b) 第一の元初と別の元初の「球戯 (Zuspiel)」

『寄与』は、1929年の「神の死」の経験以来問われ続けてきた存在の真理への問いの一つの成果といえよう。性起への思索は「存在の真理への問いにおけるより根源的な根本的態度から思索する試み」(GA65: 3)である。ニーチェとの対決によって惹き起こされた存在の真理への問いは、性起への思索へと結実する。「性起としての存在は、真理として現成する」(GA65: 348)。ハイデッガーのいう根源的な「存在の真理」と「性起」は同じ事態をさす。

しかし、プラトンのもとで存在の真理の解釈が頹落し始めたということを見極めるだけでは、『寄与』における性起の思索に達することはできない。性起の

思索は、存在の歴史の思索であり、プラトンからニーチェに至る「第一の元初の歴史（形而上学の歴史）」(GA65: 175) から「別の元初への移行」(GA65: 176) を説くものだからである。この思索は、プラトンに始まるアレーティアそのものを問うことを忘却した問い、すなわち、存在者の現前を自明としてその「対象性」ないしは「存在者性 (Seiendheit)」のみを存在の問いとしてきた形而上学の「主導的問い (die Leitfrage)」から、存在の真理それ自身を問う問い、すなわち、「いかに存在が現成するか、という切迫した知」(GA65: 7) である「根本的問い (die Grundfrage)」への移行でもある (vgl. GA65: 171)。

根本的問いに達するには、プラトンにおいて決定的に失われ始めた存在の真理への問いを、プラトンを越えてさらに遡って問わねばならない。つまり、アレーティアがなおも覆蔵性に由来するものとして思惟されていた、西洋の思索の「第一の元初 (Anfang)」へと遡って問わねばならない。

ハイデッガーは第一の元初からその終わりをアナクシマンドロスからニーチェの間と規定している (vgl. GA65: 232)。プラトンとアリストテレスの哲学は、存在の真理を「正しさ」として解釈する方向づけを与えたがゆえに「第一の元初の最初の終わり」とされる (vgl. GA65: 211)。第一の元初の根源的なアレーティアの経験は、プラトン-アリストテレスにおいて、一旦決定的な消失の段階を経るのである。それゆえ、第一の元初への遡及は、フォアゾクラティカー、さらには彼ら以前のギリシャ的思索の元初へと想いを致さねばならない。存在の真理における覆蔵性への問いは、まず第一の元初へと遡る歴史的な問いとなる。

しかし、この問いにおいては「とりわけ元初的なものの覆蔵性が守蔵されねばならない」(GA65: 188)。存在の真理における覆蔵性は、自分を覆蔵するものである。それゆえ元初的なものは、存在者の存在を持続的現前性とのみ解釈し、「いかに存在が現成するか」を問わなかった形而上学が思惟したことのないのである。第一の元初は、形而上学が探求対象を取り扱う「説明 (Erklären)」という態度から守られねばならない。第一の元初への遡及は、形而上学とは別の思索によって導かれねばならない。

しかし、アレーティアの本質が自己覆蔵であるがゆえにプラトン以来の形而上学がアレーティアを問いえなかったのに、ハイデッガー自身はなぜアレーティアの自己覆蔵を自己覆蔵として看破し、「存在の真理」を問うことができるの

だろうか。ハイデッガー自身もまた歴史的存在として、形而上学の歴史の内へと被投されているのではないのか。ハイデッガーによれば、第一の元初における存在の真理の思索は「ある確かな光の内に」(GA65: 197) ある。第一の元初は、形而上学に対する反動や敵対から見出されたものではない。第一の元初は、形而上学とは全く異なった「別の元初」という光源から照らされることによって、初めて元初として明るめられる。

「別の元初は、[真] 存在²⁸ の真理を経験する。そして、存在の現成を初めて根拠づけるために、存在者を真なるものとしてかの根源的な真理から発現せしめるために、真理という[真] 存在を問う」(GA65: 179)。そして、「存在を、存在の現-存在に対する関係を別の元初的に問うことから初めて、思索が第一の元初においてアレーティアと呼んだものへの問いが発現しうる」(GA65: 208)。それゆえ、形而上学からいえば、別の元初とは「[真] 存在を変容させる、存在の根源的な真理の内への飛び込み (Einsprung)」(GA65: 183) である。

しかし、第一の元初が別の元初に照らされているということは、別の元初がなんらかの仕方ですでにハイデッガーに予感されているということである。第一の元初においてアレーティア自身が問われなかったがゆえに、形而上学の歴史が始まり「形而上学の完成」としてのニーチェへと至った。しかし、別の元初から投げかけられた光によって照らし出されたこのような第一の元初から歴史全体の知は、必然的に存在の真理の問いへと、すなわち「別の元初に準備す

28 ハイデッガーは初めてのヘルダーリン講義の1934/35年冬学期頃から、性起としての存在を表現するために、しばしば Sein にかえて Seyn を用いる。この使い分けの理由について、多くの論者が解釈を試みている (vgl. Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 3. Aufl., 1964, S. 44, Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 186ff.) が、決着はついていない。ハイデッガー自身も『寄与』において、一応 Sein と Seyn が区別されるべきことを強調している (vgl. GA65: 171)。しかし、『寄与』においても Seyn の使用は一貫しておらず、Sein と併用されたり Seyn とするべきところで Sein が用いられている箇所もある。また、『寄与』以降の主要著作でも Sein のみが使われていたり、あるいは草稿では Seyn が用いられつつも、公刊された著作では Sein に替えられている場合もあり (例えば、ブレーメン講演草稿 (GA79) では Seyn が用いられるが、公刊された部分は Sein が用いられている (vgl. VA: 137ff., TK: 37ff.))、また、講義におけると同様に著作でも Seyn が用いられているものもあり (*Schellings Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit* (1809), Niemyer, 1971) この使い分けは厳密ではない。結局、使い分けは成功しなかったと思われる (vgl. GA5: 3 Anm. d)。そこで本書は、引用部分での翻訳においてのみ Seyn を「[真] 存在」と表記し、本書部分においては Seyn が含意されていると思われる場合でも「存在」とのみ示し、特に表記上区別をしないことにする。

るという窮迫性」を、あたかもキャッチボールをするように投げ返す。ハイデッガーはこのような「第一の元初と別の元初の対峙」を「球戯 (Zuspiel)」と名付ける。つまり、『存在と時間』において被投的企投という実存のあり方に即して、将来と存在性の現象が統一的にとらえられたように、第一の元初と別の元初は互いに他を照らし合う。「別の元初の内への飛び込みは第一の元初の内への遡行であり、またその逆でもある」(GA65: 185)。

それゆえ、「第一の元初への遡行 (取り返し (Wieder-holung)) は、あたかも、このことが通常の意味でいわれるように、過去のを再び「実在的」になしうるかのように、過去へと身を置き入れるのではない」(ebd., vgl. GA65: 504)。第一の元初への遡及は、第一の元初とその歴史との対決、すなわちプラトニズムとの対決であると同時に、第一の元初から別の元初への「移行 (Übergang)」であり、「別の元初を始めること、すなわち別の元初の長きにわたる準備に覚悟してある」(GA65: 229) ことである。

ハイデッガーは、「将来的な者達 (die Zukünftigen)」から、とりわけ「最も将来的な者 (der Zukünftigste)」であるヘルダーリンから別の元初への移行を予感せしめられた。「将来的な者達」とは、「真理の現成を根拠づけ創立する者」(vgl. GA65: 395) であり、存在は彼らに向かってのみ性起として到来する。つまり存在は「彼らを性起化し (ereignen)、彼らに存在の真理の覆蔽の権能を委ねる」(vgl. GA65: 401)。

しかし、将来的な者達が根拠づける性起それ自身が別の元初なのではない。ハイデッガーは、別の元初そのものを「最後の神 (der letzte Gott)」と名付けている。「最後の神とは、終わりではなく、測ることのできないわれわれの歴史の可能性という別の元初である」(GA65: 411)。しかして「最後の神は、性起それ自身ではない」(GA65: 409)。では、最後の神としての別の元初と性起との関係はどうなるのだろうか。

存在の真理の現成においては、性起においてまた性起として、最後の神は自分を覆蔽する (GA65: 24)。

第一の元初が、アレーテイアの本質源泉たる覆蔽性 (レーテー) であることに呼応して、最後の神と名付けられた別の元初は、性起における根源的な覆蔽性である。最後の神は性起において、自己覆蔽するものとして、あたかも性起の

ネガとして「過ぎ去る (vorbeigehen)」。それゆえ性起は、「最後の神の過ぎ去りの場 (Stätte)」であり、「最後の神の目配せが、明るみつつ覆蔵する眼差しの〔瞬間的な〕場 (Augenblicksstätte)」(vgl. GA65: 411) なのである。

このように『寄与』は、アレーティアの本質たる根源的覆蔵性(レーテー)としての第一の元初から最後の神としての別の元初への移行という存在の歴史の構想に基づいている。ニーチェが導きとなって洞察されたニヒリズムという「歴史の法則性」は、さらにヘルダーリンの詩作からより明瞭に照らし出される。ヘルダーリンの詩作は、ニヒリズムをニヒリズムとして照らし出すこと自体において、自分自身が元初の次元に属していることを、しかも別の元初を指し示すものであることを証する。

とはいえ、実際にはニーチェが、ハイデッガーのヘルダーリンへの目を開かせたことを、われわれは1934/35年冬学期講義『ヘルダーリンの讃歌『ゲルマーニエン』と『ライン』』から見て取ることができる。ヘルダーリンを初めて講じたこの講義では、多くの箇所ヘルダーリンとニーチェとの共通点が指摘され、ヘルダーリン解釈の手がかりとされる。例えば、神性喪失の経験(vgl. GA39: 95)、ヘラクレイトスの影響下にあること(vgl. GA39: 133f.)、デュオニソスの名を挙げること(vgl. GA39: 191)、至福性についての解釈(vgl. GA39: 285f.)や歴史的現存在への洞察(vgl. GA39: 293f.)における共通点が挙げられている。

しかし、ニーチェが直接にヘルダーリンへと指示をしたわけではない。ギリシャ人のアレーティアによる本質経験が両者を仲立ちする。ニーチェによるプラトニズムとの対決への指示が、アレーティアの本質への問いへと導き、アレーティアの本質への問いへの導きが、ヘルダーリンの詩作における元初的なものを見出さしめたのではないだろうか。『寄与』執筆と同時期になされた1937/38年冬学期講義『哲学の根本的問い』では次のようにいわれる。

二重の意味をもつ西洋の終末(「没落」ではない)を最も深く経験したヘルダーリンとニーチェがその経験を自分の創造の中で耐え抜き、創造に転化しえたのは、彼らが時を同じくして西洋の歴史の元初について、つまりギリシャ人にとって必須であったものについて省察したからに他ならない(vgl. GA45: 126)。

ハイデッガーは、ヘルダーリンとニーチェの本質を、彼らがギリシャ人をギリシャ人たらしめたもの、すなわち「アレーティアの経験」への省察をなしえ

たことに見ている。ハイデッガーにおいては、この省察がニーチェをヘルダーリンへと媒介している。それゆえ、『寄与』で語られている第一の元初から別の元初へと互いに光を投げかけ合う「球戯」には、ニーチェ（将来）からアレーティア（既在）、アレーティア（既在）からヘルダーリン（将来）へと至る、これもまた球戯的な前段階があると考えられよう。

ニーチェが「西洋の形而上学の終末」として理解されるのは、権力への意志が、プラトンにおいて発現した価値定立としての生の本質そのものの極端な形態であり、元初的なものから最も遠ざかっているからだけではない。「西洋形而上学の終末」が「終末」たりうるのは、そこが新たな始まり、すなわち「西洋的思索の将来の歴史的な端緒」（GA65: 176）だからである。確かに、ニーチェは「主導的問いをそのものとして認識しなかったし、根本的問いへの移行を遂行しなかった」（vgl. GA65: 219）。しかし、ニーチェは球戯の始まりとして、別の元初への「移行（Übergang）」の始まりとして理解されうるからこそ「形而上学の終末」なのである。

西洋哲学の存在の歴史の第一の元初のこの終末がニーチェである。ここから、しかも唯一ここから、彼の著作は、将来的に（zukünftig）開示されねばならない。もしかの終末としての彼の著作が、同時にそれでなければならないもの——すなわち移行——になるべきであるならば（GA45: 133）。

（c） 性起と転回

では、『寄与』における「性起」とは具体的にはどのようなものなのであろうか。端的に言えば、性起とは、人間と存在との関係における「対向的躍動（Gegenschwung）」である。

[真] 存在は、自分が現成するために人間を必要とし（brauchen）、人間は、現-存在（Da-sein）としての彼の究極の天命を遂行せんがために [真] 存在に帰属する（gehören）（GA65: 251）。

必要と帰属というこの対向的躍動（Dieser Gegenschwung des Brauchens und Zugehörens）が性起としての [真] 存在を形成する（ebd.）。

性起においては、人間は存在によって「現-存在」へともたらされる。しか

し、『寄与』における「現-存在」は、『存在と時間』において初めて規定された「現存在」よりは限定された意味で用いられている。『存在と時間』においては、「現存在」は人間一般に対しての存在論的規定として用いられている。それゆえ、人間である以上、存在論的にはいつでもすでに「現存在」であり「現の日常的な存在と現存在の頽落」(vgl. GA2: 221ff.)を語ることができた。しかし『寄与』においては、「現」は、別の元初から思惟された存在の現成の場と等置される。

自己覆蔵(Sichverbergen)は「真」存在の本質[現成]性格(Wesenscharakter)である。しかも、存在が真理を必要とし、それゆえ現-存在が性起-化(er-eignet)され、そのようにして現-存在がそれ自身において根源的に性起である限りにおいて、自己覆蔵は存在の本質[現成]性格である(GA65: 330)。

自己覆蔵としての存在の現成とは、別の元初から照らし出された第一の元初におけるアレーティアに他ならない。それゆえ「真理の本質」は、「自己覆蔵のための明るみ(die Lichtung für das Sichverbergen)」と規定される(vgl. GA65: 348)²⁹。そして『寄与』における「現」とは、まさにこの「自己覆蔵のための明るみ」を意味し(vgl. GA65: 299, 330)、「性起としての存在」が「自己覆蔵」と等置されているので(vgl. GA65: 230)、「現」とは「性起としての存在のための明るみ」ということができるであろう。それゆえ『寄与』における「現-存在」とは、「人間をその可能性において際立たせる存在」ではあるが、その「可能性」とは「最も高次な、すなわち真理それ自身を根拠づけ創立する者であり守蔵者であるという可能性」(vgl. GA65: 301)に限定されるのであり、存在の自己覆蔵に想いを致し、存在の歴史の領域へと飛躍した人間の存在に限られる。

人間は存在に性起化され、現-存在となることによって、真理としての存在を現成させる。他方、存在は、人間が存在に帰属して現-存在になることによって、すなわち存在の真理を基礎づけつつ根拠づけて守蔵することによって、初めて「現成する(wesen)」。「真」存在は現-存在を必要とするのであり、このような性起化なくしては決して「真」存在が現成することはない(GA65: 254)。

29 しかし、この「真理の本質」は、ギリシャ人が喪失したアレーティアの経験そのものではなく、別の元初において性起しうる真理の本質であることに注意しなければならない(vgl. GA65: 350)。

ハイデッガーは、『寄与』において初めて、存在者の存在の様態を表現する Wesen (本質) を動詞として用いる。「現成態 (Wesung) とは、性起が性起に帰属するものにおいて、すなわち真理において性起する (sich ereignen) かぎり、性起を意味する。[真] 存在の真理の生起 (Geschehnis)、これが現成態である」(GA65: 288)。

このような存在による人間の現-存在への性起-化と現-存在における人間による存在の真理の根拠づけの関わりを、ハイデッガーは「性起における転回 (die Kehre im Ereignis)」と名付ける (vgl. GA65: 262, 407)。「[真] 存在は性起として現成する」(GA65: 260) がゆえに、性起とは第一義的に存在の現成の仕方である。しかし、現-存在が存在の現成の場となるがゆえに、存在が人間を現-存在へともたらし、他方人間は現-存在において存在の真理の守蔵者となるという二つの契機が必要である。しかもこの二契機は互いが互いを基礎づけつつ根拠づけ合うという関係、すなわち「存在と現-存在の転回的な根拠づけ (die kehrlige Gründung)」(GA65: 265, vgl. GA65: 361, 380) の関係にある。

現-存在 [が性起化されている] ところ、そしてそのときにのみ、存在の真理と存在それ自身は現成する。

現-存在は、真理の存在が現成するところ、ときにのみ「ある」。

[それは] 一つの転回である。そうまさに存在それ自身の現成を、それ自体対向的に躍動する性起として告示するかの転回である。

性起はそれ自体現-存在を根拠づける (I.)。

現-存在は性起を根拠づける (II.)。

基礎づけることはここでは転回的 kehrig である。I. は、担いつつ、隈なく聳えるという仕方。II. は建立し、企投するという仕方 (GA65: 261)。

性起においては、あたかも閉じられた円環のように、上記の I と II の基礎づけが互いを基礎づけつつ転回する。それゆえ、性起は根拠づけの二つの契機を単に足し合わせたものではない。「というのは、このような足し合わせたものやそれら双方自体が、性起において初めて躍動化させられるからである。性起においては、性起それ自身が対向的躍動において躍動する。性起の転回におけるこのような躍動化の震え (Erzittern) がもっとも覆蔽的な [真] 存在の本質 [であり、現成] である」(GA65: 262)。

このように「性起における転回」とは、存在と人間との転回的根拠づけの関係であり、自存的な躍動なのである。

(d) 存在の真理と性起

では、存在の真理への洞察は、どのように性起という人間と存在の転回関係へと結実するのであろうか。非覆蔵性としての真理には、そもそも根源的な覆蔵性が統べている。この存在の本質としての覆蔵性は、存在者に非覆蔵性を授けることによって、自分自身を覆蔵し、しかしそのようなものとして自分を示す。このことがハイデッガーの存在の真理への洞察であった。端的にいえば、性起の思索とは、このような存在の真理における覆蔵性を、徹底して覆蔵性として思惟しぬくことではないだろうか。言い換えれば、覆蔵性を覆蔵性として現成せしめる思索なのではないだろうか。

覆蔵性を、あたかも非覆蔵性のうちにある存在者のように扱ったり、あるいは非覆蔵的な存在者によって根拠づけるとき、覆蔵性への道は一切閉ざされる。なぜなら、非覆蔵的な存在者とは、ある意味で人間の手中にあり、人間によって接近可能であり操作可能なものである。存在に対するこのような人間の態度が極まるとき、存在は「前に-立てられうる (vor-stellbar)」ものとして取り違えられ、「算定 (Berechnung)」の対象となり、技術的な「迅速性 (Schnelligkeit)」によって測られ、「多くのもの、あるいは誰にでも慣れ親しんだもの」となる。プラトン以来の価値的な存在把握の極まった形態 (vgl. N II: 471) が、『寄与』においては「作為 (Machenschaft)」と名付けられる。この「作為」においては二重の意味で、性起が遮蔽される。存在の真理が、見誤られ忘却されていることに加えて、そもそも存在が忘却されていること自体が忘却されているという意味において。

しかし、覆蔵性の側にすれば、覆蔵性は作為においても自己覆蔵を成就している。それゆえ、作為は「存在の現成の一つの様態」(GA65: 126) でもある。ハイデッガーによれば、西洋の形而上学は、まさに存在の覆蔵性が授ける存在者の現前に固執し、覆蔵性を非覆蔵的な存在者から解釈することによって、覆蔵性の自己覆蔵が成就した歴史である。

これに対し、最も根源的な自己覆蔵するものを、自己覆蔵するものとしてそ

のまま現成させるときに、すなわち人間が「存在の真理の守蔵者」となるときにはじめて性起へと至る道が開かれる。自己覆蔵するものを自己覆蔵するものとして生起せしめること、すなわち存在の根拠づけは、存在者による根拠づけであってはならない。自己覆蔵そのものが生起することは、自己覆蔵そのものによって根拠づけられねばならない。また、いかなる意味においても、従来の形而上学における「根拠 (Grund)」を拒絶するものとして、根拠づけられねばならない。「自己覆蔵における根拠」とは、「根拠を拒絶するという仕方での自己覆蔵」であり「脱-根拠 (Ab-grund)」である (vgl. GA65: 379)。現-存在が、根拠の拒絶としての脱-根拠に出会うとき、現-存在は、自分の存在も脱-根拠としての根拠によって根拠づけられているということへと召喚される。現-存在は自分自身を脱根拠的なものに帰属しているものとして理解し、覆蔵性を非覆蔵的な存在者から根拠づけないようにする。すなわち覆蔵性を覆蔵性として生起せしめようとする。ここに「脱-根拠」という、いわば逆説的な根拠づけを介した人間と存在との転回的な根拠づけ関係が現出するのである。

(e) 『存在と時間』と性起

以上において、覆蔵性と人間との関係をやや形式論理的に論じたが、性起の経験は実際にはハイデッガーの実存を揺さぶるものでもあった。性起の根本気分である「謙虚 (Verhaltenheit)」について次のように語られる。

謙虚が根本-気分 (Grund-stimmung) であるのは、それが現-存在の根拠の創立 (Ergründung) つまり性起の創立を、そしてそれゆえに現-存在の根拠づけを気分づけるからである。謙虚は、現存在の最も強く、同時に最も繊細な性-起することへの準備である。すなわち性起における転回の真理の内において本来的に存立すること (Innesteher) へと投げ込まれること (Geworfenwerden) への準備である (GA65: 34)。

『存在と時間』では、現存在の頽落態から本来的な存在への覚醒を促した根本気分は「不安」であった。『寄与』においては、人間を性起における転回へと導く根本気分が「謙虚」と名付けられる。『寄与』において現-存在概念が性起における人間の存在に限定されていることを考えれば、「謙虚」は現-存在の根本気分といえることができる。

ところで、性起において、現-存在は存在によって根拠づけられるものであった。とすれば、謙虚という現-存在の気分もまた存在によって根拠づけられるのではないだろうか。換言すれば、現-存在の気分を気分づける被投性の根拠が存在そのものとなるのではないだろうか。

謙虚に関する上記の引用中においても示唆されるように、『寄与』においては、現-存在の被投性は「性起における転回の真理の内において本来的に存立することへと投げ込まれること」と理解されている。つまり、現-存在は、直接には存在によって、性起の転回において現-存在自身がなす存在の根拠づけへと投げられる。

[真] 存在の企投。被投的なものとしての企投という場合、[真] 存在の真理の企投のみが常に思念されている。投げる者自身、すなわち現-存在が被投されている、つまり[真] 存在によって性起-化されている (GA65: 304)。

現存在が何によって気分づけられ、投げられているのかという問題について、『存在と時間』においては明確に述べられなかった。そしてその問題は、現存在の事実性であるとして、存在理解と同じく、その根拠が問われることは無かった。『存在と時間』では、被投性について次のように規定されていた。

その何処からと何処へとにおいては包み隠されている。しかしそれ自身においてはそれだけいっそう包み隠されることなく開示されている現存在のこの存在の性格を、つまり、「現存在があること」というこのことを、われわれは、この存在者[現存在]が彼の現の内へと投げ入れられていることとして、しかもこの存在者が世界-内-存在として現であるという仕方、彼の現の内へ投げ入れられていることとして、この存在者の被投性と名付ける。被投性という表現は、引き渡しの実事性 (die Faktizität der Überantwortung) を示唆せんとするものである (GA2: 180)。

しかし『寄与』では、現存在の被投性は、存在による現-存在の性起-化として解釈し直される。被投的企投は性起の転回を意味する。「被投的企投としての理解において、必然的に現存在の根源に従って、転回が存する。企投の投げる者は被投的な投げる者であるが、そもそも投げることに於いて、投げることによって初めて被投的な投げる者たるのである」(GA65: 259)。つまり、現-存在の企投とは現-存在による現の企投であり、存在の現成する場を根拠づけることで

ある。他方、現-存在の被投性とは、存在による現の根拠づけであり、存在による現-存在の性起-化である。被投的企投は、『寄与』では人間と存在の相互根拠づけの転回を表現することとなる。

それゆえ、存在についての被投的企投としての「存在理解」もまた性起へと帰属するものとされる。

現存在の[真]存在への関係は、『存在と時間』において、初めて「存在理解」として把握された。その際、理解は企投として、企投することは、被投的なものとして把握されるべきとされた。それがいわんとすることは、[それらが][真]存在自身による性起-化に帰属している、ということである (GA65: 252)。

このように『寄与』では、『存在と時間』ではそれ以上問われなかった「被投性」が、はっきりと性起における転回から規定されている。『存在と時間』直後の「形而上学」構想は、『存在と時間』の問題設定を残しつつも、被投性の根拠への問いの深まりから、現存在がそこへと投げ入れられている全体としての存在者が問題とされた。そこでは事実上、現存在による存在の企投に基づく基礎存在論と現存在の被投性に基づくメタ存在論が並立的に問われていた。しかし、『寄与』においてはじめてハイデッガーは、性起の転回においてこの両者を統一的にとらえ得たのである。『存在と時間』の出発点であった「真理としての存在」の本質を深く掘り下げ、「自己覆蔽のための明るみ」として真理を洞察しえたとき、ハイデッガーは初めて、明るみとしての現が覆蔽性それ自身に根拠づけられているという洞察に達し得た。「自己企投と投げる者の被投性は脱根拠的に (abgründlich) 開示される」(GA65: 304)。それゆえ、『存在と時間』の被投性概念は『寄与』から振り返って次のようにいわれる。

被投性は、存在の真理からはじめて経験される。最初の先行的解釈(『存在と時間』)においてはまだ、被投性は、他の存在者のもとでの偶然的な出来事という意味に誤解されうるものにとどまっている (GA65: 318)。

被投性が存在によって投げられたものである以上、現-存在の存在の企投それ自身も存在によって投げられることとなる (vgl. GA65: 447)。『存在と時間』における現存在の被投的企投は、性起の転回という円環の、人間を中点とする半円部分として組み込まれる。

それゆえ、性起の思索から『存在と時間』をみれば、『存在と時間』は、性起の転回の半円部分たりうるという意味において、すでに性起の思索の一部を表現しており、従来の西洋の形而上学の立場よりは、より根源的な端緒であったということができよう。『存在と時間』自体を、すでに主導的な問いから根本的な問いへの移行の試みとして考えることができる (vgl. GA65: 205)³⁰。

しかし、ハイデgger自身超越論的な問題構制の残滓にとらわれていたこと、また現存在の企投を規定している被投性の「どこから (Woher)」が問われないままであったことから、現存在の企投にはなお或る意味での主観性が固着していた。すでに論じたように、「意味」として存在を問う立場は、その立場にとって本質的である「企投」がなんらかの主観性をおびていた。この基礎存在論の問いの構造を温存していた1928年以降の形而上学構想においてもそれは同じである。しかし、人間の企投そのものが存在によって根拠づけられ、存在の真理の見守りであると解釈する性起の思索からみれば、現-存在の企投は「あらゆる主観性の克服」(vgl. GA65: 303) でなければならない。現-存在の被投的企投は、性起というより根源的で歴史的な広がりをもつ思索から測られねばならない。つまり、『存在と時間』以来のもろもろの試みにおいては確かに、問いはより根源的に措定されている。しかし、全てが——そもそも比較可能なもののだとして——やや小さな尺度のうちに身を保っている」(GA65: 85)。

こうして『存在と時間』の基礎存在論の立場は、「移行的なもの」として総括される。

基礎存在論は移行的なものである。それはあらゆる存在論を基礎づけ、克服するが、必然的に既知のもの、通用しているものから出発しなけりばならなかった。それゆえ、基礎存在論は常に二重の光の内に立つ (GA65: 305, vgl. GA65: 205, 234, 308, 455)。

ここで「既知のもの、通用しているもの」といわれているものとは、主導的問いを問う西洋の形而上学である。性起の思索から見れば、まだ『存在と時間』は形而上学的思惟と性起の思惟の融合態なのである。

30 『存在と時間』で思惟された「時間」は、性起への指示であり、性起へ向けての「鳴り初め」である (vgl. GA65: 74)。この帰結は、のちに「時間は存在の真理の先名」という表現に定式化される。

(f) 「転回」の解釈問題

さて、『寄与』における性起の「基本構造」を究明する本節の最後に、従来議論されてきた「転回」解釈についての本書の立場を明確にしておきたい。「転回」解釈の問題とは、『ヒューマニズム書簡』（1946年）の次の文言に端を発する。

もっとも、全く[形而上学とは]別の、主観性を棄却したこの思索を十分に追遂行し、また十分にその思索を共に遂行することは、『存在と時間』の刊行に際して第1部第3編「時間と存在」が差し控えられたことによって困難になっている。ここで全体が逆転回する(Hier kehrt sich das Ganze um)。問題の第3編が差し控えられたのは、思索がこの転回(Kehre)を十分に言い述べることに無力であることを露呈したからであり、形而上学の言葉でもってでは切り抜けなかったからである(GA9:327f.)。

『存在と時間』第1部第3編の書き継ぎの断念へと導いたこの「転回」とは一体どのようなものであるかが、近年に至るまで激しく議論されてきた。というのも、1930年代以降のハイデッガーの思索が、『存在と時間』での思索と同じく存在を主題としながらも、『存在と時間』のような緻密な現象学的分析によってではなく、一見神秘的・秘教的とも思える言葉でもって語られており、ハイデッガーにおいてなんらかの思索の決定的な転換があったとしか思えないような解釈を許す余地があったからである。『ヒューマニズム書簡』の「転回」が、そのようなハイデッガーの思索の転換として解釈され、ハイデッガーの思索全体を通覧するときには、この「転回」がどのようなものであったかに言及せずに済ますことはできなかった。そういった「転回」の解釈は多様である³¹が、従来の解釈は、「転回とはハイデッガーの思索の転回である」とする点で一致している。

しかし、本書は『ヒューマニズム書簡』における「転回」をハイデッガーの「思索の転回」とは考えない。むしろそこで語られている「転回」とは、『寄与』

31 「思索の転回」を前提とする解釈の様々な形態については、川原栄峰、『ハイデッガーの思惟』、理想社、1981年、690頁以下参照。また、細川亮一、『意味・真理・場所』、18-19頁参照。ただ、『寄与』公刊以前にもすでに、転回は思惟の転回ではないと解釈していた若干の見解もある。Vgl. Orlando Puglise, *Vermittlung und Kehre*, 2. Aufl., Alber, 1986 (1. Aufl. 1965), S. 48. 川原栄峰、『ハイデッガーの思惟』、712-713頁、参照。

で語られている性起における「転回」であり、したがって「転回の思索 (das Denken der Kehre)」のみがあり、「思索の転回」はありえないと解すべきである
と考える。われわれはその根拠をまず、ハイデッガーのリチャードソン宛書簡
(1962年)に求めることができるであろう。このリチャードソン宛書簡において
ハイデッガーは、まさに『書簡』で自分自身が語った「転回」について次のよう
に究明している。

転回とは、第一に、問いを発する思索における出来事 (Vorgang) ではありません。
転回は「存在と時間」、「時間と存在」という名称によって名指されている事態 (Sach-
verhalt) そのものに帰属します。それゆえ、『ヒューマニズム書簡』では、引用され
た箇所において「ここで全体が逆転回する」といわれているのです。「全体」——こ
れは「存在と時間」、「時間と存在」という事態を言っています。転回はこの事態そ
のものの内において遊動するのです (RB: XIX)。

第一に注意しなければならないのは、ここでハイデッガーがはっきりと、転
回は思索における「出来事」ではないと述べていることである。転回とは、存
在の問いを問い続けている内に思索自体に起こったなんらかの変転ではない。
したがってまず、転回とは「思索の転回」ではないといえることができることと
なる。実際、転回を「思索の転回」と考え、転回が属する「事態」をみない当
時の転回論争は、ハイデッガーによって「地盤なき、果てしないおしゃべり」
(ebd.) と断じられている。

しかし、果たして上記のハイデッガーの告白に形式的に立脚しただけで、「思
索の転回」はありえないといえるのだろうか。実際、ハイデッガーは同じ書簡
で「転回の思索は私の思索における一つの転換 (Wendung) である」(RB: XVII)
とも述べている。ここでも「思索の転回」ではなく「転回の思索」という言葉
が使われているが、同時に「私の思索における一つの転換」という表現が見ら
れる。この「転換」こそが「転回」がもたらしたものではないのだろうか。こ
れらの問題を明らかにするためにも「転回」が何であるのかを特定しなければ
ならない。

本書は『ヒューマニズム書簡』で語られた「転回」とは『寄与』で明らかに
された性起における「転回」であると考え。まず、リチャードソン宛書簡の
「転回は「存在と時間」、「時間と存在」という名称によって名指されている事

態そのものに帰属」する、というテーゼに着目しよう。この「事態」という術語は、同じ1962年の講演「時間と存在」において展開されている。

時間——それは、いやしくも現前性としての存在において時間のようなものが語るといふのなら、一つの事柄 (Sache), おそらくは思索のかの事柄である。存在と時間, 時間と存在は, 両方の事柄の「保持の」関わり (Verhältnis), すなわち「保持の」事態 (Sachverhalt) を名指している。この事態は両方の事柄を互いに寄せ合い保ち (zueinander halten), それらの関わりを担いつつ保持する (aushalten) (ZD: 4)。

この引用箇所原文では、「事態 (Sachverhalt)」と、その直前の「関わり (Verhältnis)」も-hält-部分、さらに動詞における halten 部分がイタリック体で強調されている。引用箇所の最後の文からもわかるように、「時間」と「存在」という二つの事柄を互いに寄せ合い「保つ」ことに「事態」の「本質」があることが強調されている。いずれにせよ、この講演「時間と存在」で語られた「事態」は、「時間」と「存在」という二つの事柄に関わらしめつつ担い保つものであり、リチャードソン宛書簡で語られた「「存在と時間」, 「時間と存在」という名称によって名指されている事態」という文言からもわかるように、「転回」が帰属する「事態」と同じものと思われる。この「事態」概念は、講演「時間と存在」においてさらに展開され、次のように規定される。

両方, すなわち時間と存在を, 双方に固有なるもの, すなわち双方の共属のうちへともたらしめるもの, それをわれわれは性起と名付ける (SD: 20)

いまやはっきりとしたことは、次のとおりである。両方の事柄「存在と時間」を互いに向き合わせ帰属せしめるもの、両方の事柄をそれらの固有なるものの内へともたらしうえ、それらの共属 (Zusammengehören) の内へと保管し (verwahren), そこにおいて保つもの、両方の事柄の関わり、事柄の-関わり (Sach-Verhalt), それは性起である (ebd.).

ここで「事態」は、「事柄の-関わり」としての性起と等置されている。「事態」は時間と存在を互いに帰属せしめ、それらを固有のものへともたすが、それは結局は「それらの共属の内へと保管する」ことへと向けられている。この引用文で「保管すること」と「保つこと」が並置されている。最初に挙げた引用文では、「保つ」がイタリックで強調されていたが、それは、「事態」としての

性起が、畢竟は時間と存在をそれらの固有なる共属の内へと「保管すること」としての「保つこと」に他ならないからである。しかし、存在と時間を「それらの共属の内へと保管し、そこにおいて保つ」ことがさらに何を意味するかについては、ここでは立ち入らない。さしあたり、リチャードソン宛書簡の「事態」が結局は「性起」を意味することが確認されたことが、本書にとってさしあたり重要なことである。転回は「事態そのもの」であるゆえ、転回は「性起そのもの」ともいえる。

では、1947年に語られた性起に属する転回を、『寄与』における「転回」と同定してもよいのだろうか。ハイデッガーは、リチャードソン宛書簡ではっきりと次のようにいっている。

以下において引用されたテキストは、次のことを裏付けるでしょう。「転回」という名称で思惟された事態は、私の思索をすでに1947年の10年前から動かしていた(RB: XVII)。

1947年の10年前の1937年とは、まさに『寄与』において性起の基本構造が構築されているさなかである。『ヒューマニズム書簡』の「転回」は『寄与』の思惟の圏域にあることが確認しうる。さらにハイデッガーは、このリチャードソン宛書簡において、1937/38年冬学期講義『哲学の根本的問い』の草稿の一部を引用する。それは「転回の思惟」において『存在と時間』の問題設定が、決定的な仕方です「補-完される(er-gänzen)」ことを示すためである。その引用された講義草稿は、現在全集第45巻に付録として収録されている。その引用部分の最後は次のようにいっている。

存在への関係——すなわち転回——における人間：人間への関係における[真]存在とその真理(GA45: 214)。

本書における結論によれば、被投的企投という『存在と時間』の問題設定は、人間と存在が対向的に根拠づけ合う性起の転回にはめこまれて、性起という一つの円環を構成しつつも、その問題設定自体が全体的となるのであった。『存在と時間』の問題設定は、まさに性起の転回という「全体(das Ganze)」へともたらされて(er-)「補-完(er-gänzen)」される³²。上記引用の1937/38年冬学期講義は「講義形式で『哲学への寄与』からの本質的な思惟の相貌を伝えている」³³の

であり、上記引用部分の人間の存在への関係と等置される転回は、『寄与』で語られた「転回」と解釈しうるだろう。

以上より『ヒューマニズム書簡』における「転回」とは、『寄与』における転回をさす和解すべきである³⁴。確かに『寄与』において「転回の思索」が成立することによって、『存在と時間』の問題設定は補完され、従来より根源的なものとなった。その意味で「転回の思索」はハイデggerの思索の道に「転換(Wendung)」をもたらしたのである。しかし「転回」概念自体は厳密に『寄与』における性起の「転回」として理解しなければならない。「転換」と「転回」を混同してはならないのである³⁵。

*

さて、ハイデggerは『ヒューマニズム書簡』で、「問題の第3編が差し控えられたのは、思索がこの転回を十分に言い述べることに無力であることを露呈したからであり、形而上学の言葉でもってしては切り抜けなかったからである」(GA9: 328)といている。性起の転回の経験へと至ったハイデggerは、「言葉」の問題に逢着する。性起においては、むしろ現存在は自己の脱-根拠性を担い耐えねばならない。性起の経験をなしえても、存在の真理を表象的にとらえ、語ることは、その語りそのものによって「存在の真理」の「牧人」たることを放棄してしまうこととなる。ハイデggerは、「形而上学の言葉」とは異なる新しい言葉を探さねばならなかったのである。その「言葉」とはいったいどのようなものであるのだろうか。『存在と時間』で用いていた言葉では存在の真理が

32 それゆえハイデggerはヒューマニズム書簡における「ここで全体は逆転回する」の「全体」をはっきりと『存在と時間』の事態」と規定している (vgl. RB: XIX).

33 Vgl. GA65: 513.

34 しかし、本書はハイデggerが「転回」という語を用いるときには、常に『寄与』における性起の転回を意味するといっているのではない。ハイデggerは「転回」という語を、様々な意味において用いている。例えば、1928年夏学期講義における「基礎存在論からメタ存在論への転化」としての「転回」(vgl. GA26: 201)。また、1949年には連続講演『ある、といえるものへの観入』の第四講演『転回』においては、「存在の忘却の存在の本質現成の守蔵(Wahrnis)への転回」(GA79: 71)としての「存在の転回」が語られる。それぞれの転回の意味は、当然のことながら、ハイデgger思想の中核である『寄与』の「転回」との関わりの視点で論じられるべきであるが、直接意味するところは『寄与』の「転回」とは異なっている。

35 F.-W. フォン・ヘルマンやO. ペグラーもまた、Kehreを性起における人間と存在との関係と解釈する。Vgl. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Wege ins Ereignis*, S. 19, Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Alber, 1992, S. 43.

言い表せないというのなら、このことは本書が考察を進めてきた形式的告示というハイデッガーの概念性の完全放棄を意味するのだろうか。これらの課題を解くために、本書はハイデッガーとヘルダーリンの関係を究明しなければならない。ガダマーの言葉をかりれば、「ハイデッガーはヘルダーリンとともに、言葉を探した」³⁶ のであるから。

第4節 思索者と詩人

(a) 「運命」としてのヘルダーリン

ペゲラーの報告によれば、ヘルダーリンは、1929/30年に初めて、ハイデッガーの存在の思索にとって「運命 (Geschick)」となる³⁷。

形而上学による最後の誤解を投げ捨てる瞬間に、すなわち存在それ自身とその真理が最初に極度に問いに値するものになる瞬間 (真理講演 1929/30年) に、前にすでに他の詩人と同様にさしあたり知られていたが、ヘルダーリンの語が運命となった³⁸。

われわれは、ハイデッガーが1929年の秋頃にニーチェとともに「神の死」の経験をしたことをすでに確認した。それゆえ、ヘルダーリンの語は、ニーチェが決定的になるのとほぼ同時期に³⁹、ハイデッガーにとって「運命」となったこ

36 *Hermeneutik-Ästhetik — praktische Philosophie: Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, hrsg. von Carsten Dutt, 2., aktualisierte Aufl., Heidelberg, 1995, S. 13.

37 もちろん、ヘルダーリンはすでに若きハイデッガーに大きな影響を与えていた。彼は1908年にレクラム文庫でヘルダーリンに親しんでいた (vgl. GA1: 56)。また、1910年にヘリングラートによって編集された『ピンダロス』と、1914年初版のヘルダーリンの後期讃歌詩集は、当時学生であったハイデッガーに「地震」のような衝撃を与えている (vgl. GA12: 172)。しかし、存在の思索という枠組みにおいてヘルダーリンが重要な意味をもってくるのはこの1929/30年の経験以降である。

38 Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 4. Aufl., Neske, 1994, S. 218.

39 引用中の「真理講演」がどの講演を意味するのかは目下不明である。「真理の本質について」というタイトルでの最初の講演は、カールスルーエにおいて1930年7月14日になされている。Cf. Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, p. 475.

となる。つまり、ニーチェと共にした「神の死」の経験が、ハイデッガーをして、ニーチェ自身だけでなく、ヘルダーリンをもまた再発見せしめたのである。

しかしその後数年間、ハイデッガーは、ヘルダーリンについてもニーチェについても公の場では論じていない⁴⁰。その期間においては、むしろ存在の真理への問いに沈潜しつつ、存在の歴史の構想が練られていたのではないだろうか。そして、ヘルダーリンとニーチェそれぞれの、存在の歴史における地位を模索していたのではないだろうか。ハイデッガーが下した結論によれば、「ヘルダーリンは、歴史学的に計算すればわれわれにとって一層遠い過去の人ではあるが、一層将来的な人、すなわちニーチェを超えた所にまで達している人である」(GA45: 135)。それゆえヘルダーリンが、存在の歴史におけるニーチェの地位の尺度となる。そして、1936/37年から始まるニーチェとの対決に先立って、先ず1934/35年冬学期において初めてヘルダーリンが主題となる。ニーチェを測る尺度についての、先行的な究明がまず行われねばならないのである。

1934/35年冬学期講義『ヘルダーリンの讃歌『ゲルマーニエン』と『ライン』』(以下『讃歌』と略記)において、ヘルダーリンは初めて「別の元初」とともに語られる。

いまだなお時-空間-の枠におさまらない (zeit-raum-los) ヘルダーリンの作品は、[中略] 別の歴史の元初を、すなわち神は到来するのか、それとも逃げ去るのかという決定をめぐる戦いから始まる歴史の元初を基づけている (GA39: 1)。

ハイデッガーによれば、ヘルダーリンはその作品『ゲルマーニエン』において、「古き神々の逃げ去り」と同時に、かつてありし神々の「迫り来る肉薄」を、「棄却の根本気分」を耐え抜くことの内に見出している (vgl. GA39: 103)。ヘルダーリンの詩作は、神々の逃げ去りという困窮 (Not) を担い耐えることの決断をしない困窮、すなわち「西洋の形而上学の困窮」をわれわれに経験させ、「神々に対する気分づけられた関連の中へわれわれの現存在を抜き移す」(vgl. GA39: 140)。彼は、この「困窮なき困窮」を喚起しつつしっかりととらえ、それがそのまま、そこで「別のもの」が起こる「新たな元初」となりうることを詠つ

40 1932年6月11日付のブロッホマン宛書簡では、ヘルダーリンの『さすらい (Die Wanderung)』からの引用がある (vgl. HB: 51)。

ている (vgl. GA39: 134f.)。ヘルダーリンはそのような別の元初に関わる「別の者」(GA39: 287)なのである。

ハイデッガーはこの講義ですでに、ヘルダーリンを、西洋の形而上学の困窮を照らしだす者、そして従来¹の形而上学には属さない者としてとらえている。ヘルダーリンは「別の歴史の元初」を建立する「別の者」であり、「われわれの将来の歴史的存在の形而上学的場所」(GA39: 146)を建立する。ここにハイデッガーの存在史的思索の構想を見て取ることができる。

しかし、存在の歴史はこの講義ではまだ構想にとどまっている。「別の歴史の元初」といっても、「歴史的存在の形而上学的場所」という表現からもわかるように、「西洋の形而上学」とのなんらかの連続性が予感されている。また、ヘルダーリンが詩作する根源的時間性の「本質状態とその本質的可能性」が、単純に『存在と時間』で分析された時間性と同一視されている (vgl. GA39: 109)。つまり「別の元初」と従来¹の歴史(形而上学)との断絶性がまだ明確には打ち出されていない。

存在史的思索の本質構造は、『寄与』において「性起」とともに成立する。「性起は根源的な歴史である」(GA65: 32, vgl. GA65: 492)。『寄与』において「別の元初」としての「最後の神」が名指され、ヘルダーリン自身が存在の歴史において、「最後の神の将来的な者」として位置づけられることによって存在の歴史は成立する。そこでまず、「性起」の立場におけるヘルダーリンの地位が明らかにされなければならない。そうすることによって、存在の歴史におけるハイデッガー自身の位置が、さらには詩人と思索者の関わりが明らかになる。

(b) 将来的な者達 (die Zukünftigen)

『寄与』においては、確かに性起の「本質構造」が語られた。しかし性起は、われわれの時代においてはまだ「性起」していない。厳密に言えば、「存在の衝撃を真っ向から受けとめる者」(GA65: 395)である「将来的な者達」以外においては、性起は「到-来し (zu-kommen)」ていない。

では将来的な者達以外の人間は性起にどのように関わるのだろうか。存在の「作為」に統べられ、存在の棄却という困窮を困窮と気づかない「最高の困窮」の内にある者達、すなわち「この困窮における困窮なきこと (die Notlosigkeit in

deiser Not)」（GA65: 113）の内にいる者達は、「完全に問い無き（Fraglosigkeit）時代」のうちに安らう。そこでは、「自己覆蔵そのものが確固たる力として参入してくることはまったくない、ということがより決定的になる」（GA65: 123）。存在の「作為」に続べられつつ、彼らには性起は遮蔽されている。

しかし、「真正の将来的な者」はまた、困窮なき者達に「困窮をもたらすもの（das Nötigende）」でもある（vgl. GA65: 113）。将来的な者達によって困窮をもたらされ、「姿を現しつつある存在の棄却における驚愕（Schrecken）と鳴り初める性起への畏怖（Scheu）」（GA65: 396）という「主導気分」に包まれている者にとっては、「別の元初への移行」、すなわち「性起への移行」が生じている。

われわれの時代は、[没落しつつも] 途上にある時代（das Zeitalter des Untergangs）である。歩みの-途上（Unter-gang）ということが本質的に意味するのは、到来するものを、その瞬間を、その場処（Stätte）を沈黙しつつ準備することである。準備されるそれらにおいて、神々の来着と不帰の決定が下る（GA65: 397）。

しかし、性起が到来するのは将来的な者達においてである。それゆえ、「別の元初への移行」の内にいる者にとっては「このような将来的な者達を準備することが肝要である」（GA65: 395）。このような将来的な者達を準備する者らを、ハイデッガーは「戻り道を行く者達（die Rückwegigen）」と名付ける。

経験された存在の棄却からの戻り道を見出し、限なく測り、拓く者達によってのみ、そして彼らによって初めて、最後の神の将来的な者達は準備される（vorbereitet）（GA65: 410f.）。

この戻り道を行く者達とは、具体的には誰をさすのであろうか。「将来的な者達を準備することが肝要である。そのような性起の沈黙としての原初的思索が、そのような準備に仕える」（GA65: 395）。「原初的な思索」とは「鳴り初めと球戯の遂行と準備として、本質的にまず第一に移行であり、そのような歩みの-途上である」（vgl. GA65: 66）。つまり、戻り道を行く者達とは、存在の真理を移行的に問う思索者達であり、ハイデッガー自身もここに含まれよう。

他方、将来的な者達の中で「最も将来的な者」がヘルダーリンである（vgl. GA65: 401）。ハイデッガーは『寄与』では、将来的な者達をそのまま詩人とはしていない。しかし、1934/35年冬学期講義では、「新たな元初となる困窮」を喚

起しつつ、しっかりとらえることができるのは「詩作的言葉それのみ」(GA39: 135) であるとする。困窮なき者達に「困窮をもたらすもの」が「真正の将来的なもの」(vgl. GA65: 113) なのであるから、「将来的な者達」とは「別の元初」を詩作する詩人である。ハイデッガーは、「将来的な者達」と「戻り道を行く者達」という表現で、「思索者」と「詩人」の連携を、さらにはハイデッガー自身とヘルダーリンの連携を語ろうとしている。

では、戻り道を行く者である思索者の使命とはどのようなものであろうか。

このような戻り道を行く者達 (die Rück-wegigen) は、将来的な者達の真の先-駆者 (Vor-läufer) である。(しかしこのような戻り道を行く者達は、多くの単なる「反動的な者達 (die Re-aktiven)」とも全く異なる。反動的な者達の「行動」は、彼らがいま見た以前のもの (Bisheriges) に盲目的にしがみつくことの内でなされるにすぎない。彼らにおいては、決して、既在的なものが来るべきものへの浸透において、[反対に] 来るべきものが既在的なものの内への召喚においてあらわになってはいない) (GA65: 411)。

すでに見たように、存在の真理への問いを移行的に問う者の思索においては、第一の元初と別の元初は互いに他を照らし合う。「別の元初の内への飛び込みは第一の元初の内への遡行であり、またその逆でもある」(GA65: 185)。上記引用の既在的なものと来るべきものとの連携は、第一の元初と別の元初の「球戯 (Zuspiel)」を指していると考えるべきであろう。それゆえ、戻り道を行く者が見出し、拓く「戻り道」とは、将来的な者達が語る別の元初に照らされつつ、第一の元初へと戻る道である。それは第一の元初へと還帰し、それを復元することではない (vgl. GA65: 504)。アレーティアが覆蔵している根源的覆蔵性の痕跡を、プラトン以前に遡及して問い求めつつ確証し、もって西洋形而上学の歴史が、存在の棄却に基づく存在の忘却の歴史であることを示すことである。それは、必然的に別の元初への移行を指示することになる。とりわけ最も将来的な者であるヘルダーリンに耳を傾けることを指示することになる。「哲学の歴史的な省察は、ヘルダーリンの語に耳を傾けてもらうことの必要性の認識に極まる」(GA65: 422)。

「ヘルダーリンが、来るべき詩人を詩作したということ、彼自身が既在の神々と来るべき神々の近さと遠さを決断へと促した初めての者として「ある」とい

うこと」,このような事実が「性起-化そのものの衝撃(StoBe)」である(vgl. GA65: 463)。思索者は,このような衝撃を端緒にして,第一の元初への戻り道を行きつつ,その衝撃を担い耐える。そのようにして思索者は,いまだ形而上学の思惟に支配されている他の人間達をして性起への決断を促し,そのような決断を担い耐えさせる先-駆者(Vor-läufer)となる。それゆえ,思索者は「松明を手に取り,先を歩んでいる者(Vor-gänger) [他の人間達]にそれを手渡す,駆ける者(Läufer)」(GA65: 415)でもある⁴¹。それには,人間をまずヘルダーリンという「衝撃」と出会わせることが重要である。しかし,性起から詩作するヘルダーリンの語をただやみくもに聴けというだけでは誰も耳を傾けないし,聴いたところでヘルダーリンを別の元初として理解することもないだろう。それゆえ,思索者は性起という松明を手に,形而上学の歴史における思索の峰々を一つずつ元初の思索から再解釈しつつ,道に戻ることにとなる。そのような思索者のためめぬ努力によって,従来の形而上学的思惟の本質が元初的な観点からときほぐされ,明るみにされることによって初めて,形而上学的思惟にとらわれていた人間達がヘルダーリンの語を聴く土壌が耕されうるのではないだろうか。そのようにして,戻り道を行く者としての思索者は,人間がヘルダーリンの語を元初的なものとして聴きうるような「準備」をするのである。しかし,逆に将来的な者としての詩人もまた,そのような思索者の準備を必要とする。思索者の準備があってはじめて,将来的な詩人の語は,そのようなものとして人々の耳に届くのである。

では,思索者は,人間をヘルダーリンの語を聴かせるようにするだけで,自分自身が性起の経験をするのではないのだろうか。ハイデッガーは,思索によって,すなわち戻り道を行くことによって性起に至る可能性を排除しない。

しかし思索は,それによつてはほんの僅かの者(Wenige)しか[真]存在の内へと飛躍を発出させることのない,一つの[性起に至る]仕方にすぎない(GA65: 395)。

ハイデッガーによれば,元初的思索は「将来的な者達」と「最後の神」以外

41 形而上学の歩みの尺度からすれば,従来の形而上学の歴史の歩みを続ける者は,元初へと,すなわち逆方向へと歩いていく「戻り道を行く者達」に対しては,「先を歩む者」である。しかし,元初的思索の観点からみれば,逆に彼らは「戻り道を行く者達」の「後(hinter)」ににいることとなる(vgl. GA65: 415)。それゆえ,「戻り道を行く者達」は,「先を歩む者」の「先[を]-駆[ける]者(Vor-läufer)」となる。

の『寄与』四つの接合構造すべてを遂行しうる。「元初的思索は、鳴り初め (Anklang)、球戯 (Zuspiel)、飛躍 (Sprung)、根拠づけること (Gründung) の、それらの統一性における根源的な遂行である」(GA65: 64)。このうち「根拠づけること」は性起を担う現-存在の根拠づけであり、存在への帰属の内への飛躍である。つまり元初的な思索は、性起へと至る道につながってる。また、『寄与』執筆と同時期の1937/38年冬学期講義『哲学の根本的問い』では、「哲学」の気分として「驚愕」と「畏怖」とともに、将来的な者達の気分である「謙虚」もまた挙げられている (vgl. GA45: 2)。つまりハイデggerは、性起へと至り、詩人と根本気分を共有しうる思索の可能性を排除しない。「性起」は詩人と思索者が本来的に出会う可能的な場でありうる。しかし、性起は、思索者があくまで第一の元初との繋がりを保ったまま別の元初へと向かう可能的な極点なのであり、思索者は、性起から先の別の元初ないしは最後の神との直接的な繋がりをもつことはできない。そこから先の領域は詩人のみが直接に触れうるのである。

