九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

ハイデッガーの實存論哲學と哲學的人間學

佐々木，一義

https://doi.org/10.15017/2328821

出版情報：哲學年報. 14, pp.256-272, 1953-02-25. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

ハイデッガーの實存論哲學と哲學的人間學

佐々木一義

(一) 實在論哲學への誤解の不可避性

ミッシュの言葉に俟つ迄もなく、「稲妻の様に『存在と時間』が現われると、シェーラーのこれまでの指導的地位が直ちにハイデッガーに移行した」(G. Misch: Lebensphilosophie und phänomenologische Philosophie. Anneiger 4 (1928-29, S. 267 f) ことは我々の否定することの出來ない事實である。それは狹義のそして本來的な意味での哲學的活動に就て云えるのみでなく、特に二十世紀以後哲學的人間學」という多義的な名稱で論究され來つつた領域に於けるハイデッガー的研究成果に關しても妥當する事柄である。哲學的人間學、それは確かにシェーラーがその創始者であると謂つてよいであろう。彼は「人間の本質論」(Wesenslehre vom Menschen) の必然性を透徹した言葉で明確にした (Vgl. M. Scheler: Philosophische Weltanschauung. S. 15 f.) 現代に於ける唯一の人である。彼がかゝる偉大な業績を殘して以來、様々な人間學が雨後の竹の子の様に簇出した。だがかゝる多様な人間學は原則的には問題の說明に役立つたというよりはむしろ此の課題の本質的な困難と紛糾との作成に役立つた。數多くの人間學は、人間自身が曾てよりも思索の對象として研究價値のあるものであることを我々に印象付けはしたが、それらが餘りにも廣範な事

實知、人間知（Menschenkunde）である爲に、却て眞に問う價値ある人間を眞面面に考えそこから樣々の結論を導き出そうとする人間學的研究が阻害されているというのが一般である。だがシューラーの意圖を特に內容の哲學的性格に就て跡付るなら、彼によつて多かれ少かれ刺戟されて生じたその後の人間學の二義性は既に彼自身の人間學の中に根差していたとも考えられる。後年シエーラーは心理學的な諸研究を公にした。これとても現象學的本質直觀に於て把えられ先天的なものとして要求される「情緒的生の意味法則」（Sinngesetz des emotionalen Lebens）がその個別的實在化の方向に於て必ずしも立證されるのでないとすれば、先天的な意味法則一般を經驗的に證明しようとする意圖を少くとも喚起したに相違ない。

周知の樣に、シューラーの研究は「形相的心理學」（eidetische Psychologie）や哲學的人間學に迄及んでいる。然しハイデッガーはシューラーに對して、自己の現存在の存在論的分析論、卽ち實存論哲學を心理學や人間學に役立てることを斷乎として拒否する。だから若し彼の實存論哲學が形而上學的人間學に屬するものと考えるならば、少くともハイデッガーが表明した意圖から見て、それは確かに誤解である。これが根據は明かに、「不安」、「氣分」、「空談」、「關心」、「良心」等の現象が說明される場合、科學的部門の傳統的方式に從つてそれらが心理學特に人間學に關わる問題であると考えられたところにある。處がハイデッガーは後になつて初めて自己の眞に企圖するものが現存在の分析論の意味を心理學や人間學に對して限界付けることにあるのでないことを色々な言葉で强調している。このことは「存在と時間」の初頭に於て問題されねばならないテーマを明瞭に表現して「我々は今日『存在する』という語を以て本來何を考えているかという問の解答を持つているであろうか。斷じて否である。だからこそ存在の意味への問は改めて立てられる必要があるのである。では我々は今日『存在』なる表現を了解しないという意味での行詰りに

