

ハイデッガーにおける「自己同一性」の問題

On the Identity in M.Heideggers' Philosophy

神尾 和寿*

Kazutoshi Kamio

後期ハイデッガーの著作には、〈AはAする〉といった特異な自己同一の表現が登場する。本稿では、その真意を論究する。まず、この自己同一の根本に、「思索と有との自同性」を確認する。さらに、「根拠」の問題を通して、「性起」の運動を追っていく。そして、有が無（死）として「本質現成する」動性をもって見出される自己自身における同一である、という点で、この自己同一を、〈動的自己自身同一性〉と特徴づけてみた。

キーワード：有、根拠、性起、無、〈動的自己自身同一性〉

序

ハイデッガーにとって思索すべき事柄は、一貫して、有（*Sein*）であり続けた。同時に、有を思索するとは、ただちに、有の真性（*Wahrheit*）を語るということでもあった。有は、思索して語るように人間にどこまでも迫る事柄であり、また、この要請に応じてこそ、人間は、人間たるものなのである。

ただし、そうした思索ならびにその言葉は、何らかの有るもの（*Seiendes*）を対象として考察して報告する作業とは、次元を異にする。つまり、人間が主体となり、その主体によって有が客体化される、といった構図は許されない。ここに、有を思索してその真性を語ることの比類なき困難さがある。

こうした困難さについては、たとえば前期の『有と時』（*Sein und Zeit*）でも、「有るものに関して物語りつつ報告することと、有るものをその有において捉えることとは、まったく別のことである。後者の課題にとっては、ほとんどの場合に語彙（*Worte*）が欠けているのみならず、とりわけ《文法》（*Grammatik*）が欠けている」¹⁾と、すでに意識されていた。そして、有の思索の深まりとともに、その困難さも、より深刻なものとして自覚されていく。こうして、ハイデッガーにおいて、有の思索は、それ自体として模索の道を形成していくことになる²⁾。

たしかに、当初より、ハイデッガーの思索の言葉には、しばしば単語に分節が施されており、また、造語も少なからず出現する。しかし、それは、一部で揶揄されるような言葉遊びの類では

ない。当面のところそのようにしか語りようがない、もしくは、そのような語り方がとりあえずはもっとも的確である、といった思いからの、必然的な思索の言葉のあり方なのである。

試しに各々のケースに慎重にあたってみれば、代用として新奇な語を短絡的に案出しているのではないことが分かる。むしろ、語のなかで覆われつつもなお微かに留まっている古くからの響きに耳を傾けようと努めているのである。その態度は、有るものの有として自らを顕わにしながら自ら自身を隠し続けてきた、という有の動向の歴史への応答の仕方による。つまり、『有と時』からの先の引用に倣えば、事態は、「語彙」(語る装置)の欠如の問題レベルではなく、「《文法》」(語る^{ことわり}理)の欠如の問題レベルにまで達しているのである。

さらに、「転回」(Kehre)期を経て後期へと到るにつれて、一見、同語反復にしかすぎないような独特な表現が目立つようになってくる。たとえば、1949年にプレーメンで催された連続講演「有るところのものなかへの観入」(Einblick in das, was ist)の内の講演「もの」(Das Ding)では、「ものはものする(dingen)」³⁾、また、「世界は世界する(welten)、ということによって、世界は、本質現成する(wesen)」⁴⁾と言われている。もちろん、dingenならびにweltenという動詞は、ハイデッガーによる造語である。

〈AはAである〉といった、同一律に基づく同語反復ではない。主語である名詞Aが自ら動詞Aとなって述語化する、という仕方での自己同一である。破格の文法をもって、〈AはAする〉と言われているのである。こうした独特な自己同一はどのような事態において起こっているのか、また、こうした独特な自己同一をもってどのようなことが言われようとしているのかを解明することが、この小論での目的である。次のような手順で、議論を進めていこうと思う。

まず、この独特な自己同一が可能となる前提を掘りおこしておきたい。つまり、有るものに関する真理に対して有の真性が超越的であること、また、その超越性がどのような仕方で「根拠」(Grund)として働くのかが、問題となってくる。(以上、I、II)

次いで、その「根拠」の問題を引き継ぎながら、「性起」(Ereignis)という有の真性の顕れ方の特異性を検討していく。ここでは、とりわけ、有において本質的である無(Nichts)の働きが注目される。(以上、III、IV、)

そして、最後に、先の究明に基づいてこの自己同一を〈動的自己自身同一性〉として特徴づけながら、その事態を、さらにハイデッガーの思想圏を越えて大きく展望してみたい。(以上、V)

I 有と思索

まずは、1957年に催された講演「同一性の命題」(Der Satz von Identität)でのハイデッガーの洞察を追っていくことから始めていきたい。

同一性の命題(同一律)は、一般的に、〈AはAである〉(A ist A., A=A)と公式化され得る。この講演では、西洋哲学の歴史を通して論理の第一原則として妥当し、かつ、論理の第一原則と

して機能してきた同一律をめぐって、論究が試みられている。ただし、そうした役割の意義が、史的に追認されていくわけではない。むしろ逆に、それが第一原理とされるための前提を明らかにし、さらに、その前提が限定的であることを指摘し、また、その前提によって覆われ続けてきた可能性に光を当てていく、ということが、この講演の意図するところである。

