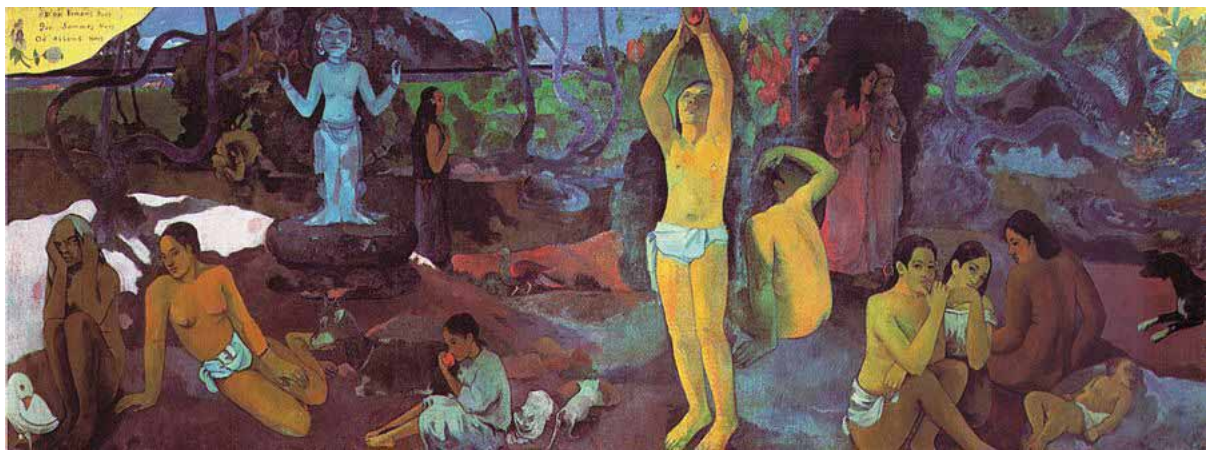


宗教学研究室紀要

THE ANNUAL REPORT ON PHILOSOPHY OF RELIGION



2007 vol.4

京都大学文学研究科宗教学専修編

第4号 (2007年) 目次

< 日本宗教学会第65回学術大会企画報告 >

| 「他性と媒介 京都学派とフランス哲学」 | |
|------------------------|-----------------|
| 序文 | 佐藤 啓介(2) |
| 種的社会の展開 田辺元とフランス社会思想 | 伊原木 大祐(5) |
| 否定する愛 田辺・波多野・マリオンと存在愛論 | 佐藤 啓介(11) |
| ベルグソンと西田幾多郎 | 片柳 榮一(16) |
| 時間と他者 レヴィナスと波多野の比較考察 | 山口 尚(20) |
| フランス哲学と京都学派 司会者による後書き | 川口 茂雄(27) |

ハイデggerにおける「転回」についての予備的な輪郭づけの試み
『道標』におさめられた3つの論考を手がかりにして

..... 田鍋 良臣(30)

< 日本宗教学会第 65 回学術大会 パネル企画 >

「他性と媒介 京都学派とフランス哲学」

はじめに

以下に掲載するのは、2006 年 9 月、東北大学にて開催された日本宗教学会第 65 回学術大会において企画されたパネル「他性と媒介 京都学派とフランス哲学」(17 日 4 部会 14:00 ~ 16:00 代表者 佐藤啓介)の報告である。

パネル名からも分かるとおり、本パネルは、京都学派(ないし、そこに属すると目される思想)とフランス哲学との関係を問うという従来あまりなされてこなかった研究を、パネルとしてまとまった形で遂行したものである。本パネルの概要や、当日の様子については、すでに『宗教研究』誌上にアブストラクトによって報告がされているが¹、学術発表が要約によって形式的に発表されるだけでは、こうした試みの意義は十分には伝わらない。そこで、本紀要の場を借りて、その報告をさせていただこうと考えた次第である。

当日のパネルは、以下の参加者・発表順によって構成された(所属は 2006 年 9 月当時のもの)。

| | |
|------------------------|-----------------|
| 種的社会の展開 田辺元とフランス社会思想 | 伊原木 大祐(日本学術振興会) |
| 否定する愛 田辺・波多野・マリオンと存在愛論 | 佐藤 啓介(京大) |
| ベルグソンと西田 | 片柳 榮一(京大) |
| 時間と他者 レヴィナスと波多野の比較考察 | 山口 尚(大阪工業大) |
| コメンテーター | 松丸 壽雄(獨協大) |
| 司会 | 川口 茂雄(東大) |

以下でも、この順番に沿って、各論文を配置している。なお、学会当日は松丸壽雄氏から非常に鋭く、有益なコメントを寄せていただいた。そのコメントの核心は、「本パネルで扱われたフランス哲学の他者論、しかも絶対他者(ないし他者の絶対性)を想定した他者論が、京都学派、とりわけ自他や主体客体の区別を根底において包含する絶対無の思想とどこまで接点を有しうるのか、現時点では両者の差異のみが際立ったに留まるのではないか」という疑問にあった。こうした疑問点は、京都学派とフランス哲学という関係を考える上で、決定的な意味を有しているのではないかと思われる。

また、当日のパネル司会を務めていただいた川口茂雄氏には、このパネルが全体としてどのような訴えを内包していたのか(あるいは、どのような訴えを引き出しうるか)近年の日本史思想史研究の状況を踏まえた視点を記していただいた。京都学派がフランス哲学と出会い、それと格闘した「現場」がどのようなものであり、その現場を、本パネルの各パネリストがどのような眼差しで捉えようとしていたのかを、短慮浅見

な企画者に代わって（パネリストの意図以上に）的確に説明していただいた。

さて、松丸氏のコメントを通していささか先取りした形になったが、以下では、本パネルがどのような主旨によって企画され、また、どのような問題意識をもって各自が発表を準備したのか、簡単に説明させていただきたい。

パネルの主旨

従来、京都学派の諸哲学者は、ドイツ哲学ならびに禅仏教思想との関係が重視され、その中で研究が進められてきた。本パネルは、そうした状況においていわば 他者 とも言えるフランス哲学との関係を設定することで、異なる視点を提供することを主旨とする。京都学派とフランス哲学というテーマを設定した場合、直ちに想起されるのが九鬼周造とフランス哲学の関わりであるうし²、実際、その関係については近年、研究が刊行されつつある。そこで本パネルでは、むしろこれまであまりフランス哲学との関係が注目されてこなかった思想家を積極的に取り上げてみたい。

だが、本パネルの視点は二重であることを予め申し上げておこう。第一の視点は歴史的視点、思想史的視点である。つまり、京都学派の諸思想の形成において、フランス哲学が重要かつ媒介的な役割を果たしていることを、例証することである。伊原木発表では田辺哲学の形成におけるフランス社会思想の役割、片柳発表では西田哲学形成におけるベルグソンの役割がそれぞれ例証されることになるはずである。

第二の視点は、現代フランスの諸思想、特にその他者論的転回以後とも言える思想と京都学派のそれとを比較することで、京都学派を世界的地平において捉え、かつ歴史的に相対化することで、その新たな意義を明らかにすることである。佐藤発表では田辺・波多野・マリオンを存在論と愛論を地平として比較し、山口発表では波多野とレヴィナスを時間論と他者論を地平として比較することになる。

無論、本パネルは、このような歴史軸をまたぐ二つの視点を設定するからといって、歴史を超えて一貫した「フランス哲学的なもの」や「フランス哲学の本質」なるものを直ちに想定しているわけではないし、いわんや、「フランス哲学とは何か」といった問いを立てようとしているわけでもない。同時に、「京都学派」というラベリングをおこなうからといって、本来は西田と田辺を中心としつつ、個々の独立した思想家同士の間で緩やかなネットワークであったものに³、何か一つの統一した思想、通底する本質のようなものを設定しているわけでもない。京都学派、フランス哲学双方の本質を予め措定して、その両者を比較するのではない。たとえば田辺と波多野のように、個々単独で見ればそれぞれ独自で関係の薄いように思える思想家であるが、彼らをフランス哲学という他者とのコンステレーションに置き、それを媒介とすることによって、京都学派と括られる中で従来見えてこなかった結節点を見出していく作業。それと対応して、フランス哲学という括りの中で見えてこなかった結節点を、京都学派という他者の媒介を通じて探っていく作業。単なる比較研究や受容史的研究ではなく、そうした相互媒介かつ相互相対化の作業が、本パネル「他性と媒介 京都学派とフランス哲学」の主眼である。欲をいえば、さらにその相互媒介の背後に、京都学派とフランス哲学の双方に否定しがたい影響を与えているドイツ哲学を媒介の第三項として透かし見ることができればと考えてい

るのだが。

さて、もう一つ本パネルの主旨を述べると、発表の多くが宗教的言説に触れていることからもうかがえるように、このパネルは全体としてみた場合、個々の思想家に片鱗を覗かせるユダヤ的なもの、キリスト教的なもの、禅仏教的なもの、さらには宗教学的なものの相互媒介でもある。しかも、必ずしも京都学派の思想家の側を「禅仏教」に代表させているわけではない点に留意していただければ幸いである。京都学派の思想のうちには、それ自体として複数の由来 哲学的由来、宗教的由来、文化的由来、ディシプリンの由来が混在しているのである。

こうした 異他なる思想の相互媒介 の試み、しかも、あくまで媒介であって「同一化」でも「差異化」でもない二項対立の間隙を縫うような試みは、グローカリゼーションのように、グローバルな現代において今まさに起こっている様々な両義的社会事象の小さな縮図といえるかもしれない。しかも、その事象の片方の極であるグローバリゼーションの実態が世界総アメリカ化であると同時に、世界総ヨーロッパ化であることを考えるならば、本パネルがフランス哲学を一つの他性として設定した意味もまた、よりご理解いただけるのではなからうか。

パネル代表者として 佐藤 啓介

¹ 『宗教研究』第351号（第65回学術大会紀要特集）、日本宗教学会、2007.3.

² 九鬼とフランス哲学の関係については、以下を参照。岩田文昭、「九鬼とフランス哲学」『九鬼周造の世界』（坂部恵・藤田正勝・鷲田清一 編）、ミネルヴァ書房、2002.

³ このような形で京都学派を捉える視点については、以下から学んだものである。竹田篤司、『物語「京都学派」』、中公叢書、2001.

日本を代表する哲学者の一人である田辺元(1885-1962)は、1930年代に「種の論理」という独自の思想的立場を確立した。これに際して重要な参照項の一つとなったのが、ベルクソンやレヴィ＝ブリュールを初めとするフランス社会思想である。「種の論理」の本格的な誕生を告げる論文「社会存在の論理」(1934-35)について、後の田辺が述懐しているところによると、その根本の考えは「ヘーゲル法哲学に負ふものである」が、同時に「ベルクソン、レヴィ・ブリュールなどの説に依る所が多い」(6, 399)。田辺は何よりもフランス思想の宗教論に着目することで、種概念の具体化を成し遂げようとする。本発表の目的は、従来あまり論じられてこなかったこの連関を解きほぐしつつ、「種の論理」に新たな解明の光を当てることにある¹。

(一)

最初に指摘すべきは、田辺によるベルクソン読解の特異性であろう。彼が参照するベルクソン晩年の宗教論は、道徳的責務や集団的凝集を特徴とする「閉じた社会」から、それとは異質な「開いた社会」を区別した²。前者が通常の家族・部族・国家等を表すのに対して、後者は全人類を包含する。この区別は質的な差異であるため、前者をいくら拡大しても後者には至らない。開いた社会を生み出すのは、種的な拡張ではなく、選り抜きの魂による個的な躍動(élan)である。自然本能を越え出た《生の躍動》は、動的な歓喜を伴う「開いた道徳」、およびキリスト教神秘主義において極まるとされる「動的宗教」を特徴づけるが、共同体内の統制を主目的とした「閉じた道徳」と「静的宗教」には欠けたものである。前者の系列を相対的に評価する読解とは逆に、田辺は「閉じた社会」の原理に深く根ざしながら、ほとんど和解不可能にも見えるこれら二つの対立原理を連結させようとする³。そして、それを可能にするのが「悪と罪との自覚」(6, 80)であると言う。なぜそうなるのか。

道徳的・宗教的な罪悪は本来「閉じた社会」に属する。仮構作用に基づく責務や圧力があってこそ、それに対する違反としての罪ないし悪が成り立つのである。純粹に開いた社会の愛は、歓喜を生むことがあっても、罪悪を引き起こすわけではない。ところが、この「閉じた社会」に起因する罪悪が赦され救われる回心の場合は「開いた社会」以外にありえないだろう。開いた社会における愛のみが、閉じた社会における罪悪を罪悪のままに赦すことができる。第四期の田辺哲学にも通じるこの媒介・転換的な論理(cf. 9, 129)から必然的に生じてくるのは、ベルクソン宗教哲学に対する辛口の批評である⁴。「罪悪の悲痛なる体験」を媒介としない神秘主義的な愛は、ともすると「美的直接態」・「美なるも脆き感傷」・「具体性なき美的趣味」(6, 81)に陥ってしまう。この立場からは、社会に対する個の媒介的位置を原理づけることはできない。したがって、ベルクソンの不徹底は罪悪の問題を十分掘り下げていない点にある。「罪悪の問題を説かず(氏の説くLe problème du Mal. Les deux Sources, p. 276-282. は害悪不幸の問題であって罪悪の問題ではない)恐らく説くこと能はざるであらう所の、ベルクソンの道徳宗教論は、氏の哲学の根本概念たる生命や自由の如きものが抽象性を免れざることを、事実上示すといふべきではないであらうか」(6, 81-82)。

ただし、『二源泉』の冒頭部分を思い起こすならば、この指摘には多少の誇張が含まれているようにも思われる。そこでのベルクソンは、大罪人が抱く「悔恨の感情 (sentiment du remords)」を疎外論的な見地から分析していた⁵。「犯罪 (crime)」の痕跡を消し去ろうとする犯人は、あくまでその犯罪を認識している《自分自身》と、社会的には常人として認知されている《かつての自分》との間で分裂してしまう。その場合に「社会」が声をかけるのは、前者に対してではなく、後者に対してなのである。こうして犯人は、内面において社会から切断され、無人島のロビンソンクルーソーよりも孤独な存在と化す。犯人が社会と再び結びつくのは、その罪を他人に告白し、真実の姿を現し、一定の罰を受けることによってである。読者はここに罪悪の問題へのベルクソンのアプローチを垣間見ることができるのではないか。とはいえ、以上の記述も、『二源泉』の中ではただ個人と社会との密着性を明瞭に際立たせるための一挿話にすぎない。愛による罪人の赦しに開 閉二社会の相互媒介を見いだそうとする田辺には、その点でやはり不満が残るのである。

(二)

それでもベルクソンは重要な模範でありつづけるだろう。よく知られるように、ベルクソンの思考は同時代の実証的知見を貪欲に摂取することで成立している。例えば、「閉じた社会」論は当時の社会学・人類学におけるトーテミズム研究を主要な材料とするものであった。田辺もこれにならってトーテミズムの論理を「種の論理の典型」(6, 89)とし、同時代の「原始宗教」研究から哲学上の帰結を引き出そうとする。そして、彼はトーテム社会の内に「種社会⁶」の基本型を看取する。ここで決定的な役割を果たしたのが、レヴィ＝ブリュールの「分有 (participation)」論である。人類学の文脈における participation は「融即」と訳されるが、本稿では、そのプラトンの分有 (méthexis) との繋がりを尊重する田辺の意図に従って「分有」と訳しておく。もともと哲学者として自己形成を遂げたレヴィ＝ブリュールがこの用語の哲学的文脈を念頭に置いていたことは明らかである。

デュルケームの言う「集団トーテム」に例を絞るならば、この場合の分有とは、一氏族集団が崇拝するトーテムに対して各成員が内密に同一化している状況を示す。原始部族における各人は、自らのトーテムにただ所属しているのではなく、まさしく「自らのトーテムである、すなわち、各人はその名をもつ動物種ないし植物種の本質を神秘的に分有している⁷」。そこでは「あらゆる二元性が消失し」、「主体が主体自身でもあれば、主体の分有する存在〔トーテム、つまり氏族全体〕でもある⁸」。このように矛盾律を介さない「前論理的」心性に特有の法則をレヴィ＝ブリュールは「分有法則」と名づけた⁹。これを批判するベルクソンは、「人間は考える葦である」という言葉を引き合いに出して、繫辞「〔で〕ある (être)」の多義性を喚起している¹⁰。件のパスカルの言葉は必ずしも人間と葦との神秘的融合を意味するわけではない。同様に、「私たちは云々のトーテム『である』』というポロロ族やトルマイ族の発言は、「分有」を意味するどころか、むしろただ族外婚の達成（とそれを保証する氏族間の二元的差異化）ゆえに要請された表現ではないのか¹¹。

そうしたベルクソンの議論に対し、田辺は反批判を試みる。ベルクソンの仮説は「巧妙」だが「未だ十分ではない」。『何となれば、これに由つて、トテムを自己の先祖とし保護者として崇敬し、之を食することを禁ずる如き慣習を説明することが出来ないからである』(6, 97) とすると、トーテム集団を取り巻く構造的合理性より、集団内における情動的紐帯の方を重んじる必要があるだろう¹²。要するに、「氏族と個人との同一化の内密秘奥なる紐帯」(6, 97) を承認すべきであろう。また、ベルクソンは「ある」の多義性を主張し、「トテミズムに固有な論理を語ることの危険を警戒して居るが (.....) 併し寧ろトテミズム

的分有関係を我々の『ある』の内に見るとしたら如何であらうか」(6, 100) ここで田辺の人類学受容は、「未開に対する文明の優位を正当化しようとする旧タイプの知識人たちの言説¹³」とは一線を画したものと現われてくる。なるほど、レヴィ＝ブリュールの議論は、合理的な近代社会に生きる《文明人》と、いまだ矛盾さえ理解できない神話的世界の《未開人》という自民族中心主義の二分法に彩られており、その解釈の恣意性に対してはすでに少なからぬ批判が噴出して¹⁴。だが、田辺が彼の「分有」という発想を重視したのは、何も西欧文明や合理主義の優位を主張せんとする哲学者の特権意識によるものではない。そこにはまったく逆の問題意識がある。しばしば《未開人》とは別だと思っている「我々」もまた、実は神秘的な分有を働かせているのではないか。その意味で分有同一化は普遍的に感得されうる非合理性ではないのか。田辺にとって、分有法則は「生命そのものの論理」として自覚されるものであり、そこにはプラトンのイデア分有の難問を解決するヒントが存している。かくして、彼はトーテミズムが「今日の〔いわば「文明化された」〕社会にもなほ残存する」(6, 450) ことを承認するに至ったのである¹⁵。

(三)

レヴィ＝ブリュールの分有論は、その見かけに反し、個の消去を意図したものではない。むしろ問題とされたのは個体(individu)の出現可能性であり、それゆえ分有とは「その只中で個体化が働く、個体以前の場合(un milieu préindividuel)¹⁶」であったとも言える。この理論に精通していたレヴィナスのような哲学者は、融即の「〔で〕ある」を「実存者なき実存」としての「ある(il y a)」に重ねた上で、そこからの個体発生を実詞化(hypostase)と呼び、これに詳細な分析を加えている¹⁷。同じく田辺も、プラトンのイデア分有論からアリストテレスの個物実体論へと移行しつつ、さらには後者をも突き抜けることで個的存在の分立を提示する。田辺にとって「個」とは、「種の限定を媒介としながら之を否定して逆の方向に転ずる、方向の転換、反対の統一なる多次元的存在」(6, 111)である。高坂正顕による極めて精度の高い田辺論から語を借用するならば、種限定に対する「逆限定¹⁸」をなす自由な存在である。田辺はこのように個の独自の地位を認めながら、それが種の直接的統一を破る点に一定の評価を与えていた。個の独自性は、種の無自覚的な「生命意志」に対立しつつ、その力を独占的に篡奪せんとする「権力意志(Wille zur Macht)」として把捉される。生命意志〔種の意志〕はその直接性・無自覚性ゆえに「善悪に対し無記である」(6, 122)が、権力意志〔個の意志〕は主我性・排他性として「悪の原理を含むものである」(6, 140)。ただし、悪は種への対抗からじかに生じるのではなく、「類に於ける否定に反抗して我性に固執せんとするから悪なのである」(6, 140)。類によってこそ個が種と共に空ぜられつつ真の個になるのだとすれば、類は個自身(の否定的普遍)の本質でもあり、これに個が反することは論理的矛盾である。けれども、類はこうした個の我性すなわち「悪」をも慈悲において包み、「摂取」という。この意味で類は「救済意志」の実現とされる。注意すべきは、個と種とを否定媒介的に統一する「救済者」としての類の現実態が国家の構造型理念として想定されている点である。これが田辺の言う「人類的国家」ないし「菩薩国」(6, 162-163)のプランである。それは、「人類の成員となれる個人の形成する国家」、「類的個としての真の個人が形成する国家」を意味する¹⁹。実のところ、国家への問いは初めから種の論理の根幹を成している。田辺が種の論理を構想したそもそもの動機自体、「国家の個人に対する強制力の由来を尋ね、その強制の合理的根拠を探る」(6, 399)という点にあった。最後に、この問題に触れておこう。

(四)

