

間接伝達的真理についての諸研究 (Ⅱ)

ハイデッガーの哲学との関係について (1)

——「有と時」(Sein und Zeit)の根本問題をめぐって——

清水 茂 雄

Studien zur mittelbar-mittelnden Wahrheit (Ⅱ)

Ihre Beziehung zu Heideggers Philosophie (1)

——Über das Grundproblem von »Sein und Zeit«——

Shigeo SHIMIZU

飯田女子短期大学紀要第11集別刷

1992年5月27日発行

## 間接伝達の真理についての諸研究 (Ⅱ)

### ハイデッガーの哲学との関係について (1)

——「有と時」(Sein und Zeit)の根本問題をめぐって——

清水 茂雄

Studien zur mittelbar-mitteilenden Wahrheit (Ⅱ)

Ihre Beziehung zu Heideggers Philosophie (1)

——Über das Grundproblem von »Sein und Zeit«——

Shigeo SHIMIZU

#### 序 論

本論文は『間接伝達の真理についての諸研究(Ⅰ)』<sup>1)</sup>(以下、『研究(Ⅰ)』と略記する)に直接続く内容を持ち、その中で使用された諸術語を用いて展開される。従って、見慣れない語句や言い回しについては、『研究(Ⅰ)』を参照してもらいたい。ただし、『研究(Ⅰ)』では十分に意が尽くされていない諸術語、概念については本論文中で反芻する。

『研究(Ⅰ)』の中で筆者はしばしば間接伝達の真理の内容とハイデッガーの哲学との間にひとつの親近性が認められることを指摘しておいた。しかし、そのような「親近性」は全く偶然的な、単なる見かけ上の類似かもしれない。あるいは筆者のハイデッガーの思想に対する誤解に帰因する誤り以外の何物でもないかもしれない。そこで、本論文を含む一連の研究の中で、私は間接伝達の真理とハイデッガーの思惟内容がどのような意味で「親近性」を持つのかを示し、それによって同時に、間接伝達の真理が何であるかを見せしめるようにしたい。私はこの試みを特にアイデンティフィケーション (identification)、日本語で言うなら、「身元確認」と呼ぶことにする。

さて、アイデンティフィケーションは間接伝達の真理にとってのことであるが、これに対し、その関係を論じられる方にとっては、間接伝達の真理はその論じられるいわば対象を「画図(ガト)」していると呼ばれる。「対象」と言われるものは、一般に哲学を指す。

それ故、「画図する」とは、間接伝達の真理とある既存の哲学との関係を論じることには他ならない。「画図する」とは、その言葉の最も根源的な意味における「定義 (definition) すること」である。最も根源的に把握される限り、「定義」とは一義的な言葉が発祥することと解せられる。言葉は「一義的」になるまで、つまり一義性が発祥するまで遍歴する。この遍歴の歩みが「哲学」と考えられる。一義性を得た言葉は、これまで遍歴してきたおのれの道程、つまり言葉の「経験」を回顧 (review) できると思われ、これが間接伝達の真理と他の「哲学」の関係を論じることである。そのような言葉の道程の端 (finis) から (de) の回顧によって、既存の哲学を構築していた術語が「定義」され、解体されて、その哲学自身は「画図」される。もちろん、その時には間接伝達の真理の方はアイデンティフィケーションを実現したことになる。

ところで、既存の哲学と間接伝達の真理との関係を論じることが「画図する」といった奇妙な言い方で表現されなければならない第一の理由は、「道程の端から」ということが間接伝達、つまり無の伝達になるからである。あらゆる意味での主観性から脱した自己は、根源的能動性を獲得して「自己伝達」する。「真理へあざむき入れる。」「研究(Ⅰ)」で論究されたようにこれが「間接伝達」である。かつてシェリングが唱えた「積極哲学」という予告的な名称は、今述べたような無の伝達に付けられるのがふさわしい。『研究(Ⅰ)』で示唆しておいたように、言葉は「密(ミツ)」の故

に発祥したと考えられる。ここで「密」と言われているものは間接伝達の真理にとっていわばエレメント (element) のようなものである。それが「密」という言葉で言われているのであるが、これは間接伝達論的論理学の「秘術語」(後で説明する)として言葉に成っているが故である。「秘術語」の本質は一義性にあるので、「密」は一般に「概念」ではなく、元より形而上学的対象に名付けられた名称でもない。「密」は「密」の故に間接伝達し、また間接伝達論的論理学の「秘術語」ともなっている。この「密の故に」ということの中には更に微妙な「ことわり」が存している。「密」は「祝いごと」を共に分かち合うことを為す。この「祝いごとに分かちあい」が「つたえ」である。ドイツ語の「伝達する」(mitteilen)が、「分かち与える」という意味を持つように、「密」は「分かちあい」、そして「つたえ」る。こうした「密のつたえ」に最もふさわしい姿と仕方に出てきて、これを実現することを託されたことが言葉の出生の「ことわり」である。「密のつたえ」にかなって (sich eignen) 出てきたこうした「言葉」(言葉としての言葉)は、普通我々が考えているような言葉と異なるので、「真言(シンゴン)」つまり「まことの言葉」と呼ばれる。「真言」は「初めの言葉」であるとともにそもそもすべての「初め」でもある。言葉は「真言」となって、つまり、「真言」が言われているところで本来的に言葉である。

さて、「真言」は「密のつたえ」を実現すべく出て来たのであり、何らかの働きをする。「密のつたえ」のための手段 (Mittel) として働く (vermitteln)。つまり、言葉は根源的に「媒介性」を持っている。我々は、「真言」がそのようなおのれの本質由来を持つが故に所有しているこの全く独自の (original)「働き」を「言う」と名付け、以後<言う>と記すことにする。「真言」は、「祝いごとに分かちあい」、つまり「密のつたえ」に最もかなった働きを為す、これが<言う>ということである。こうして、「密」は「密の故に」言葉を発祥せざるを得ず、それ故、「密」-<言う>といういわば「二位一体」の構造をもって間接伝達するのである。この「二位一体」を形而上学的なものとして表象してはならない。「二位一体」は、言語現象のみならず存在するものの最深部にある「定義」であり、「密」に関わる故にミステリウム (玄義) である。

ところで、「真言」は単に「密のつたえ」を実現するために、つまり、奉仕するために、奴僕として発祥

したのではない。「真言」は「密のつたえ」にかなうて<言う>のであるが、同時におのれのその発祥のいわば「わけ」(reason)を<言う>。「真言」は「祝いごとに分かちあい」にかなうのであるが、この「かなう」ということを<言う>時に<言う>。このことは「真言」が「密のつたえ」にふさわしきものであるという「ほまれ」、あるいは「栄光」(gloria)を示現するという他に他ならない。こうして、「真言」の発祥、つまり<言う>は単に「手段」ないしは奉仕的な奴僕としての出来言(デキゴト)ではなく、同時に栄光の示現でもある。

こうした「ほまれ」の示現は、「真言」が<言う>ことでおのれ自身の高貴な由来をおのれへと反って<言う>ことなので、我々はこの<言う>にいわばたたみこまれた構造を「真言のre」と呼ぶ。ラテン語の接頭辞であるreは、「後方へ、元へ、もどって」という意味を持つ。言葉の中には本来こうした自己内反省への動向が潜んでいるが、その発祥地 (the place of origin) は「真言のre」に存している。この「真言のre」によって「真言」は「密のつたえ」を実現しつつ、おのれ自身の発祥の「わけ」を<言う>ことになり、「真言」はそのようにして「ことわりあるもの」(reasonable)となっている。これは一般に言葉というものが持つ本質であり、我々はこの本質を「論的本性」と呼んでおく。この「論的本性」を含んで「真言」は<言い>、「ほまれ」を示現しているのであるから、「わけ」と「ほまれ」は一つの光となって「闇の中に(密の中に)輝いている。」(ヨハネ伝、1)

「真言のre」といういわば構造の故に、「真言」は論的本性を含みおのれ自身の発祥の「わけ」を<言う>。<言う>の中で「いわれ」(由来)が言われているのである。「真言」はこのようにして、おのれ自身の発祥の「いわれ」をそれ自身で<言う>ことで「一義性」を獲得しているのである。これ以上に定義されることは不可能だから、「真言」は「いわれ」ある出来言であり、「ほまれ」を帯びて<言う>。間接伝達する「二位一体」はこのようにしてその内部に間接伝達論的本性を含み持っているのである。それ故、間接伝達論は、最もアブリオリな「論」であることになる。ここからカントの超越論的哲学の可能性の根拠が論究されるべきであろうが、そうした方向はすでにハイデッガーによって見通されているのである。

ところで、「いわれ」は「真言」がおのれ自身の由

来を<言う>ことの中で<言う>ことなのであって、「これこれこういう理由で」といったような説明調で「語り」出されるのではない。というのも、「真言」は「初めの言葉」であるので、それ以後の言葉の出来事と異なり、発祥的 (origin-al) なものとなっているからである。「真言」こそが第一次的に言葉の出生の秘密を語り出させる当のものである。「真言」以後の言葉は原理的におのれの起源を語れない理由があるのである。「真言」はオリジナルにおのれの発祥のことを<言う>。我々はこのようにして<言わ>れる「いわれ」を「論理学」とみなす。

周知のように、論理学 (Logik) の語源であるギリシャ語のロゴス (λόγος) は言葉 という意味の他に、ラテン語のラチオ (ratio)、つまり、理由とか根拠という意味を持っている。「真言」はロゴスのこの原義に忠実に従っている。言葉が論理学という形態をとって語り出すということは、直接的な言語活動の反省によって可能となる。こうした反省は、言葉とは別の何かの対象への反省ではなく、言葉自身の中へ向けての反省である。そうした反省の中から言葉はおのれの出生の秘密を語り出せる言葉を探し出してくる。しかし、探し出されて語り出される論理的な言葉は人間が勝手に造り出したものではなく、むしろ言葉に「蔵」されていたものと考えられる。言葉はいわば「論理的胎蔵」より出て来たのである。論理学とは根源的に考えられるならば、こうした「胎蔵」の展示 (display) になっていると考えられる。

さて「論理的胎蔵」は「真言のre」によって可能となっている。ところが、「真言のre」自身は「密のつたえ」の故に発祥したのであり、「ほまれ」という意味を持つ。従って、論理学はその最も根源的な存在の意味をこの「ほまれ」、つまり栄光の発揮に持つ。また、「真言のre」は間接伝達論的本性を本質としている故、論理学は一義的にそう言われる限り、間接伝達論でなければならない。それ故、我々は、「真言」が「いわれ」を<言う>時、展示される最も根源的な意味でのアブリオリな論理学を「間接伝達論的論理学」と呼ぶ。以後、<間接伝達論>と記すことにする。従って我々は<間接伝達論>をもってキェルケゴールの間接伝達の思想からたもとを分かち、ハイデッガーの用語をあえて使わせてもらうなら、我々はオンティッシュな「間接伝達論」からオントロギッシュなそれへと移ったと言えよう。それとともに我々は、宗教的な立場か

ら「哲学的」な領域へと移ったのである。

先に述べたように、「哲学」は言葉がおのれの発祥地へとおのれ自身になる遍歴の歩みと受け取られるのであるから、結局は論理学となる。しかし論理学が必ずしも<間接伝達論>ではない。が、論理学で語られていることは何らかの意味でかの「真言」の栄光の光を受けているものでなければならない。我々はそうした「光」を発見して、それが「真言」の光であることを明らかにする必要がある。それは、論理学の内容、たとえば同一性、矛盾律、判断、推論等を言葉の発祥地から「解きゆるめる」ことによって遂行される。こうした試みが可能になるには、「解きゆるめ」られるべき論理学が論理学として本来的なものになっている必要がある。ヘーゲルの『論理学』がそうした条件にかなっていると思われる。ヘーゲルの『論理学』を「画図する」ことは別の研究課題としておきたい。