そうした狙いをもって、まさに形而上学としての西洋哲学の開始の鍵を握るプラトンとの対話から、講演は始まっている。その対話を通して、「本当のところでは、《AはAである》という形式は、AはAで有る、⁵⁾ ということを謂っているのである。われわれは何を聞きとるだろうか。この《有る》において、その命題は、各々の有るものがいかに有るのかを言い表している。つまり、いずれの有るものもそれ自らにして自分自身と（mit ihm selbst）同一で（dasselbe）ある、⁶⁾ ということを言い表しているのである。同一性の命題は、有るものの有について語っているのである。各々の有るものそのものに自分自身との統一という同一性が属している、といった有の法則である場合に限ってのみ、その命題は、思索の法則として妥当する」⁵⁾ と、ハイデッガーは根本から問題を捉え直す。要するに、「同一性の語りかけは、有るもの有から語りかけている」⁶⁾ のである。

「自分自身と」という深みと広がり、肝心な点である。さもなくば、同一律は、いわば水平的で自己執着的な有るものAの単なる自己反復にすぎなくなってしまう。有るものAが有の真性に護られて真に有るものAとして有る、⁷⁾ ということの自己確認こそが、同一律の本来の意義というわけである。

さらに、パルメニデスの箴言⁷⁾ から、「思索と有とは、同一なるもの（das Selbe）のなかへ、かつ、同一なるものから、互いに属して合っている（zusammengehören）」⁸⁾ という解釈を、ハイデッガーは引き出してくる。つまり、同一律の〈同一〉は、尽きるところ、思索されるべき有が十全に思索されるという両者の一致にかかっている。有るものの有を表象的に思考する形而上学に対して、パルメニデスをはじめとするフォア・ソクラティカーたちからは形而上学とは異なる思索の源の余韻が聞き出せるのではないかと、という期待が、ハイデッガーにはある。「パルメニデスの文のなかで語られている思索と有との自同性（Selbigkeit）は、形而上学によって有の動向として有から規定された同一性よりも、より遠くから由来している」⁹⁾ と、述べられている。

それでは、思索と有とが「互いに属して合っている」とは、どのような事態なのか。また、形而上学の歴史においては、どのようにして両者は「同一なるもの」から脱落してしまっているのだろうか。

「思索する本質的存在として、有に開かれて有の前へ据えられており、有に関わらせられ続けながら、そのようにして有に応答する（entsprechen）、という点に、人間を特徴づけるものがある」¹⁰⁾ と、ハイデッガーは唱える。思索するやうにとの促しに「応答」して思索し返す、といった有と人間との相互連関が、「同一なるもの」を指し示しているのである。

しかしまた、こうした「応答」の歪みをもって、形而上学の歴史が形成されてきたのでもある。

従順に「応答」するどころか、逆に、人間があまねく有るものを掌握せんと欲し、その方策として、有るもの全体を目の前に立て（vorstellen）、さらにその背後（彼岸）に実体たる有を立てる。その有は、有るもの全体を根拠づけるために有るものによって利用された、有るものの有にすぎない。そこで、「われわれは、互いに属し合っているということのなかへ、いまだ帰入していない。では、そのような帰入は、いかにして達成されるのだろうか。それは、表象する（vorstellen）思考の態度からわれわれが脱することによって、達成されるのである」¹¹⁾と、ハイデッガーは主張する。

たしかに、有は、有るものに対して超越的である。ただし、有の真性に護られてこそ有るものが真に有るということと、有るものの確保のために有るものの有が「根拠」として用いられるということは、決定的に異なる。超越的である有は、有るものためにはなく有自身から、どのように有るものを根拠づけているはずなのだろうか。その指針として、この講演では、「根拠は、深淵（Abgrund）のなかへと飛躍するのだろうか。われわれが飛躍ということをただ表象する限りでは、しかも形而上学的思考の圏内で表象するという限りでは、そうだ、と言える。われわれが飛躍して自らを放擲してしまうという限りでは、そうではない、ということになる。では、何処へと、飛躍するのか。それは、われわれがすでに入れられているところへと、すなわち、有への帰属のなかへと、飛躍するのである」¹²⁾と、述べられている。

ところで、現代の「技術」（Technik）世界も、形而上学の歴史の必然的な帰結として、ハイデッガーは捉えている。つまり、有るものの支配を目指す人間の主体（Subjekt）化は近世にて表面化したものではあるが、そうした姿勢こそが、形而上学の始まりからのそもそもの隠れた動機なのである¹³⁾。

この講演の後半は、主として、「技術」の本質として言い当てられる「集一立」（Ge-stell）について言及されている。「集一立」とは、人間が人間のために有るものをくまなく用立てる（bestellen）のに応じて有が完全に自己を拒絶する、といった極めて歪んだ有と人間との「応答」のことである。それでも、極端に歪みながらも、「集一立」も一種の「応答」には違いないという点で、ハイデッガーは、有が「性起する」（sich ereignen）可能性をなおも待つ。「・・・（中略）・・・人間は有に面して自性化さ（vereignen）れているが、有は本質的な人間存在に自性を託さ（zueignen）せられている・・・（中略）・・・集一立においては、奇矯な自性化（Vereignen）と自性委託（Zueignen）とが支配的になってしまっている。人間と有とがそこで互いに自性をもって一適合し合っている（ge-eignet）いるところの、この適合する（eignen）ということそのまゝに経験すること、すなわち、われわれが性起と呼んでいるもののなかへ帰入すること、このことが肝要である」¹⁴⁾と、述べられている。

