ハイデガー・フォーラム第３回大会（於学習院大学　2008.9.21）

特集「ハイデガーと近代日本哲学Ⅰ」

ハイデガーと西谷啓治　―　ニーチェ解釈をめぐって　―

秋富克哉（京都工芸繊維大学）

＊以下、人名表記は、西谷の論考や用語をそのまま記す場合のみ「ニイチェ」「ハイデッガー」とし、それ以外は「ニーチェ」「ハイデガー」とする。

１　問題の所在

（１）「ズレ」を含む関係

西谷啓治が日本でニヒリズムという主題を最も徹底的に問うた思想家の一人であることに、異論はないだろう。西谷は、著作『ニヒリズム』（1949）の第１章「実存としてのニヒリズム」において、ニヒリズムは自己の存在そのものが問いとなる次元で初めて問題になることを押さえ、日本でニヒリズムを問題にすることについて問いを提起する。そして近代西洋世界の歴史的帰結であるニヒリズムが独自な意味で歴史哲学の問題となることに言及し、「ヨーロッパのニヒリズム」の歴史的背景から分析を開始、次いでニーチェ、スティルナー、ハイデガー各々におけるニヒリズムを読み解きながら、これら西ヨーロッパの代表的な思想家に共通する「創造的ニヒリズムと有限性の根源的統一」を取り出してゆく。

しかし、戦後４年という発表時期には、近代日本が行き着いた一つの終局がはっきりと映っており、最終第７章「我々にとってのニヒリズムの意義」では、冒頭の問いかけを引き受ける仕方で、近代日本の始まりが孕んでいた矛盾、つまり開国による急速な近代化が一方で精神的伝統との結びつきの遮断という犠牲のもとに達成されたこと、しかもそのような近代化の過程は、精神的危機を危機として自覚しない「自乗された危機」であったことを指摘する。そのうえで、西洋近代のニヒリズムが「我々」にとってもつ意義とは、突き詰めれば、まさに「我々」がそのなかにある危機を自覚しつつ、ヨーロッパ化の徹底の果てに東洋的伝統の可能性を再発見することであるとする。こうして将来に向かって過去に遡るという姿勢から、仏教的な「無」や「空」の可能性が示唆されるが、そこには、後の代表作『宗教とは何か』（1961）における「空」の主題化への方向性が見て取れるのである。

ところで、本題であるハイデガーとの関係について言えば、ハイデガーに割かれた第６章「哲学としてのニヒリズム　－　ハイデッガー」は、鋭く核心を突く解釈を提示する一方で、ある種

の違和感を引き起こさすのも事実である。というのも、そこで考察されているのは、主に前期のハイデガー、つまり『有と時』及びその２年後の三部作におけるハイデガーであって、要するに、ハイデガー自身がニヒリズムという主題に踏み込む前の思索だからである。ハイデガーと西谷との関係には、最初からある種のズレが含まれているのであって、ここにまず押さえるべき点がある。改めて確認するなら、西谷はハイデガーが未だ自らのニヒリズム理解を展開する以前の思想に、しかもハイデガー自らが「無の哲学」や「不安の哲学」等と受け取られることに対して強い抵抗を示した前期思想に、ニヒリズムを見て取った。一方、ハイデガーは、その前期思想を自己超克していく過程で、ニーチェとの本格的な対決を遂行し、独自なニヒリズムの思想を展開した。

しかし、以上のことは、時間的な前後による行き違いといった消極的なものではなく、この事実関係の中には、両者相互の思想レベルの問題が幾つか含まれている。西谷に関しては、彼が、ニーチェやスティルナーと前期ハイデガーに共通に見て取った「創造的ニヒリズムと有限性の根源的統一」は、無の創造性ということと繋がって、西谷自身のニヒリズム理解を強く特徴づけ、やがてニヒリズムの超克の立場である「空」の思想へと展開していく。一方のハイデガーに関しては、前期の思索のなかで掘り下げられた人間存在や自己の問題のレベルが、特にそこで見て取られた現有の無の契機を含めて、３０年代半ば以降のニヒリズムの思想の展開にどのように取り込まれるかということが問題になると思われる。これらの問題は、いずれも相手側の立場や解釈によって照らし出される各々のニヒリズム理解に関わるものとしてきわめて積極的なものであると思われるが、両者の直接の関係として何よりも問題にすべきは、西谷がハイデガー自身のニーチェ解釈に、そしてニヒリズム解釈にどのように対峙したか、ということであろう。以下では、そのことをめぐって若干の考察を試みることにしたい。

