

歴史の根底としての自然

－ハイデッガーSeynsgeschichteの批判－

Die Natur als Grund der Geschichte

Eine Kritik an der Seynsgeschichte M. Heideggers

中 敬 夫

NAKA Yukio

Zeigt sich die Natur als Grund der Geschichte ? Dies versuchen wir zu beweisen, indem wir eine immanente Kritik an der Seynsgeschichte M. Heideggers üben. Dabei stellen sich die folgenden drei Thesen : 1) Die Herkunft der Geschichtlichkeit liegt in jeder Wegstrecke seines Denkwegs im Verhältnis von Wahrheit und Unwahrheit ; besser im Übergang von dieser zu jener. 2) Wenn aber die sogenannte Seyns » Unwahrheit « in ihrer doppelten Bedeutung von Nicht-Offenbarkeit und Verstellung keine echte Unwahrheit, sondern eine ursprünglichere Wahrheit ist, dann darf die Geschichte des Seyns nicht geschehen, und etwas Ungeschichtliches sollte dieser Geschichte zu Grunde liegen. 3) Dieser ungeschichtliche Grund der Geschichte müßte die Natur sein. Für die letzte These glauben wir zwar keinen unmittelbaren Beweis, aber einen Indizienbeweis führen zu können ; und zwar aus dem Gedanken M. Heideggers, insbesondere aus seinem Denken von der » Physis « : dem von sich selbst aus Aufgehenden.

はじめに

自然は自らを歴史の根底として顕示しうるだろうか。

自ずから立ち現れ、文化的・歴史的なものには無頓着なままに、歴史や文化の根底に安らう自然という考えに対しては、自然さえもが歴史の中でしか立ち現れない、或いはたとえ没歴史的な自然というものが認められたとしても、それより一層根源的な、歴史に関連づけられた自然（大地）が前提されなければならないと主張する立場がある。現代に於いてこのような考えを代表するのが、M. ハイデッガーの「有の思索」、なかんずくその「真有の歴史（Seynsgeschichte）」の思想である。

もちろん「ピュシス」に始まり現代の機械技術文明による大地の荒廃にまで至る「第一の始源」の「没落」の歴史と、このような「危険」からの「転回」によって成就されるべき「別の始源」の来るべき歴史という、このようなハイデッガーの壮大な「真有の歴史」の構想には、実証的見地から様々な批判がなされうるであろう。例えば歴史はこのように単純に二分化されうるものではない、ギリシ

アに於ける始源だけが唯一始源的なものではない、もっと多様な伝統を考慮しなければならないのではないか、「まさにその(die)」歴史性などというものは存在しない、等々¹。

しかし我々がここで行いたいのは、このような歴史学的観点に基づいた外在的批判ではなく、もっと内在的な批判である。即ちハイデッガーをして〈真有の歴史〉的思索に導いた歴史性の由来は、まさにその由来の根拠づけ上の不備によって、歴史の根底に歴史的ならざるものを認めるべく強いるのではないか。そしてこの根底こそが「自然」ではないか。ハイデッガーのSeynsgeschichteの論理的前提を突き崩すことによって歴史の根底に自然を見ようとするのが、本稿の狙いなのである。

我々は本稿全体の展開の基礎となる考えを、三つのテーゼという形で示しておくことにしたい。

(Ⅰ) 歴史性の由来は真性／非真性の関わり合いの内に求められる——なぜ「歴史」なのか。或いはハイデッガーに於いては「なぜ」の問いが相応しくないというのであれば、歴史性の「由来」を問うなら、その回答はハイデッガーの思索の道の各期に於いて、真性と非真性の関わり方の内に見出される。つまり、もし真性が非真性から奪い取られなければならないものであるとするなら、真性はそのつど生起し、かくして歴史が誕生することになる。

(Ⅱ) しかし、もし非真性が本当は非真性ではなく、或る仕方での独自の真性であるなら、その場合、歴史の生起は必然的なものでなくなり、我々は歴史的なものの根底に非歴史的なものを認めざるをえなくなる——もしことさらには顕わならざるものも、実は或る仕方では顕れていることが論理的に前提されるのであれば、ことさらなる「真性」が目立たぬ所謂「非真性」から闘い取られる必要などなくなる。むしろ歴史的な真性は、ことさらならざる非真性＝根源的真性に基づき、これを根拠として初めて生起するだけの、二次的な真性に過ぎないことになり、歴史的に生起する真性の様々な諸形態の根底には、歴史的変遷には無頓着なままに安らうものが留まることになる。

(Ⅲ) そして歴史のこの根底こそが、「自然」である——我々はこのことを、直接ハイデッガーから引証することはできないかもしれない。しかしことさらなる奪い取りや闘い、歴史的な送り遣わしによって顕わならしめられる以前に、密やかなる現れが存続しているのだとするなら、それは必ずから立ち現れるものでなければならないことになろう。そしてそれこそが、ハイデッガーが自らは根拠づけうることなく没落の歴史に委ねるほかなかった、「ピュシス」＝「自然」ではないだろうか。

以上のような観点から、本稿はまずハイデッガー各期に於ける「自然」の問題を、特に「歴史」との関連に於いて見直し²、次いで彼の「歴史」概念の変遷を、その由来に注目しつつ追ってゆく。続いて各期に於いてこの由来が帰着する真性／非真性の問題が主題化されるのだが、もちろんこの「非真性」が本当に「非真性」であるのか否かに関しては、再度検討されなければならない。そしてこの所謂「非真性」が根源的「真性」として実質的に「自然」の内に見出されるなら、そこで本稿の目的は達せられたことになる。ゆえに本稿は、以下のように分節される。(Ⅰ) 自然と歴史、(Ⅱ) 「歴史」概念の変遷とその由来、(Ⅲ) 真性と非真性、(Ⅳ) 真性の根拠としての非真性と非真性の根拠としての真性、(Ⅴ) 根源的真性としての自然³。

第一章 自然と歴史

(1) 20年代後半の自然と歴史

『有と時』を中心とした20年代後半のハイデッガーの前期思想は、「自然」に関して三つの意味を区別していた。第一は自然科学の意味での、もしくはVorhandenes [直前にあるもの] という意味での自然であり、時としてハイデッガーがこの意味での自然に「脱世界化」という言葉を用いることがあるにしても、それは周界 (Umwelt) の貧困化という意味で使用されているだけなのであって、結局のところ自然は「世界の内部で出会われる [...] 一つの有るもの」(SZ, S.63)なのである。第二は道具とともに出会われ・それ自身道具的に発見される自然であり、『有と時』はそれを「周界自然」と呼んでいる。この意味での自然は最初から歴史的なものとして理解され、やはり「世界内部的な有るもの」(SZ, S.388-9)である。第三は我々を包み抱く自然、現有が情態的に - 気分づけられた現有として有るもののただ中に実存していることによって現有の内で顕わとなっている自然であり、それを『有と時』は「ロマン派の自然概念の意味での」(SZ, S.65) 自然と、『根拠の本質について』は「或る根源的な意味に於ける」(WM, S.154) 自然と呼んでいるが、『有と時』によれば、これもまた「世界内部的な有るもの」(SZ, S.211)である。

以上三つの意味に於いて、自然はいずれも「世界内部的な有るもの」として捉えられているが、27年や27/8年の講義では、必ずしも世界内部性が属していないような「自然」についても言及がなされている (GA24, S.240, 249, GA25, S.19)。

しかるに20年代後半のハイデッガーの「超越論的哲学」の構想によれば、「世界」とは、現有の自由な超越によって企投・形成される超越論的地平でしかない。そのような世界は決して自ずから立ち現れることはないであろう。また、有るものは世界の内に入ることによって露開され、かくして歴史の内に入ると考えられているのだから (Vgl. GA26, S.249, 270, 280, 281)、世界を離れては何ものも立ち現れることはできないことになろう。

従って20年代後半のハイデッガーの思索に於ける「自然」は、いずれの意味に解しても、決して「自ずから立ち現れるもの」ではありえないことになってしまう。なぜなら世界を離れては自ずかなる立ち現れを語りえないのみならず、「世界内部的な有るもの」たる限りでの自然も、世界それ自身が自ずから立ち現れうるのではないからには、やはり自ずから立ち現れることができないからである——それは現有によって顕わならしめられた世界によってさらに顕わならしめられた、一層低位の被制約者でしかないであろう。

そして後者の意味での自然が歴史的なものとしてしか理解されないということも、必然の帰結であろう。28/9年の講義が「自然という領域と歴史という領域」ではなくて「歴史の生起に於ける自然の有」が肝要な旨を述べているのも (GA27, S.393)、けだし当然なのである。

(2) 30年代の大地と歴史

30年代に入ってハイデッガーは、「歴史を持たない」(WM, S.187)「没歴史的な」(GA38, S.136) 自然と、「歴史的な」(GA69, S.108) 大地とを区別し始める。「或る点では大地は、自然より一層根源的である、なぜなら、歴史と関連している (geschichtsbezogen) からである」(GA65, S.275)。しかし

正確には、ハイデッガーは没歴史的な自然と歴史的な大地とを別個に考察しようとしたのではなく、むしろ自然それ自身を歴史的な大地として——「自らを閉鎖する大地としての自然」(GA65, S.91)——捉え直そうとしたと言うべきなのかもしれない。なぜなら「歴史抜き (geschichtsfrei) に《自然》について何かを言い、《自然》を把握することができると思うのは、一つの誤謬」(GA69, S.108) だからであり、「《自然的なもの》は常に歴史的」(FnD, S.30) だからである。