田辺国家論の特性に関しては高山岩男が正確な見取りを与えている。実に明快な規定なので以下に引用しておきたい。この国家存在論は「自然法学乃至契約説とも異なり、また種族や民族を高調するナチズム的国家論とも異なり、全く別個の哲学的立場を開くものである。種の論理は種の基体を論理的には重視するが、実践的倫理的には類の立場、人類社会を尊重し、ただこれを端的に存在し得ないとするその論理から種の類化に最高の意義を認めるのである。この立場は種を欠く世界公民的なカント主義とも異なり、種を無自覚のまま類視した国家至上的なヘーゲル主義とも異なるものである²⁰」。ここで高山は、田辺が「種の類化」を目指しつつも、「種を無自覚なまま類視」する立場には陥っていないことを指摘した。では、そのような区別を可能にする指標は何だったのだろうか。それはおそらく「個」による主体的媒介の問題であろう。自らの見解を「一見極端なる国家主義に外ならざる」(6, 452)と認めつつも、「単に直接的なる国民主義の非合理的全体主義」(6, 452)を拒否した田辺が、当初から政治を「本質上必ず個を認める関係」(6, 150)と規定していたことは注目に値する。「存在論の第三段階」〔1935〕でも次のように書かれている。「個人は国家に於てのみ実存すると同時に、国家は個人の自主自由を媒介としてのみ国家となる。此媒介を失へば単なる民族の共同体に過ぎない」(6, 294)。あるいは、田辺哲学が最も硬直化する時期に行われた「歴史的現実」〔1940〕のような講義でさえ、「個人の自由な行為」(8, 143)が依然として重視されている。にもかかわらず、その国家論は、「国家絶対主義への傾向」(7, 366)を含んでおり、遂には破綻を余儀なくされた²¹。

フランス社会思想との比較を考慮する場合、ここで参照すべきはジャン＝ジャック・ルソーの『社会契約論 (Du contrat social)』である。こうした参照は田辺哲学の読者にとっては意外なことに思われるかもしれない。というのも、種の論理は一貫して、契約説のごとき原子論的前提に依拠する国家論を却下していたからである。しかし、「社会存在の論理」と「国家的存在の論理」にはそれぞれ一箇所ずつルソーの援用があり(6, 150; 7, 77)。そのいずれにおいても田辺はルソーの一概念に対してむしろ好意的とも言える評価を下している。この概念こそ、単なる特殊意志の総和にすぎない「全体意志 (volonté de tous)」から区別された「一般意志 (volonté générale)」〔= 類的種〕の概念である。田辺は前者を「総意」、後者を「類意」(6, 150)あるいは「種(類)的意志」(7, 77)などと訳し、後者の方に国家主権の所在を認める。「ルソーの類意は単に比喩ではなくして、我々が先に解した如き絶対否定的類の意志として、絶対的な主権の主体となると解せられる。その絶対性は宗教に通じ、所謂神聖の性格を共有するのである」(6, 151)。ルソーは『社会契約論』の最後で、社会性の意識に基づいた共同体信仰を「市民宗教 (religion civile)」と名づけ、これを称賛していた²²。その着想は、田辺の論文「国家的存在の論理」における「応現存在」としての国家、もしくは「基督」と類比的な国家という理念にほぼ対応するものである。また、ルソーの論理にあって、一般意志への服従はそのまま自分自身への服従 すなわち「自由」でもある。なぜなら類意は、全員の利益を統一する「共同利益²³」に基づいている以上、その構成者である各「個」の意志とも本来は合致するはずだからである。ここにルソー的なデモクラシーの本質がある。一般意志とは、いわば種の統制と個的自由とが絶対否定的に媒介統一された理想状態なのである。かような理念的政治体においては、田辺の言う「統制即自由」「自己犠牲即自己実現」がほとんど何の問題もなく成立している。

とはいえ、シュミットやタルモンの読解が指摘するまでもなく、一般意志に基づく共同体の理念には絶えず全体主義的な傾向が認められる²⁴。民主主義を通じて万人の平等を具体化せんとしたヒューマニストのルソーは、共同体への自発的服従と犠牲死を是とする熱烈なパトリオットでもあった²⁵。田辺が個のモメントを重視したにもかかわらず、国家奉仕の問題を否定しきれなかった背景には、時局の緊迫化という外的状況ばかりでなく、一般意志論に由来する思想的理由もあったのだろう。このような国家論は単に無媒介な「民族主義」でも「種的社会の絶対視」でもない。そこではあくまで個の自発性が重視されるから

である。しかしながら、もしも大勢の個人が自由かつ自発的に共同体へと身を捧げることがあったとして、この事態を生き生きとした個性の発露であるとするならば、そこにはやはり論理上の錯誤が含まれていることになる。

(五)

第四期田辺哲学における「Metanoetik」への転回は、それまでの彼の国家観にも大きな変革をもたらした。そして、この懺悔道的な立場から描き出される最初の政治理念が、終戦直後の時事論考『政治哲学の急務』における「社会民主主義」ないし「友愛民主主義」であったと言える。ところが、「被治即自治」を掲げるこの理念も、形式的に見れば、まさしくあのルソー主義の反復以外の何ものでもない（cf. 8, 334-335）。この点で田辺の「論理」は戦前から驚くほど一貫しているわけである。しかも、国家と宗教の相互媒介という問題的なテーゼは相変わらず維持されている²⁶。ただ、それ以上に驚かされるのは、こうした「種の論理」の首尾一貫性にもかかわらず、彼が同じ論理をあらためて現実批判の思想的立脚点へと転用していることである（cf. 7, 368-371）。その点にも田辺哲学の「ポテンシャル²⁷」を確認できるかもしれない。ここで初めて「国家存在の根原悪」が指摘される。かつての社会存在論において、悪は個の主我性という権力意志にしか割り当てられていなかった。実際には個ばかりでなく国家も悪を抱えている。「恰も個の主体が（……）直接存在として種的特殊性に執着する我性の繫縛に由り、根原悪を脱すること不可能なる如く、国家もその直接存在の法的恒久化を求めようとする傾向を脱する能はず、従って国家の否定存在が種的基体の直接存在に転落する可能性を必然に免れ得ないのである」（7, 363）。そこから両者共に「懺悔しなければならぬ」という発想が生まれてくる²⁸。だが、それは、総動員体制の安易な反転である「一億総懺悔」に同意するものではなかった（cf. 9, 12）。こうした地点に準拠しつつ、今度は「種の論理」全体をまるで逆の視角から問い直すこともできようが、その作業についてはまた他日に委ねることとしたい。

凡例

- ・『田辺元全集』（筑摩書房、1963年）からの引用は括弧内に（巻号、頁数）を記した。
- ・引用に際しては正漢字を新字に改めた。
- ・原文イタリック体の箇所にはアンダーラインを用いた。
- ・引用文中の亀甲括弧は筆者による補足である。

¹ 例外的な試みとして、中沢新一氏による大胆かつ斬新な読解がある（『フィロソフィア・ヤポニカ』、集英社、2001年）。しかし、種概念を「ハイブリッドな」多様体として捉え、構造主義以降のフランス現代思想に引き付けてゆく読解には必ずしも賛同できない。また、田辺哲学を「モダンという制度の外」（同書、371頁）に位置づける中沢氏の考えに反して、田辺が時局に応じて執筆した論考は常にモダンという枠内を動いていたように思われる。

² Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Félix Alcan, 1932. [『道徳と宗教の二つの源泉』、以下『二源泉』と略称。田辺に合わせて、頁付けにはフェリックス・アルカン版を使用。]

³ こうした読解はベルクソン時間論に対する解釈とまったく軌を一にしている。例えば、一切の空間性を排除した時間意識における「純粹持続」という考えに対しては、時空の対立的統一としての「世界」が対置される（6, 19）。田辺は「閉じた社会」の媒介性を「空間」のそれとパラレルな形で再評価していたと言えよう。

⁴ 戦後における田辺のベルクソン評価はここまで峻厳なものではないが、弁証法的否定媒介の欠如という批判点に関し

ては最後まで維持されている(9, 244; 11, 516-520)。

⁵ Bergson, *op. cit.*, p. 10-13.

⁶ 「種社会」とは、血縁社会のように、種が個や類よりも優位に現われている共同社会という意味であり、この基体的側面が「種の基体」と呼ばれる。Cf. 6, 305; 450; 482.

⁷ Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Félix Alcan, 1910, p. 94. (山田良彦訳『未開社会の思惟(上)』、岩波書店、1953年、113頁。)

⁸ *Ibid.*, p.452. (邦訳『未開社会の思惟(下)』、195頁。)

⁹ ただし、彼は「法則 (loi)」や「前論理 (prélogique)」といったなおも知性主義的・合理主義的な形容を最終的に放棄し、「分有」そのものを情動的な事実性として捉えるようになる (Lévy-Bruhl, *Carnets*, PUF, 1998, p. 77 ff., 129 ff.)。レヴィ=ブリュールの思考全体を現代哲学のコンテクスト内に置き入れた哲学者の論考として、レヴィナスのものを挙げておきたい。Cf. Emmanuel Levinas, « Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine » in *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, 1991, p. 53-67.

¹⁰ Cf. Bergson, *op. cit.*, p. 194-195.

¹¹ ベルクソンの哲学的解釈は、レヴィ=ストロースも指摘しているように、ラドクリフ=ブラウンの構造機能論的な分析を先取りしている。レヴィ=ストロース『今日のトーテミズム』(仲澤紀雄訳、みすず書房、2000年、155頁)およびこの主題に関する最近の論考として岩田文昭「ベルクソンにおける人間と宗教」『ベルクソン読本』(法政大学出版局、2006年、75頁以下)を参照。

¹² ここで導入している「情動的紐帯」の語については、ボルク=ヤコブセンの同名の著作を参照されたい。とりわけ、レヴィ=ストロースらの構造主義的人類学において「憑依」や「トランス」の根源的役割が軽視されている点を問題視した下記論文は、ここでの議論を補強するものである。Mikkel Borch-Jacobsen, « L'efficacité mimétique » in *Le lien affectif*, Aubier, 1991, p. 147-178.

¹³ 松村一男「神話的思考」『岩波講座宗教4 根源へ 思索の冒険』、岩波書店、2004年、129頁。この言葉は、レヴィ=ブリュールの「未開の思惟」やカッシーラーの「神話的思考」のようにフィールドワークを欠如した哲学的人類学に対する批判的文脈の中で用いられている。

¹⁴ レヴィ=ブリュールの学説の意義と限界については、関一敏「レヴィ=ブリュール未開と文明」『文化人類学群像1』(綾部恒雄編) アカデミア出版会、1985年、61-79頁に詳しい。レヴィ=ブリュールの西洋中心主義を厳しく断罪したものとしては前掲松村論文が徹底している。

¹⁵ ただ残念なことに、国家を一切存在の原型とする「国家的存在の論理」[1939]に至って、種社会は「それ自身で歴史的なる社会たることが出来ぬ」(7, 79)という「先史的段階」に追放されてしまう。

¹⁶ « Présentation » de Bruno Karsenti in Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. XXXI. Cf. *ibid.*, p. 23.

¹⁷ Cf. Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, 1990, p. 98 ff., p. 115 ff.

¹⁸ 「西田哲学と田辺哲学」『高坂正顕著作集』第八巻、理想社、1965年、319-320頁。

¹⁹ 高坂前掲書、331頁以下を参照。ただし、類的な国家は、種の排他的限定を保持した「現実国家」(6, 373)から区別されている(6, 152; 454の説明も参照のこと)。

²⁰ 高山岩男「田辺哲学の史的意義と特色」『田辺哲学とは』、燈影舎、1991年、85頁。

²¹ 戦前の田辺国家論に対する批判を、田辺哲学に内在的な立場から行っている研究として、氷見潔『田辺哲学研究 宗教哲学の観点から』、北樹出版、1990年、94頁以下、ならびに中岡成文「種の論理 田辺元」、常俊宗三郎編『日本の哲学を学ぶ人のために』、世界思想社、1998年、58-88頁が参考になる。

²² Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes III*, Gallimard, 1964, p.460ff.

²³ *Ibid.*, p.374.

²⁴ Carl Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Duncker und Humblot, 1978, S. 97-129 (田中浩・原田武雄訳『独裁』、第三章「十八世紀国家論における主権独裁への移行」); J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Penguin Books, 1952, pp. 38-49 (市川泰治郎訳『フランス革命と左翼全体主義の源流』、第一部第三章「全体主義的民主主義(ルソー)」)。

²⁵ とくに『社会契約論』の第二編第五章 (Rousseau, *op. cit.*, p. 376-377) 第四編第八章 (p. 460-469)。

²⁶ 内村鑑三門下の政治学者である南原繁が『国家と宗教』[1942]の中でその危険性を鋭く指摘していた(『南原繁著作集』第一巻、岩波書店、1972年、265頁以下)。田辺はこれに対して「感謝の意」(7, 367)を表明している。

²⁷ 大橋良介編『京都学派の思想 種々の像と思想のポテンシャル』(人文書院、2004年)のキーワードである。この論集は近年公刊された類書の中でもとりわけ重要な位置を占めている。

²⁸ 田辺の言う連帯懺悔の思想を抽象的な内面心理の枠組みに止めておくことはできないだろう。その著述は具体的な戦争責任の問題にまで波及している (cf. 8, 326-327; 370-373)。戦後責任全般をめぐっては、橋川文三の論考が今もなお新鮮である。ヤスパース罪責論への応答を含んだ「国家と人間の品位について」(『橋川文三著作集4』、筑摩書房、2001年、202-226頁)をとりわけ尊重しておきたい。政治固有の歴史的責任はいかなる心理学主義によっても中和されるべきではない。「無限責任」のような言葉も、それがただ無限のまま観念的に放置され、単なる内面の問題として一人歩きしてしまうのであれば、歴史の次元における壊滅的な無責任を惹起してしまう。

京都学派と存在-愛-論

近年、フランス系のユダヤ・キリスト教宗教哲学において、「愛」を根本概念として取り上げる議論が目立つようになった。しかも、その愛はどこか不均衡で、誇張的で、不可能ともいえる相貌を帯びたものである。そして重要なのは、こうした愛論には、ある一つの哲学的視角が共有されていることである。それは、「存在」の問いを「愛」から再考しようとする視角である。もちろん、愛と存在の内的関係という発想は、キリスト教の神論を振り返れば、とりたてて奇異なものではない。だが、現代の愛論において問われている存在とは、当の私たち自身の存在なのである。私たちが今ここにこうしていることの内奥に愛の働きが含まれているのではないか。そうした問いが、現代の愛論に共通する根本的なモチーフとなっているのである。こうしたモチーフを共有する立場を、ここでは「存在-愛-論」と呼ぶことにしよう。

だが、この存在-愛-論の展開は、何も西欧にとどまるものではない。京都学派の思想に目を向けると、現代の先駆をなし、それらに比肩しうる思想が展開されていた。本研究ではそのうち田辺と波多野を取り上げ、現代フランスで精力的に愛を論じているマリオンと比較し、各々において、愛と存在の関係がどのような構造を取ると考えられているのかを概略的ながら指摘していきたい。そして、三者の共通点を明らかにしながら、京都学派の宗教哲学を存在-愛-論という視点から照射する可能性を明らかにしたい¹。

田辺の存在-愛-論

戦後の田辺は、自らの懺悔の概念をキリスト教における悔改と同一視し、キリスト教が説く悔改は種的連帯責任への懺悔だと考えた（ただし、最晩年はキリスト教よりも、仏教的思索へと傾斜していくことになるのだが）。そうした思索の途上で、彼は愛を無として、また無を愛として理解し、直接的な仕方で、神の愛を無として人間の存在へと刻み込み、人間が他者へ向かう理路を展開している。以下では、彼の『キリスト教の辯証』（1948年）に対象を限定し、その理路を辿りなおしてみよう²。

田辺は人間のあり方を、実存の地平において捉えようとする。そこでいう実存とは、未来の自己のあり方を自由に決断すると同時に、その自らが過去に罪過を犯したという有限性を抱えている二律背反の状態に現在に置かれたあり方である。そして、その二律背反は辯証法的・積分的に深まり、現在が未来へ動的に動きながら無限に反復創造されていくため、実存とは「無を媒介として根源的絶対無に超越する自己否定的存在」であるとされる³。自由と有限性、未来と過去の二律背反が否定しあう現在に置かれた動的な存在者として自己を把握する点に、田辺の出発点がある。

しかし、有限性の自覚による自己否定は、自己が自己の手によって即自的になすことではない。「自らに對立する他者との交互関係を予想し、相互の伝達協力を通じて社会的連帯において始めて、自己の超越的根源を對自的に自覚することができるのである」⁴。田辺は、このように絶対無の媒介的否定構造が、自己否定を通じて社会的連帯にまで帰着することを「無即愛」と呼ぶ。だが、神もまた、人間同様に対自的辯

証法に貫かれている。田辺は、キリスト教における神を、ケノーシスによって空化されて地上に降り立ち、有限者を媒介として引き上げ、有限者に自らの完全性をまねばせるという意味で、「自己否定媒介態としての愛」と定義する⁵。

こうして、神にせよ人間にせよ、愛の自己犠牲によって他者を媒介し、他者を高め、他者を完成させることになる。その結果、自己は他者に捕縛されたままになるのではなく、逆に自己否定は「却ってその媒介において自ら自己否定をなすにより肯定に転ぜられる」⁶。このように、愛が徹底して自己を無にし、自らを他者へと媒介として提供する行為であることを、田辺は「愛即無」と呼んだ。そして、この愛即無は、他者が自己を媒介し、自己が他者を媒介するという交互的な構造を示すことになる。

そして、人間が他者に否定されることと、神が自己を否定することは、田辺においては「愛の三一性」という構造によって結びつく。「我々相対的有限者の自覚は、かかる[神の]絶対の愛における自己否定的空化に媒介せられ、自己有限相対の自覚は即ち、絶対の自己啓示として、絶対の自覚に転ぜられる。……絶対無は単に無たるに止まらずして、無即愛となり、それにより人間は懺悔謙虚において自己放棄から自己快復に転ぜられる復活の証を、感謝において受け取ると同時に、自らそれに対する報恩のために、他の人間に対する隣人愛に還相することによって、神の愛に参加しその媒介となり、もって神に対する愛を実現する往相を完遂するのである」⁷。神の愛、神への愛、隣人愛という三一構造。田辺は、これが神の国の原理であり、イエスの福音が説くものだと言った。

このように田辺においては、「人間の存在が常に対立契機を媒介として成立する自己矛盾的存在」として捉えられ、無=愛によって媒介される構造が主張された。そして、それが愛の三一性を通して他者との共同の基盤となるという存在-愛論が展開されたのだ。

波多野の存在-愛論

田辺においては自己の二律背反的構造に起因する辯証法によって存在-愛論が直接的かつ動的に立ち現われてきたのに対し、波多野の晩年においては、私たちの存在のうちに「無からの創造」という起源が挿入されることで、独自の存在-愛論が展開された。従来、時間論や宗教哲学原論として読まれることの多かった彼の『宗教哲学』(1935年)と『時と永遠』(1942年)を、そうした存在論と愛論(ならびに他者論)として読み直すことで、波多野独自の存在-愛論を取り出してみたい⁸。

波多野は主体のうちに、主体の生を蝕む悲劇性を見る。主体は、飽くなき自己実現、自己拡大を求める。ゆえに、他者との関係はその障害であり、ひいては存在の喪失である。だが他方で主体は、それに抵抗を与え緊張を促しつつその自己主張を誘発する他者がいてはじめてその実在性が維持される⁹。主体にとって、他者が障害であると同時に必要不可欠であるというアポリア。波多野はこのアポリアの解決を宗教に求め、そこで体験される他者経験にこそ突破口があると考えた。

波多野は、他者の他者性が成立するためには、他者の実在性の前提に立つことを要求する。彼は、アガペーを「他者を原理とし出発点とする生の共同」と定義し¹⁰、そちらを愛の第一のものを見なす。つまり、愛における主体の根本的な傾向性を、自己実現ではなく「他者実現」に置き、それによって他者問題の解決を図ったのである。波多野は、主体が愛の他者実現のうちで存在し、また実在的他者の他者性を体験する保証となるのは、宗教における「絶対的な他者性」の体験だと考える。それとの共同を通して、愛は愛として成立する。ここで波多野は、絶対的他者との共同が可能になるためには、「人間的主体が全く無に帰せねばならぬ」と言う¹¹。ただし、主体が自らの自己実現を目指して無へ邁進するのではなく、神の側が主体に働きかける力である。

しかし、主体が無に帰するだけならば、他者との共同に立つ主体は、どこにいるのであろうか。ここで挿入されるのが、「無からの創造」論である¹²。この創造は、無に帰した人間を無の底から救いあげ、主体としてあらしめる。無に帰した人間をあらしめる創造の働きによってあらしめられるそれが、彼の考える自己の存在様態なのである。しかも、この創造は一回的なものではなく、連続的創造だとされ、自己の存在のうちで無化と創造とが永遠反復されていくのである。こうして構成される主体は、無と化した自己を絶対的他人の力に委ね、他者より、また他者において存在しているという点で、彼の愛の定義「他者において、他者よりして、他者の力によって生きる」を満たしているのである¹³。

こうして自己の存在は、神の愛を証し示す「象徴」となる¹⁴。私があることそれ自体が、自己における絶対他者の愛の働きを指し示す象徴と化し、それを実在的他人に向けて指し示すのである。この愛の共同

無からの創造によって神に愛され、また愛されることによって神を愛し、実在的他人に神の愛を示しあい、互いが互いから、互いにおいて、互いによって、無からあらしめられる共同態。こうした「ある / あらしめられる = 愛する / 愛される」の一致を謳いあげるのが、波多野の存在-愛-論なのである。

