

# 存在の層位と原機制

―「転回」後のハイデッガーの所論における宗教学的領域への寄与―

石 津 照 璽

## 一

根源的な意味で、主体がどのように存在していることが宗教的に存在している所以の在り方であり在りさまであるか、また根源的な意味で、そのような在り方や在りさまは何に基づいてそうなのか、ということが私にとって年来の問題である。このような研究は成立宗教における経験や世俗的生活における宗教的といわれるべき経験を前提して、そこから出発するのであるが、そこには二つの方向がある。その一つは特定の宗教経験すなわち成立的及び自然的な諸宗教におけるそれぞれ定まった形の宗教生活のポジティブな信念体系や儀礼構成をあつめて比較研究し、それらに共通ないわば公約的な要素や部分を求める仕方や、それらの種々の姿相をあつめてそれを包摂する類型的研究すなわちいわば公倍数を求める

ような研究もある。これらの研究は、まず諸宗教（の経験）をそのポジティブな規定性の場面にそって集約し、或いは綜合してまとめてゆく仕方であるが、さらにまた、それぞれの規定性をもった宗教の経験を、その基づくところの根底に照応し、その根底において、諸宗教の経験が宗教的な所以の意味や根拠、理由をたどろうとするものがある。ここでは諸宗教の規定性や形態性が中心の問題ではなく、それらと相応はするが、それらが拠って立つところの――したがって直接の姿や形にはあらわれないが、それらを支えるところの――、いわば底辺が問題になる。そのような意味の底辺は社会や歴史に、人間の心情に、ないしは生物学的なものをふくめて自然等々に求められているが、主題の性格から、ここではそれを人間存在ないし存在の基礎的な在り方にたずねてみる。

さきあげた二つの方向のうち、他の一つは成立的な規定

のもとにおける宗教の経験からではなく、一般的、世俗的な日常経験の場面において仕組まれ織りなされているところの「宗教的」というべき特質をそなえた特殊な経験の究明から入ってゆくものである。「宗教的」なものの意味やはたつきをこの場面において求めることは、現在の主要な問題領域であるが、大きくいってここにも二つの観点がある。かつてルース・ベネディクトもいったように、とくに人が最も強く感動する点にむけられた社会生活が宗教生活であるという観点と、生の要求の不充足や恐怖から宗教が出て来るという観点とが、人間のどこに宗教の基礎があるかという問いに対する現在の支配的な考えであるといつてよい。前者は各自がその中において成員として存在するところの社会の、成員たる各自に対する関係、とくにその社会が興奮状態におかれた際に成員に対してあらわれるその拘束的外在的な機能的関係というもので、フランス社会学主義や社会構造論の立場における人類学や社会学の観点を中心とする。後者は精神分析学における生物学的或いは心理学的等の立場からもいわれているが、主にはやはり英国機能主義の適応機能論の立場や、行動心理学及び新フロイド主義ないし文化と人格学派における社会的心理的観点<sup>1)</sup>またはいわゆる心理学的人類学の観点を中心とする<sup>1)</sup>とみられる。委細の経緯を省くが、上にあげた問題の意図から、従来私はこの方の観点到りて究明をすすめて来た。

ただし、宗教的な信念や行動を危機や破局的状況における主体の不安や恐怖にもとづけ、それらから分析したり、理由づけようとするものではない。上にあげた、この方の観点——たとえばマリノウスキーやその他一連のもの等——にはそういう出発がなされているが、私の場合はそうではなく、それを手がかりとして、状況的なものから人間存在の基礎的な在り方へと遡源し、人間存在ないし存在の基礎的構造にそなわる機制に宗教的なものの根源的な機能性の根底を索めようとした——さきにあげた、成立的なものを解きほいで、その底辺を求めるといふ方向は、操作的にもこのことと出会う——。このような問題の連関はすでに実存哲学にあり、十全な意味においてはではないが、キエルケゴールや最近のハイデッガーの所論<sup>2)</sup>にみられる。

ハイデッガーは従来、存在を現存在の存在すなわち実存の領域において問題にしたのに対して、いわゆる「転回」後においては、存在をそれ自身の「宿命」において、すなわち「贈与」において洞察し、いわゆる「脱自的実存」の関与においてみて来た。とくに最近公にされた論文「時間と存在」は彼の年末の宿題にふれたものであるが、そこでは存在を「現成」として明らかにしようとする。上にあげた私の問題からも、これらのことは注意されるべきことなので、以下にたどっておきたい。

しかしハイデッガーの洞察を直ちに直接的な宗教的境地、境界の到達するところと相応させて説くというのではない。そのような主張もあり、またそこから直ちにキリスト教的神学の領域へと接続せしめるという観点——以前にはブルトマンが、最近では転回後の所論に依拠してオット等——もあるが、これらのことは今の問題の外におくべきである。ここで、とくに注目されるのは、存在の領域的な層位のことである。それは宗教的な基礎的機制を求める研究操作上の領域を提示すると考えてよい。このことについて、初めに聖なるものの聖性のことにふれておきたい。

現在、宗教の本質的特質を示す基本観念として、超自然観 (supernaturalism)」、聖及び高い神 (Hochgott) 等が問題の中心となっている。

高い神、至上者 (Höchstes Wesen)」、起因者 (Urheber) 等を宗教の基本観念とする立場は宗教史学をはじめ人類学の領域にもかなりある。ウィデングレン等もその立場をとるが、近著『宗教現象学』で、聖はかぎって神的なもの領域に属し、そこから出てくるという。プレアニミスティックなマナの観念を基本とする呪術や宗教の研究においては、双方に共通なタブー的性格に聖の性質をみるが、それは誤っていると

してマレットやゾエダーブローム、ファン・デル・レウの所論やフランス学派の観点を批判し、オットーの所論にも関説している。もちろん、その場合の神的なものとは高い神の観念を基本とする立場からも明らかのように、それは超越的実在と考えられている<sup>(3)</sup>。

オットーは宗教経験の主体の外なる神的なもの、聖なるものを純粋な意味でヌミノエーゼなものとなづけ、そのアイヌングという知的直観に比すべき感情的経験による内容すなわちヌミノエーゼの感情の解釈によって、宗教経験の真理たるべき他者的、拒否の本質を明らかにした。シェラーはオットーの所論を客観的対応が欠けていると批判したが、カント主義的立場に対する批判としてそれはあたってはいるとしても、オットーにも神的存在という対象との連関はある。そしてワッハやティリッヒ<sup>(4)</sup>或いはヘッセン等もオットーの所論を現象学的ともいっている。もっとも、それは厳密な意味でオットーが現象学的方法によっているのではなく、ヌミノエーゼなもの感情における現われを問題にしている点を指摘しているであろう。ないし現象学的に解釈することができるという観点からであろう。

エリアーデはヒエロファニー——Hierophanie——論を主張した。オットーは聖の構成内容のなかにおける非合理的なものに宗教の本質をみたが、自分は聖をその全体においてとら

える。すなわち俗なるものに対して、宗教の本質的特質を別置的で任意自在にできぬという性格におくという。そしてこの聖の現われがファニーであるとして、人間や生きもの、事物事態その他について聖の現象をあつかう。では聖の基本的根底は何かという<sup>(5)</sup>とガンツ・アンデレ<sup>(5)</sup>といって、それ以上には多くふれない。

ラードクリフ・ブラウンはデュルケムの聖の観念を棚上げして宗教の機能的特質を社会構造における関係のなかの特に儀礼的關係とした。いわば一層位の社会構造面での關係としてかたづけける。ファース等をはじめその系統の社会人類学の人々やレヴィ・ストロウス等もその層位の上に重なる構造的層位で宗教のことを問題にする。デュルケムはもちろん宗教の実際の領域をみとめて、その基づく基本形式として、社会がその成員に対する機能的關係において実在するところの外在性や拘束性をあげ、宗教現象の実際の領域のことをここから象徴その他の理論を用いて理由づけ<sup>(6)</sup>ける。いわば宗教のこ

