

解釈学的問題としての「同時性」の問題

東 専 一 郎

一

この小論の主題に関して最初に簡単な説明をしておきたい。まず第一に主題の前半部分を構成している「解釈学的問題」ということであるが、この言葉を私が意識して使うようになったのは、現代ドイツの知名の哲学者ハンス・ゲオルク ガダマー (Hans-Georg Gadamer) の『真理と方法』(Wahrheit und Methode) という書物を読んでからである。この書物には Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (哲学的解釈学の要綱) という副題がつけられているが、ガダマーはこの書物の「序論」の冒頭で、自分の研究の主題が「解釈学的問題」(das hermeneutische Problem) の究明にあるとあって、それがどういう問題であるかということについて、この書物全体のなかで、該博な学識を基礎において深い省察を試みている。ガダマーは、解釈学の問題は近代科学の方法概念によって指定された限界を越えた問題であって、単に科学的な Methodik (方法学) の問題ではないという。そして、芸術や哲学や

解釈学的問題としての「同時性」の問題(東)

宗教——宗教の問題について彼は必ずしも正面から表明的に論及しているとはいえないが——のなかには、近代科学的な Methodik の支配圏域を越えた或る「真理経験」(Erfahrung von Wahrheit) が必ず含まれていて、科学的真理の絶大な支配力に抗して、芸術や哲学や宗教の中に必ず含まれている科学的ならざるこの真理経験を、しかも学問内部の問題として、いかに解釈するかという問題が、精神科学(Geisteswissenschaften)の領域における所謂「解釈学的問題」であるという。しかもガダマーは、単に芸術や哲学や宗教の問題ばかりではなく、一般に歴史の理解とか解釈というような問題にも触れて、上述のごとき「解釈学的問題」が、吾々の歴史理解の根本にも伏在している問題であるという。しかし、ガダマーの思想を直接論究することがこの小論の目的ではないので、「解釈学的問題」ということについての問題提起を彼自身のそれとしてここでこれ以上詳しく説明することは省略したいが、私は戦後の日本において、大きな思想的指導力を発揮した広い意味での進歩主義とでもいうか、そのような立場での歴史の考え方に、いまガダマーを援用して述べ

たような「解釈学的問題」を含んだ歴史意識がまったく抜け落ちてしまっていたのではないか、そしてそこに戦後の進歩主義の問題点があったのではないか、と考える。進歩主義の立場での歴史の考え方というようなものだけでは、現代世界における歴史の問題は、根本的には解決しないのではないか、そのような点からいって現代世界は一つの大きな曲り角にさしかかっているのではないか、と私は思われる。

次に、「解釈学的問題」ということについての上述のごとき理解に基づいて、この小論の主題である「解釈学的問題としての同時性の問題」ということについて或る序論的な論究を試みたい。

歴史ということはいうまでもなく、歴史的時間の上で生起する様々な事象の時を追っての継起的繋がりに他ならないが、そのような歴史の「理解」ということが吾々において成立するためには、過去のもの何等かの意味において、吾々と共に現在同時に存在している、ということがなければならぬ。例えば、考古学的な歴史研究とかそれに基づく歴史の理解が吾々において成立するためには、いうまでもないことであるが、考古学的な過去の遺物が吾々と共に同時に存在している、ということがなければならぬ。しかしながら、過去の遺物のこのような外的同時性ということばかりではなくして、例えば芸術史の理解というようなことが吾々において成立するためには、いろいろの時代の芸術作品の存在というものが、より内的な意味において吾々と共に同時に存在している、ということがなければ

ばならない。この場合、芸術作品の存在ということは、絵画や彫刻や文学作品が単に物体として存在しているということでは勿論あり得ない。勿論それらが物体として存在しているということがなければ、芸術作品の存在ということもあり得ないわけであるが、しかしながらここでいう芸術作品の存在ということは、芸術作品が芸術作品の本質を備えたものとして存在している、ということである。芸術作品は製作年代がそれぞれ違っても、また作品としての様式とか表現形態がそれぞれ違っても——芸術史の理解ということ——が吾々において成立してくるためには——それが皆芸術作品である、と吾々においていえるところ、がなければならぬ。芸術の歴史の理解ということが吾々において成立してくるためには、そのようなところとして芸術の世界とでもいうべきものが吾々において成立していなければならぬであろう。時代の様式的にいろいろ違ったものであっても、それらがすべて共に芸術作品として見られ得る世界というような意味での歴史的時間の継起を内に包摂した同時的な芸術の世界が吾々において成立していなければならない。時代や様式がそれぞれ違ったすべての芸術作品が、同時におなじ芸術作品として見られ得るといふ歴史理解の同時的な視点、つまり芸術創造の原点はいつも現在であり、そのような現在のメタモルフォーゼが芸術の歴史であるという歴史理解の同時的な視点、というものがなければ、芸術の歴史の理解というようものは吾々において成立することができないのである。このような芸術作品の芸術作品としての同

時性ということは、単に過去の遺物が吾々と同時に存在しているといった外面的な同時性ではなくして芸術作品の芸術作品としての本質にまで理解がとどいたところで成立している同時性であるといえよう。

ところで次に私は、最も深い意味での同時性ということが、宗教の歴史理解の本質的な条件として考えられなければならないのではないかと思う。例えば、『伝灯録』というような形で吾々に遺されている禅の歴史がある。これは代々の禅の祖師方の所謂「さとり」の因縁を記録した書物であるが、これが何故本質的な意味での仏教の歴史特に禅の歴史になっているかという点、それはどの祖師方の「さとり」も比較の話ではなくして、いずれも同一の「さとり」だからである。そしてこの同一の「さとり」という絶対現在の同時的な視点から、いろいろな祖師方の所謂「さとり」の因縁が見られているから、仏教の歴史とか特に禅の歴史というものの成立が考えられてくるのである。

しかしながら、この同一とか同時という言葉は厳密に考えられなければならない。現代のドイツの最も深い哲学者といわれるマルティン・ハイデッガーは『Identität und Differenz』(『同一性と差異性』) 仏教的な言葉でいえば『平等と差別』と書物の中で、Identität (同一性) と同じ言葉と Gleichheit (相等性) という言葉を区別して、Identität と同じことがあり、同じことであるか、ということとをいろいろ詳しく考えている。西洋哲学で Identität と同じこと

解釈学の問題としての「同時性」の問題(東)

がどういふことであるかということとは、パルメニデス或いはプラトーン以来西洋哲学における大問題であって、ハイデッガーはそのような西洋哲学の根本問題としてこの問題を考えているわけであるが、ここではハイデッガーのいう Identität と Gleichheit の相違と、同じことを手がかりとして、これまで述べてきた問題についても少し考えたい。

Gleichheit と同じことは、二つのものを相対的に比較した場合、両者が相等である、つまりあい等しいということである。例えば、二つの三角形が合同であるということは、この二つの三角形が比較の上で少しも形や大きさが違わないということ、つまり二つを重ねれば両者が全く一致するということである。ところがこれに対して、Identität と同じことは、例えば、昨日の私と今日の私とが同一の私である、という場合におけるような意味での同一性ということである。それは、昨日の私と今日の私とが別の違った人間であって、両者を比較した場合、何処をとって見ても両者が相等しい、つまり Gleichheit をもっている、ということではない。昨日の私と今日の私は事実、比較の上では、つまり Gleichheit という地盤の上では、両者はいろいろと違っている、体重が違ったり、気分が違ったりしているわけであるが、それにもかかわらず両者は同一の私である、と、同じことができるところがあるわけである。このような Identität の地盤なくしては、吾々の人格の統一とかそれに基づく責任というようなことも成立しないといえよう。詳しく説明する余

裕はないが、一般的にいつて科学や技術の成立する地盤は Gleichheit という地盤であり、これに対して、哲学や宗教の成立する地盤はこの Identität という地盤であるといえると思う。いろいろな存在者がそこで比較され測定される Gleichheit の地盤の上で、科学や技術は成立する。これに対して哲学や宗教において、人間が死すべき存在として自己の存在が問われるのは、自己の存在の Identität が死においてどうなるかということが、吾々にとって抜き差しならぬ問題となってくるからである。そういう意味で、哲学や宗教の問題は、相対的な比較や測定の問題ではなくして、自己の存在の Identität にかかわる問題である、といえると思う。

以上 Identität ということがどういうことであるか、またそれはどういう問題が含まれているかというような点について、多少迂回して簡単な省察を試みたわけであるが、次に吾々の歴史理解の問題に立ち帰って考えてみたい。私は歴史の理解ということについても、いまいった Identität の地盤と Gleichheit の地盤という、二つの地盤が考えられなければならないのではないかと思う。先にいった近代的な進歩史観といったようなものは、この Gleichheit という相対的な地盤の上だけから歴史というものを考えて行くこととする立場であると思う。しかし歴史には、このような Gleichheit の地盤の上で相対的に比較される進歩の Historie ということとはかりでなくして、Identität の地盤の上で、人間存在の同一の根源の絶対体的同時的メタモルフォーゼとして現われる

Geschehen (生起) としつゝの Geschichte (歴史) ということがなければならぬ。この同一の根源のメタモルフォーゼの歴史という視点を外してしまったならば、歴史における伝統というような問題は本質的な意味では考えられない、と思われる。『西田幾多郎全集』第十四巻に収録されている『日本文化の問題』に、伝統ということに関して述べられた次の箇所がある。「伝統とは現在を中心として過去と未来が同時存在になることである。即ち現在に於て過去が空間的に映され動いてゆく事である。一体歴史は過去から未来へ動く事と考へられているが、実は現在から過去を考へてゆくもので伝統もそれに従つて動いてゆくものである。この点に関する T・S・エリオットの考へはなか／＼面白い。彼によれば伝統は過去のものでなく、現在に生きて動いてゆくもので、過去と未来とが現在で統一して行くことと考へて居る。それは何もしないものではあるが、それがなければ現在を纏めて行くことの出来ぬものである。」(傍点筆者)と。上記の言葉を使つていえば、歴史は単に進歩の次元を「過去から未来へ動く事」のみに尽きるものではなく、「現在に於て過去が空間的に映されて動いてゆく事」、つまり、現在において過去が絶対的に映されて動いて行くことである。「現在に於て過去が空間的に映されて動いてゆく」という仕方、伝統ということが本質的に問題になつて居る処では、人間存在の同一の根源の絶対体的同時的メタモルフォーゼという或る Mystik (神秘主義) がその中にいつも必ず含まれていなければならない。