マリオンの存在-愛-論

田辺が辯証法によって、波多野が創造論によって、人間存在の内に愛を刻み込んだとするならば、現代フランスのマリオンは自己構成論の基底を掘り下げていくことでその試みをおこなったと評することができる。ここでは彼の前期の思索に属する『存在なき神』（1982年）、『愛へのプロレゴメナ』（1986年）、『還元と贈与』（1989年）を手がかりとして、彼の企てを素描していこう¹⁵。

マリオンの存在-愛-論は、人間の存在様態そのものの再考から始まる。彼は、ハイデッガーによる人間の規定、即ち存在一般に関わる現存在としての人間という規定に目を向け、そこに愛論の成立可能性を探ろうとする。その手がかりとなるのは、ハイデッガーが展開した退屈論である。私たちが退屈を感じるとき、私たちは何かに退屈すると同時に、何かに退屈している自己自身に退屈する。その結果、「人は自己に退屈し、従って、あらゆる存在者そのものが宙吊りにされる」ことになる¹⁶。つまり退屈は、自己を含め、あらゆる存在者をその全体において区別をなくしてしまう。ハイデッガー自身は、こうした退屈は過渡的段階であると考え、退屈によって存在者全体が宙吊りにされたことから、自己は存在者の不在に不安がり、不安は無を顕わにし、最終的にはその無の中で存在が開示されると論じたのだ¹⁷。

だが、マリオンはハイデッガーの退屈論は、必ずしもそのような結論を導くものではないと言う。何故なら、ハイデッガーの論述を辿る限り、「無から存在への移行は、存在そのものに属するのであって、決して無にも存在者にも属さない。存在に呼びかけることができるのは存在しかいない」からである¹⁸。しかし、存在だけが存在に呼びかけることができるというのであれば、深い退屈の中にある自己には、存在の呼び声は届かず、存在の呼び求めに対して人間は無関心になることになる。そして、全てに退屈する人間にとって、コヘルトの言葉の如く、世界の全ては空しく感じられるようになる¹⁹。

とはいえ、存在論的無関心のうちにまどろむ人間は、実際に実在するのをやめてしまっているわけではない。何故なら、依然としてdaを所有しているからである。存在の呼び声が届けば、この人間はそこで「存在に関わるdasein」へと昇格できよう。だが、マリオンは、自己に届くのは、存在の呼び声だけである必然性はなく、むしろ、存在の呼び声が聞き取られるのに先立ち、全く他なる呼び声が退屈の自己に届けられる可能性を認めるべきだと指摘する²⁰。何故なら、世界の一切が空しくなるということは、いわば一切からの離脱、退去であるが、自己は「そこ」性を放棄することはできない以上、世界から離脱することはできない。それゆえ、一切が空しくなるためには、世界とは別の極、世界の外部からの眺めを予感する、

つまり、「見られているものとして世界を見る」必要があるからである²¹。そして、この別の極からの眼差しこそが、退屈の自己に届く他なる呼び声なのである。

そこでマリオンは、自己と呼ばれているものを、主格としてのjeと対格としてのmoiのという文法的格を用いて書き分ける。そして、存在にすら先立つ根源的な呼び声が自己に聞き届けられる瞬間、経験的jeや超越論的jeではなく、呼び求められているmoiだけが獲得されると言う²²。つまり、そこに現出するのは「自己構成するje」ではなく、呼びかけによって「構成されるmoi」なのである。こうした呼び声の到来は、一切の自己構成に先立つ以上、「不意打ちによって私を呼び出す呼び求めの、絶対的に他なる先行的な事実性」である²³。人間はそこという場を占めるその瞬間、自己ならざるもの、つまり他なるものとの受動的関係に置かれており、それが主格としてのjeの基底となっているのである。

では、その外部からの眼差しは、人間を含め、世界をどう見るのか。その眼差しも世界に退屈しているのだろうか。マリオンは、創世記の「世界の美しさを喜ぶ神」という記述に着想を得て、外部からの眼差しそのものは、世界に退屈しているとは限らず、むしろ世界を喜び、愛しているのではないかと言う²⁴。そして、世界とは別の極からの眺めが、内実規定を欠く場合、自己は世界に退屈したままであり、全ては空しいが、その眼差しに「世界を愛する眼差し」という内実規定が与えられるならば、対格的自己は存在論的無関心を保持したまま「愛される自己」として構成され、世界の全てが喜ばしく感じられると言うのである。ハイデッガーは退屈を無を経た存在の開示への過渡期として提示したが、マリオンは退屈を存在論的無関心を経た愛の開示への過渡期として提示するのである。そして、存在論的無関心を保ったまま、「愛される自己」として構成されるとき、現存在としての自己の各自性は放棄されるが、他者側の各自性、固有性は放棄されない²⁵。まさにマリオンは、この関係に、愛の対象たる他者そのものとの関係が成立する可能性を見るのである。

このように、前期のマリオンが主張しているのは、自己が成立する根底に他なるものとの受動的関わりが第一の事実として肯定されること、そして、その関係が愛として形容される可能性が開けていることだとまとめられる。

まとめ

以上、田辺、波多野、マリオンにおいて、どのような存在-愛-論がそれぞれ展開されてきたかを確認してきた。彼らの共通点は一体、どこにあるのだろうか。

第一に、三者がいずれも愛の成立契機として「自己の否定」を挙げている点である。無論、聖書のアガペーの最高モデルが神のケノシスであることを考えるまでもなく、愛における否定の契機の強調は彼ら三人に限定されるものではない。

第二に、彼らがいずれも神の愛を模範として愛を考えつつ、神だけではなく、自己の存在のあり方にまで徹底する否定を考えている点が挙げられる。しかも、それは自己による自己の否定ではなく、自己が他者により否定させられるという受動的かつ使役的な自己否定である。

第三に、自己が自己を構成するイニシアティブを反転させ、他が自己を構成する「関係的構成」に着目した点が挙げられる。そして、自己が他によって否定を通じて关系的に構成されることを愛と規定しているのである。

無論、存在と愛との内的関係について、絶対無を愛と同一視する田辺、無から人間を存在させる働きを愛と見なす波多野、存在も無も宙吊りすることで愛を論じるマリオン、そこに根本的差異があることは言うまでもない。また、個々の論点においては多々問題視されるべき点も多い。だが、他者と自己を最初か

ら同一の基盤で思惟したり、他者を不可知の彼方へ追いやったり、他者への関心を端から持たないといった関係の中で他者が経験される現代において、それにもかかわらず、私たちが生を営んでいるという時点で、潜在的にはわずかなりとも他者より生きる主体であるという逆説。その日常的な逆理を考える上で、存在-愛-論という視点は一つの手がかりを提示してくれると期待できよう。同時に、その視点は、京都学派の思想を、現代フランスの宗教哲学という他者と対話させ、それを媒介として世界的地平へと載せることができる糸口となるのではないだろうか。

¹ 本稿は日本宗教学会第65回学術大会自由テーマパネル「他性と媒介 京都学派とフランス哲学での学会発表にもとづくものであるが、その発表後、同内容をより拡充させた論文を以下にて発表した。佐藤啓介、「愛ゆえに、我在り 田辺、波多野、マリオンと存在-愛-論」『ディアロゴス 手探りの中の対話』（片柳榮一 編）、晃洋書房、2007。そのため、本稿は上記論文と内容的に大きく重複するものとなっているが、学会におけるパネルの全体性の報告という意味合いを考慮し、学会発表時の内容をそのまま掲載することにした。

² 『田辺元全集』第十巻、筑摩書房、1963収録。

³ *ibid.*, pp. 22-23.

⁴ *ibid.*, p. 23.

⁵ *ibid.*, p. 52.

⁶ *ibid.*, p. 240.

⁷ *ibid.*, p. 53.

⁸ いずれも、『波多野精一全集』第四巻、岩波書店、1969に収録。また、波多野の存在-愛-論については、その研究史の状況も含め、以下の論文にて詳しく論じた。佐藤啓介、「波多野精一の存在-愛-論 無からの創造論に注目して」『日本の神学』第46号、日本基督教学会、2007。

⁹ 『時と永遠』, pp. 291-292.

¹⁰ *ibid.*, p. 426.

¹¹ *ibid.*, p. 433.

¹² 『宗教哲学』, p. 242ff. 『時と永遠』, p. 435ff.

¹³ 『宗教哲学』, p. 216.

¹⁴ 『宗教哲学』, p. 242-249. 『時と永遠』, pp. 445-451.

¹⁵ Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, PUF «Quadrige», 1982/ 2002². *Prolégomènes à la charité*, La Différance, 1986.

Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, PUF, 1989. なお、以下の邦訳も参考にした。『還元と贈与』（芦田宏直ほか訳）、行路社、1994。ただし、原則として本稿の和訳は筆者によるものである。

¹⁶ *Réduction et donation*, p. 260.

¹⁷ *ibid.*, p. 269.

¹⁸ *ibid.*, p. 278.

¹⁹ *Dieu sans l'être*, p. 172.

²⁰ *Réduction et donation*, p. 294.

²¹ *Dieu sans l'être*, p. 184.

²² *Réduction et donation*, p. 298.

²³ *ibid.*, p. 301.

²⁴ *Dieu sans l'être*, pp. 187-188.

²⁵ *Prolégomènes à la charité*, p. 117.

ベルグソンと西田幾多郎

片柳 榮一

西田のベルグソンへの思想的関わりは以下の二つのテーゼに纏められると思われる。(西田の引用は旧岩波版による)

- I. 西田がベルグソン思想より深く学んだのは、連続としての運動の生き生きとした理解であった。
- II. 西田によれば、ノエマ的に連続的運動として理解されるものは、ノエシス的には非連続の連続として理解されねばならないが (VI, 281)、ベルグソンにはこの理解が欠けている。

I. 西田がベルグソンから学んだもの

今回西田がベルグソンを読み始めて以降の『自覚における直観と反省』(1917年)及び『意識の問題』(1920年)『芸術と道徳』(1923年)などを読み返してみても、改めて当時の西田の思想の中核をなしているものにベルグソンの影響の濃さを思わされた。そしてベルグソンの引用も『働くものから見るものへ』(1927年)以降のものが、ほとんど純粋持続についてのみ語られているのに、いまあげた書々においてはベルグソンの多様な論点が様々に取り上げられている。その中で最も特徴的なものを幾つか挙げておこう。「直観といふのは、主客の未だ分かれぬ、知るものと知られるものと一つである、現実その儘な、不断進行の意識である。反省といふのは、この進行の外に立って、翻って之を見た意識である。ベルグソンの語をかりて云へば、純粋持続を同時存在の形に直して見ることである。時間を空間の形に直して見ることである」(II, 15)。この『自覚』書の冒頭の言葉はこの書の問題が如何にベルグソンの問題から発しているかを示している。

しかし他方、彼は反省がいわば空間の問題であり、自覚において時間と空間を総合しようと目指している点で、ベルグソンとは異なった形で思索を展開しようとしていることもここには示されている。後に述べる西田のベルグソン批判の要点が空間の問題であったことを考えるとこの一文に問題の核心が示されていると言える。「普通には不連続な有限な経験が具体的な直接の経験のように考へられて居るのであるが、ベルグソンなどの考へる様に無限に連続的なものが却って直接の實在といふことができる」(II, 125)。「『自覚』において追求されているのはまさに無限に連続的なものの把握であるが、これはまさにベルグソンの問題でもあった。「ベルグソンの云ふ如く我々が甲点より乙点に手を動かす時、之を内から見れば分かつかからざる単なる一つの作用である。併しこれを外からみれば、甲より乙に至る曲線である。我々はこれを無限の位置に分ち、線を此等の位置の相互の整列として定義することができるであらう。しかし手の運動其者は単に位置や順序ではない、それ以上の或物を有つ、即ち「動き」mobilitéである」(III, 259)。

この単純で無限であるもの、それが生命であり、しかも意識として具体化される生命である。「ベルグソンは「創造的進化」に於て眼の生成について次の如き面白い解釈を試みて居る。眼について驚くべきことは、構造の複雑と作用の簡単との対照である。眼の構造の驚くべき複雑なるに拘らず、視覚作用は単なる一つの事実である。如何にして、視覚作用が眼を構成し来たか。手の運動には無数なる位置と其順序との以上に或物がある如く、視覚には眼を構成する細胞と其相互関係以上の或物がある。自然が眼を構成す

るのは、我々が手を挙げる如く、単なる一つの働きである。・・・或一つの機械を作る場合に、制作者は先ず各部分を作り、之を集めて全体を作る。全体は仕事の全体に当たり、部分は仕事の部分に当たる。科学者は我々の眼も此の如くにして生成せるものと考へる。しかし有機的機関の全体は仮に有機的仕事の全体に当たるとするも、その各部分は仕事の途筋を示すものではない。何となれば、此機関の部分は用ひられた手段を示すものでなくして、取付けられた障碍を示すものである、凸型ではなく凹型である。純なる視覚は無限を見透さんとする一つの力である。併し此の如き視覚は幻影に過ぎない。生物の現実的視覚は物によって限定せられて居る、即ち掘割の視覚 une vision canalisée である。而して我々の感官たる眼とは単にこの掘割を示すに過ぎない。前に云うた手を動かす例に於て、手を鉄粉の中に差入れたとすれば、我々の眼とはその跡形の如きものである。私はベルグソンの視覚作用の創造といふ如きものが芸術的創造作用の本質であると思ふ」(III, 269-70) 我々が見る有機体としての身体は生命の跡でしかなく、積極的な形でなく、窪みとしての凹型であるという見方は、形なきものの形という無の思想の途上にあるものと言えよう。そして西田が純粹視覚、純粹作用へと事物を還元するときにも考へているのは、跡形、凹面から見えざる生命へと向かう方向をみているのであり、基体なき作用 substratlose Tätigkeit (IV, 120) 働くものなき働きと言うときも根本においてはこの生命の流動を考へているのであり、この見えざるものを見るところに無の思想は始まる。

II. 西田のベルグソン批判

ところで『自覚における直観と反省』の結論部においては、「ベルグソンの純粹持続の如きも、之を持続といふ時、既に相対の世界に墮して居る、繰り返すことができないといふのは既に繰り返し得る可能性を含んでいる。」(II, 278) とのベルグソン批判が見られるが、西田のベルグソン批判が決定的な明白さをもつのは、「永遠の今」という考へが前面に出てくる『無の自覚的限定』(1932年)においてである。

そこでの批判は二つある。一つはベルグソンにおいて、時間の連続性が見られるのみで、その非連続性、そこに含まれる否定性が見られていない、換言すれば否定として現れる空間的限定の意義が真に洞察されていないということである。「真の生命といふべきものは、ベルグソンの創造的進化といふ如き単に連続的な内的発展ではなくして、非連続の連続でなければならぬ。生命の飛躍は断続的でなければならぬ。ベルグソンの生命には真の死といふものはない。故に彼の哲学に於て空間的限定の根拠が明でない。真の生命といふのは、唯私の所謂死即生なる絶対面の自己限定としてのみ考へ得るものでなければならぬ」(VI, 356、強調片柳)。

もう一つはベルグソンの時が流れる時として「現在」を持たないという点である。最初の批判が否定がないということであったのに対し、ここでは流れるだけで真に留まる真の肯定がないということである。

「ベルグソンの純粹持続といふのは単に流れる時であり、自己自身の中に自己を限定する現在を有さない時である。従つてその内容は芸術的イデアの意義を脱することはできない。私の自己自身を限定する今といふのは純粹持続をも否定するものである、所謂時と共に無限に流れ去るものではなくして、所謂時を見るものである、それは永遠に新たにして「時」がそこから始まるものである」(VI, 169)。

この一見相反する批判はどのように統一されるのか。西田は、繰り返しえない絶えざる流動がそのようなものとして見える場を求める。「我々の真の生命と考へられるものが、死即生なる絶対面的限定として、以上述べた如きものとするならば、生命といふものが一つの大きな流れと見られる前に、その根底にすべてを包む空間的限定といふ如きものが考へられねばならぬ。周辺なくして到る所が中心となる円の自己限定として、永遠の今の限定といふ如きものが考へられねばならない。その到る所が中心として、之に於て

自己自身の限定面を有った無数の円が空間的に限定せられると考へられると共に、周辺なき円の限定として、即ち一般者の一般者の限定として、之に於てあるものが無限の流によって限定せられると考へられるのである。大なる生命の流は死即生の絶対面の中に廻転しつゝあるのである。」(VI, 360-61、強調片柳)、繰り返しえない生命の流れがそのうちで廻転しているような絶対面、それが西田の考える究極の、時間の空間性である。ところで此処で述べられた周辺なくして到るところに中心をもった円という比喻は彼の「永遠の今」の思想を良く図解してくれるものであるが、これは、一つの中心としての個と、それを否定する非中心性と、否定即肯定としての絶対面という三重の構造をもつものである。「周辺なくして到るところが中心となる円の自己限定として之に於いてあると考へられるものは、或一つの中心を有った無限大に広がる円と考へることができるであらう。かゝる中心が我々の個人的自己と考へられるものであり、そこに瞬間が瞬間を限定すると考へることができる、そこに自己自身を限定する時が成立すると考へることができる。かゝる自己と考へられるものは中心否定の円即ち絶対無のノエマ面からは何処までも否定せられる…。非中心的限定の立場からは自己自身を限定する現在といふ如きものは何処までも否定せられて行く、我々の自己は何処までも否定せられて行かねばならない。時は老い行くのである、我々は死に行くのである、一瞬の過去にも返ることのできない永遠なる時の流れといふものは斯くして考へられるのである。併し非中心的限定と考へられるものは固到るところが中心である周辺なき円のノエマの限定に過ぎない。中心的限定は何処までも非中心的限定によって消されるのではない。時は何処までも蘇るのである、我々の一瞬一瞬が死であると共に生である」(VI, 203-4、強調片柳)、そして西田がベルグソンの連続を否定がなく、且つ留まる真の肯定もないと、一見相反する批判をなす時立っているのは、一瞬の過去にも返ることのない永遠なる時の流れにもかかわらず、時が甦るといふ逆説の生じる絶対面である。

西田は人格の問題を根本的に再考しようとして記した「形而上学序論」(1933年、旧版第七巻収録)の最後のところで突然、ベルグソンの『創造的進化』から直観について述べた所をフランス語の原文で訳文なしで載せている(VII, 81-82。ベルグソンからの引用は、ここでは松浪氏の訳をかりる)。「そこで我々のもっているもののうち、外的なものから最も離れているとともに知性的なものによって浸透されること最も少ないものに自己を集中してみよう。我々自身の内奥において我々が我々自身の生命に対して最も内的であると感じる点をさぐろう。その時我々が没入するのは純粹持続の中である。この持続においては過去がつねに前進しながら、絶対的に新たな現在によってたえず増大していく。けれどもそれと同時に我々は、自己の意志のパネがその極限まで緊張するのを感じる。我々は、自己の人格の激しい自己収縮(contraction 西田は緊張と訳す)によって、去りゆく過去を取り集め、これを緻密で不可分のまま現在に押し入れなければならない。斯くして過去は、現在に忍び込むことによって、現在を創造するであろう。我々がこの点において、自己自身を捉える瞬間は極めて稀である。かかる瞬間は、我々の真に自由な行動と一つでしかない」(Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 201、『創造的進化』(ベルグソン全集4 松浪信三郎・高橋允昭 訳) 白水社、1966、229頁。この箇所はベルグソンの『創造的進化』の第三章にあり、この章はベルグソンの認識論の集大成をなすものであり、その彼の中心思想を語り出すところである。それゆえ西田はベルグソンの思想のまさに核心を問題にしているのである)そして次のような解説をしている。「真の直観は斯く我々の自己がこの空間的な現在を突破するところになければならない。そこに我々の人格の死することによって生きるといふ意味があるのである。それは瞬間が瞬間自身を限定すると考へることができる。ベルグソンでは空間性といふものは、どこまでも唯、純粹持続の弛緩として考へられるのであるが、…時間が真の時間であるためには、空間といふものは何処までも単なる時間の弛緩であってはならぬ。それは絶対否定の意味を有っていないなければならない」(VII, 82)

ベルグソンは自らの純粹持続が単なる自動的流れではなく、過去から現在への移行が、人格的意志の極

度の緊張を伴うものであり、それによって現在を新たに創造するものであることを語り、西田も注意深くこれに眼をとめている。そして西田は単なる移行でなく、「我々の人格の死することによって生きる」ことによる「現在の突破」とさえいう。西田は瞬間としての個的人格の意味を、一層深く見つめている。突破に籠められた否定が人格の意味を創りだしていることを見ている。この点は見過ごされやすいので特に強調しておきたい。そしてベルグソンがこの集中を、弛緩としての空間とは反対のものと考えているだけなのに対し（しかし稿をあらためて取り上げねばならないが、ベルグソンが、精神の形づくる純粹空間という図式と、物質そのものの広がりとを注意深く区別していることは注意されるべきであろう cf. *ibid.*, p.204）空間の否定性を弛緩とするのではなく、弛緩と見える空間の非集中性という否定が逆説的に肯定に転ずる理を見詰めている。西田が空間に絶対否定の意味があるという時、この絶対否定は単に、全てが老い行き死に行くという非中心的限定の意味ではない。そうではなく西田は、この絶対否定ということのうちに、一瞬一瞬が死であると共に生であるという根本的な逆説を生じさせ、そのようにして自由なる個的人格を創りだして行くものを見ているのである。

序

時間とは何か。

これは古来の問題であり、さまざまな人間によってさまざまな仕方で行きまわっている。例えばニュートンは『プリンキピア』において「絶対的な、真の、数学的な時間」を「外界の何ものとも関係なく、均一に流れ」るものとして規定した¹。またカントは時間を人間の認識における「直観の形式」と捉え、さら