さて、<間接伝達論>、つまり、「間接伝達論的論理学」の内容は、言葉がその発祥地でおのれの由来、つまり、「いわれ」を<言う>ことに他ならず、それは言葉としては、「ほまれ」の光を発することである。こうしたいわば「光」は、一般に意識現象や、世界の明るさといったようなものにとつての「原光」となっているのである。そして、こうした「真言」の「ほまれ」は「密」—<言う>という「二位一体」の全体から見るなら、「目出たき出来言」に含まれているのであり、それ故「真言」は「祝詞」という本質的性格をもっている。「二位一体」の「出来言」は全体的にみるなら、「祭り」であり、「祝いごと」なのである。だから、論理学というのは、本来的に一つの「楽しみ」である。従って、従来の論理学が<間接伝達論>の内容に「還元され」(reduction — 真言のreへとducere、つまり導かれること)、「解きゆるめ」られる時、その内容を分節するための諸術語は、そうした「祝詞」の性格を持つものでなければならない。またそもそも最初から「真言」に胎蔵されていたものでなければならない。これはたとえば、「有」といったように論理学にとつての根本概念が「還元」を受けて「解きゆるめられ」ることが可能であるということの根拠を与えるものであり、ハイデッガーの哲学の可能性とその限界性の根拠となるのである。彼の哲学が常にヘーゲルのそれを視界の中に置いていることは、『有と時』の最初と最後にヘーゲルへの言及をしていることから明白なのであるが、そのこともまた、必然的なことと受

け取られるわけである。

以上のようなわけで、＜間接伝達論＞の内容を分節するための術語は、「真言」の中に胎蔵されているものであって、いわゆる「概念」を表すものではない。それは端的に「はまれ」を発揮する「歌」であって、『研究(I)』で言われていたように、「詩性」を持っている。我々はそうした本質的由来を持つ術語を、「秘術語」と呼ぶ。「秘術語」は、おのれによっておのれの由来を＜言う＞のであるから、「一義性」を持っている。また、それは間接伝達をこととしているのであるから、「自己伝達」していて「呼ぶ声」となっている。声(Stimme)というものは本来そういうものである。こうした本来的な声によって、論理学の内容が規定される(be-stimmen)のである。

なお、言葉が一義性を得るところで＜間接伝達論＞が展開されることになるが、それは「密のつたえ」の実現に他ならない以上、それは単に「論理的」(theoretical—θεωρητικός=見る)なものではなく、『研究(I)』で指摘しておいたように「行為的」なものである。あるいは、むしろ、「理論的」と「行為的」の二者の止揚の統一において＜間接伝達論＞は展開されると言えよう(といってもここには弁証法というのが成立しているのではない。ハイデッガーの哲学は弁証法から前方へ退くことで成立している)。それは、あえて言えば「密行的」なのであり、最も深い意味での「愛」の働きである。「つたえる」(mit-teilen)ということからすれば、この「行為」は、根源的な判断(ur-teilen)である。

ところで、「真言」が発祥して＜言う＞時、そこでは「ただ言葉だけ」(ὁ λόγος μόνον)ということが成立しているということが注意されなければならない。つまり、通常、言葉は「何か」(etwas)を表現するのであって、その意味で、言葉は「事」(Sache)と伴っている。しかるに、「真言」の発祥の地においては、言葉がそれを言い表わそうとするそれを言葉は持つことはない。なぜなら、言葉はこの発祥の地においておのれ自身の由来を＜言う＞のであり、一義性を得ているからである。それは純粋な言葉の出来言であるからである。言葉以外の何ものも言葉はこの発祥の地で出来しない。こうして、「真言」の発祥地では「ただ言葉だけ」ということが成り立っているのであり、「真言のre」に基づいて成立する＜間接伝達論＞、そしてその内容を分節するための「秘術語」自身も

「モノローグ」(monologue=独り言)という本質的性格を有している。「秘術語」は「独り言」であり、「ひめやかす」というのも、「秘術語」は「独り言」においておのれの最も内密な秘められたこと、つまり、「密」を「つたえ」ることを実現してもいるからである。また、『研究(I)』で述べられていたように、一般に間接伝達は「術」であり、それ故、「真言」は「秘術性」を保有している。「密」の故の「術」が「秘術」であり、間接伝達の最も肝要な点がこの「秘術」にある。従って、以上の考察からすれば、＜間接伝達論＞は「ひめやかす」「秘術語」より成るのである。一義性を得た言葉は、モノローグであり、「ひめやかす」、そして＜間接伝達論＞の「秘術語」となっている。「真言のre」はこのようにして展示されるので、こうした境界を「胎蔵界」と呼んでおこう。「胎蔵界」を支配する気は本質的に「ひめやかな」ものであり、それとともにそこには「はまれ」の明るみが照り映えている。そこが本来的な発祥地、つまりオリジン(origin)である。

さて、我々は「画図する」という奇妙な言い表わし方がされる理由を今や明らかに出来る地点に到達できたのであるが、その前に、「真理」について述べておく。「間接伝達の真理」と呼ばれていたことが、より明瞭にされるべきであろう。我々は、真理を言葉で表現するという立場に今は立っていないのである。むしろ、言葉がその純粋性を得て、つまり、「言葉としての言葉」となっている限り、言葉は「真言」であり、「密のつたえ」に最もかなってそれを実現しているところ、ここに真理が本来的にあると考える。つまり、この時、言葉は「真言」であり、「まことを尽くして」いるのである。この「まことを尽くす」ということが言葉の出来言に即しているものであり、これが「真理」なのである。「真言」は真理そのものである。言葉が「まことを尽くす」ということの底辺には、「密のつたえ」に「かなう」ということがある。真理は古来、言表と対象が一致すること(Übereinstimmen)と言われてきた。合う(stimmen)、ということはその根源を「密のつたえ」に「かなう」というところに持つのである。もちろん、それは声(stimme)になることであり、自己が語り出されること(自己伝達)に他ならない。ハイデッガーの『真理の本質について』はこうしたことがらへ向かっての歩みを進めているのである。

真理は、以上のように、言葉が言葉として「密のつたえ」にならな<sup>う</sup>てその「まことを尽くす」ことであるが、『研究(Ⅰ)』で述べておいたように、その場合、言葉は「方便的虚(言)性」をもつことになる。従って、真理の底には虚性が存している。まことを尽くし、誠実である「真言」が同時に虚言的であるというのは奇妙に思えるかもしれない。しかし、虚にして実であることで、「真言」は「密のつたえ」にな<sup>う</sup>のである。

さて、哲学は思考に依るのであり、我々は思考するとは、言葉が上のような意味で真理を<言う>ようになる運動(Be-wegung)にとらえたい。つまり、「ただ言葉だけ」になることである。しかし、そうだとすると、思考は元々、言葉が「ただ言葉だけ」になってはいないところから出発したということになる。では、どのようにして「ただ言葉だけ」ではな<sup>い</sup>ことが起こり得たのであろう。「二位一体」は全体からみると一つの祭り、祝いごとであるということをすでに述べておいた。それは、「祝いごとの分かちあい」であり、「密のつたえ」であった。こうした「分かちあい」としての「つたえ」(mit-teilen)に対してこれを受け取るものが必要とされる。それは「祭り」への参加(Teil-nahme)をするものである。この参加者が我々人間存在である。言葉の方から言うと、「真言」にに応じて(respond)間接伝達される者が生じたのである。それは、「二位一体」から必然的に出てきたのでなく、「二位一体」に必要とされ、要請されたものであり、それ故、参加の出来事は「自由」に依っている。人間存在という出来事は、間接伝達への参加であり、「密のつたえ」が成就することで終わる。そこで、この人間存在という出来事は、<言う>ことができる<sup>こと</sup>の出来事なのである。我々は、<言う>ことができる<sup>こと</sup>の可能態を<聞く>と記す。<言う>ことができる、つまり<言う>ことへと開かれてある<sup>こと</sup>が<聞く>ということである。<言う>ことに開かれてある(offen)ということによって、人間存在は話すことができる。我々は、こうした「開け」の中で人間存在が話すことを<語る>と呼んでおく。さて、こうして<言う>ことに開かれてある<sup>こと</sup>が生起すると、そこでは、<言う>そのものではな<sup>い</sup>ということが成立していることになる。こうして、人間存在が「自由」から「密のつたえ」に参じることと同時に、「ただ言葉だけ」ではな<sup>い</sup>という出来事が現われ

たのである。「開け」である人間存在はこの「ない」の原因であり、またこの「ない」を否定しようと動く。この「運動」は、自己が自己になる運動であり、これが「哲学」の固有の運動である。

ここで注意すべきことは、「密のつたえ」に「参加する」ために出て来た「人間存在」は、<間接伝達論>的に理解されねばならないということである。つまりこの場合、「人間存在」は、個々の人間、更には人類、科学的な学問の対象といったオンティッシュなものではなく、また形而上学的なものでもなく、そうではなく、アプリアリな「人間存在」の「存在意味」として理解される必要がある。もしそうでないと、人間存在が「出て来た」ということも発出論的にとらえられてしまい、新プラトニズム的な形而上学と変わらないことになる。形而上学と「間接伝達論的」なものは区別されねばならない。

言葉の「出来言」が「出来事」になるには、上述のように、「人間存在」の自由な決意(Entscheidung)があったのであり、この「出来事」が起きることで、初めて「密のつたえ」はその実現のために十分な条件を獲得する。ところで、ここですぐわかることであるが、「出来事」はもはや「ただ言葉だけ」ではないのであるから、「人間存在」が<語る>言葉は、おのれ自身ではなく、不自由であり束縛されている。<語る>の中で語り出される言葉は、おのれの「いわれ」を語れず、「何か?」(et-was)を「言わん」としている。言葉は原形不定詞から分詞(Participle)、つまり、参加する(participate)詞(ことば)に変じている。こうして、人間存在が<語る>言葉は、何か有るもの(etwas Seiendes)を言い表わすのである。ところが言葉が「出来事」において「分詞的」本性を持っていることには「いわれ」がある。従って、有るものとは何かという問いが必然的に生ずる。そして、この「問い」は、人間が勝手に造ったものではなく、むしろ「人間存在」そのものと根源的に関わる根本的「問い」ということになる。こうして、アリストテレスの言う  $\delta\lambda\lambda' \dot{\eta} \delta\lambda\lambda'$ 、つまり有るものを有るものとして問う学、第一哲学が可能になるのである。 $\delta\lambda\lambda'$ とは何か、それは不定詞  $\epsilon\dot{\iota}\nu\alpha\iota$  の分詞である。実はこの文法的説明には深遠な含みがあることになる。

さて、「出来事」は、実は「出来言」であったということになるので、「人間存在」はその存在の使命を果たし、「密のつたえ」は成就する。間接伝達の企画

は成る。分詞  $\acute{\omicron}\nu$  は実は不定詞  $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$  の分詞であったとみなされることで、「胎蔵界」は展示されるのである。これによって束縛されていた言葉は自由になり、「解きゆるめ」られる。つまり、このプロセスは、「解釈」(interpretation) の遂行なのである。哲学的命題の本質はこのような意味の「解釈」である。ところが、「解きゆるめ」られた言葉は、もはや以前の硬い言葉ではなく、「モノローグ」であり、虚性を持った「秘術語」である。それ故、ある哲学の諸命題は、それが哲学的である限り、更に発祥的に (origin-ally), ということは、アブリオリに言葉の発祥地 (origin) から「解釈」され得る。もちろん、そのためには「解釈」する人間もより根源的に＜言う＞ことができるようになっていなければならない。つまり自己自身になっていなければならない。我々はこのようにして、「解釈」することを特に「画図する」と呼ぶのである。というのも、哲学の試みは上述したように「解釈」であるが、その「解釈」もさらに根源的に「解釈」される。しかし、最後には言葉の発祥地から「解釈」して終末をむかえるのだから、この最後の「解釈」を特に名付けておくべきなのである。この「最後の解釈」の本性は間接伝達の真理であるから、「術」である。つまり、一種の「図りごと」なのである。企画である。『研究(I)』で示されたように、芸術的なものである。そこで我々は「最後の解釈」を「画図する」と名付けるのである。この名称は、「最後の解釈」の本質をよく出している。

