

無について語ること

無について語ろうとすること……とはいえ、もちろん、無は何ものでもない。無はたんに無であり、その〈身〉に何一つ語りうるものを具えていない。それゆえ、無について語ることはできない。たとえ私が無について語ろうとしても、私が何か言葉を語り始めるやいなや、私は無について語ることをやめていることになる。私が語りはじめたそれは、語られるものであるかぎりには、やはり何かあるものであつて決して無ではないからだ。「無について話す人は、そうすることによって、無を何かあるものにしてゐる。話しながら、その人は自分が思っていることに反して話す。彼は、自己自身に逆らつて―話す（*sich selbst wider-sprechen*）」^(注1)。つまり、無について語ることそのことが自己矛盾である。

たしかに、無という文字についてなら何か語ることができる。一つの文字としての無は、決して無ではなく、何かあるものの部類に所属するからである。私は、無は一つの漢字であると語ることができるし、その画数を数え語ることもできる。それゆえ私は、無という文字を手許の辞書の中に探りあてることができる。辞書は、無の本来の字義として「ない」と記し、その反対の意味をもつ語として「有」を挙げている。^(注2) またあらためて、無の字義を、その文字の使

北岡 崇

用に即して次のように説明している。すなわち、「ある語の上につけて、その語と反対の意を表わす」^(注3)。しばしば用いられる言葉である無色、無礼を例にとつて、無の意味を考察してみよう。それらの言葉は、色のついていないこと、礼儀を欠くことを意味するが、それぞれそのことが何であるか積極的な限定をおこなうことはない。したがつて、人は、無色、無礼の意味を理解するために、色、礼儀が何であるかを知っていなければならない。そして人は、何かあるものを、みずから理解する色、礼儀の限定の外に存すると認めるとき、そのものを無色とか無礼とか呼ぶ。このような場合、無色とか無礼とかは、何ものでもない無について語られる言葉ではなく、何かあるものについて語られる言葉である。ただし、これらの言葉で呼ばれるそのものは、これらの言葉で呼ばれるかぎりでは、そのものとは異なるすでに知られているものではない別のあるものとしてのみ理解されているにとどまり、そのものが積極的に何であるかの限定はまだなされていない。それゆえ、無は、ここでは、何かあるものの未規定性、無限定性を意味するにすぎない。つまり、無という語が用いられてはいるものの、ここでは、いわば存在の全体が色ないし礼儀なる規定の有無に依じて二分されているにすぎず、何も

のでもない無が話題になっっているわけではない。このように、無という語を、特定の存在、特定の「有」の反対の存在を意味するものとして用いることには、特別な困難はなさそうである。人は、それなりに世界ないし思想空間を分節化し合理化しつつ日々の生活を営むのであるが、この分節化と合理化に際し、人は、常に、右に述べたような意味で無と呼ばれる未規定的で無限定的な存在の開かれた領域を前提している。そしてまた、さしあたり未規定的で無限定的であるがゆえに無と呼ばれるそのような存在についてなら、その存在に注目し、その存在を思考し、その存在について語ることによって、その存在を未規定性と無限定性の状態から特定の規定、限定の中へと連れ出すことも可能であろう。つまり、そのような意味での無であるなら、無について語ることも可能であろう。というのは、この場合、無と呼ばれるものは、何ものでもない無ではなく、さしあたり無限定的ではあるがまぎれもなく何かあるものであるからだ。しかし、私が今、思考し語りたいと思っている無は、そのような意味での無ではない。

私は今、何ものでもない無、一切の存在の否定としての無に関心を集中したいと考えている。だが、何ものでもない無、一切の存在の否定としての無、とは、一体、何を意味しているのだろうか？——もしそれらの語句が何かあるものを意味しているとすれば、それらはもはや何ものでもない無、一切の存在の否定としての無ではないはずなのに……。私は今、私が関心を集中したいと考えているこの《意味》での無が、関心の焦点となる通常の身近な存在ではないことを理解している。私は、今、何ものでもない無に関心を集中しようと試みつつ、みづからそのことをなしえない状態にあることを自覚している。私は今、奇妙な思考状況の中にある。私の試み、

無について思考し語ろうとする試みは、やはり、もともと不可能なものなのだろうか？——そして、関心の方向を転じさえすれば容易に思考の主題となすことのできるあの無、すなわちさしあたり未規定的で無限定的である何かあるものという存在、についてのみ、語ることが許されているのであろうか？——人が無について思考し語るとき、人は無を一つの存在にしてしまわざるをえないのであるなら、人にとっては無もまた、何ものでもない無ではなく、何かあるもの、一つの存在であらざるをえないことになる。それなら、何ものでもない無、一切の存在の否定としての無、とは、それ自身、思考することも語ることにも不可能な自己矛盾的な観念、人を欺く偽りの観念なのだろうか？——

無色や無礼の理解——消極的な理解ではあるが——は、色や礼儀の理解にもとづくものであった。同様に、何ものでもない無、一切の存在の否定としての無も、何かあるものの全体、存在の全体の理解にもとづいて理解されるのではないかと期待されるかもしれない。しかし、無色を理解する場合と無礼を理解する場合との間には、並行関係が認められるが、それらの理解の場合と、何ものでもない無の《理解》の場合との間には、決して並行関係は認められない。前者の場合は、色や礼儀の有無に応じて、わば存在の全体が二分されたのであるが、後者の場合は、存在の全体が無から分けへだてられるからである。言い換えれば、存在の全体がそれとして定立されるだけであり、これに反対するいかなる存在もありえないからである。さらにまた、存在の全体という観念が問題である。存在の全体についての一定の理解を得るということには、色や礼儀についての一定の理解を得る際には認められないような困難がともなう。しかし、その困難にもかかわらず、存在の全体についての一定の理解を

あえて獲得しようとする人がいるとすれば、彼は、存在の全体にたいする問いかけと無にたいする問いかけが同時的になされることを認めるであろう。たとえば、そのような思索者の一人であるハイデガーは、述べている……。「存在者にたいする問いがはじまって以来、常にその問いのかたわらで、非—存在者、つまり無にたいする問いがなされている。しかもこのことは、付随的な現象としてたんに外的にはない。存在者にたいする問いが問われるそのつどの広さと深さと根源性にふさわしく、無にたいする問いが形成され、また逆に、無にたいする問いにふさわしく存在者にたいする問いが形成される。無にたいする問いかけの仕方は、存在者にたいする問いかけの仕方の測度計にして目じるしであると言^{（注6）}える」。しかし、この言葉、とりわけその最後の部分からも推測されるように、存在の全体についての一定の理解を得るということには、恐らく、無について思考し語ることにとまなう困難におとらぬ困難がともなう。無について思考し語ることそのことが自己矛盾であるならば、恐らく、存在の全体について思考し語ることも自己矛盾であるだろう。

