

## ハイデッカーに於ける現存在の實存論的構造の變化 (一)

佐々木, 一義

<https://doi.org/10.15017/2543260>

---

出版情報：哲學年報. 16, pp.23-46, 1954-11-30. 九州大学文学部  
バージョン：  
権利関係：

## ハイデッカーに於ける

### 現存在の實存論的構造の變化(一)

佐々木一義

#### (一) 序

本稿での試みの目的は、ハイデッカーの主著「存在と時間 (Sein und Zeit)」(1927) を出發點として、最近の著作「ルネーニズムについて (Über den Humanismus)」(1947) を經て、「森の道 (Holzwege)」(1950) に至るまでのハイデッカーの辿つた道が果して出發當初に企圖した道であるのか、そして現在達し得た到着點が果して出發點から論理的必然的に導き出され得る歸結であるかそれともその逆の方向からの結論であるかを、彼の哲學に於ける中心課題である現存在の實存論的構造分析を手懸りとして、検討して見ようとするにある。公にさるべく約束されて、未だにその刊行を見ない「存在と時間」第二部がその後公にせられた諸論文の思想内容にもられて、少くともその一部分を構成する、と假定することが許されるとすれば、「存在と時間」に關係あるこれら論文の批判的研究は、現存在に固有な「本來的な」存在からか、それともそれ自身より人間的存在者としての現存在を生ぜしめる全く他の存在からか、そのいづれの存在から人間的現存在が基礎付けられ得るかという問いに關する哲學的主要問題たらざる

を得ないであらう。もとよりかゝる批判的考察を試みるに當つて、デイルタイが「生を生そのものから理解する」とをその生の哲學の根本命題としたように、そしてデイルタイの大いなる影響のもとにあるハイデッガー自身が、人間を人間自身から解釋する、という立場を採つたように、私も亦ハイデッガーをハイデッガーそのものから理解し、ハイデッガーの思想に即しつゝハイデッガーと共に彼自身を問題にするのであつて、外部から第三者の立場に立つて客觀的に彼を批判しようとするのではない。

とはいうものの、ハイデッガーの思想を追及するに當つては常に我々は一つの障害に遭遇する。それはハイデッガーを理解することが一般的に決して容易でないといふことなのである。ハイデッガーの非凡な思考過程をその前提、結論乃至は破壊に於て一步一步辿つて行くことが容易でない、といふこともさることながら、それにもまして、首尾一貫的に進展する意味での論理的展開をなさず、むしろ絶えず新しい變化のうち同一の事柄の周圍を轉廻してゐる彼の思想を追及していく特殊な難しさ、そこにハイデッガー理解の困難さの主要な要因が存する。後期の著作である諸論文に於て、ハイデッガーは同一の事柄に對していつも變つた、そして時には混亂してゐるとさえ思われる様々な表現を用いてゐる。そればかりでなく、彼の主著であり彼の思想の出發點をなす「存在と時間」が、そして更らに「カントと形而上學の問題 (Kant und das Problem der Metaphysik)」(1929) が、その體系的組織に於て間然することなきまでに整然たるものであるにも拘らず、その後の著作、特に最近の著作に於ては、體系的進展はもとより、「存在と時間」に於ける思想の敷衍的な證明も斷念してゐるかのよう思われる。「存在と時間」で計畫的に展開せられてゐる「普遍的な現象學的存在論 (universale phänomenologische Ontologie)」としての科學的哲學の理念は、現在の彼にとつては、最早指導的な役割を果すものではなくなつてゐるのではないだろうか。最近の著作では問題にな

る事柄は現象學的に展開せられることなく、むしろ端的に明確に斷定されているからである。「存在と時間」に於て究極の目標とされている存在が「ヒューマニズムについて」の論文では率直に「人間を待つこの永續的な (bleibend) 存在の到着 (Ankunft) が…思惟の唯一の事柄である」(Über den Humanismus, 1949, S. 46f.)と表現されている。勿論かゝる唯一の事柄は、宗教的なもの、人生觀的なものを拒否しているハイデッガーにとつては、希望の事柄でも信仰の事柄でもなくて思惟の事柄であるにしても、このように「人間を待つ存在の思惟」ということが現象學的解釋を斷念していることを物語つてゐるのである。

ではハイデッガーの所謂「存在の思惟」とは何か。存在するものすべてを、従つて人間の存在者をも、乗り越えてゐるばかりでなく、未だ知られない神のように、それ自身の眞理の中にやすらひ存在する存在は、存在しているものように證明されるのもなければ、存在するものに於て説明されるのでもなく、唯だ直證されるだけである。ここではハイデッガーの存在に關する思惟は、「理論的でもなければ實踐的でもない。それはこれらの相違以前に生まれる。かゝる思惟は、それがあつる限り、存在の追憶 (Andenken) である」(Über den Humanismus, S. 42) にすぎない。思惟が、「それを可能にする」存在 (a. a. O. S. 7) の追憶であるにも拘らず、哲學はプラトーンやアリストテレスと共に、一切を究極の原因から説明するために、思惟の技術的解釋に陥り始めたのである。ハイデッガーにとつては、傳統的な神學は信仰のそれではなくて、ギリシャの存在的一存在論的思惟の派生物でしかない。では、このような思惟の技術的解釋から自らを解放すべきであることを主張するハイデッガーの要求する本質的な思惟は、一體如何なるものだろうか。それは觀想 (Theoria) でもなければ、知への愛でもなく、沉んや科學的研究であるのでもない。とはいうもの存在到着なる「將來の思惟」(a. a. O. S. 19) はそれに相應しい場所を見出しているのでもない。だから尙ほ未だ傳

統的な哲學や科學の領域内で活動することをよぎなくされているのである。思惟が科學や信仰のそれに墮してしもうことは存在の悪し贈りもの (Geschick) である。思惟そのものは存在を経験し存在を語ることにその本質を有する。

