

ハイデッガーにおける転回

1

伊 藤 聡

転回^{ウレ}とはハイデッガーの思想の発展史といったものを外から表象するところに初めて生じてくる問題ではなく、当のハイデッガー自身の思索に課せられた問題、そしてまた彼が我々に追思を求めている問題である。しかもそれは彼の思索の諸々の根本問題、即ち有、時、歴史、人間、神等に並び立つような一つの問題ではなく、むしろそれらの諸問題がすべてその内で絡み合いつつ展開されているような問題である。この問題の究明は、まずその問題が属し入っている次元を正しく見据え、その次元に適った仕方て問を立てることから出発せねばならない。

K・レーヴィット以来広く流布した見解にしたがえば、転回とはハイデッガーの思索の転回、即ち所謂前期から後期への思索の変化を意味する。だが一九六二年W・リチャードソンに宛てた書簡(以下『R書簡』と略す)の中で、ハイデッガーはそのような見解を「根拠なき主張」と断じ、「転回とは第一次的には問いつつ思索する中で生じた出来事ではない」と明言している。⁽¹⁾そしてそれに続けて、『ヒューマニズム書簡』(一九四七年)の中の「 \wedge 有と時 \vee から \wedge 時と有 \vee への転回⁽²⁾」という周知の定式を指示しつつ彼は次のように述べている。「転回は \wedge 有と時 \vee 、 \wedge 時と有 \vee という表題によって名づけられた事態そのものに属している。」つまり転回は「有と時」という事態から「時と有」

という事態への転回として、事態そのものにおける事態自身の或る動性を指しているのである。

ところでこの「事態」という語は、『R書簡』執筆の直前に行われた講演『時と有』では、「有」と「時」という事柄相互の関わり合い、乃至は双方の事柄を共属させつつ保持する事・態という特定の意味に限定されて術語的に使用されている⁽³⁾。それはさしあたり「有と時」「時と有」の「と」として示されている事態であるが、その事態はさらに「性起」と命名され、「それは有を与える」「それは時を与える」における「それは与える(Es gibt)」という事態として説かれている。簡単に言えば「それは有を与える」とは有を現前性として遣わすという命運を意味する。そしてこの命運それ自身は、現前性の境域を明け開きつつ届けるという意味での「それは時を与える」ということに基づいている⁽⁴⁾。このような連関を踏まえてハイデッガーは『R書簡』で「転回は有と時の間、時と有の間で、いかにそれは有を与えるか、いかにそれは時を与えるかということから定められる」と述べている。「事態」自身の動性としての転回、それはその「事態」の内実に一歩踏み込んで言えば、「それは与える」ということの「いかに」に関する転回、つまり時の境域における有の命運の「いかに」に関する転回なのである。実際すでに一九四九年の講演『転回』でハイデッガーは「転回の到来」を「有の命運の到来」として論じている⁽⁵⁾。

転回は有の命運として「事態」そのものに属している。従って当然転回の問題は、それがいかなる命運であるかという方向で、しかも「それは有を与える」「それは時を与える」という観点で究明されねばならない。しかしそれと同時に、そのような転回の意味が十分理解可能となるためには、転回がそこから語り出されてくる当のハイデッガーの思索そのものの有り様に注目する必要がある。たしかに転回は彼の思索の「いかに」には還元されえぬ「事態」に属しているが、しかしその「事態」は思索と無関係にそれ自体で成立する事実の如きものではなく、まさしく「思索さるべき事態」として彼の思索に対して本質的な関連を持っているのである。この関連をハイデッガーは『R書簡』

において次のように語っている。「〈転回〉という名称のもとに思索された事態は私の思索をすでに一九四七年より十年前に動かしていた。転回の思索は私の思索における翻転ウインドロウ・（8）である。」転回という事態が思索を動かすのは、その事態が思索さるべき事態として思索を呼び要めるといふ仕方においてである。その呼び要めに呼応して転回を思索するハイデッガーの思索、それが「転回の思索」と言われている。思索の転回ではなく、転回の思索である。そしてそのような思索は、転回という事態自身の動性に呼応せんがために、それ自身の側においても「私の思索における翻転」という姿勢をとらざるをえないのである。こうした消息をハイデッガーは自らの思索の歩みを回顧しつつ次のように述べている。「『有と時』における有の問の着手においてもすでに思索は、思索の歩みを転回に呼応せしめる翻転へと呼び要められている。⁽⁹⁾」

肝要なことは、この思索の側での翻転との本質的関連の内で「事態」における転回を究明することである。今引用した『R書簡』においてはハイデッガーは転回の方から翻転を、さらには翻転への歩みを捉え返しているが、これはしかし彼の思索がすでに翻転しているからこそ可能な捉え返しである。自覚の順序から言うならば、むしろまず思索が自らの翻転を経験するのであり、その経験を自覚的に深化させ、その意味を熟思していく中で「事態」そのものにおける転回というようなことが経験され、語り出されるに至ったと思われる。とすれば我々の追思的考究もこの順序に従うべきであろう。そこで以下まず、転回が語られるに至った道筋を思索の翻転の方から照らし出し、それによって転回そのものの究明の準備を整えよう。

まず一九二〇年代後半におけるハイデッガーの思索の動向を『有と時』を中心に概観しておこう。彼の思索の歩みは有の問、より正確に言えば有の意味への問として始まる。この問は、問われるべき有が有の理解の内へのみ与えられ「有の理解に依存」⁽¹⁰⁾しているという意味でも、またその問自身⁽¹¹⁾が有の理解からその「徹底」⁽¹¹⁾として発源するといふ意味でも、有の理解の内⁽¹⁰⁾に自らの基底を見出ししている。有の理解、言い換えれば有が開示されているということ、これは人間が有るものに関わりつつ有るためのアプリアリな制約であり、そういう点に着目してハイデッガーは人間を「現有」⁽¹²⁾と命名する。その際重要なことは、彼は一方では有の理解という観点から人間を現有として一義的に規定しておきながら、それと同時にまさにそのように規定された人間の内⁽¹²⁾に有の理解を還元しているということである。即ち、有の理解は理解乃至開示性一般の様態⁽¹²⁾として現有の一つの有り方であり、現有という有るものの有の体制に所属しているのである。そしてこのことは、有が有の理解への依存性を通して究極的には現有としての人間に依存していることを意味する。「有もいわば或る有るもの、即ち現有に根拠をおいている。有が与えられている(es gibt Sein)のは有の理解が、即ち現有が実存する場合にのみである」⁽¹³⁾。ここからして現有と有の関わり合いは、現有が有を⁽¹³⁾理解し、開示し、問うという現有の能動性を基調とすることになる。しかもその有に対する現有の能動的関与はそれ自身現有の内⁽¹³⁾で展開されるのであって、決して現有と現有の外に有る他者との有的関係⁽¹⁴⁾ではない。

ところで有の理解はさしあたっては莫然とした「概念以前の」「前有論的な」理解⁽¹⁴⁾にすぎない。換言すればそれはその裏面においては同時に有の忘却でもあるような有の理解である。それゆえにこそその問が有の理解の「徹底」と

して、即ち有の理解を有の概念的把握にまで仕上げるべき有論的探究として、必要になってくるのである。ここで注目すべきは、有の理解と同様に有の忘却もこの時期においては一義的に人間の有り方と看做されていることである。『有と時』の序論で、有は「差当ってかつ大抵は自らを示さぬもの、……覆蔵されているもの」と言われているが、この有の覆蔵性の由来は「差当ってかつ大抵」という限定の内に示唆されている。即ち、この表現は『有と時』においては現有の日常性を、従ってまた頽落という非本来的実存を指示するものである。⁽¹⁶⁾ 差当ってかつ大抵は現有は周りの世界への頽落によって自己自身の有を見失い、有論（形而上学）の伝統への頽落によって有と有の問を忘却し、それがために有は覆蔵されているのである。そしてそれゆえにこそハイデッガーは有を「忘却から奪取する」即ち「想起」する⁽¹⁷⁾という仕方⁽¹⁷⁾で有の覆蔵性を全面的に除去することを課題として自らに課したのである。しかもその際、求められた有の顕わさの形式も概念の明晰さとして、思索の自発的要請から決定されている。