存在の全体という観念は、それだけでは、あまりにも漠然としており、私は、それについて一定の理解を得ることができない。存在の全体という語句を耳にして、私はただ、たとえてみればはてしなく広がる宇宙空間のようなものを思い描くことができるばかりである。つまり、存在の全体とは、それを私が一定の理解の内に閉じこめ捕捉することのできないものである。その十分な広がりや重さにおける存在の全体とは、無とまったく同じように理解しがたい。無は、それに思考の焦点をあてることができないがゆえに、存在の全体は私の視野におさまらないがゆえに、つまり、両方とも私のパ-

スペクティブの内に一定の位置をもつものではないがゆえに、私は理解しがたい。それゆえ、私が存在の全体について語るとき、私はそれをそれとして語るのではなく、それをそのある特定の部分——私の視野におさまる部分——へと縮小してしまうことになる。

だが、私には理解しがたいその存在の全体を無から分けへだてる神のようなものが存在するなら、彼は、存在の全体と無について、前者については積極的な理解を、後者については逆に消極的な理解をもつことであろう。しかし、存在の全体について理解しえず語れない私から見れば、存在の全体が私を超越する以上に、存在の全体を創造する神もまた私を超越する。私の理解を越え出るそのような神について何かを語ることをして、間接的に、存在の全体についての一定の積極的な理解と無についての消極的な理解とを獲得しようとして企てようとも、無駄である。私は、神について何かを語ることによって、その神を私の理解を越え出るものとしてではなく、私の捕捉しうるものにしてしている。私が思考し私が知り私が語るものは、すべて私の内なる何かあるものである。つまり、存在の全体について語るときと同様、またしても私は、私を超越した神について語ることによってその神を私にふさわしいものへと適度に縮小して私に内在させてしまうのである。私を超越する存在の全体や神について、私は私の責任において何一つ語りえない。私がそれらについて、それらをそのあるがままの姿において語ること、このことが自己矛盾である。

私が存在の全体やその全体を創造する神について語るとき、私は、何ものでもない無について語るときと同様、語りはしめるやいなや、それらについて語ることをやめていることになる。すなわち、何ものでもない無、存在の全体、超越神、これらについて思考し語ること

とそのことが自己矛盾なのである。矛盾する思考、矛盾する言葉は、事柄についての一定の知識を伝達したり説明したりするいわゆる科学的な思考ないし言葉とは認められない。それなら、矛盾する思考にたずさわり、矛盾する言葉の中に迷いこむ人は、もはやいかなる意味においても科学者ではないということになるのか……。いやそれどころか、思考において自己矛盾し、矛盾した言葉を語る人は、実は何も思考してはおらず、何も語ってはいないのだとするならば、彼は、科学者でないばかりか、思考する人でさえなく、語る人でさえないということになる。そして、思考し語る人にとって、何もでもない無や存在の全体や超越神について、それらをそのものとして思考し語るとは、致命的なことだということになる。古来、それらにたいしおびたしい〈思考〉がさざげられ、その成果とされるおびたしい〈言葉〉が語られてきたが、その〈言葉〉は、実は何も語ってはいなかったものであり、また現在も何も語ってはいないのであるか？——それは、言葉であるというよりはむしろ、錯乱した理性から発せられ、誰にも、それを発した本人にさえ届かず理解されず聴き入れられず、しかし決して絶えることなく歴史の中で空しく繰り返されてきたものであるにすぎないのか？——

みずからの理性を事柄についての一定の知識の獲得に寄与せしめ、その意味において有意義に働かせたいと考えるなら、私は、思考すべきもの語るべきものとして身近な存在に注目すべきであろう。身近な存在とは、国家、社会、街、道、樹木、花、水、大気、火のようなものである。また、古代人の生活やカンブリア紀に生息した三葉虫、宇宙空間の何万光年も彼方に輝く星や微細なウィールスも、何ものでもない無や存在の全体や超越神に〈比較〉すれば、私の手許に現に今ある幾冊もの書物や、私がいつも用いている眼鏡

より、遠い存在というわけではない。星も古生物も私の眼鏡も街も国家も、それぞれ私のバースペクティブの内に一定の位置をもち、それゆえ私は、それぞれに思考の焦点をあてることが可能であるという意味において、一様に、私にとっては身近な存在である。これらについてなら、私は、思考と言葉を進展させ何らかの知識を獲得してゆくことができる。

※

※

無矛盾性の原則は思考一般の法則であると言われる。とはいえ、私は、しばしば、自己矛盾する思考にみずからおちいっていることに気づくことがある。さらに、他でもない右に述べた身近な存在についての知識を伝達あるいは説明する思考や言葉の間にさえ矛盾を見いだすことがある。この種の矛盾はもちろん、身近な存在についてのさまざまな知識を整合的な論理の中に捉え無矛盾的な体系を築きあげてゆく過程における一時的かつ部分的な混乱であるにすぎないともみなすこともできる。しかし、現に、しばしば矛盾が見いだされるのである以上は、少なくとも、無矛盾性の原則が事実上の思考全体を一貫して統制するのに完全に成功しているわけではないということだけはたしかである。思考がこの原則に反するとき、思考は自己自身を廃棄すると言われる。しかし、ここそに見いだされる矛盾の〈存在〉は、むしろ、無矛盾性の原則に準拠する思考だけが思考ではないということを示しているのではないか？——もしそうであるとすると、思考は、その自己廃棄、自己否定においてこそ、何かを肯定し定立しているのではなからうか？——たとえば、思考は、自己矛盾において自己を無と化し、このことによって無を告知するのではないか？——あるいは、信仰の人々がその前にあつてひ

たすらに謙遜であることにおいてみずから愛する神を肯定しているように、思考は、自己矛盾において自己を無と化することによって、あるいはもはやみずからそれと気づくこともなく思考を超越する存在を告知しているのではないのだろうか？——何ものでもない無や存在の全体、そしてまた超越神について思考し語ることが自己矛盾であるということ、このことは、その思考と言葉の空虚だけではなく、同時に、それについて思考し語ることが矛盾とならざるをえないような存在、もちろん科学的な知識としては捉えることのできない存在、を指示しているのではなからうか？——私は今、矛盾を、整合的な論理構造をもつ体系を築きあげるために是非とも回避しなければならぬ「存在」としてではなく、ひとまずは、その矛盾の「存在」する場を反省することへの促しとして受け取ろうとしているというわけである。関心の方向を転じ身近な存在に目を向けるのではなく、私は、あの奇妙な思考状況の中に今しばらくとどまりたいと考えている。次に、ニーチェの言葉を一つ引用し、その言葉の考察に私の奇妙な思考状況への反省を重ねてゆきたい……。

