

ハイデッガーの芸術論(一)

竹 原 弘

はじめに

マルティン・ハイデッガー(Martin Heidegger 1889-1976)は、幾つかの芸術、あるいは芸術家に関する著作を著している。例えば『芸術作品の起源(Der Ursprung des Kunstwerkes)』『ヘルダーリンの詩の解明(Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung)』『ヘーヘル家の友(Freund der Hebel)』『芸術と空間(Die Kunst und der Raum)』等々である。しかし、ハイデッガーがこうした著作において目指したものは、決して、いわゆる芸術哲学といったものではない。そうではなくて、ハイデ

ッガーがその生涯の課題とした存在への問いを、そうした芸術論や芸術家論に託して問うたのであるといつてよいだろう。したがって、ハイデッガーの芸術論は、芸術を手掛かりとした存在論であるといえる。本稿は、ハイデッガーのそうした存在論としての芸術観を体系的に論ずることを試みる。全体の構成は次の通りである。一、非隠蔽性としての真理 二、脱自在存在と存在の真理 三、芸術作品の起源 四、言語と詩作 五、ヘルダーリンの詩の解釈

一、非隠蔽性 (Unverborgenheit) と真理

ハイデッガーが真理について述べる場合に、彼は常に哲学者達が自明の事としている真理観、すなわち主観と客観との合致としての真理観を拒否して、ヨーロッパの原初まで遡って、古代ギリシアの哲人達の述べた言葉の中に、真理の根源的な意味を探ろうとする。すなわち、ハイデッガーが非隠蔽性 (Unverborgenheit) という言葉で表現しようとする、ギリシア語のアレテア (ἀρετή) がそれである。アレテアとは、存在者の覆いを取ることで、存在者をそのものとして「隠蔽性から取り出しつつ、その非隠蔽性 (被発見性 Entdecktheit) において見えせしめること」を意味する。

(1) 主客合一としての真理と現存在の開示性

それでは、何故ハイデッガーは通説となっている真理観よりも、非隠蔽性としての真理を、より根源的であるとするのであろうか。通説的真理観、すなわち主観と客

観との合致としての真理観に従うならば、真理とは認識という手続きを経て獲得されるものである。そして認識作用は、判断することとして遂行され、「AはBである」という命題化によって固定されることにより、判断されたものは我々のものとなる。すなわち、判断という、主観による心的操作を通して、主観と客観、いい換えれば、心的な存在と、実在的な物との間に合致という連関が出来上がり、この連関によって成立するものを、一般に真理と称するのである。そして、判断という認識作用の遂行の過程において、主観の能作が客観をとらえて、それをいわゆるカテゴリー化によって正當に分類し、位置付ける場合に、主観が客観をとらえる作用と、——これをハイデッガーは「実在的心的過程 (der reale psychische Vorgang)」とよび——、客観をカテゴリー化する作用——これを彼は「観念的判断内容 (der ideale Urteilsgehalt)」という——が区別される。すなわち、主観はこの二種の過程を経ることによって、客観に関わり、主観と客観との間における合致という連関を作り上げるのである。いい換えれば、主観は「実在的心的過程」によっ

て、客観を表象することにより、客観の心像を得、そしてその主観が表象作用によって獲得した心像に対して、「観念的判断内容」が与えられるわけである。

しかし、ハイデッガーはこうした認識作用の遂行に際しての、認識作用それ自体の二分化に対して、「認識と判断との現実性は、二様の存在様相とか『層』」とに、つまりそのつなぎ合わせが認識の有り方にけつして的中しないような二種の存在様相とか『層』とに分裂されてしまっているのではないのか」と疑問を投げかける。つまり、認識作用を、客観それ自体を心像へと、つまり表象されたものへと転化する作用と、その様にして得られた心像に意味内容を付与する作用とに分裂せしめることによって、主観と客観とはむしろ決定的に分裂せしめられ、両者は決して通約しえない、まったく異質な層となってしまうのである。すなわち、主観が判断する場合の判断の対象は、客観としての層に実在する物ではなくて、判断作用以前に主観の別の機能が主観の内に実在する物を取り入れることによって作り上げた心像にほかならない。主観の判断する機能は直接的に客観としての物

へと到らないのである。そうすると、真理の真理性を保証するものは、主観の表象作用であるのか、それとも意味内実を付与する作用であるのか、という問題が生じて来る。

真理というものを、この様に、主観と客観との、心的過程と客体的実在との間の合致という連関に基づいて考えるならば、以上の様なディレンマに陥ることになってしまう。したがって、ハイデッガーは真理というものをそうした主客関係という図式に基づいて考えるのではなく、むしろそうした主観・客観といった前提を切り崩してゆくことによって獲得される地平の上で考えようとする。

ハイデッガーは、主客合致としての真理が陥るディレンマを克服する試みとして次の様な例をあげる。或る人が壁に背を向けて、「壁にかかっている絵は斜めにかかっている」という言表をしたとする。そして、為された言表の正当性を証明するのは、そのことを述べた人が、壁の方に向きをかえて、壁にかかっている絵を知覚することによってである。言表者が判断する場合に、言表者

が関わるのは、壁にかかっている絵についての心像に対してではなく、むしろ壁にかかっている実在的な絵それ自身に対してである。そしてさらに、「言表すること」は、存在する物それ自体へ向かう存在である (Das Aussage ist ein Sein zum seienden Ding Selbst) といえる。すなわち、壁にかかっている絵という存在者へと関わるということは、主観が壁にかかっている絵という客観を表象し、次に、表象作用によって主観内部へと取り込まれた絵についての心像に対して判断を下すといった、認識論的な連関を意味するのではなく、むしろ存在の連関を意味するのである。つまり、言表者は壁にかかっている絵に対して、主観に対する客観、認識主体にとっての対象として関わっているのではなくて、むしろより具体的な関心に基づいて関わっているのである。例えば言表者がその絵の所有者であるか、あるいは鑑賞者か、もしくはその絵を購入したいと思っている者であるか、等々、といった現実的具体的な連関の層の下に、その絵に関わっているのにほかならない。それ故、言表者は、その様な言表をなすことによって、自分との存在の連関の下に有

