

ハイデッガーに於ける同じ一つのもの

竹 市 明 弘

マルティン・ハイデッガーが始めて自分の思想を表明化した「有と時」以来今日に至るまで、彼の思想は様々な道をたどりながらも一貫してある同じ一つのことを目指して思惟されていると思われる。そのものは、「有と時」という表題がその言葉の真相から聴きとられるならば、即ち有と時を相互に結びつけているところの当のものからして「有と時」が理解されるならば、既にこの表題自身に於て語られていると言えよう。而しその同じ一つのものは、ハイデッガーの歩むその都度の道筋によって、即ちそれへの近づき方によって夫々異なった名前と呼ばれ、然も近づかれるに随って次第にその姿を現し、遂には端的にそれがそれ自身から語られるに至っていると考えられる。

即ち公刊された「有と時」の如く人間存在の超越論的構造たる有の理解を徹底することによってそのものに到らんとする時には、それは「有の意味」として目指されている。世界を覆うニヒリズムの来源を有の運命に求めたところの「森の道」では、有が送られると同時に、その有の本質が引去られていることに気附かれ、かかる意

ハイデッガーに於ける同じ一つのもの（竹市）

味での不真理を蔵するものとして、「有の真理」が、その運命の始源に向って思惟される。それ故ここでのハイデッガーの問は「有の真理の問」となり、その思惟の道は歴史的「回想」となる。

「有の真理」という時、この「の」という属格は、差当って所有格として理解されるから、それはしばしば、有とその真理との関係がいわば実体とそれの真なる属性との関係であるかのような誤解を生み易い。而し有の真理とは「有るというそのこと」以外の何ものでもない。従って有の真理を問うとは、有ることをどこまでも有ることとして (Sein als solches) 考えぬくことであり、有の真実態に於ける有自身 (Sein selbst in seiner Wahrheit) を問うことに他ならない。ハイデッガーは、真実態に於ける有は、真理という事柄の始源的な本質たる「隠れなさ」そのものとして現成するという⁽⁴⁾。「有るということは明らかということそれ自身」である。従って有の真理とは、突込んで言えば、「有」を (明らかとか隠れなさという意味での) 「真理」として、理解することであると考えられる。「有はそれ自身に於て既に真理である⁽⁵⁾。」ハイデッガーによれば有の歴史の始源たるギリシャに於て、この隠れなさという真理の本質が *A-letheia* として始源的に経験されたのである。「*A-letheia* とは有るものの有を明らかにして隠れなさの中に匿まうことである。 *A-letheia* から一切の有るものの有の運命の豊かなる本質が送り出される。」⁽⁶⁾而しこのように明らかめとしての真理が、有るものの有を現成させるところの当のものであるとする⁽⁷⁾。有の真理と言う時の真理と有をそのような意味で理解すれば、「有の真理」という言葉に於ける属格は、目的語的属格として聴きとられねばならぬことになる。有は *Wahren* としての真理 (*Wahrheit*) によって現成せしめられるものとなる。ハイデッガーの最近の思想は、いわば有の真理をこの目的語的属格として考える立場に立っていると云える。そしてこのような場が開かれることによって、ハイデッガーは次のような決定的な宣言を行な

うのである。「有自身を本来的に思惟する為には、有るものの根拠とされるような有は放棄されねばならない。」⁽⁶⁾ 何故なら、有自身が顕わし (Enbergen) によって始めて明らかとされるものであり、顕わしの中で働く (Es gibt Sein. という時の) geben の働きによって始めて与えられるところの贈物 (Gabe) にすぎないのであるから。