とを二層位的方式であつかう。  
このことは宗教的事実、とくに宗教的經驗の存在論的機制を問題にする上にも参考になる。直接的な宗教經驗を根源の方向にむけて解体してゆく、いわゆる現象学的操作を用いて、その經驗の掘って基づく根底を求めてゆくと、現存在の実存論的な存在の場面にゆきあたる。この層位は直接的經驗の層

位ではない。いわゆる存在者の存在の場面であり、さらにそれ自身としての存在の場面であるが、その存在論的な機制に、存在者とくに存在者としての現存在をよせつけぬ拒絶的性格に他者性と拒否性が検出されるといえる。

このことはしかし、ここから直接的な宗教經驗が発生するという意味ではない。直接的な宗教經驗から解釈的操作によってえられる根拠、すなわち理由の求め方の場があるとみるのである。そして、ここに聖なるものの聖性の現象学的存在論的な位置づけができる<sup>(7)</sup>と考えられる。

なおフッセルの現象学ではノエシスの面が主となり、ノエマの面は十全な展開をみなかった。それはノエマの核に了解がゆきあたるところから問題となることで、後期フッセルに關する最近の研究がこれを取りあげている。ハイデッガーでは現象学的存在論の対象は存在者ではなく存在であった。そして存在のことは存在者のもとにおいてではなく、超越における現存在の実存の場面——ブレントノの志向性の領域——で問題とされる。そこにおいて聖を問題にするなら、まさしくそれは聖なるものの聖性についてである。

私は以前からこのような問題の考え方をすすめてきたが、ハイデッガーは存在の学が存在者を扱かうポジティヴな諸学の基礎をなすものとし、ことに転回後の諸論策においてはポジティヴな神学的研究の基礎をなすものとして存在の問題に

ふれている——彼は初期において神学の研究にふれ論著もあるが、従来の諸著では神学や神の問題には消極的であり不関であった——。そして存在の在り方における聖性のことにふれ、存在の絶対的他者性をいい、その問題領域と形而上学や神学の領域との関係にふれている。そこで、以上のような問題点を顧慮して最近の彼の所論をたどっておきたい。

### 三

『存在と時間』では現存在の本質を実存 (Existenz) とした。現存在は実存においてその存在をもつ。そして実存は実体である。しかもそれは構造上の欠如性になり根拠存在であった。ところがケールにおいては、現存在の存在を脱自的実存 (Ek-sistenz) という。しかもそれは、現存在が各自的にその都度的に投企と被投性において *welten* し開敷することにおいて在る存在可能としての——固有の無性の無化によって機能されている——地平ではない。少なくともそのような叙述から始められるものではなくて、存在か現存在をしてそれにおいて在らしめ、それを贈与しているところの現存在の在り方であり在り場である。存在とはすべて存在者でもなければ存在者の領域のものでもない。また存在者を事とする考え方から自己を拒む。すでに『真理の本質』では実存の Ek-sistenz たるいわれにふれ、*in-sistierend* な主観性によっては

在存の層位と原機制 (石津)

真理の本質に参しえないことをいい、人間学の超克といわれる「世界像の時代」では、像として世界を考える近代の思惟から残る影の奥なるものが科学的な考え方を拒むという。さらに『形而上学とは何か』の「後語」では存在者にとって存在の領域が絶対に他者であることをあげ、その「序文」では『存在と時間』の実存に対して、意識の内在から立ち出て脱自的に存在の開明性 (Offenheit) の中に入り立つことをいう。<sup>(8)</sup> 『フマニスムスについて』で彼は存在の明かるみ (Lichtung) のなかに立つことを脱自的実存 (Ek-sistenz) と名づける。脱自的実存の特徴は存在の真理すなわち存在の明かるみのなかに脱自的に入り立つ (ekstatisches Innestehen) ことである。(Ek-sistenz) の Ek とは外へという意味であるが、それは意識の内在を超えて立つ (Hinausstehen) ことであり、それが存在の明かるみのなかに入り立つことである。まさしくここに、現存在の「現」がその本質相応に顕在する (wesen) のであり、存在の顕現 (Anwesen) の場面がある。<sup>(9)</sup>

『存在と時間』では現存在の本質は実存であり、実存は存在者の存在の所在であった。そこでは、彼自身がいうように、実存とは限って人間の存在のことであった。しかしそれは中途的な考えで、ケールによってこのことは向きをかえる。こんどは、意識の内在——『存在と時間』では意識のかわりに現存在という語を用いたという——において扱われた現

存在が、その内在を超えて真の意味における存在の真理の場たる現 (Da) にかかわり、存在の顕現における現成 (Freigebnis) が問題になる——。このような問題の所在を見とおす意味で、ハイデッガーは『存在の問題のために』で「存在」の文字に斜め十字符をかけている。<sup>(10)</sup> したがって、ここでもやはり、存在の場面は現存在の現の場面において問題になるが、それは存在の顕現の層位でのこととなる。存在の真理は明らかである、否、明かるみが存在であるという。もっとも、すでに『存在と時間』では現存在が自分相應に存在者にかかわることを可能にする現存在の開示性を明かるみというが、ここでは、存在の顕現において明かるみは現成し (ereignen)、それには現存在か脱自的に明かるみのなかに入り立つという「現」の顕在する (wesen) ことを要する。<sup>(11)</sup>

そこで、存在と現存在の本質としての、この脱自的に明かるみのなかに入り立つ脱自的実存 (Existenz) との関係を見ると、存在とはかかわり (Verhältnis) という関係そのものである。ただし存在そのものというこの関係が、脱自的実存をその本質どおりに脱自的にそこに支え、存在者のただ中に在って存在の真理すなわち明かるみの (集攬の) 場所 (Ortschaft) であるような関係である。<sup>(12)</sup> この明かるみの場所を供するのが実は無であるが、前には存在者の存在の地平において実存を支配せる無の無化 (Nichtung) のことをあげたけれど

も、ここでは無は存在そのものともいわれ、上述のような斜め十字をかけられた存在の層位に属する。無の本質は無化にあるが、無化は存在のなかでその本質に相應して顕在する。それは、存在が存在として無化するのである。無化は現存在が主観の立場でするのではなく、それが存在の本質に相應して脱自的に実存するかぎりにおいて、現存在が無化するのである。<sup>(13)</sup>

無も存在者とはなれて別なところにあるのではないが、存在もそうで、存在は存在者のただ中であって、これを無化において拒絶する。そこに存在者にとって絶対的に他者なるものための空いた (frei) 場 (Ort) がある。存在の (機能する) 謂い) 無化によって空いたこの場がまさしく存在の開らけた (offene) 開明 (Offenheit) の場所であり、世界内存在の世界とは存在のこの開明性に外ならない。存在の真理としての明かるみの場所はここであり、現存在の現はここで顕在し、存在の顕現性 (Anwesenheit) はここで現成する。<sup>(14)</sup>

そこでここにおける存在と人間との間の存在論的、実存論的機制とそれが在るとおりにあらわれる顕在的な関係をつめてみなければならない。人間という者のなかにはすでに存在としての連関、すなわち要する (Brauchen) ——それは存在の場における集攬 (Versammlung) ということと連なる——という意味における関係によって性格づけられているところの関係 (Beziehung) が存する。<sup>(15)</sup> まさしく存在が明かるみにお

