

## 形而上学について

村上喜良

はじめに

我々が迎えようとしている世紀が如何なる時代となるのか、如何なる時代を我々は築き上げようとするのか、あるいは如何なる時代を築き上げるべきなのか。これらの問いは、21世紀を前にして、誰もが一度は考えてみたくなる問いである。また思索を常とする哲学徒であれば、誰もが興味を覚える問いである。しかし哲学を社会的な職業としている哲学者であるなら、誰もが考えるべき問いである。何故なら、我々が今生きている時代をそれを内的に規定し支えてきた過去との繋がりから分析し、そのどこに問題があるのか反省し、来るべき時代の可能性を予示し、そこにあるべき姿を投影することが、哲学者の使命の一つであると、私は考えるからである。

本当に我々は「どこから」来て「どこへ」と行こうとしているのか。この問いをさらに具体化しようとしたとき、私には二つのことが思い浮かんだ。西洋哲学の営みは「どこからどこへ」と行こうとしているのか。これが一つ目であり、もう一つは、自分の研究は「どこからどこへ」と行こうとしているのか、である。考えてみれば、私はこれまでである特定の時代の特定の哲学者について研究してきたのではない。また認識論や存在論や現象学などの哲学の特殊な課題を取り扱う特殊分野を研究してきたわけではない。確かに、私の研究論文は人物の区分からすれば、ハイデガーとトマス・アクィナスに、分野の区分からすれば、存在論と真理論に偏っている。しかし決して人物研究

や特殊研究を意図していたわけではない。それらの哲学者と分野を介して、私が常に問い求めようとしていたのは、まさに先の問いなのである。すなわち人間は「どこからどこへ」行こうとしているのか。

ではこの人間の「どこからどこへ」の問いが、何故に哲学の「どこからどこへ」の問いに繋がるのか。それは人間がもっぱら思索するものとして、思索を介して過去から現在を反省し未来へとヴィジョンを投げかけるからである。当然ここで言われている思索とは何も哲学的な思惟のみを意味するのではない。むしろ伝統的な言い方からすれば、知、情、意をすべて含む人間の心の働き一般を意味する。

こうして人間の「どこからどこへ」の問いが哲学の「どこからどこへ」の問いに繋がり、しかも私の哲学研究の「どこからどこへ」の問いにも繋がるのが分かる。そこで当論文では、私のこれまでの研究の再検討という側面を持っている。そのため以前の論文で述べたことの再説明となる箇所があるかもしれない。それを始めに断っておく。しかしその再説明自体が再検討の働きとなるのであり、思索とはそのようなものとしてのみ展開されるのではなからうか。

### 1. 人間存在の歴史性と前存在論的性質

哲学の「どこからどこへ」の問いをさらに検討してみよう。この問いは哲学史上の重要な人物の学説を年代順に説明することが課題ではない。ま

してや特定分野の学説史の叙述ではない。課題となっているのは、人間の思索の営みの「どこからどこへ」である。

では人間の思索の営みとは何か。人間の心の働きとは何か。心の働きとは、現象学を待つまでもなく、何かについての働きである。すなわち心は何かについての存在措定において働いている。この存在措定は単数ではなく複数であり、それらは相互に関連している。この存在措定の関連のうちには心は働き、そうして人間は生きている。すなわち行為している。この連関を離れて人間の存在はあり得ない。この連関がすなわち自然とか世界とか言われるものであり、その意味で人間存在は自然内存在あるいは世界内存在である。

さて人間は生まれるとともにある一定の存在措定の連関のうちにある。つまり人間はある一定の自然あるいは世界の内に生れ落ちる、あるいはそこへと投げ出される。この被投性において人間はある一定のすでに決められた存在措定の連関を引き受けざるを得ない。人間が存在するとは、この過去の連関の被投性において存在することである。

では人間存在の過去性に人間は全く拘束されているのか。もしそうであるなら人間に自由がなくなる。しかし人間が自由であることは疑い得ない。人間は未来に向かって自由に存在措定を遂行することができる。つまり人間の現在も過去性によって完全に拘束されているのではなく、未来に向かって開かれている。別言すれば、人間の現在も常にもまだない部分を含む過剰である。この未来に向かって開かれた過剰においてこそ、現在の自分の存在措定と世界の存在措定とが現出してくるのである。この未来性がなければ、過去性も現在も開示されない。過去に結びつきつつ、未来への開きのなかで、人間存在が現出してくる。このように自己の実存の今が時熟する。すなわち人間が存在するとは、自己が実存するとは時間的な存在現出なのである。