ここに至って「有と時」以来一貫して問いつづけられて来た同じ一つのものは、その本然の姿で、「有の真理」としてあらわになったと言えよう。この同じ一つのものを、有と人間の間の「近さ (Nähe)」と呼ぶならば、それは最初、人間が日常的な自己を脱自することによって開かれうると考えられた所の領域であるが、次いで、有自身自身が送りつける所たるそこ (Da) として、即ちいわば有自身が脱自的に出現することによって、脱自的人間の本質に開かれるところの有の近さとして、考えられた所である。そして今や、まさにその当の近き自身から、近さが思惟される立場に立ったのである。従ってこのような立場で「有の近さ」と言う時、有と人間がまずあって、その有が自己顕現することによって有が人間に近づくとか、或は人間の脱自によって有に対する人間の交通が開けるとかという仕方では、有の近さが生ずるのではなく、逆に「近さ」自身の開けに於て始めて有と人間の交わりが起され、それと共に有も人間も夫々がそこで本質的に現成するのであると考えねばならない。ハイデッガーはこのような自らの立場を、「同じ一つのものから、同じ一つのものに向けて、同じ一つのものを言う」ことであるとする⁽⁶⁾。而し同じ一つのものを同じ一つのものから言うとは、一体如何なる事か。それが何の意味もない単語の繰返しでないことを示す為には、ハイデッガーの言う同じ一つのものが、まさにそれ自身からして語られるのでない限り、その事柄の真正な言表を不可能にするものであることを示さねばならない。我々は今そのことを「有の近さ」が「近さ」自身からして思惟されねばならぬ事柄であることを示すことによって、差当って形式

的な仕方では指示したのである。ところでハイデッガーがその「同じ一つのものから同じ一つのものを言う」言葉として語るのは、「性起、性起す (Das Ereignis ereignet)」⁽⁷⁾ という言葉である。従って先の我々の問は、この言葉に於て、何故性起はかく一見同語反復的な形でしか語られないのかということとを問う問として具体化される。而しこのことを問う為にはまさしく「自己を本来的に性起の中に放ち入れて、それをそれ自身からそれに向けて言うところの思惟⁽⁸⁾」が要求されることとなり、従ってそれは必然的にハイデッガー自身が今立っているところの立場に立つことを問う者に要求することになろう。差当ってそれは私には不可能である。而しハイデッガーの思惟自身が歩んだ遂に性起に到るところの道に於て、その大きな転回点とか決定的な飛躍点を示すような道標を求め、それらを自ら辿り行くことによって性起という言葉が吐かれた経験の内にくらかでも入り込むことは可能ではなからうか。無論それらの地点に現われる根本現象を経験 (erfahren) していく時、ハイデッガーの手引きに導かれながら我々自身が彼とは別の何ものかを得ることは (事柄の底により深く達するにしろ、或は浅くにしろ) ありうることであろう。

右に述べたような道標は、まず「有の問」を「有と時」として問わしめたところの根本経験たる、「無」、そしてかかる根本経験から有の意味として語られる、「時」、——次いで有の最も始源的な運命として有の真理の始源的な経験を示す「Physis」と「Alētheia」——有の本質が忘却された運命の完成にして然もかかるものとしての性起の遠き光を知らせる、「組立 (技術の本質)」——最後に「性起の仕方 (die Weise des Ereignisses)」⁽⁹⁾ としての「言葉」である。我々はこれから、これらの根本現象を順次尋ねて、それらがそれ自身を語る言葉のうちに、隠されながら而しおのずから現われている「性起、性起す」の働きを聴きとって行きたいと思う。まず無について

考えることから始めよう。

西洋形而上学の伝統の呼びかけに応じ、形而上学の本質たる「有」の問を徹頭徹尾問い抜こうとするハイデッガーの思惟が、「無」の経験を必要としたのは一体何故であろうか。我々はその答を、ハイデッガーの次の言葉に探りたい。即ち彼は言う。「有の忘却が『有と時』の思惟に対する運命的な呼びかけとなったのである。」⁹⁹而しこれだけの言葉では、事態は未だ充分明らかとはなっていない。我々は先に「有と時」という「有の問」を発せしめたのは、「無」の根本経験であると言った。従って言葉を換えて問うと、「無の根本経験は、如何にして有の忘却という運命の呼びかけをそれとして聴くことができたのか、そしてその呼びかけ (Anspruch) に対して無の経験から呼応 (ent-sprechen) した応答 (Antwort) が、何故「有と時」とならねばならなかったのか」となる。第一の問から考えてみる。有の忘却とは差当¹⁰⁰つて、「有るものに対する有の区別の忘却である。」¹⁰¹形而上学は有るものをも有るものとして問うことにより、有るもの¹⁰²の有を問う。而しその問はどこまでもただ「有るものへの注視の内¹⁰³で」問われる為に、「有るもの¹⁰⁴の有ること」は、そのことの究極の根拠となる有るもの、即ち普遍的にして最高の有るものに基礎づけられ、このものが逆に有とみなされる。かくて形而上学に於ては「有るものと有とが取り違えられる」¹⁰⁵ことにより、有が有そのものとしては問われなければかりでなく、その問われないことが忘れられていたのである。従って有の忘却とは、有るものに対する有の区別の忘却¹⁰⁶の忘却である。このような二重の忘却を打破って有を忘却されているものとして聴きとる為には、有が有るもので「無い」ことを予め深く知っておらねばならない。言い換えると有るもので無いものが、有るものを有るものとして有らしめることを知らねばならぬ。有るもので無いものは、有るもののみを注視する形而上学の視圏の内では、すべて「無」として現われる。それ

