

ハイデガーの「未済」と土居健郎の「甘え」

浜口 広之

(人文学部独文研究室)

Heideggers „Ausstand” und Takeo Doi „Amae (Abhängigsein)”

Hiroyuki HAMAGUCHI

Deutsches Seminar, Humanistische Fakultät

I ハイデガーの「未済 (Ausstand)」の概念

ハイデガーは『存在と時間』⁽¹⁾に於て、人間存在を「現存在 (Dasein)」⁽²⁾、あるいは「世界—内—存在 (In-der-Welt-sein)」⁽³⁾と名付けた。「世界—内—存在」というのは、「現存在」の構造である(以下、かぎ括弧、ハイフンは主として省略)。世界内存在としての人間は、自己に先だつて (Sichvorweg)、そのつど自己の存在可能 (Seinkönnen) を趣旨として、「世界の内に」という構造で存在している。これは、主体としての人間が世界の中に存在していることとは全く異なっている。誤解を恐れずに言えば、そのように解釈される可能性をも含んだ構造を備えて、むしろ世界として存在していることを指しているといったほうが良く、しかも、「世界」は「現」である。従つて、世界は現存在としての人間の自己に属する。世界もまた人間の自己の一部なのである。

このように説明すれば、心理学の「周辺我」を思い起こす人もいるであろうが、心理学の用いるモデルは、少なくともこの点に関しては、あまりにも粗雑で、本質的な問題を殆ど素通りしてしまっている。現存在には、自己を世界の側から理解しようとする根強い傾向があるので、心理学もまたこの傾向ゆえに、人間を空間として理解しているのである。世界内存在は、その術語の示すとおり、空間性のようなものを備えてはいるが、空間そのものではない。むしろ、現存在がこのような空間性を備えているからこそ、人間は空間を発見できるのである。この発見は殆ど必然的なものであるが、しかし、だからといって、この空間の表象をア・プリオリと呼ぶのには問題がある。

この現存在は「自己の存在可能を趣旨として存在している」と言ったが、それは現存在が「関心 (Sorge)」⁽⁴⁾であることを指している。現存在としての人間は、彼自身が既に達成している存在—その存在可能への関心として存在している。ということは、現存在にはいつまでたっても済まない何か、構造的に備わっていることを意味しているのである。人間は生きている限り、永遠の「いまだ……でない (noch nicht; 英語の not yet)」である。ハイデガーはこれを「未済 (Ausstand)」⁽⁵⁾と呼ぶ。ここで重要なのは、これら「世界—内—存在」にせよ、「関心」、あるいは「未済」にせよ、全てが現存在の構造に最初から組み込まれているものであり、取り外し可能な単なる部品ではないことである。それどころか、これらの構造、即ち自己自身に対して、現存在がどのような態度を取るか、ということは、一つの文化の本質的な特質とさえなりうるほどのものである。

II 古代ギリシャ文化と未済

古代ギリシャ文化ほど、この未済ということにたいして、厳密な態度を保持していた文化は、他にはないのではないかと思われる。ギリシャ人にとって、人間は永遠の noch nicht であり、またそうでなくてはならないのであって、それを超えた者は言うに及ばず、それを分を弁えず超えようとした者でさえ、罰せられなくてはならなかった。超えた者への罰は、エウリピデスの『狂えるヘラクレス』に冷徹に描かれているが、近代的自我の背後にこの未済を忘却してきた現代人には、この作品は全く訳の分からない内容とうつつである。

超えようとした者への罰は、イカロスの神話に端的に表現されている。太陽に達しようとすることなどは、人間の分 (noch nicht) を弁えない行為である。ギリシャ人はこのような行為を傲慢 (hybris) と呼んで、厳に戒めたのだった。

この未済は、単に「主体」としての人間にだけ妥当する構造ではない。これまで述べてきたことでも明らかなように、それは「周辺我」にも当てはまるのであり、例えば、芸術作品などはその典型であるが、そのなかでも神殿の建立は特別の意味を持っていたはずだ。神殿を芸術作品と呼べるかどうか、さらにギリシャ人たちの彫刻などが現代の「芸術」という概念にそもそも組み込まれるのかどうか、ということさえ問題ではあるが、ここではこの問題は一応除外して考えると、この神殿に関して、その柱が完全な均整は欠いていることが知られている⁽⁶⁾。わずかではあるが、シンメトリーに狂いがあるというのである。彼ら古代ギリシャ人の技術水準から言って、これはもちろん技術不足に起因するとは考えにくい。明らかに何らかの明確な意図をもって、完全なシンメトリーを崩しているのである。つまり、神の住いたまう場所ですら、あるいはギリシャ人にとっては、それだからこそ、かも知れないが、完全であることは許されなかった。それは完全にはまだ遠い noch nicht なのである。

