

ハイデッガーにおける神の問題

— 神が神と成る時 —

稲田知己*

Die Gottesfrage bei M. Heidegger

Tomomi INADA

Seitdem die „Beiträge zur Philosophie“ veröffentlicht worden sind, ist die Gottesfrage bei Heidegger erst langsam für sehr wichtig gehalten. In dieser Abhandlung versuchen wir, ‚den letzten Gott‘ in diesem Werk auszulegen. Aber dieser Versuch wird nur gelingen, wenn wir den ganzen Denkweg Heideggers aufmerksam verfolgen. Denn er beschäftigt sich durchgängig mit der Gottesfrage, sowohl in seinem frühen Denken, als auch in seinem späten. So gliedert sich diese Abhandlung folgendermaßen: (1) „Phänomenologie des religiösen Lebens“ aus frühen Freiburger Vorlesungen, (2) die Theologie (Metontologie) in der Periode „Sein und Zeit“, (3) die sechs Fügungen in den „Beiträgen zur Philosophie“, (4) der Wink des letzten Gottes. Daraus wird ersichtlich, daß Heidegger ein Philosoph ist, der in unserer Zeit das Wesen des Gottes am radikalsten denkt.

はじめに

『古事記』はその冒頭で「天地初めて發けし時、高天の原に成れる神」について記している。このような事柄は、神が芸術・思想・宗教の主要な対象であった往時とは異なり、もはや今日では顧みられることはないのかもしれない。ところがこの現代にあって、ハイデッガーの哲学的営為は〈神が神と成る時〉をあらためて問題にしようとしたのである。この点を検証するのが、以下の本稿の趣旨である。

こう言えば、意外に思われようか。半世紀も前のことだが、たとえばサルトルの周知の特徴づけでは、ハイデッガーは無神論的実存主義者とされていたのではなかったか。だが、ハイデッガー自身はこの評

語を決して承認しようとはしなかった。〔〈無神論的〉な実存主義と〈有神論的〉な実存主義との区別が、サルトルによって持ち出された。この区別は核心に触れていない〕(1)。こうしたハイデッガーの神に対する態度は、有名な「シュピーゲル・インタビュー」の次の一節から明瞭に窺うことができるであろう。「かろうじてただ神のようなものだけがわれわれを救うことができるのです。私が救済の唯一の可能性と考えますのは、神の出現のための、あるいは没落した神の不在のための一種の心構えを、思惟において詩作において、準備するということなのです」(2)。サルトルのハイデッガー解釈がそうであったように、『存在と時間』を中心とした当時の限られた文献状況ではおよそ理解できないような発言がここにはある。

しかし、『哲学への寄与 (Beiträge zur Philosophie)』がクロスターマン社から公刊されて以来、事情は一変した。このハイデッガーのいわゆる「第二の名著」

* 一般学科

平成9年8月29日受理

において後期ハイデッガーの存在歴史的思惟が初めて十全な仕方で開催されたのであり、これによってこれまで見過ごされてきた諸問題にやっと光が当てられることになった。神についても例外ではない。『哲学への寄与』の結構は〈鳴り初め〉〈働き合い〉〈跳躍〉〈根拠づけ〉〈将来的な者たち〉〈最後の神〉の諸章から成っており、神がハイデッガーにとってとりわけ重要な問題であることは、誰の目にも明らかとなった。本稿もこうした研究状況の変化をふまえており、その最終的な目標は〈最後の神(der letzte Gott)〉についての納得のいく解釈を提示することである。だがそれにしても、最後の神とは、何と謎めいた表現であろうか。形而上学の伝統で考えられたように、神が永遠かつ最高の存在者であるとするなら、この表現は形容矛盾以外の何ものでもないであろう。いったい、従来の形而上学を超克し別の原初の到来を将来的に準備しようとするハイデッガーにとって、神はいかなる意味を持ち得たのか、なぜ思惟せざるを得なかったのか。

この問題を究明するために、本稿はハイデッガーの思惟をその由来から辿ろうとする。実際のところ、ハイデッガーはその思惟の誕生の時から神の問題と格闘していたのであって、この思惟の道程を視野に入れることによってのみ、〈最後の神〉という事柄に接近するための方向を確保し得るのである。そしてこのような究明の結果、神について語るのがきわめて困難な時代のただ中で、ハイデッガーが神の可能的本質を、言い換えれば〈神が神と成る時〉を、徹底的に思惟しようとした哲学者であったことが判然となるであろう。

1. 初期フライブルク講義 『宗教的生の現象学』

かつて自らを「非歴史的な数学者」(GA1,61)とみなしていたハイデッガーがはっきりと自分自身を見出したのは、初期フライブルク時代においてのことであった。斬新なこの時期の諸講義は、『存在と時間』

の形成史のための貴重な資料であるのみならず、後期ハイデッガーを解釈するにあたって非常に興味深い。このとき既に、「それは世界する(es weltet)」(GA56/57,73)と言われ、また、客観的事象の経過と異なった状況的自己の有する動性という意味で、「性起(Ereignis)」(GA56/57,74f.,205f.)という術語も使用されていた。さて、本節でわれわれがおもに検討しようとするのは、「宗教現象学入門」「アウグスティヌスと新プラトン主義」「中世神秘主義の哲学的基盤」という三つの講義録が収められた『宗教的生の現象学』である。これは、その中に不完全な草稿が含まれているとはいえ、宗教を中心的に扱ったハイデッガー唯一の大部の著作である。

