

## 落着の問題圏 : 自由を巡って

著者	山本 幾生
雑誌名	関西大学東西学術研究所紀要
巻	34
ページ	A57-A81
発行年	2001-03-31
その他のタイトル	A Sphere Where 'Gelassenheit' Comes into Question
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10112/16191">http://hdl.handle.net/10112/16191</a>

## 落着の問題圏 — 自由を巡って —

山 本 幾 生

### A Sphere Where 'Gelassenheit' Comes into Question

Ikuo Yamamoto

The term 'Gelassenheit' (releasement, presence of mind) was discussed by Eckhart, Schopenhauer, and Heidegger as a term with an important thought and as something non-willful. In this paper, it is intended that the will and the 'Gelassenheit' are regarded as a single problem, and the sphere of problems is clarified from the viewpoint of freedom. Freedom, in the modern philosophy, especially by Kant, is defined as spontaneousness, and embodied as self-legislation and autonomy of the practical reason. In this case, the freedom at the same time has an aspect of self-binding. But from the viewpoint of the freedom discussed by Eckhart, that is the freedom not hindered by anything, it is not a real freedom, and can be suggested as a problem with the modern freedom. Heidegger regrasps this problem as non-groundness that the freedom for the ground has. So the sphere of the will is surrounded by this nothingness, and as far as it is within the will, 'Gelassenheit' will be opened up as a sphere of problems looking out through nothingness.

#### — はじめに

「落着（おちつき、ラクチャク）」という言葉は日常でもよく聞かれる。しかしこれが、ドイツ神秘主義者エックハルト<sup>1)</sup>、そしてドイツ語圏の中でショーペンハウアー<sup>2)</sup>を通してハイデガー<sup>3)</sup>

において語られるとき、それぞれ独特の意味合いが込められる。その特殊性は、例えばショーペンハウアーが「落着 (Gelassenheit)」について「真の落着」という言い回しを使って一切の苦悩を解脱した聖人の状態を名指していることから推測できよう (SW2, 386, 458)。そこでは「人間は、自由な断念、諦念、まったく意志が滅却した真の落着の状態に至る」(ibid., 448)。ここで「意志が滅却した真の落着 (die wahre Gelassenheit und gänzliche Willenslosigkeit)」と言われているように、彼らにおいて落着は、何らかの仕方で意志に対して否定的に関係づけられている。すなわち、落着は、一切を「放擲 (lâzen)」して「落着いていること (gelâzen sîn)」(EW I, 150; DW I, 203) であり (エックハルト)、意志の「否定 (Verneunung)」(SW2, 485) を通して至りつく状態であり (ショーペンハウアー)、そこへと放ち入れられ (einlassen werden)、委ね渡され (überlassen werden)、そして落着く境域、「非-意欲 (Nicht-Wollen)」<sup>4)</sup> という意志には帰属しない領域である (ハイデガー)。ではなぜ、落着は意志との連関で、しかも意志の放擲・滅却・否定・非という方向で語られているのだろうか。そもそも意志には、それを否定しなければならないような問題が伏在しているのだろうか。しかもその際に語られる放擲・滅却・否定・非とは、それぞれどのような事態であり、また、それぞれによって到達する落着ということで、どのような事柄が求められ、思索されているのだろうか。そして結局、落着についてことさら真の落着と言うのであれば、真の落着から日常を振り返るとき、そこにはどのような関係が現れてくるのだろうか。落着を巡って以上のような問いが生じてくる。しかし本稿はそうした問いに、ただちに答えようとするものではない。むしろその前に、落着が意志との関係において問いとなり、それと同時に意志が落着との関係で問いとなる、そのような「落着の問題圏」を明確にすることが意図されている。その際に手引きとなるのはハイデガーの分析である。ハイデガーにとって落着はどこまでも「問い」であったと思われるからである。

## 二 ハイデガーの問題圏

(一) 「落着の所在究明に向けて」と題された対話編の中で、ハイデガーは、エックハルトを引き合いに出し、落着の領域といったものを性格づけようとする。

すなわち、落着は意志の領域に帰属しない。これに対して、意志の領域の内部で落着が思索されることがある。これはエックハルトにおいて生じた。彼において、我欲が捨てられ、我意が放棄されるのは、神的意志のためである。しかし、われわれが名指している落着はこれではない。(Gl. 33f.)

ハイデガーがここで思索しようとしているのは、いかなる意志の領域にも帰属することのな

い、したがって意志とは別の次元に帰属する落着である。意志的である限りの神すらも、彼が思索しようとしている落着の領域には帰属していない。この点において、同じように落着を語っても、ハイデガーはエックハルトと袂を分かとうとする。

もちろん、エックハルトは単に神的意志の内部に留まっているわけではない。彼は神すらも放擲するという境地に至る。死の数年前の説教のなかで次のように言われている。「人間が放擲しうる最高のもの、極限のもの、それは、人間は神によって神を放擲する、ということである」(EW I, 146; DW I, 196)。こうしたエックハルトの思索の深まりを見ると、右に見たハイデガーのエックハルト解釈にもかかわらず、両者の親密さが現れてくる。実際のところハイデガー自身も、後の著作では、意志的でない領域における真理を証言した人として、エックハルトの名をあげる。

その著作『根拠律』において主題となっているのはライプニッツの根拠律である。「根拠のないものは何もない」。これに対して、ライプニッツとちょうど同時代のシレジウスの詩句が対置される。「バラは何故なしにある。バラは咲くが故に咲く」。ここに相反する見方が生じる。まず、根拠律はバラに対して妥当する。つまり、我々がバラを思考の対象にし、咲くことの根拠を求めるとき、根拠律はバラに対して妥当する。これに対して、根拠律はバラにとって妥当しない。つまり、バラは、自らが咲くことの根拠を求めたり、根拠の交付を要求したりすることなく、咲くのである。このような文脈の中で、エックハルトの名があげられる。「詩句全体が驚くほど明晰で無駄なく作られているので、人は真正で偉大な神秘主義には思索の極限の鋭さと深さがあると考えたくなる。それもまた、果たして、真理なのである。エックハルトはその真理を証言している<sup>5)</sup>」。

ここでは明らかに、根拠律が妥当しない領域、したがって根拠律を原理とした思考によっては到達し得ない領域について真理を語った人として、シレジウスと並んでエックハルトの名が挙げられている。この場合に、根拠律を原理とした思考とは、我に与えられるものを改めて我の前に立て直し、それを我の前に立った対象として、我に再帰的に関係づける働きを言う。ライプニッツに即して言えば、本質的に欲求 (appétition) と表象 (perception) に基づく反省的知覚 (apperception) になる。<sup>6)</sup>ライプニッツにとって、根拠律はこのような思考の原理である。ライプニッツからカント、そしてショーペンハウアーへの流れの中で、我は、我に与えられた多様なものを、我へ再帰的に関係づけながら根拠律に従って我の前に対象として立てる。そうであれば我々の対象とは、根拠律に従って我の前に立て (vor-stellen) られた表象 (Vorstellung) であり、またその限りでの客観である。そしてそれが根拠律に従って立てられたものである以上、我々は日常、そして学問的科学的にも、それを前にして「何故」と問いながら、根

拠を求めることができるのである。このように我々は、意志的表象的思考の領域、根拠律の妥当する領域<sup>7)</sup>に存在する。

これに対して「何故なしに咲くバラ」は、根拠律の妥当しない領域、つまり、意志的表象的思考の対象とならない領域に存在する。エックハルトはその真理を証言している、とハイデガーは言うのである。そしてハイデガー自身も「落着の所在究明に向けて」において、そのような意志的でない領域へ向けて思索するのであれば、エックハルトはハイデガーの思索を導く理念となっているようにも見える。それにもかかわらずハイデガーは「落着の所在究明に向けて」の中で、エックハルトと自分を差異化しようとする。エックハルトの落着は、私のものではないのだ、と。では、両者の問題圏はどこが異なるのだろうか。

(二) ハイデガーのエックハルトへの関係は、ハイデガー自身が先の対話編の起草から数年後の1949年にヤスパース宛の書簡の中で語っている。すなわち、エックハルトは1910年以来、読書と生活の師であり、同伴者であった、と。これは、ハイデガーの思索にはアジア的なもの・東洋的なものがあるという指摘に対して、彼が自らの思索の根について語っている際のものである。すなわち、もしアジア的・東洋的に見るとしたら、その根は別のところにある。それがエックハルトであり、パルメニデスの言葉「τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι」における「νοεῖν (思惟)」でも「εἶναι (存在)」でも、いずれでもない「αὐτὸ (同じもの)」への不断の問いである、と彼は語る。