人間が時間的現出である限り、人間は歴史的に存在している。ならば「どこからどこへ」の問いは、多くの問いのうちの一つの問いと言うものではなくなる。自分が存在することと全く無関係に発せられる問いではなくなる。人間の存在が歴史的現出である限り、この問いは人間の存在そのものから問い掛けられてくる。この歴史的問いを問うことがすなわち人間が存在することである。両者は別のものでなく切り離すことのできない同じものである。

人間存在は歴史性である。ならば歴史性への問いは人間存在への問いである。ではこの人間が存在することと人間存在を問うこととは如何なる関連にあるのか。

人間が存在するとは心が働いていると言うことであり、それは何かについての存在措定において遂行されている。人間は自己自身とそうでないものの存在措定において存在する。つまり人間は何かについて存在措定しつつ存在する。存在措定しつつ存在するとは、存在を規定しつつ存在することである。ならば人間は存在論的に存在する。当然ここで言われる存在論的と言うのは、明瞭な概念構成を持つ学としての存在論ではない。しかし人間はそのような明瞭な概念構成を持たずしてすでに存在を規定しつつ存在しており、存在をそのように規定せずして、人間は存在し得ない。この明瞭でない存在措定の在り方を学としての存在論と区別して言うなら前存在論的と呼ぼう。つまり人間は前存在論的に存在しているから、学的な存在論を構成し得るのである。かくして人間存在とは前存在論的であり、この両者は区別することはできない。だからこそ人間の思索の営みが明瞭な形を取ろうとしたとき、哲学の問いは「存在への問い」として始まり、「存在をめぐる巨人の戦い」<sup>(1)</sup>は哲学者を引き付けて離さないのである。

人間存在は歴史的であり前存在論的である。これらは区別されない一つのものである。それ故、

人間の心の働きの「どこからどこへ」の歴史的問いは存在論をめぐってなされるのであり、しかもこの問いの遂行そのものが人間存在そのものの在り方なのである。

さらに指摘しておくことがある。人間の心の働きの歴史的問いは存在への問いであった。しかし人間もまた多くの存在するものの中の、特別ではあるがその中の一つである。存在は類を超えた超越者である。ならば人間の存在への問いは存在全体への問いが明らかになって始めてその存在の全体性の中に位置付けられるべきものである。従って人間の歴史的問いは人間存在への問いであるとともに、存在全体への問いへと発展する。人間の歴史的問いが存在全体への歴史的問いとなる。かくして我々の課題は「存在の歴史」への問いとなる。

ここで次のような批判が起こるかもしれない。それは、存在は生成ではないのだから存在の歴史を問うと言うのは矛盾ではないのか、と言う批判である。しかし存在を生成と対立させて考えること自身が存在に対する一つの存在措定の状況の中を運動しているのであり、それはむしろ存在論が歴史的状況を離れてあり得ないことの実証である。そこで存在の歴史を問うと言う我々の課題は、存在論の歴史的状況を具体的に記述することである。

## 2. 我々の存在論的歴史的境位について

では我々は如何なる存在論的歴史状況に居るのだろうか。ハイデガーによれば、我々は存在をことさら主題にすることなく、むしろ暗黙のうちに存在を客体性として措定している。それどころか存在を主題とすることが無意味であると我々は決め付けている、と言う。つまり我々は存在を忘却している。我々は存在忘却の歴史的境位の内に存在しているわけである。しかもハイデガーによれば、西洋哲学の営みは存在をめぐり巨人の戦いと

して始まるとともに、同時に存在は時代とともに忘却の闇へと落ち込んで行った。そして存在の忘却はニーチェにおいて頂点に達した、と主張される。存在論を主題とするのは形而上学である。ならばニーチェにおいて形而上学は存在忘却としてその終焉に到達したのである。そこでハイデガーは存在忘却の形而上学を超越することを自らに課したのである。しかしそれは成功したのであるか。

ここで私が紹介し論じたいハイデガーの弟子がいる。彼の名はヨハネス・B・ロッツである。彼については以前ある拙論<sup>(2)</sup>で紹介しているが、名前を始めて聞かれた方もいると思われるので、ここでもう一度それを繰り返しておこう。ロッツは1934年から35年の冬学期にハイデガーの講義「ヘーゲルの〈精神現象学〉」に参加し、ハイデガーに魅了されるあまり予定を変更して四学期をフライブルクで過ごすことになった。フライブルクを去った後も、ロッツはハイデガーと個人的交際があった。ロッツは1952年以来、ローマのグレゴリアン大学で教鞭をとった。このキリスト教の学問の拠点で、ロッツはハイデガーの思惟を誤解する人々に抗して積極的に彼の思惟を唱導した。それにハイデガーは感謝していた<sup>(3)</sup>。

