

『存在と時間』

——時相存在論の根本視座——

竹田 寿恵雄

(1)

時相存在論の根本テーゼは次の如くである。

『初めに存在があった。存在は時間と共にあった。それ故存在は時間の地平において時熟する。』

我々はこのテーゼの解明 Erläuterung から、我々の探究の目指すところのものを明らかにして行くことにしよう。

『初めに存在がある。』然り。存在 das Sein とは最も源初的なもの das Anfänglichste、最も根源的なもの das Ursprünglichste である。哲学が人々のもろもろの知識をば、「それは詩話を語っているように思われる」*Mūōn τινα δηγγεῖσθαι*⁽¹⁾ として退けた後に、哲学の独自の問いとして次の如き問い、即ち「もし諸君が『存在する』という言い表わしをした時、いったい何を言おうとしているのか」*τί ποτε βούλεσθε σημάζειν ὅπουσαν ὄν φθέγγεσθε*⁽²⁾ という問いを掲げた時、哲学はまさに根源的なものの探究という、哲学にもっともふさわしい大なる問いを提出したのである。それはまさに、「ウシアに関する巨人の戦いかい」*γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας*⁽³⁾ とも言うべき偉大なる問いである。この問いによって哲学は、他のすべての学が問うこともなかった、しかしそれらの学の根柢になっているものへの、偉大にしてまた極めて困難なる探究を始めるのである。ハイデggerの定式を借りて言うならば、すべての学は存在者 das Seiende を対象としており、「何が存在するのか」*τί ἐστιν* と問うている。いかなる物質が存在するのか、いかなる細菌が存在するのか、いかなるメカニズムが存在するのか、いかなる生物が存在するのか、と問うている。すべてこれらの問いはもろもろの学が存在者を探究していることを示している。だがかかる問いの根柢には、これらの問いが前もって暗黙の中に前提し理解していると決めているところの、そもそも「存在者とは何か」*τί τὸ ὄν* という問いが先行している。そしてこの存在者とは何かという問いには、さらにまた存在者が存在者として存在している根柢 Woraufhin であり、存在者をして存在者として存在せしめているもの、即ち「存在とは何か」という問いが先行しなければならぬ。かくしてこの存在への探究こそ哲学即ち存在論をして、もっとも源初的なもの、もっとも根源的なものへの探究として、もろもろの学に対してその独自性、その根源性を誇らしめるのである。

確かに存在とはもっとも根源的なものである。それはすべての存在者をして存在者として存在せしめるもの、すべての存在者を規定しその根柢根源となっているものである。それは物体的に手許存在しているもの das Zuhandenseiende や眼前存在しているもの das Vorhandenseiende のみならず、論理的観念的に成立しているもの das Bestehende をも規定し

ている。それは狭義において存在している *existieren*, *exist* ものものみならず、存立している *bestehen*, *subsist* ものものも規定している。我々が「あそこに家がある」と言う場合にも、「 $a+b$ と $b+a$ との間には等しいという関係が成立している」と言う場合にも、その根柢には存在が規定している。或いはまた「本がある」と言う場合も、「本である」と言う場合も即ち *Daß-sein* も *Was-sein* も、その根柢を成しているのはやはり存在である。いかなるものも、我々が思惟し、直視し、感受するものはすべて、存在しているものであり、その根柢にはそのものの存在性 *Sein=heit* があるのである。存在はもっとも一般的普遍的概念 *der allgemeinste, universalste Begriff, καθόλου μάλιστα πάντων* であり、すべてに附著し、すべてを規定し、すべての根源、根拠となっているものである。そしてまた存在はもっとも源初的なものである。一切の言表、一切の規定が存在から始まり、存在をその始源 *Anfang* としている。一切の語ること、思惟すること、認識すること、感受することは、存在から始まり、存在によって成立する。それ故存在を探究する哲学、即ち存在論は、もっとも源初的なもの、もっとも根源的なものに関わる学として、他の諸学に対して独自の優位性を持ち得るのである。

(1) *Platon, Sophistes. 242. c.*

(2) *a. a. O. 244. a.*

(3) *a. a. O. 246. a.*

(2)

ところでハイデッガーは彼の存在論を展開する出発点に、存在論的区別 *ontologische Differenz* という原則を提出している。即ち「存在とは何か」という問いを探究する存在論は、まづもって「存在は存在者ではない」という原則をはっきり確定しておかねばならない。すべての存在者は存在を得ることによって存在者として現象している。存在は存在者をして存在者たらしめている根拠 *Woraufhin* である。まさにそれ故に存在それ自体は存在者ではないのである。存在は存在者をして存在者として存在せしめるものである故に、存在それ自身は存在者ではないのである。この「存在は存在者ではない」という存在論的区別をまづもって原則として確定し認識しておかないと、存在をあたかも存在者であるかの如く把握する従来の存在論の誤まりが生ずるのである。それ故ハイデッガーは存在そのものの意味を問うことをもって、その存在論の課題とするのである。

ところで人々は存在そのものの意味をはっきりと学的に認識しているであろうか。なるほど人は、「あそこに山がある」「空は青い(青くある)」と言っている。しかしその際人は「ある *ist*」によって意味しているもの、即ち存在そのものの意味をばはっきりと認識しているのではないのである。この存在的 *ontisch* な言表、即ち前存在論的 *vor-ontologisch* な存在理解を、存在論的な存在了解 *ontologisches Seinsverständnis* にまで高めるのがハイデッガーの存在論の課題なのである。前存在論的存在理解は「詩話を語っている」(2頁註(1))にすぎないのであって、平均的 *durchschnittlich* かつあいまい *vag* な存在理解であり、ぐらつき *schwanken* ぼやけている *verschwimmen*。この暗いまゝの *verdunkelt* まだ明るくされていない *noch nicht erhellt* 存在理解を、概念の明るさとはっきりした了解にまで持ち来らすこと、それが存在論の課題である。それは存在をば、もうひとつ他の存在者へと由来をたど

って還元することではなくして、存在者を存在するものとして規定するものとして、存在そのものの意味を探究することである。存在を存在者の如くに把握するのではなくして、存在そのものの意味を探究することである。

我々はこのハイデッガーの存在論の意図を高く評価し、その存在論的区別という原則を承認する。と同時にその存在的かつ前存在論的存在理解から存在論的存在理解への道において、かならずしも彼の歩みと同調し得ないのである。何故なら我々は彼において前存在論的、存在的な存在理解として、未だ存在論的理解にまで達していない前段階として語られている存在理解を、我々はもっと根源的なものとして理解するからである。彼は、「この平均的なあいまいな存在理解はひとつの事実 Faktum である」⁽⁴⁾と言っているが、我々はこの事実を原事実 Ur-Faktum にまで高めて語りたいのである。

存在はもっとも源初的なもの、もっとも根源的なものであると言う時、それは存在が何か神秘的なるもの、観念的理念的なるものであることを意味するのではない。存在は何か日常的現象の背後に奥深く隠れており、難解な哲学的観念的探究の末にやっと把握され得るような、日常的平均的人間には何か近付き難いような対象であるのではない。それどころか存在は我々にもっとも近いものである。否、むしろ我々は存在の只中にあるのである。我々は常に「ある ist」の中にあり、我々の行動はすべて「ある」において成立し、そこから出発しているのである。それ故存在の源初性、根源性は、まず論理的なア・プリオリとしてではなくて、事実的経験的なア・プリオリとして理解されねばならぬ。それはまさに事実 Faktum なのであり、この事実性は学的即ち存在論的な了解に至る前段階として、克服され止揚されて行かねばならぬ低次の階梯であるのではなくして、学の成立の根柢であり出発点であるところの原事実 Ur-Faktum なのである。存在論はこの原事実の外にでもなければ、その上にでもなく、まさにこの原事実そのものの中から、その存在の探究を始めねばならないのであり、かくして存在の探究は決して抽象的観念的な操作ではなく、また論理的思弁的な構成でもないのである。哲学は決して原事実を無視したり軽視したりして、観念の翼に乗って高きに飛翔する閑事業ではなくして、原事実そのものの中に沈潜し、事実そのものへと肉迫する生きた人間実存の真摯なる作業である。「事象そのものへ！」 Zur Sache selbst! ということは常に哲学の忘れてはならないモットーなのである。

(4) M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 5.

(3)

存在は決して我々から遠く離れたもの、我々の外なる未知なるものであるのではない。存在は我々にもっとも近いもの、否、我々自身が存在の只中にあると言わねばならぬものである。それ故存在の探究は決して未知なるものへの接近、外なる遠く離れたものの把握ではない。我々は存在を外から、存在から離れて問うことはできない。存在への問いを発する我々自身も存在者であり、存在の只中にある。存在は我々にもっとも近く、我々に常に知られているものである。その存在理解が平均的なあいまいなものであるとしても、概念の明るみにまでもたらされていない前存在論的理解であるにしても、とにかく我々は存在を一応理解している。そうでなければ我々は語ることも行動することもできないのであって、この源初的 primär 存在理解はもっとも確実なる原事実である。従って存在への探究は、外なるもの、

未知なるものへの探究ではなくして、それ自身も存在者であるところの人間実存の存在理解の、自己解明、自己深化に他ならないのである。

存在論はたしかに存在的 ontisch に理解された存在を存在論的 ontologisch 理解にまで深めてゆくことではあるが、しかしこの場合存在論的理解は存在的理解とは全く相違した別個のものであるのではなくして、まさに人が存在を存在的に理解していることの中に存在論的理解の手掛りがあるのであって、存在論的探究はこの実存の存在理解それ自体を自己展開せしめ、自己深化してゆく作業なのである。この自己展開、自己深化において我々は存在の根源の意味を理解し把握しようとするのである。存在的理解から存在論的理解への道は、別個のものへの飛躍高昇ではない。素朴なる理解から高等複雑なる学問的理解へ、下級から上級へ、というような飛躍上昇ではない。そうではなくて存在論的理解への探究は、存在的理解そのものの背後に、その深部に沈潜して行くことであり、存在理解そのものの中に、隠され自覚されていない奥なる根拠を、自己展開せしめ露呈せしめることである。そしてこのことは実存が存在の意味を探究しつつ、自己深化してゆくことに他ならないのである。

(4)

ところで存在は存在者の存在であり、存在者において自己を露呈している。存在者を離れて存在は自己を顯示することはない。存在は存在者をして存在せしめるものであり、常に存在者に結合している。存在者を離れての存在は単なる空虚なる言葉に過ぎない。存在は存在者を通じて自己を顯示するのであって、全く存在者無しにただ存在としてのみ自己を顯示することは成立し得ない。しかしまた存在は存在者ではないのだから——即ち存在論的区別——ただひたすらに存在者に依存し、存在者にただ附著するのみでは、存在は二次的なものとなってしまう。そうではなくて、存在は存在者をして存在者として現象せしめる根源であり、根拠であるのだから、存在は存在者を通して自己を露呈するにしても、存在者に対して副次的二次的従属的關係に立つのではない。逆に存在によって存在者が存在者として現象するのであるから、存在は存在者を離れては考えられないけれども、存在者に附属し、全く従属しているのではない。存在はもっとも源初的根源的なものであって、いっさいの存在者はこの存在によって存在者として現象し得るのである。それ故存在は存在者を離れては無意味であるにしても、存在者に従属し存在者に依存するのではなくして、存在は存在者に対して根源的な優位を持つのである。このような意味における存在を探究することによって、哲学即ち存在論は学としてその根源性を示し得るのである。

存在は存在者を通じて、存在者とは不可分離的關係において自己を顯示し、存在者に対する根拠としての優位において自己を露呈している故に、ヘーゲルにおける如くに、純粹なる存在として純粹なる無と同等となることはできない。存在は、純粹なる存在として空虚なる概念に止まるのではなく、従ってまた純粹なる無と同等なるものでもない。存在は存在者の存在であり、存在者において自己を顯示するのであって、これを純粹なる存在という概念で哲学の始源とするのは、実は觀念論的抽象に過ぎない。この觀念論的抽象化ということとは、今まで哲学という学の優位性を形成すると考えられて来たが、実はこれによって哲学は夷りなき空論、概念の遊戯に墮することになったのである。純粹なる存在という概念は、始源ではなくして実は二次的派生的なものである。我々が探究する存在とは、決して抽象的観

念的なる純粹なる存在、存在者から切り離された抽象的概念としての存在ではないのである。

(5)

学の始源、学の端初として存在問題を提出することは、決して空虚な無規定的無内容的な純粹なる存在を手掛りとするのではない。従ってまた学の展開はその直接的無規定性を止揚してゆくところの、『存在—無—生成』という図式、あるいは直接性から向自的存在へという An sich—Für sich—An und für sich という図式、こうしたヘーゲル弁証法の展開図式をたどらねばならないのでもない。そもそも存在とは、決して空虚にして無内容的、抽象的観念的概念ではなくして、実存の生において豊かに色付けられた、具体的な実存の存在様相 Seinsweise において自己を顕現しているものであり、実存そのものにもっとも根源的な近さにおいて了解されているものなのである。存在は決して純粹なる存在そのものとして観念的に無内容無規定に了解されているのではなくして、実存の生 Leben において存在者と結合し、存在者として具体的に存在するものにおいて自己を露呈しているのである。それは実存に直接的に結合しており、この直接性は決して空虚にして無規定的なるもの、弁証法的に高次に止揚展開されるべきものであるのではない。実存はまさに存在を存在的に了解しており、この存在的了解は、学的に未成熟な幼稚なものとして廃棄止揚すべきものではなくして、まさにこの直接性において端初とされ始源とされて、それを存在論的に自己展開し深化してゆくべきものなのである。存在の直接性源初性は止揚されて消去されるべき直接性ではなくして、逆にその直接性の中に自己展開すべき豊かな存在論的探究への胚芽が胎生しているのである。従来の哲学は余りにも直接性を蔑視し、放棄して来た。哲学はむしろこの根源的直接性に戻らねばならない。始源としての直接性に沈潜しなければならぬ。直接性を放棄して論理的複雑性へと稀釈するのではなくして、逆に豊かな直接性の中に内蔵されている生の事実、実存の生きた存在了解へと遡行し沈潜していかなければならぬ。それは抽象的な存在概念の探究ではなくして、存在者の存在として、具体的な実存の生において遭遇する種々なる存在者における存在として、その存在の意味へと遡及し探究してゆくことである。

