

## ハイデッガーと根拠の問題

田 中 末 男

### 1

ハイデッガーが「根拠（理由）」（Grund）を主題的に論じた著作は二つある。『根拠の本質について』（1929年）と『根拠律』（1957年）とである。前者はフッサールの生誕70年記念のための献呈論文として書かれたもので、前年夏学期のマールブルク最後の講義『論理学の形而上学の始源根拠——ライプニッツから出発して』を基にして纏められたものと考えられる。これと『根拠律』との間にはほぼ30年近くの時間的隔りがあるだけでなく、ハイデッガーの思惟のいわゆる「転回」も介在し同じ主題とはいえ同列においては扱えない問題である。両者の比較対照は「転回」の問題とも絡んで興味ある問題を提出すると思われるが、ここではひとまず『存在と時間』（1927年）のすぐ後に書かれ、その問題群に属している『根拠の本質について』および夏学期講義に焦点を合わせて前期ハイデッガーにおいて「根拠＝理由（Grund）」<sup>(1)</sup>なるものがどうして問題になってきたのかを考察してみたい。

マールブルク時代のハイデッガーは一方で『存在と時間』の執筆に取り組むと共に、他方で論理学（批判）に精力的に関わっていた。とくに25/26年の冬学期講義『論理学——真理への問い』から28年のこれから問題にする夏学期講義までは——これも公的にはただ「論理学」とだけ表示されていた<sup>(2)</sup>——同一の論理学的問題性に関わっていたと考えられる<sup>(3)</sup>。ライプニッツおよびその理由（根拠）律についての考察は、この論理学の批判的論究の最後に位置し、次の問題性への過渡をなすものである。

ハイデッガーは伝統的論理学を、「真理の学としての論理学」という視点から批判する<sup>(4)</sup>。ハイデッガーの考える本来の論理学は、伝統的論理学のいうようにたんなる思惟法則およびその関係づけに終始するものではない。思惟は或るものについての思惟として事象的関わりを抜きにしては考えられない。言表の真がありうるにしても、その前にその言表がそれについてなされる当のものの真理性がまず問題にされねばならない。論理学は事象との格闘から生じ、そのなかに踏み止まって真なる事象を探求せねばならないというのが、哲学の道にはじめて歩を進めて以来のハイデッガーの確信ともいえるものであった。それは当時同じ現象学派から出た論理実証主義的立場が論理学の数学化によるその自立を目指したのとは対蹠的である。とはいえそれは論理学を形而上学（存在論）に基礎づけるか、またはその逆かといった問題ではない<sup>(5)</sup>。ハイデッガーによれば、こうした問題設定自体が「ライプニッツによってぐらつかされ、カン

トによってそれ以上影響しなかったが最初の動揺を経験した」(WG, 10)<sup>(6)</sup>ものなのである。ハイデッガーもこうした流れを受け継ぐのみならず、はじめて自覚的に追究する。かれは論理学がそのまま哲学すなわち形而上学であるような思惟のあり方を目指すのである。それがハイデッガーのいう「哲学する論理学」<sup>(7)</sup>である。「論理学は変らねばならない。哲学的にならねばならない」(MA, 6)<sup>(8)</sup>。

このような根本意図にを抱いたハイデッガーに、ライプニッツのもつ問題性が意識されてきた。それはまずライプニッツはその形而上学が論理的思惟と一体となった哲学史上でも最も典型的な例といってもよいからである<sup>(9)</sup>。そこではロゴスが「あるものについてのロゴス」であるという自らの本質規定を忘れることなく、つねに事象との格闘を通じて鍛えられ展開されているのがみられるのである。ライプニッツの哲学は、既成の論理学の上にそのまま乗っかったものでも、それに肉づけただけのものでもなかった。かれは近代自然科学の台頭を受けて、新たな近代的思惟のオルガノンの構築を自らの使命としたのである。ライプニッツは周知のとおり、概念をその究極的要素まで分析することにより「原初的思惟対象」(protonoema)にまで辿り着き、そのいわば人間思惟のアルファベットを「結合法」(ars combinatoria)によって再構成することによって、人類全体の一切の思想体系を演繹しようとした。それは思想の記号化であり、論理の数学化である。そこでは一種の論理計算だけで哲学上のあらゆる諸問題——道徳的問題のみならず、神学的問題すら解決しようと考えられている。さらに、もしこのような遠大な構想が実現されれば、例えていえば周期律表におけるようにそこに何があるかだけでなく、何がないかも一目瞭然となるはずである。そこには「単に既知の真理の論証でなく、未知の真理の発見の論理学」<sup>(10)</sup>として新たな論理学への萌芽が含まれていたのである<sup>(11)</sup>。

こうした近代的知性に相応しい「論理学」を求め、その基本的方向を決定づけたライプニッツに対して、ハイデッガーはポスト近代の知の在り方を模索し、それを解釈学的ロゴスに求めようとしたといえるであろう。その意味でハイデッガーにとってライプニッツは自らの先達であると同時に克服すべき敵手として、かれの論理学についての批判的追究のなかで必然的に対決する運命にあったといえよう<sup>(12)</sup>。ハイデッガーはライプニッツの論理学史的位置づけを次のようにする。「かれにおいて古代と中世の論理学の伝統がただたんに自立的で新たな形式において集まっているだけでなく、同時にかれは新たな問題設定のきっかけとなる。かれはようやく最近になって部分的に着手された諸課題に指示を与えている。したがってわれわれはライプニッツから後に遡って古代への、そして前に進んで現代への、論理学の根本問題に対する重要なパースペクティブを手に入れるのである」(MA, 28)。

## 2

では、なぜライプニッツとの対決が根拠の問題、すなわちかれの理由律を巡って行われることとなったのか。これを問題にする前にまず、ライプニッツの哲学の全体構造およびそのなか

で理由律の占める役割がどのようなものかを見ておこう。

ライプニッツは一切を総合する「普遍学」を構築するためのロゴスを追究した。そのロゴスは特定の論理学を意味しない。しかし他方で、ライプニッツの論理学思想そのものはアリストテレスの影響を受けて伝統的論理学の基本的枠組を踏襲していた。その一つは真理の場を命題に求めたこと、もう一つは真理を同一律(矛盾律)に基づくものと考えたことである。ライプニッツにとって命題ないし陳述こそ真理の場であり、したがってそれを行う判断が真理の担い手とされた<sup>(13)</sup>。またかれにとって真理とは「AはAである」という同一律か、または論証によってそれへ還元されうるものを意味した。命題一般は主語―述語構造を基本的に成しているから、真理は主語を分析してそのなかに述語が含まれていることをよって立証されるのである。ライプニッツにとって真理とは同一存在(idem esse)であり、主語への述語の内存在(inesse)である(WG, 12 Anm., 42)。それは包摂理論(Inkulsionstheorie)と呼びうるものである(MA, 40)。しかしそのことは真理がただ命題ないしは言表のなかにだけ存し、その分析のみで真理が演繹されることをただちに意味しない。主語から機械的または自動的にそれに属する述語が導き出せるというものでもない。その包摂ないしは内存在は、必ずしも表明的である必要はなく、可能性としてそうであるというにすぎない。その意味でその内存在を証明するためにも、命題のなかだけでなくその「外」の事象との関わりが不可欠であるはずである。ただ結局ライプニッツにとって「すべての真理は最終的にアプリアリな認識である」。そしてハイデッガーによれば「このテーゼは途方もない射程をもっている」のである(MA, 50)。