ロッツは、我々の存在論的歴史的境位が存在の忘却であることについては、ハイデガーに同意する。しかし次の点でロッツは師に反する。ハイデガーは、ギリシアの前ソクラテスの哲学においてはかろうじて存在が主題化されていたが、その後の哲学はすべて存在を忘却している、と主張する。しかしロッツによれば、聖トマスは決して存在を忘却をしておらず、むしろ積極的に存在を主題化し究明した、と主張される。それを詳細に論じたのがロッツの主著『マルティン・ハイデガーとトマス・アキナス〈人間—存在—時間〉』<sup>(4)</sup>である。この主著の主張をカプートーは実的に的確にまとめているので、それを引用しておこう。

「トマスは自存する存在と言う概念によって存在そのものの思惟に到達しているばかりでなく、実はハイデガー自身より徹底した次元へ進み出ている。これは、聖トマスに追従する者なら誰もがハイデガーと対抗する際になすであろう第一の最も基本的な主張である」<sup>(5)</sup>。かくしてロツツは聖トマスに従いつつハイデガーを超えて行こうとしたのである。

ニーチェは存在忘却の形而上学を完成し、形而上学を終焉に導いた。ハイデガーはそれを超克すべく新たな存在の思索を試みたが失敗した。我々は完全な存在忘却の存在論的歴史的境位に落ち込んでいる。ニーチェとハイデガーがどうして存在を忘却することになっているのか、そしてそれは如何にして克服されるのかを論じたのが、ロツツの最近の著書である『存在から聖なるものへくハイデガーの形而上学的思惟にならって>』<sup>(6)</sup>である。そこでは先の著書を基に、副題は「ハイデガーの形而上学的思惟にならって」となっているが、さらに積極的にハイデガーを超えて、すなわち存在そのものを超えて自存する存在へと到る途を論じている。ここでロツツが言う自存する存在とは無際限な充溢としての神そのもの、聖なるものそれ自体を言う。我々は本当にかかる神に、ロツツの言うように出会い得るのであるか。

我々は本当にハイデガーやロツツが主張するように存在忘却の歴史的境位に陥っているのだろうか。もしそうであるなら、そこから我々は如何にして抜け出すことが出来るのか。存在の忘却において我々が今出会っているのは、あるいはこれから出会うことになるのはハイデガーの言うように神的で聖なるものなのか。あるいはロツツが主張するように、さらにそれら聖なるものを超えた神それ自体に我々は出会うことになるのか。それともむしろ存在忘却の境位が現出させるのは全く無そのものとしてのデモーニッシュなものではないのか。我々の境位をロツツとともにニーチェとハ

イデガーを題材にして検証してみよう。

### 3. 形而上学の終焉としてのニーチェ

ニーチェが存在を忘却することで如何なる形而上学に陥っていると、ロツツは考えているのか。それをここで再構成してみよう。ロツツによれば、さしあたり存在は彼岸的なものであり、それによってこの世のものすべてが支えられている。ならば存在を忘却しているニーチェはこの世のものだけを肯定し、彼岸的な価値をすべて否定しているのだろうか。ロツツによればそうではなく、ニーチェは存在を忘却しているが、存在に固有の諸価値を放棄したのでなく、それをこの世のものに付加したのである。それをロツツは、彼岸的なものと現世的なものとの三つの対概念を基軸に解明している。それは神と人間、永遠と時間、存在と生成である。順次見ていこう<sup>(7)</sup>。

この世を超越した存在としての神は忘却されるが、神に固有の特性、特に全能の特性は放棄されたわけではない。ならば「神は死んだ」のだから、人間が神とならざるを得ない。しかしそれは個々に分断されたひ弱な人間であってはならず、分断されているが故に群集と化している人々に意味を与え、現存在を光で満たし正当化する全人、すなわち超人でなければならない。かくして人間は超人において神となる。

しかしこのような人間の高揚によっても超人は人間的な領域を越えることはない。あくまでも超人は人間における神であり、それは最も高き存在者であっても、存在そのものに到達することはない。従って超人はその都度の時代の頂点において出現しはするが、その時代の頂点が過ぎ去るとともに消え去って行く。超人は常に再び人間へと連れ戻される。このように超人は存在の徹底的な忘却の帰結なのである。

永遠は時間を超えた常に続く持続である。この

時間を超えた永遠を忘却しながら、尚も永遠的なものを時間において保持しようとするなら、時間は如何なるものとして現象してくることになるのか。

時間とはそもそも、そこにおいてすべてのものが生起し消滅して行く今の直線的系列である。そこでは新しいものが生起し古いものが消滅する。そこには進展はあるが永遠はあり得ない。それ故、かかる進展しつつ消滅する時間において永遠的なものを見出そうとするなら、何ものも新しくなったり消滅したりしてはならない。ならば同じものの消滅と生起が絶え間なく繰り返されるのでなければならない。そうすれば何ものも消滅することがなく繰り返される。これは相互に絶対的に等しい系列としての円環運動としての時間である。つまり同じものの永劫回帰としての時間である。この永劫回帰によって時間において永遠的なものが保持される。