る絵を、存在の関わりに則して発見するのである。すなわち、「確証には次のことが属する、すなわち言表されたものへと言表しつつ存在すること」は、(das aussagende Sein zum Ausgesagten) 存在者を明示することであり、さらに言表しつつ存在することは、それが目指すものを発見することである。⁽⁶⁾つまり、存在者をそれ自身として明るものもとに取り出すこと、つまり発見することによって、言表された事が確証されるのである。言表者が壁の方に向き直って、そこに斜めにかかっている絵という存在者を見出すことによって、その言表の真であることが確証されるのである。発見する (entdecken) ということは、存在の関わりの下に、その存在者をそれ自体として、「存在者が自己同一性において自己自身を示すこと (sich zeigen des Seienden in Selbstigkeit)」を意味する。⁽⁷⁾したがってこの場合には、客観に対して常に距離を保ちながら、そこにいかなる存在的な交渉をもたずに、あくまでも客観を認識主体に対する客観とみなす認識論的な真理観における様に、主観の判断が表象されたものとしての心像に対して与えられ、実在する物体そ

れ自体に対しては為されないということはないのである。

そして、既に述べた様に、ハイデッガーはこうした真理観を、彼が西洋的なものの根源であると考える、古代ギリシアの知者達の残した言葉の解釈を通して確立してゆく。すなわち「命題 (apophansis) としてのロゴス (logos) の真なること (Das Wahresein) は、現わにする (apophansis) という仕方、真を語ること (alētheia) である。」⁽⁸⁾「アリストテレスによって物 (prōtē) や諸現象 (phainomena) と同等に取り扱われている真理 (alētheia) は、『事象それ自体 (die Sache selbst)』、自己自身を示すもの、その被発見性という状態における存在者を意味する。⁽⁹⁾」

そして、そうした発見するということは、ハイデッガーのいうところの人間存在、すなわち現存在 (Dasein) の存在様態 (Seinsweise) に属する。ハイデッガーは古代ギリシアにまで遡ることによって、真理概念の原初的な、あるいはより根源的な形態を見出したのであるが、そうした古代ギリシアの真理概念を、現存在の有り方

うちにその基礎を見出すことによって、根拠付ける。すなわち、現存在が存在者を明るにもたらすことが出来るのは、つまり発見することが出来るのは、「現存在は彼の開示性 (Seine Erlossenheit) である」⁽¹⁰⁾という、人間存在についての根源的洞察に基礎付けられてはじめて可能なのである。現存在の現 (Da) とは、この現存在の開示性を意味するのにはかならない。現存在には、ア・プリオリに、彼に対して彼自身の存在様態が開かれているということが属しているのである。人間存在が現存在と名付けられるのは、人間存在が常に彼の開示性であるからであり、自らの存在に対して開かれて有るが故である。「耳馴れた言葉の意義に従えば、『現』は『ここ』とか『あそこ』を指示する。……『ここ』とか『あそこ』が可能であるのは、ある『現』においてのみであり、すなわち、『現』の存在として空間性を既に開示している存在者が存在するときである。この存在者はその最も個有な存在において、非閉鎖性 (die Unverschlossenheit) という性格を担う。『現』という表現は、この本質的な開示性を意味する。⁽¹¹⁾」すなわち、「ここ」とか「あそこ」

定義を為している。すなわち、ハイデッガーは表象作用の主体としての人間観を、ヨーロッパにおいてはじめて確立したデカルトの有名な命題「我思惟う、故に我有り (cogito ergo sum)」の分析を通して、デカルトのいう「我思惟う」とは、結局表象作用にほかならないとし、さらに表象作用には、「表—象されたもの (das Vor-gestellte)」を、単に一般的に前に置かれたものとしてではなく、意のままに用いるように引き—渡された (zu-gestellt) という特徴付けの必然性が有る」のであると考える。つまり、ある対象を表象するということには、認識主体がその対象を把握するという意味しかないのではなく、その対象を主体が自らの意のままになりうる領野に留め支配するという意味もあるのである。むしろ表象という作用に本質的であるのは、あるいは近代哲学を貫いている主観主義の動向にとって本質的であるのは、表象作用を表象作用として決定的に規定している意志作用にほかならない。すなわち、思惟する主観が対象を対象として明確化することによって、その対象を自らの支配領域に留めようとする意志が表象作用を表象作用たらしめているの

といった空間的な位置が可能であるためには、そうした空間的な位置を布置するということがなければならぬ。自己の存在から、自己の存在を通して、自己の存在に向かって開かれた空間というものがあることはじめて、

「ここ」とか「あそこ」といった「開離的——布置的 (centernde-ausrichtend)」な空間が可能なのである。

「現」とは、文字通りの「ここ」とか「あそこ」といった空間性を意味するのではなく、そうした空間性が成立するための、より根源的な開示性としての現、つまり人間存在が自己自身の存在に対して開かれて有るということである。したがって、日常的な「現」の語義としての「ここ」とか「あそこ」は、開示性としての現のいわば派生態なのであるといえよう。それ故「ここ」とか「あそこ」とは、空間におけるある客観的な位置を意味するのではなく、現存在に対して開かれた現存在の存在状態に帰属する、現存在の存在状態のある契機にほかならない。いい換えれば、現存在は「ここ」に存在するものとして、また「あそこ」に対してある一定の距離を取って存在するものとして、自らの存在に対して開かれて有

るのである。そうした開示性によって、現存在を諸々の存在者に出会わしめる或る領域が切り開かれるのである。あるいはそうして切り開かれた領域が現存在の現であり、開示性であるといえよう。

(2) 対象の領域と非隠蔽性の領域

ハイデッガーは一貫して、いわゆる主観、つまり表象作用の主体として人間を捉えることを拒否する。それ故に、彼の主著である『存在と時間 (Sein und Zeit 1927)』においても、彼は意識とか自我という表現を避けている。したがって、現存在とは、そうした表象主体としての人間観を回避した結果、人間に与えられた名称にほかならないのである。

それでは、ハイデッガーは、現存在の開示性と自我による表象作用とは、どの様に異なると考えているのだろうか。その事を明らかにすることが、ハイデッガーが述べる真理の意味を適確に把握する鍵となる。まず表象作用についてであるが、一九六一年に出版された大著『ニーチェ』において、ハイデッガー自身がその明確な

である。そして、そうした主観主義の動向は、ニーチェの「力への意志」や「超人」の思想において頂点に達し、そこにおいてデカルトにはじまる自我の思想は完成されるのである。ハイデッガーがこうした主観主義に対して否定的であるのは、主観主義が本来的な真理概念としてのアレテアを隠蔽せしめ、そのことが彼のいう存在忘却を生起せしめ、ニヒリズムをもたらしたが故である。

