

## 第五章 落着

この現実には意志的に形成され、その理解もまた意志的な想像力によって見えない現実へ跳躍しながらこの現実を形成している。この現実には止むことなく生動的に活動する世界である。しかしそれにもかかわらず、この現実の中には、見えない現実として落着が存在する。それは意志の〈動き〉に対して、意志の否定としての〈静止〉に喩えられよう。たしかに、われわれはこの現実の中に静止を見る、ことができない。すべて動くものである。しかし、動きが動きとして分かるためには静止を前提せざるをえない。静止を基準にして動きが分かるのである。それは運動の零地点であり、運動は零からのずれ幅で測定される。この零地点が、鏡の比喩では、入射光と反射光のずれ幅のない、零度の地点である。そのように、静止は見えない現実として運動するこの現実を形成している。そうであればいっそ、われわれはこう問いたくなる。静止は、この現実を形成しているにもかかわらず、この現実の中で現れて来ないのであるか。どこまでも見えないままに留まっているのであるか。それとも、落着もまたこの現実の渦動の直中で現れているのであれば、それはどのような仕方であり、またその現れはどのように呼ばれるべきであろうか。それは意志の肯定として現れる表象としての世界と同じ

であろうか。

これに対して意志を主題化したショーペンハウアーは、ニーチエやデイルタイと異なり、意志の否定を語り、そこに落着を位置づける。これは、中世キリスト教神学の神秘主義者とされるエックハルト（一二六〇頃―一三二八）に遡り、またハイデガー（一八八九―一九七六）に受け継がれる。本章では、第一節でエックハルトとハイデガーに立ち寄り、第二節でふたたびショーペンハウアーに戻り、落着を指そう。

静止が運動を形成するように落着がこの現実を形成しているとするとするならば、それは現実にどのような現れるのであろうか。それとも、デイルタイが言うように、それは理解にとつて理解不可能なもの、生の謎に留まるのであろうか。われわれは前章でたどり着いた連関

「相対…表象…必然…行為……自体…意志…自由…落着」

にそつて、第一節「自由」では〈見えない現実〉の連関にそつて、これまで明らかにした自体と意志の次の「自由」へ向かおう。そして第二節「無」では、可視的な表象界の「行為」から不可視な「落着」へ跳躍する原理、意志の否定における無へ進もう。

## 第一節 自由

## 一 エックハルトとハイデガーへ

(一)「落着(おちつき、ラクチャク)<sup>(1)</sup>」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>(2)</sup>、そしてドイツ語圏の中でショーペンハウアーを通じてハイデガーにおいて語られるとき、それぞれ固有の連関の中で独特の意味合いが込められる。その特殊性は、この現実の世界ではわれわれが一般的に実現できそうにない状態が、たとえばショーペンハウアーが「落着」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が名指されていることから類推できよう(SW2.386.458)。ここでは「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」(SW2.448)。ここで「意志がまったく滅却している真の落着」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<sup>(3)</sup>で意志に対して否定的に連関づけられている。すなわち、落着は、一切を「放擲」して「落ち着いていること<sup>(3)</sup>」であり(エックハルト)、意志の「否定」(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、委ね渡され、そして落ち着く境域、「非-意欲<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)。

しかも彼らは固有の連関の中で語る。エックハルトは父なる神によつて万物が創造される以前の「今」において、「被造物の無」を、さらには三一神の「一性」としての「神の無」を語る<sup>(5)</sup>。ハイデガーは、ニーチェが力への意志において意志を無制約的全面的に発現させたのに対して、そうした力への意志の形而上学を超越して非意欲の領域へ接近する途上で、無を「存在の秘密」として語る<sup>(6)</sup>。ショー

ベンハウアーはニーチエの先人としてすでに意志の陥穿に気づき、「意志が滅却した真の落着」を「聖人」に読み取り、ここでは「実在するこの世界は無である」とする（SW2,486f.）。

それではなぜ、このような違いにも関わらず、落着は意志との連関で、しかも意志の放擲・滅却・否定・非として語られているのであろうか。そもそも意志には、それを否定しなければならぬような問題が伏在しているのであろうか。しかもそのさいに語られる放擲・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」で、どのような事柄が求められ、思索されているのであろうか。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」からこの現実を振り返るとき、そこにはどのような関係が現れてくるのであろうか。落着を巡って以上のような問いが生じてくる。

そこで本節は、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、そのような落着の圏域を意志的世界と対照させながら明確にしよう。いずれも〈見えないう現実〉を形成しているのである。そのさいに最初の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。「落着の所在究明に向けて」というタイトルがそれを物語っている。そこでハイデガーは、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。

「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<sup>(7)</sup>。

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、エックハルトはたん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中で次のように語る。

「人間が放擲しうる最高のもの、極限のもの、それは、人間は神によつて神を放擲する、ということである<sup>(8)</sup>」。

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、ハイデガー自身も、後の著作では、意志的でない領域の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』で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。「バラはなぜなしにある。バラは咲くがゆえに咲く」。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、われわれ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、みずか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おり、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へたくなる。それもまた、果たして、真理である。エックハルトはその真理を証言している」<sup>(9)</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え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〉に再帰的に基づける働きを言う。ライプニッツに即して言えば、本質的に欲求と表象に基づく反省的知覚になる<sup>(10)</sup>。彼にとつて、根拠律はこのような思考の原理である。そして、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。そうであればわれわれの対象とは、そのドイツ語表記がよく表しているように、

根拠律に従つて（我）の前に立て（vor-stellen）られた表象（Vorstellung）であり、（我）の客体である。すなわち、ショーペンハウアーの言う、意識が主体と客体に分裂した表象としての世界である。このようにわれわれの対象が表象として根拠律に従つて立てられたものである以上、われわれは日常、そして学問的にも、それを前にして「なぜ」と問いながら、根拠を求めることができるのである。このようにわれわれは、表象的意志的思考の領域、根拠律の該当する領域、表象としての世界に存在している。

これに対して「なぜなしに咲くバラ」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」の中で、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的存在となつていようように見える。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。それでは、両者の問題圏はどこが異なるのであろうか。

（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一九四五年に、ヤスパース宛の書簡の中で語っている。すなわち、エックハルトは一九一〇年以來、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、彼が自身の思索の根について語っているものである。すなわち、もしアジア的・東洋的に見えるとしたら、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「というのは、存在と思惟は同じものである」で言われている、「思惟」や「存在」でなく、「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、中世キリスト教神学のドイツ神秘主義者エックハルトを導きとし、内容的に希求されているのは「同じもの」である。われわれ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關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連関が生じるのではないか。

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關係であり、そして彼の目指す關係は、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のである。

「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身の我意と同時に神の意志に妨げられていない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<sup>(1)</sup>」。

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、一つの我意であり、しかもこのような我意は「神の意志のために」ということに捕われているがゆえに生じてくるからである。かくして、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、最高の貧しさとなる。

「放擲してしまつて落ち着き、放擲してしまつたものを一瞬たりとも見ることなく、不斷に留まり、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、落ち着いている」<sup>13)</sup>。

われわれはここで、自身の意志、そして神の意志によつ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、その一方で右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次のように語っていることから明らかである。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こと」を意味するのであれば、「非―意欲」も一つの意欲である。これに対して「非―意欲」は、いかなる種類の意志の外部にあるものを指す、と<sup>14)</sup>。後者がハイデガーの求める落着である。そうであれば、ハイデガー自身がいうように、エックハルトはハイデガーの「生活と読書の師」として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>15)</sup>。

それにもかかわらず、エックハルトの問題圏が神と人間との関係にあつたのに対して、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、彼は、「非―意欲」を語るとき、エックハルトと異なり、古代ギリシャ哲学以来、ニーチェに至るまでの西洋形而上学の伝統の中にいるのである。その中でもとりわけ、根柢律を語り出したライブニッツに対して、そして意志を無制約的に発現させたニーチェに対して、彼は「なぜなし」の「非―意欲」を語るのである。

(三) われわれは以上から、意志の領域と落着の領域を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、われわれが行為し、根柢を求め、それを知ろうとする表象的意志的作用に基づいてに開かれてくる世界である。ショーペンハウアーの言う「意志と表象としての世界」であり、デイルタイの言う「生」である。これに対して落着の領域は、そうでない。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が放ち入れられて落ち着く処だとは限らない。人間的・意志的でない処が人の落ち着く処かもしれない。しかも、その落ち着き先が意志的でないならば、人間はそこで意志を、したがって意志的自由をも、放擲していることになる。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、自分自身を手放す。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<sup>(17)</sup>のでなければならぬ」。

われわれは、ハイデガーが根拠律について思索するさい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。「バラは何ゆえなしに咲く。バラは咲くがゆえに咲く」に続く第二詩句はこうであった。

「バラは自分自身に目を向けていないし、人が私を見ているか否か、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、ここから二つの領域の連関が現れて来る。すなわち、落着は意志の領域には無く、また意志は落着の領域には無く、落着が意志によってさえ妨げられ無い無碍であれば、意志と落着の間に〈無〉が浮び上がってくる。この〈無〉が両者を連関づけているのである。

われわれは前章の最後に至って、意志の否定を、意志の自己否定・自己認識として相対（表象）から自体（意志）へ向かう関係として考えた。そして、その逆は意志の肯定であった。これに対して、ここでは、意志と落着の双方向の中で〈無い〉が、両者の領域を区分けしながら同時に連関づけるようにして浮かび上がってくる。そうであれば、こうした無がこの現実に現れてくるとき、この無によつて意志から限界づけられている落着もまた現れてくるのであろうか。そして否定と無は〈同じもの〉であろうか、それとも異なるのであろうか。われわれはまず、意志を特徴づける自由にその手掛かりを見出そう。

## 二 自由の問題

(一) 自由は自由意志として意志を特徴づけるのに対して、前項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。