「たとえ盲目となっても、その盲目、その模索、その手探りがなお、その人が見つめた太陽の威力を証すべきものなのだ。——あなたがたは、すでにこのことを知っていたか？」

ニーチェはここで、精神の見る働きの極限について語っている。明るく輝かしいものの、たとえば太陽について語る人が、すべて太陽の明るさと輝きを十分にしているわけではない。人はときには太陽に目を向けそれをじかに見ることもあるが、それを注視することはいまではない。太陽の光輝について語る人も、通常は、それを、身の回りのさまざまな存在をしかじかのものとして立ち現わさせる、それらの存在に共通の明るみがそこに由来する源泉として想像している

だけである。彼は、太陽をときには見たことがあるとはいえ、そして現に今も想像の中で見ているとはいえ、太陽の「威力」を十分に知っているわけではない。その「威力」を実際に知るためには、まず目を見ひらいて太陽を見つめなければならない。太陽を注視する者の目は、ただちに、ぎらぎらとした輝きでいっぱいになり、見つづけることが苦痛になる。彼はそのとき、太陽を、想像の中で見ていたときには知らなかったもののように、見知らぬものをはじめて見るかのように、見る。彼が、その目を満たし彼に苦痛を与える光輝に耐え、みずから見たその光輝を語るなら、その語る言葉に耳を傾けそれを理解する者は、見知らぬものが語り出されているとの感情をもつて聴き入るであらう。想像の中で見ることによって馴れ親しんだ太陽、明るさと暗さが適度にまじりあった太陽、とは別の太陽がそこに語り出され創造されたのではないかとの感情を抱くであらう。この太陽にくらべれば、見つめることや耐えることを知らない生活の中で馴れ親しんだ太陽は、そのたんなる比喩、稀薄な影、不鮮明なコピーのごときのものである。だが、ニーチェによれば、みずからの目を太陽の激しい光輝にさらしその光輝に耐えその光輝を語るその人もまだ、太陽の「威力」を十分に知る者ではない。それは、彼もまだ、何かあるもの、苦痛に耐えることを通してであるとはいえ見えるもの、彼自身の視野におさまるものを見ているにすぎないからである。太陽の「威力」を十分に知りたいと願う者なら、自己自身に注がれる太陽の「威力」をあますところなく受容しようとして、見る働きをその耐えうる極限にまで働かせる。彼はそのとき「盲目」となる。太陽の「威力」は、そのような「盲目」によってこそ、もつとも誠実に証されるのだ、とニーチェは語るのである。太陽の「威力」を証するそのような「盲目」があるなら、自己自身

において錯乱する理性も、その錯乱においてこそ、太陽のごときものの証となることができるかもしれない。錯乱する理性がその錯乱において何ものでもない無や存在の全体や超越神を（思考）する、ということもあるいは可能であるかもしれない。

たしかに、そのように語ることもできるだろう。しかし、この語り方によって、私の奇妙な思考状況にたいする新しい積極的な洞察が増し加えられるわけではない。やはり、ただ闇を見るだけの盲目の目は何も見ないし、ただ錯乱するだけの理性は何も思考しえないのではなからうか……。馴れ親しんだ諸事物の明るさを凌駕する輝きを提示することによって、それら諸事物が（真実在）のたんなる比喩、稀薄な影、不明瞭な夢のごときものでしかないことを思い知らせる人の言葉が、まだ（真実在）の表現としては不十分であり、その意味においてこれもまた一つの比喩でしかないように、ニーチェの言葉もまた、思考しえぬものを思考し、語りえぬものを語ろうとするところにこそ精神とその誠実があることを示唆する一つの比喩、白熱した一つの比喩でしかない。そして、このうえなく輝かしい闇の中への跳躍を促すことや、その跳躍の価値を語るこの比喩に何らかの意味があるとすれば、それは、跳躍することそのことに意味があるからである。だが、ニーチェの言葉に何らかの意味を与えるかもしれないと期待されるその跳躍という活動そのものが、——すなわち、私の思考状況に即して語るなら、何ものでもない無や存在の全体や超越神について思考し語るというそのことが、そもそも不可能なのではないかと、今、疑われているのである。光輝に満たされた目が突如「盲目」となるその瞬間に、その「盲目」の目をなお、力にあふれる太陽を（見る）目であると、太陽の「威力」を（証する）目であると、はたして語ることができるかどうか、こ

れが今、問題となっているのである。依然として私はあの奇妙な思考状況の中にある。この思考状況の中に身を置いて、この状況の内側からの出口を、思考の努力によって見いだすことが、私には今できない。そうであるなら私は、みずからの思考と言葉を何か積極的な知識の獲得に寄与せしめるために、関心の方向を、身近な存在へと転じるべきなのだろうか……。

※

※

国家、社会、樹木、花、あるいは大気とか星、……世界と称される総体を形成するそれらの存在についてなら、思考と言葉は、知識の獲得に寄与しつつ進展してゆくことができる。現に諸科学がある程度、実現し、かつまたさらに実現してゆくとしているのも、この種の思考と言葉の歩みである。それらの存在にかかわる思考と言葉には、絶えず新たな問題が提起されては、そのつどその問題が解決されてゆく。問題が解決されないのはその問題の提起が不適切な仕方ではなされている場合だけであり、そのような問題は、実は問題ではなく疑似問題であるとして処理される。つまり、無視されるか、解決可能な問題へと変造されるかする。解決不可能な問題は問題でさえないのであるから、問題はすべて、問題の名に値するかぎりには必ず、いずれは解ける。こうして、多方面にわたる思考の諸部分間に現に認められる巨大な（空白）や連関の（欠如）も、少しずつではあるが次第に、思考と言葉の進展と知識の獲得につれて狭められ充填されてゆく期待されるようになる。実際そのような期待をもつことができるなら、思考がときには袋小路に詰まったり、知識を伝達あるいは説明する言葉がときには矛盾したりしても、それを、思考と言葉がさらに進展してゆく前の一時的な休止状態であるにす

ぎないとみなすこともできるであろう。身近な存在についての思考と言葉にとって、このような進展の可能性がもし保証されているのであるならば、誰が一体、みずからの思考と言葉を、盲人の「手探り」(Tappen)のような状態に放置するであろうか……。誰もが、みずからの思考と言葉を、その「暗中模索」(Herumtappen)から解放し、身近な存在、世界の内に位置する諸事物の探究にかかわらせようとすることはしないだろうか……。そしてまた、こうして獲得されるさまざまな知識を整合的な論理の支配する無矛盾な体系へと統合しつつ、「科学の確実な歩み」を実現してゆこうとするのではないだろうか……。だが、世界とは何か？——また、身近な存在、世界の内に位置をもつ諸事物とは何か？——

