

一体なぜ なぜ なのか  
ハイデガーとキリスト教神秘主義

ジャン・グレーシュ  
(杉村靖彦訳)

何故無しに

薔薇は何故無しに在る、それは咲くがゆえに咲く。  
自分自身を気に留めることも、人に見られているかどうかを  
問うこともない。

この有名な二行詩は、シュレージエンの詩人・神秘家であり、ライプニッツの同時代人であったヨハン・シェフラー〔アンゲルス・シレジウス〕の著作『ケルビムのような巡礼者』に登場するものです<sup>1</sup>。これは、いつの時代でも引用する値打ちのある詩であって、その証拠に、この詩句は、マルティン・ハイデガー、ハインリッヒ・ロムバッハ、ジャック・デリダといった現代の多様な著述者によって、幾度も参照されています<sup>2</sup>。けれども、この詩句はなおわれわれにとって意味をもつでしょうか。そして、何を考えさせてくれるでしょうか。それはまた全く別の問題です。

---

〔訳者注記〕

\* Ga は Vittorio Klostermann によって刊行されているハイデガー全集を、その後の数字は巻号を表す。ハイデガーからの引用の訳出に際しては、邦訳のある巻についてはその訳を大いに参考にしたが、基本的には訳者自身の手で訳出した。ドイツ語原文とフランス語の訳文との間でズレがある場合には、原則的にはドイツ語原文から訳した。

\* 本文中の亀甲括弧〔 〕は、訳者による注記であることを表している。

<sup>1</sup> Angelus SILESIIUS, *Cherubinischer Wandersmann*, Kritische Ausgabe, hrsg. Von Louise Gnädinger, Stuttgart, 1984, I, 289.

<sup>2</sup> Martin HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957, p. 69-79 ; Jacques DERRIDA, *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993. 同じ主題に関するものとして、次の著作も参照のこと。George STENGER, *Ohne Warum. Versuch einer Phänomenologie des Ungrundes im Anschluss an den „Cherubinischen Wandersmann“ von Angelus Silesius*, Essen, Die Blaue Eule, 1990.

時折、私は次のような印象をもちます。私たちは、シレジウスの神秘の薔薇の香りに陶然とするあまりに、この薔薇がどのような庭で咲き、どのような土壌で育つことのできたものかを問えなくなっているのではないかと。中世神秘主義の歴史家たちが思い起こさせるように、その庭となり、土壌となったのは、13世紀ドイツおよびフランドルにおける愛の神秘主義です。この霊的伝統に属する神秘家の実例としては、アントウェルペンのハーデウェイヒ、マクデブルクのメヒティルト、ナザレトのベアトリスといった偉大な女性たちが挙げられます<sup>3</sup>。「何故無しに」という神秘主義的かつ思弁的な問題系は、マイスター・エックハルトとその後継者の幾人かの内に多大な反響を見出すこととなりますが<sup>4</sup>、そもそもこの伝統を土壌として展開できたものなのです。

たしかに、現在利用できるハイデガー全集の諸巻を読んでみても、エックハルトの著作からの引用は比較的わずかしかなかったりしません。しかし、それらがたまたまエックハルトを参照しているだけだと考えるならば、間違いを犯すことになるでしょう。ハイデガーがエックハルトをどのように読み、解釈しているかということは、ハイデガーの自己解釈にとって重要な鍵となる事柄なのです。

この講演では、ハイデガーとエックハルトの関係というたびたび論じられてきたテーマに対して、特殊な角度からのアプローチを試みたいと思います。つまり、ハイデガーは「なぜ？」という形而上学的な意味で根本的な問いをどのように運用していくのか、という角度からの考察です。この「なぜ？」という問いは、まさに『哲学への寄与論考』および1936年から38年という時期以来の諸論考によって描き出された「転回」以降のハイデガーが、乗り越えようとし、あるいは変形しようとした問いなのです。

この乗り越えは、『根拠律』を主題とした講義でとくにはっきりと示されています。この講義の第五時限で、ハイデガーはシレジウスの例の二行詩を引用し、それを梔子のように用いながら、ライブニッツの返し与えられるべき根拠の原理〔根拠律〕と根拠(raison)という論理的形而上学的な概念との蝶番を外そうとしています。そうしながらも、ハイデガーは、「何故無しに」の起源が特殊な神秘主義的伝統にあることについては沈黙を決め込みます。彼は、この「何故無しに」が、原初におけるギリシャ的なピュシスのそれであることを示唆しています。そうすると、ハイデガーは「何故無しに」の神秘主義的な起源の隠蔽に加担しているのではないかと問うことさえできるでしょう。

「なぜ？」という問いについてのハイデガーの扱い方が、同じ問いへのエックハルトのアプローチに直接依拠するものであることを示すような手がかりは全くありません。それでもこれは、ハイデガー思想の解釈にとって重要な問題であって、私の考えでは、形而上

<sup>3</sup> HADEWIJCH D'ANVERS, *Lettres spirituelles*, BÉATRICE DE NAZARETH, *Sept degrés d'amour*, Introduction, trad. et annexes de Fr. J.B. M.P., Genève, 1972. ナザレトのベアトリスは「何故無しに」(*sonder enich waromme*)という言い回しを用いた最初の人物であると思われる。

<sup>4</sup> 参照：G. EPINEY-BURGARD, E. ZUM BRUNN, *Femmes, troubadours de Dieu*, Paris, Brepols, 1988.

学の「解体」という論議を呼んだ問題もまた、ここから新たな光の下で照らし出されるのです。たいていのハイデガー解釈者は、存在の問いと根拠の問いの絡み合いという問題を展開する場合、おもに 時にはもっぱら 『根拠律』講義を参照しています。けれども、この講義が、一つの思考作業のもっとも後になってからの表現 たしかにもっとも完成された表現でもありますが にすぎないことを忘れることはできないでしょう。この思考作業が最初に表現されたのは、フッサールの 70 歳記念論集に収められた 1929 年の論文「根拠の本質について」<sup>5</sup>でのことなのです。

ハイデガーへのこのようなアプローチ法は、ダニエル・パニスが『ある がある ハイデガーの謎』で提示したものであります<sup>6</sup>。この著作でパニスは、アンリ・ビローのいくつかのテーゼを批判して論戦を挑んでいます。

近年出版されたハイデガー全集のいくつかの巻も考慮に入れて、この講演では、パニスよりももっと「現象学的」で「系譜論的」な新しいアプローチを企てたいと思います。このアプローチは、以下の二つの問いをめぐるものです。