私は以前、現代における実存の立場の創始者といわれるキェルケゴールによって、「私の生涯の思想」と呼ばれた「キリストとの同時性」の思想を手がかりとして、日本曹洞禪の開祖である道元が仏陀における「同時成道」の伝承に関して述べた彼独自の同時性の思想を検討し、両者の宗教哲学的な或る比較研究を試みた^⑤。ここでは、「キリストとの出会い」ということと「覚者との出会い」ということが、宗教的実存の性起の問題、つまり宗教的時間の性起の問題として、実存論的に比較考察されたのであるが、両者の同時性の思想には——キリスト教神秘主義と禪の神秘主義という相違はあるが——ともに、宗教的時間の性起の問題ということにつきない歴史の問題、すなわち、宗教における伝統ということをいかに理解するかという或る「解釈学的問題」が含まれていたといえるであろう。この小論では、上述のごとき宗教的時間の性起にかかわる「同時性の問題」を、歴史における伝統との出会いということに関する或る「解釈学的問題」として、つまり、宗教的時間の性起の問題と等根源的な歴史における伝統理解の問題として、考察したい。

二

周知のごときキェルケゴールは「キリストとの同時性」(die Gleichzeitigkeit mit Christus) ということを、キリスト教信仰の——それなくしては信仰そのことが成立し得ない——根本制約だと考えたばかりではなく、むしろ端的に信仰そのことのものから、或

解釈学的問題としての「同時性」の問題(東)

いは信仰そのことの本質だと考えた。彼がキリスト教千九百年の歴史をいわば躍り越えて「キリストとの同時性」のなかに直接に信仰の本質を把握しようとしたことは、信仰の問題をあくまでも自己身上的の問題として実存論的に究明しようとする意図からでたことであるのはいうまでもないが、それは同時に、彼がキリストの存在の存在論的性格として「同時性」という事態を目撃したことに由来している。勿論、キェルケゴールの同時性の思想の上述のごとき実存論的側面と存在論的側面——この二つの側面は、相互にからみ合った側面であるが、この小論では彼の同時性の思想の第二の側面が注目される。それはこの第二の側面に、本論文の主題である「解釈学的問題としての同時性の問題」とでもいべき問題が含まれているのではないか——そのように私に思われるからである。

キェルケゴールが「キリストとの同時性」ということをいう場合、歴史的同時性と永遠的本質的同時性ということを厳密に区別した。これはよく問題にされる周知の区別であるが、両者の連関を問題とするキェルケゴールの同時性の思想において、一般に、歴史的理解ということに関する解釈学的な問題として、両者の解釈学的連関ということが問われていたのではないか、私はそのように考える。そこでこの小論では特にその点を問題としてとりあげたい。

キェルケゴールに拠れば、キリストを信する者は、いかなる人も決して過去のこととはならない地上におけるキリストの現在を生き、そのような意味でその人はキリストと永遠の本質的な同時性におい

である、といわれる。従ってキェルケゴールは「決して過去のこととはならない地上におけるキリストの現在」、所謂 *die heilige Geschichte* (聖なる歴史) ということを、信仰にとつて欠くことのできない歴史的前提だと考える。そして彼はこのような *die heilige Geschichte* のなかに含まれている永遠の本質的同時性ということ、吾々の歴史理解の条件としてのいかに広汎な意味における歴史的同時性ということからも厳密に区別する。彼はそのような観点から *die heilige Geschichte* は「歴史の外」(außerhalb der Geschichte) にあると^①。従って彼の考える永遠の本質的な意味での「キリストとの同時性」ということは、吾々のどのような歴史的理解をもすべて拒否するという仕方、いかなる人のいかに広汎な歴史理解の条件のなかにおいても絶対否定的に不在であると同時に、「決して過去のこととはならない地上におけるキリストの現在」として、それが「聖なる歴史」と呼ばれようとも単に或る特定の歴史としてのみではなく、現在において過去が絶対現在の映されて動くという仕方、いかなる人の信仰の歴史的前提の中においても絶対肯定的に現在である、といえる事柄でなければならぬであろう。

キェルケゴールが歴史的同時性ということの場合、その端的な意味は差し当たり歴史的同时性ということである。しかしながら勿論、イエスと歴史的に同時代人であるということはキリストとの永遠の本質的同時性ということとは何のかかわりもない。イエスと同時代人であったとか、彼と共同生活をしたというようなことは、

信仰にとつて何の特権にもならないことはいうまでもない。しかしながらこの歴史的同時性ということは、外面的な歴史的同时代性ということから吾々の歴史理解の条件としての歴史的同時性ということにまで——これは永遠の本質的同時性ということの意味をそれと対比して解釈的に徹底して究明するためであるが——拡大されなければならぬ。同時代性という意味での歴史的同時性ということとは違っているが、例えば聖書を古典として読むことができる人間は、それを古典として読むことができるという点においていかなる時代の人といえども歴史的同時性においてある、ということが出来る。また一節において述べたごとく、例えば凡ての芸術作品が時代や様式はそれぞれ違っているとしても、それらが同じ芸術作品と見られるような芸術の世界の成立、つまり歴史的同時性の成立ということが、芸術の歴史的理解ということの根本条件である。従ってこれらの事柄は一般化していえば、吾々の文化の理解ということ全般についていわれなければならない事柄である。しかしながらキェルケゴールの考える歴史的同時性ということの中で最も重要な点は、吾々の歴史理解の根本条件としての歴史的同時性ということの中に実存的同時性 (*die existenzielle Gleichzeitigkeit*) という最深の契機を入れて考えている、という点である。実存的にイエスとかかわりを持ち、実存的にイエスと同じく生きる、そういう実存的な在り方という点においては、時代の区別というようなことは問題ではない。しかもこのようなことは勿論単にイエスについてだけいわれ得

ることではない。例えば、江戸時代の或る古学派の儒学者たちは儒教の伝承の歴史を越えて孔子と実存的に同時的に生きるということ
を自からの生活理想とした、といわれる。吾々はイエスにしろ孔子にしろ、実存的にそれと同じく生き得るといふ点において、時代の相違を越えて完全に歴史的同時性という同一線上に立っているといわなければならない。

それでは何故キェルケゴールは、歴史的なものの実存的現在化という操作を通して実現される、文化の理解という次元をも越えた最も深い意味での歴史的同時性ということと、信仰の本質である永遠的本質的同時性ということとを、一線を劃するような仕方であのようにはっきりと区別しようとするのであろうか。それは恐らく、歴史的なるものの実存的現在化という次元にまで深化されて捉えられ
る歴史的同時性といえども、単に歴史という波の上における深化された次元での異時の同時化ということに過ぎないからである。歴史の原理である異時の同時化によって成立する歴史的同時性は、それが人間存在のどのような深層において成立しようとも、歴史そのものが十時架にかけられ超歴史として復活する処——それがキェルケゴールのいう *die heilige Geschichte* (聖なる歴史) ということである——において成立する永遠的本質的同時性とは質的に違った同時性である。ともかく吾々はここで、歴史的同時性と永遠的本質的同時性との解釈学的連関が覆蔵する歴史と超歴史との間の宗教的な死線¹⁷ということに留意しなければならない。吾々が歴史に死んで歴

史を超えて復活するという吾々の実存的問題においても、勿論歴史と超歴史の間に宗教的死の問題という厳肅な問題がある。これと同様に、歴史を生きる人間が超歴史を保蔵する宗教的伝統をいかに継承するかという問題を究明しようとする場合にも、歴史と超歴史の連関のなかにある解釈学的問題として、宗教的死の問題を吾々は決して忘れてはならないであろう。周知のごとくハイデッガーは、『有と時』において、吾々人間の現有が「死への有」として、先駆的覚悟性の内で死に明け渡された「瞬間」(Augenblick) において、「遺産の伝達」(Überlieferung eines Erbes) ということが真の意味において成立すると考え、そのことがそこで真の意味において成立し得る現有の実存論的構造として「現有の歴史性」(die Geschichtlichkeit des Daseins) とすることを問題にした。¹⁸これは勿論、伝統の継承ということに関する生の哲学の立場でのディルタイ的な解釈学的問題の理解のなかには立場上決して見当らない、ハイデッガーに特有な卓抜な見解である。しかしながら『有と時』の時期における彼の死の理解は、宗教的な意味での死の理解にまで決して届いてはいないのである。従って、吾々が死に明け渡されるということが、「遺産の伝達」ということが真の意味において成立し得るがための不可欠の条件である、ということはいうまでもないことであるとしても、それだけの死の理解では、歴史的同時性と永遠の本質的同時性、歴史と超歴史の解釈学的連関のなかに覆蔵された宗教的
死の問題を一つの解釈学的問題として究明することには決してなら

ないであろう。『有と時』においてのようないわば生死的な死の理解が宗教的死の理解にまで届いてこそ、始めて「遺産の伝達」ということが真の意味において成立し得るがための充分な条件が用意される、といわなければならないのではないか。

吾々は先に、実存的同時性というところまで深化された歴史的同時性といえども、単に歴史という波の上における深化された次元での異時の同時化ということであって、超歴史の歴史化という次元で成立する永遠的本質的同時性ではあり得ないといった。そして、両者の連関のなかに覆蔵された宗教的死の問題が注目された。前述のごとく異時の同時化ということは、歴史の原理、歴史構成の原理である。しかしながらこの異時の同時化としての歴史の原理ということとはキリスト教的にいえば、多少飛躍した言い方になるが、律法の原理ということに他ならないであろう。実存的同時性という次元にまで深化された歴史的同時性といえども、永遠的本質的同時性には届かないということは、神学的にいえば、律法的同时性が福音的同时性に届かない、ということであろう。実存的にイエスと同じように生きようとすることは、イエスと同じように生きようとしてしかも同じようには生きることができないという実存的な問題を、同時にその裏に含んでいる。しかしながら、イエスと同じように生きようとして、しかも同じように生きることができないということには、実存的に歴史的なるものの現在化、異時の同時化を追究して、しかも実存的深化が足りないということには尽きない意味がある。仮り

に異時の同時化として、実存的同時性ということが完全な意味において成就したとしても、そのようにして成立した歴史的同時性と、本質的永遠的同时性ということとの間には、或る無限なへだたりがある。その故はここでいう永遠の本質的同时性とは、イエスがキリストであるということにおいて、超歴史を含んだ歴史として成立している同時性であるからである。従って上述のごときへだたりは、実存的な異時の同時化の次元におけるへだたりが仮に零になっても、その故にこそかえってはつきりと露わになってくる歴史と超歴史との間の無限のへだたりである。従って吾々はここで、律法的自己追求的自己における宗教的死の問題を看却することができない。吾々がキェルケゴールにおける歴史的同时性と永遠の本質的同时性との間の解釈学的連関ということを問題とする場合においても、前述のごとき宗教的死の問題を蔵した連関として、生の解釈学の立場とは違ったその取り扱いが要求されるであろう。歴史的同时性と永遠の本質的同时性との間の無限のへだたりが露わになるということ、すなわち例えばキェルケゴールのいうような「思弁的過程に対する対立としての同時性」(Gleichzeitigkeit als Gegensatz zum spekulativen Prozess) ^⑥ ということの成就において、それにもかかわらず却って両者の無限のへだたりが露わになるところは、時間のへだたりをうめるいかに深化した仕方での異時の同時化も福音的同时性としての永遠的本質的同时性の成立ということに對するいわば「躓きの可能性」に他ならない、ということの深刻な露