のみ置かれているのであろうか。斷じてそうでもない。だから一層何よりも先づ此の問の意味に對する理解を再び覺す必要がある。存在の意味の問題の具體的檢討が次の論文の意圖する處である」(Sein und Zeit. S. 1. 1935) と指示している處から見て當然でなくてはならない。そしてかゝる存在の意味の問が決定的に「無の經驗」と關連し而も無の經驗そのものが「本質的な不安」に於てのみ我々に顯わになる(Vgl. Was ist Metaphysik? S. 29. 5 aufl. 1949. 拙著「ハイデッガーの實存論哲學序說」一二七頁) という確信を抱いているとすれば、彼が心理學的立場からする「現存在の分析論は不安の哲學である」という解釋に幾分輕蔑の眼しを向けるであろうことは容易に想像される。とは云え、それは心理學と全く關係のないことを意味するのではなく、むしろ彼が自ら「此の不安の存在歷運 (Seinsgeschick)(註) と心理學並びに心理分析學とはどんな關係にあるのか」(a. a. O. S. 12) と問い、若しも不安を「無との關係から解こうとすれば、不安は個別化された『感情』として殘る」(a. a. O. S. 42. Nachwort) と論じている處よりすれば、ハイデッガーによつて存在と無とを顯わにすると考えられた本源的な不安は、不安に就ての心理學的敍述やその成立の解釋と何等かの關係がある樣に思える。

(註) 此の譯語は三宅剛一博士のそれ (ハイデッガーの哲學、一〇四頁) に倣つた。語源的には Geschehen, Geschichte と關連があるが、主として存在が自己を與える schicken の意味で用いられている。

處が此處に解明せねばならない一つの事柄が殘つている。それは現存在の分析論がその反對者からは勿論その研究者からも心理學特に人間學的立場から誤解されている事であり、而も彼等自身が包括的な人間學への方向に於て補正されねばならないと考えている事である。實存論哲學の持つ性格とかゝる人間學的心理學的誤解の動機とを檢討しようとするのが本論攻の主目的なのであるが、然し私は最初から、實存論的企圖を正當に把握しないのは一般に之を理

解する者自身にある、という斷定を下そうとするのではない。何故ならばレヴィットの主張する樣に、「現存在自身の本質に根差している曖昧さが基礎的存在論の人間學的誤解の本來的根據である」(Vgl. K. Löwith: Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie. Zeitschr. f. Theol. und Kirche. N. F. 11. (1930). S, 365 ff) と考えるからである。ハイデッガー自身、「存在と時間」に於て遂行した思索によつて、傳統的ヒュマニズムを規定する處の「存在忘却」の中に留まつている形而上學を克服し人間の本質を形而上學によりもより根源的に考えようとしているにも拘らず、果してそれがヒューマニズムとして要求され得るか又それがどの程度可能であるかを檢討して、既に「思惟は、ヒューマニズムに公然と反抗することによつて、先づ第一に人間的人間(註)の人間性と其の基礎付とに驚愕せしめ得る衝擊を敢てせねばならないのか。世界史的瞬間がそこ迄差迫つていない場合、人間のみならず人間の『本性』を、本性のみでなく人間の本質がそこで存在自身から規定されそこに安住している (heimisch ist) 處の次元を、目指す意識が目覺めるであろうか。我々は寧ろ僅かの間でも、避けられない誤解に堪えその誤解を除々に無くする樣にしてはならないのか。…此等の誤解は同一の組織と同一の根據とを示している「(Über den Humanismus. S. 32. 1949) と述べている處から見て、我々はそこから人間そのものゝ中に潜んでいる誤解の不可避性を讀み取ることが出來よう。

(註) ハイデッガーは「人間的人間の人間性」に動物の立場から考えられた「動物的人間の人間性」を對比せしめている。

(二) 存在了解と實存論哲學の非人間學的性格

ハイデッガーの研究對象が存在一般の意味を問う存在論である事は周知の通りである。そしてかゝる問題を明確に措定し思索のテーマとして取上げ得る事實的な前提をなすものが彼の所謂「存在了解」(Seinsverständnis なのであ