さて永劫回帰としての時間においては低俗な必然性が支配している。何故なら最も小さいものも最も偉大なるものも同じ時間地平の上に設定されるので、最も小さいものは最も偉大なるものと同様に大いに価値があり、欠いてはならないからである。従って最も小さいものは最も偉大なるもの同様に必然的に回帰するのである。この低俗な必然性にしがみつかなければ、時間において永遠的なものを保持できない。

時間を超えた永遠は存在に固有な特性である。永劫回帰は永遠的であるが、あくまでも時間に晒されたものとして存在者的である。従って同じものの永劫回帰は存在忘却であり、決して時間を超えた永遠すなわち存在そのものに到達することがない。

ニーチェにおいて存在はアポロ的なものとして退けられ、生成がディオニシウスのものとして肯定される。ディオニシウスのものは未だ形作られていない生のざわめきであり、生成そのも

のである。これによってニーチェは存在より生成に優位を与え、生成を特徴付けているものをすべて存在に賦与し、存在を存在者の内に閉じ込めたのである。何故なら生成は存在者に固有な特性だからである。

以上の如くロッツはニーチェの存在忘却の帰結を超人・同じものの永劫回帰・ディオニシウスの生成の三点から明らかにしている。これに続けてロッツはこの三つの存在忘却の根底を支えているニーチェの思考性の特徴を解明している。それを見てみよう。

ニーチェの思考性は彼岸的なものと此岸的なものとの対立の和解から始める。まず彼岸的なものを矮小化する。つまり彼岸的なものに固有な特性を持った此岸的なものを設定する。この中間者によって両者の対立を和解する。その意味でこの中間者は両者の同一性である。しかしこの同一性は対立する二つの特性、つまり彼岸的特性と此岸的特性を持つものとして矛盾である。ロッツによればニーチェはこの矛盾こそを生きようとしたのである。すなわちニーチェにとって「思惟が歴史的形態を持つのであれば、この思惟は矛盾を脇に退けるのではなく、むしろ矛盾を真摯に受けとめ、矛盾を貫くことで生じる帰結が如何なるものであっても甘受」<sup>(8)</sup>しなければならず、「矛盾を単に解消するのであれば矛盾が有するその都度の諸契機は霧散してしまい、その結果矛盾の両契機はそれぞれの現実性を全く奪われてしまう」<sup>(9)</sup>。すなわち「神でない人間は充溢と力なき群居動物へと脱落してしまい、同様に永遠なき時間は瞬間が絶えず無化して行く空虚な系列へと陥ってしまい、存在を伴わない生成は支えと意味のない混乱へと異化してしまう。他方、人間でない神は取るに足りない幻に過ぎず、時間でない永遠はただただすべてのものを飲み込む流れに過ぎず、生成なき存在は自らの運動のなさで窒息してしまった硬直に過ぎない」<sup>(8)</sup>。

しかしロツツによれば、この矮小化の同一性と矛盾においては思惟は不可能となる。何故ならこれは同じものに対して同時に否とも然りとも言うことだからである。その行程を再びロツツとともにたどってみよう。彼岸的なものと此岸的なものとの対立をニーチェはまず矛盾として捉える。この矛盾は彼岸的なものの矮小化による同一性によって和解される。しかしそれは完全な和解ではなく、むしろこの矮小化による同一性において対立の矛盾は先鋭化する。それ故ニーチェにおいて思惟は決定的に不可能になる。

では何故ニーチェは思惟不可能な領域を開き、そこに生きることになるのか。それは彼岸的なものと此岸的なものとの関連を矛盾と捉えるからである。両者の対立は矛盾ではなく存在論的な差異である。彼岸的なものと此岸的なものとは存在と存在者の領域であり、それ故両者の関連は矛盾ではなく、まさしく存在論的な差異なのである。またこの両者の同一性は矮小化にあるのではなく、際限のない充溢としての存在そのものの分有による。別言すれば、創造論的差異と同一性である。従ってニーチェが同一性による局限化された矛盾に陥ってしまうのは、まさしくこの存在論的差異を忘却し、畢竟充溢そのものとしての自存する存在を忘却しているからである。

以上ニーチェにおける存在忘却の事態をロツツを援用しつつ再構成してきたが、ここで私なりに別の観点から説明しておきたい。

すでに述べてあるが、人間は存在措定において存在している。この措定は未来に開かれているものとして自由であるが、過去においては拘束されている。措定の持つ拘束性は何も人間存在の過去性ばかりにあるのではなく、むしろ根源的には存在措定の措定構造自身のうちにある。