呈であるといえよう。キェルケゴールの「躓きの可能性」の問題については後で触れたいが、吾々は歴史的同时性と永遠の本質的同时性の解釈学的連関という問題を、生の解釈学の立場では立场上究明することが不可能な問題として、解釈学の問題としての「躓きの可能性の問題」ということを考えなければならぬであろう。というのは「躓きの可能性」の問題のなかに、キェルケゴール特有な宗教的死の問題が蔵されている、と考えざるを得ないからである。

三

吾々はこの小論では、キェルケゴールにおける歴史的同时性と永遠の本質的同时性の連関という問題を、前述のごとく、総じて歴史的理解ということに關するある一つの解釈学の問題として究明しようとして試みてきた。一体、歴史的理解とそれに基づく歴史の記述ということには、前述の言葉でいえば異時の同時化の問題、これを特に歴史学的な歴史記述の問題としていえば、所謂「時間のへだたり」の克服という問題がある。例えば、吾々が過去の文献を充分読みこなすことができるためには、吾々の時代の言葉と非常に違った古い時代のそれを実証的に詳しく解説するという仕方、吾々の時代と過去の時代を引き離している「時間のへだたり」が克服されなければならぬ。しかしながらそのような仕方では成立する異時の同時化の成立（歴史的同时性の成立）は、例えば、古典が保蔵する本質的眞

解釈学の問題としての「同時性」の問題（東）

理が吾々の自己表現として吾々自身の所有となり吾々に継承される、といった場合に成立するような意味での「時間のへだたり」の克服というようなことと比較すれば、単に外的な意味での異時の同時化の成立、すなわち単に外的な意味での歴史的同时性の成立ということに過ぎないであろう。前述のような意味での「時間のへだたり」の外的な克服によって、却って内的本質的な意味での「時間のへだたり」が露わになる。言葉の障碍というような意味での「時間のへだたり」が眞に克服され、言葉が言葉として意味するところが眞に露わになることによって、却って古典の本質が、それを自己の側から理解することを許さない或る異質なものがらとして経験され、そのことによって眞の意味での「時間のへだたり」がそこで始めて露わになる、ともいえるのである。従って、吾々が内的本質的な意味において経験する「時間のへだたり」、つまり、吾々に或る異質なものとして経験される伝承の本質が、吾々の自己否定を通してより深い意味での吾々の表現として理解されるとき、始めて「時間のへだたり」ということの眞の意味での克服が成立し、より深い意味での異時の同時化ということが成立する、と一応いうことができるであろう。

一節の冒頭で触れたことであるが、ここでもう一度、『真理と方法』(Wahrheit und Methode)におけるガダマーの所説を、上述のごとき問題に関連させて、すこし敷衍しておきたい。同書において彼は、シュライエルマッヘルに始まりデイルタイにおいて完成

される近代解釈学の発展のなかに、どのような「解釈学的問題」が含まれていたか、という問題を非常に綿密詳細に追求する。ここではそれに詳しく論及することは避けたいが、彼が近代解釈学の創始者と完成者として、それぞれシュライエルマツヘルとディルタイとを特に問題にした視点は、前者に関しては、他者の理解の問題という視点であり、後者に関しては、自己表現の問題という視点である、と大略いうことができるであろう。吾々が何かを理解し解釈しようとすることは、その何かが吾々にとって誤解の可能性を含んだ他者性を備えた何ものであるからである。単に自明な事柄を、吾々はことさらに改めて理解し解釈しようとはしないであろう。しかしながら他方、その何かについての理解と解釈が吾々において完成するということは、吾々にとって他者性を備えたものとして否定的に現われるこの何ものかが、却って肯定的により深い意味で吾々自身の所有となり、より深い意味での自己表現として理解し解釈されるということである。ガダマーは、吾々が何かを理解し解釈しようとする場合当然問題になるべき解釈学的問題状況の以上のごとき否定面と肯定面とを、それぞれシュライエルマツヘルとディルタイに振り分けて、それを両者に固有な「解釈学的問題」ということの二つの局面として究明しようとしている、と云ってよいであろう。ガダマーは他者の理解の問題という前述の第一の視点から、シュライエルマツヘルの考えた「普遍的解釈学の理念」(die Idee einer universalen Hermeneutik) (1) die Erfahrung der Fremdheit

(他者性、異質性、不識性の経験) (2) die Möglichkeit des Mißverständnisses (誤解の可能性) という二つの事柄を問題とする。die Erfahrung der Fremdheit ということは、吾々が過去のものを理解し解釈しようとする場合の初歩的な解釈学的問題状況に即していえば、勿論差し当たりは、例えば過去の時代の古典を構成している fremd な言葉に関する文献学的な解釈の困難さに、必然的に随伴する Fremdheit の経験ということであろう。しかしながら前述のごとく、そのような意味での「時間のへだたり」に由来する Fremdheit の経験は、過去のものとの理解とか解釈が克服すべき前提条件であるに過ぎない。むしろ、「時間のへだたり」に由来する上述のごとき Fremdheit が克服され、最早 fremd でなくなることによって、それとは全く質の違った種類の Fremdheit つまり、吾々が理解し解釈しようとする事柄に固有な内容それ自身がもつ Fremdheit が、ここで始めて問題となってくるのである。吾々が過去のものを理解し解釈しようとするのは、そのもの自体が何であるか、そのもの自体の固有な本質が何であるかを問題にすることであって、こちら側の勝手な所謂「近代的解釈」をそれにつけ加えたり、伝承的解釈の自明な前提に安易に依存することであってはならないであろう。そのことは逆にいえば、吾々が既に持ち合わせているこちら側の自明な理解を投入して勝手な解釈をしようとするれば、そのような解釈はそのもの自体の固有な内容の誤解になり躓きになる、ということである。シュライエルマツヘルの「普遍的解釈

学の理念」構成の前提である「Fremdheitの経験」ということと、「誤解の可能性」ということは、以上のこととき意味において相互に連関し、いわば一つの解釈学の問題状況を形成している、といつて差し支えないであろう。そのような意味でガタマーは、シュライエルマッヘルの「解釈学は誤解を避ける術である」(Hermeneutik ist die Kunst, Mißverständnis zu vermeiden.)という言葉を引用し、このような否定的表現(dieser negative Ausdruck)のなかに解釈学の凡ての課題が含まれている、^⑤というのである。

前述のごとく、近代解釈学の祖といわれるシュライエルマッヘルが、「Fremdheitの経験」と「誤解の可能性」という普遍的解釈学理念に基づいて、解釈学の問題状況の否定面を適確に把握しているのに対して、近代解釈学の完成者であるデイルタイは、シュライエルマッヘルにおいていわば他者ないしは汝として否定的に経験されたものを、却って自己のLeben(生)の表現と見るような解釈学の問題状況の肯定面を、特にとりあげて問題にしたといえるであろう。ガタマーは勿論『真理と方法』において、近代解釈学の出発点と完結点との連関を、解釈学の問題状況の否定面と肯定面との吾々が問題にしようとしているような或る内的な連関として、必ずしも自覚的表明的に述べているとは言い難いが、この小論では、この否定面と肯定面との或る内的連関の問題が特に表明的に問題として立てられ、以下の論述が進められる。従つて私は上述のごとき解釈学の問題状況の否定面と肯定面の連関を、先に触れたごとく宗

解釈学の問題としての「同時性」の問題(東)

教的死の問題を入れて、死(否定面)と言葉(肯定面)の内的連関の問題として考えたい、と思う。というのは、吾々が宗教上の古典をいかに理解するかとか、宗教上の遺産をいかに継承するかというような問題に、自己身上の問題として直面する場合、シュライエルマッヘルからデイルタイへの上述のごとき解釈学の問題状況の——死線が抜かれた否定面と肯定面との——いわば形式的な連関の分析だけで果して充分であるかどうか、そのような点に私は大きな問題を感じずからである。前述のごとく『有と時』のハイデッガーは、吾々現存在が先駆的覚悟性なかで死に明け渡された瞬間において、遺産の伝達ということが真の意味において成立すると考え、そのことが真に成立し得るがための現存在の実存論的構造として現存在の歴史性ということの問題にした。これはシュライエルマッヘルからデイルタイへの近代解釈学の発展の中には見当らない解釈学の問題の一步踏み込んだ把握であるといえるであろう。しかしながら、死に明け渡された先駆的覚悟性ということは、遺産の伝達ということの必要条件ではあつても、充分な条件ということには決してなり得ない。それはまた遺産の伝達ということの内容にはかかわらない単に形式的な条件であるに過ぎない。従つて吾々が遺産の伝達の内容とということに特に眼をつけて考える場合、死への先駆的覚悟性ということだけでは、それは遺産の伝達ということの必要条件にすらなり得ないのである。吾々が宗教上の遺産をいかに継承するかということとを問題にする場合、その必要にして充分なる条件は、宗教的死

復活ということであろう。これを強いて分析的にいえば、宗教的死が遺産の継承ということの必要条件であり、宗教的復活がその充分条件ということになる。従って『有と時』の場合、必要条件としての死が真の宗教的死ということになっていないが故に、遺産の伝達ということの必要条件すら真の意味では充たされていないということになる。

しかしながら吾々は『有と時』のみをせっかちにとりあげるだけでは、ハイデッガーにおける解釈学的問題の究明としては、不充分であるというそしりをまぬかれることができないであろう。後期のハイデッガーにおいては、既述のごとき解釈学的問題状況の否定面と肯定面との連関の問題が、否定面としての「死」と肯定面としての「言葉」の解釈学的連関の問題として捉えられ、その究明が志向されたのではないか。その場合の「死」と「言葉」は、最早単に吾々人間の現有の有り方としての生死的な「死」と、最早単に人間が語り得るがための実存論的条件としての「言葉」として捉えられているのではなく、両者はそれぞれ存在そのものの否定面と肯定面として、いわば宗教的な死と宗教的な言葉の次元にまで換骨奪胎されて把握されている、といえるのではないか。次節以降で吾々は、後期のハイデッガーにおいて解釈学的問題状況の否定面（死）と肯定面（言葉）の連関がどのようになっているか——こういった点を特に問題としてとりあげ、その究明を試みたい。