ハイデッガーの「真有の歴史」という考えが前面に出て来るのも、この中期思想からである。「自然」の問題は中期の＜真有の歴史＞的思索の中では、大別して二つの問題圏の内で扱われる。第一は、西洋形而上学の歴史の「第一の始源」としての「ピュシス」。第二は、来るべき歴史の「別の始源」たるべき「性起」の接合構造の中に組み込まれ、世界との「闘い」の内に位置づけられた「大地」。

「有としての有」「有それ自身」もしくは「有の真性」を問うことなく、ただ「有るものの有」「有るもの性」をしか主題化しようとししない西洋形而上学の歴史が、自ずから立ち現れるものとしての「ピュシス」に於いて始源し、ニーチェや「作為」と「体験」の時代に於いて完成を見る「没落」の歴史たることについては、ここでは詳述できないが、ハイデッガーがこの没落の要因を「ピュシス」それ自身の内に見ていることは確かである。「有の第一の歴史は、ピュシスから《永劫回帰》に至るまで、一つの没落しつつある始源」であり、「始源が没落の根拠」(GA66, S.223)なのである。

他方、大地は「世界と大地の闘い」の中でのみ大地たりうる。形而上学的に言うなら、世界とは「精神的」(EiM, S.34)なものであり、大地とは「物的なもの」(HW, S.55)である。「言葉」に関して言えば、「意義」と「音声」「発声」の関係がこれに相当し (Vgl. GA85, S.35, 54, 109, 111, 132, GA43, S.176)、ハイデッガー的な言い回しによれば、世界とは「自らを開く」もの、大地とは「自らを閉鎖する」ものである (GA69, S.108, etc.)。自らを明け開くことと自らを閉鎖することとの間の闘いは、もちろん、特殊ハイデッガー的な意味に於ける非覆蔵性と覆蔵性との間の闘い、即ち真性と非真性との闘争である。「開蔵態、つまり覆蔵を超克することは、それが自らに於いて覆蔵性に対する或る根源的な闘争でないなら、本来的には全く生起しない」(GA34, S.92)。そして真性が「生起する」(GA34, S.72)とき、真性は「歴史」の内に突入する。「非覆蔵性は、ただ立て続けの解放の歴史の内でのみ、生起する」(GA34, S.91)のである。

『芸術作品の根源』に於いても、「作品の作品で有ること」が「世界と大地の間の闘いの争闘」(HW, S.35)の内に求められ、「明け開けと覆蔵の根源的闘い」(HW, S.41)について語られているのだが、さらには「詩作としての芸術」が「始源としての創設」(HW, S.62)として捉えられている。「芸術が生起するとき、即ち或る一つの始源があるときには、いつでも、歴史の内到一个の衝撃がやって来て、歴史が初めて、もしくは再び始源する」(HW, S.63)。「芸術は、歴史を建立するという本質的な意味に於いて、歴史」(Ibid.)なのであり、他のテキストで「言葉」が「歴史の可能性の根拠」(GA39, S.75)と言われているのも、「詩作の言葉」こそが「根源的な言葉」(GA38, S.170)だからであろう。

しかし、もし大地が世界と闘うことによってしか顕わとならないのだとするなら、大地は自ずから立ち現れるのではないことになってしまう。「闘争者はその相手に [...] 依存」(EiM, S.146)して

いるのである。そのような大地が「歴史的」なものたらざるをえないこともまた、理の当然である。ゲーテが「自然」と言い、またヘルダーリンが「自然」と言うとき、「異なる諸世界が続べている」(NI, S.170) というハイデッガーの言も、この観点から理解することができるだろう。

しかし、本当に大地は「自らを閉鎖する」のだろうか。ハイデッガーが大地の閉鎖性について語る時、具体例として挙げられているのが、例えば色彩を振動数へと分解するなら色彩そのものが逃れ去る、従って色彩は「開蔵されず」「説明されない」ときにのみ「自らを示す」(HW, S.32) というようなものである。我々としては、大地は芸術作品に於いて世界と闘う以前には本当に立ち現れえなかったのかということに関しては、今からハイデッガーに対して異議を唱えておくことにしたい。

(3) 40年代以降の自然と歴史

43年に「天空と大地の応答」(GA75, S.54) という表現を用いたハイデッガーは、44年には「天空と大地」という言葉を括弧の中で「自然」という語によって説明している (GA75, S.318) ——この頃から「世界と大地の闘い」に代わって、自然についての新たな見方が登場してきたわけである。

後期ハイデッガーに於ける「自然」の問題は、二つの文脈の中で捉えられる。第一は「技術的に統治しうる自然」。第二は「自然的な自然」、即ち「世界」の下にある「大地と天空」(GA13, S.146, 150)。

第一の自然は、何かを立てる、用立てるという体制の集摂としての「撮・立 (Ge-Stell)」の下にある自然、「用象 (Bestand)」とみなされた自然である。発電所のための、自然エネルギーの「徴発」のための用象でしかないライン河 (GA79, S.29) がそうであり、「休暇産業」が用立てた「風景」としてのライン河でさえ、「旅行団」訪問のための「用立て可能な客体」(VA, S.19-20) に過ぎない。ちなみにハイデッガーは「テシス」の内に「立てる」を見つつ、そのような「テシス」と「ピュシス」との連関を強調している (Vgl. GA79, S.62-6, VA, S.45)。

第二の自然、「自然的な自然」は、「四方 (Geviert)」と名づけられた「世界」の下にある「四者」(大地・天空・神的な者たち・死すべき者たち) の内の、「大地」と「天空」によって代表される。ここではもはや「闘い」については語られず、むしろ「四者」が互いを映し合いながら輪舞する「鏡映・遊戯 (Spiegel-Spiel)」が、「世界」と呼ばれているのである (GA79, S.11-3, 17-9)。

では自然は、自ずから立ち現れるのだろうか。また「没歴史的なのは自然である」(GA53, S.179) というハイデッガーの言の通り、「撮・立」や「四方」の下にある自然は歴史を免れるのだろうか。

まず、用象として用立てられ、「用立てることの連鎖」(GA79, S.29) の中でしか現れない「技術的に統治しうる自然」が、自ずから立ち現れえないことについては、論を俟たない。そしてそれは、間違いなく歴史的なものである——なぜなら「撮・立」こそが「技術の本質」なのだが、ここで言われている「技術」とは、「近代技術」(GA79, S.33) のことだからである。

「大地」と「天空」に関しても、以下の二つの観点から、それらが自ずから立ち現れるものではなく、かつ歴史的なものだということが帰結するであろう。第一に、「世界は言葉があるところにのみある」(VS, S.60) と言われるが、ハイデッガーの場合、言葉は歴史的なものであり (Vgl. SG, S.161, 176)、その本質は民族によって「全く別のもの」(US, S.113) である。従って「世界」は歴

史的に別様に現出せしめられ、世界の下にある「大地」や「天空」も、歴史的に相対的に現出せしめられるほかない。第二に、特に晩年のハイデッガーは、「エポック的な有の様々な諸形態」を送り遣わす者たる「性起」それ自身は、「非歴史的」で「没歴運的」(SD, S.44)なものだと考えているのだが〔後述〕、しかし「死すべき者たち」や「神的な者たち」と並んで「大地」や「天空」を「遣わす者」とみなすことは困難である。従って「大地」や「天空」は歴運的に送り遣わされるよりなく、歴史的に現出せしめられるほかないであろう。

(4) ハイデッガーに於ける自然と歴史

以上を顧みるに、ハイデッガーに於ける自然と歴史に関して、我々としては差し当たり次の四つの結論を呈示しようと思う。第一に、彼の思索の各期に於いて、自然(大地、天空…)は自ずから立ち現れるものたりえていないということ。第二に、「自ずから立ち現れるもの」とみなされるべき「ピュシス」は、特に彼の中期・後期の〈真有の歴史〉的思索の文脈に於いては、むしろ「作為」や「摂立」との関係から、「没落」や「危険」の遠因としてネガティブにしか捉えられていないということ。第三に、各期に於いて自然は、歴史的なものとして捉えられるべきものであるということ。そして何より第四に、自然が自ずから立ち現れえないことと自然が歴史的なものであることとは、結局のところ一にして同一の事態を指すということ——実際、前期に於いて自然が自ずから立ち現れえなかったのは、それが「世界内部的な有るもの」として捉えられていたからだが、有るものが世界の内に入ることが「原歴史」(GA26, S.270)と言われ、中期に於いても、大地は自ずから立ち現れえなかったからこそ、世界との闘いの内に突入し、かくして歴史を始源せしめなければならなかったのである。後期に於いても、自然が「摂立」という体制の下に頭わならしめられるときが、それが近代技術の用象とみなされるときであり、大地や天空が「世界」の下に輪舞するのは、それらが歴史的・歴運的に遣わされることによって現出せしめられるときである。

それではハイデッガーに於いて、「歴史」とは何なのだろうか。次に我々は、特にその由来に着目しつつ、彼の思索の各期に於ける「歴史」を、それ自身に於いて考察してゆくことにしたい。