いて顕現し、現成するには人間を必要とするが、要するとか攪めるといふことは、存在論的には現存在からおこるのではなく存在からの関係である。すなわち存在は「趨向」(Zufwendung)という機能的特徴をその本質とする。それはしかし、存在がそのものとして在っていて、他面にそれが時折に人間に向かうのではない。趨向が存在そのものである。趨向は存在に属するが、しかし存在は趨向に依存する。ただし存在の本質は趨向にあり、存在がその本質のとおりに現に在っている顕現は趨向に基づくからである。<sup>(16)</sup>

存在が人間を要し、集攪することについては上にふれたが、存在の顕現は現存在の現の顕在することにおいて成される。すなわち顕現は人間の——脱自的実存における——関与を要するのであるが、その実存論的機制は趨向にもとづく。趨向にもとづく顕現は実際に人間にむかうのであり、人間にむかう顕現としてそれは人間に呼びかけ言いつける。人間はこれにききいる。ただし、ききいるのは人間がこの呼びかけ言いつけること即ち顕現のなかに属しているからであって、呼びかけと聴従とが相互に併わさるのではない。それは顕現における、存在の贈与的な仕むけにもとづき、趨向のはたらきによるのである。顕現において、趨向が存在の贈与をいわば人間にとどけ、人間をして自らを費やして趨向のなかに向かわしめる。こういう意味で、人間がこの趨向に思いをか

けることにおいて趨向は成就する。またここから、上にあげたような真の意味の存在のなかと思惟をより原初的な言いつけに従うように要求するものに人間は属するので、人間はその本質において真の意味の存在の想起 (Gedächtnis) であるともいう。<sup>(17)</sup>

存在と人間との関係について、さらに「宿命」(Geschick) や「現成」(Ereignis) のことが問題になる。『存在と時間』で、ただ現存在があるかぎり存在がある (gibt es Sein) というが、後に、このことは次のように叙べられる。すなわち、上にあげたように、現存在の現がその本質に相応して顕在し、現の現成において、存在の真理たる明かるみが現成する。無の本質は無化にあり、それは存在に属し、存在が無化する。人間は無の場の支え手というが、しかし現存在が無化するのではなく、存在において現存在が無化のはたらきをするのであり、現存在の現の顕在において無化が顕在するのである。こういう基礎的な機制のもとで、人間とは存在者に対して絶対的に他者なるものに場を空けて、その明けすかされた開明性の場所に、存在の顕現を、あることが出来るように——それが与えることが出来るように——する。このようにして、この場所において存在の真理たる明かるみが現成するのであるが、まさしく、このかぎりにおいて、すなわち顕在において現が現成し、明かるみが現成するかぎりにおいて

て、存在は自己を人間に与え委ねるのである。すなわちこのような存在論的な、実存論的な経緯における人間の関与の（かぎ）りにおいてのみ「存在はある」（es gibt Sein）のである。<sup>18</sup>

ただし、このようなことを存在の外からの条件として、存在があるというのではない。このような経緯、すなわち現の現成、明かるみの現成において存在はあるということである。そしてこのことを存在の「宿命」といい、存在は宿命であるともいう。宿命とはそのなかにすでにそなわる筋目がある（筋目）とて趨帰するところをもち、それにむかう径路にそってすすむはたらきである。従って存在の宿命には経過があり歴史があり、存在の顕現において現成する終末論的課題性がある。<sup>19</sup>

存在のこのような在り方を es gibt という。存在があるとは es gibt das Sein であつて das Sein ist とはこわない。ist とは存在者の在り方である。存在はエスが与え、ないし贈与する（schicken）。エスとは外ならぬ存在である。したがって存在が存在を与えるのであり、エスすなわち存在が自己を与えるること——存在の本質は与えることにある——によって存在は宿命となる。これらのことはケーレ以後の諸書ではきわめてしばしばふれられているが、最近（一九六九）の『思惟の事柄のために』でも存在のしかるべきところと範囲の固有の特質は Es gibt のなかにあらわれ、エスの与え（Geben）はエスの仕向ける「贈与」（Schicken）とつづ、とつづ「恵与」

（Gabe）としてあらわれ、存在の宿命は恵与であるとい<sup>20</sup>う。存在の贈与とは存在の真理としての明かるみの現成であり、それが存在の宿命である。ケーレ以後の存在の問題の要処はここにあると思われるが、明るみの現成は、さきにあげた存在の無化による開明性の場所に、存在が自己を与えることである。そしてこのことは現存在の現がその本質に相応して顕在し、現存在が脱自的に実存することに外ならない。

#### 四

このように、宿命としての存在には広袤と経緯と経過とがあるが、存在の真理が明かるみにおいて在ることを存在の顕現ないし顕現性といい、存在とは顕現性であるともいう。そしてこのことはまさしく現存在の現の顕在において現成する。これらのことはすでに『フマニスムスについて』をはじめ『存在の問題のために』その他、転回の主張以後の諸書にふれられているが、とくに存在自身を「現成」として目に入れるという最近の『思惟の事柄のために』、ことにその中の「時間と存在」——このことはすでに『存在と時間』の第一部第三節の問題となつているが、爾来展開されず、ここで初めて存在が時間の在り方の性格において主題化される——では、顕現や顕現性を時間の性格において——顕現するもの（das Anwesende）の顕現ではなく、事柄や事態（Sache,



Sachverhalt)としての時間それ自身の在り方とくに在りさまとして——とらえ、顕現における存在の現成を問題とする。それは本来的時間の統一において現成する事態であるが、さらにここから、西洋のないしヨーロッパ的思惟の歴史における存在の現成の成否の経過即ち存在の歴史を問題にする。<sup>(21)</sup>

西洋的ヨーロッパ的思惟においては、早くから今日にいたるまで、存在は顕現と同じ意味とされる。顕現と顕現性は「時間の性格」であって、それは現在を意味する。すなわち存在は顕現性として時間によって規定される。<sup>(22)</sup> けだし時間は過ぎゆくけれども、常恒不断に過ぎゆくことにおいて、それは消滅せず時間としてとどまり顕現する——顕現の種類と仕方は異なるが、それは現在において顕現する——。したがって時間は一つの存在によって規定される。けれども時間は過ぎゆくことの常恒性におけるこの顕現性によって存在を規定するのである。このように存在と時間は相互的に規定するのであるが、何れもそれらは存在者ではなく事柄であり両者は事態としてかわりあう。es gibt Sein というように es gibt Zeitという。時間もエスすなわち存在が与える。時間は宿命においてエスが与え仕向ける贈与であり恵与 (Gabe) であって、顕現とは顕現するものの顕現ではなく、エスが顕現させる (Anwesen-lassen)。それは開蔽 (Entbergen) すなわち開明にもたらず (ins Offene bringen) ことであって、存在を与え

ることに外ならない。そこで、存在は時間における Anwesen, Anwesen-lassen すなわち顕現性 (Anwesenheit) であり、この意味で——もちろん存在の宿命のなかにおいて——時間が存在を規定する。<sup>(23)</sup>

それでは、顕現性が時間の規定として現在であるとはどういう意味か。時間を現在から特長づけるべきだとすると、普通にわれわれは現在を今として、すなわち過去は今の最早やないこと、将来は今の未だないことというように区別することによって了解する。それは今の系列における継起のなかで考えられるのであるが、顕現性としての現在は、今という意味の現在からは決して規定されない。では現在を顕現性というのはどういう意味なのか。顕現とは継続において滞留することとをわれわれが受け入れることであり、現在とはとくにわれわれ人間にたい留まることである。このような連関から、顕現がわれわれ人間にかかわることを現在というのであって、顕現性としての現在を本来的時間という。すなわち人間とは顕現性からかわられたもの (Angegangene) であり、そのかわりのなかに入り立って (innestehen) エスが与えるところの顕現を——Anwesen-lassenのなかにあらわれるものを受け入れることにおいて——恵与として受けとるという具合にするのである。けだし人間が「エスが顕現性を与える」という恵与の受けとり手でないならば、恵与において届けら

