

「放下」の思想

—— ハイデッガーとシェリング ——

Gelassenheit bei Heidegger und Schelling

中 敬 夫

NAKA Yukio

Diese kleine Abhandlung ist ein Teil des gesamten Textes, betitelt : "Die Gedanken des » Anders als Sein « und die » Gelassenheit « — Schelling, Heidegger und Marion ". Dieser Gesamtentwurf thematisiert also den » Herrn des Seyns « in der Spätphilosophie Schellings, das » Ereignis « oder das » Es, das Sein gibt « bei Heidegger und die von J.-L. Marion konzipierte » Phänomenologie des Gebens «, als die Beispiele des Denkens des » Anders als Sein «, und wir überprüfen, ob ihre Gedanken in Wahrheit zum » Anders als Sein « gehören oder nicht. Nach Heidegger ist nun » der tiefste Sinn von Sein « das » Lassen «, und sein Vortrag *Zeit und Sein* unternimmt den Versuch, dies » Lassen « als » Geben « zu denken. Braucht nicht aber das Ereignis, das Sein *gibt*, den Menschen oder das Da-sein, dem das Sein *gegeben* ist ? Das Problem des » Anders als Sein « kommt damit notwendig auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen » Lassen « und » Gelassenheit « zurück. Diese Abhandlung behandelt daher die » Gelassenheit « bei Heidegger und Schelling. Wir möchten vor allem die *Feldweg-Gespräche* bei jenem und das *Weltalter* bei diesem thematisieren, und diese Betrachtung über den Unterschied ihres Denkens wird sehr lehrreich sein für die Frage nach der Freiheit / Unfreiheit.

キーワード：シェリング、ハイデッガー、放下、没 - 意欲、無差別

Heidegger, Schelling, Gelassenheit, Nicht-Wollen, Indifferenz

はじめに

本稿¹は、もともとは七節から成る論攷『『有とは別様に』の思索と『放下』——シェリング、ハイデッガー、マリオン』として構想されていたものだが、全体が大部となったため、その第六節、第七節に相当する部分を圧縮・改訂して掲載する。論攷全体は、シェリングにおける〈有ることゝ有らぬこともできる神の自由〉としての「有の主」、ハイデッガーにおける〈有を与えつつ有を消滅させる〉「性起」、そして〈有の地平の超出〉を図るマリオンの「贈与の現象学」の内に、マリ

オンがレヴィナスに倣って言うところの《有とは別様に》²の思索——それは現代フランス哲学を席捲する思想でもある——を見るか見ないか、そしてもしそれが《有とは別様に》とみなされるなら、そのことはどの限りで正当で、どの限りで不当なのかを検討しようとするものである。しかるに後期ハイデッガーにおいては「それは有を与える」の「与える」は、「させる (Lassen)」とみなされてもいる。従って「与える」を「く与えられる・受け取る」の側から考察するなら、この問題は結局は「放下 (Gelassenheit)」の問題に帰着することになるだろう。

このような全体構想のなか、本稿は第一節で「与える」「させる」「放下」の関係を辿りながら、ハイデッガーにおける「放下」の問題を扱う。第二節はシェリングに関して、ここでは特に1810年代の『世界年代』に的を絞って、彼特有の「放下」の構造と内実とを主題化することにしたい。

第一節 ハイデッガーにおける「放下」

(1) *Geben - Lassen - Gelassenheit*

講演『時と有』をめぐるゼミナールの『プロトコル』のなかで、ハイデッガーは講演でも用いられた「現前させる」(SD, S.5) という表現に関して、(1)「有るもの」「現前者」に関わる「現前させる」と、(2)「現前それ自身」に関わる「現前させる」の二つを区別したうえで、「させる [Lassen, 放任する]」は「放ち容れる [zulassen, 許可する]、与える、授ける、遣わす、属 - させる」(SD, S.40) を意味すると述べている。他方、1969年の『ル・トールでのゼミナール』では、彼は「テキスト『時と有』は、この《させる》をなお一層根源的に《与える》として思索する試みを企てる」(VS, S.101) とともに述べている。『時と有』同様、ここでも *Es gibt* [それは与える] は、*Anwesen-lassen* [現前させる] や *Lassen selbst* [させることそれ自身] (VS, S.102) から説明されているのである。

つまり後者のゼミナールにおいて、ハイデッガーは「有ら - しめること (*Sein-lassen*)」に「三つの意味」を区別する——これも『時と有』ゼミナールと内容を異にするわけではない——第一は「有るもの」を指し、第二は「現前それ自身」に注意を向けて「形而上学」が与えるような「有の解釈」を問題とする。第三にはしかし、強調は「させること自身」に置かれ、それは「有のエポケー [=自制]」を指し示す。この第三の意味においては、ひとは「有としての有」に立ち向かい、もはや「有の歴運の諸形態の一つ」に向かうのではない。「させる」は「純粋な与えること」なのであって、後者は後者で「与えるくそれ」としての「性起」を指し返す。「有という名称にはもはや余地はない」(VS, S.103) のである。しかしこのゼミナールは、*Lassen* [させる、放任する] を *Machen* [させる、使役する] から区別しつつ、「有の最も深い意味は *Lassen* である」(VS, S.101) と述べてもいて、改めて「有」と「性起」との関係の複雑さを想起させる。

1958年の『語』^{ことば}は、「語が物を物へと *be-dingen* する [条件づける、物にする]」と述べつつ、語がこのように統べることを「成物 (*Bedingnis*)」(US, S.232) と呼んでいる。「語は物を物として現前させる」のであって、やはりこの「させる」が「成物」(US, S.232-3) と謂われるのである。しかし1935年の『形而上学入門』にまで遡るなら、そこではハイデッガーは「人間的現有」の「覚 - 悟性」について論じつつ、「あらゆる意欲は *Lassen* に基づくべきである」と述べている。つまり