以上で我々は、既存の哲学と間接伝達の真理の関係を論じることを特に「画図する」と名付けた理由を説明し得たものとしよう。なお、「画図」という言葉自身は、周知のように、道元禅師の『正法眼蔵・画餅』に現われる一種の仏教的な概念である。

「恚歴功夫するとき、生死去来はことごとく画図なり、無上菩提すなわち画図なり、おほよそ法界虚空、いづれも画図にあらざるなし。」

およそ有るもののすべてが「画図」であるという「解釈」は単に主観的な物の見方というものではない。そうではなく、有るものすべては「画図にあらざるなし」なのである。有るものすべてがその「物自体」のところでは「画図」なのである。それ故、第一哲学がアリストテレスに従って、 $\acute{\omicron}\nu \hat{\eta} \acute{\omicron}\nu$  の学であるとするれば、最終的には、「画図」になってこなければならないのである。 $\acute{\omicron}\nu \hat{\eta} \acute{\omicron}\nu$  は「画図され」ざるを

得ない。哲学の歩みは必然的に「画図」へ向かうのである。

ところで、我々が「画図する」べき対象は、いわゆる主観-客観関係の前提に立ったところでの対象ではない。すでに述べられたように、「有るもの」(Seiendes,  $\acute{\omicron}\nu$ ) は単に我々主観に対して立つ対象ではなく、人間存在が＜言う＞ことに開かれていることと等根源的に関係し、それ故、それは言葉の「出来事」である。「有るもの」が何であるかは、人間存在の存在の意味と本質的に関係している。「有るもの」は哲学的なものなのである。そこで、「あるもの」を「解きゆるめる」ということは、たとえば社会現象を対象にして一体それが何であるかを解釈するといったものではない。「有るもの」を「解きゆるめる」ことは、哲学を形成することなのである。それ故、「画図する」ことの対象は、既存の哲学になるのである。

哲学は、言葉の「出来事」が「出来言」として「解きゆるめ」られる言葉のいわば自己同一化の運動であり、言葉の遍歴である。しかし、我々が「既存の」哲学という場合、「出来事」はけっして未だ「出来言」ではない。この「ない」がその哲学の限界性であり、またその哲学の境位を決定する。それは「人間存在」がどこまで＜言う＞ことができるか、どれ程＜聞い＞ているかに依存している。つまり各々の哲学者の自己の境地と関係している。後で述べるように、こうした「境地」は、「人間存在」がその「開かれていること」、つまり＜言う＞ことができるを終えることと結びつき、この「終えること」が「死」ということなのであるから、実は、「境地」というのはその哲学者がおのれの死にどれだけ入りこんでいるかの「位置」を表わすものなのである。そこで、言葉の遍歴の果てに近づく限り、哲学は、必然的に「死」を問題に出してくる。 $\acute{\omicron}\nu \hat{\eta} \acute{\omicron}\nu$  の学は、必ず「死」を問題にするようになる。なぜなら、言葉が「出来言」になり切る時、＜言う＞ことができるは、＜言う＞に転じざるを得ず、その時、「人間存在」は「終わる」からである。「人間存在」も「ことごとく画図なり」となるのである。

さて、以上のように、哲学は必然的に「有るもの」を問うことでやがて「死」を「問題」にする。このような境位にある既存の哲学がまさにハイデッガー哲学なのである。もちろん、ハイデッガーの哲学も依然としてかの「ない」を保っていて、それ故、「限界性」を持っている。彼の哲学は、この「ない」の制限の下

で、言葉の「出来事」を根源的に「出来言」へと還元しようとする試みなのであり、「解釈」がその露わな姿を現わしてきているのである。それとともに、彼の哲学は不断におのれの限界性の原因になっている「ない」を克服しようとする。これが彼の哲学にとっての「謎」となっているのである。彼の哲学が終始、「問う」という態度で貫かれているのもそのためである。

それ故、ハイデッガーの哲学は、＜間接伝達論＞に最も近づいている。この故に、「画図する」べき第一の対象はハイデッガー哲学であるべきなのである。なぜなら、遠くのことを「画図する」ことは余りに多くの段階を経て行なわれざるを得ないからである。そしてそうした段階を略すと、おそらく人は「突拍子もない」解釈とみなすであろうから。＜間接伝達論＞はハイデッガーの哲学を「画図する」ことでアイデンティフィケーションを十分に行うことができるのである。

ハイデッガーの哲学が＜間接伝達論＞に最も近付いている「哲学」である故に、彼の哲学の本質が規定される。第一にその哲学は、辻松公一氏の言うように、「根源近く」の位置、つまり「境位」にある。それと同時にその「境位」は、かの「ない」、つまり、言葉の「出来事」が完全に「出来言」になってはいないということの経験をしているのである。まさにこの理由によってハイデッガーの哲学は「根源近く」にとどまることができるのである。この「ない」は、彼の哲学のその境位においては、有るものと有との差違、つまり有論的差違 (ontologische Differenz) として問われることを可能化している。つまり、有るものは有ではないと言われる時のこの「ない」こそが実にハイデッガー哲学を可能化している当のものなのである。有論的差違の問題はハイデッガー哲学の脚根下の「根本問題」である。それ故、我々がハイデッガーの哲学を「画図する」時、この「根本問題」を露呈させるようにまとを絞る必要があり、ただ漫然と「解釈」すべきではない。

さて、以上のような基本的な枠組みにおいて我々はハイデッガーの哲学を「画図する」試みを遂行するが、本論文においてはその前期の思索内容、特に『有と時』<sup>2)</sup> (Sein und Zeit) を中心に研究してみたい。『有と時』の中では未だかの「ない」は姿を現わしてはいない。しかし、実はこの「ない」が『有と時』を動かしているのである。このことは、『有と時』の後に発表された『形而上学とは何か』、そして『根拠の

本質』においても同様であり、『根拠の本質』の第三版序文(1949年)の中で次のように並べられていることがそれを証拠立てている。

「この論文『根拠の本質』は『形而上学とは何か』という講演と同時期に1928年に成立した。後者は無を思惟し、前者は有論的差違の名を挙げている。無はあるものがないことであり、有るものから経験された有である。有論的差違とは有るものと有との間にあるないである。……途中略……かの無の無化するないとの差違の無化するないとはなるほど一様のものではないが、しかし、有るものの有の本質現成していることにおいて属し合っているものの意味では同じものである。」<sup>3)</sup>

上記の二つの論文は『有と時』の思索の根本を改めて取り出してきて論じているのであるから、『有と時』そのものの思索を動かしていたものは、「ない」であると言ってもよい。もちろん、「有論的差違」そのものが直ちにかの「ない」、つまり、「間接伝達論的に」「出来事」が「出来言」ではないと＜言われ＞ている場合の「ない」と同じと言うのではない。「ない」には「ない」の「いわれ」がある故、言葉になるのであり、「有論的差違」ということはそうしたところよりして可能化されているのである。

ところで、ハイデッガーの哲学が、「根源近く」の境位にあり、しかも、「根源近く」でそもそもあり得るのも、その境位がかの「ない」を「経験している」境位であるが故であるということは、間接伝達論的に明らかなことであるが、しかし、そのことは当の「ない」を経験している哲学の境位にとっては「不明」である。それ故、そうした事態にあるハイデッガー哲学は、本質的に次のような性格の中で運動している。すなわち、第一に、その哲学は根源的でありながら、アプリアリにその根源性を示すことが出来ない。第二に、その哲学を成立させている諸術語は、「秘術語」に近い。それ故、それはオリジナリティ (origin-ality) を本質的に持ち、単なる「表現」のために工夫された言葉でなく、その哲学の「境位」の言語となっていなければならない。ハイデッガーの哲学に対するには、この二点が注意されなければならない。この二点の注意については、『有と時』においても指摘される。第一の点については、第3節の「有の問いの有論的優位」の論じ方に関して指摘され得る。この節でハイデッガーは、諸々の学問は、有るものの領域の根本体制



(Grundverfassungen)を問うことにあり、結局、そのことは、有るものをその有るものの有の根本体制に基づいて解釈することへと導く。しかし、そのような「有論」(Ontologie)も「有の意味」(Sinn von Sein)を明らかにして初めて堅固なものになる。こうして、「有の問い」は意味がある課題となる、と述べている。しかし、よく考えてみると、このような論法では、まだ真に、「有の問い」がアブリオリに重要な課題であり、諸学にとっても土台となるべきものかは、明らかとはならない。なぜなら、有の問いを問うていったら、そこに何もなかったということも有り得るかもしれないからだ。第3節の議論は、「有の意味」が真に解答された時、はじめて厳密に成り立つかが判定される。しかし、第3節の論究は、あくまで「根源的」である。ハイデッガーの哲学にはこのような「欠陥」が存している。しかし、これはいわゆる「欠陥」なのではなく、むしろ、彼の哲学の「境位」自身の固有性に他ならない。哲学という「言葉の遍歴」は、いずれ、この「境位」を通らねばならず、それは「歴史的」なものなのである。

第二の注意点については、「欠陥」でなく、「困難」ということに関係している。ハイデッガー哲学にとって言葉は単なる「手段」ではない。言葉はある何らかの「境地」を表わすための道具ではなく、哲学の「境位」自体を作り上げている必須のものである。何故そのようなのかは、アブリオリに根源的には明らかにされない。それは第一の注意点で言われたような制限があるためである。しかし、ハイデッガーの哲学がそれ自身で客観的なものである限り、言葉はそのような役割を果たさざるを得ない。『有と時』の境位においては、言葉のこの特異な働き方について次のように自覚的に語られている。

「有るものについて物語りつつ報告することと、有るものをその有において把むことは別のことである。今述べた課題のためにはたいてい語が欠けているだけでなく、とりわけ『文法』が欠けている。」<sup>4)</sup>

ここでハイデッガーが言うところの「文法」というのは、たとえば、コンピューター用の論理言語というような、新たに人間が創る文法というものではない。むしろ、すべてのそうした文法の根底をなす言葉の出来言を成立させている「文法」ととらえるべきである。

さて、以上のようなハイデッガー哲学への基本的な態度のための注意点に留意しながら、『有と時』を

「画図する」試みをする。すでに述べたように、ハイデッガーの哲学は、間接伝達論的に見直されるならば、「出来事」と「出来言」の「間」を経験している。そして、＜間接伝達論＞よりすれば、「出来事」は人間存在が「密のつたえ」に「参加する」ことで、＜言う＞が＜言う＞ことができるへと変じたことで可能になったのである。そこで、「出来事」と「出来言」との「間」は、「出来事」を「出来言」として可能化している「人間存在」を「出来事」との不離一体の関係の中でその本質(Wesen)において「解釈する」ことによって、露現してくることになる。つまり、「間」の本質が言葉の発祥地から示されるのである。こうした「解釈」が遂行される以前には、そもそも「間」の存在すら不明になっているのであり、そのことは有論的に言うなら、「有るもの」と「有る」の区別が明かされず、それ故「有の意味」も不明のままどまっていることを意味する。そこで、『有と時』において行なわれた思惟の試みの本質もそこにある。「有の意味」を問うということの根底に存しているかの「間」をそのもの自体の本来の姿で登場させてやること、そのために、人間存在を「出来事」との関係の中で「解釈すること」、このことにある。我々は以下、上記のことを『有と時』の叙述に沿って論証する。

## 1. 「有と時」の方法論

『有と時』は、「有の問い」(Seinsfrage)の仕上げをするということを第一の課題とする。「問う」ということの構造に即して「有の問い」を分析した後、ハイデッガーは、この問いを十分な透明さの中で遂行するには、この問いを問うている有るものをその有において透明にしておく必要があることを示す。そしてその特定の有るものは、術語的に「現有」(Dasein)と呼ばれる。「現有」はそれ以外の他の有るものとは異なり、「この有るものにはおのれの有において、この有そのものが問題となっている」という著しい特徴を持っている。このことは、現有がおのれの有においておのれを「理解」(Verstehen)していることであり、彼の有がおのれ自身に「開示されている」(erschlossen sein)ことである。

