

関西大学東西学術研究所研究叢刊 二十

露現と覆蔵——現象学から宗教哲学へ——

関西大学出版部

序

哲学はあらゆる学問の原点であり、すべての学問は畢竟この哲学に帰着するとは承知しても、哲学そのものに正面から立ち向かう機会など無いに等しい。幸いにも研究所に所属しており神秘主義研究班の例会発表を拝聴し啓発されることしばしばである。

この度、当研究所研究叢刊として、その神秘主義研究班の一人、井上克人研究員の「露現と覆蔵―現象学から宗教哲学へ」が上梓される運びとなったことは慶賀に耐えない。井上氏は平成元年らしい、馬鳴造、中国梁の眞諦訳と伝えられる「大乘起信論」をテクストに組織された研究班の幹事として運営に当たってこられた。その間、共同研究の成果である「大乘起信論」の研究」を同じく研究叢刊第十五として編纂し刊行され、学界での高い評価を受けているが、本書はこの共同研究で培われた大乘仏教における如来蔵思想の発想にもとづく井上氏独自の研究成果である。フッサールやハイデガーの現象学など西洋哲学から出発し、比較思想的な視座に立つて研究を推し進めてこられた興味あふれる作品となっている。私事にわたるが、かねて親しんできた「教行信証」や研究分野と関わりの深い道元禅が、このように別の角度から眺められたのは至福というほかはない。哲学や仏教思想に関心を抱かれる諸賢には是非ともご一読を賜わり、大いに活用していただければ幸いである。

平成十五年二月

関西大学東西学術研究所

所長 藤善 眞澄

はじめに

本書の構成は、フッサールやハイデガーの現象学をテーマとした第一篇と、道元の禅思想や親鸞の絶対他力の思想を中心とした宗教哲学的思索を展開した第二篇とからなっている。一見したところ、これら二篇は、それぞれ独立したような感を読者に抱かせるかも知れない。しかしながら、当初から宗教的な深さの次元に関心をいだいてきた筆者にとつて基本的立場は一貫しており、現象学を研究する場合でも、どこか道元の禅思想や西田哲学、そして現象学でもどちらかと言えばハイデガー哲学からの牽引力がはたらき、思索がそちらの方へ導かれてしまうという傾向が強かった。したがって本書を貫ぬく一つのテーマがあるとすれば、それは、本書のなかで頻繁に使われる「超越的覆蔵性」という語で示されるものであろう。

第一篇は、タイトルが示すように、「覆蔵性」の現象学へと至る論文を集めたものである。

第一章は、現象学を、いわゆる「純粹意識」のそれとは見ず、世界の現出論として捉え、フッサールのいう「根源的明証」の成立根拠を、彼の最晩年の主題となった「生ける現在 (die lebendige Gegenwart)」に求め、それをフッサールの考える自我の遂行的機能だけに限定せず、彼の一九二〇年前後の受動的総合の研究を踏まえて、世界の現出の問題と連関させながら究明したものである。そこで中心となるのは露現と覆蔵との同時生起という事態である。

第二章は、前章の内容を受けて、時間と自覚の構造を扱った論考である。様々な経験を買いていつも同一的な自我として自己を保持している〈人格〉の根拠を、自己の自覚的統一に求めるとともに、つねに無限の変化を貫

いて絶えず同一の普遍的な形式をもって経験されている世界の現出様式をも考え合わせることによって、それを時間論的に究明した。本論で、反省的自我を「鏡」に喩え、現象学的反省を「鏡自身が自己に映った映像を徹底して内側から凝視め直してゆく方法」であると述べているが、この鏡の比喩は、本書の第二篇の禅仏教を扱った論考でも扱われ、更に徹底して宗教哲学的に論じている点に留意されたい。

第三章は、フッサールやハイデガールの現象学、とりわけ彼らの時間論を中心に踏まえ、世界の出現と隠蔽、露現と覆蔵の問題がテーマとなり、そうした覆蔵性の現象学が行き着く先に、曹洞禅に基づく道元の思索が切り拓いた次元におのずとつながっていくことを示唆した論考である。

第四章は、ハイデガールのいわゆる「有」と「性起」の思索を跡付けたものである。とくにここでは、彼の真理論に於ける覆蔵性にも触れつゝ、やはり彼の最晩年の重要な論文でありながら、あまり論及されることのない「時と有」を論述してみた。文面には表れていないが、本稿を執筆している最中、絶えず脳裡に会ったのは道元の「正法眼蔵」の「有時」の巻であった。

第五章は、ハイデガールの思索を一貫して動機付けている「有としての有」に、〈本来の既在性〉という側面があることを明示し、かつキリスト教との関連にも触れた論考である。従来、こうした視点からハイデガー哲学を殊更に論及されたことはなく、フッサールの現象学に見られる現在中心の見方とは対照的であり、またハイデガールの「有と性起」の問題を考えるにあたっては、念頭に置いておくべき視点であろうと思う。特に、本書の基本テーマである「覆蔵性」の次元は、一切を現前させながら、それ自体は決して現前したことはなく、現前者からは絶えず身を引き、自らの内へと引きこもる〈絶対的過去〉であろう。

さて、次に第二篇だが、これは副題が示すように、第一篇で得られた覆蔵性の現象学を踏まえ、特に道元の禅思想を中心に、宗教哲学的思索を展開させたものである。各章の内容は、第一章から第七章までは道元の禅思想を論じ、第八章は、親鸞の絶対他力の境涯を取り扱い、第九章は「超越的覆蔵性」の視座から西田哲学を論じ、最後の第十章では、大乘仏教の如来蔵思想の基本的論書である「大乘起信論」が中国の初期禅宗に与えた影響を論及した。各章の梗概は以下の通りである。

第一章は、叡山参学中に道元が抱いた疑問、即ち「本来本法性、天然自性身」であるならば、なぜ三世の諸仏は更に発心して三菩提の道を修行するのか、という問いがもつ意味を哲学的に究明する。普通この疑問は、修行の必要性の有無をめぐる、修証論的立場から天台本覚思想が持つ矛盾を衝く問いであるが、本章では道元がそうした疑問を「大疑団」として真摯に問い詰めた根本経験にまで立ち返り、それを道元自身の実存と真如・法性の存在論的構造との関係として捉え直し、本覚思想そのものの根幹にまで迫り、論究してみた。

この論究で特筆したい点は、道元が標榜する「修証一如」の底に、修と証を隔てる或る存在論的な〈乖離〉が伏在すること、言い換えれば、「修における証の内在的超越」という側面が見られることである。こうした本証の超越的覆蔵性をはっきりと看取していたところに道元禅の特質があるように思う。更に言えば、いわゆる始覚門的修証観が生じてくるのも、また逆に、本覚門的立場から徹底した「戒律修行無用論」が発生してくるのも、人間存在がもつ有限性に起因するものではなく、真如・法性それ自体が構造的性質としてもつ「絶対的覆蔵性」に淵源があることを強調した。そしてこの視点は、以下の各章を一貫する根本基調ともなっている。

第二章は、道元が、上記の疑問に始まり、入宋して天童如浄に邂逅し、大事了畢した経緯を、「三担行業記」、「典座教訓」、「正法眼蔵随聞記」、「宝慶記」などのテキストを中心に辿って行くことによって、彼が坐禅辦道をどのように理解していったかを追跡する。結論部分では、「本来本法性、天然自性身」であるならば、なぜ修行

する必要があるのか、という問いに対し、そうなければこそ愈々それを実証していかなければならない、という答えを以って示されると指摘した。

第三章は、道元の主著「正法眼蔵」の「仏性」巻に引用される「大般涅槃經」の「一切衆生、悉有仏性」の道元特有の解釈をめぐって、いわゆる如来藏思想や本覚思想との相違を指摘しながら、道元の仏性観における絶対現在性のもつ哲学的意味と深さを論究した。

第四章では、道元が提唱する本証妙修・無始無終の坐禅が、本証の自受法楽としての坐禅であり、従って道元にあつては、転迷開悟といった修証兩段の始覚門的修証観は修証の許すべからざる染汚（仏法の冒瀆）に他ならず、坐禅辦道とは本より染汚せざる本証をそのままに受容し、それを護持相續させてゆく（本証不染汚の修証）以外の何ものでもなかったことを強調する。

第五章は、すでに言及した修と証とのあいだに介在する存在論的（乖離）、および真如・法性それ自体がもつ「先行的既在性」、「超越的覆蔵性」といった問題を、西田幾多郎の最晩年の論文「場所的論理と宗教的世界観」で論じられる「逆対応」の論理を手懸りに究明してみたものである。

第六章では、道元の修証観を「不染汚の修証」と捉え、修における証の内在的超越の構造を、田邊の「正法眼蔵の哲学私観」に見る「絶対媒介の論理」と、西田のいわゆる「絶対矛盾的自己同一」、「逆対応の論理」とを対照しながら、両者の道元理解の相違に着目し、道元の禅思想がもつ哲学的意味を探ってみた。

第七章では、道元のいわゆる「証上の修」が、（超越的覆蔵態）である本証をどこまでも覆蔵せるものとして身心脱落底において護持保任させてゆくことであり、それがまた不思議底を思量する「非思量」としての坐禅であつたとし、そうした（非思量）が、ハイデッガーの思索、すなわち有と有るものとの一にして一に非ざる関係

を真理の（不覆蔵性）、すなわち真理の露現と覆蔵の動きに即して捉え、ひいては有と有るものとの差異を差異あらしめている有そのものの隠れた次元にまで掘り下げていこうとする思索と共通点があることを指摘した。

第八章は、親鸞の主著「教行信証」、特にその「方便化身土巻」に見られる「三願転入」の論理を、西田哲学のいわゆる「逆対応の論理」を手引きとして解明し、特に絶対他力の「信」の構造を時間論的に究明したものの。道元の修証観がつねに現在という時間的位相に立ち、しかも仏の方から催される「信」の禅法であることにその特質が見られ、浄土真宗との類似点が指摘されるが、親鸞の場合、同じく「信証」が現在にあるといっても、その信が「等正覚」として見られることからわかるように、いわば「異時的に引き延ばされた現在」である点に、道元との相違が見られることを本論で強調した。

第九章は、西田哲学の特質とされる宗教的側面、特にいわゆる「絶対無」、「絶対矛盾的自己同一」の論理、そして最晩年の論文「場所的論理と宗教的世界観」で論じられる「逆対応」の論理を、中国の禅仏教に散見される「鏡」の比喩を踏まえながら、「絶対的覆蔵性」という視点に立って論じてみたものである。特に本章は、従来の西田哲学解釈、とりわけ「逆対応」の解釈に於いてあまり顧みられることのなかった、絶対的絶対自身への翻り、言い換えれば、絶対的絶対自身への逆対応という事態を明示しており、この点は特筆しておきたい。

第十章は、中国初期禅思想が、「大乘起信論」の本覚的思惟をどのように受容し、展開していったのかを、初祖達磨からいわゆる南北両宗の対立まで跡付けてみようとしたものである。従来、中国の禅思想史では「南頓北漸」という見方が支配的であったが、敦煌出土の禅籍研究以来、その固定した考えに再検討が加えられている。本論で、特に初期の純禅の内に見られる「起信論」の如来蔵的思惟の影響を、敦煌本を追跡しながら、南北両宗の異同を究明してみた。

附論については省略したい。

以上述べてきたように、本書は、ハイデガーの覆蔵性の現象学やフッサールの時間論をいわば換骨奪胎して、そのような哲学的視座から、大乘仏教の根幹にある如来蔵思想を読み解こうと試みたものである。また、西田哲学に於ける「絶対矛盾的自己同一」「逆対応」の論理を、本書のキーワードと言つてよい「超越的覆蔵性」という新しい視点から見た点も特筆しておきたい。

ところで、こうした哲学的究明は、いわゆる宗門系の精緻な書誌学・文献学的研究からはほど遠いかも知れないが、筆者としては、どこまでも哲学的な視点から自分なりに何とかまとめておきたかった。読者諸賢のご批判、ご叱正を乞う次第である。

目次

序

はじめに

第一篇 覆蔵性の現象学へ——時間論的考察——

第一章 世界の現出とへ生ける現在——フッサールの時間論を手懸りに——

第二章 おのずからなる覚証——時間と自覚——

第三章 同一性と差異、或いはへ時——道元の思想への途上で——

第四章 ハイデガーに於けるへ時とへ性起の問題

第五章 有の既在的自同性について——ハイデガーに於ける思索の由来——

第二篇 修と証のへあいだ——宗教哲学への試み——

第一章 道元の疑問をめぐって

第二章 道元の修証観

第三章 道元の仏性観とその哲学的意味

167 147 117 115 87 61 39 21 3 1 iii i

第四章	道元禪の特質	185
第五章	道元の禪思想―西田哲学の「逆対応」の論理を手懸りとして―	207
第六章	田邊・西田哲学に見る道元理解	227
第七章	道元とハイデガー―〈非思量〉と〈有の思索〉―	253
第八章	親鸞に於ける「横超」の論理	265
第九章	西田哲学に見る〈超越的覆蔽〉の論理について	291
第十章	初期禪宗に於ける本覚的思惟―「大乘起信論」と初期禪宗の立場―	307
附論一	〈覚書〉親鸞に於ける「三願転入」について	341
	――田邊元「懺悔道としての哲学」に見る親鸞解釈をめぐって――	364
附論二	Über die Philosophie Nishidas	364
あとがき		367

第一章 世界の現出と〈生ける現在〉

―フッサールの時間論を手懸りに―

本章で取り扱うテーマは、フッサールの思索を絶えず突き動かしていた根源的明証の成立根拠がそもそも如何なる次元のものであったのかを、彼の最晩年の主題となった「生ける現在(die lebendige Gegenwart)」の問題を手懸りとして考察することであるが、その際、それを単に自我の遂行的機能だけに限定せず、彼の一九二〇年前後の受動的総合の研究を踏まえて、世界の現出の問題と連関させながら究明することにした。

—

フッサールは当初、数学や論理学に於けるあらゆるイデア的諸対象の自体的客観性と、それを認識する作用の主観性との間の相互関係を徹底的に分析し反省することに駆り立てられていたが、その際、彼の中心的なモチーフとなったのは意識の志向性の概念であった。彼はあらゆる認識の権利源泉としての根源的明証性を対象の本源的自己能与的直観に見取っているが、志向性とは、この自らを与えてくる対象を充実化させてゆく構成的な働きであり、この意識の志向性によって諸対象は、イデア的なものであれ實在的なものであれ、その多様な現わ

れを通してつねに同一的なものとして思念されるのである。しかしながら、彼にあって志向性とは、単に対象に向かう意識であるばかりでなく、そのなかで潜在的に働いている意識そのものについての意識でもあり、志向性はそういう重層的な相関関係に於いて考えられている。

フッサールはこのような志向的相関関係の成立根拠を究明するため、一九〇四／五年、内的時間意識に関する講義を行なったが、その分析によって、意識が単なる究極的な所与ではなく、それ自身すでに、流動する時間の持続的統一体として構成されたものであることが突きとめられている。敷衍して言えば、意識作用は原印象、過去把握、未来予持という構造をもって絶えず流れていきながら、総合的な能作によってまず自分自身を持続的統一体として自己構成し、それと同時に志向的相関者も持続的時間内部的な内在的統一体として、つねに同一的なものとして把握されるのである。このように、意識作用とその志向的相関者は、内的時間意識の総合による志向性の自己産出的統一のうちに一括されて構成されるわけである。フッサールによれば、こうした現出の連続とも言うべき内的時間意識の流れは、それ自身時間を構成する現象ではあっても、時間内で構成される客観的な対象性とは原理的に異なったものであるため、それはもはや如何なる名称をも持たない「絶対的主観性 (die absolute Subjektivität)⁽²⁾」なのである。

さてフッサールは、この時間意識の分析を行なった二年後、すなわち一九〇七年の講義⁽³⁾で初めて「現象学的還元 (die phänomenologische Reduktion)」の思想が芽生え、それ以後それは彼の終生変わらぬ主要テーマとなった。この現象学的還元によって、あらゆる存在者に対する無反省的な存在指定に無効の符号をつけ、更にわれわれが「自然的態度 (die natürliche Einstellung)」を取る⁽⁴⁾ことによっていつも自明的に慣れ親しんで生きている包括的な信憑基盤である「世界」もともに「排去 (ausschalten)」することによって、世界のうちにあるあら

ゆる存在者がそこに於いて構成されてくる絶対的主観性へと還帰してゆく方法が取られるのである。このようにして彼は、還元により、直接的で素朴な世界経験から目を転じ、それまで匿名のまゝに隠されていたものへと注意を向けることによって、いわゆる「純粋意識 (das reine Bewusstsein)」を掘り起こしてくるのであるが、一九二七年、『第一哲学』執筆の途上、そうしたエゴロギッシュなデカルトの用途に動揺をきたし、それまで根源的明証性の根拠とされてきた絶対的主観性が、じつは単なる無世界的エゴ・コギトではなく、いつもすでに潜在的背景として「世界」が含蓄されており、いわば非世界的であるとともに世界的でもあるという両義性を持ったものであったことが見直されてくる。それとともに、一たん排去されるべきはずの世界に改めてその地平的構造が着目され、新たにその存在信憑の地盤的性格が本来的な意味で発見されるようになるのである。つまり、われわれが日常生活のなかで、知覚や評価の対象、意欲や努力の目標としてつねに関わりあっているあらゆる存在者はいつもすでに世界⁽⁵⁾のなかにあるのであるが、そのことをわれわれはたとえ非主題的にせよ、すでに確信しており、そうした意味に於いて、われわれは個々の存在者に先立ち、まず世界を全体的地平としてそれとなく予料しているわけである。この地平的世界は、述定的判断立もその上で遂行され、科学的認識もそこを基盤にしている前学問的な環境世界であり、後年それは「生活世界 (Lebenswelt)」という概念で呼ばれるようになる。

一九二九年、フッサールは「形式論理学と超越論的論理学」のなかで、「意味発生 (Sinneseignis) の遡源的顯示 (Rückweisen)⁽⁴⁾」という方法、すなわち歴史的に沈澱した意味的含蓄態であるノエマを手引きとして、そこから逆に、構成に参与した志向的意識作用へと発生史的にたどり返す、いわゆる発生の現象学の方法を提唱し、超越論的主観性はその動的発展的な側面に重点がおかれて「意識生 (Bewußtseinsleben)」という概念で表わされるようになる。それがさらに、当時彼が自分の体系的主著にしようとしていた「デカルト的省察」では、環境

世界を担いつゝ個々の諸対象を出会わせる自己構成的な「モノド」⁽⁵⁾として一層具体的なかたちで捉えられてくる。世界の排去によって獲得された「純粹意識」はいまや生ける「モノド」として、世界経験全体がそのなかでかつそこからはじめて成立してくる源泉となるわけである。

以上のことから明確になるように、フッサールにあって現象学的還元の研究目標であった超越論的自我は、それ自身決して世界内の一対象にはならないという意味でつねに非世界的でありながら、いつも世界を経験している具体的な生として、絶えず自らを世界化し自己発展させてゆく、いわば〈超越論的運動〉として理解されなければならぬであろう。つまり超越論的自我はそれ自身のうちで完結している静的同一性ではなく、つねに動的発展に於いて自己同一を持つのである。

ところでこの超越論的運動としてのモノドは、志向性の原初形態として、三〇年代に「生ける現在 (die lebendige Gegenwart)」との連関のもとに捉えられるのであるが、超越論的自我の自己産出的側面は、先に述べたように、時間意識の分析の時期にすでに取り扱われていた。しかしそれが一層深められたかたちで主題化されるにいたったのは、一九二〇年前後の志向的意識の深層次元の分析によって、能動的な措定的志向性に先立つ受動性 (Passivität) の現象が発見されてからのことである。そこで次に、フッサールの助手であったラントグレーベが当時の講義草稿を資料にして一九三九年に編集した「経験と判断」に依拠しながら、先コギトとして働く「受容的経験 (die rezeptive Erfahrung)」に多少触れておきたい。

二

フッサールによれば、如何なる認識活動といえども、それが開始されるに先立ち、諸対象は予めもって端的に確信されたものとして与えられており、いわば「エンテレキーにいたるべきデュナミス」⁽⁶⁾として、われわれの意識野の背景に立ち現われながらわれわれを触発してくるのである。ところでこのように前もって与えられた諸対象は、個別的統覚を超えた意味領野として経験の地平を伴っている。敷衍して言えば、潜在的で無規定ではあるが類型的に前もって親しんだものとして予料し、対象を絶えず同一物として同定できるア・プリオリな「類型的既知性 (typische Vorbekanntheit)」とこの「内的地平 (Innenhorizont)」と、注意が向けられている対象に随伴しつつその背景となつて、いずれは顕在化されうる可能性をもつ無限に開かれた「総体類型 (Totalitäts-typik)」としての「外的地平 (Außenhorizont)」とがひとつに重なり合つて、個々の対象の意味領野となつているのである。つまりわれわれを触発してくる前所与的な対象は、決してそれだけで孤立した空虚で無意味な未知のものではないのであつて、「むしろ未知性とはいつも同時に既知性の、一様態なのである」⁽⁷⁾。

ところでこのように能動的な措定的意識活動に先立つ受動性の段階で前もって与えられるものは、自我対向によつて対象化されないかぎり正確には対象とは言えないが、しかしその領野は単なる混沌ではなく、ある一定の構造を持ち、意味づけられた統一性を含んでいる。このような意味統一の受動的な綜合作用を、フッサールは「連想 (Assoziation)」とこの概念で捉えている。それな親和性 (Verwandschaft) と疎隔性 (Fremtheit) と言ひ換えれば同質性 (Homogenität) と異質性 (Heterogenität) による綜合であり、「あるものがあるもの、

を想起させ、「あるものが他のものを指示する」という純粹に内在的な連関であって、換言すれば、「似たものが似たものによって喚起され、似ていないものと対照をなす」働きのなのである。このように受動的意味統一は連想的融合によってはじめて可能となるのである。そうした意味で連想は「意識一般にそなわる形式であり、内在的発生の合法的な本質的な形式」なのである。⁽¹⁰⁾ところが、受動的な先所与性の領域を支配するのは、今述べたように連想的発生の現象であるが、じつはそれは内的時間意識の総合の上になり立っているのである。⁽¹¹⁾時間意識そのものは単なる一般形式をうちたてる意識にすぎず、時間の構成作用は、あらゆる内在的所与の継起の普遍的な序列形式と同時的共存の形式であるにすぎない。しかし内容なき形式はないのであって、内在的所与の持統は内容をもった所与として持続するわけであり、そうした意味で時間意識は実際には連想機能として働いている。

さてこのように受動的な連想機能によって、対象はその意味統一の強弱の度合に応じながら背景より浮上しつゝ自我を触発してくるのであるが、こうした対象からの触発に自我が応諾してゆくに従って、志向的对象は自我の背景という位置から自我の対向物という位置へと移行し、能動的ロギトたる自我の〈対象〉となるのである。このような志向的对象に対する自我の傾向とつづ「注意 (Aufmerksamkeit)」が喚起され、ひいては持続的な統一的对象把握として、知覚対象への「関心 (Interesse)」が覚醒されてくる。それが更に対象を対象として主題化する広義の関心へと移ってゆくのである。

