

ハイデガーと可能性としての「宗教現象学」

(首都大学東京博士後期課程修了・無所属)

上田圭委子

はじめに

フッサールの創始した現象学は、宗教的体験の哲学的な探究に対しても、新たな可能性を開くものであったと考えられる。というのも、現象学的方法は、宗教的体験における超越的なものと人間との関わりを、超越的なものがそれ自体何であるかという探究に関してはエポケーし、超越的なものと関わる人間の意識の領域自体を探究の対象領域として捉え、記述することを可能化するものであったからである。1916年から2年間フッサールの助手であったエディット・シュタイン(1891-1942)の後年の神秘主義研究¹は、現象学的方法が、

¹ エディットのカルメル会入会後の、そしてアウシュビッツで亡くなる前年の著作『神認識へのさまざまな道—ディオニシウス・アレオパギタとその象徴神学』(1941)では、彼女は、冒頭でアレオパギタ文書が中世の西洋思想を形成した諸力としてアリストテレス、アウグスティヌスと共に大きな影響力を持った文書であり、6世紀以来、使徒の時代の書物と信じられて教会において権威をもっていた書物ではあること、しかし近年、専門家によれば、5世紀の終わりをその成立年代とする「偽書」であることが判明したことに言及する。しかし文書の歴史的な成立経過や、著者が誰であるのかの推測には深く立ち入らず、ここでは「アレオパギタ文書の特徴的な思索の世界の一端」の「事象的な意義 (Sachliche Bedeutung)」を与えることに専念すると言い、この探究は「神学者にとって」のみならず「哲学者にとって重要な観点から」のものであるとしてフッサールから学んだ現象学的方法を用いつつ考察を展開している。(Vgl. Edith Stein, Gesamtausgabe, Bd. 17, Wege der Gotteserkenntnis, Herder, 2007, S. 25) この書物で、エディットは、アレオパギタの「神秘神学」における「神学 (Theologie)」とは、「学問 (Wissenschaft)」や「神についての体系的な教説」ではなく、「神の言葉」を意味していたのであり、アレオパギタが「ダニエル、エゼキエル、あるいは使徒ペトロ」を「神学者たち (Theologen)」と呼ぶときには、「決して第一義的には、彼らの名で呼ばれるところの本や手紙の著者である」といっているのではなくて、(私たちの言語使用によれば) 霊感を与えられているということ、つまり彼らが、神によって捉えられているがゆえに、神について語るものであり、あるいは神が彼らを通して語る」ということを意味しているものであり、「あらゆる Theologen のうちの最高の方がキリスト、すなわち生きた神の言葉」であり、神とは、「神の言葉の根源 (Ur-theologen) なのである」とする (a.a.O.S. 27)。そしてアレオパギタの「神秘神学」とは「隠れた啓示」と表現できる。エディットは、「神は、神が自らを啓示することによってのみ認識される。そして神が自らを啓示するところの諸精神は、その啓示をさらに次へと渡す。認識と告知は互いに緊密に関係している。しかし、認識は高ければ高いほど、それだけ暗く、秘密に満ちており、それだけ、言葉において捉えることは僅かしかできない。神への登攀は、暗闇と沈黙への登攀である」とし、言葉で詳しく語りうるのは、この「山の裾野」の部分であるとする (a.a.O.S. 27)。エディットによれば、アレオパギタの「神秘神学」は、「さしあたっては、それ自身が頂へと導く段階」を「互いに補完する」「二つの異なる道」、つまり「肯定神学」と「否定神学」において示す。「肯定神学」は、「創造者と被造物のあいだの対応関係」すなわち「存在の類比 (アナログア-エンティス)」に基づいており、「否定神学」は、「類似」と並ぶ「より大きな非類似」に基づいている。そしてこの両者は、「トマスがいつも強調したように」「神秘神学においてその頂の上で一致する」(a.a.O.S. 29)。この「肯定神学」のうちの「最も下位の段階」をアレオパギタは、「象徴神学」と呼ぶのだが、エディットは、この「象徴神学」の内実を、アレオパギタ文書を参照しつつ解明しようとする。そこでは、エディットは「象徴的な語り方」においては、ひとが「生の経験」と呼ぶような「日常的な経験に基づいて私たちに慣れ親しんでいるものすべて」、つまりはその名が呼ばれたときには「それをすぐに私たちが、霊的な目の前に持つ」ことのできるものが、「私たちに日常的な経験にもとづいて親しんでいるのではないところの何か別のものを示すために使用される」のであり、「そこへと、その象徴的な言い方が移されるころのもの」を、アレオパギタは「神秘的なもの」と呼ぶのだとする (a.a.O.S. 35)。そして、「象徴」と、「その象徴がそこへと向けて指示するものとのあいだの関係」が成り立ちうるための前提となる了解について考察する。少なくともその両者を関係付けるため、または何らかの関係があることを

超越者へと関わる人間の魂の領域を扱うための有効な手段であることを示している。

エディット・シュタインに次いでフッサールの助手となったハイデガーもまた、1918・19年の未完の講義草稿において明らかなように、初期においては、中世神秘主義をまず「体験（生）」そのものとして捉え、現象学的に扱う可能性を探っていた²。この試みは、より精錬された方法概念を伴って、1920・21年冬学期の『宗教現象学入門』講義以降において展開されることとなる。

本発表では、まず、『宗教現象学入門』講義およびそれに続くアウグスティヌス講義を参照しつつ、原キリスト教的な生の経験の現象学的解釈の方法と内実を確認する（第一節）。次に、『存在と時間』（1927）における現存在の実存論的分析と信仰を持つ実存及びその学としての神学との関係を、「現象学と神学」（1927）を参照しつつ確認する（第二節）。続いて後期の存在思想に目を向け、ハイデガーの存在の思索を貫きわめて現象学的なものといえる存在の真理の基本構造を確認した後、主として『哲学への寄与』（1936-38）における「最後の神」の、存在の真理の基本構造における位置づけとその内実を考察し、ハイデガーと宗教現象学の可能性について何が言えるのかを、明らかにしたい（第三節）。