III 『徒然草』と『風姿花伝』に於ける未済

「未済」は人間、即ち世界内存在としての現存在の構造であるから、時代や民族を超えて、様々の場面で遭遇しうる現象である。日常生活は言うに及ばず、決定的な歴史的瞬間、祭、さらには、文学作品に始まって、美術品や建築物などにも見られる。繰り返し強調しておきたいが、建築物などの物に人間の構造である未済が反映されているのは、世界が現存在の一部であることに起因する。そして、これらが歴史的になるということは、それらの建築物を生み出した世界が過去のものとなったことの証である。芭蕉の次の句ほど、歴史とは世界が過去になるということ、という真理をみごとに詠んだものはあるまい。

夏草や兵どもが夢の跡⁽⁷⁾

芭蕉のみならず、日本の文人や思想家のなかには、現存在の未済ということにたいして、きわめて鋭い感覚を有していた者が多い。この感覚は一種の美学として、『徒然草』に於て既に確立されている。

花はさかりに、月はくまなきをのみ見るものかは。雨に対ひて月を恋ひ、たれこめて春の行方知らぬも、なほあはれに情け深し⁽⁸⁾。

「うすものの表紙は、とく損ずるがわびしき」と人のいひしに、頓阿が、「羅は上下はづれ、螺鈿の軸は貝落ちて後こそいみじけれ」と申し侍りしこそ、心まさりて覚えしか。一部とある草子などの、同じようにもあらぬを見にくしといへど、弘融僧都が、「物をかならずや一具にととのへんとするは、つたなきものすることなり。不具なるこそよけれ」といひしも、いみじく覚えしなり。

すべて何も皆、ことのととのほりたるはあしきことなり。しのこしたるを、さてうち置たるは、おもしろく、生きのぶるわざなり。「内裏造らるるにも、必ず作りはてぬところを残すことなり」と或る人の申し侍りしなり。先賢のつくれる内外の文にも、章段の欠けたることのみこそ侍れ⁽⁹⁾。

国文学者の間で「未完成の美学」と呼ばれているこの「美学」は、実は未済の擁護であることは明らかであろう。それが美学として定着するほどに、日本人もまた、ギリシャ人と同じように、未済にたいして鋭い理解力を有していた。ギリシャ人が神殿の柱の建立にさいして、シンメトリーを崩したのと全く同じように、日本人は内裏の建築に際して、必ず「作りはてぬ」箇所を残し、それが noch nicht であることを明確に表現したのだった。それこそ「おもしろく、生きのぶるわざ」であり、またそれゆえにこそ、「花はさかりに、月はくまなきをのみ」見るものでもなかったのである。これは完全を嫌い、そこに達するまでの過程に、すなわち、noch nicht に美を見ようとする、「未済の美学」とでも呼ぶべきものである⁽¹⁰⁾。

この美学は世阿弥の花伝書にも未だ色濃く跡を留めているが、中世を境にして、未済の美学が、「既済の美学」とでも呼ぶべきものに移って行く傾向が、はっきりと見て取れる。

されば、遍く物まねごとにも無しとも、一方の花を極めたらん人は、萎れたる所をも知る事あるべし。しかれば、この萎れたると申す事、花よりもなほ上の事にも申しつべし⁽¹¹⁾。

いづれの花か、散らで残るべき。散る故によりて、咲く比あれば、珍しきなり⁽¹²⁾。

中世のこの「既済の美学」は、幽玄という概念によって、つとに良く知られているものである。しかし、二番目の引用文を見てもわかるように、花が散ったり萎れたりするのが美しいのは、やはり再び咲くことへの可能性を前提にしている。だとすれば、それもまた一種の noch nicht であることに変わりはない。それは再び訪れた noch nicht、反復された noch nicht、いわば「未済の再来」とでも言うべきものである。なぜこのような noch nicht が日本文化のなかに現われるのか、謎といえは謎であるが、しかし、考えてみれば、その答は一つしかないことに気づく。つまり、それは一度完成されたからである。そして、当然のこととして、その時期は再来の前しかない。そうすると、それが平安朝とびたりと重なるわけである。