三

フッサールは、関心という仕方では対象の持続的統一を保ち続ける働きを観察的知覚に於いて見、それを「一、端的な把握 (die schlichte Erfassung)」、二、説明 (die Explication)」、三、関係把握 (die Beziehungserfassung) の三段階に分けて考察している。端的な把握、というのは、対象を全体として捉える働きであり、多様な現出をもつ対象をつねに持続する同一物として把握し知覚し続けてゆく体験であって、それはへなおも捉えて離さない (noch-im-Griff-behalten) という仕方では内在的時間的統一として構成される。次に説明とは、ある対象をその固有性質や部分契機について内的に規定してゆく作用であり、つまり対象の内的地平に向かう働きである。この予料の充実化としての規定作用は、対象の全体的把握の統一を基礎とした持続的な総合的統一の枠内で進行するのであって、対象はつねに「基本」として保持され続けている。最後の関係把握とは、ある志向的对象を、その外的地平のうちに同時に与えられている多数の随伴的諸対象と関係させて規定する作用である。この場合もまた、依然として同じ対象に関心が集中しており、他の随伴的諸対象は、もとの対象との連関のもとで規定されるかぎりに於いて引き合いに出されるにすぎない。したがって関係把握は次々と別の対象へ関心を移してゆく作用ではなく、主要主題と在る対象は保たれ続けているわけであって、たとえば〈机の上にあるペン〉とか〈ペンは鉛筆よりも太い〉といった具合に規定される。その際、並存する二つの対象は視向の交替的な移動によって捉えられるのではなく、一度に重なり合ったものとして、つまり二重視向によって把握されているのである。このような関係把握は、あくまでも自発的能動的な高次の述語的規定に先立つ受動性の段階の作用であって、そ

の根源的基底となつてにすぎない。ところでここで注意を促したいのは、第一に、この関係把握によつて外的地平、ひいては知覚的世界の多数の随伴的諸対象がひとつの意識のなかで統一されておられ、しかもそれは同時に於ける統一である、ということ、第二に、こうした知覚の直観的統一、連想による受動的意味統一とは本質的に区別される、ということである。つまり後者はあくまでも内的時間意識による構成的統一であるのに対し、前者に於ける統一の世界そのものの露現形式としての同時的統一である、と考えられるのである。

さて、以上連綿と受動的経験について論述してきたが、ここにいたつてようやく受動的な領野そのものの時間的構造、つまり前もつて与えられる多数の知覚物を受動的に統一しているものはそもそも何であるのか、という問題が提出される。フッサールは次のように言っている。「われわれは、この手近な統一、つまりひとつの現在 (Präsenz) のうちに直観的に統一されている多数の知覚的諸対象の統一から出発し、更に、この根源的直観の統一以外に、関係を基礎づけるものとして他の如何なる統一がなお可能であるのかを問わなければならない。しかもその統一は知覚的諸対象の関係の規定を促している当体なのである。」⁽¹²⁾

四

多数の個物の知覚的統一が可能であるためには、それらが同時に触発してくるものとしてひとつの意識のうち、言い換えれば、直観の統一に於ける包括的な時間的持続の形式に於いて与えられていなければならない。ひとつの個物の場合には、内在的時間的統一によつてつねに同一物として持続的に保持されており、他方随伴する

多数の個物については、同時と継起の様相で、しかも全体がひとままりになつてひとつの時間的持続のうちに直観的に統一されている。要するに時間形式は、個物の持続的形態であるばかりでなく、多数の個物を連繫的統一へ向けて合体化させてゆく働きを持っているのである。しかしながらフッサールによれば、この時間形式は「知覚体験の主観的な時間ではなく、むしろその対象の意味にともなふ属している客観的時間」であり、「客観的な共存の統一」⁽¹³⁾なのである。すなわち知覚に於ける直観の統一を可能にしているのは、じつは対象的世界の客観的時間、つまり世界時間であるということになる。そもそも多数の随伴的諸対象が現出しているのは無限に開かれた知覚の外的地平であつて、つまるところそれは「端的な感性的経験の世界」⁽¹⁴⁾、言い換えれば「自然的世界に他ならない」⁽¹⁵⁾この自然はそれ自体に於いて存在形式としての時間を持ち、それはひとつの包括的連続体 (unspannendes Kontinuum) ⁽¹⁶⁾である。そして現象するすべてのものはつねにこの包括的な同一の世界のうちに組み込まれており、したがつてそれらは内的意識による所与形式としての時間をもつ一方で、世界のうちに確固として位置づけられることによつて自然時間をも持っているのである。すなわち時間「感性の形式」であるとともに「あらゆる可能な客観的経験世界の形式」でもあるのである。ところでこの自然の世界時間こそ「最初の根本形式であり、あらゆる形式の形式であり、その他の統一を築いてゆくすべての結合の前提となつて」⁽¹⁷⁾のである。このようなひとつの時間形式が、ひとつの世界を形成し、それをひとつの包括的地盤ならしめているわけであつて、知覚的世界のなかで持続的に現われる個々の時間対象は、いわばこのひとつの自然時間から個別化された一断片なのである。⁽¹⁸⁾

それでは、連想的統一による意識時間と、世界の露現形式たる世界時間との関係はどのように考えられるのであろうか。それらはまったく独立した無関係な時間であるとは考えられないのであつて、両者をひとつに結びつ

ける〈場〉が想定されなければならないであろう。カントの掣に倣って言えば、われわれの経験を可能にする制約は、同時に経験の対象を可能にする制約であり、われわれが自然を経験するということと、自然が自らを現象させてくるということとは深いところでひとつにつながっているのである。このような自然のおのずからなる立ち現われのうちに、却ってわれわれの意識時間に於ける内的統一が保証されているのではないであろうか。たとえばJ・パトチカは次のように言っている。「自己が世界的なものの現出の可能性の制約であるのとまったく同じように、根源的地平としての世界は自己の現出の可能性の制約である。自我的なものは……普遍的な現出構造を組織化する中心点であるにすぎない。」⁽¹⁹⁾すなわち「世界は実在的なものの現われの可能性の制約であるばかりでなく、自己への関係に生き、そのことによつて現われそのものを可能にする存在者の可能性の制約なのである」と。⁽²⁰⁾このように彼は、普遍的な現象学的エポケーによつて究極的に見出だされる境位を、こういった世界の根源現象に見取っている。要するに、世界のA・プリアリな露現こそ、あらゆる志向性の原初形態であると言つてもよいであろう。そうであるとすれば、先述の、非世界的であるとともに絶えず自らを世界化しているモナドの超越論的運動と、今述べた世界の原初的な露現とはいったいどこでどのように融合するのであるか。われわれはいよいよ本題にはいるきつかけを得たわけである。以下ではこの両者のつながりを、フッサールが一九三〇年代に主題とした「生ける現在」のもつ両義性のうちに見てゆくことにしたい。

五

フッサールは晩年の労作「危機書」で、志向性をエゴ・コギト・コギタトゥムの三項のもとに秩序づけ、エゴを、あらゆる志向的体験を貫いてそれらを統一する「自我極 (Ichpol)」として捉えている。⁽²¹⁾このエゴは究極的に機能する自我であり、つねに自己同一的な自我である。しかしながらあらゆる意識作用の自我極であることの同一性はいったいどこにその成立根拠を求めればよいのであろうか。この自我はあらゆる存在者を志向的相関者として自己自身へ向けて出会わしめ、対象化させてゆく機能でありながら、いま働く遂行自我そのものは決して対象化的反省によつては捉えられない。なぜならば、自我は反省によつてたつた今あった自我へと流れ去り、すでに反省された自我となつて、今反省している現場をそのまま取り押さえることは不可能だからである。したがつてこの同一的自我はつねに匿名的な自我として、反省に先立ち、反省を可能にする先反省的構造をもつたものであることが理解されてくる。そもそも反省とは、それまで潜在的に働いていた自我作用を、高次の反省によつて顕在化してゆく「後からの覚認 (Nachgewahren)」⁽²²⁾に他ならない。その際、自我は反省する自我と反省された自我とに分裂し、そこに隔たりが生ずるが、それらはいつとも同一の自我として確信され、その隔たりに架橋される。ところでこのような反省は何度でも反復が可能であるが、それはいつもすでに自己が自己を予めもつて知っているからである。つまり自我は措定的反省に先立つ先反省的次元で、「分かれていながらひとつ」 (Eins-sein-im-Gehemtheitsein) という仕方、原初的な分裂と合一を予め自己のうちに含んでおり、措定的反省を待つまでもなく、自己同一的の自我としてすでに自知しているのである。換言すれば、そうした「先反省的合一 (eine Prae-

reflexive Einigung)⁽²⁴⁾があればこそ、指定的反省が可能であったわけである。G・プラントは適切にもこのような反省を「可能的反省 (mögliche Reflexion)」或いは「端緒に於ける反省 (Reflexion-im-Ansatz)⁽²⁵⁾」と呼んでいるが、これは決して指定的反省のような「後からの覚悟」ではありえず、むしろ意識の遂行の只中で「自己」が底なき深みから間断なく湧出してくる根源的顕現であり、「自覚」と称してもさしつかえないように思われる。

さて、このような先反省的な自覚の働く場所が、フッサールによれば「生ける現在」なのである。K・ヘルトによれば、フッサールは晩年、あらゆる超越論的対象構成を「時間化 (Zeitigung)」として捉え、この「時間化」の根源の様相は、対象を「現在 (Gegenwart)」という様相に於いて出会わせる「現在化 (Gegenwärtigung)」と「自己時間化 (Selbstzeitigung)」であり、その過程の場所 (Ort) が「生ける現在 (die lebendige Gegenwart)」である⁽²⁶⁾と解している。すなわち究極的に機能する自我は、受動的に流れる現在の場で、いつもすでにその先反省的次元で「自己現在化」を通して自己を自己自身と同一化しつつ、自覚しており、その自覚を基底にして「自己時間化」により自己構成しつつ、自己に向けて対象を時間的に触発せしめ、志向性を形成するのである。しかもこの自我は、「生ける現在」のなかで「自己現在化」による自覚を繰り返しながらも、それ自身は決して対象化され「時間化」されることなく、つねに「先-時間化」というあり方 (Seinsart als Vorzeitigung)⁽²⁷⁾を持つにすぎない。ところでこのような匿名的な先反省的自我の基底となつてそれをおのずからうち開いている「生ける現在」は、決して孤立的、瞬間的な点的今ではなく、「過去把持 (Retention)」と「未来予持 (Proretion)」によつて開かれた脱中心的地平を含み、へやがてくへいまくへたつたいまくという三つの時間的位置の区別がひとつの地平性の同時のうちに統一化された「流れる同時 (strömendes Zugleich)⁽²⁸⁾」である。

したがってそれはひとつの幅をもつた「臨在野 (Präsenzfeld)」をなしている。しかしこの幅が形成されるのは、対象への志向的関心に於ける先述のへなおも捉えて離さないくという仕方によるのである。このような自我の意識作用へと関与しながら流れる「生ける現在」は、自らを「滑り去らごめ (entgleitenlassen)」ものを「流れ去らしめつつ取りまとめる働き (verströmendes Zusammennehmen)」であり、この意味で「生ける現在」の生動性は自我性のごとであつて⁽²⁹⁾「生ける現在」とは遂行自我の機能であると、一往は言うことができよう。

さてこのように、根源的に流れる現在は、間断なく自らを演出しながら同時に絶えまなく自らを転化してゆく「原初的転化 (Urwandlungen)」⁽³⁰⁾であり、絶えず流れてゆきながら三つの時間的地平に脱自化しつつ、同時にそれらを合一化させ、自己の統一的現在の中心へと引きこもる働きを持つている。すなわち「生ける現在」とは「立ちどまりつつ流れる現在 (stehend-strömende Gegenwart)」なのである。ところがここにわれわれは「生ける現在」の退去性格 (Entzugscharakter) が見て取れないであらうか。つまり現在の立ち現われが、じつは隠れ去り、(覆蔽)との同時性に於いて成立していて、言葉を換えて言えば、露現と覆蔽との同時的動勢が、この現在のうちに働いていると考えられるのである。そしてこのへ立ちどまり性 (Ständigkeit)こそが遍現在の恒常性を保証し、匿名的な超越論的自我の非世界的自我極としての自覚的同一性を可能にする根拠となつているのであり、それと同時に、その自我は世界経験的生として自己を具体化する方向に於いてへ流れ (Strom)のなかにあるのである。すなわちモナドの世界的非世界的な超越論的運動は、じつは「生ける現在」の根源的動勢にその根拠を持つているのである。

あらゆる対象を包括し、ひとつの全体へと取り集める (versammeln) 世界を、フッサールは「自然 (Natur)」と呼んでいる。それは「受動的に目の前に与えられた経験的地盤としての純粹な、普遍的、自然」であり、「感性的知覚が一貫して進行してゆくなかで自己完結した全体的連繫 (Zusammenhang)⁽¹⁾」なのである。この自然的世界は、われわれの生活実践の場として開かれている環境世界とは異なり、そうした歴史的生成の世界が基づく素材としての地盤であって、いつもそれはへすでに、そこにあるという仕方を受動的に確信されている。このいつもへすでに、そこにあるという世界の先行的現象は、われわれをしてそのように受動的に確信させるべく、自らを露現させてくる、いわば世界の側からの根源的な働きであり、同時にそれは、それ自体としてはその先行性によって自らを閉ざしているのである。すなわち世界はこのような自己顕現と自己隠蔽とを同時に合わせもつ〈差異〉現象に他ならない。

さて、こうした世界の差異現象に於ける退去性格と、そして超越論的運動に於ける自我の匿名的な自覚的同一性をもつ退去性格、簡単に言えば、世界の覆蔽性と自己の覆蔽性とがひとつに重なり合い収斂してゆく場所が「生ける現在」なのではなからうか。正確に言うならば、それらの覆蔽性はともに「生ける現在」のへ立ちどまり性〈に由来していると考えられよう。すでに述べたように、知覚の直観的統一によって、ひとつの現在のうちにへすでに、そこにうち開かれている自然的世界は、ひとつの包括的連続体であり、存在形式としての自然時間を持つていた。この自然的な世界時間の形式によって、あらゆる諸対象がひとつの全体へと取り集められ、そ

こにひとつの秩序が構成されている。この前もつて与えられている〈世界秩序〉はどこまでも恒常的普遍的なものであり、ゆくゆくは理性をもつ人間によって客観的科學の目標となるものであり、その意味で世界は発生論的には後から遅れてくるものである。しかしこのことは世界そのものの自己展開であるとも言えるのであって、それ自身へ立ちどまり性〈に他ならぬ恒常的世界が、世界内のあらゆる諸対象に客観的時間秩序を与えながら、それらを持統的統一体として個別化しつつ、われわれの内的時間意識による構成と合流することによってわれわれに対象化を促してくる方向に、間断なくへ流れているのであり、しかもそれと同時に自らの内へ身を隠し、引きこもることによって自然は却ってそれが恒常的な遍時間性 (Allzeitlichkeit) に他ならないことをおのずと示現しているのである。

すなわち「生ける現在」とは、機能的遂行自我の生動性である前に、じつは世界の差異的現出そのものの構造であったのであり、それがモナドの超越論的運動の生動性とひとつになって働いていたのである。フッサールが首尾一貫して絶対的明証の根拠を求め、志向性の原初形態として最終的に見出した思想的境位である「生ける現在」とは、このような〈世界現象のロゴス〉ではなかったであろうか。

註

(1) Husserliana Bd. III-1, S. 51

(2) Husserliana, Bd. X, S. 75

(3) Husserliana, Bd. II: Die Idee der Phänomenologie

- (4) Vgl. Husserliana, Bd. XVII, §85, S. 215
- (5) Vgl. Husserliana, Bd. I, §33
- (6) *Erfahrung und Urteil*, Hrsg. von L. Landgrebe, 1972 (Felix Meiner) S. 24 (フーゼンドと筆記手宛)
- (7) EU S. 34 (傍注フッサール)。以下引用文中の傍注はすべて原著者による。原文隔字体
- (8) EU S. 78
- (9) EU S. 79
- (10) EU S. 78
- (11) Vgl. EU S. 77
- (12) EU S. 180
- (13) EU S. 183
- (14) EU S. 29
- (15) Vgl. EU §12.
- (16) EU S. 308
- (17) EU S. 191
- (18) この点について、客観的時間は、対象的客観化によって構成された時間を意味していない。フッサールが知覚における客観的時間を扱っているのは、あくまでも受動性の段階でのことであることを念頭にに入れておかなければならない。
- (19) J. Patzka : *Epoche und Reduktion in, Bewußtsein-Gerhard Funke zu eigenen* 1975. Hrsg. von A.J. Bucher, H. Drue und T.M. Seebohm, S. 82
- (20) ebenda, S. 83
- (21) Vgl. Husserliana, Bd. VI, §50

- (22) Husserliana, Bd. VIII, S. 89
- (23) K. Held : *Lebendige Gegenwart*, *Phaenomenologica*, Bd. 23, 1966. S. 81
- (24) ebenda, S. 164
- (25) G. Brand : *Welt, Ich und Zeit* 1955. S. 74
- (26) K. Held, a.a.O., S. VIII f
- (27) *Manuskript, C17 IV*, S. 4, zitiert nach Brand, a.a.O., S. 73
- (28) G. Brand, a.a.O., S. 78
- (29) Vgl. K. Held, a.a.O., S. 28
- (30) G. Brand, a.a.O., S. 84
- (31) EU S. 57

第二章 おのずからなる覚証——時間と自覚——

いったい、多様な経験を貫いていつも同一な自我として自己を保持している〈人格〉は、何処にその根拠をもっているであろうか。このような問は、少くともわれわれが世界のなかに生きている以上、やはり自己の自覚的統一とともに、つねに無限の変化を貫いて絶えず同一の普遍的な形式をもつて経験されている世界の現出様式を抜きにしては考えられない。したがって〈人格〉を問う場合、世界と自己とが同時に統一をなして成立している根源的事態に着目し、それを構成している構造内容を明確にしてゆくという方法が採られなければならないであろう。

さて、本章では、このような〈人格のうちなるデュナミス〉をテーマとすにあたり、フッサールの現象学に於ける超越論的主観性の志向性の分析に留意しつつ、彼の反省理論および時間論を踏まえながら考察することにした。

—

フッサールの現象学の全発展を通じて主導的なテーマとなったのは意識の志向性の概念であった。彼はそれを

彼の師ブレンターノから継承したのであるが、どちらかといえば単に静態的にしかその概念を捉えていなかったブレンターノに対し、フッサールの場合、決してそれは実在的な対象相互間の静的関係ではなく、直観に於いて本源的に自らを与えてくる対象を充実化させてゆく構成的な働きであり、対象に意味を付与する作用なのであって、このような意識の志向的能作によって諸対象は、イデア的なものであれ、実在的なものであれ、その多様な現出をとおしてつねに同一的なものとして思念されるのである。このように彼の場合、志向性はどこまでも動態的に理解されており、そのことが後には、意識を総合的能作として捉えることにもなるのである。ふつう志向性といえは、「或るものについての意識」というように形式的に規定されるが、決してそれは対象へ一方的に向かう矢印型の方位性格に尽きるものではなく、へについて」ということの中に潜在的に働いている意識そのものについての意識でもあって、あくまでも重層的な相関関係に於いて理解されている。簡単に言えば、志向的意識とは、或るものを思念しつつ、同時にその意識対象を思念されているものとして、意識自身のうちに有している、ということである。しかしこうした志向性の概念は、いわゆる「現象学的還元」による反省を通して初めて得られるものである。この「現象学的還元」の方法は、一九〇七年の講義で初めてテーマとされ、それ以後彼の絶えざる思索を推進する根本的モチーフとなったのであるが、この方法によって彼は、あらゆる認識の権利源泉である本源的な自己能与的直観の絶対的明証性を確立させるべく、「自然的態度」に於ける対象への無反省的な存在指定を中断し、更にまた、われわれが自明的に慣れ親しまれたものとして世界を前提している世界信憑の「一般定立」の作動も中止する。このような「現象学的エポケー」と呼ばれる手続きを経て、「純粹意識」、つまり「絶対的主観性」が堀り起こされてくるのである。敷衍して言えば、自然的態度に於いては、知覚、想起、判断、価値評価、その他のような作用であれ、われわれの関心はもっぱらその対象そのものに向けられていて、

その根底に働いている意識作用にはまったく目もくれず、関心の外に置かれている。しかもそればかりでなく、通常われわれは、その対象が意識とは全く独立して実在しているかのように思い込んでいる。しかしながら現象学的方法は、その超越的对象をどこまでも意識の志向的相関者として捉え、その与えられ方に注目するのである。こうした志向性の相関的構造は、一九〇一年に刊行された『論理学研究』第二巻第五研究では「現出論」というかたちで論究されていた。フッサールは次のように言っている。「物の現出(体験)は現出する物(恐らくそれは、生身をそなえたそのもの自身というあり方で、われわれにへ対向しているもの)なのであろう)ではない。われわれは現出を、意識連関に属するものとして体験しているのであって、物は、現象的世界に属するものとしてわれわれに現出しているのである。現出そのものは現出しない、それらは体験されるのである。」²⁾つまり現出は現出者とは区別されるのであり、現出とは要するに現出している物の現われ方、物のアスペクトを意味している。ところが自然的態度では、そのような多様なアスペクト的現出を素通りしてしまつて、もっぱら現出者へのみわれわれの注意が向けられている。要するに現象学の根本主題である「現象」とは対象の与えられ方なのであって、それは、対象志向的な経験のうちに潜むいわば経験の可能性の制約に他ならない。このように現象学的反省は現出者からその現出の仕方を目を転ずることであるが、その現出が現出者の現出であることからわかのように、還元によつて世界が排去されたとはいえず、それは単にその存在指定を行なわないというだけのことであつて、世界は決して消失してしまつたわけではなく、括弧のなかに保持されたまま、志向的相関者として現前しているのである。言い換えれば、自然的態度に現象学的反省が施されることによつて、そこに一種の自我分裂が起こり、世界に素朴な関心をもつ自我に、還元を行なう自我が、いわば世界に「関心をもたない傍観者(uninteressierter Zuschauer)」³⁾として重なり合うのである。例えて言えば、反省的自我とはあらゆるものを映

す鏡であって、自我分裂とはいわば映すものと映されるものとの〈差異〉関係に他ならず、超越論的主観性はあらゆる存在者およびその意味地平としての世界を全体として自らのうちに映し出しているのである。それゆえ現象学的反省とは、もしこう言うてよければ、その鏡自身が自己に映った映像を徹底して内側から凝視^みめ直してゆく方法であると言えよう。

二

さて以上のことから明確になるように、当初デカルトの後継者を自認していたフッサールは、方法的懐疑を徹底してゆく過程で次第にデカルトを批判的に乗り越えてゆくことになる。彼によれば、デカルトのように省察する自我にのみ固執し、しかもその自我をヘレース・コギタンス（思惟する物）として実体的に規定するかぎり、自我はやはり世界の一部分に過ぎず、そうした意味でデカルトはまだどこかに世界信憑性から脱しきれていないところがあるのである。フッサールが方法の上でデカルトと共通するところは、〈絶対的にして不動の基礎〉の確立を求めて、免れ難い先入見の浸潤した自然的態度から徹底した仕方で脱却してゆくという点に於いてのみ認められることであって、そもそも絶対的明証性の基礎を志向性に置き、しかもそれが最初から世界を現象として自己のうちにとり込んでいると解するフッサールの立場は、はじめから一貫して非デカルト的な道を歩んでいたとも考えられる。⁽⁴⁾したがってフッサールのいわゆる「超越論的主観性」は、デカルト的な無世界的エゴ・コギトではないのである。

翻って考えてみれば、還元によって掘り起こされた〈われ在り〉は、絶対的明証性の基盤であり、「あらゆる原理の真の原理」⁽⁵⁾ではあるが、しかしこの〈われ在り〉という絶対的明証は、すでに反省的な自己覚知なのであって、それが反省知であるかぎり、そこには世界が予め想定されていなければならず、言い換えれば自らの世界経験を反省してこそ、自己が自己として確認されるのではないであろうか。つまり〈われ在り〉とは再帰的、自己確認に他ならない。しかしこのことは言うまでもなく、自己が孤立的な点的意識として実体的に取り出されることではなく、それは〈世界を経験しつゝわれ在り〉ということであって、再帰的反省による自己の〈差異化〉構造には、自己が自己であることの覚証と同時に、世界が世界としてそこに現前しているということをも合わせもっている。つまり〈われ在り〉の覚証と世界の現出とは同じ、ひとつの事柄であって、そこでは〈われ在り〉と〈世界在り〉とが不可分の統一をなして成り立っている。⁽⁶⁾