にハイデガーは現存在の存在 ^{ソグ}すなわち慮 の意味として時間性を位置づけた。たったひとつしかない、唯一的な「時間」なるものに対して、与えられる定式化は哲学者においてさまざまに異なっている。

では、はたして彼らのうちで誰かが正しく、誰かが間違っているのでしょうか。あるいは、時間の完全な定式化ははまだ誰によっても与えられておらず、彼らすべてが間違っているのでしょうか。

否、おそらく実情は、次の通りであると思われる。時間という現象は異なる複数の観点から様々な語彙によって表現され、定式化されうる。そのつどの観点によって与えられる定式化も異なる。ときに間違った規定も現れ、ときに優劣のつくケースもありうるが、唯一の真正・完璧な定式化なるものは存在しない。

したがって、時間現象を「他者」あるいは「他者性」という言葉を用いて論述する、私の論稿における試みも、時間にひとつの解明を与えるものとして、一定の意義を持つことと考えられる。

時間を「他者」という語彙を用いて語ること 本稿ではこのことが為される。ただし実際のところ、こうした試みはすでに行われている（実際の時系列に従えば、すでになされた試みを知った後に私は本稿のテーマを決定した）。エマニュエル・レヴィナスと波多野精一という日仏の哲学者が、それぞれ独立に、こうした試みを為し、しかも多くの共通の帰結を導き出していることは興味深いことと思われる。レヴィナスの他者論 とくに『実存から実存者へ』と『時間と他者』という最初期の著作における他者論 は「時間」概念に論及する。そして、波多野の時間論 『時と永遠』において展開された時間論 では「他者」概念が重要な役割を果たす。本稿において為されることは、今上げた著書における彼らの思想の紹介および比較である。それによって、時間と他者性との間の無視できない連関、あるいはまた、この連関の無視できなさを強調できれば、と考えている。

ところで、時間と他者という並列は読者にとって馴染みの深いものであろうか。ひょっとすると奇妙に映っているかもしれない。並列の一方の項には、現在と過去と未来とをもち、当たり前のように存在し、つかみどころのない何かである「時間」があり、もう一方の項には、私という自己あるいは主体に対し、これもまた当たり前のように、しかしつかみどころのない仕方で行きまわってくる「他者」がある。これらの二項は本当に連関するのであろうか。また、連関するとすればどのように関わり合うのであろう。こうした問いを手引きに、以下、レヴィナスと波多野の議論を概観しよう。

まず哲学者としての波多野の議論から始めよう。

その前に、学者としての波多野の略歴を記しておきたい。波多野は一九〇〇（明治三三）年、満二三歳の年に東京専門学校（現早稲田大学）講師を嘱託し、哲学哲学史を講義した。彼の早稲田時代は一九一七（大正六）年の四〇歳まで続いた。一九一七年の九月に 夏から大学が荒れていたことを理由に 波多野は早稲田を去り、京都大学へ移る。波多野の京大時代はこの年から一九三七（昭和一二）年、つまり六〇歳になるまでである。五八歳のときに『宗教哲学』を公刊し、自身の哲学的な立場を世に問う。この著書には波多野の哲学的立場を総括する「高次の実在主義（hoeherer Realismus）」（言葉自体はシュライエルマッハーに由来）という表現が登場する。神 波多野の概念においては「高次の他者」「全く他なるもの」「絶対的的他者」（S.211）がこの著書のテーマである。そして『宗教哲学』の最終節「時と永遠」を深化し展開することによって成立したのが一九四三（昭和一八）年、波多野が六六歳のときに出版された『時と永遠』である。

本稿ではこの『時と永遠』を扱う。この著書の目標は「「永遠性」はその本質に於て何を意味するか、又時間性といかに連関し、いかに相違するか」（、260）²といったいわゆる「時と永遠の問題」（、281）の解決である。そこにおいては時間³という現象がさまざまな観点から論じられる。本稿においては、その最も基礎的な箇所しか扱うことができないが、しかしながらこの基礎的な箇所こそが波多野の時間論を独特で、卓越したものたらしめていると私は考えている。

あらかじめポイントを絞っておきたい。以下の論述は時間の流れる向きという問題を念頭に読みたいと思う⁴。時間とは、一般に、過去から現在を経て未来へと流れていくものと考えられがちである。しかしながら波多野における時間は違う。では、どのようになっているのであろうか。イメージを先どりするために詩をひとつ紹介しよう。

夜 時間の川は 永遠の
未来であるその源泉から
流れ.....⁵

ここでは時間が未来から現在へと流れ込んでくるように詠われている。これが波多野の提示する「根源的体験の世界」（、284）における時間のあり方の一側面である。こうした独特かつ独自の連関の定式化を目指して、以下、波多野の時間現象の記述を再構成しよう。

まず、波多野は言う、「吾々は、[すなわち]主体は、「現在」において生きる。現に生きる即ち実在する主体にとっては「現在」と真実の存在とは同義語である」（、285 角括弧内の補足は引用者）。このように時間記述の出発点は「現在」である。とにもかくにも私たちは存在しており、さらに言えば現在に存在している。

とはいえ、すぐに疑問が生じる。私たちは現在にのみ存在するのであろうか。在るものは在る このように固定した・硬直した時間の中に私たちは存在するのであろうか。このような疑問に対して波多野は言う、「若し人がややもすれば考へ易い如く多くの学者が事実考へた如く、現在が延長をも内部構造をも欠く一個の点に過ぎぬのならば、この帰結は避け難いであらう」（、285）。もちろん「この帰結」とは、私たちが現在にのみ存在しているという不条理な考えである。

しかしながら、現在は 波多野にとって 単純な一個の点のようなものではない。少し長くなるが波多野自身の言葉を引いてみよう。

「現在は決して単純なる点に等しきものではなく、一定の延長を有し又一定の内部構造を具へてゐる。体験においては、時は一方現在に存するともいひ得るが、しかも他方において、その現在は過去と将来とを欠くべからざる契機として己のうちに包含する。現在は絶え間なく来り、絶え間なく去る。〔以下、「将来」と「過去」という時間の構造契機の説明ですが〕来るは「将来」よりであり、去るは「過去」へである。將に來らんとするものが来れば即ち存在に達すればそれは現在であるが、その現在は成立するや否や直ちに非存在へと過ぎ去り行く。この絶え間無き流動推移が時である」(, 285-286)

つまり、時間 波多野の言葉では時^{とき} は、単純な一個の点ではなく、現在 - 将来 - 過去といった内的な契機を備えた流動的構造なのである。

それでは次に問題となるのが、これら三契機の関係である。現在、将来、過去はどのような仕方で連関しているのか。波多野はまず「過去」を論じることから始める。さて、波多野の時間論において「過去」とはどのようなものであろうか。

波多野は、まず、過去の本質を「去ること」と規定したうえで、では過去は「いづこへ」去るかと問い、これに対して「無」または「非存在」へと答える。つまり波多野の考えでは、現在が非存在へと去ることが「過去」の本質である。しかしながら、こうした考えは次のような疑問を生む。つまり「過去即ち既に有ったものを単純に非存在への移行と同一視することには力強い反対が起こるであらう」(, 286)。実際、過去は非存在へと完全に移行するわけではないように思われる。例えば次のように言える 過去の出来事は私たちの記憶のうちに留まり、過ぎ去った後も私たちに影響を与え続ける、と。しかしながら、こうした考えに波多野は反論する。「しかしながら [...] 回想の内容として主体の前に置かれるのは、実は反省によって客体化されたる何ものであるかであつて、その有り方は過去でなく現在なのである」(, 287)。言ってみれば、記憶に残る過去は偽装された現在であり、真の過去はまさしく非存在へ、まさしく無へと至っており、それはまさに無いもの・無なのである、と。

この点は強調されなければならない。というのも、こうした考え方は波多野の「将来」概念の理解にも関連しているからである。さらに注意すれば、波多野において、「将来」という概念は「未来」という概念から区別される⁶。將に來たらんとする「将来」は、未だ來たらざるものである「未来」とは異なるというわけである。こうした点を念頭に置いて、波多野の「将来」概念についての論述へと進もう。

波多野における「将来」概念の本質は次のように表現される。「非存在へと去りたる存在(現在)を補ふべく新しき存在(現在)が来るのである」(, 289) これはどういうことを意味しているのか。言い換えると次のようになる。現在は不断に過去へと、すなわち非存在へと過ぎ去ってしまう しかし私たち自身が無あるいは非存在へと帰ってしまうことはない というのもそれは将来が、不断に、現在へと存在を供給するからである、と。

さて私たちは今や、ポイントとして指摘していた時間の流れる向きの論点へとたどり着いた。波多野の時間記述においては、将来から現在へと存在が供給され、それは過去へと過ぎ去っていくという連関が成立している。つまり時間は将来 - 現在 - 過去と流れるのである。これは独特な時間理解であると言える。

ところで、このような時間記述は、そしてこうした時間記述に基づいて定式化された時間構造は、「他者」の概念とどのように結びつくのであろうか。

ポイントは次である。それは、波多野が以上のような時間の定式化だけに満足することなく、さらに突

っ込んでその存在論的な構造を探求する点である。ちなみに、ここでの存在論とは「主体」「客体」「実在性」などのカテゴリーによって存在者の構造や連関を記述する営みと捉えておきたい。実際、波多野は、「以上の諸点を[...]更に立ち入って理解するため、今それを存在論的に主体の存在におけるその意義の観点より考察すれば」(, 291 強調は引用者)と宣言し、将来 - 現在 - 過去という時間の構造を主体の存在の観点から論及する。そして、まさにこの存在論的な観点に「他者」の概念も属するのである。

以下、若干長くなるが、それだけ引用する価値のある箇所を引いておきたい。

「主体は実在するものとして飽くまでも自己の存在を主張する。すなわち他者に対して自己の存在を維持し更に拡張しようとするのがその本質的傾向である。さてかくの如き傾向を有する実在者の直接性における交わりとして、自然的生は次の二重的性格を示す。主体はそれとの関係交渉に立つ他者が無くしては虚空に飛散消滅して壊滅に帰せねばならぬゆゑ、[...] 実在的他者は主体にとって実在性及び生の内容の、従つてあらゆる存在の、維持者乃至供給者であるといわねばならぬ。しかしながら他面において、自然的生は実在者と実在者との直接的なる従つて外面的なる接触乃至衝突であるゆゑ、主体にとってそれは他者よりの圧迫侵害であり、又存在の喪失である。自然的生を生きる限り主体は存在を獲得しつつしかも同時に喪失する。ここでは生ずるは滅ぶるであり来るは去るである」(, 292)

これを敷衍すれば次のようになる。主体にとっては、他者との関係・交渉こそが、存在を与えるものでありかつ同時に存在を奪うものである、と。このようにして波多野は、先の時間構造 すなわち将来が現在へと存在を供給しそれが非存在へと過ぎ去るという時間構造 をこのような主体 - 他者を契機とする存在論的構造に基づけるのである。

以上のように、波多野によれば、時間は本質的に他者関係と連関している。他者なしに時間はありえない。そして波多野がアウグスティヌスやベルクソンの時間論を「単純孤立状態にある主体」(, 294)のあり方に定位していると批判する点も興味深いと思われるが、この点の考察は後の論稿に委ねたい。

2

次にレヴィナスの議論に進む。波多野が綿密に解明したことをレヴィナスは『実存から実存者へ』と『時間と他者』において直感的に把捉し、直感的に提示する。『時間と他者』の序では次のように言われる。「この講演の目的は、時間は孤立した単独の主体に関わる事実ではなく、そうではなくて、時間はまさに主体と他者との関係そのものである、ということを示すことである」(TA17, 三)⁷ また『実存から実存者へ』においても「じっさい、単独の主体のうちにどうして時間が出現しうるだろうか。[...] 伝統的哲学 ベルクソンやハイデガーを含めて は、主体に対してまったく外的な対象としての時間が、主体にまったく包摂されてしまう時間を構想するにとどまっていた。しかも、問題にされていたのはいつも単独の主体だった」(EE 159-160, 一九五 一九六)と述べられている。

以上の引用から、レヴィナスが波多野と類似したことを述べていると気づかれたであろう。以下、より詳しくレヴィナスの議論を見てみよう。

ただし、あらかじめ指摘すると、レヴィナスの上記の著作には時間現象のまとまった記述がない。むしろ彼は主体構造の存在論的な分析の方途において時間の諸契機に触れる。すなわち、周知の《^{イリヤ}がある》、

^{イボスターズ} 実詞化あるいは主人と^{メートル}といった彼独特の存在論的な概念によって主体のあり方を分析するその方途において

時間へと言及するわけである。他方で、本稿ではこれらの存在論的な概念に触れることはできない。したがって以下のレヴィナス論は断片的なものになるが、しかしながら時間と他者の連関についてはできるかぎり光を当てたいと思う。

レヴィナスは「死は決して現在ではない」(TA, 六〇)と言う。この言葉を聞いて思い出されるのがエピクロスである。ひとが活着している間には死は訪れず、死が訪れたときには、そのひとはすでに存在しない。生きる者にとって死は存在せず、また死んだ者はすでに存在しない。したがって、ひとは死に出会わない。出会うことのない死を恐れることは不合理極まりないことである。

しかしながらレヴィナスはこうした考えに反対する。「というのも、この教えは我々の、死との関係を抹消してしまうから」(ibid.)である。死は決して現在ではない なるほどその通り。だがこれは私たちと死が無関係であることを意味しない。ここには、むしろ、我々と死との独特な関係性が成立している。それは何であろうか。レヴィナスは言う 「死は、それに抗して我々が何も為しえないような実在(réalité)を告げ知らせるものではない。というのも我々の力を超える実在はすでに光の世界の内に現れているからである」(TA62, 強調は引用者)。つまり、実在を告げ知らせるのは死にふさわしくない というのも死はやはり現在ではなく実在ではないから。では「死」の核心とは何なのであろうか。それは「或る一定の瞬間においては、我々はもはや為しうることができない」(nous ne pouvons plus pouvoir)(TA, 六四)ということである。つまり死は、単純に不可能な実在の告知ではなく、そもそもの可能性の剥奪、可能性の不可能性、レヴィナスの言葉では、「投企を持つことの不可能性」(TA, 六五)なのである。

この事態をレヴィナスはさらにつっこんで分析する。そしてここに他者が登場する。つまり「このような死の接近は、我々が、絶対的に他なるものである何ものかと、他者性を備えている何ものかと関係しているということを示している」(TA, 六五)のである。

以上をまとめると次のようになる。レヴィナスは、一切の可能性の不可能性という主体の限界である死を通路として、主体と他者との関係を規定する。つまり、死という極端なシチュエーションの中に他者性は位置づけられる。その結果としてレヴィナスの他者性もまた、いわば、極端な他者性となる。

極端な他者性、あるいは他者性のこの極端さ レヴィナスにとっては他者性の真性態 を彼は苦心して語る。「他者との関係は、宗教的共同体の牧歌的な調和のとれた関係でも、それを通して、われわれが他者の立場に身をおき、他者をわれわれの同胞として認識するところの共感でもなくて、われわれにとって外在的なものである。他者との関係は 神秘 との関係である」(TA, 六六)

そして、こうした他者 　いわば絶対的他者 　との関係にレヴィナスは、そもそもの時間の可能性を見る。レヴィナスは「将来(avenir)」を「捉えられないもの、我々に不意に襲いかかり、我々を捕らえるもの」(TA, 六七)と規定するが、このような「将来の外在性」は他者に由来する以外にない。かくしてレヴィナスは言う 「将来とは他者である。将来との関係、それは他者との関係そのものである」(ibid.)と。レヴィナスにおいても他者は時間 　ここでは将来 　と本質的に連関している。他者なしに時間はありえない。したがって次のように言われる。「単独の主体における時間について語ることは、純粹に個人的な持続について語ることは、我々には不可能であるように思われる」(ibid.)

3

以上のように、波多野においても、レヴィナスにおいても、時間と他者は連関する。そして、このように言われてみれば、たしかに時間と他者は切り離せない仕方で連関しているように思われてくる。しかし、

もう少し疑い深くなってみよう。なぜ時間と他者は連関するのか。時間はなぜ他者を必要とするのか。時間が必要とする他者とは何か。他者を必要とする時間とはどのようなものか。

これについて、以下、レヴィナスのテキストと波多野のテキストのそれぞれから回答を引き出してみたい。それらが同じであるのか異なっているかについては別の場所に考察を委ねたいと思う。

時間は、そのどのような側面に関して、他者を必要とするのであろうか。主体あるいは《私》のみによって時間は成立しえないのであろうか。ここで、一秒前の私、現在の私、一秒後の私……などを考えてみよう。一瞬前の私はキーボードのあるキーをたたいていたが、その一瞬後の私は別のキーをたたいている。私の意識状態もまた一瞬前と一瞬後では異なる。すると次の点が指摘できる。それは、この、時間における《私》が、同一の主体でありつつ、それぞれ他なるものとして異なるという点である。この連関には注目すべき点がある。それは、《私》に、時間を通じて、他性が入り込んできているという点である。

こうした連関を考えるのは、その背景には、無名の《ある》における《私》の実詞化^{イボスターズ}という、ここでは論じられない、独特の存在論的背景があるのであるが、レヴィナスである。次の引用の抽象的な表現がそれである。「《私》の力学は現在の現前そのものの内に存する。つまり《私》の力学は現在の現前が含む要求の内に存する。この要求は、存在への固執を求めものでも、[...]この現前の破壊、これは不可能だが、を求めものでもなく、むしろその現前の内に結ばれた結び目を解くことを求める。つまり、現在の漸次消失が解きえない決定性を解くことを求めるのである。[...]存在者の《人称性》とは、存在者が時間を必要としていることそれ自体である。存在者は、自身が他なるものとして再開する瞬間そのものにおける奇跡的な多産性として、時間を必要とするのである」(EE158-159)

つまり《私》が、他なるものとして再び、《私》として再開すること、これが時間なのである。ではこの時間における他性は何に由来するのであろうか。これについてレヴィナスは言う。「この他性を存在者は自分に付与することができない」(EE159) つまり「他の瞬間の絶対的他性は[...]決定的に自分自身である主体の内には見出しえない」(EE160) のである。では結局どこに由来するのであろうか。それは、予想通り、「この他性が私に訪れるのはただ他人からだけ」(ibid.)なのである。

つまり《私》だけでは時間は構成されえない。というのは《私》の内にはそれぞれの瞬間相互の他性を見出すことはできないからである。つまりレヴィナスにおいては、時間の内に他性を見出すことが、時間に他者を要請することの根拠になっているわけである。

では波多野の場合はどうであろうか。彼においてもう一度問うてみよう。時間が必要とする他者とはどのようなものか。

レヴィナスにおいてはいわば時間の他性、例えば《私》が次の瞬間に他なる《私》であることに他者が関わったが、波多野においては《私》あるいは主体の存在に他者が関与する。波多野は言う、「主体の存在は他者への存在である。それは他者との関係交渉において成立し又維持される」(、291)。また、主体は「その行くへを遮つてそれに抵抗を与へ緊張を促しつつその自己主張を誘発する実在者を俟つてはじめてその実在性は維持される」(、292)。注目すべきは波多野が主体の存在を「他者への存在」として規定する点である。つまり主体は本質的に他者と関わる。その結果、主体に対する、他者による、存在の与奪は避けられる事態ではない。ここにおいて、主体に対して、時間が成立するのである。

以上まとめると、変化の贈与、レヴィナスにおいては《私》に他性を与えること、波多野においては主体の存在を与奪すること、こうした変化の贈与に関して時間は他者なしでは済まされないと言うことができる。

ただし別の側面もある。それは変化の間をつなく存在の維持という側面であり、伝統的には「連続創造」の概念と結びつけられて考察されている。レヴィナスと波多野の両人がともにこうした「連続創造 (création continuée)」に言及し、その現象的意味や他者性との連関を考察していることは興味深い。

いずれにせよ、以上の論稿において時間と他者性との間の無視できない連関、あるいはこれらの連関の無視できなさが提示されたと思われる。

¹ ニュートン『自然哲学の数学的諸原理』、河辺六男訳、中央公論社、世界の名著 31、65 頁。

² この引用は『宗教哲学』(岩波書店、1935 年)から。『時と永遠』の序によれば「本書は旧著『宗教哲学』において展開されたる解決の試みに基づき、その敷衍拡充を企図したもの」(、281)である。

また本稿における波多野の引用は『波多野精一全集』(以下『全集』)から行い、巻数をローマ数字で、ページをアラビア数字で表す。

³ 波多野は「時間」という表現より「時」という語を好むが、私は現在の慣例に従い「時間」という表現を用いる。

⁴ この問題は波多野も言及する(、296)。この問題の解明には「自然的時間性」と「文化的時間性」の区別が必要であり、本稿では扱われない。

⁵ これはミゲル・デ・ウナムーノの詩であるが、ボルヘスの著書からの孫引きである(ボルヘス『永遠の歴史』土岐恒二訳、ちくま学芸文庫、10 11 頁)。

⁶ 「今日わが国の学界においては「将来」を無造作に「未来」と呼ぶことが殆ど流行といつてもよき程広く行はれている。これは自省すべき、場合によっては、断然改むべき不穏当なる習慣である。「将来」と「未来」とが実質的に一致する場合においても、前者は単純な積極的な正面より見ての言い表はしであり、後者は裏に廻はつて主として事柄の含みを見ようとする派生的態度の所産である」(、290)

⁷ レヴィナスの引用は次から。略号の後のアラビア数字は原典のページ数、漢数字は翻訳書のページ数を表す。

De l'existence à l'existant, 1947; 1990, J. Vrin. (EE と略記)(原田佳彦訳『時間と他者』法政大学出版局、一九八六年)
Le temp et l'autre, 1948; 1983, P. U. F. (TA と略記)(西谷修訳『実存から実存者へ』ちくま学芸文庫、二〇〇五年)