故に、「すべての有るものに有ることの保証を与えるものの広やかさを、無に於て経験すること」⁽⁴⁾が、有の忘却という運命の呼びかけをまさにそういうものとして聴くことを可能にするのである。有るもののみが唯一の權威をふるう形而上学的世界の真只中で、ハイデッガーが既にその有の問の最初から「有と時」第四、第六頁）有るものに非ざるものたる有が、有るものを有るものたらしめると考え得たことの根柢には、有るものに非ざるものそのもの、即ち「無」の根本経験が潜んでいたのである。ハイデッガーは既に早く次のように言っている。「無がなんらかの仕方の問題となる時始めて、有るものの有を問う問の本来的に形而上学的な（従って有を忘却したこれ迄の形而上学の立場を破った）立て方が目覚めるであろう」⁽⁵⁾

而しながら無は差当ってどこまでも「単に何も無いこと」であって、「有るものを有るものとして規定するものたる有」⁽⁶⁾とは何の関わりも持たない。無は有るものの反対概念である。このように無と有るものを矛盾対立する概念として区別するのは我々の悟性の働きである。ここでは無も有るものもすべて悟性的思惟の対象となる。而しながら、悟性的な思惟の本質は思惟が「何ものかについての思惟」であることにあるから、何も無いところの無は本質的に思惟の対象とはなりえない筈である。而し悟性的な思惟の対象でないからといって無を知ることが絶対に不可能なのではない。むしろ逆に無が本来対象化不可能なもの故に、無に面する時対象化的思惟はその力を失って挫折し、無を単に何も無い虚無としているのにすぎない。而し単なる虚無でない無とは何か。そのような無が「ある」のか。又それを語りうるような言葉が凡そあるものだろうか。このことに関してハイデッガーの次のような言葉が与えられている。「無に面する時一切の „Ist-Sagen” が沈黙する」⁽⁷⁾無が有るものではない限り、「無は……で有る」とは言えず、従って「有る (Ist)」⁽⁸⁾と言う言葉が沈黙するのは当然である。而し又

ハイデッガーは「無の呼びかけ (Ansprechen des Nichts)」とも言う。この呼びかけの言葉は如何なる言葉か。有るを言う言葉 (Ist-Sagen) 、即ち有るものを有るということに於て明らかにする言葉、従つて有と本質的に結びついた言葉はここで語ることができない。無の呼びかけに於て語られる言葉は凡らく、有る (Es) それ自身は、有るを言う言葉では語りえず、むしろその言葉の沈黙によつてのみ語られうると考えられる際の「沈黙」と、等根源的に現われるような「言葉」であると思われる。そのような言葉が如何なるものであるかということは無と言葉という二つの根本現象が、その夫々と共にそのつながりに於て (凡らくそれらをつなぐもの自身から) 思索されて始めて明らかとなるであろう。我々は今その究明の準備の爲にも、まずそこに於て無の呼びかけが起りうるような経験の可能性を求めねばならない。そしてそのような経験が可能であれば、先に言った単なる虚無でない無が「ある」ことを示すことにもなるのである。ハイデッガーは「不安が無を顕わにする」⁽⁹⁾ という。不安は死へ前走する決意性の根本気分である。では死への前走は如何にして無の経験となりうるのであろうか。これを考える為に死という現象を我々自身で突込んで問うてみよう。