この場合は「有への関連」こそが「させる」(EiM, S.16)なのであって、以上のようなハイデッガーの用語法を見ただけでも、Lassenが「人間」「現有」の側と「性起」「有それ自身」の側とで、それこそ<転回的>な用いられ方をしていることがわかる。従ってLassenは、事柄の上から言っても、Gelassenheitとは不可分なのである。例えば「真有の克服」について語っていた1941年の『始源について』は、「克服 (Verwindung)」とは「真有の放ち容れ (Zulassung)」であるとも述べているが、「真有の本質」がもはや「真有」ではなく、「始源する始源」としての「自性 - 性起」である限りで、このような「放ち容れ」は「別離の内への没落」(GA70, S.19)とも呼ばれる。そして「尊厳」——「克服」は「究極の尊厳化」(GA70, S.21)であると言われた——とは、「覆蔽 [真有が覆蔽されていること] の別離の内への没落の放下」(GA70, S.39)なのである。さらには1944年に書かれた或る手記のなかには、「感謝と有ら - しめることの放下」という言葉さえ残されている。そしてこの場合「有ら - しめること」とは、「有に先 - 与 (Vor-gabe) を与えること」(GA75, S.308)なのだという。

1941/2年の『性起』では、「絶命 [終焉化] の内への有の放免 (Loslassung)」には「長い心 [忍耐] の放下」が呼応し、この「放下」は「立ち寄り [最後の神の?] を経験し、既にして克服を知っており、始源の鳴り始めにのみ傾聴し、その声に語を用意する」(GA71, S.87)と言われている。放下にはまた<聴くこと>や<語ること>が属しているのである。人間は「呼応の関連」であり、人間の内では「有への或る聴従」(IuD, S.18)が続べている。「本質的な思索」は「有の語りかけ (Anspruch) に答える」(WM, S.307)のであり、「各々の思索者」は「有の話しかけ (Zuspruch)」に「依存」(HW, S.365)する。そして回答とは「有るものの有に呼応する呼 - 応」(WP, S.21)であり、「呼 - 応すること」はただ「話しかけの声に耳を澄ませる」(WP, S.23)。呼 - 応することはまた「一つの話すこと」であり、それは「言葉」(WP, S.29)に奉仕する。人間は、「話す」以前に、「語りかけ」(WM, S.316)られなければならないのである。「人間は言葉に呼応する限りで話す。呼応することとは、聴くことである。それは静けさの命令に聴従する限りで聴く」(US, S.33)。このような関係から、ハイデッガーは「言うこと」と「聴くこと」とは「同じもの」(GA52, S.160)であるとさえ述べている。「黙すること」すら、「一つの呼応すること」(US, S.262)なのだという。そして人間は、「一人の隷従者 (ein Höriger)」ではなく、「一人の聴く者 (ein Hörender)」となる限りで、初めて「自由」(VA, S.28)なのである。

ところでLassenは「人間」の側にも、「有それ自身」や「性起」の側にも言われうる、転回的な言葉であった。しかしハイデッガーの場合、Gelassenheitは「人間」の側にしか用いられていないし、用いられえない語であるように思われる。そこにハイデッガーの固有性、もしくは限界というものがあるのかもしれない。いずれにせよハイデッガーは、「省察」は「問いに値するものへの放下」(VA, S.64)であると述べている。そして「性起」こそが、「我々人間を自由な聴くことへの放下へと [自性的に] 譲渡 (übereignen)」(US, S.261)してくれるのである。

(2) 「意志」と「放下」

「放下」の問題を一層具体的に考察するために、それを主題化しているハイデッガーの二つのテキストの主たる内容を、(2) と (3) で検討してゆくことにしたい。一つは44/5年に書かれた三つの会話編から成り、95年に全集版第77巻として出版された『野の道 - 会話』であり、もう一つは前者の第一会話の一部を改訂したテキスト『放下の究明に寄せて』と55年に為されたその名も『放下』という講演との二つを含み、59年には既に単行本として出版されている『放下』である。

44/5年のハイデッガーは、野の道での第一会話の登場人物の一人に、「思索への我々の省察のさいに私が本来欲しているのは、没 - 意欲 (Nicht-Wollen) である」(GA77, S.51) と語らせている。「私は没 - 意欲を欲する」(GA77, S.60, 61, 62, 66, 106 ; GL, S.30) のである。「思索」は「意欲」(GA77, S.65) などではなく、むしろ一切は、「我々が正しい仕方です述べての没 - 意欲へと自らを放ち入れている (sich einlassen) か否か」(GA77, S.67) に掛かっているという。そこでハイデッガーは、「放下」(GA77, S.108 ; GL, S.32) という語を導入することになる。「放下」の内には恐らく「より高次の行為」(GL, S.33) が覆蔽されてはいるのだが、しかし「放下」は「能動性と受動性の区別の外」にある。なぜならそれは、「意志の境域には属さない」(GA77, S.109 ; GL, S.33) からである——エックハルトはまだ「放下」を、「意志境域の内部で」(GA77, S.109 ; GL, S.33-4) 思索していたが³。しかし恐らくは「思索の本質」は、「放下の内に放ち入れられる」(GA77, S.109 ; GL, S.34) のである。

ちなみに『野の道 - 会話』の第三会話では、「ひょっとしてそもそも意志それ自身が悪である」(GA77, S.208. Vgl. S.210) と述べられている。それは講演『何のための詩人たちか』の表現を借りるなら、「意欲の全体が初めて危険なのではなく、ただ意志としてのみ放ち容れられた [zugelassen, 許可された] 世界の内部で自らを貫徹するという形態における意欲それ自身が、危険」なのだということである。そしてそのような危険は、「まさにその危険 (die Gefahr)」(HW, S.291) なのである。

