

明治期アカデミー哲学の系譜とハイデッガーにおける形而上学の問題ー如来蔵思想とユダヤ・ヘブライ的思索の収斂点

| | |
|-----|---|
| 著者 | 井上 克人 |
| 雑誌名 | ハイデッガー・フォーラム電子ジャーナル |
| 巻 | 3 |
| ページ | 56-87 |
| 発行年 | 2009-04-01 |
| URL | http://hdl.handle.net/10112/5415 |

明治期アカデミー哲学の系譜と

ハイデッガーにおける形而上学の問題

——如来蔵思想とユダヤ・ヘブライ的思索の収斂点——

井上 克人（関西大学）

I 明治期アカデミー哲学の系譜

I-1

本稿のテーマは、近代日本における「明治期アカデミー哲学」の系譜と「ハイデッガーにおける形而上学の問題」という、一見すると或る奇妙な、そしてかなり強引な仕方で結合される「と」ということの内実を究明することにある。日本に「哲学的伝統」が果たしてあるか否か。云うまでもなく所謂「哲学」という学問は日本においては明治以後始めて西洋から取り入れられた学問であり、日本では西洋的な「哲学」という学問の歴史は浅い。

明治11年（1878）にアメリカから来朝したフェノロサ（E. F. Fenollosa 1853-1908）は、政治学、経済学その他、当時流行の進化論を講じたが、同時にそれをドイツ観念論と併せて講述し、とくにヘーゲル哲学を力説したと云われている¹。明治16年（1883）に公刊された井上哲次郎（1855-1944）の『倫理新説』に於いては、しばしばカント、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルの名が挙がっている。とは云え、ただ彼らの哲学の基本的枠組みのみが紹介されているに過ぎない。ただ注意すべきことは、ここでは、ドイツ観念論が既に東洋的形而上学と結びつけられ始めている点である。これについては、井上円了（1858-1919）も同様である。彼は『仏教活論序論』（明治20年）の中で、仏教の「真如」とヘーゲルの絶対者とを同一のものと見做し、ヘーゲルがシェリングを批判して、「相絶両対不離なるゆえんを証」したと述べて、「仏教に立つところのものはこの両体不離説にして、ヘーゲル氏の立つところとすこしも異なることなし」と云う²。

明治17年（1884）の1月、井上哲次郎や井上円了、三宅雪嶺（1860-1945）など東京大学哲学科の卒業生を中心に「哲学会」が結成され、後年のドイツ哲学中心の官学アカデミズムの出発点となる。明治20年以後になると、漸くドイツ観念論も詳細に紹介され、30年代には哲学界の主要勢力を形成するに至った。ただ、これら観念論の受容は、神秘的、宗教的な側面から捉えられつつも、ヨーロッパの科学理論にその支柱を見出そうとしている点に当時の哲学界の特異な側面がある。この領域で最も活躍したのは上記の井上哲次郎および井上円了である。彼らの哲学的立場は、一言で云えば「現象即實在論」にあった。す

¹ 井上哲次郎「明治哲学界の回顧」、岩波講座『哲学』、1932年、70頁。

² 『井上円了選集』第3巻所載、1987年、東洋大学発行、369-370頁。

なわち真の「實在」は現象の背後にあるものではなく、現象の只中に内在するという考えである。これは大乘仏教思想および朱子学の根幹をなす「本体的一元論」、すなわち外に超越者を想定しない思考様式である。後述する重要な仏教論著『大乘起信論』のいわゆる「万法是真如真如是万法」という定式がこのことを表現している。

井上哲次郎はアカデミー哲学創成期の哲学者として、「純正哲学」としての形而上学を提唱し、独自の「現象即實在論」という形而上学的一元論を説いたが、その目指すところは東西文化の哲学的総合にあった。しかし彼の試みた総合は、所詮はヨーロッパ哲学の概念と仏教的概念との折衷・混同に終わったと評されても仕方のないものであった。

明治17年（1884）に生まれた「哲学会」により、明治20年（1887）には「哲学会雑誌」が創刊され、それが明治25年（1892）には「哲学雑誌」と改題されて、内容も次第に充実したものになっていった。翌26年（1893）には、ドイツ哲学の導入に大きな役割を果たしたブッセに代わってケーベル（1848-1923）が来朝する。その初講義を聴くのは、哲学界の次の世代を担ういわゆる「秀才組」の桑木巖翼、姉崎正治、高山樗牛らであった。明治30年代以降、「純正哲学」（ドイツ観念論）の研究が本格化してゆく度合いに応じて、わが国の哲学がアカデミー哲学として確立されることになった。

I - 2

さて、こうして井上哲次郎や井上円了らは西欧の哲学思想を受容していくなかで、次第に自分たちが伝統的に継承してきた東アジアの思想ないし宗教思想がきわめて優れた哲学体系を持っており、その内容も西洋哲学と比較しても決して遜色のないものであるばかりか、十分に形而上学的思考と云えるものであることを確信するにいたる。それは一言で云えば「本体的一元論」の思考様式であり、この東洋的一元論を世界に提示することで、従来の二元論的な西洋哲学的思考に対抗しようとしたのである。先述したように、明治期に試みられた「日本独自の哲学思想」の最初の結実として、まず、東京大学第一期生である井上哲次郎の「現象即實在論」が指摘されなければならないのだが、彼のこの発想は、じつは渡部清氏の指摘によれば、東京大学で曹洞宗僧侶の原坦山（1819-1892）が担当した「仏書講義」の授業でテキストに選ばれた『大乘起信論』（以下『起信論』と略記）から発想を得たものなのである³。さらに彼は、そこにスペンサーの第一原理および不可知論をはじめとする西洋哲学と、そして当時の科学の用語や思考方法と論証形式を総合的に加味して成り立たせた思考形態を自ら「現象即實在論」と呼んだのである。

原坦山は明治12年から21年までの10年間、東京大学ではじめて開設された「仏書講義」（後に「印度哲学」と改称される）の初代講師を務め、好んでテキストとして『起信論』を採用していた。彼は仏教を「心性哲学」と呼んだが、西洋哲学の多くの理論と学説が概して二元論であるのにひきかえ、大乘仏教の哲学的思考様式は一元論である点に特徴がある。『起信論』で説かれる「真如」はわれわれの思議や言説を絶する無差別平等の真實在で

³ 渡部清「仏教哲学者としての原坦山と『現象即實在論』との関係」（上智大学哲学科『紀要』第24号所載、1998年）および「井上哲次郎の哲学体系と仏教の哲理」（同『紀要』第25号所載、1999年）参照。

あり、それが自らを差別と生滅の次元へと自己内発的に起動発展していく消息が論理的に開陳されている。これは云うなれば、東洋の形而上学としても通用するものであった。

さて、井上哲次郎が大学時代に影響を受けた人物として、坦山以外には、前に触れた西洋哲学の教師、フェノロサも無視できない。明治10年（1877）に創立された直後の東京大学における哲学専門研究はアメリカ人教師であるフェノロサを以って本格的に始まる。彼はカントをはじめとするドイツ哲学のほかに、好んで進化論や当時のイギリスにおいて最大の哲学者と目されたスペンサー（1820-1903）を取り上げ、とくに『第一原理』（*First Principles*, 1862）に基づいて哲学的・社会学的思想を主として講述した。

井上はそのフェノロサからスペンサーの哲学を学び、明治16年に公刊した『倫理新説』のなかで、とくに彼の「不可知者（The Unknowable）」の概念に着目して自己の哲学を展開している。この概念は、いわば形而上学的・超越的な神概念の哲学的表現であり、それはまた「定義しえない無限者」、「宇宙の第一原因」、「無限の絶対者」等々と云われている。井上は、そうしたスペンサー哲学に倣って、感覚的経験の対象である現象と「実体」とを対比して考察し、「実体」は現象の裏面にあって、われわれの感覚ではどうも把握しえない幽奥なるものと説いている⁴。ところが、ここでとくに留意したいのは、「実体」という語に井上は「リアルチー」というルビを付し、すなわち英語の *reality* の訳語として「実体」を用いていることである。現代では *reality* は「実在」と訳されるのが普通である。これも渡部清氏の指摘によるのだが⁵、明治14年に井上が中心となって編纂したわが国最初の哲学辞典『哲学字彙』でも、英語の *reality* は「実体」と訳されており、またそこに我々にとって大変興味深い説明を加えている。項目は簡単にこう記されている。「Reality 実体、真如、按、起信論、当知一切法不可説、不可念、故名為真如」。「按」とは「参照せよ」の意である。つまり、後には「実在」と訳されることになる英語の *reality* を彼は『大乘起信論』の「真如」に対応させて理解している。「真如」とは、ここに記されているように、まさに一切の言詮を絶する深遠にして超越的な真実在にほかならない。それはまたスペンサーのいわゆる「定義しえない無限者」、「不可知者」と符合していることは改めて云うまでもない。では『起信論』とはどういう内容をもつものなのか、次にそれを紹介しておきたい。

I - 3

『大乘起信論』⁶によれば、我々の「衆生心」には「心真如」と「心生滅」との両面があって、互いに不即不離の関係をもっている。心の本性すなわち心真如は、それ自体清浄で

⁴ 『倫理新説』（明治16年）『明治文化全集』第23巻「思想編」所収。日本評論社、1967年、419頁。

⁵ 渡部、前掲論文（1999年）75-76頁参照。

⁶ 『大乘起信論』については、以下の諸著作を参照。

平川彰『大乘起信論』（『仏典講座22』）大蔵出版、1973年。

衛藤即応『大蔵経講座 大乘起信論講義』名著出版、1985年。

竹村牧男『大乘起信論講義』山喜房佛書林、1985年。

久松真一『起信の課題』（『増補 久松真一著作集』第6巻「経録抄」、法蔵館、1994年所収）。

井筒俊彦『意識の形而上学——「大乘起信論」の哲学』中央公論新社、2001年。

なお、仏教学に留まらず、広い視野に立った研究として、以下の著書も参看願いたい。

井上克人編著『「大乘起信論」の研究』（関西大学東西学術研究所研究叢刊15）関西大学出版部、2000年。

あり、心の生滅変化（時間）を超越し、不生不滅（無時間的、先時間的）でありながら、それが現実には煩惱に覆われて凡夫の心として生滅去来している。このように煩惱に覆われた真如が「如来蔵」と呼ばれるのである。従って如来蔵とはそれ自体清浄なる真如でありながらも、無明によってそのままのかたちでは現われていない「在纏位^{ざいでんい}の真如」である。「不生不滅ト生滅ト和合シテ一ニモ非ズ異ニモ非ズ」とはこうした消息を謂う。ただし不生不滅（真如）と生滅（煩惱）という二者があつて、それらが一つに和合するというのではない。煩惱に覆われながらも煩惱に染まることなく、自性清浄なる心性が如来蔵なのである。不生不滅が不生不滅でありつつそのまま生滅なのである。水波の比喻で云えば、水は外因である風（煩惱）によって波立つが、水はどこまでも水であること（湿性）に変わりなく、さまざまな波となって波立っているのであり、風が止めば波もなくなり、明鏡の如き水の本性に立ち戻る。しかし風によって波がいかように波立っていようとも（動）、水の水としての在り様（湿）は何等変わることはない。水の表面がどれほど大きく波立っていようとも、その同じ水の深底はどこまでも不動である。そうした意味で、水そのものはどのような波の形をとろうとも、水の水としての自己同一性は維持されつつあらゆる波の形状を超越している。この超越的に一なる水そのものが、さまざまな波となって起動していくのである。要するに真如はいわば動静を絶する絶対静（水そのもの・湿）であつて、それに対し、如来蔵はどこまでも動に対する静（波立つ水）であり、動を予想した静であるがゆえに、如来蔵の不生不滅は生滅と和合して非一非異となるのであり、これが「阿黎耶識」とも呼ばれ、「真妄和合識」とも称されるのである。

哲学的に敷衍して云えば、「真如」、すなわち本然的にあるがままの真実在は、全宇宙に遍在する個々の存在者を重々無尽に顕現せしめる不可分の全一態であつて、それ自身本源的には絶対の〈無〉、〈空〉、すなわち絶対的覆蔵態にほかならない。つまり「真如」は、現象せる個々の存在者の形而上的^{じやうじやうじやう}本体として、それらの根底に伏在し、あらゆるものを根源的存在可能性において^{げんげん}撰収しつつ、同時に個々のものを本然的にあるがままに開放するのである。換言すれば、現象せる個々の存在者は、どこまでも自らを顕現せしめた真如のうちに在り、逆に、個々のものの存在原因たる真如は、どこまでもそれらの本体として超越的に自己自身のうちに蔵身しつつ、同時に自ら顕現せしめたすべてのものの中に内在するのである。