世界の内に位置する諸事物の存在が私にとって身近であるのは、それが、私のパースペクティヴの内に位置をもつ存在であるからだ。そして私は、花とか大気とか星とかを私のパースペクティヴの内に位置づけることができるからこそ、それらについて思考と言葉を展開して知識を獲得してゆくことができるのである。それゆえ、世界の内に位置する諸事物とは私が思考するもの、私の思想であり、そして、それら諸事物からなる世界とはさまざまな私の思想からなる世界、私の世界、私の世界観、私の世界像である、と言える。ただし、私はここで、原型としての世界を模写したものという意味で私の世界とか世界観とか世界像とか言うのではない。世界とは私の世界、私の世界観、私の世界像であると言ったとき、私は、私とかかわりがなくそれ自体において存在する世界という観念をしりぞけている。自体的存在としての世界とその世界にたいする解釈としての世界観ないし世界像という二元論をしりぞけている。私は、私の世界、私の世界観、私の世界像において他に私にとって世界はないと

いう意味で、世界とは私の世界であると言う。^(注15)ところで、無限に多様な世界の諸事物が私の思想であり、世界が私の世界であるなら、それら諸事物が存在する場である世界の広がり、私の思想が生じる場の広がり、つまり私の思考の広がり、あるいは私という場の広がりとは、完全に一致する。私という場において、世界の諸事物が存在し、世界という場において、私の思想が生じる。私という場、世界という場において、世界の諸事物、私の思想が生じ、成長し、衰弱し、滅びる。そして、世界の諸事物と私の思想の存在(身近な存在)の充実と稀薄化、強化と退廃が、とりもなおさず私と世界の拡張と萎縮である。

しかし、このように私が身近な存在と世界の主観性を主張するからといって、私は、もちろん、身近な存在や世界が私の意のままになると言っているわけではない。たしかに私は、日々の生活のさまざまな局面に臨みそのつど小さな思想を築きあげる私自身の自由を意識することがある。つまり私は、小さな局面に即してではあるが意のままに私の世界を構成する私自身のささやかな力を意識することがある。だが私は、それ以上に、他ならぬ私の思想においてさえ、つまり私の自由意志が直接に表現される場であるとしばしば私に思える私の思想においてさえ、私の不自由を意識する。たとえば、今、夜空に星を眺めているとしよう。その星を、そのとき同時に現に眺めているのとは別様に眺めようとしても、それは不可能である。その星は、私に見られ思考されているものであるがゆえに、私の思想であるにはちがいないが、私はその思想を意のままに案出したとは考えることができない。まさしくこの不可能性の意識こそが、私にとっての身近な存在たとえば星という身近な存在の背後に、星として現われる何かあるものを、つまり私を超越した、私の主観

性の息のかからぬ物自体を想定するようにと私をせきたてるものである。だが、私が、何ものでもない無や存在の全体や超越神について思考し語ることをひとまず断念し、身近な存在へと関心の方向を転じたとき、同時に私は、あわせて、私のパースペクティヴの内に位置をもたない自体的存在について思考したり語ったりすること、それどころかそのような存在を身近な存在の背後に想定することと自体を、さしひかえようと考えていたのである。身近な存在としての星の背後に私を超越した星自体を想定するという類の思考を、私は今、しりぞけている。^(注1)たとえ私が私を超越した自体的存在を想定したとしても、それは私を超越するがゆえに、私には今それへの問いを問い進める力がない——いや、あるいは問いは始める力さえもないのかもしれない。それゆえ、夜空に輝く星も私の一つの思想であると、言う私は、このこととただ、その星は私の思考を俟ってはじめて存在するということを言っているにすぎない。それゆえ、私は、私がその星を案出したと言っているのではないし、また、私にとって星として現われ出る、私を超越した物自体を想定したうえで、さらにその物自体が何であるかと問いかけ、その問いにたいする解答のつもりで、その星も結局は私の思想であると語ったのではない。私は、私の広がり（私の思考の広がり）と世界の広がりが完全に一致すると述べた。私のこの主張に反対する誰かが、まず時間を一本の直線と捉え、その時間線上に彼自身の誕生の位置といずれやってくるであろう死の位置を示す二つの点を打ち、それら二点間の線分（つまり彼の生涯）をもって自己自身の広がりと解する思想を前提したうえで、次のように私に問いかけるかもしれない。——「私の広がり」と世界の広がり完全に一致するとするなら、その線分をはさむその前後の無限な時間においては世界は存在しないのか？」

と。この種の疑問は、私の主張にたいする誤解にもとづいている。もしも彼が、一本の直線のような時間を思考して、その時間線を、彼が存在する時間とそれ以前ならびにそれ以後の彼の存在しない時間とに二分あるいは三分しているとするれば、彼の思考は、それら二つあるいは三つのすべての部分にまで及び、それゆえ、彼の存在も世界の存在も、彼が記した誕生と死の二つの時点を越えて広がっているということになるだろう。つまり、彼は時間線上に誕生と死を示す二つの時点を打つことによって彼自身の広がり（存在）を確定することができなかつたのである。私の主張に投げかけられた彼の疑問は、彼自身の広がり（存在）を、より広大な全体的な広がり——これこそ世界であると彼は考える——の内に位置する一部分と解する思想にもとづいている。しかし、実際には、私は、誰かある人物の生涯を時間線上にその一部分を占めるものとして位置づける場合と同様の仕方（思考）する私の広がり（存在）を、すなわち思考する私の「誕生」と「死」を時間線上に位置づけることはできない。そのような仕方での位置づけをおこなうやいなや、思考する私は、私が私の位置として私に与えた指定席の外へと越え出ていることになるからである。思考する私の「誕生」と「死」の位置を私が時間線上に指定するということ、このことが自己矛盾である。いや、それだけではない。実は、時間線上でのそれら二つの時点の指定にかぎらず、そもそも私が私の不在を思考することそのことが、何ものでもない無や存在の全体や超越神について思考し語ることと同様、自己矛盾である。「私は、……私が夢も見ないでねむっていること、あるいは私が存在するのをやめたこと、を想定することができる。しかし、私がこのような想定をおこなうまさにその瞬間に、私は、私のねむりを見る張っている私、あるいは私の消滅のあとまで生き残っている私を考

えたり想像したりする」^(注17)と、ベルクソンは述べている。私の不在を思考するとき、やはり私は、その不在を思考する思考そのものにおいて思考する私を認めざるをえないのであるから、結局、私は、私の不在を思考すると同時に私の存在を思考しているということになる。このような矛盾を回避しようと思うなら、私は、自己自身の不在を思考することはできないと考えざるをえないであろう。^(注18)同時にまた、私は、存在する私と等しい広がりをもつ世界についても、世界の不在を思考することはできないと考えざるをえないであろう。