ハイデッガーが考えるには、そうした表象作用によって主体がある対象へと通路付けられうるためには、それ以前に、主体に対してある開かれた場が与えられていなければならない。しかし、我々の時代に属する人々、あるいはそれに先立つ人達、特に近代以降の世代の人々は、こうした表象作用によって主体に与えられる、いわゆる対象の領域よりも、より根源的な領域であるアレテアの領域を忘れ去っているのである。ハイデッガーがいうには、古代ギリシアの哲人達は、「きわめて無規定的にはあるが、存在者をその中に現出せしめ、いわば存在者をもたらすこの非隠蔽性を知っていた⁽¹⁴⁾」のである。

ハイデッガーが前掲書であげているプロタゴラスの有名な命題「アラユル事物ノ尺度ハ人間デアル (καὶ οὐκ ἄλλο τι μέτρον ἔστιν ἀνθρώπου)」を例にとつてみよう。

この命題は一見主観主義的思想の表明の様に思われ、また通常そのように解釈されてきた。しかし、ハイデッガーは、プロタゴラスがこの命題の中で述べようとしていることは、デカルト的な自我の思想とは根本的に峻別されなければならないと解釈する。つまり、この命題の中で述べられている「アラユル事物ノ尺度トシテノ人間」とは、⁽¹⁵⁾「けつして主体 (Subjekt) としての人間、つまりあらゆる存在者を自らの支配領域へ留めようとする意志として規定される人間のことを意味するのではなくて、非隠蔽性の領域に帰属する人間、すなわち「隠蔽されない圏域へと制限されながら帰属することが、人間の自己存在 (Selbstsein) を共に作り上げる」、⁽¹⁶⁾「そういった人間のことを意味するのであると、ハイデッガーは考える。つまり、人間存在は「彼に対して現前している確固とした圏域 (in einem festen Umkreis des ihm Anwesenden)」へと制限されており、そのことは「この圏域への帰属性

を通して、同時に現前しないものに対する境界が与えられる」⁽¹⁷⁾ことを意味するのである。いい換えると、人間は彼に対して現前しない領域から区別された、彼に対して開かれたある限定された領域へと属している、あるいはそうした領域へと引き渡されてある存在として、自らを形成する存在なのである。自己存在は、それが自己存在として自らを世界の中において、一つの境界付けられた存在とみなすのは、自らが無制約的な領域へと解き放たれているのではなく、ある限定された開かれた領域に対して開かれた存在である、あるいは自己に対してある限定された場が開示されている、というところから自らが制限されることによってである。だから、「制限によって人間はエゴとなるのであり、自らを表象する自我がすべての表象されうるものの尺度、中心点に成り上るという様な、無制限化によってではない」⁽¹⁸⁾のである。したがって、プロタゴラスの命題に述べられている人間とは、すべての存在者を客体化する無制約的な権利を有する表象主体としての人間ではなくて、隠蔽性、非隠蔽性の尺度としての人間にほかならないのである。その

場合、人間は隠蔽性、非隠蔽性についての決定を下す権利をもつ人間として存在するのではなくして、身近に開かれた非隠蔽性の領域へと自らを適合せしめ、そこへと自己を制限せしめるものとして存在するのである。そして、自己性 (Selbstheit) は、そうした限定された領域へと自らが面しているというところから、規定されるにほかならない。

(3) 開示性の根拠としての現存在の存在

このプロタゴラスの命題の分析を通して、明らかにされた非隠蔽性の領域が、現存在の現、すなわち、現存在に対して開示された、現存在の存在に属する開示性であるといつてよいだろう。ただ、このプロタゴラスの命題の分析が『存在と時間』が出版されてから十三年後の一九四〇年に為された講義において述べられた、⁽¹⁹⁾「と、そしてこの十三年間の間にハイデッガーの思索が変様していった、ということが問題として残るのであるが、その問題に関しては次の章で述べることにする。いずれにしても、ハイデッガーが対象の領域よりも、非隠

蔽性の領域をより根源的なものであると考えていることは、かわりはない。

それでは、表象作用とは区別された開示性の根拠を何処に求めるべきか。表象作用の場合には、自我の能動性、あるいは意識の志向性にその根拠を求めることが出来る。すなわち、自我は自らを超えて、対象へと到る能動性をその本性として持っているということ、ここに表象作用が成立する基盤がある。それに対して開示性の場合には、現存在の基本的な存在様態にその根拠が求められなければならない。ハイデッガーは主著『存在と時間』の冒頭に近いところで、現存在を次の様に定義している。すなわち現存在とは、「この存在者にとって、その存在において、その存在そのものが問題となるということ (daß es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht)」⁽²⁰⁾「そうした本質規定を与えられる存在者なのである。つまり、現存在は自分以外の様々な存在者に関わり、関心をもつのであるが、しかしそれ以前に何よりもまず自己自身の存在が現存在にとって第一の関心事であり、問題なのである。自己以外の存在者に関わ

り、関心をもつのも、自己自身の存在に対する関心の派生態として、自己の存在への関心に基づき、それを通じてにほかならない。辻村公一氏は、その事に關して次の様に述べている。「Es geht diesem Seienden in Seinem Sein um dieses Sein Selbst」に於て、『彼の有に於て』(in seinem Sein)とは、差し當り『意識する』と否とに拘はらず、彼が有ることに於て』といふことであり、『彼にとつては彼の有自身が問題である』(Es geht diesem Seienden um dieses Sein Selbst)とは、『彼にとつては、彼が有ること自身が、関心の的である』といふことを意味すると同時に、彼にとつては、彼が有ることがいはいば中心になって、有るもの全體が漠とした仕方であつていくといふこと、すなわち彼にとつては、彼が有ることを中心にして、諸々の有るものが一つの全体に纏まる如き仕方であつて、非主題的に開かれてあるといふことを意味する⁽²⁰⁾。すなわち、現存在にとつて自己の存在が何よりもまず関心事であり、問題であるという現存在の基本的な有り方に基づき、現存在の存在を中心として、彼の存在に對して、彼の存在によつて呼び起された場が開

示される。つまり、現存在の自己の存在への関心ということに基づき、現存在が他の存在者へと通路付けられる場が開示される。したがつて、現存在の存在に基づき開示された場において発見される存在者は、近代哲学が掲げる主観客観関係の図式における如く、主観と客観とは、そのおのがまず無関係なものとして存在し、しかるのちに主観客観関係という枠組連関のうちに組み込まれるというのではないのである。現存在によつて発見される存在者は、現存在の自己の存在への関心によつて呼び起されたものである以上、それは現存在の存在とは無関係に有るのではなく、むしろ現存在の自己の存在への関心に基づくそのつどの存在様態とつての一契機であり、現存在のそのつどの存在様態と切り離しえないものなのである。