る。「凡ゆる認識、言表、すべての存在者に對する態度並びに自分自身に對する態度の中に『存在』が用いられている。そして此の場合その表現は『躊躇なく』了解されている。…然し此の平均的な了解は唯だ了解されていないことを示しているにすぎない。此の事は凡ゆる態度及び存在者としての存在者への凡ゆる存在の中に先天的に一つの謎がある事を示しいしる。我々がその都度既に或る存在了解の中で生きそして同時に存在の意味を朧げ乍ら開示しているという事は、存在の意味への問を再建すべき原則的必然性を示している」(Sein und Zeit, S. 4)。この平均的な漠然たる存在了解は一つの事實なのであつて、此の事實から存在の意味への明確な問とその意味の概念への傾向とが生ずるのである。そして存在了解そのものも、そこで了解されている「存在」も一般的には明かにされていない、謂わば概念的に説明されていない事實性の中に保持されているのであるから、ハイデッガーがより明確に「前存在論的」或は「前概念的」存在了解と稱しているのは蓋し當然であろう。此の存在了解の中で何等かの樣式で語られ考えられている存在はその由來、意味内容及びその廣さに關しては完全に規定されないまゝである。存在に於て最も多樣な存在者例えば無生物、植物、動物、人間、それらの關係と同樣に物や生物の特殊性更らにはその可能性等々の如きは存在了解の中で把握された存在者の在り方の同一性或は差違に就て何事も決定されずにその場所を占めている。一般的には前存在論的存在了解に於ては、或る特定の存在者に於て得られた存在意味、即ちそれ自身普遍妥當性を要求する存在意味が豫め支配している。だからその限界を示しその要求の妥當でないことを明確に把握すること、そして存在一般の本來的意味を説明すること、それがハイデッガーの存在論の課題である。此の課題を解決する事によつて、前存在論的存在了解はそれ自身見透し得説明され得るに至る、謂わば存在論的了解となる。かゝる特有な在り方が特に人間と呼ばれる存在者、つまり我々自身がそれでありハイデッガーが「現存在」「實在」なる存在論的名稱を與えた

存在者を可能にするのである。

處で我々自身である現存在を、そして凡ゆる他の存在者又はそれの於て在る在り方を、現存在自身から限界付るものは、現存在のみが有する存在了解である。「存在了解は現存在自身の本質構造に屬し」(Sein und Zeit. S. 8) それ自身現存在の一つの存在規定である。だから現存在の存在的な特徴はそれが存在論的である處にあると謂える。現存在はその可能性として前存在論的存在了解に於て了解された存在のより正確な意味への問を有しているのである。何故ならば、現存在の了解の中には「自己の存在に於て正にこの存在そのものが問題である」(a. a. O. S. 12) という事實が含まれているからである。この事は現存在が何等かの樣式で自己を、そしてその存在に於て明瞭さを了解し、その存在と同時にそれを通して自分自らに存在の開示されていることを意味する。而も現存在の存在構造に於ける「存在の理念」は現存在の存在了解に於て證明されるのであるから、「現存在の分析論の遂行も亦存在一般の意味の問題の事前の檢討に依存している」(a. a. O, S. 13) のでなければならない。「世界ー内ー存在」が本質的にそれに屬している現存在の存在了解は從つて彼自身の了解卽ち自己了解と等根源的に世界の了解、世界の内部で接し得る存在者の存在の了解と關係するのであるから、現存在的でない存在性格を持つ存在者を主題とする多くの存在論は、現存在自身の存在構造に基礎付られ動機付られているのであつて、此の意味で他の凡ゆる存在論がそこから生じ得る現存在の分析論は基礎的存在論としての役割を擔つていねばならない。

この樣にハイデッガーに於ては、存在了解は現存在の存在構造に屬するもの、或は我々自身がその都度それであり我々が亦「人間である」と稱する存在者の在り方を構成するものであつた。處が彼は「現存在」なる語を彼の哲學的用語として選んだ動機に就て「現存在の本質規定は事象的な何か (Was) の告知によつては行われず、むしろその本