私は、みずからの思考と言葉を、積極的な知識の獲得に寄与せしめるために、思考すべきものの語るべきものとして身近な存在を選び出した。身近な存在もそれらが群れつどう私という場、世界という場も、私が意のままに創造したものではない。それゆえ、私が意のままにみずからの思考と言葉を展開しても、それによって身近な存在が十全に認識されるということは決してありえない。身近な存在の十全な認識へと方向づけられた私の思考と言葉の歩みとは、私がみずから歩むという性格と、その歩みを私がどこからか指示され歩まされるという性格とを同時にあわせもつような歩みであろう。^(注19)とはいえ、私なくしては、私のパースペクティヴが開かれることはなく、それゆえ世界も、そこに群れつどう身近な存在もありえない。では、その私とは何か？——自己矛盾することなしに私自身その不在を思考することもできず、かといってまた私が意のままに創造することもできない私、身近な存在が群れつどう場である私、世界と等しい広がりをもつ場である私、私とは一体、何か？——

※

※

私について、その存在を私が認めることができるのは、私がそれを意識するときだけである。そして、私が私についてもつこの意識、自己意識も、もちろん私の思想である。樹木や花や星が私の思想として存在するように、私も私の思想として存在する。しかし、私についてのこの私の思想には、私の所有する他の思想には絶対に見られない際立った特性がある。その特性のゆえに、私についての私の思想（自己意識）が捉えている私という存在だけは、私の所有する他の思想が捉えている身近な存在のようにそれぞれ一定の位置をもつて世界の内に並存するということがない。私についての私の思想（自己意識）は、互いに並存するさまざまな他の思想とそれ自身並んで存するような思想ではない。私についての私の思想つまり自己意識を私の所有する他のすべての思想から際立たせる特性とは、自己意識は私の所有する他のいかなる思想にもともなうということである。互いに並存して世界という空間を織りなす個々のいかなる身近な存在にも、私という思想、自己意識がともなう。しかも、そのともなう仕方が独特である。たとえば、目の前にある花を思考する人は、同時にすでに植物についてもまた生物についても思考していると語られるとき、具体的な個物としての目の前の花、ないしその花についての思想に、植物や生物についての思想のともなうことが主張されているが、この主張の中で理解されている思想のともない方と、私という思想、自己意識がともなう仕方とは異なる。私が目の前の花を思考するとしても、そのとき私が現に、植物や生物を思考しているとはかぎらない。実際また、そのとき植物や生物を思考しなければならないという必然性もない。たしかに、目の前の花は一種の植物でありまた植物は生物の一種であるという分類を必然的なものとして受け入れる人なら、自分の目の前の花を思考するこ

とは植物や生物を思考することが必ずともなっていると考えるであろう。しかし、それでも、その場合、彼は、植物や生物についての思想が目への花についての思想に即して必ず顕在してともなうとまでは考えないであろう。植物や生物についての思想がともなうのは潜在的に、暗黙の内に、であつてもさしつかえないと考えるであろう。顕在していない思想についても、それが何か他の思想にともなうことを容認できるとすれば、最高類概念こそ、他のいかなる思想にも絶えずともなう思想であるということになるだろう。だが、私が今、私という思想、自己意識が私の所有する他のいかなる思想、いかなる身近な存在にもともなうと言うとき、そのともなう仕方は、潜在的なものではない。私という思想、自己意識が——あるいは同じことだが私という存在、つまり私が、現に事実として顕在しつつともなうときのみ、私の他の思想も、それゆえ身近な存在、世界の内に位置する諸事物も、可能となる。したがつて、顕在する私、私という存在、私という思想には、諸事物が存在する場である世界を開き、その世界の内にそれら諸事物を並存させ、こうしてそれら諸事物の身近さを確保し、それら諸事物がいわば宙空に散逸するのをさまたげる力がある。

私は今、ある特定の身近な存在の思考にたずさわっている。そして私は今、同時に、私とその思考にたずさわっているということを意識している。私は、ある特定の身近な存在の思考にたずさわるとき、常にみずからその事態を知っている。この知、ないし自己意識がなければ、どうして私はその特定の身近な存在の思考にたずさわりの存在についての特定の思想を所有することができるだろう。何かを思考すること、何らかの思想を所有するということは、常に必ず、そのことを意識し知ること、つまり自己意識が、と

もなう。何らかの思想を所有しながらその思想を所有することに気づかないということとは、その当の所有者に即して言うなら、ありえないことである。そのような自己意識、私という思想、私という存在、顕在する私について、私は、これは、他のすべての思想、すべての身近な存在とは異なり、世界の内に特定の位置をもつて存在することはないと述べた。しかし、世界という織物のどの特定の部分にも位置をもたないからといって、私という思想、私という存在は、世界を超越しているというわけではない。それは、さまざまな思想と並存する思想ではなく、さまざまな思想の並存を可能にする思想であり、また、身近な存在と並存する存在ではなく、身近な存在の並存を可能にする存在である。私とは、さまざまな思想の並存が実現する場であり、身近な存在の並存が実現する場であるからだ。このように私は、世界という織物全体のすべての部分に遍く顕在しているからこそ、その織物のどの特定の部分にも位置をもたないものである。したがつて、この私という存在は、いたるところで明らかに実証されている。ありとあらゆる知識、ありとあらゆる思想、世界の内に位置をもつおのおのの事物に即して、この私という存在が実証される。私は、目の前に花を見る。私はその花の身近な存在とその花を見る私という存在を直接、意識する。次いで私は、目を転じガラス越しに戸外の風景を見る。やはりこのときにも、私はその風景の身近な存在とその風景を見る私という存在を直接、意識する。しかし、このとき、すでに私は、つい先程見ていた花の存在については不確かになりかけている。そして、つい先程までは、私が今は現に確かなものとして見ている戸外の風景の存在は不確かであつた。しかし、目の前の花にせよ戸外の風景にせよ、私が身近な存在を思考するそのたびごとに、常に同じように、例外なく、私という

存在は確実に実証されるのである。馴れ親しんだ郷里を離れ長く遠い旅に出ている人は、郷里とそれに属するものをすべて置き去りにしたが、彼自身を置き去りにしたわけではない。旅の行くさきさきでの新しい見聞や体験のたびごとに、彼は、旅立ち以前の生活においてもそうであったように彼自身の存在を思い知るのである。ホラーティウスの詩に次の一節がある。「なぜ別の太陽が照らす地を求めてゆくのか？ 祖国を出たからとて誰が自己自身からのがれよう？」^(注20)。

私が何かあるものを私のパースペクティヴの内に位置づけ思考するそのたびごとに私にその存在を思い知らせる否定のしようのない存在、すなわち、私、私という思想、私という存在は、二つとない奇妙な存在である。稀にしか見られない風変わりな珍奇な存在という意味においてではなく、いたるところで絶えず自明なものとして実証されているという意味において、二つとない奇妙な存在である。それゆえ、ニーチェは、私という存在について次のように語っている。「私に言え、あなたがた兄弟たちよ。あらゆる事物の中でもっとも奇妙なものが、実は、もっともよく証明されているのではなからうか？」^(注21)。——だが、私という存在の奇妙さは、それ以上に自明なものでは考えられないということ、「もっともよく証明されている」ということ、につくるものではない。私は、この自明性と「もっともよく証明されている」ということ、このことの根拠へとさらに踏みこみ、私という存在、私という思想を、その奇妙さの極限において理解しておきたいと思う。