これを見る限り、彼の思索様式の伝統は、どこまでも古代ギリシャ哲学に端を発し、ドイツ神秘主義者エックハルトを導きとしている。我々はこの点を銘記しておかなければならない。しかも落着の思索が意志に対して否定的に関係づけられているのであれば、思索様式の伝統という点で、ハイデガーの問題圏にはエックハルトとまったく異なる事情が生じるのではないだろうか。

まず、意志についてエックハルトの関心事は、神的意志のために我意や我欲を放擲することであり、自己を放擲して自己を神に委ね渡すことにある。彼の問題圏はどこまでも神と人間の関係にあり、そして彼の目指す関係は、こうした自己放擲における貧しさにある。しかもこれが「最高の貧しさ」に至るとき、人間は我意のみならず神の意志をも放擲し、それに妨げられない。「私は先にこう言った。神の意志を満たそうと意志するのではなく、むしろまだ存在しなかったときにそうあったように自らの我意と同時に神の意志に妨げられていない (ledic) 状態にある人は貧しい人である。この貧しさについて、それは最高の貧しさである、と私たちは言う」(EW I, 558; DW II, 499)。ここでエックハルトは、自己を放擲すること、しかも神の意志のために我意を放擲することは、神の意志さえ放擲しなければならない、と説く。というの

も、「神の意志のために」あるいは「神の意志のために我意を放擲しよう」ということ自体が、一つの我意であるからであり、しかもかかる我意は「神の意志のために」ということに捕われているが故に生じてくるからである。かくしてエックハルトにおいては我意と同時に神の意志にも捕われることなく妨げられないことが、最高の貧しさである。「放擲してしまつて落着き、放擲してしまつたものを一瞬たりとも見ることなく、不断に留まり、それ自身において動揺することなく変転しない人間、その人間のみが、落着いている」(EW I, 150; DW I, 203)。我々はここで、自らの意志、そして神の意志によってさえ妨げられていないこと、この意味での無碍を、落着の本質的性格の一つとして挙げておこう。

これに対して、ハイデガーは「落着の所在究明に向けて」の中で、意志の内部で思索した人物としてエックハルトを批判的に挙げてはいるが、その一方で上のような貧しさに関するエックハルトの思索様式を導きとしている。それは、「非-意欲」の二義性についてハイデガーが語っている点から明らかであろう (Gl. 30f.)。すなわち、「非-意欲」が「意欲しないようにすること」あるいは「意志を脱却しようとする」と意味するのであれば、「非-意欲」も一つの意欲である。これとは別に「非-意欲」は、いかなる種類の意志の外部にあるものを指す。後者がハイデガーの求める落着である。

このように両者の思索の方向性を便宜的に辿れば、意志の領域から意志の放擲へ、しかも「意欲しないようにすること」あるいは「神のために我意を放擲し神の意志に満たされようと意志すること」という意味での「非-意欲」が意志の一樣態として捉えられることによって、さらには、いかなる種類の意志でもないという意味での「非-意欲」、あるいは、我意と共に神の意志に妨げられることのない最高の貧しさ、という段階へ進んでいくのである。これを見る限り、エックハルトは、ハイデガー自身がいうように、ハイデガーの「生活と読書の師」つまり思索が目指すべき理念であり、両者の思索様式の親近性が現れてくる。<sup>9)</sup> それにも関わらず、エックハルトの問題圏が神と人間との関係にあったのに対して、ハイデガーの思索の根が古代ギリシャ哲学に端を発しているのであれば、彼が「非-意欲」を語るときには、エックハルトと異なり、ギリシャ哲学以来の伝統をも視野に入れる必要がある。

この観点から見ると、パルメニデスの言葉に対するハイデガーの解釈は一つの思索の道筋を描いている。その解釈によれば、カントにおいて語られている「アプリアリな可能性の条件」は、パルメニデスの言葉に出てくる「同じもの」の近代的解釈である (SG, 126ff.)。つまり、パルメニデスにおいて思惟と存在との「同じもの」が、カントにおいては、理性のアプリアリな可能性の条件であると同時に、その対象のアプリアリな可能性の条件となった、とハイデガーは見るのである。我々はここに、落着についてのハイデガーの思索様式を形成してきたもの

として、パルメニデスからライプニッツを経てカントへの道筋を見出す。こうしてカントにおいて意志は、一方において人間を自然界の因果的必然性から解放し、自由な行為の領域そのものを開示する条件であると同時に、自律として、自己立法の原理となって人間の行為を道徳的行為たらしめる。したがって意志によってこそ、人間は自由な存在者に、まさしく他の諸事物や動物から区別された人間的存在者になる。かくしてハイデガーが「非-意欲」を語る時、彼には、ライプニッツ、カント、そしてニーチェの力への意志に至るまでの意志の系譜と歴史的対決をする必要性が生じる。しかもそこには、意志において自由で在ること、そして人間的で在ることとの対決も含まれるのである。

(三) 我々は以上から、「意志の領域」そして「落着の領域」を、暫定的に、次のように性格づけることができよう。まず、「意志の領域」とは、我々が行為し、根拠を求め、それを知ろうとする我の表象的意志的作用に基づいてに開示されてくる世界である。これに対して「落着の領域」は、そうではない。とすれば、意志の領域から落着の領域を望み見れば、次のようにも言い表されるであろう。すなわち、人間的（意志的）である領域が必ずしも人間が放ち入れられて落着く処だとは限らない。むしろ人間的（意志的）でない処が人間の落着き先かもしれない。しかも、その落着き先が意志的でない以上、人間はそこで意志を、従って意志的自由をも、放棄することになろう。それは、エックハルトにおいては、何ものによっても妨げられないこと、その意味での無碍として語られていた。「彼は妨げられることなく、己自身を手放す。そして彼が受け取るすべてのものに妨げられることがないに違いない。私の目は、色を見るが、一切の色によって妨げられることがないのでなければならぬ」(EW I, 148; DW I, 201)。われわれは、ハイデガーが根拠律について思索する際に導きとしたシレジウスの第二詩句をここに重ね合わせて読むこともできよう。「バラは何故なしに咲く。バラは咲くが故に咲く」に続く第二詩句はこうであった。「バラは己自身に目を向けていないし、人が己を見ているか否か、と問わない」。

意志と落着の領域をこのように性格づけるならば、同時に、落着の問題圏も浮かび上がってくる。落着の境域を意志の領域から見ると、双方は共に問いとして出現する。問題となるのは、ライプニッツ、カント、そしてショーペンハウアーからニーチェに至るまで、近代における意志の系譜との対決という歴史的問題、そして自由で在ることの問題、さらに人間的で在ることの問題、以上の三点である。これら三点が、落着が意志に関係づけられて語られる際に生じてくるハイデガーにとっての落着の問題圏に含まれる。しかも、これら三点を問題として含みながら落着が意志的でないと語られるのであれば、それら三つの問題の根には、「意志的で無い」の「無い」の問題が横たわっている。落着が「非-意欲」であるなら、この「無い/非」

は、意志と落着との間の境界線のように現れ、落着と意志の領域を共に確定し、しかも双方を問題として生じさせる。そうであれば、このような「無い」の捉え方、したがって、放擲・滅却・否定・非、等の捉え方によって、落着の領域の限界づけが、そして落着の問題圏が、異なることになろう。言い換えれば、ハイデガーの求める落着とエックハルトの落着、そしてショーペンハウアーの落着、これらの差異は、無の捉え方の差異として現れる。落着の問題圏は無の捉え方に掛かっている。では、我々はこのような無をどこに見出すことができるのだろうか。我々はまず、三つの問題のうち自由の問題を出発点にしてその手掛かりを見出そう。

### 三 自由の問題

(一) 前節では落着の本質的性格の一つとしてエックハルトの語る無碍が挙げられた。しかも彼は無碍を自由と並べて使うことがある。「神は自分のものを求めない。神は自分の業すべてにおいて無碍で自由であり (ledic und vri), 自分の業すべてを真実の愛から起こす。神と合一している人間もまた、まったく同様に行う」(EW I, 12f.; DW I, 9)。あるいは、「人間は、今において、無碍なる自由において (in ainer ledigen frihait) 生きる」(EW I, 174; DW I, 246)。これらの用例からも分かるように、エックハルトにとって自由は、神において、また神と合一した人間において、自らの意志や神の意志によっても妨げられないこと、また自分自身が求めたもの、そして自分自身の業によっても妨げられることなく行う境域として理解できよう。我々はこのような自由を「無碍としての自由」と表示しよう。

これに対して近代哲学の中でカントは、自由を二つの側面から語る。一つは絶対的自発性として、もう一つは意志の自由として、である。ではこの自由概念のどこに問題が伏在しているのだろうか。予め必要な限り要点を確認しておこう。

