

ハイデッガー最近の境涯：エルアイクニスとその 「経験」

杉尾, 守
山口大学：助教授

<https://doi.org/10.15017/27478>

出版情報：哲学論文集. 6, pp.79-99, 1970-09-26. 九州大学哲学会
バージョン：
権利関係：

ハイデッガー 最近の境涯

—エルアイクニスとその「経験」—

杉 尾 守

一九六九年九月ハイデッガーは齡ついに八十を数えたが、かれはいま一体いかなる境涯に住しているであろうか。^{註一}存在を掘下げてエルアイクニス (Ereignis) が説き出されてからの歳月もはや決して浅くはないのであるが、かれの思惟はなお完結しておらず、エルアイクニスの思惟もまだ形成途上にあつて未完成であろう。それにもかかわらず、エルアイクニスの思惟の趨向が次第に明らかになるにつれ、われわれはかれの住する境涯の風光をほぼ察知することができるようになってきたのではあるまいか。

ハイデッガーの境涯はひつきょう如何。——もうそろそろそれを問うてよい・あるいは問うべき時が、熟してきているように思われる。そうして、生誕八十年を記念して出版されたかれの著作『思惟の本题へ』^{註二}が、それを問うための、とりわけ重要な種々の手がかりを提供しているであろう。この書の冒頭に収められた講演は『存在と時間』未刊部冒頭に予定されていた問題の一篇 (Vgl. SZ 39) と同じく『時間と存在』 (Zeit und Sein) と題されている。この書の地点から、かれの生涯の思惟の歩みをもかえりみつつ、最近のかれの境涯を問い究めたいと思う。

一 存在解釈の深化とエルアイクニス

——『存在と時間』の中絶とその後の展開——

ハイデッガーのかつての名著『存在と時間』は一九二七年に上巻が出されたまま、ついに下巻の刊行を見ることな

く、中絶されてしまった。中絶を余儀なくせしめた事情はどういうことであつたか。ハイデッガーは、『時間と存在』への転回(Keine)を言いあらわすのに思惟が役に立たず、形而上学の言葉によつては切りぬけられなかつたからだ、とらう(UH=WegM 159)。何がそのように、転回の言いあらわしを不可能にし、形而上学の言葉を拒否してハイデッガーを手こずらせたのであるか。

転回の問題にいま詳しく立入るいとまはないが、そのときかれを手こずらせたものは実は、『存在と時間』上巻を書き終えた後に始めて出現したのではなかつたであろう。苦渋のあとはずでに、かの上巻のうちに読みとれると思うのである。すなわち、現存在を本来的に現存在たらしめる「良心の呼び声」(Gewissenruf)はそもそもどこから来るか、何がいったい現存在を被投的企投として成り立たしめるか——そのような問題に関して、苦渋は最も集約的にあらわれていたであろう。

『存在と時間』によれば、没主体的な平均人(das Man)として世間に埋没し頹落(Verfallen)して自己を失っている現存在に呼びかけ、「死への存在」(Sein zum Tode)としての本来的自己へと呼びさすものが、良心の呼び声である。その呼び声(Ruf)はどこから来るか。——それは、私(現存在)自身から(aus mir)起り来たるに相違ないと思われるにもかかわらず、私によつて企てられも用意されもせず、また意志的に遂行されもせず、私の期待に反し意志に反して、私を超え(über mich)私をめぐけて(an mich)起つて来る。呼ぶ者(Rufer)は私よりほかの何ものでもなく、しかもまた単に私自身であるとは決していえない。私をめぐけて私の内から呼ぶ如くでありながら、現実には何ものがどこから呼ぶとも、全く言いがたい。そういう根源的事実をハイデッガーは、いわゆる非人称主語esを用いて、Es ruft mich.と語りあらわした(SZ 275-7)。しかしそのEsの正体が何であるかについて、それ以上の追究は『存在と時間』ではついになされなかつた。

またかれによれば、現存在の「負い目あること」(Schuldigkeit)が良心の呼び声によつて開示せられ、それが被

投的企投という現存在の存在構造の核心をなすのであった。負い目あることとは、現存在が投げられたものとして、自分の力で現存在するのでなく、自分で自分の存在の根柢をおいたのでないにもかかわらず、みずから根柢たることを引受けるほかないように投げ出されている——そういうこととして語られていた (SZ 283A)。いいかえれば、被投的企投における「投」(Wurf) がどこから来るかを——被投性の「投」ばかりか企投の「投」に關しても——現存在自身は全く知らず、それに関して現存在は全く無力であり、その「投」を支配することは全然できなく (SZ 349)。負い目あることとは、そういう無力さを言うのである。しかも、その無力さにもかかわらず、無力のまままで被投的企投として現存在するほかないもの、それが人間だということである。

かの *Es ruft mich.* の *Es* が何ものであるかという問題と、この被投的企投の「投」がどこから起るかという問題は、後の『ヒューマニズム書簡』をまつまでもなく、一つにつながっている。そうしてその一つとは要するに、現存在がどこからどう生起し成立するか、その生起・成立の起点如何、という問題にほかならない。その問題は、『存在と時間』ではついに答えられなかった。

ところで、良心の呼び声や負い目あることに關する分析は、『存在と時間』上巻をそれだけで孤立したものととして見るかぎり、あまり重要とも思われないかも知れない。というのは、そこで重要なのは、現存在の存在を時間性へと還元することであって、その還元にはだち現存在の存在を全体性において把握する必要があった——そのために、顔落せる現存在を死にめざめさせ本来的自己へと企投せしめるところの良心の呼び声が、いわば付随的に問われたにすぎなかったように思えるからである。