## 〔一〕「森の道」の意味

つづねにしても、「一九三〇年に考えられ報告されたが、一九四三年になつて始めて印刷に附された『根據の本質について』の講演は『存在と時間』から『時間と存在』への轉換の思想を明かにしつつある」(Über den Humanismus, S. 17)と自ら告白してゐるように、ハイデッガーの辿つた道は明かに同じ方向への道ではなかつた。他のつかぬ場合に於ても同じように、彼の進まねばならなかつた道はその方向によつて規定されている。しかも彼の歩む道を規定する方向そのものが、「存在と時間」以後著しく轉換せられているのである。では彼のかゝる方向轉換は一體何に由來するのであろうか。一九五〇年に公にせられた「森の道」という書名が端的に示してゐるように、彼が「存在と時間」に於ての如くに、「途上にある」からである。カール・ヤスパーが説くように、「眞理を所有してゐるのでなく、眞理を探究すること、そしてそこに於ける問ひは答えよりはより本質的なものであり、あらゆる答えは常に新しい問ひとなつていくところに、その本質を有する哲學が常に『途上にある』(Auf-dem-Wege-sein)」(K. Jaspers: Einführung in die Philosophie, 1950, S. 14)のであつて見れば、哲學者としての彼とてもそこから逃れ出ることは出来なす。ハイデッガーがこの「森の道」で求めているものは、「存在と時間」に於て問ひとして着手してゐない「存在の意味」に対する答えなのである。だが「存在と時間」ですでに投企 (Entwurf) の目標 (Worfaufhin) にまで抽象化された意味についてはそれ以上語られるところがない。その代りに、眞理が投企領域の開示性として現われている。意味とか無

意味とかは人間的現存在にとつてのみ存する。存在は然し、意味があるのでなければ、意味がないのでもない。存在は、現われる (west) ことによつて、あるのである。存在は現われたり現われなくなつたり、顯わになつたり隠れたりする。勿論このような存在は、人間が實存すること、或は机が用在したり (zuhandensein)、『石が物<sub>在</sub>したり (vorhandensein) するのと軌を一にする單なる在り方ではない。存在はまさに表象し闡明し得る對象でもなければ、イデーでもない。存在するものから見れば、存在するものうちで最高の存在者、しかもそれ自身存在しているのもなければ捉えられるのでもなく、時間のように現に在る (anwesend) のである。だが同時に存在は或るかたちで「森の道」で接近し得られる。ハイデッガーはこの「森の道」なる書の初頭で、その表題を説明して云う、『Holz (木) とは森 (Wald) の昔の名稱である。森の中には、茂みに蔽われて、通わなくなつた所に至つて、大抵突然消える道がある。このような道を森の道と謂う』(Holzwege. 1950. S. 3) と。そして更らにこれらの道の性格について「各の道は別々に、しかも同じ森の中を走つてゐる。一つの道が他の道と同じように見えることがしばしばある。だが唯だそう見えるだけである」(ebenda) と述べた後、『木樵 (Holzmacher) や森の番人達はこれらの道を知つてゐる。彼等は、森の道にあることが何を意味するかを知つてゐる』(ebenda) と結んでゐる。森の道が、その中を別々に走つてゐるところの、同じ森、それは同一の存在であり、森の番人はだから、ハイデッガーの所謂「存在の見張番」(v. d. H. S. 29) 「存在の牧人」(a. a. O. S. 19) に對する比喩的表現である。そればかりではなす。「存在は存在として否む (nichten)」(a. a. O. S. 44) のどあり、「人間がそこで實存する (ek-sistieren) 本質として、それ自身存在の本質に屬するものである限り」(ebenda)、『かく否むことを本質とする「無が自らを存在者の存在に屬するものとして顯わにする」』(Was ist Metaphysik? 1949. 5 Aufl. S. 32) のどあるならば、森の番人が同時に、「無の場所の占有者である」(a. a. O. S. 34) と考

えても敢て想い過しでもあるまい。森の番人は、存在の牧人と同じように、それ自身人間に關係する存在、との實存的な關聯にある人間なのである。そしてこの森の番人が知つてゐることは明確に表現することは出来ないにしても、推量することは可能である。恐らく彼等は、存在の眞理なる森の中で、存在の思惟という「唯一の事柄」の中で、救ひ難いまでに迷ひこむこともあり得ることを知つてゐるのであらう。森の道は普通顯わなもので、明るくされたもの、つまり眞なるものへは通じていない。だから彼等がそこに迷ひこみ、そこで挫折することは決して不幸ではない。むしろそれは存在から思惟に屈けることの出来る唯一の贈物でさえある。だが眞に挫折する程にそこへ迷ひこんだであらうか。ハイデッガーは存在の隣人たるべき途上にあつて言葉少なに語らうとはせず、むしろ沈黙をさえ守つてゐる。途上にあることはハイデッガーの、歴史的に經驗された實存としての哲學的實存の本質的性格に屬する。

「存在と時間」の終りにハイデッガーは、「現存在の準備的な實存論的分析が時間性の展開以前に用意したものは、今や現存在の存在全體性の根源的構造、即ち時間性へと還元された。……だがそれにも拘らず現存在の存在構造(Seinsverfassung)を取り出すのは、唯だ一つの道程であるにすぎない。目標は存在一般の検討である」(Sein und Zeit, S. 436)と現存在の實存論的構造分析が存在一般の検討への途上にあることを指適すると同時に、「存在一般の理念の根源と可能性とは決して形式論理的な『抽象』の手段では、即ち確かな問いと答えの地平なしには、追及されない。存在論的問いの展開のための方途を求め、これを進む必要がある。その途が唯一のものであるか、それとも又一般に正しいものであるか、どうかはその進行に従つて、決定され得る」と云う。存在の説明に關する論争は未だ焚きつけられてもいないからである。いなむしろかゝる最初の機會さえ捉えられてはいないのである。だからこの論争の口火を切ることがすでに準備を必要とする段階にある。このような準備をするためのハイデッガーの研究、即ち

「存在の解釋」としては、何處迄も中途半端であり、ハイデッガー自身尙ほ未だ途上にあり、そこに止まろうとする。だが然し、彼は今日最早「存在の解釋」を、そしてそれへの唯一の通路であつた現存在の内的な可能性としての「存在了解」、或は少くとも存在そのものの科學、「存在の可能性と變化」(Sein und Zeit, S. 35)を、問題にはしてゐない。事實、何人といえどもハイデッガーが、その究極の研究目標たる存在が何であるか、を知的に捉え得てゐると主張することは出来ないであらう。