カントにおいて自由は、まず、「ある状態を自ら始める能力 (Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen)<sup>10)</sup>」として概念規定される。自己活動ないしは自発性としての自由である。これは、世界の始まりに関するアンチノミーを解決するために提示された概念であった。つまり、自然が原因と結果の必然的連鎖によって規定されるのに対して、ある状態の最初の原因性を考えようとするとき導入されたのが、自然の原因性に対して、自由による原因性であった。自然事象が時間において必然的法則によって規定されている以上、自由による原因性は、経験的なものを一切含まず、その対象も経験的に規定されることなく、純粹な超越論的理念とされた。これに対して実践的自由とは、意志が感性において受動的に触発されるとき(感性的意志)、意志が感性的衝動によって必然的に強制・規定される(動物的意志)ことなく、自ら自分自身を規定すること(自由意志)を言う(B, 561f.)。つまり、意志の自己規定としての自由で



ある。もし意志が現象によって規定されるなら、意志的行為も必然的になり、自由は存在しなくなろう。しかし我々は、たとえ自然において生起しなかったことでも、そのように「すべき(Sollen)」であった、と語るができる。実践的自由はこの点を前提にする。かくして実践的自由は「すべき」を前提し、「すべき」は自然界の中に原因性を持つのではなく、自ら始めるという超越論的自由を前提しなければならないことになる。「超越論的自由が廃棄されるなら、同時に、あらゆる実践的自由は根絶されてしまうであろう」(B, 562)。

このように、自然の原因性に対して絶対的自発性として超越論的自由が考えられ、これによって意志の自己規定として実践的自由が可能になり、そしてここから意志による自己立法が可能になる。「汝の意志の格率が、常に同時に、普遍的立法の原理として妥当するように行為せよ」という「純粹実践理性の原則」に関する「注」では次のように言われていた。「…それ自身において実践的な純粹理性は、ここでは、直接的に立法的である。というのも、意志は経験的制約に依存しないものとして、したがって純粹な意志として、法則の単なる形式によって規定されたものとして考えられ、この規定根拠があらゆる格率の最上の制約と見なされるのである<sup>11)</sup>」。かくして、純粹理性は実践的に自由意志として自然の原因性に拘束されることなく自ら立法し自ら行為することを可能にする。

しかしながら、以上の連関においてカントの言う超越論的自由そして実践的自由を、無碍としての自由から見るとき、我々はやはり、そこに一つの問いを提出せざるを得ない。すなわち、意志は、一方では自然の原因性に拘束されることなく自由であると同時に、他方で自己規定・自己立法において自らをまさしく拘束する。かくして、意志は自由であり、かつ、意志は拘束されている、という矛盾した事態が生じてくるのではないだろうか。「…道德律は、それが無制約的であるが故に定言的に命ずる命令である。こうした道德律への意志の関係は拘束性 (Verbindlichkeit) という名のもとでの依存性である。これは、純然たる理性そしてその客観的法則によるとはいえ、行為に対する強制を意味する…」(ibid., 32)。実践的自由は自らの立法に拘束される。このような拘束性はカントにおいては行為における義務として表象される (ibid., vgl. 81)。したがってこの拘束性は、自然の現象による必然的拘束ではなく、自由な意志が自らの立法に意志自身を拘束するという事態である。カントにおいてはもちろん、ここから何らかの問題が生じたわけではない。意志の自由には、当然のこととして、義務が存する。これが、自己規定としての自由概念に他ならないからである。しかしながら、無碍としての自由から見るならば、意志が意志自身を拘束するという事態は、意志がいまだに自らの業に、そして意志自身に捕えられ、そして妨げられている状態であり、無碍としての自由になっていないことになろう。かくしてここに、意志の自由それ自身に本質的に帰属する拘束性が、問題として生じる。

では、一方でカントの伝統の中で思索し、他方でエックハルトを師としたハイデガーは、この問題をどのように捉え、語り出したのだろうか。我々は彼が『存在と時間』を公刊した時期に立ち帰ってみよう。というのも、この時期、彼は自由について積極的に語りながら、そこに伏在する問題を彼独自の仕方です峻していると思われるからである。

(二) ハイデガーは『存在と時間』において「自由」という語をドイツ語の“frei”に含まれる意味に即して用いる。すなわち、「空いている、空け開いている」という意味で、例えば、「死への自由<sup>12)</sup>」あるいは「もっとも固有な存在し得ることに向かって自由で在ること (Freisein)」（ibid., 144）という言い回しが使われる。ここでは、「ひと＝自己」において本来的自己の可能性が偽装あるいは遮蔽されている状態から取り返されて、自己の最極の可能性（死）へ向けて空け開くことにおいて、本来的に在りうることへ向けて自らを空け開くことが言われているのである。カントの自由概念と比べてみるならば、カントにおいては自然の原因性から自由になって自らを規定することへ向かうという動きがあるのに対して、ハイデガーにおいては、ひと＝自己から自由になって、もはや存在し得ないという可能性（自己固有の死）への空け開きと共に、固有の在り得ることへ向けて自らを投企するという動きが見て取れる。しかしもちろんその内実は異なる。ハイデガーの分析を整理しながら、自由の概念を明確にしておこう。

まず①、「死への自由」と言うとき、そこには「ひと＝自己」という自己固有でない在り方から解き放たれることが含意される。この場合、死とは「もはや現に存在し得ないこと」として捉えられ、しかも死は代理不可能であるが故に最も固有であり、最極であり、従って追いつき得ない可能性として性格づけられる。この様な死という可能性への自由は、実存論的には死への先駆 (Vorlaufen) として規定される。そして次に②、この先駆によって「もっとも固有な存在し得ることへ向かって自由に在ること」(ibid., 144) が可能となる。これは実存論的には「良心を持たんと意欲すること」としての「覚悟態 (Entschlossenheit)」と規定される (ibid., 297)。そして③、これは実存的には、「実存の諸可能性へ自由に空け開いて存在すること」(ibid., 285) になる。従って④、現存在は諸可能性の中から或る可能性へ向けて「自身のために (Umwil-len)」を投企するという「自己選択の自由へ自由に空け開いて存在する」(ibid., 188) ことになる。かくして、或る実存的可能性へ投企することが、「決断 (Entschluß)」となる (ibid., 298)。

このようにハイデガーにおいて自由は、①現に存在し得ないこととしての死への自由 (先駆)、②現に存在し得ることへの自由 (覚悟態)、そして③諸可能性への自由、さらには④自己選択の自由へ展開される。基本となる意味は「～から～へ向けて空け開く」である。我々はこれを、「空け開くこととしての自由」と表記しよう。ここから明らかなように、空け開くこととし

での自由においては、カントにおいて生じたような一連の連関、すなわち、実践的自由における自己規定から自己立法、そして自己拘束の問題は、生じてこないように見える。むしろ、別の問題が前面にせり出してくる。すなわち、或る可能性の選択においては、他の可能性を選択しえ無いという「無的性格 (Nichtigkeit) が、現存在の実存的諸可能性へ自由に空け開いていることに帰属している」(ibid., 285)。しかも、死が「実存の不可能性という…可能性として、すなわち、現存在の端的な無的性格として」(ibid., 306)語られている以上、死への自由それ自身が、無的性格を孕んでいることになる。では、この問題は実践的自由における拘束の問題とどのように関係するのだろうか。あるいは、ここではもはや全く別の問題圏域に入っていくのであろうか。『存在と時間』公刊直後に、自由が超越として語られた点を瞥見しておこう。

『根拠の本質について』では、超越が、全体としての存在者の直中に在って「存在者に捕えられていること」<sup>13)</sup>であると同時に「世界への超出」(ibid., 43)である、と把握され、この超越が自由そのものとして把握される。この場合においても、超越としての自由は、「空け開く」を基本的な意味として持っている。例えば、「超越する現存在は自由に空け開く現存在」(GA26, 212)であり、したがって世界への超越においては「自由に空け開いて世界が働き始めるようにすること (das freie Waltenlassen von Welt)」(WG, 45)と語られるとおりである。また、世界への超越が「自身のための投企」(ibid., 45)として把握されている点も、『存在と時間』における世界開示の場合と、その実存論的構造は変わるところがない。しかしここではもちろん、世界の捉え方は『存在と時間』と異なる。世界は道具の指示連関から分析された廻り世界 (Umwelt) ではない。ここでは、『形而上学とは何か』でも問題にされたように、無と一つになって露わになる全体としての存在者が問題になっている。「無は…全体としての存在者と一つに出会う」<sup>14)</sup>。世界とは、このような存在者が全体においていかに存在するのかという、「全体としての存在者の在り方 (das Wie des Seienden im Ganzen)」(WG, 36)をいう。従って世界への超出とは、無と一つに出会う全体としての存在者を地盤にしながら、その存在者を全体において超出して、その「いかに存在するか」を投企することを意味する。