「我々は全く何一つ為すべきではなく、待つべきなのだ」(GA77, S.110. Vgl. GL, S.35) と、第一会話の登場人物の一人は語る。しかし「待つこと (Warten)」は、「期待すること (Erwarten)」ではない。なぜなら「期待すること」は、既にして或る「表象」に干渉し、その「表象されたもの」(GA77, S.115 ; GL, S.42. Vgl. GA77, S.217) に執着してしまっているからである。第三会話の会話者によるなら、「純粋な待つこと」においては、我々は「何も待たない」。「待つこと」とは「到来させること」なのだが、「純粋な待つこと」においては、我々は「到来 (Kommen)」(GA77, S.217) 以外の何ものも到来させない。そして「待つこと」は、「到来を到来させること」として、「護ること (Hüten)」(GA77, S.218)⁴ でもある。人間は、「死について知りうる」限りにおいて「死にうる存在者」であり、そのような者として「待つ存在者」(GA77, S.225) なのである。また「根本において待つことのできない期待」とは違って、「待つこと」においては、我々は「純粋現在 (Gegenwart)」である。しかしまた、待ちつつ我々は、「純粋な到来に答える放ち入れ (Einlaß) として、純粋な到来によって用いられる我々の本質」へと「立ち去って」(GA77, S.227) もいるの

だという。

第一会話に戻る。「待つこと」において我々は、「我々が待つもの」を「開かせる」のだが、「待つこと」は「開けそれ自身」の内へと「自らを放ち入れる」(GA77, S.116 ; GL, S.42)。ハイデッガーはこのような開けを、「会域 (Gegnet)」(GL, S.42) と呼んでいる。会域とは次のような「逗留させる広がり」、つまり「開けがそのうちに保たれ (gehalten)、各々のものをその安らい依ること (Beruhen) の内に立ち現われさせるように仕向けられる (angehalten)」というようにして、「全てを集摂しつつ自らを開く」ような「逗留させる広がり」のことだという。会域の内に現出する諸物は、もはや「対象」という性格を持たず、そもそも「立つ」のでもなく、ただ「安らう」という意味においてのみ「横たわる」(GA77, S.114 ; GL, S.40)。待つことは、このような意味での「会域への関わり合い」であり、「会域へのまさにその関わり合い (*das Verhältnis*)」(GA77, S.120 ; GL, S.48) である。「待つこと」とは、「会域という開けへと自らを放ち入れること」(GA77, S.121 ; GL, S.48) なのである。

「放下」は「会域」(GA77, S.122 ; GL, S.49) に由来する。「待つこと」の本質は「会域への放下」(GA77, S.122 ; GL, S.50) であり、「思索」もまた「会域への放下」(GA77, S.123 ; GL, S.50) とし、本質規定されている。「会域と放下の関係」は「出会わせ (Vergegnis)」と呼ばれるが、それは「人間の本質」(GA77, S.139 ; GL, S.53-4) にのみ関わる言葉である。それに対し「物への会域の関係」からするなら、「会域」は、先にも見た「成物」(GA77, S.139-40 ; GL, S.54) の名で呼ばれる。そして「会域の出会わせ」も「成物」も、あらゆる「作用」や「因果的惹起」から排除されているのであるからには、それらにはあらゆる「意志本質」が「疎遠」(GA77, S.143 ; GL, S.58) である。それゆえにこそまた「我々が会域の放下へと自らを放ち入れているのであれば、我々は没 - 意欲を欲している」(GA77, S.142 ; GL, S.57) と言われうるのである。

恐らく「会域」は「真性の現成」なのであって、その場合「会域への放下」と規定された「思索の本質」は、「真性の現成への覚悟性」(GA77, S.144) だということになる。従ってまた「会域への放下の内での内立性」こそが、「思索の自発性の真正の本質」(GA77, S.145 ; GL, S.60) なのであろう。もちろんハイデッガーの基本的な考え方からするなら、「会域」は「人間本質」なしには「現成」(GA77, S.146 ; GL, S.62) しない。人間本質が真性に「[[自性的に] 譲渡されて]」いるのは、真性が人間を「用いる」(GA77, S.147 ; GL, S.63) からである。「会域への放下」としての「人間の本質」は、「会域」によって「出会わせ」と「成物」へと「用いられて」(GA77, S.147) いる。人間とは、「真性の本質の内へと用いられる者」(GA77, S.148 ; GL, S.64) なのである。

(3) 「開けて - 有ること」としての「自由」——「技術的世界」と「自然」

では「放下」とみなされた自由 (Freiheit) は、どのような開けへと我々を開き、どのような開放的なもの (das Freie) へと我々を導くのであろうか。

中期以降のハイデッガーが、もはや「人間的振舞いの自由」を求めずに、「或る一層根源的な自由なもの」(GA54, S.222) に向かったということは、むしろ周知の事実であろう。38/9年のハイ

デッガーは「自由は真有から現成する」(GA67, S.62)と書き、41年の彼は「明け開けの内への解放 (Befreiung)」こそが「自由の始源的な本質」(GA70, S.172-3)なのだと述べている。この二つの発言は、自由が真有の真性を明け開くために真有によって用いられていると考えるならば、容易に結びつく。「自由の本質は、真性の本質から発源する」(GA71, S.22)のである。42/3年の『パルメニデス』講義では、「始源的に自らを - 開くものとしての開けの未だ包み隠された本質」が、「自由」(GA54, S.213)の名で呼ばれている。ここでは「開け」とは、まだ「自らを明け開くものの明るいもの (das Lichte)」のことであり、この「開け」が「開放的なもの [das Freie, 自由なもの]」と、そしてその本質が「自由」(GA54, S.221)と名づけられるのである。そして44/5年の『野の道 - 会話』では、<放下>を主題化するテキストに相応しく、「指令することや制圧することの内にはなく、させうること [Lassenkönnen, 放任しうること] の内に自由が安らい依る」(GA77, S.230)と述べられることになる。