1 / 1928 年以来、「なぜ？」という問いにハイデガーは関心を寄せるようになりましたが、これはどのような具体的状況において起こったことなのでしょう。古典的な解釈では、この問いは「なぜそもそも有るものが有り、むしろ無ではないのか」という根本問題と同一視されています。1935 年の講義『形而上学入門』では、「なぜ？」という問いは、冒頭からまさにこの形で引用されているのです。そして、ハイデガーは次のように注釈します。「誰でも一度は、それどころかおそらく二三度は、何が自分に起こっているのかを正しく理解せず、この問いのひそかな力によって触れられる。たとえば、事物から全ての重みが消えようとし、あらゆる意味が光を失ってしまうほどの深い絶望において、この問いが立ち上がる。この問いは、現存在の中に響き入ってはまただんだんと消えていく鈍い鐘の音のように、ただ一度響くだけかもしれない。心の歓喜においてもこの問いは現れる。なぜならそこでは、全ての事物が変容し、まるで初めてわれわれの周りになるかのようになるからである。あたかもそれらの事物は、現にある通りにあるよりは、むしろ存在しないのではないかと思われるほどである。この問いは退屈において現れる。退屈においては、われわれは絶望からも歓喜からも同様に離れているが、そこでは存在者の頑なな日常性が荒涼とした世界を繰り広げており、それが存在するのかもしれないのはわれわれにとってどうでもよいことに見えてくる。それによって、この問いは再び独特の形で響くのである。『なぜそもそも有るものが有り、むしろ無ではないのか』と。」(GA40,3)

この問いをハイデガーは、あらゆる問いの内でもっとも「広く」「深く」「根源的」なものとして提示しています。そして同じ文脈で、この問いは「その問いかけの意味にふさわ

<sup>5</sup> Martin HEIDEGGER, « Vom Wesen des Grundes » in : *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1967, p. 21-71 (= Ga 9, p. 123-175). 引用は〔単行本の〕第一版による。

<sup>6</sup> Daniel PANIS, *Il y a le Il y a. L'énigme de Heidegger*, Bruxelles, Ed. Ousia, 1993.

しい仕方」で遂行されねばならない、と主張しています。ライプニッツから出発して形而上学の始元根拠を論じたマールブルク講義〔1928年夏学期講義『論理学の形而上学的な始元諸根拠』(GA26)〕でも、1928/29年度冬学期の講義『哲学入門』でも、このことが目標とされていました。ちなみに後者の講義は、かつてフッサールが務めていたフライブルク大学の哲学教授職にハイデガーが就任して初めて行ったものです。この二つの講義を1929年にフッサールの記念論文集に寄せた論文「根拠の本質について」と比べてみると、この論文が、基本的には上の二つの講義から材料を取り集めてきたものでしかないことが分かります。

これらのテキスト群においてとくに注目に値するのは、私の考えでは次の三点です。

(a) まず第一に、「なぜ？」という問いの意味に関するハイデガーの問いかけが、世界内存在という現象についての彼の現象学的解釈に直接結びついているということ。

(b) この解釈が、超越と志向性との関係をおこなった仕方規定しようとするものであること。ちなみにこの規定は、当時ハイデガーが「現存在の形而上学」と呼んでいたものの核心をなすものです。

(c) 「なぜ？」という問いをつねにアリストテレスとライプニッツに関連づけながら仕上げていきつつも、この問いの仕上げが現象学的な目的をもつという点、すなわち根拠の「原現象(Urphänomenon)」の解明を課題とするという点を強調していること。この場合、私たちはハイデガーの解釈者たちがほとんど関心をもたなかった問いを提起しなければならなりません。つまり、根拠はどのような条件の下で現象として現れるのか、という問いです。

2 / このような文脈で、私たちは「一体なぜ なぜ なのか(Warum denn das Warum?)」という問いに出会うわけですが、これは修辞疑問でも冗語法でもありません。それは、「根拠」という現象の現象学的探究を可能にする諸条件を明確にしようとする問いなのです。注目すべきであるのは、同じ問いが、「転回」の時期になってもっと鋭い形で立ち戻ってくることです。さらに注目すべきなのは、現象学に背を向けたかに見えるこの時期に、ハイデガーが、根拠の問題に現象学的な仕方で接近しなければならないことをあらためて強調していることです。これによって、「なぜ？」という問いの意味をあらたに解釈しなければならなくなるのです。

以下の考察で、私は、ハイデガーが「なぜ なぜ なのか」という問いを主題化する二つの場面間の隔たりを測ってみようと思います。第一の場面は、1928年のライプニッツに関するマールブルク講義〔『論理学の形而上学的な始元諸根拠』〕(これはハイデガーが初めて「転回(Kehre)」という語を書き記したテキストです<sup>7</sup>)であり、第二の場面は、1938/39年度に記された草稿「省慮(Besinnung)」の一節です。

---

<sup>7</sup> Ga26,p.201.

## 1. ハイデガーの思索は反基礎づけ主義的で「無 - 始原的 = アナーキー」なものか？

今日、哲学では二つの陣営がぶつかり合い、「奇妙な戦争」を繰り広げているように見受けられます。すなわち、「基礎づけ主義者」と「反基礎づけ主義者」の争いです。基礎づけ主義者とは、責任ある思索は諸々の根拠づけと正当化を探し求め、それらを自らの手中に収めるものだと考える人々のこと、反基礎づけ主義者とは、そうした主張は今や瀕死の形而上学によって掲げられるものでしかない、と見なす人々のことです。

この種の論争においてハイデガーが占める位置は、厳密にはどのようなものになるでしょうか。この問いに答えるのは簡単なことではありません。それは、この点に関してハイデガーの解釈者たち対立して議論を戦わせていることから分かります。イタリアの哲学者であるジアンニ・ヴァッティモのような人は、ハイデガーをポストモダン哲学の先駆者で見なします。つまり、「反基礎づけ主義」と「ポスト形而上学的思索」という二つの表現がほぼ同義となるような思潮の先駆者だというわけです。他方、例えばデリダの考えでは、基礎 = 根拠(Grund)という概念と、このドイツ語のおかげで利用できる豊かな意味の場に魅了されたことによって、ハイデガーは、Grund(基礎 = 根底)を同時に Ab-grund(脱底)と見るエックハルトの後を追うことができたのだ、ということになります。デリダによると、まさしくこのように基礎という考えにとりつかれていたために、ハイデガーは形而上学的思索の諸前提から完全に自らを解き放つことができなかつたのです。

私としては、ダニエル・パニスに賛成して、ハイデガーの思索はこのような二者択一の乗り越えを余儀なくさせるものだ、と考えたいと思います。1928年から晩年の講義や講演に至るまで、存在の問いと基礎 = 根拠の問いは切り離しえない仕方で一体となっています。ハイデガーを「反基礎づけ主義」の潮流の トロイの木馬 と化すならば、致命的な間違いを犯すこととなります。ハイデガーによる存在の問いの展開は、けっして「基礎 = 根拠の問いによる存在の意味の問いの置き換え」<sup>8</sup>といった単純化された定式に還元されるものではないのです。

それに比べて、ハイデガーは基礎 = 根底(Grund)と脱底(Ab-Grund)を一致させているのではないか、というのは、すでにもっと手の込んだ疑問です。この点についても、私はパニスと解釈を共にします。彼が強調するのは、「存在とは単なる脱底ではなく、脱底的な根底である」<sup>9</sup>という点です。こう解釈するならば、次のようになります。「『脱底』というのは、いかなる不在か、いかなるものの根底か、ということに関わりなく理解されるような根底の不在ではない。なぜなら、ただ一つの脱底、すなわち存在そのものの脱底があるだけだ

<sup>8</sup> Daniel PANIS, *Il y a le Il y a*, p.21.