質はこの存在者が常にその存在を自己のものとして存在しなければならないという點に存する」(Sein und Zeit. S. 12) と云い、後に「人間の本質と存在との關係も存在そのものゝ開示性『そこ』(Da) と人間との本質關係をも同時にそして一語で適切に表現する爲に、人間が人間として存立する本質領域に對して『現存在』なる名稱が選ばれた」(Was ist Metaphysik? S. 13. Einleitung) と說明している。勿論此の際彼は此の語を傳統的な「意識」なる語の代りに用いたとする考えの誤りである事を指摘している。して見ると、そこから我々は、その都度實存する現存在の人間性という事實性は、それがその本質に於て認識されるとか、或は單なる事實として事實的に存在しているとかに關係なく、決して失われるのでないことを知り得る。實存する現存在は、いつかはその「何であること」(Was-sein) や「しかく〳〵であること」(Sosein) に於て木や石や動物に變ずるのでもなければ、何かであるのでもない、しかく〳〵であるのでもない謂わば純粹な透明な現存在に變化するのでもない。現存在はそれが現存在である限り人間的な現存在なのである。とは云うものゝ、このことはハイデッガーにとつては決して、現存在の事實的に人間であることがその現存在の性格を規定するものではあり得ず、逆に存在了解が、つまりそれと同義語の「人間を現存在の『實存』(Eksisteng) の中へその本質として送り込む (schicken) 存在そのもの」(Über den Humanismus. S. 25) が、人間の人間性を基礎付るものなのである。(註) だからこそ彼は「存在了解が生起しないならば……人間は存在する通りの存在者としてあることは決して出來ない」(Kant und das Problem der Metaphysik. S. 205) と考えるのである。人間が直立して歩く事、理性や言葉を有し、死に就て知る事が出來ること等の人間の「何かである事」や「しかく〳〵である事」は、人間的存在者の特有な在り方、即ち人間であるこのを構成する存在了解によつて、現在ある通りのものたらしめられているのである。

（註）ハイデッガーは人間の人間性を動物的人間にではなく、脱自的に自己より外に出て存在する「實存」に求めている。拙著「ハイデッガーの實存論哲學序說」一四二頁以下參照。

現存在が現に存在する限り人間的な現存在であり得るのは、それが存在了解なる存在構造を有するからであつた。然しそれで彼の現存在なる概念が完全に規定された譯ではない。何故ならば、現存在はその本質として考えられている實存（Existenz, Eksistenz）の如何なるものであるかゞ檢討される事によつてより全きものとなるからである。では實存の性格とそれに對して持つ存在了解の役割はどうであろうか。彼の所謂「實存」[註]とは現存在が色々に振舞うことが出來、そして常に何等かの仕方で振舞う此の存在それ自身なのであり、他の場所ではより詳細に「いつも存在者の眞只中に自己を見出しつゝ存在者に對して現存在的でないもの、自己自身及び自己と等しいものと交渉すること、而もかく氣分的に自己を見出しつゝ存在者と交渉することに於て、現存在そのものゝ存在可能を問題する」Vom Wesen des Grundes. 1949. S. 44）と論じている處より見れば、實存は明かに存在「般でもなければ、現存在と區別された他の存在者乃至はその存在ではなくして、內世界的に出會う存在者や自己自身に對して等根源的に振舞う（Vgl. Kant und das Problem der Metaplysik. S. 218. 1951.）現存在と全く別個なものではない。のみならず、それは現存在をそれたらしめる內的根據としての「存在了解」を鮮かに浮彫にする。現存在は常にその實存から自己自身の可能性から自己自身を、つまり自分自身であつたりなかつたりすることを了解する。現存在は此等の可能性を自ら選んだか或は可能性の中に陷つたのかそれともその都度既にその中に在つて成長したかの孰れかである。「自己—存在」である實存は「唯だその都度の現存在自身によつて決斷される」（Sein und Zeit. S. 12）のみである。だから實存の問題は唯だ常に實存するものそれ自身によつて處理されねばならない。此の際現存在自身の指導的な了解をハイデッガーは「實存的」

(existenziell) と稱する。して見ると實存の問題は現存在の存在的事柄であつて「實存の存在論的構造の理論的見通しを必要としない」(ebenda)。成る程實存の存在構造は常に存在了解に基いて可能であり、そして概念的に說明されていないという意味で現存在は前存在論的な存在了解的な存在性格に於て絕えず自己自身を開示している。だがそれが見え透く樣になるためには、現存在は、實存を構成する構造聯關、彼の所謂「實存性」(Existenzialität)を解明しようとする問によつて導かれる可能性を實存的に存在的に實現する處がなくてはならない。だから實存性の分析論は唯單に實存的であるばかりでなく、實存論的 (existenzial) 了解の性格を持つものでなくてはならない。此の意味で現存在の實存論的分析の、謂わば實存論哲學の課題はその可能性と必然性とに關しては現存在の存在的構造の中に豫め示されている (Sein und Zeit, S. 12 f) のであり、實存的なものに根差しているのである。哲學的に問うこと自身がその都度實存する現存在の存在可能として實存的に把握される場合にのみ、實存の實存性の開示の可能性が、從つて充分に基礎付られた存在論的問題學一般の着手の可能性が成立する (a. a. O. S. 13 f)。して見ると、「信仰」の自由から決意する單獨者 (der Einzelne) の特殊な在り方、振舞い方の性格を强く表面に押出しているキェルケゴールやヤスパースの實存概念とは異つて、ハイデッガーはそれによつてむしろその可能性の根據を示そうとしていると考えられよう。