それゆえ、われわれは存在の歴史の時-空間における様々な登場人物の関わりを次のようにまとめていることができよう。「最後の神」と「将来的な者達 (詩人)」は別の元初に属する。第一の元初からの没落の内にある人間は、将来的な者の衝撃を受けて、存在の真理の問いを問うか否かへの決断を迫られる。決断をなす者は、別の元初からの光を受けて第一の元初がかつて蔵していた覆蔵性への戻り道を行く、すなわち「戻り道を行く者 (思索者)」となる。それは同時に、将来的な者と常に向き合うことである。戻り道の歩みを遂行することは、諸々の形而上学的思惟を、元初の観点から解釈し直し、取り返し、自己化することである。戻り道を行く者によって示された形而上学的思惟の解釈は、未だ決断に至っていない「先を-歩む者」の地盤を揺るがし、同時に将来的な者、とりわけヘルダーリンの語を聴くことへと指示する。そのようにして、戻り道を行く者達は、戻り道を歩むことによって将来的な者達の準備をするのであり、またその戻り道は性起の内へと至る道へ通じている。性起を中心とした存在の歴史の時-空間を構図的にあえて示せば以下のようなになるだろう。

<第一の元初>

<別の元初>

人間—戻り道を行く者(思索者)=<性起(存在)>=将来的な者(詩人)—最後の神
現-存在

人間は、性起を中点とする思索者と詩人の取り次ぎを経て、最後の神と関わりをもつ。逆にいえば、最後の神が、性起における詩人と思索者を究極的に規定している。つまり、ヘルダーリンとハイデッガーの存在の歴史における場所は、最後の神の導入によって規定されている。この最後の神とはいったいどのようなものであり、またどのように存在、そして人間と関わるのであろうか。

(c) 最後の神

ハイデッガーは、1928年夏学期講義の形而上学構想において、もし神的なものが顕現するとするならば、全体としての存在者の「超力的なもの (das Übermächte)」の内においてであることを予感していた。もっとも、その超力とは、非人格的な「神聖なるもの (die Heiligkeit)」であり、神や神々といった人格性を帯びた語で名指されることはなかった。しかし、ヘルダーリンを通じて別の元初の衝撃に遭って以来、ハイデッガーは「神々 (Götter) の逃亡と来着」について語り、『寄与』では「最後の神」について言及する。われわれはこのような「最後の神」や「神々」を既在のなんらかの宗教の神から類推してはならない。なぜなら最後の神は、「われわれの歴史の可能性では測ることのできないものである別の元初」(GA65: 411)であり、「既在の神々、とりわけキリスト教の神に対して全く別のもの」(GA65: 403)だからである。

最後の神は、端的に言えば、「最も覆蔽的なもの (das Verborgenste)」(vgl. GA65: 395, 400)である⁴²。第一の元初でいえば、プラトンから決定的に忘却されはじめたアレーティアの本質源泉としての根源的なレーテーに対応する。将来的な者である詩人は、彼の語の内に存在の真理を守蔵することによって、最後の神が過ぎ去る「場処 (Stätte)」を建立する。つまり、現-存在が徹底して覆蔽的な脱-根拠に根拠づけられていることを担い抜き、「最も覆蔽的なものを覆蔽されたままに保ち、そのようにして最も覆蔽的なものに唯一の現在 (Gegenwart) を授ける」(GA65: 400)。そのとき将来的な者には、性起が到来していることとなる。

そうすると性起としての存在と最後の神はどのような関係にあるのか。「最後の神は性起それ自身ではない。しかし、現を根拠づける者〔人間〕が帰属するところのものとしての性起を必要とする」(GA65: 409)。最後の神は、最も覆蔽的なものとして、自己覆蔽の明るみとして性起においてのみ現前する。性起は最後の神によって性起しているが、最後の神もまた性起を必要とする。最後の神と性起は転回的な関係にある。他方また、人間と性起は転回的な関係であった。それゆえ人間は、性起としての存在を媒介として神ともまた転回的な関係にある。人間の性起への帰属は、畢竟は最後の神への帰属であり、最後の神は、人間が現存在へとまたたされ、性起が性起することを必要としている。性起は「人間の帰属と神の必要という転回」(GA65: 414, vgl. GA65: 256)の「最も内奥の間(das innigste Zwischen)」(GA65: 415, vgl. GA65: 311, 484)である。

それゆえ、人間は性起においてはじめて「最後の神の長い予感(Ahnung)」という準備(GA65: 410)をすることができる。しかし、最後の神は最も覆蔽的なものである。性起においてありありと顕現するのではない。最も覆蔽的なものの現前は、完全に自己を拒絶するものとして遂行される。しかし、自己を拒絶するものとして顕現しているという意味において、かつて到来したものかあるいはいつかは来着するかもしれぬものとして——しかもそのどちらであるかすらわからない——その痕跡の予感のみが人間に辛うじて許される。

しかし、どう予感するにしても、最後の神の来着は、長い準備がされ機が熟しきったときにのみなされうるのであり、そしてその来着があったとしても、煌めくと同時に再び覆蔽する、「瞬間(Augenblick)」の「過ぎ去り(Vorbeigang)」としてしか来着しえない。最後の神の「最後」とはこういった「熟機(Reife)」から名付けられており(GA65: 410)、熟し切った最後の神の充溢はまた、「神々

42 ハイデッガーにおいては、「最も覆蔽的なもの」としての最後の神が人間の存在を許認せられ(zulassen)、また人間は「放下(Gelassenheit)」のうちにこの最後の神と出会う。このようなハイデッガーの神と人間の関係の思索におけるマイスター・エックハルトの「無」や「放下」の影響が近年強調されている。「ハイデッガーとエックハルトの共通性は以下のことにある。すなわち、この二人の思索者が、人間の実存を開き与えられた(ないしは固有なものとして与えられた)許認されてあることとして理解し、このような許認することを、許認しつつあら-しめることのうちにおいて自己-覆蔽、自己-脱去(「無」、覆蔽的なもの、秘密、レーテー)が原根拠(Urgrund)として続んでいるという経験から思索している、ということにある」(Holger Helting, *Heidegger und Meister Eckhart*, Berlin 1997, S. 12)。

(Götter)」とも呼ばれうる。「神々という複数は、数が想定されているのではない。むしろ最後の神の目配せの煌めきと覆蔵という瞬間の場処 (Augenblicksstätte) における諸々の根拠や脱根拠という内的な豊饒さが想定されている」(GA65: 411)。また、数という観点では、最も覆蔵的なものであるがゆえに、単数が複数かすらも非決定のままに留まらざるをえない (vgl. GA65: 437)。最後の神は、単数の神でもあり複数の神々でもありうる。

それゆえ性起は、神と神々の逃げ去りと来着の間として、逃げ去った神の痕跡であり同時に来着する神の急迫であるかぎりの聖性を帯びる。存在が聖なるものであることは存在がその根源に最後の神としての最も覆蔵的なものを守蔵しているからに他ならない。

将来的な者である詩人は、詩作の内に最後の神を「覆蔵したままに保つ」。ハイデッガーはとりわけヘルダーリンから最後の神の予感を得ている。しかし、ヘルダーリンの詩作は確かに神や神々を詠うが、ハイデッガーのこのような最後の神を直接に語るわけではない。では、ヘルダーリンは何を詩作することによって、「最も覆蔵的なものを覆蔵的に保ち」、「真理をイメージの中へと包み隠し、そのようにして真理を保蔵せんとする [人間の] 視線へと贈る」(GA65: 19) のだろうか。

(d) ヘルダーリンと歴史の法則

『寄与』と同時期になされた、1936年の講演『ヘルダーリンと詩作の本質』において、ハイデッガーは、他の詩人ではなくヘルダーリンについて語る理由を次のようにいう。

ヘルダーリンが選ばれたのは、彼の作品が、他の作品の内の一つとして、詩作の一般的な本質を実現しているからではない。むしろヘルダーリンの詩作が、詩作の本質を固有に詩作する、という詩的な使命に担われているからである。ヘルダーリンはわれわれにとって、ある優れた意味において、詩人の詩人 (der Dichter des Dichters) なのである (GA4: 34)。

ハイデッガーは、「詩作の本質を固有に詩作する」ことにヘルダーリンの詩作の本領をみている。この講演ではヘルダーリンの詠う「詩作の本質」の究明を、

選ばれた五つの詩句に即して試みている。しかし、われわれが見逃してはならないことは、ハイデッガーが、それら様々に語られる詩作の本質を畢竟は「歴史的なもの (geschichtlich)」であるとしていることである。

ヘルダーリンが建立する詩作の本質が、最高度に歴史的であるのは、歴史的な時代を先取しているからである。だが、歴史的な本質としての詩作の本質は、唯一本質的な本質である (GA4: 47)。

ヘルダーリンは、詩作の本質を「固有に」詩作するが、その固有性とは、「詩作の本質を新たに建立することによって、初めて新しい時代を規定する」(ebd.) ことを指す。つまり、いままで誰もが語り得なかった「歴史的な」詩作の本質を詠ったところにヘルダーリンの固有性がある。それゆえ、ヘルダーリンの詩作自身も彼が詠う歴史の一定の時代に帰属している。すなわち「逃げ去った神々の時代であり、そして到来する神の時代」(ebd.) である。『寄与』の言葉でいえば、第一の元初と別の元初との「間」の時代である。ヘルダーリンは、「最後の神」を直接詩作するのではなく、「詩作の本質」を詩作することによって、「最後の神」を詩作の中に「覆蔽的に保つ」。彼が詩作する詩作の本質は、「歴史的な本質」として「唯一本質的な本質」たりうる。つまり、詩人の本質を詠うことは、畢竟は、ある「歴史」を詩作することであり、ヘルダーリンは新たな歴史を詩作することによって、「歴史的な時代を先取する」。

ではヘルダーリンが語る歴史とはどのようなものであろうか。ハイデッガーは、1942年夏学期講義『ヘルダーリンの讃歌『イスター』』において次のように端的に述べる。

それゆえ、ヘルダーリンから最初に、そして彼からのみ、故郷ならざるありようと、故郷をえて住まうに至ることとの法則 (das Gesetz des Unheimischseins und Heimgewerdens) が語られる言葉が来る。しかもこの法則が詩的に多重的な形姿において語り出されるというわけである (GA53: 155)。

ヘルダーリンの詩はこの歴史の「法則」を詩作するのであり、ヘルダーリンの詩に真に聴従するとき、「われわれははじめて歴史の本質をその真なる法則において経験する、すなわちわれわれは歴史の窮迫に出遭う」(ebd.)。ハイデッガーによれば、「故郷ならざるありようと、故郷をえて住まうに至ることとの法

則」とは、ドイツ人の固有なもの（故郷）である「表現の明確性（die Klarheit der Darstellung）」とギリシャ人にとって固有なものである「天の火（das Feuer vom Himmel）」の関係の法則である（vgl. GA53: 168）。互いの固有なものは、それぞれ他方にとっての異質なものの（故郷ならざるもの）となる。この法則に即して、ハイデッガーは、とりわけドイツにおける西洋的なものと西洋の元初たるギリシャとの関係を見て取り、そこに西洋の新たな歴史を照らし出す光を見出そうとしている。このヘルダーリンにおける歴史の法則の解釈こそが、ハイデッガーのヘルダーリン解釈を規定しており、また彼の思索者と詩人の関係についての思索をも規定していると考ええる。それゆえ、以下において少し立ち入って究明してみよう。

確かに、ドイツ人はその固有のものとして表現の明確性をもっている。この表現の明確性とは「落ちついていること」、「構想を予め形成すること」、「区分し構成すること」であり（vgl. GA4: 88）、とりわけ詩人における詩的な天賦である（vgl. GA52: 182）。しかしその固有性は、いまだ表現されるべきものを知らないうちは本当に固有性を発揮しえない。そこで詩人は、天の火の予感に導かれて、「固有のものの独自の使用」⁴³をめざして、故郷を離れて旅にでる。

その旅の途上において、詩人はギリシャで天の火に打たれ、詩作の言葉がどのようなものであらねばならないかを経験する。「詩作-されるべきもの」である天の火とは、「神々の到来及び、接近を規定するところのものの光と灼熱」（GA53: 168）であり、ヘルダーリンによって「聖なるもの（das Heilige）」と名付けられる（vgl. GA53: 173）⁴⁴。「ヘルダーリンは「聖なるもの」を名指す。根源的に詩作-されるべきものでありそれゆえ詩人的なものであるものを、詩作的に名指すことが、ヘルダーリンの讃歌詩作で性起している」（GA53: 173）。

異国のものたる天の火に撃たれ、焼き滅ぼされるかもしれぬ危険に身をさらされ狼狽して困窮するなかにあっても、詩人は自分独自のものを活用しつつ異

43 ヘルダーリンの1801年12月4日付の友人ベーレンドルフ宛の手紙にみられる言葉。この手紙は、歴史の法則へのヘルダーリンの思いを述べたものとしてしばしば引用されている（vgl. GA4: 87, GA52: 22f., 131, GA53: 168）。

44 ハイデッガーは『あたかも祝日のように……』の「いま、だが、夜が明ける！ 私は待ち佇み、それが到来するのを見た、そして私が見たもの、この聖なるものこそ、我が言葉たれ。」という詩句に、ヘルダーリンにおける「聖なるものの到来」、「天の火」にうたれた経験を直截に見て取る（vgl. GA4: 75f.）。

国のものを受け入れることを強要される。しかし、この故郷ならざるものの承認は、無理矢理故郷ならざるものを故郷のものへと同化することではない。むしろ、異国のものを異国のもののままに、表現せんとすることである。「固有のものを修得することは、異国のものとの、違いを保ちつつ和していく、その意味での対決であり、従って異国のものを客として迎える対話としてある」(GA53: 177)。こうして詩人は、故郷のものと故郷ならざるものとの対話を担うことによって、常に故郷ならざるものを故郷のものにおいて現前せしめつつ、故郷のものがなんであるかを根源的に知る。詩人の旅は、天の火を迎え入れることによって、かえって本来的な「帰郷 (Heimkunft)」となり、故郷へと戻ってきて「故郷となる」。

ヘルダーリンが詩作する歴史の法則とは、まずは、詩人がギリシャ的な聖なるものに撃たれて、それをそのままドイツ的な表現のうちに、あるがままに現前せしめることによってドイツ的なものの固有性を知ることを指す。ハイデッガーは、ヘルダーリンにおいて「この法則が詩的に幾多の形姿において語り出される」と見て取る。彼が講義で扱ったヘルダーリンの讃歌群『ゲルマーニエン』、『ライン』、『イスター』のそれぞれの詩作の関係はこの歴史の法則、すなわち「まだわれわれには覆蔵されているある法則」(GA53: 202)に従っている⁴⁵。

しかし、この「自己固有のものから出て、他者のもつ異質のものへと移行行くこと、そしてこのように承認された異質のものからして、自己固有のものへと還ること」(GA52: 86)という法則は、単なるU字ターンにとどまらない。帰郷の後も詩人は故郷において、異質なものを「回想 (Andenken)」することにより、それを常に現前せしめ、彼方へと同時に此方への円環的な「移行 (Übergang)」を覆蔵している。ヘルダーリンは、その移行を、人間と神々の結婚、あるいは「人間と神々との迎え合う対向 (Entgegnung)、すなわち祝祭 (das Fest)」(GA52: 98)として詩作している、とハイデッガーは考える。この祝祭こそが、ヘルダーリンにとっては固有の覆蔵された本質をもっている。「『祝祭』それ自体が、歴史の根底及び本質なのである」(GA52: 68)。祝祭こそが「ヘルダーリンが歴史を考える方式」であり、「ヘルダーリンの思索の決定的境域」を示唆している。天の火に撃たれた人間、すなわち「半神 (Halbgott)」であるヘルダーリン

45 この歴史の法則は、また「元初の法則 (das Gesetz des Anfangs)」としても表現される (vgl. GA54: 201f.)。

は、人間と神々の迎え合う対向という根源的な歴史的知をもっているのである。

ヘルダーリンは、「天の火」に撃たれ託された「聖なるもの」をドイツ人の「表現の明確性」に迎え入れ、詩の言葉のうちに人間、とりわけドイツ人と聖なるものの充溢たる神々との移行の空間を覆蔽する。しかし、同時に詩人は讃歌『ゲルマーニエン』で「あの古き国の神々、然り、われ彼らを呼び招くこと、もはやかなわず」と詠うように、いまや大地から神々が逃げ去ってしまっていることを知っている。それゆえ詩人は、「最高の決断、すなわち古き神々によって遺棄されたということをわが身に引き受けることの決断」(GA39: 97)をする。なぜなら、神々の逃げ去りとは、神性が人間から消え失せたことではなく、もはや成就されざる、たそがれゆく暗い、すなわち瞬間のうちに脱去するものとして、しかしそういうものとして強力に支配していることを、詩人は「天の火」に撃たれたがゆえに知っているからである (vgl. GA39: 95)。

しかし、「聖なるもの」がそのような瞬間的に脱去し自己覆蔽するものとして、「言づてを贈るもの (das Grüßende)」であるがゆえに、神の逃げ去りの痕跡は同時に神々の窮迫の予感となる。ギリシャでかつてあったであろう人間と神々の迎え合う対向は、同時に来るべき祝祭なのである。この祝祭は「聖なるもの」の元初的言づてによって性起する。ヘルダーリンが歴史を規定するものとしてとらえた祝祭とは、「聖なるもの」によって、「一なるものにおいて (in der Einigkeit)」人間と神々が迎え合うことである。ヘルダーリンにおいては、「聖なるもの」が「自分を贈り込むこと (Sichschicken)」が、神々の逃げ去りと来着を決定づける。この「贈り」としての「運命 (Schicksal)」の中に立つことがすべて、歴史的なのである」(GA52: 92)。それゆえ、詩人において「表現されるべきことは、歴史であり、消滅における聖性であり、祝祭が来ることである。この祝祭が聖なるものの歴史である」(GA52: 146)。

しかしヘルダーリンは、祝祭そのものについて直接には語らない。彼は、むしろ祝祭の準備の日である「祭りの日々」のみを、すなわち「祝祭の準備」を語る。これは重要なことである。確かに彼は、神々が客として到来し、人間達が逗留する開けた場所を示しうる。しかし、「詩人は、まず、彼自身が住まねばならない間 (Zwischen)」という開かれたところを示す。[中略] 創設されるのは、まず、この創設することだけである」(GA4: 148)。つまり、神々に棄却され、しかも棄却されていることすらも忘れさられているという神々の二重の喪失の歴

史において、まずは、神々の逃げ去りと窮迫の間という、不在という仕方による神性に支配された時-空間を開く。神々と人間の結婚に先立ち、「祝祭の準備」をなすことがまずは喫緊の使命なのである。この詩人の業を、ハイデッガーは論攷「回想」において次のようにいっている。

この詩人たちは、そこで神々が客として到来するはずであるところの家を建てねばならない、その建築用地の境界に杭を打ち、確定する。詩人達は地面を清め祓うのだ。彼らはまったくのところ、上棟を祝うことをすでに許されている大工なのではない (GA4: 148)。

(e) ヘルダーリンの「聖なるもの」と存在

以上において、ハイデッガーのヘルダーリン解釈の稜線を辿ってみた。ハイデッガーが『寄与』で思索した「最後の神」は、ヘルダーリンを撃った「天の火」であり、「聖なるもの」と解することができる。また、聖なるものの言づてによって神々と人間の迎え合いが開かれるが、神々、人間、聖なるものの「根源的諸連関の統一性及び単一性」を、ハイデッガーはあらゆるものを連携せしめる「接合 (die Fuge)」と呼び、さらにこの接合をはっきりと、「そこにおいて一切の存在者が本質的であるところの、[真] 存在 (Seyn) と名付ける」(GA52: 100)。つまり、聖なるものに撃たれること、すなわち「かかる元初の言づてがそもそもかの性起であり、かの元初なのである」(GA52: 70)。

ヘルダーリンは、神々と人間がそこで出会いうる性起を、来るべき祝祭として詩作する。しかし、性起や性起を開く聖なるものは、その本性たる覆蔵性に適う仕方で語られる。つまり、それらは直接には語られず、まずそれらの準備が語られる。しかも、この性起に対する「耐えざる待望と渴望の支配」の時は、「永い時」として語られる。性起を統べる神の覆蔵性は、それほどに覆蔵的なものであり、またそれほどに時の持続と充溢を要求する「熟した」神なのである。それゆえ、ヘルダーリンがそのことを詩作した『ムネモシュネー』の一節——「時は 永い、だが 真なるものは、性起する (Lang ist/Die Zeit, es ereignet sich aber/Das Wahre)」——から、かの神々と人間の迎え合いは Ereignis (性起) と名付けられる。

詩人と思索者の想いはともに、神々と人間の迎え合いである性起へと向けら

れている。しかし、ハイデッガーは両者の分際をはっきりと区別する。「思索者は存在を言う。詩人は聖なるものを名指す」(GA9: 312)。思索者は、詩人のように天の火に撃たれた者ではない。したがって、聖なるものを名指すことはできないし、歴史の法則を直接には経験することはできない。「この法則[歴史の法則]は詩人においてのみ、明かされる」(GA52: 170)。思索者は、ヘルダーリンの詩作から、彼の歴史の本質知としての性起を「追想し(nachdenken)」,「予感する(ahnen)」ことしかできない(vgl. GA52: 188)。

しかし、思索者はヘルダーリンが突きつける歴史的な困窮に対して、それを担う決断をし、歴史的な使命を帯びる。詩人は、半神として、神々の側から、聖なるものを名指しつつ、性起の準備をする。すなわち、人間達を神々についての決断へと促すため、「聖なる悲しみ」に包まれつつ、神々の逃げ去りと来着を詩作し、自分の声が聴かれうる「間」を開こうとする。思索者の使命は、いわばこの「間」の準備、いわば「準備の準備」をすることである。それは、端的に言えば、人間をしてヘルダーリンの詩作へと聴従せしめることであり、性起へと至る「かの永い時を本来的に待望し切ることができるという恵みを学ぶ」(GA52: 180) ことである。

そのためには、第一の元初から発せられた「存在」という語を徹底的に担いきることが必要である。思索者は、人間の側から形而上学の言葉を担いつつも、それを元初的に照らし直し、ときほぐしつつ、ヘルダーリンへと、そして性起へと指示するという使命をもつ。思索者は、詩人が住まいを建てることの準備を通じて、性起の牧人となる。したがって、思索者はあくまで存在を通じてのみ性起を語らねばならないのであって、聖なるものを直接名指す分限をもたないのである。ここに思索者と詩人の大きな違いがある。しかし、思索者は詩人の単なる僕ではない。思索者による準備によって初めて、人間は詩人の語に耳を傾けうるのであり、詩人も自分の使命を全うできるのである。

では、『寄与』における「最後の神」についての言説は、思索者の分際を超えたものだったのだろうか。そもそも『寄与』自体が未刊行に留まったものであり、「最後の神」も元来、彼の生前に公に語られたものではなかった。また、『寄与』においても、性起における「将来的な者達」と「最後の神」の章は別の元初に属するものであるがゆえに、ハイデッガーにとってはまだかすかに予感しうるものとどまっており、またとどまらねばならなかったのではないだろう

か。つまり「最後の神」は、『寄与』においては、それに適わない仕方では語られすぎたかのように思えるのであって、それゆえに『寄与』は長い間未公開のままにされたのではないだろうか。ヘルダーリンにおいてさえ直接には詩作されなかった「最後の神」は、以後ハイデッガーの思索の言葉によっても、公に語られることはなかった。

しかし、性起を贈るなんらかの神のようなものを、常にハイデッガーは予感し続けている。『寄与』に引き続いて1938/39年に成立した草稿『省察』においても(vgl. GA66: 243ff.), 同じく1938/40年に成立した草稿『[真]存在の歴史』においても(vgl. GA69: 105), なお「最後の神」について語られている。また、1951年になされた講演『「詩人のごとく人間は地上に住まう……」』では「知られぬままにとどまっている神」(VA: 191)について語られ、1966年に行われたシュピーゲル誌のインタビューでは「かろうじてただ神のようなものだけがわれわれを救いうる」といっている⁴⁶。性起の深奥に位置するなんらかの「神」は、沈黙されるべきものとしてはあるが、1936年以降ハイデッガーの思索を導き続けた「性起の本質構造」の接合要素の一つであり続けるのである。

さて、以上において性起の思索の空間における詩人と思索者の関係がある程度明らかになったと思われる。しかし本書は、詩人と思索者の二者と「国家創造者 (Staatsschöpfer)」「あるいは「国家建設者 (Staatsgründer)」との関係についてさらに言及したい。1930年代のハイデッガーの言説において「詩人-思索者-国家創造者」はしばしば、互いに密接な関連をもったものとして登場する。それゆえ、以上に論じた詩人と思索者の関係において、国家創造者がどのような位置づけをもつかが問題となる。また、この問題は、政治指導者の役割についてのハイデッガーの思惟を含んでおり、彼のナチス関与問題に一つの視点を提供しえよう。

(f) 詩人 — 思索者 — 国家創造者

ハイデッガーは、詩人と思索者と国家創造者があたかも三位一体であるかの表現を1934/35年冬学期講義『ヘルダーリンの讃歌『ゲルマーニエン』と『ライン』』から用い始める。

46 *Antwort*, hrsg. von Günter Neske und Emil Kettering, Neske 1988, S. 109f.

民族の歴史的現存在、その勃興、隆盛そして没落は詩作から生まれであるのであり、そしてまたこの詩作から哲学の意味における本来的な知が生まれ、この両者から国家、すなわち政治による民族の現存在の成就が生ずるのである。それゆえに、この諸民族の根源的歴史的時は詩人、思索者、国家創造者の時、すなわち民族の歴史的現存在を本来的に基づけ、根拠づける者達の時、すなわち本来的に創造する者達の時なのである (GA39: 51, vgl. GA39: 120, 144)。

すでに見たように、この講義で初めて、ヘルダーリンが「別の元初」や「歴史」とともに語られた。それゆえ、『寄与』における存在の歴史的空間の構想もすでにあたためられていたと考えられる。この講義における、詩人と思索者の関係をみても、将来的な詩人が受け入れられる準備をする思索者というモチーフを読みとることができる。詩作によって建立された民族の歴史的な存在、すなわち民族の現存在の真理は、思索者によって「接合して知の中に置かれ」(vgl. GA39: 120)、「初めて明け開かれる」(vgl. GA39: 144)。

では、国家創造者はこれら二者とどのような関係にあるのだろうか。国家創造者は、「政治による民族の現存在の成就」をなす。つまり、思索者によって初めて明け開かれた民族の歴史的な存在は、詩人や思索者と、歴史的な気分を共有する国家創造者の国家建設によって、「大地と歴史的空間に根づかせられる」(GA39: 120)。要するに、国家創造者は、思索者が明け開いた知を政治のレベルで民族全体に浸透させる使命をもつ。それゆえ、ハイデッガーはこの三者の関わりを次のようにまとめている。

この詩作と思索と国家活動の三つの力は、永きにわたってそれと知られることなく、互いに断絶したままならび合って、だが互いのために、それぞれの力の展開の程度に従って、またその作用を受ける社会のその範囲の大きさに従って働いているのかも知れない (GA39: 144)。

こういった詩人と思索者と国家創造者の関係は、1935年夏学期講義『形而上学入門』においても引き継がれる。「[真理を獲得するための] この戦いは、創造的な者達、すなわち詩人達、思索者達、政治家達によって担われる」(GA40: 66, vgl. GA40: 200)。若きハーバーマスを激怒させた、この講義の「この運動の内的真理と偉大さ」(GA40: 208)という表現は、今日ペゲラーやオットの研究によって、元来「ナチズムの内的真理と偉大さ」と書かれていたことが判明してい

る⁴⁷。それゆえ詩人、思索者、国家創造者とは、具体的にはそれぞれヘルダーリン、ハイデッガー、ヒットラーが念頭に置かれていると考えてよいだろう。1934年から1935年にかけて、ハイデッガーは、ヘルダーリンの詩作と自分の開いた思索の力の導きによりヒットラーが歴史的現存在の創造者たらんことを願う「夢見る子供」(vgl. HJ: 198) だったのではないだろうか⁴⁸。

しかし、ハイデッガーは、1936年の『寄与』以後もこのような態度をとり続けるのだろうか。『寄与』においては、すでに見たように、性起を中点として、別の元初と詩人に対して第一の元初と思索者とが対峙する構造となっている。性起の構造においては、第一の元初と別の元初の移行的対峙が本質的である。第一の元初から始まる形而上学の歴史と、別の元初の間には深淵的な断絶が存し、それゆえ別の元初の神々の方から語りかける半神たる詩人と、別の元初からの光をもとに第一の元初へと戻り道を行き、元初のなんたるかを知る思索者が、その深淵を架橋する者として存在の歴史において決定的な重要性を担っている。『寄与』では詩人と思索者が共働して性起が性起するまでの永い時を待ち担う歴史が説かれているのである。つまり、性起の思索においては詩人と思索者の二者が本質的に重要なのであって、他方、国家創造者は重要な役割を果たさない。1934/35年講義において、詩人と思索者と国家創造者が互いに共働しあうことが強調されていたことからすれば大きな違いがあるといわざるを得ない。講義では、国家創造者の役割は、詩人と思索者に劣らぬもののよう

47 Vgl. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 321ff., Hugo Ott, *Unterwegs zur Biographie*, S. 276f.

48 ハイデッガーは、すでに1933年以前にナチス党を選択しており、ナチスの権力掌握を自分の思索に合わせて解釈し、自らの思索により総統を導こうという野心をもち学長に就任した。ハーバーマスがすでに1989年にいていたように、「こうした経過については、今日では、もう論争の余地はない」(Vgl. Jürgen Habermas, *Heidegger – Werk und Weltanschauung*, in: Victor Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Fischer 1989, S. 22.). ハイデッガー自身も、学長就任時の彼を「夢見る子供」と評したヤスパースの書簡に於いて、1950年4月8日付のヤスパース宛書簡で次のように述べている。

「学長職引き受けと同時に、私は、官職や、様々な影響や権力闘争や分裂状態などの機構のなかにとりこまれて、我を忘れて墮落してしまい、たとえ数カ月のあいだに過ぎなかったとはいえ、私の妻の言葉によれば、「権力への陶醉感」の中に落ち込んでしまったのです」(HJ: 200)。

総統を導こうとしたことはともかく、ハイデッガー自身の言葉からいっても、学長職時代にハイデッガーが、ナチスというはしかにかかり、一種の錯綜に陥っていたことは認めざるをえないであろう。

説かれているが、元初との近さという観点からすれば、「政治による民族の現存在の成就」は、詩人と思索者と比べれば間接的なものとなろう。

『寄与』の後、詩人、思索者、国家創造者が並列して挙げられることはなくなる。1937/38年冬学期講義においてはなお「これに対して歴史的省察は、創造し一緒に形作ることにおいて歴史が掌握される所——詩人、建築家、思索者、政治家による創造——においてのみ可能であり、また必要でもある」(GA45: 43)という記述が見られるが、「建築家」が挿入されており、もはや以前とは異なった観点からの列举であることを示唆するとともに、「政治家」にかかる力点が相対的に弱められている。1941/42年冬学期講義『ヘルダーリンの讃歌『回想』』では、もはや詩人と思索者の二者の関係のみが語られ(vgl. GA52: 16, 55, 134), 1944/45年冬学期講義のタイトルは『哲学への入門 思索と詩作』(GA50)であり、以後第二次世界大戦後の諸著作では、詩人と思索者の関わりのみ取り上げられる。

これと並行して、「政治的なもの」の観念は存在の問題へと還元される。1942年夏学期講義『ヘルダーリンの讃歌『イスター』』では、ギリシャ的な「ポリス概念は「政治的(politisch)」に規定されえない」(GA53: 99 vgl. GA4: 88)と述べ、「人間が存在者の直中で、ポリスは人間として歴史的に滞在する場処」(GA53: 101)であり、人間を統べる存在の開けから解釈されている。1934/35年冬学期講義が、国家創造者が携わる国家をまさに「政治的」なものとして考えていたことからすれば、国家や政治的なものに対する態度が大きく変化しているといえよう。確かに、この講義では「国家社会主義の歴史的唯一性」というような表現も見られる(vgl. GA53: 98, 106)。しかし、ナチスをギリシャ的なものと結びつけようとする学説への反駁の文脈において用いられており、むしろナチスとギリシャ的なものとの混交を批判する結論となっている。微妙な表現ではあるが、むしろハイデggerがナチスの国家体制と、ギリシャの元初へと想いを馳せる自分の思索との間に一線を画していると読むこともできよう。

このように『寄与』での性起の本質構造においては、国家創造者は元来、詩人や思索者と同等の重みをもつものではないのであり、『寄与』後のハイデggerの言説は、ごく素直に性起の思索に従ったものといえよう。問題は、ハイデggerが『寄与』以前の講義で、詩人と思索者とともに国家創造者を同じ重みを与えつつ挙げていたのはなぜかということである。1934/35年ではすでに

「別の歴史の元初」たるヘルダーリンが語られ、『寄与』執筆直前の1935年夏学期講義『形而上学入門』でははっきりと「別の元初」(GA40: 42)、「存在の歴史」(GA40: 99)という語が用いられている。それゆえ、詩人と思索者が、国家創造者とは異なった重みをもつものであるという洞察を、当時ハイデッガーはすでにもっていたと推測しえよう。それにもかかわらず、国家創造者はいわば、付け加えられたのである。

ハイデッガーは学長就任演説の終わりに「しかし、われわれは、われわれの民族がその歴史的な委託を履行することを、望んでいる」(SU: 19)と述べている。ハイデッガーは学長辞任後の1934年から1935年にかけてもなお次のような予感をもっていたのではないだろうか。すなわち、ドイツという民族がまさにヘルダーリンという詩人を得て、世界的な規模で諸民族を主導するのであり、ヒットラーの登場により、いまやその時がまさにきたらんとしている、という予感である。

1934/35年冬学期講義において、「諸民族の転回期」について説きながらも、まずその歴史的使命を担うのがドイツ民族すなわち「ゲルマーニエン」に他ならぬことが露骨なまでに強調されている。民族を歴史的現存在へともたらすのは、ヘルダーリンの詩作であるが、「詩人の詩人としてヘルダーリンは将来的なドイツ人の詩人であり、そしてそのような詩人として唯一の人である」(GA39: 221)。ハイデッガーによれば、ヘルダーリンはギリシャの元初で性起したことを、ドイツ語で詠っている。それゆえ、彼の詩作を知へともたらす「哲学に課題が用意されてあるとすれば、その課題はその最も固有の必然性からのみ、すなわちギリシャ-ドイツ的使命においてのみ規定されうる」(GA39: 151)。しかし、知へともたらされたヘルダーリンの詩作はまだ「われわれの民族の歴史において力となっていない」。「彼がまだそうになっていないのであれば、そうならねばならない。この事業に参加することは最高の、そして本来的な意味における「政治」なのであって、それゆえここで何かを成し遂げる者は「政治的なこと」について語る必要はないのである」(GA39: 214)。

ハイデッガーにとっては、ドイツ民族こそが、ヘルダーリンの詩作によって歴史的に覚醒する特権を与えられた民族であり、ヘルダーリンをドイツ民族の力とすることが「政治」であった。この「政治」とは、単にドイツ民族だけではなく、諸民族をもまきこんでなされていく。「歴史とは神々が或る民族と諸民

族を用いてする大いなる遊戯なのである」(GA39: 105)。ここでいわれている諸民族と区別された「或る民族」とは明らかにゲルマン民族であると読み取ることができる。

しかし、『寄与』以降、ドイツ民族とその「政治」に対する過剰な期待は、トーンダウンし、ヘルダーリンに決断を迫られているのは、ドイツ民族のみではなく、むしろ西洋全体であることが強調されていく。例えば 1937/38 年冬学期講義第一草稿では、次のようにいわれる。「その〔歴史の〕変転とは、諸々の人間や民族やその作為の活動領域内でのあらゆる「変革」よりも深いところにあり、それよりも広範囲に及んでいる」(GA45: 216, vgl. GA45: 109, 185)。存在の歴史の問題が民族単位の発想ではないことが強調され、ヘルダーリンを「愛国的なもの」、「民族」、「英雄」という語群と結びつけて解釈することが批判される (vgl. GA45: 126f.)。

別の元初が徹底して、覆蔵的なものであるとするならば、別の元初に特権的に聴従しうる民族を指定することは、裏側から別の元初を規定することとなり、それは元初的な思惟に反することとなろう。それゆえ、民族に対する期待という意味においてもまた、ハイデggerは『寄与』以降は、冷静に性起の思索に従っているといえよう。つまり、『寄与』における性起の「本質構造」は、必然的にはナチズムのイデオロギーとは結びつかず、むしろナチズムのイデオロギー下の諸思潮と対決する姿勢もうかがえるのである。『寄与』は、ハイデggerの思想がナチズムのイデオロギーに直結すると主張する過激な批判への「唯一の偉大な反証」たりうるであろう⁴⁹。

しかし他方で、ハイデggerは、ヘルダーリンを選んだことによって、存在の歴史の思索はすぐれて「ギリシャ・ドイツの使命」たらざるをえない、という強固な確信をもち続けた。ドイツ民族に対する過剰な期待は、ドイツ語で詩作するヘルダーリンを準備しうるのはドイツ語の思索でなければならない、という暗黙の前提に姿を変えて生き続ける。

49 A. シュヴァンは、『寄与』が含む、ナチズムのイデオロギーと摩擦を生じる部分を挙げ、『寄与』がハイデggerが「確信的な国家社会主義者」であるとのファリアスの着想の「唯一の偉大な反証」たりうることを主張し、『寄与』が当時刊行されなかったのもナチスによる弾圧の可能性があったからと推測する。Alexander Schwan, Heideggers „Beiträge zur Philosophie“ und die Politik, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* Bd. 43 1989, S. 593-617.

例えば、1940年代の講義でしばしば説かれる「固有のものの自由な使用」において表現される歴史の法則とは、ドイツ的なものとギリシャ的なものの止揚に他ならない。1934/35年の講義を終える際に引用された、「国民性の自由な使用ほど学ぶのに困難なものはない」というヘルダーリンの言葉は、常にハイデッガーにおいて響き続ける。シュピーゲル誌のインタビューで、晩年のハイデッガーはなおも、ドイツ語による思索に特権的地位を与えることを認めている。

シュピーゲル（以下S）：あなたは、特にドイツ人には一つの特別な課題があるとお考えですね？ ハイデッガー（以下H）：はい。ヘルダーリンとの対話においてという意味です。 S：この方向転換のためにはドイツ人が或る特別な適格性をもっているとお考えですか？ H：私はドイツ語がギリシャ人たちの言葉と彼らの思惟とに特別に内的な類縁性をもっているということを考えるのです。このことを今日繰り返し確認してくれるのはフランス人たちです。フランス人が思惟し始めると、彼らはドイツ語を話します。彼らは、[ドイツ語で話すということそれ自体によって] フランス語では切り抜けられないということを確認しているのです⁵⁰。

ハイデッガーの思索がナチスとの親和性があるというのなら、戦時のヒトラー支持の言説より、こういったドイツ語の特権性の承認のうちに見出されねばならない。それは、畢竟はなぜハイデッガーはヘルダーリンを選んだのか、という問題につきるであろう。それには、ハイデッガーのヘルダーリン解釈を十分に吟味したうえで、ハイデッガーによるヘルダーリンの選択が妥当なものか、あるいはそもそもそのような妥当性の判断を第三者がなしうるものかという課題を解決しなければならない。本書にとっても、この問題は更なる課題として残されている。そして、またハイデッガーのナチス問題を研究せんとするすべての論者の課題であるのでもないだろうか。

50 Antwort, 107f.

第5節 性起における死と言葉

(a) 性起と死

以上において、1936年以降のハイデッガーの思索を主導した性起の「本質構造」が精査された。本節では、本書の関心に立ち戻って、性起の本質構造において、死と言葉の思索がどのようにとらえ直されたかを確認しておきたい。

すでに見たように、『存在と時間』においては「事実性」とされ、それ以上その根拠については探求されなかった被投性は、『寄与』においては存在によって性起させられていることとしてとらえられた。『存在と時間』における現存在分析の成果である「被投的企投」は、性起の転回における現存在による存在の根拠づけとしてとらえ直される。

人間は、存在に帰属することにより「現-存在 (Da-sein)」となり、存在が開かれる場処となる。しかし、こういった存在の根拠づけとしての現存在の「投げること」は、その投げるものがそこから生ずる被投性において、すでに存在によって性起させられている。「投げる者、すなわち現-存在は、被投されている。すなわち [真] 存在によって性-起せしめられている」(GA65: 304)。さらに、『寄与』においては、現-存在はただ単に存在に性起せしめられているというだけではない。現-存在を性起化する存在自身が「脱根拠的な (abgründlich)」自己覆蔵であるがゆえに、「自己企投及び投げる者の被投性は、脱根拠的にあらわになる」(ebd.)。

他方『存在と時間』では、死は現存在の存在に潜む無の経験であり、それは現存在の「不可能性の可能性」という可能性のうちへと投げ込まれていること、すなわち被投性に即して経験されていた。とすれば、『寄与』における被投性が存在に性起されるものである以上、被投性に基づく死もまた性起において経験されることとなる。この連関は、『寄与』では、次のようにはっきりと語られている。

人間の現-存在における死の唯一性 (Einzigkeit) は、現-存在の最も根源的な規定へ

と帰属している。すなわち「真」存在自身の真理（自己覆蔵の開性）を根拠づけるために、「真」存在自身に性起-化される、という規定に属している（GA65: 283）。

この言葉が語られる第161節は「死への存在（Das Sein zum Tode）」と題されている。つまり、『存在と時間』において語られた「死への存在」は、根源的には性起に帰属しており、性起において経験されるべきものである。

では、どのように死は性起に帰属しているのだろうか。本書ではすでに、「現存在の不可能性の可能性」という『存在と時間』における死の規定が、現存在の構造自体がもつ無の経験に由来することを確認した。『形而上学とは何か？』（1929年）においてこの無の経験が描写されたのだが、無自身が何に由来するのかは問われないうままであり、無の規定は「存在者から見られた存在」としての「存在者ではないもの」という空虚な規定に留まっていた（vgl. GA65: 246, GA9: 123）。しかし『寄与』において初めて、死としての無、あるいは無性が存在の本質であることがはっきりといわれる。

無は、[中略]「真」存在それ自身の本質的な[転回的な]振動（Erzitterung）であり、それゆえいかなる存在者よりも、よりありありとある（seiender）（GA65: 266）。

端的にいえば、「真」存在は無的なもの（nichthaft）として現成する」（GA65: 267）。存在がはらんでいるこのような「無的なもの（das Nichthafte）」とは、「明るみそのものの内へと来る、かの自己覆蔵」に他ならない（vgl. GA65: 356）。死としての無は、自己覆蔵としての存在が現成と同時に脱去する際に経験される、存在の自己拒絶の「ニヒト」なのである。それゆえ、死の無はアレーティアの本質源泉であるレーテーに由来する。そして、死の情態性であった「不安」もまた、畢竟は性起に帰属するものとされる（vgl. GA65: 483）。

このように『寄与』において初めて、現存在の死が存在の根源的覆蔵性へと繋がっていることがわれわれに告げられる。しかし、もし死がそうに考えられるのなら、『存在と時間』において説かれた「死への先駆」はどのような意味をもつことになるのだろうか。性起においては、むしろ人間は存在の真理の牧人となるのであり、人間の可能性としての死というよりはむしろ、存在の覆蔵性そのものを覆蔵性として見守ることが肝要となる。その意味で死への先駆は性起においては、大きな意味をもたなくなることとなろう。『存在と時間』

で説かれた死と向き合うある種の切迫性が薄められることになってしまうのではないだろうか。

しかし、「戻り道を行く者」として思索者が、第一の元初から別の元初への移行にあることを想起しなければならない。別の元初に属する性起は、ヘルダーリンの詩作から、思索者によってかろうじて予感されうるものであって、いまだ到達されていないものである。それゆえ、性起を思索する者は、アレーティアの根源であるレーターへと思いを向けつつ、すなわち元初的に思索しつつ、ヘルダーリンの詩作に聴従することを召命とする。そして、レーターが無の本質であり、無が死の本質である以上、死は、思索者にとってはなおも、「無の最も深い本質[すなわちレーター]への指示(Hinweis)」(GA65: 325) たりうる。

また「より根源的に存在が、その真理において経験されれば、無は、それだけ深く、根拠の尽きたところにある脱根拠として経験される」(ebd.)。つまり、無の経験の深さと、存在の経験の深さは呼応している。それゆえ、存在の真理への洞察から別の元初を思索しようとする思索者は、無への「指示」である死から目をそらすことができない。「死への存在の遂行は、別の元初を思索する者においてのみ義務(Pflicht)である」(GA65: 285)。そして、「死の内へと先駆すること」は、現がはらむ覆蔵性を、真理の存立という切迫性の内へと取り入れている「最高の現-存在」をめざすことになる(vgl. GA65: 325)。それゆえ、「死は、[真]存在の、最高のそして究極の証(Zeugnis)である」(GA65: 284, vgl. GA65: 230)。

死が「[真]存在の最高の証」といわれうるのは、『存在と時間』で分析されたように、「現象的に根源的には、時間性は、本来的な現存在の全体であること、すなわち先駆的覚悟性の現象に即して経験される」(GA2: 402f.) からである。現存在の時間性は、存在の真理の立場から振り返れば、「[真]存在自身の真理の企投領域」(GA65: 284) であり、「存在の真理の先名」(vgl. GA9: 376, 377) である。つまり、存在の真理の覆蔵性を、なおも主観性の残滓を留める企投-意味構造から理解せんとしたものである。本来的な死への存在は、時間性を開示し、時間性は存在の真理の覆蔵性を示唆する。それゆえ、別の元初を思索するものにとつては、死という現象が、性起への最高の証たりうるのである。

このように性起の思索においても、死は、思索者にとって、決して性起に還元されることのない独自の意義をもっている。死は時間性ないしは無の本質へ

と、さらには存在の自己覆蔵へと「指示」するのであり、死の思索は性起へと至る一つの道である。

ところで人間は、性起を「間」として、神と転回的な関係にあった。それゆえ、死が性起を指示するものである以上、死の指示は、性起を性起せしめる別の元初であり「最も覆蔵的なもの」である最後の神までも、射程に収めることとなる。性起においては死は、脱根拠的なものとしてあらわになる。そして最後の神は「唯一〔真〕存在自身の脱根拠的な「空間」において現れる」(vgl. GA65: 416)。それゆえ、ハイデッガーは死と最後の神の関係について次のようにいう。

われわれが「死」をその極限においてそれほどまでに把握しないというのなら、われわれはどのようにして最後の神の希有な合図を受けとめるべきであろうか (GA65: 405)。

極限においてとらえられた死において、最後の神の合図(目配せ)が過ぎ去る「瞬間の場処 (Augenblicksstätte)」(性起)が開かれうる。他方、極限においてとらえられた死によって、形而上学的考察における神の諸規定——最もありありとあるもの、存在者の第一原因、無-限定なもの、無限なもの、絶対的なもの (vgl. GA65: 438)——が失効する。なぜなら、死への先駆から読みとられる根源的時間性は、これらの「恒存的-現前者 (Beständig-Anwesendes)」, ないしは「表象の対象 (Gegenständliches)」として把握された規定が立脚する現前化の時間的地平に属する類落性を暴露するからである。その意味で、ある神が「死ぬ」ことは最高の「歓喜 (Jubel)」でもありうる (vgl. GA65: 230)。「神は、あるもの (seiend) でなければ、あらぬもの (unseiend) でもなく、〔真〕存在と等置されるものでもない」(GA65: 263)。

このように、神とは、死が指示する性起においてかろうじてその痕跡を予感しうる最も覆蔵されたものである。それゆえ、われわれは、常に最後の神の到来への途上に留まらざるをえない。しかしそれでもハイデッガーは、死をヘルダーリンとともに「最短の道 (die kürzeste Bahn)」と表現する⁵¹ (vgl. GA65: 282, 406, 408, 414)。「最も隠された形姿においては、死への存在は、最高の歴史性を駆り立てるものであり、最短の道への決断の秘密の根拠である」(GA65: 282)。

51 Vgl. Otto Pöggeler, Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie, in: *Edit Stein Jahrbuch* Bd. 2, 1997, S. 27.

死を主題にするヘルダーリンの詩『民族の声』の第4句目の冒頭は次のように詠う。

聖なる万有への最短の帰路を取るのだ。すなわち河流は／ひたすらに奔流する、や
すらぎを求めて (Ins All zurück die kürzeste Bahn, so stürzt/Der Strom hinab, er
suchet die Ruh, es reißt)⁵²。

ハイデッガーはこの詩句そのものの解釈を試みてはいない。しかし、彼はこの詩における「河流」も、『イスター』、『ライン』における「河流」と同様に、「歴史の法則」であり、「半神」としての詩人の存在そのものと解釈する (vgl. GA39: 224f.)。河流の「奔流」とは、異国で詩人を撃った天の火 (神) を、帰郷して故郷の表現において現前させることである「歴史の法則」を意味する。

また、ハイデッガーは、ヘルダーリンに、ヘラクレイトスの存在の理解「ヘン・パンタ・エイナイ (万有は一なり)」の影響を見出そうとする (vgl. GA39: 124, 128)。ヘラクレイトスの「パンタ (万有)」は、二つのものの抗争をはらんだ「ヘン (一)」である。それをハイデッガーは、露現性と覆蔵性の抗争、すなわち存在の真理 (性起) と解釈している (vgl. GA39: 249f.)。『民族の声』における「聖なる万有」もハイデッガーにとっては存在の真理と解釈されう。

それゆえ、ハイデッガーは「聖なる万有への最短の帰路」を、「河流」である詩人が辿った異国からの帰郷の道、すなわち存在の真理としての性起への道と解したのではないだろうか。「将来的なもの、すなわち拒絶としての〔真〕存在の真理は、それ自身のうちに偉大なるものの保証をもつ。すなわち、空虚で茫漠とした永遠性の保証ではなく、最短の道の保証をもつ」(GA65: 406)。

性起とは、神が瞬間においてのみ過ぎ去ることを知っている詩人によって建立される存在である。それゆえ、「死への存在」を保ち、存在の瞬間性を「永く」保つことが、性起における最後の神の到来への「最短の道」である。「最後の神は、歴史の最短の道における最も永い歴史の元初である」(GA65: 414)。そのような永いが、しかし最短の道としての死において、最後の神の到来の瞬間の場処が開かれる。死は、存在の秘密を、すなわち最も覆蔵的なものである別の元初を覆蔵している。それゆえ、思索者は死への存在を担い耐えつつ、元初へと

52 Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe* Bd. 1, Hanser 1992, S. 331.

想いを凝らしつつ、性起までの永い時を待たねばならない。

しかし、思索者の召命は、それだけに留まらない。すでに見たように、第一の元初から別の元初への移行の間にいる思索者は、ヘルダーリンの言葉に人間が耳を傾けるようにしなければならない。『寄与』の表現でいえば、「将来的な者の準備」をしなければならない。しかし、そのためには思索者は、ヘルダーリンが詩作する神としての別の元初を、思索の言葉で語らねばならない。この思索の言葉はどのようなものであり、また、詩作の言葉とはどのように異なるのであろうか。本書のもう一つの主要関心であるハイデッガーの言葉の思索について、本節ではまず『寄与』においてどのような変化が見られるかを確認しておきたい。

(b) 『存在と時間』以降の言葉の本質への問いの変遷

そもそも、ハイデッガーが『存在と時間』において、存在を存在者の存在として問おうとしたときから、存在を語る言葉の革新が必然的に要求されていた。なぜなら、『存在と時間』は存在の理解の変容を迫るものであったが、それは同時に従来存在論での言葉では忘却されたものを語る試みでもあり、いままでにない新しい言葉のスタイルが必要であったからである。しかし、ハイデッガーは1969年のル・トールのゼミナールで『存在と時間』の言葉について次のようにいう。

『存在と時間』の言葉のほとんどの部分は、まだ形而上学から借用した表現でもって語っており、新たな語を造り出すことによって、新たな言葉を鑄造することを助けとして、言わんとすることを叙述することを試みている (GA15: 350f.)。

つまり、『存在と時間』の言葉は、従来形而上学の表現を借用しつつ意味をずらす(「理解 (Verstehen)」, 「責め (Schuld)」など) か、どうしてもそれでは言い得ない事柄は新しい語を作ることによって(「現存在 (Dasein)」, 「情態性 (Befindlichkeit)」など) 言い表そうとしていた⁵³。もちろん、いずれの語も、実質的な内容規定を留保され、形式的告示として用いられている。

しかし、このような『存在と時間』における言葉の戦略は、十分な「存在と言葉への問い」の展開に基づいたものではなかった。つまり、存在の真理を表

現するという課題にとっては、『存在と時間』は「あまりにも早く先に進みすぎた」という「根本的な欠陥」をもっており (vgl. GA12: 89), 人間と存在との転回的な関係を語ろうとした第1部第3編「時間と存在」は「形而上学の言葉」でもっては切り抜けられなかったのである。現行の『存在と時間』と同じ言葉で一旦は書かれた「時間と存在」の部分の公開を断念せざるをえなかったことが、『存在と時間』の言葉の問題にあることは、後年の『言葉への途上』における次の告白からはっきりとうかがうことができる。

「時間と存在」——ここ 1923 年から 1926 年の間に克服できなかったことが、言葉への省察へと強いたのであり、そして——最初に起草された部分を公開させなかった (GA12: 151 Anm. a.)。

しかし、『存在と時間』以降「言葉の省察」へと強いられたハイデggerにとって、ヘルダーリンが言葉の問題のうえでも大きな衝撃となる。

私は、ヘルダーリンによって、新たな言葉の鑄造がいかに無益なことであるかを理解した (GA15: 351)。

ヘルダーリンの詩句の語が、ハイデggerが『存在と時間』でとった言葉の戦略が無益なものであると思わせるほどに、重要なものとなったのである。おそらく、この言葉についてのハイデggerの経験は、ヘルダーリンが「運命」となった 1929/30 年頃ではないだろうか。そして、存在の歴史の思索が練り上げられることと並行して、存在と言葉への問いが敢行される。1953/54 年に書かれた「言葉についての対話」におけるハイデggerの次の告白は、われわれに重要な示唆を与える。

なるほど、[言葉についての思惟を論じたことは『存在と時間』以降] ほとんどありません。というのも私は、教授資格論文から 20 年経って初めて、ある講義で言葉へ

53 ハイデggerの用いる様々な語の形態について詳細な研究をした E. Schöfer によれば、『存在と時間』の頃のハイデggerの造語においては、各品詞からの名詞化 (Wohin, Um-zu, Sich-vorweg-sein) が特徴的であり、原則としてギリシャ-ラテン哲学以来の「伝来的な思惟様式、表現様式の枠内に留まっている」。しかし、その後、ギリシャ-ラテンの伝統に対して際立たされた、本質的にドイツ語に基づいた言葉への変移とともに、「ハイデggerの言葉と様式は統一性に到達する」。Vgl. Erasmus Schöfer, *Die Sprache Heideggers*, Neske, 1962, S. 282.