明治以降の日本の“哲学”思想の展開は、いわゆる京都学派がその輪郭を取り始める以前の時期からも、フランス哲学との遭遇・対峙によって賦活されていた面が多くある。そのもっともくっきりとした現われの一つとして挙げられるのは、中江兆民（1847 - 1901）という存在であろう。1871年、すでにフランス語を学んでいた兆民は、岩倉使節団に伴い、アメリカ経由でヨーロッパへ向かい、そしてパリおよびロンドンで約二年間の滞在をした¹。その滞在中の仔細は必ずしも詳らかではない。だが、いずれにしても、徳川時代生まれの二〇代の若者が日本列島を離れ、フランスに居住したことによって受けえたであろう刺激や動揺は、察するに、大変な強度のものであったと、考えられよう。

1886年（明治19年）に著された兆民の『理学鉤玄』は、本邦最初の哲学概論書とされる²。当時、すでに西周が“哲学”を造語しており、またその語は一定程度流布もしてはいたのであったが、“哲学”（兆民は「理学」と訳す）について哲学的に、ないし哲学的な水準で、語ることをなしたのは、兆民のこの書が初めてであったとみなされる場合が多い。『理学鉤玄』は、著者が自身の思想を述べるという種類の書ではなくて、西洋哲学の諸潮流を、客観的に分類解説することを試みたものである。しかし兆民はそこで、単なる言葉上の翻訳にはとどまらない、積極的な洞察と理解を含んだ記述を展開した。

ところで、『理学鉤玄』の文中にはカタカナで原語を示すルビが多くふられているが、それらは、いずれも典拠がフランス語であることを示している（人名の読みも「ユーム」や「スチュアール・ミル」というように、フランス語風の読みで表記されている）。ここでは、兆民が「理学」の理学たる当のゆえんを論述している箇所を、引用しておこう。西洋哲学の根本諸概念・諸潮流を、フランス語という形で兆民が摂取したさまが、彷彿として浮かび上がるところである。

……尋常學術ト^{けっし}理学トハ決テ相混ズルコトヲ得ズ、蓋シ所謂尋常學術トハ、^{マテマチク}曰ク算數ノ学ナリ、
 曰ク^{フィジック}物性学ナリ、曰ク物化学ナリ、曰ク医学ナリ、曰ク法学ナリ、其他一切一科ノ事項ヲ講究スル者
 ハ皆尋常學術ナリ、
 ……^{もし}若夫レ理学ハ然ラズ、其旨趣タル必ズ諸種學術ノ相通ジテ原本スル所ノ理ヲ講究シテ以テ事物
 ノ最高層ノ処ニ透徹スルニ在リ、所謂最高層ノ理トハ何ゾヤ、之ヲ例ヘバ天地日月禽獸虫魚、凡ソ動
 植ノ属吾人ノ耳目五官ニ呈スル者、之ヲ^{なづ}名テ^{マチエール}實質若クハ实体ト曰フ、然ルニ此等实体ノ采色若クハ
 声色若クハ形貌若クハ輕重、實ニ其本相ニシテ空幻ニ非ザル乎、即チ物ノ色ノ如キハ独リ吾人ノ目ニ
 接スルニ由テ発スル者ニシテ、物實ニ之レ有ルニ非ル乎、又吾人ノ身ノ如キモ其感覺シ思念シ及ビ決

断スルハ独り頭脳ノ^{オルガニスム}機関ノ然ラシムル所ナル乎、^ハ将タ虚霊不昧ノ精神ナル者有テ一身ノ主宰ト為
リテ此等ノ能力ヲ発スト為ス乎、斯天地万有八本ト之ヲ造ル者有リテ生ゼシ乎、将タ偶然トシテ発シ
突如トシテ来リタル乎、世界万物ハ皆個々円成シテ乃チ各々独立不倚ナル乎、将タ一個ノ^{シュブスタンス}本根有
リテ皆之レニ統属スト為ス乎、吾人善ヲ為シ悪ヲ避クルハ吾人ノ心実ニ自ラ決断シテ然ル乎、将タ知
ラズ識ラズ外来ノ目的ノ為メニ牽引セラレテ然ルト為ス乎、
凡ソ此等ハ皆所謂事物最高層ノ理ニシテ之ヲ窮究スルハ即チ理学ノ事ナリ、
是故ニ理学ハ凡ソ學術ノ中ニ就イテ最広博ニシテ最高遠ナル者ナリ、古来諸説ノ相容レザル者続々
発シ来リ、其最相類スル者ト雖モ^あ細^{こま}ニ之ヲ察スルトキハ必ず相異ナル所有ルヲ見ル……³

ヨーロッパの文化の精神的巨大さに圧倒されつつも、ただ圧倒され茫然とするのみにはとどまらず、驚異的というほかない語学力で、それを研究し、理解しようと苦闘した明治期の思想家らの置かれていた知的状況には、やはり、今日のわれわれの想像を超えるような何ものかがあったように、感じさせられざるをえないところがある。しかし、近代化　いまここでそれについて立ち入って論じることにはできない

という奔流、それを、後世の視点から学的に捉え、客観的に解釈しようとする際には、むろん十二分に想像力を稼働させることは必須となろうが、だがそれだけでも足りない。

近年、“日本思想史”等といった学科枠組みにおいて、明治～昭和期における京都学派等のいわゆる日本哲学についての研究が、さかんに取組まれている。だが、西洋哲学について（またドイツ語・フランス語等の言語について）必ずしも適格な知識の量・質を伴わない形で行われているように見えるそうした種類の研究には、若干、懸念を感じないでもないところがある。はたして、明治期知識人の精神の内部における葛藤と動揺を、そしてそこから発露してくる思想のエネルギーを、西洋思想との対峙の現場を自ら再現・追体験する手段を十分に確保していない研究者が、理解し、解釈することができるであろうか？ また、とりわけ、西洋哲学の徹底的な理解によって足腰を固めた、京都学派の思想家らの思索の哲学的強度に肉迫することは、可能なのであろうか。

今回の、佐藤啓介氏によって組織されたパネルには、様々な豊かな問題提起が織り合わされていたのであったが、加えてそうした、おそらく残念ながらいささか安易と言わざるを得ないような、或る種の“日本思想史研究”が採る手法の平べったさに警鐘を鳴らすという意図も、ひとつ含まれている。

もっと立体的で、もっとダイナミックで、容易に立脚点も定めることのできないような（“西洋”とか“東洋”と言って図式的に済ませてしまうこともできないような）、苦闘に満ちた思想空間を、近代日本の思想家たちは生きていたのではないのだろうか。そして、彼らが提出したひとつひとつの理論上の結論というよりも、むしろ、彼らをして哲学への渴きを覚えさせ、やむにやまれず思索するよう衝き動かしていたもの、彼らが抱えざるをえなかった葛藤、そうしたものが、露わにされることが必要なのではないのだろうか。葛藤の解決策として提示されるものどもよりも、葛藤の現場そのものが、注目に値するのである。しかるに、彼らが西洋思想を理論的結論において何らかの点で乗り越えたかどうか、というような問いは、無論意義のある問いではあるが、他面、どこか性急で、暗黙の前提が多すぎるようにも思われる⁴。むしろ、彼らが思索した、ないし思索せざるをえなくさせられた場、その場はどのようなものであったのか、その場に孕まれた緊張はどのようなものであったのか、これがまずあらためて問いただされなければならないで

あろう。フランス哲学との遭遇・対峙は、まぎれもなくそうした緊張、緊迫の場の一つであったように考えられる。

¹ この頃は、政治史的にいえば、ドイツ軍によるパリ包囲やコミューンの勃発・鎮圧といった出来事の相次いだ、第二帝政から第三共和政への移行期にあたる時期であり、哲学的には、ラシュリエの主著『帰納の基礎*Du fondement de l'induction*』が公刊された時期ということになる。

² ちなみに、西田は四高の学生時代に、他の同世代の若者らと同様に、『理学鉤玄』を読んで知識を得、様々な影響を受けた、というのが定説である。

³ 『中江兆民全集』第7巻、岩波書店、14-16頁。この書で兆民が直接的に参照し参考にしているのは主としては、エクレクティズム＝スピリチュアリズム派のジュフロワ(Th.Jouffroy, 1796-1842) ポジティヴィスム派のリトレ(E.Littré, 1801-1881) そしてフイエ(A.Fouillée, 1838-1912)等といった思想家らの著作とみられる。

⁴ これに近い趣旨での、昨今の“日本哲学史研究”への批評としては、参照、杉村靖彦「書評：J.W.ハイジック編『日本哲学の国際性』」、日本宗教学会『宗教研究』、第81巻第1輯、2007年、172-178頁。

本稿は、『宗教学研究室紀要』へのパネル企画内容の掲載にあたって、パネリストからの要請により、後日書き下ろしたものである。

ハイデッガーにおける「転回」についての予備的な輪郭づけの試み 『道標』におさめられた3つの論考を手がかりにして

田鍋 良臣

Vermutlich ist ein Weg in *Die Bestimmung der Sache des Denkens*. Die Bestimmung bringt nichts Neues. Denn sie führt vor das Älteste des Alten. Sie verlangt den Aufenthalt in der stets gesuchten Selbigkeit des Selben.
「思うに、思索の事柄の定めへとつづく一筋の道がある。定めは新しいものを何もたらさない。なぜなら定めは古きものの中で最も古きもの前へと導くからである。定めは、立続けに求められる同じものの自同性のうちにその居場所を要求する。」
『道標』前書き

はじめに

ハイデッガー自身が、いわゆる「転回」についてはじめて公に言及したのは、1947年に公刊された『「ヒューマニズム」についての書簡』（以下『ヒューマニズム』）においてであった。

「もし『存在と時間』において名づけられた『企投』が、表象的な定立のひとつとして理解されているならば、その場合『企投』は主観性のなす作業とみなされている[.....]。[だが]主観性を放棄していくこの別の思索を、後から共に遂行することは当然『存在と時間』の公刊に際して、第1部第3篇『時間と存在』が差し控えられたことによって困難にされている。[.....]ここで全体が反転する。第3篇が差し控えられたのは思索がこの転回にとっての十分な言[Sagen]においては言いえなかったからであり、形而上学の助けをもってしては切り抜けられなかったためである。1930年に思索されて伝えられ、1943年に初めて印刷された講演『真理の本質について』は、『存在と時間』から『時間と存在』への転回の思索の確かな洞察を与えている」(BH:327-328)。

ここで触れられている講演『真理の本質について』（以下『真理の本質』）は、1930年以後各地で何度か繰り返された。1943年に出版された際には、「公開講演の本文を幾重にも検討したものを内容としている」(WM:483)と指摘されているように、かなりの推敲が重ねられたものと推測される。さらにハイデッガーの「検討」はそれだけではおさまらず、1949年の第2版では新たに終節(9節)を設けるといって「注」が付加されている。この「注」においてもまた、転回は次のように触れられている。

「真理の本質への問いはその答えを次の命題のうちに見出す。すなわち、真理の本質は本質の真理である。[.....]真理の本質への問いに対する答えは、存在それ自身[Seyn]の歴史の内部でのひとつの転回の言である。[.....]講演『真理の本質について』は、すでに[bereits; 準備的に]もともとの構想では第2の講演『本質の真理について』によって補完されるはずであった。第2の講演は失敗し、その理由は今では『ヒューマニズムについて』の書簡のうちで暗示されている」(VW:201)。

ここで転回は、「真理の本質から本質の真理へ」という形で捉えなおされている。だが構想された第2の講演『本質の真理について』（以下『本質の真理』）は「失敗し」、その理由は『ヒューマニズム』において

「暗示されている」と言われる。つまり、転回に関して『真理の本質』を指示していた当の『ヒューマニズム』が、今度は逆に2つの講演の間に構想されていたとされる転回の失敗を示すものとして指示し返されているのである。

ところで、『真理の本質について』というこの標題は、この講演がはじめてなされた翌年、つまり1931/32年にフライブルク大学でおこなわれた冬学期講義のそれと同じものである。しかしこの講義の副題は「プラトンの洞窟の比喻とテアイテトス」であり、そのことから推察されるように、この講義は講演『真理の本質』とはまったく異なる内容であった¹。その後、講義の前半部分である「プラトンの洞窟の比喻」は、1940年にまとめられて、ある雑誌（『精神的伝統』）においてはじめて『真理についてのプラトンの教説』（以下『教説』）と題して発表されることになる。「まとめられて」と言ったが、しかしその内容は公刊された講義録と比べてみると「非常に改作され短縮されている」²ことがわかる。このことは、ハイデッガーが『教説』の発表に際してかなり手を加えたことを意味している。後にこの『教説』は『ヒューマニズム』とひとつにされる形で1947年に単行書として公刊されることになるが、この事実はまた『教説』が『ヒューマニズム』とも内密な関係にあることを示唆している。

そして最終的にこれら3つの論考は、彼の思索の「一筋の歩み」を示したと言われる『道標』（1967）においてともに収録されるにいたる。

『ヒューマニズム』、『真理の本質』、『教説』という3つの論考をめぐる以上のような相互に込み入った関係はいったい何を意味しているのか。それは、『ヒューマニズム』において転回がはじめて言及されたことに端を発していた。そうすると、いわゆる転回問題と何か関係があるのだろうか。一般に、ハイデッガーの思索における年代記な転回とは、1930年代初頭から30年代の終わりにかけてのいわゆる「潜伏期」に遂行されたとされる、「思索の本質的な変容」と考えられている。『真理の本質』と『教説』はまさしくこの時代をくぐり抜けてようやく日の目を見たのであり、また転回についてはじめて言及がなされた『ヒューマニズム』は、主著公刊以来の20年の沈黙を破る記念碑的な著作でもあった³。それゆえこれら3つの論考には、長い年月をかけて徐々に遂行された転回が、まだその余韻とともに残っていると考えられる。だが忘れてはならないのは、ハイデッガー自身にとっての転回とはあくまでも、上の引用からもうかがえるように、『存在と時間』を執筆した時点ですでに第1部第3篇とのかかわりの中で構想されていた問題にほかならないということである。同時にそれはまた、彼の唯一の主著を中断にまで追いこんだ当の原因（Ur-sache）でもあった。それが30年代後半までずっと思索し続けられ、ようやくひとつの決着を見るにいたったにすぎない。それゆえ転回とは、なにかあるとき突然（あるいは偶然）ハイデッガーの頭にひらめいたようなものでは決してなく、『存在と時間』を構想して以来の彼の歩みを一貫して決定的に導き続けた「思索の事柄」に属するものと言える。

以上のような洞察に基づき、本稿は転回を本来的に問うための予備的な輪郭づけを試みている⁴。その内実は、3つの論考それぞれにおいて描かれている事柄を、あるひとつの問いに基づいて考察することにある。それを通じて、行きつ戻りつしながらも、それらそれぞれを貫きやがてひとつの転回へと至りうるような「一筋の道」を明るみにもたらそうと思う。さしあたり暫定的に言えば、それらに共通して思索されている事柄とは、「人間」と「真理」、そして両者の「かかわり」とその「本質の変容」である。ここから、本稿を導く唯一の問いが次のようなものとして決定される。

いかにして人間は真理と本質的にかかわりうるのか。

この問いを通底的な手引きにして、以下では3つの論考が『教説』、『真理の本質』、『ヒューマニズム』の順に論じられていく。この順序は問いと同様、問われるべき事柄からあらかじめ定められたものであるが、それはまたこれらの論考が公にされた順をも意味している。

しかしながら、これら3つの論考において語られた事柄をただ順次語りなおすというだけでは、本稿の企ては到底完遂しえない。なぜなら、われわれが問はずねようとしている転回とは、ハイデッガー自身が終生問い続けたような、人間と存在それ自身との出会いの場でのみ生起しうる出来事に属しており、そもそもこの出会いそのものが、いまだこれらの論考においても十分明らかにされているとは言いがたいからである。したがって、われわれに求められるのは、何よりもまず、ハイデッガーと共にこの出会いの現場へと飛び込み、そしてその深淵な場面に立ち会うことを通じて、いわば彼の「教説」をわれわれ自身の言葉のうちへもたらそうと決意すること、つまりは「哲学すること」にほかならない。本稿の試金石は終始、この「哲学出来るかどうか」という思索の可能性に置かれているのである⁵。

教育と哲学

1. 洞窟の比喩

上述したようにハイデッガーは『教説』において、プラトンの「洞窟の比喩」(以下「比喩」)を扱っている。周知のようにプラトンは、この「比喩」において「人間の心[魂]の全的転向」あるいは「人間全体の本質転向」を物語っている。それは、教育(パイデア)の本質規定にほかならない(vgl.PL:216f.)。しかしながら、ハイデッガーはこの同じ「比喩」を真理論として読解していく。それを通じて「教育と真理の本質連関」を明らかにしようというのである(vgl.PL:218)。そうはいっても、教育とは「真なる知識」のつめこみであるなどと主張しているわけではない(vgl.PL:217)。そうではなく、教育の本質、つまり教育が「そもそも何であるか」ということに、真理の本質が深くかかわっていると言うのである。ハイデッガーはこれを検討することを通じて、プラトンの「比喩」においては決して語られることのない「教説」、すなわち「真理の本質変容」が語られようになると述べる(vgl.PL:203)。

しかし、いかにしてハイデッガーは教育論を真理論として読解していくのか。そもそも教育と真理の間にはいかなる本質連関が存するのか。それを明瞭な仕方でも描き出すためには、まず「比喩」において語られている教育の本質を明らかにしておく必要がある。

「比喩」において教育の本質をなすとされる「人間本質の全体的転向」とは、「目的」もなくむやみに行われるものではない。それは「人間の本質を、それがそのつとさしむけられた領域のうちへと変容しつつ慣らしていくこと」(PL:217)である。ここには人間が「日常住み慣れているある滞在領域」(PL:213)から別の「居場所[Aufenthalt]」への「移行[Übergang]」が見受けられる(vgl.PL:219)。ハイデッガーはこうした移行を本質的に含んでいる「パイデア」という語を、本来的には翻訳不可能であると言いつつも、最も適切に表現しうるドイツ語としてBildungという言葉を採用している。しかしこの言葉の使用には注意が必要であり、「われわれはこの語に名のもと根源的な力を与え返さねばならず、19世紀後半において帰せられた誤解を忘れなければならぬ」(PL:217)と言われる。そのために彼はBildungという言葉が根源的にあらず二重の事柄を指摘している。一つ目は、「鑄造」という意味での「形成[Bilden]」である。しかし鑄造的な形成を正しく遂行するためには、同時にあらかじめ「基準付与的な姿」、つまり「範型[Vorbild]」が見やられていなければならない。鑄造的な形成は、範型との「先取的な適合」を通じてはじめてその方向性を獲得し、そこから目指すべき領域へと人間を導くのである。「『Bildung』は鑄造であると同時にひとつの像を通じた導きである」(PL:217)。こうしてBildungの二つ目の意味は「導き」として規定される。ところで、日本ではこの「Bildung」という言葉は、もっぱらハイデッガーが言うところの「19

世紀的な誤解」に基づいて、通常「教養」と翻訳されている。だがここでは鑄造的形成と導きというハイデッガーの解釈をかながみて、この二つの意味を同時にあわせもつと考えられる「陶冶」という言葉をBildungの訳語として用いることにする⁶。

さて、さきほど教育とは「人間全体の転向」を本質とする「場所の移行」と言われていた。形式的な導きである陶冶はこの移行をなしとげるための手段にすぎない。そしてこの移行こそ「比喩」においてプラトンが物語っている「唯一の出来事[eine Geschichte]」であるとハイデッガーは見ている（vgl.PL:219）。それゆえ「比喩」を分析し解明するために、彼はそこで語られている場所の移動を手がかりにして、物語を以下の四つの場面に区切ることから着手している（vgl.PL:219-224）。場面の变化は陶冶の進展過程を意味するから、ハイデッガーのなすこの区別は、結果的にプラトンの描く「教育過程論」を段階的に浮かび上がらせることに成功している。

第一の場面では、人間たちは洞窟の中で拘束されている。そこでは人工的な火が灯されているだけで、人間たちは壁に映る影を真の存在者だと思いこんでいる。

第二の場面では、人間たちは拘束を解かれている。そのため、ある程度自由ではあるがまだ洞窟の中での監禁状態は続いている。以前に本物と見なしていたものが、実は単なる影に過ぎないということを彼らはなかなか理解できない。というのは、物を照らし出す火の光に、彼らの目がまだ十分慣れていないからである。彼らはそこでたしかに以前とは違う物と出会っているのであるが、火のまぶしさのために混乱におちいつている。これに比べれば日常的に親しみのある影の方が、彼らにとっては輪郭がはっきりしている分より真なるものに見えるのである。

第三の場面では、人間たちは洞窟から引きずり出され、晴れて「自由」になっている。ここでは太陽の光によってすべての物があらかじめ白日のもとに曝し出されている。光に目が慣れていくにつれて、彼らはいよいよ存在者をいささかの陰りもなく真に直接的に目に見ることができるようになる。それはまた、彼らが本物（真）と影（偽）とを「正しく見極める」能力を獲得したことをも意味している。

