

目次

生をあらわにする「身振り」——生命理解に対するハイデガー身体論の射程 高屋敷 直広..... 1	
生物学は存在論的に思考しなかったか？ 森 秀樹..... 13	
生物学主義と哲学——生き物を巡るハイデガーとデリダ（およびアガンベン） 檜垣 立哉..... 33	
科学的生命観の歴史的再構成——ハイデガー生命論の討究のために 小松 美彦 47	
*	
「神らしい神」——トマス・アクィナスにおけるプレゼンツと ピュシスとしての神（=存在）の側面について 上田 圭委子..... 91	
流出と突破そしてエアアイグニスとエントアイグニス——名のない神にこだまを返す 後藤 嘉也..... 110	
スアレスとハイデガーの存在をめぐる対峙——ハイデガーと中世哲学 山内 志朗 126	
エックハルトにおける離脱の教説——意志からの自由という観点から 田島 照久 135	

生をあらわにする「身振り」

——生命理解に対するハイデガー身体論の射程——

高屋敷 直広 (法政大学)

Die das Leben erschließende „Gebärde“

— Die Tragweite der Leib-Theorie Heideggers für das Verstehen des Lebens

Naohiro TAKAYASHIKI

Hier liegt es mir an, hauptsächlich durch meine Betrachtung über das Hauptwerk Martin Heideggers: *Sein und Zeit* (1927), und *Zollikoner Seminare* (1959-69), zum Unterschied von den allgemeinen Interpretationen dieser Werke, die „Gebärde“ des Daseins als das aufzuzeigen, was das Sein des Seienden erschließt. Dadurch zeigt sich in dieser Arbeit eine positive Möglichkeit des Leibs für das Mitsein mit fremden Anderen (Mitdasein), und das Verstehen des Lebens. Heidegger selbst sowie die bisherigen Ausleger von *Sein und Zeit* sind m. E. in die „Leibvergessenheit“ geraten, weil sie nur die Erörterung der Zeitlichkeit wichtig genommen haben, um die „Seinsvergessenheit“ zu überwinden. Daher versucht Verfasser, eine Figur der „Gebärde“ aus dem Leib zu erörtern, die auf das eigene Sein des Seienden zugeht. Dabei werden folgende drei Thesen aufgeklärt: Erstens ist das Urbild der „Gebärde“ bereits in *Sein und Zeit* zu finden, wenn man das „Einräumen“ und die „Berührung“ in Betracht zieht. Zweitens hat die „Gebärde“ einen sprachlichen Charakter des „Sagens“ bei spätem Heidegger. Drittens erschließt die „Gebärde“ nicht nur das eigene Sein des Daseins meines Selbst, sondern auch das eigene Sein des Mitdaseins des Anderen.

Schlüsselwörter: Leib, Gebärde, Einräumen, Sagen, Mitdasein

キーワード: 身体、身振り、空間を許容すること、言うこと、共現存在

はじめに

かつて我が国では、「背守り」と呼ばれる独特の風習が行われていた。この風習は、幼児期の死亡率が高かった近世の生活世界に顕著で、子の産着や着物の背に、一種のお守りとして糸を縫い付けるといふ風習である。病気や災害などから身体が守られ、「命(生命)」が失われないように、という親の切なる思いが込められた糸。そこには、局所的な風習の域を超えて、身体が命を担っているという生々しい事実とその事実への眼差しが、糸をしつける振る舞いを通じて象徴されているように思われる。

こうした歴史的事実に触れると、かけがえのない命を担う当のものとして、身体を問う重要性が改めて立ち上がってこないだろうか。ところが、これまでしばしば問題視されてきたように、ハイデガー思想には身体的に生きる人間への視座が欠けているように見える。もっぱら、「身体(Leib)」は注意されつつも不十分な論述に終わり、また生命(Leben)は実存の欠如態として語られるに留まった。彼自身が哲学における事実的な生の重要性に早くから着眼し、それを「現存在(Dasein)」の分析論へ昇華させ、存在論の発端にまで据えたにもかかわらず、である。『存在と時間』を中心とする前期思想¹では、存在一般へ向かう現存在の存在と、その意味である「時間性(Zeitlichkeit)」が鮮やかに析出されたが、その反面で、身体や生命の存在、あるいは両者の連関の具体的な考察は、基礎存在論の先にある課題として残された上、プュシス(φύσις)の解釈に踏み込む後期思想に至ってもなお果たされたとはいふ難い。それゆえ、例えば哲学的な生命論を主張したH・ヨナスは、自然と人間を切り離し、有限な命をもつ「身体の実存」を無視して実存や死の問題を扱ったがゆえに、ハイデガーは生命一般を欠性的に論じることしかできなかった、と批判したのであった²。

以上のような従来の主要な解釈や批判に対して、近年では、T・ケッセルらのハイデガー研究に見られるように、生物論や動物論においてハイデガーの洞察を析出する果敢な応答が試みられている³。また、ハイデガーの身体論の研究でも、生活世界における現存在のあり方を再検討することにより、たんなる物体に還元され得ない身体の存在論的な位置づけがさまざまに議論されるようになった⁴。

だが、筆者の見るところ、現存在自身であるはずの身体を存在論的にはどのように理解できるのかという論点は、ハイデガー自身の不十分な論述も手伝って、いまだ十分に解明されていない。何より、上述のヨナスに代表されるような批判へ応答し、ひいては実り豊かな対話を実現するためには、まずもって身体的に生きる現存在のあり方の存在論的な性格を解明する必要があるように思われる。

そこで本稿では、『存在と時間』や『ツォリコーン・ゼミナール』(以下『ゼミ』と略記)等の主要なテキストに基づいて、身体に関するハイデガーの論述の真意に迫るよう試みる。その際に手掛かりにしたいのは、「身体的に生きること(Leiben)」や「身体的な存在(Leibsein)」などの直接的な物言いでなく、後期思想で強調されるようになった「身振り(Gebärde)」という概念である⁵。本稿で明らかにするように、それは、主観の内面を伝達する手段としての「手振り(Geste)」とは異なり、言語化しようとし切れない事象を「言

うこと (Sagen)」と不可分なあり方を意味する。つまり「身振り」は、身体と不可分なあり方であると同時に、現存在が本来言われるべき何かへ傾聴しながら応答するという言語的なあり方でもある。ただしこの語は、物を通して世界が「振る舞う」など、近代的な「私」の主体性を超える用法を含めて多義的に用いられており、それ自体容易には読解し難い術語である。

それゆえ本稿では、いくつかの新しい先行研究を踏まえつつも、次の手順で、自身の立場から三つの主要な論点に絞って明らかにしていく。

第一に、「身振り」に迫る前提として、前期ハイデガーの身体に対する両義的な態度に着眼しながら、そこに潜む身体の意義を明らかにする (第 1、2 節)。

第二に、「身振り」の言語性を検討することにより、「身振り」が現存在自身の生をあらわにする点を明らかにする。言い換えれば、「身振り」は、通常言語化を拒むものを含めて、世界内存在しながら生きる現存在の固有な存在を担うものとして明らかになる (第 3 節)。

第三に、現存在以外の存在者の存在を開示する「身振り」の働きを検討し、従来の主要な解釈とは異なり、現存在と他の共現存在 (Mitdasein) の関係に光を当て直す。それによって、次のような両者の相互的な関係を明らかにする。すなわち、現存在は、「身振り」によって共現存在へ自分自身の生をあらわにししながら、同時に共現存在の「身振り」からその固有な生を聞き取り、相互に関わり合うのである (第 4 節)。

これら三点の解明を通じて、最終的には、平均的で日常的な生の相互理解とは異なり、自己と他者の固有なあり方・生き方をあらわにするという「身振り」の意義を明らかにしたい。それによってまた、生命の存在を理解する展望も示されるであろう。

1. 身体忘却の深層へ

「身体的なもの (das Leibliche) は最も難しい問題であり、当時はまだあれ以上のことが言えなかった」(ZS, 292)。

この発言は、精神医学者 M・ボスとの晩年の対話 (1972 年) において言われたものである。ハイデガーは、サルトルに見られるような、自身に向けられた身体論の欠如をめぐる典型的な批判に対して、ボスへの応答を通じてこのように釈明したのであった。「当時」とは『存在と時間』が刊行された時期であり、この書における身体の扱いが指示されている。当の『存在と時間』における主眼は、存在忘却 (Seinsvergessenheit) を打破することにあり、そのために存在了解 (Seinsverständnis) の地平を解明することがハイデガーの最優先事項であった。それゆえ、M・ミヒャルスキーに特徴的な言葉を借りるなら、ハイデガーにあっては、存在忘却に対抗するあまり「身体忘却 (Leibvergessenheit)」⁶が生じているようにも見なされてきたわけである。

ところが筆者の見るところ、ハイデガーは、表立って究明していなくとも、実際には前期思想から身体へ慎重に言及している。『存在と時間』はもとより、1924年夏学期講義『アリストテレス哲学の根本諸概念』など、この書の執筆・公刊と同時期の重要な諸講義でも見られるように、それは彼自身の両義的な態度として大別することができる。

第一に、ハイデガーには身体を明確に批判する側面がある。それは、人間を「身体・靈魂・精神」の合成物と見なす伝統的な人間観を退ける場合である (vgl. SZ, 56, 60, 91f., 197; GA18, 199, usw.)。こう批判するのは、現存在とその根本体制である「世界内存在 (In-der-Welt-sein)」を正しく看取するためである。というのも彼によれば、「物体事物 (Körperding)」という言い方に顕著なように、眼前的に理解された肉体 (Körper) や事物 (Ding) を据え置き、そこに何か主観的なものを宿らせる「理性的動物」という伝統的な人間観では、現存在の全体的な存在を捉えることができないからである。

他方で第二に、ハイデガーには身体の究明を重要な課題として留め置くという側面も確かにある。その最たるものが『存在と時間』の次の一節である。

「現存在の『身体性 (Leiblichkeit)』⁷は、ここでは論じるわけにいかないある固有の問題性を自ら蔵しており (sich bergen)、このような身体性における現存在の空間化は、[方向付け (Ausrichtung) による] 左右の方向にしたがってともに際立てられている (mit ausgezeichnet sein)」 (SZ, 108)。

この一節は、物理的な空間理解とは異なる現存在に固有な空間性、すなわち「実存論的な空間性 (die existenziale Räumlichkeit)」を明らかにする際に促される注意である。身体それ自体の究明が留保されつつも、ここから明らかなのは、常にすでに身体が、現存在の空間性の生起において、特に何らかの有意義な方向付けをする働きに関与している点である。彼は、この方向付けと「遠さを取ること (Entfernung)」の二つの契機から空間性が成り立つとし、「空間を許容すること (Einräumen)」という働きに現存在の空間性を集約する⁸。上述したハイデガーの回顧的な発言を踏まえるなら、「最も難しい」とされるのは、身体、およびそれに対するハイデガーの、第二の側面に関わるはずであろう。

簡潔にまとめると、ハイデガーにおいて身体は、人間を合成する事物的な一存在者と理解されてはならないと同時に、積極的には、全体として捉えられた現存在の存在の空間的なあり方に関与する何かである。以上のような身体を理解をハイデガーの両義的な態度と捉えるならば、それは、表立って身体問題を扱う『ゼミ』にまで及んでいる。

とは言え、このような身体がより具体的に何を意味するのかという点を探ろうとすると、ハイデガーには、なお直接的な論述が欠けていると言わざるを得ない。そこで、さらにP・バウアーの有益な解釈を加味して、前期思想における身体の考察を進めてみたい。

2. 原初的な「身振り」と「接触すること」——バウアー説を手掛かりに

バウアーは、次節以降で詳論するハイデガー的な「身振り」に着眼した数少ない解釈者の一人であるのだが、筆者と同様に、彼はその由来を前期思想のうちに見出している⁹。彼が着眼するのは、世界内存在しながら生きる現存在の「動き（Bewegung）」をハイデガーが重視する点である。この動きとは、たんなる事物の移動や変化ではなく、身体を介した現存在の生の「遂行（Vollzug）」を意味し、何らかの意味を帯びた行為を意味する。

バウアーは、こうした生の遂行における身体的な含意を二つの主要な例証から導く。

一つ目は、神に対する現存在の生の遂行である。これは、旧約聖書において、ヨブが怒りのあまり神に対して取った「手を突き上げる（Handaufhebung）」という実存的な態度である（vgl. GA62, 363, Anm. 54）。肝要なのは、ヨブが言葉にならないほどの「言うべき事柄」を身体的に示すという仕方で、自身の存在を表明しているという点である。バウアーは、ここに「身振り」の原初的な姿を見出しながら、「身振りが〔本来的な〕実存の形態」だと特徴付ける¹⁰。

二つ目は、より日常的な場面における生の遂行である。これは、『存在と時間』における「接触すること（Berührung）」から解釈される（vgl. SZ, 53ff.）¹¹。この点については、少し詳しく押さえておく必要がある。

周知のように、この語は、事物同士の物理的・空間的な位置関係から、現存在の空間性、および現存在と存在者の空間的な関係を区別するために強調される実存論的な概念である。ハイデガーによれば、事物同士はいくら近くにあろうとも、決して「接触することができず」ひたすら「並存するだけ」である。接触するためには、「出会うことができる」という現存在しかもたない実存論的な性格が必須だからである。換言すれば、何かを何かとしてあらわにし、そのあり方を理解しながら関わるというあり方が先行しているからこそ、現存在は存在者に対して関わりをもつ、つまり接触することができているのである。ハイデガーは、存在者に対する現存在のこのような関わりを「出会い（Begegnen）」として強調する。

バウアーが着眼するのは、出会うというこの性格である。出会いがあるものをそれとして開示することであるならば、出会いには、事象そのものをあらわにする「ロゴス」の働きが前提されているはずである。この場合のロゴスとは、ハイデガーがギリシア語の原義を活かして解釈する「語り（Rede）としてのロゴス」である（vgl. SZ, 32ff.）。語りとしてのロゴスは、「語られているもの」を「そのもの自身に即してそのものの方から見えるようにさせること」を意味する。端的に言えば、この意味でのロゴスとは、あるものをそれとして開示することである。それゆえ必ずしも、ロゴスによる開示が外部へ向けて音声化されている必要はない。ハイデガーは、開示するというこの働きをロゴスの根本性格と捉える。この点を踏まえるならば、接触には、何らかの存在者の存在を真正に開示するロゴスの働きが備わっているはずである。言い換えれば、接触とは、身体的にあるものと触れあいながら、ロゴスの開示機能を遂行することである¹²。

こうした身体的に接触することは、一見すると、目の前の瓶に直に触れている場合のよ

うに、表面的な接点を伴う関係のみに限られるとも思われる。だが、パウアーも注意するように、接触はどこまでも実存論的・存在論的に理解されなければならない。彼によれば、接触は、平均的で日常的な見方に対する対象としては「消え去る(verschwinden)」ほどに、身体がロゴスの働きと統一的に連関しながら、存在者を開示していることを意味する¹³。換言すれば、接触とは、何らかの対象との実際の接点や距離関係に囚われず、そのつど、存在者との実存論的な「近さ」のなかを動くことである。前節で述べた実存論的な空間性を念頭に置いたら、現存在は、自分を一つの中心に空間性を生起させるなかで、実存論的に身体的な接触によって、触れずともさまざまな世界内部的存在者をそのつど開示しながら布置している、と言ってよい。したがって、接触とは、身体によって何かに対して関係をもつという現存在のあり方を言い当てた概念なのである。

さて、以上の論点をまとめると、二つのことが明らかとなった。第一に、身体は、世界内存在する現存在の生の遂行態として、自分自身の実存をあらわにする動的な「身振り」と解釈可能である。第二に、同様に身体には、自分の実存的なあり方をあらわにするだけでなく、それ自身が消え去るほど遂行されることによって、空間性のうちで存在者の存在をあらわにししながら存在者を出会わせるという働きがある。

3. 「身振り」の言語的な性格 —— 「言うこと」を手掛かりに

前節では、「身振り」の原初的な姿、および存在者を出会わせる身体的なあり方を明らかにした。ところで先述の通り、後期ハイデガーは、主題的にまとまった仕方ではないにせよ、現存在の身体的なあり方を明確に「身振り」と呼ぶようになる。そこで本節と次節では、後期思想における「身振り」の含意へ迫っていきたい。

後期ハイデガーは、示唆的かつ多義的な仕方でこの語を用いるようになるのだが、本稿の主題に直接関わる範囲で、本節ではまず、「身振り」の基本的な理解を大きく二点に分けて押さえておこう。

第一に、彼の「身振り」への言及で知られたものは、G・トラークルの詩論を展開する『言葉』(1950年)であろう。ハイデガーは、トラークルの詩「冬の夕べ」に拠りながら言葉の根源へ迫ろうと試みるなかで、「事物の身振り」(GA12, 24)という独特の考え方を主張する。「事物は、事物を生起させる世界として振る舞っている(gebärden)」(GA12, 23)¹⁴。この発言を理解する上で、注意しておきたいことが二つある。一つは、事物が、平均的日常性における道具や眼前的な物体を指示するのではなく、世界の生起を担っている(tragen)ことである。ここでの事物は、特に「冬の夕べ」第二節の「恵みの樹は黄金をなして花開く(Golden blüht der Baum der Gnaden)」における恵みの樹である。もう一つは、世界が、たんに実存論的な環境世界を指示するのではなく、天空と大地、神々と死すべきもの(人間)の四者が連関して成立している四方域(Geviert)を指示していることである。つまり、事物はこれら四者の連関を通じて存在そのものが現成してくる場(Ort)としてあり、その上でハイデガーは、この現成が担われるという重要な意味を、「振る舞う」ことである「身振

り」に託しているのである。卓越した詩は、このように特異な事物を名指し(nennen)、呼ぶ(rufen)ことによって、あくまで事物と世界の間を形成する区別(Unterschied)が保たれつつも、両者を一体的に立ち現れさせるのである(vgl. GA12, 22f.)。

それに留まらず第二に、ハイデガーは、思索する側の現存在の「身振り」をも示唆する。『言葉についての対話より』(1953/54年)における発言を検討してみよう。彼は、「身振り」が上述の「担うこと」の結集したもの(Versammlung)であるとの理解に続けて、現存在がそれを「担い返す(entgegentragen)」ことを主張する。その上で、対話相手(ある日本人)の言葉を借りてさらに次のように言う。「身振り」とは、「我々が担い返すものと、我々に向かって担われてくるものが、根源的に一体となって結集したもの」(GA12, 102)である。ここでハイデガーは、本来の意味で担うものが存在であることを念頭に、それが現存在へ向かって担われてくる(sich zu-tragen)、いわば担うように現存在へ迫ってくるという第一次性を慎重に配慮している。また、担うことを存在と現存在へそれぞれ分けて合算しないように注意している。だが、それでも「身振り」のうちで担うという働きが一体的に捉えられ、言い換えれば、現存在の「身振り」もまたそのうちで呼応関係を成立させるある種の契機として確かに存しているのである。

以上を踏まえると、「身振り」には、事物において世界があらわなることと、それを相応しく呼び出すことという、連関した二つの基本的な働きがあると言ってよい。次に、今述べた連関関係をめぐって、「身振り」の際立った言語性へ目を向けてみたい¹⁵。というのも、ハイデガーは「言うこと」と関連付けて「身振り」を主張するからである。

言うこととは、存在と言葉の関係へ肉薄する後期思想で際立ってくる概念である。筆者の見解では、言うことに対するハイデガー独自の着眼は、すでに前期思想のうちに垣間見られるが、いずれにせよそれは、「身振り」と同様に言葉に対する自省が深まるなかでより彫琢されてきたと見てよい¹⁶。ハイデガーによれば、言うことは、現存在が存在そのものの呼応関係のうちで、その声に傾聴しながら存在そのものを正しく守り、言葉にもたらずことである(vgl. GA9, 309ff.)。より厳密に理解するならば、言うことは、あらゆる「話すこと(Sprechen)」を生起させる存在そのものの語りかけであると同時に、この語りかけへの現存在の応答である¹⁷。「原存在(Seyn)」と呼ばれる存在そのもの、およびそれと現存在が呼応関係にある事態は、あらゆる言語活動に通底してはいるものなお隠されているゆえに、思索が慎重に傾聴しなければならない。それゆえ、言うことには、たんに諸々の言葉の形で「言われたこと(das Gesagte)」だけでなく、「言われるべきこと(das zu-Sagende)」である存在そのもの、そして「言う」という遂行的な働きの三つの意味が込められており、特に、現存在が応答して言う場合には、存在の語りかけに聞き入り語るという意味が込められている(vgl. GA12, 137)¹⁸。

筆者の見解では、先に見た「身振り」の二つの基本的な性格と呼べるものは、このような「言う」という働きに由来している。というのも、上述の詩論でハイデガーは、「世界を名指す言うこと(das Sagen, das die Welt nennt)」として、「言う」という働きが、世界を事物に委ねながら、世界の輝きのなかへ事物を移し入ると強調し、それによって事物が振る舞う(gebärden)と明言するからである(vgl. GA12, 21)。したがって、「事物の身振り」と

いう言い方では、より厳密には、存在と現存在の言語的な呼応関係が前提されていると理解すべきであろう。「身振り」とは、言葉の根源的な層において「言われるべきこと」としての担われることを担い返す、というあり方を意味しているのである¹⁹。

4. 自己と他者の生をあらわにする「身振り」

前節までで明らかになった通り、「身振り」においては、輝きながら世界を立ち現れさせる「恵みの樹」のように、存在者である事物が通常の見方では捉えられない仕方世界と不可分に振る舞うのであった。ところがさらに問うならば、「事物の身振り」とそれに応答する現存在の「身振り」とは、その特異な言語性から、もはや「身体」を介する必要がないほど、よりラディカルに言えば身体的である必要がないほどの代物であるようにも思われる。だが、本節で明らかにするように、ハイデガーは、「身振り」の言語性を念頭に置きつつも、身体を伴った現存在相互の関係に即してなお、何らかの重要な事柄を示すという「身振り」の意義を主張するのである。

まず、『ゼミ』における「身振り」の主張へ踏み込み、主要な論点を三つにまとめる (vgl. ZS, 115ff.)。このテキストでは、より日常的な場面である「ゼミの場」に即して「身振り」が取り上げられる。

第一に、「身振り」は、何らかの意味を伴った身体の動きを指すとされる。ハイデガーは、「手」の動きを例にこのことを説明する。彼によれば、あるテーマをめぐってともに対話している参加者の一人が、額に手をもっていった動きを見る場合、それは手の位置の変化を観察するのは全く事情が異なる。この場合の手の動きは、「この人は今何か(難しいことを)考え込んでいる」ということを私に理解させるのである。換言すれば、手の動きは、動きそのものが自身のあり方を相手へ示すという事態を意味するのである。

とは言え第二に、「身振り」は、「手振り」のような主観の内面のたんなる「表現 (Ausdruck)」ではなく、動きそのものを統一的に理解したものである点に注意しなければならない。ハイデガーによれば、例えば上述の例では、しばしば一般的に理解されるように、手の動きを通じて何らかの内面的な感情や考えが外部にある手を介して表現されていると理解されてはならない。手の動きは、その動きとは別に存在する内面的な何かの表現でも、その表現の手段でもなく、動きそのものが当人のあり方のそのつどの開示として、全体的な現れなのである。そこでハイデガーは、「手振り」と区別して、手の動きを「身振り」と捉え、手のみならずその他のあらゆる動きを含めた「私〔当人〕の運動」だとそれを強調するのである。

第三に、「身振り」は、以上のような諸々の動きが結集した全体を意味する。ハイデガーは、“Gebärde”の語源に遡ることによってこの点を裏付ける。彼によれば、特に“bärde”は、何かを担うことを意味する“bären”に由来している。また“ge”は、「山脈 (Gebirge)」のように、ある集合のうちにあることを意味している。その上で、ハイデガーは次のように言う。「身振り」は、「身体的に生きることによって規定される世界内存在である人間の、

あらゆる振る舞い(Sich-Betragen)を名付けている言葉」(ZS, 118)である²⁰。ただし、ここで強調されているあらゆる振る舞いとは、有意義な行為全般を無制限に指すのではなく、前節で見たように、「言われるべきこと」を担った「身振り」である点に注意すべきである。それゆえより厳密に言えば、「身振り」とは、そのつど現存在の存在を担った実存論的・存在論的な振る舞いを意味し、それを遂行する身体的な動きそのものを意味するのである。

筆者の見解では、これら三つの論点から、「身振り」の二つの重要な特徴を読み取ることができる。一つは、現存在相互の関係としての自己と他者の間で、「身振り」による開示が連関して生起するという特徴である。ハイデガーは、「私ハイデガー」と「参加者の一人」という現存在の相互の関係のうちで、お互いのあり方をあらわにし合うことを「身振り」と呼んでいる。このことに鑑みるなら、「身振り」は、単独で成立するのではなく、ある関係のうちで、現存在という存在者の存在をあらわにするあり方を指すと言ってよい。つまり、たんに自分の存在をあらわにするだけでなく、私と他者および両者の存在の関係のうちで、自分をあらわにすると同時に相手をあらわにすることが生起している。したがってより厳密には、「身振り」は、自己と他者がそれぞれの存在をそのつど相互にあらわにし合うという特徴がある、と理解すべきである。そしてもう一つは、この相互的な関係では、手に代表される身体的な動きそのものが「身振り」として強調されていることが重要である。「身振り」は、一方で、容易には言葉にし難い事柄を担う言語的なあり方であるが、他方で、あくまで現存在の身体に即したあり方でもある。簡潔にまとめると、「身振り」には、現存在という存在者の相互的な関係のなかでは身体的なあり方として働くという特徴がある。

このような「身振り」の特徴は、バウアー説をはじめ、従来解釈が十分に留意してこなかったものである。とは言え、上述の例から容易に連想されもするように、自己と他者の相互的な関係に即した「身振り」は、やはり平均的で日常的な場面でのやり取りに過ぎないのではないか。言い換えれば、身体が動き全体を担っているとは言え、せいぜいそれは日常的な生の現れ(の延長)に過ぎないのではないか。筆者には、決してそうではないように思われる。そこで最後に、前節で扱った『言葉についての対話より』に再度注目し、この書で遂行されている問うものとある日本人との「対話(Gespräch)」を取り上げてみたい。

筆者の見るところ、ハイデガーは、日本の「能」を例に挙げながら、「身振り」の開示についてさらに二つの重要なことを言っている。

第一に、手による身体的な動きの重要性である。ハイデガーは、対話相手を通じて、「片手を眉の高さで眼の前にかざす」という能に特徴的な動作を「身振り」と語り、かつその「身振り」が、「山岳の景色」を、それが現前していない空間のうちで立ち現れさせる、と語る(GA12, 101f.)。トートナウベルクの間山々も想起させるこの山岳は、彼によれば、「本質的にあり続けるもの(das Wesende)」としての存在を担っている。「身振り」の方は、担い返すこととしてそれをあらわにするのである。換言すれば、手の動きにはこうした連関が結集されているだけでなく、日常性を超えた言語的な空間性の生起が伴っているのである。

第二に、固有な「身振り」に対する態度の重要性である。ハイデガーは、上述の手の「身振り」に直面して、それは「私のようなヨーロッパ人には何ともついていけない身振り」(GA12, 102)だと語る。換言すれば、彼にとって能の「身振り」は、容易にその固有性を理解させてくれずに、むしろ自己の理解に還元し切れない異質なものとして立ち現れている。とは言え彼はまた、自分とは異質な「身振り」とその開示に直面して、その「身振り」を退けてしまうのではなく、前節で述べた担うことの両義的側面に触れるなかで、自分とは異質で固有なあり方を示す「身振り」に傾聴し、そこから立ち現れるものへ迫ろうとしているのである。

つまり、際立って身体的な「身振り」において、そのつど特異な空間性が生起し、そのうちで自己と他者の間の理解し難いそれぞれのあり方・生き方が際立つということであり、さらに言えば、実は両者の差異が差異としてともにあらわになるということである。ハイデガーは、僅かではあるものの、このようにお互いの差異を含めて傾聴し合う関係を「対話」とも示唆する(vgl. GA12, 141ff.)。

以上の理解を加味して、本稿の結論を次のように集約したい。現存在の身体と呼ぶべきものは、存在をあらわにする上で不必要な要素などでは決してなく、常にすでに言うことと一体的な「身振り」として遂行されている。身体的な動きが、「手振り」のような外面的な運動、あるいは物体の場所の物理的な変化などではなく、「言われるべきこと」を担っている(担い返している)「身振り」であるのならば、些細に見えるものであったとしても、またその固有さと異質さのゆえに、たとえ容易には明らかにならないとしても、言い換えればたとえしばしば隠れているとしても、それぞれが担い返している「身振り」を通じた関わり合いのなかで傾聴し応答していくべきである。「身振り」とは、存在そのものの開示へ向かうあり方であると同時に、このようにそれぞれの現存在の固有なあり方・生き方としての生をあらわにするというあり方なのである²¹。

そしておそらく、生命の欠性的ではない理解もまた、対話的でさえあり得る「身振り」の先に開かれてくるのではなかろうか。

おわりに ——生命を有する存在者の新たな理解に向けて

本稿では、これまで十分に顧みられてこなかった現存在の身体的なあり方として、それぞれの固有な存在を担いあらわにする「身振り」を明らかにした。もちろんこのような「身振り」の理解に基づいて、さらに、かけがえのない命を生きる現存在のあり方をより具体的に究明し、かつ生命を有する存在者を理解していくことは、筆者の今後の課題ではある。しかしながら、本稿ではそのための確かな土台を築いた。

本稿冒頭で触れたように、かつて盛んであった「背守り」の風習に鑑みれば、糸をしつけるという「身振り」において、子に対する親の切なる思いのように、平均性に収まらない相互的な関係が立ち現れてくるように思われるのである。

注

- ¹ ハイデガーからの引用と参照は、『存在と時間』は単行新版 (*Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 18. Aufl., 2001) を用い SZ と略記、『ツォリコーン・ゼミナール』は単行版 (*Zolliker Seminare*, Vittorio Klostermann, 1987) を用い ZS と略記、その他の著作はハイデガー全集 (*Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, 1975ff.) を用い GA と略記し、それぞれ巻数および頁数をアラビア数字で併記し、本文と注で出典を記す。引用文中の強調点と [] を用いた補足は筆者による。なお本稿では考察の方法上、1923 年より前を「初期」、23 年から 30 年までを「前期」、31 年から 45 年までを「中期」、46 年以降を「後期」とする。
- ² Vgl. H. Jonas, *Philosophie. Rückschau und Ende des Jahrhunderts*, Suhrkamp, 1993; *Das Prinzips Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Suhrkamp, 1997. なお、ハイデガーの身体や生命の理解に対するヨナスの批判については次の有益な文献も参照。戸谷洋志「生命の、あるいは子どもの実存 ——ハンス・ヨナスの倫理思想における実存主義の影響について」、『立命館大学人文科学研究所紀要』第 118 号、2019 年、191-211 頁。
- ³ Vgl. T. Kessel, *Phänomenologie des Lebendigen. Heideggers Kritik an den Leitbegriffen der neuzeitlichen Biologie*, Verlag Karl Alber, 2011. 特に最近の有益な文献として、串田純一『ハイデガーと生き物の問題』法政大学出版局、2017 年参照。
- ⁴ 例えば以下の諸文献参照。Cf. D. R. Cerbone, Heidegger and Dasein's 'Bodily Nature'. What is the Hidden Problematic?, in: *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 8 (2), Routledge, 2000, pp. 209-230; Heidegger on Space and Spatiality, in: M. A. Wrathall (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, Cambridge University Press, 2013, pp. 129-144; C. Lagemann, Zur Räumlichkeit der Gefühle. Befindlichkeit und Lebenswelt bei Heidegger, in: M. Großheim, A. K. Hild, C. Lagemann, N. Trčka (hrsg.), *Leib, Ort, Gefühl. Perspektiven der räumlichen Erfahrung*, Verlag Karl Alber, 2015, S. 133-151.
- ⁵ 「身振り」それ自体の概念史に立ち入ることは、本稿にとって荷が勝ちすぎているため今後の大きな課題としておく。
- ⁶ M. Michalski, *Fremdwahrnehmung und Mitsein. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers*, Bouvier Verlag, 1997, S. 238; D. Espinet, Martin Heidegger. Der leibliche Sinn von Sein, in: E. Alloa, T. Bedorf, C. Grüny, T. N. Klass (hrsg.), *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Mohr Siebeck, 2012, S. 53.
- ⁷ 筆者の見解では、ここでハイデガーは、身体の実存論的で空間的な性格を強調するために「身体性」という言い方をしている。ただし彼自身は、身体と身体性を明確に使い分けておらず、むしろ二つの語が混同されるなかで、現存在の身体的なあり方の積極的な可能性が示唆されている。本稿では、身体性もまた眼前的な事物と区別され実存論的に理解された「身体」を意味する点に鑑みて、現存在の身体的なあり方を身体の語で統一して解釈する。
- ⁸ 「空間を許容すること」は、さしあたり前期思想では道具連関に基づく環境世界的な空間性を生起させる働きに留められているが、後期思想では日常性を超えた意味で言われるようになる。例えば『建てる、住む、思索する』(1951 年) では、「ハイデルベルクの古い橋」を例に、「ここ (Hier)」にいながら別な「あそこ (Dort)」へ空間を許容するあり方が、根源的な「近さ」の体験として重視される (vgl. GA7, 159)。
- ⁹ Vgl. P. Baur, *Phänomenologie der Gebärden. Leiblichkeit und Sprache bei Heidegger*, Verlag Karl Alber, 2013, 134ff.
- ¹⁰ Ebd. S. 137f., 142.
- ¹¹ Vgl. ebd., S. 146ff.
- ¹² Vgl. ebd., S. 146ff.
- ¹³ Vgl. ebd., S. 140.
- ¹⁴ 「事物が世界を世界たらしめている (Die Dinge gebärden Welt)」 (GA12, 19) との発言も参照。なお、動詞として用いられる“gebärden”の訳語は、原典での「担う」との連関などを考慮しつつ、既訳 (亀山健吉/H・グロス訳『言葉への途上』、ハイデgger全集第 12 巻、創文社、1996 年) を参考にして「振る舞う」等の訳語を適宜採用し原語を挿入した。
- ¹⁵ この点については下記文献も参照。D. Espinet, a. a. O. S. 61ff.
- ¹⁶ 先述のバウアー説も含め、前期思想における「言うこと」およびそれと「身振り」の関連については、拙著『身体忘却のゆくえ ——ハイデgger『存在と時間』における〈対話的な場〉』法政大学出版局、2021 年参照。
- ¹⁷ 「思索する者は存在を言い、詩作する者は聖なるものを名付ける」 (GA9, 312)。1943 年にこう明言されるように、ハイデggerによれば、「言うこと」と「名付けること (Nennen)」はたんなる一般的な動詞の並列ではなく、それぞれが山々の頂きのように、「思索 (Denken)」と「詩作 (Dichten)」に対応する重要な対概念である。ただし『言葉の本質』(1957/58 年) 等では、両者の底に存する

言葉の根源的な働きとして言うことが強調されてもいる(vgl. GA12, 178)。本稿ではこの意味での言うことに着眼し、「名付けること」との差異を含めた検討は今後の課題とする。

¹⁸ 加えて、言うことが「示すこと(Zeigen)」と重ねて捉えられている点に注意しておきたい。『存在と時間』の現象学的存在論では、示すことは本来の現象である存在が自らをあらわにする仕方であり、その存在を言語化するために通常の語法の根底に潜む「語り」が重視された(vgl. SZ, 32ff., 153ff.)。後期思想では、人間ではなく「言葉そのものが語る」(GA12, 13, 16f.)とも言われるように、言葉そのものにおける存在(原存在)の自己顕現がより強調されるようになる。その際に示すことは、具体的な言語化の手前で、存在が語りかけながら立ち現れてくる事態を意味する。ハイデガーは、示すことと言うことの語源的な近さにも配慮しながら、存在が第一次的に語りかけ自らを示す事態を、「言う」という言葉そのものの生起と捉えるのである(vgl. GA12, 137, 210f., 232ff.)。

¹⁹ 本節までの検討を踏まえて、第1節冒頭の「當時はまだあれ以上のことが言えなかった(*nicht mehr zu sagen*)」(ZS, 292)という発言に再度注目すると、「言うこと」の含意がさらに際立つ。先述のバウアーも指摘する通り、「言えない」という事態は、言葉の消極的な不可能性を意味しているのではなく、むしろある本来の「沈黙(Schweigen)」として、伝統的な用語法に巻き込まれて身体を「対象化」しないようにしながら、身体へ存在論的に接近しようとする真正な努力を意味している。この点を踏まえればなおさら、前節までの『存在と時間』における身体は、対象化を拒みながらも、むしろ「より多くを言うこと(*das Mehr-Sagen*)」を孕むと考えられるべきである。Vgl. Baur, a. a. O. S. 18, 21, 106ff., 222ff., 292. また前掲拙著参照。

²⁰ この点については、前掲の全集第12巻も参照(vgl. GA12, 19, 102f.)。

²¹ より厳密に理解すれば、「身振り」には三つの層があるように思われる。第一の層は、現存在が存在そのものと呼応してそれをあらわにする根源的な層である。第二の層は、現存在が他の存在者と相互に固有性をあらわにし合う層である。第三の層は、「世人(*das Man*)」の類落した理解やコミュニケーションに対応する層である。こうした「身振り」の多義性の詳細な検証は、筆者の直近の課題としておく。さしあたりは前掲拙著参照。

生物学は存在論的に思考しなかったか？

森 秀樹（兵庫教育大学）

Didn't Biology also think ontologically?

Hideki MORI

Heidegger attempted to re-examine ontology, based on time as the horizon of the meaning of Being in general. In doing so, Heidegger criticized biology as a natural science for not taking into account the ontology of life. He then argued for an ontological reexamination of the concept of life. However, biology has been exploring the dynamic nature of life. Moreover, Heidegger himself, in forming his theory of time, looked to the philosophy of life and biology for clues.

The young Heidegger encountered Spencer's philosophy of the nature of life but overlooked its true value. The purpose of this paper is to consider the reasons for this oversight using the biology of Baer, Driesch, and Uexküll as a guide, to show the limits of Heidegger's understanding of biology, and to make clear that biology has thought about the generation (differentiation) of Being in a different way than Heidegger did.

First, we confirm Heidegger's distinction between animals and humans and the fact that this distinction contains an indivisibility (Chapter 1). Then, by examining Heidegger's critique of biology, we point out the limitations of Heidegger's critique (Chapter 2). Then, by reviewing Spencer's philosophy of biology, we discuss the possibility of an "ontology of life" that Heidegger did not discuss (Chapter 3). Finally, by using the ideas of "environment" and "differentiation" found in Spencer, we attempt to re-describe Heidegger's "indivisibility" and to open up a framework in which we can situate the turn of Heidegger's thought (final chapter).

keywords: biology, ontology of life, M. Heidegger, H. Spencer, K. E. von Baer

キーワード: 生物学、生の存在論、ハイデガー、スペンサー、ベアー

「生者が屍者と異なるのは、自分自身の行動を自分の意志によるものだと、あとから勝手に考えて自分を欺すだけなのだ」

伊藤計劃・円城塔『屍者の帝国』

序章 問題提起

ハイデガーは、近代の哲学や諸科学は特定の存在概念に基づく範疇を前提としてしまっていると批判し、根源的な領域へと遡行することで硬直化した概念を問い直すことを試みていた。彼はフッサールの現象学による諸学問の基礎づけという着想を引き継ぎ、時間を地平とする存在概念によって諸学問が前提としている領域の概念性を思惟し直そうとするようになっていった（SZ:45f.）¹。ハイデガーは、自然科学としての生物学も生の存在論を顧慮してこなかったと批判し、生という概念を存在論的に問い直すことを主張する（SZ:46,194）。

「生命を」把握し、解釈できるようになるための順序を考えれば、「生命の学問」としての生物学は……現存在の存在論に基づいている。生命は独自のあり方をしているが、それは本質的に現存在においてのみ接近可能である。（SZ:49f.）

だが、初期ハイデガーは、根源的な領域へと遡行するにあたって、同時代の哲学状況から出発していた。同時代の哲学は、乗り越えられるべきものであると同時に、根源的な領域に至るための手がかりでもあった²。

ウィリアム・ジェームズとJ・S・ミルは、連合心理学を捨て、心的なものの中には要素の性質の合成からは導出できない独自の性質をもつ高次の複合体 [=heteropathic law] があることを認識した。ミルは『論理学 [体系]』において「心の化学」に至った。スペンサーは、アリストテレスの方向性を現代的な形で再び活かして、心理学を生物学の内に組み込んだ（環境による規定など）。（GA58:214）

近代的な学問論はハーシェル（Herschel1830）やヒューウェル（Whewell1837, Whewell1840）によって開始された。その際、彼らは体系化された物理学を自然科学のモデルとみなし、化学や生物学といった他の諸科学もやがてはその体系に還元することがで

¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, 11. Auflage, Max Niemeyer, 1967 からの引用は SZ の略号によって、その他のハイデガーからの引用は Klostermann の全集により、略号 GA に巻数を添えて示す。その他の著作については著者名と出版年によって示す。参照箇所はコロンと頁数を添えて表示する。

² 例えば、「生の哲学」は従来の硬直化した哲学を批判すると同時に、それ自身固有の概念的枠組みにとらわれてもおり、生の有り方を思惟するための手がかりを与えるものであった（GA59:12ff.）。

きると考えた。そして、ミルは、コントにならって、学問論を精神科学にも拡張しようとした。初期ハイデガーもまた新カント派やディルタイによる精神科学の基礎づけを検討している（GA56/57, GA58, GA59）。ハイデガーはミルの『論理学体系』を学問論の基礎づけとして読み、その中で触れられていた「異結果惹起的（heteropathic）」という概念に目をとめた。ミルは帰納法を学問の基礎に据えたが、ディルタイはこのことをもってミルが自然科学の方法を精神科学に転用していると批判した（GA56/57:164, GA20:19）。結局、ハイデガーはミルのこの概念の意義について見過ごしてしまう。

しかし、ミルが思惟しようとしたのは、歴史や状況によって人間のふるまい方が変わるといふ精神科学に固有な現象であり、それを概念化したのが上記の異結果惹起的法則であった。ミルはこの著作において、要素の性質を合成することによって説明できる場合（力学的法則）と、要素の性質に還元することのできない新しい性質が生じている場合（化学的法則）とを対比する。そして、後者のような法則を異結果惹起的法則と呼び、精神科学の領域の特性を表すものであるとした（Mill1974:372,442）。

ハイデガー自身は触れていないが、この異結果惹起的法則はルイスによって「創発的なもの（emergent）」として整理され（Lewes1874:98）、アレクサンダーに代表される創発主義の源泉となった³。そして、ミルとルイスを媒介する役割を果たしたのがスペンサーであった。彼は、生物学における「発展（development）」という概念に基づいて⁴、心理、社会、倫理といった諸領域の生成について考察し、ベルクソンに影響を及ぼした⁵。ハイデガーは「世界」と「時間」という概念を用いて存在の生起について論じたが、スペンサーは「環境（the surrounding medium）」との関係における「発展」というあり方に基づいて諸学問の基礎づけと分化を考察した。スペンサーがこの着想を得たのはベアの生物学を通してであった。

ハイデガーもまた代表的な生物学者としてベアに言及している⁶。なるほど、近代自然科学の概念が成立しつつあった19世紀以降の生物学は物理学を模範とする考え方に影響され、機械論的傾向が強かったが、同時に、機械論によっては生を解明できないとする生氣論のような流れも並存していた（SZ:10）。ハイデガーが挙げている生物学者は概ねその流れに属しており、ハイデガー自身、そこから影響を受けている。ハイデガーは

³ 創発主義の代表的な著作としては Alexander1920, Haldane1921, Morgan1923, Broad1925 などがある。また、Beckermann1992, Blitz1992, Stephan2005, Bedau2008, Malaterre2010などは創発主義に複雑系の科学における創発という概念の起源を求めている。

⁴ スペンサーは「発展（development）」を「進化（evolution）」をも包括するような概念として考えている。ドイツ語においては Entwicklung がこれに相当するが、この語は「発生」や「進化」をも意味する。ハイデガーも Entwicklungslehre を進化論の意味で用いている。

⁵ Bergson1907は至る所でスペンサーに言及している。また、Bergson1934は自らがスペンサーから影響を受けたことについて述べている。

⁶ SZ:78, GA29/30:402。ベア自身は少なくとも主著『動物発生学』（Baer1828）では環境世界という表現は用いていない。その代わり、彼は Umgebung という語を用いて、胚の発達における部分をとりまく環境に言及している。

1919年以來、環境世界という概念によって現存在の存在体制を記述してきたが⁷、それに関連して、ユクスキュルやペーアの名前を挙げている。

ハイデガーにとって生物学はこの問い直しのやり方を暗示してくれるものでもあった。「[生は機械論に還元できないとする]このネガティブな傾向を先導していたのは、機械論に対する戦い、生氣論、生の目的論的考察といったスローガンであった」（GA29/30:278）。ハイデガーは時間を思惟するために、先行する哲学者に問いたずねるが、その代表がアリストテレスであり、中でも彼の生命論に注目していた。このような受容に基づき、『存在と時間』は、現前性に基づく存在論を、時間を地平とする存在論と対比することで、生命という範疇について思惟する枠組みを切り開こうとした。

現前性に基づく存在論が存在一般の意味の地平たる時間の観点から再検討されねばならないというのはもっともである。しかし、生物学は生命という動的なものの本質を探究してきた。そのみならず、ハイデガー自身が彼の時間論を考察するにあたって、生の哲学や生物学にその手がかりを求めていた。だとすれば、ハイデガーによる生物学批判を再検討する必要があるのではないか。

この論考は、ハイデガーによるスペンサーの「見過ごし（Übersehen）」を、ペーアらの発生学を手がかりにして見直すことで、生物学がハイデガーとは別の仕方では存在の生成（分化）について思惟してきたことを明らかにする⁸。まず、ハイデガーにおける動物と人間との区別とその割り切れ無さを確認する（第一章）。そして、ハイデガーによる生物学批判を吟味することで、ハイデガーの批判の限界を指摘することにする（第二章）。その上で、スペンサーにおける生物学的な哲学を概観することで、ハイデガーにおいてはたどられなかった「生命の存在論」の可能性について考察する（第三章）。最後に、スペンサーに見られる「環境」と「分化」という着想を用いることで、ハイデガーにおける「割り切れ無さ」を記述しなおすとともに、彼の思想の転調を位置づけることのできる枠組みを切り開くことを試みる（終章）。

第一章 ハイデガーにおける生物学の受容と動物論

ハイデガーは、一方において、動物論を生を解明するための手がかりとして利用するが、他方において、動物においては不可能なことを示すことによって、人間に独自の**存在論的なあり方**（*ontologisch-sein*）を際立たせようとする⁹。ハイデガーは、初期のアリ

⁷ ユクスキュルの『環境世界と動物の内的世界』（Uexküll1909）が出版されたのは1909年のことである。フッサールは『イデーニ I』において「私の環境世界」という語を用いている（Husserl1913:48ff.）。

⁸ „Die ontische Unbestimmtheit dieses Woraufhin darf aber ontologisch nicht übersehen oder gar als Nichts gefaßt werden“ (SZ:279). Vgl. SZ:59,274.

⁹ ハイデガーによる動物論は、ハイデガーの思索の変様と呼応しあうように、各時期において力点を変えて展開されるが、おおまかには4つの系列を区別することができる。1) 『存在と時間』に先立つ「アリストテレス解釈」において、人間は「言葉をもつ動物」として規定された。2) 『存在と時間』において、動物は失命するのみであり、人間のみが死を能くするとしている。3) その

ストテレス解釈の時期（第一節）と『存在と時間』以降の諸講義において動物と人間のあり方を対比しているが（第二節）、かえってそこからは動物と人間との区別の「割り切れ無さ」が露わになる（第三節）。

第一節 「アリストテレス解釈」における動物論

ハイデガーは、アリストテレスを生物学者であると同時に、哲学者でもあるとして解釈し、存在の動態を考察するためにアリストテレスの著作を参照している。その読解によれば、生にとって世界とは単なる事実の総体ではなく、生がそれとどう関わるべきかという文脈性を備えたものである（GA18:47）。人間も動物もともに「世界内存在（Sein-in-der-Welt）」なのである。しかるに、人間と動物とでは世界との出会い方に違いがある。アリストテレスは、動物が音声（^{セーメイオン}記号）による快・苦の看取にとどまるのに対して、人間はロゴスによって善・悪の看取をおこなうと指摘している（GA18:52）。動物にとって音声は快（苦）を示す記号であり、動物の行動を方向づける。ただし、記号とその告知するものとの結びつきは直接的なものに限定される。音声にたよる動物は世界に内在的であり、出来事に対して受動的なのである（GA18:55）。これに対して、「^{ゾーオン・ロゴス・エコン}ロゴスをもつ生物」たる人間はロゴスによって善の考察をなすことができる（GA18:49f.）。ハイデガーは、人間の善は、何か外部の目標を達成することではなく、人間に固有な存在可能性をよく発揮することにあると解釈し、それを、個々の行為の成否にとらわれることなく、状況の総体において成就するようなあり方としている（GA18:100f.）。このようにして、世界に受動的に閉じこもっている動物のあり方と、世界との開かれた関係にある人間のあり方とが区別される（GA18:51f.）。

また、アリストテレスは『形而上学』（980a1）において学問の起源を人間の本性に求めているが、その際、人間の本性を動物との対比によって規定している。ハイデガーはこの一節を以下のように翻訳している。

方法（Verfahung）が形成されるのは、特定の〈～とみなすこと（Dafürnahme）〉（見解をもつこと（Dafür-Halt））が時熟し、強い意味で「捉える」という性格をもつようになるときである。しかも、その都度の交渉関係において働いている数多くの勝手が分かっていること（ないしは、なんらかの仕方です際立った保持）から、それが時熟するようになるときである。この〈～とみなすこと〉は、交渉的となっている対象との同様な出会いに（ほぼどんな場合でも）関わっているような、ある特定の一般的なもの（「全体として」）を目指している。（GA62:21）

ここで、ハイデガーは、日常的な諸物との関わりが経験として蓄積し、相互作用する中で学問的な知が時熟（sich zeitigen）するとしている。動物が世界の中での諸対象との

後、『形而上学の根本諸概念』においては、石の無世界性、動物の世界の乏しさ、人間の世界形成性が対比された（GA29/30）。4）ピュシス論の探求から存在史的思索への移行において大きな役割を果たした「ニーチェ解釈」においては、記憶をめぐる人間と動物の差異、労働をめぐる人間と動物の差異が論じられる（GA46）。この論文においては、1）と 3）の対比に注目することにする。

相互的な関わり合いの中にとどまるのに対して、人間の場合はその関わり合いの中から、さらに多くの場合に妥当しうような独自の関わり方を形成するとともに、それを相互に伝え合うことができる。そして、このような形成は、単なる記憶や表象にとどまらず、そこで得られた経験を一般化して、将来に役立つようにするものであり、試行錯誤や他者との議論を要する。ハイデガーはこのような知の形成のあり方を時熟と表現している。

やがて、ハイデガーは『存在と時間』において開示性を形成するあり方を「時間性」として解釈し、それが存在理解の地平をなすと考えるようになる。そして、本来の実存における開示性を「～のもとにあることとして、自らに先んじつつ、すでに～の内にある」ことにおいて、（時間性の諸相に）透見的（durchsichtig）となる決意性として規定するようになる。ここではこれを存在論的なあり方の**認知モデル**と呼ぶことにする。

しかし、開示性のあり方を決意性として規定してしまうと、動物との差異が意識や意志の有無によると理解される危険性がある¹⁰。すでに、「アリストテレス解釈」において、ハイデガーはギリシア人は内的観察と外的観察との区別を知らなかったと指摘している（GA18:241）。このことは、人間のあり方を意識や意志といった主観・客観関係から理解することを拒否するものである。ハイデガーは「ロゴスをもつ生物」という規定においてロゴスと人間とを結びつけているエコノに注目する。アリストテレスの『形而上学』（1023a8sq.）の説明によれば、「もつ^{エケイン}」とは「[ある者が] なにものかを自らの自然または自らの衝動に従って処理する」ことや、「それ自らの衝動^{ホルメー}によって或るものが運動したり、行為したりするのを防ぎ止める」ことを意味する（GA18:172）。「もつ」とは諸力の衝動が協働して「一定の存在のあり方を志向する」という事態が生起することなのである（GA18:174）。そうすると、人間における開放性といっても、それは、ピュシスにおける諸力の均衡において成就するものということになる。これを存在論的なあり方の**構造モデル**と呼ぶことにする。

第二節 『存在と時間』以降の動物論

『存在と時間』は現存在の時間性が存在一般の地平であるというテーゼを主張しようとしていた。しかし、その現存在は世界の中に投げ込まれ、それによって衝き動かされる存在でもあった。だとしたら、人間による存在の開示が（動物とは異なり）特権的であることはどのようにして、確証されるのか。『存在と時間』以降の諸講義は、このアポリアを解決しようとする試行錯誤であった。そして、『論理学の形而上学的始元諸根拠』（GA26）において、ハイデガーはピュシスに再び注目している。ライプニッツはデカルトの機械論的生物観に対して、有機体的生物観を対置し、その原理を『モノドロギー』などで展開している。ライプニッツはモノアドの実体性は（無限の変様を）「統一」することにあるとし、それを「実体形相」とも「エンテレケイア」とも呼んでいる（GA26:104）。

¹⁰ 以上のような仕方でのロゴスとフォネーの区別は、人間と動物とを対比する西洋の形而上学の典型的な発想法の枠内にある。デリダならば、このように人間に独自とされる思考のあり方をこそ吟味すべきだと主張するであろう。実際、『精神について』においてデリダは、ハイデガーが『形而上学入門』で「世界は常に精神的世界である。動物は世界をもたず、環境世界もたない」（GA40:48）と述べたことを批判している（Derrida1987:75f.）。

ハイデガーはこの「活動的力 (vis activa)」は「自己自身を目指してある」 (das Sich-auf-sich-selbst-anlegen) (GA26:102) としている¹¹。

ハイデガーはこのような（あらゆる存在者に共通する）諸力の協働を「衝迫 (Drang)」と名づけている (GA26:102, vgl. GA26:102f.)。

衝迫は……さらに付加されるべき他の原因を必要としない。反対に、何らかの眼前存在的な抑制 (Hemmung) が無くなること、マックス・シェラーの適切な表現を用いれば、脱抑制 (Enthemmung) のみを必要とする。ライプニッツは「かくしてそれはそれ自身によって作用へともたらされる。それはいかなる助けも必要としない。ただし、妨げを取り除くことのみが必要である」と言っている。ここで意図されていることは「引き絞った弓」を思いうかべればはっきりする。(GA26:103)¹²

ここにおいて、諸力の協働に基づいて、（刺激に対する興奮とその抑制 (Hemmung) といった）メカニズムにとらわれないシステムが「時熟」ないし「創発」することが「脱抑制 (Enthemmung)」として語られている¹³。実際、ハイデガーは「衝迫から時間が生じる」としている (GA26:115)。この衝迫は「アリストテレス解釈」において示唆されていた現存在のあり方を記述したものであるが、動物とても刺激とその反応からなる自動機械ではないのだとすれば、この記述は人間と動物との連続性を示すものとなり、人間と動物との差異化が課題として残ることになる。

それに取り組んだのが『形而上学の根本諸概念』 (GA29/30) である。そこでハイデガーが提示するテーゼが「(1) 石は無世界的である。(2) 動物は世界貧乏的である。(3) 人間は世界形成的である」 (GA29/30:293, vgl. GA27:82) である。石は世界の一部をなしており、そこから様々な影響を被る。例えば、「石は暖まる」。しかし、石は振る舞うことはない。これに対して、動物は世界の内にある存在者であり、環境世界に規定されつつ、「振る舞う (Benehmen)」ことができる¹⁴。そのことを示すために、ハイデガーは (シェラーにおいては世界の開放性を表現するものであった) 「脱抑制」という語を用いる (GA29/30:269ff.)。しかし、動物のあり方は人間のあり方とも異なっている。

¹¹ 「第一に、活動的力は衝迫を意味する。第二に、この衝迫というあり方は、あらゆる実体としての実体に内在している。第三に、この衝迫からは常に遂行 (Vollziehen) が生じている」 (GA26:105)。衝迫には圧迫と意欲という二つの意味がある。ハイデガーはこの語を、何らかのものに迫られて意欲が生じること、何ものかによって駆り立てられてあることを指すのに用いている。

¹² 「引き絞った弓」の比喩は「スタートラインにつくランナー」という比喩に変形され、アリストテレスに結びつけられる (GA33:27)。

¹³ シェラーは衝動のインパルスの抑制や脱抑制が人間に「自由意志」をもたらすものと考えた (Scheler1947³:15)。そして、それが「世界開放性 (Weltoffenheit)」をもたらすとされた (Scheler1991¹²:40)。

¹⁴ ハイデガーは、「アリストテレス解釈」と『根本諸概念』において、人間と動物に共通するものとして環境世界を考えたが、やがて、動物についてはそれは動物学者による感情移入だとするようになり、それを人間に限定するに至った (GA46:31)。

動物の振る舞いは、人間が態度をとる場合の「する (Tun)」や「行為する (Handeln)」ではなく、「してしまう (Treiben)」である。このことによって暗示したいのは、いわば動物のしてしまうあらゆることは、衝動的なものによって衝き動かされるというあり方をしているということである。(GA29/30:346)

振る舞いが衝き動かされるによるものであるため、そこには「とらわれ／朦朧 (Benommenheit)」が生じることになる (GA29/30:348)。ハイデガーは、ユクスキュルの環境世界論に影響を受けながらも、その（動物が世界をもつという）「生物学的 - 動物学的な考察」に対して、動物の世界の欠乏性を主張することで、自らの議論を展開している。さて、人間もまた世界の内にいる存在者であり、世界によって規定されるが、それによって衝き動かされるがままにはならないという点において「態度をとる」 (Sich verhalten zu ...) (GA29/30:246) ことができる (vgl. GA36/37:177)。すなわち、或る仕方では出会われているものにそのままとられることもできるし、それを自分とかみあう (sich zusammenhalten) ものとして別様の仕方で覆蔵を開く (entbergen) こともできる (GA29/30:446,496)。このことによって、人間は世界形成的となるとされる¹⁵。

ただし、『存在と時間』を経由することで、存在を開示するのは Dasein (現存在) そのものではなく、Dasein が Da-sein (現 - 存在) へと晒されてあることによってであることが明らかになる (GA29/30:414)。存在に肉薄するために、人間から（その内なる）Da-sein への接近が試みられる。人間は、確かに、Da-sein に接してはいるが、もはや Da-sein そのものではない。その意味では、もはや**認知モデル**に頼ることはできず、人間の（動物に対する）優位性は確かなものとはいえなくなる。

『存在と時間』は人間の存在理解によって存在の地平たる時間性を析出し、その時間性によって諸存在を語り直すことを試みた。既刊部においては、人間と動物とは隔絶した存在として思惟されていた。しかし、人間の行為とても存在の只中で被投的にのみ生起するというを前にして、この構想は再考を余儀なくされた。そこで浮上してきたのが、被投性の観点から時間の生起を考察することであり、「アリストテレス解釈」に見られた「衝迫」の次元に立脚することであった。人間の主体性を棚上げする中で、存在の生起について思惟するという課題は、1) まず、世界内存在というあり方が人間に限定されたものではないという確認から出発する。2) そして、その上で、人間のあり方と動物のあり方が構造的に異なるということを、「脱抑制」のあり方の差異によって示そうとしたのである。

第三節 ハイデガーの動物論の「割り切れ無さ」

ハイデガーは動物との連続性の上に人間の独自の存在論的なあり方を示そうとしていた。しかし、この試みは不可避免的に割り切れ無さをひきおこしてしまう。

¹⁵ 「世界形成的」であるとは 1) 世界を形成すること、2) 世界についての像を描きだすこと、3) 世界を構成することである (GA29/30:414)。

(1) 「とらわれ／開け」の割り切れ無さ

『始元諸根拠』は「本来的にあるもの」としてのモナドのあり方を「脱抑制」という概念と結びつけて解釈していた。シェーラーのこの考え方には、動物が外界との間に刺激と反射からなる関係性を形成するのに対して、人間はそのような関係性に閉じ込められず、世界開放性をもつという思想が認められた。しかし、ハイデガーはユクスキュルの議論から抑制／脱抑制を別様に解釈するようになる。ユクスキュルは筋肉の弛緩をとまなわない抑制から弛緩をとまなう抑制を区別するよう指摘している¹⁶。後者は単純な刺激に対する自動的な反応を抑制することで、それとは別な行為を可能ならしめるものである。実際、環境からの刺激に対する自動的な反射的抑制を制御する抑制／脱抑制は生物にとって普遍的な現象なのである¹⁷。そして、抑制／脱抑制は、単純な刺激と反射という機構にとらわれないシステムが創発することを意味することになる¹⁸。これこそ、ハイデガーが刺激に対する反射の抑制の無効化という意味で用いてきた脱抑制に外ならない（GA29/30:353,369,372,391）。しかし、そうなると、動物と人間との対比が不分明になってしまう。そこでハイデガーは動物における「脱抑制」は機能環に閉じ込められたあり方であると「改釈」する。だが、人間が、機能環から逸脱することができるのだとしたら、それは機能環に閉じ込められたあり方における衝迫をさらに抑制することができることによるということになる¹⁹。しかし、このように考えることは、「脱抑制」の水準が異なるにしても、動物も人間もともに「脱抑制」によって世界の開放性に与るという解釈をもたらし、逆に、人間と動物との区別の不可能性を示しかねない。

(2) 「存在者の開示／全体としての存在者の開示」の割り切れ無さ

動物が機能環にとらわれ、その中で開示される存在者にしか遭遇することができないのに対して、人間はその存在者の存在を開示することができ、それを命題として言い表す

¹⁶ Cf. Uexküll1921:124. 「抑制的反射（Hemmungsreflex）」は、例えば、クラゲの泳動が海面上に出た場合や強い光によって抑制されるような場合である（Uexküll1921:70）。「補助的抑制（Unterstützungshemmung）」とは筋肉への収縮刺激がある局面で、負荷に見合った力に調節できるように、その収縮をいったん抑制する機構である（Uexküll1921:142f.,186f.）。また、かすかな酪酸によって木から落下するマダニは『始元諸根拠』における「脱抑制」の条件をよく満たしている（Uexküll1934:55）。ローレンツは「進化論的認識論」の発想を発展させているが、衝動的抑制の抑制を Ent-hemmung と呼び、広範囲の動物に見られるとしている。また、彼は解除（Auslösung）、スパーク（Fulguration）といった比喩も用いている（ローレンツ 2017:124,266）。

¹⁷ 遺伝子の発現を抑制することで発生が可能になるが、その抑制は環境によって規定／調整される。ギルバートらはほぼすべての真核生物は環境による表現型可塑性をもつとしている（ギルバート他 2012:10）。

¹⁸ ミルであればこれを heteropathic と呼ぶであろう。

¹⁹ ハイデガーは人間による企投が「とらわれ」と異なるのは「企投の取り去り（Fortnehmen）は、可能なものの中への解き放ち（Entheben）という性格をもっているからである」（GA29/30:528）としている。しかし、ここにも「脱抑制」が見られる。だからこそ、ハイデガーは人間の「解き放ち」と動物「脱抑制」との区別に腐心する結果になっている（GA29/30:528）。

ことができると思われる²⁰。しかし、「存在者を存在者として開示する」とはいかなることかを考えようとするとき、この区別が自明とはいえないことに気づく。1) まず、世界の中で存在者に出会うことそのものが事態の開示をともなっている。例えば、生物が他の生き物を捕食者としてとらえ、そこから逃れようとするものの中にはすでに事態の開示が含まれている。存在者に出会うことは常に既に文脈の中で出会うことである。このような意味での事態の開示だけであれば、動物と人間との世界のあり方の差異を析出しているとはいえない。2) また、ハイデガーは多様な可能性の中に巻き込まれてしまうことに人間の「開け」の独自性を見ている²¹。しかし、ユクスキュルは動物が同じ対象を気分によって別のものとしてとらえるとしている²²。3) それでは、新たな世界を切り開くことができるという点に違いを認めることができるだろうか。しかし、動物もまた世界との関わりにおいて命をかけた試行錯誤を行い、新たな世界を切り開いているといえる。例えば、捕食者に追われて、鹹水から淡水へと足を踏み入れた魚は身をもって世界を切り開いたと言えるのではないか。そもそも、動物が大抵の場合、世界形成的ではないのと同様に、人間もまた大抵の場合世界形成的ではない。ハイデガーは意識によって人間を特徴づけることを回避し、認識を他の存在者との関わり方として考えようとしていたが、そうすればそうするほど、人間と動物の差異は自明とは言えなくなってくる²³。

²⁰ 「明示的ロゴスは、指し示したり（Zuweisen）、それを差し控えたり（Wegweisen）するという仕方で、明示的に覆蔵を開くこと（Entbergen）と覆蔵すること（Verbergen）との「あれかあるいはこれか」への能力である。このように明示することにおいて、「～である（ist）」（存在）が何らかの意味において表現へともたらされる」（GA29/30:489）。Cf. GA29/30:464,468,480ff.