そうした現存在の基本的な有り方によつて開示された非隠蔽性の領域において、諸々の存在者は現存在の存在を中心として、ある意義連関(Bedeutungszusammenhang)を形成する。「現存在が自らの存在への関心として存在する」という、現存在の基本的有り方へと組み込まれる

ことによつて一連の意義連関を形成する存在者は、そのおのが最終的には現存在の存在を目指す。そうした存在者は、主体に對する単なる客體、対象といった人間存在の有り方によつて無関係でよそよそしい存在ではなくて、現存在のそのつどの有り方の一構成契機として、現存在の存在に属しているのである。その様に、現存在の周囲を、意義連関を形成することによつて取り囲む存在者を、ハイデッガーは、人間にとつて単なる客體としての存在者と區別して、Zuhandensein(手許存在)とよぶ。現存在は、そうしたZuhandenseinへとつねに開かれている場を、つまりZuhandenseinへと存在的な関わりをもちうる非隠蔽性の領域を所有しているのである。こうした現存在の存在体制をハイデッガーは、「世界＝内＝存在(In-der-Welt-sein)」と名付ける。

したがつて、開示性の根拠は、現存在にとつて自己の存在がまず第一に問題であるという現存在の基本的有り方であり、その事を中心にして開示されるのは世界＝内＝存在としての現存在の存在体制なのである。つまり、「この開示性を通して、この存在者(現存在)は、世界が

現に＝存在することと同時に(In eins mit dem Dasein von Welt)彼自身にとつて(彼の存在が)『現』に存在している⁽²¹⁾」のである。

それ故、現存在という有り方をする存在者にとつて、主観性の領域と対象性の領域といった、區別され分離された二つの領域は存在せず、いわゆる客観性の領域も現存在の存在に属する領域、すなわち現存在の現に帰属することになるのである。こうした現存在の基本的有り方を考慮に入れるならば、アレテーアとしての真理、隠れなさとしての真理は、現存在のそのつどの存在様態に依存しているということになる。つまり「最も根源的な意味での真理は、現存在の開示性であり、それに内世界的存在者の発見性が属している⁽²²⁾」のである。すなわち、現存在の存在が現存在に對して開示されて有るということにまず有り、それによつて世界の内に存在する存在者が発見される通路が切り開かれるのである。だから、内世界的存在者が発見されること、その存在者が覆いを取り、明るみに取り出されるということは、現存在の存在が現存在によつて開かれて有るということに帰属する事

柄なのである。そして、現存在の存在が開示される場合に、自己の存在が何処から明るみにもたらされるか、ということによって、開示された現存在の存在が真理のうちに有るかどうかという事が規定される。すなわち、「現存在は了解的なものとして (als verstehendes) 『世界』と他者達から自己を理解するか、あるいは彼の最も個有な存在可能性から理解するか、ということが可能である。」⁽²³⁾そして、自己の個有な存在可能性から自己の存在を理解する場合に、「自己＝自身を＝選び＝そしてつかむという自由へと自由な存在 (das Freisein für die Freiheit das Sich-selbst-wählens und-ergreifen)」⁽²⁴⁾としての自己の存在を開示する。そして、現存在がそうした自己に個有の存在の開示のうちに有るときに、現存在は真理のうちにある。つまり現存在は自己の存在の開示のうちに真性を見出す可能性のうちに有る、ということが出来る。それに対して、現存在が自己の存在の諸契機を為す存在者や他者を通して、あるいはそうした存在者に関わる存在として、自己の存在を開示する場合に、自己の存在の根源的開示は為されえず、したがって現存在は

その場合非真理のうちに有るということになる。したがって、「現存在は等根源的に真理と非真理のうちに存在する」⁽²⁵⁾ということが出来る。そして、現存在の最も個有な存在の開示こそが、最も根源的な意味での真理であり、いわゆる真理が開かれるための条件となるといえる。

- (1) Heidegger, Martin: Sein und Zeit (以下 S.u.Z. 以下) Effe Auflage. Tübingen. Max Niemeyer Verlag 1967. S. 219.
- (2) ibid. S. 216.
- (3) ebenda.
- (4) ibid. S. 217.
- (5) ibid. S. 218.
- (6) ebenda.
- (7) ebenda.
- (8) ibid. S. 219.
- (9) ebenda.
- (10) ibid. S. 133.
- (11) ibid. S. 132.
- (12) ebenda.
- (13) Heidegger, Martin: Nietzsche. Zweiter Band. Dritte Auflage. Pfullingen. Verlag Günther Neske.

1961. S. 152.

- (14) ibid. S. 138.
- (15) ebenda.
- (16) ebenda.
- (17) ebenda.
- (18) ebenda.
- (19) S.u.Z. S. 12.
- (20) 辻村公一『ハイデッガー論攷』創文社、一九七二、一二頁
- (21) S.u.Z. S. 132.
- (22) ibid. S. 223.
- (23) ibid. S. 221.
- (24) ibid. S. 188.
- (25) ibid. S. 223.

二、脱自＝存在(Ek-sistent)と存在の真理

(1) 「真理の本質」から「本質の真理」への転回

この様な『存在と時間』において述べられた真理観は、一九三〇年と一九三二年に講演というかたちで述べられ、一九四三年に公刊された『真理の本質について (Von Wesen der Wahrheit)』にも、ほとんどそのまま継

承されているといつてよいだろう。この論文の中で、真理について「真理の本質は自由である (Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit)」⁽²⁶⁾と云った定義が為されている。その場合に自由とは「まず開いた場が開かれてある」⁽²⁷⁾こととしての自由 (Freiheit für das Offenbare eines Offenen) として規定される。すなわち、様々な存在者に出会い関与しうる場、存在者がそれ自身として自らを明らかにしめる場合へと、現存在が自らを関与せしめるということ、がここでハイデッガーが述べている自由の意味にほかならない。つまり「自由は存在者を有らしめること (das Seinlassen von Seiendem) として自らを明らかにする」⁽²⁸⁾のである。存在者を有らしめるということは、存在者が自らを告知しうる場、すなわちそこにおいて存在者が開き示される場、へと現存在が自らを関わらしめるということにほかならない。そのことにより、存在者はそれ自身として存在しうるし、自らを顕示しうるのである。そうした開かれた場が開かれてあるということによって、言表されたものとしての真理の真理性も成立しうるのである。したがって、言表としての真理の正当性