「森の道」の中に足を踏み入れ、その道すがらにあるハイデッガーは、「存在と時間」の後に於て、その進むべき道がそれによつて決定さるべき方向を轉換した。では彼は根源的な方向意味に關してどのように轉換し、それによつて如何なる道を選び、どのような道を進もうとしているのであらうか。

### (三) 現存在と存在

周知のように、「存在と時間」第一部は、「(若し諸君が『存在する』という云々現わし方をした時に、一體何を云をうとしているのか)。明かに諸君は既に昔からそれを知つてゐる。だが我々は以前にはそれを知つてゐると思つてゐたが、今は然し全く行詰つてゐる」(Sein und Zeit, S. 1)というプラトーンの言葉を引用しつつ、更にこれを敷衍して『存在する』という言葉を以つて我々が本來何を考へてゐるかという問いの解答を今日持つてゐるであらうか。斷じてそうでない。だから存在の意味への問いが改めて建てられる必要がある。それなら我々は今日、『存在』という表現を了解しないという意味で行詰りに置かれてゐるのであらうか。斷じてそうではない。だから一層何よりも先づこの問いの意味に對する理解を再び呼び覺さねばならぬ」(ebenda)とて最も一般的であつて定義不能、しかも



自明であるが故に (a. a. O. S. 3 f.) 忘却され或は看過されている存在の意味理解への注意を喚起するための問いの言葉で始められ、「存在の開示的な (erschließend) 了解は現存在的に (daseinsmäßig) 如何にして一般に可能なのであろうか。……根源的時間から存在の意味に至る途があるであろうか。時間そのものは存在の地平として顯わにされるであろうか」(a. a. O. S. 437 f.) という存在の意味に通ずる道に對する問いの言葉で閉じられている。現代こそ、この存在を求める時代であり (Grundproblem der Phänomenologie, S. 90) 存在こそ又哲學の眞の、且つ唯一の主題である (a. a. O. S. 18) と考えるハイデッガーが、彼の今日の思想の直接の基底をなす主著「存在と時間」を存在についての問いを以て始め、存在についての問いを以つて結んでゐることは、既に述べたことを考慮に入れるなら、確かに注意されてよい。そこで遂行せられる實存論的分析の實體は、人間の主體性の、謂わば常自己的に實存する現存在としての本來的な或は非本來的な自己存在の、「基礎的存在論 (Fundamentalontologie)」である。そしてこの「基礎的存在論」も唯だ豫め準備されたもの、即ち存在一般の普遍的な問いを豫見してのものであつた。つまりハイデッガーにとつては、「哲學は現存在の解釋學から出發する普遍的な現象學的存在論である。そしてかゝる存在論は實存の分析論としてすべての哲學的問いの手引きの終極を、この問いがそこから生じ、そこへ立ち歸つていくところに、確乎として植付けてゐるのである」(Sein und Zeit, S. 38)。換言すれば、存在一般についての存在論的問いは、彼にとつては差當り、存在している特定の存在的な基礎、つまり、我々自身がそうであるところの、謂わば、死の前に於て常自己的な現存在へと明確に個別化される存在者、單獨者としての現存在、を必要とし、そこから出發せねばならぬ。

では何故にハイデッガーは、「存在とは何を意味するか」への解答のための手懸りを、存在する多くのものの中で

特に現存在 (Dasein) という特定の人間の存在者に求めようとするのであろうか。一言にして盡すならば、それは現存在が他の存在するものの中にあつて、しかも他の存在するものとは異つて、「問う」ことの出来る唯一の存在者であるからである。して見ると、「問う」ということは人間の現存在の持つ独自の存在性格であるとも考えられるであらう。人間の現存在独自の存在性格であるこの「問う」ということは、ハイデッガーによれば、「問われているもの (Gefragtes)」、「問うかけらるるもの (Befragtes)」及び「問ふ求めらるるもの (Erfragtes)」と云う三つの契機によつて構成されてゐる (Sein und Zeit. S. 5) と云う。「問われているもの」それは問の對象であり、存在を意味し、「問うかけられてゐるもの」は存在するものである。そして「問ふ求めらるるもの」とは問いが目標としてゐるもの、存在の意味なのである。即ち現存在は存在の意味を直指して問ひを發するのである。ところが「問うかけられてゐるもの」としての存在するものは人間の現存在に知られてゐる。というのは現存在はいつも存在するものに關係し交渉してゐるからである。だから存在するものを示せと命ぜられるなら、「我々でないもの、そして我々の同輩でないもの、我々自身であるところのもの、或は我々自身ではないが、一個の自己として我々の同輩であるもの」(Kant und das Problem der Metaphysik. 1961. 2. Aufl. S. 204) 等を我々はいつひも自由存在するものとして示すことが出来る。存在するものはだからハイデッガーにとつては自明なものとしてみえ做されてゐる。では「問われているもの」、「即ち「存在するものを存在するもの」として規定するもの」(Sein und Zeit. S. 6)、「存在するものそのものを規定するもの」(Kant und das Problem der Metaphysik. S. 201) とつての存在についてはどうなのであらうか。

ハイデッガーはあらゆる場合に、人間の現存在が「存在とは何であるか」についての知識を所有してゐることを、

現實の事實として考えている。多くの存在するものの中で、「存在とは何であるか」のような存在一般の意味を問題にし得る唯一の存在者である人間的現存在は、存在についての何等の了解 (Verstehen) を有せずして問うてゐるのではない。「我々が、『存在とは何であるか』と問う時には既に、我々は『ある』のうちにある」(Sein und Zeit, S. 5)。たとい存在するものに對して特に意見を述べることなく、沈黙をまもつてゐる時でさえも、そしてそれが明確に把握されていなくとも、我々は「何であるか」……である」等の諸性格を了解してゐるのである。だから「我々は常に既に存在了解 (Seinsverständnis) のうちに動してゐる」(ebenda) と謂える。認識的に關係する時はかりでなく、どんな種類のものであろうと、人間のあらゆる態度の根柢には、それが生ずる以前に、存在了解が働いてゐる。換言すれば、「存在了解は存在するものとのあらゆる交渉に於て生きて (lebendig) する」(a. a. O. S. 67) である。