さて、では有の忘却を克服し有の理解を徹底せんがために、ハイデッガーの有の問はいかなる方向づけの下にいかなる道を辿ったのであろうか。有の理解とは、有を理解する現有の動性に着目して言えば、有るものから有への「超越」⁽¹⁸⁾であり、それはまた「現有の根本生起」という広い意味での形而上学⁽¹⁹⁾である。この形而上学が問として自覚的に表明化されると、次の如き超越論的な有の問となる。「形而上学とは、有るものを有るものとしてかつ全体として概念的把握のために取り戻すべく、有るものを超越して問うことである」⁽²⁰⁾。この問は有るものそのもの（*es ist*）の概念的把握を目指しつつ、有るものを有るものとして規定し理解可能にしている根拠、即ち「有るものの意味」として有を問う。そこではしかし有は、それが有るものをいかに規定しているかという観点で問われるにすぎない。有るものは問われておらず、従ってまた明確に把握されてはおらず、就中伝統にあっては有は定義不可能なる普遍的概念として自明性の内に放置されてしまっている。そしてその限りにおいて形而上学（有論）は根拠を欠いている。こ

うした洞察を踏まえて、ハイデッガーは上記の如き有の問を有の意味への問へと徹底させ、それによって「形而上学の根拠設定」⁽²¹⁾を期する。この問は、有を有そのものとして概念的に把握すべく、「有の意味」即ち有を有として規定し理解可能にしている根拠(時)へと問い進む。それは形而上学の超越論的な問の軌道上で、有るものから有への超越をさらに有から「有の彼方 (Einesna r'ys onotus)」⁽²²⁾へと徹底せんとする試みであると言えよう。⁽²³⁾

ところでその「有の彼方」はハイデッガーによれば現有の有の内奥に他ならない。有の意味、有を理解可能にしている根拠とは、とりもなおさず有の理解を現有自身の有の体制の内側から可能にしている根拠に他ならないのである。それゆえ有の意味への問は、その問自身がそこからその「徹底」として発源したところの有の理解、その有の理解そのものの根拠へと問い遡るわけである。そしてその準備としてまず現有の有の体制を根源的整体的に解明したものの、それが『有と時』の公刊された部分、即ち「現有の有論的分析論」である。

そこにおいてハイデッガーはまず、頹落によって規定された現有の日常的非本来的実存に定位し、そこで開示されてくる現有の有を「関心」⁽²⁴⁾として解釈する。だがそこではまだ現有固有の有は根源的には開示されていない。『有と時』では現有の開示性こそが「真性の最も根源的な現象」とされているが、それは頹落の内では非本来的開示性という意味での「非真性」という派生的形態をとっており、それがまた有の忘却一般の実存論的制約を成している。そこでハイデッガーは不安という「現有の卓抜なる開示性」に目をつけ、不安の内側で頹落を克服した本来的実存を「先駆的決意性」として示す。これが現有の「根源的真性」⁽²⁵⁾、即ち現有の有が現有自身に根源的に開示されている有り方であって、それに即して「関心」という現有の有の構造を統一的整体的に規定している根拠が「時性」として露開されたのである。この時性が現有の究極の、ただしあくまで現有に内在的な、有論的根拠であり、従って現有の諸々の有り方と等根源的に有の理解という有り方をも可能にしている根拠、即ち有の意味としての時乃至「とき性」⁽²⁶⁾であ

る。そのことを具体的に証示すべく時性から有を「トクマル時的」に解釈する、⁽²⁷⁾というのが『有と時』第一部第三篇「時と有」に予定されていた課題である。その場合特に注目すべきことは、そのような有の解釈があくまで現有の分析論を通じて開かれた地平の内、即ち現有自身の時性を地盤としてその上で、企てられていたということである。しかも当時の構想によれば、有のトクマル時的解釈自身も最終的には現有の有の反復的解釈に至って一応の完結をみるはずであった。⁽²⁸⁾「哲学はおそらく主観から出発して、哲学の究極の問題とともに主観の内へ帰来せねばならない。」⁽²⁹⁾この円環はしかしついに閉じられず、『有と時』は未完のままに終わった。ハイデッガーの後年の自己批判によれば、この途絶の所以は、『有と時』の試みが「あらためて主観性の単なる堅固化になるという危険の中に踏み込」んだというところにある。⁽³⁰⁾そのような危険を察知してか、ハイデッガーは一九二九年の諸著作では、『有と時』の構想の基本的枠組を維持しつつも、有の問題との関連で現有そのものの有限性を諸々の仕方で真正面から問題としている。さらに一九三〇年代に入ると、ハイデッガーはおそらく『有と時』の完成を殆ど断念して、ヘルダーリンやギリシア初期の思索者との対話に、さらにはニーチェとの対決に移っていくのである。

3

ハイデッガーの思索が決定的な翻転に踏み入るのは、先の『R書簡』にしたがえば一九三七年頃である。O・ペゲラーによるとこの頃ハイデッガーは『哲学への寄与』という覚え書の中で次のように述べている。「危機は着手された問の方向で思索を押し進めるだけでは克服されえなかった——むしろ密有そのものの本質の内への飛躍が種々の面で敢行されざるをえなかった。」⁽³¹⁾ここでおそらく初めてハイデッガーは彼の従来の思索の挫折を表明し、それとともに

思索の翻転を「密有そのものの本質の内への飛躍⁽⁴²⁾」として言い表わしている。密有 (Sein) とは何を謂うのか。その語はいかなる新たな有の経験を告げているのか。『真性の本質について』の註記では密有は「有と有るものとの」「兩者を」統べる区別⁽³³⁾」として規定されている。さしあたり形式的に言えばこの「区別」は、有るものと有が相対する平面で動いている形而上学の——形而上学自身には覆蔵された——根底を指し示している。即ちそれは、形而上学が有るものの側から超越論的に有を表象し、かつその有から振り返りつつ有るものを表象する際、つねにそこを跳び越しつつそこを動いている処である。換言すれば有るものから有への超越の直下に、超越のその都度の遂行に先立って、つねにすでに開けている処である。従って密有の内への飛躍とは、形而上学の超越論的思索の軌道から飛び離れ⁽³⁵⁾つつ思索を超越そのものの直下へと翻すこと、「形而上学からの退歩⁽³⁶⁾」「形而上学の根底への帰行⁽³⁷⁾」を意味する。退歩とか帰行といった表現にも示唆されているように、飛躍は決して形而上学と同一平面上に並ぶ別の新たな境域への移行ではなく、むしろいわば本来此土の自覚である。「我々は我々がもとそこに立っている地盤の上へ初めて飛躍せねばならない⁽³⁸⁾」。

ところでこのような飛躍をハイデッガーが一九三七年頃表明したということは、そこで初めて彼は形而上学との断絶を自覚したということである。逆に言えばそれ以前の、就中『有と時』の思索は、後年の自己批判においても指摘されるように、形而上学から生い来たったものとしてまだ形而上学の言葉と表象作用に囚われており、形而上学的問の軌道を根本から決定的には脱していなかった⁽⁴⁰⁾のである。たしかに『有と時』ですでにハイデッガーは形而上学の根拠を設定すべく、有の理解の根拠、換言すれば超越の根拠を問い求めていた。しかしながらそれは超越の徹底を目指しつつ、現有という有るものから出発してその有の根拠へと超越論的に遡源する、という仕方においてであり、しかもその際形而上学を根拠づけるべき現有の有の根拠 (時性) はどこまでも現有自身の内に求められていたのである。