は、開かれた場に負っているのにほかならない。そして、この開かれた場をハイデッガーは、この論文においてもアレテア、もしくは『現(Da)』と名付ける。さらに、人間存在がこうした開かれた場へと自らを関与せしめるという有り方を、ハイデッガーは脱自＝存在(Existenz)と名付ける。すなわち「存在せしめること、いい換えれば自由は、自己自身において、自らを外に置くこと、すなわち脱自＝存在である」⁽²⁸⁾。

ここで述べられている脱自＝存在は、『存在と時間』において述べられた現存在の実存としての有り方と、その意味するところのものにほとんど差異はないように思われる。すなわち『存在と時間』においても、現存在は自己の存在を第一に問題とすることに基づき、自己自身に先立って、かつ自己の存在可能性へと企投することにより、世界内部的存在者に関与する。その様な、自己に先立ち、自己への企投をハイデッガーは実存とよぶのであるが、『真理の本質』においても、「自己を外へともたらず(Sich aussetzen)」⁽²⁹⁾こと、が脱自＝存在であり、そのことが「存在者へと自己を関わらしめること(das

Sich einlassen auf das Seiende)」⁽³¹⁾を可能にするのである。この二つの著作において、真理概念、あるいは真理を真理として受け取る人間存在の基本的有り方に関して、表現方法の違いはあっても、その意味するところにはほとんど大差はないように思われる。

『真理の本質について』の一九四九年の再版刊に際して、付け加えられた結論部分に、「真理の本質は本質の真理である(Das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens)」⁽³²⁾という命題が強調されている。そして、この命題に関して次の様な説明が為されている。すなわち、「この命題の主語は、この宿命的な文法的カテゴリーが一般的にまだ使用されてよいならば、本質の真理である。明るみつつ隠すこと(das lichte Bergen)が、認識と存在者との間の合致であり、すなわち合致を現成せしめるのである。この命題は弁証法的ではない。それは決して、言葉という意味での命題ではない。真理の本質への問いの答えは、存在の歴史の内部(innerhalb der Geschichte des Seyns)での転回の発言である。存在には明るみつつ隠すということが属すが故に、存在は元来、

隠蔽的奪取の明かりの中で(im Licht des verbergenden Entzugs)現われる。この明るみの名前はアレテアである」⁽³³⁾。

いわゆるハイデッガーの転回の問題について、ここで詳論する事は出来ないが、この文章の中に明らかに、ハイデッガーのそれ以前の立場との間にズレが見られる。

『真理の本質は本質の真理である』という命題が、このハイデッガーの立場、観点の転換を示唆している。すなわち、『存在と時間』においても、『真理の本質について』の一九三〇年に公刊された部分においても、真理の本質を現存在が自己自身の存在を根源的に開示するところに求められた。すなわち、現存在の現の開示が、真理が現出する場にほかならなかった。ところが、先に引用した文章においては、真理が真理として成立する基盤は、もはや現存在の開示性ではなくて、「明るみつつ隠すこと」に求められる。「明るみつつ隠すこと」を為すのは現存在ではなくて、存在である。そして、ここでは存在の現われをハイデッガーは、アレテアと名付けるのである。すなわち、『存在と時間』では、現存在の存

在の開示という場において、存在者が自らを明るみへともたらずことがアレテアであったのであるが、ここでは現存在の存在の開示という、現存在から真理を思索する観点から、存在に則して、存在が自らを現わすことへと直接到る観点への転換が有る。つまり、「真理の本質」という、真理が成り立つ場を求める表現——真理の本質は、現存在が自らの存在において、存在者へと通路付けられた、開かれた場へと自己を企投する自由であるとされた——は、「本質の真理」という、真理が何処から真理が現出する場へと致るか、という「何処から」を求める表現——アレテアとしての真理は、存在者を存在者たらしめる存在者の本質としての存在の到来として思索される——へと転換する。

同じく、真理の現出する場としての現存在の現(Da)に関しても、現存在の自己の存在への関心に基づいて、現存在が自らの存在を存在しているその存在の仕方が開示された場、といった意味から、『現』すなわち、存在の明るみ(das Da, das heisst die Lichtung des Seins)⁽³⁴⁾といった意味へと転換する。つまり、現存在の現は、現

存在の基本的な存在の仕方によって開示されたのであるというよりも、むしろ存在が明るみとして現われた場として考えられるようになる。現存在の現は、「存在それ自体の真理としての明るみ (die Lichtung als Wahrheit des Sein selbst)」つまり存在が自らを贈ることによって生ずる明るみである。したがって、現存在の現は言表としての真理が成立する場としての真理の条件という意味から、存在が自らを贈ることによって、言表としての真理を成立せしめる、原真理といったものへと変様する。現存在の存在の開示性としての現において、諸々の存在者が自らを告知することが真理であったのであり、したがって、現それ自身の根源的な開示が真理にほかならなかった。ところが、その根源的真理としての現は、さらに根源的には、現存在の有り方によって開示されるのではなく、現それ自身が自らを開かれたものとして現出せしめるという事態によるのである。すなわち、現存在が自らの有り方に基づいて、自らの存在様態を開示するのは、実は、存在の到来としての現それ自体の開けに呼応することにはかならないのである。それ故

に、存在者を発見的に明るみへともたらすという現存在の現への関与は、現が現存在へと自らを開くことにより、現存在に存在者を発見的に明るみへもたらす場を与えることによって成立しうるのである。つまり、現存在の現において、現存在によって見出される真理は、存在の到来としての開かれた場が自らを開くということによってよい。それ故、「真理の本質は本質の真理」なのである。つまり、現存在の現の開示による、開かれた場へと関入する自由は、存在が自らを現存在の現へと開くことによる、真理の現成へと転回するのである。

(2) 不安と被投性

この様に、『存在と時間』以降、ハイデッガーの立場は、いわゆる基礎的存在論としての現存在分析を手掛りにして、存在を説明するという方法から、現存在の存在と存在そのものの関わりについての記述へと変貌を遂げてゆくわけであるが、しかしながら、基礎的存在論で獲得された現存在の存在分析の立場が否定されて、まったく放棄されてしまったのではない。現存在分析によつ

て獲得されたものが、ハイデッガーの転回以降においても、様々なかたちで生かされているということは否定し難い。

一九四六年に、ハイデッガーがフランスにおける弟子であるジャン・ボーフレ(Jean Beaufret)にあてた書翰『ヒューマニズムについて (Brief über den Humanismus)』において、ハイデッガーは次の様に述べている。「人間は存在の開示性 (die Offenheit des Seins) の中へ (自己から) 脱け出て立つ。存在の開示性は、投げることとして、人間の本質を《憂慮 (Sorge)》の中へ投げた存在自身である。このような被投によって、人間は存在の開示性の『中』に立つ⁽³⁶⁾」引用文に被投という言葉が出て来るのであるが、ここで被投とは、人間存在は投げ出されたものとして、存在の開けの場に立つ存在者なのである、という意味である。こうした人間存在の被投性については、『存在と時間』においても、重要な問題の一つとして取り上げられている。すなわち、現存在が自己の存在を開示する際に、つねに或る気分性 (Gestimmtheit) の内で、気分性に則して自己の存在を開示する。そして、