「有の理解(Seinsverständnis)はそれ自身、現有の有の規定性である」と言われている。そして、そのような有り方をとっている現有は、「有論的に有る」

(*ontologisch sein*) と簡潔に特徴付けられることになる。有の問いの構造分析の中で言われているように、有は有るものの有であり、それ故、有の意味への問いは、有的に (*ontisch*) 優位を持つ現有の有の意味への問いとなる。現有はおのれの有においてその有へと関わるのであるが、ハイデッガーによれば、この有自身は実存 (*Existenz*) と呼ばれる。従って、現有という有るものの有を明らかにすることは、この実存を構成しているものを仕分けて、現有の「有の理解」(実存論的理解) を完成させること、つまり解釈することにある。ハイデッガーはこの作業を現有の「実存論的分析論」(*existenziale Analytik*) と呼んでいる。この「実存論的分析論」は、単に、現有の有だけに関係しているのではない。現有は現有以外の有るものへも態度を取っているし、またそうした現有以外の有るものへと態度を取ることとともに「世界」といったものを理解している。そこで現有の「有の理解」、つまりおのれの有へと関わり、それに開示されているということの中には、すべての有るものの有を理解しているということがある。つまり、有論一般は現有の「実存論的分析論」を基礎とすべきことになる。

ハイデッガーによれば、現有に属している「有の理解」を徹底化 (*Radikalisierung*) することでその理解のいわば底、つまり理解の地平 (*Horizont*) が明るみにもたらされる。それが時 (*Zeit*) である。この時が現有の有の意味である時性 (*Zeitlichkeit*) から根源的に説明されることで分析論は成就される。しかし、注意すべき点は、次の言葉である。

「しかし、現有を時性と解釈することによって、有一般の意味へと向かっている主導的な問いの答もまたすでに与えられているというわけではない。」<sup>5)</sup> つまり、分析論は、現有の有の理解の地平を露出させる (*freilegen*) のであるが、そのことによってむしろ初めて本来的な有の意味への問いが立てられるのである。そして、『有と時』におけるこうした見方は、実際、この著作に続く思索の歩みの中で現実のものになってゆくのである。

さて、現有の有の理解の地平を露出させてゆくというプロセスは方法的には、「現象学的」と言われる。ハイデッガーは、フッサールにより確立された現象学を主に語源的に解釈してその本質的なものを提示する。現象学 (*Phänomenologie*) のうち、現象 (*Phänomenon*) はギリシャ語の *φαίνεσθαι* から

由来し、「おのれを示すこと」という意味を持つ。現象とは、「おのれをおのれに即して示すこと」である。また、学に相当するロゴスはギリシャ語の *λόγος* であり、それは語り (*Rede*) であると言われる。しかし、ハイデッガーはロゴスの本来の意味は、見させること (*sehenlassen*) であると指摘する。語りとは、つまりロゴスとは、「それについて語られているものそのものから (*ἀπο*) 見させる」ことに他ならない。従って、現象学というものは、*αποφαινέσθαι τὰ φαίνόμενα*、つまり、「おのれを示すところのものを、それがおのれ自身からおのれを示す通りに、おのれ自身から見せしめること」である。ハイデッガーによれば、このような現象学の本質に沿って示されるべきものがあるものの有である。それ故、次のようなことが言われる。

「現象学は、有論の主題となるべきものへと近づく仕方であり、またそれを証示して規定する仕方である。有論はただ現象学として可能である。」<sup>6)</sup>

有論は現象学としてのみ可能なのであるが、基礎的有論としての現有の実存論的分析論としては、それは更に限定される。現有の分析論の現象学的記述の方法の意味は解釈 (*Auslegung*) である。現有の現象学、つまり現有という有るものの有を見せしめることは、解釈学 (*Hermeneutik*) である。現有の実存論的分析論は、解釈学的現象学という方法概念の下に遂行されるのである。

解釈というものは、分析論を進めてゆく中で解釈される。それによると、解釈とは理解 (*Verstehen*) の完成 (*Ausbildung*) である。理解自身は、「実存論的に根源的に把握される限り、理解とは、現有がそのために実存している有ることができる (*Seinkönnen*) へと企投して有ること」というように規定されるものである。現有は世界内有として世界を理解しているのであるが、そうした理解の根幹をなすのが「目的」(*Worumwillen*) の理解である。それは現有が「有ることができるため」である。この「有ることができる」ということは、企投 (*Entwurf*) していることになり、そのようにして有ることが理解に他ならない。こうした「有ることができる」の実存論的有である理解を完成させることが解釈ということなのである。

そこで、解釈ということとは、現有があらかじめおのれの有を内から外へと展示する (*Aus-legen*) べく企投し、そしてそのようにして理解されていることを完

成させて有を見せしめるという具合になっている。このことは、すでに何らかの結論を出すようあらかじめ前提しておいて、そしてこの結論を改めて露呈させるということと受け取られる。現有の有論、つまり解釈学にはこのような問題が含まれているのであり、これは「循環」(Zirkel)として『有と時』でも問題にされている。上記の事態はいわゆる「循環論証」に相当するからである。ハイデッガーはこの循環の問題に対しては次のように答えている。

「決定的なことは、循環から脱け出すことではなく、正しい仕方です。それのなかへと入ることである。理解のこの循環は一つの認認様式がそこで運動する円環ではなく、現有自身の実存論的な先立って (Vor) という構造の表現なのである。」<sup>7)</sup>

さて、以上、『有と時』の方法を簡単にみてきたので、我々は次にこのような方法論を「画図する」を試みをし、「間接伝達論」に一体何が本質的にその中で言われているのかを提示することにしよう。

まず最初に、我々は「有の問い」といったものが、「間接伝達論」に見直して何であるかを明らかにしておこう。その前に、一体、「有」(Sein)とは＜間接伝達論＞にとって何であるのか。有は、真言自身に他ならない。しかし、その真言が「真言のre」によっておのれを秘術語として、それ故、「論理学」の言葉として＜言い始める＞ことである。それ故、「密」-＜言う＞の二位一体が「真言のre」によって「いわれ」始めるのであり、この構造が＜間接伝達論＞の中に入ってくる。「有」は「無」(=「密」)との一体の中で＜間接伝達論＞の端的を＜言う＞。虚にして実なるおのれ自身を＜言う＞。「有」はそれ故、「言葉」に他ならない。ただそれはすでに「いわれ」を＜言い＞始めているのである。このような「有」を言葉として、つまりそれがモノログとなっているように＜言う＞ことができるということが＜間接伝達論＞において「いわれ」ている、それが「＜言う＞ことができる」という秘術語で「解きゆるめられた」ところの人間存在である。この時、人間存在は＜間接伝達論＞の秘術語でその「いわれ」が＜言われ＞たのであるから、「＜言う＞ことができる」自体、間接伝達している。ところで、この「＜言う＞ことができる」は、真言の中に蔵されていた秘術語でありながら、「＜言う＞ことができる」そのこと、つまり出来事としては「真言」の外に出ている。つまり「真言」を「＜言う＞ことができる」と

いうことは、＜言う＞そのものではないのであり、「胎蔵界」のいわば「外」に出てしまっているのである。これによって「密のつたえ」が真に実現するのであるから、これにとっては「好ましい」(möglich)ことになっている。<sup>8)</sup>「＜言う＞ことができる」はこうして、自己同一のところでそれから離反している(= contra (対して)-dicere＜言う＞)、つまり根本的に自己矛盾 (contradictio) している。我々はこうした有り方の本質を「二性」と呼ぶ。人間存在は「二性」の事実である。それは、先に述べた真言の「有」を＜言う＞ことができる事実となっていて、おのれがおのれの自己同一から出ているが故に、「有」をその一義性において＜言う＞ことをおのれの必然性としているのである。「二性」の事実と「有」とのこの本質的關係が「有の問い」に他ならない。人間存在は本質的に自己矛盾している。しかし、矛盾していながら成立しているのは、以上のように、この事実が「間接伝達」の「図りごと」に組み入れられているが故なのである。

次に、「有の意味」を問うということが人間存在にとって必然的なことであることが示されたが、そこから「方法」ということも出てくる。「二性」の事実の故に、モノログである言葉は、この事実の場面には失われている。しかし、＜言う＞ことができる以上は、そのモノログである言葉は、むしろ＜言う＞ことができるようなものとなっているのである。それはどうなっていることか。「ただ言葉だけ」ではない、のであり、おのれの「いわれ」をおのれで＜言え＞ないのであり、自由を得ていず、「何か？」に拘束されて＜語られ＞ている。言葉はおのれを＜言う＞のではなく、何か？(実はこれは失われている言葉自身)を＜語る＞。この「何か？」は、失われた言葉自身であるから、論理的なものであり、その始めとしては「何か有るもの」である。言葉が「二性の事実」の場面で以上のような仕方でも＜語り＞出されている時、これをその発祥地へと戻すことが最も深い意味での「方法」ということになる。それは、かの「二性の事実」がおのれを一義的に＜言う＞ことでしか可能ではない。つまり、人間存在が間接伝達される以外にない。人間存在がおのれ自身を＜間接伝達論＞の秘術語で規定するしかない。これが可能である故、つまり「いわれ」が＜言わ＞れるが故に、人間存在はある「意味」を持つのである。人間存在はそれの有の意味を＜言う＞よ

うにとすでに企投されているのである。こうした根源的な「方法」に正しく沿っているのが『有と時』の「解釈学」に他ならない。人間存在、つまり現有は、おのれの有の意味を言うように企投されて有る。このようにして、『有と時』は基礎的有論であり、現有の実存論的分析論の方法は必然的に(有の意味を問う限り)「解釈学」という本質の意味を持つことになる。「解釈学」という方法は根源的なものである。

次に、人間存在が「二性の事実」であるとした時、そこから先に述べた「循環」の問題の根源の意味が明かされる。人間存在はおのれの有の意味を「解きゆるめる」ことで、つまり「解釈する」ことで言葉に一義性を得させ、「密のつたえ」の「図りごと」を成就させる。この「意味」はすでに「胎蔵界」に蔵されていたのであるが、「二性」の故に、人間存在のその事実の場面では＜言う＞ことができない。しかし、人間存在はあらかじめおのれを「解釈されるべきもの」としておのれに持っている(Vor-habe)。そしてこの「意味」をどう露出させてゆくかをあらかじめ見とっている(Vor-sicht)。そして「意味」はあらかじめ把握されている(Vor-griff)。つまり、人間存在はそれ自体、「解釈学的状況」に有る。人間存在は「二性の事実」の故に、まさに先構造(Vor-Struktur)となっているのである。ところで、もちろんこの先構造は、その根源性を＜間接伝達論＞においてしか示すことができない。従って、未だ＜言う＞ことができない状況にあっては、「循環」の構造の只中にあってしかもその根源性を語れないという事態が起きていなければならない。このような状況にあって、「循環」の構造をおのれの居所としていながら、これの根源性が不明になっているのである。このような事態を『有と時』は経験しているのである。そこで『有と時』の「循環」へのハイデッガーの見解はまさにそのような事態を表現するものになっている。「循環」の問題は『有と時』の「境位」の問題と同根である。

ところで『有と時』においては、現有の開示性を構成している実存論としての理解は、「有ることができる」ということである。現有はすでに何らかの解釈の地平におのれの有を企投していて、それ故、自分の企投した意味で意味付けして存在している。そのような有は、「有ることができる」、つまり可能性であり、おのれがあらかじめ設けた意味の地平におのれを保っているのである。このようなことが可能なもの、人間

存在が、「＜言う＞ことができる」であるからに他ならない。この「できる」(可能性——möglichkeit)の発祥地は、「密のつたえ」への「参加」に求められる。

以上のように、『有と時』の方法論を「画図する」ことで、我々は『有と時』の「境位」、つまり、言葉の遍歴、あるいは運動における位置が、出来事と出来言の「間」であることを証示し得る。というのも、「二性の事実」そのものに<sup>乗</sup>って、しかも「二性の事実」の固有の役割、つまり、おのれを「解きゆるめる」ことを通して(durch)、言葉がゆるみ始めているのであり、そのようにしてしか「有の意味」は開蔵され(ent-bergen)得ないからである。方法的には、有の意味は、唯一、ハイデッガー哲学という通路を通してしか明らかにされ得ないのである。哲学にとって、ハイデッガー哲学は必然性であると言える。

## 2. 世界内有と世界

ハイデッガーは『有と時』の根本的な探求方法を提示した後、いよいよ現有の実存論的分析論に着手するが、その着手の手がかりを再び実存のイデーから拾ってくる。実存は、現有の有であり、「この有るもの(現有のこと)の有においてこの有るものはおのれの有へと態度をとっている。この有るものとして、この有るものはおのれの固有の有の下に護られている。この有は、この有るものにその都度問題となる当のものである」という説明がなされている。

この後半の文は、原文では次のようになっている。

Das Sein ist es, darum es diesem

Seienden je selbst geht.