この著書の中で一番早く成立した「中世神秘主義の哲学的基盤」(1918/19年)において、宗教を扱う際のハイデッガー独自の着手点をわれわれは読み取ることができる。すなわち、「本来の意味での歴史(Geschichte)が宗教の最高の対象である」(GA60,322)と断言されているように、歴史こそ宗教における最も根本的な事柄であるとみなされたのである。この歴史という現象は理論的な態度では決して把握することができないのであって、それは、ルドルフ・オットーの『聖なるもの』を批評した次の文章からも看取することができる。「聖なるものは、理論的ノエマとして — また非合理的な理論的ノエマとしても — , 問題とされてはならないのであり、〈信仰〉という作用性格の相関者として問題とされねばならない。この〈信仰〉はそれ自身、歴史的意識の根本的な体験連関からのみ指し示されるべきなのである」(GA60,333)。それでは、このような宗教ないし信仰と関連すべき〈歴史〉とは、何であるのか。それは端的に言って、「個人的かつ歴史的な実存そのものという現象」(GA60,336)以外の何ものでもないであり、それゆえ、「分析すなわち解釈学は、歴史的な我において働いている」(GA60,336)ことになる。歴史という事柄を中心に、現象学・実存哲学・解釈学がまさに一つになろうとしており、言い換えれば、現象学は実存哲学・解釈学と軌を一にするような新たな方向に転ぜられているのである(3)。

次に「宗教現象学入門」(1920/21年冬学期)

を検討するが、ここでも最初にこう明言されている。「われわれはいまや、[〈宗教・現象学・入門〉という]表題の三つの言葉の意味諸連関を一貫して支配している核心現象を、際立たせるように試みてみたい。この核心現象こそ、〈歴史的なもの(das Historische)〉である」(GA60,31)。この核心現象は、对象的・客観的に距離を取る理論的態度によって認識され得るのではなく、むしろ、それを実存的に生きることによってのみ把握され得る。このことから、「哲学への道の出発点は事実的な生経験(Lebenserfahrung)である」(GA60,10)という、初期フライブルク時代を一貫するハイデッガーの基本的立場が確立された。この事実的な生経験にふさわしい新たな概念、すなわち実存範疇を実存論的に模索することが肝要であって、硬直した伝統的諸概念は現象学的に破壊されねばならず、「……事実的な現存在の解明によって、すべての伝統的な範疇体系は爆破されている。事実的現存在の諸範疇は、それほど徹底的に新しいものであるだろう」(GA60,54)。同書の中でパウロの書簡が解釈されるのは、こうした立脚点からなのであり、その解釈の帰結は次のように総括されている。つまり、「1. 原始キリスト教的な宗教性は、原始キリスト教的な生経験においてあり、そのような生経験それ自身である。2. 事実的な生経験は歴史的である。キリスト教的な宗教性は時間性(Zeitlichkeit)そのものを生きる」(GA60,80)。

この引用の第一の点は上述のことから理解できようが、第二の点については立ち入った説明が必要であろう。「時間性そのものを生きる」と言われるとき、いかなる事柄が思惟されているのか。「テサロニケ人への第一の手紙」の中には「主の日は盗人が夜くるように来る」という言葉があるけれども、それに関連して、こう述べられている。すなわち、「この手紙の背後には終末論的なもの(das Eschatologische)がある。信仰は、状態や最後の至福としてむなしく与えられているのではなく、将来へと憂慮しつつ参入することという、遂行的な関与である」(GA60,128)、と。この将来への関与としての信仰には終末論的な転換が潜んでいるのであって、それは同時に、自らの過去の宿願を果たすということでもある。つまり

信仰とは、「原初(Anfang)の完成への待望」(GA60,128)なのである。ここに見られるように、主の日の臨在を待ち望むキリスト者の宗教体験から、ハイデッガーは〈終末論的なもの〉という中心問題を見出しており、これこそ〈時間性〉の意味にほかならなかったのである。時間性のこの終末論的な構造が、「時間性は根源的に将来から時熟する。根源的な時間は有限(endlich)である」(GA2,438)と、後に『存在と時間』で定式化されるに至ったのは、指摘するまでもあるまい。

以上から、ハイデッガーが宗教の本質を〈歴史〉の内に認めていること、この歴史は〈事実的な生経験〉に基づく以外には把握され得ないこと、そして、このように理解された歴史の意味が「原初の完成」という目的に向かう〈終末論的〉ないし〈有限〉な〈時間性〉であることが、明らかになった。ハイデッガーは〈神〉についてもあくまでこの時間性という地盤から考えようとするのであるから、次のように言われている。「時間性の意味は神への根本関与から規定されるのであるが、ただし、時間性を遂行的に生きる者のみが永遠を理解するというようにしてである。この遂行諸連関から初めて、神の存在の意味が規定され得るのである」(GA60,117)。

しかしながら、時間性を遂行的かつ実存的に生きることを強調するがぎり、それは、永遠といった伝統的な宗教的ドグマを決して最初に前提してはならないということにつながるであろう。実際、ハイデッガーは後にこの方向を徹底的に押し進めたのであり、そのよき証左となるのが、1924年の講演「時間という概念」であった。この講演は『存在と時間』における実存論的分析論の要約とみなすことさえできるが、そこでは「永遠から時間へ」という道は方法的にきっぱりと禁じられる。哲学がどこまでも自由な思惟の営みであるとすれば、「哲学者は信仰しない。哲学者が時間について問うとき、時間を時間から理解しようと決意しているのである」(BZ,5f.)。この決意こそハイデッガーが神を問題にする際の特異な緊張を醸成したのであり、それは終生変わることはなかった。

