HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	ハイデッガーの思索とニヒリズムの轉回
Author(s)	細谷, 貞雄
Citation	北海道大學文學部紀要, 1, 9-35
Issue Date	1952
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33107
Type	departmental bulletin paper
File Information	1_P9-35.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

ハイデッガーの思索とニヒリズムの轉回

細谷貞雄

ハイデッガーの思索とニヒリズムの轉回

細谷貞雄

序　その後の著作活動の素描

Non vacant tempora, nec otiose voluntur per sensus nostros, faciunt in animo mira opera.
——Augustinus.

すでに久しく消息がとだえていたので、それが彼の側での沈默であるかのようにも傳へられ、そしてその背後の事情についてかれこれ取沙汰もなくはなかつたが、その後の彼の思索の在りかをたしかに言ひあてることは、いづれにせよかなりおぼつかないことになつていた。一九二九年に、あの不思議な聖寵に溢れるごとき無の白夜の中で、彼が死にたじろがぬ實存の決斷を說いて以來、かうして四分の一世紀は過ぎた。

事實は、敗戰前後の事情のために著書の出版が不可能になるまで、四一年以降四年間、毎年彼の書き物が印刷に付されていた。四九年に著述の公表が再開されるまでの沈默は、戰塵のいたすところである。それがなかつたとしたら、われわれが今ごろ、ハイデッガーの「近著」について語ることはなかつたであらう。といふのも、近ごろ新たな書卷に收められた多くの文章も、おもに三十年代の後半から四十年代にかけて成り、すでに少人數の集まりで發表されている。(註一)してみれば、三三年の不幸な講演・『ドイツ大學の自己主張』を、彼自身の意思にそつて著作目錄から取りはづすならば、彼の自發的沈默は三十年代の前半に限られていたわけである。それは比較的短い期間である。もともとからあまり多作な方でない彼のこととしてみれば、これはごく普通の小休止とも思はれるであらう。だが、それは空ろな休息ではなかつた、と私は想像する。これには、理由がある。

註　一　筆者が接しえた論文は、Hölderlin und das Wesen der Dichtung (36) 以後、Der Ursprung des Kunstwerkes (36), Die Zeit des Weltbildes (38), Platons Lehre von der Wahrheit (40), Hölderlins Hymne : Wie wenn am Feiertage (41), Hölderlins Gedicht : Andenken (43), Hölderlins Elegie : Heimkunft An die Verwandten (43), Hegels Begriff der Erfahrung (43), Nietzsches Wort : Gott ist tot (43), Vom Wesen der Wahrheit (43) Was ist Metaphysik? Nachwort (43), Wozu Dichter? (46), Der Spruch des Anaximanders (46). Ueber den Humanismus (46), Was ist Metaphysik? Einleitung (49), Vom Wesen des Grundes. Vorrede (50), Kant und das Problem der Metaphysik. Vorrede (51) である。括弧内の數字は、それぞれの成立時期、もしくはこれが確認されない場合は最初の發表年代を表はす。右の論文のうち、1, 5, 6, 7 は Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 2. Aufl. (51) に、2, 3, 8, 9, 12, 13 は Holzwege (50) に收められた頁付けで、10, 11, 14 は、いづれも四九年の版で、その他も Sein und Zeit (27) と Platons Lehre von der Wahrheit (47) 以外はすべてヴィットリオ・クロスターマンから出た新版によつて引用される。

一

それは何よりもまづ、彼の新しい文章からくる總體的な第一印象である。それらの言葉は、いままでとはことなる境涯から語り出されている。この印象には、何人も抵抗することができないと思ふ。文章の風格と思想の基調とのすみずみにまでゆき渡る何かが、そこに感知される。それは何といつても、『哲學及び現象學的研究年報』の雰圍氣ではないのである。かつて現象學は、事象そのものを開示する方法的な力として

發揮されていた。二十年代の著作では、この光の中で、自己の責任において言葉を創造する抱負と歡びとがかがやいていた。この現象學的探究の尖端はしかし、無の不安に接した。不安――この根本的氣分――に對應するものは、そこでは沈默であつた。しかるにいまや、「長く守られた沈默から、そしてその中で明るむ地平の愼しみ深い開明から、思索者の發語が到來する」と、『形而上學とは何か』の新版にそへた四三年の「後語」が、抑へがたい解放感を以つて書き記している。そこで發せられる言葉は、もはや不安を回避する空語ではないであらう。そこにはたらくものは、人間的な言語創造の歡ばしいたくみではないであらう。言葉ははかりがたく到來する。どこからか。それは、かつて眩める眼には無の夜として經驗されていた存在の意味の領域の深みからくる。無の夜は空虛ではない。それは、存在の意味が領する域、時あつて明るむ深々とした秘密の森である。その明るみを、重い愼しみをもつて待ちうけることが、沈默である。發語とは、その明るみを口授として書き取ることである。「思索者は存在を言ひ、詩人は聖なるものを名ざす」と、「後語」はつづけていふ（Was ist Metaphysik? Nachwort. S. 46.）。不安の夜は、神聖なる夜となる。そこで存在が明るむとき、聖なるものの到來が豫告されるとき、不安は祝祭の前夜の聖なる戰のきとなる。

三六年に講演・『ヘルダーリーンと詩の本質』を著はして、それにつづく一連のヘルダーリーン註解を、五つの大膽なテーゼで豫告したハイデッガーは、同時に彼が立ち入りはじめたこの新しい境涯を、みづから思索者的に開明しはじめた。四一年以降の相次ぐ出版の先頭に立つたものは、「さはれ今し、夜は明けんとす」の一行において絶頂に達するヘルダーリーンの亮々たる『讃歌』の註解であつた。やがて讃歌への追憶の境涯から、彼は哲學の運命へ思ひをめぐらす。翌年の『眞理についてのプラトンの教へ』は、かうして（Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, S. 114, Anm.）プラトンからニーチェにいたるヨーロッパの形而上學の在りかへ振りかへる。形而上學とは、すべてヨーロッパ的思索者たちの共同の運命である。その基調はいまや、ニヒリズムとして性格づけられる。プラトンからニーチェにいたるこの傳統に「從ふことは、眞理の本質を放棄することを意味する」（Platons Lehre von der Wahrheit, p. 51）。存在の明るみから放逐されることの謂である。プラトンがソクラテスに語らせる洞窟の比喩が再び語られる。壁面から解放されてふりかへりながら、洞窟内に燃える火のかがよひに眩んでもとへ戻つてゆく囚人の姿が描かれる。彼がその姿において思ひみているのは、なかんづくニーチェにおいて代表的に完成されるヨーロッパ的人間――ヨーロッパ的文化の勢力圏内へ引き入れられている近世的人間一般――の運命なのである。この解釋は、翌四三年に成つた『ヘーゲルの經驗概念』においてつらぬかれ、辯證法の背後に起つている秘密が指示され（Holzwege, S. 162 f.）、同年のニーチェ鎭魂曲・『「神は死せり」といふニーチェの言葉』においては、いたはり深いきびしさをもつて深いライト・モティーフの中へそそぎこまれる。やはり四三年に出版された『眞理の本質について』は、ヨーロッパ的哲學がその始めから耕しつづけてきた畑地を、「迷ひの國」と名づけるにいたる。形而上學としての西歐哲學によつて耕され、ひきつづきヨーロッパ文明を支へてきたこの畑地を「迷ひの國」として名ざすとき、彼の眼はその背景に、「形而上學の國のさくべからざる優越によつて、いままで未知の域にとどまらざるをえなかつた」古い荒畑を思ひやつているのである。「この畑をまづ豫感し、つぎに見出し、つぎにそれを耕すことが肝要である。この畑への一歩を踏み出す時が來た」（ibid., p. 194）。その歩みがたどる道は、いままで踏みかためられてきた哲學と文化の街道からみれば、未踏の繁みの中へ消えてゆく森の杣道のように見える。しかし文明の國を照射する日は、四六年のリルケ追悼文・『歌人は何しか歌ふ』が告げるように、「技術的に晝間に作りかへられてはいるが、實は世界の夜である。それは最も日

の短い日である。その日が來ると、やがてただひとつの果てしない冬が襲つてくる」(ibid., 272)。この技術の光は洞窟内の火であり、それは現代史において本質的に起りつつある事柄を照射するよりも、むしろそれを暗くかげらすのである。プラトン哲學とキリスト教的救濟史觀によつて準備された近世形而上學がこのように現代史の上に投げかけているかげりは、しかし「かくれた土地の上をかすめ過ぎる浮雲の影のごとくである」(ibid., S. 103)。

これらの言葉は、それらを語り出す思索の境涯が、傳統的なまた一般的な哲學のそれとことなることを明言を以つて告げるばかりでなく、二十年代末のハイデッガーその人の境涯からもいちじるしく離れてきたことを、印象的に感得させる。かつて「基礎存在論」の中に、實存哲學の擬態で阿ねるオントロギスムスの危險をかぎつけたヤスパース(Allgemeine Psychopathologie, 4.Aufl. 1946. S. 649.)が、今度は「存在史的思索」の中に形而上學的グノーシスの惡夢もしくは迷信を認知して、「實存哲學」から「理性哲學」へと警鐘を鳴らしている(Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit, 1950, S. 28, 40, 49 f.)。

大著・『存在と時間』の「前半」を『哲學及び現象學的研究年報』に發表し、溢れるばかりの研究者的エトスを以つて時代の運命に挑んだのは、三十代の青年形而上學者であつた。哲學そのものとしての「普遍的存在論」の根本問題の次元として「基礎存在論」もしくは「人間存在の形而上學」のテーマが展開され、その領域を方法的に征服する「解釋學的現象學」の大膽な構想が稀有の體系的透明さを以つて提示されていた。いま、ヨーロッパの故郷の喪失にうたれて、かくれた「森の杣道」を行きもどりする老思索者は、「聖なるものの足跡を求めつつ」(Holzwege, S. 250, 294.)、方法的研究と哲學に、形而上學と存在論に別れを告げているごとくである。「哲學を過大に評價し、從つて哲學に過當の要求をするといふ習慣をすてる時が來た。いまの世界的困窮において必要なことは、哲學よりもむしろ思索の愼しみ深さであり、文學よりもむしろ文字のいたはりである。來るべき思索は、形而上學よりもなほ根源的に思索するゆえに、それはもはや形而上學——もしくは同じことであるが哲學——ではない。けれどもまた、來るべき思索は、ヘーゲルが望んだように『知慧への愛』といふ名を脫ぎすてて絶對知といふ形で知慧そのものとなりすますこともできない。思索は(それにくらべてどこまでも準備的なものであり)、その準備的な本質のもつつつましさの中へ降りつつある。思索は(人の世の)言葉を救ひ集めてひとすじの發言へもたらす。かくてある言葉は、雲が空の雲であるごとく、存在の言葉となる。思索はその發言によつて、言葉の中へ目立たぬ畝を引く。これらは農夫が徐ろな足どりで畑地に引く畝よりも、なほ目立たぬ畝である」(Ueber den Humanismus, S. 47.)〔引用文中、括弧でつつまれた字句は、筆者の說明的な補足である〕。

この文章は、その表題が『ヒューマニズムについて』と讀まれる長大な書簡の結びの言葉である。その手紙は四六年に書きおろされた。これもまた、「森の杣道」の上で書かれたのである。二九年に、本質的な不安をもつて經驗された無とおなじところを見つめながら、ここでは「人間は言葉を發するまへに、そのつど存在から呼びかけられるのを待たなくてはならない」と告げられ(ibid., S. 10.)、また「來るべき日々にもわれわれは存在の近みへゆく行人として、旅路をつづけよう」と勸められている(S. 31.)。かつて「基礎存在論」の境涯で沈默を要求した無は、ここではすでに、「ほとんど未踏なる存在の空間」として、「かくれたる水源」として、追憶的接近の的となつている(Was ist Metaphysik? Nachwort, S. 43, 46.)。四三年に、ヘルダーリーン註解の第三の試みとして、詩人の『追憶』がとりあげられ、次いで『悲歌・歸鄕』との思索的對話が發表された。森の杣道を行く旅路は、或る本質的な意味で歸鄕の道であつたのである。この途上で、「故鄕の喪失が世界の運命とな

る。それゆえに、この運命を存在史的に思索する必要がある」と書き留めた『ヒューマニズム書簡』は、いまはじめて『存在と時間』からの距たりを、明言を以つて性格づける。

この手紙の少からざる部分は、その成立の事情に應じて、サルトル的な實存主義との對決に割かれている。それは四三年の『存在と無』において、また同じころカミュの『シシュフォスの神話』において、『存在と時間』への明らさまな指示をもつて登場してきた異體なるヒューマニズムである。ハイデッガーは、彼自身の二十年代の思索の本意が、これらの「後繼者」たちと無關係であることを強調する。サルトルはハイデッガーがデカルト的意識を「回避」したことを以つて實存主義的に不徹底であると非難しているが（L'etre et le néant p. 128.）、（註二）『存在と時間』の思索は、なんらかような實存主義ではない。