(註) ハイデッガーの實存の本質に就ては、拙著「ハイデッガーの實存論哲學序說」第三編第三章第三節「實存の本質」一五六〜參照。

存在了解はこの樣に人間であることを構成する一つの契機であるのみならず、人間の根源的な有限的な時間性の最も決定的な論據をなす。實存は在り方として自らに於て有限性であり、そして有限性としてのみ存在了解に基いて可能

なのである。だから彼は「存在了解の一般性は現存在の有限性の最も内的な根據の根源性である。それは有限的なものゝ中の最も有限的なものであるが故にのみ、又有限的な人間存在者の所謂創造的諸能力を可能ならしめ得る。……存在了解を根據として人間は『そこ』(Da)であり、此の存在を以て存在者への開示的侵入が起り、かくて存在者はそれ自身として自己に對して示され得る。人間よりもより根源的なのは人間に於ける現存在の有限性である」(Kant u. das Problem der Metaphysik. S. 206 f) と云う。して見ると、若しも人間が人間に於ける現存在に基いてのみ人間であるならば、「人間よりもより根源的である處のものに關する問は原則的には決して人間學ではあり得ない」(a. a. O. S. 207) とするのは彼として當然の結論でなくてはならない。何故ならば、凡ゆる人間學は從つて哲學的人間學でさえ人間を初めから既に人間として前提しそこから出發しているからである。

かように、存在了解が現存在の存在構造を形成し、現存在の本質たる實存をも可能にする處の、事實的人間存在者よりより根源的なものであるとすれば、人間に於ける此の根源性への探究が人間を最初から人間として前提して出發する人間學ではあり得ない事はハイデッガーの主張する通りである。だからこそ彼は存在了解を導きの糸として生ずる現存在の在り方の説明に彼の全努力を傾注し、そこからのみ現存在の存在論的分析論の持つ非人間學的性格を顯わにしようとした。彼によれば哲學的人間學の多義性とそこから生れる無規定性とは「哲學内部に於ける哲學的人間學の本質と權利と權能とに關する決定的可能性に對する地盤が缺けている」(K. u. d. P. d. M. S. 192) ところにその萠芽を持つている。故に基礎的存在論が斯る「人間中心的立場」(Vom Wesen des Grundes, S. 39, Anm. 59) に立つとか凡ゆる存在者をその本來の存在性に於て人間に依存せしめるとかは彼にとつては根據のない非難である。何故ならばそこでは人間としての人間に就ては何事も語られていないからである。して見るとハイデッガーの實存論哲學には