2. 『存在と時間』期の神学

一見して『存在と時間』は神の問題とは何ら関係がないように思われる。1927年に公刊されたかぎりでの、その第一部第二篇までしか完成されなかった書物としては、それはそうであろう。ところが、われわれがこのハイデッガーの主著の語られざる暗部を視野に入れようとするやいなや、〈神学〉が解釈を要する問題として目前に迫ってくる。有名な文献であるが、かつてM・ミュラーは、ハイデッガーが『存在と時間』第一部第三篇「時間と存在」の最初の仕上げの際に、存在論的差異と並んで「〈超越者的〉もしくは厳密な意味での神学的差異、つまり存在者・存在者性・存在と神との区別」を立てようとした、と報告したことがあった(4)。今日の文献状況からすれば、この問題は以下のように追跡することができる。

1926年の講義では、アリストテレスの第一哲学と神学との関連で、「基礎的学の二重概念、すなわち、1. 存在についての学、2. 最高にして本来的な存在者についての学」(GA22,149)が構想されているが、決定的には次のように述べられている。すなわち、「存在への問いはこの問い自らを超越する。存在論的問題は逆転する。メタ存在論的(metontologisch)。つまり神学、すなわち全体における存在者(das Seiende im Ganzen)」(GA22,106)。また、1928年の文献でも同様であって、「いまや全体における存在者を主題として有する特有な問題性の必然性が生じてくる。……この問題性を私はメタ存在論として表示する」(GA26,199)。これらの引用から、神学がいかにかこの時期のハイデッガーにとって重要であったか、理解することができよう。存在論は、〈全体における存在者〉を扱う〈神学〉ないし〈メタ存在論〉へと、別の表現では「存在者論(Ontik)」(GA26,201)へと、逆転するものとして計画されていたらしい。

ところで、存在論は神学ないし存在者論をなぜ必要とするのか。この内的な論理に関係しているのが、〈存在論の存在者的な基礎づけ〉という重要な問題

設定である。これは『存在と時間』の最終節で既に告知されており、「存在論は存在論的に基礎づけられ得るのか、あるいは、そのためにも或る存在者的な基礎を必要としているのか、そして、どのような存在者が基礎の機能を引き受けなければならないのか」(GA2,576)と、問われていた。また、『現象学の根本諸問題』でもこの問題に一節を割く予定であったが(GA24,33)、果たされなかった。この点に関するK・レーヴィットの質問に対して、1927年の或る手紙でハイデッガーはこう答えている。「私もまた、存在論がただ存在者的にのみ基礎づけられる、ということを確認しており、このことをまだ私以前のだれも明示的に見ていなかったし、また発言もしていません。しかしながら、存在者的な基礎づけとは、勝手に或る一つの存在者的なものへと指し示したり遡及したりすることをいうものではありません。そうではなく、存在論にとってその根拠が見出されるのは、ただ、存在論それ自身が何であるかが知られており、そうして存在論そのものが根底から乗り越えられる、というようにしてなのです」(5)。この場合、存在論が卓越した人間存在のみを実存主義的に主題としていると考えられてはならない。存在論があらゆる存在者の存在の解明を目指し、存在一般の意味への問いをあくまで追求するものであるなら、ハイデッガーが存在論の存在者的な基礎として〈全体における存在者〉を新たに思惟しようとしたとしても決して故なきことではなかろう。このような関連で〈神学〉が問題になったのであり、それどころか、それは存在論の乗り越えという点で、『存在と時間』が未完成に終わったことに本質的に関わっていたとさえ言えるのである。

このように見てくれば、存在—存在者(Sein-Seiendes)、存在論的—存在者的(ontologisch-ontisch)という概念構成について吟味し直す必要があるだろう。これまでの通常の解釈では、初期ハイデッガーにおいては存在は存在者から区別されており、存在論的とは存在者との交渉のための超越論的な可能性の条件である、とされていた。とすれば、存在論の存在者的な基礎づけという問題は、およそ荒唐無稽であるように思われる。だが、こうした疑念に対して、

上記の書簡はこう弁明している。「あなたは存在論としての哲学を存在者的に基づけるという問題について書いておられますが、これには次のように手短にお答えしたいと思います。すなわち、私はいつだって、ほとんど一本調子なまでに、実存と被投性と頹落との等根源性を強調してきたのですし、そしてそれに応じて、現存在の存在を気遣いとして展開してきたではないか、ということです」(6)。つまり、現存在の存在が気遣いであること、言い換えれば、現存在が事実的実存・被投的企投であること、最終的には、現存在の根本構造が有限な時間性であること、このことが決定的に重要なのである。この時間性の基盤の上で存在は理解されるがゆえに、「存在そのものは本質的に有限である」(GA9,120)。存在が有限であるかぎり、それが存在者に全体としてさらけ出されているという側面が決して見過ごされてはならないのである。