(註) ハイデッガーのこの命題に於ける「常に」と「既に」との二つの言葉は特に注意されねばならない。「既に」は人間の様々な態度が生ずる以前に「存在了解」が「既に」あること、つまり存在了解が先天的認識であることを表現してゐる。存在論的認識は存在するものについての認識に對しては、即ち存在論的認識に對しては先天的である。勿論先天的であることは時間的先行であるのではなくして、むしろ事實的な基礎付けを意味する。そして「常に」謂わば、どんな種類の關係の仕方であろうと、人間のすべての行爲の基底には存在了解が働いてゐるのである。

たといそれが存在の認識、即ちヘーゲルに於ける Bekannt のように、明瞭なそして特定の知識ではなくて、「漠然たる」、「平均的な」、「曖昧な」そして概念以前の「知識」、つまり「概念を缺き……恒常性と廣さにと拘らず、大部分全く無規定である」(Kant und das Problem der Metaphysik, S. 205) 存在の了解であつても、多くの存在するものの中で人間的存在だけがかくる「前存在論的 (vorontologisch) 存在了解」(Sein und Zeit, S. 12) を有する唯一の存

在者、従つて存在了解をその存在の本質構造とする唯一の存在者である。存在了解に於て了解されるものは、存在一般の存在というよりは、本來的には先づ特定の存在者としての人間の現存在の存在である。と同時に人間の現存在でない存在するものあらゆる存在をも了解する。だからこそ人間の現存在は存在するもの眞只中にある存在者であり、そこで存在するものものに引き渡され且つ存在者としての自己に交附されているにも拘らず、人間の現存在的でない存在するものと人間の現存在自身である存在者とが明かになつてゐるのである。人間の現存在が色々に振舞うことが出来、常に何等かの仕方で振舞うのも、即ち「實存し」得るのも (Vgl. Sein und Zeit. S. 12; Kant und das Problem der Metaphysik. S. 205) の根底に常に既に存在了解が「生きてゐる」からである。このように、存在了解をその本質構造とする人間の現存在、従つて一時たりとも存在了解を缺いではそれ自身たり得ない人間の現存在が常に既に存在了解の中で動いてゐるものである限り、存在の問題を問題にし、存在一般の意味を問うことが可能なのである。存在の問題を問題にし得る唯一の存在者が人間の現存在であり、しかも人間の現存在はその本質構造としての存在了解に基づいて存在問題を提出するものであるから、「存在と時間」に於ては、ハイデッガーは、「存在の意味に關する問題は一般に謂わば存在了解が存する時にのみ可能である」(Sein und Zeit. S. 200) として、實存の内的本質たるこの存在了解のうちに、換言すれば、人間の現存在のうちに存する一つの事實、「前存在論的」であり、先天的である存在了解のうちに、存在論の出発点を見出したのである。かくて存在了解をその本質構造とする人間の現存在に存在論の手懸りを求めたハイデッガーにとつては、「現存在はすべての存在論の可能性の、存在的—存在論的制約としての……優位を保つてゐる」(Sein und Zeit. S. 13) ものとして映じたのも當然と謂わねばならぬ。

以上のように、ハイデッガーは「存在と時間」更には「カントと形而上學の問題」に於ては、存在論がそこから

生じ得べき根據 (Kant und das Problem der Metaphysik. S. 211) とつて、つまり存在へと接近する唯一の通路として、人間の現存在にそして人間の現存在の内なる一つの事實に、換言すれば人間の現存在の最も内的な可能性としての根據、存在了解を見出したのである。人間の現存在を内的に、主體的に掘り下げることによつて、存在並びに存在の眞理へと接近する唯一の手懸りとしての存在了解に、そしてかゝる「存在了解によつてのみ可能なる實存」(a. a. O. S. 206)にまで到達したのである。だから「存在と時間」に於ける根本的な定立は、存在や存在の眞理は常に實存している人間の現存在に實存論的にかゝわるということであり、そこから出發するということなのである。ところがその後凡そ二十年を経た今日、ハイデッガーは人間のあらゆる主體性を放棄してゐる。彼によれば、人間とそして人間の人間性、ヒューマニズムは、たゞそれが社會的な人間を要求するマルクスのヒューマニズムであろうと、神と一線を劃し、「神の子」として人間を考えるキリスト教的ヒューマニズムであろうと、將亦「實存が本質に優先する」ことを根本命題とするサルトル (J. P. Sartre) の實存主義的それであろうと、つづれも決してそれらは本質的ではないのである (Vgl. Über den Humanismus. S. 10 f.)。何故ならば、傳統的なヒューマニズムは人間の本質を規定するに際して、「存在の眞理を問うことなく、既に存在するものの解釋を前提してゐる」(a. a. O. S. 12) からであり、「人間存在者 (Menschenwesen) に對する存在の關係を問題にしなす」(ebenda) からである。とすると現在のハイデッガーにとつては、「人間の本質は存在の眞理に屬してゐる」(ebenda) のであり、「人間は、その存在が存在の非隠蔽性の中に開示的に立つこと (offenstehend) によつて、存在から、存在に於て、特色付けられる存在者である」(Was ist Metaphysik? 5 Aufl. Einleitung. S. 15) とするものがその思想の基底をなしてゐる、とも受取れる。