60年代になってもハイデッガーは、相変わらず「開けて有ること (Offensein)」を「明け開け (Lichtung)」と呼び、明け開けを「開放的 [自由] なもの」「開け」とみなし続けるが、しかし「明け開け」は「光 (Licht)」とは無関係で、むしろ「軽い (leicht)」(ZS, S.16)に由来すると考えられるようになる。「明け開くことは、解放すること (freimachen)、解き放つこと (freigeben)、釈放すること (freilassen) を謂う。Lichten [明け開くこと] は、leicht [軽い] に属す。何かを楽にすること (leichtmachen)、軽くすること (erleichtern) が意味するのは、その何かから抵抗を除去してやること、それを無抵抗なものの内へ、自由[開放的]なものの内にもたらすことである」(FB, S.17)。そして68年においてもハイデッガーは、「自由とは、或る語りかけに対して開放的で - 有り、開けて - 有ること (Frei- und Offen-sein) である」(ZS, S.272)と述べているのである。

しかしながら『野の道 - 会話』では「我々は至る所から、我々が本来既にいる所へ、絶え間なく帰還するのだからなければならない」(GA77, S.176. Vgl. S.180)と述べられている。なぜ我々は、もともと我々のいる所へ帰還しなければならないのだろうか。なぜなら「我々は、我々が本来既にいる所に、まだ十分には滞在していない」(IuD, S.21)からであり、「なるほど我々は、常に至る所で、有るものの有への呼応の内には滞在してはいるが、それでも我々は、稀にしか有の話しかけに留意しない」(WP, S.22)からである。例えば「聴従者 (Gehörende)」としての我々には、「我々がそれへと属しているものへ我々を近づけるもの」としての「自性 - 性起」(IuD, S.26)ほど近いものはないはずなのに、それでも「近さも遠さも同時に欠在」して、「間隔なきものが支配する」(GA79, S.24)というような事態も生起しうるのである。

『野の道 - 会話』の場合、このような問題は、具体的には「自然」の扱いの不確かさに顕われているように思われる。即ち一方ではハイデッガーは、「自然」の問題の卓越性を特権視するかのようには振舞いながら、他方では彼は、すぐさまこのような特別視を撤回してしまうのである。例えば第一会話の末部に付されたハイデッガー自身のコメントによれば、この会話のなかで「軽く触れられ」はしたが、しかしさらに「熟慮」されはしなかった「一つの本質的な思想」というものがある。それは「自然がその境域の対象化を許可することによって、どの程度まで技術に対して身を守

るか」という問いであり、技術は「人間本質の無化」をもたらすが、このような無化が意味するのは「人間の除去」ではなく、むしろ「人間の意志本質の完成」(GA77, S.157)なのだという——ちなみに第一会話の本文中でも、「自然はその対象化において、自らを示すというよりもむしろ自らを覆蔵するのではないか」(GA77, S.17)と自問されている。

また第二会話においても、「技術的 - 科学的世界」においては「自然」も「芸術」も等しく「消滅」し、「今日ひとが文化と名づけているもの」(GA77, S.194)の内に解消されてしまうことが危惧されている。ひとが「自然」というものを明らかにすることなくそう名づけている「自然的世界像」は、恐らくは「技術的 - 科学的世界像の一略奪品」でしかない。なぜならそれは、「それ自身の由来」(GA77, S.195)を我がものとしていないからである。しかるに「自然としての自然」は「不可思議なもの」「奇異なもの」(GA77, S.164)にさえ属している——このように『野の道 - 会話』は、少なくとも一つの可能性としては、「技術」に対する「自然」の特異性を、「人間の意志本質」の対極にあるものとして、つまりはすぐれて「放下」によって放ち入れられる本来の「会域」として、省察することもできたはずなのである。

しかるに他方では『野の道 - 会話』は、「我々が《自然》と名づけるものへの人間の関わり合い」は、「世界一般への人間の関わり合いからの一切片に過ぎない」(GA77, S.35)とも述べているのである。「自然」の特異性は、「世界一般」の一般性の内に解消されてしまうのだろうか。そのうえ同会話では、「歴史的なものは会域の内に […] 安らい依る」(GA77, S.142; GL, S.57)とも語られている。それゆえ、少なくとも「没歴史的」と42年の講義で言われた「自然」(GA53, S.179)が「会域」を占有することだけは、なさそうなのである。それではやはり問題は、世界一般なのだろうか。

55年のテキスト『放下』では、<放下>はむしろ<技術的世界>およびその<技術的諸対象>にのみ向けられてしまったかの如くである。ここではハイデッガーは、なるほど我々は「技術的諸対象」を「利用」しはするが、しかしその際いつでもそれらを「放免」するというようにして、技術的諸対象を免れることができるのだと説く。つまり我々は、「技術的諸対象の不可避の利用」に対しては「然り」(GL, S.22)と言えるが、同時にその要求のみが専一排他的となってしまって「我々の本質を歪め、混乱させ、ついには閉塞する」ことは防ぎうる限りで、「否」と言うこともできる。そのさい我々は、技術的諸対象を「我々の日々の世界」の内に入らせはするが、同時にそれらを「決して絶対的なものではなく、それら自身一層高次のものに依存したままに留まるような諸物」として、離れたままに「放置」する。そしてこのような「技術的世界への同時的な然りかつ否」の態度を、ハイデッガーは「物への放下」と呼ぶのである。このような態度において、我々はもはや「物」を「単に技術的にのみ」見るのではない。我々は慧眼となって、なるほど「機械の制作や利用」は我々に「物への別の関わり合い」を代償として要求しはするが、しかしこの関わり合いは「無意味ではない」ことに気づく。例えば耕作や農業は「機械化された食物産業」になってしまい、ここでは「自然や世界に対する人間的関わり合い」の内に、「或る深刻な変遷」が生じていることは確かである。しかしどのような意味がこのような変遷の内でも統べているのかは、「昏いまま」(GL, S.23)である。「技術的世界の意味は、覆蔵されている」のである。そしてハイデッガーは、「技術的世界の内に覆