ところでこのように理解されるならば、還元によって得られた超越論的主観性は、もはや伝統的な認識論的な意味で「主観性」とは呼べないであろう。むしろそれは「主観」と「客観」とがその成立根拠をそのうちにもっているような〈未分化の場〉であり、そこに働く志向性は、単に関係とか方向を意味するのではなく、ロムバッハに倣って「あいだ (Zwischen)」と称してもよいであろう。しかし決してそれは静的なものではなく、後に見るように、どこまでも動的発展的な働きをもったものであって、例えばE・フィンクはそれをいみじくも「産出 (Hervorbringung)」と呼んでいる。⁽⁸⁾

さてこのように「世界を経験する生」として見出された超越論的意識は、絶対に疑うことのできない心当^{アナスタシス}然^{ノイシス}的な覚証^{アウフヘイブ}ではあるが、必ずしもそれは十全^{トタル}なかたちで体験されているわけではなく、その顕^{アウフ}在^ト性のうちにはいつも潜在性がひそんでいる。すでに一九〇四／五年の内的時間意識の分析でも論及されていたように、絶対的意識は「根源的印象 (Urimpression)」、「過去把持 (Retention)」、「未来予持 (Proention)」という構造を持っていて、絶えず流れてゆきながら、総合的能作によって自己を持続的統一体として構成しているのである。つまりへわれ在り^{アウフヘイブ}という顕在的な現在意識のうちには、いつも過去と未来に拡がる潜在的地平が内含されているわけである。このことは更に、一九二〇年前後に於ける志向的意識の深層次元の分析で、受動性の現象が発見されたことと相俟って、内的時間意識の形式的総合作用が一層具体的なかたちで世界経験と関連づけられることになり、時間意識が「連想 (Assoziation)」という受動的融合作用として働くことになって、世界は諸対象の地平的な意味^{アウフヘイブ}、領野^{ゲビト}として理解されるようになる。フッサールは次のように言っている。「意識野の統一はつねに意味^{アウフヘイブ}連関^{アウフヘイブ}、つまり意味的類似性と意味的対照性によってうち立てられる。もしもこのことがなければ、⁽⁹⁾「世界」は存在しないことにもなりかねない」と。

以上のことから明確になるように、「世界を経験する生」の根底には、内的時間意識の連想機能によって、受動的意味^{アウフヘイブ}統一^{アウフヘイブ}が働いているのである。しかしながらフッサールにあって、世界はこのような意味^{アウフヘイブ}的地平としての環境世界だけに限局されず、そうした歴史的な生活世界の根底には、いわばそれを支える素材として、⁽¹⁰⁾「自然的な世界」が拡がっている。それはあらゆる存在者を包括し、ひとつの全体へと取り集める (versammeln) 「純粹な普遍的自然 (die pure universale Natur)」であり、「自己完結的な全体的連繫 (ein in sich geschlossener Zusammenhang)」として、いつも受動的に確信されている唯一の世界である。先述したように、意味的世界は連想的総合作用として働く時間意識によって構成され、あらゆる存在者は意味を担いながら持続の時間内部的な内在的統一体として構成されていた。ところが「自然的な世界」はそれ自体^{アウフヘイブ}の存在形式として客観的時間を持っており、それは同時性^{アウフヘイブ}に於ける統一として、多数の存在者を連繫的統一へ向けて合体化させている「客観的な共存の統一」(eine Einheit des objektiven Zusammen) ⁽¹¹⁾であり、「ひとつの包括的連続体 (ein unspannendes Kontinuum)」 ⁽¹²⁾なのである。したがってあらゆる存在者は、つねにこの包括的なひとつの世界のうちに組み込まれており、それらは内的意識による所与形式としての時間とともに、自然時間をも合わせもっているのである。つまりこのような客観的時間形式が、ひとつの世界を形成し、それをあらゆる存在者の包括的地盤たらしめているのであって、この世界のなかで持続的統一をもって現出する個々の時間的対象は、このひとつの自然時間から個別化された一断片なのである ⁽¹³⁾。それゆえ、時間意識の連想機能によって、意味として持続的統一を保つ個々の存在者は、同時に客観的な世界時間をも分有しているわけである。そしてこのような自然の世界時間こそ「最初の根本形式であり、あらゆる形式の形式であり、その他の統一を築いてゆくすべての結合の前提になっている」 ⁽¹⁴⁾のである。

このように見てくると、現象学的還元によって究極的に見出される境位は、こうした「世界の根源現象」に他ならず、世界のア・プリアオリな現出こそ、あらゆる志向性の原初形態であると考えるのもよいであろう。もしそうであるとすれば、超越論的自我とは、意味を担う「経験的世界」を現前させる可能性の根拠であると同時に、

「自然的世界」が原初的に発現し、自らを送り込んでくる場所であると解することができよう。そこで次に問われなければならないのは、このような構造をもつ超越論的生の心当然的覚証の保証はいつたい何処に求められるべきかということである。この基礎づけの問題は、フッサールの現象学的反省の構造と深く絡み合っている。次にそれを見てゆくことにする。

四

そもそも反省とは、それまで潜在的に働いていた自我作用をふりかえって、「へたつたいま……していた」というかたちで顕在化してゆく「あとからの確認 (Nachgewahren)」に他ならない。敷衍して言えば、反省を遂行することによって、自我は反省している自我と反省されている自我とに分裂するが、しかしこの二つの自我は決して別のものではなく、つねに同一の自我としてその隔たりに架橋される。ところがこのことのうちすでに時間的構造が含まれていることは容易に見て取ることができる。つまり反省に於いて「へいま」機能している自我と、「へたつたいま」機能していた自我とに隔たりが生じながらも、「へいま」ある自我は「へたつたいま」あったとありにあるという仕方で同一化されている。このように見えてくると、反省は時間と深いところでひとつに結びついているように思われる。このことについては後ほど論述することにする。

ところでこの反省は更により高次の反省によって反省することができ、このことは繰り返し反復してゆくことができる。しかしその際、このような反省構造に本質的なことは、反省によって顕在化してゆく遂行自我そのものはずねに潜在的にとどまっている、ということである。というのも、遂行自我そのものを反省によって捉えようとすると、それはすでに反省された自我に変容してしまっており、反省を遂行している現場をそのまま取り抑えることは到底不可能だからである。しかしそうは言っても、遂行自我が反省作用から離れ去ってしまうということではなく、むしろどこまでも「へいま」働く反省作用の当体として、いつもすでにそこに現存しているということであり、反省の無限反復が可能であるのもこのことによるのである。もう少し詳しく説明すると、反省を何度も繰り返すことができるのは、いつもすでに「自己」が「自己」を予め知っており、つねに「自己」自身に先立っているからに他ならない。つまり措定的反省以前の段階で、自我は不断に流れてゆきながら、「自己」自身に「原初的な距離 (Urdistanz)」を取りつゝ、いつもすでに「自己」自身に立ち帰っているのであって、「分かれていながらひとつ (Eins-sein-im-Getrementssein)」⁽¹⁶⁾ という仕方で、原初的な分裂と合一を「自己」のうちに予め含んでいるのである。そしてこうした「先反省的合一 (eine prae-reflexive Einigung)」こそ、措定的反省の可能根拠となっているのである。このような自我は「絶えず根源的源泉であつて、〈同一化作用〉によって同一であるのではなく、むしろ原合一 (ureinig) とつて同一なのであり、最も原初的な先存在 (Vor-sein) という仕方で存在している」⁽¹⁸⁾ したがってこうした先反省的「へく」は、「あとからの確認」という対象化的な反省によっては追いつくことはできず、つねに匿名的なものにとどまっている。それはあらゆる反省を不断に生み出す源泉であり、間断なく湧出してくる根源的「生起」であつて、それを「自覚」と称しても差しつかえないように思われる。

さて、このことから理解されるように、先述した「われ在り」という「自己」同一的な絶対的覚証は、再帰的反省知であるとはいえ、それが直覚的なものである以上、措定的反省ではなく、先反省的な「自覚」の次元に於ける「差異」現出として捉えられなければならないことは言うまでもない。つまり超越論的自我は、「先反省的合

「一」という存在構造をもって、反省作用の連続のなかで絶えず自らをあらゆる「いま」に於いて、どこまでも同一の自我として現出させているのであるから、それ自身絶対的な存在、言い換えれば「非存在のあらゆる可能性を排除する自我の自己示現」⁽¹⁹⁾なのであって、そうした意味でそれは心当的な根源的明証性なのである。ところが第一の最も直接的な明証性とは、M・シェーラーも言うように、「そもそも或るものは存在するのであって、無ではない」ということ、突きつめて言えば、「無ではない」ということであろう。このことこそ哲学的驚異の対象であり、存在という事態の自明性を打ち破るような経験なのである。⁽²⁰⁾「或るものが存在する」という一見自明ともみえる命題は、「無ではない」と言い添えられることによって、一瞬がらりと違った様相を呈してくる。それはあたかも「存在」が虚無の深淵に漂いながら、それに呑み込まれまいとして抗い、絶えず「無い」ではない」という仕方で自己の唯一の足場を固持しつづけているかのようであり、「存在」のうちにはいわば虚無からの凝集力が働いていると考えられよう。そこには存在者ではなく、ただ「在る」という、決して名詞化されない厳然たる事実だけが、裸形のままむき出しになって現前している。シェーラーは、哲学を志す者に向かつて、はっきりと「いわば絶対的無の深淵をのぞき見たことのないような者は、そもそも或るものが在るのであってむしろ無ではないのだ」という洞察の内容のすぐれた積極性をも完全に見逃してしまうであろう。」とまで言い切っている。⁽²¹⁾じじつ晩年のフッサールは、E・フィンクによると、「アペイロン」つまり「さまざまなる形成がそこから立ち現われてくるかたちなき根拠」にひたすら思索を傾けていたのであり、言い換えればそれは、「生の根拠を引き裂く裂け目」、「最も原初的な存在に於ける否定性」とでも言うべき事柄なのである。⁽²²⁾

さて以上述べてきたことによって、われわれはいまや、われわれが問題にしている「人格」の自己同一的統一が「自覚」の構造のうちに見出されるであろうということ、しかもその超越論的生の根底には、それがそこから

統一的全体として露呈されてくる暗い隠れた底層が拡がっているという事案に思い至ったのである。ところでこの生の裏面をなす暗い底層こそ、恐らくわれわれの自覚的統一にはじめて同一性を手渡しているところの、「それ自身に於いて自己同一的な境域」であるように思われる。しかしそうした「輝ける闇」とでも呼べるような境域は、いったいわれわれの「自覚」の内にとどのような仕方で生起しているであろうか。次にその点について時間の問題を踏まえながら更に考察をすすめていきたい。

五

既に前章でも触れたが、晩年フッサールは、あらゆる超越論的对象構成が対象を「現在 (Gegenwart)」というかたちで出逢わしめるということから、それを「時間化 (Zeitigung)」と解し、そのような対象の触発を可能にする自我の自己構成作用を「自己時間化 (Selbstzeitigung)」更にその根底に働いている先反省的自覚を「自己現在化 (Selbstgegenwärtigung)」として捉え、更にまた、そうした重層的な反省が遂行されてゆく過程の場所を「生ける現在 (die lebendige Gegenwart)」として理解している。それはどこまでも受動的な流れであるが、決して時間の位置並列による連続的・継起的な先後関係ではなく、間断なく「新たな」現在として生起しているのであって、そうした意味で「原初的現在 (die urtümliche Gegenwart)」とも呼ばれている。それはあくまでも匿名的な現在であって、それ自身は決して对象的に時間化されることはなく、つねに「先時間化」というあり方 (Seinsart als Vor-Zeitigung)⁽²³⁾をこつこつと、先反省的自覚をおのずからうち開いている根源的な働き

なのである。しかしながらこの「生ける現在」は、それだけで孤立した、瞬間的な点的今ではなく、「過去把持」と「未来予持」によって開かれた脱中心的地平を自らの現在のうちに融合させており、或る拡がりをもった「臨在野 (Präsenzfeld)」をなしている。言い換えればそれは、「やがて」、「いま」、「たまたま」という三つの時間的位相の区別がひとつの地平性の同時のうちに統一化された「流れる同時 (strömendes Zugleich)」⁽²⁵⁾である。このようにどこまでも受動的に流れる現在は、間断なく自らを湧出しながら、絶え間なく転化してゆく「原初的転化 (Urwandlungen)」⁽²⁶⁾である。それは尽きることなく濼々と流出しながら三つの時間的地平に脱自化しつつ、同時にそれらを合一化させ、自己の統一的現在の絶対的中心へと引きこもる性格をもっている。しかもこのような流動的統一の中心はつねに不動であって、その不動の中心をめぐる全体が循環的に流出してくるのである。あたかも渦動の中心は静止していて、その中心へ向かって全体が吸収されてゆき、同時にその中心から逆湧出してくるといった、そういう根源的動勢を「生ける現在」は本質的構造として持っている。そうした意味で、それは「立ちどまりつつ、流れる現在 (die stehend-strömende Gegenwart)」なのである。ここにわれわれは、「生ける現在」がもつ覆蔽的露現という根源的事態が見取れるであろう。そしてその中心の方向には、A・アグイーレに倣って言えば、意識発生史的な意味に於ける元初とは別の、「絶対的無差別 (absolute Indifferenz)」⁽²⁷⁾が、つまり先にも触れた「それ自身に於いて自己同一的な境域」が開かれているように思われる。それはとめどなくそこからそこへと湧出しつつ、焔滅してゆく「生ける現在」の「そこ」であり、すべてのものを自らのうちに集積しつつ、個々のものをそれぞれに自己同一的なものとして現出せしめる源泉に他ならない。そしてその「そこ」とは、先反省的な原合一としての「自己覚」と、無限に開かれた一なる世界の根源的現出とがひとつに収蔵してゆく「原根拠」であり、そうした意味でそれは、世界と自己との根源的な出逢いの場であると考えられよう。

六

さて、あらゆる存在者を包括し、ひとつの全体へと取り集めている「自然的世界」は、いつも「すでに、そこに (schon da)」あるという仕方ですら現出させている。つまりそれは、われわれにそのように受動的に確信させるべく現出しながら、それ自体としてはその先行性によって自らを閉ざしている。このような意味で、世界は自己現出 (露現) と自己隠蔽 (覆蔽) とを同時に合わせもつ「差異」現出であると解せられるであろう。他方すでに見たように、自我も先反省的な次元で原初的な分裂と合一を繰り返しているから、それ自身の中に「差異」構造をもっているものであった。ところが、ここでとくに留意しなければならないことは、この両者が合わせもつ「差異」現象は、ともに「生ける現在」に於いて、「立ちどまりつつ、流れる現在」として働いている、ということである。すなわち、それらがそれぞれにもっている同一性の成立根拠は、この「立ちどまり性 (Ständigkeit)」にあるのであり、逆に言えば、この「立ちどまり性」の脱去性格 (Entzugscharakter) によって却ってそれぞれの遍現在の恒常性が不断に保証されているのである。

ところで考えてみれば、このように世界と自我が、ともに「差異」構造をもつて「生ける現在」として働きつつ、根源的に出逢ってくる場とは、他ならぬ「私の身体」ではないであろうか。身体は「大地 (Erde)」に根づくものとして、それ自身ひとつの自然であり、また「あらゆる方位づけの零点」として、「絶対的此処」という中心的位置をなしている。それはもはやその背後に戻り得ない根源的に開かれた「現 (Dasein)」であって、この「現」の覚証は、「生ける現在」のなかで先反省的自覚によっていつもすでに同一化されている受動的確信に他

ならない。裏返して言えば、この「現」つまり「絶対的此処」は、重層的な時間構造をもつ「自覚」の「差異」現象が具現している場となっているのである。ところがその「絶対的此処」という覚証は、同時に他のすべての存在者をいつも「其処 (Dort)」というあり方で出逢わしめるのであり、したがってそれは「此処—其処」という空間的差異を生み出す根拠ともなっている。つまり先反省的自覚がもつ「差異」現象は、「絶対的此処」を「此処」として自覚することとひとつに、「其処」を「其処」として同時に差異化しているのである。このように見てくると、空間的差異化は「自覚」に於ける時間的差異化に由来していることが明確になってくる。更に言えば、「其処」という仕方でも現前してくる存在者は、意味付与的構成に先立つヒュレー (Dort) であって、それはやはり「すでに、そこに」という時間的規定をもつて現前している。ところがこの「すでに、そこに」というあり方は、言い換えれば「たつたいまあった」への滑り去りと、「いまなおある」への現前との同時的動勢であると解されてもよいであろう。しかもこの時間的動勢は、ヒュレーの存在形式として、世界の自然時間に属しており、つまりヒュレー自身がもつ時間構造なのであって、この時間的動勢こそヒュレー自身の単一的同一性を形成していると考えられるのである。

さて、以上述べてきたように、「人格」が成立しているところには、自己自身の自覚的統一とともに、事物の恒常的同一性が、ひいてはその包括的地盤として無限に開かれた世界の普遍的恒常性が、受動的に確信されているのであって、それらは深いところで離れ難く結びついている。しかもそれを基盤にしてわれわれは意味を担った生活世界のなかで自然的な態度を取りながら日常的に生きているのである。「人格」とは、このようにどこまでも世界と不可分に関わりながら生きてゆく、その動的発展のうちこそ自己同一をもっているものなのである。ところがすでに見たように、その自己同一性の成立根拠そのものは、対象化的反省によっては捉えられない絶対的匿名性を帯びた不可知な暗い境域であるため、「人格」を失うことなく絶えずそれを維持してゆこうとするならば、自己の根拠を匿名のままに、それをそれとして内面から気づいてゆく方法、突きつめて言えば、境域が境域自身に気づく、とでも言うべき道が見出されなければならない。当然そこには観想的立場ではなく、自己責任をもつた倫理実践が要求されてこようが、その際重要なことは、そうした行為のうちに、「人格」がそこから発源してくる源泉へ向けて緩むことなく遡源的に「自覚」を深めてゆくということが伴っていなければならない、ということである。しかし、「自覚」を深めてゆくということは、自我の自由な意志的決断であるよりは、むしろ「自覚」の根拠からの原初的立ち現われとして発源してくる文字通りの「自覚」、すなわち「おのずからなる覚証」ということではなければならない。そして「人格」の発現としての倫理実践は、そうした「自覚」をどこまでも身をもって体現してゆく行為でなければならないように思うのである。

註

- (1) Husserliana, Bd. II. *Die Idee der Phänomenologie*
- (2) E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, 11/1. Fünfte Auflage, 1968. S. 350
- (3) Husserliana, Bd. I, 1973. S. 73
- (4) 新田義弘「地平の現象学への道—フッサールによる「ファインメノン」の力動的考察の成立—」(思想) 六八八号 岩波書店 一九八一年) 参照。
- (5) Husserliana, Bd. VIII, 1959. S. 42

- (9) Vgl. ebenda, § 32
- (10) H. Rombach : *Die Gegenwart der Philosophie*, Zweite Auflage, 1962. S. 69
- (8) E. Fink : *Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit* (1959), in : *Nähe und Distanz*, 1976. S. 218
- (9) Husserliana, Bd. XI, 1966. S. 406
- (10) Husserl : *Erfahrung und Urteil*, Hrsg. von L. Landgrebe.
- (11) ebenda, S. 183
- (12) ebenda, S. 308
- (13) ebenda.
- (14) ebenda, S. 191
- (15) Husserliana, Bd. VIII, S. 89
- (16) K. Held : *Lebendige Gegenwart*, 1966. S. 81
- (17) ebenda, S. 164
- (18) Manuskript, A V 5, S. 5 (1933) zitiert nach K. Held (ebenda, S. 106)
- (19) L. Landgrebe : *Husserls Abschied vom Cartesianismus* (1962), in : *Der Weg der Phänomenologie*, 1978. S. 198
- (20) M. Scheler : *Vom Ewigen im Menschen*. Gesammelte Werke Bd. 5, 1954. S. 93
- (21) ebenda, S. 93f.
- (22) E. Fink : a.a.O. S. 224
- (23) Manuskript C21, S. 13 . zitiert nach G. Brand : *Welt, Ich und Zeit*, 1955. S. 76
- (24) Manuskript C17. IV, S. 4 zitiert nach G. Brand, ebenda, S. 73
- (25) G. Brand, ebenda, S. 78

- (26) ebenda, S. 84
- (27) A. Aguirre : *Geneitische Phänomenologie und Reduktion*, 1970. S. 162f.

第三章 同一性と差異、或いは〈時〉

— 道元の思想への途上で —

序

古代ギリシア以来、ヨーロッパの知的伝統の基礎をなしていたのは「同一性の原理」であった。感覚に現われる生滅・変化・運動から目を逸らし、もっぱら「ノオス（知性・思惟）によって見」（ ἐκ τῆς οὐρανοῦ ）、「ロゴスの判定に従う」（ ἐκ τῆς οὐρανοῦ ）ことだけを要請したパルメニデスが、「有はあり、無はあらぬ」（ $\text{ὄν ἐστίν, οὐκ ἔστι μὴ ὄν}$ ）と表明し、それが後に「AはAである。」という定式で表わされることになった同一律は、論理的思惟の最高原則として見なされてきた。この「AはAである。」という定式は、決して二つのもの間の相等性を言い表わしたものではなく、或るものがそれ自身と同じであるということ、つまり自己同一性を謂っている。言い換えればそれは、或るものがそれ自身と関係し、その関係に於いて統一されている、ということである。こうした自己同一性のうちには、造が含まれているかについては後程触れたいと思うが、ともかくこの「同一性の原理」が、その後の西欧の「ヘーゲル・ピステメー」を統制してきたことは紛れもない事実である。このような自同的なものへの着目から、形而上学は、生成変化する諸現象の背後にあってつねに自己同一を保っている恒常不変の存在に探求の眼差しを向けるこ

となる。こうした存在は、思惟・知性としてのヌースに於いてこそ現前し、それと符合するのであって、このことは、「何故なら、思索することと有ることは同一であるから。」(Fr. 8) という、やはりパルメニデスの有名な言葉のうちに示されている。更にまた彼は次のようにも表明している。「思索することと、思索された事柄へ有がある」とは同一である。なぜなら、思索は有について語られるのであるが、その有がなければ汝は思索を見出すことはないであろうから。」(Fr. 8) と。ここには、存在と思索とがパラレルな相関関係を持っており、存在のロゴスが明晰な思索の秩序のなかに十全的な仕方でも反映されていることが容易に見取られる。思索のなかに現われる存在は、パルメニデスによれば、「生成と消滅から遙かに遠ざけられている」ゆえに、「始まりもなく終わりもなく」「永遠に同じものとして同じものの中に留まり続け、そして同じものとして、確実に同じ場所にある」(Fr. 8) ののである。こうした自己完結的な存在の捉え方が、その後の形而上学の実体概念に結びついてゆくことは必定であった。

ところが、あらゆる臆見^{ドクマ}を拒み、もっぱら確固不動の実体^{ヌイス}にのみ関与しようとする理性の営みは、生き生きと流動してやまないわれわれの具体的な生の躍動を画一的に規制し、そこにひとつの閉域^{クロチム}を形成することになる。「ロゴス中心主義 (logocentrisme)」とも呼ばれるこうした西欧形而上学の「知」の枠組^{パラダイム}「エピステーメーは、このようにして、われわれの具体的な世界経験がもつ無限に汲み尽くしえない豊かさを凍結させてしまう結果となる。近世になると、客観的な普遍学の形成に伴って、自然的世界は合理的で数学的な必然性の下に囲いされ、そこに自然科学と呼ばれる記号体系が台頭してくるようになり、「科学的知性」というイデーの衣が豊饒なる根源的自然を蔽い隠してしまうことになってゆくのである。敷衍して言えば、このような記号の支配は学の領域に限らず、われわれの日常的な世界経験にも浸潤してしまっており、われわれの住み慣れている世界は、合理

的な「知」を基盤として意味的に構造化され、そこに相互主観的な意味連関が構築されて、いわば「制度」としてひとつの閉鎖系を形造っていると言ってもよい。しかしながら考えてみれば、世界には、そうした閉鎖系の枠組には嵌りきれない、なにか昏く茫漠とした地平が広がっているのではないだろうか。哲学する者の眼差しは、世界のそうした秘匿性こそ向けられるべきであろうと思われる。肝要なことは、既成の構造化された知の体系から一步身をずらすこと、いわば制度と化したエピステーメーが炸裂するような場に立つことである。そして、「今・此処」の現場で、閉鎖系を根底からつき崩しながら、新しい開放的な「知」を不断に生み出している胎動に身を投じること、ひいては、そうした明るみと暗がりとの間を絶えず揺曳しつゝ、そこから新たな「知」が立ち昇ってくる動勢に身をゆだね、思索の「零地带」とも言うべき「カオスモス」(混沌 || 秩序としての宇宙)へと身を翻すこと、大切なはそのことではないだろうか。本章では、「今・此処」で間断なく生起してやまない開放的な「知」の湧出に光をあてるべく、とくに「自己同一」という事態に留意しながら現象学的視点に立って考察してみたい。

—

「なぜなら、思索することと有ることは同一であるから。」(Fr. 8) (το γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι) とすう、先に挙げたパルメニデスの命題について、ハイデガーは多くの個所で深い解釈と思索を試みている。彼は一貫してこの命題を西欧形而上学の基礎をなす主導命題であると見なし、その根底に「時」或いは「覆蔽性」(Fr.