さてライプニッツによれば、思惟は「二つの偉大な原理」<sup>(14)</sup>に基づいている。矛盾律ないしは同一律と充足理由律とである。前者は「それによってわれわれは矛盾を含んでいるものを偽と判断し、偽と対立または矛盾するものを真と判断する」。後者は「それによってわれわれは、なぜこうあって別のようにではないのかについての充分な理由がなければ、いかなる事実も真とも、存在するとも見出せないし、いかなる命題も真正と見出せない」<sup>(15)</sup>。

次に、ライプニッツは真理の具体的な形態を分類する。そしてまず根源的と派生的なものに分ける。前者はそれ自身において、明証的すなわち同一的でなんら証明を要しない。それに対して後者はさらに必然的と偶然的とに分けられる。しかしライプニッツにとって真理とは結局同一律に還元され得るか否かということである限り、派生的真理におけるこの区別は、その還元が有限個の操作で果たせるか、それとも無限に遡らねばならないかの問題にすぎない。無限な神の知性にとっては、このような問題はそもそも起こりえない。「偶然的真理」なるものも直観的に認識する。このような問題が起こるのは、人間のような有限な知性しかもたないものにとってのみである。有限知性にとって、偶然的真理が孕む無限の系列を辿り尽くすことは原理的に不可能である。それゆえこの知性にとって、二種類の真理が質的に異なるものとして立ち現われることになる。根源的真理と派生的だが必然的真理とが、「永遠の真理(veritates aeternae)」と伝統的に呼ばれ、ライプニッツは「理性の真理(veritates rationis)」と呼ぶ。これに

対して偶然的真理は「事実の真理 (veritates facti)」と呼ばれる。「理性の真理は必然的で、その反対が不可能であるが、事実のそれは偶然的であり、その反対が可能である」<sup>(16)</sup>。たとえば歴史的真理に関してシーザーがルビコン河を渡らなかったことも可能である。しかし繰り返しになるが、それはあくまで有限知性にとってのみそう思われるだけであり、神の知性には「シーザー」という主語のなかに「ルビコン河を渡る」という述語が含まれていることをアプリアリに認識し得るのである。

ライプニッツにおいては思惟の二つの原理と真理の三つの形態とが錯綜しているが、ハイデッガーによれば「ライプニッツの判断理論の根本意図は、このように事実の真理も同一性として、すなわち結局根源的、永遠な真理として把握し、それらにもまた理念にしたがって絶対的確実性および真理を帰属させることに行き着く」(MA, 53)。ここに徹底した合理主義的精神が見られる。それは偶然的事実をそのまま理解不能なものとして放置せず、あくまで真理の一形態としてなんらかのロゴスを見出だそうとする姿勢である<sup>(17)</sup>。しかし永遠の真理ないし理性の真理と事実の真理との間には、人間の知性にとって超えることのできない隔りがある。事実の真理を同一的命題にまで連れ戻すことはできない。そこには無限の距離がある。そこでそれを架橋するためにライプニッツが見出だしたのが、微分法的解決策である。それは極限としての、あるいは理念としての同一性である。実際上の無限系列を孕みながらも、なおかつ非完結でなく或る一点に収束するという連続的非連続の新たな捉え方である。しかしライプニッツはここで狭い意味での数学的思考法を、かれが自由の問題と並ぶもう一つの形而上学的アポリアと言う連続の合成の問題に適用して解決しようとしたというのではない。また比喩として微分法的考え方をもちだしたというのでもない。むしろこのような考え方を媒介にして、新たな存在の可能性の領野を開拓したというべきであろう。その領野とはいうまでもなくモナド的世界である。それは無限と有限の問題の新たな捉え直しから必然的に結実してきた。無限と有限はたんに対立しているのでも、またどちらか一方に解消されるのでもない。有限が有限のまま無限を自己の内に含む関係を、有限は無限を表象 (représentation) することによって築かれるのである。表象とは外にあるものの知覚 (perception) であるとともに内にあるものの表現 (expression) である。それにより有限は無限を代表 (représentation) する。有限者は無限者を表象すると同時にまたそれを代表する。たんなる静的で空間的な関係でなく、もっとダイナミックかつシンボリックな関係性である。

### 3

ライプニッツ哲学の根本モチーフは、一切を究極的要素に還元し、そこからあらためて世界を再構成しようとするものであった。究極的存在とは、それ以上分割できないもの、まったくき意味での「一者 (単位)」(Einheit) である。不分割者 (アトム) とは、ギリシアの自然哲学以来物質的実体と捉えられてきた。近代になってデカルトはこの捉え方をさらに徹底して、自然

物の本質を延長 (extensio) に見ることによりその究極的要素は数学的点にまで還元された。ギリシア的アトムはそれがどんなに微小でも空間的拡がりをもつ限り真の意味での不分割者ではない。これは自然的存在者である限り原理的に不分割者たりえないのであって、現代の素粒子論においても事情は同じである。その意味でデカルトによる自然の数学的把握には必然性があった。しかし他方、この数学的点も一種の限界概念であり、ハイデッガーによれば「このようなネガティブな残滓として、全体を統一する資格をもたない」(MA, 92) のである。

自然的アトムでもなく、また数学的点でもない真の一者をライプニッツはブルーノなどから受け継いでモノド (monade) と呼ぶ。「われわれがここで語ろうとするモノドとは、複合体に入っている単純な実体 (une substance simple) のことである。単純とは、部分がないことである」<sup>(18)</sup>。モノドは数学的点のように観念的なものでなく、実在性をもたねばならない。またそれは一者であるが、統一するものとしてそれ自身において多様性を含まなければならない。逆からいえば、多を統一 (Einigung) しているものとしてはじめて一者 (Einheit) である。多のない統一などそもそも無意味である。他方自然的実在性においては一者は見出だされなかった。そこには果てしない分割可能性しかない。端的にいえばライプニッツのモノドとは、「一における多の表現 (expressio multorum in uno)」であり、「単純で、根源的で、あらかじめ個別化しつつ統一するもの」(MA, 90) である。