「神は自身のものを求めない。神は自身の業すべてにおいて無碍で自由であり、自分の業すべてを真実の愛から起す。神と合一している人間もまた、まったく同様に<sup>(18)</sup>行く」。あるいは、「人間は、今において、無碍なる自由において生きる<sup>(19)</sup>」。

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、自身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のない境域として理解できよう。われわれはこのような自由を、落着を特徴づけるものとして、〈無碍としての自由〉と表示しよう。

これに対して意志を特徴づける自由について、近代哲学の中でカントは、二つの側面から、すなわち、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、語り出したが、すでに第三章第三節で見たように、これはショーペンハウアーによって批判された。そして彼は、根拠律からの自由という意味で意志の自由を語ったのである。そうであれば、彼の自由概念はカントと異なりエックハルトの〈無碍としての自由〉の流れを汲んでいるように見える。しかし、無碍は意志自身にも妨げられないことであるのに対して、ショーペンハウアーの自由は根拠律からの意志の自由である。しかしその

一方で、彼にとつて意志の自由は、意志が意志自身を否定することによつて落着に至ることをも意味したのであった。そうであれば、根拠律からの自由へ、そして落着へ向かわざるをえないような問題が伝統的な自由概念に伏在していたのであろうか。自由概念の問題性を明瞭にするために、必要な限りカントの要点を確認しておこう。

カントにおいて自由は、まず、「ある状態をみずから始める能力<sup>(20)</sup>」として概念規定された。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つた。つまり、自然が原因と結果の必然的連鎖によつ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つた。自然現象が時間において必然的法則によつ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つて必然的に強制・規定される（動物的意志）ことなく、みずから自身を規定すること（自由意志）を言う。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つて規定されるなら、意志的行為も必然的になり、自由は存在しなくなるであらう。しかしわれわれは、たとえ自然において生起しなかつたことでも、そのように「すべき」であつた、と語ることができる。実践的自由はこの点を前提にする。そうであれば、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、みずから始めるという超越論的自由を前提しなければならぬことになる。「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

絶されてしまふであろう<sup>(23)</sup>。このように、自然の原因性に対して絶対的自発性としての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の実践的自由が可能になり、そしてここから「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」という意志による自己立法が可能になる<sup>(23)</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みずから立法しみずから行為することを可能にする。

しかしながら、無碍としての自由から見るとき、われわれはやはり、そこに一つの問いを提出せざるをえない。すなわち、意志は、一方で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・自己立法によって自身を拘束するのであれば、意志は自由であり、かつ、意志は拘束される、という矛盾した事態が生じてくるのではないか。カントは次のように言う。

「……道德律は、それが無制約的であるがゆえ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關係は拘束性<sup>(24)</sup>という名のもとでの依存性である<sup>(24)</sup>」。

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<sup>(25)</sup>。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、自由な意志が自身の立法に意志自身を拘束するという、自己拘束である。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。意志の自律には、当然のこととして、義務がある。これが、自己規定としての自由概念にほか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とは、意志が意志自身を拘束するという事態

は、意志がいまだに自身の業に、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、そもそも「自由」とは言えないのではないか。

この問いにどのように答えるのであろうか。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て落着を語るハイデガーは、この問いに立ち向かう。それでは、彼はこの問題を解決することによって落着へ至りついたのであろうか。自由から落着への道は開かれるのであろうか。そこでわれわれはハイデガーが『存在と時間』を公刊した時期に立ち帰って自由の問題を掘り起してみよう。

(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 (制限のない、開いている、など)」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、たとえば、「死への自由<sup>(26)</sup>」あるいは「もつとも固有に存在しうることに向かつて自由で在ること<sup>(27)</sup>」という言い回しを使う。彼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、自己固有でない世間的なひとの在り方から解放放たれることが含意される。世間的なひとのあり方から自己固有な死へ、という方向性である。この方向が実存論的には死への先駆と呼ばれる。そして次に②、この先駆によって「もつとも固有に存在しうることへ向かつて自由<sup>(28)</sup>に在ること」が可能となる。これは実存論的に「良心を持たんと意欲すること」としての「覚悟態」と規定される。そして③、これは具体的実存的に、「実存の諸可能性へ自由に空け開いて存在すること<sup>(30)</sup>」になる。したがって④、現存在は諸可能性の中からある可能性を「自身のために」投企して、「自己」選択の自由へ自由に空け開いて存在する<sup>(31)</sup>。かくして、ある実存的可能性の選択が「決断」となる<sup>(32)</sup>。

このようにハイデガーにおいて自由は、①現に存在しえないこととしての死への自由（先駆）、②現に存在しうることへの自由（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、へ及ぶ。基本となる意味は「〜から〜へ向けて空け開く」である。われわれはこれを、〈空け開くこととしての自由〉と表示しよう。ここから明らかのように、空け開くこととしての自由においては、カントにおいて生じた自由の自己拘束の問題は生じてこないように見える。しかしそれはまた、エックハルトの無碍としての自由とも異なる。ハイデガーの自由は「〜へ、向けて空け開く」に強調があり、エックハルトでは「〜から妨げられない」に強調がある。前者は積極的自由、後者は消極的自由と呼べよう。そうであれば、ハイデガーの道程の中で、前者から後者へ向かう必然性はなかったであろうか。言い換えれば、彼の自由概念にはなんの問題も生じなかったのであろうか。

しかし、空け開くこととしての自由が、自身のためにある可能性を投企して世界を開示するのであれば、これによって自由は、開示された世界に拘束されることになるのではないか。これはカントへの問いかけと同様である。実際ハイデガーが『存在と時間』公刊直後に、『根拠の本質について』の中で、存在者全体から世界へ向けた超越を自由として捉え直すとき、拘束の問題が顕在化してくる。

「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（根をもっている）<sup>(28)</sup>」。

ここでは、自由は、「自身のために」を根拠として発現させるので、根拠への自由、あるいは根拠



の根拠とされ、「自身のために」によって「基礎づけられている存在（存在体制）」が世界になる。かくして、現存在が全体としての存在者の直中で捉えられながらも、存在者を超越して「自身のために」を投企し、それを根拠にして世界を創設するとき、世界は現存在を拘束する、と言われるのである。カントでは、「超越論的自由…これによって可能になる実践的自由…その自己立法」、これらの連関の中で拘束性が語られたのに対して、ハイデガーではこれが、「超越としての自由…この内で発現する「自身のために」…その投企による世界創設」という連関へ転換され、この中で拘束性が語られるに至るのである。

われわれはここで、現存在への「拘束」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〉と呼んでもよからう。「自身のために」の投企によって世界が創設され、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」は現存在と世界を連関づける〈繋ぎ目〉であり、このゆえにまた、「自身のために」は世界を通して現存在を拘束しうるのである。これはさらに一九三〇年の講義では、「存在者は、それがこのように在り、現に在ることの拘束性において露開されてある」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。われわれの言い方をすれば、「自身のために」は存在者と世界の〈繋ぎ目〉としても働いているのである。

(三) かくしてわれわれは、ハイデガーにおいても、現存在が自由に創設した世界が、世界内存在としての現存在を、そして内世界的な存在者を、拘束するという点に、自由の自己拘束の問題を見出すことができる。しかも彼は、拘束性を現存在自身がみずからに付与することを、カントにおける法則の付与にも見て取っているのである。<sup>(35)</sup> 一方であればハイデガーは自身の自由概念の形成をカントから

汲み取って来ているように見える。両者の連関を並べてみよう。

カント「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」  
 ハイデガー「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」

これを見る限り、ハイデガーはカントの超越論的自由に自身の超越としての自由を読み取ろうとしているように見える。しかしもしそうであれば、ハイデガーの自由概念も、カントと同様に一種の原因性としての根拠となってしまう、自由を根拠への自由（根拠の本質）として捉えて自由から根拠一般を考えるという『根拠の本質について』の試みは失敗に終わってしまう。そこで彼は、自発性（原因性）としての自由を、自由の消極的性格づけにすぎないと退け、自由から発現する「自身のために」をアリストテレスの言う「始元」の中に、そしてプラトンの言う「善」の中に読みとろうとするのである。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「そこからであるところの最初のもの」、プラトンにおいて善の本質とされた「のために」、これらが「自身のために」という可能性そのものの源泉であるとして、自由は「自身のために」を発現させ、これが源泉となって「ある可能性」を根拠にして世界が開示されるのだ、と言うのである。

しかしながら、ハイデガーは、一年後の一九三〇年夏季期の講義では、カントの自発性としての自由を積極的に評価する。すなわち、彼は、カントの実践的自由が「〜からの自由」（消極的自由）と「〜への自由」（積極的自由）の区分へ分岐するものだとして、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<sup>(38)</sup>」と呼ぶのである。そしてこれと対照的に、根拠の本質として世界創設の源とされ、われわれが世界と自己との〈繋ぎ目〉と名づけた「自身のために」は、もはや語られなくなる。その代わりに彼は、消極的自由の例としてエックハルトを挙げ、しかも「消極的自由の十全な概念」を「人間の、世界と神への非依存性」として規定し、消極的自由を語ることは必然的に「存在者の全体」を問題にしているのだ、と評価するのである<sup>(39)</sup>。それでは、このような思索の揺れ動きは一体何を意味しているのであろうか。

一九二九年から三〇年への推移を見ると、三〇年には、エックハルトの消極的自由が存在者全体へ向かうという点で、またカントの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、カントの越論的自由のなかに、自身の超越としての自由を読み取るうとして見るように見える。かりにそうだとしても、それではなぜ、これと対照的に「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な意義が与えられたのであろうか。われわれ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か。

第一に、カントの越論的自由が宇宙論的自由とも名づ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求めていた形而上学の基礎づけの手掛かりをカントに求めながらも、それに留まらず、カントを乗り越えようとしていた、と言えよう。すなわち、カントにとつて越論的自由が宇宙論の意味における自由であるとき、それは、たんに個々の自然現象の原因・結果の導出に関するのではなく、その総体に関するもの、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えないがゆえに、これは自然的原因性が感性的原因性と呼ばれるのに対して「可想的原因性」と呼ばれた。<sup>(42)</sup>これに応じて、超越論的自由が世界の始まりの原因性とされたことからすれば、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、自由の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。