<sup>9</sup> Ibid., p.17.

からである」<sup>10</sup>。要するに、「脱底的な根底ではあるが、ともかく根底」<sup>11</sup>なのです。

パニスのこの解釈は、『根拠律』講義に詳細な釈義を施すことによって、また 1929 年の「根拠の本質について」をも振り返って検討することによってうちたてられたものです。ただし、ハイデガー思想の現象学的な諸前提を完全に無視して解釈するパニスは、別の論文で、ハイデガーは「なぜ？」という問いについてもっと根源的な理解を支持すべきであった、と主張しています<sup>12</sup>。私はこの主張にだけは反対です。

## 2 . 存在の問い、根拠の問い、世界という問題

「根拠の本質について」の第三版への序文で、ハイデガーは、この論文がフライブルク大学の就任講演である「形而上学とは何か」と同時に書かれたものであることを明らかにしています<sup>13</sup>。この論文は、ハイデガーが現存在の形而上学の土台を作ろうとしていた時期に、「なぜ？」という問いと根拠の問題が彼の思索の中で中心的な地位を占めていたことを示しています。カール・レーマンの博士論文は、私たちが今日利用できるほど多くのテキスト資料には依拠できなかったわけですが、それでも論文の第五部で彼がこの問題について行った諸分析は、今でも完全に妥当なものです<sup>14</sup>。「根拠の本質について」と「形而上学とは何か」との突合せは、文献上の手掛かりから正当化されるのみならず（「形而上学とは何か」の最後に出てくる問い「なぜそもそも有るものが有り、むしろ無ではないのか」は、「根拠の本質について」の冒頭に出てくる問いです）、ハイデガー自身が示す主題上の理由からも正当化されます。すなわち、「根拠の本質について」が「無を省慮する」のに対して、「形而上学とは何か」は「存在論的差異」を名指すのですが、この二つの主題は結局同じことになるのです。

ハイデガーにとって、形而上学の根本的問い、すなわち、「なぜそもそも有るものが有り、むしろ(potius quam) 無ではないのか」とライブニッツが定式化した問いは、現存在を構成する超越に直接根ざすものです。1928 / 29 年度冬学期講義『哲学入門』で、ハイデガーは、この超越が何に存するものであるかを詳論しています。存在の問いは、超越の営み〔遊戯〕に直接結びついている限りにおいて、存在論的差異の展開と一つになります。「存在者への

<sup>10</sup> Ibid.,p.20.

<sup>11</sup> Ibid.,p.14.

<sup>12</sup> D.Panis, « Vers une pensée plus originaire du warum ? », in : *Heidegger-Studies* 7 (1991), p.111-124.

<sup>13</sup> Wegmarken, p.21.

<sup>14</sup> Karl LEHMANN, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*, Freiburg im Breisgau, 2003, p. 433-639.

関わり合いにおいて存在が前もって理解されている」ことは、ハイデガーによれば、「存在について問い求めること」が「根拠づけること(gründen)」と同義であることを意味するのです〔Cf. GA27,392〕。

「根拠のようなものが超越とどのように関連し、世界内存在そのものがどこまで諸々の根拠と関わっているのかという問い」<sup>15</sup>は、まさしく根拠の本質に関わるものです。したがって、この問いを、「充足根拠律」が照準を定める「根拠の問題」と一緒にしてはなりません。この本質的な問いがその鋭さを受けとるのは、無の問いと関係づけられる場合においてです。「無がなければならない。無があるというのは、何が必要なのかなのか。世界、すなわち超越がなければならない、ということである」。このような問い求めはその動力を「なぜ？」という問いから引き出してくるのですから、ハイデガーから見れば次のようになります。「なぜ？」は問うこと一般の或る浮動する形式ではなく、超越の本質、世界内存在の本質に属している。だが、根拠と「なぜ？」への問いが超越の本質に属するのであれば、その場合、超越するということには「なぜ？」を問うということが存していることになる」<sup>16</sup>。

このテーゼは、ハイデガーがマールブルク講義『形而上学の始元諸根拠 ライプニッツから出発して』で行った、「なぜ？」の問いについての突っ込んだ考察から出てきたものです。ハイデガーにとって、「現存在は、その形而上学的本質によって「なぜ？」と問う者」<sup>17</sup>です。この点で、ハイデガーは、シェラーが最後の人間学的な諸論考で擁護したテーゼに対して論争を挑みます。シェラーは、人間の人間性は基本的に否を言う能力において顕わになるのであり、この能力こそが「永遠のプロテスタント＝異議を唱える者」である精神のしるしである、と主張していました。とはいえハイデガーは、反対に人間は全てに然りを言う者だということではありません。人間とは「なぜ？」と問う者」<sup>18</sup>なのです。

「しかし、「なぜ」という問いをそれほど重要視するのはなぜなのか」、私たちの内なるきかん坊、あるいは醒めた懐疑家は、そのように問うことでしょう。これに答えて、ハイデガーは私たちをアリストテレスへと送り返します。つまり、「のために(Umwillen)」が「根拠一般の原現象」<sup>19</sup>だと言うのです。根拠の本質をそれとして顕わにしようという企ては、「なぜ？」という問いについて1920年代末にハイデガーが提示した現象学的で形而上学的な分析の際立った特徴です。『形而上学の始元諸根拠』で、ハイデガーは根拠の問題の扱いについて一般的な枠組を素描しています。以下の一節はそのような趣旨で書かれたものです。「なぜわれわれは、何らかの事実としてだけでなく、現存在としての本質に従って、『なぜ？』と問うのであろうか。なぜ『なぜ？(ein Warum)』とか『それゆえ(ein Darum)』といっ

<sup>15</sup> Ga27,p.392.

<sup>16</sup> Ga27,p.393.

<sup>17</sup> Ga26,p.280.

<sup>18</sup> Ga26,p.280.

<sup>19</sup> Ga26,p.276.