の問いを究明することを敢行したからです。それは、私がヘルダーリンの讃歌の最初の解釈を講義で披瀝したのと同じ頃でした。私は1934年の夏学期に『論理学』という題の講義をしました。しかしそれは、私がそこにおいて言葉の本質を探究したロゴスについての省察でした。そのうちにまた、ほぼ10年ほどが経ちましたが、私が思索したことをいうことができませんでした。適切な語は、今日もなお欠けています (GA12: 89)。

注意すべきことは、まず第一に、ハイデッガーが1934/35年冬学期講義における初めてのヘルダーリンの解釈と言葉の本質への問いの敢行とを結びつけて語っていることである。ヘルダーリンの詩句の語の衝撃が言葉の思索の新しい境涯の成立に繋がっていることをうかがうことができる。

しかし、第二に、ハイデッガーが言葉の本質を思索したのは、実際にはヘルダーリンの言葉そのものに即してだけではないことにも注意をしなければならぬ。ハイデッガー自身がいうように、1934年夏学期講義『言葉の本質への問いとしての論理学』は「ロゴスについての省察」である。アリストテレスのもとで思惟のための予備訓練として打ちたてられ彫琢されたいわゆる「論理学」が、それ以来「今日に至るまでの二千年にわたる歴史において、その主要内実と性格とを本質的には変化させずに保っている」(GA38: 6) ことを認めたうえで、「このような論理学を根底から揺るがして、恣意的にではなく、また我意からでもなく、別の論理学を築く、という根本課題」(GA38: 11) の解決の試みがこの講義である。

すでに見たように、ハイデッガーは別の元初の詩人であるヘルダーリンと第一の元初の思索者としてのヘラクレイトスとの元初的な連関に注目している。重要なことは、事実としてヘルダーリンがヘラクレイトスの思索の影響を受けているということではなく、互いが互いを元初として照らし出しているという連関であり、第一の元初と別の元初との「球戯 (Zuspiel)」としての連関であった。第一の元初への戻り道をいく思索者が、言葉の本質を考えるにあたってのまず第一の課題は、ヘルダーリンからの示唆を受けとめつつ、第一のギリシャ的元初における言葉の思索に耳を傾けることである。教授資格論文以来の約20年の沈黙を破って行われた言葉への本質への問いが、ヘルダーリン解釈と連携しつつ、ギリシャ的ロゴス概念、「論理学」概念の問い直しに即してなされたこ

と自体が、すでに『寄与』でいわれた「球戯」の前触れと解釈できる⁵⁴。

第三に、1934年夏学期講義からほぼ10年後にも言葉の本質への問いが敢行されたが成就しなかったことが示唆されていることも重要である。1944年夏学期講義『ヘラクレイトス』において、ハイデッガーはヘラクレイトスのロゴスについての思索について詳細な解釈を行っている。それゆえ、ここでいわれている1934年夏学期講義から約10年後の言葉の本質をいおうとした試みとは『ヘラクレイトス』講義を指していると思われる。1944年夏学期講義が、1936/38年における性起の本質構造の成立後になされた初めてのまとまった言葉の本質についての考察であると考えられる。

第四に、告白の最後に「適切な語は、今日もなお欠けています」といわれていることにも注意されねばならない。この告白がなされた1953/54年に至ってもなお、ハイデッガーは性起を語る適切な言葉に至っていない。ヘルダーリンの語との出会い以来間歇的に繰り返されてきた言葉の本質への問いは、常にその途上にあり続けている。

以上より、『存在と時間』以降のハイデッガーの言葉への問いの軌跡を辿ると次のようになるであろう。ハイデッガーの存在の思索は、従来の形而上学が忘却していた次元を言葉にもたらそうとするものであるがゆえに、本質的にそれに適切な新たな言葉を必要とする。しかし、そういった言葉の本質の省察が十分に行われないうちに『存在と時間』は執筆され、そこでも新たな言葉が模索されはしたが、形而上学の言葉の援用に留まった。それゆえに一旦は書かれた「時間と存在」の思索を十分にいいのべることができずに、公開を断念せざるをえなくなった。しかし、ヘルダーリンの言葉との出会いによって、『存在と時間』における言葉の無益さを知らしめられ、1934年頃に新たな言葉の本質への問いが、ヘルダーリンの詩作から指示を受けつつも、ヘラクレイトスに即して敢行される。性起の本質構造が成立する直前に言葉の本質への問いが敢行されていることは重要である。ハイデッガーの存在の思索が新たな歩みの段階に至

54 もっとも、この講義は、全集版の内容に従えば、アリストテレス以前の元初のロゴス概念を再解釈したものではない。むしろハイデッガー固有の「現存在」概念から「言葉」の概念を問うべきことが説かれているが、掲げられている個々のテーゼの論拠づけも若干不明瞭であり、未成熟な講義であるといわざるをえない。V. ファリアスが刊行した版によれば、講義の冒頭でヘラクレイトスのロゴス概念に言及したとされる(vgl. Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, München/Wien 1994, S. 328.).

るときには、その前にそれを語る言葉の思索を必要とする。おそらくは不十分なものであったにせよ、1934年夏学期講義における20年ぶりの言葉の本質への問いは、『寄与』成立のために不可欠であったのではないだろうか。さらに『寄与』の後に、1944年夏学期講義においても言葉の本質についての考察がなされる。これ以降、次章で詳しく検討するように、言葉への問いがハイデッガーの存在の思索の前面へと出てくる。しかし、1950年代にいたってもなお、性起の思索をいいのべる途上に留まっている。

さて、以下において、1934/36年にヘルダーリンとともに敢行され、『寄与』の性起の本質構造にとりいれられた言葉の思索を追跡してみたい。ついで、次章以下で1944年夏学期のロゴスの考察と、それ以降ハイデッガーの存在の思索の前面に言葉の思索がせり出てくる経緯について明らかにしてみたい。

(c) 「性起」における言葉の思索

残念ながら、1934年夏学期講義『言葉の本質への問いとしての論理学』は、そのタイトルにもかかわらず、ハイデッガー自身の言葉の本質についての思索を述べた部分は極めて少ない。むしろ、言葉の思索の予備的段階として、すなわち「まずは人間的現存在の概念でもって、言葉がわれわれにとって問いに値するものになる、正しく論拠づけされた意味において問いうるものになる」(GA38: 168)という観点から、「人間とは何か」という問いが究明されるに留まっている。確かに魅力的な言葉についてのテーゼもいくつか提出されているが⁵⁵、若干唐突で、議論の展開に乏しく、この講義に即してにわかにハイデッガーの言葉についての思索を論ずることは困難であると解される。

しかし、1934/35年冬学期講義においては、ヘルダーリンに即しつつ、ハイデッガーは「詩作の言葉の性格」(GA39: 57ff.)について語る。性起の構想を仕上げる過程にあるがゆえにその記述はやや混沌としているが、ヘルダーリンの言

55 例えば、人間存在と言葉との密接な連関を表明したテーゼ「時間性が時熟するところのみ、言葉が生起する。言葉が生起するところのみ、時間性が時熟する」(GA38: 169)や、詩作の言葉の根源性を主張したテーゼ「言葉が世界形成的な力として生起するところ、すなわち言葉が存在者の存在を、前もってはじめて先行的に形成し、その接合構造へともたらすところ、そこに言葉の本質が現成する。根源的な言葉は詩作の言葉である」(GA38: 170)などのテーゼが唐突に掲げられるが、それらの論拠づけには半ページ程度しか割かれておらず、解釈することが困難である。

葉からうけた衝撃が率直に語られている。ただ、思索者（人間）の言葉と、詩人の言葉とのあいだにある断絶が、まだ強く意識されていないがゆえに、両者の言葉が同じ「言葉」概念に包摂されて論じられている。それゆえ、この講義での言葉についての記述を読むに際して、「言葉」という語がどちらの言葉として語られているかに注意しなければならない。

まず言葉は危険なものの中で「最も危険なもの」(GA39: 62) とされる。それは二重の意味で危険である。まず第一に、「神々に最高に近づきうる」という危険であり、第二に「おごなりのおしゃべりやその見せかけのうちへの、浅薄な向き直りという危険である」(vgl. GA39: 63f.)。この「危険としての言葉」という規定は、詩人ではなく人間の言葉の規定と考えるべきである。半神たる詩人は、神に撃たれたものであって、「その雷撃を語のうちへとくみ、民族の現存在のうちへともたらす」(GA39: 58)。それゆえ、詩人の言葉は頽落するものでもなく、神々に最高に近づくものでもない。しかし、人間は言葉を通じて、詩人と繋がっており、その詩作において神との「対話 (Gespräch)」の場が開かれている。むしろ人間の存在が神々との対話そのものである。

われわれの「真」存在は対話として、生起する。すなわち、神々がわれわれに話しかけ、われわれを神々の要求に服さしめ、そしてわれわれがあるかどうか、またいかにあるか、われわれはいかに答えるのか、神々にわれわれの存在を捧げるのか拒むのか、これについてわれわれを言葉にもたらすという出来事としてわれわれの存在は生じる (GA39: 70)。

それゆえ、詩作における言葉は人間の能力や道具ではなく、「人間を所有しているものであり、あれやこれやの現存在そのものを根底から接合し、規定している」(GA39: 67)。それゆえ、「言葉において存在者の開けが生じる」(GA39: 62) のであり、「詩作の言葉は人間の歴史的現存在を全体としての存在者へと晒す」(GA39: 59)。つまり、「詩作は「真」存在を建立する」(GA39: 74)。

詩作は、根源的な対話として、言葉の根源である。そして、最も危険なものとしてのその言葉とともに、人間は存在そのもののうちへと越え出ていき、そこで踏みとどまるか、あるいは堕ちるのであり、おしゃべりの頽落のうちに増長し、荒廃するのである (GA39: 76)。

若干まだ混沌としている 1934/35 年冬学期講義における言葉の思索を素描すれば以上になるだろうか。性起の本質構造がまだ形成途上であるがゆえに、十分には分節されていないが、人間が詩人の現存在（のちに性起といわれる）を神々との対話の場とし、そこで神に最も近づき、真の存在を経験しようというモチーフははっきりとでている。言葉が詩人、存在、神々を人間に開くのであり、人間が言葉を道具のように所有するのではなく、むしろ言葉が人間を所有している、という言葉の本質についての 1936 年以降のハイデッガーの言葉に対する根本姿勢をすでにうかがうことができる。

では『寄与』では言葉はどのように考えられているのだろうか。二つの元初のあいだに「裂け目」があることが十分に自覚されている『寄与』においてはもはや、1934/35 年冬学期講義のように、単純に詩人の言葉の本質を語ったり、思索者の言葉と詩人の言葉との連続性が樂觀的に語られることはない。存在を語る思索者の言葉が慎重に吟味される。

ハイデッガーは、思索の語一般のもつ困難さに逢着する。「いかなる[真]存在を言うことも、語や名指すこと (Worte und Nennungen) の内に身を保つ」(vgl. GA65: 83)。しかし、ハイデッガーが言葉にもたらそうとする元初は、現前している存在者とは異なり、自己覆蔽を本質とするものである。それゆえ、存在の「語や名指すこと」は、存在者についての日常的な考えの方向において理解され、また排他的にこのような方向性において考えられてしまうのであれば、存在の言説としては、誤解されてしまうこととなろう。また、「語そのものは、或るもの(知られたもの)をあらわにするが、それによって思索的な言うことにおいて開けへともたらされるべきかのものを隠してしまう」(GA65: 83)。それゆえ、存在を語るとは、本質的に或るものについてあらわにする語のうちに、あらわになってはその本質を損なう覆蔽的なものを宿らすという困難さをもっている。しかし、ハイデッガーはいう。

この困難さは、いかなるものによっても取り除かれ得ないのであって、取り除こうとする試みがすでに[真]存在を言うことすべての見誤りなのである。この困難さは引き受けられねばならないのであり、その本質帰属性([真]存在の思索)において把握されねばならない(ebd.).

ここでは、覆蔽的なものを語にもたらすという、思索の言葉の困難さが確認

されている。しかし、なにゆえに思索者は、このような困難さを引き受けねばならないのだろうか。それは、「天の火」(神)に撃たれたのち「表現の明確性」(語)へと帰郷した詩人がいるがゆえにである。詩人の語には神が見事に覆蔽されている。そこに思索者は、言葉の秘密の力を感じるとともに、歴史の法則を見て取り、彼ら詩人を準備せんとする。しかし、天の火に撃たれていない思索者は、神を直接に語ることはできない。それゆえ、思索者は、「存在」という名称で思惟されてきた第一の元初へと戻り道を行きつつ、形而上学の原野を別の元初の光を頼りに耕しぬき、詩人の言葉が聞かれうる準備をする⁵⁶。この意味で、詩人もまた準備する者としての思索者を必要とするのである。

そういった思索者の言葉は、形而上学の言葉(たとえば「自由」,「根拠」,「同一律」など)を担い耐え、その言葉の意味を存在の真理の立場からとらえ直し、より根源的な意味を与えるという戦略をとる。それゆえに思索者の言葉は、形而上学的に誤って解釈される危険に常にさらされることとなる。

しかし、形而上学の言葉と戦いながらも、思索者の言葉は、詩人の言葉を尺度にしなければならない。もっとも、詩人の語とまったく同じ言葉を語る必要はないし、天の火に撃たれていない以上、そのようなことは思索者にはできない。しかし、思索者の言葉の本質も、可能なかぎり詩人の言葉の本質に適うようにされねばならない。なぜなら、思索者も詩人と「同じこと(das Selbe)」を言葉にもたらそうとするからである。それゆえ、思索者はあえて覆蔽的なものと語とのあいだにある困難さをも引き受けねばならない。

56 E. ケッテリングは、その著『近き』において、詩作と思索の本質的な区別と共通性について四点にまとめている。ケッテリングの見解は『寄与』公刊前のものであるにもかかわらず、思索の準備的性格や、思索が形而上学によって支配された状況において地歩を築かざるをえない点が的確に見抜かれている。しかし、彼はさらに、『寄与』で強調された詩人と別の元初との直接性については、これを主張するペゲラーの見解に異論を唱え、ハイデッガーが思索と詩作の接近を説いた数々の言説を挙げて、両者の等根源性を指摘する。ハイデッガーが思索と詩作の関係を述べるとき、存在の歴史を規定しているヘルダーリンの詩作が念頭に置かれている場合と、ヘルダーリンという理念型を尺度として測られる詩作一般とがある場合に注意しなければならない。確かに、後者の場合、ケッテリングのいうように思索と詩作が互いに補完し、あるいは原初的思索が詩作に影響を与える場合もありえよう。しかし、存在の歴史を根底から規定しているヘルダーリンの詩作と思索の関係においては、『寄与』で語られるように、詩作のみに別の元初との直接性が帰属しているのであって、思索と詩作の間には「裂け目」がある。ケッテリングの議論はこの点が整理されていないきらいがある。Vgl. Emil Kettering, *NÄHE*, Neske, 1987, S. 214-219.

では、思索者が尺度とすべき性起における（詩作の）言葉の本質とはどのようなものであろうか。ハイデッガーは、次のようにいう。

言葉の本質は、言葉の根源を名指すこと（Nennung）による以外には、決して規定されえない。それゆえ、言葉の本質の定義を提示する（ausgeben）ことはできないのであって、言葉の根源への問いは、[定義のような形では] 答えられえぬもの（unbeantwortbar）と説明されうることとなる（GA65: 500）。

性起においては、人間は存在それ自身によって、存在の真理を根拠づけるべく本来化される。それゆえ、性起における人間の言葉の本質は、存在の真理を見守るべく、存在自身によって贈られるものとなる。存在の現成においてのみ、言葉の本質が発出する。つまり「言葉は[真] 存在から発出するのであり、それゆえ[真] 存在に属する」（GA65: 501）。それゆえ、性起においては「[真] 存在自身が自分自身からいう」（GA65: 473）。存在をいうことは、存在がいうことでもある。しかも、存在から発出した言葉は、存在を名指す。「[存在が] 存在をいうことは、[中略] その根源である[真] 存在から発出し、それゆえ、いうことが根源を名指すこととなるというのだから、いつでも根源へと戻るという具合に語る」（GA65: 473f.）。それゆえ、「[存在が] 存在をいうことは自分を保た（自分にとどまら）ねばならない（sich halten müssen）」（GA65: 474）。存在が存在として現成する仕方、すなわち性起が性起する仕方の一つが言葉なのである。

言葉が性起から発出する以上、性起において言葉の本質を規定することはそれ自体、性起を名指すことであり、性起が定義的に規定されるものでない以上、言葉の本質の定義は「答えられえぬ」ものである。性起としての存在に帰属しつつ、存在の現成を見守る人間の現-存在の振るまいそのものから言葉の本質は発出する。その「振るまい」とは具体的には、詩作において性起を「作品（Werk）」へと高めることである。

[真] 存在をいうことはすべて、性-起を、すなわち神と現存在、あるいは世界と大地の中間性（Inzwischenenschaft）というかの間（Zwischen）を名指し、絶えず両者の間を示すようにして、決定的に、脱-根拠としての間という根拠を、気分づける作品へと高める（GA65: 484）。

『寄与』執筆直前の1935/36年に書かれた論文「芸術作品の根源」における言

葉についての諸テーゼも『寄与』における言葉の本質構造を背景として理解されねばならないであろう。『芸術作品の根源』においては、「詩作 (Dichtung)」とは「真理を作品の-内へと-据えること (Ins-Werk-Setzen)」であり、芸術一般の本質とされる。「芸術は真理を作品の-内へと-据えることとして詩作である」(GA5: 62)。それゆえ「詩芸術 (Poesie)」は詩作の一つの様態とされるが、詩芸術は「芸術全体の内で優れた地位をもつ」(GA5: 61)。というのも、そもそも真理を作品の内へと据えるための詩作は、「存在者の非覆蔵性を言い示すこと (die Sage)」を必要とするのであって、詩作はそもそも「言葉や語との緊密な本質的統一の内にある」(GA5: 62)。「言葉自身は、本質的な意味における詩作である」(ebd.)。そしてその本質的な意味における詩作が詩芸術なのである。

言葉が詩作の根源的な本質を保蔵しているがゆえに、詩芸術は言葉の内において性起する (ereignet sich) (ebd.)。

ハイデッガーの芸術論は、性起における言葉の本質、すなわち詩人の言葉の本質に由来している。この論文は、ヘルダーリンの詩句を引用して終えられている。

『寄与』における言葉の本質についてのハイデッガーの省察もまた、まだ途上性をもっている。しかし、さほど多くはない、『寄与』における言葉の本質についての記述からしてもすでに、1936年以降のハイデッガーの言葉についての思索を貫く根本的な姿勢をうかがい知ることができる。つまり、性起において語るのは人間ではなく、性起それ自身であり、言葉の本質は性起が性起する様態である、ということである。『寄与』における「[真] 存在自身が自分自身からいう」(GA65: 473) という表現に、『言葉への途上』(1959年)におけるテーゼ「言葉が語る (die Sprache spricht)」の原型をみることができる。

(d) 性起の思索における死と言葉

性起の本質構造における死と言葉についての以上の考察に基づけば、この両者が本質的な関連をもっていることに気づくことができよう。思索者にとっては、死の思索は、直接には無及び根源的な時間を開示し、さらには元初的な覆蔵性を指示し、そこにおいて最後の神が到来しうる性起への「最も短い道」で

ある。思索者は、絶えず死を指示として元初的な覆蔵性へと思いを致さねばならない。「死への先駆」は、別の元初を思索する者にとっての「義務」であり続ける。

他方、言葉の本質は、存在の真理を見守りつつ、脱根拠としての存在に帰属せんとする性起の準備において思索者にあらわになってくる。範となるのは性起における詩人の言葉であり、そこでは存在自身が、詩人を存在に帰属せしめ、存在を語らせる。つまり、存在自身が語るものであり、性起において語られた言葉そのものが、性起が性起する様態であり、存在の非覆蔵態の動態そのものである。詩人の言葉において、最も覆蔵的なものに由来する存在の非覆蔵性が完全に自省的に成就している。つまり、詩人の言葉そのものが性起である。そして、思索者と詩人を繋ぐものがまさに言葉である以上、思索者が詩人の言葉の本質を思索することは、存在を性起として思索することに他ならないのであり、その逆もまたしかりなのである。

とすればここでもまた、死と言葉の相即性があらわになってくる。二つの元初の間にあるつつ、それら元初へと思いを致す思索者にとっては、死は元初を指示する道であり、常に死を思索しなければならない。しかし、性起への思索においては、言葉の本質の思索が遂行されねばならない。言葉の本質の思索は、言葉の本質の定義をしてことたりるものではない。それは、思索者が形而上学を担い耐えつつ、詩人の言葉が蔵する性起を語っていくことのうちに経験される。しかし、性起を語ることは、顕在的にであれ、潜在的にであれ、死を語ることでもある。それゆえわれわれは、『存在と時間』における死と言葉の関係を考察したときと同様に、次のように定式化しうるのであろう。「言葉の本来性は死を語ることにあり、死は本来的な言葉においてのみ表現されうる」。

(e) 形式的告示と性起の思索の概念性

さて、『存在と時間』における言葉と死の関わりを考察した際に、われわれはまさに形式的告示が、この両者の相即性を反映した概念性であり、またハイデッガー固有の現象学の概念性であることを指摘した。性起の思索においても、なお死と言葉の相即性があるとするならば、形式的告示もまた性起の思索における有効な概念性であるといえるのだろうか。

「形式的告示」という表現や、形式的告示そのものに関する言及は、1929/30年冬学期講義以降は途絶える。この講義期間になされた神の死の経験をきっかけに『存在と時間』の内在的批判が始まるのであり、『存在と時間』の概念性である形式的告示も再検討されるべきものとして考えられたのであろう。『寄与』においても、形式的告示は性起を語る概念性として中心的に展開されていない。それは当然のことである。というのも性起の思索においての範となるべき言葉は、ヘルダーリンの詩作の言葉なのであり、ヘルダーリンの言葉は、『存在と時間』における企投・意味構造のもつ主観性、あるいはその言葉のもつ形而上学性を完全に脱却した彼方にあるからである。それゆえ、詩人の言葉は、およそ思索の言葉である形式的告示とは異質なものであるといわざるをえないのであり、詩人の言葉を尺度とする以上は、思索の概念性の理念としての形式的告示を積極的に論じる必要はない。

では『存在と時間』の概念性であった形式的告示は全面的に廃棄されたのだろうか。『存在と時間』を担っていた「形而上学の言葉」の不十分さが批判されたからといって、『存在と時間』の成果すべてが完全に廃棄されたのではないのと同様に、思索の言葉のもつ概念性の理念までが必然的に廃棄されるとはかぎらない。思索者の使命を思い出さねばならない。思索者は別の元初から語りかける詩人とは異なり、二つの元初の「間」にあって詩人の準備をする者である。したがって、第一の元初との関わりを根絶やしにすることはできず、常に形而上学の言葉と繋がりつつも、その元初的意味を掘り返すという使命をもつ。それゆえ、思索の言葉は、事実上、常になんらかの意味で形而上学性をおびるという宿命をもたざるをえない。実際、性起の思索の成立後の1946年に書かれた『ヒューマニズム書簡』に対して、後年から欄外注記がなされている。

この書簡はなおも、形而上学の言葉で書かれており、しかも故意にである。別の言葉はなおも、背景にとどまっている (GA9: 313 Anm. a.)。

また、そもそも「存在 (Sein)」という語自体が形而上学の言葉の財物なのであるが、ハイデggerはあくまでこの語を用い続ける (vgl. GA12: 103f.)。確かに、思索者の言葉は、詩人の言葉の本質に呼応せんとするものである。しかし、形而上学の言葉との関わりを排除しえないがゆえに、詩人の言葉そのものに到達することはできない。

沈黙する者として、思索者は、彼の流儀で、詩人の水準へと近づいていく。しかし、永遠に彼とは切り離されているにとどまるのであり、同様に、詩人もまた、逆に思索者から切り離されたままなのである（N I: 471f.）。

とすれば性起においても、思索の言葉が、思索の言葉である限りにおいて事実上もつ固有の概念性があり得るはずである。問題はこの概念性において、なお形式的告示のもつ理念が機能しうるかということである。

『存在と時間』の先駆的覚悟性における概念性と形式的告示との関連を検討した際に本書が抽出した形式的告示の理念の諸契機を、今一度挙げてみよう。

- (1) 形式的告示は、根源領域への着手的性格をもち、さらには途上性（『道』性格）をもっている。
- (2) 形式的告示は、「理解しつつの自己化」であり、実存の時熟である。
- (3) 形式的告示は、禁止的機能をもつ。すなわち生を頹落態から引き戻し、再び頹落態に陥ることを禁止する。
- (4) 「存在の意味」は形式的告示によって語られるべきものである。

性起においては、『存在と時間』で語られた現存在の無がさらに深められて、存在自身の根源的な覆蔵性として考えられている。若きハイデッガーが、「生の根源領域」としてとらえたものは、存在論的変容を経て「現存在の無」となり、さらには別の元初の衝撃によって「存在の根源的覆蔵性」へと深化された。性起の思索においても、言葉にもたらされるべきものは、真理としての存在が蔵するこの根源的な覆蔵性なのである。いずれも本質上、それについて対象的に語り尽くすことは不可能なものである。存在の根源的な覆蔵性を語る場合の思索の概念戦略として、すなわち露現させつつも露現させたものが覆蔵的なものであることを示唆する思索の概念戦略として、形式的告示はなおも有効な戦略たりうるのではないだろうか。

性起の思索者の言葉は、この根源的覆蔵性への道の端緒たるべきものであり、そこへは決して至れないほどの覆蔵性を存在するがゆえに常に途上性をもつこととなる（(1)の要件）。形式的告示の形式性が、「根源的な語り」の沈黙の様相に対応することはすでに確認された。形式性が沈黙の様相を担保し、沈黙の様相ゆえに途上性が存する。『寄与』においても性起の言葉の沈黙性は維持され

る。「言葉は沈黙に根拠をもつ」(GA65: 510)。これは、性起における言葉が存在の覆蔵性によって根拠づけられているがゆえのテーゼであるが、思索の言葉も沈黙を保たねばならないのなら、概念は形式性をもたざるをえないであろう。

また、性起の思索においては、「死への存在の遂行」が義務となる。『存在と時間』の言葉でいえば、現存在が、現存在の無を語る良心の呼び声を覚悟性において聴く、ということが起こっている。もっとも、性起の構造においては、先駆的覚悟性における現存在の無性を語る良心の呼び声への聴従という本来的な現存在の存在様態は、性起の転回における存在の脱根拠的覆蔵性への帰属という現-存在に包摂される。先駆的覚悟性における現存在の実存としての本来的時熟は、それ自体、存在の歴史の内で性起までの永い時を担い耐えることに読み換えられる。詩人の言葉の解釈においてにせよ、ギリシャの元初思想家との対決においてにせよ、性起の思索の語は、到達しえない存在の覆蔵性へと指示し、性起における現-存在への変容を不断に促し続けるがゆえに、告示の形式性による時熟の要請が必要となる((2)の要件)。「現-存在は、「形式的なるもの」[の観点]からいえば、充実されて(erfüllt)、経験されねばならない」(GA65: 309)という表現から、形式的告示の形式性をもつ時熟的充実の要請という要素が『寄与』においても顧慮されていることを読みとることができる。

また、思索者の言葉は、存在の棄却に晒されていることすら忘却しているという二重の存在の忘却の内にある人間に、性起における現-存在への決断を迫り、再び忘却へと陥らせないようにする必要がある。とりわけ、思索者の言葉は、他の人間をして詩人の言葉を聴かせしめる準備をすることを使命とする。したがって、日常的な言葉と元初的な言葉との媒介をするためには、日常的な言葉の内容の理解に留まることを禁止し、元初的な次元を告示することが依然として必要となる((3)の条件)。

以上のように、形式的告示は、性起の思索者の言葉が備えるべき性格といえる。それは、性起の転回における現-存在が、『存在と時間』の被投的企投の構造を、転回の円環の半弧として包摂しているからである。『寄与』においても「存在の意味への問い」は「存在の真理への問い」として読みかえられつつも、ハイデッガーの「唯一の問い」として留まっている(vgl. GA65: 10)。「意味」として存在を問うことと「真理」として存在を問うことの違いについてはすでに述べたが、それにもかかわらずハイデッガーが、「存在の意味への問い」と「存在

の真理への問い」との何らかの同一性を認め、『存在と時間』においてすでに主導的問い（形而上学の問い）から、根本的問い（存在の真理の問い）の「移行への道が探求されている」とするのは、存在の真理の覆蔽的な次元が「意味」という名称のもとで無的な時間的地平として予感されていたからである。形式的告示は、そういった存在の真理の根源的領域へと現存在を覚醒させ、指示する概念性として、「意味」と「真理」の両方に共通して問題とされる領域から規定されている。それゆえ、形式的告示は「存在の意味」と同様、「存在の真理」へと指示する概念性としてもなお有効なのである。実際、218節の表題は「真理の現成の告示」（GA65: 343）とされている（(4)の要件）。

しかし、形式的告示を構成する諸要素は、性起の思索の言葉の本質としては、必要条件たりうるが決して十分条件ではない。

確かに、『寄与』でも「告示（Anzeige）」という語は多用されている⁵⁷。とりわけ、存在の真理から性起させられた「人間の覆蔽された本質の、とりわけ歴史的な本質の告示」といった表現や、存在の真理の空間としての「時-空間の告示」（GA65: 284）、「真理の現成の告示」（GA65: 343）といった表現があり、存在の真理そのものと「告示」が結びつけられている。

しかし、「形式的告示」という表現そのものではなく、あたかも形式性の要素が抜け落ちたかの感を与える。とはいえ、元来、形式的告示の形式性と告示性は相即しており、分離して論じられるものではない。語の形式性が、内容の象徴的、表象的理解を禁止し、同時に、そのような理解が忘却していた次元を消極的に告示し、その次元へ向けての生の遂行を要請することが形式的告示の本質であった。すでに「現-存在は、「形式的なるもの」[の観点]からいえば、充実に経験されねばならない」（GA65: 309）という表現に即して見たように、『寄与』においても、形式的告示が元来もっていた形式性についての着想は捨てられてはいない。それゆえ、「告示」という語が用いられているときでも、このような形式性は常に念頭に置かれているものと思われる。

では、なぜ性起の言葉においては、形式性の契機が強調されなくなったのであろうか。形式的告示が元来もっていた語の形式性は、告示されるべき根源領域との関わりからいえば、いわば消極的・禁止的に、裏面からのみ根源的な次

57 Vgl. GA65: 51, 68, 193, 234, 261, 284, 302, 328, 330, 343, 344, 436, 455, 470, 490.

元を指示していた。それは、また告示されるべき根源的な次元そのものが、ハイデggerにおいて、なおも不明瞭であったからでもある。

しかし、性起の言葉においては、告示されるべき次元は明確である。それは、ヘルダーリンが詩作する性起であり、性起の深奥の根源的覆蔽性である。このような積極的な告示を最もよくなしうるのは詩作の語であるが、性起の思索の言葉もまた、詩作の言葉を尺度とする限り、消極的・禁止的な機能を専らとするよりは、積極的に性起へと告示することが本旨となる。つまり、性起の根源領域の告示とそこへ向けての生の遂行の充実をめざす性起の言葉にとっては、形式的告示における禁止的機能を担保するという消極的意味での形式性だけでは、不十分なのである。したがって、性起を語る思索の言葉による告示においては、元来形式的告示に帰属していた語の形式性そのものは強調されなくなる。

もっとも、積極的に告示されるべきである性起の根源領域は、まさに「最も覆蔽的なもの」であるがゆえに、性起の告示においても、必然的に、対象的・表象的思惟を禁ずるという意味での形式性は保持されねばならない。それは、とりわけ「形而上学の言葉」と詩作の言葉とを架橋する思索者の言葉においてはなおも重要な課題である。詩人の言葉においては、存在と現-存在が転回的に根拠づけ合っており、いわば、「現-存在の語り即存在の語り」、という事態が成立している。そこでは絶えず頹落を禁止しつつ根源領域を形式的に告示することは不要である。そういった意味においては、形式的告示はむしろいまだ性起に至っていない言葉であって、詩人の語に比べればむしろ「形而上学の言葉」の側に属することとなるだろう。

しかし、そもそも「形而上学の言葉」の本質とは、主観性の残滓を残しつつ、存在を対象的に前に-立てつつ (vor-stellend) 語る言葉である。むしろ、形式的告示は、根源的な無ないし覆蔽的な次元から規定され、そこへと指示するものであり、形而上学の言葉の直中にありつつも、形而上学的な態度に禁止的な役割を果たしうるのである。形而上学の言葉との関わりを排除しえず、形而上学の耐え抜きを遂行せねばならない思索者にとっては、形式的告示の理念は、告示される性起に到達したときには解消されるべきではあるが、しかし性起に至るまでは性起を指し示す有効な概念性として維持されるべき、いわば逆説的な概念性の戦略としてなおも有用である。

したがって、性起を語る思索者の言葉は、形式的告示の理念のもとに形而上

学的思惟への頹落を消極的・禁止的に防ぎつつ、他方で詩作の言葉に範をとり、性起への内への転入を積極的に促すものでなくてはならない。この二つのエレメントを軸に、性起の本質構造に基づきつつ、ハイデッガーは常に彼の思索に「適切な語」を探求する途上にあったと考えられるのである。

第 6 章

性起の本質構造の「静けさの響き」への展開

第1節 真理から場所へ

(a) 「場所」への移行

ハイデッガーの最晩年の1969年にル・トールで行われたゼミナールで、ゼミナール参加者とハイデッガーの間で次のようなやりとりがなされている。

最後に、「存在は、性起によって性起せしめられる (Sein ist durch das Ereignis ereignet)」ということはできるのでしょうか、と問われた。[ハイデッガーの] 答えは「はい、いえます (Ja)」であった (GA15: 365)。

この言葉からもうかがえるように、性起は、『寄与』におけるその本質構造の形成以後、終始ハイデッガーの存在の思索を主導していく。1936年以後のハイデッガーの思索は、『寄与』において形成された性起の本質構造の具体的な展開であるといっても過言ではないだろう。

しかし、1936年以降になされた性起の思索の展開過程で、一つの変化が生じる。「真理」から「場所」への移行である。1969年のル・トールのゼミナールで語られたハイデッガー自身の回顧をもういちど確認してみよう。

『存在と時間』で「存在への問い」は、[それまでとは] 全く異なった意味を獲得する。ここでは存在としての存在への問いが重要である。その問いは『存在と時間』においては、「存在の意味への問い」という名称で主體的となる。後にこの定式化は「存在の真理への問い」のために——そして最後には、「存在の場所ないしは場所性への問い」のために——放棄される。この最後の問いから「存在の場所論」という名称が生じる。互いに入れ代わり引き継ぐことによって、同時に思索の途上における三つの歩みを示す三つの言葉は：意味—真理—場所 (トポス) である (GA15: 344)。

本書は、すでに「意味」として存在を問うことが『存在と時間』の立場を指し、「真理」として存在を問うことは、1930年からなされた真理概念の問い直しの立場であることを確認している。では、「真理」から「場所」への移行とはど

のようなものであり、またそれはいつから始まったと考えればよいのであろうか。

最初に注意しなければならないことは、「真理」から「場所」への移行は、「意味」から「真理」への移行とは質を異にすることである。「真理」から「場所」への移行についてハイデッガーは次のように語る。

真理[という語]のあらゆる意味の取り違えを避けるために、真理が正しさ (Rich-tigkeit) として理解されるようなことを排除するために、「存在の真理」は「存在の場所性 (Ortschaft)」によって注解 (erläutern) された。すなわち、存在の住まう場所 (Örtlichkeit) としての真理 (GA15: 335)。

「意味」の立場が、「真理」の立場によって「放棄され (aufgegeben)」, 「取って替わられる (ersetzt)」 (vgl. GA15: 335) のに対して、「真理」の立場は「場所」の立場によって「注解される」。つまり、誤解を避けるために、「真理」の立場の核心を明確にしたものが「場所」の立場なのであり、「場所」の立場の登場によって「真理」の立場が放棄されるのではない。裏側からいえば、「場所」の立場は、元来「真理」の立場に内包されていたものであり、「真理」の立場の本質的な発展の結果として「場所」の立場が顕現してきたと考えるべきであろう。

ではこの「場所」とはどういう事柄を指しているのだろうか。もちろん、真理の注解として「場所」が登場してくるのであるから、「場所」とは「性起」を言い表そうとしているものであるということはいえる。しかし、すでに引用した部分だけでも、ハイデッガーは、最初「場所 (Ort)」といった言葉を「場所性 (Ortschaft)」, 「住まう場所 (Örtlichkeit)」といった言葉で置き換えている。これらの語はそれぞれ、さらに多義的な文脈で用いられており、一義的に規定することはもとより困難である¹。これらはすべて性起の様々な様態を表現しているものの、性起のどのような側面がことさらに「場所」という語でとらえられたのかははっきりしない。しかしわれわれは、「真理」という語の意味の取り違えを避けるために「真理」の場所的契機が強調されるようになったことを手がかりに、「場所」の基礎的な意味を推論することができる。

1 例えば、Ortschaft は「人間本質の場所性」(GA12: 179), 「関わり-保つこと：用と性起の互いに-対して-属することの場所性」(GA12: 229), 「あらゆる場所と時-遊-空間の場所性」(GA12: 246) など様々な表現で語られる。

ハイデッガーは、1960年頃から、後の1969年のゼミナールでの告白を予感させるかのように、性起としてのアレーティアを「真理 (Wahrheit)」と翻訳したことへの自己批判を繰り返す (vgl. GA5: 1 Anm. a., GA9: 442)。最も明確な自己批判は1964年の論文「哲学の終末と思索の課題」においてなされる。

いずれにせよ、一つのことがはっきりするだろう。すなわち、アレーティアへの問い、非覆蔵性そのものへの問いは真理への問いではない、ということである。それゆえ、明るみ (Lichtung) を意味するアレーティアを真理と名付けることは、事柄に適ったものでなかったし、その結果過ちを誘発するものであった (ZD: 77)²。

また、『芸術作品の根源』の1960年のレクラム版に付された欄外注記においても、「試み (1935/37年) [『芸術作品の根源』のこと] は、まだ差し控えられていた明るみと明るめられたもの (das Gelichtete) に対しての名称、すなわち「真理」を不適切に用いているがゆえに不十分である」(GA5: 1 Anm. a.)といわれている。

つまり、「真理」という名称で本来表現されている性起の場所的な契機は、基本的には、本来「明るみ (Lichtung)」という語によって表現されるべきものであったと解釈すべきであろう。『寄与』においてもすでに、存在の本質が「自己覆蔵」と規定され、性起としての「存在の真理」は、「自己覆蔵の明るみ」と等置されていた。

ハイデッガーは、この「明るみ」の語をまさに、「森の明るみ (Waldlichtung)」のイメージを重ねて用いている。「哲学の終末と思索の課題」では次のようにいわれる。

或るものを明るめる (Etwas lichten) とは、或るものをうつつらと明るくする、或るものを空け (frei)、開いたもの (offen) にすることを意味する。例えば、森の或る所を木々から空け開かれたようにすることである。そのように成立した空いたところが、明るみである (ZD: 72)。

森の中にはところどころ、木々にすきまから光が差し込んで、薄暗い森の中

2 さらにハイデッガーは、上記の引用の箇所注記を施し、そもそも『存在と時間』においてすでにアレーティア (非覆蔵性) を「真理」と訳すことに否定的であったことを挙げ、思索の試みが「ときとして、決定的な洞見がすでに示したことから、離れ迷うことがありうる」ことが悔やまれている (ZD: 77 Fußnote)。

に明るめられた空間を開いているところがある。そのような空間が「明るみ」なのであり、ハイデッガーは『寄与』で存在の真理と自己覆蔽の明るみを等置した頃から、「明るみ」という語においてそのような空間を含意させている。『寄与』と同時期の1937/38年冬学期講義『哲学の根本諸問題』の草稿でも次のようにいわれている。

存在者は、ある明るさの内に、光の内に立つのであり、近づいたり、通過する通路を空け与える。存在者は明るめられている。われわれは、ある森の明るみ、ある空いた明るい処について語る。存在者の開けとは、そのような明るみなのである (GA45: 209)。

「明るみ」には、物と認識の一致の正しさといった伝統的な真理概念とは全く異なった事柄が含意されている。そもそも、そこにおいてはじめて存在者についての認識と存在者との一致が問題とされる、自己覆蔽としての存在の現成(存在の真理)が「明るみ」として表現されようとしている。存在の真理とは、そもそも自己覆蔽としての存在が顕現する場所を指すのである。そのような場所が開かれて初めて、存在者が近づかれうるようになる。そのような「明るみ」が含意する事柄を、1937/38年冬学期講義『哲学の根本諸問題』の草稿は的確に次のように叙述している。少々長いが引用してみよう。

しかし、存在者や存在者として知られているものが明るみの内に立つとき、[真]存在もまた或る仕方では露現している。それゆえ、[真]存在の自己覆蔽というのは根源的に固有な (ureigen) 仕方である。[真]存在は自分を示すと同時に自分の身を引く。このような躊躇しつつ自分を与えないこと (dieses zögernde Sichversagen) は、明るみの内で本来的に明るめられているものであり、われわれが——存在者の内側での振るまいに対応することによって——たいていは気に留めていないものである。例えば、われわれは、森の明るみに立つとき、あるいは森の明るみに行き当たったときに、その明るみの内で感得できるもの、すなわち空き透いた地点や回りに立つ木々だけを見るのであり、明るみの明るさそのものをまったく見ないというようなものである。同様に、開けは単に存在者の非覆蔽性にすぎぬものではなく、自己覆蔽のための明るみである。また同様に、このような自己覆蔽は単に不在ということではなく、躊躇しつつも与えないことなのである (GA45: 210f.)。

性起における自己覆蔽としての存在は、このような森の明るみの薄暗い明る

さとして経験されている。アレーティアとは、存在が自分の身を引きつつ、存在者に非覆蔵性の場を開き与えるという事態であり、この森の明るみのような場所性をもったものなのである。「場所」ないしは「場所性」という語が現れるときには、常にその背後にはこのような自己覆蔵の明るみが考えられていることに留意しなければならない。

では、「真理」から「場所」への移行はいつ起こったのであろうか。ハイデッガーは、「場所」の立場を代表する語として「存在のトポロギー」という言葉を挙げており、その「[真]存在のトポロギー (Topologie des Seyns)」について語った作品として、1947年の『思索の経験から』と1969年の論文「芸術と空間」を挙げる (vgl. GA15: 335)。それゆえ、少なくとも1947年にはすでに存在の場所性が重視されていたと考えてよいであろう。

とすれば、「場所」の立場の成立はいつまでに遡れるのだろうか。『寄与』においてすでに「自己覆蔵の明るみ」という表現が現れているところから、1936年以降を「場所」の立場とする見解もある。確かに、1930年から1936年までの存在の問いにおいては、アリストテレスの真理としての存在の解釈を手がかりに、認識と物の一致の正しさという真理概念の元初が、プラトンの洞窟の比喻の真理概念の解釈に即して探求されていた。その探求は、通俗的な真理の概念から元初的なアレーティアへと遡ることによって進められてきたのであり、いわば第一の元初の支配圏内部で、真理の概念の問い直しとして遂行されていた。そのかぎりにおいて、アレーティアとその頽落態である通俗的真理概念とはなんらかの連続性をもつものとして考えられていたのである。しかし、ヘルダーリンがハイデッガーの思索に決定的になり、別の元初からアレーティア概念がとらえ直される時、それは通俗的真理概念とはまったく断絶した意味をもつこととなる。形而上学における真理概念と、元初的なアレーティア概念との間には飛躍を必要とする裂け目があることがはっきりとなる。それゆえ、通俗的真理概念からはどのようにしても導きだし得ない、存在の自己覆蔵に由来するアレーティアの「明るみ」といった場所的側面は、第一の元初と別の元初という性起の思想の粹組みの成立と同時に強調されることとなる。したがって、「場所」の立場への移行が『寄与』においてなされたとする立場は、真理概念についてのハイデッガーの思索の変遷の本質に即しているといえよう。実際に『寄与』において、自己覆蔵の明るみとしての存在の真理は、「時-空間 (Zeit-Raum)」

(あるいは「時-遊-空間 (Zeit-Spiel-Raum) 」) と表現されたり、「開性の「場所」(時-空間)」(GA65: 329) という語と等置されていて、空間的、場所的な表現でもって強調されている。

しかし、『寄与』の時期においては、まだ「真理」が主導的な語として多用され、性起という根本語と等置されている。つまり、「真理」という語が「事柄に適ったものではなく」、「過ちを誘発しやすい」ものであるという否定的な判断は『寄与』にはみられないのである。上に引用した1960年のレクラム版『芸術作品の根源』の欄外注記の言葉、「試み(1935/37年) [『芸術作品の根源』のこと。『寄与』執筆は1936/38年で、ほぼ同時期] は、まだ差し控えられていた明るみと明るめられたもの (das Gelichtete) に対しての名称、すなわち真理を不適切に用いているがゆえに不十分である」が、『寄与』の時期においては「真理」という語の不適切性についての意識がまだ希薄であったことの傍証となるであろう。

ところで、ル・トールでのハイデッガーの告白をよく吟味すれば、「場所」としての明るみの成立がそのまま「場所」への移行とはいえないことがわかる。本当は「明るみ」という事柄を表現したいにもかかわらず、真理の概念をそれに対応するものとして用いていたことが誤解を惹き起こした、という事態に呼応する形で「場所」への移行がなされているのである。つまり「場所」の本質としての「自己覆蔵の明るみ」の思索の成立から、ハイデッガーがいう「場所」による「真理」の「注解」にはタイムラグがあることになる。それゆえ、確かに『寄与』において「場所」の思索は成立していたが、それはまだ「真理」の外皮をかぶっているものであり、真理から場所への脱皮は『寄与』より後ということになる。

では、われわれはこの「真理」から「場所」への移行をどのように認定すればよいのだろうか。この問題は、すぐれて思索の言葉の性格と関連している。思索は詩人の言葉が受け入れられる準備をしなければならない。それゆえ、思索の言葉は、別の元初を見据えつつも、常に形而上学の言葉を担わねばならず、その言葉の元初的な意味を掘り起こすことが課題となる。ハイデッガーは、『寄与』において、性起の思索について語ったわけであるが、『寄与』以降の諸著作においても「性起」や「自己覆蔵の明るみ」といった語は、さしあたっては前面に現れず、「存在の真理」という概念が手がかりとされる。

確かに、ハイデッガーは『寄与』においてすでに別の元初における性起の思索に到達してはいたが、別の元初を前提とする性起の思索そのものを、突然公開するよりも、「存在の真理＝自己覆蔽の明るみ＝性起」といった『寄与』における等置連関のうち、さしあたっては「存在の真理」という語を前面に押し立てる戦略をとったのではないだろうか。なぜなら、「性起」や「明るみ」という語が存在の本質を適切にいいあてているにしても、それらの概念をいきなりぶつけるよりは、いまだ形而上学に固執する人々と共有されている「真理」という概念を用いて、そこに眠る元初的な意味を掘り起こして、性起へと告示することがさしあたりは有効であるからである。

そのような着想に基づいて、非常に凝集した叙述が展開されている作品が『真理の本質について』（1943年）であるといえるだろう。この論文では、一度だけ、*sich ereignen* という表現が用いられる（vgl. GA9: 193）のみで、「性起」や「明るみ」という語は一度も使われていない。また1943年に『形而上学とは何か』に付された「後書き」でも、「存在の真理」という語が用いられこそすれ、「性起」や「明るみ」は一度も使われていない。むしろ後年の多くの手沢本欄外注記によって、「後書き」のいくつかの表現が性起と関連づけられて再解釈されている。それゆえ、1943年までは、存在の真理を導きとする戦略がとられていたものと考えられる³。

しかし、この戦略は諸刃の剣である。第一の元初の終わりから、別の元初への移行には「裂け目」があり、「飛躍」が必要である。このことに呼応して、形而上学的真理概念から、元初的な真理、すなわち性起への移行にも「飛躍」が必要である（vgl. GA9: 193 Anm. a.）。この隔絶が十分に意識されないとき、むしろハイデッガー自身のいう性起が、正しさとしての真理の方へ引き下ろされて理解される可能性がある。そのような場合は、むしろ「真理」という表現の

3 他方で、「場所」ないし「場所性」という語は1942年夏学期講義『ヘルダーリンの讃歌『イスター』』では詩人の本質である「流れ」が与え、統べるものとして語られ（vgl. GA53: 23, 31）キー・ワードとして用いられている。また、続く1942/43年冬学期講義『パルメニデス』でも、場所は存在を表現する術語として次のように規定され、多用される。「トポスは、ギリシャ的には場所を意味する。[中略]場所は、相依相属するものを根本的に集約しつつ占有するものであり、それゆえ、場所は、たいてい、相互に関わらしめられた諸々の場所が[それぞれに]帰属することを通じて[集約された]多様態であり、われわれが場所性と名付けるものである」（GA54: 174）。ここでは、1944年夏学期講義で成立する、結集としてのトポロジーの原型をすでに見ることができる。

内実が、形而上学的な真理概念の指すものからは全く異なることを示すためにも、存在の真理が「明るみ」という場所性を本質としてもつということが強調されねばならない。「真理」から「場所」への移行というハイデッガーの歩みは、一旦は抑制された『寄与』の思想が次第に語られ出す過程として考察すべきである。

(b) 「場所」への移行の完了——「ブレーメン講演」

では、「場所」への移行はいつ起こったと考えるべきであろうか。本書では、移行の転回点となる論文を「ニヒリズムの存在史的規定」(1944/47年)と考える。この論文において、「場所」ないし「場所性」が初めて核心的な語として語られる。「存在そのものの場所の場所性が、存在それ自身である。しかし、このような場所性は人間の本質である」(N II: 357)。そして、存在の真理が場所性として言い換えられる。「人間の本質は、覆蔽された場所性としての存在者の非覆蔽性の内に存立し、存在は、そのような覆蔽された場所性として存在の真理から現成する」(N II: 358)。

この論文では、同時に「存在の真理」の「真理」の概念の読み換えが迫られるだけでなく、ハイデッガーの問題とする事柄を「存在」と名指すことの不十分さもまた主張される。「他方で、伝承を視野に入れつつ存在を存在として思索する試みは、存在がもはや「存在」として規定されえないということ、そしてなぜそうなのかということを経験するために、その極限にまで進まねばならない」(N II: 390, vgl. N II: 335f.)。この一文は、存在がもはや形而上学の手垢のついた「存在 (Sein)」ではなく、別の元初によって照らされた「明るみ (Lichtung)」や「性起 (Ereignis)」と呼ばれることがふさわしいことを示唆している。「ニヒリズムの存在史的規定」では、「存在」や「真理」といった、半ば形而上学の言葉との共有財である、ハイデッガーの思索の言葉の不十分さが明確にされ、「場所」、「場所性」という言葉が前面におしだされている。第一の元初と別の元初との間にいる思索者が、別の元初から直接に読みとった言葉をも語る必要を痛感し始めているのである。

他方で、「真理」概念から形而上学の残滓を払拭する努力が可能な限りなされる。「ニヒリズムの存在史的規定」の執筆時と重なる1946年に書かれた論文「ア

ナクシマンドロスの箴言」においては、「真理」の根源的な意味は「保護 (Hut)」を意味する古いドイツ語の war に由来することが強調される。その war を語根とする「守蔵すること (das Wahren) は、明るめ-収集しつつの覆蔵 (das lichtend-versammelnde Bergen) として思索されるべきである」(GA5: 348)。そして、ハイデッガーが思索する存在と、「真理」という語が指す意味との齟齬を、「真理」を「守蔵」と読み換えることによって、埋め合わせようとする。

われわれはここで、鎮守 (die Wahr) を、明るめ-覆蔵しつつの収集の意味において思索するのだが、そのような収集として、現前の、すなわち存在の、以前は隠されていた根本特徴が示唆されているのである。いつの日にかわれわれは、われわれが使いなれた語である真理を鎮守から思索することができるようになるだろう。そして、真理とは存在の守蔵 (die Wahrnis) であり、現前としての存在が守蔵へと属していることを経験するだろう (ebd.)。

これまでは、「真理」は非覆蔵性、つまりアレーティアに由来する語と解釈されてきた。「真理」の由来を「守蔵」と解することは、暗黙のうちにアレーティアと「真理」という語の結びつきを弱めることとなる。「真理」をアレーティアの直接的な訳語とすることへのハイデッガーの否定的な態度を明確に見て取れるのである。もっとも、確かに「真理」と「守蔵」を結びつけることはできるであろうが、このような真理概念の解釈は、真理概念の撤回をはっきり述べた1960年代のハイデッガー自身の立場からすれば、彌縫策とのそしりを受けるのではないだろうか。いずれにせよ、「真理」の読み換えである「守蔵」の語の規定に、「場所」の基本語である「明るみ」に通じる「明るめる (lichten)」が現れてきていることに注意しなければならない。「守蔵」という語を媒介として、「真理」から「場所」への移行が遂行されている⁴。この論文以降、ハイデッガーは、「真理」という語とともに、あるいはこの語にかえて「守蔵する」、「保存する (verwahren)」、「保守する (bewahren)」といった wahr を含みつつ「守蔵」を含意する語群を多用していく。

以上のように、「真理」から「場所」への移行は、1944/46年にかけて大きく前進する。ハイデッガーがル・トールのゼミナールで示唆するように、『思索の

4 論文「アナクシマンドロスの箴言」でも、「場所」という語は現れないが「自己覆蔵の明るみ」についてはっきりと語られる (vgl. GA5: 337)。

経験から』で「存在のトポロギー」が語られる1947年には、はっきりと存在は「場所」として問われることとなる。しかし、「真理」から「場所」への移行の本質を、一旦は抑制された『寄与』の思想が次第に語られ出す過程と理解する本書は、1947年でその移行が完了したとは考えない。「真理」から「場所」への移行は、1949年12月になされたブレーメンでの四連続講演、「ある、といえるものへの観入」[以下「ブレーメン講演」と略記]で完了したと考えるべきである。

第二次世界大戦終了後、ハイデッガーは学長職時のナチス関与問題で大学での教授活動を一切禁じられていた。様々な紆余曲折を経て、「教育活動の禁止が撤廃され、まずもって満額の年金が支給される退職の身分に移され得、しかも満62歳ののちには退官となる」⁵ という条件で、60歳の1950年の春に復職が決定し、1950/51年冬学期から正式にフライブルク大学で講義を行うこととなる。その間、ハイデッガーは思索を発表する場を失い、トートナウベルクの山荘で沈思する日々を過ごさざるをえなかった。「アナクシマンドロスの箴言」や『思索の経験から』もこの間に執筆されたものである。そのような状況下にあったハイデッガーが、ブレーメンの私的なサークルに招かれて、1949年の12月に行った講演がブレーメン講演であり、「ブレーメン講演は、第二次世界大戦後初めてのハイデッガーの公の場への登場を証言している」(GA79: 177)。

実際、1949年には、あたかも彼の思索になんらかの変動があったかのように、ハイデッガーの既刊の著作に様々な補筆がなされる。『根拠の本質について』(1929年)第三版に「前書き」、『形而上学とは何か?』(1929年)の第五版に「序論」⁶、『真理の本質について』(1943年)の第二版に「注記」⁷が1949年に一斉に加えられる。その一連の動きのあった年の末になされたブレーメン講演は、ハイデッガーの「私は今日、再びあえて或ることを思い切って言ってみようと思います」という挨拶で始まった⁷。その挨拶にふさわしく、この講演は「性起」,[集立 (Ge-Stell)], 「四方界 (Geviert)」等、ハイデッガー固有の奇妙な鍵概念に満ち

5 Vgl. Hugo Ott, *Martin Heidegger Unterwegs zur seiner Biographie*, Frankfurt/New York, 1992, S. 339.

6 1943年に第四版に際し付けられた「後書き」も1949年の第五版にいくつかの箇所が改変される。

7 Vgl. Heinrich Wiegand Petzet, *Die Bremer Freude*, in: *Erinnerung an Martin Heidegger*, hrsg. von Günter Neske, Neske, 1977, S. 185.