蔵されている意味」に対して開かれたままに自らを保つという態度を、「密令への開性」と呼ぶのである。「物への放下」と「密令への開性」とは「共属」し、「全く別の仕方」で世界の内に滞在する可能性を、我々に認与する。両者は我々が「技術的世界の内部で、技術的世界によって危険に晒されることなく」立ち、存立することができるような「或る新たなる根底と地盤と」を、我々に「約束」(GL, S.24) してくれる。そして「永続的な作品の創作」は、このような「地盤」の内にこそ「新しい根を下ろしうる」(GL, S.26) であろう……

このようにハイデッガーの「放下」は、決して「自然に身を委ねる」といった体のものではなく、むしろそれは「技術的世界に対する達観」のようなものでしかない。それでは本当にGelassenheitなのだろうか。我々はむしろそこに、前期ハイデッガーにおける「覚悟性」と同様の、或る種の「意志」の存続を垣間見ることができるのではないだろうか。これでは人間本質が「会域」によって「出会わせと成物」へと「用いられ」ているどころか、我々こそがむしろ技術的世界という会域に完全に身を委ねてしまうことに対して警戒し、ひたすら身を守っているということになりはしないだろうか。そしてそもそもなぜ我々は初めから、安んじて「自然」に身を委ねることができなかったのだろうか。

我々は以前に、ハイデッガーは前期・中期・後期の別を問わず、〈自ずから立ち現われるもの〉としての〈自然〉のステイタスを真に把握することには失敗したと論じたことがある。恐らくそのことは、ハイデッガーのLassen / Gelassenheitの問題とも繋がってくるであろう。なぜなら〈させる／させられる〉の関係は、ハイデッガーにおいてはせいぜいのところ〈転回的〉であって、それは決して自己関係〔自ずからということ〕ではないからである——或いはむしろ、ハイデッガーにおいては何かと何かの間の「関わり合い」は問われなくても、「関わり合い」それ自身の「自己」は問われていないからである。そのようなことをハイデッガーに求めるのは、お門違いなのだろうか——

第二節 シェリング『世界年代』における「何ものも意欲しない意志」

(1) 「何ものも意欲しない意志」と「何かを意欲する意志」

今度はシェリングの『世界年代』における「放下」の思想を見てゆくことにしよう。まず、〈有の主〉の——言葉ではなくても——考えは、既に『世界年代』の内にも見出せることは確かである⁵。シェリングによれば、「最高のもの」は「実存すること」も「実存しないこと」もでき、そのようにしてまた「自由」な者は、「意志」(Nb, S.131) でのみありうる。神は「有に対する永遠の自由」として、「純真な有りうること」(HbIV, S.681) である。「本来的な有るもの」としての神は、「自らの有を超えている」(Nb, S.20, 250) からこそ、「超有るもの (Überseyendes)」(Nb, S.216, 217; HbIV, S.614) 「ヒュペロン [超有るもの]」(Nb, S.141; HbIV, S.614) なのである。

ところで「端的に最初のもの」とは「不動で神的」な、それどころか「超神的」な「無頓着さ (Gleichgültigkeit)」としての「安らう意志」であり、「純真な意志 (ein lauterer Wille)」、**「何ものも意欲しない意志 (der Wille der nichts will)」**である⁶。そしてこのような「安らう、無頓着な意

志」の内に見出されるのは、「有らぬが如くに有ること、持つが持たぬが如くであること」ではない——それが人間においても神においても、「最高のもの」(Nb, S.132)なのである。ただしシェリングは、「何ものも意欲しなかった意志」の内にも、「分断」はできなくても「二通り」があると補足する。つまり「純真な意志自体」と、「何ものも意欲しなかった意志」(Nb, S.170)とである⁷。

しかし「何ものも意欲しない意志」が「最高なもの」として認められたとしても、そこからは何の「移行」もない。最初にそれに続くのは、それゆえ「何かを意欲する意志 (der Wille der Etwas will)」である。それは「自己自身を生産し、絶対的に発源」(Nb, S.77)するのでなければならぬ。換言すれば、「最初のもの」が「安らう意志」だとするなら、「第二のもの」は「無意識的で静かな自己 - 自身の - 探求」である。この「自立した意志」は「自己自身を生産」し、そのゆえに「或る無条件の、自らにおいて全能の意志」である——それは「端的に」、即ち「自ずから」(Nb, S.137) 自らを生産する。要するに「何かを意欲する特定の意志」(Nb, S.18)とは、「実存への意志」(Nb, S.17)なのである。

『世界年代』は『自由論』の語法を受け、「原初の純真さ」を「本来的に実存する者」、「最初の作用する意志」を「その[純真さの]実存の根底」(Nb, S.34)と呼ぶ。両者、即ち「自らの現有[定在]の根底である限りでの神」と「有る神」との間には、「或る実的な相違」がある。つまり後者が「自由な、最高の意味において自らを意識した知性的な存在者」だとするなら、前者は「同じ意味で自由、意識的、知性的ではありえない」(Nb, S.44)。また順序関係からすれば、「実在する神」以前に「自らは実存せず、ただ実存の根底でのみあった何か」(Nb, S.150)があったということになるのだが、しかし、たとえこのような「作用する原理」が「有る神」に「先立つ」のだとしても、それは「有る神」のなかでは「従属的」(Nb, S.53)なのだという。