「根拠」の問題については次章（Ⅱ）にて、「性起」の問題については次々章以下（Ⅲ、Ⅳ）にて、あらためて考察していく。

II 「根拠」の様相

ここでは、1956年に催された講演「根拠の命題」(Der Satz vom Grund)を手がかりとして、「根拠」の問題に着手していきたい¹⁵⁾。

根拠の命題(根拠律)は、一般的に、〈根拠なしには何ものもないのである〉(Nichts ist ohne Grund., Nihil est sine ratione.)と、公式化され得る。そこでは、いずれの有るものにしてもそれが有るものである限りには、そうした有るものであるための理由があるはずに違いない、ということが二重否定を通して強く訴えられていると、解されるのが常である。

この講演は、その命題をとりわけ重要視したライブニッツの立場を批判的に検討していくことから始まっている。ハイデッガーは、ライブニッツを、形而上学の歴史の経過のなかで近世を「技術」世界である現代へと強力に推し進めた者と見なしている¹⁶⁾。

すなわち、ライブニッツがその命題を最上級の命題と認めるにあたっては、〈根拠なしには何ものもないのである〉における〈ので有る〉はほとんど無視されており、さらに、「根拠」は、〈理性を持った動物〉である人間の所有能力としての「理性」が掌る「理由」に横滑りしていく、という。そして、表象的に思考する「理性」は、有るものを、対象として扱い判断し計算する(rechnen)。このような仕方では、根拠律は、有るものに関する命題となってしまう。「根拠なしには何ものもないのである、というその命題は、今や、次のようなことを言っている。すなわち、いずれのものも、計算可能な対象として表象にとって確保されている場合、その場合にだけ、ある(seiend)として見なされる、ということを行っているのである」¹⁷⁾と、ハイデッガーは指摘している。

根拠律に対するこうした理解に対して、「一般的に了解されているところでは、根拠の命題とは、根拠なしには何ものもないのである(Nihil est sine ratione., Nichts ist ohne Grund.)という内容を述べていることになっている。その命題をふつうに述べるにあたって、《ので有る》(ist)という一語が何か自明なことのようにして聞き逃されている、ということに、われわれは、通常、注意を払っていない」¹⁸⁾と、ハイデッガーは根本的な疑念を投げかける。そうして、その命題を構成する四つの単語の中で、強調部分の大胆な転換が企てられる。すなわち、「もはや、根拠なしには何ものもないのである、のではなく、根拠なしには何ものもないので有る(Nichts ist ohne Grund.)、なのである。《ので有る》という一語は、有るものについてそのつど語りながらも、有るものの有を呼んでいるのである」¹⁹⁾と、ハイデッガーは提示する。

こうして、強調がはずされた nichts と ohne という二重否定がすみやかに相殺されると、留まった Grund が、ist と響き合いながら浮かび上がってくる。この事態をもって、ハイデッガーは、「有と根拠とは、一つのもののなかで互いに属して合っている」²⁰⁾、「有に、根拠は属している」²¹⁾、「有とは、根拠を意味する」²²⁾、「有と根拠、それらは同一なるものである」²³⁾と、畳み掛けるように述べていく。こうした陳述内容に前章(I)で確認した「思索と有との自同性」を重ね合わせるならば、思索されるべき有に思索が浸透して本来の「根拠」である有が働き出す、という

ことになろう。

さて、「根拠」である有の特徴を幾つか確認しておきたい。ちなみに、それらの特徴は連動している、と言える。

まずは、「根拠」は決して根拠づけられない、という点である。「有るものは、ただ根拠づけられたものとしてのみ有る。しかしながら、有は、それ自らにして根拠であるので、根拠なしにあり続ける。それ自らにして根拠である有が根拠づける限りにおいて、有は、有るものをそのつど有るもので有らしめる」²⁴⁾ と、ハイデッガーは言う。これは、形式的にはごく当然で簡単なことのようにだが、実質的には、困難で繊細な課題であろう。というのは、「根拠」は、たしかに根拠づけながらも、根拠づけられるもののために根拠づけることが少しでも目的化して先立てば、逆に、根拠づけられるものによって「根拠」の価値が計られてしまうからである。事実、ハイデッガーによれば、形而上学とは、根拠づけるはずの有と根拠づけられるはずの有るものとのそうした転倒の歴史である。「根拠」である有は、徹底して自由で自発的な活動であらねばならない。

また、〈それ自らにして「根拠」である有〉においては、「何故に」(Warum) という問いが無効となって、ただただ「であるが故に」(Weil) という答えだけが与えられる。ゲーテの言葉²⁵⁾ を積極的に参照しながら、「であるが故に、は、何故に、を探し求めることを、すなわち、根拠による基づけを探し求めることを、拒否する。であるが故に、は、根拠によって基づける (begründen) ことや根拠を究明する (ergründen) ことを拒絶する。というのは、であるが故に、は、何故に、なしにあり、根拠を持たず、それ自らが根拠であるからである」²⁶⁾ と、ハイデッガーは説く。これは、「根拠」である有が自由で自発的であることからの、当然の帰結だろう。ただし、その上で、有は、自ら惜しみなく有るものに関わる。「根拠とは、すべてのものがそこで安らいでいるところのものであり、すべての有るものにとって支えてくれるものとしてすでに差し出されているものである」²⁷⁾ と、ハイデッガーは説く。Weil の語源を遡れば、そこに、「とどまる (weilen)、持続する (währen)、絶え間なく続く (immerwähren) といった《有》という語の古い意味」²⁸⁾ が見出されることについても、触れられている。