第二章 「歴史」概念の変遷とその由来

時代区分の問題は難しい。ハイデッガーの思索の道の場合、例えばヘルマンは「超越論的・地平的な」道程と「有の歴史的な」もしくは「性起の」道程とを二区分しているが⁴、後述するように、ペゲラーやゾイボルトは三分説を守っている。我々の観点からしても、「自然」に中心を置く場合と「歴史」を中心に見るときとでは、分岐点が完全に一致するか否か、確信が持てるわけではない。別の主題を中心にするなら、また数年のずれが生ずるかもしれない——ともかくも以下、ハイデッガーの「歴史」概念に関して、三つないし四つの時期を区別しつつ、検討してゆくことにしよう。

(1) 20年代中葉～30年代前半のハイデッガー

既に23/4年の講義は、「[…] 時性が、現有それ自身が歴史的であるようにしている」、「現有は、現有それ自身が時的である限りで、歴史の時の内にある」(GA17, S.319)と述べ、25年の講義でも「現有それ自身の生起の仕方としての歴史」(GA20, S.179)について語られている。前期ハイデッガー

の場合、歴史性の由来は、「現有の時性」なのである。

そのことは『有と時』に於いて、一層明瞭である。現有は「《歴史の内に立つ》がゆえに《時的》」なのではなく、「その有の根底に於いて時的であるがゆえにのみ歴史的に実存し、実存しうる」(SZ, S.376)のである。「歴史的なものとして、現有はただ時性を根拠にしてのみ可能である」(SZ, S.396)。「歴史性」が「時間内部性」と「等根源的」と言われるのも、後者が「現有の時性に《由来する》」からであり(SZ, S.377)、さればこそ「第一次的に歴史的」なのは「現有」、「第二次的に歴史的」なのは「世界内部的に出会われるもの」即ち「世界歴史的なもの」(SZ, S.381)と言われるのである。

それゆえ、前章でも見たが、28年講義で「有るものの世界入りは、端的に原歴史である」(GA26, S.270)と言われるとき、我々は注意しなければならない。同講義も言うように、「世界入りは、超越が生起する場合に、即ち歴史的現有が実存する場合に生起する」(GA26, S.251)のであって、要するに「時性」が「現有の形而上学的原歴史」(GA26, S.274)なのであり、「現有の実存とともに […] 歴史が開始した」(GA26, S.161)のである。

ちなみに『有と時』は、「本来的時性」が「本来的歴史性を可能にする」(SZ, S.385)と考えている。「死への本来的有が、即ち時性の有限性が、現有の歴史性の覆蔵された根拠」(SZ, S.386)なのである。

歴史性の由来を「現有の時性」に求めるこのような態度は、30年代前半まで続く。29/30年の講義では「人間は歴史である、或いは一層適切にいうなら、歴史は人間である」(GA29/30, S.531)と、33/4年の講義でも「歴史性は人間の有の根本契機である」(GA36/37, S.215)と言われているし、34年の講義に於いても「我々は時の時熟それ自身である」「歴史は人間の卓越した有り方である」と言われ、さらには「歴史的なものとしての人間の現有は、瞬間への覚悟性に於いてのみ、本来的に歴史的でありうる」(GA38, S.120, 135, 160)と述べられている。

(2) 30年代中葉～40年代初頭のハイデッガー

この傾向は、34/5年のヘルダーリン講義あたりから変わってくる。前述の「言葉は歴史の可能性の根拠である」(GA39, S.75)という言葉が発せられるのもこの講義に於いてだし、36年のヘルダーリン論に於いても「歴史が可能であるために、人間には言葉が与えられている」「言葉があるところにのみ世界がある […] 世界が続べるところにのみ歴史がある」(EHD, S.36, 38)と述べられている。それは、ただ「言葉は実存する、言葉は歴史的である」(GA24, S.296)と述べるだけの27年講義とは、明らかにニュアンスの差を示している。

既に35年の講義は「世界生成」のことを「本来的歴史」(EiM, S.48)と呼び、「有の作品 - 内 - 位置」に関して「そのようにして歴史はある」(EiM, S.130)と述べている。このような態度は、「言葉」の問題も含めて、前章で見た『芸術作品の根源』(35/6年)の立場と同一であろう。中期ハイデッガーに於ける歴史性の由来は、「世界と大地の闘い」なのである。36-8年の『哲学への寄与』に於いても、「大地と世界の闘いの争闘」としての「歴史」(GA65, S.96)について、また「歴史的な、歴史を建立する語としての言葉」(GA65, S.510)について語られている。

ところでこの『寄与』は、「歴史は人間の特権ではなく、真有それ自身の本質である」(GA65,

S.479) と述べている。現有の時性から出発して歴史を説き明かすのではなく、真有それ自身の歴史性について省察することが、中期以降のハイデッガーの《Seynsgeschichte》の特徴なのであろうが、しかし37/8年の講義は、「歴史を創作し、歴史によって担われ・追い回された人間」(GA45, S.215)について語り、「歴史」を「創作すること」に関して「詩人、建築家、思索者、政治家の創作すること」(GA45, S.43)を強調しつつ、以下のように述べている。「人間だけが歴史的である。[...] 人間でない全ての有るものは没歴史的なのだが、しかし或る派生的な意味に於いて歴史的でありうる [...]。例えば或る一つの芸術作品は、作品としてその歴史を有している。そこに存しているのは、しかし、人間によって創作されて有ることに基づいて、ということであり、さらにそれ以上に、作品としてそれが人間の世界を空け開き、開けたままに保つことに基づいて、ということである」(GA45, S.36)。中期思想に於いてはこのように、たしかに歴史は有の歴史なのであろうと、しかしそれを人間の側から見る[創作、建立...]という面が、完全に払拭されているわけではないと言うべきであろう。

同様に、39年のハイデッガーは、西洋の歴史を「有るもの全体を表す語をめぐる詩人的かつ思索者のな闘争」(NI, S.492, GA47, S.26)と位置づけている。41年には「有の歴史」が「その相異性がアレーティアの本質変遷に、蔵する開蔵に由来するところの、そのつど異なる諸形態」(NII, S.420)に関係づけて語られており、このことは後期思想を想わせないでもないが、しかし41/2年の講義は「自ら歴史を創設する詩人」「歴史を建立する思索者」(GA52, S.3)について語り、42/3年の講義もまだ覆蔵性と非覆蔵性の間の「闘い」(GA54, S.20, 23, 237)を、幾度も強調している。

(3) 40年代初頭以降のハイデッガー

しかし同じ42/3年の論攷『ヘーゲルの経験概念』には、「有の非覆蔵性」が「自らを脱去」して、それとともに「或る固有のエポック」を規定するような、「有の或る固有の本質歴運」(HW, S.187)という考えが登場してくる。そして有の自己脱去即ちエポケーが諸々のエポックを形成するということから有の歴史を説き明かそうとする態度は、以下の諸テキストに於いて特に顕著である。即ち、44/6年の『ニヒリズムの有の歴史的規定』(NII)、46年の『アナクシマンドロスの箴言』(HW)、46-8年の『ニヒリズムの本質』(GA67)、55/6年の『根拠律』(SG)、57年の『形而上学の有-神-論的体制』(ID)、62年の『時と有』(SD)、69年の『ル・トールでのゼミナール』(VS)、等々。

一例として、『アナクシマンドロスの箴言』を見ておこう。「レーターの内なるアレーティア」として、「有」にはむしろ有が覆蔵してしまうような「根本動向」がある。即ち「有るものの非覆蔵性」が、「有の光」を暗くしてしまうのである。「有は、有るもの内へと自らを開蔵することによって、自らを脱去する。」かくして有は、有るものを明け開きつつ、有るものを迷わす(HW, S.332)。「迷い」がなければ「歴運から歴運への関わり合い」もなく、「歴史」はないであろう。このようにして「有」は、「有の真性」については「自制する」。「自制」は「ア-レーティア」という語にも示されている。ア-レーティアは「有るものの非-覆蔵性」をもたらすことによって、初めて「有の覆蔵性」を創設するのである。この「明け開きつつ自制すること」は、「有のエポケー」と名づけられうる。有のエポケーは有それ自身に属し、それは「有の忘却の経験」から思惟されている。そして「有のエポケー」から「有の歴運のエポック的な本質」が由来し、「本来的な世界歴史」はそこにある。「有が

その歴運に於いて自制するたび毎に、急激に、そしてはからずも、世界が性起する。」「世界歴史の各々のエポック」は、「迷いの一エポック」なのである。「有のエポック的本質」は「有の覆蔵された時性格」に属しており（HW, S.333）、「有のエポック的性格」には「現・有の脱自的性格」が対応している（HW, S.334）、云々——このような立場に於いては、有の歴史はもはや人間の側から見られるのではなく、完全に有の側から説き明かされていることになる。後期ハイデッガーに於ける歴史性の由来は、有の自制・自己脱去なのである。

ちなみに『根拠律』では、「有の歴史とは、自らの本質を脱去することによって自らを我々に送り遣わす有の歴運である」（SG, S.108）と規定され、64年の『哲学の終焉と思索の課題』では、「哲学の各々のエポックは、それ固有の必然性を有す」（SD, S.62）と述べられている。そして「対象性的エポック」や「用立て可能性のエポック」（VS, S.126）といった言葉は、73年の『ツェーリングゲンでのゼミナール』でも使われ続けている。

(4) 歴史の終焉？

しかるに、周知のように62年の『時と有』では、「有の歴史の終焉」（SD, S.53）について語られているのである。「性起に於ける思索にとって」、もしくは「性起の内に現入する思索にとって」、「有の歴史は終わっている」。「性起としての遣わす者」はそれ自身、「非歴史的」にして「没歴運的」であり、「性起の内への思索の現入」は、「脱去のこの歴史の終焉」と「等義」なのである（SD, S.44）。