れたものは人間に届かない。するとこの恵与の来ないことにおいて、ただに存在が隠され閉鎖されるのみならず、人間は「エスが存在を与える」ことの到達範囲からしめ出され、人間は人間でないことになるであろう。<sup>(24)</sup>

このようなわけで、固有な意味における顕現性としての現在から、時間は自己を示す。顕現性はエスが与えるのであるが、それは常に人間にかかり、人間に到達した滞留である。

しかしすべての顕現が必然的に現在ではない。けだし上にあげたような意味における顕現の仕方ではなく、その欠如における非顕現 (Abwesen) がある。とくに最早や現在や現在のでないとか、未だ現在や現在のでないという既在 (Gegen) や将来、当来 (Zukunft, Ankunft) は、上にあげたような直接的な意味における顕現ではない。しかし直接的な意味の顕現の欠如における既在や将来も非顕現という顕現の仕方においてわれわれの現在にかかわる。それらにもエスの与える顕現の「到達」(Reichen) があるが、しかし(われわれの現在における)既在と将来への顕現の到達と現在への顕現の到達とは、その種類を異にし、仕方を異にする。では現在と既在と将来のなかに所在するそれぞれの種類と仕方における顕現の到達はどう関係するか。まだ現在でない将来が最早や現在でない既在に、またその逆に、という具合に同時に交

互に到達することが、同時に現在に到達して、現在、将来、既在が同時に相互に自己到達をすることが、顕現の到達の統一であり、それが正しく時間の性格である。このような統一はただこの将来、既在、現在の相互—自己—到達 (Einander-sich-reichen, Sich-einander-reichen) という到達自身の固有性から規定されるが、相互到達とはまず自己到達すること<sup>(25)</sup>で、自己到達された顕現において相互的な自己到達が得られる。<sup>(26)</sup>しかし相互的自己到達といっても、将来、既在、現在自身<sup>(26)</sup>が所在の場をもっているのではなく、時間の所在する場すなわち時間—空間 (Zeit-Raum, Zeit-Spiel-Raum) はエスが与える——時間—空間は将来、既在、現在の相互的自己到達のなかに光る (sich lichten) 開明 (Offene) であるが、それはこの相互的自己到達にもとづく——。そこでこの本来的時間<sup>(26)</sup>の特性からして、将来、既在、現在の顕現の相互的自己到達によってその空間が光り、時間の所在として開明の明かるみ (Lichtung des Offenen) がもたらされる。

顕現のこのような三様の到達から考えると、本来的時間は三次元的であるが、この三次元の統一すなわち顕現の到達の三つの仕方の統一は何処から規定されるかということが問題になる。見てきたように、顕現には三つの種類があるので、三次元のうちの一つの種類のものに、つまり現在に、その統一を割りあてることは出来ない。むしろ三つの時間の次元の

統一はそれらそれぞれの渡しあい (Zuspiel) にある。この渡しあいには時間の固有なものにおける本来的な到達であり、それは四次元的である。すなわち本来的時間は四次元的であるが、ここにおける到達は将来、既在、現在にそれぞれ固有の顕現をもたらす。それはそれぞれの顕現に光を与えて交互に支え、それぞれの顕現を三次元がそこから互いに近よつているところの隣接の中において支える。本来的時間の統一がもつづくところの四次元的なこの第一の初めの到達を近よせる隣接 (nähernde Nähe) という。ただし、この近よせる隣接は将来、既在、及び現在を遠ざけることによつて近づける。

というのは、この隣接は既在が現在に入り来ることを拒むことによつて既在を開けさせ、隣接の近よせが (将来の) 来るといふことから現在を抑留することによつて将来の到来を開けさせる。このように近よせる隣接は拒否と抑留 (Verweigerung u. Vorenthalt) の性格をもち、既在、<sup>(27)</sup> 将来及び現在の相互的な到達の仕方をその統一のなかに支える。

このように時間はエスが与えるが、その与え (Geben) は拒否し抑留する隣接から自己を規定する。この隣接は時間の所在する場としての時間—空間をかなえ、既在において拒否され、将来において抑留されているものを保つ。そこで本来的時間をエスが与える与えを「<sup>(28)</sup> 光り—隠す到達」 (Lichtend-verbergendes Reichen) という。しかし注意すべきことは、

このように、この到達自身が一つの与えである以上、与えは自己を本来的時間の中にかくすのである。

ところでエスは何処に時間と時間—空間を与えるのか。エスは人間なしには時間を与えない。人間が時間の受け手である。ではどのように時間を受けるか。本来的時間は上にあげたように、顕現の三様に光る到達を統一する隣接であるが、この本来的時間は既に人間に次のように届いている。すなわち顕現の三様の到達の中に入り立ち、その到達を規定する拒否し抑留する隣接を受け耐えることによつて、彼はまさしく人間であり得るといふ具合に、届いているのである。<sup>(29)</sup>

そこでエスの与える与えにおける存在と時間の関係であるが、上述のように、存在は顕現性としてエスが与える。時間は多様な顕現の明かるみの到達の領域である。そこですべての顕現を開明にもたらす四様の到達であるところの本来的時間は、存在すなわち顕現を与えるエスということになり、その中でエスが存在を与える宿命は時間の到達にもつづくことになる。では時間は存在を与えるエスなのか。否。何故なら顕現性の到達される時間の領域を保つのである。

そこでエスとはどういうことかということが問題になるが、それはエス・ギブトという与え——それはエスに属する——の種類から、すなわち、存在の贈与であるところの宿命

としての与えと時間における光る到達としての与えとから、考えらるべきである。そして上述のような意味で、宿命が光る到達にもとづくかぎり、存在と時間は共属する（Zusammengehören）。すなわち存在の宿命の贈与と時間の到達とにおいて、顕現性としての存在と開明の領域としての時間とが、それぞれ固有なものの中に自己を示す。ということはすなわち、共属において自己を示すのである。このように、存在と時間の双方をその固有性において、すなわち相互に對をなす共属において、規定することを現成（Ereignis）という。上述のように存在も時間もものではなく事柄であるが、現成はこの二つの事柄をその固有なものにもたらすのみならず、双方を共属において保ち、事柄のかかわり合い、すなわち事態の中に支えることである。<sup>30</sup>

このように、事態が初めて存在と時間とをそれらの固有なものにおけるかかわりから現成する。ただし、まさしく宿命と光る到達の中に自己を隠す現成によって現成するのである。このようなわけで、存在を与え時間を与えるエスが現成として自己を証示するのであるが、ここではさらに存在とこの現成の関係について見られなければならない。上述のように、存在の贈与は時間における到達にもとづく。到達はしかし贈与とともに、現成にもとづく。すると存在は現成に属し、与えとその恵与はその規定を現成から受けることにな

り、したがって存在は現成の一つの種類であるということになりかねない。しかしこのことはさらに考えなければならぬ。存在の固有なものは時間の到達によってもたらされた顕現性の宿命の恵与である。ところが顕現の恵与は現成の固有な所有なので、存在は現成のなかに消える<sup>31</sup>。けだし存在の贈与と時間の到達とは現成のなかに現成されるからである。