日本文化は平安朝において、一度完成をみている——これは言うまでもないことであるが、筆者の主観的判断として主張したいわけではなく、日本文化の自己意識にとって、そうだとしたいのである。その自己意識が「未済の再来」を生むのである。

IV 未済と江戸幕府

中世の幽玄の美学は、近世において、芭蕉の「わび、さび」の美学となって受け継がれてゆくわけであるが、その底流には未済の美学がある。この美学を人間の倫理観にまで高め、更には支配の

ための政策に利用したのが徳川幕府であった。有名な『忠臣蔵』の発端となった殿中松の廊下での刃傷沙汰の原因は、今風に言えば、要するに情報疎外であろう。京より招かれた公家を含め、切りつけられた者、切りつけた者、この三者間に於ては、情報所有及び社会的地位と経済力とが反比例していることがよく知られている。公家はある種の情報を独占しており、社会的地位も高いが、金はない。赤穂の大名は金はあるが、社会的地位は他の二人と比べて低く、情報は殆ど持っていない田舎者である。吉良はその中間であるが、公家と大名の両方に対して不足分を抱えている。つまり、三者三様に未済分を負わされ、完全には程遠い noch nicht なのである。

『忠臣蔵』を見れば、単に士農工商などという見え透いたうわべの政策などではなく、江戸幕府の人情の機微に精通した政治学がよく見えるのであるが、これは同時にその時代の日本人全てに支配力を及ぼした倫理観とも底流を同じくしている。その倫理観は、基本的には朱子学によって確立されたものと言えようが、この時代になって、礼節を知り、身分に応じた生き方をする、ということが取り立てて推奨された。そして、この倫理観こそ、未済の擁護なのである。人間は未済、即ち完全な存在ではないから、自分を超えようと努力しなくてはならないが、完全なものと思ひ込んではいならない——この簡単な倫理的公式が、以後現代まで日本人の考え方を根底で支配し、その性格にまで浸透し、場合によっては、文化を特徴づけてさえる。それを検証するため、日本人による日本人論を取りあげてみたい。

V 土居健郎の『甘えの構造』

土居健郎のこの著作を論ずる者は、先ず一つの困難を感じざるをえない。それはこの書物の何処にも「甘え」に対する明確な概念規定がないことである。あるのは個々の事例における「甘え」である。著者はどうやら私達日本人が日常生活で用いている用語を少し拡大してそのまま概念として用いているようなのである。例えば、「甘えは本来無邪気なもの」⁽¹³⁾であるとか、「……甘えは、人間交流を円滑にするため、欠くべからざるもの」⁽¹⁴⁾、「甘えは人間の健康な精神生活に欠くべからざる役割を果たしている」⁽¹⁵⁾とか、「甘えは本来非難されるよりも、むしろ讃美されて然るべきもの」⁽¹⁶⁾などというように。これらは明らかに、「甘え」という言葉の拡大解釈である。というのは、私達日本人にとって、甘えが「無邪気」で「讃美されてしかるべき」ほどに美しいのは、子供か、あるいは、せいぜい若い女性ぐらいであって、少なくとも成人男子に限っては、このような肯定的な意味で「甘え」という言葉を用いることは決してないからである。このような拡大解釈が起こるのは、著者が日本文化に肩入れし過ぎていないからではないだろうか。肩入れすること自体は、既にディルタイがタキトッスの「ゲルマーニア」の描写が、ローマ人寄りに一面的であることを非難していることから解るように⁽¹⁷⁾、また、ハーバーマスが「文化的価値」の議論は典型的に審美的批判という形を取ることを指摘しているように⁽¹⁸⁾、美意識や生活、習慣などはどうしても私達に影のようにつきまるとして離れないものである。そして、誰も自分の影は飛び越えられないものである以上、多少の肩入れは不可避ではあろうが、しかし、西洋人に関して、「彼らの自由についての信仰はいまや無惨に破られてしまった」⁽¹⁹⁾とか、「宗教的にせよ、世俗的にせよ、もしこれまでの西洋人の信仰が自己欺瞞であり阿片であったとするならば、そしてそのための絶望が時に彼らを死に追いやることもあったとするならば、それは彼らもまた隠れた甘えによって侵されていた証拠である、と私は結論したいのである」⁽²⁰⁾とかいった見解を披露するのを聞かされると、首をかしげてしまいたくなるのである。