「有と有るものとの区別」も当時は「有論的差異」としてそれ自身有論的—超越論的に表象され、その根拠は直接的には超越の内に、究極的には現有の時性の内に求められていた。⁽⁴¹⁾それはまだいわば飛躍への助走にすぎない。その助走が飛躍に転ずるのは、諸々の根拠を、就中自己自身の根拠を自己の内にみるような現有の自己完結性が破れるときである。換言すれば、現有の根拠が現有にとつてむしろ深淵^{フツフツ}になり、そのようにして主観性が最後決定的に放棄されるときである。そしてそのとき初めて形而上学の覆蔵された根拠としての密有が現有自身の深淵^{フツフツ}の根拠として脚下に経験されたのである。

以上我々は密有の内への飛躍としての思索の翻転を形式的暫定的に考察してきたが、それをさらに立ち入って究明するためには、形而上学の根拠としてさしあたり形而上学の側から形式的に指示された密有、その密有をそのもの自身の内実に即して明らかにしておく必要がある。先に引用した『真性の本質について』の註記において、ハイデッガーは密有と真性の本質連関を指示しつつ、「真性とは密有の根本動向としての明け開きつつ蔵することを意味する」と述べている。⁽⁴³⁾我々はまず密有の「明け開く」という動向に考察の的を絞ろう。

密有が明け開く境域は「明け開け」と呼ばれるが、この後期ハイデッガーの根本語は、*Aufheben* 即ち不覆蔵性と
いう意味での真性をその場处的性格に着眼して名指した語である。具体的に言えば、明け開けとはまず第一に、その
内で有るものが有るものとして、その有において顕わにされている処、即ち「有るものの不覆蔵性」を意味する。⁽⁴⁴⁾第
二にその明け開けは同時にまた、有がその内に与えられ、有るものとともに有るものの有として顕わにされている
処、という意味での「有の不覆蔵性」でもある。⁽⁴⁵⁾有るものが有るといふその有は元来ギリシアにおいては「現前(*ouder*)」
を、即ち「不覆蔵性の内に出来しつづつ住すること」を意味するが、かかる「住」として有はただ不覆蔵性としての明
け開けの内のみ与えられてあるのである。まさにこのような明け開けを明け開くことによつて、密有は明け開けの

内に有るものの有を与え、それと同時に有るものをその有において顕わにし、そういう仕方では有と有るものとを等根源的に「統べる」のである。

ここで用語上の問題に言及しておかねばならない。有との関連で言えば、密有は、有がそこから与えられてくる根源、有がそこから有るものの有として現成してくる由来を言い表わしている。言い換えれば、ハイデッガーは、彼がさしあたり有という語で問うた事柄をその事柄自身に即して一層根源的に経験したとき、もはや有という伝統的な概念では捉えきれないその事柄自身の根源を密有という別の語で言い表わしたのである。有 (Sein) と密有 (Seyn)、この両者は事柄の上でも表現の上でも不即不離の關係にある。しかし密有という語の使用はごく一部の著作に限られており、概して言えば、一九五〇年代の初めまでの著作では不離の面が強調されて有の根源も有あるいは有自身と呼ばれているのに対し、それ以後の著作では逆に不即の面がより強く意識されて有の根源は全く別の語で表現されるようになる。⁽⁴⁸⁾ たとえば『ヒューマニズム書簡』では「それは有を与える」の「それ」は有自身であると言われている⁽⁴⁹⁾が、晩年の『時と有』では同じ「それ」が性起と命名されている。以下の叙述においては我々は原則として前者の用語法に従い、今後は有という語を密有と同じ意味で用いることにする。しかしそうなる则有という語は両義的になるので、混乱を避けるため、これまで密有と区別して有と言いついてきた事柄を今後は有るものの有と表現することにする。

さて上記のことを踏まえて言えば、有 (≡密有) 自身が明け開けの内に自らを与える、即ち有るものの有として現成するのであり、しかもその際まずもって有が「自らを明け開く」という仕方⁽⁵⁶⁾で明け開けをもたらす、自ら明け開けとして現成するのである。「有自身が、その内で有るものが現前するところの不覆蔵性として現成する」⁽⁵¹⁾この点から言うと、先に述べた「有の不覆蔵性」は同時に一層根源的には、有自身から発源し有の現成に属している不覆蔵性と

いう意味を含んでいることになる。「有の真性」「有の明け開け」等の表現においても事情は同じで、その「有の」は、しばしば両義的ではあるが、根本においては今述べたような主格的な意味で語られている。

形而上学の根底としての密有はさしあたり、以上に述べたような明け開けをその内実としている。ところでこの明け開けはしかし形而上学自身には覆蔵⁽⁵²⁾されている。そしてその事実の底にハイデッガーはかの「明け開きつつ蔵する」という密有自身の動性を聴き取るのである。定式的に言えば、明け開けはそれ自身において本質上「自らを覆蔵しつつ蔵する」という性格をもった明け開け⁽⁵³⁾である。しかもその覆蔵は明け開けに対して単に後から追加されたものではなく、むしろ明け開けと一つに現成する覆蔵であり、さらに言えば、明け開けがそこからして初めて明け開かれ⁽⁵⁴⁾てくる蔵^{エッセンス}という意味を内含する覆蔵である。'Axiomata' (不覆蔵性としての真性) にはその「貯え」「心」として *Alty* (覆蔵性としての非真性) が属している⁽⁵⁴⁾。これは形而上学との関連で言えば次のような事態を意味する。即ち、まず一面では、有が自らを明け開きつつ有るものの不覆蔵性として、さらには有るものとして現成する、その限りにおいて形而上学はそこで頭わになった有るものを表象し、有るものの有を概念的理解の地平で掠めとる⁽⁵⁵⁾。だがそれと同時に有は不覆蔵性として現成する自己自身を覆蔵するのであり、いわば形而上学の視野そのものを成す不覆蔵性自身は、ましてその由来たる有自身は形而上学の視野から脱け去るのである。このような事態をハイデッガーは有の自己抑止的命運として、即ち有が自己自身を抑止し、脱け去らしめるという仕方⁽⁵⁶⁾で自らを思索に遣わし、そのようにして時代^{エポック}を画しつつ歴史を「有の歴史」として拓く、そういう命運として思索している。形而上学の歴史はその本質においてはかかる有の歴史であり、それも有の忘却とともに開始する有の歴史である⁽⁵⁷⁾。この場合有の忘却とはもはや単なる人間の態度ではない。「有の忘却は有自身の事柄に属し、有の現成の命運として統べている⁽⁵⁸⁾」。

「真性とは密有の根本動向としての明け開きつつ蔵することを意味する」という言葉は、かつて現有の開示性に還

元されていた有の理解と有の忘却が、共に今や有自身に由来する真性そのものの二重の動性として経験されていること(59)を示している。ところで特に注目すべきことは、形而上学にはその根底たる明け開けが覆蔵されているのみならず、さらにこの覆蔵性自体も覆蔵されている、忘却すらも忘却の淵に沈んでいるということである。(60)しかもそのいわば二乗された覆蔵の全体が有自身の自己覆蔵から命運的・歴史的に定められたものであって、決して人間の怠慢や我執に因るものではない。(61)ということはしかし逆に言えば、明け開けに内属する覆蔵性を自覚し、それとともに明け開けを明け開けとして経験することも、やはり人間の意のままになることではなく、原理的にはあくまでただ有自身がその覆蔵性を覆蔵性として照らし出し、そういう仕方ですらを根源的に明け開くことに基づいてのみ可能であるということである。「密有には明け開きつつ蔵することが属しているので、密有は始源的には覆蔵的脱去の光の内(62)で現われる」という言葉はそのような有の根源的自己開示を示唆している。即ちここでは覆蔵的脱去そのものが或る「光」として有の根源的・「始源的」自己開示の必須の契機を成している。(63)形而上学のもとでは明け開けと覆蔵性の双方がいわば覆蔵性の内に呑み込まれるのに対し、ここでは逆に「明け開きつつ蔵すること」の全体が根源的・「始源的眞性」(64)の内(64)で明け開かれる。かかる事態は今の段階ではまだ十分明らかにはえないが、ともかくそのような有の自己開示を形而上学からの退歩において経験したからこそ、ハイデッガーは密有の二重の動性を思索し語りえたわけである。これまで我々は、密有の内へ飛躍し翻転したハイデッガーの思索から語り出された事柄を先廻りして述べてきたが、ここであらためてその思索そのものに注目しよう。