人間に対して存在が現出するには、人間は自らの存在を世界化しなければならない。人間存在の世界化によって開かれた世界においてはじめて存

在は現出する。人間存在の世界化の持つこの存在現出に対する能動性が人間存在を自由な存在として現出させる。つまり存在現出が存在措定を拘束するのではなく、逆に存在措定が存在現出を拘束するのである。それ故この自由が嵩じると共に人間は神のように全能なもの、すなわち超人として現出してくる。しかし他方世界において存在現出している存在者は人間存在の世界化の完全な自由にならないことも明らかである。その理由の一つは人間存在の世界化は人間存在がすでに投げ出されている世界性を介してなされるからである。従ってそこでは存在者自体が際立っており、存在者自体において現出しているのは流転である。そこで存在者の存在が存在としてでなく生成として見積もられる。この状況でそれでも人間存在の世界化すなわち人間存在の存在措定の自由を固持しようとするなら、超人は存在者の生成の運命を自由意志をもって英雄的に受け入れるしかなくなる。こうしてニーチェの超人が誕生する。しかしこれは存在者の存在を生成と見なす存在忘却であり、キルケゴール的に言えば、絶望しつつあくまでも自己自身であろうとする強気の絶望である。

一体どうしてこのようなことになるのか。今説明したように、既成の世界性による存在措定の拘束性が存在者自体の存在を生成と見積もらせてしまうことになるのが一つの理由である。しかしそうではなく存在措定の根源にある拘束性、より厳密によれば有限性こそが存在忘却の誘因である。それを次に明らかにしよう。

存在現出が人間存在の世界化の拘束を受けることは確かである。しかしそこで注意すべきなのは人間存在による世界化によって開かれる世界において現出してくるのは存在そのものではないということである。世界において現出してくる存在は存在者に閉じ込められた存在にすぎず、言うならばそれは存在者の存在性、さらに言えばカテゴリー的存在であろう。確かに存在者における存在に対

して人間はかなりの自由を有している。それ故人間は自分を神の如くに錯覚する可能性を持つのである。

では何故世界において現出する存在は存在者の存在性であって存在そのものではないのか。何故なら、もし存在者の存在が存在そのものであるなら、存在そのものはそれぞれの存在者の本質に制限され、それでは存在そのものに固有である制限のなさや依存のなさとは矛盾することになるからである。それ故存在そのものは世界を介して現出してくるとともに、存在者の存在性全体の無限の根拠となるべく同時に世界から自ずと退くのでなければならない。というのも退かなければ存在そのものは存在者全体の根拠足りえなくなるからである。この存在の世界からの脱却は人間にはどうしようもない事態である。つまり人間存在の世界化は根源的に存在現出の全体を準備し得ず、存在現出の全体を拘束することなどできない。むしろ人間存在の世界化は根源的に存在の脱却によって拘束され、有限化されているのである。有限化とは次ぎのことを意味する。人間存在の世界化とは存在現出の地平への超越のことであってみれば、この世界化による超越は実のところそれが目指している存在そのものの地平に到達していないことになる。つまり人間存在の世界化による超越はその根源において十全な超越ではないのである。この超越の不完全さ故に、人間存在の世界化の超越は有限的なのである。

さてこのように存在の脱却が人間存在の世界化の超越を有限化しているのであれば、人間が存在そのものを見失い、存在を存在者の存在性と取り違え、さらに存在性を存在者そのものと同一化してしまうのも当然の事態である。つまり存在の脱却が存在の忘却を生み、人間が自らを神となす錯覚が生じるのである。

#### 4. 形而上学の超克としてのハイデガー

ハイデガーは存在忘却の形而上学を超克しようとした。それは本当に成功したのだろうか。ハイデガーは存在そのものにどこまで迫ることができたのだろうか。

この問題については以前にロッツを援用しながら考察した<sup>(9)</sup>。そこではハイデガーが形而上学における存在忘却をどう捉えていたのか、それをどのように克服しようとしたのか、それは何が原因で挫折したのかを明らかにした。そこで当論文ではハイデガーの存在論がどのように発展して、どこまで到達したのか、その発展史をたどってみたい。そうすることでハイデガーの思考性のどこに問題点があるのか、強いては存在論そのものの持つ難点は何であるのかを明らかにしてみたい。

ハイデガー自身が語っているように彼の始めの名著『存在と時間』は存在忘却の経験から始まり、その克服を目指したものである<sup>(10)</sup>。つまりこの著は存在者と存在との存在論的差異を前提としつつ、伝統的形而上学が存在そのものを適切な仕方では主題化し得るところである地平を解明し、その地平から存在一般の概念規定をなそうと企てた。