²¹ 「[拘束性に向き合うこと（Entgegenhalten）、全体化すること（Ergänzung）、存在者の存在の露呈（Enthüllung）という]この三重のことは、特有の仕方で統一するような根源に根ざしているが、このようなことはいかなる意味においても動物には見られない」（GA29/30:509）。人間は、単なる存在者に関わるだけでなく、存在者を支えているものに対する眼差しをもつことができ、存在に遭遇することができるのだというのである。ただし、このような企投は「自らをありうる諸拘束へと解き放つこと」（GA29/30:529）であった。「可能なものへの光をあてること（Lichtblick）によって、企投するものは「あれか - これか（entweder-oder）」、「あれも - これも（sowohl-als-auch）」、「そのように」と「別様に」、「何である」、「～である」と「～でない」という次元に向けて開かれる」（GA29/30:530）。同じ存在者に、全体との関連のもと様々な可能性をはらむものとして、遭遇してしまうことが、人間と動物との差異を支えているとされる。

²² ユクスキュルは「イソギンチャクの意味はヤドカリの気分によって変化する」とし、イソギンチャクが、殻に付着している場合には「保護物」として維持され、住居が奪われている場合には「住居」として利用され、絶食中であれば「餌」として摂食されると指摘している（Uexküll1934:55）。感覚器官によって同じとみなされるものが、生物のおかれた状況によって、別の作用を誘発するものとして受け止められるのである。また、高度な動物の脳の神経回路は常に変化し続ける。「機械論的生物学は神経システムの組織を自己完結したメカニズムのように論じる。だが、より高次な動物の脳のメカニズムが常に閉じられているわけではないということは否定できず、まさにここ[脳]において、原形質は経路を形成することで再構築を一生続けるということを確認ざるをえない」（Uexküll1921:48）。

²³ 『存在と時間』において、覚悟性は、自らのあり方を全体性においてとらえ、先駆するという仕方で企投することを意味した。しかし、やがて、これは人間の意志によって遂行されるものとしてよりも、状況（Da-sein）において遂行されるものとして理解されるようになっていく。ここには存在論的なあり方の**認知モデル**から**構造モデル**への移行が見られる。だとすれば、動物が被投の企投しつつ世界を切り開くあり方に時間性を認めることができるのではないか。

(3) 「有機体／自己」の割り切れ無さ

ハイデガーは有機体を衝迫の連鎖によって有能性を実現するあり方として理解する（GA29/30:335）。そして、有能性とは「何らかの仕方で〔全体を〕踏査しつつも衝動的に自らを前へ押し出す（Sichvorlegen）ことであり、押し出しながら、独自の〈何のため（Wozu）〉の中へ、すなわち、自分自身の中へと、自らを前へと押し出すことである」とし（GA29/30:339）、「自己固有的（eigen-tümlich）」であるとする（GA29/30:340）。しかし、だからといって、動物の自己性を人間の自己性と同様なものとして理解してはならないと主張する（GA29/30:332,340）。なるほど、これは動物のあり方を感情移入によって歪めてしまうことに対する批判である。しかし、人間の「自己」は「主観、意識、自己意識」（GA29/30:339）として規定されることで、自明とされてしまっている。むしろ、人間の「自己」を有機体というあり方をしたものとして問い直すことが必要となる。動物の有機体が器官を介して環境と絡み合いを形成し、その中で諸活動が成就するのと同様に、人間もまた（他の人間や事物を含む）環境と絡み合いを形成している。なるほど、人間の活動の中には意識的な行為が含まれているが、それは環境や他者との絡み合いの中で遂行される営みのごく一部でしかない。そうすると、人間の「自己」のみを通して人間の「自己固有性」をとらえてはならないということになる。私たちは生物を個体としてみる習慣をもっている。しかし、ハイデガーにおいて現存在とは共存在であり、その開示は他者との共存在の中で遂行されるようなものであった。だとすれば、Dasein は個体ではなく、諸個体との関係において成就されるものということになる。そうすると、現存在を例えば「総かり立て体制（Ge-stell）」という有機体の器官とみなすことも不可能ではなくなる。実際、ハイデガーは Dasein を Da-sein と表記するようになり、存在の歴史との関係で思惟するようになった。有機体と自己との差異も自明なものとはいえない。

第二章 生物学者は何を思惟してきたか？

この章においては、ハイデガーが生物学をどのように受容したのかを検討する（第一節）。そして、その受容の限界を指摘することを通して、生物学が何を問題にしてきたのかを照らし出すことにする（第二節）。

第一節 ハイデガーにおける生物学の受容

すでに見たように、ハイデガーは、哲学が諸存在について思惟することができる点において、自然科学に対して優位をもつと考えていた。基本的には生物学についても同様である²⁴。しかし、彼は生物学に対しては例外的なことも述べている。

たしかに、偉大な研究者であるカール・エルンスト・フォン・ベアーは前世紀の前半において、

²⁴ 例えば、GA18:74, GA21:215f., GA24:70, GA29/30:283.

近代的な哲学や神学のやり方の内にあったが、本質的なものを見た。しかし、彼の業績とその影響は間もなく、ダーウィニズムと、形態学や生理学における、ひたすら分析的に分解していく方法論によってないがしろにされ、埋もれてしまった。（GA29/30:378）

ハイデガーは、ベアーが発生における環境の役割に注目したことを高く評価しながらも（SZ:58）、それ以降の生物学は自然科学の分析的な手法をとり、「本質的なもの」を継承することができなかつたとする。例えば、「発展説（Entwicklungslehre）」（進化論）は、動物を環境に適応する機構とみなしているため、動物に固有な世界のあり方を捉えていないと批判している（GA29/30:402）。しかし、その後も「自然科学と呼ばれる科学全体の中で、今日、生物学は、物理学と化学との専制に対して自らを守ろうとしている」（GA29/30:277）とし、そのことを「有利な状況」と評価している。彼が「生物学における本質的な二歩」として評価するのが、ドリーシュとユクスキュルである。

まず、ドリーシュは 1891 年にウニの卵割実験から、卵割の初期の細胞は相互の位置関係によって発生のあり方を変える調整能力をもつことを示したが、ハイデガーはこの考え方を高く評価している（GA29/30:381）²⁵。ドリーシュの着想は、器官と環境との絡み合いにおいて有能性が成就するという、ハイデガーの有機体の考え方とも親和的である（GA29/30:342）。ただし、ハイデガーは、ドリーシュが有機体の原理をエンテレヒーとして理論化しようとしていることに対しては批判的である。というのも、エンテレヒーという概念は実体化されると旧来の生氣論や目的論の再来をもたらし、有機体の分析を後退させてしまうと危惧するからである（GA29/30:381f.）。

そして、ハイデガーが二人目として言及しているのがユクスキュルであり、彼が有機体と環境との絡み合いをより広範な仕方にとらえようとしたことを評価している（GA29/30:380ff.）。そのことを表しているのが、機能環（Funkitionskreis）の考え方である。それによれば、生物は「受容器」と「効果器」を介して環境と独自の関係性を形成し、知覚も行動もこの回路の中で行っている。ただし、機能環は、刺激と反射といった機械的な関係のみからなるのではなく、あえて、そのような機械的な関係を抑制することで、より複雑な反応をできるようにする機構も備えている。ハイデガーは、シェーラーにおける「脱抑制」という概念をユクスキュルの考え方をういて解釈し直している。ただし、ハイデガーはこのような機能環ないし脱抑制の環を擬人化して（すなわち、**認知モデル**によって）理解してしまうことを批判している。

以上において見てきたように、ハイデガーが三人の生物学者において評価しているのは動物を環境との関係の中で考えている点である。そして、この論点は、既に見たように、ハイデガーが動物のあり方を思惟する際の強調点と重なっている。しかし、存在について思惟しようとするハイデガーはこのような動物のあり方に飽き足らず、世界形成的な人間

²⁵ ドリーシュは 1907/08 にギフォード講座講演を行い、『有機体の哲学』を出版し、哲学者としてのキャリアを開始する（Driesch1908）。ハイデガーはドリーシュに哲学者としてしばしば言及していたが（GA56/57:27, GA59:36, GA21:29）、『根本諸概念』において初めて彼の生物学での業績に注目している（GA29/30:380f.）。

のあり方をそれに対比させねばならなくなる。だが、環境との関係はスタティックな構造として理解されているため、世界の形成はもちろん、生命に固有な生成といったあり方も捉え損なうことになる。ハイデガーは「人間の存在論的なあり方」を明確化することを目指す余り、生物学に見られる存在論的なあり方の**構造モデル**を見過ごしてしまう。

第二節 生物学者は何を思惟してきたか？

ベアの発生学は実際の所、生命の存在論を考えることを回避していたのだろうか。発生学は、卵という比較的均質なものから分化した組織がどのようにして生成するのかを研究する。遺伝の仕組みが解明されるのは 20 世紀になってからであり、当時の発生学においては前成説（卵の中にその後の組織が縮小された仕方で存在する）と後成説との対立が問題になっていた。胚の形成が観察されるようになったヴォルフ以降、器官が単独では成立しないことが明らかとなり、後成説が有力となっていく。ベアは、特殊な性質はより一般的な性質から分化するとし、高次な生物であれ、低次な生物であれ、発生初期の胚は相互に似ていると指摘した。だが、その場合でも、どのようにして分化が可能となるのかが問題となる。つまり、後成的な発生といえども何らかの指令によって管理されているのではなくてはならない。その際、彼が発生を進める卵の中の力として注目したのが、脊索による神経管の誘導であった。つまり、胚をとりまく環境こそが個々の分化を進めるのであり、分化は「手順」の中で行われるというのである。ベアは、生命を導く力を「向目的性（Zielstrebigkeit）」と呼んでいるが²⁶、それはボトムアップ的秩序の生成であり、何らかの目的論的実体を考えていたわけではない。

ベアに始まる発生学の流れを受け継いで、ドリーシュはウニの卵割の実験から、卵割の初期の細胞は相互の位置関係によって発生のあり方を変える調整能力をもつことを示した。ルーの実験によれば、二細胞期の胚の一方の細胞を殺すと、半胚が得られる。これに対して、二細胞期の胚において一方の細胞を分離しても、完全な成体が得られる（Driesch1908:60）。この成果から、ドリーシュは（細胞の隣接関係という）環境との相互関係の中で、原形質の分化が生じると考えた。ドリーシュはこのようなことを可能にする原理をエンテレヒーと名づけ、生氣論（Vitalismus）を主張するに至った（Driesch1908:144）。しかし、ドリーシュのエンテレヒーを実体的なものとして理解するのは早計である。ドリーシュの生氣論は機械論に対する批判を意図したものではあったが、かつての自然哲学におけるデカルトやド・ラ・メトリのような機械論とアリストテレス的な生氣論との対立は、自然科学としての生物学ではもはや問題ではなかった。単なる機械に還元できない生命現象を魂といった原理を前提とすることなく説明することが共通の問題意識となっていた。

ドリーシュは『生氣論の歴史と理論』においてアリストテレス『動物発生論』における胚の分化の記述に注目する（Driesch1905:11）。そして、「アリストテレスは様々な観察から、胚の部分はすべて同時に存在するわけではなく、徐々に成立することを知ってい

²⁶ 生物を形成する原理として、C. F. ヴォルフは生体の本質的力（vis essentialis corporis）を、J. F. ブルーメンバッハは形成衝動（Bildungstrieb）を想定した。

た。それゆえ、彼は現代的な言葉を使えば「後生学者（Epigenetiker）」であった」（Driesch1905:13）と指摘している。胚の中にある差異が新たなものを生み出すという時間的な連鎖が生物を生み出すというのである。ドリーシュのエンテレヒーという概念はこのようにアリストテレスの考えにならったものなのである。それは、環境のもと秩序を形成する手順であり、物質から独立してあるような実体ではない。

ハイデガーはドリーシュのエンテレヒーを実体的なものと批判していたが（GA29/30:325）、以上のような考え方はハイデガーの現存在の概念と遠いものではない。『魂について』においてアリストテレスは「心とは「可能的に生命をもつ自然的物体の第一の終局態（エンテレケイア）」である」（412a27）と述べているが、ハイデガーはそこから生命の存在は環境との相互作用においてその可能性を実現し、自らのあり方を表明的にするとしている。可能性を十全に働かせていることがエンテレケイアなのである。ハイデガーはこのような考え方を受容し（GA18:90,214,295f., GA40:64f.）、人間は単にロゴスをもつというだけでなく、その生は ^{フシユケー・エネルゲイア} 魂の現実態としてあるとする（GA18:43）。ハイデガー自身がアリストテレスの生命論から彼の動物論を考えたが、だからといって、現存在を眼前存在とみなしたわけではない。また、『始元諸根拠』においては現存在をモナドを通して理解しようとしたが、モナド（エンテレキー）を形相実体として認めていた。

ユクスキュルは環境世界の概念と結びつけて理解されてきた。しかし、彼は『動物の環境と内的世界』を「原形質問題（Protoplasmproblem）」から始めている。これは原形質という同質的なものから、生物の多様な部分が分化していくことを考えようとするものであり（Uexküll1921:11）、彼はそれを推進するものを「超機械的能力（übermaschinelle Fähigkeit）」と呼んでいる（Uexküll1921:22）²⁷。ユクスキュルもまたこの問題を考えるにあたって、ベアから手がかりを得ている。

動物や植物はメロディーと同じ仕方で生じる、とカール・エルンスト・フォン・ベアは言っている。それらは単に機械のような空間的統一を形成するだけではない。それらは時間的統一でもある。（Uexküll1921:23）

すなわち、生体と環境との関係の継続的な変化の中で生物の均衡的構造が生じるというのである²⁸。ハイデガーはユクスキュルを環境との関係において生物を考えていると評価するが、それにとどまらず、ユクスキュルは時間の中においても生物を考えようとし

²⁷ 「ドリーシュはこの自然要素をアリストテレスに拠って「エンテレヒー」と名づけたが、カール・エルンスト・フォン・ベアは「向目的性（Zielstrebigkeit）」と名づけた」（Uexküll1921:10）。

²⁸ 「原形質の構造形成におけるあらゆる個々の働きを規定するのは、現存する構造ではなく、発生する構造である。すでに形成された構造は原形質の構造形成作用を抑制するだけである。これに対して、未だ現存していない構造が構造形成を導く」（Uexküll1921:23）。「反対に、動物の設計図（Bauplan）は環境（Umgebung）からの影響のもと継続的に変化していく、したがって、誇張して言えば、同じ動物であっても二度と同じ刺激はありえないとすることができる」（Uexküll1921:20）。その結果、「設計図がこのように継続的に変化することによって、生命は常に再形成するという流動的な性格をえ、動物は広い範囲において恒常的に適応できるようになる」（Uexküll1921:20）。

ていたのである。このような構造の創発は人間の悟性にとっては「奇跡」としか言い様のないものであるが、自然界においては「試行錯誤（Versuch und Irrtum）」において成就するとされる（Uexküll1928:97ff.,221ff.）。

ユクスキュルはこの著作において諸動物の環境世界について論じているが、その配列は原始的と考えられる動物からより高次の動物へと並べられており、その意味では諸環境世界の分化を取り扱っている。しかし、分化によって形成された機能環は徐々に分化を制約するようになる（Uexküll1921:11）。そうなると、機能環は閉じたものとなるように思われる。しかし、それが完全に閉じられることはない。「原形質の生物学的任務は、固定化した構造が成立して、恒常的になりがちな反射機能を柔軟なものにし、それが環境（Umgebung）の影響の変化に対処できるようにすることである」（Uexküll1921:57）。ここにおいて、ハイデガーによる機能環の理解が不十分だったことが明らかになる。動物においてすら機能環は閉ざされておらず、状況によって新しい反応を惹起しうるのである。

一方において、ハイデガーは、ベーア、ドリーシュ、ユクスキュルといった生物学者から自らの思索の手がかりを得ていた。しかし、他方において、彼らに通底する原形質問題や発生説を適切に評価することができなかった。生物学者は分化を考えてきたが、ハイデガーはこれを**見過ごす**のである。その背景には、ハイデガーが現存在における開示を強調するあまり、それ以外の存在者による「世界形成」の構造を適切に評価できなかったことがあるように思われる。世界と時間の切り離すことのできない関係性を検討することが必要となる。しかるに、同じようにベーアからインスピレーションを得て、「分化（differentiation）」を基本原理として諸領域の生成を主題化したのがスペンサーであった。ハイデガーの思索はかつて交錯した道に 10 年の時を経てそれと知ることなく再近接している。

第三章 生物学は哲学に何を思惟させたか？

スペンサーは『総合哲学体系（System of Synthetic Philosophy）』（1862-1897）において進化という観点から諸科学の知見を体系化することを試みている。彼はその基本となる発生的発想をベーアから学んでいる。ベーアは『動物発生学』において彼の主要な主張を四つの命題としてまとめているが、その中で、最も影響力をもったのが「形態関係の最も普遍的なものからそれほど普遍的ではないものが形成される。そのような形成は、最後に特殊なものが現れるまで継続する」であった。彼は、このような分化こそが自然の「根本思想（Grundgedanke）」であるとして、生物の世界のみならず、宇宙の生成をも統べていると述べている（Baer1828:263）。スペンサーは 1851 年にカーペンターの『一般及び比較生理学原理』（Carpenter1839）からベーアについて学んでいる（Spencer1904:384）。スペンサーはすでに『社会静学』（Spencer1851）において社会が均質なあり方から分化したあり方へと進化することを論じていたが、同様な発想が生物の領域にも見られるということを知り、物質、生物、社会、倫理といった諸領域を「発展」という観点から統一的

に記述するという構想をえた（Spencer1904:384f.,406）。この構想を形にしたものが「進歩：その法則と原因（Progress: its Law and Cause）」である。

ヴォルフ、ゲーテ、ベアの研究は一連の変化が……構造の同質性から構造の異質性への進行をなしているという真理を証明した。あらゆる胚は、最初の段階においては、組織においても化学的組成においても全く一様な物質からなる。最初の一步はこの物質の二つの部分の間の差異の出現である。生理学の用語では、この現象は分化（differentiation）と呼ばれる。やがてこれらの分化した部分の各々にもまた対比が見られるようになる。そして、次第に二次的な分化が最初の分化と同様に明瞭となる。……最終的にはこのような無数の分化によって成体の動植物を構成する、組織や器官の複雑な組合せが生じる。（Spencer1891:9f.）

例えば、星雲であれば、物質の運動が大きい間は、様々な物質が入り交じっており、均質的な状態にある。しかし、物質が引力によって集まり始めると、その均衡状態が崩れて、徐々に物質が集中し始め、物体が生じることになる²⁹。環境の微小な差異によって分化が始まり、その変化がさらなる分化を推進するというのである。このように進化においては新しい性質が創発することになる。そして、環境による分化は様々な領域に適用可能な原理であると主張している（Spencer1891:10）。

『生物学原理』は生物に見られる諸現象をこの原理によって説明しようとする。例えば、細胞が増殖していくと、中心と周辺で環境の違いが生じ、そのことによって外壁と内部という風に細胞の機能が分化していく。そして、そのような分化によって、生物は外的環境から独立した内的環境をもつことができるようになり、個体としての自律性を備えるようになる（Spencer1864:133ff.）。ただし、機能や構造が分化するだけでは生命は崩壊してしまう。分化していったもの同士が調和がとれるように統合される必要がある。部分相互の連携を行い、機能を維持するための部分が必要となる（Spencer1864:160ff.）。例えば、活動はエネルギーを消費してしまうため、消費されたエネルギーを補充する必要がある。そこで、エネルギーを運搬する部分が生じてくることになる（Spencer1864:155）。また、各部分の活動を調整する神経系のような仕組みも形成される（Spencer, Herbert1967:346f.）。

神経系の進化と並行して、心の進化もまた生じる（Spencer1870²:191）。スペンサーは心の構成要素を感じ（feeling）であるとしている（Spencer1870:165）。それはさしあたり神経系が作用しており、その作用が看取されていることと解釈することができる。感じは、（中枢でおこる）情動（emotion）と（末梢でおこる）感覚（sensation）とに区別される（Spencer1870:99）。そして、それは共存するとともに継起し、様々な心的現象を引き起こす。感覚の感じは、共存と継起に従って整理され、そこから、対象やそれらの関係さらには時間や空間といった観念が形成されるとともに（Spencer1870:183）、その組合せから認知（cognition）が生じる（Spencer1870:476）。感覚が互いに結びついていくのと同

²⁹ スペンサーは翌年の1858年に「星雲仮説（The Nebular Hypothesis）」という論考を発表した（Spencer1891）。この論考は後に『第一原理』に取り込まれることになる（Spencer1862）。

様に、情動もまた互いに結びつき、やがて心と環境とのやりとりが意識されるようになる。このようにして、環境との絡み合いの中で「感じ」として心の領域が形成されるとともに、それと相関して「感じられるもの」として環境も表象・知覚されるようになる。

スペンサーの『総合哲学体系』は、一方において、認識されるべき世界の諸対象が生まれてくる進化を記述している。環境からの影響下にあつて同質的なものから異質的なものが分化していく。そして、他方において、有機体が環境との間に相互に噛み合う関係性を形成していく進化をも記述している。生物はそのつどの環境のもとで様々な試行錯誤を行い、うまくいくやり方が生き残る。その過程の中で、生物はやがて環境とうまく関わることができるよう知覚や意識といった機能を発達させるというのである。

このような試行錯誤の過程があるからこそ、生物の認識は環境ときちんと絡み合うことができる（Spencer1870:539）。環境への適応とは生物と環境の間に対をなすような関係性が成就することなのである³⁰。ここにおいて、ユクスキュルの言うような機能環が成立することになる。スペンサーにとって、認識とは脳や神経系が行うものではなく、有機体が巻き込まれた環境との相互作用の中で成就されるようなものなのである。スミスはスペンサーのこのような考え方を「発生学的認識論」と呼んでいる（Smith1983）。

「発生学的認識論」は思考の領域にも当てはまる。分化が環境の中での創発であり、その環境への適応であるならば、科学による認識も環境の中で生きる術を発見するとともに、世界の生成に参加することである。科学的世界像は「実在」と「認知リソース」による「共同作品」なのである。このような意味において科学の発展は実在の現象のあり方を多様化させるものであり、科学もまた世界の生成に参加しているということになる。スペンサーの『総合哲学体系』は、単なる学問論にとどまるのではなく、諸科学の知見を哲学によって総合することで、「不可知的なもの（the unknowable）」にアプローチする営みなのである。このように、「発生学的認識論」の立場からすれば、生物学はもちろん学問はそれ自体において創発的であり、存在論的なあり方をしていることになる。そして、このような人間の存在論的なあり方もまた生物における存在論的なあり方の**構造モデル**の延長線上にあるものであるということになる。

終章 存在論的なあり方はいかにあるか？

ハイデガーは、生物学は生命の存在論を思惟しえないと批判していた。しかし、ハイデガーが言及している生物学者たちの考えによれば、生命の本質は環境に直面する中で分

³⁰ この考え方を拡張すれば、諸事物が相互関係の中でおこなう、システムの形成すら原初的な認識とみなすこともできるかもしれない。また、認識とは環境を受動的に看取するだけのことではない。生物の側の認知能力の向上は、対象となる環境を観察する際の観点を生成させることであり、環境に対する働きかけでもある。そのことによって、環境そのものもまた新たな相貌を示すことになり、生物の側もこの新たな相貌を認識しようとしてさらなる進化を遂げることになる。例えば、アンドリュー・パーカーによれば、カンブリア紀における眼の誕生は捕食者に有利な状況を生み出し、そのような環境に適応すべく、被捕食者は外殻を強化した。生物の進化は環境を一変させるのである（パーカー2006）。

化を遂げるとともに、新たな環境を切り開いていくことにあった。その意味で生命は本質的に世界形成的なあり方をしている。そのような生命と環境との試行錯誤的關係の中で、動的な平衡状態が成就するとき、生命の自己性が成立することになる。このような生命の存在は単一の出来事ではなく、複合的な関係性の中での諸力の平衡としてある。たとえ、生命が存続し続けているだけであったとしても、それは自己のあり方が常に変化する環境の中で引き続き機能することを、身をもって実証しつづけているのであり、常に時間的なあり方をしている。このようなあり方は Dasein の時間性に相当する構造を備えており、存在論的なあり方をしているといえることができる³¹。そして、このような生命と環境との入り組んだ関係性を目の当たりにして、生物学もまたいやおうなく存在論的なあり方の構造について考えざるをえず、「発生学的認識論」の着想をスペンサーやポパーのような哲学者にもたらしたのである³²。

ここにおいて、ハイデガーが、動物と人間の差異を強調する中で、動物における「時間性」を**見過ごす**とともに、生物学の思惟の主題をとらえそこねていたことが露わになる。そもそも、ハイデガー自身が生物学から刺激を受けて、存在論のあり方について思惟しながらも、その影響関係を否認することで、自らの存在論を際立たせようとしていたのであった。だとすれば、ハイデガーによる生命論を発生学的作用影響史の中に位置づけることができるのではないか。そのように解釈することで、ハイデガーの動物論の「割り切れ無さ」を整理する枠組みが得られるのではないか。

ハイデガーは動物／人間、存在者／存在、あるいは、非本来性／本来性という二項対立の中で思惟した。一方において、このことは「割り切れ無さ」を生み出すことにつながった。例えば、本来性を日常性から峻別する『存在と時間』の構想は決意性の空疎化・形式化を招いてしまった。デリダも批判するように、混淆は避けられず、それどころか、それこそが存在のあり方を示すものなのである。だが、他方において、この図式性こそが更なる思索を促すともいえる³³。例えば、(1) 動物／人間という対比から、動物の人間の側面として世界内存在を見だし、逆に、人間の動物的な側面として日常性を位置づけることができるであろう。(2) また、生物学と哲学とを対比することによって、哲学の課題を生物学に対して明確化すると同時に、哲学が見落とすことになるものを生物学の中に読み取ることが可能にする。すなわち、人間のみを世界形成的として特権化することは、逆に、生物学が状況の中での分化として思惟してきた事柄を際立たせることになり、かえって哲学の限界を告知する結果になっている。このように二分法の反復は存在に肉薄する

³¹ ハイデガーは存在者としての存在者について、存在者を存在者たらしめるものについて語り出す言明のみが「存在論的」としてしている (GA29/30:521)。

³² スペンサーの発生学的認識論の発想はモーガン (Morgan1923) やポパーの進化論的認識論 (Popper1972) に影響を及ぼしている。

³³ 脱抑制という概念は『始元諸根拠』においてはモナドのあり方を特徴づけるものとして積極的な意味を与えられていたが、『根本諸概念』において、この概念は動物のあり方に限定され、世界形成的ではないあり方を特徴づけるものとして再利用されている。ハイデガーは存在を思惟するために様々な手がかりを利用するが、そこから存在についてなにがしかのことをかたると同時に、その手がかりは不十分だったと述べることになる。ここにハイデガーにおける「野生の思考」を見ることが出来る。

手法なのであり、ハイデガーの思索の遍歴自身が「発生学的認識論」の一つの事例となっているのである³⁴。

自然学^{エピステメー・ピュシケー}においては「生そのものとは何であるか、魂とは、生成と消滅とは、生起そのものとは、運動とは、場所とは、時間とは、……空虚とは、この全体における運動するものとは、最初の動かすものとは、何であるか」が問われる（GA29/30:49）。したがって、生に関わる問いはピュシスの存在論を必然的に伴う。この議論は古代ギリシアの哲学を範例としたものであり、近代の自然科学となった生物学にはすぐには当てはまらないであろう。しかし、生物学は、近代になって自然哲学から自然科学へと変貌する中にも、近代の自然科学のあり方に対する批判を保っていた。そして、スペンサーは、生命のあり方の考察から出発して、あらゆる領域のあり方を分化という観点から分析することで、「不可知的なもの」への接近を試みることができた。近代にあっても、生物学は存在を思惟させる契機をはらんでいたのである。ハイデガーと生物学とは存在論的なあり方をどの水準で考えるかにおいて路を異にしつつも、同時に、極めて類似した着想を押し進めてきたのである。初期ハイデガーが一瞥した問題は 10 年の歳月とその間の思想的変化を経てもなお残る「近さ」を保っていたといえることができる。

文献表

- Alexander, Samuel, *Space, Time, and Deity, in two volumes*, Palgrave Macmillan, 1920.
- Baer, Karl Ernst von, *Über Entwicklungsgeschichte der Thiere, Vol.I*, Borntäger, 1828.
- Beckermann, Ansgar et al.(ed.), *Emergence or Reduction?*, de Gruyter, 1992.
- Bedau, Mark A. et al. (ed.), *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science*, Bradford Books, 2008.
- Bergson, Henri, *L'évolution créatrice*, Félix Alcan, 1907.
- *La Pensée et le movant*, PUF, 1934.
- Blitz, David, *Emergent Evolution: Qualitative Novelty and the Levels of Reality*, Springer, 1992.
- Broad, Charlie Dumber, *The Mind and Its Place in Nature*, K. Paul, Trench, Trübner, 1925.
- Carpenter, William Benjamin, *Principles of General and Comparative Physiology*, John Churchill, 1839.
- Derrida, Jacques, *De l'esprit: Heidegger et la question*, Galilée, 1987.
- Driesch, Hans, *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, Johann Ambrosius Barth, 1905.
- *Science and Philosophy of the Organism*, Adam and Charles Black, 1908.
- Gilbert, Scott F., Epel, David, *Ecological Developmental Biology*, Sinauer, 2009. [=ギルバート、イーペル（正木進三他訳）『生態進化発生理学』（東海大学出版会）2012.]
- Haldane, John Scott, *Mechanism, Life and Personality*, Murray, 1921.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, 11. Auflage, Niemeyer, 1967.

³⁴ もともと、ハイデガー自身がこのような二分法的思考法に親和性をもっていた。例えば、「アリストテレス解釈」において、ロゴスを「おおよそ」のあり方の反復によって根源的なものを見いだすことと説明し、ドクサにおける思索の深まりについて論じている（GA18:37ff.）。

- *Gesamtausgabe*, Klostermann, 1975-.
- Herschel, John, *Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy*, Longman, 1830.
- Husserl, Edmund, „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, erster Band Teil 1*, Niemeyer, 1913.
- Lewes, George Henry, *The Problem of Life and Mind, First Series: The Foundations of a Creed*, Trübner, 1874.
- Lorenz, Konrad, *Die Rückseite des Spiegels: Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkenntnis*, Piper, 1973. [=コンラート・ローレンツ（谷口茂訳）『鏡の背面』（ちくま学芸文庫）2017.]
- Malaterre, Christophe, *Les origines de la vie*, Hermann, 2010.
- Mill, John Stuart, *A System of Logic, Collected Works of John Stuart Mill, Vol. VII*, The University of Toronto Press, 1974.
- Morgan, Lloyd, *Emergent Evolution*, Williams and Norgate, 1923.
- Parker, Andrew, *In the Blink of an Eye: The Cause of the Most Dramatic Event in the History of Life*, Free Press, 2003. [=アンドリュウ・パーカー（渡辺政隆訳）『眼の誕生』（草思社）2006.]
- Popper, Karl, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, OUP, 1972.
- Scheler, Max, *Bildung und Wissen*, G. Schulte-Bulmke, 1925, 1947³.
- *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bouvier 1928, 1991¹².
- Smith, C. U. M., “Herbert Spencer’s Epigenetic Epistemology,” in *Studies in History and Philosophy of Science, Vol. 14, No.1*, 1983.
- Spencer, Herbert, *Social Statics*, Chapman, 1851.
- “Progress: its Law and Cause,” *Essays: Scientific, Political, & Speculative, Vol.1*, Williams and Norgate, 1891.
- “The Nebular Hypothesis,” *Essays: Scientific, Political, & Speculative, Vol.1*, Williams and Norgate, 1891.
- *First Principles*, Williams and Norgate, 1862.
- *The Principles of Biology, Vol. I*, Williams and Norgate, 1864.
- *The Principles of Biology, Vol. II*, Williams and Norgate, 1967.
- *The Principles of Psychology, Vol. I*, Williams and Norgate, 1870².
- *Autobiography Vol. I*, Williams and Norgate, 1904.
- Stephan, Achim, *Emergenz*, Mentis, 2005.
- Uexküll, Jacob von, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Springer, 1909.
- *Theoretische Biologie*, Springer, 1928.
- *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Springer, 1934.
- Whewell, William, *History of the Inductive Sciences, in two volumes*, John W. Parker, 1837¹, 1857³.
- *The Philosophy of the Inductive Sciences, Founded Upon Their History, in two volumes*, John W. Parker, 1840.
- 串田純一『ハイデガーと生き物の問題』（法政大学出版局）2017.

生物学主義と哲学

——生き物を巡るハイデガーとデリダ（およびアガンベン）——

檜垣 立哉（大阪大学）

Biologism and Philosophy

— Heidegger and Derrida (and Agamben) on Living Things

Tatsuya HIGAKI

This paper deals with Derrida and Heidegger's discussion of "living things," with a focus on Heidegger's *The Fundamental Concepts of Metaphysics*. By tracing how Derrida criticized Heidegger's ideas and how he developed his own theory of animals, I want to consider the relation between biologism and philosophy. It need hardly be said that both Heidegger and Derrida criticized and had an aversion to biologism, in that they both began their philosophical discussions with language as their basis. Nonetheless, Heidegger presented a unique view of animals in *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, and Derrida, while following Heidegger up to a certain point, re-criticized his critique of biologism at a decisive step, and developed his own ideas after his middle period; this can be seen clearly in his late work *The Animal That Therefore I Am*. This is an interesting undertaking, in that Derrida, who can be said to have inherited Heidegger's dismantlement of metaphysics in a hermeneutic/semiotic fashion, was faced with the problem of the transcendental of the organism itself, and that he also approached this problem via the medium of Heidegger. In this paper, I want to consider the relation between biologism and philosophy, while also citing Giorgio Agamben, who has a connection with Derrida.

keywords: J. Derrida, Biologism, Geschlecht, Animal, Life

キーワード: デリダ、生物学主義、ゲシュレヒト、動物、生命

<はじめに>

二一世紀となり、いたるところで「存在論的転回」や、「エージェント」としての「自然」が、哲学や人類学において問題視されるなか、哲学の分野においても「アニマル・スタディーズ」が、大陸哲学において少なくともひとつの目をひく領域となってきた。もちろんこの領域には、生命倫理学から出発した英米系の動物倫理が深く関連し、フランス哲学系のそれとさまざまな齟齬を来している状況はあるが、それについてはここでは措きたい¹。しかしいずれにせよその際に、ハイデガーの『形而上学の根本諸概念 ——世界 - 孤独 - 有限性』(以降『根本諸概念』と表記、原著からの引用箇所はGMとページ数で表記)、とりわけそこでの「動物」の「世界貧困性」というテーゼが、「暗黙のうち」にであれ、重要な参照軸となっていることは看過しえない。

大陸哲学の系譜において、このような「動物論」の展開を刺激したのは、いうまでもなく最後期のデリダである（デリダ自身は、動物は最初から自分の問題であった、とのべているにもかかわらず）。デリダの生前最後の講義（2002-2003）を取めた『獣と主権者（ジャック・デリダ講義録）Ⅰ・Ⅱ』（2008, 2010）では、ドゥルーズ＝ガタリの「動物になること」という概念への言及もさることながら、さまざまな箇所ではハイデガーに論及し、いささか強引ともおもえる方向へ動物論を展開している（たとえば上記の講義録『獣と主権者（ジャック・デリダ講義録）Ⅱ』では、『根本諸概念』の副題に含まれるが結局ハイデガー自身は十全に論及しなかった「孤独 Einsamkeit」という概念と、明らかにドゥルーズ的な「無人島」概念とを念頭におき、ロビンソン・ハイデガーなる表現をもちいたり、孤独と退屈の関係を論じたりもする²）。また死後出版の『動物を追う、ゆえに私は（動物）である』（2006）（以下『動物を追う』と表記³）でも、さまざまな論者の議論に触れながらも、ハイデガーはつねに議論の背後に控えている。この二つの業績は、二一世紀のフランス思想の「開始」を語る際に欠かしえないものであり、逆にこの観点から、ハイデガーの動物論にある種の光が当てられてきているともいえる（ただし、とりわけドゥルーズとの連関でいえば、動物 animal と獣 bête という二つのフランス語の差異があり、後者と連関する bêtise（愚鈍さ）は、まさにドゥルーズの『差異と反復』読解のキーワードでもあるため、この両者の差異についてはデリダ自身においても慎重に考えるべきだろう。ドゥルーズにかんしては本稿では論及しない）。

デリダとハイデガー、そして動物という問題は、しかしそれほど単純なものではない。デリダはある時期から *Geschlecht* という連続原稿を散発的に発表し、それぞれにおいてハイデガーの「生物学的」な側面を批判的に考察しなおしている。*Geschlecht I*（1983）で問題視されるのは性であり、現存在には「性がない」こと *Geschlechtslosigkeit* が、性的差異と存在論的差異の連関とともに論じられる。また *Geschlecht II*（1985）では「手」を、*Geschlecht IV*（1989）は「耳」をあつかっている。この一連の原稿の内容は、これも死後出版された *Geschlecht III*（1984-85, 出版年 2018）——その副題はまさに「性、人種、国家、人類」である——とあわせて『精神について ——ハイデガーと問い』（1987）と呼応してもいる。そしてデリダ自身がのべていることでもあるが、これ以外にも『アポリア 死す ——「真理の諸限界」

を『[で/相]待 - 期する』(1994)などいたるところで、ハイデガーと動物、あるいはハイデガーと生物という主題をデリダはあつかっている。また、イタリアの思想家であるとはいえ、フランス哲学に深く関与しているアガンベンが、著作『開かれ —— 人間と動物』(2002)において、徹底して『根本諸概念』をアガンベン自身の問題系にひきつけて論じることが、デリダの一連の著述との関連を想起させる⁴。

ところがこの関連は、あるよじれを介したもののようにもおもわれる。

<デリダとハイデガーのあいだのよじれ>

デリダとハイデガーのあいだに強いむすびつきがあったことは、ある種自明なことでもある。そもそも脱構築 *déconstruction* というターム自身が、ハイデガーの存在史の解体 *Destruction* をひきつぐことは明白であり、フッサールの発生の問題の超越論性が抱えるアポリアを批判し乗り越えることから自己の思考を開始したことをみても、現象学やハイデガーとデリダとの関連は強固であるとしかいいようがない。また、ソルボンヌ大学の助手時代を除けば最初の講義録（高等師範学校 ENS でのもの）が、『ハイデガー —— 存在の問いと歴史』(1964-1965, 出版年 2013) であることも示唆的である。私はこの、(ソルボンヌの助手時代をのぞけば) 現存する最初の講義録のなかで、若いデリダがミシェル・アンリを相当に厳しく批判している箇所⁵に苦笑を禁じえなかった。というのも、まさに「生」の問題をフランス現象学の論脈で徹底的にあつかったのはミシェル・アンリであるのだから。デリダもハイデガーも、過去の哲学のテキストを入念に読解し、それを読み替え(破壊し)、注釈を付し、自身の思考をつくりあげるといふ点では、きわめて近いスタイルをもっている。彼らはテキスト(あるいは詩)の世界の住人であり、ハイデガーは終生、そしてデリダは少なくとも初期には、まさにエクリチュールの外を重視しはしなかった。

ゆえにデリダとハイデガーは、最初からむすびついている。それは間違いのないことである。だがそれは、まずは「生命」「動物」の問いにおいてではなく、それを排除することにおいてなのである。むしろそこでは、解釈学、記号論、言語、エクリチュール、詩こそが彼らをつなぐ糸であり、それを踏まえつつ、独自の超越論的哲学や、その不可能性(の可能性)を描くことが問題だったのである。

こうした設定のために、ハイデガーは『存在と時間』の第10節(あるいは第9節末尾)というきわめて早い段階で、人間学や生物学への警戒をあらわにしている。現存在はけっして生物としての人間ではない。それは言葉を話す人間(ゾーオン・ロゴン・エコノ)というあり方だけで単純にとらえられるものでもない。それらの混同は、ハイデガーの構想する存在論においては、厳に慎むべきものである。そしてデリダも、まさに『触覚、—— ジャン=リュック・ナンシーに触れる』(2000)でのドゥルーズ=ガタリなどへの批判や、ベルクソンについて多くを語らない姿勢などからみても、生の哲学やそれを刺激してきた「生物学主義」に、そもそも決定的な忌避をあらわにしてもいる。「現前の形而上学」の批判とは、すでに聞き飽きた現代思想用語であるが、それは生の哲学や生物学主義への明確

な否定的態度を含意する。だから、デリダとハイデガーとは、生物学主義への拒絶という姿勢において、最初からむすびついている。

ところが、である。両者ともに、かなり重大な局面で「動物」について語ってしまうのである。もちろんデリダが最晩年に、動物論を自らの主軸的なテーマとし、いささか素朴ともいえる動物愛護運動に賛同するような動物への関心は、ハイデガーにはないだろう。しかしいうまでもなく『存在と時間』刊行の直後になされた講義録である『根本諸概念』の後半では、動物こそが論じられる。しかもかなり真正面からの動物論である。そこでハイデガーがユクスキュルを検討するのは、『存在と時間』からすでに Umwelt が問題になっていたことを踏まえれば当然だろう（『存在と時間』では、ユクスキュルの名が一度もでないにもかかわらず）。だが『根本諸概念』では、ボイテンディーク、ドリュージュ、ペーアや発生生物学をもちだして、相当踏みこんだ生物学への論及がみられる。もちろんそこで、動物と人間の差異線はつねに際だたせられる。とはいえ、生物学の議論が、いわば超越論的な哲学の構想を明示するためにひきあいだされる点は考えるべきだろう。ハイデガーはここで、『存在と時間』での素っ気ない（あるいは Umwelt において裏に隠した）生物学主義への拒絶を一転させ、生物学主義とすれすれのところにいる。そして、それはデリダが、当初より動物は自らのおおきな問題であったとのべ、*Geschlecht* 論考で明らかに生物学的な身体性を主題化し、『精神について ——ハイデガーと問い』で『根本諸概念』にも触れることと平行でもある。デリダとハイデガーは、生物学主義を振り払えないという点でも強くむすびついている。

しかし、である。これこそがよじれなのだが、デリダは自らの動物論を語る時、ほぼ必ずハイデガーの言葉を取りあげ、それを批判することから議論を進めていく。*Geschlecht* 論考におけるテキストの細部への執着的な読解、あるいは『精神について ——ハイデガーと問い』での（*Geschlecht* 論考とかなりの部分がかさなるが）政治的な視角からの批判をみれば、それは一種の近親憎悪に近いものが感じとれる。『動物を追う』の最後の部分での『根本諸概念』への言及は、即興でおこなわれたデリダの講演のノートであり、自身のタイプ稿ではないという問題点をもつものの、そこでもやはり『根本諸概念』への率直な疑念が示されている。いわばデリダは、動物への接近をおこなう際に、ことさらにハイデガーのテキストのもつ生物学的な場面を吟味し、批判するのである。すなわちデリダの動物論は、ハイデガーを自分の鏡のような仮想敵とみなし、そのぎりぎりの近さの確認をなすことからなりたっている⁶。デリダのハイデガー批判は、そうしたよじれを含んでいる。

< 『根本諸概念』の動物論 >

さて『根本諸概念』である⁷。この後半で描かれる動物論はいささかその位置づけについて、不明瞭な部分がみられる。それはデリダやアガンベンの指摘を待たずとも明らかだろう。

この書物の動物論において、ハイデガーの主張のポイントはシンプルである。それはま

ずもって、「石」には「世界がない weltlos」、「動物」は「世界貧困的 weltarm」である、「人間」は「世界形成的 weltbildend」である（GM273）ということに尽きる。そして、『存在と時間』で中心におかれる「死」の問題をとりあげるなら、石には死ぬ sterben ことがありえない（GM265）。だがこれに対し、動物などの生き物は、死 Tod にかかわりはするが、しかし動物は「生が尽きる verenden」だけであり死ぬことはないとのべられる（GM388）。無論、人間は死すべきものにほかならない。ここで、動物がおかれているきわめて微妙な位置を考えないわけにはいかない（それはデリダの鋭い問いを招くものでもある）。動物は石ではない。したがって世界をもたないわけではない。ただし動物は人間のような死へのかかわりはもたず、ただ生が尽きるだけなのである。

動物と人間との区分こそが描かれるべき部分で、ハイデガーは相当なページ数を有機体の記述に費やしている。『存在と時間』では、世界の世界性という問題に連関して位置づけが与えられる「道具」について、『根本諸概念』では、道具が備えている Fertigkeit（用意ができていくこと）と、有機体の諸器官が連携して働く際の Fähigkeit（有能であること）とが明確に区別される（GM322ff.）。これは『存在と時間』で、環境世界 Umwelt において道具的存在 Zuhandensein が事物的存在 Vorhandensein から区別されることを、さらに細分化するものだといえるだろう（もちろん世界の世界性是有機体の方に寄せられる）。fertig であるものは用途性の限界をもつが、有機体の器官が fähig であることは、それを越え、ある意味でオートポイエーシス的な自己形成性につながるというのである（GM325）。こうした議論は、有機体が自己所有性 Eigentum をもつことへと向かっていく（GM340）。ハイデガーは、生氣論や自己性を素朴に前提とすることを退けつつも、有機体独自の存在様式に一面では強く関心を寄せるのである。

そのあとでユクスキュルの議論が検討される（GM344ff.）。そこでは動物が、その振る舞い Benahmen において、ある朦朧＝とらわれ Benommenheit や耽溺 Eingekommenheit を特徴としてもつとのべられる（GM347ff.）。動物にとって、その振る舞いは、ある特定の環境のなかにとらえられ、そこに耽溺することではしか発揮できないとでもいうように。この Benommenheit を動物性の特徴とすることは、ひとつの争点になりうるだろう。動物には自己所有性はあるが、それでもそのあり方は人間とは異なっている。人間は、そうしたとらわれではない仕方で、世界に開かれているということになる。

とはいえ、ここからハイデガーの言明はいささか複雑になってくる。この後にハイデガーは、ユクスキュルののべる環境世界について、「抑止解除の輪 Enthemmungsring」というこみいった表現をもちいて論じることになる（GM369ff.）⁸。動物も、朦朧とした耽溺にその振る舞いが限定されつつも、その衝動 Trieb——これもかなり重要な事象であるとおもうが措かざるをえない——において、ある種の開かれ Offenbar をもつことを、ハイデガーは隠さない。しかし衝動の開かれはある輪のなかに閉ざされてしまう。

「衝動的な Befähigtsein としての振る舞いがであうものは、つねに何らかの仕方で抑止解除的である……自分の諸衝動がつぎつぎと衝き動かされ、動物が輪に囲まれて存在することは、本来それ自身において、抑止解除するものに対する一種の開けた存在なのである。だからこの自分を - この輪に入れることはけっしてカプセルに入れることではなく、これ

はまさに開くこととしてひとつの囲みの輪をつくることであり、抑止解除するあれこれのものは、この輪のなかで抑止解除しうるのである……動物は自分を抑止解除の輪で囲む……この輪を - 自分で囲むということが動物には本質的に属しているのである」（GM370f.）。

ここでハイデガーは、やはりきわめて曖昧な立場をとる。抑止解除の輪は、衝動としての生命がその生きる領域を開くものである。ゆえにそれは「開かれ」である。しかしその「開かれ」は、囲まれた輪のなかでの「一連の多様性」（GM371）においてなされるだけであり、結局は人間である存在者と、つぎのように区別づけられてしまう。

「[動物の] 朦朧とされていることは、抑止解除の多様性に対しては開けて offen いるが、しかしこの開かれた存在は開顕性 Offenbarkeit——存在者として動物の振る舞いが、それへと自身を関連させるようなもの——ではない」（GM371）。

ここから先のハイデガーの議論は、人間が「世界形成的」であるということを示すことへと向かっていく。人間は、動物には想定されない「<として als> - 構造」をもち、かつそれは、アリストテレスののべる「挙示的なロゴス」という術語ともむすびつく。それは、人間が世界の世界性への Offenbarkeit に、動物とは異なった仕方にかかわることを示している。『根本諸概念』の最後の部分を占めるこの箇所は重要ではあるが、さしあたり動物論からは切り離されている。だが、「<として> - 構造」や「挙示的なロゴス」は、デリダ的にみれば、記号やエクリチュールの優先性こそに関連するようにおもわれる。すなわち、ここでもデリダは、ハイデガーとまずは同じ立場をとっているともいえるのである。動物にとって、記号に類するものは、ハイデガーも例としてとりあげるミツバチの八の字の動作などに限定され、それは「抑止解除の多様性」に関連するものの、それだけで Offenbarkeit にはいたれない。offen であるのみなのである。

かくして動物の位置はきわめて中途半端に放置されたままである。動物は石とは異なり世界をもつ。だがその世界は貧困である。動物は死と関わるが、ただ「生が尽きる」だけである。そしてさらに動物は開かれ Offenbar をもつものの、ロゴスの能力によって可能になる Offenbarkeit をもつことはできない。きわめて微妙な記述である。

だがここで、さまざまな疑念がわいてくる。これではハイデガーは、動物と人間の、それでも考えられうる連関についてあまりに無頓着ではないか。上記の事柄をのべるだけでは人間は、「<として> - 構造」と「挙示的なロゴス」をもった「生物」としたところで、何の問題もないのではないか。

< 『根本諸概念』の議論へのさしあたりの批判 >

デリダにせよ、アガンベンにせよ、ここでのハイデガーの議論を下敷きにしたうえで、それぞれの立場から批判をなしていく。だが、デリダやアガンベンを検討する前に、議論のポイントをあらかじめ押さえておきたい。

動物論において、往々に（デリダにおいても同様に）みられることであるが、ハイデガーが動物としてとりあげるものの事例は、まずもってきわめて雑多である。生き物である

こととして、まずは石の上のトカゲが、石との対比において意味ありげに記述される（GM290ff.）。虫などの昆虫の目の構造が示されることもある（GM336）。発生生物学の場面ではアメーバや滴虫などが対象となる（GM327）。さらに他の場面では「家畜」という「人間とともに「生きている」「犬」などの事例ももちだされる（GM308）。そしてユクスキュルの箇所では、ミツバチが、とりわけその Benommenheit の事例において描写される（GM350ff.）。それらは生きた存在が、その「衝動」と「抑止解除の輪」をもつという点で、確かにひとくりにされうるだろう（それにしても、生きていないものの例が一貫して「石」なのは、逆に何故であろうか）。そうだとすると、これらの事例には、あまりに多様な「抑止解除の輪」がかかっているはずである。この多様さに対して、「世界貧困的」であると一括してのべてしまうのは、動物的な開かれ Offenbar ではない Offenbarkeit をもつ 人間的な観点からしか、あらかじめ生物をとらえていないからではないのか。ただ、それでよいのだろうか。

この問いはハイデガーが、動物論のなかで Mitgehen（寄り添い）の問いをたてる箇所とも深くかかわる。つまりハイデガーは、動物論のなかで、一種の動物とのコミュニケーションの問いをたてるのである（GM295ff.）。何かに Versetzen すること（その立場にたつこと）の可能性を探るこの問いは、結局、人間は石には Mitgehen することはできず、人間と人間の Versetzbarkeit については「問うまでもない fraglos」とのべられる（これは『存在と時間』での他者の議論と同じく、Mitsein が現存在の構造のなかにつねにすでに織りこまれていることを示すものであり、他者論的視点からは、もはやその素朴さに驚くほかはない箇所でもある）。だがより重要なのは、動物との Mitgehen の箇所である。そこで示されるのは、まさに近年、ダナ・ハラウェイ等によってとりあげられる「伴侶種」としての「家畜」「犬」である。ここで事態は、やはり 決定的に曖昧にさせられる。人間は石とは Mitgehen できない。人間と人間が Mitgehen できることは「問うまでもない」。だが、動物と Mitgehen することには、ハイデガーは相当のためらいを示すのである。

「動物は動物自身において、動物のなかへの Versetzbarkeit の圏域を示している。しかもそれも、人間の現存在には Versetztsein が属しているのだが、そればかりかこの人間がある仕方ですでに動物のなかへと versetzen してしまってもいるというようにである。動物は動物のなかへの Versetzbarkeit の圏域を示している。より正確にいうと、動物自身がそのような圏域であるのだが、それにもかかわらずこの圏域はある種の Mitgehen を拒絶する……動物はわれわれが世界と呼んでいるものをもっている必要はない」（GM309）。

生におけるかさなりあいや、そこでのさまざまな陰影を、人間 - 動物関係にも、動物 - 動物関係にもハイデガーはみている。しかしながらそこでその可能性は、「世界」をもちうるのかという問いにおいて閉ざされてしまう。Mitgehen や Versetzen の可能性を示しつつ、ここでは動物は「世界」をもつ必要などないとのべられるのみである。これが世界貧困性の内実でもあるが、きわめて菌切れが悪いようにおもわれる。

そして最後に、世界が貧困であるという自らの主張に対し、ハイデガーはある種の驚くべき言明をなしてもいる。それは、先の Offenbarkeit の議論のあとで記されるものであるが、そこでハイデガーは、動物には動物なりの「開かれ」があり、それは人間とは違った

「豊かさ *Reichtum*」を備えているとのべるのである。

「動物の世界貧困性の貧困とは、粗い方がいい方をすれば、貧困どころか豊富である……このテーゼ[動物の生については、人間の生からの消去法でしか示されないというテーゼ]は、けっして動植物の生は人間の現存在と比べると価値が低いとか下等だとかいうわけではない。むしろこの生は、多分人間的世界がまったく知らないような *Offensein* の豊かさを備えた領野なのである」(GM371-372)。

一転して、ここでハイデガーは人間中心主義的立場を棄却する。人間には届きえないが、生というあり方においてむすびつく動物の世界は、人間的な *Offenbarkeit* をもちあはしないが、人間には知られていないある種の豊かさをもち、その豊かさは人間のそれと優劣をつけうるものでないというのである。では、貧困とは何だったのであろうか。動物は、人間とは異なった「開かれ」をもつことにおいて、人間が知りえない生を享受している。そのこと自身の「超越論性」は、どうとらえられるべきなのか。あるいはそこで人間と動物が「共有」せざるをえない「生」の意義を考察する覚悟がハイデガーにはあるのだろうか。これらはデリダやアガンベンの以下の問いにダイレクトにかかわるだろう。

<デリダのハイデガー *Geschlecht* 論考>

ここでデリダによるハイデガーの検討へと移ろう。まずはデリダの *Geschlecht* 論考や、それと深く関連した『精神について——ハイデガーと問い』が問われるべきだろう。そこでデリダは、ハイデガーに混入する生物学主義を詳細にかぎわけ、生政治にもつながる政治的なテーマへと展開していく（そうした生物学主義は、具体的には人種やナショナリズムの主題に収斂する）。ついで議論はデリダの『動物を追う』を題材としたものへと移る。その最終部でなされるハイデガーの『根本諸概念』批判は、確かにすでにのべた事情をもつてはいる。しかし、そこでデリダは、人間と動物とのかかわりを問いたしながら、自らの脱構築の成果でもあった「人間の目的＝終焉 *fin de l'homme*」をさまざまな場面で、ときにはレヴィナスの倫理を、ときにはラカンの記号の議論を批判的にとりあげつつ、人間固有の位置が揺らぐさまを探るのである。最後にアガンベンの『開かれ』をあつかうが、それは、彼自身の『ホモ・サケル』とまとめられた一連の著作を背景としながら（排除と包摂の問題系が主題となる）、『根本諸概念』を相当丹念に検討し、デリダと共通するラインでさまざまな議論を提示するからである。それらを検討しながら、ハイデガー動物論のもつ別の可能性について考えてみたい。

まず、*Geschlecht* 論考や『精神について——ハイデガーと問い』をみていこう。そこでのデリダのハイデガーへの批判、あるいは脱構築的読解は、デリダ自身とハイデガーとの関連の微妙さをまさに明らかにしている。*Geschlecht I* についていえば、*Geschlecht* という言葉は、そもそもハイデガーが『存在と時間』につづくマールブルク講義『論理学の形而上学的な始原諸根拠』（以下『始原諸根拠』と表記。引用箇所は MAL とページ数で表記）において、現存在の生は中立性 *Neutralität* をもつとのべられることからとられたものである。

「この中立性は、現存在が二つの性のどちらにも属していない *keines von beiden Geschlechtern ist* ということも [強調はデリダ] 意味している」(MAL172. デリダの引用は *Psyché*, pp.399-400)。現存在には性がない。現存在は性的に中立である。しかし性がない、あるいは性をそこで避けること（この、避ける *vermeiden* という言葉は、『精神について』でハイデガーを追求する際にデリダが重視する言葉である）とは何を意味するのか。フロイト的にいえば、ここでまさにハイデガーは性を忌避することによって、性的差異がハイデガーにとって重要かつ困難な課題であることを示してしまうのではないか。

ついでデリダはハイデガーの *Geschlecht* という、フランス語に翻訳することの不可能な、それゆえデリダのフランス語テキストのなかでも執拗にドイツ語で書かれるこの単語の多義性に論を進めていく。*Geschlecht* は先の『始原諸根拠』では性を示すものであった。しかしながらこの言葉は、「性、類、家系、根源、人種、系統、世代産出」を同時に含意することが明らかにされる (*ibid.*, p.400)。デリダのこの主張は、現存在に内在する「生物学主義」に深くかかわるだろう。いうまでもないことだが、上記のさまざまな事例は、生物学的な人間学の枠内においてしか処理しえない。さらにいえば、*Geschlecht* 論考の *II* が「ハイデガーの手」であり、*IV* が「ハイデガーの耳」であること、死後編纂された *III* の副題が「性、人種、国家、人類」であることは、あたかもこの問題群が、デリダは一切言及しないものの、フーコーの生政治の問題性と斜めに連関することを示してもいる¹⁰。フーコーの生政治の議論は、フーコー自身においても中途半端に終わっているとはいえ、デリダが *Geschlecht* 論考で試みていることは、別の方向からの生政治である（しかし、ニーチェ的な問題系がデリダに介在することを考えれば、フーコー・ドゥルーズと、ハイデガー・デリダはこの問題についてさして遠いわけではない。さらにイタリアという外部からフランス思想をかき回すアガンベンは、これらを平気でクロスさせる）。

錯綜した論脈が長大に展開される *Geschlecht* 論考をここで充分にあつかうことはできない。とりわけ *II* における「手」の問題は、「示すこと」というハイデガーの基本的な問題系やナチズムとの関連、猿の手と人間の手、タイプライターと手という技術論にもわたる広範囲な射程をもち、*III* であつかわれるトラークルの議論は、*IV* においてさらに展開される（*IV* は『友愛のポリティックス』に所収されていることにもつながるが、詩を「聞く」＝「耳」で聞くことをポイントとしつつ、「友」という問題をあつかいながら展開されていく）。これらは、ひとつひとつ丁寧に論じられるべき問題である。だが *I* におけるハイデガーの問い詰め方はデリダの議論の典型でもある。

デリダはそこで、『存在と時間』や『始原諸根拠』をひきあいにしつつ、つぎのようにのべていく。デリダは、現存在の中立性をのべるハイデガーが、何故先の引用で「も」とのべるのかを問う。それは人間 *Mensch* や *Mann*（人間であり男性である）から現存在に移行するとき、*Geschlecht* は、つまりそこでの性的差異は、排除すべき最初のものであったからではないのか。そこでは、排除されるべきものは多様なはずである。とりわけ人間学一般はハイデガーの敵であった。しかしハイデガーは現存在の性にかくも慎重な注をつける。どうしてなのか。

ただデリダはここで、ハイデガーのこうした *Geschlechtslosigkeit* についてつぎの解釈も

可能であると主張しだす。こうした中立性は問題回避であるが、回避を示すことは、そこでとりだされる中立化された現存在とは、まさに男女という「こうした対概念よりも根源的な性現象から出発して、ある「定立性 *positivité*」、ある「力」を、その源泉において思考する試みが可能になる」（*Psyché*, p.402）ことではないのかと。これは生一般についての超越論的議論の導入なのであろうか。しかし、デリダはここでもやはり説明されるべき二元性からはのがれられない、無差別性や中立性は二元性と「同じ側」にあるのではないかと、これと逆のことも言っている（*ibid.*, p.403）。つまりデリダは、ここで性の二元性と、現存在の無差別性という根源的な超越論的事態との、両者をともにあつかう姿勢を示しているのである。多分それがデリダの姿勢であろう。こうした一連の議論はさらに、Zer-という言葉に、それがもつ分裂・分散と空間性、性とのかかわりでいえばまさに「誕生と死のあいだ」（*ibid.*, p.408, 『存在と時間』第5章からの引用）の空間化——時間的な自己触発性をまさに汚染させるもの——にかかわるとされる。二つの性への分化か、根源的な生のポジティヴィテかという問いも、こうした Zer-の問いへと収斂される。ここでデリダは、ハイデガーを脱構築的に読むことで、無差別的な生の領域を一面で根源化させ、しかもその不可能性を同時にのべている。Geschlecht という、ここでは性にまつわる、そしてのちには人種・民族（まさにナチズムへとつながる）・家族・系譜・人類という生政治学的な問題系に連関する現存在のあり方を問いたただすことは、生の根源性と生物学的事実性のあいだの揺れ動きを示しているとおもわれる。Geschlecht はさまざまな仕方で、こういう問題系にかかわっている¹¹。

＜『動物を追う』におけるハイデガー＞

Geschlecht 論考が、性や身体性との連関から広がる *Geschlecht* の多義性を踏まえた生政治的ともいえる展開を、ハイデガーの両義性からひきだすことを目的とするのであれば、最晩年のデリダのコロックでの講演をもとにした『動物を追う』は、そうした問題系を、具体的に猫の眼差しや動物の痛み、実験動物や羊の供犠などの主題とも絡めつつ、動物と人間の境界線について「人間の目的＝終焉」を問うかたちで問題視するものである。*Geschlecht* 論考が、いわば人間が現存在であることのなかに不可避的にはいりこむ生物性と、それを超越論化させることの両義性¹²を抽出するのに対し、『動物を追う』ではそもそも、人間と動物の境界の戯れからはじまり、それをどう考えなおすのかが議論の軸になる。冒頭での、猫に眼差される裸のデリダ自身の「恥」という情動、レヴィナスの「顔」が動物にはあるのか、動物は応答するのかという問い、そしてラカンにおいてはまさに応答に必要な記号性（そこでのフェイントという問題は、まさしく「挙示的ロゴス」と「<として>-構造」の問題性とかさなる）などにかんする考察は、この講演が「自伝的動物」と名指されたスリジー・ラ・サルのコロックをもとにしていることを反映している。人間とはまづもって動物なのであり、自己を語ってしまう動物なのである。