たものがあるのであろうか。それは、現存在が実存するからであり、すなわち超越が時熟するからである！」<sup>20</sup>。

このテーゼによれば、「われわれは超越しつつ実存するという仕方、世界内存在という仕方、存在するのであり、しかもこのことが時熟であるがゆえに「なぜ？」と問うのである」<sup>21</sup>ということになります。このテーゼがどれほどの射程をもつかということは、まずは根拠の現象学的記述から発見される事柄によって示されます。その発見とは、根拠を「超越の営み〔遊戯〕」として現象学的に記述することによって、アリストテレス的な四原因の枠組が破砕されてしまうということです。形而上学的な観点（すなわち「現存在の形而上学」の観点）からすれば、「なぜ？」という問いは、「根拠の根拠」<sup>22</sup>についての考察、言い換えれば「なぜ なぜ なのか」<sup>23</sup>という問いについての考察と必然的に結びつくのです。

なぜ？ がこのように二重化すると、新たな「なぜ？」はつねにより包括的な「なぜ？」によって乗り越えられることになり、無限後退の危険を引き起こすように見えるかもしれません。現象学は、そうした疑似ラディカリズムから身を守り、「なぜ？」という問いが空転し始めると必ず生じてくる不安感から身を守るための武器を備えています。「なぜのなぜへの問いにおいて、二つのなぜは、ただそれ相応に単純に、形式的に繰り返されるような結合の中に形式的に立っているのではない。そうではなく、問う側のなぜは、すなわち第二のなぜに問い求める第一のなぜは、それ自体としては問いかけられたものに、すなわち問うなぜが問いの中へと取り入れたなぜの内に根拠をもつのである。したがって、究極的には、問うなぜは規定されるべきものであって、その規定とは問いかけられたなぜの本質以外のなにものでもないのである」<sup>24</sup>。

ハイデガーによれば、「根拠律〔根拠の根拠〕」は、論理学から形而上学の領地へと取り戻されねばなりません。なぜなら、根拠の現象が解明されるのは、もっぱら存在論の次元においてのことだからです。「この場合、存在の理解には、第一的<sup>25</sup>な諸真理が、より正確に言えば基礎づけ(Begründung)への傾向というものが含まれている」<sup>25</sup>。この傾向が、あらゆる学の存在的な本質をなしているのです。

「根拠の本質について」でハイデガーが擁護している諸テーゼは、上に挙げたさまざまな考えを要約したものです。ここでもまた、ハイデガーが根拠の問いを立てているのが、基礎的存在論が現存在の形而上学へと転じていくという文脈においてであり、またそのような時期においてであることは明白であると思われます。この問いが哲学を始動させる要因となるものであること、それが「形而上学とは何か」の結論となるテーゼです。「哲学が

---

<sup>20</sup> Ga26,p.276.

<sup>21</sup> Ga26,p.276.

<sup>22</sup> Ga26,p.277.

<sup>23</sup> Ga26,p.278.

<sup>24</sup> Ga26,p.278.

<sup>25</sup> Ga26,p.283.



動き出すのは、ただ自分自身の実存が全体としての現存在のもつ諸々の根本可能性の内へと、ある独特の仕方で跳び込むこと(Einsprung)によってのみである。この跳び込みにとって決定的なことは、まず第一に、全体としての存在者に場を与えること、次に無の内へと自己を解き放つこと、すなわち、誰もがもっており、それへと忍び去ることを常としている諸々の偶像から自由になること、最後に、この浮動が目一杯振り出されるようにし、無そのものによって強いられる形而上学の根本の問いへとたえず振り返らせるということである。その根本の問いとは、なぜそもそも有るものが有り、むしろ無ではないのか、である」<sup>26</sup>。

ここでハイデガーが用いている諸々の隠喩は、単に装飾として働くだけのものではありません。それらは「なぜ？」という問いの展開に直接介入してくるものです。ハイデガーがアリストテレス、ライプニッツ、ショーペンハウアーといった根拠律の偉大な理論家たちを相手に行う論争についても、これと同じことが当てはまります。アリストテレスによって、ハイデガーはアルケーという語の多義性へと注意を向けるのですが、この語をハイデガーは、慣用的な翻訳が望むように「原理(principe)」と訳すのではなく、「起源」ないしは「規定する そこから (bestimmendes Woher)」というように訳します。アリストテレスのテーゼによれば、あらゆる原理が共有するしるしは、「事物の存在や認識がそれから始まる第一のそれ」<sup>27</sup>というものであって、だからこそ、諸々の起源についての知(アリストテレスの意味での「第一哲学」)が、同時に「原理論 (arché-ologie)」であり、「系譜論」であり、「知識論」でもあることになるのです。ハイデガーにとってアリストテレスの問題点は、「原理」と「原因」を同一視しているところです。その結果、原理 (arché) という超越論的概念と原因(aitia)という存在的な概念とが不安定な均衡をなすこととなります。原理という概念が「何であるか = 本質存在(Was-sein)」、 「それであること = 事実存在 (Dass-sein)」、真であることという三つ組によって特徴づけられるのに対して、原因という概念は、質料因、形相因、始動因、目的因の四区分に映し出されます。根拠の本質を批判的に考察するにあたって、ハイデガーは、原因という存在的概念と原理すなわち「規定する そこから」という存在論的概念とを、できるかぎり厳密に区別しようとします。

充足根拠律に関するライプニッツの解釈、同じく充足根拠律の四方向に分かれた根についてのショーペンハウアーの論文に対しても、ハイデガーは同様に批判的な論争を挑んでいます。ライプニッツによる定式化は、論理学と形而上学の関係という問題を直ちに引き起こします。全ての理性真理の内の第一のものとして、充足根拠律は、同時に私たちを真理の本質の問いに直面させますが、まさにそれはこの時期のハイデガーが取り組んでいた問いでした。『哲学入門』では、命題的な真理は全て存在的真理に、言い換えれば述定以前

<sup>26</sup> „Was ist Metaphysik“, in: *Wegmarken*, p.19.

<sup>27</sup> アリストテレス 『形而上学』、第五卷第一章、1013 a 17. [邦訳: 『アリストテレス全集第一二巻 形而上学』、出隆訳、岩波書店]

の被発見性に根をもち、さらにこの被発見性は、存在論的真理としての存在の非覆蔽性へと送り返されるものであることが、詳細に示されています<sup>28</sup>。結局のところ、充足根拠律は、一切の存在理解の可能性　現存在の超越と一つであるような可能性　の条件である存在論的差異へと送り返されるのです<sup>29</sup>。

「真理」「根拠」「超越」が密接に絡み合った概念であることを明確にした後で、ハイデガーは、現存在そのものを性格づける超越をさらに厳密に分析することによって、根拠の本質が問われる領域を規定します。世界内存在と自己性は、同じ現象の二つの面をなすものです。世界を超越論的現象として理解するならば<sup>30</sup>、「生の大いなる遊戯」というカント的なイメージは、単に人間学的な意味（「実用的人間学」に関するカントの定義を支えている意味）をもつだけでなく、存在論的で形而上学的な意味をももつことになるでしょう<sup>31</sup>。