※

※

私という存在、私という思想、つまり私とは、自己意識において

のみ成立する。私は、意識する私が同時にその私によって意識されるというあり方においてはじめて存在する。それゆえ、私は、自己自身において、自己を、意識する私と意識される私へと二重化しながら、その二重化を介してはじめて一つの私である。あるいは、意識する私は、それ自身同時に意識される私でもあるということによつてのみ意識する私である、と言うこともできる。それゆえ、私とは、みずからの内に差異性をはらむことを通してはじめて自己同一性^(注22)を具える存在である。あるいは、これは、端的に言うなら、「自己矛盾的存在」である。この存在に具わる自己同一性とは、互いに異なる二つの存在の間に認められることのある無矛盾な相等性とはまったく異質のものである。私という存在、私という思想、つまり私が、自己同一性を具える一つの私であるためには、私はその一つの私を二つに切断することなく二重化していなければならない。フィヒテの次の言葉は、私という存在のこのようなあり方を理解する助けとなるであろう。「私は私を見いだすやいなや、私を主観にして客観として見いだすのである。しかしこの両者は直接的に結びついている。……私の意識はそれら「すなわち、意識するものと意識されるもの、あるいは主観と客観」^(注23)の分裂とともに、またそれらの分裂によつてはじめて可能になる^(注24)。それゆえ、私の「本来の根源的存在」とはその「分裂態」に存する^(注25)と言える。しかしそのとき、この「分裂態」において自己同一性を保つ私とは、フィヒテの言葉を借りるなら「不可解な一者」^(注26) (das unbegreifliche Eine) である。やはり、私という存在、私という思想、身近な存在とそれらからなる世界を可能ならしめる私とは、不可解な存在、(自己矛盾的存在)である。一方では、自己を二重化するという契機があるからこそ、私という一つの思想空間が成立し、身近な存在が存立するための場

所が開かれる。そして、世界の内に位置をもつさまざまな事物に共通な存在の身近さとは、それら諸事物をいわば自己の内に包むようにして開かれてゐる私という思想空間においてのみ守られ維持される。しかしまた他方では、そのような二重化にもかかわらず、いやむしろ、そのような二重化を介してはじめて一つの私が成立するからこそ、私という一つの思想空間が開かれるのであり、その空間の内に位置をもつさまざまな事物に共通の（一つの）身近さが確保されるのである。

私という思想、私という存在は、矛盾をまぬがれることができない。私のこの状況は次のように語ることもできる。私が存在するためには私は私を対象化せざるをえないとはいへ、同時に私を対象化してはならない、と。私が自己意識において存在するためには、私が私を意識するという点で私を対象化せざるをえないにしても、しかしそのとき同時に私は意識するものであるがゆえに、対象であつてはならないのである。しかし、同時にまた、それでも私は、私の思想として存在する他ないのであるから私を対象化せざるをえない、とはいへ、私が私の思想として存在するために、私は思考するものであらねばならず、したがつて……。ここに、私という存在の矛盾がある。対象化されざるをえないと同時に対象化されてはならないという、私の存在そのものをなすこの状況に、矛盾を認めたくない人が、私の存在を矛盾からまぬがれさせるために、私の内に部分を導入しようとするかもしれない。つまり、全体的な私を、対象化する部分としての私と対象化される部分としての私の二つに切断するという発想である。たしかに、こうして切断された対象としての私は、私が所有する他の思想と並んで世界の内に一つの特定の位置をもつことになり、このものについての、たとえば心理学や社

会学や生理学などでなされるような科学的な究明も可能になるかもしれない。しかし、そのとき、その私を世界の内に位置づけ、その存在の身近さ、花や星がもつのと共通の存在の身近さを維持する私とは、一体どのような存在に存在しているのであらうか？——先の切断に際しての片割れである対象化する私が、対象としての私の存在の身近さを維持するしかないのであるが、このことが可能となるためには、その対象化する私は、それ自身その対象化の働きを意識していなければならぬまい。この自己意識において、対象の存する場を形成するものはないからである。すなわち、私が私の部分を、それ自身はもはや対象化する私ではないたんなる対象として私から切断したとしても、他ならぬその切断された私をたんなる対象として思考する残された私、対象化する部分としての私において、やはりふたび、自己意識が働いているのである。そしてこの自己意識こそ、はじめに、そこに部分を導入してそれを矛盾からまぬがれさせようという企てのなされた私という存在——《自己矛盾的存在》であつた。私という存在を矛盾からまぬがれさせようとする同様の企ては、何度繰り返されても、必ずこの同じ《自己矛盾的存在》という出発点に立ち返る。

先に私が、自己矛盾におちいることなしにその不在を思考することは不可能であると述べた私^(注28)という存在について、私は今、私とは《自己矛盾的存在》であると言う。もし、存在と矛盾は両立しないとするなら、私は今、私が思考するそのたびごとにこのうえなく明らかにその存在を私に思い知らせる私という存在について、私は存在するとさえ語りえないということになるだろう。ともあれ、私という存在は、少なくとも、世界の内であれとかこれとか指示され特定される身近な存在と同様のあり方では存在しない。その意味にお

いては、私はもちろん、ない。つまり、私は、さまざまな限定、規定をもつものとして世界の内に存立する諸事物とは異なるという意味において、無である。だが、私のこの無規定性と無限定性とは、さしあたりのものではない。私とは、私がそれに注目し、それを思考し、それについて語ることによって規定し限定することのできる何かあるものではない。それは、その規定と限定を試みるあらゆる思考を逃がれ出てゆく。私は、私が私の関心を私へと照準するその瞬間に必ず私から逃がれてゆく。私は、私の規定、限定を求めて私について思考し語ろうとする私の活動そのものの唯中に飛びこみ、私のその活動の焦点を奪う。それゆえ、私という存在の規定、限定を求める思考と言葉は、「暗中模索」とならざるをえない。しかも、それは、求めるものに偶然出会うという可能性をひめた模索ではなく、求めるかぎり求めようとするがゆえに絶対に求めるものを獲得することができない模索である。したがって、私という存在についても、私がそれを思考し語りはじめるやいなや、私は自己矛盾におちいらざるをえない、と言えるのである。^{（註28）}この意味において、何ものでもない無や存在の全体や超越神において、私という存在ほど私の目から巧妙に隠された存在はないと言えよう。たしかに、私は、私という存在は「自己矛盾的存在」であると述べた。だがこれは、私という存在の何であるかを積極的に規定し限定する言葉ではない。これは、このうえない自明性を具えた私という存在が、その自明性にもかかわらず矛盾をはらむ不可解な存在であることを意味する言葉であるにすぎない。いや、自明性にもかかわらず不可解な存在と言うより、その自明性の根拠として矛盾をはらむ存在と言うべきであろう。私という存在は、「自己矛盾的存在」であるからこそ、私という思想空間のいたるところで絶えず自明なものととして実証さ