ただし、ハイデガーの『根本諸概念』が本格的にあつかわれるのは、この講演の最後の

部分、しかもデリダのタイプ稿がない即興の箇所である。とはいえ、そこでデリダは、かなり直接的に『根本諸概念』の読解をなしている。デリダは、まずはハイデガーが、レヴィナスやラカンと同様に、「生物学主義」へと距離をとることを批判し（*L'animal que donc je suis*, p.197）、さまざまな箇所でそこに「揺れ」があることを示していく。すでにのべた *Mitgehen* の問題など、まさに「伴侶種」にかかわる動物との連関や、この書物で根本気分 *Grundstimmung* があつかわれる際に引用されるノヴァーリスの詩において「文明の猿」という表現があること（いうまでもなく、郷愁 *Heimweh* を失った都会人のこと）、またこうした *Grundstimmung* について「呼び覚ます」ことをとりあげる論脈で「眠り」という主題に触れ、動物は眠るのかを論じる場面などがそれにあたる。だが、さらに重要なポイントは——それは『アポリア』とも関連するが¹³——動物は「死ぬのか」について、ハイデガーが「死なない」と主張しつつも、それを「石」と区分する場面で「動物の動物性をわれわれが規定しうるのは、死ぬ可能性さえももっていない生きていないものと区別される、生きものの生きものの性をなすものとは何かがはっきりわかっている場合だけである」（原文は GM265. デリダでは *ibid.*, p.211）とのべていることにある。デリダは明確に、石との差別化において「動物は死ぬ」としか考えられないと、つまり生きものの本質からとらえるならば、まさに「動物は死ぬ」ことにおいて、ハイデガーがなしている区分が成立するのではと主張する。動物は死ぬが、動物は「生が尽きる」のみであり死ねない。これはまさにアポリアであり、ハイデガーにとって「未決」の問題であると論じられる。

これが着目すべき論点であるのは、デリダが上記の引用における「生きものの生きものの性 *die Lebendigkeit des Lebenden*」を強調するからである。デリダはそこで「生きものの生きものの性」は「動物が人間と共有するもの」だとのべている。そうであれば「動物の動物性の本質」は、ハイデガーの言葉では「死ぬ可能性」をもつことになる（*ibid.*, pp.210-211）。これをどう考えればよいのか。この帰結は「動物は、世界をもち、かつもたない」（*ibid.*, p.214）ということにしか至りえない。

それと同時に、すでに記しておいた動物の世界貧困性とは、人間より下等だということの意味するのではないという点についても、ではハイデガーは、何故わざわざ「貧困 arm」という言葉をもちいるのかを問い詰めている。

この指摘は、本稿の議論全体を通じてきわめて重要な論点を示す。すなわち『根本諸概念』では、そもそも「生きものの本質」を示さないかぎり、「動物とは何か」や「人間とは何か」を問えない仕組みになっており、その観点からすれば、「生きものの」超越論化こそがここでの議論の核になるべきであるからだ。人間独自の構造であれ、動物の抑止解除の円環であれ、それらを論じるためには、ハイデガーはその「生きものの性」の本質的な超越論性を「まず」とりださなければならぬはずである。「死」はそこへのスプリングボードであった。だがこの、問われるべき「生きものの性」について、ハイデガーはやはり未決のまま放置する。さらに、動物の世界貧困性をのべたてつつも、そこに価値的な下等性をみてはいないというハイデガーの言明は、あたかも自ら、石と動物には本性の差異があるが、動物と人間とには程度の差異しかないとのべるかのようにである。「生が尽きる」ことも死の可能性ではないのか。そして人間の死もまた程度の差異にすぎない「生が尽きる」こ

とではないのか。そこでは生物学主義が最初から混入した哲学的思考が必要になるのではないか。

<結論 根本気分を巡って>

最後にジョルジョ・アガンベンGiorgio Agambenの議論をとりあげたい。アガンベンは『開かれ ——人間と動物』において、やはりかなり詳細な『根本諸概念』の検討をおこない、人間と動物について論じていく。それは『根本諸概念』で描かれる Grundstimmung でありながら、『動物を追う』でデリダはさして論じなかった「深い退屈」にかかわるものである。アガンベンはそこで、ミツバチにかんするハイデガーの少し奇妙な記述をとりあげ、デリダとは別の視点を介在させる。それはユクスキュルYuskyulのミツバチの記述にもとづいている。そこでは朦朧 Benommenheit が重要なテーマになる。ハイデガーからの引用文を含む、アガンベンAgambenの文章を以下に記す。

「蜜を吸いはじめた後で、ミツバチの腹部を切断すると、口を開いた自分の腹部から蜜が漏れるのを目にしてもお構いなく、ミツバチはそのまま蜜を吸いつづけるのである。

[以降はハイデガーの引用 GM352]『この観察は、ミツバチは、蜜がたくさんありすぎること気づいていないことを明確に示している。ミツバチはそのことに気づいていないばかりか——さらにそのくらいしてもよさそうだが——自分の腹部がなくなっていることにも気づいていない……』(L'aperto, p.56)。ついでその後でアガンベンは、「深い退屈」という Grundstimmung について、こうした「朦朧」といった動物のあり方との近さを語るハイデガーを引用する。これもまた、きわどく両義的な場面である

「……われわれにとってこうした[動物と人間との]区別がいつそう決定的なものとなるのは、まさに動物性の本質である朦朧 Benommenheit が、一見したところ、われわれが深い退屈の特徴的性格として論じ、現存在が全体における存在者の内部に繫縛されるとのべてきたものと極度に接近しているがゆえである」(GM409. アガンベンでは *ibid.*, p.65)。確かにハイデガーはこの後で、だがこの酷似は「幻惑に過ぎず」、両者のあいだにはいかにしても架橋できない「深淵」が横たわっているとのべはする。だがこの点について、アガンベンは端的につきのようにコメントしていく。

「朦朧はここでは、動物が、現存在のようには世界に対して開かれていないという一種の根本気分といった様相を呈している。だがそれにもかかわらず、動物は全身をくまなく震撼するようにさらされたまま、恍惚たる忘我の境地にあるのだ。人間世界の理解が可能となるのは、この露頭[開顕性]なき露出[開かれ]との「酷似」——たとえ幻惑的なものとはいえ——を経験することによってのみである」(*ibid.*)。そしてこうつづける。「あらかじめ前提されるのが、人間存在や人間世界であって、しかるのちに捨象……を通じて動物にたどりつくということではおそくない。実際にはむしろその逆ではないだろうか」(*ibid.*)。人間世界の開かれは、動物の開かれざる開かれに「行使されるある操作」によって描かれるべきではないか。ここでも生物学主義が、ハイデガーの超越論的設定において、

前提としてはいりこむ可能性について論及されている。そしてさらにアガンベンは「世界に対する人間の開かれと、抑止解除するものに対する動物の開かれとが、ほんの束の間のあいだだけ踵を接しあうこの操作の場こそ、退屈にほかならない」(ibid.)とまとめている。

『根本諸概念』における根本気分である「退屈」と、動物の「朦朧」とをクロスさせるアガンベンの記述は、この書物における世界の開かれにかんする動物との関連に、あらたな問いをつきつけるし、そこで動物の朦朧である開かれが——しかもミツバチの例で示されるような鮮やかなそれが——人間固有の開かれと「踵を接しあう」ならば、ハイデガーがいかにもそこに「深淵」をみようとも、ハイデガーの根本気分をめぐる方法論にも、一種の生物学主義的な言説が必要不可分なものとして侵入する局面が示されているとはいえないか。

註

- ¹ 英米系の動物論とは、もちろんピーター・シンガーを中心とする生命倫理系統から発した動物解放論のことであるが、フランス系あるいはそこに端を発したアメリカのダナ・ハラウェイなどの動物論は、この路線と折りあいを欠く。大陸系哲学の実証主義への嫌悪と、英米系のフランス・ポストモダニズムへの拒絶がその根底にはっきりみられるが、動物論が、英米と大陸哲学という「古風な」分岐を、この世紀において「再現」していることは象徴的であるし、いかにして不毛な対立を避け両者をつなぐのかは、双方の「陣営」に問われることでもあるだろう。
- ² デリダ『獣と主権者Ⅱ』のとりわけ第1回～第5回講義辺りを参照のこと。
- ³ この著作の原題は *L'animal que donc je suis* であり、suis は意図的に être と suivre の両方の動詞の判別不可能な変化型としておかれている。私自身は訳者の苦労は十分に理解した上で、これでは「われあり」の含意が希薄になることを懸念している。「動物故にわれあり」という（当然デカルトの言葉のパロディ）を、これは含意するからである。
- ⁴ アガンベンはフーコーやドゥルーズの議論を一方でひきうけるとともに、ハイデガー、ベンヤミン、そしてデリダという系列の思考を織りこむ考察をおこなっている。
- ⁵ デリダ『ハイデガー —— 存在の問いと歴史』(pp.257-268)。ミシェル・アンリの哲学は「虚栄」であるとまでべている。確かにアンリは生物学主義であるわけではない。とはいえメヌ・ド・ピランの思考の存在論化は、生物学的な事実性に基礎づけられたものである。
- ⁶ 宮崎裕助『ジャック・デリダ —— 死後の生を与える』のとりわけ第Ⅱ部「人間と動物の死 - 生」は、ハイデガーとデリダを巡る問題系を、フーコー・アガンベンのな生政治にもむすびつけつつ、的確な議論をおこなっており、この問題を考えるときにきわめて参考になる。ハイデガーの「死」に対するデリダ的な「生き延び *survie*」や、ハイデガー的な「<として> - 構造」と「挙示的ロゴス」に対するデリダ的な「自伝的動物」というテーマの対置など、宮崎は一連の問題のもつ基本的な構図を示し、さまざまな思考を触発してくれている。
- ⁷ 基本的に『根本諸問題』の引用については全集版の川原栄峰訳にしたがったが、この全集版に固有の「存在」「存在者」という訳語の不採用も含め、また到底日本語として承服できない訳語が採用されている箇所も散見されるため、「存在」「存在者」はそう書き改め、ほかの場合にはドイツ語原文を使用し、まったく違う言葉もちいた。weltarm については意図的に「世界貧困的」と、verenden は「生が尽きる」と、Benommenheit については「朦朧」と訳しておいた。
- ⁸ 動物間関係や、動物と人間との関係にもおよぶ、「抑止解除の輪」の問題は、串田純一『ハイデガーと生き物の問題』がおおいに参考になった。とりわけ 127-136 ページなど。
- ⁹ 上述の串田の業績はここからなんとか「生き物」の「超越論的哲学」をとりだす試みとおもわれるが、現在の世界的状況において、デリダもそのラインに一面では位置づけられるであろう、ハイデガー左派のフランス系哲学への言及が——たとえ批判であろうと——求められると考える。
- ¹⁰ 上述の宮崎の著作においては、この点を十分に意識した記述がなされている。とりわけ第5章を参照のこと。
- ¹¹ このデリダの論考に対するハイデガー側の検討としては、須藤訓任「「二」の夢想：ハイデガーのトラークル論を脱構築するデリダと、デリダを再構築するクレルの余白に」（『メタフュシカ』

50号、大阪大学文学部、所収）があり、とりわけ Zer-分散の問題があつかわれているが、ここでは検討できない。

- 12 政治性の問題とトラークルの詩を巡る議論は、本来は外しえないが、ここでは触れられなかった。ただ一貫して Geschlecht が「政治的」な議論をなしていることは確かであり、それが生物学主義を巡る政治性に関与するかぎり、その論点はさらにひきのばされて考察されるべきだろう。再度、デリダとハイデガーを生政治のなかに位置づけなおす必要を感じざるをえない。
- 13 『アポリア 死す —— 「真理の諸限界」を [で/相] 待 - 期する』は、死ぬこととこうした「生が尽きる」こととの問題系を直接的にあつかい、現存在自身にとって死が不可能性の可能性であることをとらえつつ、死にかんする議論を展開する著述であるが、ここでは言及するにとどめざるをえない。

文献表

- M.Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 2006.
- M.Heidegger, Gesamtausgabe, Band26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Vittorio Klostermann, 1978. (邦訳 ハイデッガー全集第 26 巻『論理学の形而上学的な始元諸根拠 —— ライブニッツから出発して』、酒井潔他訳、創文社、2002.)
- M.Heidegger, Gesamtausgabe, Band29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Vittorio Klostermann, 1983. (邦訳 ハイデッガー全集第 29/30 巻『形而上学の根本諸概念 —— 世界 - 有限性 - 孤独』、川原栄峰他訳、創文社、1998.)
- J.Derrida, *De l'esprit*, Galilée, 1987. (邦訳 ジャック・デリダ『精神について —— ハイデッガーと問い』、港道隆訳、岩波書店、1990.)
- J.Derrida, *Psyché*, Galilée, 1987. (*Geschlecht I, II* 所収) (邦訳 ジャック・デリダ『プシュケー —— 他なるものの発明 II』、藤本一勇訳、岩波書店、2019.)
- J.Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994. (*Geschlecht IV* 所収) (邦訳 ジャック・デリダ『友愛のポリティクス II』、鶴飼哲他訳、みすず書房、2003.)
- J.Derrida, *Apories*, Galilée, 1996. (邦訳 ジャック・デリダ『アポリア 死す —— 「真理の諸限界」を [で/相] 待 - 期する』、港道隆訳、人文書院、2000.)
- J.Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, 1998. (邦訳 ジャック・デリダ『触覚、 —— ジャン＝リュック・ナンシーに触れる』、松葉祥一他訳、青土社、2006.)
- J.Derrida, *L'animal que donc je suis*, Galilée, 2006. (邦訳 ジャック・デリダ『動物を追う、ゆえに私は〈動物で〉ある』、鶴飼哲訳、筑摩書房、2014.)
- J.Derrida, *Séminaire, La bête et le souverain ; volume I*, Galilée, 2008. (邦訳 ジャック・デリダ『獣と主権者 I (ジャック・デリダ講義録)』、西山雄二他訳、白水社、2014.)
- J.Derrida, *Séminaire, La bête et le souverain; volume II*, Galilée, 2010. (邦訳 ジャック・デリダ『獣と主権者 II (ジャック・デリダ講義録)』、西山雄二他訳、白水社、2016.)
- J.Derrida, *Heidegger: La question de l'être et l'histoire*, Galilée, 2013. (邦訳 ジャック・デリダ『ハイデガー —— 存在の問いと歴史 (ジャック・デリダ講義録)』、亀井大輔、加藤恵介、長坂真澄訳、白水社、2020.)
- J.Derrida, *Geschlecht III*, Seuil, 2018.
- G.Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, 2002. (邦訳 ジョルジョ・アガンベン『開かれ —— 人間と動物』、岡田温司他訳、平凡社ライブラリー、2011.)
- G.Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968. (邦訳 ジル・ドゥルーズ『差異と反復』(上・下)、財津理訳、河出文庫、2007.)
- M.Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, 1965. (邦訳 ミシェル・アンリ『身体の哲学と現象学 —— ビラン存在論についての試論』、中敬夫訳、法政大学出版局、2000.)
- 串田純一『ハイデガーと生き物の問題』法政大学出版局、2017.
- 宮崎裕助『ジャック・デリダ —— 死後の生を与える』岩波書店、2020.

科学的生命観の歴史的再構成

——ハイデガー生命論の討究のために——

小松 美彦 (東京大学)

Reconstructing the History of the Scientific Ideas of Life:

— For the Discussion of Heidegger's Argument on Life

Yoshihiko KOMATSU

In our discussion of Heidegger's argument on life, I examined how life has been historically grasped in science. The history of the scientific ideas of life has usually been depicted as the history of 'mechanism versus vitalism.' Yet, there are some problems with this depiction. So, in this article, I first examined the problems from various perspectives, and then reconstruct the history of the scientific ideas of life from my original viewpoints.

At least from Parmenides until the end of the 18th century, from my perspectives, 'hidden active principles' and 'hidden fundamental materials' were postulated based on the idea that invisible 'hidden X' lurked behind visible life phenomena, and therefore, life phenomena had been explored in relation to the 'hidden active principles' and the 'hidden fundamental materials.' However, in about 90 years since the end of the 18th century, the 'hidden active principle' that had been the core of the scientific ideas of life disappeared, replaced by physiological functions and material attributes. Nevertheless, from a higher perspective, the shift was simply to replace the invisible 'hidden active principle' with the invisible physiological functions and genetic mechanisms in the living body, and the fundamental idea that 'hidden X' is lurking continues unabated even in modern sciences.

I will connect the above discussion to Heidegger's argument on life and attempt a critical examination of the argument.

keywords: history of scientific ideas of life, historical reconstruction, hidden active principles, hidden fundamental materials, Heidegger's argument on life

キーワード : 科学的生命観の歴史、歴史的再構成、隠れた能動的原理、
隠れた根本物質、ハイデガーの生命論

はじめに

ハイデガー・フォーラムから「生命」を主題とした口頭発表と論文寄稿を依頼された際、筆者は「科学的生命観の歴史的再構成」を論じることでご容赦いただいた。科学における生命把握の通史を再構成することを、自身の役割分担と私念したしだいである。それは、科学史・科学論(と生命倫理学および死生学)を専攻する筆者が、ハイデガーの生命論を主題的に論じることは無理だと考えたからだけではない。以下のように考えたからである。

生命を探究してきたのは哲学のみならず、科学(医学を含む)でもある。少なくとも17世紀以降ではむしろ科学が主たる位置にあったといえよう。ただし、周知のように、哲学と科学は連関しつつ展開してきた。しかも、17世紀あたりまでは、同一の論者が“科学者”にして哲学者でもあった。そして、生命の探究は古代から学問の一大テーマにほかならない。

だが、現在、哲学の通史書が編まれる場合、生命論は除外されがちである。しかもまた、哲学において生命が論じられる際、科学による生命把握の歴史には光がさほど当てられていないと思しい。しかしながら、生命探究の歴史が前述のごときである以上、今、生命を考究するためには、そしてハイデガーの生命論を討究するためには、科学的生命観の歴史を顧みることは必須であろう。ハイデガー自身の思索もまた、それまでの科学的生命観の歴史になんらかの制約を受けているはずである。かように考えたのである。

ただし、本稿の主眼は、単に科学的生命観の歴史を振り返ることではない。そうではなく、その歴史をまず再構成したうえで顧みることにある。なぜなら、「機械論対生氣論」を論軸とする従来の主導的な歴史認識では、実際の歴史を真に把握することはできないと思うからである。そして、なによりも、旧来の歴史認識では、科学による生命探究の実相と限界を捉えられないと思うからである。

かくして、以下では、論述を次のように進める。まず、従来の「機械論対生氣論」史観の概要を確認し、その問題点を考える(第1節)。次に、新たな視軸のもとに、タレスから現代までの2600年間にわたる科学的生命観の歴史を概略的に再構成する(第2節、第3節)。そして、当の歴史を批判的に検討し、科学による生命把握の限界を剔抉する(第4節)。以上のうえで最後に、門外漢なりにハイデガーの生命把握の批判を試み、科学的生命観の限界問題と繋げる(第5節)¹。

¹ 本稿は、ハイデガー・フォーラム第15回大会(2020年9月12-13日)での口頭発表「科学的生命観の史的再構成——科学はどこから道をまちがえたのか」をもとに、執筆したものである。ただし、口頭発表は小松(2018)を基礎としていたため、本稿の歴史的再構成の部分の主旨は、その小論のものと重なっている。また、小論の文章を修正しつつ援用したことがある。ご容赦賜りたい。口頭発表と執筆に際しては、轟孝夫氏、丸山文隆氏に、ハイデガー哲学に関してさまざまご教示いただいた(ただし、執筆内容の責任はすべて筆者にある)。ここに記して深謝申し上げる。なお、本稿には、「生命論」と「生命観」の両語が現れる。前者は生命を目的意識的に論じたもの、後者は意識的でない場合も含めて生命をめぐる観念と、さしずめ概括できようが、本稿では截然と区別していない。歴史的事実を見るかぎり、截然とは区別しえないからである。

1 「機械論対生氣論」史観の再考

本節では、科学において生命が歴史的にいかにつえられてきたのかを批判的に検討するために、まず、従来の歴史の把握の仕方そのものを省みる。具体的には、科学的生命観の歴史を「機械論対生氣論」の歴史とする伝統的な把握の仕方を確認し、そのうえで、それが抱える問題性をいくつかの観点から検討する。

(1) 「機械論対生氣論」史観の成立

従来、科学的生命観の歴史は、「機械論対生氣論」の歴史として把握するのが基本であった。まず、「機械論 *mechanisme, mechanism, Mechanismus*」とは、①生きものや生命現象を時代ごとの先端的な機械（噴水装置、時計、コンピューターなど）に喩え、②生命現象を自然現象一般と同一視し、③物理学や化学の理論で説明しきれる、とするものである。それに対して「生氣論 *vitalisme, vitalism, Vitalismus*」とは、①生きものや生命現象を機械に喩えずに、②生命現象は自然現象一般とは根本的に異なると考え、③靈魂や生命力などの実体的な特殊原理を措定して把握するもの、と見なされている。かくて、「機械論対生氣論」史観からすると、古代ギリシアから生氣論が連綿と続いたが、17世紀にハーヴィ（William Harvey, 1578-1657）やデカルト（René Descartes, 1596-1650）などの機械論が登場し、その後は両者が相克をなすも、最終的には機械論が勝利して現代に至る。科学的生命観の歴史は概ねこのように描かれてきたのである。

しかしながら、一見説得的で、世界に蔓延してきたこの歴史認識には、省みるべきことが幾重にも潜在するように思われる。以下四点に絞って概観するが、本項ではそのうちのひとつを扱い、他の三点は次項で見る。

さて、第一の問題点は、そもそも「生氣論」という言葉自体が18世紀後半に誕生し、その概念内容も19世紀中葉に形を結んだため、それ以前は生氣論と機械論の対立など実在しようがないということである。

従来の科学史研究では、「生氣論」という言葉の初出は不明であった。だが、近年ではOCRとコンピューターの検索機能を用いた調査が盛んになり、18世紀フランスのスーヴネル（Pierre Thouvenel, 1745-1815）が嚆矢だとされる（Wolfe, 2019, 226）²。そこで当該の原典を確認してみると、この寡作の医学者は、1780年の『化学と医学の覚書』（Thouvenel, 1780）において、従来の医学・生理学の学説を類型化し、そのひとつを「生氣論 *Vitalisme*」と呼び、それを「唯心論 *Spiritualisme*」と等置している（*ibid.* 40）。また、翌年発行の『自然学と医学の覚書』（Thouvenel, 1781）にも同語が見られ、そこでは「アニミスム *animisme*」³と等置し

² 本稿では、末尾に文献表を設け、本文中に典拠文献の情報を丸括弧に括って示した。当該箇所の場合、文献表におけるWolfeの2019年発行の文献のp.226、を指している。邦訳がある場合は、邦訳の発行年と参照頁を原典のそれらの後にイコール記号で結んで記した。ハイデガーの文献に関しては、このかぎりでない（後述）。

³ アニミスムとは、バイエルン出身のシュタール（Georg Ernst Stahl, 1660-1734）の生命論に対する通称のフランス語訳。デカルトが靈魂（*anima, âme*）を精神現象のみにかわらせた（と見なされた）ため、17世紀後半の西洋ではその立場が主流となった。それに抗してシュタールは、靈魂を動物と人間のあらゆる生命現象の根本原理とし、「アニミスムス *Animismus*」と呼ばれた。シュタールのア

ている (ibid. 141)。ただし、スーヴネルはいずれの著書においても、「vitalisme」の語を一度しか使用しておらず、しかも概念的に規定していない。それゆえ、当時において、この“新機軸”は普及しなかったと思しい。管見のかぎり、18世紀末葉のフランスの主たる医学者・生理学者の著作には、「vitalisme」の語が見受けられないのである⁴。

19世紀に入ると、同じくフランスのデュマ (Charles-Louis Dumas, 1765-1813) が、『生理学の諸原理』第1巻 (Dumas, 1800-1803, I) において、従来の医学・生理学の学派として、「機械論者 Mécaniciens および化学論者 Chimistes」と、「アニミスト Animistes ないしシュタール派 Stahlians」を挙げ、自分たちモンペリエ大学の面々を第三の学派すなわち「生氣論者 Vitalistes」と称することを提起した (ibid. 66)。これを機にフランスの医学・生理学界では、「vitaliste」および「vitalisme」の語と概念 (後述) が徐々に普及し、1820年あたりからイギリスへと、さらには少々遅れてドイツへと広がっていく。そして、1855年には「フランス帝国医学アカデミー」で生氣論を主題とした討論会が催されたことからすると、その頃には当の語と概念は広く認知されていたといえよう。

このような流れを受けて19世紀後半から、生命観 (生理学) の史的展開を機械論と生氣論との対立とする歴史認識が登場する。ヘッケル『一般形態学』 (Haeckel, 1866)、ベルナル『動植物に共通する生命現象』 (Bernrd, 1878=1989年)、ドリーシュ『生氣論の歴史と理論』 (Driesch, 1905=2007年) などによってである。

このうちドイツのヘッケル (Ernst Heinrich Philipp August Haeckel, 1834-1919) は、従来の生命観を「目的論 Teleologie」ないし「生氣論 Vitalismus」と、「因果論 Causalität」ないし「機械論 Mechanismus」とに弁別し、前者を激しく論難した (Haeckel, 1866, 94-105)。また、フランスのベルナル (Claude Bernard, 1813-1878) は、古代ギリシア以来の主たる論者数十人を挙げ、「唯心論者・生氣論者・アニミスト spiritualiste, vitaliste, animiste」と、「機械論者・唯物論者 mécanique, matérialiste」とに二分したうえで、各所論を要約した (Bernrd, 1878, I, 42-64=40-52頁)。ここで注視すべきは、機械論は因果論や唯物論と、当の生氣論は目的論や唯心論やアニミズムと、いずれも一括されており、ヘッケルもベルナルもそれらの異同について論じていない点である。

しかし、かような曖昧さをもちつつも、19世紀中葉から実際に二陣営が対立した。そして、1878年のベルナルによる対立地平ごとの根本批判 (「物理化学的生氣論 vitalisme physico-chimique」) によって対立は態を潜めたようだが、世紀の変わり目にドリーシュ (Hans Adolf Eduard Driesch, 1867-1941) が「新生氣論 Neovitalismus」の旗を掲げたことを機に、論争は20年以上にわたって再燃することになる⁵。その渦中でドリーシュは『生氣論の歴史と

ニミズムは石などの無機物を対象としていないため、現代語におけるいわゆるアニミズムとは異なる。

⁴ 実際には、デカルトから17世紀後半までは、「医物理学 iatrophysique, iatrophysics, Iatrophysik」と「医化学 iatrochimie, iatrochemistry, Iatrochemie」との近親間の対立があり、世紀後半から18世紀末葉までは、シュタールを契機とした「反医物理学・反医化学」が加わる。その概要は後述。小松 (2020a, 411-415頁) も参照されたい。

⁵ ドイツを中心に生じた論争は、生物学や生理学の分野のみならず、コーエン (Hermann Cohen, 1842-1918) やカッシーラー (Ernst Cassirer, 1874-1945) などの新カント派、さらにはベルクソン (Henri-Louis Bergson, 1859-1941) をも巻き込んだ。ハイデガー (Martin Heidegger, 1889-1976) は、『形而上

理論』(Driesch, 1905=2007年)を著し、アリストテレス(Aristoteles, 384-322 BC)以来の主要論者を、敵の「機械論 Mechanismus」と同朋の「生氣論 Vitalismus」とに截然と二分しつつ詳説した。かくして、ヘッケルやベルナールでは必ずしも明確ではなかった「機械論対生氣論」の認識図式が完成し、古代からの(「生氣論」の誕生以前からの)諸論者を両陣営に二大別する遡及的な把握が世界的に定着していったのである。

視点を日本に転ずると、昭和初期に生物学者の丘英通(1902-1982)らが、かかる対立図式を導入する。すなわち、1931年(昭和6年)に発行された丘の著書『岩波講座 生物学第1巻 生物学概論』(1931a)の生命論の解説には、ドリーシュの歴史認識の影響が多分に見られ(同書, 61-77頁)、しかも、同じく丘による同年刊行の『岩波講座 哲学第5巻』(1931b)の巻名は、まさしく『機械論と生氣論』にほかならないのである。こうして日本でも、生命観の歴史を機械論と生氣論の対立の歴史とする遡及的な見方が徐々に常識と化して、今日に至るのである。

付言すると、少なくとも日本の場合、その常識化にはマルクス主義者が一役を担ってきたように思われる。つまり、マルクス主義者が生命や自然に対する非弁証法的な把握を機械論と呼んで盛んに批難したため、逆説的にも「機械論」という言葉が流布し、「機械論対生氣論」の対立図式が受け入れられやすい土壌が醸成されたように思われるのである。

(2) さらなる批判的検討

機械論と生氣論との対立は18世紀後半より以前は実在しないとはいえ、対立を図式として方法論的に古代にまで遡及させることは可能ではあろう。だが、対立図式をめぐる第二の問題として、図式自体がそもそも難題を抱えているという事態がある。

まず、生きものを機械になぞらえるのは機械論者に固有なことではない。デカルトの衝撃以降、18世紀の“生氣論者”も当の比喩を踏襲しているのである。たとえば、モンペリエ大学医学部の重鎮ボルドゥ(Théophile de Bordeu, 1722-1776)は、動物や人間の諸器官を「生体の「一般的生命」に各々の仕方で貢献する一種のバラバラな機械 machine」と形容している(Bordeu, 1800, 377)。あるいは、当時の“生氣論者”として最も著名なビシャ(Xavier Bichat, 1771-1802)は、やはり動物や人間の諸器官を「個々の機械 machines particulières」と、また、身体全体を「全体的な機械 machine générale」と呼んでいるのである(Bichat, 1812, I, lxxix)。

そしてデカルト以前に遡れば、そもそも“生氣論者”の始祖とされがちなアリストテレスが、『動物運動論』において、動物の身体運動を「自動人形 automata」(デカルト!)や「おもちゃの車 amaxion」に喩えている(Aristotle, 1937b=2016年, 701b)。さらには、マルクス(Karl Marx, 1818-1883)のひそみに倣い、道具を「単純な機械」と見るなら、プラトン(Platon, 427-347 BC)が呼吸の機構を「^{うえ}莖」⁶や「吸角」⁷の仕組みに(Plato, 1929=1975年, 78A-80A)、エンペドクレス(Empedocles, c.490-c.430 BC)がやはり呼吸の機構を「水取器」の仕組みに(Diels

学の根本諸概念』で、ドリーシュと新生氣論について論及している(GA29/30, 380-384)。ハイデガー文献の表記法は注56を参照。

⁶ 莖とは、漁具の一種で、魚が誘い込まれると逃げ出せなくなる籠。

⁷ 吸角とは、膿汁を吸い出す金属製の医療器具。

und Kranz, 1956=1997年, 31-B100)⁸、それぞれ喩えているのである。

以上とは逆に、生命現象の把握に際して特殊原理を措定するのも、生氣論者に限ったことではない。血液循環の発見者で機械論の大元と見なされてきたハーヴィは、まさに心臓の拍動を「精気 spiritus」という伝統的な特殊原理に帰着させている (Harvey, 1957, 204=153 頁)。また、看過ないし黙視されがちなことだが、デカルトその人が種々の著作で、「理性靈魂 *âme raisonnable*」や「火の熱 *chaleur de feu*」を生命現象の根本原理としている。さらには、その名も『人間機械論』(1747年)で知られるラ・メトリー (Julien Offray de La Mettrie, 1709-1751) は、先学の諸説を徹底批判した揚げ句、自分自身は「発動原理 *principe moteur*」なる特殊原理を措定して生命現象を捉えているのである (La Mettrie, 1865, 139=107 頁)。

かくなる次第で、歴史上の諸論者の生命把握には、存外にも機械論と生氣論のいずれの成分も含まれている。したがって、彼らの所説を子細に検討したならば、「誰某は機械論者でも生氣論者でもある」という、言わずもがなの結論に次々と陥ることになる。「機械論対生氣論」図式そのものが、図式としての意義を失うのである。

第三の問題は、「機械論対生氣論」図式では、時代ごとの両者の異同がわかりづらいうえに、とりわけ生命観の一大転換が看過ごされてしまうことである。しかも、科学の生命把握の問題性も見えにくいことである。

管見によれば、生命観の一大転換は 16 世紀から 17 世紀にかけての科学革命期に生じたのではない。そもそも「科学革命 *Scientific Revolution*」とは、物理学・天文学の展開に重きを置いた歴史認識なのであり、生きものに関する学の大転換は、18 世紀末からの約 90 年間で起こったと思しい。この点は本稿の眼目のひとつになるため、ここでは指摘だけにとどめておこう。

最後に第四は、訳語をめぐる問題である。すなわち、「*vitalisme*」を「生氣論」とする邦訳自体が誤謬であり、少なくとも「*vitalisme*」の本質を捉えそこねているように思える。

まず、「生氣」と似て非なる「精気」の語には、「*pneuma, spiritus, esprits⁹, spirit(s)*」などの原語がたしかに存在するが、しかし、「生氣」には対応する原語も実体も存在しない。しかも、「*vitalisme*」の「*vita*」の語義は「生命」であり、すぐ後に述べるように、そこには実体的な特殊原理の意味は含まれていない。さらには、先のデュマにせよ、ビジャにせよ、あるいは当時の権威バルテズ (Paul-Joseph Barthez, 1734-1806) やカバニス (Pierre-Jean Georges Cabanis, 1757-1808) にせよ、いわゆる生氣論者が拘ったのは、存在者が「生きているか／生きていないか」なのであり、その鍵概念は「生命性 *vitalité*」(＝「生きていること」) である。すなわち、生きもの (動物・植物) と生きていないもの (鉱物) とを峻別し、生きものの「生命性 *vitalité*」(＝生きていること) を最重視することこそが、生氣論の本質にほかならないのである¹⁰。そもそも、「*vitalisme*」の語の創始者とされるスーヴネル自身が「*vitalité*」を強調して

⁸ 「31-B100」は「第 31 章の断片番号 B100」を指す。Diels und Kranz (1956) に関しては、同様に表記する。

⁹ デカルトの時代の議論では「*esprit*」の語を単複で使い分け、単数形は「精神」を、複数形は「精気」を意味していた。

¹⁰ そのため彼らは、万物を「動物・植物・鉱物」に三区分別する伝統を、「生きもの」(動物・植物) と「生きていないもの」(鉱物) との二区分へと置き換えた。この流れが、1802 年のフランスとド

いるのであり、「vitalisme」はおそらくは当の«vitalié»に由来する造語であろう。つまり、「vitalisme」の«vita」とは、「生氣」なる実体的な特殊原理ではなく、「生きていること」それ自体を指しているといえよう。

したがって、「vitalisme」は、「生命性論」「生命至上主義」「生命特化論」などと訳出するのが好適であろう。ちなみに、20世紀の半ば、アメリカの倫理学者フレッチャー (Joseph Fletcher, 1905-1991) などの安楽死推進論者は、「ただ生きていること」を最大重視する人々を«vitalist」と蔑称したが (Fletcher, 1960, 143)、それを「生氣論者」と訳したなら意味が通るまい——適訳が「生命至上主義者」であることは言を俟たない。また、生氣論の特質として、生命力などの実体的な特殊原理が指定されていることが着目されがちだが、しかし、特殊原理は“生氣論”にあってはたしかに重要とはいえ、生きものに一義的な「生命性」を支えるための二義的な概念にほかならないといえよう。

以上、概観したように、科学的生命観の展開を「機械論対生氣論」の歴史とする伝統的な見方には幾重もの難点が存在するのである。

2 古代ギリシアから 18 世紀末葉までの科学的生命観

「機械論対生氣論」図式に対する前節での批判的検討を踏まえ、以下では、筆者なりの新たな視座から、科学的生命観の展開を概略的に再構成する¹¹。本節では、古代ギリシアから 18 世紀末葉までを一挙に扱う。再構成の目的は、展開の実相と、科学的生命観それ自体の問題性とを把握することにある。

(1) タレスからアリストテレスまで

周知のように、西洋において自然学 (哲学) は、前 7 世紀の末葉から前 6 世紀にかけてギリシアの植民地イオニアで誕生した。アリストテレスの『形而上学』による解釈 (Aristotle, 1933=1968 年, I, chap. 3) に倣うなら、そこでは、世界・万物がそれから生成しそれへと還る「元 archē」が探究された。タレス (Thales, c.624-c.546 BC) が「水 hydōr」を、アナクシマン드로ス (Anaximandros, c.610-c.546 BC) が「無限なるもの to apeiron」を、アナクシメネス (Anaximenes, c.585-c.525 BC) が「空気 aēr」を、そしてヘラクレイトス (Heraclitos, c.535-c.475 BC) が「火 pyr」を、元と見た (呼んだ) のである。

だが、こうしたイオニア派の一元論的な思考は、前 5 世紀にエレア派のパルメニデス (Parmenides, c.515-c.450 BC) によって根底的に批判された。すなわち、イオニアの論者によれば、原初では「元」だけが存在し、他の一切は存在しない。したがって、そもそも「あるもの」だけがあり、「ないもの」はなく、「ないもの」があるようになることも、「あるも

イツでの「生物学 biologie, Biologie」という学問の同時提唱に結実する。なお、本稿では、生き物について、生物学の提唱以前は「生きもの」と、提唱以後は「生物」と、基本的に記す。

¹¹ 論述は小松 (2018) を下敷きに行っている。特に近代以降については小松 (1989; 2020a) も参照されたい。より詳細な通史は執筆中である。逆に、死の観念の歴史については、小松 (2009) で概観した。

の」がないようになることも、ありえないはずである。しかし、そうであるにもかかわらず、なぜ「あるもの」が消滅し、「ないもの」が生成するのか。なぜ「元」が変化し、多種多様で多数の「ないもの」になるのか、と (Diels und Krantz, 1956=1997年, 28-B8)。

かくして、エンペドクレス、アナクサゴラス (Anaxagoras, c.500-c.428 BC)、プラトンなどが各々の二元論を、また、レウキッポス (Leukippos, c.435 BC) とデモクリトス (Demokritos, c.460-c.370 BC) が原子論 (原子一元論) を唱え、世界・万物の生成消滅と多様性および多様性について論じていくわけだが、この系譜の最初の頂に、前4世紀に活動したアリストテレスが位置するといえる。具体的に見てみよう。

アリストテレスにあって、まず事物は次の三層構造をなすものとして捉えられた。①「可能に感覚される物体であるもの to dynamei sōma aisthēton」 (=「質料 hylē」=「基体 hypokeimenon」)、②熱さ／冷たさなどの「反対をなす性質 enantiotēs, enantiosis」 (現実的に感覚される基本性質)、③「火・空気・水・土」という「基本要素 stoicheion」 (②の性質を有する基体)、この三層である (Aristotle, 1955=2013年, II, chap. 1)。つまり、アリストテレスは、現実的に感覚されるものの元として、可能に感覚されるものを想定し、それを「反対をなす性質」と微小な「基本要素」 (火・空気・水・土) とに分けた。そしてそのうえで、さまざまな反対をなす性質を「熱い／冷たい」 (作用するもの) と「乾いた／湿った」 (作用されるもの) とに帰着させ、さらに、それらを基本要素と組み合わせ、「熱く乾いたもの=火」、「熱く湿ったもの=空気」、「冷たく湿ったもの=水」、「冷たく乾いたもの=土」とした。かくて、これらの混合によって、生きものを含む多種多様な万物が構成されると把握したのである (ibid. I, chap. 7, II, chap. 2-3; Aristotle, 1939=2013年, chap. 7; 1936a=2014年 a, III, chap. 12-13)¹²。

また、アリストテレスは生命現象を把握するにあたり、その原理として単一の「靈魂 psychē」を措定し、それを三部分に分けた。すなわち、①あらゆる生きものに備わり、栄養摂取・生長・生殖をもたらす「栄養靈魂 threptikēn psychē」、②動物と人間に備わり、感覚・欲求・運動をもたらす「感覚靈魂 aisthētikēn psychē」、③人間だけに備わり、知的活動をもたらす「知性靈魂 noētikēn psychē」である (Aristotle, 1936a=2014年 a, II, chap. 2-3; 1942=2020年, II)。この把握は後述するプラトンの所説を批判的に継承したものと見なせるが、プラトンでは三種類の靈魂が考えられていたのに対して一種類であり (心臓に存在)、上記の①～③は単一の靈魂を「能力 dynamis」の点から区別した三側面だといえる。

さらにアリストテレスは、靈魂の「道具 organon」として、有呼吸動物が外気から獲得する「外来精気 epeisakton pneuma」と、無呼吸動物を含めてすべての動物が生まれながらに有している「生得精気 symphyton pneuma」 (=「内在精気 emphyton pneuma」) を措定した。たとえば随意運動は、靈魂が身体に直接作用するのではなく、靈魂がまず生得精気という道具に作用し、ついでこの道具が身体に作用することによって生じると捉えた。 (Aristotle, 1937b=2016年 b, chap. 10)。このような生得精気は、心臓や心臓に類する部分に存在し、体熱

¹² ただし、以上は月下界についての把握であり、天上界に関しては、神的な性質を有する基本要素「アイテール aithēr」を措定している (Aristotle, 1939=2013年, I, chap. 2-3)。アイテールは、生成消滅も性質変化も増大減少することもなく、不死のものである。

の冷却 (Aristotle, 1937a=2005 年, III, chap. 6)、嗅覚と聴覚 (ibid. II, chap. 16; 1942=2020 年, II, chap. 6, V, chap. 2)、生殖と発生 (Aristotle, 1942=2020 年, II) などにもかかわることが論じられている。また、やはり動物が生まれながらに備えている「生得熱 symphyton therrmotēta」ないし「生得的な火 physikon pyr」(心臓や心臓に類する部分が座)も、生命活動に不可欠な靈魂の道具と見なされている (Aristotle, 1936b=2014 年 b, chap. 4; 1936c=2014 年 c, chap. 8)。

このようにアリストテレスにあっては、生命現象のいわば第一の原理が靈魂であり、第二の原理が精気(生得精気と外来精気)や生得熱(生得的な火)となっているのである¹³。

さて、以上のようにアリストテレスは、生きものや生命現象を四種の基本要素と二層の原理によって把握したわけだが、ここには或る基本的発想が大前提として潜在するようと思われる。すなわち、人間の五感で知覚可能な生きものと生命現象の深奥や背後には、五感では知覚不能な《隠れた何か》が潜んでおり、それが生きものを構成し、生命現象を引き起こしている、とする認識論的な大前提である。アリストテレス自身の自覚の有無は定かではないものの、この《隠れた何か》の探究という基本的発想のもとに、生きものの構成要素として火・空気・水・土の四元が、また、生命現象の大別二層の原理として靈魂と精気・熱・火が措定され、それらが詳論されていると把握できよう。そこで以下では、前者を《隠れた根本物質》と、後者を《隠れた能動的原理》と呼称し、論述を進める。

上述の視点から顧みれば、少なくともパルメニデス以降は、《隠れた根本物質》と《隠れた能動的原理》が探究されつづけてきたと捉えられる。つまり、パルメニデスでは、《隠れた根本物質》として男女に応じた二種類の「種子 semina」(Diels und Krantz, 1956=1997 年, 28-B18)¹⁴が、《隠れた能動的原理》として「万物を舵取り動かす女神ダイモーン Daimōn」(B12, 18)が、措定されている。また、エンペドクレスでは同様の順に、四つの「根 rizōmata」と呼ぶ火・空気・水・土 (A78, B6, 8, 17, 21, 23, 96)と、「愛 philia」および「憎 neikos」(B17, 26-29, 35, 36, 57-61)が、さらにアナクサゴラスでは、万物の原型を内包した「種子 spermata」(B4, 6)と、「知性 nous」ないし「靈魂 psychē」(B9, 12-14)が、それぞれ措定されている。こうして彼らは、各々の《隠れた能動的原理》が《隠れた根本物質》に作用する機構を論じ、事物の多種多様性と多数性を説いてみせたのである。ここで後論のために注意すべきは、彼らはいずれも、事物の生成消滅を否定したものの、原初から存在する万物が立ち現れる仕組みを生成論的に論じたことである。

プラトンもまた、《隠れた根本物質》と《隠れた能動的原理》によって、生きものと生命現象を把握したといえる。それは『ティマイオス』(Plato 1929=1975 年)に最もよく現れており、前者の《隠れた根本物質》については、エンペドクレスの四根を取り入れ、そのさらなる基本要素として、二種類の三角形(直角二等辺三角形と直角不等辺三角形)を措定

¹³ アリストテレスの生命把握には、「形相 eidos」-「質料 hylē」と、「可能態 dynamis」-「実現態 energeia」-「終極実現態 entelecheia」という重要な概念が関係するが、その概略については小松(2009, 第1-2節)を参照。また、「原因 aitia, causa, cause...」と「原理 archē, principium, principle...」の概念に関しては、元来は、前者が結果に対する責任を負ったもの、後者が他を支配する元、の意味であったが、時代を下るにつれて両者の概念内容は錯綜しているため、古代ギリシアから現代までを扱う本稿では、基本的に同義として扱う。

¹⁴ この断片 18 はラテン語で記されているため、「semina」の語をそのまま付記した。ギリシア語では「sperma」に相当する。なお、本文ではこれ以降、各論者の断片番号のみ記す。

した。そしてそのうえで、三角形の組み合わせにより、火の粒子を正四面体、空気の粒子を正八面体、水の粒子を正二十面体、土の粒子を立方体とし、生きものを含む世界・万物をこれらの数学的な合成として捉え¹⁵、事物の多種多様性と多数性を説いたのである(53C-61C)。

他方、後者の《隠れた能動的原理》に関して、プラトンは三種類の靈魂を指定した。宇宙世界の神的で不死の「万有の靈魂 *pantos psychē*」に淵源する「理知的部分 *to logistikon*」(頭部が座)、地上的な死すべき靈魂である「欲望的部分 *to epithymētikon*」(横隔膜から臍付近が座)、同じく「激情的部分 *to thymoeides*」(心臓が座)、この三種である(40D-41G, 69A-71A, 92C)。また、消化の原理として身体に内在する「火 *pyr*」の「熱 *thermotata*」を考えており、それは「精気 *pneuma*」とともに呼吸をもたらす原理でもある(78E-79E)。このような火の熱などは、三種類の靈魂が生命現象の「原因 *aitia*」であるのに対し、「補助原因 *ksynaition*」と呼ばれている(46C-E)。すなわち、プラトンでは生命現象をめぐる《隠れた能動的原理》が、第一のものと第二のものからなっている。再確認すると、特にこのプラトンの生命把握を批判的に継承したのがアリストテレスにほかならない。

以上のようなアリストテレスに至る流れにあつて、異質な流派が存在する。レウキッポスとデモクリトスの原子論である。パルメニデス以来の主潮が《隠れた根本物質》と《隠れた能動的原理》の二元論であるのに対して、原子論は《隠れた根本物質》の一元論になっているのである。

アリストテレスによれば、レウキッポスとデモクリトスは、世界を「充実したもの *to plēres*」(あるもの)と「空虚 *to kenon*」(ないもの)からなると考えた。「充実したもの」は「不可分なもの *atomon sōma*」とも呼ばれており、これがいわゆる「原子」にほかならない。原子には無数の種類が存在し、それらの形態はAとNのようにすべて異なる。そして、原子の結合の仕方の違い、つまり、ANとNAやHとHのような原子の配列と方向の違いによって、万物の多種多様性が生じる(Aristotle, 1933=1968年, 985b-b20)。さらに、原子論は生命現象の把握にも貫かれている。デモクリトスらも生命現象の原理として靈魂を考えたが、無数に存在する原子のうち、球状の原子を靈魂と捉えたのである(Aristotle, 1936a=2014年 a, 404a-a9)¹⁶。原子論が《隠れた根本物質》一元論といえる所以である。

かくして、《隠れた根本物質》と《隠れた能動的原理》との二元論であれ、《隠れた根本物質》の一元論であれ、眼前の生きものと生命現象を構成し惹起する《隠れた何か》を探究するという基本姿勢が伝統的に存在し、アリストテレスにおいて確立したのである。

(2) アリストテレスからデカルトまで

前項で見た古代ギリシアの科学的生命観は、驚くことに、少なくとも18世紀末葉まで貫通している。そこで本項では、まず《隠れた根本物質》一元論の、ついで《隠れた根本物

¹⁵ この点にはピュタゴラス派の影響が見られるが、比例計算だけではなく幾何学が影響しており、二種類の三角形がレウキッポス/デモクリトスの原子に相当すると見なせる。

¹⁶ ただし、靈魂を一種の「火 *pyr*」ないし「知性 *nous*」と、また、万物の「基本要素 *stoicheia*」を「普遍種子 *panspermia*」と呼んでいる。つまり、普遍種子=原子からなる生きものに一種の火としての靈魂が作用することにより、生命現象が生じると捉えられている、と見なせる。

質》と《隠れた能動的原理》との二元論の、アリストテレス以降の展開をひとまずデカルトまで追ってみよう。

《隠れた根本物質》一元論に関しては、デモクリトスらの原子論は、周知のように、エピクロス (Epikouros, c.341-c.270 BC) やルクレティウス (Lucretius, c.99-c.55 BC) に継承され、勢力をもつ。しかし、中世のキリスト教世界になると、その快樂主義や無神論の傾向が忌避され、17世紀のガッサンディ (Pierre Gassendi, 1592-1655) による復活まで、西洋の表舞台からは姿を消したとされる。

また、前3世紀には、管見からすると同枠内のストア派が勃興する。キティオンのゼノン (Zenon, c.335-c.263 BC) を開祖として、クレアンテス (Kleanthes, c.331-c.232 BC)、クリュシッポス (Chrysippos, c.280-c.207 BC) と続くストア派は、《隠れた根本物質》として、アリストテレスの四元を踏襲した (Arnim 1903=2000-2006年, I-101 b, 102 b, II-413, 414)¹⁷。他方、《隠れた能動的原理》としては、独自の四種を措定した。すなわち、①万物に備わり、個々の万物の形態を維持する「現状維持能力 hexis」(II-540, 552, 643, 1013) ないし「緊張能力 tonos」(II-444, 451, 543, 546)、②動植物と人間に備わり、栄養摂取・生長・生殖をもたらす「自然 physis」(II-458b, 708-712, 716b, 718, 743b, 1233)¹⁸、③動物(と人間?)に備わり、衝動・表象・感覚・随意運動をもたらす「靈魂 psychē」(II-714, 716b, 718, 721)、④人間だけに備わり、視覚・聴覚・嗅覚・味覚・触覚・言語能力・生殖能力・全体統括能力をもたらす人間固有の「靈魂」ないしは「知性 nous」(I-138, 143, 143b, 148, II-458, 460, 827-844) である。

しかし、ナイフや肉体はもとより徳・悪徳や神をも「物体 sōma」と見なした (I-86-90, II-357, 790-800, 848) ストア派では、かかる四種の《隠れた能動的原理》の正体は、火と空気を基本要素とする物体としての「精気 pneuma, spiritus」にほかならない (II-310)。それゆえ、ストア派を原子論と同様に《隠れた根本物質》一元論に括るとしても大過あるまい。ただし、その所説は、物体そのものが能力を備えている(=物活論)点で、原子論とは異なる。

以上のようなストア派もまたキリスト教から批判され、6世紀にはやはり歴史の表舞台から姿を消したとされる——18世紀に、前掲のボルドゥやバルテズなどのフランス・モンペリエ学派が、ストア派の特に「現状維持能力」「緊張能力」の概念を復活させる。

他方、《隠れた根本物質》と《隠れた能動的原理》との二元論に関しては、脈々たる潮流が形成されることになる。

まず、2世紀のローマ帝政期に活動し、少なくとも17世紀までの医学に多大な影響を及ぼしたガレノス (Galenos, 129-c.200) は、アリストテレスの四性質・四元 (Galen, 1978-1984, 661-668) と、プラトンによる三種の靈魂 (ibid. V, chap. 7-VII) を継承した¹⁹。ただし、栄養摂取・生長・生殖をもたらす靈魂(の部分)を「自然 physis」とも規定しており (Galen, 1916=1998年 a; 1998年 b, 1-2)、そこにはストア派の影響が見られる。また、ガレノスは、アリストテ

¹⁷ Arnim (1903) の参照については、たとえば「I-85」とあれば、Arnim (1903) 第I巻の断片番号85を指す。ただし、「743b」などのアルファベットがついているものは、邦訳版のみに収録された断片番号。

¹⁸ 念のために確認すると、ここでいう「自然」とは、産出された自然(環境)ではなく、生きものや生命現象を産出・統治する伝統的な《隠れた能動的原理》にほかならない。

¹⁹ ガレノス自身は、四性質・四元の概念を、アリストテレスではなく、ヒポクラテス (Hippocrates, c.460-c.370 BC) とプラトンから継承したと考えている。

レスと同様に、精気を靈魂の「道具 organon」と捉え (Galen, 1968=2016年, I, 1)、外気由来の精気を「生命精気 zōtikon pneuma」と、生命精気が脳内で質的に変化したものを「靈魂精気 psychikon pneuma」²⁰と、それぞれ呼んでいる (Galen, 1978-1984, 606-608)。しかも、第二の原理に相当するものとして、二種類の精気以外に、やはりアリストテレスと同じく「内在熱 emphyton thermasia」を措定している (ibid. VIII, chap. 7)。ガレノスも身体内 (肝臓・脾臓・心臓) では「火 pyr」が燃えさかっていると考え、それらの器官を「炉 hestia」²¹に喩えているのである (Galen, 1916=1998年 a; 1998年 b, 163-164)。ただし、アリストテレスが靈魂を中心に生命現象を論じたのに対して、ガレノスでは精気が中心となっている。

中世に入ると、学問の中心はイスラーム世界に移行する。まず、392年にキリスト教がローマ帝国の国家宗教として公認されると、多神教のギリシア思想はしだいに衰退し、その傾向は東西分裂 (395年) と西ローマ帝国崩壊 (476年) の後の、東ローマ帝国においても続いた。そして、7世紀にイスラーム教徒の東ローマ帝国への侵攻が始まると、徐々にギリシアの諸文献が翻訳され、やがてイスラーム独自の理論が加えられていったのである。ただし、イスラーム世界にあっても、《隠れた根本物質》と《隠れた能動的原理》が科学的生命観の両輪をなしていることに変わりはない。というのも、翻訳の中心人物フナイン (Hnayn ibn Ishāq al'Ībādī, 808-873) も、イスラーム医学・科学の頂点をなすイブン・スィーナー (Abū 'Alī al-Husayn ibn Abdallāh ibn Sīnā al-Bukhārī, 980-1037) も、その学説は、アリストテレスとガレノスの踏襲を基本として²²、イスラーム教の観点から修正を施したものだといえるからである (フナイン, 2010; イブン・スィーナー, 1981; 2012)。

《隠れた根本物質》と《隠れた能動的原理》が両輪をなす科学的生命観は、中世後期の西洋に逆輸入され、ルネサンス期へと繋がる。主流のスコラ学においては、アリストテレス、ガレノス、イブン・スィーナーの所説が正統な学説となったからである²³。ただし、従来考えられてきた以上に勢力を有していた錬金術医学では、《隠れた根本物質》として伝統的な四元以外に、イスラーム由来の「原基 principium」が、具体的には「水銀 mercurius」と「硫黄 surphur」が導入されている (これらは現在の Hg や S とは異なる)。そして、錬金術医学の代表的人物パラケルスス (Theophrastus Paracelsus, 1493-1541) は、それらに「塩 sal」を加えて三原基とした (Paracelsus, 1996, III, 41-43, IX, 45-47, 82-83)。また、《隠れた能動的原理》としても、二層の「アルケウス archaicus」などを重層的に措定した (パラケルスス, 2004, 34)。

ルネサンス期にはまた、新プラトン主義が隆盛を極める。プラトンの全著作をラテン語訳したイタリアのフィチーノ (Marsilio Ficino, 1433-1499) や、《physiologia》の学問内容を自然

²⁰ 靈魂精気は「動物精気」と訳されがちだが、靈魂の道具と考えられている以上、かように訳すべきだろう。この「psychikon pneuma」がラテン語では「spiritus animalis」となり、デカルトでは「esprits animaux」となるが、デカルトも「esprits animaux」を靈魂の道具と見なしている以上、やはり「動物精気」ではなく「靈魂精気」と訳出すべきであろう。詳細は小松 (2020a, 注 14, 注 101) を参照。

²¹ 中枢器官や最重要器官を「炉」と呼ぶ伝統は、少なくとも 18 世紀末のビジャの時代まで続いている。この点に関しては、小松 (2020a, 455-457 頁) を参照。また、文脈は異なるが、小田切 (2018) がハイデガー哲学における「炉」(竈) の概念に着目し、優れた分析を行っている。

²² イブン・スィーナーの生命観には、「流出論」をはじめとした、プロティノス (Plotinos, 205-270) やプロクロス (Proclus, 410-485) などの前期新プラトン主義の影響も見られる。

²³ スコラ哲学の基本概念「隠れた性質 occultatum natura」も、《隠れた何か》を求めた産物として捉えうる。

学から生理学に改めたフランスのフェルネル (Jean Fernel, 1497-1558) などによってである。彼らキリスト教的新プラトン主義者は伝統に違わず、《隠れた根本物質》として四元を、《隠れた能動的原理》として霊魂・精気²⁴・熱を、生きものと生命現象を把握する基礎とした。ただし、新プラトン主義の最大の特徴は、プラトンの『ティマイオス』から読みとったマクロコスモス (大宇宙) とミクロコスモス (小宇宙=人体) との照応を基盤思想としたことである。すなわち、地上の物質や原理の起源を神的な天界に求め、「世界霊魂 *anima mundi, animus mundi, anima universitas*」 (Ficino, 1989, 242-246; Fernel, 2005, 430-432, 450-452)、「世界精気 *spiritus mundi*」 (Ficino, 1989, 246, 254-256; Fernel, 2005, 700)、「流出熱 *calida innato, calidum innatum*」 (Fernel, 2003, 278-280)などを、生命現象の根源として重層的に導入したことである。むろん、これらもまた、《隠れた何か》を探究するという伝統的な発想のもとに導入された《隠れた能動的原理》にほかなるまい。

以上のルネサンス期を俯瞰すると、スコラ学者とパラケルスス派と新プラトン主義者の三つ巴の相克は近親間のものであることがわかる。つまり、その相克は、いずれもキリスト教を枢軸として、そこに異教の何を接合するか——アリストテレスか、錬金術思想か、プラトンか——というものであった。しかし、それをさらに巨視的に見るなら、三者とも生命現象の深奥や背後に《隠れた根本物質》と《隠れた能動的原理》の存在を想定する伝統的認識を共有しており、その大枠内での差異をめぐって争っていた、と捉えられよう。

かくして、17世紀の科学革命の時代を迎え、ハーヴィやデカルトの“斬新な”機械論なる生命観が興隆する。

ただし、前節で指摘したように、血液循環の発見で名高いハーヴィは、当の『心臓と血液の運動』 (Harvey, 1628)において、心臓の拍動を「精気 *spiritus*」という《隠れた能動的原理》に帰着させていた。そこでさらに見るなら、ハーヴィはこの精気原理説をデカルトに批判されると (AT-XI, 243-244=2017年, 164頁)²⁵、『血液の循環』 (1649年)では次のように述べ、心拍の原理をアリストテレス由来の「生得熱・内在熱」に置き換えている。

私は、生得熱 *calor natus* つまり [心臓にある] 内在熱 *calidus innatus*こそがすべてのはたらきに共通の道具 *instrumentum* であり、心拍をもたらす第一の作用因 *efficientem primum* であると主張する。ただし、不動の信念をもって断言するのではなく、ひとつの仮説として提起するにすぎない。

(Harvey, 1958, 151)

ここでハーヴィによる「生得熱・内在熱」の措定は、たしかに控え目ではある。しかし、《隠れた能動的原理》を措定することが自明の前提になっているからこそ、精気の代わりに何か別の原理を導入せざるをえないのである。しかも、アリストテレス由来の「生得熱・

²⁴ フェルネルの議論は複雑であり、たとえば精気には、熱などを運ぶ媒体としての精気と、その精気を産出し、心臓・肝臓・脳を支配する精気とが存在する (Fernel, 2003, 258-300)。

²⁵ デカルト文献の参照頁に関して、ATとはアダン/タヌリ版 *Œuvres de Descartes* の略。上記の「AT, XI, 243-244=2017年, 164頁」は、「AT版, 第XI巻, 243-244頁, 『デカルト医学論集』, 164頁」を指す。邦訳が『デカルト著作集』の場合は、巻、頁の順で記す。

内在熱」を提起したのみならず、アリストテレスと同じくそれを「道具」と規定している²⁶。斬新とされるハーヴィの生命観は、本質的には旧来のものの延長線上に位置するのである。

デカルトについても、前節での指摘——種々の著作で「理性靈魂」などの存在を認めていることなど——以上に具体的に見ておこう。

機械論の権化と見なされてきたデカルトは、ひとまずは「粒子論者」と呼ぶほうが実態に近い。なぜなら、『世界論』においてアリストテレス主義や新プラトン主義などに抗したデカルトは、物質の「微小な部分 *petite partie*」と呼ぶ「粒子」——火と空気と土の三元素——の運動・大きさ・形状・配置だけで、世界を単純に説明できると宣言し (AT-XI, 25-26=4, 148 頁)、実際に、天体の運行と生成、重力、潮の干満、光の動きや反射などについて、それを実行した (つもりだ) からである。しかも、『人間論』では、やはり粒子——主に半物質的な「靈魂精氣 *esprits animaux*」²⁷と血液の粒子——の運動だけで生命現象を詳解した (つもりだ) からである。

ここでまず注目すべきは、デカルトもまた、もろもろの粒子という《隠れた根本物質》を所論の基軸に据えていることである。ただし、それ以上に確認すべきは、筆者が「(つもりだ)」と付記した内実である。すなわち、自覚的には伝統的な特殊原理を排して、粒子の運動だけで生命現象を説いたはずのデカルトが、実は、粒子の運動の原理を身体に内在する「火の熱」だとしている事態である。

[人体] 機械の諸機能に関しては、その心臓でたえず燃えさかっている火、すなわち不活性な物体の中にある火となんら変わらぬ性質の火、この火の熱 *chaleur de feu* によって活性化されている血液と精気以外には、生長靈魂 [= 栄養靈魂] も感覚靈魂も、そしてその他の運動や生命のいかなる原理も、機械 [= 人体] の中に想定してはならない。(AT, XI, 202=4, 286 頁)

たしかに、デカルトは『人間論』のこの結論部分で、「いかなる原理も、機械の中に想定してはならない」と言明している。伝統的な「生長靈魂 [= 栄養靈魂] *Ame vegetative*」と「感覚靈魂 *Ame sensitive*」も放逐した。ところが、瞠目すべきことに、「火の熱 *chaleur de feu*」なるプラトン-アリストテレス的な原理を掲げているのではないか。「デカルト=機械論者」の根拠として挙げられがちなこの部分で、デカルトみずから、逆説的にも《隠れた能動的原理》の存在を前提にしているのである。さらにいうなら、『動物の発生についての最初の思索』では、人間では心臓以外にも脳と胃で「火 *ignis*」が燃えさかっていると明言し、しかも、火の在処をガレノスと同じく「炉 *foci*」と呼んでいるのである。

人間では三つの炉 *foci* で火が燃えている。第一の炉は心臓にあり、火は空気と血液に由来する。第二は脳にあり、火はやはり空気と血液によるが、ずっとかぼそい。第三は胃にあり、火は食物と胃それ自体による。心臓には、乾燥した隙間のない物質を燃やしたような火 *ignis* がある。脳に

²⁶ ただし、アリストテレスが精気や熱を靈魂の道具としたのに対して、靈魂を議論に導入しないハーヴィは、「自然 *natura*」の道具としている (Harvey, 1958, 132)。

²⁷ デカルトは精気を物質と捉えたとされがちだが、伝統に倣って「風 *vent*」「炎 *flame*」とも呼んでいる (AT-XI, 129=4, 231 頁; AT-VI, 54=4, 72 頁) ため、「半物質的」とした。