註二　サルトルのこの非難は、本質的には、すでにカール・レヴィトが『根據の本質について』の或る箇所について加へた批判と一致するもので、「基礎存在論」と「哲學的人間學」との系譜上の相違を輕視する態度から來るものである（K.Löwith, Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie. Ztschr.f. Theol. u. Kirche, N.F. 11 (1930), S. 382.）。今日のレヴィトのサルトル的傾向は、ここからくる（Weltgeschichte und Heilsgeschehen, in: Anteile M. Heidegger zum 60. Geburtstag, S. 127f., 152.）。註五參照。

しかしながら、この點に關する「誤解」はどこから來るのか。その理由のひとつは、ハイデッガーの釋明によれば、『存在と時間』の「後半」、とくに全體の第一部第三節が、豫告されたままつひに發表を留保されていたことにある。その節の表題は、『時間と存在』として豫告されていた。『存在と時間』は、ここで『時間と存在』へ轉回する。「前半」で試みられた思索は、しかしここで立場を取りかへるのではない。それはむしろ、始めからこの轉回へめざしていたのであり、そしてこの轉回の遂行こそ、あの思索が始めからつきとめようとしていた境涯へ行きとどくことなのである——。

かうして、ハイデッガーはここに轉回を語る。それは立場の變更ではないと主張される。けれども、とにかく轉回なのである、——しかも彼自身の『存在と時間』からの轉回なのである。これを「『存在と時間』から『時間と存在』への轉回」（Ueber den Humanismus, S. 17.）と書き表はすことは、著述者の自由であり、それなりに示唆的でもある。しかし『存在と時間』と題された二七年の舊著の中に『時間と存在』がその一節として報告されていたといふ事實を指摘して、そのころの思索がすでにこの轉回を見越していたかのようにハイデッガーが言ひなすならば、それは彼の側での單純な自己錯誤である。二七年の豫告では、『時間と存在』は第一部第三節の表題にすぎず、それが他の諸部分と合して、『存在と時間』と號する大計畫の中へとり入れられることに定められていたのである。そこでは、後者から前者への轉回はありえない。一節の表題などにあまり技巧的にこだはるハイデッガーは、ついうつかりしてこの單純な事實を忘却しているのだと、私は想像する。何よりもまづ、著作全體——その總表題が何であれ——のために二七年に書かれた大規模な「序論」も、その見通しにおいてかかる轉回をほのめかしさへしていないのである。『存在と時間』から『時間と存在』への「轉回」はかうして二十年代の思索から近ごろの思索への轉回なのである。この事實を確認するためには、いはゆる豫告された轉回の實行がなぜこのように遲れているのかといふ問ひに、彼が答へとして回想しているところを聞けばよい。彼はいふ、「それは思索が、この轉回を言ひ述べる力を缺き、そしてまた、形而上學の言語の助けでは、そこを切り抜けられなかつたからである」（ibid., S. 17, 41 f.）。この告白は、ハイデッガー自身のいかなる留保と抗辯にもかかはらず、少くとも彼の思索と發言の基調そのものが、從つてそれらにこの基調を帶びさせる思索の境涯が、三十年代前半の沈默以後、根本的に變化してきたといふ一事を斷定させ

るに足りる。そして、その沈默期が空ろな休息の年月ではなかつたといふ私の想像を強めるためには、この斷定だけで十分なのである。《……Auch Rast ist Reise,……》(H. Carossa, Der Bote, in : Stern über der Lichtung. W.W.Bd. 1. S. 95)。

人間存在の形而上學として提唱されていた基礎存在論の境涯から、「形而上學の克服へ立ち入つた」(Was ist Metaphysik? Nachwort, S. 39)森の杣道の境涯——これがやがて「存在の歷史」と呼ばれることになる——への一歩は、たしかに表題の單語の配列がへによつては十分に象徵されえないおどろくべき轉回である。

これまで試みてきた彼の著作活動の素描にもとづいて、次ぎの三つの點を確認しておくのが便宜であらう。第一に、立場の變更がなかつたといふ點について、この點はハイデッガーの自己解釋がやや自由にはたらく餘地があるので、問題を明細にしてゆけば疑問もないではないといふことは、右にふれたところから窺へる通りであるが、これに關する詮索は本稿の範圍を越えるので、ここでは本文第一章で述べるように、二十年代の思索(以下これを假りに前期の思索といふ)も、少くともその根本的志向においては、一般の形而上學(たとへばN・ハルトマンや、K・ヤスパースのそれ)やサルトルの實存主義とはことなるものであり、そしてその志向はいまもなほ維持されている、といふ點を確認するにとどめる。

第二に明らかになつたことは、前記の思索はこの根本的志向からしてただひとつの問題を招き出したが、いまだそれの省察に堪へるほど熟していなかつたといふことである。右に引いた四六年の『書簡』のほか、四九年に『眞理の本質について』の跋文に書き加へた言葉、同年『根據の本質について』の第三版のために書いた「序文」、翌年『カントと形而上學の問題』の再版にそへた「序文」が、いづれもこの點を確認している。「失敗」、「挫折」、「過失」、「不足」などといふ言葉で、それが指摘されている。

第三に、三十年代の前半の沈默期を經て、彼の個々の思想が訂正され補足されたのではなくて、思索の境涯が移り、思索の基調そのものがあらたまつたといふこと、すなはちそこにひとつの、豫測されなかつた轉回が遂げられているといふことである。この轉回の意味を考へることが以下の本文のめざすところである。從つて本文は三つの章に分れる。

第一章は、ハイデッガーの思索がその始めからつきとめようとしていたものが何であつたかを考へる。それは本質的な言葉である。彼の思索の生命は、終始一貫、證しとしての言葉への抱負であることが示される。

第二章は、前期の思索がこの線に沿つてどこまで進んでいたかを想起する。二九年の思索が、ニヒリズムへの直面において、不安な沈默に終つたいきさつが解明される。志しているのは、前期の思索の基調であつて、その立ち入つた敍述ではない。

最後に第三章は、ニヒリズムの轉回としての存在史的思索が、彼の根本的志向からしていかに必然であつたかを、うかがひ知らうと努める。それの具體的な道行きは、本稿の範圍外として留保される。(註 三)

註 三 以下の本文の要旨は昭和二六年秋、北大及び東大の兩哲學會の二つの講演會の機會に傳へられた。後に「序」と「註」を加へた。

第一章 思索の根本的抱負

……kein Ding, wo das Wort gebricht.

——St. George.

すでにたびたび擧げてきた『ヒューマニズム書簡』は、二十年前の

『存在と時間』との連續性を保持しながら書いている、――「『存在と時間』においてその本意をはじめて打ち明けようと試みる思索がいちづにつきとめようとしているところのものは、きはめて單純なものなのである。このものとは、すなはち存在であり、これは秘密にみちて、目立たぬ統宰のひたすらな近みにとどまる。この近みが、言語そのものとして現前しているのである」(S. 21.)。ここで言語 (die Sprache)とは、言葉 (das Wort) の統體のことである。言葉は物の名、物を名ざすものである。それはもろもろの存在者にそれぞれの存在意味をさづけ、それぞれの存在意味において存在するものとしてそれらを名ざす。すべて存在するものは、言葉のこの根源的な名ざしにおいて、はじめてしかじかの存在者として現はれてくるのである。ハイデッガーにおいては、ひとつびとつの言葉は、或るかたちでプラトンのイデアに似た性格を具へている。イデアが事物の本質を明かすように、言葉はそれぞれの存在者において本質的に現前しているもの、その事物をその有様においてあらしめているものを言ひ現はす。そのさい本質 (das Wesen) といふ字をわれわれは無時間的な quidditas としてでなく、作用動詞の意味で、すなはちそれに接して體驗されうる力として、うけとらなくてはならない。すべて存在者は、われわれ自身をも含めて、それぞれの存在者として現はれ出て出會ひうるために、いはばこの本質的な言葉にかけて呼び立てられるのを待つているのである。《Er (Gott) spricht, und sie (alle Weltwesen) sind da》(Schelling, Das Wesen der menschlichen Freiheit, W.W. Ⅶ., S. 347) といふ思想の獨特なヴァリエーションがそこに見られるであらう。「われわれが森を通り泉へゆくとき、われわれはいつもすでに――たとへこれらの言葉を發言せず、これが言語的な形象であることに想到しない場合にも――『森』といふ言葉、『泉』といふ言葉を通つてゆくのである」(Holzwege, S. 286; vgl, S. 60 f.; PlatonsLehre von der Wahrheit, S. 20.)。

しかるに、名ざされる存在者――それが森であれ、敵であれ、神殿であれ、神であれ――が單獨に現はれてあるものではなくて、そのものとして他の存在者全體とともにある存在場所の圈で現はれているように、そのものの根源的な名ざしは、切れ切れの言葉として起るのではなくてはじめから言語統體によつて統宰されている。ひとつびとつの存在者の有様ではなくて、それらにそれぞれの登場性格を授けつつすべてとりあつめてそれら全體にゆきわたる趣き、それらをそれぞれとして現はす明るみに呼應するものが言語であり、言葉はその言語の世界の中で生きるのである。イデア的な言葉は、存在そのものの明るみを告げるこの言語の中で、あれこれの存在者の本質的存在としてわれわれを出迎へる。

だが、言語がそのつどそれの明るみを告げる存在とは何か。『存在』とは、――それは神ではない。世界の根源ではない。存在はすべての存在者よりも廣く、しかも人間にとつて、岩であれ、獸であれ、藝術品であれ、機械であれ、天使であれ、神であれ、いかなる存在者よりも近い。存在は至近なるものである」(Ueber den Humanismus S. 19.)。存在はなぜ至近なるものであるか。それは存在が、それぞれの存在者がそれぞれの言葉としての本質的存在を以つて現前しうる境涯そのものであるからである。遠きにあるものを遠しとし、近くにあるものを近くにありとする遠近一般の現はれる場所だからである。これが存在である。神が神的本質の榮光をもつて君臨することができるのもこの境涯においてであり、そこに榮光が消えているがゆえに神がもはや（あるひはいまだ）臨現しえないのも、他の運命のもとでのひとつの歷史的境涯においてである。存在者の全般をそれぞれの本質に行き渡つて統宰し明らめ且つ蔽ふ存在の明るみ、これがここにいふ境涯なのであり、ハイデッガーの前からの用語でいへば、これが「世界」なのである。世界は存在の歷史的ファーゼである。かうして、圖式的にいへば、ひとつびとつの存在者に固有の本質的存在に言葉が對應するように、それらの本質的存在全

體の在りかとしての存在の明るみ（すなはち世界）に、ここでいふ言語が對應する。（註四）「言語とは、人間が彼のさまざまな所有のうちのひとつに算へうるような（意思疏通のための）道具たるにつきるものではない。むしろ言語こそはじめて、存在者の現はな開きのただ中に立つ可能性をそもそも與へるものなのである。言語のあるところにのみ、世界がある。すなはち、決斷と事業の、行爲と責任の、しかしまた恣意と放言の、頽廢と混亂の、たえず變替する境涯がある。世界が統宰するところ、そこにのみ歷史がある」（Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, S. 35）。

註　四　言葉とイデアとの比較をつづけていふならば、「存在の言詰」は善のイデアに、存在はト・アガトンそのものに當るともいへよう。存在がそのつど言語を呼ぶ「存在の明るみ」は世界である。すでに二九年の『根據の本質について』が、善のイデアを世界内存在から解釋しようと企てている（S. 37 f.）とはいへ、言語と善のイデアとの結びつけに及んで、かような比較論がいかに多くの留保を必要とするかも、同時に痛感されてくる。

なによりもまづ注意したいことは、かようなイデア解釋は、決してハイデッガーにおけるノミナリズムを裏書きするものではないといふことである。彼の思索は、ノミナリズムがその反對者に對して收めた必然的勝利の地平――これが存在の喪失である――における、ノミナリズム克服の努力である。だからその努力は決してプラトンの「イデア論」の復活をめざすものではない。彼がたえまなく洞窟の比喩において思索しているのは、むしろすでにそこで決定されているノミナリズムの勝利と、その勝利の正當さと、しかもその勝利において犯されている不正義とである。この最後のものは、「存在に對するプラスフェミー」と名づけられる（Humanismus, S. 35；Holzwege, S. 238.）。ここからして、われわれは「眞理を決してプラトンの意味で、すなはちイデアの桎梏下におかれた形でうけつぐことはできない」、もしもかうしてプラトンに從ふならば、それは「眞理の本質を放棄することを意味する」といふ彼のプラトン論の「敎へ」が理解されよう（S. 51）。眞理の本質の放棄といふ言葉で彼が名ざさうとしているものは、イデア論が本質上そこまで成り下つてゆかざるをえないところのロギステイクの姿である（Was ist Metaphysik? Nachwort, S. 43.）。