その様に、気分性の中で開示された現存在の存在は、「現存在が彼の存在において、彼が実存しつつそれで有らねばならない存在として、その存在者へと引き渡された (überantwortet wurde) 存在者⁽³⁷⁾」として有る。そして、「この彼の何処からと何処へ」とについてはおおい隠され、しかし彼自身においては、一層おおい隠されることなく開示されたこの現存在の存在性格、すなわちこの『現存在が存在する』という事実を我々はこの存在者の彼の現への被投性 (die Geworfenheit dieses Seienden in sein Da)、しかも世界「内」存在として現であることとしての被投性と名付ける⁽³⁸⁾。つまり、現存在にとつて、気分付けられた自らの存在の開示性において、現存在の実存論的規定性としての被投性というものが明らかにになるのである。現存在は、世界「内」存在としての彼の存在の開示性、つまり現へと投げられた存在として、彼自身の現を自らに対して開示し、そこへと企投することによって存在しているのである。被投性とは、いい換えるならば、現存在は現存在の基本的存在様態を自由に選ぶということができるということ、つまり、彼自身の存在は、

が根源的な気分である由縁は、不安と区別される恐れ (Furcht) が内世界的存在者に由来するのに対して、不安は現存在の存在としての世界「内」存在そのものに由来するからである。すなわち、内世界的存在者に由来する恐れは、根本的な気分としての不安の派生態として、あるいは現存在の世界「内」存在としての存在様態の派生態として、二義的なものとして位置付けられる。というものは、内世界的存在者は、既に述べた様に、現存在の存在様態の一契機として、現存在の存在に属するものであるが、しかしそれは、現存在の存在そのものではなく、現存在の基本的存在様態に基づいて、そのつどの現存在の存在様態によって基礎付けられることによって内世界的存在者として有るものである。したがって、そうした世界「内」存在としての現存在の存在の、いわば派生態としての内世界的存在者に由来する気分としての恐れは、根本的な気分である不安の変様として二義的なものではない。そうした内世界的存在者に起源をもつ恐れに対して、「不安が何に面して不安になるかの何は、(Das Wovor der Angst) いかなる内世界的存在者でもな」く

として、世界「内」存在それ自身から立ち昇って来る⁽³⁹⁾。気分が現存在の外から来るのではなく、また内から来るのではない、という事はどういう事か。既に述べた様に、ハイデッガーは人間存在を、宙に浮いた単なる主観としてとらえて、それと無関係なものとして存在する客観的世界と対立する存在として考えることを拒否する。人間存在は、世界「内」存在として、いわゆる自己の外なる存在者も、自らの存在様態の一契機をなすものとして、自己の存在様態の内に包み込むのである。そうした人間存在にとって、内と切り離された外といったものはないし、また外部から切り離され分離した内面といったものも有りえない。現存在の存在とは、内でもなく外でもなく、そうした外部も内面も包み込むものとしての世界「内」存在それ自体にほかならない。したがって、気分性というものも、それが由来するところのものは、外でも内でもなく、現存在の基本的存在様態としての世界「内」存在そのものである。

ハイデッガーは、そうした気分のうちで、最も根源的なものとして不安 (Angst) という気分をあげる。不安

「世界「内」存在それ自身である」⁽⁴¹⁾が故に、不安が根源的な気分なのである。その様に、不安はいかなる内世界的存在者に由来するのでもなく、現存在の存在としての世界「内」存在そのものに由来するが故に、不安は現存在に対して内世界的存在者ではなく、現存在の存在そのもの、つまり世界それ自身を開示する。つまり、「不安になることは、根源的に、そして直接的に世界を世界として開示する」⁽⁴²⁾のである。現存在は、日常的には、現存在の基本的存在様態に基づいて、様々な *Zuhandensein* としての存在者の意義連関を形成することにより、そうした内世界的存在者にとらわれているのであるが、不安という気分においては、そうした内世界的存在者の意義連関を基礎付けた現存在の存在そのものが、現存在に対して開示されることによって、それに基づいて生じた *Zuhandensein* としての内世界的存在者は、沈没する (*Versinken*) のである。*Zuhandensein* としての存在者が沈没することにより、「世界はまったくの無意義 (*Unbedeutsamkeit*) という性格をも」⁽⁴³⁾「ようになる。そして、「無であり何処にも無」⁽⁴⁴⁾」において自らを示す

彼がそのつどの自らの存在の仕方を選ば以前に、既に彼自身ではない何かによって規定されている、ということを意味する。すなわち、既に述べた、現存在が自らの存在に対して、他の何よりも先立って関心をもつことにより、現の開示性として存在するということは、現存在が自ら選び取った現存在の有り方なのではなくて、既に現存在へと与えられたもの、あるいはその様な有り方において存在せざるをえない存在者として、現存在が引き受けなければならないものである。そうした現存在の被投性に基づいて、現存在はそのつどの存在様態に関して、自由で有りうるのである。

そして、気分性は既に現存在へと引き渡された現存在の存在を、現存在に対して明るみへともたす。気分性は、現存在の存在そのものに由来し、それは現存在の外から来るのでもなければ、内から来るのでもない。すなわち、世界「内」存在として存在する、現存在の存在それ自身から立ち現われて現存在を襲うのである。つまり「気分は襲って来る。それは『外』から来るのでもなければ『内』から来るのでもなく、世界「内」存在の様態

として、世界「内」存在それ自身から立ち昇って来る⁽³⁹⁾。気分が現存在の外から来るのでもなく、また内から来るのではない、という事はどういう事か。既に述べた様に、ハイデッガーは人間存在を、宙に浮いた単なる主観としてとらえて、それと無関係なものとして存在する客観的世界と対立する存在として考えることを拒否する。人間存在は、世界「内」存在として、いわゆる自己の外なる存在者も、自らの存在様態の一契機をなすものとして、自己の存在様態の内に包み込むのである。そうした人間存在にとって、内と切り離された外といったものはないし、また外部から切り離され分離した内面といったものも有りえない。現存在の存在とは、内でもなく外でもなく、そうした外部も内面も包み込むものとしての世界「内」存在それ自体にほかならない。したがって、気分性というものも、それが由来するところのものは、外でも内でもなく、現存在の基本的存在様態としての世界「内」存在そのものである。