了解するためには、なんらかの形で、「その象徴がそこへと向けて指示するもの」たる神的なものへの了解、すなわち「前提された神認識」がなくてはならない。エディットは、こうした「神の認識」が「汲まれうる可能的な源」として「自然的な神認識」、「信仰」、「超自然的な神認識」を挙げる。「自然的な神認識」は、神の足跡としての、知覚されうる「世界」すなわち「自然」から汲み取られる神の認識であり、それらの与える形象を人間は神を指示する象徴として了解し、そうした形象（Bild）を用いて神について語り、また聞いて理解することができるようになる。その意味で、象徴神学は、「象徴」のための直観をこの自然的な世界から汲み取るといえるのであり、その意味で「神の象徴神学は、創造の全体である」といえる

（a.a.O.S.41）。この「自然的な神認識」から「超自然的な神認識」への「移行」は、エディットによれば、「あるひとの現実存在を、ただそのひとのある諸作用においてのみ感じ、その諸作用からそのひとについて解明している」という状態から、そのひとを「個人的に知るようになる」ことに比較されうる。そして、「信仰」は、「この移行のために橋をかけることができる」とされる（a.a.O.S.49）。とはいえ人間を知るのとは異なって、最も直接的な「超自然的な神認識」においても、神は決して目で見ることができるとか、想像力によって見る、といった形で現われるわけではない。エディットは、たとえば預言者イザヤに対して神が語るというような出来事において「何が預言者に自分が神の前に立っているという確信を与えるのか」と問い、こうした確信は、「神が現前しているという《感情》」に基づきうる」とし、「ひとは、最も内的なところにおいて神について感じており、その現存に触れているのである。それが、私たちが本来的な意味において神の経験と呼ぶものである。この確信が、あらゆる神秘的体験、すなわち神との人格的な出会いの核である」としている（a.a.O.S.45f）。しかしながら、こうした神との人格的な出会いも「究極の充実化を与えるのではなく、自らを超えて、より高次の段階の神秘的経験におけるより本来的な充実化へと指示する」のだとされており、その究極の充実化については、「ここでは言われるべきでない」とされている（a.a.O.S.48）。エディットとその現象学的方法については、今後さらに勉強し、別の機会にあらためて論じたい。

² Vgl. Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 60, Vittorio Klostermann, 1995, S. 303-337. (以下、ハイデガー全集からの引用は、括弧内に GA 巻数、頁数で示す。) この「中世神秘主義の哲学的基礎」と題する未完の講義草稿は、決して完成度の高いものではないが、後に展開されることになるハイデガーの思索の萌芽を見て取ることができる点で、有意義なものであると思われる。ハイデガーはこの草稿で「離脱

(Abgeschiedenheit)」をエックハルトの中心概念として捉え (GA60,318)、「多様なものは、生すなわち主体を分散させ、落ち着かなさへとともたらず」(GA60,317)のであり、これに対し「多様性から遠ざかる過程、すなわち、根拠へ、根源へ、その根へと戻ろうとする方向」(GA60,316)において、絶えず前進しつつ、一性へと向かう動的なものとして「離脱」を捉えている。この草稿でハイデガーは、絶対的なものは、真・善・美の合成としてではなく、「神と魂の根底の名状し難さ」の領域において、「何らの対象性もない」ものとして理解されるべきであるとしている (GA60,316)。ここで用いられる Abgeschiedenheit は、全集 70 巻における奥深い存在が「原初から離れること」として用いられる Abgeschiedenheit

(Vgl. GA70,15,16,18) とは意味が異なることに注意。

第一節 原キリスト教的な生の経験の現象学的解釈

A. 事実的な生の経験から出発する現象学的開明と、パウロ書簡解釈

ハイデガーは、『宗教現象学入門』講義(1920・21年冬学期)の前半部において、これから行おうとする現象学的な哲学の探究は、何を目掛けて、どのような方法において遂行するのかを明らかにする³。

ハイデガーによれば、「哲学の出発点でもあり、目標でもある」のは、「事実的な生の経験」である(GA60,15)。ハイデガーは、この「事実的な生の経験」の核を「史的なもの(das Historische)⁴」と見て、これを「事実的な生から取り出さねばならない」(GA60,34)とする。さらにハイデガーは、「史的なもの」の本質を、「不安にさせるもの(being-unsettling)」(GA60,37)と捉え、それを、現象学的方法によって露わにすることを目指す。その際ハイデガーは、「現象学的解明にとって導きとなる意味の方法的使用を《形式的告示》と名づける」(GA60,55)とし、「現象は、形式的に告示する意味が自らのうちに担っているもの

³ この時期のハイデガーはフッサールの現象学を評価しつつも、意識の領域を探究する現象学から、ディルタイの影響をも受けつつ、史的なものを含む事実的な生の現象学へと自らの道を切り開こうとしていたと考えられる。とはいえこの講義では、少なくともハイデガーは、何らかの存在者は、「ただ意識に対してのみ存在している」(GA60,56)のであり、「存在論的な区分にふさわしいのは、そのうちで《意識の諸々の様式》の連関が問われるような、意識に従ったものであり、そのようなもろもろの意識の様式のうちで、存在者は《構成される》つまりは意識される」(GA60,56)とし、この問題は「カントによって立てられた」が、フッサールの現象学がはじめて「このような考察を具体的に貫徹するための手段を持った」(GA60,57)とする。そしてそれによってこの対象へ関わろうとする意識自体が、理論的な学よりも根源的なひとつの探究領域となったのであり、「意識の法則性」は「原理的に根源的であるだけでなく、もっとも普遍的なもの」であるとしていた。またハイデガー自身の述懐および渡邊二郎『内面性の現象学』(勁草書房1978年所収)の「ハイデガーと現象学」(同書118頁-159頁)によれば、ハイデガーは、フッサールの助手であった時代に『論理学研究』の、とくに第六研究に関心を持ち、「当時入手困難だった第6研究の再販を、フッサールに懇願した結果」「フッサールは、その『懇願に負けて』『古い形のまま』1922年これを再刊した。そしてハイデガーは、『日本人留学生と一緒に、毎週規則的に『論理学研究』を読んだ』とされる(同書128頁参照)。(ちなみに、ハイデガー自身の記述では mit älteren Schülern となっている。