(6)

実存とはハイデッガーの規定した如く『世界内存在』 In = der = Welt = sein であり、既に世界の内に、世界と共に、存在しており、この世界において存在を了解している。ここにおける世界とは存在者の総体の地平 Horizont を意味する。存在者の総体とは、決して眼前存在している vorhanden sein 存在者ばかりを意味しない。物体 Ding として、自然 Natur として、客観 Objekt として眼前存在しているものばかりが存在者ではない。それらは内世界的存在者 das innerweltliche Seiende として実存に関わりを持ち、実存と遭遇しているのではあるが、それらの総体をもってしても世界そのものではない。さらにまた種々なる人間的配慮 Sorge において、実存とのより緊密なる関係にある手許存在している zuhandensein 存在者、道具として生活の手段として実存により近く実存的に関わっている存在者、これらのものの総体もまた世界そのものではない。さらにまた実存と実存との間に成立する種々なる人間的関係としての存在者、例えば親子関係とか政治家のグループとかの関係における存在

者、そうしたものもまた世界の一つの要素に過ぎないのであって、総体としての世界ではない。要するに世界とは実存をとり巻く一切の関係における存在者の総体であって、自然とか対象とか、道具とか世の中または世間とか、そうした一切の関係における存在者の総体である。この場合既に実存を取り巻くという表現が、存在者の総体としての世界概念を空間的に理解させる危険性を持っている。世界とは決して空間的に把握された存在者の総体ではない。空間とは実は世界の世界性の一断面、一抽象物に過ぎない。従ってすべての存在者が必ず空間中に存在するのではなく、空間的存在は実に世界の一つの抽象された断面に過ぎないのである。存在者の総体としての世界は実存を実存論的に包むものであって、この世界の地平において実存は実存し、種々なる存在者と種々なる関わりを持つ。この世界の地平が即ち世界の世界性 *die Weltlichkeit der Welt* であり、実存はこの世界の世界性を存在者との関わりにおいて了解しているのである。そしてこの了解されたる世界の世界性が実に存在なのである。実存は何よりもまず第一に存在を世界において、その世界性という地平における関わりにおいて、了解しているのである。

存在は実存を離れては成立し得ない。我々が実存を世界から観念的に消去してしまっても、なお存在が成立すると考えるのは全く抽象的な世界理解か、あるいは余りにも素朴な世界理解である。存在は実存においてのみ意味があり成立するのであって、実存がもし世界から消去されてしまったなら、存在ということそれ自体も消去されてしまうのである。そもそも世界から実存を消去させるという考え方には、何よりもまず実存と世界とを分離したものとして考える危険性を含んでいる。つまり実存と世界とを切り離された二つの概念として把握しているから、世界から実存を消去するという仮定も考えられるのである。しかし存在論的には、このような仮定そのものがそもそも仮定され得ないのである。世界があり、また実存があり、さてしかる後に実存が世界の中に入り込み、世界と関わりを持つというような世界概念の理解は正しくない。実存と世界という二つの分離したものがあり、さてしかる後に二者が結合し関係し合うというような理解態度は抽象的観念的であって、実存の直接的源初的な世界の世界性の了解、従ってまた実存に開示された源初的存在了解を放棄している。実存は決して世界と分離しているのではなくして、実存していることは即ち世界の内に存在していることであり、実存は実存することにおいて世界を了解しており、世界性としての存在を了解している。この源初的存在了解において実存は、世界としての存在者の総体と関わりを持っている。否、むしろこの言うべきであろう。即ち実存が世界と関わりを持つのではなくして、関わりにおいて実存は実存しているのであり、世界を了解しているのであると。世界があつて関わりがあるのではなくして、関わりが即ち世界であり、この関わりが即ち世界の世界性であり、この世界の世界性が即ち存在である。

(7)

ところでこの実存と世界との関わりとは即ち実存の振舞い *das Verhalten* である。実存は眼前存在している *vorhandensein* 物体、例えば石塊の如くに静止し固定しているものではない。受動的に他者からの作動を待っているに過ぎない物体の如きものではない。実存は自ら能動的に発動し、主体的に他者に対して働きかける。実存は他者とは無関係に自己の殻の中に閉ぢこもっているのではなくして、常に自己ならざるものに働きかけ、反応し、関係づ

けていく。これが実存が実存として生きている所以であり、生 *das Leben* とはかかる能動的主体的に関係づけるこの働きそのものを名づけたものである。我々はこれを『生の哲学』 *Lebensphilosophie* の用語から存在論的に区別して、実存の振舞いと名づけよう。この場合実存の振舞いとは、決して単に外面的肉体的に表現される身体的運動のみを意味するのではない。それは単なる視覚的に感知される人間の動作を意味するのではない。実存の振舞いとは根源的な実存の生そのものの発動であり、実存していることそれ自体なのである。それは実存のすべての営み、意欲し、感じ、認識し、直観し、行動するすべての実存的生の発現の全体を意味する。これこそ実存が実存である所以のものであり、実存の実存性 *Existenzheit* を成すものであって、これが実存をして生物をも含めての他の内世界的存在者と区別せしめる根本なのである。

実存はこの振舞いにおいて世界と関わるのである。否、この振舞いそのものが世界の世界性を形成するのである。初めに世界があって、さてしかる後に実存がその世界に振舞いかけて行くのではない。実存が振舞いかけることにおいて、世界の世界性が了解され形成されるのである。世界とは固定され静止しているものでもなければ、言わばその大きさ、その範囲の限定されたものでもない。世界は実存の振舞いにおいて形成され、自己を露呈してくるものなのである。ハイデッガーの独自の表現を借りて言うならば、世界は世界してくる *die Welt weltet* のである。実存そのものが固定的静止的な *statisch* 死せる存在者ではなくして、生ける、躍動的力動的な *dynamisch* 存在者であると共に、世界そのものもまた力動的なものであって、固定化され、静止し、不変に止まるようなものではないのである。世界の世界性を、客観とか、対象とか、外界とか、宇宙空間とか、そうしたものに固定化し凝固せしめるのは、浅薄な生命なき世界理解であり、抽象的観念的な態度であって、実存論的な世界了解を薄め分離してしまった態度である。

世界の世界性は実存の振舞いにおいて形成されるが、このことはしかし決して世界が実存に全く依存するとか、実存によって創作されるということの意味するものではない。実存は世界の創造者ではない。存在者の総体としての世界を実存は生産したり、実存に依存せしめたりするのではない。実存は存在者の総体としての世界において、世界に対して振舞い関わることにおいて、世界を了解し、世界の世界性としての世界の存在を了解しているのである。この世界の存在了解において世界は実存に現象し、自己を露呈してくるのである。この露呈が世界の世界性であり、それは実存の存在了解の地平において形成される。しかしこのことは決して実存が世界そのものを形成し、創造し、支配することを意味するのではない。このことは存在論にとって極めて重要な問題であるから、今少しく詳論されねばならない。

(8)

存在とは、存在者の存在である。存在は存在者と不可分離な関係にあるのであって、単なる存在そのものを存在者から分離して孤立的に定立するのは、空虚にして抽象的な観念的操作である。存在は存在者を存在者として現象せしめることにおいて自己を露呈するのであり、この存在者との結合を分離して純粹なる存在 *das reine Sein* として概念的に定立するのは論理的操作に過ぎないのである。実存においては、存在は常に存在者において了解されているのである。そして存在者の総体としての世界が世界として実存に現象していること、即ち

世界の世界性はこの実存の存在了解においてである。実存はこの世界の世界性を実存の振舞いにおいて了解している。それは存在的 *ontisch* あるいは前存在論的 *vor-ontologisch* な存在了解として軽視すべきものではなくして、事実 *Faktum* としての源初的な了解である。この了解されているものが存在であり、存在とは実存によって了解された世界の世界性、即ちまた存在者の存在者性 *Seiendes-heit* である。この実存によって了解された存在によって世界は世界として現象し、存在者は存在者として現象する。それ故存在とはまさに存在者の根拠 *Woraufhin* であり、世界の根拠でもあるのである。

しかしこの場合存在が存在者の根拠であるということは、決して存在が存在者を創造するということを意味するのではなく、ましてや存在が実存の振舞いにおいて了解され形成されるということが、コーエン *H. Cohen* における如き生産の論理を意味するのでもない。実存の振舞いにおける存在了解は、存在者をして存在者として現象せしめ、存在者の総体としての世界を世界として現象せしめる地平を形成するのであって、存在者そのもの、世界そのものを創造することではないのである。この存在者そのものは、実存の振舞い即ち実存の存在形成の彼方にあるところの、我々実存の把握し得ない、実存の認識能力の限界の彼方にある物自体とも言うべきものである。実存はそれを創造することもなければ、自由に支配できるものでもない。実存は神ではない。実存は世界を創造することも生産することもない。ただ実存は、存在者が存在者として現象し、世界が世界として現象する地平としての存在を了解し、実存の振舞いにおいて形成してゆくのである。実存は決して存在者を存在者としてただ受動的に受取るのみではなく、その振舞いにおいて能動的に形成もしているのであるが、しかしこの形成は存在者そのもの、世界そのもの、極限概念としてのカントの意味における物自体それ自身を生み出すのではないのである。従って存在者の存在は、決してただ実存の振舞いに依存するのではない。なるほど存在は実存の振舞いにおける存在了解において成立するが、それはまた存在者の存在であって、この存在者それ自体によっても規定されているのである。謂わば存在には二つの根 *Wurzel* がある。一方においては実存の振舞いにおいて存在了解が成立するが、他方においては存在者そのものの存在として、存在者にも依存するのである。存在者が存在者として存在するのは実存の振舞いにおける存在了解なくしては成立しないのであるが、しかしまた存在者それ自体は、物自体は、実存の能力の彼方にあるのである。今ここに存在者そのものとか物自体とかいう言葉を用いるならば、そのような存在者そのものの存在、物自体の存在が、いかにして許容され成立するかという、カント哲学に対して古くからなされてきたところの批判が当然なされるであろう。この問題については後にも述べられねばならないが、このような物自体の想定はカント哲学からの逸脱であるとするヤコービー *Jacobi* の批判と全く同様な批判、即ち存在が実存の振舞いにおける存在了解であるならば、その存在了解を越えた存在者そのものを考えることは、存在論からの逸脱であるとする批判が当然なされるであろう。しかしそれは逸脱ではないのである。我々はここにおいては物自体、存在者そのものを積極的に、謂わば前向きに定立している *vor-stellen* のではなくして、謂わば後向きに、存在と存在者について探究する存在論にとってどうしても背後に定立しなければならぬ *hinter-stellen* ものとして考えるのである。それは謂わば現象している存在者が対象 *Gegen-stand* であるならば、実存に対して *gegen* いるのではなくして実存に背を向け、実存から離れている離象 *Ent-stand* とも言うべきものである。このような極限概念としての物自体、存在者そのものを全く抹殺してしまう哲学は、まさに極端なる観念

論哲学であり、それは決して生ける実存の立場からする哲学ではないのである。『世界＝内＝存在』としての実存は、存在者の総体としての世界の内にあるのであって、実存が即ち世界そのものであるのではない。世界は実存を包み囲んでいるものであり、実存が生み出したものではない。実存は世界の中に投げ出されており、投げ出されていることにおいて世界の世界性を了解している。この実存の被投性 *Geworfenheit* における存在了解は、ハイデッガーにおける被投的投企 *Geworfener Entwurf* に類似している。ただしこの投企は——投企という言葉を使用するならば——思惟的投企ではなくして、全人的気分的振舞いであり、実存と世界との全体的関わりにおける振舞いである。そしてまた実存は決して無 *das Nichts* の中に投げ出されているのではなくして、世界の中に投げ出されているのである。いずれにせよ実存の被投性の一つの根拠は、存在者そのものが、物自体が、決して実存の生産し創造したものではないことにあり、そこに実存の振舞いの限界があり、実存の有限性 *Endlichkeit* の一つの相があるのである。