最後に、惜しみなく「差し出されているもの」であるが故に、「根拠」である有が「力に訴えない」(gewaltlos) と形容されている点にも、注目しておきたい。「強力である有の語は、何故に、への要求の暴力を口にはしない。その強大な語は、力に訴えない語であり、われわれに《有》の意味をただただそのままに語りかける」²⁹⁾ と、ハイデッガーは言う。それに対して、掌握せんとして「何故に」という問いを執拗に立てながらもつばら有るものを追いかけて回してきた人間の姿勢は、暴力的なわけである。すなわち、主体として表象的に思考する人間が営んできた形而上学は、暴力的である。「根拠」である有は、こうした暴力に対して自己を拒絶する仕方で、その暴力を凌駕しながら「持続して」いる。〈それ自らにして「根拠」である有〉との「応答」においては、主体からの脱却という難題が、人間に突き付けられているのである。

Ⅲ 「性起」の様相

より強力な別の有るものによって或る有るものを根拠づけるのではなく、〈それ自らにして「根拠」である有〉によっていずれの有るものも根拠づけられる、といったその特性を概観してきた。思索との一致において顕わになるこうした有の真性に護られて、有るものは、真に有るものである（自己自身との一致に到る）のである。こうした事態を、「性起」を通して、さらに検討していきたい。

「性起」とは、「転回」期に形成されて後期ハイデggerの思想を決定づけている、有の真性の顕れのことである。1936年から1938年にかけて記された膨大な覚書『哲学への寄与』(*Beiträge zur Philosophie*)を、参照していきたい。ちなみに、この著の副題は「性起について」(*Vom Ereignis*)とされており、また、1969年に公刊された『思索の事柄へ』(*Zur Sache des Denkens*)では、「性起の本質構造をなす諸々のつながりや連関は、1936年から1938年の間に仕上げられている」³⁰と、述べられている。

『哲学への寄与』では、有るもののために有るものの有を思考してきた形而上学の源である「第一の原初」(*der erste Anfang*)から、有(真有)を思索する源である「別の原初」(*der andere Anfang*)への、「飛躍」(*Sprung*)の可能性が模索されている。そうした意図のもとで、「性起」が、追跡され、究明されんとする。「真性の根源的な本質から、初めて、真なるものが、また、それによって有るものが、規定される。しかも、それは、いまやもう有るものが有るのではなくて《有るもの》へ関わる真有(*Seyn*)が発源する、という仕方によって規定される。かくして、思索の別の原初において、真有は、性起として経験される。・・(後略)・・」³¹と、ハイデggerは展望している。

ハイデggerが看取するところ、「有るものは何(was)である(ist)のか?」という「導きの問い」(*Leitfrage*)をもって、形而上学は率いられてきた。そこでは、有るものを固定して手中に収めるために、必然的に、有るものの本質(Wesen)が、「何」と静息的に問われている。そのような問いに応じて求められた有るものための根拠としての有るものの有である実体たるものにさまざまな名称が与えられながら、形而上学の歴史は形成されてきた。それに対して、ハイデggerは、Wesenの動詞としての古い用法を追跡しながら、「有はいかに(wie)本質現成する(wesen)のか?」という「先立つ問い」(*Vorfrage*)を提示する。ここでは、有ることの運動の様態が、「いかに」と動的に問われている。その運動にそのまま沿おうという思いで、一般的に、名詞としては〈出来事〉を意味するEreignisが、また、再帰動詞としては〈事が起こる〉を意味するsich ereignenが、有の真性の顕れを謂う語として見出されてきたのである。

さらにその際、Ereignis(「性起」という語がその内にeigen(それ自身の)という語を蔵している点)が、決定的に重要である。有が人間によって思索し語られ、人間が有を思索し語ることで、有も人間も、それぞれがそれ自身であり、かつ、互いをそれ自身とさせ合う。このように、人間

は有に帰属しているという点に自己自身を見出し、そこで、有は人間に自性を譲って (über-eignen) いるのである。有もまた、思索され語られんとして、人間を必要として (brauchen) いるのである。こうした委ね合う連関をもって、「性起」は成立する。「自性—委託 (Zu-eignung) の軌道と領域、ならびに《委託》(Zu) と《自》(Sich) の軌道と領域として、自己自身性 (Selbstheit) は、真有への帰属性にあっての根拠である。そして、その帰属性は、(内存的な) 自性—譲渡 (Über-eignung) を内に含んでいる。あらかじめ常に自性—委託がある場合にのみ、自性—譲渡がある。ただし、その両者とも、性起の自性—現起 (Er-eignung) からのことである」³²⁾ と、ハイデッガーは述べている。

それでは、有の真性が顕れて有るものを護るといふこと、すなわち、〈それ自らにして「根拠」である有〉が有るものを根拠づけるということは、どのように起こるのだろうか。

有の真性である「根拠」は、実体たるものではない。すなわち、最高に有るものや最も普遍的に有るものの類ではない。それは、有るものによって決して規制されることなく自ら発現する運動であり、その働きが、ただちに有るものを根拠づける。こうした拒絶しつつ自発する運動という根本性格に焦点を当てて、「離—根拠たる深淵 (Ab-grund) は、根拠の本質現成化 (Wesung) である」³³⁾、また、「深淵とは、根拠が離—在している (Weg-bleiben) ということである」³⁴⁾ と、ハイデッガーは唱える。まずは、有るものための根拠としての自己を否定することをもってして、「根拠」は働き出すのである。