したがって、現存在の上述の存在構造には伝統的な超越論的枠組を脱しようとする動向が内含されていたと言えるであろうし、ハイデッガーもこの自らの哲学的創見の革新性を自覚していた。すなわち、従来の哲学は観念論であれ実在論であれ、「存在論的なものの側に偏るか、存在者的なものの側に偏るかしている、これまでの哲学的伝統を貫徹している二重の不安定」に陥っており、「存在者へと態度を取ることと存在を了解することとの、この根源的な共属連関が時間性から概念把握されないかぎり、哲学的な問題設定はそれがこれまでの歴史の中で再三再四落ち込んだ二重の危険に引き渡されたままなのである」(GA24,466)。被投性がどこまでも引き受けられねばならないとするなら、存在者に対する存在の優越的区別だけでは不十分なであり、このことから、1929/30年には「存在論もその理念もまた崩壊せざるを得ない」(GA29/30,522)と明言されるに至った。存在者が存在によって開示されると同時に、存在が存在者によって基礎づけられるような、両者の根源的な〈関わり合い〉こそが、思惟されねばならない事柄となったのである。

この関わり合いを時間性の形成する地平から解明することが、存在の問いの答えとして構想されたテ

ンポラリテート(7)と関係していたと言えるのだが、ここでそれに立ち入ることはできない。これまでの本節の論点を総括すると、『存在と時間』期のハイデッガーは神の問題を〈存在と神との神学的区別〉として、〈全体における存在者〉を扱う〈神学〉として思惟しようとした。存在の有限性という契機が着目されるかぎり、存在論は存在論的に自らの内に究極的に基礎づけられるものではなくて、〈存在者論〉との連関に立たざるを得ないのである。全体としての存在者を扱うこの存在者論がなぜ神の問題と関係するのか、怪訝に思われるかもしれないが、しかし「宗教とは、感情でも、体験でもなく、存在者の全体に対する現存在の或る特定の基本姿勢なのである」(GA28,354)。そして、このような問題性をいっそう根本的に把握しようとするのが、次節で取り上げることになる『哲学への寄与』にほかならなかった。F・W・フォン・ヘルマンによれば、「存在歴史的な神の思惟は、存在と存在者との〈存在論的差異〉によっても、存在と神との〈神学的差異〉によっても規定されている」(8)のである。

3. 『哲学への寄与』の結構

『哲学への寄与』(1936/38年)では後期ハイデッガーの〈存在歴史的思惟〉が展開されているが、この思惟においては被投的企投という事柄がいっそう根源的に捉えられている。「跳躍(被投的企投)は、開けの内へ入り込むという意味において、存在(9)の真理の企投を遂行することであるが、しかもそれは次のような仕方になされる。すなわち、企投を投ずる者は自らを被投的なものとして経験する、つまり存在によって性起する、という仕方である。企投による開示がそれ自身であるのは、ただ、それが被投性の経験として、それゆえ存在への帰属性の経験として生起する場合である。この点が、可能性の諸条件に関する単なる超越論的な認識様式のすべてに対する本質的な相違である」(GA65,239)。つまり、存在論的な企投の被投性・有限性を思い知らされる

こと、解釈学的に言えば、理解の歴史性こそが、存在によって投げられているという存在歴史的経験を証示するのである。この存在歴史的思惟をC・エスポジートは「歴史の現象学」と称しているけれども(10)、初期フライブルク講義でハイデッガーが自らの哲学の出発点を〈事実的な生〉に求めて以来、〈歴史〉という同じ事柄をめぐって、被投性の契機がいつそう徹底化されるという仕方で、思惟の変遷がなされたのであった。ハイデッガー自身の告げるところでは、「思惟はますます歴史的になったのである」(GA65,451)。それゆえ、『哲学への寄与』を構成する〈鳴り初め〉〈働き合い〉〈跳躍〉〈根拠づけ〉〈将来的な者たち〉〈最後の神〉という根本語は、歴史の根本動向のただ中から彫琢されていることになる。本節でこれらの語の関連をできるだけ手短かに説明しておかねばならない。

ハイデッガーがこれらを究明していく出発点は、〈存在忘却 (Seinsvergessenheit)〉〈存在棄却 (Seinsverlassenheit)〉という現在のわれわれの歴史的状況である。この状況の中から新たなく別の原初 (der andere Anfang) のく鳴り初め (Anklang) を準備すること、しかもそれを古代ギリシア的なく最初の原初 (der erste Anfang) とのく働き合い (Zuspiel) を通して準備することが、ハイデッガーの哲学的課題であった。それゆえ、最初の原初の終末としての現在においては存在者は存在によって見棄てられているのであるから、「存在者の救済」(GA65,100)が『哲学への寄与』の最終的な目標であることになろう。「存在の真理に基づいて存在者を再び連れ戻すこと (Wiederbringung) は、どこまでも課題である」(GA65,11)。このことを同時期の講義から註釈すれば、「存在者を存在の内に再び連れ戻すこととしての、真理を存在者の内にかくまう〔匿まう〕こと」(GA45,193)と、ある。そしてこの点に関わるのが、〈跳躍 (Sprung)〉〈根拠づけ (Gründung)〉という根本語なのであって、真理を存在者の内にかくまうためには、存在の真理へと〈跳躍〉し、存在者がそこで活動し得るような場所を〈根拠づけ〉るのでなければならない。約言すれば、「存在は性起として現成する。真理の本質は、性起の空け開く蔽い匿しである。空け開く蔽い匿しは、現-存在

の根拠づけとして現成する。……現-存在の根拠づけは、真理を真なるもの〔存在者〕の内にかくまうこととして生起する」(GA65,344)。この引用中の〈現-存在 (Da-sein)〉は、人間的現存在の意味で語られているのではなく、存在と存在者とが初めてそこで関わり合うことができるような場所として語られている。この場所を場所たらしめているのが、存在の現成としての〈性起 (Ereignis)〉である。「現-存在は、空け開かれ-蔽い匿された性起の保証により、真理をかくまうことの諸様式において生起する。……存在者はこのようにして初めて存在の内立つ」(GA65,30)。

