

Title	人間的主体の根拠 : 一九四〇年のハイデガーの思索 へ向けて
Author(s)	山本, 幾生
Citation	年報人間科学. 5 P.111-P.127
Issue Date	1984
Text Version	publisher
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/5612">https://doi.org/10.18910/5612</a>
DOI	10.18910/5612
rights	
Note	

***Osaka University Knowledge Archive : OUKA***

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/repo/ouka/all/>

大阪大学人間科学部（一九八四年二月）  
『年報人間科学』第五号 一一二頁—一二七頁

## 人間的主体の根拠

——一九四〇年のハイデガーの思索へ向けて——

山 本 幾 生

# 人間的主体の根拠

——一九四〇年のハイデガーの思索へ向けて——

はじめに

(一) 根拠律

(二) 根拠律の根拠

(三) 超越論的諸根拠

(四) 人間的主体の根拠

## はじめに

「充足根拠なくしては何も生じない」。ライプニッツは『理性に基づく自然および恩寵の原理』の中でこの命題を偉大な原理として挙げ、次のようにも言い換えている。「すなわち、事物を良く知っている人にとっては何故にこのように存在して別様には存在しないのかを決定するための充足根拠を手渡す<sup>(1)</sup>ことができる、ということのないものは何もない」(L.P., §7) ライプニッツが偉大な原理として掲げ、充足根拠の原理とも名づけた命題(L.M., §32) いわゆる充足根拠律あるいは根拠律を、本論の出発点にしよう。人間的主体について論じながらその根拠へ歩みを進めてゆくのではなく、根拠律の側からとりわけ人間的存在者の根拠へ向かって問題を絞ってゆく。人間の根拠を求める営みも根拠律の圏内を動いているからであ

る。根拠のないものは何もない。それでは一体、人間的存在者の根拠とはどのようなものか。「我思惟す、我存在す」という第一の最も確実な認識をもって我が卓越した主体として出現したこと、ここに人間の根拠を求めることができるのだろうか。それともさらに「主体の『克服』」を目論見ながら「人間本質の最も伏蔵された根拠」といったものへ至り着く道があるのだろうか。

## (一)

根拠律について冒頭で引いた二つの言い回しは、次のようにも言い換えることができる。我々は事物が何故にこのように存在して別様には存在しないのかを決定するための何らかの根拠を手渡すことができる、それというのも、根拠のないものは何もないのだから。我々はいかなるものも根拠を持つということを予じめ認識していないとするならば、そもそも根拠を求めて何故にと問うことすらしないであろう。もちろんその認識は、事物すべてについて確定した結果として得られたものではない。むしろ事実的に確定しようとする探求、何故にと問いながら諸々の根拠を手渡そうとする探求、そう

した事実的探求に先立ち、それを可能にしている「我々の理性的思惟の……偉大な原理」(L.M. §31)である。ショーペンハウアーはこの点を明瞭に洞察している。「すべてのものは根拠を持つ、これは我々が不断にアプリアリとしていたる前提であり、この前提が、いたる所で何故にと問う権限を我々に与えてくれるのである。」<sup>2)</sup>アプリアリということを経由して言え、根拠律は普遍性と必然性を伴って思惟される。因果律についてカントは「原因という概念そのものが結果との結合の必然性という概念と、その規則の厳密な普遍性という概念とを明らかに含んでいる」(K.d.r.V. B5)とするのである。因果律はショーペンハウアーにあつては生成に関する根拠律、つまり根拠律の一形態であるが、カントにおいて双方は同義的である (ibid. B246)。ここからすれば根拠律の言うところは、いかなるものも必然的に根拠を持ち、このことは普遍的に妥当する、とならう。ショーペンハウアーでは、根拠律は「我々のすべての客観すなわち我々のすべての表象、これらの必然的結合の根本形式」<sup>3)</sup>を表現している。

もつともカントとショーペンハウアーとは必然性についての考え方が異なっている。ショーペンハウアーでは「必然的であることと、或る与えられた根拠から結果が帰結すること、これら双方は交換概念である」<sup>4)</sup>。偶然性もこの流儀で考えられている。つまり、偶然性とは結果がその根拠以外の表象に関係づけられた場合、すなわち根拠律に従つた結合が欠如した場合である<sup>5)</sup>。この規定によれば「必然性の認識は根拠律から直接由来し」<sup>6)</sup>、偶然性は必然性の欠如

態になる。と同時に、ライプニッツの言うような絶対的必然性という概念は形容矛盾になる。必然性とは根拠が措定された時の結果の不可避性を表現しているわけだから、必然的なものは常に制約されたものであり、したがって絶対的、つまり無制約的必然性という概念は形容矛盾になるわけである<sup>7)</sup>。しかしライプニッツの言う絶対的必然性と仮定に依る必然性とは必然性と偶然性のことであり (L.D. §33) しかも「絶対的」と「仮定に依る」という形容詞は、必然性を認識する当事者の認識能力が制約を受けているか否かという点を表現しているのである。つまり、認識能力を形容するのであつて、必然性を形容するのではない。ショーペンハウアーはこの点を見えない。

ライプニッツにおいては、個体的実体の概念には過去現在未来に渡つてその実体に起こるすべてのこと、さらにはその出来事に伴うすべての状況や宇宙の系列も含まれている (L.D. §9)。そしてこうした宇宙の實在の充足根拠すなわち究極的根拠が神に求められているわけである (L.P. §8. L.M. §36-39)。したがって諸実体を流出のごとく連続的に産み出して保持している神の視点からすれば (L.D. §14) 個体的実体についてのすべての判断は分析的であり、必然的である。この必然性とは、判断においてその否定が矛盾を含むという点にある。すなわち、個体的実体の概念 S に述語 P<sub>1</sub> が含まれている場合、神が S に対して P<sub>1</sub> を結合することは矛盾になる。しかも何故に S が P<sub>1</sub> であつて P<sub>1</sub> ではないかという根拠、つまり S は P<sub>1</sub> であるという判断が真である証明も、神は概念 S を調べてみればアプリア