それにもかかわらず、『存在と時間』において最も重要な分析の一つは、良心の呼び声ないし負い目あることに關するそれであったとせねばなるまい。たといその分析は右のような事情から付随的に要求されたにすぎなかったとしても、その分析をとおしてハイデッガーは、現存在の生起・成立の究極的起点の問題を、始めて発見せしめられたの

であった。その問題への取組みから、存在解釈の深化が始まる。同時に、そこから『存在と時間』の限界が超えられていくのであって、『存在と時間』はそこで中絶されるほかなかったのである。

『存在と時間』中絶後の長い沈黙の中で、ハイデッガーは存在解釈の深化を経験するのであるが、その間の消息を最初に告げたものが『ヒューマニズム書簡』なのであった。それによれば、被投的企投における「投げるもの」はまさに存在そのものでなくてはならず、被投性の「投」も企投の「投」も、ともに存在そのものから起る (UH=WegM 168, 172-3)。また、かの Es ruft mich. とさう呼び方で起る呼び声はすなわち、存在そのものからの「投」にはかならず、呼ぶもの (Es) はまさに存在そのものだとされている (UH=WegM 172-3)。——『存在と時間』においては、現存在の「存在」が Sorge (憂慮・関心) ないし時間性として解釈されたにとどまり、憂慮ないし時間性の起点、如何という問いは明確な問いとして立てられるにも至らず、まして、「存在」ないし「存在一般」の名においてそのような起点が考えられておりはしなかった。それに反していま、かの投げるもの・呼ぶものが新たな意味における存在だとされるとき、現存在の究極的起点への問いは、それだけで早くも一応片付いたかのように、あるいは思われよう。

ただし、新たな意味における存在が真に究極的なる起点たりうるためには、何よりもまず、その存在それ自体についてさらに起点が確かめられていなくてはならぬはずである。すなわち、存在そのものはそもそもどこから生起し、いかに「存在する」か——その問題はヒューマニズム書簡ではいかに究明されているであろうか。

ハイデッガーによれば、「存在が存在する」(Sein ist.) とはわれわれは言うことができない。「存在する」(ist) という言い方は存在者にしき妥当せず、存在は存在者ではないからである。しかもなお、本来、存在こそ存在者以上に *seind* でなくてはならず、真に「存在する」ものは存在者よりもまず存在でこそなくてはなるまい。ハイデッガーは、存在こそが「存在する」ということを、*ist* という語によらずに、*Es gibt Sein.* と語りあらわした (SZ 212,

UH=WegM 165-6)。

しかれば、その Es gibt Sein. における Es の正体は何か。何が存在そのものを「与える」か。いいかえれば、存在そのものの起点はいずこにあるか。

かの Es ruft mich. の Es を Sein と考えたハイデッガーは、この Es gibt Sein. の Es をも Sein それ自身だと考えようとした。ちなむは、Es gibt Sein. ではなく、Das Sein gibt sich. ならんは Sein gibt Sein. ということだとするのである (UH=WegM 166, ZSD 19)。しかん、Es ruft mich. の Es と、Es gibt Sein. の Es とを、たやすく同視してはならぬであろう。前者も一応われわれ現存在の成立の起点にかかわるが、後者はいわば起点そのものの起点にかかわっている。両方の Es がともに Sein を意味するといっても、直ちに同じ Sein ではないであろう。後者すなわち Es gibt Sein. の Es とこの Sein は、その実、存在をも存在^{ザイン}たらしめる——したがって存在者をも真に存在者たらしめる——高次の存在^{ザイン}を意味している。そうして『思惟の本題へ』によれば、その高次の存在としての「存在そのもの」(das Sein selbst)において、実はすでにエルアイクニス^{ザイン}が思惟せられていたのだといわれる (ZSD 46)。

『コルマニスム書簡』では、eigenen という動詞はしばしば使われているものの、エクアイクニスという語は一度も見えないのに右の如く言われるのは意外であるが、かれのいうところでは、エルアイクニスの思惟の骨組みにあたるものは一九三六年から三八年にかけてすでに思惟しぬかれていたとのことであり (ibid.)、それよりさらに早い時期から手稿の中では Ereignis という語を用いていたともいわれる (UZS 260 Ann.)。——ともかくこのように、存在解釈の深化のはてについてエルアイクニスに出会いえて、現存在の生起・成立の究極的起点如何という問題も、ようやく決着へと近づいてきたといえるであろう。

二 エルアイクニスと人間

語源的には、エルアイクネン (erigenen) は、er-äugnen から er-blicken, im Blicken zu sich rufen, an-eigenen というようなことを意味するところ (ID 28-9)。つまり、「見つめる」「見つめることにおいてわが方に呼びよせる」そのようにして「わがものとする」——そういうことを意味するものようである。

その「見つめること」はまた「見入ること」(Einblick) であり、「見入ること」は「輝き入ること」(Einbitz) であって、存在の真性 (Wahrheit des Seins) が存在へと輝き入ること、それがエルアイクニスだといわれる (TK 44-5, UZS 264)。

そこから考えれば、Es gibt Sein. とは Es すなわち存在の真性が、Sein を見つめ、呼びよせ、Sein へと見入り、輝き入り、そのようにして Sein として現成し来たることにほかなるまい。そのような見入り・輝き入りとしての Es gibt Sein. がすなわちエルアイクニスである。Es gibt Sein. ということからはなれてエルアイクニスそれ自体を抽象的に考えることは無意味であり不可能であろう。ハイデッガーが、「存在はエルアイクニスとして現われ来たるべく、存在としては消え去る」(ZSD 46) とするときにも、エルアイクニスと Es gibt Sein. との、そのような不可分が言われている。存在はエルアイクニスにおいてエルアイクニスから、しかもエルアイクニスとして起るのであり、存在とエルアイクニスはそういう仕方方で一つなのである。逆にいえばエルアイクニスは、存在をも存在として生起せしめる究極の起点として、たしかに存在を超えていながら、しかも存在の上位概念などではなく (ZSD 22)、「存在と不可分に、存在として働くのである。」