このように「真如」は存在論的にはどこまでも背反する両面を持っていることが特徴である。したがって、一見「真如」とは正反対の、いわゆる「無明」（妄念）的事態も、存在論的には「真如」そのものにほかならない。「煩惱即菩提」「生死即涅槃」「色即是空、空即是色」とはこのことである。「真如」の覆蔵態と顕現態とは互いに鋭く対立し、相矛盾しながら同時に成立しているのである。したがって、妄念に支配された現象的世界は、一方では「真如」の本然性からの逸脱であると同時に、別の面から見れば、「真如」それ自体の自己展開にほかならないのである。「一切衆生、悉有仏性」、「草木国土、悉皆成仏」を標榜する本覚思想もこうした考えに由来することは論を俟たない。要するにそれは、「現象」がそのまま「真実在」の姿にほかならず、すなわち「現象即実在」論なのである。

さて、以上のように、本体的一元論の立場は、超越といつても、「外」に超越したもの

ではなく、水と波の関係のように、どこまでも「内在的超越」という構造を持つのである。敷衍して云えば、〈外在的〉ならぬ〈内在的原因〉たる超越的一なるものが自ら動いて自己展開していき、個々の存在者の中に分有化されてゆく運動、云うなれば覆蔽的なるもの（真如・真実在）の自己開顕、自己顕現化してゆく運動が説かれるのである。こうした考えは朱子学の程頤〔伊川〕（1033-1107）に見られる理一元論的な発想、つまり超越的一たる理は、万事万物それぞれに分有され、それぞれの理となる時には、それぞれ特殊なあり方として己を顕してくるという「理一分殊」論、また中国の宋の時代に「看話禅」と共に一世を風靡し、朱子学にも少なからぬ影響を与えた華嚴教学の「理事無礙・事事無礙」の考え方にも通底するものである。それは言葉を換えて云えば、言詮を絶する覆蔽的・超越的に一なる原理が自己抑制的にその超越性をどこまでも維持しながら、自己内発的に自己展開し、万物の中に自らを内在化させていく論理、一なる本体とそれが起動展開する派生態、つまり「体と用」の論理であり、「内在と超越」の論理であったと云っても過言ではない。これこそ、西方的二元論の思考様式とは異なる、まさに「東洋的」発想の根幹をなすものなのである。興味深いのは、このような「本体的一元論」の発想は、古代ギリシアの新プラトン主義の流出論に見る「存在論的一元論」と極めて類似していることである。キリスト教でも東方正教会はこの新プラトン主義の一元論に依拠したものであり、極めて形而上学的色彩の強いものであった。

ところで、こうした東洋的思惟がもつ〈本体的一元論〉と対比されたかたちで示される西洋の二元論的発想の淵源はどこにその特質があるのであろうか。

I - 4

西洋の形而上学の二元論的特質の淵源はもちろん古代ギリシアにまで遡る。古代ギリシアにおいて、哲学と科学の起こりを根源的に誘発したのは何よりもまず多様な現象の根底にある究極的な統一的原理、つまり「同一性」への希求であったと云ってよい。ギリシア人が世界に対して有していた精神的構えは、とりわけギリシア語の一語がそれを的確に表現している。それは「アレーテイア（ἀλήθεια）」という語である。通常は「真理」と翻訳されているこの語は、「隠れていないこと」、「覆われていないこと」を意味する。ギリシア人にとって真理とは物事の嘘偽りのないありのままの公開性、隠蔽性の排除なのであって、覆われたもの、隠れたもの、暗いものをすべて「光のもとに」もたらし、顕わならしめようとする気質が彼らの意識にはあり、この傾向はすでにこの「アレーテイア」という語のなかに含意されている。これこそが、ギリシア精神の本質を示す基本的特徴と云ってよい。更に敷衍して云えば、「隠れていないこと」という語に含まれる精神、言い換えれば未知の部分を残さずすべてを隈なく「見よう」とする意志、それが「テオーリア（θεωρία）」としての「観ること」であった。先に述べたように、古代ギリシアの哲学者たちの本来の主題は「同一性」の問題であった。つまり彼らは世界が我々に提示してくる多様な現象、およそ考えられる多種多様な諸経験のなかに、それらを根本のところ統括している「同一的」なるもの、「統一的なるもの」を探究しようとしたのである。すべてのもののうちにひそむ究極的統一とは何なのか。ギリシア人の理解するところでは、すべての存在するも

のは、なにか目に見えるものなのであって、つまり我々がそれを聞いたり感じたりする場合でも、世界の明るみのなかに顕現してくるものなのである。彼らにとって世界における出来事は、或る隠れから光に歩み出て、そしてそれと同時に見られうるようになったものとして現れたのである。こうした意味で、彼らにとって世界への関係は、聞くことも感じることも、より広い意味で〈見ること〉、すなわち光のなかで自らを示すものに対して自らを打ち開くことであった。ところが、見ることができるためには、見るものと見られるものとの間に〈空間〉、つまりそこで光が射し込む開けた空間が必要であろう。視覚とその対象との間の間隔があまりに狭ければ、何も見ることはできない。したがって、物が現れるためには、〈距離〉が必要なのである。距離は我々を事物から遠ざけ、事物どうしを互いに遠ざけ、あらゆるものがそこで一つとなっている近さを廃棄する。光は距離によってのみ可視性を作り出すのだ⁷。

プラトンのいわゆる「イデア (ιδεα)」も、それは万物に〈かたち〉を与えるものであり、〈かたち〉に対する原型は聞いたり触れたりできるものではなく、「見える」ものであった。つまり「イデア」とは「イデイン (ιδειν [見る])」と同属語で、一般的には「見え姿、かたち」を意味する。したがって、プラトン以後、イデアの領域についていつも繰り返し使用される比喩もまた、目に見えるものの領域から取ってこられる。すなわち太陽や光、輝きなどである。哲学史家が云うように、プラトン哲学は「光の形而上学」にほかならない。人間的生は、プラトンやアリストテレス、プロティノスやアウグスティヌスによれば、イデアを観ること、直観すること、神的な精神の光輝に没入することのうちに見出される。このようなことを意味するギリシア語が先に触れた「テオーリア」である。「セオリー (theory)」とはもともと眺めることを意味する。「テオーリア」のラテン語訳は *contemplatio* すなわち「観想」である。

では、時代が降って西欧の近代哲学はどうであったか。この「近代」を特色づける基本的な指標は、一言で云えば「分離的思考」であると云えよう。人間と自然との間の分離こそ近代を特徴づけるものであり、ここに近世における「科学」の成立があり、近世以降の世界は科学技術の文明によって最も特色づけられる。しかもこうした客観的・機械的自然の発見と同時に、それと相即するかたちで見出された認識主体は、人間的価値の自覚、また普遍的自我ないし精神の発見でもあった。つまり主観と客観を峻別し、外界の法則は認識主観によって与えられるとする思考様式である。こうした二項対立的な二元論的思考は、キリスト教でも同じである。

ふつう、我々日本人が伝統的に「キリスト教」として理解しているのは、そのすべてではないにせよ、大抵の場合、ローマ・カトリックもしくはプロテスタントのいわゆるラテン的西方のキリスト教であることは留意すべき点であろう。西方キリスト教が東方のそれと異なっている点は、まず使用言語の相違にあり、すなわちラテン語を使うローマ帝国の西部とギリシア語を話す東部とでは根本的に異なった世界観と意識のあり方を表現してい

⁷ Vgl. Klaus Held: *Treffpunkt Platon - Philosophischer Reiseführer durch die Länder des Mittelmeers*, Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1990, I, V-VII, XXIII. 邦訳：K・ヘルト『地中海哲学紀行』（井上克人・國方栄二監訳、晃洋書房、1998年）、上巻第1章、第5 - 7章、および同書下巻、第11章を参照。

る。この根本的な相違は、政治的にはローマとビザンティンの分離というかたちで露顕することになる。ラテン的 - 西方的精神気質は、おそらくローマ帝国において最も顕著に現れている。第一に、ローマ人はギリシア人とは異なり、徹底した法律指向であったということであり、彼らの共同生活全体がしっかりとした法律関係のなかで組織されていた。西方教会の祖として看做されるラテン教父テルトゥリアヌス (Tertullianus, 160-225 頃) はギリシア化した東方キリスト教に特有の「哲学」に対するむき出しの敵意を表し、「アテネ」(哲学) と「エルサレム」(信仰) とはなんの関係もない、とまで言い切っている。したがって、西方キリスト教の特質は、東方のそれのように神秘主義的・存在論的な、しかも興味深いことに、やはり〈本体的一元論〉の性格をもつ「哲学者の神」ではなく、あくまでも「聖書の神」、言い換えれば「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」を対峙させ、神人関係を、本来ユダヤ教の特質であった「契約」による父子関係として捉え、父たる神は裁きの神であり、赦しと愛の神であり、外に超越した人格的唯一神である。創造主たる神と被造物との間には絶対に越えることのできない断絶があり、神はどこまでも「外に」君臨し、万物を無から、しかも一挙に創造する超越的存在であった。したがって、契約の遵守こそが重要なのである⁸。これがヘレニズム化したキリスト教とは異なるユダヤ・ヘブライズムのキリスト教にほかならない。更に敷衍して言えば、古代ギリシアの精神が「見ること」を中心に置いていたのとは対照的に、ヘブライズムの特質は、後述するように、「聞くこと」にあった。

I - 5

さて、東洋的思惟の特質は上記のような二元論的思惟とはまったく異質な発想を持つものであった。すなわちそれは、先述の如く、大乘仏教や朱子学に共通して見られる〈本体的一元論〉であり、これは東方正教会も同じなのである。繰り返して言えば、絶言絶慮の真実在、すなわち覆蔵的・超越的に一なる原理がその超越性をどこまでも維持しながら、自己内発的に自己展開し、万物の中に自らを内在化させていく論理、一なる本体とそれが起動展開する派生態、つまり「体と用」の論理であり、「内在と超越」の論理であった。西田幾多郎の『善の研究』に見られる「統一的或者の自発自展」もしくは「超越的に一なる理の体系的発展」という発想は、こうした東洋的思惟の論理に基づくものであろう。しかも重要な点は、超越といっても、西洋的思考のように、「外」に超越したものではなく、どこまでも「内在的超越」という構造を持つ。そうした意味でそれは「現象即実在」論なのである。

かつて船山信一 (1907-1994) が『増補 明治哲学史研究』(1965 年) のなかで、西田幾多郎は明治アカデミー哲学、とくに井上哲次郎が初めて提唱した「現象即実在論」を継承する者であり、それを彫琢することに一生を費やしたと云っていたが、確かに、西田はこうした東洋独自の体用の論理を西洋哲学との格闘を通じて鮮明にしようとしたのであり、しかも西洋思想の根幹にあるキリスト教の神の理解も、自ずとこの体用の論理で捉えるこ

⁸ Vgl. Ders. XIX. 邦訳同書下巻、第 7 章を参照。

⁹ 『船山信一著作集』第六巻、「明治哲学史研究」こぶし書房、1999 年、60 頁。

とになる。例えば彼は次のように云う。「神とはこの宇宙の根本をいうのである〔中略〕。余は神を宇宙の外に超越せる造物主とは見ずして、直にこの實在の根柢と考えるのである。神と宇宙との関係は芸術家とその作品との如き関係ではなく、本体と現象との関係である」と（I、142、旧版 I、178、傍点引用者）。ただ西田の場合、体用の論理と云っても、体用相即というよりは、体用峻別、すなわち内在的超越のその超越性がつねに念頭にあったことは銘記しておかねばならない。つまり超越的なものは現象へと自らを展開しつつも、それ自身はその超越性を維持すべく、自己自身へと溯源的に翻る、つまり自己蔵身するのである。それはどこまでも覆蔽的なものなのである。超越的に無限なるものは、それ自身どこまでも隠れたもの、不在なるものであり、自らを覆蔽せるものとして超越的であり、自己を超えたものとして〈絶対的他者〉なのだという認識が根底にあったのである。

昭和9年（1934）の論文「弁証法的な一般者としての世界」の中で、西田は次のように云う。「我々から絶対者に到る途はない。神は絶対的に隠された神である」（VI、333、旧版 VII、427、傍点引用者）。さらに昭和20年（1945）に執筆された西田の最後の論文「場所的論理と宗教的世界観」では「逆対応」の論理が説かれる。それは一言で云えば、個的自己は絶対者と絶対的に隔絶しつつ、それがそのまま一層深いリアリティにおいて一つに繋がっているという逆説的な事態を謂っている。単なる相即的・即応的融合ではなく、どこまでも絶対的に隔絶していて、しかも両者が一つに繋がっているのである。それはどういうことか。留意すべきことは、西田の立場は単純な「本体的一元論」ではない、ということである。明治期アカデミー哲学が唱えた「現象即實在論」の本体的一元論に基づく形而上学を乗り越えるかたちで、彼は覆蔽的な〈超越的他者〉を想定する点に独自の優れた視点があると云えよう。