死として、日常我々が出会うのは、他人の死去の出来事であるが、それはどこまでも他人の死去として世界内部に起る一つの出来事に過ぎない。偶々それによつて自分の死亡の可能性に気づくとしても、何時とも定まらぬ (unbestimmt) 不確かな (ungewiss) 死亡を怖れる (Furcht) のは臆病な人間のすることであつて、それよりもっと大切な実際のな仕事の方が自己にとつて関心事であるとされる。要するに死亡は、日常的現有 (Dasein) にとつてかわりのない出来事であり、自己の死亡は、単に観念に過ぎないと言われる。それは当然な表現である。何故なら、我々が普通考えている現有の現 (Da) とは、時間的には直線的時間線上の一点たる今であるから、今

ハイデッガーに於ける同じ一つのもの (竹市)

我々が生きている限り、死亡は現有の現から切り離された存在しないもの、今は未だ来ていない単に未来の可能なものに過ぎないからである。従って死亡は意識に対してのみあるものであり、特に意識することも、しないことも主体の自由であるような、単なる観念の対象なのである。それ故に日常的現有は、死亡を意識せず死亡に無関心で過ごすことができるのであるが、然し元をただせば、いかに表明的であろうとも死亡の対象的意識自身が既に、死を逃避した死の隠蔽態なのである。何故なら、単に未来に於ける生命の終りを示す所の死亡 (Ableben) の現象を対象として考えることにより、現在この実存自身の「有り方 (eine Weise zu sein)」である死 (Tod) が、即ち自己の無が忘却されているからである。「現有は、実際に死亡してはじめて死ぬのではない」、「既に常に自分の終りで、ある」。実存する限り、死亡は体験できないが、死は、現在この瞬間に経験されている。日常的現有は、頽落的に目を閉じるといふ仕方での死を、経験しているのである。

これが自己の無としての「死への有 (Sein zum Tode)」とか、「死ぬ (Sterben)」と言われる事柄である。従って、「死への有」が、人間は生存の終りとしての死亡に向かつて行く存在者であるなどという、日常の分別にも納得されるような常識を言っているのではないことは明らかである。死「への有」とは、死という「可能性」が本質的に実存を構成しているということである。「死への有であること」によって、死亡しない限り、現有は現実にも常に死ぬのである。現実には死ぬとは、人間は死の可能性をもっているから、この次の瞬間にも、実際に死亡するかもしれないなどということでは、断じてない。「現実に死ぬ」とは、死に身をあけはなった本来的実存にしろ、死に目をそむけた頽落的実存にしろ、文字通り時々刻々の現実に於て死に乍ら実存していることであり、死が単に未来の出来事ではなく、「ただ何らかの実存的な、『死への有』に於て、現有的に死がある」ことを

示すのである。「死への有」とは、一見陳腐で平凡な言葉である。然しその平凡な言葉の眞の理解に徹するのは、今述べた、まさに現在、「死があり」「現有が現実」に常に既に死ぬ、^死という事態に、理解せんとする者自身が本来的に身を開いて、即ち死に前走してはじめて可能である。それが如何に困難であるかを示し、同時にそうすることによって死への前走的決意性を際立たせる為に、日常最も死に近づくと考えられている経験を取り出して、我々の手で分析してみよう。

通常、死亡に無関心で過す現有が、自己の死亡が目前に迫った事を意識させられるのは、不治の病が宣告され死期が予告されるような場合とか、死刑の宣告をうけた時であろう。(死亡の宣告 *im. das Leben absprechen*) それは確かに痛切な体験であり、その目に遇った者は、残る日々を数え、実現するであろう死亡についてあれやこれや想像し思い悩むであろう。然しその限りそれはどこまでも、死亡の対象的意識にとどまる。何故なら、想像され恐怖される死亡は、脅かすものとして自己に近づいては来るが、少なくとも今は未だ存在しないもの、即ち観念的对象に過ぎないからである。残る日々を数えるとは、死亡が、時計で計られる時間線上の一点から理解されることを示す。従ってその実存は、予期 (*Gewärtigen*) という非本来的将来から時熟する。死亡の定まったという事実に愕然とする時、今まで道具 (*Zuhandenes*) として無意識的に理解してきた自己の現有が、間もなく使用不可能になるものとして、はじめてはつきりと目に立ち、それ故もはや道具ではなく、現有は辛うじて存在するもの (*das-nur-noch-Vorhandene*)、赤裸々な存在の事実として見出される。これに対して死亡は *ein-noch-nicht-Vorhandenes* と意識されている。従って死亡を宣告された人といえども、依然として自己の在り方自身としての死、即ち死への有という事を忘却していると言わねばならない。「死の不安は、死亡の恐怖と一緒にされて