したがって超越としての自由には、一方で、全体としての存在者の直中であって、それを越え出て「無の内へ引き入れられ保持されていること」(WM, 35)が帰属していると同時に、「自身のために」を投企することによって存在者が全体においていかに存在するかを創設することが帰属するのである。言い換えれば、世界は「自身のために」に基づいて無の内に創設される。つまり、「自由においては、常にすでに、そのような自身のためにが発現し」(GA26, 246f.)ており、「自身のためにとしての根拠が世界の第一次的性格となる」(ibid., 282)。かくして「超越としての自由は、…根拠一般の起源である。自由は根拠への自由である」(WG, 44)。我々はこ

こに、自由についても一つの言い回し「根拠への自由」を見出す。

根拠への自由とは、超越としての自由が「自身のために」を発現させ、これに基づいて世界を創設することを意味している。自由は、「自身のために」という根拠を発現させるという点で根拠の本質である。そして発現した「自身のために」が根拠となって、世界が創設され、現存在は世界の内に存在することができるようになるわけである。したがって、カントが自然の原因性に対して超越論的自由を「自ら始める」という絶対的自発性として、つまり一つの原因性として性格づけたのに対して、ハイデガーの思索の方向性は、これとは逆に、原因性つまり根拠一般を自由から捉え直そうとするものである。従って「自身のために」の投企としての自由は、「あらゆる自発性の根底にすでにある自己の自己性」(ibid., 44)として捉えられる。自由を原因性からではなく、逆に根拠一般を自由から捉え直そうとする、それが『根拠の本質について』の企てであった(ibid.)。我々はここに、カントの問題圏との接点であると同時に分岐点を見いだす。ではこの地点において、自由の拘束性の問題はハイデガーにおいてはどのように気づかれ、語り出されることになるのであろうか。

(三) カントにおいては、超越論的自由、これによって可能になる実践的自由、そしてその自己立法という連関の中で拘束性が語られた。ハイデガーにおいてこれは、超越としての自由、この内で発現する「自身のために」、そしてその投企としての世界創設という連関になり、拘束性もこの中で語られることになる。すなわち、自由は自らにおいて発現させる「自身のために」を自らに保持することにおいて「現存在は、根源的な〈結び目〉(Bindung)を自らに与える。自由は現存在をその本質の根底において彼自身に拘束する。『自身のために』の内に存する〈結び目〉の全体が世界である。この〈結び目〉に応じて、現存在は、元々存在するもののもとに存在し得ることにおいて、他者と共に存在し得ることとして、自己自身へ向けて存在し得ることに、自らを結びつける。自己性は自らにとって、また自らへの、自由なる拘束性である」(GA26, 247)。つまり、自由において発現する「自身のために」は、現存在にとって世界との〈結び目〉となり、かくして創設された世界は逆に現存在を拘束するのである。すなわち、世界として「基礎づけられている存在(存在体制)は、現存在にとって超越論的拘束性として現存在の自由の根をもっている」(WG, 52<sup>15)</sup>)。

我々は右に見るように世界との〈結び目〉として機能している「自身のために」を、現存在と世界との〈繋ぎ目〉と呼ぶことにしよう。「自身のために」の投企において世界が創設され、世界内存在としての自己性・実存が可能になる限り、「自身のために」は現存在と世界との〈繋ぎ目〉に位置づけられ、かくして「自身のために」はこの位置において〈結び目〉として働くことによって世界が現存在を拘束するのである。これはさらに1930年の講義では、「存在者

は、それがこの様に在り、現に在ることの拘束性において露開されてある」(GA31, 302) という具合に、存在体制(世界)による存在者の拘束性としても語られる。我々の言い方をすれば、「自身のために」は存在者と世界との〈結び目〉としても働いている。かくしてハイデガーにおいては、世界が世界内存在としての現存在そして内世界的な存在者を拘束するという点に、自由における拘束性が見出された。しかも彼は、この様な拘束性の先行的付与に、カントにおける法則付与をも見て取っているのである(GA31, 302f.)。

そうであればカントにおける〈超越論的自由 — これによって可能になる実践的自由 — その立法による拘束性〉という連関が、ハイデガーにおいては〈超越としての自由 — これから発現する「自身のために」 — その世界による拘束性〉という連関に移し替えられて思索されるように見える。しかしハイデガーは、カントに対して微妙な揺れ動きを見せる。

まず、双方の連関を一見すると、カントの超越論的自由にハイデガーは超越としての自由を読み取ろうとしているかに見える。しかしもしそうであれば、すでに見たように、それは一種の原因性となり、原因性を自由から考えるという彼の企ては失敗に終わってしまう。かくして彼は、『根拠の本質について』では、自発性としての自由を、自由の否定的性格付けにすぎないとして退ける。そうすることによって彼は、自由において発現する「自身のために」をアリストテレスの「始元 (ἀρχή)」の中に、そしてプラトンの「善 (ἀγαθόν)」の中に読みとろうとする。すなわち、アリストテレスにおいて諸根拠に共通なものとして考えられていたのは、「そこから〜であるところの最初のもの」であり、プラトンにおいてこれは善のアイデアであった。「善の本質は、〈のために (οὐ ἕνεκα)〉としての自己自身の威力にある——それは、『自身のために』として可能性そのものの源泉である」(WG, 41)。「我々はむしろ、善のアイデアにおいて学ばねばならないのは、プラトンとりわけアリストテレスが〈のために〉として表示した性格、すなわちあるものがそのために存在する、あるいは存在しない、このように、あるいは別様に存在する、その『自身のために』である」(GA26, 237)。かくして「自身のために」に即して自由は可能性の源泉として、したがって世界開示の「最初のもの」として、根拠の本質そのものとされるのである。

これに対して一年後の1930年夏学期の講義は、「〜からの自由」として性格づけられる消極的自由と、「〜への自由」として自己を自ら規定する積極的自由との区分に応じて、自由の概念を位置づけることから始まるが、まず注目したいのは、カントの実践的自由は、どちらかに属すというよりも、双方へ自らを分岐するものとして捉えられている点である(GA31, 24f.)。しかもハイデガーは、このような実践的自由を可能にする超越論的自由を「卓越した原因性」(ibid., 29)と呼ぶ。「絶対的自発性に基づく積極的自由(超越論的自由)は、カントも主張し

ていたように、実践的自由が超越論的自由に基づき、超越論的自由が卓越した原因性をなしているのであれば、その場合にはまさしく原因性一般の問題を蔵している。そしてまた、その場合には、この卓越した原因性は、それどころか、原因性一般の問題に着手するために必然的な根拠である」(ibid., S. 29)。

1929年に公刊の『根拠の本質について』では、自発性が「一種の原因性」として「自由の消極的性格づけ」にすぎないとされるに留まった(WG, 44)。これに対してここでは、自発性は「絶対的自発性に基づく積極的自由(超越論的自由)」として「卓越した原因性」とされている。そしてこれとは対照的に、世界創設の核となり、我々が世界と自己との〈繋ぎ目〉と名付けた「自身のために」は、もはや語られなくなるのである。その代わりに、消極的自由の例としてエックハルトが挙げられ(GA30., 6)、しかも「消極的自由の十全な概念」が「人間の、世界と神への非依存性」として規定され、かくして「世界と神は自由の消極的概念において、たまたま付加的に表象されるのでなく、世界と神は消極的自由において本質必然的に共の把握されている。…自由はその本質において、たとえさしあたりは消極的自由としてですらあっても問題になるなら、我々は前もってすでに、必然的に存在者の全体への方向において問うているのである」(ibid., 7)と語られるに至る。では、このような思索の揺れ動きは一体何を意味しているのだろうか。

(四) 1929年から1930年への推移を見ると、1930年においては、エックハルトに典型的な消極的自由の問題が存在者全体へ向かう点において、またカントの超越論的自由が実践的自由を可能にするという点で、きわめて積極的な意義が与えられている。後者の点においてハイデガーは、カントにおける超越論的自由のなかに、自らの超越としての自由の可能性を読み取ろうとしているように見える。仮にそうだとすると、それではなぜ、これとは逆に「自身のために」が語られなくなり、また、消極的自由に積極的意義が与えられたのであろうか。我々はこのような推移の中に以下の二つの点を読みとることができるのではないだろうか。