このような假定が正しいものとして許容されるなら、「存在と時間」に於ける根本定立と現在の彼の思想との間の

ひらきをどのように調和すべきであろうか。それは、「存在と時間」に於て得られた實存範疇 (Existenzialien) を、  
内的な可能性としての存在了解をその本質構造とする現存在を緒として、そこから出發することによつて到達せらる  
べき、探究の終局目標、存在からそして存在の眞理から、それとの關聯に於て、逆に徹底的に考え直そうとしてゐる  
ことを物語つてゐる。すべての現存在がその時々<sup>々</sup>に自分自身に引き受けねばならぬ死 (Sein und Zeit, S. 240) 最も  
自己的な、無交渉的にして、追ひ越すことの出來なき、しかも確實にして、そのものとしては規定されなす可能性と  
しての死 (a. a. O. S. 250) へと先驅的に決意する (vorlaufende Entschlossenheit) (a. a. O. S. 306) へと進むこと、  
換言すれば、「それが存在する限りは、本質的に私の死」(a. a. O. S. 240) 「死への關心に於て振舞う」(a. a. O. S. 250) 「死  
への存在」であることによつて、本來的な自己を回復し、孤獨化される現存在の實存は、「存在の近くに脱自的に住  
む」(Über den Humanismus, S. 19) 實存へと移行する。「存在と時間」に於ける指導的な命題、「現存在の本質はそ  
の實存 (Existenz) にある」(Sein und Zeit, S. 42, u. s. w.) もそこでは、現存在の本質は決して普遍的な「本質—存  
在 (Was-sein)」であるのではなくして、「その存在に於て、この存在そのものが問題である存在者」(Sein und Zeit,  
S. 12, 191, 322) とつての常自己的な現存在であり、その都度自己の「事實—存在 (Daß-sein)」であり、そしてある  
ねばならない現存在なのであつた。ところが「ヒューマニズムに就て」に於ては、この命題の定義は、「人間は『Da,,  
である、即ち存在の明るみ (Lichtung) である、とうように存在してゐる。この『Da,, の存在が、そしてこの存在  
だけが實存 (Ek-sistenz) の、即ち存在の眞理の中に脱自的に内部に立ち (das ekstatische Innestehen) とする、根  
本的特徴を有する。人間の脱自的な本質は實存に存する」(Ü. d. H. S. 15) とするよう<sup>々</sup>に解釋し直されてゐる。とする  
と我々はこの新しい人間的現存在の本質規定に於ては、「存在と時間」に於ける指導理念としての以前のそれを認識

「直すべきであらう。「存在と時間」では、現存在 (Dasein) は成る程、開示性 (Ershloffenheit) としての「明るみ」ではあつたが、それは現存在の自らの存在の明るみ、質存論的に開示された「世界—内—存在 (, Inder-Weltsein)」そのものとしてそこにあるのではあつても、現存在自身の存在とは全く別の存在の明るみとしての「Da」であるのではなかつた。だが「ヒューマニズムに就て」の論文は、「世界—内—存在」の規定に於ては、世界は決して存在するものを意味しないし、存在するものの領域をも意味せず、存在の開示性 (Offenheit) を意味し、存在の明るみである、人間は存在の開示性の中へと抜け出て立つ、存在自身は存在の開示性としてあるからである、と主張する (Ü. d. H. S. 35)。従つて同時に「關心 (Sorge)」も亦、最早「存在と時間」に於けるように、「その存在に於て自分自身の存在が問題になる」常自己的な質存する現存在の本質の謂ひではなくて、最も優れたそして基礎的な様式で「それ自身 (Es selbst)」(Ü. d. H. S. 19) であり、最も近いものであるにもかゝらず、日常的な人間には最も遠いもの (a. a. O. S. 20) になつてゐる存在に對する、見張番であり「關心」なのである (a. a. O. S. 29)。何故ならば、存在、それ自身は「投げること」(Wurf) として人間の本質を「關心」の中へと投げ出した (a. a. O. S. 35) のであるからであり、かくて人は、存在の明るみとしての「Da」に關心する (in die Sorge nehmen) ことによつて、質存する者として、「現存在」を引き受ける (aussehen) (a. a. O. S. 16) からである。人間は何處までもその本質に於ては存在の開示性の中に質存してゐる (ek-sistieren) のである (a. a. O. S. 36)。

こゝで特に我々の注目を惹くのは、「存在と時間」並にその他初期の著作に於ける「質存」なる語が „Existenz“ から „Ek-sistenz“ なる語に置き代へられてゐるといふことなのである。「存在と時間」その他初期に於ける現存在の本質としての質存 (Existenz) は存在の意味、そして存在の眞理の解明を目標としつゝその途上で、それへと接近

する唯一の通路として、存在を問う現存在の分析によつて、それを内的に主體的に深化することによつて得られた實存であつた。「いつも存在するもの眞只中に自己を見出しつゝ存在するものに對して、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、しかもかく氣分的に自己を見出しつゝ存在するものと交渉することに於て現存在そのものの存在可能を問題にする」(Vom Wesen des Grundes. 1946. S. 44) 實存、あらゆる超越を可能ならしめる先驗的制約をなすものとしての實存であつた。超越としての存在了解を手懸りとしてそれを内的に存在論的に徹底化することによつて到達せられた實存は然し、人間存在の意味としての根源的脱自的時間性を有限性として、即ち現存在をその最も内的なものに於て有限的なものとして、證明することにかゝわるものであるにすぎなかつた。

後の論文ではハイデッガーはそこから脱自性を本質とする實存(Existenz)へと轉移する。そして「存在と時間」でも、「現存在の構造の全體に關係する」(S. u. Z. S. 192)「自己に—先づ—立つこと(Das Sich-vorweg-sein)」(ebenda)が實存論的に先天的なものとして主張されてゐる。たしかにそれはここで所謂「脱自性」として考えられる、が然し自己を越えて、自己の存在へ、そしてその本源的な存在可能(Seinkönnen)へかゝる現存在の實存を意味するにすぎず、尙ほ未だ直接に存在一般の意味に關係する實存ではなかつた。ここで「脱自的なもの」、「Stasis」は、存在そのものがそれとして現われる(weist)ところの非隠蔽性の「Aus」や「Da」の中に立つこと(das Innestehen)である」(Was ist Metaphysik? Fünfte durch Einleitung und Nachwort vermehrte Auflage. 1949. S. 14) 〇とあり、従つて我々は唯だ「存在の開示性(Offenheit)の中に立つことに堪えること(Austragen)……を完全な實存の本質と考へねばならぬ」(ebenda)。かくてハイデッガーは、「存在の明るみの中に立つことを私は人間の實存(Existenz)と呼ぶ。このような在り方は人間にのみ特有である。かように理解された實存は理性の可能性の根據である