だから、プラトニズムをニヒリズムなりとする彼の態度は、プラトンが超感性的世界を捏造して此岸的なるものを侮蔑したといふニーチェ流の解釋から來るのではない。プラトンの「形而上學」は不可避であつたのであり、從つてニーチェの反プラトン運動も、不可避的に形而上學の中へ、ニヒリズムの中へ落ちこむのである。それを不可避ならしめる「前提」は、むしろ若きニーチェがアイスキュロスのプロメテウスから《Alles Vorhandene ist gerecht und ungerecht und in beidem gleichberechtigt.》といふ言葉を引いて、《Das ist eine Welt! Das heisst eine Welt!》と呼んだ（Die Geburt der Tragödie, § 9.）その「世界」――この存在の悲劇的開示――の回避である。それゆえ哲學のニーチェ的自己錯誤に對しては、すでに『存在と時間』が、「哲學的問題開示の唯一の正當な可能性は、イデアリスムスの中にある」（Sein und Zeit, S. 208.）と強調して、あらゆる實證主義に釘をさしている。このイデアリスムスはいふまでもなく、「觀念論」でも「イデア論」でもなく、存在者への執はれから――從つてデカルト的意識からも――轉向して（そのさいこの存在者が超感性的であると感性的であるとを問はない）、存在の意味へ、存在の眞理へ、すなはち存在の運命的開示としての世界へ、身を開くことなのである。

これに應じてハイデッガーのプラトン論は、㈠存在者について當然要求される自律的認識態度（techne）ないしはそれを先導する存在的眞理のイデー（orthotes）が、そのまま存在者の本質的存在としてのイデアの思索にも適用されているために、イデアが存在性の不明な quidditas に變質し、感性的存在者とは別種の――しかしそれと竝ぶ存在者として把握され、從つてそこから、イデアは超感性的世界を充たし、あるひは神の知性を座とし、つひには人間主觀の觀念として――しかし「規範的に」存在するといふような各種の「形而上學」の出現が約束されるいきさつを示し（Vgl. Holzwege, S. 162.）、㈡このことはしかし、諸々の本質的存在を統宰する善そのもの、すなはち存在の明暗としての世界が忘れられ、むしろこれさへ存在者的に「善のイデア」から理解されたこと、『存在と時間』の模索的な言葉で言ふと、「世界の現象が――（プラトン以來ではなく）われわれにとつて決定的な存在論的傳統の發端において、すなはちすでにパルメニデス以來――飛びこされてきた」ことにもとづいているといふ點を敎へている（Sein und Zeit, S. 100.）。なほそれは、㈢このプラトニズムにおける存在の無視によつて（すなはちイデア論のニヒリズムによつて）「存在者がある仕方で存在を喪失する」端緒が開かれ（Vgl. Holzwege, S. 93 f.）、その運命的な補償として「價値」の視點が登場し、そこから逆に「善のイデア」が近世的な「價値哲學」の餌食となることを指摘する。だから、「價値論的思索は、およそ存在に對して考へられる最大のプラスフェミーである」（Humanismus, S. 35.）と言はれるのである。

冒頭に引用した文章の解釋は、必ずしも目的ではなかつた。その含蓄

の展開にも、ここではこれ以上に立ち入ることはできない。さしあたり述べたかつたことは、ハイデッガーの思索がはじめからいちづにつきとめようとしていたことが、このような意味での言語であつたといふ一事を、彼自身の回想から察することができるといふことである。そしてこの意味で、彼はその思索の發端からして終始一貫、ギリシア人が人間について與へた「人間とはロゴスにあづかる生きもの」といふ定義を、彼自身の情熱的な使命としてみたさうとしてきたのである。それはギリシア的にいへば、アレテーとアレティアとの内的な統一がそこで結晶して形となるところの根源的な言葉（以下、言語と區別せずにいふ）のである。アレテー、——すなはち現代史の係累に運命的に處する力と、アレティア、——すなはちみづからその運命に身をさらしてその掟の證人に立つ眞實さとの、この二つのものの本質的な統一として覺悟の言葉である。第一次世界大戰の前線から歸還してから、『存在と時間』の「前半」の發表にいたるほぼ十年の戰後震撼の時代に、彼がアリストテレスを始めとするヨーロッパ哲學の父祖たち、フッセルを始めとする同時代の思索者たちとのひそかな對決において、たえまなく求めて空しかつたものはこの意味での言葉であつた。それは、自己の歷史的實存の證しとしての言葉であつた（Vgl. W.Szilasi, Interpretation und Geschichte der Philosophie, in : M. Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften. 1949, S. 73 ff.）。

長く守られた沈默の末に、やがて『存在と時間』の「前半」を公表する時が來たときに、この畫期的な大著にふさはしい長文の序言をそへるのももどかしとするかのように、彼がその第一頁に書きつけたのは、この言葉への意志であり、なによりもさきに同時代人たちに告げようと急いだのは、この言葉をめぐる戰ひに備へようではないかといふ勵ましであつた。『存在と時間』は、「存在の意味を問ひなほす時がきた」といふ呼びかけから始まつている。現代における存在の意味を言ふこと、存在の問ひへの答へ、いなむしろ、現代的存在としての現代的世界への呼應、これがすなはち、本質的な言葉としてここに求められているのである。それを發言するためには、その準備として、人間存在の極端な内的集中が要求される。けだし、われわれがとにかく存在して、その傍ら——公的にせよ孤獨にせよ——あれこれのことについてなにくれと言ふことが大切なのではない。大切なことは、われわれの存在が言葉の發言となり——あたかも藝術家の存在が彫像の出現の通路につきるように——しかもこの發言がどこかの文化市場にひびき渡るのではなくて、ハイデッガーが後にリルケ頌において述べたように、「ひびきにおいてはすでに打ちくだかれて、歌はれたることがら（すなはち聖なるもの、もしくは存在）のみがそこに純粹に現前するようになる」ことなのである（Holzwege, S. 292.）。發言のまへに、「存在から呼びかけられるのを待たなくてはならぬ」。存在の意味の現象學的構成といふのは、このように、現代の世界として明るみ出ようとする存在に純粹に呼應しようとすることであつた。

『存在と時間』の「前半」は、この準備の遂行にほかならない。その準備の道程の決定的な段階において、良心の叫びがきかれ、これが分析のテーマとなる。良心の叫びとは何か。現代の精神的狀況においては、どうみても斷片的で相對的でしかありえないようにみえる人間存在に向つて、その全體存在の可能性を告知し證すもの、これが良心の叫びである。これに聽從することは、現代の歷史的運命へ覺悟することである。あの言葉、人間にその本來の尊嚴を恢復させるあの本質的な言葉は、この覺悟の境涯から語られる（Sein und Zeit, § 54—§ 62, § 72—§ 77）。『存在と時間』の「前半」は、およそこのような構成をもち、このような抱負をもつて書かれていた。重ねていへば、それは準備の書だつたのである。

そののち、それの「後半」を書きあげてこの著作を完成しようとする

二十年代末の試みは、直接には成功しなかつた。「後半」はついに現はれなかつたし、またそれが、當初に約束されたとほりの形で近いうちに現はれる氣配もない。かうして「ハイデッガーの哲學」は、その本意を深く打ち明けることをはばまれて、三十年代の沈默期に入る。それは彼にとつては、人間的な挫折の時でもあつた。沈默と挫折、そしてその中で起る轉回を經て、三五年のころから次ぎ次ぎと重要な論考が——公表されずに——成つている。これらによつて、彼が本來住むべきであつた境涯へ近づき始めたころ、三六年に、彼はローマで『ヘルダーリーンと詩の本質』といふ短い講演を試みた。ここで再び、證しとしての言葉について語られる。——言葉はなぜ人間に授けられているのか。それは人間に、自己が何であるかを證させるためである。詩人のこの意味の斷片をとりあげて、ハイデッガーは述べている。證しとしての言葉は、表明することを意味し、そしてそれとともに、表明することにおいてみづから表明した事柄を保證することを意味する。自己が誰であるかを、このように覺悟の保證をもつて表明するものが、本質的な言葉である。この證しにおいて、ひとつの歷史的世界が定まれる形となつて現成し、このことにおいて歷史は起る（Erläuterungen, S. 34.）。おなじころ成つた『藝術作品の根源』は、作品において起る眞理ということを述べて、「悲劇においては、何かが公けに上演されるのではなく、古き神々に對する新しき神々の戰ひがここで戰はれるのである。この言語的作品が民族の發言において興るとき、それはこの戰ひについての報告をもたらすのではなく、民族の發言を轉回させて、いまやひとつびとつの本質的な言葉がこの戰ひを遂げ、何が神聖で何が神聖でないか、何が大で何が小であるか、何が勇ましく何が怯懦であるか、何が高邁で何が逃亡者的であるか、何が主で何が奴であるかを決定するようにするのである」（Holzwege, S. 32.）と記している。この本質的な言葉を告げる者、それを最も深い意味で詩人といふ。詩人とは、神々と人間との間へ、この ZWISCHEN の中へ投げ出されたるものである（ibid., S. 104；Erläuterungen, S. 43, 98, 116.）。

ふりかへつてそれから七年前、二九年の『形而上學とは何か』では、人間として現にあることは無の中へとりこめられてあることであると語られた（Was ist Metaphysik？S. 32.）。In-das-NICHTS から In-das-WISHEN へ、——「轉回」の所在はここに豫告されている。それはいかに起るか。この章で述べてきた彼の思索の根本的抱負としての言葉、證しとしての表明といふことをなほ立ち入つてたづねながら、そのいきさつをたどらうと思ふ。無に直面した前期の思索は、いかにしていかなる轉回を要求したか（第三章）。そしてなによりもまづ、その前期の思索は、いかにして沈默のうちに止まらざるをえなかつたか（第二章）。

第二章　前期の思索

Weite Speicher der Kraft schafft
sich der Zeitgeist, gestaltlos wie
der spannende Drang, den er
aus allem gewinnt. Tempel
kennt er nicht mehr.
——R.M.Rilke.

證しとしての言葉がそのひとつの契機としてもつ表明（Bekunden）といふことは、一應ライプニッツのモナドロジーにおける表現（représentation）の意味方向に受けとることができる。いかなるモナドも、宇宙をたえまなく映す生ける鏡である（Leibniz, Monedologie, § 56.）。人間は歷史的存在者であるから、いかなる人の生活も、本質的には、そのつどの歷史的世界の基調をさまざまな度合で表現して、運命的である。それをもつとも濃密に完成的に表現する人が、それぞれの時代の代

表的人間であり、ヘーゲルの歴史哲學のいひ方を借れば、それが世界歴史的個人である。表明といふ概念をこの方向で受けとることは、《Des gemeinsamen Geistes Gedanken sind, Still endend in der Seele des Dichters.》といふヘルダーリーンの詩句について、ハイデッガーが試みる註解を見れば、さしあたりうなづかれるであらう（Erläuterung, S. 65；Vgl. Fr. Kaufmann, Sprache als Schöpfung, 1934. S. 1 ff）。

ところが、ヘーゲルの體系の立場で展開された歴史哲學の内部では、「理性のたばかり」といふ思想がいたるところで表面に押し出てくるので、いま見られたような「表明」が單なる「表現」となり、やがてはせいぜい樣式史的研究の對象と化し、要するに十分な意味での證しとしてあることが根本において不可能にされる。世界内存在が對象となる。この點は、ハイデッガーの思索全體のかくれた背景にふれる事態であるから、いくらか彼から離れる危險を冒しても、ここで立ち入つて考慮する必要がある。證しの本意は、この背景の上で始めて理解されうるのである。

一

ヘーゲルの歴史哲學の解説において常用される例を取りあげよう。たとへば、シーザーが手兵をひきいてルビコン河を渡り、ローマ共和制を倒して帝政ローマへの道をひらく。この事業は、世界歴史における特にローマ的な世界の創建である。すなはち、ローマ的時代の諸民族と個々人の歴史的運命は、この形態をもつローマ的世界において、ローマ的軌道に沿つて起る。その歴史の基調を豫め決定しているがゆえに、シーザーは世界歴史的個人なのであり、すなはち、世界歴史における「この世界の眞理を告げる」個人なのである（Hegel, Vorlesungen über die Phllosophie der Weltgeschichte, Lasson-Ausg., 2. Aufl. Bd. 1, S. 76.）。この世界歴史的行爲の遂行において、彼は共和國の實定法に背いたけれども、この違法行爲は、それがもつこのような世界歴史的意義のゆえに正當化される。その意義はけだし、世界歴史的な Recht でもあるのである。法が、悲劇の發生を防いでいる。かうしてローマをめぐる爭ひにおいて、違法なるシーザーのみが、世界精神のヘルメスたちのひとりとして、世界歴史のパンテオンに祀られることになる。