四

ハイデッガーの「有の思惟」の根底には、周知のごとく終始一貫して死と言葉の問題、後期のことばを使っていえば所謂「死と言葉の間の本質関係」(das Wesensverhältnis zwischen Tod und Sprache)^⑥の問題がある。吾々が自己の有にかかわる問題と現実的な有る者にかかわる問題とを、問題としてはっきりと区別することができるのは、吾々の有の根柢に死の問題(Todesproblem)が横たわっているからである。吾々が現実的に生きるといふことは、吾々が現実的な有る者との間の様々なかわりから起ってくる諸問題を解決することにおいて生きる、ということである。科学や技術はこのような現実的な有る者とのかわりから起ってくる諸問題の解決という地盤を離れては成立しないであろう。しかしながら死という問題に撞着する時、吾々は吾々の現有の有る者としての一切の内容を捨象して、自己の有そのことを問わざるを得ない。死の問題は現実的な有る者との一切のかわりを捨象して、有の問題を科学や技術の問題とは一線を劃した哲学固有の問題として純粹に提起するための抽象化の原理を含んだ問題である、ともいえるであろう。

『有と時』の序説第七節においてハイデッガーは、哲学というものが「現有の解釈学」(Hermeneutik des Daseins)から出発する「普遍的現象学的有論」(universale phänomenologische Ontologie)に他ならないと考え、哲学の出発点である「現有の解釈学」

は「実存の分析論」(Analytik der Existenz)として「すべての哲学の問いの導きの糸の端を、そこから問いが発源し、そこへ問いが帰入する処に確固として繋ぎ留めている」という。ここでは『有と時』の文脈を詳しく辿ることはできないが、ハイデッガーが「そこから問いが発源し、そこへ問いが帰入する処」といった哲学の問いの在処は、「実存の分析論」として「現有の解釈学」を主導した死の問題の中にあつたともいうことができるであろう。死の問題によって主導された「実存の分析論」が彼の「有の問い」が問端を開いた処である。哲学の学問的性格は、人間の根本にある問いを終始一貫あくまでも問いとして立て、あくまでも問うものとしての立場を離れないというところにあるともいえるであろう。しかしながら、そこにも問いが本当に問いとして立てられる問処が直下に答である、という消息がなければならぬ。しかるに『有と時』の場合、「哲学の問いがそこから発源し、そこへ帰入する処」というのは、哲学の問いがあくまでも問いとしてそこから発源し、あくまでも問として、そこへ帰入する処である。勿論ハイデッガーの哲学の根本にある「有の問い」は、問いそのものの外に答を求めるようなそういう相対的な問いではあり得ない。そこに吾々は「有の問い」があくまでも「問い」であることの積極的な意味を見逃がしてはならない。しかしながら、『有と時』以降の彼の後期の哲学ということを視野に入れて考えるならば、彼の哲学の変貌は「有の問い」が本当に「有の問い」として立てられてゆくがための変貌であり、「有の問い」の問処が

解釈学の問題としての「同時性」の問題(東)

直下に答であるような、問いの立て方を求めての変貌、それ故「有の問い」の最早形而上学的ならざる立て方を求めての変貌であつたといえるであろう。従つてもし事態がそうであつたとすれば、『有と時』の段階では、「哲学の問いがそこから発源し、そこへ帰入する処」という——死の問題から問端を立する——この問処は、問処が直下に答であるような仕方ではあり得なかつたともいえる。つまり、哲学の問いがあくまでも問いとして、そこから発源し、あくまでも問いとして、そこに帰入するこの問処は、死の不安において有る者への一切のかかわりが滑り落ち後退することによつて、有る者とは完全に絶縁された仕方では有る者が純粹にそこへ集められる処、有る者に不可解なXとしてそこから現る処であつた、といえるであろう。従つてハイデッガーにおいては、彼が「有の問い」の問端を立した問処自身が、最早外に答えを求めることを自らふさぐ他ないような、いわば「そこからそこへ」という構造を、出発点において既に担つていた、ともいえる。それは既に、問い自身最早形而上学的ならざる、問いの立て方であつた。

それでは、「有の問い」を問処が直下に答であるような仕方——すなわち最早形而上学的ならざる仕方——でどう道得するか、どう道い得るか。そこに後期ハイデッガーにおける「言葉の問題」があつた、といえるのではないか。そのような点からいえば、ハイデッガーの「有の思惟」は、死の問題に始まり言葉の問題に終る、と或いはいうことができるかも知れない。簡単にいえば、死によつて有

が問いとして立てられ、そのような独自の問いを真に問いとして、問処が直下に答であるような——最早形而上学的ならざる——問いとして道得し得る「言葉の本質」(das Wesen der Sprache)が、

彼の哲学の畢竟帰処として最後に問題になった、ともいえる。しかしながら勿論、ハイデッガーの有の思惟が死の問題に始まり、言葉の問題で終るといふような言い方は、ほんの差し当たりの言い方に過ぎざらぬであろう。前述のごとく、「有の問い」が問いそのもの他に答えを求めるような相対的な問いではあり得なかつたとすれば、「有の問い」の否定面をなす死の問題と肯定面をなす言葉の問題は、絶対否定即肯定的な連関において、終始同時に彼が問題としてきた Sach-Verhalt (連関的な事柄)であるといわなければならぬ。『ある日本人との対話』(Aus einem Gespräch von der Sprache, zwischen einem Japaner und einem Fragenden)のなかでハイデッガーは次のごとくいふ。「言葉と有への省察が早くから私の思惟の道を定めているというそのことの故に、その究明はでき得る限り背景に引き留められたままになっている。私がいかに早くあまりに遠方に取進んだということが、恐らく『有と時』という書物の根本欠陥である」と。以上のことばにもあるように、「言葉」の問題は、ハイデッガーにおいては、彼の哲学のいわば奥の院にある問題として、最初から「有の問い」をめぐる彼の思惟の道を定めていた問題であつたが、「有の問い」を問処が直下に答であるような、最早形而上学的ならざる仕方では道得する「言葉の

本質」の究明ということは、最後まで忍辱留保され、最後まで背景に引き留められざるを得なかつたのであろう。

言葉の問題は哲学の一般的な問題領域のなかでいえば、いうまでもなく「解釈学」(Hermeneutik)の問題である。しかしながらここで吾々は、前述のごとく言葉の問題は、ハイデッガーにおいては死の問題と密切に連関した問題であつた、という点に深く留意する必要がある。『言葉への途上』(Unterwegs zur Sprache)に収録されている論文『言葉の本質』(Das Wesen der Sprache)において、彼は「死と言葉の問の本質関係」(das Wesensverhältnis zwischen Tod und Sprache)ということについて触れ、動物は死を死として経験することができない、しかもまた動物は言葉を語る④ことができない、という点を注視する。死に得るといふことと言葉を語るといふことは、ともに人間の本質的な存在の仕方であり、『有と時』の用語でいえば、それは現有の在り方を本質的に規定している所謂「実存性」(Existenzialien)、つまり実存論的範疇である。④というのは、人間に固有な有の理解なくしては、死を死として知るといふ人間に固有な死の理解はあり得ない。同様に、人間に固有な有の理解なくしては、人間は人間に固有な, *int-Sagen* (「ある」を言うこと)としての言葉を持ち得ない。そのような意味で、死と言葉は吾々の現有の在り方をそれぞれ本質的に規定している実存性であるが故に、両者の連関は『有と時』のことばを使つていえば現有の本質としての実存の中にある、ともいえるであろう。これに対して

彼の後期の思想においては、死と言葉の問題はいずれも有の性起 (Ereignis) の問題として考えられる。後期のハイデッガーにおいては、死と言葉の連関ということは、有の性起の現有へのかかわりの否定面と肯定面との連関として考えられているのではないか。

「死と言葉の本質関係」の問題という点に關する彼のこのような後期の思想については、後で改めて考えてみることにしたいが、ともかく吾々は言葉の問題ということがハイデッガーにおいては、前述のごとく死の問題と切り離しては考えられていない、という点に注目する必要がある。従って、言葉の問題は解釈学の問題であるといつても、それは単に死の問題を含まないデイルタイ的な生の表現の問題に尽きるものではない。「《表現》《体験》《意識》といった名のもとに現代の思惟を規定している主導的諸觀念は、それらの規準的役割ということに關していえば、既に曖昧なことになってしまっている筈だ。」とハイデッガーはいう。

それでは彼の哲学の奥の院の問題ともいへべき言葉の問題を、彼はいったいどのような意味で「解釈学」の問題として考えたか。『有と時』の序説第七節で、哲学というものが「現有の解釈学」から出発する「現象学的有論」であると考えられているという点については先に触れた。上述の『或る日本人との対話』にでてくる回想に拠れば——この「解釈学的現象学」(die hermeneutische Phänomenologie) において彼にとって問題であったことは、現象学の内側での一つの方向ということでもなく、ましていわんや何か新し

解釈学の問題としての「同時性」の問題(東)

いものということでもなかった。むしろ逆に、現象学の本質をより根源的に思惟し、このようにして現象学を西洋哲学への帰属性へと独自の仕方でも逆に接合しようと試みた。——と彼はいうのである。それでは何故そのような試みに「解釈学」(Hermeneutik) とか「解釈学的」(hermeneutisch) ということが選ばれたのであるか。このような点について同書が語っていることは、大略次のことき事柄である。

「神学的由来」(die theologische Herkunft) から「思惟の道」(der Weg des Denkens) には、聖書の言葉と神学的「思惟」の思惟との間の関係「換言すれば「言葉と有との間の関係」の問題に追いつき廻わされていたハイデッガーにとって、「解釈学」(Hermeneutik) という名称は決して疎遠なものではなかった。「解釈学」という名称を、彼その後彼と同一の源泉つまり神学研究、特にシュライエルマッヘルの研究から出発したデイルタイの歴史的精神科学理論のなかに見出したという。同書でハイデッガーは、聖書解釈と一つに結びついて形成されてきた「解釈学」ということについて、シュライエルマッヘルの手稿から刊行された『Hermeneutik und Kritik mit besonderen Beziehung auf das Neue Testaments』(1838)『Allgemeine Einleitung』の次の最初の二つの文章を引用する。「解釈学と原典批判」二つ文献学的学科、二つの技術学、この両者は一方に携ることが他方を前提しているが故に、互に切り離せない関係になっている。「前者は一般に他人の言、特に書かれ

たそれを正しく理解する技術であり、後者は文書とその語句の正当性をただしく判断し、またそれを充分な証拠とデータから確認する技術である^⑧と。しかしながらこの Hermeneutik という名称は、ハイデッガーによれば、あらゆる種類の解釈——例えば造形芸術の作品の解釈——のための理論と方法論をも表示し得るようにそれが適合する意味を拡張して、「広い意味において」使用されることが勿論可能であるが、『有と時』においては特に「或るなお一層広い意味において」(in einer noch weiteren Bedeutung)使用されている、といわれる。しかし、『有と時』の場合、この「一層広い」(weiter) ということは、同一意味のものを一層大きい妥当領域へと単に拡張することを意味しているのでは勿論あり得なかった。この場合、「一層広い」ということは、原初の本質(das anfängliche Wesen)から源を発してひろくなるような「広がり」(Weite)からいわれている、とされる。