それでは62年から、ハイデッガーの思索の新たな時代が始まったのだろうか。しかし44/5年の『野の道の対話』でも、既に「歴史からの解放」（GA77, S.184）について語られているのである。はたして「有の歴史の終焉」は、彼の思索の第四期の始まりを告げるのだろうか、それともそれは、第三期の真意なのだろうか。

ペゲラーやゾイボルトは、「有の意味」「有の真性」「有の場所性」（VS, S.73, 82）という、或いはもっと簡単には「意味」「真性」「場所」という、ハイデッガー自身の行った「思索途上の三つの歩み」（VS, S.82）の区別に従って、三区分別を遵守するのだが、彼らの解釈に特徴的なのは、69年のこの「三つの歩み」を「有の歴史の終焉」に結びつけて、「有の歴史」という考えは中期ハイデッガーに固有のものでしかない、と主張していることである⁵。このような観点からするなら、「有としての有の場所の場所性」（N II, S.357）や「有それ自身の場所性」（N II, S.358）といった言葉は既に44/6年のテキストに於いて見られるし、ハイデッガー自身も後年指摘しているように（VS, S.73）、「真有のトポロギー」（GA13, S.84）という言葉は47年の『思索の経験から』でも用いられている。

そのうえ69年のゼミナールは、「有のエポケー」に関して、「有という名称にはもはや余地がない」（VS, S.103）とさえ述べているのである。「性起」を「有と有の歴史との諸概念」でもって思索することには「誰も成功せず」、「有」とともに「有論的差別」も「消滅」してしまう（VS, S.104）。そして「有が消え失せる」という考えは既に49年の『ブレーメン講演』の中でも表明されており（GA79, S.49）、62年にも「有の消滅」（SD, S.46）について語られている。もはや中期（z. B. GA69, S.213）のように「有」と「性起」とが同一視されることはなく（US, S.260）、「有の固有なものは、決して有のようなものではない」（SD, S.10）。「有」は「性起」へと「変貌せしめられる」（SD, S.56）

のである。

しかし、本当に「有の歴史」は終わってしまったのだろうか。「性起としての遣わす者」は、「非歴史」で「没歴運的」とであると先に言われた。しかるに「歴運」とは、「遣わされるものを遣わすこと」および「遣わすことに於いて現成する、遣わされるもの」(GA75, S.103)であり、「遣わすこと」は「その遣わされるもの」なしには「ない」(GA75, S.95)。そして「性起」が「性起せしめる」のは「有」であり(VS, S.105)、「有は性起によって性起せしめられる」(VS, S.103)のだから、事態としては、遣わす「性起」は遣わされる「有」(Vgl. SD, S.10, 20)なしにはありえないということになろう——この場合の「性起」と「有」との関係は、ちょうど「有は決して有るものなしには現成しない」という言葉を、第四版で「有はなるほど有るものなしに現成するが」に書き換えてしまった『《形而上学とは何であるか》への後書」(WM, S.304)に於ける「有」と「有るもの」との関係と、同じ様に考えられるのではないか。

即ち、送り遣わす者としての送り遣わす者の観点に立つなら、我々は「性起の没歴運性」(SD, S.44)について語り、「性起の歴運的なエポックは存在しない」(VS, S.105)と述べなければならないのだろうが、しかし送り遣わされるものを併せ考えるならば、「有」や「有の歴史」は存続し、それどころかそれらは一層根源的に理解される——「性起の内への思索の現入とともに、諸々の遣わしが<ストップ>されるとは、もちろん言われえない」(SD, S.53)のであり、「性起に於いては、有の歴史がその終焉に到達したというよりも、今や有の歴史として現出する」(VS, S.105)のである。もう一度、なぜ「有の歴史の終焉」が語られたのかを、正確に見直しておくことにしよう。「性起に於ける思索にとって、即ち性起の内に現入する思索にとって——そのことによって、歴運に基づく有が、もはやことさらに思索すべきものではない限りで——有の歴史は終わっている」(SD, S.44, 「に於ける」以外は強調筆者)。「性起の内に現入する思索にとっては、有の歴史は思索すべきものとしては終わっている」(Ibid., 強調筆者)。「有は性起としてまなざしの内に入ることによって、有としては消滅する」(SD, S.46, 強調筆者)。

そしてハイデッガーは、「性起」に固有の「動性」について語り、今やそれとして示される「脱去」や「覆蔽」のことを、「脱性起」と呼ぶのである(SD, S.44)。「性起としての性起には、脱性起が属している」(SD, S.23)。「自らを送り遣わすこと」と「自らを脱去すること」とは、「一にして同じもの」(SG, S.109)なのである⁶。

結論として述べると、後期ハイデッガーのSeynsgeschichteを、送り遣わす者の側から見るなら、歴史性の由来はもはや有ではなく、性起／脱性起である。

第三章 真性と非真性

(1) 歴史の由来と真性／非真性

以上のように、我々はハイデッガーに於ける歴史とその由来とに関して、三つないし四つの段階を区別して考察してきたが、歴史性の由来は、そのいずれに於いても、真性／非真性の関係に、一層正確には非真性から真性への移行に、帰着すると述べるであろう。

前期ハイデッガーの場合、歴史性の由来は「現有の時性」に求められたが、しかし後年の彼が回顧しているように、時性は真性の代名詞でもある。38/40年の『真有の歴史』は、『有と時』に於いては「現・有の歴史性」が「時性に基づいて」企投されたことに関して若干の自己批判を交えながら、「時性は、性起として《歴史》の現成であるところの真有の真性を表すファーストネームである」（GA69, S.94-5）と述べているし、42/3年の講義では「時は開蔵し覆蔵する」（GA54, S.211）と言われている。62年の『時と有』によれば、「時」は『有と時』に於いて既に「アレーティア（非覆蔵性）への関連に於いて」思索されているのだし（SD, S.31）、69年の『ル・トールでのゼミナール』に於いてはもっと直截に、「現有の時性」の本質性格が依拠するところの「脱・自」は、「アレーティアへの現有の係にほかならない」（VS, S.77）と述べられている。さればこそ20年代後半の或る講義に於いても、有るものは「非覆蔵的に、開頭的になる」ことによって「歴史の内に至る」（GA27, S.105）旨が語られているのである。

中期や後期に関しては、言わずもがなであろう。＜世界と大地の闘い＞は＜開蔵と覆蔵の闘争＞にほかならないのだし、＜自らを送り遣わすことによって自らの本質を脱去する有の自制＞や＜性起/脱性起としての遣わす者＞が、真性/非真性の由来に関して考察されていることは、明らかである。念のため引証しておくなら、中期に於いては「歴史性ここでは一つの真性として、有としての有の明け開く覆蔵として把握されている」（GA65, S.61）、つまり「真性ととも、真性の現成の仕方とともに、歴史が始源し終焉する」（GA45, S.201）のである。後期に於いても、「有の歴史は、そこに於いて性起が自らを覆蔵するところの諸々の遣わしの歴史として理解される」（SD, S.54, 強調筆者）のだし、また「性起の内への思索の現入とともに […] 性起に固有な覆蔵の仕方が初めて到来する。性起はそれ自身に於いて脱性起である」（SD, S.44, 「脱性起」以外は強調筆者）とも述べられている。

それゆえ我々は、我々の第一テーゼを確証しえたと思う。即ち、歴史性の由来は、真性/非真性の関わり合いの内に求められる。

歴史性の由来と同様、真性/非真性の由来に関しても、もちろん各期に於いて捉え方の相違がある。既に24/5年のハイデッガーは「真性は […] 人間的現有それ自身の一つの有の規定である」「アレーテウエインは人間の有り方である」（GA19, S.23, 166）等と述べているし、周知のように『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」（SZ, S.220-1. Vgl. S.223, 256, 297）である。「いかなる現有も実存しないなら、いかなる真性もまたないが、しかし非真性もまたない」（GA27, S.153）のである。

「真性」を中心に見る場合、中期思想の開始時期は分かりにくい。31/2年の講義は、覆蔵性と非覆蔵性とに関して既に「超克」「闘争」といった語を用い始めているが（Vgl. GA34, S.90-2）、33/4年の講義は、一方では「対決」「闘争」（GA36/37, S.184, 262）といった言葉を用いつつ、他方では「創造的企投」（GA36/37, S.175, 176）を強調している。ともかくも、38/40年の『真有の歴史』によれば、「歴史」とは「真有の歴史」であり、それゆえに「真有の真性の歴史」であり、それゆえに「真有の建⋯立の歴史」であり、それゆえに「現・有の歴史」（GA69, S.93）なのだという。そして後期に於ける真性/非真性の由来が、歴史性のそれと全く同様に、有の自制的遣わしや性起/脱性起

に求められることは、論を俟たない。

ところで、周知のように、前期ハイデッガーの歴史性に関しては、後期ハイデッガーからの自己批判がある。例えば63年の『メダルト・ボスとの対話』の中で、彼はこう述べている。『有と時』では、歴史性はたんに現有に関連づけられているだけで、有の歴運に関連づけられてはいない。有の歴運を、ひとは現有の歴史性の方から説明することはできない。逆に人間の歴史性が、有の歴運に属しているのである」(ZS, S.230)。同様の自己批判は62年の『時と有』や73年の『ツェーリングゲンでのゼミナール』に於いても見られるが、前者ではまだ擁護されていた『有と時』に於ける「破壊」(SD, S.9)でさえ、後者ではあっさりとその「素朴さ」(VS, S.133)が糾弾されている。