言葉の解釈も極めて粗雑であり、検証を怠っていると言わざるをえない。例えば、「気の用法で今一つここでのべておきたいのは、それがあらゆる精神活動の記述に際して主語として登場するこ

とである⁽²¹⁾というのだが、「その気になる」とか、あるいは、「やる気を起こす」とかいった主語以外の用法は完全に看過されている。また、「わがままが第三者に関して使われることが多いのに対して、気ままは自分自身についても使われ得る⁽²²⁾」と言うには、現代では「どうもわがままを言いました」とか、「わがままなお願いですが」とかいった使い方は、少々頻繁でありすぎないだろうか。これは自分のことを直接「わがまま」と言っているのではなく、相手からみて自分の行為がそうだと知っているのだ、と反論できるとしても、それなら相手からみた自分は第三者か、という疑問は当然残る。

全体的に見て、この著作の欠点は、「甘え」という概念で多くのことを説明しようとして、こじつけが至るところに見られることであろう。このような概念、あるいはモデルを用いる場合、その有効性は現在でも失われているとは思わないが、こじつけは最も気をつけるべき点であろう。例えば、「相手の好意を失いたくないので、そして今後も末永く甘えさせてほしいと思うので、日本人は『すまない』という言葉を頻発すると考えられる⁽²³⁾」と言うのだが、上司が部下に無理な仕事を引受けさせてしまって、「すまないね」と言うのは、相手の好意を失いたくない気持はあるにしても、末永く部下に甘えたいからという説明は到底妥当とは思えない。また、「むしろ甘えなくしてはそもそも母子関係の成立が不可能であり、母子関係の成立なくしては幼児は成長することもできないであろう。さらに成人した後も、新たに人間関係が結ばれる際には少なくともその端緒において必ず甘えが発動しているといえる⁽²⁴⁾」といった見解は、いくつかの疑問がすぐ湧いてこざるをえない類のものである。つまり、全く母子関係の成立無しに機械で子供を成長させることは現代でも不可能なのか、政治の場で党首どうしが自分の党の利益のために、お互い人間関係を結ぼうとする場合も、甘えは不可欠か、少なくとも端緒に於て必ず発動する（後には発動しなくなる？）甘えとは一体どんな甘えか、等。さらに、「日本の社会では甘えの心理が支配的であればこそ、邪魔ということを人々が強く意識するようになったのだということができよう」と言うに至っては、一度でもドイツ人のことを考えたことがあるのかと疑いたいくらいである。ドイツを訪れる外国人が一番初めに覚えるドイツ語が *verboten*（禁止）だというくらい、ドイツ人は自分の生活に邪魔が入るのを嫌い、それを前もって立札などで禁止している。彼らは自分の意見を主張するのに他人の邪魔とか迷惑とかいうことはあまり考えないかもしれないが、時間や仕事、休みなどに関して他人の邪魔をすることは非常に用心深く避けるのであり、少なくともプライバシーということに関しては、日本人のほうが、彼らよりも他人の邪魔をすることに、はるかに無頓着ではないのか。

ここで挙げた疑問点は、この本の僅かな部分に過ぎない。何故この本がこれほど多くの疑問点を残しているかといえば、先ず「甘え」という概念にあまりにも多くのことを引込みすぎたこと、さらに、日本文化に肩入れしすぎていること、が挙げられよう。確かに、現代西欧世界では自己否定的な世界観が蔓延しており、精神分析学者レイングのように、西欧世界は狂っているとさえ確信している者もいるにはいるのだし⁽²⁵⁾、青木保が日本文化論の時期的区別をした際に、その第三期に当たった、「肯定的特殊性の認識⁽²⁶⁾」の時代には、欧米世界へのアンティテーゼとして、このような肩入れもある程度好意的に受け入れられたかもしれない。が、そのような甘い時代はもう過ぎてしまった。

Ⅶ 甘えと未済

土居は「甘え」という概念で、何を言わんとしているのであろうか。甘えが存在すること自体否定しようもないし、また、それが西洋人と比べて日本人に多く見られる現象であることも否定できない。しかし、「甘えという受け身的愛を示す日常語が存することは日本の社会と文化の指標で