第一に、カントの超越論的自由が宇宙論的自由とも名付けられていたことを考慮するならば、ハイデガーがこの時期に自ら求めていた形而上学の基礎付けの可能性を、カントに手掛かりを求めながらも、それに留まらず、カントを乗り越えて求めようとしていた、と言えよう。すなわち、カントにとって超越論的自由が宇宙論的意味における自由として語られるとき(B, 561)、それは、単に個々の自然事象の原因結果の導出に関するものではなく、その総体(Totalität)に関するもの、世界全体の始まりに関わっていることを意味していた。世界の全体、世界の始まり、これはもちろん現象となり得ないが故に、自然的原因性が感性的原因性と呼ばれるのに対して、可的原因性と呼ばれた(B 566)。これに応じて、超越論的自由が世界

の始まりとしての自由による原因性とされている点からすれば、ハイデガーが超越論的自由を「卓越した原因性」と呼んだのは、超越論的自由に超越としての自由を重ね合わせながら、自由による原因性による世界の始まり（カント）に、超越としての自由から発現する「自身のために」による世界創設（ハイデガー）を読み取ろうとしたからではないか。

しかしこれは同時に、ハイデガーが「カントの問題圏の外へ出ていくこと」（GA31, 29）でもある。というのは、ハイデガーにおける自由は一種の原因性ではなく空け開くことだからである。そしてカントにおいては一種の原因性とされる「自ら始める」という自由の動きは、他ならぬ「自身のために」の投企が担っていると見ることができよう。「その本質において『自身のために』といったようなもの一般を投企しつつ先投するもの、我々はそれを自由と名付けている」（WG, 43）。そうであれば、世界と自己との〈繋ぎ目〉となって拘束性を可能にする「自身のために」が1930年の講義では語られなくなったのは、それが、根拠（原因性一般）への自由を思索する上で一つの問題事としてハイデガーに浮上してきたからではないだろうか。言い換えれば、現存在は自由であり自由でない（拘束されている）という矛盾した事態と同じような事態が、根拠への自由の場面でも生じてきたのではないか。つまり、自由は根拠の起源とされながらも、「自身のために」という〈結び目〉の故に、自由は根拠の起源とはなり得ない、という矛盾した事態が生じてしまったのではないか。ハイデガーは、『根拠の本質について』の中で次の様に告白する。すなわち、自由が根拠への自由として根拠の源という意味で根拠の根拠であると共に、自由は「有限的選択の前に口を開ける諸可能性の中に現存在を立てる」（WG, 54）という意味で、自由は現存在の脱根拠（Abgrund）である（ibid., 54）。言い換えれば、現存在が拘束されるということは、現存在が根拠足り得ないこと（脱根拠）を意味するのである。かくして自由は根拠の根拠であり、かつ、現存在の脱根拠である。この矛盾した事態もまた、諸可能性の源としての「自身のために」において生じている。実践的自由の拘束性の問題は、根拠への自由の中で、超越としての自由の脱根拠性の問題として出現する。

それと共に我々が注目しなければならないのは、1930年に「自身のために」が語られなくなったのと対照的に消極的自由がハイデガーの思索の中で一つの位置を占めたという点である。この時期の彼の思索は、全体としての存在者へ向かいながら、その存在の露開の可能性を求める。消極的自由は前者の方向に位置づけられ、そしてカントの超越論的自由は後者の方向に位置づけられると共にこれを越え出て自由の概念を求めようとした。この連関に注目するなら、自由の拘束性の問題は、消極的自由との連関の中でこそ生じて来る問題として把握されるべきではないだろうか。すなわち、消極的自由において〈～からの自由〉を徹底化するなら、他ならぬエックハルトにみられたような、一切のものに妨げられることのない「無碍としての自由」

に至り着かざるを得ないのであり、かくして無碍としての自由から見たとき、積極的自由は拘束性という矛盾をはらんだものとして出現するのである。

そうであればハイデガーにとっては、カントの問題圏の外へ出て行くことによって改めに消極的自由の概念を検討する<sup>16)</sup>必要が生じてくる。そして我々にとっては、消極的自由の関わる存在者全体と積極的自由の関わる存在の露開、これら二つの方向性の〈結び目〉となっている「自身のために」がますます問題となってくる。この〈結び目〉は、カントにおいては、自然の原因性と自由の原因性の接点として、まさしく「超越論的自由」が担っていた役割に他ならない。しかしハイデガーにおいて、自由の拘束性の問題が根拠への自由において現存在の脱根拠の問題として露呈し、自由が根拠の根拠たり得なくなってしまうことは、自由から発現する「自身のために」が根拠として〈結び目〉の働きを担えないことをハイデガーに気づかせ、かくして1930年には「自身のために」が背後に退き、その代わりに「超越論的自由」を介して、「存在者の存在の露開を可能にする制約」としての「自由」(GA31, 303)を求めようとしたのではないだろうか。では、この様な問題多き「自身のために」では、〈結び目〉の働きが持ちこたえられなくなるような何かが起こっているのであろうか。

#### 四 世界と人間の繋ぎ目

(一) 世界と人間の〈繋ぎ目〉では一体何が起こっているのだろうか。自由に内在する拘束性の問題が、根拠への自由においては脱根拠の問題として生じ、その源にあるのが「自身のために」であった。この場合、我々はやはり〈繋ぎ目〉という表現をつかう。〈繋ぎ目〉は一方で、これまで見てきたように、「自身のために」の投企によって世界と自己の〈結び目〉となる。しかしそれは他方で、いわば〈解け目〉にもなるのではないか。これが我々の問いである。ハイデガー自身、次のように言う。「世界を組成する指示性(Bedeutsamkeit)の指示全体は、或る自身のために(worum-willen)に『繋ぎ留め』られている。指示全体、つまり『何のために(Un-zu)』の多様な連関が、現存在に関心の的となっている自身の何のためにへ繋ぎ着けられていることは、手前にある客観の『世界』が主観に熔接されていることを意味するのではない」(SZ, 192)。

さて、「自身のために」は『根拠の本質について』ではプラトンそしてアリストテレス解釈の中に位置づけられているが、『存在と時間』の分析では現存在の存在それ自身の動きとして捉えられていた。すなわち「現存在にとっては彼の存在において本質的に彼の存在自身に関心の的になり、『自身のために』は、常に、この様な現存在の存在に関わっている」(ibid, 84)。「自身のために」は、自らの存在に関心の的になるという、現存在の存在の動きを表現している。そ



して世界は、こうした動きの中で或る可能性への投企において開示された。我々はこの点に、「自身のために」における、世界と人間との、そして世界（存在体制）と存在者との〈結び目〉を見出した。

しかしその一方で、『存在と時間』では、「自身のために」の投企は別の文脈でも出現する。すなわち、「現存在の死は、もはや現に存在し得ないという可能性である。現存在が彼自身のこの可能性として自らに切迫するとき、現存在は、彼の最も自己的に存在し得ることへ向けて全面的に差し向けられている」(ibid., 250)。これは死の分析の一文であるが、ハイデガーはここで、現存在は「もはや現に存在し得ない」に面して、そこから「最も自己的に存在し得る」へ差し向けられる、と言うのである。そうであれば、「自身のために」という、他ならぬ自己固有の存在が関心の的になるという現存在の存在の動きは、「もはや現に存在し得ない」という死への自由において惹起されている、と言えよう。言い換えれば、「現に存在し得る」は不断に「もはや現に存在し得ない」に曝されているのである。

それ故に、この様な死への自由において「彼の存在の或る可能性のために (um einer Möglichkeit seines Seins willen)」(ibid., 84) 実存するとき、或る可能性への投企は、死という代理不可能で最も自己的 (eigen) な可能性に曝された投企となるが故に、現存在は最も自己的、したがって本来的 (eigentlich) に存在し得ることになる。もちろんこの場合にも、投企はある一つの可能性への投企であり、したがって諸可能性の中からの選択であり、それ以外の可能性へ投企することはでき無いという、無的性格を孕んでいる。

ここで注意したいのは、「自身のために」における死への自由という側面と諸可能性の投企という側面の相違である。死は「もはや現に存在し得ないという可能性」という具合に、一つの可能性として性格づけられてはいるが、それは他の諸可能性、例えば、世界性の分析で挙げられた「雨宿りするために (um-willen des Unterkommens)」(ibid., 84) と同列の可能性ではもちろんない。死はあくまで「実存の可能的不可能性の無」(ibid., 266) であり、したがって自己の死は最極であり追い越し得ない可能性である。これに対して死以外の諸可能性は「追い越し得ない可能性の手前に繰り広げられた諸可能性」(ibid., 263) である。ここからすれば、死が追い越し得ないのに対して、他の諸可能性は、いわば、追い越すことができる。これは通例の言い方をすれば、自己の死は実存している限り現実化不可能であるのに対して、他の諸可能性は現実化可能である。死の現実化不可能性とは、他の諸可能性へ「自身のために」を投企するのと同じようには死という可能性へ投企できない、ということの意味している。これは同時に、死は「もはや現に存在し得ない」であるが故に、死への自由においては諸可能性への投企が不可能であることを意味している。この投企不可能性という意味での「投企でき無い」の「無い」