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」<sup>(43)</sup>でもある。というのは、カントの自由が「自身から始める」という一種の原因性であったのに対して、ハイデガーの言う自由は空け開くことであり、この自由から「自身のために」へ向かって根拠一般を発現させるからである。それにもかかわらず、ハイデガーは『根拠の本質について』の中で次のように言う。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」であると同時に、「自由は現存在の脱根拠」である、と。<sup>(44)</sup>すなわち、自由が根拠の根拠でありながら、発現した根拠によって逆に拘束されることによって、自由は根拠性を剥奪されてしまうのである。自由であり拘束され、根拠であり脱根拠である、この矛盾した事態が「自身のために」に出現するのである。これはカントと同様の矛盾であろう。この点に気づいたからこそハイデガーは、「カントの問題圏の外へ出て行くこと」になったのではないか。そうであれば、このゆえにまた「自身のために」が一九三〇年の講義で語られなくなったのではないか。

第二に、一九三〇年に「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に積極的な意

義が与えられたのは、彼が『存在と時間』公刊直後に、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ていたからではないか。すなわち、全体としての存在者との関係で消極的自由が、またその存在の露開との関係で超越論的自由が、重要な意義を持つてきたのではないか。というのは、後者は第一の点で触れたように、超越論的自由が宇宙論的自由として全体としての存在者の世界創設に関わるからであり、前者の消極的自由の（へ）からの自由を徹底するなら、ほかならぬエックハルトの無碍に行き着き、しかもそこでは何ものにも妨げられないという仕方、神をも含めた存在者の全体が視界に入つて来るからである。

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よつて改めて消極的自由の概念を検討する必要がある<sup>(45)</sup>。そしてわれわれにとつては、『存在と時間』の中では、実存と世界、そして世界と存在者、これらの繋ぎ目としての位置を担っていた「自身のために」が、一九三〇年には背後に退いてしまったことが、ますます問題となつてくる。この〈繋ぎ目〉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に当たり、まさしく「超越論的自由」が担っていた役割にほかならない。しかしハイデガーは、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えなくなつてしまつたがゆえに、一九三〇年にはその代わりに、「存在者の存在の露開を可能にする制約」としての「自由」<sup>(46)</sup>を求めようとするのである。それでは、自由の問題圏の中で「自身のために」はなぜ背後に退いたのであるか。「自身のために」の〈繋ぎ目〉としての働きを見てみよう。〈繋ぎ目〉では何が起こつていたのであるか。

## 三 世界と人間の繋ぎ目

われわれは存在者全体の直中であって「自身のために」のある可能性を投企し、それを根拠にして世界を創設し、その内でさまざまな道具や人と交渉できるようにする。「自身のために」は、実存と世界、世界と存在者、これらの〈繋ぎ目〉となる。われわれはこの〈繋ぎ目〉に注目しよう。現実のさまざまな連関が〈私〉の直中で交差する地点が、この〈繋ぎ目〉に見出せるからである。ここでは、自由に自己拘束の問題を生じさせるような何が起っているのであろうか。

この場合、われわれが言う〈繋ぎ目〉という表現には、二つのことが含意されている。〈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との〈結び目〉となる。しかしそれは他方で、いわば〈解け目〉にもなってしまうのではないか。これが二つ目に意味である。ハイデガー自身、次のように言う。

「世界を組成する指示性の指示全体は、ある自身のために「繋ぎ留め」られている。指示全体、つまり「何のために」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」へ繋ぎ留められていることは、手前にある客観の「世界」が主体に熔接されていることを意味するのではない。<sup>(47)</sup>」。

ここでは世界と「自身のために」が「繋ぎ留め」られているが、それは人間と他の存在者全体が「溶接」されているようなものではない、と言われている。言い換えれば、結び目は解くことができるの

である。

このような「自身のために」は現存在の存在の動きの表現であることに、まず注意しておきたい。

「現存在にとつては自身の存在において本質的にみずからの存在自身が関心の的になり、「自身のために」は、常に、このような現存在の存在に関わっている」。

「自身のために」は、自身の存在が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ある一つの可能性に基づいて開示される。われわれはこの点に、「自身のために」による、世界と人間との、そして世界と存在者との、〈繋ぎ目〉を見出した。

しかしその一方で、『存在と時間』の中で、「自身のために」は別の文脈でも出現する。

「現存在の死は、もはや現に存在しえ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みずからに切迫するとき、現存在は、自身が最も自己固有に存在しうることへ向けて全面的に差し向けられている」。

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「もはや現に存在しえない」に面して、そこから「最も自己固有に存在しうる」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、自己固有の存在が関心の的になる現存在の存在の動きは、「もはや現に存在し

えない」という死への自由において惹起されている、と言えよう。「現に存在しうる」は不断に「もはや現に存在しえない」に曝され、これによって惹起されているのである。

それゆえに、死への自由において「自身の存在のある可能性のために」<sup>(30)</sup>実存するとき、ある可能性への投企は、死という代理不可能で最も自己固有な可能性に曝された投企となる。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「もはや現に存在しえないという可能性」と言われているように、一つの可能性として性格づけられているが、それは他の諸可能性、たとえば、世界性の分析で挙げられた「雨宿りするため」<sup>(31)</sup>と同様の可能性ではない。死はあくまで「実存の可能的不可能性の無」<sup>(32)</sup>であり、したがって自己の死は最極の追い越しえない可能性である。これに対して死以外の諸可能性は「追い越しえない可能性の手に繰り返し広げられた諸可能性」<sup>(33)</sup>である。ここからすれば、死が「追い越しえない」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。現実化可能とは、たとえば実際に雨宿りをして、その最中も雨宿りしているということを理解し、またそれを振り返っても理解できるといふ、いわば現在完了形的な遂行を意味している。自己の死という可能性はこれと同様に現実化できないのである。しかも、死は「もはや現に存在しえない」がゆえに、死への自由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、ある可能性へ投企することによってある世界を開示するのと同じようには世界を開示することができ無い、ということと同時に意味する。



「自身のために」関して次に注意しておきたいのは、これまで使われてきた「自身のために」、そして『存在と時間』で頻出する「自身の何のために」、時折使われる「自身の存在のある可能性のために」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①④の自由概念からすれば、①「死への自由」と共に②「もつとも固有な存在しうることへ自由で在ること」<sup>(55)</sup>とを含む。つまり、①に面して②の動きが惹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<sup>(56)</sup>に空け開いて存在すること」であった。これが右の表現では、「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<sup>(56)</sup>に空け開いて存在すること」になり、ある実存的可能性へ投企する「決断」<sup>(58)</sup>へ至る。これが右の表現では「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」がある可能性へ投企され、言い換えれば、「自身のために」が実存的に「自身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」を指示し、これが「そのために」を指示し、これが「何の許に事情がある」を指示し、これが「事情の何に關して」を指示することに 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。たとえば自身<sup>(59)</sup>が雨に濡れないために、雨を防ぐための軒を捜したり、傘を求めてコンビニにダッシュしたりするのである。このように、ここでは「自身のために」は世界と実存の結び目として（私）を貫くさまざまな 連関の交差点点になっているのである。

これに対して死はこのような雨宿りさえ不可能にする可能性であるがゆえに、死への自由において は、以上のような「自身の何（雨宿り）のために」から「事情（雨を防ぐ）の何（軒など）に關して」

への指示が不可能になり、途絶えることになろう。すなわち、「指示性」としての世界構造は、「非指示性」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あ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」<sup>(6)</sup>。

これももちろん世界の不在ではない。そうであれば、われわれは世界の非指示性を次のように解釈できよう。

われわれは死という実存の不可能性に直面することは、「自身のために」を個々の可能性へ投企することの不可能性に直面することを意味した。そうであれば、「自身のために」の、いわばその先にある、「自身の何のために」から「事情の何に関して」への指示の諸連関は、「自身のために」から解き放たれることになろう。言い換えれば、死への自由において世間的なひと自己という在り方から取り返され、端的に自己の存在「自身のために」が関心の的になるがゆえに、特定の可能性、「自身の何(雨宿り)、などのために」は関心の的とならないのである。ここでは、具体的な諸可能性の(何)ではなく、自己の存在の在り方としての(いかに)が関心の的になると言えよう。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」までの指示連関は個々別々に離散してしまわない。「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<sup>(6)</sup>。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<sup>(6)</sup>」と語られているのも、死への自由においてはある可能性への投企が不可能になり、世界が「自身のために」から解き放たれるからにほかならない。この意味で、「自身のために」は実存と世界の〈解け目〉となる。それゆえにこそ現存在は、特定の可能性への固執・執着から自由になって、諸々の可能性に向けて自由になり、その中から自己固有な可能性を選択することができるようになるのである。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、すべてを見渡しうる視点に立たなければならぬ。それが死への自由にはほかならない。

このように見れば、われわれが世界と人間の〈繋ぎ目〉として表示した「自身のために」は、世界と自己の〈結び目〉であると同時に、死への自由においては〈解け目〉になる。この〈解け目〉という側面において、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」は無への直面から翻って、世界との〈結び目〉になって世界の内の実存を可能にするのである。『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、これはさらに、「もはや現に存在しえ無い」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ほかならない。死への自由（死への先駆）があるがゆえに、自己固有に存在しうることへの自由（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、〈繋ぎ目〉としての「自身