ある」⁽²⁷⁾とか、この「甘え」という「概念を中心とする意味の世界こそ日本人心理の実体である」⁽²⁸⁾とまで断言するのを聞くと、甘えという概念に拘泥しすぎているか、あるいはこの概念を拡大しすぎているといわざるをえない。現実はおそらくその両方であろうが、そしてそのために、内容はさして難しくもないのに、著者が「甘え」という概念で思考していることが全体として把握しにくいのであるが、しかし、あまり妥当とは言えない「甘え」というこの概念で、土居が表現しようとする何かに突き当たったであろうことは確かである。土居は一体本質的には何に突き当たったのであろうか。『甘えの構造』を読むと、著者の興奮が伝わってくる。使用した概念の妥当性はともかくとして、それが興奮させるのは、果して著者だけであらうか。

この本の第2章は「『甘え』の世界」の分析に充てられている。そのなかで「済まない」という心理が取り扱われていて、「相手の好意を失いたくないので、そして末永く甘えさしてほしいと思うので、日本人は『済まない』という言葉を頻発すると考えられる」⁽²⁹⁾という既に引用して批判したこの箇所は、日本人が知人よりもむしろ初対面の相手、しかも再会する当てのない相手にたいしてすら、「済ませません」を連発することを考えれば、「末永く甘えさしてほしいと思うので」という理由づけが滑稽であることはすぐ分かることである。何故このような粗雑な理由づけをしてしまったのかといえ、そのなかに出てくる「甘え」という言葉の著者にとっての魅力が大きすぎたからであらう。つまり、その結果「済まない」を強引に「甘え」に結びつけてしまったのである。

「済まない」は本質的には甘えとは無関係である。「済まない」心理は、文字どおり「未済」と関係がある。つまり、相手の欠如分(被害、損害、迷惑、苦勞など)を埋め合わせするには、自分の力や配慮が不足していることを表現しているのである。だからこそ、「済まないね」のあとには、よく「僕の力が足りなくて」とか、「無理を言って」とかいう、詫びの言葉が続くのである。しかし、より厳密に言えば、「済まない」心理そのものは、力や配慮の不足の意識から来るのではなく、自分が相手の欠如分の根拠となっているという意識から来る⁽³⁰⁾。根拠であることに、何よりも「済まない」ことの根拠がある。それ故、全く自分と無関係の第三者の事故でさえ、自分がその人に声をかけなかったことがその事故の原因と考えれば、つまり自分自身がその根拠と考えれば、人は相手にたいして「済まない」と考えるし、そのときの重い気分ほど、私達が「未済」であることを厳しく告知するものはないのである。未済とは現存在の構造である。つまり、それは私達が背負って行くしかない宿命なのである。

土居は日本人が義経・楠正成・四十七士・西郷隆盛などの敗残の将に強い親近感を覚えるのも、甘えの延長としてのくやしさにその原因を求め、佐藤忠男の道徳的マゾヒズム論に代えているが⁽³¹⁾、私達の見解ではこれらの敗残の将こそ、未済の典型なのである。彼らこそ、noch nichtを地で行った人々であった。「くやしき」にしる「道徳的マゾヒズム」しる、これらの見解はただそのように名付けただけであって、このような命名によっては現象の解明は決してできないのである。「くやしき」にしる「マゾヒズム」にしる、それが現存在の何に根差しているかが先ず解明されなくてはならない。

「恥」の問題にしてもそうである。土居は「恥の感覚のほうは、自分自身の存在そのものが不完全で不足していると感ずるのであるから、より根源的である。恥じるものは、周囲に暖かく包まれないと願いながら、その甘えが満たされない状態で、衆人環視の場に身をさらす思いに悩まねばならないのである」⁽³²⁾と言う。ここでも甘えに全てを引っ掛けようとする結果、恥の概念が歪められている。恥と「甘えが満たされないこと」とは、本当に関係があるのだろうか。これは恥の分析というよりは、恥をかくまでの過程の描写に過ぎないのではないのか。それに恥は「衆人環視」を本当に条件としているのか。

私達の見解では、恥とは未済の意識である。従って、「済まない」というときにも、この恥の感情はしばしば混入してくるものであるが、しかし、それも頻繁に口にしていると、あまり誠意は感じられない。私達が根本的に恥じるのは、自らの未済と突如直面するときである。このようなとき私達は、言わば、いきなり自分の裸の未済に突き当たるのである。「済まない」の連発に誠意が感じられないのは、相手がそれによって、未済に「直面」していないことがすぐ分かるからである。それに反して、大昔のことでも、自分が口にした配慮の足らない言葉や行為など、突然思い起こして真っ赤になるといった経験は誰でも持っていることであろう。この際「突然思い起こす」ということが重要な点である。従って、私達は恥を「突如裸の未済と直面すること」と定義することにしよう。