ところで以上のごとくハイデッガーは、彼が Hermeneutik という名称を使用するに至ったいくつかの理由を述べ、しかも hermeneutisch が、Phänomenologie への形容語として使用された場合、それは慣行の「ごとく」解釈(Auslegen)の方法論を意味しているのではなくして、Auslegen それ自体を意味していたのだと強調した後、彼は自らの Hermeneutik という言葉の使用が決して勝手なことば使用ではなかったこと、しかも同時に、それが Phänomenologie に関する彼の試みをその意図において明晰にするのにぴったり適合

していたこと、これらのことを吾々に理解せしめるため、最後に Hermeneutik という言葉の語原について大略次のごとき或る「論究」(Erörterung)を試みようとする。「解釈学的」(hermeneutisch)という表現はギリシヤ語の動詞 *ēmpneîn* から由来している、これは名詞 *ēmpnēsis* に関係があるが、この *ēmpnēsis* は思惟の遊びをすれば、*Erōnēs* 神の名と言葉を合わすことができ、その方が学問の厳密さよりもより抱束する力がある、と。ヘルメースは神々の使者であり、彼は運命の用向きをもつてくる。*ēmpnēsetu* とは知らせをもたらす陳述 (Darlegen)——その陳述が使いの用向きを聴取することができるかぎりにおいてのみ、その陳述は知らせをもたらすわけであるが——そういった意味での知らせをもたらす陳述である。このような陳述 (Darlegen) が、プラトンの対話篇『イオン』(534e)の言葉 *ēmpnēs eīōn tōu θεού* (使者達は神々のものである)に従っていえば、彼等自身が神々の使者達に他ならぬような、そういった詩人達によって既に言いいだされていることについての解釈 (Auslegen) となる。従ってそのような意味においての das Hermeneutische (解釈学的なもの)とは、いわゆる解釈とということではなくして、それに先立って、使いの用向きと知らせをもたらす、ということの意味する。^⑨以上は、Hermeneutik の語原についてのハイデッガーの「論究」の主要であるが、このように *ēmpnēsetu* ということの「本源的意味」(der ursprüngliche Sinn)を彼がここで特に強調したのは、それが、『有と時』への道を開

いた現象学的思惟の特徴を示す助けとなったからだ。彼は、*er* というのである。

ところで上述の *er* と *es*、*ephruseien* の本源的意味でもって現象学的思惟を特徴づけるといわれる場合、最大の眼目とされるところは、有る者の有を現出にもたらず、ということである。それも勿論、最早形而上学のやり方ではなく、有それ自身が輝き出づるやり方ととられる。「現成する者の現成」(Anwesen des Anwesenden) すなわち「両者の非一非異」(die *Zweifalt beider aus ihrer Einfalt*) と *er* と *es* が、この場合の最大の眼目とされる^⑧。かくして人間は、自らが「非一非異」(*Zweifalt*) の語りかけに言い応じ、そのようにして「非一非異」(*Zweifalt*) の使いの用向きを告知する限りにおいて真に人間として存在する、といわれる。従ってこのようにして、「非一非異」(*Zweifalt*) への人間本質の連関 (*Bezug*) のなかで、前もってはたらいっているもの、支えとなつてゐるものが「言葉」(*Sprache*) である、とされるのである。それ故ハイデッガーは、「解釈学的連関」(*der hermeneutische Bezug*) と *er* と *es* を定めてゐるものは、上述のような意味での「言葉」である、と考へる。このようにして彼は上述のごとき彼の根本の考へに基づいて、「言葉」というものが、現成と現成する者との「非一非異」(*Zweifalt*) への人間本質の「解釈学的連関」における *Grundzug* (根本動向) である^⑨、と考へるのである。

以上は大體、『或る日本人との対話』にて述べる「解釈学的連関」

解釈学的問題としての「同時性」の問題(東)

(*der hermeneutische Bezug*) と *er* と *es* に関する彼の根本の考への要約的な記述であるが、この場合「連関」(*Bezug*) ととられる事柄のなかには、分析すれば、およそ次のごとき意味が含まれてゐる、と思はれる。

- (1) この場合 *Bezug* ということは、「非一非異」と人間本質の *Bezug* と *er* と *es* とである。
- (2) 「非一非異」と人間本質の *Bezug* の根本動向 (*Grundzug*) は「言葉」である。
- (3) しかしその *Bezug* は、記号論理学で考へるごちな *Relation* という意味での関係ではあり得ない。
- (4) 人間が人間として存在する (*wesen*) ことを要請しているものは、「非一非異」である。
- (5) 人間が「非一非異」の要請に言い応じ、そのようにして「非一非異」からの使いの用向きを告知する限りにおいて、人間は人間として存在する。
- (6) *Bezug* とは、「非一非異」の「用」(*Brauch*) と *er* と *es* とである。
- (7) 従つて、*Bezug* という言葉が言おうとしてゐることは、人間が人間としてあるということにおいて、「使用されている」(*gebraucht sein*) ということ、すなわち、人間を要請する「非一非異」の「用」に帰属してゐるということ、に他ならない。
- (8) そのような「用」が *hermeneutisch* な「用」すなわち、

知らせをもたらすことに関する、そして使いの用向きを守護することに関する hermeneutisch な「用」である。

(9) 人間が「連関のなかに」(im Bezug) 立っているところとは、人間が人間として「用のなかに」(im Brauch) 存在する(wesen)ということと、まったく同一の意味である。

(10) しかし、「非一非異」は現成からむ(vom Anwesen her)現成する者からも(vom Anwesenden aus)また両者の関係からも、説明され得ぬものである。

(11) その故は、「非一非異」それ自身が「覚明」(Lichtung)を開き、その内部で始めて人間が、それとして現成する者と現成そのことを区別することができるからである。

(12) 従って吾々は最早外から「非一非異への連関」(Bezug zur Zwielfalt) などといったはならない。とどうのは、「非一非異」は表象作用の対象ではなく、用の大用(das Walten des Brauches)であるからである。

以上は大体、ハイデッガーによって Bezug (連関) といわれている事柄についてのおおまかな意味内容の分析に過ぎないが、彼は右に列記したような意味において、「非一非異」(Zwielfalt)とどうことと、人間が人間として有るとどうこととの「解釈学的連関」の根本動向(Grundzug)として「言葉」(Sprache)とどうこととを考えていると思われる。

しかしながら、ここで問題とされているような意味での「言葉の

問題」は、『有と時』以来終始一貫継承されてきた「死の問題」といったどのようななかかわりにおいてあるのか。人間が人間として有る(wesen)ということとは、人間が「死を免れぬ者」(die Sterbliche)として有るとどうことである。しかも、この「死を免れぬ者」をその本性(Wesen)が性起する(Enteignen)へと総持(versammeln)しつゝ法(Gesetz)としての「性起」(Ereignis)とどうことなかで、後期のハイデッガーにおいては、「言葉の本質」(das Wesen der Sprache)が見出された^⑩。それでは、いったい「死と言葉の間の本質関係」(das Wesensverhältnis Tod und Sprache)とは、どういふことか。

五

四節において私は、『或る日本人との対話』にてくる「解釈学」の問題に関するハイデッガーの根本の考え、換言すれば、「非一非異」(Zwielfalt)と人間本質の「解釈学的連関」の問題に関する彼の根本の考え、を説明してきた。その場合私は Zwielfalt という彼のこの特異な言葉の訳語に困却して、強いてそれに「非一非異」という語を当てた。勿論、そのような言葉が訳語として適切であるとは必ずしも思っていないが、私がここでこの言葉をあえて使用した根本の理由は——ハイデッガーが Zwielfalt とか Wahrheit des Seins (有の真性) というようなことを問題とする Wesensraum (本質空間) は、仏教の言葉でいえば、真妄の「和合、不和合」とか「非一

非異」の連関を問題にするアラーヤ識の如來藏的問題圏域に相当しているのではないか——そのような考えを私がいくらかいたいたからである。^②「言葉の本質」(das Wesen der Sprache)というところが、周知の「ヒューマニズム」についての書簡(Brief über den Humanismus^③)のなかでは「有の真性」(Wahrheit des Seins)から考えられ、『言葉への途上』(Unterwegs zur Sprache)のなかでは前述の「非一非異」(Zweifalt)から考えられる。そのような点からいえば、両者はむしろ同義語である、ともいえるであろう。しかしながら私は、「有と有る者の有論的差別」(die ontologische Differenz des Sein und Seienden)の生起と人間本質の連関という問題が特にとりあげられる問題圏域において、「有の真性」に代えて「非一非異」(Zweifalt)という言葉が特に選ばれたのではないか、と思う。ハイデッガーのいう Zweifaltとは、有る者の露現と有の覆蔵態において、有と有る者とを非一非異的に保持するいわば用の大用(das Walten des Brauches)を意味する。従ってハイデッガーにおいては、そのような用大的な用の要請に言い応じ、それに使用されるというところに人間の本質ということが考えられている、と思われる。そしてこの場合、ハイデッガーのいう「言葉」(Sprache)とは、「非一非異」(Zweifalt)と人間本質との連関を支えている根本動向(Grundzug)に他ならない。ところでここであらかじめ本節の結論を先取していることになるが、この小論では、「非一非異」(Zweifalt)が有る者と有る

解釈学的問題としての「同時性」の問題(東)

いわば和合的に保持する(zueinanderhalten)用のなかに、ハイデッガーにおける「死の問題」の秘密が、これに対して両者をいわば非和合的に保持する(auseinanderhalten)用のなかに、「言葉の問題」の秘密が匿されているのではないか、そして、このような二つの用として使用される人間本質のなかに、ハイデッガーにおける深い意味での「人間本質の問題」の秘密が匿されているのではないか、そのように私は考えておきたいのである。勿論「死の問題」と「言葉の問題」は、既述のごとくもともと或る「本質関係」(Wesensverhältnis)をもった問題であり、特に後期ハイデッガーの問題圏域における事柄としては、両者を切り離して問題とすることは原理的に許されないであろう。従って私はこの二つの問題について、本節ではあくまでも両者の「本質関係」に即して考察を進めたい、と思う。