Vgl. Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, 2000, s.87) 渡邊二郎によれば、「当時のハイデガーに実っていた洞察」とは、「フッサールの《意識諸作用の現象学》において、『諸現象がおのれ自身を告示すること』と称されている事態は、実は《もっと根源的には》、アリストテレスや全ギリシア的思惟において《アレテーア》として、『つまり『現存者の顕現』『現存者がおのれを示すこと』として『思惟されていたものだった』ということであり、『本来、現象学において扱われるべき《事象そのもの》とは、『意識とその対象性』ではなく、『存在者の存在』である、ということであるとされる(同書129-130頁参照)。よって、フッサールの現象学が『意識』を問題とするのに対して、ハイデガーでは、『存在者の存在』を問題とするという点に、決定的な隔りがあるというのが、渡邊二郎の指摘である(同書132頁参照)。むしろ、この場合、フッサールの立場からすれば、ハイデガーの言う『存在者の存在』とは、意識或いは超越論的主観性の領野において見て取られるもの(こと)を意味しているに過ぎないのではないか、との反論が可能であろう。しかしながら、ハイデガーの立場からすれば、存在は、意識において見て取られるとしても、意識や主観の成立に先立って与えられているとするならば、存在者の存在こそが何よりも先立って問われなければならないものであることになるであろうし、また、フッサールでは所与であるところの超越論的主観のその成立を可能化しているものについても、ハイデガーはさらに時間を地平として問うことを試みているのであり、その意味で、彼があらたに、フッサールの『意識』の現象学を、『存在』の現象学へと展開しなければならないと考えたことには、より根源的に考えようとする哲学的な必然性があったということになる。

⁴ Historisch という言葉の用いられ方が、『存在と時間』の時期とこの講義とでは、異なっていることに注意。ここでの historisch なものは、『存在と時間』では Geschichtlichkeit と呼ばれているものに近い。(Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 1993, s.393) 以下、この書物からの引用は、(SZ 頁数) において示す。

にもとづいて眺められる」(GA60,55)と言う⁵。ハイデガーによれば、経験されたもののその内容、経験される仕方としての関わり方、そしてその関わり方の遂行される仕方、という三つの方向に従って問うことが「現象」⁶を問うことであり、「《現象》とはこれら三つの方向に従った意味全体性」(GA60,63)であり、「《現象学》とはこの意味全体性の解明」(GS60,63)なのであった⁷。

ハイデガーがこの講義の後半で行うパウロ書簡の現象学的解釈も、原キリスト教的な生の経験の内容意味、関係意味、遂行意味の全体性を、「史的なもの」として露わにすることを目指して、遂行される⁸。ハイデガーは、主として新約聖書の文書のなかでもっとも古い資料に属する『テサロニケの信徒への第一の手紙』をもとに、原キリスト教的な生の経験を現象学的に解釈する。そこでは、世にあって、神から呼びかけられ、神の方へと向かいつつ、いつか必ず来るが、それがいつであるのかわからない主の再臨という世の終わりのときを待ちつつ、不安の中で生きる時間性の経験が露わにされる。彼らの日々の振る舞いの「いかに」が、真にキリストに倣うものであったかどうかは、再臨の日にその生の「いかに」全体が定まるまでは不確実であり、その意味では彼らは常に不安のなかで生きているといえる。「キリスト教的な生にとって」は、「不確実さ」は「必然的なもの」なのである(GA60,105)。こうした、神との関係を中心とした自己世界と、この世的な意義連関の世界の狭間で耐え抜く不安な生が、原キリスト教的な宗教性の根本規定をなすのであり、それを、ハイデガーは、

⁵ ハイデガーは、ここでの「形式化」の意味するものについて、以下のように説明する。まず、ハイデガーは、フッサールの形式化と一般化の区別に触れる。フッサールの区別においては秩序において下位に位置するものの事象性を含まない、例えば、物 → 対象、といった *Formalisierung* と赤 → 色 → 感性的なものといったように、秩序において下位のもの事象性を含む普遍化である *Generalisierung* が区別される (Vgl. GA60.57-62)。これに対してハイデガーのいう「形式化」は、こうした区別における *Formalisierung* から示唆を得たものであるが、全く同じではなく、「《形式的告示》においては、これに対して、秩序というものを問題としていない。ひとは形式的告示においてはあらゆる序列の組み入れからは遠ざけられており、まさにすべてを未決定のままにさせるのでなければならない。形式的告示は、現象学的な解明への関係における意味だけを持っている」(GA60,64)とされる。ハイデガーの「形式的告示」については、田村未希「前期ハイデガーの方法概念—初期フライブルク講義における「歴史を理解する」という課題と方法論形成について—」(『現象学年報』2013年29号133-140頁所収)、森一郎「ハイデガーにおける形式的暗示について」(『哲学雑誌』105巻777号1990年163-181頁所収) 齋藤元紀『存在の解釈学』法政大学出版会、2012年から多くを学ばせていただいた。記して感謝したい。

⁶ 周知のように、『存在と時間』においては、現象は「自らを、自ら自身に即して示すもの」(SZ28)であり、『存在と時間』の現象学において「見えるようにさせる」べき「現象」とは「さしあたって大抵はみずからを示すものに属し、つまりはその意味と根拠をなしているところのもの」であり、それが「存在者の存在」と呼ばれるものとされる (SZ35)。渡邊二郎によれば「それ自身においておのれを示すもの」というのが「現象」の「形式的概念」であるということは、「事象の背後や根底に、物自体のように隠れているものに関係して言われる概念では全くない」のであり、ハイデガーにとっての現象は、「現象学的な現象概念」である「存在者の存在」が、「おのれをあらわにして示すという意味での存在の現象」のことであり、それは、「もろもろの《事實的》なものなかで働いている《本質的構造》」だと考えられるとされている。(渡邊二郎『内面性の現象学』勁草書房1978年、98頁参照。)

⁷ Hermannによれば、ここで「内容意味」は「有意義性・世界における存在」を名指し、「関係意味」は「この有意義性としての世界への気遣いを担っている関係を名指し」、「遂行意味」は「そのうちで気遣いを担う関係が遂行されうる」「二つの存在可能性」を名指すとされる。(Vgl. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Die drei Wegabschnitte der Gottesfrage im Denken Martin Heideggers, in Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers, Felix Meiner Verlag, 2011.S.40.)