しかし、では現成自身はどうなのか。存在は顕現性として自己を与える。それは宿命における贈与であるが、贈与において存在は自己を与えるときにも自己を抑止する（Ansichhalten）。存在の贈与は時間の到達にもとづくことは上にあげたが、到達においても現在の拒否と抑留とにおいて、その相互的な自己到達において、時間は自己を抑止する。すなわち存在と時間には自己をもたらす（gewähren）こととともに、自己を却ける脱除（Sichentziehen, Entzug）がそなわる。そして贈与と到達は上のように現成にもとづくので、それらにそなわる脱除は現成の固有なものをなしているはずである。すなわち現成はその最も固有な開蔽（Entbergung）の性格から自己を脱除せしめる。現成とは決して自己を開蔽し放していることではない。このことを現成の側からいえば、現成は自己を没却する（enteignen, Enteignis）のであるが、しかし没却によって現成は自己を放抛するのでなく、固有の所有を保持するのである——すなわち存在が現成のなかに消える

といつても、それは存在が撻無されるのではない。次にあげ  
るような現成への人間の関与によって、現成のなかで、贈  
与と到達とが相応する本質的思惟によって考えられ、存在と  
時間がその中に所在するのである<sup>(32)</sup>。

現成の他の重要な固有性は存在と人間との関係にある。顕  
現性としての存在における人間のかかわりについては、すで  
に諸書にふれられているが、ここでは顕現性を時間の規定と  
して考えるので、顕現の三様の到達とその統一としての四次  
元的な本来的時間の到達（の領域）の中に人間が入り立つこ  
とである。ただしエスが存在と時間を現成のなかに与えるの  
で、本来的時間の到達の中に入り立つことによって人間は存  
在を引き受ける者となるのであるが、人間をこの彼の固有な  
もののなかにもたらずのが現成であり、現成の固有性であつ  
て、それは現成の優れた特性に属する。この特性によって人  
間は現成のなかに入らしめられる<sup>(33)</sup>。このことについてはさら  
に後にふれよう。

みて来たように、本来的時間を通じて見究めることによつ  
て、存在をその固有なものなかに置いて考えるということ  
は、現成から考えるということである。それは存在を存在者  
との関係の顧慮なしに考えるということであり、存在を（存  
在者にかかわるところの）形而上学の顧慮なしに考えるとい  
うことである。形而上学を越えるということも問題になる

が、超えるというのもやはり顧慮なのだから、ここでいう意  
味は、超えることにはかかわらず、形而上学にはかかわらな  
いでおくということである。すなわちここでは、エスを現成  
からエスへまでという具合に、思惟がとくにひたすら現成の  
中にかかり合うことである。このことが強いていえば超える  
ことなのであるが、このことは論文の形における主張では十  
分に意を尽くしえないとハイデッガーは結んでいる<sup>(34)</sup>。

## 五

以上のように、『存在と時間』では現象学的存在論の観点  
から、存在者の存在を、現存在の本質としての実存に、すな  
わち現存在の構造的機制にもとづけてみる。その実存の領域  
が現存在の現の領域であり、世界の領域であり、存在の領域  
であった。現象学的な意味で、それは超越の領域であるが、  
後期にいうような現存在の「現」(Da)の顕在(Wesen)にお  
いて超え出るといふような意味ではなく、存在は内在の範囲  
に枠づけられる。ところがケール以後においては、存在はそ  
れ自身において在り、人間は自己の内在を超えてこれに関与  
し、それに集攬されることにおいてその固有性をもつ。現存在  
の本質は「脱自的実存」にあるとみられる。存在はエスが与  
える。エスとは存在そのものであり、まさしく与えを、すなわ  
ち贈与をその固有性とするところの宿命である。宿命はそれ

自身の中にすじ道をもち帰趨するところがあって、それへと向う。すなわち存在は広袤と経緯と経過をもつのであって、そこにおいて、存在の真理は明かるみであり、存在の本質は顕現性であり、さらに存在は現成としてみられる。それをそのように然らしめるのはエスすなわち存在の与えであり贈与であり、時間の規定における到達であるが、上にあげたように、存在はその固有性の中に相反する性格の仕方を本質的相関的にそなえている。そのことが宿命の経緯と経過の中において常に顕と隠の、すなわち開蔽 (aletheia) と隠蔽 (lethe) といわれて来たような在りさまをあらわす——両者のあらわれは最も近く接し、後者の本質は前者にひそんでいる——。そこに「存在の歴史」があるのであって、その間、種々の画期 (Epöche) があるが、ギリシヤ以来、西洋の哲学とくに形而上学の歴史は存在の隠没の歴史であった。けだし哲学は存在の明るみのことを気づかなかつたからであり、存在に人間が関与することが今までなされなかつたからである。それが「存在の忘失」であり、形而上学の本質は存在の忘失にある。<sup>(35)</sup>

存在の歴史からいうと、まさしく哲学の「終り」において、存在が初めて問題になる。ただし西洋の思惟においてはその最古期にすでに存在のことは考えられた——ハイデッガーはその代表者としてヘラクレイトスとパルメニデスをあげ、

実にしばしば引用する——。しかし、それは存在をエス・ギプトとしてではなかつた。爾来、存在は種々の仕方で蔽われて来た。というのは、形而上学は従来、存在者にかかわって存在に目をつけることをしなかつたからである。そこに隠蔽における存在の歴史がある。ところが今や見て来たようないわれで、思惟が本来それと共属しているところの存在に目をひらく。そこに形而上学の転回がある。すなわち哲学は形而上学であるが、それは存在者の全体を存在との連関において考える。けだし存在が存在者を根拠づけているからで、ここにいわゆる哲学の終り (Ende) がある。ただし終りというのは熄まるということではなく、終極的なもの (Letzte, ostaktion) における完結 (Vollendung) ということである。完結としての終りは哲学の歴史の全体がその究極的な可能性をそこに集攬する場である。存在の隠蔽の歴史はそこから存在の開蔽へと転じなければならぬ。<sup>(36)</sup>

しかし、このような終りは哲学の歴史の時間的経過の最後のことをいうのではない。上にもふれたように、存在は曾って早い頃にギリシヤにおいて見られた。その曾っての早期の或るとき (見られた存在) のことが——存在の宿命の経過の中において——来るべき或るとき (存在の) ことから、すなわち完結としての終りから、再現されなければならない。ここには存在の終末論がある。それは何処で起こるのか。

終極的な、また究極的な完結の可能性における終りとは、——宿命の中における——従来隠されて来た存在の歴史への別離 (Abschied) であり、従来の存在の歴史はこの終りにおける別離の中に集攬される。それは何処か。存在の終末論は存在自身のそれであって、現存在のそれではない。ハイデッガーは精神の現象学を引きあいに出しているが、それともちがう。存在者にかかわる形而上学への別離は形而上学の歴史の、すなわち存在の隠蔽の歴史の、全体の完結的な終極において来る。しかしそれは史的経過の最後ということではない。みて来たように宿命の贈与の中で、明るみにおいて、顕現において、さらに現成として、存在は自己を十全にし成就するのであるが、それには人間の関与を必須とする——もちろんそれは、存在の本質に属する人間の本質においてであり、人間の固有性が属するところの現成の固有性の中への還帰においてである——。ということだけはだし、曾って早期に見られ、したがって現われた (存在の) ことを、上のような意味の終り (そこにおいて存在が見られ、現われうる) すなわち来るべき終りにおいて期待し、今日ここでわれわれが、只管そこに心をかけることである。終りへの存在の歴史とは、正しく現成への人間の思惟の還帰 (Einkehr) ということに外ならない。<sup>37)</sup>