さらに、「離—根拠たる深淵は、根拠のためらいつつなされる拒否 (zögernde Versagung) である」³⁵⁾、また、「離—根拠たる深淵は、最初に本質的な空け開く覆蔵 (lichtende Verbergung) であり、真性の本質現成化である」³⁶⁾ と、言われる。こうした発言は、有るものの有として顕わになりつつ有自身は隠れる、といった有の根本動向に基づいている。すなわち、「ためらいつつ」も「拒否」をして自ら退き、「空け開」きながらも自身を「覆蔵」し続けるのである。

「拒否」や「覆蔵」を根とする以上のような運動連関の全体が、「根拠」にて認められねばならない。「根拠の、その根拠としての究明 (Ergründung) は、離—根拠たる深淵への跳躍を敢行し、その深淵を測り定めて持ち堪えねばならない」³⁷⁾ と、ハイデッガーは主張する。

あくまでそうした運動連関の一環として、「根拠の最初の本質現成化としての離—根拠たる深淵が、時熟 (Zeitigung) と空開 (Räumung) という仕方で、根拠づける (根拠を根拠として本質現成させる)」³⁸⁾ のである。しかし、形而上学は、そうした運動から脱落して、根である「覆蔵」を忘れて「空け開け」(Lichtung) に乗じて出立する有るものだけに関心を奪われている。その場合には、時間も空間も、「眼前存在」(Vorhandenes) である有るものを計算するための単なる尺度となってしまう³⁹⁾。

一方、ハイデッガーの思索を追う者にとっても、「覆蔵」されている有自身を、彼方(彼岸)のそのさらなる彼方(彼岸の彼岸)へ実体のごとく据えて理解せぬように、気をつけねばならない。

そのように曲解される場合には、単により多層的であるにしかすぎない再度の形而上学が形成されることになってしまうからである。

IV 無と死

「離—根拠たる深淵」が〈それ自らにして「根拠」である有〉の要点であるように、そこでは、無的性格（否定の働き）が決定的に発揮されている。前章（III）で概観したとおり、「深淵」の内実は、「ためらいつつなされる拒否」、「空け開く覆蔵」であり、そうした事態の根本では、有るものの有が顕わになりつつ有自身が隠れ続けている。つまり、有は、まずは、有るものでは無いと自らを区別し、さらに、そこから無いが如く自ら退いているのである。

そもそも、有に本質的に備わっているこうした無をより深く追究していくことで、ハイデッガーの思索の道が形成されていった、とも言える。『哲学の寄与』でも、たとえば、「しかし、有るものを形而上学的に断念すること、すなわち、形而上学を断念することは、《無》（Nichts）に帰属することなしに、いかにして可能だというのか」⁴⁰⁾、また、「対向するもの（das Gegenwendige）が、真有自身の本質現成化の内に横たわっているにちがいない。そして、根拠は、拒絶としての自性—現起であり、その拒絶はひとつの指し示しである。であれば、無い（Nicht）や否（Nein）こそが、真有におけるより根—源的な（ur-sprünglich）ものであることになろう」⁴¹⁾と、述べられている。

この章では、「根拠」にて働く無的性格をさらに掘り下げて検討しておきたい。

「拒否において、根源的な空虚（Leere）が開かれ、根源的な空け開けが起こる。ただし、その空け開けが起こるのは、同時に、その内にためらいが示されるためにである」⁴²⁾と、ハイデッガーは唱える。この「空虚」にて、有るものは、真に有るのである。そこで働いている否定性についてはもちろんのこと、その否定性を通して働いている肯定性にも、われわれは注目していかねばならない。

まずは否定性であるが、「拒否」や「覆蔵」といった表現をもって示されている性向である。〈それ自らにして「根拠」である有〉は、有るものための根拠を自己否定してそこから離脱することを通して、「離—根拠たる深淵」として真に働き出す。このように有自身が有るものから自らを区別して自ら退くという仕方では、逆説的に有るものに提示される場が、「空虚」なのである。

もちろん、それは、有るものを前提として用意された場ではないので、有るものならば何でも無造作に放り込まれるようなカラの枠組の類ではない⁴³⁾。そこでは、有るか無いかをめぐる決断が、有るものに迫られているのである⁴⁴⁾。

また、それは、無機的な有るものばかりで占められるような、荒んだ虚無の場でもない。「深淵は、根拠喪失性（Grundlosigkeit）のように、どんな根拠に向けても発せられる否ではない。それは、根拠の覆蔵された広さと遠さのなかで根拠に向けて発せられる然り（Ja）なのである」⁴⁵⁾、

また、「離一^レ根拠たる深淵は、ためらいつつなされる拒否と同じく、《消極的で》(negativ)あるというわけではない。両者は、たしかに、直接的には(《論理的には》)一種の否を含んではいる。そうであっても、ためらいつつなされる拒否は、合図(Wink)の最初にして最高のひらめきの現われである」⁴⁶⁾と、ハイデッガーは指摘する。つまり、「深淵」としての「根拠」は、無として贈り届けられる有の「合図」なのである。