⁸ その詳細については、拙論「初期フライブルク期のハイデガーにおけるパウロ書簡の現象学的解釈」(実存思想論集 XXVIII、実存思想協会編、2013年、123-140頁所収)を参照。

「原キリスト教的な宗教性は本来的には事実的な生の経験それ自体」であり、「事実的な生の経験は史的」なものであるとし、これを、「原キリスト教的な経験は時間性それ自体を生きている」(GA60,82)と表現するのである。

B. 1921年夏学期講義におけるアウグスティヌス『告白』第10巻の現象学的解釈

続く講義でハイデガーが取り上げるのは、アウグスティヌス『告白』第10巻である。ハイデガーは、アウグスティヌスが、新プラトン主義の影響を受けつつも、その根底においては原キリスト教的な事実的な生の経験を保持していると見て、それを現象学的解釈によって露わにすることを指すのである⁹。第10巻は、回心後のアウグスティヌスが、「私あなたがあなたを愛しているとき、私は何を愛しているのでしょうか」(GA60,178)と神に問うことから始まる。自らの記憶の領域の探求を経たあと、アウグスティヌスは、最終的に「私が真理を見出したところ、そこに私は真理自身である神を見出した」(GA60,202)と言う¹⁰。しかしながら告白はそれでは終わらず、アウグスティヌスはさらに第10巻の30章から41章まで、神に向かって、地上の生のなかで、さまざまな誘惑(tentatio)にさらされていることについて告白してゆく。そしてハイデガーも、それに添いつつ、事実的な生の根本性格としての気遣い(curare)を具体的なさまざまな誘惑の契機に即して見てゆく。これらの章は、「神を探究する」というここでの「本来的な問いの連関」において「避ける

⁹ その詳細については、拙論「1921年夏学期講義におけるアウグスティヌスとの対話からハイデガーが受け取ったもの」(『哲学誌』第54号、都立大学哲学会、2012年49-68頁所収)を参照。

¹⁰ アウグスティヌスは、「真理(veritas)」を、「それによってすべてのものが真(verum)であるところのもの」(Conf,X,23,34)としている。また、『ソリロキア』によれば、「真のもの(verum)」とは、「存在するところのもの(id quod est)」であるとされている。よって、アウグスティヌスにおける真理の意味は、「存在するものをして存在者たらしめている」「存在そのもの(ipsium esse)」であることになる。(アウグスティヌスの真理論の詳細については、山田晶『アウグスティヌスの根本問題』創文社 2000年 139-201頁を参照。)このような真理と真との関係をもとに、ここでの議論を敷衍するなら、おそらく以下になるであろう。①人間はさまざまな具体的な場面においてそのものの存在を根拠として真偽の判断を行っている。②真偽の判断がこのように可能であるためには、人間の記憶の中にすでに、それによってすべてのものが「真」であるところの「真理(=存在そのもの)」についての理解が与えられているのでなければならない。③「真理」それ自体は、感覚から記憶の内へと入ってきたものでもないし、また自らの考えが作り出したものでもない。④よって、「真理」は、私の記憶の内にあるが、私を超えたものである。

アウグスティヌスは、「どこからか、あなたは記憶の内へと来たりたもうたに違いない・・・私はあなたを見出しました・・・あなたのうちに、私を超えて¹⁰」(GA60,203)と神に語る。山田晶は、この箇所について、「かくて神に関する根源的な知は、記憶をこえた神において得られるものでなければならない。記憶をこえることは自分をこえることである。神に関する根源的な知は、自己が自己をこえ、神のうちにあることにおいて得られる。人間の精神はそのもっとも奥深いところにおいて、超越者である神に向かって開かれている」と注釈している。(世界の名著『アウグスティヌス』中央公論社1994年365頁参照)こうしたアウグスティヌスの見方に対して、ハイデガーは、現象学的な領域の探究によって、存在そのものを神とはせず、存在がアウグスティヌスの言うところの記憶の領域に対して露わになってくるその現前を指して神と呼んでいると私たちは解するが、両者には、真理を存在の人間への現われに即して理解する点で共通点もあるといえる。

ことの出来ない」ものであるとハイデガーは言う (GA60,209-210)。なぜなら、アウグスティヌスにおける神経験は、「単独で取り出された行為や特定の契機のうちにあるのではなく、固有の生の史的な事実性の経験連関のうちにある」からである (GA60,294)。

さて、ハイデガーは、アウグスティヌスの「わたしは、自分自身にとって重荷¹¹です」という言葉を引き (GA60,205)、「生」は「誘惑」の連続であり、「可能性が、本来的な〈重荷〉」なのだと言義メモに記している (GA60,249)。ハイデガーは、アウグスティヌスが史的な事実的生の中で多様なものへの「気散じ (Zerstreuung) ¹²」あるいは「落下」への傾向を自らのうちに感受しつつも、そこから一なる神へと立ち返る「反対方向の動き」である「節制 (continentia)」を神が「命じ」ている¹³ことをも同時に自覚していることを見て取り (GA60,205) そこに「生の分裂した状態」があることを指摘する (GA60,206)。

アウグスティヌスは自らが曝されている肉欲、食欲などの感性的な誘惑、目の欲すなわち好奇心¹⁴の誘惑、さらにはひとから畏敬され愛されたいという世俗の誘惑について神に告白する。その際、彼は、例えば名誉心への誘惑に対して「私から失せてしまったのでしょうか、またこの生全体において失せていることが可能でしょうか」 (GA60,227) と神に問う。アウグスティヌスは、生の全体が完結するまでは、誘惑へと陥る可能性に対しても自らが開かれていることを、知っているがゆえに不安なのである。ハイデガーは、「真正な根元的な自己愛 (絶対的なエゴイズム)」と「真正な絶対的な神への愛 (絶対的な〈献身 (Hingabe)〉)」のあいだで揺れ動く実存における気遣いについての「最も根元的な真正な不安 (Furcht) ¹⁵」をこうした信仰のうちに見て取っている (GA60,260)。