ばかりでなく、質存は、そこで人間の本質がその規定の由來を護るところのものである」(Über den Humanismus' S. 13 f.)と明確に規定する。それは「存在の眞理に對する人間的存在者の脱自的關係」(a. a. O. S. 21)を、と同時に「人間に對する明るくされた存在の關係 (gelichteter Bezug des Seins zum Menschen)」(Was ist Metaphysik? Nachwort. S. 42)をも意味する。人間は、かゝる本質に於てのみあることが、存在から要求される(Über den Humanismus. S. 13)からである。「存在と時間」に於て現存在の内の事實としての存在了解を通して接近し得られると考えられた終局の目標が、存在一般の意味、存在の眞理が、こゝでは質存が脱自的に本質的に關係するものとして、しかも人間の本質にかくあることを要求し、そこから、そこに於て、人間存在が考え直され解釋し直される存在の原理として前提されていることを、我々は見逃すことは出来ない。それは人間的現存在の存在論的自己沈潜によつて得られた質存 (Existenz) の極限に於ける、存在の眞理へと直接に關係し、それとの關係に於て見直された、脱自的質存 (Ek-sistenz) への轉換を意味する。

ハイデッガーの質存に於けるこのような内在から超越への轉換は、そして質存の到達すべき „Wohin” であるべきものが却つて直接に人間本質を基礎付ける „Woher” と考えられたことは、恰もキェルケゴール (S. Kierkegaard) が、質存を内的に主體的に深化してその極限に於て超越者としてのキリスト教的神に到達し、しかもその前で自己を絶對的に否定する「神學的自己 (Theologisches Selbst)」(Die Krankheit zum Tode, übersetzt von Chr. Schrempf. S. 74) を獲得した荊の道の過程、つまり、自己の質存の意義と課題とを意識してゐない謂わば、直接的に自己のあるがまゝに生きる「ひと (das Man)」(Sein und Zeit. S. 126) の生活としての美的段階から、自己の質存の意義と課題とを意識している段階、人間が質存しながら實現すべきもの、普遍的人間的なもの、道德的なるものを、「永遠の

名の許で「謂わばカントの斷言命法の意味で理解している倫理的段階を経て、自己の實存を本來的な意味で宗教的に基礎付ける段階、即ち「永遠なるもの」と神の觀念とを結合する宗教的段階、特に「苦(Leiden)」や「罪の意識(Schuldbewußtsein)」に於て永遠なる淨福に接する、「情熱的なもの(Das Pathetische)」を本質とする宗教性Aへと内面的に徹することによつて、却つてそれを突き抜け、あらゆる内面性を斷絶して一切の悟性が十字架にかけられ(Kreuzung des Verstandes)、『關心と信仰の對象が内在的な永遠的なものではなくて、或る場所に一定の時に現實に生存したキリストであるような、逆説的なものを本質とする宗教性Bにまで迫り着いた人生航路と、そして更らにはキェルケゴールとその系譜を同じうしているヤスパーズ(K. Jaspers)が、科學によつて探究せられる以前の直接的な人間的現存在から出發して、個別的特殊の對象を包括して世界を把握するところの何人にも通ずる普遍的意識としての意識一般(Bewußtsein überhaupt)や全體のイデーをとらえる精神(Geist)やを経て、眞の意味の主體的な自己存在としての實存にまで主體的な方向へ自己沈潜し、その極限に於て自由の體驗を通して超越者(Transzendenz)に直接に無制約的に依存するに至つた<sup>(註)</sup>ものと(Vernunft und Existenz, 1949, besonders. Vgl. „Das Umgreifende, das wir sind“, S. 36 ff.)その軌を一にする。

(註) 「理性と實存」では人間的現存在、意識一般、精神、實存、そして超越者と分たれてゐることは異つて、「哲學(Philosophie)」では、哲學的世界に定位する(Weltorientierung)段階、世界から自己と自由とを自覺して自己存在(Selbstsein)として實存する段階と更らに、己れの行爲に可能な空間を解放すべく超越者<sup>(註)</sup>にまで超越する段階との三つの段階が分たれてゐる。これら三つの段階に應じてそこでは、「哲學的世界定位」、「實存照明(Existenzhellung)」及び「形而上學」の三部門が設けられ、その各々について詳細に論考せられた( Vgl. Philosophie, 1948, 2. Aufl.)。

ハイデッガーに於ける現存在の實存論的構造の變化(一)

精神であり自己である人間的實存とは、「自己自身にかゝわる關係である。換言すれば、この關係のうちには、關係がそれ自身にかゝわるということが含まれている。従つてそれは唯だの關係ではなくて、關係がそれ自身にかゝわる關係である。

自己自身にかゝわる關係、即ち自己は自分で自分を描いたのであるか、それとも他者にまつて描かれたのであるか、いづれかでなければならぬ。

自己自身にかゝわる關係が他者によつて描かれたのであるとすれば、それは自己自身にかゝわる關係であるばかりでなく、更らにこの關係そのものを描いた第三者に對する關係である。

このように派生的に描かれた關係が人間の自己である。それは自己自身にかゝわるとともに、この自己自身への關係に於て他者にかゝわる關係である」(Die Krankheit zum Tode, S. 10)と規定するキェルケゴールの言葉も、「實存とは、自己自身にかゝわり、そしてそうすることに於て、その超越者にかゝわるところのものである」(Philosophie, 2 Aufl. S. 13)というヤスバースの實存の本質規定も、ともにそれらは、人間的現存在を主體的に内的方向へと深く掘り下げることによつて、實存を「自己自身にかゝわる關係」である自己として捉え、更らにそれを突き抜けて、「自己自身にかゝわる」ことによつてかかる關係を描いた第三者、即ち「人間がそこへ自らを越えて行くところの、實存的經驗に於て把握せられる絶對的存在者」(ebenda)としての超越者へと自己を高めたことを示している、と同時にかくして得た絶對者の立場から、そして又それとの關係に於て、人間の本質を見直そうとしていることを物語つてゐる。ハイデッガーといえども、キェルケゴールやヤスバースに於て「超越すること」(das Transzendieren)と稱せられるところの、實存そのものを超えて行く關係を斷念することは出来なかつた。ハイデッガーも彼等とその方向に於

