

ハイデッガーの實存哲學に於ける 豫備問題

佐々木一義

一、問題 措定

二、ハイデッガーの存在論

(1) 存在者と存在

(2) 存在者の存在の性格と存在論の意義

三、存在論と現存の分析

四、現象學と存在論

一、問題 措定

ハイデッガー (Martin Heidegger) は彼の哲學に於て現存 (das Dasein) [人間] を存在論的に (Ontologisch) 分析してゐる。然し彼は斯様な現存の存在論的分析を以つて終始し、之を唯一の而も究極の目標としてゐる者

ハイデッガーの實存哲學に於ける豫備問題 (佐々木)

なのであらうか。その意圖するところのものに對する充分なる理解と深甚なる考慮とを拂ふことなく、彼の實存哲學 (Existenzphilosophie) に於ける成果のみに着眼して之を批判し去るものがあるとするならば、その批判が如何に嚴密に秩序付けられたものであらうとも、否それが嚴密であればある程、彼は批判の偏狹な抽象性に墮し、ハイデッガーの哲學への無理解を自己自らから暴露するといふ大いなる危険性に曝らされることになるであらう。我々はかくの如き危険性から免れる爲めには、彼の哲學が如何なる性格を有してゐるものであるかを、換言すれば、其の研究の對象と之が究明の根本的態度とが抑も如何なるものであるかを、豫め端的に彼の哲學への理解の基礎概念として、明晰且つ判明に把握して置く必要がある。

ハイデッガーの哲學は、其の對象の側面から考察すれば存在論、(Ontologie) であるが、其の方法からするならば現象學 (Phänomenologie) であると謂はれる。然し彼によれば、存在論と現象學とは「其の他の哲學に屬する特殊科學と並んで存する二つの相異なる特殊科學であるのではない。此の兩者の名稱は哲學そのものを對象と方法とに従つて特徴付けてゐる」²⁾ものであるに過ぎないのである。換言すれば、現象學は存在論であり、存在論は唯だ現象論であることによつてのみ成立の可能性を有する。このことは又同時に存在論の對象への通路が現象學であることを意味する。

然らば、ハイデッガーに於ては存在論と現象學とが如何なる意味に於て同一性を有するものなのであらうか。そして彼は何故に彼が研究の究極目標として終始してゐるかの如く一般に考へられてゐる現存の存在論的

分析を前面に押し出して、之を第一の課題としてその解決に多大の勞力を費してゐるのであらうか。此等の疑問への解答の方向として先づ第一に我々に必然的に與へられる課題は、彼の存在論が如何なる性格と内容とをその中に含むものであるかの検討に思索の焦點を合はせることでなければならぬ。我々は其處に彼の複雑にして難解なる哲學的體系の糸を解きほぐす端緒と據り處とを求めらる。

(1) 現存、現實存在或は生存等と種々に譯されてゐる *das Dasein* を概括的に「人間」として註を施して置いた。ハイデッガーに於て「人間」の意味に使用せられる此の語の嚴密な解釋學的定義付けは後になされるであらう。

(2) Heidegger: *Sein und Zeit. Erste Hälfte*, 1935. S. 38.

二、ハイデッガーの存在論

(1) 存在者と存在

抑々ハイデッガーをして存在問題を問題として現代に復活せしめた外面的な必然的動機は、彼にとつては「存在問題の由來の高貴」なる處にあつた。就中此の存在問題に對する解答が、否、之に關する充分なる問題措定一般さへ缺如してゐる處にその起因を有するものであつた。事實、プラトーンやアリストテレスの、そしてそれ以後の哲學的研究の主要課題であり、彼等の研究を奔命に疲らせたものは確かに存在そのものなのであつた。此の兩哲學者の息苦しい研究と思索とによつて獲得せられた業績は多角的な推移と幾多の曲解とによ

つて歪曲せられながらも、中世を経てヘゲールの論理學に至るまで完全に維持されてゐる。處が此の存在問題は、假令それが斷片的であり、哲學的には全くその端緒に着いたといふ域を一步も出でなかつたにしても、爾來久しい間全く俗流に墮し去つて、現代に於ては殆んど忘却されんとしてゐる觀がないでもない。だが此の形而上學を再び肯定することは確かに時代の熱烈なる要求である。斯くてハイデッガーの思索の目標として指定された研究對象も亦此の存在に他ならなかつた。存在論こそ彼の哲學の根本的性格を構成するものであり、彼の哲學的方向を明瞭ならしめる一つの指標でもある。

私はこれまで「存在」なる語を不用意に使用して來た様に見える。然しハイデッガーの存在論に於て方法論的に重要な意義を有するものは此の「存在」なる概念と「存在者」なる概念との相違なのである。即ち彼は一方に於ては存在するもの、謂はゞ「存在者」(das Seiende)を、他方に於ては同時に「存在者の存在」を立てる。換言すれば「存在」を「存在者」から存在論的に嚴密に區別して措定する。ところが若し此の際我々がアリストテレースの如く、「存在者とは如何なるものであるか」と問ふならば、此の一般的問題そのものが餘りにも無規定的であることを發見する。だから「此の問題に對する解答が一體何處に、そして如何にして一般に求めらるべきであるかと云ふ問を最早發せず、又それに對してあらゆる支點を拒絶するのではなからうか」とさへ思はれる位である。それは高々存在するところのものであり、實體的なものである。即ち數や幾何學的對象は勿論現實の時間、空間的制約下にある個別的變化的な多種多様な經驗的對象であると謂ひ得るに過ぎな

い。然し「存在者そのものは何であるか」といふ問題措定に於ては、一般に存在者を存在者として、存在者にまで規定するところのものに關して問はれてゐるのである。ハイデッガーは之を存在者の存在と名付け、之に關する問題を存在問題と稱する。つまり存在問題は存在者を存在者として規定するものに關して探究するのである。此の規定的なものはその規定の仕方にて認識され、斯く斯くとして解釋され把握されねばならない。そして存在に依據する存在者の本質規定性を把握し得る爲めには、規定的なものが完全に擱まれてゐなければならぬ。最初に存在者そのものではなくして、存在そのものが豫め前以つて把握されてゐねばならない。だから存在者とは何であるかといふ問題の中に於ては、既に豫め理解されてゐる「存在とは何を意味するか」といふ、存在者そのものよりも一層根源的な問題が横はつてゐるのを見出す。

(1) Heidegger: Sein und Zeit. S. 8.

(2) Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik. 1929. S. 213.

(2) 存在者の存在の性格と存在論の意義

斯くて存在者の存在とは、ハイデッガーによれば「存在者を存在者として規定するもの¹⁾」或は「存在者そのものを規定するところのもの²⁾」ではあるが、「それ自ら存在者ではあり得ない³⁾」ところのものである。だから「存在問題の理解に於ける哲學的第一歩は何等の神話をも受け繼がないと云ふこと、即ち如何なる物語も語ら

ないといふことの中に存する」⁴⁾。換言すれば、存在者としては存在者を恰も存在者が一つの可能な存在者の性格を有するかの如くに、その由来を辿つて他の存在者へ還元することによつて規定してはならないといふ處に在る。兎に角、存在者の存在なる概念は斯様に消極的に規定する以外に何等解明の方法を有し得ない定義不能な概念なのである。何故ならば「存在」は餘りにも「一般的な」概念であるからである。即ち存在に對する理解は、人が存在者に於て捕へる全てのものゝ中にその都度含まれてゐるからであり、そして又理解の中に最初に與へられてゐるものは存在なのであるからである、と同時にそれは又、ハイデッガーも云へる様に、餘りにも「自明な概念」⁵⁾でさへあるからである。すべての認識、言表、そして凡ゆる存在者への態度並びに自己自らへの態度の中に「存在」は使用せられ、而も此の場合その表現は躊躇なく理解されてゐる。只だ大抵の場合、一般の人々にはそれが意識の上にまで登つて來ないだけである。例へば「空は青くある」、「私は愉快である」、「或は「今日は祭日である」等々の夫々の表現に於て我々は「ある」を、従つて又斯の如き「存在」を理解してゐる。「火事！」といふ怒にも似た叫び聲の中にも、「火事が起つた、救護が必要だ、逃げられる者は逃げろ！ 彼自身の存在を救護せよ」の如き豊富な意味内容が壓縮されてゐる。之に反して我々が存在者に就て特別に意見を述べることなく、むしろ沈黙してそれに関係する場合に於ても、假令それが覆はれて意識の上に登つて來ないにしても、その「何であるか」、「……である」或は「眞である」等の如く相互に關係する諸性格を理解してゐる。我々は斯様に存在を理解してゐるのではあるが、而も餘りにも自明なものであるが

爲めにその概念を缺いてゐるのである。つまり「此の存在の概念以前のな理解は恒常性と廣さとを有してゐるにも拘らず、大部分全く無規定的なのである」⁶⁾。例へば物質的事物、植物、動物、人間、數等の特殊な存在の仕方は我々に知られてはゐるが、その知られたものそのものは認識されてゐるのではない。とすれば、存在そのものは、恰もかゝるものが存在しないかの如くに見える程問題にならないと謂へるであらう。換言すれば、「此の平均的な理解性は却つて唯だ理解されてゐることのみを表現してゐるに過ぎない」⁷⁾のである。このことは凡ゆる態度、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存在してゐることを示してゐる。即ち我々が或る存在理解の中に生き同時に存在の意味を離るげながら顯示してゐるといふ事實は、「存在」の意味への問ひを再建すべき原則的必然性を示してゐる。

斯様に我々は常に既にある存在理解の中で行動してゐる。我々は存在そのものが何を表現してゐるかを知つてゐる譯ではないが、然し「存在とは何であるか」と尋ねる時に、既に我々は「ある」、即ち「存在」の理解の中に居るのである。たゞその「ある」、「存在」が意味する處のことを概念的に確定し得てゐないに過ぎない。いな、その意味を捕捉し確定し得べき地平をすら知つてはゐないのである。然しハイデッガーは云ふ。「此の様な平均的な漠然とした存在理解は事實 (ein Faktum) である」⁸⁾と。而も彼にとつては、存在の概念の可能性に關する問題としての存在問題は、斯様なそれ自身概念以前のな存在理解からこそ生じ、發展せしめられるのである。

私は以上、存在理解と云ふ點に於て存在を消極的にしか規定し得られない所以を明かにして來た。神話を捏造する危険は、「存在が何であるか」といふことを積極的に立言しようとする時にこそ本來的に初めて生ずるのである。まさにプラトーン彼自身は此の問題に對して、個物の理念と、その超世界的な場所に於ける超現在との分離に關する教説に於ける一つの神話を以つて答へたのであつた。勿論ハイデッガーに於ても神話的音の響いてゐるのが全然聞かれなると云ふのではない。だから此處で存在の積極的な規定を問題として取り上げても差支へないであらう。

ハイデッガーは云ふ。「存在者は我々に知られてゐる。然し存在はどうであるだらうか。我々は、斯かるものを規定し、然り、また唯だ特別に把握しようとするならば、眩暈を催さないであらうか。―存在そのものに關する問題と共に我々は暗黒な境地に突入するのである」⁹⁾と。此處に於ても依然存在とは何であるかといふ問題に對しては、唯だそれは本來の存在者ではあり得ないと云ふ消極的な定立が確立されてゐるに過ぎないのであつて、積極的解答は與へられてはゐず、不充分のまゝに止まつてゐる。然し若し存在が常に斯様に消極的定立をしか確立し得ないものであるとするならば、その時には、存在はまさに無(Nichts)とならざるを得なくなるであらう。「存在は謂はゞ無なのではなからうか」¹⁰⁾。確かにハイデッガーに於ては存在者を存在者たらしむべき存在は無なのであつた。だからこそ、彼は「純粹存在と統粹無とは同一である」といふヘーゲルの命題を正當なものとして是認してゐるのである。¹¹⁾だがこのことは餘りにも逆説的であるのではなからうか。そして

眞面目に無の學であらうとする存在論があるとするならば、逆に又存在論が無の學たらんことを目標とするすれば、存在論はそれ自ら何等の價值をも有し得ないものになりはしないであらうか。我々は然し斯様な疑問を抱き臆測をたくましくする前に、一步退いてハイデッガーが無の下に於て何を考へてゐるかを探究して見なければならぬ。

ハイデッガーは、存在者が問題となるや否や無が問題として取り上げられ、無に面接すると考へる。成る程存在者の學は、若し其の學的立場が正當なものであるとすれば、唯だ單に存在者のみを取り扱はんとして、無と無關係であることを欲するものではある。だがこのことは直ちに學的な嚴密な意味に於て無の把握でなければならぬ。換言すれば、無と無關係であることを欲する場合、我々は無を知つてゐるのである。だから學は無に關する思想なくしては成立することが出来なくなる。何故ならば、「學はそれがその最も固有の本質を表現しようとする場合、正さに無の援助を求める、學はそれが放棄するところのものを要求してゐる」¹²⁾からである。それならば、無は本來何であり、如何様にしてあるのであらうか。と問はざるを得ない。だが我々はかくの如き問を發することによつて、既に「無」を何物かとして、即ちかくくで「ある」ものとして、存在者として指定してゐる。申すまでもなく無は存在者ところそは絶対に區別さるべきものなのである。だから無は「…であり」、如何にして「ある」かといふ様に無に關して問を發することが既に問はれたもの、即ち無を反對のものに、存在者に變じてしまふことになる。換言すれば無に對する問そのものが自ら、自己自らの對象を奪

ふといふ結果を必然的に招來する。とすれば、之れと同時に此の間に對する答も全て本來的に不可能であることは自明の事實である。何故ならば、此の答は必然的に無はかくくで「ある」との形式に於て與へられるからである。斯様に無に關する問も答も同様にそれ自身に於て自家撞着のものであるとすれば、我々は最早學による無の拒否を待つ必要は毫もない。思惟は事實常に何物かに就ての思惟であり、従つて無に就ての思惟としてはその固有の本質に反したことをしなければならぬのであらうから、一般的思惟の普通に使用せられる根本原則、即ち論理の前には此の問題は頭をもたげ得ない。かくの如き理由の下に、無を一般に對象とする可能性が我々に拒まれてゐるのであるとするならば、我々は無に關する問に就ては既に到達すべき終極の地點にまで辿り着いてしまつてゐることになる、又そう考へられもする。とは云ふものゝ、我々は悟性の助けを借りることによつてのみ、一般に無を限定し、問題として定めてゐるのではなからうか。何故かと云へば、「無は存在者の全體の否認 (Verneinung) であり、在らざるものそのものとして規定し、これによつて我々は無を無的なもの、従つて否認されたものといふ一層高い規定の下に置いてゐる」¹³⁾からである。尤も否認は一種獨特な悟性の働きである。だから無に關する問の場合、更らにもう一步突き込んで考へるならば、無を尋ねることが可能であるか否かの問の場合、我々は決して悟性の働きを輕視し得よう筈はない。然し我々はハイデッガーと共にかく問はねばならない。「非ずと云ふこと、否認されてゐるといふこと、従つて否認そのものは、無が否認されたものゝ特別な一種類として屬するより高い規定を示すものなのであらうか。無は非ずと云ふこと、即ち

否認が存在するの故を以てのみ存在するであらうか。或は無が存在するが故に否認及び非ずといふことが存在するのであらうか¹⁴⁾。處が實際に於て此の問題そのものは決定されてゐないのみならず、明瞭な問にまで持ち來らされてもゐない。ハイデッガーは此處で端的に「無は非ずといふことよりも、或は否認よりも、より根源的である¹⁵⁾」と主張する。とすれば、悟性の働きとしての否認の可能性、延いては悟性そのものは何等かの形式に於て無に依存し、そして悟性は無に就て決定することを欲し得るものではなくなる。かく見來るならば、彼が、論理學と悟性とにとつては無は「自己消耗的な問題¹⁶⁾」であり、無の問題に於て、即ち存在の問題に於て「論理學の支配を侵害し¹⁷⁾」、又無慈悲にも「悟性を免職する¹⁸⁾」といふ根本的結論を導き出したのも當然の成り行きと謂はねばならない。

我々の探究はこれ以上悟性や論理の反對によつて妨げらるべきではない。我々は無に到達し得るために、論理學や悟性の代りに他の新なる道を開拓して行かねばならない必然性に遭遇する。その道は思惟でも直觀でも將又其の他の把握でもない處の「無の基礎經驗¹⁹⁾」でなければならぬ。無の基礎經驗によつてのみその正當さは示され得る。此の基礎經驗は「その最も特有なる闡明の意味に従つて無を開示する²⁰⁾」處の不安 (Angst) といふ根本氣分なのである。然し此處で所謂不安なる根本氣分は恐怖とは本質的に相違してゐる。我々が恐怖するのは我々を、この或はあの一定のことに關して脅す一定の存在者、例へば雷雨や家宅侵入等に對してである。…に對しての恐怖はその度毎に何か一定のものゝ爲めに恐れるのである。恐怖といふ心的現象に

はその「…に對して」及び「…の爲めに」といふ限定が特有であるから、恐れる者は彼が置かれてゐる環境に因はれてゐるのである。不安も亦「…に對する」不安であるには相違ないが、然しそれはあれとかこれとかの一定のものに對する不安ではない。「…に對する不安」は常に「…の爲めの」不安ではあるが、これとかあれとかの一定のものゝ爲めの不安ではない。我々がそれに對して、或は又その爲めに不安であることの不定であることは、決して限定が缺如してゐる爲めではなく、本質的に云つて限定することが不可能な爲めなのである。不安である場合、我々はよく「人には氣味が悪い」の如き云ひ方をする。が然し此の際の人とは果して何を意味し、人は何に對して氣味が悪いのか、と云へば、我々は之に對して何んとも答へることが出来ない。むしろ我々は全體に於て氣味が悪いと云ふより他に表現の仕方を知らない。だからハイデッガーは「全ての事物並びに我々自身は一種の無關心さに沈む、此の場合沈むとは消失を意味するのではない。事物及び我々自身はその遠ざかりそのものとしての中に我々に向つて来る。不安に於て我々にひし／＼と押し寄せて來るところのこの全體的存在者の遠ざかりは、我々を壓迫せずにはおかない。全く頼りどころがなくなるのである。此の頼りどころが『ない』といふことが存在者の遠ざかりに於て我々に残されたものであり、我々に襲ひかゝるものである²¹⁾」と説くのである。此の「不安が無を顯示する」²²⁾。「我々は不安の中に『漂つて』ある、より正確に云へば、不安が全體性に於てあるものを頽落せしめるが爲めに、不安が我々を漂々たらしめる²³⁾」のである。即ち不安の根本的體驗は「存在者全體の異様な頽落」によつて性格付けられ、頽落する存在者全體と一つにな

つて無が我々を悩ます。故に根本的に謂へば「『汝に』又は『我に』氣味が悪いのではなくして、『人に』氣味が悪いのである。それは自ら全く頼り處を求め得ないこの漂浪の落ち着きなさの中にある純粹な現存のみがそれでも尙ほ残つてゐるのである²⁴⁾」。處が人間は不安が去つてしまふと、不安が無を曝露するといふ事實を確めようとする。そしてその確證によつて得るところのものは「我々がそれに對して、又その爲めに不安を感じたところのものは『元來』何んでもなかつた、即ち無であつた²⁵⁾」といふことのみである。「實際無そのものはかゝるものとしてそこに在つた²⁶⁾」のである。

斯様に無は不安といふ根本氣分の中に於て自らを曝露する。然しそれは「存在者としてゞもなければ對象として與へられるものでもない²⁷⁾」ことは以上の説明によつて想像するに難くないであらう。否むしろ、「無」の本質は「否定」であるとハイデッガーは主張する²⁸⁾。此の珍らしい言葉の使ひ方は無が否定の一つの活動乃至現象であるか、さもなくば、又まさにその唯一の現象であるのではないかといふ感じを我々に抱かしめる。處が彼は此の假定を正當なものとして證明する。即ち無は「自らの方に惹きつけようとはせず、むしろその本來の性質から云つて否定する²⁹⁾」ところにある。「然し自身から否定することはかくの如きものとして全體に於て沈下³⁰⁾いついある存在者に頽落を許しながら、而も之を指示することである」。無は不安の中に於て現存を包圍し、全體に於ての頽落を全體に於て否定し乍らも尙ほ指示する。彼は此處に無の本質を求めた。とすれば否定は存在者の破壊でもなければ、否認から主じたものでもない。むしろ最も直接に無に接してゐるものは否定であ

り、その否定によつて非ずといふことも、従つて又、否認も成立することが可能なのである。否定は破壊や否認に適合せしめることの出来ないものである。「無は自ら否定する」³¹⁾ものである。だから否認は否定の、即ち無による否定に前以つて根據付けられた關係の單なる一様式であるにすぎない。³²⁾畢竟、否定は頽落する存在者を全體的に拒否しながらも、尙ほ指示することとして、此の存在者をこれまで現はれなかつた異様さに於て無に對立する完全なる他者として顯示する。換言すれば、無の否定の中には無の自らの後退と完全なる他者である存在者を指示することゝの二種の構造が横はつてゐることを見出す。とすれば、我々は「存在者であつて決して無ではないと云ふ存在者そのものゝ根源的な顯示性を無に負ふてゐることになる。³³⁾

かくの如きハイデッガーの象徴的な而も神秘的な叙述から事實的な具體的内容を導き出すといふことは我々にとつて確かに容易な業ではない。無は明かに現象又は出來事ではあるが、存在者を否定する悟性の活動によつて得られる理念や概念ではない。と同時に又全存在者の否定でもない。現象それ自身は、既述の如く、頽落する存在者全體の否定的な拒否なのであつて、かくの如き現象は不安といふ根本氣分に於て體驗される。然し存在者の頽落は不安がそれに對して傍觀者として顯現し、そして驚愕と恐怖との中に於て尙ほ沈潜して行く存在者を示す様な世界の没落の如きものでもない。³⁴⁾拒否と頽落とはむしろ因果的聯關に於てあるものである。拒否は頽落させるものである。ところが其處で斯様な複雑な活動を實現し具體化して行くのは明かに無そのものである。何故ならば、無は自ら否定するからである。根源的に否定する無が現存を始めて存在者としての存在

者に直面せしめるのである。と云へば、無は或は恐らく正規の世界の没落を舞臺に登場せしめ得る主體である
と考へる者があるかも知れない。然し否定の現象は不安の中に横はるといふハイデッガーの決定的な説明によ
つて、我々はかゝる臆測が單なる臆測を一步も出でゝゐないことを認識し得るであらう。兎に角、不安は只だ
に無の體驗であるばかりでなく、それは又無そのもの、現象であることによつて、不安は二様の仕方³⁵⁾で無に關
係してゐる。そして無は存在者を存在者として、人間の現存にとつて顯示的であることを可能にし、根源的に
存在自身の本質に屬し、而も存在者の存在の中に無の否定が生起するといふ理由の下に、無の中に存在を探究
するならば、我々は不安に於て無の否定として存在者の存在が生ずるといふ結論に必然的に到達せざるを得
ない。

以上述べたところによつて、我々は、それ自ら否定である無が存在であり、存在者にとつて無規定の對立者
として留まつてゐるのではなく、無は自ら存在者の存在に屬するものであることを知り得た。換言すれば、我
々は存在が存在者ではなく、むしろ存在者をして存在者として規定するところのものであることを容易に理解
し得る緒に達した。何故ならば、存在は不安といふ根本氣分に於て體驗せられる自ら否定する無であり、而も
此の自己否定的無が存在者を存在者にまで規定するものであつたからである。處が不安の中に横はる處の此の
自己自ら否定する無である存在は同時にハイデッガーにとつては超越論的現象でもある。我々は此の存在の
超越論的現象であることの證明によつて存在の無的性格をより一層明瞭なものたらしめることが出来る。

周知の如く、カントは其の純粹理性批判に於て、經驗的認識は如何にして可能であるかを問題として採り上げ、之を彼の純粹認識に關する理論によつて解決しようと試みた。カントの此の純粹理性批判を認識論としてではなく形而上學の基礎付として解釋してゐるハイデッガーの言葉を以つてカントの理論に就て語らしめるならば、「人間の經驗的認識は本質的に存在者の受容³⁶⁾」なのである。然し存在者のかくの如き受容はひとりでは理解されはしない。それが可能である爲めには、存在者が自分から遭遇し得る、即ち對立的なものとして示され得るといふことが明かでなければならぬ。だから「存在者に豫め、そして常に對立の可能性」が「…の對立化の能力 (die Möglichkeit des Gegenstehenlassens von …)」即ち「純粹な對應を先づ第一に形成する…への指向³⁷⁾」の中に於て與へられねばならない。此の對立化は客觀に先行的に向けられてゐることであり、對象一般に對する存在論的指向なのである。此の中に存在者の存在構造 (die Seinsverfassung) の經驗から自由なる報告が生ずる。換言すれば、我々はその中に於て存在者の存在を我々自身に對立せしめるのである。だからハイデッガーは「我々が其處で對立せしめるものは何であらうか。それは存在者であり得ない。若し存在者であり得ないとするならば、それはまさに無である。たゞ…の對立化が無へ潛入する時にのみ、表象作用は無の代りに、そしてその内部に於て無ならざるもの、即ち存在者にかゝるものがまさに經驗的に示される場合に遭遇させ得る³⁹⁾」と説く。此の我々が存在者の存在として對立せしめるものを彼はカントと共に、「純粹なる地平 (reiner Horizont)」「對象一般」並びに「超越論的對象 (transzendentaler Gegenstand)」なる言葉を以つて表現

する。然し對立化そのものは「我々から」生ずるものであるから、主観は存在者の存在を「形成する (bilden)」、處の創造的能力を有してゐる。此の能力は従つてカントの純粹理性以外の何物でもないことを知り得るのであるが、大抵の場合ハイデッガーは之を超越 (Transzendenz) と稱してゐる。して見ると彼の超越は存在者の存在を形成するものを意味してゐる。だが我々はアロイス・フィッシャーも注意してゐる様に、此の「形成する」といふ語を正しく理解しておかねばならない。⁴⁰⁾ 此の際我々は彼の超越なる言葉によつて存在が創造され指定されるといふことは大體に於て想像はつく。然しそれで此の理解の全部が終結を告げたのではない。此の場合經驗の可能性は超越と存在との二つの制約の下に立つことになる。此處でハイデッガーの所謂超越はカントの經驗の可能性であり、存在者の存在はカントの經驗の對象の可能性と相蔽ふものである。「凡ゆる綜合判斷の最高の原則」に於てカントは此等二つの制約を一つの統一に綜合する。曰く「經驗一般の可能性の制約は同時に經驗の對象の可能性の制約である」⁴¹⁾と。ハイデッガーはカントの此の「最高の原則」を、「此の二つの制約は協力して超越の全本質を限定しなければならない」⁴²⁾といふ言葉に置き代へる。そして彼はカントの命題の決定的内容は經驗の可能性と經驗の對象の可能性とにあるのではなく、却つて「同時に」といふ言葉に於て成立すると考へる。而も此の「同時に」はハイデッガーによれば、超越の全構造の本質統一を表現し、此の本質統一は指向的對立化そのもの (das sich zuwendende Gegenstehenlassen als solches) が對象性一般の地平を形成するといふことに存するのである。經驗作用を可能ならしめるものは同時に經驗されるもの乃至は經驗されたものそ

のものを可能ならしめる。更らに言葉を換へて云へば、超越と存在とは「同時に現はれるといふこと」及び「一方を考へれば他方をも又同時に考へねばならぬといふこと」⁴³⁾なのである。つまり超越は有限的な存在者に存在者をそれ自身に把握させるものであることを意味する。かく考へ来るならば、超越が存在者の存在を形成するといふことは超越が存在者の存在と同一であること、此の二つの制約が同一であることを意味する。

ハイデッガーの研究の對象である處の存在論は實は斯様な性格を有する存在者の存在の探究、存在の學なのであつて、決してアリストテレスの如く「存在者とは何であるか」を問ふ學ではないのである。勿論既に述べた様にアリストテレスも此の問題の基礎たるものは「存在者そのものとは何であるか」といふ他の問題であることを認めてはゐるが、ハイデッガーに於てはそれは存在論ではあり得ず、精々存在論的(Ontologisch)であるにすぎない。何故ならば、存在者そのものが何であるかの問は一般に存在者を存在者にまで規定するところのもの、即ち存在者の存在が認知し得られて後に初めて問はれる問題であるからである。存在論はとに角此の存在者の最後の原理にまで遡つて問はれなければならない課題である。そして又存在は今、超越と性格付けられた。ハイデッガーが「存在と時間」に於て「存在と存在構造とは凡ゆる存在者並びに存在者の凡ゆる可能な存在する規定を越へてゐる。存在は超越者そのものである。(Sein ist das transcendens schlechthin)〔中略〕超越としての存在の凡ゆる顯示は超越論的認識である」と述べた命題も以上の意味を理解することによつてのみ、より完全に把握し得ると謂へやう。

- (1) Heidegger: Sein und Zeit. S. 6.
- (2) Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik. S. 213.
- (3) Heidegger: Sein und Zeit. S. 6.
- (4) Heidegger: a. a. O. S. 6. ⑤ ebenda. S. 4.
- (6) Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik. S. 217.
- (7) Heidegger: Sein und Zeit. S. 4.
- (8) Heidegger: a. a. O. S. 5.
- (9) Heidegger: Kant u. das Problem der Meta. S. 217.
- (10) Heidegger: ebenda S. 217.
- 1) Heidegger: Was ist Metaphysik? 2. Aufl. S. 26.

訂 止

誤

正

五〇頁八行目 (Ontologisch) (Ontisch)

- (28)
- (29)
- (30)
- (31) Heidegger: a. a. O. S. 19.

ハイデッガーの實存哲學に於ける豫備問題 (佐々木)

- (32) ebenda. S. 22. (33) ebenda. S. 19.
- (34) Alois Fischer: Die Existenzphilosophie Martin Heideggers 1935. S. 5—6.
- (35) A. Fischer: a. a. O. S. 6.
- (36) Heidegger: Kant u. das Problem der Metaphysik. S. 23.
- (37) Heidegger: a. a. O. S. 67. (38) ebenda. S. 39.
- (39) Heidegger: a. a. O. S. 67.
- (40) A. Fischer: Die Existenzphilosophie Martin Heideggers. S. 7.
- (41) Kant: Kritik der reinen Vernunft. B. 197.
- (42) Heidegger: Kant u. d. Prob. d. Meta. S. 112.
- (43) Heidegger: Sein und Zeit. S. 38.
- (44) Heidegger: Sein und Zeit. S. 38.

三、存在論と現存の分析

我々はかくてハイデッガーの研究対象は何處迄も存在論であることを、即ち存在者ではない存在、存在者を存在者にまで規定するところの己れ自らを否定する無であり超越的性格を有する存在の學であることを、更に言葉を換へて云へば、存在者の存在の學であることを理解し得た。ではハイデッガーが存在者の存在を探究することを目標としながらも、存在論を研究対象とし乍らも、何故にその第一着手として現存の分析にあれ程の努力を費してゐるのであらうか。我々は今や此の問題への解答を與へねばならない段階に到達し、そし

て又それに對して答へるに最も便利にして容易な情況に置かれるに至つた。

一般に科學は眞なる種々の命題の基礎付けの聯關の全體であると規定されてはゐるが、此の規定では未だ完全なものとは謂ひ得ない。科學はそれ自ら既に人間の行爲であつて、人間である存在者の存在の仕方なのである。換言すれば、科學は人間といふ特殊的なる存在者、解釋學的用語に従つて云ふならば、現存と稱せらるべき存在者の存在の仕方或は在り方(Seinsart)なのである。ところで此の人間と云ふ現存は「他の存在者の下でのみ現はれる存在者ではなく、むしろ自己の存在に於て自己の存在そのものを問題とする存在者である¹⁾」といふ點に於て、他の存在者よりも存在的に優れてゐるのである。「現存の此の存在規定には、自己の存在に於て、自己の存在に存在關係を有してゐるといふことが屬してゐる²⁾」。つまりそれは現存が何等かの様式で自己の存在を理解し、現存の一つの存在が自らの存在を理解するものであることを意味する。だから存在理解が現存の存在規定の一つでいゝもある³⁾。此の意味で現存の存在的特徴はそれが存在論的であるとも謂へる。或はむしろ存在理解の仕方で存在しつゝあるといふ意味で前存在論的(vorontologisch)と稱した方がより妥當性を有するかも知れない。私が表題に用ゐた「實存哲學」に於ける「實存」(Existenz)なる名稱も、ハイデッガーに従つて、斯様な現存が「色々に態度をとることが出來、又何等かの仕方で常に態度をとる當の對象である存在自身⁴⁾」即ち現存の在り方の意味を含ましめたものであつた。現存はその實存から自己自らを、詳言すれば、自己自らであるか、さもなくば自己自らでないかの何れかの自己自らの可能性から自己を理解してゐる。現存は此の可能

性を自分で選んだのか、或はその中に沈潜してゐるのか、將又その中で常に生成してゐるのかの何れかでなければならぬ。つまり實存は明瞭であるにしろ、不明瞭な形であるにしろ、何等かの形式に於てその時々、現存自らによつてのみ決定されてゐるのである。

かくの如く現存は自らの存在を理解し、之に關係すると同時に、又自らでない他の存在者にも關係する。何故ならば、既述の如く科學は現存の存在様式(Seinsweise)の一つの様式であつたからであり、現存には「世界にあること」(Sein in einer Welt)⁵⁾が本質的に屬してゐるからである。とすれば現存に屬する存在理解は「世界」への何等かの理解と、世界の内部で接近し得る存在者の存在とを等根源的に有してゐることになる。此の意味に於て、現存であるのではない存在者、つまり人間以外の存在者を問題とする多くの存在論も、現存の存在論に基礎けられ、又動機付けられてゐると考へねばならない。従つて、そこから全ての他の存在論が生じ得る地盤たる基礎的存在論(Fundamentalontologie)は、實に此の現存の實存論的分析論(die existenziale Analytik des Daseins)に、謂はゞ現存と稱せられる人間なる特殊的存在者の存在の探究に求められねばならぬ結果を生む。

畢竟現存は他の全ての存在者よりも、第一に、現存なる存在者がその存在に於て實存によつて規定されてゐるといふ意味で、存在的に優位を占め、第二に現存がそれ自身實存的規定に基いて、嚴密に云へば前存在論的規定に基いて存在論的であるが故に存在論的に優位を保ち、第三に總ての存在論の可能性の制約として存在的存

在論的に優位を占めてゐるが爲めに、現存こそは他のあらゆる存在者に先立つてその第一着手として存在論的に問題とされねばならない對象なのである。

以上述べた所によつて、私はハイデッガーが存在の問題を解決しようと試みながら、即ち存在論を問題の對象としながら、何故に現存の分析から出發せねばならなかつたかの理由に對する解明を爲し得たつもりである。それは彼に於ては、存在問題を解決する爲めには存在一般の意味を規定する必要があり、存在一般の意味を規定する爲めには現存の基礎的存在論を明かにせねばならない。つまり存在問題は現存の存在問題に還元されるといふことであつた。現存の存在様式が闡明されることによつて總ての存在論の意味が闡明され、非現實的存在者の存在、従つて存在一般の意味も自ら明瞭になつて來るのである。従つて彼に於ては現存の分析が研究の主題を構成してゐる様に見えても、それは何處迄も外觀上のことにのみ止まつて、その實質に於ては決して之れがその目標であるのではない。存在理解が屬する現存の分析が手段として必要であつたのは、存在一般の意味を明かにするといふ目的に對してのみであつた。だから現存の分析から出發する哲學といふ意味でハイデッガーの哲學は實存哲學 (Existenzphilosophie) と名付けらるべきかも知れないが、現存の分析を中心的主題とする哲學と云ふ見地から考察するならば、彼の哲學は之を實存哲學と稱するよりは寧ろ之に存在論なる名稱を與へた方がより彼の哲學の本質を表現することになりはしないかと思ふ。

- (1)
- (2)
- (3)
- (4) Heidegger: Sein und Zeit. S. 12.

ハイデッガーの實存哲學に於ける豫備問題 (佐々木)

(5) Heidegger: Sein und Zeit. S. 13.

ハイデッガーは人間である現存の先天的規定として「世界Ⅱ内Ⅱ存在」(In der Welt sein)を説く。此處での「世界にあること」も之と同様の意味を有するのであるが、此の嚴密な規定に關する説明は(本校三十周年記念商學討究特輯號「戦争と經濟」に於ける)拙稿「共同體の人間學的基礎構造」を參照して戴くとして、概略的に云へば現存が「手許にあるもの」即ち「道具」と交渉關心に於てあることの謂ひである。

四、現象學と存在論

扱て我々の既に理解し得た如く、存在一般の意味を問題とすること、存在問題一般の研究、ハイデッガーの言葉を借りて云へば、存在者の存在に關する學¹⁾(Die Wissenschaft von Sein des Seienden)即ち存在論、それが彼の目標であり研究對象なのであつた。ところが既に述べた様に、彼にとつては、存在論と現象學とは其の他の哲學に屬する特殊學と並んである二つの異なる特殊學ではなかつた。²⁾此の存在論と現象學の二つの名稱は哲學そのものを對象と方法とに従つて特徴付けてゐるものであるに過ぎなかつた。即ち哲學はその對象から規定すれば存在論であり、其の方法から云へば現象學でなければならなかつた。存在論は存在者の存在、存在そのものの解釋を主題とするのではあるが、それは常に現象學的態度に立つて存在を把握せんとする現象學的存在論であるべきであつた。だからこそ、「存在論は現象學としてのみ可能である³⁾」といふ命題が成立するのである。然らば存在論は如何にして現象學としてのみ可能なのであらうか。哲學一般の基礎問題は、成る程彼の云

へる如く、明かに存在一般の意味に關する問題であるとしても、その研究方法は何故に現象學であるのでなければならぬであらうか。即ち現象が何故に存在論の對象への通路として成立可能なのであらうか。私は此處で私の問題措定に於ける残された最後の問題を解決すべき場面に直面してゐる。

元來現象學的態度は一種の立場或は方向と云はるべきものではない。換言すれば一定の立場や理論によつて拘束せらるべきものではない。若し之をしも強いて立場と稱すべきであるならば、立場のないことを立場とする立場であり、ニコライ・ハルトマンの所謂無立場的立場¹⁾なのである。フッサールの現象學的立場或は態度も純粹に假定のない平らかな心によつて意識の本質を純粹に眺める、謂はゞ本質直觀であつた。従つて現象等の目標とするところのものは具體性そのものへであり、メツツガーの言葉を借りれば「事象への歸依」(Hingabe an die Sache)であつた。ハイデッガーに於ても此の根本的態度に於ては變りはない。彼の現象學の格率とする處も「事象そのものへ」(Zu den Sachen selbst)である。だから現象學なる表現は彼に於ては何よりも先に「方法概念」を意味する。此の概念は現象學的研究の對象の事象的な何か (das sachhaltige Was) を特徴付けるのではなくて、かゝる對象の如何に (das Wie) あるかを明かにする。ところで彼は現象學 (Phänomenologie) なる言葉が現象 (Phänomen) と學 (Logos) の二語の結合より成立してゐると見て、此の兩者の語源的解明によつて全體の概念内容を決定しようとする。現象は「自己自らを顯現するもの」「自己を自己自らに於て顯現するもの」(das Sich=an=ihm=selbst=zeigende) の謂ひである。Logos は「語る」の意であつて「存在を見させ

る、顯はにする」の謂ひである。⁸⁾ 斯様に現象と語ることゝは内面的聯關を有してゐる。ロゴスそのものが既に「ものを顯はにする」ことを意味してゐる。だから彼の現象學とは現象に就て語ることではあるが、根源的に要約すれば、「自己を顯はにするものが、それが自己自らから顯はれるまゝに、自らから見させること」(Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen)なのである。とすれば此の命題それ自身がそのまゝ直ちに「事象そのものへ」の格率を表現してゐると謂へる。

では現象學が見せなければならぬものは如何なるものであらうか。特別の意味で「現象」と呼ばれねばならないものは如何なるものであらうか。即ちその本質上必然的に明白な顯示の主題たるべきものは抑々何であらうか。勿論それは先づ大抵は「正に自己を示さないものであり、又大抵自己を示してゐるものとは反對に隠されてはゐるが、同時に大抵は自己を示してゐるものに本質的に屬してゐる處の何かであり、従つてこのことがその意味と根據とを構成してゐる様なもの」¹⁰⁾である。處が然し、此の特定の意味に於て隠されてゐるもの、いな更らに此の隱蔽の中に墜ち込んでゐるかさもなくば被はれたものとしてのみ自己を示してゐるものは、此の存在者とかあの存在者とかの個別的經驗的な存在者ではなくして、既に知り得た如く、此等の存在者を存在者にまで規定するところの存在、自己否定的な無の性格を有すると同時に超越的現象である處の存在、即ち存在者の存在なのである。勿論此の存在者の存在は廣く被はれてゐることも、忘れられてゐることも、將亦その意味の問ひをさへ置き忘れられてゐることも在り得る。少くともそれは常に現はれない何物かゞまだ背後にある様な何

物かである。¹¹⁾だから現象の現象學的概念は「自己を顯はにするもの」(das Sichzeigende)¹²⁾として存在者の存在、存在者の意味及びその變様と派生とを意味する。現象學は勝義の意味に於て、即ち本源的な事象内容から現象たることを求めてゐるものを、存在者として現象してゐないものといふ意味で無ではあるが、而も存在者を存在者たらしめる無であり超越的現象である存在を主題的に把握するのである。かく考へるならば、現象學は存在者の存在を探究する學、即ち存在論でなければならぬし、又存在論の主題たるべきものへの通路様式並にかゝるものへの顯示的規定様式であらねばならないことも容易に理解せられる。そして存在一般の意味を問ふ以前に存在的に將又存在論的に特殊の存在者である現存の在り方を、實存を主題として取扱はねばならないといふ理由の下に、現存の存在論的分析が基礎的存在論として必然的に要求せられる所以も自ら明かになる。實に現存こそは自己の存在を自己の存在に於て理解し理解することの出来る存在者である。「自己を自己自らに於て顯はにする」といふ現象學の意義は確かに此の意味で現存の根本構造そのものでなくてはならない。

ハイデッガーによれば、更らに此の現象學的記述の方法的意味は解釋(Auslegung)¹³⁾なのである。現象の現象のロゴスは解釋するといふ性格を有し、此の解釋によつて現存そのものに屬する存在理解は存在の固有の意味と現存に固有の存在の存在構造とを理解する。従つて言葉の根源的意味から云へば、現存の現象學は解釋學(Hermeneutik)であると謂へる。此の解釋學は、存存の意味と現存の根本構造一般の意味の發見によつて現存でない存在者の洪範なる存在論の爲めの地平が産出される限りに於て、同時に又凡ゆる存在論的探究の可能性

の制約の探究の意味に於ける解釋學にもなるのである。かくて現存の現象學は解釋學として規定せられるのであるが、此の際解釋とは現存の一種の存在様式即ち現象の仕方であり、現存を解釋するものは現存自身に他ならないのであるから、その解釋は自己解釋を意味し解釋學は自己解釋學と同一の意味内容を有することになる。かゝる自己解釋としての現象學こそ「自己を顯はにするものが、それが自己自らから顯はれるまゝに、自らから見させること」としての現象學の眞の意味である。とすれば、現象學とは現象の自己顯現であり、現象そのものゝ發展であり、従つて又人間の存在そのものゝ發展でなければならぬ。私はかくて、「哲學は現存の解釋學から出發する普遍的現象學的存在論である。そして現存の解釋學は實存の分析論として全ての哲學的問題の手引の終極を、かしく、即ち其處から哲學的問題が発生し、又其處へ還歸する處のかしく（存在論）に確乎として結び付けてゐるのである」¹⁶⁾と云ふハイデッガーの哲學に對する定義付けを以つて私の問題指定に於ける問題解決の結語に代へようと思ふ。

- (1) Heidegger: Sein und Zeit. S. 37.
- (2) Heidegger: a. a. O. S. 38.
- (3) Heidegger: a. a. O. S. 35.
- (4) Nicolai Hartman: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. 1925. S. 8.

フッサールの現象學的方法を繼承する彼の哲學的立場は觀念論にも實在論にも偏せず、むしろ此等の立場の此岸にあり
謂はゞ此等の區別なき立場（Standpunkt ohne Unterschied）であつた。無立場的立場、超立場的立場と稱せられる所以

- (5) Arnold Metzger: Der Gegenstand der Erkenntnis. („Jahrbuch für Philosophie“ Bd. VII, S. 621, herausgegeben von E. Husserl).
- (6) Heidegger: Sein und Zeit. S. 27, 34.
- (7) Heidegger: a. a. O. S. 27.
- (8) Heidegger: a. a. O. S. 28—34.
彼の現象學概念の詳細な規定に關する説明は商學討究「戦争と經濟」に於ける拙稿を參照あり度し。
- (9) Heidegger: a. a. O. S. 34.
- (10) Heidegger: ebenda. S. 35.
- (11) Heidegger: ebenda. S. 36.
- (12) Heidegger: ebenda. S. 35.
- (13) Heidegger: ebenda. S. 37.
- (14) 解釋學に關するハイデッガの見解並にその批判は商學討究「戦争と經濟」に於ける拙稿「共同體の人間學的基礎構造」及び綠丘新聞所載(第百五十二號昭和十六年十月二十五日發行)拙稿「デイルタイに於ける哲學的方法としての解釋學の意義」參照。
- (15) Heidegger: Sein und Zeit. S. 37.
- (16) Heidegger: a. a. O. S. 38.