ではこうした物理的アトムでも、数学的点でもない独特の、というより奇妙なモノドなるものをライプニッツが考えるにいたったモチーフは一体どこにあったのであろうか。それはライプニッツがデカルトと同様に、自分自身への反省から出発したことから必然的に導かれうる<sup>(19)</sup>。すなわち「その導きの糸はエゴである」<sup>(20)</sup>。「自我のなかに、エゴーコギトのなかに、すべて形而上学的根本概念が汲み出されねばならない次元をかれは見る」(MA, 109)。ライプニッツにとって自我すなわち人間精神こそ多様性を自らの内に統一している「生ける (魂を付与された) 点 (ein beseelter Punkt)」(MA, 93) として、モノドの名に真に値するものである。しかしライプニッツも、ハイデッガーによれば、他の哲学者と同様(デカルトからフッサールまで) この自我への還帰というそれ自体間違っていない方途にもかかわらず、自我そのものの存在論的構造が曖昧なままであった。そのため自我を基にその類比によってすべての存在者を捉えてしまう擬人論 (Anthropomorphismus) 的形而上学の印象を惹起するにいたった。ライプニッツのモノドロロジーの体系においては、自我としての精神を中心に、その上には究極的モノドとしての神が考えられ、その下には「裸のモノド」としての動物的精神が、さらにその下にモノドそのものではないが「実体的なもの」としての物体が位置づけられていた。ライプニッツはこのように物体から精神および神まで一元的に捉えることによって、デカルト的二元論を克服しようとしたのである<sup>(21)</sup>。

ハイデッガーによれば、このモノドの統一作用をライプニッツは「欲動 (Drang)」と捉える。欲動とは、ライプニッツの用語では「能動的力 (vis activa)」<sup>(22)</sup>を指す (MA, 105)。こ

の概念はデカルトの幾何学的自然観への批判から、ガッサンディやホブズの原子論的自然観における内在的な力としての「動向 (conatus)」を受け継いだものである。モノドは統一するものであり、その働きを担うものが欲動であるならば、欲動は「モノドの本質」(MA, 116) といえる。欲動は他からの衝撃を必要とせず、自発的に働く。欲動はその統一を知覚(perceptio)と欲求(appetitus)とを構成契機として遂行する。まず知覚は、ハイデッガーのいう「前立作用 (Vor-stellen=repraesentatio)」として多様性を先取りし、それを単純なものにおいて把握することである。さらに欲動は、それがそのつどの段階に留まっていたならばもはや欲動ではなく、したがって欲動はその本性からして、不断の自己超越として「脱自的(ekstatisch)」(MA, 113) でもある。この働きをするのが欲求である。「欲動はそれ自身において前立的努力ないしは努力的前立作用(表象)である」(MA, 113)。モノドは自己自身うちに多様性を含まただけでなく、多様性の諸段階の不断の継起、しかもそれが自己超越的に生起する場である。

つぎに、モノドは文字通り単一者であるが、すべて一様ということではなくそれぞれ固有性をもっている。この個体化の原理をライブニッツは、「視点(point de vue)」に見る。欲動は前立的一欲求として統一をめざす。つねにあらかじめめざす方向が与えられ、そのいわば目標から規定されている。モノドの個性を決定するのはこの視点の違いに他ならない。モノドはそれぞれの視点にしたがって世界を表現している。このことはモノドが神学的に言えば被造物として有限性をもつこと、制約を受けた存在であることを意味する。なぜなら神には視点はないからである。さらに被造的モノドはその本質的契機として「第一質料(materia prima)」をもち、これが身体としてこのモノドをそれぞれの位置にいわば釘づけにするのである。被造的モノドの有限性とは、一つには視点による限定性という本質的意味と、もう一つは質料的なものを背負うことによるその知覚の混濁性という偶有的意味とがあり、これらがモノドの固有性、個性を成している。それぞれのモノドはその視点の違いによって互いに区別されるとともに、その知覚=表現の透明度の違いによっても区別される。いわば眠った状態から覚醒した状態までさまざまな段階があるわけである。

しかし欲動に視点の本質的に属するという事は、それだけにとどまらない。欲動はそれによって自らが動き得る次元を踏査し、それによってただたんに多様性だけでなく、自己自身をも一緒に表象する。自己自身が表象する存在である限りそれは表象の表象として「統覚(apperception)」と呼ばれる。そしてモノドは、ハイデッガーによれば、それがどんな低位のものであれ「次元自己開放性(die dimensionale Selbstoffenheit)」(MA, 118)をもつ。有名な「モノドには窓がない」<sup>(23)</sup>という意味は、モノドが孤立して他からの影響をまったく受けないということではない。むしろモノドは全面的開放性としてもともと窓など必要としないのである。あるいはすべてが窓そのものといってもよい。したがって宇宙の「生きた鏡(speculum vitale)」という比喩も、ハイデッガーによればたんに宇宙を受動的に反映しているという意味ではなく、鏡とは「見させること(Sehen-lassen)」(MA, 121)として、世界の開示であり、したがって

自己自身の可能性の展開に他ならない。そしてこうしたモノドが視点の相違にもかかわらず同じ一つの宇宙を映す限り、モノド相互の間には対応関係がある。それもモノドが目的論的構造をもって、一つの宇宙をそれぞれのパースペクティブから先取している限り、「予定調和 (harmonia praestabilita)」の関係であらざるをえないのである。

さて、ライプニッツのモノドの哲学がこのようなものであるとき、そのなかの理由律とハイデッガーとの関わりはどのようなものであろうか。かれはライプニッツ哲学における理由律の位置づけを次のようにする。「理由律の根本的意義がようやくはじめてはっきりしてくるのは、そこにライプニッツの形而上学の主要諸原理が根ざし、しかもそれらがライプニッツによって表明的にそのなかから導出されていることに注目されたときである」(MA, 68) (24)。