ところで存在は元来、時間と不可分のはずであった。すでに西洋的思惟の発端以来、Sein は Anwesen (現にある) を意味してきたのであり、Anwesen はさうまでもなく Gegenwart (現在) につながっている (ZSD 2, 36)。その

ようにして、存在と時間とはともに帰属しあっているのである。一方また「存在は存在者なしには決して存在せず、存在者は存在なしには決して存在しない」(WIM=WegM 102) という有様において、存在と存在者がやはりともに帰属しあっている。——そのように時間や存在者と帰属しあうこと＝相依共属 (Zusammengehören) において始めて存在は存在として「ある」(与えられる) のである。Es gibt Sein. というのは具体的には、右の如く、存在が時間と相依共属し、また存在者と相依共属しつつ生起することにはかならない。

それゆえにエルアイクニスもまた、相依共属として説かれる。すなわち、『同一性と差異』では、人間と存在との相依共属を端的に経験することがすなわちエルアイクニスに帰入することだとされている (ID 28)、『思惟の本題へ』では、「時間と存在との両者をその固有さ (Eigenes) に——すなわち相依共属に——規定するもの、それをエルアイクニスと呼ぶ」(ZSD 20) と説かれているのである。——そのように相依共属しつつ、存在や時間や存在者は、それぞれの固有さ (Eigenes) を獲得して生起し成立するのであり、そのことをエルアイクニスというのである。存在と存在者との両元性 (Zweifalt : HW 317, WHD 135, VA 240, Uzs 122 etc.) と呼ばれたものもこのような相依共属を意味したと考えてよいであろう。

とりわけ人間は、現・存在 (Da-sein) として、存在と格別の仕方でも相依共属している。すなわち、「現」(Da) とは、存在の明るみ (Lichtung des Seins) であり、人間は「現の存在」(《Sein》des Da) として、存在の真性のうちへと脱我的に立ち入る、という仕方でも存在に属しており (UH=WegM 157, WIM=WegM 202)、『存在は現存在の「現」(存在の明るみ) においてのみおのれを開示しきたるのである (SZ 212, UH=WegM 167)』。そのような形で、人間が存在に引渡され (Vereignet) 存在が人間に委ねられて (zugeeignet)、『存在と人間とが相依共属すること』、『同一性と差異』では特にそのことがエルアイクニスだとされたのであった。

ところでハイデッガーは、言葉は「存在の家」(das Haus des Seins) だと言っていた (UH=WegM 145, 164,

192)。Es gibt Sein. とつうことはまた、存在が言葉という「家」に守られ保たれて与えられるということではなくてはなるまい。それはいいかえれば、エルアイクニスという根源的振動（それ自身で振動する領域、der in sich schwingende Bereich）が、言葉という「最もしなやかな・しかしまた最も傷みやすい・かつすべてを留め保つところの振動」において、それ自身を現わし保つということである（ID 30）。そのことをハイデッガーは端的に、「エルアイクニスと言つ」（Das Ereignis ist sagend : *UaS* 262-3）とも表現した。ハイデッガーの見るところでは、われわれは言葉とおしてのみエルアイクニスに出会いうるのである。それゆえまたかれはいう、「われわれの本質が言葉に引渡されて（vereinnet）いるかぎりにおいて、われわれはエルアイクニスのうちに住む」（ID 30）と。

ところで、何がエルアイクニスをエルアイクネンするか。エルアイクニスによってエルアイクネンされるものは何か。エルアイクニスを思惟するところの思惟とは、すなわちエルアイクネンされるものへの考察にほかならぬかどうか。——これらの問いについては、講演『時間と存在』は何も答えないが、しかし、他の著作ではそれについて多くのことが思惟された、とゼミナールで言われている（ZSD 45）。しかし、「エルアイクニスへの単に一つの道」（ibid.）が示されているにすぎぬという点では、他の著作も『時間と存在』の場合と異ならぬではあるまいか。いいかえれば、かれはまだエルアイクニスについてすべてを語りおおせているわけではないであろう。折りにふれて種々に語ることを試みながらも、決定的に語ることを（決定的に語った著作の公表を）かれはなお留保しているように思われる。それにもかかわらず、かれがすでに説くところを勘案してみれば、エルアイクニスの意味はほぼ上述の如くに把握できるのではあるまいか。約言すれば、存在が存在として——時間や存在者と相依共属しつつ——生起し成立し來たるその究極的起点（根源的振動）そのものがエルアイクニスなのであり、そのエルアイクニスにわれわれは、言葉においてふれるのである。存在の現成はすなわち、存在と相依共属する存在者の現成でもあるから、エルアイクニスという根源的振動は、存在と存在者とに共通な究極的起点であるというべきであろう。

前章において見てきたところによれば、『存在と時間』を行きつまらせるとともにその後の新しい思惟の展開をよび起こしたものは、現存在が現存在たりうる究極的起点如何という問題であった。その見方が当たっているとすれば、エルアイクニス¹は右の如く何よりもまず、現存在ないし存在者一般と存在そのものとの究極的起点を意味するのが当然であろう。ハイデッガー自身エルアイクニスについて多様な説き方をしているようにみえるにもかかわらず、その焦点は結局やはり右のような意味に絞られるはずであって、そのことは例えばつぎのような言表に徴するとき、ますます明らかとなるであろう。