ところが、この行爲において、シーザーその人は、自己のこの行爲にそのような歴史的意義があることを自覺してはいないのである。彼はむしろ、ローマ共和制内部での政治的葛藤において、自己の地位を守りぬかうとする情熱（Leidenschaft）に驅られて、この擧に出たにすぎないのである。彼が自己の行爲に認めるものは、かかる連關におけるこのパトス的意義である。が、哲學者の眼を以つてみれば、それは一個人シーザーのいのちとともにかつて存在し、やがて移り過ぎゆくところの空しい現實（faule Wirklichkeit. ibid., S. 55.）なのである。これに反して彼の事業を不朽ならしめるもの、それの核心たる歴史的本質は、情熱の霞につつまれて、シーザー自身には見とどけることができない。情熱はそれから發する行爲の内的正義を證さず、それを證して正當化するものは、情熱にはかくされてある。それを見とどけるものは、理性的な哲學者の判斷である。見とどけられるもの、それはシーザーの背後で起つているところの、世界精神の畫期的な歩み、すなはちローマ的世界の出現である。だから、このことを洞察して世界歴史的連關の地平で把握し、世界歴史としての世界審判の法廷でシーザーの行爲の正義のために證しを立てることができるのは、シーザーではなくて、ヘーゲルである。ヘーゲルのみが、いまひとつなる世界として確定した世界の内で、その證人として立つ。彼のみが世界内存在、他は對象となる。かうして、表明が認識對象としての表現に化して證言から分れるといふことによつて、なまみのシーザーは始めから、本質的なロゴスのそとへ置かれることになる。彼は要するに、自己の歴史的本質の壁影を見ていたにすぎないの

である。彼は夢みるモナドであつたのである。世界歴史の視圏で見られた彼らの情熱的活動は「いはば或る獣的なものである」(ibid., S. 79.)。

それにもかかはらず、この眠れるごとくにあるものが狂ひなく世界精神の計畫を遂げてゆくのは、ヘーゲル的世界歴史における理性のたばかりの所爲である。この理性は、その宇宙的計畫の確實な實現のために、あらゆる歴史的世界に生きる人間から、自己のもつとも固有なる本質を發言しておのれみづからを證す力をうばひ去る。この理性によつて主宰されるヘーゲル的歴史は、全體として、人間にとつては運命よりも暗い「たばかりの王國」となる。

だからヘーゲル自身は、歴史哲學者として自己自身が、表明することなき純粋な證人となることを欲した。彼の歴史哲學的認識そのものは、運命としての時間から解放された論理學の體系の中に、その絶對的保證をもつと言ひ立てられる。それは絶對的なロゴスとしての學、——彼の歴史哲學の對象の證しとともに、それについての彼の認識の證しが立てられるところなのである。

しかしながら、「理性のたばかり」の名のもとに一旦容認された運命は、すでにこの特權的な論理學を追ひこしている。ハイデッガーがニーチェの命名 (Unzeitgemässe Betrachtungen, Ⅲ. § 4.) を踏襲して「最も暗黑な世紀」と呼ぶ十九世紀 (Holzwege, S. 91.) が來ている。ここでヘーゲルの「世界觀」は、後來一連の形而上學者たちによつて、MATERIE のたばかりから、WILLE ZUR MACHT のたばかりから、LIBIDO のたばかりから、說明されるにいたる。そのさいヘーゲルを本質的に追ひこしているものは、これらの特定の形而上學者ではない。「物質」も「資本主義」も、「權力意志」も「リビド」も、彼らの手中にあつては、もはや知性の光に照らされて一義的に輪廓づけられている槪念ではないのである。それらは、それらを弄ぶ彼ら自身をも始めから追ひこしている運命的な Ur-MAECHTE なのである。

形而上學は、かうしてみづからを無意味化する。このような事態一般が反省されるとき、そこに現はれてきて地平を支配するものは、歴史主義、相對主義、ニヒリズムである。「理性のたばかり」よりも强い「歴史のイロニー」の諸現象である。それは、人間が證しにおいて全きものとして實存することを不可能にする狀態、本質的なロゴスの可能性が失はれてゆく時期であつた。『存在と時間』の「前半」で、『精神現象學』の終章の一節を引用したとき、ハイデッガーはそれを知つていた (Sein und Zeit, S. 435 f.)。

この狀況においてなほかつ本質的なロゴスを求めるところに、ハイデッガーの思索の根本的抱負がある。(註五) それはまさに、この狀況への省察から起る。「省察とは、自己自身の諸前提の眞理性と、自己自身の諸目標の空間とを、最も間はるべきものとする勇氣である」(Holzwege, S. 69, 89 ff.)。『書簡』はここで、「一步後退」を教へている。(S. 29.) 近代的世界の運命となつた形而上學から一步後退であらう。その一步の幅をおしはかるために、彼が近ごろ Subjektivität の形而上學となづけている近世形而上學の歴史的本質への省察を挾むことが要求される。

註五　カール・レヴィトはこの點について、ハイデッガーの思索がキリスト敎的救濟史觀の世俗化であるといふ前からの持論を固執している(Weltgeschichte und Heilsgeschehen, S. 125.)。この確認の趣意は、「哲學的問題の內部にのこつているキリスト敎的神學の遺物を根絶しよう」(Sein und Zeit, S. 230.) とするハイデッガーの意圖にくみしながら、ハイデッカーの側での不徹底を指摘したいところにある。レヴィトのこの所見の手がかりは、根本において、ハイデッガーの時間解釋にある。ハイデッガーにおいて、「本來的歴史」は第一次的に「將來」から時熟する。すなはち人間の本來的實存・全體存在を可能にするものは、死への前驅としての終末への存在である。終末への存在においてその有限性をあらはにした「時間」が、人間の全體 (Ganz=Heil) 存在を可能にする。ここにレヴィトは、救濟史的終末論の一形態を見る。

レヴィトの論據の弱さは、彼がハイデッガーにおける「根源的時間」と「通俗的時間」との區別を素通りしていることにある。彼が救濟史の圖式の世俗化の諸形態として擧げているもの (マルクス、コント、シュンペグラー等) においては

將來的終末はいづれも通俗的時間の平面で理解されている。これらと同じ意味では、ハイデッガーの歴史思索は決して終末論ではない。むしろそれらの類型をヘーゲルによつて代表させて、すでにその基礎を見ぬいていた彼（Sein und Zeit, § 82.）は、存在史的思索がアポカリュプシスともキリアスムスとも無縁な「存在のエスカトロギー」であるといふ主張を敢へてしうるのである（Holzwege, S. 301 f.）。

レヴィトは、ソクラテスかキリストか、ギリシア人のコスモス的圓環運動かキリスト教の救濟史的信仰か、といふ餘り粗雜に單純化された選言肢で考へているので、現代の歴史思索に統一的な說明をつけようとする終末目標に急ぎすぎて、その說明が空虛な圓環運動におちいつているといふ印象を抱かせる。彼はヨーロッパ人の歴史思索の原型をなす二つの時間意識として、圓環と終末といふ異質的な、その上もともと非歴史的なカテゴリーを取りあげる。彼の分析によると、近世歴史哲學は、ヴォルテールからトインビーにいたるまで、この二つのものの本來不可能な混合の上にきづかれている。そこから現代人の歴史意識の混亂が起る。この混亂に對して必要なことは、いつもすでにわれわれに先廻りしてわれわれの根源的歴史經驗を阻み、むしろこれを特定の相貌の中へ追ひこんでいるこれら既成のカテゴリーを、その成立の水源にまで追究してその權利と限界を自覺しそこから——無歴史的なところへ脫出するのでなく——現代史への一そう自由な「一そう廣い展望」（Löwith, ibid, S. 108）を開く準備をすることにある。これが、レヴィトが「歴史觀の歴史」を思索し記述した意味である（cf. K.Löwith, Meaning in History. 1949.）。だから、彼はその「歴史觀の歴史」の中に、もはやギリシア的圓環をもキリスト教的攝理をも見ることを差し控へた。それはまさに、ハイデッガーの「神學根絕」の意圖の徹底として、大なるスケプシスの眼で見られたのである。彼はそこに何を見たか。歴史における普遍的なるものとして彼が見たのは、——「出來事の進行において、本來意志されたものとは異るものが、いつも結果として生ずる」といふ「おそらく唯一の法則」であつた（Weltgeschichte und Heilsgeschehen, S. 147, 150 ff.）。これは恐ろしく控へ目な所見である。それはほとんど、「そこに必ずしもわれわれの意のままにならぬ何かが起つている」と言ふにひとしい。自由意志に對する抵抗感から外界の存在を「證明」しようとした哲學者がいたことを思ふと、レヴィトの所見は、デカルト的意識から試みられた歴史的外界の存在確認だけで滿足するもののごとくである。

しかし問はれているのは、ここに確認さるべき歴史的外界の存在意味なのである。なぜなら、それが問はれずにいるならば、それに面する人間は、レヴィトが見出した出來事の不確定を極力法則的認識で征服しそこに豫見しうる同一者の回歸を見、かうすることによつて「世俗」生活に何らかの自己確信を得ようとするであらう。すなはち、レヴィトの所見から、ギリシア的圓環と救濟史的終末が再現するであらう。レヴィトはまた出發點へ戻つたのである。しかしここは彼が住むべき所ではなかつた。われわれの故郷としての現代は、ここにはまだ得られていない。現代は呼ぶ。レヴィトの思索は、それへの答へとしては行きとどかなかつたのである。けれどもそれにしても、自分の思索が「來らんとする現代」への呼應であることにのみ、彼の省察の歴史的意味は感得されていたのである。本來的歴史はかうして「將來から時熟する」。これが豫言宗教や啓示宗教の終末論の名殘りであらうか。このような意味で現代の Anspruch に身をさらす（eksistieren）「實存」がデカルト的意識であらうか。それを斷言しうるためには、レヴィトの餘りに古典主義的に——別してヘーゲルの眼で——解釋されたギリシア觀を、ヘルダーリーンとニーチェに對して守ることが必要であるだらう。ハイデッガーのエスカトロギーとソテリオロギー（Holzwege, S. 301, 84.）は、ギリシアの悲劇時代を追憶して語られているのだから（Vgl. Was ist Metaphysik? Nachwort. S. 47.）。

二

いま擧げた見なれぬ新語（Subjektität）は、ハイデッガーが近代的世界の本質の省察にささげた『森の杣道』の諸論考のうち、主として『ヘーゲルの經驗概念』と前に引いたニーチェ論の中に見える言葉で、その他の論文では、明らかに同じ文脈において、常用の Subjektivität という綴字が用ひられている。このことからして、ハイデッガーにおいては後者も普通の用語例の場合とはことなる意味で讀まれなくてはならないといふことが分る。もしもそれを、客觀性に對立する恣意や不妥當の意味を交へた「主觀性」、集合的社會的なものに對立する個人的內面的な「主體性」などの言葉で飜譯するならば、その語で近世の本質を言ひあてようとするハイデッガーの意圖は空しくされるであらう。なぜなら、幻想的な主觀主義や主體にとりすがる個人主義が近世に特有の所産であるにちがひないにしても、それに劣らず明らかなことは、近世にもまして徹底した客觀主義や大規模な集合主義は、ほかの歴史時代には決して現はれえなかつたといふことだからである。これらの、ともに近世に特

有な、主観主義と客観主義との共同の地盤が、（註六）いまハイデッガーがあの新語によつて名ざさうとしているところのものなのである。

註　六　手近かな一例として、『聖ジュリアン』と『ボヴァリー夫人』におけるフローベールの「浪曼主義」と「寫實主義」の「交替」と呼ばれる現象を考へるとよい。ハイデッガーが見ているのは、それらにおける作家そのもののゲノテュプスである、と解説することができよう。