-verborgenheit) としつゝ有の真理 (Ä-ληθεια) が伏在していることを明示している。ハイデガーの解釈による「同一なるもの (τὸ αὐτό)」とすうのは有と思索の「自同性 (Selbigkeit)」「同一性 (Identität)」⁽¹⁾、もしくは「相依相属性 (Zusammengehörigenheit)」⁽²⁾を意味しているのであつて、決してそれは両者の空虚な一様性とか相等性を謂っているのではない。そして「思索する」と (voeliv) というのは人間が所有する表象定立的な思考能力ではなく、〈Vernehmen (看取・受容)〉なのであつて、それは「話す」と (λέγειν) と同様に、自らが有の自己「示現している場となることによつて、有るものをその不覆蔽性へと露現させることなのである。⁽³⁾ 簡潔に言えば、voelivとは有るものの現前 (Anwesen) を端的に看取しつゝ、それを純粹に現前させる (Gegenwärtigen) とする」と、つまり有るものを〈現-在 (Gegen-wart)〉とすう様相に於いて現出させることである。⁽⁴⁾ 次で *elvai* すなわち「有る」と、とすうのは *oíōia* (= being) 或は *παρουσία* (= a being present, presence) と同じであつて、そこでは「現前性 (Anwesenheit)」も同じに「現在 (Gegenwart)」が語ら出されており、ひいてはそこに、不覆蔽性、つまり有の真理の露現 (Ä-ληθεια) という事態が伏在しているのである。⁽⁵⁾ このようにしてハイデガーは「思索」と「有」とのうちそれぞれ「現前させる」と「現前性」、すなわち「現-在」という時的構造を読み取り、先の命題に於ける「自同性」つまり「同一なるもの (τὸ αὐτό)」を不覆蔽性の動きとして捉えることとした、それを「時」として看取したのである。有と思索、有ることと知ること、それらはたがいに〈時〉に於いてひとつになつてゐる。言い換えればこの〈時〉こそ、有るものを有らしめ、思索を思索ならしめ、それらをひとつに合一させてゐる当体である、⁽⁶⁾ ということである。

ところで、彼は更に、パルメニデスの断片六の命題 *ἐστὶ γὰρ εἶναι* (なせなら、有はあるから。)⁽⁷⁾ を、「つまり現前は現前するのであるから。」 (Anwest nämlich Anwesen.)⁽⁸⁾ と翻訳するのによつて *εἶναι* のうち *ἐν* Ä-ληθεια を見て取るとも、*ἐστὶ* という仕方で強調される現前を「現前せしめらるる (Anwesenlassen)」と解いて、要するに「有」とは「現前性を授け与へ続けらるる (das Anwesenheit Gewährrende)」⁽⁹⁾ のこととして把握している。⁽⁶⁾ つまりめて言えば、「有」とはそれ自身、「有る」と言われるもの、⁽⁶⁾「つまり〈有るもの〉ではないのであつて、「有る」という如何なる述語付けからも自由であり、それ自体としてはつねに覆蔽されていて、たゞもつぱら〈現前せしめる〉という端的なはたらき以外のものでもない。ところが、ここにもうひとつ、論述をすすめてゆく上でとくに銘記しておきたいことがある。それはハイデガーが暗に仄めかした次のような或る根源的事態である。彼によれば、*ἐστὶ γὰρ εἶναι* という命題は最高の意味での同語反復 (Tautologie) であり、そこでは有「*ἐστὶ τὸ αὐτό* (das Selbe 〈同じもの〉) が、*καθ' αὐτό* (つまりそれ自身、向かつて語られている、ということがまずひとつ)。そして更に、この命題に於ける現前性は恐らく「現在 (Gegenwart)」であるかも知れず、⁽⁷⁾ ここには「時の或る秘め隠された本質の或る思索されざる性格」が伏在している、⁽⁷⁾ というこの二点である。有「*ἐστὶ*」も〈同じもの (das Selbe)〉が、それ自身に向かつて、⁽⁷⁾ ということ。有そのもの、すなわち〈同じ〉の動き。それが「現在」であるかも知れないこと。秘められた〈時〉。これらはどう結びつくのであろうか。

二

古く硬直した〈エピステーメ〉を解体し、存在がおのずから立ち現われてくる新しい〈知〉を探究するこ

と、こうしたことはすでにフッサールの現象学そのものももっていた根本的立場ではなかったであろうか。いわゆる「現象学的還元」によってあらゆる先入観を払拭し、意識を純化させることを通して、そこに顕現してくる〈世界現象のロゴス〉を見て取ろうとすることが現象学本来の意図するところであった。現象学が標榜する「事象そのもの」(Zu den Sachen selbst)ということも、学的客観性、理論的態度の方法的格率であるよりも、知ることと有るものが現われていることがひとつであるような根源的な〈知〉へ立ち帰ってゆく遡源的な営みに他ならない。このような〈知〉の元初に立ち戻ることによって、存在者は忘却の闇から浮かび上がり、その本来の姿を顕現にしてくるはずなのである。求められているのは存在者についての知の根源性であり、〈根源的真理〉なのであって、そうした意味で現象学とは、かつてE・フイंकが言っていたように、知の〈アルケオロギー (Archäologie)〉であると言いうことができよう。

ところで、あらゆる種類の固定観念を取り払い、すっかり透明になった「純粹意識」こそありのままの存在者に出会う原初的な知であるとしても、それではいったいその根源性の根柢は何処に求められるべきなのであろうか。それはもっぱら、存在者が根源的な仕方て自らを顕現させてくることそのうちのうちでなければならぬ。こうした存在者の本源的な自己能与 (Selbstgebung)こそ、〈知〉一般をはじめて可能ならしめるものである。じじつフッサールは、あらゆる認識の権利源泉としての根源的明証を、この存在者の本源的な自己能与、言い換えれば存在者の存在に見て取ったのである。そしてこの明証を基盤にして意識が存在者へ向かう動向が「志向性 (Intentionalität)」と呼ばれるものなのである。それは直観に於いて自らを与えてくる存在者に意味を付与することによって充実化させてゆく構成的な作用であって、このような志向的能作により、存在者は、イデアールなものであれ、実在的なものであれ、その多様な現出を通してつねに同一的なものとして思念されるのである。

る。たゞ、志向性が「或るものについての意識」であるとか、存在者に関わる態度であると言っても、その場合、すでに前もって与えられた存在者に関与するということでは決してないのであって、そもそも志向性が明証に基礎を置き、存在者の存在へ向けて自己を超出してゆく超越的運動であつてみれば、こうした志向的能作こそが存在者との本来的な出会いをはじめて可能ならしめる働きであるということは改めて指摘するまでもないであろう。

ところが志向性は、以上のように存在者を意味的に充実化させてゆく対象構成的作用であるに留まらず、それを可能にするところの自己自身をも構成している作用でもあるのである。志向性のこうした重層的な構造は、一九〇四／五年の「内的時間意識」に関する講義のなかで明確に論及されている。それによると、志向的意識は、流動する時間のなかで、原印象 (Urimpression)、『過去把持 (Retention)』、『未来予持 (Protention)』という構造をもつ意識の総合的能作によって持続的統一体として自己構成し、それと同時に、志向的相関者も持続的時間内部的な内在的統一体として、つねに同一的なものとして構成されるのである。このように、意識作用とその志向的相関者は、内的時間意識の総合による志向性の自己産出的統一のうちに一括されて構成されるわけである。

さてこのように見てくると、志向性とは、つきつめて言えば、内的時間意識の総合による〈同一化作用〉に他ならない。ところが志向性の基底に、こうした同一化作用が伏在しているということは如何なる事態をわれわれに告げているのであろうか。思うに、志向性がつねに同一化作用の構造と明証との関係から、なにか解明の糸口が見つかるのではないであろうか。

内的時間意識の総合による自己産出的統一に由来しているかに見える志向性の同一化の過程は、しかしながら、そのじつ明証に基礎を置いていたはずである。明証とは、存在者の本源的な自己能与、つまり存在者のおの

ずからなる立ち現われであった。志向的意識がそうした存在者の存在へ向けて自己を超出してゆくこととひとつに、存在者はその本来の姿を露呈させてくるのである。このように考えると、明証とは、つまるところ、志向性をもつ同一化の渴望を實現化させる、〈場〉のようなものであると解してもよいであろう。そうした明証は、前もって設定されている認識の格率であるよりもむしろ、志向性が絶えずそこへ向けて自己確認しながら自らを基礎づけてゆくべき目標であり、逆に言えば、志向性に同一化作用を働かせながら、それを根底から統制している当体であると言ってもよい。更に突っ込んで考えてみれば、同一化作用が明証という〈場〉に於いて實現化されるということは、取りも直さず〈場〉そのものの自己展開、つまり明証そのものが意識の志向性のなかで自己を實現化させている、と解することもできるのではないであろうか。すなわち志向性の同一化作用の真の「主体」は、明証それ自体の自己湧出的運動なのだ、ということである。ところでこのような意味で、明証が意識の志向性の〈場〉であり、同時にそれが存在の開展であるとする、それはあのバルメニデスの命題、「思索することと有ることとは同一である。」ということのうちに語り出されていた〈同〉、更には「有はあり、無はあらぬ。」という同語反復のなかに秘められた或る根源的事態、つまり〈同じもの〉が〈同じもの〉に向かつて語られる動きにおのずとつながってくるのではないだろうか。

想い起こせば、バルメニデスのこの二つの命題のうちに含まれている〈同〉は、ハイデッガーが看取したように、端的なる立ち現われ、つまり「現前性」であり、「一覆蔵性 (A-Verbergung)」であって、それは或る思索される境域としての〈時〉であった。このように〈同〉は決してそれ自身固定した静的同一性ではなく、或る動勢をうちに秘めたものであり、しかもそれは自己自身へ向かう自己還帰的な運動でもあるのである。〈同じもの〉が〈同じもの〉へ向かつて、という仕方ですらを語り出してくる〈存在としての同〉、それは一言でいえば、〈差

異化的統一〉に他ならない。私見を先回りして言えば、明証、すなわち存在の自己同一的円環運動が、志向的意識(思索)の自同態のなかへ自らを贈り込んでいるのであって、しかもそうした動勢は或る根源的な〈時〉の働きである、ということ。そして更に強調したいことは、このような存在としての明証がもつ〈同〉のダイナミックな現前的動態は、それ自身或る一層深い意味での〈差異現成〉に他ならない、ということである。

さて、このように明証の〈同〉の差異化的自己運動が自同的な志向的意識(思索)のなかで繰り広げられ、しかもそれが〈時〉として働いている、ということを一層立ち入って論及するにあたり、ひとまず志向的意識の自同性の時的構造から見てゆくことにしたい。

三

K・ヘルトは、主著『生ける現在』(一九六六年)のなかで、フッサールのいわゆる「明証 (Evidenz)」が「十全的明証 (die adequate Evidenz)」と「心当的明証 (die apodiktische Evidenz)」とに分類され、それらは互いに区別されるべきことを指摘している。彼の説明を掻い摘んで言えば、おおよそ次のようなことである。「十全的明証」は、意識の所与が直接的、直観的な仕方である。それ自身そこに (Selbst-da) 現前している、ということであるが、しかしそれはほんのいつとき (zeitweilig) のことであって、時間の経過とともにそのありありとした姿は次第に薄らいでゆき、十全性が非十全性へと移行してゆく傾向性を持っている。しかし現象学が目標とする真の明証は決してそのようなものではなく、こうした意味での十全性を超えて、つねに恒常的で不可

疑的確定性でなければならぬ。それはいわば「別様にはあり得ない (dies kann nicht anders sein)」⁽⁹⁾ という仕方でもどこまでも不変的に留まるものであって、存在者のこのような自己能与がいわゆる「心当然的明証」なのである。それはつねに同一的に妥当する必然性を含んでおり、その意味で究極的なものである。ところがフッサールは当初、「現象学的還元」による反省的思惟をもつば「十全的明証」に向けていた。しかし彼の現象学が更に展開し一層深まってゆくにつれて、彼はそれに自己修正を施し、いわゆる「徹底した還元 (die radikalisierte Reduktion)」⁽¹⁰⁾ によって、志向的な世界経験全体を可能ならしめる究極的な「超越論的自我 (das transzendente Ich)」⁽¹¹⁾ によって、そこに「心当然的明証」を見出だしたのである。敷衍して言えば、前者の還元によって獲得される自我は、超越論的な生の流れであり、時間的な存在である。それは十全的^{トータル}で顕在的^{インテンショナル}な自己 (Jetzt) という時間的位相を持った現在に他ならない。しかしこの顕在的な自己は絶えずその潜在的地平へと流れ去ってゆくものである。ところがそれとは対照的に、「心当然的明証」に於いて見出だされる現在、すなわち「生ける現在 (die lebendige Gegenwart)」は決して去来することなく、どこまでも恒常的であり、自我の如何なる経験にもいつもそこに居合わせ、経験に先立って前提されていて、つねに「立ちどまりつゝ存続する (stehend und bleibend)」⁽¹²⁾ である。ところがこの中心 (Zentrum) をなしている。ところがこうしたいわば「nunc stans (静止せる今) という性格をもつ現在」は、同時に志向的相関構造をもつ世界経験の全体がはじめて生成されてくるその発生源として、絶えずそこから脱中心的地平へ向けて自らを時熟させ流出してゆく流れ (Strom) をうちに含んでおり、そうした意味で、「生ける現在」は「立ちどまりつゝ流れる現在 (die stehend-strömende Gegenwart)」とも呼ばれている。

さてこのように考えてみると、この「生ける現在」に於いて覚証される「心当然的明証」もたゞ単に不変的で恒常的な自己立ちどまり性 (Ständigkeit) に尽きるものではなく、絶えず流動してやまないダイナミックな動態でもあることが容易に理解されてこよう。翻って考えてみれば、「生ける現在」のこのような両義的な動態は、じつのところ、存在者の自己能与 (存在) であった明証、しかもいまや「心当然的明証」としてその真相が明らかにされた明証の根源的自発性、言い換えれば、あの自己の自発自展的かつ自己還帰的円環運動が、もはやその背後に反省的思惟によつては遡りえない究極的な「超越論的自我」のなかに投射された姿ではないだろうか。つまり自己立ちどまりつゝ流れる現在の動勢は、自己の自己還帰的運動と深いところでひとつに結びついているように思われる。このことを更に徹底的に究明するために、まず反省的思惟の構造に着目してみよう。

四

そもそも反省とは、それまで潜在的に働いていた自我作用を顕在化させてゆく、いわば「後からの確認 (Nachgewahren)」⁽¹³⁾ 他ならない。ところが自己反省の眼差しを向けるということは、自己が自己自身に或る距離 (Abstand) を取りつゝ、それに向かうということであつてみれば、反省する自己と反省された自己との間に裂け目 (Spaltung) が生じ、自己分裂 (Selbst-Entzweiung) が起る。しかしそれら二つの自己は決して別々のものではなく、つねに同一の自己としてその隔たりに架橋 (überbrücken) される。すなわち、反省された自己は、いま反省してある自己へといつも吸収されているのであって、このことは裏返して言えば、どのような反省作用にも、いま反省を遂行している自我がいつもそこに立ち合っており、反省の対象をへたつたいま

へとズラしながら同時にそれを自己自身の「へいま」の中心へと収斂させている、と解することができる。ところでこうした反省はどこまでも反復してゆくことが可能であるが、それは反省に先立っていつもすでに自己が自己を予めもって知っているからに他ならない。つまり自我は、措定的反省以前の段階ですでに「分かれていながらひとつ (Eins-sein-in-Getrenntsein)」という仕方⁽¹²⁾で、原初的な分裂と合一を繰り返しながら「自知」しているものであって、こうしたいわば「先反省的合一 (eine prae-reflexive Einigung)」こそが、幾度も反復できる措定的反省の可能根拠となっているわけである。G・プラントは、それを的確に「端緒に於ける反省 (Reflexion-in-Ansatz)」と呼んでいる。フッサールによれば、このような自我は「絶えず根源的源泉であって、同一化作用」によって同一であるのではなく、むしろ原合一 (Ureinig) として同一なのであり、最も原初的な先存 (Vor-sein) という仕方⁽¹³⁾で存在しているのである。この先反省的原合一としての「自知」作用を以下では一往「自覚」と呼んでおくことにするが、とくにここで留意しておかなければならないのは、この「自覚」はあらゆる反省を不断に生み出す源泉であり、間断なく自らを湧出してくる根源的、生起なのであるが、それ自体は決して対象化的な反省によっては追いつくことはできず、つねに潜在的な仕方⁽¹⁴⁾で現在しており、どこまでも匿名的なものとして身を隠している、ということである。しかしここで翻って考えてみれば、このような超越論的自我的自覚的統一としての自同性は、現象学的反省が施されたことによってはじめにその忘却の淵から見え隠れしながら浮かび上がってきたのではないだろうか。別な言い方をすれば、反省による自己の差異化が、たとえ秘密に満ちたものであっても、自我の自同性の脈脈をはじめ、いわば事後的に掘り当てたのだ、と言えなくもない。手短かに言って、自己の差異化こそが、自己の「同」を「同」として発現させたのである。いや、そう考えるのは早計に過ぎるかも知れない。むしろ逆に、そうした差異化を生み出す源泉が、じつは自己の自覚的同一性のう

ちにこそ伏在しているのかも知れないからである。つまりこういうことである。措定的反省を俟つまでもなく、すでにそれ以前の段階で自己が自己を「自知」してしまっているということ、言い換えれば先反省的自覚に於いて原初的な分裂と合一を繰り返しているということから次のようなことが推察されてくる。すなわち、「自己」とはいつもそれ自身に関わっているひとつの関係である、ということである。自己の同一性は単純にそれだけで凝固した不動の実体ではないのであって、そこには自己の自己への関係としてつねにひとつの「差異」を含んでいる。いや、こういった言い方はまだ正確ではない。「差異」を含むのではなく、関係としての自己の有り方それ自体が「差異」なのである。「差異」といっても、この場合、二つのもの間に成り立つ固定的、静止的な差異ではなく、自己自身との差異として、自己を自己として生み出す差異化作用に他ならず、そうした意味でそれほどどこまでも動的な差異なのである。はじめに二つのものの関係があって、そこから事後的に差異が発見されるのではなく、むしろ差異の方が関係より先行していて、その差異自身こそはじめて関係を関係として現出せしめるのではなく、むしろ差異の方が関係より先行していて、その差異自身こそはじめて関係を関係として現出せしめたと見る方が真相に近いであろう。したがって「自己」とは、それが自己自身との関係である以上、つきつめて言えば差異自身が差異を差異化する、その働きそれ自体に他ならないのであり、そうした動勢に於いて自己同一を保っているのである。このようにして、先反省的自覚の自同性それ自身がすでに差異化の運動に他ならないからこそ、措定的反省による事後的な自己差異化が可能であったわけである。

さて以上のように、反省的思惟の構造が重層的な差異化の運動であったことが見出されたわけであるが、それは先程触れた「生ける現在」とひとつに重なり合っていることは改めて指摘するまでもないであろう。差異化はつねに「生ける現在」として働いているのである。ではどのようにしてか。

「生ける現在」は次のような仕方で間断なく自らを流出してゆく。まず反省以前の深層次元に於ける〈自覚〉が差異の差異化として自らを不断に「自己現在化 (Selbstgegenwärtigung)」とせ、それに基づいて次に「自己時間化 (Selbstzeitigung)」によって自らを対自化し、そこに志向的世界経験の遂行極としての「自我極 (Ichpol)」を時熟的に構成する。それはとめどなく流れる生の流れのなかにあって、絶えず内的時間意識によって持続的統一体として立て続けに存続している自我であり、あらゆる遂行にその都度立ち合いそれを統括している同一的極である。この自己構成は、個々の存在者を自己へ向けて触発させる世界への超越に先立つ「内在的 (immanent)」な超越であり、その意味で「第一の (最初の) 超越 (eine erste Transzendenz)」である。⁽¹⁶⁾ それによって構成された自我は、同時にその志向的相關者をつねに同一的な〈対象〉として自己自身に向けて「現前化 (Gegenwärtigung)」とせ、いつも「現在 (Gegenwart)」という様相に於いて出会わしめるわけである。ところが、このようにして不断に自らを時熟化している「生ける現在」は、それ自身は決して時間的に対象化されることなく、つねに「先-時間的な〈現〉 (das vor-zeitliche Da)」という有り方をしている。⁽¹⁷⁾ つまりこの先時間的現在化は、絶えず自らを滑り去らしめ (entgleitenlassen) 流れ去らしめ (entsströmenlassen, verströmenlassen) ながら、自らのうちに取り纏める (Zusammennehmen) という仕方によって、いつでも自己同一を保っているのである。すなわち「生ける現在」は、自我極を形成すべく自らを時熟化しつゝ脱自的に流出しながら、同時に自己の統一の現在の絶対的中心へと引きこもる、いわば帰入という性格をもっている。あたかも渦巻がその見

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に、出現と帰入との同時的な統一の動態こそ、「生ける現在」の真相であると言ってもよい。こうした意味で、それはどこまでも「立ちどまりつゝ流れる現在」なのである。ところで以上のことから推察されるように、「自己時間化」によって時熟的に構成された志向的遂行極としての自我の持続的統一、つまり遂行の際にその都度立て続けに立ち合うべく現われている存続性は、じつは今述べた「生ける現在」の先時間的次元に於ける〈立ちどまり性 (Ständigkeit)〉に由来しているのであって、前者は後者の派生態にすぎない。たゞ、ここでとくに注意を促したいことは、湧出と帰入を不断に繰り返す動態的構造をもった「生ける現在」が、〈先-反省的〉、〈先-時間的〉な有り方をしているために、それ自体としてはつねに現前化という仕方で自らを与えることなく、自らを絶えず留保し、表にさらさないという、絶対に匿名的な性格を持っている、ということである。それはどうやら、この現在が尽きることなく滾々と自らを流出しながらも、同時に不可視の中心へと引きこもってゆくところに、その主たる根拠があるように思われる。つまり「立ちどまりつゝ流れる現在」のうちには、出現と隠蔽との同時的出来事が伏在しているのである。言い換えれば、現在の立ち現われが、じつは隠れ去りとの同時性に於いて成り立っていて、そこに或る根源的な動勢が働いていると考えられるのである。逆に言えば、この隠れ去りが不断に働いていればこそ、現在の尽きることのない自己湧出が可能であったのであり、ひいてはその遍現在の恒常性を絶えず保証していたのではなかったろうか。つまり隠蔽態こそが逆に現在を現在ならしめていると考えられるのである。この隠蔽態の次元は、メルロ・ポンティの巧みな表現をそのまま借用すれば、「或る根源的な過去、決して現前したことの無い過去 (un passé originel, un passé qui n'a jamais été présent)」であるとも言えよう。⁽¹⁸⁾ 「生ける現在」が隠れ去り、吸収されてゆく絶対的中心とは、とめどなくそこから、〈へ〉と昇降上下する「生ける現在」の〈そこ〉