すなわちかれは、「エルアイクニスがさらにそれへと遡源していくような何か、あるいはエルアイクニスがそこから解明されるような何か——そのような「エルアイクニスを超える」何か他のものは全くありはしない」と言い、また、「エルアイクネンは決して他のものからの成果 (Ergebnis) ではなくて、むしろ贈遣 (Ergebnis) なのだ」という。贈遣という語によってかれは、存在そのものも存在者も一切そこから始めて起こされ与えられて来る究極の振動する根源の如きものを言おうとしている。すなわち、かれによれば、「その贈遣から到来するところの根源的な *Geben* が『*Es gibt*』といわれる事柄を始めて授け叶える (*gewähren*)」のであるが、「存在すらも、現存²としてそれ自身の固有³に至らんがためには「すなわち、存在が存在として成立せんがためには」『*Es gibt*』を必要とする」といわれている (以上、*UzS 258*)。——*Es gibt Sein*、ということがいかに思惟されたかは、すでに詳しく見たところである。その *Es gibt Sein* は贈遣から発するのであり、その贈遣すなわちエルアイクニスこそが、一切の真に究極的起点であるゆえ、それ以前への遡源も、それ以外の何かからする解明も、全然不必要かつ不可能だと、かれは説いているのである。

さて、このようにエルアイクニスこそが現存在成立の究極的起点であるとして、エルアイクニスと現存在とのかわり—それをかわりと称することはすでに適切でないが—を、さらに詳しく探っていくことはできぬであろうか。

ハイデッガーにおける存在解釈は実は人間解釈と不可分であった。ついにエルアイクニスにまで届いた存在解釈の深化は、人間解釈をいかに深化せしめ、エルアイクニスと人間のかかわりをいかに開顕しえたであろうか。

『存在と時間』において、人間の存在は憂慮^{ソルゲ}として解釈されていた。憂慮とは簡単にいえば、すでに世にあって (Schon-sein-in……) 存在者のものとに頹落しつつも (Sein-bei……) 自己の可能存在へと企投しつつ生きる (Sich-vorweg-sein) ——そういう人間存在の根本構造を意味していた (SZ 192-3)。ハイデッガーはとくに可能存在への企投を重視してそれを実存 (Existenz) と称したが、氣遣わるべき自己の可能存在の最たるものは死であり、それゆえに人間は「死への存在」 (Sein zum Tode) と呼ばれた (SZ 250-1)。そして、死への存在たることを覚悟しそれをごまかさずに受けとめ引受け^{ソルゲ}ること (vorlaufende Entschlossenheit) が現存在の本来性だとされたのであった (SZ 302etc.)。

ここではハイデッガーは、生の終りとしての死と対比して生の始まりとしての誕生を考えることはあっても (SZ 233, 373-4) 、「いまわれわれが問うている如き意味での究極的起点を何ら取り立てて考えようとはしていなかった。それにもかかわらず『存在と時間』の当初の計画に反して、ハイデッガーはいやおうなしに現存在成立の究極的起点を思惟すべく迫られたのであって、そのことは前章以来、かなり詳しく検討してきたところである。

究極的起点を思惟するに至って、当然のことながらハイデッガーにおける死の意味・死への存在の意味は一変してしまった。すなわちかれによればいまや、「死は無の厨子^{すし}として、存在の本質 (das Wesende des Seins) をおのれのうちに守蔵する」のであり、そのような「死を死としてな^し能^う」 (Vermögen) といふものこそ、「死すべきもの」 (die Sterblichen) としての人間なのである (VA 177)。——ここに仮りに「存在の本質」と訳してみた das Wesende des Seins と^らう語は、存在として現成 (wesen) しつつ存在を存在たらしめている何かとして、また^らにかのエルアイクニスをこそ意味していよう。究極的起点としてのエルアイクニスが見入り輝き入るとき、

死もまたあるいは死こそが何にもましてエルアイクニス^{Existenz}を映し出す場に転化するのである。そのとき無論、実存とか企投とかの意味も変化せざるをえぬであろう。

ハイデッガーは実存 (Existenz) という語をやがて Ek-sistenz と書きあらわし (UH=WegM 155etc.)、存在の真性へと出で (ek-) 立つ (sistere) とした意味をあらわすようになった。その「出で立ち」 (Ek-sistenz, Ek-sistieren) をかれは「閉じ籠り」 (In-sistieren) と対比して説いていた。すなわち、人間がもっぱら主体としての自己自身を尺度として存在者に向おうとするにつれて、人間は測りそこない、人間の人間たるゆえんのものを忘却し、他の存在者に頼って自分自身を確保しようとする固執する——そのような固執 (Beharren) が閉じ籠りという態度にはかならない (VWW=WegM 91-2)。「存在と時間」に戻していえば、平均人として存在者のもとに頹落していること、それが閉じ籠りだと考えてよかるう。そういう閉じ籠りをハイデッガーはまた「迷い」 (Ire) という。簡単にいえば迷いとは、自己の究極的起点 (尺度) が自己自身にあるかのように錯覚していることだといってよかるう。そうして、自己への閉じ籠りを克服し迷いを断って、真に究極的起点なるエルアイクニス (ないし存在そのもの) に帰ると、それが出で立ちである。