ここには、実存論的分析論のある意味で一切が含まれている。こうした実存の構造を分析するには、当然、上記のような姿であらかじめ分析させるものが与えられておらねばならない。分析論は、この先渡し(Vor-gabe)の仕方にかかっている。ハイデッガーは、この先渡しを平均的な日常性にとり、その構造をなしているところの「世界内有」(In-der-Welt-sein)の構造分析から始める。ハイデッガーによれば、現有は、日常的には、「さしあたってたいてい」、おのれを世界の方から理解している。このことのうちに、先の実存の規定の分析のための発端が見えているのである。実存論的分析論のための正しい先渡しとなっているこの「世界内有」は、現有の根本体制(Grundverfassung)

と呼ばれる。現有の有である実存は、この根本体制を取っているものであり、それ故、この体制の構造分析によって実存を構成しているものが照明され出されることになる。

まずハイデッガーは「世界内有」の構造の一契機である「世界」の「世界性」(Weltlichkeit)を明示しようとする。ここで彼が意図していることは、「世界」のいわゆる有的な(有るものに固着した態度)構造の分析をすることではなく、現象学的な、ということは、有を見せしめるような仕方では世界を構造分析し、それによって「世界内有」という体制をとっている現有の有、つまり実存をその有において透けて見えるようにするということにある。そこで次のように言われる。

「『世界』は有論的には、本質上現有ではないところの有るものの規定ではなく、現有そのものの性格である。」<sup>9)</sup>

ところで、そのような意図の下で「世界」の構造を明示するための出発点は、平均的日常的に現有がその中で生きている場であり、ハイデッガーはこれをまわりの世界(Umwelt)と呼ぶ。この「まわりの世界」の中で現有は、その世界に有るもの、つまり内世界的に有るもの(innerweltliches Seiende)と交渉(Umgang)という仕方に関わり、それは最も身近な状態としては物を配慮(Besorgen)するという仕方となっている。問題はこのような配慮という仕方での交渉の中で出会われるものがハイデッガーの言うところの「前現象学的」(vorphänomenal)な主題となることができるか、なるとしたらそれは何であるかという点にある。ハイデッガーによればそのようなものは、「道具」(Zeug)である。

「道具」は、「～するための何か」(etwas, um zu)という有り方で存在していて、この構造の中には、「何かを何かへ指示する」(Verweisung von etwas auf etwas)ということが存している。この指示ということが「道具」の本質から明示される。道具が交渉の中で道具としてのいわば本性をむき出す時、道具は「手許性」(Zuhandenheit)という有り方を取っている。これは、たとえば、大工が家を建てる仕事をしている時の道具の如実な有り方のようなものである。そして道具がそうした手許性という有り方になっている時、そこでの交渉では一種の認識が働いていて、ものを特別な仕方で見ている。その見方が見回し(Umsicht)である。これは先の例で言えば、仕事中的大

工のひとつの職人的配慮の目のようなものである。

さて、この見回しの中で内世界的に有るものが発見され出される(entdecken)。たとえば、ハンマーを使う時には、ハンマーはそれの何のため(Wozu)である出来上りの家へと附託されている。また、その家もまた、人がすむためという附託の中にあり、更に、家は、材料との指示連関があり、いわゆる自然(物)がそこで発見されている。

見回しの中で内世界的に有るものが出会われたとしてもそれでは未だ世界というものが主題的に現われているわけではない。ハイデッガーによれば、手許性という有り方をとる道具の指示連関は、何らかのその手許性の喪失によっておのれを露わにし始めるのであり、配慮の中では気付かれなかった道具の指示の連関も露わにされ、それとともに「世界」の現象も見えてくる。こうした「世界」は、実は見回しが気付かずにいわばそれの上で見回していたような場であって、現にそこにあつたものである。ハイデッガーは、このような有り様をして現にそこに有ることを「開示されていること」(Erschlossenheit)と呼んでいる。それ故、世界は「開示されている」のである。

手許性という有り方において道具は道具としてその如実な姿を露わにし、そして道具は指示という構造によって有る。ハイデッガーはこの指示という現象を更に有論的に解釈するべく、それをより一層引き立たせて理解させてくれる記号を取り上げ考察を加える。そこからハイデッガーは指示の本質を帰趨(Bewandnis)であると引き出してくる。手許に有るもの、つまり道具は、「有るものに関しては、何かのもとで済ましておく」ことで発見される。(Es hat mit ihm bei etwas sein Bewenden) このように言われることで、手許に有るものの有の性格が現象学的主題として確定されたことになる。「何かの許で済ませておく」ということが帰趨ということであり、ハイデッガーが注意するように(辻松公一氏も注意を喚起するよう述べている。)このことはあくまで有論の規定として理解される必要がある。つまり、帰趨ということでは有るものは、その有において「転じる」(wenden)のである。

さて、たとえばハンマーは打つことに帰趨を持ち、それは板の固定に帰趨を持ち……というように連関を持ち、そして最後にはそれ以上帰趨するところがないところへと帰着する。ハイデッガーはこの最後の、帰趨全体性の帰着点を目的(Worum-willen)と呼ぶ。

帰趨の有論的な意味については次の引用が明示している。

「有論的に理解された帰趨せしめるということは、有るものをそのまわりの世界の内部の手許に有るものへと先行的に開放することである。」<sup>10)</sup>

有るものは帰趨せしめることによって手許に有るものという有り方で出会うようになる。しかし、そのことは、有るものをそのように解放するための「どこへ」ということが開示されていることなのであり、このことの意味が明瞭にされる必要がある。ハイデッガーはこのことを必ずしも完全な明瞭さで示してはいないが、要するに、あらかじめ開示されているその解放の「どこへ」は、単に有るものを解放するだけではなく、おのれをそこで理解している場であるということである。この「場」が世界であり、この場の構造が「世界性」である。そこで次のように言われている。

「帰趨という有の様式で有るものをそこへと帰趨せしめるそのそこへとしての、おのれの指示する理解の場が世界の現象である。そして、現有がそこへとおのれに対して指示するそのその構造が世界の世界性を成しているところのものである。」<sup>11)</sup>

現有が「世界内有」としておのれをそこにおいて理解する場は、諸関連(Bezüge)を成している。現有は、「有ることが出来る」から、或る「するため」(um-zu)をおのれに指示し、そして「そのため」(Dazu)の下図を描く。これが帰趨の「何のもとに」となり、そのことによって帰趨の「何に関して」(womit)へと現有はおのれに指示する。こうした諸関連の関連性格は、be-deutenといわれる。ここでは明らかに、deutenの意味を強調したいのであるから、我々は、このbe-deutenを「わからせる」(verständlich machen)と言うことにする。先の諸関連は、互いに「わからせる」、つまりその意味がわかるようになる関連なのであり、そこでこの諸関連の全体は、「有意義性」(Bedeutsamkeit)と呼ばれる。世界の世界性は、この有意義性に他ならない。

以上で『有と時』の中での世界、そしてその世界の内部に有る有るものの有論的な特徴付けの要点が示されたので、次に我々はそのようにして提示された事態を「画図する」試みをする。その前に、注意しておくことを述べておきたい。

まず、有るものは有ではないが故に、当然のことながら、有を見せしめること、つまり現象学的方法を、

もしも純粹に遂行するつもりならば、「有るものを語りだすのではない」ということにならざるを得ない。つまり不断に、有るものを語ることで言葉は有るものから超越する(transzendieren)ことが可能でなければならない。しかし、もしも言葉がそのような性格を持つ時に、その言葉によって理解されることが表象的になるということ是不合理である。なぜなら、表象されるものは、何といても「何かあるもの」だからである。しかし、我々がものを理解する時には、何かあるものとして表象して理解せざるを得ない。そこに言葉をどう理解し、解釈するか各人の違いが出る可能性があるのである。しかし、どう表象されたとしても、言葉が上記のような「有るものではない」のこの「ない」を機能している時には、諸々の解釈の中で同一を保っているのは当の「言葉」であるということになる。もちろん、そうした同一性は、間接伝達論的には「一義性」に根づくのであり、なぜそうなるかは表象的思考の中では絶対に明かされることはない。ただ「言葉」によって間接伝達されて初めて明かされる。そこで、以上の通りとすれば、現象学的方法は必然的に同一性を保ちつつ、「あるものを語るのではない」ということを機能している言葉を探し出すことで成り立つことになる。『有と時』の意図とそのための根本的探求の方法論からすれば、そうした同一性を保つ言葉——仮に超越語と名付けておこう——が核とならなければならない。だが、それはどのようにして行なわれるのだろう。そうした「超越語」は「有るもの」の有り方を語るということからおのれを「引き離して」(ent)語る(sprechen)のであり、一種の「牽強附会」的な面を持たざるを得ない。というのも、その言葉、つまりent-sprechenする言葉は、有るものの有り方を表現するのではなく、それから超越する以上、その有るものの有り方から必然的、合理的に導かれるのではないからである。それ故、『有と時』の方法が「現象学的」とであるとすれば、ハイデッガーが探し出してきた「超越語」に注目し、それを「画図する」ようにしなければならない。それは「有るものを語るのではない」故に、表象的思惟にかからないはずであり、同一性を保つ言葉として、「秘術語的」になっていると考えられる。

こうした注意点から、第一に注目される言葉がumである。umはドイツ語では、前置詞、接続詞、副詞そして前つづりとしての役割を果たすのであるが、本

来的意味は、「回って、回りを」、要するに、何かの周囲を回ることである。ハイデッガーは、このumを明らかに意図的に多用して世界の現象を描いている。たとえば、プラクシスの訳語としてのUmgang(交渉)、Umwelt(回りの世界)、Umsicht(見回し)、Um-zu(～するため)、Um-willen(目的)等である。我々は最初にこのumを「画図する」。

まず、「間接伝達論」的には、世界は、言葉の出来言の「二次的場面」(secondary scene)である。言葉がそこでおのれの「いわれ」を<言う>ところ、つまり胎蔵界は一義的に「第一次」であり、これに対し、言葉がその一義性を失って「出来事」に変じている場面は派生的であり、しかも、「二性」の支配を受けている故、「二次的」になっている。「密のつたえ」に参じるために現われた人間存在は、<言う>ことができるということとして、すでに「二性の事実」となってしまうについて、「一次的場面」の外に出ている。<言う>ことができるということは、言葉の出来言の「二次的場面」の基体であり主体(subject)である。「二次的場面」を現わしたのは我々人間存在である。この場面では、言葉は<言う>ことが出来ない。ということは言葉は「ただ言葉だけ」になってはいず、その場面で「ただ言葉だけ」になろうと抗争状態(Sache)にある。つまりent-sprechenしようとしている。もちろん、この抗争状態になるには、「二次的場面」の主体にして基体が「間接伝達」されなければならない、通常は、ハイデッガーの言うところの頹落(verfallen)によっていわば調停されている。つまり、言葉はそこからおのれを離脱させようとした邪魔になるもの(object)の許に隷属している。言葉は間接伝達(mittelbare Mitteilung)から直接伝達(un-mittelbare-Mitteilung)に変じている。