りに見い出せるわけである<sup>③</sup>。しかし我々人間はかような視点に立つことはできない。例えば、未来の出来事についてSにP<sub>1</sub>を結合することも、~P<sub>1</sub>を結合することも可能である。つまり、その否定は矛盾を含まず、偶然的である。また過去の出来事についても、事実に基づいてSにP<sub>2</sub>を結合できても、~P<sub>2</sub>を結合することの不可能性の根拠まで、充分に証明できるわけではない。「我々にとつてはそうした充足根拠を知り得ないことが極めて多い」(L.M. §32)そこでこの種の偶然的命題が真であるための根拠を手渡すことは、「偶然性の原理つまり物事の現実存在の原理、言い換えれば、起る可能性が同じ等しさを有している多くの物事の中で最善であるもの、または最善と思われるもの」(L.D. §13)に基づく。しかしこうした偶然的判断であつても「このように存在して別様には存在しないことの根拠を持つてゐる、つまり(同じことであるが)その偶然的命題が真であることのアプリオリな証明を持つてゐるのであり、このアプリオリな証明がその命題を確実なものにしている」(L.D. §13)すなわち、神によるアプリオリな証明を仮定することによって、偶然的命題は確実な命題、つまり仮定に依る必然的な命題になる。

カントがアプリオリな認識と経験的認識との区別規準として挙げた必然性の概念も、ライプニッツと同様、その否定は矛盾になる、というものである。したがつてこの必然性と偶然性との区分も認識の由来に基づく。すなわち、経験に依る判断は別様には存在し得ないという必然性は教えず、アプリオリな判断のみがそうした必然性を具えているのである(K.d.r.V. B3)。

必然性の概念をライプニッツやカントに求めるとき、その意味することは次のようになる。このように存在して別様には存在しないことを決定するための諸々の根拠は、必然性を教えるものでなければならぬ。したがつてそうした根拠を手渡すことは、おのずとアプリオリな認識を支えにしなければならぬ。ライプニッツにおいてそれは、最善観に基づきながらも究極的には仮定という仕方である。神のアプリオリな証明に求められた。この支えの故に、偶然的判断であつても必然的である、と呼ぶことができたのである。カントではそうした根拠の手渡しは、統覚の必然的統一に関係づけられており、関係のカテゴリーである因果関係に基づいているのである。

ここで、統覚への関係づけという点について言えば、根拠律を思惟の偉大な原理としたライプニッツにおいても、「反省作用は我と我との我々に考えさせる……そしてこの反省作用が我々の理性的思惟の主要な対象を供給する」(L.M. §30. Vgl. L.D. §34)のである。ハイデガーは言う。根拠はそれを表象する我に手渡されねばならない。我に手渡すとは、或るものを単に我の前に立てて、そのままに放置しておくことではない。むしろ我の前に立てられて表象されたものを再帰的に我に関係づけることによって、つまり我に手渡すことによって、それを或るものの根拠として再現前化(Repräsentation)することを言う。表象作用とはこうした再現前化であり、再現前化は反省作用に基づいているのである。根拠律とは、手渡されるべき根拠の原理である。(SG, 44f. 54. NI, 466. VAI, 77)

また、充足根拠について言えば、ライプニッツでは究極的根拠の

ことであつた。それは、宇宙の實在の根拠としてその系列の外に位する神に求められていた。これを一般的に言えば、充足根拠とはいかなるものをもその全体において越え出て、なおかつその全体を根拠づけている究極的根拠である、とならう。カントではこれと類比的に言えばそうした充足根拠は、經驗を越え出て、なおかつ經驗の諸対象をアプリアリに可能にする諸制約に求めることができよう。

ハイデガーは言う。「純粹理性批判」は自然への關係において、また意志の原因性すなわち自由への關係において、理性を規定しなければならぬ。批判という問いは自然と自由をアプリアリに可能にする諸制約への問いである。……「アプリアリに可能にする諸制約」という定式には、ラチオとしての純粹理性であるところの充足根拠を手渡すことが伏藏されている」(S.G. 126)

このように見ると、必然性を教える諸々の根拠を我に手渡す際のアプリアリな支えは、ライプニッツでは神として、カントではアプリアリに可能にする諸制約として、充足根拠に求められていると言えよう。

ところで、こうした充足根拠によつて根拠づけられるものは、ライプニッツでは宇宙の實在であり、カントでは自然と自由の領域であつた。これに應じて言えば、初期ハイデガーでは充足根拠は、現存在の超越と共に発現する超越論的諸根拠に見出すことができらる。そして根拠づけられるものは、超越と共に世開する世界の内で我々に出会われる内世界的存在者の全体である。このように充足根拠は或る全体的な領域を根拠づけるものなのである。これに対し

て或る存在者の諸々の根拠(例えば、生成の原因、行為の動機など)を別の或る存在者に求めるといふ場合には、我々は基礎づけるといふ語を用いることにしよう。基礎づけは、充足根拠によつて根拠づけられた或る領域の内へ遂行され、その際に我に手渡される諸々の根拠は一般に存在者である。