このよう^{エクシステンツ}な出で立ちを考えるに至れば、企投 (Entwurf, Entwerfen) の意味もまた変らねばならぬ。『存在と時間』では、企投は、どこから起されるとも知れずして起る被投的企投であったが、しかるに前述の如く、『ヒューマニズム書簡』では一応、企投の「投」は存在^{ザイン}から起るとされた。しかしその後の存在解釈の深化にともない、企投はさらに Ent-^{ent-}werfen と^{ent-}じて考え直されていく。Ent-^{ent-}werfen とは、我執 (Eigensinn) を断ち^{ent-}白^{ent-}を去^{ent-}って (von sich weg)、エルアイクニス (その「見入り」 Einblick ないし「輝き入り」 Einblitz) に応答 (entsprechen) すべくエルアイクニスへとおのれを投げ入れる——そういうこととして、エルアイクニスへの「応^{こた}え投げ」とでもいうようなことを意味するものようである (TK 44-5)。

ともかく、「出で立ち」も「応え投げ」もともに、自己への閉じ籠りなり我執なりを断ち切り、自己を放棄し、挙げてエクアイクニスへの応答たらんとすることを意味している。ハイデッガーがいかなる境涯に住せんとしているかは、このようなところにも一応、端的に示唆されているといってもよからう。人間を「死すべきもの」と呼ぶときにも、前述の如き意味とともに、我執を滅し自己を捨てたもの、といった意味合いがこめられているのではないか。

ところで、人間の出で立つべき場所は、ゲフィールト (Geviert) として描き出される。すなわち、天・地・聖なるもの・死すべきものという四者が、たがいに照り映え交錯しつつ集まる場所、それがゲフィールトである (VA 150, 172, 195 ; ZSF=WegM 239)。そしてそのゲフィールトはまたエルアイクネンの「輪舞の場」(Reigen) だとされる (VA 173)。——近年のハイデッガーの思惟はとりわけエルアイクニスとゲフィールトをめぐって営まれていると見てよからう。そのかぎりかれの境涯はまた、とりわけそこに「天・地・聖なるものとの出会いのうちへと出で立って我執を断ち存在と相依共属しつつ、エルアイクニスという根源的振動に身を委ね、その振動の語りかけに応答しつつ生きる——そういうところに、あるといってもよいのではないか。

しかし、ゲフィールトもまたエルアイクネンされるものであり (Vgl. ZSD 45) エルアイクネンの輪舞の場だとされるからには、ハイデッガーの境涯を一焦点に絞って問うとすれば、エルアイクニスに向けて絞られるべきであろう。

——ハイデッガーは一体、エルアイクニスそのものをいかに「経験」しているか。

三 エルアイクニスの「経験」

——ハイデッガーと道元——

ハイデッガーにおいて「経験」(Erfahrung, Erfahren) がどういうことを意味し『存在と時間』以来、何がいかにか「経験」されてきたか——そういう問題については、^{註四} いずれ別に考察してみたい。さしあたりエルアイクニスに関し

ていえば、「経験」とは、「エルアイクニスに滞在すべく帰入すること」(die Einkkehr in den Aufenthalt im Ereignis)だといわれる(ZSD 57)。エルアイクニスに応答する目的^ヲ(das Entwachen in das Ereignis)は経験^ヲれねばならず、証明(Beweisen)はされえない、ともいわれている(ibid.)。このように証明を斥けて「経験」を説くハイデッガーに、「神秘主義」というレッテル(ZSE=WegM 237)をはることはと容易なことはあるまじ。

しかしながら、真に究極的な起点に関しては、「何ゆえに」(warum?)という問いが問われえず、証明のされようがない(SvG 68-73, 206-9 : ZSD 56)ということ^ハ、ハイデッガーのかねて説く^トおりではあるまいか。「本質的な思惟の分野においては、すべての論駁が愚劣である」(UH=WegM 167)というかれの一方的な宣言も、かれの「本質的な思惟」が真に「本質的」であり、究極的起点そのものからの思惟でありえている場合には、誰もその宣言の権威を否定しえないであろう。問わるべきはただ、ハイデッガーが究極的起点そのものをいかに経験しているか——エルアイクニスに滞在することへと、いかに帰入しているか——ということである。その経験(帰入)の確かさ深さが、結局はかれの境涯の確かさ深さにほかなるまい。

ところでわれわれはいかにして、かれの境涯なり経験なりの確かさ深さを測りうるか。——おのれの境涯に引きよせてハイデッガーを低俗化してしまうようなことにならぬためには、問う者自身ハイデッガーに匹敵しうるだけの境涯にあることが必要ではないか。そうだとすれば、ハイデッガーほどの人の境涯を問う資格が私にありうべくもないであろう。しかしながら、ハイデッガーがつねに最古代ギリシャ以来の西洋的思惟の伝統につながって——一面ではその超克を企てつ——思惟してきた如く、われわれ日本人もまた、深き思惟のはるかなる伝統を負うていないのでは必ずしもない。私自身の思惟の営みの貧しさにもかかわらず、ハイデッガーの境涯を問うだけのものが、わが国における思惟の歴史のうちに見出されるのではないであろうか。

日本における思惟の最高峰のうち幾つかは、鎌倉時代の新仏教の祖師たちによって築かれたであろう。私はいま、

とりわけ道元の思惟をとおして、ハイデッガーの境涯を問い究めたいと思う。道元の思惟には、本質的にハイデッガーのそれと揆を一にするものがあるように考えられ、比較追究の前提をなす共通の場が、何らかの形でそこにはすでに成立しているように思われるからである。^{註五}

道元禪が体系をなしているとすれば、その体系を存在論の面と実践論の面とに大きく二分することができよう。そうして、その存在論は「一切皆空」と「性相不二」という二つのエレメントから成り、その実践論は「自己放棄」と「修証一等」という二つのエレメントを含む——これら四つのエレメントから道元禪の体系は成っていると見てよからう。そうして、その存在論と実践論とを融合すれば結局、「自己放棄」と「性相不二」という二つのエレメントに還元できるであろう。