それは、命題における主語（subjectum）から來ている。命題においては、何らかの主語について、何ごとかが客語として述べ立てられる。だから命題において判斷を遂行するためには、それの主語によつて名ざされうるものが、いつもすでにそれぞれの有樣において與へられていなくてはならない。このように、判斷的行爲の前提として、そのつど舞台に現はれているものが、すなはち sub-jectum ——いひかへれば判斷的行爲の對象、客語的諸規定の基體なのである。だから、一般に何ものであれ、存在するものはすべて subjectum となりうる、と言はれよう。このように、判斷的行爲のために、それの主語として名ざさるべくそこに用意されてあるといふ光のもとで現はれているかぎりでの存在態勢がすなはち Subjektität なのである。そして Subjektität の形而上學とはおしなべて存在者たるかぎりでの存在者を、始めからこのような意味で現はし出している明るみそのものである。個々の思想家の世界觀ではない。哲學の一分科ではない。おしなべてものみなが、主語的存在へのおのづからな傾向をもつて現はれている境涯の消息である。（註七）

註　七　Subjectum はギリシア語の hypokeimenon のラテン譯であり、これは、始めからそこにあるもの、そしてすべてのものの根據として他のすべてを自己の上へ取り集め支へるものを意味する。このラテン譯についてハイデッガーは「ローマ人の思惟はギリシア人の言葉を飜譯するときに、それに應じてこれらの言葉が（ギリシア人において）もともと言ひ現はしていることがらの根源的な經驗をもたずに、ギリシア語をうけついだ。……ヨーロッパ的思惟の無地盤性は、この飜譯から始まる」（Holzwege, S. 13.）と言ひ、そしてギリシア人へ振りかへつて、「アリストテレスは存在者を、判斷にとつてすでに現存しているものとして、すなはちそのつど隱れもなく現存しているものとして感受した。アリストテレスは hypokeimenon（のあり方）を判斷命題の主語から解釋する必要が全くなかつた。なぜなら、hypokeimenon の本質、すなはち usia は、すでに parusia といふ意味であらはに見られていたからである。そして現存するものの現存を、アリストテレスはまた、命題對象の對象性から思索したのではなく、energeia として思索していたのである。なほこの energeia は、中世スコラ學の actus purus の actualitas からは、ひとつの深淵でへだてられている」（ibid., S. 324.）と記している。ここで強調される energeia の本義を、ハイデッガーは en-ergo-einai、すなはち藝術作品の完成的歷史的現實性の中に見ている（ibid., S. 86, 341f.）。その意味の「現實性」は、第一章の末に『藝術作品の根源』——（この論文の一貫するテーマがそれにほかならない）——から引いた文章が言ひ現はさうとしているように、世界の開示としての存在者の眞理の現成である。だから、ハイデッガーが subjectum よりも根源的に思索しようとしている hypokeimenon は、すでにこの遡行途上にあつた『根據の本質について』が指していたように、存在論がたえず飛びこしてきた「世界」（存在の明るみ）のことなのである。ハイデッガーは、ヘルダーリーンの『追憶』の《Was bleibetaber, stiften die Dichter.》における das Bleibende を、この意味で註解している（Erläuterungen, S. 38 f. 136 ff.）。ラテン譯において失はれたと彼が言ふところのものが何であるかが、かうして窺はれる。

作品の現實性の代りに被造界の現實性が現はれる。それは、道具の製造を手びきにして考へられた creatio から神學的に解釋される（Holzwage, S. 19.）。中世的拘束からの人間の自己解放において、被造的現實は、人間が事物と直接に向ひ合つている裸の生活現實に轉化する。この現實の反映的意識が、すなはち「主觀・客觀關係」を關係的に支へているといふ裸の自己意識が、この現實の現實性としての Subjektität＝Subjektivität である。

その自己意識は、自然を技術的に處理してゆく生活營爲としての文化の自己確信を求めて、それをキリスト敎的救濟史觀の追憶から占取する（ibid., S. 121 f.）。かうして人間は、この生活現實の確實性の根據といふ意味で Subjekt となり、その自己確信に支へられた技術的確實性が、忘れられた眞理性の代替となる。ラテン譯以來忘れられて空席となつている存在の位へ、まもなく Weltwesen の創造者としての神が現はれ、そしてそのもとで被造物の被造性としてうけとられていた存在性が確率的確實へ移行するとともに、神とアナロジカルな位置へ人間が——超人として——蜂起する（ibid., S. 235 f.）《INCIPIT ZARATHUSTRA》

(Nietzsche, Wie die《wahre Welt》endlich zur Fabel wurde. in: Götzen-Dämmerung, W.W. Bd. VIII. S. 83.)「われわれこそまさに、そこにただ人間のみがある地平に立つているのだ」(Sartre, L'Existentialisme est un humanisme, P. 36.)といふサルトルの「ヒューマニズム」に對するハイデッガーの批判は、ここから聞れなくてはならない。ハイデッガーは、それに對して「そこに主として存在がある地平にいる」(Ueber den Humanismus, S. 22.)のだと言ふ。『ヒューマニズムについて』は、「ヒューマニズムを越えて」である。——なほ、右の引用文の中の「主として」の含みについては、Erläuterungen. S. 17.《denn, was auch Dichtende sinnen/Oder singen, es gilt meistens den Engeln und ihm.》の ihm についての註解を見られたい。

この特有の存在傾向は、この世界で行はれる判斷行爲がみづからを證さうとするときに閃いてくる。判斷はそのつど《S est P.》といふ命題で完成される。SがまことにPであることは、いかにして現はれるか。私が身親しくその場に立ち合ひ、そこで出會ふ事柄をありのままに見とどけることによつて、すなはち、《Ego sentio : S est P.》が發言されることによつて、とさしあたり答へられるであらう。——ところが、それがさうでないことを、デカルトが經驗した。蜜蠟の一片は、subjectum としてひとつの變らざるものであらうとしているのに、私が感性的知覺によつて「そのもの」について見とどけうる客語的規定は、多樣で可變的である。或る場合にはしかじかの色をもち、またしかじかの香と重さをもち、そして他の遭遇にさいしては、別な色と香と重さとを呈示するようなものは、まだ決定的な主語的存在へ到達していないのである。それは、subjectum としては未確定な「現象」、理論的に正當化されていない「空しい現實」にすぎない。——それのみではない。もしもこのように、感性的經驗(デカルト的に言つて《passiones》)における《S est P.》がそのままでは一般に十分な證しの立てられないものであるとすると、それを證さうとしたもうひとつの命題《Ego sentio.》も、これまた一種の《S est P.》と見られる限り、これもみづからの確かさを證すことができなくなる。

しかしながら——そしてここに、右のように經驗された存在者全般の特有の存在傾向にこたへるデカルト的思索の呼應が起る——、この《Ego sentio.》といふ命題には、ほかの命題とはことなる獨特の趣きがある。それの主語として呼び立てられる ego は、sentio といふ客語的規定を、他の主語がそれぞれの客語を具へているように單純に具へているだけでなく、むしろそれを多かれ少かれ意識的に具へている。この subjectum にとつては、そのPであることが、無關心なよそごとではないのである。かうして、《Ego sentio.》はいつも《Ego cogito me sentire.》である。そのつどの感性的經驗の對象と內容とは多樣に變化する。しかし、いかなる感性的經驗も、その具體的遂行のたびごとに、かならずその「今」の自己意識に支へられ、すなはちいつもいつも《Ego cogito.》の基盤の上で起る。これがデカルトの《Mens semper actu cogitat.》の意味である。この基盤としての自己意識的存在は、いかなる經驗的判斷においても——個々の存在者よりも一そう深い意味で——必らず前提されて(sub-jectum)おり、後者のそのつどの多樣と變化とを差しひいても、ひとつなる變らざるものとして殘る絕對的剩餘である。感性的經驗を素朴に遂行しているかぎりいかなる存在者においても與へられなかつたもの、すなはち完成せる決定的な主語的存在は、この「われ思ふ」においてのみ與へられている。「われ」はかうして、勝義の SUBJECTUM である。《Ego actu cogito.》の actualitas が、「經驗的思惟一般の要請」において、存在者の存在性を決定する。

それは他のあらゆる subjecta の Subjektität の原型を、完成的に實現せる存在者である。この自己意識(Selbstbewusst-sein)の存在、すなはち——いまや蜂起的に超越的な——主觀性(transzendentale Subjektivität)が、他のあらゆる存在者の存在傾向(Subjektität=Objektität)を自覺的に自己の上に取り集め、それの根據へ立ち入る。けだしこ

の傾向は、認識的自己意識の明るみに照映されて objectum として安定した存立を得ようとする傾向にほかならないからである。それに確實な P-sein を分ち與へてそのつどの客觀性を保證するものは、そのつどみづからを明證的に自己意識的に確めうる超越的主觀性であり、その保證の基礎づけは、あらゆる存在定立をその根據としての自己の上へ取り集める（legein）主觀の超越的論理學である。

これが Subjektität の形而上學である（Vgl.Holzwege, S. 80 ff., 98 ff., 121 ff., 133 ff., 218 ff., 224 ff., 268 ff.）。ここでは、人間が自己の存在をも他者の存在をもすでに定められた運命としてひきうけ、みづから一個の運命的存在者として他者に出會ふといふことがなくなる。それは、自己意識の鏡に映るかぎりでのみ存在者を存在者として（すなはちその客觀的存立において）是認するといふ境涯である。「ギリシアの偉大なる時代」、「悲劇時代」のギリシア人においては、「存在者は、人間がそれを……直觀するのを俟つて（況んや科學的記述を俟つてはじめて）存在的になるのではない。むしろ人間こそ、存在者によつて見留められたるものであり、おのれを開くもの（Physis）によつてそれの許に居合はすように召し集められたるものなのである。存在者によつて見留められ、その開かれたる境涯へ引き入れられ、引き留められ、そしてこのようにして存在者（Physis）に荷はれ、それのもろもろの對立の中で流轉せしめられて、それの爭鬪の相貌を刻みこまれてあること、これが偉大なるギリシア時代の人間の本質である」（ibid., S. 83 f.）。これに對して近代的世界の基調は、人間がその主觀性において存在者の實體性を略取する蜂起的超越の運動である。存在者全般は、世界像の中へ追ひこまれる（cogitatum = coagitatum）。「人間は、存在者の Subjektität の内部で彼の本質の主觀性へ蜂起する。世界は對象となる。……大地そのものさへ、人間の意識の内で無條件的な對象化として仕組まれる攻撃の對象として現はれうるにすぎなくなる。自然はいたるところ……技術の對象として現はれるのみである」（ibid., S. 236.）。

「悲劇は死せり」といふ若きニーチェの言葉（Die Geburt der Tragödie, 8 11.）は、ここに決定的となる。（註八）

註 八　すでにヘーゲルの『美學講義』が、「しかしわれわれはもはや、何らかの内容を藝術の形式で表現しようとする絕對的要求をもつていない。藝術はその最高の使命からみれば、すでに過去のものである」（W.W. X, S. 16.）と敎へている。ハイデッガーによると、このヘーゲルの命題の背後には、ギリシア以來のヨーロッパ的思惟が控へており、しかもその思惟は、すでに起つている存在者の眞理——存在の明るみとしてのヨーロッパ的世界の das Welten——に呼應しているのである。「してみれば、ヘルダーリーン文學への耽美的逃避などをしていてよい時ではないであらう。この詩人の姿から人爲的な神話などをこしらへるべき秋ではないであらう。そして彼の詩を哲學用の鑛坑として濫用していてよい頃ではないであらう」（Holzwege, S. 252.）。ニーチェは「悲劇の復活」の前夜祭のために『悲劇の生誕』と終末とを書いたが、ハイデッガーもまた「藝術の生成のための準備」として、眞理の座としての作品の本質を、そして作品において現成する眞理の本質を、現代のために取りもどさうとつとめる。『藝術作品の根源』と『眞理の本質について』は、ここから書かれたのである。とりわけ前者においては、一方では、作品把握の近世美學の基礎概念としての形式・素材のカテゴリー、それにもとづく因果律（Milieu, Kulturseele, Leben, etc.）等の支配の系譜を追究して、その支配から作品を解放することが試みられ、他方では、作品の運命的な世界開示性からして、近世的な眞理觀の克服がめざされる。「かような省察は、藝術とその生成を强要することはできないが、かような省察から來る知は、藝術の生成のための前驅的な、そしてそれゆえに不可避的な準備である。かような知のみが、（來るべき）作品にそれを迎へ入れる所を、それを創造する人にその道を、それを護持する人々にその立つ所をととのへる」（ibid., S. 65 f.）。

すべての存在者がその未決定な Subjektität において、いはば herrenlos な有樣にあるときに、これを perceptiones として受けとつた人間が自己の Subjektivität において存在者全體の立法者の地位を僭することは、この運動がいはゆる Subjektität の形而上學としての近世の本質的歷史である。それは——ニーチェが見抜いてソクラティスムスと名ざし