しかし理由律はライプニッツにおいて形而上学のそれではなく、さしあたり論理学の原理の一つに数えられていた。そしてライプニッツの論理学においては真理は同一性に還元され、したがって同一律こそかれの論理学の根本原理であった。理由律は、現実の世界において神ならぬ有限な認識のために同一律の代わりの役割を果たすものとして要請されてきたものにすぎない。「理由律は、同一性を求めるべき露呈の原理である」(MA, 67)。理由律に支配される事実的真理は偶然的性格をもち、同一律に支配される必然的真理(論理学や数学)に比べて真理性が劣るといわざるをえない。神の絶対的認識のイデーによって導かれた論理学的同一性(無矛盾性)が支配する世界は、可能的世界である。一方、ライプニッツにおいては同一律の論理が存在の論理にまで徹底されることによって、ただ単に可能性の領域に止まりえず、現実性を捉える新たなロゴスが要請されてきた。それはかれににとって現実の世界が諸々の可能的世界のなかの任意の一つではなく、唯一のしかも最善の世界であると見做されたことによる。その新たなロゴスが理由律である。ただライプニッツにおいてそれは、伝統的な同一律=矛盾律の支配の下にただ補助的原理としてようやく顔を出したというすぎない。

ハイデッガーはライプニッツにおいて萌芽的に現われていた「存在の論理」としての理由律を積極的に展開する。ライプニッツにあっては「神の絶対的精神にあてはまるものを、かれは同時に人間の認識理想として受け取る、つまりかれは人間認識すなわち真理すなわち陳述のイデーおよび本質を、神の知性のイデーから規定している」(MA, 59)。こうした神学的モデルはハイデッガー的にいえばただの説明(erklären)であって、本質的な解明(aufklären)にはならない。カントの批判すなわち人間認識の有限性の自覚を経てきたハイデッガーは、ライプニッツにおいて主導的であった神の絶対的認識というイデーが取り外される。それとともにその上を覆っていた自体的存在としての可能的世界も消えて、現実的世界が地表に現われることになる(25)。そのとき同一律に代って「諸原理のなかで理由律が、(まだ)はっきりしないが、優位をもつ」(MA, 68)ことになる。理由律こそ被造的世界すなわち存在者一般の真理の根本原理となる。理由律は「第一原理(der erste Grundsatz)」(MA, 282)となり、「すべての原理(Grundsätze)は理由律(Satz vom Grunde)に根ざす(gründen)」(MA, 285)。そして同一律もそ

れなりの妥当性をもつとすれば、逆に同一律も理由律に根ざし動機づけられていなければならない<sup>(26)</sup>。こうしてハイデッガーによってライブニッツにおける理由律と同一律の位階が逆転されることになる。

論理学においてはたしかに同一律が優位をもっていた。しかし存在論すなわち形而上学においては理由律が優位をもつ。形而上学の根本の問いは「なぜそもそも存在者が在って、むしろ何もないのではないのか (Warum ist überhaupt Seiendes und nicht Nichts?)」<sup>(27)</sup>である。存在となぜの関係の問題、すなわち存在理由(根拠)(raison d'être)がまっさきに問われねばならない。しかも近代主観主義を経てきた存在史的境位においてその問いはさらに「なぜなぜか (Warum das Warum?)」<sup>(28)</sup>という問いとして、問う者自身にはね返ってくる。すなわち問う者自身の存在への再帰的問いとなる。このようなライブニッツのモノドロジーの哲学史的意義は、実体の主体化への第一歩を踏み出したということ、および表現=表出概念によって存在の新たな領域を開拓したことにあるといえよう。前者は後にヘーゲルによって十全な定式を与えられることになる。後者はまた、ハイデッガー自身がその方向を徹底化して、従来の存在概念が根本から脱構築されるのである。

ハイデッガーはライブニッツの理由律を介して、自らの思惟を論理学から存在論すなわち形而上学へと移す。しかしこれは単なる移動ではなく、そのまま「論理学の解体(die Destruktion der Logik)」となり、さらに「形而上学の根拠づけ(die Begründung der Metaphysik)」(MA, 70)となる。理由律は論理学の一補助的原理から存在論の根本原理すなわち根拠律となる。ライブニッツ講義のタイトルが「論理学の形而上学的始源根拠 (Metaphysische Anfangsgründe der Logik)」とされているのもこのような意味においてである。この講義の終わりの部分においてハイデッガーははっきり論理学を「真理の形而上学」(MA, 275, 278)と規定し、形而上学のなかへ論理学を位置づけるに到るのである。それは「論理学の形而上学への根源化」(MA, 282)を意味する<sup>(29)</sup>。

#### 4

ハイデッガーはライブニッツにおいて理由律の地平が十分展開されなかったのは、ライブニッツが既述のように認識一般を神の知性に定位したこと、それにかれがアリストテレス以来の伝統的論理学の枠組を抜け出せなかったためと見做す。その枠組とは、ハイデッガーによれば論理学の主題は真理問題であるが、伝統的論理学では真理は判断にその座をもつと考えられ、判断論が「論理学の中核部分」(MA, 31)とされてきたこと。判断とは、概念と概念の結合 (synthesis, nexus) (MA, 38)として、主語一述語構造をもつ陳述という形態をとること。真理は判断内容すなわちそれによって思惟されたものと、その対象との合致 (adaequatio) とされたことなどであった。この合致説が伝統的真理論の基本となり、判断がその対象に正しく向いの中していること、すなわち正向性 (Richtigkeit) が真理となった。先に見たライブニツ



ツの主語への述語の内在という包摂理論は、まさにこの伝統の徹底化であり、極限である。しかしライブニッツの真理論は伝統の可能性を歩み尽くすことによって、かえってそれでは捉えきれない新たな地平を望見した。

ハイデッガーは伝統がしたように判断ないし陳述によって、真理の根源的現象に辿り着けるのかを問う。「われわれは陳述を・・・についての陳述 (Aussage über...) と捉える」(MA, 157)。陳述が行われうるためには、すでにその「何について (Wotüber)」が明らかになっていなければならない。むろんこれはさしあたりたいい非措定的で漠然とした了解にすぎない。しかしこれが「前≡提 (Voraussetzung)」されていなければ、そもそも判断的陳述は不可能である。「・・・についての陳述は、・・・との交渉 (Umgang mit...) を基盤にしてのみ可能である」(MA, 158)。したがってそのような陳述は、「・・・との交渉がすでにある種の真理をもっているゆえにのみ真である」(ebd.)。伝統的真理観は「なるほど不可避であるが、派生的」(WG, 12) にすぎないのである。