あふれ、第二次世界大戦後の彼の試験的プロジェクトを開始する場となったのである。

さて、本書がこのプレーメン講演を場所の立場への移行の完成と見るのは、第一にこの講演において初めて「性起」が主題的に語られているからである。「場所」も「明るみ」も、畢竟は「性起」を言い表す語である。1936年の『寄与』以来、ハイデッガーの主導語であったはずの性起は、この講演まで公開を抑制されていたのである。本書は、「真理」の立場への固執と『寄与』における思索の公開の抑制を表裏一体のものと考えるがゆえに、性起が主題的に語られることは、同時に「真理」から「場所」への移行の完成のメルクマールたりうる。

第二に、プレーメン講演において、性起の登場と対応するかのようにより、「真理」の語にかわって「守蔵」が全面的に使用される。第三講演「危険」では次のようにいわれる。

そのように表象すれば、世界は存在をその現成の内へと守蔵するものなのである。そのような守蔵するものとして、世界は存在の現成の守蔵である。守蔵に代えて、われわれは真理ともいう。その際、われわれはこの根本語をより元初的に、世界が世界となること (das Welten von Welt) から思索している (GA79: 48)。

やや難解な語が連なるが、ハイデッガーが思索としている事態が、もっぱら「守蔵」からとらえられていて、「真理」はもはや「守蔵」の代替語としてのみしか見られていない。また、真理概念が使われる際にも、常に「守蔵」から理解するように一定の留保が添えられている。他方、アレーティア概念の究明の記述もあるが、アレーティアの翻訳として「真理」が用いられることはなく (vgl. GA79: 49f.)、論文「アナクシマン드로スの箴言」では見られなかった「存在の現成の守蔵」(GA79: 50f.)という、「存在の真理」にとってかわった表現が多用される。もちろん、講演全体の決定的なテーゼ「転回において、突如として[真]存在の現成の明るみ (die Lichtung des Wesens des Seyns) が、明るむ (sich lichten)」(GA79: 73)において、場所の基本語である「明るみ」も用いられており⁸、「場

8 存在の自己拒絶に由来する、存在の「危険」に関してだが「場所なき場所性 (die ortlose Ortschaft)」[通常の空間的概念でとらえられない場所性の意]という表現もある (vgl. GA79: 72)。

所」の立場を示すメルクマールもある。

以上により、本書は「ブレーメン講演」を「真理」から「場所」への移行の完成と解釈する。「場所」の立場は、1936年の『寄与』において、「真理」の外皮のもとに成立し、1944/46年の「ニヒリズムの存在史的規定」において決定的に顕在化し、1949年のブレーメン講演において「真理」からの移行を完成させる。「真理」から「場所」への移行とはこのような連続的・暫時的なものであり、前の立場の「放棄」と新しい立場への「取り替え」としてなされた「意味」から「真理」への移行とは性質を異にすると解釈すべきであろう⁹。

(c) 「場所」のロゴス

それでは、なぜ1944/46年において、「場所」の立場が顕在化しえたのであろうか。本書は、「真理」から「場所」への移行はすぐれて言葉の問題であること

9 本書の立場は、1990年前後になされた、『思索の事柄へ』におけるハイデッガーの「アレータイア=真理 (Wahrheit)」の撤回 (vgl. ZD: 77) をめぐって起こったある論争にも一つの見通しを与える。その論争とは、O. ベゲラーと K.-O. アーペル及びその支持者である C. ラフォントとの間になされたものであり、1960年代に E. トゥーゲントハットによってなされたハイデッガーの真理解釈への批判を、ハイデッガー自身が受け入れ、『思索の事柄へ』における真理概念の撤回へと繋がったとするアーペルの指摘の可否をめぐってなされた。

トゥーゲントハットのハイデッガーの真理解釈への批判のポイントは、ハイデッガーが真理の名称のもとで表現せんとする事柄、すなわち「自己覆蔽の明るみ」は、元来伝統的な「真理」概念とは本質的な繋がりのない事柄であり、このような別の現象に対して「とりたてて「真理」という語」を選ぶことに「どのような正統性があり、どのような意義があるのか」ということである (vgl. Ernst Tugendhat, Heideggers Idee von Wahrheit: in Heidegger, hrsg. Otto Pöggeler, 3. Aufl., Weinheim, 1994, S. 287)。この主張を裏付けるために、トゥーゲントハットは、元来、現存在の「開示性自身に帰属する開示性の審級」としての根源的な真理概念として出発したハイデッガーの真理への問いが、その審級たりうる特別な真理概念を見出せず、結局は「存在の明るみ」が「真理[概念]の逃避所」となった過程を追跡している (vgl. Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, 2. Aufl., Berlin 1970, besonders S. 397ff.)。

アーペルは、「理性」の伝統がもつ審級としての真理概念の再獲得を企図する立場から、このトゥーゲンハットの批判を援用し、ハイデッガーは真理概念を拡張したのであって、「明るみ」としての真理概念は「直接的な正当化の可能性」を欠くと主張する。「もし、真理が意味の-「明るみ」と等置されるというなら、真理は、もはやなんらの責任をも負わない「歴運 (Geschick)」という事柄として現れよう」(Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. 1, Frankfurt am Main, 1973, S. 42)。そして、彼は、『思索の事柄の』の問題の箇所を引用し、ハイデッガー自身、トゥーゲントハットの批判を受け入れて真理概念を撤回している、と傍証する。

を指摘した。すでに見たように『寄与』においても、性起の本質構造に基づいて間歇的に言葉について語られており、前章でそれらの再構成が試みられた。端的にいえば、存在は通常という言葉では決して語ることはできない。性起の言葉の本質に適用「あらゆる言い示すことは、[真]存在から由來し、[真]存在の真理から語る」(GA65: 79)。しかし、『寄与』及び同時期の『芸術作品の根源』で素描された性起の思索の言葉の特性は、なおも深められる必要性をもっている。それらは、いわばヘルダーリンの詩作の言葉から読みとられたものである。しかし、思索者の言葉は、ヘルダーリンから獲得した言葉の本質を導きの光として、さらに第一の元初へと戻り道を行かねばならない。存在の「場所」を言い表す言葉の本質の元初的痕跡を、今一度ギリシャの言葉の思想において確認し、第一の元初の支配を受けている思索者固有の言葉を思索し直す、という課題が残っているのである。この課題を果たしえぬ間は、ハイデッガーの思索の言葉は、なおも『寄与』で獲得された性起の思索を言い述べる地盤を欠き、ヘルダーリンの言葉へと耳を傾けさせる力をもたない。それゆえ、『寄与』の後しばらく

こうした、トゥーゲントハットやアーベルに対しては、ハイデッガーは言明の真理とは全く異なる事柄(「自己覆蔽の明るみ」)を真理の名のもとで探求したので、彼らのハイデッガーに対する批判は、彼ら自身が言明の真理に固執するあまりの皮相な解釈であるという批判がなされる。例えば、ペゲラーは、非覆蔽性への問いは「真理への問いではない」(ZD: 77)というハイデッガーの言説を、ハイデッガーはギリシャ人の思索した歴史的な真理への問いから出発したが、ギリシャ人のもとでも彼が思索しようとした事柄の痕跡を見出せなかったことの告白である、と解釈し、「アーベルの解釈は、ハイデッガーが実際に遂行した思索の歩みを逆倒させるものである」と断ずる(vgl. Otto Pöggeler, Heideggers logische Untersuchungen, in: *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, hrg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt am Main, 1989, S. 80-82)。このペゲラーの批判に対して C. ラフォントが詳細な反論を行っている(vgl. Cristina Lafont, *Sprache und Welterschließung*, Frankfurt am Main, 1994, S. 153-156)。

ペゲラーのハイデッガー理解は、明らかにアーベルよりハイデッガーに即した理解といえるが、本書ですでに検証したように、ハイデッガーは『寄与』で「存在の真理」を問いつつも、その名のもとですでに別の元初からの示唆を受けて「自己覆蔽の明るみ」を思索していたのであって、ペゲラーのいうようにハイデッガーは、単に「出来事としての、歴史としての存在の真理への問い」へと向かったとは解しがたい。それゆえ、トゥーゲントハットのいうとおり、真理という語を選ぶ正当性はなかったのであり、ハイデッガー自身もル・トールのゼミナールでいうように、誤解をさけるために「場所」が新たにキーワードとなるのである。もっとも、本書が論証したように、「場所」への移行の完了は、真理の語が換骨奪胎されたブレーメン講演(1949年)であり、トゥーゲントハットの1964年の講演を聴いて、ハイデッガーが真理概念の撤回をしたとはいい難く、この点でラフォントの主張(a. a. O., S. 155f.)は容れられない。

は、『寄与』の思索を特徴づける語群の公表が差し控えられたのであると考えるべきである。

ヘルダーリンから獲得した性起について語る言葉の理念は、『寄与』では「シゲティーク (Sigetik)」という言葉で構想されている。「*σιγῆν* (沈黙)」に由来するこの奇妙な造語は、「Logik (論理学)」に対応している。シゲティークすなわち「沈思 (Erschweigung)」は「哲学が、別の元初から根本的問いを問うかぎりにおいて、哲学の「論理学」である」(GA65: 78)、とはいえ、シゲティークとは、実際に全く言葉を発しないということでもなく、非合理的、神秘的な言葉に沈潜することでもない。シゲティークは存在に対する人間の態度から規定される。すなわち、性起を語る言葉は存在への帰属に由来しなければならない。人間が、自分が存在を語るという態度を捨て去ることがハイデggerのいう沈黙の真意であり、存在を語るに先だって人間が、自分の声を聴くのではなく、存在の帰属の内に存在の声を聴くということが必要になる。「あらゆる言うことは、聴くことができることを、共に発出させねばならない」(ebd.)。シゲティークは、存在への人間の聴従を本質とするのである。

このような元初的な言葉の本質の痕跡を、第一の元初という言葉の思索において確証しうてであろうか。常に西洋形而上学の言葉の思索の基礎となってきたのは「ロゴス」であるが、ハイデggerは、ヘラクレイトスのロゴスについての思索において、元初的な人間と存在の関係を見出すのである。その究明が遂行されたのが1944年夏学期講義『論理学——ヘラクレイトスのロゴスの教説』であり、この講義での成果をふまえてハイデggerは1944/46年において「場所」の立場の顕在化へと踏み込んでいくのである。1947年の『思索の経験から』における「[真]存在のトポロギー」、すなわち「トポス」としての存在の「ロゴス」も1944年のヘラクレイトスのロゴス解釈に由来すると考えねばならない。そしてまた、ヘラクレイトス解釈の成果は、今度は再び詩人の解釈に投げ返される。その努力は『言葉への途上』を中心とする1950年代における言葉の本質へと向けた思索に結実するのである。

「場所」の立場は、ハイデgger自身が「トポロギー」という語でもって代表させているように、言葉ととりわけその元初の本質としてのロゴスと不離の関係にある。トポロギーに基づいてハイデgger晩年の言葉の思索が、まさに存在の思索そのものとして開花するのも、ハイデggerがヘラクレイトスを通じて、

元初的ロゴス理解において存在と人間の間を、すなわち性起の痕跡を見出し得たからに他ならない。そこで次節において、ロゴス概念に即したハイデッガーのヘラクレイトス理解を究明してみよう。

第2節 1944年夏学期講義 『論理学——ヘラクレイトスのロゴスの教説』

(a) アリストテレスからヘラクレイトスへ——ロゴス解釈の変遷

すでに見たように、『存在と時間』におけるハイデッガーのロゴス解釈は、アリストテレスに依拠していた。定式化していえば、ロゴスとはアポファイネスタイであり、その本質は「総合と分離」である。1929/30年冬学期講義では存在とロゴスの関わりの探求が試みられたが、そこでもハイデッガーはアリストテレスのロゴス解釈を自分の問題領域から排除せず、なんとか包摂し基礎づけようとする努力を続けている。そこではもっぱら「先命題開けないしは、よりよい表現として前論理的真理」(GA29/30: 494)である「存在の生起」そのものが注目され、その「生起」からロゴスをとらえ直す試みがなされた。その試みは、非常に難解な表現で、『存在と時間』で導き出された実存の根本構造である被投的企投のうち、被投性(事実性)の側面に総合を、企投(実存性)の側面に分離を対応させるものであった(vgl. GA29/30: 530)。しかし、このように総合と分離をそれぞれ被投性と企投へと結びつけることが、本当にアリストテレスのロゴス解釈を維持することに資するのであろうか。ここで語られている総合と分離は、もはやアリストテレスのテキストから導出されたものではなく、ハイデッガー独自の概念構成の言い換えにすぎない。被投的企投という現存在の構造は、現存在の時間性に基づく実存カテゴリーである。アリストテレスの総合と分離を単純に被投的企投に対応せしめることは、アリストテレスは伝統的な時間概念に固執していた、とするハイデッガーの批判に抵触するであろう。

つまり、1929/30年冬学期講義においては、ハイデッガーのロゴス解釈はまだ浮動していたのであり、「全く新しい始まり」を模索していた彼の思索に呼応するロゴスを欠いていたのである。ハイデッガーは、この危機の直中でニーチェ

を通じての「神の死の経験」によって刮目し、ヘルダーリンが「運命」となることによって新たな存在の問い、すなわち真理への問いを見出していく。

1930年代前半を通じて存在の歴史の思索が練られていく途上で、ハイデッガーは、新たなロゴスをヘラクレイトスの「結集 (Versammlung)」としての「レゲイン (λέγειν)」に見出していく。ハイデッガーのロゴス解釈は、アリストテレスからヘラクレイトスへ、「総合と分離」から「結集」へと変遷していくのである。

ロゴスをレゲインとする解釈は、早くは1924/25年冬学期講義『プラトン『ソピステス』』に見られ (vgl. GA19: 17)、また『存在と時間』においても見られる (vgl. GA2: 44f.) が、そこでは通常の翻訳通り単純に「言葉 (Sprache)」あるいは「言うこと (Sagen)」と訳されている。ハイデッガー独自のロゴス解釈に基づいて、レゲインが「結集」としてはっきりと提示されるのは1935年夏学期講義『形而上学入門』においてである。ここではロゴスの原義は、本来的な意味における Lesen としてのレゲインであるとされ、その意味でロゴスは「語りや言うこと」や「言葉との直接的な関係をもたない」とされる。「これ [本来的な意味における Lesen] が意味することは、或るものを或るものへと置くこと、一つのものへと集めもたらしこと、短くいえば、結集である」(GA40: 132)。ロゴスのドイツ語訳に「語り (Rede)」をあて、「言葉の実存論的-存在論的基礎」として考えてきたハイデッガーのロゴス解釈に大きな変化が生じていることを見て取ることができよう。ロゴスは、言葉との関係から思惟されるのではなく、ロゴスそれ自身に即して「結集」と解釈され、むしろ逆にこの「結集」から本来的な言葉の本質が発出すると考えられている。

ここでは、ホメロスやアリストテレスのテキストに即してレゲインが結集として思惟されている例が挙げられているが、主にヘラクレイトスのテキスト解釈を通じて結集の具体的な意味が確定されていく。『寄与』執筆直前の1935年にヘラクレイトスのロゴス解釈が行われていることは注目されるべきである。ハイデッガーは1934/35年冬学期講義で初めて彼のヘルダーリン解釈を公表したが、そこではヘラクレイトスのヘルダーリンに対する影響の大きさが強調されていた。「存在を建立する詩作におけるヘルダーリンの存在の思索と理解の全体は、ヘラクレイトスの影響力の下にあった」(GA39: 128)。それゆえ、両者の存在の思索がもつ親近性が指摘され、ヘラクレイトスはヘルダーリンの「精神的

な近親」(GA39: 123) ともいわれている。存在史的な観点からいえば、ヘラクレイトスはすでに形而上学の展開のうちにあるが、「形而上学の第一の終わり」であるプラトン-アリストテレス以降の思想家に比べれば、その思想はまだ聴き取るべき元初の豊饒さを十分にたたえている。つまり、別の元初のヘルダーリンに匹敵する、第一の元初に最も近い思想家の一人がヘラクレイトスなのである。ヘルダーリン解釈に導かれて登場したヘラクレイトスによってハイデッガーのロゴス解釈が変化した。それは、あらたな存在の真理を語るロゴスが準備されていたことを意味する。その直後に「場所」の萌芽を宿す『寄与』が成立する。トポロジーの構想は、まず1935年のヘラクレイトスのロゴス解釈によって、その原型が形成される。

では、1935年夏学期講義で提示された原型としての「場所」のロゴスとはどのようなものであろうか。この講義では主にヘラクレイトスの断片1, 2及び50に重点がおかれて解釈が展開されているが、トポロジーとしてのヘラクレイトス解釈は、性起の構想成立後の1944年夏学期における解釈に即する方が、より明確にポイントをとらえることができるであろう。したがってここでは具体的な解釈には立ち入らないが、1935年夏学期講義におけるハイデッガーのロゴス解釈の基本的な方向をトポロジーの原型として確認しておく必要がある。

ハイデッガーによれば、ヘラクレイトスの断片1と2における「ロゴスは、ここでは決して意味とか、語とか、教説とか、ましてや「教説の意味」とかではなく、むしろ恒常的にそれ自身で支配しつつ、根源的に結集しつつ結集されている集約態である (die ständig in sich waltende ursprünglich sammelnde Gesamtheit)」(GA40: 136f.)。断片1にある「ロゴスを聞く」という表現も、言葉としてのロゴスを聞くのではなく、むしろ単に言葉を聞き回ることではなく、真に傾聴的であることが述べられているとする。「真に傾聴的であること (Hörigsein) とは、耳や口とは何の関係もなく、その意味するところは、ロゴスであるところのものに対して服従すること、すなわち存在者そのものの集約態である」(GA40: 138)。そしてここで傾聴されるべきロゴスとは「恒常的結集、存在者それ自身において成立している集約態、すなわち存在である」(GA40: 139) と結論される。

ここでは、以前はみられなかったことだが、ロゴスと存在の等置が見られる。『存在と時間』におけるロゴス・アポファイネスタイは人間のロゴスであった。

それゆえ、ロゴスは人間の言明の基礎たりえた。しかしこの講義ではロゴスははっきりと存在と等置され、さらに存在を仲立ちとして、ギリシャ的思索における他の諸々の根本語とも等置される。「存在はロゴスであり、ハルモニアであり、アレーテイアであり、ピュシスであり、ファイネスタイであるがゆえに、存在は決して自分自身を恣意的に示さない」(GA40: 142)。

しかし、ロゴスが存在であるなら、ロゴスの「結集しつつ結集された集約態」という奇妙な規定は一体、存在におけるどういう事柄を表現しているのだろうか。また、存在としてのロゴスと、アポファイネスタイとして規定された現存在のロゴスとの関係はどのようになるのだろうか。また、『存在と時間』では、「聴くこと」は実存論的なロゴスである「語り」の一樣態だったが、ヘラクレイトスの断片 50 の「傾聴的であること」と、現存在の「語り」との関係はどうなるのだろうか。これらの問いに対する答えは、この講義では語られていない。傾聴的な人間にとってのみ存在が開示されることが強調されているが、そのような存在の開示と存在そのものであるロゴスとの関係はまだ明確には述べられないままである。われわれはその答えを 1944 年夏学期講義まで待たねばならない。

(b) 二つのロゴス——1944年夏学期講義『論理学——ヘラクレイトスの教説』

ハイデッガーは 1944 年夏学期講義『論理学——ヘラクレイトスの教説』において、ロゴス概念を中心としてヘラクレイトスの諸断片についての逐語的で精密な解釈を試みた。そのすべてをここで忠実に再現することが本書の狙いではない。むしろ、ハイデッガーのヘラクレイトス解釈にどのように性起の本質構造が反映されており、また逆にヘラクレイトスの解釈の成果がどのように場所の「ロゴス」として取り入れられていったか、という観点から検証することがここでの課題である。

そのためにもまず注意すべきことがある。それはヘラクレイトスのロゴスを解釈するにあたって、ハイデッガーがロゴスを二種類に書き分けていることである。すなわち、大文字で始まる $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ で表記される存在自身を指す「根源的なロゴス」(GA55: 185) [本書では、大文字で始まる $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ はロゴスと太字で表記する] と、小文字の $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ で表記される人間の「魂のロゴス」(GA55: 354),

あるいは一般的にいわれるロゴスである。この書き分けは、とりわけ存在としてのロゴスと人間のロゴスとの関係を言い表すときに大きな意味をもつ。もちろん、ヘラクレイトス自身はこのような書き分けはしていない。ハイデッガーのロゴス解釈におけるこの書き分けには、性起における存在と人間の関係が投影されている。存在はὁ Λόγοςであり、人間のὁ λόγόςと独特の関わりをする。

第二に、ハイデッガーは、ヘラクレイトス解釈を通じて、太字ロゴスが、アレーティア (ἀλήθεια) やピュシス (φύσις) 等のギリシャの根本語と「同じもの (das Selbe)」であることを主張している点である。ハイデッガーによれば、これらの語はすべて存在の多様な語られ方なのである。彼は、最も古い西洋の思索であるアナクシマン드로スより以前の元初を見つめている。プラトン以前の思想におけるこれらのギリシャの根本語は皆、「元初 (Anfang)」すなわち「同じもの」の痕跡をとどめている。ハイデッガーは、これらの根本語を通して、同じ元初の響きを聴き取ろうとする。

ヘラクレイトス講義のこれら二つの意義から、後の『言葉への途上』へと繋がるハイデッガーの言葉の本質についての思索の骨組みが導き出される。プラトン-アリストテレス以来、言葉の本質はロゴスとともに思索されてきた。しかし彼ら以前の思索においては、元来ロゴスは人間の言葉とは直接の関係はなく、むしろ「結集」という語義において元初存在の痕跡を残している語である。その意味で、それぞれ元初存在の痕跡を残している——同時にそれは来るべき性起を指示する——アレーティアやピュシスと「同じもの」を、ロゴスから聴き取ることができる。二つの元初間にありつつ性起の準備をする思索の言葉が、ロゴスと関わりを持ち続けていたのなら、その本質はアリストテレスのロゴスから、そしてさらに遡及してヘラクレイトスのロゴスから思索されねばならない。つまり、言葉の本質は、性起そのものであり、同時にアレーティアやピュシスと等置しうるものとして思索されねばならない。

では、具体的にはハイデッガーはヘラクレイトス解釈から、元初存在の痕跡をどのように見出していったのだろうか。ハイデッガーはまず断片 50 を出発点とする。

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἐν πάντα

εἰναι.¹⁰

私にというのではなく、この理（ロゴス）に聞いてそれを理解した以上は、それに合わせて万物は一であることに同意するのが知というものだ¹¹。

この断片の解釈にあたって、ハイデッガーはロゴスの根源的な意味はレゲインであり、それは拾い集めること、「拾集（Lese）」であるとする。この解釈は1935年夏学期講義を踏襲しているが、この1944年夏学期講義においてはさらにこの「拾集」が解きあかされる。拾集することは、ただやみくもにかき集めてくるのではない。拾集することには集めて大事に保管する「貯蔵すること（Aufbewahren）」、ないしは集めたものを維持する「保守すること（Bewahren）」が属している。つまり拾集は、その拾集の向かう集約点をもっており、その拾集するものを貯蔵し、保守することを目的として「取り入れ-取り出す（einholend-ausholend）」動態である。レゲインとは、集約点への集中的結集と、集約点による集中的結集の促しという相互的な運動である。

しかし、拾集は、取り入れ-取り出す集約であり、その集約することが、貯蔵すべきもの、ないしは貯蔵へと規定されているものによって、すでに取り纏められている。そこからして、あらゆる正当な集約はすでに自分自身を取り纏めてしまっているものでなければならない。すなわち自分の許でその[貯蔵すべきものによる]規定性において結集されていなければならない。拾集の内には、このような根源的に集約された、保守すべきものへと向けての結-集が続べている。このように理解された結-集は、根源的な集約態（Gesammeltheit）であり、あらゆる拾い挙げつつの集約することにおいてすでに現成している「集約（Sammlung）」である（GA55: 268）。

この最後の一文で、われわれはレゲインの規定が受動相でありつつ能動相で表現されていたことの意味を理解することができる。ハイデッガーは、拾集の根源に、あるものの保蔵へ向けて結集されつつある結集という事態を見て取る。「結-集におけるあらゆる拾集と集約は、われわれが、生のあらゆる進展段階の、守蔵の内への保守しつつの集約態と理解するものに基づいている」（GA55: 291）。ハイデッガーがレゲインを語るとき、そこには常に「守蔵すること（Wah-

10 Hermann Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* I. Bd., S. 161.

11 『ソクラテス以前哲学者断片集』第I分冊、内山勝利編、岩波書店、1996年、323頁参照。

ren)」が考えられている。

このようにレゲインが理解されたとき、「万物は一である (ἐν πάντα εἶναι)」というロゴス、すなわち一切を合一するロゴスが、合一する一としての根源的結集としてあらわになる、とハイデッガーはいう。

ヘラクレイトスが語るロゴスは、拾集ならびに集約として、あらゆるものを合一する一として、存在者がその内にもつならかの性質ではない。このようなロゴスは根源的な結集であり、存在者を、その存在者がそのようなあるところのものとして保存する (verwahren)。このようなロゴスは、一切の存在者がそこで現成する存在それ自身である (GA55: 278)。

ハイデッガーは、ロゴスがそのようなものであるゆえ、ἀκούσαντας (聴くこと) は単に耳という感覚器官で聞くことではないと考える (vgl. GA55: 247)。ἀκούσαντας というロゴスへの真の関わりは、ロゴスの結集へと従うことであり、そのためにはロゴスの結集のなんたるかをまずもって聴きとることが必要であるが、その聴きとること自体がロゴスへの結集としての人間のロゴスの固有性である。ハイデッガーによれば、ヘラクレイトスのいうホモロゲイン (ὁμολογεῖν) とは、根源的なロゴスの結集への一致 (ὁμο) を成就せんとする人間のロゴス＝レゲイン (λέγειν) を指す。

ハイデッガーは、このホモロゲインを「[拾集]としてのロゴスが拾集するものと同じものを拾集すること」(GA55: 280) と規定する。断片 50 においてヘラクレイトスは人間に対して話しかけており、このホモロゲインは人間のロゴスである。人間がロゴスの結集へと自分を結集する仕方は、ロゴスがそれ自体において結集する仕方とは異なるはずだが、ハイデッガーは次のようにいう。「この相異性が、レゲインの相同性を可能にするのであり、このレゲインは、その際には、この相異性のもとで、同じロゴスに関わっていく」(ebd.)。これは一体どういうことであろうか。人間のロゴスと存在たるロゴスという全く相異なるものがどのように同一に関わるというのだろうか。

ハイデッガーは、人間の「生 (ζωή)」の本質についてギリシャ的に思索すれば、それはピュシスと同じく「自分の-内-から-立ち現れること (Von-sich-aus-aufgehen)」であり、常に同時に「自分の-内へと-戻り-ゆくこと (In-sich-zurück-gehen)」である (ebd.) とする。また、そのように経験された生は「魂 (ψυχή)」

と言い表されてきた。「魂」とは元来「呼吸 (Hauch)」であり、「息 (Atem)」を意味する。しかし、ハイデggerによれば、「魂」としての「息」は呼吸器官による空気の出し入れではなく、まさに「取り入れつつ-取り出しつつあること (einholend-ausholend)」そのものを意味し、畢竟は人間のロゴスと根源的ロゴスの関わりの様態を示唆している。しかも、「息」としての結集は「開けへと向かい、開けへと向かいつつ関わり、かくして関わりつつも開けへの際だった関係へと身を委ね、こういった関係の内へと開けを引き入れつつ引き戻す、といった生けるものの根本動向」(GA55: 281)であると、ハイデggerは理解する。すなわち、ギリシャ的に根源的な「生」ないしは「魂」の本質は、「息」としての結集であり、それは自己結集するロゴスである存在の開けへと身を委ね、いわば存在の結集の秩序に結集されつつ、それに従うことによって(「取り入れつつ」の契機)、存在と同じ集約点に向けて、自らを結集する(「取り出しつつ」の契機)ことを意味する。

人間自身も人間であるところの存在者として、その本質の中核においてロゴスを「持つ」のであって、そのロゴスはこのようなロゴスとして、存在者の存在の意味におけるロゴスへの「関係」なのである (GA55: 294)。

この人間の「魂」のレゲインがホモロゲインに他ならない。

したがって、ἀκούσαντας は、このようなホモロゲインにおける存在の結集に、自分のレゲインを接合する「接合的 (fügsam)」聴従であり、断片 50 はハイデggerによって次のように訳される。

君たちが単に私に耳を傾けただけではなく、君たちが従順に根源的な結集に「接合的に」聴従したならば、そのときには結集に向けて自らを収集することと「万物が一である」において集約されてあることにその本質をもつ知がある (GA55: 308)。

さて、この断片 50 におけるハイデggerの解釈には性起の本質構造が投影されていることを見て取ることができるであろう¹²。性起の本質構造においては、人間と存在が転回的な基礎づけの円環をなしていた。さらに存在自身が脱根拠

12 ロゴス解釈には「存在の人間存在への関係」である「性起」が念頭に置かれている (vgl. GA55: 382)。

としての最も覆蔽的なもの（最後の神）に由来しているものであり、人間と最も覆蔽的なもの（最後の神）とが存在を「間」として転回的な円環関係にあった。その意味で性起の本質構造全体が、脱根拠としての最も覆蔽的なものへの関わりによって現成せしめられている。他方、存在としてのロゴスとロゴスへの接合的聴従であるホモロゲインとしての人間のロゴスの関係も、「取り入れつつ取り出す」という「息」の転回的軌跡を描き出している。存在としてのロゴスの結集も、ロゴスの集約点によって規定されている。ホモロゲインはロゴスへと接合することによって、ロゴスの結集に媒介されつつロゴスの集約点へと向けて、そしてその集約点から規定されることとなる。ロゴスの集約点とは、脱根拠的なものである。あらゆるものがそこへと吸い込まれ、かつそこから出ずる。ロゴスの集約点はすべてを規定しつつも、自分自身を保つ。ヘラクレイトスにおける「ホモロゲインーロゴスーロゴスの集約点」の連関は性起の本質構造における「人間ー存在（性起）ー最も覆蔽的なもの（最後の神）」の連関に相当しうると考えられる。つまり根源的覆蔽性への人間の関わりが、ヘラクレイトスにおいては、「結集」として経験されているのである。元初的な存在は結集として現成する。

以上の本書の推論を確認するために、人間のロゴスと存在のロゴスとの関わりの具体的な様態が提示されている断片 45 のハイデッガーの解釈も検証しておこう。

(c) ホモロゲインにおける人間と存在の関係

ハイデッガーによれば、ヘラクレイトスは断片 50 において、人間のロゴスが存在のロゴスへと接合し服従している状態、すなわちホモロゲインを「知（*σοφόν*）」と呼び、人間に対して存在への結集を促している。「ホモロゲインによって、人間における本来的に固有なレゲインが規定されているのであり、それとともに人間の「持つ」ロゴスが規定されている」(GA55: 295)。しかし、このことは逆にいえば、元来人間のロゴスは、存在のロゴスによって結集されるべきであるにもかかわらず、結集されていなかったり、散乱したり、迷いによって混乱したものでもありうる、ということを示唆している。これら二つのロゴスがどのような関係であるがゆえに、このようなホモロゲインの成就、不成就

の可能性がありうるのだろうか。

この講義においては、ハイデッガーは人間のロゴスと存在のロゴスの関係を具体的には、「奥深い (*βαθύς*, *weitgehend*)」というキーワードで示唆しようとする。このキーワードをもとに、両者の関係は「存在と存在者への人間の関係としての、対向と離反における二重褻的な二重性 (*die zwiespältige Zwiefalt in Zukehr und Abkehr als Bezug des Menschen zum Sein und zum Seienden*)」(GA55: 340)と定式化される。以下においてこの奇妙な表現が意味するところのものを究明してみよう。

ハイデッガーは、断片 45 を断片 50 と整合的に解釈することを試み、断片 45 を存在のロゴスへの人間のロゴスの関わりを語ったものとする。

*ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδὸν οὕτω
βαθὺν λόγον ἔχει.*¹³

魂の限界は、それに行き着こうとして、たとえあらゆる道を踏破しても、見つけ出せないであろう。それほど深い理 (ロゴス) を、それは持っている¹⁴。

この箴言をハイデッガーは次のように解釈する。

取り入れつつ、取り出すことの最果ての結末を、君は君の途上に見出すことができないであろう、たとえ君があらゆる道を辿って行っても。その集約は、それほど遠くはるかに示される (GA55: 309)。

ψυχή は、ハイデッガーにとっては、取り入れつつ-取り出す「息」であり、人間のロゴスの結集であった。それゆえ、ハイデッガーは *ψυχή* に人間のロゴスを代入して解釈する。そうすると人間のロゴスの「深さ (*βαθύς*)」とは何を意味することとなるのだろうか。「深さとは、遠く遙かへの広がりであるが、それは覆蔽されたものの中へと指示しているものであり、そのようになんらかの仕方自分自身を集約しているものである」(GA55: 282)。それゆえ、*βαθύς* とは人間のロゴスの結集の向かう先であり、「存在それ自身としてのロゴス」(vgl. GA55: 305f.) である。人間のロゴスの深さとは存在としてのロゴスであり、その存在としてのロゴス自身も覆蔽されたものの中へと集約している。

13 Hermann Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* 1. Bd., S. 161.

14 『ソクラテス以前哲学者断片集』第1分冊, 321頁参照。

しかし、このハイデッガーの解釈によれば、ヘラクレイトスは、断片 50 で存在への聴従を促しつつも、断片 45 では存在への到達の不可能性を説いていることとなる。このことは一見矛盾しているようにも思える。しかし、ハイデッガーによれば、この二つの断片を合わせて考えることによって、まさに人間と存在の根源的な関係を見て取ることができる。

ヘラクレイトスは、断片 50 で「私 [に聴従するの] ではなく」といって人間ヘラクレイトスの語りや発言を聞くのではなく、ロゴスへの聴従を勧めている。つまり、人間の聴くことは、通常は、人間の語りや発言を聞くという仕方で、ロゴスへと向けて結集されていないのであり、いわば諸々の存在者へと向けられることによって散乱している。「かくして、ロゴスとしての人間が、彼が呼応しうるもののうちへ、遙か遠くへと指示されようとも、人間存在のロゴスはたやすくには、そしておのずからロゴス自身によっては、魂の最果てには到達するということはない」(GA55: 306)。

人間のロゴスからみれば、人間のロゴスは確かにロゴスに関連はしているが、そこに到達することができない。ロゴスの方からみれば、それは確かに人間の本質に何らかの仕方では現在している (gegenwärtig) のだが、本来的に人間に対して現前することはない (ohne anwesend zu sein) (GA55: 317)。

取り入れつつ取り出すことを本質とする「魂」が、守蔵へ向けた集約を自己の内に受け入れているわけであるが、その人間のロゴスの集約は、存在のロゴスへ向けての自己集約であるホモロゲインとしてある。このようなホモロゲインによって初めて人間の「魂」は全体としての存在者への関連をもちうる。それゆえ「魂」は、畢竟はロゴスに根拠づけられている。「人間に最も忍耐強く向き合っているのはロゴス、つまり存在である。かくしてヘラクレイトスは、人間にとって恒常的に最も現前しているのは根源的な結集、存在それ自身である、といっているのである」(GA55: 319)。

しかし、同時にロゴスは「深い」ものであるため、「魂」にとっては「不在的現前 (die abwesende Anwesenheit)」という様相においてある。それゆえ、人間は、そのようなロゴスの現前の仕方に気づかず、専ら存在者へと関わることによって、ホモロゲインをなしえなくなっている。そこで、ハイデッガーは断片 72 の解釈に即して次のようにいう。

人間は絶えず、存在者である存在者に、かくして存在に関わっている。しかし、人間はまた絶えず存在者の存在を忘れている。人間はそのような存在へと、存在を忘れているにもかかわらず指し向けられているのだが、存在は人間に対して絶えず輝いている。もっとも人間はこの輝いていることを、ましてこの光を顧みることはないのではあるが (GA55: 323)。

このような人間は、常に存在者のみならず存在へも関わるという「二重性」の関わりをもっているが、それぞれへの関わりは相互に「対抗と離反」という「二重變的な」関連をもっている。存在への対向は存在者からの離反であり、存在者への対向は存在からの離反である。この関わりを、端的にハイデッガーは、「存在と存在者への人間の関係としての、対向と離反における二重變的な二重性」(GA55: 340)と表現したのである。

(d) 「場所性 (χώρα)」としてのロゴス

ところで、人間のロゴスがロゴスに結集しうるときでも、すなわちホモロゲインにおいても、ロゴスは人間の「魂」の深みにあるがゆえに到達しえない。それゆえ、ロゴスへの聴従は終止点をもたない不断の聴従であり、ロゴスはそのような聴従を要求するものとして、不在的に現前する。ただ、この場合は、ロゴスは決して忘却されているのではなく、ロゴスの「深さ」が「深さ」として認取されており、まさに到達しえない不在的なものとして現前せしめられている。

このようなロゴスの本来的な不在的現前を、ハイデッガーは断片 108 の解釈において、「方域 (Gegend)」として表現しようとする。

λόκόςων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.¹⁵

わたしがその言うところを聞いたかぎりの人びとのうち、だれ一人として、知(なる存在)がすべてのものからかけ離れたものであることを認知するに至っていない¹⁶。

通常この箴言は、本来的に知られるべきことを際だたせているものを規定す

15 Hermann Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* 1. Bd., S. 175.

16 『ソクラテス以前哲学者断片集』第I分冊, 340頁参照。

ることが重要である、ということを述べていると考えられている。ハイデッガーにとっては、本来的に知られるべきこと、すなわち「知(σοφόν)」とは、断片50からしてロゴスに他ならない。よって、「知」としての「すべてのものからかけ離れたもの(πάντων κεχωρισμένον)」はロゴスとなる。しかし、ハイデッガーによれば *κεχωρισμένον* が由来するところの動詞 *χωρίζω* は、単に「分離する」とか「どける」という意味だけでとらえてはいけない。*χωρίζω* には *ἡ χώρα* や *ὁ ὥρος* といった *χάω* (口を開ける、開く、あくびをする) に由来する語が含まれており、*χωρίζω* の理解においてもこれらの語のニュアンスを読み込まねばならない。「われわれは、この語 [*ἡ χώρα*] を、その中で或るものが自分自身の滞在を受け取ったり、そこから或るものが到来したり、出てきたり、また対峙したりするところの、開けた境域(Bereich)及び広がり(Weite)と理解する」(GA55: 335)。それゆえ *χώρα* は存在者が占める空間という意味での場所ではなく、むしろ「方域(Gegend)」として理解されるべきなのである。

方域とは、そこにおいてある存在者が存続する空間的限取りとしての場所ではなく、むしろ「場所は常に方域の内にあり、取り囲む方域に由来する環境を自分の回りにもつ」(ebd.)。あらゆる存在者は、それがまさにその存在者として現前するための開けを必要とする。存在者の現前にとって、それが現前するための限取られた空間だけではなく、その存在者の存在を与える、全体としての存在者の開けがなくてはならない。「しかしながらこの開けた広がりとは、何か容器のような空いたものではなく、多くのものを保持し、[保持することによって]独自に自ら自分を限界づける、控えめな開け(Offene)であり、その限界そのものがまた方域的な(gegendhaft)ものである。すなわち広がりつつ、指し示すものである」(ebd.)。

しかも方域そのものは、存在者に現前を与えつつ自分は身を引く。「諸々の場所それ自身において、そしていかにそれらの場所が周域を守っているかということにおいて、方域の覆蔽的な接合態、刻印態が現れ出る。もっとも、方域は固有には「対象(Gegenstand)」とはならないという具合にはあるが」(GA55: 335f.)。

ハイデッガーによれば、個々の方域を統べる、一切に対しての方域がロゴスであり、その方域の中で、方域とともに一切のものが結集されつつ現前する。つまり、ロゴスは、自らは身を引き不在的でありつつも、一切において自らを

関わらしめることによって現前する。それゆえ、ハイデッガーによれば、ロゴスとしての *πάντων κεχωρισμένον* は、「分離する」という意味に基づいた受動相分詞と理解しつつ「すべてのものからかけ離れたもの」と訳すのではなく、「場を開く」という意味に基づいた中動相分詞と理解すべきであり、次のように註解しうる。

λόγος πάντων κεχωρισμένον としてのロゴスとは、全体としての存在者への関係において、一切を取り囲み、一切に対して開かれていて、一切に対向している方域である。すなわち、その内へとあらゆるものが結集され、保存されている現在である。いかなるものも——端的な方域としての——その現在から立ち現れ、また、そこからその現出と没落を、出現と消滅を受け取る (GA55: 338)。

実は、ハイデッガーがヘラクレイトスの箴言から読みとった、人間と存在の交錯する「方域」という構想が、「場所」の立場の基礎となっていると考えられる。この講義では、「場所 (Ort, τόπος)」という語は、さしあたりは、存在者によって限取られた空間というほどの意味を与えられており、むしろ否定的な扱いがされている箇所もある。しかし、われわれは、「方域」こそが存在のトポロジーといわれる場合の「場所」であることのハイデッガーの決定的な言葉を聴く。

そのように理解された方域は、そのつど諸々の場所をとりまき、場所を与え、そして初めて場所が措定し占有することを認許する。それゆえ、方域は、ある観点においては、場所の本質的なもの (*das Wesenhafte eines Ortes*)、すなわち場所性 (*Ortschaft*) である¹⁷ (ebd.)。

存在のトポロジーにおける「場所」とは、ヘラクレイトスに即したロゴス解釈に由来しているのであり、存在のロゴスと人間のロゴスが交錯する方域を指している¹⁸。それゆえ、「場所」には「集約」ないし「結集」が属し、結集の本質である「守蔵」ないし「保蔵」が「場所」において語られる。一見「場所」とは無縁な「結集」や「守蔵」といったタームは、ヘラクレイトスのロゴスを媒介として、「場所」と本質的に結びつく。さらに、言葉の本質が、この元初的

17 「人間の本質場所は、ロゴスの方域である」(GA55: 325)、「人間は存在の真理の場所性である」(GA55: 375) という表現もある。

なロゴスから、人間と存在の二つのロゴスの接合から考えられねばならないがゆえに、「場所」の立場は必然的に「言葉の本質」の思索とともに並行して展開することとなる。「場所」の思索は常に、トポスとロゴスを同時に思索するトポロギーなのである。

(e) ロゴスとアレーティア

以上の1944年夏学期講義におけるハイデッガーのヘラクレイトス解釈から、そこで語られている人間のロゴスと存在のロゴスの関係が性起における人間と存在の関係を映し出していること、「方域」としてのロゴス解釈が「場所性」の概念の基礎となっていることを確認しえた。ヘルダーリンから読みとられた性起の本質構造が、ヘラクレイトス解釈に新たな光を与え、新たなロゴス解釈が再び性起の思索の場所的契機を基礎づけている。二つの元初の「球戯」がここでも見られる。

さて、ロゴスが性起の場所的契機の基礎となるのならば、真理としての存在の問いの主導語となったアレーティアとロゴスの関係はどうなるのであろうか。ロゴス＝場所の立場から、アレーティア＝真理の立場はどのように思索されなおすのであろうか。ハイデッガーの答えは非常に単純である。「断片112に従えばレゲインがそこへと関わっていくもの——アレーティア(ἀλήθεια)——非覆蔽的なもの、すなわち、覆蔽に根拠をもつ非覆蔽性とロゴスは同じもの(das Selbe)である」(GA55: 371)。ハイデッガーにとっては、ロゴスは存在であるので、元初的に思索されたロゴスとアレーティアは存在として「同じもの」である¹⁹。

18 それゆえ、「存在のトポロギー」という着想の完成をこの1944年夏学期講義にみる見解がある。Vgl. Susanne Ziegler, *Heidegger, Hölderlin und die Αλήθεια*, Berlin, 1991, S. 375. 本書は、「場所」への移行の完成をプレーメン講演に見るが、このヘラクレイトス講義において「トポロギー」という表現が成立したと考えることには同意できる。また、このヘラクレイトス講義において、後期の講義では初めて Ereignis という語が用いられており(GA55: 377)、その意味でもこの講義は「真理」から「場所」への移行においてのエポック・メーカーな位置にあると考えられる。

19 本書では立ち入らないが、ハイデッガーは、この講義でピュシスにも言及しており、次のようにいう。「アレーティア、ピュシス、ロゴスは同じものである。それらは相等的な区別のなさで一致するという空虚な等形態性においてではなく、区別に富む一、すなわちト・ヘンへの根源的な自己結集として、同じなのである。ヘン、すなわち根源的に統一する——唯一なるものとは、アレーティアとしての、ピュシスとしてのロゴスである」(GA55: 371)。

σωφρόειν ἀρετὴν μεγίστην, καὶ σοφίην ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.²⁰

健全に思慮を働かせることが最大の有能さであり、英知とは、ものの本性に耳を傾けつつ、真実を語り、ものの本性に則して行為することにある²¹。

ハイデッガーは、この断片 112 の ἀληθέα λέγειν という表現に着目する。普通この表現は、「真実を語る」というように翻訳される。しかし、そもそも、レゲインを語ることにのみ思惟することは、真理が言明についてのみ関わりと考える形而上学の立場である。レゲインを元初的に拾集、結集と解釈するハイデッガーの立場からは、この表現はまさしく「非覆蔽的なものを結集すること」をいっている。「アレーテアとは、非覆蔽的なもの (das Unverborgene) である。非覆蔽的なものは、覆蔽性の中から取り出され、露現される。しかもそれが、この覆蔽性から取り出されたそのようなものとして貯蔵され (aufbewahren), 保存される (verwahren) という仕方である」(GA55: 364)。そしてこの非覆蔽的なものをそのようなものたらしめること、「非覆蔽性へと向けた集約」がまさにレゲイン、ロゴスの本質とハイデッガーは考える。「レゲインは、もしそれが集約として理解されるならば、その本質をアレーテアからもつ。すなわち、覆蔽することから集約されて非覆蔽性の内へと結集されたものとして理解されたアレーテアからもつのである」(ebd.)。

このように、ハイデッガーにおいては、アレーテイア (非覆蔽性) とレゲイン (結集) という事態は同時に起こっている。しかし、なぜレゲインがアレーテア (非覆蔽的なもの、したがって、存在者) を非覆蔽性の内へと結集し保存することとして語られるのであろうか。元来人間の本来的ロゴスであるホモロゲインとは、ロゴスのもつ「深み」へと思いを馳せ、ロゴスの守蔵へと向けて自己結集することではなかったのであろうか。そうするとハイデッガーは、レゲインという言葉で、そのつど恣意的に用いていることとなるのだろうか。

この疑念は、そもそも非覆蔽的なものが非覆蔽的なものとなることから、根源的な自己覆蔽である存在の顕現の仕方であった、ということ想起することに

20 Hermann Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* I. Bd., S. 176. ただしハイデッガーのあげるギリシャ語では、冒頭が τὸ φρονεῖν になっている (vgl. GA55: 375)。

21 『ソクラテス以前哲学者断片集』第1分冊, 341頁参照。

よって解決するであろう。覆蔵的なものは、直接に自分自身を示すことはない。われわれに与えられるのは、常に非覆蔵的なものである。しかし、この非覆蔵的なものが自分自身から自分を示すということ自体が、覆蔵性に由来し、覆蔵性の不在的な現前の仕方である。それゆえ、自己覆蔵を本質とする存在のロゴスへの結集は、具体的には、非覆蔵的なものに関わる結集となる。その結集とは、覆蔵性から自分を示してくる非覆蔵的なものを、その由来である覆蔵性へと向けて集約し、覆蔵性の不在的現前としての非覆蔵性の内で、非覆蔵的なものが身を引いたり、遮蔽されたりしないように守蔵することとなる。ロゴスへの結集は、必然的に非覆蔵的なものに関わらざるをえないが、非覆蔵的なものをただその露現性の観点においてのみ認取し計算や掌握の対象とするのではなく、絶えずその本質源泉である根源的な覆蔵性へと視線を向けつつ、非覆蔵的なものの非覆蔵性自体が覆蔵性に由来するものとして関わることなのである。非覆蔵的なものの集約は「覆蔵から覆蔵のために」(GA55: 373f.) なされるのである。このように、根源的な覆蔵性へと向けて、すなわちロゴスの「深さ」へと向けて、非覆蔵的なものを結集し守蔵するかぎりにおいて、アレーティアとロゴスは同じものなのである。

ハイデッガーは、さらにこのようなアレーティアとロゴスの呼応と同様な関係を、*ποιεῖν κατὰ φύσιν* からも見て取る。ハイデッガーによれば「ピュシス (*φύσις*) は、自らの-内から-立ち現れること、現れ出ていかせること、もたらす (*bringen*) の根源的意味における此方へ前へもたらすこと (*Hervorbringen*) をいう」(GA55: 367)。つまりピュシスは存在の動態を表している。他方、「創作 (*ποιεῖν*)」はまさにその根本意味である「此方へ前へ-もたらすこと」あるいは「此方へと-立てること (*Her-stellen*)」であり、人間によって遂行される此方へ前へもたらすことである。したがって、*ποιεῖν κατὰ φύσιν* とは *ἀληθέα λέγειν* と同様、存在の動態に呼応する人間の様態を表現しており、自ら立ち現れるものに従って、「覆蔵の内から存在者としての存在者を非覆蔵性の内へ現れることへともたらすということである」(GA55: 366)。それゆえ、*ποιεῖν κατὰ φύσιν* の部分においても、*ἀληθέα λέγειν* が響いており、二つの表現をつなぐ *καὶ* は「同時に」というほどの意味であることとなる。

以上の断片 112 の後半の解釈をふまえて、ハイデッガーは非覆蔵なるものの結集の仕方を次のようにいう。

存在への自己集約は、存在をまさに非覆蔵性のうちへもたらすのだが、以下のような仕方である。集約が、そのつど存在を、立ち現れる或る存在者の内で集約されたものとして、すなわち、同時に輪郭のうちに画定されたものとして（限界（*πέρας*）、終極（*τέλος*））、立ち現れさせ、そのようにして存在を——つまりは非覆蔵的なもののうちへ——此方へ前へもたらす、[中略]という仕方である（GA55: 369）。

ここで注意しておくことは、非覆蔵的なものの非覆蔵性の内への集約と守蔵は、非覆蔵的なものを、その非覆蔵性に従って「輪郭のうちに画定」する、といわれていることである。非覆蔵的なものの守蔵とは、非覆蔵的なものがそれ自身として自らの内から立ち現れ、非覆蔵性の内で「その固有の立場に立ち（*in eigenem Stand stehen*）」（vgl. GA55: 369）、他方、人間が非覆蔵的なものを、そのような固有性の輪郭とともに輝き出したものとして守蔵するときに成就する。人間の根源的覆蔵性への結集とその守蔵は、非覆蔵的なものが自分を示すという事態を前にして、人間の計算や作為を放擲し、非覆蔵的なものが自分を示すそれぞれの固有な仕方をそのままにあらしめることを意味する。なぜなら、覆蔵性の守蔵を非覆蔵的なものとの関わりにおいて遂行する際、まず非覆蔵的なものが固有に自分を示す輪郭そのものが、存在の覆蔵性を最も豊饒にたたえているのであり、非覆蔵的なものの固有性のうちからのみ、存在の贈りを聴きとる道が開かれているからである。

かくして、以上のように元初的なロゴスとアレータイア（*Ἀλήθεια*）は、——さらにピュシス（*Φύσις*）も——ハイデggerにとっては「同じもの（*das Selbe*）」である（vgl. GA55: 371）。それらは、一切のものがそこへと結集されるところの「ト・ヘン（*τὸ ἓν*）」であり、存在の根源的覆蔵性である。ハイデggerは、ロゴスという語を主導語として、存在の覆蔵性についての思索をヘラクレイトスの諸断片から聴き取り、ヘルダーリンによって告げられた性起の思索の痕跡を、第一の元初の思索において確証するのである。

(f) ロゴスと言葉

では、このようなロゴスに基づいて言葉の本質はどのように考えられていくのだろうか。すなわち、存在のトポロジーとはどのような形をとって現れてく

るのだろうか。その華やかな展開が『言葉への途上』に収録されている1950年代の諸論攷であるが、その究明の準備として、このヘラクレイトス講義において、言葉がロゴスとの関わりでどのように思索されているかを確認しておこう。

ハイデッガーによれば、ロゴス、ないしレゲインは確かにその元初的な意味からすれば「語」、「言葉」や「言うこと (Sagen)」とは直接に関係はない。しかし、レゲインが早くから「言うこと」を意味してきたことは、「語と言 (Sage)²²」が、拾集と等根源的な本質をもつ (GA55: 382) ということの意味している。ギリシャ人はなぜ、そしてどのようにレゲインが言葉と結びつくのかをことさらには問わなかった。ハイデッガーの答えは次の通りである。