それゆえ我々としても、歴史性の由来としての真性／非真性を考察する際には、前期もしくは前期的な考えは度外視して差し支えないと思う。しかし、我々の第二テーゼの論証へと向かうためには、真性／非真性の由来についての各期の考え方の違いを越えて、むしろ真性／非真性の構造ないし体制をまず考察すべきではないかと考えられる。なぜなら真性／非真性の幾つかのレヴェルを区別することによって、非真性は本当に非真性なのか、いかなる意味に於いて非真性は非真性であるのかが、一層明確に理解されうるであろうからである。

(2) 真性の三つのレヴェル

29年の『根拠の本質について』は、こう述べている。「命題真性は、オントロギッシュな真性と名づけられる或る一層根源的な真性（非覆蔵性）に、有るものの前述定的な開頭性に、根差している。[...] 有の露開性が、有るものの開頭性を初めて可能にする。有についての真性としてのこの露開性は、オントローギッシュな真性と名づけられる」(WM, S.129-30)。この言葉を手掛かりにすることにしよう。それによると、真性は「命題真性」「オンティシュな真性」「オントローギッシュな真性」という、それぞれ後のものが前のものを根拠づけるような、三つのレヴェルに区別される。

「言明する表象の正しさ」が「1. 物の、2. 物と人間の間の境域の、3. 物に対する人間それ自身の、4. 人間への人間の、四重の開性」(GA45, S.19)に基づいていることに関しては、37/8年の講義に詳しい。「開性」が「正しさの可能性の根拠」(GA45, S.24)なのである。ちなみに30年代以降のハイデッガーによれば、「非覆蔵性としての真性」は「正しさとしての真性」より「一層古いもの」(GA36/37, S.201)であり、「非覆蔵性としてのアレーティア」から「正しさとしての真性」へ「移行」することによって、「哲学の西洋の歴史の始源」は「的はずれで不吉な一歩」(GA34, S.17)を踏み出したのである。時としてハイデッガーは、「開性はアレーティアより一層根源的なものさえ名指している」(GA45, S.226)とまで言っている。

ところで『根拠の本質について』によれば、「有の非覆蔵性」は常に「有るものの有の真性」であり、「有るものの非覆蔵性」の内には既にして「その有の非覆蔵性」が存している。「オンティシュな真性」と「オントローギッシュな真性」は「本質的に共属する」(WM, S.132)のである。そしてハイデッガーは「有るものの非覆蔵性」をこそ「有それ自身」とみなそうとし(z. B. N II, S.352)、既に20年代に於いても「有と真性の内的連関」もしくは「有の真性性格」(GA26, S.193)を強調している。

しかし周知のように、特に中期以降のハイデッガーは、「有るものの有」は思惟するが「有それ自身の真性」を思惟しようとしないう西洋形而上学の歴史を非難し始める (z. B. GA50, S.6)。「第一の始源」に於いては「真性 (非覆蔵性)」は「有るものとしての有るものの一性格」だが、「別の始源」に於いては「真性」は「真有の真性」(GA65, S.185)なのである。「真有の真性が覆蔵されたままに留まる」ということは「第一の始源の本質」の内に基礎づけられており (GA65, S.196)、逆に「思索の別の始源は真有の真性を問い求める」(GA66, S.299)。

そこで我々としては、先の三つのレベルを、以下の表現に改めて用いることにしたい。即ち、1) 正しさとしての命題真性、2) 有るものの有という意味を含んだ有るものの真性、3) 有それ自身の真性。なぜなら「オントローギッシュ」という語が想わせるのは、むしろ「有るものの有」なのであって、「オントローギッシュな真性」という言葉は、2) の意味にも 3) の意味にも受け取られる恐れがあるからである⁷。

(3) 非真性の三つのレベルと二つの意味

少し補足しておこう。「有るものの真性」と言うとき、有るものを顕わならしめるものという意味で、〈有るものの有〉としての「有るものの有るもの性」(HW, S.151) [この意味でのオントローギッシュな真性] が考えられ、かつ、有るものが有るものとして顕わである [オンティッシュな真性] という事態が考えられる。このレベルでの真性は、〈オンティッシュ - オントローギッシュ〉なのである。しかし「有るものの非真性」と言われるときも、有るものがその有るがままの有るものとしては現れていない限りで、「有るもの」としての有るものも「有るものの有」も、共に前提されている。そこで先の三つのレベルを「非真性」に当てはめるなら、以下のように言い表すことができるであろう。1) 正しくないこととしての命題非真性、2) 有るものの有を前提とした有るものの非真性 (有るものの真性を前提したオンティッシュ - オントローギッシュな非真性)、3) 有それ自身の非真性。

しかし、周知のように『芸術作品の根源』は、「拒むこと」と「偽装すること」という「二重の覆蔵すること」(HW, S.39-40) を区別している。このような区別は24/5年の講義に於いて既に見られ、ここでは「日常的現有」が「二重の隠蔽性」の中を、即ちまず「たんなる無知」と、次に「発見されたものが空話によって非真性になる限りで、はるかに一層危険な或る隠蔽性」の中を動いている旨が語られている (GA19, S.16)。そして28/9年の講義では、「本質的な非真性」に関して、「そもそも現有がしかじかに多くは経験しない限りで、量的な意味での」非真性と、「質的な非真性」とが区別されている (GA27, S.339)。

この区別の問題は、33/4年の講義『真性の本質について』の中では、以下の三箇所において詳しく論じられている。まず最初の箇所に於いては、「覆蔵性」とは第一に「まだ経験されていないもの、経験しえないものの密令」であり、第二に「隠蔽、偽装、仮象の意味での」覆蔵性である (GA36/37, S.188)。第二の箇所でも「覆蔵されたもの」には「二つの方向」が認められている、即ち「1. まだ覆蔵性から取り出されていないもの」と、「2. かつて覆蔵性から取り出されたが、しかし再び覆蔵性の内へ沈み込んだ、覆蔵されたもの」とである。前者は「端的に覆蔵されたもの」であり、後者は「包み隠されたもの、隠蔽されたもの、偽装されたもの (das Verhüllte, Verdeckte,

Verstellte)」である (GA36/37, S.224)。そして第三の箇所は、「非真性という表現は両義的である」と述べつつ、「1. 非 - 開顕性 (Nicht-Offenbarkeit) = 覆蔵性」と「2. 覆蔵されてはいるが、それでも同時に何らかの仕方で開顕的」であることとを区別する。後者は「仮象の本質」なのだという (GA36/37, S.226)。

38/9年の『省察』でも、「非 - 真性」には「覆蔵性」と「偽装」の「二重の意味」(GA66, S.259)が区別されている。そこで我々としても以後、a)「非 - 開顕性」としての端的な覆蔵性〔未経験〕と、b)「偽装」「仮象」としての覆蔵性〔偽経験〕とを区別するなら、非真性に関する先の三つのレベルの区別は、以下のように細分されるであろう。即ち、1) 命題非真性は、a) 内容が未経験の命題と、b) 偽なる命題とに。2) 有るものの非真性は、a) 未経験の有るもの〔それは「有るもの」の経験として想定されている限りで、「有るものの有」を前提する〕と、b) 有るものの仮象、偽装された有るもの〔やはり「有るものの有」を前提する〕とに。3) 有それ自身の非真性は、a) 未経験の有それ自身〔後述するように、「有るもの」にのみ留意して「有それ自身」が「観取」されないようなケースも含む〕と、b) 有それ自身の偽装〔例えば「撮 - 立」が「世界四方」を偽装すると言われる場合のように〕とに。

(4) 第四のレベル? —— 性起/脱性起

このような仕方では、三つのレベルのいずれに於いても、「真性の本質には非真性が属している」(GA36/37, S.187)。しかし「歴史学」ならともかく、「真有の歴史」の歴史性の由来に関する真性/非真性の問題を考察するときには、第一の命題レベルの真性/非真性は、考慮に入れる必要がないように思われる。そこで以下、我々としては、第二・第三のレベルのみ考察することにしたい。

しかしながら、後期ハイデッガーには性起/脱性起という問題がある。「性起には本質的に脱性起が属している」(SD, S.46)。「有」は「有るもの」を顕わならしめ、この意味で「有るものの真性」と言われうる。それでは「有」を送り遣わす「性起」は、「有の真性」であると言えるのだろうか。そして今度は「性起」には「性起の真性」が求められ、同じことが無際限に繰り返されるのだろうか。

「性起」ではないが、前期ハイデッガーの『現象学の根本諸問題』では、「時」に関して類似の問題が検討されている。我々は「有るもの」を「有」へと「企投」する限りでのみ「有るもの」を「理解」し、その際或る仕方では「有」が「理解」されている、即ち「有」は「何か」[＝時]へと「企投」されている。かくして「無限進行 (progressus in infinitum)」が生ずるのだろうか (GA24, S.396-7)。そうではない、と同書は答える。「時性の脱自的 - 地平の統一は、自らに於いて、端的に自己企投であり、脱自的なものとして、～へ企投すること一般を可能にし、脱自に属している地平とともに、或るどこへ (Woraufhin) の、どこに - 向かって (Wozu-hinaus) 一般の可能性の条件を呈示するのだから、今度は諸図式がどこへ企投されるのか、そしてそのようにして無限に、は、もはや全く問われえない。以前に言及された、いわば相互に直連続された諸企投の継続、即ち有るものの理解、有への企投、有の理解、時への企投は、時性の脱自的統一の地平に於いて、その終焉を有する」(GA24, S.437) —— ちなみに68年の『ル・トールでのゼミナール』に於いても、「有としての有への問いは、有るものの有を何か二乗に高めるのではない」(VS, S.45)と述べられている——。しかし、本当に