れるからである。つまり、私が矛盾をはらむ自己意識として世界を開き世界に遍く存在するからこそ、私は、飲むにつけ食べるにつけ、花を見るにつけ星を見るにつけ、何にせよ、意識的活動を営む際に絶えず自明な存在として実証されるのである。矛盾なくして自己意識は成立しえない。このうえない自明性を具え、「もつともよく証明されている」存在、つまり私という二つとない奇妙な存在のその奇妙さは、私という存在がそれ自身の内にその存在の条件として矛盾をはらむという点において極まる。それゆえニーチェは、「あらゆる事物の中でもっとも奇妙なものが、実は、もつともよく証明されているのではなくだろうか？」と語り、そのあとすぐつづけて次のように語るのである。「そうだ。この自我、この自我の矛盾と混乱こそが、このうえなく誠実に自己の存在を語っている。さまざまな事物の尺度であり価値である自我、創造し意欲し評価するこの自我こそが」。^{（註29）}

※

※

先に私は、何ものでもない無や存在の全体や超越神について思考し語ろうとして自己矛盾におちいるという奇妙な思考状況に身を置いていた。その後、私は、関心の方向を身近な存在へと転じ、さらに、身近な存在が群れつどう場（世界）が、私の思考と言葉が知識の獲得という有意義な活動にたずさわりつつ安んじて住まうことのできる場であることをあるいは確信できるのではないかと期待しつつ、世界を成立させる一つの条件である私自身を探究した。その結果、私には、私という存在が「自己矛盾的存在」であることが明らかにになった。ところで、私という存在なしには、また私という存在を表現することなしには、思考することもその思考を語ることもあ

りえないのであるから、思考しその思考を語るといふことは、常に、自己矛盾の絶えざる更新という性格をもたないわけにはゆかない。たとえ身近な存在についてではあれ、私が思考しその思考を語るとき、その思考と言葉には必ず私という《自己矛盾的存在》が表現されている。科学的な思考や言葉といえども、それが思考でありその思考を語る言葉であるかぎりには、やはり、自己矛盾をはなれてはありえない。すなわち、科学的な思考と言葉の本質は、すでに実現しているともみなされているかぎりでの無矛盾な体系の内部にとどまりその体系やそれを構成するさまざまな知識を伝達したり説明したりする活動には存在しないのである。また、諸科学において現になされている活動、すなわち思考の成果を統合する無矛盾な体系を築きあげようとする活動とは、思考の成果からそれを産出した思考の痕跡を払拭しようとする活動であるとさえ語ることができる。たしかに、思考と言葉の順調な進展とそれにともなつて獲得される知識を整合的な論理の中に捉え無矛盾な体系を築きあげてゆく過程こそが科学であるが、そのような科学の歩みを支える科学的な思考と言葉の本質とは、それが矛盾を絶えず先送りするという点に存するのである。矛盾の先送りによつてはじめて科学的な問題の名に値する問題が提起され、その問題が解決され、知識が獲得される。^(注29) こうしてはじめて、知識を伝達あるいは説明するいわゆる科学的な思考や言葉が可能となるのだ。それゆえ、それにのみ注目すれば、矛盾をまぬがれているように見えるこのいわゆる科学的な思考と言葉とは、矛盾を先送りすることによつて科学の歩みを支える思考と言葉から、すなわち本来の意味での科学的な思考と言葉から派生したものであるにすぎない。^(注30) そして、この本来の意味における科学的な思考と言葉は、それが矛盾を絶えず先送りすることができるた

めにも、先送りすることのできる矛盾を絶えず自己自身の内に具えていなければならない。科学の進歩の無限性について語られることがあるが、その無限性とは、際限なく矛盾を先送りする思考によつて可能となる。したがつて、その進歩の過程を介していつか、唯一の無矛盾的な、安定した不動の体系が最終的に完成されるということとは決してありえないし、思考と言葉そのものの根底に存する自己矛盾が解消するということも決してありえない。私自身という自明な存在を探究する活動が不可解な闇を認めざるをえないように、科学は、その私と等しい広がりをもつ世界のはてを見極めることができないのである。科学の進歩もまた、それが私という存在を表現する思考とその思考を語る言葉によつて導かれるものであり、自己矛盾の絶えざる更新であると言えるのである。

※

※

思考しその思考を語る人は、彼自身を存在させ、こうして彼と命運をわかちあう世界の根底に謎を置くあの矛盾を無視したり、納得した風をよそおつて放置したりすることができない。彼は、自己自身が《自己矛盾的存在》であること、みずからの内に矛盾をはらむ存在であることを絶えず意識している。自己自身の存在の矛盾を絶えず意識する彼は、いわゆる無矛盾的な思考とか言葉とかのその無矛盾性に、それは精神の欠落の徴ではないかとの嫌疑をかけることであろう。彼が精神の表現を求めるなら、彼はむしろ、矛盾に満ちた思考と言葉の領域へと踏みこんでゆくであろう。そして彼は、何ものでもない無や存在の全体や超越神についての思考や言葉に出会うかもしれない。矛盾をはらむ自己自身が他ならぬその矛盾を通してはじめて身近な存在には及びもつかない自明性を所有するよう

に、何ものでもない無や存在の全体や超越神についての思考や言葉は、その自己矛盾を通してはじめて一つの《意味》を、彼にはまだ思いもつかぬような一つの《意味》を表現しているのかもしれないという可能性をまず積極的に承認することが、右の出会いの端緒を開くであろう。自己自身のこのうえない自明性の根拠に不可解な闇を意識する彼は、自己矛盾する不可解な思考や言葉の中に、自己自身と似た存在、つまりこのうえない自明性を具えた存在、それ自身に即して反省がなされれば恐らく自己矛盾なしにその不在を思考することが不可能であるとしか言いようのないような存在を見いだすかもしれない。矛盾する思考や言葉は思考あるいは言葉でさえないという前提のもとでは闇の中への跳躍としか解しようのない自己矛盾への跳躍を、今や、自己自身の存在を条件づける闇を知る彼は、むしろ、光の中への跳躍として捉えかねることができるかもしれないのである。だが、そのような光の中への跳躍を自覚的に遂行しあの《意味》を聴き取ろうとする彼の歩みは容易なものではあるまい。彼が歩まなければならない思考と言葉の論理とは、実在する他我へと目を開かせその声を聴かせその《意味》を理解させる論理、すなわち盲人の目を開き聾者の耳を開き愚者を知恵ある者とする論理であるだろう。