かように整理してみると、充足根拠を何に求めるかに應じて、根拠づけられるものの範圍といつたものが異なつてくるのではないかと、とりわけ初期ハイデガーでは、内世界的存在者の「全体の幅は可變的である」(W.G. 32)とすら言われる。また基礎づけについても、シヨールペンハウアーが四重根を挙げたことは、カントが根拠律を生成に關する因果律として理解していたことと較べて、根拠律の妥当範圍が拡大されたと見ることもできよう。にもかかわらず根拠律は言う。いかなるものも根拠を持つ、と。例外が一つ呈示されればこの原理は普遍性を失う。問題は、そこで言われる「いかなるもの」つまり根拠づけられるものあるいは基礎づけられるものの範圍と在り方である。ここにいたつて我々は、根拠律の普遍必然性を、したがつてアプリアリ性を疑つてみなければならぬ。と同時に、充足根拠の概念についても吟味する必要がある。ライプニッツでは究極的という意味であつたが、我々はそれを、或る全体的な領域を根拠づけるものとして理解した。それでは、このような充足根拠における充足とはいかなる意味なのか。充足根拠が充足根拠律から導き出されたものであるならば、充足根拠はその原理が妥当する限りにおいてしか存立し得ないのであらうか。それでは、他ならぬその原理

は根拠ある原理なのか。

## (I)

我々がさきにカントから汲み取って来たアプリアリとは、事象的経験に先立つ思惟におけるアプリアリである。しかしこうした「先立つ」ということ、即ちアプリアリとは何を意味しており、いかにして可能になり、なぜ必然的なのか。これらの点については決定されていぬし、それどころか単にカントを引き合いに出すことによつて決定できるわけでもない」(GA, 31, 143)かように語る一九三〇年のハイデガーがそれ以降どのようにアプリアリを規定するにいたつたのか、この点から見ておく必要がある。

一九三五／三六年のハイデガーはライプニッツを引き合いに出して、アプリアリとは物の本質にとつての呼称である、つまり物の本質は物に対して自然本性上一層先なるものである、と言ふ(FD, 130)。アプリアリとは自然本性上一層先なることである。一〇年後のハイデガーは「アプリアリという名称は、存在が存在者よりも先立っている、ということ語っている」(NH, 364)とする。自然本性上一層先なるものは存在であり、それに対して一層後なるものは存在者とされているわけである。この見解にいたるまでの解釈上の要点を二つ挙げておこう。

一つは、一九三〇年代中葉から古代ギリシヤにおけるピュシス・アレーテア・ロゴスなどの解釈を通して存在それ自身ということ

を語り始めた点である<sup>①</sup>。彼はその当時、例えば哲学の始元期におけるピュシスを、全体的存在者そのものことだと見なし、その本質性格を立ち現われつつ主宰することの内に見い出す(EM, 13)。そしてこの本質性格をもつて存在それ自身とし、「ピュシスは存在それ自身である」(ibid., 11)と語る。これは、全体的存在者そのものとしてのピュシスをその本質性格に着眼しながら、彼の求める存在それ自身へ向かつて解釈しようとしていることを意味する<sup>②</sup>。五年後には、この存在それ自身とされたピュシスは「現成させるもの」(Wesendes)とされる(NH, 227f.)。その意味するところは、以上の脈絡で言えば、「全体的」存在者が「存在者として」存在するということを現成させているもの<sup>③</sup>(WG, 5)ということである。そして彼は次のようにも性格づけている。「自らの明け透きの内へこちらへ・先行して来ること、しかもこちらへ・先行して前に・こちらへ来るものとして明け透きの内へそれ自身から現成させるもの」(NH, 228)と。この性格づけによれば、ピュシスはそれ自身において前に・こちらへ来るもの、したがつてこの意味でアプリアリなものである。しかしこのアプリアリは、存在それ自身の本質を成しているアプリアリであつて、前掲の一層先と一層後という位階に応じたアプリアリではない。後者のアプリアリはプラトンのイデア論から生じてきた、とするのがハイデガーの解釈である。先ず、現成させるものとしてのピュシスがウシアとしての存在に、つまり存在者の存在性<sup>④</sup>に転化し、プラトンにおいてはこの存在性がイデアとして解釈される。そして、善のイデアはイデアの本質であり、その意味は有能性

(何かの役に立ち、可能にし、制約すること)である。したがってイデアは諸々の存在者その存在性において可能にし、制約するものである、と (NF, 225ff.)。

存在性は存在者を存在者として可能にする制約として、存在者に対して自然本性上一層先なるもの、アプリアリなものである。この見解は以上のようにイデア解釈から得られたものであった。しかし、アプリアリに可能にする諸制約とはカントにおいて語られたものであり、しかも存在性のアプリアリではなく、思惟におけるアプリアリであった。

カントにとつてこうした諸制約は同時に経験の諸対象を可能にする諸制約である。すなわち、主観的な諸制約が客観的对象を可能にするほど充分な根拠でなければならぬ。諸制約に従うもののみが、経験の対象として成立するわけである。単なる諸知覚、内容を欠いた思想は経験の対象とはなり得ない。一九三五／三六年のハイデガーはこれを次のように解す。経験の対象として成立するものは、直観的表象作用において諸現象が迎え入れられて対向 (Gegen) し、思惟的表象作用においてそれらが概念の普遍性と統一性の下で確固として存立 (Stand) することによつてである (FD, 188)。したがつて存在者の存在性は、存在者が我に對立していること、即ち對立性 (Gegenständigkeit) になる。存在者が存在しているということが對立性にあるならば、我に對立しているもののみが、確實に對立しているという意味で、真に存在している存在者になる。したがつて諸制約が充足根拠と見なされるならば、充足根拠とは、対象が真に存

在していることを、即ち、我に確實に對立していることを、充分保証するに足るものでなければならぬ。「根拠の充足性は対象の完全性 (perfectio) (即ち、充分に・存立していること (Vollständigkeit)) によつて要求され、規定されぬ」(SG, 64. Vgl. 124, 196.) (Vgl. I.M., §41) それ故ハイデガーはカントにおけるすべての総合判断の最高原則を「経験を可能にする諸制約は同時に経験の対象が對立していることの諸制約である」(FD, 188) と書き換える。存在性のアプリアリはこうして思惟のアプリアリに求められるにいたるのである。すなわち、存在者に先立つて存在者を存在者として規定しているものが、思惟におけるアプリアリに可能にする諸制約に求められるのである。