そうだろうか。

後期ハイデッガーに於ける、自らを脱去しつつ送り遣わす者としての性起／脱性起が、前期ハイデッガーに於ける「有の企投」としての「現有の超越」（脱自）のちょうど裏返しであることは、察するに難くない。そして後者に関してなら、現有の超越はいかにして顕わとなるのか、Sich-Befindenもまた「脱自」の構造を有し、かくして我々は「無限進行」に陥るのではないかということが、依然として問われうるであろう——この問題に関しては、我々は以前に別のところで触れた⁸。

しかし後期の場合には、有を現出／非現出にもたらすものとしての性起／脱性起の、そのまた現出／非現出に関する問いは、ハイデッガー自身によっては立てられていないように思われる。それに前述のように、「有の歴史」の由来としての真性／非真性について問う場合、問題とされるのはあくまで「有それ自身」の真性／非真性なのであって、それを遣わす・脱去する性起／脱性起の真性／非真性ではない。それゆえ我々としては、性起／脱性起の真性／非真性という第四のレベルを設定することはせず、以下、「有それ自身」の真性／非真性と、それに関わる限りでの「有るもの」の真性／非真性のみを取り上げることによって、ハイデッガーに於ける真性／非真性の意味を検討し直すことにしたい。

第四章 真性の根拠としての非真性と非真性の根拠としての真性

(1) 有るものの真性／非真性の根拠としての有それ自身の真性／非真性

自明なこと（？）から始めることにしよう。「有の理解」は「有るものの経験」に「先立つ」（GA27, S. 191. Vgl. GA24, S.14）——有るものの発見は、有の開けを前提しているのである。「有るものは、先行的な有の理解なしには、いかなる仕方でも近づけない」（GA25, S.55）のだし、「有を理解していないようないかなる＜有るものへの振舞い＞も実存しない」（GA24, S.466）。「有の理解という光の内でのみ、有るものは有るものとして我々に出会われうる」（GA24, S.390）のであって、「有るものは […] 既に有の光の内に立っている」（GA29/30, S.519）。それゆえにこそ前期ハイデッガーは、「オンティッシュな真性より一層根源的なのは、オントローギッシュな真性である。後者は前者の可能化である」（GA27, S.205）と述べたのである。中期以降のハイデッガーは「オントローギッシュ」という語をむしろ避けようとするのだが、事態に於いて変わりがあるわけではない。40年のハイデッガーは「有るものへの人間の関わり合い」は「その本質に於いて」「有への人間の関連」である旨を主張しているし（GA48, S.282, NII, S.206）、41年の講義でも「有」は「そのつど有るものが一つの有るものとしてその内で現出するところの《光》」（GA51, S.88）とみなされている。

ところで、有るものの非真性でさえ有の先行的理解を前提するであろうことに関しては、既に触れた。では有るものの真性／非真性の根拠は、有の真性なのだろうか。

しかるに36-8年の『寄与』は、こう述べている。「真有は有るものの開頭性に於いて自らを覆蔵する。そして真有はそれ自身本質的に、このような自らを脱去しつつ覆蔵することとして規定される」（GA65, S.111）。「真有」とは、「自らを覆蔵するもの」（GA45, S.217）もしくは「自らを覆蔵すること」であり、しかも「その本質に於いて」（GA45, S.189）そうなのである。もちろん後期ハイデッガー

に於いても然り。『根拠律』では「有」が「有るものの現出」のために「有としての有の本質由来の同時的脱去」に於いて自らを送り遣わす旨が語られているし (SG, S.150)、『時と有』でも「有は有るものに関して、自己自身を示すことなく示し、可視的にするものである」(SD, S.39) と言われている。

「真性の本質」とは「現出せしめること」(GA50, S.72) であり、さればこそ「真有は有るものの真 (das Wahre des Seienden) である」(EHD, S.134) とも言われえたのである。しかし有るものを現出せしめる有は、自らを脱去しつつ覆蔵する。むしろ「自らを脱去することと覆蔵それ自身と」こそが、「有るもの」を「有る」ようにし、「去り行きつつ有らしめること (das weggehende Seinlassen)」に於いて、真なるもの (das Wahre) が顕示的 (offenkundig) になる」(GA52, S.101) ののである。それでは有るものの真性たる有は、それ自身に於いては非真性であり、有るものの真性／非真性の根拠は、有の真性ではなくて有の非真性なのだろうか。しかし有るものの経験には、有の開けが論理的に前提されていなければならないはずではなかったか。

(2) 有それ自身の非真性の意味——その(1)

そこで、有るものを現出せしめつつ有それ自身が自らを覆蔵すると言われるとき、有の非真性が何を意味しているのかを、正確に考察してみることにしよう。41年の講義は、「有は有るものからの把握から、端的に自らを脱去する」と述べている。「有それ自身」は「有るものからの説明から、自らを脱去する」(GA51, S.60) のである。有は、何か有るもののようなものではない。「有」は「有るもの」を「想起」させつつ、「最も忘却されたもの」(GA51, S.66) なのである。

このことは『有と時』でも、以下のように言い表されている。「差し当たり大抵まさしく自らを示さず、差し当たり大抵自らを示すものに対しては覆蔵されているようなもの、しかし同時に、差し当たり大抵自らを示すものに本質的に属し、しかもその意味と根拠とを形成するようにして属している何かであるようなもの」、かくして「覆蔵」され「隠蔽」され「偽装」され「忘却」され、その意味への問いさえ「欠在」することがあるようなもの、それが「有るものの有」(SZ, S.35) なのである。

それでも有るものの経験には、有の理解が前提されなければならないのではないか。しかし、「有の理解はまだ有の把握 (Begreifen) ではない」。それは「先行的な、しかも前概念的な有の理解」(GA27, S.193) でしかないのである。前期ハイデッガーが「オントローギッシュ [有論的] な」有の理解と「フォーオントローギッシュ [前有論的] な」有の理解とを術語的に区別したことは、よく知られている。前者が「表明的な把握」であるのに対し、後者は「前概念的な」理解、つまり「それ自身に覆蔵された、即ち非表明的な、前有論的な有の理解」(GA25, S.23) なのである。

しかし、「前概念的」で「非表明的」な理解は覆蔵されたもの、つまりは非真性なのだろうか。28／9年の講義は「有の真性」と「有るものの真性」とを区別しつつ、前者を「フォーオントローギッシュな、オントローギッシュな真性」と、後者を「オンティッシュな真性」と説明している (GA27, S.203)。「フォーオントローギッシュな有の理解」とて、やはり「有の真性」ではないだろうか。

それゆえ我々は、「有の真性」について語られ「有の覆蔵性」について語られるとき、異なる二つの事態について語られているのだと考えてはならない。むしろ同じ一つの事態が、いかなる意味では

有の真性と言われ、いかなる意味では有の非真性と言われなければならないのかをこそ、理解しなければならないのである。

28／9年の講義は、「有るものの開顕性」と「有の覆蔵性」とを対比しつつ、「有」はなるほど「理解」されてはいるが、しかし「有としてことさらに把握されてはいない」(GA27, S.213)と述べている。逆に言うなら、「有は、たとえことさらに掌握(erfassen)されてはいなくても、理解されている」(GA27, S.202)のである。そして27／8年の講義によれば、「ことさらに掌握されていない」ということが「覆蔵されている」ということなのだが、それは「非主題的、非対象的、前概念的」(GA25, S.22-3)ということに過ぎない。

中期ハイデッガーに於いても、「視圏」は「ことさらに観取されたもの」ではなく、それはなるほど「輝き顕れ(aufleuchten)」はするが、しかし視圏の内部に立つものをまなざしの前にもたらすためには、「或る仕方で見逃されなければならない」(GA45, S.147)と述べられている。後期に於いても「有もまたなるほど予め明け開かれて(vorgelichtet)はいるが、しかしそれはことさらに注目されたり熟慮されたりしていない」(ZS, S.20)と言われている。「人間にとっての有の開顕性は、しかし、有としての有が、或いはその開顕性さえもが、人間と哲学の思索とによってことさらに主題的に掌握されているなどというようなことを、既にして意味しているのでは決してない」(ZS, S.158)。

ちなみに前期ハイデッガーに於いては、「哲学すること」とは「現有の表明的な超越」(KM, S. 218. Vgl. GA27, S.214)であり、後期に於いてさえ「^{ビロソビア}哲学」とは「[[有るものの有]への] ことさらに遂行された呼応」(WP, S.23)である⁹。しかし、前期の言葉で語るなら、「表明的な企投することとしての各々の哲学することは、既にして或る非表明的な企投の内を動いている」(GA28, S.282)というのが、道理ではないのか。