（２）論考「ニイチェに於けるニヒリズム＝実存」による問題提起

1966 年に『ニヒリズム』の新版が出された際、緒言で西谷は、旧版で扱った時期以降ハイデガーの思想が大きな旋回を含む発展を示し、ニヒリズムの問題も主題的に扱われたこと、したがって第６章の内容も新たに書き直されるべきことを述べている。しかし、すぐに取り組む機会が見出せないこと、旧来のままでもなお取るべきところがあるかもしれないこと等の判断のもと、唯一附録として添えられたのが、1952 年に発表された論考「ニイチェに於けるニヒリズム＝実存」であった。

このように表向きは明確な積極的理由を挙げないままでの附加であったが、これから検討するように、『杣径』（1950）の出版を経て書かれたこの論考は、明らかにハイデガーのニーチェ解釈

との対決という意味を持っていたように思われる。そのことを示すのは、西谷が冒頭で、『杣径』に収められた論考「ニーチェの言葉「神は死んだ」」に言及する以下の言葉である。すなわち、「ハイデッガーは「神が死んだ」というニイチェの言葉を、「超感性的な世界は作用する力がなくなっている。それは如何なる生命をも与えてくれない。形而上学、即ちニイチェにとってプラトニズムとして理解された西洋哲学は、終りをつげた」、ということを意味すると解している（Holzwege, S. 200)。また、「ニヒリズムの本質と生起との範域は形而上学そのものにある」ともいう（ibid., S. 204)。私はむしろニイチェがニヒリズムの領域を、形而上学のみならず更にモラルにまで及ぼしたことを重視したいと思う。とにかくプラトニズム的キリスト教的な形而上学とモラルの全体系が問題化したのである」(8-188, 以下、西谷からの引用は、『西谷啓治著作集』(創文社、1986-1995 年）に基づき、巻数と頁数を表記する。ただし、旧漢字は新漢字に改めた）と。

すぐに気付かれるように、ここで西谷は、形而上学とモラルの領域を敢えて区別し、ハイデガーのニーチェ解釈の核心を押さえながらも、それが前者に限定されると見なしている。ニーチェがニヒリズムの領域をモラルにまで及ぼしたことを重視したいというのは、ニーチェとハイデガーのニヒリズム理解の違いを強調する西谷自身の立場であるが、それは要するに、ニーチェのニヒリズムをめぐるハイデガーと西谷の違いでもある。

したがって、ここで検討されるべきは、ニヒリズムにおけるモラルの位置づけであり、要するに、形而上学とモラルの関係についての理解の違いであろう。後で詳論するように、ハイデガーが「価値」思想をニーチェのニヒリズム理解の軸に据え、モラルをも形而上学に含めて受け止めたのに対し、西谷が二つの領域を明確に区別しようとしたとすれば、それぞれの本意はどこにあったのだろうか。これは結局、ニヒリズムの本質をどのように理解するか、そしてニヒリズムの射程をどのように受け止めるかという問題に関わってくる。以下では、両者の立場の違いを確認するために、西谷の上記の発言が意味するところを検討する。その過程を通して、ニーチェの一連の主要語、「力への意志」、「同一なるものの永劫回帰」、「超人」、「運命愛」等の解釈をめぐって、ニヒリズムの「主体」に関する両者の立場の相違について触れることになるであろう。そこからさらに、両者独自のニヒリズム理解に含まれる若干の問題を確認し、「現代におけるニヒリズム」への視座を提示することにしたい。