ここまでの物語は一貫して上昇的なものである。場面の变化は、人間たちのいる場所（居場所）の移行につれて次第にその明るさの度合いを増していき、最終的には最高に明るい場所へと開かれていく。第一の場面は火の光が照らし出す壁の薄暗い明るさ、第二の場面は火の明るさそのもの、第三の場面は太陽の明るさ、というように場面の違いは明るさの違いでもある。だがそれとともに変容しているのは、物の「見え方[Aussehen;イデア]」⁷である。物の影、火に照らされた物、そして太陽の光のもとで見られる物そのものへと、場面が進展するにつれて次第に物が「よりよく」見えるようになっていく。ハイデッガーは、このことと連関づけるような仕方、プラトンが各場面において漏らしている「真」という言葉を読み取る。たしかにプラトンはこれら三つの場面とともに、物の見え方の明瞭になる様子を指して「より真（本物）に」と言っている。第一の場面では影が、第二の場面でも影が、第三の場面では物そのものがそれぞれより真なるものと見なされている。ハイデッガーはこの「アレーテア（真理）」という言葉の本質を、分析に先だつてすでに「隠れなさ」と翻訳しているのであるが（vgl.PL:218）。そうすると場面の進展は、物の見え方の真理の本質変容、すなわちハイデッガーの言うところの隠れなさの変容過程として解釈することができる（vgl.PL:219）。真理の本質変容は場所の移行、つまりは陶冶の進展にしたがって生じているから、「比喩」において物語られている教育（陶冶）とは、物を真に隠れない仕方で見ることへと人間を形式的に導くことと言えよう。この場合、鑄造的形成に方向を与えつつそれを導いている範型とは、最終的には太陽の下で見られる物の真に隠れなき像である。したがって教育つまり陶冶とは本質的に、真理の本質である隠れなさを通じてあらかじめ導かれていると言える。ハイデッガーはこのことを指して、「『陶

治』の本質は『真理』の本質に基づく」(WM:222)と述べている。

だが、「比喩」で物語られている「出来事」はここで終わらない。第四の場面として、洞窟から出て自由にされた者が再び洞窟のうちに帰還する光景が描かれている。それは太陽の明るみから洞窟の暗がりへと移行する下降の物語である。自由になった者は洞窟の中でいまだ拘束されている者たちを解放し、薄暗い影の世界から自由で明るい外の世界へと連れだす使命を帯びているのである。だが、洞窟の中は外に比べるとあまりに暗いため、太陽の光に目が慣れた者にとっては勝手が分からず、ふたたび混乱におちいることになる。しかし、彼の苦悩はそれだけではない。暗闇で過ごすことにはおのずと慣れていくが、それにつれて、今度は影を唯一の真なるものと思いついて入っている者たち、つまり解放されるべき当の人間たちとの闘いが始まるのである。この闘いは「真理」をめぐる以上必然、死闘となる。「解放者にはプラトンの師であるソクラテスのように殺害される可能性が迫っているのである」(PL:223)。ハイデッガーはここに、隠れなさとしての真理は、本質的に、隠されることからそのつど「闘い取られるべきもの」である、というギリシャ人たちの始源的な真理観を見ている。そしてこの闘争の渦中にこそ、「比喩」が物語る教育の本質もまた存しているのである (vgl.PL:223)。

2. 真理の本質変容

「比喩」の各場面を通じて、陶冶としての教育が隠れなさとしての真理を範型とすることで、そのつど別の段階へと導かれていた⁸。陶冶の進展つまり場所の移行は真理の本質変容と本質的な連関を持っているのである。これがさしあたり、ハイデッガーが見るところの「プラトンが語らなかった」とされる「教説」である。だが、目立たない仕方であるとはいえ、ハイデッガー自身の解釈を可能にしたように、「比喩」においても「真」という言葉はたしかに語られている。それゆえ場所の移行に伴う真理の本質変容は、決して語られなかったとされる「真理についての教説」の要件を厳密には満たしていないと思われる。では、厳密な意味での「教説」とは何であり、またハイデッガーはそれをいかにして語りうるのであろうか。それはまた、真理と本質連関をもつと言われた教育にとっては、いったいいかなる意味をもつのであろうか。物語分析の最後になされたハイデッガーの次のような指摘は、これらの問いに答えるための手がかりを与えてくれる。

「しかしそれでも、真理が『洞窟の比喩』においてことさらに経験されていようと、隠れなさのかわりに真理の別の本質が優位をもって迫ってきている」(PL:224)。

ここで言われている「真理の別の本質」を解明することこそ、われわれの求める厳密な意味での「真理についての教説」の開示を可能にしてくれるはずである。だがその前に、それは「『洞窟の比喩』において[.....]迫ってきている」と言われている以上、まずは「比喩」全体を貫いてプラトンがそもそも何を指示していたのかを確認しておく必要がある。

影、火の輝き、太陽の光、これらはすべて「現われるものの輝きとその可視性を可能にすること」(PL:225)へと向けられている。たしかにハイデッガーは「比喩」を真理論として解釈しえたが、プラトン自身の本来のねらいは別のところにあった。

「[プラトンにおいて]熟思されていることは、いかにして隠れなさは現われるものをその見え方(エイダス)において接近可能にし、この現象するもの(イデア)を見えるようにするのかということである。[...][プラトン自身の]本来の省察は、輝きの明るさにおいて授けられる見え方の現象へと向かっていく。見え方はそのつどの存在者が何として現前するののかの見通し[Aussicht]を与える。本来の省察はイデアに向け

られている。『イデア』は現前物のうちへ見通しを貸し与えている見え方である。[.....] イデアは輝きうるものである。イデアの本質は輝きうることと見えうることのうちに存している。これらは現前化、つまりそのつどの存在者が何であるかの現前化を遂行する。存在者が何であるか[Was-sein]において存在者はそのつど現前する。[.....]こうして隠れなきものはあらかじめ唯一的にイデアを認取[Vernehmen]することのうちで認取されるものとして、すなわち認識（ギグノースケイン）のうちで認識されるもの（ギグノースコメノン）として概念把握されている」（PL:225）

プラトン自身の省察において、隠れなさとしての真理は物それ自身の性格ではなく、その物が「何として見えるか」、つまりその物の現前する見え方（イデア）の性格として把握されている。ハイデッガーはここに真理の本質の「転向」を見ている（vgl.PL:226）。真理は今や、見ることに對してのみ与えられうる物の見え方の隠れなさへと制限されたのである。この事態は陶冶とともに生じていた真理の本質変容とは決定的に異なるものと言える。逆に言えばこの転向に基づいてのみ、陶冶は物の見え方の隠れなさの変容としてはじめて語られうるのである。この決定的な本質変容こそ、プラトンが決して語らなかった、いや原理的に語りえなかった、厳密な意味での「真理についての教説」にはほかならない（vgl.PL:230）。そしてここからはじめて、人間は諸物の本質をそれが「何であるか（イデア）」に向けて「正しく[richtig]」見抜く力、後には理解力ないしは認識力と呼ばれる能力を手にしうるのである。というのは、物の見え方に「向くこと[Sichrichtung]」だけが一切の「正しさ[Richtigkeit]」としての真理を保証しうるからである（vgl.PL:226）。逆に言えば、「正しく見向かれた物」だけが、その物自身の見え方をその本質として人間に授けうるのである。

こうして真理は、人間の見方と物の見え方との「関係[Relation]」のうちにもみ制限された「相対的[relativ]」なものとなる（vgl.PL:226）。そうすると次にプラトンが問うべきことは当然、「見ることと見られるものがそれらのかかわりのうちにあるのは何によってであるのか」（PL:226）という認識論的なものとなる。だが「比喩」においてこの問いは、後の觀念論のような複雑な相貌を呈することはなく、端的に「太陽が光源として見られるものに可視性を与えるから」（PL:226）と答えられる。しかし比喩ではなく実際のところ認識とは、物の見方がその物の本質把握である場合に成立する人間の能力と言える。そのためには陶冶によって「見る目」培われ、太陽のように輝き、物事の本質を照らし出すと同時に、それを見取る力をも身につけていなければならない（vgl.PL:226）。「見るものと見られるもののかかわり」の本質解明は、この「目の輝き」のもつ意味を問うことへと向けられるのである。

だが太陽を直視することが困難なように、自らの目をその輝きとともに見取ることはさらに難しい。それでもハイデッガーが指摘するように、プラトン自身はそれを不可能とは言っていない。ただそれは、「大きな労力を払ってのみかろうじて見られうるもの」なのである（vgl.PL:226）。それではハイデッガー自身はいったい、この困難をいかにして乗り越えたと言うのだろうか。

3. 善のイデア

ハイデッガーはまず、「比喩」における太陽とは、プラトンにとって善のイデアを象徴する像であるということを確認している（vgl.PL:226）。そして、プラトンの言う善（アガトン）を「人倫上の善」と見なすことを、「ギリシャ的思索の誤解」として退けている（vgl.PL:227）。ハイデッガーによると人倫上の善とは、善を「道徳法則」に適ったひとつの「価値」と見なすことを意味しており、それは結局のところ、真理を「認識（言明;表象）と事柄との一致」と見なす『真理』の近代的把握の内的帰結に過ぎない（vgl.PL:227）。こう指摘するハイデッガー自身は、「アガトン」という語をよりギリシャ的に思索するために、この語の

ともとの意味である「なにかのために有用であり[taugen]、なにかのために有用にする [tauglich machen] もの」(PL:227)と翻訳し次のように述べている⁹。

「各々のアイデア、[つまり]なにかの見え方はそのつど存在者が何であるかへの見え[Sicht]を与える。ゆえにギリシャ的に思索されるならば『諸アイデア』は、なにかがそれが何であるかの何において現われることができ、そうしてその何のもつ存続的なもの[Beständiges]において現前しうるために[そのなにかを]有用にするのである。諸アイデアとは各々の存在者の存在者である。各々のアイデアをひとつのアイデアのために有用にしているものは、プラトンのように表現すると、すべてのアイデアのアイデアはすべての現前物が現われることをその可視性のすべてにおいて可能にすることのうちに存している。したがって各々のアイデアの本質は、見え方のひとつの見えを受ける輝きへと[なにかを]可能にすることと有用にすることのうちにすでに存しているのである。それゆえアイデアのアイデアは端的に有用にするもの、[すなわち]善なのである」(PL:227-228)。

「善のアイデア」の本質が「端的に有用にすること」のうちに存するのであれば、それによって可能にされ有用にされた諸アイデアは「端的に」ではなく「なにかを何であるかのために有用にするもの」と見なされうる。この場合の「なにか[etwas]」とは物つまり存在者であり、「何であるか[Was-sein]」とは物の立続けに現前する見え方(アイデア)である。ところで、「有用」ということそのものは本質的に、人間の物とのかかわり(ふるまい)に関するものである。それゆえ、それ自身だけで「端的に有用にするもの」としての「最高のアイデア」は、「[人間の]かかわりに対して現われ、しかもそれがその見え方の輝きを現象にもたらしめているもの[諸アイデア]の原因である」(PL:229)と言われる。先ほど、善のアイデアにその能力をあずかっているのは人間の「見る目」であり、その輝きは、諸物を「何か」として照らし出すと言われていた。今このことを考え合わせるならば、諸物は人間のその時々のかかわりにとって「用があるかないか」という観点からあらかじめ「何であるか」に向けて見やられ、ついで「何か」として認識されていると言えよう。このとき目にうつるものは現在有用なものに限られている。というのは、諸物は諸アイデアを通じてのみ、立続けの実体として人間に相対し現前することをゆるされるからである。諸物は、いつもすでに有用な所有(実体・善き物)として「物にされ」、見る目をもつ人間に対してのみプレゼントされるのである。

ハイデッガーは人間のもつこうした物の見方を「見まわし[Umsicht]」と呼ぶ(vgl. PL:229)。人間は、そのつど目的を実現するために(um-zu)有用なものを見まわしている。この見まわしに基づいて諸物はいつも「何か」として認識されているのである。人間と物とのこうした実践的なかかわりはまた「配慮」とも呼ばれている(vgl. PL:229)。だが配慮的な見まわしを通じてそのつどの行為を有意義なものにするためには、すべてに先だって「端的に有用にしている」と言われる善のアイデアをいつもすでに視界のどこかにおさめておく必要がある(vgl. PL:229)。それはまた、教育における陶冶の実践をも規定している(vgl. PL:229f.)。「比喩」にしたがえば、教育とは物の本質(何性)をはっきりと見取りうる領域に向けて人間を形成し導くことであった。それが暗い洞窟から明るい太陽の下への解放の物語として描かれている。太陽とは善のアイデアを象徴しており、今やその輝きは万物を人間にとって有用なものとして照らし出している。この光のもとでは、無用なものや役に立たないものは、せいぜいのところ、有用なものの影や出来そこないでしかない。結局「比喩」において語られている人間の「解放」や「自由」が意味することは、現前する諸物を何かのために有用なものとして「自由(意のまま)に」使用できるという人間の能力へと結実していく。この「世界」では、諸物を用具として「使える者」こそが「善き者」「有能な者」なのであり、陶冶が範型とする理想像なのである¹⁰。

4. 哲学の可能性

今や真理は物の見え方（アイデア）の支配下に入る。隠れなさは物の見え方に従属することになる。そうしてアイデアが真理の主人となる。

「プラトンはアイデアが隠れなさを許す主人であるということにおいて、あるひとつの言われていないことのうちへと入っていくように指示している。それは、真理の本質はそれ以後ずっと隠れなさの本質としてのそれ独自の本質を満たすことから展開されず、アイデアの本質へと移されるということである。真理の本質は隠れなさという根本動向を放棄するのである」(PL:230)

ところで西洋において、人間と真理との本質的なかわり、昔から哲学と呼ばれていた。それではこの局面においていったい哲学はどうなっているのか。だがこの問いに向かう前にまず、「そもそも哲学とは何であるか」を明らかにしておく必要がある。参照されるべきハイデッガーの手法は、ここでもやはり語源学である。

『教説』においてハイデッガーは「哲学 (philosophia)」という語を根源的に解釈している。この言葉は通常、「知恵への愛」を意味すると考えられているが、この翻訳はギリシャ的思索の誤解に基づいているとハイデッガーはここでも指摘する。philosophiaとはプラトン以前にも普通に使われていた言葉であり、それはphiliaとsophiaからなるが、philiaとはもともと「好み」とか「友情」ということを意味し、sophiaとは「なにかに精通（熟練）していること」あるいは「なにかを会得していること」を意味する。したがってphilosophiaとは、本来は「なにかに精通していることを好むこと」というほどの意味であったとハイデッガーは解釈する (vgl.PL:234f.)¹¹。だが、まさしくプラトンにおいて、人間と諸物とのこうした哲学的なかわりが、「存在者に精通していることと同時に存在者の存在をアイデアとして規定すること」(PL:235)として新たに把握されたのである。このことをハイデッガーは、「比喩」における「sophiaの変容」を手がかりにして追証している。洞窟内で人々は影としての物に精通しているが、洞窟の外ではそうした態度は乗り越えられ、アイデアの内にその物の本質を見て取ろうとする。このとき「sophiaとはそれ自身、隠れなきものを授ける『諸アイデア』への好みにして友情 (philia)」(PL:235)とされる。つまり洞窟の外での精通 (sophia) には、すでに諸アイデアへの好みが含まれており、それ自身がphilosophiaなのである。好まれる諸アイデアとは、諸物の「何であるか」をあらかじめ満たしてくれるその物の真の姿と見られている。それは超感性的な仕方ではしか把握されえない存在者の存在（ウーシア）としていわば超越的なものである。それゆえプラトンにおいて新たに規定された哲学は、後に形而上学ないしは超越論とも言われるようになる (vgl.PL:235)。ところで、こうした超越的な諸アイデアをもあらかじめ可能にしている善のアイデアとは、諸アイデアのアイデアとしてより根源的な「原因[Ur-sache]」である。

「この最高にして最初の原因はプラトンと同様アリストテレスによっても神的なものと呼ばれている。存在をアイデアとして解釈すること以来、存在者の存在の思索は形而上学であり、形而上学は神学である」(PL:235)

ハイデッガーによれば、形而上学の存在 神学体制はまさにプラトンのアイデア論から始まっている。この体制における「存在」とは存在者の存在（存在者性）であり、それを「可能にする」より高次の存在（あるいは存在者）は万物の原因である「神」を意味する。存在と神は善のアイデアのもつ内的可能性の中で、互いに共属しつつ結びついているのである。上述したように、ハイデッガーは善のアイデアのことを「端的に有用にするもの」として解釈しているが、プラトンにおける「神的なもの」とはまた製作者をも意味するから¹²、この「das Tauglich-machende」というドイツ語訳はより強く「有用に 作るもの」と訳しうるであろう。もしこうした解釈が許されるのであれば、諸物は「有用に作られたもの」という見え方（イデ

ア)をつねに持っていることになる。このとき製作物は有用なものという意味で、「意味あるもの」「根拠(目的)があるもの」として、その存在意義を満たされうると言えよう。存在 神学体制を本質とする有用性の形而上学は、万物に存在の意味とその根拠を与えうる可能性を秘めているのである。この体制の内部では、「それは何のため(何ゆえ)に存在するのか」という存在根拠への問いは、「それは何にとって有用であるのか」という有用性の問題へとつねにすでに引き戻されうる。こうした根本動向が、プラトン以後支配的な原理として君臨し、一切の哲学と諸学とを決定的に貫き導いていると考えられる。そして、その現代における末裔こそ科学技術と言えらるう。

「科学技術」の本質は、諸物(物質)をいかに「有効に用いるか」についての知識、つまり「技術知」にある。その前提には、諸物を人間にとって「有用なもの」「自由になるもの」と見なす形而上学的な態度がある。ここに見られるのは、存在者の全体である「自然」(あるいは「世界」「歴史」)の中心に、その使用者・支配者として自らを位置づけ、そこに立ち続けようとする人間のたゆまぬ努力である。それをハイデッガーは、「最広義」¹³でのヒューマニズムと呼ぶ(vgl.PL:236)。プラトンにおいて生起した転向としての真理の本質変容は、存在 神学としての形而上学の発端であると同時に、ヒューマニズムの誕生をもあわせもつ一大事件(歴史)なのである。だが、このことはすでにプラトン自身においてさえ、決して語られることはなかった。いやそれは、忘却されたということすらすでに忘却されているほど深く隠されたままである。ゆえにこの隠れの覆いを剥ぎ、かつて生起したものをもう一度想起させ、ふたたび根源的な経験を取り戻すためには、辛苦に満ちた闘いが求められるのである。

それでは、ハイデッガー自身が闘い取った真理とは何であるのか。それは『教説』の最後から2段落目の冒頭において、あまりにもあっさりと答えられている。

「そうこうするうちに、真理の始源的な本質が想起された。この想起には隠れなさが存在者それ自身の根本動向として露呈されている」(PL:237)

ここで言われている「真理の始源的な本質」とは言うまでもなく、物の見え方(イデア)へと転向する以前に経験されていた真理の本質、つまり物それ自身の隠れなさにほかならない。それが始源的と言われているのは、決して歴史学的な意味での「過去の事象」であるからではなく、思索の事柄としてより以前であるからである。注意すべきは、この「より以前」という言葉と共になにか見ることすべてが否定されようとしているのではない、ということである。そうではなく、存在者を人間にとって善いもの、つまり有用なものを見なすことが、はたして隠れなき存在者をそれ自身として見ていると言えるのかどうか、換言すれば、物の見え方(何性;イデア)に支配された真理が人間の見方と相対的關係を結ぶこと、そのことが本当に人間と物との最初のかかわりと言えるのかどうか、それがここで問われているのである¹⁴。むしろ、求められている始源的なかわりとは、そこからはじめてイデアとそれを語る思索とがともに発源しうるようなより根源的な経験を意味しうる。ゆえに、この経験を通じて形而上学が基礎づけられることはあったとしても、決して否定されたり破棄される必然性はない。

ここで今一度想起すべきことは、プラトンにおいて形而上学へと変容した人間のあり方、すなわち「なにかに精通することを好む」と翻訳された、あの哲学の立場である。形而上学が立ち現われてくる以前の別のかかわりが模索されている以上、その可能性のひとつはプラトン自身が新たに形而上学的に位置づけたこの哲学のうちにあると考えられる。形而上学とは個々の存在者全体を超越した事柄を語る立場でもあるから、ここで問われている哲学にはまた、個々の存在者との偶然的なかわりだけでなく、そもそも「全体としての存在者それ自身」との必然的なかわりをも担いうるような、よりラディカルな立場であることが求められる。

しかしながら現代において、そういった立場が明け開かれうる余地はまだ残っているだろうか。かりにそれが許されたとして、われわれはそこで立続けることに耐えられるだろうか。『教説』におけるハイデッガーは、この問いかけに対し何も答えてくれない。だが論考の最後に、次のような指示を残してくれている。

「真理の始源的本質を想起することはこの本質をより始源的に思索しなければならない。それゆえその想起は決してプラトンの意味での、つまりイデアの压制[Unterjochung]における隠れなさを引き受けてはならないのである。[.....]隠れなさの本質を、『理性』や『精神』や『思惟』や『ロゴス』のうちで、[つまり]何らかの仕方での『主観性』のうちで根拠づけようとするいかなる試みも、かつて隠れなさの本質を[その放棄から]救出しえたことはないのである」(PL:237f.)