さて、誘惑に陥り、神よりも自分自身を重要だと思ふことは、本来あるべき秩序からの転落 (Abfall) である。それというのも神は自らの生命の生命であり、「神の前では、人間はその意義に従えば〈無〉だから」である (GA60,235)。誘惑に直面するそのつどに、生命の生命である神へと心に向けつつ、それによって自らの無性を知ることになるのが、アウグスティヌスの事実的生における神経験であり、自己経験なのである¹⁶。

ハイデガーは、アウグスティヌスの「人間は、もし誘惑の中で自らを学ばなければ、自

¹¹ 周知のように、ハイデガーは『存在と時間』においても、以下のように、「重荷 Last」に言及している。"Das Sein des Da ist in solcher Verstimmung als Last offenbar geworden." (SZ134)

¹² この語は、周知のように『存在と時間』でも用いられている。例えば、ハイデガーは以下のように言う、「世人-自己としてそのつどの現存在は世人の中へと分散して(zerstreut)おり、自らをまず見出さねばならない。この気散じ (Zerstreuung) は、最も身近に出会われる世界に配慮的に気遣いつつ埋没することとして私たちが認識している存在様式の《主体》を特徴づけている」 (SZ129)。

¹³ ベッカーの講義ノートに拠れば、ハイデガーはここでの「節制の命令」を、「良心において神ご自身が語りかけること」と解釈しているようである。(Vgl.GA60,270)

¹⁴ 『存在と時間』では、好奇心は世人の開示性の一つの様態として取上げられ、『告白』第10巻35章が引用されている。(Vgl.SZ171)

¹⁵ ここでは、Furcht を「真正な不安」と訳した。ハイデガーは、Furcht を die echte Angst すなわち畏敬、と呼んでいる (Vgl.GA60,268)。ハイデガーは本講義のメモにおいて不安 (Angst) について考察しているほか(GA60,268)、キルケゴールの『不安の概念』にも触れている (Vgl.GA60,257,268)

¹⁶ ハイデガーは「自己が何に対して自己であるかというその相手方が、いつも自己を量る尺度である」「神の観念が多ければ多いほど、それだけまた自己も多い」といったキルケゴールの言葉を、講義メモに記している (GA60,248)。

らを知らない¹⁷」という言葉を用いて(GA 60,242)、さまざまな誘惑に曝されながら不安の中で生きることを通して、はじめて人間が、自己がどのようなものであるのかを学ぶことができるものであることを示唆する。「生とは、そのうちで、骨折り (molestia) といったものが経験されるもの」であり、この骨折りは、「経験の《如何に》」でもあり、「完全な事実性のうちで、自己自身を持つことの困難と危険」のことでもある (GA 60,244)。「具体的な純粋な経験の遂行において、落下の可能性が生じるが、最も本来的な生の存在へと至る完全に具体的で事実に《機会》が、同時に、最も本来的な根源的な自己の気遣いのうちで生じる」(GA 60, 244) とハイデガーは言う。それが、ハイデガーが現象学的に取り出そうとした、原キリスト教的・事実に生じた経験の全体であったといえよう¹⁸。

第二節 『存在と時間』における現存在の実存論的構造と宗教的な生との関係

前節で見たような、原キリスト教的な生の経験に即して取り出された事実に生は、続くアリストテレスの現象学的解釈¹⁹をも経て、『存在と時間』(1927)における現存在の実存論

¹⁷ Nescit se homo, nisi in tentatione discat se. Sermones II 3,3;PL38,S.29.

¹⁸ とはいえ ハイデガーは翌年の講義の中で自らの哲学を「原則的に無神論」としている (vgl. Martin Heidegger, *Pänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Reclam, 2002.s.28)。これはおそらくはキリスト教の「神」という概念が、事実に生じた経験以外の、すでにある世界観から取り込まれることは、現象学的方法的として適切ではないと考えたからであろう。アウグスティヌス講義のあと、ハイデガーはもはや原キリスト教的な事実に生じた経験を講義で扱うことはない。とはいえここでのハイデガーの「無神論」とは「宗教性」といったものさえも可能化している人間の根源的な「事実性」そのものをあらゆる宗教や哲学に由来する神概念の助けを借りずに見つめるということであって、サルトルの標榜する無神論とは異なると解すべきであろう。彼の哲学における神については、この時点では、また何も言われていない。

¹⁹ 例えば『ナトルブ報告』(1922)においては、若干の用語の変更はあるが、1921・22年のアリストテレスの現象学的解釈講義の際に見て取られていた生の運動性の形式が、『ニコマコス倫理学』、『自然学』、『形而上学』の解釈の見通しとともに、提示されている。ハイデガーは、ここでも「事実に生じた運動性の根本意味」を、「気遣い Sorge (curare) (GA62,352) と呼び、「方向付けられ、気遣いつつ (或るものを追い求めること) の内で、生の気遣いの向かう先は、そこに現に在る、そのつどの世界である」とする (GA62,352)。そして、こうした「気遣いの運動性 Sorgensbewegtheit」は、「自らの世界との事実に生じた関わりという性格を持つ」のであり、「気遣いの向かう先」である世界は、「関わりがそれと関わるころのもの」でもある、としている (GA62,352)。またハイデガーは、こうした「気遣いの運動性」の「根本性格」を、21・22年冬学期での「墜落」あるいは「墜下」から変更して「事実に生じた頹落傾向性」(あるいは「頹落 Verfallen」) と名づけている (GA62,356)。この「事実に生じた頹落傾向性」に即して、「事実に生じた生」は「世界のほうから受取るもの」、世界との関わりや世界からの要求、世界への配視といった「気遣い」の「ある特定の平均性のうちで動いている」とハイデガーは言う (GA62,358)。また、こうした事実に生じた動きは、「死」が事実に生じたの前に立ったときに見えるようになる、とハイデガーは指摘する (GA62,359)。さらに、「事実性自体のうちで近づきうる、生自身に即した生の存在は、頹落しつつある気遣いに反対する反対運動 Gegenbewegung を経る回り道の途上でのみ、見得ようになり、また到達しうようになる様式である」(GA62,360) としている。また 1924・25年冬学期『ソピステス』講義の中ではアリストテレスが「《魂が真理認識する》と語っている」ことに現象学的な真理認識の原型を見て取ってこれに注目し、「真理