である。不断に自らを湧出させながら、それ自体決して生起したことの無い根源的な過去である。現在を現在させるもの、それはこうも名付けられようか、〈非-在の中心〉と。

六

そもそも現在が現在であるのは、現在が自らを非在から区別すべく、それとの関係に於いてはじめて成立するのではないだろうか。或いはこうも言えよう。つまり非在が非在としてそこに非-現前しているからこそ、現在が現在として現前するのではないか。それはより深い意味に於いて、或る根源的な〈差異化作用〉である。だからと言って、J・デリダの言うように、非在なるものの「痕跡 (a trace)」として現在が現在としてある、というのではない。つまりへもはや…ない…という仕方でも或る時間的なズレをもって差異現出してくるいわゆる「差延 (a différance)」の「ことごとく」で言っているのではないのである。むしろ、現前の現前性が、そのまま取りも直さず、非-現前の〈今・此処〉に於ける端的な働きに他ならない、ということをも、とくにここでは根源的な〈差異化作用〉として特徴づけておきたい。つまり現在が現在自身を限定し、現在が現在自身を産出する働きは、同時に非在が非在自身を限定し、非在自身を非-現前させているということであり、そこには差異が差異を差異化しているという根源的出来事が働いているわけである。パルメニデスの「有はあり、無はあらぬ。」という命題の底には、じつはこうした非在による差異の差異化が伏在していたのである。

さて、このように考えてくると、思索の自同性のなかに自らを投射していたあの根源的明証の同一性は、いったいどのような姿をわれわれに呈するであろうか。それはハイデガーが看取したように、端的なる立ち現われとしての「現前性」であった。しかもその「現前性」は、明証 (存在) それ自体のおのずからなる自己湧出的運動であり、自己展開であって、それは「同じもの」が「同じもの」に向かってという自己還帰的な動態であることは前に指摘しておいた。更にまた、ハイデガーに倣って、その動きが恐らく「現在」であり、少くともそれが或る思惟されざる秘められた〈時〉の動きであるかも知れないことも指摘しておいた。いま、われわれはもはや、究極的な遂行自我の機能現在として見られた「生ける現在」のところには立ってはいないことをここではつきりと銘記しておこう。われわれのいま居るところ、それは明証の〈同〉の自発自展的運動としての〈現在〉の真只中なのである。しかしこの〈現在〉は、絶えず〈非在〉が非-現前している〈場〉で現前している〈非在の現在〉である。「同じもの」が「同じもの」に向かってという〈同〉の自己還帰的運動は、差異化によるそれ自体との関係としての〈同〉、或いは非-自己同一性としての〈同〉ということであるが、その差異化の動きの裏には、〈非在〉の働きを媒介とした〈差異化的統一〉の運動が開演されていたわけである。差異性を孕む同一性、或いは同一性を支える差異性という根源的事態がここに明確になってくる。いまや〈同〉は、現前と非-現前との〈距り〉の〈場〉にあつて絶えず差異を差異化する自己旋回運動としてその姿を頭わにしてくる。〈同〉とは、すなわち〈差異の反復〉なのである。現在の現前性、そしてそれをうち開く非在の非-現前の働き、その同時的な動きのなかにも、湧出と吸収、出来と帰入という求心的螺旋運動が見て取られる。それはひとつの円環をなしている。円環と言ってもそれは、ぐるりと回転させて出来上がる円周ではなく、いつもそこからそこへと昇降上下する螺旋運動が織り成す〈円相〉である。それは現前するものを自らのうちに集摂しつつ守蔵しながら、絶えずそれらを現前性の明るみへ向けて解き放ち、個々のものをそれぞれに自己同一的なものとして、おのずからに

立ち現わしめているのである。しかしこうした〈同〉の円環運動は、それ自体としては絶対に透脱したものであり、決して対象的に表象されることはない。それは、ハイデッガーの響ひびに倣なまって抹消符を施し、〈風〉として書き記されるより他に表現の仕様がなない。そしてその抹消符の交叉した中心（●）は、端的な〈非〉の働きの集約点であり、到る所にあつて何処にもない (liberal und nirgends) 〈非〉の中心〈〉である。このような中心へ向かう〈同〉の求心的な遡源動向は、敢えて言えば、鏡が鏡自身を映してゆく自己返照の働きにも喩えられよう。こうした、いわば〈同ガ同ヲ同スル〉とでも言える〈非〉の中心〈〉への吸収とひとつに、あらゆるものがその現前性へ向けてそれぞれに固有な有り方へと開放されるのである。吸収と開放、それはひとつのことであつて二つのことではない。このようにして〈風〉は源泉濺々として窮つひまらざる動勢うごきを内に堪えているのであり、したがつてそれは、森羅万象さらには全宇宙を発現・生成せしめる究極的なエトヴァス（什た麼物もの）に他ならない。しかしそれはつねに隠されており、どこまでも匿名アノニム的なまゝなのである。

七

さて、こうしたいわば現前と非・現前との同時的生起の内に露現してくる〈自然〉は、どこまでも悠々かつ杳々たる機微を内に秘めながらその姿を呈してくる。それは例えば道元の巧みな表現を借りれば、「空劫已前の消息なるがゆへに、而今の活計なり。朕兆未萌の自己なるがゆへに、現成の透脱なり。」（『正法眼蔵』「山水経」）といったような消息のものであろう。

「空劫已前」、「朕兆未萌」。これらの言葉とともに、存在以前、宇宙形成以前の消息、Ansißesの起発する以前の原初的な機微を謂っている。その意味でそれは最も古いものである。〈風〉は、現前するものを現前させる働きでありながら、それ自体決して自らそのものとして現前させたことはなく、つねに非・現前しつつ、自らを留保し、表にさらすことはない。したがつてそれは、先に触れたように、或る根源的な過去、一度も生起したことがない絶対的過去であると言えよう。ところがその過去が、その最古のものが、いま漠々として尽きることなく現在を現在たらしめ、「偏界不曾藏」という仕方かたで全世界を現在化させ生起させているのである。だからこそ、「空劫已前の消息なるがゆへに、而今の活計なり。朕兆未萌の自己なるがゆへに、現成の透脱なり。」（傍点引用者）と言われるのである。われわれはもはや、これ以上の如何なる説明も要しない。われわれが今までたどつて来た〈同一性〉をめぐる思索の歩みはすべてこれらの言葉に収斂してゆく。私見によれば、現前と非・現前、現在と非在との間で繰り広げられる差異の回復、〈非〉の中心〈〉への集撮と開放との同時的な昇降上下運動、すなわち、〈風〉の求心的螺旋運動は、つまるところ、「時」として理解されるように思われる。しかもその〈時〉が活き活きと開展される〈場〉は、自我意識の牢固たる同一性の殻がうち破られ、全宇宙とひとつに融合した〈自己〉を措いて他にない。とくにここで道元の禅思想に言及するのも、彼が存在の真相を〈時〉として捉え、しかもそれが〈自己〉であるという消息を的確に捉えていたからである。彼は言う、「悉有は佛性なり」（『正法眼蔵』「仏性」と。森羅万象、有りとしあらゆるものが悉く存在の真理の顕現した姿だと言っているのである。しかもその「宗旨」は「是什麼物恁麼来」であると示される。何ともかとも名付けられようのない〈何ものか〉（すなわち仏性としてのソレ）が、名付けられぬままに、今、此処にこのようにありありと現前している、という意味である。「恁麼来」とは〈時〉に他ならない。また「有時」の巻では「有はみな時なり」と言われている。それはど

のような〈時〉として説かれているか。「松も時なり、竹も時なり。時は飛去するとのみ解會すべからず、飛去は時の能とのみは學すべからず」とある。一木一草すべてのものがそこに有ること（現前していること）が〈時〉なのであって、〈時〉とは時間の流れとばかりは言えないのである。道元のこうした〈時〉の解釈は、一層鮮明なかたちで「経曆」とも表現されている。それが時間の経過でないとするとどのような〈時〉なのであるか。「経曆」とは例えば春のようなものだ、と彼は言う。春の訪れは万物に、他の季節にはない春爛漫の様相を呈してくるが、これがつまり「経曆」そのものなのである。冬が去ったから春が来るのではない。「たとへば、春の経曆はかならず春を経曆するなり。経曆は春にあらざれども、春の経曆なるがゆゑに、経曆いま春の時に成道せり。」「〔正法眼蔵〕「有時」」ここではあらゆる存在が世界とともに「経曆」という〈時〉から十全にうち開かれていることが極めて自然に説かれている。また他の個所では次のように言われている。「老梅樹の忽開華のとき、華開世界起なり。華開世界起の時節、すなはち春到なり。」「〔正法眼蔵〕「梅華」」この「起」に注目したい。それは紛れもなく〈時〉である。あらゆる物事が時熟によって生起するのである。華開という起、ひとつに世界が世開する、そこに春なら春の十全たる「経曆」が働いているのである。「起はかならず時節到来なり、時は起なるがゆゑに。いかならんかこれ起なる、起也なるべし。」「〔正法眼蔵〕「海印三昧」」

さて、われわれはここで再度確認しておこう。〈風〉の動態としての〈時〉はその〈非在の中心〉への廻求運動を含むために、それ自体決して自らを表にさらすことなく、絶えず自らのうちに引きこもり、つねに脱去しているということであった。このことを銘記しておけば、道元の次の言葉は容易に理解されよう。「起時唯法起。この法起、かつて起をのこすにあらず。このゆゑに、起は知覺にあらず、知見にあらず。」「(同卷) 唯々、「起也なるべし」というより他に言いようはない。或いはまた「愆歴時の而今は、吾も不知なり、誰も不識なり。汝も

不期なり、佛眼も觀不見なり。人慮あに測度せんや。」「〔正法眼蔵〕「溪聲山色」」という言葉も同様に理解されてこよう。

しかし以上のように、〈有〉が〈時〉として捉えられるとしても、とくに忘れてはならないのは、その〈有〉が〈時〉として開展される〈場〉は、道元にあつて、どこまでも身心脱落した〈自己〉、「萬法に証せられ」た〈自己〉、「不思議底を思量する」すなわち「非思量」としての〈自己〉だということである。このような境涯に立つとき、万象はもはや物であつて物でない。そこでは「AはAである」という通常の同一律は解体されている。すべての事象が〈風〉の自己展開として、〈非在の中心〉から発出しているのである。「山水経」の巻の最後を、道元は次のように結語している。「古佛云ク、山是山、水是水。この道取は、やまこれやまといふにあらず、山これやまといふなり」と。「而今の山水は、古佛の道現成なり。ともに法位に住して、究盡の功徳を成ぜり。空劫已前の消息なるがゆゑに、而今の活計なり。朕兆未萌の自己なるがゆゑに、現成の透脱なり。」「同一律」を超えたところで、万物はつねに〈宇宙の玄〉を露呈してやまないのである。

註

(1) M. Heidegger: *Kants These über das Sein* (Gesamtausgabe, Bd. 9), S. 477. (Gesamtausgabe 451) GA. 4 弊記(45)

(2) Ders.: *Einführung in die Metaphysik* (GA, Bd. 40), S. 147, 154.

(3) 詳しへば、Ders., ebenda, S. 177-179.

- (4) Ders. : *Sein und Zeit* (GA, Bd. 2), S. 34f.
- (5) Ders., ebenda, 5. 34. und, *Kants These über das Sein* (a.a.O.), S. 479.
- (9) Ders. : *Kants These über das Sein* (a.a.O.), S. 479.
- (7) ebenda
- (8) E. Fink : *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls* (1939) in, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, S. 199.
- (6) K. Held : *Lebendige Gegenwart* (1966), S. 71ff.
- (10) ebenda
- (11) E. Husserl : *Erste Philosophie, Zweiter Teil* (Husserliana, Bd. VIII), S. 89.
- (12) K. Held : a.a.O., S. 81.
- (13) ebenda, S. 164.
- (14) G. Brand : *Welt, Ich und Zeit* (1955), S. 74.
- (15) E. Husserl : *Manuskript, AV 5, S. 5* (1933), zitiert nach K. Held (a.a.O., S. 106)
- (16) K. Held, a.a.O., S. 89.
- (17) ebenda, S. 73.
- (18) ebenda, S. 28, 81.
- (19) Merleau-Ponty : *Phénoménologie de la perception*, Gallimard (1945), p. 280.

尚『正法眼藏』はすべて大久保道舟編『古本校定正法眼藏全』（筑摩書房）を使用した。

- (4) Ders.: *Sein und Zeit* (GA, Bd. 2), S. 34f.
- (5) Ders., ebenda, 5. 34. und, *Kants These uber das Sein* (a.a.O.), S. 479.
- (6) Ders.: *Kants These uber das Sein* (a.a.O.), S. 479.
- (7) ebenda
- (8) E. Fink: *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls* (1939) in, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, S. 199.
- (9) K. Held: *Lebendige Gegenwart* (1966), S. 71ff.
- (10) ebenda
- (11) E. Husserl: *Erste Philosophie, Zweiter Teil* (Husserliana, Bd. VIII), S. 89.
- (12) K. Held: a.a.O., S. 81.
- (13) ebenda, S. 164.
- (14) G. Brand: *Welt, Ich und Zeit* (1955), S. 74.
- (15) E. Husserl: *Manuskript, AV 5, S. 5* (1933), zitiert nach K. Held (a.a.O., S. 106)
- (16) K. Held, a.a.O., S. 89.
- (17) ebenda, S. 73.
- (18) ebenda, S. 28, 81.
- (19) Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard (1945), p. 280.

尚、【正法眼蔵】はすべて大久保道舟編『古本校定正法眼蔵全』（筑摩書房）を使用した。

第四章 ハイデガーに於ける〈時〉と〈性起〉の問題

序

- 森は臥し
- 流は落ち
- 岩は易らず
- 雨は滴る。
- 原は待ち
- 泉は噴き
- 風は住み
- 恵は度る。

(辻村公一訳)

「思索の経験より」と題して、一九四七年に書き誌された哲学詩の最後を、マルティン・ハイデガーは、このような詩句で結んでいる。一見なんの変哲もないこれらの語句は、いったい何をわれわれに語りかけているのであろうか。少くともこれは決して単なる自然描写でないことは確かである。ここには描写する主体も描写される客体も共に脱落してしまっている。物はすべてその固有の有り方に立ち帰り、そのもの自身に成り切ることによって、そのおのずからなる姿を露呈させている。ここには「何故 (Warum)」とか「何のため (Wozu)」とかいったような「根拠」への「輓ひびがすつかり取り払われ、いかなる背後にも送り届けられることなく、物は互いに感応し合いながら静謐なる雰囲気の中でおやかに息づいている。中心の空虚、背後の消滅。すなわち起源の絶対的な退去によって、そこに深さの裏返しとしてすべてが戯れに他ならぬ地平が浮かび上がる。深さとはまさに表面の戯れに他ならないのではないか。そうした思いが、ふと脳裡をかすめてゆく。このような「世界の遊戯」の真只中で、物はその凝固した実体性の巢窟から解き放たれ、軽やかにかつ純粹な輝きを帯びて立ち現われてくる。思惟するということ、思索をめぐらすということ、それはいわば物がこのようにして立ち昇ってくる動きにひそみ入り、そのかすかな顫動にじつと聴き入るということではなかったか。逆に言えば、すべてを対象化する主観性を脱し、すつかり透明に成り切った思惟、そういう開かれた思惟の場にこそ、物は自らを覆い隠すことなく、その有るがまゝの姿で現前してくるのであろう。

この詩句に語られていること、それは単純と言えはあまりにも単純である。臥すことに於いて森は森であり、落ちることに於いて流は流であり、易らぬことに於いて岩は岩として現前し、滴ることに於いて雨は雨である。ひとことと言えば、「有るものが有る」ということ、「現前するものが現前している」ということ、たゞそれだけのことに過ぎない。言うなれば、同じものが同じものから同じものへ向けて語られているだけのことである。このような同語反復とも言うべき表現で語り出されることによって、物はそれ自身から出てそれ自身へと立ち帰るのである。冒頭に掲げた詩句のうちに繰り広げられているのは、同じものの自己回帰、存在の自己同一化のパターンの流出だと言ってもよい。このような自己旋回を繰り返す、個々の物はまるで磁気を帯びたように互いに感応し合いながら、いわば精妙さきまる階調の、その果てしない展開の場におのが姿を露呈させ、ひとつの大きな円環を形造つてゆく。しかしながらそれらが生成してやまない磁場はわれわれの眼にはどこまでも閉ざされたまゝである。思索はそうした隠れた磁場にまで開かれていてこそ思索の名に値するものであろう。

先回りして言えば、この詩句のように、個々の物がその有るべき姿に立ち帰り、そのものに成り切ることによってそれ固有のものとして立ち現われてくるということの裏には、思索する自己自身も含めて、一々の有るものにそれに固有の同一性を手渡し、それぞれのものをそれ自身に同じものとして空け渡すところの、「自己同一、それ自身」とでも称すべき境域が覆蔽されているとは考えられないだろうか。ハイデガーがよく「同じもの」と呼称していたのはこのような境域であったはずである。結論めくが、先に触れた個々の物の自同的旋回運動は、その由来をこの「同じもの」それ自身の境域のうちに持っているのである。とは言ってもそれは、物の背後にある物の存在を可能ならしめる確固不動の永遠の実体ないしは根拠といったようなものではなく、むしろこうした起源を撥無するかたちで個々の物に固有性を手渡す端的な働きそのものに他ならず、しかもこの働きこそ「現在」として理解されるのではないか、というのが筆者のいづく予感である。

さて本章では、あらかじめ予描しておいた「同じもの」を絶えず念頭に置きながら、ハイデガーのテキストに依拠しつつ、とくにその「同じもの」に焦点をしばって彼の思索を追思索してゆくことにしたい。

周知のように、ハイデガーの思索を貫流する根本テーマは、「有一般の意味」(das Sinn von Sein überhaupt)、つまり「有」も「有る」ということ、そのことの意味であった。決して無いのではなく、粉れもなく有るといふ、有の際立ち、そしてその確かさ。そこには「有ること」の自明性が危殆に瀕し、「有」がいわば非在の深淵に漂いながら、それに呑み込まれまいとして抗い、「無ではない」という仕方であらざる有としての立場を固持しつづけているかのような凝集力が漲っている。たゞ「有る」という、決して名詞化されない厳然たる事実だけが、裸形のまゝむき出しになって現前しているとも言えようか。「有る」というこうした動きのなかに、「有るもの」はあたかも非在という闇のなかから静謐な時を刻みながら、あえかにも今まさにいのちの華やきをもって立ち昇ってくるかのように露現してくるのである。「有る」という、その秘めやかな立ち現われが、「有るところのもの」へと自らを凝縮させつゝ、同時にそれ自身を秘匿するその幽かな震えのなかに、宇宙のテムポラールな律動を覗き取るということ、有を思索するとはそういうことではないだろうか。哲学の始まりが「驚き」にあるとするならば、ハイデガーのそれは、有るものが抗いようもなく有るといふことのおのゝき、今まで自明であったものが遠のいてゆくことよって際立ってくる「有ること」そのことの厳肅さなのかも知れない。だとすれば、思索するとは、見えていたものが見えなくなる眩暈にも似た感覚の揺らぎを覚えながち、「有るもの」が「有るもの」として立ち現われてくるその密かな気配を全身で感じ取りつゝ、有の語りかけにじっと耳をそばだてることだと言えなくもない。このような意味で、ハイデガーの思索の底流をなす根本問題とは、つまるところ

「有るもの」であったことは誰もが認めるところであろう。しかしながら、ここに次のような疑問が起こってくる。すなわちそれは、彼が「有」という形而上学的な言葉にこと寄せて、いったいどのようなことを胸間に掛かさせていたのか、ということである。じつは彼の思索を絶えず衝き動かしていた事柄とは、畢竟「同じもの (das Selbe)」という単純な言葉に還元できる根源的な事象、言い換えれば「性起 (Ereignis)」が開演される場であったのである。彼は一九七七年に公開された「四つのゼミナール」のなかで次のようなことを述べている。

「有と時」以後の思索は「有の意味」という表現を「有の真理」というように置き換えた。ところが真理という語が持つあらゆる意味の歪曲を避けるために、つまり正当性として理解されてしまうようなことのないように、「有の真理」は「有の在処 (Ortschaft des Seins)」という表現で解明された。つまり有の場処性 (Ortlichkeit des Seins) としての真理」というわけである。勿論このことは場処の場処たることの理解をすでに前提していることである。そういうわけで妙有のトポロギー (Topologie des Seyns) という表現が出てきた次第である。(傍点ハイデガー、原文隔字体。)

これを読んでわかることは、ハイデガーの有の思索が深まってゆくにつれて、有それ自身もつ場処的性格がより鮮明なかたちで顕在化してきたということであり、有の思索とは詮じつめれば「妙有のトポロギー」、すなわち有の「在処、場処」(τόπος, Ort, Ortschaft) を「言い表わす」(λόγος, λέγειν, Sagen) ことに他ならない。われわれはこの有の場処、つまり「同じもの」の境域がどのような性格をもっているのかを後ほど見てゆきたいと思うが、それに先立ち、いましばらく、ハイデガーに於ける有と思索との関係を、同一性という点に留意しながら考えてゆくことにしたい。

「同一性の命題」(一九五四年)のなかで、ハイデガーは大略次のようなことを述べている。論理的思惟の最高原則として見なされる同一性の命題(同一律)は $A \equiv A$ という等式で表わされるが、これは相異なる二者間の相等性を言い表わしたものでなく、どこまでも同じひとつのもの(*to auto, das Selbe*)について言われているのであって、いわゆる同語反復(Tautologie)に他ならない。ところが「AはAである。」ということでは、Aがそれ自らと同じであるということに他ならず、Aがそれ自身へ引き戻されるといふ構造を含んでいる。したがってそれはたゞそれだけの内容空虚な同一性を謂っているわけではなく、「いかなるAもそれ自身でそれ自らと同じものである。」(Mit ihm selbst ist jedes A selber dasselbe)⁽²⁾と「*mit*」が強調されることによって、そこにそれ自身との関係としての差異化的統一の運動が働いているのである。ところがハイデガーは更にその「AはAである。」という表現のうちに語り出されているへあるくに着目し、それ自らがそれ自らと同じである、ということのなかに、有るものがその有に於いて現われているという事態を読み取ることによって、同一性の命題を有るもの有に帰着させている。つまり同一性命題の同語反復的言表のうちに含まれている差異化的統一、自己還帰的運動は、つまるところ、有るものがそれ自らをそのへ有るくということに於いて現前せしめているということに由来するのであって、「同一性の語りかけは有るもの有から語っている。」⁽³⁾というわけである。それではその有と同一性との関係はどのように考えられるのであろうか。彼はそこで、「思索と有とは同一である。」というあのパルメニデスの有名な箴言を取りあげ、それを以下のように解説してゆく。原文を

書き記せばこうである。

tò yápo autó voelú éotiv te kai élvai

ハイデガーはこれを原文通りの語順で次のように翻訳する。

Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohl als auch Sein.