ハイデッガーは伝統的な論理学の主語—述語関係およびそれと密接に結びついた存在論の主観—客観関係の根底に、それらを可能にしているものとしての根源的開示性を見るのである。それをハイデッガーは「根源的超越 (Urtranszendenz)」(MA, 20) と呼ぶ。ハイデッガーをこの次元に導いたのはフッサールの志向性概念であった。フッサールはブレンターノの志向性概念がまだ引きずっていた意識内在的制約をのり超え、意識の「・・・への自己関係づけ (Sich-beziehen auf...)」(MA, 167) を意識の本質構造として取り出した。ただその「観念論的認識論」によって「意識として構成される存在者への問いをそれ以上たてなかった」(MA, 167) ところにかれの限界があった。したがってフッサールも伝統的な主観—客観関係を抜け出していない (MA, 281)。ハイデッガーはフッサールの意識 (Bewußt-sein) の現象学を現存在 (Da-sein) の存在論へと組み替え、意識の志向的構造としての「あるものについての意識 (Bewußtsein von etwas)」は、現存在の根本構造としての「世界—内—存在 (In-der-Welt-sein)」と読み変えられるのである。この世界内存在が根源的超越に他ならない。しかし世界内存在は、志向的超越のたんなる別名でなくそれを可能にしているものである。「存在者へのあらゆる関わりを志向的と表示すれば、志向性は超越に基づいてのみ可能となる」(WG, 16)。この志向的關係において成立するのは存在者についての「存在的真理 (ontische Wahrheit)」にすぎず、その根底に存在についての「存在論的真理 (ontologische Wahrheit)」が潜んでいることを忘れてはならない。

この超越は——志向的態度も派生的超越であるかぎり、正確には根源的超越といわねばならないが——現存在に固有である。それはかれの一つの性格とか能力といったものではなく、「あらゆる関係態度に先立って起こるこの存在者の根本構え (Grundverfassung)」(WG, 18) である。ところで超越とは超出 (Überstieg) である。超出はどこからどこへという動きである。まずどこから超出するのか。それは自己自身を含めた存在者そのものである。では「どこへ

(Woraufhin)」それは超出するののか。志向性などと違って、根源的超越の行き先は存在者ではありえない。存在者を超えて、存在者を存在者たらしめるその根拠 (Grund) への超越である。ハイデッガーはそこを世界と呼ぶ。世界は現存在のこの超越の〈Woraufhin〉(根拠=目的)として現存在そのものに属する。現存在が「世界内存在」と規定されるのはこの意味においてである (WG, 20)。このことは世界が主観的なもの、かれの主観的表象であることを意味しない。たしかに現存在を離れて世界それ自体が存しているわけではない。しかし逆に現存在の「内部に」世界があるわけでもない。「世界—内—存在」(In-der-Welt-sein) という表現は、世界と現存在の自己性との密接不可分な関係を言い表わしている。言い換えれば、現存在の実存 (Existenz) の脱自 (ekstatisch) な構造を示しているのである。世界は現存在の「投企 (Entwurf)」の地平である。そこで投企されるのは現存在の可能性に他ならない。ただその可能性は現存在の事実性に制約され、そのなかから取り出されてきたものにすぎない。このような世界概念をハイデッガーは、カントから受け継いだ。カントのそれも「世界概念の本質的性格」(WG, 33)としての有限性を刻印されている。それはイデーすなわち超越論的理想として、「なるほど超越的で諸現象を超出するが、世界は諸現象の全体性として、それらに引き戻されている」

(WG, 33)。ハイデッガーの世界投企概念も、可能性の投企として「この全体性のそのつど先握の一包握的な了解 (das je vorgreifend-umgreifende Verstehen)」(WG, 37)なのである。

世界は「現存在関係的 (daseinsbezogen)」(WG, 37)である。したがってそこでは諸々の存在者がただ単に併置されているわけではない。ハイデッガーは『存在と時間』における手許存在的な道具の分析において、現存在の日常性がすでに「周界 (Umwelt)」として目的論的に編成されていることを明らかにした<sup>(90)</sup>。「現存在はかれ自身のために (umwillen seiner) 実存する」(WG, 38)。この「ために (Umwillen)」こそ「第一次的世界性格」(WG, 38)である。これが世界を統括しているのである。とはいえこれはハイデッガーも断っているように、現存在はつねにエゴイステイクであるという意味では決してない。現存在は自己性によって規定されてはじめて、「利己的」とか「利他的」とかいった行為が可能となるという意味である。したがって存在論的な「自己性 (Selbstheit)」という概念と存在的な「自我性 (Ichheit)」とを区別しなければならない。

ハイデッガーは「なぜ」の問いの存在論的起源を追究する。それは根源的超越としての現存在の根本構えである世界内存在に求められねばならない。超越作用は、「そのため (Umwillen)」としての「意志 (Wille)」によって貫かれている。この意志は個々の意欲 (Wollen) を可能にするものとして超越論的意志と呼びうる。そしてこの意志がもたらすものをハイデッガーは「自由」と名づける。「世界への超出は自由そのものである」(WG, 43)。「そのため」のそのは、なにか具体的な目的とか価値といったものでない。それは純粋な、すなわち存在論的可能性である。そしてこの「自由のみが現存在に世界を支配せしめ、世界させる。世界は決して存在せず、世界する (Welt ist nie, sondern weltet.)」(WG, 44)。ここでいう自由とは従来の伝統的意

味での自発性 (Spontaneität), すなわち「自己一から一始まること (Von-selbst-anfangen)」ではない。それ以上原因 (Ursache) が遡れないという意味での、つまり自己原因としての自発性は消極的規定にすぎない。ハイデッガーのいう自由とは、自己性の純粋な生起 (Geschehen) を指す。自由は「卓越した種類の因果性」, 「根拠の独特の『種類 (Art)』」ともいえるが、むしろ「根拠一般の根源 (der Ursprung von Grund überhaupt) であり、「自由とは根拠への自由 (Freiheit zum Grunde) である」(WG, 44)。

「根拠への自由」における根源的動性を、ハイデッガーは「根拠を置くこと (Gründen)」と呼ぶ。そしてこれは「創設すること (Stiften)」, 「地盤を受け取ること (Boden-nehmen) そして「根拠づけること (Be-gründen)」の三つに分岐する。これらは『存在と時間』において現存在の存在の構造契機として、投企の実存性、被投の事実性そして語りの三契機が取り出されたことに対応する<sup>(31)</sup>。まず創設することとは、「そのための投企 (der Entwurf des Umwillen) (WG, 45) として、そこにおいて存在者が会合する世界地平が拓かれるのである。しかしこの投企は宙空への飛翔ではなく、「投企するものは、それが超出する当の存在者によってすでにまた気分づけられあまねく支配されている」(WG, 45)。これが第二の地盤を受け取ることである。第一と第二の契機は時間的継起の関係ではなく、「同時的」(WG, 46) かつ等根源的である。可能性の投企は、つねに事実性によって制約され、他の可能性の脱去 (Entzug) であらざるをえない。このようななかに現存在の自由の有限性が端的に現われている。そしてこのような独特の可能性と事実性との緊張関係のなかで、第三の契機としての「根拠づけを一緒に時熟させる (mitzeitigen)」(WG, 47) ことが起こる。根拠づけとは科学的根拠づけといった狭い意味ではなく、超越論的な意味で「なぜの問い一般を可能にするもの」(WG, 48) である。すなわち現存在の実存の真只中で繰り広げられる可能性と事実性とのせめぎあいのなかに、「なぜ」という問いが生まれる存在論的必然性が潜んでいるのである。現存在の超越、存在論的真理としての自由こそ根拠律 (理由律) の「誕生地」(WG, 51) である。