は、酒精を燃やしたような火がある。胃には、乾ききらない薪を燃やしたような火がある。胃では、食物が湿った干し草のように、何も手を加えなくとも、ひとりでに腐敗して熱くなることがある、等々。(AT, XI, 538 =2017年, 139-140頁, 一部改訳)

かくして、ハーヴィやデカルトもまた伝統の上に立脚している。斬新な機械論なる生命観の興隆とは、《隠れた何か》を探究する長大な歴史のむしろ象徴的な事態だといえよう。

視野を広げると、この時期、デカルトにも少なからぬ影響を与えたと思しきフランドル出身のファン・ヘルモント (Jan Baptista van Helmont, 1579-1644) が力を有した。後述する「医化学派」の起点とされるファン・ヘルモントは、没後の 1648 年出版の主著『医学の夜明け』(Helmont, 1966=1993年)において、キリスト教思想、錬金術思想、新プラトン主義、ギリシア・イスラーム的なものが混在した独自の理論を展開したのであるが、それはやはり《隠れた根本物質》と《隠れた能動的原理》を基軸としたものだと概括できる。つまり、前者の《隠れた根本物質》としては、四元のうち「水 aqua」と「空気 aer」だけを認めている (ibid. 52-53)。他方、後者の《隠れた能動的原理》は、パラケルスス以上に重層的になっており、「発酵素 fermentum」²⁸、「ブラス Blas」(blast [胚芽]を語源とする造語)、器官ごとに備わった「生得アルケウス Archaeus insitus」、天界起源の神的な「流出アルケウス Archaeus influus」、「不死の精神 mens immortalis」、これらが複雑な仕組みで生命現象を統御すると考えられている (ibid. 40-41, 178-192, 208-225, 288-293, 300-314)。

以上見てきたように、たしかに 17 世紀の前半まで、《隠れた根本物質》と《隠れた能動的原理》が両輪をなす科学的生命観が堅固に続いているのである。

(3) デカルトから 18 世紀末葉まで

本稿の注 4 で言及したように、デカルト没後の 17 世紀後半の西洋では、「医物理学派 iatrophysical school, iatromechanical school」²⁹と「医化学派 iatrochemical school」が、医学・生理学のなかで勢いをもつようになる。前者は生命現象を計量可能な現象して力学的・数学的に捉えたのに対して、後者は燃焼や発酵などの“化学現象”として生命現象を把握した。この点で両者は対立したが、いずれもデカルトの影響が大きく、①生命現象の特殊性を問題にせず、②生きものを「機械 machina, machine, engine」や「自動機械 automaton」と呼び、③霊魂精気などの粒子を生命現象の把握の基本とし、④霊魂（理性霊魂）の存在を認め、それを精神現象のみに関係させる点で、概ね共通しているといえる。

まず医物理学派から少々具体的に見ると、その代表的論者であるイタリアのボレリ (Giovanni Alfonso Borelli, 1608-1679) は、そもそも、生命現象を物質的な「霊魂精気 Spiritus Animales」と血液の粒子の「運動 motus」と捉えており、デカルトの影響が顕著である。しかも、生命現象（生命運動）を随意運動と不随運動に分け、霊魂が作用を及ぼすのを随意運動に限ったが、それは霊魂の作用対象を精神現象に限定したデカルト理論の敷衍にほか

²⁸ 錬金術では生命現象は発酵現象を基礎とするものと考えられており、「発酵素」はその作用因のひとつ。ただし、発酵現象も発酵素も現代の概念とは大きく異なる。

²⁹ 医物理学派はデカルト以前から存在し、イタリアのサントリオ (Santorio Santorio, 1561-1636) が先駆者だとされる。

ならないだろう (Borelii, 1685, 1-4)。また、ボレリと双璧をなすザクセンのホフマンは、人間を「精神 mens」と「物質 materia」・「延長 extensio」とに二分し、靈魂精気を魂の「道具 instrumentum」と呼ぶなど (Hoffmann, 1695, 3, 15, 33)、用語まで含めてデカルトの影響が際立っている。

ボレリもホフマンも、生命現象を「物理学的数学 physico-mathematica」の観点から具体的に説いたが、その根底には、《隠れた能動的原理》としての「靈魂 anima」と、《隠れた能動的原理》かつ《隠れた根本物質》としての「靈魂精気 spiritus animales」が横たわっているのである。ここで、靈魂精気の存在性格を「かつ」で結んだのは、特にボレリの所説にはその両面が見受けられるからである。この時期、靈魂精気はその性格を実体的な特殊原理(《隠れた能動的原理》)から物質(《隠れた根本物質》)へと転換していくのだが、両面を備えたボレリには転換の様相が具現しているといえよう。

他方、先のファン・ヘルモントを起点とする医化学派としては、ドイツ出身のシルヴィウス (Franciscus Sylvius = Franz de la Boë, 1614-1672) や、ロンドンの「王立協会 Royal Society」に集った次の論者が挙げられる。ウィリス (Thomas Willis, 1621-1675)、パワー (Henry Power, 1623-1668)、ボイル (Robert Boyle, 1627-1691)、ロウアー (Richard Lower, 1632-1691)、フック (Robert Hooke, 1635-1703)、メイヨー (John Mayow, 1640-1679) などである。

ただし、医物理学派に比して医化学派の理論は多様であり、《隠れた根本物質》として、たとえば、ウィリス、メイヨー、ロウアーは、古代ギリシア以来の四元を排し、パラケルススの三原基説(水銀・硫黄・塩)を発展させた五原基説(精気・硫黄・塩・水・土)をとった (Willis, 1695, cap. I-II; Mayow, 1681, 41-43; Lower, 1669)。だが、懐疑主義者のボイルは、四元はもとより原基もいっさい認めず、独自の「ミニマないしプリマ・ナトゥラリア minima or prima naturalia」を措定した (Boyle, 1966, 29=54 頁)。

また、《隠れた能動的原理》としては、概ね「靈魂 anima, soul」が精神現象のみにかかわるものとして措定されている³⁰。先述のように、この時期、カッサンディによってエピクロスの原子論が復活するが、靈魂をも物質とする原子論に医化学派は与しなかったのである。また、「靈魂精気」は、上記の医物理学派に増して、《隠れた能動的原理》から《隠れた根本物質》に転成したといえる³¹。つまり、基本的に医化学派は、精神現象以外の生命現象を、靈魂精気をはじめとした五原基などの粒子の織りなす化学現象(燃焼ないし発酵)として説いたのである。なお、原子論も粒子論も《隠れた根本物質》を措定する点では同様であるが、原子がそれ以上分割不可能な物質であるのに対して、粒子論の粒子はただただ微細な物質、と捉えられる。

以上のように、ガッサンディによる原子論の復活やデカルトの所論自体を含めて、17世紀に広義の粒子論が盛んになった事態には、F. ベイコン (Francis Bacon, 1561-1626) が自然支配の具体的方策として、自然(生きものを含む事物)の「隠れた構造 latens schematismus」(不可視の内部構造)と「隠れた過程 latens processus」(生きものなどの生成変化をめぐる不可視の内部過程)の掌握を提起し、それらの基底として「ミニマ minima」という最小粒子(=《隠

³⁰ ただし、ボイルは靈魂を生命現象の原理とすること自体を否定した (Boyle, 1966, 117=188-189 頁)。

³¹ ただし、パワーにおける靈魂精気は《隠れた能動的原理》である (Power, 1966, 66-71)。

れた根本物質))を指定したことが関係している (Bacon, 1803, Lib. II, I-IX=第2巻, 第1節-9節)。そして、その提起のさらなる背景には、キリスト教神学における「有機的構造 *organizatio*」という近世以降の生命論の最重要概念が控えているのである³²。

さて、17世紀末葉から、医物理学派にも医化学派にも抗する流れが湧き起こった。たとえば、当時のポンプは水を約10メートルの高さまでしか汲み上げられなかったが、その高さを凌ぐ巨木が頂まで水を吸い上げて葉を茂らせている事実を、いずれの学派も説得力をもって論じられなかったからである。やはり、生命現象の特殊性が主張されたのである。

そこで三種の立場が登場した。すなわち、①前掲のシュタールのように、デカルト以来精神現象に限定されていた「理性霊魂」の作用対象を、あらゆる生命現象に再拡張するか (アニミスムス)、②モーペルテュイ (Pierre-Louis-Moreau de Maupertuis, 1698-1759) の「粘着性物質 *matière visqueuse*」 (Maupertuis, 1752) や、ビュフオン (George-Louis Leclerc, comte de Buffon, 1707-1788) の「有機的粒子 *molécules organiques*」 (Buffon, 1822) のように、生きものを構成する物質自体に特殊な能力をもたせるか (物活論)、③霊魂 (栄養霊魂・感覚霊魂) という《隠れた能動的原理》を奪われた精神現象以外の生命現象に、新たな《隠れた能動的原理》を導入するか (“生氣論”)、この三種である。

18世紀前葉にまず主流となったのは、シュタールのアニミスムスである。ただし、世紀中葉には、フランスのモンペリエ学派によってアニミスムスが改革され、“生氣論”が誕生し、主流の座を奪うことになった。具体的には、ソヴァージュ (François Boissier de Sauvages, 1706-1767) がモンペリエに導入したアニミスムスを、門下のボルドゥ (前掲) がストア派の理論を援用しつつ体系的に発展させた (Bordeu, 1751)。そして、さらに、フーケ (Henri Fouquet, 1727-1806)、メニユレ (Ménuret de Chambaud, 1733-1815)、バルテズ (前掲)、グリモー (Jean-Charles Grimaud, 1750-1789)、デュマ (前掲)、そしてビシャ (前掲) などが、ボルドゥの所説を基礎に自論を展開したのである。

このようなモンペリエ学派の生命観として概ね共通するのは、以下の五点であろう。

第一に、人間と動物の基本能力を感覚と運動と見なしていること。そこには、生命現象の基本を広義の「運動 *mouvement*」³³と見たデカルトと、知の源泉を「感覚 *sensation*」 (と「内省 *reflection*」) としたイギリス経験論の影響が強い。

第二に、霊魂の存在は認めたくて、それを精神現象の根本原理に限定し、他の生命現象 (身体現象) の根本原理を霊魂とは別に指定していること。ボルドゥの「動物性 *animalité*」 (Bordeu, 1751; 1775) や、バルテズの「生命原理 *Principe Vital*」 (Barthez, 1778) などである。この点については、デカルトによって伝統的な栄養霊魂 (生長霊魂) と感覚霊魂が奪われたため、それに代わる根本原理がやはり必要だと考えられたのである。

第三に、生命現象をめぐる直接的な第二の原理として、「感覚性 *sensibilité*」、「刺激反応性 *irritabilité*」、「収縮性 *contractilité*」などの「生命特性 *propriété vitale*」が指定されていること。上述のように、デカルトにあっても、その影響を受けた医物理学派や医化学派に

³² この点の概要については、小松 (2018, 70-75 頁) を参照されたい。

³³ 「運動 *motus, mouvement*」とは、いわゆる身体運動のみならず、身体内の生理変化をも指す概念である。

においても、霊魂精気は物質化する傾向にあったが、18世紀にはこの傾向が加速し、プリーストリー (Joseph Priestley, 1733-1804) の「脱フロギストン空気 dephlogisticated air」や、ラヴオアジエ (Antoine-Laurent de Lavoisier, 1743-1794) の「酸素 oxygène」に置き換わった。また、もうひとつの伝統的な第二の原理「火の熱」も、燃焼を粒子論的に捉える傾向が強まることで徐々に態を潜め、ラヴオアジエが燃焼を酸化現象と捉えるとほぼ完全に姿を消した。だが、生命現象の特殊性 (= 「生命性 vitalité」) を支える直接的な原理が必須だと考えられ、「生命特性」が措定されたのである。その際、感覚能力は外的感覚器官のみならず内臓にも備わっていると考えられ、「感覚性」が広義の感覚能力の、「刺激反応性」や「収縮性」が運動能力の、それぞれ特殊原理として考えられた。

第四に、第一の原理も第二の原理も、「力 force, énergie」と見なされたこと。その背景には、ニュートンによる「万有引力の法則」の提唱がある。ニュートンの影響は絶大であり、万有引力と類比的な力を生命現象に関しても追究し、生きものに関する学を物理学・天文学に比肩する学として確立することが目指されたのである。この趨勢は18世紀の後半になるほど強い。

第五に、伝統的な四元や原基の概念が見られないこと。また、種々の粒子は存続しているものの、現代の元素概念に近いものになっていること³⁴。逆に、「電気流体 fluide électrique」などの通称「不可秤量流体 unponderable fluid」が登場し、特に神経生理の把握で重要な位置を占めていること。また、生きものの最小単位を「繊維 fibre」と見なし、それとの関係で生命現象を探究する新傾向があること、などである。

以上をまとめると、後に“生氣論”と呼ばれるモンペリエ学派の生命観とは、第一と第二の根本原理を、つまり二層の《隠れた能動的原理》を措定し、《隠れた根本物質》は様相を現代的なものへと変えはじめたものだと捉えられよう。

このような医物理学派・医化学派に抗する思潮は、時を同じくして、医学の他の中心地でも勃興した。オランダのライデンでは、医物理学と医化学の体系的折衷派ブルーハーフェ (Herman Boerhaave, 1668-1738) の門弟ガウプ (Hieronymus David Gaub, 1705-1780) が、スコットランドのエジンバラでは、ホワイト (Robert Whytt, 1714-1765)、カレン (William Cullen, 1710-1790)、ブラウン (John Brown, 1736-1788) が、そしてザクセンのゲッティンゲンではハラー (Albrecht von Haller, 1708-1777) が、モンペリエ学派と同種の議論を展開したのである。

そして、この思潮の最終地点にパリ学派のビシャが位置するといえる。1802年に30歳で夭折したビシャは、『生と死の生理学研究』(1800年)において、従来の生理学研究を批判的に踏まえ、従来の諸特性を三種——「感覚性 sensibilité」、「収縮性 contractilité」、組織 (tissu) の「伸張性 extensibilité」——に帰着させ、それをもとに動物と人間の生命現象を体系的に論じたのである。それは、2300年間にわたって綿々と続いてきた《隠れた能動的原理》と《隠れた根本物質》との二元論的生命観の最終的な頂上をなすものであった。

³⁴ ただし、「熱素 calorique」と「光素 lumière」はこのかぎりではない。

3 18世紀末葉から現代までの科学的生命観

本稿第1節で予猫したように、18世紀の末葉から約90年の間に科学的生命観の大転換が生じる。それは、特に《隠れた能動的原理》の再考をめぐって、三種の形態として生じたと見なせる。すなわち、①唯物論的生命観、②力学的生命観、③実証主義的生命観、この三種である³⁵。最も重要な時代であるため、これまでよりやや詳しく順に見ていこう。

(1) 唯物論的生命観

まず、フランスを起点とした唯物論的生命観からである。

18世紀から19世紀にかけてのフランスの唯物論としては、イギリス経験論の影響を受けたドルバック (Paul Henri Dietrich d'Holbach, 1723-1789) やエルヴェシウス (Claude-Adrien Helvétius, 1715-1711) に端を発し、サン=シモン (Claude Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon, 1760-1825) やフーリエ (François Marie Charles Fourier, 1772-1832) などの空想的社会主義に至る系譜が著名である。だが、もちろん、生きものの把握にも唯物論の傾向は生じた。

たとえば、獲得形質の遺伝で知られるラマルク (Jean Baptiste Lamarck, 1744-1829) である。ラマルクは、人間の「不死の靈魂 *âme immortelle*」も、動物の「死すべき靈魂 *âme périssable*」も、非物質的という理由で議論から一掃したのである (Lamarck, 1797, 255)。ただし、ラマルクはこの姿勢を徹底しえていない。というのは、やはり非物質的であるはずの「生命力 *force vitale*」に関しては、検討の末、生命現象を引きおこす「熱素」と「電気流体」(=《隠れた根本物質》) に内在する実体的な「力 *force*」として認めたからである (Lamarck, 1809, II, chap. 3, 7=第2部, 第3章, 第7章)。つまり、ラマルクは、生命力 (=《隠れた能動的原理》) を生命現象に不可欠なものとする大前提から抜け切れていないのである。

あるいはまた、前掲のカバニスである。パリ学派のこの重鎮は、1802年刊行の主著『人間の身心関係』 (Cabanis, 1844) において、脳と思考の関係は、胃・小腸と消化作用、肝臓と胆汁分泌、耳下腺・顎下腺・舌下腺と唾液分泌、これらとの関係と同様だとして、脳が感覚器官から受容した印象を消化して思考を分泌すると論じた (ibid. 137-138)。だが、カバニスは、「感覚性 *sensibilité*」 (=《隠れた能動的原理》) を措定しているうえに、ヒポクラテスなどの伝統思想を併せもっており、唯物論的生命観が貫かれているとはいえない。

19世紀半ばになると、フランスで芽生えた唯物論的生命観はドイツで勢力をもつ。エンゲルス (Friedrich Engels, 1820-1895) に酷評された (エンゲルス, 1952・1966; 1956-1957)、フォークト (Karl Christoph Vogt, 1817-1895)、モレシヨット (Jacob Moleschott, 1822-1893)、ビュヒナー (Ludwig [Louis] Büchner, 1824-1899) などによってである³⁶。たとえば、フォークトは、「思考と脳の関係は、胆汁と肝臓の関係ないし尿と腎臓の関係と同様である」 (Vogt, 1845-1847, II, 206) と、カバニスの焼き直しを明言している。

ただし、本稿の文脈で特に重要なのは、この三者がいずれも「生命力 *Lebenskraft*」 (=《隠れた能動的原理》) の実在を否定した点である。フォイエルバッハ (Ludwig Andreas

³⁵ この三類型化は、Mandelbaum (1971) と河本 (1982) を参照している。

³⁶ ドイツの科学的唯物論 (俗流唯物論) の展開については、Gregory (1977) が詳しい。

Feuerbach, 1804-1872) の神秘思想批判を継承した彼らの目には、生命力は神秘的なものに映ったのである (Vogt, 1845-1847, I, 3; Moleschott, 1852, 18-9; Büchner, 1858, 187-91, 212)。すなわち、彼ら科学的唯物論者によれば、そもそも自然界はすべて同一の「物質 Stoff」と「力 Kraft」によって支配されており、生物に固有な物質も力も存在しない。しかも、力とは、物質と独立に自存する実体ではなく、物質の「属性 Eigenschaft」である。したがって、基礎となる物質をもたない生命力は非実在的な抽象にすぎない。このように断じたのである (Vogt, 1845-1847, I, 3, 142-143; Moleschott, 1852, 347, 349-350; Büchner, 1858, 1-8)。

ここにおいて、先のカバニスやラマルクに芽生えた唯物論的生命観が全面開花しているといえよう。カバニスが重きを置いた生命特性が彼らの所論には見られず、また、ラマルクが非物質的な根本原理の一掃を目指しながらも残存させた生命力が、まさに非物質的という理由で放逐されているのである。さらには、力一般までもが実質的な意義を失っているといえる。なぜなら、彼らにとって生命現象はそもそも物質現象にほかならず、しかも力一般を物質の属性とした以上、生命現象はひとえに物質的に探究されるべきものになるからである。実際、彼らは、生物を酸素・水素・炭素・窒素など種々の原子 (Atom) から構成される化合物として、また、生命現象をそれら原子による身体内の化学的な「過程 Vorgang」として把握した。かくして、唯物論的生命観においては、細胞内の「原形質 Protoplasma」を基底とする物質的な化学過程が探究の課題となったのである (Hall, 1969, II, chap. 42=下巻, 第 42 章; Florkin, 1972, chap. 16; 河本, 1982, 33-34)。

(2) 力学的生命観

次に力学的生命観である。

18 世紀のドイツでは、生きものに関する学を中心は発生学であり、その根本原理がさまざま指定された。ヴォルフ (Christian Wolff, 1679-1754) の「本質力 vis essentialis」、メディクス (Friedrich Casimir Medicus, 1736-1808) の「生命力 Lebenskraft」、ブルーメンバッハ (Johann Friedrich Blumenbach, 1752-1840) の「形成衝動 Bildungstrieb」等々であり、概してこれらもニュートンの万有引力に牽引され、後に「生命力 Lebenskraft, force vitale, vital force」と総称されるものである³⁷。

ただし、19 世紀への曲がり角で、こうした実体的な特殊原理の存在性格に揺らぎが生じる。ほかならぬカント (Immanuel Kant, 1724-1804) の『判断力批判』(初版 1790 年) によってである。カントはこの第三批判で、本稿のいう《隠れた能動的原理》を「統制原理 regulatives Prinzip」として、つまり、自然現象の未解明部分を解明へと方向づけるための非実在的な方法論的原理 (認識形式) として、捉えなおした。この観点からカントが絶賛したブルーメンバッハの「形成衝動」については、ブルーメンバッハ自身が、それを実在する「自然力 Naturkraft」であり、しかも動物の生成・栄養・再生の「第一原因 die erste Ursache」だと規定しているのが事実なのだが (Blumenbach, 1781, 13)、たしかにカントの影響は当時の生理学者に現れた。

³⁷ それゆえ「生命力」という語には、メディクスなどが提唱したような固有名詞の場合と、特殊原理の総称を指す一般名詞の場合があるため、注意されたい。

たとえば、生命現象の統一原理として「生命力 *Lebenskraft*」を提唱したライル (Johann Christian Reil, 1759-1813) である。ライルは『判断力批判』に言及したうえで、そもそも「力 *Kraft*」とは、原因 (物質の性質) と結果 (現象) との「関係 *Verhältnis*」のことだと捉え、そしてそうである以上、力は実在するものではなく、「主観的概念 *subjektiver Begriff*」であり、原因と結果との繋がり方を把握するための認識の「形式 *Form*」だと考えた (Reil, 1795, 45-46)。それゆえライルは、生命力をも、物質が構成する「有機的構造 *Organisation*」と生命現象との関係として把握したのである (ibid. 40-44, 48-51)。ここにおいて生命力は、生命現象の背後にあってそれを引き起こす《隠れた能動的原理》ではなくなっている。カッシーラー (Ernst Cassirer, 1874-1945) に倣うなら、実体概念から関数概念へと転換しているのである (カッシーラー, 1979)。

このようなカントの影響は、キールマイヤー (Carl Friedrich Kielmeyer, 1765-1844) や、隣国フランスのキュヴィエ (Georges Léopold Chrétien Frédéric Dagobert Cuvier, 1769-1832) などにも見られる (Lenoir, 1982, 37-53; Cuvier, 1806, 71)。また、この時代、物理学分野では力学以外に熱学と電磁気学が発展し、さまざまな力が考えられており、生命力をめぐる議論も、トレヴィアヌス (Gottfried Reinhold Treviranus, 1776-1837)、オーケン (Lorenz Oken, 1779-1851)、シュヴァン (Theodor Schwann, 1810-1882) などによって進められた。ただし、ロマン主義のこの時代、どうやらカントよりもシェリング (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1775-1854) の影響のほうが強く、生命力や力一般を実在するものとして把握する傾向が勝っていたようである (Lenoir, 1982)。

しかし、19世紀半ばになると、生命力を含めて諸力を究極原因としての「根源力 *Urkraft*」(引力と斥力) へと還元する傾向と、さらに根源力自体を省みる傾向が生じる。マイヤー (Julius Robert von Mayer, 1814-1878)、デュボア・レイモン (Emil Heinrich du Bois-Reymond, 1818-1896)、ヘルムホルツ (Hermann Ludwig Ferdinand von Helmholtz, 1821-1894) などによってである。このうちデュボア・レイモンは、自然界の根本である物質と力の本性を不可知としてかたづけしたが (デュボア・レイモン, 1928)、マイヤーとヘルムホルツは、それらの探究に邁進した。この二人に共通するのは、力を数量的に定式化したことであり、また、最終的には力を関数概念に転成させたことである³⁸。

まず、マイヤーは、1841年の論文 (Mayer, 1893a) で、運動の原因として、根源力に由来する「運動力 *Kraft V*」を措定し、それを $V=MC$ (運動力=質量×速度) と定式化した。ここでは、運動力が物質 (の質量および速度) と関係づけられているが、マイヤー自身にとっては、力は物質とは独立に存在し、現象の背後から現象を引き起こす作用因であったといえる (ibid. 100-102)。しかし、翌1842年の論文 (Mayer, 1893b=1951年) では、根源力を議論に導入せずに、ライプニッツ (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716) 由来の「原因は結果に等しい」という原則のもとに、力を原因とする把握は維持しつつも、原因概念自体を変更させた。すなわち、原因そのものは不滅であり、その質のみが変化するとして、原因を結果に対して単に時間的に先行するものと捉えなおした。しかも、力のみならず物質も原因と考え、

³⁸ 力学的生命観に関する以下の議論は、河本 (1979)、勝守 (1982)、Lenoir (1982) を参照している。

力を物質と同等の実体的なものとして把握した (ibid. 23-24=3-5 頁)。このような力の概念的転換は、アリストテレス的な可能態 (dynamis) から実現態 (energeia) への転換だともいえる (勝守, 1982, 49)。さらに、1851年の著書 (Mayer, 1893c) では、運動力 (運動エネルギー) を $p_s = \frac{1}{2}Mc^2$ (圧力×距離 = $\frac{1}{2} \times$ 質量×速度²) と定式化した (ibid. 256=38 頁)、力の概念に関して重要なのは、「力がいかなるものかではなく、いかなるものを「力」と名づけようとするかである」 (ibid. 260=43 頁) と明言した。ここに至り力は、現象の背後から現象を引き起こす作用因ではなく、また、物質と同等の実体的なものでもなく、数量関係の表現へと、すなわち関数概念へと転成したのである。

ヘルムホルツも、力の保存則を最初に提唱した 1847 年の小冊子 (Helmholtz, 1882=1979 年) では、1841 年のマイヤーと同様、原因概念を現象の背後から現象を引き起こす作用因として捉えているといえる。そして、「力 Kraft」を原因と規定して究極的な力を求め、それを引力と斥力に分解しうる「運動力 Bewegungskraft」だとした。生命現象を含むすべての自然現象は、この運動力によって引き起こされるのである。ただし、力は単独では存在せず、物質と相互媒介的にはじめて存立すると考えた (ibid. 12-17=233-236 頁)。力を欠いた物質も物質を欠いた力も存在しないとするこの認識は、先の科学的唯物論者の認識と似ているが、歴史的順序としては、ヘルムホルツが科学的唯物論者に影響を与えたのである。こうした原因・力・物質の概念に基づき、ヘルムホルツは「力の保存原理 Prinzip von der Erhaltung der Kraft」を、 $\frac{1}{2}mQ^2 - \frac{1}{2}mq^2 = -\int_r^R \varphi dr$ (m は一個の質点の質量。 Q と q は接戦速度。 R と r は中心から質点までの距離。 φ は r の方向にはたらく力の強さ) と定式化した (ibid. 22=240 頁)。

だが、ヘルムホルツは、1878 年にベルリン大学総長として行った講演 (Helmholtz, 1971) では、上記の立場を根本的に改めた。すなわち、自然界の事物相互の間に成り立つ恒常的な関係を、「法則的なもの das Gesetzliche」ないし「法則 Gesetz」と規定し、その法則的なものを「原因 Ursache」と呼び、「法則が、我々の知覚と自然過程の推移を強制するものとして、我々の意志と等価なものとして認められるかぎり、我々はその法則を「力 Kraft」と名づける」と言明した (ibid. 274-275)。ここにおいて、ヘルムホルツもまた、作用因としての原因と力の把握を廃棄し、それらを法則的なものないし法則として、すなわち関数概念として捉えなおしたのである。

以上のような力学的生命観にあっては、特殊な存在者としての「生命力 Lebenskraft」は、「運動力」と「力の保存則」に呑みこまれる。生命力は相互に転換する運動力の一様態にすぎないことになるからである (Mayer 1893d, 135-138; ヘルムホルツ, 1961, 20-29)。そしてさらには運動力も、現象の背後にあって現象を引き起こす作用因から、(ライルが生命力についてのみそう捉えたように) 関数概念へと転成したのである。このような力学的生命観では、生命現象は主として物理学的な神経生理学の観点から、細胞レベルで数量的に探究された (Lenoir 1982) ³⁹。

³⁹ 力学的生命観はこのように現象主義的なものに至った点では、次項で見る実証主義的生命観と同質であるが、生命現象を数量的に把握した点に特徴がある。

(3) 実証主義的生命観

最後に、実証主義的生命観である。

「実証主義 positivisme, positivism, Positivismus」の一般的特徴として、①形而上学の拒否、②科学が知の理想形態を構成するという認識、③科学による自然認識の限界を考えて探究対象を現象に限定する姿勢、これらが挙げられる（Madelbaum, 1974, 10-11）。そのような実証主義としてただちに想起されるのは、コント（Isidore Auguste Marie François Xavier Comte, 1798-1857）のそれであろう。ただし、コントの主著『実証哲学講義』（Comte, 1830-1842=1928, 1930年）の全体に、少なくとも生物学の部分（第40章-44章）に、多大な影響を与えたのは、本稿第2節の末尾で言及したビシャだといえる。

第2節では《隠れた根本物質》と《隠れた能動的原理》との二元論的生命観の歴史の頂上に位置づけたビシャには、さらに着目すべき点がある。1800年刊行の『生と死の生理学研究』の第1部第1章において、こう宣言したことである。「我々は、我々の科学を構築する観念を相互に関連づけるべく、現象間の繋がりを探究しようではないか」（Bichat, 1843, 6=188頁）。そしてさらに第7章では次のように言明し、伝統的な第一原因を不可知なものとして科学的探究の埒外に放逐したことである⁴⁰。

そもそも、第一原因を知ることは、我々にとって重要なことなのだろうか。[...] 生命の根本原理がわからなければ、生命現象をもたらす器官の特性 propriété を分析できないのだろうか。悟性に関する近代の形而上学者の学問的方法を動物に関する科学に適用して、第一原因を不問に付し、その大いなる結果だけに目を向けようではないか。（Bichat, 1843, 55=238頁）

ビシャはこの引用文の少々前で、具体的な第一原因として、いずれも前出の、シュタールの「靈魂 âme」、ファン・ヘルモントの「アルケウス arché」、バルテズの「生命原理 principe vital」、諸論者の「生命力 force vitale」⁴¹を挙げているのだが、生きものに関する学問史上で、第一原因の追究自体に疑問を明示したのはビシャがはじめてであろう。その背景には、「我、仮説を捏造せず」と立言したニュートンが現象に基づかないものを仮説としたこと、また、ビシャ自身が「近代の形而上学者」と呼んだコンディヤック（Étienne Bonnot de Condillac, 1714-1780）がニュートンの思想（とイギリス経験論）を広くフランスに伝えていたこと、特にこの二点がある。ニュートンに既に見られる実証主義の芽が、100年余りの時を経て、ビシャの生理学において一挙に花開いたのである（小松, 2020a, 426-434）。

しかし、同時代のラマルクやカバニスが唯物論的生命観に徹しえていなかったように、ビシャの第一原因に対する姿勢も徹底していない。というのは、第一原因を方法論的に探究の対象外にしたにとどまっておき、第一原因の存在自体は否定していないからである。しかも、シュタールの「靈魂」を批判したビシャ自身が、感覚機能と身体運動機能の把握においては、まさに「靈魂」を自明の根本原理としているからである。ビシャは、生きも

⁴⁰ ビシャに関する他の歴史的特質については、小松（2020a）を参照されたい。

⁴¹ ビシャは«force vitab»の語の単数形と複数形とで、概念内容を区別している。前者は第一原因としての「生命力」を、後者は第二原因としての「生命特性」（「生命的な力」）を指している。その詳細については、小松（2020a, 478-479）を参照されたい。

の機能を、精神にかかわるこれら二つの機能 (=「動物的生命 *vie animale*」) と、かかわらない生理機能一般 (=「有機的生命 *vie organique*」) とに二分し、後者の機能に対する第一原因のみを放逐したのである。この姿勢は、理性靈魂を精神現象のみに関連させた (と見なされた) デカルトの枠内に、ビシャが停留していることを意味しているだろう。さらにビシャが一貫していないのは、第一原因を不可知として斥けたにもかかわらず、同様に知覚不能なはずの「生命特性 *propriété vitale*」(「感覚性」と「収縮性」) を、生命現象の実体的な特殊原理として措定していることである⁴²。つまり、ビシャは方法論的にも《隠れた能動的原理》を一掃するには至っていないのである (同書, 451-465)。

19世紀初頭のフランスの医学・生理学界では、ビシャの生命特性とバルテズの生命原理との優劣をめぐる論争が白熱したが、その渦中でいずれをも批判する新星が現れた。マジジャンディ (François Magendie, 1783-1855) である。この若き生理学者は、生命原理などの第一原因を措定して自足する潮流そのものを否定し、また、ビシャのまさしく感覚性と収縮性 (第二原因) の概念も同様のものとして完膚なきまでに批判し、それらを感覚機能や収縮機能として把握しなおしたのである (Magendie, 1809; 1816-1817)。同種の事態は博物学でも現れ、前掲のキュヴィエによってなされた (Cuvier, 1806, 76-78; 1810, 171-190; 1817, I, 10)。

この二人の批判者に共通するのは、ニュートンの偉業を「引力 *attraction*」という言葉を発見したことではなく、「引力の法則 *loi de l'attraction*」を発見したことだと強調し、生命力の法則を発見するために諸機能間の関係を探すべきだとした点である。また、ビシャと同様、生命力などの第一原因の存在自体を否定するには至っていない点である。ただし、彼らにあっては、探究の対象は具体的な諸機能間の連関であり、その総体が生命力の法則になるため、生命力それ自体は存在しなくても同様のことになる。つまり、生命力はその存在意義を事実上失っているのである (小松, 1989, xx-xxvi; 2020, 465-469)。

さて、マジジャンディに没後批判されたビシャは、先述のように、探究対象を「現象間の繋がり」に限定することを宣言していたわけだが、実際、『生と死の生理学研究』の第2部「死の生理学研究」ではそれを実践していた。そこでは、感覚性と収縮性の言葉はごくわずかしか登場せず、しかもそれらは機能として捉えなおされており、たしかに生命現象は機能間・現象間の関係として把握されていたのである。ところが、同書の第1部「生の生理学研究」では、感覚性と収縮性に基づいた論述が展開されていた。同一の著書内で、《隠れた能動的原理》を排して機能間・現象間の探究に徹した所論と、《隠れた能動的原理》を基盤とした所論とが、分裂的に同居しているのである⁴³。まさしくここにおいて、科学的生命観が地殻変動をきたし、旧から新へと転換する様相を看取できるといえよう。

以上のような、ビシャからマジジャンディやキュヴィエへと繋がる実証主義的生命観 (現象主義的な生命観) は、19世紀後半、クロード・ベルナールによって完成の域に達する。ベルナールは、1865年の『実験医学序説』において、第一原因に関してこう言明する。

⁴² ただしビシャ自身は、感覚現象と収縮現象が知覚できるため、それらをもたらす感覚性と収縮性の実在は確かだと考えている。管見によれば、そこにはアリストテレスの「可能態 - 実現態」の発想が潜んでいる。詳細は、小松 (2020a, 459-465) を参照されたい。

⁴³ この分裂的同居は、ビシャ自身に自覚されていなかったと思しい。詳細は、小松 (2020a, 459-461, 479-481) を参照されたい。

第一原因は科学の領域を超越しており、無機物の科学でも生物の科学でも、我々の理解が永遠に及ばないものであろう。実験的方法は、生命原理 *principe vital* の化学的研究からは必然的に踵を返すのである。無機力などというものが存在しないように、生命力 *force vitale* などというものも存在しないか、あるいは、もしお望みなら、いずれも存在するといってもよい。我々が用いている力 *force* という語は、言葉の便宜で使用している抽象名詞にすぎないのだ。物理学者にとって力とは、運動とその原因との関係 *rapport* のことである。医学者、化学者、生理学者にとっても、それは同様である。事物の本質は永遠に知ることができない。我々はこれらの事物の諸関係を知ることができるのみである。そして、現象とはこの諸関係の結果にほかならない。(Bernard 1865, 113-114=113-114 頁, 改訳)

このように第一原因を「言葉の便宜で使用している抽象名詞にすぎない」と断じたベルナールは、最晩年の著作『動植物に共通する生命現象』第1巻(1878年)では、その姿勢を第二原因たる生命特性に対しても貫徹させる。つまり、先学たちが提唱したもろもろの生命特性概念を理念的かつ実験的に検討し、最終的には「刺激反応性 *irritabilité*」に帰着させた。そして、次の結論を下したのである。

刺激反応性とは、実のところ、さまざまな感覚性、あらゆる生命特性、すべての機能と同様に、我々の精神の産物であり、我々の手の届かぬ形而上学的表象であることがわかるだろう。／我々は、非物質的な何かである刺激反応性にはたらきかけることなどできないが、物質にほかならぬ原形質に対してならそれが可能である。[...] 要するに、いかなる種類のものであれ、あらゆる現象発現の根底には、物質的条件だけが存在する。確実なのはこのことだけなのである。ただし、これらの物質現象に与えられる解釈は常に形而上学的である。なぜなら、我々の精神は、他の仕方ですれらを把握することも、表現することもできないからである⁴⁴。(Bernard, 1885, I, 290-291=182 頁)

かくして、刺激反応性をはじめとする生命特性もすべて、ただの言葉にすぎないものとなった。ベルナール自身は、生物は「外部環境 *milieu extérieur*」に加えて「内部環境 *milieu intérieur*」を備えている点に特質があり、生命現象とは「外部環境 - 内部環境 - 細胞(原形質)」の三者が織りなす関係性の総体にほかならない、と考えた。そして、この関係性は、生命現象全体の「調和性 *harmonie*」を維持するように、換言するなら内部環境の恒常性を維持するように、必然的で絶対的なものになっており、ベルナールはそれを「デテルミニスム *déterminisme*」と呼んだ。生命現象は物質現象である点で他の自然現象と同様ではあるが、しかし、かかる三者間の物質的な「デテルミニスム」であるという点で、他の自然現象とは異なるのである。ベルナールにとっては、これこそが生物に固有な「生命性 *vitalité*」にほかならない。本稿第1節で言及したベルナルの「物理化学的生気論 *vitalisme physico-chimique*」

⁴⁴ 当時のフランスではドイツと異なり、「形而上学 *métaphysique*」は精神にかかわる学問を、「形而上学的 *métaphysique*」の語は「抽象的・観念的」などを、主に意味していた。

とは、以上を要とする生命論のことなのである（Bernard, 1878-1879, II, 390-524; 小松, 1989, 第2-3節; 2020a, 469-473）。それは本稿からすると、《隠れた能動的原理》を「外部環境 - 内部環境 - 細胞（原形質）」の物質的な関係性として捉え返したものにほかならない。

（4）科学的生命観の転換とその後

以上、18世紀末葉に誕生した三種の生命観——唯物論的生命観、力学的生命観、実証主義的生命観——の展開を概観した。それは次のように概括できるだろう。

古代ギリシア以来、科学的生命観で主導的な位置を占めてきた《隠れた能動的原理》は、三種の生命観のいずれにおいても消失し、生命現象の把握も三様のものに置き換わった。ここにおいて、科学的生命観は一大転換を遂げたといえよう。生命観の転換は、通説のように科学革命期ではなく、18世紀末葉からの90年の間に起こったのである。そしていずれの生命観にあっても、生命現象は近代的な原子（＝《隠れた根本物質》）の次元を射程に入れて探究された。ただし、主な探究手段が、化学か（唯物論的生命観）、物理学か（力学的生命観）、化学と物理学か（実証主義的生命観）の点で異なる。しかもまた、探究対象が、原子の化合物としての原形質か（唯物論的生命観）、生物に固有な細胞か（力学的生命観）、同じく生物に固有な外部環境 - 内部環境 - 細胞（原形質）の諸関係か（実証主義的生命観）、この点でも相違している。しかしながら、そうではあっても、《隠れた能動的原理》と《隠れた根本物質》が両輪をなす科学的生命観の伝統は、この時代に崩壊したのである。

ただし、科学的生命観の転換にはもう一幕ある。第1節で言及したドリーシュの登場である。ヘッケルのもとで学びつつも反旗を翻したこのドイツの生物学者は、19世紀末葉から、動物一般の胚発生や両生類の再生の機構は物理・化学理論では説明できないと考えた。そこで、『基本的な自然因子としての靈魂』（Driesch, 1903）では「靈魂 Seele」を、『生氣論の歴史と理論』（Driesch, 1905=2007年）では、アリストテレス由来の「エンテレヒー Entelechie」（「エンテレキー entelechy」）をそれぞれ掲げ、「新生氣論 Neovitalismus」を標榜したのである。

だが、『生氣論の歴史と理論』では、ドリーシュ自身の理論全体がわかりづらいうえに、本稿の論脈では肝腎なエンテレヒーの存在性格も捉えがたい。しかし、その後の大著『有機体の科学と哲学』（Driesch, 1908）をもとにした講義録『個性の問題』（Driesch, 1914）が、それらの理解を最も可能にしている。この英語講義録によれば、ドリーシュは当のエンテレキー（エンテレヒー）を、「生命過程で機能する自律的な作用因 autonomous agent」（ibid. 33=261頁）だと明言している。そしてさらには、こうも説明している。「エンテレキーとは、非物理・化学的な何ものである。そして、エンテレキーに帰せられる唯一の確かな特徴とは、実在的で基本的な作用因 actual elementary agent、あるいは、「自然」の因子 factor of Nature であるということだけである」（ibid.=262頁）、と。

エンテレヒーの存在性格については諸説あるが、実体を他の事物とは独立に自存する存在者と捉えるなら、「自律的な作用因」にほかならぬエンテレヒー（エンテレキー）とは、生命現象をもたらす実体的な特殊原理だといえよう。より具体的には、ドリーシュの翻訳

者・米本昌平が掌握したように、「情報を供給する自然の作用因」(米本, 2007, i) だと見なせよう。すなわち、本稿からすると、エンテレヒー (エンテレキーク) とは《隠れた能動的原理》の一種であり、ドリーシュによるその掲揚とは《隠れた能動的原理》の復活にほかならないということになる。

かようなドリーシュは、ユクスキュル (Jakob Johann von Uexkül, 1864-1944) などの同志を得たものの、レーブ (Jacques Loeb, 1859-1924) をはじめとして、物理学と化学で生命現象を説明できるとする論者から集中砲火を浴びた (Loeb, 1912=1924年; 1916=1951年)。いわゆる「新生氣論論争」である。そして論争の結果、エンテレヒー概念が継承されなかったことからすると、軍配は反ドリーシュの側に上がったと見てよいだろう⁴⁵。

ここで本稿が考えるべきは、エンテレヒー概念否定の歴史的な意味である。エンテレヒー概念の否定とは、単にそれ自体の否定にとどまらない。古来 2400 年にわたって連綿と続いてきた《隠れた能動的原理》の最終的な殲滅にほかなるまい。管見のかぎり、この論争以降、《隠れた能動的原理》の提唱は見られないのである。

かくして、既に前期ハイデガーの時代を迎えているのだが、その後と現在の科学的生命観も大掴みにしておこう。しかし、現在にあっては、科学的生命観は科学それ自体のなかには見出しにくいといえよう。なぜなら、今日の生物学者や生理学者は生命そのものの探究を意識せずに、ひたすら個別具体的な現象やテーマを追っているのが実状だと思われるからである。むしろ科学的生命観を見出せるのは、マスメディアと社会のなかであろう。つまり、マスメディアが先端的な科学研究を象徴化・イメージ化し、それが社会に広く伝播したものが、現在の科学的生命観となっているように思われるのである。具体的には次の四種、すなわち、①遺伝子決定論、②脳還元論、③オートポイエーシス論、④「人間=コンピューター」論、であろう。

ただし、省みるなら、これら四種は、19 世紀後半に確立した三種の生命観の発展形態や融合的発展形態として見なせるだろう。その系譜を概括すれば、次のようになる。

①遺伝子決定論は、唯物論的生命観が着目した原形質が研究の進展につれて、さらに、遺伝因子→細胞質対染色体→遺伝子→核酸対タンパク質→DNA→塩基といった具合に、より《隠れた根本物質》へと下降したもの。ちなみに、近年のエピジェネティクスもこの範疇に括れる。②脳還元論は、実証主義的生命観における相互関係の重視と力学的生命観の神経生理学が合体し、そこに一見場違いな、一極的統治者を置くキリスト教思想が浸透したもの (脳死論がその典型である)。③オートポイエーシス論は、外界を含めた事物の相互関係を重視する実証主義的生命観が、やはり神経生理学と融合しつつ、全体主義 (有機体論)⁴⁶→動的平衡性→サイバネティックス→システム論を経て、深化したもの。④「人間=コンピューター」論は、③と同様の潮流が情報理論へと収斂したもの。きわめて概括的であるが、このような系譜にあると思われる。ただし、19 世紀の三生命観が備えた特質

⁴⁵ だが、ドリーシュの思想の核は生き延び、今日の情報理論に繋がっているとされる (米本, 2007, 329-350)。

⁴⁶ ホールデン (John Scott Haldane, 1860-1936)、キャノン (Walter Bradford Cannon, 1871-1945)、ヘンダーソン (Lawrence Joseph Henderson, 1878-1942) のそれを指す。

は、多かれ少なかれ①～④のいずれにも混在しているといえよう⁴⁷。

以上、長きにわたり、古代ギリシアのタレスから現代までの科学的生命観の展開を、独自の視座から再構成してきた。次節では、その批判的総括を行う。

4 科学的生命観の歴史的総括

前節までに再構成した科学的生命観の歴史は、いかなる歴史として捉えうるのだろうか。また、そこにはいかなる根本問題が見出せるのだろうか。本節ではこの問題を扱う。まず、2600年におよぶ科学的生命観の歴史を概括し、そのうえで二つの視点から批判を試みる。

(1) 科学的生命観の歴史の概括

まず、少なくともパルメニデスからハーヴィやデカルトの17世紀前半までは、《隠れた根本物質》と《隠れた能動的原理》との二元論の時代だといえる⁴⁸。人間の五感で知覚可能な生きものと生命現象の深奥・背後には、それらを構成し統御する知覚不能な《隠れた何か》が潜在するという発想のもとに、《隠れた根本物質》と《隠れた能動的原理》が探究されたのである。かくて、《隠れた根本物質》として、四元(火・空気・水・土)、種子、原子、三角形、三原基、さまざまな粒子…が、他方、《隠れた能動的原理》として、舵取りの女神、愛と憎、知性、霊魂(複数)、自然、精気(複数)、熱(複数)、アルケウス(複数)、世界霊魂、世界精気、プラス…が、措定された。

以上をやや細かく見るなら、《隠れた能動的原理》は、プラトン以降では二層化し、ルネサンス期には多層化する傾向にあった。また、17世紀前半には、新たな《隠れた何か》として、F. ベイコンによるまさしく「隠れた構造」と「隠れた過程」が登場した。しかし、やはり大局的に見るなら、17世紀前半までの生命観の歴史とは、《隠れた根本物質》と《隠れた能動的原理》の实在を大前提として、その具体を置き換えた歴史にほかならない。

ただし、この2100年間にわたる時代の終盤に、デカルトが伝統的な三霊魂のうち栄養霊魂(生長霊魂)と感覚霊魂を放逐し、理性霊魂を精神現象のみにかかわらせた(と見なされた)。また、第二の原理としての精気や火の熱も、物質的な粒子として捉えられるようになり、さらには化学(≒錬金術)の進展により、近代的な元素に置き換わっていった。

それゆえ、17世紀後半には、《隠れた能動的原理》は、精神現象だけを担う理性霊魂に一元化される傾向が生じた。また、身体現象(生理現象)も、《隠れた根本物質》だけで

⁴⁷ 遺伝子決定論には、反還元論者であるはずの、ボーア(Niels Henrik David Bohr, 1885-1962)、シュレディンガー(Erwin Rudolf Josef Alexander Schrödinger, 1887-1961)、デルブリュック(Max Ludwig Henning Delbrück, 1906-1981)などの、量子力学・原子物理学の影響も大きい。また、遺伝子決定論に関しては、斎藤(2018)を、脳還元論とキリスト教思想との関係については、小松(2012, 300頁以下)とアガンベン(2010)を、オートポイエーシス論に関しては、マトゥラーナ・ヴァレラ(1991)を、それぞれ参照。

⁴⁸ 筆者は現時点では、イオニアの「元」に関しては、《隠れた根本物質》と《隠れた能動的原理》が未分化状態にあるものだと捉えている。ただし、そこにはアリストテレスのバイアスがかかっているだろう。また、ハイデガーのピュシス理解や、それに基づく日下部(2018-2019)があり、再検討が必要であろう。

物理学的ないし化学的に把握される趨勢にあった (=《隠れた根本物質》一元論)。

だが、そのような数十年間を経て 18 世紀になると、失われた《隠れた能動的原理》の代替をやはり措定せざるをえず、種々の「生命力」(第一の原理)と「生命特性」(第二の原理)が登場した。《隠れた能動的原理》と《隠れた根本物質》との二元論の発想は根強いのである。視点を転ずれば、F. バイコンの提唱した「隠れた過程」は、《隠れた能動的原理》が発動し作用する過程になったと見なせよう。

しかしながら、18 世紀末から 19 世紀前半にかけて、科学的生命観は大転換へと向かった。パルメニデスの時代から名称をかえつつも 2300 年にわたって存続した《隠れた能動的原理》が、消滅へと向かったのである。そこでは三種の立場が勃興し、《隠れた能動的原理》を、①非物質的な存在者として一掃するか(ラマルクなどの唯物論的生命観)、②認識形式ないし関数概念に転成させるか(ライルなどの力学的生命観)、③不可知なものとして探究の埒外に放逐するか、あるいは有名無実なものにするか(ビシャ、マジヤンディ、キュヴィエなどの実証主義的生命観)、といった志向がとられた。だが、この時期には、いずれも徹底されるには至らなかった。

19 世紀半ば以降、かかる志向が徹底され、科学的生命観は大転換を完遂した。《隠れた能動的原理》は廃絶され、それに支えられていた生命現象は、次のように探究されなすこととなった。すなわち、①生命現象=物質現象という認識を基礎として、原形質を化学的に探究するか(唯物論的生命観)、②細胞を物理学的に探究するか(力学的生命観)、③細胞(原形質)-内部環境-外部環境の諸関係を化学的かつ物理学的に探究するか(実証主義的生命観)、このいずれかの途がとられることとなったのである。そして現在、これら三生命観が混交しつつ基盤となり、四種の生命観として流布している。すなわち、遺伝子決定論、脳還元論、オートポイエーシス論、「人間=コンピューター」論、である。

科学的生命観の歴史は以上のように概括できるだろう。

ただし、以上の概括をさらに概括するなら、科学的生命観の歴史とはつまるところ、《隠れた能動的原理》が権勢を誇った時代(2300~2350 年間)から、それが絶滅した時代(現在進行中の 150~200 年間)への転換の歴史だといえよう——《隠れた根本物質》はしだいに“科学化”されつつ存続している。思えば、カッシーラーは、神話と哲学(科学)との境界線を「実体 Substanz」の獲得と見なし、科学的認識の歴史を実体概念から関数概念への転換の歴史として詳述した(カッシーラー, 1979)。この把握を科学的生命観の歴史に照らすなら、《隠れた能動的原理》をめぐる本稿の把握となるだろう。科学的生命観の歴史にあつて、実体の獲得とは主に《隠れた能動的原理》の獲得にほかならないのである。

(2) 批判的検討 I ——生成・生起の観点から

それでは、前項で概括した科学的生命観の転換とは、いかなる事態として批判的に捉え返すことができるのだろうか。

まずもって、そもそも当の転換は、はたして根本的な転換だといえるのか。この点を考えねばなるまい。省みれば、唯物論的生命観では[・]身体内[・]の物質現象が、力学的生命観では[・]身体内[・]の力学過程が、実証主義的生命観では[・]身体内[・]を基本とした関係性が、それぞれ探究

された。しかし、それらはいずれも、生きものが生きていくという厳然たる事実を前にして、直接には知覚不能な身体内の事態を探究しているといえよう。たしかに、《隠れた能動的原理》は、ドリーシュのエンテレヒーを最後に絶滅した。だが、絶滅したはずの《隠れた能動的原理》は、身体内の《隠れた根本物質》と《隠れた構造》へと、ひいては《隠れた過程》へと、姿を変えただけではあるまいか。つまり、転換後の生命観にあっても、《隠れた何か》を探究している点ではなんら変わらないように思えるのである。

同様のことは、現代の生命観についてもいえよう。通常、くだんの四生命観は、次のように説得力をもって語られる。「人間の思考とは、実は、コンピューターの演算と同様の過程である」(人間=コンピューター論)。「生命現象とは、実は、すべて遺伝子が決定したものである」(遺伝子決定論)。「生命現象とは、実は、すべて脳のなせるわざである」(脳還元論)。「生命現象とは、実は、かくなる不断の自己産出である」(オートポイエーシス論)⁴⁹。

これらの言明では、「実は」の言葉が添えられることで説得力が増す仕組みになっている。だが、そうであるなら、「実は」の言葉にはいかなる意味が込められているのだろうか。それは、我々が知覚している生命現象は表層的なものにすぎず、知覚不能な深層では「しかじか」となっており、それが生命現象の隠れた正体にほかならない、ということだろう。そして、この「しかじか」が知覚可能な生命現象として眼前に浮上するのだ、ということであろう。要言するなら、眼前の現象は見え姿にすぎず、真実はいわば「陰象」にあり、この陰象が現象として生起するというにほかならない。

かくして、今日にあっても、《隠れた何か》を探究していることはいささかも変わらない。《隠れた何か》を、《隠れた能動的原理》から《隠れた根本物質》と《隠れた構造》へと、つまるところ《隠れた過程》へと、置き換えたにすぎないだろう⁵⁰。そもそもタレスから、少なくともパルメニデスから、今日のエピジェネティクスに至るまで、科学は生命現象を前にして、その深奥や背後に潜在するはずの《隠れた何か》を探究しつづけてきたのである。これが2500年から2600年にわたる科学的生命観の歴史にほかならない。

以上を踏まえ、あらためて古代ギリシアへと戻ってみよう。

第2節の冒頭で見たように、アリストテレスに倣うなら、イオニアでは世界・万物の「生成 genesis」が探究された。そして、世界・万物がそれから生じそれへと還る「元」が考えられた。この生成(と消滅)の問題から科学は出発したのである⁵¹。パルメニデスの問題提起も生成(と消滅)をめぐるものであり、それに応じた諸論者も、イオニアの一元論を改めつつ生成(と消滅)を論じた。たとえばアナクサゴラスは、摂食と身体形成の関係についてこう述べたといわれる。「いかにして、毛髪ではないものから毛髪が、肉でないものから肉が、生じうるのでしょうか」(Diels und Krantz, 1956=1996-1998年, 59-B10)、と。

プラトンの『ティマイオス』では、議論が自然一般から生きもの(人間)に特化されてくるが、そこで語られたのは、人間の生成(神による人間の創造)だといえる(Plato 1929=1975年, 41A-D, 69A-78A)。さらには、消化が火の熱によって(ibid. 78E-79A)、呼吸が火の熱と精

⁴⁹ 管見では、四種のうち、オートポイエーシス論が生命現象の深層には最も肉迫している。

⁵⁰ むろん、「すぎない」と述べた歴史のなかには、数々の歴史的偉業が存在する。

⁵¹ この把握は、あくまでもアリストテレスによるイオニア解釈を前提にしている。

気によって (ibid. 79A–79E)、それぞれもたらされることが論じられたが、それらはとりもなおさず、消化や呼吸の生成の機構を論じたのだといえよう。

アリストテレスにあっても、実は世界・万物の生成 (と消滅) が中心テーマをなしているように見受けられ、生きものに関しても主にその観点から考察している。『動物発生論』 (Aristotle, 1942=2020 年) が生成を主題としていることは当然だが、解剖学・分類学の書と見なされがちな『動物部分論』ですら、動物が一個の成体として生成するためには、いかなる諸部分が必要であり、それらがどのような順序でいかに生成する必要があるかという問題意識のもとに、論述を始めている (Aristotle, 1937a=2005 年, I, chap. 1)。しかも、『魂について』で、靈魂の三部分のうち生きものに絶対不可欠と見なされた栄養靈魂は、栄養摂取・生長・生殖の原理であるが (Aristotle, 1936a=2014 年 a, 415a20-415b)、それはまさに次世代まで繋がる生成の原理だと捉えられるのである。

かくして、生命現象に対する科学の探究は、古来、全体的なものにせよ個別的なものにせよ、生成の探究にほかなるまい。《隠れた能動的原理》、《隠れた構造》、《隠れた過程》、これらはすべて生命現象の生成を説くための装置であろう。巨視的に見るなら、《隠れた能動的原理》と《隠れた構造》は生成の原理なのであり、そしてまた、《隠れた過程》は現象の生起 (生成) を説明するための陰象なのである。しかも、現代の科学に至っても、身体内の《隠れた過程》がなぜ具体的な或る生命現象として生起するのかは語られない。たとえば、脳の神経繊維のうち C 繊維の興奮が「悲しみ」として発露 (生起) すると述べるにとどまっている。そこでは、元来の問題であったはずの眼前の悲しみそのものがなかなか捨て置かれ、悲しみの「元」がひたすら科学的に語られているにすぎないのである。

以上のような誕生時からの科学の根本性格は、科学の出自に由来すると思われる。科学 (自然学) が「神話 mythos」から生まれたということである。科学の誕生とは、世界・万物の創成を神々の争いによって説くヘシオドス (Hesiodos, c.700 BC) などの説明体系 (ヘシオドス, 1984)⁵²から神々を排除し、自然にまつわる言葉 (ロゴス) で論じる思考法の誕生だといわれる。あるいは先述のように、カッシーラーは科学 (哲学) と神話の境界を実体の獲得だとした。だが、科学は神々を排除し実体を獲得しようとも、「世界・万物の創成 (生成) の探究」という志向を神話から引き継いで誕生したのである。そして生命の探究にあっても、その志向が遺伝している。2600 年前に宿った志向が、今日に至るまで無自覚に継承され自明視されているのである。これが科学的生命観の実相にほかならない。

(3) 批判的検討Ⅱ ——ゾーエーとビオスの観点から

翻ってみれば、これまでに見てきた「科学的生命観」の「生命」という言葉は、そもそも概ね何を指しているのだろうか。換言するなら、古代ギリシアから科学が《隠れた能動的原理》と《隠れた根本物質》の探究を通じて立ち向かってきた「生命」とは、およそいかなるもの・ことなのであろうか。この問題を考えるにあたり、現代の哲学者アガンベン

⁵² 後藤 (2017) によれば、世界の神話は、「ローラシア型神話」 (ヨーロッパ、北アフリカ・中近東、古代インド文明圏、中国文明圏など) と、「ゴンドワナ型神話」 (アフリカ中南部、インドの非アーリア地帯、アンダマン諸島など) とに大別されるが、前者は宇宙・世界の生成・創造を説くものに対して、後者は説かない。本書の存在は田中智彦氏から教示された。

(Giorgio Agamben, 1942-) の『ホモ・サケル』(アガンベン, 2003) を糸口にしてみよう。アガンベンはこの衝撃作を次のように書きはじめている。

ギリシア人は、我々が^{グイータ}生 という語で了解しているものを表現するのに、単一の語をもっていたわけではない。彼らが用いたのは二つの語で、その二つは共通の語源に帰することもできるが、意味の上からも形態の上からもはっきり区別されたものだった。ゾーエー (zōē) とビオス (bios) である。ゾーエーは、生きているすべての存在 (動物であれ人間であれ神であれ) に共通の、生きている、という単なる事実を表現していた。それに対してビオスは、それぞれの個体や集団に特有の生きる形式、生きかたを指していた。(同書, 7)

すなわち、アガンベンによれば、古代ギリシアでは「生 (命)」にまつわる言葉として、ゾーエーとビオスがあった。そして簡単にいうなら、ゾーエーは「生きていることそれ自体」を、ビオスは「生き方」を、それぞれ意味していた。ただし、この規定の正否を確認するために、二元論的生命観の最初の頂をなしたアリストテレスに立ち返ってみよう。わけでも『動物部分論』(Aristotle, 1937a=2005年)にである。というのは、アリストテレスの諸著作のなかで同書はいずれの言葉も有する希少なものであり、しかも、その坂下浩司訳の索引には両原語が区別して挙げられているため、その内容比較に絶好だからである⁵³。

そこで索引を参照すると、まず「ゾーエー」の語は七箇所が登場する。そのうち三例を——訳語の「生」を「ゾーエー」に置き換えたうえで——挙げてみよう。①「なぜなら、熱いものなどが、ゾーエーと死の、さらには、眠りと目覚めの、盛りと老いの、病気と健康の、主たる原因だということは明らかであろう」(648b4)。②「また、すべての動物における第三の部分〔心臓ないし心臓に類する部分〕は、それらの最も必要な二つの部分〔栄養物を取り入れる部分と栄養物の剰余物を排出する部分〕の中間のところであり、ゾーエーの始原があるのはそこである」(655b37)。③「なぜなら、一方で、心臓が体の中央前方に置かれており、前方に置かれた心臓に、ゾーエーの始原、すなわち、動物のあらゆる運動と感覚の始原があると私たちは主張している」(665a12)。

また、「ビオス」の語は同書の一八箇所が登場する。同様の方式で三例を引いておこう。①「さらに、それ自身〔ワニ〕は歩行動物でありながら、魚のビオスで生きてもいる」(660b33)。②「そして、そのこと〔ヤリイカやタコより大量の墨を吐くこと〕がコウイカに起こるのは、一方でそのビオスが沿岸性のものであるがゆえであり、他方でタコがもっている防衛に役に立つ触手や体色の変化〔…〕のごとき他の防衛手段をもたないがゆえである」(679a11)。③「そして、翅をもつ有節動物のうちで、そのビオスが放浪性のものであって、栄養物のゆえに遠くまでさまようのが必然であるものは、四枚の翅をもち、体重が軽い」(682b7)。

以上、もはや歴然としているだろうが、ゾーエーはアガンベンのいうとおり、「生きていることそれ自体」を意味していると判断して間違いはない。しかも、引用文①にあるように、

⁵³ 坂下訳の索引を用いる手法は、既に廣野 (2016) がとっている。また、以下の引用では坂下訳を用いる。

「盛り／若い」や「健康／病気」と同様、ゾーエーは「死（ぬこと）*thanatos*」との対概念なのである。ちなみに、引用文②と③で「ゾーエーの始原 *archē*」と呼ばれているのは、「靈魂 *psychē*」のことにほかならない。つまり、靈魂が「生きていることそれ自体」を（あるいはまた、感覚靈魂が運動現象や感覚現象を）もたらす、とアリストテレスは捉えているのである。こうしたゾーエーの用法は、靈魂を主題的に論じた『魂について』（Aristotle, 1936a=2014年 a）でも一貫している。他方、ビオスに関しても、「生き方」という規定で間違いないことは言を俟つまい⁵⁴。

さて、以上のように、古代ギリシアには、生きものの生をめぐって、「生きていることそれ自体」を意味する「ゾーエー」と、「生き方」を示す「ビオス」との、少なくとも二種類の言葉が存在した。この点からすると、《隠れた能動的原理》と《隠れた根本物質》の両軸のもとに古代ギリシアから科学が立ち向かってきた「生命」とは、ビオスではなく、ゾーエーのことにほかなるまい。つまり、「科学的生命観」の「生命」という言葉は、「生きていることそれ自体」を指しているのである。

しかしながら、上述のように、古代ギリシアから現代に至るまで、科学は生きものや生命現象の深奥・背後に潜在する《隠れた何か》とそれに由来する生成を、換言するなら、生命現象へと生起する陰象を探究しつづけてきた。そして、そうであるなら、この歴史的事態は、そもそもゾーエーつまり「生きていることそれ自体」を把握すべき科学（自然学）が、当初からこの方、その探究を回避しつづけてきたことを意味することになる。科学的生命観にあって、眼前の「生きていることそれ自体」は、2500年間から2600年間にわたって置き去りにされてきたのである。科学的生命観の内実は、生きものや生命現象の生成の仕組みと、現象（「生きていることそれ自体」）へと生起する陰象（《隠れた過程》）とにとどまりつづけているのである。