２．ニヒリズムの射程

（１）ニヒリズムにおけるモラル

西谷のニーチェ解釈において大きな比重を占めるのが、「キリスト教モラル」についての言及である。それによると、ニーチェは、従来の諸々の理想や価値が立脚していたキリスト教モラルのニヒリズム的性格、つまり生に対する徹底的否定の本性を取り出した。すなわち、キリスト教も、他の宗教と同様、生成流転する現実の世界のなかで種々の苦悩や禍悪に出会う人間が、その自然発生的なニヒリズムを克服するために、彼岸に絶対的な真実の世界を虚構し、世界の意味や統一性を求めたものである。その際、キリスト教モラルは、架空の諸概念によって生の自然性を剥奪したのみならず、苦悩する者こそを良いとして選び取ることで生の本性である成長を阻止し、しかも「同苦」や「隣人愛」の徳に代表されるように、弱者相互の連帯によって生の退潮を伝染的に倍加させた。デモクラシーや社会主義もまた、生の頽落や生に対する敵対性を含むかぎりで、キリスト教モラルの継続である。そしてそれは、成長や登高を本質とする力への意志の逆倒された働きによるものであり、この意志が自己欺瞞的に事態を推し進めていくことになる。

しかし、このようにキリスト教モラルに潜むニヒリズム的傾向を暴き出し、その否定の徹底を通してニヒリズムの超克に向かわせたのは、当のキリスト教モラルが育て上げた「誠実さ／真実性」（Wahrhaftigkeit）ないし「正直（さ）」（Redlichkeit）に他ならなかった（西谷は、この二つの概念がニーチェおいて区別される場合があることにも触れているが、以下では「誠実さ」に代表させて記述する）。「誠実さ」の徳が母胎のキリスト教モラルを解体させるという洞察は、キリスト教モラルに対するニーチェ理解の核心であり、西谷もまたこの点を大きく取り上げる。そしてこのモラルへの着眼は、論考「ニイチェに於けるニヒリズム＝実存」では、科学とモラルの関係についてのニーチェ独自の立場を重視する態度となって詳しく論じられていくのである。

西谷は、無自覚的なニヒリズムから自覚的なニヒリズムへと高まっていく際の転換力となる「誠実さ」の徳を、『ツァラトゥストラ』冒頭に置かれる「精神の三態の変化」および関連する遺稿に沿って考察する。まず第一の道程で、畏敬・聴従の精神であるラクダが「斑ら牛」的なものを去ってニヒリズムの砂漠へ向かうとき、精神的禁欲、自己否定の勇気として転換力となるのは誠実さの徳であった。さらにこの転換力は、第二の道程、尊敬する心情を破却し「我欲す」の自由を発揮する獅子への変容において、いっそう際立ってくる。というのも、この精神は、自らが尊敬するように学んできた態度や思想にも偏執を抱くことなく、時に否定や破壊をも辞さない自己超克の精神であり、この精神こそが科学する人間の実存を可能にするものだからである。それは具体的に、近代の無神論と最も深く結びつく機械的世界観をも「最大の厳しさと錬成を必要とする」世界観として受け止める、科学的な良心の働きである。

ただし、それは単に科学的世界観を最も確実なものとして受け入れるということではない。ニ

ーチェは、科学者や科学主義の思想家たちが科学的真理を絶対的な真理として探求する態度の根底に、「真理への意志」として従来の形而上学やキリスト教の名残を認め、神が死んでもなおそのようにして残るモラルと徹底的に対決した。ニーチェによる科学的良心の徹底は、科学の基礎にあるモラルを問題に化すことで帰結するニヒリズムを、自らの問題として受け止める実存的態度であった。そこにこそ、科学的世界観に顕著に現われた人類の歴史の帰結を自らの実存に引き受ける実験の精神、人類の運命を決断的に自己の運命として担う「自己＝運命」(ego-fatum) の立場、運命に対する大なる肯定としての「運命愛」が見て取れるのである。それは、歴史的な困窮が歴史と一つになった実存の立場で困窮の転換となること、そのようにして困窮の転換が必然性として価値転換の端緒となることである。それは、新しい価値を創造する第三の道程、ニヒリズムを通してのニヒリズムの超克の端緒である。この第三の道程、精神の小児への転換にはニーチェの肯定の哲学が属し、運命愛、力への意志、ディオニュソス、永劫回帰等がその契機となって展開するが、そのことに向かう前に、モラルについての西谷の立場を検討しておきたい。