は、さらに言えば、ある可能性へ投企することにおいて或る世界を開示するのと同じようには、死という可能性への自由において或る世界を開示することができない、ということの意味する。前者の投企は、世界の構造としての「世界性と現存在が慣れ親しんでいること」(ibid., 87)とされるのに対して、後者の死への自由においては、現存在は世界の内にあって不気味であり、安らぎがなく、つまり不安である (ibid., 189)。

これは世界の開示という点から見れば次のようになろう。まず注意したい表現は、これまで使われてきた「自身のために (Umwillen)」,そして『存在と時間』で頻出する「自身の何のために (Worumwillen)」,時折使われる「彼の存在のある可能性のために (Um einer Möglichkeit seines Seins willen)」(ibid., 84)という表現である。最初の「自身のために」は現存在の存在の動きを表す。そしてこの動きは、先述の①～④の自由概念からすれば、①「死への自由」と共に②「もっとも固有な存在し得ることへ自由で在ること」(ibid., 144)とを含む。つまり、①に面して②の動きが惹き起されたのであった。そしてこれは、実存的には、③「実存の諸可能性へ自由に空け開いて存在すること」(ibid., 285)であった。これが上記の表現では、「自身の何のために」になる。かくして④「自己選択の自由へ自由に空け開いて存在する」(ibid., 188)ことになり、或る実存的可能性へ投企する「決断 (Entschluß)」(ibid., 298)へ至る。これが先の表現では「彼の存在のある可能性のために」となる。これによって世界の開示が可能になる。すなわち、「自身のために」が或る可能性へ投企され、言い換えれば、「自身のために」が実存在的に「彼の存在のある可能性のために」となり、かくしてこのような特定の『「自身の何のために」』が、『何のために (Um-zu)』を指示し (bedeuten),これが『そのために (Dazu)』を指示し、これが『何の許に事情がある (Wobi des Bewendenlassens)』を指示し、これが『事情の何に関して (Womit der Bewandtnis)』を指示する」(ibid., 87)ことによって、ある世界が開示され、その内で特定の存在者の配慮が可能になるのである。

しかし死はこのような投企の不可能性であるが故に、死への自由においては、以上のような「自身の何のために」から「事情の何に関して」への指示がまさしく不可能になり、途絶えることになろう。すなわち、「指示性 (Bedeutsamkeit)」としての世界の構造は、「非指示性 (Unbedeutsamkeit)」(ibid., 187)という在り方になる。「不安の中で開示される世界の非指示性は、配慮可能なものの無的性格を、すなわち、配慮されたものに第一次的に基づいた実存の或る存在可能へ向けて自己を投企することの不可能性を露わにする」(ibid., 343)。これはもちろん世界の不在ではない。これはむしろ、死への自由においては、実存の不可能性に面して、個々の可能性への投企が不可能となり、かくして「自身の何のために」から「事情の何に関して」への諸連関が、「自身のために」から解き放たれることを意味しよう。言い換えれば、死へ

の自由においては、日常的な「ひと＝自己」から取り返され、端的に「自身のために」が関心の的になるが故に、特定の可能性、したがって「自身の何のために」は関心の的とはならないのである。ここでは、「何」ではなく「いかに」が関心の的になっているとも言えよう。しかもこの場合であっても、世界性を形成する「自身の何のために」から「事情の何に関して」までの諸連関は個々別々に離散してしまうわけではない。「これらの連関は根源的全体性としてそれ自身のもとに繋ぎ留められている」(ibid., 87) からである。そうであれば、死への自由において世界は「自身のために」から解かれ、その根源的全体性において出現することになる。「不安が初めて世界を世界として開示する」(SZ, 187) と語られているのも、死への自由においては或る可能性への投企が不可能になり、世界が「自身のために」から解かれるからに他ならない。それ故にこそ現存在は、翻って、諸々の可能性に向けて空け開かれ、或る可能性を選択することができるのである。諸可能性に向かって空け開かれるためには、特定のものから解かれ、それらをすべて見渡さうる視点に立たねばならない。それが死への自由の他ならない。「不安は現存在において最も固有な存在し得ることへの存在を露わにする。すなわち、己自身を選び・握み取ることの自由へ向かって空け開いて自由であることを露わにする」(SZ, 188)。

このように理解できるならば、「自身のために」は、世界と自己との〈結び目〉であると同時に、死への自由においては〈解け目〉にもなる。この〈解け目〉において死は、実存を不可能にする無として露わになる。だからこそ、「自身のために」は翻って世界との〈結び目〉になり、現存在は世界の内の実存が可能になるのである。『根拠の本質について』では、自由が「自身のために」の投企において根拠への自由として根拠の根拠であり、この点に拘束性の可能性が見出されたのであれば、これは更に、「もはや現に存在し得ない」という死への自由において初めて可能になる。自由が拘束を可能にするのは、自由が死への自由として成立しているからに他ならない。死への自由(死への先駆)があるが故に、自己固有に存在し得ることへの自由(覚悟態)があり、かくして拘束(決断)が可能になる。死が自由を、自由が拘束を、可能にする。自由であり、かつ、拘束されている、という矛盾した事態は、「自身のために」が〈結び目〉であると同時に〈解け目〉でもある、という地点に見出されるのである。

(二) ここで注意したいのは、超越としての自由を形成しているものとして、ハイデガーはさらに「意志」を挙げている点である。「かの『意志』が、超出として、また超出において、自身のためにを『形成』している」(WG, 43)。この意志は、括弧付きで述べられているように、知性や感情に併置され、意志的行為といわれるような意志・意欲・欲求の類いではない。むしろ、「〈自身のために(Umwillen)〉がその当のものであるのは、意志において、意志にとってである。しかしこれで考えられているのは、…意志の形而上学的本質、内的可能性であり、すなわ

ち自由である」(GA26, 246)。かくして、ハイデガーにおいても、自由の問題は意志に突き当たる。

カントにおいて意志は実践的自由において現れたが、ハイデガーは、超越としての自由が意志であり、意志の形而上学的本質である、と言う。しかもハイデガーにとっては、この意志(自由)が「自身のために」を形成し、これが「現存在が超越する現存在として超越するどこに向けて (woraufzu)」としての「自己性の普遍的張り (Spannweite)」(GA26, 246)となる。つまり、超越の「どこに向けて」が、「～から～へ空け開いて自由に在る」現存在の存在の遊動空間なのであり、この動きが意志として、自己性の普遍的張りとして、捉えられているのである。これはまさしく、存在者と世界(存在体制)との間の張り、そして世界と自己との間の張り、さらには、「存在し得ない」と「存在し得る」との関係から生じる張り、として理解できよう。われわれはこのような超越を形成する自由としての意志、自己性の普遍的張りとして諸々の意欲等の形而上学的本質として語られている意志を、形而上学的意志と呼ぶことにしよう。

この様に見るならば、拘束性そして脱根拠の問題の源となった「自身のために」は、その問題性の故に1930年の講義では語られなくなったとしても、それにもかかわらず、「自身のために」の形而上学的意志において、先に挙げた「良心を持とうと意欲すること (Gewissen-haben-wollen)」(SZ, 288)が可能になり、「決断」が可能になる。形而上学的意志は、世界創設の中心点となって、我々が実存する世界、まさしく意志的に行為し、表象としての対象にその根拠を求めている世界、意志的表象的世界を可能にしているのである。言い換えれば、「自身のために」は自由における拘束性と脱根拠性の矛盾を孕みながら、また矛盾を〈張り〉として孕んでいる限りにおいて、意志の領域を確定している。そうであれば、この意志的表象的世界の創設の中心点から、意志の領域と、意志的で無い落着の領域とを境界づける〈無〉へ立ち入ることができるのではないだろうか。

## 五 自由から無の問題へ向けて

(一) 意志の自由における拘束性の問題は、ハイデガーにおいては根拠への自由における脱根拠の問題として出現した。そして根拠への自由において発現する「自身のために」は、「もはや現に存在しえ無い」という無あるいは無的性格を内包していた。したがって死という無の露開は、「自身のために」の投企の不可能性として、従って或る世界が自己から解かれる〈解け目〉として露わになった。ところで、〈繋ぎ目〉が世界と自己との〈結び目〉のみならず世界(存在体制)と存在者との〈結び目〉でもあったのであれば、〈繋ぎ目〉が〈解け目〉として働くときにも、それは世界と自己との〈解け目〉であると同時に世界と存在者との〈解け目〉でもあ