アプリアリ、充足性、そして存在性を以上のように考えるならば、根拠律の妥当範囲にまつわる問題からも解放される。問題が生じてきたゆえんは、必然性を教える諸々の根拠の手渡し支えが、思惟のアプリアリ性に求められていることであつた。すなわち、アプリアリな根拠律は「いかなるもの」にも客観的に妥当するのか、と。このような問題からの解放とは、根拠律を思惟のアプリアリから存在のアプリアリへ向かつて解き放つことによつて遂行される。すなわち、根拠律を対象の完全性から思惟に對して要求された原理と見るわけである。そうしたとき、根拠律の問題は次のようになる。人間はどのようなものを充足根拠として我に手渡すのか、そしてそうすることによつてどの範囲にいたるまで全体的存在者を我に確實に對立させることを根拠づけることができるのか。基礎づけにおいて



も、我々はどれほどの諸々の根拠を手渡すことによつて、或るものを確実に対立させることを基礎づけることができるのか。問題をこのように捉え直すとき、根拠律は単に思惟によつて得られたものではなくなる。もしそうだとするならば、根拠律を語り出した最初の人物が何故にライブニッツであり、かのアリストテレスではなかったのか。根拠律はその理由を要求している。根拠律の言うところは、根拠を我に手渡せ、そして存在者を我に確実に対立させよという、対象の完全性からくる要求である。「根拠そのものが、根拠として返し与えられることを要求しているのである」。「存在者は、或る根拠を手渡すことへの要求の帰結として、かつそうした要求に応じて存在する。この要求が手渡されるべき根拠の原理としての根拠律の中で語っている」(SG, 54) ハイデガーはこうした要求を近世において最初に聞きつけてかの原理として語り出したのが、ライブニッツであり (ibid., 47, 98, 196) カントがその要求を全面的に出現させた (ibid., 128) と見る。

我々はこの要求を本論の脈絡の中で二様に区分できよう。一つは、充足根拠を我に手渡すことへの要求である。これによつて根拠づけられるものの或る領域が開かれる。すなわち「存在者の諸々の根拠をことさらに配置して手渡し得るための領域が開かれる」(ibid., 99) したがつて第二には、こうした領域の内部で我に対立している諸々の存在者を互いに基礎づけることへの要求である。人間はこれらの要求を遂行する者として、存在者の存在性と真理性を対立性と確実性として規定する者になる。「根拠律の中には、存在者の存在が何

を意味しているかを意のままにすることへの要求が語っている」(ibid., 196) このような要求の中で、我は根拠の表象的手渡ししの根底に存しているもの、すなわち主体 (subjectum) として証される (Vgl. NH, 155)。人間的存在者の根拠は我に求められる。同時に、我は存在性と真理性の根拠と尺度になることによつて存在者の中でも卓越した主体になる (Vgl. NH, 134, 171)。

我々は根拠律を以上のような要求として捉えよう。そうすることによつて、そこから次の三点が帰結するのである。まず、根拠律への関わり方が人間とそれ以外の存在者とは異なっている、という点である。例えば野に咲くバラは、根拠律の要求に応じて根拠を我に手渡そうとはしない。すなわち、バラは何故にと問うことなしに存在し、したがつてバラにとつては根拠律は妥当しない。しかし人間は根拠律の要求に応じて何故にと問いつつ根拠を我に手渡そうとする。その限り、根拠律はバラに対して妥当することになる (Vgl. SG, 71ff.)。ここから第二の点が引き出される。すなわち、根拠律の妥当範囲といったものは、人間的主体に基づいて開かれる。そして根拠律はその範囲を拡張することを要求している、とも言えよう。その拡張とは、「いかなるもの」も我に対立させるといふ仕方で行される。「いかなるもの」の範囲は人間的主体に基づいて開かれ、その在り方は対立性に求められる。したがつて第三に、我に対立している限りでの「いかなるもの」も不可避免的に、この意味で必然的に、根拠を持つていことになる。というのも、存在者が我に対立し得るのは、カントに応じて言えば、諸制約としての充足根拠を我

に手渡すことによつて可能になるからである。したがつて根拠律が「いかなるもの」にも妥当する根拠は(Vgl. SG, 205, 208, 180f.)こうした充足根拠が対象の対立性を可能にしている、という点にある。このような具合に根拠が対象の存在性を可能にしている、という点から、根拠は存在の本質を成しているというハイデガーの見解を透し見ることができないのではないか<sup>50</sup>。

### (三)

確かに。とりわけ初期ハイデガーにおいてそれが言えるのではな  
いか。もし初期ハイデガーにおける超越論的諸根拠がカントの言う  
諸制約と同じように全体的存在者の全体という或る領域を根拠づけ、  
存在者の存在性を可能にするという意味で、「根拠が存在の本質を  
成している」(WG, 51)と語られているならば。もしそうだとするな  
らばこのようなカントへの近みはハイデガー自身の思索に対してい  
かなる意味を持っているのか。初期ハイデガーにおいて人間的存在  
者の根拠が我に求められて、この我が卓越した主体と見なされてい  
る、ということが帰結するのだろうか。また、ハイデガーはなぜ、  
存在を根拠として思索しようとするのか。我々はまず、存在を根拠  
として思索する必要性という点から解きほぐしてゆこう。

『存在と時間』で存在は「存在者を担う」根拠(SZ, 152)とさ  
れている<sup>51</sup>。存在は存在者を担うという点で、根拠と呼ばれるにふ  
さわしい。しかしこれでは、存在と根拠が区別のない一様性に陥い

るのではないか。存在を根拠として思索する必要性は、存在と存在  
者との間に人間が介在している点にある。人間は存在を了解しつつ  
存在者に己れを関わらせている。「存在と時間」はこの存在了解に  
定位して存在一般の意味を問う。「存在」とは何を意味しているの  
か。(Ibid. 5)「根拠律」では次のように問う。「存在について言われ  
得る最後の語が鳴り響いてくるだろうか、すなわち、存在とは根拠  
を意味する、と」(SG, 210)このように見れば、存在了解における  
存在の意味こそ、根拠として思索されている、と言えよう。存在を  
根拠として思索することは、存在の意味を思索することに等しい。