道元によれば、「自己をはこびて方法を修証するを迷とす」(現成公案、七頁)^{註六}るのであり、したがって転迷開悟は一にかかって自己をいかにして放棄するかにある。「仏道をならふ」とは、ひっきよう「自己をわするることだ(同)とされるゆえんである。そうして、存在者を存在者たらしめるものが「性」と名づけられ、存在者は「相」と呼ばれるが、性と相とはそのような区別にもかかわらず不二である(弁道話、七四〇頁)。それゆえ人間は、本来の面目にかえて「自己をわする」や立ちどころに性(仏性・法性・心性・本性)に承当し同参する。ただし、ハイデッガーにおいて存在が存在者でない如く、性は存在者でなく無(無仏性)であり、それなればこそ、性と相とは同参して不二たりうる。

前述の如くハイデッガーもまた、人間が自己自身を尺度として存在者に向う——「自己をはこびて方法を修証する」——ことを「迷い」と称した。そして、「閉じ籠り」^{インクステイレレン}ならぬ「出で立ち」^{エク・システイレレン}を説き、「企投」^{エントウ・エルフエン}ならぬ「応え投げ」^{アントウ・ヴェルフエン}を説いたとき、かれはまさに「自己放棄」を説いていたのだということも前述の如くである。ハイデッガーの説く存在と存在者との相依共属が道元における「性相不二」と通じあうことについても、多言を要しないであろう。そうし

て道元は性と相との相依共属において、まさにエルアイクニスというべきものの躍動を「エルフアレン経 験」していた、といつてもあながち見当ちがいならぬのではあるまいか。さしあたり『現成公案』巻末の「風性常住無処不周」の公案に関する道元の拈提によつても、そのことをうかがうる。

夏の一日、扇を使つていた麻浴まよく宝徹に或る僧は問うた、「風性常住、無処不周なり、なにをもてかさらに和尚あふぎを使ふ」と。宝徹は答えた、「なんぢただ風性常住をしれりとも、いまだ処として周いたらずといふこと無き道理をしらず」と。さらにたたみかけて「いかならんかこれ無処不周底の道理」と問うた僧に、宝徹はただ黙して扇を使うのみであった。それが宝徹の答であった。この答に僧は礼拝した。——道元はこれを拈じて、「仏法の証験、それかくの如し」といい、「常住なればあふぎを使ふべからず、使はぬをりも風をきくべきといふは、常住をもしらず、風性をもしらぬなり」という。(以上、現成公案、一〇頁)

かの僧の理解するところからすれば、風性が常住なるからには、その上さらに扇を使うことは不要であり不当であつて、使わずとも風は吹いておらねばならなかつた。そのような理解はしかし本性のみ常住なりと説く先尼外道の邪見(弁道話、七三九頁・即心是仏、四三頁)に類し、「風性常住」ということを単に(ハイデッガーのいわゆる)「形而上学」的に思弁するのみであつて、「無処不周」の道理に何ら参じておらぬと批判せられた。しからは「無処不周底の道理」は如何。宝徹ないし道元の見所からすれば、風性はただ宝徹の扇ぐ「処」に扇ぐ働き(相)と不二に同参してのみ涼風として「周いたり」現成するのである。換言すれば、性はただ相(一切の存在者ないしその働き)が相として現成し來たるその「処」において、相と同参し、相を相たらしめつつ相と不二に現成する。——そのような不二・同参をハイデッガーは相依共属すなわちエルアイクニスと呼び、道元は「性相不二」と呼んだのである。宝徹のただ黙して「あふぎを使ふのみ」なる働きにおいて、その働きと風性との相依共属が一言詮不及なるエルアイクニスそのものが—まさしく躍動していたのであり、僧はそれに対して礼拝したのである。

道元は上掲の語につづけていう、「風性は常住なるがゆゑに、仏家の風は大地の黄金なるを現成せしめ、長河の蘇酪を參熟せり」(同頁)と。常住なる性(風性)に相依共属して働く(扇ぐ、行ずる)ことこそが釈尊以来の「仏家の風」であり、その相依共属 \parallel 性相不二 \parallel エルアイクニスからして、本来黄金なる大地は黄金として現成し来たり、本来蘇酪なる長河は蘇酪として參熟せられ来たる。かくして、人間も大地も長河も一ひいては天空も聖なるものも一エルアイクニスから現成しエルアイクニスに応答しつつ「一時に無等々の大法輪を転じ、究竟無為の深般若を開演す」(弁道話、七三一頁)るのである。そこに、ハイデッガーのいわゆるエルアイクネンの輪舞の場としてのゲフィールトに通ずるものを見出ししても、必ずしも行きすぎでないのではあるまいか。

かくして、「自己放棄」を説き「性相不二」を説く道元の境涯は、エルアイクニスへの応答・帰入を説くハイデッガーのそれと、きわめて近いと言えそうに思われる。しかしながら、両者の近さを指摘することは必ずしも困難でないにしても、その反面の距たりが見ぬかれた上で近さが言われるのでなければ、単に恣意的な比較に終るであろう。そうして、距たりは実は近さの中にこそ、ひそんでいるのであるまいか。