のために」が〈結び目〉であると同時に〈解け目〉でもあるという事態に根を持つていたのである。〈解け目〉が自由として、〈結び目〉が拘束として働くのである。

このように、拘束性と自由の矛盾性が「自身のために」から生じてくるのであれ、その解決もまた「自身のために」それ自身の中にある。すなわち、拘束性が「自身のために」の〈結び目〉の働きから生じてきたのであれば、その解決は、死への自由における「自身のために」の〈解け目〉の働きに求められよう。〈解け目〉が自己と世界の解け目であるなら、世界からも妨げられることのない無碍としての自由はここに成り立つことになる。しかも、〈結び目〉が〈解け目〉に成る時、それは自己の死という無が、そして世界の無が、現れて来る時である。そして、死という無が、世界の無が、現れて来る処が、実存と世界の〈繋ぎ目〉として、現実のさまざまな連関が交差する地点、すなわち〈私〉の直中にはほかならないのである。

これはわれわれの道筋に一つの示唆を与えている。すなわち、同じ世界であっても、無を経由することによって、その現れ方は変容しうるのである。自由の拘束が世界の日常的な固着化であれば、死への自由は、そこから方向転換して世界を自由に開示することを可能にする。しかもこの転換には、自己の死という無が現れるのである。同じ世界であっても、無の現れ方によって世界の現れ方が変容するのである。そうであれば、意志的に形成されているこの現実の中にあっても、自己の死という無、非―意欲の無、意志の否定の無、こうした無を介してこそ、無碍としての自由が、そして落着が、現れて来るのかもしれない。われわれは意志から自由へ、そして落着へ向かうとき、無に出会うのである。

しかもハイデガーは、「自身のために」は意志から形成されると言うのである。

「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<sup>64</sup>」。

「自身のために」が自身の存在が関心の的となるという、何かを目指した動きであれば、第三章「見えない現実」で明らかにしてきたように、この働きは〈意志の自由な作用〉として、自身のためにを形成している意志の作用にほかならない。そしてこの作用が、ハイデガーにとっては、 $\hookrightarrow$ へ向けて空け開くこととしての自由として語り出されているのである。すなわち「自身のためにがその当のものであるのは、意志において、意志にとつてである。しかしこれで考えられているのは、 $\dots$ 自由である<sup>65</sup>」。かくして次のような連関が形成されよう。そしてそこにシヨーペンハウアーのものを重ね合わせてみよう。

ハイデガー「意志 $\dots$ 自身のために（死への自由） $\dots$ 意欲（覚悟態） $\dots$ 決断」  
シヨーペンハウアー「意志作用 $\dots$ 生への意志（根拠律からの自由） $\dots$ 意欲 $\dots$ 行為」

いずれにおいても、死を含めた無的性格が、否定が、「自由」において現れて来るのではないか。自由から無へ向かってみよう。

## 四 自由から無へ向けて

(一) 自由における拘束性の問題は、ハイデガーにおいて、根拠への自由における脱根拠の問題として出現した。しかも「自身のために」は、死への自由において、「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への自由は、「自身のために」の投企の可能性として、したがってある世界が自己から解かれる〈解け目〉として露わになった。そして、〈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〉でもあるならば、〈繋ぎ目〉が〈解け目〉として働くとき、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〉でもある。かくしてこの〈解け目〉において、世界は現存在の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合う<sup>(66)</sup>」。

死への自由において、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〉から露わになるのである。われわれはこの点から無に立ち入ろう。ハイデガーの語る無とは、どのようなものであろうか。その特徴を二点、挙げておこう。

まず、ハイデガーにとつて無の本質は「無自身が無化する(無と化す、無くなる<sup>(67)</sup>)」ことにある。

彼の記述によれば、無は、存在者では無いという仕方では存在者を全体として拒み、存在者から退き、そのような仕方では存在者を指し示し、これを通して逆に、全体としての存在者は無に對して端的に異なるものとして、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」が、「無化〔無と化す、無くなる〕」として、無の本質とされる。無は存在者を對立項にして露わになると同時に無くなるのである。こう言つてよければ、〈無くなる〉ということが言えるためには〈露わになる〉ということがなければならず、したがつて、〈露わになつて無くなる〉という出来事が、無の本質である。したがつてここには、次のような含意があろう。無の本質的な出来事は、「差し当たり大抵は、その根源性においてわれわれに偽装され」ているのである。つまり、差し当たり無は露わになつておらず、偽装されているのである。その偽装形態として「無い」や「否定」が挙げられる。無が無化することによつて、「非ず／無い」が生じ、「非ず／無い」に基づいて「否定する」という態度が可能になる。否定は「無と化す態度」となる。<sup>(19)</sup>

したがつて次に、無は露わになる以上、何ものかである。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、とは言え、何ものかであり、存在者では無いものである、そうでは無く、存在である」<sup>(20)</sup>。

ここでは世界の性格づけがなされている。その基本は、世界は存在者では無く、存在である、ということである。この性格づけの中で、世界が無とされているのである。世界が無であるとは、世界は

「存在者では無い」を意味する<sup>(1)</sup>。その一方で、世界が存在であるとは、世界は「自身のために」の投企によって投企されたもの、つまり、「存在理解において理解された存在」を意味する<sup>(2)</sup>。したがって無は、世界から無へ、無から存在（世界）へ、という動きの中で露わになり、そして無くなるのである。すなわち、「存在者の存在において、無の無化が生起する」<sup>(3)</sup>。無が何ものであるとは、あたかも一切の存在者の非存在を意味するのではなく、存在者が存在する中で、すなわち世界の中で露わになることを意味する。

以上の二つの特徴からわれわれは次のように言っても良からう。すなわち、「自身のために」の投企によって存在（世界）が創設され、存在と存在者が結ばれるのに対して、無の露開は、世界が存在者に対して拒否的に退く（何ものか）の露開であり、したがって世界が存在者から解かれる（解け目）の出現にはかならない。しかも〈解け目〉の出現は、死への自由（先駆）によって自己の死が露わになることでもあった。「自身のために」によって実存と世界が結ばれているのであれば、解け目においては、実存の側で死が、世界の側で無が露わになることにほかならない。しかしこれはまた、無が無くなることもある。死への自由は意志的に「自身のために」という動きをしているのである。このゆえに〈解け目〉はまた〈結び目〉になり、無は無と化し、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。このような無の露開から存在の投企、そして存在者の世界進入、これら一連の出来事がハイデガーによって「原歴史<sup>(4)</sup>」と呼ばれる出来事である。

(二) しかし、このような原歴史の中で否定は無化的な無の偽装とされたのに対して、無を否定とし



て語ったのはエックハルトである。どこにその違いがあるのであろうか。しかも、ハイデガーが無を、全体としての存在者と一つになって現れる、しかも、存在者では無いものとして現れる、と語るのであれば、無は存在者に対する否定として現れているのではないか。

しかし、これ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」と語る。彼は、存在者は無である、と語るのである。これは、存在者は非存在(無)である、に等しく、したがって、存在者は存在を持っていない、を意味する。エックハルトにとって存在を持つのは神のみだからである。

「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ゆえに、いかなる存在も持っていない」<sup>(76)</sup>。「万物は無から創造されたのであり、このゆえに万物の真の源は無である」<sup>(77)</sup>。

それゆえにここでは、無は非存在として存在の否定である。これに対してハイデガーでは、無は存在(世界)の中で生じる出来事として「何ものか」であった。しかもエックハルトでは、万物の起源に遡るとき、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、<sup>(28)</sup>と。「なぜ彼は無を見たのであろうか。すなわち、神は無だったのである。」<sup>(29)</sup>「彼が無を見たとき、彼は神の無を見たのだ」。

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。

「神は一であり、あらゆる他のものを否定する。というのも、神のほかには何も無いからである。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<sup>(30)</sup>である」。

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。しかも彼にあつては、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ゆえに、「否定の否定」となる。

このようにエックハルトの否定としての無は、ハイデガールの無と根本的に異なるであろう。ハイデガールの無は、まさしく存在者と一つに露わになると同時に無と化す「何ものでも無い何ものか」の出来事である。これに対してエックハルトの無は、「今」における否定として顕現しているのである。

「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、人間は歳をとりえないことになる。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、一つの今にほかならないからである」<sup>(81)</sup>。

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」<sup>(82)</sup>。そして人間も「今、妨げられることのない自由において、そして純粹な無一物において生きてるのである」<sup>(83)</sup>。

このように見れば、それが語られる背景と概念、そしてその意味が異なるとはいえ、いずれも世界創設あるいは創造の中で無が語られているのである。ハイデガーにおいて無は、「自身のために」の〈解け目〉と〈結び目〉の動きの中で露わになり、そして無くなり、これによって、まさしく感受的意志的で表象的な世界が創設される。すなわち、無を通して、自由でありかつ拘束される意志の世界が画定されるのである。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り、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る<sup>(84)</sup>。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」、ここが、自由が無とともに問題として生じてくるところにほかならない。その当処は、世界の全体を区切る端であり、われわれの生からすれば成長の全体を画定する誕生と死にほかならない。そこはまた、デイルタイにとっては、理解不可能なものを中心としての生の謎であった。しかもその当処は、この現実の彼岸にあるのではなく、ほかならぬこの現実の連関が交差する（私）の直中のほかにはないのである。

そうであれば、われわれはここで、どちらの無が根源的かを詮索するよりも、自由から落着へ至る過程で、世界の創設の場面に無が現れることによって世界が画定されていく点に的を絞っていこう。しかも無の意味内容がそれぞれの哲学で異なるのであれば、われわれは現実の形成と理解という観点から、無がどのような連関の中で理解されるのか、あるいは理解不可能になるのか、という無の理解の仕方あるいは思考様式に注目しよう。

## 第二節 無

### 一 対象の無

意志から意志の否定としての落着へ向けて自由を経由するとき、無が現れてきた。エックハルトでは無碍としての自由において被造物は無であり神すらも否定の否定としての無であった。ハイデガー