『根拠』は意味としてのみ通路づけられるようになる。(SZ, 152)  
では、どのような点で意味は根拠なのか。

「了解しつつ開示することにおいて分節可能なものを意味と名づ  
ける」(Ibid., 151)分節するものには、として・構造を有している「分  
節する解釈」(Ibid., 149)と「現存在の了解可能性の分節化」として  
の「語り」(Ibid., 164)とがある。分節化とは、例えばこの物を筆記  
するためのものとして、あるいは商品として、といった具合に或る  
道筋に沿つて即ち或る意義に沿つて (Bedeutungsmäßig) 解き分ける  
ことである。こうして諸々に分節されるものが意義全体である。し  
たがつて意味とはこうした意義全体のことであり、意味が様々な意  
義に沿つて分節されるわけである。「存在は多くの意義で語られ  
る」<sup>52</sup>ならば、それら多様な意義の全体が意味であり、意味の分節  
化とは、存在は真に存在することとして、あるいは可能的存在とし  
て語られる、といった具合である。したがつて我々はこうした意義

全体の内で、そして意義全体に基づいて、存在を了解し得るわけであり、なおかつ意味の分節化においてその都度の存在者に近づくことができるようになるのである。言い換えれば、存在はその意味の分節化に応じてその都度の存在者を、例えば可能的に存在するものとして、規定しているのである。このように存在了解は意味に基づき、存在が存在者をその都度規定し得るのも意味に基づき、さらに我々が存在者にその都度近づくことができるのも意味に基づいているのである。意味とは、人間と存在と存在者との相互の関係が基礎を置いているものとして根拠である。

とすれば、存在が根拠として存在者を担い得るためには、人間の存在了解を必要としていることになる。というのも意味とは「投企のそこへ向かって、そこに基づいて」(ibid., 151)つまり「投企の領域」(NH, 20)としてあり、「現存在のみが意味に充ちたり、意味を失ったり出来る」(SZ, 151)からである。「存在と時間」ではこの現存在の現を根源的に明け透いているものが現存在の存在の意味とされ(ibid., 351)、ここから存在一般の意味を問出すことが目論まれた。では、存在一般の意味が、『根拠の本質について』で語られた超越論的諸根拠のことであろうか。我々はこの間の事情を存在一般の意味の側から跡づけることにしよう。

ハイデガーは存在一般の意味を問出すために「各々の存在了解一般を可能にする地平として時間を解義」(ibid., 1)しようとする。つまり、存在一般の意味の投企を時間という地平の内で遂行しようとする(ibid., 235)。この場合、ハイデガーは地平という概念を必ず

しも時間だけに結びつけているわけではない。例えば「現存在の分析論のために準備されねばならない差し当つての地平は、現存在の平均的日常態の内にある」(ibid., 50 Ann. 1)この地平とは、分析あるいは解義を遂行するために視界を与えるものであろう。したがってさきに触れた解釈あるいは語りによる意味の分節化も、或る地平の内で遂行されていることになる。「我々は……地平から意味を捉え、そして意味を確定する」(ibid., 5)したがって、地平とは分析あるいは解義のための視界を与えるものであり、そして存在一般の意味の解明にとつての地平として時間が選ばれたわけである。存在一般が時間への観慮から了解され、時間が存在一般の意味であったとしても、この「時間への問い」(K.P. 219)は地平的に遂行されたのである。したがってこの時点で、時間という地平は存在一般の意味を解明するためのものであつて、現存在の時態が有している地平と同一視されていたわけではない。後者の地平とは、時態が脱自態として脱出する行き先きのことであり、こうした地平が、世界の開示を可能にする時態的制約とされていた(SZ, 365)。

しかし、一九二七年の講義(GA, 24)では「時態は、存在を時間へ向かつて投企することを可能にする制約でなければならぬ」(ibid., 397)として、存在了解の地平が脱自態の地平に求められる(ibid., 402, 436)。また一九二八年の講義(GA, 26)では脱自態の地平が「時間地平」(ibid., 273)とも語られる。したがってここでは、脱自態の地平が世界を可能にする制約であると共に、この世界が存在了解において了解されている存在だとされる(ibid., 282)。とすれば、

時間という地平と存在一般との関係が、ここでは脱自態の地平と世界との関係として語られていることになる。脱自態の地平が時間という地平の役割りまでも担うようになったわけである。なぜこのようになったのか。その理由は同講義で語られている存在者論ということから推し測ることができよう。すなわち、

存在の了解は、存在者の可能的総体が既に現存在に与えられ、それが在る、という具合に遂行される。したがって存在了解に基づいて存在を問うことは、全体的存在者を主題にする存在者論へ溯源することによって、自らの課題と限界づけを徹底化できる (*ibid.*, 196ff.)。存在を問うためにはこうした全体的存在者に問いかけなければならぬ。そこで、全体的存在者の在り方は古来より世界と名づけられてきたものであった (WG, 36)。こうして存在への問いは、全体的存在者に問いかけて世界へ向かって問うことを通過しなければならぬ。そして、時間という地平を露開することは、世界を可能にする脱自態の地平の解明になったのである。

そこでハイデガーは同講義の中でこの地平について次のように言う。脱自態はいかなる存在者をも飛び越えて、自ら自身を包圍する。すなわち「脱出は脱出として或るものを自らの前に与える。すなわち、(例えば予期することにおいて)……端的な可能態を与える。脱自態はそれ自身から或る特定の可能的なものを産み出すわけではないが、可能態一般の地平を産み出す。」「地平は脱自態の内脱自態と共に己れを時熟させる。すなわち、地平は脱自態の脱自態である」(GA, 26, 269)とすれば、この地平とは脱自態の行き先きであ