この文脈で注意したいのは、誠実さの徳について西谷が、「彼岸に立てられた「神」とか「真なる世界」とかの無根拠性が認識された後でも、其等の観念に支えられたモラルはなお生き続ける」(8-208) と述べ、ニーチェが神なき世界にあってこの徳は「一つの生成しつつある徳」として求められるとした洞察を、重視していることである。西谷の力点は、ここにあるように思われる。すなわち、「神は死んだ」の語に集約されるように、従来の最上の諸価値が価値を失い、キリスト教的プラトニズムとして西洋世界を伝承されてきた形而上学の土台が崩落しても、そのなかで育てられた徳は、ニヒリズムの自覚を促す力となり、能動的ニヒリズムの主体としての実存を可能にする。西谷が論考のタイトルを「ニヒリズム＝実存」としているところに、あるいは著作『ニヒリズム』の第１章を「実存としてのニヒリズム」としているところに顕著であるように、西谷にとって、ニヒリズムとはまず実存的に問われるべきものであり、その点にこそ西谷がニーチェから学び取った最大のことがあったと思われる。モラルとは、ニヒリズムと実存を結びつける領域、言い換えれば、ニヒリズムのただ中でその超克へと転換させるものに他ならず、そうであるからこそ、形而上学が否定されてもなおニヒリズムを徹底する力となって存続するのである。

以上のことは、ハイデガーのモラル理解を対照することでいっそう明らかになる。ニーチェ第三講義、第四講義等の分析に基づくかぎり、ハイデガーは、ニーチェにおける「モラル」ということで、広義には諸々の価値評価と支配関係の体系を、そして狭義にはキリスト教的プラトニズムの二世界観的な価値評価、つまり超感性的な理想が基準となる体系を理解している。しかし、ニーチェがモラルを価値評価として理解するかぎり、それはハイデガーにとって、価値設定の原

理である力への意志から捉えることを意味する。力への意志はニーチェの形而上学の根本思想であるがゆえに、結局ニーチェはモラルを形而上学的に理解したというのが、形而上学とモラルの関係についてのハイデガーの解釈に他ならない。

ところで、このような解釈の立場は、周知のように一連のニーチェ講義を通して決定的なニーチェ像となっていった。ハイデガーによれば、価値設定の根源について無自覚な素朴な立場に対し、価値設定の主体が人間自身であることを積極的に認め、効力を失った価値に換えて新たな価値を設定する意志的主体が、従来の人間類型を越えた人間、すなわち「超人」である。少なくとも、ハイデガーはこのような超人理解をある時点から一貫させている。しかも、全体的な有るものが本質において力への意志であるかぎり、有るもののただ中で意志する意志は、自らの目標を有るものの外部に措定することはないがゆえに、力の本性に従って自らを越え行くことは、常に自分自身に立ち帰ることでもある。ハイデガーは、力への意志を本質とする有るものが、現実の有において同一なるものの永劫回帰であると言う。ただし、意志そのものになって働く主体こそは、全体的な有るもののただ中で自らを意志することが同時に全体的な有るものを意志することであること、つまり力への意志において全体的な有るものと一つになることを知っている。力への意志と永劫回帰の両思想の根源的な統一は、意志的主体を根底に置くことによってより明確になるであろう。力への意志と永劫回帰を形而上学的な有の規定において統一する解釈については考察を省略するが、いずれにしても、ハイデガーは、力への意志の運動そのものから永劫回帰を基礎づけてまさしく円環を閉じさせ、そのなかに意志的主体を取り込むことで、ニーチェの立場を形而上学的に完結させた。したがって、ニーチェにおいて大きな位置を占める芸術も、西谷が重視した科学も、あくまで力への意志から形而上学的に捉えられることになった。形而上学の根拠づけから出発し、形而上学の根底への帰り行きに向かったハイデガーにとって、歴史としての形而上学がニヒリズムという帰結を伴っていっそう強固な体制となったことは明らかであろう。それだけに、形而上学の伝統の中でその体制に向かうには、形而上学を一つの完結態として受け止める必要があった。しかし、そもそもそのようなニヒリズムのただ中で形而上学をくぐり抜ける主体、西谷的に言って「実存」の立場がいかなるものとなるかという問いは、改めてハイデガーに向けられるのではないだろうか。