においては死への自由において世界は無として現れた。エックハルト、シヨーベンハウアー、そしてハイデガー、各々の思索者は、各々の場面あるいは連関の中で無を語り、落着をも無と共に語り出した。彼らにとつて落着は、意志の否定、意志の滅却、非・意欲、あるいは意志の放擲として語られた。もちろん各々で語られる意味内容が異なるのであるならば、われわれはまず、無の内容よりも思考様式に注目しよう。そこで、思考のカテゴリーに対応させて無を規定したカントの区分を手がかりにしてみよう。

カントはカテゴリーの四区分に依じて無も四つに区分している。彼にとつて認識の対象一般がカテゴリーによって可能になる限り、「対象が何らかのものであるか、それとも無であるか、この対象区分は、カテゴリーの分類や割り振りに従つて進められる」<sup>(85)</sup>からである。したがつて彼にとつて区分されている無とは、「対象の無」(対象が無いこと)であり、これが認識一般と同時に対象一般をも可能にする条件であるカテゴリーの区分から規定されているのである。すなわち、量のカテゴリーに関しては、①「対象なき空虚な概念(理性的存在)」としての無、たとえば、ヌーメナ。質に関しては、②「概念の空虚な対象(欠如的無)」としての無、たとえば、影。関係に関しては③「対象なき空虚な直観(空想的存在)」としての無、たとえば、純粹空間。そして様態に関しては、④「概念なき空虚な対象(否定的無)」としての無、たとえば、二直線からなる図形。以上の四つである。<sup>(86)</sup>

一見して明らかのように、「対象の無」は認識(概念と直観)と対象の相互関係の仕方に基づいて区分されている。すなわち、認識において概念(①)か直観(③)の一方しかない場合、認識の対象は存在し無い。また、概念が存在してもそれが対象の欠如を表す概念(②)か矛盾する概念(④)で

ある場合、認識の対象は存在し無い。そして、前者(①と③)では認識の対象が存在し無いがゆえに、概念(①)か直観(③)が「空虚」とされ、それに対応するものは、認識の対象としては無であるが、「理性的存在」(①)か「空想的存在」(③)として存在するのである。これに対して後者(②と④)ではこの逆で、対象が「空虚」とされ、「対象の無」は「欠如的無」(②)か「否定的無」(④)として性格づけられる。

このようにカントにおける「無」は、認識(概念と直観)と対象との相関性を軸にして、「対象の無」(認識の対象が存在し無いこと)として思索されている。そこで出現する「空虚」という概念も、まさしく認識と対象との相関性(一方があつて他方が無い、双方共に無い)の中で使われている。以下ではまず、対象が空虚とされる欠如的無に注目したい。というのは、われわれが対象の無に対してもう一方の無、すなわち判断に関わる否定としての無を念頭に浮かべるとき、欠如的無は質のカテゴリーに入る否定判断の否定に対応しているからである。つまり欠如的無は質に関するカテゴリーに対応し、質のカテゴリーには否定が含まれているのである。そうであれば判断と対象の相関性という観点から、思考のカテゴリーとしての否定が、対象においては対象の欠如として、つまり欠如的無として現れる、と見ることができよう。たとえば、影は光の無い(欠如した)状態(光の否定)である。概念と対象の関係から見れば、影という概念はあつても實在性をもつたもの、いわば「影なるもの」は無いのである。つまり概念は存在しても対象は空虚となる。そうであれば、無ということが思考の三つの局面に絡み合いながら出現していることになる。すなわち、まず、二つの概念(「光」と「影」)の関係(「影は光の無い状態(欠如)である」)に「無い」という「否定」が現れ、そしてこの

概念に対応する対象の側で「欠如」(欠如的無)が現われ、これら概念と対象との相関関係において対象は「空虚」だと言われるのである。

このような事情は否定的無においても基本的に同様であろう。否定的無は様態に関するカテゴリーに対応したものであり、そこには「実存在」「非存在」というカテゴリーが含まれていた。これに従えば、概念(「二直線からなる図形」)の内の各概念(「二直線」と「図形」)の間に論理的矛盾が現れることによつて、概念自体が非存在となり、この概念に対応する対象がそもそも「否定」(否定的無)され、かくして概念と対象の相関関係において対象は「空虚」だと言われるのである。

以上のように見ることができれば、われわれはここで無にかかわる概念をカントの思考様式に依つて三つの局面に区分して次のように表示することにしよう。第一に、無は認識あるいは判断の局面において否定辞「…で無い」として語られた。われわれはこれを以下で「否定」として表示しよう。第二に、無は対象の局面で「対象の無」として語られた。カントではこれが「欠如的無」と「否定的無」と名づけられたが、われわれはこれを、認識に対する対象存在の局面として、「欠如存在」と「非存在」として表示しよう。そして最後に、認識と対象との相関性の中で対象が「空虚」だと言われていた。これに依つてわれわれも対象の無を「空虚」と表示しよう。要するに、われわれは大別して、無を、認識の「否定」と対象の「空虚」として表示しよう。そして後者は対象存在の観点から「欠如存在」と「非存在」に区分されるのである。

これと同じように、われわれはカントにおいて「現象の連関の総体」あるいは「世界全体」が問題になるときに語られる無についても、われわれの表示に従つて、「空虚」として表示することができ

よう。カント自身もまた、「純粹理性のアンチノミー」の中で理性の統制的原理の経験的使用に関する世界全体の宇宙論的理念の解決について述べるさいに、無を空虚と同義的に語る。

「「ここでも、また他の宇宙論的問題においても、理性の統制的原理の根拠は次の命題である。すなわち、経験的背進をしても、絶対的限界の経験は見出しえないし、したがって経験的に絶対的に無条件な条件の経験も見出しえない。この命題の根拠は次の通りである。すなわち、もしそのような経験があるとすれば、それは無つまり空虚による諸現象の限界づけを含んでいなければならないことになるし、背進を続けること<sup>(88)</sup>によってある知覚を介してその限界に突き当たることになるのだが、そうしたことは不可能である」。

カントはここで、世界全体の限界づけを語り、この限界づけが無によってなされていると語る。そしてこの無を空虚とも置き換えているのである。もちろんカントは、そのような経験が不可能であることを述べようとしているのであるが、世界全体の限界づけの経験不可能性について語る場面でしばしば空虚という語を使う。

「世界は現象である以上、それ自体で空虚な時間と空虚な空間のいずれのものでもありえない。世界は物自体ではないからである。それゆえ、もし絶対的に空虚な時間あるいは空虚な空間によって限界づけられているとしたら、この限界づけの知覚が可能でなければならず、この知覚に



よってこれら世界の端が可能的経験の中で与えられていることになる。しかしそのような経験は内容が全く空虚であり不可能である」。

このようにカントの叙述によれば、世界の全体を語るためには、世界を全体として区切っている限界あるいは端を想定せざるをえなくなり、しかもそうした限界は存在する現象全体を区切るので無とされはするが、かかる無は、経験に与えられず、内容が空虚だと言うのである。このような空虚の概念は、先に見た「対象の無」と同様であろう。すなわち、世界を全体として限界づける無は認識の対象となりえないがゆえに〈空虚〉あり、これは、本質的には認識と対象との相関性を軸にした思考様式に基づいているのである。

そうは言っても、世界全体との連関で語られる無は先に見た無（たとえば、影）と較べて語られる連関が、経験の個々の対象か、あるいはその全体か、というようにまったく異なっている。この点は銘記しておかなければならない。とりわけ世界全体との連関で語られる無こそ、前節で問題にしたように、〈世界創設における無〉として、エックハルト、シヨーペンハウアー、そしてハイデガーにおいて積極的に語り出されたものであった。すなわち、シヨーペンハウアーにおいては、「……意志がみずからを方向転換させてみずからを否定してしまった人にとつては、かくも実在的なわれわれのこの世界さえも、そのすべての太陽や銀河を含めて、——無である」(SW2,487)という一文の中に、そしてハイデガーにおいては、「不安の中で、無は全体としての存在者と一つに出会う」という一文の中に、そしてエックハルトにおいては、「すべての被造物は純粹な無である」という言葉の中

に現れて来るのである。これらに対してカントでは、「世界が全体として与えられることは決してありえない<sup>②</sup>」のである。

そうであればわれわれは、何らかの仕方では世界全体と共に語られる無を、個々の対象の無と區別して、しかもカントの用語を顧慮して、〈宇宙論的無〉として表示しよう。カントはこれを認識と対象との相関性という思考様式に基づいて経験不可能であり、〈空虚〉である、とした。これに対してショーペンハウアー、ハイデガー、そしてエックハルトは、〈宇宙論的無〉を積極的に語る。それでは、無に関するカントの思考様式はショーペンハウアーにどのように受容されたのであろうか。そしてとくにカントにおいて〈空虚〉とされた〈宇宙論的無〉は、ショーペンハウアー、ハイデガー、そしてエックハルトではどのような思考様式に基づいて積極的に語り出されているのであろうか。一方は空虚であるとし、一方は積極的に語る、その思考様式の違いはどこにあるのであろうか。一方のカントから他方のショーペンハウアーへの道筋の中で明らかにしてみよう。というのは、ショーペンハウアーはカントの空虚な欠如的無を批判的に受容しながら、対象の〈空虚〉を認識の〈否定〉へ転換することによって意志の否定、世界の無、そして否定を経由して落着を語っているからである。われわれはその転換の道筋に着目しよう。

## 二 相対的無

ショーペンハウアーは無を、そして生への意志の否定を、救済と落着へ至る道筋の中で語る。この点で無についての彼の思考様式は、カントよりも、同じく落着を語るエックハルトやハイデガーに近

づく。しかし彼はまた、ウペネカットからの影響もみずから強調する (SW245)。とりわけ『意志と表象としての世界』第四卷「意志としての世界の第二考察。自己認識に達したときの、生への意志の肯定と否定」に付されたモットーはウペネカットからの引用であった。しかしわれわれの見るところでは、彼はカントの主体と客体という相関関係を受容し、それを骨組みにして、無を空虚から否定へ転換し、そこにエックハルトやウペネカットから聖人、救済、そして落着きという、一連の思想内容を肉付けしていくのである。彼の思考はどこまでも主体と客体の相対性の場面に留まり続け、その限界地点から無を語るのである。それが『意志と表象としての世界』正編の最終節 (第七一節) である。その思考の道筋を必要な限り辿っていこう。