さて、以上のような「二次的場面」は、「二次的」であり、「外」に出ている奇妙な(fremdartig)ものとなっている。言葉は「一義性」の外に出ている、「疑義する」(zweifeln)。一般に、この場面で何事が<語られ>場合には、こうして「外」に出ている「疑義する」という仕方になっている。「二次的場面」自体は大疑問そのものと言える。このような場面が真言の「まわりに」(um)出来しているのである。「二次的場面」は、おのれの故郷の「外」にあり、いつでも「どこか?」である。しかも、この「二次的場面」は単に、「一次的場面」の「あたりに」(um)付加されていると

いうのではなく、「一次的場面」に回ろうとしている。そこで、「間接伝達論」的に解きゆるめられる限りの世界、つまり「二次的場面」はUmweltである。umは、世界の「派生性」、つまり「二次的」ということを表わしていることになる。なお、「場面」は「秘術語」であって、「ひめやかす」のであるが、英語のsceneには「現世」といったような意味もあることは注意されてもよいだろう。

ところで「二次的場面」では、言葉は出来事となっていて、「一義性」を失ない「疑義」しているのであるが、同時に、「転義」する。というのも、疑いの中で言葉は原義を忘却して何か別の意味に転じるからである。そこで、言葉がそこから脱出しようとしている何か?(etwas)は、この転義を現実化しているものということになる。そしてこの転義とともに我々人間存在も何か有るものの許に入りこむのである。転義を現実化しているこの何かあるものの許に人間存在は転ぜられているのである。こうした「二次的場面」での転義によって、「二次的場面」の主体は、転義を現実化している何か有るものを有意義なものともみなすようになる。というのも、その何か有るもののもつ転義を現実化する能力の下に主体はおのれの有を隷属させるからである。<言う>ことができるが故に、人間存在は、転義を現実化するものの許に頹落し、それを有意義なものともみなし、それを利用できるのである。このようにして、たとえ一個の電子ですら何らかの意味で有意義なものとなる。

「二次的場面」では言葉はその一義性を失ない言葉ではないという言葉の出来事に変じているのであり、これが「有るもの」が「有る」ではないということ、つまり有論的差違の「いわれ」になっているわけである。一義的な言葉ではないということが出来している場面が世界なのであるが、その世界の内部に有るものとは、それ故、二義的な言葉、おのれでない言葉なのである。そこで、世界の内部に有るものは、すべておのれ自身へと、つまり一義的な言葉へと「転じる」(wenden)べきものである。転義が「転じ」て、原義へと戻ることを有るものは欲している。すべてのものは言葉になろうとしているのである。しかし、このことは、<間接伝達論>的にみてそうなのであり、「二次的場面」でそうになっているとは「見えない」。しかし、「二次的場面」の中でもやはり、何か有るものは何らかの仕方「意味」あるものであり、言葉としての本質的な

のをあくまで保有している。何か有るものは、何かのもとしてその意味を明かされているという根本構造は、あくまで保たれているのである。しかし、そのこと、つまり、有るものの意味を一義的に明かすということは、「二次的場面」の主体自身が間接伝達されることで可能になるのであり、そのことが不明になっている「世界」の中では、意味ある「有るもの」は、世界の中に有ることができるために意義あるもの、つまり役立つものに変じているのである。wendenという本来的な有り方から、be-wendenへと変じているのであり、「明かす」(deuten)がbe-deutenに変じている。bewendenとかbedeutenという言葉を使うことでハイデッガーは、世界の内部に有るものの有と世界の有とを「見せる」ようにしているわけである。もちろん、このことは、現象学的方法に忠実に沿っているのであるが、更に言えば、ハイデッガーの「哲学」が、つまり言葉の遍歴が、かの「間」にさしかかったということの意味している。この「間」に「哲学」が足を踏み入れたということがハイデッガーの哲学の方法とその進路を決定しているのである。

### 3. 関心と時性

現有の根本体制である「世界内有」における「世界」の構造が有論的に透明にされた。次にハイデッガーは「内有」(In-sein)ということを変更して考究する。

<間接伝達論>的には現有とは、すでに述べたように、「二次的場面」の主体に他ならない。その場合、この「主体」は「二性の事実」となっていて、「胎蔵界」、つまり「ただ言葉だけ」の「外」に有る。故に、現有は決して「内に」(in)有るのではない。もちろん、ここで「外」と言われていることは、有的な規定性でも、有論的規定性を有しているのでもなく、「ひめやかす」規定性を持っている点に注意しなければならない。言葉の出来言としては「外」は「疑義」している。「外」にあって「疑義」しているということは、「どこに? 有るか?」が成り立っているということである。こうして、「二次的場面」の主体は、不断に「どこに有るか?」を「語る」、つまり「問う」。現有は、ハイデッガー哲学の「境位」の術語であつて、その境位の「言語」なのであるから、まだおのれが言葉の出来言の「二次的場面」の主体で有るを<言う>照射性に欠いている。しかし、それは本来的に、<言う>に開い

ている、つまり<聞く>のであり、おのれがおのれにそうした開示性となっていることを<語り>得るはずである。ハイデッガーによれば、これがDaの開示性(Erschlossenheit)である。開示されているということは、「外」に有ることなので、「どこに」(ubi)ということが付いて回る。そこでDaは場所的になっているのである。もちろん、すでに述べた注意点の第一により、Daの場所性と開示性の根源は、『有と時』の境位では完全に明らかにされていることはない。

<間接伝達論>的に言って「外」に有ることが、有論的に言えば「内」に有ることなのである。『有と時』の境位では、言葉は秘術語とはなっていない、それ故、一義的でなく、何らかの意味で「いわれ」のないものとなっている。しかし、それは同時に主観性を脱してent-sprechenする言葉となっているのであるから、事がらを表現するのではないという性格を持っている。そこで、「内に有る」(In-Sein)ということも、有的な「関係」の表現ではない。「内に有る」ということは、まだ「外に有る」ではない。この「ない」によって、そこ(Da)はまさに「内に」となっているのである。

さて、ハイデッガーはこの「内有」の解明、つまり現(Da)の有の解明をする。このことは、すなわち、「外に有る」の「外」を成り立たせているものを言葉へと持たらし、秘術語を創り出すことである。現は「情態性」(Befindlichkeit)と「理解」(Verstehen)によって構成されている。

最初に、情態性と言われるものは、有的に気分(Stimmung)のことである。有論的に把握される情態性というのは、現有が実存として、いわば永遠の責任(Verantwortung)を果たすべく任されているということを言う。次の引用はこのことを述べている。

「気分性の中において常にすでに気分的に現有は有るものとして開示されているのだが、現有は実存しつつそれで有らねばならぬところの有としてのその有るものに彼の有において引き渡されたのである。」<sup>12)</sup>

現有はおのれの有を問題とし、おのれの有に関わるのであるが、そのような事態に最初から有るのである。普段はそのような事実と直面することはなく、というよりそれを回避しているのであるが、その回避すること自身すでに情態性の開示を露わにする。現有が引き渡されてあること(引き渡す=Überantworten)その事実性(Faktizität)が被投性(Geworfenheit)で



ある。

さて、＜間接伝達論＞的に言って、現有は、「外に有ること」なのであった。「外」というのは、「ひめやかす」言葉であり、それ故、「いわれ」ある言葉、虚(言)性を秘している。「外」では「？」の事態になっていて、虚(言)性は、むしろ「ない」、事実性が起きているのである。事実性というものは、それ故、否定的なものである。我々は事実には縛られていては何ごととも認識できないと言える。事実から虚(言)性への運動、それは虚(言)化の働きであり、意識される場合には、想像力の介入が存しているのである。こうした事実性にまさに現有は有る。だが、現有がおのれの有に引き渡されて有ること、つまり「被投性」ということは、どういう「いわれ」を持つのか。「外」に投げ出されているということは、追放されたことではなく、「密のつたえ」への参加のためであった。このことは「つたえ」に対する「応答」(Antworten, respond)が起きたこと、「応じた」ことである。しかも「応じる」ということは自由に任せられている。そこで、「自由に応じた」ということが人間存在が現に有ることの由来である。現に、つまり「外に」有る以上、すでに「応じた」ということなのである。人間存在は、この責任を果たすということに直面しているのである。人間はそこにおのれを見つける(sich befinden)。彼が責任を果たそうとすることは、すなわち言葉を解き放つことであり、deutenすることである。現有は「世界」の中に<sup>・</sup>有る。もちろん、「世界」の中に<sup>・</sup>有ることは「不審がって」有ることであり、現有は「世界」とおのれを不審に思っている。「不審がる」ということは、単に知的に疑問視するというだけでなく、全存在で「不審がる」のである。おのれの居場所そのものが即、不安定なのである。これが根本情態性(Grundbefindlichkeit)としての不安(Angst)である。

さて、次に現の開示性を構成している第二の要素である理解についてはどうであろうか。エゴン・フィエタという人は、理解についてこんなことを述べている。

「むしろ『理解』は『有と時』を読んで、それにつき従いつつ理解すべきものである。」<sup>13)</sup>

つまり、「理解」とよばれていることは、必ずしも最初から規定されている概念ではなく、理解を進めつつ規定され出されてゆくようなものと言いたいのだろう。

ハイデッガーによれば、「理解」と呼ばれることに

は「何かをなし得る」(etwas können)ということ<sup>・</sup>が存している。しかし、実存論的カテゴリーとしての「理解」においては、「何か」ではなく、「実存することとしての有ること」が出来るところのものなのである。

ところで、＜間接伝達論＞的には、現が有るということは、「外に」有ることであり、「密のつたえ」に参加したということの意味していた。人間存在は、間接伝達されることで「密のつたえ」の図りごと、つまり意図(Sinn)を実現することが出来る。言葉は一義性を得て「はまれ」(gloria)を輝かせられるのである。出来る(können)というのは、人間存在のこの「図りごと」のオリジナルな役割を言うのである。人間存在は、＜言う＞ことが出来る<sup>・</sup>である。「理解」と言われているものは、この「＜言う＞ことが出来る」ということに他ならない。日常的にも、本当に理解しているということは、語ることが出来ることを意味する。

「理解」の根底には、先に述べたように、意図(人間の意図ではない、密の図りごとである)がひそんでいる。この意図、つまり企図(くわだて)が『有と時』では企投(Entwurf)として把握されているのである。企投は、現有がおのれの有を投げくわだてることとして『有と時』では考えられているが、むしろ最後の目的への企投自身は「密」の図りごとなのである。企投が、主観的なものでなく、客観的なものであるのもこの理由による。『有と時』の企投自身、客観性、あるいは根源性を持つのである。「有の意味」(Sinn von Sein)と言われている時の意味(Sinn)というものも結局は言葉の出来言にひそむ意図に他ならない。

「理解」は以上のようなものであるから、「理解」を理解するには、最終的な意図が明らかにされなければならない。そこでフィエタの言うように、有の理解を深めてゆくことでしか「理解」は理解されないということになるわけである。そして、有の理解を深め、それを徹底化することの中から、有の意図が現われ出ることになる。もちろん、その時には、真言が＜言われ＞、言葉は「まことを尽くす」、つまり真理が出てくることになる。もちろん、ハイデッガーの哲学の「境位」は「根源近く」であるから、「意図」は未だ制限を持ち、不明瞭になっている。それ故、「理解」もその制限下で理解されている。つまり、「理解」はまだ事がらとして表象され、出来言にはなっていない。

こうしたことの表明が「被投的企投」に他ならない。「意図」はエックハルト的に言えば、私の「意図」となっていて、「彼の」とはなり得ない、つまり被投的に企投するのである。