はならない。」^註

然し自殺 (Selbstmord) は、自殺せんとする者が自分で選んだ可能性であるから、ここで「死への有」が真正に理解されているのではなからうか。その中で自分が見出される世界が、怠屈となり厭わしくなるか、或は世界に絶望すると、その世界自身を破壊すること、従って世界内有としての自己の有を滅ぼすことが、唯一の希望となる。これが自殺であるが、そこに既に殺される対象としての自己と、殺す自己との分裂があることに注意せねばならない。殺される自己の死亡は、殺す自己の為の一つの現実的な可能性として配慮されるのであり、その死亡は、その実現が計画され決定されたものとして、ある定まった時刻に必然的に可能なのである。然しこのように決定することによって、その実現の前であっても何時でも (unbestimmt) 死亡が起りうること、従って死亡を配慮し、企投する自己自身が常に既に死という有り方であるという事態は、隠蔽されてしまっているのである。自殺せんとする人の実存は、死亡の予期に基礎づけられる期待 (Erwarten) という将来の様相から時熟する。かくて我々は普通に限界状況に於ける実存と考えられているところの死亡の宣告や自殺に於てすら、死につつ実存する現有の死として本来対象化不可能なる死 (無) が、依然として意識の対象とされているという矛盾を示したのである。

では前走的決意性はどのようにして本来的な「死への有」であり、無の非対象的経験となるのか。死への前走とは、死を自らの実存に於て可能性としてあらわにすること、可能性として可能にする (ermöglichen) ことである。即ち、単に未来の出来事としての死亡を予期したり、配慮するのではなくして、死そのものを自らの「実存と共にある可能性」として、「あらしめる (sein lassen)」^註ことである。言い換えると、死を未だ現実には存在し

ない単なる観念的对象として、従ってその限りの単なる虚無として措定するのではなく、その措定する「実存自身を不可能にする無 (Nichts)」として、「実存を支配させる」のである。前走的決意性に於て死は単なる虚無ではなく、実存と共に生起 (Geschehen) する無である。今実存と共にと言ったが、それは実存がまずあってそれに伴って無が生起するということではない。自己はその生起する無から始めて本来的に実存せしめられるのである。それ故に前走的決意性 (Entschlossenheit) とは、ひたすらに「無の現前」に開け放たれたところの、無がそれ自身を開示する場であると云えよう。

このようにして単なる虚無ではなく無として現前する無が経験に与えられたのであるが、而しそれは如何にして「有るものから根拠づけられることなしに」、有るものを有るものとして規定することができるのか。無の現前とは、ハイデッガーの言葉を使えば無の無化 (Nichten) である。無化に於て有るものは全体的に沈み込む。従って無化は如何なる有るものにも関係づけることのできないような働きの現前である。この無化の働きは有るもの拒示 (Abweisen) と呼ばれる。而し拒示が単に有るものを否定することで終るならば、現前する無もまた有と何のかかわりも持たないことになる。ハイデッガーはそこでこの拒示するという働きそれ自身によって、有るものがない有るものとして指示されていると考える。それ故に無化は如何なる有るものにも基礎をもたない働きでありながら有るものを有るものとして顕わにすることであり、従ってかかるものとして有るもの「有」であると考えられる。ハイデッガーは無を「有るものが有るものとして顕わになることを先行的に可能にするもの」として「有るものの有に属する」といい、更には後の論文で注釈して「私が無と呼ぶものの本質は、有に於て無化するところのものである。有が無化する、一有として。有の中には無化の本質の由来が隠されている。」と言って

ハイデッガーに於ける同じ一つのもの (竹庄)