従って存在は一方においては実存の振舞いにおいて成立し制約されるが、また他方においては存在者の存在として、存在者に制約されている。実存に存在とは、実存と存在者との中間者 *das Zwischen* であり、媒介者 *der Vermittler* である。根源的には存在があり、それは一方実存の側に勢位 *Potenz* を置いて考えれば、実存の振舞いにおける存在了解であり、他方存在者の側に勢位を置けば、存在者の存在である。時相存在論は、謂わば観念論と実在論の彼岸もしくは此岸 *Jenseits oder Diesseits von Idealismus und Realismus* に立つのではない。それは観念論と実在論の只中に *inmitten* 立つのである。存在は存在者そのものと実存との接点であり、結び紐である。この存在からして存在者は存在者として実存に開示され、実存はこの開示を実存の振舞いにおいて存在了解し、形成するのである。根源的には一なるものとしての存在があり、それが二に分離分割されると、一方に存在者、他方に実存が成立するのである。従って一なる存在において一方に存在者が自己を開示し、他方に実存もまた存在了解において自己をも了解するのである。実存を離れて存在者は成立せず、また存在者を離れて実存自身も成立しない。存在者と分離して孤立的に考えられた実存というものは、決して『世界＝内＝存在』としての具体的生ける実存ではないのである。

(9)

この根源なる『一なるもの』*das Eine* を理解することは、存在論的思惟において決定的に重要なことである。我々はここにおいて西欧的思惟方式 *europäische Denkweise* から東洋的思惟方式 *orientalische Denkweise* に近づくのである。西欧的思惟においては、常に分割し分離し分析してゆくことにおいて、その思惟の学的発展が成就されて行くのである。学問 *Wissenschaft* は、その分析し分割し、論理的抽象的に要素に分離して行くことにおいて、その学的精密さ精密さを獲得して行くのである。この西欧的思惟方式はその存在論的思惟においては、常にその根柢に『主観—客観—図式』*Subjekt-Objekt-Schema* を置こうとしている。近世哲学の出発点になったデカルトにおいて、世界の実体を『思惟するもの』*res cogitans* と『延長あるもの』*res extensa* の二つに定位する思惟方式は、存在論的には主観と客観、心と物という対立に分極され、認識論的には認識する主観と認識の対象という対立に分極されている。そしてデカルトにおける「我思う、故に我在り」*Cogito, ergo sum.* という命題

による、思惟する自我への定位重視は、自我の哲学としての観念論を西欧の思惟の主流たらしめて来ている。こうした西欧の思惟方式の根柢には、常に『主観—客観—図式』が働いていると言うことができるのである。

実在を主観と客観の対立に二分する西欧の思惟は、必然的に次ぎには、かかる主観と客観という二つの対立者がいかにして関わり、いかにして一つなる世界を形成するかという問題を提起せしめる。この問題を鮮明ならしめるものが、認識論における、主観はいかにして客観を認識し得るか、認識はいかにして認識の対象を把握し得るかという問題である。認識論的にはこの問題はまた、いかにして認識は可能であるか、いかにして認識の対象は可能であるかという表現をとることができる。巨人カントのこの問題に対する悪戦苦斗の成果は、大著『純粹理性批判』となって西欧哲学史における不滅の金字塔として我々の前に聳えているのである。その厳密なる論理、その精緻なる分析は、まさに西欧の且つドイツの思惟の特色をよく示している。しかしながらこのカントが提出している問題は東洋の思惟にとっても、また日常的素朴な思惟にとっても、奇妙なものにも見えてくる。カントが提出した、「いかにして認識は可能であるか」「いかにして経験は可能であるか」という問題は、既に事実として認識を持ち経験を持っている一般の人間にとっては奇妙な問題であり、また直観的体験に基づく東洋の思惟にとっても異様に思われる問題である。事実我々は対象を知っており、経験を持っているのである。この事実に対してその論理的根柢を問う哲学という学問は、素朴なる思惟にとっては無用無益なる学問にさえ思われる。このような素朴なる思惟からの哲学という学問への批判を、哲学は決して恐れたり辟易したりする必要はない。しかしまたかかる素朴なる思惟からの質問を、決して軽蔑したり無視したりしてもいけないのである。むしろ哲学はこの素朴なる思惟、日常的源初的な体験に耳をかたむけ、その根源的な実存の体験、実存の生における事実に戻らねばならないのである。事実問題 *quid facti* に対する権利問題 *quid juris* の優位としてその精緻な論理を展開する哲学は、今や再び根源としての事実、実存の生そのものに立ち戻らねばならないのである。そうした時には問題は逆転し、優位性の置かれるところもまた逆転するのである。

根源的に言うならば、主観と客観とを分離対立して定立し、さてしかる後に主観はいかにして客観と関係を持ち得るか、主観はいかにして客観を認識することが可能であるかというように問題を提出する態度は、逆転した思惟方式なのである。根源的にはまず実存の存在了解における存在があり、この存在が一方においては存在者（客観、対象）を開示し、他方においては実存をその振舞いにおける存在了解において開示しているのである。根源的には一なる存在があり、それが一方において存在者、即ち存在者の総体である世界を開示し、他方においては実存を開示しているのである。しかし実存と世界とは二つに分離したものではなく、世界の世界性は即ち実存の存在了解であり、従って実存と存在者もしくは世界は、対立し分離した二者ではなくして、根源的には一者なる存在即ち実存の存在了解があり、それが二極に分極され論理的に抽象化されると、主観と客観とが成立するのである。東洋の思惟はこの根源的な一なる者を第一にし、それを直観において、即ち体験そのものにおいて体得する *erleben* ことを重視する。この点に東洋の思惟方式の長所があると同時に、他面それは体得し直観するに終って、分析と論理的思惟を軽視して体系的に学として展開し得なかったという短所を持っている。我々はこの東洋の思惟方式と、素朴というよりも根源的源初的とも言うべき体験そのもの、実存的生の事実そのものをば充分に重視しなければならぬ。実存的生

の事実そのものを無視してそれから遊離するならば、哲学は単なる論理の根無し草に墮するのである。

(10)

カントは、「我々の外なる物 Dinge の現実存在 Dasein をまったく信仰に頼って想定しなければならぬということ、また人あってそれを疑うに至った場合に、何ら満足すべき証明を彼に提出し能わぬということは、やはり哲学および一般的な人間理性に対する躓きの石 ein Skandal である」と言っているが⁽⁴⁾、哲学をして躓かしめるものは、我々の外なる物の存在、外界の实在の問題ではなくして、外物の存在の問題を躓きの石と見る哲学のこの思惟方式、まさにこの思惟態度そのものこそ哲学をして躓かしめるのである。ここでは「我々の外なる」außer uns という言葉、および「物」Ding という言葉が、不用意にも自明の概念の如く用いられているが、このような表現の背後には暗黙の中に伝統的な『主観—客観—図式化』Subjekt—Objekt—Schematik が隠されているのであり、さらにまた「何物も意識の中に存在しないものはない」とする、意識一元論 Bewußtseinsmonismus 的思惟方式が含まれているのである。この場合「意識」とか「意識の内と外」とかいう言葉の背後に、『主観—客観—図式化』が変形され、しかも主観の側に重点が置かれて前提されているのである。そこには依然としてデカルトの、『思惟するもの』res cogitans と『延長あるもの』res extensa という二分法的思惟方式が潜在しており、そこから、いかにして主観は客観を把握し客観と関わり得るか、意識はいかにして意識の外に出て行くことができるかという問題が、外なる物の存在という問題に変形されて出現してくるのである。

我々はここで「我々の外」とか、「意識の内と外」とか、「物」あるいは「意識」とかいう概念を、実存の根源的な存在了解に戻って吟味し訂正しなければならない。そもそも根源的には、内とか外とかいう対立はないのである。実存の根源体験 Ur-Erlebnis においてはただ一つの存在了解があり、それは一方には存在者を、他方には実存を開示しているのであって、これを、最初に二つの存在様式——即ち主観と客観、我と物——が、さてしかる後に二者がいかにして関わるかを考えるのは、第二次的なるものを第一次的なるものに置き代えているところの、逆転した問題提出の態度である。また意識という言葉を使用する時、暗黙の中に「意識あるもの」と「意識のないもの」、即ち「思惟するもの」と「延長あるもの」という、デカルト的思惟方式が根柢にあるのであって、この場合、意識の内とか意識の外とか言うことにより、既に主観—客観—図式化による二分法的思惟方式に従っていることを示しているのである。しかもこの意識という言葉が、その重点を思考する働きに置いて考えられている場合、問題は一層誤まった方向に向けられて行くのである。

存在は根源的なもの、源初的なものであって、実存の根源体験としての振舞いにおいて存在了解されており、しかもそれは実存そのものと存在者そのものの存在とを含んでおり開示している。決して実存だけが、また存在者だけが分離し独立して存在了解されているのではなくして、『世界=内=存在』としての実存の存在了解、即ち世界の世界性の地平において一なるものとして存在了解されている。この存在了解を二分し、一方に重点を置くと観念論と实在論、あるいは主観と客観という、主観—客観—図式の対立した変様が成立するのである。本来はかかる観念論と实在論、主観と客観というような対立があるのではなくして、

それは一方に重点を偏置することによって生ずる世界解釈の態度である。この世界解釈は本来一なる者を二なる者に分離分析する、論理的抽象的操作によるものである。

しかしながらこのような西欧的思維方式は、決して誤まっているとして全面的に非難排斥すべきものではない。むしろそれは学問の成立にとって必然的な避け難い過程でもある。学問とは思惟によって成立し、思惟とは或るものについて考え、或ることについて語ることから成立する。或るものについて思考し *denken an etwas*, 或るものについて語る *sprechen über etwas* ということは、思考の働きと思考の対象、語る働きと語られる対象とを、常に前提し分離している。この分離は思惟にとっての必然的な運命であり、我々がこの分離なくして思惟しようとするならば、それは思惟よりもむしろ直観となり、直覚となるであろう。本来一なる者は、それが一なる者に止まろうとするならば、我々がそれについて思考し語ることを諦めねばならない。我々はそれに対しては直観し直覚するより仕方がないとも言えよう。それは語るができないもの、それについて言表し、思考し、言葉に表すことも不可能なるものとして、我々はそれを無言表の言表として直観し、直覚するより仕方がない。東洋的思維方式はこの一なる者の無言表性、不可分離性に注目し、それを純粹なる一なる者として保持するために、直観 *Anschauung* や直覚 *Intuition* を用い、語り説明し得ないところの、体得すべきものとして理解しようとした。禅における修練はこうした東洋的思維方式を示している。そこに西欧的思維方式からは神秘的と見られる所以がある。

しかしながら直観や直覚、また体得のみでは学問というもの成立し得ないし、そこでは我々がそれについて他者に語り、言語に表現することも諦めねばならない。確かに究極的なものに対しては思考はその前で停止し、語ることはできないであろう。我々はそこでは「語ることのできないものに対しては沈黙しなければならぬ」⁽²⁾か、あるいは「言表する無言表の可能性」*Möglichkeiten des sagenden Nichtsagens*⁽³⁾に想いをひそめねばならぬであろう。しかしそれにもかかわらず我々は、人間実存にのみ与えられた最大の特権である言語を使用しなければならず、思惟を進めねばならぬのである。我々が沈黙や神秘的な直覚に止まろうとすることは、悪くすれば問題からの逃避となり、学問の自殺となりかねない。一なる者を一なる絶対者として保持することは、「すべての牛が等しく黒と見える空虚なる闇夜」⁽⁴⁾に止まることにもなりかねない。哲学は語らねばならぬのであり、語ることに於いて不可分なる一者を分割し、流動せる者を固定してその姿を明確ならしめねばならぬ。それは学問としての哲学に避けられない道である。しかしこの場合哲学は、決してその根源なる一なる者を放棄したり忘却したり、ましてや分離分割したものを根源的なものと錯覚したりしてはならないのである。哲学が分割分離による前進という道のみを自己の方法とするならば、それは諸他の学問となんら相違するものではなくなるであろう。哲学は、語り、固定し、分割することにおいても、なおその分割を越えて根源なる一者に遡及しなければならぬ。哲学は前進ではなくして、根源的なもの、始源的なものへの帰還、遡及でなければならぬのである。

究極的なものについては通常には語るができないとしても——この問題は後でもっと考察されねばならないことではあるが——、忘れてならないことは、存在は究極的なものではないということである。存在は究極的なものではなくして、始源であり出発点である。存在は決して神秘的なる一者または絶対者ではなくして、実存の根源的体験、実存の振舞いにおいて源初的に了解されているものである。存在は決して遠き彼方に望見される巨峰

の頂きの如き究極者ではなくして、実存にもっとも近い、実存の振舞いそのものの地平であるもの、もっとも源初的なものである。この源初的な実存の根源体験 Ur-Erlebnisにおいては、主観—客観という対立はない。西歐的思惟はこの根源的な一なる存在に帰らなければならない。自明とされ出発点とされて来た主観—客観—図式をもう一度吟味しなおして、根源的な一なる存在に戻らねばならない。この存在放棄、この存在忘却が、実存の在り方と学の形成の方向を頽落せしめることにもなる。この一者なる存在を忘れて、分析と抽象の論理において科学を発展せしめたことが、近代の科学主義をして危険なる人間性崩壊へと陥らしめることにもなる。しかしこれらの問題については今ここでは詳論すべきではないであろう。

- (1) I Kant, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur 2. Aufl. S. XXXIX. Anm.
- (2) Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus. S.83.
- (3) M. Heidegger, Identität und Differenz. S.72.
- (4) Hegel, Phänomenologie des Geistes. Vorrede.