ハイデガーによれば、存在そのものが現出してくるところが真理であるのだから、存在そのものを主題化し得るところとはまさに存在の真理地平である。またその真理地平において存在一般の概念規定がなされるのだから、その概念規定とはまさに存在の真理規定である。従って『存在と時間』の目標は、一つには存在一般の主題化的真理地平の獲得と、二つにはこの真理地平に基づいて存在一般の概念的真理規定を獲得することである。この目標を『存在と時間』はどこまで達成したのか。ハイデガーによれば、存在そのものが現出してくる地平は人間存在の存在投企における世界地平である。人間存在の世界化による世界において存在

は現出してくる。この世界地平は人間存在すなわち現存在の時間性の時熟によって開かれる。存在はこの世界において現出してきたこの時間性の分節によって規定される。こうして第一の目標が達成された。しかし『存在と時間』はこの現存在の時間性の時熟を存在一般を主題化する真理地平すなわち存在一般の概念的真理規定の地平として導出するところで中断している。すなわち存在一般は現存在の時間性の時熟としての世界地平から実際の時節的規定を受けることはなかった。『存在と時間』が公刊された1927年の講義「現象学の根本諸問題」でかろうじて用具的存在者の存在である用具性が現在（Praesenz）として時節的規定を受けただけである。ヘルマンの言葉を借りれば「存在の時節性の問題」<sup>(11)</sup>は頓挫したのである。

その後ハイデガーは存在一般の時節的規定を求めて、存在一般を主題化し得る真理地平すなわち現存在の時間性の時熟による世界地平の現象を再考していく。その過程で世界地平は現存在の時間性の脱自しつつ自らを拘束し支える自由な超越として理解される。この人間存在自らの振動の自由な超越において人間は己の実存の根拠となる。しかしこの人間存在の自由な超越としての時間性の更なる根拠は問われることがない。また人間存在自らの振動の自由な超越において存在は現出してきた、そこに開かれた世界地平に存在者は建立される。しかしこの世界地平への存在者の侵入、更には存在者の存在の現出は人間の自由な超越のままにはならない。すなわち現存在の自由な超越の根拠付けは脱根拠の根拠である。このように存在現出の地平を解釈することは、脱根拠と言われつつも、結局のところ存在現出を現存在の超越に局限化することではないか。

この問いはハイデガーが人間存在の存在措定における自由と制限性とをどう捉えていたかに掛かっている。『存在と時間』では人間存在の存在措定の自由は投企として、この投企による存在措定の

制限は被投性として主題化されている。また両者は同根源的なものとして理解されている。すなわち存在投企は存在現出の場を開きつつ被投性において制限されており、逆に被投性は存在投企においてそれとして開かれる。言うならば、開きつつ開かれ、開かれつつ開く、と言うことである。しかしこの同根源性はゲールラント<sup>(12)</sup>が指摘するように「論理学の形而上学的始源根拠」（1928年夏学期講義）では基付けて的關係として理解されている。すなわち超越の投企は投企することによって被投性の世界内存在をアプリオリ化しつつアプリオリに実在化させつつそれを受容するのである。これでは投企が全く被投性を飲み込んでいるかのようである。

このゲールラントの解釈に反してテーレ<sup>(13)</sup>はむしろ被投性によって投企が制限されているとし、このことをもってハイデガーの思考性をドイツ観念論から区別化する。このテーレの解釈は正しいだろうか。私はむしろゲールラントの解釈のほうが『存在と時間』から一連のナチスとの政治的動向に到るまでのハイデガーの思考性を正しく評価していると思う。それを明らかにするために再び講義「論理学の形而上学的始源根拠」の内容を検討してみようと思う。

ハイデガーによれば、現存在の存在投企は存在者を越えて世界へと超越しつつ存在者に帰りに行くことである。すなわち存在投企は超越である。またこの超えることは存在者を越えつつそれへの態度を可能化することとして自由である。すなわち現存在の超越と自由は同一である。別言すれば、現存在は自由なるものとしてこそそれ自身において必然的に超越するものでありえる。さらにこの現存在の自由な超越は時間性の振動である。時間性は振動として脱自しつつ自らを包囲することで世界地平を産出する。この時間性の産出としての世界地平に一定のアプリオリに可能なものが包囲される。そしてこの世界地平こそが存在了解にお



いて了解される存在である、とされる。

これではやはり現存在の被投性は投企の超越の自由に飲み込まれており、それによって基付けられているとしか言えないだろう。この意味で投企による被投性の基付けと言うゲールラントの主張のほうがやはり正しいのである。