一切の集約よりも根源的に集約し、結集するところのかの集約、かのレゲイン、すなわち思索しつつかつ詩作しつつ言うことにおいて言葉に至るときの、語におけるそして純粹に言 (Sage) としての集約、それはそれ自体においてポイエーシス (ποίησις) [創作] である。語は根源的かつ元初的に露現しつつ、非覆蔽的なものをそのようなものとして「集約する」(拾集する) がゆえに、言うことという集約は際だったレゲインとなる——それゆえに早くから拾集としてのレゲインは同時に、言うこと (Sagen) を意味する (GA55: 370)。

つまり、「言うこと」は、ロゴスへ向けての人間のレゲインの中で最も根源的なレゲインたりうる。ただし、ハイデッガーは「言」、「言うこと」に限定を加えている。最も根源的な「集約」は、「思索しつつかつ詩作しつつ言うことにおいて言葉に至るときの」集約である。またそれはポイエーシスでもあり、断片112によればロゴスに呼応することである。それゆえ、「言うこと」を本質とする思索者あるいは詩人のレゲインこそが最も根源的なレゲインであり、それは彼らの「言うこと」によるレゲインが、ロゴスに向けて最もよく結集しうるからである。それゆえ、一見言葉とは関係のない拾集、結集というロゴスの本質は、詩人と思索者を介して本質的に「言うこと」、「言葉」と結びつく。

すでに見たように詩人と思索者は性起の歴史的空間を支えるものであり、彼らの「言うこと」は存在の根源的覆蔽性へと向けられている。彼らがロゴスへ向けてもっともよく結集しうるのも、彼らが存在の覆蔽性を、すなわちロゴスの「深さ」を予感するからである。それゆえ、彼らの「言うこと」は常に存在

22 「言 (Sage)」は「こと」と発音したい。

の覆蔵性を言葉へともたらすこととなる。しかし、覆蔵性が覆蔵性として言葉にもたられさるということはどのようなことになるのだろうか。ハイデッガーは、存在者をそのような存在者として、覆蔵しつつ集約することは、人間がまず沈黙し、その後も沈黙を守りつつ存在を言葉にもたらすことである、すなわち「黙して語らぬこと (Beschweigen)」である、という。

このような存在を黙して語らぬことは、存在者について根源的に言うことであり、名指すことであり、存在の領域に応答する根源的な語であり、言うことの内へ展開し、そして言葉の語において響きとなって知られることとなるあらゆる語がその内で揺れ動く最初の返答である。黙して語らぬことは、人間本質が存在へと向かって根源的に自分を集約することとして現成するのであって、そしてまたその逆でもある (GA55: 382)。

レゲインは根源的には沈黙となる。なぜなら、或るものへの集約態は、守蔵されるべき集約の先端に到達しえないがゆえに集約を維持しうるのであり、それゆえ集約の先端について語ることはできないからである。根源的に守蔵されるものは、われわれの計算や作為の対象となるもののようには語れないのである。

しかし、そもそもロゴスへの結集は、人間のレゲインのみではなしえない。沈黙として存在を「言うこと」には、ロゴスへの結集を求めるロゴス自身からの「呼び求め (Anspruch)」がある。それは未だ語ではなく、「[[ロゴスへの] 応答における一切の語の言にとっての、先 [立つ] -語 (Vor-wort) である」 (GA55: 383)。

先-語は言葉の本質に先んじてあらかじめ現成している、静けさ (Stille) という沈黙であり、この静けさは語があるべきものとなるときになってはじめて破られねばならない。ロゴスは語ではない (ebd.)。

人間の語でもっていうことは、ロゴスの「先-語」の呼び求めに対する応答であるが、人間の語はロゴスの「先-語」の静けさを破らざるをえない。ロゴスは人間に「沈黙を-贈り付ける (zu-schweigen)」ことによって、ロゴスの「深さ」へと人間を呼び求めつつ、ロゴス自身の「深さ」における「固有の静けさ」へと戻る。人間のホモレゲインがロゴスの深みへと到達しえないということは、

「言うこと」がロゴスの静けさを破るものであり、語がそのままロゴスではない、という人間の言葉の本質に投影される。しかし、優れたレゲインである詩人と思索者の「言うこと」は、ロゴスの「先-語」から沈黙を贈り付けられたものであり、そのようなものとして、「そこには、破られた沈黙が自己覆蔵している」(ebd.)。ロゴスへの結集に基づいて、詩人と思索者の、沈黙を覆蔵する「言うこと」は、ロゴスそのものではないが、その言葉の内にロゴスを守蔵している。

ロゴスの結集が「場所」の本質を規定しており、人間の最も優れたレゲインが、詩人と思索者の「言うこと」(言葉)として遂行されるのであった。それゆえ、「場所」の立場は、本質的に「場所」を「言うこと」としての「トポロジー」であり、しかもそれはロゴスの深さ、存在の覆蔵性へと向けられているがゆえに「沈黙」の様相で語られる「シゲティーク」である。以上の連関は、もっぱら1944年夏学期のヘラクレイトス講義において基礎づけられた。この講義の成果に基づいて、ハイデッガーの思索は「場所」の立場の移行の完了へと、そして言葉の本質への問いへと移行していくのである。

第3節 「存在の山並み」としての死

(a) 死の思索の根本語——「存在の山並み」

『寄与』によれば、死は無を指示し、無は性起において脱-根拠 (Ab-grund) として経験された。「死は、[真] 存在の、最高のそして究極の証 (Zeugnis) である」(GA65: 284, vgl. GA65: 230) それゆえ、性起を思索する者は、「死への存在」を保つことが「義務」とされた。つまり、死の彼方に存在が、さらには存在の根源的覆蔵性が見られていた。

こういった死と存在の関係は、それが性起の本質構造に基づいたものであったが、性起の思索自体の公表が留保されていたがゆえに、ハイデッガーの思索の前面には現れてこなかった。しかし、初めて性起が主題的に語られ、「場所」の立場への移行の完了時にあたる、1949年12月1日にプレーメンでなされた

「ある、といえるものへの観入」と題された講演（プレーメン講演）において、死と存在の直接的な関わりもまた初めて明確に語られる。「物（das Ding）」、「集立（das Ge-Stell）」、「危険（die Gefahr）」、「転回（die Kehre）」の四講演からなるこのプレーメン講演のうち、第一講演「物」と第四講演「転回」は、ハイデッガーの生前にほぼ完全な形で公刊されていたが²³、第二、第三講演については公刊されず、後にそれらを基礎として新しくなされ、公刊された講演「技術への問い」からしかその内容をうかがい知ることができなかった。とはいえ、死と存在の関わりについてのハイデッガーの思索は、「物」において述べられており、従来は「物」における死についての諸命題に基づいていわゆる後期ハイデッガーにおける死の問題が論じられてきた。

その議論の最も基礎的な手がかりが、「死は、無の聖櫃（der Schrein des Nichts）」として、「真」存在の山並み（das Gebirg des Seyns）である」（GA79: 18）という謎めいた命題である。「無の聖櫃」という表現は、その後の著作ではほとんど現れないのに対して、「存在の山並み」はしばしば用いられている。1954年に書かれた「モイラ」（vgl. VA: 248）や、1954年に書かれ、1969年に刊行された『マルティン・ハイデッガー生誕80年に寄せて』に収録された「鐘塔の秘密について」にも見出すことができる（vgl. GA13: 116）。また、1966年から67年にかけてオイゲン・フィンクとともに行われた演習『ヘラクレイトス』の中でも、フィンクの発言ではあるが「存在の山並み」について言及されている（vgl. GA15: 93）。ハイデッガー自身もフィンクの解釈に特に異論をはさんでいない。したがって、「存在の山並み」という表現は1950年代から最晩年に至るまでのハイデッガーの死の思索の根本語であるといってもよいであろう。しかし、存在の「山並み」とはどのような事態を謂うのかということは謎のままに留まっていた。

しかし、1994年にハイデッガー全集第79巻において四講演が完全な形で刊行された。これによって、プレーメン講演の全体像を掴むことができるようになったわけだが、とりわけわれわれの目を惹くのは、未公刊であった第三講演「危険」における、死についての多くの言説である。これらの言説は、われわれに「存在の山並み」という謎めいた表現の理解の可能性を与えてくれる。

もっとも、第三講演における死に関する言説は「技術への問い」では抑制さ

23 「物」は、VA: 157ff.、「転回」はTK: 37ff.においてすでに公開されていた。また「技術への問い」はTK: 5ff.に収録。

れている。後にも言及するように、「危険」における死についての言説は、「転回」でなされた主張と一見調和しない部分があり、その意味では再考されるべき表現があったとも考えられる。しかし、ハイデッガーは特にこの講演全体の出版を否定したのでもないし、性起の思索の理解の手引きとしてこの講演全体を指示してもいるのである (vgl. ZD: 39)。またまぎれもなく「危険」は「物」や「転回」の思想と同時に思惟されたものであり、「存在の山並み」はもう一度ブレーメン講演全体から見直さねばならない。そこで本書において、ブレーメン講演全体から、この根本語を解釈し直してみたい。

(b) ブレーメン講演

ブレーメン講演では、まず、性起における存在者の現前の仕方である「物が物となる (das Ding dingt)」という事態に即して性起の思索が語られる。

それは「大地 (Erde)」, 「天 (Himmel)」, 「神的なるものたち (die Göttlichen)」, 「死すべき者たち (die Sterblichen)」の四者が、おのずから一つの「四方界 (das Geviert)」となって、共属しつつ物に滞留することである (vgl. GA79: 12f.)。四方界は、物を通じて人間が存在へと本来的に関わる様態、すなわち性起を表現したものである。この点について、ハイデッガーは、後に 1959 年になされた講演「ヘルダーリンの大地と天」において、四方界がヘルダーリンから読みとられたものであることをはっきりと語っている。

この数〔四方界の四〕は、ヘルダーリンによって独自に考えられたものではないし、どこにも語られていない。それにもかかわらず四つなるものは、ヘルダーリンが語るすべてに対して至るところで、前もってその相互の親密性の中から見出されている (GA4: 170)。

しかし、これら四つなるものは、存在者に即して語られているわけであるし、とりわけ複数で表示されているエレメントもある。『存在と時間』の頃に論じられた、存在と存在者の存在論的差異の観点からすれば、それぞれのエレメントは元来存在者をさしており、そもそも存在者によって性起を表現することとは矛盾してはいないのだろうか。

すでに前節に見たように、存在者をその固有なものにおいて保蔵することが

存在自身の守蔵となる。性起の思索においては、もはや存在と存在者の区別を、存在者どうしの区別のように表象することは、むしろ避けられるべきである。そもそも、『存在と時間』の頃に問題とされた「存在論的差異」も、性起にその根源を有している (vgl. GA65: 273, 465)。つまり、存在と存在者の区別は根源的に、存在の自己覆蔵性に由来するのであり、人間が存在の自己覆蔵性をそのようなものとして見守りつつ、存在から贈られた存在者の非覆蔵性に関わることが、性起における人間の本来的なあり方である。むしろ性起においては、存在と存在者の区別は、存在者を露現せしめる存在と、そこにおいて存在が自己覆蔵する存在者双方を担い耐えること、ハイデッガーの言葉でいえば「配定 (Aus-trag)」から思惟される。1957年の講演「形而上学の存在-神-論的構制」では「配定」は次のようにいわれている。

露現しつつ [存在者のうちに] 移入し到来する (Überkommenis) という意味における存在と、自己覆蔵しつつ [非覆蔵性のうちに] 来着する (Ankunft) という意味における存在者そのものは、同じものから、そのように区別されたものとして、区別 (Unter-Schied) として現成する。[中略] 存在と存在者の差異は、移入と来着という区別として、[存在と存在者という] 両方の露現しつつ-覆蔵する配定である (ID: 56f.)。

性起における存在の現成である配定は、存在と存在者の区別を前提にどちらかに割り振られるのではない。「根拠づけるもの [存在] と根拠づけられるもの そのもの [存在者] の配定は、双方をただ単に分離するだけではなく、それらを互いに関わりの内に保つ」(ID: 61)。四方界が、配定と同様に、性起における存在の現成を表現するものである以上、四方界の四つのエレメントが存在なのか存在者かという問い自体があまり意味をもたない。それゆえ、四つのエレメントは、存在者に属するともいえるし、存在に属するともいえる (vgl. GA15: 190f.)。

では、四方界の四つのエレメントは具体的にはどのようなもので、それぞれどのような関係にあるのだろうか。四方界の「滞留は、四つのものをそれらの固有なるものの光の内へともたらず」(GA79: 12) ことにより、それぞれの遠さを保つ。例えば、死すべき者はその死すべきことという固有性において、不死であることを本質とする神的なるものたち (vgl. GA79: 12, GA4: 168f.) と隔絶し

た遠さを保つ。このとき、天は神的なものたちの圏域として、また大地は死すべき者たちの圏域として同様に隔絶する。天の雷光は神の現前を覆蔽し、死すべき者たる人間が住まうところが大地である (vgl. GA4: 161)。しかし、死すべき者の固有性が発揮されないところには不死なるものも現出しえない。死すべき者はその固有性を明確に現出させること自体において、不-死のなんたるかも指示する。つまり、それぞれの固有性における共属においてこそ、真の「近さ (Nähe)」が実現される²⁴。

「四つのもののいずれもが、それぞれの仕方で残りの三つの本質を照り映す」(GA79: 18)。さらに己の中に映し出した他の三つのひとまとまりの中で、再び自分自身の固有性を確認する。このように四方界では、一つのエレメントと四つの一まとまりのあいだの「照り映しの-戯れ (Spiegel-Spiel)」が起こる。四方界が物に滞留するときの「照り映しの-戯れ」の動態は「世界は世界となる (die Welt weltet)」(GA79: 21) とも表現される。

ハイデッガーは、四方界の四分割した方域を、存在に付せられた×印で表現することがある (vgl. GA9: 411)。しかし、四方界においては、「人間・大地」対「神的なるもの・天」の対立軸が決定的である。ハイデッガーは、ヘルダーリンの詩作における「結婚式 (Hochzeit)」あるいは「祝祭 (Fest)」という語の重要性を見抜き (vgl. GA52: 59ff.)、この「結婚とは、親密性 (Innigkeit) の全体である。すなわち大地と天の、人間と神々の親密性の全体である」(GA4: 173) と解釈する。「人間・大地」と「神的なるもの・天」の隔絶性における親密性としての「近さ (Nähe)」こそが、これら四つを媒介する「中心 (Mitte)」であり、性起である。もっとも、他方で「人間・神的なるもの」と「大地・天」との対立軸も想定され、存在の理解をもつものともたないものとして区分されていると思われる (vgl. GA15: 191)。それゆえ、死すべきものとしての人間の固有性は、

24 ハイデッガーは、1963年のクリスマスのエアハルト・ケストナー宛書簡で、こういった根源的な「近さ」と「遠さ」という思索の事柄を、「親密性 (Innigkeit)」と「異なるもの (Fremde)」に置き換えて、直截に次のようにいっている。

「あらゆるものは、親密である (innig)。この [ヘルダーリンの詩句の] 言葉がいわんとしていることは、次のようなことです。一つのものは他のものの内へと委ね渡されているが、それはその際にまさにその固有なるものの内に留まる、という仕方である。神々と人間達、大地と天がそうです。親密性はもろもろの区別の融解や消滅を意味するものではありません。親密性は異なるものの共属を、異化することの支配を、畏怖の要求を名指しています」(HK: 60)。

二つの対立軸から、「死すべき者であるという自分の存在を理解している」ということにあることに注意しておかねばならない。

では、このように互いに「照り映しの戯れ」として相即している四つのエレメントによって、ハイデッガーはとりわけ性起のどのような様態を表現しようとしているのだろうか。第一講演「物」で、物の本質が「結集 (Versammlung)」を意味する古ドイツ語 *thing* に遡って解釈されている点が想起されなければならない (vgl. GA79: 13)。四方界はまさに、「結集」としての存在の現成を表現しようとしているのである。

「結集」が結集するものとして理解されうるのは、結集されているものを通じてである。結集には、常に結集されるものが属する。存在の結集においては、結集されるものが、四方界の四つのエレメントである。四方界の四つのエレメントは、人間に対して存立している「あらゆる輝き出るもの」を表現しており (vgl. GA4: 162)、いわば四つのエレメントの結集が現前するもの全体である。存在は、この「あらゆる輝き出るもの」を、死すべきものか否か、存在の理解をもつか否かで分割しつつ収集する。そのとき、存在はそれぞれの固有性を発揮せしめるという仕方で収集しているのであり、裏面からいうと、四つのエレメントの固有性を発揮せしめることが同時に存在の結集のあり方である。

四方界の思想は、まさに存在が結集 (ロゴス) であり、そのような結集の「方域」を開くものであることに基づいて、存在者すべてを収集する存在を言い表そうとするものである。四方界は、結集という場所の本質的契機の思索の展開の一つの頂点をなしている。それゆえ本書は、四方界の登場とともに「場所」の立場への移行が完了すると考えるのである²⁵。

この本書のテーゼは、他方において、ブレーメン講演における「真理」という語の役割を検証することによって傍証される。第三講演では、次のようにい

25 確かに四方界の思想の萌芽は、『寄与』S. 310の図を筆頭に、『寄与』の諸言説 (vgl. GA65: 479, 482) において求めることはできる。しかし、ここでは *Himmel* にかえて *Welt* という語が用いられており、また人間―神々の対立と、大地―世界の対立はパラレルに論じられているが、その対立意味は異なるように思われる。ブレーメン講演における四方界の四つのように、互いが互いを照り映すのではなく、二つの並行する対立関係として四者が論じられている。それはまだ、あらゆるものを結集する「場所」としての性起の思索が『寄与』ではまだ未展開であったことを逆に証している。その意味で、『寄与』における「人間と神々の対峙 (Entgegnung)」と「大地と世界の抗争 (Streit)」は、ブレーメン講演における四方界へと単純に連続しているわけではない。

われている。

のように守蔵するものとして、世界は存在の本質の守蔵である。われわれは、守蔵にかえて真理とも言うが、その際われわれは、この根本語「真理」をより元初的に、世界が世界となることから考えている (GA79: 48)。

世界が世界となることとは、四方界の現成を指し、畢竟は存在の守蔵である。プレーメン講演においても、「アレーティア」ないしはその直訳である「非覆蔵性 (Unverborgenheit)」はハイデッガー思索の核心である。しかし、「真理 (Wahrheit)」という語に関しては、「真理」は「守蔵 (Wahrnis)」の言い換えとして用いられており、「真理」=「アレーティア・非覆蔵性」という等式が解消されており、「真理」は主導語としての実質的な力を失っている。第一に重要なことは、「場所」の本質的契機としての「存在の本質の守蔵」であり、四方界の現成なのである。ハイデッガーは第四講演「転回」において、はっきりと次のようにいう。

本来的に救うもの (Rettende) は、守蔵するもの (Wahrende) であり、守蔵である (GA79: 72)。

以上が四方界に即して述べられた、性起の具体的な様態であるが、ハイデッガーによれば四方界はまだ性起していない。技術の支配する現代における存在者の現前の仕方は、性起における四方界の現成ではなく、「集-立」である。

第一の元初からの頽落の極致に位置する現代では、存在者は何かに「用立てる (bestellen)」ための「用象 (Bestand)」として現前する。用象は常に何かに向けて用立てられるが、用象が向けられているもの自身もまた用象として何かに向けられている。用象は再現なく続く用立ての連鎖の中にある。この連鎖は目的とするものは何もない。ただ「現前者全体の一まとまりを用象として立てる」 (GA79: 32) という一つのことに向けて輪転し続ける。この「用立てうるものすべてが用象という現前様態で現成するような、集約されたおのずからの結集」 (ebd.) が「集-立 (Ge-Stell)」と名付けられる。また「われわれが集-立として考えているものが技術の本質である」 (GA79: 33) がゆえに、近代技術によって生み出されるものは用象である。さらに、人間もまた用象に携わることによってすでに集-立に組み込まれている。「それゆえ、集-立、すなわち技術の本質は人

間的なものではない」(GA79: 39)。人間は集-立に支配されている己の本質については独力では決定しえない。

現前者は、人間に対して様々な仕方で見前しうる。しかるに、今日、集-立によって物や人間、自然までもが「取り替える (auswechselbar)」ものとして現前せしめられ、その固有性は捨象され、「同等に-妥当するもの (Gleich-Giltige)」として立てられている。集-立はそもそも、物が物となるときの近さと遠さの出現を許さない (vgl. GA79: 45)。つまり「集-立の本質において、物としての物の荒廃が起こる」(GA79: 47)。物としての物が荒廃するところには世界は拒絶される。それゆえ、存在との関わりからいえば集-立とは「存在の本質の守蔵の忘却」(GA79: 50)である。このときの「忘却」とは人間が何かを忘れることではない。忘却の本質は「存在の現成の守蔵としての世界が己を委ねることを拒むこと」(GA79: 50f.)にあり、人間ではなく存在に由来する。「世界とは存在の本質の守蔵である。集-立は存在の真理の完全なる忘却である」(GA79: 53)。

とすれば、集-立における用象の用立てとは、物と世界を忘却でもって「追い立てる (nachstellen)」ことにその本質がある。このような「追い立てることとしての、集約された立てること」が、古高ドイツ語で「追い立てること」を指す語である *fara* にちなんで「危険 (Gefahr)」と呼ばれる。集-立が存在に由来するものであるがゆえ、「[真] 存在はその本質において [真] 存在それ自身の危険である」(GA79: 54)。集-立は存在の現成を忘却で追い立てることによって、この危険としての本質そのものまでも塞ぎ隠す。危険の最も危険なことは、危険が危険として己を示さないことである。危険のあるところに「窮境 (Not)」が蔓延するのだが、危険が己を覆蔵するとき窮境もまた隠される (vgl. GA79: 47)。

危険としての存在は、その本質の守蔵 (真理) に抗して、存在の本質の忘却へと転回している。つまり、危険にはわれわれがまだ熟考したことのない、忘却と守蔵の自己転回の契機が続べている。とすれば逆に忘却から守蔵への転回はありえないだろうか。ハイデッガーはいう。「危険の本質においては、ある転回の可能性、すなわち、存在の本質の忘却が転換し、このような転換とともに [真] 存在の本質の真理が存在者の中へと固有に現れ出るという転回の可能性が覆蔵されている」(GA79: 71)。このような転回が起こりうるのは、忘却そのもの (危険) が、そのものとして現れ出るときである。そのときはもはや忘却は忘却ではなくなる。「危険が危険としてあるとき、忘却の転回とともに [真] 存在の守蔵

が、すなわち世界が性起する」(GA79: 73)。しかし、このような危険から守蔵への転回は、存在それ自身から直接に起こる (vgl. GA79: 73)。それゆえ「いつどのようにして転回が歴運的に性起するのかは、誰にもわからない」(GA79: 71)。人間にとっては「転回において〔真〕存在の本質の明るみは、突然煌めく」(GA79: 73) のである。

*

以上が、ブレーメン講演の概要であり、技術の世界における存在の忘却の本質たる「集-立」から、存在の守蔵の具体的な表現である「四方界」への転回の可能性について説くことが、ブレーメン講演の骨組みとなっている。ここでやや冗長とも思えるぐらいにこの講演の概要を紹介したのは、第一に、以下で論じる「場所」の立場におけるハイデッガーの死の思索が生い立つ地盤を提示するためである。それに加えて、まさに『寄与』の主題が、このブレーメン講演において「性起」という語とともに初めて主題的に語られていることに注目するためである。第一の元初から別の元初への移行、という表現こそ用いられていないが、ブレーメン講演の主題は、第一の元初の最終段階である、『寄与』で語られた「作為 (Machenschaft)」の内実をもつ「集-立」(vgl. NII: 471) から、別の元初における「性起」としての「四方界」への転回であり、まさに『寄与』における存在の歴史の構図が、明瞭に提示されている。また、ブレーメン講演を主導しているのは、ヘルダーリンの詩『パトモス』の一節「されど、危険のあるところにまた、救うものが生い立つ (Wo aber Gefahr ist, wächst/Das Rettende auch)」²⁶ であるが、このモチーフは『寄与』においてすでに構想されている (vgl. GA65: 54, 100)。このモチーフに導かれつつ、ハイデッガーはブレーメン講演において、危険を危険として告知らせ、新たな存在の歴史への決断を促し、来るべき性起を準備しようとしている。ハイデッガーは、『寄与』で規定された、性起と将来的な詩人の準備という思索者の使命をこのブレーメン講演で忠実に果たそうとしているように思われる。

しかし、この講演を主導するキーワードである「四方界 (Geviert)」, 「集-立 (Ge-Stell)」, 「危険 (Gefahr)」にはすべて集約・収集を意味する Ge-が冠せられ、それぞれ実質的意味において「結集」を本質としている。これらのキーワード

26 Vgl. Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe* Bd. 1, S. 453.

は、存在の現成の仕方を表現するためのもので、Ge-を冠した語によって、存在の結集的性格を含意しようとしていると考えられる。この講演だけに限らず、1950年代以降、Ge-を冠した奇妙な術語が多く用いられるが、それは存在の結集的、場所的性格を含意するためであると解釈すべきであろう。ブレーメン講演は、『寄与』の性起の本質構造が初めて公にされた機会であるといえるが、存在の「場所」性格の確立を経由している点において、『寄与』とは異なる。

また、そもそも Ge-という結集の表現自体がヘラクレイトスのロゴス理解の吟味から導き出されているのだが、その他の多くのキーワードにも、別の元初から得た構想を第一の元初の残滓を宿す思索に投影することによって元初の痕跡を見出した成果が盛り込まれている。つまり、ブレーメン講演においては、第一の元初への「戻り道」を経て、将来的なヘルダーリンに由来する性起の思索が、既在的なものの内に地盤を与えられている。

例えば、『寄与』で「作為」と名付けられていた存在の棄却に基づく存在の忘却は、その存在の棄却がギリシャ的に刻印された語 *Θέσις* (Stellen=立てること) と「集約 (Ge-)」から構成された「集-立 (Ge-Stell)」に言い換えられる。つまり別の元初から照らし出された「作為」の構想が、第一の元初への「球戯」の投げ渡しを経た語に置き換えられている。

また、ヘルダーリンの詠った『パトモス』の「危険」もこのような「集-立」の意味を含意させるために、古高ドイツ語の *fara* と「集約 (Ge-)」から構成された *Gefahr* に読み換えられる。やや牽強附会とも思えるこのような操作を経てまでも、ヘルダーリンのモチーフをして既在的なもののうちに根をおろさしめ、さらには第一の元初と連繫せしめようとする意図の背後には、思索者が、別の元初から来るべきことを語るためには経なければならない手続き、すなわち別の元初から獲得した来るべきものの予感を、第一の元初の痕跡の内で確証するという手続きに対するハイデッガーの堅実な態度を見て取ることができる。このような、別の元初における性起を語る語に、第一の元初から見て取った事態を潜伏させつつ語るといった手法は、二つの元初の間にある思索者の言葉の際だった特徴といえるであろう。

かくして、ブレーメン講演は、『寄与』における性起の本質構造としての場所的性格を展開させとうえて、第一の元初との十分な連繫のうえに、一つの完成態として初めて提示したエポック・メーカーな講演といえるであろう。この

ことは、後年のハイデッガーの『ヒューマニズム書簡』への評価と対比してみると明らかになる。

ハイデッガーは「講演『時間と存在』についての演習のプロトコール」(1962年)において「性起に至る様々な道」として四つの作品を挙げる。その内の二つが「ある、といえるものの内への観入」(プレーメン講演)と、これをもとに書き上げられた「技術への問い」である(vgl. ZD: 38f.)。あとの二つは『ヒューマニズム書簡』(1946年)と『同一性と差異』(1957年)である。しかし、『ヒューマニズム書簡』については、「性起についてすでに語られてはいたが、いまだなお意識的な両義性において語られている」(ZD: 38)とコメントされ、また1949年以降に『ヒューマニズム書簡』に付された欄外注においても「書簡はなおも形而上学の言葉の内て語っており、しかも学的である。別の言葉はなおも背景に留まっている」(GA9: 313 Anm. a.)といわれている。さらに、1953/54年に書かれた「言葉についての対話」において「[存在 (Sein) という] この名称も元来は形而上学に属している」(GA12: 103)といわれていることを考えれば、この欄外注でいわれている「別の言葉」とは、ハイデッガーが「存在」という語でもっていわんとした事柄を、表現しようとする「存在」以外の言葉である。その言葉とは、『寄与』以来すでに構想されてはいたが、公開されなかった「性起」とそれをめぐる「四方界」, 「集-立」といった語群でもって語られる言葉と解釈すべきであろう。

つまり、ハイデッガーは、プレーメン講演において初めて、存在の場所的性格を反映し、別の元初と第一の元初との十分な連携に基づいた、性起を言い表す思索者が語るべき「別の言葉」を獲得したのである。それゆえ、同じく性起を語ろうとした作品としても挙げられつつも、プレーメン講演はハイデッガーの思索の道においてエポック・メイキングな地位をもつのであり、『ヒューマニズム書簡』はなおも過渡的性格をもつといえるであろう。

(c) プレーメン講演における死の思索

では、そのようなプレーメン講演における「別の言葉」で語られた死の思索とはどのようなものであろうか。プレーメン講演ではまず第一講演「物」において、「死は、無の聖櫃として、[真] 存在の山並みである」(GA79: 18)といわれ

る。存在の「山並み」とは何を意味するのだろうか。本書では Gebirg という語にあえて「山並み」という訳語をあてた。元来「山並み」にあたるドイツ語は Gebirge であるが、Gebirg のように最後の綴り字の -e を略する形も用いられることもあり、特に文芸作品では多々見られる²⁷。実際に、Gebirg は Gebirge と同じ意味の語として、ヘルダーリンの詩にも用いられているし、ハイデッガー自身も『アンティゴネー』の最初のコロスを翻訳したときにも用いている (vgl. GA40: 155)。したがって、あえて Gebirg という語が使われている以上、「山並み」の形象によって死についての何らかの事柄を表現することが意図されていると考えられる。

しかしハイデッガーは、ただ単純に、死が山並みのような形象をもつといっているのではない。Gebirg という語の構造には存在の現成とその仕方が含意されている。第三講演「危険」では Gebirg は次のように規定されている。「死は、[真] 存在それ自身の真理の最高の山並みである。すなわち、己の内に [真] 存在の本質の覆蔵性 (Verborgenheit) を保蔵し (bergen), [真] 存在の本質を保蔵することを結集する (versammeln) 山並みである」(GA79: 56)。この言説からハイデッガーが Gebirg で表現しようとしている事態は、「保蔵 (bergen)」と「結集 (versammeln)」の二つの契機をもっていることを、さしあたって見て取ることができる。

では何故この二契機の複合が Gebirg という語で表現されるのであろうか。プレーメン講演と同じ年に書かれた『形而上学とは何か?』の「序論」において、「死への存在 (Sein zum Tode)」の語について次のように注がつけられている。「存在²⁸ の山-並み (Ge-Birg) としての死の到来において自己を保つこと」(GA9: 374. Anm. a)。ここで Ge-birg ではなく、Ge-Birg と birg が大文字で綴られていることに注意すべきである。すでに見たように、ハイデッガーは「結集 (Versammlung)」を表す前綴り ge-を含む術語を用いて、存在の場所的性格を強調する。しかし、Ge-Birg のようにハイフンに続く語である Birg の語頭も大文字で綴られる場合、前綴りとともに Birg それ自体も強調されていると考えねばならない。ただ収集すること (Ge-) だけでなく、Birg という語もまた重要な思索

27 Vgl. *Deutsches Wörterbuch Jacob und Wilhelm Grimm*, Bd. 4, S. 1778.

28 四方界としての存在を表現するために、四分割した圏域を示す×が Sein に付けられることがある。Vgl. GA9: S. 411. この引用部分の Sein にも×が付けられている。

の事柄を指示していると解釈しうる。Birg は Berg (山) を含意し, Berg は bergen と通じ合う。Gebirg の Ge-に「収集」が, -birg に「保蔵」が含意されていると考えられる。

では「存在の本質の覆蔵性を保蔵し, 存在の本質の保蔵することを収集する Gebirg」とはどのような事態なのだろうか。ブレーメン講演の2年後の講演「ロゴス」では, versammeln と bergen の関係について, 「集約すること (Sammlung)」の本質に即して, 次のようにいわれている。「保蔵 (Berge) は拾集 (Lese) の本質構造の内第一のものである」(VA: 202)。集約すること (Sammeln) はまず拾集によるが, 拾集には, 「とり集めつつ運び入れ (Einbringen)」, 「保存すること (Verwahren)」が属している。むしろ運び入れて保管することが拾集にとって本質的である。それゆえ, 拾集は集約されているが, その集約すること自体が保蔵へと結集され, そこへと向けられ集約されている。「集約されつつの結集の内に, 根源的な結集が続べている」(ebd.)。つまり, 保蔵自体がくまなく収集するという構造をもつ。他方, 収集は, 保蔵へと集約されることによって本質的となる。前節で見た wahren や bewahren などの語群と同様に, bergen もまた「結集」に属する守蔵的契機を言い表す語なのである。それゆえ Gebirg は, 保蔵の本質的かつ最高の形態を表現したものであり, 「存在の山並み」とは「存在の本質の覆蔵性」を最高度に保蔵している事態なのである²⁹。

では, ここでいわれている「存在の本質の覆蔵性」とはどのようなものだろうか。第三講演では存在の本質についても語られている。その叙述を簡単に追ってみよう。集-立が支配する現代では, 「世界は, その世界となることを拒絶しつつ, 存在の本質的由来 (Wesensherkunft) としては覆蔵されたままになってい

29 それゆえデムスケによる「山並み」の解釈は修正されねばならない。Vgl. J. M. Demske, *Sein, Mensch und Tod*, Alber, 3. Aufl., 1984, S. 170. 他方 W. マルクスは, 的確に「存在の山並み」を「「存在の最高の覆蔵態」がそこへ集約する一つの覆蔵態」としてとらえ, 「死がそれ自身としてレーター」であると規定し (vgl. Werner Marx, *Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nicht metaphysischen Ethik*, (Felix Meiner Verlag, 1983) Ungekürzte Ausgabe, Fischer Taschenbuch, Frankfurt am Main, 1986, S. 105f.), 人間がこのようなレーターとしての死 (無) に属していることは「後期ハイデッガーの鍵語である性起 (Ereignis) から思惟されうる」(a. a. O., S. 111) と結論している。『寄与』及びブレーメン講演刊行以前の言説なので, 「存在の山並み」のもつ詳細な分析はなされていないが, 後年ハイデッガーの死の思索の核心をついており, 本書もマルクスの思索から多く示唆をうけており, またそこから展開を試みている。

る。しかし、世界が覆蔵性（レーテ（ $\Lambda\eta\theta\eta$ ））の中に留まるということは、この世界の覆蔵性が、まさに或る非覆蔵性——すなわちアレーティア（ Ἀλῆθεια ）——を許し与えるという仕方においてなされる」（GA79: 49）。非覆蔵性は「本質源泉（Wesensquelle）」としての覆蔵性を常に必要とする。「現前するものそれ自体の非覆蔵性すなわちアレーティアは、覆蔵性すなわちレーテが性起する限り、そしてそのときにのみ現成する」（ebd.）。それゆえ、「アレーティアはレーテに自分を留め、レーテの内に自分を保つ。このことはあまりに決定的である。というのもアレーティア自身そのものは早々に覆蔵性へと逆戻りするからである。しかも現前者そのもののために」（GA79: 49f.）。アレーティアは自身自身をその独自の本質へと守蔵しない。レーテによって「存在の本質の守蔵の忘却」（GA79: 50）へと滑落し、集-立が支配する。

ここでは存在の覆蔵性が支配するダイナミズムが説かれている。「本質源泉」たる覆蔵性は、現前するものへ非覆蔵性を授け、人間をして専ら現前者に目を向けさせることによって、アレーティアのはたらきそのものを覆蔵する。現前するもののアレーティアが生起するというのが、そもそも本質源泉が、その覆蔵するというのはたらきそのものを覆蔵するためのものなのであり、レーテの覆蔵性の遂行なのである。本来的に覆蔵するものとは、人間にとって全く消滅してしまうものではない。己を隠すものとして己を示すのである。そういった存在の現成の仕方が、ここでレーテとアレーティアの関わりとして描かれている³⁰。

さて、存在の山並みとは、存在の現成の深奥たる根源的覆蔵性の保蔵であることが明らかとなった。とはいえ、さらにわれわれは、存在の覆蔵性の保蔵である山並みが「存在それ自身の真理の山並み」の言い換えであることに注意を向けねばならない。第三講演では真理という語は「守蔵（Wahrnis）」（GA79: 48）の意味で用いられていたのであり、存在の守蔵とは「世界」において具現するものであった。他方、覆蔵性は存在のレーテであり、集-立の由来である。それゆえ、死、すなわち存在の山並みは、世界と集-立という一見相容れないものをどちらも保蔵することとなる。これはどのように考えるべきであろうか。

性起は存在と人間の転回的な関係であった。世界と集-立がどちらも人間にお

30 ハイデggerはこのような「全体の覆蔵性の覆蔵」を「秘密（das Geheimnis）」（GA9: 194）とも呼ぶ。

ける存在の現成の仕方であるとするなら、元来集-立の由来たる覆蔵性を保蔵する死が、世界をも保蔵するといいうる謎を解明する鍵は、存在に対する人間の関わりの様態の中にあるのではないだろうか。次にこの問題を、四方界の要素の一つでもあり、「存在としての存在に対する、現成する関わり (das wesende Verhältnis)」(GA79: 18) である「死すべき者たち」に定位して考察してみよう。

われわれが死すべき者たちを死すべき者たちと呼ぶのは[中略]、彼らが死を死として能くする (vermögen) からである。彼らがまさにそうであるところの死すべき者たちは、死すべき者たちとして、存在の山並みの内に現成する (ebd.)。

死すべき者が能くする死とは「存在の山並み」としての死である。また、1952年の講演「思惟とは何の謂いか」によれば、「或るものを能くする」とは「或るものをその本質に従ってわれわれのもとで関わり入れ (einlassen)、この関与を真摯に見守ること (hüten)」(VA: 123) である。それゆえ、「死を死として能くする」とは、死を、その本質である存在の山並みとして、われわれに関わらしめ、招き入れ、このような関与を担い、保持することである。

このように死を死として能くするとき、人間は「死すべき者たち」として現成する。死すべき者たちが現成するとき、同時に死すべき者たちをその要素とする世界が世界となる。なぜなら、世界の要素である「四つなるものはおのずから一つとなって、相属する」(GA79: 12) のであり、「死すべき者たちとわれわれがいうとき、われわれが思索をする場合には、他の三つの要素も四つなるものの[これら四つの相属という]一まとまり (Einfalt) から思索している」(GA79: 18) からである。それゆえ、死すべき者たちが、存在の山並みの内に現成するのならば、他の三つの要素も現成し、存在の山並みの内で世界が世界となる。つまり「存在の山並み」は世界を保蔵しているのである。

では、「存在の山並みの内で世界が世界となる」ということは、いったいどういう事態なのであろうか。世界を構成する死すべき者たちが「存在としての存在に対する現成する関わり」(GA79: 18) といわれることから示唆されるように、世界が世界となることは、存在への人間の関わりのあり方によって規定される。それゆえ、「世界」とは、存在の様態というよりは、人間が存在の本質に関わる様態ともいうべきものであり、その関わりの様態として、世界は「存在の本質の真理[守蔵]」(GA79: 48) なのである。ところで、存在の本質とは存在の覆蔵

性であった。したがって、存在の山並みにおいて世界が世界となる、ということは、覆蔵性を保蔵している存在の山並みとしての死に関わることによって、人間が存在の覆蔵性を守蔵することである。このとき世界、すなわち存在の守蔵という様態において、死すべき者たちが他の三つのエレメントとともに四方界として現成するゆえに、世界は「存在それ自身」とも表現されうる (vgl. GA79: 51f.)。

以上の論点をまとめてみよう。集-立も四方界（世界）も存在の本質である覆蔵性に由来する。存在の山並みが存在の覆蔵性を保蔵する以上、集-立と四方界の両方とも保蔵する。集-立と四方界のどちらが現成するかは、存在の覆蔵性に人間が如何に関わるかによって決まる。覆蔵性が贈る現前者のアレーティアにのみ目をむけ、覆蔵性そのものを見過ごすとき、集-立が支配する。他方、存在の本質が覆蔵性であると気づいた人間が、覆蔵性の正体を暴き、説明しようとするのでなく、人間の手の届かない秘密として覆蔵されたままに見守るときに世界が世界となる。存在の根源的覆蔵へと向けて守蔵しつつ結集し、非覆蔵性にもたらされた存在者に、そのような覆蔵性に由来するものとして向き合うときに物が物となる。いずれにせよ、集-立と四方界どちらの場合も覆蔵性は覆蔵される。集-立と四方界（世界）は決して相容れないものではなく、どちらも存在の覆蔵性に統べられている。しかし覆蔵性は、四方界においてのみ、忘却としてではなく覆蔵性そのものとして現成する。己を隠すという仕方でありありと現れるのである。

しかし、このような人間と存在の関係の成就是人間の能作のみによるものではない。第三講演では、存在の山並みにおける、人間と存在の関係を次のようにいう。「[真] 存在自身が、その本質の真理から人間の本質を[真] 存在の本質の内へと託し与えて固有化する (vereignen) ときにだけ、そしてそのとき初めて、人間は死を能くする」(GA79: 56) のであり、「死は、[真] 存在の本質から性起させられた人間の現存在に属する」(ebd.)。人間が、死が存在の根源的覆蔵性に由来することを理解し、存在の覆蔵性を見守ることによって四方界が現成する。性起においては存在は人間を必要とする。しかし、そのような人間の死の理解とは、そもそも人間が存在の覆蔵性という深淵によって根拠づけられていることの理解に他ならない。自己の本質が存在によって性起させられていることが理解されて初めて、存在の守蔵が起こりうる。性起においては人間は存在

に従属している。ここに、必要と従属という存在と人間の相依相属としての性起の構造を見て取ることができる。しかも死は、人間と存在の間であって、あたかも性起の触媒のようなあり方をしている。それゆえ第三講演では、死は、危険が危険であることに「気づく徴」であり、集-立から四方界への転回につながるものであるとされたのであろう。しかし、ハイデッガーは、どのようにして死によって人間が危険に「気づく」というのであろうか。死をどのように理解すれば、危険が危険として理解され、われわれに存在の覆蔵性が現成するというのだろうか。この疑問の究明を本節の最後の課題としたい。

(d) 「ペラス (πέρας)」としての死

ハイデッガーは、第三講演において次のようにいう。

死すなわち [真] 存在の山並み、痛苦すなわち [真] 存在の見取り図 (Grundriß)、貧 (Armut) すなわち [真] 存在の領土 (Eigentum) への解放、これらのものは気づく徴 (Merkmale) である。甚大な窮境のただなかであって、かの窮境が姿を現していないことを、またかの危険が危険としてあるのではないことを、これらの気づく徴によって危険が気づかせるのである (GA79: 57)。

ここでは死だけでなく、「痛苦」や「貧」もまた危険を危険として「気づく徴」の役割を果たすとされている。しかし「存在の山並み」に対応する表現である「[真] 存在の見取り図」, 「[真] 存在の領土」についての説明はほとんどなく、これらの表現そのものについての立ち入った考察は控えざるをえない。ここではむしろ死、痛苦、貧がどういう意味で、危険やさらには存在の本質に「気づく徴」となるのかということを探ってみたい。

ハイデッガーは第四講演において次のようにいっている。

[集-立から四方界への] 観入が性起して初めて、[中略] われわれは、単なる意志や行為といったものはすべて、用立てるといった仕方に従って、荒廃の内に固執しているということに気づく (GA79: 76)。

続けて「単なる意志や行為」の例がいくつか挙げられる。これらは、「中途半端に思惟された現在を、覆い隠された未来の内へと延ばす、という仕方将来のイメージを算出する、将来の追求」(ebd.) にすぎぬものであったり、「用象が

果てしなく増やされ、常に新たに多様化されうる」(ebd.)という「症状」を数え上げるにすぎぬものである。「集-立は、その立てることに於いて普遍的である」(GA79: 44)がゆえに、集-立の支配下にある「単なる意志や行為」は「延ばす」、「果てしなく増やす」、「常に新たに多様化する」ものであり、いわば「無際限(endlos)」なものである。しかし、これらの「単なる意志や行為」が前提とする「普遍性」や「無際限さ」、そしてそれがもたらす用象が否定されるとき、「単なる意志や行為」が問いに付されることになる。それらが「用立てるという仕方に従って」いたことが気づかれ、集-立の本質が問われ、危険が危険として現れる端緒が開かれる。それゆえ、もし死が、危険が危険であることに「気づく徴」であるというのならば、まずは集-立の「無際限さ」を否定する「限界」としてであることとなる。プレーメン講演ではこういった限界についての思索は展開されていない。しかし、この講演以降、ハイデッガーは死をまさに「限界(πέρας)」としても思惟していく。

ハイデッガーは、1963年9月8日のメダルト・ボストの対話で、人間の有限性について次のように述べている。

人間が有限であるのは、人間が存在との関わりをもっているからであり、つまり人間自身が存在であるのではなく、人間がただ存在によって用いられるだけであるからです。それは欠点ではなく、まさに人間の本質の規定なのです。その際、有限というのはギリシャ語のペラス＝限界(Grenze)の意味で理解されねばなりません。すなわち物を、物であるところのものにおいて完成し、物の本質へと限定し、そのように物を現出させるところのものとして理解されねばならないのです。存在関係においては存在と存在者の差異が帰属しており、この差異を経験するということは存在者ではないものを経験する、ということです。この「存在者でないこと(Nicht-das-Seiende)」という根本経験は無の経験です。この「存在者でないこと」は死への関わりの中で、すなわち死すべきことの中で与えられます。なぜなら死は存在者からの離脱であるからです(ZS: 230)。

人間の有限性の本質はペラスであって存在との関わりに由来する。存在との関わりは存在論的差異、さらには無の根本経験としての死への関わりにおいて与えられる。したがってペラスとしての有限性は死への関わりにおいて与えられる。とはいえ、死がペラスとして思惟される途上では、根源的な意味での存

在論的差異，すなわち「存在者で-ないこと」としての無が経験されねばならない。この「存在者でないこととしての無」という表現は、ブレーメン講演で死が「無の聖櫃」といわれるときの無や (vgl. GA79: 18)，同年に『形而上学とは何か?』に付された「序論」の「存在者ではないもの，すなわちそのように理解された存在それ自身としての無」(GA9: 382) という表現を想起させる。つまり，現存在の「無性」という死の理解から，存在としての無の経験が開かれることを説いた『存在と時間』，さらには『形而上学とは何か?』における実存論的な根本経験は，死をペラスとして思惟する基礎をなしている。ここでいわれているペラスはまず，死すべき宿命という人間の限界とその限界の実存論的理解として経験されている。それゆえ，「存在の山並み」でもって『存在と時間』における死の規定「死への存在」を言い換えることもある (vgl. GA9: 374 Anm. a.)。

しかし，ハイデッガーはここでいわれているペラスを性起から経験している。ペラスとは，1956年に書かれ1960年に『芸術作品の根源』に付加された「補遺」によれば，限界あるものと他のものとの間にある「輪郭(ペラス)としての裂け目(Riß)」である。とはいえ，「ギリシャ語の意味における限界は遮断するものではなく，生み出された限界そのものとして，現前するものを初めて輝きにもたらし。限界は非覆蔵性の内へと解き放つ³¹⁾」(GA5: 71)。こうしてペラスは，上述のボスとの対話でいわれるように，「物を物であるところのものにおいて完成し，物の本質へと限定し，そのように物を現出させる」。

性起の結集-場所的性格に由来する守蔵の契機は，非覆蔵性にもたらされた存在者をそのようなものとして守蔵することを人間に要求する。そしてそれは存在者がそのようなものとして輝き出るその固有性を，つまりその物のもつペラスをそのままに発現せしめることである。そしてそれは，まず第一に人間が人間自身のペラスを，死すべき者という自分の固有性をそのままに発揮せしめることによって初めて成就することなのである。

「講演『時間と存在』についての演習のプロトコール」で挙げられた「性起へと至る道」としての四つの作品の中で，「最もはっきりと (am deutlichsten)」性起が語られているとされるのが論文「同一性の命題」(1957年)である。そこで

31 この芸術についての記述は性起に属する。Vgl. GA5: 73.