もちろん、博物学や今日の動物行動学など、生きもののビオス（生き方）を対象としてきた科学も存在する。しかし、それらは死と対をなすゾーエーの探究とは別立てでなされてきたといえよう。というのも、「万学の祖」「生物学の先駆者」といわれるアリストテレスは、『政治学』において、「生きること *to zēn*」と「善く生きること *to eu zēn*」とを対立させ（Aristotle, 1932=2001年, 1252b）、国家と「最善のビオス *airetōtatos bios*」との関係について論じたが（*ibid.* 1323a-1324a）、結局はゾーエーとビオスとの関係を究めることはなかったと思しいからである⁵⁵。

⁵⁴ 坂下はビオスに「生活形態」なる至当な訳語を当てているが、人間の諸相まで含めた場合は、「生き方」の訳語のほうが好適だろう。また、デリダ（Jacques Derrida, 1930-2004）は、アガンベンによるゾーエーとビオスの区分・解釈を否定したが（デリダ, 2014, 第12回セミナー）、少なくともアリストテレスの両概念に照らすなら、アガンベンの把握は妥当だといえよう。両者の確執は、ハイデガーの取り合いに感じられる。

⁵⁵ こうした対比は、『動物部分論』にも見られる（Aristotle, 1937a=2005年, 655b33-656a13）。また、管見からすると、或る種の生態学はゾーエーとビオスの両者を、しかもその関係性を、扱っているように思われる。

5 ハイデガーの生命論への架橋

本稿の最後に、科学的生命観に対する如上の批判的考察を、ハイデガーの生命論へと架橋してみたい。これは門外漢による粗削りな問題提起ではあるが、ハイデガーの生命把握に対しても、広く現代の生命観に対しても、一考を要する批判的提起に思われる。

(1) 「生物学の生命把握」の超克の実相

周知のように、ハイデガーは『存在と時間』第10節において、現存在の存在の討究を妨げているものの根源を、古代ギリシアとキリスト教の人間把握だとした。すなわち、人間を「理性的動物 animal rationale (zōon logon echon)」とするか、「神の似姿」とする認識であり、そこでは理性などの何かが自明の所与となっており、人間学の存在論的基礎が不十分だと道破した。さらには、人間(の生命)は、「ただ生きているだけ Nur-noch-leben」に何かを付加するという方法では存在論的に規定されないと断じた。というのは、生命の学問としての生物学(Biologie)も、そもそも現存在の存在論のなかに(唯一のとは言いえないまでも)基礎を有しており、生命は現存在のうちではじめて接近可能だと考えたからである。こうしてハイデガーは、従来とは逆に、まず現存在を存在論的に規定し、そこに欠けているものを把握していく「欠如的解釈 privative Interpretation」を通じて、「生命 Leben」・「ただ生きているだけ」に迫るという方途を掲げたのであった(SZ, 49-50)⁵⁶。

この著名な理説に関して本稿が問題にしたいのは、欠如的解釈の最終地点であるはずの「ただ生きているだけ」に、ハイデガーがおそらく終生向かわなかったことである(後述)。しかも、そもそも同所において、来るべき欠如的解釈に先立って、生命をこう規定していることである。「生命 Leben はひとつの固有な存在の仕方 Seinsart である」(ibid. 50)、と。

このように生命を「存在の仕方」とする先行的な規定は、『存在と時間』のそれ以前の場面で、たとえば「生の哲学 Lebensphilosophie」を批判した場面で、既に見られる。すなわち、ハイデガーは、生の哲学の原理的欠陥を、「「生命」そのもの«Leben» selbst がひとつの存在の仕方 Seinsart として存在論的に問題とされていないこと」(ibid. 46) だとしている。ハイデガーにとって生命とは、眼前の「生きていることそれ自体」ではなく、ひとつの「存在の仕方」として、あらかじめ無前提的に把握されているのである。さらには、生命と前述の「ただ生きているだけ」とはほぼ同義と見てよいだろうから、「ただ生きているだけ」もまた、ひとつの「存在の仕方」として把握されているといえよう——むろん、あらゆる存在者の個々の在り方を一般的な「存在の仕方」の一様態とするのは、ハイデガー存在論の基本であるが、本稿は、こと生命を他の存在者に対するのと同様に捉えること自体を問題にしているのである(その理由は後論でしだいに明らかになるはずである)。

⁵⁶ ハイデガーの文献は文献表に挙げず、本文中で慣例に従って表記した。SZはNiemeyer版 *Sein und Zeit* を、GAはVittorio Klostermann版 *Martin Heidegger Gesamtausgabe* を表す。たとえば「(GA9, 75)」とあれば、*Martin Heidegger Gesamtausgabe* の第9巻のp.75を指す。本文中の引用は、『存在と時間』については、細谷貞雄訳(ちくま学芸文庫、1994年)と熊野純彦訳(岩波文庫、2013年)を、他については、『ハイデッガー全集』(創文社)の該当巻を、一部改訳して用いた。以上の例外は、書誌情報を本文中に記した。

1927年刊行の『存在と時間』では、生物学との対決を上述の程度で済ませた⁵⁷ハイデガーは、1929年から30年にかけての冬学期講義『形而上学の根本諸概念——世界・有限性・孤独』(GA29/30. 以下、『根本諸概念』と略記)において、生物学の生命把握を超克すべく自説を全面展開した。それは、「深き倦怠 *tiefe Langeweile*」なる人間の「根本気分 *Grundstimmung*」を考究した後、全集版では第42節からさらに膨大な頁数をかけて、石・動物・人間と世界との存在論的な関係を、次の規定をもとに論じたものである。「石(物質)は無世界的 *weltlos* である」、「動物は世界貧乏的 *weltarm* である」、「人間は世界形成的 *weltbildend* である」(ibid. 263)。

ただし、ハイデガーは同書の第63節で突如としてそれまでの理路を自戒し⁵⁸、当初の「深き倦怠」に立ち返ったうえで、主に「企投 *Entwurf*」を論軸としつつ、人間(現存在)に即して人間の「世界形成的」を存在論的に討究し、動物の「世界貧乏的」と弁別した。そして、その弁別によって、「世界-内-存在」としての現存在の存在構造を動物に対して定めた。概略かようにして、ハイデガーは生物学の生命把握を超克したのである。

しかしながら、省みれば、ハイデガーは生物学のいかなる生命把握を超克したのであろうか。先述のように、『存在と時間』のハイデガーにとって、「生命」(「ただ生きているだけ」とは、眼前の「生きていることそれ自体」ではなく、「存在の仕方 *Seinsart*」であった。この把握は『根本諸概念』でも踏襲されており、石・動物・人間についての存在論的探究は、それらの「存在の仕方 *Seinsart*」に対する探究である。もとより、石を「無世界的」と、動物を「世界貧乏的」と、人間を「世界形成的」とする規定がそうであろう。しかも、動物をめぐる議論で案出された犀利な概念、つまり、動物に固有な「とらわれ *Benommenheit*」も、「振る舞い *Benahmen*」も、まさに動物に固有な「存在の仕方」に関するものにほかならない(ibid. 344-374)。

このような「存在の仕方」とは、動物と人間に限定するなら、本稿の言葉では「生き方」に相当するだろう。ハイデガーが照準を合わせつづけたのは、この「生き方」なのである。『根本諸概念』において、ハイデガーが興味を有したユクスキュルのミツバチの話——ミツバチは、花から蜜を吸っている際に腹部を切断されて蜜が流れ出ようとも、平然と蜜を吸いつづける(ibid. 352-354)——も、ミツバチの生き方の話にほかならず、ハイデガーはこの生き方を「とらわれ」と規定し、動物の「世界貧乏的」を説いたのであった。

以上において肝要な点は、ハイデガーの問題関心・思考と存在論には、「生きていることそれ自体」が欠落しているか、少なくともいたって稀薄なことである。ミツバチは、そもそも生きていなければ、「抑止解除するもの *Enthemmendes*」にとらわれて「振る舞う *sich benahmen*」ことしかできない(ibid. 358-374)、という「生き方」もできない。人間が世界をもつことも、動物が世界を少なくとももつことも、生きていなければ存立しえない⁵⁹。しかも、

⁵⁷ 『存在と時間』第12節においても、第10節と同様の生物学批判がさらに手短かに述べられている(SZ, 58)。

⁵⁸ ハイデガーは、動物に関する自説を人間や有機体との比較にすぎない、とみずから切り捨てた。しかも、「動物は世界貧乏的である」というテーゼは、[...]動物性の本質についての形而上学的根本命題からはかけ離れたテーゼにすぎない」とも省みた(GA29/30, 393)。

⁵⁹ むろん、「もつ」とは、主体が実体的な対象を手にするという意味ではない。ハイデガーの言説に即した意味での「もつ *haben*」である(GA29/30, 263-264, 284-294)。

ハイデガーは、「生きていることそれ自体」を素通りしたからこそ、『根本諸概念』では、生きている「石」に関する考察を至極簡単に済ませられたのであろう。

だが、この事態とは裏腹に、実はハイデガーは、「生きていることそれ自体」の決定的重要性を知っていたといえよう。そうであるからこそ、動物と人間については膨大な頁数を費やし、しかも、両者の根本的な相違に拘ったはずである。しかるに、ハイデガーの存在論は「生きていることそれ自体」を放置した。より正確に言えば、ハイデガーは「生きていることそれ自体」をも「存在の仕方」の一樣態と捉えるのだらうから、そのような「存在の仕方」を根本から支える「生きていることそれ自体」そのものを放置したのである。

顧みれば、生きものを対象とする学問（≡生物学）は、眼前の「生きていることそれ自体」を2500年間から2600年間にわたって置き去りにしてきた。それゆえ、ハイデガーが超克した生物学の生命把握とは、そのかぎりでのそれにほかなるまい。そもそも、ハイデガー自身が『存在と時間』において、生物学の思潮をこう解釈しているのである。「生物学で生じた動向は、機械論と生氣論によって与えられた、有機体と生命についての諸規定の背後へと遡上して問いを立て、生物そのものの存在の仕方 *Seinsart* を新たに規定しようするものである」（SZ, 10, 傍点引用者）⁶⁰。つまり、ハイデガーは、生物学の思潮の新旧にかかわらず、生物学の探究対象を生物の「存在の仕方」（「生き方」）だと解釈しているのである。してみると、ひとえに生物の「生き方」を探究して生物学を超克したハイデガーの生命把握とは、アリストテレスのゾーエーとビオスの概念に照らすなら、ゾーエーなき生命把握、あるいは、「ビオス化されたゾーエー」の把握だといえるのかもしれない。

(2) ゾーエーとビオスに対する認識

実際、ハイデガーは、ゾーエーとビオスの概念をいかに把握していたのだらうか⁶¹。

まず、「ゾーエー」に関しては、たとえば、『存在と時間』以前の、1924年の夏学期講義『アリストテレス哲学の根本諸概念』（GA18）の第5節で明示されている。そこでは、古代ギリシアにおいて人間が「ゾーオン・ロゴン・エコン *zōon logon echon*」（言葉をもつ生きもの）と規定されていたことについて論じる文脈で、ゾーエーを次のように語っている。

ゾーエーはひとつの存在概念 *Seinsbegriff* なのであり、「生命 *«Leben»*」はひとつの存在の仕方 *Weise des Seins*、すなわち、世界-内-存在 *Sein-in-einer-Welt*⁶²であることを意味する。生きものは単に眼前にあるのではなく、ひとつの世界のうちにあるのであって、それは生きものが世界をもつという仕方であるのだ。（*ibid.* 18）

この言説で、「生命」は「ゾーエー」の置き換えだと理解して差しつかえあるまい。とすると、はたしてゾーエーは、「存在の仕方」として捉えられている。たしかに、「生きもの

⁶⁰ ここで語られているのは、ドリーシュを軸とした新生氣論論争のことであらう。

⁶¹ ここでは、ハイデガーが重視した「ピュシス *physis*」は扱わない。

⁶² 「世界-内-存在」という用語は、『存在と時間』では *«In-der-Welt-sein»* という表記で一貫しているが、『アリストテレス哲学の根本諸概念』では、*«Sein-in-einer-Welt»* や *«In-der-Welt-sein»* などが混在している。

Lebendes」は単に眼前にあるのではなく「世界-内-存在」としてあることは、そのとおりであろう。また、ここでは言及されていないが、生命は生きものの中かではじめて接近可能だと考えられているため、「生命」の語は「生きもの」の語に置換されているのだろう。

だが、そうだとすると、その生命は、「生きていることそれ自体」ではなく、「存在の仕方」つまり「生き方」に転化している。眼前にある生きものがもつのは、世界であるとともに、「生きていることそれ自体」という元来の意味でのゾーエーでもある。生きものは生きている以上、この意味でのゾーエーをもたなければ、世界をもつこともできないはずである。ハイデガーは既に 1924 年の時点で、この大いなる理を等閑視しているといえよう。

では、ゾーエーが「生き方」(「存在の仕方」)として捉えられているのなら、もうひとつの古典的概念「ビオス」についてはどうであろうか。それはたとえば、1939 年夏学期の講義「認識としての力への意志」において、ニーチェ (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900) の「生物学主義 Biologismus」を批判的に検討するなかで次のように語られている。

[...] ニーチェにおいて「世界」と「生命«Leben»」とが、ともに存在者の全体を指す根本語として同一であるということが、すでに幾度もはっきりと指摘された。人生 *Leben*、生涯 *Lebensgang*、および経歴 *Lebenslauf* は、ギリシア語でいうとビオス *βίος* である。このギリシア語の語義には、「Biographie」(伝記) という外来語に含まれる *Bios* が比較的よく対応している。これに対して生物学 *Biologie* という語は、植物界と動物界の意味での生命 *Leben* の理論を意味している。とすれば、存在者の全体を「生命 *Leben*」として把握することを根本思想とする思惟が、どうして生物学的でないはずであろうか。(Martin Heidegger, *Nietzsche I*, fünfte Auflage, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1989, S. 517=『ニーチェ II ——ヨーロッパのニヒリズム』細谷貞雄監訳、加藤登之男・船橋弘訳、平凡社ライブラリー、64 頁、一部改訳)

ハイデガーは、この言説では複雑な“論理”をとおしてニーチェの思惟を生物学的としているわけだが、そしてその後の議論では、ニーチェが生物学的であることの内実を持論に引き寄せて検討していくのだが、当の「ビオス」については、「人生」「生涯」「経歴」のドイツ語を対応させている以上、ビオスの元来の意味をそのまま受け入れているといえる。

それを確認したうえで、この言説には着目すべき点がある。後半部分において、「生物学 *Biologie* という語は、植物界と動物界の意味での生命 *Leben* の理論を意味している」と述べている点である。ここでは、「Biologie」の語に含まれる「ビオス *βίος*」がドイツ語の«*Leben*»(生命)に置き換えられているが、それは単なる置換ではない。「*Leben*」(生命)の語義も、元来のビオスの語義からゾーエーのそれへと置換されているのである。さもなければ、ハイデガーはニーチェを生物学的とは規定しえないからであろう。しかし、ここにおいて想起すべきは、そもそもハイデガーにとってゾーエーとは、「生きていることそれ自体」ではなく、「生き方」(「存在の仕方」)を指していたということである。つまり、ハイデガーはこの場面で、「*Leben*」の語の意味を、「生きていることそれ自体」というゾーエーの元来の意味に一瞬戻してニーチェを生物学的と規定し、そしてその後は、「*Leben*」の語の意味を「生き方」というハイデガーなりのゾーエーの意味に再度戻して、論述を進めていくのである。

かかる言説には、以上のような複雑な“論理”が施されている。

(3) 「生命忘却」あるいは「生命黙視」

ゾーエーとビオスに関する前項の検討結果は、いったい何を意味するのだろうか。まず、それら古代ギリシアの概念を基準にするなら、ハイデガーには「生命」の概念として、元来の語義どおりのビオスと、みずからの観点から捉えなおしたゾーエーとの二つがある。本稿の言葉でいうなら、「生き方」としてのビオスと、「生き方」(存在の仕方)としてのゾーエーとの二つである⁶³。つまり、それらはビオスと「ビオス化したゾーエー」の二つであるが、いずれも広義の「生き方」である以上、ハイデガーの生命概念には、「生き方」(存在の仕方)しかないことになるのである。

もちろん、ハイデガーが眼前の生きもの(「存在者 Seiendes」)を存在論的に捉え返したことは、言を俟たない歴史的偉業である。しかし、その捉え返しにあって、「生きていることそれ自体」という意味の《純然たるゾーエー》が消失しているのではあるまいか。たしかに、ハイデガーは、たとえば『存在と時間』第47節でこう述べている。

それ〔死体〕はわずかに目のまえにあるものであるとはいっても、生命をもたない *leiblos* 物質的事物「より以上」のものなのである。そこで出会われているものは、生命 *Leben* を喪失してしまつて立ちさった生きてはいないものにほかならない。(SZ, 238)

ここでいわれている「生命」とは、「存在の仕方」ではなく、《純然たるゾーエー》を意味していると捉えられよう。このようにハイデガーの所説には、《純然たるゾーエー》としての「生命」が幾度か一瞬姿を現すのだが、しかも、まさに「純然たる生命 *pures Leben*」なる言葉も登場するのだが (ibid. 246)⁶⁴、先のニーチェ論と同様、それらはその都度すぐさま「存在の仕方」へと捉え返され、そして同時に、《純然たるゾーエー》そのものは姿を消すのである。再確認するなら、この《純然たるゾーエー》がないかぎり、「世界-内-存在」という人間の存在の仕方(生き方)も存立しえないのである。旧来の形而上学を「存在忘却 *Seinsvergessenheit*」として批判したハイデガーは、はからずも「生命忘却」をきたしているのではないだろうか。

だが、しかし、ハイデガーはこの事態に気づいていたようにも思われる。欠如的解釈の最終地点「ただ生きているだけ」の存在論を論じなかったからである。たしかに、『存在と時間』第49節では、「生命の存在論 *Ontologie des Lebens*」よりも、「現存在の存在論 *Ontologie des Daseins*」や、「死の実存論的解釈 *existenziale Interpretation des Todes*」が先立つと、ハイデガーは述べている (ibid. 247)。そして、宣言に違わず、「死の実存論的解釈」の徹底的な議論を通じて、「現存在の存在論」を討究した。しかしながら、『存在と時間』のみならず、おそらくは終生、「生命の存在論」へと向かうことはなかったのである。

⁶³ ビオスをハイデガーなりに捉え返していないのは、それがもともと「存在の仕方」だからであろう。

⁶⁴ ただし、本文の文脈からすると、この「純然たる生命」という言葉は、「純然たる生命」を備えた生きもの、という意味に近い。

では、仮に向かっていたとしたら、どうであったろうか。その存在論は、ハイデガー自身が同書第 49 節の冒頭直後で述べているように (ibid. 246)、「存在の仕方 Seinsart」をめぐる存在論であったにちがいない。そしてその場合、「ただ生きているだけ」が「存在の仕方」と捉えられている以上、未規定的な残りのものが伏在しつづける。それは、「ただ生きているだけ」という「存在の仕方」を根底から支える《純然たるゾーエー》、すなわち「生きていることそれ自体」にはほかならない。ここでもまた、より正確にいうなら、「生きていることそれ自体」という「存在の仕方」を根底から支える、「生きていることそれ自体」そのものにほかならない。これを導入した場合、存在者の存在の仕方を基軸とするハイデガーの存在論全体は、崩壊するか、少なくとも根本修正を余儀なくされることだろう。

かくして、透徹した思索者ハイデガーが「ただ生きているだけ」を討究しなかったことこそが、逆説的にも、かの「気づき」を物語っているように思われてならないのである。そしてまた、《純然たるゾーエー》を失う動物の「落命 Verenden」をいとも簡単にかたづけ、人間の「落命」それ自体を正面から論じなかったこともまた、同様の事態に思われるのである。してみると、「生命忘却」は、むしろ「生命黙視」といえるのかもしれない。

以上の見方が外れていないのなら、「生命黙視」とは、《純然たるゾーエー》を黙視したうえで、眼前の生命・「ただ生きているだけ」を、「存在の仕方」の一樣態と見なしたにとどまらない。一樣態と見なした時点で、「存在の仕方」一般と「生き方」との根本的差異もまた、事実上黙視されているだろう。それは、日本語でいうなら、つまるところ、眼前の「ある」と「いる」との決定的な差異——私たちは分析以前に、眼前の生きているものを「いる」と、生きていないものを「ある」と、直感的に呼び分けている——⁶⁵を黙視していることに帰着する。つまり、実のところハイデガーは、私たちと同様にまず「ある」と「いる」とを直感的に峻別しつつも、その事態の黙視を起点として、存在者の存在を生成論的に討究したのであった。

この生成論的討究は、そもそも、旧来の形而上学に対置したものである。つまり、「存在 Sein」と「存在者 Seiendes」とを弁別せずに、存在を、存在者が「眼前にあること Vorhandensein, Vorhandenheit」として、存在者の「現前性 Anwesenheit」として、了解してきた形而上学に対置したものである。しかし、そのようなハイデガーの生成論的討究は、かかる黙視を基点としているため、生きものに関しては、形而上学とは“逆に”、「世界」との関係でその生成を解き明かしたものの、当の現前性を取り逃がしているのではないだろうか。すなわち、存在者が《純然たるゾーエー》(「生きていることそれ自体」)をもつ生きものとして、ほかならぬ今・眼前に・いることを、取り逃がしているのではないか。眼前の生命現象とは、自然現象一般ではない。あくまでも《純然たるゾーエー》をめぐる現象なのである。つまりは、《純然たるゾーエー》をもつ眼前の動物や人間と、もたない石との決定的な相違は、ひいてはハイデガーが不問に付した眼前の植物と石との決定的な相違は、「世界」との存在論的な関係の解釈に先立って存するのである⁶⁶。

⁶⁵ ただし、たとえ石であっても、愛石家にとっての銘石は、「いる」と呼びうる存在者であろう。

⁶⁶ ハイデガーは『形而上学の根本諸概念』で、光合成などの知見をもとに、植物について「環境 Umgebung」との関係でなにがしかのことはいえただろう。が、いわなかった以上、しかも植物には動物的な「とらわれ」という存在の仕方がないと思われる以上、奇しくも植物と石との差異はない

顧みれば、眼前の生命現象を探究すべき科学は、古代ギリシアから現代に至るまで、生きものや生命現象の深奥・背後に潜在する《隠れた何か》とそれに由来する生成を、換言するなら、生命現象へと生起する陰象を探究しつづけてきた。科学的生命観にあつて、眼前の「生きていることそれ自体」（《純然たるゾーエー》）は、置き去りにされてきた。この意味で科学とハイデガーとは、同様の枠内で同種の限界を抱えていたといえよう。再確認するなら、ハイデガーによる生物学の超克とは、この枠内でのことにほかなるまい。ハイデガーもまた、2600年にわたる科学的生命観の歴史に制約されていたのではないだろうか。

おわりに

本稿は、科学的生命観の歴史を「機械論対生氣論」の歴史とする伝統的な認識を批判するところから論を起した。そして、《隠れた何か》の探究という新たな視座から、2600年間におよぶ科学的生命観の歴史を概略的に再構成した。以上のうえで、ハイデガーの生命論の批判的考察を試みた。この批判的考察は、科学的生命観に対する旧来の歴史認識では不可能であったろう。また、ハイデガーの生命論の歴史的な位置価値も、当の再構成を通じて浮上したのではないだろうか。そして、そもそも、科学による生命把握の限界自体が、新たな視軸の導入によってはじめて剔抉されたのではないだろうか。

翻って思うに、生命の把握は、古代ギリシアからこの方、アリストテレスの二元論のなかにとどまりつづけている。ゾーエー（生きていることそれ自体）とビオス（生き方）との二元論である。管見によれば、歴史的に調停されることのなかったこの二元論を、ハイデガーはビオス一元論へと向かわせたわけだが、かような一元論にせよ、元来の二元論にせよ、ビオスの重視は危うさを秘めている。優生思想との、さらには安楽死思想との、親和性にほかならない。いかなる形態のものであれ、優生思想の本質は、もともとひとつの生命をゾーエーとビオスとに二分し、後者を重視しつつその優劣を量ることだろう。そして安楽死思想の本質とは、同様の思考のうえで、ビオスの“劣性”をもってゾーエーを断つことであろう——むろん、ゾーエーとビオスは装いを施してさまざま改名されているが、それらは周囲を見渡せば容易に見つかるはずである⁶⁷。

かくして、当の二元論をいかに超克するか、そしてそれとともに、眼前のゾーエーをいかに把握するか、これが課題となる。

ことになる。また、そもそも、ハイデガーが生物学の知見として論及するのは、発生と行動であり、循環や呼吸などの生存機能ではない！

⁶⁷ 筆者はこの観点から、新型コロナウイルス感染症に対するアガンベンの姿勢と——それは本稿で論じたハイデガーの生命論に由来するように思われる——、相模原障害者殺傷事件の犯人の殺害論理を批判的に検討している（小松、2020b; 2021）。また、執筆中の共編著では、それを生命倫理学や臨床死生学に及ぼす予定である。

文献一覧

- アガンベン、ジョルジョ 2003『ホモ・サケル ——主権権力と剥き出しの生』高桑和巳訳、以文社。
- 2010『王国と栄光 ——オイコノミアと統治の神学的系譜学のために』高桑和巳訳、青土社。
- イブン・スィーナー 1981『医学典範』五十嵐一訳注・佐藤達夫校閲、伊東俊太郎編『科学の名著 8 イブン・スィーナー』朝日出版社、1-284頁 (全5巻構成のうち第1巻第1部のみの翻訳)。
- イブン・スィーナー (同前) 2012『魂について』木下雄介訳、知泉書館。
- エンゲルス、フリードリヒ 1952・1966『反デューリグ論』上下、栗田賢三訳、岩波文庫。
- 1956-1957『自然の弁証法』上下、田辺振太郎訳、岩波文庫。
- 丘英通 1931a『岩波講座 生物学 (第13回配本第1巻) 生物学概論』岩波書店。
- 1931b『岩波講座 哲学 (第2回配本第5巻) 機械論と生気論』岩波書店。
- 小田切健太郎 2018『中動態・地平・竈 ——ハイデガーの存在の思索をめぐる精神的現象学』法政大学出版局。
- カッシーラー、エルンスト 1979『実体概念と関数概念』山本義隆訳、みすず書房。
- 勝守真 1982「19世紀ドイツ科学における自然観の展開 ——力の保存原理の形成と解釈めぐって」(東京大学大学院修士論文)。
- 河本英夫 1979「生命力と有機的構成 ——19世紀生物学における生命観の研究」(東京大学大学院修士論文)。
- 1982「十九世紀生物学の流れ」中村禎里編『20世紀自然科学史 6 生物学』上、三省堂、2-39頁。
- カント、イマヌエル 2015『判断力批判』熊野純彦訳、作品社。
- 日下部吉信 2018-2019『ギリシア哲学 30講 ——人類原初の思索から』上下、明石書店。
- 後藤明 2017『世界神話学入門』講談社現代新書。
- 小松美彦 1989「ベルナル生命観の歴史的境位」長野敬編『科学の名著第2期 9 ベルナル』朝日出版社、vii-LX頁。
- 2009「西洋医学思想における死生観の展開」飯田隆ほか編『岩波講座哲学第八巻 環境/生命』岩波書店、17-40頁。
- 2012『生権力の歴史 ——脳死・尊厳死・人間の尊厳をめぐる』青土社。
- 2018「〈いのち〉はいかに理解されるか ——科学的生命観と人生論的生命観」『学術会議叢書 24 〈いのち〉はいかに語りうるか?』日本学術協力財団、55-115頁。
- 2020a「グザヴィエ・ビシヤと『生と死の生理学研究』の歴史的在処」中川久定・村上陽一郎責任編集『一八世紀叢書 VII 生と死 生命という宇宙』国書刊行会、401-507頁。
- 2020b『増補決定版 「自己決定権」という罠 ——ナチスから新型コロナ感染症まで』現代書館。
- 2021「生命認識の捻れと逆説」河本英夫・稲垣論編『見えない世界を可視化する「哲学地図」 ——「ポスト真実時代」を読み解く 10章』学芸みらい社、76-95頁。
- 斎藤光 2018「「遺伝子」概念・「細胞」概念のゆらぎと拡散」『学術会議叢書 24 〈いのち〉はいかに語りうるか?』日本学術協力財団、25-53頁。
- デュボア・レイモン、エミール 1928「自然認識の限界について」『自然認識の限界について 宇宙の謎』坂田徳男訳、岩波文庫、25-76頁。
- デリダ、ジャック 2014『獣と主権者 I』西山雄二・郷原佳以・亀井大輔・佐藤朋子訳、白水社。
- パラケルスス 2004『奇蹟の医の糧 ——医学の四つの基礎 [哲学・天文学・錬金術・医師倫理] の構想』大槻真一郎・澤元互訳、工作舎。
- 廣野喜幸 2016「古代ギリシャにおける二つ生命概念、ゾーエーおよびビオスの分析」『ギリシア哲学セミナー論集 XIII』、14-32頁。
- ヘシオドス 1984『神統記』廣川洋一訳、岩波文庫。
- ヘルムホルツ、ヘルマン 1961『一科学者の回想』常木実訳注 (独日対訳版)、郁文堂出版。
- マトゥラーナ、H. R. ヴァレラ、F. J. 1991『オートポイエーシス ——生命システムとはなにか』河本英夫訳、国交社。
- 米本昌平 2007「はじめに ——本書の構成」、「ハンス・ドリーシュの業績と歴史上の位置」ハンス・ドリーシュ『生気論の歴史と理論』米本昌平訳・解説、書籍工房早山、i-ii頁、315-357頁。

- Aristotle, 1932, *Politics Aristotle XXI*, translation by H. Rackham, Harvard University Press (見開き希英対訳版) (2001『政治学』牛田徳子訳、京都大学学術出版会) .
- , 1933, *The Metaphysics, Books 1-9, Aristotle XVII*, translation by H. Tredennick, Harvard University Press (見開き希英対訳版) (1968『形而上学』出隆訳、出隆監修『アリストテレス全集 12』岩波書店) .
- , 1936a, *On the Soul, Aristotle VIII: On the Soul, Parava Naturalia, On Breath*, translation by H. Rackham, Harvard University Press, 8-203 (見開き希英対訳版) (2014a『魂について』中畑正志訳、内山勝利・神崎繁・中畑正志編『アリストテレス全集 7』岩波書店、1-189頁) .
- , 1936b, “On Youth and Old Age, On Life and Death,” *Aristotle VIII: On the Soul, Parava Naturalia, On Breath*, translation by H. Rackham, Harvard University Press, 412-427 (見開き希英対訳版) (2014b「若さと老いについて、生と死について、および、呼吸について」坂下浩司訳、内山勝利・神崎繁・中畑正志編『アリストテレス全集 7』岩波書店、355-370頁) .
- , 1936c, “On Respiration,” *Aristotle VIII: On the Soul, Parava Naturalia, On Breath*, translation by W. S. Hett, Harvard University Press, 430-481 (見開き希英対訳版) (2014c「若さと老いについて、生と死について、および、呼吸について」坂下浩司訳、内山勝利・神崎繁・中畑正志編『アリストテレス全集 7』岩波書店、370-418頁) .
- , 1937a, *Parts of Animals, Aristotle XII: Parts of Animals, Movement of Animals, Progression of Animals*, translation by A. L. Peck, E. S. Foster, Harvard University Press, 3-434 (見開き希英対訳版) (2005『動物部分論』坂下浩司訳、『動物部分論・動物運動論・動物進行論』京都大学学術出版会、3-365頁) .
- , 1937b, *Movement of Animals, Aristotle XII: Parts of Animals, Movement of Animals, Progression of Animals*, translation by A. L. Peck, E. S. Foster, Harvard University Press, 435-479 (見開き希英対訳版) (2016『動物の運動について』永井龍男訳、内山勝利・神崎繁・中畑正志編『アリストテレス全集 10』岩波書店、229-283頁) .
- , 1939, *On the Heavens, Aristotle VI*, translation by W. K. C. Guthrie, Harvard University Press (見開き希英対訳版) (2013『天界について』山田道夫訳、内山勝利・神崎繁・中畑正志編『アリストテレス全集 5』岩波書店、1-201頁) .
- , 1942, *Generation of Animals, Aristotle XIII*, translation by A. L. Peck, Harvard University Press (見開き希英対訳版) (2020『動物の発生について』今井正浩・濱岡剛訳、内山勝利・神崎繁・中畑正志編『アリストテレス全集 11』岩波書店) .
- , 1955, *On Coming-To-Be and Passing Away, Aristotle III: On Sophistical Refutation, On Coming-To-Be and Passing Away, On the Cosmos*, translation by E. S. Foster, D. J. Furley, Harvard University Press (見開き希英対訳版) (2013『生成と消滅について』金山弥平訳、内山勝利・神崎繁・中畑正志編『アリストテレス全集 5』岩波書店、203-348頁) .
- Arnim, Hans von, 1903, *Stoicorum veterum fragmenta*, 3 Bde., Stuttgart (2000-2006『初期ストア派断片集』全5巻、中川純男・水落健治・山口義久訳、京都大学学術出版会) .
- Bacon, Francis, 1803, *Novum organum, The Works of Francis Bacon*, vol. VIII, London, 1-217 (1969『ノヴム・オルガヌム』服部英次郎訳、『世界の大思想 6 ベーコン』河出書房新社、227-411頁) .
- Barthez, Paul-Joseph, 1778, *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, 2 tomes, Montpellier.
- Bernard, Claude, 1865, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris (1970『実験医学序説』三浦岱栄訳、岩波文庫) .
- , 1878-1879, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et végétaux*, 2 tomes, Paris (Deuxième Édition, Paris, 1885 [1989『動植物に共通する生命現象』小松美彦・金森修・鬼頭秀一・松浦俊輔・斎藤光訳、長野敬編『科学の名著第Ⅱ期 9 ベルナール』朝日出版社、1-246頁、翻訳は第1巻のみ]) .
- Bichat, M. F. Xavier, 1800, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris (Nouvelle Édition, Paris, 1843 [2020『生と死の生理学研究』小松美彦・金子章予訳、中川久定・村上陽一郎責任編集『一八世紀叢書Ⅶ 生と死 生命という宇宙』国書刊行会、177-333頁、翻訳は第1部のみ]) .
- , 1801, *Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine*, 4 tomes, Paris (Nouvelle Édition, Paris, 1812).
- Blumenbach, Johann Friedrich, 1781, *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*, Göttingen.
- Bordeu, Théophile de, 1751, *Recherches anatomiques sur la position des glandes et sur leur action*, Paris (Nouvelle Édition, Paris, 1800).
- , 1775, *Recherches sur les maladies chroniques*, Paris.

- Borelli, Giovanni Alfonso, 1680, *Motu animalium*, Roma (Editio Altera, Leiden, 1685).
- Boyle, Robert, 1966, *The Origine of Formes and Qualities, The Works of the Honorable Robert Boyle*, vol. III, edited by Thomas Birch, reprinted, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1-137 (1989 『形相と質の起源』赤平清蔵訳、伊東俊太郎・村上陽一郎編『科学の名著第Ⅱ期 8 ボイル』朝日出版社、1-221 頁) .
- Büchner, Louis, 1858, *Kraft und Stoff*, fünfte Auflage, Frankfurt.
- Buffon, G.-L. L. comte de, 1822, *Histoire naturelle de l'homme, Œuvres complètes de Buffon*, Nouvelle Édition, tome 3, Paris.
- Cabanis, Pierre-Jean G., 1802, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris (Huitième Édition, Paris, 1844).
- Comte, Auguste, 1830-1842, *Cours de philosophie positive*, 6 tomes, Paris (5e Édition, Paris, 1893 [1928、1930 『世界思想全集 26 実証哲学』上下、石川三四郎訳、春秋社、抄訳]) .
- Cuvier, Georges, 1806, “Histoire de la classe des sciences mathématique et physiques,” *Mémoires de l'Institut national des sciences et arts: Sciences mathématique et physiques*, 7, 1-79.
-----, 1810, *Rapport historique sur les progrès des sciences naturelles depuis 1789, et sur leur état actuel*, Paris.
-----, 1817, *Le règne animal distribué d'après son organisation*, 4 tomes, Paris.
- Descartes, René, 1964-1974, *Œuvre de Descartes*, 11 tomes, publiées par Charles Adam & Paul Tanery, Paris (1973 『デカルト著作集』全 4 巻、白水社 ; 2017 『デカルト医学論集』法政大学出版局) .
- Diels, H., Kranz, W., 1956, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bde., Weidmann (1996-1998 『ソクラテス以前哲学者断片集』全 5 冊／別冊、内山勝利編、岩波書店) .
- Driesch, Hans, 1903, *Die Seele als elementarer Naturfaktor*, Leipzig.
-----, 1905, *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, Leipzig (2007 『生氣論の歴史と理論』〔『生氣論の歴史と理論』米本昌平訳・解説、書籍工房早山、ix-xviii 頁、1-226 頁]) .
-----, 1908, *The Science and Philosophy of the Organism*, 2 vols., London.
-----, 1914, *The Problem of Individuality*, London (2007 『個性の問題』〔『生氣論の歴史と理論』米本昌平訳・解説、書籍工房早山、227-313 頁]) .
- Dumas, Charles-Louis, 1800-1803, *Principes de physiologie, ou introduction à la science expérimentale, philosophique et médicale de l'homme vivant*, 4 tomes, Paris.
- Fernel, Jean, 2003, *The Physiologia of Jean Fernel(1567)*, translation by John M. Forrester, American Philosophical Society (見開き羅英対訳版) .
-----, 2005, *Jean Fernel's On the Hidden Causes of Things: Forms, Souls, and Occult Diseases in Renaissance Medicine*, translation by John M. Forrester, American Philosophical Society (見開き羅英対訳版) .
- Ficino, Marsilio, 1989, *Three Books on Life*, Center for Medieval and Early Renaissance Studies (見開き羅英対訳版) .
- Fletcher, Joseph, 1960, “The Patient's Right to Die,” *Harper's Magazine*, 221(1325), 139-143.
- Florkin, Marcel, 1972, *A History of Biochemistry*, Amsterdam, London and New York.
- Galen, 1916, *On the Natural Faculties*, translation by Arthur John Brock, Harvard University Press (見開き希英対訳版) (1998a 『自然の諸力 (自然生命力) について』二宮陸雄訳、二宮陸雄編『ガレノス 自然生命力』平河出版社、195-318 頁 ; 1998b 『自然の機能について』種山恭子訳、内山勝利編、京都大学学術出版会) .
-----, 1978-1984, *On the Doctrines of Hippocrates and Plato*, translation by De Lacy, P., Akademie-Verlag (見開き希英対訳版) (2005 『ヒッポクラテスとプラトンの学説 1』内山勝利・木原志乃訳、京都大学学術出版会 [第 1 巻～5 巻のみの翻訳]) .
- Gregory, Frederick, 1977, *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany*, Dordrecht and Boston.
- Haeckel, Ernst, 1866, *Generelle Morphologie der Organismen*, Berlin.
- Hall, Thomas S., 1969, *Ideas of Life and Matter: Studies in the History of General Physiology, 600 B.C. • 1900 A.D.*, 2 vols., Chicago and London (1990-1992 『生命と物質』上下、長野敬訳、平凡社) .
- Harvey, William, 1628, *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, Francofurti (1957, Blackwell [1961 『動物の心臓ならびに血液の運動に関する解剖学的研究』暉峻義等訳、岩波文庫]) .
-----, 1649, *Exercitationes dvae anatomicae de circvlatione sangvinis*, (1958, Blackwell).
- Helmholtz, Hermann, 1882, *Über die Erhaltung der Kraft: Ein physikalische Abhandlung*, Herman Helmholtz, *Wissenschaftliche Abhandlungen*, Bd. I , Leipzig, 12-75 (1979 「力の保存についての物理学的論述」高林武彦訳、湯川秀樹・井上健責任編集『現代の科学 I 世界の名著 79』中央公論社、231-283 頁) .
-----, 1971a, “Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften,”

- herausgegeben von Herbert Hörz und Siegfried Wollgast, *Philosophische Vorträge und Aufsätze*, Berlin, 79-108 (1955 『自然科学とは何か』三好助三郎訳〔見聞き独日対訳版〕、大学書林) .
- , 1971b, “Die Tatsachen in der Wahrnehmung,” herausgegeben von Herbert Hörz und Siegfried Wollgast, *Philosophische Vorträge und Aufsätze*, Berlin, 247-282.
- Helmont, Jan Baptista van, 1666, *Ortus medicinae: Id est, initia physice inaudita, progressus medicinae novus, in morborum ultionem ad vitam longam* (1993 「医術の日の出」中井章子訳、『キリスト教神秘主義著作集 16』教文館、67-112 頁、抄訳) .
- Hoffmann, Friedrich, 1695, *Fundamenta medicinae*. Hübner.
- Lamarck, Jean-Baptiste, 1797, *Mémoires de physique et d'histoire naturelle*, Paris.
- , 1809, *Philosophie zoologique*, 3 tomes, Paris (1988 『動物哲学』高橋達明訳、木村陽二郎編『科学の名著 第Ⅱ期 5 ラマルク』朝日出版社、1-486 頁) .
- La Mettrie, Julien Offray de, 1747, *L'Homme machine* (Frederic Henry éd, Paris, 1865 [1932 『人間機械論』杉捷夫訳、岩波文庫]) .
- Lenoir, Timothy, 1982, *The Strategy of Life: Teleology and Mechanics in Nineteenth Century German Biology*, London.
- Loeb, Jacques, 1912, *The Mechanistic Conception of Life: Biological Essays*, Chicago (1924 『生命の機械観』神田左京訳、表現社) .
- , 1916, *The Organism as a Whole: From a Physicochemical Viewpoint*, New York and London (1951 『生命と死』宇田一訳、北隆館) .
- Lower, Richard, 1669, *Tractatus de corde*, London (A Facsimile edition by R. T. Gunther, 1932).
- Magendie, François, 1809, “Quelques idées générales sur les phénomènes particuliers aux corps vivant,” *Bulletin des sciences médicales, de la Société médicale d'emulation*, 4, 145-170.
- , 1816-1817, *Précis élémentaire de physiologie*, 2 tomes, Paris.
- Mandelbaum Maurice, 1971, *History, Man, & Reason: A Study in Nineteenth-Century Thought*, Baltimore and London.
- Maupertuis, P. L. Moreau de, 1752, *Vens physique, Œuvres de Mr. de Maupertuis*, Dresden, 209-268.
- Mayer, Robert, 1893a, “Über die quantitative und qualitative Bestimmung der Kräfte,” Robert Mayer, 1893, *Kleinere Schriften und Briefe von Robert Mayer*, herausgegeben von Jacob J. Weyrauch, Stuttgart, 100-107.
- , 1893b, “Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur,” Robert Mayer, 1893, *Die Mechanik der Wärme in gesammelten Schriften von Robert Mayer*, herausgegeben von Jacob J. Weyrauch, 3. Aufl., Stuttgart, 23-44 (1951 「無生物界の力について」崎川範行訳編『エネルギー議論の成立』創元社、1-13 頁) .
- , 1893c, “Bemerkungen über die Kräfte das mechanische Aequivalent der Wärme,” Robert Mayer, 1893, *Die Mechanik der Wärme in gesammelten Schriften von Robert Mayer*, herausgegeben von Jacob J. Weyrauch, 3. Aufl., Stuttgart, 235-293 (1951 「熱の仕事当量」崎川範行訳編『エネルギー議論の成立』創元社、15-65 頁) .
- , 1893d, “Die Organische Bewegung in ihrem Zusammenhange mit dem Stoffwechsel,” Robert Mayer, 1893, *Die Mechanik der Wärme in gesammelten Schriften von Robert Mayer*, herausgegeben von Jacob J. Weyrauch, 3. Aufl., Stuttgart, 45-138.
- Mayow, Johann, 1681, *Opera omnia medico-physica*, Oxford.
- Moleschott, Jacob, 1852, *Der Kreislauf des Lebens*, Mainz.
- Paracelsus, 1996, *Paracelsus Sämtliche Werke. I. Abteilung*. 14 vols., ed. by Karl Sudhoff (München-Berlin, 1922-1933; repr., Hildesheim: Olms).
- Plato, 1929, *Timaens, Plato IX: Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*, translation by R. G. Bury, Harvard University Press (見聞き希英対訳版) (1975 『ティマイオス』種山恭子訳、田中美知太郎・藤沢令夫編『プラトン全集 12』岩波書店、1-215 頁) .
- Power, Henry, 1966, *Experimental Philosophy*, New York and London.
- Reil, Johann Christian, 1795, “Von der Lebenskraft,” *Archiv für die Physiologie*, Band 1, Leipzig, 8-162.
- Thouvenel, Pierre, 1780, *Mémoire chimique et médicinal sur la nature, les usages et les effets de l'air et des airs, des aliments et des médicaments, relativement à l'économie animale*, Paris.
- , 1781, *Mémoire physique et médicinal: montrant des rapports évidens entre les phénomènes de la baguette divinatoire, du magnétisme et de l'électricité*, Paris.
- Vogt, Karl, 1845-1847, *Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände*, 3 Parts, Stuttgart.
- Willis, Thomas, 1695, “De Anima Brutorum,” *Opera Omnia*, tom 2, London.
- Wolfe, Charles, 2019, *La philosophie de la biologie avant la biologie*, Classiques Garnier.

「神らしい神」

——トマス・アクィナスにおけるプレゼンツと
ピュシスとしての神 (=存在) の側面について——

上田 圭委子 (東京都立大学)

Der „göttliche Gott“

— *von der Seite des Gottes (= des Seins) als Präsenz
und φύσις bei Thomas von Aquin*

Keiko UEDA

Heidegger behauptete in verschiedenen Abhandlungen, besonders in Beziehung auf Aristoteles und Hegel, dass die Metaphysik die Onto-theo-logie sei. In „die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“ (1956/57) sagt Heidegger: „das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui preisgeben muß, ist dem göttlichen Gott vielleicht näher“ (GA11,77). Obwohl dieses bekannte Diktum auch bei Thomas von Aquin zu gelten scheint, (weil für Thomas Gott ipsum esse ist), bedarf es dazu einer ausführlicheren Untersuchung. Der Begriff „Gott“ wird von Heidegger nicht immer eindeutig gebraucht. Seine Bestimmungen wie „Gott als Causa sui“ oder „der Gott der Philosophie“ schließen in sich nicht den vollständigen Begriff von „Gott“ ein, weder den Hegels noch den des Aquinaten. Heidegger setzte früher das Absolute von Hegel mit Gott gleich, aber in Seminar 1956/57 sah er das Absolute bei Hegel einerseits als Causa sui und andererseits als Präsenz und φύσις an (vgl. GA86,476,478). Wenn wir die Bestimmung der „Gott als Präsenz und φύσις“ für den „göttlichen Gott“ halten dürfen, können wir sagen, dass Gott bei Thomas diese „göttliche“ Dimension auch besitzt. Die Theorem der Gott als Präsenz und φύσις (= natura) kann man in seiner Summa Theologia finden. In S.th.I.q.8.a.1 sieht Thomas die Tätigkeit Gottes überall als ipsum esse am Sein jedes Seienden. Den Begriff natura, der aus Physik des Aristoteles stammt und göttliche ἀρχὴ κινήσεως ist, findet man in seiner Lehre von der Gnade (vgl. S.th.I-II.q.109-114). Thomas dachte, dass Gott seinen creaturis ihr Sein (esse), ihre Eigenschaften (natura) und ihre Bewegungskräfte (motio) schenke, damit sie in der Lage sind, ihr eigenes „Gutes“ zu verwirklichen. Gott west für Thomas als göttliches, ursprünglichstes esse und bonum, und wird von allen creaturis geliebt.

Schlüsselwörter: Gott, Onto-theo-logie, Präsenz, φύσις, Thomas von Aquin

キーワード: 神、存在 - 神 - 論、プレゼンツ、ピュシス、トマス・アクィナス

はじめに

ハイデガーは、『形而上学の存在 - 神 - 論的体制』¹ (1956/57) (以下、『体制』論文と略称)において、ヘーゲルとの対決から出発しつつ、「形而上学」は、「ギリシア人のもとでの始まり以来」、「存在 - 神 - 論」であり、「神」がどのようにして哲学の中に入り来たのかといえば、それは「自己原因 (causa sui)」としてであるとした。そのうえで「このような神には人間は祈ることも犠牲をささげることもできず」「畏怖の念 (Scheu)」²から「跪くこと」も「できない」とし、「自己原因としての神」を「あきらめなければならない」ような「神 - 無き思索 (das gott-lose Denken)」の方が、「神らしい神におそらくより近い」とした (vgl.GA11,77)³。よく知られたこのハイデガーの言葉は、「特にヘーゲル」に向けられているとはいえ、同時に「すべての形而上学」を射程に入れたものでもあるため (vgl.GA11,64)、「在る者 (Qui est)」 (S.th.I.q13.a11)⁴を神の固有の名とするトマス・アクィナスの形而上学に対しても、その妥当性への問いを突き付けるものであると解され、さまざまに議論されてきた⁵。

¹ Vgl.Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd.11, 2006, Vittorio Klostermann, S.51-79. 以下、ハイデガー全集からの引用は、(GA 巻数、頁数)によって示す。

² ハイデガーは、1942/43 冬学期講義では、ギリシア語の αἰδώς を「畏怖の念 (Scheu) と訳し、「ギリシア的に考えられた畏怖の念は、人間が抱く感情ではなく、人間への存在の関わりという人間の本質を規定する調律としての気分」であるとしていた (GA54,110)。また『哲学への寄与』では Scheu は「別の始まりにおける思索の根本気分」のひとつとされていた (vgl.GA65,14)。ここでも、「畏怖の念」は神の側からの関わり領域が閉ざされたまま、人間の側が一方向的に神を「自己原因」として措定する場合には、生起しえない気分を意味すると考えられる。

³ このようなハイデガーの見解に対しては、当然ながら、神学者の側からの異論が存在する。例えばパネンベルクは、「神はいかにして哲学の中に入り来たのか」と問うこと自体の妥当性を疑問視する。また、「形而上学という対項をもたない神学的神論」は「ケリュグマ的な主観主義か、それとも脱神話化のどちらかに墮するか、あるいは、しばしば同時に両者に墮する」として、カトリック神学における「超越論的トマス主義」による「神学の形而上学的な基礎づけ」を積極的に評価している。Vgl.Wolfhart Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, S.7-19 (邦訳：ヴォルフハルト・パネンベルク『形而上学と神の思想』座小田豊・諸岡道比古訳、法政大学出版局、1990年、5-27頁参照)。

⁴ トマス・アクィナス『神学大全』の原文については、Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, Prima Pars, Biblioteca de Autores Cristianos, 1961 および Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, Prima Secundae, Biblioteca de Autores Cristianos, 1962 を参照した。この書物からの引用は、以下、例えば『神学大全』第1部第13問第9項は (S.th.I.q.13.a.9) といった仕方です。

邦訳についてはトマス・アクィナス『神学大全 I』山田晶訳、中公クラシックス、2017年およびトマス・アクィナス『神学大全』第14冊 (II-1 106-114) 稲垣良典訳、創文社、1996年第2刷を参照したが、引用にあたっては、論旨を際立たせるために、ラテン語原文から筆者自身が訳した箇所がある。

⁵ この点については長町裕司「「存在 - 形而上学」に対する〈存在の思惟〉? : トマス・アクィナスとマルティン・ハイデガーとの、未だ貫徹されざる歴史的対 - 決 (eine geschichtliche Aus-einander-setzung) へ向けて」(『哲学科紀要』、上智大学、2009年、23-86頁所収)、および山本芳久「トマス、スコトゥス、スアレス 「スコラ哲学」の解体と再建」(秋富克哉・安部浩・古荘真敬・森一郎編『続・ハイデガー読本』、法政大学出版局、2016年、44-51頁所収)、John.D.Caputo, *Heidegger and Aquinas*, Fordham University Press, 1982, Jean-Luc Marion, "Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie", in: *Revue Thomiste*, Janvier-Mars 1995, École de théologie - Toulouse, pp.31-66, J.B.Lotz, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, Neske, 1975 を参照。例えばロツツは、「存在忘却のうちにハイデガーはトマス・アクィナスも含めている」が、「アクィナスが存在を熟考することで、かなり広く存在忘却を乗り越えていたことを、ジルソンは明らかにした」とし、自身も「同じ見解を主張」する。さらに彼は「他の多くの人たち、例えばC・ファブローやA・ケラーやM・ミュラーやK・ラ

しかし、そもそもハイデガーが『体制』論文において批判的に言及している「自己原因としての神」は、トマスの形而上学における「神」の概念と、完全に重なっているのだろうか。中期以降は中世に批判的⁶なハイデガーも、その若き日に指摘しているように⁷、「中世において」は、「稀にみる完結性において生き生きとしていた」「神への魂の超越的な根源的關係」が存していたとするならば、そのような「中世の人間の超越へと関わる体験世界」から生み出されたトマスの形而上学の「神」概念には、「自己原因」に尽きない「神」の生き生きとした概念も、含まれてはいないのだろうか。

本稿は、この点についてのささやかな検討を試みることを目指したい。私たちはまず第1章において、ハイデガーの用いる「形而上学」という言葉および「存在 - 神 - 論」という言葉の意味の範囲の時期による変遷を確認したうえで、『体制』論文においてハイデガーが「存在 - 神 - 論」における「神」と呼んでいる「自己原因としての神」とは、どのような意味内容を持つのか、同年のヘーゲル『論理学』演習記録を参照しつつ考察する。

そのうえで第2章では、ハイデガーが『体制』論文で「自己原因」とは区別していたと考えられる「プレゼンツ - ピュシス」的なヘーゲルの絶対者(神)の側面に対応する側面を、トマスにおける神(=存在)概念のうちにも見いだすことができるかどうかを、『神学大全』第1部第8問第1項の神の諸事物における臨在への問いおよび第2部の1の第109問から114問のいわゆる「恩恵論」に即して見てゆくこととしたい。

第1章 ハイデガー『形而上学の存在 - 神 - 論的体制』における「形而上学」と「存在 - 神 - 論」とは何を意味しているのか

第1節 ハイデガーの存在の思索における「形而上学」および「存在 - 神 - 論」という言葉の意味の変遷

私たちは、まず、ハイデガーにおける「形而上学」およびそれと結び付けて語られる「存在 - 神 - 論」という言葉の意味内容の変遷を振り返るところから、考察を始めたい。

A. ハイデガーにおける「形而上学」の意味の範囲の変遷とトマスの「形而上学」の位置づけ

ハイデガーは、1928年夏学期講義では、アリストテレス『形而上学』に言及しつつ、「形而上学の概念は《存在論》と《神論》の統一を包括している」(GA26,33)とするとともに、

「ナーやG・ジーベルトなど」とも、「見解の一致を得た」としている。ロッツは、「ハイデガーほど存在問題を哲学的営為の中心に主題的に引き戻した思想家はいないし、ハイデガーをきっかけとしてわれわれはトマスにおける存在を新たに見直すことを学んだ」としつつも、「ハイデガーが存在を明確に主題化したことについては、彼はアキナスを凌駕しているのだろうが、それでもハイデガーに比べて、アキナスのほうが存在を一層広遠に展開している」のであり、「存在のもっとも内的な深みに関して、ハイデガーはいまだ存在忘却を超越していない」としている(a.a.O, S.41, 邦訳は、ヨハネス・ロッツ『ハイデガーとトマス・アキナス』村上喜良訳、勁草書房、2014年、38頁を参照)。

⁶ Vgl. GA65,126f., GA95,325-326.

⁷ Vgl. Martin Heidegger, *Frühe Schriften*, Vittorio Klostermann, 1972, S.351.