後期のハイデッガーにおいて、「言葉」(Sprache)は最早人間が語り得るための実存論的条件としてではなく、「世界」(Welt)や「真性」(Wahrheit)におけるとおなじく、第一義的には「有」(Sein)の根本規定と考えられる。人間が語るのではなくして、第一義的には「言葉」が語る、といわれる。それ故 Die Sprache spricht^④(「言葉が語る」という彼のこの勝義のいまわしは、有の開けがそれ自身を開き現わすということ、換言すれば、それは有の性起そのことを意味する。しかし勿論、現有としての人間という場をはずしては、有の開けがそれ自身を開き現わすということは原理

的にはあり得ない。従って、有の性起としての勝義の「言葉」は、前述のごとく人間が語り得るがための *existenzial*（実存論的）な条件としては最早考えられてはいないが、それにもかかわらずそれが性起するための *eksistenzial*（覚存論的）な条件として、「覚明」（*Lichtung*）がそれ自体を開き現わす、現有としての人間という場を要求するのである。従って、現有としての人間は、そこにおいて一切の有る者がそれぞれ固有の差別相において自性として現する（*Ereignen*）場であるとともに、そのような意味における有る者の示現ということのなかで全一的に用いられている有の性起||自性現起（*Ereignis*）によって、人間自身がいわばその眼晴として使用される（*Erfügen*）用の場でもある。従って上述のような意味での *Ereignen* と *Erfügen* と *zufügen* とは、有る者と有の和合（*Zueinander*）と不和合（*Auseinander*）とを同時に保任する前述の「非一非異」（*Zwiefalt*）が、人間本質の性起（*Ereignis*）にかかわる固有な仕方である、といえるであろう。従ってここでは人間というものの位置が、上述のような仕方です。有と有る者の有論的差別」がそこで生起する場として指定されている、ともいえる。しかしながら後期のハイデッガーにおいては、「有と有る者の有論的差別」の生起ということが人間という場をはずしては成立し得ないといっても、それはいわゆる実存論的超越論的な意味で考えられているわけでは決していない。勿論、実存論的な死への先駆ということが、一切の有がいかなる意味においても絶対に有る者ではあり得ないという有論

的差別において、純粹に有としてそこへ集められる超越論的な場を開いてくる、ということはいうまでもない。そのような場は——吾々が有る者のなかでは自己の有も、自己の有の意味も決して見出すことがあり得ないということ——このことを徹底的に透かし出している場に他ならないであろう。「有論的差別」の生起ということは、前期においては主として上述のごとき実存論的ないしは超越論的立場で考えられた。しかしながら、そのような超越論的な場において一切の有が、その真相が不可解な有として集められる。しかもこの場合不可解な有としてその真相において匿されている有は、その当体というところでは忘れられており、またその当体というところでは考えられていないものとして、当体としては更に匿されている。有の真性の覆蔵の覆蔵（*das Bergen des Bergens*）ともいふべきこの特異な経験内容は、『有と時』以後の後期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明らかに持ち出されてくるそれであるが、根本経験という点からいえば、『有と時』における根本経験として既にそのなかに含まれていた経験内容であったといわなければならない。ただ後期においては、そのような根本経験が実存論的な非本来性の問題としてではなくして、有の前述のごとき「覆蔵の覆蔵」という構造自体に由来する「有の忘却」（*Seinsvergessenheit*）の問題として考えられる。

後期においては、有の有る者からの差別の生起ということは、上述のごとき超越の問題として、現有としての人間において生起する

のではなく、有が有る者において露現する (ent-bergen) と同時にそのことにおいてそれ自身を覆蔵する (sich verbergen) という、有そのものの側からする有と有る者の差別の生起として考えられる。„Es gibt Sein.“ (ソレが有を与える) といわれる場合の Es (ソレ) は、最早実存論的投企という問題圏域において考えられた Es (ソレ) ではなく、「覚明」(Lichtung) の露現という問題圏域において考えられた Es (ソレ) である。従って、差別の生起ということが、ここでは有の露現と覆蔵との同時態 (Zunah) という構造において考えられ、しかも差別の生起ということの核心的意味が、有が自らを覆蔵するという事態の只中で目撃される、前述のとき有の Entzugsscharakter (脱去性格) において見出される。しかしながら、上述の露現と覆蔵の同時態ということは、まず第一に、人間が有の覚明を自らの開けの場として、有る者の露現に自らを明け渡し、それと同時に第二に、このようにして生起した有る者の露現の只中で有の覆蔵態が、そのものとしては自己を覆蔵し、有る者の全露としてはたらく、ということなくしては生起しないのである。それ故、有る者の露現における有る者と有の和合 (Zueinander) と、有の覆蔵における有る者と有の不和合 (Auseinander) とを、有の真性のはたらきとして保任することにおいて、人間は人間として本質的に存在する (wesen) といえる。換言すれば、有る者と有の和合 (Zueinander) と不和合 (Auseinander) の「非一非異」(Zwifalt) の「用」(Brauch) として使用される (gebraucht sein) というに、

解釈学的問題としての「同時性」の問題(東)

人間の本質があるといえるであろう。

先には本節の結論として「非一非異」(Zwifalt) が有る者と有を和合的に保持する (zueinanderhalten) 用のなかに、ハイデッガーにおける「死の問題」の秘密が匿されているのではないかと、いった。それは、有る者の露現における有る者と有の和合 (Zueinander) という事態そのものなかに、人間における死に特有な問題性が匿されているのではないかと、人間本質が有る者と有の和合 (Zueinander) を保任しているという事柄自体が、人間が「死を免れぬ者」(die Sterbliche) であるということの本質的な意味に他ならないのではないかと、思われたからである。このような点からいえば、有る者と有の和合 (Zueinander) ということが、端的に人間の死である、ともいえるであろう。

また私は、「非一非異」(Zwifalt) が有る者と有を不和合的に保持する (auseinanderhalten) 用のなかにハイデッガーにおける「言葉の問題」の秘密が匿されているのではないかと、いった。先に、有の覆蔵態 (die Geborgenheit des Seins) における有る者と有の不和合 (Auseinander) とを、ハイデッガーが「存在の覆蔵態がそのものとしては自らを匿すこと」によって、却って有る者の全露としてはたらく、という事態が目撃された。有る者の露現 (Ent-bergen) は、覆蔵態 (Verborgenheit) をいわば勝義としてそこから現起する。そして、そのような勝義の覆蔵態がその当体において自らを匿す、すなわち、「覆蔵の覆蔵」ということが、有る

者の全露ということに他ならないのである。前述のごとく、有る者と有の和合 (Zueinander) ということのなかに端的に死の意味が見出されるとすれば、この「覆藏の覆藏」という有の Entzugskarakter (脱去性格) のなかに、人間の死ということのいわばオートローギッシュな根もとが見出されるのではないか。従って人間の本質は、存在者の全露においてそれとしては匿されている覆藏の当体を死を免れぬ者 (die Sterbliche) として保藏し、その当体に住する (wohnen) ということのなかに見出される。ここでいう「住する」 (wohnen) とは、覆藏態をあくまでも保藏する、ということである。そしてそのような仕方では、人間本質において有る者と有が不合理的に (auseinander) 保持されることなくしては、吾々人間は言葉を持つことができないであろう。後期のハイデッガーは、„Die Sprache spricht.“ (言葉が語る) という意味での勝義の言葉の本質を「有の家」 (Haus des Seins) と呼び、そこに住することにおいて人間は人間として存在し、人間として言葉を語る、と考えた。しかしながら上述のごとく、覆藏態をあくまでも保藏するということが、ここでいう「住する」 (wohnen) ということの核心的な意味に他ならないとすれば、吾々はそこで、人間における「言葉」のいわば不言の根もとを見得せざるを得ないであろう。

吾々は、有る者と有の露現と覆藏の同時態、つまり「非一非異」 (Zwiefalt) において保持されている両者の和合と不和合の同時的連関のなかに、ハイデッガーにおける死と言葉の問題の親密な関係、

所謂「死と言葉の本質関係」を見出した。しかしながらそのような死と言葉の連関は、果して真に両者の絶対否定即絶対肯定的な連関である、といえるであろうか。前述のごとく、私が *Zwiefalt* に「非一非異」という訳語をあてた所以は、後期ハイデッガーの問題圏域が仏教の言葉でいえばアーラヤ識的 || 如来蔵的なそれであるのではないかと考えたからである。もしそうであるとすれば、ハイデッガーにおける「死と言葉の本質関係」の究明は——それを真にアーラヤ識的 || 如来蔵の問題圏域とするためには——死と言葉の絶対否定即肯定的な連関の究明にまで深化されなければならないのではなかろうか。後期ハイデッガーの最後の立場においては、「死と言葉の本質関係」は所謂 *Geviert* —— 仏教的にいえばそれは「法界」というような言葉に相当すると思われるが——の問題として考えられる。死をよく死とすることができ、言葉を言葉として語ることができる人間において、死が本当に死となり、言葉が本当に言葉になる場がハイデッガーの所謂 *Geviert* ということであろう。しかしながら吾々は、*Geviert* の問題にはこの小論では最早立入ることができない。ただ本節で、最後にいわれるべきことは次の点である。ハイデッガーの後期の思惟においては、人間における死を死とし、言葉を言葉とするものは「有」 (Sein) であった。しかしながら「死と言葉の本質関係」の問題は、有の問題としてのみではなく同時に人間本質の問題としていえたいという問題になるのか。ハイデッガーにおいてそのような点が問題になってくる圏域

が、この小論では「非一非異」(Zweifalt)つまり露現と覆蔵の同時態と、人間本質との連関の「性起」(Ereignis)の問題圏域として考察された。「死と言葉の本質関係」は、「性起」における死と言葉の關係に他ならなかったのである。既述のごとく、後期のハイデッガーにおいては、「死を免れない者」(die Sterbliche)をその本性が性起することへと総持している、法としての「性起」(Ereignis)と「死」とのなかで、「言葉の本質」が考えられたのである。

六

先に触れた『ある日本人との対話』のなかでハイデッガーは、『ドゥンス・スコトゥスの範疇論と意味論』(Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus)以来、彼の思惟を規定し続けてきた「言葉と有の問題」(das Problem der Sprache und des Seins)について、或るきわめて告白的な回顧の言葉を述べた後対話の相手である「或る日本人」に対して、次のごとく語る。「言葉の本質に相応しようと努力する思惟の見透しは、その全幅においてなお包み隠されたままであります。そのため、私が言葉の本質として思惟しようと試みているものが、東アジア的な言葉の本質(das Wesen der ostasiatischen Sprache)をもまた満足させるものであるかどうかは、私にはまだわかっておりません。そして最後に、ということと同時に最初にということでもありません。そして最後に、唯

解釈学的問題としての「同時時」の問題(東)

一の源泉から流れ出ているものがそこで歌っているような仕方であり、ヨーロッパ的・西洋的な言(Sagen)と東アジア的な言(Sagen)とが対話することを保証しているような言葉の本質が思惟する経験になり得るかということも、私にはまだわかっておりません。」^②