う。かくしてこの〈解け目〉において、世界は自己から解かれると同時に存在者からも解かれ、世界は世界として、つまり、世界は存在者では無いものとして、すなわち、無として露わになる。「無は不安の中で全体としての存在者と一つに出会う」(WM, 33)。死への自由においては人間と世界の〈解け目〉が露わになり、そして「自身のために」から解かれた世界は、存在者では無いものとして、すなわち無として露わになる。無は世界と存在者の〈解け目〉から露わになる。われわれはこの点から立ち入ろう。ハイデガーの語る無とは、どのようなものなのであろうか。

まず、ハイデガーは無の本質として「無化 (Nichtung)」を挙げる。すなわち、彼の記述によれば、無は存在者では無く、拒み・退きつつ、存在者を指し示し、これを通して、全体としての存在者は無に対して端的に他なるものとして、つまり存在者として、露開する。ここで、存在者を指し示しつつ「拒み・退くこと (Abweisung von sich)」が無の本質とされ、「無自身が無化する (Das Nichts selbst nichtet)」(ibid., 34)と言われる。つまり、無は全体としての存在者を指示しつつそれと一つに露開し、拒み・退きつつ自らを無と化すのである。ここで「無は無化する」と言われる場合、次のような含意があろう。それはまず、無は自らを無と化すことにおいて「無は、差し当たり大抵は、その根源性において我々に偽装され」(ibid., 32) ことになる。しかも「我々は不安の不気味さの中で、そのうつろな静けさをしばしばとりとめのないおしゃべりによって破ろうとしていることが、無の現前 (Gegenwart des Nichts) の証明に他ならない」(ibid., 32)。つまり、無は現前しているが、その本質が無化にあるが故に、偽装されているのである。これは、「根源的不安は現存在において大抵抑制される。不安は現にある。ただ眠っているだけである」(ibid., 37) と言われているのと同様である。われわれはこの様な無を「無化する無」と表示しよう。そしてハイデガーにとっては、無いや否定は無化する無の変装・偽装となる。無の無化において「非ず/無い」が生じ、「非ず/無い」に基づいて「否定する (Verneunen)」という態度が可能になる。否定は「無化する態度 (nichtendes Verhalten)」となる (ibid., 36)。

したがって第二に、ハイデガーにとって無化する無は、何も存在しないということではない。無は、露わになり、そして自らを無と化す〈何ものか (Etwas)〉なのである。彼は次のように言う。「世界とはすなわち、無であり、いかなる存在者でもなく (kein Seiendes) ——とはいえ、何ものか (etwas) であり、存在者では無いもの (nichts Seiendes) である——そうではなく、存在である」(GA26, 252)。ここでは世界の性格づけがなされている。その基本は、世界は無であり、存在者ではなく存在である、というものである。この場合、世界が無であるとは、世界は「存在者では無い (Nicht-Seiendes)」を意味する (ibid.)。また、世界が存在であると

は、世界は「自身のために」の投企において投企されたもの、つまり、「存在了解において了解された存在」(ibid., 282)を意味する。そして上の引用では「存在者ではなく——存在である」の中間に「何ものか」という表現が出てくる。ここからすれば、無としての世界は、存在者では無いものとして露わになる以上は「何ものか」であり、しかもその本質において自らを無と化す以上は「何ものでもないもの」なのである。「不安の何に面してにおいては、くそれは何ものでもなく何処にもない (Nichts und nirgends) が露わになる」(SZ, 186)。かくして「何ものでもない何ものか」は、存在者を存在者として可能にする「何ものか」として、つまり「世界地平」(WG, 45)として、存在者の根拠としての存在とされるに至る。かくして無は存在者の存在(世界)において生起するとされたのである。「存在者の存在において、無の無化が生起する」(WM, 35)。そうであれば、「自身のために」の投企において存在(世界)が存在者に対して根拠として現れる点に、我々は存在と存在者の「結び目」を見出したように、無の露開とはまさしく、存在者に対して拒否的に退く「何ものか」の露開として、世界が存在者から解かれる「解け目」の出現なのである。そしてこれが、根拠に対して語られた脱根拠の出現に他ならない。

この様にハイデガーにとって無化する無は存在(世界)と存在者との「解け目」として露わになる。と同時に、このような無の中に引き入れられている超越において現存在が「自身のために」を投企することによって、無は自らを無と化し、世界(存在)が創設され、かくして、存在者が世界の内に進入して内世界的存在者となり、現存在は世界内存在として実存しうるのである。この様な無の露開から存在の投企、そして存在者の世界進入(Welteingang)、これがハイデガーによって「原歴史(Urgeschichte)」(WG, 39)と呼ばれる出来事である。こうして我々はこの原歴史を次のように物語っても良いだろう。

すなわち、死は、「自身のために」における世界と自己との「解け目」として、実存の無として露わになり、この「解け目」の露開の故に現存在は「自身のために」の投企が不可能となる。かくして「自身のために」における自己と世界との「結び目」が解かれると同時に世界と存在者の「結び目」も解かれ、世界は、この「解け目」において、現存在が投げ入れられている全体としての存在者の直中から存在者では無い無として露わになる。無は、存在者と存在との「解け目」として露わになる。その一方で、世界は、「自身のために」の投企によって世界と自己との「結び目」において創設され、存在者は、世界と存在者の「結び目」において世界への進入が可能になる。現存在は、かくして、無に暴されながら世界内存在として実存するのである。

(二) しかしながら、この様な出来事を原歴史と語ることによって、ハイデガーは自らが語る無を根源とみなし、否定は根源の偽装であると語るのであった。これに対して、無を否定と共

に語ったのはエックハルトである。

ハイデガーが、無は全体としての存在者と一つに露開する、と語ったのに対して、エックハルトは端的に「すべての被造物は純粹な無である」(EW I, 52; DW I, 69) と語る。ここで言われる無は、ハイデガーの無化する無に対して「非存在として無」として性格づけることができよう。この場合、非存在の非とは、存在の単なる欠如あるいは不在を意味するのではない。むしろ、存在者の源としての無である。すなわち、「いかなる存在も持たないもの、それは無である。すべての被造物は、その存在が神の現在によっているが故に、いかなる存在も持っていない」(ibid.)。「万物は無から創造されたのであり、この故に万物の真の源は無である」(EW I, 72; DW I, 94)。

被造物に関して無が語られる限り、万物の起源としての無においては、神もまた無とされる。「私はしばしば次のように言った。聖アウグスティヌスは『聖パウロは何も見なかった時、彼は神を見た』と言った、と。私は今や言葉を逆にして、いっそう良く、次のように言う。聖パウロは無を見た時、彼は神を見た、と。」(EW II, 57; DW II, 189f.)。これは更に、「なぜ彼は無を見たか。すなわち、神は無だったのである」として、「彼が無を見たとき、彼は神の無(das götlich niht)を見たのだ」(EW II, 75f.; DW III, 226ff.) と語られるに至る。ここで無と見なされている神とは、エックハルトにとって、「一」あるいは「神性」と言われ神である。すなわち、「神は一であり、あらゆる他のものを否定する。というのも、神の他には何もないからである。すべての被造物は神において存在し、その固有な神性である。…私が神性と言うのは、そこでは未だに何も流れ出さず触れられることなく思索されないからである。…神は一であり、否定の否定である」(EW I, 249; DW I, 363f.)。

このように無とされた神とは、被造物の源としての無、三一なる神の一性、神性を意味する。しかも彼にあっては、このような無が否定と共に語られていることからすると、被造物が存在を持たない点で純粹な無であり、存在の否定であるのに対して、神性として神は、一であり、いかなる被造物でも無く、被造物の否定であるが故に、否定の否定となる。否定としての無は、ハイデガーのように露わになると同時に無と化す「何のものでない何ものか」としての無と異なり、「今」における否定として顕現している。「というのも、神は永遠の今の中にあるように、この力の中にある。もし精神がいつもこの力の中で神と合一しているなら、人間は歳をとり得ないことになる。というのも、神が最初の人間を創造した今、そして最後の人間が世を去った今、私が語っている今、これらの今は、等しく神の内にあり、一つの今に他ならない」(EW I, 31; DW I, 33f.)。かくしてエックハルトにおいては、このような「今」において、つまり「瞬間」において、この高貴な意志が、自分自身そしてすべての被造性から、その最初の起源へ常に

立ち返るならば、[神の創造の]意志はその真に自由な仕方になり、自由である」(EW I, 73; DW I, 94f.)。そして人間も「今、妨げられることのない自由において、そして純粋な無一物において生きているのである」(EW I, 175; DW I, 246)。