両者の関係はまた「有るもの」と「有」、「内面性」と「外面性」(Nb, S.39)、「主体」と「客体」(Nb, S.33)といった関係としても言い表される。そしてもし「有るもの」が「有」との関連で自らを現実的に措定するよう要請されるなら、有るものそれ自身が「無頓着さ」(Nb, S.168)から引き出されることになる。ちなみに「神」同様、「人間」でさえ「最高の自己現在性と精神性」の内へと高められるのは、「自らの有からの分断」(Nb, S.84-5)によってだという。「有」は、例によって「有らぬもの」とも言い換えられる。「有らぬもの」は「主観的に有るもの」ではないが、「非主観的に有るもの」でありつつ、「外的なもの」「他に対して顕わなもの」である。他方、「有るもの」は「内的なもの」「覆蔵されたもの」(Nb, S.142)である。しかしもちろん、「最高のもの」は「有るもの」でも「有らぬもの」でもない。ここでもまた、それは「有らぬが如くに有り」、「有るが、いかなる有も持たない」(Nb, S.228)——我々はやはり、<有の主>の思想の内に《有とは別様に》を見出すどころか、通常の意味での「有」と異なりこそすれ、それでも或る独特にして根源的な仕方での「有」を容認すべきなのであろう。

「二つの原理」は、内容的には「溢れ出、拡張的で、自らを与える本質」と「己性の、自己自身への帰り行きの、自ら - の内に - 有ることの、同様に永遠なる力」(HbIV, S.587. Vgl. S.594)として規定される。両者はまた「無限の溢れ出しとそれ自身の肯定」対「制限し、収縮させ、否定す

る本性のもの」(Nb, S.18-9)、「肯定する意志」対「否定する意志」(Nb, S.171)、或いは「肯定し、拡張する意志」対「否定し、自制する意志」(Nb, S.176)、「愛の意志」対「怒りの意志」等々といった言葉でも定式化される。『世界世代』においては「膨張」が「精神化」であり、「収縮」が「物体化」(Nb, S.36)なのである⁸。そしてもし「二つの意志」の中で「先行」すべきものがあるとするなら、それは「いかなる始源をも意欲せず、たった今超克された意志」である。なぜなら「超克」なしには「始源」はなく、「否定する意志が超克されること」と「否定する意志が先行すること」とは「一つ」(Nb, S.178)だからである。「否」がなければ「然り」(HbIV, S.603)は力を欠き、「始源」は「否定」(HbIV, S.600)の内にのみ存する。それゆえ「怒りは必然的に愛より先」(Nb, S.25. Vgl. S.181)であるのでなければならない。なぜなら「永遠の否は、永遠の対立の唯一の根拠」(Nb, S.232)だからである。

「第一のポテンツ」が指定されると、必然的に「第二のポテンツ」も指定され、これら両者は同じく必然的に「第三のポテンツ」(HbIV, S.604)を生産する。即ち「否定する意志」が「実存の根底」もしくは「有」——ここでは「 $A=B$ 」と記されている——へと立てられるならば、「肯定する意志」は「 A^2 」として、第三の「両者の生ける統一」は「 A^3 」(Nb, S.179)として振舞う。前二者の関係について、シェリングはこうも述べている。「[...] 神が顕示へと決意したのと同じ作用において、同時に永遠の否としての神が永遠の然りの実存の根底であるべきだったということが決断された。そしてまさにそれとともに同時に、外的有の永遠の否定としての神が、愛によって超克されるべきだったということが規定されたのである」(HbIV, S.679)。

逆に言うなら、「太古」を特徴づけているのは、まだ「昏さと閉鎖性」(Nb, S.24, 181)なのである。「神一般において、生ける神において最初のもの、それ自身におけるそれ自身の永遠の始源」とは、「神が<自ら>を閉鎖し、拒み、自らの本質を外から引き離して、自己自身の内に取り戻すということ」(HbIV, S.601)である。そのうえシェリングによれば、「遅延させ、閉じ込める力」こそが「神の内なる本来的な力」(Nb, S.84)なのだという。「自己自身を否定し、自らの本質を閉鎖して、自己自身の内に取り戻す」ということが、「神の永遠の力にして強さ」(HbIV, S.599)なのである。

ちなみに「収縮させる力」は「父」に、「膨張させる力」は「息子」に帰属せしめられ、両者の対立から「自由」となったのが「聖霊」(Nb, S.82)と言われる。「息子の誕生」までは全てが「永遠性」だった。しかるに「父的な力による息子の出生」が「最初の実在的な関わり合い」であり、「最初の現実的な始源」である。そして「有」が「第一の時期もしくはポテンツ」だとすれば、「有るもの」は「現在」、両者の「自由な統一」は「将来」(Nb, S.77)である。息子は「父の内なる無差別の昏い力」を超克する。息子において、また息子によってのみ、「有るもの」は「有」から「分断」されて「精神的なもの」「永遠の自己現在性」へと高められ、それとともに必然的に「有」が「過去」(Nb, S.61)として立てられる。息子とともに「第二のエポック」が、つまりは「現在の支配的な愛の時代」(Nb, S.59)が始まるのである。そして「聖霊」は、「最高の自由」「最も純真な意志」(Nb, S.73)だという。

そのことと平行して、「太古の支配的な体系」は「全 - 一性のそれ、もしくは汎神論」(Nb,

S.87) と規定される。その後に「自由かつ絶対的に純真さから溢れ出る最初の意志」たる「実存への意志」が、「何ものも意欲しない意志」に対置せしめられる限りにおいて、ここに「最初の、しかしまだこのうえなく脆弱で、このうえなく純粋な二元論」(Nb, S.89) が成立する。「現在において支配的な体系」とは、「二元論」(Nb, S.88) なのである。そして「包括的な体系」とは、「統一と対立との統一」を「将来の統一」(Nb, S.90) として言い表すものなのであろう。