かつてハイデッガーは自らの思索(有の問)の基底を有の理解の内に見出し、さらにそれを現有としての人間の内で内在的に根拠づけんとしていたのであったが、飛躍によってそのような「人間の内」という抱え込みが手放されるや、一切が別の光の下に照らし出されてくる。まず有の理解の根拠として現有の特性の内(65)に問い求められていた「有

の意味」(時)は、現有の脚下に開かれている境域として経験され、「有の真性」と改称される。⁽⁶⁶⁾「有の真性」、即ち「自らを覆蔵しつづ蔵するという性格をもった明け開け」、それが現有の時性から解き放たれた「時」の実相であり、⁽⁶⁷⁾またそれが有の理解の深淵の根底である。人間は有の理解の所有者でも主体でもない。むしろ人間はつねにすでに有の真性の内に立ち、明け開けにいわば身を晒している限りにおいてのみ、そこで示されてくる有るものの有を理解しうるのである。そしてそのような人間の根源的な有り方、即ち有の真性という根源から逆照された有り方が、かつてのなお主観性の刻印を帯びた「実存 (Existenz)」との対比で「脱存 (Ek-sistenz)」と呼ばれ、そこにまた「人間本質の変転」が語られるわけである。

それとともにおのづから人間と有との関わり合い(思索)も根底から変転する。即ち、かつてはこの関わり合いは原則的には、人間の内における有るものへの人間の能動的関与(超越)としてのみ考えられていたのであるが、今やその関与は有るものの有として現成する有自身の方から照らし返されて、たとえば「人間本質への有の関与の内部における、有への人間の本質的関わり」という風に表現される。「関与」とはここでは有が人間をその脱存の本質において「召用する」という意味での「引き入れ」の謂であり、⁽⁶⁸⁾その「引き入れ」の動性に随行するところに有への人間の関わりが成立するのである。その具体的な姿が次の如き「有の思索」である。即ち、まず有が思索に語りかけつつ思索を「呼び要め」、⁽⁶⁹⁾思索はその呼び要めを聴いてそれを言葉にもたらず、即ち応語するという仕方、「呼応する」。⁽⁷⁰⁾この呼応的関わり合いにおいて思索はさしあたっては有るものとの有と向き合う。つまり、有は思索に対して、自らを有るものとして示し、それに呼応して思索は有るものとの有を思索する。そしてその限りでは「有の思索」における「の」は目的格的属格である。⁽⁷¹⁾とはいえしかしこの関わり合いは決して単なる二極間の交互関係ではない。有の呼び要めとは、有が自らを真性として開きつつ、一方ではそこに自らを有るものとの有として遣わすとともに、他方ではそのよう

な自らの全動性を見護らせるべく思索を真性の内に投げ入れるということなのである。それゆえ思索は有の真性を包括的境界としてその内で有るものものと向き合っているのであり、根本においては真性として現成する有自身から発源し、かつ有自身に帰属しているのである。この点から言えば「有の思索」における「の」は主格的属格であり、思索は有の独露現成の一契機である。従ってそのような思索は有るもの有をもはや単に有るものもの側から形而上学的に表象するのではなく、むしろ形而上学の歴史において表象的に思索された有るもの有をも含めて、それを有の命運的呼び要めとしてその本源的由来から思索するのである。換言すれば、有るもの有を貫いてその根源へ、思索自身の根源へと還入していくのである。即ち、思索は「有の真性からかつ有の真性へ向けて思索し」、さらには真性として自らを明け開く有、それと同時に自らを覆蔵する有、そういう有へと沈思透入していく。それが呼び要めへの呼応の本来的な姿である。

4

以上ハイデッガーの思索の翻転の基本的な道筋を概観してきたが、これまでの叙述からも察せられるように、ハイデッガーはその翻転を決して自らの思索の内在的な変化とは考えていない。翻転の内で自らを有の命運的呼び要めへの呼応として自覚するに至った彼の思索は、その自覚とともに、自らの翻転と翻転に至るまでの歩みもそれと知らずに或る呼び要めへの呼応であったと覚了する。『哲学への寄与』の中でハイデッガーは、『有と時』における思索の開始を「密有自身の現成が自ら準備する初め」として語り、また後に次のように述べている。『有と時』(一九二七)で試みられた思索は……形而上学の超克を準備する道を歩み始める。しかしそのような思索をそれ自身の道へともた

らすものは思索さるべきもの以外にはありえない。⁽⁷⁵⁾とすれば、そのようにして道を歩み始めた彼の思索をさらに決定的な翻転へもたらすものも、思索さるべき事柄としての有自身以外にはありえない。「有自身が思索を撃ち当てること、またいかに撃ち当てるかということ、そのことが思索を飛躍にもたらし、それによって思索は有自身から発源し、それだけ一層有としての有に呼応する。⁽⁷⁶⁾このことは、思索の翻転が思索さるべき事柄自身の翻転、即ち事柄が思索を「撃ち当て」思索に「関わってくる」その関与の仕方の翻転に基づき、かつそれに由来するということを意味する。或る箇所では、「思索さるべき事柄自身が人間から翻転する」という性起のゆえに今日の間は未だその事柄へ^{フュッゲン}と翻転していない、と言われているが、そのような言い方の内にも示唆されているように、思索の翻転（「私の思索における翻転」）とは、単にハイデッガーの思索が前期から後期へ翻転したことを謂うのではなく、一層根源的には思索さるべき事柄への翻転、しかもその事柄自身の翻転に呼応する思索の翻転を意味するのである。そしてこのように思索の翻転の自覚を通して経験された事柄そのものの翻転こそ、かの転回に他ならない。前に引用した「『有と時』における有の問の着手においてもすでに思索は、思索の歩みを転回に呼応せしめる翻転へと呼び要められている」という言葉は、上述の如き連関全体を言い表わしている。

ここに至ってかの「∧有と時」から∧時と有∨への転回」という定式の意味も次のように理解することができる。即ち、それはハイデッガーの思索の翻転を事柄そのものの翻転としてより根源的に捉え返したものであって、「有と時」も「時と有」もここでは単なる著作やそこで思索された思想を指すのではなく、むしろ思索さるべき課題として思索を呼び要める「事態」そのものの結構を指している。まず「有と時」とは、有るものに囚われたる形而上学には従来隠されていた「事態」が、形而上学の地平の中で最初に自らを示した姿である。それに呼応して思索は有るものしの根拠としての有とその有の根拠としての時を超越論的に問い求めていく。それに対して「時と有」は、そのように

「有と時」に引転されきたった思索に対して、一転、形而上学の地平を底に超えたところで初めて示される「事態」のあるがままの姿である。そこで初めて思索は「事態」の自己告知の動きと一つになり、本来的な呼応となる。即ち、思索は事態が自らを示すがままに聴取しつつ、時を自己覆蔽的明け開けとして、有をその明け開けの内で命運的に遣わされる現前性として、応答的に語る。そしてこのように「有と時」から「時と有」へという「事態」の転回に呼応して翻転した思索、それが「有と時」から「時と有」への転回、思索である。