例えば、1932年の6月と7月の2回にわたって行なわれた西田を囲む座談会で¹⁰、彼は人格の自覚的統一について触れながら、しきりに「絶対他者」を強調する。これまで自覚と云えば自己が自己のうちに自己を見るというように考えられてきたが、それでは単に主観的なものに過ぎず、真の自覚というものは成り立たない、そこにはどうしても絶対他者が考えられねばならぬ、と云うのである。

僕のいふ自覚とは…存在論的にいふのである。存在論的な人格とは存在とその根柢とが全く別な秩序の上に在るものとして弁証法的な構造で成立してあるものである。ここで弁証法が存在の構成を示してあることがわかるのであって、自覚は認識論的なものから弁証法的なものに置きかへられねばならぬ。……それは自己が自己のうちに絶対他者を見、さらにこの他者を契機として不断に自覚してゆくのであって、その径路は自由の人格である（67-68頁）。

そして彼は、この絶対他者の絶対ということに否定的な意味を含め、続けて次のように語っている。

¹⁰ これは「宗教・哲学・文化の諸問題について」というタイトルで讀賣新聞紙上に掲載された。三木清『西田先生との対話』（角川文庫、1950年）所収。括弧内の数字は同書の頁数。

この他者は自己に対して自己を圧迫する。われわれのうちには常に自分を否定するものがある。そしてこの反発反応が自覚であり行為であるのだ。何らかの圧迫があることによって常に人間は人格の自覚に戻るのである。だからこの経験からいへば、存在論的にわれわれは絶対他者にぶつかってその限定によって絶対他者に結びつくのである（69頁）。

更に彼は、他者と自己との関係を、単なる連続的結合ではなく、絶対否定を契機とした互いに呼びかけ、呼びかけられる関係として捉えている。「絶対に違うものが直接に呼びかける。自己がその他者の呼びかけによつて反応する。そこに真の人格の姿が見られるのであらう」と（69-70頁）。ここには、もちろん、まだ自己の立場、人間の立場からだけ見られていることは否めないものの、西田が晩年「逆対応」と呼ぶことになる思想の萌芽がすでにはっきりと見受けられる。それはさておき、ここでとくに留意したいのは、超越的他者と自己との関係が「呼びかけ、呼びかけられる」関係、すなわち、聴取と応答という、きわめてユダヤ・ヘブライズムの特質に通底するような関係として見られている点である。しかもこの私に呼びかけてくるものが私とは絶対に違ったものだということ、その意味で、それは私にとっては絶対に隠された超越的なものであり、絶対否定的なものだということである。しかも、その絶対の他者が、直接に、自己の内に呼びかけてくるのである。こうした自覚における〈他〉は、西田の云うごとく、〈我〉に対してつねにその底から語りかけてくる〈汝〉という性格をもつものでなければならない。いわゆる罪悪感も責任感もここにおいてはじめて意味をもつ。

このように、超越はどこまでも内在的でなければならない。しかし同時にそれは、やはりどこまでも超越的でなければならない。私を背後に超えてじっと私を視つめる〈眼〉、それがわれわれに行為的直観を促してくる。しかもその〈眼〉は、行為的直観に対して常に身を閉ざす〈隠された眼〉なのである。神の超越性は決して自己の外に対立するものとして見てはならない。どこまでも自己の根底にある〈非合理的なもの〉として考えられねばならないのであって、それが常にいわば自己の背後から呼びかけているのである。

ところで、振り返って考えてみれば、『起信論』に見られる如来蔵思想においても留意すべき点は「真如」が持つ覆蔵性の構造である。先述したように、それは絶言絶慮の真実在がその超越性をどこまでも維持しながら（「任持自性」）、自己内発的に自己展開（「随縁起滅」）してゆくということ、要するに一なるものは、自己展開しながらも、どこまでも自己蔵身（「約体絶相」）することによってそれ自身に留まっているということである。云うなれば、ここには「自己抑制の現象学（die Phänomenologie des An-sich-haltens）」が垣間見られるということであり、ハイデッガーの言葉を用いるならば、彼が Austrag とか Zwiefalt と呼んだ事態がここに見られるのである。

西田はすでに『善の研究』でも「統一的或者の自発自展」ということを繰り返して述べているが、「自発自展」という風に「自」という語の反復使用は、統一的或者が自己発展しながら自己抑制的に自己内還帰していることを自ずと示していよう。如来蔵思想におけるこ

うした覆蔽的超越性、それは明治の「現象即実在」論者たちが決して見抜けなかった重要な側面である。

かくして、絶対はどこまでも対を絶するものとして、自己否定的に相対者から身を翻し、自己蔵身したものでなければならない。西田は云う、「神は絶対の自己否定として、逆対応的に自己自身に対し、自己自身の中に絶対的自己否定を含むものなるが故に、自己自身によって有るものであり、絶対の無なるが故に絶対の有なのである」(X、316、旧版 XI、398、傍点引用者)。即ち神は絶対無として自己遡及的に翻転することによって覆蔽態に留まり、そうした意味でどこまでも超越的なものとして自己同一的に自己示現してくるということである。それはいわば滾々と湧き起こる垂直的な自己湧出の動きであろう。ちょうど渦巻がその見えざる中心から湧出しながら、同時にその中心へ向かって吸収されてゆくかのような、湧出と帰入との同時的動態がそこに見られていると云ってよい。いや、逆に、見えざる中心への遡及運動があればこそ、そこからの逆流の湧出が可能なのであって、不断の露現的湧出のうちには、同時にそこからの絶えざる覆蔽的還滅^{げんめつ}ということが働いている。

西田はこの無の場所を、自ら無にして自己の中に自己の影を映す「鏡」に喩えている。すべてのものは真の無の場所たる「鏡」に映し出された影像であるということになる。しかし、ここでとくに留意したいのは、西田自身随処で強調するように、無の場所はあくまでも自己自身に同一なるもの、自己の中に自己の影を映すものなのであって、鏡はどこまでも「自己自身を照らす鏡」(III、429、旧版 IV、226)である、という点である。つまり、すべての個物が影像として鏡の中に映現されてくることと一つに、鏡は鏡自身を無限に映じてゆくという鏡そのものの自己返照の働きに着目しなければならないということなのである。要するに、物を映し出すに先立って、明鏡はどこまでも明鏡でなければならないのである。西田の念頭からつねに離れなかったのは、物を映す働きの底にある鏡の本体そのものの構造、すなわち鏡自身もつ自己遡源的翻転の動きではなかったであろうか。西田が「自ら照らす鏡」という言葉を使ったのも、物を映す映さぬにかかわりなく、つねにそれ自らで照り輝いている働き、いわば鏡そのものもつ「自性の照」を想い浮かべていたからに相違ない。「自性の照」とは云うなれば、個々の物を映すに先立って、あるいは映し出すことと一つに鏡が鏡自身を無限に映してゆく働き、自ら何かを映そうという意図なく、映す主体なくして自らを映し出す働きであり、云い換えれば、鏡が鏡自身の底へ底へと遡源しつつ、不断に自らを照らし返してゆく営みにほかならない。先述のごとく、個々の物を映現するに先立って、鏡はどこまでも鏡であり続けていなければならないのである。そのためには、鏡は、本体としてどこまでも動的発展的に、いわば静的固定化を絶えず自己否定的に打ち砕きながら、その不断の照り返しの焦点へ遡及的に還帰し続けていなければならないのである。更に云えば、このような絶対否定的にして矛盾的自己同一的な不断の照り返しがあればこそ、鏡はどこまでも鏡であり続けるのである。鏡自身もつこうした自己返照の動きは、要するに〈同じもの〉が〈同じもの〉に向かってという〈同〉の自己還帰運動であり、自己を否定的に差異化しつつそれ自体へと立ち戻ってゆく、云うなれば「非・自己同一性としての〈同〉」にほかならず、そこには〈差異化的自己同一化〉の動きがあるわけである。そうした意味で、自己返照とはつまるところ、差異化の反復にほかな

らず、差異が差異を差異化してゆくことと一つに、同じものを同じものとして現在化させているのである。反復はこのように同じものを与えるが、それはあくまでも差異化による不断の〈遠ざかり〉という仕方においてなのである。

あえて言えば die strömend-stehende Gegenwart（流れつつ立ち止まる現在）といった意味内容がそこに含まれていよう。あたかもそれは流出と帰入、露現と覆蔽との同時的動態がそこに見られていると云ってよい。いや、前にも述べたように、見えざる中心への遡及動向があればこそ、そこからの逆流的湧出が可能なのであって、絶対現在の不断の露現的湧出のうちには、同時にそこからの絶えざる覆蔽的帰滅ということが働いている。そうした意味で、自ら照らす鏡は、鏡そのものとしてはどこまでも〈永遠の闇〉なのである。つまり、個物的多を個物的多として現前せしめながら、その不断の現前を可能にする場としての全体的一は、全体的一としてはどこまでも絶対的な隠れである。「一」の「一」自身への還滅（Entzug）、自己覆蔽的な脱け去りによってはじめて「一」は「一」たりうるのであり、「一即一」として成り立つのである。こうした「一」の「一」自身への還滅即湧出、すなわち「即非的自己同一」こそ、西田が云うところの「見るものなくして見るもの」、「自ら無にして自己の中に自己を映すもの」、すなわち「絶対無の場所」の正体であったはずである。因みに言えば、西田は初期のころから「鏡」に対する思い入れがあったことは留意すべきであろう。すでに『善の研究』でも彼は「ペーメの語を想ひ起さずには居られない」として、「氏は対象なき意志ともいふべき発現以前の神が己自身を省みること即ち己自身を鏡となすことに由って主観と客観とが分れ、之より神および世界が発展するといつて居る」と云う（I-152、旧版 I、191、傍点引用者）。唐突の誇りを恐れずに言えば、こうした発想は、スコトゥス・エリウゲナや、ユダヤ神秘主義のカバラーの、いわゆる「ツィムツーム（神の収縮）」の考えと極めて類似している。

I - 6

G. ショーレムは「無からの創造と神の自己限定」（市川裕訳）のなかで、大略次のように説明している¹¹。

スコトゥス・エリウゲナの主著『自然の区分について』（870年頃）によれば、万物の本来の始原とは、そこにおいて事物がその原型から展開されるどころだが、神が事物の本来の始原へと下降することは、神自身の本来の無、そこからすべてが出現する無へと下降することである。この神が自身の本来の深みへと下降する原創造の行為は、この神の内部の活動性と活力を巨大な逆説的な姿で示しており、無からの創造とは、簡潔に言えば、神が始原において自身を創造する過程である（87-88）。

後期のカバラー神秘家の場合も同じような発想をもつ。それはイツハーク・ルーリアと彼の弟子たちが説いた「神の自己収縮（ツィムツーム）」という考えである。「ツィムツーム

¹¹ G. ショーレム「無からの創造と神の自己限定」（市川裕訳）〔A. ポルトマン、G. ショーレム、H. コルバン著（日本語版監修：井筒俊彦、上田閑照、河合隼雄）『一なるものと多なるもの』エラノス会議編。桂芳樹、市川裕、神谷幹夫訳、所収。1991年、平凡社〕本文中括弧内の数字は本書の頁数を示す。

ム」とはヘブライ語で、字義どおりには「収縮」を意味する。ここでは、その表現によって、神の本質の自己集中が意味されている。それは、すなわち神自身が深淵へと下降すること、神の本質の自己限定であり、神の本質は、この理解の仕方に従ってのみ、無からの創造が起こるときのその内容を描くことができる。神が「自分自身から自分自身へ」退くときにのみ、神は、神の本質でも神の存在でもないものをもたらすことができる。したがって、この意味で、神が自分自身からなにかを収縮させる行為が存在する。このように神が自分の最初の行為を外に向かって行わず、むしろ自分自身の内に向けて行った、かの神の本質の自己限定において、無が姿を現わすのである。ここに我々は、無が出現する行為を持つのである（102-104）。こうして、創造とは、確かに各段階における発出であり放射なのであるが、同時にそれは、各段階においてつねに改められ、絶えず繰り返される神の自己への集中、神の自己への退出でもある。

さて、以上の説明からわかるように、このユダヤ神秘主義カバラーの「ツィムツーム」の発想は、上述した西田の「鏡」の自己返照の働き、「還滅」とか「自己蔵身」という言葉で説明してきた事態と極めて類似した側面があることがわかる。ともかく、西田は、「現象即實在論」における一元論的な形而上学を克服するにあたって、「絶対矛盾的自己同一」、もしくは「逆対応」の論理で以って、覆蔵せる〈超越的他者〉を自己の根底に捉えたことは、銘記すべきであろう。「自己は自己を超えたものに於て自己を持つ」のである。