て一なのである。このような關係はむしろ實存哲學の根本的性格そのものの本質に基づいてるとさえ考えられる。彼に於ては實存は、唯だ「その存在に於て、この存在そのものが問題である」ように、自分自身、存在にかかり、自分自身のうちに休らい得るものであるばかりでなく、そうすることによつて超越に於て自己自身を超えて行く關係としてあるのである。だが然しそれは最早「存在と時間」に於けるように、本來的自己として孤獨化された實存が自己の存在可能へと自分自身を乗り越えて行く實存としてではなくて、存在の要求によつて、存在の明るみの中に入つて立ち、存在の眞理と關係する脱自的な實存、そして存在との本質的關係に於て見直され解釋し直さるべき實存、としてあることなのである。

#### (四) 被投性 (Geworfenheit) の問題

人間の現存在の實存、現存在自身の實存論的 : Da : は、「存在と時間」に於ては「本質的な開示性 (Erschlossenheit) を意味する (S. u. Z. S. 132 f.)。だから現—存在 (Da-sein) は開かれてあること (erschloffen sein) である。」「この存在するものはその最も固有な意味で閉じられてゐなうと、う性格を持つ」(a. a. O. S. 132) ものとして規定されてゐる。このような現存在の開示性は、ハイデッガーにあつては、勿論カントに於ける經驗と同じように、超越論的可能性に對する存在的地盤である。だがカントに於ては、經驗は決して人間そのものを構成するものではあり得なかつた。にもかかわらず、ハイデッガーに於ける現存在の開示性は實存に對して構成的なのである。「人間は存在するものの眞只中にある存在するものであり、かくて實際、この際人間には存在するものが常に既に明かになつてゐる。人間のこの存在の仕方を我々は實存と名付ける」(Kant und das Problem der Metaphysik. S. 205) 以下、

ハイデッガーに於ける現存在の實存論的構造の變化(一)

て『我在り』の不定法としての存在は、…の許に住む、…を熟知していることを意味する』(Sein und Zeit, S. 5)と説明しているところから見れば、彼は開示性と人間存在とを同一視していることを理解することが出来よう。このような根源的な人間の現存在の開示性が、ハイデッガーの所謂「心情性(Bendlichkeit)」である。この心情性は、そこに於て存在するものが開示され、何等かの形で認識される人間の現存在の實存的な開示性の根本的形式である。

ところでハイデッガーがかかる心情性という名稱の許で示そうとしているのは、存在的には我々に最もよく知られ、最も日常的な「氣分」(Stimmung)、或は「氣分付けられていること」なのである。我々は通常、自己の配慮が妨げられる場合、不氣嫌になり、そうでない場合、氣分は損われることがない。氣分が損われる、という現象そのものが、既に氣分に於て在り、氣分付けられていることを端的に證明している。人間はこのような氣分の中で、自分自身が重荷(Last)に感じ自分自らに飽き飽きしている。何故そうであるかは誰れにも分らない。正確に言えばその理由を知ることが出来ないからである。して見ると、「存在と時間」に於ては人間の現存在の : Da : は全く他の存在の : Da : として規定されているのではなくて、重荷の経験によつて規定されると謂える。氣分は人間の現存在がどのようなものか、どのようなあらねばならないのかを開示してはくれるが、人間の現存在が何處から來て何處へ行くのかは明かにしてはくれないからである。人間の現存在は「何處から(Woher)」も「何處へ(Wohin)」も知り得ず、絶對的に存在し存在せねばならない。人間の現存在は現にそこに—ある(da-sein)と—いう事實だけが、彼に開示されている(Vgl. Sein und Zeit, S. 138)にすぎない。このような明確な事實を、ハイデッガーは、現存在が : Da : (投げ入れられること)と「被投性(Geworfenheit)」とも稱する。だから : Da : へと投げ入れられて、現にそこにあるという性格を持つ人間の現存在は、自己の現實的な存在を自分で選ぶこと、従つて現存在たろう

と欲するか欲しないかを自由に決定することは出来ない。彼にはすでに何處かに、いかようにか存在していることだけが確實であるにすぎない。ここにデルプ (A. Delp) の云うように、「人間の現存在の被投性が、投げ入れた者は誰れであるかとの問いを喚び起す」(A. Delp: Tragische Existenz, 1935, S. 67) 餘地が残されているのである。だが「存在と時間」に於ては、人間的現存在がその „Da“ に投げこまれていくということから、投げ入れた主體へと廻る道は絶たれている。人間存在の意味は人間を超えたものの中にはなしに、現にこゝに投げ出されている被投性としての現存在自身の中に求められねばならない。そこでは現存在は、投げ入れた第三者或は絶對者を失つた、存在するもの、眞只中に見すてられた人間 (Vgl. Heidegger: Selbstbehauptung der deutschen Universität, 1933, S. 12. „Verleihenheit des heutigen Menschen inmitten des Seienden“) であるに止まつている。だから人間的現存在はそれ自身の被投性の根據或は背後にまでさかのぼることは出来ないのである。

すつれにしても、「存在と時間」では、心情性の開示する人間的現存在が „Da“ へ投げ入れられ、存在するもの、眞只中で自己を見出す存在者であり、従つて存在するものから捉えられ存在するものに歸屬しているものとして、それに氣分的に偶々まで貫かれてゐる被投性としての現存在であつた。それだけではない。存在了解をその根本構造とする現存在は、彼自身がどのようになら得ること、即ち「存在—可能 (Sein-können)」或は「可能存在 (Möglichkeit)」にさつての了解を持つ存在者でもある。しかもこの了解は氣分付けられた了解であり、氣分は現存在の被投性を開示するものであつて見れば、現存在の存在可能への開示的な在り方としての「投企 (Entwurf)」の性格を持つ (Sein und Zeit, S. 145) かゝる了解をその本質構造とする現存在は、いつも或る可能性の中に、可能性であるように、換言すれば、被投的なものとして、投企するように投企する在り方へ投げこまれていくと考へねばならない。そう