同様のことは、「有」と「有るもの」との序列の問題に関しても言えよう。「オントローギッシュな諸現象」は「序列的には第一」だが、「熟慮され、見られることに於いては第二」(ZS, S.7)と言われる。「有」は「自ずから」には「一層顕示的なもの」だが、「我々にとって一層顕示的」なのは「そのつど有るもの」(SG, S.121)である。「本性二於イデ」は「有」が「^{プロテロン}先」なのだが、「^{プロス・ヘーマース}我々ニトツテ——我々が有るものおよび有をことさらに掌握するところの時間継続の順序に従うなら」(NII, S.216-7, GA48, S.292)、「有」は「^{プロテロン}先」ではない(GA26, S.185)。しかし「ことさらに」ではなくても、「有は有るもののあらゆる掌握の際に、予め既に理解されている」(Ibid.)はずではなかったか。そこで28年の講義は、「或る根源的な意味に於いて」は、「有は本性二於イデ、かつ^{プロス・ヘーマース}我々ニトツテ、^{プロテロン}先である」(GA26, S.186)と、直ちに言い直すのである。

このようにして見てゆくなら、「有の覆蔵性」ということが意味するのは、たんに有がことさらに、主題的・概念的には掌握されていないということだけなのであって、有るものの真性／非真性のためには、当然のことながら有のことさらならざる真性が前提されなければならないのである。しかも表明的な有の理解でさえ、非表明的な有の理解を前提するのだから、所謂「有の覆蔵性」こそが有の一層根源的な真性であるとさえ、言わなければならないのではないだろうか。『根拠律』は有としての有の「脱去」について、こう述べている。「このことは決して、有が端的に覆蔵されたままであ

るということを意味しているのではない。なぜなら有るものが有るものとしてその有の内に現出するや否や、有るものの現出 (Erscheinen) に於いて、有の輝き現れ (Scheinen) が活動しているからである」(SG, S.97)。「有」は、「直接近づきうる有るもの」と比較するなら、「自制し、或る仕方では自らを覆蔵する」という性格を示すが、それでも「そのつど有るものが現出しようためには、有は自ずから、そして既に先んじて、輝き現れなければならない」(SG, S.111-2) ののである。

(3) 有それ自身の非真性の意味——その(2)

しかしその同じ『根拠律』が、先の二つの引用の間に、こう述べているのである。「有の脱去は、自らを脱去する者がそのつど、同時にまさしく或る輝き現れ出での内に留まるというようにしてのみ、続べる。このことは、有るものとしての有るものが或る新しい仕方では現出することによって生起する [...]。有るものは、対象として現出する。有は、対象の対象性として輝き現れに至る」(SG, S.99)。そして46-8年の『二ヒリズムの本質』も、「有それ自身がそれとして現成するところの脱去は、有るものから有を略奪しない。それにもかかわらず有るものは、まさしくそれが有るものとして有り、ただそのようにしてのみ有るときに、有それ自身の脱去の内に立っている」と述べ、「有の見棄て (Seinsverlassenheit)」について語っているのである (GA67, S.220)。自らを「対象性」等々の形態に於いて送り遣わしつつ、「有それ自身」は自らを脱去する。我々は、「偽装」「仮象」としての、第二の意味に於ける有の非真性について考察しなければならないのである。

しかし、直ちに気づかれることがある。『有と時』以来、ハイデッガーは「仮象」は「現象」に基づく (SZ, S.29, 31) と主張していたのではなかったか。「有の見棄て」の問題に相当するのは、前期では「現有の頹落」の問題であろうが、『有と時』は「非本来性は可能的本来性を根拠とする」(SZ, S.259) と述べている。『形而上学とは何であるか』でも言われているように、「不安は現である。それはただ、眠っているだけ」(WM, S.116) なのである。時としてハイデッガーは、「現 - 有」に対する対概念として、「現 - 有の非本来性」を表す「去 - 有 (Weg-sein)」(GA65, S.324) という語を用いているが、その「去 - 有」について、29/30年の講義はこう述べている。「去で - 有りうるためには、人間は現で - 有らねばならず、そして人間が現で有る限りに於いてのみ、そもそも人間は去の可能性を有す。」「あらゆる去 - 有は、現有を前提している。去で - 有りうるためには、我々は現で - 有らねばならない」(GA29/30, S.96, 98)。

有それ自身の偽装という問題は、後期では「摂 - 立」の問題として扱われている。「摂 - 立」は「四方の自己自身を偽装する性起 (das sich selbst verstellende Ereignis des Gevierts)」(EHD, S.153)、「性起の写真的ネガ」(VS, S.104) であり、「世界の拒絶」(GA79, S.51) である。しかし中期ハイデッガーは「かの第一の始源およびその歴史も、真有の歴史の別の始源から初めて [...] 開けの内に至る」(GA66, S. 223. Vgl. GA65, S.128) と述べているし、後期に於いても「有それ自身をめぐる、性起をめぐる思索に於いて、有の忘却が初めて有の忘却として経験可能になる」(SD, S.32) と言われている。偽装を偽装として経験するためには、真有の真性が前提されなければならないのではないか。

「或る有の歴運の克服」「摂 - 立の克服」は、「そのたびに、別の歴運の到来から性起する」(GA79, S.69) とハイデッガーは言う。しかるに「そうこうするうちに、真有の別の歴史が既に始源してしまっ

た」(GA69, S.211)——『ブレーメン講演』も言うように、「有の本質の忘却の完成された歴運としての撰・立の中で、世界の遠い到来の一条の光が、目立たぬ仕方では輝いている」(GA79, S.53)のである。或いは『思索の経験から』のように一層端的に言うなら、「世界の陰鬱化は、真有の光には、決して達しない」(GA13, S.76) …

我々としては、「世界四方」は「撰・立」がその偽装であるところの真有の真性であると主張するつもりはない。歴史的なもののたる限りで、前者は後者と同格であろう。しかし少なくとも、我々は次のことは結論しておきたいと思う。偽装は偽装である限りは論理的に真性を前提し、そうでなければ偽装ではない。偽装としての非真性より一層根源的なのは、有それ自身の真性なのである。

(4) 有それ自身の非真性の根拠としての根源的真性

以上のように、非真性をいずれの意味に解しても、有それ自身の真性は前提されなければならない。たとえ我々が有に「目覚めて」はいなくとも、少なくとも有は「或る仕方では、即ち夢のように、共に与えられている」(GA24, S.72)のである。ちょうど「森の空き地[Waldlichtung, 森の明け開け]」に於いて、我々がその中の広場や周りの樹々をしか見ないように、我々は「真有」にはほとんど「留意」しないのかもしれない。「それでも真有は或る仕方では自らを露開する」のであり、「真有は同時に自らを示し、かつ自らを脱去する」のである(GA45, S.210-1)。人間は「有それ自身」を「見ている」——たとえ「本来的思索の本質観」によって「観取」してはいなくとも。しかし「有それ自身は、思索者が人間として既に有を見ているがゆえにのみ、観取されうる」のである(GA54, S.237)。「形而上学」に於いてさえ、「有は見落とされも見逃されもしていない」とハイデッガーは言う。ただそれは、「ことさらに思索されたもの」ではないだけなのである(NII, S.352)。或いは「見る」という言葉が不適切なのであろうと。「有るものの有は、最も輝き現れるものである。それでも通常我々は、そもそもそれを見ない——そして見るとすれば、労苦してやっ」と(WD, S.47)。

このような「目立たなさ」によって特筆される「覆蔵の或る仕方」を、しばしばハイデッガーは「密令(Geheimnis)」(GA54, S.93)の名で呼んでいる。そして或るときは「密令」は「本来的な非・真性」「真性の本来的な非・本質」(WM, S.191)と言われ、或るときは「有の真性」が「密令」として「現成する」(HW, S.260)旨が語られているが、その理由はもはや我々には明らかである。「覆蔵性と包み隠し」が、「開顕性の或る固有の仕方」(GA39, S.119)なのである。

「密令」は「近づきえないものとして自らを・開顕すること」(ZS, S.229)であると、ハイデッガーは言う。我々は密令の背後を求めて、近づきえないものに接近すべきなのだろうか。そうではない、「開けた密令」は「密令に満ちたものの覆蔵が、覆蔵性として単純に経験されるところ」に「統べ」(GA54, S.93)、我々は「密令を密令として護る」ことによってのみ「密令を知る」(EHD, S.24)のであって、さればこそハイデッガーは、或るテキストの中で、日本人にこう語らせているのである。「或る密令が統べているということすら輝き顕れ出でに至らないときに初めて、或る密令は一つの密令なのである」(US, S.148)。しかしながらももちろん、「その包み隠す力に於いて知られていない密令などというものは、いかなる密令でもない」。密令は、「最高の形態の真性」(GA39, S.119)なのである。

本章の結論として、我々は次のように述べておくことにしよう。何かを現出せしめるものは、何かを現出せしめるというまさにそのことによって自らを覆蔵するが、それでも目立たぬ仕方であらわれている。有それ自身の非真性は、「非真性」という語の第一の意味に於いても第二の意味に於いても、有それ自身の真性を根源的真性として前提しているのである。

第五章 根源的真性としての自然

ここで我々は、我々の第二テーゼを確認することができる。即ち、もし、差し当たり大抵は有の非真性としかみなされないもの、実は有の根源的真性であるとするなら、歴史というものが非真性から真性が奪い取られることによってしか生起しないからには、そのような仕方であらわれる歴史的・歴史的な真性の根底には、そのような生起には無頓着な非歴史的・歴史的な真性が存続するということになる。30年の『真性の本質について』は、こう述べている。「有るものそれ自身がその非覆蔵性の内へとことさらに高められ、保管されるところで初めて [...] 歴史が開始する」(WM, S.187)。ことさらに真性化されなければならない歴史は、目立たぬ現れとしての非歴史的なものを根拠としてのみ、可能となるであろう。