そして更に言えば、この「ツィムツーム」は、次に述べるハイデッガーのいわゆる「脱け去り（Entzug）」と極めて類似していることにも改めて驚かされる。

II ハイデッガーにおける形而上学の問題

II-1

我々はハイデッガーの思索の奥深く営まれる内面的な生成の過程を見ようとするとき、彼の思索をその根底から突き動かしている思索の端緒を忘れてはならないであろう。思索の端緒、あるいは思索の元初とは、思索の進行の最初の出発点であると同時に、思索のプロセス全体を統率し包容する場でもあるからである。彼にとって有の思索とは一体何であったのか。生涯に涉って彼の思索は有の根本経験に支えられていて、ひたすらこの捉え難き有を求めて試みられている。

彼は『日本人との対話』のなかで、「神学の由来がなければ、私は決して思索の道には到らなかったでしょう。しかし由来は常にまた将来に留まっているのです」（GA12, S.91）と語ったことは夙に知られている。事実、1909年にハイデッガーはフライブルクの大学に入学し、最初の2年間はカトリック系神学部にて在籍し、その後哲学部に転部したことは周知のところであろう。後年のハイデッガーはその神学研究の時期について次のように回想している。「その当時、私はとくに聖書の言葉と神学的・思弁的思索との間の係わり合いの問いに引き回されていた」（GA12, S.91）と。彼はアリストテレスの哲学が重要な要素として入っているスコラ学「神学的 - 思弁的な思考」に対抗して聖書の言葉を生きたものと

して読み解こうという意図からディルタイやシュライエルマッハーの「解釈学」に接近する (ibid., S.92)。やがて彼はカトリシズムの体系との訣別を宣言するに至り、1920年代前半の時期になると、ルターの研究に打ち込むことになる。彼はルターが「ハイデルベルク討論 (Heidelberger Disputation)」(1518年)において、アリストテレスと中世スコラ哲学の形而上学を批判していることから着想を得て (GA60, S.281f)、そこから「現象学的解体 (die phänomenologische Destruktion)」(GA60, S.78) という方法によって、「古代の学がキリスト教へ侵入したことによって歪められ埋め尽くされてしまった」(GA58, S.205) 原始キリスト教に特有の事實的・歴史的な生を、「内的な経験と新しい生の立場」(GA58, S.61) として捉え返そうとしたのである。ところが、1923年の夏学期講義録『オントロジー (事実性の解釈学)』で、彼は次のように言う、「探究の同伴者は若きルターであり、模範はルターが嫌っていたアリストテレスであった。私に衝撃を与えたのはキルケゴールであり、私に見る目を養ってくれたのはフッサールであった」(GA63, S.5) と。ここで疑問に思うのは、当時彼が探究の「同伴者」と看做していたルターが毛嫌いし、しかも彼自身も批判の対象としていたスコラ神学が依拠しているアリストテレスを、なぜ自らの思索の「模範」と考えていたのだろうか、という点である。彼はいわゆる形而上学を解体し、それを克服する意図のもとに、もはや形而上学ならざる仕方で、しかもやはりどこまでも「有」に固執し、新たな有論を構築しようとしたのではないだろうか。

II - 2

振り返って考えてみると、ギムナジウムに通う青年ハイデッガーがブレンターノの学位論文『アリストテレスに於ける有の多様な意義について』をきっかけにアリストテレスの哲学に関心を寄せ、それに長年取り組んだのは、アリストテレスの有を有として捉える考え方であった。彼が「私の思索の道を決定づけている問いは τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς (ト・オン・レゲタイ・ポラコース) の中に伏在している」¹²と云うとき、有がさまざまな仕方で語られ、顕わとなりながら、そのすべてを限なく統率している有の単純な統一態、すなわち有そのものとは何なのか、つまり τὸ τί ἦν εἶναι (ト・ティ・エーン・エイナイ) を究明しようとしていたのである。しかしその一方でつねに彼の胸間にあった「聖書の言葉」は、決して理論的・思弁的、すなわち形而上学的に思考されるべきものではなく、ひたすらそれに聴き従うことが要請されるような「呼び掛け」の言葉にほかならず、こうした自己に直接に呼び掛けてくる神の言葉、要するに十字架上のイエス・キリストに聴き従う信仰には、スコラ学の思弁的神学では届き得ない、或る根源的な「事実性」が伏在しているのである。

さて、伝統的な形而上学は、その名称のギリシア的由来、τὰ μετὰ τὰ φυσικά の示すように、ピュシス (自然物) を有るものとして捉え、これを超えて (μετά) 有を問うものであった。有を有として、言い換えれば有るものが有るといふ、まさにその限りにおいてその有を問うことであった。アリストテレスはそうした有るものの有を「ウーシア (ουσία)」

¹² W.J.Richardson, S.J.: *Heidegger Through Phenomenology to Thought*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1974, S. XI.

と捉え、それを定義して τὸ τί ἦν εἶναι であるとしたが（『形而上学』第1巻第3章 983a20、第5巻第8章 1017b20、および第7巻第4章 1029b13）、普通これは「本質・実体」とも訳され、ギリシア語をそのまま直訳すれば「既に有りしものが現に有るところのもの」、「既にそれで有ったところの有るもの」であり、本来この原語は、一般に物事の「そもそもなにであるか」（すなわちその物事の「本質」）を表すためにその問いの形をそのまま名詞化したものであって、すなわちそれは「そもそもなにであるか」と問われている当のなにかで有るところの「なに」に相当するものである¹³。因みにハイデッガーは1924年夏学期講義において、アリストテレスの τὸ τί ἦν εἶναι を字義通りに「既にそれであったところのものであること（das »Sein«, und zwar das »Wassein, wie es schon war«）」として理解していることは注意されてよい（vgl. GA18, 32/35）。

しかし有を有として捉えるのは如何にして可能か。それはもちろん他の何らかの仕方である事物としてではなく、もっぱら有を有自身として規定するより他ではありえない。云い換えれば有を有として把握するのは「既に有りしものが現にあるところのもの」、「既にそれであったところの有るもの」として、つまり本来有の既にそのようなものとして有る、そういう有として把握することである。従ってそれは本来既に有りしがごとく、現にそのようであり、ひいては将来もなんら変わることなく有るであろうところのものとして、過去・現在・未来の各時間的位相を通じて、そこに一貫して見出せるもの、つまりは有それ自体であった。過去に有ったものが現に有り、現在有るものが未来においても有るであろうことは、過去・現在・未来を通じてもっぱら有によって有そのものを規定することに他ならない。ト・ティ・エーン・エイナイは単なる有ではなく、いつも既にそのように有り続けていることそのこと、時間的流れのなかに有りつつ時間を超えて有りどおしであることそのことであり、過去・現在・未来を通じて有るものを有るものとして有らしめているところのものであり、一言で云えば有の有たるところ、その本質的なもの、本来的な有とでも云えるものであった。すべての有るものが有るものとして成立すべき本質的な有るもの、それが有るものト・ティ・エーン・エイナイと云われるのである。本質たる有と有るものとはもとより同一ではないが、本質は有るものを離れた或るものではなく、有るものがまさにそのように有るところのものとして、その有をなすところのもの、それがすなわちアリストテレスの考えの中心にあった。

敷衍して云えば、アリストテレスにあって、さまざまな有るものが「一つのものとの関係において」一つであるとか、同じであるとかいう場合、それを「類比的の一（κατ' ἀναλογίαν ἓν）」（『形而上学』第5巻第6章 1016b33 および『ニコマコス倫理学』第1巻第6章 1096b27）として述べられ、こうした考えはアリストテレスの思考方法の根本的なものの一つに数えられており、中世哲学でいう analogia entis の源泉となったものである。さまざまに〈有る〉と語られる有るものがその有において一つである場合、その有は当然類比的に一であるということになる。しかしそれはいわゆる類的普遍者を意味するものではない。ハイデッガーは『有と時』（1927年刊）の冒頭部分で、有の普遍性について触れ、

¹³ 『アリストテレス全集』第12巻（岩波書店 1977年）520頁解説参照。

それが類と種との関係に従って概念的に分節されている有るもの全体、最上位の領域を示す、類的普遍概念ではないことを強調し、「有は類ではない（οὐτε τὸ ὄν γένος）」（『形而上学』第3巻第3章 998b22）というアリストテレスの言葉を引用し、有の「普遍性」はあらゆる類的普遍性を「踏み越える（übersteigen）」ものであり、〈有〉は中世の存在論の呼び方によれば「超範疇（transcendens）」の一つであることを指摘する。こうした超越的普遍者をアリストテレスが既に「類比的の一」として認識していたことにも言及している（GA2, S.4）。

ともかく、有は或るものを有るものとして有らしめる働き、つまり運動であって、決してそれ自身有るものではないのであり、どこまでも〈有るもの〉とは区別されねばならない。

II - 3

ところで、ここで翻って考えてみたいのは、ハイデッガー自身が先のト・ティ・エーン・エイナイの内に読み込もうとしたのは、どこまでも〈有るもの〉とは区別される〈有〉の有らしめる働き、その運動であったということであり、しかもそれ自体として常に有るものに先んじてしまっている *Herkünftigkeit*（GA18, 32）、すなわち現前性とひとつになって働いている〈既在化〉の動き、一言で云えば既在化的現前化の運動ではなかったか、ということである。それは云い換えれば、あらゆる時間に先立って、いつも既に見出される〈本来的既在性〉であり、ハイデッガーはそうした既在化的現前性、もしくは現前的既在化が持つ時間的特性を「テンポラリテート（*Temporalität*）」と捉え、それを或る本質的な意味での覆蔵性として捉えていたのではないだろうか。有の有たる所以を示そうとして、それが「既に有りしものが現に有るところのもの」「既にそれで有ったところの有るもの」であるという規定のうちに含まれる既在性は、単に時間的経過のなかで既に過ぎ去ってしまった過去を謂うのではなく、いわば〈本来既にそれで有ったところのもの〉、要するに自らを閉ざして表には顕現せざる本来性ということが含意されているように思われる。云い換えれば過去・現在・未来の時間的位相を通じて、いわば同一の過程を反復・更新しつつ、自らを常に自己抑制的に維持しつづけている自己同一性である。先回りして云えば、それは現前者を絶えず現前させながら、現前それ自身は〈いつも既に〉という仕方で身を引き、常に現前者をその〈痕跡〉として現前化させながら、現前それ自身は自らの内へ退去し遠ざかる〈覆蔵性〉である。更に云えば、ト・ティ・エーン・エイナイが持つこうした〈あらゆる時間に先立って、いつも既に〉という構造は、それ自体においてあらゆる時間に先立つ〈既在性〉を特質として持ちながら、それをめぐって思索する我々にとっては、そのようなものとして将来してくるのであり、このように、〈先立って〉という規定は、後に触れるように、それ自身時間的な規定を持つものなのである。思うに、現有が自らの死の「先駆的覚悟性（*die vorlaufende Entschlossenheit*）」において持つ「時間性（*Zeitlichkeit*）」に対して、有それ自身がそれにほかならぬ「テンポラリテート」とは、今述べたような、現有に向かって将来しつつ有るものを現前化させながら、そのことと一つに働いている既在的覆蔵性のことではなかったであろうか。

ところが、ハイデッガーが理解するところから従えば、一般に伝統的な形而上学の「主導的な問 (Leitfrage)」である「有るものとは何か (τί τὸ ὄν;)」という問は、「実体とは何か (τίς ἢ οὐσία;)」という問に帰着し、多様な仕方で表現されている「有るもの」はすべて「実体」に関係づけられて理解されるのであり、形而上学の本質規定はアリストテレスに於ける第一哲学の規定すなわち「有るものを有るものとして観想する或る学 (ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν)」(『形而上学』第3巻, 1003 a 21) から出立して、「有るものを有るものとして、すなわちその有に着眼して (das Seiende als das Seiende, d.h. hinsichtlich seines Seins)」思索するのであって、従って形而上学においては「有 (Sein)」は有るもの側から有るものに属する仕方で「有るものの有 (Sein des Seienden)」、すなわち「有るもので有ること・有性 (Seiendheit, οὐσία) として見られる。云い換えれば、形而上学は「有るものを有るものとして」、その普遍性と全体性に関して、その「根拠 (λόγος, Grund)」としての有に着眼して根拠づけるのである。すなわち形而上学は「有るものを普遍性において有るものとして (das Seiende als das Seiende im Allgemeinen)」「根拠を究明する (ergründen)」というかたちを取り、ひいては、それは同時に、「有るものを全体として有るものとして (das Seiende als das Seiende im Ganzen)」有ること、要するに有るものの有性を最も完全に実現している確固不動の「自己原因」たる〈神〉において「根拠づける (begründen)」ことになる。かくして形而上学は「有論 (Ontologie)」にして同時に「神論 (Theologie)」すなわち「有 - 神 - 論 (Onto-Theologie, Onto-Theo-Logie)」という「本質体制 (Wesensverfassung)」を取るのである¹⁴。

このように、形而上学の有 - 神 - 論的体制は有るものを有るもの側から有るものとして有るもの根拠として表象する形而上学的思惟に基づく。云い換えれば、形而上学的思惟は ergründen, begründen という仕方で根拠づける動向に貫徹された表象的思惟となり、このような思惟に基づいて形而上学の本質体制は有 - 神 - 論という形態を取るのである。したがって、「有」は有としての有、有それ自身すなわち有の真性ではなく、形而上学的思惟は「有の忘却 (Seinsvergessenheit)」に支配されていることとなる。

II - 4

さて、『有と時』の「序論」第2章に属する第6節は「有論の歴史の解体という課題 (Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie)」と題されているのだが (GA2, S.27)、この節には『有と時』の第2部として予定されておりながら第1部第2編「時と有」と共に未発表のままに取り残されてしまった「テンポラリテートという問題点を手引きとする有論の歴史の現象学的解体の概要」(op.cit., S.53) と題される部門の梗概が述べられている。それは本章の表題となっている「有の問いを徹底的に仕上げることに於ける二重の課題」の内、その後半部分、つまり未発表の課題を我々に理解させるばかりではなく、総じて『有と時』が立脚している境域の打開とともに有の思索が始まることを示唆するものである。

¹⁴ Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus(1944/46), In: Nietzsche II, In: GA6-2, S.312-S.315; Einleitung zu: „Was ist Metaphysik?“, In: GA9, S.378-S.380; Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, In: ID, S.51, S.54-S.56; Kants These über das Sein, In: GA9, S.449-S.450.