ところでこの「有と時」から「時と有」への転回」は、さしあたり直接的にはハイデッガーの思索の翻転をもたらず「事態」の動性として、一応ハイデッガーの思索の道に範囲が限定されているようにも思われる。だがしかしそもそもハイデッガーは自らの思索の道を、ギリシアより西洋の形而上学の全歴史を貫ぬく一筋の道として理解して(78)り、従ってまた彼は自らの思索の翻転を同時に西洋二千年余の形而上学総体の翻転として理解しているのである。こうした理解と軌を一にして、彼は「事態」そのものにおける転回を広く西洋の歴史全体にかかわる転回として思索している。「転回は単に私の思索にかかわるだけのものではない。」(76)そこで次にそのような転回をハイデッガーの「転回」の思索」に聴き従いつつ主題的に考究してみよう。

5

一九四九年の講演『転回』において、ハイデッガーは転回を「有の忘却の、有の真性の内への転回」(80)として論じている。既述の如く、有の忘却とは西洋形而上学の全歴史の本質動向を成す有の命運を指すが、この講演では特に「完成した形而上学」として現代世界を支配している技術に焦点が絞られ、技術の本質動向を成す命運「集立」(81)が有の忘

却の極限的形態として熟思されている。「集立の本質は危険である。危険として有は自らの本質〔現成〕から去って自らの本質〔現成〕の忘却の内へ転入し、そのようにして同時にまた自らの本質〔現成〕の真性に背を向ける。」⁽⁸²⁾ 有のこのような動性が逆向きに転じ返されること、それが「有の忘却の、有の真性の内への転回」に他ならない。まず、これら二つの動性は共に同じ有自身の異なった「現成様式」⁽⁸³⁾、即ち異なった命運である、という点に注目しよう。晩年の『時と有』の言い方に即して言えば、両者は「それが有を与える」——一層根源的には「それが時を与える」二つの異なった与え方である。「時」という観点で暫定的に図式化すれば、有の忘却は現在のであると同時に既有的な有の命運であり、他方「有の忘却の、有の真性の内への転回」は将来的に到来する有の命運である。「もしかしたら我々は既にこの転回の到来が前もって投げかけてくる影の内⁽⁸⁴⁾に立っているのかもしれない。それがいついかにして性起するの⁽⁸⁵⁾かは誰も知らない。」この到来する命運は、しかし、直線的に表象された時間の流れの中で未来に生じ、そのようにして有の忘却という命運に後続するのではない。「それは時を与える」と言われるその「時」は、相互に働き入り合う既有と到来と現在の統一を謂う。⁽⁸⁶⁾ さしあたり講演ではハイデッガーは、現在の命運、即ち危険として規定された集立の内に既に転回の到来が予示されている、という現在と到来の関連を示唆している。「危険の本質の内に、有の本質〔現成〕の忘却が翻転する転回の可能性が覆蔵されている。」⁽⁸⁷⁾

危険のこのような両義性はしかし本をただせば、危険としての集立の内⁽⁸⁸⁾で完成に至る有の忘却一般の本質構造の内⁽⁸⁹⁾に予め下描きされている。既述の如く有の忘却とは、有自身が真性として、即ち有るものの不覆蔵性として現成しながら、それと同時にそういう自己自身を覆蔵するという命運である。そのように自己自身を自らの本源的由来と共に覆蔵する有の真性を、以下簡単に非―真性と表記する。有の忘却とはしかしさらにかかると非―真性さえもが必然的に覆蔵されるという事態であり、そのような非―真性を特に非―真性と表記することにする。かかる非―真性としての

有の忘却がいわば非₁(真性)となるほどに極限化した形態、それが現在におけるかの危険である。危険とは「それ自身の本質〔現成〕の真性に関して自らを脅かす有自身」を意味する。⁽⁸⁹⁾しかしたとえ非₁真性がどれほど極限化しようとも、それが有の命運として真性の一つの現成様式である以上は、そこにもなお真性が覆蔵されたままに現成し、保蔵されているのである。そしてまさにその限りにおいて、そこには非₁真性が真性の内へ転回する可能性が胚胎されているのであり、しかもその可能性は非₁真性の非₁が極限まで行き尽すことによって、却って一層高まるのである。「思索は有の極限的な脱去の内初めて有の本質〔現成〕を観取する」という言葉は、⁽⁹⁰⁾そうした事態を思索との関連で示唆している。

そういうわけであるから、「有の忘却の、有の真性の内への転回」とは、現在の、既有的な有の忘却が背後に捨て去られ、非₁真性が全体として解消されるといふような、有の忘却からの転回ではない。講演でハイデッガーは「危険が危険として性起し、そのようにして危険が初めて覆蔵されず₁に有るところ」、まさにそのようなところに転回の到来を予見し語っている。⁽⁹¹⁾「危険が危険として有るとき、忘却の転回とともに有の見護りが性起する」⁽⁹²⁾つまり非₁真性が非₁真性として顕わになるといふこと、そのことがただちに「非₁真性の、真性の内への転回」なのである。非₁真性が非₁の蔽いを取り除かれて非₁真性として現われ出るとき、非₁真性は非₁真性のままに根源的真性の内へ移し入れられる。いわば非₁真性が非₁真性へと「捻転」⁽⁹³⁾されるのである。

では、非₁真性が非₁真性として顕わになるといふこと、このこと自身は一体いかにして可能であるのか。従来非₁真性の内に覆蔵されていた真性が自らを真性として開き出してくることによってである。「危険の転回は忽然として性起する。転回において有の本質〔現成〕の明け開けが忽然として自らを明け開く。この忽然たる明け開きは稲妻の閃きである」⁽⁹⁴⁾そしてこの明け開けとしての真性そのものから発するその自己照明(稲妻の閃き)が、同時にま

た非、真性の非を照破しつつ非、真性を非、真性として照らし出すのである。「^{アブリツクツメ}稲妻の閃き」とは、その語と事柄にしたがえば、瞬視である。瞬視の内であつ瞬視として「有の」本質「現成」は自己固有の照明の内へ入来する。…瞬視はしかし同時にその照明の内での自らの由来の覆蔵された暗闇を明け開かれざるものとして見護る。⁽⁹⁵⁾そしてこれこそ前にハイデッガーの思索の翻転との関連で述べた有の根源的自己開示、即ち密有の「明け開きつつ蔵する」という全動向が根源的真性の内で開き出されることに他ならない。

ところでこのような転回が到来するという可能性は、ハイデッガーにとつては単なる可能性以上のもの、即ち必然性である。そのことを理解するためには、これまでみてきた事態をハイデッガーの有史的思索の視圈全体の内に移しつつ、「時」という観点でさらに立ち入って究明する必要がある。

転回において「^{アインズタ}いつの日か」自らを明け開く有の根源的真性とは、プラトン以来の形而上学の歴史を通して従来非、真性の内に覆蔵されていた真性であるが、それはさらに遡れば実は、「^{アインズタ}かつて」形而上学の始源においてヘラクレスイトスやパルメニデスの思索に自らをまさしく *Altheia* として、乃至は *Myros, Oros* として始源的に明け開いた「始源的真性」なのである。始源とは有の一切の自己開示の原初をなす根源的自己開示そのものを意味する。しかるにこの始源はプラトンにおける「形而上学の開始」とともに直ちに *ovta* (有るもの有る) 乃至 *logos* の裏に覆蔵され、そしてそれ以来形而上学は終始「始源からの離行」「進歩」として展開されてきたのである。とはいえその際始源および始源的真性は決して単に背後にされ過去に消え失せるのではなく、むしろ形而上学が絶えずそこから離行的に発源する根源として留まりつつ、今なお形而上学の本質の内、非、真性の内で自らを覆蔵しているのである。それは過ぎ去ったものではなく、「既に有るもの」(das Gewesene, das Gewesende) 即ち一切の現成するものを予め自らの内に集撰するという仕方です既に現成せる有、という意味での「既に有るもの」である。⁽⁹⁹⁾このような既有的な