「同じモノがスナワチ看取(思索)デアルトトモニマタ有デアル。」

彼はこう訳すことによって、思索と有とがともにト・マウトすなわち「同じもの」のうちに共属し合っていることを示唆している。つまり有は——思索とともに——同じものうちに属しているということになる。だとすれば、先述の、同一性が有に由来していたことと照らし合わせてみると、ここでは事態が逆になっていることに気が付かれるであろう。つまり有の方が同一性(同じもの)から規定されているのである。ハイデガーは、パルメニデスのこの「同じもの」を前者の同一性と区別し、*Zusammengehören*「相依相属性」として捉え、しかもこの語の、*gehören*を強調することによって、有と思索という別個のものが、事後的に連結されるというよりもむしろ初めから「同じもの」のうちにひとつに合一されていることを指摘する。⁽⁴⁾ところで人間を特質づけるところの思索を彼は人間が所有する表象定立的な思考様式としてではなく、*Vernehmen*(看取・受容)として理解し、有に委ねられ(*überreignet*)ながら有に関与し、たゞひたすら有の呼びかけに応答する(*entsprechen*)と、この思索の本質を見ている。他方、有は思惟する人間を必要とし、それに語りかけるといふ仕方、いつも人間に関わってくる(*an-gehen*)と、いう意味で、「現・前」(*An-wesen*)として解される。⁽⁵⁾このように有と思索とは「同じもの」のうちに互いに委ね合い、相互に属し合っているわけである。

それではその両者がひとつに共属し合っているところの「同じもの」とはいったい何なのか。彼はそれを「性

一起 (Br-eigenis)』と名付ける。⁽⁶⁾ それは、有と思索する人間とが相依相属し合うことのなかに、人間が有に自らを委ねし (Vereignet) 有が人間に委ね与えられている (zugeeignet) といった Vereigenen と Zueigenen による相互の Eigenen (委託的固有化) から考えられていて、したがってこの「性起」こそ、有と人間 (思索) をそれぞれに委ね合わせながらひとつに合一させつつ、それぞれに固有の本質 (Wesen) を受け渡している主体であり、ひいてはあの同語反復に於ける同一性がそこから由来してくる場処だということになるのである。

以上が「同一性の命題」の梗概である。しかしながら、このように「同じもの」が「性起」として命名されたものの、「性起」それ自体がどのような構造と性格を持ったものなのかは今のところまったく不明のままである。そこで次にこの点に就いて彼の考えを敷衍しながら先を進めてゆこう。

周知の如く、ハイデガーは「有るもの」の「有」を従来の形而上学のように実体の実体性としては捉えず、むしろそれを拒否するかたまたま *ousia* (being) 或は *παρουσία* (a being present, presence) と連関させ、有 (Sein) を「現前性」(Anwesenheit) もしくは「現前」(Gegenwart) としつつ解する。このように「性起」の性格を読み取るとともに、ひいてはそのなかで、「不覆蔽性」つまり有の真理の露現 (A-*ἀφάνεια*) が伏在していることに留意していた。しかもこのことこそ彼の思索に於いて終始変わらぬ一貫した基本的視座であったはずである。他方、思索 (*noein*) は「看取 (受容)」(Vernemen) であり、有に自らを委ね任すということであってみれば、自らが有の自己「示現」してくる場を開くことにより有をその不覆蔽性へと発現させることに他ならず、したがって思索とはつきるところ、有るものの現前 (Anwesen) を端的に看取しつつ、それを純粹に現前 (現在化) させる (Gegenwärtigen) ということ、要するに有るものを「現-在」(Gegen-wart) という様相に於いて現出させるということである。⁽⁷⁾ だとすれば、「有」と「思索」との内にはそれぞれ「現前性」と「現前させること」、つまり「現-在」という時的性格がおのずと語り出されているわけであり、敷衍して言えば、先のパルメニデスの箴言——「同じものがすなわち看取 (思索) であるとともにまた有である。」——に於ける「同じもの」(*to auto*) は「不覆蔽性」の動きとして捉えられるとともに、「時」⁽⁸⁾ として理解することもできるわけである。有と思索、それらは「時」に於いてひとつにすら合っている。したがって先の箴言も、「時」がすなわち思索であるとともにまた有である。「と言ひ換えることによつてその真意が明確になつてくる。かくして、時こそ有るものを有らしめ、思索を思索ならしめ、それらをひとつに合一させている当体だと言うことができよう。

三

さてこのようにして、有と思索を合一させつつそれぞれにその固有性を授け与えている「同じもの」すなわち「性起」は、いまや「時」として看取されるにいたった。ところがその「性起」に於いて、「現前性」たる「有」は、自らを「差異」としての差異 (die Differenz als Differenz) という差異化という仕方が発現してくるのである。つまり「有」は、「有るもの」の「有」でありながら、どこまでも「有るもの」とは区別された「有」であり、「有るもの」とそれとの差異が着目された上での「有」なのである。「有るもの」は「有るもの」である以上、「有」と「有るもの」とは元来同一であるはずであり、またそうであるに違いないのだが、しかし「有」は「有るもの」の「有」として「有るもの」を有らしめ、その「有るもの」として蔽身しながら、同時に「有」それ自身は

〈有るもの〉に非ず」という仕方では「有るもの」から脱け去り、自己自身を透明化してしまうのである。したがって有るの思索にとって何よりも肝要なことは、このような「有」と「有るもの」との差異の動きにしっかりと眼を据えて「有」そのものの脱け去りによるその間断なき際、立ちを直視することである。こうしたいわば差異を差異として直視しつづけるための思索をハイデガーは「退歩 (der Schritt-zurück)」と名付けている。⁽⁸⁾それは手短に言えば、自明性のうちに埋没したその極度の近接による不可視の状態から一歩引き去がって距離をとり、遠ざかること (Ent-fernung) によって却って真の近さを取り戻そうとする思索の試みであると言えようか。この「退歩」によって、差異は次のような光景を思索のうちに展開してくる。ハイデガーの説くところをここで掻い摘んで言えばこうである。

「有るもの有」というのは要するに「有るもので有る」と言われる場合のその「有」に他ならない。しかるにその「有る」というのは他動詞的 (transitiv) であって、「有るもの」を有らしめていると解すべきである。だとすれば、「有」は「有るもの」を「有るもの」たらしめるべく出立し、「有るもの」へと移行 (Übergang) してゆくのだと考えられよう。しかし、だからと言って、「有」は元々あった場所を離れ去って、それとはまったく独立した別の「有るもの」へと移っていくというように表象されてはならない。「有」がまだ移行して来ない前に、その移行先である「有るもの」がすでに有る、ということは考えられない。「有るもの」は「有」に有らしめられてこそ「有るもの」であり得るからである。「有るもので有る」という単純な事柄のなかで開演される「有」の動きに眼を懲らして見ると、「有」はその隠れた状態から覆いを取り払い、「有るところのもの」へと自らを展開させ、「転移 (Überkommis)」を完遂させるが、他方、「有るところの有るもの」に着眼すれば、それは「有」のそうした転移によって初めておのずから立ち現われて来たもの、覆いを破って開き現われて

きたもの、すなわち「有るもの」となる。この「〜となる」(ankommen) の「〜」が「来現 (Ankunft)」とは「有」そのものが、「有るもの」たる「不覆蔽性」のなかで自らを感身せよる (sich bergen in Unverborgenheit) であり、したがって「隠し保たれし」現存する (geborgen anwähren) 一言で言えば「有るもの」に有ることに他ならない。⁽⁹⁾このようにして、「有」は「露現しつづける」転移 (die entbergende Überkommis) と「〜」そして「有るところのもの」そのものは「自らを隠し保つ来現 (die sich bergende Ankunft)」つまり転移してきた「有」が自らをそのなかに隠し保っているところの不覆蔽的来現として、「有」と「有るもの」とが互いに相即し、不二不異 (auseinander-zueinander) の関係を保ちながら、そこをひとつの「間 (das Zwischen)」を形成する。それは差異が差異として開演される活動空間であり、そうした場面の上で「有」と「有るもの」の差異運動は、〈有るところの有るもので有る〉と〈どう同じ、ひとつの事態に収束する〉したがってそれは「差異的間」(Unterschied) と「〜」(露現しつづける) 覆蔽する差異現成 (der entbergend-bergende Austrag) と称するところなる。⁽¹⁰⁾

かくして、「有」とは自らを〈差異〉として現成させるのだが、それとひとつに思索は遠去けつづ近づけるという仕方では差異を差異として直視し、「有」を差異として差異現成させているのであってみれば、有と思索をひとつに取り纏めているあの「同じもの」(性起) は、今度は「差異」としてその姿を露呈してきたことになる。つまり〈差異現成〉こそが有を有たらしめ、思索を「遠去かり」ないしは「退去」としての思索ならしめることろの当体だということになる。いまや「性起」は〈時〉と〈差異〉の現成であったことが掘り起されて来たのである。〈性起〉と〈時〉と〈差異〉は〈時〉であるとともに〈差異〉の現成であったことが掘り起しけ問題となるのは「有 (差異) と時」の「と」である。それを掘り下げてゆくことにより、「性起」はより一

層深められたかたちでの根源的な〈差異〉として究明されるかも知れない。以下ではこの問題に取り組むべく、とくにハイデガーの晩年の重要な講演『時と有』（一九六二年）に依拠しながら論述を進めてゆくことにしたい。

四

有に固有な特性というのは、有ると言われるようなものではない。⁽¹¹⁾

Das Eigentümliche des Seins ist nichts Seinsartiges.

ハイデガーはこう述べている。この言葉は重要である。敷衍して言えば、先程触れた有の有るものへの関係^{なまけ}をいったん度外視して、それ自身有るものに非ざる有、つまり有そのものに着目してみると、有に最も固有なる有の自体相は、もはや有、というような類いのものではなく、「有」という名称すら相応しからざるものであり、したがって有からは把握されない、と言うのである。ハイデガーにあって「有」とは「現前性」であり、そこに「現在」という時的性格が含まれていて、有、と時とは深いつながりを持っていたことはいままさら改まって指摘するまでもないことだが、ただ有にしても時にしても、それらは有るもの、でもなければ時間のうちにあるもの、でもないのであってみれば、それらはそれ自体に於いてはもはや「有る」とは、言い表わせないのは当然であろう。つまり Sein ist Zeit ist という表現は使えないわけである。というのは、「有る (ist)」と言われるもの、言い換えれば Sein 動詞の主語となるものは「有るもの (有るところのもの)」、すなわち Seiendes となってしまうからであ

る。それ自身「有るもの」に非ざる有や時は、それではいったんどのように言い表わせばよいのであろうか。もはや如何なる陳述命題 (Ist-Sagen 「〜である」と言い表すこと) をもってしても不可能なのである。そこで彼は次のような表現を使用することによってこの窮境を乗り越えようとする。Es gibt Sein. Es gibt Zeit. ⁽¹²⁾ 言うまでもなく、Es gibt とは「存在」を表わす非人称表現であるが、彼はそれを字義通りに解し、ヘンレが与えるべくして理解する。「ソレが有を与える。」「ソレが時を与える。」というわけである。ところがこの表現からわかるように、「有」も「時」ももはや元初のものではなく、「ソレ」から贈られてきた「賜物 (die Gabe)」だ⁽¹³⁾ ということになる。翻って考えてみれば、「有」は「現前 (Anwesen)」として、「有るもの」つまり「現前するもの (das Anwesende)」を「現前させて」いた。すなわち「有」は「有るもの」を現前させる作用 (das Anwesenlassen) に他ならなかった。ところがいまやその「有」が「ソレ (Es)」から贈られてきた「賜物」であることに留意するならば、今度は Es gibt の方が「有」すなわち「現前 (Anwesen)」を「現前させて」いるのである。「有」の特性である前者の「現前させる」と (Anwesenlassen) の本質が前節で説かれたように「不覆蔵性のうちへもたらす」と (ins Unverborgene bringen) であるのにひまかえ、ほかならぬその「有」を現前させている Es gibt の方の「現前させる」と (Anwesenlassen) に固有な性格は「露現 (Entbergen)」或いは「開けのうちへもたらす」と (ins Offene bringen) として理解され⁽¹⁴⁾。

このようにして彼は「有」の由来を Es gibt ソレが与えるに求め、そのへ与えるく作用を「送遣 (das Schicken)⁽¹⁵⁾」と名付けているのだが、ここで次のことはとくに銘記して置きたい。つまりそれは、この「送遣」が与えるのは「賜物」に過ぎず、贈与作用そのものは与えられることとはなく、「賜物」の陰に身を隠し、脱け去ってしまふ、ということである。

では次に「時」についてはどうであろうか。「現前」或いは「現前性」が「現在」だと言われる場合、その「現在 (Gegenwart)」という語が示している事柄は、決して過去や未来と区別された、いわゆる「今 (Jetzt)」と同義に解されてはならないのであって、それはむしろ「臨在」「來臨」といった意味を含み、要するに「立ち現われ」ということなのである。ハイデガーによれば、「現前 (Anwesen)」という語に含まれる「現 (Wesen)」とは「存続 (Währen)」、更に正確に言えば「留在にして滞留 (das Weilen und Verweilen)」⁽¹⁶⁾なのであって、しかも前綴の An-とは人間への関わりを言い表わしていることから、要するに「現在」すなわち「現前性」は、「絶えず人間に関わり、人間に到達し、人間に届けられる滞留 (das stete, den Menschen angehende, ihm erreichende, ihm gereichte Verweilen)」⁽¹⁷⁾という意味を持つのである。ところで考えてみれば、人間は必ずしも現前しているものにはかり係り合っているわけではなく、現前していないもの、「不現前 (Abwesen)」にも関与しているのが実状である。例えばわれわれの過去と未来がそうであろう。ともに現在ではないとはいえず、両者は絶えず何等かのかたちで現在にまで浸透してきており、現在のわれわれの有り方を決定づけていると言ってもよい。言い換えれば、過去は「もはやない」というかたちをとって「既在 (das Gewesen)」としていつともわれわれに「現前して」きているのであり、未来も「未だない」という仕方であられわれに「到、来」してくる (auf-uns-zukommen) のであって、したがって未来は「将来 (die Zukunft)」として「現前して」きているのである。このように見てくると、「既在」にも「将来」にも共に「現前」が伏在し、われわれに届けられているということが明らかになる。つまり「不現前 (Abwesen)」も「現前 (Anwesen)」の一つの様態であるということである。だとすれば、「現前」は先程の「現在 (Gegenwart)」という語と必ずしも符合するとは言えず、「現在」も「現前」の一つの様態に過ぎないということになる。こうした「不現前」をも自

らのうちに含んだ広い意味での「現前」にハイデガーは「送り届け (die Reichen)」⁽¹⁸⁾という名称を与えている。要するに、現在、既在、将来のいずれのうちにも「現前」という「送り届け」があるということである。ところが彼はこの「届ける」という働きを、人間に送り届けられるということに関わりなく、現前それ自体に於ける働きと見なすことによつて、ほゞ次のようなことを述べている。すなわち、将来は既在へと自らを送り届けると同時に既在を既在として引き出し、既在はそのように将来から呼び起こされることによつて将来へと自らを空け渡すのである、そして将来と既在とのこうした相互連関作用が現在へと送り届けられると同時に現在を現在として出現させるのである、と。⁽¹⁹⁾つまり、将来、既在、現在の三時相はそれぞれ別個に独立して並列的に連続しているのではなく、どこまでも同時的、脱自的統一というかたちをとつて、相互に自らを届け合いながら呼応し、互いに誘引し合つて、三時相それぞれの固有性を発動させ合っている、とても言えようか。このような三時相の相互の「手渡し合い (Zuspiel)」こそが本来的な「時」のその自体相に於いて自撃された根源的な働きなのであって、そう見てくれば、「本来的な時は四次元的である。」⁽²⁰⁾ということにならう。とは言つても届け合い、手渡し合うという働きは、三つの時間的位置に後から追加された第四番目の位相ということではなく、むしろ将来、既往、現在をそれぞれ「間近に」つなぎ留める (an-fangend) 元初の、第一の働きである。それは三時相をそれぞれ相隔つながら同時にそれらを近づける「近き (die Nähe)」である。すなわちこの「近き」の近づける働きは、既在を、もはや現在にはなり得ない次元としてその到来を「拒絶する (verweigern)」という仕方でもどこまでも「既在」として開け放つて置き、同様にして将来をも、それが現在になつてしまふことを「留保する (vor-enthalten)」という仕方でもどこまでも「将来」として開け放つて置くのである。こうして、近づける「近き」は「拒絶 (Verweigerung)」と「留保 (Vorenthalt)」と「性格を内蔵している」のである。⁽²¹⁾このように見てくれ

Es gibt Zeit. <ソレ>が時を与える。>という表現に於ける「時」を「賜物」として贈ってくる Es gibt の働きは「拒絶」しつつ「留保する近き (die verweigernd-vorenhaltende Nähe)」と称することができよう。⁽²²⁾ そして三時相をこのように相互に隔て保ちつつ近づけるという「時」の元初的次元の働きから「時-空 (Zeit-Raum)」という「開け (das Offene)」が開かれてくるのである。それはいわゆる「空間」を初めて「空間」として空け放つところの空間以前 (vor-räumlich) の領域である。したがって「近き」は、もうした時空の開けを授け与えるとともに、既在と将来をそれぞれ拒絶し留保しているところから、「露開しつつ」秘匿する送り届け (das lichternd-verbergende Reichen) とも称されてくる。

五

さて以上のことから、Es gibt Sein. <ソレ>が有を与える<の「与える」働きは、「現前せしめること」、「露現すること」、「開けのうちへもたらすこと」であり、それはまた「送遣」とも命名された。次に Es gibt Zeit. <ソレ>が時を与える<の「与える」働きは「拒絶しつつ」留保する近き、「露開しつつ」秘匿する送り届け」として明確にされた。しかし謎は残る。つまりそうした「与える」作用の「主」はいつたい何かということ、<ソレ>が与える (Es gibt) の「ソレ (Es)」とはつまるところ何なのか、とどうことである。「有」が「現前性」であり、すなわち「時」であってみれば、<ソレ>が有を与える<と言われる場合の <ソレ>とは結局「時」に他ならず、してみれば、その <ソレ>は、<ソレ>が時を与える<と言われる場合の「与える」作用、すなわち「露開しつつ」

秘匿する送り届け」に他ならないのだと、一往は見なされようし、また事実、「有」現前」はそうした本来的な時の働きに基づいていることは確かである。しかしながら、「時」にしてみたところで、<ソレ>が時を与える<という表現が使われており、その場合もちろん「露開しつつ」秘匿する送り届け」という本来的な時の働きそのものは「賜物」としての「時」ではないにせよ、<ソレ>がいわば括弧に入れられ度外視された上での「与える」作用に過ぎず、やはり依然として <ソレ>という語が非人称主語として謎めいたかたちで顔をのぞかせているのも打ち消しようのない事実である。言うなれば、<有>と <時>とをそれぞれの仕方であてている二つの贈与作用 (Geben) が互いにひとつに絡み合いながら、<ソレ>を中心にくるぐると渦を巻いているとも言えようか。しかもその渦動の中心は見えないのである。二つの贈与の働きは互いに相即し合いながらその見えざる中心に向かつて帰入してゆきつつも、同時にそれらはその中心から互いに固有なる自体相に於いて湧き返ってきているのである。このようにして二つの贈与作用をひとつに撰め取り、合一させながらそれぞれの固有性へ開放するその <ソレ (Es)>をハイデガーは「ことごとち」は「性起 (das Ereignis)」と名付けている。じつは先に有と思索との「相依相属性」として捉えられていた「性起」の究極的な正体は、つまるところ <時>と <有>とをひとつに性起せしめている <ソレ (Es)>に他ならなかったのである。

いまや思索はこの「性起」のうちへと吸収され、そこに転入してゆく (einkehren) ことによつて、いわば「性起」そのものに成り切り、たゞひたすら「同じものから同じものへ向けつつ同じものへ (vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe)」と言ふ述べ、<ソレ>を <ソレ>から <ソレ> (Es aus ihm her auf Es zu)」と言ふ聲⁽²⁶⁾を聞き思索にまで極まるのであり、他方、有はこの「性起」のうちに融け入り、撰め取られて消滅してしまうのであつて、結局は有も思索も共に、この「性起」のうちに還滅 (げんめつ) するのである。しかもその「性起」が

〈時〉と〈有〉を性起せしめているのであり、かくして「時と有は性起のうちで性起する (Zeit und Sein ereignet im Ereignis)」のひまゐる。

では、その「性起」そのものをわれわれはどのように考えればよいのか。ソレに就いて語ることがわれわれにまだ残されているのであろうか。たゞ言えることは、すでに指摘しておいたように、「送遣」には「有」という「賜物」を与えながらそれ自身はそこから身を引き、それ自体のもとに留まるといふ性格 (Ansichhalten) が、そして更に「時」を与える働きには「拒絶しつゝ留保する」といふ側面が、つまり一言でいえば、ともに「脱去 (Entzug)」が伏在していたということ、更にそこから推察されることなのだが、このような脱去性格をもった贈与の働きがそれ自身「性起」に基づいているのであつてみれば、「脱去」はつまるところ「性起」そのものに由来し、「性起」そのものに固有なる性格として見なされてくるのではないか、ということである。「性起」は時と有をひとつに性起せしめながら、とめどなく湧き起るその不断の露現から脱け去り、自らを覆蔵することによつて「性起」の自体相に立ち帰るのである。つまり「性起」は自ら脱け去ることによつてそれ自身を捨て去り、空無に帰してしまうのではなく、却つて脱け去ることで「性起」は「性起」の本分たるその間断なき湧出を全うし続けているのである。「性起」のこうした脱け去りをハイデガーは「脱性起 (die Enteignis)」と命名するのだが、このことはこんなふうを考えることは出来ないだろうか。つまり「性起」といふ「同じもの」が、じつは〈自己との非同一性〉を本質的にそなえていて、いわば自己との非同一に於ける自己産出なのであつて、それは〈同じもの〉の〈同じもの〉への関係としてすでにそこに差異化作用が働いており、逆に言えば、むしろそうした差異が差異を差異化する「脱性起」の無限の繰り返しが「性起」といふ〈同じもの〉を〈同じもの〉として産出するのだと言ふことである。

ハイデガーによれば、「性起」は有るのでもなければ与えらるるのでもなく、たゞ「性起、性起ス。(Das Ereignis ereignet)」と言ひ證わすより他に表現のしようのない根源的な働きなのであるが、こうした最高の同語反復の意味するところは、〈同じもの〉が反復するというところにあるのではなく、むしろ脱去による差異の反復が〈同じもの〉を〈同じもの〉として与えているということの方が真相に近いであろう。つまり脱性起が脱性起することの無限の繰り返しが取りも直さず「性起、性起ス。」ということなのである。言い方を換えれば、反復はこのように〈同じもの〉を〈同じもの〉と与えるのだが、それはあくまでも〈脱け去り〉というかたちで実現されるのである。しかしこの差異の反復運動は、先へ先へと引き延ばされ、横へ横へとズレてゆくといった底のものでなく、ましてそこから生起してくる〈同じもの〉もそのような運動の痕跡に過ぎないということでもなく、言ふなれば、いつもソコからソコへの垂直的な動きであり、同時的な反復であるといふことははっきりと銘記しておかなければならない。先に、「性起」そのものが「時」に他ならないことが看取されていたが、その「性起」がいまやこうした〈性起＝脱性起〉の差異現成としてその真の姿を露呈してきたのであつてみれば、「性起、性起ス。」という脱性起の同時的反復運動こそ根源的な〈時〉の働きとして見なされてこなければならぬのではないだろうか。もしそうだとすると、「性起、性起ス。」というソコからソコへの同時的反復は、いつも〈現在〉という場を離れることはなく、つねに現在から現在へということであり、「現在が現在になる」間断なき自己湧出の動勢だということになるであろう。それをいまかりに「時勢」と名付けて置きたいと思う。「性起」のこの「時勢」の働きは、先程言及した将来、現在、現在の脱自的統一としての相互の届け合いへと具現化されるその当体に他ならない。勿論そうは言ふものの、ハイデガー自身はそこまでは何も語ってはいない。語ってはいないが、何かそういう風に考えてこざるを得ないようにわれわれの思索をぐいぐいと引き込み、導いてゆく力が彼の

思索にあることも否めないのではないか。われわれに出来ることは、たゞそうした彼の言葉がもつ牽引力にまつたくの受け身になって付き従うより他にないのである。

六

さて、ここにまた新たに次のような問がわれわれの思索の前に立ちはだかってくる。すなわちそれは、性起が絶えずソコから性起し、脱性起が絶えずソコへ向かって脱け去ってゆくところの「ソコ」とはいったい何処なのか、性起を性起させながら脱性起は何処へ向かって脱け去ってゆくのか、という問がそれである。