そこで重ねて存在と人間の関係が問題になる。上述のよう

に、宿命としての存在は、明るみや顕現性、とくに現成において宿命の贈与に致同し (Schickung)、相応する。存在はいわばその在りさまにおいて自己を成就するのであるが、それには人間を「要する」(Brauchen)。人間の関与なくしては、そのようないわゆる事態 (Sachverhalt) の在りさまは現われえない。ただし、人間の本質は存在の本質に属する。人間の本質は脱自的実存 (Ek-sistenz) にあり、現存在の「現」(Da) は存在の中にその所在をもつ。したがって人間は、存在の中におけるこの現のとおり顕在 (Wesen) において本来のところをうるのであるが、この現の顕在において、人間は存在の直理を維持し、存在は人間に委ねられる。存在の本質としての顕現性やさらに現成においても、この関係は同じである。人間がその内在を立ち出でて存在の所在としての顕現性や現成の中に入り立つことにおいて、顕現性や現成は目の前の在りさまとして現われる。存在の顕現性は現存在の現をその存在とする。とくにハイデッガーの主題の一つの結着ともいうべき「時間と存在」では、存在を専ら現成としてみているが、現成は人間の固有性をその固有性とし、存在の場所としての存在は、現成において人間の有限性を映して有限であると思われるようにいう。けだし、現成には隠顕の在りさまの動態があるが、それはかかって人間の関与の仕方であり、永遠性に対する有限性ではなく、まさしくそれ自身の在り方における

る隠没、没却にもとづいて存在の新たなる有限性が問題となる。<sup>(38)</sup>

では、人間がその現存在の現の顕在において、存在に関与するとはどうすることか。存在は宿命の贈与において人間に趨向し、人間を存在の場所に集攬する。すなわち存在は人間に呼びかけ、いつけ、人間はこれを聴き、随い、そして存在の場所へとふりむけられる。それを事とするのは思惟である。始終にわたってハイデッガーの所論の領域は思惟にあるが、『存在と時間』等におけるそれは了解的思惟といいうるけれども、さらにとくに、存在と思惟の係わりを考える思惟は解的思惟である。それは計量や対象的思惟ではなく、事柄に思いをかけて致同することである。まさしくさきにあげた哲学の終りにおいて思惟は明るみと開明に思いを致し開蔽にせまる。けだし思惟の本質は存在に属し、存在が思惟を可能にする。そして存在は思惟に与えられ、思惟の中で存在は言葉(Sprache)になる。思惟は言葉をたよりとしてすすめられるが、言葉は存在の家であり、その、言葉の住居に人間は住む。すなわち思惟において、脱自的に実存して存在の家に住むのである。<sup>(39)</sup>

しかしここには普通の意味における思惟の転質がある筈である。それはどうすることか。パルメニデスは存在と思惟の同一性をいったが、ハイデッガーはここから存在と人間の共

属(Zusammengehören)を解釈する。存在の中において、存在の本質と人間の本质とは共属する。すなわち存在は自己を顕現させるが、それは脱自的実存が「現」において顕在することであり、現の顕在ということは、存在が人間を顕現の中に要し、集攬することに外ならない。当然のことながら、このことは上述のいわゆる終りからいっても同じで、存在と人間との共属において現成は現成する。存在を現成としてみるハイデッガーの極説というべき「時間と存在」の主張は、現成への還帰すなわち存在と人間との共属の中への「還帰」ということになり、それは、それに相應する「思惟」において行なわれる。思惟の中で現成は現成する<sup>(40)</sup>——このことはしかし「時間と存在」においてよりも却って『同一性と差異性』で精しく叙べられる——。いかえれば、思惟の道は現成の中へ還帰することであるが、それは正しく存在と人間との共属の中へ、思惟が還帰することである。それは存在者を対象的に事とする表象的思惟の態度から離脱することであり、それは「飛躍」(Sprung)によってそこから跳び離れることである。このことは、人間とは合理的な生きものであるとする日常的な安易な考え方から離れることであり、西洋の思惟がその早期以来、根拠として解釈して来た存在からも離れることである。では飛躍とは根拠を欠如する深淵のなかへ飛躍することなのか。けだし飛躍を単に表象したり、形而上学的視野



において考えたりすると、そうなる外はないが、実はそうではなく、飛躍は正しく（人間の）存在への帰属の中へ、すなわち上記の共属の中へ、飛躍することである。いいかえれば、それは所在のところから飛び離れるのではなく、それとして特異なところへ飛び出てゆくでもない。まさに、宿命の贈与において存在が常に既に届いているところの最も近い足下の所在において、思惟の態度を転じ、その当処に思いをかえし、それを目あてに思い到ること（andenkend-vordenkendes Denken）である。飛躍は思惟の可能性であるが、それは渡す橋なしに思惟を他の領域、すなわち人間と存在とが常に既にその本質において共属しているところの領域にもたらず。飛躍はこの共属への橋のない還帰である。<sup>(41)</sup>

それはどういふことか。要は、存在が明るみにおいて顕現し、現成する場所に、人間がその「本質的思惟」において関与することであるが、あたかもそれは、見て来たように、勝れた意味において人間の本質が存在の顕現や現成の場所であることである。存在は思惟を可能にする。言葉を家とする存在は言葉による語りかけによって人間にかかわる。人間は存在者ではあるが、思惟する者としての本質にもとづいて、本質的思惟において存在の声に聴従し、存在に自己を開けて、存在を顕現として来らしめる。存在の顕現は明るみの開明を要するが、この要することこそ、正しく人間に託されることである。<sup>(42)</sup>

さきに存在の顕現について、人間が脱自的に実存し、「現」の顕在において存在の場を空けすかし——それが *Waldung* や *Feldung* といわれることにも通じる——、そこに存在の明るみの開明が顕現し、存在が顕在（*wesen*）することをあげた。<sup>(43)</sup> それは上述のように、存在が存在者を絶対的に他者とすることであり、それは存在者を無化することである。無の本質は無化にあるが、無化は存在に属し、存在が無化する。ただし、人間の現存在が「現」において顕在し、存在の顕現の場に所在することにおいて、それは人間に委ねられて、人間が無化するのである。このことは上に叙べたが、その場合、無化は存在者としての人間自身をも無化する筈である。そこに本質的思惟の機制があり、思惟における上のような飛躍があるのであろう。

## 六

存在の宿命の贈与において、人間は存在の在り方の中に常に既にある。しかし存在の在りさまは、明るみの開明においてあり、顕現においてあり、究極的な意味で、それは端的に現成においてある。その所在は人間の当座現前の場であって最も近い。そこが思惟の飛躍の場である。飛躍の思惟はいわゆる絶対知の知性などではなく、形而上学よりもさらに根源的に考えるもので、最も近い近かさの当処に只管に思い入る。<sup>(44)</sup>

そこは、存在者を絶対的他者とし、存在者にとって絶対他者であるところの領域である。存在者にとって、そこは最も近いが、最も遠い。あたかもハイデッガーはこの存在の領域の層位や在り方について「聖」(das Heilige)の問題に關説している。それは次のようにいう。聖の本質は存在の真理から考えられる。聖の本質から神なるもの、すなわち神性(Gottsein)の本質は考えられるべきである。この、神性の本質の光りにおいて初めて神という語が何を指すかが考えられ語られるべきである。聖の領域は存在者の領域ではない。存在がその開明性において光り、明るみにおいて人間の関与を得ないことには、聖の領域は人間に閉ざされ、神性も神や神々も人間に閉ざされる。このように、聖は神々と神の層位を保証する神性の本質領域であり、聖は存在自身が光って、存在が真理において経験されるときに、初めてあらわれる<sup>(45)</sup>。