だとすると、「存在と時間」にあつては、實存として單なる事實(Faktum)であるばかりでなく、事實的な可能性、存在—可能でもある人間の現存在の投企的、性格も、この被投性によつて根據付けられてゐると謂える。人間は、實存しつつ、そこから自分自身を、その存在を、そして存在—可能性を投企するのである。然し、その存在—可能の深淵的な根據であるその被投性の背後にまで立ち歸えることの出来ない人間は、唯だその被投性の内部で可能存在を投企し得るだけである。實存してゐる現存在は「被投的な投企(Geworfener Entwurf)」「(Sein und Zeit, S. 223)そのものである。この意味で人間的現存在の可能性は自ら創り出した可能性であるのではなくて被投的な可能性であるにすぎない。被投性そのものが現存在にとつてはその究極の根據なのである。

ところが「ヒューマンズムについて」の論文では、この「被投的な投企」の性格も亦、實存の概念と共に存在の眞理との關係に於て、そして存在から解釋し直され考え直されてゐる。ここでは實存は、既に述べたところで理解し得たように、世界の投企に於ける超越そのものではなくて、「内容的には存在の眞理の中へと脱け出て立つこと(Das Hin-ausgehen in die Wahrheit des Sein)」としての實存(U. d. H. S. 16)であり、「實存する者として存在の眞理を護らねばならぬ」(a. a. O. S. 19)の「存在の牧人である」(ebenda)ところのものであつた。そして存在そのものは、「それが實存をその實存論的な、即ち脱目的な本質そのものに保ち、存在するものの眞只中で存在の眞理の場所として自らに集める(a. a. O. S. 20)」ことによつて、實存を擔持するものであると解されてゐる。だから實存してゐる現存在が投げ出されてゐるのは、「存在と時間」に於けるように、人間的現存在が事實的に存在してゐる「何故か(Warum)」は明確でなくが、この事實(Daß)だけは彼自身に開示されてゐる(S. u. Z. S. 276)ような現存在、従つて現存在自身によつて自らの„Da“にもたらされたのでもなければ、それにも拘らずその被投性の背後に立ち

歸えることもなし (Vgl. a. a. O. S. 284) 現存在であるがためではない。換言すれば、現存在の被投性は「その根據以前に實存しているのではなくて、その都度根據から、又根據として實存している」(ebenda) ような現存在、自らの住む場所もなければ自らを生んだ故郷もなし謂わば、その „Woher” と „Wohin” と持たない現存在であるがためではない。人間的現存在が被投的なものとしてあるのは、彼が „das schickend Geschickliche” としての存在の、投げること (Wurf) のうちにあるからである (Über den Humanismus. S. 16)。實存は最早出發點でもなければ目標でもなくて、存在そのものが „Woher” であり „Wohin” なのである。して見ると投企の意味は變わらざる得ない。投企は、「存在と時間」に於けるように、その „Da” に投げ入れられた現存在の實存規定ではなくて、「存在の明るみとの脱目的な關係」なのである。その根據から、そして又根據として實存し、被投性の背後に立ち歸えることとなかつた現存在を、「その投企に於て投げるものは、人間ではなくて、人間を現存在 (Da-sein) の實存の中へとその本質として送るところの、存在そのものである」(Über den Humanismus. S. 25)。存在は存在の明るみとしてある。そして存在の明るみは存在への近さを護るものである。この近さの中に、つまり „Da” という存在の明るみの中に、人間は實存する者として居住しているのである。して見ると、現存在の „Da” は從つて存在の近さとしてあると謂える。自分自身を投げ入れたものを持たなかつた被投的な人間的現存在は、こゝでは、「存在自身から存在の眞理の中に投げ入れられている」(a. a. O. S. 19) ものとして規定し直されている。このように、「存在が、實存しているものとしての人間を、存在の眞理の見張番として、この眞理そのものの中へ生ぜしめるならば」(a. a. O. S. 31)、ハイデッガーにとつては、今や「實存は本質的に、即ち存在そのものから見て、重要である」(ebenda) と考えられるのはけだし當然でなくてはならない。



畢竟、「被投的な投企」は、「存在と時間」が教えるように、不氣味な (unheimlich) 無力な事實 (factum brutum) を、そして人間の實存の純粹な偶然性を示すものではなくて、「ヒューマニズムについて」の論文では、「故郷」<sup>(註一)</sup> や「聖なるもの」<sup>(註二)</sup>としての存在への近さを指示するものなのである。人間はこゝでは唯だ存在の實存的な (ek-sistent) 「なげ返し」 (Gegenwurf) であるにすぎず、存在によつて喚び起され、「存在の牧人」にまで呼び出される存在者ではない。だから實存せる現存在の被投性は決して究極の根據でも深淵でもなくて、存在そのものから投げ出されたものとして考えられる。このような意味での被投性は現存在の分析にとつて基礎的な、「重荷を擔う」という事實性の性格を失つてゐる。ハイデッガーが以上のように、人間的現存在の被投的な事實性を、「存在の投げること」へと考えを進め、或は考え直したということは、彼が全く途上にあるという實存的な根本動機をこよなく物語つてゐると謂えぬであらうか。

(註一) 人間は今日、この存在の „Da” を特に知りこれを引き受けることが出来ないでゐる。「現一存在 (Dasein)」の „Da” は存在の近きとしてあるにも拘らず、現代の人間はこの存在の「近き」を忘れてゐる。ハイデッガーはかゝる「存在の忘却 (Seinsvergessenheit) をホルダーリン (Holderlin) のヘンジ「歸郷」になぞらえて「故郷の喪失」と稱し、「かゝる故郷の喪失は存在するものの存在放棄にある」 (Über den Humanismus, S. 25) という。存在が放棄されれば、存在の眞理は考えられない。存在の忘却、故郷の喪失、それは間接的には、人間が唯だ常に存在するものだけを觀察し探求するところに現われる。

(註二) ハイデッガーは云う「存在の眞理からこそ聖なるものの本質が考えられる。聖なるものの本質からこそ神性 (Gottheit) の本質が考えられる。神性の本質の光に於てこそ、『神』なる語が何を意味すべきかが考えられるのである (Über den Humanismus, 36 f.) と。だから若し我々人間が實存する現存在として神と人間との關係を知らんと欲すれば、神が問題とされ得る次元、存在そのもの、或は存在の眞理、にまで立ち入つて考えねばならないのである。(一九五四・九・一) (未完)