現の開示性は「被投的企投」という意味を持つのであり、現有は、被投的に企投することで本来的(eigentlich)に自己自身である。なぜなら、この時、現有は「密のつたえ」の「参加」にまゝに有るから。しかし、「被投的企投」であることは同時に根源的に見失なうことを基盤にして可能になっている。つまり、現有は現有である限り、＜言う＞ことが出来ない。可能的に有るとは、こうした「ない」を含み持っていることである。この「ない」は現有がそれ自身として「非本来的」(uneigentlich)に自己で有ることを可能にする。この「ない」は、言葉をその自己同一性、つまり、一義性から出て行かせる原理であり、ハイデッガーが言うように、消極的なものでなく積極的なものである。この「ない」の本質は、言葉の出来言の秘密にあり、それ自体、「いわれ」がある。現有が「被投的企投」で有る故に、共に出てくるこの「非本来性」は、世界への「頹落」(Verfallen)という現象となって現われる。「頹落」は現有が根本的に可能性であるが故に必然的に生じるのである。それは、虚(言)化の反対であり、現実的なもの、「見えるもの」へと向かう傾向性である。そこで次のように言われる。

「この名称(頹落のこと)は、いかなる否定的な評価を表わすものではなく、次のようなことを意味する。現有はさしあたってたいていは配慮された『世界』のもとに有るということを、この……のもとに没入するということは世人の公開性への喪失という性格を意味している。現有は、本来的な自己で有ることができることとしての彼自身からいつもすでに離れ落ち、『世界』に頹落している。」<sup>14)</sup>

以上、現有が現に(da)有るということ、つまり、＜間接伝達論＞的に言えば、出来言の「外に」有ると＜言われ＞ている事は、被投的に企投しながら頹落している事である。更に言えば、この事は、言葉の出来言としては、「未だ意図が＜言われ＞ない」言(こと)である。意図が実りつつあることであり、意図がまだ実ってはいないことである。「実る」(zeitigen)、それは機が熟すことであり、人間存在の意味もそこにある。『有と時』ではそれは時性(Zeitlichkeit)として解釈され出されるが、より根源的には、言葉の出来

言、つまり「密のつたえ」とよっての「機」といった意味を持ち、「祝いごとの分かちあい」、「実りの祝祭」への参加なのである。もちろん、そこには、「実」が落ちること、つまり人間存在が熟して「終わること」(Ende)が属している。「死」とはそうした意味での「終わり」である。このような意味での「死」をハイデッガーは『有と時』の中で問題としているのであり、単に死亡、あるいは落命ということの問題にしているのではない。「意図がみのる」、あるいは「意図が熟す」ということが現有そのものを成り立たせているが故に、現有には「死」が有るのである。つまり現有は本質的に有限性(Endlichkeit)として規定される。

さて、『有と時』において明らかにされ出された上述の「情態性」、「理解」、そして「頹落」は一つの根源的な現象の構造を構成する契機とみなされるので、その統一的全体的現象が何であるかが明らかにされなければならない。それは、ハイデッガーによれば、関心(Sorge)の現象である。このような全体性が解釈されるには、ある意味で現有はおのれの外に立ち、おのれを全体的にながめられる所に立つ必要がある。しかし、現有がおのれの外に立つということは、そのことがそもそも可能であることを前提にしている。現有がおのれの全体を「外に」見ることができるのは、すでに述べたように、現有の現がそもそも「外に」有るからに他ならない。この時、現有はおのれの本性、つまり「二性」の現場に立ち、自分の居所に不安する。すなわち、現有の全体性が見透されるには、現有は「外に」立ち、つまり「密」(heim)から離れて「外に」有るでなければならない(un-heimlich——無気味な)。こうして、不安(Angst)が関心の現象を見ることが可能となる地盤となるのである。もちろん、本当の意味での現有の全体性を「外に」見る地点は、「胎蔵界」であるが、しかし、現有である限り、現有の全体性をみる位置は、おのれが内密なところから出てきていることの情態性としての不安でなければならない。＜間接伝達論＞的に必然的な「不安」の地盤性は、『有と時』では根源的に明らかにされることはできない(注意1)。『有と時』でハイデッガーが突然、「不安」を出してこなければならぬのも、その哲学の「境位」の「制限性」に依るのである。ここに彼の哲学が「間」にあるということの証示がされ得るだろう。

「不安」についての『有と時』の分析で重要なこと

は、それが「自由」と結びつくことを述べた次の箇所である。なぜなら、最も内密なものの「外」に出ている気分としての「不安」は、「出る」ことを「自由に」選んだことが現出している位置でもある故に必然的に「自由」との関係が論じられ得るからである。もっとも、「自由」といっても有る自由ではあるが、

「不安は現有において最も固有な有ることができることに有ることを願わす。つまり、自己自身を選び、把握することの自由に開放されてあることを願わす。不安は現有を……に対して開放されてあること（……へ向かう傾き）、つまり、現有が常にすでにそれであるところの可能性としての彼の有の本来性の前にもたらす。」<sup>15)</sup>

さて、このような根本情態性としての不安の中で、現有の有の意味が明かされる。「意味」とは、＜間接伝達論＞的には言葉の意図のことであり、この場合には、現有が＜間接伝達論＞的に＜言われ＞ることである。それは元来、言葉の出来言に入っていること故に、言葉で＜言われ＞得るのである。しかし、『有と時』の境位では、言葉は出来事に留まっている。しかも、あくまで「意味」があると前提されている。そのような「境位」にあって、意味が「語られる」とはどういうことか。それは、『有と時』で解釈され出される限りの現有の意味が、＜間接伝達論＞的な「意味」の前ぶれになっていて、その前ぶれでもって「画図」が可能になるということ、つまり前ぶれが「画図」の画題になり得るということに他ならない。それでは、その「画図」の画題となりえる現有の有の意味、関心とはどのような事か。

関心の構造を統一的に成立させている第一の契機は、「おのれに一先立って一有る」(Sich-vorweg-sein)である。これはどのような意味で「前ぶれ」であろうか。＜間接伝達論＞的には、現有は、「＜言う＞ことができる」という出来言であった。「＜言う＞」とは「図りごと」であり、それ故、現有はおのれを解釈しようと「企投」する。しかし、そうした「企投」が可能なもの、いわば可能態に「先立つ」現実態の「図りごと」が先導するからに他ならない。理解の底には、虚(言)性を持つ言葉が＜言われ＞ているのである。それは虚の故に、「創造的」であり、従って、人間は自己を理解するには「創造的」に解釈しなければならぬ。

ここで注意すべきことは、可能態が現実態に先立た

れると言っても、この「現実態」は「あるもの」ではないということである。その意味では、この先立つ「現実態」は無と言える。この「先立つ」無によって、はじめて「理解」は成立しているものであり、現有がおのれ自身で有り得るのである。

無に先立たれているということ、それは、おのれが呼びかけに対して「応じる」(respond)ことであり、そこに「責任」(responsibility)が存しているのがあった。現有はその有の全体において、責任有るものであり、おのれに委ね渡されている、つまり被投されている。「おのれに一先立って一有る」ということは、実は、「世界の中へ投げ入れられて有る」ことと一つになっていることが明らかとなる。もちろん、その統一性は、「不安」の中で開示されるのである。そこで、次のように言われる。

「おのれに一先立って一有るとはより十全に把握されるならば、おのれに一先立って一すでに世界の内に有ることを意味している。」<sup>16)</sup>

次に、「おのれに一先立って一すでに世界の内に有ること」には、＜言う＞ことが出来ると共に、ひそむ＜言う＞ことができないが伴われている。それは、「密のつたえ」に「応じたこと」が「自由」によるものであり、現有自身の固有の「責任を果たすこと」が現有にまかされている故に、「責任を果たす」ことを拒むこともできるということである。従って、「おのれに一先立って一すでに世界の内に有ること」には、世界の内部に有るものへと類落しているということが伴っている。それ故、不安の中で現有の実存論的な全体構造は次のような姿として見えてくることになる。

「(内世界的に出会われる有るもの)のもとに有ることとして、おのれに一先立って一すでに(世界の)内に有ること」<sup>17)</sup>

そして、これが他ならぬ「関心」(Sorge)と呼ばれている事である。この関心が現有の有の意味である。『有と時』が明かされたこの関心は、まさに＜間接伝達論＞的には「外に」ということの意味の「前ぶれ」をなしている。

さて、関心が「前ぶれ」的であるということは、その解釈が根源的(ursprünglich)でないということである。現有自身は、おのれが「解きゆるめ」られておのれの責任を果たす。それはつまり、根源から解釈されるべきだと言うに他ならない。しかし、解釈が根源的になるとは、言葉がもはや事を表現するのではな

く、虚(言)性を帯び、能動的に<言い>始めることである。つまり、有るもの的に「語る」のでなく、その「有」を<言う>ことである。そこで、現有の有の意味を<言わん>とする時には、言葉が虚と事一実とのはざまを経験して<言う>事態が起き、そこで現有の有の意味が<言われ>出される。それが「根源的」な解釈となる。ハイデッガーによれば「根源的」とは、全体性と本来性を含んでいるが、より本質的には「根源的」な解釈とは、上述のように言葉が「胎蔵界」と「二次的場面」の境にあって、その境を<言い・語る>ことである。この時、当の現有は、死に面していることになり、その表明が「死への有」(Sein zum Tode)である。また、この時、現有は「密のつたえ」の「呼び声」に「応じた」ということの只中を経験することになり、そこで「決意」する(決意することは、決意していたことになる)、つまりこれが決意性(Entschlossenheit)である。死に面していることと決意性は、同一の事態であるから、これをハイデッガーは、「先駆的決意性」(vorläufige Entschlossenheit)と言う。

『有と時』の論理の必然的進行から現有の実存論的解釈に「根源性」が欠けていることが示され、それ故、実存論的解釈の根源性を確保する必要が生じる。根源性とは、すでに述べられたように、本来性と全体性を含むので、第一に全体性に関しては、実存的な「死への有」が解釈の全体性の先持の基盤となる。また、本来性に関しては、一体、現有は本来的に実存できるのか、その証しはどこに求められえかが問われ、「良心」(Gewissen)がその証しを与えるものとされる。

全体性に関しては、現有が関心として「おのれに一先立って一有る」以上、死ぬまではいつでも「非全体的」であり、それ故、全体性の要求は拒まれるという矛盾を、あくまで「関心」の構造が維持されることで解消すべく、「死」を一つの可能性として把えようとする。その可能性とは、「実存を不可能にする可能性」であり、現有はその可能性の内へと「先駆する」(Vorlaufen)。「死への有」とは、このような意味での「先駆」に他ならない。

さて、我々は、すでに、「死への有」を「画図」しておいた。それによれば、「二次的場面」の主体たる人間は、<言う>ことができる、であり、胎蔵界は、そうした可能態にとっての「果て」、つまり「死」である。それ故、人間が<言う>に近寄るにつれて「死」

に面するのであった。すると「胎蔵界」、つまり「無」は「現実態」になり、それ故、「死」は可能性でなくなるのではないかという疑問が生ずる。しかし、可能性としての死は、単なる可能性ではなく、もはや実存しなくなるという可能性である。それは、そこで現有が真に自己を理解できるということであり、この点、我々の「画図」の結果とは矛盾しない。なぜなら、「死に面する」ことで、人間は、<言う>ことができるということをもそのままに受け取り、そこにおのれの「いわれ」を「言い・語る」可能性、最も本来的なおのれの可能性を見つけることができるからである。それどころか、<間接伝達論>的に、人間が言葉の出来言に「参加」して特定の役を「果たして」いるが故に、「果て」ということが人間に実存論的に有り得るのである。Sein zum Todeのzuということが可能になっているのも<間接伝達論>的に「いわれ」が有る。先に不安のところで述べておいたように、現有の全体を先持にもたすには、現有をある意味で外にながめられる立場に立つしかない。しかし、そうなると、現有の「関心」構造の只中において、現有の全体を視界に入れることは断念されねばならなくなる。可能性の中への先駆は関心構造の中において関心の全体を視界に入れ得る立脚地と言えよう。

「追い越し得ない可能性への先駆は、すべてのその可能性の前に繰り上げられた諸可能性を共に開示するが故に、現有の全体を実存的に先取するという可能性、つまり、全体的に有ることができることとして実存するという可能性がその内に存在している。」<sup>18)</sup>