いる。而しながら一歩踏みこんで考えてみると、有るものが他ならぬまさに有るものとして開けることができるのは、それが「無に対して端的に他なるものとして」⁶⁴⁾開かれるからである。有るものを「無でない(nicht Nichts)」⁶⁵⁾とする働き、即ち有るものを単に指示するのではなく、有るものの拒示それ自身に於ける指示の働きによるのみ、有るものまきしく有ることが、即ち有るものの有があらわにされるのである。従って無の無化は有るものの有に属するものとして有の中に解消されるべきものではなく、逆に無化、更にその本質たる拒示の働きこそ有の本質であると考えねばならない。「無化の本質が有に由来する」のではなく、逆に無化の働きの方がより根源的なものとして有をその本質的な現成の中に守る (das Sein in sein Wesen (verbal) zu wahren) といわねばならない。即ち「無から、一切の有るものが有るものとして生ずる」⁶⁶⁾のである。そしてこの意味で無化の拒示は目的語的属格としての「有の真理」であると考えられねばならない。而しながらハイデッガー自身は無についての思索をこのような方向でおし進めようとはしない。無は有るものとは全く異なったものという点に於て有とされる⁶⁷⁾だけであり、「無自身が無化する」⁶⁸⁾とされた無化が、「有が無化する―有として」と変る。無化がそれ自身として突込んで考えられるというようなことはなされない。それはあくまでも「有の間」という立場を貫くハイデッガーにとっては必然的な限界であったのかもしれない。而し有の間はその間を問うこと自身によって「有」の間たることを突破されるのではなからうか。既にハイデッガー自身目的語的属格としての有の真理を語る時には、有を有るものの絶対的根拠とみることを止め、有自身を一つの贈物 (Gabe) としているのである。更にまた先の我々の解釈の如く無化をこの意味での有の真理と考え、その本質を有るものを全体的に (存在する人間としての我々をも含めて)⁶⁹⁾拒示するといういわば絶対的な否定の働きにみる時、その否定が真に絶対的であるならば、有る

もののみならず無化している無もまた否定されねばならないであろう。拒示が拒示自身を拒示できねばならない。而しこのような絶対的な無化はどのようにして現成させることができるのか。先の無化が死を実存に現前せしめるところの死への前走的決意性によってもたらされたとする、無化自身を無化するような絶対的な無化は死の現前そのものを死なしめるような開かれきった（生にも死にも、有にも無にも捉われぬ）ところに現成するであろうと考えられる。

そのような場が如何にして開かれうるのかという問は、凡そ人間の死すべき定めに目覚めた者にとっては片時もゆるがせになし得ぬ問である。而しこれは自らの経験を飛び越えたところで論理的思弁によって決着がつけられるような問題ではない。我々に可能なことは我々の経験 (Erfahren) にゆるされた道を一步一步進むことのみである。それは無の無化の本質を更に根本的に究明するという道をその極点まで突き進むことを要求する。

では無の無化の可能性はどこに見出されるのであろうか。まず我々は元に立ち返って死への本来の実存の経験する「無の現前」というそのことから始めよう。無の現前とか無の無化という時、それは無というものがあらかじめあってそれが現われて来るということではない。まさしく無であるから、現われて来べきものは何も無い。現前し顕わとならない限り、無は実質のない空虚な無に過ぎず、顕わとなることによってのみ無は無となつて、有るものを拒示する。無は現前としてのみ、即ち隠れなき (Unverborgenheit) としてのみ、無である。従つて、無を無として成立させるのは拒示の働きであつたが、その働き自身を働かせるものは、この無の隠れなきということ、即ち拒示の明らか (Lichtung) であるといわねばならない。かくて我々は拒示として考えられた有の真理自身を可能にするものとして、明らかと云う真理の始源的な本質を得たのである。