注

- (1) Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, 5., durchges. Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1987, S.18.
- (2) 貝塚茂樹、藤野岩友、小野忍、編『角川漢和辞典』、一〇七版、角川書店、一九七〇年、六六七頁。
- (3) 前掲『角川漢和辞典』、同頁。
- (4) 前掲『角川漢和辞典』、同頁。
- (5) cf. Henri Bergson, L'Évolution Créatrice, cent quarante-deuxième

édition, P. U. F., Paris, 1969, p.283. 参照箇所で、たとえば次のように語られている。「一切のものの廃絶という意味での絶対的な無の観念は、自己破壊的な観念であり、一つの偽—観念であり、たんなる一つの語であるにすぎない」。

- (6) Martin Heidegger, *ibid.*, S.18.
- (7) 「適度に縮小」されたそれはもはや神ではない。それゆえ、それを崇拜することは一種の偶像崇拜である。
- (8) Kröners Taschenausgabe Band 75 (Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, 1883–1885), Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1969, S.112.
- (9) プラトンの対話篇『国家』の洞窟の比喩の箇所(藤沢令夫訳『国家』、プラトン全集11、岩波書店、一九七六年、四九二頁以下)を参照せよ。
- (10) 「ツァラトゥストラはこう言った」第三部所収の「古い石板と新しい石板」の章に次の言葉がある。「こうして私は、比喩で語り、詩人たちのように舌足らずなことを言うしかない。まったく私は、自分が今も詩人であるより他ないことを恥ずかしく思う」。Kröners Taschenausgabe Band 75, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1969, S.218.
- (11) ニーチェの比喩が跳躍を促し跳躍の価値を語るものであるということは、先の引用箇所——注(8)——の、「……威力を証すべき(sollen)」という表現より明らかである。
- (12) 先の引用箇所——注(8)——を参照せよ。
- (13) Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, BVII, BXV, vgl. *ibid.*, BXXX–XXXI, A621, B649.
- (14) Immanuel Kant, *ibid.*, BVII, u. a.
- (15) vgl. Martin Heidegger, Holzwege, 4. Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1963, S.82–83.
- (16) vgl. Kröners Taschenausgabe Band 75, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1969, S.11. (以下ニーチェのちやひ記す)。『私が愛するのは、おのれの没落し、犠牲となる理由を、すぐに星々の背後に求めることをせず、いつか大地が超人のものとなるようにとその身を大地にささげる人たちである』。
- (17) Henri Bergson, *ibid.*, p.282.
- (18) 「理性なる存在」なるものを理性によって証明しようと望

- 「む」この不合理を、カントが指摘していた。何かを証明しようとして活動する理性は、その思考活動そのものに即して自己の存在を定立している。この意味でなら「思考する人は誰でも」「やはり理性はいつでもわれわれにとって現前している」と考える他ないのである。Kants Werke, Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, Band V, S.12 und Band IV, S.272.
- (19) 身近な存在の十全な認識へと方向づけられているこの歩みも「やはりその目標に達するところ」ではない。
- (20) Loeb Classical Library 33 (Horace, The Odes and Epodes), William Heinemann Ltd., London, 1968, p.148.
- (21) Kröners Taschenausgabe Band 75, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1969, S.32.
- (22) Fichtes Werke, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1971, Band II, S.225. 注「引用箇所中〔 〕内は筆者による補足である。」
- (23) *ibid.*, S.226.
- (24) *ibid.*, S.225.
- (25) 注(17)(18)を付した本稿本文の箇所ならびに注(18)を参照せよ。
- (26) 自己自身の存在を人間一般という存在のたんなる一事例とみなす人なら、人間科学として一括される諸研究の進展につれて、自己自身の存在が規定され限定されてゆくと考えらるであらう。だが、私は、私という存在を人間一般という存在のたんなる一事例とは考えないし、人間科学の進展が私という不可解な存在を説明するとも考えていない。この主張を説明するために、今、私自身が人間科学的諸研究にたずさわる研究者であると仮定しよう。そのとき、研究する私にとって、人間一般という存在は私の世界という場に位置づけられる身近な存在の一つであるにすぎない。そしてその存在について思考し語る私、すなわち研究する私は、その存在の身近さを確保し維持するものでこそあれ、それ自身は決して——人間一般という存在の身近さを保つためにも——私にとっての身近な存在の一つとなることはできない。この意味において、私という存在は人間一般という存在の一事例ではないと言える。さらにまた、人間科学的諸研究を私がいかに進展させても、私という存在が、心理状態・社会関係・生理状態・等々へと還元ないし解体されるということはありえない。

- であろう。その還元ないし解体の作業が、他ならぬ私という不可解な存在を俟ってはじめて可能となるものだからである。しかしそれでも、自己自身の存在の規定と限定を求めて人間科学的諸研究にたずさわる人々は、少なくともしばらくの間は絶えないであろう。そして、彼らは、それぞれ自己自身の存在を規定し限定しようとしてそのつど自己自身を捉えそこなうその捉えそこないの反復として、人間認識における限りない進歩として展望することであろう。そこでは、自己認識(私という存在の認識)における失敗の無限な反復と人間認識の無限の進歩とが表裏一体を成すのである。
- (27) 「ツァラトゥストラはこう言った」第三部所収の「重力の魔」の章に次の言葉がある。「箇所引用する。」「すなわち、本当の自分のものは、自分の手がたやすく届かぬように、巧みに隠されているのだ。地下に埋もれた貴重な鉱脈の中で、自分の鉱脈がいちばん遅く発掘される。」「人間を発見するのは困難なことだ。ことに自己自身を発見するのは「至難である」」。Kröners Taschenausgabe Band 75, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1969, S.213-214, S.215.
- (28) *ibid.*, S.32.
- (29) 矛盾の先送りの一つの表現として、「一義的な解決の不可能な問題を疑似問題として無視することや、一義的な解決の可能な問題へと変造することがある。たとえばそのような仕方では、科学的な思考と言葉は、すでに実現しているかぎりでの何らかの無矛盾な体系への組みこみが可能な問い答群を整えてゆくのである。科学的な思考と言葉は、「存在」する矛盾そのものに問いかけたり、「存在」する矛盾そのものの声に耳を傾け、それに応答したりすることはない。とはいえ、科学的な思考と言葉も、思考であり言葉である以上は、自己自身を解決可能なものの領域へと完全に閉じこめることはできない。
- (30) 派生的なものでも、思考であり言葉であるかぎりには、やはり矛盾をまねがれてはいない。ただ、その思考と言葉をそれが由って成り立つその根源の思考と言葉から切り離して捉えようと、矛盾をまねがれたいように見えるだけなのである。しかし実際には、その根源から切り離された派生的な思考や言葉をなお思考と呼び言葉と呼ぶことがすでに不適当なのである。