的分析のなかへ、生かされていることは広く認められている²⁰。とはいえ、史的な事実的な生は、『存在と時間』においては、世界の諸意義連関へと頹落した世人自己としての非本来的なあり方と、死へと先駆しつつ良心の呼び声を聴こうと決意し、本来的なあり方へと立ち返ることとのあいだを絶えず振動しつつ生きる現存在の、気遣いとその時間性という実存の形式として取り出されており、そこには、神から呼びかけられ、またこの世のあれこれではなく神のほうへとひたすらに向かおうとする生の宗教的な側面は、捨象されているように見える。『存在と時間』における現存在の実存論的分析と、自らを超える超越的なものから呼びかけられ、それへと関わりつつ生きる宗教的な生との関係は、ハイデガーにとって、どのようになっているのか。これについて、1927年に講演され、翌年再度繰り返された『現象学と神学』は、いくつかの示唆を与えてくれる。

それに拠ればハイデガーは、キリスト教神学を、「実証的な学問」であるとするが (GA9,49)、その際に神学において実証的なものとして「置かれたもの (Positum)」とは、「キリスト者性」すなわちキリストへの「信仰」であるとされる (GA9,52)。「信仰」とは、「こうした実存の仕方に本質的に属している固有の確信によれば、現存在に基づいてではなく、また現存在によって自発的に時熟へともたらされるのではなくて、この実存の仕方のうちで、またこの実存の仕方と共に啓示されているものに基づいて、すなわち信じられているものに基づいて時熟へともたらされる」 (GA9,52) ものである。こうした「信仰」にとって「第一次的なもの」とは、「キリスト」すなわち「十字架に架けられた神」である (GA9,52)。そして、「信仰を持っている実存の概念的な自己解釈として、すなわち史的な認識として、もっぱら信の深さのうちで啓示され、またその信の深さ自体によって、その限界を輪郭付け

(Wahrheit)」は、「本来的な意味においては人間の現存在自身の存在規定である」 (GA19,23)とする。アリストテレスによれば、魂のことわりを有する四つの部分のうちの一つであるフロネーシスは、「私がそのうちで、私自身の透明性を意のままにする」 (GA19,52) というような仕方での真理認識であり、かつ、「自足的なのではなくて、実践のために役立つ」もの、「自らのうちで行為を見通せるものにする」ものである (GA19,53)。つまり自分自身の為すべき行為へと自らを導くために、自分自身の真のあり方を見通すことができるような「真理認識 (アレーテウエイン) の状態 (ヘクシス)」 (GA19,52) がフロネーシスなのである。これは、ソフィアと並んで、「ギリシア的な現存在」にとっては「本来的な最高の可能性」と考えられている真理認識の働きであるとされる (GA18,265)。こうした魂における真理認識とフロネーシスの解釈もまた、『存在と時間』における現存在の開示性や、気遣いの分析のなかへと、生かされていることは疑いない。またハイデガーは、この時期、段階的な認識衝動を含むあらゆる生の諸作用を運動性として捉え、生あるものの運動の原理としてのピュシスをアリストテレスはキリスト教的な人格的な神の概念とはまったく無関係な純粹に運動 (キネーシス) に関係するものとしての「神的なもの (テイオン)」と呼んでいることを指摘している (Vgl.GA662,99)。この生の運動の原理としてのピュシス概念は、原初的な存在概念の余韻として捉え返され、後期には重要性を増してゆく。

²⁰ 例えば、森一郎『死と誕生』(東京大学出版会、2008年)168頁、池田喬『ハイデガー — 存在と行為 — 『存在と時間』の解釈と展開』(創文社、2011年)177頁、茂牧人『ハイデガーと神学』(知泉書館、2011年)第1章などを参照。

られた、キリスト教という出来事を透けて見えるようにすること」が神学の目標となる (GS9,56)。このような神学に対して、現象学は、「神学的な根本諸概念の存在的な、しかもキリスト教以前の実質」を「形式的に告示しつつ存在論的に補正するもの」²¹ (GA9,65) として、神学から必要とされるという。

例えば、神学的な概念としての「罪の概念」は、「単純に」『存在と時間』で良心の呼び声によって開示される「責めあり」の「責め」という「存在論的概念の上に構築されるのではない」(GA9,65)。しかしながら、「責めの概念は、ひとつの観点において規定しつつ、しかも形式的に、そのうちで罪という概念が実存の概念として必然的に自らを保持せねばならない存在領域の存在論的性格を告示するという仕方においてある」(GA9,65) とされる。そして、こうした「存在論的な概念の形式的告示は、拘束する機能を持つのではなく、反対に神学の概念に自由を与え、特殊な、つまり信仰に従った根源の露呈への指示をもっている」(GA9,65) とされるのである。これは、いかなることか。

振り返れば『存在と時間』では、「気遣いの呼び声」(SZ277) としての良心が「なんらかの非力さの根拠であること」(SZ283) としての「責め」を開示した。そして、この「非力さ」とは、「自ら自身によって自らの現のなかへともたらされたのでは非ざるもの」、「存在しうるものが、自ら自身に属していながらも」それを「現存在自身として自らに与えておいたのでは非ざるもの」(SZ284) という被投的な事実、言い換えれば「最も固有な存在を決して根底から支配する力を持っているのでは非ざるものである」(SZ284) ことを意味するとともに、可能性への企投においても、諸可能性のうちの一つを選べば、「その他の諸可能性」を断念せざるを得ないという非力さをも意味していた。つまり、「被投性の構造のうちにも、また企投の構造のうちにも、非力さが本質上潜んでいる」(SZ285) のが現存在の実存論的な構造であり、「気遣い自身は、その本質において徹頭徹尾非力さによって浸透されている」がゆえに、「責めある存在である」(SZ285) とされていたのである。したがってハイデガーの見るところによれば、神学的な罪の概念を存在論的な構造から来る非力さと責めから離れた形で語るなら、それは現事実的な現存在のあり方から離れてしまうことになるのである。こうしたことを防止し、現事実的な現存在のあり方を隠蔽することのない形で神学の概念が用いられるようにするために、現象学的な形式的告示は役に立つのだとされるわけである²²。

²¹ “Philosophie ist das formal anzeigende ontologische Korrektiv des ontischen, und zwar vorchristlichen Gehaltes der theologischen Grundbegriffe”. (GA9,65)