「真理の始源的本質の想起」へのこの指示は、われわれを『真理の本質』へと向かわせる。なぜならハイデッガーはそこで、「イデアの压制」に「反対」しその軛(Joch)を断つことによってのみ垣間見られるような、人間と真理との始源的なかわりをたしかに語っているからである。それは、「Seinlassen」と呼ばれている。

哲学と転回

5. あるがままにすること

それをより明瞭に描き出すために、今一度「比喩」において物の見え方(イデア)がはっきりとしてくる場面を思い返してみる。拘束され監禁されていた暗い洞窟を出て見ると、外には太陽の輝きがすべてを照らし出す明るい場所が開けている。そこは自由の野である。だがここでの自由とは、たんに行動範囲に制限がないということの意味しているだけではない。そうではなく自由とは、最高の明るみのもとで「諸物はその独自の見え方の適格さと拘束性において現にそれ自身で立っている」(PL:221)ことであり、それは何よりもまず「明るみが限界づける拘束を意味している」(PL:221)。つまり自由とは、明るみの中で諸物が他の何かにはではなく、それ自身に拘束され限界づけられているというあり方を意味しているのである。だがまさしくこの同じ場面において、プラトンは善のイデアを見ているのであり、諸物は人間にとって有用な見え方のうちへと拘束され限界づけられてしまうのであった。そうして自由は、諸物それ自身のあり方ではなく、諸物を意のままに用いることへと解放された人間の「自由になる」。

だが善の光に目が慣れ、諸物が有用な「何か」として認識される以前に、諸物はそれ自身に拘束され限界づけられていなければならない。そうでなければ、諸物の本質を有用なものと見なすことすら、いやそれどころかそもそも本質ということすらわれわれには言えないであろう。なぜなら、なにかの本質とは、その物を何よりも先ずそれ自身としてあらかじめ内的に可能にしている存在根拠を意味するからである(vgl.VW:186)。そしてそれこそが、ここで自由の明るみと言われる場所の正体にほかならない。ゆえにここでは、「何が見ることと見られるものとのかわりを可能にするのか」というプラトンと同じ問いは、物の見え方(プラトン)や物の見方(カント)にはではなく、物がそれ自身として本来的に現われうるほどに明るいこの自由の場へと向けられる必要がある。

ところで自由の問題はまた、『真理の本質』においても展開されている。『真理の本質』において自由は、まず「言明の正しさ」としての「一致真理」を可能にする「根拠」として登場する(vgl.VW:185f.)。言明とは表象作用であり、その場合の真理とは言明において表象されたものと事柄それ自身との一致と見なさ

れている。だがそれが可能であるためには、あらかじめ表象されたものが事柄それ自身に対し「正しく向いている[Sichrichten]」必要がある(vgl.VW:184)。しかしそれは、事柄それ自身がなんらかの仕方、他のすべてのかかわりに先だって、すでにわれわれに対し現われ出ていることに基づいている。そしてハイデッガーはこうした現われがそもそも可能である領野のことを「開け[*das Offene*]」と呼び、そこでの人間のあり方を「開立性(Offenständigkeit:開けに立続けるあり方)」¹⁵と名づけている。

「すべてのかかわりは開けのうちに立っており、[その開けのうちに]開かれうるものそれ自身に[*als ein solches*]即してそのつどかかわることをその卓抜さとしている。[.....]かかわりは存在者に対して開立的である。開立的な連関はすべてかかわりである。存在者のあり方とかかわり方とにしたがって人間の開立性は様々である。いかなる働くことも実行することも、行為や計算のすべてもひとつの開けの領域のうちで保たれて立っている。開けの領域の内部で、存在者は存在するものとして存在するように明確に立てられうるのであり、また言われうるのである。だがそのようになるのはただ、表象的な言明において存在者それ自身が表象的になるからであり、その結果表象的な言明は存在者が存在するように[*so-wie*]存在者について言うという指示にしたがうのである」(VW:184)。

人間のかかわりはすべて、存在者それ自身が現われうるようなこうした開けに立つことにおいてなされている。それが存在者のあり方とかかわり方に応じて多様になるのである。「表象的な言明」といっても、存在者それ自身との開立性に基づいてはじめて「存在者が存在するように」語りうる。だが人間がこの開けのうちに立ち続けうるのは、開けそれ自身を開きつつそこへと立て続けに「自らを解き放つこと[Sich-freigeben]」を通じてである(vgl.VW:185)¹⁶。そして、この「自己解放」のことをハイデッガーはここで、「開けにおいて開かれうるものとの自由な存在」(VW:185f.)と呼んでいる。

先に自由は、「比喩」に即すかたちで、「諸物がそれ自身に拘束され限界づけられる」という意味でのいわば「諸物の自由」として把握されていた。一方『真理の本質』における自由とは、人間が開けのうちへと「それ自身を解き放つ」という意味で「人間の自由」である。この開けのうちで諸物は、ハイデッガーも強調しているように、「それ自身として」、つまりあるがままに存在しうるのである。それゆえ、「開かれうるものへの自由[人間の自由]は、存在者があるがままにすること[*Seinlassen*]¹⁷として露呈される」(VW:188)と言われる。ところで、この「それ自身としてあるがままに」とはまさしく諸物の自由のことであり、他方人間の自由が開きつつそこへと向かう開けとは、「比喩」に即して見られていた自由の明るみにほかならない。したがって、あるがままにするという人間の自由の本質は同時に、諸物の自由の本質をも担っていると言える。

だがそうは言っても、この「あるがままにすること」というあり方は、決して「ほったらかし」「放任」「無関心」「無関係」といった類のいわゆる「無責任」な態度を意味しない(vgl.VW:188)。そうした態度はいまだ個々の存在者や集団との消極的なかかわりを意味しているが、人間の自由は本質的に、そもそもそうしたかかわりと存在者のすべてがそこにおいてはじめて成立しうるような自由な開けとの始源的で積極的なかかわりと言える。ハイデッガー自身は、この「あるがままにすること」がいまだ人間と存在者との「かかわり」であることを示すために、それを「存在者へとかかわり入ること[*Sicheinlassen*;飛び入り参加]」(VW:188)とも言い換えている¹⁸。

「あるがままにすること すなわち存在者をそれが存在する存在者として[あるがままにすること]が意味するのは、開けとその開けに[人間が]かかわり入ることである。この開けのうちにいずれの存在者も入り込んで立っており、いわばこの開けを持参するのである。この開けを西洋的思索はその始源において真理、すなわち隠れなきものとして把握したのである」(VW:188)。

ここで「真理」と言われているものは始源的な隠れなさ、つまりイデアへと転落する以前に経験されていた物それ自身のあるがままの姿を意味している。そして人間の自由の本質は、こうした隠れなきものすべてに、つまり存在者それ自身の全体に、あらかじめいつも「曝し出されつつ[sich aus-setzend]」、「脱存[Ek-sistenz;出で 立ち]」することのうちに存するとされている。

「あるがままにすることとしてのかかわり入ることは、存在者それ自身に曝し出され、すべてのかかわりを開けの内に置き入れる。あるがままにすること、すなわち自由はそれ自身において曝し出されつつ脱存するのである。真理の本質へと見取られた自由の本質は存在者を露現[Entborgenheit]のうちへと曝し出すこととして現われている」(VW:189)。

だが「脱存」とは、人間が全体的な存在者の隠れなさのうちへとなにか没入的に「自己喪失」することではない。そうではなくそれに直面し、むしろそこから「退歩すること[Zurücktreten]」である(vgl.VW:188f.)、いわゆる「エクスタシー」や「トランス状態」からはほど遠いこうした冷静沈着なあり方・かかわり方はまた、「あるがままにする自制[Verhaltenheit]」(VW:190)とも言われている。自制とは要するに有用な見方をしばしの「間」控え、物を「手放す」ことで、自由な開けを開いたままにしておく態度である。そうした態度を通じて開かれる「開性」はまた、「現[Da]」とも呼ばれている(vgl.VW:189)。現とは、人間がそこにおいてはじめて全体としての存在者それ自身の露現の只中に曝し出され、脱存しうるような人間の自由の本質根拠を意味する(vgl.VW:189)。それゆえ「現存在[Da-sein]」とは、もはやここでは人間だけが独占しうるようなあり方ではなく(vgl.VW:189)、同様に脱存として把握された「実存[Existenz]」ということもまた「人間がその自己を獲得せんとする[.....]人倫的な尽力」(VW:189)を意味しない。逆に、「自由すなわち脱存的で露現的な現存在が人間を占有しているのであり、そうして自由だけが[.....]全体としての存在者それ自身との連関をはじめて[人間に]授けるのである」(VW:190)とさえ言われる。だが「自由が人間を占有する」とはいったい何を意味しているのか。それについてここでは十分に明らかにされていない。

ところで人間と真理との別のかかわりの可能性は哲学のうちに求められていた¹⁹。そして今やそれは、存在者それ自身の全体を隠れなくあるがままにするという人間の自由が本質的に担っている。したがって模索されている哲学の可能性、つまり「精通することを好む」という人間のあり方は、このあるがままにすることのうちにこそ見出されなければならないと言えよう。このことに関して、ハイデッガー自身は次のように述べている。

「哲学の本質は全体としての存在者それ自身との根源的な連関からのみ規定されうる。[.....]哲学の思索は全体としての存在者の隠れに拒絶されない柔和な放下[Gelassenheit der Milde]である。[.....]全体としての存在者それ自身をあるがままにする哲学の柔和な強さと強い柔和さにおいて哲学はひとつの問いになる」(VW:199)。

ここで「哲学の思索」は「あるがままにすること」として「柔和な放下」と言われている。それは隠れなき物それ自身の全体との自由で始源的なかわりを意味している。しかしながら、それは人間のかわりである以上、たしかに形而上学やヒューマニズムとは別のものであるとしても、結局のところ、より極端な意味での「人間中心主義的立場」あるいは「超形而上学」というようなものへと帰結するのではないだろうか。というのは、このかわりはまた、人間がなにか「主観的/主体的」にその意志の有無にかかわらず自らの自由によって、存在者それ自身の全体をはじめて「あらしめている(Seinlassen)」とも言うからである。そこでは人間が、諸物全体に先立ち同時にその本質を可能ならしめるような「超越者」へと祭り上げられてはいないか。そうであるなら、それはたんに、いつかは「創造主」の地位に取

って代わるう願う人間の傲慢で不遜な妄想に過ぎないのではないか。

おそらくこうした批判こそが、この局面において最も先鋭的かつラディカルなものと言えよう。それはこれまで歩んできた道のすべてを、その根底から危険に曝すのに十分である。なぜならまさに問われている「主観性」の「放棄」こそが、われわれが最終的に問い求めている転回の指標のひとつとして、すでに冒頭の引用の中で語られていたからである（vgl. BH:327f.）。だが、危機とはすべて転機へと転ずる可能性をそれ自身のうちに秘めている。逆に言えば、この危うい問いの途上においてこそわれわれは、「主観性を放棄していくこの別の思索」を転回として経験しうると言える。というのは、真に徹底的な「批判」とはたんなる否定など意味せず、むしろそれだけがわれわれに対し別の領域を開示する「限界づけ」を引き受けてくれるからである。

要するに、ここで批判され問いただされている事柄とは、端的に言って、「あるがままにする」と言う場合の「する」ということ、つまり哲学の思索という「行為」のもつ本質的な意味である。まさしく「哲学出来るかどうか」ということが転回を問う際の試金石であると言われた以上²⁰、われわれはこの問いかけを前にして素通りすることはゆるされないのである。

6. 本質の真理

この問いを追究する上でさしあたり手がかりとなるのは、冒頭において引用されていた転回についてのもうひとつの指摘である。それは『真理の本質』に後から付加された終節においてなされていた（vgl. VW:201）。そこで転回は「真理の本質から本質の真理へ」という仕方で把握されており、それに続く形でハイデッガーは、次のようなことを述べつつこの論考を終えている。

「この講演において試みられた思索が充実されるのは次のような本質的経験においてである。すなわちそれは、人間がそのうちへ入りいくことができる現存在からはじめて存在の真理への近さが歴史的人間にとって準備されるような経験である。[そこでは]いかなる種類の人間学も、主観としての人間のすべての主観性も、『存在と時間』でなされたように放棄されているばかりでなく[...]講演の歩みはこの別の根拠（現存在）から思索することに取りかかろうとしている。問いの歩みはそれ自身において思索の道である。思索は[...]存在とのかかわりの変容として経験され試みられる」（VW:202）

ここでもまた「主観性の放棄」が、「本質的経験」における「思索の充実」に向けて語られている。この経験はまた、「存在の真理への近さ」、「別の根拠（現存在）からの思索」、「存在とのかかわりの変容」とも言われている。これらはすべて『真理の本質』とともにあらかじめ準備されていた第2の講演『本質の真理』の内実をなすものと考えられる。だがその転回は「失敗」し、その理由は『ヒューマニズム』において「暗示されている」と言われていた（vgl. VW:201）。いったい本質の真理とは何であり、また転回はなぜ失敗しなければならなかったのか。ハイデッガー自身はそれについてあまり多くを語ってはいない。それでもたしかに、次のような指摘はなされている。

「真理の本質への問いは本質の真理への問いから発源する。前者は本質をさしあたって何性（quidditas）ないしは事柄性（realitas）という意味で理解しており、真理を認識のひとつの性格として理解している。本質の真理への問いは本質を動詞的に理解しており、この語でもなお形而上学の表象の内部に留まっているが、[それでも]存在と存在者の間を統べている存在それ自身[Seyn]が思索されている。[後者の]真理とは、存在それ自身の根本動向として明るみつつ匿うこと[lichtendes Bergen]を意味している」（VW:201）

「本質の真理」を問う場合、つまり転回について思索する場合、「本質」とは「何性」ではなく「動詞的

に」理解されていると言われる。すでに何度か触れていることであるが、何性とはなにかが「何であるか」とか「何として存在するか」という場合の「何 存在」のことである。たとえば「真理の本質」と言う場合の何性とは、「真理とは何であるか(何として存在するか)」という問いに対して答えられうるものであり、それは「存在者の隠れなさ」と言われていた。こうした問いは通常、ハイデッガーも指摘するように、認識の問題あるいは本質把握の問題として論じられる。だがこれまでの考察を振り返るならば、われわれはすでに認識論やアイデア論(観念論)が成立する以前の場所に立っていると言える。そこはなにかが「何か」として有用性の光の下で規定される以前の自由の開けであり、それがここでは求められるべき哲学の立場、すなわち放下として把握されているのである。そして、われわれはまさしくこの場面において、すでに「本質」という言葉とも出会っていた²¹。しかしそれは、この場所の性格上、形而上学的 認識論的に把握された本質つまり何性(何 存在)よりも以前のものでなければならない。「それ」は、いわば「何」という衣装を身に纏う前の、あるいはそれを脱ぎ捨てた後の、赤裸々な本質にほかならず、もはやわれわれはそれについて「本質の本質(本質性)」、あるいは「本質それ自身」としか言いようのないものである²²。同時にそれはまた、諸物をそれ自身として「何よりも先に」内的に可能にしている存在根拠でもあった。加えてハイデッガー自身も、「本質という概念のうちで哲学は存在を思索している」(VW:200)と述べている。ここから、われわれが今出会っている「本質」とは、本来的に「それ自身」ということが内属している「存在」と言えるだろう。「それ自身が内属している存在」とはまた、端的に「存在それ自身」とも言える。要するに、哲学の立場において、本質は存在それ自身として出会われうるものであり、その時思索は、存在の思索をも引き受けうるのである²³。

ハイデッガーも上の引用において、「本質の真理」と言われる場合の「本質」ということで「存在それ自身を思索している」と述べている。一方、その場合の「真理」とは、「存在それ自身の根本動向として明るみつつ匿うことを意味する」と言われており、別の箇所では「露現すると同時に隠すこと」(VW:198)とも言い換えられている。したがって、何性や事柄性と区別され動詞的に理解された本質、つまりは本質すること(Wesung)は、それ自身においてすでにこうした「存在それ自身の根本動向」を意味しており、それがまた「存在の真理」とも呼ばれているのである。哲学の思索が柔らかな放下であり、そのようなもののみとして存在(本質)の真理とかかわりうる思索であるならば、この存在の思索には、こうした奇妙な性格を持つ存在それ自身の根本動向のすべてを「あるがままにすること」が求められる。言い換えれば、存在の思索は存在それ自身をその根本動向に「委ね渡すこと(Überlassen)」を本来的な使命としていなければならない。思索のもつこうした態度こそが、上の引用において「強さ」とも形容されていた放下の「柔和さ」なのである(vgl.VW:199)。ハイデッガーはそれをまた、次のように「決意性」とも呼んでいる。

「[.....]哲学の思索は、[存在の根本動向である]隠れを爆破せずに隠れの破損されない本質を把握する開けのうちへと強いる、つまり隠れに独自の真理のうちへと強いる強さの決意性である」(VW:199)。

だがわれわれは以前、この「隠れる」という同じ言葉でもって、始源的な真理が人間の見え方(アイデア)のうちへと転向(転落)することを思念していたのではなかったか。そのことと、今述べられた存在それ自身の根本動向とはいったいいかなる関係にあるのか。そもそも存在の思索とは、人間と存在の真理とのいかなるかわりを意味し、それはまた「主観性の放棄」をうたった転回問題とどうつながるのであろうか。これらの問いはすべて『ヒューマニズム』に向けられる。なぜならそこでは『真理の本質』において「取りかかろうとしている」と言われた「存在の思索」が、『本質の真理』での失敗を踏まえつつ、ようやく「転回の思索」へと仕上げられているからである。

7. 転回

それを明るみに出すために、われわれはまず『ヒューマニズム』において語られている「存在の思索の二重性」ということの解明から始めたいと思う。

「思索は端的に言えば存在の思索である。この属格は二重のものである。思索が存在によって出来し[sich ereignet]、存在に属する限り思索は存在のものである。また同時に思索は存在に属しつつ存在を聞く限りにおいて存在の思索でもある。存在を聞きつつ存在に属しているものとして思索はその本質由来にしたがって存在するものである。思索が存在する　このことは存在がそのつど歴運的に[geschicklich]思索の本質を世話することである」(BH:316)。

ここでは「思索」と「存在」との奇妙なかかわり合いが語られている。それによると、「思索が存在する」とは「存在」が「思索の本質」を「世話すること[sich annehmen; 引き取ること]」と言われている。これはいったい何を意味するのか。ハイデッガーによれば、「なにかの本質を世話する」とは、「なにかを可愛がること」あるいは「なにかを可しとすること[mögen; 好むこと]」とされる(vgl. BH:316)。そして「この可しとすることが根源的に思索されるならば、それは本質を贈ること[schenken]を意味する」(BH:316)とも言われている²⁴。これらの発言にしたがうと、「存在が思索の本質を世話する」とは、存在が思索を「可しとすること」で思索にその「本質を贈ること」と言える。これまでの考察に従えば、本質とは存在それ自身を意味するから、この事態はまた存在が思索にそれ自身を「与えること」とも言える(vgl. BH:334f.)。さらにハイデッガーは、この「可しとすること」を「能力[Vermögen; 能うこと]の本来的な本質」(BH:316)と見なしこう続けている。

「能力とは、たんにあれこれをなしうるというだけではなく、なにかをその由来のうちで『本質し』うること [-wesen< kann]であり、すなわちなにかをあるがままにしうること[sein lassen kann]である。可しとすることに属する能力は、その『力によって』なにかが本来的に存在しうるものなのである」(BH:316)。

この引用において存在の「能力」は「なにかを『本質し』うること」、「なにかをあるがままにしうること」、「その『力によって』なにかが本来的に存在しうるもの」と言われている。先にわれわれは本質それ自身のうちに、「なにかがそれ自身として存在することを可能にする」という意味において「内的可能性の存在根拠」を見ていたが、ハイデッガーもまたこの場面を指して、「後者[存在]は前者[思索]を可能にする[ermöglicht]」(BH:316)と述べている。そうするとここで「『本質し』うる」「あるがままにしうる」「存在しうる」という言い回しそれぞれに含まれている「しうる[kann]」という言葉は、なにかあとから付加された附帯的なものではなく、あらかじめ本質それ自身(存在)に内属する必然的な「可能性格」を表わしていると考えられる。存在の能力とは思索をそれ自身としてあるがままに「可能にする力」のことであり、その意味において存在それ自身は思索の本質根拠と言えよう(vgl. VW:202)。ハイデッガーもこのことを指して、「存在とは[思索を]能いつつ 可しとするもの[das Vermögende-Mögende]として『可 能的なもの[das >Mög-liche<]』である」(BH:316)と述べている。だがここで「本質根拠」とか「可 能的なもの」と言われているからといって、ただちに「存在」をなにか形而上学的な「超越者」ないしは「存在者の存在(存在者性)」と見なしてはならない。むしろ存在の可 能性とは、そこからはじめて存在の思索がなされうる「本質領域[Element]」(BH:316)のことであり、それがまた「可能的なものの静かな力としての存在それ自身」とも言われているのである(vgl. BH:316f.)。逆に言えば、存在が思索を本質すること(Wesung)を通じて、はじめて全体的な存在者それ自身の開けが開かれ、そこから諸物は有用な何かとして形而上学的に現前すること(Anwesung)もゆるされるのである²⁵。

しかしながら、前章で述べたことにしたがえば、「あるがままにする」とは存在の思索として、人間の存

在の真理に対するかわりではなかったか。それがなぜここでは、「あるがままにする」という同じ言葉でもって、存在それ自身の思索に対する力のようなものが考えられているのか。おそらくこの間の事情は次のようなものであろう。まず、存在の思索はその根本動向に委ね渡すという仕方では存在それ自身をあるがままにする。あるがままにされた存在それ自身の根本動向、つまり本質することは、まさしくそれをあるがままにした存在の思索それ自身をあるがままにしかえす。そうしてふたたび存在それ自身はあるがままにされるのである。要するに、存在の思索が存在それ自身をあるがままにするという、その同じことがそのまま同時に、存在が存在の思索それ自身をあるがままにするということの意味するのである。まさしくこの場面において、思索と存在は共属的に同じものと言える²⁶。そしてここにはたしかに、「あるがままにする」ということをめぐって存在の思索から思索の存在への転回が、同時的にして瞬間的な仕方では遂行されている。それは一見循環のようにも見える。だが注意すべきは、思索と存在の「かわり」は決して対等な「相対的關係」ではない、ということである。「存在が思索を可能にする」と言われている以上、思索は存在それ自身に基づいてはじめて、それ自身あるがままにありうるものであり、その逆ではない。