(11)

源初的な一なるものとしての存在と言う場合、それは何か存在をして神秘的な把握し難いものであるかの如く思わせる危険がある。しかし事実は決してそのように存在が神秘的なるものであるわけではないのである。存在は実に実存の振舞いにおいて了解されているのであり、神秘的なヴェールを被った近づき難いイシスの女神の貌の如きものではない。実存はその振舞いにおいて存在を了解している。否、実存の振舞いそのものが存在了解なのである。実存は振舞うことにおいて存在を了解し、その存在了解において振舞うのである。この実存の振舞い Verhalten とは、決して謂わゆる行為 Tat とか実践 Praxis とか、行動 Akt とか挙動 Betragen とかを意味するのではない。表面的肉体的に表出された行為行動を意味するのではなければ、動物的な外界への反応や反射作用を意味するのでもない。実存の振舞いは実存の生そのものであり、実存が実存である所以を成すものである。実存は眼前存在している vorhandensein 存在者や、手許存在している zuhandensein 存在者、即ち『内世界的存在者』 das innerweltliche Seiende とは相違して、実存し existieren、生きている存在者である。しかも単に生きているだけの生命ある存在者、例えば犬や猫や馬の如き存在者とは根本的に相違する存在者である。即ち実存は単なる生物 das Lebewesen、単なる動物と同一ではない。また実存は単なる生物としての『ヒト』 Homo とも同一ではない。実存は生物学的に見られた『ヒト』、進化した人間、即ち homo sapiens とも同一ではない。このような生物学上のヒト科の生物、動物中の一種としての人間は、存在論的に主題とされる実存とは同一ではない。それは犬や猫と同様に内世界的存在者としての、生物としてのヒトに過ぎない。実存は決して内世界的存在者ではない。世界の中によそよそしく眼前存在する一個の内世界的存在者として、他の諸生物と同列に存在する存在者ではない。たまたま世界の中に入り込み、世界と「内に」 in という関係において関わりを持つようになった一つの存在者ではない。実存は『世界 = 内 = 存在』 In = der = Welt = sein として、世界と共に、世界の存在了解において存在する存在者である。世界は実存において存在了解されており、実存はこの存在了解におい

て『世界＝内＝存在』として自己を了解している。この実存の自己了解としての存在了解は、実存の実存たる所以のものであり、他の内世界的存在者と実存との区別を、決定的に規定するものである。謂わゆる自覚・自己意識と呼ばれてきたものも、実はこの実存の存在了解の展開された形に他ならない。実存は『世界＝内＝存在』として自己および世界を了解しており、しかもその了解は決して単なる知的認識の働きではなくして、実存の生全体としての振舞いにおける存在了解である。実存は振舞うことにおいて存在を源初的に了解し、了解していることが振舞っていることなのである。それは決して単なる肉体的身体的な外界への反応だけを意味するのではなくして、実存の全体的な存在様相そのものであり、知的とか感情的とか情緒的とかに分析分離して記述すべき行為ではなくして、実存していることそのもの、まさにこの実存の実存性 Existenz-heit として述べるべきものである。実存は『世界内存在』として世界の存在を了解しており、この世界の存在即ち世界の世界性を了解していることにおいて自己を了解し、この了解において実存であり、自己を了解していることにおいて存在を了解している。根源的には実存の存在了解があり、存在がある。それが一方においては世界の世界性として、他方においては実存の自己性として分極的に説明されるが、根源的には存在了解があるのみであり、また実存の振舞いがあるのである。かくして実存の振舞いとは、自覚や反応や、認識や受動や、その他色々に記述される一切を含んだ実存の実存性を意味するのである。それはまた実存の企投 Entwurf とか超越 Transzendenz とかの言葉で述べられてきたものをも含むところの、実存の生の全体的振舞いである。

この実存の生の全体的働きとしての振舞いにおいて了解されている存在そのものは、それ故に決して抽象的観念的に把握された、無色透明の一般的概念ではないのである。存在は決して思弁的な一般者として、無色無内容な、透明にして観念的な空虚なる概念ではない。存在は実存の振舞いにおいて了解されており、この振舞いが実存の生の全体的働きである以上、実存の生において色付けられている。存在は認識主観としての実存の働きによって了解されているのではなくして、実存の生全体によって了解されており、従って知的観念的な抽象化された一般概念、普遍概念ではなくして、実存の生において色付けられ気分付けられている。この存在の気分付けられていること、色付けられていること、このことは実存の根源体験に遡及する存在論にとっては決定的に大切なことである。実存の根源体験としての存在了解は、まさに無色透明ではなくして色付けられており、知的観念的な一般概念ではなくして気分的に了解されているのである。

この気分 Stimmung ということは、実存論的存在論にとっては根本的に大切な問題である。実存は生ける実存する者として、その生の全体性において常に気分付けられている。この実存の気分付けられていること Gestimmt-sein は決して実存の一時的な、かりそめの存在様相ではなくして、実存の生そのものを根源的に規定している事実である。実存があって、さてそれがたまたま気分付けられていたり、実存の上に色付けられているのではなくして、実存していることそれ自体が気分付けられているのである。実存はその振舞いにおいて気分付けられており、この気分付けられていることは決して謂わゆる主観的一時的な状態ではなくして、実存が実存であるまさにその所以を成している。この気分付けられていることは、認識主観としての実存よりももっと根源的な実存の本質規定であり、たとい実存が認識という作業に従事している時でも、その根柢になっている。この実存における気分性 Befindlichkeit, その気分付けられていること Gestimmt-sein を哲学における重要な問題として取上

げたのは、キェルケゴール以来の実存哲学の大きな功績である。これによって実存哲学は従来の、精神とか主観とかいう概念によって主体を規定して来た観念論的抽象から脱して、生の哲学における生の事実そのもの、体験そのものに肉迫し、さらにそれが存在論的に深化されて行く道を開いたのである。

気分 Stimmung は謂わゆる感情 Gefühl とは同一ではない。気分は実存の生の根柢 Lebensuntergrund であり、基底 Grundbasis を成すものであるが、これに対して感情はこの基底から発生し、表面化してきたところの、実存の一つの行動 Leistung に過ぎない。従って感情は認識と並んで実存の一つの行動であるが、気分は実存をその全体性において規定している存在様相 Seinsweise なのである。気分は存在論的概念であるが、感情は人間学的、心理学的概念である。気分は常に実存の振舞いにおいて基音 Grundbaß を成しており、実存はこの気分が常に気分付けられているのである。

実存のこの気分付けられている振舞いにおける存在了解は、従ってまた常に色付けられている。存在は実に気分によって色付け Färbung を持っており、この色付けられた存在了解において実存は自己を了解し、世界を了解している。従って世界もまた色付けられた世界であり、世界の世界性は実存の存在了解によって色付けられて開示されている。かくして我々は存在を決して抽象的観念的な、無色透明の一般的普遍的概念として把握すべきではなくして、実存の根源体験に戻って、色付けられた実存論的概念として把握しなければならない。実存の振舞いにおける存在了解は、決して知的理性的理解ではなくして、実存の生の全体性における気分付けられた存在了解なのである。

(12)

実存は振舞うことにおいて自己を実存として表現する。実存する existieren ということは、単に存在するというだけでなく、振舞い、企投し、行動するということである。生ける実存は常に振舞っており、たとえ彼が表面的肉体的に運動していない場合でも、実存として振舞っている。実存は眼前存在している内世界的存在者の如くに、静止し、固定し、受動的にその存在を保持しているのではなくして、能動的に振舞っている。この振舞いにおいて世界の世界性も形成され、世界してくる welten。即ち世界は世界として時熟する sich zeitigen。第七節において述べられた世界の力動的形成は、実にこの実存の振舞いによって成立する。ところでこの実存が決して静止的な statisch 存在者ではなくして、力動的な dynamisch 存在者であることは、実存が実に時間の中にある存在者であることによって成立している。実存はまさに『時間 = 内 = 存在』In = der = Zeit = sein として実存する。実存が実存し、振舞うということが可能であるのは、時間の地平においてである。実存が時間の地平において存在せず、時間と無関係にあたかも超時間的な先験の主観として存在するならば、振舞うということは不可能である。凝固し、固定し、静止しており、時間と関わりなく存在しているならば、実存は実存としての生を持っていないことになる。それ故に実存の振舞いはまさに時間における振舞いであり、時間の地平においてのみ可能である。

ところで存在とは実存の振舞いにおける存在了解を根源としている。存在は実存の根源体験において、振舞いにおいて了解されている。従って実存の振舞いが時間の地平において成立し、時間を離れては不可能であるならば、当然その存在了解、実存に開示されている存在

そのものもまた、時間を離れては成立しないことは明らかである。即ち存在は時間において成立し、時間と共に、時間の地平において自己を開示しているのである。従って存在とはまさに力動的流動的なるものでなければならない。世界の世界性が時間において世界してくるのであり、時熟してくるのであると同様に、実存もまた実存することにおいて、振舞うことにおいて、自己を『時間=内=存在』として了解する。そしてこのことはまさに存在が時間を離れて成立するのではなくして、時間と一体化した流動的力動的なるものとして、実存に開示されていることを示すのである。

従来の西欧の形而上学においては、存在が静止的固定的なるもの、不変的なるものとして把握されていたように私には思われる。パルメニデースに起源を持つ思惟方式においては、存在は静止的なるもの *das Statische*, 休息 *Ruhen*, 存続すること *Bestehen bleiben* として把握されて来た。存在は時間を超越し、時間の外に、または時間を包むものとして把握されて来た。しかし存在は決して抽象的観念的イデーの如き、不変にして不動なる静止の相において理解すべきものではなくして、実存の時間の地平における振舞いにおいて、力動的に了解されるものである。存在は時間と無関係なものではない。存在問題はまさに時間問題と一つに結合した、時間と不可分離なる相において了解すべき問題である。このような意味において存在を探究する存在論は、『時相存在論』*Chrono-ontologie* oder *Chronontologie* でなければならない。この用語によって意味されるものは、この存在論が単なる存在論 *Ontologie* ではなくして、時間 *Χρόνος* と存在 *ὄν* についての学 *λόγος* であろうとする意図を持つことを示すものに他ならない。それは確かに存在問題を探究する存在論であろうとする。しかしそれはただ存在を探究するのではなくして、「時間における存在」を探究するものである。それは「存在と時間」*Sein und Zeit* ではなくして、「時間の地平における存在」を探究する。「存在と時間」であったり、「存在の時間への還元」であったりするならば、ハイデッガーにおける如く存在論という言葉で充分である。しかし時相存在論は——この言葉は元来ドイツ語で考えられ、後からそれに対する日本語を考えたので、決して適切なものではなく、むしろ『クロノオントロジー』と仮名書きにすべきであろうが、今はこのように表記することにしておく——、「存在と時間」ではなくして、「時間における存在」、もっとはっきり言えば、存在と時間との力動的統一 *die dynamische Einheit von Sein und Zeit* を探究するものである。「存在および時間」という静的な並切ではなくして、存在そのものが時間と不可分離の、力動的統一を成しているその諸相を探究するものである。それ故私は存在論 *Ontologie* とも呼ばず、ましてや年代表 *Chronologie* と誤解される恐れもある *Ontochronologie* とも呼ばずして、時相存在論 *Chrono-ontologie* と名づけることにしたのである。これによってこの存在論が、存在問題を時間問題との緊密なる統一の視座において探究するものであることを示そうとしたのである。従って時相存在論は、決してエレア学派の如く存在を不動のものとする立場には組せずして、むしろヘラクレイトスに接近しながら存在問題を探究するのである。

まことに形而上学の根本問題は既に古代ギリシャにおける二人の哲学者、パルメニデースとヘラクレイトスによってその基本線 *Grundlinie* が引かれていると言えよう。存在の問題と生成の問題は、哲学の二つの根本的難問として西欧形而上学を規定している。我々はこの二つの問題を同等に重視し、一方を他方に従属させることなく、統一的に考察すべきであると考え。存在を平面的空間的に横の座標とし、時間および生成を平面に垂直に交叉する縦

の座標として規定し、これによって世界を理解するという思惟方式は、根源的な存在了解ではない。このような思惟方式においては、存在と時間はよそよそしく異質的なものとして交叉しているに過ぎない。カントにおける純粹直観の二つの形式として時間と空間を理解する態度もまた、暗にこの思惟方式の流れを汲んでいる。時相存在論はこのように、時間と存在とを分離した上で結合するという思惟方式をとらない。存在と時間とは根源的に力動的な統一体を成している。これを分離した上で再び結合するのは、主観=客観=図式化 Subjekt-Objekt-Schematik と同様に、多分に抽象的観念的な態度である。存在の問題は即ち時間の問題であり、時間の問題は即ちまた存在の問題なのである。両者は実存の根源的体験において、源初的存在了解において、一なるものとして了解されているのである。以上のことからして我々は第一節の冒頭に掲げた時相存在論の根本テーゼを、先ず確立したのである。

(13)

存在問題を探究する時相存在論は、今やもう一つの難問、即ち時間とは何かという問題に遭遇する。この時間とは何かという問題に関しては、既に我々の前に多くの先人のなしたすぐれた探究が巨峰となって聳えている。アリストテレス、アウグスチヌス、カント、ベルグソン、そしてハイデッガーとめぼしい名前を列挙しただけでも、この時間問題がいかに重要にして困難な問題であるかを我々に知らしめる。しかし我々はこの時間問題を抽象的観念的に考察するのではなくして、実存の根源体験に戻ってその探究の方向を定めて行かねばならない。