たしかに、「拒否」にしても「覆蔵」にしても、あくまで「ためらいつつなされる拒否」であり「空け開く覆蔵」ある。こうした否定性と肯定性とを同時に重ね備えた連関全体として、「性起」は理解されねばならない。人間によって操作される有るものレベルでの根拠づけが否定され(「離一^レ根拠たる深淵」、さらに、そうした否定(「深淵」)において、その否定の原動力が肯定的にひらめく(〈それ自らにして「根拠」である有〉の「合図」)。この場合、有は、実体ではなく運動そのものであり、しかも無としての運動なので、そのつど瞬間的にしかひらめき得ない「合図」となる。

それでは、その「合図」は、どこに贈り届けられるのだろうか。それは、その「合図」を頼りに有を思索し語る人間のもとに、である。人間は、ひとつの有るものとして諸々の有るもののもとに有りながらも、格別な有るものとして、有るもの全体を超え出て有に通じている。

前期の『有と時』では、真正なる有論を構築する意図のもとで、「自らの有においてこの有自身が関心の的になっている有るもの」⁴⁷⁾である人間は、「現有」(Dasein)と術語化されていた。そして、「転回」期を経て後期では、術語「現有」は、思索し語る人間を通して顕わになる有の真性を意味するようになっていく。つまり、『有と時』の時期の意味を排除することなく含みながらも、ただちに人間というわけではなく、有と人間との連関を土壌とした術語になっていく。

「転回」期にあたる『哲学への寄与』では、前者の意味合いが強い場合にはおおむね「現有」と記され、後者の意味合いが強い場合にはおおむね「現一有」(Da-sein)と記されている。そうして、たとえば、「死(Tod)は、真有の否定化(Verneinung)として見なされることは決してないし、ましてや、死が、真有の本質に対する《無》として見なされることなどはない。それとは全く逆に、死は、真有の最高にして究極の証しなのである」⁴⁸⁾、また、「死を現有のなかへ引き入れることが、肝要である。それは、現有を自らの深淵的な広がりにおいて我が物とし、そのようにして真有の真性の可能性の根拠を十分に測り尽くすために、である」⁴⁹⁾、また、「現一有は、死への有(Sein zum Tode)を自らの内に含んでいる。そして、この包含をもって、初めて、現一有は、完全な離一^レ根拠たる深淵的な現一有である」⁵⁰⁾と、言われている。

無がアンチ・テーゼとして有の外側に存するのではないと同様に、死は、「現有」の有を阻むものではない。逆に、「死への有」こそが、「現有」の有るものとしての格別さを保証している。「現有」の有り方にとってもっとも独自の可能性である「死」が、自らの有が関心の的になって有を思索し語る、その決定的な契機である。たしかに、『有と時』では、「死への先駆(Vorlaufen)」

をもって、「現有」の有の本来的な理解の実存論的完成が見て取られていた。ちなみに、1949年の連続講演「有るところのものなへの観入」では、有るものへの有の真性の訪れを示す「四方域」(Geviert)に参入しながら「四方域」を開く人間は、死を能くする(vermögen)「死すべき者たち」(die Sterblichen)と名づけられている⁵¹⁾。

有と人間との「応答」がそれ自身の内から活性化する際の鍵となるのが、無にして死である、と言える。有は、無として「本質現成して」、有るものの意味連関のなかに紛れている限りでの人間を圧倒する。また同時に、人間は、自らの死への思いを通して、有るもの全体から超脱して有の「合図」を譲り受ける。

こうした事情からすれば、有の思索は、計算的な思考でないのもちろんのこと、いわゆる観念的な思弁の類でもない。有の思索には、人間の自らの実存への問いかけが、欠かせぬものとして含まれているのである。

V 〈動的自己自身同一性〉(結語に代えて)

問題は、〈AはAする〉といった特異な自己同一が成り立つ状況である。その状況はどのようなものか、または、どうしてそのような語り方がその事態にもっとも相応しいのか。

これまでの各章で確認や検討をしてきた成果に基づいて、この特異な自己同一を、〈動的自己自身同一性〉と特徴づけながら考察しておきたい。

ハイデッガーが洞察するところでは、〈AはAである〉といったいわゆる同一律は、本来は、有るもの有からの語りかけである、ということだった。しかし、そこで有るもの有への関心が支配的になればなるほど、本来の意義は失われてしまう。その挙げ句には、完全に有るものだけに関する命題として、実のない同語反復と見なされ得るようになる⁵²⁾。

一方、〈AはAする〉では、有るものに関する真理ではなく、有の真性が語られているのである。この自己同一は、Aという自己が自力で主導的に成し遂げているものではない。また、そもそもこの言葉のあり方からして、人間の表現能力による発明とは言い難い。この自己同一は、「思索と有との自同性」において保証されている。すなわち、思索され語られんとして人間を「必要とする」有と、有への帰属性に応じて思索し語る人間との、十全な連関において成り立つ自己同一である。そして、この連関のなかでの人間の「応答」を通して、有の真性自らが言葉となっているのである。

「思索と有との自同性」をもって、有も人間も、それぞれが自己自身であり、かつ、互いを自己自身とさせ合っている。同時に、そこで「性起する」有の真性に護られて、いずれの「もの」(有るもの)も、自己自身において自己となる。すなわち、「ものはものする」⁵³⁾のであり、「世界は世界する、ということによって、世界は、本質現成する」⁵⁴⁾のである。この自己同一性は、論理学内で客観的に妥当する原則ではなく、自己自身においてこそその自覚であるという点で、〈自