ハイデガーはそれに就いて次のような示唆を与えてくれている。「この同じもの（性起）は *A-Abgeia*（不覆蔽性）という名称のうちに秘め隠された太古のものである。」⁽³⁰⁾（括弧内引用者）と。更にまた一層適切に、「この脱性起という言葉のうちには初期ギリシアの *αποψη* が、覆蔽という意味に於いて性起に即して取り入れられている」と。単刀直入に言おう。つまりこの「覆蔽それ自身の次元（die Dimension der Verbergung selbst）」⁽³²⁾は、〈性起＝脱性起〉がソコからソコへと湧出しつつ回帰するその同じ場処なのだということである。

この境域を、例えば「真理の本質について」——これは一九三〇年頃から公開講演のかたちで思索されはじめ、一九四〇年に明確なかたちとして纏まり、一九四三年に刊行された。——のなかでハイデガーはこう述べていた。すなわち、真理 (*A-Abgeia*) が字義通り「不覆蔽性 (Un-verborgenheit)」ないしは「露現性 (Entborgenheit)」であるとするならば、「覆蔽性 (Verborgenheit, *Abgeia*)」とは真理が真理として露現してゆく以前

の、「非露現性 (Un-entborgenheit)」であり、従って真理の本質 (Wesen) がそこから由来してゆく「非真理 (Un-wahrheit)」「非本質 (Un-wesen)」である」と。敷衍して言えば、真理とは要するに、そうした「非真理」としての「覆蔽性」をうち破って露われ出てくるわけであり、したがってそれは「非非真理」という動勢をもつこととなる。ところで真理の本質 (Wesen) に固有なこの「非本質 (非現前) (Un-wesen)」は、「不覆蔽性 (Un-verborgenheit)」としての真理よりも「先に現じてくる (vor-wesen)」覆蔽態であり、つまり「露現」に先立って絶えず非現前している (un-wesen) 真理の元初的な「非本質」であって、この「非 (Un-)」は、「有の真理の未だなお経験されざる境域 (der noch nicht erfahrene Bereich der Wahrheit des Seins)」のうちへと暗示してあるのである。そして彼はこの「非」の指し示す境域を「秘義 (Geheimnis)」と名付けている。⁽³³⁾

以上のことから推察されるように、「脱性起」は「秘義」としての「覆蔽性」へ向かって脱け去り帰入してゆくのだが、そのこととひとつに「性起」は絶えずその不可視の中心から尽きることなく湧き返ってくるのであって、「性起」とは要するに、このような「脱性起」の求心的遡源動向の間断なき繰り返しなのであり、「性起」性起ス。」という最高の同語反復の裏には、このような覆蔽態を地盤としてソコからソコへの絶えざる〈差異現成の反復〉が滞ることなく開展されているわけである。

ところが、彼は、一九四四年から四五年にかけての冬に書き下し、後に一九五九年になって『放下 (Gelt-senheit)』と題して出版された「放下の所在究明によせて (Zur Erörterung der Gelassenheit)」のなかで、今述べた真理の覆蔽された本質を「辺り (Gegend)」ないしは「会域 (Gegenet)」として捉えている。⁽³⁴⁾それは簡潔に言えば、すべての〈有るもの〉が人間による如何なる意味規定からもまったく自由になって、そのおのずから

なる自体相に於いて輝き溢れ出てくる場であり、有のトポス（場処）であつて、彼の言うところに従えば、それは性起の痕跡を止めることなく、個々のものを各々それ自身の本来有るべき処へ解き放つてそのもとに蔵め歸し、そうすることによって同時にそれらのものを、まるで差異の網の目を織り込んでゆくかのように互いに相隔てながら出会わせ、ひとつの全体へと取り纏めるといつた、「集撰しつゝ歸し蔵める働き」(das versammelnde Zurückbergen)をもつた、自由にして広濶たる境域なのである。³⁵このようにして「会域」の内から自らのもとに立ち帰り、本来有るべき処に落ち着いた物は、もはや対象 (Gegenstand) という有り方をもたず、いわば「物皆自得」とでも称すべき有り方で自若としてそこに在る、(liegen)ばかりである。³⁶つまるところ、この「会域」こそが、本章のテーマでもあつた、すべての物にそれ固有の同一性を手渡し、個々のものをそれぞれに同じものとして空け渡すへ自己同一それ自身たる絶対境域だということになるであらう。

しかしながら、とくにここで注意を促したいのは、この「会域」——それはまた後になって、「空け開け (Lichtung)」と呼称されることになるのだが——は、決してスタティックな性格をもつたものではなく、どこまでもダイナミックな動きを内に湛えた境域だということである。むしろそういう風に考えて置きたい。へ自己同一それ自身との場は絶えず動いてやまない純粹活動なのである。個々のすべての物がその固有な有り方に立ち帰り、それ自身に成り切るという個々円成の姿そのものがすでに回帰の運動であり、またそのこととひとつに個々の物が相互に差異の網の目を形造つてゆくこともまた運動であるのだが、そうした運動を可能ならしめ、それをひとつに撰め取るへ自己同一の磁場そのものがすでにひとつの滞ることなき大いなる運動だということ、このことは特に強調しておかなければならない。このへ自己同一の磁場を今仮に鏡に喩えるならば、その鏡のなかには無限に多くの物が映し出され、映現されてくるのだが、鏡そのものはそうした映現の痕跡をなんら止め

ることなく、どこまでも覆蔵態そのものの有り方を保持しており、したがって鏡に映し出されたものが光の領域に属するものであるとするならば、鏡自身はいわば闇であつて、もしこう言つてよければ、闇は闇を全うしているのである。闇が闇を全うしているということ、それは闇が闇に向かって無限に深まってゆくことであり、鏡が鏡自身を映してゆくということである。こうした鏡の間断なき自己返照の運動とひとつに、すべての物がその鏡の表面に映し出されてくるのである。いわば鏡が自ら闇の底へと深まっていくこと一つに、そこに映現された物は無限に表面にたゆたつているのである。しかも自己同一の場それ自身のこのような自己翹及的螺旋運動は、先に述べたように決してこのへ現—inを離れることはなく、いつも現在から現在へであり、現在が現在に成りゆく同一のへ時・処に於ける同時的復運動なのである。

「同じもの」をめぐるハイデガールの思索の極まるどころ、それはこうした自己同一それ自身の場に転入し、ソレに成り切ることによつて、いわば向こうから開かれてくる思索であつたと言つてよい。このような思索は決して意志的作為によつて得られるものではなく、言うなれば自己同一の場が場それ自身に気付くことでも言うか、つまり場そのもののおのずからなる自覚ということにならうか。このような思索にあつては、もはや見るものも見られるものもなく、ありとあらゆるものの端的如実な現前だけが開演されるばかりである。そこは世界が絶対現存の真只中でつねにそのまっつき現前を全うしつづけている「世界起」の場である。世界が世開するところ、世界が世界を「経歴」するところ、そこにあらゆるものが重々無尽にその有るがまゝの姿で露現してくるのである。

註

- (1) M. Heidegger: *Vier seminare*, 1977, S. 73
- (2) Ders.: *Identität und Differenz*, 1957, S. 11
- (3) a.a.O., S. 13
- (4) a.a.O., S. 16ff.
- (5) a.a.O., S. 19
- (6) a.a.O., S. 24 同日本版では「性-性」を「組-立 (Ge-stell)」との連関として触れられている。
- (7) Ders. *Sein und Zeit*, 1927. (Gesamtausgabe, Bb. 2) S. 34f. (Gesamtausgabe 卷27 GA. 2 第34頁。)
- (8) Ders. *Identität und Differenz*, S. 55. その他 *Zur Sache des Denkens*, 1969, S. 30 更にまたその邦訳【思索の事柄】(辻村公一・ハルトムート・ブフナー訳) 筑摩書房刊に附加された論文「思索の事柄を定めることへの問い」一七頁も是非参照されたい。
- (9) a.a.O., S. 56
- (10) a.a.O., S. 57
- (11) Ders. *Zur Sache des Denkens*, 1969, S. 10
- (12) a.a.O., S. 5
- (13) a.a.O., S. 6
- (14) a.a.O., S. 5
- (15) a.a.O., S. 8
- (16) a.a.O., S. 12
- (17) a.a.O., S. 13

- (18) a.a.O., S. 8
- (19) a.a.O., S. 14

「時」のこうした捉え方は、『有と時』(一九二七年)の実存論的分析論に於ける「現有 (Dasein)」の「死 (Tod)」に撞着した「先駆的覚悟性 (die vorlaufende Entschlossenheit)」に替わって見られた「時性 (Zeitlichkeit)」の「驚きなる脱出 (das *ἐκστατικό* schlechthin)」に於ける⁹ (vgl. *Sein und Zeit* § 65, GA. Bd. 2, S. 431, 435)

尚、『時と有』のこの箇所 (S. 14, 1, 13, 15) の *reichen* は邦訳では「屈ける」となっているが、文章のコンテクストから考えてみてもわかるように、「屈ける」という他動詞ではなく、自動詞である。つまり「屈へ」「屈いてく」であった、それはまた「屈けられる」というように受動態の表現で言い換えることも可能であろう。したがって「屈ける」と言うのであれば、それは「自らを屈ける」のであって、「将来が現在を屈けてくる」わけでは断じてない。将来は既にくと到来 (an-kommen) してくるのではなかったか。

- (20) a.a.O., S. 16
- (21) ebenda.
- (22) ebenda.
- (23) ebenda.
- (24) a.a.O., S. 18

ハイデガー自身、本来的な時の働きを「与える (Geben)」という作用の方に着目して論述してきたにも拘らず、再びハッソレが時を与えるという表現を持ち出すが早いか、突然、その本来的働きであったはずの「時」はハッソレが与える「賜物 (Gabe)」に他ならない旨を説いているが、それはやはりおかしいと言わざるを得ない。「時」という言葉に足を拘わられて、ハイデガー自身も気付かぬうちに事柄のすりかえが行われてしまっており、このままでは混

乱をきたしかねない。彼の論法に従えば、「届けること」そのことも、じつは「賜物」だったということになってしまふ。要するにこれは、彼の論述に混乱が生じており、そこでここではハイデガーの言わんとする真意を汲んで筆者なりに解釈したことを断っておく。

- (25) a.a.O., S. 24f.
- (26) a.a.O., S. 22
- (27) a.a.O., S. 23
- (28) ebenda.
- (29) a.a.O., S. 24
- (30) a.a.O., S. 25
- (31) a.a.O., S. 44
- (32) ebenda.
- (33) GA. Ba. 9, S. 193f.
- (34) Ders, *Gelassenheit*, 1959, S. 38ff.
- (35) a.a.O., S. 39f.
- (36) a.a.O., S. 40

第五章 有の既在的自同性について

—ハイデガーに於ける思索の由来—

—

ハイデガーにおける思索の由来を考えると、やはり注目すべきは一九〇七年に彼が出会ったブレンターノの学位論文「アリストテレスにおける有るものの多様な意味について」(一八六二年)である。彼のリチャードン宛書簡によると、この本の扉の題辞にはアリストテレスの「ト・オン・レゲタイ・ポラコース(τὸ ὄν λέγεται κολλᾶσθαι)」が引用されている。ハイデガーはこの命題のうち、彼の思索の道を決定づける根本的な問いが伏在していると、それを次のように翻訳する。「有るものは(つまりその有に関して)さまざまに仕方で顯わとなる [Das Seiende wird (nämlich hinsichtlich seines Seins) in vielfacher Weise offenkundig].」⁽¹⁾

アリストテレスが問題とする「形而上学」は、もっぱら種々の有るものを対象として取り扱う個別的・領域的諸学問とは異なり、「有を有として(τὸ ὄν ἡ ὄν) 研究し、またこれに自体的に属するものどもを研究する学」⁽²⁾ (「形而上学」第四卷第一章1003a20)であって、有を一般的に(καθῶν) 研究する普遍的「有論」であり、それがまた「第一哲学」(πρῶτη φιλοσοφία)と呼ばれるのである。彼によれば「有るものはさまざまに仕方で語

られる」のだが、そう語られるときには常に「或る一つのもの (πρός τι)」、或る一つの自然「实在」との関係において (πρός τιαν τινα φρον) (同書 第四卷第二章 1003a30) 「ある」とか「存在する」とか言われるのであって、それはまたさまざまに語られるすべての有るものが、「或る一つの原理との関係において (πρός τιαν ἀρχήν)」「有ると語られるのである (同 1003b)。要するにそれは「实体 (οὐσία)」との関係において語られることに他ならず、したがって「有とは何か (τι το ὄν)」の問いは「实体とは何か (τις ἡ οὐσία)」を問うことに他ならない。敷衍して言えば、有るものは、たとえば「付帯的な有 (το ὅ κατὰ συνβεβηκός)」⁽¹⁾「真としての有 (το ὄν ἐν ἀληθείᾳ)」及びその反対の偽としての非有 (το μὴ ὄν ἐν ψευδός)」「⁽²⁾「述語形態としての有 (το ὄν κατὰ τὰ ὀκλήματα τῆς κατηγορίας)」⁽³⁾「可能性及び現実性における有 (το ὄν δυνατόν καὶ ἐνεργεία)」⁽⁴⁾としてさまざまに語られるが (同書 第六卷第二章 1026a30 1026b)、「こうしたさまざま有の様式がいずれもそれへと関係づけられることによって初めて可能となってくるような統一のものがなければならず、それをアリストテレスは「实体」と考えたのである。

ところでハイデガーは、先のアリストテレスの命題について次のような問いを立てる。「もし有るものが多様な意味において語られるとすれば、その場合、その主導的な根本の意味はそもそも如何なるものなのか、有とはいったい何なのか」と。つまり有るものの有はさまざまな意味へ分節し、自らを展開させていくが、その多くの意味をすべて隈なく統括している有の単純で統一的な基底とは何か、という問いであった。⁽³⁾

このような有の問いを抱きつゝ、ハイデガーはフッサールの『論理学研究』を熟読し、そこから解決の糸口をつかもうとした。ところが、フッサールのその著作は、第一巻では当時の哲学界に浸透していた心理主義を反駁しているにも拘らず、第二巻では意識の働きに関する記述であり、それは結局のところ心理主義への逆戻りに他

ならず、つまりそれは一種の心理学である。もし現象学が論理学でも心理学でもないとするれば、現象学の独自性はどこに存在するのか。ハイデガーにあって、現象学とはアリストテレス解釈を裏り豊かなものにするための唯一の方法であり、また現象学でいうところの Sache、つまりフッサールが「自己能与 (Selbstgebung)」という場合の事象とは、純粹意識による働きではなく、それ独自で成り立つ Sache それ自身の根源的な働きであった。

しかしそれにも拘らず、ハイデガーは更にフッサールのこの著作の第六研究における感性的直観と範疇的直観の区別に関心を寄せる。「範疇的直観 (kategoriale Anschauung)」とは、大略次のようなことである。例えば私が白い紙を見て、「この紙は白」と言う場合、紙もその白も「感性的直観 (sinnliche Anschauung)」によって直観されるものである。しかし私がその紙を白いと認めて、「これは白い紙である」と陳述した場合の「ある」はどこに見出されるか。この「ある」は紙や白さのように感性的直観によって見られる対象ではなく、論理的形式 (logische Form) であり、範疇的形式 (kategoriale Form) である。このような形式は、ではどのような形式で見られるのか、フッサールは「直観」の概念を拡張して、意味を充実させていく作用一般を直観と表示し、その志向的相関者を対象として表示する。対象は例えば単に紙とか白さとかいうような質料の意味要素からだけで成り立っているのではなく、対象は元来これらの範疇的諸形式をもった対象である。そのようにして、対象をその範疇的形式において見る直観が「範疇的直観」である。⁽⁴⁾

この『論理学研究』の徹底した取り組みによって現象学的に見ることに親しんだハイデガーは、更にアリストテレスの『形而上学』第九巻および『ニコマコス倫理学』の第六巻を熟読することによって、或る一つの予感によって導かれ、次の一事を経験したという。すなわち「意識の現象学にとり、現象が自己を自ら告知すること (das sich-selbst-Bekunden-der-Phänomene) として遂行されているものは、更に根源的にアリストテレスな

らびに総じてギリシア人の思索と現有によれば、アレーテイア (*ἀ-λήθεια*) として、つまり現前者の不覆蔽性、現前者の露現、現前者の自己⁽⁵⁾示現 (*σich-Zeigen*) として思索されている」ということを。敷衍して言えば、ハイデガーによれば真理にあたるギリシア語 *ἀ-λήθεια* とは「覆蔽された状態 *λήθη, Verborgenheit* の *ἀ-* (打消・否定) であり、つまり不覆蔽性 *ἀ-λήθεια, Un-verborgenheit* へともたらされることを示す。要するにそれは覆蔽から不覆蔽への露現の動きであり、更に言えば自ら覆蔽しつつ露現してくる動向なのである。したがってその露現してくる不覆蔽性の動きの内には、その動向の由来として絶えず覆蔽態が伏在することになる。そしてハイデガーは先の言葉に続けてこう語る。「上述の洞察が私にとってより決定的に明らかとなればなるほど、次のような問いがより一層私を困惑させた。現象学の原理に従って〈事象そのもの〉 (*die Sache selbst*) として経験されなければならないものは、どこから自らを規定し、いかに自らを規定するのか。それは意識であり、意識の対象性であるのか、それとも不覆蔽性と覆蔽のうちにあるものもの有ることか。」⁽⁶⁾

かくしてハイデガーは、ギリシア人が有をアレーテイアすなわち不覆蔽性との連関において現前性 (*Anwesenheit*) として思索していること、しかも現前性とは〈現在〉に他ならず、そこに時間的性格が自己告知していることを突きとめるのである。つまり有の意味、言い換えれば、アリストテレスがウーシアとして捉えたるものもの有とは、その規定を時間から受容しなければならぬことを想到するわけである。

二

われわれはハイデ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こうした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。彼にとつ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、ひたすらこの捉え難き有を求めて試みられている。

伝統的な形而上学は、その名称のギリシア的由来、*τὰ μέρη τὰ φύσικα* の示すように、*πύσις* (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。先述したように、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ものを「実体 (*οὐσία*)」と捉え、それを定義して「*τὸ τί ἐστιν ἐν αὐτῷ* (その有るもの) であるとしたが (同書、第一巻第三章 983a20 および第七巻第四章 1029b1, b13) 普通これは「本質」とも訳されるが、直訳すれば「既に在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あるもの」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り、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あるところの「なに」に相当するものである。⁽⁷⁾

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象としてではな

く、もっぱら有を有自らとして規定するより他ではありえない。言い換えれば有を有として把握するのは「既に在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あるもの」として、つまり本来有の既にそのようなものとしてある、そういう有として把握することである。したがってそれは本来既に在りしがごとく、現にそのようなあり、ひいては将来もなら変わることもなくあ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。過去にあったものが現にあり、現在有るものが未来においてもあるであろうことは、過去・現在・未来を通じてもっぱら有によつて有そのものを規定することに他ならない。ト・テイ・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な有り続けていることそのこと、時間的流れのなかにありつゝ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、一言でいえば有の有たるところ、その本質的なもの、本来的な有とでも言えるものであった。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或るもの、それが有るものト・テイ・エーン・エイナイと言われるのである。言うまでもなくプラトンであればそれはイデアであったが、アリストテレスにあつては有の外に、有を超越したところにその本質が想定されるのではなく、有の有たる所以をなすものが有自らについて、または有そのものにおいて考えられた。本質と有とはもとより同一ではないが、本質は有を離れた或るものではなく、有るものがまさにそのような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。

敷衍して言えば、アリストテレスにあつて、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」(*kat' analogian êv*) (同書第五卷第六章 1016b33

および「ニコマコス倫理学」第一卷第六章 1096a27)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〈ある〉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。ハイデガーは「有と時」(一九二七年刊)の冒頭部分で、有の普遍性について触れ、それが類と種との関係に従つ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 (*oude to êv yevos*)」(「形而上学」第三卷第三章 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。⁽⁸⁾ こうした超越的普遍者をアリストテレスが既に「類比の一」として認識していたことにも言及している。⁽⁸⁾

さて、ハイデガーがプレントナーの学位論文をきっかけに永年取り組んだのはアリストテレスのこのような有を有として捉える捉え方であったのであり、彼が「私の思索の道を決定づけている問いはト・オン・レゲタイ・ポラコースの中に覆蔽されている」⁽⁹⁾ と言うとき、有がさまざまな仕方であらわれ、頭わとなりながら、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、つまりト・テイ・エーン・エイナイを究明しようとしていたのである。

ところで、本章でとくに考察してみたいのは、ハイデガーは恐らくこのト・テイ・エーン・エイナイという規定に伴う〈既在性〉、言い換えれば、あらゆる時間に先立つて、いつも既に見出される〈本来的既在性〉を或る本質的な意味での覆蔽性として捉えていたのではないかということである。有の有たる所以を示そうとして、それが「既に在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あるもの」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いうのではなく、いわば〈本来〉すでにそれであったところのもの〉、要するに自らを閉ざして表には顕れてこない本来性ということが含意されているように思われる。言い換えれば過去・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、自らを常に一定・不変に維持している自己同一性である。先回りして言えば、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〉という仕方自身を引き、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引きこもり、遠ざかる〈還帰的覆蔽性〉である。更に言えば、ト・テイ・エーン・エイナイがもつこうした〈あらゆる時間に先立つて、いつも既に〉という構造は、あらゆる時間に先立ちながら、それをめぐって思索するわれわれには本来的既在性として到来し、いわば将来してくるのであり、また〈先立つて〉という規定も、後に触れるように、それ自身時間的である。

さてこの点についてはまた後ほど触れることにして、ともかくもハイデガーにあっては、従来の形而上学は有を有として捉えるとしながらも、もっぱら有るものの側から有るものを目して理解し、有を有として捉えていず、いわば有の忘却に陥っており、形而上学とはいうなれば有の忘却の歴史であるという。敷衍して言えば、ハイデガーにとり、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ころのように、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〉であるという。それはトマス・アクイナス、デカルト、カント、ヘーゲルを経て、キルケゴール、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。彼によれば、それは有と有るものとの間にある〈有論的区別〉を忘却したところから生じる。有るものが有ることにおいて、有は有るものをまさに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、それ自身有るものではなく、逆に有るものが有るのはその都度の有の露現性によるのだが、その露現性の働きはそれ自身有るものではありえず、むしろ有るものから身を引くところの覆蔽性でもある。こうした有そのものももつ露現性と覆蔽性との一にして一にあらざる（非一非異）根源的生起は、有それ自体の「性起 (Braigis)」にもつき、それが同時に存在のゲシック (Geschick) となり、このゲシックが有の歴史 (Geschichte) を形成するわけである。そしてこの有の歴史が西洋形而上学の歴史の根底にあるとされる。ハイデガーは、こうした形而上学をその根本のところ支えている第一の元初をソクラテス以前のギリシア人における有れ自身の経験のうちに認めた。ところが彼はそうした西洋形而上学において忘却されている第一の元初とは別の元初への移行を試みようとするにいたる。それはつまり第一の元初の歴史を拒絶・排斥し、そこから飛躍・脱却する仕方ではなく、第一の元初の根底へと帰行行くという仕方をとる。では彼はこの「別の元初」をどのように考えているのであろうか。

一九三六年から二、三年に涉つて執筆された彼の中期の重要な著作『哲学への寄与 (Beiträge zur Philosophie)』は、西洋思想の第一の元初から別の元初への移行に必要な準備作業として理解されるが、しかしこの移行は決して思索の変遷史としてヒストリツシユに理解されるべきものではなく、むしろ第一の元初と別の元初とが、相互に依属しあうとともに相互に相別れてあることの、その内なる中心から生じてくるような仕方と理解されるべきであろう。たゞ、本章ではこの著作には依拠せず、後期ハイデガーを理解する上で極めて重要だと思われる彼の「ニヒリズムの存在史的規定」という一九四四—一九四六年の講義(『ニーチェ』第二巻に所収)を手がかりとして考察していきたい。