（2）「自己＝運命」の立場

前節で触れた「力への意志」と「同一なるものの永劫回帰」の根源的な統一は、ハイデガーのニーチェ解釈を一貫する問題であり続けたが、この両思想の関係は、西谷にとっても大きな関心

であった。ただし、西谷は、永劫回帰思想にニーチェにおける肯定の哲学を積極的に見て取り、しかも両思想の連関の中での「運命愛」の意義を重視する。ここに、ニーチェ解釈をめぐる西谷とハイデガーとの決定的な違いが現われている。

西谷によれば、神が死んで後、別ではあり得ない唯一の世界に無限に別であり得る意志が身を任せる時、ニーチェが「私の最も内的な本性」と呼んだ「運命愛」が現われる。必然性と偶然性、運命と意志の戯れの自己同一を説くこの運命愛は、「創造する自己」の立場において初めて可能になる、と西谷は言う。あらゆるものが自己にとって運命となり、自己があらゆるものに運命となる世界、力への意志に基づく創造的自己は、この世界の生成として現われる遠近法的な力への意志と一つに働くのであり、それは意志そのものの本質に戻ることに他ならない。そのような自己の本質を示すものとして、西谷が取り出すのが、先にも触れたニーチェの「自己＝運命」（ego-fatum）の概念である（ニーチェの立場に即して、ego を「自己」としてよいかどうかは問題であると思われるが、いったん西谷の訳語に従う）。

西谷は、さらにこの概念を、運命が自己との自己同一にもたらされる「自己＝運命」と、自己が運命との自己同一にもたらされる「自己＝運命」とに区別して解釈する。すなわち、自らの意志に反する一切を含む世界を肯定する時、必然性は自己の創造的意志と一つとなり、摂理としての運命の概念の転換がもたらされるのに対し、自己の概念の転換がもたらされるのが「永劫回帰思想」であるとするのである。一般に超越的な永遠のもとで、自己はその永遠性によって時間の束縛、無常の苦悩から解放されるであろう。しかし、超越的な永遠がなくなるとき、時間の中で時間を真に時間的に生きることが時間の束縛からの解放になるような永遠は、永遠の円環でなければならない。このとき、意志の決断において脱自の成り立つ場が瞬間である。しかし、瞬間もまた回帰するゆえに、意志は決断において、かの有名な「これが性であるのか。さらばよし、もう一度」の意志が、時間を永遠にし曲線にするのである。

ここにおいて、意志は意志しつつ、しかも世界の戯れと一つになる。すべてのものをすべてのままに肯定する創造的な意志、その具現としてのツァラトゥストラが自らと同じように将来に生み出す者、それが最も遠い者にして来るべき者、超人である。西谷は、創造する意志の働きに超人の到来が証されると語る。さらにこの肯定の立場は新しい宗教的生としてのディオニュソス的なものに繋がるものであり、西谷は特にその宗教の本質的な契機として「笑い」と「愚痴」を指摘するが、今は言及のみにとどめておく。

以上、西谷がニーチェのニヒリズム思想の中に見出す肯定の哲学について概観した。既に繰り返したように、世界の肯定は力への意志、創造する意志によるものであり、そこにニーチェのニ

ヒリズム的実存を積極的に認める西谷の立場がある。この実存は、決して非歴史的／超歴史的なものではなく、人類の歴史的運命を自己の運命として肯定する「歴史＝実存」の立場であった。しかし、このように西谷の立場を受け止める時、先にも触れた問題が浮上する。すなわち、このような実存の立場は、ハイデガーの立場においてどのように理解できるかということである。