己自身同一性〉と呼んで然るべきであろう。

「思索と有との自同性」において有が「性起する」とは、有の真性が顕わになることであり、それは、ただちに「根拠」として働く。そこでは、媒介は必要とされない。つまり、有における直接的な自発的展開である。かくして、有と真性も「同一なるもの」であり、有と「根拠」も「同一なるもの」である。

こうした事態からは、一見、奇妙な印象を受けるかもしれない。しかし、そのような印象が生じるのも、真性も「根拠」も、そして有も、有るもののために有るものに関わさせられる何らかのものとして有るものの延長上に表象されてしまっているからにすぎない。

有は、ものではなくことであり、しかも、純粋に自発的な運動である。「有るものは何であるのか」という問いに対する答えとしての、有るものの「本質」ではなく、有は、自ら「本質現成する」のである。「思索と有との自同性」が整えられればこそ、有の運動の一環として、「もの」（有るもの）に自己自身が開かれ、そこにおいて護られながら「もの」があらためて起こる（「ものする」）。〈自己自身同一性〉は、こうしたそのつどの瞬間的な運動であるという点で、さらに、〈動的自己自身同一性〉と呼んでよいだろう。

ただし、有は、本質的に有るものから自らを区別して自ら退くが故に、無として「本質現成する」。その無は、有と人間との連関のなかでの人間の実存にとっては、死として反映されて経験される事柄である。そのような仕方では有の真性に護られながら、有るものに提供される有るもの場が、「空虚」である。

ただし、「空虚」は、あくまで有の「合図」である。支配欲と理性を備えた主体である人間とそれによって客体化された有るもの全般との関係全体を否定し、その否定のままに、そのなかで有から有るものへの肯定の「合図」がひらめく。有るものとして自己主張する A が無（死）としての有に否定される場所で自己自身が開かれ、そこにてただちに、真に有るとして有るもの A が肯定される。

このように追跡していくと、たとえば仏教思想に見られるような東洋における伝統的な無と、ハイデッガーの思索する有との親近性が、自ずと予感されてくる⁵⁵⁾。たしかに、ハイデッガーには、伝統的な西洋哲学である形而上学の克服が、課題としてあった。

たとえば、鈴木大拙は、『金剛経』の経文⁵⁶⁾から、「即非の論理」なるものを引き出して言及している。⁵⁷⁾ その論理は、「A は A だと云ふのは、/A は A でない、/故に、A は A である。」と、三つのセンテンス（命題）から構成されて公式化されている。①の命題は同一律であり、②の命題は同一律自体を否定する命題であり、③の命題は②の命題を根拠とした同一律である。当然、問題となるのは、②の命題における非合理であり、さらに、③の命題における非合理であるが故の合理である。

鈴木自身としては、「不生」における「生死」をもって生じる、肯定と否定という矛盾の自己同

一、ならびに、有と無という矛盾の自己同一を、「即非の論理」から解き明かそうとしている。すなわち、それは、死（無）の自覚をもって体験され得る、相対的な有（肯定）と無（否定）との矛盾を生産してはまた統合する絶対的な無の運動である、と言えようか。相対的な有に安住する合理（①の命題）を死（無）の不合理（②の命題）が突発的に破った上で、その底に、そうした相対性全体を包括する絶対的な合理（③の命題）が現われてくる。ただし、それは突発的であるが故に、この運動は、またも①からの循環を宿命的に繰り返すことになる。

鈴木の見解からだいたい以上のような論旨が伝わってくるが、そこでの議論からは、どうしても雑駁な印象を受けてしまう。ただし、「禅は此論理を論理の形式で取り扱わない、そこに禅の特殊性がある」⁵⁸⁾とも、述べ加えられている。また、その一方で、ハイデッガーの有の思索に照らして、この「即非の論理」を解き明かしてみることが、それなりに可能だろう。その場合には、①の命題は有るものに関する自己同一性となり、②の命題は無（死）としての有の「本質現成化」となり、③の命題は〈動的自己自身同一性〉となる。

東洋における伝統的な無とハイデッガーの思索する有とは、事柄として重なり合っていると行ってよいだろう。しかし、その上で、決定的な断裂もあるに違いないと思われる。

無を積極的に問おうとした点がまさに有の思索の真骨頂ではあるものの、それは、あくまで無としての有の「本質現成」である。そして、思索し難く語り難くも、有は、思索し語るように人間にどこまでも迫ってくる種類の事柄である。そうして、有と人間との連関のなかで有は働き、あくまで自発的にはあるが、その真性は、有るものに関わっていく。一方、絶対的な無は、いみじくも鈴木が指摘していたように、もとより、思索や言葉を、場合によっては有るもの一切を完全に拒絶している種類の事柄なのではないだろうか。

有の「本質現成」である無と絶対的な無とは、相通じながらも、最終的には、決定的な違いが残るだろう。もちろん、そこで否定性を通して働く肯定性に関しても、質的な差があるに違いない。こうした断裂の所在を究めていくことで、論理の発生ならびに断念や、徹底した実体の克服の可能性を問題化しながら、自我や神などといった事柄もより根本から問い直していけるだろう。大きな難問ではあるが、また稿をあらためて取り組んでいきたい。