人間學的な誤解の侵入する餘地は全然ない様に考えられる。

然し人間としての人間に就て語られていないということは、現存在が事實的にその「何である」かに關して全く非人間的であることを意味するのでもなければ、存在了解が何等かの意味で人間である事に時間的に先行する事の謂いでもない。從つて人間よりもより根源的なものを探究することは、人間をそれ自身から眼前に齎す存在を、そして人間以前の或は人間以外の存在を要請している様に思える。彼が「ヒューマニズムに就て」に於て「存在了解」の語の代りに「見え透く様になつた存在」(gelichtetes Sein)を「送ること」(Schickung)という新しい表現を用いているのはかゝる想像を喚起するに充分である。處が彼が「若しも實存する存在者に就ての命題を恰も神に就てのキリスト教的神學に關して述べられた思想『神は各人にとつて存在である』(Deus est suum esse)を世俗化して人間に移讓したものであるかの様に説明しようと思うならば、蓋しそれは甚しい錯誤であろう」(Über den Humanismus, S. 16 f.)とした事は我々のかゝる想像の妥當でないことを教える。我々は寧ろ「存在の明空(Lichtung des Seins)」(a. a. O. S. 13, 20. u. s. w.)への「脱自的な關係(ekstatischer Bezug)」(a. a. O. S. 21)として表現され人間に對する有限性と云われる存在了解、彼の所謂「原初的な根源性」を、人間なる存在者の存在の最も内的な根據への還歸という意味で(K. Löwith: a.a. O. S. 332)理解すべきであろう。現存在の本質を構成するものは「何である」とか「しかく〳〵である」とかの内容にあるのではない。かゝる存在者のみが存在了解を持ち、それによつて人間性を規定する優れた在り方に於てある現存在となるのである。だから彼は「現存在の本質はその『實存』にある」(Sein und Zeit, S. 42)とか或は「人間の本體は靈と肉との綜合としての精神ではなくして實存である」(a. a. O. S. 117, 217, 314.)と説くのである。斯様に存在了解が現存在の事實的人間性の外にあるのでもなければそれに時間的に先行するのでもないにし

ても、では何故彼は我々がそこへ還歸せねばならない實存する人間の最も內的な根據、卽ち人間を擠いその人間性を構成する原初的な本源性を存在了解に歸屬せしめたのであろうか。此の問に答えるには彼自身の意圖に出る存在と存在了解との由來を說明する必要がある。

(三) 人間學的誤解の動因

抑、ハイデッガーが「存在と時間」に於て現存在を構成する特徵を說明しているのは、「現存在の分析論が可能的な人間學乃至はその存在論的基礎付の見地では本質的ではないとは云えないにしてもほんの僅かの斷片を與えているにすぎない」(Sein und Zeit. S. 17) とすれば、決して「現存在の完全な存在論を與えよう」(ebenda) としたからではなかつた。實存論的分析の凡ゆる努力は存在一般の意味に關する問に答える可能性を見出す一つの目的の爲であるにすぎない。「此の問の檢討はその中で存在の如きものが自ら手にし得る現象卽ち存在了解の限定を必要とする。然し存在了解は現存在の存在構造に屬する。だから此の存在者が前以て充分根源的に說明されて初めてその存在構造の中に含まれている存在了解そのものも捕えられる」(a. a. O. S. 372) のである。して見ると現存在の分析論は存在了解を可能にし或は存在了解を謂わばその結果として時熟させる存在構造を顯わにする爲の實存論哲學でなければならない。だが存在の意味を說明する準備として擧げられた實存範疇 (Existenzialien) が實存性から現存在の存在性格を規定するものであり現存在が事實的に常に同時に人間である事であるなら、實存範疇は必然的に常に又人間である事の性格でもなくてはならない。とするとそこから現存在の存在論的說明の曖昧さが不可避的に生まれ、それが同時に實存論哲學の人間學的誤解を招いた一つの根源的な動機をなすと思われる。

人間である事を前提とする此處で所謂哲學的人間學は身體的精神的存在者としての人間の本性に關して知り得るすべてのものを包括する人間知を意味する。そしてそれが哲學的である限り人間の本質を考察しその妥當性の先天性を確證する人間に關する學でなくてはならない。その爲には人間の心理學的精神分析學的將亦生物學的考察等々の提供する廣い經驗を必要とするであろう。ハイデッガーが現存在の存在性格としての實存範疇によつて考えた諸現象そのものが既に對象的多樣性に於て經驗的心理學的に記述されそれらの連關に於て把握され得るものである。現象や行爲の仕方をその樣々な姿に於てそしてそれらの本質構成的特徴に於て知るという事、それは確かに人間の非對象的な實存に關しては對象的領域卽ちその表面に留つている研究であるかも知れない。だが斯る研究のみが單一の狀況を過重評價する事を防ぎ人間一般に關する人間學的事柄を客觀的に考察せしめ得るのである。勿論ハイデッガーも人間學的心理學的認識に反對しているのではない。「現存在の日常的な在り方の實存論的分析論は同時に人間に於ける現存在の解釋を最初からその體驗と能力との人間學的心理學的敍述の領域に來らしめない、という方法的意圖を伴つている。それと共に人間學的心理學的認識は誤りであるとは說明されない」(K. u. d. P. d. M. S. 211 f) という彼の主張がその證左である。唯だ彼はその認識の正しさを認めてはいるが現存在の實存の問題を把握するという存在問題の指導的な問題學によつて要求される事を爲し得ないと考えているだけである。とすると我々は人間の凡ゆる表現や自己解釋を通して寧ろそこに「隱された生起」を探究し露呈しようとする謂わば人間を問いつゝ研究する態度を此處に見る事が出來る。だが彼の飽くなき問は此の隱蔽性に根差しているのではなくて、その表面に現われるのとは異つたものが現存在の存在に基づいて生ずるという信念によつて發せられているのである。眞理(蔽われていないこと)と非眞理(蔽われていること)とは原初的に等根源的な實存範疇卽ち現存在の存在構造である。「隱蔽と被覆とは現存在の事實