以上の分析から明らかなように、土居が根本的にぶつかったのは甘えではなく未済である。とはいえ、土居が本当に甘えを分析している箇所も数多くあることは確かで、このことは未済が甘えと無関係ではないことを語っている。本来甘えとは何なのか。それは未済とどういう関係があるのか。

甘えとは、未済の自己承認である。自分で自分の noch nicht を受け入れ、さらにその受け入れを他人も共有することを前提すること、これが甘えである。甘えに常についてまわる一種の凶々しさは、自分勝手にこの「共有することを前提」している点にある。動物や幼児の「甘え」はまた別物である。そこにはこの「前提」がないからであるが、成人の甘えというのは、成人しておきながら、この幼児の「甘え」を未だ自分が行使する権利があるものと、勝手に思い込んでいることだといってもいいかもしれない。幼児というのは、その存在自体が noch nicht であることを考えれば、甘えが未済の自己承認である、という私達の見解は、一層確かな根拠を得ることになる。

注

- (1) Heidegger, Martin: Sein und Zeit. 11. unveränderte Aufl. Tübingen. 1967 をテキストとして用いる。(以下 S. u. Z. と略す)
- (2) Dasein は一般的な用法としては、単に「存在」、或は「生活」などを表わす語であり、哲学用語としてはヘーゲルが「定有」の意味で用いたが、「現存在」はハイデガー独特の用法である。
- (3) この語が根本的に何を表わしているかは、単語と単語の間の神秘的ハイフンの理解にかかっている。
- (4) Sorge は本来「心配」や「憂慮」を表わす語である。この「関心」という訳の背後にその本来の意味を読み取ることは、この語の理解に不可欠である。
- (5) S. u. Z. S. 241-246 参照
- (6) トーマス・マンはこのことに『魔の山』のなかで言及している。
Mann, Thomas: Der Zauberberg. Gesammelte Werke III. Frankfurt am Main. 1974. S. 663
- (7) 松尾芭蕉 『おくのほそ道』<平泉> (萩原恭男校注による) 岩波書店 1989年
- (8) 吉田兼好 『徒然草』第百三十七段 (今泉忠義訳注の改訂版による) 角川書店 平成4年
- (9) 同書 第八十二段
- (10) これは同時にイロニーでもあることは既に示した。
浜口広之「トーマス・マンの『ファウスト博士』におけるイロニーと時間」『高知医科大学一般教育紀要』第1号 (P. 29~41)・第2号 (P. 15~34)
- (11) 世阿弥 『風姿花伝』風姿花伝第三 問答条々 下
- (12) 同書 花伝第六 花修云
- (13) 土居健郎 『甘えの構造』 弘文堂 昭和57年 141ページ
- (14) 同書 29ページ
- (15) 同書 83ページ
- (16) 同書 142ページ
- (17) Dilthey, Wilhelm: Von deutscher Dichtung und Musik. Leipzig und Berlin. 1933. S.18

- (18) Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main. 4. Aufl. 1987. S.41
- (19) 『甘えの構造』 107ページ
- (20) 同書 108ページ
- (21) 同書 112～113ページ
- (22) 同書 114ページ
- (23) 同書 28ページ
- (24) 同書 82～83ページ
- (25) Hall, Edward T.: Beyond Culture. Garden City, New York. 1977. P.11
- (26) 青木保「戦後日本と『日本文化論』」『中央公論』平成元年6月号
このなかで青木は『日本文化論』の内容変容を次のように四つの時期に分けている。
- 1 第1期「否定的特殊性の認識」(1945～54)
 - 2 第2期「歴史的相対性の認識」(1955～63)
 - 3 第3期「肯定的特殊性の認識」 前期 (1964～76)
後期 (1977～83)
 - 4 第4期「特殊性から普遍性へ」(1984～)
- (27) 『甘えの構造』 14ページ
- (28) 同書 70ページ
- (29) 注 (24) に同じ
- (30) ハイデガーはこれを「無性の根拠存在(Grundsein einer Nichtigkeit)」と呼んでいる。
S. u. Z. S. 283
- (31) 『甘えの構造』 150ページ
- (32) 同書 58ページ

平成5年(1993)9月29日受理

平成5年(1993)12月27日発行