「迷い」ということに関してもハイデッガーと道元の間近さが見出されることは、先にすでに説いたのであるが、その近さはいかなる距たりを含むであろうか。ハイデッガーは、一九四三年刊行の『真理の本質』では、「現存在は単に出で立つばかりでなく、同時に閉じ籠る」(VWW=WeGM 91)と云い、人間はたまたま迷いに陥ったり陥らなかつたりするのでなく、「人間は出で立ちつつ閉じ籠るのであり、そのようにしてすでに迷いの中にある——それゆえに、人間はつねに迷いの中を歩むのである」(ibid. 92)という。『存在と時間』において頽落(Sein bei……)が現存在の存在構造の一部をなすとされていた如くここでは「迷いは現存在の内的構造に属する」(ibid.)といわれるのである。見方によればここにもやはり、「ただ生死(「迷い」すなはち涅槃と)ころえて、生死としてとふべきもなく、涅槃としてねがふべきもなし。このときはじめて生死をはなるる分あり」(生死、七七八頁)と説いた道元の境涯

に通ずるものがあるように思えるかもしれない。

しかし、それとこれとをたやすく混同してはならぬのではあるまいか。端的にいえば、道元にあつては、「生死すなはち涅槃とこころえて」生死にも涅槃にも着せずして、ひたすら「生死をはなるる分」を求めよ、というのである。それに対して、ハイデッガーにおいては「生死をはなれんとする強い志向が見られぬであろう。そのかぎり、同じく「自己放棄」ということを説いているかに見えながら、ハイデッガーの場合、それが単なるポーズに終るおそれがないかといえまい。

しかしながらハイデッガーも、一九五七年の『同一性と差異』につきのように語ったとき、そこではまさしく迷いからの脱却を強く志向するに至っているとも見られよう。「われわれはまだ〔人間と存在との〕相依共属（ザッペンゲヘレ）のうちへ帰入していない。しかし、かかる帰入はいかにして達成せられるか。それはわれわれが、表象する思惟（Vorstellungendes Denken）の態度から自らを脱却させることによってである。この自己脱却（Sichabsetzen）は Sprung という意味における Satz〔すなわち「飛躍」〕である」（ID 24）。——ここに「表象する思惟の態度」とはすなわち人間が「主体としての自己自身のみをすべての存在者に対して尺度に取る」（VWV=WegM 91）ところの閉じ籠りないし迷いの姿勢にはかならない。その迷いから脱却して相依共属すなわちエルアイクニスへ飛躍し帰入せんとするのである。ここでは「自己放棄」と「性相不二」への帰入とが、同時に志向されているともいえよう。

ハイデッガーはエルアイクニスを思惟するに至って、このように「自己放棄」を願い相依共属（性相不二）への帰入を願いつつ、道元の境涯へ接近せんとする勢いをにわかに強めてきたといえそうに思われる。とくに、相依共属のうちへの「飛躍」が「突如たる転入」（Jähre Einfahrt）ないし「橋わたしもなき突如たる帰入」（das Jähre der brückenlosen Einkehr）だとやれるとき（ID 24-5）、それはほとんど禪そのものではないか、とやえ思われる。

しかしながら、最後に問われるべきはやはり、ハイデッガーがエルアイクニス（性相不二）への帰入をはたして遺憾

なく経験しているかどうか、ということである。（「自己放棄」の経験は、結局はエルアイクニスへの帰入のそれの反面に含まれると考えてよいであろう。）

ハイデッガーは「経験」とは、経験のため「準備する思惟」（das vorbereitende Denken）と別のものではないという（ZSD 57）。ここには、どこまでも「途中」（unterwegs）にあることに耐えようとするかれの従来の姿勢が見られもしよう。しかし、その姿勢には同時にかれの限界も露呈されておりはしないか。道元ないし一般に禪において、或る意味でやはり思惟や文字はつねにただ真の「経験」を準備するもの（月をさす指・破木杓）であったにせよ、道元はつねに「準備する思惟」（言葉や文字）の先へ躍り出て、みずから「経験」そのものとなりきっていたはずである。かの宝徹の「あふぎを使ふのみ」なるはたらきにおいても、まさにそうであった。

「経験」へと「準備する思惟」を、「経験」そのものにすりかえてはならぬのであるまいか。しかし、道元とハイデッガーの「経験」そのもの（ないし「準備する思惟」としての「経験」）を直接に拉し来たって厳密に対比するというようなことは、方法的にほとんど不可能であろう。われわれはやはり一歩退いて、言葉の上で両者の経験ないし境涯を対決せしめるほかない。その場合、一つの決め手として、ハイデッガーの使うエントアイクニス（Enteignis）ないしエントアイクネン（Enteignen）と「う語を取上げることができると思う。」

ハイデッガーによれば、エルアイクニスはしばしばそれ自身をあらわすことを拒否して退き隠れる（sich entziehen）のであり、そのように退隠（Entzug）のうちにあるエルアイクニスがエントアイクニスであって、「エルアイクニスには本質的にエントアイクニスに属している」ともいわれる（ZSD 23, 46）。以前からかれは、存在はそれ自身をあらわすとともに隠すと説いてきたが（HW 310, WHD 5, VA 134 etc.）^{ザイン}、そのことがエルアイクニスについて言われるわけである。たしかに、エルアイクニスという究極的起点そのものはわれわれの前にあからさまに現われ出ているわけではなく、注意ぶかくねばりつよい思惟によってそれはかるうじて探りあてられるほかない。そのかぎ

り、それはそれ自身をあらわすよりもむしろ隠している、と言いたくもなるう。

しかしながら、たまたま西洋哲学二千数百年の歴史の大部分が存在忘却のうちにあつてエルアイクニス¹を思惟しなかつたからとて、存在ないしエルアイクニス²それ自体がおのれを隠すのだと考えるのは速断にすぎはしないか。