それはハイデッガーの思索の道の発端を指し示すとともに、その後の彼の思索の展開を先取りしている点に於いて、この第6節はとりわけ重要な意義を持つように思う。

「有論の歴史の解体」とは「硬直化した伝統を解き弛めることと、その硬直化した伝統に依って成熟してしまった諸々の覆蔽を剥ぎ取ること」（*Sein und Zeit*. GA2, S.30）を謂う。形而上学的思惟が有を恒常的な有性として表象することは先述したが、このことは、形而上学がそれである有論の歴史では、現有は有を「直前性（Vorhandenheit）」として固定化し恒常化しこれに頹落的に依拠しながら関わるとともに、自己自身をも直前性として理解してしまうこととなる。総じて現有はその頹落的傾向に従って有を固定的恒常的な直前性として理解するのである。形而上学の歴史すなわち有論の歴史はこの硬直化した伝統の歴史であり、云い換えれば有の忘却が支配する歴史である。プラトン以来の形而上学はイデア、エイドスという言葉が示すように、精神的な眼差し、ノエイン（理性）によって本質的なものを見るというように、つねに精神もしくは理性の側から把握され、そうした意味で〈主体性の形而上学〉となる。それは中世のトマス・アキナス、近世ではデカルト、カント、ヘーゲルを経て、キルケゴール、そしてニーチェに至るまで首尾一貫したかたちで、主体主義的・人間中心的形而上学となる。ハイデッガーによれば、それは上述の有の忘却、云い換えれば有と有るものとの間にある〈有論的差異〉を忘却したところから生じる。すなわち、有るものを有らしめるのは、有るもの〈根拠〉として、イデアもしくはエイドス、更には神として理解されるが、要するにそれらは、最高の有るものに過ぎず、有るものを有らしめる働きを別の有るものによって基礎つけることになってしまい、「有る」という、いわば動詞としての働き、云い換えれば上述の如き有の自己覆蔽的既在化という時間的規定、すなわち有の「テンポラリテート」を忘却しているのである。こうした有そのものの忘却の上に立って、もっぱら有るものの顕現的現前性、もしくは直前性にのみ着目するところに西洋の形而上学が構築されるのである。要するに、ハイデッガーによれば、有るものが有るということにおいて、有は有るものをまさにも有るものとして有らしめながら、そのように有らしめている働きである有そのものは、それ自身〈有るものに非ず〉という仕方でも有るものから身を引く（*entziehen*）ところの覆蔽性である。

ハイデッガーは、『有と時』の上記第六節で、「有と思索」の自同性を語るパルメニデス命題を取り上げ、その命題の内に潜む「有」の恒常的実体性を、その原初的本源的に蔵されている真性に向かって解体することによって、『有と時』が立脚している境域を打開しようとする。彼は次のように語る。

λέγειν（話スコト）それ自身もしくは νοεῖν（思索スルコト）——それは、或る直前的に有るものをその純粋な直前性に於いて端的に認取することであり、既にパルメニデスが有の解釈の手引きとして受け取っていたことであるが——それは、或るものを純粋に〈現前する〉というテンポラールな構造を持っている。したがって、現前することの内でも且つ現前することへ向けてそれ自身を示す有るもの、しかも本来的に有るものとして理解されて有るもの、その有るものはその解釈を現・在への顧見の内でも保持している。すなわち、それは現前性（*ουσία* 有性）として概念的に把握されているのである

(GA2, S.34-35)。

この引用文で留意すべき点は、第一に、ここで述べられている「思索すること」は、上述の形而上学的思惟すなわち根拠づけによる表象的思惟を謂うのではなく、そこに「或るものを純粹に〈現前する〉というテンポラルな構造 (die temporale Struktur des reinen Gegenwärtigen von etwas)」が看取されている、ということ。第二に、「有ること」は「現前することの内で且つ現前することへ向けてそれ自身を示す本来的に有るもの」もしくは「有性」とされていることである。この「それ自身を示す本来的に有るもの (τὸ ὄν τῶς ὄν, das eigentlich Seiende)」もしくは「有性 (ουσία, Seiendheit)」は、ここではもはや形而上学の伝統に於いて規定されているような概念性、つまり「実体 (substantia, Substanz)」という固定的恒常的な直前性として把握される規定は解体されているのであって、「本来的に有るもの」もしくは「有性」の内に「有論的 - テンポラル (ontologisch-temporal)」に「現 - 在 (Gegenwart) としての「現前性 (Anwesenheit)」が看取されている (GA2, S.34)。ということは、とりもなおさず、その現前性のうちに自己覆蔽的既在化を看取し、要するに、より一層正確に語るならば、その内に、「現前 - 不現前 (Anwesen-Abwesen)」の動向、別言すれば、現前化しつつ自己遡及的に既在化する露現と覆蔽の同時生起が看取され、且つこの根源的動向を貫徹する「現前性」の内に「現 - 在」すなわち「時 (Zeit)」の或る特定の様態が垣間見られているのである (Vgl. *Zeit und Sein*, In: ZSD, S.13-14)。第三に、このように「思索」と「有」それぞれの内に現前することと現前性という時的性格がともに看取されることに於いて、両者の「自同」すなわち「同一なること」すなわち「真性」の内にこれと共属する「時」が看取され、時から有が有として露開する故に、時は「有の真性 (die Wahrheit od. Unverborgenheit des Seins)」と共属するのである¹⁵。

かくして、初期ハイデッガーでは、有の働きを〈時〉として捉えることによって、従来の実体論的形而上学から脱却しようと試みたのだが、この〈時〉は、「有の真性」として捉え直され、この真性を露現性と覆蔽性との一にして一にあらざる (auseinander-zueinander) 根源的生起、つまり有と有るものとの「非一非異 (die Zwiefalt beider aus ihrer Einfalt)」(GA12, S.116)、或いは、有そのものの「露現しつつ - 覆蔽する異成 (der entbergend-bergende Austrag)」(ID, S.57) として捉え直される。つまりハイデッガーは有るものの有を決して実体として捉えるのではなく、有るものを有らしめる根源的な働きの中に「脱け去り (Entzug)」を垣間見るといふ、もはや現前性の形而上学とは異なる仕方で「有」を理解しようとする。

II - 5

『有と時』の時期では、有への問いが現有の実存論的構造を闡明し、そこを通路として有そのものへ向かうといった、どちらかといえば主体性の形而上学といった性向を残していたが、いわゆる思索の「転回 (Kehre)」以降になると、人間の現有も有そのものの側から見られ、有と有るものとの有論的差異の生起と人間本質との連関という問題が前面に押

¹⁵ 詳細は、白井成道『ハイデッガー研究 —— 思惟の道』(法政大学出版局、1992年)を参照。なお、ハイデッガーの Parmenides 命題をめぐる解釈については、本書から多大の示唆を得た。

し出されてくる。そこでは人間的現有はもはや実存論的超越論的な意味では考察されることはなく、云うなれば有論的差異が差異として現成してくる場として見られるようになる。もちろん有論的差異という事態は、前期ハイデッガーにおいても考察されてはいたが、あくまで人間的現有における実存論的超越論的立場で取り扱われていたに過ぎず、有のそれ自体における覆蔵性、有の真性の覆蔵の覆蔵（das Bergen des Bergens）といった事態は、彼の後期の思索への転換期における諸著作において、次第に理論的な構築性において持ち出されてくる。後期においては、上で触れた有の有るものとの「異成（Austrag）」ということは、有が有るものにおいて露現すると同時にそのことと一つにそれ自身を覆蔵するという、有そのものの側からする有と有るものとの差異の生起として考えられ、例えば『思索の事柄へ』に所載の「時と有」（1962年）と題する極めて重要な論文では、有るところの有るものに着目することなく、もっぱら有そのものの働きに焦点を据え、有の思索を展開しようと試みる。つまり有の有るものへの関係には顧慮することなく、どこまでも有そのものの固有性に見入りつつ、「性起（Ereignis）」から思索しようとする。

1936年から38年にわたって書かれた膨大な量の覚書が『哲学への寄与（Beiträge zur Philosophie）』というタイトルで1989年によく上梓されたが、その本来の標題は「性起について」であった（GA.65）。しかしこの「性起」に関してハイデッガーが明瞭に述べているのは、すでに公刊されていた『同一性と差異性』（ID）および論文「時と有」（ZSD所収）である。簡略に説明すればこうである。有と思索する人間とが相依相属し合うことなかで、人間が有に自らを委ね任し（veraignet）、有が人間に委ね与えられる（zugeeignet）といった、相互の委ね合い（Eignen）から「性起（Ereignis）」が考えられていて、互いに委ね合うことで、両者は相互にその本来の所を得て適応帰属し合い、それらに固有の根源へと呼応し合うのである。このようなことから、「性起」の語は「委託的固有化」という意味をも持つ。そしてこうした有と人間との相即相入（das Zusammengehören）のあり方において、有そのものは「異成」として露現するのである。要するに、「性起（Ereignis）」と「異成（Austrag）」とは、ハイデッガーにおいては端的に唯一的、等根源的な事柄として考えられている。したがって現有としての人間は、有が「異成」してくる現場として、いわばその〈慧眼（Eräugen）〉として使用される「用（Brauch）」の場でもある。つまり Ereignen と Eräugen とは、有と有るものとの「相即（Zueinander）」と「対抗（Auseinander）」とを同時に保持する「非一非異（Zwiefalt）」が、人間本質の性起（Ereignis）に関わる固有な仕方であり、換言すれば、かかる「非一非異」の「用（Brauch）」として使用されるところに、人間の本質があると云えよう。このように、有と有るものとの差異の生起が、有の露現と覆蔵との同時生起という構造において考察され、しかもその差異の生起が、有が自らを覆蔵するという根源的出来事のうちに目撃されるのである（GA12, S.119f）。

さて、こうした有の内に覆蔵性を垣間見る見方は、もはや顕現性を主とするギリシア的形而上学とは異質であり、云うなれば、先述のユダヤ神秘主義における「ツィムツーム」の考えに符合する側面があるのは明らかであろう。とはいえ、ハイデッガーが直接そこから影響を受けたということでは勿論ない。しかしどこまでもギリシア的に「有」の思索に固執しながらも、形而上学的ならざる思索を展開させるその性向は、明らかにユダヤ神秘

主義のそれであろう。そして初期ハイデッガーにあって、ウーシア (ουσία) のうちに時間的構造を読み取り、そこに同時にパルーシア (παρουσία) を読み込もうとするのも、ヘブライズム的と看做されよう。

II - 6

ハイデッガーの時間論は、一般的理解に従えば、フッサール現象学の現在中心的な性向に対して、将来性の優位にその特色があるとして解釈される傾向が強いが、しかしここで特に留意したいのは、『有と時』第18章にある「アプリアオリの完了 (apriorisches Perfekt)」という概念である。そこでは現有が道具の道具性を可能ならしめる適所性の先行性を示しているのだが、後年になって付加されたこの語の欄外注記では、一般的に云って、「有るものの顕現を可能ならしむるために、有が先行的に解放されていること」として説明され、以下のように述べられている。