性に屬する。『現存在は眞理に於て在る』という命題の完全な實存論的存在論的意味は等根源的に『現存在は非眞理にある』という事を表現する」 S.in und Zeit. S. 222)。だから現存在の存在性格の「眞の」、即ち「蔽われない」解釋は常に現存在自身の中に不可避的にそして自明なものとして生じ日常に於て支配的な隱蔽性を拂拭するのでなくてはならない。心理學や精神分析學に於て「隱された生起」の進んだ研究が爲されているとすれば、かゝる事態が又實存論哲學の人間學的心理學的誤解を培う動因をなしているとも考えられよう。

以上の事はそのまゝ彼に於て凡ゆる科學が現存在の一つの在り方である樣に、現存在の實存論的分析論も亦究極的には實存的存在的なものに根差している事を示している。而もそれは本來的な實存の特定の存在的實存的解釋から、即ち「實存の理想」から導き出される。此の事實は否定され或は强制的に承認されてはならない。のみならず寧ろ積極的必然性を以て研究の主題たる對象から理解されねばならない。「哲學は此等の『前提』を決して否認しようともしないが簡單に許す事も出來ない。哲學は前提を理解し此の前提と協力してそれが爲に前提であるものを立入つて發展させるのである」(a. a. O. S. 310)。とするとこの事は、實存論哲學が原理的に哲學的迷路であると非難し歷史的現實的な單獨者としての實存を救濟する手段にはならない (K. Jaspers: Allgemeine Psychologie. 4 Aufl. S. 649) とするヤスパースの實存に訴える哲學とは異つて、現存在の分析論が實存的態度や決意を要求しない、というハイデッカーの主張とはどんな關係にあるであろうか。彼は「實存論的說明は實存的可能性や拘束性に對して絕對的命令を行うとするのでは斷じてない」(S.in und Zeit. S. 312) と云うであろう。が他面「死の實存論的分析には死への存在の實存的可能性が絡み合つている。それはすべての存在論的研究の本質に屬する事である。それだけにより明確に實存的な無拘束性が實存論的概念規定と結び合わねばならない」(a. a. O. S. 28) ことを認めている。かくも彼は控目な最深の

注意を拂つていたにも拘らず「存在と時間」の至る處で認め得る實存的な慣し、特に不安に充ちた「死への先驅的決意性」のそれが廣汎な而も積極的な影響を及ぼしたが爲に、彼の哲學的な中心意圖が適切に理解され得ない傾のある事は競えない事實である。かくて我々はもう一度最初に觸れた「不安」及び存在忘却の問題に立歸えらざるを得なくなる。