世界内存在の超越論的営み〔遊戯〕としての超越の内では、世界進入(Welteingang)と世界形成(Weltbildung)という二つの側面を区別することができます。ハイデガーはこの二つについて詳しい現象学的記述を行っています。超越概念の分析は、こうして「世界化(Welten)」という現象に集中していきます。この現象を映し出すのが、「世界はけっして存在しない、そうではなく世界は世界化するのだ」<sup>32</sup>というテーゼです。まさしく以上のことを背景として、「世界観(Weltanschauung)」という概念はその実存論的な意味を受け取るのです。

根拠の問題を提示し、超越を「世界の世界化」と自己性の到来として規定した後で、最後にハイデガーは、超越を根拠への根源的な自由と同一視することによって、根拠の本質を規定しています。これによって、「根拠」という名詞と「根拠づける」という動詞が制御不可能な多義性をもつことになるわけではけっしてありません。ハイデガーは「根拠づけることの三重の拡散」という言い方をします。この分散は、「世界企投(Weltentwurf)」「存在者へと捉えられること (Eingenommenheit im Seienden)」「存在者の基礎づけ〔正当化〕(Begründung des Seienden)」という姿をとるのです<sup>33</sup>。

「根拠づける」ということは、ここでは次の三つのことを指しています。

1. 「創始 = 建立する(Stiften)」という営み。ナザレのイエス、ゴータマ・ブッダ、マホメットといった人が宗教の偉大なる創始者と呼ばれるのは、まさにこの意味においてです。

2. 「地盤を受け取る (Bodennehmen)」、すなわち根を下ろすという営み。例えば、ある宗教的伝統を建立したテクストを拠り所とするとか、政治の領域では、国の憲法に準拠するといった場合です。

3. 「正当化し基礎づける(Begründen)」こと。これは、なぜこれこれの仕方で行為するか

<sup>28</sup> „Vom Wesen des Grundes“ in : *Wegmarken*, p. 27-28.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p.31.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p.38.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.50.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p.60.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p.67.

という理由を指し示す営みです<sup>34</sup>。

ハイデガーの考えでは、この三つの根本的な意味作用は、いずれも存在的な機能に還元されるものではありません。それらは三つとも現存在の世界内存在をなす超越論的自由の営み〔遊戯〕を映すものであって、それによって一つの超越論的機能をもっているのです。この三つは、ハイデガーが『哲学入門』で区別した三つの意味作用に正確に対応しています。すなわち、「企投(Entwurf)」「乗り越え(Überstieg)」「高まり (Erhöhung)」の三つです<sup>35</sup>。超越論的に解釈されることによって、この三つの意味は、『存在と時間』で区別された時熟の三つの次元に対応させられます。

まず第一に建立の営みですが、これについて、後にハイデガーは、ヘルダーリンの讃歌「回思」の最後の詩句「しかし留まるものを詩人らは建立する(Was bleibt aber, stiften die Dichter)」を参照して説明することになります<sup>36</sup>。建立は、可能なものの原初的な遊戯空間を開くことによって、乗り越えと企投という性格を証示します。始めにあるのは、「のために の企投」、すなわち「世界進入」なのです。こうした原初的な建立がなかったならば、私たちが「世界の内に」いることはありえなかったでしょうし、諸存在者に関わることはあっても、諸存在者のただ中にいることはありえなかったでしょう。その場合には、世界はあらゆる容器の中で最大の容器、「超大型容器」でしかなくなってしまうことでしょう。

第二に、超越とは、私たちが諸存在者にさまざまな仕方で捉えられる 時には文字通り占有され、強迫されることさえあります ようにする営みですが、地盤を受け取るというイメージが描き出すのは、まさにこの 捉えられる という事態です。自分がどのような地盤の上で動いているか知っている場合にのみ、諸々の可能性は現実化します。超越論的解釈においては、地盤を受け取るというのは、領土占有の活動に還元される営みではありません。なぜなら、地盤を受け取ることには、つねにある欠如の経験が含まれているからです。つまり、私たちは最初からある種の可能性を奪われているのです。これは、エルンスト・ブロッホが唱えるようなラディカルなユートピア主義にとっては受け入れられないスキャンダルでしょう<sup>37</sup>。もっともブロッホは、エックハルトの継承者であると主張し、「キリスト教における無神論」を標榜しているのですが。

可能的なものの過剰と私たちがつねに捉えられている状況との間には、絶対に埋められない裂け目があって、そのことが私たちの有限性を露わにしています。同時に、建立と根づきとが絶えざる緊張の関係にあることから、どんな志向的狙いについても、その可能性自体が超越の内に根拠をもつものであることが分かります。これによって確かめられるのは、超越が志向性を根拠づけるのであって、その逆ではない、ということです<sup>38</sup>。

<sup>34</sup> Ibid.,p.60.

<sup>35</sup> Ga27,p.206-207.

<sup>36</sup> *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Ga 4, p. 144-155.

<sup>37</sup> *Wegmarken*, p.63

<sup>38</sup> Ibid.,p.64.

したがって、現存在が根拠づけ建立するのは、ひとえに「存在者のただ中で自己自身を根拠づけつつある限りにおいて」<sup>39</sup>のみだということになりますが、だとすれば、ハイデガーの超越概念は、第三の根本的意味作用である「正当化＝基礎づけ」をどのようにして説明するのでしょうか。「基礎づけること」と「正当化すること」(Begründung)が意味するのは、この場合、「なぜ？」という問いを可能にすることに他ならないのではないのでしょうか。

「可能性、地盤、証示(Möglichkeit, Boden, Ausweis)」<sup>40</sup>という三つ組を『存在と時間』第65節の脱自的 地平的な時間性の分析と比較してみれば、興味深い対応が見出されます。すなわち、建立の営みと原初的な将来性、地盤を受け取ることと既在性(Gewesenheit)、基礎づけと現在化(Gegenwärtigen)とが対応するのです。

シェリングが見てとったように、根拠をめぐるラディカルな問いかけに必ず含まれるのは、無の問いだけではなく、自然と歴史という存在の潜勢力についての考察もまたそこに含まれます。まさにそれゆえに、根拠の問いに関しては、ハイデガーにとって、カントとシェリングがアリストテレス、ライプニッツ、ショーペンハウアーよりも重要な対話相手になるのです。

### 3. 「なぜ？」から「どのように？」へ：「転回」の一側面

ハイデガーは、「現存在の形而上学」から性起(Ereignis)をめぐるさらに原初的な思索へといわば第二の「転回」を遂げるのですが、そこから「なぜ？」という問いの展開にどのような帰結がもたらされるのでしょうか。ダニエル・パニスは、その方向転換を次のように要約しています。「『転回』の前は、自由が根拠の根底である。『転回』の後には、存在と根拠は同一である。存在は脱底的な根底なのである」<sup>41</sup>。この解釈の支えとなるのは、1938/39年度に書かれた『省慮』という草稿の中のとくに注目すべき一節です。

『哲学への寄与論考(Beiträge zur Philosophie)』の場合と全く同様に、『省慮(Besinnung)』という題名は、ハイデガーがこの語に与える独特の意味で理解されねばなりません。それは漠然とした瞑想のことではなく、性起そのものにふさわしい思索のスタイルのことであり、存在 神 論と同一視された形而上学の全体に「思索的に対決すること (denkerische Aus-ein-ander-setzung)」を含意しています。この対決が「論駁」として遂行されることは「けっしてありえず、また今後もありえない」のであって、それは「つねにもつぱら」思

<sup>39</sup> Ibid., p. 62.