ここで、〈かくまう・匿まう〉という事柄にいつそうの注意を向けよう。ハイデッガーが1930年頃から存在の真理について思惟しており、それが〈空け開く (lichten)〉という契機と、〈蔽い匿す (verbergen)〉という契機から成ることは、よく知られていることであろう。真理の本質は闘争的な「空け開く蔽い匿し」である。しかし、存在の真理にはかくまう (bergen) というもう一つの契機があるのであり、それは、I・シュスラーも指摘するように(11)、『哲学への寄与』の最も重要な概念の一つであった。存在は空け開きつつ蔽い匿しつつ、常に同時にかくまいつつ性起する。このように真理の本質が闘争的であるがゆえに、「かくまうとは常に世界と大地との闘争を闘うことである」(GA65,275)。世界と大地が闘争する場所において、すなわち真理のかくまうという契機を通して、存在は初めて存在者の内に整え入れられるのである。危険な表現をあえて使えば、「世界と大地との闘争を通してのみ存在は存在者に媒介され得る。存在は存在者と直接には関与しない」(GA65,471)。

この〈かくまう〉ことには、「芸術、思惟、詩作、行為としてのかくまうこと」(GA65,256)とあるように、具体的にはさまざまな様式がある。とりわけ、素材との格闘を通して一つの世界を建立する芸術作品は、かくまうという闘争的な真理生起を理解するための好適な事例であろう。芸術であれ、政治的なものであれ、ハイデッガーの思惟が現実と切り結ぶのは、まさにこのかくまうという場面においてなのであった。このことから、詩人や思惟者といったく將

来的な者たち (die Zukünftigen) が『哲学への寄与』の中で扱われざるを得ない内的な論理が理解できるであろうし、またそれは〈最後の神 (der letzte Gott)〉についても同様である。最後の神は「最後のなかくまうこと」(GA65,70)にほかならない。「最後の神の現出を準備することは存在の真理の究極的な冒険であり、この冒険をなすことによるのみ、存在者を再び連れ戻すことが人間にとって成就するのである」(GA65,411)。

以上から、前節で触れた存在と存在者との関わり合いという事柄が、『哲学への寄与』でいっそう根本的な仕方でも述べられていることを看取するのは容易であろう。〈存在論の存在者的な基礎づけ〉は、「現存在の根拠づけ」として、すなわち存在の真理を存在者の内にかくまうこととして思惟されている。単に形式的に示されたにすぎない〈全体における存在者〉は、かくまうことを構成する世界と大地、人間と神の四者として具体化されている。直接には関与し得ない存在と存在者とは、〈かくまう〉ないし〈現存在〉という契機を通して、さらに別の言葉では〈時空間 (Zeit-Raum)〉という契機を通して、初めて関わり合うのである。それゆえ極言すれば、「性起は、存在と存在者のための、時空間的な等時性である」(GA65,13)。つまりは、存在と存在者という深淵を架橋する諸関連のすべてを成り立たしめるのが、〈性起〉という事柄の核心なのであった。さて、本節で行なったこのような準備作業を経て、〈最後の神〉を解釈する地盤がやっと整った。その際見過ごされてならないのは、存在によって棄却された存在者が存在の内に再び連れ戻され救済されるためには、真理が存在者の内にかくまわれるのでなければならず、この最終局面に神は関係しているということである。

4. 最後の神の目くばせ

最後の神に関する主題的な解釈がいよいよ本節で試みられるが、以下、三つの視点からそれを行ないたい。まず、最後の神における〈最後〉という言葉

について考察すると、最後とはこの場合、「最も原初的なものとしての最後のもの」「原初のそれ自身における振動」(GA65,416)を意味している。また別の講義でも、「原初は最後のものである」(GA54,2)と端的に言われている(12)。これらは理解しがたい発言であるかのように思われるかもしれないが、ハイデッガーの一貫した時間理解を想起すれば、その明瞭な意図を読み取ることはそれほど困難ではない。既にわれわれが見た通り、初期フラインク時代のハイデッガーは、終末における「原初の完成」について語り、時間性の終末論的かつ有限な問題に直面していた。真の将来は自分の既在性を引き受けることによるのみ可能なのであって、それゆえ〈別の原初〉という新たな展望は、古代ギリシアという〈最初の原初〉の隠れた根底に立ち返ることによるのみ開かれ得る。換言すれば、別の原初が立ち現れる必然性は、最初の原初との対決ないし〈働き合い〉によるのみ、この意味で最初の原初の〈最後〉においてのみ、与えられることになる。〈最後〉とは、別の原初が生成するまさにその固有な動性を表示する語であるがゆえに、こう述べられる。「最後の神は終焉ではなく、われわれの歴史の測りしれない諸可能性という、別の原初である」(GA65,411)。

次に、最後の神における〈神〉について考究しよう。最後の神をイエス・キリストに引き付ける解釈すらあるけれども、この神がキリスト教などの従来の神でないことは明白である。論拠を一つだけ挙げれば、「すべての従来の〈礼拝〉や〈教会〉やそのようなもの一般は、存在のただ中での神と人間との折衝を本質的に準備することにはなり得ない」(GA65,416)。また、哲学的議論としては実りなきまま、ハイデッガーのナチス問題だけが世上で取り沙汰されているようだが、最後の神は当時の政治情勢に対する暗黙の抵抗でもあった(13)。「最後の神の立ち寄りの偉大な瞬間を準備するには、諸民族や諸国家はあまりに小さすぎるのである」(GA65,414)。ハイデッガーが要請するのは、まったく別の新たな神、別の原初を築くにたる神なのであり、「現存在の定礎者としての人間が別の神の神性 (Gottheit) によって用いられる、という根本経験において、ニヒリズムの