しかしさらにこの基付けの関係を先鋭化して、シュルツ<sup>(14)</sup>がなしたようにハイデガーを評することは正当だろうか。彼によれば、ハイデガーは超越の世界投企を優位となすことで被投性を超越の内に内包化し、畢竟存在一般を現存在の投企的実存意味に極限しているのであり、この超越の世界投企の優位による被投性の内包化的超越は観念論の終極形態であるとして、ハイデガーのこの時期の思考性を主観主義であると批判する。なるほど確かに世界地平が現存在の超越の時間性の産出であり、その世界地平が存在了解される存在であると主張される以上、存在一般は実存の意味に制限されると解されても仕方がないのかもしれない。しかしレーヴィット<sup>(15)</sup>がシュルツを批判するように、存在一般は現存在の実存意味に限定されておらず、何かしらの区別が現存在と存在一般にはある。もしそうでなければ現存在によって存在投企は全面的に自由に遂行され尽くされ、従ってそれによる存在現出によって存在者を全面的に根拠付けることが可能なはずである。そして存在投企が存在者と存在を存在論的に差異化する働きであってみれば、この存在投企の全面的肯定によって存在論的差異は現存在によって全面的に遂行され尽くされることになり、畢竟存在者と存在の区別は現存在の実存意味のうちに消滅することになる。

しかしハイデガーはそのように主張せず、かかる存在投企による存在者の存在現出における根拠付けのうちに、存在者をその存在において自由に遂行し得ない側面を看取し、それ故この根拠付けに脱根拠が属していると主張している。つまり現存在は存在論的差異を遂行し尽くし得ないのであ

る。従って存在一般は実存の意味に制限されるのではなく、そこには現存在の存在投企と存在そのものの現出との差異が現にあるのである。むしろこの現のうちに在るからこそ現存在は存在投企を遂行し得るのである。

ではこの存在投企あるいは存在論的差異遂行の制限性をハイデガーはこの時期いかに考えていたのであろうか。再び講義「論理学の形而上学的始源根拠」を見てみよう。

現存在の時間性の時熟は<ist>とは言えず、むしろ<es gibt>すなわち与えられているのであり、形而上学的な意味でこの与えられていることは原事実(Urfaktum)である<sup>(16)</sup>。時間性が時熟するとともに世界が開被され、そこにおいて存在者が存在者として開被される時と日が与えられる<sup>(17)</sup>。この存在者の世界侵入の性起は原性起(Urereignis)であり<sup>(18)</sup>、その本質において時熟であり、原歴史(Urgeschichte)<sup>(19)</sup>として出来事としての性質<sup>(20)</sup>を持つとされる。事実とか出来事とかの言葉は、それが主体的に能産されるというより、むしろそれが自ずと成ると言うことを指している。ならば時間性の時熟や世界侵入の原性起は現存在によって全面的に遂行されず、また存在者と存在論的差異は全面的に現存在の意のままにはならず、むしろ現存在はその差異のうちに既に現に在るのである。それをハイデガーは見過ごすことなく、この時期においても視野に収めているのである。従ってハイデガーのこの時期の思考性を存在一般が現存在の実存意味に限定され、畢竟存在者と存在の存在論的差異が現存在のうちに消滅してしまう観念論の終極形態であるとのシュルツの批判は行きすぎなのである。つまり存在一般と現存在は出来事において区別があるのである。

繰り返しになるが論が錯綜しないために問題を再び明瞭にしておこう。問題はこうである。「現存在の存在投企は全面的に自由であるのか」。解答は「否」である。正しく問われるべきは、「現

存在の存在投企が全面的に自由なのか、それとも全面的に制限されているのか」ではなく、むしろ「現存在の自由（投企）と制限性（被投性）の関連がいかにつまみられているのか」である。そしてこの時期のハイデガーは、ゲールラントの言うように、制限性をおさえつつもあくまでも投企によって被投性が基礎付けられる、と考えているのである。またこのことによって現存在の時間性の時熟が存在者の世界侵入の原歴史の説明原理であると思われてしまい、現存在自身の存在投企の歴史性が顧みられなくなる。つまり非歴史的な超越的地平と地平への侵入としての歴史とが分裂しているのである。これでは、ヘフナー<sup>(21)</sup>も指摘しているように、『存在と時間』が現存在の歴史性を強調しながらも、それが十分に考察されているとは言いがたい。

さて存在投企の自由な超越の超力がいかに高まろうとも、現存在は存在一般を全体的に開被する地平を開くことができない。かろうじてその全体性を保持しえる存在地平としてハイデガーがこの時期考えていたのが、不安における無ではなかったか。というのも不安の無において存在者の全体が存在の全体において退いてしまうからである。そのような地平を考察したのが『形而上学とは何か』であると見なすことができるだろう。しかし不安の無において現出してくるのはせいぜい存在者全体に閉じ込められた存在の全体性にすぎない。何故ならかかる無の不安は現存在の被投性に繋がれたままであり、この被投性そのものを根底から支えている存在現出の事態がそれ自身において見られていないからである。