以上から、両者を対照させれば次のようになろう。ハイデガーにおいて無化する無は、「自身のために」の〈解け目〉と〈結び目〉の〈張り〉の中で露わになると同時に自らを無と化し、これによって、まさしく意志的表象的世界の創設が可能になる。自由としての超越が無の中に入り込んで保持されていることであるなら、自由でかつ拘束のある意志の領域は、無化する無によってその境界が画定され取り囲まれた世界であるといえよう。他方、エックハルトにおいては、〈今〉において被造界が無である。しかもこの無において神は、そして神と合一している人間は、自由で妨げられることなく無碍である。したがってここでの無は〈今〉において顕現し、この同じ〈今〉において否定の否定として存在が顕現していることになろう。このような相違があるにも関わらず、両者において問題になっている場面は、同じく世界創造の場面である。カントにおいても自由が問題になったのは、世界の始まりに関するアンチノミーにおいてであった。エックハルトにおける「無からの創造」、ハイデガーにおける「世界の創設」、さらにはカントにおける「世界の始まり」、これが、自由が問題として生じる場面に他ならない。しかもそれぞれの世界の始まりは、いずれも無によって境界づけられているのである。しかも無は、各々で捉え方が異なり、意味が異なる。では、この違いはどのように解釈されるべきであろうか。ハイデガーのように、無化する無は、否定としての無や非存在としての無より根源的である、とすることが出来るのであろうか。

(三) 当時のハイデガーからすれば、エックハルト等の中世神秘主義は、中世スコラ哲学における本質存在 (essentia) と現実存在 (existentia) との区分という観点から「特有の思弁」と性格づけられる。すなわち、まず、中世神秘主義の特徴は、「本来的な本質とみなされた存在者である神を、その本質性において存在論的に捉えよう」とした点にある。しかも、存在者の存在論的規定である本質存在を、一つの存在者に「改変」したのである。かくしてエックハルトにとってそれは神性であり、神性としての神は、あらゆる被造物の可能的なものとその現実化されたものに対して無である、とされたのである (GA24, 127f.)。この場合、エックハルトにとって、被造物そして神に関して語られる無は、否定と共に語られていた。これに対してハイデガーは、自らの語る無は非や否定よりも根源的である、と主張した。この点からすれば、否定は「…『論理学』の教説に従った一つの特異な悟性的営み」(WM, 28) であり、これに従って無を語るエックハルトの思索は、「特有の思弁」になろう。しかしエックハルトからすれば、そもそも無や否定が語られる場、すなわち世界創造の場が異なるのである。すでに見たように、



ハイデガー自身ですら後になって「真正で偉大な神秘主義には思索の極限の鋭さと深さがある」(SG, 71)として、シレジウスと並んでエックハルトの名を挙げたのであった。

そうであれば、我々はここで、それが語られている場を抜きにして各々の無の根源性を語ることは避け、むしろ無についての「思索の鋭さ」、言い換えれば思索の様式に注目すべきであろう。とりわけ、ハイデガーの問題圏において彼の言う無が意志的表象的世界を境界づけているのであれば、中心となる問いが生じてくる。すなわち、無化する無は、落着の領域が意志の放擲・否定・非において語られる際の「非/無い/否定」としての無と、それぞれの思索様式に応じて、どのように関係しているのでしょうか。かくして、自由に内在する拘束性の問題は、ハイデガーの問題圏において現存在の脱根拠の問題として出現し、われわれはそれを「自身のために」の〈解け目〉と〈結び目〉の〈張り〉として明らかにすることを通して、世界創造の場面における無の思索様式の解明に向かわざるをえない。その解明を通して、各々における自由の概念が、そして落着の領域が、従ってまた落着の問題圏が確定されてくるのである。以下、「落着の問題圏——無を巡って——」と題して別稿に委ねたい。

#### 注

- 1) エックハルトからの引用は、以下の①のクイント他による中高ドイツ語と現代ドイツ語訳との対照版を参照した。また、②のドイツ語著作集による頁数を併記する。  
① Meister Eckhart, *Werke* I, II; in *Bibliothek des Mittelalters* Bd.20, 21, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 1993 (EW と略記)  
② Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, Stuttgart: Kolhammer. (DW と略記)
- 2) ショーペンハウアーからの引用は、以下の全集による。  
Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Mannheim: Brockhaus. (SW と略記)
- 3) ハイデガーからの引用は、以下の全集による。ただし単行本からの場合はその都度注記する。  
Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main. (GA と略記)
- 4) do, *Gelassenheit*, Neske, 4. Aufl., S. 30f. (GI と略記)
- 5) do, *Satz vom Grund*, Neske, 4. Aufl., S. 71. (SG と略記)
- 6) Leibniz, *Monadologie*, 14-15; *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en Raison*, 4.
- 7) 根拠律を巡ってライプニッツ、カント、ショーペンハウアーの流れについて、すでに触れたことがあるので、ここでは立ち入らない。拙論「人間的主体の根拠」『年報人間科学』第五号、大阪大学人間科学部、1984年。
- 8) *Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel 1920-1963*, hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner, Klostermann, Frankfurt am Main, 1990, S. 181f.
- 9) 両者の親近性についてはすでに指摘されている。古くは下記①において、両者の親近性を思索対象の類似関係として提示している。すなわち、ハイデガーにおける〈存在者—現存在—存在〉の関係がエックハルトでは〈被造物—魂—神〉の関係に等しい、というものである。これはさらに進み、最近では、両者の内的連関が指摘されるに至っている。下記②によれば、両者において構造的な類比関係は成立するが、ハイデガーにおいて問題なのは存在の経験であり、エックハルトでは神の経験であり、それ故に、双方の内

的連関は同等ではなく、ハイデガーの存在経験の中でこそエックハルトの神経験の落着が可能になる。本稿における立場は、両者の類縁あるいは内的連関よりも、各々の固有性、したがって差異性に着眼することによって、各々の落着の問題圏を明確にしようとするものである。

① Caputo, John D., Meister Eckhart and the later Heidegger, in: *The Journal of the History of Philosophy*, vol. 13, no. 1, 1975.

② v. Herrmann, Gelassenheit und Ereignis, Zum Verhältnis von Heidegger und Meister Eckhart, in: *Wege ins Ereignis*, Klostermann, 1994.

- 10) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B, S. 561. (B と略記)
- 11) do., *Kritik der praktischen Vernunft*, *Kants Werke Akademie Textausgabe V*, S. 31.
- 12) Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 12. Aufl, S. 266. (SZ と略記)
- 13) do., *Vom Wesen des Grundes*, Klostermann, Frankfurt am Main, 5. Aufl., S. 45. (WG と略記)
- 14) do., *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Frankfurt am Main, 10. Aufl., S. 33. (WM と略記)
- 15) 引用文では「存在 (存在体制)」となっているが、これは、存在者が全体として如何に存在するか、としての世界を意味する。全体としての存在者の存在体制としての世界、そしてこの時期に求められた存在それ自身あるいは存在一般については、本稿では再述せず、前提されている。拙論「ハイデガーにおける〈存在一般なるもの〉への希求——存在の統一性と区分について——」【文学論集】関西大学文学部紀要, 第四〇巻第四号, 1991年。
- 16) 自由の問題を、一方において存在者の全体の問題として、他方において存在者の存在の露開の可能性の問題として捉えることは、この時期のハイデガーにとって、基礎存在論と存在者論からなる形而上学という枠組みの中で自由を捉え直すことに他ならない。もちろんこの時点では、存在者の全体が必然的に把握されているとみなされた「消極的自由」については展開されていない。この展開は、カントの外に出て、1936年に展開されるシェリングの自由論との対決を待たなければならない。そこでは、シェリングの自由論を「悪の形而上学」として捉え、神をも含んだ存在者の全体を扱う形而上学の基礎を掘り起こそうとする (Vgl., Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Niemeyer, Tübingen, 1971, S. 117f.)。本稿ではもちろん、ここまで追跡できない。むしろ、悪への問いは、非存在者の存在への問いに関わり、したがって無の本質への問いになる (ibid., 122), と言われているように、落着の問題圏における無の問題を巡って取り扱う必要がある。本文で述べるように、本稿は、自由の問題からこの時期に生じた問題の所在を究明することを通して無の問題へ向かうことが意図されている。
- 17) 無に着眼してハイデガーとエックハルトの近さを提示したものとして下記を参照。ここでは「無の贈与的性格」という考えが提示され、これがハイデガーの原存在 Seyn とエックハルトの神性を結ぶ糸にされる。これに対して本稿の立場は、本文に述べたとおりである。Holger Helting, *Heidegger und Meister Eckehart, Vorbereitende Überlegungen zu ihrem Gottesdenken*, Duncker & Humbolt, Berlin, 1997.