るものとして始源は一切の到来を、従ってまたかの転回の到来をも「既に有るものの到来」⁽¹⁰⁹⁾として予め自らの内に集
撰しつつ保蔵しており、そういう仕方でのその始源自身が将来的である。「始源はその始源性によって自らに後続する
一切を追い越しそのようにして将来的である」⁽¹⁰⁾。

こうした事態は形而上学がなおその威を振っている現在、しかも形而上学が完成に至り非一真性が極限化している
現在、そういう現在にあってはさしあたり覆蔵されている。しかしながらハイデッガーによれば、「形而上学の完成」
とは同時に「形而上学の諸々の本質可能性が汲み尽される歴史的瞬間」という意味での「形而上学の終末」に他なら
ない⁽¹⁰²⁾。それはとりもなおさず、プラトン以来の「始源からの離行」がもはやこれ以上の離行可能性を保持していない
ということである。そしてまさにその限り、今や始源への還帰退歩は必至である。形而上学がその始源へ、即ち非一
真性が始源的眞性の内へ差し戻されるのは可能であると同時に必然でもある。さらにはまたそういう仕方、従来形
而上学の内、覆蔵されていた始源的眞性がいつの日か「もう一度」⁽¹⁰⁴⁾、ただし一層始源的に現成する可能性が、——始
源が形而上学、の始源とは別の始源として将来的に到来する可能性が、開かれているのである。この「別の始源」の到
来はしかしあくまで既有的なる「最初の始源」⁽¹⁰⁵⁾そのものから、その始源自身の再来として到来するのである。即ち
「既に有るものの到来」乃至「既有的到来」⁽¹⁰⁶⁾である。「始源的なものは一切の到来するものに先んじて性起し、それ
ゆえ、未だ秘匿されてはいるが、純粋な到来として歴史的人間のもとに到来する」⁽¹⁰⁸⁾。

この到来が「有の忘却の、有の眞性の内への転回」の到来である。転回は、『哲学への寄与』の表現を以て言えば、
「最初の始源と別の始源相互の \wedge 働き合い \vee 」⁽¹⁰⁷⁾の内、で「忽然として」、即ち前後継起的連続性を絶って性起する。この
「働き合い」は晩年の『時と有』においては「既有は自らを将来に届ける」、逆に言えば「到来は既有を届け既有をも
たらず」という既有と将来的到来の「働き合い」として一層根源的に思索されている⁽¹⁰⁸⁾。いづれにせよかかる「働き合

い」ゆえに、転回の到来は——単に未来に仮想された可能性ではなく——歴史の始源の既有性の内に予め保蔵されている到来として、現在における必然的な可能性なのである。

転回のような歴史的・時的構造連関に呼応すべく、ハイデッガーの「転回の思索」は有史的思索、換言すれば「回思的先思」⁽¹⁰⁾という姿勢をとる。即ち彼は現在における有の命運（集立）を「形而上学の終末」として捉えることよって、一方ではまず「形而上学の始源」へ、既有的な有の命運へと思索を回らし、さらにそれを通じて「別の始源」へ、転回という将来的な有の命運の到来へと先駆的に思索し入っていく。そのようにして彼は転回の到来に準備を整え、それを「待つ」⁽¹¹⁾。待つことを能くし得るのは、彼が自らの思索の翻転において転回を「有と時」から「時と有」への転回」として先取的に経験しているからこそである。

最後に転回との関連で神の問題に言及しておこう。ハイデッガーが神を語るのは、単に彼がヘルダーリンやギリシア人に影響されたからではなく、むしろ転回において再帰的に到来する「始源的なもの」に神もまた属しているからである。かつてギリシア人に現前した「既有的な神々」⁽¹²⁾は「形而上学の開始」とともに形而上学の「有・神論的構造」の内へ嵌め込まれて神性を喪失し、そういう仕方ですらを脱け去らしめ「逃げ去る」⁽¹³⁾。もはや神的なる神はなく、現代は「神の不在」⁽¹⁴⁾の時代である。だが「このもはやないはそれ自身において、その汲み尽しえぬ本質〔現成〕の秘匿された到来の未だないである」⁽¹⁵⁾。即ち、「既有的な神々」は過去へ消え去ったのではなく、転回において「別の始源」の到来の内で「最後の神」という姿に集撰されつつ「再来し」「帰来する」⁽¹⁶⁾。このように神の到来は徹頭徹尾先にみた転回の構造連関に即して考えられているが、これは神が有の命運の下に立つ一つの有るものとして有の真性から思索されている⁽¹⁷⁾ということである。では転回に際して神はいかなる意味をもっているのか。ハイデッガーにとって神は、ギリシア人にとってのゼウスが、またヘルダーリンにとってのアポロンがそうであった如く、何よりも稲妻

の担い手、即ち有の始源的眞性から発するかの「稲妻」を人間に撃ち当てる者である⁽¹⁸⁾。そのような者として神は、転回において有の眞性が有るものを訪れるときに開かれる世界、即ち「四一界」に属しているのである。

現代という神無き「世界の夜」にあって、「夕の國」としての西洋の歴史全体が転回する「別の夜明け」を待つハインリッヒの思索は、一面では西洋哲学の伝統を越えて「西洋と東洋の彼方」を指向し、⁽¹⁹⁾ 実際仏教と相通する独自の境位を拓き出しつつも、しかしどこまでも歴史の内では歴史を問い神を語るといふ点では徹底的に西洋的な思索者であり続ける。そのことを語っているのが転回思想である。

注

- (1) M. Heidegger, Brief an P. William J. Richardson [エッセー R—Brief ヲ註記] (W. Richardson, Heidegger, Through Phenomenology to Thought, The Hague: Martinus Nijhoff, 1963 ヲ再収。頁数はこのとおり)、p. XIX.
- (2) M. Heidegger, Wegmarken (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1967) [エッセー WM ヲ註記], S. 159.
- (3) Vgl. M. Heidegger, Zur Sache des Denkens (Tübingen: Max Niemeyer, 1969) [エッセー SD ヲ註記], S. 4, 20.
- (4) Vgl. SD, S. 5-20, bes. S. 20.
- (5) R-Brief, p. XXI
- (6) M. Heidegger, Die Technik und die Kehre (Pfullingen: Günther Neske, 1962) [エッセー TK ヲ註記], S. 41.
- (7) SD, S. 20, vgl. S. 4.
- (8) R-Brief, p. XVII. ここで「ある (ist)」が強調されているのは「転回の思索」「私の思索における翻転」が、後に述べる如く、有そのものから性起することを示唆せんがためである。
- (9) a. a. O., p. XIX
- (10) M. Heidegger, Sein und Zeit, 12. Aufl. (Tübingen: Max Niemeyer, 1972) [エッセー SZ ヲ註記], S. 212, vgl. 183. Vgl. M. Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 24, Die Grundprobleme der Phänomenologie (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1975) [エッセー GP ヲ註記], S. 14, 21, 24.