<sup>40</sup> Ibid., p. 66.

<sup>41</sup> Daniel Panis, op. cit., p. 120.

索しつつ根拠を「究明すること(Er-gründung)」としてのみ遂行できるものです。根拠とはつまり、「原存在(Seyn)の脱底の敢行、脱底としての原存在の敢行」<sup>42</sup>なのです。

以上のような文脈で、ハイデガーは、1928/29年度の『哲学入門』で大きく展開した「超越の遊戯」というメタファーを再び用います。しかし、今度は「遊戯 = 賭け(jeu/Spiel)」にさらに大きな賭け金が積まれることとなります。「将来的に原存在の『投入』と共に賭けられ〔遊動され〕ねばならないのは、思索の歴史においてまだ賭けられた〔遊動させられた〕ことのない事柄である。つまり、原存在の真理が問い求められ、この真理について或る根拠が根拠づけられ、人間が自らを転じつつこの根拠において脱底的にならねばならない。『大地』と『民族』だけが震えるのではなく、存在者としての存在者全体がおののく」<sup>43</sup>。

『省慮』の重心となるのは、「原存在は在る、存在者は在るのではない(Das Seyn ist, das Seiende ist nicht.)」<sup>44</sup>という「原存在の歴史の箴言」です。このような命題は形而上学者の悟性を越えるものですので、ハイデガーはこれを「仲立ちとなる箴言(Zwischenspruch)」によって和らげます。それは「存在者は在る、原存在は現成する(Das Seiende ist, das Seyn west.)」<sup>45</sup>というものです。

まさにこの文脈で、ハイデガーは、「根拠の本質について」で最初に根拠の問題を扱った時の議論と目下の省慮とを説明していきます。「根拠の本質について」の企ては、なおアブリオリとしての超越論的なものの理解に依拠していたために、ある種のアンビヴァレンツを余儀なくされてきました。そうした理解は、現存在という概念によってすでに意識の哲学の枠組が破られていたにもかかわらず、なお意識の哲学の諸前提を支えとしていたのです。

ハイデガーの自己批判は、超越を乗り越え(Überstieg)と見なす理解に照準を合わせています。乗り越えとは存在が存在者に「上乘せ(Aufstockung)」されるということであって、そうになると、存在が手袋のように存在者に重ねられるかのように少々見えてきかねません。根拠としての超越をこのように解釈することの限界は、次の一節によって照らし出されています。「原存在は根拠として現成するのではなく、根拠的なものではない。それは、明け透きの脱底において、全ての存在者に対して、存在者が『軽すぎる』ためにそこに墜落することのできないような場所を用意するものである」<sup>46</sup>。

ミラン・クンデラの有名な小説の題名とは反対に、ハイデガーは「存在の耐えられない軽さ」とは言わず、「存在者の耐えられない軽さ」と言うわけです。存在者は、けっして自らが底に触れることのできない深淵〔脱底〕の上をたえず飛び回っているのです。これに

<sup>42</sup> Ga66,p.76.

<sup>43</sup> Ga66,p.45.

<sup>44</sup> Ga66,p.89.

<sup>45</sup> Ga66,p.92.

<sup>46</sup> Ga66,p.94.

続いて、言葉についても同じことが言えるのではないかと問うことができます。私たちの言葉は、ロベルト・ムージルに言わせれば「木から木へと猿のように飛び移る」ものであって、感取されたものの深淵〔脱底〕に触れるにはあまりにも軽すぎるのではないのでしょうか。

「思索的な言」を「そのわずかな本質的な語をまれにしか首尾よく発せられない」<sup>47</sup>ような Entsagen〔「放棄」という意味だが、グレーシュは文字通りに(Ent-sagen)として *dédire* (前言撤回)と訳している〕として性格づけるとき、ハイデガーはこのような着想を活用しているのでしょうか。このことは、性起の思索が、ある種の神秘家の言葉と全く同様に、言い得ないものの縁で動くことを意味するのでしょうか。『省慮』の最後で、ハイデガー自身がこの問いを立てています。しかし彼は、「神秘主義とは全て、形而上学がなお自らに対して、あるいは自らに反して立てた限界」<sup>48</sup>でしかないという口実でもって、すぐにその問いを追い払ってしまいます。こうしてネオプラトニズムも、中世の思弁的神秘主義も、近代形而上学やロマン主義的形而上学(ノヴァーリス、バーダー)も、シェリングの消極哲学・積極哲学もひとまとめに斥けられるわけですが、この拒絶は、次のようなテーゼと結びついているだけにいっそう注目すべきものです。それは、「原存在の真理の基づけへと問い求めつつ先思するという意味での原存在の思索」は厳密な意味で「悲劇的哲学」である、というテーゼです<sup>49</sup>。

この悲劇的性格は、原存在が脱底であると同時に根拠〔根底〕でもあるものとして考えられねばならないということから説明されます。後期のハイデガーにとっては、「原存在はけっしてどこにも固定されたり、繋ぎ留められたり、もたせ掛けられたり、横たえられたりしていない 原存在とは、こうしたこと全てをすでに却下(*ab-gewiesen*)してしまった『根拠』である。というのも、自性化(*Er-eignung*)として、原存在は、支えなきものと護りなきものへと自らを指示しつつ指定することであり、原存在とはそのことだけを意味するものだからである」<sup>50</sup>。

ここまで私たちはさまざまな思索の筋を辿ってきましたが、それらが全て絡み合うのが『省慮』の第21章です。そこでは、「なぜ」という形而上学的な問いが主題となっています<sup>51</sup>。この問いは、ハイデガーが括弧つきで付記しているように、「移行の問い」として理解されるべきものです。この章には一つの節しかありません。それはごく簡潔に「なぜ？」と題されています。

その省慮は極度に濃密で、立ち入った解釈が必要です。

『形而上学入門』の場合と同じく、この節も「なぜそもそも有るものが有り、むしろ無

<sup>47</sup> Ga66,p.97.

<sup>48</sup> Ga66,p.403.

<sup>49</sup> Ga66,p.223.