たギリシア的先蹤を追つて——デカルトにおいて明確な言葉となる。そしてそれは、合理主義と經驗主義、觀念論と唯物論、絶對主義と實證主義等々への近世哲學のあらゆる分脈にかかはらず、それらを一貫する基調である。なぜならこの基調そのものは、デカルトから始まる一二の特定の形而上學者の發明ではなく、むしろ逆に、近代的世界の法則としてのこの基調が、デカルトの省察と發言とのかくれた法則になつているのだからである。その基調は、好んでも天地創造を描いたルネッサンスの畫家をも、「作家のその作品においては、神の宇宙におけるがごとく、いたるところに現前し、いかなるところにも見えないようにあるべきだ」といふフローベールの小説をもつらぬいている。それは近世の科學と技術を、政治と文化を、そして近世の特有の宗教生活を貫く本質的な力である。「それがその法則に從つて發揮する貫徹力は、いかなる日常的評價によつても左右されない。それに對しては、持ちこたへて決着をつける覺悟か、さもなければ回避して無歷史的なところへ逃亡するかのいづれかしかない。……何よりもさきに大切なことは、時代の本質を、その中で脈うつ存在の眞理から把握することである。なぜならかうするときにのみ、われわれの創造活動をば既存のものを越えて將來にいたるまで根抵から支へ拘束しているもの、そして人間の本質的轉回を存在そのものから發するひとつの必然たらしめるもの、あの最も間はるべきものが同時に思ひ知られるからである。いかなる時代も、外的權威からの否定的强權命令だけでは片づけられない。かかる否定は、否定者自身を軌道外へ投げ出すのみである。わけても近世をその本質において將來的に耐へぬくためには、今日のわれわれがいくらかの準備はすることができても今すぐには決して解決しえないような根源的な廣汎な省察を必要としている」(Holzwege, S. 89 f.)。

いままで文字の上だけで解說されてきたこのかくれた近世——われわれの故鄉——の本質は、思索的につきとめられるためにいかなる省察を要求するか。その一歩を踏み出すべき時である。方向は、そこに脈うつ「存在の眞理」といふ名で示された。

三

さしあたり「人間の蜂起」といふことを念頭におきながら、次のように問ひを重ねてみよう。右において Subjektität の形而上學としてその性格を輪廓づけられた近世哲學が、ひいては近世の自律的文化一般が、その突破口を見出して自律性を確保しなくてはならなかつたときに、人間はいかなる境位に自己を見出したか。この領域での答へがどこまでも暫定的であつて、決して問ひを消去しうるものではない(Was ist Metaphysik? Nachwort. S. 40)ことを念頭におきながら、暫定的な答へを簡單に次ぎの五つのテーゼにまとめることができよう。

㈠　すべて存在するものは、創造者としての超越神と、世界に內在する被造者とに分けられている。神はすべてのものを、絶對的な意志決定にもとづいて無から存在の中へもち來し、無からたえまなく守りつつ、それぞれの仕方で全體として存在せしめている。攝理が、人間を含めてすべての被造的存在者の存在意味である。それが被造的世界の基調である。

㈡　そのさい、それぞれの存在者は、神の知性の中にある各々の永遠なるイデアに象つて、且つそれへ向つて創造されたのである。從つて攝理とは、各々のものがそれぞれの神的イデアへ近づきつつ存在するといふこと、その仕方で完成への途上にあるといふことである。(デカルトにおいて燃え上つて間もなくライプニッツによつて「調停」された「永遠眞理」と「絶對意志」をめぐる論爭がここに介在する)。

㈢　人間知性についていふと、これもまた神の知性において豫定されているそのイデア、すなはち人間知性の完成形態へ向ふ傾向を以つて創られている被造者である。その具體的意味は、ほかの事物をそれぞれの變

らざる本質において眞實に認識することであり、眞理（物と知性との合致）の探求において、人間精神は自己の本質の完成へ近づき、自己の存在意味をみたし、攝理に從ふのである。

四　事物の本質を把握するのは、感性的經驗の任ではなくて、前節で見られたように、自己意識的判斷としての知性である。だから人間精神の本分は、感性的經驗から知性への方法的向上の道を、一步一步、もしくは一擧に（たとへばデカルト的懷疑によつて）進むことである。これが「自由」である。それはいつも目標への自由である。（ニコラウス・クサーヌスからスピノーザを經てヘーゲルにいたるまで、その目標として現はれていたのは、近世的なイエス・キリストの像であつた）。（註九）

四　この目標となる理想的知性は、神の知性の中にある人間精神のイデアであるが、それは同時に、事物の本質へ參入しうるかぎりにおいて、實に神の知性そのものである。人間知性の perceptio が idea の名で呼ばれるようになるとき、神の知性とそのつどの人間知性との間の距たりは、本質的ではなく程度の差にすぎなくなる（Descartes, Meditationes, Resp. secundae, A.T. P. 137, Resp. tertiae, P. 181.）。そしてこの立場をつきつめてライプニッツが、「神が計算し、この考想を實行に移すときに、世界が成る」と表明したように（Leibniz, Philos. Schr. hrsg. v. Gerhardt, Bd. Ⅶ. S. 191. Anm.）、神は自然を計算し製作する者として「人間化」される。

註　九　リルケの「神なき天使」「『悲歌』の天使は、われわれが行ふところの、可視的なるものの不可視的なるものへの變換が、彼においてすでに完遂されている——そのように現はれている者のことです」、「しかしキリスト教的な意味（それからは私はいよいよ情熱的に遠ざかつてゆきます）ではなく、純粹に地上的な、深く地上的な、至福にみちて地上的な意識において……」（Briefe, 1950. Bd. Ⅱ. S. 484, 482.）。このリルケの「天使」をさしてハイデッガーは、「近世形而上學の完成の內部で、かような者への關係がいかなる限りで存在者の存在に屬するか、リルケ的天使の本質が、あらゆる內容的差別にもかかわらず、いかなる限りでニーチェのツアラトゥストラ像と形而上學的に同一のものであるか、ということは Subjektität の本質の一そう根源的な展開を俟つて始めて示されうる」（Holzwege, S. 288）と記している。ここで示唆された課題は「ニーチェ論」において着手されている。『ツァラトゥストラかく語りき』とシェリングの『人間的自由の本質に關する檢討』とヘーゲルの『精神現象學』とライプニッツの『モナドロジー』とを、形而上學の本質から合せ考へることによつて、ニーチェの形而上學と、「緩和されたニーチェ形而上學の影をかぶつているリルケの詩」（ibid., S. 264.）とを突破する試みが行はれている（ibid., S. 233; Erläuterungen, S. 114. Anm.）。

このようにして、神の知性といふ思想、世界創造以前の神の知性の內の世界計畫といふ透視圖は、近世的人間に人間文化の自律的完成の可能性を打ち明け、そして同時に、この自律的完成をば神の攝理として無條件に正當化する機會として運命的に送られているのである。デカルトにおける近世的思惟の發言は、この送られたる運命のひたむきな領取である。それは狹くデカルト的思索の範圍でいひ表はせば、全知なる知性への——世界の徹底的客觀化への——無條件な迫進の中へひきこまれた「われあり」の實行にほかならない。もちろんデカルト自身は、「この近世哲學の土地へ踏みこみはしたが、その土地の景觀を根本において全く見ていなかつた」（ibid., S. 139.）。だから「デカルトは、神の存在證明の後扉で後からその立場を確かめる必要に迫られたのである」（ibid., S. 123.）。しかしこの景觀は、いかに蔽はれても、すでにそこに見え現はれている。やがてツァラトゥストラの口から、それが語られる。「生成の上に存在の刻印を押しつけること、これが最高の權力意志である」（Wille zur Macht, § 617. W.W. XVI. S. 101.）。存在の意味は、たえまなくわれへ歸る《Mens semper actu cogitat;》の sempiternitas の意味での「永却回歸」となる。《Non alia, sed haec vita sempiterna.》（Nietzsche, W.W. Ⅻ. S. 66.）

しかしながら、それが果して神の意志であつたか。この永却回歸の地

平での無條件的な認識活動は、じつさいに神の榮光のために營まれえたか。このような問ひの出所は、必らずしも明らかでないかも知れないが（第三章參照）、それを考慮するのはよいことである。それを考慮すると、次ぎのことが明らかになる。「神の意志」こそ、すべて存在するものの固有の存在意味の決定者であつたにもかかはらず、それはつひにそれとして正面から問はれずに終つたのである。その代りに、「神の知性」において集められているイデアへの近づきといふことだけが、このラテン化されたギリシア思想によるキリスト教的信仰の神學的解釋のみが、當然神の意志にほかならないものとして受けとられてきたのである。(Holzwege, S. 19.; Erläuterungen, S. 108) ヘーゲルが、神の攝理と人間的自由の制度的實現とを、何のためらひもなく同視して怪しまなかつたのを見るがよい。神の意志としての攝理、すなはち被造的世界の趣きとしてうけとられていた存在者全體の意味は、むしろもつとも完全に技術的に認識し組織する神のプラグマティズムの光で理解されてきた。かういふ近世的イデアリスムスにおいては、信仰者の問ひは問ひの當體を失つたのである。むしろイデアへの近づき、現實——すなはち生活狀況——を科學的に分析し技術的に再組織するといふ文化活動、——これのみがほとんど神の意志のごとく無條件に意志されざるをえなかつたのである。

してみれば、かようなイデアリスムスとしての近代的世界のなまのままの姿は、要するに、すでに畏敬すべきもの——本質的に問はるべき當體——を失へる人間文化の素朴な自己肯定（《das fraglose Ja》——H. Rickert）にほかならない。だから、この運動が進行し、いたるところ存在者が主觀へ空洞化し主觀の客觀へ平板化されてゆく勢ひの中で、そこここに「神の意志」が追憶されたとき、たとへばパスカルの如き護教家は、「いたるところ、人間の內にも人間の外にも、失はれたる神の痕跡を見る」ことができたのであつた（Pensées, éd. par Brunschvicg. fr. 441.）。

近世文化は、それとは本來異質的な信仰についての神學的解釋によつて、神聖化されてきた。やがてこの土地の景觀が現はれ始め、そのヒューマニズムの本質が明るみに出るとき、現代史から神の攝理の痕跡が拭ひ去られ、文化理想主義がいつはりのサンクションをみづから放棄するにいたる。「消え去つた神の權威と教會の聖職に代つて、良心の權威が登場し、理性の權威が幅をきかせてくる。これらに反抗して社會的本能が擡頭してくる。超感性的世界への世俗逃避は、歷史的進歩によつておきかへられる。永世の至福といふ彼岸的目標は、轉換して最大多數の地上的幸福へ變ずる。祭儀と宗教の守護は、文化の創造もしくは文明の普及と交替する。かつて聖書の神の特性であつた創造力は、人間的行爲の功績章となる。そしてその創造は、つひに業務へ移行する」(Holzwege S. 203.; Platons Lehre. S. 49.)。

「神の意志」は、あからさまに無視される。被造者の全體を無から守つていた神は、ありかを失つてかくれる。文化的創造の意志とは、神にその座を明けぬ存在の地平で、實に神のごとく無の中へ立たうとする超人の權力意志であつたといふこと、しかもこの意志が新しい世界の法則——存在の明るみ——への呼應であつたといふことが現はれてくる。ヒューマニズムの正義、ヒューマニズムとしての近世的正義とは、かうして運命愛たる權力意志の上にまつはり殘つていたキリスト教的正義の殘像にすぎなかつたのである。

ヘーゲルの「論理學」にこもる證しの實力は、かうしてほぼうかがひ知ることができる。彼の歷史哲學に世界審判といふ權威を借していたものは、神學的ドグマの餘韻なのである。そして實は、彼の哲學體系こそ、われわれの歷史的世界から神が姿をかくし、この世界の內にあるすべてのものの中で神的な秩序と榮光とが消えさり、いかなるものもその固有の本質、固有の言葉をうばはれて、applicable and manageable

な「客觀」へ zusammen-listen されてゆくところなのである。神のプラグマティズムが人間のそれとなる。この Subjektität の形而上學の完成期には、人間もまた科學と技術の對象となる。人間もまた、登錄可能な商品と資源になる。そしていたるところ、すべてのものが固有の存在意味を失つてゆくただ中で、文化の運營者そのものも、自己の文化活動——sum——のうちに內的な義を感じえなくなる。それはいまや、もともと不條理な事務の絕望的反復としてのみ、みづからを確かめるにすぎなくなる。いな、かような絕望さへ、おそらくは過去からくるイリュージョンの仕業かも知れないのである。