実存は『世界 = 内 = 存在』 $In = der = Welt = sein$ として存在しているのみならず、『時間 = 内 = 存在』 $In = der = Zeit = sein$ としても存在している。実存はその振舞いにおいてまさに実存として存在するのであるが、この振舞いにおいて実存はまた自己を時間内存在として了解しているのである。実存は振舞うことにおいて自己を時間の中にある者として自覚している。実存の振舞いは即ち時間において成立し、実存のこの振舞いにおいて時間は自己を開示している。それはまったく、実存の振舞いにおいて世界が世界として開示されているのと同様である。そしてこの時間内存在としての実存の、時間の「内に」 in という関係は、世界内存在としての、世界の「内に」という関係とまったく同様である。即ち世界は実存の振舞いにおいて世界として開示されるが——即ち世界の世界性——、それは世界と実存というよそよそしい、後から付け加えられた二者の関係ではなくして、まさに実存は世界内存在として、実存の存在了解において実存の自己が開示されると共に世界も開示され、この世界の中に実存は自己を投げ出された者として自覚するのである。まったく同様に、実存はこの時間の中に投げ出された者として自己を自覚するのである。まず世界と実存との二者があって、しかる後に実存が世界の中に入り込むのではないとまったく同様に、まず時間と実存とがあって、しかる後にたまたま実存が時間の中に入り込むのではなくして、実存が実存することにおいて、即ち実存が実存として振舞うことにおいて、時間そのものが開示されている。実存はこの根源体験において自己を「世界 = 内 = 存在』として了解すると同時に、また自己を「時間 = 内 = 存在』として了解するのである。従って第八節において触れられた実存の被投性 *Geworfenheit* ということは、世界の中に投げ出された被投性であると共に、また時間の中に投げ出された被投性でもあるのであって、このことは実存の実存論的構造の問題におい

て非常に重要なことである。

実存はその振舞いという根源体験において、「世界 = 内 = 存在」として自己を了解することにおける存在了解を持つと共に、「時間 = 内 = 存在」としてまた時間了解を持っている。実存の振舞いにおいて存在即ち世界の世界性 *die Weltlichkeit der Welt* が開示されている如く、また実存の振舞いにおいて時間の時間性 *die Zeitlichkeit der Zeit* が開示されているのである。実存と時間という二者があるのではなくして、実存の振舞いが存在、即ち世界の世界性の了解であると共に、また時間の時間性の了解なのである。それ故実存は、世界の地平と共に時間の地平において存在を了解しており、従って世界は静止的平面的に理解されるのではなくして、世界する *welten* という時熟 *sich zeitigen* の存在様相において了解されている。世界は動くのであり、根源的には存在そのものが実存の振舞いにおいて、力動的統一として了解されるのである。世界と時間とが、横軸としての座標系と縦軸としての座標系として、よそよそしく外面的に結合し関わり合うのではなくして、世界するという時熟の力動的統一として、実存の根源体験において了解されるのである。

このような実存の振舞いという根源体験において開示される時間は、存在が気分という色付け *Färbung* を持っているのとまったく同様に、色付けられているのである。実存の存在了解において存在が気分付けられ色付けられているのとまったく同様に、時間もまた実存の時間了解において気分付けられ色付けられているのである。もともと、存在および時間があるのではなくして、力動的統一としての存在了解即ち時間了解があるのであるから、存在と同様に時間もまた色付けられていると言うよりも、一なるものとしての存在と時間の力動的統一そのものが色付けられているのである。存在と時間という二者に分離されたものではなくして、力動的統一としての実存の振舞いにおける一なるものの開示は、「と同様に」として二分された思惟様式で表現することも実は不適當なのであるが、今ここに時間を主題とする場合、存在問題と対比してこのように表現するのも致し方ないことである。本来は存在問題即ち時間問題であり、それ故にこそ存在論ではなくして時相存在論 *Chrono-ontologie* と名づけられたのである。

時間が実存論的に気分付けられ色付けられて開示されるということは、時間が決して単一なる抽象的直線的観念的なもの、あるいはまた物理学的や常識的なもの、ちょうどニュートンが絶対時間として表象した如きものではないことを示している。唯一なる、しかも一様に流れる絶対時間という如きものは、根源的に実存において開示された時間を後から抽象化し、薄め、色を取り去って無色透明ならしめた産物に他ならない。自然科学的時間概念というものは、実は実存の豊かに色付けられ気分付けられている根源体験に開示されている時間を、ある一つの視点から抽象し固定化して理解したものであって、そうした抽象化して行くことが科学の前進展開であるとするならば、哲学はむしろ逆に根源への遡及であり、始源への追及と自覚であると言わねばならぬ。我々はしばしば、特に時間問題に関しては、抽象化され科学化された時間概念をもって真実なる時間と思いこむ傾向がある故に、充分にこのことは自覚されていなければならぬ。こうした抽象化され科学化された時間概念にとらわれるからこそ、例えば「今」というものや「流動」というものが、奇妙な把握し難いものとなって哲学をして躓かしめるのである。

(14)

存在が実存の振舞いにおいて開示されている如く、時間もまた実存の振舞いにおいて開示されている。実存の振舞いが存在、即ち世界の世界性 *die Weltlichkeit der Welt* を形成している如く、実存の振舞いはまた時間、即ち時間の時間性 *die Zeitlichkeit der Zeit* を形成している。かくして実存の振舞いにおいて実存は自己を「世界内存在」として了解すると共に、また自己を「時間内存在」として了解するのである。まず世界があってしかる後に実存が世界の中に入りこむのではなくして、実存が振舞うことにおいて世界の世界性が成立し、実存は自己を「世界内存在」として了解する如く、またまず時間があってしかる後に実存が時間の中に入りこむのではない。実存の振舞いと共に、実存の振舞いにおいて時間の時間性が成立し、実存は自己を「時間内存在」として了解するのである。実存の振舞いなくして世界の世界性、従って世界も成立しないとまったく同様に、実存の振舞いなくして時間の時間性、従って時間も成立しないのである。実存の外に時間があると思考するのは実存の根源体験における力動的なる存在と時間の統一体を理解していないのである。

我々はそれ故時間を世界を開示する地平 *Horizont* として規定することができる。存在者が世界の世界性の地平において開示される如く（第6節）、存在者はまた時間の地平において開示されるのである。従って存在者の総体としての世界が時間の地平において開示されるということは、時間が世界の開示に対する条件、地平を成していることを意味する。カントが、物自体が現象する先験的条件として時間を純粹直視の形式として規定したのは、まさにこの世界の開示に対して時間がその地平を成していることを意味したのである。しかし彼は時間を純粹直視の *ア・プリオリ* な形式として規定することにより、時間を実存から分離抽象し、よそよそしいものとしてしまった。ましてや彼はその *ア・プリオリ* テートの故に、時間の気分的色付けをまったく理解しなかった。実存の根源体験における時間了解としての多様に色付けられた時間というものは、カントにはまったく個人的主観的な時間概念として、彼の思いもよらぬ問題外のものであった。彼の眼前には常にニュートン物理学の体系が、柄呼として輝いていたのである。しかし本当は時間は実存の振舞いという根源体験において了解されており、それが抽象化され論理的に形成化されると、*ア・プリオリ* な時間としても理解されるようになるのである。

それでは時間は生成 *Werden* と同一のものであろうか。そうではない。時間は世界が実存に開示される地平として、実存により了解され色付けられているが、生成はそのような時間の根柢にある根源事象であり、時間を成立せしめる根柢 *Woraufhin* である。時間は実存において色付けられ、多様に開示されているが、生成はその根柢となる一なるもの、否、本来的には一とか二とかに規定し難い世界事象そのものである。世界の根柢に生成があり、それが実存には時間として開示されるのである。存在者の総体としての世界の *実存* への開示において、その根柢に物自体、存在者そのものとも言うべきものが必然的に前提されねばならない如く（第8節参照）、今や時間の *実存* への開示においても、その根柢に生成という根源事象が前提されねばならないのである。時間は実存に世界が開示される場合の必要なる条件、現象する地平であるが、生成はその時間そのものの成立の基底 *Grundbasis* となっているものである。世界そのものが、そして存在者そのものが生成し、流動の中にある。それ故にそ

それは実存に世界として開示される時に、必然的に時間という地平として開示されるのである。それ故時間は、実存によって色附けられ気分附けられ、多様に現象するものであるが、生成はその多様に色附けられる時間そのものの成立の根拠としての、流れそのものなのである。謂わば時間は実存において波となって、ある時は早く、ある時はゆっくりと、種々なる色附けにおいて、小波としてまた大波のうねりとして現象するが、生成はその波の成立の根拠となっている水そのもの、流れる水それ自体なのである。実存はこの水そのものの根拠を把握することはできない。実存はただこの水の上に波うつ、波の諸相を了解するのみである。もっと正しく言うならば、生成とは、この水とも規定できない世界そのものの根拠である。水があって、さてしかる後にそれが流れ動くのではなくして、流れそのもの、生成そのものが流れるのであり、実存はそれを世界の世界性における世界の時間性として振舞いにおいて了解するのである。世界が実存において世界する *welten* という時、その基底に生成という根源事象を前提せざるを得ないのである。まさにこのような生成の上において実存は、そしてまた世界は、流れ動くのであり、この生々流転こそ実存には時間として了解されるのである。

この生成そのもの、この流動そのものは決して固定的分析的に把握することのできないものである。流れるものはまさに流れるとして理解すべきであり、それをたとえ瞬間においても固定してとらえようとしても、それはもはや流れそのもの、生成そのものではない。たとえカメラが千分の一秒をもって動く被写体を固定し把握したとしても、それはもはや動きそのものではないのであって、我々は動くもの流れるものをば、まさに流れ動くとして理解すべきなのである。生成は生成であって、決して静止ではない。エレアのツェノン *Zenon* が飛んでいる矢を瞬間において固定して動かざるものとして把握しても、それは抽象であり観念的操作に過ぎず、流れそのもの、流動そのものは把握されていないのである。生成はまさに生成であって、静止ではない。生成は固定された存在ではなく、存在は生成の断面としても規定すべきではない。生成は生成するとしてのみ理解すべきであって、早くとか遅くとかに規定すべきものでもない。早いとか遅いとかいうことは、この生成が実存に時間として現象した時に初めて成立するのである。生成そのものには早いも遅いもないのであって、これを実存はただ時間の地平において、時間としてのみ了解し得るのである。

かくして我々は時間と生成とを区別して考えなければならない。時間の基底には生成がある。それは存在者の総体としての世界が、その根柢に存在者そのものを前提しなければならぬのとまったく同様である。生成は実存には時間として開示され、存在者そのもの、物自体は実存には世界として開示される。この世界と時間とを実存は、その根源体験としての振舞いにおいて、二つのものとしてではなく、一つの統一体として、即ち存在として了解する。即ち存在は時間において、静止的固定的ではなくして、力動的流動的に一なるものとして了解される。存在と時間ではなくして、時間における存在として、存在それ自体が時間的なものとして了解される。それが実存の振舞いにおける存在了解であり、この存在了解において実存は自己を「世界内存在」*In = der = Welt = sein* として、また同時に「時間内存在」*In = der = Zeit = sein* として了解するのである。

実存はこの存在了解以上にその基底の成立根拠を知ることはできない。即ち世界として開示される存在者の総体の背後なる存在者そのもの、物自体に対しては、何故そもそもそうしたものが在るのか、何故それが世界の基底であるかを知ることにはできない。それはもっとも根源的な戦慄をもって問われる問いである。即ちその問いとは、「いったい何故に存在者が

存在し、何故にむしろその反対に無が存在しないのか」Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? という問いである。我々は同様に時間の基底としての生成についても、戦慄をもって問いかけることができよう。即ちそれは、「いったい何故にすべてのものは流れ、むしろその反対に永劫^{ゾッ}の休止の中に止まらないのか」Warum fließt überhaupt Alles und bleibt nicht vielmehr in ewiger Ruhe? という問いである。実存はこの問いに答えることはできない。実存はこの問いの前に戦慄し、沈黙するのみである。そしておそらくはこの問いはまた、哲学と神学の統一への一つの道を開くことにもなるであろう。しかしそれはもっと後章において考究される問題である。

(15)

前述の問いはしかし我々をして存在問題から、非存在の問題、無の問題へと眼を向けさせることになる。今や存在のみならず、非存在が、そして無が、我々の問題とならざるを得ない。存在を探究することは必然的に非存在への探究を提示し、無を問題とすることになる。しかしこの問題は存在問題と同様に実存論的に、実存の振舞いにおける存在了解と同じく、実存の根源体験において探究されねばならない。

一般的に言って、我々は非存在 *das Nicht-Sein* については語ることはできないとされている。我々が非存在について語った時には、それはもはや非存在ではなくして存在となっているからである。語るということは或るものについて語るのであり、措定する *setzen* ことである。しかし非存在は存在しないことであるから、存在しないものについて語ることはできない。措定されたもの、語られたものはもはや存在しないのではなくして、存在しているものに変化している。非存在は存在しないことであるが故に、まさに「……である」として述語づけることができないのである。

一方非存在は存在の否定であり、存在の反対なるものであるから、我々が存在について探究することは当然非存在を排除することであり、非存在は存在と同時に探究されるべきものではないことになる。既に我々が存在を了解し、存在を認めてきた以上、我々は非存在について語ることはできない。かくして非存在は存在論の探究の対象とはなり得ないことになる。非存在の探究はこのようにして抜き差しならぬパラドックスの中に、もがきあがくことになる。