超克を準備することが開拓される」(GA65,140f.)、とされるのである。それでは、この別の神とは、いかなるものなのか。

ここで、これまでの研究でしばしば取り上げられた箇所に触れておこう。「存在の真理-存在の真理の内に立ち通すこと。ここからのみ、世界と大地は自らの本質を人間のために闘い取り、人間はこのような闘争の中で自らの本質を存在くの神へと出迎えることを経験するのである」(GA47,294;vgl.N II,29)。この引用中の「存在くの神」という表現から、存在と神とを同等視する解釈がなされたこともある。しかしこのような解釈は成り立たないであろう。というのも、「神は……存在とは等置され得ない」(GA65,263)のであるから。既に「存在と神との神学的区別」について論じたことから、〈かくまう〉という事柄からしても、それはそうであろう。「神も、それが存在するとすれば、一個の存在者であり、存在者として存在の内に立つ」(GA79,76)のでなければならぬ。『哲学への寄与』では、「神」ないし「神々」という、単数と複数の両様の表現がなされているが、おそらくこのことと関係しているであろう。存在者として到来するこの神については、ハイデッガーも告白するように、「一つのものであるか、多数のものであるかどうか、神々の存在の未決定性」(GA65,437)にゆだねるほかはない。

このような曖昧な神について語るハイデッガーを危険視する向きもあるかもしれないが、しかし、ニヒリズムを真剣に受け止め、不在の神との可能的な関係について、神の神性について思惟しようとするのが、ハイデッガー独自の立場である。この場合、新たな別の神の出現の条件として、次の一事が決定的である。すなわち、「〈神々〉は存在を必要とする」(GA65,438)、「最後の神は性起それ自身ではないが、それを必要とする」(GA65,409)、ということである。神が神であるためには存在を必要とする。また逆に、存在も自らが現成するために神を必要とせざるを得ないのである。ハイデッガーの語る〈存在〉を一種の絶対者と思ひ違えてはならない。「(性起としての)存在は、存在が現成するために、存在者を必要とする」(GA65,30)。真理が存在者の内にかくまわれ

るためには、存在は、詩人や思惟者といった人間、ないしは神々を、つまり存在との関与の点で際立った存在者を、やはり必要としているのである。これらを通してのみ存在は存在者の内に整え入れられるのであって、「歴史が働くのは、ただ、世界と大地の闘争の根拠としての、神々と人間との出迎えという間においてのみである」(GA65,479)。

われわれはさらに最後の神に関する最も重要な点に言及しなければならない。それは、ハイデッガーが最後の神の本質を〈目くばせ(Wink)〉の内に認めている、ということである。「最後の神はその本質現成を目くばせの内に有する」(GA65,409)のであり、この「目くばせの支配領域では、世界と大地は新たに最も単純な闘争をすることになる」(GA65,410)。この難解な発言を解釈するにあたって、目くばせを構成する二つの契機が、すなわち「ためらいつつ拒絶することが目くばせである」(GA65,380)ということが、着目されねばならない。目くばせの第一の契機は〈拒絶すること(Versagung)〉であり、存在が存在忘却ないし非本質として自らを隠蔽していることである。ところが、目くばせには〈ためらう(zögern)〉という第二の契機があり、それは語源的に〈ziehen(引き寄せる)〉に関係していることから推測されるように、存在が自分に呼び寄せていることを表している。それゆえ目くばせとは、自らを拒みながらも、自らを与えるようなものであろう。とりわけ神々の逃亡した時代に神々の痕跡を読み取るヘルダーリンのような詩人にあつては、「脱去するものが人間をいっそう本質的に襲うことがある」(VA,129)のである。このことから、「拒みにおける最後の神の究極的な遠さは、或る無比な仕方の近さ、すなわち或る関与である」(GA65,412)。

遠さと近さ(14)、ためらいと拒絶、われわれはここに至ってハイデッガー哲学の最深部に到達した。すなわち、〈転回(Kehre)〉という事態である。この語は、これまで考えてこられたような、初期ハイデッガーから後期への立場の変更を表現しているのではない。むしろ、「性起の転回」「性起における転回」という類出する言い回しから文字通り看取できるように、それは端的に性起の根本構造なのであり、「性起はそ

の最も内的な生起と最も広範な伸長とを、転回の内に有している」(GA65,407)。前述の「空け開く蔽い匿し」としての真理もこの構造から思惟されていたのであり、「性起の転回におけるこのような振動を震動することが、存在の最も蔽い匿された本質である。この蔽い匿しは最も深い空け開けを必要とする」(GA65,342)。蔽い匿しは常に空け開けを必要とし、逆に空け開けは、それに常に蔽い匿しが先行するような有限な空け開けである。目くばせもこうした性起の転回から思惟されていたのである。