それにもかかはらず、この土地の景觀に眼をふさぐ「理性哲學」は、デカルトにならつて一方ではその哲學の Grundelement を無制限な認識意志としての科學の中に求め、他方ではその全體化の運命に對する不安から「最後の唯一の逃避を神のもとに」求め、そのためすでにデカルトが行つたように、認識された世界の「實在性」をおとりにしてひとつなる神を後門から招き入れようとする（K.Jaspers, Der philosophische Glaube, 1948. S. 29f., 82.）。そこから來るものは「可能的實存」の無歷史的「浮游」である（Erläuterungen, S. 27.）。

この事態に直面して、ハイデッガーは二九年の講演において、「いかなる支へも殘らない。ただこの『ない』だけが殘つて……われわれを襲ふ。不安が無を現はす。われわれは不安の中で『浮游』する。むしろ、不安がわれわれを浮游させるのである。……すなはち、われわれ自身——これら存在する人間たち——が、存在者のただ中で（不安にうたれて）それらとともにずれ落ちるのである。かうしていかなる存在者にもつかまることができないこの浮游の震撼の中に現にあるといふことだけが、この純粹な現＝存在だけがわづかにそこにある」と言ひ、「現＝存在とは、無の中へとりこめられていることである」と語つたのである（Was ist Metaphysik？ S. 29f., 32.）。

それはたしかに、被造物として神によつて無から守られているのではなく、神に代つてみづから無の中へ立つべき運命的な可能性の中へ吸ひこまれている近世的人間の不安を言ひあてたのであつた。が、それと同時に、それは彼が本來意志した本質的な言葉——存在への答へ——を不可能にする境涯であることがさとられていたのである。無の不安は、沈默を强ひる。二九年の彼は、ここで立ち止つた。この挫折が、彼を存在史的思索者として刻印する運命となる。

それから二十年後、彼は存在史的放浪から、「故郷の喪失が世界の運命となる。それゆえに、この運命を存在史的に思索することが必要である」といふ言葉をたづさへて、同じところへ歸つてくる。前は、ニヒリズムとしての現代そのものに直面して言葉をうばはれた者の叫びである。「存在を追憶する思索は、そこで Schrecken に陷つた」（ibid, Einleitung, S. 12.）。しかし「この Schrecken さへも、それだけでは轉回の根據となりえない」のである（Holzwege, S. 250.）。後の言葉はニヒリズムが最後のものではないことに想到し、それの轉回への展望へ向つて眼をひらかれた者、無のかなたに存在の水源を追憶した存在史的思索者の歸鄕への言葉である。その展望は、いかにして開かれたか。まさに無の光にたへることによつて。森中の空地の夜に星を仰いで歌はれたカロッサの詩の一節を、彼に『形而上學とは何か』の新版を捧げた四九年の思索者は、いかに口誦したことか。

Aus tiefem Abend glänzt ein heller Stern,
Den wir vor lauter Wald sonst nie gesehen.
Er mahnt zur Heimkehr, und wir folgen gern.
Wir müssen vor dem klaren Licht bestehen.

(H.Carossa, Stern über der Lichtung, 1947. W.W. I, S. 95.)

第三章　存在の歴史

……Auch Rast ist Reise,
Und nie verspitet sich unsre Kunde.
Wir kommen immer zur guten Stunde.
——H. Carossa.

「おそらく、水源への道はまだ遠い。けれどもわれわれは、その方向を指さすことを試みなくてはならない」(Holzwegg, S. 168.)。

ハイデッガーが行く「森の柚道」は、その晩年の講義でしばしばこの言葉を語つたシェリングの思索の道を思はせる。新しい著作の中で廣い展望を聞きながら、しばしば「消極的なるもの」と「積極的なるもの」とを語り、ニヒリズム、神の不在などの消極的な言葉を積極的に讀むように教へている文章も、「消極哲學」から「積極哲學」への轉向を企てたシェリングを連想させる (Platons Lehre, S. 51f. ; Ueber den Humanismus, S. 33f. ; Holzwege, S. 245. 279 ; Erläuterungen, S. 27.)。

なによりもまづ、人類の本質的歴史を運命としての「存在の歴史」として想望し、思索を以つて、この歴史から起されてそれに呼應する自由なる犧牲と考へる考想が、「運命を免かれるただひとつの道は、攝理の腕の中へ身を投げることである」といひ、運命も攝理であり、攝理も運命である。運命は實在的なるものにおいて直觀されたる攝理、攝理は觀念的なるものにおいて直觀されたる運命である」といふシェリング的轉回の發端を想起させる。眞理はかうして、その根源的本質において出來事となる。求められるのは、架空な眞理自體ではなくて、そのものとして本來歴史的なる眞理である。世界の開顯である。その根源は藝術作品に求められる。「眞理が現成するもうひとつの有樣は、建國の業である。また、眞理が閃めくもうひとつの有樣は、絶對的に特定の存在者ではなくて存在者の最も存在的なるものの近づきである。さらにまた、眞理がもとづけられるもうひとつの有樣は、本質的な犧牲である。さらにまた眞理が成るもうひとつの有樣は、存在の思索となつて存在をその問はるべき性格において名ざす思索の問ひである」(Holzwege, S. 50.) と自叙するハイデッガーの思索は、百年をへだててシェリングを「反復」するものの如くである。哲學的思索は「反復」である。それはいつも同じものを思索すべく現はれる。が、反復することは、越え出ることである (ibid., S. 194 ; Ueber den Humanismus, S. 23.)。

シェリングは前の言葉につづけて言つている。「かつて古き神々はその力を失ひ、神託は默し、祝祭は聲をひそめ、そして在りし世界のあらゆる元素の混沌たる錯亂にみちた底なき深淵が人類の前に口をひらくかのように見えた。この暗澹たる深淵の上に、平和と諸力均衡のただひとつの徴證として、十字架が現はれた。それは、もはやこの徴證を信ずるよりほかに選擇の餘地がない時に、あたかも第二のノアの洪水における虹の如くに懸つた」(Philosophie der Kunst, W.W.V. S. 429)。やがて「積極哲學」への轉向が決定的となつたときに、彼は彼にその道をひらいたさとしとして、ピリピ書二章の聖句を擧げた。「なんじら、キリスト・イエスのこころを以つてこころとすべし。彼は神の形にておりしかども、みづからその神とひとしく在ること (機會) を、すてがたきこと (獲物) とおもはず、かへつておのれを空しうし、しもべの形をとりて人の如くなれり。すでに人の如き有樣にて現はれ、おのれを卑うし死にいたるまで從ひ、十字架の死をさへ受くるに至れり」(括弧の中は、Philosophie der Offenbarung, W.W.XIV. S. 39 ff. における釋義の趣旨を示唆するための筆者の挿入)。轉回はまさに、神とひとしくあらうとする傲りからの後退であつた。《Cogito, ergo sum》から《Cogitor, ergo cogito》への轉回が、そこからみちびかれてくる。そして今日も

また、キリスト教的哲學者の側から、ニヒリズムか啓示信仰かといふ選びが、現代の人間につきつけられている（Vgl. R. Guardini, Das Ende der Neuzeit, 1950, S. 65 ff.）。ヤスパースの「哲學的信仰」も、この地盤の上での Schweben である（K. Jaspers, ibid., S. 1 f.）。ハイデッガーもまた、「はからずも地球支配をひきうけるといふ課題に直面している」現代的人間のあり方がニヒリズムであること、しかしこの神の如くある境位が「神の本質的境位と同一ではなく、また人間のそれとも同一ではない」ことを思ひ、ニヒリズムの克服の途上で、この現代的人間の「Subjektsein が、歴史的人間の根源的本質の唯一の可能性ではかつてなかつたし、將來もさうではないであらう」といふことを想望している（Holzwege, S. 103, 233, 235.）。すべてこれらのニヒリズム克服の努力は、いづれも根本において、哲學と文化における近世的自律の要求の斷念を意味している。克服をめざす者は、このことを明らかに經驗していなくてはならない。そのとき、克服の思索は、何をおのれの掟とすべきか。そもそも近世的自律とは何であつたか。（註一〇）

註　一〇　第三章の意圖は、序の末に述べられた制限のもとで、存在史的思索の「法則」をうかがふことにある。それがこの思索の責任と無責任とを決定する。

キリスト教的救濟論への追憶から――すなはちあらゆる人間における人格性の自己確信から――近世的人間の自由に新しい基礎を据えようとしたカントは、その自由の根據の風景をかう書き記している。「ここでわれわれは、哲學がまことに劍呑な立場に立たされているのを見る。その立場は、天にも地にもなんら依據すべく支持さるべくもないにもかかはらず、しかもそれ自身堅固であらねばならないのである。」そして續けて、そこからあらゆる前近世的な（もとより近世の光で見られた「前近世的な」）他律を拒否して、近世の全良心をはげましていふ、「ここでこそ哲學は、みづからの掟の自己管理者としての純粹性を立證しなくてはならない。外から人間に植え付けられた信心とか、何か知らぬ後見的な自然（從つて人性）が哲學にささやきこむ教へとかの傳令となり果てることなく……」（Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, W. W. Akademie-Ausgabe, IV, S 425.）。カントがここで「哲學」と呼んでいるのは、近世文化の良心としての人間理性そのものである。カントはかうして、人間理性に向つて、自律か他律かの選擇を强要しうると考へたのである。ここにカントにおいて發言された近世的自律の境涯からみれば、道德の神學的基礎づけの如きも、すべての他律とおなじく、人間の奴隷化にほかならないのであつた。神聖なる宗教さへも、人間の自己認識としての純粹理性の法廷で、その權源を立證し（deduzieren）得なくてはならなかつた（Kritik der reinen Vernunft, A.XI. Anm.）。

しかしいま、この自律がニヒリズムの一形態として名ざされ、そしてこれか啓示信仰かと問はれているとすれば、後者はもはやカント的な意味で他律のカテゴリーへ入れられることができなくなる。自と他のみを知るカント的な二者選擇は、ここで力を失ふ。そこに開かれてくるのは自律と他律との對立よりも一そう深い奥行なのである。それは乾いた「世界觀」論爭においては蔽はれているけれども、根本において誰でもが知つているところである。信仰は他律的に强制されえない。しかしまた、「信ぜんとする意志」を信仰のもととすることは、宗教の無限なる逆說性を知らない人の考へである。――だがまさにそれゆえに、信仰は本來、人間的選擇のかなたで始まるのである。狀況分析に動機づけられた「信仰への決斷」は、神を殺して偶像を作る。かうして神を選んだとしても、選ばれうるような神は、生ける神ではないであらう。ここで神を選んだと思ふことは、無神論者の自己慰安であらう。かような仕方で信仰の選擇を薦める者は、たとへそれが「賭」のパスカルであらうとも（Pensées, fr. 233.）、「祈りの神殿に入りて賣買し兩替する者」である。

彼らはニヒリズムと信仰とを、ともに需要供給の市場に置くのである。この種の無自覺なニヒリズムが「不完全なニヒリズム」(Nietzsche Wille zur Macht, W. W. XV. S. 159f.) である。それらに對しては、「無神論の見かけを怖れることなく、神の不在を守るべき時であり」(Erläuterungen, S. 27.)、かかるものの一代表形態としての「ワグナーの音樂に對するニーチェの戰ひを、われわれの歷史の必然として理解」すべきである (Holzwege, S. 94.)。ここで神を選ばぬことは、ニヒリストのヒューブリスではなくて、「思索といふものに本來定められている節度の尊重から發するのである」(Ueber den Humanismus, S. 37.)。「いかなる信仰も、思索の中に席をもたない」(Holzwege, S. 343.)。そしてこの思索の法則への尊重からして、ハイデッガーは、實存哲學者たちが宗教家としてのキエルケゴールを不用意に哲學の中へ拉致してくることを戒しめ (ibid., S. 230.)、逆に神學者たちの哲學的逸脫をば、コリント前書一章二十節を引いて愚擧と難じたのである (Was ist Metaphysik ? Einleitung, S. 18.)。

神を選ぶにせよ、神を選ばないにせよ、かような選擇の立場は、それがおかれているニヒリズムといふ世界風景、神の不在の境涯を、われわれ個々人の自由な取捨に委ねられている一種のイズムと考へている。しかしたとへば資本主義やアメリカニズムでさへすでにかような意味でのイズムではないように、ニヒリズムは僭越な個人の主張ではなく、キリスト教やヒューマニズムや啓蒙思想と並んでヨーロッパ精神史の内部に姿を出してくる思潮でもなく、近世において露出してくるヨーロッパ的世界歷史全體の動的基調なのである。それはそれらの思潮の如くに精神史の對象として固定されえない。「それがそれ自身の由來を名ざしえないといふことが、この最も不氣味な訪客の不氣味さを成す」(Holzwege, S. 202.)。その非對象的な不氣味さにおいて、それは運命的に貫徹する。Subjektität の形而上學とともに近代的世界が開かれ、その地平の中で自律的文化意志が自己を貫徹して故郷の喪失を招くにいたるといふこと、——このことは特定の思想家の着想として心理學的、精神史的に說明されたり、あるひは彼の社會的環境などからイデオロギー論的に解釋されうる人間學的な現象ではない。むしろ逆に、あらゆる心理學と社會學、精神分析學と文化類型學、世界觀學とイデオロギー論、要するにこれらすべての人間學的方法こそ、ここに開かれた近代的世界の中で、この世界の基調と軌道とに從つて——且つ人間の奴隸化への本質的危險をもたらしつつ——蜂起してきたのである。「人間學の到來において最高の凱歌を擧げるのは、デカルトである」(ibid., S. 92.)