引用文献、注

- 1) M.Heidegger: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1979, S.39
- 2) ちなみに、1950年に公刊された論文集には『杣道』(*Holzwege*)という題名が与えられ、また、1967年に公刊された論文集には『道標』(*Wegmarken*)という題名が与えられている。
- 3) M.Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*, Neske, 1978, S.170
- 4) *ibid.*, S.172
- 5) M.Heidegger: *Identität und Differenz*, Neske, 1986, S.12
- 6) *ibid.*, S.13

- 7) Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. というパルメニデスの有名な箴言をめぐっては、古来、さまざまな議論が繰り広げられてきた。その歴史のなかでハイデッガーの解釈の客観的な妥当性を問う余裕は、この小論にはない。ただ、ハイデッガーの有の思索においては、そのような解釈を企てざるを得ない必然的な動機が、厳粛な事実としてあったのである。
- 8) M.Heidegger : *Identität und Differenz*, Neske, 1986, S.14
- 9) *ibid.*, S.15
- 10) *ibid.*, S.18
- 11) *ibid.*, S.20
- 12) a.a.o.
- 13) vgl., a.a.o.
- 14) *ibid.*, S.24
- 15) この問題に関して他に注目すべきテキストとして、1929年に発表されて1967年に公刊された論文集『道標』に収められた、「根拠の本質について」(Vom Wesen des Grundes)があるが、この小論では、言及を控える。その理由として、紙面の都合もあるが、この時期特有の「現有」の実存への関心が色濃いため、必ずしもこの小論でのテーマに最適なテキストとは言い難いからである。ただし、「根拠の本質について」で提起されている問題を排除するわけではない。その問題は、IIの「根拠の命題」ならびにIIIとIVの『哲学への寄与』のなかで、より包括的に検討し直されている。
- 16) vgl., M.Heidegger : *Der Satz vom Grund*, Neske, 1978, S.197
- 17) *ibid.*, S.196
- 18) *ibid.*, S.204
- 19) a.a.o.
- 20) a.a.o.
- 21) a.a.o.
- 22) a.a.o.
- 23) *ibid.*, S.205
- 24) a.a.o.
- 25) 「であるが故に、に自制をもってとどまり、何故に、とは問わないように」(Du halte dich ans Weil und frage nicht Warum?)
- 26) M.Heidegger : *Der Satz vom Grund*, Neske, 1978, S.207
- 27) a.a.o.
- 28) *ibid.*, S.207f.
- 29) *ibid.*, S.208.
- 30) M.Heidegger : *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, 1976, S.46
- 31) M.Heidegger : *GA Bd.65*, Vittorio Klostermann, 1989, S.248
- 32) *ibid.*, S.317
- 33) *ibid.*, S.379
- 34) a.a.o.
- 35) *ibid.*, S.380
- 36) a.a.o.

- 37) a.a.o.
- 38) *ibid.*, S.383
- 39) vgl., *ibid.*, S.380, S.382
- 40) *ibid.*, S.170
- 41) *ibid.*, S.247
- 42) *ibid.*, S.380
- 43) vgl., a.a.o.
- 44) vgl., *ibid.*, S.384
- 45) *ibid.*, S.387
- 46) *ibid.*, S.388
- 47) M.Heidegger : *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1979, S.12
- 48) M.Heidegger : *GA Bd.65*, Vittorio Klostermann, 1989, S.284
- 49) *ibid.*, S.285
- 50) a.a.o.
- 51) vgl., M.Heidegger : *Vorträge und Aufsätze* , Neske, 1978, S.171
- 52) ハイデッガーと同様に、ヴィットゲンシュタインも、有るものの有を思考し語ろうとする形而上学の克服を強く意識していた。しかし、その克服の試みは、ハイデッガーの場合とは逆方向に向かう。すなわち、もっぱら有るものしか思考し語り得ない論理的言語の内部に自覚的にかつ禁欲的に踏み止まることを、われわれに課す。そこでは、同語反復と見なされる同一律は、矛盾（律）と同様に、端的に「何も語っていない」ことになる。ただし、「意味を欠いている」（*sinnlos*）にしても、可能な論理的言語空間の究極の枠を定める命題として、「無意義で」（*unsinnig*）はない、とされる。
- vgl., L.Wittgenstein : *Tractatus logico-philosophicus* in *Werkausgabe Bd. 1*, Suhrkamp, 1984, 4.46, 4.461, 4.4611, 4.462, 4.463, 4.464, 4.465, 4.466, 4.4661
- 53) M.Heidegger : *Vorträge und Aufsätze* , Neske, 1978, S.170
- 54) *ibid.*, S.172
- 55) ちなみに、手塚富雄との実際の対談をモデルにして 1954 年に創作された対話形式の論文「言葉についての対話から」（*Aus einem Gespräche von der Sprache*）では、「空」は、「開いているもの」（*das Offene*）、「天の空虚」（*Leere des Himmels*）とドイツ語で言い直されている。また、さまざまな有るものの有り方を表現する可能性を無尽蔵に秘めている能舞台は、「空虚な」（*leer*）と形容されている。
- vgl., M.Heidegger : *Unterwegs zur Sprache* , Neske, 1982, S.106ff., S.144
- 56) 仏説般若波羅蜜。即非般若波羅蜜。是名般若波羅蜜。
- 57) 鈴木大拙：「金剛經の禪」、『鈴木大拙全集 第5巻』（岩波、1968）、380頁以下、参照
- 58) 前掲書、382頁