- (11) SZ, S. 15. Vgl. M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, 4. Aufl. (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1973) [以下 KPM と略記], S. 219.
- (12) Vgl. SZ, S. 230 ; GP, S. 405.
- (13) GP, S. 26. Vgl. a. a. O. S, 24 ; SZ, S. 212, 230
- (14) KPM, S. 219 ; SZ, S. 12, 15
- (15) SZ, S. 35. ハイデッガーは一方では、自らを示すものをそれが自らを示すがままに直接的に挙示すべし、という現象学の格率を掲げている (SZ, S. 34)。それゆえもし仮にここで言われている「自らを示さぬ」ということが文字通り有の自己覆滅として受けとめられていたなら、そのような有を現象学的に開示せんとすることは不可能な要求だったはずである。
- (16) SZ, S. 16.
- (17) KPM, S. 226f.
- (18) 「我々は再び無善なるたもとに有るものを超出せよ。」(GP, S.23) Vgl. WM, S. 15, 33, 58 ; SZ, S., 366 ; KPM, S. 228.
- (19) WM, S. 19.
- (20) WM, S. 15.
- (21) KPM, S. 1, 196f., 223ff. また『有と時』における「基礎的有論」という考えもこれと同一のモチーフの表現である (Vgl. SZ, S. 10-14, 19, 183, 200f., 231, 436f.)。
- (22) GP, S. 402-404. ハイデッガーはプラトンの *ἐκκείνου τῆς οὐσίας* を「有の認識を可能にする制約として解釈している。
- (23) 「我々が直面している課題は、単に有るものからその有へと邁って問い進むのみならず、我々の問うているのは有の理解そのものを可能にしている制約であるとするれば、有を超えて、有自身が有としてそこへ向けて企投されているところのものを問う、*αὐτὸς τὸ θέμα αὐτοῦ*。」(GP, S. 399, vgl. 437.)
- (24) Vgl. SZ, S. 212-230, bes. S. 220-222.
- (25) SZ, S. 307.
- (26) 『有と時』において通俗的時間概念と区別された「時」は「根源的時」(SZ, S. 329)としての時性を指す。また、とき性 (Temporalität) という名称は、有の理解を可能にする制約としての機能する限りでの時性 (Zeitlichkeit) を「つまり「時性の」この根源的時熟様式」を指す (Vgl. SZ, S. 438. GP ; S. 324, 389, 414, 436)°

- (27) Vgl. GP, S. 22. 「手許に有る」の (Zuhandensein) のべき解釈は、GP, S. 431-439 で試みられている。
- (28) Vgl. SZ, S. 13, 333.
- (29) GP, S. 220. Vgl. SZ, S. 38. 「インデッカー」として「主観」からの出発とは、主観を自明の前提としてそこから「一面的な主観主義的」問題を立てるところではなく (Vgl. GP, S. 20. SZ, S. 24) 'むしろ主観が客観 (有るもの) に関わるための根拠としての有の理解乃至は超越を説明すべく、主観の有」「主観の主観性」を問題とするところである (Vgl. KPM, S. 199; WM, S. 58)。それゆえに引用文中では主観に括弧がつけられ、また原則的には主観に代えて現有という語が用いられるべきである。
- (30) M. Heidegger, Nietzsche, Bd. 2 (Pfullingen: Günther Neske, 1961) [「ニーニ」 著、M. Nietzsche Bd. I 24 NI 24 註], S. 194.
- (31) O. Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers (Pfullingen: Günther Neske, 1963), S. 180.
- (32) 「飛躍 (Sprung)」という言葉自体は一九二九年の『形而上学とは何か』(WM, S. 15) 及び一九三五年の『形而上学入門』(Einführung in die Metaphysik, 3 Aufl., Tübingen: Max Niemeyer, 1966, S. 5, vgl. 13, 134) [「EM」 24 註] で用いられている。しかしここではまだ飛躍は有るものから無乃至有への飛躍として、つまり超越として経験されている。
- (33) WM, S. 96.
- (34) 「有る有るものとの区別はすべての形而上学の、知られておらず確定されていない、だがそれにもかかわらずいつも要求をわづらふ根底である。」(N II, S. 210)。それゆえにまた「形而上学の根底への帰行」は「区別への帰行」とも言われる (N II, S. 241)。
- (35) Vgl. M. Heidegger, Der Satz von Grund. (Pfullingen: Günther Neske, 1957) [「S」 SG 24 註] S. 95f.
- (36) M. Heidegger, Identität und Differenz (Pfullingen: Günther Neske, 1957) [「ID」 24 註], S. 39-42. Vgl. N II, S. 368-371
- (37) WM, S. 197f., 205, 209
- (38) M. Heidegger, Was heißt Denken?, 3. Aufl. (Tübingen: Max Niemeyer, 1971) [「WD」 24 註], S. 17.
- (39) Vgl. WM, S. 159, 167, 187, 206, 233; WhD, S. 60ff.; SG, S. 146; M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, 5. Aufl. (Pfullingen: Günther Neske, 1975) [「US」 24 註], S. 128-130

- (46) Vgl. WM, S. 167f., 209; M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (Fruhlungen: Günther Neske, 1954) [以下 VA と略記], S. 79.
- (47) Vgl. GP, S. 23, 406; WM, S. 31, 223
- (48) かかる「深淵的根底 (Ad-Grund)」などの有らざるは NI, S. 578, N II, S. 252 を参照。
- (49) WM, S. 96.
- (50) この不覆蔵性の内でのみ有るものは頭わにされることを「また覆蔵される」(Vgl. SD, S. 71f.; M. Heidegger, *Holzwege*, 5. Aufl., Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1972 [以下 HW と略記], S. 320)。この有るものの覆蔵性は「か」後に述べる「明け開けそれ自身に属する覆蔵性」とは区別されねばならない。『芸術作品の根源』(一九三五年)ではそれら二重の覆蔵性が、一方は「明け開け内部」の覆蔵、他方は「明け開けの始源」としての覆蔵として語られている (Vgl. HW, S. 42)。
- (51) 一九二〇年代後半においては真性は現有の開示性という現象の枠内で、有るものの真性(有的真性)——有の真性(有論的真性)という風に段階づけられ、有論的差異によって区別されていた (Vgl. WM, S. 28-31)。しかし今や有るものと有双方の根源が密有として経験されるとともに、そうした区別は基準決定的な意味を失い、唯一密有が明け開け明け開けとしての真性のみが諸々の角度から問題にされるのである。
- (52) VA, S. 229, Vgl. a. a. O., S. 50, 277; EM, S. 55; HW, S. 320, 341; SG, S. 207, 211.
- (53) 密有とらざる語が使われざるのは『哲学への寄与』(1936-38)『思索の経験より』(1947)及び『真性の本質』の註記(1949)の三つであり、これらはハイデッガーの思索のいわば薬屋裏とらざる性格を有らざる。
- (54) たとえば『言葉への途上』(1952-56)『キヤラ』(1954)等における「二重性 (Zwiefalt)」『放し』(1957)における「会域 (Gegenet)」『同一性と差異性』(1957)『時と有』(1962)における「性起」等がそれである。
- (55) WM, S. 165f.
- (56) Vgl. WM, S. 196.
- (57) N II, S. 353, Vgl. WM, S. 163, 203
- (58) Vgl. N II, S. 397, WM, S. 100, 154, 162, 195f.
- (59) SD, S. 79.
- (60) 「時々」(VA, S. 220f.)。「た」(SD, S. 78)° Vgl. EM, S. 87; HW, S. 42f., 310; VA, S. 241, 269-272.