我々はしかしこの非存在問題を存在問題と同様に、実存の根源体験としての振舞いにおいて、その存在了解と共に非存在了解を考察しなければならぬ。その時我々は、非存在について語ることは不可能であるという命題が、いかに抽象的観念的なものであるかを知るのである。事実、実存は存在了解と共にまた非存在了解も持っているものであり、あるものが存在しないということを、その振舞いにおいて実存は了解しているのである。およそ非存在について我々がそれを主題として語ろうとしていることそれ自体が、実存が非存在を根源的に了解していることを示している。それでなければ、非存在問題が主題となって思惟に浮んでくることさえあり得ないのである。実存は根源的に非存在をその振舞いにおいて了解しており、それがこの根源体験から抽出され、観念的論理的に導来されてくると、非存在について語ることはできないという命題が成立してくるのである。実存が非存在を了解していればこそ、非存在について語ることはできないという論理的発言も可能になるのである。此処において

も我々はまず根源的な実存の振舞い、根源体験に戻らねばならない。主観—客観—図式を出発点において、さてしかる後に主観はいかにして客観を把握できるかという認識論的問題が難問とされるのは、実は逆転させ抽象化した、根源的一なるものから遊離してきた思维方式であるのとまったく同様に、実存はその根源的存在了解において、また同時に非存在をも了解しているのに、それから遊離してきて非存在を存在と分離対立させて、その結果非存在は成立しないと考える思维方式は、我々の時相存在論においては否定されねばならぬ態度なのである。

確かに存在の世界においては非存在は排除され、両立し得ないように思われる。確かに論理的には或るものが存在し、また同時に存在しないということは成立し得ない。しかしこのことは時間の地平において、生成という世界の根源事象の上においては可能であり、実存は事実それを了解しているのである。即ち実存は、或るものが存在したけれども存在しなくなったということ、また存在しなかったものが存在するようになったということを、その振舞いにおいて、根源体験において了解している。我々は此処でも卒直に根源体験に戻って問題を考察しなければならぬ。存在した或るものが存在しなくなったこと、また存在しなかったものが存在するようになったこと、これは極めて卒直な実存の根源体験であり、実存はこの根源体験において実存在と共に非存在をも了解しているのである。この非存在了解は存在了解と同じく、実に時間の地平において、時間と不可分離に成立している。存在が時間との力動的統一を成しているのとまったく同様に、非存在もまた実存の根源体験としての振舞いにおいて、時間との力動的統一として了解されている。この非存在了解は決して抽象的観念的な、存在概念と対立する非存在概念ではなくして、存在了解と共に、存在了解とまったく同様に、時間における実存の振舞いにおいて成立しているのである。

存在を静止的平面的に理解する思维方式においては、存在が成立すれば非存在は排除されることも当然である。謂わばこのような思维は、存在と同一平面上において非存在を排除するのである。存在が時間と分離され、時間とは別個の範疇として、あるいは時間という縦の座標とよそそしく交叉しているに過ぎない横の座標として理解するような思维方式においては、非存在について語ることは難問となるか、あるいは不可能となることは当然である。しかし存在が時間と共に、時間の地平において流動的力動的な統一を成しているのとまったく同様に、非存在もまた時間と力動的統一を成している。もっと明確に言えば、存在および非存在は、一つの存在了解として時間との力動的統一において実存に開示されているのである。非存在問題のアポリアは、実に存在を静止的平面的に思维する態度から生ずるのであって、実存の根源体験としての振舞いに戻って、時間との力動的統一として思维する時相存在論においては、それは決してアポリアではないのである。

存在が実存の根源体験において気分附けられ色附けられているのとまったく同様に、非存在もまた実存において気分附けられ色附けられている。非存在は決して無色の、まさに透明な見えざるものとして実存に了解されているのではない。非存在もまた非存在として色附けられ気分附けられている。このことは抽象的観念的思维においては、矛盾した命題として否定されるであろう。色附けられている以上、それは非存在ではない。色を持っていることによって、それはもはや非存在の枠からはみ出してしまっていると言われるであろう。しかしかかる批判は実にまた抽象的観念的な思维方式から来るものであり、非実存論的な、知的認識主観の立場からの批判なのである。我々は何よりもまず実存の根源体験に戻って問題を探

究しなければならぬ。実存の立場に戻って、源初的根源的なるものに戻って問題を考えるならば、非存在が氣分的に深く色付けられていること、例えば遠く失われてしまったもの、また消え去ってしまったものとして氣分的に了解されていることを、卒直に認めることができるのであり、この氣分付けられ色付けられた非存在の問題は、存在問題と共に充分に考究されねばならぬものである。

(16)

我々は此處で無の問題に触れておかねばならない。非存在 das Nicht-Sein と無 das Nichts との関係は時相存在論においてどのように理解されるか。非存在と無とは同一であろうか。

非存在と無とは同一ではない。非存在は時間の地平において、存在の変様として存在了解と共に実存に了解されている。時間の地平において存在したものが存在しなくなり、存在しなかったものが存在するようになる、これが生成の世界である。生成の世界は静止した不動の世界ではない。そこでは色々の存在者が生起しました消滅する。この生起と消滅、これを総称して我々は出来事 das Ereignis と呼ぶが、この出来事においてこそ、存在と非存在が実存に開示されるのである。実存は生成という世界の根源事象を、時間の地平において存在と非存在の出来事として了解する。それ故非存在は、存在を根本的に否定し存在と根本的に対立するものではなくして、存在の変様、存在の時間の地平における展開である。実存は非存在を存在から、存在の変様として了解するのである。確かに実存は存在から非存在を了解し得るのであって、非存在から存在を了解するのではない。実存は何よりもまず存在の中にあり、存在を通して非存在を了解するのであって、もし実存が源初から端的に非存在に面していたならば、存在そのものについても語り得ず、思い及ぶこともないであろう。非存在はただ存在を通してのみ、存在の変様として、また存在の喪失または欠如として了解されるのである。非存在の了解は実に存在の了解の上に、存在の了解と共に成立するのである。その時実存は、存在したものが存在しなくなったことを理解し、また存在しなかったものが存在するようになったことを理解する。それは常に存在を通して、即ち存在しなくなったこと、また存在するようになったこととして了解するのである。

実存は非存在について語ることも思惟することもできぬと言うのは、論理的抽象であって現実の世界ではない。非存在は存在の否定態としてまた変様として、現実の実存には了解されているのである。非存在 das Nicht-Sein, $\mu\eta$ $\delta\upsilon$ は存在 das Sein, $\delta\upsilon$ の否定として、また存在の変様として了解される。そしてそれは常に時間の地平において、即ち「もう存在しない」 schon とか、「かつて存在した」 ehemals とか、「いつの日にか存在する」 einst とかの、時間の諸相における存在との連関において了解されるのである。そしてこのような時間の地平における存在および非存在の了解は、根本的には生成の世界という根源事象の上において成立するのである。

しかしながら無は非存在とは相違して、この根源的なる生成そのものも否定してしまうものである。無は存在および非存在を、その根柢の生成そのものからして否定してしまう。無においてはもはや生成も出来事も意味を持たない。無は一切の事象をその深淵の中に呑み込んでしまう。存在が無になるのではなくして、無は存在も非存在も、その根柢の生成そのものも否定し去る。無においては一切が無意味になり、崩壊する。無は存在の変様ではない。

無は存在の変様としての非存在でもない。無は一切を否み *nichten*, 一切を無意味ならしめる。このような無は、実存に対して時間の地平において開示されるのではない。無は時間も呑み込んでしまうのであり、実存は無に面しては、——もし実存が無に面することになれば——、一切が自己の根柢から、実存そのものも、崩壊し暗黒の闇の中に沈下してしまうのを、気分的に予感し感得するばかりである。実存はこの無の否み、虚無の深淵に面して全くの無力を知るのである。

ハイデッガーにおいては無は、存在者の存在として、即ち存在者を存在者として露呈せしめるものとして、存在と同一に、存在の裏側として解明されている。即ち存在が存在者をして存在者として存在せしめているのと同様に、無はそれは存在者であって無ではないのだとして、の表と存在者を存在の地平に引上げ露呈せしめるものである。謂わば存在と無は、紙裏の如く、存在はポジティブに存在者を存在者として定立せしめ、無はネガティブに存在者を呈示せしめるのである⁽¹⁾。しかし今我々が此処に考察している無は、考察することそれ自体をも否んでしまう絶対的な虚無である。この無は一切を呑み込み、一切を暗黒の深淵に崩壊せしめてしまうものである。さればこそ先に述べた根本的な問い、即ち「いったい何故存在者が存在し、何故にむしろその反対に無が存在しないのか」という問いが、実存において戦慄をもって問われるのである。この問いは存在者の存在を問うものではない。そもそも存在者が存在し、世界が存在することそれ自体への問いである。何故に世界がそもそも存在するのか。むしろ世界も無く、我もなく、一切が太初から暗黒の中にないのであるのか。そこには太初も今もなく、存在もなく、我もない。神の創造すらないこの暗黒、そこでは問うことさえも生じないこの虚無、何故この虚無ではなくして世界があるのであるのか。この問いはさらには問うことそれ自体の成立、即ち実存の存在する根柢そのものへも問うている。それ故この問いはまた、「何故私は生まれて来たのか、何故私は世界の中に、世界と共にここに生を受けたのか」という問いにもなる。この問いの持つ生の根源への驚異、生きるようになったこと自体への悩ましき疑い、これを了解できない者には、この問いの持つ戦慄せしめる恐ろしい力を知ることはない。それはまさに実存としての人間のみの発し得る根源的な問いなのである。

このようにして我々は無と非存在とを区別して考える。従って無は存在論の第一次的対象ではない。それは存在論的思惟そのものを否む終局的対象である。しかし今この無の問題と対決することは差当っては必要ではない。それは存在論そのものへの反省として、神学的思惟にも我々を導くものであろう。無が一切を、実存も、存在者の総体としての世界そのものも、世界の根源事象としての生成をも否むものであるが故に、存在論はここにおいて哲学から神学への道をもとらねばならないであろう。しかしこの問題は我々にとってはまだずっと先の問題である。

(1) これについては旧著『存在と存在者』（創元社刊）を参照。この書は私の大学卒業論文を公刊したものであり、従って極めて未熟なものではあるが、今でもそれ程大きな誤りは犯していないように思われる。

(17)

我々は今まで時相存在論における基礎的諸概念を考察して来た。今や我々は時相存在論の課題と方法を規定しなければならない。それは時相存在論の性格を明らかにするのみでなく、

哲学そのものに対する我々の態度を表示することでもある。何故なら時相存在論は決して哲学の一分野、例えば宗教哲学とか歴史哲学とか、或いはまた法哲学とか数理哲学とか、そうした哲学の諸分野と相並んで成立する一分野としての存在論ではなくして、まさに哲学そのもの、哲学の本来的課題を探究するものでなければならないのであるからである。それは決して哲学の初級階程でもなければ、高度に展開した哲学の特殊問題でもなくして、まさに哲学の本質の問題に関わるものであり、それ故「哲学の哲学」*Philosophie der Philosophie*とも言うべきものでなければならぬのである。

思うに哲学ほど多種多様な学説、体系にわかれている学問はない。それは哲学の内部における各分野の多様性、例えば数理哲学とか法哲学とか、歴史哲学とか宗教哲学とか、そうした各分野の多様性だけでなく、哲学そのもの、哲学とは何かという定義そのものが多様であることを意味している。各種各様の哲学が乱立し興亡している哲学の歴史は、あたかも愚者の画廊であり無駄なおしゃべりの羅列であかの如くである。かくして世人はもはや哲学という学問に対する信頼を失ない、実証的な成果を着々として挙げている自然科学の方に魅力を感じ、哲学に愛想をつかし軽蔑して、科学のみが信用できる確実な学問であると考えて、ひたすら科学の業績にのみ眼を奪われるようになったのである。かつては万学の女王と呼ばれた哲学は、今やその玉座を追われ、あたかもヘクバの如くに歎くのである。「私はつい先頃までは、あらゆる人達のうちで最も大きな権力を持つ者であり、また多くの娯達や子供達にかしづかれて支配者の地位にあった。ところが今では国を逐われ、力なく連れ去られるのである⁽¹⁾」と。たとえ現代において「哲学の復権」が叫ばれても、哲学はもはやかつての昔のように「万学の女王」の座に復帰することは困難であろう。哲学が尊大に構えて、現代の諸科学に君臨するというような事態は起り得ないであろう。哲学は諸学の中の一つ、それもしばしば半ばげんそうな訝がる眼ざしで、半ば軽蔑とからかいの眼ざしとによって、諸学の中の一つの特別席、決して優待席ではないところの一つの特別席に追いやられようとさえしている。哲学は派手な身振りで大衆の中に入って踊ることもなく、ひっそりと静かに君座の中で息づいているようでもある。それでもなお哲学は昔日の栄光をしのんで、もはや貴族と平民の区別も失くなった現代においても、あたかも昔の貴族としてのプライドに生きて、貧しくても気品高く、常に古ぼけて色あせた礼服をきちんと着こなして尊大に生きようとする人の如くに、気むづかしく高貴に諸学に対して振舞おうとしている。もう誰も彼を特別に尊敬の眼をもって見ることもないのに。