は、ハイデッガーは *ereignen* ないしは *Ereignis* という語に「自己の本来的固有性 (*das Eigene*) を発揮させる (*er-*)」という意味を託しつつ、性起の本質を次のように述べている。

そこで人間と存在が互いに固有なものへともたらされている (*ge-eignet*) このような *Eignen* を単純に経験すること、すなわち、われわれが性起と名付けるものの内へと転じ入ることが肝要である (ID: 24)。

人間が、死ななければならないという己のペラスを、本来的に理解し、そのような理解を担い抜くことによって、人間は死すべき者として輪郭づけられ、固有性へともたらされる。それと同時に人間に対置されることで輪郭づけられた神的なるものたちや、大地、天をその固有性において現出させる。そこで初めて、存在の根源的覆蔵性としての「秘密」もその固有性において輪郭づけられることとなる。すなわち、自分を隠すという仕方である人間に関わる存在の覆蔵性は、そのような根源的覆蔵性そのものとして守蔵されうるのであり、このとき当初は人間の宿命として現れた死は、存在の覆蔵性へと結集しつつ保蔵するもの、すなわち「存在の山並み」として経験されるのである。

このようにペラスは、実存論的な基礎を含みつつ、性起を語っている。

有限性、終わり、限界、これらは固有なるもの (*das Eigene*) である。すなわち、固有なるものの内へと保蔵されてあることである。このような方向性内へと——すなわち性起それ自身から、固有性の概念から——有限性の新たな概念は思索されている (ZD: 58)。

ペラスとしての死は、人間の有限性を突きつけることによって、限界でもって際だたされる固有性の本質へと導き、集-立の空虚な「無際限さ」に気づかせる。この意味で、死は、危険を危険として「気づく徴」である。ハイデッガーが、死の他に痛苦や貧をも「気づく徴」として挙げたのは、いずれも人間の限界、無力さを示し、ペラスの基礎である実存論的な有限性、すなわち現存在の「無なること (*Nichtigkeit*)」へと指示するからであろう。しかし、痛苦や貧が指示する有限性ないし無性は、畢竟は死へと収斂するものである。それゆえ、死は「最高の山並み」と表現されたと考えるべきである。

では、「山並み」は完全な造語としてのみ意味をもつのだろうか。死が、ペラ

スとして考えられるとき、「山並み」の形象もまた死と結びつく。ハイデッガーはブレーメンの第三講演で「死は、世界という詩における[真]存在の山並みである」(GA79: 56)という。この命題は Gebirg という語が造語として含意する意味だけではなく、「山」の形象のもつ詩的な力で、或る事柄を語ろうとしていることを確証している。死と山はペラスを介して結びつきうる。ハイデッガーは多くの箇所で、山を指示しつつ、存在の開けや (vgl. GA55: 335)、ギリシャ的な意味での存在の根源的な経験 (GA15: 327f.) を言い表そうとしている。『芸術作品の根源』に付された「補遺」では、ペラスと山の関わりが語られる。

ギリシャ語の意味における限界は遮断するものではなくて、生み出された限界そのものとして、現前するものを初めて輝きにもたらし。限界は非覆蔵性の内へと開き放つ。山は、ギリシャ的な光を浴びてその輪郭によって聳え立ち、安らいつつ立つ (GA5: 71)。

山並みはそのギリシャ的な光を浴びた輪郭 (ペラス) によって天と大地を分かち、また人間の住む場所と、神々の住む場所を分かちつつ聳え立つ。ハイデッガーにとっては、山並みの形象もまた、世界 (四方界) を守蔵しつつ性起を単純という試みの一つであったと考えることができるであろう。

第4節 「存在の住処」——思索と詩作

(a) 「存在の住処」としての言葉

1944/46年における「場所」の立場への決定的な移行以後、ハイデッガーは、言葉と存在の関係について積極的な発言を始める。すでに見たように、1944/45年冬学期のヘラクレイトス講義におけるロゴス解釈において、存在は結集としてのロゴスとされ、「場所」は結集する明らみとして思惟された。他方、言葉の本質については、『存在と時間』以来一貫してロゴス概念の本質から思索されてきた。『存在と時間』では現存在の実存カテゴリーとされるに留まったロゴス＝語り (Rede) が、性起の思索においては、より元初的に存在として解釈し直され

たことによって、存在と言葉はレゲインとしてのロゴスにおいて直接結びつく。つまり、早くからハイデッガーの思索の道を規定していたがために、それまで「可能な限り背景にとどまって」(vgl. GA12: 88) いた言葉と存在への省察が前景へと浮き上がる端緒が開かれたのである。「場所」の立場においては、とりわけ言葉と存在の関係が問われねばならない。それゆえ、ハイデッガーは「場所」の立場を「トポス (Topos)」と「ロゴス (Logos)」からなる造語「トポロギー (Topologie)」でもって代表させるのである (vgl. GA15: 335)。

しかし、1969年のル・ツールでの演習において言及されている、トポロギーが語られる二つの箇所においても³²、ハイデッガーはこの語についての明確な規定を与えているわけではない。1947年に書かれた小品『思索の経験から』においてはトポロギーは次のようにいわれている。

思索の詩作的性格はまだ隠されている。／その性格は示される場合も、長きに亘って、ある中途半端な詩人氣取りの悟性が描くユートピアに似つかわしいものである。／しかし真実には、思索する詩作 (das denkende Dichten) が[真] 存在のトポロギーである。／[真] 存在のトポロギーは、[真] 存在にその本質の場所性 (Ortschaft) を言い示す (GA13: 84)。

この小品で用いられている「詩作 (Dichten)」という語は、ハイデッガーが通常「思索と詩作」と並立しているときの「詩作」とは少し意味が違う。「詠うこと (Singen) と思索することは詩作から生えている隣り合った双樹である」(GA13: 85) という言説からもわかるように、ここでの「詩作」とは、通常並立的にいわれる「思索と詩作」が共にそこから由来し共有している営みを指している。また「それら双樹は[真] 存在から生い出て、[真] 存在の真理へと達して

32 また、論文「存在の問いへ」(1956年)でもトポロギーについて語られている。エルンスト・ユンガーが『線を越えて』の中で語った「ニヒリズムと、その進捗と、超克とのトポグラフィー (Topographie)」に対して、ハイデッガーは次のようにいう。「しかし、トポグラフィーにはトポロギーが先行しなければなりません。すなわち、存在と無をそれらの本質の内へと結集し、ニヒリズムの本質を規定し、そこでニヒリズムの可能的な超克の仕方が素描される道を認識せしめるかの場所の究明 (erörtern) が先行しなければならないのです」(GA9: 412)。すでに見たように、ハイデッガーによれば、ニヒリズムの本質は存在の根本的覆蔵性に由来する「存在の棄却」である。「場所」は、存在の根源的覆蔵性を見つめる立場であり、存在のトポロギーにはニヒリズムの本質規定と超克の可能性 (性起への転回) をもっている。そのことがここで確認されているが、肝心の言葉と存在の関係についてはこの言説からは読みとることができない。

いる」(ebd.)。それゆえ「[[真]存在のトポロジー」と等置されている「思索する詩作」とは、存在ないしは存在の真理の経験に基づく「詩作」という根から生い立ち、「詠うこと」とその根を共有する思索ということが出来る。またこの思索は、存在から生い立ち、また再び存在の真理へと達しつつ存在を言い示す。つまり、性起において、存在との転回的な関係において存在を語る。

しかし、ここでの存在と言葉の関係は、基本的に『寄与』で語られた、性起の本質構造における言葉の性格が述べられるに留まっている。また、ここでの「思索すること」と「詠うこと」の根源にある「詩作」という語についての論述が乏しいがゆえに、「存在のトポロジー」がどのような具体的な内容を持ち、どのような言葉と存在の関係を表現しているのかということもまた不明確なままである³³。

では、「芸術と空間」(1969年)ではどうであろうか。確かにこの論攷では、「場所」の本質を言い表す様々な言説を見出すことができる。例えば、「場所においては、様々な物を、それらの方域へ開放しつつ保蔵するという意味における結集がはたらいっている」(GA13: 207)という言説においては、「場所」の立場における諸々の鍵概念の関連を見て取ることができる。しかし、この小論攷は「場所を形態化しつつ作品の内へと-もたらすこと」である彫刻芸術が念頭に置かれて書かれたものであり、とりたてて言葉と存在の関係について論じられているわけでもないし、「トポロジー」という語自体も用いられていない。それゆえ、このテキストからも直ちに言葉と存在の関係はおろか、「トポロジー」のもつ意味を明確に理解することも困難であろう。

しかし、それにもかかわらずル・トールの演習において、このテキストが『思索の経験から』とともに挙げられているのは、『思索の経験から』においては十分に究明されていなかった「トポロジー」のトポスないしは「場所性」の意味を、演習が行われた時点の直近に発表されたものであり、しかも「場所」についての本質的言説を多く含む論文でもあるこの「空間と芸術」によって補って理解することを指示するためであったのではないだろうか。

33 ただ、存在のトポロジーが語られるすぐ前の節の思索の言についての言説、「思索の言は、語られぬままにとどまらざるを得ないもの言うことができなくなることによって初めて、その本質の内に安らうにいたるであろう」(GA13: 83)は、トポロジー自身を解明しているわけではないが、思索の言葉の本質を言い表したのものとして重視する必要がある。

いずれにせよ、「場所」の立場においていかように言葉と存在の関係が思索されているかは、「存在のトポロジー」という語の規定だけから単純に引き出すことはできない。むしろ、1946年以降の諸著作の言説から一步步浮き彫りにしていくことが課題となる。

さて、言葉と存在の関係が初めてはっきりと定式化されたのは1946年の『ヒューマニズム書簡』における「言葉は存在の住処である (Die Sprache ist das Haus des Seins)」(GA9: 313) という表現においてである。まず、この「存在の住処」という語に着目して言葉と存在の関係について究明してみよう。

その場合まず第一に注意しなければならないことは「住処」という表現は「住処」のイメージを存在に転用」しているのではない、ということである。むしろ「適切に思索された存在の本質から」「住処」や「住まうこと (wohnen)」であるところのものが思索されねばならない (vgl. GA9: 358)。ここでいわれている「適切に思索された存在の本質」とは、性起としての存在であり、場所としての存在である。ハイデッガーが用いる「住処」や「住まうこと」の本質は、日常用いられるイメージから比喻として思索されるのではなく、むしろ場所としての存在から思索され、理解されることが要求されているのである。

では「存在の住処」とはどういう事柄をいわんとしているのだろうか。この言葉の定式は敷衍されて、次のようにもいわれている。

これ [存在史的な言葉の本質] に従えば、言葉は、存在によって性起されしかも隅々まで存在から接合された住処、存在の住処である。それゆえ、言葉の本質を、存在への呼応 (Entsprechung) から、しかもこのような呼応として、すなわち人間本質の住居として、思索することが肝要である (GA9: 333)。

まず、この「住処」に「住まう」のは、第一義的には、「人間本質」であることに留意しておかなければならない。「言葉という住居の内に人間が住む」(GA9: 313)。言葉とは、存在が住まう住処ではなく——存在はそこに到来するが住むのではない——人間がそこで「住まう」べき住処なのである。

ではこの人間の「住まうこと」とは具体的にはどういうことなのか。「思索は存在の住処を立てることに携わるのであり、存在の接合は、そのような存在の住処として、人間の本質を存在の真理の内に住むことのうちへ入るようにな命ずる。このような住まうことは「世界-内-存在」の本質である」(GA9: 358)。か

つて『存在と時間』で「世界-内-存在」が世界の内に「住まうこと」と表現された (vgl. GA2: 73) が、ハイデッガーはこの世界-内-存在を、存在の住処としての言葉のうちに「住まうこと」として解釈し直そうとしている。すでに『存在と時間』の「語り」の解釈で確認したように、現存在においては、いつでもすでに世界が話と語によって有意義的に分節されている。ここではそのような現存在の契機が性起の立場から主題的に取り上げられ、「世界-内-存在」はいわば「言葉-内-存在」であることがはっきりと述べられている³⁴。

ここで注意すべきことは、このような「住まうこと」の解釈の背後に、ヘルダーリンの詩『優しき紺碧のうちに花と咲く』の一節「いさおしは多い、されど人間は詩人としてこの大地の上に住む (Voll Dienst, doch dichterisch wohnt/der Mensch auf dieser Erde)」³⁵ が響いていることである (vgl. GA9: 358)。ただ単に人間が言葉の内に「住まうこと」ではなく、詩人として言葉の内に住まうことが強調されている。性起の思索において、詩人的であることは、存在によって性起化されていることである。それゆえ、ここでいう「住まうこと」とは性起における「言葉-内-存在」が語られている。それゆえ「住処」という表現も、人間の「住まうこと」から、さらには人間の根源的な「住まうこと」を詠ったこのヘルダーリンの詩句から導き出されたものと考えるべきであろう³⁶。

ではなぜ「存在の」住処なのであろうか。本質的な言葉は存在によって性起化させられ、言葉全体が隈無く存在から接合されている。存在が、人間を言葉の内に「住まわせる (behausen)」ことによって、言葉もろとも人間を性起化し存在に接合させる。ハイデッガーは、このような存在が人間に言葉の内での「滞在 (Aufenthalt)」を許し与え、そこに人間を住まわせることを「保護 (Hut)」という語で表現している。

存在は保護である。すなわち、人間をその脱-存的な (ek-sistent)³⁷ 本質において、脱-

34 ハイデッガーは『存在と時間』の言葉に関する思索の結果を、『ヒューマニズム書簡』においてもなお有効なものと考えている。「それゆえ、『存在と時間』の第34章は言葉の本質次元への指示を含んでおり、いったい存在のどのような仕方で言葉がそのつど言葉としてあるのかという単純な問いに触れている」(GA9: 318)。

35 Vgl. Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe* Bd. 1, S. 908.

36 ハイデッガーの解釈によれば、ヘルダーリンはこの詩句において現存在の根本特徴を詠っている。「ヘルダーリンが住まうことについて語るとき、彼は人間的現存在の根本特徴を看取している」(VA: 183)。

存を言葉の内に住まわせるという仕方、〔存在としての〕保護の真理へと保全する (behüten) という保護である。それゆえ、言葉は存在の住処であると同時に人間本質の住居である (GA9: 361)。

ハイデッガーによれば、そもそも「保護 (Hut)」という語が「住処 (Haus)」に通じる意味をもっている (vgl. VA153)。存在の住処としての言葉とは、存在が人間を住まわせて保全する「保護」である。

しかし、この存在に保護は、転回的に、人間に、存在の真理の「守蔵 (Wahrnis)」を要求する (vgl. GA9: 358)。言葉に住まうことによって「人間は、本質的な、牧人 (Hirt) の貧困さを獲得する。すなわち、その尊厳が、存在それ自身によって存在の真理を守蔵することへと召還されていることに存する貧困を獲得する」(GA9: 342)。人間は存在に帰属する「牧人」であり、存在の真理を「守蔵」するための「番人 (Wächterschaft)」(GA9: 343) である。「言葉は、明るめつつ-覆蔵する、存在それ自身の到来 (Ankunft) である」(GA9: 326)。人間は、存在によって言葉の内へと保護されることによって、言葉への存在の到来を守蔵する。その際、存在による人間の保護は、転回的に存在自身の保護ともなる。そして、言葉において、人間と存在が互いに他を固有性において保護することが生起しており、「性起」が成就している。

それゆえ後に 1959 年の論文「言葉への道」においては次のようにいわれる。

言葉は「存在の住処」といわれた。言葉は、〔存在の〕現成の輝きが、言 (Sage) が性起しつつ示すことに委ねられてあるかぎり、現成の保護 (Hut) である。存在の住処が言葉であるのは、言葉が、言として、性起の仕方 (die Weise des Ereignisses) だからである (GA12: 255)。

ここでは「住処」は「保護」として、しかも存在を保護することとして理解されている。こうして、「住処」を「保護すること」として解釈した場合、存在「の」住処の属格「の」は、主格的であると同時に対格的であるともいえるだろう。また、この引用箇所においては、『ヒューマニズム書簡』ではなお「背景

37 ハイデッガーは、『ヒューマニズム書簡』において、『存在と時間』で語られた現存在の「実存 (Existenz)」を再解釈して、「脱-存 (Ek-sistenz)」と言い換え、人間の存在が、存在の開けの内へと出て (ek-) いることを強調する。「脱-存は内容的には、存在の真理の内へと超え-出て-存立する (Hin-aus-stehen) ことを意味する」(GA9: 326)。

にとどまって」(vgl. GA9: 313 Anm. a.) いた「性起」という語によって、端的に言葉が「性起の仕方」であることが語られる。「存在の住処」としての言葉とは性起の仕方であり、言葉に存在が到来し、そして言葉に人間が住まうことによって、双方による互いの「保護」が成就している事態を表現しようとしている。

ところで、「性起」という語の出現と性起における「保護」ないしは「守蔵」の強調は「場所」の立場の特徴であった。すでにわれわれは、ハイデッガーが、1944年夏学期のヘラクレイトス講義で、思索と詩作を特徴づける営みである「言(Sage)」を、言が根源的かつ元初的に露現しつつ、非覆蔵的なものをそのようなものとして集約するがゆえに「際だったレゲイン」(GA55: 370)と見なしていたことを確認した。言葉はまさにレゲインとしての存在の際だった形態なのである。であれば、言葉が性起の仕方であり、存在と人間の保護であるといわれる以上、「場所」の立場にとって言葉の問題が中心的である、ということよりさらに踏み込んで、言葉こそが場所である、といえないだろうか。

われわれはこの問いについての示唆を1952年に公刊された講演「建てる—住まう—思索する」から受け取ることができる。

場所は、大地と天、神的なるものたちと死すべき者たちのひとまとまりをある場処(Stätte)の中へと、その場処を空間の中に設置することによって、招き入れる。場所は四方界に、二重の意味において開け渡す(einräumen)。場所は四方界を許し与え(zulassen)、そして場所は四方界を設置する(einrichten)³⁸。その両方、すなわち許可としての開け渡しと設置としての開け渡しは、相依相属している。二重の開け渡しとして、場所は四方界の保護(Hut)であり、あるいは同じ語がいうように、Huis, 住処(Haus)である。そのような開かれた諸々の場所(Orte)をその本性とする(Dinge)は、人間の滞在を住まわせる(VA: 152f.)。

この引用に含まれる「場所は四方界の保護であり、……住処である」というテーゼは、四方界を存在に置き換えれば「場所は存在の住処である」となり、場所と言葉は置換可能になるようにも思える。しかし、ここの文脈では、言葉ではなく、プレーメン講演で語られた、四方界を自らの内に結集する「物」が、とりわけ「橋」に即して、「開かれた諸々の場所(Orte)」として論じられてい

38 「許可」と「設置」としての「開け渡し」の具体的な意味は、「芸術と空間」で敷衍されている(vgl. GA13: 207)。

る。「橋」という「物」は、四方界を招き入れるべく「建てること (Bauen)」によって「建てられたもの (Baute)」なのである。では言葉は、あまたある「開かれた諸々の場所」の内の一つなのであろうか。

われわれは、ただ漠然と存在者に向かいあうだけでは、或る存在者を「物」たらしめることはできない。「物」を「物」たらしめるには、四方界に場処を明け渡すこと、すなわち「建てること」が必要である。例えば、論文「空間と芸術」で語られるように、彫刻は「開かれた諸々の場所の形態化 (Verkörperung)」としてこのような「建てること」でありうるであろう (vgl. GA13: 208)。しかし、その論文の最後の「存在の非覆蔵性としての真理は、必ずしも形態化に依存するわけではない」(GA13: 210) という言説が示唆するように、ハイデッガーは本来的な「建てること」を彫刻にはみえていない。では、何が本来的な「建てること」であるのだろうか。1954年の論放「「…詩人として人は住まう…」」においてハイデッガーは次のようにいう。

詩作することは、住まうことを何にもまして住まうことたらしめる。詩作することは本来的な住まわせること (Wohnenlassen) である。[中略] 詩作することは、住まわせることとして、一つの建てることである (VA: 183)。

「建てること」は、四方界に開けの場を明け渡し、そこに死すべき者たちとしての人間を住まわせることである。詩作の本質は「本来的な住まわせること」ないしは「根源的な住まわせること」(vgl. VA: 196) であるゆえに、「一つの、いやそれどころかおそらくは唯一際だった建てることとして」(VA: 183) 考えるべきなのである。詩作することは、「物」を、四方界を招じ容れる「建てられたもの」とする「建てること」であり、言葉はこのような「建てること」そのものと不可分不離である「建てる用具 (Bauzeug)」(ID: 24) である。それゆえ、言葉は「建てられたもの」の内の一つではなく、まさに場所の明け渡しそのものであり、詩作の言葉の内で本来的に物が物となる。この意味で場所と言葉は置換して語ることができよう。

しかし、場所としての存在と言葉はまったく同じものではない。すでにヘラクレイトス講義で見たように、場所としての存在は根源的な深さへと結集するロゴスである。人間の言は、そういったロゴスへのホモロゲインである人間のレゲインのうち最も際だったものとして、よくロゴスの結集へと接合しつつロ

ゴスを示しうる。しかし、人間のホモロゲインは、ロゴスの根源的覆蔵性の沈黙を破ることなしに、ロゴスへと接合できないがゆえに、人間の言もまた、際だったレゲインといえどもロゴスそのものを示すことはできない。詩作の言葉は、存在へと結集し存在を保護するための「場処」を開け渡すことをよくなしうるが、場所としての存在そのものではない。「それゆえ、言葉の本質は存在への呼応 (Entsprechung) から」(GA9: 333) 思索するべきである。言としての言葉は、あくまで「性起の仕方」であり、「性起の内に帰属している。それゆえ、言葉が最初で最後のものではない」(GA12: 255 Anm a.) ののである。

さて、「住処」という表現をめぐる、本書は詩人の言葉の本質である「建てること」へと辿り着いた。詩人の「建てること」によって言葉が「住処」となり、そこに四方界が招じ容れられる。「住処」としての言葉に、四方界における死すべき者として人間が保護されつつ住まい、存在の牧人となり存在の守蔵が成就する。そして「住処」としての言葉は詩人の言葉の本質から導かれているのである。というのも、存在の住処としての言葉の本質は、ヘルダーリンの詩句「いさおしは多い、されど詩人として人間はこの地上に住まう」の「住まう」に呼応するものであり、また「存在史的な言葉の本質に従って」(GA9: 333) 思索されているからである。

『寄与』における存在史の構想によれば、われわれ人間は第一の元初から別の元初への移行の途上にある。天の火に焼かれることにより到来すべき神を経験した将来的な者、ヘルダーリンは、別の元初に帰属しつつ、そこにおいて最後の神を迎えしめる性起をわれわれ人間に向けて詠う。人間はヘルダーリンの語を「運命」とすると決断し、彼の言葉に耳を傾けねばならない。他方、ヘルダーリンの語が湛える性起へと自らも思いを凝らしつつも、第一の元初の既存性を引き受け、人々と詩人との仲介者たることが思索者の使命であった。そのような存在の歴史における言葉の本質とは、まずもって詩人の言葉の本質である。思索者の言葉もまた、詩人の言葉と本質を共有すべきでありその近みにあらねばならないが、第一の元初の既存性を引き受けねばならない以上、詩人の言葉とは異なるものである。

それゆえ、このような思索と詩作のスタンスの違いは、言葉の本質としての「住処」に関わる場合でも、1950年代のハイデッガーの言説に現れている。ハイデッガーはヘルダーリンの詩句に由来する「住まうこと」および「住処」を

中点として、「建てること（詩作すること）」―「住まうこと」―「思索すること」の連関として詩作と思索の近さと遠さを思惟しようとする。次に、『寄与』で構想された性起の本質構造における、思索と詩作の関連が、「場所」の立場においてどのように展開されているかを見てみよう。

(b) 建てる ― 住まう ― 思索する

ハイデッガーが思索と詩作の関係について語るとき、そこには常に近さと遠さの拮抗がある。まず両者は、どちらも「熟思すること (Sinnen)」と「言うこと (Sagen)」において共通する。1944/45 年冬学期講義『哲学入門——思索と詩作』では次のようにいわれている。

思索者と詩人の固有性には、彼らが彼らの省察を語から受け取り、言うことの内へとその省察を保蔵することが帰属しており、思索者と詩人は言葉における語の本来的な保存者である。だから思索と詩作は、あるといわれるものへの省察がそこで言葉へと来るところの、熟思することと言うことであり、共にそのことにおいて卓越性をもつ (GA50: 94)。

熟思したものを言葉において言い示すことは「言 (Sage)」である。「詩作も思索もそれぞれ言の仕方である。そして詩作と思索とをそれぞれ近隣関係に位置づける近さをわれわれは、言と呼ぶ」(GA12: 188)。こういった「言」として双方は共通している。

しかし、思索と詩作の近さを成立させる「言うこと」ないし「言」はハイデッガーによれば、性起が続べる仕方である。

しかして、詩作と思索の近さが、言うことのそのような近さであるのなら、われわれの思索は、次のような推測に達することとなろう。すなわち、言葉がそこにおいて言葉の本質をわれわれに語りかけてくる言として、性起が続べている (walten) のであろう、と (GA12: 185)。

思索も詩作のどちらの言葉も「性起の仕方」なのであり、また逆に「性起は[中略]むしろ言としての示すことにおいてのみ、許し与えるものとして経験される」(GA12: 247)。思索と詩作は、どちらも性起に関わり、性起の仕方としての言であることにその近さの本質がある。そして両者の言のはたらきによって

のみ、両者の言葉を通じてのみ、性起は経験されうるのである。この意味で思索と詩作は「同じもの (das Selbe)」であるといえる。

しかし、双方はまったく一致、符号する「合同 (das Gleiche)」ではない、むしろ双方が決定的に「それらの本質の相異 (Verschiedenheit)」において留まるときに、そしてその限りにおいて、詩作と思索は「同じもの (das Selbe)」において互いと出会うことができる (vgl. VA: 187)。この事柄は 1951/52 年冬学期講義で次のようにいわれる。

詩作しつつ言われたことと、思索しつつ言われたことは、決して合同ではない。しかし、それらはときとして同じものであることがある。それはすなわち、詩作と思索の間の裂け目 (Kluft) が、純粹にそして決定的に裂けるときである。このことが起こるのは、詩作が高きものであり、思索が深きものであるときである (WD: 8f., vgl. WD: 154, N I: 471f.).

では詩作と思索の「本質の相異」とは何であり、双方の間の「裂け目」とはどのようなものであり、なぜその裂け目が「純粹にそして決定的に裂けるとき」に両者は「同じもの」すなわち性起をいうこととなるのであろうか。

ハイデッガーは、この事柄を「建てること (詩作すること)」―「住まうこと」―「思索すること」の関連でもって語ろうとしている。すでに見たように、人間の「住まうこと」とは、言葉の内において、人間自身も存在に保護されつつ招じ容れられた四方界を守蔵することであった。ただ、住まうことが成就するには、先だって「建てること」によって四方界に明け渡しが必要とされる。そして「詩作すること」こそが「際だった建てること」であり、「本来的な住まわせること (Wohnenlassen)」である (vgl. VA: 183)。詩作することは言葉でもって、そして言葉において四方界の場処を開け渡す。そのようにして「詩作は、人間の住まうことをなによりもその本質へと招き容れる」(VA: 196)。詩作することとしての建てることは、それ自体が住むことがなければ建てることはない。建てることはそれ自身住まうことであり、「詩作することと住まうことは、むしろ交互に互いを求めつつ、相依相属する」(VA: 196)。住まうことは「詩人的 (dichterisch)」なのである。

では、思索することと住まうことはどのような関連にあるのか。「思索することとそれ自身は、建てることと同じ意味において、とはいえまさしく異なった仕

方で、住まうことに帰属する」(VA: 155)。思索することは、建てること自体が住まうことであるのと同様に、それ自身住まうことを求める。とはいえ、思索が住まうことに帰属する仕方は、詩作することとは「異なった仕方である。しかし他方で、思索することと詩作することの共働も強調される。「しかし、[思索と詩作の]双方は、互いに聴きあうことをせず、離隔してそれぞれの営みに従事している限り、住まうことにとって不十分である」(VA: 156)。「詩作と思索の双方は、それぞれ、その極致に至ろうとするならば、それぞれ固有の仕方でも互いに相手を必要とする」(GA12: 163, vgl. GA12: 256)。

住まうことを介した詩作と思索の微妙な関係を、『ヒューマンイズム書簡』のある表現から読みとることができる。

思索は、存在の住処を建てることに従事する (bauen an) (GA9: 358)。

それにもかかわらず、思索は存在の住処を創り出す (schaffen) ことはない (GA9: 359)。

思索は、存在の住処、すなわち住まうことの場処を「建てること (bauen)」そのものではなく、「建てることに従事する (bauen an)」³⁹。すでに建てることに着手されたものを共働して建てることはなしうが、なにもないところから存在の住処を創り出すことはできない。ではそもそも思索に先立って存在の住処を創り出して住まわせるものは何か。他ならぬ「建てつつ産出すること (das bauende Hervorbringen)」としての詩作することである。

詳しくいえば、建てることは四方界をある物、例えば橋の中へと、此方 (her) へもた

39 動詞 bauen は他動詞として用いられるのが通常だが、自動詞の bauen は動物が巣を作る場合に用いられる。そこから転じて、主体が人間の場合は家を作る意で用いられる。Vgl. *Deutsches Wörterbuch Jacob und Wilhelm Grimm*, Bd. I, S.1171. 客体を明確にする場合には an からなる前置詞句が添えられる。日常的な用法としては ein Haus bauen と an einem Haus bauen はほとんど意味の違いはないようである。しかし、本書では、ハイデッガーが明確に思索が存在の住処を創り出すことを否定していること、あえて bauen an という稀な表現がなされていること、動物の巣作りがなにもないところからなされるのではなく、木や河など既在の自然の地形や産物を利用しつつ、いわば自然との協働でなされることから本論のように bauen an を「建てることに従事する」と解釈した。

同様に思索の営みについて bauen an を用いた例として ID: 26, SG: 146, 「性起を性起として思索すること、このことはすなわち、この自己自身において振動する領域という建築物を建てることに従事することである」(ID: 26)。

らし (bringen), ある場所としてのその物, まさにこの場所によって初めて開け渡されている, すでに現前しているものの内へと, 前へ (vor) もたらず (VA: 154).

詩作の「建てること」の遂行の仕方が, 四方界を物の内へと「産出すること (此方へ前へもたらずこと) (Hervorbringen)」であり, 「現れさせること (Erscheinen-lassen)」である。ハイデッガーはこの「産出すること」をギリシャ的に「生み出す (お産をする = *τίχτω*)」として——さらには「技術 (*τέχνη*)」として——思索しようとしている (vgl. VA: 154)。そもそも全体としての「建てること」には「産出すること」が属しているものであり, これは詩作することの独壇場である。死すべき者たちの思索することは, 詩作が先だって産出した「建てられたもの」を守蔵し, いたわることによって, そのかぎりにおいていわば, 狭い意味での「建てること」を遂行しうることができる。「住まうことは, それが四方界を物のうちへと保存する (verwahren) かぎり, このような保存として一つの建てることである」(VA: 146)。

『寄与』における性起の本質構造では, 詩人は, 存在に性起化された彼の現-存在を通じて性起を人間に示す, 別の元初の将来的な者とされていた。一方, 思索者はそのような詩人の語に傾聴し, さらに詩人の詩を通じて性起としての存在へと決断をし, 別の元初までの永い時を, 第一の元初の既存性を担いつつ, すなわち戻り道を行きつつ待つことが使命であった。われわれは, この『寄与』における性起の本質構造の展開を, 「建てる」—「住まう」—「思索する」の連関に見ることができる。性起における現-存在のあり方が住まうことであり, 詩人の詩が四方界を招じ容れるべく産出された場処である。思索者は, 詩人の語に到来した存在に呼応しつつ, それを言葉にもたらずことによって, 自らも共働して建てた言葉という住処の内に住まうのである。詩人の建てたものは, それだけでは全き意味で完成しているとはいえないであろう。詩人は, 人間に神々の逃げ去りの窮境を告げ, 別の元初への決断を迫る。しかし, 第一の元初の既存性のうちにある人間にとって別の元初から語りかける詩人の言葉という光を, 第一の元初の歴史に投影させる作業が必要である。第一の元初の歴史の中で, そしてその中で語られる言葉の中から, 別の元初の到来の兆しを見させることがなければ, 人間は詩人の言葉を聴き得ない。その仲介となるのが思索の——狭い意味での (bauen an としての)——「建てること」である。思索者は詩

人の言葉と共働して、言葉という住処の建てることに従事するのである。

(c) 詩人と天 ― 神性としての「尺度」

では詩人は、どのようにして言葉という住処を思索者と共働して建てるのだろうか。また、この役割分担にこそ双方の「裂け目」を見ることができないだろうか。まず、詩人の言葉が、思索に先立って、四方界を招き入れる場処を明け渡し、性起を告げ知らせる。それゆえ、詩作することとしての建てることは、「元初的な (anfänglich) 建てること」(VA: 196) である。ハイデッガーは、このような元初的に建てるという詩的な「言うこと」の本質を「説教すること (predigen)」の根源的な意味の「垂範して言うこと (praedicare, vorsagen)」と表現する。

説教すること (predigen) とはラテン語の praedicare である。それはすなわち、或ることを垂範して言うこと、そうすることによってそれを告げ知らせること、そうすることによってそれを褒め称えること、そのようにして、言われるべきこと (das Zu-Sagende) をその煌めきにおいて現れさせること、である。このような predigen は詩的な言うことの本質である (GA13: 143, vgl. GA13: 171)。

では、詩作が「垂範して言う」或るものとは何であろうか。ハイデッガーは1954年に公刊された論文「「…詩人として人は住まう…」」においてそれを明らかにしている。それは「神性 (Gottheit)」であり、それでもって人間が自分を測るがゆえに「尺度 (Maß)」ともいわれる。ヘルダーリンの詩『優しき紺碧のうちに花と咲く……』の一節「地上にそもそも尺度はあるか？ そのようなものは存在せぬ。 (Gibt es auf Erden ein Maaß? Es giebt/Keines.)」⁴⁰ からとられた「尺度」という表現に、ハイデッガーはヘルダーリンとともに詩的な「言うこと」の本質を見出している。建てることは常に、同時に建てられるものの全体を隈無く測ることである。建てられ測られるものは、大地と天、死すべき者たちと神的なものたちのすべてを結集する四方界に明け渡されるべき「天と大地のあいだ (Zwischen)」としての「広がり (Dimension)」(vgl. VA: 189) である。まず「尺度」でもってこの「広がり」を隈無く測ることが詩作の使命である。「詩作する

40 Vgl. Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe* Bd. I, S. 908.

ことにおいて、尺度で測ること (das Nehmen des Maßes) が性起している」(ebd.).

しかし、詩人のもつこの尺度は人間をも超えて結集する「広がり」を測るものであるから、人間的なものではない。詩人の尺度は「神性 (Gottheit)」である。詩人は神を知っている。それゆえ神性という尺度でもって、人間本質を隈無く測ることができる。重要なことはこの尺度が「神」そのものではなく「神性」であるということである。「神は、神であるところのものとして、ヘルダーリンにとって知られてはいない。そしてこのような知られないものとして (als dieser Unbekannte), まさに彼は詩人の尺度となるのである」(VA: 191)。詩人における神の現れが「知られないもの」としてであるがゆえに、厳密に言えば、神の痕跡としての「神性」のみを尺度としうるのである。

ハイデッガーが詩人を通じて知る神性とは、すでに『寄与』で見たように、「自己を覆蔵するもの」である神に由来するものである。性起の本質構造で語られた「最も覆蔵的なもの」としての「最後の神」の顕現の仕方がここで再び語られる。

天を通じての神の現れの本質は、自己覆蔵するものを見させる現出にある。しかし、その現出が見させるのは、覆蔵的なものをその覆蔵性から引きずりだそうとすることによってではなく、覆蔵的なものをその自己覆蔵において保護する (hüten) ことによってのみである (ebd.).

しかし、このような神の現れは天に属するのであって、「地上に尺度はない」。それゆえ、人間は詩作の「尺度で-測ること (Maß-Nahme)」によって初めて、「人間の本質の幅渡りにとっての尺度を受け取る」(vgl. VA: 190)。大地に住む人間それ自身は、神を直接に経験してこのような尺度を獲得することはできない。しかし、詩作から尺度を受け取り、その尺度で自分自身を測ることができる (vgl. GA13: 215)。詩作の本質は、神性という尺度で測ることであるが、人間は地上にありつつも、詩人から受け取った尺度で、自分自身を測り、その尺度の張り渡しの彼方にある天と神を注視し見上げることによって本来的に「住まうこと」ができる。人間は、地上にありつつも、「詩人的に」住まうことができる。

しかし、「われわれは、おそらくは徹底して非詩人的に (undichterisch) 住んで

いる」(VA: 196)。人間の本来的な住まうことはまだ成就していない。尺度を適切に受け取ることは容易なことではないのである。「非詩人的に住まうことの転換がわれわれに起こるのかどうか、あるいはいつわれわれに起こるのかということは、われわれが詩的なものを顧慮のうちに保持するときのみに、期待することが許される」(VA: 197)。人間が、尺度を、ただ力づくで措定したり、奪取したりすることを試みるならばこれは尺度それ自身を崩壊させることとなる。しかし、尺度についてのなんの考えもなく、尺度の予感の覚醒もなければ、いかなる尺度も自らを顕現させることはないであろう。尺度としての「詩的なものを顧慮のうちに保持すること」、すなわち、尺度としての自己覆蔵するものの現れをそのようなものとして熟思すること、これが思索の営みであると考えべきであろう。思索は詩的なもの、さらにはその彼方にある神性に呼応しつつ、尺度を受け取ることを準備する。

地上にある人間は直接に神に撃たれることはない。思索はあくまで地上に足をつけて営まれる。思索は、詩作から尺度を受け取らねばならない。この点で、神を「知られないもの」として直接に経験している詩作とのあいだに決定的な「裂け目」が存在する。しかし、尺度を与える詩作は、地上にありつつも天を見上げ、尺度の自己覆蔵的な現れへと想いを凝らす思索を必要とする。それゆえ、人間の住まうことには、双方の裂け目を保ったままの共働が必要である。むしろ裂け目が裂け目として現成してくるときにのみ、本来的な共働が可能になる。なぜなら、人間が死すべき者として大地にあることが現出するのは、神々と天との絶対的な隔絶が現出するときであり、神々と天が、絶対的に隔絶した、自己覆蔵したものとして現れるときにのみ人間は尺度を受け取り、その隔絶した広がりにおいて住まうことができるのであるから。

それゆえ、ハイデggerは、思索が神を語ることを抑制する。ではなにを語るのか。それが「存在」である。思索による尺度を受け取る準備として、ハイデggerは「戻る歩み (Schritt Zurück)」を遂行する。「戻る歩み」は存在の思索の本質として様々に語られるが、その基本的な意味は、プレーメン講演の第一講演「物」で次のように語られる。

そのような[死すべきものの]覚醒の最初の歩みは、表象的な、すなわち説明的な思索から回想的な思索 (das andenkende Denken) へと戻る歩みである (GA79: 20)。

戻る歩みは、次のような呼応の内に滞在する。すなわち、世界本質において世界本質に呼び求められつつ、世界本質において世界本質に答える呼応の内に滞在するのである (GA79: 21)。

ここでいわれる世界本質とは物を物とし、世界を世界とする性起であり四方界である。つまりヘルダーリンが提示する存在の現成態としての四方界に呼応しつつ、「形而上学から形而上学の本質の内への」(vgl. ID: 42) すなわち形而上学的な思索から元初的な思索へと戻る歩みである。それゆえ、端的に「形而上学以前の内へと戻る歩み」(GA15: 367) とも表現されるが、単に単線的にフォアゾクラティカーへの回顧主義に沈潜することではない。自己覆蔵という神性としての別の元初に呼応しつつ、形而上学以前の第一の元初における存在の思索、とりわけアレーティアとしての存在の思索で何が生起していたかを確認する試みである。それゆえ、フォアゾクラティカーへ「戻る歩み」は、「思索の運動のあり方」であり、辿り着く終点なき元初の覆蔵性をめざすがゆえに「一つの永い道」(vgl. ID40) である。

われわれはすでに第5章で、『寄与』で語られた、思索者としての「戻り道を行く者」(vgl. GA65: 410f.) について究明したが、「戻る歩み」は「戻り道を行く者」の営みとしての思索のあり方を本質構造としていると考えるべきであろう。「戻る歩み」は性起の準備として遂行されるのである。

ところで、ハイデッガーは思索の分際として、詩人との対話の時以外は、思索の領域のうちでは決して神を語らない。元初的なアレーティアとしての存在が、思索においては唯一の事柄なのである。しかし、第一の元初の覆蔵性の深奥を見つめるハイデッガーの眼差しは、ヘルダーリンが語る別の元初に由来しているのであり、それゆえにハイデッガーの見つめる第一の元初の深奥にはヘルダーリンの説く性起や神が同時に見られている。既在的なものの最も深奥は、将来的なものの深奥へと通じているのである。1951年のチューリッヒの演習でハイデッガーはいっている。

神と存在は同一ではありません。私は神の本質を存在から思索しようとしたことは一度もありません (GA15: 436)。

私は次のように固く思っています。それはこういうことです。存在は神の根拠や本質として考えられることはできませんが、それにもかかわらず神の経験とその開示

は（それが人間に出会う限りにおいて）存在の次元において性起します。このことは決して、存在が神にとっての可能的な述語として妥当するということを意味しません（GA15: 437）。

ハイデッガーにとっては、むしろヘルダーリンの詩作から受け取った神の神性から、存在が思索されているのであって、存在はそのような神の神性を覆蔽したものなのである。したがって必然的に、性起からとらえられた真理としての存在の次元において、そしてそこにおいてのみ神の経験がなされうることとなる。こういったハイデッガーにおける存在と神の関係⁴¹は、『ヒューマニズム書簡』の次の言葉に端的に表現されている。

存在の真理から初めて聖なるものの本質が思索されうる。聖なるものの本質から初めて神性の本質が思索されうる。神性の本質の光において初めて「神」という語が名指すべきものが思索されえ、語られうる（GA9: 351）。

（d） 思索者と大地——原野の開墾

さて、思索は、詩作とは違って、まずは徹底して「大地」に足をつけたものでなくてはならない。ハイデッガーは、自分の思索をしばしば大地に根付いた農夫（Bauer）や牧人（Hirt）の仕事にたとえる。存在の歴史の構想が生い立ち始めた1933年秋に書かれた小論「創造的景観：なぜ私たちはその土地に留まるか」においては次のようにいわれる。

冬の深夜更けの荒々しい嵐がヒュッテのまわりに襲いかかって荒れ狂い、すべて

41 ハイデッガーはその晩年には、思索の領分を守りつつも、ギリシャの元初的なアレーティアの内に、ヘルダーリンが詠う神を見出そうとした。1962年の初めてのギリシャ旅行をしたあとの8月23日のケストナー宛書簡では次のようにいわれている。

「この海、この山々、これらの島々、この蒼穹——ここに、そしてここにおいてのみアレーティアが立ち現れ、神々がアレーティアの光の中に訪れることができ、またそうでなければならないということ、また、ここで現前としての存在が続べていて、人間の住まうことを建立していること、これらのことは今日私にとって、以前よりまして驚嘆に値することであり、思索し尽くし得ないことなのです」（HK: 51）。

また、そのギリシャ旅行の紀行随筆『滞在』において、アレーティアが名指すものを原始的なギリシャの神性の名であるとしている。「原始的な神性の名称 *Ἀ-φαία* —— 現れ-ないもの、現れにおいて脱け去るもの、姿を消すもの——がすでに *Ἀληθεια* が意味することを名指している」（Ae: 29）。

のものを覆い包み隠すとき、そのときが哲学の最上の時である。哲学の問いは、その時には単純になり、本質的にならねばならない。[中略] また哲学の仕事は或種の奇人の偏狭な営みとして、進行していくのではない。哲学は農夫の仕事の直中へと帰属している (GA13: 10)。

ハイデッガーは、若い農夫が重い角形櫓を険しい斜面で操作する様、牧人が家畜を傾斜地で追い上げる様、農夫が屋根を葺くこけら板を整備する様をあげ、「私の仕事はそれらと同じ種類のもの (von derselben Art) である」という。「私の仕事の内には農夫への直接的な帰属性が根をおろしている (verwurzeln)」(ebd.)。

ベルリン大学への二度目の招聘を断った直後に書かれたこの文章は、都会的な世界の欺瞞性を排しつつ、シュヴァルトツヴァルトの風景と農夫的現存在の「民族性と土着性」こそが彼の思索が内面的に帰属することを率直に語っている。初めて「存在のトポロギー」が語られた『思索の経験から』が、シュヴァルトツヴァルトの峻厳な自然の描写を交えて叙述されていることからわかるように、ハイデッガーは、そこでの様々な景観において「物」や四方界の結集を見出している。そして、その景観の中で大地に根付きつつ暮らす農夫の現存在から、死すべき者として大地の上に「住まう」ことを学んでいる (vgl. VA: 155)。

では思索者は、大地に住みつつ何をするのか。『ヒューマニズム書簡』の結句は次のようにいう。

思索は、その言うことでもって、言葉の内へと目立たない畝間 (unscheinbare Furchen) をつける。その畝間は農民 (Landmann) がゆったりとした足どりで原野に引いた畝間より、まだもっと目立たないほどのものである (GA9: 364, vgl. GA13: 87, GA12: 163)。

ここでいわれている「畝間をつける」とはどういうことか。このことを理解する手がかりは、論攷「ニーチェの言葉「神は死んだ」」(1943年)に見出すことができる。

共に思索することは、効力と利益によっては実を示すことの出来ない、人目を引かない種蒔き (Aussaat) となる。この種蒔きは、ことによると茎も実も決して見るものがなく、採り入れも知ることのないかもしれない種蒔き人の手によるものである。

こうした人たちは種蒔きに仕えるのであって、それよりも先にさらに種蒔きの準備に仕えている。種蒔きに先立つのは、鋤で土を掘り返すことである。形而上学の土地の優位が動かしがたい事実であったために未知のものに留まらざるをえなかった原野を開墾することが肝要である。この原野をまず予感し、やがてそれを見出し、さらにそれを耕作することが肝心である。この原野に最初の一步を示すことが肝要である (GA5: 210f.).

その原野における最初の一步が、「鋤で土を掘り返すこと」であり「畝間をつけること」に他ならない。思索は、詩作のように天から神々を語るものではない。大地を踏みしめ、形而上学という土地を、「未知のもの」、すなわちヘルダーリンが示す「性起」を予感しつつ、畝間をつけつつ、原野の道 (Feldweg) を拓き歩む営みである。しかも、思索は初めから収穫をあてにするものではない。むしろ「準備的であることが思索の本質である」 (GA5: 210)。思索者に割り当てられるのは、「形而上学」に覆い隠された、開墾されるべき一つの原野であり、思索者はその原野の「痕跡 (Spur)」を求めてさまよわざるを得ない (vgl. GA5: 211)。というのも、開かれるべき原野の道は「思索者に帰属しない」 (vgl. GA5: 211) からである。では、この原野の道とは何であろうか。

準備的な思索にとって大切であるのは、思索の単純で目立たない歩みを準備することである。準備的な思索にとって大切であるのは、存在それ自身がその内部で人間をその本質に関して再び或る元初的な関わりの中に取り込み得るような、そういう遊働空間 (Spielraum) を明るめることである (GA5: 210)。

この引用部分について、ハイデッガーは1950年以降の手沢本に、「存在それ自身」については「性起 (Ereignis)」, 「元初的な関わりの中に取り込む」については「用 (Brauch)」という欄外注記を書き込んでいる。つまり、準備的な思索について大切なことは、性起であり、性起における人間の存在への帰属と存在による人間の「用」である。しかし、思索はまだそのような性起を直接には経験していない。性起が性起しうような遊働空間を、まず明るめることが重要であり、それは第一に思索の歩みを準備すること、つまり畝間をつけ、原野の道を準備することである。

それゆえ、思索者が見出さんとする原野の道とは性起へ通じる道である。思索者は——詩人の言葉を通して届く——性起としての存在の呼びかけに呼応

しつつ、道を開く。つまり、思索者の道を開くという営みそのものが、性起としての「原野の道の語りかけ (der Zuspruch des Feldwegs)」(vgl. GA13: 89) に導かれたものなのである。

さらに、思索者が畝間をつけるのが「言葉」であること、そしてまた「形而上学の土地」であることに注意しなければならない。思索者が耕すものであるかぎり、耕される土地である形而上学から離れることはできない。また、思索が「言うこと」を本質とするかぎり、「言葉」において性起の遊働空間が明められなければならない。したがって、思索者はまずもって「形而上学の言葉」の中に原野の道の痕跡を見出し、「形而上学の言葉」に畝をつけねばならない。思索の言葉は「形而上学の言葉」を担い耐えつつ、そこに形而上学の言葉ではない道を開かねばならない。それが具体的にどのような歩みであるかは次節で取り扱われる。

第5節 性起における言葉の諸相 ― 様々な合図

(a) 道-拓き (Be-wägung)

前節における考察で、ハイデggerにとっては、思索は形而上学の言葉という原野に畝間をつけることであり、そうして性起の遊働空間を明めることであることが明らかになった。とはいえ、その原野の道は思索者自身に帰属するものではない。原野の道は性起としての存在である。思索者は、ただ原野を予感しつつ、原野の道の痕跡を範として道を拓くことしかできない。しかし、原野の道は性起としての存在であるがゆえに、思索者を必要とする。原野の道は思索者に語りかけ、思索者をして道を拓かせ、自分の現成の場所を明める。言葉に畝間をつけることとしての、思索者の「言うこと」は――詩人を仲立ちとしての――性起としての存在との共働によってなされる。

さて、このことに深く関連する、1950年代に展開されたハイデggerの言葉の思索において見逃してはならないキーワードがある。それは論攷「言葉の本質」(1957/58年)、「言葉への道」(1959年)における「道-拓き (Be-wägung)」とい

う奇妙な語である。

喩えて示唆的というならば、[われわれに] 対峙するものとしての方域 (Gegend) とは、空け開く明るみ (die freigebende Lichtung) であり、そこでは明るめられたものが、自己覆蔽するとともに、空け開きの内へと到達することになるのです。方域とは空け開きつつ-覆蔽するものであるのですが、この空け開きつつ-覆蔽することは、そこで方域に属する様々な道が生じる道-拓きです (GA12: 186)。

ここで、いずれも場所としての存在を言い表す「方域」や「明るみ」とともに「道-拓き」が語られていることに注意しなければならない。方域 (= 明るみ) が方域として現成する様態が道-拓きである。端的にいえば、道-拓きとは「性起」の様態である (vgl. GA12: 249)。では具体的にこの道-拓きでもってどのような事柄がいわれようとしているのだろうか。そして、場所としての存在とどのように関わるのであろうか。

音韻からいえば、be-wägen は be-wegen すなわち「動かす」という意味をもつ。それゆえ、ハイデッガーの造語になる Be-wägung は潜在的に「動き (Bewegung)」の意味を隠し持っている。

しかし、この語の本質はむしろ、ハイフンで分綴された後ろの語 wägen にある。

道を-拓く、とは、方域に道を備えることなのです。シュヴァーベン・アレマン地方の独自の古い言葉遣いによれば、「道づける (wägen)」とは、道を切り拓いて通れるようにすること、例えば、深い雪に埋もれた土地に一筋の道をつけて歩けるようにすること、を意味することがあるのです (GA12: 186, vgl. GA12: 249)。

かつて 1933 年の「創造的景観」において「私自身の仕事が、シュヴァルツヴァルトとその人間に内面的に帰属していることは、一世紀に亘る、なにものによっても取り替えることのでき難いアレマン・シュヴァーベンの土着性に由来する」(GA13: 11) と語り、思索を農夫の畝間を引く仕事にたとえたハイデッガーにおいては、この「道-拓き」と「言葉のうちに畝間を引くこと」としての思索の営みは、互いに響きあっていると考えられるであろう。性起としての道-拓きは、思索者を用いて、形而上学の言葉の内に畝間をつけさせ、道を拓かせることによって性起それ自身の到来の準備をさせる。道-拓きは、性起としての

存在への道を拓いて、死すべき者をその途上へともたらすのである。道は、われわれに深く関わっているところ、しかもわれわれがすでに滞在しつつも、今はまだ本来的に滞在していない領域へと到達させようとする (vgl. GA12: 188)。その道-拓きに呼応するかぎりにおいて、思索者が手探りで原野の道を歩みつつ切り開くこともまた「道-拓き」である⁴²。

では、「道-拓き」が潜在的にもつ「動き」という意味は、道を拓くこととどのように関わるのであろうか。「道-拓き」は性起であり、すべてを結集した方域としての四方界が現成する様である。四方界を現成させることが「動き」であり、四方界を動かすがゆえに、道を拓くことができるのである。

[天と大地、神と人間という四つの] 世界領域の近み (Nachbarliche) を、道を拓きつつ動かし (bewegt), 互いに委ね合わせ、それら互いを離隔させつつも近さの内に保っているもの、それが近さそのもの (Nähe selber) なのです。この近さは、互いに-対峙し-向き合っていること (Gegen-einander-über) を、道-拓きつつ動かします。近さがこのような道-拓き動かすものであることに注目しつつ、われわれはこの近さを近づけ (Nahnis) と呼ぼうと思います (GA12: 199f.)。

「近さ」についての類語が続出して理解にくい箇所であるが、明確に解釈しうることは、四方界の四つのエレメントを、それぞれの「遠さ」を保ちつつも、一まとまりのものとして実現させている「近さ」が、「道-拓き [動かすこと]」であることが主張されているということである。「この道-拓きが、近づけとしての近さである」(GA12: 200)。

四方界における「近さ」とは、すでに本章第3節で見たように、ブレーメン講演の第一講演である「物」において、四つのエレメント相互の「照り映しの-戯れ (Spiegel-Spiel)」として思索されていた。四つのエレメントが、それぞれの固有性を極限にまで押し進めることによって、それぞれではないものとしての対向するエレメントを照らし出す。「四つのもののいずれもが、それぞれの仕方で残りの三つの本質を照り映す」(GA79: 18)。さらに己の中に映し出した他の三つの一まとまりの中で、再び自分自身の固有性を確認する。このように四方界では、一つのエレメントと四つの一まとまりのあいだの「照り映しの-戯れ」、

42 1952年夏学期講義では、思索の営みが *Be-wegung* と表現されている。「まずもって歩むこと、そしてひたすら歩むこと、すなわちここでいわれている思索しつつ問うこと、これが道を歩むことで-道を拓くこと (*Be-wegung*) である」(WD: 164)。

論文「言葉の本質」における表現でいえば「互いに-対峙し-向き合っている」が起こる。

とすれば、動かされ、道-拓かれるものが「世界四方界のそれぞれの方域」というのであるから (vgl. GA12: 204), 「道-拓き」は、いわば四つのエレメントの間を交互に自由に照り映す光が飛び交う「動き」を与えることであると解釈するべきであろう。言い換えれば、四方域それぞれの遠さを保ちつつ、四つのエレメントを結集する「動き」が道-拓きの動きである、といえよう⁴³。

ところで、このような「道-拓き」が、四方界を動かし道を拓いたとき、死すべき者にとっては、「道-拓き」自身は拓かれてある道として現れる。ハイデッガーは、このような「すべてを動かし道-拓く道 (der alles be-wëgende Weg)」を、老子の「タオ (Tao=道)」でもって表現している。

タオは、すべてを動かし道-拓く道であるといえよう。すなわち、そこから、初めてわれわれが、理性や、精神、意味、ロゴスが、本来的に、つまりはそれら固有の本質から言うところのものを思索することができる、かのものであるといえよう (GA12: 187)。

ここでは、「すべてを動かし道-拓く道」がロゴスの本来的に意味するところのものとも等置されている。1944年夏学期のヘラクレイトス講義で見たように、また、まさにこの「言葉の本質」でもいわれているように、ロゴスは「存在にとっての、また同時に言うことにとっての名称」(GA12: 174)である。また、道-拓きに呼応しつつ思索者が拓く原野の道は、すなわち「畝間」は言葉の中へとつけられるものであった。とすれば、「すべてを動かし道-拓く道」において、ロゴスと同様に、性起と言葉あるいは両者の本来的な関わりが含意されていると考えることができよう。ハイデッガーはこの「道-拓き」でもって性起と言葉のいかなる関わりを語ろうとしているのだろうか。

(b) 言葉の本質：本質の言葉

論文「言葉への道」において、ハイデッガーは、「言葉本質 (Sprachwesen) の

43 「言葉」(1950年)では、四方界が物における現成は、厳密に言えば「あらゆる動き (Bewegung) よりも動きに満ちており (bewegter)、どのような活動よりも精気に溢れている」と語られている (GA12: 26)。

根源-告知 (Ur-Kunde)」を与える「主導語」として、次のような表現を挙げる。

言葉の本質：本質の言葉

(Das Wesen der Sprache: die Sprache des Wesens) (GA12: 189)

この主導語は、「言葉の本質」を思索する途上で、二つの語の間の二重コロンによって、「言葉の本質」が「本質の言葉」の「中へと開かれる (sich öffnen)」ことを表現している (vgl. GA12: 189)。後半の「本質の言葉」の *wesen* は、本書では、この主導語のシンメトリーを壊さぬように一応「本質」と訳したが、ハイデッガーによれば動詞の *wesen* (現成する) として考えるべきものである。「それが現成する (Es west)」とは、次のことを意味する。それが現前する (*anwesen*)、現前を持続しつつそれがわれわれに関与してくる、つまり、われわれに道-拓き (*be-wägen*)、訴えかけ-関わる (*be-langen*)」(GA12: 190)。ここで *Es west* の意味するところに *be-wägen* が用いられていることからわかるように、主導語の二番目の言い回し「本質 (現成) の言葉」は *be-wägen* と相即しており、その意味するところは次のようになる。

言葉は、この現成するものに帰属しており、すべてを動かし道-拓くものに、その最も固なものとして所有されている。すべてを-動かし道拓くもの (*das All-Bewägende*) は、それが語ること (*sprechen*) によって、道-拓く (*ebd.*)。

「すべてを動かし道-拓くもの」は存在であった。ここでは、存在の最も固なもの言葉であり、存在自身が語ることによって道-拓くことが直截にいわれている。「言葉の本質」は、性起としての「道-拓き」が語ること、すなわち「[存在の] 現成の言葉」へと「拓く」、ということをも、言葉本質の主導語はいわんとしている。

しかし、ここでの存在の「現成の言葉」における「言葉」とはどのような事柄をさすのであろうか。存在の「現成の言葉」とは、ただ単になんらかの比喩であるのだろうか、それとも実際にわれわれ人間が発声する言葉なのであろうか。この疑問についてのハイデッガーのはっきりとした見解を、われわれは「言葉への道」(1959年)に見出すことができる。

ここでは、ハイデッガーは「言葉への道」へと赴く導きとなるべき「道定式 (Wegformel)」として「言葉を言葉として言葉へともたらず (*die Sprache als die*

Sprache zur Sprache bringen)」を挙げる。この「言葉への道」の道定式は、最終的にはわれわれの言葉への道を歩むという行為の導きの定式から「性起された言葉本質」を言い表す定式へと転化する。その転化した定式は以下のように表現される。

道-拓きは、言葉(言葉本質)を言葉(言)として言葉([音となって]響く語)へともたらず。(Die Be-wägung bringt die Sprache (das Sprachwesen) als sie Sprache (die Sage) zur Sprache (zum verlautenden Wort)) (GA12: 250).