ところで、思索の「あるがままにする」とは、「それ自身を放ち入れること」として人間の「自由の本質」を意味していた。他方、存在の「あるがままにする」は、存在がそれ自身（本質）を思索に贈与するという形で「それ自身を放つこと」と考えられるから、それはまた「本質の自由」とも言えよう。したがって、「自由」に即して見られるならば、転回とは自由の本質から本質の自由への反転とも考えられる。この観点からすれば、「存在が思索を可能にする」ということは同時に、本質の自由（存在のあるがまま）が自由の本質（思索のあるがまま）を可能にすることでもある。それが以前、「自由すなわち現 存在が人間を占有する」と言われていたことの真相にほかならない（vgl.VW:190）。というのは、「自由すなわち現 存在」とは、人間の「脱 存」していく「開性」のことであったが、それがここではまさしく「存在それ自身の自由」が開かれる「現場」と考えられるからである。現 存在が人間的な現存在（存在者性）と区別される必要があったのも、それがこうした「存在の現場（Da des Seins）」あるいは「存在の自由の開け」を意味していたからであろう²⁷。ハイデッガーはそれをまた、「存在の明るみ」とも呼んでいる。

「存在の明るみに立つことを私は人間の脱 存と名づける。そうしたあり方は人間にだけ独自にそなわっている。そのように理解された脱 存は理性、ratioの根拠であるばかりか、そこにおいて人間の本質がその規定の由来を守っているところである。[...]脱 存はただ人間の本質についてのみ、つまり人間的なあり方についてのみ言われうる」（BH:323f.）

ここで「脱 存」は「人間の本質」であると明確に言われている²⁸。人間に思索という本質を贈るのは存在であるから、脱 存もまた存在それ自身によって可能されていると言える。だが「脱 存」と言っても、それはなにか「存在からの離脱」ということではない。それはむしろ、人間が存在それ自身の明るみのうちへと出で 立ちつつ「内立すること[Innestehen;本質に立つこと]」（BH:325）を意味している²⁹。このこともまた、「存在の放ち」によって可能となっていると考えられるから、脱 存とは、なんらかの「主体的主観的」なあり方である以前に、いやむしろそうしたあり方をそのまま可能にするという仕方では、存在がそれ自身の明るみのうちへと人間を「投げ放ち」入れることと言える（vgl.BH:330）。それを通じて人間の自由は本質しうるのであり、諸物の自由もまた可能となるのである。

ところで引用によれば、こうした存在の根本動向はすべて、人間の「本質由来」を「守るべく」なされているとされる。守るべき本質由来とは言うまでもなく、存在の明るみそれ自身にほかならない。そうすると、脱 存とは存在が人間にそれ自身の本質を守らせることを通じて、同時に存在がそれ自身を守ることであるとも言える。結局、思索と存在とが共属的に存在それ自身を守ること（wahren）こそが存在の真

理 (Wahrheit) なのであり、それがまた存在の根本動向、すなわち根拠の動性の本質なのである。ハイデッガーは、あまりに近く単純であるがゆえに、かえって見えづらいこうした事態を、いささか「比喩的」な仕方でも描き出している。

「言葉は存在の家であり、その中に住みつつ人間は、存在の真理を守りつつ、存在の真理に帰属するという仕方でも脱 存している。そして人間の人間性の規定に際し肝要なことは、本質的なものは人間ではなく、脱 存という脱自的なものの次元としての存在であるということである」(BH:333f.)

この引用からもうかがえるように、もはや人間の人間性の意味は「言葉」という「存在の家」を建て、その中で人間も住みつつ存在の真理を見守ることとされる (vgl. BH:358) 脱 存という人間にのみゆるされたあり方は今や、存在が人間の本質を可能的に「投げること[Wurf]」によって、思索をして存在それ自身の「呼び[Ruf]」ないし「呼び求め[Ansprung]」に「呼応[Entsprung]」させることを意味する。それを通じて存在が言葉へと「到来」し、その中に「住まい」、そうすることで存在はそれ自身を守り匿うのである (vgl. BH:326,342) この時、思索は端的に存在の思索としてのみ存在とかわりうる。だが、このかわりはもはや「存在それ自身がかわりである」(BH:332) とも言われるように、徹底して存在の側からの動向 (連関) に委ねられており、究極的には、「存在の真理がすべてのかわり[Verhalten]の支え[Halt]を贈っている」(BH:361) とさえ言われる。もはや人間は、この「支配的」な存在の真理の「守り[Wahmis]」をする「牧人」に過ぎず、またそういった形でしか「存在の隣人」にはなりえない (vgl. BH:342f.) 人間が存在する限り、その思索はいつも存在それ自身を見守り続けなければならないのである。

ここに至ってようやく、哲学的な思索の本質である「あるがままにする」という「行為」の真意が明らかになる。「する」とはもはやここでは「作ること」でも「用いること (使役)」でもなく、それ以前に、存在それ自身の呼び求めに従って、存在の真理のあるが真々を「守ること」である。ハイデッガー自身、

「思索がこうしたそのままということ[Lassen]を完全にもたらす[vollbringen;完遂する]」(BH:313) と述べ、それを「最高の行為」と見なしている (vgl. BH:313,361) だが、思索がその本来的な使命を果たすのは「哲学として伝承されてきた表象にとってはきわめて困難である」(BH:343)³⁰ とされる。その困難さは、人間の退歩と自制のうちに存しており、それはまた始源的な「近さ」へと「歩み 帰ること[Schritt- zurück]」のうちに「隠れている」とも言われる (vgl. BH:343) われわれ人間は、始源的な隠れなさを立続けに飛び越えようとする、いわば「形而上学的本能」というものを「アプリアリ」な仕方でもっている。そのため諸物それ自身の全体はいつもすでに有用な製作物の影に覆われてしまっており³¹、いわんや存在それ自身などということは、問われたことすらない。だがこうした事態はすべて、なんら人間の怠慢や無能さを証明するものではなく、むしろハイデッガーにしたがえば、現われつつ隠れるという存在それ自身の根本動向のうちに淵源している。人間の「意のまま」ということ、あるいは「主観的/主体的」に「あらしめる」ということ、さらにはその「放棄[Verlassenheit]」さえもすべて、根源的には、「支配的」な「存在の 放ち[Sein-lassen]」に由来する出来事 (歴史) なのである。

以上をもってひとまず「主観性/主体性の放棄」という課題は遂行されたと言えよう。同時にそれはまた、転回と呼ばれた思索の事柄が完了したことをも意味する。それとともに、人間と真理との本質的なかわりである哲学が、存在の思索に徹しきることを通じて、転回の思索へと本質変容を遂げていることがわかる。『真理の本質』の最後に「別の根拠 (現 存在) からの思索」と言われていたのはまさしくこのことに

ほかならない(vgl.VW:202)。そしてそれは、「思索の本質を純粹に経験すること」(vgl.BH:314)に基づく「存在とのかかわりの変容の経験」(VW:202)を通じてのみ可能になることである。予定され準備されていた第2の講演『本質の真理』が失敗せざるをえなかった理由は、おそらく、そこでの言葉がこうした経験を語るにはまだ熟しきれてなかったためであろう。そこでは存在を存在それ自身からではなく、なんらかの存在者(現存在ないし全体としての存在者)から語ろうとする「形而上学的」な態度が、なお色濃く残っていたはずである(vgl.VW:201)。『ヒューマニズム』においてなされている『存在と時間』についての多くの指摘は、そのことを十分暗示している³²。

結びにかえて

ところで、『ヒューマニズム』においてハイデッガーは、思索の別の根拠である存在の真理のことを、ヘラクレイトスの言葉を引きつつ、人間の帰るべき「居場所[Aufenthalt; エートス]」と呼んでいる(vgl.BH:356,352)。この言葉はまた、『教説』においても「比喩」を分析する際に登場していたものでもある(vgl.PL:213)。そこでは教育の本質が、「暗やみから明るみへ」という居場所の移行のうちに見出されていた(vgl.PL:219)。だがそのためには、強い決意を抱いた者の孤独な闘いが求められる。『ヒューマニズム』において語られている次の一節は、この者がふたたび暗い洞窟のうちへと降りていく、あの第四の場面を今一度われわれに見させてくれる。

「思索が形而上学を克服するのは、[.....]思索が最も近いものの近さのうちへと帰り降りることにおいてである。[この]下降はとりわけ、人間が主観性のうちへと上りすぎて道に迷ったところでは、上昇よりもより困難であり危険である。下降は人間らしい人間の脱 存の貧しさのうちへと導いていく」(BH:352)。

1947年に『ヒューマニズム』が『教説』とひとつにされる形ではじめて公にされた理由の一端は、もしかしてこのあたりにあるのかもしれない。

ハイデッガーの著作からの引用は(略号:頁数)で示した。略号は以下の通りである。なお VW, PL, BH の頁数は、WM: *Wegmarken*, 3. Aufl., Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996 (1. Aufl., 1967)のものである。

VW: *Von Wesen der Wahrheit*.

PL: *Platons Lehre von der Wahrheit*.

BH: *Brief über den >Humanismus<*.

SZ: *Sein und Zeit*, 18. Aufl., Tübingen, Niemeyer, 2001 (1. Aufl., 1927).

SG: *Der Satz vom Grund*, 8. Aufl., Stuttgart, Neske (1. Aufl., 1957).

GA: Gesamtausgabe, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

GA27: *Einleitung in die Philosophie*, 2001.

GA34: *Von Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, 1997.

GA45: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte >Problem< der >Logik<*, 1992.

また、引用文中の強調はすべてハイデッガー自身によるものであり、[]内の表記は筆者によるものである。

- ¹ この講義の「序論」において、講演『真理の本質』で論じられたものと同じ問題（真理の本質は言明の「正しさ」や「一致」にではなく「隠れなさ」にあること）が扱われている（Vgl.GA34: § 1., § 2.）
- ² 辻村公一他訳『ハイデッガー全集第9巻 道標』創文社、2001年、603頁。とくに講義の後半部である「テアイテトス論」で扱った「認識・知識（エピステーメ）」「知覚」「非 真理」「偽」といった問題系はほぼ省かれている。
- ³ この辺りの事情は、渡辺二郎訳『「ヒューマニズム」について』ちくま学芸文庫、1999年、342頁以下、参照。
- ⁴ それゆえ、扱うテキストを絞った時点で、たとえば「ハイデッガー哲学における転回の全体像」のようなものはあらかじめ放棄されている。ちなみに、ここで言う「輪郭づけ（Umgrenzung）」とは、問われるべき事柄それ自身の「回り」を幾度も「廻り」つつ、しだいに「円環を狭めて」いき、やがて「近づく」ことを目指した探究方法を意味する（vgl.z.B.GA34:277）
- ⁵ とりわけ本稿「6. 本質の真理」、参照。
- ⁶ 木場深定訳『真理の本質について/プラトンの真理論 ハイデッガー選集 11』理想社、1975、54頁参照。
- ⁷ 「Aussehen」は辻村訳では「見相」（前掲書、263頁、参照）と、木場訳では「形相」（前掲書、51頁、参照）となっている。
- ⁸ 第四の場面はプラトンの本文には「真」という語は述べられていない。だがハイデッガーは、「『剥奪』つまり隠れなきものを闘い取りつつ獲得することが真理の本質に属するということ、『比喻』の第4の場面はこのことへの独自の合図を与えている。ゆえにそれは『洞窟の比喻』の先立つ3つのいずれの場面とも同様に真理について扱っている」（PL:224）と解釈している。
- ⁹ 辻村訳では「或ることをなすに耐えしめて或ることをなすに耐え得るようにするもの」（前掲書、279頁）となっている。また木場訳では「何かに役立つもの、また何かに役立つようにするもの」（前掲書、67頁）となっている。
- ¹⁰ ハイデッガーは『ヒューマニズム』において、ローマにおける「最初」の「ヒューマニズム（人間らしい人間性の探究）」の発生と後期ギリシャ人のパイデアとの本質連関について以下のように言及している。「野蛮な人間と区別された人間らしい人間とは、ここではローマ的な徳[virtus]をギリシャ人たちから引き継がれたパイデアを『撰取し同化すること』を通じて高めそして高貴にするローマ人たちのことである」（BH:320）。ここで言われている人間の「徳」とはまさしく「有能さ」を意味している（辻村訳、前掲書、405頁、参照）。
- ¹¹ こうした「哲学」解釈は1928/29年の冬学期講義ですでになされているが（vgl.GA27: § 7）、最終的には次のように言われる。「哲学とは現に扱われているもの認識されるべきものを名指すのではなく、Wie[いかにして]をつまrikaかわりの根本的なあり方を名づけている。ゆえにわれわれは哲学とは哲学することであると言う」（GA27:25）
- ¹² 種山恭子他訳『ティマイオス』、『プラトン全集 12』岩波書店、1975年、29頁以下、参照。
- ¹³ 「最広義」と言われているのは、もちろん「狭義」での「ヒューマニズム」がローマ人に由来するからである（vgl.BH:320）
- ¹⁴ この点について、「価値づけ」という別の観点からであるが次の指摘は参考になる。「すべて価値づけはそれが積極的なものであると、ひとつの主観化である。価値づけは存在者があるがままにはせず、存在者をひとえに行為の客観としてのみ 妥当させる」（BH:349）
- ¹⁵ 「Offenständigkeit」は辻村訳では「開けて立つこと」（前掲書、226頁）、木場訳では「開いた態勢」（前掲書、18頁）となっている。
- ¹⁶ 人間の自由が「開けを開く」というこの解釈は、辻村が「Offenständigkeit」を「開けて立つこと」と解釈したことを参考にしてしている。第3版（1954）の注（c）において、ハイデッガー自身はこれを「開性の内に立続けることとして [als inständig in der Offenheit]」（VW:184）と記している。だが、その後しばしば登場する「開きうるもの[Offenbares]」という言葉や、「存在者それ自身を露源する」という言い方（vgl.z.B.VW:189f.）などを見ると、やはりハイデッガー自身も「開けを開く」という「能動的」なあり方を「人間の自由の本質」のうちに見ていたと思われる。
- ¹⁷ 「Seinlassen」は辻村訳では「有らしめること」（前掲、230頁）と、木場訳でも「在らしめる」（前掲書、22頁）と使役的に解釈されている。だが本稿では、まさしく人間と物との「使役的」なかわりが問題にされており、それとは別のかかわりの可能性を「Seinlassen」という言葉のうちで模索している。そのため本稿の意図に限ってみれば、この「有らしめる」という翻訳は「不適切」であると判断し、代わりにドイツ語の日常的な用法である「あるがままにする」という訳語を用いた。ちなみにハイデッガー自身は、ある講義において「Seinlassen」を「überlassen sich selbst[それ自身に委ね渡すこと]」とも言い換えている（vgl.GA27:102f.）
- ¹⁸ ここで注意すべきは、この「Sichfreigeben」という言葉にはまた、人間が「自由な開け」のうちへと「それ自身を放ち入れること」、つまり「Sichfreigeben[自己解放]」、という意味も込められているということである。
- ¹⁹ 本稿「4. 哲学の可能性」、参照。
- ²⁰ 本稿「はじめに」、参照。

²¹ 本稿「5. あるがままにすること」、参照。

²² Vgl. GA45:46f.

²³ この点に関して、『ヒューマニズム』においてなされた次の発言は参考になる。「人間はさしあたりつねにすでに存在者にのみ支えられている。思索が存在者を存在者として表象する場合には、思索はたしかに存在とかかわっている。だが本当のところ思索は存在者それ自身のみを絶えず思索しており、存在それ自身は決して思索されてはいない。『存在の問い』はつねに存在者への問いに留まっているのである」(BH:331)

²⁴ ここには「存在の歴史(Seinsgeschichte)」をめぐる問題系が垣間見られるが、本稿ではそれらについて論じることができない。

²⁵ この意味で存在の真理はたしかに形而上学の「根拠」ではあるが、しかしそれは存在論的 超越論的差異や超越に基づく形而上学の内部ではどこまでも「隠され」「秘密にされ」ており、むしろ「自明なこと」として不問にされ続けている。そのためそれは形而上学的な見方にとっては、「本来的には何でも/はない」という「不安」を伴った「支えのない」「不気味な「深淵[Abgrund;脱底]」にうつるのである(vgl. WM:111ff.,122,174f.,304)。そしてもちろん、存在それ自身が「深淵的な根拠」であるということはこれだけに尽きる問題ではない。ここでは触れることはできないが、それは例えば後期の「根拠律」をめぐる「Weil」や「währen」といった問題系からもうかがうことができる(vgl. SG:70ff.,107f.,184f.,207f.)

²⁶ この点に関して『ヒューマニズム』で語られている次の指摘は重要である。「それゆえ本質的な思索者は立続けに[stets]同じもの[das Selbe]を言う。だがそれは等しきもの[das Gleiche]を意味しない。[...]等しきもののうちへと逃げることは危険ではない。同じものを言うために相克[Zwietracht;闘争]のうちへと飛び込むことが危険である」(BH:363)

²⁷ Vgl. z. B. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 2. Aufl., Tübingen, 1983 (1. Aufl., 1963), S. 144, 171f. またハイデッガー自身は、他に「現の『存在』>Sein< des Da」(BH:325)とか「自由な開け(das Freie)」とも呼んでいる(vgl. BH:344)

²⁸ ゆえにハイデッガーは、「人間の人間性の探究」である形而上学的なヒューマニズムに対し「批判的に」「反対」することで(否定ではない)「ヒューマニズム」という語に「より始源的な意味」(「存在の番人」として「存在の真理に仕えている人間性」という意味を与え返しよう」と述べている(vgl. BH:345ff.,352.)

²⁹ 脱 存とは存在の明るみの「うちに出で立つこと[hinausstehen]」であり、同時に「うちから出で立つこと[herausstehen]」である。存在の明るみとは人間にとって「そこへ[hin]」と「そこから[her]」という「脱存の内部的な彼岸」である(vgl. BH:350) こうしたあり方はまた、同じ時期の別の論考では「内立性[Inständigkeit]」とも「平常心」とも呼ばれている(vgl. WM:310f.)

³⁰ 『ヒューマニズム』の最後にハイデッガーは、「来るべき思索はもはや哲学ではない。なぜならその思索は形而上学よりも根源的に思索しており、哲学とは形而上学と等しいことを意味しているからである」(BH:364)と述べている。本稿では一貫して「哲学の思索」に形而上学とは「別のかかわり」の可能性を求めたが、実際のところ、とりわけ「転回以後」のハイデッガーにとって、「哲学」は『真理の本質』の引用(VW:199)にも示唆されているようにそれ自身「問いに値する事柄」に属している。

³¹ この点に関してハイデッガーは次のようにも指摘している。「秘密[隠れ]が忘却のうちで忘却のために拒絶されることにおいて、秘密は歴史的人間をその慣行のものの中で彼の製作物の許に立たせるのである。そのように立たせられた人間は彼の『世界』をそのつど要求や意図に基づいて補完し、そうして彼の『世界』を彼の企画や計画でもって充実させるのである」(VW:195)

³² 『真理の本質』がはじめて講演されたのは1930年であるが、ハイデッガーによるとその時すでに第2の講演『本質の真理』は準備されていた(VW:201) その前年である1929年は、いわゆる「形而上学三連作」が発表された年でもある。

第4号執筆者紹介

| | |
|--------|-------------|
| 佐藤 啓介 | 関西学院大学非常勤講師 |
| 伊原木 大祐 | 日本学術振興会 |
| 片柳 榮一 | 京都大学大学院教授 |
| 山口 尚 | 大阪工業大学非常勤講師 |
| 川口 茂雄 | 東京大学 |
| 田鍋 良臣 | 京都大学 |

(掲載順)

宗教学研究室紀要 (京都大学文学研究科宗教学専修編) 2007年8月31日

***** 編集後記 *****

「宗教学研究室紀要」第4号を発刊する運びとなりました。本年度は、2006年9月、東北大学で開催された日本宗教学会第65回学術大会において企画されたパネル「他性と媒介 京都学派とフランス哲学」の発表を掲載いたしました。このような野心的な試みを発表する場を提供するお手伝いできたことをうれしく思います。

編集者の不手際により、執筆者の方々にお手数をおかけしたことをお詫びし、またご寄稿をいただきましたことに感謝いたします。(山内誠記)

Contents 2007 (Vol. 4)

< Reports of the organized Panel in *JARS 65th* >

| | |
|--|-----------------------------|
| Alterity and Mediation: Kyoto School and French Philosophy | |
| Introduction | SATO Keisuke (2) |
| Development of the Species-like Society: Tanabe Hajime and French Social Thought | IBARAGI Daisuke (5) |
| A Negating Love: Tanabe, Hatano, Marion, and Onto-agapeo-logy | SATO Keisuke (11) |
| Bergson and Nishida Kitaro | KATAYANAGI Eichi (16) |
| Time and Alterity: a comparative study of Levinas and Hatano | YAMAGUCHI Sho (20) |
| French philosophy and Kyoto school — Afterword by the chairperson of the panel | KAWAGUCHI Shigeo (27) |

“Turning” in Heidegger's Thinking

..... TANABE Yoshiomi (30)

ISSN 1880-1900