ハイデッガーは、そうした気分のうちで、最も根源的なものとして不安 (Angst) という気分をあげる。不安

全くの無意義性は、世界の不在を意味するのではなく、内世界的存在者がそれ自身としてまったく重要ではなくなり、この内世界的なもの無意義性を基礎にして、世界はその世界性においての唯一的なものとして身に迫ってくるのである。⁽⁴⁴⁾すなわち、内世界的存在者が沈没することにより、そうした内世界的存在者によって形成された意義連関が消失することによって、世界はまったく無意義なもの、つまり日常的存在様態における現存在によつて日常的な生活サイクルの中において見出されうる意義の喪失態として現存在に対して開示されるのであるが、しかしそれは世界そのものが消失したのではなく、むしろ世界がそれ自身として根源的な有り様において開示される、ということの意味するのである。そして、そうした無意義性としての世界、根源的に開示された世界とは、現存在の存在それ自身の開示としての、現存在の現にほかならない。さらに、そうした気分は「現存在を、彼の被投性において開示し、また彼の存在と共に常に既に開示されている世界 (die mit seinem Sein je schon erschlossene Welt) へと指し向けられていること」にお

いて開示する⁽⁴⁵⁾のである。

この様に、現存在が不安という根本的気分性のうちに有って、意義連関を形成する *Zuhausesein* としての存在者が沈没することによって、そうした意義連関の形成の基盤そのものとしての現存在の現それ自体が明るみへもたらされる。そして、それに伴って、現存在の存在が世界へと、つまり彼の開示性へと引き渡されて有るということ、すなわち被投性ということが明らかになる。すなわち、不安のうちにあって、日常的な世界の有意義性を形成している諸々の存在者が、現存在の存在の開示の外に遠ざかることにより、現存在の存在そのもの、いい換えれば世界「内」存在そのものがその根源的な様態において、現存在に対して開示される。その様に開示された現存在の存在が、世界へと、つまり現の開示性へと投げられたものであるということが明らかにになる。しかしながら、この現存在の存在は何によって現の開示性へと指し向けられたのか、いい換えるならば、現存在の存在は何による被投として、自らの存在を存在しているのか、ということが『存在と時間』では明らかではない。

つまり、現存在という、存在そのものへと到る方法的通路として与えられた存在者の分析に則して考えるならば、現存在の存在はただ被投性とのみ規定されているだけで、何によつての被投であるのか、ということとは、隠蔽されたままである。

ところが、先に引用した『ヒューマニズムについての書翰』においては、明確に、現存在の存在は、存在による被投である、ということが述べられている。すなわち、現存在の存在において有る、開かれた場は、実は存在の明るみとして、存在が自らを現存在の存在へと贈ることによって生ずるものにほかならないのである。つまり、存在が自らを贈ることによって生ずる存在の明るみ (die *Lichtung des Sein*) が、現存在分析に則するならば、現存在の存在の根源的開示性によって開かれた場、すなわち現存在の現、あるいは世界なのであるということになる。したがって、『世界』は、世界「内」存在という規定では、決して存在者を、そして存在者の領域を意味せず、存在の開示性 (die *Offenheit des Sein*) を意味する。……『世界』は存在の明るみ (die *Lichtung des*

Sein) であり、そこへと人間は彼の被投的本質から脱して立つ⁽⁴⁶⁾のである。つまり、現存在の現は、現存在によつて開示された現であるというよりはむしろ、存在の明るみとしての現にほかならず、存在が自らを開示性として現存在の存在へと贈ることによって、現存在の存在のうちに、現存在に対して開かれた場として生じたものにほかならないのである。したがって、人間存在に現存在という名称が与えられたのは、開示性としての現における現存在の存在と存在そのものとの関わりの名辭化としてにほかならない。つまり、『形而上学とは何かへの序論 (Einleitung zu *Was ist Metaphysik?* 1947)』に述べられた言葉を借りるならば、「人間の本質への存在の関係、および存在それ自身の開示性 (現) への人間の本質連関を同時に、そして一語で表現するために、人間が人間として存する本質領域として『現存在』という名前が選ばれたのである⁽⁴⁷⁾」ということになる。

〔補〕①被投性が存在による現存在の基本的存在様態、つまり憂慮としての現存在の存在を、それとして規定したということ、現存在の現の開示性への被投であるということの関

連性の問題は、憂慮としての現存在の存在と、開示性との関連性の問題となる。すなわち、現存在が自己の存在に対して第一に関わるということ、自己の存在に対して開かれて有るということとは、どちらが根源的であるか、という問題である。

両者は、どちらが根源的であり、どちらが派生的である、というのではなく、根源的には同一の根から生じた、現存在の存在についての二様の見方にほかならない。つまり、憂慮が現存在の存在への憂慮であるのは、自己の存在が開かれて有ることに基づいてである。そしてまた逆に、現存在の存在の開示性は、本文にも述べた如く、現存在の存在への関心に基づいて、つまり憂慮に基づいて為されるのである。したがって、両者は等根源的であるというるし、さらに根源的には同じことであるというる。それ故、被投性とは、現存在の存在の開示性への被投であり、憂慮として存在することとしての被投である。

②被投性と存在の贈りとの関連性。被投性という表現は、現存在の存在に則して為された表現であり、存在が自らの開けを現存在へと贈るということは、存在に則して為された表現であり、したがって両者は同一の事態を観点を変えて述べるにすぎない。

(3) 脱自＝存在

次に、『真理の本質について』においてはじめて述べ

られた脱自＝存在 (Ek-sistent) についてであるが、『ヒューマニズムについての書翰』においては、自らに先立つことにより、自己の存在可能性への、あるいは世界への企投といった『存在と時間』から継承された実存論的な意味合いは払拭されて、『存在の真理の中へ、脱け出て立つこと』(Hinaus-stehen in die Wahrheit des Seins) を意味する⁽⁴⁸⁾ようになる。存在の真理は、『存在の明るみ (die Lichtung des Seins)』としての現⁽⁴⁹⁾「存在への近さ」「世界」「存在の開示性」といった幾つかの異なった表現の仕方でも述べられているものと同一ものである。すなわち、現存在の存在の開示性としての現との連関性を維持しつつ、日常的には現存在には隠蔽されている、存在によって贈られた存在の開示性としての現の事にほかならない。そうした根源的な開けの場へと自らを指し向けて存在することがここでいう脱自＝存在が意味するところの事にほかならない。存在の開けへと自らを指し向けるということは、いい換えるならば、人間存在が日常的な存在状態において内世界的存在者へと固執していること、そしてそうした世界の内において出会う様々な