この有論的な意味に於ける「先行的 (Vorgängig)」とは、ラテン語でアプリアオリ (a priori)、ギリシア語では πρότερον τῆ φύσει (本性によってより先なるもの) を謂う。アリストテレス『自然学』A1 を参照。更に明確なのは、『形而上学』E 1025 b 29 で、τὸ τί ἦν εἶναι すなわち「既にあったところのもので - あること (das was schon war-sein)」、「その都度既に予めもって現成しているもの (das jeweils schon voraus Wesende)」、既在 (Gewesen)、完了 (Perfekt) である。ギリシア語の動詞 εἶναι は完了形を知らないので、ここでは ἦν εἶναι (有ったのである) という風に名指されている。有るものそのものを問うにあたって我々がそこへと遡って指示されるのは、有的に過ぎ去ったものではなく、その都度より先なるもの (das jeweils Frühere) である。アプリアオリの完了という呼び名に代わって、有論的完了、もしくは超越論的完了と呼ぶこともできよう (カントの図式論を参照)。(GA2, 114)

『有と時』刊行の翌年、すなわち 1928 年のマールブルクにおける夏学期の最終講義「ライプニッツを出発点とする論理学の形而上学的元初」のなかでは、いわゆる現有の時間性ではなく、有るものに対する有それ自身の優先的先行性が着目され、その先行性が持つ時間的性格を浮き彫りにしている。つまり、一般に有るものを把握する場合に、その把握に先立って (vorgängig)、いつも既に (im vorhinein schon) その有るものの有を理解しており、従って有は有るものに対してつねに「先立つもの (das Frühere)」であること、またそうした意味で「アプリアオリ (a priori)」なものであることを指摘し、プラトンのイデア論を引き合いに出し、更にはアリストテレスのいわゆる「我々にとって先なるもの (πρότερον πρὸς ἡμᾶς)」と「それ自体において先なるもの (πρότερον τῆ φύσει)」との区別を手がかりとして論じている。そして有がそれ自体において「先立つ (früher)」いるということは、取りも直さず有が或る根源的な意味で時間と関わっていることを示しており、そうした意味で「有と時」は根本問題であることを強調する (GA26, S.182-189)。

さて、このような人間的現有の全体構造から見る視点ではなく、有それ自体を思索する

傾向がその後のハイデッガーにおいて展開されていくのだが、いま触れた有それ自体の時間性が問題になる場合には、有るものに対する先行性が強調され、人間的現有の時間性をもつ「将来の優位」ではなく、むしろ本来的（既在性）が重要なものとなるのであり、それが彼の中期から後期にかけての有の思索に見られる傾向である。

ハイデッガーの中期の講演『ニーチェ』第5講「ヨーロッパのニヒリズム」（1940年）第24章で言及されている「アприオリとしての有」では、大略次のように論じられている（GA6-2, S.190-199）。彼はこの講演でも、有論的差異における有を〈アприオリ〉、〈プリウス〉、すなわち「より先なるもの（das Frühe）」、「先立つもの（das Vorgängige）」として捉え、それをやはりアリストテレスのいわゆる「我々にとって先なるもの」と「それ自体において先なるもの」との区別を手がかりとして論じている。〈アприオリ〉はやはり一つの卓抜した存在規定を持っている。有は、その最も本来的な本質から見て、我々人間がそれをいかに把握し、知覚するかに従ってではなく、有それ自体の内から、有自体によって規定されねばならない。我々にとっては、つまり我々が有るものへ向かうという点では、有るものがその都度前もって認識されたものであって、この意味で後からのものたる有よりも先にあるものである。ところが、我々にとってどうであるかを問わずに、有そのもの、つまりそれが有である限りにおいてどうであるかを問うとき、ギリシア人たちは有をまず始源的にピュシスとして、つまりそれ自体から自己を示現してくるもの、おのずから露現してくるものとして把握する。こうしたピュシスとしての有それ自体に鑑みて有を問うならば、その場合、有はピュシスによって（τῆ φύσει）有るものより以前にあるという意味で〈ヨリ先（πρότερον）〉であり、有るものが〈ヨリ後（ὕστερον）〉ということになる。以上のことから〈ヨリ先〉は二重の意味を持つ。

- (1) ワレワレニトツテ（πρὸς ἡμᾶς）我々が有るものをそれぞれ把握する時間的順序から云って。
- (2) ピュシスニヨツテ（τῆ φύσει）有るものが現成し、有るものの有として現前する順序の上で。

このことから考えられることは、覆蔵的な（既在的先行性）という特質を持つ「有」そのものを問うに当たって、『有と時』の時期における、現有から有へと向かう「基礎的有論」の立場は（1）に相当し、「転回（Kehre）」以降の有の思索、言い換えれば「メタ有論への転化（Umschlag in die Metontologie）」（GA26, 201）は（2）に相当すると看做されるのではないだろうか。つまり、これまで普通一般には、ハイデッガーの思索の「転回」について、「転回」以前、それ以後というように、彼の思索を時期的・時間的に位置づけ、現有からする有の問いの「挫折」による立場変更といったふうに解される嫌いがあったが、彼の「有」に向かう姿勢は当初から一貫して、「基礎的有論」から「メタ有論」への転回は「挫折」でも何でもなく、ただ上記のような視点の（1）から（2）への「翻転」を行い、思索を深めていったに過ぎないのではないだろうか。

敷衍して云えば、いわゆる「転回」が『ヒューマニズム書簡』のなかで初めて触れられて以来、それが彼の形而上学的残滓を含んだ思惟の挫折による立場変更であり、思惟の「転回」であるといったような、様々な憶測や誤解が広く流布したが、1962年に書かれたリチ

ヤードソン宛の書簡によると、「転回」の思索は『ヒューマニズム書簡』が執筆された1947年に初めて生じたものではなく、実はこの「転回」という名称で思惟される事態内容（Sachverhalt）は既にその10年前に自分の思惟を突き動かしていたことを示唆している。そして彼は以下のように述べている。

転回の思索は私の思索における翻転（eine Wendung）ではある（ist）でしょう。しかしこの翻転は『有と時』における立脚点の変更や、ましてや問題設定の断念によって生じたものではありません。転回の思索は、私が「有と時」という思索されるべき事柄の傍らにじっと踏みとどまることによって、云い換えますと、すでに著書『有と時』（39頁）のなかで「時と有」というタイトルで指し示されているパースペクティヴを問い詰めていった結果、おのずと生じ起こったことなのです¹⁶。

つまり、「転回」とは有の思索の発展過程の途上のある段階で、突如生じ起こった出来事ではなく、「有と時」という思惟されるべき事態内容のうちに元々帰属しているのであって、「転回は事態内容の関わりそのもののうちで遊動する（spielen）」（S.XIX）のだという。

要するに、ハイデッガーは、思索されるべき「時と有」という事態内容のうちに、上述した「有のアプリオリ性」を看取していたのではないだろうか。彼は「ピュシスによって、より先なるもの」としての「アプリオリ」のドイツ語訳として das Vor-herige（先-来的なもの）という言葉を採用する（a.a.O., S.195）。Vorとは〈予め前もって〉を意味し、herigとはおのずから発現して来て我々に向かって到来してくることを意味する。このようにピュシスによって〈ヨリ先〉の本来の意味、つまりアプリオリを vor-herig なものとして思索するとき、いわゆる通念的な時間的継起の順序として理解されてはならないことは論を俟たない。しかしある意味では、時の根源的な姿がそこに云い表されていることも否定できない。

II - 7

さて、以上のことから推察されることは、有それ自身が有るものに対してどこまでもアプリオリなものとして、常にその有るものに先立つもの（das Vor-herige）であることが指摘されたわけだが、この〈ヨリ先〉というのは、云い換えれば、いつも既に、いついかなる場合でも、より先立っているということだが、なぜこのような〈より先なるもの〉がいつも既にというように〈既在性〉の様相を呈するのか。それはこうした先行性がいつも既に先んじてしまっているとも云える仕方を持つからである。先述したように、この先行性は時間的継起の順序における〈より先〉ではなく、あらゆる時間的位相を超えて一貫して見出される本来的元初という意味での〈既在性〉にほかならない。〈有論的差異〉において、有るものから区別される有それ自体とはこうした先行的既在性を持つ。有は現前するものを現在という様相において不断に現前させながら、それ自身はその現前者のなかに身

¹⁶ W.J.Richardson.S.J., 前掲書 S.XVII.

を隠し、自身のなかに退去する、云うなれば、有はそれ自身現前者として一度たりとも現前したことの無い〈絶対的過去〉である。この自己抑制的な〈絶対的過去〉が現前するものを思索する人間に向けて〈将来〉してくるのである。すなわち有は現前者を絶えず現前化させながら、そのことと一つに自らを脱け去らしめ、留保し、自己抑制する仕方では既在性のうちへと自らを匿うのであって、そういう意味から現前の現前性は、つねに〈痕跡〉という様相を帯びてこざるを得ない。

以上のように、アリストテレスの実体（ウーシア）の定義、「既に有りしものが現に有るところのもの〈ト・ティ・エーン・エイナイ〉」における「既に有りしもの」というのは決して時間の経過のなかで過ぎ去ってしまった、ずっと以前の過去という意味ではなく、繰り返し述べてきたように過去・現在・未来を貫いてそこに一貫して見出される、表には現れてこない本来のあり方を謂うのであり、そもそも本来的にそれであったところのもの、したがって現在も、やがて来る未来もなんら変わることもない、いつも既にそれであり続けている永続性を意味していることは言うまでもない。こうしたウーシアとしての有そのものを、つまり「類比的ー」もしくは「超範疇（transcendens）」たる有そのものを、有るものの「不覆蔵性の内への現前性」に潜む、有るものからの〈脱け去り〉、すなわち有そのものの秘匿の先行性、もしくは本来の・既在的覆蔵性として捉え返したハイデッガーは、まさに有を有として思索する道を、どこまでも有の事柄に忠実に思索し抜いた哲学者であったと云えよう。

ところでハイデッガーは、アリストテレスによって有の問いに導かれ、現象学的眼差しを通してギリシア哲学に誘われていったが、〈ト・ティ・エーン・エイナイ〉をめぐる彼の有の思索を絶えず根底から突き動かしていたもの、それはやはり西欧ヨーロッパの伝統として彼の血肉に浸透しているキリスト教ではなかったであろうか。『出エジプト記』によれば、モーゼがイスラエルの民を率いてエジプトを出奔し、カナンの地に帰還しようとする途次、神に逢ってその名を問うたときの神の答えは「我は有りて在るものなり」（『出エジプト記』3,14）であった。神は「存在」であった、存在は神の名であるのみでなく、神そのものであったのである。神は有りて在るものであり、存在するもののすべてであり、有るというより他に言い得ぬものであった。存在そのものたる神は「有りて在る」という仕方では、自らの存在を反復強調することにおいて、もっぱら存在を存在自らとして規定しており、それは云い換えれば既に有りしものが現に有るところのものとして、また将来も有るであろうところのものとして、アリストテレスのト・ティ・エーン・エイナイの意味を持ったものであった。ところが、そうした存在そのものとしての神は、過去・現在・未来の時間的位相を通してそこに一貫して見出される恒常不変の実体的根拠（ウーシア）として理解されることによって、いわゆる形而上学的な「有 - 神 - 論」を形成することになるのである。しかし、ユダヤ・ヘブライズムにおける神ヤハウェは、決してそのような神ではなかった。

II - 8

神の山ホレブにおいて、燃える芝の中からモーゼに語りかける神ヤハウェ（YHWH）は、

上述のように、自らの名を 'ehyeh 'asher 'ehyeh（エヒイエ・アシェル・エヒイエ）と告げ知らせる。しかし、ヘブライ語の 'ehyeh は、単に「有りて在る」ということに尽きるものではなく、存在（Sein）と生成（Werden）と活動（Wirken）の三つの主要な意味を統一的に併せ持つ動詞 *hāyāh*（ハーヤー）の一人称単数未完了形である。すなわち 'ehyeh は、「わたしは有る（成る・活動する）〔であろう〕」を意味する。すなわち、この神は、或る時は灼熱の荒漠たる砂漠にあって民を導く雲として、また或る時は巻き起こる疾風や砂塵として、或いはまた山々の頂を越えて万軍を導く火として、いたるところでイスラエルの民の前に現れる神なのである。この世界が存在するのは「ハーヤー」の生成力によってすでに成ったものであり、それに対して、神の「ハーヤー」は常にダイナミックに働きつづける創造力、救済力そのものである。更にいえば、「エヒイエ」が第一人称単数形であることは、神が絶対主体として働くものであることを指示していよう。主体がまず実体的に確固不動のものとして存在し、それが事後的に働く、というのではなく、むしろ働くことのうちに主体が自らを啓示するのである。このようなダイナミックな「エヒイエ」が二度繰り返され、「アシェル」で結ばれているのだが、ヘブライ語では言葉が二度繰り返されるのは、しばしば人智を遥かに超えたものを指示するために用いられるようであり、上述の神の言葉の場合、最も動的な動詞「エヒイエ」が二度繰り返されているのも、人間理性を絶対的に超越した神の存在のダイナミックなあり方を殊更に指示しようとしていることは論を俟たない。

このように、ヘブライ的思惟の特質は「動き」にある。ヘブライ人にとって、動くことのない固定した存在は実在性を持たないのである。「ハーヤー」としての神は、つねに流動的、主体的なものであり、まず何よりも、人格存在として把握される¹⁷。

したがって、ヤハウエは、イスラエルの民の意識の深層にあっては、必ずしも恒常不変の単なる「有りて在る者」ではなかった。ところが聖書のギリシア語訳『セプトゥアギンタ』（七十人訳聖書）に於いては、上述のモーセに対する神の自己啓示 'ehyeh 'asher 'ehyeh は、Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν「わたしは有りて在る者である」と訳されている。つまり存在を意味するギリシア語の男性分詞形 ὁ ὢν（有る者）と訳され、いわば後になって実体論的な恒常不変の「存在」のカテゴリーにおいて神を理解する道がここに開かれたと云ってよい。更に云えば、今もし、この ὁ ὢν (he who is 有る者) が τὸ ὄν (being 有るもの) に読み換えられるとすれば、イスラエルの神はギリシア人たちの形而上学的思考に接続させられることになるだろう。実際、イエスやパウロと同時代人であるアレクサンドリアのピロン (Philon, c.25B.C. - c.50) は、プラトンからプロティノスの新プラトン主義に至る中期プラトニズムを代表する学者であり、自らユダヤ教徒でありながら完全なヘレニズム的教養を身につけており、イスラエルの神を真の「有るもの (τὸ ὄν)」と解することによって、ギリシア哲学（とりわけプラトン哲学）の諸概念を用いて律法を解釈しようとした。彼は

¹⁷ 「ハーヤー」の思想およびヘブライ的思惟については、以下の諸著作から多大の示唆を得た。

T.Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1952.