その本格的な後期思想と較べるなら、その先駆けのような位置づけしか持たないシェリングの『世界年代』においては、まだどの部分が消極哲学で言う「諸ポテンツ」に相当し、どの要素が積極哲学のなかの諸契機に該当するのかは、それほどさだかとは言えない。しかし、ともかくもシェリングは「神性の永遠なる生」の後には「本来的な歴史」(HbIV, S.645) が開始すると考える。そしてもし「必然的」な「生の進歩」の後には生が更なる進歩を遂げるのだとするなら、そのことはもちろん「自由な神的決意」(HbIV, S.676) のおかげでしかない。ただし、たとえ「何ものも意欲しない意志」が「現実態」へともたらされ、「現実的な意志」になったとしても、それでもそれは「ただ何ものも意欲しない意志としてのみ現実的になりうる」(Nb, S.170) とシェリングは考えるのである。

(2) 「純真」「無為」「放下」

『世界年代』は「何ものも意欲しない意志」について、少なくとも三度、「このような意志は無であり、一切である」という表現を繰り返している。「それが無であるのは、それが自ら作用的となることを欲求しもせず、何らかの現実性を要求することもない限りにおいてである。それが一切であるのは、それでも永遠の自由としてのそのみから、あらゆる力が生じて来るからであり、それが万物を支配下に置き、一切を制圧するが、何ものによっても制圧されないからである。[…] 古人曰く、何ものも望まず、何ものも恐れぬ者は、王である、と」(Nb, S.15, 133, 227. Vgl. S.210)。神はそれ自身、本質的に「安らう意志」であり、「純真な自由」(HbIV, S.634) なのである。

ところでこのような「純真さ」は、「全てに前提されているもの」(Nb, S.213) であり、「万物の内に人間が求めるもの」(Nb, S.214) である。つまり「主」が「まだ意欲しなかつた安らう意志」(Nb, S.166) であったというだけでなく、人間もまたそうなのである——「純真な意志」「意欲しない意志」が「端的に意欲しなければ」、それは「超自然的」であろう。「意欲することなく単なる意志であること、意欲しないこと、無頓着さの内に留まること」は、それゆえ「最も困難なこと」であり、「あらゆる自然を超える」ことなのだが、このような「人間の意志」は、人間の「天国」であり、「地獄」でもある。「何ものも意欲しない意志」が天国だというのは、「各々の人間」がこの天国を求め、しかも神のみがこの意志を充たしうるからである。そしてそれが地獄だというのは、それが「天国を、永遠に求めなければならず・見出しえないこと」(Nb, S.217) だからである。

「原純真性」(Nb, S.215) に話を戻そう。そこに「住まっていた」のは「最高の無頓着さ、永遠の安らい、全く満ち足りていること」(Nb, S.135) である。そのうえ「純真さの原始源の本質」は「それ自身、神と神の内なる神性とを超えるもの」であり、「神の永遠の胚芽」(Nb, S.43) である。神

も「まだ神ではなかった先行状態から、高められなければならなかった」のである。シェリングはその理由を幾つか述べているが、わかりやすい理由からするなら、「神の精神的なもの」だけが「神それ自身」(Nb, S.100)だというものである。しかし一層興味深いのは、神は「最高善」であり、「既にして特定の意志」だが、しかるに「何もかも意欲しない意志」の内には「善も悪も、有るものも有も、好意も反感も、愛も怒りもないが、それでも一切への力がある」(Nb, S.134) というものである。

ところで既に見たように、「何もかも意欲しない意志」からは「いかなる移行も」ない。「自己自身を生産し、絶対的に発源する」のは、「何かを意欲する意志」(Nb, S.77)のみであった。つまり前者は後者を「生出」さしえずに、ただ「受胎」(Nb, S.17. Vgl. S.137)するだけなのである。「純粋な純真さ」は、それだけでは「生出も創作も」(Nb, S.58)できない。従って「最初の現実的なもの」の内にあるのは「或る不合理な、対立に抵抗する、それゆえに創造に悖りもする原理」だということになるのだが、しかしシェリングによれば、それこそが「神の内なる本来的な強さ」(Nb, S.52)である。

「原初的な純真さ、純粋な永遠性」の内には、いかなる「行為」も、いかなる「活動」もない。そこからまた何もかも「行為」や「自己の運動」によっては帰結しえない。それは「永遠の溢れ出し、流れ出し」なのであって、この瞬間に属するのは「全ての体系の内でも最古のもの」たる「流出説」(Nb, S.88)なのだという。ここでは「静かに芽生えつつ自己自身の内に行くこと」が「無力(kraftlos)」にして「無為(ohne That)」であり、「今はまだ無為(unthätig)なる意志」(Nb, S.167)、「全く無為なる無差別」(Nb, S.52)である。しかるにこのような「非 - 有の飢え」こそが、「行為の母」となって、「永遠にして本来的なる始源」(Nb, S.216)なのだという。

そしてこのような「無為」にこそ、「放下」の名が相応しい。「かの最高の純真さ」は「自己自身を捉えない純粋な自由自身」だが、それはまた「何ものものことも考えず、自らの非有を楽しむ放下」でもある。この「不動の、何もかも意欲しない意志」はしかし、「最高にして最初のもの」である。なぜなら「生の最大の不安定」のただなかにあってさえ、それは「働き抜くもの」(Nb, S.134)だからである。また「永遠性」は「自己自身を意識しない」が、この「放下」がますます「内密」に、ますます「歓喜に満ちた」⁹ものになるにつれ、ますます永遠性の内に「自己自身に到来し、自己自身を見出して享受する静かなる憧れ」が、つまりは「意識化への衝動」(Nb, S.136)が、生産されることになる。しかしながら神自身は、「静かで放下されたまま」に留まるのでなければならない。十六世紀の或る格言詩人の言によるなら、「神は放下を求める」のである。けれどもシェリングは、「神それ自身を放任(lassen)することはしかし、我々人間が収容する放下でもある」(Nb, S.200)と述べてもいるのである。だがなぜ「我々人間」は、「神を放任」し、「放下を収容」することができるというのだろうか。