ところで有るものの拒示はそれ自身有るものへの指示であった。従って無化において有るものは拒示的指示によってあらわにされ、更には再び唯一的なものとして浮び上るが、まさにその事によって無自身は自らの現前を必然的に閉じざるを得ない。それは人間の努力や怠慢に関わりなく起るのであって、「無の最も固有な意味に即しているのである。」⁶³而し無の現前が閉じられることは単に否定的な意味で解されてはならない。逆にそれが無の現前を可能にするのである。何故なら、隠れなきが常に「隠れ—なき」である為には、本質的に常に隠れを必要とするからである。無が現前するためには日常無が常に隠れるものであることが必要であり、またその限りにおいてのみ無の現前が我々を不安にするのである。仮に全く残す限なく現われてしまった無というものを想定できるとしても、それはもはや無化せず従って全くの虚無でしかないであろう。隠し (Verbergung) は顕わし (Entbergung) の本質源泉である。ハイデッガーは言う。「もしも隠しが脱け落ちるようなことがあれば、一体如何にして尚顕わしが生起しえようか。」⁶⁴このように見れば、無の明らめは本質的にその明らめの隠まい (Bergung) を必要とすると考えられ、従ってこの明らめを匿まう「守り (Wahrnis : Wahren : Wahrheit)」こそ、拒示としての有の真理 (Wahrheit des Seins) の究極的な本質であると云えよう。ハイデッガーの「不安の無の明るき夜」という言葉をその根柢から解するならば、それはこのような根本的な暗がりには守られる無の明りのことを言っていると思われる。有はこのような無の明りに照らされることにより、「無の中に差しかけられている」ところの人間の開けに現成し、他方無の中に脱自する人間もその明りに照らされて、有るものの有に聴従することができるのである。従ってこのような無の明りを明らめ守るという意味での有の真理は、有と人間を相依相属せしめ、有と人間を相互に近づける近き (Nähe) そのものであると言えよう。

ところで、どのように近くに有るものよりも人間に近いのは、有るものの有るといふことである。有るものがそれによって有るものとされるところの有は最も近いもの (das Nächste) である。而し差当って手近なものであるところの有るもののみ関わる日常的現有にとつては、有は最も遠いもの (das Ferne) となり、次に近いものたる有るものこそ最も近いものであると思ひなされてゐる。「而し最も近いものより尚近く、同時に通常の思惟にとつて、その最も遠いものより尚遠いのが、近きそのもの、即ち有の真理である。」有の真理のこのいわば絶対的なる遠きは、今我々が真理における本質的な守りとして示したところの隠れ (Verborgenheit) に由来するのである。無の無化をゆるす (Gewähren) と共に常にそれを引去つてゐる (entziehen) とところのこの守りは、先に述べたところの無化自身を無化する絶対的な無化であると言えないであらうか。この問に対しては、Ja und Nein と答えよう。それが、無化自身を否定するところの無化の隠しであり、然もかかるものとして無化の現成を本質的に可能にするものであると云う点に於てそれは「然り」と答えられる。而しその隠しが依然として無化の方からのみ見られ、そこからその本質可能性として考えられ、要請されている点に於て、それは未だその隠まいを守る働きそれ自身からしては思推されていまいと言わねばならない。即ち、否である。先にハイデッガーの最後の立場としてあげたところの、「同じ一つのものから同じ一つのものに向けて同じ一つのものと言う」立場、そこに未だ到っていないと言わねばならない。

而しながら、日常、無化が隠れている所は、日常性そのものではなからうか。そうとするなら、無化を匿まい守るものとは、日常性のことと言うのであり、有るものの有を求めて出発した問は最後に再び有るものに帰ることとなるのであらうか。而し日常性の立場に立ち、有るもののみを視圈の内動く限りは、その日常性が無化を

匿まうものであることは気づかれえない。即ち、日常我々が有るものに関わって存在する事を可能にするところの無化自身を可能にするものであるという、日常性の真実態自身は、日常性には覚知されない。端的に言えば、日常性はそれ自身を可能にするものとしては、日常性には無化を意味するのではなく、日常性がそっくり「そのまま」無である⁴⁶」と言う。この「絶えず」は、単なる継続を意味するのではなく、日常性がそっくり「そのまま」無であることを示していると考えねばならぬ。日常性があるまま無であることを見抜かれた時の日常性は、単なる日常性でもなければ、単なる無でもない。それは無化を守る日常性として、日常性を脱した真実の日常性であり、その守りという働きは、無化の根源であると同時にそのことによって、日常性を根源的に成立たしめ、有るものを有らしめるところの根源的な働きである。有の真理は近きそのものとして、絶対的に近くして遠いといわれたが、その近きはそれがもはや近きですらなく、日常性そのものである故に絶対に近いのであり、日常性にとって、それがそれ自身であることが最も遠い故に絶対的に遠いのであると云えるのではないか。そしてこのような根源的な日常性としての有の真理の絶対的な「遠・近」を示す為に、有るものからの単なる超越を示すところの形而上学的な有の様々な表現を破って、日常的には単なる出来事を意味する Ereignis という言葉が、一切の出来事を出来せしめる働きを示すところの根本の言葉としてえらばれたとは言えないであろうか。このように考える時、ハイデッガーの言葉「性起、性起す」に示さるる或一つの、そして唯一無二の根源的な（即ち如何なる他のものにも基礎づけられない）働きと、我々によって思惟された無の明らめの「守り」という一つの根源的な働き（即ち Die Wahrheit : die Wahrheit wahrh.) とは、等しからざるも、然し両者はある同じ一つのものから語られていると言うことはできないであろうか。ハイデッガーは「世界が始めて本来的に性起することがあれば、有はそ