なるほど道元も、しばしば「無仏性」と説き、また「什麼物」^{なにももの}「慙慙」^{いんいん}等の疑問詞で仏性を呼んだ。それはしかし、仏性もまた存在者であるかのように人が考へることを拒否せんがためにほかならなかつた。存在者ならぬ仏性は、かえつて存在者において存在者としておのれを全露し全現し来つており、「仏性の現前せざる仏性あらざるなり」(仏性、一七頁)といわれる。エントアイクネン³していて現成せぬような、そういう隠れた仏性はありえないというのである。かの麻浴室徹における如く道元においても、仏性は一切事象と相依共属してエルアイクネンし来つてゐる。それゆゑに人間としては、自己を放棄し相依共属へと帰入することが可能かつ必須であつて、そのような帰入を道元は「直下ノ承当」(普勸坐禅儀、全集下巻三頁)と称した。

しかるにハイデッガーの場合、「承当」しようにもエルアイクニスはしばしばエントアイクネンしていて「直下」に無いといふのである。エルアイクニスへの「橋わたしもなき突如たる帰入」を説きながら、肝心のエルアイクニス⁴がそこに欠けているとはどうか。——あえていうなら、欠けているのはエルアイクニスではないであらう。エルアイクニスが相依共属を意味するなら、人間と存在との相依共属が欠けることはありえないはずである。「存在は存在者なしには決して存在せず、存在者は存在なしには決して存在しない」(WIM=WegM 102)のであるから。しからば何がいったい欠けているのか。おそらく、エルアイクニスへの帰入の深く確かな「経験」⁵そのものがハイデッガー自身にまだ欠けているといふこと、結局それが問題だと思ふのである。百尺竿頭さらに一步を進めて、みずからをエルアイクニスへの帰入の直截なる「経験」⁶そのものたらしめんとすれば、ハイデッガーは思惟者たることをすら放棄する危険にさらされるであらう。しかしただそのときにのみ、かれの思惟はかえつて真に充実し、そこでこそかれの境涯

は、しるべきものではないか。

参考文献略

- SZ Sein und Zeit, 1927.
WIM *Was ist Metaphysik? 1929 (5. durch Einleitung und Nachwort vermehrte Aufl., 1949).
VWG *Vom Wesen des Grundes, 1929.
VWW *Vom Wesen der Wahrheit, 1943.
UH *Über den Humanismus, 1947 (Gesonderte Schrift, 1949).
HW Holzwege, 1950.
WhD Was heißt Denken? 1954.
VA Vorträge und Aufsätze, 1954.
ZSF *Zur Seinfrage, 1956.
SVG Der Satz vom Grund, 1957.
ID Identität und Differenz, 1957.
UzS Unterwegs zur Sprache, 1959.
TK Die Technik und die Kehre, 1962.
WegM Wegmarken, 1967.
ZSD Zur Sache des Denkens, 1969.

〔備考〕引用のちぎ略符号に添えた数字はページを示す。*印の五書は後に《Wegmarken》に収録されたので、略符号をWIMWegM のように記し、《Wegmarken》におけるページを掲げた。

- 註一 Ereignis, Ereignen と同じ語については、「出来」^{しゆいらい}「性起」^{しやうき}「現出」^{げんしゅつ}「本有化」等の訳語がすでに工夫されているようではあるが、ハイデッガー自身、この語は（ギリシア語「ロコス」やシナ語「道」と同様）翻訳不可能だ（ID 29）と言っているくらいであるから、本稿では片カナで音訳してすませたい。なお、Enteignis, Enteignen, Geviert 等についても同様である。
- 註二 《Zur Sache des Denkens》という微妙な題を、とりあえずこのように訳しておへ。

註三 このような問いが立てられるなら、エルアイクニスに対してさらにどこかに起点が見出されるかのようと思われるかもしれない。しかしそういうことはありえないということについて、あとで引用する『言葉への途中』の所説(UzS 256)など参照。

註四 一例をあげるなら、脱我的実存は「存在と時間」において憂慮として「経験」されたのであり、将来の思惟は「存在とは存在それ自身である」ということを「経験」せねばならぬ、というふうな「経験」という語は使われてきた(UHFWegM 162)。

『思惟の本題へ』のゼミナルにおいても「経験」についてはしばしば語られたことである(ZSD 57)。

註五 そういふ点については拙論『道元とハイデッガーにおける思惟の性格』(『哲学』第十二号、一九六二年、日本哲学会)および拙論『道元とハイデッガー』(『理想』第三百六十九号、一九六四年、理想社)を参照してくださいれば幸せである。なお道元禪の体系については拙論『道元の哲学(上)』(『研究論叢』第十九巻、一九七〇年、山口大学)においていささか参考を試みた。

註六 『正法眼蔵』からの引用は『道元禪師全集』上巻(筑摩書房)により、題号とページを示す。

付記 本稿中、従来のハイデッガー解釈に対してささやかながら異見を立てた箇所も少くはないはずであるが、それらの箇所においては諸家の説にそのつど言及すべきでありながら、紙数を限られた本稿においてはついにその余裕がなく、断念するほかなかった。なお本稿は、始めの予定では、一九六九年九月の九大哲学会大会における報告草案(題目『不思量底の思量―ハイデッガーと道元の境涯』)の一部に基づき、それを少しく拡充して成るはずであった。しかるに、一旦その稿を終えた時点においてハイデッガーの新著『思惟の本題へ』を手にしたため、急ぎこれを取入れて全面的に稿を改める必要に迫られた。いろいろ新たな問題に直面したため脱稿が遅れ、推敲の行届かぬうらみがあるが、切に御叱正をおねがい申しあげたい。―一九七〇年初夏―

(山口大学助教授 昭和二十八年本学大学院〔旧制〕修了・倫理学)