ると共に、その行き先きによって包圍された圏域をも含んだ概念である。こうした地平がかつての時間という地平の役割を担ったものであるならば、脱自態としての「時間地平」は存在一般の「投企の領域」として存在一般の意味と考えられている、と言えよう。ところで、ハイデガーはこの地平の一つとして可能態一般を挙げているが、これが『根拠の本質について』で語られた超越論的諸根拠の一つである可能態 (WG, 50)に通じている、と跡づけることができよう。超越論的諸根拠とは超越において発現する三つの根拠として、脱自態の脱出と共に己れを時熟させる地平のことに他ならない。この地平が時態的制約となつて世界の開示が可能になった。それ故ハイデガーは世界の第一次的性格としての「彼のために (Umwille seiner)」を、根拠一般の原現象と否づけているのである (GA, 26, 276)。

以上のように見るならば初期ハイデガーにおける「根拠は存在の本質を成している」という言表は、次のように言い換えることができよう。すなわち、超越論的諸根拠は意味として存在一般の開示と了解を可能にする時態的制約であり、そのような制約として「存在一般の超越論的本質性格」(WG, 51)を成している、と。とすれば、こうした「可能にする制約」という点において、初期ハイデガーの試みはカントへの近みを持つと言えよう。それではこのことは、彼の思索に対してどのような意味を持つのか。もちろん彼は、「地平は主体の領域の中に定住しているといったものではない」(GA, 26, 269)と言う。しかし一九四〇年のハイデガーは『存在と時間』の

試みを次のように述懐する。「この道は決定的な箇所て途絶する。その途絶は、打ち進められた道と試みが意に反して或る危険に陥ったことに基づいている。それは、主体性を改めて僅かばかり固定することに成る」という危険である。(NI, 194)

#### (四)

この述懐がなされた一九四〇年前後のハイデガーは主体の主体性の分析を試みる。ここで主体とは人間的主体に限定されない。主体(subjectum)という概念は基体(hypokeimenon)として古代より語られてきたものであり、「主体性(Subjectität)という名称は、存在が主体によって規定されてはいるが、必ずしも我によって規定されているわけではないことを強調しようとするものである。(NI, 451)そして「ライプニッツから存在者は、いかなる存在者そのものも思惟する存在者(res cogitans)である、つまりこの意味で主体である、という具合に思惟にとつて現象する」(HW, 121)「主体性の形而上学的本質の……変転によつて、主体性という名称は将来、存在者の存在は表象作用にある、という唯一の意味を受け取り、それを保持する」(NI, 297)しかしまた、ライプニッツにおいて実体は表象作用と欲求とによつて規定され、表象作用はそれ自身において、一つの表象から別の表象へ向かう欲求を持っている(L.P. §2. Vel. NI, 298, 440f. HW, 210f.)。これら表象作用と欲求との関係においては、表象作用が優位を持っていたがニーチェの力への意志の形而上学にお

いて欲求が優位を占めるに至つた(NI, 300)。このようにしてハイデガーは、主体性の形而上学の決定的開始をライプニッツに求めると共に(NI, 237)ニーチェの力への意志の無制約的主体性の形而上学に至つて主体性の形而上学は完成に向かつて突き進んだ(HW, 236)と見るのである。

とすれば、人間が卓越した主体になつたことはいかなる点に認められるのか。さきには、表象の手渡しの根底に存している我が、存在者の存在性と真理性の根拠と尺度になつた点に求めた。しかし、いかなる存在者の存在も表象作用と意欲とによつて規定されているならば、人間的主体であつてもその中の単なる一つということになるのではないか。ニーチェはこう言う。「この世界は力への意志である——それ以外の何ものでもない。そして君達自身もまたこの力への意志なのだ——それ以外の何ものでもない」(Der Wille zur Macht, n. 1067)

ニーチェにおける世界と力への意志を、ハイデガーは一九三六／三七年のニーチェ講義の中で、全体的存在者とその根本性格として解釈し、芸術としての力への意志における「感情状態としての陶酔は、主体の主体性を破砕する」(NI, 145)と見る。この限り、人間的主体が全体的存在者の中で卓越した位置を占めているわけではない。それどころか彼は、人間的表象作用において我を卓越した主体として他を客体とするような見方の破砕を、力への意志に求めていると言えよう。これは『存在と時間』の試みを想起させる。すなわち、人間を主体・客体・関係の中で主体として捉えるのではなく、世界・

内・存在として、開示態として、捉えようとする試みである。その卓越した開示態が覚悟態であった。ハイデガーは今や力への意志における「意志とは、己れを越えて己れを支配することとしての、己れ自身への覚悟態である」(NI, 52)と語る。この覚悟態は単に人間的存在者の開示態を意味しない。むしろ、力への意志として全体的存在者の存在の開示態を意味する。それ故このニーチェ講義の一年前のハイデガーは、こうした覚悟態において「[全体的]存在者そのものが益々そして次第に存在の度合いを深めてゆく」(EM, 38)と言うのである。このようにしてハイデガーは一九三〇年代中葉には、ニーチェの力への意志の中に存在への問いの可能性を見い出そうとしていた、と言うことができるのではないか。

しかしながら一九四〇年のハイデガーは、ニーチェの「正義とは『生それ自身の最高の代弁者』である」という一節を解釈しながら次のように言う。「一般在存在が表・象作用(表・出作用 re-praesentare)として規定されるや、代弁者が現われ出る。……主体性は表出化(Repräsentation)として代弁者(Repräsentant)を必要とする」(NI, 324)そして「人間が、対立しているものという意味での存在者の代弁者になる」(HW, 84)