ハイデッガーが死をこのような可能性として解釈した時、一体、死は先持されているのだろうか。それがいやしくも可能性である限り、「終わり」にやはり矛盾するのではないか。<間接伝達論>的には、先駆よりもむしろ「終わりへの有」(Sein zum Ende)の方がはるかに内容豊かなものを含み持っている。なぜなら、現有に相当する「画図」上の人間、つまり、「二次的場面」の主体はまさに「終わりへと関わる有」であるからである。この場合、終わることで現有が完成されるのではない。終わることで「密のつたえ」が成就するのである。「人間は画図なり」となるのである。それ故、死に近づく程、つまり先駆することで、現有はその全体像を画図の中に入れ得る——つまり解釈されるようになるのである。『有と時』では、そうしたオリジナルなものへと向かって論が進んでいくため

(アポステリオリ)死にぶつかって少なからぬ困難を経験することになる。なぜなら、そこで可能態から現実態への、アポステリオリからアブリオリへの「転向」が生じざるを得なくなり、方法論的にアポリアに達するからである。人間が「密のつたえ」の出来言に参加した以上、おのれに死して言葉に一義性を持たせる方向が人間にとって自然の順序である。それは、アポステリオリにアブリオリなものを想起してゆく運動である。だが、アブリオリなものは、態動的なものであり、自由で創造的なものである故、死を境に「転向」が生ずるはずなのである。人間はまさに Sein zum Endeなのである。それを「先駆」ととらえたことで、『有と時』の境位は今や完全に決定されたと言える。かの「間」の問題性が「先駆」という言葉の中に胎動していると言える。

次に、本来性に関しては、「良心」が問題とされる。元々、先駆として解釈されたことは、実存論的企投によるものであって、それだけでは実存的に本来的に有り得るかどうかは示されない。そこで現有が本来的に全体的に有ることができるとする有論的可能性は有的に証示される必要がある。ハイデッガーは「良心」の現象にそれを求め、良心の声に従って、頹落して自己を喪失している有り方から本来的な自己を実存的に選ぶことを「決意性」と呼ぶ。良心とは「呼びつつ理解せしめるもの」であり、それ故、「呼ぶ」ということと「何かを分かちあう」という契機によって成る。「呼ぶ」ということは、誰かが誰かに呼びかけることであり、ハイデッガーによれば、頹落している自己が不安の只中に有る自己に呼びかけられるのである。それでは、一体何を「理解せしめるのか」と言うとき、「現有が負い目的に有ること」(Schuldigsein)である。「負い目的に有る」とは、被投的企投としておのれ自身である現有が、おのれの根拠でおのれ自身でありながら、しかもその根拠をおのれが支配しているのではないことを指す。この「ない」を現有の被投性は持っていて、しかも企投性にもそれが入りこんでいる。それ故、現有の有である「関心」そのものも「無」に貫かれている。これが「負い目的に有る」ということである。こうして、「呼びかけ」を理解することは、「良心を持とうと意志すること」(Gewissen-haben-wollen)と言われる。良心は理解せしめること故、企投性格をもち、負い目的に有ることへと企投し、そこに開示性が生ずる。この開示性が「決意性」である。

「良心を持とうと意志することに存している現有の開示性は、それ故、不安という情態性、最も固有な負い目的に有ることへの自己企投としての理解、そして沈黙としての語りによって構成されている。この表立って、現有自身の中でその良心を通して証された本来的な開示性、つまり、沈黙して不安に準備して、最も固有な負い目的に有ることへとおのれを企投すること、これを我々は決意性と名付ける。」<sup>19)</sup>

ハイデッガーは、「先駆」と「決意性」を「理解」を通して結びつける。「決意性」とは負い目的に有ることへと呼び出されることであり、そこでおのれをまさに負い目的に有ることとして理解している。それは「有ることができる」ということに他ならず、しかもその場合、理解は根源的な可能性への企投となっているのである。それが他成らぬ「先駆」であるから、「決意性」は「先駆的決意性」として有ることができることになる。

「決意性」についてはすでに「画図」しておいたので反復を避けたいが、「死」と「決意」との〈間接伝達論〉的な結びつきについてもう少し述べておこう。「死」は「二次的場面」の主体が「密のつたえ」に応じて間接伝達されて「果て」て、それと同時に、「祝いごとの分かちあひ」が成就することである。この時、有の意味、つまり〈言う〉の意図が〈言われ〉ることになり、「人間」は「好ましいこと」として「画図」される。つまり「可能性」である。そうした「密のつたえ」の企図にとっての「好ましいこと」の故に、人間は「応じた」のであり、それ故、そこには「奉仕」または「自己犠牲」が存している。「死すること」、つまり「決意」にはそうした「犠牲的」なものがひそんでいるのである。「決意」することは一方でおのれを捧げようとするところでもある。「先駆的決意性」と呼ばれることにも当然、「捧げる」ということがひそんでいるはずであるが、『有と時』では表立っては現われていない。

先駆的決意性という視界が開けたことで、今や関心の構造の全体の全体性をになう統一的現象が見えてくることになる。それが、『有と時』の実存論的解釈を導いていた源底であり、その第一次的な企投の「どこへ」(Woraufhin)である。ハイデッガーは企投の「どこへ」を「意味」ととらえるので、結局、この「源底」が「現有」の最後の意味となる。それが「時性」である。「時性」は「到来」(Zukunft)、「既

有」(Gewesen),「現在」(Gegenwart)より成る。

先駆的決意性とは、「最も固有なきわ立った有ることが出来るへの有」である以上、このことを可能にしているのは、現有がおのれをおのれへと到来させる(zukommenlassen)ことができ、可能性を可能性として外に保つ(aushalten=持ちこたえる)ことができるからである。ハイデッガーによれば、こうした可能性の条件が、時間における未来に相当する「到来」である。また、先駆的決意性は、現有をその負い目的に有ることに呼び開くのであり、現有はそれによって、被投性を引き受ける。そのことは、現有がその都度すでに有ったとおり本来的に有るということに他ならない。先の「到来」と結びつくと、「おのれがすでに有った」ということが「到来」において有り得るということになる。「到来」は「既有」の中へと「帰来」することなのである。次のように言われている。

「現有が一般的に私は有ったもので有る限りにおいて、それは、帰来するという仕方でおのれ自身へと到来的に到来することができる。」<sup>20)</sup>

「帰来するとこで到来すること」の中で、まわりの世界的に居合わせているものが出会わせられる(begegnenlassen)。ハイデッガーによればこの「出会わせること」を可能にすることが「現前すること」(gegenwärtigen)という意味での「現在」(Gegenwart)である。そして以上の「到来」、「既有」、「現在」は離ればなれのことではなく、統一態となっている。この統一態をハイデッガーは「時性」と名付ける。

「既有性は到来より起こるのだが、それも既有する(より良く言えば既有している)到来が現在をそれ自身から放任させるというようにしてである。このような既有し—現前する—到来として統一的な現象を、我々は時性と呼ぶ。」<sup>21)</sup>

「有と時」そのものを成り立たせていた企投の先は、時性の地平であったということになる。

さて、次に我々は「時性」を「画図」に描かねばならない。すでに「時性」とは＜間接伝達論＞的に「意図が実ること」であると言っておいた。「意図」とは「間接伝達」の「図りごと」であり、それが「実る」とは、従って、「図りごと」が「成る」ことである。「祝いごとの分かちあい」が成就することである。しかし、それは、「密」の方から言ってそうなのであるが、「図りごと」に「乗せられたもの」、つまり現有の方からいえば、おのれの「永遠の責任」を「果た

す」ことであり、「果て=終わり=死」に有ること(Sein zu...)である。なぜなら、人間存在は、＜言う＞ことが出来るものとして、「密のつたえ」にとって「好ましい」出来言(=出来事)となってしまったからである、つまり、「応じた」からである。そこで、向こうの方から(密の方から)とこちらの方から(現有の方から)がある接点で会する可能性、いってみれば「啐啄同時」の機がなければならぬ。それが最もオリジナルな所から見える限りの「時」である。そこで、今、＜間接伝達論＞的に、ということは、「密」の方からこのような「時」が現有にどう現われるかをみると次のようになる。まず、現有は、かの接点へと来たっておのれの本来的な自己へと達する。というのも「間接伝達」されることがおのれが出てきた理由(=自己)だからである。しかし、そのことは、現有がそもそも「応じた」ゆえんに帰るものである。そしてそれによって、言葉を言葉の自己同一へと復帰させられる、つまり、「まわりの世界」の物を「転じ」(wenden)させることが出来る機が熟する。物の本来の帰趨を可能にさせることが出来る。ということは物を真に物自身の有りのままに現前化することが出来る。以上、三つの契機が上から、「有と時」では、「到来」、「既有」、そして「現在」の「画図」になっているのである。人間である限り、かの「接点」へおのれを企投していたのであり、「有と時」は現有のこの企投の先端まで歩み通して、その先端を明かした、つまり理解を仕上げて解釈したといえる。もちろん、それは、言葉が言葉になる言葉自身の出来言なのであり、全体から言うと、「論理学」のための準備といった意味を持つ。それは、有論的差違という「論理学」上のことがらを暗がりから明るみへもたすための準備作業という意味を持っているのであり、それ故、「有と時」を動かしていたものは、かの「間」なのである。

言葉がおのれの「ほまれ」を発揮するために通らねばならない「間」は、言葉の遍歴の中で見えるようになってくるのであり、それが「歴史」の動向と言える。だから「歴史」において真に動いているのは「論理学」ということになる。「有論的差違」がそのもの自身を露わにするところでは、「有の歴史」が見えてくることになる。ハイデッガーのいわゆる「中期」の思索ではそうしたことが展開される。それとともに、「論理学」自体に近づく以上、ヘーゲルの「論理学」が「有論的差違」との関連で問題になってくる。これは、＜間

接伝達論>から見て必然的にそうになっている。とりわけ「否定」(Negation)の起源に関し、ハイデッガーはどうしてもヘーゲルの哲学に連絡せざるを得ないのである。「歴史」を含めた以上の問題を論究することは今のところ筆者の力ではできない。

### Zusammenfassung

Diese Abhandlung zielt darauf, Heideggers ›Sein und Zeit‹ auf die mittelbar-mitteilende Wahrheit zu lösen. So überhaupt eine Philosophie mittelbar-mitteilenologisch zu interpretieren, dies nenne ich ›gato suru‹. Mit dem Gato-suru wird das Grundproblem von ›SuZ‹ als ontologische Differenz eröffnet. Aber mein Versuch ist nicht nur ›SuZ‹ zu interpretieren, sondern die mittelbar-mitteilende Wahrheit selbst zu identifizieren. Alle wichtige Begriffe und Gedanken von ›SuZ‹ können genug in Gato eingezeichnet werden. Dies zeigt, daß Heideggers Denken in der Nähe vom Ursprung steht und vom Ursprung selbst zugesehen werden kann. Und ich zeige, warum Heideggers

Denken ›in der Nähe‹ liegen kann.

### 註

- 1) 飯田女子短期大学紀要 第10集 p. 1
- 2) 本論文での『有と時』の引用はすべて次の版に依る。Martin Heidegger, Sein und Zeit, M.Niemeyer, Tübingen, 1984. 以下 SuZ と略記。
- 3) M.Heidegger, Wegmarken, Vittorio klost-ermann, Frankfurt am Main, 1976, S123.
- 4) SuZ, S.39      5) SuZ, S.17
- 6) SuZ, S.35      7) SuZ, S.153
- 8) mögen は「好む」という意味を持つ。
- 9) SuZ, S.64      10) SuZ, S.85
- 11) SuZ, S.86      12) SuZ, S.134
- 13) エゴン・フィエタ, ハイデッガーの存在論, 理想社, p.113
- 14) SuZ, S.175      15) SuZ, S.188
- 16) SuZ, S.192      17) SuZ, S.192
- 18) SuZ, S.264      19) SuZ, S.297
- 20) SuZ, S.326      21) SuZ, S.326