このように、人間にとって神の神たる所以は聖の層位において明らかになる。そして聖の領域は存在の真理において、すなわち明るみの場において確保される。形而上学は存在者とくに全体としての存在者ないし存在者の存在者を問題にする。神学的思惟もまた存在者にかかわり、とくに存在者の存在者すなわち最高存在者を問題にする。この領域はいわゆる存在—神—論(Onto-Theo-Logie)の領域であるが、<sup>(46)</sup>聖の領域はこれとはその層位を異にし存在の層位に所在する。聖(das

Heilige)という語は内容的にはぼんやりしているが、ここでは、聖なる存在者と聖性とを分けて考えるべきである。聖なる存在者は聖性の層位にもとづいて、研究上の問題場面を得る。

転回によってハイデッガーは存在を存在自身から問題にする。存在は存在者の存在とくに現存在の存在としての実存としてみられるのではなく、かえって、現存在の本質は脱自的実存にあり、内在を超え出でて存在の真理や本質ないし現成に入り立つことにある。存在は宿命の贈与において経緯と経過にわたってみられ、究極的には現成としてみられた。そこで存在と人間との関係は、宿命の贈与の範囲で、存在への人間の関与が決定的なこととなる。人間の関与とは人間と存在との共属の中への還帰であり、それは飛躍の思惟において行なわれる。それは存在者を超えた属位にわたる思惟で、存在者を絶対的な他者におく——すなわち本質的思惟において現成が現成するといひ、「現成が現成する」とは人間が思惟において只管なことという。上にあげた解釈的思惟の正しく終りにおける存在の領域への飛躍にちがいないが、そこをさらに詰めることをハイデッガーはしない。けだし主題の問題性や発想ないし思索の背景によるものである。宗教的な問題領域においては、ここにおいて、また、ここからさらに、主体の主体的な迷悟や救いの経緯にふれて、とくに主体

の在り方や処し方の問題として究められてくる——。

これらの要処とともに、とくに上にあげた主題から注目すべきことは、存在の学と存在者の学の領域と層位を分ける点である。このことはすでに『存在と時間』等にもふれられているが、転回の主張においてさらにはつきりする。すなわち科学と哲学としての形而上学はいずれも存在者を事とするが、存在の学は存在を事とし、後者が前者を理由づけ基礎づけるという。同様に、十全ではないにしても、聖は存在の層位に所在し、存在者の領域すなわち神性や神、神々のことの領域とはその層位を異にして、後者は前者によって——少なくとも研究上の位置づけとして——理由づけられ基礎づけられる。

初めにあげたように、聖を神的なものと同置し、宗教を神的なもの——すなわち特殊な存在者の領域——の層位において仕分けるものもある。またテイリッヒ等のように（上註4参照）、聖の本質的な領域をみとめながらも、宗教のことを神的なもの領域において扱うものもある——テイリッヒは聖の本質的特質に、神的なもの宗教性は還るべきであるという——。しかし、研究上の観点としてより基本的には、宗教的経験の基礎的機制のことを聖性の領域と層位で扱かうことがまず必要であろう。そのことは有神論的でない宗教性にもなじみ、伝承のパタンとする者にとつては、本質的にも価値論的にも、必要な研究視野に資するのではなからうか。

註

1 社会構造論と心理学的研究との連関が最近の重要な問題の一つであつて、上掲のものではレイモンド・ファースをはじめロンドン大学の学統に近いものや、グラックマンとエガン（シカゴ）を編集代表とするいわゆる若手人類学者によるASAシリーズの中にも注目すべきものがあり、社会人類学と米国の文化人類学との接触にふれられている。またフランスの学統に立つものやそこから精神分析に接触するものも注目される。

なおごく最近の Ardener, E., *The new anthropology and its critics*, in: *Man* (G. R. A. I.), Vol. 6/3, 1971, Bergen, B. J. and Rosenberg, S. D., *The new neo-Freudians, psycho-analytic dimensions of social change*, in: *Psychiatry*, Vol. 34/1, 1971等でも今の傾向にふれられている。米国の文化人類学では文化と人格構成との相関性がみられているが、方法的な問題や人類学における社会心理学という概念規定のことで論争があり、参考になる。cf Kennedy, J. G., *Psychological and social explanations of witchcraft*, Gluckman, M., *Psychological, sociological and anthropological explanations of witchcraft and gossip*, in: *Man* (J. R. A. I.), Vol. 2/2, 1967, Vol. 3/1, 1968.

2 これらの点については拙著、『宗教経験の基礎的構造』、第一章、第二章、『宗教哲学の場面と根底』、第七章、第八章の参照をねがいたい。

3 Widengren, G., *Religionsphänomenologie*, Berlin, 1969, SS.

28 ff., 30 ff., 47 ff.

4 ワッハは「究極的実在」について主としてオッターの「聖」の觀念によつてこれを布衍してゐる。cf. Wach, J., *Types of religious experience*, Chicago, 1951, pp. 32 ff., 35 f., 37 f., 49, 229, *The comparative study of religions*, N. Y., 1958, pp. 30 ff., 6, 18, 25, 36, 46 f., *Sociology of religion*, Chicago, 1944, p. 13 f. オッターの *Unterschiede der Typen*, op. cit., pp. 209 ff.

テイリッヒもオッターの所論を(後にはより多く)依用している。聖に関するテイリッヒの所論は基本的には初期のものとかわらない。すなわち聖と俗とを分け、聖にはもともと神的なものと魔的なものが同じように属するが、これらが分化して対立し、神的なものが聖と同格におかれ、そして善や真理へとむけて合理化せられ、魔的なものと対立する。そして、聖と俗をふくむ神的なものと、聖と俗をふくむ魔的なものとの対立から宗教の基本的な方向が生じ、宗教史の諸構成が生じるといふ。しかし神的なものが聖にかわつてその内容を合理化することは当をえないことなので、聖の本来の意味が再認められなければならないといふ。

cf. Tillich, P., *Religionsphilosophie*, Stuttgart, 1962 (erstemals in: *Lehrbuch der Philosophie*, herausg. v. Max Dessoir, Bd. 2, Berlin, 1925), SS, 70 ff., 74 ff., 77 ff., 47, *Systematic theology*, Chicago, 1951, Vol. 1, pp. 43, 215 f., 224, 241, 271 f., *Dynamics of faith*, N. Y., 1957, pp. 12 ff., テイリッヒの来日中の講演集、高木八尺編訳『文化と宗教』中の「宗教哲学の諸

厚理」中の所論は包括的で注目すべきものである。

オッターの所論の現象学的傾向については、

Hessen, J., *Religionsphilosophie*, München, 1955<sup>2</sup>, Bd. 1, SS. 269 ff., Bd. 2, SS. 111 ff., 115 ff., 堀越知巳「オッターと宗教現象学の問題」『宗教研究』二〇四(一九七〇年)等参照。

5 Eliade, M., *Das Heilige und das Profane*, Hamburg, 1957, SS. 7, 8 ff., 11 f., 13 ff., *Patterns in comparative religion*, Cleveland, 1967<sup>4</sup>, SS, 1-10, 169.

9 拙著『宗教経験の基礎的構造』第一章、参照。

引用のハイデッガーの著書には次のような略符を用いた。

SZ-Sein und Zeit, Halle, 4 Aufl., 1935.

KM-Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn, 1929.

WM-Was ist Metaphysik, 7 Aufl., Frankfurt, 1955 (1929);  
Nachwort (SS. 43-51), in 4 Aufl., 1943, Einleitung  
(SS. 7-23), in 5 Aufl., 1949.

WW-Vom Wesen der Wahrheit, 4 Aufl., Frankfurt, 1954.

UH-Über den Humanismus, Frankfurt, 1949.

HW-Holzwege, 2 Aufl., Frankfurt, 1952.