そして、目くばせが転回的であるがゆえに、次のように述べられている。すなわち、「目くばせのこのような本質現成において、存在それ自身は成熟(Reife)を迎える。……ここにおいて、すなわち最後の神の目くばせにおいて露呈するのが、存在の最も内的な有限性である」(GA65,410)、と。ここで成熟を迎えるのは、「ためらいつつ拒絶することとしての性起、そしてこの内での〈時間〉の成熟」(GA65,268)とあるように、存在の或る特有な時間である。それはつまり、神によって真理が存在者の内に最終的に整え入れられることを通して、長きにわたって自らを隠蔽していた存在が別の原初として出現するような歴史的時間に違ひなからう。「この目くばせが目くばせするのは、ただ、存在棄却の窮迫から存在が鳴り始めることにおいてである」(GA65,385)。しかも、目くばせは瞬きなのであるから、このような性起の転回が生起する時間とは、〈瞬間(Augenblick)〉以外の何ものでもない。瞬間は『存在と時間』では本来の決意性の現在として定式化されていたのだが、別の原初の鳴り初めの瞬間、これこそハイデッガーが最後の神の目くばせにおいて思惟した最も根本的な事柄なのであった。「存在は性起として、最後の神の近さと遠さとに関する決断〔分断〕の瞬間場として現成するのである」(GA65,230)。存在が別の原初として現成するのがこの一回的で無比な瞬間である以上、存在はどこまでも有限であろう(15)。

本節では最後の神を〈最後〉〈神〉〈目くばせ〉という三点において解釈した。まず、別の原初の終末論的な生成の仕方において、次に、存在の真理が存在者の内にかくまわれるためには、神という際立つ

た存在者が必要とされることにおいて、第三に、ためらいつつ拒絶することという性起の転回において。最終的にわれわれは転回が生起する歴史的瞬間に逢着したのであったが、時間を時間から理解しようと決意したハイデッガーは、〈神が神と成る時〉として、こう記したのである。すなわち、「時間 — 永遠(16) — 瞬間」(GA65,371)、と。

おわりに

本稿の結果、ハイデッガーが生涯にわたってきわめて特徴的な仕方で〈神〉を問題にしてきたことが、明らかになったであろう。後期ハイデッガーの言葉をここで見ておくと、「存在の真理から初めて聖なるものの本質が思惟され得る。聖なるものの本質から初めて神性の本質が思惟され得る。神性の本質の光の内初めて、〈神〉という語が何を名づけるべきかが、思惟され言われ得るのである」(GA9,351)。神は〈神の神性〉ないし〈聖なるもの〉から思惟され、さらにそれは存在の真理から思惟されているが、フォン・ヘルマンも指摘するように(17)、この点にハイデッガーの神についての思惟の特質があった。本稿が検討したところでは、用語が少し異なっているとはいえ、上の事情はもはや明白であろう。神の可能的本質は、世界と大地が闘争し人間と神々が出会うような場所から、すなわち存在の真理のかくまうという契機から把握されていたのであった。本稿を閉じるにあたって、このような神についての思惟がわれわれにとっていかなる意義があるのか、考えておきたい。

われわれが想起するのは、初期フライブルク時代以来、対象的・理論的な物の見方が一貫して拒否されてきたことであり、被投的企投としての初期ハイデッガーの思惟も、その被投性の徹底化としての存在歴史的思惟も、存在者および物を対象的に意識の前に立てる攻撃的な表象的思惟では決してなかったということである。また、存在の真理を存在者の内にかくまうことによって、存在者の救済の可能性は

確かに認められていた。とすれば、ハイデッガーの存在の思惟は物を物として生き生きと存在せしめる思惟を常に展開しようとしてきたと、言えるのではないか。「われわれは語の厳密な意味で物に-制約された者(die Be-Dingen)である。あらゆる無制約者という自惚れをわれわれは捨ててしまっている。物を物として思惟するとき、われわれは物の本質を物がそこから現成してくる領域の内へと思いやる(schonen)」（GA79,20）のである。

そしてその際、「思いやるとは、四方域をその本質の内に保護することを意味している」（VA,145）。この〈四方域(Geviert)〉という概念が実際に語られるようになったのは第二次大戦後のことであったが、その原型が『哲学への寄与』にあったことは確かである。それは大地・天空・不死の神的なもの・死すべき人間たちの四者から成り、この全体が新たに〈世界〉と呼ばれた。「なおも蔽い匿された映働-遊働、すなわち大地、天空、神的なものたち、死すべき者たちの四方域における映働-遊働が、世界として世界する。この世界が存在の本質の真理である」（GA79,48）。この四方域としての世界は現代の表象的思惟にとっではいまだに隠蔽されているのだけれども、それがハイデッガーによって将来的に企投され準備されているのである。この四方域こそハイデッガーの神についての思惟の帰結であり、またこのような思惟が物を〈思いやる〉ような思惟であるとするれば、それがわれわれにとっていかに重要であるかはもはや贅言を要すまい。本当に物が物と成るとき、そのとき神は神である。神が神と成るとき、そのとき物は本当に物である。

註

ハイデッガーの著作からの引用はすべて本文中の（ ）の中に挿入した。

クロスターマン社の全集版の場合は GA を用い、巻数と頁数を順に記した。本稿で訳出引用した全集版の著書名を以下に挙げると、GA1 = Frühe Schriften, GA2