こうしてライブニッツとハイデッガーにおいては、<Satz vom Grunde> について全く異なった性格づけがなされる。その違いは単に論理学における理由律「理由なしには何ものもない (nihil est sine ratione)」(WG, 11) が、存在論的問いに転化されて根拠律と言い換えられるというだけではない。「なぜ或るものが在って、むしろ何ものではないのか (cur aliquid potius existit quam nihil)」, それからさらに「なぜこのものが在って、むしろあのものでないのか (cur hoc potius existit aliud)」, そして「なぜこのように在って、むしろ別様でないのか (cur sic potius existit quam aliter)」(WG, 52) という存在論的問題性のなかに、一見目立たない「(より) むしろ (potius quam)」にこそこの問題性の核心があるとハイデッガーはいう。根拠律は「(より) むしろの原理」(MA, 141) であるとさえいう。ライブニッツにあっては現実世界の論理としての理由律は、これに基づいてこの現実が無数の可能性のなかから神の最善の選択によって実現されたというものであるという最善則に行き着いた。なぜそれが最

善かといえば、そこで共可能性 (compossibilit e) が最大限に実現されているからである。いわば「あれも―これも (sowohl - auch)」としての同一化の原理である。それに対してハイデッガーの「(より)むしろの原理」は、有限性の立場に立った「あれか―これか (entweder - oder)」としての差異化の原理あるいは選択の原理であるといえよう。

ライプニッツにおいても可能的世界は無数に考えられるが、現実にあるのはただ一つの世界である。この現実的世界がライプニッツの考えたように最善であるかどうかは疑問であるにせよ、この原理においてはたしかに「実際的な存在者つまり最善の事実性に重心が置かれ、他のまだ可能的なものに対して事実的なものにいわば特定の選択がなされている」(MA, 142)。ハイデッガーはライプニッツの哲学においてこのように視座が可能性から現実性へといわば降りてきたことを評価している。偶然性はスピノザのように「原因の無知」といった消極的な概念でなく、個体の固有な存在とそれゆえその自由を保証する積極的な概念である。哲学はいまここに在ること、すなわち現に在る (da-sein) ことから出発せねばならない。その時現実性は可能性の予定調和的帰結ではなく、まずもって否応なく引き受けねばならない「赤裸々な事実 (DaB)」<sup>(32)</sup>としてある。それはそこから一切が始まるという意味で根拠といえるが、それ自身は決して根拠づけられない。現存在の「自由は根拠の根拠である」が、「このような根拠 (Grund) として、自由は現存在の無一底 (Ab-grund) である」(WG, 53)。ハイデッガーにおいて現存在の自由の有限性への洞察が、神の善なる意志に依拠するライプニッツと決定的に分かつのである。現存在は結局 (im Grunde=根底において) 無一底としての自由で在るゆえ (Weil) に、なぜ (Warum) を求める、いや求めざるをえない。しかも無一底としての「根拠の非本質は、したがってただ事実的に実存することによって『克服される』が、けっして片付けられない」(WG, 53) から、それは止むことはない。これが根拠 (理由) の問題の存在論的起源である。

## 結 語

ハイデッガーはここではまだライプニッツとの全面的対決も、また理由律の徹底的分析も行っていない。かれのこの問題に対する本来の意図は、ライプニッツの理由律の問題性を導きの糸にして、それまでのかれの論理学の批判的研究から形而上学すなわち伝統的存在論への批判的研究へと移行を図ろうというものと考えられる<sup>(33)</sup>。事実ハイデッガーは「根拠の問題」が「根拠律 (理由律)」とが等置され、そこに収斂されてしまうことを危惧している (vgl., WG, 8)。理由律「理由なしには何もものない (nihil est sine ratione)」とは、逆にポジティブに言えば存在する限りのものは、なんらかの理由をもつということである。ライプニッツにおいても <principium rationis> は、認識原理にとどまらず存在原理でもあった。すなわち事実的領域での真理の発見法的 (heuristisch) 原理であるとともに、この原理によって現実に存在するものはそれ自身すでになんらかの根拠 (理由) をもち、その存在が是認され肯定されるのである。そしてここから神学的モチーフを介して現実最善観が帰結した訳であった。ハイデッガー

の場合は、ニュートラルにこれを存在論的原理として受けとめる。「存在には根拠(理由)が属している」(MA, 138)。根拠の問題は、存在の問いつまり形而上学的パースペクティブにおいて捉えなければならない。

西欧の2000年以上に及ぶ哲学の歴史のなかで根拠の問題が、ライプニッツに至ってはじめて理由律として定式化されたことは、ハイデッガー的にいえばその歴史が存在忘却の歴史であることを如実に示している。と同時にようやくライプニッツにおいてその忘却が忘却として意識されはじめたということである。しかし忘却されてきたということは、何もなかったということでもまた何ら歴史を規定してこなかったということでもない。むしろ忘却の歴史として、歴史をいわば逆対応的に規定しつづけてきたのである。その最初のあらわれがアリストテレスにおける4つの原因においてである。また近代になってからでもライプニッツだけでなく、たしかに表明的ではないが、カントやシェリングにおいても重要な問題であったのである(WG, 8)。理由律すなわち理由の原理(prinzipium=Grund-satz)という形態をとらなくても、「根拠の問題は形而上学一般の中核にある諸々の問いと絡み合っている」(ebd.)ことは疑いえないのである。ハイデッガーはアリストテレスの原因( $\alpha\iota\tau\iota\omicron\nu$ =causa)、ライプニッツの理由(ratio)などにおいて時折地表に現われていたにすぎない西欧形而上学の隠された底流を暴き出そうとしたのである。アリストテレスの原因が古代の「眼前存在者(Vorhandenes)」に基づいたくSachgrund>(事象根拠)であり、他方ライプニッツの理由が近代の主観的観念論に基づいたくErkenntnisgrund>(認識根拠)であるのに対し、ハイデッガーの<Grund>は、それらの一面性をのり超え根拠としての根拠を指し示している。