この定式については、それぞれの語についての究明が必要であろう。ここでの「言葉本質」とは「言葉が言葉として現成する仕方」(GA12: 238)であり、その仕方が「言」である。言とは、われわれが用いる言葉において統べている「現前するものは現れさせ、非現前するものは消え去らせる示すこと (Zeigen)」(GA12: 246)であり、存在者を結集する「明るみ」において統べているがゆえに(vgl. GA12: 246)、性起から規定されている(vgl. GA12: 249)。つまり、「性起を本質とする言は、示すこととして、性起することの最も固有な仕方である」(GA12: 251)。裏面からいえば「性起は、[中略]言の示すことにおいてのみ、許し与えるものとして経験されうる」(GA12: 247)。

それゆえ、この定式がいわんとしていることは、性起そのものに「言」という自分を示す契機が属していて、それは人間の語る「響く語」へともたらされうるのであり、性起としての「言」を「語」へともたらずことが「道-拓き」である、ということである。つまり、「道-拓き」としての「存在の現成の言葉」は、実際に人間の語る「響く語」なのである。

ここでわれわれは、「道-拓き」のもつ本質的な構造に気づくことができる。「道-拓き」は、具体的な「響く語」とそれを語る人間を必要とする。その人間とは、詩人である。本書ではすでに、「存在の住処」としての「言葉」とは、第一義的には詩人の言葉であり、次いで実際に言葉を「建てる」ことに共働して従事する思索者の言葉であることを明らかにした。

『ヒューマニズム書簡』(1946年)で展開されたこの「存在の住処」としての言葉の本質は、1957年の「同一性の命題」(vgl. ID: 28)や、1959年のこの「言葉への道」でも用いられており(vgl. GA12: 255)、「道-拓き」の思惟と「存在の住処」の思惟は併存している。それゆえ、「道-拓き」が性起としての言を、実際に顕

現させるために必要な「語」もまずもって詩人の語と解釈すべきであろう。実際には「道-拓き」が、ヘルダーリンやゲオルゲの詩作の解釈に即して導出されていることもこの傍証となりえよう。

つまり「道-拓き」は、性起化された現-存在としての詩人が語る言葉において生起する。「存在の住処」としての言葉を核として「建てる」―「住まう」―「思索する」という連関において思索されたものが、思索者と詩人の言葉の共働であるのに対して、「道-拓き」においては、存在と詩人の現-存在の共働、すなわち性起における転回が主題とされている。「道-拓き」は、その最も遠い射程においては思索者を性起への道の途上へともたますが、まずもって、詩人の語を用いて、言の働きとして性起が性起する仕方を表現している。

示す言は、人間の語ることへと言葉を道-拓く。言は語における響きを用いる。しかし人間は、言に倣って言いつつ (nachsagen) 語を言うことができるために、言に属しつつ、言へと向けて聴くかぎりにおいてのみ、語りうる (GA12: 254)。

詩人は、性起に用いられつつ、性起が自分を示す仕方を「倣いつつ言う」。詩人の語は、性起の言に出会ったときに、それを誠実に聴き、答える語である。では、性起の言とはどのようなものであろうか。端的に言えば、それは「覆蔽的なもの (Verborgenes)」である。性起の言は、詩人を次のようなものと出会わせて、それに委ねきらせることによって、詩人に倣いつつ言わせる。それは「言の中において、あらゆるところから覆蔽的なものへと向けて指示しつつ、人間に対して自分を言い渡すもの」(GA12: 249)。あらゆるものを自己へと結集する覆蔽的なもの、詩人がこれに出会い、その結集に自己を委ねつつ言葉を発せられるとき、道が拓かれる、すなわち「響きなき言 (die lautlose Sage) が響く言葉の内へともたらされる」(vgl. GA12: 249)。このプロセス全体こそが、「性起が性起する」様態である。詩人の語の響きを用いた道-拓きによって、覆蔽的なものから人間への道が拓かれ、その道の語りかけによって、人間は覆蔽的なものへの道の途上へと至らされる。覆蔽的なもの―詩人―思索者(人間)を繋ぐ一筋の道が、言葉によって拓かれる。

さて、こういったハイデッガーの言葉の思索において注意しておかねばならないことがある。「性起は、[中略]言の示すことにおいてのみ、許し与えるもの (Gewährende) として経験されうる」(GA12: 247) や「性起は言い示している

(Das Ereignis ist sagend)」(GA12: 251) という言説からも聴き取れるように、性起と言葉の等置が主張されていることである。確かに、厳密に言えば、1944年夏学期のヘラクレイトス講義で「ロゴスは語ではない」(GA55: 383)といわれていたように、人間の語る言葉がそのまま性起が性起する様であるというわけではない。存在の言と人間の語は一旦は区別されねばならない。しかし、「示す言は、人間の語ることへと言葉を道-拓く、言は語における響きを用いる」(GA12: 254)。それゆえ、性起の経験はまさに言葉の本質の経験と同時になされることになる。

問題は、性起においてなぜ言葉がこのような優越性をもつのかということである。言い換えれば、覆蔽的なものはなぜ言葉において最もよく ― 自己を隠すものとしてではあるが ― 現れうるのだろうか。確かに、ハイデッガーは、詩芸術以外の芸術や、あるいはシュヴァルツヴァルトの自然の景観が性起を湛えうることを否定しない。しかし、それらに先だってまず詩作がなされねばならない。あらゆる芸術の本質はまずもって詩作であり、詩作において語られた自然において四方界が現成する。しかし、こういった言葉の優越性について、ハイデッガーは言葉自体の構造の分析をして、根拠づけることはしていない。

ハイデッガーが獲得した洞察に従えば、そもそも人間の語ること自体が性起から規定されているがゆえに、性起と言葉の関係を、言葉の構造の分析に基づいて論じることは意味のないこととなる。では、言葉の優越性はどこからくるのか。この問いに対しては、性起における言葉の優越性は、性起の本質構造の構想を導いたヘルダーリンの詩作との出会いの経験に由来している、といわざるをえない。ハイデッガーは、ヘルダーリン以外にも、ゲーテ、リルケ、ゲオルゲ、トラークル等多くの詩人の詩作に即して存在の思索を語る。しかし、それら詩人の解釈の尺度となっているのもヘルダーリンの詩作である。「詩人の詩人」であるヘルダーリン以外の詩人の詩作が「われわれにとって運命である」(GA4: 195)と繰り返し評価されたことはない。1951年のチューリッヒの演習では「われわれは、ヘルダーリンが詩作することと同じこと (das Selbe) を思索する」(GA15: 431)といわれるが、他の詩人について、このようなことがいわれたことはない。そして、ハイデッガーの葬儀では、彼の遺言にしたがって、墓前でヘルダーリンの詩句のいくつかが読み上げられた。ハイデッガーが扱った詩人たちのうちでもヘルダーリンが特別の意味をもっていることは明らかである。

すでに本書で見たように、ヘルダーリンの語が「運命」となる直前の1929年には、ハイデッガーは、ギリシャ的なアレーテイア概念との対決から、アレーテイアとしての存在の根源にレーテー（覆蔵性）が潜んでいることを予感していた。問題は、元来、存在者を「見させる」ものであり、あらわにするものである言葉が、自己覆蔵するものをそのものとしてどのように示しうるかというジレンマである。このハイデッガーのジレンマは、ヘルダーリンの詩作において、自己覆蔵するものが自己覆蔵するものとして見事に示されていることを見出したときに、一つの解決の方向を見出したのではないだろうか。ハイデッガーは、ヘルダーリンの言葉において、もっともありありと存在の根源を経験しうることができたのである。それゆえに、性起の経験は言葉の本質の経験と相即するのである。

したがって、ハイデッガーの言葉の思索は、ヘルダーリンの詩の言葉についての彼独自の経験を尺度としているのであり、決して「言葉」自体のもつ構造や性質分析から推論されたものではなく、そのような方向からハイデッガーによる言葉の思索の批判をすることは的外れであるといえよう。しかし他方、この意味において、彼の言葉の思索をさらに立ち入って究明するにあたっては、ハイデッガーによるヘルダーリン解釈の精緻な検証を通じて、彼のヘルダーリン経験を追体験することが、今後のハイデッガー研究の課題の一つであるといえよう。

(c) 「形式的告示」から「合図」へ

では、このような言葉本質の経験に基づく場合、思索の言葉はいかなる形態をとることになるのであろうか。かつてのハイデッガーの概念性であった「形式的告示」への言及は1929/30年冬学期講義以降姿を潜める。1930年以来『存在と時間』の「内在的批判」が始まるが、それに伴い、『存在と時間』において「形而上学の言葉」とともに用いられた形式的告示のもつ主観性をも問いに付されねばならなかったからである。しかし、本書ではすでに『寄与』に即して、性起の思索においても、言葉は形式的告示の性格を保留すべきことを確認した。実際、『寄与』においても多くの重要なタームが「告示」されている。

しかし、性起の思索の言葉は、形式的に告示するだけではない。形式的告示

は、むしろ禁止的機能が主要であり、告示する先自体は積極的に示されることはなかった。しかし、性起の思索の言葉は形式的に告示するだけでなく、「人間自身の変容 (die Verwandlung des Menschen selbst)」(GA65: 84) をもたらすことをその使命とする。性起の思索の言葉は、人間をして、性起において存在に用いられる現-存在への変容をめざさせねばならない。

形式的告示も、禁止的機能を介して現存在の本来の実存への変容をめざすが、実存の本来性は現存在自身の「良心」に依拠されていた。しかし、そもそも性起における人間の変容をもたらすのは、人間ではない。性起の思索が語る言葉が、誠実に性起へと告示しようとするならば、人間の変容をもたらそうとするその思索の言葉自体が、人間から発せられるのではなく、存在に由来するものでなければならない。性起としての言は、人間において道-拓き、人間の語る言葉となるという仕方で顕現する。このような言の働きに呼応するとき、そして呼応するかぎりにおいてのみ、性起の思索の言葉は、本来的に機能しうるのである。

こういった性起の思索の言葉のスタイルは、1953/54年の「言葉についての対話」において「合図 (Wink)」と名付けられている。ハイデッガーは、そこで彼が言葉の本質を示唆する「存在の住処」という言い方 (Wendung) について、次のようにいう。

それ[ハイデッガーの「存在の住処」という言い方]は、言葉の本質の中への一つの合図を与えるにすぎません (GA12: 108)。

性起の思索の具体的な言い方は、一つの「合図を与える」ものであり、思索の言葉は「合図を送って招く (erwinken)」(GA12: 109) のである。

合図は、「形而上学を故郷としてそこに住み着いている一切の記号 (Zeichen), および暗号 (Chiffre)」とは異なるものである (vgl. GA12: 111)。つまり、合図はある事柄を概念的に表象させる指導的な概念ではない。したがって、合図において語られる表象そのものが問題なのではない。むしろ合図は「言われるべき語を、思索するに値するものの方へと担い運びつつ近づけるために、抑制する」(vgl. GA12: 111)。このように合図は、「存在の住処」という言い方のように、思索に値するものを隠す仕方で語ることによって、語られる内容そのものを表象しようとする思惟に戸惑いを与え、そこから立ち去り、思索に値するものを経

験することへと赴くように指示する。

このようにみえてみると合図は、語られるべきものを、形式的に語ることによって、語られるべきものの根源性を保蔵し、思索の企投性を保つという、形式的告示の戦略をも内に含んでいる。しかし、合図は、ただ形式的に語るだけではない。合図が、そこへと招く思索に値するものとは、性起であり存在の根源的覆蔵性であることを、合図自身ははっきりと理解している。形式的告示ではその禁止的機能自体が、そこで指示されるべきものの根源性ないしは無尽性の表現であった。合図の指示する先もまた根源的無尽性をもっており、表象的思惟の対象たりえないものである。しかし、合図は、ヘルダーリンから性起の経験についての予感を獲得している。合図は、形式告示と同じくその指示する先の秘匿性を保ちつつも、単に形式的に指示するだけでなく、予感された性起の経験へと赴かせるために、より積極的な仕方では合図するのであり、「指針となり示唆を与える合図の仕方は多様である」(GA12: 191)。

それゆえ、合図はそれぞれ謎にみちたものです。われわれに向かつて (zu), 或ることをせよと合図を送りつけてくる (zuwinken) こともあるし、われわれに拒絶的に (ab) 合図すること (abwinken) もあります。そして、そこから合図が思いがけずわれわれに生じてくる場所へと、そこをめざしていけ (hin) と合図してくる (hinwinken) こともあるのです (GA12: 111)。

しかし、合図が形式的告示とは異なって、積極的に様々な仕方では性起の経験へと招きうるのは、そもそも合図が思索者自身に由来するのではないからである。ハイデッガーは、思索者が形而上学から離れて新たに歩むべき道について次のようにいう。

われわれを単なる形而上学的な表象から引き戻し、あの知らせの送ってくる合図にわれわれを気づかせ、この知らせを伝える使者 (Botschaft) にわれわれがなりたいたいと思うようになる道 (GA12: 137)。

思索者の言葉による合図は、そもそも思索者から固有に発せられるものではない。合図は元来「言 (die Sage)」から発せられる。言は、立ち現れさせる、輝き現れさせる、という意味における「示すこと (zeigen)」でもあるが、それは「しかしそれでも合図という仕方では」(vgl. GA12: 137) 示す。他方、「詩作と思索はい

ずれも言の働き方であり、しかも傑出してすぐれた仕方である」(GA12: 190)。それゆえ、思索者のみならず、詩人もまた、言が合図という仕方で示すために用いられるのであり、合図を伝える「使者」であるかぎりでは合図をする。性起は言として性起するのであった。性起は、自らの合図の使者となろうとするものに合図を贈り、使者はこの合図に呼応しつつ使者として合図を贈る。合図の使者は存在に用いられているゆえに、使者の合図は性起の内へと指示するものとなる。

ところで『寄与』によれば、そもそも性起の本質構造の最奥には「最も覆蔽的なもの」としての「最後の神」が予感されていた。最後の神の過ぎ去りによって性起は性起する。言としての性起から発せられる合図は、究極的には「最後の神の合図」(GA65: 82, 400, 405, 408, 409, 411)に由来する。

最後の神は合図において現成する(vgl. GA65: 409)のであり、合図として自己を贈ってくる。「合図とは、ためらいつつの自己拒絶(das zögernde Sichversagen)である」(GA65: 383)。つまり、自己拒絶するものが、自己を贈ることの可能性を贈りつつ自己拒絶することであり、「自己覆蔽するものの自己開披(das Sich-eröffnen des Sichverbergenden)」(vgl. GA65: 385)である。最後の神は、「最も覆蔽的なもの」であるがゆえに、そのすでに消え去った痕跡かあるいはこれから到来する予感としてのみ、つまり贈る可能性としてのみ自己を贈り、自己の到来へと思いを馳せさせる。このような最後の神の合図が「性起の元初的な——別の元初における元初的な——本質としての合図して招くこと(erwinken)」(GA65: 385)である。

最後の神の過ぎ去りは合図としてなされるが、それは「合図が突然煌めくこと(Aufleuchten)」(GA65: 388)であり、また「[真]存在が雷閃光を発すること(erblitzen)としての瞬間[一瞬の目配せ](Augenblick)」(GA65: 409)である。最後の神の合図は、稲妻のように、自己を現す瞬間に消え去り、かろうじてあとに閃光の余韻を残す。神から贈られる合図の本質は、このような動態をもった「瞬間的な目-配せ(ein augenblicklicher Augen-Blick)」とでもいうべきものであろう。ハイデッガーは、このような合図としての最後の神の過ぎ去りを、おそらくヘルダーリンの詩『ルソー』の次の詩句から予感したのではないだろうか。「……そして合図は／はるか昔から神々の言葉なのだ(……und Winke sind/Von Alters her die Sprache der Götter.)」⁴⁴。

思索の言葉としての合図は、性起の言としての合図に由来し、畢竟は、最後の神及びその神性の充溢である「神々の言葉」としての合図に由来している⁴⁵。

しかし、合図を受け取ってその使者となるのは思索者だけではない。ハイデッガーは、上に引用したヘルダーリンの詩句に即して『ヘルダーリンと詩作の本質』（1936年）において、次のようにいっている。

詩人の言うこと（Sagen）とは、この合図をさらに民族の中に合図するために、合図を感じ取ることである。この合図を感じ取ることは、受容であるが、しかし同時に新たな施与でもある（GA4: 46）。

詩人もまた神々の合図を受け取り、さらに人間へと手渡す使者である（vgl. GA39: 31ff.）。「詩人自身は、あちら——神々と、こちら——民族との間にいる。彼は外へと投げ出された者である——神々と人間とのあいだである、かの間（Zwischen）に投げ出されている」（GA4: 47）。

そして、詩人と思索者は、合図を受け取り再び施与することにおいて、連携している。本書では、『寄与』から、詩人こそが神に撃たれた者であり、詩人の現-存在こそが合図によって神が贈られる場所、すなわち「目配せの-場処（Augenblicks-Stätte）」となることを読みとった。そして思索者は、第一の元初の忘却である形而上学の直中にあり、それを担い耐えつつも、詩人が開こうとする神の合図の場処に人間が気づくための準備をする。詩人の——とりわけヘルダーリンの——語の聴かれうようになる「最も近い前庭（Vorhöfe）を建設すること」が思索の役割である（vgl. GA65: 421）。詩人の語は、形而上学の歴史の直中にいる人間が、思索者によって詩人の語を聴くことへと導かれて初めて詩人の語として聴かれうる。いわば、思索者は詩人と人間の「間」である。思索者と詩人が共属することによって、はじめて詩人は神々と人間の間たりうるのである。

このような詩人と思索者の共働の構想が、『寄与』以後、晩年に至るまで保たれていたことを、1970年にハイデッガーが書き、ルネ・シャールに献呈された詩「思い（Gedachtes）」の一節において確認することができる。

44 Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe* Bd. 1, S. 268.

45 ハイデッガーが最後の神の合図を、最も直截に伝えようとしたものの一つが「様々な合図」（1941年）（GA13: 23ff.）と考えることができる。

その一節は「前奏 (Vorspiel)」と名付けられ、前半は以下のようになっている。

前奏

思索の言を
比類-無きものの前に曝し出し、
思索の厳格さの静けさの内に安らわしめよ。

かくして性起の内で用いられる者たちは
ただ詩人たちのみが詠う様々な歌曲のために
―― 希にしかないことであるが更に ―― 貧しき前奏をあえて奏でるだろうが、
これからも長らく聴かれることもなしに (GA13: 224)。

ここでいう「性起の内で用いられる者たち」は、「思索の言」に携わるものであり、思索者である。そして、この思索者は詩人たちの詠歌の「貧しき前奏」をあえてする者である。詩人の歌の前奏を奏で、人間たちを詩人の歌を聴くように導く者が思索者である。しかし、その前奏は、詩人の歌曲と比べれば「貧しい」ものである。ハイデggerはなぜ「貧しい」のかは語っていない。しかし、思索者の「前奏」が貧しいのは、すでに「道-拓き」について見たように、思索者の言葉は「形而上学の原野」に畝間を付けるものであるからであろう。神の合図を神々の方から贈る詩人とは異なって、思索者の合図は形而上学の原野の中に、そしてその中から性起へと、さらにはわれわれを救うべき「ある神のようなもの」を予感しうる道を手探りで切り拓き、人間達に示すことであるからである。

ところで思索者は、どこから合図を受け取りうるのだろうか。「前」奏を奏でるには、前奏が接合されていく詩人の歌曲をすでに予感して知っていなければならない。その意味で思索者は、詩人の語から合図を受けている。ヘルダーリンが詩作することと同じことを思索するといっていることや、『言葉への途上』において、多くの詩人の語に即して言葉の本質を論じていることを考えれば、まず第一に詩人の語から合図を受けているといえる。

また、ハイデggerは、なおも第一の元初の痕跡を湛えているものからも合図を受け取っている。すなわち、古代ギリシャ語や古ドイツ語といった語そのものや、その背後に潜むフォアゾクラティカーの語からも合図を受け取ってい

る。例えば「パルメニデスの言うことの仕方」(vgl. WD: 132)や「古語の元初的意義」(vgl. WD: 96)も合図たりうる。

では、思索者は存在そのものから直接合図を受け取ることはないのだろうか。「前奏」の後半は次のように詠う。

詩歌と思索との二重の襞は
ただ一つの幹から生い始める、すなわち
歴運の闇から突如として閃めく合図を
感謝して受け取ることから (GA13: 224)

ここで詩歌と思索が「一つの幹」から生えた二またに分かれた二本の枝であるといわれている⁴⁶。そして双方が共有する幹とは「歴運の闇から合図を感謝して受け取ること」⁴⁷である。「歴運」とは歴史を根底から統べつつ、そのつど自らを贈りつける存在である。そして元初の忘却が極まり、集-立が続べ、形而上学が存在の自己覆蔽の歴史として思索されない現代はまさに歴運の「闇」である。しかし、すでにプレーメン講演に即して見たように、この集-立としての存在の闇の中からこそ、性起の合図が贈られうる。それは、われわれに集-立を集-立と気づかせるものであり、性起にも集-立にも転じうる存在の根源的覆蔽性である。歴史を根拠づける歴運として自らを贈り、その「存在のエポック (Epoche)」の一つである集-立という現代社会のあり方そのものも合図となりうる。

もっとも、性起と集-立双方において統べている存在の根源的覆蔽性は、神ないしは神々である。この「前奏」の一文は、思索者もまた詩人と同様に、——ごく稀であるが——神から直接合図を受け取ることもあることを示している。実

46 辻村公一は、ここの思索と詩作の (Zwiefalt) を、「現前するものと現前性との二重襞」ではなく、「一本の樹幹が二又に分かれた (Zwiesel)」の意にとる (辻村公一、『ハイデッガーの思索』, 86 頁参照)。

47 ベゲラーは、1940 年代前半において、ハイデッガーにおいて神からの「合図」と神の「痕跡」との術語の区別が徹底され、「痕跡」という術語でもって神との隔絶感が強調されていったことを指摘している (vgl. Otto Pöggeler, *Heidegger in seiner Zeit*, München, Funk, 1999, S. 37, *Neue Wege mit Heidegger*, S. 327)。確かに、すでに本書でも言及したように『寄与』においては、「合図」の概念でもって必要以上に思索の立場から神が語られており、『寄与』の後には神を語ることに再び抑制的になっている。しかし、この詩においても見られるように、後年においても神からの「合図」という考えは完全には放棄されておらず、ベゲラーのいうように「合図」から「痕跡」へという明確な区分ができるかは、慎重な検証が必要であろう。

際、ハイデッガーはギリシャ旅行の際、エギナで雷光をみて「ゼウス」といったことを報告している (vgl. GA15: 15)。詩人と思索者が共有する「ただ一つの幹」の根は神の合図へと通じている。

しかし、双方ともが神の合図を受け取りうる、ということが、神の「天の火」に焼かれた「半神」である詩人と人間である思索者とのあいだの裂け目を無効にするわけではない。それゆえ、詩人は聖なるものを名指しうるが、思索者は存在をいうことに留まるのである。詩人は神の合図を直接に受け取りうる。しかし思索者は、まず詩人の合図を受け取り、詩人と同じことを思索することによって初めて、神の合図を受け取りうるようになる。また、すでに論じたようにフォアゾクラティカーや古語が元初的なものとしてとらえられ、存在の歴史における固有の意義を獲得するもの、ヘルダーリンが「運命」となってからである。そういった意味ではやはり思索者にとっては、詩人からの合図が、始まりでありかつそれ以降を持続的に統べるという意味での「アルケー（元初）」である。思索者が神の合図を受け取るときでも、そこには常に詩人からの合図の思索が先立っている。それゆえ、元初的には、神から詩人、詩人から思索者へと合図が受け渡される。

(d) 思索者の合図の諸相

われわれ人間は、まずもって思索者の合図でもって性起への道へと導かれる。詩人と人間の「間」としての思索者であるハイデッガーの語り全体が、われわれに向けた合図といえよう。しかし、われわれ人間は、さしあたり元初の忘却の内にあり、「非詩人的」にある。それゆえ、思索者が贈る合図は、まずはわれわれがその中にある形而上学の言葉に、性起への道の畝間を付けることを第一の使命とする。思索の言葉は、形而上学の言葉を廃棄するのではなく、むしろ形而上学の直中で、形而上学の言葉を担い耐えつつ、性起への道を指し示さねばならない。

性起の思索以降のハイデッガーの言い方の多くは、一見神秘的で奇妙に思える。しかし、それらの言い方はわれわれを性起への道へと誘うための合図としての工夫が凝らされたものであると理解することができるであろう。そのいくつかから、思索者の合図が具体的にどのようにして贈られているのかを、確認

しておこう。もっとも、ハイデッガーがいうように、合図という考えを、すべてを包み込んでくれる一個の指導概念にまで仕立ててしまっただけとはいけない(vgl. GA12: 109)。ハイデッガーのいうように、合図は様々になされるのであり、それらを類型化して、合図の本質を抽出することを本書は目的とするのではない。すでに、われわれは性起の本質構造から思索者の言葉は、形而上学の語の中に性起への道の痕跡をつけることであることを知っている。ハイデッガーの言葉を合図として受けとめるために、それがどのようにつけられているかを、いくつかの例において確認しておくことが肝要なのである。

本書ですでに、死については「存在の山並み」、言葉については「存在の住処」という奇妙な言い回しの解釈を試みた。これらの「山並み」や「住処」といった日常的な語が、われわれの日常的な理解では、およそ結びつくはずもない「存在」といった哲学用語と結びつけられている。この結合が響かせる不協和音を、われわれが日常的な理解の方へ引き寄せて、例えば「家というのは、あらかじめどこかに建てておいた家屋で、存在は持ち運びのできる一つの品物のようにその中に収納される」(GA12: 112f.)といった具合に理解してしまうと、たちまちその語は合図であることをやめてしまうであろう。われわれはこの不協和音を担い耐えることによって、日常的な理解とは異なった、存在の理解への誘いに身を委ねねばならない。そのとき初めてこれらの語は、合図として異なった存在の理解の次元を開くのである。形而上学的な理解からの「思索の転換」(vgl. GA65: 83)をもたらしことが思索の語の第一の狙いである。そして最後に変容後から、もう一度これらの語を読み直すとき、それらは同じ語でありながら単なる比喩のような語ではなく、存在それ自身の現成を言い表す語となるのである。そしてそのとき、日常的な語はより元初的な意味から輝き出す。例えば、「住処」は根源的な「守蔵」を意味し、「山並み」は四方界における「天と大地の境界(ペラス)」を意味する。

このように、ハイデッガーの思索の語の戦略は、日常的理解に対しての不協和音を響かせる——思索の変換を促す——存在の現成を言い表す——思索の語を構成する個別の語の元初的な捉え直し、といった契機をはらみながら遂行される。

そもそも「存在」という語に対してもまた、ハイデッガーは様々な表現を試みている。すでに見たように、ハイデッガー自身は「存在」という語を用いつ

つも、「性起」という、形而上学的な「存在」の理解とは全く異なった事柄をいおうとしていた。そのために、「存在」という語に、性起へと導く工夫を加えることがたびたびあった。例えば、しばしば性起としての存在に古語の *Seyn* という語をあてることも一つの合図である。また、よりはっきりと *Sein* ないし *Seyn* に×印を付けることもあった。存在という見慣れた語に×印が付けられることによって、不協和音を響かせたのである。さしあたり、この×印は、形而上学的に思索された「存在」の抹消を意味する。しかし、存在の思索が変換し、性起を予感しうようになり、この×印付きの *Sein* が存在の現成を示すことを理解すると、この同じ×印は、そのままで四方界の四つの方域を積極的に表現するものに転換する (vgl. GA9: 411)。このような *Sein* という語への加工も合図である。

また、ハイデッガーの奇妙な表現のうちで、とりわけ目をひくのが、「本質 (Wesen)」を用いた語群を反転させる表現である。「真理の本質は本質の真理である (das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens)」(GA9: 201, vgl. GA65: 288)。「言葉の本質：本質の言葉 (Das Wesen der Sprache: Die Sprache des Wesens)」(GA12: 189)。これらの表現の前半は、よくわれわれが見慣れた表現である。しかし、読み進むにつれそれをちょうど反転させた語が現れ、しかも両者が *ist* でもって等置されたり、二重コロンの繋がれることによって不協和音が響くことになる。このような合図を受けたものは否応なしに「本質」、「真理」、「言葉」といった語に対する自分たちの理解を留保せざるをえない。思索が変換され、「本質」が動詞として、すなわち存在の動態である「現成 (wesen)」として予感されるようになって初めて、前半と後半の繋がりを積極的に理解しうる。前半から後半への展開は、合図によって、われわれが存在の現成へと開かれることを意味している (vgl. GA12: 189)。「真理の本質」をいう形而上学的発想から出発したわれわれの思索は、「存在 (ist)」の呼びかけに応じて「アレーテイアという現成」⁴⁸ へと変換する。「言葉の本質」という形而上学的発想から出発したわれわれの思索は「言という現成」へと解放される。いずれも前半の形而上学的に理解されていた語が、そのまま後半においては元初的な意味を再獲得しつつ、思索の変換を要求しているのである。

このようにハイデッガーの合図としての思索の語は、いまだ形而上学の中で存在を忘却している人間が受けとめられるように、まずは形而上学的表現を用

いつつも、不協和音を響かせ、思索のあり方の変換を迫り、もって形而上学的理解によって埋もれていた元初的な意味を同じその語において獲得させる。形而上学的な語が再獲得した意味こそが、思索者が「形而上学の原野」につけた畝間であり、その語が詩人の語に由来する場合は、詩人とともに建てた「存在の住処」となるのである。

さて、以上の検討によって、本書の関心であったハイデッガーにおける死と言葉の思索の関わりを理解する扉の前に立つことになった。ハイデッガーにおいて不明瞭であった死と言葉の関わりについての合図を、われわれは「言葉は語る、静けさの響きとして」というハイデッガーの表現に見出すことができる。次節において、この合図を受け取ってみたい。

第6節 静けさの響き

(a) 死と言葉の交錯

ハイデッガーは、1957/58年になされた講演「言葉への道」において、死と言葉の「本質的關係 (Wesensverhältnis)」について語っている。

死すべき者とは、死を死として経験しうる者のことをいいます。動物にはそのようなことはできません。また、動物は語ることもできません。ここで死と言葉の間に存する本質的關係が突如として雷光のごとく閃めく (aufblitzen) ことはあっても、この問題はまだよくは考えられていないのです。しかしながらこの関係は、死が、われわれに訴えかけ関わってくるもの「言葉の本質」と共属する場合に備えて、わ

48 後半の属格は、説明的属格として考えるべきであろう。現成は現前 (anwesen) と非現前 (abwesen) という存在の二重變 (Zwiefalt) を通底する語として存在の顕現の様を一般的に表現する。アレーティアはギリシャ的な存在の根源経験として、言は言葉の問題の側面からそれぞれ存在の顕現、「現成」を表現したものであり、基本的に「現成」、「アレーティア」、「言」は同じ事柄をいつているからである。また『寄与』には「[真] 存在の真理は真理の [真] 存在である (Die Wahrheit des Seyns ist das Seyn der Wahrheit)」(GA65: 95) という表現もあり、一連の反転定式の後半の属格を説明的属格と理解しないと、この表現を理解することができなくなる。「アレーティアの [真] 存在」ではなく「アレーティアという [真] 存在」としてしか意味が通らないからである。

れわれに次のような合図を贈ることができるでしょう。すなわちわれわれの言葉の本質がわれわれ人間をどのようにしてこの本質に引きつけようと訴えかけているのか、そして、われわれをこの本質に関わらせようとしているのか、その仕方を指し示す合図です (GA12: 203)。

ハイデッガーは確かに、死と言葉とが本質的な関係にあることの合図を受け取っている。それは、性起においては「死すべき者が語る者であり、その逆もまたそうである (Die Sprechenden sind die Sterblichen und umgekehrt)」という関係である。死すべき者とは、死を死として能くする者である。またここでいう語る者とは、性起としての言に呼応するものであり、性起に用いられて「響き無き言を言葉の響きへともたらす」者である (vgl. GA12: 249)。死を死として能くする者であるかぎりにおいて、人間は、言を響きある語へともたらす。

この関係は、四方界の構造においてすでに形式的に示唆されていた。性起において四方界が現成する。人間が性起において、性起の言を人間の言葉にもたらすときには、人間は四方界の方域として死すべき者なのである。問題は、もし性起が人間をその固有なものにもたらすというのなら、死も言葉も人間の固有なものとなる。しかし、固有なものは、唯一であるがゆえに固有なのであり、もし複数の固有性があるならそれらを結集し連携づけているより根源的な固有なものへと目を向けねばならない。つまり、ここでいわれている死と言葉の「本質的關係」が問題となるのである。

死と言葉が性起においてどのように関わっているのかについて、ハイデッガーは「まだよくは考えられていない」としつつも、ある合図を受けとめて、それをわれわれに伝えている。それは、「われわれの言葉の本質がわれわれ人間をどのようにしてこの本質に引きつけようと訴えかけているのか、そして、われわれをこの本質に関わらせようとしているのか、その仕方」のうちに死と言葉の本質的關係が覆蔵しているという合図である。

この合図を受けとめ、ハイデッガーとともに思索することが、本書の最終節の課題である。その際、「静けさの響き」という語が手がかりとなされる。「静けさの響き」という表現は、1950年の講演「言葉」において「言葉は語る、静けさの響きとして (Die Sprache spricht als das Geläut der Stille)」(GA12: 27) という定式でもって初めて語られた。この定式の前半「言葉は語る」は、言葉を意

志伝達の道具とする日常的な理解にとっては非常に奇妙に響くであろう。しかし、すでに性起としての言について検討した本書においては、この定式を、道-拓きが人間を用いて言を言葉にもたらしプロセスを最も簡明に言い表したものとして理解することができる。「言は性起が語る仕方」(GA12: 255)であり、言葉の本質が言としてある(vgl. GA12: 250)のだから、まさしく「言葉(言としての性起)が語る」こととなる⁴⁹。

この「言葉は語る」と「静けさの響き」は、1959年の講演「言葉への道」において、双方とも再び現れる。それゆえ、この二つは1950年代のハイデッガーの言葉の思索における基本定式としてずっと保持されてきたと考えることができるであろう⁵⁰。そして本書はこの「静けさの響き」において、ハイデッガーのいわば「死と言葉の思索の最終的な結晶」を見届ける。この語が「死の思索」と関わるのは、後にも見るように、ハイデッガーにおいて「響き」という語が「死」を示唆しているからである。また「最終的な結晶」であるのは、この言葉の定式が、死だけではなく、死と性起や言葉との関わりまでも指示する拡がりをもっているからである。この語において、本書はハイデッガーの死と言葉の関わりについての思索の一つの到達点を読みとることとなる。

(b) 「静けさ (Stille)」

ハイデッガーは「静けさ (Stille)」という語を、『寄与』以来、「覆蔽的なもの」の沈黙の相を示唆するものとして用いてきた。『寄与』では「最後の神の過ぎ去りの静けさ」が語られ、現-存在は、「最後の神の過ぎ去りの見張り」(GA65: 294, vgl. GA65: 331, 406)であり、このような現-存在において根拠づけられた歴史は「偉大なる静けさの覆蔽的な歴史」(GA65: 34)とされた。「様々な合図」(1941年)では、「[真]存在は、そのつど静けさの時-空間を[中略]元初的に知る人間

49 また、「言葉は語る」という定式はなんら神秘主義的なものではない。道-拓きのプロセスにおいて実際に語っているのは——典型的には——詩人である。その詩人の語においては、「死すべき者」という人間の固有性と四方界としての世界との共属が成就しており、それらを結集しつつ統べている、もはや人間的ではないものが見出される。そういった詩人の言葉との出会いの経験が、ありのままに「言葉は語る」という定式で表現されているのである。

50 「静けさの響き」という表現自体は、すでに1939年に行われた上級ゼミナール「言葉の本質——ヘルダーの論文『言葉の起源』について」において見うけられる(vgl. GA85: 90)。

へと贈るのか」(GA13: 32)と問われる。「静けさ」が存在から贈られるものであることが示唆されつつ、そういった存在の施与が「静けさの声 (die Stimme der Stille)」(GA13: 27)と表現される。おそらくこの表現が「静けさの響き」の原型と考えられよう。

「静けさ」と言葉の関係に初めて言及したのは1944年夏学期のヘラクレイトス講義である。すでに見たようにこの講義では、古代ギリシャ人が第一義的に存在の根源として、そして同時に言葉の根源として思索した「ロゴス (λόγος)」自身の「呼び求め (Anspruch)」が、未だ語ではなく、「[ロゴスへの] 応答における一切の語の言に対しての先-語 (Vor-wort)」(GA55: 383)とされる。「先-語は言葉の本質に先んじてあらかじめ統べている静けさの沈黙であり、この静けさは語があるべきものとなるためには、まず破られねばならない。ロゴスは語ではない」(ebd.)。

ここで語られているのは、いわば、ロゴスとしての存在が人間を自己への結集へと呼び求める「瞬間」であり、性起が人間の語を用いて響きだす直前の「瞬間」である。すなわち「響き無き言が言葉の響きへともたらされる」(GA12: 249)瞬間である。人間が根源的な存在と出会い、それに用いられる瞬間、そこには「静けさ」が現成する。性起においては、存在は「静けさ」を人間へと贈りつけ、人間は「静けさ」に支配されつつ「静けさ」を語にもたらす。

存在の自己覆蔵がもつ沈黙の様相であった「静けさ」は、次第にその輪郭を現してきた。「静けさ」は、言の現成の仕方であり、人間の言葉の呼応を要求する一つの「動き (Bewegung)」である。このような「性起が性起する」動態、あるいは「言葉が語る」動態としての「静けさ」を、ハイデッガーはプレーメン講演(1949年)の第四講演で「静けさが鎮める (Die Still stillt)」(GA79: 77)という。

さらに、「静けさ」が鎮める具体的な様相が講演「言葉」(1950年)で語られる。そこでは、「静けさ」とは「世界 (四方界)」と「物」の「中間 (Mitte)」にあって、双方の固有性を保ちつつも、一体化させる「区-別 (Unter-Schied)」ないしは「配定 (Austrag)」とされる。プレーメン講演では、性起においては、四方界が物に現成することにより「物が物となる」、あるいは「世界が世界となる」とされた。そのプレーメン講演と近接してなされた講演である「言葉」は、プレーメン講演のモチーフをさらに展開する。「静けさ」の「鎮めること」とは世界と

物という対立するものの「中間」を開いて、両者の「親密性 (Innigkeit)」を成就せしめることを説く。「静けさは鎮める、世界と物を配定して[和解させ、それぞれを熟させて]その本質に至らせるという仕方では鎮める。鎮めるという仕方による世界と物の配定は区-別の性起である」(GA12: 27)。

このようにみえてくると、「静けさ」は言葉と関わりのないところで論じられているような感を受けるが、そうではない。プレーメン講演の第一講演「物」においてははっきりと言われていなかったが、世界と物の親密性が成就するのは、詩の語においてなのである。「言葉」では、トラークルの詩句の語が挙げる「物」に即して、両者の親密性が説かれていることから、詩の語において「静けさが鎮める」という事柄が根源的に生起していることを読みとることができる。「静けさが鎮める」ということは、詩の言葉に固有なことなのである。

さて、この講演「言葉」においてハイデッガーは、かつてヘラクレイトスのロゴス解釈において語られた「先-語」としての「静けさ」の豊饒さを保持しつつ分節して示している。「言葉」における「静けさの鎮め」は、それ自身「結集」である。それは鎮められ結集される世界と物にとっては一点へと向けて呼び出される「召命 (Geheiß)」であり、「自分の許へと結集する呼び (Rufen)」(GA12: 27) である。「静けさの鎮め」は、世界と物を呼びつつ、結集し、親密性の内に保つがゆえに、「静けさ」のもつ「憩い (Ruhe)」は単なる静止ではなく、「あらゆる動きよりも動勢に満ちており、どのような活動よりも旺盛である」(vgl. GA12: 26)。

ここでわれわれは、なぜ結集としての存在が語るのかという問いへの合図を受け取ることができる。存在は結集であり、その結集は動きである。人間が、結集としての動きに自分を委ねるとき、結集の動きに由来する引力を、すなわち呼びつつ引き込む動きを感じることができる。これが存在の語る仕方である「召命」であり、それをハイデッガーは「響きとしての鐘声 (das Läuten als das Geläut)」(GA12: 27) と表現しているのである。

こういった性起における存在との出会いの経験である「静けさ」の経験を、ハイデッガーはヘルダーリンの詩句から読みとっている。ハイデッガーは1968年に行われた講演「詩」においてヘルダーリンの『多島海』を解釈したとき、そこで用いられていた still という語に注釈を加えたうえで、補足的に次のように指摘して、still がヘルダーリンの詩の標識の一つであることを示唆している。

「ヘルダーリンの歌『平和の祝い』では still という語がいつも繰り返し語られている」(GA4: 189)。実際、『平和の祝い』では still が6回使われているが、第3節では「ひとりの神 (Ein Gott)」が現れるときを指す「すべてが静かになったこのとき (da es stille worden)」, 「夕べのこの静けさにおいて (abendlich. . . in dieser Stille)」という表現が見られ、第7節では神そのものに「静かな時の神 (Der stille Gott der Zeit)」と still が冠されている⁵¹。ヘルダーリンにとっては、神そのものの、神の現れ、さらには一瞬間に触れて立ち去った、持続する神の痕跡もまた、すべてが静けさに包まれている。例えば『あたかも祭りの日のように……』においては、詩人が神に撃たれ、吹き込まれた靈感が詩人の内へと委ねられ、保存される様が Still endend in der Seele des Dichters と詠われており⁵²、ハイデッガーはこの詩句から「聖なるものは、到来するものとして静かに現在する」(GA4: 67) という合図を受け取っている。

また重要なことは、こういった「静けさ」の中からこそ、詩人が神々を名指す言葉を発するというのをヘルダーリンが詠っており、このことをハイデッガーが強調することである。『平和の祝い』では、「運命の掟とは……静けさが返ってくれば、また一つの言葉が生まれてくることだ (Schicksaalgesetz ist. . . / Daß, wenn die Stille kehrt auch eine Sprache sei)」⁵³ と、『多島海』の異稿では「私は静かに神々の名を呼ぶ…… (Nenn' ich stille sie mir. . .)」と詠われる (vgl. GA4: 189)。また、『ドナウの水源で』でも「神聖に強要されて、私たちは呼ぶのだ、／自然よ! (Wir nennen dich, heiliggenötiget, nennen, / Natur!)」⁵⁴ という表現が見られる。「自然」はヘルダーリンにとって「聖なるもの」であり (vgl. GA4: 59)、またハイデッガーは「神聖な強要に順応するように対応」することで生じる「憩い (Ruhe)」を still と言い換えている (vgl. GA4: 189)。ゆえに、ここでも「静けさ」から詩人の語が発せられていることになる。

「静けさ」は、ヘルダーリンにおいては、一瞬だけ触れて去っていく神の神性であり、詩人の語が発せられる根源を指している。こういったヘルダーリンの合図を受けて、ハイデッガーは詩人の言葉としての「静けさの鎮め」を思索す

51 Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe* Bd. I, S. 362ff.

52 a. a. O., S. 263.

53 a. a. O., S. 364.

54 a. a. O., S. 353.

る。「静けさの鎮め」は、存在の根源的覆蔵性へと人間が結集される「動き」によって、人間が「召命」を聴き取り、聴従しきったときに実際に人間の語を通じて鎮めの「動き」が響き出る。性起が性起することは、言葉が語ることであり、言葉が語ることは、静けさが鎮めることである。天の静けさの鎮める動きが、大地に根ざす言葉となって、再び天に向かって響き出る。その様を、ハイデッガーはヘルダーリンの詩に倣って「言葉は口唇の花 (die Blume des Mundes)」(GA12: 194)と表現している。

そのとき詩人の言葉は、「静けさ」に呼応しつつ「静けさ」として、すなわち「沈黙」として語られねばならない。しかし、「静けさとは、ただ単に響かないことでは決してない」(GA12: 26)。ハイデッガーは、詩人の言葉の本質を的確にとらえ、端的に次のようにいっている。

この[詩人の言葉の]場合には、言うことにおいて、いやまさにこの言うことによってのみ、言われざること (Ungesagte) を、しかもそれを言われざるものとして現出せしめることのできる者が、最高度に沈黙していることとなろう (GA4: 189)。

このように、「静けさが鎮める」は、言葉の本質の範となるヘルダーリンの詩境を示唆しつつ、存在(ロゴス)の結集を含意し、性起が性起する様を言っている。「静けさ」はハイデッガーの言葉についての思索を凝縮した結晶といえるだろう。

では「響き」はどうであろうか、なぜこの語が「静けさ」と結びつくのだろうか。次に「響き」について見てみたい。

(c) 「響き (Geläut)」

「響き」とは鐘の鳴り響く音である。しかし、「響き」と仮に訳された Geläut とは、一つの鐘を間隔をおいて鳴らすときの音ではない。西洋の教会の鐘塔の多くの鐘が時刻を告げるときに、順番に、そして共鳴しあって鳴り響くときの音のような「続けて鳴る鐘の響きの集まり」⁵⁵である。なぜハイデッガーは、「静けさ」が鎮めるときに生起する、言葉の根源を「響き」という語で表現しようとしたのだろうか。

55 辻村公一、『ハイデッガーの思索』, 313頁。

まず第一に、ヘルダーリンが、「静けさの響き」を能く詠う彼自身の歌を「鐘 (Glocke)」の音にたとえているがゆえに、「響き」という語が選ばれたと考えられる。1963年にハイデッガーは、ヘルダーリンの詩の朗読レコードに添えた小文「ヘルダーリンの詩の朗読のための前置き」において、ヘルダーリンの詩「コロンブス」の一節「夕餉にひとびとを呼ぶために／鳴らされる／鐘の音が (Die Glocke, womit/Man läutet/Zum Abendessen)」⁵⁶に関連して次のようにいう。

だが、鐘 (die Glocke) は — その鐘音 (Klang) は — 詩人の歌 (Gesang) である (GA4: 197)。

しかし、ハイデッガーは単なる Läuten や Klang ではなく Geläut としている。この語があえて選ばれたのは、ヘルダーリンの詩句の影響もさることながら、ハイデッガー自身の死に対する感受性が決定的な要因となっていると考えられる。その証言を、1954年に書かれ、1969年に公開された随想「鐘塔の秘密について」において得ることができる。『マルティン・ハイデッガー — 彼の故郷の町メスキルヒより80歳の誕生日に寄せて』(1969年)という記念本において初めて公開されたこの小品は、クリスマス期の鐘塔とその鐘つき役の少年たちについて書かれている。おそらく教会守の子として過ごしたハイデッガーの少年時代の実際の体験が描かれているのであろう。彼の思索とはさしあたっては無関係に書き進められるこの随想の最後に、一言だけ彼の思索の語が煌めいている美しい一文がある。

教会の祝祭、徹夜課の日々、季節の推移、毎日の朝と昼と夜の時刻が互いに接ぎ合わさって、ある一つの鐘の音が絶えず、少年たちの心、夢、祈り、そして遊びを貫いて行った……。そんな秘密に満ちた接合があった。おそらくこの接合は、塔の最も魅力的で最も完全で最も永続する秘密 (Geheimnis) の一つを、絶えず変化して繰り返しえないような仕方、最後の響き (Geläut) に至るまで [真] 存在の山並み (Gebirg) の中へと贈り与える (verschenken) ために、共に保蔵しているものなのであろう (GA13: 115f.)。

煌めいている思索の語とは「存在の山並み」である。ハイデッガーの思索のうちでもとりわけ難解で奇妙な語であり、死の本質を言うこの語が、唐突に「響

56 Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe* Bd. I, S. 427.

き」とともに挙げられている。この一文に至るまでが含蓄深い随想に終始しているがゆえに、よりこの語にハイデッガーの鐘塔の経験が凝集されているように読みとれる。

この一文については様々な解釈が成立しえようが、ハイデッガーの「秘密」についての心性が、少年時代の鐘塔とその響きを中心とした生活によって培われたことが、この文によって伝えられようとしていてと考えてよいであろう。少年時代の生活すべては、鐘塔の響きに結集され、その結集の深奥の鐘塔の「秘密」へと指示していた。ハイデッガーが用いる「秘密」という語は「覆蔵性」を含意する語でもある (vgl. GA9: 194)。鐘塔は、少年の心性が、覆蔵的なものとして畏れ、崇めた秘密の多くを湛えて、少年の生活を統べていたのであろう。その鐘塔が保蔵していた「最も魅力的で最も完全で最も永続する秘密の一つ」は、現今のハイデッガーの「存在の山並み」の思索へと贈り与えられている。その贈り与えられる「秘密」とは、死としての無、すなわち存在の根源的覆蔵性としての「秘密」であろう。すでに見たように、死は「存在の山並み」とともに「無の聖櫃 (der Schrein des Nichts)」ともいわれていた。「聖櫃」の語は、「鐘塔」や「教会の祝祭、徹夜課の日々」と共鳴する。鐘塔の響きによって培われた少年の無としての秘密への心性が老哲学者の死の思索において今もなお息づいている、ハイデッガーのこのような想いがこの一文には込められているのではないだろうか。

このように、教会の鐘塔の「響き」は「存在の山並み」をすなわち死を想起せしめる。響きは、本来的な死への想いを喚起し、無へと、根源的な覆蔵性へと呼ぶのである。それゆえ、ハイデッガーが「静けさの響き」において「響き」という語を用いたのは、その語に死の思索を保蔵させようとしたからである。

「静けさが鎮める」が言の道-拓きを究極的に言い表したものであり、「響き」が「存在の山並み」という死の思索の根本語を含意するものである以上、「静けさの響き」という語において、その両者の連繫を、そしてハイデッガーの「死と言葉の思索の最終的な結晶」を見届けることができよう。

(d) 静けさ「と」響き

では、「静けさの響き」において、どのように死と言葉の連繫が成就している

のであろうか。1949年に書かれた『原野の道』という小品において、ハイデッガーの「響き」の経験が描かれている。メスキルヒの野の道の風景には「聖マルティン教会の鐘塔」の「古き鐘 (die alte Glocke)」の響きが属している。闇夜へと消えゆく夜11時の鐘の響きは、聴く者を次のような境涯へともたらす。

時を知らせる最後の一打に、静けさ (Stille) はなお一層静かになる。その静けさは二度の世界-戦争を通じて時代のために犠牲になった人々のところにまで届く。単純なもの (das Einfache) はなお一層単純になっている。この常に同じ一つのものは、疑念を感じさせるが、またそれを氷解霧消させる。原野の道の語りかけは、今やまったく明瞭となる。魂が語るのだろうか。世界が語るのだろうか。神が語るのだろうか (GA13: 90)。

ここでもまた鐘の音と「時代のために犠牲になった人々」―死―との関わりが示唆されつつ、「響き」がどのように「静けさ」をもたらしかが語られている。持続して鳴っている響きというよりは、むしろ最後に一打され、その鐘の音が次第に弱まっていき、ついには静寂へと消え入るときにより静けさをもたらし。鐘の響きが、まずわれわれを死を前にしての謙抑と敬虔へと気分づけていく。やがてその鐘の響き自体は鳴り止み、あたりを静寂が支配するが、耳底でなおも響きの余韻が残っている。そのかすかな耳底の余韻を通して、静寂の内から「原野の道の語りかけ」がありありと語りかけてくる。静寂としての言葉が、より明瞭に語りかけてくるのである。「響き」は静けさの「鎮める」仕方であり、それはまずわれわれに「存在の山並み」として、死として迫ってくる。「存在の山並み」としての響きがわれわれの耳底へと余韻として留まりつつ、鎮まった静けさへとわれわれの心を結集するとき、根源的な静けさがわれわれへと語りかけ、またわれわれもその語りかけに呼応する準備ができる。静けさの鎮めは、まず「響き」―すなわち死―として、われわれに届く。言葉はわれわれにまず死を語るのである。

しかし、こういった解釈は、少々読み込みすぎではないであろうか。『原野の道』の一節からの、このような理解ははたして可能であろうか。このような疑義は、1974年1月末に、死の床についていたエアハルト・ケストナーに書き送られた、ハイデッガーの詩を聴くことによって氷解するのではないだろうか。詩は二編書かれた。そのうちの一つ「だが、われわれはどこにいるのか……」

が聴かれねばならない。

だがわれわれはどこにいるのか……

Wo aber sind wir . . .

だが、われわれはどこにいるのか、

リルケの呼びかけ

「先だってあれ、すべての別れに」を

実現するようにわれわれが 労するときに：

Wo aber sind wir,

wenn wir uns mühen,

Rilkes Zuruf zu vollziehen:

»Sei allem Abschied voran . . .«

死の内に住んでいるのか？

Wohnend im Tod?

人跡未踏の地域、

それは—— 終わりではなく、転回点でもない。

Unbetretenes Gelände,

das-Ende nicht, nicht Wende,

元-初から

純粹なる無化の内への

聞こえざる鐘の音：

Ungehörter Klang

Von An-Fang

in die reine Nichtung:

[真] 存在の原形姿、

滅尽の働きの近寄らせることなく；

Urfigur des Seyns,

unzugangbar der Vernichtung;

二つになっての一つ：

最も近い近づけの

最も遠くの方域。

im Selbender Eins:

Fernste Gegend

nächster Nahnis.

(KH: 125)

この難解な詩において、「死」は「聞こえざる鐘の音 (Ungehörter Klang)」と呼ばれている。ケストナーの死後の1975年12月に、ケストナー未亡人にハイデッガーは、「エルハルト・ケストナーの追憶のために」と題された手書きの一文を贈っており、そこにはこう書かれている「静けさの響きを聴く人たち、その人たちは或る遙かなる恩寵の到来に身を委ねているだろうか？」(KH: 131)。この一文は、ケストナーに贈られた二つの詩が公開されたとき、二つの詩に冠する一文として同時に収録された (vgl. GA13: 241)。つまり、ハイデッガーはこの詩において、ケストナーとともに「静けさの響き」を聴こうとしている。それゆえ、この詩の中で詠われている、死としての「聞こえざる鐘の音」とは「静けさの響き」と考えるべきであろう。

また、死は「存在の原形姿 (Urfigur)」といわれている。Ur-とは「始源」を意味し、「存在の原形姿」とは、最も先立って現認される存在の形姿、ないしは一番最初に存在が顕現する形姿であると解釈しうる。死は、静けさの響きにおいて最も先だって現認される存在の形姿である。とすれば、存在の語りとしての静けさの響きは、まずわれわれに「死」という原形姿で、われわれに響いてくるといえるであろう。

それを確証しているのが、最後の一句「二つになつての一つ：／最も近い近づけの／最も遠くの方域」であろう。「近づけ (Nahnis)」とは、四方域の四つの方域を、それぞれの固有性を際立たせて離隔させつつも、そのことによって互いに他を照らし出させて、「近き」の内に保つものであった (vgl. GA12: 199f.)。つまり、性起の言の働きである「道-拓き (Be-wägung)」が、近づけとしての近きである」(GA12: 200)。死が「最も近い近づけ」とされるのは、性起の言が、常にわれわれにつきまとい、振り落とそうとしても落とせない最も近いもの、それでいて日常において最も意を向けられないもの、すなわち死として語りかけてくる、という事態をいうためである。

しかしまた、死は「存在の山並み」として、存在の覆蔵性を保蔵し、その深奥へと結集している。それゆえ死は「最も遠くの方域」でもある。「方域 (Gegend)」とは、四方界そのものや四つのエレメントそれぞれを指して「世界-

方域 (Welt-Gegenden)」(GA12: 202) といわれるように、「場所」としての存在、「存在の明るみ」をいう語である (vgl GA55: 335)。つまり、死は、最も遠くへと通じる開かれた「場所」でもある。それゆえ、「二つになっての一つ：／最も近い近づけの／最も遠くの方域」とは、死がわれわれに最も近くまで性起の言を届けつつ、もっとも遙かにまで存在の覆蔵性を指示する存在の明るみの場所となっていることを意味する。性起の言である「静けさの響き」は、われわれを気分づける現象としての「死」として、存在へ向けて思索された「死」という方域から、響き始める。あたかも教会の鐘塔の鐘によって、聖なるものへのわれわれの畏怖と敬虔さが呼びさまされるように、死の内から響きだす死としての「静けさの響き」が、最も覆蔵的なものへのわれわれの「畏怖」と「謙譲」の気分を呼び覚ます。そしてその死としての「静けさの響き」の最後の一撃が止み、耳底に残る響きとともに静寂が支配するとき、詩人の語を通しての言としての「静けさの響き」がわれわれに響きだす。死として現成する「静けさの響き」は、詩人の語としての「静けさの響き」へとわれわれの目を向けさせる。詩人の語としての「静けさの響き」はさらに死の本質へとわれわれの理解を深めていく。

「静けさの響き」の中において『存在と時間』の術語でいえば本来的な「被投的企投」が成就されている。われわれは死の可能性へと投げ込まれており (被投性)、この「死において存在の最高の覆蔵性が結集している」(GA12: 20) がゆえに、われわれは存在の結集へと死を通じて揺り動かされうる。それは、遙か将来から呼ぶ詩人の語を聴く次元を切り開くものであり、詩人の語への呼応 (企投) を可能にする。そして再び、詩人の語は、死の本質を通じて、存在の結集へと呼びかける。つまり、人間に「死すべき者」となることを呼びかけて詠うのである。「静けさの響き」は、詩人を介してこのような螺旋状の展開をしつつ、鎮めていく。「静けさの響き」が最も鎮まったとき、死と詩人の語の根底に達したときに、性起としての存在が、もっともよく「静けさ」として、根源的な覆蔵性として顕現することとなるのである⁵⁷。

57 こうして「[死を目前とした] 痛みもまた、畢竟は、秘密への放下へのうちへと克服され」、「恩寵 (Huld)」の到来に包まれるという境涯に、ハイデッガーは達している。Vgl. Heinrich Wiegand Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929-1976*, Frankfurt am Main, 1983, S. 230f.