- (55) Vgl. N II, S. 345-352.
- (56) Vgl. HW, S. 311; SG, S. 109, 143.
- (57) Vgl. HW, S. 243.
- (58) WM, S. 242. ハイデッガーは「忘却」をギリシマ語の *λήθη* に即して「覆蔵の命運」と解釈している (VA, S. 264)。
- (59) Vgl. N II, S. 250-254. このような経験の最初の表明は一九三五年の『芸術作品の根源』及び『形而上学入門』であり、それでは「明け開けと覆蔵の原闘争」が有自身の出来事として説かれてくる (Vgl. HW, S. 43, 49; EM, S. 77-87, 132, 146)。
- (60) Vgl. N II, S. 252.
- (61) 宗教との対比が許されるならば、キリスト教における罪や仏教における無明・煩惱が——それぞれ原罪とか業として個人の態度決定を超えた次元にまで拡大されるにせよ——根本においては人間の我執に由来すると考えられているのに対し、ハイデッガーにおいては「迷い」も——当然それは人間の有り方を規定するにせよ——根本においては有の命運から決定されるのであって、人間の何ひかの態度から惹起されるものではない (Vgl. HW, S. 310; WM, S. 91 ff.)。
- (62) WM, S. 97.
- (63) 「有が自らの現成とその由来を覆蔵するということこそ、有が始源的に自らを明け開く仕方である。」(N II, S. 389) 「拒絶そのものが有の最高の、かゝ最も堅く啓示である。」(HW, S. 104. Vgl. N II, S. 27)
- (64) 「始源的眞性 (die anfängliche Wahrheit)」(VA, S. 73; WHD, S. 23; TK, S. 28)。これは転回の内での経験される眞性である。
- (65) 「思索は形而上学的表象作用から一步退く。有は自らの不覆蔵性を拒絶するという自己抑止の到来として自らを明け開く。」(N II, S. 389)
- (66) Vgl. WM, S. 97, 168; N II S. 20.
- (67) Vgl. R-Brief, p. XXI; SD, S. 16.
- (68) WM, S. 163. Vgl. WHD, S. 45.
- (69) Vgl. US, S. 125; WM, S. 235; NI, S. 448.
- (70) Vgl. WM, S. 105; VA, S. 182.
- (71) Vgl. WM, S. 145, 148.

- (72) Vgl. Ebd.
- (73) WM, S. 203.
- (74) O. pöggeler, a. a. O. S. 187.
- (75) WM, S. 198
- (76) Ebd.
- (77) WhD, S. 3f. じのような有の翻転と人間の翻転との呼応的相即について、他にも WM, S. 823f; HW, S. 248-295 を参照。
- (78) Vgl. M. Heidegger, Was ist das—die Philosophie?, 5. Aufl. (Pfullingen: Gunther Neske, 1972), S. 11.
- (79) R-Brief, p. XIX
- (80) TK, S. 40. その他にも「有の拒却の、有の本質〔現成〕の見護りへの転回」(TK, S. 40)「有の本質〔現成〕の拒絶の、有の見護りへの性起の内への転回」(a. a. O. S. 44)等の言い方がなされる。なおこの「見護り(Wahrnis)」も単に「また第一次的には人間の有り方ではなく」(Vgl. HW, S. 321)。
- (81) VA, S. 80, 99.
- (82) TK, S. 40.
- (83) Vgl. TK, S. 37.
- (84) TK, S. 40f.
- (85) 「有の命運はさうでは——今は集立、次は世界と物、といったような——単なる前後継起は存しなく。」(VA, S. 183) Vgl. TK, S. 37f.
- (86) Vgl. SD, S. 14ff.
- (87) TK, S. 40.
- (88) 『真性の本質について』の中で「非—真性(Un-wahrheit)」は「真性の本来的な非—本質」「先行現成する本質(das vor-wesende Wesen)」として語られる(WM, S. 89)。ただしこの著作ではその非—真性が「有るもの全体の覆蔵性」(Ebd.)として有るものの方から指示されているので、本論で述べる非—真性とは視点が異なる。とはいえ事柄としては同じ非—真性である。
- (89) TK, S. 37.

- (96) SG, S. 101.
- (16) TK, S. 41ff.
- (25) TK, S. 42.
- (35) 「縁起 (verwinden, Verwindung)」という表現は、「有の忘却の始源の捻転」(VA, S. 78)「有の命運の捻転・集立の捻転」(TK, S. 40)「形而上学の捻転」(WM, S. 242-252)等と同一。ハイデッカーが特に上記の如き転回の動性を示すべく用いた表現でもある。たとえば「技術の本質はその未だ覆蔽されている真性の内へ verwinden される」(TK, S. 38)という風に使われる。その場合ハイデッカーは「一方では「克服」というこの語の普通の意味を響かせつつ、それと同時にその裏に firwintan という古高独語の原意、即ち「捲き込む・捲き込む」という意味を語り込めている。それゆえ或る箇処では Verwindung の動性が「絡みゆく (umranken)」という語で表現され得る (WM, S. 244)。そして肝要なことは、verwinden されるという行方が「真性の内」に、それも形而上学の歴史の根底に覆蔽されている「始源的真性の内」へであるという点である (Vgl. Wld, S. 23; WM, S. 244; N II 481)。なほこの語は「耐忍」と訳されて人間の放下した態度の意味に解される場合が多いが、しかし少なくとも第一次的には Verwindung は人間がそれのために「召用」され、人間がそれに「呼応」すべき事態そのものの動性を謂うべきである (Vgl. TK, S. 39; WM, S. 244)。
- (54) TK, S. 43.
- (55) Ebd.
- (95) Vgl. HW, S. 301. ハイデッカーは einst という独語の両義性の内に、後に述べる既有と到来の「働き合ふ」より端的に言えば「初期のものと後期のものとの同時性」(VA, S. 183) という事態との表現上の対応を読みとっている。
- (97) 「資源は開始の内への中心を覆蔽する」(Wld, S. 98) Vgl. N II, S. 403-410, 416, 428, 458; EM, S. 137-142.
- (98) N II, S. 486f., vgl. S. 458. 形而上学のかかる難行 (Fort-schritt) であるハイデッカーの「形而上学からの退却 (Schritt zurück)」が必要となる。
- (99) Vgl. SG, S. 121; US, S.57; N II, S.481; VA, S. 183.
- (101) US, S. 57.
- (101) N II, S. 9.
- (102) N II, S. 201. Vgl. N I, S. 464, 657; VA, S. 71f.

- (103) この始源への還帰ということがハイデッガーのヘルダーリン解釈の一つの根本モチーフである。
- (104) N II, S. 483.
- (105) US, S. 154f.
- (106) N II, S. 481.
- (107) O. Pöggeler, a. a. O., S. 144.
- (108) Vgl. SD, S. 14-16. ニーチェ講義を中心とする有史的思索が「形而上学の終末」「最初の始源」「別の始源」という形で問題化しつつあった歴史、その歴史をその根源たる「それは時を与える」という一点に向けて熟思しているのが『時と有』である。
- (109) Vgl. SG, S. 158f.; N II 490.
- (110) Vgl. TK, S. 22, 40.
- (111) N II, S. 29.
- (112) Vgl. ID, S. 45-65, bes. 45, 65.
- (113) Vgl. whd, S. 7; HW, S. 70, 250.
- (114) Vgl. N II, S. 394f.; HW, S. 34, 248; VA, S. 183.
- (115) VA, S. 183.
- (116) O. Pöggeler, a. a. O., S. 144, 264. 「最後の神」の「最後の(letz)」は、さきさく「有の終末論」における「終末(εσχατον)」を指示しており、従ってまたそれは「論(λογος)」即ち集積という意味との関連をもつのである (Vgl. HW, S. 301; whd, S. 67)°
- (117) whd, S. 249.
- (118) Vgl. TK, S. 45f.; WM, S. 162, 169, 310; VA, S. 278; HW, S. 340; NI, S. 476; N II, S. 394; M. Heidegger, Er-läuterungen zu Hölderlins Dichtung, 4. Aufl. (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1971) [『存在と時間』, S. 58-77
- (119) Vgl. EH, S. 42, 61, 68f.; VA, S. 222ff.
- (120) HW, S. 300.