哲学がこのように大衆から無視され、皮肉なあざけりの眼ざしをもって見られるとしても、それは決して哲学にとって恥とすべきことではない。人々が哲学に魅力を感じず、むしろ科学に、自然科学や工学に心を惹かれているにしても、それは決して哲学をして卑下させるべきことではない。哲学が孤独の道を歩み、大衆に対して例外者となることは、むしろ哲学がより近く真理の座に接していることを示している。けだし真理は決して大衆に安易に自己を露呈することなく、真理に迫る道は決して華やかな、大衆に喝采されるような道ではないからである⁽²⁾。哲学が大衆にとって魅力的な学ではなく、他の諸学からうすら寒い特別席に追いやられるとしても、そのことを哲学は決して恥とすべきではない。むしろ哲学にとって恥とすべきことは、哲学が自己の本来の課題、なすべき本来の使命を忘却したり放棄してしまつて、他の諸学に対して、例えば自然科学に対して不必要な劣等感を抱いたりすることである。自然科学の輝やかな業績に対して哲学が何か或る後めたさや無力感を抱くならば、そ

れこそ哲学は自らを恥ぢるべきである。もし哲学が自然科学的基礎付け即ち科学哲学の樹立を、巨大化した自然科学からの圧迫感や、その業績を後から追いかけて何とかそれに対して自己を主張しようとするあせりから、必要と考えるならばそれは実に哲学の自己放棄、自己喪失に他ならない。哲学は決して自然科学を敵視したり、恐るべき競争相手などと考える必要はなく、科学に対して常に批判を加えねばならないが、それは哲学本来の課題から導来される一つの仕事であって、決して哲学の第一の課題ではないのである。

哲学は何よりも根源的なものの探究という自己の使命を忘れてはならない。この根源的なものは、例えば物理学が考える物質の基礎としての素粒子という如きものではなくして、人間実存にとって根源的に開示され遭遇されるものでなければならない。それは一切の人間のなし得る探究を根拠付けており、その上において科学もまた成立し得るところの根拠 *Woraufhin* である。哲学としての時相存在論はこれを「存在」として規定する。この存在は一切の存在者についての探究、思考を基礎付けているものであり、実存にとって根源的に開示されるものである。自然科学的探究や科学者としての実存も、この根源的な存在了解から導来され意味付けられ得るものである。我々はこの存在そのものを、実存に対するその意味付けにおいて探究する。存在は実存を離れて意味はなく、実存の根源的の振舞いにおいて了解されるのであり、この源初的根源的な実存の振舞いにおいて了解され開示される存在そのものを、先ずその開示されるままに、その現象されるままに理解しようとする。哲学は決して存在を先ずもって構成しようとするのでもなく、創造するものでもない。哲学は先ず存在をして自らにおいて開示せしめ、露呈せしめる。その意味においては哲学の差し当って第一になすべき仕事は、現象するものをして現象せしめ、現象として記述する現象学であるとも言えよう。しかしこの場合存在は、決して自己を隠蔽し実存にその顔を見せようもしないイシスの女神の如きものではない。存在は本来実存に開示され了解されているのである。実存が実存していることは、即ち存在を了解していることなのである。我々はこの実存の存在了解を先ずそのあるがままの相において、根源的源初的な相において把握しなければならない。存在を勝手に構成したり、創造し生産したりするのではなくして、その源初的な存在了解において記述しなければならない。哲学の先ずなすべき仕事は事象そのものを、そのあるがままの相において記述することであって、構成したり手を加えたり、いわんや捏造したりすることではない。「事象それ自体へ」*Zu den Sachen selbst!* という態度は、哲学の先ず取るべきモットーであろう。哲学はこの事象自体を、即ち実存の源初的な存在了解を、薄めたり振り曲げたりすることなく、実存の振舞いにおいて、即ち気分的な実存の振舞いにおいて了解されている相を記述する。この意味において哲学のなす記述は最も客観的であるとも言えよう。一般に人が客観的記述と言う場合には、主観—客観—図式化という思惟方式において分離された謂わゆる客観について、謂わゆる主観の働きを除外して専ら客観について記述することを意味しているが、このような記述は実は根源事象からの抽象化され分離された記述であって、真に事象それ自体に忠実な記述ではないのである。哲学の記述が真に客観的な記述、即ち事象それ自体の記述であるのは、根源的な実存の振舞いにおいて了解されているものを、そのあるがままに記述することであって、それが気分的に色付けられているから謂わゆる主観的な記述であると言うならば、それは事象における根源性を理解していないのである。

しかし哲学はこの根源的に了解された存在の把握において、その意味するところのもの、

その実存に対する意味をさらに解釈し、その根拠を明らかにしようとする。存在の意味を解釈し、実存の存在了解から実存の存在の仕方を追求し、その実存に対する意味を解釈しようとする。この意味において哲学のなすべき第二の仕事は解釈学であると言うことができよう。哲学は存在の、世界の、時間の、実存の生の、実存に対する意味を解釈しようとする。哲学は謂わゆる実在的世界を構築することもなければ、生産することもない。哲学は世界を量的に測定することもなければ、測定されたものから世界を組み立てるのでもない。哲学は自然科学と競い合って、世界を物的に構成しているものを測定したり組み立てたりしない。哲学は素粒子の数がいくつであるかを量子力学と競い合って規定することもなければ、化学物質の性質を論理的に組み合わせて、新しい化合物を作り出すことを化学と競い合うこともない。哲学はかつてシュリングやヘーゲルの自然哲学がなした、自然の観念的論理的構成という誤まちを繰り返すべきではない。哲学は世界を解釈し、実存の生を解釈し、そこから実存の世界に対する意味を思惟し、世界の実存に対する意味を思惟する。哲学は実存の実存する根柢を掘り下げて思惟し、解釈する。哲学とは確かに実存の世界に対する解釈の操作である。しかしそれだからと言って、「哲学は世界を解釈して来たばかりである、世界を変革することが大切であるのに」という、マルクスの哲学に対する批判はそのままには適中していない。確かに世界の解釈である哲学は、マルクス流に言えば非生産的閑事業であり、その貧困さを示すものであるとも言えよう。しかしこの場合生産的とか変革とかいうことは、実存が実存として何を求めているかということから理解されて行かねばならず、この実存の求めるものは先ず実存の存在の仕方から規定されて行かねばならない。実存が世界において何であり、世界とは実存にとって何であるかは、根本的には実存の実存性、世界の世界性の了解から来なければならず、それはまた世界を実存はいかに理解し解釈しているかという問題から来ているのである。実存の根源的な世界了解から、種々なる世界解釈、例えば労働と商品によって規定されている世界というような世界解釈も一つの解釈として派生して来るのである。そのような世界解釈からは、社会の経済的構造の変革ということも導来されて来るのであるが、しかしそれは根源的世界了解から派生した一つの世界解釈であって、それがすべての実存を根本から規定する世界解釈であるわけではないのである。

解釈学としての哲学は、かつては世界観の哲学 *Weltanschauung* とも呼ばれて来た。しかし哲学は単に世界を解釈するのみでなく、実存の生をも解釈する。それはまた人生観の哲学 *Lebensanschauung* とも呼ばれて来た。我々はしかしこれらの問題を総括し、根源的に問うことにおいて、これを存在の了解とし、存在の意味の探究として規定する。根源的な存在了解においてその根拠としての存在の意味を問うこと、それが存在論としての哲学であり、すべての了解解釈の根源にある根拠を探究する学と言うことができる。それは一見大衆には無役な閑事業であるかの如く見えるかも知れないが、これによって実は実存の根本的生の意味を探り出し、そこに諸科学のなす仕事にもまさって、根源性、全体性を獲得することができるのである。まことに人間実存のみが、自己に対して、また世界に対してその意味を問うことのできる存在であり、その故にこそ実存は哲学を必要とするのである。

(1) I Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Vorrede zur ersten Auflage. A2.

(2) 拙著『主体的真理と例外者実存』世界思想社刊を参照。

(18)

我々は此処で今までの考察を要約し、時相存在論の意図を明確にし、その課題と方法を提示してゆくことにしよう。

我々は哲学をば、もっとも根源的なるものを探究する学であると了解し、この根源的なるものを「存在」として規定する。しかし此処における「存在」とは、決して抽象的観念的な普遍概念、論理的形式的な一般概念ではなくして、実存の根源的な振舞いにおいて了解され形成されている事実的なる一者である。この一者なる存在を「世界 = 内 = 存在」である実存は「世界」として、また「時間 = 内 = 存在」でもある実存は「時間」として了解している。この場合、実存と世界があるのでもなければ、実存と時間があるのでもない。根源的に「世界 = 内 = 存在」である実存においては、実存と世界は主観と客観の如くに対立し分離したものではない。我々は主観と客観というような二元的「主観—客観—図式化」 Subjekt-Objekt-Schematik の思惟方式を、根源的に一なる者からの派生様式として退ける。同様に実存と時間とか、存在と時間というように二者に分離しているのではなくして、根源的に「時間 = 内 = 存在」である実存においては、時間は存在との力動的—一者 *das dynamische Eine* として了解されている。「世界 = 内 = 存在」 *In = der = Welt = sein* としての、また「時間 = 内 = 存在」 *In = der = Zeit = sein* としての実存においては、実存と世界が、また実存と時間が、外面的な後から付け加えられたような「烏合関係」 *Und-Verbindung* によって成立しているのではなくして、不可分離の一つの全体として力動的な統一体を成しているという、実存の根源的体験から了解されているのである。この力動的な統一体は、それを構成する要素に分析した上で再構成したり、最初から分離し対立したもとして要素を根本に置いて、さてその上で「と」 *Und* によって結合したりすることによっては、その生命ある全体性は失われ、色あせた干からびたものになってしまう。力動的統一体が論理により固定化され色抜きされ、全体としての生命を失って行く、それが分析であり抽象である。学問はこの分析抽象の操作によって、生きたものを殺してしまいかねないのである。西欧的思惟方式はこうした操作によって科学を發展させて来たのであるが、その反面失なったもの、殺してしまったものがあることを見逃してはならない。これに反して東洋的思惟方式は根源的なる体験を重視し、一なるものを一なるものとして、直観直覚によって把握しようとする。それは分析抽象によって生きたものを殺してしまうという誤まちを避けようとする長所はあったが、その反面、科学としての学問を發展させるのには妨げとなった。禅が体験体得を重視し、論理を超越した鋭い直観によって事象の真相に迫ろうとしたことにより、独自の非論理的反語的表現を用いたことは、一方において一なる統一体に迫ることができたようではあるが、他面においては独善的独断的な、普遍性を持たない非学問的な世界に閉鎖的に閉ぢ込める誤まちを犯しているように思われる。哲学としての時相存在論は決してこのような誤まちを犯してはならないのである。

我々は西欧的思惟方式と東洋的思惟方式の相違を、哲学の方法論におけるアンチノミーとして受取るべきではない。ここには決して容易に解決できない対立、アンチノミーは存在しないのである。あるのは根源的事実的統一体としての事象そのもののみである。時相存在論はこの全体的統一体としての事象そのものへ、全体的全人的に迫り開示することを目指せ

ば良いのである。「事象そのものへ」Zu den Sachen selbst! という現象学のモットーは、時相存在論においても第一に必要なモットーでなければならない。この事象そのものとは即ち存在と時間との実存の原=体験 $Ur=Erlebnis$ における力動的統一としての原=事実 $Ur=Faktum$ である。「実存の原体験における」とは即ちこの存在と時間の力動的統一体が、実存の振舞い *Verhalten* において源初的に形成されていることを意味する。換言するならば、存在と時間とは決して実存の外なる、実存から遊離し実存から超絶した *transzendent* 観念的普遍者ではなくして、まさに実存において了解され、実存の振舞いにおいて形成され解釈されたものであることを意味する。即ち実存は実存することにおいて、自己を「世界=内=存在」 $In=der=Welt=sein$ として了解し、また「時間=内=存在」 $In=der=Zeit=sein$ として了解しつつ振舞っているのである。実存は存在と時間とを抽象的観念的に、知性的に理解しているのではなくして、実存の全体的振舞いにおいて、即ち気分的に全人的に了解しているのである。即ち存在と時間とは、根源的な統一体において気分附けられて了解され、形成されているのである。即ち存在は、「世界内存在」としての実存における世界の世界性 *die Weltlichkeit der Welt* であり、時間は、「時間内存在」としての実存における時間の時間性 *Zeitlichkeit der Zeit* である。そしてこの世界性と時間性とは、不可分離の統一体として実存の振舞いにおいて気分附けられて了解され形成されているのである。

実存において了解され且つ形成されているということは、実存の振舞いが「被投的企投」*der geworfene Entwurf* であることを意味する。即ち実存は世界の中に投げ出されており、また時間の中に投げ出されている。これが実存の被投性 *die Geworfenheit* である。しかし実存は単に受動的に世界の中に、また時間の中に投げ出されているのみではなくして、投げ出されているながら、また自らが能動的に企投している *entwerfen* のである。この被投的存在と時間の受けとりが即ち存在と時間の了解であり、そして能動的な企投が即ち存在と時間の形成である。言い換えるならば存在と時間、即ち世界の世界性と時間の時間性とは、投げ出されている実存の被投的な受けとり即ち了解における、能動的な振舞いによる形成において成立している。この形成が即ち実存の振舞いにおける解釈である。実存は常に受動的に了解しつつ *verstehen*、能動的に解釈して *auslegen* しているのである。存在とは受動的に受取り了解している実存が、また能動的に解釈してゆくことにおいて形成されているのである。