(四) 不安の現象と存在の忘却

ハイデッガーは一般に不安を重く見すぎるとして非難されている。そして彼の哲學は、餘りにも不安に曝された彼がその個人的な運命を「不安の哲學」にまで客觀化し不當にも人間の本質的な特徴にまで普遍化したものであるとも評される。成る程彼は「不安は具體的な實存理想の何か世界觀的報知に關して決定的な根本心情として役立つのではなくて、單に存在問題そのものへの顧慮からその決定的な性格を得る。というのは不安は無に對して生ずるからであり從つて『存在』を了解的に近付けるからである」(K. u. d. P. d. M. S. 214) と說明し、同じ動機から又基礎的存在論の見地でのみ日常性を現存在の決定的在り方と稱する。それは日常性がその本質上現存在とその存在了解卽ち根源的有限性とを忘却の中に抑制する事を意圖している (a. a. O. S. 211) からである。だが我々には彼の所謂「本質的な不安」が現存在に於ける原本的な而も存在や無を開示する唯一の役割を擔つているとは考えられない。といつて彼が不安に拘わりすぎて之を過重に評價したとも結論し得ない。何故ならば事象的な問題の論爭は現實に實存している研究者の生活史的に成立した個人的特性に訴える事だけで解決され得ないからである。そこからは問題の客觀的說明ではなくて高々個人の認識能力の限定や歪曲更にはそれより生まれる說明の不充全さを含めた特殊な盲點が心理學的に理

解されるにすぎないであろう。此の意味で哲學的人間學にはそれを企てる個々人に不可避的なかゝる一面性を是正する爲に、シェーラーの主張する樣に心理學的精神分析學的生物學的將亦歴史社會的等々の廣範な體驗が保持されねばならない。處が、哲學的人間學の理念が哲學的である事を要求する限り、存在的對象的な經驗の此岸或は彼岸に存する先天的な本質、特に實存する人間のそれを目指していねばならない事は勿論であるが、その事實的研究は對象的に知り解釋する認識作用なる媒介者に拘束を受け先天的である事が出來ないのである。して見るとレヴイットの所謂「存在論のそして一般に哲學の普遍性は哲學している個人の人間的領域の廣さより以上の廣さには達しない」(K. Löwith: a. a. O. S. 380 f.) という事も肯定されるであろう。確かに彼の此の言葉は有限なる我々人間は先天的知識を斷念すべきである事を證明する主張である。それにも拘らず實存する人間の有限性に基いてこそ我々は絶對永遠なるものを考える事が出來、それが同時にかゝるイデーを實現する事も可能であるという空想にまで我々を驅り立てる。こゝにこそ「永遠の眞理」に對すると同じ樣な信仰が生れて來る樣に思える。ハイデッガーは然し「永遠の眞理の主張は永い間未だに根本的に驅逐されなかつた處の哲學的問題學の範圍内のキリスト教的神學の殘滓に屬する」(Sein und Zeit. S. 229 f.) といつている。とすると我々は此處では實存論哲學への人間學的心理學的誤解が却て好ましい結果を齎していることを看取する事が出來る。

處でかゝる人間學や心理學はハイデッガーによれば現存在の實存の問題を捉えるという存在問題の指導的な問題學によつて要求される事を爲し得ないものであつた。その由つて來る主要な動因は凡ゆる哲學が墜つている「存在忘却」にある。だから彼にとつては、凡ゆる哲學が從つて此等の學問も「存在と時間に關する本來的なそして唯一の問を看過している。故に一つの書物に對する誤解が問題であるのではなくして、我々が存在を見棄る事が問題なのである」

(Was ist Met'physik? S. 17) といえる。だが我々は欲すると否とに拘らず絶えず存在了解に於て存在を使用し又用ひねばならない。とすれば我々はどうして存在を見棄る事が出來、存在を忘れる事が出來るであろうか。「存在と時間」が示す存在の未知の性格、遠さの性格は存在了解に於ては或る程度の親しさ近さを保つている。然しそれがやがて「人間をその本質として現存在の實存へと送り込む」存在に迄高められたのは一體何に由來するのであろうか。彼は當然、「本質的な不安」に委ねられた存在や無を開示する力を思惟に返却すべきであり、そして否むと同時に存在建設的な思惟の根據より絶えず現前する可能的な死が我々人間に「存在忘却」を強いる力であると共に人間である事に對するそれ獨自の非性を理解せしめずには措かない力である事、謂わば實存する人間に内在する未知の力である事を把握する爲には、必然的にかゝる思惟の根據を「可能的な死」に於て身近に近寄らすべきではなかつたろうか。かくてこそ我々は「存在了解」なる語の示すところのもの、及び存在了解と有限性との關係をより明確に理解し得るであろう。

（一九五二・八・一九）