²² 例えば『存在と時間』では、共存在たる他者への責めについてはわずかに言及されているもの (SZ288)、どのような他者に対して、どのような責めを負うのか、またそれはなぜなのかについては、規定されていなかった。これは現象学的な形式的告示においては、必然的なことであると考えられる。これに対して、信仰に基づく世界観に基づいて責めを神との関係によって規定する場合には、その信仰に即して、内実が与えられることとなる。その例としては、アウグスティヌス『自由意志論』(Vgl. Corpus christianorum Series Latina, XXIX, Augustini Opera, Pars II, 2, Thrholti, Typographi Brepols Editores Pontifici, 1970.) が挙げられよう。アウグスティヌスは、神を存在の根源として捉えるゆえに「すべてのものは、以下のことを、神に負っている。すなわち第一に自然本性的に存在する限りでのいかなる存在する

『存在と時間』において露わにされる「非力さ」と、その根拠としての「責め」は、存在論的には、何らかの信仰の有無にかかわらず、むしろそれに先立ってある、現存在の持つ実存論的構造といえるのであり、こうした構造の形式的告示が、神学における罪の概念をあるべき方向で理解するための、補正として役に立つと、ハイデガーは見ているのである。

また、実存的に考えるなら、良心の呼び声を聞くことによって露わにされる徹頭徹尾非力な自らの真のあり方についての自覚は、キリスト教のみならず、あらゆる宗教における信仰の基盤となるいわば実存の真理²³であり、この自らの非力さの徹底的な透徹した見通しが根底にあってこそ、切実な帰依の感情のうちで、自らに存在を贈ってくる超越的なものに呼びかけられて、それへと聴従帰属するという信仰の実存的な決断が生じ得るといえよう。とすれば『存在と時間』で露わにされる現存在の気遣いの非力さは、逆対応的に、そこでは語られず秘匿された「存在」を指し示していたとも解することができるであろう²⁴。

第三節 後期ハイデガーにおける「神」の問題と可能性としての宗教現象学

前節で見たように、ハイデガーは『存在と時間』において、宗教的な信仰内容を前提としない現存在の実存論的構造を現象学的な形式的告示によって露わにする一方で、それによって実証的な学としての神学の概念の補正に寄与するという可能性を見ていたといえる。し

ことをも神に負い、次に、何であれ意志するならばより善く存在しうることを神に負い、さらに、より善くあるべき義務を神に負っている」(Omnia ergo illi debent: primo quidquid sunt in quantum naturae sunt, deinde quidquid melius possunt esse si velint, et quidquid oportet eas esse.) (a.a.O.S.302)とする。アウグスティヌスにとっては、「全能の神」は「現実存在していないものどもに存在を授ける方」(qui et non existentibus praestat ut sint (a.a.O.S.308) であり、また「魂」の「創造者」(Creator) (a.a.O.S.308) なのであり、したがって物質的なものも精神的な能力もすべてを含めて、ありとあらゆるものは、その存在を、存在の源である神から贈られているということになる。こうした前提のもとで、アウグスティヌスは、人間の魂を、その存在の贈り主たる神に対して責めを負っている者と捉えるのである。おそらくは、こうした責めの理解から、信仰を前提とする神学においては、神の意志に背くこととしての罪の概念、存在論的な非力さゆえに神の意志に背いてしまう傾向性を有することとしての原罪といった概念が、発生してくるものと考えられる。

²³ 周知のように『存在と時間』における「実存の真理」とは、現存在の「根源的開示性」のことであった (Vgl.SZ.221,297)。実存論的には、それは気遣いの脱自的な性質たる時間性のことと解されるが、実存的には、有限的な、非力な、責めあるある存在であるということが自らに露わになることと考えられよう。渡邊二郎は、『存在と時間』において、「死へとかかわる存在」における「徹底的な〈有限性〉の自覚」と、「良心の呼び声」に「促されて決意の固められる〈呼応的聴従〉との二つの契機こそは、ハイデガーにおける実存の究極の真理を形成するものなのであった」としている。(渡邊二郎『ハイデガーの「第二の主著」『哲学への寄与と試論集』研究覚え書き』、理想社、2008年 315-316頁参照)

²⁴ 実際、後期においては、前期の現存在の被投性と対応する存在の投げといったことが、語られる。例えば、『ヒューマニズム書簡』では、“Das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst, das den Menschen in die Ek-sistenz des Da-seins als sein Wesen schickt.”(GA9.337)とされる。また非力さの自覚は、そのような無くてもよいような自分の存在を「在っていい」と在ることを赦し、肯定してくれているものに気づくことと表裏一体のものであると解すべきであって、単なる人間の無力さの指摘であると解するべきではない。それは、茂牧人氏が指摘する「罪から赦されるというよりも、その人の存在自身が刻々と与えられ、既に存在することを赦されているという意味での神秘への信仰」につながる畏敬の気分を実存の内に呼び起こすものと考えられる。(茂牧人「ハイデガーと神学」知泉書館 2011年、209頁参照。)

かし、ハイデガーと可能性としての宗教現象学の問題は、これで終わるというわけではない。その後のハイデガーは、『哲学への寄与』（1936-38）において奥深い存在の呼び求める促しへの聴従帰属による「最後の神」の通りすがりの準備を企図していたことは、今日では誰知らぬ者もない²⁵。また『ヒューマニズム書簡』（1946）では、ヘラクレイトスの断片 ἦθος ἀνθρώπων δαίμων が「人間は人間である限り神の近くに住む」と敷衍されていた（Vgl.GA9,354f）。ハイデガーにおいては、むしろあらゆる人間が、現象学的に見るならば、