形而上学が関わるのは「存在そのもの (das Sein als solches)」と「存在者全体 (das Seiende im Ganzen)」(GA26,33) であるとしていた。少なくとも 20 年代のこの時期までは、端的に「存在そのもの」を問うことも、形而上学という言葉の意味の内に含まれており、したがってハイデガーの当時の立場もまた、「形而上学」という語の意味の中に含まれていたものと考えられる。

これに対して、1932 年夏学期講義 (『西洋哲学の原初』) 以降、ハイデガーは、自らの存在の思索を、「形而上学」とは区別して語り始める⁸。そして 40 年代には「形而上学」は、「存在者の存在を思索」しはするが、「存在そのものを思索せず」、「存在と存在者の差異も思索せず」また「存在そのものの真理を問わない」(GA9,322) とされるに至っている。こうした意味での「形而上学」の内部には、もはやハイデガー自身の立場は含まれなくなっている。とはいえハイデガーは、その後も「形而上学の本質」を「もっとも思索に値するもの」(GA11,63) として位置付けている以上、「存在そのもの」を思索するという 20 年代の意味での「形而上学」の内に含まれていた企図それ自体は引き続き維持されていると考えてよいように思われる。

50 年代の『体制』論文では、「形而上学」の語は、「根拠づけること」および「根拠について釈明を与えること」(GA11,66) として、現存在による存在者の存在の根拠づけの意味で用いられると同時に技術の問題とも結び付けられ、特に「近代」の「主観性の形而上学」を指すものとして用いられるようになる。この意味での「形而上学」の「支配」を、ハイデガーは「現代技術」の「見通し得ない、狂ったようにふるまう諸々の発展という姿」のうちに見て取っている (vgl.GA11,78)。

このように、ハイデガーの思索の進展に伴い、彼の用いる「形而上学」の意味自体が、彼自身の立場をも包摂する「存在そのもの」を問うものから、「存在そのもの」を問わないものへと、さらには現代技術に繋がる人間の主観性による存在者の根拠づけの営みを指すものへと、より意味の範囲が限定的になるといった仕方に変化しているのである。したがって 30 年代以降のハイデガーが一貫して「形而上学の克服」を語っているからといって、即座にあらゆる「形而上学」をハイデガーに依拠して批判することができるというわけではない⁹。

50 年代のハイデガーにおける批判の対象となりうる「形而上学」の条件は、おそらくは、

⁸ この講義の冒頭では、「奥深い存在 (Seyn) の意味 (真理) への根源的な問い」に基づき、「形而上学の終わり」へと向けて「哲学を取り壊す」ことを「私たち」の「任務」として語り (vgl.GA35,1)、明らかに、自らの立場と「形而上学」とを区別していることが見て取られ得る。この講義の内容については、陶久明日香「西洋哲学の原初」(秋富克哉・安部浩・古荘真敬・森一郎編『ハイデガー読本』、法政大学出版局、2014 年、221-230 頁所収) の特に 229 頁を参照。

⁹ ハイデガーの「形而上学の克服 (超克)」の意図について、長町裕司は、「形而上学の本質 [現成] を見えるようにし、そうすることによって形而上学をその境界へと持ち来たらしめる」(GA12, 103-104) ことにあるとハイデガーの言葉を引きつつ指摘している (長町裕司「〈形而上学に入り来た神〉もしくは〈形而上学から退去する神〉?」(電子ジャーナル『Heidegger-Forum』第 4 号、2010 年、90-115 頁所収の 95 頁を参照)。また、茂牧人も「形而上学の克服」の根本の意図は、「決して形而上学を捨て去ったり、揚棄することではない」のであって、むしろその初期から一貫して「形而上学の由来と原泉を突き止める」ことにあるとしている。茂牧人「ルター、パスカル、キルケゴール 〈形而上学の克服〉のモチーフ」(秋富克哉・安部浩・古荘真敬・森一郎編『続・ハイデガー読本』、法政大学出版局、2016 年、61-68 頁所収) の 61 頁を参照。

それが①人間の主観性に基づく存在者の存在の根拠づけの営みであること、②存在者の存在は問うが、存在そのものを問うていないこと、であろうと思われる。これらがトマスの「形而上学」にも妥当するかどうか、まず、検討されねばならない。

まず、①についてはどうか。トマスの主著『神学大全』第1問第1項「哲学的諸学問のほかになお別個の教えの行われる必要があるか」の正文に拠れば、「人間救済のためには、人間理性を以て探求されることの哲学的諸学問のほか、なお神の啓示に基づく或る種の教えの存することが必要」であるとされ、その理由として「第一に、人間は神を自己の或る目的として、これに向かって秩序づけられているものなのであるが、この目的たるや、理性の把握を超えている」ことが挙げられている。さらに「聖教に属するところの『神学』は、哲学の一部門とされるかの『神学』とは、類を異にする」(S.th.I.q.1.a.1)とも言われている。これらから明らかなように、トマスの形而上学は、人間の理性のみに依拠するものではなく、神の側からの人間(預言者)への語りかけにその端緒をもつ啓示に依拠した神の言葉の学としての「神学」でもある。よってそれは「存在-神-論」であることは確かであるとしても、そもそもその出発点において、人間の主観性のみに基づく学の営みではないといえる。

②についてはどうか。カプートも指摘しているように¹⁰、少なくともトマスの「形而上学」は、存在者(エンス)と存在(エッセ)とを明確に区別したうえで、その中心を「存在(エッセ)」に置いていると見てよいことが、ハイデガーからの批判を受けて進展したハイデガー以後のトマス研究から明らかになっているといえる¹¹。したがって、②についても、ハイデガーの「形而上学」批判をトマスにも適用することは、現在では適切とは言えないように思われる。

B. ハイデガーにおける「存在-神-論」という事象への一貫した注目と、その言葉の意味するものの変遷

「形而上学」について私たちが見たのと同様のことは、「存在-神-論」という語の意味についても言えるように思われる。すなわち、この語も、表面上はたしかに、ハイデガーによってアリストテレスおよびヘーゲル哲学と結び付けられながら、20年代から50年代まで一貫して用いられてきてはいるものの、時期によってその意味の内実は変化しているのである。

¹⁰ Cf. John D. Caputo, *Heidegger and Aquinas*, Fordham University Press, 1982. ただし、Caputoは、トマスの形而上学は、存在者と存在は区別して存在(エッセ)を問うてはいても、この存在論的差異の「差-異(dif-ference)」そのものを主題化していないがゆえに、やはりハイデガーの言う意味での存在忘却に陥っていると考えている。しかしこれは、「存在」の忘却とは別の問題であるように筆者には思われる。

¹¹ この点については、山本芳久「トマス、スコトゥス、スアレス 「スコラ哲学」の解体と再建」秋富克哉・安部浩・古荘真敬・森一郎編『続・ハイデガー読本』、法政大学出版局、2016年、44-51頁所収)の48-51頁を参照。また、トマスにおけるエッセ(存在)の働きは、山田晶によれば、「エッセンチア(ないしラチオ)は、エッセによってエクシステレする」という命題のうちに要約される。山田はさらにトマスのエッセを、「そこにおいてエッセンチア(ないしラチオ)がエクシステレする『場所』」であると解釈する(山田晶『トマス・アクィナスの《エッセ》研究』、創文社、1978年、vii頁参照)。

1922年夏学期のアリストテレス解釈においては、ハイデガーは、アリストテレスにおける「神的なもの(θεῖον)という概念」は、「純粹にピュシス(φύσις)の問題、つまりはピュシスにおける根本規定である運動性(κίνησις)から生じてきたもの」(GA62,99)であり、万物の運動原理である「純粹な現実態」としての「第一の動者」(GA62,109)を指すとしていた。1928年夏学期講義においても、アリストテレスにおいて哲学は「存在についての学であるとともに超力的なものについての学」(GA26,13)であり「神論(θεολογική)」であったとするが、それらは両者の結びつきという事象の指摘ではあっても批判とは言えない。むしろハイデガーは、アリストテレスにおいて哲学が神学でもあることを、ここでは哲学が人間の実存に関わるものであることを意味するものとして、積極的に解しているようにさえ見える(vgl.GA26,13,17,22)。

1930/31年冬学期のヘーゲル解釈では、ヘーゲルの『論理学』は「存在論」と同時に、「存在-神-論」とであるとされる(vgl.GA32,141)。なぜなら、ハイデガーの見るところ、ヘーゲルにとって「本来的に存在しているものは絶対者、すなわち神(θεός)」であり、「絶対者の存在に基づいて、すべての存在者とロゴスとが規定されている」からである。この講義でのハイデガーはヘーゲルにおける「神の本質」を自他の一体性を根源的に支えている「生命(Leben)」概念のうちに見る¹²と同時に、彼の「存在-神-論」の背景としてキリスト教の三位一体論があることをも示唆し(vgl.GA32,142-143)、さらには近代に特有の「存在-神-自我-論的」側面のあることを指摘してもいる(vgl.GA32,182-183)。このように、ヘーゲルにおける「存在-神-論」は、もともと、ヘーゲル思想のもつ、ギリシア的なもの、キリスト教的なもの、また近代的なもの、といった多様な側面すべてを視野に入れつつハイデガーによって解釈されていたのである。

1933年夏学期『哲学の根本的問い』においてもハイデガーは、ヘーゲルの「形而上学」が、「本質的に」「キリスト教的な」「神(θεός)」に「関係づけられ」「基礎づけられている」がゆえに「神論」としてしている¹³(vgl.GA36/37,71)。

1942年の「ヘーゲルの経験概念」においては、ハイデガーは、『精神現象学』を「絶対者の臨在に関する絶対者の神学」(GA5,202)であると¹⁴、そこでは「絶対者はすでに即自かつ対自的に私たちのもとにおり、また私たちのもとにおろうと欲している」のであり、

¹² ハイデガーは、ヘーゲルが初期の『キリスト教の精神とその運命』において、「神は生命(Leben)であり、生命でもってのみ把握され得る」としていること、後のベルリン期の「神の現実存在の証明についての講義」において「知の絶対的な自己把握」を「ヘーゲルはなおも生命と呼んでいる」ことを講義中に指摘している(vgl.GA32,142)。

¹³ ハイデガーは、ここではヘーゲルの『論理学』序論の「論理学の内容とは神の表現であり、それは神が自らの永遠の本質において自然と有限な精神の創造に先立って存在しているそのありさまの表現」(GA36/37,76)という言葉を用いている。また、ヘーゲルにおける神は、この講義では、絶対者と同一視されており、ヘーゲルの「形而上学は《論理学》であり、この論理学は絶対者《の》論理学、つまりは神の論理学」(GA36/37,76)とされている。

¹⁴ この論稿の欄外注記においては、「口には出されていないが、呼び求める促し(Ereignis)から考えられている」とあることから、この論稿は、表立ってではないにせよ、ハイデガーの後期思想の立場から、ヘーゲル解釈を行ったものと解することができるように思われる。ここで頻出する「絶対者の臨在(die Parusie des Absoluten)」は、この論稿のもととなったと思われる1942年夏学期の演習記録には登場せず、また直接にヘーゲルの当該テキストに見出される語でもないことから、ハイデガーによる独自の、存在の思索に基づくヘーゲル解釈の鍵語であると考えられる。

「この《私たちの - もとに - あること (παρουσία)》は、それ自体、すでに真理の光が、すなわち絶対者自身が私たちを照らすその仕方である」(GA5,130-131) と解釈している¹⁵。

このように、20年余りにわたってハイデガーが、ことにアリストテレスおよびヘーゲルと対話しつつ一貫して「形而上学」における「存在」と「神」との結びつきという事象を見つめ続けていることは間違いないとはいえ、「存在 - 神 - 論」における「神」の意味には時期による変遷と幅があったと言える。したがって、私たちは、『体制』論文における「神」の意味の範囲について、あらかじめ確認することから出発する必要があると考えられるのである。

第 2 節 『形而上学の存在 - 神 - 論的体制』における「神」という語の意味するもの

『体制』論文では、「神」について、以下のように言われている。

「神は、哲学の中へと、担い分け (Austrag) によって入ってくる。私たちはさしあたってこの担い分けを、存在と存在者との差異の本質に先立つ場として思索する。存在と存在者の差異が形而上学の本質の構造における見取り図をなしている。担い分けが、(存在者をその現) 前へへと - 齎している根拠としての存在を生み出し、授ける。そうした根拠自体は、根拠によって根拠づけられたものからの、根拠にふさわしい根拠づけ、つまりは最も根源的な事象による引き起こしを必要としている。この根源的な事象が、自己原因 (causa sui) としての原因 (Ursache) である。それが、哲学の中へ来った神のための事柄に即した名前なのである。」(GA11,77 ただし、丸括弧内の言葉は、筆者による補足)

ここでの「神」は、「担い分け」によって入ってくる、「哲学」における要請上の神であり、「根拠にふさわしい根拠づけ」のために、「根拠によって根拠づけられたもの」たる人間によって必要とされている「自己原因」としての「神」であると解される。問題は、この「神」の意味が、あらゆる形而上学における「存在 - 神 - 論」の「神」の側面を包括しているかどうか、である。

¹⁵ ハイデガーはこの解釈においては、「絶対者を認識することに関わる第一の歩みは、絶対者をその絶対性において、すなわち自らが《私たちの - もとに - あること》において、単純に受け取り、取り出すことのうちにある」(GA5,131) としている。同じ40年代のハイデガーは、『ヒューマニズム書簡』において、「存在者をその存在においてどのように認知する働きが為される場合にもみな、その認知の働きにとっては、存在そのものが、すでに、開かれて明るくされており、存在そのものが、その真理において、みずからを呼び求め促し生起している」(GA9,323) としつつ「開けた明るみそれ自身は、ところが、存在である。この開けた明るみが、形而上学の存在の運命の内部にあっても、まず最初に、光景の展示を叶えさせてくれるのであり、だからこそ、それにもとづいて、現存者が、現存者へとかかわりつつ現 - 存する人間に対して、その心を揺り動かすようにして - 触れて」くるのであり、それによって「人間自身が初めて、認知作用 (ノエイン) において、存在に触れることができるのである」(GA9,332) としていた。ハイデガーはヘーゲル形而上学の背後にも、形而上学を可能にしている存在そのものの働きを見出だし、この解釈によって取り出そうとしていたのではないかと筆者には思われる(上記の『ヒューマニズム書簡』の訳文は、マルティン・ハイデガー『「ヒューマニズム」について』渡邊二郎訳、ちくま学芸文庫、1997年を使用させていただいた)。

私たちはここで、ハイデガーの『体制』論文と密接な関係にある、同年のヘーゲル『論理学』演習を参照したい。この演習記録においては、ヘーゲルの「絶対者」の概念を、ハイデガーが「プレゼンツ」と「絶対的な根拠 (Grund)」の二つの側面に区別し、後者を「自己原因 (Causa sui) - 主体性 (Subjektivität)」と結び付けていることが確認される (vgl.GA86,476)。

後者の「自己原因」としての絶対者の側面は、『体制』論文においては、「哲学の神」とされている側面であると解されよう。ハイデガーは『体制』論文では、ヘーゲルが「スピノザのもとに」「完成された《実体の立場》」を見出したこと¹⁶、しかしながらそれに満足せずそれをさらに「絶対的な主体性」にまで「展開した」ことに触れている (vgl.GA11,57)。「自己原因」とは、そうした近代の哲学の体系の中での神の位置づけを踏まえた絶対者の側面であると言えよう。

これに対して、ヘーゲルの絶対者の「プレゼンツ」の側面は、「プレゼンツ - 時間 - 活動 - 空間 - ピュシス」(GA86,478)といった形で、ピュシス概念と結び付けられており、同じ絶対者の持つ側面ながらも、少なくともこの演習記録において、何らかの仕方で、ハイデガーによって「自己原因」とは区別されている側面であるように思われる。

とすれば、30年代にはハイデガーはヘーゲルにおける「絶対者」の多様な側面のすべてを「神」と等置していたのに対して、50年代の『体制』論文では、ヘーゲルの「絶対者」のうちの「絶対的な根拠」と結びついた「自己原因」としての側面を、「哲学の神」と呼び、本来ヘーゲルにおいてはそれと不可分であったはずの絶対者の「プレゼンツ - ピュシス」的側面を、「哲学の神」とは異なるものとして別にする事で、ヘーゲル、あるいは「存在 - 神 - 論」における「神」の概念の範囲を以前よりも限定した仕方で語っていると言えるのではないか¹⁷。

とはいえ、絶対者の「プレゼンツ - ピュシス」的な側面とはどのようなものかはまだ不

¹⁶ ヘーゲルは、『論理学』において、スピノザが実体に与えている自己自身の原因、という概念について、以下のように語っている。„Die Begriffe, die Spinoza von der Substanz gibt, sind die Begriffe der Ursache seiner selbst, - daß sie das ist, dessen Wesen die Existenz in sich schließt, - daß der Begriff des Absoluten nicht des Begriffs eines Anderen bedürfe, von dem er gebildet werden müsse - diese Begriffe, so tief und richtig sie sind, sind Definitionen, welche vorne in der Wissenschaft unmittelbar angenommen werden.“(G.W.F.Hegel, *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Wesen (1813)*, Felix Meiner Verlag, 1999, S.170) ヘーゲルのスピノザへの言及については、vgl.a.a.O., S.169-172. ヘーゲルが言及しているスピノザの『エティカ』での *causa sui* および実体の定義については、vgl.Baruch de Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Lateinisch-Deutsch, Felix Meiner Verlag, 2007, S.4,56. こうした近代の用法とは異なるトマス『神学大全』における「自己原因 (*causa sui*)」の語の用法については、トマス・アクィナス『神学大全』第14冊、II-1 106-114、稲垣良典訳、創文社、1996年、244-245頁の稲垣良典による訳注(94)を参照。またトマスは『真理論』においても、アリストテレス『形而上学』982b5に依拠しつつ「自由なものとは、哲学者の『形而上学』の初めの言葉によれば、《自己原因 (*causa sui*) であるもの》」であるとして、神についてのみならず、人間の「自由決定力」についてもこの語を以下のように用いている。„in quibus liberum arbitrium ponere non possumus, eo quod non sunt causa sui motus; liberum autem est quod sui causa est, secundum philosophum in princ.Metaphs.“ (De Veritate, a.24.a.1) Cf.Saint Thomas d'Aquin, *De Veritate II*, latin-français, Traduction de Fr.André Anjorté, O.S.B., Éditions Sainte-Madeleine 2011, p.1781. (邦訳は『中世思想原典集成 第II期2 トマス・アクィナス 真理論下』山本耕平訳、平凡社、2018年、1492頁を参照)

¹⁷ ハイデガーは、『哲学への寄与』においても、「自己原因 (*causa sui*) としての神」を「原因 - 結果 - 連関」が「あらゆるものにおいて支配的となる」ことと等置し、これを「ピュシスからの本質的な遠ざかりであり、同時に近代的な思考における存在者性の本質としての作成可能な仕掛けづくりの到来への移行」であるとしている (vgl.GA65,127)。

明である。それは本当に、「自己原因」としての側面とは異なるものとして『体制』論文では言及を差し控えられているのか。

まず「プレゼンツ」については、ハイデガーはヘーゲル『エンチクロペディー』第24節補遺2の中から以下の言葉を引用している。「ひとは通常、絶対者は遙か彼方にいると思っているが、まさに現に居合わせているもの (das ganz Gegenwärtige) であって、この現に居合わせている絶対者を、思索する者としての私たちは、それについてははっきりとした意識はなくとも、常にとともに携え、また必要としている」(GA86,476 引用中の傍点は、ハイデガーによる強調)¹⁸。ここでは、先述の『ヘーゲルの経験概念』と同様に、思索する主観自体が絶対的な主体として働いている次元よりもさらに深い、その絶対的な主体を内から動かしているとも言えるような次元における、絶対者の現存が見届けられているように思われるのである。

では、こうしたプレゼンツの側面と結びつけられているピュシスについてはどうか。『体制』論文の前年の講義の中で、ハイデガーは、アリストテレスおよびヘラクレイトスに依拠しつつ、ピュシスは「存在」であり、「自ず - から - 立ち現れること」であると同時に「自らを秘匿することとして生き生きとあり続ける」ものとしていた¹⁹。また私たちは、ハイデガーがかねてからヘルダーリンの「自然 (die Natur)」を、ピュシスと関連づけて解釈していたことを、思い起こすこともできるであろう²⁰。そこでハイデガーは、「ピュシスはすべてのうちに現在するもの (das in allem Gegenwärtige) である」(EH57) とし、「ヘルダーリンの言葉 die Natur は、この詩ではピュシスという原初的な基本語の隠されたる真理に従って、自然の本質を歌っている」(EH57) としていた。ヘルダーリンの歌うピュシスとしての自然は、「遍在し (allgegenwärtig)」「すべてを創造する」「一切をいのちあらしめる」(EH65) ものもであり、「魅惑し (berücken)、恍惚とさせる (entrücken)」ものとされる²¹(EH54)。また「あらゆるもの、さらにはあらゆる人間の本性 (Menschentum) も、おのずから生き生きとあり続ける自然、つまりは聖なるものがそのうちに現在しとどまっている (gegenwärtig bleibt) その《あり方》に従ってのみ《存在している (ist)》」(EH65) ともされていた。

もしも『体制』論文での「神 - 無き思索」の方が「神らしい神により近い」という言葉において、ハイデガーが何らかの「神らしい神」を、「哲学の神」とは別に想定していると

¹⁸ 『エンチクロペディー』の該当箇所については、vgl. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I (1830), Erster Teil, Die Wissenschaft der Logik mit den mündlichen Zusätzen*, Suhrkamp, 2. Auflage, 1989, S.85. なお、邦訳は、ヘーゲル『小論理学 (上)』松村一人訳、岩波文庫、1978年、122頁を参照したが、ここでの訳語・訳文は、筆者による。

¹⁹ Vgl. Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Neske, 1997, S.180,187.

²⁰ Vgl. Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, 6. erweiterte Auflage, 1996, S.57,65. 以下、この書物からの引用は (EH 頁数) によって示す。

²¹ 『哲学への寄与』においては、「魅惑し (berücken)、恍惚とさせる (entrücken)」という語の組み合わせは、「時間 - 空間」と関係づけられており、例えば、„Der Zeit-Raum ist der berückend-entrückende sammelnde Umhalt, der so gefügte und entsprechend stimmende Ab-grund, dessen Wesung in der Gründung des 《Da》 durch das Da-sein ... geschichtlich wird.“ (GA65,386) といったように表現される。「魅惑し (berücken)、恍惚とさせる (entrücken)」という語およびその関連語の『哲学への寄与』における用法については、渡邊二郎『ハイデッガーの「第二の主著」『哲学への寄与試論集』研究覚え書き』、理想社、2008年、273-292頁を参照。

考えてよいならば、その場合の「神らしい神」として念頭に置かれているものとは、上述のように、万物のうちに臨在しつつ万物を創造し、いのちあらしめるもの、そしてまたみずから認識し行為する精神としての主体のもとにあっては光で照らしつつその認識を可能化し、同時にその意識の及ばぬところに隠れつつ主体を内側から動かしている、「プレゼンツ - ピュシス的」な側面と考えることができるのではないか。

第2章 トマス・アクィナス『神学大全』における神のプレゼンツの側面とピュシス的な恵みの側面について

以上を踏まえたうえで、私たちは、トマスの神の概念を、あらためて検討することとしたい。トマスにおける「神」という名称は、「それ自らの本性においては私たちに知られていないもの」²²であり、「ただその諸々の働きと諸々の果よりしてのみ私たちに知られるに至るものであるがゆえに」「働きの名称 (nomen operationis)」（S.th.I.q13.a.8）とされている²³。私たちは、この言葉を手掛かりとして、神の「働き」が、どのようにトマスによって記述されているのかを見てゆきたい。その結果、上記の「神らしい神により近い」と考えられる「プレゼンツ - ピュシス」的な側面に相当するものを見出すことができるならば、少なくとも、『体制』論文における「存在 - 神 - 論」批判は、そのままトマスの「神」への批判でもあると解さなくてはならないわけではない、という消極的ではあるが確からしい結論を導き出すことができるであろう。

²² トマスは、或ることは、①啓示によって②そのこと自体によって③何らかの徴によって推測的に、という三つの仕方で認識されるが、神については、神の側からの啓示に拠るのでない限り、その超越性の故に②では認識され得ず、③による認識も不完全であるとし、「私たちのうちにおける神の現在、もしくは不在は、確実性をもって認識されることは不可能 (Et ideo eius praesentia in nobis vel absentia per certitudinem cognosci non potest)」であるとしている (S.th.I-II.q.112.a.5)。このように、トマスの「神」は、私たちの通常の認識にとっては隠れたる神であるとともに、啓示によって知られる神、すなわち神の側から呼びかけて召し出した預言者を通して語り、自らを言葉において露わにする神であると解されている。

²³ 岩田靖夫も、神を「働き」として見ている。岩田は、パウロの「あなたがたのうちに働いて御心のままに望ませ、行わせておられるのは神であるからです (θεός γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας.)」(フィリピ、2.13)を引く、これは、「神は存在する。あなたたちの中で働いているものとして存在している」と言っているのであり、ギリシア語の「トレイン」とは、「欲求する」という意味であり、「エネルゲイン」は、「働く」という意味であるから、「あなたたちが働いているときにも、欲求しているときにも、神があなたたちの中で働いている」という意味であり、その働きは「神の栄光のため」と付言されているが、これは、「我々のこの日常の欲求とか行為」といった「普通の出来事の中で、神の栄光が現れている」ということであり、「たとえば、台所仕事で家族のためにご飯を作ることが、神の栄光の現れ」と言えるとする。また「ヨハネの第一の手紙」の「神は愛です。愛にとどまるひとは神のうちにとどまり、神もその人のうちにとどまってくださいます」(一ヨハ、4.16)も、「神とは我々の愛の働き」であり、「我々の愛の働きとして神は体験される」のであり、「我々が愛しているときに、その愛の働きそのものとして神が我々の中にいる」として、「人はこの働きが現実化する場所」とであると解釈している(岩田靖夫『人生と信仰についての覚え書き』、女子パウロ会、2013年、126-129頁参照。ただし聖書のギリシア語原文については、The New Greek-English Interlinear New Testament, Tyndale House Publishers, 1990を参照した)。

第1節 トマスにおけるプレゼンツとしての神 (=存在)

私たちはまず、ハイデガーの言う神の「プレゼンツ」の側面に繋がると思われる、トマスにおける神 (=存在) の諸事物における臨在について、『神学大全』第1部第8問第1項「神はすべての事物のうち存在するか (Utrum Deus sit in omnibus rebus)」を参照しつつ検討したい。

上記の問いに対してのトマスの答えは、「神はすべての事物のうち存在する」が、それは事物の本質の一部としてとか、偶有性としてではなくて、「作用者が、その内で作用者が作用しているところのもののもとに臨在するという仕方で事物のうち存在する (sicut agens adest ei in quod agit)」というものである (S.th.I.q.8.a.1)。なぜなら「いかなる作用者も、その内で直接に作用しているところのものに接しているものであり、また自らの力によって自らが作用しているところのものに触れているのでなければならない」からである。ここでトマスが典拠としているのは、アリストテレス『自然学』第7巻 (243a4) ²⁴である。そこでは、「動かすものと、動かされるものとは同時的に存在しなければならない (motum et mobens oportet esse simul)」とされている ²⁵。これをもとにして、トマスは、「ところで神は、その本質によって存在そのもの (ipsum esse) であるから、被造的存在は神の固有の結果」でなければならない、それはちょうど「火化が火の固有の結果であるようなもの」としている ²⁶。つまり、神の諸事物における臨在とは、トマスの見解によれば、ipsum

²⁴ 慣例に従い、以下、アリストテレスからの引用には1831年刊のベッカー版のアリストテレス著作集の頁数と左欄 (=a) 右欄 (=b) の区別及び行数で示す。

²⁵ トマスは、彼のアリストテレス『自然学』の注解において、アリストテレスの「事物の第一動者——《…のために》という目的を与えるという意味ではなくて運動の源という意味において——は、いつも、それによって動かされているところのものと一緒に存在している (《一緒に》ということ、私は、動かすものと動かされるものとのあいだに何の媒介物もない、ということの意味している)。このことは、或るものが他のものによって動かされるところではどこでも普遍的に真実である」というテキストについて、「彼 (アリストテレス) は、したがって、まず、動かす者と動かされるものとは一緒に存在していると言っている。しかしものは二つの仕方で運動すると言われる。第一にはものは目的が動くものを動かすように運動することができる。この種の動かす者は、ときには、自分が動かしている動くものから離れている。第二に、ものは、運動の原理が動かしているものとして動く。この種の動かす者が、ここで彼が論じているものである。そして、このゆえに彼は、《…のために》という原因としてではなく運動の原理として、と付け加えているのである。さらには、原理としての動かす者は、あるときは接近し、あるときは離れている。彼はここでは、接近している動かす者のことを語っている。そしてしたがって、彼はそれを第一動者と呼んでいる。《第一》ということによって彼は動く対象に最も近いということの意味しているのであって、運動の順序において一番目ということの意味しているのではない。…彼は《一緒に》という言葉でここで意味しているのは、同じ場所に存在するというのではなくて、動かす者と動かされるものとのあいだには、何の媒介もないのだということの意味しているということをつけ加えているのである。そして…動かす者と動かされるものが一緒に存在するということは、局所的な運動に関してのみ、ただ特別に言われるのではないということをつけ加えるために、《普遍的に言われる》と付け加えたのである。というのも、どんな種類の運動にとっても、動かす者と動かされるものは、示されたような仕方で、一緒に存在しているからである」としている (cf. St. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Physics*, Translated by Richard J. Blackwell, Richard J. Spath, and W. Edmund Thirkel, Dumb Ox Books, 1995, pp.457-459)。

²⁶ 山田晶は、この箇所の訳注において、「ここで《存在》esseが《火》に喩えられている点に注意すべきである。トマスの言う《存在》とは…純粋なはたらきであり、すべてのものを現実中に在らしめている現実態である。物が存在するとは、まさに火のように燃えていることである」としている (トマス・アクィナス『神学大全I』山田晶訳、中公クラシックス、2014年、296頁の訳注(7)を参照)。

esse である神が、存在しているものの、その存在しているという固有の結果を生ぜしめつつ、そこでまさに働いているという意味において臨在しているということなのである²⁷。

このように、トマスは、アリストテレス『自然学』における運動の原理としてのピュシスと、運動するものとの関係についての理論に依拠しつつ、存在しているもののあるところには、どこにでも、その存在者をまさに存在せしめている存在それ自体たる神がそこに働きとして現存するとみて、これを神の臨在と呼んでいるのである²⁸。私たちは、これをトマスの神における「プレゼンツ」の側面と見なしてよいように思われる。そこで次に、おそらくはそれと不可分であると思われる神における「ピュシス」的な側面を、さらに、見てゆくこととしたい。

第2節 トマスにおけるピュシスとしての神(=存在)の側面

トマスは、無論、直接に「ピュシス」というギリシア語を用いてはいない。しかしながら、アリストテレスの言う「運動の原理(ἀρχὴ κινήσεως)」(GA9,248)としての「ピュシス(φύσις)」に相当するラテン語の *natura*²⁹(自然、自然本性)の語は、トマスにおいて神と人および万物との関わりについて考えるうえで、「根本的な」役割を果たしている³⁰。以下、それを『神学大全』第2部の1を参照しつつ、見てゆくこととしたい。

²⁷ この箇所の訳注において、山田は「《臨在する adesse》とは、或るもののもとに、そのものに《即して ad》《在る esse》のことで、神はすべてのものを、個々に《在らしめ》ている《存在そのもの ipsum esse》として、《在らしめられて在るもの(被造物)》の《存在 esse》を生ぜしめている作用者として、個々の被造物の《被造的存在 esse creatum》に即して存在する、すなわち『臨在する』」のだと解説している(トマス・アキナス『神学大全 I』山田晶訳、中公クラシックス、2017年、295頁参照)。

²⁸ このような、トマスの神の「諸事物における臨在」の側面は、その働きの内実の理解においては、ヘルダーリンの歌う「自然」の「遍在」とその直観内容を共有しているように思われる。ハイデガーは、ヘルダーリンの「あたかも祭りの日の…」の解釈の中で、「ピュシスとは、明るくする明るみの発現であり、かくして光の源(炉)、光の場所」であるとし(EH56-57)、「光の輝きは火に属しており、火である」として、「この火は明るさと同時に灼熱である。明るさは、明るくしながら、あらゆる現象にはじめて開けを与え、またあらゆる現象するものにはじめて明瞭さを与える」と、ピュシスの働きを火に喩えつつ説明し、そのうえで、「ピュシスとはすべてのうちに現在するものである(Die φύσις ist das in allem Gegenwärtige)」(EH57)としている。

²⁹ トマスにおけるピュシスの訳語としての *natura* の意味については、桑原直己「自然本性の自己超越——トマス・アキナスにおける人間観の骨格」(『哲学・思想論集(28)』、筑波大学哲学・思想系、2002年、49-64頁所収)の49-53頁を参照。

³⁰ クラウス・リーゼンフーバーは、「哲学・神学史上でトマス・アキナスの思想に特徴的な性格として指摘されるのは、《自然本性》(*natura*)の概念が広範に用いられ、それに根本的な役割が与えられているという点である」と指摘している(クラウス・リーゼンフーバー『中世哲学の源流』村井則夫・矢玉俊彦 他訳、創文社、1995年、475頁参照)。またリーゼンフーバーによれば、「本来、キリスト教神学者にとって自然本性概念を問うことは、不可避の課題なのであるが、トマスの場合はむしろ《自然本性》の本質と概念への関心の原動力となったのは、明らかにアリストテレスの圧倒的な影響であった」(同書475頁)とされる。とはいえ、トマスは、アリストテレス哲学をそのまま受容したわけではない。「トマスの功績は、アリストテレスの自然についての理論、特に質料形相論を、アリストテレス後のストアや新プラトン主義、アラビア・ユダヤ哲学からの付加を取り除いて厳密に再構成したこと、およびとりわけ後期著作において神学的意図に基づきそれを新プラトン主義的な分有理論と融合させ、ひとつの『存在の哲学』を作り出したことにある」(同書477頁)とされる。リーゼンフーバーは、トマスにおける「自然本性」は、「種的形相というかたちにおいて生き生きと現前する存在のはたらき」であるとしている(同書485頁)。

A. 神と人間との関わり ——運動の源としての神と人間の motus (運動)

a. 人間の真理認識の運動と神

トマスは、アリストテレス『靈魂論』を典拠として挙げつつ、人間の真理認識を、「知的な光のなんらかの使用もしくは働き」であり、「すべての使用は、何らかの motus を含んでいる」とする。トマスによれば、こうした真理認識の運動の成立に必要なものは二つあり、その一つが「形相」であり、いまひとつが、「第一の動者の発動 (motio)」である (cf.S.th.I-II.q.109.a.1.corp.)。ここで「形相」は、神によって「被造的諸事物に与えられている」ものであり、これによって、それぞれの諸事物の「何らかの働き」が決定されている。諸事物は、この形相をそれぞれ神から与えられていることによって、「その働き」を、「自らの固有性 (proprietas) に従って」為すことができるのである³¹。トマスは、「人間の知性」は、その「形相」として「可知的な光そのもの (ipsum intelligibile lumen)」を、神によって与えられていると考えており、可視光線によって目が可視的なものを見ることができると共に、この光でもって知性は、何らかの可知的なものを認識することができると解している。しかしながら、こうした形相が与えられているだけでは、まだ知性認識の運動が実際に行われることにはならない。トマスによれば、人間における真理を認識する知性の働きは、知性が、それによって知性としての固有の働きを為すところの形相を、神から与えられていることのみならず、その固有の働きへと、神自身から動かされている、という点においても神に依存しているとされている。トマスは、物的な運動のみならず、真理認識といった霊的・精神的な運動も含めてすべての運動は、端的な意味での第一の動者、すなわち神へと還元せしめられると考えているのである³²。ハイデガーも言うように、アリストテレスの φύσις は、「運動の原理 (ἀρχή κινήσεως) として規定されている」(GA9,248) のだが、ここでのトマスもまた、アリストテレスに依拠しつつ、人間の真理認識の働きをひとつの運動 (motus) として見たうえで、アリストテレスにおいては φύσις の原理であるとされる自然的な諸事物の運動の原理としての第一の動者を「神 (deus)」と見なしているのである。こうした見方は、以下に見るように、人間の意志についての見方

³¹ 山田晶は、トマスにおいては「或るものに内在し、そのものをそのものであらしめている内在的存在根源 principium essendi immanens としての形相」と、「そのものをして或る働きをなさしめ、そのものの外に何らかの結果を生ぜしめる働きの根源 principium actionis としての形相」とは、「実在的に区別されるものではなく」「全く同一の形相」であるとしている (山田晶『トマス・アクィナスの《レス》研究』、創文社、1986年、462-465頁参照)。こうした「形相」は、アリストテレスが『形而上学』でピュシスの一部としていること (アリストテレス『形而上学』第5巻第4章 (1015a11)、cf. Aristotle, *Metaphysics*, Book I-IX, translated by Hugh Tredennick, Loeb Classical Library, 2003, Harvard University Press, p.222) から、トマスにおいても自然本性の一部と解してよいように思われる。

³² “secundum quod intelligere...motus quidem esse dicuntur, ut patet per philosophum in III De anima” (429 b25, 431a4)。またトマスは、アリストテレス『自然学』第3巻 (202a13) を典拠として、「運動とは、動かされたものにおける動かすものの働き、現実態」であるとしている (S.th.I-II,q.110.a.2)。

トマスにとっては、例えば魂が神によって罪の状態から正義の状態へと動かされる義化 (justificatio) も運動である。運動には、一般に①動かす者の作動 (motio) ②動かされるものの運動 (motus) ③運動の成就もしくは終極への到達、が必要であるとされる。罪びとの義化の場合には、①恵みの注がれること (gratiae infusio) ②信仰による自由意志の神への運動③罪から離れようとする自由意志の運動④罪の赦し、が必要であると考えられるが、これらは罪の状態から義化へと神によって魂が動かされる場所の「運動」と見なされている (cf.S.th.I-II,q.113.a.6)。

においても同様につらぬかれている。

b. 人間の意志の働きという運動とその運動の原理としての神の働き

トマスは、人間の意志の働きもまた、アリストテレスの『靈魂論』(429b25, 431a4)に依拠しつつ、ひとつの運動であると捉え、また、その運動は、ある意味では自由であると同時に、その根底においては第一の動かす者たる神によって動かされていると考えている (cf.S.th.I-II.q.109.a.1, De Veritate, q.24.a.1)。

人間の知性が自然本性的に真理を目指すように、人間の意志は、自然本性的に善を目指す。トマスは、「人間の自然本性 (natura humana) は、どんな善を為すためにも、また欲するためにも」、「第一動者」であるような「神の助けを必要とする」(S.th.I-II.q.109.a.2) とする。その際「人間の自然本性に対応する何らかの善」例えば「畑で働き、飲み、食べ、友人を持つこと」のような身近な善を為すためには、すでに与えられている自然本性だけで足り、人間の自然本性を超えた、永遠の生命を得るといったことのために必要な神からの特別な「恵みの力 (virtus gratiae)」³³を必要とするわけではない (S.th.I-II.q.109.a.5)。したがってトマスも上述のような日常的な行為の場合には、人間が自らの自発的な意志によって、善を為していることを否定するものではない。しかしながら、こうした自発的な意志による善い行為であっても、一步下がって、このことが可能になっているという事実を、その根底となる要件から反省して見るならば、やはり、「神の助け」なしには成立しえない、と、トマスは考えているのである³⁴。トマスの考えの筋道を記述するなら、おそらく以下のようになる。

まず第一に、人間の自由意志と神との関わりについて考えてみる。トマスは、ひとの意志は、何か自分にとっての善へと向かって動かされるという自然本性 (natura) を与えられているものとして見ているが、この自然本性は、トマスによれば神によってその固有の存在と共に、与えられているものである。それゆえに、人間が自ら自発的に意志し行為する

³³ トマスは、私たちのうちの恵みの働きの結果として①魂が癒されること②善を意志すること③意志したところの善を有効に実行すること④善のうちに堅くとどまること⑤栄光に到達すること、という5つを上げている。“Sunt autem quinque effectus gratiae in nobis: quorum primus est ut anima sanetur; secundus est ut bonum velit, tertius est ut bonum quod vult, efficaciter operetur; quartus est ut in bono perseveret; quintus est ut ad gloriam perveniat.” (S.th.I-II.q.111.a.3) トマスは、永遠の命を得るといった特別な恵みについては、「恵みの賜物は、被造物の自然本性のすべての能力を超えている。というのも、それは、神的な自然本性の何らかの分有に他ならないからである」とし、「神だけが、類似性の何らかの分有によって神的な自然本性に与らしめることで、神的ならしめる」とする (S.th.I-II.q.112.a.1)。しかしトマスが見据えているのはそうした特別な恵みだけではない。日常的に働いている「神の助け」としての恵みもまた、同時に見届けられている。例えば、別の箇所トマスは、恵みを、一方では墮落した本性を癒すこととしての「神の習慣的恩寵 (habituale donum Dei)」を意味するが、他方では、「魂を善へと動かす」「神の助け (auxilium Dei)」を意味するとしている (S.th.I-II.q.112.a.2)。

³⁴ トマスにおける、人間の「自らによって働きを為す」人格性と、人間が「自然本性によって動かされる」という見方との二重性をどのように理解すべきかについての考察としては、稲垣良典「トマス倫理学におけるペルソナと自然本性」(『哲學年報』48巻、九州大学、1989年、1-24頁所収)が存在する。筆者の見解では、こうした二重性のうちに、トマスの natura 概念のうちに受け継がれているピュシスの顕れと隠れとの二重性の働きが見て取られ得るように思われる。神の働きが隠れつつ顕われるからこそ、人間に神から与えられた自然本性としての自由な意志でもって選択をすることができる領域が開かれるのである。

場合も、存在論的には神の助けによってその行為が成り立っているのだ、ということになる³⁵。

第二に、人間の意志の向かう対象と神との関係について考えてみる。トマスは、神を善さそのものであり、あらゆる善いものは、神の善さを分有しているがゆえに善い、と考えている³⁶。したがって、人間の意志は、先に見たように自らの *natura* に従って善へと動かされるが、これは善さの根源である神が、対象のうちに分有されている自らの「善さそのもの」によって、善さを求めるという自然本性をもつ人間の意志を動かしている、とも言う³⁷。つまり、水が飲みたい、リンゴが食べたい、といったささやかな欲求からくるように見える意志の運動であっても、トマスの視点から見れば、「水」や「リンゴ」など、欲求がそこへと向かう対象は、神から与えられた何らかの「善さ」を分有しているがゆえに「善い」のであり、その善さによって意志は動かされているのであるから、その意味で、どんな小さな善さへと意志が動かされる場合にも、そこには、その対象に善さを与えている神の助けが見出される、と云うるのである³⁸。

第三に、こうした個々の存在者と神との関わりに関わりとして、まず、被造物全体が、そもそも無ではなくて存在しているということ、すなわち *ipsum esse* たる神によってはじめて存在せしめられているということが、トマスにおいては、すべての関わりをそもそも可能化していることがらとして、すべてのものの根源に明瞭に見届けられている。人

³⁵ トマスは、墮落した自然本性を癒す神の恵みとは区別される、神の広い意味での無償の恵みである「神の助け (*auxilium Dei*)」について、「自然的被造物を自然本性的運動へと動かすという仕方」ばかりでなく、「それらが自分自身でそうした運動性への傾向性をもつように、それらに何らかの形相及び力——それらは働きの根源である——を授与するという仕方によっても配慮したもう」とし、「このことによってそれらが神によって動かされる場所の運動は、それら被造物にとって自然本性に適合的 (*connaturalis*) および容易なものとなる」としている (cf. S.th.I-II.q.110.a.2)。人間の場合には、自由意志が人間の自然本性として与えられていると考えられている。“*Homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii.*” (S.th.I-II.q.113.a.3) そのため、トマスにとっては、自由意志によって人間が自発的に行為することは、そのまま、神によって与えられた自らの自然本性に従っていることでもある。そのうえで、さらに、神の「自然本性的運動へと動かす」という神の助けは、人間の自由意志による善へと向かう運動においても働いていると見ている。トマスは、「人は他者を内的に動かすという仕方では働きの為すことはできない——それは神のみに属することであるから——」 (S.th.I-II.q.111.a.4) としている。内的に「魂を善へと動かす」ところの「神の助け」 (*auxilium Dei moventis ad bonum*) は、恵みを受けるための準備となる「自由意志の善い運動そのもの」にも及んでいるとされる。“*Sed si loquamur de gratia secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla praeparatio requiritur ex parte hominis quasi praeveniens divinum auxilium: sed potius quaecumque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc, ipse bonus motus liberi arbitrii quo quis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo.*” (S.th.I-II.q.112.a.2)

³⁶ トマスは、「人間の善であるところのもの全体が、神に拠って存在している」“*totum quod est hominis bonum, est a Deo.*” (S.th.I-II.q.114.a.1) としている。

³⁷ トマスは、人間の愛は、事物の善性を全体的に生ぜしめるのではなく、むしろ部分的もしくは全体的に事物のうちに先在する善を前提としており、その善に向かって動かされるのであり、その善は、神の被造物に善あれ、という愛の被造物への流入によって存在している、と考えている。“*Quia enim bonum creaturae provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei qua vult creaturae bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono praesistente in rebus: et inde istud quod dilectio hominis non causat totaliter re bonitatem sed praesupponit ipsam vel in parte vel in toto.*” (S.th.I-II.q.110.a.1)

³⁸ トマスは、どんな被造物も、「他者によって自らの自然本性の持つ善さ (*in bono suae naturae*) のうちに保たれていることを必要としている」 (S.th.I-II.q.109.a.2.ad2)、すなわち善そのものたる神によって万物は善さのうちに保たれていると考えている。

間を存在せしめ、その意志を存在せしめているのも esse そのものである神の働きであり、またその意志がそれへと向かうところの何らかの対象を存在せしめているのもまた、esse そのものとしての神の働きなのである。すなわち、トマスによれば、「被造的な事物は、他からでなければ esse を持たない」のであり、「それ自体において考えられると無である」(S.th.I-II.q.109.a.2.ad2)。このように意志するものも、その対象も、共に神の esse によって存在しているのである以上、日常の些細な意志の動きの場においてさえも、常に働いている ipsum esse たる神の働きという意味での「神の助け」が見て取られうるのである。

B. 神と諸事物との関わり

——運動の源としての神と諸事物の motus (運動) および natura (自然本性)

トマスは、「神をすべてに越えて愛すること」が「人間にとって何等か自然本性的なことである (quidam connaturale homini)」ばかりか、「各々の被造物に為すことのできる愛の様相に即して」「どのような被造物にとっても」すなわち「理性的な被造物にとつてのみならず、理性を持たない被造物にとつても、生命なき被造物にとつてさえも」「ある仕方自然本性的なこと」であるとしている (cf.S.th.I-II.q.109.a.3.corp.)。というのも、トマスによれば「各々のものにとつて生まれつき適合している存在の在り方に従つて (secundum quod aptum natum est esse) 或るものを欲求したり愛したりすることは自然本性的 (naturale)」だからである (S.th.I-II.q.109.a.3) ³⁹。ここでトマスが引証するのは、アリストテレスの『自然学』第2巻 (199a10) の、「いかなるものも、自然本性上そうできているように、働きを為す」⁴⁰という箇所である。さらにトマスは、「しかるに部分の善は全体の善のためにあるということは明らかである」とし、したがって「自然本性的な欲求あるいは愛によって、各々の特殊な事物は自らの固有の善を、宇宙全体の共通の善のために愛するのであり、それが神なのである」(S.th.I-II.q.109.a.3.corp.) としている。むろん、トマスはキリスト教の教義に従い、人間の自然本性をアダムの墮罪以前の「十全な自然本性 (natura integra) の状態」と、墮罪後の自然本性とに分けて常々考察し、人間は十全な自然本性の状態では「自分自身の愛を神への愛へと向けて関係づけており、同様に他のすべての事物への愛も神へ

³⁹ トマスは、「人間にとっての善の全体が、神によって存在している」とし、また神が、すべての被造物にそれぞれの固有の自然本性を与えているとともに、その自然本性に従つて運動する力をも与えていると考えている。トマスによれば「能力と尺度の限界は、人間に対して神によって定められている」のであり、「神の前での人間の功德は、神による秩序づけを前提することなしには不可能であつて、人間は神が彼にそれを得るために働く力を振り当て給うて」いるとされ、「自然的物もまた、神によってそれへと秩序づけられているところのものを、固有の運動と働きとによって獲得する」とされる。ただし、「理性的被造物は自由意思によって自らを働きへと動かす」という点で、他の自然的物とは「獲得の仕方は異なっている」とされる。“Sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operations, ad quod a Deo sunt ordinatae. Differenter tamen: quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti; quod non est in aliis creaturis.” (S.th.I-II.q.114.a.1)

⁴⁰ アリストテレスの原文では、“καὶ ὡς πέφυκεν, οὕτω πράττεται ἕκαστον.”である。Cf. Aristotle, *Physics*, Book 1-4, Loeb classical Library, Harvard University Press, 1957, p.172. これに対する注解でトマスは、「そのような傾向を持って生まれついている」ということは、「自然本性的に」ということを意味するのであり、この命題は「或ることは、それが為されるべき傾向があるから為される」と言い換えられるとしている (cf. St. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Physics*, Translated by Richard J. Blackwell, Richard J. Spath, and W. Edmund Thirkel, Dumb Ox Books, 1995, pp.128-129)。

の愛へと向けて関係づけられている」という仕方で「自分自身よりも」また「すべてに越えて」「神を愛していた」と言えるが、墮罪後の *natura corrupta* の状態、すなわち現在の私たちの自然本性の状態では、神からの自然本性の癒しの恵み⁴¹なしには、人間の理性的な意志は「私的な善」を得ようとするものとされている⁴²。しかしながら人間の本来与えられていた自然本性それ自体は、「神」を「自然本性的善の始原であり終極であるかぎりにおいて、すべてに越えて愛する」のであり、神の恵みによって墮落した自然本性が癒されることで、この本来の自然本性へと立ち返ると考えられていると言えよう。

このように、トマスにおいては、あらゆる自然的な存在者は、神との関わりのうちで一つの秩序を為すものとして捉えられており、それらの万物には、それぞれに固有の自然本性が与えられており、それぞれがそれぞれの固有の自然本性に従ってそれぞれの善を追及する運動を通して、宇宙全体の共通善の実現に対して一定の役割を果たすという、調和的な在り方⁴³が本来の在り方として展望されている。その際に神は、あらゆる固有の善さの根源としての善さそのものとして、万物によって愛され、またそのことによっても万物を動かしているとみなされるのである。しかしそれをより深い基盤から見れば、万物を

⁴¹ トマスは、「人は正しく生きるために二重の仕方で神の助けを必要とする」とする。第一は、「習慣的賜物 (*habituale donum*) 」と呼ばれる恵みで、「それによって墮落した人間の自然本性が癒される」とされる。第二には、「人間は、神によって働きへと動かされるために、恵みの助けを必要とする (*Alio modo indigent homo auxilio gratiae ut a Deo moveatur ad agendum*) 」とされる。トマスは、第一の恵みを受けている人間でも、「神によって正しく働きを為すことへと動かされる」ためには、この第二の意味での「恵みの助けを必要とする」とし、「どんな被造物も、神の動かす力なしには、いかなる働きも為すことはできない (*nulla res creata potest in quemcumque actum prodire nisi virtute motionis divinae.*) 」とする (cf. *S.th.I-II.q.109.a.9*) 。

⁴² “*Et ita deum diligebat plus quam seipsum, et super omnia. Sed in statu naturae corruptae homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei.*”(S.th.I-II.q.109.a.3)

⁴³ こうした自然の秩序に従った調和的な宇宙観を、トマスは『聖書』(例えば『知恵の書』第8章の「(智慧は)すべてを甘美に秩序づける」)のうちにも、アリストテレス『自然学』のうちにも見出していると思われる (cf. *S.th.I-II.q.110.a.2-3*)。この箇所では『自然学』第7巻(246a13)に依拠しつつ、「徳とは何らかの完全な傾向性」であるが、「完全さとは、自然本性に従っている傾向性」のことだとしている。ちなみにプラトンも、調和的な宇宙観について、ハイデガーの「四つなるもの (*Geviert*) 」のおそらくは原型となったと思われるギリシア的な表現を用いつつ、『ゴルギアス』において以下のように語っている。「賢者たちは、こう言っているのだよ…天も地も、神々も人々もこれら一つに結び付けているのは、共同 (*コイノニア*) であり、また友愛や秩序正しさであり、節制や正義であると。だから、そういう理由で彼らは、宇宙の総体を《コスモス (秩序) 》と呼んでいるわけだ」(プラトン『ゴルギアス』加来彰俊訳、岩波文庫、2012年、219頁参照)。こうした見方は、一見、空想的・楽観的に見えるかもしれないが、現代の自然科学者の世界観とも、必ずしも矛盾はしない。例えば森林昆虫学の権威であった立花観二らは、森林全体の生態系の中で昆虫から土中の微生物に至るまでの個々の存在者の固有の役割について、「ある種の個体群は、食物連鎖の一栄養段階として、他種の個体群との相互作用のもとでだけ存続生活できる。このなかには、森林林木の成長とはまったく関係ないようにみえる生物さえ、森林生物群集の一群に含まれ、その一員として常に考慮されなければならない。林木の成長に無関係にみえても、たとえば花粉を媒介して樹木の繁殖に一役買っているかもしれない。有用な天敵の代替餌になっているかもしれない。あるいは逆に有害生物の天敵や競争種として働いているかもしれない。さらに、野鳥類の餌になっているかもしれない。そういう具体的な存在でなくても、生物群集の構成メンバーとして、その安定化に役立っているかもしれない。いずれにしても、いかなる種の個体群でも単独では存在することはできず、生態系の中で相互に関連しあいながら、森林生物群集として森林の恒続性に関与している」としている(立花観二・片桐一正『現代林学講義7 森林昆虫学』地球社、1993年、12頁を参照)。

善さの中に保ちつつ、善さを希求する自然本性を与えるとともに、万物の運動を運動のエネルギーを与えることで支えているのは神であり、また万物は「神の助けが取り去られると無へと落下する」(S.th.I-II.q.109.a.8)⁴⁴ということも、トマスによって同時に見届けられている。

ハイデガーがヘーゲルのうちに見た、「プレゼンツ——時間 - 活動 - 空間——ピュシス」(GA86,478)としての絶対者の側面のうちの「時間 - 活動 - 空間」も、諸事物がそれぞれのところを得て存在し、万物がその与えられた固有の *natura* に従って運動する場の開けを意味すると解してよいならば、トマスにおいては、こうした場合は、万物の希求する善そのものであると同時に、存在そのもの (*ipsum esse*) たる神の働きによって開かれ、支えられていると見ることができよう。

このようなトマスの神=存在の概念は、思想史的に見るならば、アリストテレスの存在論、特に『自然学』に依拠しつつ、そこに自覚的に新プラトン主義的な分有の概念を受容することで構築されていると言える⁴⁵。

しかしそれは、もともとユダヤ-キリスト教的な神概念に欠けていたものを、ギリシア的な存在概念、特に *φύσις* 概念のうちに見出される、顕れと隠れとの二重性を持ち、かつ「聖なるもの」としての「神々しい」自然とも繋がる存在概念を引いてくることで新たに付加しようとしたのか、といえ、そうではないであろう。トマスは、聖書の啓示および教父の神理解の伝統のうちですで見出され得る、彼の信仰する「神」の働きのピュシス的な側面を、アリストテレスの哲学や新プラトン主義の哲学をも用いつつ理性的に説明しようとしたのだと考えるべきであろう⁴⁶。聖書の箇所としては、トマスはたとえばパウロの『ローマの信徒への手紙』第9章第16節の「(意志することは) 意志する者によるので

⁴⁴ “Non tamen hoc poterat sine auxilio Dei in bono conservantis: qui subtract, etiam ipsa natura in nihilum decideret.” (S.th.I-II.q.109.a.8)

⁴⁵ この点については、リーゼンフーバー前掲書 477 頁を参照。また、分有については、トマスは、例えば、人間は「知性認識能力によって信仰の徳を通じて神的認識を分有し、また意思能力に即して、愛の徳を通じて神的愛を分有する (per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei; et secundum potentiam voluntatis amorem divinum)」とし、また「靈魂の自然本性を通じて、何らかの類似に即して」「何らかの再生あるいは再創造という仕方」「神的本性を分有する」(per naturam animae participat secundum quondam similitudinem, naturam divinam, per quondam regenerationem sive recreationem) としている (cf.S.th.I-II.q.110.a.4)。

⁴⁶ 神の働きを自然のうちに見て取る姿勢は我が国のキリスト者である内村鑑三の思想のうちにも見られる。彼は以下のように言う。「神は聖書をもってそのはたらきを限られたまわぬ。彼は聖書なくとも人に光明を与えたもう。聖書によらずして異邦の民をその聖子に導きたもう。まことに《彼は風をその使者となし、火をその役者となしたもう》(ヘブル書 1. 7) …天然はまことに聖書に劣らざる神の黙示であるのである。聖書聖書と言ひ、天啓、天啓、と言ひて、天然の価値をおとすものは神の黙示としての天然の価値を知らないものである。天然は単に肉欲の要求に応ずるためのものではない。天然は詩歌である。哲学である。預言である。深く天然をさぐりて、神の深きことをきわむることができる。しかし、読む眼をもってこれを読めば、天然そのものが聖書である。人は星学をきわめて、または動物学によりて、イエス・キリストにあらわれたる神の心を知ることができる。かならずしも神なる文字を用いないかもしれない。イエス・キリストの名をとねえないかもしれない。あるいは信者の立場よりは無神論者、偏理論者をもって目せらるるかもしれない。それにもかかわらず、彼らは多くの監督・牧師にまさるのクリスチャンであるかもしれない」(『内村鑑三聖書注解全集 第8巻 マタイ伝』教文館、1991年、57-58頁参照)。

はなく、(走ることは)走る者によるのではなくて、憐れむ神によることである」(cf.S.th.I-II.q.109.a.2)やアウグスティヌスの著書『矯正と恩寵について』第2章の「人々は恩寵なしには思考においても、意志することや愛すること、あるいは為すことにおいても、まったく何の善も行わない」(cf.S.th.I-II.q.109.a.2)を引用しつつ、こうした神の見方がユダヤ-キリスト教的な神理解の伝統にも即したものであることを証している。およそ人間に関わってくる神あるいは存在が真に「神らしい神」であるのならば、その聖なる働きは、時代を超え、民族を超え、また宗教の教義の垣根をも超えて、(したがって中世においても)観取されえたとしても、なんら不思議はないと言えよう。

おわりに

以上のように、近代のヘーゲルとは異なる仕方ではあるにせよ、トマスの神概念の内にも、「プレゼンツ」あるいは「ピュシス」につながる神(=存在)の概念、言い換えるならば、万物にその存在を贈り、おのおのの固有の自然本性を与え、またひとに対しては、その本来の自然本性に従った運動を完成させるべく助けるといふ形での恵みをも与える、万物に臨在する働きとしての神が見出されると言えよう。したがってトマスの「神」は『体制』論文において批判された「哲学の神」の概念に尽きるものではなく、常にすでに私たちが生かし、私たちに瞬々刻々その存在と固有性を贈り、私たちを決して離れずに私たちの内において私たちを動かし、導いている、私たちよりも私たちに近い、「存在」そのものとしての「神らしい神」の側面をも持つと言ってもよいように思われる。

ハイデガーがアリストテレス『自然学』を、「隠された、それゆえ十分に思索されていない、西洋哲学の根本書」(GA9,242)と呼んで重視したこと、1943年夏学期講義でピュシスの働きを「恵み(die Gunst)」(GA55,136)として解釈していることを考慮すれば、「神らしい神」をめぐるハイデガーとトマスの思索は、古代ギリシアにおけるピュシス的なものの働きのうちに、万物をいのち在らしめている聖なるもののロゴス化の可能性を見ているという、共通の根を持つと言えなくもないのである。

謝辞

本稿は、2020年9月13日にオンラインで開催されたハイデガー・フォーラム第15回大会での一般発表の原稿に、当日の質疑の中でいただいた数多くの示唆をもとに加筆修正を加えて成ったものである。当日、司会をしてくださった山本英輔先生、発表を可能にくださった皆様、そして当日、ご視聴くださり、また貴重なご意見、ご質問をお寄せくださった皆様に、心から感謝申し上げたい。また緻密な編集作業とその過程での数々の貴重なご指摘・ご教示で本稿の電子ジャーナルへの掲載を可能にくださった編集委員の皆様にも、心から御礼を申し上げたい。

流出と突破 そして エアアイグニスとエントアイグニス

——名のない神にこだまを返す——

後藤 嘉也 (北海道教育大学)

“Emanation and Breakthrough” and “Appropriation and Ex-propriation”

— Responding to the nameless God

Yoshiya GOTO

This thesis focuses on Meister Eckhart and Heidegger, and the word *Gelassenheit* (*gelâzenheit*, releasement; *lâzen, lassen*, letting-be) they use, in order to find out how we respond, without reason, to the nameless God.

Heidegger regards god for Thomas Aquinas, the first being (*primum ens*), as metaphysical god, whereas the nameless God or Godhead for Meister Eckhart as something higher than beings.

According to Eckhart, the true God is abyss (*abgrund*) and both God and persons exist and work without why.

For Heidegger too, Being is abyss (*Abgrund*), and persons only reaches the clearing of Being, abyss, when they exist without why. Life without why lets this world and beings there as they are, and renounces them.

Breaking through this world and beings there, Eckhart finally lets himself break through into the abyss of the Godhead, and Heidegger into the event of appropriation (*Ereignis*, the clearing of Being). Breakthrough is an echo to emanation, and letting oneself into the event of appropriation (*Gelassenheit ins Ereignis*) is in fact the event of ex-propriation (*Enteignis*), that is the answer to the calls from Being.

The nameless God materializes as persons and things, thereby they wear divinities. The breakthrough that detaches from this world and the event of appropriation then turn around to this world. And they respond to divine persons and things that demand to let themselves as they are rather than as resources, without why, leaving gaps and lags between calls and answers.

keywords: emanation, breakthrough, appropriation, ex-propriation, letting-be
キーワード: 流出、突破、エアアイグニス、エントアイグニス、放ち

神はあらゆるもの、あらゆる場所に等しく存在する (Pr. 68, DW II, 145,6-7¹)。

マイスター・エックハルト

こん山には水神さんの居らすとばい。水俣病で死んだすべての魂たちよ、出て来てくれんな。

杉本 栄子

はじめに

放ち (Gelassenheit, Lassen 放下) という言葉をとともに用いる中世のエックハルトと 20 世紀のハイデガーに目を注いで、人間やものという、名を呼びがたい神々しいものたちに理由なくこだまを返すあり方を探りたい。

1. ハイデガーは、存在者を対象として表象し人的物的資源として用立てる近現代の「計算する思考」に、存在 (すること) の明るむ場に身を放つ「省察する熟考」を対置した。

2. ヴェルテはトマスを形而上学克服の限界に位置づけたが、ハイデガーにとって、トマスの神は第一の存在者という形而上学の神であり、エックハルトの名のない神ないし神性は存在者より高次の何かである。

3. エックハルトに従えば、真の神は根底なき根底 (深淵) であり、神も人間もなぜ (根拠, 理由, 目的) なしに存在し働く。ハイデガーにおいても、存在は根拠・根底なき根底であり、人間もなぜなしに存在するとき、この根底である明るむ場に立つ。

4. なぜなしの生はこの世とその存在者を放つ。また、神性という根底へ自らを放って突破し (エックハルト)、エアアイグニス (存在の明るむ場) のなかへと自らを放つ (ハイデガー)。

5. 突破は流出に答えるこだまであり、エアアイグニスのなかへの放ちは存在の呼びかけに応じるエントアイグニスである。しかも、呼びかけと応答のずれは避けられない。

6. 名のない神は人間やものとなり、そして、神々しいものたちは人間やものに反照する。世界を離脱する突破、そして、エントアイグニスは世界へと反転し、神々しさをおびた人間やものの呼びかけに理由なくこだまを返す。資源ではなくありのままのものであるようにする (sein-lassen) ことをもつめる呼びかけに、ずれながら。

1. 二種の思考

ハイデガーによれば思考には二種がある。一つは計算する思考、一つは省察する熟考で

¹ Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, hg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Kohlhammer: Stuttgart からの引用箇所は、説教番号または論述名、次に DW または LW, さらに巻数、頁数、行数を付して記す。

ある (GA16, 519f.; GA13, 62²)。

1.1 計算する思考

存在するもの、存在者は、近代では認識し表象する (*vor-stellen* 前に立てる) 主体に対して立つ対象 (*Gegen-stand*) として現れ、現代では用立てる (*bestellen*) 働きによって立つ資源 (*Bestand* 徴用物資) として顕現する。世界戦争やコロナ対策や企業間の総力戦では、テクノロジーを用いて、兵器や食糧、物品、資金、人員、メディア、情報などあらゆる物資を調達し補給することが鍵を握る。これが近代と現代の計算し計画・実行する思考である。テクノロジーの本質はゲシュテル (*Ge-stell* 総かり立て体制) にある。そこでは存在者はありのままのものとしては存在しない。存在者は人的物的資源でしかなく、もの (エックハルトでは人間を含む) はものとならない。

1.2 省察する熟考 —— 冷静に放つ

存在する一切のなかで統べる意味を沈思するのが省察する熟考である。存在することが、ひいては存在者がそれとして立ち現れうるところ、つまり会域 (*Gegnet*) ないし存在の明るむ場 (*Lichtung* 光が射し込みうる森の空地) に身を置く (*sich einlassen*) 態度であり、放ち (*Gelassenheit*) とも呼ばれる。この態度は、テクノロジーを讃美も呪いもせず、世界文明から一步退く冷静さ (*Gelassenheit*) というかたちをとる。この語はエックハルトに由来する。

計算する思考が抗いがたく支配する時代にあつて、省察する熟考はどういうことであろうだろうか。

2. 第一の存在者か、語られえないものか

トマス・アクィナスとマイスター・エックハルトは、神を第一の存在者として認識するか、人間の語りえないものとみるか、という点で道が分岐する。

2.1 第一の存在者としての神

ハイデガーの教え子で同郷の宗教哲学者、B・ヴェルテは、トマス・アクィナスに形而上学克服のひそかな可能性を見出した³。しかし、ハイデガーはこれに同意せず、そのトマスをもつばらエックハルトに帰した。

ヴェルテによれば、トマスは存在 (すること) (*esse*) と存在者 (*ens*) の差異についてさえ語るが、その存在は存在者から見られた存在、存在者がある存在者であるという事実、存在者という主語の述語、存在者性 (*Seiendheit*) でしかない。ときおりトマスが不用意に存在と存在者を混用するのはそのためである。そのトマスで、神が存在そのもの (*ipsum*

² *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, V. Klostermann: Frankfurt a. M. からの引用箇所は GA のあとに巻数、頁数を付して記す。

³ B. Welte, *Gesammelte Schriften*, Bd. II/1, Herder: Freiburg, 2007, S. 296-306.

esse), 純粋な存在として現れるケースがある。この純粋な存在も、神という存在者の存在、つまり存在者性として思考されているのか。この疑問には二つの答えが可能だとヴェルテは言う。

答え①, トマスは多くの箇所、存在そのものを、神という最高の存在者の存在として考える。神は自らの存在を担う存在者であると同時に、自らがそれを存在する当の存在そのものでもある。ここでは存在者と存在が一致する。神は「第一の存在者 (primum ens)」、
「神の実体 (substantia divina)」、
「自存する存在そのもの (ipsum esse subsistens)」⁴である。これはまさしく存在者性である。

2.2 名のない神

答え②, 「神はどんな類 (言明様式) にもない (Deus non est in aliquo genere)」⁵というテーゼもある。ヴェルテは genera を Arten と訳す。ある存在者のあり方について何かを述定する様式のことであり、アリストテレスの十のカテゴリー、存在者一般の様式である。このテーゼは、「神はどんな様式においても存在者ではない」「神は〔存在者とちがって〕『存在し』ない」という意味である。それは「存在者とその存在者性の領域を超え」、ハイデガーの意味での「形而上学の領分の境界にある」⁶。ここではもう神を表象し言明することができない。

二つの答えに齟齬があるのを、ヴェルテは百も承知である。神は実体で第一の存在者だと述べる①は神を存在者として把握することであり、神は存在者ではないという②の大胆な理解とは合わない。実際、『神学大全』では「存在」は二重の仕方で神に結びつけられた。魂が述語を主語に結合する命題構成という①の仕方では神の存在について知ることができ、存在の現実態を意味する②の仕方では「私たちは神の存在について知りえない」⁷し、語れない。

ヴェルテがみるには、①では存在そのものについての言明が形而上学の領域に引き戻されるが、その背後には、「神は genera のなかにはない」、「神について、私たちはそれが何であるかを知りえない」という②の思想が隠れている。トマスは、ハイデガーのいう存在の歴史のなかで両義的な位置にある。トマス形而上学 (①) はスコラ学の哲学になった。形而上学克服の萌芽 (②) の方を展開して形而上学を踏み越えたのがエックハルトである。言語の近づけない事象について、思考は沈黙するしかない。その前ではあらゆる像も概念も、「ついには神という語と名さえ脱落する」⁸。

2.3 存在者よりも高次の何か

ハイデガーはこの解釈に敬意を払うが与しない。「神は実体的な (自存する) 存在そのものである」というテーゼと「神はどんな類のなかにもない」というテーゼは両立しない。

⁴ Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles* I, 14; *Summa Theologiae* I, q. 14. a. 4; I, q. 4. a. 2. c.

⁵ *Ibid.*, I, q. 3. a. 5.

⁶ Welte, *op. cit.*, S. 301.

⁷ Thomas, *Summa Theologiae* I, q. 3. a. 4.

⁸ Welte, *op. cit.*, S. 305. 「神には名がない」 (Pr. 17, DW I, 284,4)。

実体は十の類（カテゴリー）のうちの最初の類だからである。ヴェルテが *genera*（類）を *Arten*（様式）と訳すのは無理がある。トマスの「背後に隠れた思想」と彼が呼ぶものは、トマスの思想ではない。

トマスとちがって、エックハルトは、「神に存在は帰属せず、神は存在者ではなく存在者よりも高次の何かである」（*Quaestio Parisiensis I, LW V, 47,14-15*）と明言したではないか。このとき彼は、存在は類ではないという指摘より以上のことを語った⁹。ヴェルテのトマスはエックハルトである。いや、エックハルトはそのトマス以上である。エックハルトは存在忘却の形而上学の限界を超えた、ということだろう。

3. なぜの問いからなぜなしへ

二人の中世哲学者に対するハイデガーの姿勢は、なぜの問いからなぜなしへの彼の移行と重なる。人間はなぜなしに生きなぜなしに存在する。

3.1 最も根源的な問い

「形而上学とは何か」（1929年）や『形而上学入門』（1935年夏学期）などで、ハイデガーは、「なぜ、そもそも存在者が存在しむしろ無があるのではないかと問うた。存在者が存在するという事実に震撼し、その根拠に近づこうとするこの問いは、最も深遠で最も根源的である。人間は、ノーと言う者でもイエスと言う者でもなく、形而上学的本質からして「なぜを問う者」であった（GA26, 280）。

3.2 存在する根拠を問う

ところが後年、なぜの問いは根本の問いではなく過渡の問いに変わる¹⁰。「存在の真理〔エアアイグニス〕はどういうものか」という問いが真の根本の問いである。『形而上学入門』では、なぜの問いは、存在者が存在する根拠を問う、別の存在者という原因を探して

⁹ M. Heidegger, B. Welte, *Briefe und Begegnungen*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2003, S. 28f. 晩年のこのエックハルト理解は、早くも1927年と1931年の夏学期講義で述べられていた。エックハルトによると、「存在」は〔被造物を語る〕有限な述語であり、神については「存在」を語れないから、神はそもそも「存在し」ない（GA24, 128; GA33, 46f.）。

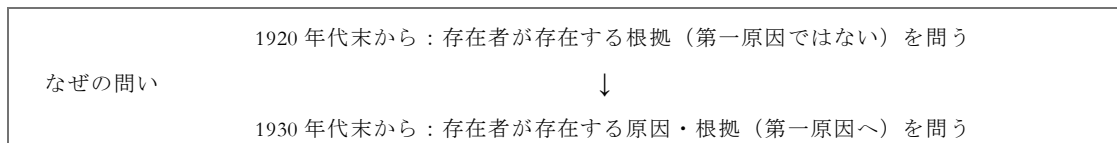
ハイデガーの死後、ヴェルテは彼の疑義に再反論した（Welte, *op. cit.*, S. 84-92, 邦訳、ヴェルテ『マイスター・エックハルト——その思索へ向かって思索する試み』大津留直訳、法政大学出版局、2000年、95-105頁）。トマスも、（とくにラテン語著作の）エックハルトも、実体のカテゴリーを神に適用する。エックハルトは『出エジプト記注解』で何度か実体のカテゴリーを神に帰した。しかし双方とも、十のカテゴリー、言明様式が、したがって実体のそれが神に適用できないと説く。トマスは「神について、私たちは、それが何であるかを知りえない」（Thomas, *op. cit.*, I, q. 3）と記し、ドイツ語説教のエックハルトは神は無に等しいと極言した。実体という最も重要なカテゴリーの導入は二人に共通するが、エックハルトは最終的にはドイツ語著作でそれを、したがって形而上学を克服し、「無に等しい〔…〕神の純粋で未分の現在」（Welte, *op. cit.*, S. 91, 邦訳、103頁）へと突破した。

¹⁰ Vgl. J. Greisch, „>Warum denn warum?<: Heidegger und Meister Eckhart - von der Phänomenologie zum Ereignisdenken,“ in: *Heidegger und die christliche Tradition: Annäherung an ein schwieriges Thema*, hg. v. N. Fischer, Fr.-W. von Herrmann, F. Meiner: Hamburg, 2007, S. 129ff.