まず、ショーペンハウアーは救済に至るために意志の否定を提示し (第六八節)、これが自殺とは異なること (第六九節)、そして意志の否定によって生じる実在的矛盾と哲学的矛盾を解消し (第七〇節)、最終節に至って意志の否定に対して想定される一つの非難を提示する。すなわち、この世界が意志の現れであり、その意志が否定されれば、この世界は苦悩から救済されるどころか「空虚な無」へ陥ってしまうのではないか、という非難である (SW2483)。これに対して彼は、無の概念を適切に理解する必要がある、と言う。すなわち、無は、それによって否定されるべきものに關係している限り、本質的に相対的概念である。そして相対的である以上、否定と肯定の標示が交換可能である、と (SW2484)。これが無に關する彼の基本的考え方である。彼にとって無は相対的無である。

この見地からすれば、カントの言う欠如的無は、相対的無に入れられる (SW2484)。影は光が無

い状態である以上、欠如的無としての影は、常に光に關係づけられており、相対的である。これに加えてカントの言う否定的無は、欠如的無に還元される。というのは、「否定的無」は「より高次の立場から考察されるならば、言い換えれば、別の概念に包摂されるのであれば、いぜんとして一つの欠如的無にすぎない」(SW2484) からである。これはカントが提示した例で考えてみれば次のようになる。「平行線からなる図形」は、高次の類概念である「図形」を観点にすれば、「図形」の欠如という欠如的無になる。かくして、否定的無は、欠如的無に還元されることによつて、相対的無に組み入れられることになる。ショーペンハウアーにとつては「いかなる無も、他なるものへの關係において思惟されてのみ無であり、この關係を、それゆえにまたその他なるものを、前提しているのである」(SW2484)。

このようにカントの言う欠如的無と否定的無が共に相対的無に包摂されるとき、そこに、ショーペンハウアー独自の思考様式が現れているのではないか。彼にとつて無は、本質的に、他なるものへの否定關係として相対的に考えられているのであれば、常に認識(判断)の局面に否定辞として現れる《否定》を意味することになる。そうであれば、カントそしてショーペンハウアーは共に主体と客体の相対性を枠組みにしているが、カントは対象の側で無を《空虚》と規定し、ショーペンハウアーはこれを認識の局面の《否定》に還元する、と言えよう。

これは、肯定と否定の標示の交換可能性に端的に現れている。影と光を例に取れば、対象の局面では、影は光の無い状態、つまり影は光という存在者(対象)の欠如(欠如的無)であつたのに対して、認識(判断)の局面では、存在する光について「影は光で無い」と言うこともできれば、逆に「光は

影で無い」と言うこともできよう。前者の言い回しでは、影に無（否定）が、後者の言い回しでは逆に、光に無（否定）が標示されるのである。このような標示の交換にもかかわらず、ショーペンハウアーにとっては光は一つの表象として存在し、影もまた一つの表象として存在することになりはない。存在と無の交換は、あくまで標示の交換であり、つまり認識（判断）の肯定と否定の交換であって、対象の存在と無の交換ではない。したがって対象の無を語るカントでは、影が欠如存在であって光は欠如存在ではない。ここでは標示は固定しているのである。このように彼は、認識と対象の相関性を軸にしたカントの思索様式を範にして表象としての世界を主体と客体を枠組みにして形成するが、しかし無を「対象の無」としてではなく、それを認識の局面に還元して〈否定〉として考える。しかもそうするのは、無を適切に理解するためだ、と彼は言うのであった。

そこで注目したいのは、カントの言う否定的無に対するショーペンハウアーの態度である。否定的無はカントでは様相のカテゴリーに対応するもので、ここには実然的判断の存在と非存在が含まれていた。彼はこれを、欠如的無に還元して相対的無に組み入れるが、その一方で「否定的無」ということで「いかなる観点からも無である」(SW2,484) ような無を理解しているのである。相対的無が他への関係における無であるなら、ここで言われる否定的無は、相対的無となりえない。むしろ、絶対的と形容されるべきであろう。実際に彼は、否定的無と絶対的無を同義的に使うときがある。

「絶対的無、すわなち、まったく本来的な否定的無はいかなるものも、思考されえないのである」(SW2,484)。

われわれはここで、「まったく本来的な」という形容詞が付されていることに注意したい。ショーペンハウアーはカントの言う否定的無を相対的無に入れることによって、「全く本来的な否定的無」すなわち「絶対的無」に対してカントと別の思考様式によって、しかも相対的無からすれば「思索されえない」という仕方で接近する余地を残しておいたのではないか。これがショーペンハウアーにとって無を適切に理解する道筋として考えられていたものではないか。無を適切に理解すれば、絶対的無へ至る道が開かれるのだ、と。

かくして非難に応えて「意志の否定」を、したがって無を、カントのように対象の無として理解するのではなく、適切に理解する思考様式とは、まず、意志を対象の側に据えてそれを否定するのではなく、認識する主体の側に据え直して否定するのであり、しかも、その認識に関して肯定と否定を交換可能にする、そのような思考様式になろう。これが彼の言う「逆転した立場」(SW2,485)にはかならない。それは対象(認識客体)の無を認識(認識主体)の無へ逆転すると同時に、存在と無の標示を逆転可能にする立場である。

そうであれば、逆転する以前の立場は、先の非難が生じてくる立場であろう。そこでは、表象はもとより意志も、認識主体に対する客対(対象)の側に据えられ、しかも存在と無の標示は固定されている。すなわち、この世界は個々の存在する事物に満たされており、この世界が存在と標示され、無は標示されないのである。これに対してショーペンハウアーが、このように個体化の原理に支配され、主体と客体から成るこの世界は、意志が現れた表象の世界であり、しかも意志の否定によって救済される、と言うのであれば、非難が起こるのは必定であろう。すなわち、この表象界が意志からな

るなら、意志を否定すれば、この表象界をも否定することであり、一切が消滅して残るのは対象の無としての〈空虚〉だけであり、救済などありえない、と。かくして〈空虚〉は闇のごとく恐れられる。これはもとよりわれわれの通常の状態であろう。以下ではこれを現実の〈通常立場〉あるいは〈日常立場〉と呼ぶことにしよう。それは、ハイデガーの言う日常の在り方として、自己の死さえも何らかの対象的な出来事として、しかも一切が無くなる〈空虚〉として思念し、それを恐れる在り方でもある。

これに対して逆転した立場では、存在と無の標示が交換可能である。それでは、はたしてこれによって、どのような現実が現れてくるのであろうか。ここから、落着へ、そして絶対的無へ、通じる道が開かれるのであろうか。われわれはその思考の道筋に注目して、意志の否定に立ち入ってみよう。

### 三 意志の否定

通常の立場から逆転した立場への転換は、対象の空虚から認識の否定へ、言い換えれば認識客体の無から認識主体の無への逆転であり、これによって存在と無の標示も交換可能になる。そうであればここでは、「意志の否定」は「意志を否定」ではなく、「意志が否定（無）」であり、また標示が逆転して「表象が否定（無）」でもあろう。こうした逆転の鍵になるのが、表象は意志の現れである、という考えであろう。表象は意志の現れであるということが、標示の交換を可能にし、意志の自己（表象）認識を可能にしているのである。そうであれば意志の否定は、出発点ともなる「世界は意志の現

れである」と終着点となる「世界は意志の自己認識である」(SW2485)という二つの命題の間の道筋を形成していると言えよう。われわれはそれを前章の鏡の比喻を手がかりにして、「意志の否定・止揚・方向転換」(SW2485)という〈光／視線〉の方向転換として明らかにしてきた。前者の命題が光の現れの道筋であれば、後者の命題が視線による認識の道筋である、と言えよう。そうであれば、われわれはこれら二つの命題について、肯定と否定の標示という観点からその道筋を追ってみよう。

前者の命題「表象としての世界は意志の現れである」において、意志が現れることによって表象としての世界が存在するのであれば、これは意志がそれ自身で無いものになること、言い換えれば、意志が無化して無であること(無くなること)に等しい。ここでは意志に無が標示される。しかし、存在と無という標示は相対的に交換可能である以上、これは逆転する。すなわち、表象としての世界が意志の現れである限り、意志は現れた限りでの意志自身を認識していることになる。かくして前者の命題「表象としての世界は意志の現れである」は、後者の命題「世界は意志の自己認識である」になる。ここでは、意志は意志自身で在り、意志に存在が標示される。このように見れば、「意志の否定」における「否定」とは、自己否定として意志が他なるもの(表象)になること、あるいは他(表象)への関係性を持つことを意味する。ショーペンハウアーにとつて無の本質は、まさしく他への関係性としての相対性にある。

この場合に、意志が主語側に置かれて他なるものに関係するのであれば、これは一般的に、主語・主体が客体に関係する、となる。意志はまさしく意志主体(意志という主体)であり、客体への



関係が客体化・可視化するなわち意志の否定であった。もちろん、ショーペンハウアーが意志をカントの用語を使って物自体として表示するとき、カントと同じ意味で使っているわけではない。彼は、カントの物自体には客体という意味合いが与えられてしまった、と批判するのである（SW2,205f）。すなわち、ショーペンハウアーにとって物自体としての意志とは、客体の側ではなく、意志が他によって対象化されない主体の側にあつて、しかも自体的に存在するものであることを意味している（W2,216）。