= Sein und Zeit, GA9 = Wegmarken, GA20 = Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, GA22 = Grundbegriffe der antiken Philosophie, GA24 = Die Grundprobleme der Phänomenologie, GA26 = Metaphysische Anfangsgründe der Logik, GA27 = Einleitung in die Philosophie, GA28 = Der Deutsche Idealismus, GA29/30 = Die Grundbegriffe der Metaphysik, GA44 = Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken, GA45 = Grundfragen der Philosophie, GA47 = Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis, GA49 = Die Metaphysik des deutschen Idealismus, GA54 = Parmenides, GA56/57 = Zur Bestimmung der Philosophie, GA60 = Phänomenologie des religiösen Lebens, GA65 = Beiträge zur Philosophie, GA68 = Hegel, GA79 = Bremer und Freiburger Vorträge。

また、全集版以外のハイデッガーの著作の略号は、以下の通り。BZ = Der Begriff der Zeit, Max Niemeyer, 1995, N II = Nietzsche, Bd.2, Neske, 1961, VA = Vorträge und Aufsätze, Neske, 1978, ZSD = Zur Sache des Denkens, Max Niemeyer, 1969, である。

(1)

Martin - Heidegger - Gesellschaft, Jahrgabe, 1995, S. 12.

(2)

In: Antwort, Neske, 1988, S. 99f.

(3)

後にハイデッガーはフッサール現象学の「原理中の原理」すら批判することになるが、それは当然の帰結であった。「現象学の主題領野として純粹意識を取り出すことは、現象学的に事柄そのものへ還帰することにおいて獲得されたのではなくて、哲学の一つの伝統的な理念へ還帰することにおいて獲得されたのである」（GA20,147）。

(4)

M. Müller, Existenzphilosophie, 4.Aufl., 1986, S. 86.

この「時間と存在」の最初の仕上げはハイデッガー自身によって破棄されたが、この点に関しては、GA49,39f.を参照のこと。

(5)

In: Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Bd.2, Klostermann, 1990, S. 35f.

(6)

註(5)に同じ。

(7)

この点については、拙稿「ハイデッガーにおける〈超越の有限性〉の問題」(日本倫理学会『年報』第37集, 慶應通信社, 1988年)を参照されたい。

(8)

F.-W. v. Herrmann, Wege ins Ereignis, Klostermann, 1994, S. 61. Vgl. ibid., S. 39, 96f., 350, 366.

(9)

本稿の『哲学への寄与』からの引用文中に「存在」とある場合、その原語はすべて Seyn である。「原存在」などという訳語は、ここではあえて採らないことにする。

(10)

C. Esposito, Die Geschichte des letzten Gottes in Heideggers „Beiträge zur Philosophie“, in: Heidegger Studies, vol.11, 1995, S. 43.

(11)

I. Schüßler, Zur Frage der Wahrheit bei Nietzsche und Heidegger, in: „Verwechselt mich vor Allem nicht!“, Martin-Heidegger-Gesellschaft, Schriftenreihe Bd.3, Klostermann, 1994, S. 178.

この箇所では I・シュスラーがハイデッガーの真理概念の特質として結論づけるのは、「空け開けの中にかくまわれた存在者の内に、存在という秘密の空け開けを、かくまいつつく整え入れること」]、である。シュスラーの論文が収められた上掲書は、ハイデッガーに関する国際学会から上梓されており、今日のハイデッガー研究の水準が示されているが、筆者も

所属する川原栄峰早稲田大学名誉教授を中心とした研究グループによって翻訳準備中であり、南窓社から出版予定である。

ちなみに bergen の辞書的な意味には、「隠す」ということ以外に、「救助する」などという語義があることを付け加えておく。この概念にハイデッガーが着目したのは非常に早く、既に 1928/29 年の講義において、それが窺われる (GA27,359ff.)。

(12)

〈原初〉については詳しくは、拙稿「中期ハイデッガーにおける歴史の問題」(実存思想協会『実存と時間』論集Ⅳ, 以文社, 1989年)を参照。

(13)

「今日の人々は……思惟者の道について知ることから依然として閉め出されている。彼らは〈新奇〉な内容に逃避し、〈政治的なもの〉や〈人種的なもの〉を持ち出すことによって、講壇哲学の古びた備品にはこれまで知られていない装飾品を提供してもらい調達してもらっている」(GA65,18f.)。また 1937 年の文献では、ハイデッガーは自らの学長職時代を自己批判した後で、こう述べている。「民族的な本質を獲得するという意図のもとに、哲学を撤廃したドイツ人。世界史的な自殺である」(Die Bedrohung der Wissenschaft, in: Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Bd.1, Klostermann, 1991, S. 27)。

(14)

この遠さと近さとに関しては、共訳者の一人として筆者も翻訳に携わった E・ケッテリングの大部の研究書『近さ — ハイデッガーの思惟 —』(理想社, 1989年)が、非常に詳しい。

(15)

この有限性という用語は、無限と対立しているような伝統的有限性概念と混同される危険性があるので、『哲学への寄与』直後から不十分な表現として使用されなくなる (GA47,325; GA68,15,47)。しかし、それが事柄の上で一貫してハイデッガーの思惟を規定し

ていたことは、最晩年の次の言葉から示すことができるであろう。すなわち、「性起の、存在の、四方域の有限性」(ZSD,58)と、ある。なおこの点に関しては、拙稿「ハイデッガーとガダマー」(日本哲学会『哲学』第42号,法政大学出版局,1992年)を参照されたい。

(16)

『哲学への寄与』の中で「永遠」が詳論されているわけではないが、この点について同時期の講義から註釈すると、「永遠は瞬間の内にある」(GA44,60)のであり、この瞬間は「将来と過去との衝突」(GA44,60)にほかならない。

(17)

F. -W. v. Herrmann, Wege ins Ereignis, S. 357, 359, 368.