はいなかった。創造主という存在者を持ちだしても答えにはならない (GA40, 5, 8)。しかし『省察』(1938/39年)では、なぜの問いは、存在者が存在するという事実への驚きではなく、説明するなぜの問い、あらゆる存在者の第一原因を尋ねる非根源的な問いとなる (GA66, 272f.)。

説明するなぜの問いは、存在者が存在する原因、根拠を探究し、ものが認識に対して十分な根拠を渡すよう要求し、この要求を満たす対象だけが存在する (vgl. GA10, 55, 42)。だが、存在の明るむ場という根底にかかわる思考こそが根源的である。

神を第一の存在者とみなすかぎりでのトマスは、神を第一原因という実体として提示するという仕方ではなぜの問いに答えた。第一原因という神には神々しさ (Göttlichkeit 神らしさ、神性) がまるでない (GA100, 37; vgl. GA11, 77) のに。



3.3 なぜなしに

トマスとは対照的に、エックハルトでは（彼もスコラ学者として「第一原因」とはいうが）、神の存在と本性は「根底・根拠なき根底 (abgründlichkeit, abgrund 深淵)」(Pr. 29, DW II, 84,7, Pr. 12, DW I, 194,5) であり、神はなぜなしに働く。義人もなぜなしに働きなげなしに生きる (Pr. 41, DW II, 289,21-24)。

『根拠の命題』(1955/56年)などのハイデガーでも、存在者が存在者である根拠は存在にあり、存在自身は根拠・根底なき根底 (Ab-Grund) (GA10, 166) である。存在することに理由や根拠はない。

エックハルトの刻印を受けたジレージウスによると、「バラはなぜなしにある。バラは咲くから咲く」。ハイデガーの読みでは、なぜなしにとは根拠を探さないこと、「咲くから (weil)」とは存在することという根拠に答えながらこの根拠を指示することである。人間も、「自らの仕方では——バラのようになげなしに存在するときにはじめて、自らの本質の隠された根拠・根底のなかで真に存在する」(GA10, 53-56)。人間の隠された根拠とは、存在することの明るむ場、会域である。

4. 放つ突破 そして エアアイグニスのなかへの放ち

第一の存在者である神という実体や原因をもってなぜの問いに答えず、なぜなしに生きるあり方は、放つ突破、そして、エアアイグニスのなかへの放ち (Gelassenheit) であり、この世とその存在者を放り、神性という根底へ、そして、エアアイグニスへと身を放る。

4.1 自我とすべてを放棄し、神に自らをゆだねる放ち —— 神性の根底への突破

エックハルトは我意を捨て (lâzen¹¹), 神に自らをゆだねる (lâzen)。エックハルトの放ち (gelâzenheit, lâzen) はこの二つの要素からなる。すべてを放棄し、神へと自らを放つ、という分かちがたい二重の動きである。

魂はまずすべてを放る。あらゆる被造物、自分自身ないし我意を、それどころか神をさえ投げ捨てる。「第一に自分自身を捨てなくてはならない。そうすればあらゆるものを捨てたことになる」 (Die rede der unterscheidung (RdU), DW V, 194,3-4)。「何も意志せず何も知らず何ももたない貧しい人間」 (Pr. 52, DW II, 488,5-6) になる。魂は、自分とその能力、自分を魅惑するすべてのものから、神とされる神からも離脱し、それらを放る。

同時に、この放ちは真の神へ転じ、神にすべてを、自らをゆだねる (Pr. 4, DW I, 61,1)。これを文字どおり徹底したのが突破である。魂はすべてを、自分自身やものを、三位一体の神をすら突き抜けて、真の神ないし神性という根底へと突破する。根底なき根底 (3.3) とはこの根底である。ものやいわゆる神からあまりに隔絶したこの場所は、「無」、「永遠な神性の隠された闇」などとも表される。

神の根底はそのまま魂の根底である。ここでは魂は神と一になりすべてが一になる。この根底では、「神が神の固有性 (eigen) によって生きるように、私は私の固有性によって生きる」 (Pr. 5b, DW I, 90,8-9)。放つ突破によって魂と神は一になり、それぞれ固有性に到達する。

エックハルトの放ち：あらゆるものを放る+神（性）へと自らを放り突破する
→神と人間がそれぞれの固有性によって生きる

4.2 ものに対する冷静な放ち、エアアイグニスのなかへの放ち

省察する熟考 (1.2) はまず、技術的世界のいろいろなものに対して過度に依存も敵視もせずに穏やかにかかわる、「ものに対する平静な放ち」 (GA16, 527) である。同時に、明るむ場に身を投じる放ちである。エックハルトに似た二要素からなる。

エアアイグニス (存在することの真理) が生起するには、思考が明るむ場にかかわり入り込む (sich einlassen auf) という lassen が必須である。このあり方は「エアアイグニスのなかへの放ち」 (GA100, 84) とも呼ばれる。放ちは、ものから離脱し計算する思考を放置するだけでなく、同時に、離脱を可能にしている場、明るむ場のなかへ入る。

あらゆるものの放ちによる根底への突破が神と人間に固有性をもたらすように、技術的対象への冷静な放ちとエアアイグニスのなかへの放ちは、存在することと人間が固有性 (Eigenes) を獲得する出来事、Er-eignis につながる¹²。

¹¹ lâzen (lassen) が完了分詞 gelâzen (gelassen) に変化する用例も多い。これが名詞化した gelâzenheit (Gelassenheit) という語は、初期の『教導講話』における「真の離脱ないし放ち」 (DW V, 283,8) という一か所しかない。

¹² ハースによると、エックハルトの放ちは「先入見を放り去って (hinter sich lassen) 根源的な開かれた場 (Offenheit) のなかに立ち入る」という意味である (A. M. Haas, T. Binotto, *Meister Eckhart - der Gottsucher: aus der Ewigkeit ins Jetzt*, Kreuz: Freiburg, 2013, S. 110)。この解説はハイデガーの放ちにもそっくり当てはまる。

エアアイグニス

ハイデガーの放ち：ものを平静に放る＋存在の明るむ場 へ自らを放る

→存在と人間がそれぞれ固有性を獲得

4.3 意志の形而上学とその外部

とはいえ、ハイデガー自身はこのアナロジーに納得しないだろう。エックハルトの放ちに多くを学ぶ一方で、「神の意志のための我意の放擲 (Fahrenlassen)」という彼の意味では受け継がない (GA13, 42) からである。実際、ハイデガーの熟読した『教導講話』は、自分をまるごと捨てて神の意志に没入するという水準にあり、自分の意志と神の意志が完全に一になるようにという祈りで閉じられていた。すべての否定が依存であるように、意志の否定は意志の形而上学の圏内にある¹³。

だが、これがエックハルトのすべてではない。心の貧しい人は何も意志しない。神とされる神をも突破するとき、人間は、自分の意志を捨てるだけでなく、神の意志をかなえようとさえ意志しない (Pr. 52, DW II, 491,9-492,2)¹⁴。咲くから咲くバラも、生きるから生きる人間も意志から解放されている。

4.4 根底なき根底へ

さかのぼると、なぜの問いを形而上学の根本の問いとして最初に差し出した講演で、早くもハイデガーは、「無のなかへと身を放つ、すなわち偽りの神々から解放される (Sichloslassen in das Nichts, d.h. das Freiwerden von den Götzen)」(GA9, 122, vgl. GA77, 121) ことをもとめていた。これは、エアアイグニスのなかへの放ちを先取りする一方で、エックハルトの放つ突破を引き継ぐ。この世のあらゆる神もどきから、神性の無へ、神の根底にして魂の根底である根底なき根底へ。そして、存在者を追いかけて計算する思考から、存在のヴェールである死の無へ、存在の明るむ場という根拠なき根底へ。

次に、根底なき根底への動きを見極めるために、神と魂、存在と人間のかかわりをもう少し考えたい。

5. 流出に応じる突破 そして エアアイグニスに答えるエントアイグニス

突破という語はいかにも勇ましい。法や掟を犯すのも、科学や戦争で難局を切り抜けるのも、突破、ブレイクスルーである。

¹³ ショーペンハウアーがエックハルトを頂点とするドイツ神秘主義に、「真の平静な放ち」、「この世のあらゆるものに対する冷淡さ」、「自分の意志を捨てる死と神における再生」を見つけたのは牽強附会ではない (A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1. Bd. 2. Teilbd., Diogenes: Zürich, 1977, S. 478f. 邦訳「意志と表象としての世界」西尾幹二訳、『世界の名著 続10 ショーペンハウアー』所収, 中央公論社, 1975年, 672-673頁)。

¹⁴ 「義人は意志をおよそたない」(Pr. 6, DW I, 102,12-13)。J. D. Caputo, O. Pöggeler, W. Beierwaltes, E. Wolz-Gottwald, I. A. Mooreなども、このエックハルトを意志の形而上学の外に置く。また、ハイデガーのエックハルト理解の変容を見る必要もある (2.3 でみた晩年の肯定的解釈を参照)。

この果敢な見かけに反して、エックハルトの突破は主体的意志や決断のたまものではない。非我を克服する努力を無限に続けるフィヒテの絶対的自我などちがって、突破は流出への呼応であり、エアアイグニス（固有なものが得られる出来事、存在の真理）のなかに自らを放る思考は存在の呼びかけに答えるエントアイグニス（固有なものが失われる出来事）aである¹⁵。しかも、呼びかけと応答の全き一は不可能でずれが伴う。

5.1 流出 —— 応じる突破

キリスト教の枠組みのなかで、エックハルトは、神が人間に、言葉 (wort) であるキリストという人間になったという。この出来事は「父が子を生む」という特異な表現を与えられた。それではなぜ神は人間となったか。「私が同じ神として生まれるためである」(Pr. 29, DW II, 84,2)。同じ神として生まれるとは、神と同じく子を生むことでもある¹⁶。この二にして一の出来事を、エックハルトは「神が独り子を私のなかへ生んだのと同じ動きのなかで、私は独り子を神のなかへ生み返す」と言い表した。ちょうど、高山に向かって「ヤッホー」と叫ぶと、「ヤッホー」とこだまが返るように (Pr. 22, DW I, 383,1-8)。

突破はこの生み返しである。そうだとすると、神による私という子の出産は新プラトン主義の流出であり、私が突破して子を生む父となるのは神の流出への生み返し、新プラトン主義では帰還である。突破は父からの働きかけに対するやまびこである。

¹⁵ エアアイグニスにはエントアイグニス (Enteignis) a と b が結びつく (a, b という符号は両義性ゆえに私が勝手につけた。Vgl. D. Vallega-Neu, “Die Schwarze Hefte und Heideggers seynsgeschichtlichen Abhandlungen,” in: *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 11, 2017, S. 112)。エアアイグニスが生起するには、人間が会域に帰属し、固有なものを放棄しゆだねるエントアイグニス a が必要である。エアアイグニスが見 - 存在を根拠づけ、現 - 存在がエアアイグニスを根拠づける (=エントアイグニス a) という転回関係 (GA65, 261)、交互の働きが成立しないことがエントアイグニス b である。エントアイグニス a が生起しないとエントアイグニス b が生じる。

エントアイグニス a : エアアイグニスが生起するように、固有なものを与える

エントアイグニス b : エアアイグニスが生起しない

存在が人間の本質に移動し、人間の本質が存在に引き渡されるという一体の出来事は、ともに全体をかたちづくり帰属し合うようにする (Zusammengehörenlassen) (GA11, 47 強調は引用者) ことである。この lassen は、二人の放ちを意識しよう。明るむ場へと einlassen されるから、そこへ自らを einlassen し、存在に帰属するようにされるから、そこに自らが帰属するようにする。技術的世界に帰属させられるゆえに、そこから冷静に距離をとるという意味で lassen する。やまびこに似た構造をもつこうした種々の lassen ないし gelassen の集合態 (ge-) が Gelassenheit である。

そうしてみると、ハイデガーの思考の核心をなす人間の Gelassenheit の類義語は Inständigkeit, Ek-sistenz, Da-sein, Enteignis, Gegenwart, Entsprechen などおびただしい。

なお、エアアイグニス、エントアイグニスに訳語をつけなかったのは無責任のそしりを免れない。無理に日本語にするなら、エアアイグニスは「固有なものが得られる (存在の) 出来事」、固有なものを看取する (er-äugen) 出来事、エントアイグニスは「固有なものが (見) 失われる (存在の) 出来事」というところか。勝手な訳語をつけても戸惑わせるだけだし、エアアイグニスは「ギリシャ語のロゴスや中国語のタオと同じく、思考を導く語として翻訳不可能だ」(GA11, 45) という言葉によりかかって、カタカナ語として放置した。

¹⁶ これが魂の根底における神の誕生である。魂の根底はそのまま神の根底である。魂のなかでの神の誕生は、神による私の出産であるとともに私による神の出産でもある。

神が私のなかへ独り子を生む	-	私が神のなかへ独り子を生み返す
根底における神 (=私) の誕生	-	根底における神 (=神) の誕生
神が流出する	-	魂が突破する

5.2 エアアイグニス ——答えるエントアイグニス

エアアイグニスのなかへの放ちも似た構図を描く。ハイデガーの放ちは、存在の明るむ場ないし会域にかかわり入り込む (sich einlassen auf) ことである。この sich einlassen は自らをかかわらせるという他動詞であるだけではなく、かかわらされるという受け身の再帰動詞でもある。ある場所に入るのはそのに入れられることである¹⁷。

そのためハイデガーは、反省する熟考の本質が「放ちのなかに入れられている (eingelassen)」(GA77, 109) 点にあると注した。文法用語を借りれば状態受動である。明るむ場ないし会域に自ら入り込む放ちが可能なのは、そういうありさまへと呼びこまれ放られているからである。言い換えると、「人間と存在は互いに譲渡されあつて (übereignet) いる」(GA11, 40)。この交互の働きが、とくに存在の人間への働きかけがエアアイグニスである。übereignen という動詞は、あるものの固有なもの (Eigenes 所有物) を他のものの固有なものに移す動きを意味する。

したがって、エアアイグニスのなかへの放ちはエントアイグニス a と呼ばれる。反省する熟考の言は、「離脱する思考の本質」であり、存在ないしエアアイグニスに「答えてエントアイグニスする (固有なものを与える) 言い応じ (das antwortend enteignende Entsprechen)」(GA97, 329) である。antworten, enteignen, entsprechen は一つの行いを指す三つの語であり、ant-も ent-もまず、…に対して、というほどの意味である。antworten は、エックハルトの神が wort を生むのに対して魂が wort を生み返すように、言葉に対して言葉を返す、言い応じる (entsprechen) ことである¹⁸。enteignen はエアアイグニスに答えて固有なものを渡すことである。

放ちは存在者が存在するようにする放ち (sein-lassen) であり、これは人間の態度であるとともに「存在の最も深い意味」(GA15, 363) である。神が私のなかに子を生み、私が神のなかへ子を生み返すように、存在が人間をなかに放り (einlassen)、人間が応えて自らをなかに放る。流出に応じる突破は、エアアイグニスのなかへの放ち、エアアイグニスに答えるエントアイグニス a である¹⁹。

¹⁷ 「無のなかへと身を放つ (sich loslassen)」(4.4) もこの二重性において理解できる。

¹⁸ 答えは、質問への答えであるより「言葉 (Wort) に返す言葉 (Gegenwort)」(GA77, 23) である。神の子の出生とエアアイグニスとのアナロジーについては、J. D. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Fordham U. Pr.: New York, 1986, pp. 162-173 を参照。

¹⁹ ハイデガーは、「存在する」という動詞が「存在するようにする (sein-lassen)」という意味で他動詞的で能動的だという (注 28 を参照)。放ちによる神性への突破やエアアイグニスのなかへの放ちが「自発性」と特徴づけられるとしても、この自発性はたんに能動的ではなく、こだまを返して、開かれた場に自らを放る受動的で能動的な動きである。放ちは受容 (GA77, 144) でありかつ高次の能動性 (GA77, 108) である。むしろ、意志の領域に属さない以上、「能動と受動の外部」にある (GA77, 109)。この特徴ゆえに、ムーアはガーダマーやデリダなどにならって放ちを中動態とみなす (I. A. Moore, *Eckhart, Heidegger, and the Imperative of Releasement*, University of New York Pr.: Albany, 2019, pp. 97-109, p. 260, n. 7)。

流出する	-	突破する
(wort を) 生む	-	(wort を) 生み返す
存在が人間を明るむ場に einlassen する	-	人間が明るむ場に自らを einlassen する
存在が人間に übereignen される	-	人間が存在に übereignen される
エアアイグニスが生起する	-	エントアイグニス答える
「ヤッホー」と叫ぶ (Wort)	-	「ヤッホー」と返す (Gegenwort)
存在が人間を放る	-	人間が存在者を放り、自らを存在へ放る (4.2)

5.3 こだまする貧しさ ——なぜなしに

神性と魂、存在と人間が固有なものを与え合うのは、取引きではない。

「私が自分のために何も望まなければ、神が私のために望んでくださる」(RdU, DW V, 187,6-7), また「真に貧しくあることは、それ自身豊かであることだ」(GA73.1, 880) というのは、等価交換ではないか。「本当の自分」を奪われる代償として、あの世かこの世でその返却を神か存在に託すのか。だが二つの文は、自分のために何も望まず、貧しくなるために貧しくなることを強調する修辞である。なぜなしのあり方は取引きから離脱する。

バラはなぜなしに、おのずから花びらが開く。思考を運命づけられた人間はしかし、バラとまったく同じ仕方でなぜなしに存在することはできない。それでは人間がなぜなしに存在するとはどういうことか。

「子は父を父自身のために愛する」(Daz buoch der götlichen troestunge, DW V, 42,16) とすれば、なぜなしに愛するとは流出した源のために愛することである。流出したから突破する。声が響いてきたからやまびこを返す。何かに呼びかけられたから応答する。それが人間なりの仕方でなぜなしに存在することである。

呼びかけに答えるのは、豊かで幸福な本当の自己を実現するためではない。呼びかけに応じて固有なものを引き渡すなら、自らの固有なものを失う。エックハルトは、固有のもの (eigenschaft 我執, proprietas) を捨てるよう繰り返し命じ、この放ちを福音書にしたがっ

フォン・ヘルマンは、エックハルトの Lassen を扱った所にハイデガーが独自に展開した、五つの lassen からなる Gelassenheit の全構造を次のように一括した (Fr.-W. v. Hermann, "Gelassenheit im Denken Martin Heideggers," in: *Mut - Gelassenheit - Weisheit: Impulse aus Philosophie und Theologie*, hg. v. P. Reifenberg, R. Rothenbusch, K. Alber: Freiburg, 2018, S. 127)。「会域から生起して、表象する思考から離れる (Ablassen) のをゆるす (Zulassen) ——会域が現れることのみなかへ思考が自らを入れる (Sicheinlassen) ように、会域から生起しつつ入れられて (Eingelassenwerden) ——会域がこのように現れることのみなかへ思考が委ねられつづける (Überlassenbleiben) なかで」。

ハイデガーにてらした委細の説明は省くが、図式化すると、存在が人間を放つ (lassen) 動きと、これに答えて、人間が存在者を放棄 (lassen) し、しかも会域に自らを放り込む (einlassen), という動きからなる。ただしフォン・ヘルマンには、存在者をありのままにあるようにする存在と人間の働き (sein-lassen) (6.2 以下) が視野に入っていない。この放ちが見えているのは、R. Schürmann, *Wandering Joy: Meister Eckhart's Mystical Philosophy*, Bell Pond Books: Great Barrington, 2001, p. 199 などである。

て「心の貧しさ」と呼んだ。それはハイデガーではエントアイグニス a である²⁰。エントアイグニスのエント (ent-) という前綴りは対応だけでなく分離や剥奪をも意味する。

固有なものの喪失が固有なものの生起である。人間がなぜなしに呼びかけに応じる贈与によって、父または存在は固有なものを獲得する。自分も、与えることによって貧しい自分という固有性を得る²¹。

5.4 ひび割れずれた一つの出来事

そうだとすると、神が子を生む - 私が子を生ま返すという出来事も、存在と人間の相互帰属も、二つの極からなる一体性である (二極はこの出来事以前にそれぞれ即自的に存在するわけではないが)。この一体性は永遠の一ではなく、ひび割れずれて出来する。

エックハルトにとって、神の天地創造は「永遠性の第一の単一の今」のなかで行われており、行われたし、行われるであろう (Expositio libri Genesis, LW I, 190,1-4)。神と合一している人間には「苦しみも〔時間の〕経過もなく一つの同じ永遠がある」(Pr. 2, DW I, 34,6-7)。

しかし、神と魂、存在と思考のあいだに、裂け目と遅れは避けられない。呼びかける「ヤッホー」と答える「ヤッホー」は一つの現在を構成しない。「結合を拒み一つの全体に仕立てられない〔…〕隔てられた時 (diachronic)」²²、それが時間である。すべてが一になる神の現在は非現在に侵蝕される。それゆえハイデガーは、過去と未来を止揚して存在者全体の存在をとどまる今 (nunc stans) において経験するキリスト教とその神秘主義から、またインドの瞑想から遠ざかり、存在者の現前性を既在・現在・将来という三様態において経験した (GA89, 664)²³。

エックハルトの一も一であり続けられない。亀裂の入った出来事を、単一の今と表現しただけである。もともと 1924 年、存在の問いを立てる若いハイデガーは、エックハルトの新刊の三部作に魅了された。三部作への全般的序文の第一のテーゼ「存在は神である (Esse est deus)」は、実体概念を神に適用することを解消して、「存在の時間的動詞の意味」を指示したからである²⁴。唯一の永遠の今はとどまる時間ではなく、「力動的で動く時間、新

²⁰ バイアーヴァルテスのおそらく正しい推定によると、「必要でないものはすべてなくてすませられるのが真に (心・精神の) 貧しい人間だ」(RdU, DW V, 300,1-2; GA73.1, 878) という言葉をハイデガーはエックハルトから受容した (W. Beierwaltes, "Heideggers Gelassenheit," in: *Amicus Plato magis amica veritas: Festschrift für Wolfgang Wieland zum 65. Geburtstag*, hg. v. R. Enskat, Gruyter: Berlin, 1998, S. 18, Anm. 59)。

²¹ 交換を骨格とする関係——すべての関係は交換である——をレヴィナスやデリダのように否定できるか、簡単には決められない。他を援助することは自らが援助されることである。これは援助される他の荷を軽くする。ソーシャルワーカーだろうが親だろうが、「私たちは貧しくなった、豊かになるために」(GA73.1, 880) という機序のなかにいる。

²² E. Levinas, *Autrement qu' être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic Publishers: Dordrecht, 1988, p. 14. (邦訳、レヴィナス『存在の彼方へ』合田正人訳、講談社学術文庫、1999年、42頁。)

²³ 固有性も固有なものを得る生起であり、固有性が生起しないエントアイグニス b がつきまとう。本質も本質となるという動態 (Wesung) であり、非本質がまわりつく。存在と人間の至福の一や永遠の今はない。隠れなさ隠れは等しく根源的である。

²⁴ H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, J. C. B. Mohr: Tübingen, 1987, S. 406. Esse est deus というテーゼを説明する、創世記冒頭の文「はじめに神は天と地を創造した」の注解によれば, creavit (創造した) は完了過去時制の動詞である。「神は存在であるから、神は、神のみが創造する、あるいは創

しい存在がたえず流れ込む時間」である²⁵。とどまる今はひび割れている。

たしかに、エックハルトの「あの一者〔神〕のなかではすべての多様性は一である」(RdU, DW V, 202,9-10)。だが、天変地異も戦争も生み出され存在するこの世界の内をしばし存在している人間が無の根底へと突破して神性との一にとどまり永遠の今を寿ぐのは、生み出された他の存在者の存在の忘却である²⁶。流出なしに突破がありえないように、すべての多様性なしに一はありえない。多が一の多であるように、一はつねにすでに多である。

6. 名のない神にこだまを返す

世界を放ることによって、突破、そして、エントアイグニスは、無名の神性または神々しいものたちに向かって自らを放ち、しかも世界へと反転する。エックハルトではすべてのものは神である。ハイデガーにとって、死すべき人々と神々しいものたちが天地のあいだで鏡に映し合うとき、ものがものとなり、人間もものも神々しさを照り返す。突破、そして、エントアイグニスは、ありのままのものであるようにする (sein-lassen) のを要求する人間やものの呼びかけに、理由なく、ずれながらこだまする。

6.1 ものか神性か、世界か神か

ものから離脱し、存在者を支配する意志を放ることによって、一人は神性へと突破し、一人はエアアイグニスのなかへ自らを放る。

神が死んだのは、「私が全世界とすべての創造されたものに死ぬためである」(Pr. 29, DW II, 84,2-3)。世界とものに死ぬとはそれらを離脱し放つことである。そして、死へとかわることによって、「世界は崩れ落ちて無になり、[...] いま私がすがり配慮的に気遣うすべてのものが無意味になる」。現存在は各瞬間において、自らと世界のどちらを選ぶかを迫られる (GA80.1, 144)。のちには、神は私たちの前から逃亡しているのか、私たちはそれを真に経験するのか、ということが「唯一の問い」(GA66, 415)である。この経験は世界という空虚な無を捨て自らをとることであろう。

造した」(Prologus generalis in opus tripartitum, LW II, 160,10)。存在するとは「はじめに創造した」ということであり、ここには動的時間的意味がひそむ。そのテーゼの est が他動詞だというハイデガーの解釈については注 28 を参照。

シューアマンに洩らしたところでは、ハイデガーが存在を動詞的に現前 (An-wesen) として考えるようになったのはエックハルトの説教と関連がある (Schürmann, *op. cit.*, p. 254, n. 93)。時間のこのずれゆえに、ハイデガーの放ちの本質は「待つ」(GA77, 123) ことにあり、一からほど遠い。さかのぼると、1916年の「歴史科学における時間概念」ですでに、「時間は変化し多様になるものであり、永遠は自らを単一に保つ」というエックハルトの言葉を題辞に引用していた。自然科学の計算する思考の時間 (Zeit) が等質で量的に規定できるのに対して、歴史科学の時間 (Zeiten) は質的で、おのおのの時間・時代は内容の構造上別の時間である (GA1, 415, 424, 432f.)。両者の時間概念はまったく別種で、歴史の時間は変化し複数である。

²⁵ Haas, Binotto, *Meister Eckhart - der Gottsucher*, S. 85.

²⁶ 「海の彼方の一度も会ったことのない人にも、自分の傍らの親しい友へと同じくよいものを与えねばならない」(Pr. 5b, DW I, 87,11-88,2)。全き一は、遠くで飢え渴く他者の存在を忘れてはじめて生起する。

ものか神性か、世界か神か、あれかこれかなのか。

6.2 世界へと反転し、存在者が存在者であるようにする

しかし、放ちは世界を忌避するグノーシス主義ではない。

エックハルトのものは神が出産した。「すべてのものは神のなかで等しく、しかも神自身である」(Pr. 12, DW I, 199,6)。ハイデガーにとって、存在することは、存在者が存在することの根拠であり、存在者が——対象や資源としてであれ——存在者であるようにしている。ものに対する冷静な放ちは技術的对象に対するイエスでありノーである。技術的世界を逃れて竹林に隠棲はしない。

それゆえ、世界の放ちと神性への突破(エックハルト)は神から流出した世界へと反転し²⁷、人間はなぜなしの行為を命じられる。

ものの放ちと明るむ場への放ち(ハイデガー)も世界に向き直り、「世界が世界となるように〔明るむ場の〕なかに立って放る」(GA77, 151)。存在のエアアイグニスは存在者の到着であり、存在の最も深い意味は *Lassen*, つまり、存在者が存在するようにする(*sein-lassen*) ところにある²⁸。存在は存在者をそれが当の存在者として存在するよう放つ。そこでハイデガーはたとえば壺という存在者、ものを取り上げて四方界を語った。

エントアイグニス a は「四方界という一つの事象へのエントアイグニス (*Enteignis zur Einfalt des Gevierts*)」(GA100, 279)である。ハイデガーはときおり *Sein* や *Seyn* に十字を付す。この十字は、四方界、つまり天空と大地、死すべき人々と神々しいものたちという四者の統体を示す²⁹。存在が隠された計算する思考においては、世界は四方界の戯れとして世界とならず、ものはものとならない。宇宙も陸海もただの資源として存在し、神々しいものたちは早くから姿を消した。人的資源としての人間も、自他の死を見つめられないかぎり、死すべき人々というよりいつか死亡する生きものでしかない。「もの - 四方界を固有性のなかへ生起させる (*Ereignen des Ding-Gevierts in das Eigentum*)」(GA73.2, 1447) という出来事を思考するのはそのためである。

天空からの陽光を浴びて大地に育った葡萄の実は、ワインとなって壺というものに入れられ注ぎ出される。死すべき人間たちはこれを飲み、神々しいものたち(神や仏などという名を与えられる)に供える。これら四者を「一つのものとして取り集めること、それが壺の本質が本質となることである」(GA7, 175)。

こうしてものがものとなり、四方界の戯れとして世界が世界となる。エアアイグニス

²⁷ エックハルト自身は流出より突破が高貴だと考えた (Pr. 52, DW II, 504, 4)。流出は多だが、突破ではすべてが一だからであろう。

²⁸ 花咲く木が前に立っているのに、「私たちはこれまで一度もその木がそこに立つようにした (*stehen-lassen*) ことがない」(GA8, 46)。そうだとすると、存在することの思考は、「存在者がありのままに存在するようにする (*Das Sein-lassen des Seienden, wie und was es ist*)」(GA66, 103) 放ちの思考である。「ありのまま」はエックハルトにおける「神の子として」に相当する。さらに、「存在は神である (*Esse est deus*)」というエックハルトのテーゼ (5.4) は、*das Sein* »istet« *Gott*, つまり「存在は神が神であるようにする (*das Sein läßt Gott Gott sein*)」と解釈され、この *ist* は「他動詞的で能動的」である。神が「神である」ことを可能にするのは存在である (GA15, 325)。

²⁹ 十字はまた、存在することは私たちが表象する対象ではないという抹消記号でもある。

生起する。そのためには、四方界という一つの事象へのエントアイグニス、ないし、エアアイグニスのなかへの放ちが必須である。計算する思考が歴史的運命として送られている時代に、こうした世界がおとぎ話に感じられようと。

6.3 名のない神 そして 神々しいものたち

流出した神ないし神性、そして、神々しいものたちとはどういうものか。大衆向けプラトン主義であるかぎりでのキリスト教や二世界説の神もどきでないとするれば、何のことだろう。エックハルトの神は名前をもたず、人間には知りえない (2.2)。ハイデガーの神々しいものたちは名を呼びがたい³⁰。いま私もしているように、deus や Gott, 神や仏という名で呼び、何かを語るのは、自分がこしらえた神に仕立てる偶像崇拝である。

神という仮の名を与えられているのは、個々の他なるものである。「他者とは神ないし誰でもよい人、[...] 任意の特異性である」³¹。どの人間もものも、泣き出した赤ん坊も散る桜も、知られず語られえない他者にして神である。すべてのものは、不安のなかで滑り落ち離脱され放られるべき無であると同時に、名のない神である。

これは、あらゆるものがいまその存在するとおりの姿で神であるという単純な汎神論ではない³²。ゆえなくして——各種科学は原因を説明するが——罵声を浴びせられる幼児はそのままで神であることはない。それは神の生んだ子でありながら、ありのままのその幼児、神の生んだ子ではない。親も、生み返す神として罵声を浴びせたのではない。ひとの命を奪った濁流は、人間中心主義者^{ヒューマニスト}であらざるをえない人間にとって神々しくない。被造物はそれ自身では創造主ではなくただの無である。ハイデガーの神(々)は逃走している。

6.4 名のない神に言い応じる

人間もものもそのままでは神々しくない。それゆえ、世界へと反転した放ちは、子なる神を生み返し、名のない神である存在者がありのままに存在するようにする。

「人間とともに注ぐどんな光のなかでも超越からの光が照り返している」³³。この超越は、天上かどこかに存在する永遠の存在者ではなく、神性とも呼ぶべき純粋な無である。

「天空と大地、死すべき人々と神々しいものたちという四方界が鏡に映し合う戯れとして、世界が世界となる」(GA79, 74)とすれば、死すべき人間が神々しいものたちの光をかすかに反射し、神々しさをおびる。山には水神さんがいて、死んだ魂たちが現れて水神さん

³⁰ 「いまなお私たちは神々しいものをあえて語ろうとできるだろうか、言葉で名を呼びかけて」(Heidegger, *Welte*, *op. cit.*, S. 46)。

³¹ J. Derrida, *Sauf le nom*, Galilée: Paris, 1993, p. 92. (邦訳, デリダ『名を救う —— 否定神学をめぐる複数の声』小林康夫, 西山雄二訳, 未来社, 2005年, 86頁。)

³² 四方界をレヴィナスは「恥ずべき唯物論(マテリアリズム)」と呼んだ。「天地のあいだで、神々を待ちながら、人間たちとともに住むなかで、存在することが明らかになる」とときには、ものおよび非人格的で中立的な存在が与えられているだけで、苦しむ他者という存在者が見捨てられるからである(E. Levinas, *Totalité et infini*, M. Nijhoff: La Haye 1984, p. 275. 邦訳, レヴィナス『全体性と無限(下)』熊野純彦訳, 岩波文庫, 2006年, 254頁)。人間だけでなくすべてのもの、物質が神だという流出説も、一神論者のレヴィナスには汎神論に見えよう。だが、苦しむ他者も神であり、ありのままのものであるようにされるべき存在者である。

³³ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1973, S. 396. (邦訳, アドルノ『否定弁証法』木田元, 徳永恂, 渡辺祐邦, 三島憲一, 須田朗, 宮武昭訳, 作品社, 1996年, 497頁。)

を感じとるとき、その神々しさが魂たちに映じ、魂たちのありさまは水神さんにうつる。

神性への突破と存在へのエントアイグニスを転じて、ものを生み返しありのままのものにするのは容易なわざではない。ゲシュテルの時代には、過労死寸前の人と近くにいる人とのずれ、時の隔たりが広がる。それでもものたちは語りかけている。

エックハルト

神が流出する - 人間があらゆるものを放る + 神 (性) へと自らを放り突破

↓

神はあらゆるものに等しく存在 - 人間が海の彼方の見知らぬ人にもよいものを与える

ハイデガー

存在が人間を einlassen - 人間が存在者を平静に放る + ^{エアアイグニスへのエントアイグニス}存在の明るむ場へ自らを放る

↓

存在が存在者 (神も) を sein-lassen - 人間が存在者を sein-lassen

→ 四方界 (~~Sein~~) の戯れとして世界が世界になる

おわりに

第一原因という哲学者の神も、現世や来世で報いてくれる神も、捨てられるべき偶像である。名のない神はあらゆるもの、あらゆる場所に同じように存在する。あらゆるものは、死者の魂も橋も、神々しいものたちを鏡のように映し出し神性をおびる。

流出した神の子の生み返し、エアアイグニスへのエントアイグニスは、用立てられる人的物的資源でしかありえないものがありのままのものであるようにすることである。それらのものたちは、命をはぐくみ死に至らせる天地のあいだで、人間に沈黙の言語で呼びかけている。

スアレスとハイデガーの存在をめぐる対峙

——ハイデガーと中世哲学——

山内 志朗 (慶應義塾大学)

Between Heidegger and Suarez

— *Heidegger and medieval philosophy*

Shiro YAMAUCHI

Heidegger started his philosophical career by the investigation of Duns Scotus' metaphysics. Afterwards in *Sein und Zeit*, he showed the critical attitude towards the scholastic metaphysics, but he was influenced by the medieval philosophy. In *Grundprobleme der Phaenomenologie*, he treated the ontological frameworks of Thomas Aquinas, Duns Scotus and Francisci Suarez, especially the distinction between being and essence.

In the midst of 13th century, as was proposed by de Rijk, there occurred “epistemological turn”. This turn was mainly concerning about *intentio secunda* and *ens rationis*. These concepts were introduced through Islamic philosophy, especially Ibn Sina (Avicenna), and the medieval scholars were forced to reinterpret Aristotle's framework of metaphysics. One of problems was the ontological status of *ens rationis*. In Ockham's view, *ens rationis* has *esse subjective*, so it is real being. According to the opposing view, i.d. that of Thomas Aquinas and Hervaeus Natalis, *ens rationis* has only *esse objective*, so it is basically fictional being.

Heidegger traced the main medieval trend of ontology by focusing on Thomas Aquinas, Duns Scotus, Suarez. It is interesting how Heidegger summarized Suarez' position. In some view, Suarez was innovative, and opened the gate to *Gnostologia* (F. Courtine), in other view, Suarez was not so renovative, but rather conservative (Aertsen).

Heidegger's attention for the transition, the importance of “epistemological turn” became easy to recognize. Heidegger frequently referred to *intentionum*, this concept has the nearly same meaning with *ens rationis*. In some sense, Heidegger's concern was “epistemological turn”, and he was so foresighted about drastic change of 13th century.

keywords: epistemological turn, *ens rationis*, *obiectum*, nominalism, Islamic philosophy

キーワード: 認識論的転回、理虚的存在、対象、唯名論、イスラーム哲学

ハイデガーの哲学と中世の存在論とを比較することは簡単なことではない。標準的な道筋を考えるとすれば、ハイデガーが伝統的存在論を存在の忘却の歴史として批判したという前提で、批判の論点がどのように中世存在論で展開されたかを検討することだろう。ここでは、ハイデガーの思考と中世スコラ哲学の思考が対峙していたという視点に立つのではなく、きわめて近接していたところを取り出し、両者の考えを対比したい。直結するように見える論点があるからだ。

そうなると、このスアレスとハイデガーが対極的な位置に立つという表題は矛盾しているように見える。これは構図を設定するための作業仮説であり、あくまで暫定的なものであったが、予想以上に見通しを与えてくれた。スアレスをスコラ哲学の集大成として見るという教義を外して中世哲学を考えると、中世哲学を整理する図式が得られるように思われる。スアレスへの評価なくして、中世哲学の地図を得ることは絶対にできないが、これまでスアレスを敬して遠ざける態度をとってきたのかもしれない。

確かに、中世存在論における時間論の全き欠如という落差も現れてくる。この時間論を欠いた存在論の側面については触れる余裕はない。この点は別として、『ドゥンス・スコトゥスの範疇論と意義論』(1915年、以下『スコトゥス論』と略記)を見ると、スコラ哲学へのハイデガーの立ち位置が見えてくる。この著作はきわめて面白い論点を提供する著作なのである。範疇論のところは、フルノのヴィタリスの『事物の本性について』をドゥンス・スコトゥスの著作として扱い、また、意義論の箇所はエルフルトのトマスの『思弁的文法学』を主たる分析の対象にしているなど、スコトゥス哲学の研究書としては問題を含むが、スコトゥス文献の整理が不十分な時代における研究である点は斟酌されるべきであり、また、範疇論の箇所は時代を先取りし、歴史的展望を提示する点において重要であると考えられる。

ハイデガーの時代におけるスコラ哲学文献学と現代のそれはまったく異なるが、二十世紀後半に発見された膨大な文献、それまで等閑視されてきた文献群の潮流を予想していたようにも見えてくるのである。

ここではまず、ハイデガーとスアレスとの関係を考える場合、スアレスの神学者としての立ち位置は重要であり、彼の存在論を考える場合にも、彼のイエズス会士としての立場を考慮する必要がある。スアレスの背負った課題としては、ドミニコ会、フランシスコ会、アウグスティヌス修道会、唯名論との違いのもとで、イエズス会のミッションを満たす存在論を作る必要があった。スアレスの立場はトマスに近い、スコトゥスに近いとか整理されるが、おそらくアリストテレスへの復帰という見通しの方がよい。

スアレスをどのように位置づけるのか、中世哲学が近世哲学とカントへどのような系譜学的流れを設定するのかを考える上でもそれは重要であろう。これまで、スアレスを中世スコラ哲学の総決算として位置づけるのが常套であった。しかし、一方でスコラ哲学の発展からの退却であったと見ることもできる。スアレスをどのように位置づけるのかによって、中世哲学とハイデガーの関係も新しい相貌で現れてくるかもしれない。

1. 十三世紀のスコラ哲学における認識論的転回

まずは中世哲学の大まかな地図を描きたい。中世哲学はトマス・アクィナスによって代表されるような独立峰ではなく、兀々たる山塊からなる連峰である。アウグスティヌスに発する神学の問題圏を除外するにしても、トマス・アクィナス、ドゥンス・スコトゥス、唯名論（オッカムではなく、リミニのグレゴリウス）、スアレスの思想的位置関係を定める地図なしには、見通しはつきにくい。

十三世紀のドラマのあらすじを知ることは重要である。十三世紀のスコラ哲学は、イスラーム哲学、とりわけアヴィセンナの存在論の影響を受容することで大きな変革を受けた。アヴィセンナのもたらした存在論の改革は、アリストテレス存在論の根本的改編ではないのだが大きな変革をもたらすものだった。

超越概念についてみると、十三世紀初頭において、存在、一、善、真という四つからなる超越概念は、〈もの〉と或るもの (aliquid) というストア派的伝統を踏まえてアヴィセンナ経由で生じた拡張をへて、ドゥンス・スコトゥスにおいて、無限と有限、一と多といった両項を合わせて普遍的妥当性を有する離接様態 (passiones disiunctae) にまで拡張されることによって、存在論の対象を変えることとなった。

超越概念とは存在と互換的であり、したがって、神の創造した実在世界 (natura rerum) を示す特徴であり、実在的 (realis) という形容詞が帰せられる対象領域であった。十三世紀、アヴィセンナに代表されるイスラーム思想は、哲学の対象領域を拡張し、概念的・観念的なものをも含めることとなった。光学の影響によって、虚像や幻影などの現象が誤謬や虚偽として捉えられるべきではなく、真なる現象と見られるということも重要な知見であって、認識論の因果的連鎖によって現象を再構成するのでは不十分なことが認識されたのである。

第二志向 (intentio secunda)¹、〈理虚的存在〉 (ens rationis)²、仮現存在 (esse apparens) といった問題は、実在世界だけを対象とするのではなく、それが知性や感覚にどのように現象するのか、その際心的現象が外界に投影されて成立する対象 (obiectum) の存在性格を論じる傾向が強まったのである。

ペトルス・アウレオリ (c.1280-1322)、ヘルウェウス・ナタリス (1250/60-1323)、サン＝プルサンのドゥランドゥス (?-1334)、ギラルドゥス・オドニス (1285-1349)、ウィリアム・オッカム (c.1285-c.1347) といった人々は、そういった認識論的な枠組みにコミットした人々だったのである。こういった十三世紀半ばに生じた認識論的転回を如実に示したのが、タカウ (Katherine H. Tachau) の研究であった。デ・レイク (L. M. de Rijk) の研究もこの方向性を示している。

2. ハイデガーにとっての中世哲学

教授資格請求論文として提出された『スコトゥス論』は、ドゥンス・スコトゥスの著作

として他者の著作が紛れ込んでおり、しかもスコトゥスの中心著作として扱っているのが、スコトゥス研究としては問題はあるが、十三世紀から十四世紀のスコラ哲学の地図を得るうえでは照射する力を強烈に有している。というのも、十三世紀から十四世紀にかけて、つまりトマス・アクィナスからオッカムに至る時代の流れは、超越概念の拡張と志向性の哲学への組み込み（アリストテレス哲学へ認識論を追加すること）として捉えられるのだが、ほとんど予言的にその筋道を示しているからである。

ハイデガーは『存在と時間』を刊行した年（1927年）に、刊行後四月から『現象学の根本的諸問題』（以下『諸問題』）の講義を行っている。『存在と時間』がスコラ哲学から距離を取っているのに対して、『諸問題』では、内在的に踏み込んで論じている。存在と本質の関係について、トマス・アクィナス、ドゥンス・スコトゥス、スアレスを並べ、実在的区別、形相的区別、様態的区別と整理することは中世哲学の地図を得ることには役立たない。アナログアと一義性、普遍論争の实在論と唯名論なども中世哲学を見えにくくしてきた図式であった。レアルということに注目しても同じことになる。オッカムの言葉が典型であり、オッカムは不可能なもの、キマイラも、〈理虚的存在〉もリアルであると述べる。無（nihil）も実在的であるとオッカムは言わないが、十七世紀になれば無もまた可知的である（intelligibile）と語られる。哲学の流れは、無もまた実在的であると述べる方向性にあり、ライプニッツの二進法やカントの負量の概念においては、無は実在化されているのである。ニヒリズムへの道を歩んでいると言ってもよいが、スアレスはその流れの中では後方部隊であった。

『諸問題』において、ハイデガーは志向されるもの（intentum）＝ノエマに注目し、対象的概念（conceptus obiectivus）、〈理虚的存在〉の問題との重なりを見て取っている。レアリテートの扱いについて、ハイデガーの読みに異論をはさみたくなるところもあるが、大筋において賛成したい³。

十三世紀以降の中世哲学は、存在と本質の関係、実在的区別や形相的区別ということが中心だったのではなく、志向されるもの・ノエマをめぐるものであったと捉えるべきと思う。志向性の問題が、認識論的転回以降の重要問題だったのである。

認識論的転回を十三世紀に設定した場合、スアレスの位置づけは変わってくる。もっともスアレスが、中世スコラ哲学に対して原点回帰の側面を有していたことはすぐに見えてくることではない。たとえば、〈理虚的存在〉の扱いにおいて、スアレスは形而上学に〈理虚的存在〉を取り込み論じた最初の人物であったとされてきたが、十三世紀後半以降、〈理虚的存在〉に関する文献は膨大に存在し、形而上学と論理学の関係を論じる際に盛んに論じられ、『形而上学』への註解においては論じられなかったということではなかった。私自身は、〈理虚的存在〉をめぐる十三世紀と十四世紀の文献を読みながら、スアレスの保守的な態度が立ち現れてきたように思う。そして、その流れが、エルツェンの超越概念をめぐる中世哲学の見通しと符合したということである。

スアレスの立場は、〈理虚的存在〉の扱いと、超越概念論においてプロト・アリストテレス主義といってもよい。原点回帰主義だったのである。

3. 〈理虚的存在〉をめぐる問題

スアレスはスコラ哲学の通例の考えに反して、〈理虚的存在〉もまた形而上学の対象であることを示そうとした最初の人物であると整理されてきた。ハイデガーもまたそのように記し、私もそのような図式で考えてきた。スアレスは、中世スコラ哲学を集大成し、近世哲学への端緒とも考えられる以上、スコラ哲学の極点と考えるのは当然であり、スアレスへの参入は古代から中世哲学の流れを考えるうえで絶対不可欠と考えられてきた。しかし実際に読むと難解さというばかりでなく、地味な思想しか見えてこない。しかし、スアレスの〈理虚的存在〉の考えは保守的であり、超越概念論も保守的であり、存在論の学問論的な位置づけも保守的であった。これは一つにはイエズス会がアリストテレスを典拠とすることを求めていた以上、やむを得ないことだったのだが、スアレス評価があつてこそ、中世哲学史の地図は可能になる。十三世紀以降のスコラ哲学は、決してアリストテレスの形而上学を中心としたものではなかったのである。アヴィセンナがもたらした認識論的枠組みの観点は決定的にその姿を改めてしまったのである。

志向性の論点が中世哲学に導入されたのである。intentio という概念ではなく、別の用語で展開され、認識論的な場面で考察されたが、そういったものへの注目は、中世哲学研究においても二十世紀の後半、一九八〇年代以降の事柄であり、私の見込みでは、中世哲学は全く姿を改めたのである。存在論から、論理学へ、そして今や認識論が重要課題なのである。

〈理虚的存在〉はスアレスの『形而上学討論集』の末尾第五四篇に置かれている。そこでは、次のように定義されている。〈理虚的存在〉とは、「知性のうちに对象的にのみ存在を有するもの (quod habet esse objective tantum in intellectu)」、「理性によって存在者として考察されるが、それ自体では存在性を持たないもの (quod a ratione cogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem non habeat.)」(Suarez, DM. LIV, 6) である。

〈理虚的存在〉を実在世界に組み込むかどうかは、形而上学の基本構造を考えるうえで決定的に重要であった。従来の図式を見る。〈理虚的存在〉は形而上学の内部で扱われることはなかった。それを形而上学の末尾ながら、そこに組み込んで論じたのは、スアレスだった。これは形而上学における位置を〈理虚的存在〉に初めて与えたと整理できるように見える。

しかしこのような整理は正しくない。スアレスは、〈理虚的存在〉について革新的ではなく、十三世紀後半においてすでに論じられていたものを形而上学の末尾に置いたが、それは形而上学の対象の拡張ではなく、純粹化を目指すものだった。当時のスコラ哲学の主流派は、超絶超越概念 (supertranscendentalia) を組み込むことに置かれていた。

〈理虚的存在〉は、十三世紀以降、哲学や論理学の基本的構成要素だった。問題となるのは、この〈理虚的存在〉や第二志向、志向性の問題が、アヴィセンナによって西洋にもたらされたことなのである。そして、この第二志向は論理学の対象として論じられた。これはアリストテレス形而上学への付加物として取り込まれたのである。

アヴィセンナがもたらした「認識論的転回 (epistemological turn)」⁴の結果、反省概念、

志向性、〈理虚的存在〉が考察対象として組み込まれることとなった。

その結果、縮減存在 (ens diminutum)、仮現存在 (esse apparens)、可知的存在 (esse intelligibile)、対象的存在 (esse obiectivum)、対象 (obiectum)、志向 (intentio) といった概念が哲学の重要問題になり始めたのである。これらはアリストテレスの形而上学の中に顕在的には含まれていないがゆえに、そして『命題集註解』においても、目立ちにくいゆえに注目を浴びるのに時間がかかってしまった。

論理学の対象は〈理虚的存在〉なのだが、それが単に精神内のものなのか、それともノエマ、obiectum として、実在世界にのみ起源を持つものではないものを認めるか、つまり心理学主義が中世哲学でどのように論じられていたのか、その解明が『スコトゥス論』の課題だったように見える。『諸問題』においては、〈理虚的存在〉という概念は表面化していないが、「志向されるもの」として同様の課題が継承されている。

4. オッカムと心理学主義

オッカムは、〈理虚的存在〉の扱いにおいて極端な立場を主張した。彼の立場を唯名論として整理することは、私には哲学史の複雑骨折を引き起こしてきたようにしか見えない。

オッカムは、普遍と第二志向と〈理虚的存在〉を重ねて考えている。このことは特異な論点ではない。オッカムは、普遍の理解について、フィクトゥム説 (仮構説) からインテレクチオ説 (知性作用説) に変えたとされる。なおこのインテレクチオは精神の質 (qualitas) であり、実在的な (realis) ものであった。オッカムは、アリストテレスのカテゴリー分類を改革し、実体と質という二つのカテゴリーのみを絶対的なもの (absolutum) とみなし、それ以外のカテゴリーは関係的なもの (併意語 connotativum) であると捉えた。个体主義と外延主義と実在論的側面の強い哲学が展開されている。「唯名論」的なものを期待すると見事に裏切られる思想である。

〈理虚的存在〉を対象的存在と見る主流派に対して、オッカムは基体的存在 (esse subjective) に見るという極端な立場をとった。ここにオッカムの「唯名論」が現れていて、過激な个体主義が見られる。ここにも認識論的転回の波及を見て取ることができる。

【オッカム引用 1】次のことが知られるべきである。「**志向概念 (intentio)、概念 (conceptus)、あるいは心の様態 (passio animae) は精神の質 (qualitas mentis) である**」と主張する見解によると、或るものが**〈理虚的存在〉 (ens rationis) と呼ばれるのは、それが実在世界に存在する真なるもの (vera res existens in reum natura) ではない**という理由からではなく、それが理性 (ratio) の中のみ存在し、精神が他のものの代わりに、他のものために用いるものだからである。このように、**精神における命題や推論や名辞は〈理虚的存在〉であり、しかも事物の世界において真に実在的に存在するものであり、いかなる物体的な性質よりもより完全でより実在的な存在である (entia perfectiora et realora)**。(『オッカム『大論理学』註解 I』第 40 章、山内訳、強調は引用者による)

【オッカム引用 2】「心の中のすべての命題や三段論法、あらゆる心の概念、一般に〈理虚的存在〉と呼ばれるものはすべて、真に現実の存在している実在的存在（*vere entia realia positiva*）であり、精神を実在的に形相づけている精神の真なる性質（*verae qualitates mentis*）である。それは白色が壁を実在的に形相づけ、熱が火を実在的に形相づけているのと同じである」と主張するならば言説はより適切であると私は考える。この場合、存在が心の内の存在と心の外の存在とに区分されることは、存在が精神の内の性質と、その他の存在とに区分されることに他ならない。（オッカム『命題集註解』第 1 巻序章第 6 節、山内訳、強調は引用者による）

【オッカム引用 3】虚構（*figmenta*）は神によって創造されることが可能なものである。虚構は真なる実在的存在だからである。同様に、嘘（*mendacia*）も、不可能なもの（*impossibilia*）も、〈理虚的存在〉も実在的存在（*entia realia*）であり、神によって創造されることが可能である。（オッカム『七巻本自由討論集』II 45 頁、渋谷訳）

近世における〈理虚的存在〉についての問題点は、すでに先取りされて論じられており、またオッカム以降においても典型的立場として批判され続けた。

つまり、ここには〈理虚的存在〉を知性における対象的に存在するもの（*esse obiective in intellectu*）とみるか、基体的に存在するもの（*esse subjective in intellectu*）とみるかという論争がある。後者の見方において、基体的に存在することは、普遍、第二志向、〈理虚的存在〉を精神の質として、精神の作用については、それを実在的な個体として捉えるということである。ここにオッカムの狙いがあった。しかしこれでは志向性の問題は全く消えてしまうのである。オッカムは、認識論的転回の流れを外延主義的に整理したのである。しかしこれは、倫理神学の場面における唯名論の流れ、リミニのグレゴリウスに代表される唯名論とは区別されるべきである。オッカムから唯名論を切り離して考えれば話は見えやすくなる。

5. 超越概念について

オッカムの行ったことは、実在世界（*natura rerum*）を拡張し、精神の内部の存在者（*ens in anima*）、つまりそれまで実在的存在（*ens reale*）と対極的なものとされていた〈理虚的存在〉、概念、精神の内部の存在（*ens in anima*）を実在世界に組み込むことであった。スコトゥスも、超越概念を拡張することで、実在世界の領野を拡張したが、オッカムはさらに拡張したのである。神の作った事物の世界だけが、実在的（*realis*）ではなく、人間の構成したものも実在的（*realis*）であるという近代にいたる筋道が明確に設定されたのである。

実在世界はアリステレスのカテゴリーに区分される以前に、存在と互換的なものとしての超越概念に区分される。超越概念は、カテゴリーに分類される以前の実在世界に関する分析の枠組みだったのである。

超越概念の領域は形而上学の対象領域と重なり、〈理虚的存在〉を実在世界に組み込むか

どうかという論点と重なってくるのである。この指摘は、エルツェンの指摘を踏まえたものである。

ホンネフェルダー (L. Honnefelder) はかつて次のように整理した。スアレスは、ドゥンス・スコトゥスの超越概念のモデルに準拠し、中世哲学と近代の中継地点となった。しかし、エルツェン (Jan A. Aertsen) が批判するように、スアレスの立場はドゥンス・スコトゥスの超越概念論より守旧的であり、古い。

クルティエヌ (J.-F. Courtine) は、スアレスを十七世紀の超絶超越概念 (supertranscendentalia) の系譜、グノストロギアの系譜に置き入れようとしている。つまり、中世以来の超越概念の系譜においては、大転回点をなすということになる。これは、スアレスの『形而上学討論集』の最後において〈理虚的存在〉が扱われていることに示されている、とクルティエヌは考える。それまでの形而上学では論じられなかったものが、初めて組み込まれて論じられることになったのだから。

エルツェンは別のように解釈する。エルツェンによると、十三世紀初頭の狭い超越概念を拡張したのは、アルベルトゥス・マグヌスやトマス・アクィナスであったが、それはアヴィセンナなどイスラーム哲学を受けてのことだった。さらに、超越概念を拡張したのがドゥンス・スコトゥスであり、縮減存在をも取り込むことで、超越概念が覆っていた実在世界を無限存在や可能存在にまで拡張した。オッカムは〈理虚的存在〉も実在的であると主張することで、実在的な領野を拡大した。この傾向は、十七世紀における超絶超越概念の系譜において一つの頂点に達する。このような超越概念論の展開から見ると、スアレスは超越概念をトマス・アクィナス以前の段階の、存在、一、真、善という四つのものに縮小しようとしている。フォンセカなどが進めた超絶超越概念論の系譜はスアレスには流れ込んでいない。スアレスは、伝統的立場への復帰を目指したのである。スアレスが依拠しようとしたのは、トマス・アクィナスではなく、むしろアリストテレスだった。哲学の中心的課題は志向性であったと言っても過言ではない。

ガンのヘンリクス、ペトルス・アウレオリ、ヘルウェウス・ナタリス、オリヴィ、リミニのグレゴリウス、サン＝プルサンのドゥランドゥス、ウォデハム、チャットンなど、オッカムに先立つ思想家や同時代の思想家の位置づけが行われず、オッカムの唯名論の位置づけも極めて不正確なものにとどまり続けている。唯名論の整理もさることながら、認識論的な枠組みがいかに重要であって、それが形而上学とどのような関係にあったのか、したがって哲学的議論の多くがアリストテレスの著作ばかりでなく、そういった新しい話題にも向けられていて、そちらが主流であったことが見えないものになっていった。

スアレスが対象領域とした存在論の世界は、実在世界、直前にあること (Vorhandensein) の世界であった。スアレスは、対象的概念、〈理虚的存在〉といったものをできるだけ排除し、感覚可能な事物から構成される実在世界に還元しようとする。事物への回帰という側面がある。

ところが、形而上学の流れは、反省や志向性を形而上学と結びつけ、認識論への傾斜を強めるものであり、ライプニッツのように、無をも取り扱う学問として二進法を形成するなど、実在性の領野を拡大する方向に進んでいった。関数や志向性や記号への考察の拡大

というように、事物から離れていく傾向にあり、「無」もまた積極的実在的なものと見なされるようになった。その極にカントがおり、「ニヒリズム」という思想を見てとることもできるかもしれない。しかしいずれにせよ、十三世紀に生じた認識論的転回はカントにまで連なる流れであって、それを超越的学 (scientia transcendentalis) と呼んでもよいのだが、スアレスはそれに属していない、ないしその系譜とは別の支流に属しているのである。

ハイデガーは、『スコトゥス論』、『諸問題』において、十三世紀に始まる認識論的転回を、心理学主義として捉え、それを乗り越える道を探ったとも言える。

トマス・アクィナス以降、オッカムに至る流れの中で、第二志向、〈理虚的存在〉を扱ったテキストが刊行され、ハイデガーが『スコトゥス論』で解明しようとした問題群がやまと接近可能になった。『スコトゥス論』に見られるハイデガーの〈理虚的存在〉論は面白い。この点からも、ハイデガーとスアレスを比較する研究が登場することを期待したい。

【註】

- ¹ 「第二志向の項辞 (terminus) と言われるのは、事物を自然的に意味表示し、しかもその事物が記号となっていて、その記号の対象となっているものだが、さらに他のものの記号とはなっていない限りで、つまり他のものを意味表示しない限りで、その事物を意味表示するものである。例えば、類、種、名詞、動詞、格、数などである」 (Albertus de Saxonia, *Perutilis logica*, fol. 4 verso)。知性の作用を反照的に捉えたものであり、対象 (obiectum) であり、実在世界の中に存在しない、ノエマのことである。
- ² ens rationis の訳語として〈理虚的存在〉を採用した。従来、「理性の有」「理拠的存在」「思惟的存在体」「理屈上の存在」などと訳されてきたが、ここでは様々な意味合いが込められていることを顧慮して、〈理虚的存在〉という訳語を選んだ。
- ³ この点については拙著『「誤読」の哲学』(青土社、2013年)の第5章「デカルトとスコラ哲学からの逸脱」、第6章「スアレスと対象的概念の系譜」で論じたことがある。
- ⁴ Cf. L.M. de Rijk, (ed.) Giralduus Odonis O.F.M. *Opera Philosophica, volIII: De Intentionibus*, p.79ff

【参考文献】

- Aertsen, Jan A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: from Philip the Chancellor to Francisco Suarez*, Leiden, Boston: Brill, 2012.
- Courtine, J-F., *Suarez et le systeme de la metaphysique*, Paris: Puf, 1990.
- Giralduus Odonis, *Opera Philosophica*, volume 2, *De Intentionibus*, ed. by L. M. de Reijk, Leiden, Boston: Brill, 2005.
- Suarez, Francisco, *On Being of reason*, tr. by J. P. Doyle, Wisconsin, Marquette UP, 1995.
- Suarez, Francisco, *Disputationes metaphysicae*, (ed. C. Berton, in *Opera Omnia*. vol. XXV-XXVI), Paris, 1866; repr. Hildesheim: Olms, 1965. [=DM]
- Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Band 24, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1975.
- Honnfelder, L., *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus-Suarez-Wolff-Kant-Perice)*, Hamburg: Felix Meiner, 1990.
- Tachau, Katherine H., *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics 1250-1345*, Leiden, Boston: Brill, 1988.
- ロムバッハ『実体・体系・構造』(酒井潔訳)、ミネルヴァ書房、1999年
- ハイデッガー『現象学の根本的諸問題』(ハイデッガー全集第24巻、溝口ほか訳)、創文社、2001年
- 渋谷克美『オッカム『大論理学』註解』全五巻、知泉書館、1999-2005年
- 渋谷克美他『オッカム『七巻本自由討論集』』(1-3)、知泉書館、2007-2008年
- 山内志朗『「誤読」の哲学』、青土社、2013年

エックハルトにおける離脱の教説

——意志からの自由という観点から——

田島 照久 (早稲田大学)

Eckharts Lehre von der Abgeschiedenheit

— vom Gesichtspunkt des Freiseins vom Willen

Teruhisa TAJIMA

In seinem Buch ›Gelassenheit‹ (Neske, 1959), untersucht Heidegger die Frage, wie wir uns zu den technischen Gegenständen verhalten sollen, als ein Problem, das mit dem Wesen des Denkens zusammenhängt.