以下では、この問題を念頭に、これまでに触れ得たかぎりの問題連関のもと、「現代のニヒリズム」にも眼差しを向けながら、両者各々の「ニヒリズムを通してのニヒリズムの超克」の立場について若干のことを述べてみたい。

３．ニヒリズムを通してのニヒリズムの超克　－　現代のニヒリズムへ

（1）「有の問い」の立場から／へ

冒頭で、ハイデガーと西谷のニヒリズム理解についてのズレを指摘し、しかしそれが双方の思想的対話に積極的な意味を持ち得ることを述べた。今問題にするのは、その一つの可能性である。すなわち、西谷がニヒリズムと実存を関連させて前期ハイデガーの立場を受け止めたところから、ハイデガーの立場全体を照らす試みである。ここでは、本発表の主題に沿う形で、もう一度モラルの問題を導きとしたい。

ハイデガーの前期思想でモラルの問題に関わるのは、周知のように、『有と時』における「良心」の分析である。現有の有としての「慮」の声である良心の呼び掛けを聴くことが、自らの「負い目的に有ること」を理解することであり、そして根源的に負い目的で有ることが、道徳性一般の可能性の実存論的な制約であるとされたことは、基礎的存在論と道徳の問題との接点を成している。しかし、そこでも、ハイデガーの意図は、道徳哲学を求めることではなく、道徳性を存在論的・実存論的に基礎づけることであった。語りとしての良心が、非本来的自己から本来的自己への転換を遂行するものであり、この良心と負い目の分析が、「無性／非性の根拠で有ること」や「良心を＝持とうと＝意志すること」等の術語を伴って、無・根拠・意志に関わることは、『有と時』のなかにニヒリズムの問題との繋がりが最も強く見出される箇所であるだろう。自らの有のうちに本質的に無を含んだ現有が、「死への有」を経て１９２０年代末の現有の有限性、有と無との共属等へ展開していくことは、ここで言うまでもない。

しかし、このような前期の実存の分析の立場が、『有と時』の試みの挫折を経て中期以降の思索に、目下の文脈で言うなら、独自なニヒリズム理解のなかに果たして且ついかに確保されるかということは、ハイデガー解釈の大きな問題になり得ると思われる。もちろん、人間の「現有」ないし「現 - 有」が一貫して問題になっているとしても、まさにハイデガー自身がニヒリズムと

しての形而上学を徹底させながら、その超克の方向を目指したように、ニヒリズムをくぐり抜けていく中からその超克に向かう主体ないし実存への問いが、ハイデガーの思索に向けられ得るであろう。その意味では、モラルという言葉を使うかどうかの問題ではない。たとえば、一連のニーチェ講義のうち、永劫回帰を扱った第二講義で「瞬間」や「決断」について行なった分析は、『有と時』の時性の分析を背景にしており、そのかぎり、主体の問題が最も現われているところと言えるかも知れない。しかし、この講義は当初の計画全体が遂行されることなく、先にも触れたように、それ以後、ニーチェの立場を形而上学の完成とする解釈が強固になってゆく。それでは、ニヒリズムの徹底と同時にその超克を実存レベルで見る立場は、ハイデガーの思索の中に見出せないのだろうか。ここではきわめて大枠しか述べられないが、私はブレーメン講演以降の後期思想に、その可能性を探りたいと思う。

ハイデガーは、「有の歴史」の思想のもと、第一の元初に始まる形而上学の歴史を、意志の覆蔵された本質が意志への意志に展開する歴史として捉え、有それ自体が思惟されないままに留まるニヒリズムの本質が現代技術の支配する世界において究極に行き着くことを捉えていた。そして同時に、そのニヒリズムを徹底的に思索し抜くことを通して別の元初を準備する立場を求めていった。この歴史理解を前提に、１９４０年代後半以降、「放下」の立場をより明確に打ち出しながら、「四方界」の新たな世界理解とともに、「死を死として能くする」「死すべき者たち」の新たな人間理解を示す。とりわけ、西谷が『ニヒリズム』の新版の緒言で、ハイデガーのニヒリズムの本質の究明に際して必ず参照すべきとして名指した論考「有の問いへ」では、有に斜めの十字を重ねることで、有と四方界の繋がりを表現しようとした。