〔邦訳 T. ボーマン『ヘブライ人とギリシャ人の思惟』（植田重雄訳、新教出版社、1972年）〕
有賀鐵太郎『キリスト教思想における存在論の問題』（創元社、1969年、33-109頁、および177-200頁）参照。

「創世記」第1章 - 第2章第5節を対象とした『世界の創造』の中で、創造神に対して、プラトンの『ティマイオス』に見られる宇宙の形成神の名「デーミウルゴス（δημιουργός 製作者）」を用いている。この語の用例は、『セプトゥアギンタ』には見られないが、このことは彼が聖書の「創世記」をプラトンの同書を下敷きとして解読したことを示している。そして有と生成の区別は、「創造者」と「被造物」の区別に対応してくるのである¹⁸。

かくして、ピロンはヘレニズム化した世界にあって、『セプトゥアギンタ』における ὁ ὄν（有る者）を τὸ ὄν（有るもの）と解することによって、キリスト教をギリシア哲学の衣に包み、そのことによってキリスト教をいわば形而上学化したのである。ピロンにとっての最高の存在者は言うまでもなく旧約聖書の神なのだが、その神は、彼によれば「ロゴス」によって自らを啓示する存在者にほかならなかった。神はこのロゴスを通じて世界を創造し、行為する。神の像 (Imago Dei) であるこの永遠のロゴスは、同時に世界の原像であり、神と人間世界との媒介者なのである。1世紀以降、ユダヤ教はギリシア文化を完全に排斥することによって自らを閉ざし、ピロンによる信仰と知との融合を拒絶したが、彼のロゴス論は2 - 3世紀になるとキリスト教思想に受容され、「ロゴス＝キリスト」論となって、新約聖書の『ヨハネ福音書』へと繋がっていく。「初めに言^{ロゴス}（ことば）があった。言は神とともにあった、言は神であった」（1・1）という有名な箴言にある「ロゴス」はピロンの思想を踏まえていることは言うまでもない。

さて、しかし、ὁ ὄν（有る者）は τὸ ὄν（有るもの）とは異なる。前者は主体的・人格的存在であるのに対し、後者は非人格的な事物的存在である。ヤハウェはイスラエルの民にとっては、かりそめにも「それ」と指示されるような「何物か (something, etwas)」ではなく、「主よ」と呼びかけられるべき「何者か (somebody, Jemand)」であった。「アダムよ、汝は何処にいるのか」（創世記3,9）という神の呼び声は、原人アダムを、神の前から逃亡せる隠れ場から、その本来あるべき、生きるべき場所に召喚する呼び声であったし、「アブラハムよ」という神の呼びかけに対し「はい、ここに」という応答がなされ（創世記22）、また「イスラエルよ、聞け。われわれの神、主は唯一の主である」（『申命記』6,4）と宣布されるとき、その「唯一の主」なる神は、例えば Λόγος（ロゴス）や、或いはエレアの Parmenides（Parmenides, 前515年頃～？）の「τὸ ἐόν（エオン）」、プロティノスの「τὸ Ἔν（ト・ヘン 一者）」といった〈非人格的存在〉では決してなかった。要するに重要なことは、イスラエルの神は、元来、その民を選別し、これと契約を結んで啓示を下すところの人格神、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」であって、決して「哲学者の神」ではなかったということをしっかりと銘記しておかなければならないことである。

したがって、キリスト教に哲学があるとすれば、それはすぐれて実存的な刻印を有する哲学であろう。〈わたし〉として呼びかけてくる神に対し、「神の像 (imago Dei)」であるわたしは〈汝〉として呼び返す、この応答のうちにあらゆる緊張が生まれるのである。聖

¹⁸ 町野啓「アレクサンドリアの神学」（中川純男責任編集『哲学の歴史3 神との対話 中世・信仰と知の調和』中央公論新社、2008年所収）参照。その他、同著者『初期キリスト教とギリシア哲学』（創文社、1972年）、および、クラウス・リーゼンフーバー『西洋古代・中世哲学史』（平凡社、2008年）参照。

書における言葉はつねに誰かに宛てられた言葉なのであり、誰かによって受け取られることを望んでいる言葉なのであって、呼びかけと聴取が基本となる。したがって神が話すとき、神はつねに命令法や希求法を用いる。これは〈契約〉の観念に先立って〈啓示〉の観念が証示していることである。

『使徒行伝』17章によれば、使徒パウロは宣教のため、アテネに赴き、アレオパゴスの丘において、エピクロス学派やストア学派の哲学者たちを前に「不可知なる神」について演説をした。当時、ローマの支配下にあつて迫害されていた初期キリスト教徒たちは、異教徒たちや時の権力者たちに自らの立場を理解してもらうべく、自らの思想を、単に伝統的な律法言葉、預言者のカテゴリーやメシア伝承などによってだけではなく、ヘレニズム化された地中海周辺諸都市のギリシア語を話す人々の心に届くような仕方でもって宣べ伝えたのである。ところがその当時、初期キリスト教の宣教者たちがその活動を始めた頃には、すでにパレスチナのユダヤ人たちでさえ、かなりの程度ヘレニズム化されていて、また地中海周辺諸都市に散在していたユダヤ人たちの間にもヘレニズムは充分浸透していたのであつて、彼らの用いる旧約聖書はヘブライ語の原典ではなくギリシア語の七十人訳聖書『セプトゥアギンタ』だったのである¹⁹。

かくして、ヘレニズム世界におけるキリスト教の宣教活動にあつては、ギリシア語が、そしてギリシア哲学の種々の常套的論法が使われた。そのことはしかし、一方ではキリスト教の教理を「形而上学」化することにもつながつた。例えば、プロティノス（205頃 - 270）の説く「一者（ト・ヘン）」は我々の思議を絶し、言説を超えた超越的なものだが、それ自体に内在する根源的・全一的意志によって、あらゆる存在者を現出させる可能性を秘めている。云い換えれば、存在を超越する「一者」はそれ自身のうちに自己内発的顕現化の志向性、他のものを可能にするための威力を持っている。一者は溢れんばかりに充溢するその力、尽きることのない力に基づいて自分自身に叡智を与え、宇宙霊へと展開し、万物に形象を与え、それらの存在根拠として内在化していくのである。東方のギリシア教父たちは、こうした新プラトン主義がもつ「本体的一元論」の思想を土台にキリスト教の理解を深めたのであり、「位格（ヒュポスタシス）」の階層構造における超越と内在の論理が、「三位一体論」へと展開していくのである。因みに云えば、「自己原因（causa sui）」たる神の実体を「外在的」なものとしてではなく「内在的」なものとして捉え、〈生れた自然（natura naturata）〉を「様態」とし、そこに内在する〈生む自然（natura naturans）〉を神（本体）と捉え、一元論的汎神論を説いたスピノザ（1632-1677）の哲学は、きわめて東方的であつたということである。

II - 9

ハイデッガーに従えば、形而上学は「一般的で第一義的なものとしての有るもの（das Seiende als solches im Allgemeinen und Ersten）」を、「至上のものでかつ究極的なものであるような有るもの（das Seiende als solchem im Höchsten und Letzten）」と「一つに合一させて（in

¹⁹ 山川偉也「「権威と信仰」のもとで」（飛田就一編著『知性の探究』法律文化社、1979年、所収）参照。

Einem mit」しまった（ID, S.52）がゆえに、形而上学はその構造からして有 - 神 - 論（Onto-Theo-Logie）となるのである。したがってキリスト教神学がギリシア哲学の有論の諸観念を援用するとき、神学は形而上学へのその根本的な帰属を自ら明かしているに過ぎないとも云えよう。しかしそうした帰属ゆえに、神学がそれに最も固有な対象、すなわち〈生きた神〉を取り逃してしまうことになる。神を「最高存在者」に変容することで、神学は神を根底的な仕方です非 - 神格化し、「哲学者たちの神」たらしめてしまうのである。「自己原因」たる存在（ens causa sui）は、哲学にとっての神のためにあるような事象に相応しい名に過ぎず、それはキリスト教徒たちの神ではもはやなく、どこまでも哲学者たちの神なのである。ハイデッガーは後年、次のように言い切っている。「この種の神に対しては、人間は祈ることも犠牲を捧げることもできない。自己原因を前にして、人間が胸一杯の畏怖の念とともに跪くことはありえない。同様に、かかる神を前にして人間が音楽を奏でたり踊ったりすることもありえない」と（ID, S.64）。

改めて指摘するまでもなく、ハイデッガーは、有を形而上学ならぬ仕方です思索するきっかけを、キリスト教的信から教わろうとしたことは、やはり無視できないように思われる。つまり若きハイデッガーは有についての思索が原始キリスト教的信の経験に決定的な仕方です導かれていたことは明らかで、第一次世界大戦直後の時期の講義では、ハイデッガーはスコラ学の思弁的 - 神学的思考から原始キリスト教的信の経験へと遡っているのだが、それは、有の思索に関して信から何かを教わるためであったのだ。つまりハイデッガーは、原始キリスト教の営みにおける信の経験をめぐる新たな省察を起点として、有についての形而上学的な考え方、特にアリストテレス的な考え方を問題化するよう導かれたのである。

ハイデッガーがパウロやルターといったキリスト教の信仰に生きた証人たちを援用しつつアリストテレスを別の仕方です読み直そうとしていたのだとすれば、それはどういうことを意味するのだろうか。彼は、いわゆる「信仰」に生きるのでもなければ、かといって新しい「神学」を樹立するのでもなく、どこまでも「哲学」としての立場を維持すべくギリシア的思惟に固執し、「有」の思索を深めていこうとしたのであり、そこに残された道は、もはや有を〈現前性〉として見るのではなく、むしろその〈覆蔵性〉に着目し、しかもどこまでもアリストテレスの哲学を「模範」と看做し、それに付き従う仕方ですそれを遂行するとすれば、「現前性の形而上学」を排斥するのではなく、その根底に帰りゆくという仕方です形而上学が思索しないままに留まった有の覆蔵性を、アリストテレスの哲学のなかに読み込もうとすることになる。それが上述したト・ティ・エーン・エイナイの解釈へと繋がるのは論を俟たない。しかしこうした視線は、ルターや、原始キリスト教の教えとはまったく無関係であるなどとは断言できないであろう。そして更に敷衍して云えば、それは「不可知なる神の自己顕現化」を強調し、「光の形而上学」に基づくギリシア・ヘレニズム化された東方正教会のキリスト教ではなく、神をどこまでも「不可知なる神」、「隠れたる神」として看做し、本来のユダヤ・ヘブライズムの伝統に根差した西方キリスト教の立場であったことは留意されてよい。