<sup>50</sup> Ga66,p.99.

<sup>51</sup> Ga66,p.265-277.

ではないのか」という古典的な問いから始まります。一見これは、あらゆる存在者のまさに根元に達する「根元的(wurzelhaft)」な問いであるように見えます。しかし実際には、この問いは表象され対象化された存在者にしか達しません。最初から表象し対象化する営みの地平でしか動いていないために、この問いは「自分が何を問うているのかを知らない」<sup>52</sup>のです。原存在の真理そのものへと問いかけるためには、あらためて次の問いに立ち向かわねばなりません。それは、「一体なぜ なぜ なのか」という問いです。

ハイデガーの『省慮』は、驚くべき仕方であらゆる存在者を次のような結論へと導きます。すなわち、なぜ という問いは、「根底の手前の(vordergründlich)」問いでしかない、と言うのです。これは念入りに選ばれた表現であって、vordergründig (前景にある) というありきたりの単語と混同してはなりません。vordergründlich という語がここで意味するのは、見かけの上でしか根底的でないもの、あるいはより字義通りに、そしてより劇的に表現するならば、私たちが存在自体の深淵(脱底)に接近させるが、「なぜ という仕方であらゆる存在者を問うべきもの(des warumhaft zu Erfragenden)」を介して触れられる問いのことなのです。

ここでハイデガーは、この節全体に関する私の解釈にとって決定的な評言をはさみこみます。不意を撃つようにして、彼は「現象学的問い」と『事象そのものへ』の意志」について論じるのです<sup>53</sup>。この問いの「思索的な意味」は、学的な問いとは全く共通性がありません。後者はもっぱら諸々の原因の説明、つまり原因論(étiologie)を指向するものです。ハイデガーによれば、「原存在を求める思索(Erdenken des Seyns)」だけが、言い換えれば、以上に描いた「省慮」のスタイルで行われた思索だけが、「現象学的問い」と一致します。ハイデガーは、現象学に背を向けて、哲学よりも詩に近いような全く瞑想的な思索に絡めとられるのではありません。それどころか、少なくとも意向表明においては、彼は現象学に忠実であり続けているのです。したがって、彼の 省慮 とは、新たな手段による現象学的企図の追求だということになります。

このような方法論的発言の延長上で、ハイデガーは なぜ? という問いを再び打ち出すのですが、その際、この問いに人を面食らわせるような新たな方向づけを与えます。「なぜ(何のために)存在者なのか、そしてなぜ〔何のために〕存在者の表象と制作のために摺り取られ、受け取られることを欲する全てのものなのか。なぜ〔何のために〕なのか原存在のため」<sup>54</sup>。この答えもまた暫定的(vordergründlich)でしかなく、ハイデガーが強調するように、形而上学者たちも認めることのできるようなものです。それでもこの答えは、「なぜ?」という問いに関する二つの根源的に異なる受け取り方の間の違いをすでに照らしてくれています。第一の受け取り方は、存在それ自体を問うに値するものと化すことのない答えで満足しますが、第二の受け取り方は、存在それ自体以上に問うに値するものはない

<sup>52</sup> Ga66,p.267.

<sup>53</sup> Ga66,p.268.

<sup>54</sup> Ga66,p.269.

ことを強調するのです。

「存在者と なぜ？ それ自体」が「原存在のため」のものでしかないとすれば<sup>55</sup>、「なぜ？」は全く新しい意味を受け取ることとなります。その点をハイデガーは、何頁も費やして論じているのです。

「なぜ？」というこの問いの言葉は、明け透きを名づけている。この明け透きへと歩を進めるたびに、人間は原存在の真理の見張り役という尊厳を前進させるのである<sup>56</sup>。なぜ？ という問いのこのような定式化は、思索の最初と最後の言葉が私たちを存在の問いうるという可能性に直面させるのですから、もはや答えを認めないものであるように見えます。

このような答えの不在に対して、どんな意味を与えることができるでしょうか。消極的には、それはいくつかの拒絶において表現されます。まずハイデガーは、もう動物性との比較で人間的なものの本質を規定しないように勧めます。同時に、普遍的な説明がある、と言い張る態度からも距離をとらねばなりません。最後に「おそらくこれが、単に移行的なものとして解された なぜ？ の問いが私たちに要求するもっとも困難な拒絶でしょうが、「あらかじめ『漏れなく』全ての答えが備わっているという「盲目でうつろな『信仰』(augen- und blickloser “Glaube”）」、「端的な理性性への信仰、そして徹底して自己自身の主人でありうるという人間性の内なる可能性への信仰」<sup>57</sup>もまた、問題をはらんだものとなります。

しかしハイデガーは、なぜ？ という問いを単に消極的に画定するだけでは満足しません。同時に彼は、「この上なく問いに値するものの尊厳の祝福」を見てとるように促します。この祝福が顕わになるのは、もっぱら なぜ？ という問いが根拠の問いと密に結びつくところでのことです。「なぜ？ が意味するのは、いかなる根拠〔根底〕から、そしていかなる根拠〔根底〕へ、ということである」<sup>58</sup>。この反転は、すでに「根拠の本質について」で素描されていたものですが、それによって、思索は根拠〔根底〕という性格をもつ(Grundhaft)ただ一つのものへと、すなわち原存在そのもの、およびその真理へと方向づけられるのです。逆説的にも、ハイデガーは同時にこう主張します。「根拠〔根底〕という性格をもつものそれ自体は、あらゆる なぜ？ を突き返す」と<sup>59</sup>。

こうして、なぜハイデガーが移行的問いという言い方をするのがよりよく理解できるようになります。なぜ？ という問いの最初の練り上げが後の「転回」を用意していたとしても、まさしくその転回自体によって、思索を原存在の真理そのものへと転じる新たな問うことへの跳躍が遂行されるのです。この意味で、「説明的な なぜ？ の問い (die

<sup>55</sup> Ga66,p.269.

<sup>56</sup> Ga66,p.269.

<sup>57</sup> Ga66,p.270.

<sup>58</sup> Ga66,p.270.