ライプニッツとハイデッガーは、一面において全く対蹠的であると同時に他面できわめて類似性をもっている。ライプニッツの街の比喻を借りれば<sup>(34)</sup>、同じ構造をもったもの(モノドと世界内存在)を別の、というより正反対の方向から見ているように思える。世界ないしは宇宙の生きた鏡であるモノドは、世界全体を表象=代表していた。そのなかに世界全体が集中化され、そこから世界全体が表出される。このような動的かつ地平的構造は、現存在の根本構えである世界内存在にもあてはまることである。これはそこにおいて内世界的存在者がそのようなものとして出会われる超越論的地平である。ただライプニッツの世界概念は、諸々のモノドの総体を意味した<sup>(35)</sup>。そのためこのような多元論的モノドロジを統括するには、個々のモノドによっては不可能となり、モノドのモノドとしての神とそれに根拠を置く予定調和説を要請せざるをえなかった。それに対しハイデッガーのそれは現存在の存在体制の一構成契機としてそれに属している。世界内存在としての現存在と内世界的存在者としての他の存在者とは、カテゴリー的に区別され(「実存カテゴリー」と「カテゴリー」)、一種の位階づけがはかられ構造的統一性を保っている。世界の統一は外から予定調和的網をかぶせることによってでなく<sup>(36)</sup>、内在的に現存在の超越論的意志によって実現されるのである。この構造は理由律の内在化であり「神なきモノドロジ」と呼びうるかもしれない<sup>(37)</sup>。

デカルトのコギトは、「思惟するもの (res cogitans)」としてまさしく思惟実体であった。デカルトは意識の内在の立場を抜け出していないし、またそうしようとしなかった。実体としての自我 (ego) のなかに安らったままであった。それに対し世界に開かれた構造をもったライプニッツのモノダの存在は、力すなわち欲動と規定された。これによって実体の主体化への第一歩が踏み出された。しかし、ハイデッガーによれば「ライプニッツにおいて、かれの概念把握の本来的形而上学的意味の発揮が妨げられているのは、かれがモノダつまり自我の把握の原理において、デカルトのエゴ・コギトを根底に据えていることによる。したがってまた、かれがモノダをその領野に閉じ込められた実体と取っていることによる」(MA, 271)。ライプニッツ的モノダもまだ実体的思惟の殻を付けたままで、文字通り脱皮していないのである。ハイデッガーはライプニッツの表象的=表現的モノダにおいて切り拓かれた新たな存在概念を世界内存在という脱自的超越構造として仕上げ、従来の存在論的位階を逆転してそこに存在論の基礎を置く。これが「基礎的存在論としての現存在の実存論的分析論」であった<sup>(38)</sup>。現存在の存在すなわち実存 (Existenz) は、ライプニッツの力と同じく動的かつ表現的な本性 (被投的投企および語り) をもっていた。「この存在者においては、その存在においてこの存在そのものが問題となる (この存在そのものに関わる)」(es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht)<sup>(39)</sup>。これが現存在の存在構造の根本規定であるが、主語一述語構文でなく非人称構文になっていることに注意しなければならない<sup>(40)</sup>。ライプニッツにおいては、神によって思念された可能的世界がまずあって、そのなかから神が最善則に従って選択した結果がこの現実世界であった。それは結局現状肯定に陥り、モノダの脱自性がそこで収束して充分貫徹されていない。ハイデッガーは実存を最もよく特徴づけるものを、その投企性格すなわち「自己に一先立って一在る (Sich-vorweg-sein)」にみることによって、むしろ重心を現実性から可能性へと移す。そこで生起するのは、特定の可能性のたえざる選択であり、それは同時に他の一切の可能性の断念である。現存在の存在は「徹頭徹尾非性によって貫かれて (durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt)」<sup>(41)</sup>いるゆえ、そこには自己を根拠づけ確証するためには、不断の決断しかないのである。デカルトのコギトからライプニッツのモノダ、そしてさらにハイデッガーの実存への道程は自我のたえざる脱自的超越の徹底化の過程であるということができよう<sup>(42)</sup>。

ハイデッガーはこの根拠としての根拠、根拠そのものを追究しながら辿り着いたのは、皮肉なことに「無一底としての根拠 (Grund als Ab-grund)」でしかなかった<sup>(43)</sup>。フッサールの主観主義的観念論を批判しながら、かれ自身もそれから抜け出していなかったといえるであろう。「なぜそもそも存在者が在って、むしろ何もないのではないのか」は、依然として問いのままである。しかしハイデッガー自身にとってこの問題は、かれの『存在と時間』以降の思惟の方向を決定づける意味をもっていた。その方向とは形而上学との対決 (Auseinandersetzung) である。このライプニッツの問いかけにまず存在史的に最初に正面から応えたのはニーチェで

あった。かれは「ニヒリズムとは何を意味するのか。最高の価値が価値喪失すること。目標が欠けていること。つまりくなぜ>への答えが欠けていること」<sup>(44)</sup>と「西欧の歴史の〈内的論理〉」<sup>(45)</sup>としてのニヒリズムを暴き出した。「近代形而上学の完全な開始」<sup>(46)</sup>であるライブニッツと形而上学そのものの完成者であるニーチェ、言いかえれば存在の肯定と否定との間にハイデッガーは自らの存在史的境位を定める。かれはこの問いのなかの「むしろ」に深淵 (Ab-grund) を覗いた。いやニーチェ的にいえば深淵によって覗かれたと行ってよいかもしれない。存在者と無との狭間、すなわち差異<sup>(47)</sup>のなかにかれの思惟のエレメントを見出した。ハイデッガーは以後形而上学との対決を通じて、この差異の差異化を深めていくのである。