＊

ハイデッガーがケストナー未亡人に贈った、ケストナーの追憶の言葉は、またハイデッガー自身に贈られたものでもあったのだろうか。ケストナーの死の翌年 1976 年 5 月 26 日に、ハイデッガーは生涯を閉じた。死の直前に書かれた、同郷のヴェルナルト・ヴェルテのメスキルヒ名誉市民表彰に対する挨拶の言葉の中でも技術社会へ省察の必要性が説かれる。

技術化され、等規格化された世界文明の時代にあって、なお故郷 (Heimat) はありうるのか、ありうるのならいかにしてか、ということ在省察することが必要なのです (GA13: 243)。

この一文は、死の急迫の直中でもなお、ハイデッガーが「静けさの響き」の中から、集-立から性起への転換を説き続けていたことを証している。ハイデッガーの葬儀は、すべて彼自身の指示に従って、カトリックの典礼で行われ、ヘルダーリンの詩句が読み上げられた。

Heidegger Studien

Denken über Tod und Sprache

VON

Makoto ONO

Kyoto

Universität Kyoto Verlag

2001

Kapitelverzeichnis

Einleitung

Über den gegenwärtigen Forschungsstand zu Heideggers Philosophie und zur Zielsetzung dieses Buches

Erstes Kapitel

Heideggers Denken über das Leben und Gestaltung „der formalen Anzeige“

1. Der Ausgangspunkt des Wegs des Denkens — das Kriegsnotsemester 1919
2. Phänomenologie als Ursprungswissenschaft
3. *Entwicklung der formalen Anzeige*
4. Religionsvorlesung — die formale Anzeige und die Kairologie
5. Ontologisierung der Frage nach dem Leben und die formale Anzeige
6. Der Tod im faktischen Leben
7. Die letzte Vorlesung der frühen Freiburger Zeit — „Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)“ SS1923

Zweites Kapitel

Die Marburger Zeit — Vorlaufen zu „Sein und Zeit“

1. Wahrheit und Sein bei Aristoteles
2. Von Husserl zu Aristoteles
3. Kant und Zeit
4. Das Denken über Tod und Sprache in der Marburger Zeit

Drittes Kapitel

Zur Grundproblematik von Tod und Sprache in „Sein und Zeit“

1. „Sinn“ — Grundlegende Problematisierung von „Sein und Zeit“
2. Existenzial „Rede“ in „Sein und Zeit“
3. „Tod“ und „Rede“
4. Die formale Anzeige — Beziehung zwischen Tod und Sprache

Viertes Kapitel

Verschiedene Modi des Konzepts „Metaphysik“

1. Der Abbruch von „Sein und Zeit“
2. Das Konzept „Metaphysik“
3. Radikalisierung der Endlichkeit des Daseins im Konzept „Metaphysik“
4. „Grundprobleme der Metaphysik“ WS 1929/30 und die formale Anzeige

Fünftes Kapitel

„Beiträge zur Philosophie“ und „der Wesensbau des Ereignisses“

1. Die Erfahrung „des Todes des Gottes“ und Nietzsche
2. „Die Wahrheit des Seins“ und „das Ereignis“
3. „Das Ereignis“ und „die Kehre“ in den „Beiträgen zur Philosophie“
4. Denker und Dichter
5. Der Tod und die Sprache im Ereignis

Sechstes Kapitel

Entwicklung „des Wesensbaus des Ereignisses“ zu „dem Geläut der Stille“

1. Von „Wahrheit“ zu „Ort“
2. „Logik. Heraklits Lehre vom Logos“ SS 1944 — Der Ort als Versammlung
3. Der Tod als „das Gebirg des Seyns“
4. „Das Haus des Seins“ — Denken und Dichten
5. Die Sprache im Ereignis — verschiedene Winke
6. „Das Geläut der Stille“

Resümee

Der Fortschritt der Publikation der Gesamtausgabe von Martin Heidegger und viele neue, sich darauf gründenden Studien haben letztlich das Bild des Denkwegs Heideggers sehr verändert. Vor allem die Veröffentlichung von den „Beiträgen zur Philosophie“ und der frühen Freiburger Vorlesungen macht es möglich, fast den ganzen Denkweg Heideggers zu überblicken und dessen neues Bild zu zeigen. Dieser Forschungssituation entsprechend versucht dieses Buch, am Leitfaden von zwei Themen, „Tod“ und „Sprache“, ein neues Bild vom Denken Heideggers im Ganzen zu geben. Obwohl das eigentliche Thema Heideggers das „Sein“ ist, führt eine bestimmte Einsicht in diesem Buch zu zwei anderen großen Themen, „Tod“ und „Sprache“. Die Einsicht: der Mensch kann Seinsverständnis haben, der Mensch kann seine Sterblichkeit verstehen, der Mensch kann sprechen, diese drei Sachen sind bei Heidegger „das Selbe“. Wenn wir Heideggers Denken über Tod und Sprache und deren Verhältnis durchdenken, könnten wir uns an Heideggers Seinsdenken selbst annähern.

Heideggers „Durchbruch“ in den eigenen Denkweg beginnt im Kriegsnotsemester 1919. Er versucht, „eine echte Ur-wissenschaft, aus der das Theoretische seinen Ursprung nimmt,“ zu geben. In seiner Urwissenschaft nennt er die bloße Tatsache, „das Leben ist“, dabei benutzt er die Ausdrücke, „es weltet“ oder „Ereignis“. Diese Ausdrücke erscheinen als Grundworte des Seinsdenkens wieder in der späteren Zeit Heideggers. Das bestätigt, dass die ständige Rücksicht auf „die Ursprungssphäre des Lebens“ Heideggers Frage nach dem Sein immer begleitet.

Durch die frühen Freiburger Vorlesungen wird die Ursprungssphäre „des faktischen Lebens“ allmählich artikuliert und in verschiedener Weise ausgedrückt. Die Grundtendenzen dieses faktischen Lebens sind, an sich zu bleiben (Selbstgenügsamkeit), die Welt aus dem Bedeutungszusammenhang zu verstehen (Bedeutsamkeit), sich selbst auszudrücken (Ausdruck). Aber der Grundcharakter, d. h. die „Beunruhigung“, verbirgt sich hinter den Tendenzen des Lebens. Die Ursprungssphäre bedroht ständig das selbstgenügsame Leben mit einer befremdlichen Unruhe und diese Unruhe selbst versucht, sich durch das Leben auszudrücken. Die Begrifflichkeit, die diese Unruhe ausdrückt, ohne sie zu entfremden, sucht und erörtert der junge Heidegger als seine anfängliche Auf-

gabe. Die Begrifflichkeit entwickelt sich in „die formale Anzeige“.

Eine Sache in die Sprache zu bringen, das tendiert dazu, die Sache festzulegen und sie theoretisch zu beobachten. Heideggers Versuch, die Ursprungssphäre in die Sprache zu bringen, setzt sich auch der Gefahr aus, die Unruhe des Lebens festzulegen und die Strömung des Lebens zu entfremden. Daher, wenn „die formale Anzeige“ die Ursprungssphäre spricht, geht die formale Anzeige nicht auf deren Inhalt ein, sondern spricht nur formal über die Sache. Wenn man über das faktische Leben spricht, kann und darf man nicht in der Weise sprechen, dem Leben einen endgültigen Ausdruck zu geben. Vielmehr sollte man darüber in einer formalen, unbestimmten, unpräjudizierenden Weise, sprechen. Diese formale Rede zeigt auf das Leben selbst als solches, das nicht festgelegt werden kann, und mahnt das selbstgenügsame Leben zum Verständnis dieser Ursprungssphäre als Unfestlegbares. Die formale Anzeige besteht in einer prohibitiven Funktion, die nicht in die feste und theoretische Begrifflichkeit verfällt, und daher ist sie ansätzlich und hat einen unterwegs-zeitigende Charakter.

Das Denken des faktischen Lebens wird durch die Auseinandersetzung mit Aritoteles ontologisiert. Heidegger wird sich nämlich durch seine eigene Interpretation von griechischen Philosophien, besonders des Aristoteles Philosophie, deutlich bewusst, dass die griechische Begrifflichkeit und deren Seinsverständnis den Blick auf das faktische Leben verdeckt. Um das Leben ursprünglich wiederzuholen, ist es notwendig, sich mit dem überlieferten Seinsverständnis auseinanderzusetzen. Also hält Heidegger es für seine erste Aufgabe, die Frage nach dem Sein erneut zu stellen. Aber diese Frage ist aus der eigenen ursprünglicheren Lebenserfahrung Heideggers erwachsen, worin die überlieferte Ontologie eigentlich wurzelt. Daher kann die formale Anzeige auch als die Begrifflichkeit der eigenen Ontologie Heideggers gelten. Die formale Anzeige wird, über „Sein und Zeit“ hinaus, bis auf das WS 1929/30 beibehalten.

Heideggers Ontologie erreicht auf den Wink der Bestimmung des Aristoteles von Sein als Wahrheit (*ἀλήθεια*) hin die Einsicht, dass „Sein“ und „Zeit“ miteinander zusammenhängen. In der Wahrheit als dem schlechthinnigen Anwesen (Gegenwart) blitzt die ursprüngliche Beziehung zwischen „Sein“ und „Zeit“ auf. Heidegger entwickelt diese Einsicht durch seine Erörterung von Kants Interpretation der Zeit auf der Grundlage der Idee der kategorialen Anschauung Husserls. Also gewinnt er im WS 1925/26 das Grundmotiv von „Sein und Zeit“, dass nämlich das Sein dadurch, sich in einer ursprünglichen kategorialen Form der Zeit schlechthin zu affizieren, anwest. Zugleich ahnt er schon, dass die Zeit (= Sein), obwohl sie dem Seienden sein Anwesen gibt,

„zunächst verborgen“ bleibt. In diesem Fall ist „Zeit“ eine formale Anzeige und sie zeigt auf diese Verborgenheit des Seins hin.

In der Marburger Zeit wird der Begriff „Tod“ in der Beziehung auf die Frage nach dem Sein und der Sprache wieder zur Frage. Der Tod ist kein Endpunkt des biologischen Prozesses. Er ist die ständig bevorstehende eigenste Möglichkeit, unmöglich zu sein. Wenn das Leben den Tod als so eine Möglichkeit versteht und sich zum Tode so verhält, ist das Leben eine Bewegung zum eigentlichen Charakter des Lebens gegen die Tendenz des Verfallens. Dann erscheint der Sinn vom Sein des Daseins als Zeitlichkeit. Erst durch die Vermittlung des Gedankens vom Tod wird der Seinscharakter des Lebens als Zeitlichkeit erfasst. Im Prozess der Grundeinsicht von „Sein und Zeit“ wurde das Sein schon als das Augenblickliche (Kairologische), das sich verbirgt, sobald es dem Seienden das Anwesen gibt, verstanden. Dasein verhält sich ständig zum Seienden und zugleich damit zu seinem Sein. Um das, dass das Sein des Seienden augenblicklich gegeben wird, zu erblicken, muss das Dasein sich selbst vom griechischen Dogma der Unsterblichkeit entfesseln. Erst wenn das Dasein versteht, dass es in sich den Tod, d. h. die Möglichkeit der Unmöglichkeit enthält, ist die ursprüngliche Frage nach dem Sein und die Rede vom Sein möglich.

Also stehen die drei Elemente, Sein, Tod, Sprache, bei Heidegger in einem Wesensverhältnis. Die erste Kristallisation dieser drei Elemente ist „die vorlaufende Entschlossenheit“ in „Sein und Zeit“. Das Dasein wird sein eigentlicher Seinmodus, d. h. die vorlaufende Entschlossenheit, dadurch, dass „Rede“, d. h. „das existenziale Fundament der Sprache“ ursprünglich das Sein des Daseins artikuliert. „Rede“ ist in „Sein und Zeit“ neben „Verstehen“, „Befindlichkeit“, „Verfallen“, als eines der Daseinselemente genannt. Aber „Rede“ funktioniert anders als die anderen drei Elemente, die drei Ekstasen der Zeitlichkeit des Daseins direkt entsprechen. Die „Rede“ durchdringt vielmehr jede Ekstase und ändert die Modi der Zeitlichkeit. In der vorlaufenden Entschlossenheit, wo „die ursprüngliche Rede“ funktioniert, drängt sich die „Nichtigkeit“ des Daseins ständig. Und die Sprache aus der vorlaufenden Entschlossenheit hat den Modus des Schweigens, das aus der Nichtigkeit stammt. Also, die ursprüngliche Sprache des Daseins spricht Tod, und erst dann kann sich der Horizont, in dem man sich die eigentliche Seinsfrage stellen kann, über die Nichtigkeit des Daseins hin öffnen. Dabei ist die angemessene Begrifflichkeit an der ursprünglichen Sprache die formale Anzeige. Denn sie kann die Existenz selbst, die auf die nie bestimm- bare Möglichkeit des Daseins, d. h. die Nichtigkeit, vorläuft, ausdrücken und bewahren.

Aber in „Sein und Zeit“ bleibt das Verhältnis zwischen der Nichtigkeit des Daseins und dem im Sein verborgenen Nichts dunkel, und der Versuch, das Sein aus dem horizontalen Schema zu interpretieren, bricht ab. Denn die „Entwurf-Sinn“ Struktur, von der das horizontale Schema abhängt, enthält irgendeine transzendente Subjektivität und reflektiert die ontische Differenz zwischen den Seienden implizit auf die ontologische Differenz zwischen dem Seienden und dem Sein. Heidegger kennzeichnet die Entwicklung seines Denkwegs in seinen späteren Jahren als die drei Schritte, „Sinn-Wahrheit-Ort“. Die „Entwurf-Sinn“ Struktur, die „Sein und Zeit“ entstehen lässt, beginnt, zur „Wahrheit“ überzugehen. Der Ansatz dieses Überganges ist das Konzept der Metaphysik (Metontologie), wo der Geworfenheit Wert beigelegt wird, und wo nach dem Sein von dem Gott und der Natur gefragt wird. Aber Heideggers Metontologie bewahrt noch das Schema der fundamentalen Ontologie auf. Dies ist die Grenze der Metontologie. Daher beginnt „die innere Kritik“ über „Sein und Zeit“ von 1930 ab und nach der Seinserfahrung der „Wahrheit“ direkt gefragt wird.

Der Ansatz von Heideggers Wahrheitsfrage ist Platons Höhlengleichnis. Heidegger liest aus dem Gleichnis die griechische Grunderfahrung der Wahrheit ab. Platons Gleichnis sagt zwar explizit Wahrheit ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) als $\iota\delta\epsilon\alpha$. Aber nach Heideggers Interpretation deutet Platon unbewusst in diesem Gleichnis an, dass das Wesen der $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ die Verborgenheit ($\lambda\eta\theta\eta$) ist, und dass das Sein als Wahrheit Bewegtheit des Sichverbergens ist. Indem das Sein selbst dem Seienden das Sein gewährt, verbirgt das Sein sich selbst. Der Mensch haftet nicht am Sein selbst, sondern am Seienden, dessen Sein vom Sein selbst gewährt ist. Dadurch verlässt das Sein selbst den Menschen und erreicht seine ganze Verborgenheit. Das Sein selbst verursacht ursprünglich die Vergessenheit des Seins. Heidegger behauptet, dass es den „ersten Anfang“ gebe, wo das Sein als das Sichverbergen erfahren wurde. Die abendländische Geschichte sei die der „Metaphysik“, wo diese anfängliche Erfahrung allmählich verloren wird, und wo man nur das vom Sein selbst gewährte Sein des Seienden vorstellt und das Sein selbst zum Berechenbaren erniedrigt. Nietzsches „Wille zur Macht“ repräsentiere den äußersten Punkt der metaphysischen Geschichte. Aber erst am äußersten Punkt trete Hölderlin als der „dem anderen Anfang“ angehörige Dichter möglicherweise auf und hebe die ganze metaphysische Geschichte ab.

Dieses seinsgeschichtliche Denken befruchtet Heideggers zweites Hauptwerk, die „Beiträge zur Philosophie“. In diesen Manuskripten wird der „Wesensbau“ des „Ereignisses“ erstmals gezeigt. Das Ereignis ist das „kehrige“ Verhältnis, wo der Mensch und das Sein einander begründen. Im Ereignis wird der Mensch vom

Sein in das „Da-sein“, d. h. in seine eigene Seinsweise ereignet und das Sein kann, erst wenn das Da-sein das Sein wahr, anwesen. Der Mensch gehört zum Sein und das Sein braucht den Menschen. Die im „Brief über den Humanismus“ von Heidegger selbst erwähnte „Kehre“ sollte man als dieses kehrige Verhältnis zwischen dem Menschen und dem Sein interpretieren.

Das Ereignis ereignet sich erst, wenn der Mensch die Verborgenheit des Seins merkt und die Verborgenheit als solche wahr. Aber dieses Ereignis ist dem Menschen, der im „Zwischen“ von zwei Anfängen lebt, noch nicht geschehen. Nur der Halbgott, Hölderlin, dichtet den anderen Anfang, und winkt uns „die Gesetzmäßigkeit der Geschichte“. Der Beruf des Denkers ist, Winke aus Hölderlins Gedichten zu erhalten und die Metaphysik auch inmitten der Metaphysik zu überwinden, zum ersten Anfang zurückzugehen. „Der Schritt zurück“ ist, angesichts der Seinsgeschichte, die metaphysische Geschichte als die der Seinsverlassenheit deutlich zu machen, und die Gelegenheit, wo der Mensch Hölderlins Gedichte wahrhaft hört, vorzubereiten. Es gibt einen tiefen Spalt zwischen dem den Gott dichtenden, heiligen Dichter und dem auch in der Metaphysik (in der Seinsverlassenheit) die Metaphysik überwindenden Denker. Doch die beide erwirken die Bereitschaft zum anderen Anfang mit. Der Dichter dichtet vom anderen Anfang und der Denker denkt in der Verlassenheit vom ersten Anfang. Aber beide ahnen den anderen Anfang.

Auch in den „Beiträgen zur Philosophie“ wird das Wort, „Anzeige“, obwohl ohne „formal“, vielfach gebraucht. Daraus lässt sich schließen, dass die Begrifflichkeit der formalen Anzeige beibehalten ist. Wenngleich an dem Begriff „Anzeige“ eigentlich irgendeine Subjektivität haftet, wird der Begriff hier gebraucht. Diese angebliche Kontradiktion verursacht die Differenz der Sprache des Dichters und der des Denkers. Der Dichter kann, vom Sein selbst ereignet, direkt das Ereignis dichten. Aber der Denker muss das Ereignis vorbereiten, nur indem er die Metaphysik überwindet. Der Denker als „Zwischen“ beider Anfänge kann sich von der Sprache der Metaphysik nicht vollständig verabschieden. Daher wird die prohibitive Funktion der formalen Anzeige auch im seinsgeschichtlichen Denken beibehalten. Aber das Vorbild der Sprache des den anderen Anfang vorbereitenden Denkers ist das Wort des Dichters. Daher muss die Sprache des Denkers, wie die des Dichters, eine Macht, die aktuell den „Anfang“ deutet, enthalten. Also, die Idee der Sprache im seinsgeschichtlichen Denken ist, obwohl sie die anzeigende Funktion beibehält, eine andere als die formale Anzeige. Die Idee der Sprache im Ereignis ist „Wink“, das die Umstellung von der Metaphysik zum anderen Anfang zeigt. Der Dichter gibt dem

Denker einen Wink und auch der Denker gibt, den Wink des Dichters bewahrend, dem Menschen inmitten der Metaphysik seinen eigenen Wink. Der Denker ist in der Not, dass er auch in der Beziehung auf die Sprache der Metaphysik die Umstellung in den anderen Anfang deuten muss. Aus dieser Not versucht Heidegger seinen Beruf zu vollziehen, indem er merkwürdige Ausdrücke, zum Beispiel, „Seyn“ mit $\times$, oder, „das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesen“, gebraucht. Diese Ausdrücke verbieten dem Leser das metaphysische, vorstellende Denken und deuten zugleich das Ereignis.

Dann beginnt mit dem „Ort“ der dritte Schritt des Denkens Heideggers. Das Denken des „Ortes“ wird schon in den „Beiträgen zur Philosophie“ mit einem „örtlichen“ Ausdruck, als „Lichtung des Sichverbergens“, erörtert. Man kann sagen, der „Ort“ beginnt in den „Beiträgen zur Philosophie“ (1936–38). Aber dieses Buch meint, der Übergang von „Wahrheit“ zu „Ort“ ist nicht augenblicklich, sondern allmählich. Der Übergang beginnt zwar in den „Beiträgen zur Philosophie“ und vollendet sich aber erst in den Bremer Vorträgen (1949). Es gibt einen Wendepunkt in diesem Übergang. Er verbindet sich mit der Interpretation von Heraklits Logos im Sommersemester 1944. In dieser Vorlesung wird das Sein mit dem anfänglichen Logos Heraklits gleichgesetzt und als die Versammlung auf die Verborgenheit seines Kerns interpretiert. Das Wesen des „Ortes“ ist die Versammlung. Das Sagen des Seins als „Ortes“ (Topologie) ist das Wahren des Seins dadurch, dass das Sagen des Seins auf das sich auf seine tiefe Verborgenheit versammelnde Sein (Logos) versammelt wird. Und in den Bremer Vorträgen wird das Denken des Ereignisses öffentlich gemacht. Zugleich damit wird das Wort „Wahrheit“ in eine ganz andere Bedeutung, „Wahrnis“, umgedeutet. „Wahrheit“ ist hier nicht mehr das leitende Wort der Seinsfrage.

Diesen Gedanken vom Ort, dessen Schlüsselworte „Versammlung“ und „Wahrnis“ sind, enthält auch das Grundwort vom Todesdenken im Ereignis, d. h. „das Gebirg des Seyns“. Nach Heidegger ist „Gebirg“ die Versammlung (ge-) des Bergens. Dieses Wort sagt, dass der Tod die Verborgenheit des Seins am höchsten birgt. Die Eigentlichkeit des Menschen im Denken des Ereignisses ist auch, wie in „Sein und Zeit“, erst dann möglich, wenn er zum Tode vorläuft und sich seiner Sterblichkeit bewusst wird. Das Bewusstsein der menschlichen Sterblichkeit lässt den Menschen die Verborgenheit als solche bergen. Das Bewusstsein der Sterblichkeit ist das des Scheiterns des rechnenden, vorstellenden, metaphysischen Denkens. Denn dieses Denken kann nichts als die schlechthinige Möglichkeit, die das Bewusstsein der Sterblichkeit zeigt, halten. Im Ereignis werden „die Göttlichen“ zugleich mit den Sterblichen durch sie gekennzeichnet.

Dann west „das Geviert“ an.

Freilich west das Geviert eigentlich an, nicht durch die Tätigkeit des Menschen, sondern durch den Wink des Seins selbst, der durch die Worte des vom Sein ereigneten Dichters winkt. Daher geschieht im Ereignis die Sache, dass das Sein als die Sprache durch die Worte des Dichters spricht. Heidegger versucht diese Sache, durch das Wort, „Be-wägung“, auszudrücken. Die Bewegung der Worte des Dichters als Anspruch des Seins entspricht der Tätigkeit des Denkens, über die Heidegger sagt, „im Feld Furchen ziehen“. Das Denken entspricht dem Anspruch des Seins, die ganze metaphysische Geschichte bewegend, zum Sein selbst be-wägt, und zieht Furchen in der metaphysischen Sprache, bereitet die Saat für das Ereignis vor. Diese Art ist der Wink des Denkens.

Das spätere Denken Heideggers von Tod und Sprache kristallisiert sich in das Wort, „das Geläute der Stille“. Weil die Wendung, „die Sprache spricht“, eigentlich aus der Verborgenheit des Seins stammt, vertieft „die Sprache spricht“ sich in den Ausdruck, „die Stille (als Verborgenheit) stillt“. Und der Tod als „das Gebirg des Seyns“ ist auch „die Urfigur des Seyns“. Die Verborgenheit des Seins spricht uns an, zunächst als Tod, wie das Geläute des Glockenturms, das den Menschen an den Tod denken lässt. Das Geläute stimmt den Menschen, an den Tod, an die anfängliche Verborgenheit zu denken, und lässt den Menschen der anfänglichen Dichtung Gehör schenken. Und dann könnte der Mensch in ihr wieder das Geläute hören. Die Geworfenheit in die Verborgenheit als den Tod und der Entwurf zur Verborgenheit als der Sprache der Dichtung bringt den Menschen, zusammengehörend, die Ahnung des anderen Anfangs.

Der Denkweg Heideggers versucht, dauernd das Ursprungsgebiet des Lebens, die ursprüngliche Zeit, die Verborgenheit des Seins, insgesamt, „das Unscheinbare“ genannt, dessen Urfigur der Tod ist, zum Ausdruck zu bringen. Aber zugleich stellt dieser Versuch ständig für Heidegger eine Frage, wie sollte die Sprache (Logos) sein, die angemessen an „das Unscheinbare“ ist, denn das Sein wird erst durch so eine Sprache sichtbar. Bei Heidegger entwickeln sich das Denken des Todes und das der Sprache zueinander zusammengehörend, und diese beide sind der Kern des Seinsdenkens Heideggers.

あ と が き

本書は、「マルティン・ハイデッガー研究 ― 死と言葉の思索者」の題名で平成 11 年 1 月に京都大学文学部に提出した課程博士論文を加筆修正したものである。

ハイデッガーの『存在と時間』を真剣に研究し始めた頃より、彼の存在の思索が死と言葉の思索と並行して遂行されているのではないか、という洞察をもった。もちろん、存在を問うことが彼の思索の主導的モチーフであるが、存在の思索の或る到達された地点から死や言葉がそのつど演繹的に論じられるのではなく、ハイデッガー流に言えば「等根源的 (ursprünglich)」に存在と死と言葉の思索が同時遂行されているという強い印象をうけた。おりから、ハイデッガー全集の刊行がかなり進捗していて、ハイデッガーの新たな全体像を書き換える仕事が必要であることも感じていた。そこで、ハイデッガー思想全体を通覧しつつ、自分の洞察を確証していくことを企てたのが本書の出発点である。

博士論文提出後も全集の刊行は進んでおり、もっと手を入れたい部分が多く残ったし、なんといってもハイデッガーによる他の哲学者や詩人の解釈の批判的検討という作業にまったく立ち入る余裕がなかった憾みも残った。また、こなれていない翻訳文や粗忽な筆者がまだ気付いていない誤字・脱字などが読者を戸惑わせるのではないかと恐れてもいる。それにもかかわらず、ハイデッガーが――存在の思索を扇の要として――死と言葉の関わりを思索した稀有の思想家である、という本書のテーゼが幾ばくかの説得力をもって読者

に訴えかけられたとしたら、筆者にとっては望外の喜びである。

本書は、提出された博士論文とは内容自体に大きな変更はないが、訳語が全面的に変えられている。周知のとおり、日本のハイデッガー研究においては Sein の訳語に「存在」をあてる立場と「有」をあてる立場とがあり、翻訳にとって最も基底となる Sein という語のそれぞれの訳語に基づいて異なった訳語体系が構築されている。どちらの立場をとるかに関しては、大橋良介氏が論じておられるように（「『有』ないし『存在』—ハイデッガーと種々の世界—」、大橋良介編『ハイデッガーを学ぶ人のために』、世界思想社、1994年）、それぞれにもっともな根拠と欠点があり、どちらが決定的に正しいということはいいがたい。それゆえにどちらの訳語体系を採用するかについては、ハイデッガーの思想全体に対するそれぞれの研究者の解釈態度が反映される。ただ、他の多くの欧米思想家が用いる Sein（あるいは being, être）の訳語には「存在」があてられるのが通常であり、ハイデッガーのテキストの翻訳に際して「有」の訳語体系を採用場合には、他の思想家の場合でも Sein を「有」と訳すのか、あるいはハイデッガーの場合だけならばなぜそうなのか、といった問題を積極的に根拠づける手続きが必要に思われる。本書の成立過程においても迷いがあった。実際に提出された学位論文自体は「有」に基づく訳語で統一されている。その後、ドイツ留学を経て、様々な根拠から、本書の加筆修正時に「存在」に基づく訳語体系に書き換えた。とはいえ、「有」と訳する立場を全面否定したわけではない。一番基本的な訳語については研究者は確定的な立場をとるべきであろうが、ハイデッガーの Sein が従来哲学が看過してきた事態を表現しようとしていることを真剣につきつめるなら、むしろハイデッガーの思想を研究する者は、Sein にはどの訳語をあてるべきなのかという問いの中に絶えず身を置くべきであるとはいえないだろうか。

最後になったが、筆者が文学部に学士入学してから博士論文を審査してい

ただくまでの、まるまる9年にわたって、筆者の研究活動を指導し見守ってくださった長谷正當京都大学名誉教授に心から感謝の意を表したい。先生の厳しくも暖かいご配慮がなかったら、筆者は、ともすれば精神的に追い詰められる哲学研究を途中で放擲していたことであろう。また、博士論文の審査の労をとっていただいた藤田正勝京都大学教授、杉村靖彦京都大学助教授にもお礼を申し上げたい。藤田先生の哲学研究に対する厳しい態度をまのあたりにすることが、怠惰な著者に対する最も効果的な鞭撻であった。また、杉村先生のしなやかな思索の力は、著者にとって常に刺激的であった。そして、少々場違いであるが、ドイツ滞在の際暖かくご指導いただき、本書におけるハイデgger解釈についても多くの示唆を与えてくださったポツフム大学ヴァルター・シュヴァイドラー教授にも感謝の念を表したい。最後に、出版に際しお世話になった京都大学学術出版会の鈴木哲也さん、高垣重和さんにも心からお礼を申し上げたい。

なお、本書の出版に際しては、平成13年度科学研究費補助金「研究成果公開促進費」の交付を得た。関係の皆様に、感謝を申し上げる。

小 野 真

索引 (事項索引／人名索引)

事項索引

[ア 行]

合図(Wink) 37, 461, 462, 467
 明るみ(Lichtung) 381-387, 389, 390, 454, 458
 アポファイネスタイ 101, 104, 105, 107-109, 121, 178-181, 227, 393, 395, 396
 Als-構造 109, 110, 184
 アレーティア(*ἀλῆθεια*) 16, 100, 101, 120, 300-303, 305, 307-309, 312, 315-320, 336, 339, 356, 357, 381, 383, 387, 389, 390, 396, 397, 407-410, 419, 426, 428, 449, 450, 461, 470, 471
 アレーテウエイン(*ἀληθεύειν*) 100, 102-104, 106, 107, 303
 意義(Bedeutung) 183
 イデア 118, 119, 127-129, 132, 293, 294, 298-301
 意味 6, 18, 39, 42, 43, 141, 148, 161-164, 166-171, 175, 176, 187, 191, 226, 229, 285, 310, 326, 373, 374, 379, 380, 390
 意味—真理—場所(Sinn-Wahrheit-Ort) 5
 関係一(Bezugssinn) 39-44, 59, 63, 64, 71
 遂行一(Vollzugssinn) 39-43, 45, 47-49, 59, 61, 71, 72, 75-77
 存在一 43, 48, 70-72, 74, 77, 79
 内容一(Gehaltssinn) 39-43, 59, 71
 ウーシア(*οὐσία*) 100-102, 117
 エラン・ヴィタル(*élan vital*) 25

[カ 行]

解釈学 70, 77, 80, 82, 87, 89-95, 106, 110, 180, 181, 242
 回想(Andenken) 344, 346
 カイロス 54, 60, 62, 65, 78, 79, 88
 覚悟性(Entschlossenheit) 201, 203, 204, 206
 語り(Rede) 8, 101, 107, 151, 177, 178, 180-182, 185-189, 193, 210, 216, 230, 394, 396, 433, 437
 カテゴリー直観 26, 120, 122, 123, 125-131,

140, 146, 149-151, 164, 181, 190
 可能性 88, 194, 320
 神
 神の死 279, 282, 284, 285, 288, 314, 332, 333
 最後の神 317, 318, 334, 335, 337-342, 346-348, 358, 359, 369, 401, 441, 447, 464, 465, 473
 環世界 15, 19-23, 31, 76, 82
 危険(die Gefahr) 389, 414, 415, 422, 424
 既在性(Gewesenheit) 173, 201
 企投(Entwurf/実存性) 40, 64, 141, 162-168, 170-175, 183-185, 187, 190, 194, 199, 202, 209, 226-229, 234, 236, 246-248, 250, 257, 259, 262, 311, 317, 321, 324-326, 330, 355, 357, 373, 393, 463, 483
 企投—意味構造 164, 166-170, 175, 227-229, 311, 357, 371
 球戯(Zuspiel) 314, 317, 319, 362, 363, 407, 422
 KNS (Kriegsnotsemester) 13-19, 27, 28, 31, 34, 35, 37, 46, 73, 80, 88, 118, 175, 238
 形式的告示(die formale Anzeige) 4, 5, 7, 11, 14, 18, 19, 26, 33-39, 43-51, 54, 55, 57-60, 66, 69, 70, 73-78, 80, 85, 86, 93-96, 147-152, 155, 176, 211, 213-219, 231, 245, 261, 265-271, 332, 360, 370-375, 461-463
 形式的な理論化(die formale Theoretisierung) 18, 22-27, 34
 形而上学 16, 17, 66, 67, 69, 84, 100, 102, 105, 106, 108, 111-113, 115, 135, 188, 200, 207, 223-226, 228, 231, 233-239, 242-246, 249, 251-264, 266, 267, 269, 270, 273-275, 279, 280, 283-285, 289, 292-298, 306, 310-312, 315, 316, 319, 322, 323, 326, 327, 332-334, 336-339, 349, 350, 352, 356, 358, 360, 363, 367, 370, 371, 374, 375, 383, 385, 386, 388, 394, 395, 408, 416, 423, 424, 431, 449, 452, 453, 462, 463, 465-471
 —の言葉 18, 96, 228, 327, 331, 347, 361, 363, 367, 371, 375, 384, 386,

- 392, 423, 453, 454, 461, 468
「形而上学」構想 221, 224,
229-231, 236, 244, 246, 251, 268, 269,
280, 284, 325
結集(Versammlung) 7, 394, 397, 401, 406,
418, 421, 424, 425, 475
限界(πέρας) 410, 430
原始キリスト教 38, 52, 54, 55, 60, 63, 68, 99
原初
第一の——(der erste Anfang) 69,
297, 298, 305, 314-320, 336-339, 342,
347, 350, 357, 360, 362, 367, 371, 383,
385, 386, 391, 392, 395, 410, 419,
421-423, 441, 445, 449, 465, 466
別の——(der andere Anfang)
291, 297, 298, 305, 306, 314-320,
333-339, 342, 347, 349, 350, 352, 353,
357-360, 362, 367, 370-372, 383-386,
391, 392, 395, 421-423, 441, 445, 449,
464
現象 39, 42, 59, 91, 93, 95, 101
一学 39, 42, 89, 91-93, 101, 107,
121, 133, 214
現前性(Präsenz, Anwesenheit) 100-102,
116, 117, 138, 140, 213, 311, 315, 329, 467
コスモス(κόσμος) 237, 238
国家創造者(Staatsschöpfer) 348
言葉(Sprache) 151, 176, 177, 187-191, 193,
227, 230, 245, 331, 363, 365, 394, 411, 453,
456-458, 461, 470, 472, 474, 475
根源学(Ursprungswissenschaft) 22, 27-29,
33, 34, 37, 38, 43, 44, 50, 52, 73, 76, 89, 118
[サ 行]
「死」 199, 245, 257, 267, 269, 270, 358, 473,
482, 483
死すべき者たち(die Sterblichen)
415, 417, 427, 428, 439, 440, 445, 446
死への存在(Das Sein zum Tode)
8, 154, 200, 356-359, 373, 413, 424,
431
時間性 25, 59, 60, 62, 63, 65, 85, 88, 141, 151,
152, 155, 157, 171-177, 182, 185-187, 193,
198, 201, 202, 208-210, 215, 216, 219, 233,
235, 236, 238, 239, 243, 248-251, 254, 259,
263, 267, 274, 275, 334, 357, 364, 393
始元学(Urwissenschaft) 13, 15, 18, 21, 27
志向性 19, 26, 37, 40, 59, 61, 71, 88, 101,
122-127, 130-132, 139, 140, 150, 151,
162-164, 311
自己覆蔵 6, 145, 292, 297, 298, 305-310, 312,
315, 317, 320, 322, 323, 325, 335, 340, 345,
355, 356, 358, 366, 381-385, 387, 390, 391,
408, 409, 413, 416, 447-449, 454, 461, 464,
467, 474
思索者 7, 9, 283, 291, 332, 334, 336-340, 343,
346-352, 357, 359, 360, 362, 365-373, 375,
386, 391, 411, 413, 421-423, 441, 442, 445,
446, 449-456, 458, 459, 463-469, 471
事実性(Faktizität) 30, 70, 71, 77-79, 81,
83-87, 89-95, 105, 119, 209, 234, 236
——の解釈学 81, 86, 89-92, 94, 95,
105, 119, 268
事実的生 4, 7, 20, 31, 33-40, 43, 45, 48-50,
52, 54-73, 75, 76, 78-80, 84-94, 99, 101,
118, 119, 121, 130, 238, 241, 242, 260, 265
時熟 70, 74-77, 85, 171, 173, 175, 209, 215,
216, 239, 240, 250, 364, 372, 373
詩人 283, 289, 332, 334-339, 341-352, 359,
362, 365-367, 369-373, 375, 384, 385, 392,
411, 413, 421, 437, 440-442, 445-447, 449,
458-460, 464-468, 471, 473, 476, 477, 483
静けさの響き(das Geläut der Stille) 9,
377, 471-474, 478, 479, 480, 482-484
実存(Existenz) 8, 44, 47-49, 77, 85, 86, 95,
96, 99, 101, 105, 118, 121, 131, 184, 187,
199, 201, 203, 204, 209, 211, 215-218, 225,
226, 235, 237, 240, 253, 256, 267, 268, 295,
305, 317, 323, 340, 372, 373, 393, 438, 462
——カテゴリー 95, 101, 118, 121,
131, 141, 151, 171, 175, 177, 178, 180,
182, 185, 194, 204, 211, 218, 393, 433
四方界(Geviert) 16, 388, 421, 423
自由 247-250, 367
集-立(Ge-Stell) 388, 414, 419, 421-423
守蔵(die Wahnris) 387, 389, 406, 438, 439,
469
瞬間(Augenblick) 65, 208, 263, 281, 313,
340, 474
将来(Zukunft) 153, 155, 173, 201
将来的な者達(die Zukünftigen)
317, 334-338, 347
神学(θεολογία) 236
神的なるものたち(die Göttlichen) 56, 415,
416, 432, 439

真理 5, 6, 102, 106, 108, 115, 141, 156, 166,
261, 284, 285, 300, 310, 373, 374, 379-381,
383-390, 407, 418, 419, 470

ἀλήθεια 100, 103, 104, 115, 261,
294, 302, 305, 397

性起(Ereignis) 3, 15, 16, 20, 188, 260, 284,
297, 298, 425, 452

聖なるもの 53, 54, 239, 242, 243, 260, 284,
343, 345, 346, 476

世界

——となる(welten) 17, 18, 31,
238, 239, 247

世界-内-存在(In-der-Welt-sein)
88, 104, 156, 162, 163, 172, 184, 191,
194, 229, 234, 237, 238, 242-244, 246,
247, 256, 259, 324, 436, 437

責め(Schuld) 360

1919年戦時緊急学期講義(KNS=
Kriegsnotsemester) 13

先(Vor)-構造 166-168

先駆(Vorlaufen) 152, 153, 201, 219

一的覚悟性 8, 151, 177, 186, 187, 193,
198, 201-205, 207, 211, 212, 215-219, 226,
227, 254, 258, 259, 269, 357, 372, 373

全体としての存在者 16, 230, 232-235,
237-239, 242, 244, 246-250, 252, 253,
255-263, 266, 270, 274, 275, 284, 289,
294-296, 305, 306, 307, 325, 339, 365, 403,
405, 406 → 存在

総合と分離 102, 109, 179, 184, 271-273, 393,
394

即目的生 27-30, 32, 33

存在

——の意味 5, 6, 73, 99, 102, 129,
141, 146, 148, 149, 161, 164, 165,
167-174, 178, 180, 185-187, 190-192,
194, 198, 202, 203, 207, 209, 215, 216,
219, 227, 229, 241, 243, 249, 275, 292,
311, 372-374, 379, 400

——の真理 16, 17, 100, 141, 161,
211, 228-230, 249, 273, 275, 279, 285,
297, 305, 306, 312-317, 320-326, 331,
333, 335, 336, 338, 339, 349, 356, 357,
359, 360, 367, 368, 370, 373, 374,
379-386, 389, 391, 395, 406, 420,
434-436, 438, 450, 471

——の住处 177, 433, 436-439, 441,
444, 458, 459, 462, 469, 471

——のとき性(テンポラリテート)
135

——の山並み(das Gebirg des
Seins) 6, 7, 413-415, 423, 425-429,
431-433, 469, 478-480, 483

——論的差異(die ontologische
Differenz) 166, 168, 188-192, 226,
245, 246, 249, 259, 275, 309-312, 415
416, 430

[タ行]

第一哲学(φιλοσοφία πρώτη) 111,
231-233, 236

退屈(Langweile) 211, 263, 281

大地 345, 349, 368, 415, 417, 418, 432, 433,
437, 439, 446-448, 450-452, 455, 469, 477

頽落 38, 48, 51, 57, 59, 60, 76, 78, 84-86, 95,
96, 136, 152, 162, 182, 186, 187, 199, 202,
203, 206, 208-211, 215, 217, 247, 256, 266
292, 320, 323, 358, 365, 372, 375, 376, 383
419

地平的図式 173-175, 182, 201, 209, 210, 226
227

超力 200, 212, 216, 229, 242, 260, 263, 270

——的なもの(das Übermächtige,
τὸ θεῖον 53, 231, 232, 234, 238,
239, 241-244, 284

天 232, 343-347, 359, 367, 415, 417, 432, 433
439, 441, 446-448, 452, 455, 468, 469, 477

転回(Kehre) 3, 4, 9, 17, 228, 235, 285, 301,
308, 309, 313, 319, 321-331, 340, 355, 373,
389, 414, 415, 419-421, 429, 434, 459

テンポラリテート 135, 137, 138, 140, 141,
149, 172-176

トポロギー 383, 385, 388, 392, 395, 406, 407
410, 413, 434-436, 451

[ナ行]

ナトルプ報告 56, 68, 80-82, 84-86, 90, 152,
240, 241

ニヒリズム 227, 279-281, 286, 287, 289-298
318, 386, 390, 434

[ハ行]

配定(Austrag) 312, 416, 474

場所 6, 161, 275, 379, 380, 383-392, 395, 406,
407, 413, 418, 419, 421, 422, 433-436, 439
442, 483

非覆蔵性(Unverborgenheit) 100, 120,
299-303, 305, 309, 322, 369, 370, 381-383,
386, 387, 391, 407-410, 416, 419

被投性(Geworfenheit/事実性) 199, 200,
202, 227, 229, 234-236, 243, 247, 250, 255,
257-259, 292, 324-326, 355, 393, 483

『ヒューマニズム書簡』 3, 4, 228, 235, 285,
293, 313, 314, 327, 328, 330, 331, 371, 423,
436-438, 444, 450, 451, 458

ピュシス(φύσις) 16, 232, 237, 396, 397,
399, 407, 409, 410

表出(Ausdruck)性格 25, 90, 185, 186

不安(Angst) 202, 211, 254, 255, 263, 281,
323, 356

プレーメン講演 5, 6, 16, 309, 316, 386,
388-391, 407, 414, 415, 418, 419, 421-425,
430, 431, 439, 448, 455, 467, 474, 475

ペラス(πέρας) 429-433, 469

ヘルメーネウエイン 90, 93, 105, 106

ホモロゲイン 399-401, 403, 404, 408, 412,
440, 441

[マ 行]

全く新しい始まり 261-63, 265, 273-275,
279, 284, 393

道-拓き(Be-wägung) 453-459, 462, 466,
473, 479, 482

無(Nichts) 199, 200, 204, 227, 256, 260, 266,
270, 284, 311, 340

無なること(Nichtigkeit) 199, 259,
432

無の内へと投げ入れられて保たれて

いること 245, 255, 259

無の根本経験 245, 250, 251, 255,
430

無の聖櫃(der Schrein des
Nichts) 414, 423, 431, 479

無性 213, 261, 356, 373, 431, 432

無力 200, 212, 227, 229, 242, 243, 250

メタ存在論(Metontologie) 224, 234-236,
244, 262, 275, 279, 325, 331

物(das Ding) 414, 415, 418, 423, 439, 440,
448, 451, 455, 474, 475

[ヤ・ラ行]

有限性 157, 207, 208, 238, 245, 247, 248, 250,
251, 253-255, 257, 258, 260, 430, 432

現存在の—— 244, 245, 248, 250,
251, 253, 254, 258, 259, 261, 262

理解(Verstehen) 91, 119, 162, 163, 174, 175,
182, 194, 201, 228, 229, 360

リチャードソン宛書簡 4, 67, 69, 100, 102,
106, 117, 328-330

良心(Gewissen) 131, 204, 205, 208, 217, 462

レーテ 301, 303, 305, 307-309, 312, 317,
318, 339, 340, 356, 357, 425, 426, 461

歴史の法則 341, 343, 344, 347, 354, 359, 367

レゲイン(λέγειν) 394, 398-401, 407, 408,
411-413, 434, 439-441

ロゴス 14, 42, 50, 53, 54, 79, 101-111, 115,
116, 121, 130, 151, 177-181, 184, 210, 211,
214, 227, 241, 244, 245, 263, 271-275,
362-364, 390, 392-413, 418, 422, 425, 433,
434, 440, 441, 456, 460, 474, 475, 477

人名索引

[ア行]

アーベル, K.-O. 390, 391
 アウグスティヌス 30, 38, 55, 68, 83
 アリストテレス 4, 38, 39, 43, 52, 56, 66-73,
 78-83, 87, 89, 93, 99-109, 111-122, 124,
 125, 130-134, 136, 137, 140, 145-147, 151,
 153, 175, 177-181, 184, 205-208, 210,
 231-234, 236, 237, 239, 240, 252, 271, 273,
 283, 285, 292, 315, 362, 363, 383, 393-395,
 397
 エックハルト, マイスター 53, 340
 オクスナー, ハイニンリッヒ 16, 52, 53, 288
 オット 349
 オットー, ルドルフ 53, 54

[カ行]

ガグマー, H.-G. 17, 205, 206, 228, 332
 カント 13, 14, 30, 72, 118, 125, 134-147, 163,
 223, 244, 245, 251-255, 258, 283
 キェルケゴール 48, 99, 288, 303
 ケストナー, エアハルト 417, 450, 481, 482,
 484

[サ行]

シェラー, マックス 242, 244, 264, 280
 シェリング 283

[タ行]

田邊元 81, 152
 辻村公一 467
 デイルタイ 38, 44, 89, 90, 146, 153
 デカルト 69, 132-134, 139, 141, 147
 トゥーゲントハット, E. 390, 391

[ナ行]

ナトルプ 14, 38, 44, 80
 ニーチェ 6, 48, 227, 279-281, 283-285,
 286-298, 301, 310, 314-316, 318, 319, 332,
 333, 393, 451
 ニュートン 137

[ハ行]

ハーバーマス 349, 350
 パウロ 54, 55, 60-64, 99

ヒットラー 350, 352, 354
 フォアゾクラティカー 69, 315, 449, 466, 468
 フォン・ヘルマン, F.-W. 3, 181, 185,
 235, 331
 フッサール 13-16, 19, 24, 25, 35, 37, 40, 49,
 52, 53, 59, 80, 86, 89, 99, 101, 118-126,
 129-132, 133, 134, 146, 147, 151, 163, 165,
 191, 223, 228, 246
 プラトン 51, 69, 83, 103, 107, 111, 117, 133,
 151, 157, 178, 205, 283, 285-287, 291-304,
 310, 314, 315, 319, 322, 336, 339, 383, 394,
 395, 397
 フリードレンダー, P. 302
 プレンターノ 67, 73
 ヘーゲル 72, 134, 146, 283
 ペゲラー 6, 42, 75, 80, 88, 89, 279, 280, 283,
 331, 332, 349, 367, 390, 391
 ヘラクレイトス 304, 305, 318, 359, 362, 363,
 392-397, 399, 401, 403, 406, 407, 410, 411,
 413, 414, 422, 433, 439, 440, 456, 460, 474,
 475
 ベルクソン 25
 ヘルダーリン 6, 18, 56, 70, 281, 283, 284,
 288-290, 297, 298, 306, 316-319, 332-339,
 341-354, 357-365, 367, 369, 371, 375, 383,
 385, 391, 392, 394, 395, 407, 410, 415, 417,
 421, 422, 424, 437, 441, 446, 447, 449, 450,
 452, 459-461, 463, 464-466, 468, 475-478,
 484
 ボス, メグルト 430, 431
 ホメロス 302, 304, 305, 394

[マ・ヤ・ラ行]

マッハー, シュライエル 54
 ヤスパース 38, 39, 46-50, 65, 70, 134, 169,
 223, 225, 252, 282, 350
 ユクスキュル, J. v. 264
 ライブニッツ 137
 ラスク, エミール 14-16, 52
 リッケルト 13, 14, 51
 ルター 38, 53, 54, 99
 レヴィナス, E. 129
 ローティエ, R. 9

正 誤 表

■110 ページ 30 行目

(誤) αἰσθεσις (正) αἰσθησις

■112 ページ 14 行目

(誤) διανία (正) διανοία

■192 ページ 15 行目

(誤)「しかし、そのような意味に於ける「現存在」がなお地平形式的であるとされる点に於いて、『存在と時間』に於ける「現存在」は、なお超越論的主観性の立場を完全には脱却してはいなかったのである。そのような立場とその地平とから「存在の意味」が限定されるとすれば、「存在の意味」は、意味という表現が既に示しているやうに、超越論的に主観化－従ってまた客観化－されることを免れ得ない」

(正)「併し、そのような意味に於ける「現有〔現存在〕」がなお地平形式的であるとされる点に於て、『有時〔存在と時間』』に於ける「現有〔現存在〕」は、なほ超越論的主観性の立場を完全には脱却し得てはあなかったのである。そのような立場とその地平とから「有〔存在〕の意味」が限定されるとすれば、「有〔存在〕の意味」は、意味といふ表現が既に示してあるやうに、超越論的に主観化－従ってまた客観化－されることを免れ得ない」

■同ページ下段注 14

(誤) 辻村公一、『ハイデッガーの思索』、東京、創文社、1991 年、176 頁・177 頁

(正) 辻村公一、『ハイデッガーの思索』、東京、創文社、1991 年、176 頁・177 頁。ただし本書とは訳語が違うため、本書での訳語を対応する語の後ろに [] 内で表記しておいた。

■295 ページ 10 行目

(誤) das durchgängige Verfassung (正) die durchgängige Verfassung

■300 ページ 23 行目

(誤) ὁρῶθης (正) ὁρῶτης

■303 ページ 10 行目

(誤) ψεύδεσθαι (正) ψεύδασθαι

■397 ページ 5 行目

(誤) ὁ λόγος (正) ὁ λόγος

■407 ページ 17 行目

(誤) ἀλήθεια (正) ἀληθεία

■464 ページ 13 行目

(誤) das zögernde Sichversagen (正) das zögernde Sichversagen

■474 ページ 23 行目

(誤) Die Still stillt (正) Die Stille stillt

■497 ページ 9 行目

(誤) ursprünglich (正) gleichursprünglich

[著者略歴]

1965 年生まれ。京都大学文学研究科博士後期過程指導認定退学。

京都大学博士（文学）。専攻 宗教哲学。

日本学術振興会特別研究員（PD）を経て、現在 大阪外国語大学非常勤講師。

主要著書：

「ハイデッガー形而上学構想（メタ・オントロジー）とシェーラー」『宗教研究』
322 号 日本宗教学会編 1999 年。

「マルティン・ハイデッガーのユリウス・シュテンツェル宛書簡について」
『BIBLIA』116 号 天理大学附属図書館編 2001 年。

Der Begriff „Tod“ bei Shinran und Heidegger (Das Zentrum für Europäische Integrationsforschung, *Philosophische Grundfragen aus der Perspektive des Westen und Asiens*, Nomos Verlag Baden-Baden, 2003 掲載予定)

ハイデッガー研究—死と言葉の思索

2002 (平成 14) 年 1 月 10 日 初版第一刷発行

著 者 小 野 真

発行人 佐 藤 文 隆

発行所

京都大学学術出版会

京都市左京区吉田河原町 15-9

京大 会 館 内 (〒606-8305)

電 話 (075) 761-6182

FAX (075) 761-6190

Home Page <http://www.kyoto-up.gr.jp>

ISBN 4-87698-432-8

Printed in Japan

印刷・製本 ㈱クイックス

定価はカバーに表示してあります



Kyoto University Press

ISBN4-87698-432-8

C3010 ¥5800E

定価：本体5800円(税別)



9784876984329



1923010058009