このように見るなら、意志の否定とは、自体的なものが他へ関係し、自己を相対化・客体化することにはかならない。すなわち、意志（主体）の現れ（客体化・可視化）にはかならないのである。もとより、自体的なものは自体的なものとして認識されはしない。認識は主体と客体の相関性において、つまり、表象としての世界の中でしか成立しないからである。そうであれば、相対的な立場に立つて自体的なものを認識することは、相対化される限りでの自体的なものの認識ということに甘んじなければならぬ。しかも自体的なものが対象の側に捉えられないなら、われわれは注意深く次のように言う必要がある。すなわち、自体的なものとは、それ自体がみずから相対化する限りでの自体的なものでなければならず、したがって〈私〉が自体的なものを認識しうるのは、生への意志としての〈私〉が自身を相対化することによって自身を認識する以外にはないのである。というのは、自体的なものはその自体が相対化しなければ他によって相対化・対象化されてしまい、したがって、〈私〉それ自体が相対化しなければ〈私〉は〈私〉を認識することができず、ましてや〈私〉が存在するとも無いとも標示することさえできないからである。これが意志の否定としての意志の自己認識

にほかならない。かくして、表象は意志の現れであるという命題は、世界は意志の自己認識であるという命題に帰着するのである。この道筋で現れて来るのが意志（自体）の否定（相対化）である。しかもこれは、〈私〉（主体）の否定（客体化）として遂行されるのである。

このように、無を対象の空虚とする通常の立場の理解を適切な理解へ正すなら、意志の無は認識の相対的な否定となり、存在（肯定）と無（否定）の標示が交換可能になって、「私Ⅱ意志」が否定する」を道筋にして意志の自己認識に帰着する。彼は次のように言う。

「私の全哲学は次の一つの表現に纏めることができる。すなわち、世界は意志の自己認識である」(HNINr.662)。

これは、『主著』第一版公刊（一八一九年）の二年前の一八一七年の遺稿にある言葉であり、ちょうど主著の構想が纏まって執筆中の時と推察される。しかも彼にとつて「意志の自己認識」は「否定的」な自己認識であり、つまり「意志の否定・止揚・方向転換」(SW2.485)である。

「…意志は、どのように起るにせよ自己の現れによって自己認識に至り、これによって、意志の止揚・方向転換・救済が可能になる」(SW3.740)。

ここでは、否定は、「否定・止揚・方向転換」という一連の活動あるいは運動の中に位置づけられて

おり、この動きが「意志の自己認識」として捉えられている。すなわち、意志は自己で無いもの（否定）として現れることによって（止揚）、意志は意志自身を表象として認識するに至る（方向転換）のである。この否定・止揚・方向転換が、鏡の比喩での反射、球の比喩での外から中心への逆転で考えられたものにほかならない。

そうであればわれわれは、無（否定）が自己認識の活動の中に位置づけられている点に関して、フイヒテからヘーゲルに至るドイツ観念論の哲学を考慮しなければならないであろう。とりわけ彼が「通常の立場」に対して「逆転した立場」を語るとき、ヘーゲルが哲学を常識に対して「転倒した世界」と呼んだ思考様式を想起する必要がある<sup>(8)</sup>。しかしわれわれはここでドイツ観念論の哲学との親近性に立ち入るよりもむしろ、ショーペンハウアーが「逆転した立場」を「哲学の立場」として提示すると同時に、これを聖人の境地と対照させながら、哲学の立場の限界を語っている点に注目しよう。というのも、この限界の自覚にこそ、ドイツ観念論に接しながらも、それとは一線を画し、「絶対的無」の余地を残しながらも、絶対的なものを「思索されえない」という仕方でしか語らなかつたショーペンハウアー独自の思考様式が現れていると思われるからである。その限界地点を彼は「限界石」(SW2486)と呼ぶ<sup>(9)</sup>。

#### 四 絶対的無と限界石

さて、以上のような逆転した立場は、否定的認識の立場としての哲学の立場である。しかし、否定的である限り、それはまだ消極的な立場にすぎない。これに対して積極的な立場とは、「哲学が意

志の否定として否定的にしか表現しえないことについて、何らかの仕方でも積極的な認識を獲得する」(SW2485) 立場である。これがショーペンハウアーの言う聖人の境地であろう。哲学の立場が主体と客体による認識の立場であるのに対して、「かかる境地は、元来、認識と名づけることができない。なぜならそれは、もはや主体と客体という形式をもたないし、さらには、それ以外には伝達不可能な固有な経験によってしか獲得できないからでもある」(SW2485)。この地点が、より良き意識が目指してきた球の中心点、鏡の比喩で言われた〈光／視線〉の〈入射角／反射角〉が零度の反射点、〈私の目〉の中心点として反省が滅却した落着の境域であろう。しかもそこは〈私の否定〉でもある。そうであれば、意志の否定を道筋にして落着を求めて来た〈私〉の道筋もまた、この地点で方向転換して〈私が否定する〉、〈落着が現れる〉という道筋になろう。われわれはここに至ってショーペンハウアーの思考様式をその限界石において見届けることができよう。それは〈私〉の理解の不可能な地点、したがって現実の連関が交差する〈私〉の現実の限界地点でもあろう。しかもそこは、方向転換の地点であるなら、そこから落着が現れて来る処でもあろう。

通常の立場では意志の否定は認識と対象の相関性において対象の側で〈空虚〉として現われたのに対して、哲学の立場では認識の側で〈否定〉的自己認識として現れた。哲学の立場は主体と客体という枠組みにおける自己認識の立場であるとも言えよう。それは意志においても、自体的な主体としての意志が自己を客体化することによって、意志(主体)が自己(客体としての表象である限りの意志)を認識するように、どこまでも主体と客体との相対的な立場に留まるのである。これに対して聖人の境地は、主体と客体という形式を持たず、したがって認識の立場ではない。それはもはや〈立場〉と

して標示することすらできない。概念が表象の表象である以上 (SW248)、標示は対象化であり、したがって成人の境地は概念によってさえ名づけることも、認識することもできない。すなわち、「いかなる観点からも無」である。

彼が「全く本来的な否定的無」を「いかなる観点からも無」である「絶対的な無」として捉えるのであれば、「絶対的無」は聖人の落着した境地を標示する表現として残されていたと言えよう。もちろん「絶対的無は思考されえない」と言われていたように、ショーペンハウアーが哲学の立場で絶対的無について積極的に語ることはない。彼にとつて無の本質が相対的であれば、絶対的無とは、他のすべてのものへの関係すら持っていないことになる。したがってそれは、他のすべてのものによつて拘束されず自由であることを意味しよう。すなわち、エックハルトの〈無碍としての自由〉である。ショーペンハウアーもまた、聖人の境地を次のように言う。

「意志は十全な自己」認識に至り、すべてのものの内に自己を再発見し、自由、自己自身を否定した」 (SW248)。

ここで述べられている「自由な否定」の「自由」の内に、何ものにも妨げられることのない〈無碍としての自由〉を、そしてかかる「自由」に絶対的無の「絶対的」の意味を見出すことができるのではないか。そうであればわれわれはこの絶対的無の地点に、何ものにも妨げられない落ち着いた境地を、したがって落着が現れて来る処を見出すことができよう。

もちろん哲学の立場は、絶対的無を自体的に積極的に捉えることはできない。それを彼は次のように言う。

「どこまでも哲学の立場に立ち続けるわれわれは、ここで、否定的認識で十分であり、積極的認識のぎりぎりの限界石に到達したことで満足しなければならぬ」(SW2.485E.)。

ここで言われるように、「限界石」は否定的認識によって到達できる最後の地点であると同時に、積極的認識が可能になる一歩手前の地点でもある。それゆえこの限界石は、聖人の境地（絶対的無）と哲学の立場（相対的無）とが接するぎりぎりの地点にほかならない。

そうであれば、限界石に立って絶対的無としての落着を語る語り方は、次の三つが考えられよう。一つは「意志の否定」というように否定的に語るか、一つは、仮定法を使って語るか、一つは、類比・比喩あるいは連関の道筋を辿って肯定的に語るかである。彼は逆転した立場を語り始めるときに次のように言う。すなわち、「逆転した立場、もしそれがわれわれに可能であるとするとするならば、…」(SW2.485)と。否定的に語るのと仮定法は、哲学の立場から聖人の境地を目指したものであるが、逆に聖人の境地が相対化・客体化して現れているのであれば、表象界の中にその現れがあらう。シヨーペンハウアーはそれを第三の語り方によって「余韻」として次のように語る。

「聖人」における「海のごとくどこどこまでも静かな心境、深い安らぎ、揺るぎない確信と明朗さ」

この「純然たる余韻が、ラファエロとコレッジョが描く顔の中で照り返しており、これこそ完璧で確かな福音である。すなわち、認識のみが残っており、意志は消失しているのである」(SW2486)。

ここで言われる「ラファエロとコレッジョが描く顔」は、絵画としてあり、一つの表象である。したがってその絵画は表象として意志を映す鏡を意味する。そして鏡が映し出しているのは、「海のごとく……」で言われる聖人の落着した心境であり、その境域は、「意志が消失し」、「意志が全く滅却して真に落着した状態」(SW2448)である。したがって表象界に残っているのは「認識のみ」になる。そうであれば、「絵」という表象界の中にある「描かれた顔」こそ、一方では表象であると同時に、他方では聖人の心境が余韻として現れている地点、すなわち限界石を意味することになる。哲学の立場は、この限界石に立ち、一方では、聖人の心境を否定的に、あるいは仮定法で、あるいは余韻を通して語るのである。そして他方では、通常の立場に対して、「聖人の生涯や行状を考察することによって、…すべての徳と神聖の奥に最終的目標として浮かび、子供たちが闇を恐れるようにわれわれが恐れている、かの無に付着する暗い印象を拭い去らなければならないのである」(SW2487)。

このように、哲学の立脚点は、通常の立場と聖人とが接するぎりぎりの地点である。そうであれば限界石こそ、意志と表象としての世界が意志の自己否定・自己認識として現れる地点であり、自体的主体がそれ自身を相対化・客体化する地点にはかならないのである。無という観点から言えば、限界石は、絶対的無が否定としての無へ、対象の無へ、それ自身を相対化する地点である。そしてこの地