II - 10

ハイデッガーは、「宗教現象学入門」（1920/21 冬学期）のなかで、パウロ書簡「テサロニケの信徒への手紙一」、および「テサロニケの信徒への手紙二」そして「コリントの信徒への手紙」の三つを取り上げ、解読している。そこで重要視されるのは、原始キリスト教の信仰における事実的・歴史的生とその時間性、すなわちカイロス（καιρός）である。彼は事実的生について三つの分析を行う。先ず第一に、テサロニケの人々が「既在存在（Gewordensein）」の知を経験していたことをパウロが取り上げていることに注目する。この既在存在の経験は神との作用連関において現われ、困窮のなかで神の御言葉を受容することである（GA60, S.93f）。第二、「コリントの信徒への手紙二」に見られる「肉のとげ」（12, 7）という表現である。ハイデッガーは、これを主の降臨、すなわちパルーシア（παρουσία）から理解する。パルーシアの経験は、絶対的な苦悩の只中であって、生の困窮に耐え忍ぶことにおいてのみ、神との関わりを持つとし、その中でこそ真の喜びが見出せるとする見解を示す（GA60, 98）。第三に、ハイデッガーは、「テサロニケの信徒への手紙一」を取り上げ、そこから主にカイロスの概念を学び取っている。パウロによって論じられているのは主の降臨（パルーシア）をめぐる問題である。弟子たちを「無知のなかに」（4, 13）打ち捨てないようにという願いを語ったあと、パウロは「その時と時期について」（5, 1）知らされる必要はないと付け加える。ハイデッガーは、パウロがいかなる時間的な指示も、具体的な内容も与えていないことに注意を促し、むしろパウロが強調しているのは「盗人が夜やってくるように主の日は訪れる（Wie ein Dieb in der Nacht, so kommt der Tag des Herrn.）」（5, 2）という主の降臨の様相だけであり、その「突如性（die Plötzlichkeit）」に注目する。主の日の到来の突如性に対する人間の態度として、「冷静な覚醒（das nüchterne Wachen）」が対応している（5, 5-8）。つまりハイデッガーの関心を引いたのは、このような「冷静な覚醒」と「待機性」という、「クロノロジック（chronologisch）」ならざる「カイロロジック（kairologisch）」な時間の特殊な規定、すなわち実存的規定をそこに見ているのである（GA60, S.102-105）。

こうしたパウロの経験に見る時間性は、予見不能な突如性という脅威のもとに置かれるのだが、カイロスは待望されている（erwartet）のでもなく、把握される（ergriffen）のでもない。こうした未来から訪れる脅威は現在を決断の瞬間たらしめずにはおかない。そこには何一つ計量可能なクロノロジックな時間はない。そうした意味で、原始キリスト教的信仰は、生を事実性において経験するが、それはどこまでも歴史的（geschichtlich）なのである。事実的生経験は単に時間のなかで生きるのではなく、時間そのものを生きているのである。ヘブライ的世界においては、歴史こそが生き生きとした現実なのであり、しかも重要なことは、歴史は未来によって全面的に規定されているということである。こうした歴史感覚は、時間についての特殊なアプローチによって可能なのだが、ギリシア思想にはこうした歴史感覚はない。つまりヘブライ的時間は、「突然生じるもの」と解された出来事を起点として理解されるもので、時間はこのような出来事と不可分なものなのだ。ということは、時間が出来事から切り離されて、「クロノロジック」な時間の規則的で単に量的な運動と化すことはありえない。換言すれば、現在において、如何ともしがたい未知性がそ

の突如性によって顕われる。ここにいう現在は単なる今とは異なり、いわば時間の全体が統一的な様相で私に差し向けられるような場所なのである。このことはヘブライ語が「瞬間」を表現する仕方から、この点を判断することができる。T. ボーマンの説明によれば、ヘブライ語の最も短い時間感覚は「レェガア (rəga')」であり、「打つこと」、つまり時間の脈動を意味する。それは例えば「瞬きの瞬間」のような、どちらかと云えば視覚的な表象が伴うドイツ語のAugenblickとはまったく異なり、「レェガア」はむしろ、脈動、心臓の鼓動、睫毛の痙攣といった肉体的な感覚を表わす語であって、点 (Punkt) でも、合い間 (Strecke) でも長さ (Dauer) でもなく、むしろ「拍子 (Schlag)」であると云う (因みにフランス語表記では coup, pulsation であろう)。またこの語の同義語として「ペェタァ (päta')」があり、それもレェガアと同様、「突発性」を表わすが、区別するとすれば、レェガアは「一層急速な、力強い、奔流のような速度で遂行されること」を表わし、ペェタァは「気づかないうちに急激に出来事が生ずること、眼をあけると思いがけず突然存在していることを示す」ということである²⁰。ここで私が特に留意したいのは、このペェタァについての説明である。つまりそれは、未知なる未来が「突如性」として到来してくるのだが、到来して思わず気がつく、それはどこまでも「既在的」なものであったという時間感覚、簡潔に云えば、現在において突如として将来してくるのは、どこまでも既在的なものである、といった時間構造がヘブライ的時間の特質としてある、というこの一事である。この時間感覚に従えば、パウロが述べ伝えたカイロスとしての時間も、そうした意味で、現在に向けて将来してくるのはどこまでも超越的な「既在性」ではないか、ということにある。〈それ自体において先なるもの〉としての「既在的・本来的なるもの」は、どこまでも、現在のこの瞬間において冷静な覚醒を以って待機している〈我々にとって先なるもの〉として、我々に向けて将来してくるのである。ハイデッガーに即して見た場合、このような歴史感覚に裏打ちされたカイロスの時間が刻印されているのは初期ハイデッガーにおける実存論的分析論だけではない。いわゆる「転回」以後でも、「命運 (Geschick)」の観念や、「放下 (Gelassenheit)」のうちに、ひいては「耐えて待つ心、高邁なる心 (Langmut, Großmut)」(GA13, S.81) のうちに、そして最終的には「性起 (Ereignis)」という観念のうちに、云うなれば終末論的カイロスの刻印を見分けることができるのではないであろうか。

前述したように、有の真性の露現と覆蔵との動態は、それが開演される場として、「現有」としての人間の思索を必要とするのであって、この有と思索との相依相属関係を彼は「性起」という言葉で捉えていた。そして有の開けに身を委ねた本来の思索のなかへ、有そのものも自らを委ね与える仕方での固有の領域から、あらゆる現前に先んじて元初的に性起する。しかもこの元初は、先述の如く非一非異として異成し、己を明らかにしつつ、同時にそれがどこまでも根源的由来でありつづけるべく、自己を抑制し、自らのもとに留まるのである。云い換えれば、有は自ら異成しつつ有るものを〈我々にとって先なるもの〉として現有へ向けて将来的に現前させる仕方での〈性起〉しながら、しかし有そのものはどこまでも〈それ自体において先なるもの〉として「脱去 (Enteignis)」し、本来的既在性に

²⁰ T.Boman, 前掲書 S.116-117, 邦訳、前掲書、220-221 頁。

留まるのである。ハイデッガーは、こうした本来的既在性を「別の元初 (der andere Anfang)」、
「最古のもの (das Älteste)」、「始源 (der Anbeginn)」という言葉で繰り返し強調している。
二、三例を挙げたい。

元初的なものは、一切の来たりつつあるものに先んじて性起し、そのために覆蔵された儘ではあるが、純粹な到来として歴史的人間のもとへと来たる。それは決して過ぎ去ることなく、決して過去のものではない。それゆえ我々は、元初的なものを……たゞもっぱら追想的思索のなかに、すなわち〈現成しつつある既在 (das Gewesende)〉と、贈り届けられてきた有の真性をひとつに思索する追想的思索のなかにもみ見出すのである (Nietzsche II, GA6-2, S.439-440)。

古きものの最古のものが、我々の思索のうちに我々の背後から到来し、我々に向かって来る。それゆえ思索は、既在するものの到来に身を委ね、それはいわば追想することである (Aus der Erfahrung des Denkens, GA13, S.82)。

始源は、より早く先んずるものとして終わりを既に追い越している。こうした先んずるものこそ、今なお覆蔵されているところの、時の根源的本質 (現成) を守蔵しているのである (Die Sprache im Gedicht, GA12, S.53)。

真の時間とは既に有りしものの到来である。この既在せるものとは過ぎ去ってしまった過去ではなく、むしろ一切の到来に先んじて現成しているものの集撰態である。同時に真の時間は、このような集撰態として、常により早きものの中へと自らを戻し匿うのである (ibid.)。

要するに、パウロ的カイロスの経験、「冷静なる覚醒」と「待機性」という実存的態度が、こういう仕方で後期ハイデッガーの有の思索にも浸透していることは注意されてよい。

ただ、ザラデルが指摘しているように、ハイデッガーは『新約聖書』しか考慮していず、あたかも新約の文章群が一切の開始を成し、福音のギリシア語が旧約のヘブライ語とは無関係であるかのように『新約』のテキスト群を捉えているが、しかし旧約と新約を切り離して考えることは不可能であって、ハイデッガーの選択は奇異としか思えないのも確かである²¹。しかし、上述のパウロ的な意味でのカイロスという措辞は、時間についてのヘブライ的な考え方の埒外では理解不可能なものである²²。時間についての、ひいては有そのものについてのハイデッガーの考え方の全体に、カイロスの観念は刻み込まれている。ハイデッガーは「有」をもはやギリシア的形而上学ならざる仕方で捉えるにあたって、それ

²¹ Marlène Zarader: *La Dette Impensée. Heidegger et L'héritage Hébraïque*, Éditions du Seuil, Paris, pp.172-173, 邦訳『ハイデッガーとヘブライの遺産 —— 思考されざる債務』(合田正人訳、法政大学出版局、1995年) 237頁。

²² *ibid.* pp.176-177, 邦訳 242頁。

を時間に還元して捉えようとする意図のうちには、原始キリスト教的信に見るカイロスの経験があったことは銘記すべきところであろう。ハイデッガーがパウロ的なカイロスの経験から着想を得たのはまさに、時間の本質的な内実を思考するためであったのだが、奇妙なことに、旧約のヘブライ的思考をその源泉とすることはなかった。時間のカイロロジックな本質はハイデッガーの仕事のなかに入り込んで、ついにはハイデッガーの考え方の核心にまで至るのだが、この本質がそこに至るのは出自を除去されたうえでのことでしかないのである²³。したがって、ザラデルも云うように、ハイデッガーの思索がヘブライ的伝統から直接的に着想を得たということはありませんが、それがヘブライ的伝統の考えに依存することなく発展したということもありえない。ヘブライ的伝統とハイデッガーの思索との隣接は極めて大きく、このアポリアを解消するためには、ハイデッガー自身、まったく気がつかないでいたヘブライ的伝統の遺産から知らず知らずのうちにその着想を汲んでいたことを容認することであろう²⁴。「由来〔既存性〕は常に将来に留まっている」とする時間感覚、歴史感覚は、けっしてギリシア的な発想ではなく、どこまでもヘブライ的なものなのである。

【注】

I 本文中の西田からの引用は、『西田幾多郎全集』最新版〔竹田篤司、クラウス・リーゼンフーバー、小坂国継、藤田正勝編、岩波書店〕に依ったが、併せて旧版全集の頁数も記しておいた。括弧内のローマ数字は各全集の巻数、アラビア数字はページ数を示す。

II 本文および注におけるハイデッガー全集および各著作の省略記号は以下のとおりである。

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

ZSD: *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen. 1969.

ID: *Identität und Differenz* (vierte, unveränderte Auflage), Verlag Günther Neske in Pfullingen. 1957.

なお、ハイデッガー全集各巻の引用は、全集の略号 GA の後に巻数と頁数を付加した。巻数の各タイトルを表記しておく。

GA2: *Sein und Zeit*.

GA5: *Holzwege*.

GA6-2: *Nietzsche II*.

GA9: *Wegmarken*.

GA12: *Unterwegs zur Sprache*.

GA13: *Aus der Erfahrung des Denkens*.

²³ *ibid.* p.172, 邦訳 235 頁。

²⁴ *ibid.* p.164, 邦訳 224 頁。

GA18: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie.*

GA26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik.*

GA58: *Grundprobleme der Phänomenologie(1919/20).*

GA60: *Phänomenologie des religiösen Lebens.*

GA63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität).*

GA65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis).*

【その他の参考資料】

- (1) Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1963.
- (2) Ders.: *Heidegger und die Hermeneutische Philosophie*, Verlag Karl Alber GmbH, 1983.
- (3) Karl Lehmann: *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, In : *Heidegger* (Hrg. von Otto Pöggeler) Kiepenheuer & Witsch, Köln Berlin, 1969.
- (4) Helmut Franz: *Das Denken Heideggers und die Theologie*, In : *Heidegger* (a.a.O.).
- (5) *Heidegger et la question de Dieu*, Bernard Grasset, Paris. 1980.

Katsuhito INOUE

***Die Genealogie der akademischen Philosophie in der Meiji-Zeit
und das Problem der Metaphysik bei M.Heidegger***

— *Der Treffpunkt der Gedanken Tathägata-garbas und der judisch-bebräisches Denkart*