<sup>59</sup> Ga66,p.270.



erklärende Warumfrage)」<sup>60</sup>は、もはやあらゆる問いの内でもっとも元初的な問いではなくなります。もちろん、だからといってこの問いが一切の資格を剥奪されるわけではありません。

「ここで」とハイデガーは主張します。「問いの階層に関して、省慮は決定的な地点に到達する」。この問いの階層は、「存在解釈の根源性と様態によって、ということは、さらに『存在』への連関を調律し(durchstimmt)規定する(bestimmt)根本気分 = 音調(Grundstimmung)によって規定される」<sup>61</sup>ことになります。形而上学的思索の領域では、驚きが根本気分 = 音調となるのですが、この驚きは、「驚きをはらんだ 何? という問いの無尽蔵性」となお調和しています。このような 何? の問いが、「元初的には なぜ? の問いに対して優位を占めている」<sup>62</sup>のです。

驚きという根本気分 = 音調へと再び潜入し、形而上学の主導的問い(Leitfrage)が何であるのかを理解した者だけが、なぜ「なぜ? が元初的な問いではなく、なお存在者の説明の領域に結びつけられたものであるのか」<sup>63</sup>を理解するでしょう。ハイデガーの性起の思索、言い換えれば、思索を存在の真理そのものへと向かわせるという企ては、「なぜ? 」という問いを前面に出すどころか、むしろそこから遠ざかるのですが、それは厳密な意味での「根本の問い」のおかげです。その問いとは、「どのように原存在は現成するのか、原存在の真理とはどのようなものか」<sup>64</sup>というものです。

以上のような二重の強調移動 まずは何? から なぜ? へ、それから どのように へ がもつ射程は、全く新たな根本気分 = 音調へと関係づけられる場合にのみ理解されます。それは、驚愕(Ent-setzen)という根本気分 = 音調です。「どのように原存在は現成するのか」という根本の問いにおける思索は、そのようなもっとも困難なもの、第一の元初において失われたに違いないもの(存在者自体の驚きという性格を前にした耐え抜き)を引き受けるのだが、それは驚愕(Ent-setzen)という根本気分 = 音調の執存という形態においてである。この驚愕は一切の驚きを凌駕するものであって、普通の感情におけるただの恐ろしさ(Schrecklichkeit)とは何の共通性もない」<sup>65</sup>。

ここで注釈をしてきた節(「なぜ? 」)の終わりで、思索する者の地平が露わになります。それは、「いかなる なぜ? もあまりにも少ししか〔私たちを〕担ってくれず、そもそも担ってくれるなどということはもはやない」<sup>66</sup>というものです。このような思索者は、「なぜ? 」という問いをもはや「移行の問い」<sup>67</sup>としてしか遂行できないのであって、この問い

---

<sup>60</sup> Ga66,p.272.

<sup>61</sup> Ga66,p.270-271.

<sup>62</sup> Ga66,p.272.

<sup>63</sup> Ga66,p.273.

<sup>64</sup> Ga66,p.274.

<sup>65</sup> Ga66,p.274.

<sup>66</sup> Ga66,p.275.

<sup>67</sup> Ga66,p.274

が「もっとも深い問いの落ち着いたなさを表現する」<sup>68</sup>と言い張ることは断念するのです。

その帰結として、人間は自らを永遠に「なぜ？」と問う者として理解することができなくなります。そうすると、フランシス・ヴォルフが形而上学について述べる次の言明を、ハイデガーの存在の思索へと移転させるべきなのでしょう。「あまりにも知りたがりで無作法な子供、たえず『でもなぜ？』を繰り返している子供に対して、形而上学はこう答えるのだ。『なぜなら、こうなっているのだ』と」<sup>69</sup>。

ある意味ではその通りです。

1 / しかし、性起の思索が形而上学者の「なぜ？」に、そして現存在の形而上学の「なぜ？」に対置するのは、きわめて特別な「なぜなら」です。それは、この講演の出発点となった『ケルビムのような巡礼者』の詩句、すなわち「薔薇は何故無しに在る、それは咲くがゆえに咲く」の中で響いている「なぜなら〔ゆえに〕」です。

ダニエル・パニスは、この「なぜなら」を「ある〔それが与える(Es gibt)〕」に関係づけて解釈しています。「なぜ ある はあるのか」という「法 外な」問いは、「なぜなら ある はあるからだ」という「法 外な」答えを引き起こす、というのです<sup>70</sup>。そうすると、「なぜ？」という問いがその全ての特権を取り戻すということになるのでしょうか。以上に私が提示してきた『省慮』の一つの節の解釈からは、別の読み方が示唆されるでしょう。別の元初という領域でもなお、問う思索という言い方をし、とくに『なぜ？』という形をとった問いについて語ることができるという解釈がありますが<sup>71</sup>、私の読み方は、そのような解釈に異議を唱える人々の読み方と呼応するものです。

おそらくここで、マイスター・エックハルトの説教の一つから、そのもっとも注目すべき一節を引いてくるべきでしょう。「生に向かって『お前はなぜ生きるのか』と千年ものあいだ問い続けるとしても、もし生が答えることができるならば 『私は生きるが故に生きる』 という以外の答えは返ってこないであろう。それは、生がそれ自身から、それ自身の根底から生きているからであり、それ自身から滾々と湧き出してくるものだからである。それゆえに、生は、それがそれ自身を生きるまさにそのところにおいて『何故無しに』生きているのである」<sup>72</sup>。

2 / 「なぜ？」という問いを単なる「移行の問い」にするからといって、あらゆる「なぜ？」を、美しき仮象の悦ばしき智恵という祭壇へと生贄に捧げなければならないわけはありません。存在の真理へと転回し、原存在を求める思索(Erdenken des Seyns)として自らを理解する思索は、たしかに特別な形の断念を必要とします。けれども、この「なぜ？」

<sup>68</sup> Ga66,p.276.

<sup>69</sup> Francis WOLFF, *Dire le monde*, Paris, P.U.F., 1997.

<sup>70</sup> Daniel PANIS, op.cit., p. 95.

<sup>71</sup> Ibid.,p.93.

<sup>72</sup> Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, München, Diogenes, 1979, S. 180. [マイスター・エックハルト『ドイツ語説教集』、上田閑照・香田芳樹訳、創文社、2006年、28頁]

という問いを後に残すこの放思(Wegdenken)は、やはり問う人間の思索であって、問う人間は、「ただ問う者としてのみ、存在自体の真理の真の見張りでありうるものであり、存在自体はこの見張りに、問うもの、もっとも問うに値するものとしてのこの見張りにのみ、自らを送り遣わすのである」<sup>73</sup>。

以上の考察の締めくくりとして、この考察を追究する上で促しとなった二つの引用を、注釈という形はとらず、いわば対位法的な仕方で並べておくことにしましょう。

『哲学への寄与論考』で、ハイデガーはこう問うています。「誰がたとえば原存在の真理の基づけという長い小径を共に歩むだろうか。誰が思索することと問うことの必然性、『なぜ?』という松葉杖も『何のため』というつかい棒も必要としないあの必然性について、何事かを予感するだろうか」<sup>74</sup>、と。

あるラテン語説教で、エックハルトはこう言っています。「神は、したがって神的人間は、何故無しに働く」<sup>75</sup>、と。

---

<sup>73</sup> Ga66,p.156.

<sup>74</sup> Ga 65, p. 19.

<sup>75</sup> *Sermo* IV, n. 21.[マイスター・エックハルト『エックハルトラテン語説教集 研究と翻訳』、中山善樹訳注、創文社、1999年、72頁]