結局この時期のハイデガーは、自らの存在投企の制限性を理解しながらもあくまでも自らの存在投企の超越の超力を頼みとする点で、ニーチェと同じ方向にあるのである。ハイデガーは『存在と時間』は存在忘却の経験から始まったと言っているが、結局この時期のハイデガーは自らが深い存

在忘却に陥っているのである。

不安の無においても存在そのものが全面的に現出しないとするなら、一体どこにそれを求めたらよいのか。別言すれば、現存在の超力よりも存在現出そのものからの制約を考慮して、さらには存在現出そのものをそれとして主題化し得るところはどこにあるのか。それをハイデガーが次に求めたのが芸術作品ではなかったか。芸術作品において存在そのものの現出を現存在の存在投企の超力を抑えて記述することで存在そのものの十全な現出すなわち存在の真理現象を解明することに、ハイデガーは向かったのである。そこで見出されるのは、存在現出における存在の脱却という問題圏ではなかったか。そしてハイデガーが最終的に到達した地点が、この存在脱却をも含めた存在の現出全体を「贈り」として経験することである。つまりもはやその存在根拠を求めることのできない「それ」が存在と時間を贈るのであり、その贈りは命運として我々には如何ともしがたいのである。そしてここで「それ」への問い自身が断念されるのである。

## 結 語

ニーチェは存在忘却の形而上学を終わりへと導き、ハイデガーはその形而上学を克服しようとして「それ」へと到って、完全に問いそのものを断念してしまった。我々は如何にしてこの「それ」を超え行くことができるのだろうか。我々はただひたすら「それ」の贈りに耳を傾け待つことしかできないのだろうか。

ハイデガーは何故この「それ」の内実を解明し得ないのか。「それ」自身へと到ることができないのか。ロツツによれば、それはハイデガーが「それ」を汝として捉えていないからであり、汝による愛ある無からの創造を見過ごしているからであると言う。しかし汝であれ、無からの創造で

あれ、どちらもキリスト教の啓示的真理であってみれば、キリスト教でない人々にとっては結局のところ「それ」の先は閉ざされているとしか言えないのではないか。しかしそもそも哲学的真理は啓示的真理を排除するしかないのだろうか。

知と信という古い問題の前に連れて来られたが、ロツツはこの両者が統一されることで存在を超えて聖なるものそのものへと到れると主張する。それが如何なるものであるのか。それは成功していると言えるのか。それを次の課題としておこう。

### 註

- (1) プラトン『ソピステース』246a.
- (2) 拙論「トミストのロツツによる超越論的なハイデガー解釈」立正大学哲学心理学会紀要第18号所収 55~74頁。
- (3) Johannes B. Lotz, Im Gespräch, in Grunther Neske (hrsg.) Erinnerung an Martin Heidegger, Verl. Neske Pfullingen 1977 S. 154-161, bes. S. 158.
- (4) Johannes B. Lotz, Martin Heidegger und Thomas von Aquin, Verl. Neske Pfullingen 1975.
- (5) John D. Caputo, Heidegger and Thomas, Fordham Uni. Press New York 1982 p. 212.
- (6) Johannes B. Lotz, Vom Sein zum Heiligen

Metaphysisches Denken nach Heidegger, Verl. Josef Knecht Frankfurt am Main 1990 (LSH).

- (7) LSH. S. 93-96.
- (8) LSH, S. 96.
- (9) 前掲拙論「トミストのロツツによる超越論的なハイデガー解釈」参照。
- (10) M. Heidegger, Über den >Humanismus< in Wegmerken GA. 9. S. 328.
- (11) F. W. von Hermann, Subjekt und Dasein, Frankfurt 2 Aufl. 1985 S. 43.
- (12) I. Görland, Transzendenz und Selbst, Frankfurt 1981 S. 22, 24 Anm. 37.
- (13) K. Tölle, Martin Heidegger Der letzte Metaphysiker?, Athenäum 1979 S. 130-1.
- (14) W. Schlutz, Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers, in: O. Pöggeler (Herg.), Heidegger, Athenäum 1984 S. 98-107.
- (15) K. Löwith, Heidegger Denker in dürftiger Zeit, in: Samtliche Schriften 8, Stuttgart 1984 S. 160 Anm. 17.
- (16) M. Heidegger, Metaphysische Anfangsgründe der Logik, GA. 26. S. 270.
- (17) M. Heidegger, ebd. S. 249.
- (18) M. Heidegger, ebd. S. 274.
- (19) M. Heidegger, ebd. S. 270.
- (20) M. Heidegger, ebd. S. 251.
- (21) G. Haeffner, Heideggers Begriff der Metaphysik, München 2 Aufl. 1981 S. 21-2.