EW-Einführung in die Metaphysik, 3 Aufl., Tübingen, 1966.

WD-Was heisst Denken, Tübingen, 1954.

VA-Vorträge und Aufsätze, I, II, III, 3 Aufl., Pfullingen,  
1967.

SF-Zur Seinsfrage, Frankfurt, 1956.

- SG-Der Satz vom Grund, 2 Aufl., Pfullingen, 1958  
 ID-Identität und Differenz, 4 Aufl., Pfullingen, 1957.  
 Nietzsche-Nietzsche, I, II, Pfullinger, 1961.  
 TK-Die Technik und die Kehre, 2 Aufl., Tübingen, 1962.  
 SD-Zur Sache des Denkens, Tübingen, 1969  
 Heraklit-Heidegger, M. und Fink, E., Heraklit, Frankfurt,  
 1970.  
 Ph Th-Phänomenologie und Theologie, Frankfurt, 1970.  
 ~ z. B. Ph Th, Pöggeler, O., Der Denkweg M. Heideggers,  
 Pfullingen, 1963, SS. 36 ff., 29.  
 ∞ WW, SS. 15, 21, HW, SS. 85 ff., 88, WM, Nachwort, S. 45  
 f., Einleitung, SS. 13 ff.  
 9 UH, SS. 13, 15, 20 f., WM, Einleitung, S. 15.  
 10 WM, S. 13 f., UH, SS. 16 f., 15, 20, 24, SF, SS. 30 f., 21.  
 11 SZ, SS. 133, 170, SF, SS. 15 f., 19, 24.  
 12 UH, S. 20, SF, S. 31, HW, S. 340.  
 13 HW, S. 104. SF, S. 31, UH, S. 44.  
 14 SF, SS. 38, 31, UH, SS. 35 f., 20, 22, WM, SS. 14, 15, 19,  
 SD, SS. 20 ff.  
 15 HW, S. 339 f., SF, S. 31, UH, S. 20, SF, SS. 27, 30, HW, SS.  
 338 ff., UH, S. 18.  
 16 SF, SS. 27, 30, 31.  
 17 SF, SS. 28, 31.  
 18 SZ, S. 212, SF, S. 38, UH, SS. 24, 15, 38, 43 f., wtrs. 20 f., 44.
- 21 SG, SS. 108 ff., UH, SS. 7, 24, 23, 26, HW, SS. 301 f.  
 22 UH, SS. 22 f., 24, SF, S. 38, SD, SS. 8 f., 10.  
 23 SD, SS. 10 ff., 14 ff., 17 f., Protokoll zu einem Seminar  
 über den Vortrag "Zeit und Sein", in : SD, SS. 40, 50.  
 24 SD, SS. 2 ff., Protokoll, op. cit., S. 36 f., cf. HW, S. 325,  
 VA, II, S. 16 f., VA, III, 18 ff., 25, 73 ff.  
 25 SD, SS. 3 f., 5, 8, 10, Protokoll, S. 40.  
 26 SD, S. 12 f.  
 27 ibid., S. 13 f.  
 28 ibid., SS. 14, 15, SG, SS. 109, 143.  
 29 SD, S. 15 f., cf. VA, III, S. 66.  
 30 SD, SS. 16, 21, 22, Aletheia, in : VA, III, SS. 66, 72, 54,  
 Protokoll, op. cit., SS. 44, 73.  
 31 SD, S. 17.  
 32 ibid., SS. 18 ff.  
 33 ibid., S. 22, cf. Pugliese, O., Vermittlung und Kehre,  
 München, 1965, S. 168 f.  
 34 SD, S. 23, Protokoll, SS. 44, 46 f.  
 35 SD, SS. 23 f., 5, 10, 12, Protokoll, S. 39 f.  
 36 SD, S. 25.  
 37 cf. SD, S. 25, VA, III, SS. 66 ff., 72 ff., Ende der Philosophie,  
 in : SD, SS. 74 ff., Protokoll, in : SD, S. 50 f.  
 38 cf. EM, S. 14 f., SG, S. 108 ff., Ende der Philosophie, op.  
 cit., S. 73, Protokoll, op. cit., SS. 30 f., 32, 44,

- 36 Ende der Philosophie, SS. 65, 63 ff., wtrs. cf. TK, ID, HW (SS. 69 ff.).
- EM, SS. 96 ff., 104 ff., VA, III, SS. 3 ff., 27 ff., 53 ff., Heraklit, op. cit., SD, S. 8 f., WM, SS. 9 f. (Einleitung), 43 f. (Nachwort), VA, I, SS. 63 ff., 70 f.
- ちがひは、存在と存在者との区別が、形而上学を超越するところの問題であるが、それはいついかなる場合でも、cf. oben Anm. 34(SD, S. 25), EM, SS. 14 ff., WM, S. 43. f. (Nachwort), WW, S. 26 f., VA, I, SS. 63 ff., Nietzsche, II, SS. 399 ff., 458 ff.
- Ende der Philosophie, in : SD, SS. 61 ff., —「哲学の終り」では、人間の時代的な意味をなす「哲学の終り」と諸科学との関係は、cf. Kehre, in : TK, SS. 37 ff. —。Protokoll, op. cit., S. 43 f., Der Spruch des Anaximander, in : HW, S. 301 f.
- 37 cf. Kehre, in : TK, S. 39 f., oben Anm. (33), ID, S. 19 f., HW, S. 302, Protokoll, S. 44.
- 38 Kehre, in : TK, S. 39 f., UH, S. 24, SF, S. 38.
- SD, S. 24, Protokoll, in : SD, S. 58, SG, S. 157 f., cf. Bauen, Wohnen, Denken, in : VA, II, SS. 35 f., 22 f., 26 ff.,
- 39 Protokoll op. cit., S. 37 f., Ende der Philosophie, op. cit., SS. 74 ff., 66 f., Protokoll, S. 44, UH, SS. 5, 21, 45, SG, SS. 158, 161 ff., wtrs. cf. HW, SS. 302 ff.
- 40 ID, SS. 14 f., 17, 27, UH, S. 22 f., HW, S. 83, wtrs. cf. oben
- Anm. (36).
- Protokoll, SS. 45 f., 38 f., WM, Nachwort, S. 47.
- 41 ID, SS. 19 ff., 25 f., SG, SS. 95 f., 108, 157, 158 f.
- 42 UH, SS. 30, 7, SG, S. 157 f., WM, Nachwort, S. 47, ID, S. 18 f., VA, III, SS. 73 f., 75 f.
- 43 Ende der Philosophie, in : SD, S. 72.
- 顕現性、明るみ、開明性、開蔽性等、存在の在り方のちがひは、連関と相対性との区別が、cf. Ende der Philosophie, in : SD, SS. 71 ff., 74 ff., 80, Aletheia, in : VA, III, SS. 54, 66 f., 72 ff. なお光りと明るみの関係は、cf. 上の諸所に、cf. Heraklit, op. cit., SS. 235, 228 f., 230, 49.
- 44 cf. UH, S. 47, SD, S. 25.
- 45 UH, SS. 37, 26, Nachwort, in : WM, S. 51, wtrs. UH, S. 35 f., Aletheia, in : VA, III, SS. 73 ff.
- 46 cf. Nachwort, in : WM, S. 19 f., Onto-Theo-Logie, in : ID, SS. 45 ff., 50 ff., 62 ff.
- 47 宗教的機能性の根拠を存在論的な意味における存在の在り方の基礎的機制にたずねようとしたものとして「宗教の根拠に関する研究」東北大学文学部研究年報、八(一九五七)、及び掲拙著『宗教哲学の場面と根拠』第七章参照。