ハイデガーによれば、形而上学そのものがそのまま本来的ニヒリズムであるという⁽¹⁰⁾。つまり形而上学においては有そのものではなく、もっぱらその有によって有らしめられている有るものが思索されるにとどまっているからである。形而上学にあつて、不覆蔵性のなかに立ち現れ、現前しているのは有るものである。有の露現によって前面に現れ、光を浴びて顕現してくるのは有るものに他ならない。形而上学はその有るものそのものを思索の対象とし、たしかにその過程で有に触れはするものの、結局は有るものに眼を奪われて、有るものをそのように露現させている有そのものの働きを遣り過⁽¹¹⁾し、もっぱら有るものに繫縛されてしまう。したがつて形而上学は、有るものそのもの (das Seiende als solches) を思索しつゝも、そのもの (als solches) 自体は思念しない。この「そのもの (als solches)」という言葉には、有るものが有るものとして覆蔵されずにそこに現前している

ことが含意されているが、*das Sein* における *qua* (トシテ) 'ens qua ens' における *qua* (トシテ) 'Seiendes als Seiendes' の *als* (トシテ) は、覆蔵されずにある不覆蔵性を表しながら、その本性において思索されないうまゝに留まるのである。つまり現前するのはあくまで有るところの有るものなのであつて、有るものをまさに有るところのものとして露現させている有そのものは前面には現れず、どこまでも外に留まる (ausbleiben) のである⁽¹²⁾。ではこうした有それ自体の特性ともいふべき「外留 (Ausbleiben)」はどのように考えるべきであろうか。

まず、次のことを銘記しておきたい。つまり有は有るものがそこにおいて現前するところの不覆蔵性として現成する。ただしその際、不覆蔵性自体は、まだそれとしては覆蔵されたまゝである。換言すれば不覆蔵性において有るものは有るのだが、不覆蔵性それ自身はそれ自身への関係 (im Bezug auf sie selbst) という点では現れていない。有はどこまでも「外留 (Ausbleiben)」しているのである。有はいわば自己自身の中に引きこもり、身を隠しているのである。しかし、有は有るものから隔離されたところにあつて、その上で更に外に留まっているというのではない。言うなれば有そのものの外留がそのまま有自体なのであつて、この外留という仕方によつて有それ自体が自らの身を秘め隠しているのである。有そのものはいわば秘匿のヴェール (Schleier) として現成しているのであり、有るものうちに自らを蔵身させつゝ、自己自身に還滅⁽¹³⁾して、それ自身になりきっているこのヴェールは、言うなれば有自体としての「無 (Nichts)」に他ならず、無の現成⁽¹⁴⁾である。不覆蔵性において、それ固有の (Eigene) が、この不覆蔵性自体にとつては前面に現れず、どこまでも有の覆蔵性に留まる限り、外留は覆蔵性の性向を示している。ただしその有自体の外留は、つねに有るものに関しての外留である。言い換えれば有はどこまでも有るもの、有として留まるような仕方での「脱け去り (Entzug)」として現成しているということである⁽¹⁴⁾。では、この有自体の脱け去りはいつ現成し、いつ生起するのであろうか。それは有

るものがまさに有るところのものとして不覆蔵性のなかに立ち現れてからであり、またそこに形而上学が成立するわけである。形而上学は存在者そのものの不覆蔵性の歴史であり、同時に有それ自体の脱け去りの歴史ともなる。そうした意味で、形而上学はまさにニヒリズムの形態を取らざるを得ない。

五

さて、以上見てきたように、ハイデガーによれば、アリストテレスからニーチェにいたるまで、有への問いが人間を主体としてそこから眼前に有るものを立て、その有るものを目してその有を問うという一貫した態度を取り、有そのものの真理を忘却しているとする。一言でいえば〈有論的差異 (Ontologische Differenz)〉を見過ごしたところに形而上学の成立を見るのである。「有と時」(一九二七年刊行)においても、有への問いが、いつも既に自らの有に関わっており、何らかの仕方では有を理解している現有の実存論的構造を闡明し、人間存在たる現有を通路として有そのものへ向かうといった、やはりどちらかといえば形而上学的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し出されてくる。こ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、言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、有の真理の

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。後期においては有の、有るものからの差異現成ということは現有たる人間において生起するのではなく、有が有るものにおいて露現すると同時にそのことにおいて、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、それが「性起 (Ereignis)」として捉えられてくる。すなわち有と有るものとの差異の生起が、後期では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目撃されるのである。有るものが不覆蔵性において有るということは、裏を返せば、有がその当体において自らを隠すということと一つに働いているということである。

ハイデガーは、こうしたいわば〈絶対的覆蔵態〉ともいえるべき有それ自体の次元を思索するにあたり、例えば「思索の事柄へ」に所載の「時と有」(一九六二年)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しぼり、有の思索を展開しようと試みる。つまり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。

たゞ、そこに現成するのは「性起」性起す。(Das Ereignis ereignet.)⁽¹⁵⁾ という端的如実な事実があるだけであり、そこではただ同じものから同じものへ向けて同じものを言うこと、(vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe sagen)⁽¹⁶⁾、「ソレをソレからソレへ向けつて」(Es aus ihm her auf Es)⁽¹⁷⁾ 思索することのみが残されているだけである。つまり自同性(自同的なもの)から、その自同性に即するかたちで、自同的なものを思索し語るのである。しかもこの自同的なものは、決して新しく獲得された次元のものではなく、却って、西洋的思惟の内にお

ける古きことの中かの最も古きことであり、先述したプレーティマ (*πληθεια*) という名称の内に覆蔽されている太古のことであるという。

「自己」の「性起」もしくは「同一性」(Das Selbe) と呼ばれているものが「最古のもの」(das Älteste) と呼ばれていることに注意したい。この「最古のもの」とは、取りも直さず、本来的なかたちで「既に在りしもの」に他ならぬ。この最古のものについて、ハイデガーは他の諸著作においてもよく言及している。二、三引用してみよう。

古きものの中の最古のものが、われわれの思索の内にわれわれの背後より現れ、しかもわれわれに向かつて到来する。それゆえ思索とは、既に在りしものの到来に拠り所を見出すのであって、思索するとは回想する行為である。

[Das Älteste des Alten kommt in unserem Denken hinter uns her und doch auf uns zu. / Darum hält sich das Denken an die Ankunft des Gewesenen und ist Andenken.] (*Aus Erfahrung des Denkens*)⁽²¹⁾

始源は、より早く先んずるものとして終わりを既に追いつ越している。こうした先んずるものこそ、今なお覆蔽されているものの、時の根源的本質(現成)を守護しているのである。

[Der Anbeginn hat jedoch als die frühere Frühe das Ende schon überholt. Diese Frühe verwahrt das immer noch verhüllte ursprüngliche Wesen der Zeit.] (*Die Sprache im Gedicht*)⁽²²⁾

真の時間とは既に在りしものの到来である。この既に在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積態である。同時に真の時間は、このような集積態として、常により早きものの中へと自らを戻し置くのである。

[Die wahre Zeit ist Ankunft des Gewesenen. Dieses ist nicht das Vergangene, sondern die Versammlung des Wesenden, die aller Ankunft vorausgeht, indem sie als solche Versammlung sich in ihr je Früheres zurückbirgt.]⁽²³⁾

始源的なものは一切の到来するものを先んじて「性起」し、それゆえ覆蔽されたままではあるが、純粋な到来として歴史的人間のもとへ来る。それは決して過去を去ることもなく、決して一つの過去のものではない。それゆえわれわれは始源的なものを決して過去のものへの歴史的回顧のなかで見出すこともなく、ただ回想のなかで、すなわち現成せる存在(既に在りしもの)と来歴的に贈り届けられている存在の真理を思索する回想のなかでの見出た。

[Das Anfängliche ereignet sich allem Kommenden voraus und kommt deshalb, obzwar verhüllt, als das reine Kommen auf den geschichtlichen Menschen zu. Es vergeht nie, ist nie ein Vergangenes. Das Anfängliche finden wir deshalb auch nie in der historischen Rückwendung zum Vergangenen, sondern nur im Andenken, das zumal an das wesende Sein (das Gewesende) denkt und an die geschichtete Wahrheit des Seins.] (*Die Erinnerung in die Metaphysik*)⁽²⁴⁾

以上の引用から注目すべきことは、思索の本質由来とされている次元が、最古のもの、始源的なもの、先んずるもの、既に在りしものとして、一言でいえば「既に在」として捉えられている点である。

ところがハイデガーの時間論は、一般的理解に従えば、フッサールの現象学の現在中心のな性向に対して、将来性の優位にその特色があるとして解釈される。ハイデガーは「有と時」では、有るものについての古代ギリシア人の解釈が、先述したように、その有の理解を「時」から得ているということ、つまり、そこでは「有の意味がパルシーア (παρούσα) [臨在]」ないしはウーシーア (ούσία) [現在]」として規定されていることを指摘し、それは取りも直さず、「ある特定の時間様態である現在 (Gegenwart) を顧慮して理解されている」ことを強調している。すなわち古代ギリシアの有論が拠り所になっている有の理解は、「現在」を優位に見る立場であり、彼によればその伝統はパルメニデスまで遡ることができるとされる。

λέγου [語ること] そのこと、ないしは νοεῖν [思索すること] — 眼の前にある或るものをその純粹な眼前性 (Vorhandenheit) において端的に覚知すること —、これはすでにパルメニデスが存在の解釈のための導きの糸にしていたものであって、或るものが純粹に「現前する (Gegenwärtigen)」というテンポラルな構造をそなえている。したがって、この現前に対して現れ、それこそが真に有るところのものとして理解される有るもの、これは現在 (Gegenwart) を顧慮して解釈されることになるわけであり、つまりは臨在性 (Anwesenheit *ouōta*) として捉えられるのである。⁽²²⁾

そして更にハイデガーは、何らかの仕方でも有を理解しており、自らの有に関わっている人間的現有の全体構造を「関心 (Sorge)」として捉え、その関心の究極的なあり方、すなわち現有にとつては「最も自己的な」、「他と関わりのない」決して「追いつくことのできな」不定ではあるが絶対に確実であるために必然的に自ら引き受けざるを得ない最極端の可能性としての「死 (Tod)」に触れ、そうした自らの死を予め先駆けて覚悟する、いわゆる「先駆的覚悟性 (die vorlaufende Entschlossenheit)」において現有の本来の全体性を浮き彫りにし、そこに「時間性 (Zeitlichkeit)」⁽²³⁾ (SZ303f) を読み取るのである。つまり現有は「先駆的覚悟性」において、自らの死へと覚悟を定めることによつて、本来の自己へと到来する (zu-Kommen) が、それは平均的日常性に生きている限りでは忘却していたにせよ、もともと既にそれであった (gewesen) 本来の自己自身に立ち返つて、それを引き受けなおすことに他ならず、また同時にそのようにして能動的に自らの置かれた状況を現前せしめる (gegenwärtigen) ことでもある。かくしてハイデガーは *zukommen* から *Zukunft* (将来) を *gewesen sein* から *Gewesenheit* (既在) を *gegenwärtigen* から *Gegenwart* (現在) を導出するのである。このようにハイデガーによれば現有の関心構造の全体を可能ならしめているのは時間性であり、しかもこうした時間性が自己完結的、自己閉鎖的な現象ではなく、常に「それ自体において根源的な」脱自 (ἐξορατικὸν Ausser-sich)」(傍点ハイデガー) であることを指摘し、これこそが根源の本来の時間であり、同時にその第一義的現象は、将来であること、つまり「将来の優位」を強調するのである。⁽²⁴⁾

しかしながら、「有と時」に見られる以上のような時間分析とは打つて変わつて、この「有と時」刊行の翌年、すなわち一九二八年のマールブルクにおける夏学期の最終講義「ライブ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、その先行性も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) / いづれも既に (im vorhinein schon) その有るものの有を理解しており、したが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、イデアがわれわれには予め前もって熟知のものであることから、いわゆる「想起説」がプラトンにあって主張されることを指摘すると同時に、更にはアリストテレスのいわゆる「われわれにとって先なるもの (πρότερον πρὸς ἡμᾶς)」と「それ自らにとって先なるもの (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「先立って (früher)」いるとすることは、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。²⁷⁾

さて、このような人間的現有の全体構造から見ると、有それ自体を思索する傾向がその後のハイデ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、有るものに対する有の先行性が強調され、人間的現有の時間性をもつ「将来の優位」ではなく、むしろ有るものに対する有の本来的〈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。

ではこうした有そのものもつ本来的〈既在性〉の優位はどのように考えればよいのであろうか。その考察にあたって、以下では彼の中期の講演「ニーチェ」第五講「ヨーロッパのニヒリズム」(一九四〇年)第二十四章で言及されている「アプリアリとしての有」を手懸りに考えていきたい。²⁸⁾

六

ハイデガーは、この講演でも、有論的差異における有を〈アプリアリ〉、〈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「われわれにとって先なるもの (πρότερον πρὸς ἡμᾶς)」と「それ自らにとって先なるもの (πρότερον τῆ φύσει)」との区別を手がかりとして論じている。彼はまたここでもまずプラトンのイデア論を引き合いに出して説明することからはじめる。例えば色のついた二つのものが同じであると認識する場合、それら二つの物を比較するに先立ってまず〈同一性〉がわれわれに予め前もって告知されていなければならない。この必然的に前もって告知されているものとしての〈同一性〉は、いま目の前にある同一なる二つの物よりも〈より先〉である。この〈同一性〉が総じてわれわれに予め前もって与えられているのであり、この同一性の光の中でのみ、はじめてわれわれには目の前にある二つの物が同一であると認識することが可能となるのである。しかしながら、実際、認識や知覚の順序から言えば、いま目の前にある色のついた二つの物があった、それを比較対照することによって、はじめてこれらが同一であると認識されるわけであり、したがってわれわれへの関わりという点から見てみると、いま目の前にある二つのものの方が〈同一性〉よりも〈より先〉であり、同一性は〈より後〉となる。すなわち眼前の二物が「われわれにとって先なるもの」となるのである。

しかしながら、〈アプリアリ〉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、われわれ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。われわれにとっては、つまりわれわれ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、われわれ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 (*ἐκ τῆς οὐσίας*) 有るものより以前にあるという意味で「*ἄπορρον*」であり、有るものが「*ἄπορρον*」ということになる。以上のことから「*ἄπορρον*」は二重の意味を持つ。⁽²⁹⁾

(1) フレフレントツテ (*ἄπορρον ἴσταν*) われわれが有るものをそれぞれ把握する時間的順序から言つて。

(2) ピュシスニヨツテ (*ἐκ τῆς οὐσίας*) 有そのものが現成し、有るもの有として現前する順序の上で。

古代ギリシア人にとって、有とはウーシア (*οὐσία*)、つまり不覆蔵性のなかに存続するものの現前性を意味する。ピュシスによって、すなわち有それ自体から見れば、例えば同一であること、つまり同一性は、同一なる有るものに対して「*ἄπορρον*」、言い換えれば「先来的 (*vor-herig*)」である。この同一性は、既に覆蔵されざるものなかへと現成し、同一性は、われわれの知覚が二つの物を同一であるとして殊更に知覚・認識するに先立って存在する。同一性は有それ自体として、すなわち覆蔵されざるものなかへの現前性として、既に前もって視界に収められている。しかもそれが初めて「*ἄπορρον*」と「開かれたもの」をもたらし、同一なる有るものの可視性を授けるのである。

ところでハイデガーは、こうした意味での、つまりピュシスによって、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。⁽³⁰⁾ *Vor*とは「*予め前もつて*」を意味し、*herig*とは「*おのずから発現して来てわれわれに向かつ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「*ἄπορρον*」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る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言い表されていることも否定できない。

因みに、前に触れた論文「時と有」のなかで、ハイデガーは「時」を、有そのものの性起 (*Ereignis*) と脱去 (*Enteignis*) の相依相属性から考察し、それを *Gewesen* (過去)・*Zukunft* (将来)・*Gegenwart* (現在) を相互に隔つて (*auseinanderhalten*)、またそれらそれぞれが同時にそれらを近づける (*zueinander*) 根源的働き、言うなれば「*時の経歴*」として見ているのは興味深い。⁽³¹⁾

七

さて、以上のように、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。ところで、「*ἄπορρον*」というのは、言い換えれば、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「*ἄπορρον*」先なるもの「*ἄπορρον*」も既に、どのように「*ἄπορρον*」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、とも言える仕方をもつからである。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へよ

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」に他ならない。〈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。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を隠し、自身のなかに引きこもる、言うなれば自身現前者として一度たりとも現前したことのない〈絶対的過去〉である。この〈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、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。

ここで想起起こされるのは、本章の冒頭で触れたアリストテレスの実体(ウーシア)の定義、「既に在りしものが現にあるところのものへト・テイ・エーン・エイナイ」である。この「既に在りしもの」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、繰り返して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的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ら変わることはない、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存在そのものを、つまり「類比的」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的先行性、もしくは本来的・既在的覆蔵性として捉え返したハイデガーは、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言えよう。

ところでハイデガーは、アリストテレスによつ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、ヘト・テイ・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。かつて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、神に逢つ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』三・一四)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、存在するものすべてであり、有るといふ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、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、それは言い換えれば既に在りしものが現にあるところのものとして、また将来もあるであろうところのものとして、把握されるべきことを示唆する。つまりそれは過去・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とともに、あらゆる時間に先立って現成している有それ自身であり、それはまたアリストテレスのト・テイ・エーン・エイナイの意味を持ったものであった。

ハイデガーの生まれたメスキルヒ (Meßkirch) はコンスタンツから北方三五キロしか隔たっていない位置にある、ドナウ河の支流に臨む田舎町である。三世紀にアレマン人がこのコンスタンツのローマ要塞に侵入したが、やがてキリスト教に帰依し、そして六世紀にはここに司教が置かれ、八世紀にはアレマン人のピルミニウス自身が司教となり、ライヘナウに修道院を創設して同胞を教導したという。そして更に一四世紀のコンスタンツには有名なドイツ神秘主義者ゾイゼがいた。³² このコンスタンツから程遠くないところにある田舎町メスキルヒのカトリック寺院セント・マルチン教会の堂守りであり、また柩作りでもあった教会職員を父に持つ息子が入学した高等学校は、このゾイゼとゆかりの深いものであった。そして一九〇七年の夏、高校生がはじめてフッサール

の師であるブレンターノの学位論文と出遭ったのは、この三位一体教会の市首席牧師であり、後にフライブルク・イム・プライスガウの大司教となったコンラート・グレーバー博士の書齋であったという。一九〇九年にハイデガーはフライブルクの大学に入学し、最初の頃は主にカトリック神学を勉強し、その傍ら、哲学の講義を聴いていた。後年のハイデ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⁽³³⁾と。そして既にO・ペゲラーが指摘していたように、一九二〇年代前半の時期、ハイデガーは事実的・歴史的な生を根源的なキリスト教信仰の生と結びつけて考えていた。因みに一九二〇年から二一年にかけての冬学期講義は「宗教現象学入門」であったし、一九二一年の夏学期では「アウグスティヌスと新プラトン主義」というタイトルで講義が行われた。更にまた、彼が研究していたカトリック神学には、周知のように、アリストテレスの哲学が重要な要素として入っている。一九二三年の夏学期講義録「オントロギー（事実性の解釈学）」では、「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。」⁽³⁶⁾と述べている。そして彼がブレンターノのアリストテレス論文に関心をよせたのも、こうした背景があったからかも知れない。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・抽象的、あるいは観想的に見られるべきものではなく、端的に聴き従うことが要請されるような「呼び掛け」の言葉に他ならず、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、それに聴き従う信仰には、思弁的神学では届き得ない、ある根源的な「事実性」が伏在しているのである⁽³⁶⁾。

こうしたことを考え合わせると、ハイデガーの有の思索も、もちろん広い意味においてはあがあるが、西欧中世の哲学者ボナヴェントゥーラのいわゆる「神へと向かう心の遍歴 (itinerarium mentis in Deum)」⁽³⁷⁾とあつたと言えるのかも知れない。

野辺の十字架に始まり、セント・マルチン寺院の鐘の音に終る『野の道』の結びで、彼は次のように語る。

時を打つ槌の最後の響きと共に、静けさはますます静かになって行く。その静けさは、二度の世界大戦を通じて、時代のために犠牲に捧げられた人々のところにまで届くのである。単純なるものは、更になおますます単純になった。いつも変わるものない同じ一つのものがふと謎めいたものとなり、そしてまた解き明かされる。野の道の呼び声は、今こそ鮮明に聞こえてくる。魂が語るのか。世界が語るのか。神が語るのか。

[Die Stille wird mit seinem letzten Schlag noch stiller. Sie reicht bis zu jenen, die durch zwei Weltkriege vor der Zeit geopfert sind. Das Einfache ist noch einfacher geworden. Das immer Selbe befremdet und löst. Der Zuspruch des Feldweges ist jetzt ganz deutlich. Spricht die Seele? Spricht die Welt? Spricht Gott?⁽³⁸⁾]

この最後の問いに答えはない。ただ彼は「同じ一つのものの中への断念 (Verzicht)」を、すなわち単純なるもの、簡素なるものこそが語りかけてくるその汲み尽くし難い有の秘義に心を傾け、それに聴き従うことを説くばかりである。彼はただ有の思索の「途上」を彷徨しつつ、真正の神を摸索しているようにもみえる。神と神々が遠くに去り、神性の輝きが世界史から消え去った世界の闇の時代にあつて、ひたすら有の呼び声に耳を傾け、

恭順な思索を展開しながら、「最後の神 (der letzte Gott)」が有の光の中に来臨するのを静かに待ち続けること、それがハイデガーにあって、哲学の唯一の道ではなかったか。

神字の由来がなければ、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ます。

[Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft.]⁽⁸⁹⁾

註

引用註文の箇所や用語、脚注の後に頁数を記す。

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

SZ : Martin Heidegger : *Sein und Zeit*, Elfte, unveränderte Auflage, Max Niemeyer Tübingen, 1967

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

など、インターネット全書データベースに表記して置く。

GA6-2 : *Nietzsche II*

GA12 : *Unterwegs zur Sprache*

GA13 : *Aus der Erfahrung des Denkens*

GA26 : *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*

GA63 : *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*

- (1) W. J. Richardson : *Heidegger Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff The Hague, S. XI.
- (2) *ibid.*
- (3) *ibid.*
- (4) Husserliana X/2 § 40. 657ff.
- (5) ZSD S. 87, od. W. J. Richardson, a.a.O.
- (6) *ibid.*
- (7) 『ヘリムステネス全集』第十二巻 (岩波書店 一九七七年) 五二〇頁解説参照。
- (8) SZ S. 3
- (9) W. J. Richardson, a.a.O. S. XI.
- (10) GA6-2 S. 309, S. 316
- (11) a.a.O. S. 317
- (12) a.a.O. S. 318
- (13) a.a.O. S. 318f.
- (14) a.a.O. S. 319f.
- (15) ZSD S. 24
- (16) a.a.O. S. 24
- (17) a.a.O. S. 25
- (18) GA13 S. 82
- (19) GA12 S. 53

- (20) *ibid.*
- (21) GA6-2 S. 439f.
- (22) SZ S. 25
- (23) *ibid.*
- (24) SZ S. 25f
- (25) SZ S. 303f
- (26) SZ S. 329
- (27) GA26 S. 182-S.189
- (28) GA6-2. S. 190-S. 199
- (29) a.a.O. S. 193
- (30) a.a.O. S. 195
- (31) ZSD S. 16 尚、詳しうは本書第一編第四章を参照されたい。
- (32) 金子武藏『西洋教養のヨーロッパ回想記』読売選書一、一九七〇年刊一三〇頁以下。
- (33) GA12 S. 96
- (34) vgl. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Verlag Günter Neske, Pfullingen 1963, S. 36ff.
- (35) GA63 S. 5
- (36) 社団法人「マルティン・ハイデガー—その人とその思想の由来との一端—」参照。『有と時』世界の大思想28 解 読 叢 書 房 刊]
- (37) GA13 S. 90.
- (38) GA12 S. 91