の世開の中に消え去り、その有と共に然してまた無も世開の中に消え去る」という。我々のこれまでの思索は、少くともこのような世界の世開に対して我々の本質を明け放つことができる為の一つの道を準備する思惟とはなりえないであらうか。「Anwesen anwest. Welt welet. Nähe nähert. Sprache spricht.」これらはすべて同じ一つのこと、即ち *Das Ereignis ereignet* を夫々の仕方で言い表わそうとした言葉である。我々はこの論文に於てその同じ一つのこと、*Nichts nichtet* という道から近づこうと試みたのであるが、その同じ一つのこと自身からそれを語りうるような場には、未だ到り得なかった。その為には更に、ハイデッガー自身の歩んだ道に従って、時、*Physis*, *Alētheia*, 技術、言葉と言う事柄の本質に想いを致さねばならないであらう。それはまず、先に問い残した問にして、無と時とをつなぐ問たる、「何故無の経験が有の問を『有と時』として問わせしめたのか」ということを考えることから始まるであらう。そしてそれと共に、ハイデッガーの思惟の発端から前提されているところの「有るものに対する有の区別」と「その忘却」が、如何なるところから由来するのか、と問が立てられねばならぬ。それは、有の真理としての顕わしと隠しに由来するのであるか。有の意味としての「時」はそれと如何に関わるのか。いずれが（時と真理の本質の）より根源的なのであらうか。

註 引用せしハイデッガーの著作の略符号及び頁数を次に記す。

SuZ : Sein und Zeit. 7. Aufl. 1953.

WIM : Was ist Metaphysik? 6. Aufl. 1951.

Hw : Holzwege 1950.

PL : Platons Lehre von der Wahrheit. 2. Aufl. 1954.

SvG : Der Satz vom Grund. 1957.

ハイデッガーに於ける同じ一つのもの（竹市）

Sp : Unterwegs zur Sprache. 1959.

Die Gefahr : in „Einblick in das, was ist.“ Vorträge, zuerst gehalten in Bremen 1949.

ZuS : Zeit und Sein. Vortrag, gehalten am 31, 1, 1962.

最後の二つは共に未公開の講演である。筆者は、辻村公一先生の御厚意によってこれらを拜読するの機会を得た事を、感謝した。

- | | | |
|--------------------|---------------------|--------------------|
| (1) WIM 8, 10, 14. | (2) PL 77. | (3) Hw 322. |
| (4) Die Gefahr 20. | (5) ZuS 6. | (6) ZuS 23. |
| (7) ZuS 23. | (8) ZuS 24. | (9) Sp 267. |
| (10) WIM 17. | (11) Hw 336. | (12) WIM 7. |
| (13) WIM 11. | (14) WIM 41. | (15) WIM 36. |
| (16) SuZ 6. | (17) WIM 30. | (18) WIM 30. |
| (19) WIM 29. | (20) SuZ 245. | (21) SuZ 247, 245. |
| (22) SuZ 254, 259. | (23) SuZ 234, 259. | (24) SuZ 254. |
| (25) SuZ 251. | (26) SuZ 145. | (27) SuZ 266. |
| (28) SuZ 310. | (29) WIM 30. | (30) ZuS 2. |
| (31) WIM 31, 32. | (32) WIM 36. | (33) PL 114, 112. |
| (34) WIM 31. | (35) WIM 31. | (36) WIM 36. |
| (37) WIM 21. 41. | (38) WIM 31. | (39) WIM 29. |
| (40) WIM 33. | (41) SvG 144. | (42) PL 77. |
| (43) WIM 33. | (44) Die Gefahr 20. | |