なぜなら恐らくそこには、まだ「主客の絶対的な無差別」(Nb, S.130)しかないからである。「父の内なる無差別の昏い力」(Nb, S.61)——「父の無差別」(Nb, S.67)——については、既に見た。「絶対的な純真さ」とは「無差別」(Nb, S.150)のことであり、「始源的な、深く閉鎖された無差別」

(Nb, S.66) のことなのである。シェリングはまた、こうも述べている。「何ものも意欲しない意志の内には、いかなる区別もなかった。主体も客体もなく、最高の単純さ (Einfalt) があった。しかるに実存への意志たる収縮させる意志が、そのなかの両者を分断する」(Nb, S.22)。従って「原初的な純真さ」の内には、まだいかなる「二性 (Zweyheit)」(Nb, S.29) もない。「純真さ」とは、「主客の絶対的な一性 (Einheit)」(Nb, S.26) のことなのである。

おわりに

我々は本稿で、ハイデッガーとシェリングにおける「放下」について、特にその構造や領野に留意しつつ考察してきた。恐らくハイデッガーにおいてLassen / Gelassenは転回的に言われえても、Gelassenheitが人間の側にしか言われえないのは、それがシェリングにおいてのような「無差別」の構造を有していないからである。しかし、そのような「放下」の内には本当に、シェリングが述べていたような「無為」や「何ものも意欲しない意志」、或いはハイデッガー自身が語っていたような「没 - 意志」は、見出されうるのだろうか。我々にはむしろ、ハイデッガーの「物への放下」が「技術的世界」とその「技術的諸対象」とにのみ、しかも極めて中途半端な仕方に向かわざるをえず、決して「自然」に身を委ねることへと導きえなかったのには、このような基本的な考え方の問題が存しているように思われるのである。そしてハイデッガーやシェリングの「放下」を「自由」と呼ぶべきなのか、それとも「非自由」と呼ぶべきなのかは、このような<差別/無差別><自己脱去/自己受容>の構造それ自身を考察することなしには、やはり決せられないのである。

註

1 本稿は、日本学術振興会の平成22年度科学研究補助金の交付を受け、「自然の現象学」という主題のもとに為された研究の成果報告である。本稿で利用するシェリング第一次文献に関しては、シュレーター版シェリング全集 (Schellings Werke, nach d. Orig.-Ausg. in neuer Anordnung hrsg. von M. Schröter, München, Beck) を用い、HauptbändeはHbと略記して、直後にローマ数字で巻数を示す。NachlaßbandはNbと略記する[今回はErgänzungsbändeからの引用はない]。またハイデッガー第一次文献に関しては、Vittorio Klostermann社から公刊中の全集はGAと略記し、直後にアラビア数字で巻数を示す。全集版以外で用いた著作は[]内の略号を用いる。

Holzwege, Frankfurt, Klostermann, 1980⁶ (1950¹) [HW]

Einführung in die Metaphysik, Tübingen, Niemeyer, 1976⁴ (1953¹) [EiM]

Vorträge und Aufsätze, Pfullingen, Neske, 1978⁴ (1954¹) [VA]

Was ist das — die Philosophie ?, Pfullingen, Neske, 1981⁷ (1956¹) [WP]

Identität und Differenz, Pfullingen, Neske, 1982⁷ (1957¹) [IuD]

Gelassenheit, Pfullingen, Neske, 1979⁶ (1959¹) [GL]

Unterwegs zur Sprache, Pfullingen, Neske, 1982⁷ (1959¹) [US]

Wegmarken, Frankfurt, Klostermann, 1978² (1967¹) [WM]

Zur Sache des Denkens, Tübingen, Niemeyer, 1976² (1969¹) [SD]

Vier Seminare, Frankfurt, Klostermann, 1977 [VS]

Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens, St. Gallen, Erker, 1984 [FB]

Zollikoner Seminare, Frankfurt, Klostermann, 1994² (1987¹) [ZS]

- 2 Cf. p.ex. Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Paris, P.U.F., 1991² (1982¹), p.149 ; *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005, p.116.
- 3 デーヴィスは、エックハルトについてのこのようなハイデッガーの「通りすがりの所見」は「不十分」であるとして、エックハルトを擁護している。Bret W. Davis, *Heidegger and the Will. On the Way to Gelassenheit*, Evanston, Northwestern University Press, 2007, p.126.
- 4 『ヒューマニズム書簡』や『ブレーメン講演』で人間が「有の牧人 (der Hirt des Seins)」(WM, S.328, 338 ; GA79, S.71) と呼ばれていたことを想起されたい。
- 5 Cf. Xavier Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir. II. La dernière philosophie 1821-1854*, Paris, Vrin, 1992² (1969¹), p.63.
- 6 ジャンケレヴィッチによれば「<意志> (Volonté)」は「潜在的な形式」であり、「<意欲> (Vouloir)」とは「他動的なアспект」である。Vladimir Jankélévitch, *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Paris, L'Harmattan, 2005 (1933¹), p.132.
- 7 「純真な意志自体 (lauterer Wille an sich)」は、後のシェリングの表現を借りるなら、「A⁰」と表記されうるであろう。Vgl. z. B. HbV, S.747, 752 ; X. Tilliette, *op. cit.*, p.336.
- 8 「客体的な意味での有」は「自らを拡張し、自らを顕現し、自己の外に有ること」を指し示し、反対に「私が私自身の内にある」のは「主体」としてであるはずなのに、『世界年代』では「それによって神が自己にとってあり、それ自身の上で自らを閉じるところのもの」が「神の客体 - 極」にされてしまっているということから、マルケは『世界年代』においては「逆説はその頂点に達する」と批判している。Jean-François Marquet, "L'articulation sujet-objet dans la dernière philosophie de Schelling", in Jean-François Courtine, Jean-François Marquet (dir.), *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, Paris, Vrin, 1994, p.175.
- 9 『世界年代』には「放下された歓喜 (die gelassene Wonne)」(Nb, S.228) という言葉もある。