(19)

この実存の振舞いにおける存在の被投的企投性、了解的解釈性 *das verstehende Auslegen*、受動的且つ能動的という二面性 *Zweiseitigkeit*、或いは両義性 *Ambiguité* は、観念論と実在論というそれぞれ一方に偏向したところから生ずる対立を克服するものである。このことを理解するためには、我々は時相存在論における存在とは何かということを、繰り返し繰り返し明確化して行かねばならない。

存在には二つの根がある。一つの根は存在者である。即ち存在は、存在者の存在であるから、その根に存在者そのものを前提せざるを得ない。それはカントにおける物自体とも言うべきものである。しかし他方存在は実存の振舞いにおいて企投されているものである。実存を離れて存在はなく、実存はその振舞いにおいて存在を了解し、了解しつつ企投し解釈しているのである。この存在者と実存、この存在の二つの根は否定することのできない事実であ

る。しかしこの二者をば我々はデカルト的な我と物とか、實在論的な主観と客観の対立として理解すべきではない。そうした考え方には素朴實在論的な、存在者から存在へと考える思惟様式が根柢になっている。まず存在者があって、それが実存にとって存在者の存在となって受取られるというような考え方は、実存の根源体験を後から分解してしまったものである。逆にまず存在があり、そこから存在者が開示され、さらにその開示される存在者の背後に遡及して存在者そのものが前提されてくるのである。根源的事実における思惟方向付け Denk-Orientierung は、存在から存在者へであって、存在者から存在へではないのである。そしてこの存在は即ち実存の振舞いにおける了解的解釈における形成である。

存在者の総体としての世界の内に実存は投げ出されており、この投げ出されていることにおいて実存は存在を了解している。しかし実存はこの了解の中において存在をさらには解釈している。受動的に存在を受取っているのみでなく、能動的に存在を解釈し、実存にとっての存在の意味を形成している。しかもこの形成は知的形成でなくして、全人的全体的実存の振舞いにおける、気分付けられた形成なのである。そしてその形成は静止的にとらえられた存在ではなくして、時間的に時熟しつつある形成、企投なのである。存在は時間と一体化されているものであり、この力動的統一体としての存在はそれ故に時熟して行くものなのである。存在はプラトンのイデアの如く実存から超絶した不変不動のものではなくして、実存の振舞いにおいて企投される解釈として時熟し、変化してゆくものなのである。

実存は世界の内に投げ出されていることにおいて、存在者の総体としての世界を了解しつつ、また世界を解釈してゆく。哲学とはこの実存の世界解釈の解釈であるとも言えよう。従って哲学は確かに世界観の解釈とも規定できるし、また実存の振舞いにおける実存自身への解釈として、人生観の哲学とも規定できよう。しかし我々はそれを世界観とか人生観とかに限定せず、根源的な存在の解釈として考える。即ち哲学とは、実存の解釈の解釈学 die Hermeneutik des Auslegens と規定することができる。そしてこの実存の振舞いにおける解釈 Auslegen において成立しているものが存在に他ならないのだから、哲学とはまさに存在の解釈学 die Hermeneutik des Seins なのである。しかしその前に実存はまた受動的に存在を受取り了解していたのであるから、この実存の存在了解の諸相の考究が必要でもあろう。即ちそれは実存が存在をいかに了解して来たかということ、そして存在は実存においていかに現象して来たかという問題であり、従ってそれは存在の現象学 die Phänomenologie des Seins と言うべきである。哲学はこの二つの仕事即ち『存在の現象学』と『存在の解釈学』とをその課題とするべきである。

『存在の現象学』の方法は、記述的分析的である。即ち実存はいかに存在を了解して来たか、いかに了解しているか、換言すれば存在はいかに現象して来たか、また現象しているかを事実的に分析解明し記述するのが『存在の現象学』の課題であり、従ってその方法は記述 Beschreibung にある。これに対して『存在の解釈学』は、そのように了解された存在を、実存が唯単に受取っているのみでなく、能動的に実存にとって、実存において解釈され意味付けられて行く内容を構成して行かねばならない。ここにおいては実存は能動的に振舞って行き、存在を構成して行く。即ち『存在の解釈学』の方法は構成的 konstitutiv でなければならない。そしてこの構成的である点こそ、まさに哲学が他の諸科学とは相違する大いなる特質なのである。

哲学の歴史をふり返って見る時、我々は各種各様の哲学が定立され、また衰亡して行った

事実を見る。このことは人をして哲学が不安定な普遍性のない学問であり、各人勝手なことを主張して来た「私見の画廊」「阿呆の画廊」であるかの如く思わせる。かくして人は勝手な主張である哲学に見切りをつけて、事実即ち着々と成果をあげて来た自然科学こそ信頼すべき学問であると考えるのである。

しかしながら自然科学に比して哲学の持つこの多様性、この流動性こそはまさに哲学の特質であり、またその生動性 *Lebendigkeit* を示すものである。何故なら実存とは決して不変に固定し静止した生命無き存在ではなくして、生々と活動し、絶えず企投しつつ真理に接近し、生の意味を追求して行く存在である。この活動、即ち実存のこの振舞いにおいて実存は存在を解釈し、絶えず解釈しなおして行くのである。実存の振舞いにおける存在の解釈企投は、固定し化石化したものではなくして、時間において時熟し、発展して行くものである。実存における存在の解釈企投は、自然科学的真理の目ざす完成され、安定し、謂わば頂上に到達してしまったような真理性ではない。不変の定理・法則の如きものではない。否、自然科学的企投の目ざす真理でさえ、決して完成し切った、静止し固定されたものではなくして、やはりそこには流動性がある。例えば自然科学的企投の歴史において、ガリレオ及びニュートンにより力という概念が企投されたことにより、自然科学的世界像が大きく転回したことを想起すれば、このことは明らかであろう。しかし自然科学的企投が存在者そのものへ志向し、存在者そのものに受動的に規制されてくるのに対して、哲学は根源的な存在者の存在を企投し、解釈する。その時哲学は存在者の存在において、存在者が、世界が、実存にいかなる意味を持つかを企投する。このことにおいて哲学は実存の主体性に直結し、その真理性は主体的真理性を目ざす。この真理性は実存の主体そのものの発展において発展し、その存在への企投解釈は実存の時間性において時熟する。それ故哲学の展開において単純なる不変的な普遍妥当性を要求するのは、哲学に必ずしも適切なる要求ではない。過去の哲学の中に、例えばカントにおいて、普遍妥当的な真理の基礎付けが求められていたにしても、それは普遍妥当性という一つの解釈態度、一つの企投の仕方、実存の一つの振舞いにおいて成立したのであり、実存そのものはそれによって固定化され、化石化されたのではないのである。実存そのものが生きた流動的存在である如く、哲学そのものには停止もなければ頂上に登りつめた静止、休息もない。実存は生きており、哲学もまた生きている。もし不変なる真理化というならば、この実存の絶えざる存在の解釈企投性、絶えざる振舞いにおける存在の解釈的形成、このことのみは時間の内において、時間と共に、常に時熟している事実なのであり、そこに或る意味において形式的な不変性が成立することになるであろう。しかし実質的内容的には実存の存在解釈形成は絶えず時熟し展開しているのである。哲学に終局はなく、哲学に完結はない。実存が枯死し化石となった存在ではない如く、哲学もまた生動的に *lebendig* 展開し、止まるところがないのである。

(20)

かくして我々は今や時相存在論の意図するところ、その課題と方法とを規定することができる。時相存在論はもっとも根源的、源初的なものとしての存在を探究する学問である。そしてその存在とは主観と客観に分離対立以前の、源初的根源的な実存の振舞いにおいて気分的に了解されたところの、時間との統一体としての存在である。存在とは、主観と客観、

実存と世界、実存と時間という、対立分離以前の根源的統一体であり、そこからこのような対立分離が成立する根拠である。まず実存と存在者、即ち存在者の総体としての世界があって、しかる後に両者の共通項としての存在があるのではなくして、存在から、その根に遡って実存と存在者そのものが要請されるのであって、しかもこの存在は実存の振舞いにおいて、気分づけられて了解されているものなのである。実存は世界 = 内 = 存在として世界と共に、世界の内に存在し、且つまた時間 = 内 = 存在として時間の内に存在する。従って了解された存在はまた時間との統一体を成しており、且つ実存の振舞いにおいて時熟する。この時熟する存在の現象形態をその源初的統一体の相として記述するのが存在の現象学であり、ここでは「事柄そのものへ」と根源的に現象する相に忠実に記述され分析される。この意味においては存在の現象学の思惟方向は根源事象への遡及として、遡及的 regressiv である。しかしまた実存は絶えず企投し振舞って行くものとして、存在を解釈し、その実存に対する意味を求めて行く。そこに存在の解釈学が必要となる。この場合存在の解釈学の思惟方向は前進的構成的であり、前進的 progressiv である。即ち存在の現象学は記述的遡及的であり、存在の解釈学は構成的前進的である。それは実存の存在了解と共に存在解釈に相応している。そして実存の根源的振舞いは常に被投的企投である如く、存在了解はその被投性に、存在解釈は企投性に相応している。しかし実存の根源的振舞いにおいてはこの二面性、両義性は分離したもの、別個のものではない如く、この存在の現象学と存在の解釈学も別個の独立したものではない。時相存在論はこの両者を統一的に、一つの事象の謂わば表と裏の如くに一体的に探究する。存在了解はまた即ち存在解釈であり、存在解釈は即ちまた存在了解になるのである。存在了解は実存の受動面であり、存在解釈は実存の能動面である。そして時間的には、存在了解は過去から現在への事象に関わり、存在解釈は現在から未来への事象に関わる。そこに我々の存在論が、時相存在論 Chrono-ontologie として、存在の時間との統一体において、その時熟の相において探究する学であることを示しているのである。

存在とは決して抽象的観念的なものではなく、また論理的な普遍者でもない。存在は実存の振舞いにおいて、その根源体験において気分づけられて了解されているものである。もし人が、我々が今まで述べて来た存在という言葉をもって、何かイデア的な、抽象され観念化されて、現実体験から遊離したものとして理解して来たならば、それは全くの誤解と言わねばならぬ。時相存在論の主題としての存在とは、もっとも現実的、もっとも具体的なものである。何故なら存在とは、実存の根源的源初的体験において了解されているものだからである。即ち存在は実存の日常性 Alltäglichkeit において了解されており、実存の生において気分付けられて了解されているものだから、もっとも現実的なものなのである。

人はしばしば哲学の仕事が抽象的観念的であって現実から遊離しており、それに反して自然科学の仕事はもっとも現実、實在に密着しており具体的であると考え。しかし時相存在論においては事態は全く逆である。なるほど自然科学は物そのもの、存在者そのものに肉迫し、その真姿を解明してゆく学問であるように思われる。しかし哲学的には、その物そのもの、存在者そのものとはまずもって存在が了解され開示されていることが出発点であり、存在を通して、その背後に存在者が開示されてくるのである。存在者は存在を通して開示され、その存在は実存の企投において成立する。この企投された存在を通して存在者は種々の方向に開示される。自然科学的實在という存在者の存在形式もその一つの企投の方向において成立する。自然科学が実存そのものに迫る唯一の学であると考えるのは正しくない。自然

科学的存在の企投、その企投の指向する線、その視座の上において自然科学的実在としての存在者の開示される方向が成立する。従って自然科学的視座の成立の前提に、既に存在の企投了解があるのである。

この存在は何よりも実存の源初的体験において了解される。源初的体験は決して無色透明の抽象化されたものではなく、実存において気分付けられ、日常的に了解されているものである。日常的に了解されていることの哲学的表現としての日常性、それは厳密且つ論理的である哲学の範囲外、少なくとも主題とするに足りないものとされるべきであろうか。断じてそうではない。従来の哲学が厳密性や論理性、普遍性を盾にとって日常性を除外し無視して来たこと、これが哲学の犯して来た一つの大きな誤りであった。この日常性の重要性を取上げた実存哲学の功績は十分に尊敬されねばならない。実存のあるがままの、源初的気分付けられた体験、その振舞い、それはまずもって日常性において現示せられている。存在はこの日常性においてもっとも具体的に了解され、現象している。我々はこの日常性において開示されている存在を把握しようとするべきであり、それこそまさに「事象そのものへ」という態度なのである。「事象そのものへ」とは、爽雑物・不純物を取り去って、純粹に事象それ自体を呈示するというのではなく、むしろこの爽雑物、不純物、附随物の附著した事象のあるがままの相を呈示することである。特にこのことは、「裸の事象」、「純粹なる事象」が、実は抽象化され単純化されること、何より存在の気分付けられていることから気分性を取除くこと、を意味する危険があるならば、一層充分に配慮されねばならぬことである。

時相存在論は決して抽象的観念的な論理の操作による学の形成ではない。それは実存の生に密着し、生きることの意味そのものにその視座を定めるものである。それは冷静なる思索の産物ではなくして、まさに実存の生そのもの、生きることそのものの苦闘の産物である。従って時相存在論は決して唯に哲学であるのみならず、神学にも接近し、信仰にも触れて行くであろう。けだし実存とは、生きるものであり、生きる実存とは、愛し、思惟し、信ずるものであるからである。時相存在論はこの実存の生の全体における、生の全体を賭けた、生そのものの探究であらねばならず、その視座は常に生の意味、生きることそのものに定位されねばならぬのである。