点から主体と客体からなる相対的な世界が形成されて来るのであれば、その地点は、カントではアンチノミーが直面する世界の始まりの地点として、ハイデガーでは全体としての存在者の無の直中で自身のための世界が創設される地点として、エックハルトでは神が創造する今として、デイルタイでは理解不可能なものが生の謎として現れる地点として、各々の哲学の中で語り出されてきたのではないか。

しかしまた、この地点は、意志という作用する認識主体が客体化して、意欲するものが行為主体となり、内なる鏡としての反省が生まれ、理解のずれが、誤解の可能性が、そして自己欲求のエゴイズムや苦悩が、そして自己固有のもの偽装や隠蔽が、この現実を形成し始める地点でもある。

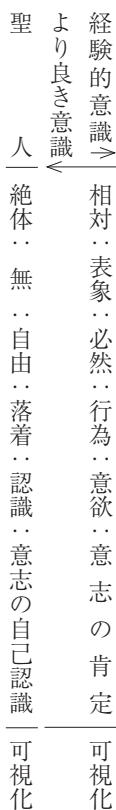
こうしてわれわれは『主著』正編の最後の文章に現れて来る〈宇宙論的無〉を理解することができよう。

「…意志を全面的に廃棄した後に残っているのは、なお意志に満ちている人々すべてにとつて、もちろん無である。しかし逆に、意志がみずから方向転換させてみずから否定してしまつた人々にとつては、かくも実在的なわれわれのこの世界さえも、そのすべての太陽や銀河を含めて、——無<sub>じ</sub>ある」(SW2.487)。

ここでも「逆に」という表現がある。すでに明らかなように、この語を挟んだ前文は通常の立場であり、後文は聖人の境地である。しかもこれら二つの立場が、哲学の立場から語り出されているので



ある。哲学の立場は、主体と客体を思索様式としている点では通常の見方と同じであり、しかし無の思索に関しては通常の見方とは一線を画して聖人の境地を向いている。したがって哲学の見方から見たとき、意志の否定の後に残っているのは、通常の見方でも聖人の境地でも、同じく「無」である。しかし哲学の立場は、その意味の違いを認識している。意志に満ちている通常の見方では、その無は対象の無として、空虚として、不安を駆り立てる。これに対して聖人にとって、その無は空虚ではない。哲学の立場はそれを否定的に語る事ができるだけである。すなわち、それは何ものによっても妨げられることの無い（無碍としての自由）の世界であり、主体と客体という形式さえ無い世界、いかなる観点からも無である世界である。かくして先の連関は次のようになる。



しかし、われわれは否定的に語りうるだけであろうか。そもそも、否定的に語るとは、どのような営みであろうか。絶対的無が自身を相対化して否定として現れるのであれば、そしてこれが（私の否定（私が否定する））であれば、（私）が（意志の否定）として否定を語ることが絶対的無の現れを意味しているのではないか。これまで、意志の否定は、自体が相対化することであり、表象としての世界は意志が可視化した世界である、と言われてきた。そうであれば、磁石の磁力が砂鉄の動きに可視

化しているように、絶対的無は〈私の否定〉に現れているのではないか。そして、砂鉄の動きに磁力を認めるのであれば、それと同じように、〈私の否定〉に絶対的無を認めることができるのではないか。そしてそこにこそ、落着が現れているのではないか。

シヨーペンハウアーは、第三の語り方として、一つの表象としての絵画を通して落着の境域を肯定的に語っている。「海のごとくどこまでも静かな心境、深い安らぎ」と。これと同様に、〈私〉は〈私意志の否定〉を通してこの〈私〉の現実の直中で落着を肯定的に語ることができないのではないか。ここでは、落着は〈私〉の求める対象ではなく、方向転換して、〈私〉がこの渦動する現実の直中で〈意志の否定〉として落着するのである。その道筋を〈私〉の〈否定の連関〉の道筋として次章で語り出してみよう。

## 注

(1) エックハルト、シヨーペンハウアー、そしてハイデガーのドイツ語用語では *Gelassenheit* であり、本書ではこれを「落着（おちつき、ラクチャク）」と翻訳している。一般的に「平静・沈着・泰然、落ち着き」などの意味である。ドイツ語としては、動詞 *lassen*（思いとどまる、断つ、捨てる、そのままにしておく、委ねる、放つ、など）の過去分詞の抽象名詞化である。ここから、落ち着きには、そうでない状態を「断ち」、落ち着いた状態へ身を「放ち入れ」、そこに身を「委ねる」ことが意味されよう。前章で見てきた〈方向転換〉である。

(2) エックハルトからの引用は、文献一覧に挙げたものにより、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ている。また、ドイツ語著作集による頁数を併記する。

- (3) Eckhart, EWI, S.150; DWI, 203.
- (4) Heidegger: Gl, S.30f.
- (5) Eckhart, EWI, S.69; III S.26ff.
- (6) Heidegger, VA, S.51.
- (7) *ibid.*, Gl, S.33f.
- (8) Eckhart, EWI, S.146; DWI, S.196.
- (9) Heidegger, SG, S.71.
- (10) Leibniz, *Monadologie*, PS6, S.608f.
- (11) Heidegger, HJB, S.181f.
- (12) Eckhart, EWI, S.558; DWI, S.499.
- (13) *ibid.*, S.150; S.203.
- (14) Heidegger, Gl, S.30f.
- (15) 両者の親近性についてはすでに指摘されている。古くは Caputo, 1975 は、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。v. Hermann, 1994 によれば、両者において構造的な類似関係は成立するが、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、それゆえに、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。本書は、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。

- (16) Heidegger, SG, S.126ff.
- (17) Eckhart, EWI, S.148; DWI, S.201. なお「妨げられなさ」は“ledig”(ledig)であり、本書ではこれを「無碍」と訳し、表記している。
- (18) *ibid.*, S.12f.; S.9. なお「無礙び自由」を“ledig und vri”(ledig und frei) とする。
- (19) *ibid.*, S.174; S.246. なお「無礙なる自由じやうじ」を“in ainer ledigen frihait”(in einer ledigen Freiheit) とする。
- (20) Kant, KdrV, B561.
- (21) *ibid.*, B561f.
- (22) *ibid.*, B562.
- (23) Kant, KdpV, S.31.
- (24) *ibid.*, KdrV, B32.
- (25) *ibid.*, B81.
- (26) Heidegger, SZ, S.266.
- (27) *ibid.*, S.144.
- (28) *ibid.*, *ibid.*, S.144.
- (29) *ibid.*, S.297.
- (30) *ibid.*, S.285.
- (31) *ibid.*, S.188.
- (32) *ibid.*, S.298.

(33) Heidegger, WG, S.52. 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いかに存在するか、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、詳細は以下を参照。山本、二〇〇五年、第四章。

(34) Heidegger, GA31, S.302.

(35) *ibid.*, S.302f.

(36) *ibid.*, WG, S.44.

(37) *ibid.*, S.41, GA26, S.237.

(38) *ibid.*, GA31, S.29.

(39) *ibid.*, GA30, S.6.

(40) *ibid.*, S.7.

(41) Kant, KdrV, B561.

(42) *ibid.*, B566.

(43) Heidegger, GA31, S.29.

(44) *ibid.*, WG, S.54.

(45) 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はかならない。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」については展開していない。この展開は、カントの外に出て、一九三六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ぬ。ここでは、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, GA, S117f.)。本書ではもちろん、そ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、本書は、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を意図している。

- (46) Heidegger, GA31, S.303.
- (47) ibid., SZ, S.192.
- (48) ibid., S.84.
- (49) ibid., S.250.
- (50) ibid., S.84.
- (51) ibid., S.84.
- (52) ibid., S.266.
- (53) ibid., S.263.
- (54) ibid., S.84.
- (55) ibid., S.144.
- (56) ibid., S.285.
- (57) ibid., S.188.
- (58) ibid., S.298.
- (59) ibid., S.87.
- (60) ibid., S.187.
- (61) ibid., S.343.

- (62) *ibid.*, S.87.
- (63) *ibid.*, S.187.
- (64) *ibid.*, WG, S.43.
- (65) Heidegger, GA26, S.246.
- (66) Heidegger, WIM, S.33.
- (67) *ibid.*, S.34.
- (68) *ibid.*, S.32.
- (69) *ibid.*, S.36.
- (70) Heidegger, GA26, S.252.
- (71) *ibid.*
- (72) *ibid.*, S.282.
- (73) Heidegger, WIM, S.35.
- (74) *ibid.*, WG, S.39.
- (75) Eckhart, EWI, S.52; DWI, S.69.
- (76) *ibid.*
- (77) *ibid.*, S.72; S.94.
- (78) *ibid.*, EWI, S.57; DWI, S.189f.
- (79) *ibid.*, S.75f., S.226ff.
- (80) *ibid.*, EWI, S.249; DWI, S.363f.
- (81) *ibid.*, S.31; S.33f.

- (82) *ibid.*, S.73; S.94f.
- (83) *ibid.*, S.175; S.246.
- (84) 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 Helting, 1997 を参照。ここでは「無」の「明け・渡す」(S.18) という性格が提示され、これがハイデガーの原存在 (Sein) とエックハルトの神性を結ぶ糸にされる。
- (85) Kant, *KdV*, B 346.
- (86) *ibid.*, 347f.
- (87) *ibid.*, 545.
- (88) *ibid.*
- (89) *ibid.*, 549.
- (90) Heidegger, *WIM* 33.
- (91) Eckhart, *EWI* 52; *DWI* 69.
- (92) Kant, *KdV*, B 550
- (93) Hegel, *SWIII*, 182. ちなみに、この言葉は一八〇二年のものであり、また『精神現象学』の公刊が一八〇七年であったのに対して、ショーペンハウアー自身は、主著正編(二八一九)の本文中でフイヒテには言及しているがヘーゲルに言及してはいるわけではない。