これらの科學によつては名ざされえない領域の中に、神の知性への梯子が、先驗的主觀への通路が、そして超人への橋が、それぞれすてがたい可能性として人間に向つて開けてきたのは、そしてそのつどのプリズムを通して、存在者の存在が被造性へ、客觀性へ、計量可能な功用價値へ屈折してくるのは、人間の側での發明ではなく、社會組織の觀念的反映ではなく、これらに先立つてすでに存在から送られる機會なのであり存在そのものの投企としての近代的世界の das Welten なのである。その投企において、そのつど存在の眞理——das Welten als solches——は知られずに、それが存在者をそれぞれの明るみで照らしたのである。存在は存在者をあらはにしつつ、みづからの眞理を留保して隱れる。この本質的な出來事が、そのつどの存在者の眞理を言ふ本質的な一連の思想家の發言のかくれたる掟となつている (Platons Lehre, S. 25.)。もしもそれを、科學的に見通しうる歷史學的連關によつて說明しようと企てるならば「「けれど一體、歸結にすぎないものが、どうして自分が、その上に依存している根據に立ち向ふことができよう」。(Holzwege, S. 92.)」そのさい「觀念史觀」をとるにせよ、「唯物史觀」をとるにせよ、それは何らかのたばかりによつてこれらの思想家から證人としての

尊嚴をうばひ去ることになるであらう。そして何よりも由々しいことには、われわれ自身、まさに克服されるはづであつた主觀性の中へいよいよ固く立てこもつて、われわれ自身の歷史的本質とめぐり逢ふ機會を、われわれの歸鄕としてのわれわれの將來を、逸しつづけることになるであらう。

神の不在といふこと、神の意志が現代史の攝理から身を引いているといふこと、このことはそれゆえに、われわれが自由に變改しえない運命なのである。近代的世界では、神殿のための境內すら市場と化している。このことはすでに決定されており、いまやその決定の既定事實さへ忘れられている。決定を下したのは、人間ではなく、主觀ではなく、しかしまたいかなるNicht-Ichでもなく、(註一一)神自身さへでもなく、神々をさへ統べるモイラ、——これらあらゆる存在者の genesis と phthora を統宰する存在の歷史である(ibid., S. 315 f. 349 ff.)。

註　一一　だからハイデッガーが現代における「神の不在」を言ふとき、それはレヴィトが「ギリシア的コスモスは反復不可能であり、神の國へのキリスト敎的信仰はもはや現代的生活力をもたないように思はれる」といふ所見の根據として社會經濟史的條件を念頭におく(Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, S. 116 f.)態度とは根本的にことなるのである。これは、ハイデッガーの「存在論」を見限つて「人間學」の水路へ入つたレヴィトとしては怪しむに足りないが(註二參照)、それは「存在論」の誤解から來るのであり(註五)、近代製の武器で近代形而上學を克服しようとするこの種の試みは、「すべて最も確實に形而上學以下へ轉落する、——自分自身がそのときどこへ落ちるのかを經驗することなく」(Holzwege, S. 243.)。それは「無意味なるものに落ちつく」(ibid., S. 193.)。

このことの省察は何を敎へるか。それは、神を招くのを急いで神殿を築く準備を怠つているわれわれに(Erläuterungen, S. 140.)、救濟の確信を確めるために始めから神的存在者の到來をあてにする預言者の後裔であるわれわれに(ibid., S. 108.)、時にかなふ一步後退を敎へる。が、その一步は「溝を飛びこすことである。……その溝は廣く深い。そしてとりわけ、われわれがすぐそのふちに立つているがゆえに、飛びこすことがきはめてむづかしい。溝の幅に應じて、飛躍に十分な助走をなしえないほど、われわれは溝の近くに立つている。だから、かりに十分にしつかりした足場がなくても飛び立てるとしても、中々向うへ行き届かないのである」(Holzweg, S. 303.)。その足場とは、それはニヒリズムの風景において最も疑はしく問はるべきものとなつた存在、存在者ばかりのただ中でまさに消えんとして無と輝く存在である。それが消え去れば、存在者も存在性を失つて、世界の夜がくる。無の星が、歸鄕をさとす。このさとしが、無の不安が、「存在的人間」われわれを浮游させる。浮游が純粹な現＝存在として起る「存在論」である。飛躍は「存在論」として起る。だから飛躍してゆくさきは、デカルト的意識ではない。「存在論」は「人間學」ではない。「神學」でもない。「どこへ われわれはゆくのか」、この問ひそのものを、レヴィトは(Löwith, ibid., S. 124.)救濟史的系譜のものだといふ。しかし、《Wo gehen wir denn hin ?——Immer nach Hause.》(Novalis)。二十年代にキェルケゴールの衣裳と「デカルト的省察」の身振りで登場した「現象學的存在論」の掟は、歸鄕の心である。

客觀的存在のみを存在のカテゴリーとして流通せしめている近代の公的世界では、神の意志と救濟の攝理は空語である。それは、ト・アガトンから引き離された死せるイデア、單なる flatus vocis である(註四參照)。それにもかゝはらず、われわれはかような存在性のみを送つてくる水源、近代的世界の明るみを、その存在史的系譜において名ざさうとする試みの中で、前章以來、「神の意志」といふ言葉を用ひてきた。無といえば沈默である。神の意志では、時にふさはぬ。溝の向うへ届くためには、一步退いてこの言葉をも飛びこえなくてはならない。飛躍は、本質的な言葉を賭ける(Holzwege, S. 286.)冒險である。啓示信仰の

ヘレニズム的解釋以來傳へられてきた神の意志とその世界攝理といふ救濟史觀は、ここで飛びこされ、すなはち飛躍によつて「括弧に入れられ」、「現象學的に」還元を施されなくてはならない。このように、存在者としての神の存在定立に對して epoche を守ることは、ひとつの Weltschicksal としての近世、この Weltepoche に schicklich なる Sichschicken = Ek-sistedz なのである。なぜなら、この近世の明るみを schicken することにおいて神的存在をわれわれに對して epochein しているのは、存在そのものとしての運命だからである。そのさとしが、存在史的考察の「法則」である (ibid., S. 311 f.)。それは自律ではない。

近代的自律の自己主張は、その逆轉が眩める人間の奴隷化であるように、どこまでもニヒリズムの——さとられざる——擴張である。信仰は自律と他律の對立をこえるが、御名の讃へらるべき神は不在である。その間、直ちに神へ手を差しのべる哲學者と神學者が、最も執拗に神の來るを遠ざけている。彼らの信仰意志と謙遜とは、ニーチェ改訂のルカ傳に從へば、「みづからへりくだるものは、高められんと欲す」である (Menschliches, Allzumenschliches, W. W. Ⅱ. S. 91.)。このことは、權力意志のニヒリズムが運命として起つていることの徵候である。このゆえに、「この運命を存在史的に思索することが必要である」とハイデッガーが書くとき、われわれはもはや、「存在史的思索」が歷史記述と現實分析の一新方法ではないことを理解しうるであらう。人類文明のために自律的に仕組まれたこれらの方法は、運命への無力な自己閉塞たるにとどまるからである。それは人間學でも形而上學でも哲學的論理學でもない。これらの姿々において、われわれは現代史の根本において起つている「洞窟の比喩」を重ねて考慮しよう。

それらは、自己がすでにして無の中へひき入れられているといふ運命の不安に目が眩んで、いはゆる客觀的事實と社會的現實とに倚りかかる。洞窟內で燃える火のかがよひを憎んで洞壁の影についての談論へ逃れる如くである。が、それらの影にして空無でないならば、その存在性を火の光に負ふのである。その明らかな光に堪へぬことによつて、かれらは影のみを實在としてこれに縋る。それは、客觀的事實を方法的に確證してゆくかれら自身の自己意識を、意識一般へ、自我極へ、そして Es へ空洞化してゆくことである。この不安は、無を夢なりとして客觀的事實へ戻らうとする囚人たちを休ませない。それは「事實」の消滅——(イデオロギーへの)——をもつて脅かしつづける。不安な主體性と不安定な現實性との間のこの空虛な惡循環、この安からぬイロニーが、現代におけるあらゆる對立的なイズムを、始めからうごかしている。「いたるところ人間は、存在の眞相から突き離されて、animal rasionale としての自己の廻りを空轉しているのである」(Ueber den Humanismus, S. 28.)。ニヒリズムを反省し火の光を振りかへる哲學者たちも、洞壁的談話の言葉使ひ、存在者に執はれた認識カテゴリーを改めず、その光をば、神にせよ、主觀にせよ、意志にせよ、一種特別の存在者として「暗號解讀」を試み、結局は人間製の意識的幻想で不安をまぎらはす。そのもつとも忠實な解讀者は、むしろアメリカ流の「數の神秘主義」である (Holzwege, S. 87f.)。これは、呼びかける不安の源泉を——この存在者に對する絕對的他を——なほも存在者と思ひなすことであり、あるひはたかだかそれを存在者の全的缺乏と感じ、すぐさまそれの充塡に奔走することである。不安を呼びかけてくるところの「音なき聲」(Was ist Metaphysik ? Nachwort, S. 42.) は——歸鄕へのさとしは——つひに聞かれなかつたのである。しかし單なる空無が存在者(影)を存在的たらしめる力の源でないとすれば、無といふ「消極的」な表現は、まだ洞壁的表象によつて考へられていたのである。かがよふ火すら、「人造の」ものであつたのである。このことの省察は、われわれを洞窟から解放して、存在者ではない存在の眞理(太陽の光)へさらす。そのとき主觀をめぐる自律的哲學はやむ。思索は運命として起つて

いる存在の眞理（aletheia）へ身をさらす（aletheuein）。それは——洞窟からの解放は——運命への自己閉塞が開くこと、運命への覺悟（Entschlossenheit）である。覺悟といふのは、「主觀の斷乎たる行動のことではない。それは人間の現存在が、存在者への執はれから、存在の廣濶な地平へみづからを開くことである」（Holzwege, S. 55; Vom Wesen der Wahrheit, S. 23.）。

しかし善の光に身をさらすことは、超越的なグノーシスではない。洞窟からの解放は、あらゆる拘束からの離脫ではない。それはまた、「眞理とはいかなるものぞ」と問はれて、超歷史的なる豊饒のうちに沈默した人の子にならふことでもない。「何と、今日のわれわれのうちの誰が、わが思索の試みは沈默の道に住めりと傲りえよう」（Ueber den Humanismus, S. 30.）。今日われわれが經驗しうる人間の現存在の性格は、むしろ epochal である（Holzwege, S. 311.）。存在史的思索は、ニヒリズムの景觀のただ中で、たえまなく存在の Anspruch にさらされている。最も疑はしく問はるべきものとなる存在を守る（sozein）べく、言葉のかぎりを盡してその Anspruch に entsprechen しようとする勇氣、このロゴスへの勇氣によつて、存在史的思索は洞窟の火のつつましさの中へ降る。この上り道と下り道とは、ひとつである。それは人間のためではなく存在のために、存在に召されて存在の眞理の證人となること、これがあの Zwischen の中へ立つことなのである。それが、故郷の呼びかけにこたへて、故郷へのたえざる接近を守ること、存在の近みへの旅である。

「故郷の喪失が世界の運命となる。それゆえに、この運命を存在史的に思索することが必要である」。思索は追憶である。追憶は存在の明るみを言葉で守ることである。この守りが、人間の世界内存在に根據を定める。故郷が近づく。追憶的な思索がある。故郷が呼ぶ。この文章の全體が、いかに生くべきかの計畫ではなくて、歸郷をさとす故郷の呼び聲（hymnos）である。思索を必要とするものは存在であり、そこから思索者の發語が到來するのである。その言葉は存在の言葉である。それは、「たとへ永遠に生きる定めをもつていないにしても、最も遲い時にもなほ好機に到來する」（Ueber den Humanismus, S. 30）。《Und nie verspätet sich unsre Kunde. Wir kommen immer zur guten Stunde.》

（昭和二十六年十二月）