## 註

- (1) <Grund>をどう訳すかの問題は、たんなる訳語上の問題でなく内容理解にまで深く関わってくる。このことは本文そのものが明らかにするはずであるが、さしあたりライブニッツにおいては「理由」と訳し、ハイデッガーにおいては「根拠」と、そして両者に関わる場合は「根拠(理由)」等と訳すことにする。
- (2) Richardson, W. J.: *Heidegger*, The Hague, 1967, P. 666.
- (3) Vukičević, V.: *Logik und Zeit in der phänomenologischen Philosophie Martin Heideggers*, 1988, S. 3f. なおこの著者は、この問題性が「論理学と時間」ということであり、ハイデッガーは従来非時間的性格づけがなされてきた論理学を時間性に根づかせることにより再構築しようと企てたと見做している。
- (4) Heidegger, M.: *Logik—Die Frage nach der Wahrheit—*(Gesamtausgabe Bd. 21), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, S. 7. なおさらに、このことはこの書のタイトル自体が端的に物語っている。
- (5) Vukičević, V.: a. a. O., S. 9.
- (6) Heidegger: *Vom Wesen des Grundes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 5. Aufl., 1965. (なお、この書からの引用はWGと略記して本文中にその頁数を記した。)
- (7) Heidegger: *Logik—Die Frage nach der Wahrheit*, S. 12.
- (8) Heidegger: *Metaphysische Anfangsgünde der Logik im Ausgang von Leibniz* (Gesamtausgabe Bd. 26) Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978, S. 6. (なお、この書からの引用は、MAと略記してその頁数を本文中に記した。)
- (9) しかしハイデッガーはラッセルやクレーチュラのように「ライブニッツ形而上学の基礎としての論理学」(MA, 36, Anm. 3)とは考えない。あくまで一体のものとして捉える。Cf. Russell, B.: *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, London, 1937, p. 49.
- (10) 下村寅太郎:『ライブニッツ』, 弘文堂, 昭和28年, 19頁。
- (11) この構想は20世紀にはいって、ハイデッガーの志向とは逆ではあるが、論理的原子論などの方向において実現に向けての試みがなされた。
- (12) さらにいえば、ハイデッガーは反心理主義の立場に立って論理学研究を推し進めたが、それは直接には『論理学研究』以後のフッサールの立場を継承したものであるが、遡ればボルツァーノを経てライブニッツに淵源するものである。
- (13) ただ、ハイデッガーはライブニッツの判断論がデカルト等のように判断主体に定位せず、概念すなわち陳述内容そのものに定位していることを評価している(MA, 148ff.)。それは後世における

ような心理主義的逸脱の危険から免れているからであろう。

- (14) Leibniz : *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Hrsg., von C. J. Gerhardt, Berlin, 1885, Bd., VI, S. 61, (*Monadologie*, §31.)
- (15) Ebd., (*Mon.*, §31, 32.)
- (16) Ebd., (*Mon.*, §33.)
- (17) ただこの問題を徹底すると自由を否定したスピノザ主義に陥ることを懸念して、ライプニッツは曖昧さを残している (cf. Russell: op. cit. p. 39)。
- (18) Leibniz : a. a. O., S. 606, (*Mon.*, §1.)
- (19) Ebd., S. 612, (*Mon.*, §30.)
- (20) Heidegger : *Wegmerken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967, S. 381.
- (21) こうした捉え方は自我論的パースペクティブをもっているため、最下位の物質と最上位の神がうまくモナドの系列に接続しない憾がある。しかしこのパースペクティブそのものは他方、ハイデッガー自身の『存在と時間』における現存在の実存論的分析論のそれと類縁性をもつ。したがってハイデッガーもこうした捉え方自体を批判しているわけではなく、その不徹底——上からの神学的概念規定、下からの力学的モデルによって制約された——こそ問題なのである。
- (22) より正確には「原始的能動的力 (vis primitiva activa)」を指す。
- (23) Leibniz : a. a. O., S. 607, (*Mon.*, §7.)
- (24) これらの諸原理とは「不可識別者同一の原理」、「適合の原理」などであり、さらに「予定調和説」や「最善則」も密接に関係している。
- (25) むろんこうした取り外しが一哲学者の勝手な思いつきによってできるものではない。ハイデッガーはニーチェにおける「神は死んだ」ということばのなかに集約されるその存在史的必然性を、これ以後のかれの課題の一つとして追究することになる。Vgl., Heidegger: *Holzwege* (Frankfurt am Main), *Nietzsche, Bd., I und II* (Pfullingen).
- (26) 事実ライプニッツも「真理が必然的な場合、分析によってその理由 (Raison) を見出すことができる」(Leibniz : a. a. O., S. 612, *Mon.*, §33) と述べて、理由 (律) が必然的真理にも及ぶことを示唆している。たしかに同一律が必然的真理に、理由律が偶然的真理にと単純に適用されるわけではない。
- (27) Heidegger : *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen, 1966, S. 1.
- (28) Ebd., S. 4.
- (29) むろんここには「論理学を(形而上学との) こうした結びつきから解放する」(MA, 36) ことを目指す当時の論理学の数理的傾向への批判がある。ハイデッガーが目指すのはそうした地盤のない (bodenlos) な論理学そのものからの解放である。
- (30) Vgl., Heidegger : *Sein und Zeit*, 11. Aufl., Tübingen, 1967, §15-§18.
- (31) Vgl., ebd., §28-§34.
- (32) Ebd., S. 276.
- (33) ライプニッツ講義——「論理学」と題されていた——がマールブルク時代最後の講義としてもたれ、フライブルク大学就任講義が「形而上学とは何か」と題されていたことは偶然ではない。
- (34) Leibniz : a. a. O., S. 616, (*Mon.*, §57.)
- (35) 酒井潔 : 『世界と自我』, 創文社, 昭和62年, 76頁。
- (36) 「したがって全体としての宇宙は充分な理由をもたねばならないが、それは宇宙の外になければならない。この充分な理由は神である」(Russell : *History of Western Philosophy*, London, 1948, p. 510)
- (37) ただいわば神の位置に現存在が代って就くため、独我論的体制となってしまう。また現存



在相互の関係すなわち共存在 (Mitsein) には、予定調和的ニュアンスが感じられる。

- (38) Heidegger : *Sein und Zeit*, S. 13.
- (39) Ebd., S. 12.
- (40) 辻村公一：『ハイデッガー論攷』創文社，昭和46年，105頁以下参照。
- (41) Heidegger : a. a. O., S. 285.
- (42) ハイデッガーは「自我性 (Ichheit)」より根源的なものとして「自己性 (Selbstheit)」を提起している (WG, 54) にもかかわらず、元来独我論的パースペクティブゆえに自我性を払拭しきれてはいない。ここにもう一步の脱自が、すなわち実存 (Existenz) から開存 (Eksistenz) への移行が必要となる所以があった。しかしその一步はこれまでのデカルトから『存在と時間』のハイデッガーに至るまでの道程とは、決定的に異なる方向への一步である。これが「転回」の問題である。
- (43) この問題の解明のためにハイデッガーは現存在の存在意味としての時間性の分析を行おうとしていたが、これが「まだまったくおぼろげで、わたし自身決定することができないでいる」(MA, 271) 問いであることを認めている。
- (44) Nietzsche, F. : *Der Wille zur Macht* (Kröners Taschenausgabe), Stuttgart, 1964, S. 10.
- (45) Heidegger : *Holzwege*, S. 206, *Nietzsche II*, S. 115.
- (46) Heidegger : *Nietzsche II*, S. 298.
- (47) これがハイデッガーのいう存在者と存在との存在論的差異である。かれは後にこれが『根拠の本質について』のテーマであると述べている (WG, 5)。なおここでいう無とは、ハイデッガーのいう存在にあたる。「無は存在者から経験された存在である」(ebd.)。