ハイデッガーは上記のことばのなかで、彼が「言葉の本質」(das Wesen der Sprache)と考えているものが、「東アジア的な言葉の本質」(das Wesen der ostasiatischen Sprache)を満足させるものであるかどうか、まだわかってはいない、という。しかしながら同時に、彼の思惟の道にとつてなお包み隠されたままである「言葉の本質」は、ヨーロッパ的・西洋的な言と東アジア的な言とが対話することを保証しているようなそれとして、思惟の経験となり得ることも可能として明け渡しているような意味での「言葉の本質」でもある。それではそのような可能性を、吾々はいつたいどう考えるべきであるのか。ヨーロッパ的・西洋的な言と東アジア的な言とが対話するということに対して、「保証」(Gewähr)を与えているような意味での「言葉の本質」とは、いったいどのような「言葉の本質」であるのか。その場合、「保証」(Gewähr)とはいったい何を根拠としての「保証」であるのか。しかしながら私はこの小論で、そのような事柄に関して積極的に何かを語ろうなどとは、勿論考えていない。私はただここでは、ハイデッガーの上述のごとき陳述(Darlegen)に知らせ(Kunde)をもたらず「東アジア的な言」

の一つの事例として、『正法眼蔵』にでてくる道元の次の言葉想起した、ということだけをつけ加えておきたいのである。以下、現代語に直して述べる言葉は、『正法眼蔵道得』の巻頭にでてくる彼の有名な言葉である。

「諸仏諸祖は道得（道い得る）である。このゆえに仏祖が仏祖を選ぶ場合には、かならず、道い得るや未だしや、と問取するのである。この問取は、心でも問取し、身でも問取する、柱杖でも問取し、露柱灯籠でも問取するのである。仏祖でなければ、問取ということもないし、道い得るということもない。というのは、（仏祖でない場合には問取や道得がそこからでてくる）その処がないからである。その道得は、他人にしたがって得るのではない。私の力の能でもない。ただまさに仏祖の究弁ということがあれば、仏道の道得ということがあるのである。かの道得の中で、むかしも修行し証究し、いまも功夫し弁道する。一度仏祖の道を弁肯するとき、この道得はおのずから三年、八年、三十年、四十年の功夫となって、尽力道得するのである。三十年、二十年は、みな道得の現成した年月である。この年月がちからをあわせて道得せしむるのである。このときは、その何十年という間、道得の間隙ということはなかったといつてよい。そういうわけであるから、証究のときの見得がまことであるのである。かのときの見得をまことであるとするがゆえに、いまの道得がまことと道得であることは決して疑われない。だから今の道得にはかの時の見得がそなわっている。かのときの見得には、いまの道

得がそなわっている。このゆえにいま道得があり、いま見得がある。いまの道得とかのときの見得とは一条万里ひとつづきである。いまの功夫は、とりもなおさず、道得と見得ということに功夫せられてゆくのである。このような功夫の把定は、年月が多くかさなつてくると、一步進めて、従来の年月の功夫を脱落するということになる。脱落するとうときには、皮肉骨髓がおなじく脱落を弁肯し、国土山河がともに脱落を弁肯するようになる。このとき、ともすれば脱落ということを究竟の宝所として、それにいたろうと擬してもゆくということになるのであるが、このところにおいて、この擬到ということがとりもなおさず現出ということに他ならないのであるから、正当脱落のときには、ことさらに他をまつまでもなく現成する道得というものがあるのである。これは心のちからによるものでもなく、身のちからによるものでもないけれども、おのずから現成する道得なのである。だからすでに道い得られたからといって、別にめずらしくもあやしくもおぼえることはないのである。そうであるけれども、この道得を道得するとき、不道得を不道得する（道い得ないを道い得ずとする）のである。たとえ道得ということについて道い得たと認得し得ても、いまだ不道得底を不道得底と証究しないようでは、なお仏祖の面目を面目とし、仏祖の骨髓を骨髓とすることには、決してなっていないのである。」^⑧

上記の文章において道元がいう「道得」とは、ハイデッガーでいえば前述のごとき「言葉の本質」ということに他ならないであろう。

道元がいう「道得」とは、「諸仏諸祖は道得なり」といわれる意味での「言葉の本質」である。それは単に諸仏諸祖の使用する「言葉」ということでは勿論ない。「諸仏諸祖は道得なり」ということは、むしろ、諸仏諸祖の存在、諸仏諸祖の有が道得である、ということの意味する。ここでは、諸仏諸祖が諸仏諸祖として有るといふことと、換言すれば諸仏諸祖の本質 (Wesen) が「道得」(das Zu-Worte-kommen) に他ならない、といわれているのである。

従って上記の文章の眼目は上述のごとく諸仏諸祖の「有」が「道得」であるということであるが、この文章には、その外いろいろな内容、いろいろな問題が含まれている。例えばここでは、禅における伝統の継承の問題いわゆる「伝灯」の問題が、「言葉」の問題いわゆる「道得」の問題として語られている。またここでは、「言葉」いわゆる「道得」ということが、人間の能力ではなく諸仏諸祖の「有」のいわば「用」である、ということが語られている。その外ここでは、「道得」と時の連関、或は「道得」のいわば「同時性」ということが語られている。なおここでは、「道得」(言葉)と「見得」(経験)における時の相互手渡しの問題、「脱落」といわれる宗教的死(即生)の問題、「擬到」と「現出」の問題、「道得」と「不道得」の問題、その他細かく考えればいろいろな問題が考えられている、といえるであろう。しかしながらこの小論では、このようないろいろの問題を、ひとつひとつ論究するというわけには勿論いかない。ただ私はここでは、このようないろいろな問題がすべて

解釈学的問題としての「同時性」の問題(東)

「言葉の問題」という Wesensraum (本質空間)のなかで考えられている、という点にあらかじめ注目しておきたい、と思うのである。それは、道元の「間隙」のない「道得」の「時」というこの Wesensraum が、ハイデッガーでいえば「解釈学的連関」(der hermeneutische Bezug)ということに他ならないと、或いは理解され得るのではないかと考えられるからである。「諸仏諸祖」の Wesensraum には、そのような時そのような歴史以外のいかなる時いかなる歴史もあり得ない。『有時』の巻で道元は、そのような時そのような歴史について次のごとくいう。「古今の時、かさなれるにあらず、ならびつもれるにあらざれども、青原も時なり、黄檗も時なり、江西も石頭も時なり。」²⁶⁾と。

二節で吾々は、キェルケゴールの同時性の思想の実存論的側面と存在論的側面という、相互にからみ合った二つの側面に留意した。ここでは、キェルケゴールがキリスト教千九百年の歴史をいわば躍り超えて、「キリストとの同時性」のなかに直接に信仰の本質を把握しようとしたのは、信仰をあくまでも実存の問題として考えようとする意図からでたことであるのはいうまでもないが、同時に彼がキリストの存在の存在論的性格として「同時性」という事態を目標としたことによる、といわれた。そして特に彼の「同時性の思想」の存在論的性格が注目された。キェルケゴールのいうキリストとの永遠的本質的同时性とは、簡単にいえばキリストの die heilige Geschichte (聖なる歴史)との同時性ということである。既述のごとく

そのような歴史は「歴史の外」(außerhalb der Geschichte)にある、といわれる。従ってそのような歴史は、「まぎれのごとく世界史のなかにはめこまれた歴史では決してあり得ないのである。世界史のなかにはめこまれたそのような歴史、die heilige Geschichte というようなものは、むしろポンチ絵に過ぎないであろう。die heilige Geschichte とは——二節で述べたごとく——「決して過去のことはならない地上におけるキリストの現在」として、それが「聖なる歴史」と呼ばれようとも単に或る特定の歴史としてのみでなく、現在において過去が絶対現在のに映されて動くという仕方、いかなる人の信仰の歴史的前提のなかにおいても、絶対肯定的に現在でなければならぬ。しかしながらこのようにいったからといって、私は必ずしも仏教とキリスト教とを同一視しようとする考えは、毛頭もってはいない。ただここで主張したい点は、宗教上の遺産の継承がそこでおこなわれる歴史は、人間の側から操作可能な「今—系列」として水平化され均質化された時間の上に成り立つ所謂「進歩」の歴史とは違って、現在において過去が絶対現在のに映されて動くという宗教的時間の同時的な時性を基礎において考えられなければならないのではないか、そのような点に関しては仏教もキリスト教も変りがないのではないか、という点である。

宗教的時間とは、時が宗教的な死復活を含むことによって「そこからそこへ」という「同時的なもの」の手渡しとなる、ということである。従って、宗教上の遺産の伝達にかかわる「解釈学的問題」

においても、「そこからそこへ」の上述のごとき同時的な伝達といふことが、宗教の歴史理解の根本条件として究明されなければならないであろう。時が「そこからそこへ」の「同時的なもの」の手渡しであるということは、——既に他の機会に述べたことであるが——一時が同時性への方向と同時性からの方向を含む、ということである。ケルケゴールが「時における神」(Der Gott in der Zeit)として時のなかで出会われるキリストに対する躓きを、特に「本質的な躓きの可能性」として問題とし、上述のごとき同時性への方向において、「人間という限定から出発して神という限定が躓きとなる」といい、同時性からの方向において、「神という限定から出発して人間という限定が躓きとなる」といっているのは、吾々が神と人間との「隔ての中垣」を取り除いた時を生きているということを知るためには、神人の「絶対逆理」としてのキリストの存在に、そのような躓きの可能性を岐路として、最早躓かない者になることが要請される、ということの信仰的な告白であるともいってよいであろう。しかしながら、同時性への方向と同時性からの方向ということは、未来へと過去から、という二つの方向であるとも一応いえるが、その場合の未来と過去とは時の根源としての自己同一者でなければならぬ。そのような意味では、同時性へと同時性からは、「現在から現在へ」という意味での「そこからそこへ」でなければならぬ。(ハイデッガーは、「時が時熟する」(Die Zeit zeugt.)といふことは「同時的なもの」(das Gleichzeitige)を時熟するとい