歴史のこの非歴史的な根底は、自らを自然として顕示するであろうか。冒頭でも述べたように、我々は我々の第三テーゼを、ハイデッガーに於いて直接確認しようと思っただけではない。しかし、自然が根源的真性（隠れた顕示）だということは、幾つかの点で傍証しようと思う。例えば前期ハイデッガーに於ける第三の意味での自然、即ち「気分」に於いて顕わとなる根源的な自然に関しては、先の『真性の本質について』が、「気分づけられていること」は「有るもの全体を開蔵する」と述べ、「有るもの全体の開顕性」について語りつつ、他方では「気分づけるもの」は「有るもの全体の或る覆蔵」である旨を主張している(WM, S.189-90)。開顕性と覆蔵とのこのような混淆はむしろ、「気分」のもつ独自の顕示力を示してはいないだろうか——我々としてはもちろん、気分を「脱自」として解釈することには反対なのだが⁹⁾。

中期ハイデッガーに関しても、作品に於いて世界と闘う以前に「大地」にそれ固有の現れを認めるべきであることについては、本稿第一章で既に触れた。また、中期か後期かの判別は難しいが、43年の講義は「ピュシス」を「目立たぬもの」(GA55, S.142)と規定している。それは「目立たぬもの」ではあっても「見えないもの」ではなく、「ことさらに観取されたもの」ではなくても「始源的に見られたもの」(GA55, S.143)である。「ピュシス」は「目立たぬ輝き現れ (das unscheinbare Scheinen)」(GA55, S.144)なのである。

逆に、もし「自然」が真に「自ずから立ち現れるもの」であるとするなら、どうだろうか。「自然」は前期のように「世界」という超越論的地平の下には立ちえず、「大地」は中期のように「世界」と闘う必要などない、いずれにせよそれらは「歴史」の中に突入する必要はなく、歴史に無頓着なままに立ち現れることになろう。後期に於いても、何かは送り遣わされることによって現出せしめられ、歴史的・歴史的なものになってゆくのだから、もし「自ずから立ち現れるもの」が存するなら、それは＜遣わす - 遣わされる＞の関係を離れ、歴史とは没交渉に立ち現れることになろう。

「ピュシスには遊戯が属す」とこの講義は言う。「ピュシス」とは「自らを覆蔵することに於ける立ち現れの遊戯」である (GA55, S.25, 139)。しかしそれは、「歴運」という名の歴史的運命の桎梏を免れるがゆえの「遊戯」でもあるのではないか。また「ピュシス」に関しては、「その本質に従って自らを開蔵し、開蔵しなければならないものだけが、自らを覆蔵することを好みうる」(WM, S.299)と言われる。しかも「立ち現れることである同じものが、自らを覆蔵することである」(GA55, S.153)。ピュシスのこのような性格こそが、ことさらならざる根源的真性に相応しいのではないか。

だがハイデッガーは、「第一の始源」としてのピュシスに対しては、むしろ批判的だったのではないか。ピュシスは「没落」の歴史の始源でしかなく、「別の始源」によって乗り越えられるべきものではなかったか——しかし、我々としてはもちろん、ピュシスが「別の始源」に対する「第一の始源」だなどとは考えていない。ハイデッガーがこの「始源」をただ「別の始源に対する第一の始源」としてしか考えておらず、それ自身として捉えようとしていないことに関しては、既に研究者の内に批判がある¹⁾。むしろ「自然」は歴史の根底にあるからこそ、既にギリシアにもあったのであり、ハイデッガーの「四方」の内にさえ顔を覗かせていたのではないか。

自然は歴史の根底たりうるだろうか。我々はこの問いに、ハイデッガーのSeynsgeschichteへの批判という形で答えようとしてきた。この批判は、本当に内在的批判でありえただろうか。有それ自身は、やはり自らを覆蔵してしまうのではないだろうか。最後に我々は、『有と時』冒頭の、ハイデッガー自身による最初の言葉を聴いておくことにしよう。「今日我々は、『有る』という語で我々が本来思念しているものへの問いに、一つの回答を有しているだろうか。決して。そしてそれだから、有の意味への問いを新たに立てることが肝要なのである。それでは我々は、今日でも『有』という表現を理解せずに、ただ困惑しているだけなのだろうか。決して」(SZ, S.1)。

註

¹ いずれもベゲラーの見解。Vgl. O. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Karl Alber, Freiburg/München, 1992, S.84, 184, 271, 392, 413; O. Pöggeler (Hg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Beltz Athenäum, Weinheim, 1994³ (1969¹), S.41.

² この箇所(本稿第一章)は、ほとんどが以下の三つの拙稿に基づいている。「ハイデッガーに於ける自然の問題(1)——1920年代の場合」『愛知県立芸術大学紀要』No.29、「ハイデッガーに於ける自然の問題(2)——30年代の『世界と大地の闘い』」(未刊)、「ハイデッガーに於ける自然の問題(3)——40年代以降の撰・立 (Ge-Stell) と四方 (Geviert)」『愛知県立芸術大学紀要』No.31。

³ 以下、ハイデッガーからの引用は、Vittorio Klostermann社から公刊中の全集はGAと略記し、直後にアラビア数字で巻数を示す。全集版以外で参照した著作の略号は、以下の通り。

(BZ) : *Der Begriff der Zeit*, Max Niemeyer, 1995²

(DE) : *Denkerfahrungen*, Vittorio Klostermann, 1983

(EHD) : *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, 1981⁵

(EiM) : *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, 1976⁴

(FB) : *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, Erker, 1984

(FnD) : *Die Frage nach dem Ding*, Max Niemeyer, 1975²

(FS) : *Frühe Schriften*, Vittorio Klostermann, 1972

(GL) : *Gelassenheit*, Neske, 1979⁶

(H) : M. Heidegger—E. Fink, *Heraklit*, Vittorio Klostermann, 1996²

(HW) : *Holzwege*, Vittorio Klostermann, 1980⁶

(ID) : *Identität und Differenz*, Neske, 1982⁷

(KM) : *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, 1965³

(NI) : *Nietzsche I*, Neske, 1961⁴

(NII) : *Nietzsche II*, Neske, 1961⁴

(PIA) : “Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles”, in *Dilthey-Jahrbuch*, Bd.6, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1989

(Sch) : *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Max Niemeyer, 1995²

(SD) : *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, 1976²

(SG) : *Der Satz vom Grund*, Neske, 1978⁵

(SZ) : *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1976¹³

(US) : *Unterwegs zur Sprache*, Neske, 1982⁷

(VA) : *Vorträge und Aufsätze*, Neske, 1978⁴

(VS) : *Vier Seminare*, Vittorio Klostermann, 1977

(WD) : *Was heisst Denken ?*, Max Niemeyer, 1971

(WM) : *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, 1978²

(WP) : *Was ist das — die Philosophie ?*, Neske, 1981⁷

(ZS) : *Zollikoner Seminare*, Vittorio Klostermann, 1994²

⁴ しかも転回期は、『ハイデッガーの芸術哲学』では1931/2年だが、『性起への道』では1930年ということになっている。F.-W. v. Hermann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994² (1980¹), S.6-7, 30 ; *Wege ins Ereignis*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, S.16-7, 361.

⁵ Vgl. O. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, op. cit., S.19, 139-40, 420 ; G. Seubold, *Kunst als Enteignis*, Bouvier, Bonn, 1996, S.40, 46-7, 59, 112. しかしこの69年の『ル・トールでのゼミナール』が述べているのは、「意味」は「人間的能作」としての「企投」から理解される恐れがあるから「真性」に、「真性」は「正しさ」と誤解されては困るから「場所性」に置き換えられたということだけなのであって、＜真性＞イコール＜有の歴史的眞性＞とか、＜場所性への移行＞イコール＜有の歴史の終焉＞ということでは決してないし、現に後期ハイデッガーは、「有の眞性」についても「有の歴史」についても語り続けている。この点では「“有のトポロギー”は[……]“有の眞性”の一つの開明であって、後者とともに性起の内部に留まり続ける」と述べたヘルマンの方が正しいように思われる。F.-W. v. Hermann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, op. cit., S. 29.

⁶ それゆえ今度は我々は、第一の始源の歴史に於ける性起の現成の仕方を「脱性起」とみなし、別の始源に於ける真有の眞性の現成をこそ「性起」とみなそうとするヘルマンの考えには、賛意を表することができないのである。Vgl. F.-W. v. Hermann, *Wege ins Ereignis*, op. cit., S.94-5.

⁷ 周知のようにハイデッガーは、中期になると「オントロギー」「オントローギッシュ」といった言葉の使用を「断念」するようになる。Vgl. EiM, S. 31.

⁸ 拙稿「創造の根源としての創造しないもの——ミシェル・アンリの超越批判をめぐって」『哲学論叢』（京都大学哲学論叢刊行会編）第13号、1986年、46-9頁と、拙著『メーヌ・ド・ピラン——受動性の経験の現象学』、世界思想社、2001年、21-9頁を参照。

⁹ 周知のように、第一の始源に対するハイデッガーの批判の眼目の一つは、ギリシア人たちがアレーティアを「経験」しはしたが、しかしそれを「ことさらに」問おうとはしなかった、ということである。Vgl. GA45, S.112, 114, 204-5, 218-9, etc.

¹⁰ 拙稿「ハイデッガーに於ける自然の問題(1)——1920年代の場合」前掲論文、56-8頁を参照。

¹¹ Vgl. O. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, op. cit., S. 129.