存在者に対して、合理的計算的思考において関わるということ、から自らを解放せしめることにほかならない。そうした事を、ハイデッガーは「グラスセンハイト (Gelassenheit: 放下とか平静さ、等といった訳語があらわれている)」という言葉でも表現している。すなわち、「拡がり (die Gegen) のうちへと従属していることに基づいて、グラスセンハイトは自己自身を、従来支配的な本質的思考としての超越論的＝地平的表象作用 (das transzendente-horizontale Vorstellen) から解放するのであるが、グラスセンハイトにおいて、思惟はそうした表象作用から拡がりを待つこと (das Warten auf die Gegen) へと変化する⁽⁴⁹⁾。」

ここで述べられている「拡がり (Gegen)」とは、「開けを開くもの (das Öffende des Offenen)」といった定義から明らかな様に、存在を表現する別の用語のことであると理解してさしつかえないであろう。すなわち、現存在の存在において現として開かれた開けを、開けとして現へと贈るものものにほかならない。存在者の領域に滞在している有り方を越えて、そうした拡がりとして

の存在へと、自らを指し向けることが、グラスセンハイトが意味するものである。いい換えるならば、『存在は存在者のように対象的に表象されることも、定立されることもない⁽⁵⁰⁾』が故に、そうした日常的な有り方における存在者についての対象的な認識の仕方から自己を解放せしめることによって、対象的にはとらえられないものとしての存在へと到ることが可能なのである。しかし、この様に対象として定立したり表象したりすることが可能な存在者の領域から、そうした存在者を存在者たらしめている非存在者のな、存在の開けへと人間を指し向けるのは、人間存在自身の意志に基づくことによるのではなくて、人間にそうした存在の開けとしての現を贈った、つまりそこへと人間を投げ込んだ存在にほかならない。すなわち、『企投 (der Entwurf)』は本質的に被投的である。企投において投げるのは人間ではなく、人間の本質としての現＝存在の脱自＝存在の中へ人間を贈る存在それ自体である⁽⁵¹⁾。この様な、存在によって存在の開けへと指し向けられることを、人間存在の有り方に則して述べらるならば、人間存在が、存在者が存続する対象的領域に

よって触発され、そこへと向けられる人間的な意欲といったものを放棄することによって、人間存在の存在の開示性としての現において人間存在とのつながりを保つ存在へと帰属することを徹底せしめるということになる。脱自＝存在もゲラッセンハイトも、共に、そうした人間存在の存在者への執着に基づく意欲から脱して、存在それ自体に自らの有り方を任せるということを意味している。すなわち、脱自＝存在という術語は、存在者への執着に基づく自己から脱することを示唆し、ゲラッセンハイトは、そのことによって存在そのものへと自己を任せることを意味していると考えてよいだろう。それ故に、「ゲラッセンハイトは実際、超越論的表象的作用から自己を解放することであり、そうして地平への意欲から目を転ずること（ein Absehen vom Wollen des Horizontes）である。この目を転ずることは、拡がりへの帰属性（die Zugehörigkeit zur Gegenwart）へと自己を放ち入れる原因が意欲の痕跡を必要とする以外には、もはや意欲から生じない。意欲の痕跡は、しかしながら、自己を放ち入れることのうちに消え失せて、ゲラッセンハイトの

うちに完全に消え失せてしまうのである。」⁽⁵³⁾

したがって、『存在と時間』、あるいはその基本的立場を受け継いだ『真理の本質について』における実存の意味と、いわゆる転回以降の脱自＝存在の意味は大きく異なる様に見える。しかし、この場合にも『存在と時間』において述べられた実存論的思考との間には、何らかの関連性がある様に思われる。その関連性について、『形而上学とは何かへの序論』には次の様に述べられている。『存在と時間』における『実存（Existenz）』は何を意味するのか。この言葉は存在の仕方、しかも存在の開示性へと開かれて立つ存在者の存在を名付ける。その存在者は存在の開示性に堪える（ausstehen）ことによって、その中に立つ。この堪えることが『憂慮（Sorge）』という名前の下に経験される。現存在の脱自の本質は、憂慮から思考される。それはあたかも逆に憂慮がその脱自の本質において十分経験される如くである。⁽⁵⁴⁾引用文において、ハイデッガーは、明らかに『存在と時間』での実存の意味を、転回以降の立場へと強引に引き寄せている様に思われる。しかし『存在と時間』における実存

の意味の中に、既に転回以降のハイデッガーの立場が隠されていたと考えることも出来る。すなわち、既に述べた、現存在の開示性が根源的な意味での真理であるという『存在と時間』の中での真理のテーゼについて考えるならば、現存在の開示性としての現が根源的真理であるのは、二義的な意味での陳述されたものとしての真理の成立する根拠であるから、というよりも、むしろそれが存在の開示の場であるが故であると解釈することも出来る。『存在と時間』においては、あくまでも真理の成立する場、根拠についてしか述べられておらず、真理が何処から到るのか、ということについては考えられていなかった。したがって、真理が何処から来るのか、という側面から考えるならば、現存在の開示性は、より根源的には存在の明るみの場であり、存在が開けとして自らを現存在の存在へと贈ることによって生ずる場であると考えられる。

- | | |
|--|------------------------|
| (27) ibid. S. 185. | (38) ibid. S. 135. |
| (28) ebenda. | (39) ibid. S. 136. |
| (29) ibid. S. 186. | (40) ibid. S. 136. |
| (30) ebenda. | (41) ebenda. |
| (31) ibid. S. 185. | (42) ibid. S. 187. |
| (32) ibid. S. 198. | (43) ibid. S. 186. |
| (33) ebenda. | (44) ibid. S. 187. |
| (34) ibid. S. 328. | (45) ibid. S. 139. |
| (35) ibid. S. 333. | (46) Wegmarken S. 346. |
| (36) ibid. S. 346. | (47) ibid. S. 368. |
| (37) S.u.Z. S. 134. | (48) ibid. S. 324. |
| (49) Heidegger, Martin: Gelassenheit. Sechste Auflage. Tübingen. Verlag Güntner Neske Pfullingen. 1959. S. 50. | |
| (50) ibid. S. 44. | |
| (51) Wegmarken S. 304. | |
| (52) ibid. S. 334. | |
| (53) Gelassenheit S. 57. | |
| (54) Wegmarken S. 369. | |

（ただし、ひろし・徳山大学助教授）