ここで言う表出化とは、いかなる存在者の存在も表象作用によって規定されている、ということの意味する。これに対して人間的表象作用は反省作用によって規定され、「再帰的に折り返して立てる、すなわち、己れを予じめ己れに手渡す表象作用」(NI, 464)である。したがって人間の表出化は反省的な再・現前化(Re-präsentation)と

いう意味で理解できよう。ここには次の二点が含まれている。(1)人間はこのような反省作用において我自身の内に自己確実性と己れへの対立性を有している。(2)そして人間はこのような我の前に存在者を立て、我へ手渡すことにおいて、存在者の存在性と真理性を対立性と確実性として規定する。これら二点は次のようにも捉えることができる。(1)充足根拠を我に手渡すこと。(2)それによって根拠づけられるものの領域を開き、存在者を我に対立させ我に手渡すこと。カントに應じて言えば、(1)は、アプリアリに可能にする諸制約を我に手渡すことであり、(2)は、その諸制約を、対象の対立性を可能にする諸制約とすること、となろう。したがって人間は全体的存在者の中の単なる一つの存在者ではなく、むしろ代弁者として、「再現前化することによって、その都度存在者それ自身をその存在において即ち現前(Präsenz)において現象へもたらしている」のであり、このようにして存在者は存在するのである」(Ibid., 324)したがって代弁者とは、存在者の対立性と確実性における現前を再現前化という(1)の構えが既に代理し、代表していること、と理解できよう。人間はこの意味において卓越した主体になるのである。

このように見ると人間が代弁者であることは、「力への意志が人間的生の内で己れを本来的に顕わにする」(NI, 653)ことを意味しているのではないか。というのもも存在者は代弁者において、そして代弁者によって初めて現前へもたらされるからである。とすれば、「全体的存在者をくまなく力への意志として釈意することは、すべての存在者を人間化することになるのではないか。……勿論そうである。

……ニーチェはすべての存在者を人間化することを意志する、ただそれだけを意志する』(Ibid., 653f.) 一九二九年のこの見解は、一九二六／二七年に力への意志を覚悟態として解釈したハイデガー自身に対しても当てはまるのではないか。それ故にこそ、人間化に陥いる危険から一九四〇年の述懐に至ったのではないか。

ここから振り返るとき、初期の目論見の中に、現存在が卓越した主体の役割を担っている点が認められるのではないか。それはまず、超越において超越論的諸根拠を発現させて「世界を形象化する」(WG, 39) ことによって、現存在が全体的存在者の在り方を規定するという点において。次に、「脱自的地平が時間という地平の役割を引き受けることによって、その脱自的地平に基づいて現存在以外の存在者の存在の意味をも解明しようとした点において。一九二七年の講義では、脱自的地平から手許性の時節態が現前として解釈されているのである(GA, 24, 438f.)。しかも地平は、確定されそして確定する境界であり、その内部のものを固定しながら存続化させる(NI, 574f., 636)。これは一九三九年の見解である。そして一年後の述懐で語られた危険とは、「主体性を改めて僅かばかり固定することになる」というものであった。危険とは、こうした地平による脱自圏の固定化と、さらにすべての存在者を人間化することの危険をも含んでいる、と言えるのではないか。

この述懐の二年前、つまり、ニーチェは人間化だけを意志していると解釈したその一年前、ハイデガーはおよそ次のように問うている。人間の本質を規定している根拠は、人間とすべての存在者を入

間化するだろうか、それとも脱人間化するだろうか。その根拠を規定しようとする営みは、確かに人間的である。しかし人間の本质を規定している根拠が、人間をして自らを越え出させ、そうして脱人間化する、このような可能性は残されている、と(NI, 361)。ハイデガーはこの可能性を持ち堪えながら、その十数年後に自らの真情をこう吐露する。「バラは何故なしに存在する。人間もこれと同じように存在するときに初めて、人間は自らの本質の最も伏藏された根拠の内、真に存在する」(SG, 73)

我々はさきに根拠律を要求として捉えることによって、根拠律への関わり方が人間とバラとは異なることに触れておいた。ハイデガーはここで、人間もバラと同じように存在するときに何故なしに最も伏藏された根拠の内、真に存在することができると言うのである。本論ではこうした根拠について次の点を述べておくだけにしよう。

まずここで言う「何故なし」とは、その根拠が「の故に」という具合のいかなる基礎づけをも拒んでいることを意味する。この拒むという意味でその根拠は脱・根拠(Ab-Grund)としての根拠⑤である(SG, 185)。そしてハイデガーは、「存在が即ち脱・根拠である」(Ibid., 185)とする。したがってここでの思索は、存在を根拠として思索しようとするものである。これは、「何故にそもそも存在者が存在し、むしろ無が存在するのではないのか」(WM, 42)という問いに答えようとするものである。すなわち、存在者が存在することの根拠を尋ねるものである。一九三五年にはこの根拠が存在それ自

身であるか否かは未だ決定されていないとする(EM, 24)。その当時ハイデガーが例えばピュシスを存在それ自身に向けて思索していた点について触れておいたが、これに対して彼がこうした存在それ自身を根拠として思索する際に手掛りとするのが、ロゴスの概念である。すなわち、「存在と根拠」という、「西洋の歴史としての存在の命運の中で先ずもって出現して来たものの伏藏されたる充実」(SG, 184)を、ヘラクレイトスのロゴスの概念の中に掘り起こそうとするのである。

一九五一年のハイデガーは次のように解釈する。「ロゴスつまり横たえることとは即ち、それ自身から前に横たわるものをそれが横たわっているということの内へ純粹に集約しつつ・前に・横たわるに・任せること、である」(VAH, II)このロゴス解釈はレゲインの横たえる、拾い集めるという意味に基づいている。そしてここでは三つの契機が語られているのである。(a)前に横たわるもの、(b)それが横たわっていること、(c)前に・横たわるに・任せること、である。これらは、(a)全体的存在者、(b)それが存在しているということ、(c)存在それ自身としてのロゴス、である。したがってこのようなロゴスが、存在者が前に横たわるに任せることとして、存在者が存在することの「地盤を造り、根拠づける」(SG, 180)のである。つまり「存在(ロゴスとしての存在それ自身)は、それ自身において根拠づけるものとして現成する」(ibid., 90)のであり、「根拠は、その根拠づけられるものが存在しているところのもの即ち存在者である」という具合に根拠づけるのである」(ibid., 151)