Heidegger schlägt eine Doppelfunktion des Lassens vor, nämlich die technischen Gegenstände in unsere tägliche Welt hereinzulassen und sie zugleich draußen, d.h. auf sich beruhen zu lassen als Dinge. Heidegger benennt diese Haltung als "Gelassenheit zu den Dingen" mit "einem alten Wort".

Diese Spekulationen über Gelassenheit werden bei Eckhart in seiner Lehre von der Abgeschiedenheit entwickelt. Die Abgeschiedenheit der Seele wird in den deutschen Werken Eckharts in vielen verschiedenen Variationen zum Ausdruck gebracht, zum Beispiel als Armut im Geist oder als Jungfäulichkeit der Seele—wie Eckhart selbst sagt: »Wenn ich predige, so pflege ich zu sprechen von Abgeschiedenheit.« Die Abgeschiedenheit tritt im Traktat ›Von abegescheidenheit‹ als die höchste und die beste Tugend auf, mit der der Mensch von Gnaden werden könne, was Gott von Natur aus ist. In diesem Traktat wird die Abgeschiedenheit als die Unbeweglichkeit der Seele und sogar Gottes dargestellt.

Die Abgeschiedenheit heißt, sagt Eckhart, dass der Mensch ledig werden soll seiner selbst und aller Dinge. Im Gegensatz dazu bezeichnet Eckhart die Seinsweise, in der der Mensch seiner selbst und aller Dinge nicht ledig ist, als *eigenschaft*.

Das Wort ›eigenschaft‹ hängt mit dem mittelalterlichen, juristischen Terminus ›eigentuom‹ zusammen. Demzufolge heißt *eigenschaft*, dass der Mensch sich selbst und alle Dinge als ihm zu eigen ergreift.

Ich versuche im Folgenden klar zu machen, dass Eckharts Abgeschiedenheitslehre durch seine Gnadenlehre begründet ist.

Außerdem möchte ich auch zeigen, dass die sogenannte Mystik Eckharts verwandt mit der Tradition der Theosis der alten griechischen Väter ist.

keywords: Abgeschiedenheit, Gnadenlehre, ledig, eigenschaft, Theosis

キーワード: 離脱、恩恵論、とらわれない、我がものとする、人間神化

はじめに

ハイデッガーは「講演」と「対話」から成る著作『ゲラッセンハイト 1』(1959年 Neske社版)の中で、われわれが物や技術的な事象へと関わる際にどう在るべきかということ、
「思索すること」(Denken)の本質に関わる問題として探っている。

諸々の技術的な対象物をわれわれの世界の内に入り来たらせる (herein lassen)、と同時にそれらの対象物を外に、すなわち、物としてそれら自身の上に放置する (auf sich beruhen lassen) という二重の lassen の働きが物や技術的な事象へと関わる際に必要であることが語られている²。

技術的世界に対する同時的な然りと否というこの態度、受容 (我がものとする) と拒絶 (我がものとししない) をいわば両義的に担うこの在り方を、ハイデッガーは思索の巨匠たちの用いた古語に托して、「諸事物に対するゲラッセンハイト」(die Gelassenheit zu den Dingen)³と名づけている。

ハイデッガーは、すべての技術的な出来事の内にはある一つの意味が支配しているが、技術的世界の意味は、それ自身を覆蔵していると言う。そこには到来するという仕方でそれ自身を覆蔵する密意 (Geheimnis) の有する根本趨勢 (Grundzug) がある⁴とされる。技術的世界の内に覆蔵されている意味に向かってわれわれ自身を開け放しておくという態度、「密意に向かったの開け」(die Offenheit für das Geheimnis) は、「諸事物に対するゲラッセンハイト」と相依相属しているとも語られている⁵。

¹ Gelassenheit は理想社版訳書では「放下」、創文社版日本語訳『ハイデッガー全集第13巻 思惟の経験から』では「そのままと謂うこと」、『ハイデッガー全集第77巻 野の道での会話』では「委ねられた状態」と翻訳されている。ハイデッガー (1889-1976) の Gelassenheit、エックハルト (ca.1260-1328.1.28) の geläzenheit、タウラー (ca.1300-1361.6.16) の gelossenheit を共通する一語で翻訳することは不可能であるように思われる。「放下」(ほうげ) という訳は、日常用語にはない禅宗の典籍に登場する特殊な用語を用いているように見えるが、禅宗の用語であれば、一般には「放下著」(ほうげじゃく) という用法で知られているものである。「放下著」(ほうげじゃく) とは、「下に置く」というほどの意味で (著は命令の意を表す助詞)、捨て去ってしまえ、という意味はないとされている。因みに、入矢義高監修、古賀英彦編著『禅語辞典』思文閣出版、1999年第5版「放下」の項 (423頁) では、「放下」(ほうげ) とは、「単に『置く』、『下(お)ろす』ということ。放り投げることではない」とある。つまり捨て去る意味ではないということになる。用例としては以下の、『碧巖録』「第四則」の評唱中の記述 (朝比奈宗源訳註、『碧巖録上』岩波文庫、1968年、79頁) が挙げられる。「〔徳山〕路上に一婆子の油糍を売るを見て、遂に疏鈔を放下して、しばらく点心を買って喫せんとす」(徳山は路上で婆さんが餅を売っているのを見て、〔担いでいた〕注釈書を下ろして、少しの間食べ物を買って食しようとした)、とあり「放下」とは禅門の用法では、「下に置く」という意味を出ない。lassen の持つ「捨て去る」「そのままにする」という意味は禅宗用語としての「放下」にはないということになる。「物を物としてそれら自身の上に放置する」というハイデッガー的用法に即する限りでは、「放下」は対応する訳といえるであろうが、「自らの意志を捨て去ってそのままであること」という「古語」としてのエックハルトやタウラーの用法までを視野に入れるとなると禅宗用語のままの「放下」では困難が生じることとなる。本論文では Gelassenheit のカタカナ表記「ゲラッセンハイト」を緊急避難的に使うが、タウラーの場合に限って言えば「放念」という訳語に近いように思われる。

² Vgl. Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Günther Neske Pfullingen, 1959, S.25. 辻村公一訳『放下』理想社、1967年、26頁を参照。

³ Vgl. a. a. O. S.25.

⁴ Vgl. a. a. O. S.26.

⁵ Vgl. a. a. O. S.26.

グラッセンハイトというこの態度の内でわれわれは思索の本質に思いを潜める「目の利く」(hellsichtig)者となる⁶とされるが、このグラッセンハイト、すなわち密意に向かっての開けは、われわれが技術的世界の内部にあっても、その世界によって害されることなく立ち続けえるようなある新しい根底と地盤とを約束する⁷ものであると語られている。

さらに「対話」(「グラッセンハイトの所在究明に向かって、思索についての野の道のある対話より」)の中では、思索の本質とはわれわれが思索から目を離すという仕方でのみはじめて見据えることが出来るものとされ、カントに従って思索(Denken)は表象すること(Vorstellen)として、自発性(Spontaneität)と関連づけられる限り一種の意欲(ein Wollen)であることになるとされたあと、しかし思索の本質は思索とは異なるものであるという主張は、畢竟、思索は意欲とは異なるものである⁸ことを意味していると結論づけられる。

それ故思索の本質に思いを潜めるということは、そのことによって何を意欲しているのかという観点からは、無 - 意欲を意欲しているといわざるを得ないが、この「無 - 意欲」(Nicht-Wollen)は意欲を意志的に拒否することであると同時に、それがどんなものであるにせよ、端的に一切の意志の外に留まっているものを表してもいとされる⁹。ハイデッガーは意欲を意志的に拒否するこの前者の「無 - 意欲」によって、すなわち意志という習慣からのグラッセンハイトによって、後者の標榜する端的に一切の意志の外に留まっているもの、すなわち思索の本質へと参入する(einlassen)ことができる¹⁰と述べている。さらに、意志という習慣の放棄もすでに正当なグラッセンハイト(die rechte Gelassenheit)を持ち合わせていれば無用である¹¹とも述べられ、その理由が「それは、グラッセンハイトが意志の領域には属していないからである」¹²と明確に示されている。

注目すべきことは、捨て去るという意味を中核とするグラッセンハイトが意志の領域には属していないということは、捨て去ろうとする意志によって、捨て去ってしまっている在り方、すなわちグラッセンハイトが成就されるのではなく、捨て去ろうとする意志を否定することで捨て去ってしまっている在り方、すなわちグラッセンハイトに参入すること(einlassen)が許される(zugelassen)とされていることである。

このあと「対話」では、グラッセンハイトの本質がわれわれにはなお覆蔵されているという事実は、比較的古い時代の思索の巨匠たち(ältere Meister des Denkens)、たとえばマイスター・エックハルトにおいても起こっていたように、グラッセンハイトでさえもいまだ意志の領域内で思索される場合がありうるということからも分る¹³、とされている。

意志の領域内で思索されるグラッセンハイトの例としては、罪のある我欲を捨て去ると

⁶ Vgl. a. a. O. S.25.

⁷ Vgl. a. a. O. S.26.

⁸ Vgl. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 77, *Feldweg-Gespräche* 1944/45, herausgegeben von Ingrid Schüßler, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1995, S.38. 上記の辻村訳の他に麻生健、クラウス・オピリーク訳『ハイデッガー全集第77巻 野の道での会話』創文社、2001年、142頁も参照した。

⁹ Vgl. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 77, *Feldweg-Gespräche* 1944/45, herausgegeben von Ingrid Schüßler, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1995, S.39.

¹⁰ Vgl. a. a. O. S.39.

¹¹ Vgl. a. a. O. S.40.

¹² Vgl. a. a. O. S.41.

¹³ Vgl. a. a. O. S.42.

か、神的意志のために我意を放棄するというような信仰上の在り方が挙げられている¹⁴。

すなわち従来の理解に従って、思索をある種の表象することと捉える場合には、ゲラッセンハイトは思索といかなるかかわりも持たない¹⁵ものであるとされるのである。

「対話」中のエックハルトに関する記述に到達したところで、エックハルトがゲラッセンハイトをどのように捉えていたかという本題にここですぐさま入るべきであるのだが、すぐにはそうできないテキスト上の問題がある。

ゲラッセンハイトに関しては理想社版訳書の注でも、「この語 (Gelassenheit) は中世のドイツ神秘主義、就中マイスター・エックハルトへの連想を持って語られていると思われる」¹⁶とあり、一般にこの語はエックハルトの根本語として彼のドイツ語著作の中で縦横に展開がなされていると思われがちであるが、エックハルトの著作中では、捨てるという意味で *lâzen* (*lassen*) という動詞は現在形でも完了形でも随所で用いられているにもかかわらず、*gelâzenheit* (*Gelassenheit*) という名詞形では最初期の著作である『教導講話』の中のしかもただ一カ所で確認出来るだけである¹⁷。その箇所でも「真なる離脱あるいはゲラッセンハイト」と、離脱 (*abegescheidenheit*) を言い換えた仕方で語られているにすぎない。

「捨てる」ということをラディカルに問題とするエックハルトの思索は「離脱」という概念を用いて神学領域の全射程を視野に入れた上で、多様な仕方で展開されており、『離脱について』 (*Von abegescheidenheit*) という独立した論述 (*Traktat*) もあるほどである。

そうしたエックハルトの根本語 *abegescheidenheit* (*Abgeschiedenheit*) ではなく、エックハルトではほとんど使われていない *Gelassenheit* (*gelâzenheit*) という術語の方をあえてハイデッガーは、自らの思索にふさわしい思索の巨匠たちの「古語」として採用しているということになる¹⁸。

¹⁴ Vgl. a. a. O. S.42.

¹⁵ Vgl. a. a. O. S.42.

¹⁶ 辻村公一訳『放下』、理想社、1967年、34頁。ヨハネス・タウラーの説教の中では語形 *gelassenheit* として頻繁に使用されている根本語の一つであり通常「放念」の訳語が用いられている。

¹⁷ *Die rede der underscheidung* (以下 RdU と略) 21. DWV, 283,8. エックハルトのテキストは Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart, 1936 ff. を使用 (Deutsche Werke=DW, Lateinische Werke=LW)。節番号はこれに従い、DW, LW の巻、頁、行を示した。略は以下の如し。In *Eccli: Sermones et lectiones super Ecclesiastici c.24, 23-31*, In *Sap.: Expositio libri Sapientiae*, In *Ioh.: Expositio sancti evangelii secundum Iohannem*, *Serm.: Sermones, Von abegesch.: Von abegescheidenheit* ドイツ語訳教は田島照久編訳、岩波文庫『エックハルト説教集』1990年を、またラテン語著作は中山善樹訳『エックハルト ラテン語著作集』I-V、知泉書館、2008-2012年から引用した。ただし訳文は適宜変更している。

¹⁸ ただしハイデッガーは、エックハルトの根本語である *abegescheidenheit* (*Abgeschiedenheit*) を、ゲオルク・トラークルの詩を解釈した論文の中で用いている。以下訳は、亀山健吉、ヘルムート・グロス訳『ハイデッガー全集 12巻 言葉への途上』創文社、1996年、に収録された論文「詩における言葉 (1952年) ——ゲオルク・トラークルの詩の論究」、53-55頁を参照。この論文でハイデッガーは、「魂は地上にあっては余所者である」 (*Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden.*) という詩句の「余所者」を「*der Ab-geschiedene*」(世を離れた者) という語に言い換えて解釈し、この旅する者の心境が「蒼さという心の薄明かり」においてあることを言い、その時を「*zur Vesper*」(夕べの祈りのころ) と解している。そして「では、この夕べは、蒼き魂の暗いさすらいの旅路をどこに連れてゆこうとするのか?」と問い、「*die Abgeschiedenheit*」(人里離れた寂寥の境、亀山訳 55頁) という場所だと言い、ハイデッガーはこの地こそが詩人トラークルの詩境の場所である、という解釈をしている。以上の資料情報は関口浩氏よりご教授いただいたものである。お教え頂いた箇所を見

その理由の一半としては、Gelassenheitが「落ち着き、平静、沈着」を意味する日常語であることが挙げられるであろう。さらに Gelassenheit に関して einlassen や zulassen が頻繁に使用されていることから、ge が元来「集合・共同・完全」の意を持つ Präfix であることを考え合わせると、Ge-lassen-heit とは語義とは別に、lassen という動詞を元とした einlassen や zulassen さらに ablassen、fallenlassen 等の、いわば lassen 型動詞の集合態であるということを示す、一種の記号として受け取ることも可能であるかもしれない。

いずれにせよ、「しかしながら彼（マイスター・エックハルト）からは多くの良きものを学ぶことが出来る」¹⁹と語るハイデッガーがどのようなことをエックハルトから学んだのかを推測するためには、エックハルトに gelâzenheit に関する直接的な言説が無い限り、gelâzenheit に換言された当の「離脱」をめぐるエックハルトの思索を見ていく他はないであろう。

ハイデッガーがゲラッセンハイトに関して語っている事項、たとえば、ゲラッセンハイトは意志の境域には属していないとか、ゲラッセンハイトは思索と没交渉であるということが、「離脱」をめぐるエックハルトの教説でも主張されているからである。

1. 離脱とはとらわれず (ledic) にあること

まず理想社版『放下』の「対話」中でエックハルトの名が登場した際に、先程引用した箇所につけられた「注 12」（辻村訳注）を手がかりにして離脱の教説とは何かを見ていくことにしたい。訳注で引用されている最初期のドイツ語著作『教導講話』の中の言葉は、「まず第一に自分自身を捨て去る (lâzen) べきである。そうすれば一切のものを捨て去ったのである」²⁰、というものだが、実はこの後には次のような文言が続いている。

確かに、もし人が自分自身を捨て去るならば、たとえその際その人が富であれ、名誉であれ、何であろうと何を所持しようとも、その人は一切のものを捨て去ったのである²¹。

自分自身を捨て去るならば、どんな外的所有状況に身を置いていたとしても、一切を捨て去っていることになる、という主張である。

この言葉には、「諸事物に対するゲラッセンハイト」という在り方が受容と拒絶とを両義的に担保するものであるというハイデッガーのコンセプトと照応するものが確認される。

このような思惟のコンテクストに沿って「自分自身を捨て去ってしまっている」ことをエックハルトは「離脱」と名づけるのである。「ドイツ語説教 53」（以下 Pr.53 と略）では

ると、「その向かう場所とは、すべての他の者が来たり一堂に会し、保護され、新しき門出のために守られているところを指す」（亀山訳 54 頁）とあり、エックハルトの「始原」（principium）である離脱と響き合うものがある。

¹⁹ Vgl. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 77, S.42.

²⁰ RdU3, DWV, 194,3-4.:Er sol sich selber lâzen ze dem êrsten, sô hât er alliu dinc gelâzen.

²¹ RdU3, DWV, 194,6-8.:jâ, und læzet der mensche sich selber, swaz er denne beheltet, ez sî rîchtuom oder ère oder swaz daz sî, sô hât er alliu dinc gelâzen.

次のような簡潔な定義が与えられている。

わたしは説教するとき〔まず〕、人間は自分自身と一切のものにとらわれない (ledic) ようになるように (werde) と、離脱についていつも語ることにしている²²。

ここでは捨て去る (lâzen) に換えて、とらわれずにある (ledic) という在り方で離脱が説明されていることが重要である。捨て去るのではなく、そのままにして、それにとらわれずにある在り方が語られているからである。離脱について語ることをエックハルトがとりわけ重視する理由が、論述『離脱について』の冒頭で次のように示されている。

わたしは多くの書物を読んできた。異教の師たちの書いたものも、預言者たちのものも、旧約聖書も、新約聖書も。わたしが真剣に全力を傾けて捜し求めたのは、どれが最高にして最善の徳 (diu höchsten und diu beste tugent) であるか、すなわち、人を神に最もよく、最も近く結びつけ、恩恵 (gnâde) により人を神の本来の姿と同じものにするのできるような徳とはどのようなものであるのか、神が被造物を創造する以前、人と神との間にいかなる区別もなかったとき、神の内にあるその自分自身の〔原〕像 (bild) と最も近くなるためにはどんな徳によればよいのかを捜し求めたのである。わたしの知性がなし得るかぎり、認識し得るかぎり、あらゆる書物を徹底的に探求した結果、わたしがそこに見つけたのは、純粋な離脱 (daz lüteriu abegescheidenheit) はあらゆる徳を凌ぐというところに他ならなかった。なぜならば、他のすべての徳が被造物に対して何らかの意図を持っているのに対して、離脱はあらゆる被造物にとらわれていない (ledic aller créâtûren) からである²³。

離脱が「人間を神の本来の姿と同じものにする」と述べられているが、「人間が神に似たものとして完成する」、ということをギリシア教父以来の東方教会の思想伝統では、「テオーシス」(θεώσις, theosis, 人間神化) と呼び慣わしてきた。

西方ラテン教会に属するエックハルトも思想面ではこの伝統上に位置づけられると考えられる。エックハルトの全思索をどのような思惟伝統に位置づけるかはこれまで、アリストテレス、アウグスティヌス、トマス、フライベルクのディートリヒ、アルベルトゥス学派、新プラトン主義、ユダヤ教のマイモニデスやイスラームのアヴィケンナ等々の影響が指摘され詳細な研究がなされてはきたが、東方教会の思想伝統である「テオーシス」(人間神化) 思想²⁴に位置づけるという試みはなされてこなかったと言える。離脱の教説がエ

²² Pr.53, DWII, 528,5-6.:Swenne ich predige, sô pflige ich ze sprechene von abegescheidenheit und daz der mensche ledic werde sin selbes und aller dinge.

²³ Von abegesch., DWV, 400,2-401,7.:Ich hân der geschrift vil gelesen, beidiu von den heidenischen meistern und von den wissagen und von der alten und niuwen ê, und hân mit ernste und mit ganzem vlize gesuoched, welhiu diu höchsten und diu beste tugent sî, da mite der mensche sich ze gote allermeist und aller næhest gevüegen müge und mit der der mensche von gnâden werden müge, daz got ist von natûre, und dâ mite der mensche aller glîchest stande dem bilde, als er in gote was, in dem zwischen im und gote kein underscheit was, ê daz got die créâtûre geschuof. Und sô ich alle die geschrift durchgründe, als verre mîn Vernunft erziugen und bekennen mac, sô envinde ich niht anders, wan daz lüteriu abegescheidenheit ob allen dingen sî, wan alle tugende hânt etwaz ûfsehennes ûf die créâtûre, sô stât abegescheidenheit ledic aller créâtûren.

²⁴ 「テオーシス」(人間神化) 思想に関しては、田島・阿部編『テオーシス —— 東方・西方教会における人間神化思想の伝統』教友社、2018年、を参照のこと。執筆者15名による東西キリスト教教会における代表的15人の思想家のテオーシス思想の集大成の書。

ックハルトの中心思想である「魂の内における神の〔子の〕誕生」と表裏をなしている事態を見極めるためにも「テオーシス」(人間神化) 思想との関係のアウトラインだけでも以下確認しておきたい。

2. テオーシス (人間神化思想) とミイステイク (神秘思想)

1) 「神の像」と「神の似姿」

キリスト教における人間存在理解の出発点は旧約聖書「創世記」の次の箇所の記述にあるとされている。「神は言われた。『我々にかたどり、我々に似せて、人を造ろう』」(1・26)。

紀元三、四世紀の初期ギリシア教父たちはこの章句のうちに、人間以外の被造物を造ったときの神の言葉の命法とその成就を表す形式「……せよ。そのようになった」とはまったく異なる意志を見ようとした。すなわちギリシア教父たちは「かたどり、似せる」という二度繰り返されている二詞一義の言葉を、「像」(εἰκών, imago) と「似姿」(ὁμοίωσις, similitudo) という二つの用語を用いて、人間の本質が「神の像」、「神の似姿」としてと解釈し、これを人間存在理解の出発点としたのである。

この際きわめて興味深いことは、「神の像」と「神の似姿」とを異なった意味づけによって分けて理解しようとしたことである。教父たちの一般的な了解では、「神の像」とは、神の不断の呼びかけに答えることのできる、他の被造物にはない、人間の知性と自由意志の存在論的・霊的原理を意味し、「似姿」とは人間が最終的に到達すべき理想的な姿とされてきた。人間は神に由来する知性と自由意志によって神の呼びかけをうけとめ、神へと向かい、最終的には神の似姿を成就すべき存在として創造されたのであると、「創世記」の言葉から教父たちは理解したのである。

人間とは「神の像」にかたどって造られ、そのことによって「神の似姿」を成就すべき未完な存在として、常に神への途上に置かれている。その意味で神へと帰還する動性は被造物の本質的構造契機であることになる。

さらに「ペトロの手紙二」(2・3-4) に依拠して、「神の似姿」は「神の本性にあずかること」で成就されるものであるという確信が生まれたのである。人間は神の本性にあずかることによって神化を遂げ、神の似姿を成就する、このことこそ人間が創造されたことの理由であると教父たちは受けとめていった。

さらにこうした理解に「コロサイの信徒への手紙」(1・15) にある「御子は見えない神の姿であり、すべてのものが造られる前に生まれた方です」という章句の理解から、イエス・キリストこそが神の像を刻まれた人間の、その原型的範型であると受けとられていくことになる。

2) 人間は「神の像」の「像」

エイレナイオス (ca.130/140-ca.200) は次のように語る。「神は、神の像として人間を造った(創9・6)。この像は神の御子であり、この御子の像によって人間は造られたのである」。

すなわち人間は、神の像であるイエス・キリストの像、つまり神の像の像であるという理解の伝統が形成されていくのである。その理解の典拠の一つが、「ヨハネによる福音書」冒頭「初めに言（ロゴス）があった。言は神と共にあった。言は神であった。この言は、初めに神と共にあった。万物は言によって成った。成ったもので、言葉によらずに成ったものは何一つなかった」(1・1-3)、という箇所である。

この箇所に依拠してキリストは万物が創造される時の範型としてのロゴスとして、すなわち万物創造の範型的原因として受けとられたのである。万物創造の範型的原因としての神のロゴスが受肉した、「見えない神の姿」の現前・現在がイエス・キリストであり、神の独り子であるキリストこそが人間の原型的範型、成就すべき神の似姿であると受け取られる信仰の伝統が形成されていった。

「テオーシス」(人間神化) 思想はそれぞれの教父たちによって様々な観点から独自に展開されてきたが、神の似像として自己を完成させようとするこの伝統は、証聖者マクシモス (ca.580-662) やグレゴリオス・パラマス (ca.1296-1359) などを通じて東方正教会の教義として現在に至るまで保持されている。

「テオーシス」(人間神化) 思想の持つ特徴は、神の受肉と人間の神化を「聖なる交換」として結びつけ、受肉を人間神化のための目的論的範型と受け取る点にある。その際に古来より権威として持ち出されてきたのがアタナシオス (ca.295-373) の次の言葉である。

神のロゴスが人間となった (人間のうちに宿った) (ἐνανθρώπησεν) のは、われわれが神になる (神に与らしめられる) (θεοποιηθῶμεν) ためである²⁵。

以上概観したように「人間神化」(テオーシス) とは「神に似ること」、神の似像の成就を意味し、ギリシア教父たちにとっては、神に似る者になることこそが人間の目指す究極の在り方であった。

3) ミイステイク (神秘思想)

他方、西方教会すなわちローマ・カトリック教会には、「神秘主義」(Mystik) の名をもって呼ばれている一連の思想形態がある。例えば「ドイツ神秘主義」、「スペイン神秘主義」等の名で呼ばれてきた思惟の伝統である。これらはカトリック教会の歴史の中では、その命名の仕方からも分かるように一種特異な例外的思想群と見なされてきた。

「神秘主義」(Mystik) という命名は、特殊な神秘家の言説または体験というニュアンスを持った枠組みでのいわば「名指し言葉」といえるものであって、この「名指し言葉」はどの時代においてもつねに「他称」であり、さらに時代時代で「神秘」の持つ内実が何に對向してそう語られているか流動的のみならず、「名指し言葉」であることからその指し示す対象が限りなく広範なものとなりかねない傾向がある。

もし Mystik を神と人間の一致、合一 (unio) と定義しても、そういった境位を Mystik (神

²⁵ 谷隆一郎著『人間と宇宙的神化 —— 証聖者マクシモスにおける自然・本性のダイナミズムをめぐって』知泉書館、2009年、258頁。

秘主義)と名づける正当性を当該の思想家の著作の中で担保することはできないであろう。少なくとも「ドイツ神秘主義」の名で呼ばれているエックハルトの思想においてはそうである。それどころかこの「他称」である「名指し言葉」が暗に仄めかしている「神秘的体験」なるものは彼の著作中で一度たりとも語られていないのである。

しかも「ドイツ神秘主義」と名づけられたマイスター・エックハルトの「魂の内における神〔の子〕の誕生」教説のモチーフは、ギリシア教父オリゲネスの言説にまで遡るものである²⁶。

以下見るように、エックハルトは、神が人となったのは、わたしが同じ神として生まれるためであると語り、受肉を人間神化のための目的論的範型と受け取る点で、ギリシア教父のエイレナイオス、アタナシオスと軌を一にしている。その意味でも決して孤立した神秘体験的言説と済ますことのできない本質を有している。

しかし一旦、彼の「魂における神〔の子〕の誕生」という教説をギリシア教父以来の「テオーシス」(人間神化)の思想伝統に照らして見るという観点を手にするならば、神の本性に与って神に似たものとして人間存在を成就するという基本コンセプトに従って、神との協働(シュネルギア)、恩恵論、否定の途、神の像(imago Dei)論等々、検討すべき諸観点が明確に浮かび上がり、テオーシス思想のローマ・カトリック教会における独自の展開の在り方が浮かび上がってくるのである。

それゆえ「ドイツ神秘主義」という名称は、時代と場所を特定した思想群という思想史的な特定機能としてのみ用いることにしたい。これまでに「ドイツ神秘主義」という思想系列に名を連ねていた諸思想家、特に女性神秘家と名づけられた人々がテオーシス思想の系列に連なるかどうかは、判定基準も含め改めて精査されるべきであろう。

4) エックハルトのテオーシス思想

上記のアタナシオスの言葉に代表される、テオーシスに向けた受肉の目的論的理解は、およそ千年後のエックハルトにおいても次のような言表としてドイツ語説教の中で確認することができる。

神はなぜ人となったのだろうか。それはわたしが同じ神として生まれるためである。わたしが全世界とすべての被造物とに死するために、神は死んだのである²⁷。

エックハルトにおいて、テオーシスとはこの引用では、「同じ神として生まれること」を意味しているが、エックハルトの思惟の文脈に従うならば「魂の内における神の〔子の〕誕生」として、この伝統は受け継がれていることになる。注目されるのはさらに「神の死」の目的論的理解が示されていることである。「全世界とすべての被造物とに死する」とは、これもエックハルトの思惟文脈に照らすならば「魂の離脱」と呼ばれる在り方であり、神

²⁶ Vgl. Hugo Rahner, Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen. In *Zeitschrift für katholische Theologie* 59(1953), S.113-151.

²⁷ Pr.29, DWII, 84,1-3.: War umbe ist got mensche worden? Dar umbe, daz ich got geborn würde der selbe. Dar umbe ist got gestorben, daz ich sterbe aller der werlt und allen geschaffenen dingen.

の〔子の〕誕生^{しゅつたい} 出来に向けた人間の生き方を説くドイツ語著作固有の教えである。さらに、「神の誕生と死」とが「わたしのために在る」とされる範型論的理解の枠組みには、「誕生」・「離脱」両教説が救済論として「恩恵論」の射程内にあることを窺がわせるものがある。

神の本性に与って (二ペト 1・4) 神の似姿を成就するというギリシア教父以来のテオーシスの伝統は、「恩恵論」を基礎とした上で、「離脱」という在り方に基づき「魂の内における神〔の子〕の誕生」(Gottesgeburt in der Seele) および「神性への突破」(Durchbruch zur Gottheit) の教説²⁸としてエックハルトにおいては主題化され展開されているのである。

5) ledig (とらわれずにあること) と eigenschaft (我がものとする)

先に引用した論述『離脱について』の冒頭箇所では、離脱とは、恩恵により人を神の本来の姿と同じものにすることができるような徳である、とされていた。

すなわち、恩恵としてのテオーシスは離脱という最高の徳によって与えられると理解されていることになる。

「徳とは常に善へと関係づけられている習慣 (habitus) である」(Summa Theologiae II-I, q.55, art.4) というアリストテレス以来の徳理解が中世では一般的であり、その淵源はアリストテレス (「徳とは習慣による完成である」『ニコマコス倫理学』1103a24) にまで遡る。最高善である神に最も人を近づけるのが枢要徳 (virtus cardinalis) とか神学的徳 (対神徳 virtus theologica) ではなく、「とらわれない」という一種自己否定を内包する離脱であるとされていることが、ギリシア教父たちのテオーシス思想にはないエックハルトのテオーシス思想における独自性であるといえる。

神の姿に似たものになるという「テオーシス」は、恩恵論では「神の気に入る者になる」という「成聖の恩恵」(gratia gratum faciens) と呼ばれるが、エックハルトにおいてこの「成聖の恩恵」は「われわれの魂の内に神〔の子〕が生まれる」というオリゲネス由来の「誕生論」の文脈で展開されている。

さて「離脱とは自己にとらわれないようになること」(ledig werden) であるとされたのを確認したが、エックハルトはこのとらわれとしての自己という事態を eigenschaft (Eigenschaft) という語を以って表している。

「ドイツ語著作集」の編集者である J. クヴィントはこの中高ドイツ語 eigenschaft を Ich-Bindung すなわち、わたしが結びついていること、と現代ドイツ語訳しているが、例えば、T. コブッシュなどは、エックハルトにおける「Ich」(わたし) という語が神の主体性を表すものとしてポジティブな意味を与えられているという観点から、このクヴィントの訳語を不適切と見なしている²⁹。

確かにエックハルトは「出エジプト記」(3・14) の ego sum qui sum の解釈の際に、「わ

²⁸ 前掲書、『テオーシス』、田島「第 11 章 エックハルトの『魂における神の子の誕生』教説と『神性への突破』教説」297-333 頁参照のこと。

²⁹ 松澤裕樹「エックハルトの所有論 —— 所有からの自由、そして自由な所有へ」、『フィロソフィア』105 号、早稲田大学哲学会、2017 年、162 頁註 (5) 参照。

たし」(ego) という語は第一人称の代名詞であり、この分離的代名詞³⁰は純粹の実体を示すものであるとして、純粹な実体というのは、すべての付帯的で疎遠なものなしにあり、それはいかなる性質もないものであって、あれこれという形相を持たない、あれとかこれとかではない実体のことである、とした上で、しかし、これらは神にのみ適合することである³¹、と義解している。「わたし」(ego) という語が純粹な実体という概念と結びつけられ、本来の第一義的な用法において神にのみ適用されるべき語である、という解釈がエックハルトにある限り、「我性」という意味を持つ *eigenschaft* の訳としては *Ich-Bindung* は適当ではないという主張はそれなりに理解できるものではある。

われわれはこの語 *eigenschaft* を「我がものとする」と訳してみたい。というのも *eigenschaft* とは中世の法律用語として自己の所有である固有財 (*eigentum*) と密接に関連した語だからである。離脱とは「我がものとする」ととらわれないようになること、ということになる。どういうことであろうか。自分であるという自己認識はこの世界で出会う自己ならざるもの、つまり他者他物を介して自他弁別的な自己同一意識としてもたらされるので、「わたしである」ことには「わたしの存在」が他人のものではないことが当然前提とされている。「わたしがひとり人間であるということ、そのことは他の人間もまた同様であるが、……わたしであること、このことはわたし以外のだれにも属すことはない」³²、とエックハルトが言うように通常、「わたしである」という事は、わたしにしか属さない事態であり、わたしとは自己の固有な (*eigen*) 存在の所有者であるという確信が自己意識の基礎となっている。しかし「わたしがひとり人間であるということ、そのことは他の人間もまた同様である」と言われているように、「わたしが在る」、「わたしが存在している」という事態に関しては事情が異なる。

エックハルトには、教皇ヨハネス 22 世の教書『主の耕地にて』(*In agro dominico*, 1329 年) において異端的言説として断罪された「被造物の無」の教説として有名な次のようなドイツ語説教の言葉が残されている。

すべての被造物はひとつの純然たる無 (*ein lûter niht*) である。すべての被造物はいかなる存在も持たない、というのもそれらの存在は神の現存にかかっているからである。神がほんの一瞬たりともすべての被造物に背を向けるならば、それらは無に帰するであろう³³。

文面からは、すでに「純然たる無」である被造物がさらに「無に帰する」とされ一見不可解に見えるが、ラテン語著作『シラ書講解』での所論を踏まえると以下のように理解される。

まずエックハルトは既に見たように、「被造物の存在は神の現存にかかっている」、と述べているので、純粹現実態である神によって、今ある一切の存在するものが現に今在らし

³⁰ プリスキアヌス『文法学綱要』第 12 巻第 3 章第 12 節、第 17 巻第 9 章第 56 節参照。

³¹ Vgl. In Exod. n.14, LWII, 20,2-7.

³² Vgl. Pr.28, DWII, 63,3-7.

³³ Pr.4, DWI, 69,8-70,4.: Alle créatûren sint ein lûter niht. Ich spriche niht, daz sie kleine sîn oder iht sîn: sie sint ein lûter niht. Swaz niht wesens enhât, daz enist niht. Alle créatûren hânt kein wesen, wan ir wesen swebet an der gegenwerticheit gotes. Kêrte sich got ab allen créatûren einen ougenblik, sô würden sie ze nihte.

められているとする点ではスコラ学一般の理解と変わりはない。異なることは、エックハルトの場合、「被造物が存在する」というときのその「存在」は被造物に分有された、被造物所有の固有存在とはされずに、瞬間瞬間、この今、神によって無から創造された、そのつど神から貸し渡されている「神所有の存在」であると受け取られていることである³⁴。後ほど触れるが、エックハルト思惟の結構をなす「本質的始原論」に基づく「今という瞬間の現における継続的創造」という理解がその基盤にある。

つまり個々の被造物を存在せしめているその存在はだれのものかといえば、貸し渡されたもの、つまり借財である限り、個々の被造物のものではないことは明らかである。その意味では、被造物を現に在らしめているその存在は固有財という観点からは、純然たる無ではあるが、しかし創造者と被造物という使用貸借 (Leihe) 関係に基づいて、被造物はその存在を瞬間瞬間貸し渡されて、その都度現に存在していることになる。それゆえ、神がもしほんの一瞬たりともすべての被造物に背を向けるならば、それらは無に帰すると述べられているのである。

つまり「被造物が無である」とは、異端審問委員会が危惧したような「神の創造の否定」につながるものではなく、まさに「神の創造」そのものに基づいたラディカルな被造物理解であるといえよう。「わたしが存在している」ことがわたしに固有なものであることを暗黙の前提として成立している、通常のわたしたちの自己同一的意識は、エックハルトの「被造物の無の教説」に従えば、「神の固有財である存在」を「我がものとする事」によって成立している「自己」によりもたらされたもの、ということになる。

このような自己同一性に基づく「わたし」というものは、善き業であれば、自らの固有な功績、功德として何でも為し、その業を我がものとする者であり、外見からは聖なる者と呼ばれるが、しかし内から見るならば愚かなロバである³⁵、とまで痛烈に批判がなされている。このような「我がものとする事」(eigenschaft) に「とらわれない」(ledic) われわれの在り方が離脱とされているのである。このことを踏まえた上でさらに eigenschaft というわれわれの在り方の射程が、意志、認識、所有の観点を介していっそう露わにされてくる。

6) 意志からの自由

「ドイツ語説教 52」は、「マタイ福音書」にある「心の貧しい人々は、幸いである、天の国はその人たちのものである」という章句を採り上げて離脱の立場から論じた、研究者の間では「Armutspredigt」(貧しさの説教) とよばれている名高い説教である。

天の国にふさわしい、精神において貧しき人とは、何も意志せず、何も知らず、何も持たない人とされ、意志と認識と所有についての貧しさ(清貧)の完成した在り方が提示されている。

因みに論の柱となる「意志と認識と所有」という三項目は、一人の人間においては、記

³⁴ この解釈が導き出されたエックハルトのテキスト上の分析、論考の詳細は以下を参考されたい。
田島著『マイスター・エックハルト研究 —— 思惟のトリアーデ構造 esse・reatio・generatio 論』創文社、1996年、137-168頁。

³⁵ Vgl. Pr.52, DWII, 489,3-4.

憶 (memoria)・知解 (intelligentia)・意志 (voluntas) の三つは、三つの生ではなく一つの生であり、三つの精神ではなく一つの精神である³⁶、とするアウグスティヌスの人間における三・一構造の言説に対応して語られたもの、と解釈される。

説教の中で第一に採り上げられている意志に関する貧しさについてであるが、何も意志しないとは、自分の意志を否定して、神の意志を満たそうとすることではけっしてないとされている³⁷。ハイデッガーが「対話」の中で、たとえばマイスター・エックハルトにおいても起こっていたように、ゲラッセンハイトでさえもいまだ意志の領域内で思索される場合がありうるとした上で、その例として、神的意志のために我意を放棄するという在り方が挙げられていたのが想起される。ここではまさにこの神的意志のための我意の放棄が否定されているのである。

なぜならば、そのような人は、神の意志を満たそうとする意志をまだ持っているからであり、意志の否定の底に神の意志を意志することがある限り、依然として意志にとらわれた在り方であることに変わりがないとされるからである。

永遠なる真理にかけてわたしは言うが、あなたがたが神の意志を満たそうとする意志を持ち、永遠と神とを求める欲求を持っているかぎり、あなたがたはけっして貧しいことにはならないのである。なぜならば、何も意志せず、何も求めない人だけが貧しき人だからである³⁸。

神の意志に従う目的で自己の意志を否定しようとする意志は、紛れもなく自己の意志であり、否定的意志であろうともそこに目的論的指向性があるかぎり、意志において貧しい在り方では決してないとされる。この「自分自身の意志および神の意志にもとらわれない貧しさ」をエックハルトは「至高の貧しさ」(die höchste Armut)と名づけている。

7) 作動因と目的因との沈黙における「子の誕生」

問題点

しかしここで面倒な問題にわれわれは出会うこととなる。「神の意志を満たそうとする意志をわたしが持つ」ということは、恩恵に対する自由意志による同意の問題として、また徳の実践における神との協働 (συνεργία, cooperatio) の問題としてテオーシス思想においては古来より重要視されてきた神学上の事柄だからである。

神の意志に自由意志により同意するという神との協働をエックハルトが否定するならば、その理由と根拠とが示されなければならない。

沈黙と離脱

この問題を考えるために、ラテン語著作『知恵の書注解』のエックハルトの言説を見ていきたいと思う。注解対象である旧約聖書箇所は、「沈黙の静けさがすべてを包み、夜が速

³⁶ アウグスティヌス著、中沢宣夫訳『三位一体論』第10巻第11章18、東京大学出版会、2002年、292頁参照。

³⁷ Vgl. Pr.52, DWII, 491,3-6.

³⁸ Pr.52, DWII, 491,9-492,2.: Wan ich sage iu bi der êwigen wârheit: als lange als ir willen hât, ze ervülle den willen gotes, und begerunge hât der êwicheit und gotes, als lange ensît ir niht arm; wan daz ist ein arm mensche, der niht enwil und niht enbegert.

やかな歩みで半ばに達したとき、あなたの全能の言葉は天の王座から地に下った」(知恵の書 18・14-15)、というものである。

エックハルトは、「沈黙の静けさ」(quietum silentium) がすべてのものを包まなければならないのは、神である言葉が、精神のうちへと、恩恵によって到来し、子が魂のうちで生まれるためであると説く³⁹。

「あなたの全能の言葉は天の王座から地に下った」という「知恵の書」の言葉をエックハルトは、神である言葉が、精神のうちへと到来すること、すなわち「魂の内における神〔の子〕の誕生」と捉え、そのためには「沈黙の静けさがすべてを包み込む」ことが必要であると解釈するのである。この「沈黙の静けさがすべてを包み込む」ということが「離脱の教説」と結びついてくる。

では、なぜ「沈黙の静けさ」がすべてのものを包まなければならないとされるのか。その理由を、人間の魂は「神の像」に向けて (ad imaginem dei) 創られているからであり、さらに「像」(imago) であるならば、像という概念の有する固有性から、作動因と目的因との沈黙におけるある種の形相的産出 (formalis productio) がそこにはあることになるからである⁴⁰、と語られている。

範型論の枠組み

以上の短い言説から沈黙の理由を読み取るわけであるが、この言説では、「子の誕生論」が、範型論⁴¹の中に持ち込まれ、二通りの「範型 exemplar と像 imago の枠組み」の中で考察されていることが分る。

一つ目の範型論的枠組みとは、子と父との関係を読み取る枠組みであり、二つ目の範型論的枠組みとは、神と魂との関係を読み取る枠組みであるといえる。

第一の神学上の範型論的枠組みとは、「御子は見えない神の姿である」(コロサイ 1・15) という章句が典拠とされ、ここから子であるキリストは範型である父の像であるとされる、三・一神論における父・子の範型論的枠組みである。

エックハルトは、範型論の有する像概念の固有性に則って、像 (imago) はそれが像であるかぎり (in quantum imago est)、像であることの全存在を、像の基体 (主体) (subiectum, Träger) から受け取るのではなく、その全存在を、それがその像であるところの対象 (客体) (obiectum, Gegenstand) から受け取る⁴²、と理解する。

こうした範型論的像理解に当てはめれば、キリストは子であることを、つまり像であることの子性 (filiatio, Sohnschaft) の全存在をキリストの基体である人間存在から受け取っているのではなく、範型である父から受け取っていて、そこでは一義的な神的本性の授受があるということになる。

「ラテン語説教 49-2」の中で、像とは本来的には、範型からの純粹で露なまったき本質の単一の流出であり、形相的な注ぎ移し (emanatio simplex, formalis transfusiva totius essentiae

³⁹ Vgl. In Sap. n.283, LWII, 615,10-11.

⁴⁰ Vgl. In Sap. n.283, LWII, 615,11-616,2.

⁴¹ ここで謂う範型論 (Exemplarismus) とは、原像 - 写像関係、オリジナル - コピー関係、手本 - 模倣関係に見られる関係であり、エックハルトの思索の根本結構を形成している。『ヨハネ福音書注解』の中で (23 節-26 節) エックハルトは範型論の 9 つの特徴に言及している。

⁴² Vgl. In Ioh. n.23, LWIII, 19,5-6.

purae nudae) であって、形而上学者は、作動因と目的因を度外視して考察する、と説明されている⁴³。

この産出は、最も内奥からの流出であり、それゆえ、すべての外的なものは沈黙し、排除されているのであるとされる⁴⁴。

作動因と目的因は外的原因であり、範型からの像の誕生は内的原因である形相因のみが関わっているとされている。それゆえ先に語られたように、像である子の誕生は作動因と目的因との沈黙におけるある種の形相的流出であると理解されているわけである。

次に二つ目の、神と人間の魂との範型論的枠組みということであるが、エックハルトも述べていた様に、人間は「神の像」そのものではなく、「神の像に向けて (ad imaginem dei)」創られた、いわば神の像の像である、というエイレナイオスなどが主張した伝統的理解を踏まえて、魂とは「神の像」(imago dei) を「範型」(exemplar) とした「像」(imago) であると理解されていることになる。

この神の像の像という二重の畳み込まれた範型関係から、「神における誕生」と「魂における誕生」という二つの誕生そのものの間にも範型論的關係が持ち込まれてくる。

「魂における神の子の誕生」は「神におけるペルソナの発出である父から子の誕生」を範型として出来^{しゅつたい}すべき像の関係にあるという理解である。

範型である「神における子の誕生」が、作動因と目的因との沈黙を前提として生起している、ということである以上、像の関係にある「魂における神〔の子〕の誕生」という出来事においても、作動因と目的因との沈黙が前提とされているのだということが、「範型論の有する像概念の固有性から」帰結されることになる。

キリスト教的徳論一般からすれば、作動因と目的因の相互連関とは「～のために～をする」ということであり、「魂における神〔の子〕の誕生」の生起のために、有徳な行為をすることは十分、徳論に適ったことであるはずである。それに反して、作動因と目的因とが沈黙したときはじめて「魂における神〔の子〕の誕生」が生起すると、あたかも有徳な行為が障害であるかの如くに、その無効性が告げられているのである。その根拠と理由が当然問われなくてはならないことになる。

8) エックハルトの恩恵論

端的に言えばそれは、「魂における子の誕生」がまさに「成聖の恩恵」であるということに依っている。恩恵とは何であろうか。

「ラテン語説教 25-1」の中で、被造物における神のすべての業が恩恵であり、恩恵とは、神のみの行為ないし賜物のことである⁴⁵、と述べられたあと、恩恵 (gratia) とは、gratis に与えられたものと言われているものであり、その際に、gratis とは「無償で」と副詞的に言われているのか、ないしは「神に気に入られた人々に」と名詞的に言われているかのどちらかである⁴⁶と文法的説明がなされている。

⁴³ Vgl. Serm. XLIX, 2, n.511, LWIV, 425,14-426,2.

⁴⁴ Vgl. Serm. XLIX, 2, n.511, LWIV, 426,2-4.

⁴⁵ Vgl. Serm. XXV, 1, n.257, LWIV, 235,2-3.

⁴⁶ Vgl. Serm. XXV, 1, n.258, LWIV, 235,5.

したがって第一の恩恵は、普通の意味においては、無償で、すなわち功德 (meritum) なしに与えられる恩恵のことであり、第二の恩恵は、人を神に気に入られる者にする (gratum faciens) 恩恵のことであるとされる⁴⁷。第一の恩恵は、善き者にも悪しき者にも、また人間以外のすべての被造物にも共通に与えられているものであり、第二の恩恵は、知性認識する者、すなわち人間の善き者である者にものみ固有のものである⁴⁸と説明されている。

以上の説明は伝統的な恩恵理解に沿ったものであると言える。しかしながらエックハルトはさらに一步さらに先鋭化された恩恵理解に踏み込んでいく。

まず、第一の恩恵とは、神からのある種の流出、あるいは出てくることのうちに存立するのであり、第二の恩恵とは、神自身のうちへのある種の還帰あるいは帰って行くことのうちに存立しているのである⁴⁹、と語られる。

このように、第一の恩恵が神の創造に関わるものであるのに対し、第二の恩恵とは神への帰還に関わるものであるということがつけ加えられる。その上で、第一の恩恵のみならず、神への帰還である第二の恩恵、すなわち人を神に気に入られる者にする恩恵である「成聖の恩恵」も恩恵である限り、第一の恩恵同様、神のみに由来しているものとして、その本性から、功德なしに与えられるものとされるのである。すなわち無償で、いかなるものも代償としないで、それへと準備する媒介なしに与えられるものである⁵⁰、と理解されてくるのである。

「第一のもの」である神は、『原因論』(第 21 命題第 20 節)において言われているように、「それ自身によって豊かなもの」であって、与えることはあっても何らかのものを受け取ることはけっしてないからである⁵¹、と無償である理由が説明されている。

以上をまとめると、「成聖の恩恵」をエックハルトは次のように理解していることになる。

恩恵の働きを受けるものは、自らの本性すべてを上位のものである働きかけるものから、自らの働きの「功德、功績」(meritum) なしに、gratis つまり無償で、純粋な恩恵 (mera gratia) として受け取る⁵²。それゆえに、いかなる有徳な行為も「功德、功績」としてはそこに介在する余地がないということになる。

先程面倒な問題として保留しておいた、恩恵に対する自由意志による同意の問題に戻ることにしたい。つまり神の意志に従う目的で自己の意志を否定しようとする意志は自由意志による同意として、神との協働を意味する伝統的なわれわれの在り方とされてきたにもかかわらず、エックハルトにおいては否定されていることの理由とその根拠である。この「自分自身の意志および神の意志にもとらわれない貧しさ」すなわち「至高の貧しさ」(die höchste Armut) が説かれる根拠が何であるかという問題である。

見てきたように、本来、恩恵は無償で与えられるものであるということ、それが根拠となるものである。

神の意志に同意するわたしの意志が否定される理由は、同意するわたしの意志もなお神

⁴⁷ Vgl. Serm. XXV, 1, n.258, LWIV, 235,6-7.

⁴⁸ Vgl. Serm. XXV, 1, n.258, LWIV, 235,7-8.

⁴⁹ Vgl. Serm. XXV, 1, n.259, LWIV, 237,1-2.

⁵⁰ Vgl. Serm. XXV, 1, n.259, LWIV, 237,4-5.

⁵¹ Vgl. In Sap. n.272, LWII, 602,4-6.

⁵² Vgl. In Ioh. n.182, LWIII, 150,5-9.

を「我がものとする事」の最後の残滓である功德・功績と見なされているからである。エックハルトは「いかなる被造的なものも、恩恵に向けては共に働くということ (cooperor) はないからである」⁵³と切り切る。

神の意志に同意するわたしの意志も依然として「被造的なもの」だからである。「成聖の恩恵」である「魂の内における神〔の子〕の誕生」にはいかなる有徳な行為も媒介 (medium) として介在する余地はない。「その理由は、恩恵とはその本性からして、功德なしに与えられるもの、無償で、いかなるものも代償としないで、それへと準備する媒介なしに与えられるものであるからである」⁵⁴とエックハルトは受け止めるのである。

9) 「わたしの花は実である」(シラ書 24・23)

ここで改めて問題となるのは、では有徳な行為は意味がないのか、それ自身「功德・功績」としてその報い・報償を持たないのか、という徳論の本質に関わる問題である。エックハルトはどう理解しているのだろうか。

ラテン語著作『シラ書講解』の中で「わたしの花は実である」(シラ書 24・23) という章句が採り上げられ注解されているが、そこでは、有徳的な人にとっては、まさにその有徳的に働くということ自体が実なのであり、徳と善とは働きの中に存する、と述べられている⁵⁵。

つまり有徳な人が働くとき、その働きが功德・功績の花として、その花が結実して、その結果、はじめて徳や善という報い・報償が顕れ出る、というのではなく、その花である働き自体が実であり、その功德・功績である有徳な働き自体が報い・報償なのであるとされているのである。働きは働きのために存在するのであって、有徳な働きは、その働きによってもたらされる結果が目的ではないということが語られている。功德・功績と報い・報酬とは同一であるという知恵の告知がなされていると言える。

「働きは働きのために存在する」という「目的と行為の同一」の事態を、エックハルトはドイツ語で *âne warumbe* 「何故なし」と呼び、自分自身の根底から働く、真理を得た人⁵⁶の行為、すなわち離脱に立った者のなす働きであると述べている。

この「何故なし」の行為は「神のため」という「何故」をも撥無する、先に採り上げた「至高の貧しさ」に基づいた行為ということになるが、なぜ「神のため」が否定されるのか、その理由が先程見た「貧しさの説教」の中で次のような喩えで述べられている。

わたしがいまだわたしの第一原因のうちにあったとき、わたしは神を持つことはなく、そこではわたしがわたし自身の原因であった。わたしは何も意志せず、何も求めることがなかった。……なぜならば、被造物が存在する以前には、神はまだ「神」ではなく、むしろ神は、神があったところのもの、であったからである。被造物が生じ、その被造的存在を受け入れたときに、神は、

⁵³ Serm. XXV, n.255, LW, 233,8.: (…), quia nihil creatum cooperatur ad illam.

⁵⁴ Serm. 25, n.259, LWIV, 237,4-5.: Ratio, quia gratia est ex sui natura quod datur sine meritis, datur gratis, pro nihilo, sine medio disponente.

⁵⁵ Vgl. In Eccli. n.22, LWII, 249,6-7.

⁵⁶ Vgl. Pr.5b, DWI, 92,4.

神自身においてではなく、被造物において、神となったのである⁵⁷。

つまり「自分自身の根底から働く、真理を得た人」とは、わたしがいまだ存在していなかった第一原因の内にあるときのような、被造的な意志にとられることのない在り方である、ということが述べられている。「第一原因の内にあるときのような在り方」という喩えを理解するためには、エックハルトの主著『ヨハネ福音書注解』で展開されている「本質的始原論」なるものを知る必要がある。

10) 本質的始原論

概観すると、エックハルトは「ヨハネ福音書」冒頭の「初めに言があった」という記述の「初め」と「創世記」冒頭の「初めに、神は天地を創造した」という記述の「初め」とは同一の「初め」すなわち「始原」であるとして、この「始原」においてロゴス（子）が誕生し、世界が創造された、と聖書は記していると解釈する。

その上で、「ヨハネ福音書」の「始原」に関する記述の考察から、エックハルトは「本質的始原論」(die Lehre von principium essentiale) と呼ばれている論を展開している。

まず、「始原」を定義して、その内においてロゴス、すなわち理念 (ratio) が存在している始原とは、その結果を (始原から生みだされたものを) より卓越した様態であらかじめ有している本質的に働くものであり、その原因性がその結果のすべての種に及んでいるのである⁵⁸、とする。理念 (ratio) を持つのは知性であるので、それゆえにそうした純粋な知性である始原の内では、始原から生み出されたものは、卓越したあり方で先在していることになり、始原の内では始原と同時的 (coaevus、神的なものに関しては同永遠的 coaeternus) である⁵⁹とされる。

この「本質的始原論」の観点からは、「わたし」、つまり「始原から生み出されたもの」としての「わたし」は、神に対して被造物であるが、その第一原因である「始原」において「わたし」は、結果である被造物より卓越した様態で先在し、神と被造物の区別さえないことになるので、先の引用の如く、そこでは、わたしは神を持つことはなく、わたしがわたし自身の原因であったことになる。

神とすべてのものにとられることなくあったという事態を、あえて非被造的な意志という観点を立てて語れば、わたしが意志したものはわたしであった。そしてわたしであったものは、わたしが意志したものであった、という一種のトートロジー的仕方でしか語られない境位であることになる。

こういった言表は、「本質的始原論」を踏まえた上で、その神学的内容が説教の言語でもって、エックハルトの謂う moraliter (道徳的) に語られたものであるので、確認すべきことは、第一原因とされる始原において神学的に要請される存在様態を喩えとして説明され

⁵⁷ Pr.52, DWI, 492,3-493,2.: Dô ich stuont in mîner ersten sache, dô enhâte ich keinen got, und dô was ich sache mîn selbes; dô enwolte ich niht, noch enbegerte ich niht, (⋯) wan è die créatûren wâren, dô enwas got niht 'got', mer: er was, daz er was. Aber dô die créatûren gewurden und sie enpfingen ir geschaffen wesen, dô enwas got niht 'got', in im selben, mêr: er was 'got', in den créatûren.

⁵⁸ Vgl. In Ioh. n.31, LWIII, 25,8-10.

⁵⁹ Vgl. In Ioh. n.38, LWIII, 32,14-15.

ている「わたしの在り方」とはいったい何かということである。

この喩えでもって語られている境位こそが「離脱」という在り方に他ならない。離脱は、端的に言えば神もわたしも無差別な「一」が現出した精神の境地、境涯であるということになる。

論述『離脱について』の中で、離脱は「神と一つ姿であること」(einförmigkeit mit gote)⁶⁰とも語られている。

11) 離脱と恩恵の同一

エックハルトは『ヨハネ福音書注解』の中で、「主よ、わたしたちに父をお示してください。そうすれば満足できます」(ヨハ 14・8) という聖書箇所を典拠として、人間に「永遠の生命」(vita aeterna) 「至福の満足」(sufficientia beatitudinis) をもたらすものは、「父性的神性の認識」(cognitio deitatis paternae) である⁶¹と語る。

この父性的神性とは神の「一性」(unitas) に他ならないとされ⁶²、「子以外のだれも父を知る者はいない」(マタ 11・27) という聖書箇所を依拠して、至福をもたらす「父性的神性の認識」がわたしたちにおいて成立するのは、わたしたちが父に対して子の関係に立つ以外にはない⁶³とされる。

ここから「神の子の誕生教説」が説かれるのであるが、すでに見たように、離脱という在り方が精神における一性の現出・顕現であるならば、離脱とはわたしが子として、父つまり父の神的本性である一性 (unitas) を認識している在り方そのものを語るものであるということになる。

離脱とは「神の子の誕生」を目的とした魂の側の準備的な徳に留まらず、子として父の一性を認識しているその在り方、つまり目的そのものの内実でもあることになる。

そうであるならば、「神の子と成る」ということが成聖の恩恵 (めぐみ) である以上、「離脱」もまさしく恩恵 (めぐみ) であるということになるであろう。

自己及び一切の事物に、神にもとらわれずに在る「離脱」という在り方が、自己も一切事物も神も無区別 (indistinctum) な境位の現出であり、さらにそのことが恩恵 (めぐみ) によってもたらされるのであるならば、Abgeschiedennheit および Gelassenheit に共通する「自己を捨て去ってしまっていること」は、自己の被造的な能力によって成し遂げるべき功績・功德ではなく、恵まれてくるものということになるであろう。

先に離脱に立って「何故なし」の行為をする人は「自分自身の根底から働く、真理を得た人」(Pr.5b) である、というエックハルトの言葉を見たが、この「自分自身の根底」、すなわちエックハルトの根本語で言えば「魂の根底」(grunt der sêle) は、取りも直さず「離脱」に他ならないということになる。われわれの内にはわれわれの被造性を超えた、その意味ではわれわれの所有にけっして帰することのない神への開けが恩恵 (めぐみ) によってあることになり、その開けの場では、神は神でさえなく、神も被造物も無差別一等であ

⁶⁰ Vgl. Von abegesch. DWV, 429,9.

⁶¹ Vgl. In Ioh. n.680, LWIII, 594,8-9.

⁶² Vgl. In Ioh. n.513, LWIII, 444,5.

⁶³ Vgl. In Ioh. n.680, LWIII, 595,1-3.

る、ということをエックハルトは「離脱の教説」を介して説いていると理解できる。こうした消息を込めてエックハルトは、「神の根底はわたしの根底であり、わたしの根底は神の根底である」⁶⁴と語っていると理解されるのである。

「かたわらに」 (bi) あることと「譬えことば」 (biwort)

はじめに Gelassenheit という古語の内にハイデガーは技術的世界に対する受容と拒絶を両義的に担う在り方を見ていることを確認したが、エックハルトはこうした、受容と拒絶を共に担う在り方を、ドイツ語説教の中で bi (bei) という語に則して語っている。

「霧のただなかにおいて明けの明星のように」。わたしはこの「のように」(quasi) という語に注目する。これは「ちょうど~のように」という意味である。これを子供たちは学校で「譬え言葉」(biwort)⁶⁵と名づけている。わたしがすべての説教の中で目ざしたものがこれである。神について述べられうる最も本来的なこと、それは「神は」^{ことば}「言」⁶⁶であり「真理」であるということである。神は自分自身をひとつの「言」^{ことば}と名づけた。聖ヨハネは、「初めに言^{ことば}があった」と語ったが、彼はそれによって同時に、人はこの言^{ことば}のかたわらで (bi) ひとつの「譬え言^{ことば}」(biwort) でなくてはならないということを示唆しているのである⁶⁷。

次の引用は、エックハルトのドイツ語説教の中で最も有名なマリア、マルタの話に関する「説教 86」の箇所である。「マルタ、マルタ、あなたは多くのことに思い悩んでいる」というキリストの言葉に対するエックハルトの解釈である。

それ(このキリストの言葉)は、「あなたは多くの事物のかたわらに (bi den dingen) 立っているが、けっしてそれらの事物があなたの内にあるのではない」という意味であった。[この場合、]思い悩んでいる人とは、その人のすべての^{なりわい}生業において少しも妨げられることのない人のことである。妨げられることのない人は、永遠なる光を模範としてそのすべてのわざを秩序正しく果たしていくのである。このような人たちは事物のかたわらに (bi den dingen) 立っているのであって、けっして事物の中に立っているのではない。このような人たちは事物にごく近く立っているが、しかしそれゆえに彼らははるか高く永遠と境を接するところに立つときに持つものと少しも

⁶⁴ Pr.5b, DWI, 90,8:Hie ist gotes grunt min grunt und min grunt gotes grunt.

⁶⁵ biwort (Beiwort) とは現在は「形容詞」という意味であるが、中高ドイツ語では動詞への添え語、つまり「副詞」の意味であった。しかし、これと並んで、biwort には譬え話 (Gleichnisrede)、諺 (Sprichwort) の意味があったとされている。ここでも以下神を「言」^{ことば}としてとらえ、その「言」^{ことば}のかたわらにある言、^{ことば}「譬え言」^{ことば}としてわれわれはあらねばならないことが説かれている。

⁶⁶ 『新共同訳聖書 旧約聖書続編つき』日本聖書協会、1987年、(新)189頁。「ヨハネ福音書」の冒頭「初めに言^{ことば}があった」の表記に従う。

⁶⁷ Pr.9, DWI, 154,7-155,3:'Als ein morgensterne miten in dem nebel'. Ich meine daz wörtelîn 'quasi', daz heizet 'als', daz heizent diu kint in der schuole ein biwort. Diz ist, daz ich in allen minen predigen meine. Daz aller eigenlicheste, daz man von gote gesprechen mac, daz ist wort und wârheit. Got nante sich selber ein wort. Sant Johannes sprach: 'in dem anvang was daz wort', und meinet, daz man bi dem worte si ein biwort.

かわらぬものを持っているのである⁶⁸。

このように、「譬え^{ことば}言」(bîwort)として「言葉」(wort)のかたわら(bî)にある者が、「事物」のかたわら(bî den dingen)に立つのであり、同時に永遠と境を接するところに立つ者となる。事物のかたわら bî という在り方が、関わりつつも、とらわれることのない、ledic の消息を見事なまでに表しているといえるであろう。

⁶⁸ Pr.86, DWIII, 485,2-7.: Dâ von sprach er: 'dû bist sorcsam', und meinte: dû stâst bî den dingen, und diu dinc enstânt niht in dir; und die stânt mit sorgen, die âne hindernisse stânt in allem irm gewerbe. Die stânt âne hindernisse, die alliu iriu werk rihtent ordenliche nach dem bilde des ewigen lichtes; und die liute stânt bî den dingen und niht in den dingen. Sie stânt vil nâhe und enhânt es niht minner, dan ob sie stüenden dort oben an dem umberinge der êwicheit.