四方界の世界像は牧歌的・神話的等と批判されることが多いが、現代技術の本質である集立態の世界を背景にニヒリズムとの対決をはかるハイデガーにとって、それは単純に非歴史的な牧歌的世界ではあり得ない。四方界の一隅を占める「死すべき者たち」は、前期ハイデガーの立場をも特徴づける「死」の受け止め直しのもと、死の自覚を通して出会われる他者との連帯性の可能性を、そして神的なものたち（「神々」ではなく）との関わりの可能性を、そのつどの天空と大地の関係を含めて確保するものである。たしかに、「死を死として能くする」にしても「放下」にしても、各々いっそう掘り下げていくことが求められるであろう。しかし、現代技術の本質にニヒリズムを見たハイデガーにおいて、四方界の思想は、技術に支配された世界でもなお種々の仕方で出会われる「死」を「われわれ」が受け止めるところから始まる「世界 - 自己」理解の一つの試みとして、なおも検討に値するものではないだろうか。

（2）「空」の立場から／へ

西谷の「空」の立場について、ここでは詳論できないので、その代わりに、『宗教とは何か』でのニーチェの位置づけについて簡単に触れ、併せて若干の問題を提示することにする。

まず言えるのは、本書では、もはやハイデガーの立場に対するニーチェ解釈ではなく、明確にニーチェそのものへの対峙ないし批判が現われてくることである。たとえば、ニーチェにおける肯定の哲学を評価しつつも、その立場について、「そこ（「生」や「力への意志」）へ帰ることが、自己が真に自己自身になるという主体的自覚の意味をどこまで含んでいるか、その点は十分に明瞭とはいわれない」（10-75、丸括弧内は筆者）として、「現実の生活の直下に絶対の無に立つというエックハルトのような立場が現れるまでには至っていないように思われる」（ibid.）という評価を下す。これは、初期の『根源的主体性の哲学』（1940）の第一論文「ニイチェのツァラトゥストラとマイスター・エックハルト」において、両者の思想的親近性を強く提示していたのと異なり、むしろエックハルトの絶対の無の立場に、その後展開する「空」の立場との親近性を認めるものである。既に『ニヒリズム』の最終第７章で、大乗仏教の立場の中に「ニヒリズムを超克したニヒリズムすらもが至らんとして未だ至り得ないような立場が含まれている」（8-185）と述べていたが、その立場の相違がはっきり自覚的に展開されたのが『宗教とは何か』であった。

しかし、ニヒリズムが徹底的に歴史的な問題であることからすれば、その超克である空の立場がいかに時間の問題、歴史の問題に関わるべきかが当然西谷の立場に跳ね返るのであって、最後の二章「空と時」「空と歴史」は、その課題の探求のもと、再びニーチェの立場に言及する。しかし、そこでも、力への意志や永劫回帰について、「まだ歴史的なるものの歴史性を全うし得ないところを含んでいる」（10-257）というネガティヴな評価が最終的になされることになる。

以上の問題の検討は今後に期するよりないが、最後に、ハイデガーのニヒリズム理解の側から西谷に向けられる問題を提示しておきたい。西谷は、「虚無」の現象の分析を進めるなか「機械化」を取り上げ、人間の機械化と政治体制の機械化を論じつつ、科学の問題を科学技術、つまりテクノロジーにまで拡げて受け止めている。そしてその文脈のもと、ニーチェのニヒリズム理解の特色としたモラルについて、「科学の進歩と人間のモラルの進歩との跛行」（10-98）あるいはむしろ「逆行」を指摘する。しかし、「現代のニヒリズム」の歴史的現代性をテクノロジーに認める時、空の立場が、テクノロジーの問題に、また科学の進歩と跛行ないし逆行するとされたモラルに、どのように関わるかという問題は避けられない。それは、西谷の思想に即して検討すべきものであると同時に、西洋および近代日本のニヒリズムとの対決から出て来た一つの有力な試みとして、現代のニヒリズムに向かう「われわれ」が積極的に検討すべきものであるだろう。