以上のことをハイデガーは次のように語る。「根拠づける存在としての存在は脱・根拠として……かの遊戯を演じる。」「故に」は遊戯の内では滅却している。遊戯は『何故に』なしにある」(ibid., 188)彼の真情は、こうした遊戯と共に演じる時、人間はバラと同じように何故なしに最も伏藏された根拠の内でも真に存在することができる、という点にあるのではないか。

しかし我々は最早これ以上彼の言葉を聞くことはできない。むしろ、人間が自らの根拠に基づいて存在する仕方として、ハイデガーが二つの道を呈示していることに注意すべきであろう。一つは、根拠律の要求に応じた道である。ここでは人間的主体の根拠は我に求められ、人間は卓越した主体としてすべての存在者の代弁者となる。これを人間化の道であるとするならば、何故なしに脱・根拠の内でも存在するのは脱人間化の道と言えよう。この道にとってはバラと同じように根拠律の要求は妥当しないのである。我々は直ちにこの脱根拠へ向かう前に、ハイデガーの思索の内部で人間化への道と脱人間化への道の分岐点ともなっている一九四〇年前後の思索において彼が何を目撃したかを明らかにしなければならない。

※ 引用の際の略記号は以下の通りである。なお、引用文中の「」内は引用者の補足である。

(一) ハイデガー

(SZ) Sein und Zeit, 1927, 12. Aufl., 1972.

(KP) Kant und das Problem der Metaphysik, 1950, 3. Aufl., 1965.

(WM) Was ist Metaphysik? 1949, 10. Aufl., 1969.



- (WG) Vom Wesen des Grundes, 1929. 5. Aufl., 1965.  
 (EM) Einführung in die Metaphysik, 1953. 2. Aufl., 1958.  
 (HW) Holzwege, 1950. 5. Aufl., 1972.  
 (NI, II) Nietzsche I, II, 1961.  
 (VAI, III) Vorträge und Aufsätze I, III, 1954. 3. Aufl., 1967.  
 (SG) Satz vom Grund, 1957. 4. Aufl., 1971.  
 (GA) Martin Heidegger, Gesamtausgabe, 1975ff.

□ ライブニッツ (引用は「」内を基本とし、節番号を記す)

- (L-D) Discours de Métaphisique. [Philosophische Bibliothek Band 260, Verlag von Felix Meiner, 1958.]  
 (L-M) Sogenannte Monadologie. [Leibniz, Sogenannte Monadologie und Principes de la nature et de la grâce fondés en raison, Herz. von Clara Strack, 1971, Druck von Georg Reimer in Berlin.]  
 (L-P) Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. [ibid.]

註

- (1) 原文は「rendre une Raison…」であり、「理由を説明する」というふうの意味である(ラテン語ならば、rationem reddere)。ハイデガーはこれを「我に根拠を返し与える、あるいは手渡す(平たく言えば、自分に納得のゆく説明をする、となう)」と解釈し、「我に手渡す」という点を強調する。詳しくは本論を参照。なおハイデガーは「ライブニッツ」を „Specimen inventorum, Philos. Schriften ed. Gerhard, VII, 309.“ と principium reddendae rationis と語られている点から話を展開する(SG, 44f.)  
 (2) Schopenhauer, Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, §4, S. 11. (頁数は Philosophische Bibliothek Band 249. に依る)  
 (3) ibid., §23, S. 114.  
 (4) ibid., §49, S. 189.

- (5) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Anhang: Kritik der Kantischen Philosophie, S. 568f. (頁数は Arthur Schopenhauer, Zürcher Ausgabe, Diogenes Verlag, Band II に依る)  
 (6) ibid., S. 567.  
 (7) ibid., S. 570f. なお、ショーペンハウアーの批判はヴォルフに向けられたものである。  
 (8) L-D, §9 におけるアレキサンダー大王の例を参照。  
 (9) 超越論的諸根拠については本論(三)を参照。なお、本論(三)は昭和五六年度提出の修士論文『ハイデッガーにおける根拠の問題』に基づいている。  
 (10) 存在それ自身、つまり原存在(Seyn)については本論で立ち入ることはできない。この点については、茅野良男「ハイデガーと形而上学」(『現代思想』青土社、一九八三年一月号)に負うことが多い。  
 (11) 拙論「ハイデッガーのフュシス解釈について——一九三〇年代中葉における——」(大阪大学人間科学部『年報人間科学』第四号、一九八三年所収)参照。  
 (12) I・コザは「現成させるもの」を存在それ自身とする。Ingeborg Koza, Das Problem des Grundes in Heideggers Auseinandersetzung mit Kant, A. Henn Verlag, S. 20.  
 (13) 存在性(Seiendheit)。これは初期のハイデガーの用語で言えば、存在者の存在体制(何で在り・いかに在るか)になる(WG, 13)。こうした存在者の存在が存在者を存在者として(つまり、何で在り・いかに在るかにおいて)規定している、とする(KP, 201f.)  
 (14) Vgl. Ingeborg Koza, ibid., S. 92f.  
 (15) 「存在者を担う『根拠』としての存在」、旧版に従う。  
 (16) Aristoteles, Metaphysica, 1028a10.  
 (17) ハイデッガー「根拠律」(創文社、昭和三七年)辻村公一訳、訳注二二三参照。  
 (18) この点については、「人間の主体の根拠——一九四〇年前後のハイデッガーの思索——」として稿を改めたい。