うことであり、従って、「時が時熟する」ということを理解するた
めには、同一性 (Identität) といわれていることの思惟する経験が
必要とされる、といっている。²⁸⁾ 従って宗教における伝統というこ
とも、吾々は決してそれを所謂過去のこととして考えてはならな
い。伝統とは、過去が現在に映されて、絶対現代的に「そこからそ
こへ」と動くことよって、——華嚴の言葉を使っていえば——時
の「隔法異成」として成立する過去と未来の隔てが現在を中心とし
て同時存在となる、ということではなければならない。キリストに
おいて時が満ちたということも、神と人間との「隔ての中垣」が
キリストにおいて取り除かれたということであり、「そこからそこ
へ」という時性を担った世界——歴史がキリストにおいて開かれた、
ということではなければならないであろう。ハイデッガーは一九六二
年の講演『時と有』 (Zeit und Sein) において、時を有の脱去性
格 (Entzugscharakter) 換言すれば有の「性起」 (Ereignis) 即
「非性起」 (Enteignis) と「さう」から考え、それを曾有 (Gewesen)
未有 (Zukunft) 現有 (Gegenwart) を隔てて (auseinanderhal-
ten) 近づけて近づく (zueinanderhalten) 有のいわば「隔法
異成」として理解しようとする。²⁹⁾ 私はこれまで、彼のこのような後
期の思想のなかに道元の「有時」の思想との或る親密さを感じ得て
きた。道元は『正法眼蔵有時』の巻において、「生も時なり、仏も
時なり」という。ここでは、衆生と仏の有る者としての異成 (Aus-
trag) を脱落した「時」、所謂「有時」としての衆生、「有時」として

解釈学的問題としての「同時性」の問題(東)

の仏が説かれる。勿論ハイデッガーの後期の思想がどこまで道元の
それに肉迫しているか、ということについては、いろいろ考えるべ
き問題が多く残されている、といえるであろう。しかしながら、ハ
イデッガーの思想には、或る意味ではそもそもその出発点から、生
死を時の外に見ない、或いは自己の外に見ない、といういわば「有
時」の思想がある。既述のごとく、死は有が純粹に有る者から絶縁
されて問いとしてそこへ集められる場である。吾々は自己の有も、
自己の有の意味も、有る者の中だけでは見出すことができない。ハイ
デッガーが或る個所で引用したゲオルク・トラークルの次の詩句に
おけるごとく、「魂は地上にあっては見知らぬ者である。」 (Es ist
die Seele ein Fremdes auf Erden.)³⁰⁾ しかしながら、死という場
において、有が純粹に問いとして集められるということは、有が有る
者の有としてではなくして、有る者から絶縁されたところで、同一性
(Identität) と一つになつてはたらいっている差別 (Differenz) とし
て生起するということである。自己の有の差別が「同一性と一つにな
つてはたらいっている差別として経験され」、「有の忘却」 (Seinsver-
gessenheit) の問題が、それを根絶してそれから離れ得るような問
題としてではなく、いわば「そこからそこへ」の問題として経験さ
れたところに、ハイデッガーにおける死の経験ないしは有の真性の
経験ということの固有の意味がある。そのことは逆にいえば、「死
を免れぬ者」 (die Sterbliche) としての人間が死を忘れているこ
との根元が、有と有る者との和合 (Zueinanderhalten) という事態

のなかに目撃されることでもある。ところで死という場において、自己の有の差別が同一性と一つになってはたらいっている差別として経験されるとすれば例えば神と人間との差別といった有る者としての差別の異成 (Austrag) のなかで、吾々は死の問題を解決することは最早できないであろう。吾々は宗教的死ということの本質的意味を、神と人間とか仏と衆生といった有る者としての差別の異成の脱去 (Entzug) として経験しなければならない。それは積極的には、有る者の不重合 (Auseinanderhalten) が、最高の有る者としての差別の異成 (Austrag) という有神論的体制の仕方においてではなくして、最早形而上学的ならざる仕方、道得されることでなければならぬであろう。それはまた、有と有る者との不重合 (Auseinanderhalten) が有と人間との相即相人 (Zusammengehören) において経験されることでなければならぬ。

私は「生も時なり、仏も時なり」という先に触れた道元の『有時』の言葉を、衆生と仏の有る者としての異成 (Austrag) を脱落した「時」の道得、最早形而上学的ならざる「時」の道得である、と考える。先に私が、ハイデッガーの講演『時と有』と道元の『有時』との「或る親密さ」といったのは、上述のごとき「時」の道得における両者の「或る親密さ」に他ならない。「有時之眼目」ということが、『有時』の巻に関する天桂の『弁註』では、次のごとき言葉で語られる。「有とは是れ三世諸仏有ることを知らず、狸奴白牡却って有ることを知るの有也、是什麼物恁麼来と検点すべし、這

の有は仏祖の眼睛衲僧の鼻孔なり。……畢竟是れ什麼の有ぞ、……諸仏有り衆生有り、煩惱有り菩提有り、生死有り涅槃有り、山有り河有り牛有り馬有り、地獄有り天堂有り、三世有り十方有り、悟有り迷有り、善有り惡有り、因果有り業報有り、夫れ一切有らずといふことなくして有る者有ることなし、是れをこれ有時之眼目と謂う」(原漢文) と。³⁵ この文章の末尾にでてくる「夫一切無不有而無有有者」という天桂の言葉は、ハイデッガーの「有」と「有る者」の有論的差別 (die ontologische Differenz zwischen Sein und Sondern) を想起せしめる。それはともかく、ここで語られている「有時之眼目」とは、「諸仏有り衆生有り、煩惱有り菩提有り、生死有り涅槃有り」といわれるような一切の差別が、「夫れ一切有らずといふことなくして有る者有ることなし」ということにならぬのである。

ハイデッガーは『思惟とは何の謂いか』(Was heisst Denken?) において、形而上学のお未だ思惟されていない根拠が時間に他ならないと考え、そのような時間の本質と形而上学の匿された内的連関が何処にあるかを究明しようとする。³⁶ 彼がここで語っている「時間の本質」が、その畢竟帰処においては上述のごとき、道元が「有時」という言葉で語っているようなものでなければならぬとすれば、私にはキェルケゴールに特有な「時における神」(der Gott in der Zeit)³⁷ という思想も、道元が「生も時なり、仏も時なり」と語っているような所謂「有時」の場から考え直されなければならない

のではないか、と思われる。彼の「時における神」の思想のなかには、キリストについて「人も時なり神も時なり」と道得し得て始めて躓きは止むといった、「躓きの可能性」そのことの核心をなす或るものながら覆蔵されているのではないか。しかしながら、キリスト教において、道元が一生も時なり、仏も時なり」といったと同様の意味で、果して「人も時なり、神も時なり」といえるかどうか。そのようなことがいえるためには、神と人間の間を異成する「有る者が有る者として」(das Seiende als das Seiende, *だうなぶ*)^⑥という形而上学の本質圏域を「律法」の根源として道得し、^⑦「また」有—神—論的体制」(die onto-theo-logische Verfassung)^⑧の葛藤を脱却していない神信仰の立場そのものを、神と人間の間を異成する平等の本質から、神信仰がそこで終るような仕方でも最早不用になった律法として道得することが、吾々自身の宗教的死即生として要求されるであろう。吾々がこの小論において、「同時性の問題」を宗教の歴史理解にかかわる一つの「解釈学的連関」^⑨として受取り、そのなかに含まれている死と言葉の「解釈学的連関」を究明しようとした根本の理由は、吾々自身が上述のごとき宗教的死即生を要求されている、ということのなかに見出されなければならない。

註

- ① vgl. Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, S. 9 ff.
- ② 「西田幾多郎全集」第十四卷(三九九頁)「日本文化の問題」(昭和十三年京都大学月曜講義、第二講)
- ③ 「禅の本質と人間の真理」久松真一、西谷啓治編(創文社刊)——拙稿

解釈学的問題としての「同時性」の問題(東)

「キェルケゴールと道元における同時性の問題——キリストとの同時性へ同時成道——」参照。

- ④ Søren Kierkegaard, *Eintübung im Christentum* (übersetzt von H. Gottsched), S. 60
- ⑤ vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 382~387
- ⑥ Sören Kierkegaard, *Unwissenschaftliche Nachschrift II* (übersetzt von H. M. Junghaus), S. 47 ff.
- ⑦ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (zweite Auflage), S. 167
- ⑧ *ibid.*, S. 173
- ⑨ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, *Das Wesen der Sprache*, S. 215 (以下「*Unterwegs zur Sprache*」を U.S. と標記する)
- ⑩ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 38
- ⑪ U.S., *Aus einem Gespräch von der Sprache*, S. 93
- ⑫ U.S., *Das Wesen der Sprache*, S. 215
- ⑬ U.S., *Aus einem Gespräch von der Sprache*, S. 130
- ⑭ U.S., *ibid.*, S. 97
- ⑮ U.S., *ibid.*, S. 97f.
- ⑯ U.S., *ibid.*, S. 121 f.
- ⑰ U.S., *ibid.*, S. 122
- ⑱ U.S., *ibid.*, S. 125
- ⑲ U.S., *Der Weg zur Sprache*, S. 259
- ⑳ ≪Was heisst Denken?≫「におつてハイデッガーは、Der Stil der gesamten abendländisch-europäischen Philosophie——es gibt keine andere, weder eine chinesische noch eine indische——ist von der *Zweifalt* ≪Seiendes-seiend≫ her bestimmt. ところが、そのような彼の考えが支那的・インド的哲学に対する正しい理解を示しているとするれば、彼の *Zweifalt* をアラヤ識的≪如来蔵的「非—非異」

- の問題圏域から理解しようとする私の試みは間違っていない（とらう）
 ことなるであらう。
- ⑫ vgl., Martin Heidegger, Wegmarken, Brief über den \gg Humanismus \ll , S.188 ff.
- ⑬ U.S., Das Sprache, S. 12
- ⑭ vgl., Martin Heidegger, Was heisst Denken?, S. 97
- ⑮ U.S., Aus einem Gespräch von der Sprache, S. 94
- ⑯ 日本思想大系12「道元上」（岩波書店刊）三八四—三八五頁参照。
 同上、二五八頁
- ⑰ 拙稿「宗教的死と宗教的時間—ハイデッガー・キェルケゴール・道元—」（その二）関西大学文学論集第二十巻第三号参照。
- ⑱ Sören Kierkegaard, Einübung im Christentum (übersetzt von H. Gottsched), S. 71
- ⑲ U.S., Das Wesen der Sprache, S. 213
- ⑳ vgl., Martin Heidegger, Zur Sache des Denkens, Zeit und Sein, S. 16
- ㉑ 日本思想大系12「道元上」二五九頁。
- ㉒ U.S., Die Sprache im Gedicht, S. 39
- ㉓ 「正法眼蔵註解全書」卷二十一卷六—七頁。
- ㉔ vgl., Martin Heidegger, Was heisst Denken?, S. 40
- ㉕ Sören Kierkegaard, Unwissenschaftliche Nachschrift II (übersetzt von H. M. Junghaus), S. 297
- ㉖ vgl., Martin Heidegger, Wegmarken, Einleitung zu: \gg Was ist Metaphysik? \ll , S. 207 ff.
- ㉗ vgl., Martin Heidegger, Identität und Differenz, Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik