

ハイデッガーに於ける『存在』と

『無』の問題

田 中 加 夫

(一)

哲學は「驚き」Wunderと共に始まる、と言われることがある。もちろんこのことは哲學が、何か驚くべき異常な經驗について語るところの「神仙怪異の説」Wundermärchenであるというのではない。むしろこゝに言う「驚き」とは、多くの場合かえつて最も日常的な經驗の中にあり、従つて常に凡庸の目に對しては、全く只自明のことであるに過ぎないと思われるようなことがらが、よく考えてみれば正しくそのようなことがらが、實は最も驚くべき不可思議に他ならないのだと氣付くことであらう。

かゝる意味に於いて、そも／＼あらゆる「驚き」の中の「驚き」、他の何ものにもまして驚くべくあやしむべき最大の不可思議として、およそ一切の『存在』そのものに關わるところのそれにまさるものはないと考えられる。實際或るものが何であるにもせよ、むしろ何であるにも先立つて、ともかくそれはあるもの——現にこゝにあるもの、そこからして又始めてこれ／＼しか／＼であるものである。にもかゝわらず、無造作にすべてものがある、と言ひ、更には又これ／＼しか／＼である、と語ることには於いて、普通には只最も自明のこととして、併しながら實は全く不注意にも見のがされているのが、正にこの「ある」という事實そのものに他ならない。而も確かによく考えてみれば、この

こと程驚くべき不可思議はないわけである。一體或るものが何であるにもせよ、ともかくそれがある——存在するの
 は何故であるのか。ものがあるのは、すべて何等かの因果の系列に従つて、正しくあるべくしてあるのだと説明される
 かもしれない。それならば併し、そのような因果の系列の全體、即ちこの世界と歴史との全體は、そもく何故に、あ
 るいはむしろハイデッガーの表現に従つて言えば《どこから、どこく *woher und wohin*》——何によつて又何のた
 めに存在するのであるうか。要するに存在するものの『存在』とは、それ自身はたして何を意味するのであるか。眞
 に哲學的に思索しようとする精神にとつて最も根本的な課題は、かくして謂わば、存在するものが何であるか、(quid-
 ditas, essentia) ではなく、むしろそれが存在するといふこと、そのこと (ipsam esse, existentia) にこそ關わる
 べきであらう。何故ならば實際、或るものが「何か」であることも、従つて又「何か」でないことも、あるいは更に
 「何であるか」わからないといふことさえも、言いかえればそのものの『本質』に關する一切の知識も謎も、要する
 にそのものの『本質』に關するすべての可能なる立場が、結局はそのものの『存在』と共に現われ且つ消えるもので
 しかないからである。

(I) たとは *Sein und Zeit*, S. 126.

併しながらこゝで注意しなければならないのは、問題は決して如何なる意味に於いても『存在』の概念を吟味する
 ことではないということである。何故ならば吾々は、『存在』の概念についてどのように吟味檢討してみても、或る
 ものが存在する、というこの最も單純なる事實を確認すべく、如何なる認識に到達することも出来ないであらうと思わ
 れるからである。ジルソンがいみじくも指摘しているように、Xを一つの『存在』として「概念的に」知覺するこ
 とは、それが存在する、といふこと、そのことを考察することにはならない。それどころか「存在するもの」が事實存在
 するか否かといふことは、『存在』の概念にとつては全くどうでもよいことなのである。《けだしこの問題について
 概念的に考察するといふことは、結局は只傳統的なやり方に従つて、たか／＼それを『存在』——『本質』(*Sein—We-*

sein) のオーダーの内部で見ることであり、更に言えば多くの場合、『存在』の問題をかえつて『本質』の問題にすり代えてしまうことにもなりかねないであろう。これに對して併し、或るものが存在するという事實そのものは、言い得べくんばむしろ、端的にそれが「ある」か「なす」か (Sein—Nihts) のオーダーにこそ屬している。同じように『存在』を目することであるとはいへ、そのことの概念を問題にするのと、一方そのことの事實を問題にするのとでは、從つて根本的にオーダーが違ふわけである。より正確に言えば、Sein—Wesen のオーダーは、むしろ傳統的な用語に忠實に従うならば Existenz—Essenz のオーダーとして、それ自身既に勝義に於ける『存在』の見地を、言いかえれば Sein—Nihts のオーダーに於ける Sein の見地を豫め前提し、而も只單に前提するだけで、全くそれを看過しているのであると言ふべきであらう。

(一) E. Gilson, L'être et l'essence, p. 9.

『存在』の概念ではない『存在』そのものの不可思議が、あるいは只神の創造にのみ歸せられるべき絶対の「奇蹟」として、さもなければ全くの「不條理」として、ともかく單に概念的な把握や純粹に合理的な思辨に對しては、あたから拒否されてしまうことにもなるわけである。このことは併し吾々にとつて、如何なる仕方に於いても『存在』の問題が、始めからまるで哲學の問題にはならないということの意味するのでは決してない。むしろこれは、拒否することそのことが、實は意外な仕方で問題を立てることになるのだということを示している。即ちたとえば「奇蹟」に對する決斷的歸依を基礎とするところのキエルケゴールの立場、又たとえば「不條理」の感覺を重んずるところのいわゆる「實存主義」の立場など、事實少くともこの問題に對して、一つの全く新しい接近の仕方が可能なのだということを示唆するものである。これらの立場がはたして『存在』の眞理を明らかにし得るものであるかどうかはともかくとして、少くとも併し、『存在』の問題へのおそらくは最も確かな通路が、かくの如く單なる概念と合理性のオーダーを越えた、謂わば『存在』そのものに對する生まの「驚き」から出發するところの、從つて眞に實在的・

積極的な思索でなければならないということは、先ず最初に十分注意しておかなければならないことである。

(一) ハイデッガーによれば、『存在』の概念的な非『存在』化に反対するところのいわゆる「存在主義」といえども、たとえサルトルに於ける如く、『existence は essence に先行する。』といったような、それ自身既に概念的なオーダーでの命題がその立場の原理である限りは、未だ決して勝義に於ける『存在』(Sein)の問題に正しく照準するものではないと考えられる。

— Vgl. Über den Humanismus, S. 17f.

☆

周知のように『存在と時間』は、『君たちが存在する』という表現を用いるとき、一體そこに何を言おうとしているのか、確かに君たちはずつと以前からそれを心得ているわけだが、吾々は一度はそれを理解したと思つたのに、今ではずつかり難儀をしているのだ。』といふかの『ソピステス』からの引用を以て始まつている。遠く哲學の歴史そのものがそうであつたように、ハイデッガーの獨自なる思索も又、正にこの『存在』の問題への本質的な着眼と共に始まるのである。更には又近著に於いてハイデッガーは、そも／＼吾々が考へることそのことをば、『人間の本質に對する』『存在』の關係を成就すること』として、端的に『存在』から、全く只『存在』に於いてのみ規定するに到つている。確かにものを考へるということは、いわゆる觀念の遊戲といつたものでないためには、何等かの仕方で存在するものの『存在』に觸れ、のみならずその眞理を開示し得るという構造を持つていなければならぬ。だとすれば吾々にとつて、ハイデッガーと共に『存在』の意味如何を問うということは、單に先ず以て一つの思辨的課題であるばかりではなく、むしろ一切の思索そのものの究極的な根柢を明らかにすることに他ならないであらう。事實また『存在』の問題は、常に終始一貫ハイデッガー哲學の根本問題であつたのだと言ふことが出来る。その諸著作から讀みとられ得るところの「人間」論、「時間」論、「根據」論、「詩」論などにしても、決してそれ／＼が個々別々の諸

問題ではなく、根本はすべて『存在』という唯一の問題を中心として、『存在』の問題への必然的な連關に於いてのみ考えられてゐるのである。

(一) Sein und Zeit, S. 1.

(a) Über den Humanismus, S. 5.

ところで先に述べたように『存在』の問題は、決して『存在』についての概念的考察ということを意圖するものではない。むしろこれは、『存在』そのものに對する根本的に間違つた接近の仕方として、何よりも先ず徹底的に排除されなければならないことである。そこで吾々はかゝる排除が、明らかにハイデッガー自身に於いても、只併しこゝでは、その獨自なる「形而上學」批判という形のもとになされてゐることを注意しよう。——一般に形而上學とは、そも／＼存在するものが存在するものとして何であるのかを語ることであり、従つてその内容は、「存在するもの」(ὄν)そのものについての論述 (λόγος)、言ひかえれば「存在論」Ontologie ということに他ならないと考えられている。併しながらそのような「存在論」と、一方こゝに言う『存在』の問題との間には、表現の上からは何か共通したものがあつたように見えながら、實はそこに全く本質的な區別が立てられねばならないのである。というのは、ハイデッガーの獨自なる見地からすれば、傳統的な「存在論」のなして來たことは、未だかつて『存在』の論述であつたというためしがなくからである。なるほどそれは、「存在するもの」の「ὄν ἢ ὄν, ens qua ens」に問ひかけるところや、一切の存在するものを越えた『存在』そのものを問題にしてゐるかのようにも見える。にもかゝらず實は、そのようないふ *ὄν ἢ ὄν, ens qua ens* として表象されて來たものたるや、それ自身又一つの存在するものであるところの「最高存在者」であつたり、さもなければ、すべての存在するものに於いて普遍的に存在するものであるところの「存在性」であつたり、要するに文字通り「存在するもの」として、存在するもの」であるに過ぎなかつた。つまりそこでは、如何なる存在するものでもない『存在』そのものとはそも／＼何であるのか、かゝる問いに對しては未だかつて答えられ

たことも、それどころか眞にそれが問われたことさえもないというのである。存在するもの(だ)を常に只存在するものとして(だ)、即ちそれが既に存在するものであることから示されるような姿に於いてのみ表象するところでは、正にその存在するものに於いて、それが何よりも先ず存在するものとしてあらわになっていることの中に予め隠されているもの、即ちそのものの『存在』ということは、未だ決して注意されることがなかつたのだとハイデッガーは斷言する。

(I) Was ist Metaphysik?, Aufl. 6, S. 19.

ところがそれにもかゝらず、この未だかつて注意されなかつたものが、實は一切の「存在論」——形而上學を基礎づけているのである。何故ならば形而上學は、それ自身「存在するものとしての存在するもの」への問いであり、のみならず又そのような問いに對する答えであることが出来るためには、そのことに於いて既に無自覺に、何等かの『存在』の了解を前提し使用していなければならぬ筈である。形而上學が哲學という樹の根にたとえられるとするならば、謂わば『存在』とは、そのような形而上學がそこに根を下ろし、そこから養分をとるところの土壤 Grund⁽¹⁾ なのである。従來の形而上學は、このような自己の Grund にさゝかとも思ふを致すことなく、常に只「存在するものとしての存在するもの」のみを問題にすることに於いて、而もそれを終始『存在』そのものと混同し、そのことによつていよ／＼ますます、『存在』そのものの眞理に考え到るということを放棄してしまつたのである。土壤への關係を離れてはも早や根が根でなく、樹も又そのことによつて育つことが出来なくなる。それ故にこそハイデッガーは、端的に『存在』の眞理へと問いかけることに於いて、正にこの形而上學の忘れられた Grund に歸ろうとするのであり、而もそのような Grund への回歸を、今や彼は従來の如何なる形而上學をも越えた全く獨自なる探究として志すのである。實際吾々は、ハイデッガーが『形而上學の根本問題 Grundfrage』として提起している問いの中に、正しくこの獨自なる『存在』の問題への、獨自なるが故に又いさゝか唐突なる呼びかけが、その極度に要約され

た形に於いて言ひ現わされているのを見ることが出来る。——《Warum ist überhaupt Seiendes und nicht viel-mehr Nichts?》^(a)と云う問ひが、即ちそれである。

(1) Was ist Metaphysik?, S. 8.

(2) n. a. O., S. 38.

この問ひは一體何を意味するものであらうか。既にライプニッツの形而上學に於いても見出されるところのこの問ひが、特にこゝに言う意味での《形而上學の Grundfrage》として、從來の如何なる形而上學をも越えたハイデッガー独自の問ひであるというのは、一體どういふわけであらうか。又そも／＼如何なる意味でこの問ひは、他ならぬ『存在』の問題への呼びかけであると考えられるのであらうか。——K・レヴィットはこれを、《何故に何もなしのではなくて、ともかく何かがあるのか》^(a)といった意味に解している。なるほどかく解するならば、確かにこの問ひは、『存在』の問題への一つの端的なる呼びかけとなるようでもある。併しながら、この問ひの意味について特にハイデッガー自身が加えているところの註解によれば、レヴィットのこの解釋には少なからず問題があると言わなければならない。第一にこの解釋は、上述のようにハイデッガーが明らかにしりぞけている從來の形而上學を、この問ひの中に再びしのび込ませるという危険を含んでいる。《何もないのではなくて、ともかく何かがある》ことのそも／＼の原因については、從來の形而上學が既に様々に答えているからである。而もその答えが何であるべきかというようなことは、ライプニッツに於けるこの同じ問ひの問題ではあり得ても、決してこゝに言う《形而上學の Grundfrage》の問題ではない。何故ならばハイデッガーは、「何故に」を手引きとして、從來の形而上學のやり方で因果的に問うことによつて、《ともかく何かがある》ことの「最高原因」——*causa prima*, *ens qua ens* を求めるべく、この問ひを立てゝいるのではないと明らかに斷わつてゐるからである。むしろハイデッガー独自の形而上學的關心——そんな風に呼ぶことが出来るとして——は、このような從來の形而上學の中では未だかつて問われたことさえもないよ

うなもの、にもかゝらず常にその隠れたる根柢をなしていたもの、即ちおよそ存在するものの『存在』とは何かという一點に、終始まぎれもなく向けられている筈であつた。言いかえれば、むしろ如何なる存在するものでもない、その意味ではあたかも『無』であるような『存在』そのものこそ、正にこの《形而上學の Grundfrage》の唯一獨自なる主題に他ならぬのである。

(1) 《Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?》(Opp. ed. Gerh. tom. VI, 602, n. 7) — Verl. Was ist Metaphysik?, S. 20.

(2) K・レヴィット 《質存主義の哲學的背景》二一頁、六四頁。

(3) 柴田治三郎譯 《質存主義の哲學的背景》二一頁、六四頁。

そこで第二に、レヴィットの解釋のより本質的な難點は、この問いの意味を読みとることに於いて《Seiendes》にのみ力點を置き、實はむしろ《Nichts》の方に含まれてゐるより重要な響きを全く聞き落としてゐるというところである。そのおそれがあるからこそ、特にそれ（Nichts）を大文字で書いたのだと注意してから、ハイデッガーはこの問いを次のようにパラフレーズしてゐる。即ち《何故に存在するものが到るところで優位を持ち、すべての『ある』ということをそれ自身で要求してゐるのに對して、存在するものではないもの、つまり『存在』そのもののように理解される『無』は、忘れられてゐるのか。Woher kommt es, daß überall Seiendes den Vorrang hat und jegliches „ist“ für sich beansprucht, während das, was nicht ein Seiendes ist, das so verstandene Nichts als das Sein selbst, vergessen bleibt?》と云ふわけである。ことに於いても早や、この問いの意味は疑いもなく明かである。即ちそれは《何故（Warum）一般に存在するものがあつて（ist überhaupt Seiendes）、むしろ『無』は、なるのか（und nicht vielmehr Nichts?）》と云ふ風に、むしろ逐語的に、且つ又《Nichts》の方にこそ力點をこめて問いかけてゐるのであり、かくしてこの問いの眞意は、『無』を單に「何もない」こととして看過したり、そのことによつて同時に又、あたかも『無』であるような『存在』そのものをも、實は只漠然と片付けてしまつていた

りするような一般の考え方に、むしろ斷乎たる疑問を呈するということにあるのだと理解することが出来る。

(一) Was ist Metaphysik? S. 21.

實にこのような意味に於いて、即ち「何故に……むしろ『無』はないのか。」と問ひかけることによつて、この問ひはかえつて『存在』の問題への端的なる呼びかけとなつてゐるのである。『無』が實は「何もない」こととしてではなく、かえつて意外にも「『存在』そのもの」のように理解される『無』として設定されているからである。それ故に又かく問ひかけることによつてこの問ひは、「何故に……ともかく何かがあるのか。」といつたような、かの直接的な、従つて又それだけではかなり無方向な問ひ方に比べて、それ自身同じく『存在』への問ひかけとして、既に問ひの中に或る意味で答えを、少くとも答えへの或る限定された方向を含んでゐるわけであり、かくしてのみこゝに言う『存在』の問題は、眞にその有効適切な端緒を得ることにもなるのである。『存在』を求めてむしろ『無』に問ひかけるといふ、この一見逆説的な問題設定の意味は、きわめて重要であると言わなければならない。何故ならばこゝにこそ吾々は、ハイデッガーに於ける『存在』の問題の獨自性の本質を見ることが出来るからである。——あることは併しこの點について、『存在』と『無』とがあたかも表裏一枚をなすといつたようなこの關係は、たとえば既にヘーゲルによつても指摘されているものであると考えられるかもしれない。併しながら言うまでもなくヘーゲルは、純粹の『存在』と純粹の『無』とが、その無規定性・無媒介性に於いて實は一つであるといふことを指摘しているだけであつて、その意味では謂わば、只單に兩者の論理的・消極的な同一關係をとらえてゐるに過ぎず、一方これに對してハイデッガーは、『存在』の深遠な、而も未だ解明せられていない本質を……『無』が吾々に送りつける⁽²⁾と語つてゐるように、むしろ明らかに兩者の實在的・積極的な關係にこそ着目してゐるのである。

(一) 《Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe.》(Wissenschaft der Logik, I. Buch, WW, III, S. 74)

——Vgl. Was ist Metaphysik? S. 36.

(二) Was ist Metaphysik? S. 41.

(一)

さてそこで、『存在』と『無』とのそのような關係とは一體如何なるものであるのか。又そのような關係に於いて、『存在』とは、『無』とは、はたして何であるのか。——結局はすべての考察が、いずれ只この一點に歸着せねばならないわけであるけれども、こゝで今暫く吾々は、直ちにそのような問題の結論に急ぐことをひかえて、もう少し違つた觀點から、ハイデッガーに於けるこの問題そのものの意味について検討してみよう。實はそうすることによつてのみこの問題は、始めてその具體的な全貌を、やがて徐々に開けゆくであらうペルスペクティヴの中に現わして來ることにもなるのである。

そも／＼ハイデッガーに於いては、何故にかゝる問題が問題とならなければならないか、言いかえれば、こんな風に全く獨自なる意味に於いて『存在』が問われ、而もそれが『無』を通してこそ問われなければならないというのは、そも／＼彼の如何なる思慕的關心と、同時に又如何なる基礎經驗とに基づいてであるのか、ということである。——この疑問を解くところの鍵は、既にかの《形而上學の Grundfrage》そのものの中に含まれているとも言ふことが出来る。何故ならばそれは、《何故一般に存在するものがあつて、むしろ『無』はないのか。》と問ひかけることに於いて、實は言外に或る極端なる經驗をほのめかしていると考えられるからである。即ちそれは、一般に存在するものが『ある』ということ——そのことの根據・意味・確實性などが今や必ずしも自明ではなく、一方これに反して、普通に「何もない」ことであるに過ぎないと見なされるところの『無』が、實は意外にもあるのだというような經驗を、謂わば一つの反語的な表現で以て言ひ現わしているものと理解されるのである。確かにかく解するならば、この問ひによつて提起されるところの『存在』と『無』の問題の必然性は、明らかにより具體的にとらえられることとなる。併しながら、かゝる解釋がはたして正しいものであるかどうかということは、この問ひのこの表現を吟味することだけ

からは容易に定められることではない。むしろ吾々は、はたしてこのような経験が、眞にハイデッガー哲學そのものの基礎経験として存するものであるかどうか、あるいは又そのような経験に對して、はたして彼は第一義の思索的關係を寄せているのかどうかということを、彼自身の他のテキストによつてこそ檢證しなければならぬわけである。

この問題は、主としてハイデッガーの近著に於いて、特にその獨自なる「近代批判」に當る部分について、考察せられるべき問題であらう。結論を先に言うならば、存在するものの『存在』がもはや決して自明のことではなく、それ故にむしろ『無』こそが問題なのであるというようなこの状態を、ハイデッガーは明らかに「近代」の運命として経験しているのであり、そこでこの運命を精神的に理解し批判し克服しようという立場から、彼に於ける『存在』と『無』の問題は、最も原理的であると同時に又最も現實的な、從つて眞に第一義的な哲學の根本問題となつてゐるのである。——普通一般に「近代性」の本質は、何よりも先ず中世的な教會の權威からの人間の解放ということにあると考えられる。併しながらこの見方は、ハイデッガーによれば原理的な不徹底であると見なされるであらう。何故ならば、「近代性」の本質を問題にするに當つて決定的なことは、人間がそれ以前の諸制約から解放されて自己自身になつたということではなく、むしろ人間が「主觀」乃至は「主體」Subjekt となることに於て、そもく人間の本質が變つたということこそある（*von*）からである。Subject とうこの概念は、まぎれもなくその第一義に從つて、即ちその *broteschenov*, subjectum という概念からの語原的な由來のまゝに理解されなければならない。つまり謂わば、*へ*すべての存在するものをその『存在』と『眞理』のあり方に關して基礎づけるところのもの（*sein*）、即ち一切の subjectum に人間がなつたこと、正にそのことこそが「近代性」の本質を決定するところなのである。ところで一方、こんな風に一切の subjectum であるべきものが、人間の「主觀」乃至は「主體」Subject として定着されることに於いて、存在するものの全體は直ちに Subject に對する Objekt「客觀」乃至は「客體」となり、言いかえれば人間が自分の前に置き、あるいは又自分の方へ向けて置くところの「表象」Vorstellen もしくは「生産」Her-

stellen の「対象」となり、更に言えばむしろ、そのような「対象」である限りに於いてのみ存在するものだということにさへなる。それ程にまで人間は、一切の存在するものを「対象」化し、かくしてそれを支配するわけである。いわゆる巨視的世界から微視的世界に到るまで、人間の「主観」の「対象」化の領域は今やほとんど無制限であるかのように思われる。へ……一切の「主體」としての人間の本質には、可能なる「対象」化の領域と、従つて又「対象」化についての決定の權利との、絶対の無制限ということが屬しているのである。^(c)」

(1)・(a) Die Zeit des Weltbildes (Holzwege), S. 81.

(c) a. a. O., S. 101.

併しながらこゝで斷乎として注意しなければならないのは、「対象」化というこの Subjekt の支配が、はたしてどこまで絶対のものであり得るのだろうかということである。今日その支配の擴大は、一見したところどれ程無制限であるらしく見えるにもせよ、あるいはむしろそれが、常に無制限であろうと努めれば努める程、要するにそれは只、一切の存在するものを支配しつくそうとする努力に他ならないのであつて、そも／＼そのような Subjekt の努力によつては如何にしても「対象」化されないもの、謂わば Subjekt の「対象」化そのものに對して絶対の限界外にあるようなものが、およそ一切の存在するもの、他に、はたして残らないであろうかということである。言うまでもなくそこには、如何なる意味に於いても「対象」として存在するものではないもの、従つてむしろ存在するものそれ自身、の『存在』ということが残されている。言いかえれば Subjekt は、一切を自己の「対象」として獲得しようとするものであることに於いて、實は只、たか／＼「対象」であるに過ぎないようなものにのみ自己を制限することとなつていたのである。その限り又 Subjekt は、一切の存在するもの、他に、なお何かが残されているなどということを、おそらくは眞に氣付くことさえも出来ないであろう。かくして今や近代的人間は「表象」の「主観」もしくは「生産」の「主體」としては、ほとんど無制限に存在するものを支配し得ることとなつた代りに、そも／＼そのような存在するもの、それ

自身の『存在』とは何かという、實はこの最も根本的な見地をば、かゝる Subjekt—Objekt の關係の中には所詮入り込むことが出来ないもの、というよりもむしろ、あえてその必要さえないものとして、いつの間にか見捨てゝしまゝ、忘れてしまつていたのである。

このことは併し、何も近代に於いて始めて現れた事態ではない。既に述べたように、アリストテレス以來の如何なる形而上學といえども、存在するものそれ自身、の『存在』ということを通じて眞に自覺したことはなかつたのである。にもかゝらず、特に近代の本質的な現象として、この事態はますます決定的になつたわけであり、のみならず正にそのことこそが、『近代性』そのものの最も根本的な特質をなしていると考えられるのである。もちろんこの事態は、その本質的な意味に於いては『存在』の忘却、ということであるとはいへ、そんな風に只全くネガティヴなものであると思はれるわけではない。たとえば近代の最も目ざましい成果であると考えられるところの、自然科学の隆盛及び資本主義の繁榮といふことは、およそ存在するものそれ自身、の『存在』をば、人間の『表象』及び『生産』の『對象』たること、Gegenständlichkeit とすり代えて來た歴史の、從つて確かに『存在』忘却の一つの豊かなる結實であると言ふことが出来る。併しながらそれにもかゝらず、このような『存在』忘却の支配がもはや限界に達したという徴候は、前世紀以來既に到るところに現われている。近代的人間の『表象』及び『生産』の『對象』と化した自然は、今やほとんど自然ではなく、從つても早や人間の友でない。人間でさえも一つの精妙な機械に他ならないか、さもなければ社會という一そう大きな機械の、一つの自由なき齒車であるに過ぎない。而もそのような人間が、相互に他の人間に對しては、いすれ單なる『表象』と『生産』の『對象』、更に言へば材料、手段と化し、愛の代りには憎しみが、さもなければ冷酷なる非情が常に優勢にならうとしている。すべては一體何のためにあるのか。又そも／＼それがある、ということさえ、はたしてどれ程の確實さを持ち得ることであるのか。——全くレヴィットも指摘している通り、十九世紀の發明にかゝる技術という新手段によつて、世界の支配と搾取とが狂氣じみた進展を續けているうち

に、並よりも多少繊細な頭を持つたヨーロッパ人の間には、一體何のために生きているのかわからないという意識、即ち精神的な最悪感が出来上つていた。⁽¹⁾のである。

(1) K・レグイット 柴田治三郎譯 《ヨーロッパのニヒリズム》四二頁。

正にこのような事態に着目して、ハイデッガーは次のように語っている。《故郷の喪失 Heimalosigkeit が世界の運命となつてゐる。従つてこの運命をば、存在史的に seinsgeschichtlich 思索することが必要なのである。⁽¹⁾》と。つまりハイデッガーは、ニイチェによつて告知された「ニヒリズムの到来」、マルクスが指摘した「人間の自己疎外」という、いわゆる「近代」ゆきづまりの現象を、端的に《故郷喪失》としてより切實に経験し、而もそれを存在史的に、言いかえれば『存在』そのものが自己を送りつける歴史という見地から、眞により本質的にとらえようとするのである。それが一體如何なる見方であるのかということは、も早や十分に明らかであらう。即ちこの《故郷喪失》ということは、存在するものそれ自身の『存在』が見捨てられてゐること Seinsverlassenheit にこそ基づくものであり、更に又これは、「人間が常に只あれこれの存在するもののみかゝらずつて、それら一切の存在するものを眞に存在するものたらしめてゐるところの」『存在』そのものは、只もう忘れられてゐること Seinsvergessenheit の現われなのである。《謂わば世界全體が『存在』の光を失つて色あせた影となり、人間は只影にのみつながらてその『存在理由』を知らず、而も大抵の場合、全く彼はかゝる致命的な無知に氣付いてさえない。これこそが正に《故郷喪失》なる近代の運命の本質なのであり、従つてその失われた《故郷》というのは、實は「神」でもなく「人間性」でもなく、むしろ「神」と「人間性」の今日の非運のより根柢的な原因ともなつたもの、即ちかの忘れられた『存在』そのものに他ならないのである。それ故にこそハイデッガーは、更に續けて次のように語つてゐる。《人間の本質的な故郷喪失に直面して、來るべき人間の運命が存在史的な思索に對して示される。即ち人間は、『存在』の眞理へと求めゆき、

ハイデッガーに於ける『存在』と『無』の問題

これを見出すべく出發することになるのである。》と。

(1) Über den Humanismus, S. 27.

(2) a. a. O., S. 26.

(3) 《無信仰は……「ヒリズム」の本質でも原因でもなく、むしろ常にその一つの結果であるに過ぎない。》(Nietzsches Wort, Gott ist tot. — Holzwege, S. 204.) とここでその《「ヒリズム」》とは、およそ一切の存在するものが、實は何ものでもない(nihil)ということの意味する。而も……すべてものがある、ということは「存在」にかゝつてゐるのだとすれば、「ヒリズム」の本質は、「存在」そのものが實は何ものでもない、ということにこそ存するわけである。》(a. a. O., S. 235.) 従つて逆に言えば、《「存在」の眞理からして始めて聖なるものの本質が考えられ、更にその聖なるものの本質からして、始めて「神」の本質も考えられることになる。》(Über den Humanismus, S. 236.) である。——「人間性」と「存在」の關係について、全く同様に理解することが出来る。

(4) Über den Humanismus, S. 28.

ところで一體、そのような「存在」の眞理を吾々はどこへ求めにゆき、どこに見出せばよいのであろうか。《これを見出すべく出發すること》が、明らかに《來るべき人間の運命》であるということを、そも／＼ハイデッガーは如何なる方向に見通し得てゐるのであろうか。今までのところ、「存在」の眞理についてのより進んだ見通しとして、これ以上積極的なことはどこにも語られていないように思われる。にもかゝらず吾々は、ともかく／＼これを見出すべく出發し《なければならぬ》《運命》にあるのであり、單にそのような《運命》のみが豫見されてゐるのだとするならば、實は他ならぬこの《運命》そのものの中にこそ、言いかえれば「存在」の眞理をかくも必要とする今日の窮狀 Not の中にこそ、正にこのような《出發》への必然性 Notwendigkeit と、のみならず又それをなすための手が、いりさえもが、既に何等かの形で含まれてゐるのではないだろうか。——確かにハイデッガーは《人間の本質的な故郷喪失に直面して》《只併し《存在史的な思索に對して》、この《來るべき人間の運命》が示されるのだと語つてゐる。

このことは一體何を意味するのか。吾々は既にこの事態を、正しくその存在史的な意味に於いて考察した筈である。即ちこの事態の眞因は、明らかに『存在』忘却という「近代性」の本質的缺陷の内にあるのだと指摘された。疑いもなくこれは、一つの存在史的な規定ではある。併しながら一方又この規定は、『故郷喪失』という謂わば一つの缺如的な事態を、只その事態の缺如的な意味のまゝに、つまり只單に『存在』忘却として言い現わしているだけのことである。従つてそれは、おのずからこの事態の存在史的な意味を、單にネガティヴに規定するという結果にしかならなかつた。そこで吾々は今一度この事態に直面して、その存在史的な意味如何を更に深く追求することに於いて、實はそのポジティヴな反面が見のがされてはいないかと問うのである。一體併し、『故郷喪失』というこの缺如的な事態に對して、更にそのポジティヴな意味を問うということがどうして出来るのか。言うまでもなくそれは、確かに缺如しているものは『故郷』であり、より本質的には『存在』であるにもせよ、それが缺如しているという事態そのものは決して缺如しているのではなく、それどころか今や拒否することの出来ない『世界の運命』として現存し、多かれ少なかれ人間を脅かしながら、それ自身ポジティヴに何ものかを語りかけているからである。だとすれば吾々は、この事態に於いて何が本質的に缺如しているのかということから、むしろそのような缺如態そのものに、更に言えば、それが今や如何にして拒否することの出来ない現實となつていいのかということに、進んで目を轉じなければならぬのである。

吾々が好むと好まざるとにかゝらず、も早や『故郷喪失』は『人間の本質的な運命である。そのことに於いて人間は、あるいは自覺的に、又あるいはそれと知ることなく、併しながら確かに或る本質的な「不安」におちいつている。そしてそのような「不安」の中で、明らかに彼は、謂わば失われてネガティヴな意味しか持たなくなつた『故郷』の代りに、より適切にはむしろ、正しくその『故郷喪失』という事態そのものの底に、實は何ものかがポジティヴに生起しているのだということを經驗している。拒否することが出来ないもの、人間をそのような「不安」におと

しいれているものは、正にこれなのである。——一體それは何であるのか。存在するものの意味では何ものでもない。むしろ端的に存在するものではないもの、一切の存在するものに對立するものである。にもかゝらずそれは、疑いもなくそこに生起しているものでなければならぬ。一體併し何が生起しているのか。何ものも生起しているのではない。併しながら實は、正にその「何ものも……ない」ということこそが生起しているではないか。かくしてこゝに生起しているものとして指摘されるのは、《故郷喪失》というかゝる缺如的な事態そのものの實在的な本體、言いかえれば、歸るべき《故郷》がない、頼るべき何ものもないといった「不安」の本質的な根源であるようなもの、即ち存在史的に言へば『無』の現成——『無』がむしろあるのだということに他ならないのである。

普通の考え方からすれば最もネガティヴなもの、それが併しながらポジティヴに生起しているのだという、かゝる本質的な『無』の告知は、明らかにかの《故郷喪失》なる近代の運命に於いて、そのポジティヴな存在史的意味として求められていたものに違ひないであろう。このことは決して逆説ではない。何故ならば『無』の経験は、それが拒否することの出来ない経験である限り確かにポジティヴなものであるというばかりではなく、むしろ更に、それが正しく本質的な『無』の告知として経験されているものであるならば、必ずやより内容的にポジティヴな意味を、それ自身の内に含んでいる筈であると考えられるからである。即ち本質的な『無』の経験は、實は『無』が、『無』そのもののこそがポジティヴなものであるという、まことに驚くべき『無』の理解を成り立たせるのである。というのは、始めに約束されたように、《人間の本質的な故郷喪失に直面して》、かえつて《來るべき人間の運命》が示される、言いかえればそこからして、始めて《『存在』の眞理へ》の飛躍が可能となるということが、正に《故郷喪失》を本質的な『無』の告知として経験することに於いて、のみならず又かゝる本質的な『無』の経験そのものの展開として、始めて眞に成就されることにもなるからである。——このことをハイデッガーは、『無』の「不安」についての次のような論理——心理的分析によつて證明している。

先ず始めに、『無』の「不安」とはそも／＼何であるのか。吾々が「不安である」と言う時、一體併し何が不安であるのか、それを吾々は明らかに語ることが出来ない。只何ということなく、全體としてそうなのである。つまり吾々は「不安」の中で、すべてのものと吾々自身とが、一様に何か或るよそ／＼しさ、更に言えば頼りなさ、一種のどうでもよいものとする感じ *eine Gleichgültigkeit* の中に沈んでゆくを経験する。謂わばすべての存在するものがひき下がって *wegdrücken* しまつて、確かにこれだというようなもの、《吾々にとつて支えになるようなものは何に残らない。残るのは只、この「何も……ない」ということとそれのことだけであり、存在するものがすべり落ちて *entgleiten* しまつてところでは、むしろこのことのみが吾々をおそうのである。》「不安」の状態が過ぎ去つた後で、確かに吾々はこんな風に語らねばならないであらう。「何が、又何のために吾々は不安であつたのか。本當はそんなものは何もなかつたのだ。」と。《實際は併し、『無』が、『無』そのもののこそがそこにあつたのである。》——とここでこのような心理的経過を更によく検討してみると、「不安」によつてすべての存在するものが滅ぼされ、あるいは全く否定せられ、かくしても早や何ものもない、つまり『無』のみが残るといつたことがそこに起つてゐるのではない。『無』は決して如何なる存在するものでもない。従つてそれは、謂わば存在するものの全體と並んで、それと入れかわりに生起するといふものではあり得ない。むしろ『無』は、「不安」に於いてすべり落ちて行くところのすべての存在するものと共に、あくまでもそのような存在するものの全體の中で告知されているのである。『無』の「不安」は、かえつて吾々をそこに呪縛する。言いかえれば吾々は、頼るべき何ものもないという『無』の経験そのものの中で、實はかえつてそのようなものとしての存在するものの全體に、改めて切實に出遇つてゐる。更に言えばそれが、ともかくも併しあるのだという事實に、始めて痛切に氣が付いてゐる。このことは一見、『無』の経験の不徹底な逡巡、認識のあいまいさに基づくところのこの経験そのものの動搖であると考えられるかもしれない。併しながら實はこゝにこそ、『無』の経験の本質的な意味と、従つて又『無』そのものの本質とが現われているのである。疑い

もなく吾々をかゝる逡巡と動搖におとし入れているものは、正にこの『無』の「不安」そのものであり、従つてそのような『無』の告知は、それ自身本質的に二義的なものであるのだと理解しなければならない。かくして『無』の本質は、《すべり落ちて行くところの存在するものの全體を、全體としてつき離しながらさし示していること die im Ganzen abweisende Verweisung auf das entgleitende Seiende im Ganzen》⁽²⁾として定義せられ、これをハイデッガーは、單に二義的な「否定」Verneinungや「絶滅」Vernichtungから區別し、⁽³⁾「無化」Nichtungと呼ぶのである。

(1) Was ist Metaphysik?, S. 29.

(2) a. a. O., S. 30.

(3) a. a. O., S. 31.

ところでこの『無化』という表現は、『無』の告知のかゝる本質的な二義性と共に、むしろそのような二義的告知を可能ならしめるところの根源として、更にもう一つ決定的な『無』の意味があることを語っている。即ちそれは、『無化』とすることが『無』それ自身の働きであること、言いかえれば、否と言ひ verneinen 絶無にする vernichten⁽¹⁾とらつたような「主體」の働きに由來するものではないこと、つまり明らかに《『無』そのものが『無化』する nichten⁽¹⁾》のだということである。普通一般の考え方からすれば、即ち先に述べたような近代「主體」の立場からすれば、もつばら「對象」として存在するもののみが實在するのであつて、『無』はたかゞ否定もしくは絶滅とらう「主體」の働きの結果であり、あるいはむしろその結果の單に論理的な規定であり、さもないれば全く何もなしのことであるに過ぎなかつた。然るにその『無』が、『無』そのものが『無化』として生起している時、一體それでもなお、「對象」的に存在するもののみがあるのだと言ひ得るのかどうか。又そも／＼「對象」的に存在するものがある、ということさえ、はたしてそれ程に確實自明のことであり得るのかどうか（はたしてそれが「對象」である限りに

於いてのみ、又確かに「対象」として見えている通りに、あるものなのかどうか。——明らかに吾々は、一切を「対象」化すると自負するところの「主體」の立場そのものが、實はこゝに於いて或る根本的な動搖を経験しているのだと知らなければならぬ。「無」の経験が「不安」という気分の中で起こるのは、本質的には正にこのためであると考えられる。

(I) Was ist Metaphysik?, S. 31.

併しながらそれ故にこそ一方又、かゝるものとして「無」が「無化」する時、即ちそれが《存在するもの》の全體を、全體としてつき離しながらさし示す時、そこにさし示されているところの存在するもの全體は、明らかにも早や如何なる意味に於いても「主體」の「対象」ではないようなもの、むしろ吾々が無自覺に一切の「主體」であることを自負している限り、そのことによつて常に既に見捨てられていたところのその當のもの、言いかえれば今やこの立場そのものの根本的な動搖と共に、實は始めて吾々に開示されているものであるのだと氣付かなければならない。即ちこゝに於いて始めて存在するもの全體が、《これまで隠されていたその全く見馴れない姿を以て》、つまり吾々の「表象」もしくは「生産」の單なる「対象」としてではなく、まぎれもなくそれ自身の『存在』に於いて、従つて正に字義通りに存在するものとして出遇われることになるのである。《「不安」の『無』の明るい夜の中で、始めて存在するものそのものの根源的な開示が成り立つ。即ちこゝで始めて存在するものは、それ自身正しく存在するものであつて——『無』ではないのだと云うことを開示される。》だとすれば《吾々は『無』に於いて、むしろすべての存在するものに存在する、という保證を興えるものの廣大さをこそ経験すべく、もつぱら只そのことをのみ心がけなければならぬ》わけであろう。最も端的なる表現を用いるならば、『無』についてのかの古代哲學の根本命題——*ex nihilo nihil fit.* —と云うことにあえて反對して、むしろハイデッガーは《*ex nihilo omne ens qua ens fit.*》⁽⁴⁾だとさえ極言するのである。

(1)・(a) Was ist Metaphysik?, S. 31.

(c) a. a. O., S. 41.

(4) a. a. O., S. 36.

(三)

要するにハイデッガーに於いては、「無」と「存在」との関係が、謂わば「光」に對する「影」のようなものとして考えられているわけである。今日常普通の考え方は、「影」に於いて全き「光」の否定を、さもなければ單に「光」の缺如を見る。併しながら實際は、「影」とは隠れたる發「光」のまぎれもない、只併しそれと見きわめがたい證據なのである。《「光」のないところには「影」も又あり得ない。それ故に「影」は、かえつてその背後にある「光」を暗示するものであり、「光」の中にあつて而も「光」の何たるかを知らないものに對しては、むしろ唯一の「光」の告知であるとさえ考えられるのである。——「無」も又「存在」に對して、正しくこの通りの關係にあるものと理解することが出来る。即ち今日常普通の考え方は、「無」に於いて全き「存在」の否定を、さもなければ單に「存在」の缺如を見る。併しながら實際は、「無」とは隠れたる（見捨てられ、忘れられたる）「存在」のまぎれもない、只併しそれと見きわめがたい證據なのである。《という風に。確かに「無」は、決して只單に「何もない」ことではあり得ない。只單に「何もない」というような全き缺如態を、どうして又何かがないこととして、即ち明らかに「無」の告知として經驗することが出来るのか。ごく一般的に考えてみても、疑いもなく何かがないという經驗は、常に只それがどこかにある筈だという豫測、さもなければそれがかつてはあつたという記憶に基づいてのみ起る。何等かの意味であるべきものだからこそ、ないと氣付かれもするのである。而も大抵の場合、あるべきものが只あるというだけでは、正にそれがある、ということそのことの本質的な意味、即ちそのものの「存在」ということは、謂わば

餘りにも自明のこととして、そのためにかえつて深く氣付かれていないのが普通である。そこでむしろあるべきものがない、ことによつてこそ、實は始めてそれがある、筈たということ、あるいは少なくともかつてはあつたのだということとも切實に經驗せられるのであり、かくしてもがあることに於いてかえつて忘れられていたそのものの『存在』ということが、むしろそれのないことによつて、つまりそのものの『無』に於いて、始めて本質的に開示されることにもなるうというものである。《『存在』の深遠な、而も未だ説明せられていない本質を……『無』が吾々に送りつける》のである。

(1) Die Zeit des Weltbildes (Holwege), S. 104.

そこで更に進んで、そも／＼そのような『存在』の本質、言いかえれば『存在』の眞理とは、はたして如何なるものであり得るのだろうか。何よりも先ず明らかなことは、『存在』の眞理 *ägyptisch, Unverborgenheit* が、常にその都度の『存在』忘却のヴェール (Verborgenheit) を破つて、謂わば或るネガティヴなるもの (Un)——存在史的に言えば要するに『無』——の告知としてのみ、開示されるものであるということである。このことは一面、『存在』の眞理に對する人間のいわゆる認識能力の、或る本質的な限界ということを示すものでもあると同時に、又他の一面、そも／＼そのような『存在』の眞理そのものが、實は一つの決定的な限定を受けているのだということを意味している。即ちそれは『存在』の眞理が、《決して何等かの抽象的普遍性を持つた空虚なる「一般者」ではなく、むしろ吾々が『存在』と呼ぶところの……ものについて、その都度、一回的にその意味があらわにされるべき歴史の、謂わばそれ自身やゝもすれば隠れがちな、*sich verbergend*「唯一者」なのである。》ということである。言いかえればそれは、いわゆる「意識一般」の普遍的・恒常的な認識内容としてよりも、むしろ個別的・一回的に自己を送りつける *sich schicken* ところのもの、従つてそれ自身勝義に歴史的なるものとして理解されなければならぬ。これをしもハイデッガーは、彼自身の新しい、そして又まことに獨自なる用語法によつて、『存在』の「歴史」*Geschick des*

Seins と呼ぶわけである。かくして『存在』の眞理は、正にそれが「歴運」としてあることの内にこそ要約される。《そも／＼「ものがある」ということは、『存在』の「歴運」として「即ち『存在』そのものが自己を送りつけることとして」こそ存するのである。……『存在』が「歴運」に達するのは、正に只それが、『存在』そのものが、自己を興えるということに於いてである。このことは併し、眞にこの「歴運」ということにふさわしく考えるならば、むしろそれが、自己を興え而も同時に自己を興えないものであるということに他ならない。》『存在』そのものが自己を興えるということは、決していさゝかでも自己を委ねるというようなことを意味するのではなく、言いかえればそれが自己を興えるか興えないか、自己を送りつけるか送りつけないかということは、もつぱら只『存在』そのものと、その「歴運」とにのみかゝつてゐることであるからである。『存在』の眞理 Unverborgenheit が、それ自身而も sich verbergend なものであると云う限定を受けてゐるのは、本質的には正にこのためであると考えられる。

(1) Vom Wesen der Wahrheit, S. 25.

(2) Über den Humanismus, S. 23.

このことは併し言いかえるならば、『存在』の眞理への思索を發動させるべきものが、全く只『存在』そのもののみであるのだということに他ならない。即ち《「先ず以て」『存在』の歴史があり、かゝる歴史へと考え到るべき思索は、只その歴史そのものから生起して、むしろそれに屬するのである。》と考えられるわけである。明らかにこゝには、既に種々なる研究によつてしば／＼指摘されているように、『存在』とそれを求めるものとの關係ということに關して、實は或る根本的な考え方の轉換がなされているのである。というのはかつて《存在と時間》に於いて、確かにハイデッガーは『存在』の問題をば、そも／＼そのような問題を持つことが出来る唯一の存在者としての「人間」から、更には又そのような「人間」の最も特色的な存在構造としての『存在』了解 Seinsverständnis と云ふことから、謂わばどこまでも内在的に基礎づけようとした。彼はまさにもなく次のように語つてゐる。《もとより只人間の「現

存在」Dasein がある限りに於いて、言いかえれば『存在』了解の存在的可能性がある限りに於いてのみ、『存在』はあるのである⁽²⁾』と。ところが正にこの同じ命題が、近著に於いては全く違つた意味で以て引用されることになるのである。《……Dasein がある限りに於いてのみ、『存在』はあるのだと言われたこと。……もとよりその通りである。實は併しこれは、只單に『存在』の「明るみ」Lichtung が生起する限りに於いてのみ、『存在』は人間に渡されるのであるということを意味している。而もこの Da ということ、言いかえれば『存在』の真理そのものであるようなこの「明るみ」が生起するのは、全く只『存在』そのものが自己を送りつけることとしてこそあるのである⁽³⁾』と。疑いもなくこの二つのテキストに於いては、謂わば『存在』と『存在』了解との關係が全く逆轉されているわけである。而もこの場合それ／＼に於いて、そのような『存在』と『存在』了解との關係を言い現わしているものは、端的に『Dasein』という表現に他ならないのであるから、おそらくはこゝで容易に氣付かれるであらうことは、正にその『Dasein』という表現そのものの意味が、實は最近のハイデッガーに於いては根本的に轉換されているのだということである。確かにハイデッガー自身が、かゝる轉換を承認しているように思われる。只併し彼は、彼自身としてはどこまでもそれを統一的に説明しようとして、次のように語つてゐるのである。《人間の本質に對する『存在』の關係と、同様に又『存在』そのものの開示性（“Da”とすること）に對する人間の本質的な關係とを、同時に而も一語で、以て言ひ當てるために、……そも／＼この“Dasein”という名辭は選ばれたのである⁽⁴⁾』と。

(1) Über den Humanismus, S. 23.

(2) Sein und Zeit, S. 212.

(3) Über den Humanismus, S. 24.

(4) Was ist Metaphysik?, S. 13.——言うまでもなく前者が最近の考え方、後者は以前の考え方である。併しながらそも／＼

このような説明の仕方そのものは、むしろそれ自身最近の立場に屬するものである。純粹に以前の考え方に従うならば、『Dasein』とは、既にそれが存在するというところに於いて、正にこの『存在』そのものに了解的に關わつてゐるとこ

ハイデッガーに於ける『存在』と『無』の問題

るの存在者なのである。》(Sein und Zeit, S. 53) ということになる。

更に又《Dasein》の本質規定についてのかゝる轉換は、正しく人々がハイデッガー哲學そのものの「轉換」として、多くの場合もつばら批判的に指摘しているところのことから、即ち彼がも早や、彼のいわゆる質・存・論・的・な・existential方法によつて考えてはいないとか、そのためにかつては明らかに豫見されていた「存在」そのものの意味——「時間性」の分析ということが放棄されてしまつたとか、つまり言いかえれば彼は、人間存在の有限性についての深刻な反省を見失つてしまつたのだとか、要するにそんな風に言われるところのいくつかの事態に對して、謂わばその原理的な基礎をなすものである。このようないわゆる「轉換」の是非如何ということについては、こゝでは暫く問わないこととして、ともかく併しこれらの事態を必然的に導いたものは、要するにハイデッガー自身の思索的關心の中で、『存在』了解もしくは『存在』了解を通しての存在ということから、むしろ端的に『存在』そのものへと、謂わば本質的なコンヴァージョンが行われたことに他ならないのである。而も更に、そも／＼そのようなコンヴァージョンを可能且つ必然ならしめたものは何かと言えば、明らかにそれは、先に述べたような『無』の思索——『無』の告知についての本質的な経験と、それを通して始めて本質的に開示される『存在』そのものへの飛躍ということであつた。つまりハイデッガーに於いて、そのいわゆる「轉換」の決定的な轉換點となつたものは、正にその獨自なる『無』の哲學そのものに他ならなかつたのである。

そこで最後に、今一度『無』について考えてみよう。——確かにこんな風に決定的な役割りを果たした後で、併しながら『無』は一體どこに落着くべきであるのだろうか。『存在』そのものを明らかに『存在』そのものとして告知し得たならば、『無』そのものも又、ふた／＼『無』そのものに返るのであるか。それともむしろ、始めに示されたような『無』と『存在』との實在的な關係ということは、こんな風にしてそれが正しく成就された後までも、なお且つ何等かの意味を持ち続けることが出来るのであろうか。一見したところ近著——《形而上學とは何か》の第一版(一九二九)

以後のもの——に於いては、『無』そのものを主題とするところの考察が、も早やほとんど稀にしか語られていないように思われる。このことは併し、『無』の問題が只單に『無』の問題として、完結したことを意味するのではない。確かに問題の中心は、『無』から『存在』へと移行したわけであるけれども、而もそのことによつて『無』は、決して只單に過ぎ去つた問題となり、從つて謂わば『存在』の問題の外へしめ出されて、それ自身どこまでも只『無』の問題として残されているのではない。むしろこのことは、『無』の問題が眞に『存在』の問題の中にとり込まれ、從つても早や『無』の問題としては、なおもあえて問題にする必要がなくなつたということなのである。實際ハイデッガーは、『無』についての今や數少ない發言の中の一つに於いて、明らかに次のように語っている。《『無』は決して「何もなし」ことではない。と言つても又それは、「對象」の意味に於ける「何ものか」であるわけでもない。むしろそれは『存在』そのもの——人間が眞に「主體」としての自己を克服し、從つても早や存在するものを「客體」として表象することがなくなる時には、確かにその眞理を與えられることにもなるところの、『存在』そのものである。》と。つまりこゝでは、『無』と『存在』との關係が、も早やかの「影」と「光」との關係以上のものとして考へられている。即ち『無』は、只單に『存在』の「影」、言いかえれば『存在』の證據、從つて又『存在』への手引きや入り口などであるよりも、むしろそれ自身、或る制限された狀況——人間が未だなお「主體」であり、從つて存在するものは只單に「客體」として表象されているに過ぎないという——のもとでの、つまり謂わば『存在』忘却という限界の範圍内の、『存在』そのものであると理解される。『無』を通して『存在』へという思索の道が、かくして更に、『無』そのものを『存在』そのものへともたすところまで徹底されるのである。

(1) Die Zeit des Weltbildes (Holwege), S. 104.

併しながら、こゝで更に十分注意しなければならないことは、決して吾々の理解の順序が、そのまゝ直ちに實在の

順序ではないということである。というのは、決して先ず始めに『無』があつて、然る後にそれが『存在』そのものへと導くのではなく、むしろそのような『無』の生起そのものが、實は他ならぬ『存在』そのものにこそ由來するのだということである。『無』が實は『存在』そのものであるということのより深い意味は、正しくこのことでなければならぬ。何故ならば『無』は、それ自身眞に『存在』そのものであると理解されるような『無』であることが出来るためには、先に述べたように『存在』するものの全體を、全體としてつき離しながらさし示すところの『無化』でなければならず、而もこの『無化』ということは、謂わば人間の『現存在』——「吾・思う」ego cogitoの「主觀性」として考えられる限りでの——に於いてではなく、むしろ只『存在』そのものに於いてこそ現成するものであるからである。『無』が實は、或る制限された状況のもとでの『存在』そのものであると理解されるのは、そんな風に制限された状況のもとに於いては、『存在』は只『無化』としてのみ自己を送りつける、併しながら『無化』としてではあつても、ともかくそのように自己を送りつけることが先ずあるからである。要するに『存在』が、『存在』として、『無化』するものであつて、言いかえればこんな風に『存在』に於いて、『無化』するところのものが、それが、筆者（ハイデッガー）が『無』と呼ぶところのものの本質に他ならないのである。——かくしても早や全き意味に於いて、『無』そのものが正しく『存在』そのものであるということになる。併しながらはたして眞にかく観することが出来るとすれば、そのことによつて『無』は、も早や『無』として、は越えられてしまうことになるわけである。何故ならば確かに『無』が『無化』することの本質には、『存在』するものの全體を、全體としてつき離しながらさし示すといつたかの『二義性』が、正にそのような『二義性』に基づくところの逡巡・動搖の経験と共に屬している筈であり、これに對して併し『無』を『存在』と観することは、明らかにかゝる『二義性』をこそ克服せんとするものであるからである。『無』の哲學が、決してそれ自身普通に考えられるように『二義性』ではなく、むしろ『ニヒリズム』の克服であるべきことを、ハイデッガーは標榜しているのである。

(1)・(a)・(c) Über den Humanismus, S. 44.

☆

ハイデッガーに於ける『存在』と『無』の問題に關連して、更にいくつかの本質的な問題、たとえば「自由」の問題、「質存」の問題、「歴史性」の問題、「ニヒリズム」の問題などが、その獨自なる意味に従つてより深く考察されるべきではあらうけれども、こゝでは只『存在』と『無』の問題だけを、出來得る限りそれ自身として理解せんと努めたわけである。

(了)

(筆者 大阪大學文學部「倫理學」助手兼分校講師)

前 號 目 次

グイシエーシカ哲學に 於ける句義説の立場	松尾 義海
キエルケゴールに 於ける信仰と倫理	東 專一郎

Academic scepticism. St. Augustine summarises here the scepticism of the Academic School into two points: (1) *nihil percipi posse*, and (2) *nulli rei debere assentire*, and in concluding his criticism he insists that knowledge is not something *probabile* as the Academicians teach, but consists in *scire* based upon *certitudo*. Thence he develops the epistemology of the Theory of the Two Worlds after the example of Plato. But in distinction from the case of Plato, the phenomenal world is for him not only *ὁρατά*, but also *natura creata* created by God *ex nihilo*. Plato explains the relation between the Ideas and the world of phenomena by means of the conception of participation, but if we look for anything corresponding to participation in the case of St. Augustine, it must be sought in *ecclesia*, *peccatum*, *gratia*, etc., these intermediating between God and creatures. Thus it is that in the theory of knowledge of St. Augustine the doctrine of *illuminatio* plays so important a part. St. Augustine excels Plato by far in his philosophy of belief, in spite of his being a Platonist in his theory of knowledge. His overcoming of scepticism was the way leading to his philosophy of belief.

The Problem of "Being" and "Nothing" in Martin Heidegger

By Masuo Tanaka

The uniqueness of the problem of "Being" (Sein) in Heidegger is concentrated in the point that the question: "Why is there any Being (Seiendes) at all—why not rather Nothing?" is to introduce the very problem of Being. We are to inquire first of "Nothing," and not of "Being", just because we have to think that "the unfathomable and unmanifest essence of Being is vouchsafed us by Nothing".

Being is something which we can never make an "object" in any sense of the word as against the "subject", and which, moreover, in

so far as we remain "subjects" against mere "objects", has already been abandoned for that very reason. But the overwhelming power of the negligence of this "Being"—the subject-object-ism in the modern thought—seems to have reached its limit, and we are all experiencing everywhere the "dread" (Angst) for "Nothing", for we are now feeling that the whole world, having lost the brilliance of "Being", is being, so to say, reduced to fading shadows, receding and slipping away from our grips, so that we have nothing to hold on left for us.

Really, however, it is in this "dread" for "Nothing", it is to be noted, that "Waht-is-in-totality" (Seiendes im Ganzen) seems to appear for the first time in its own "Being", not as "object" in whatsoever sense of the word as against the "subject". In brief, "Nothing" leads to the original "overtness" (Offenheit) of the neglected "Being", so that "Nothing", I dare say, is nothing but "Being" itself under a certain limited situation.