²⁵ 1989年に初めて公開された遺稿『哲学への寄与』には、生前語られなかった「最後の神」についての章があり、この最後の神は、「呼び求める促し自体ではないが、しかし現において根拠づける者がそれへと聴従帰属するものとしての呼び求める促しを必要としている」（GA65,409）とも言われ、また「奥深い存在」も、この神自身ではないが、「《神》の出現のために要求されるもの」であるとされていた（GA65,240）。またそこでは、「神々しさの出現」を意味する Götterung という言葉は用いられていたが、いまだ「聖なるもの」という言葉は、使用されてはいない。しかし、ヘルダーリンについては、「ヘルダーリン解釈のための思索の準備がなされねばならない」（GA65,422）と記され、まだ「ヘルダーリンは最も到来すべき者である」（GA65,401）ともされており、ちょうどこの前後から、ハイデガーは自身の哲学の講義や講演のなかで、ヘルダーリンを主題的に取上げ始めてもいる。続いて1938年から1939年に記された『省察』では、「神々」の章が設けられ、ここでの「神々」は、「今までの形而上学的な詩作や思索の意味での至高者としては考えられておらず」「奥深い存在の必要性に帰属している」（GA66,231）とされている。そこでは、ハイデガーは、「神を喪失していることが、人間に帰属しているのではなくて、神々自身の最高の損失が存在しているのだということを経験することを学んだときにはじめて、人間は省察の道に至るのであり、その省察の道は、人間に、どのように奥深い存在に基づいて、神の領域への再到達として神々しさの出現だけが生起するのかわを示すのである」（GA66,239）とし、また「奥深い存在の真理から神々と神々の領域が発出する」（GA66,235）と記している。そして、「最後の神」については別の箇所において「最高の原初は閉ざされており、したがって、最も深い没落がはじまる。この没落の中で、最後の神が復活する(erstehen)」（GA66,253）としている。次に1941年の『原初について』では、「もろもろの原初（神々）、移行（最後の神）と記され、「新たな神々を探し、当てにし、期待することは形而上学の終わりへの逆戻りに過ぎない」とされ、「最後の神」については「奥深い存在の本質の呼び求める促しのためだけにあり、人間のことを気にかけない」ものであると注記している（GA70,65）。その一方で、「聖なるものと奥深い存在」は、「同じものを名指しているのであるが、しかし同じものを名指してはいない」とし、それらは、「別の原初の名前」であるともいう（GA70,157）。そして、1941年から1942年に記された『呼び求める促し』においては、「詩作と思索」は、「奥深い存在の真理の基礎づけ」として、すなわち「創立としての基礎づけ」としてあるのだとされている（GA71,321）。その一方で両者を対比して、「詩作は聖なるものの近さを形成する言葉のうちで(im bildenden Wort)の故郷的なもの(das Heimische)の伝達」であり、「詩作は神々の居場所となるようにと人間存在の歴史を設立すること」であるとし、これに対して「思索は奥深い存在の接合の表象のない言葉の中での(im bildlosen Wort)無気味なもの(das Unheimische)への離脱(Abschied)」（GA71,330）だとしている。また最後の神については別の項において、「最も古く、もっとも原初的」な神であり（GA71,229）、また「第一に原初的な最高の神」（GA71,239）であるとされている。

その実存の構造においてすでに可能性としての「宗教的」な本質をもつ存在者であることが、一貫して見て取られていたとも言えるのではないか。

私たちは、次にハイデガーの存在の思索を貫いている存在の真理の基本構造を確認したうえで、主として『哲学への寄与』における「最後の神」についての既述を参照しつつ、ハイデガーの存在の思索それ自体における神の位置づけを考えてみなくてはならない。

A. ハイデガーの存在の思索における存在の真理の基本構造

さて、ハイデガーの存在の思索には、その語られ方は様々であっても、一貫した存在の真理の基本構造が見て取られうる²⁶。この構造を一貫して支える基本的な語を挙げるなら、それは、「存在」そして存在が露わとなってくることを指すきわめて現象学的な概念としての「真理」、そして、「存在」がそれに対して露わとなってくる「現存在」という三つの語であろう。しかも、これら三つの語の接合構造は、固定化されたものではなくそれぞれが常に振動しつつ時空を、そして歴史を湧出させているところのものであることが、ハイデガーの存在思想の特徴をなしているといえる。すなわち、「存在」は、後期に様々に語られているように、顕現するとともに自らを隠すという二つの方向の動きの中で揺れ動いており²⁷、「現存在」は、『存在と時間』においては、非本来的なあり方への頹落の動きと、本来性

²⁶ 渡邊二郎は、『ハイデッガーの存在思想』において、ハイデガーの後期思想を、「《人間の実存》の只中から、《存在》の真理を、歴史的自覚を秘めた詩的な《思索》によって見守るという、「人間」、「存在」、「思索」の三肢によって構成される、存在の思索という《立場》を取る思想として、前期哲学からの必然的繋りにおいて出現して来ざるを得ない」ものと捉え、後期の公刊著作に盛られた存在思想の全体を「再構成」して捉え返した。(渡邊二郎『ハイデッガーの存在思想』勁草書房、1994年、110-114頁参照。私たちは、この成果に学びつつも、ここでは、前期と後期を貫く、存在が人間に対して露わとなってくることを意味する現象学的な非秘匿性としての「真理」と、「存在」と「現存在」との三つの語の接合構造を中心とする、きわめて現象学的なものといえる存在の真理の基本構造に注目したい。

²⁷ 『哲学への寄与』においては、周知のように存在は Sein と Seyn の二つの表記において登場する。ハイデガーは、「Sein と Seyn とは同じものであるが、しかし、それでいてやはり、根本的に異なったものである」(GA65,171)とする。このうち、『哲学への寄与』において主導的に考察されているのは、Seyn のほうである。渡邊二郎は、後者を、『奥深い存在』と訳すことを提案している。この提案の根拠については、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(以下、『覚え書き』と略称)の148頁を参照。ただし、草稿であったためか、文脈上は Seyn とすべき場所において Sein が用いられていることもある。(この問題については、『覚え書き』145-147頁を参照。)渡邊二郎も指摘するように、Seyn については、ハイデガーは、例えば”Im Sichverbergen west das Seyn“(GA65,342),”das Sichverbergen ist ein Wesenscharakter des Seyns“(GA65,330とするように、多くの箇所でも基本的に「自らを秘め隠す働き」をその本質性格として与えている。(Vgl.GA65,15,111f,255,298f,303,335,342,346,348,350ff,369,389,『覚え書き』151-152頁をも参照)本発表でも、渡邊二郎の提案にしたがって、こうした「自らを秘め隠す」という本質を持つ Seyn の意味で存在の語を用いるときには、「奥深い存在」と表記することとした。ハイデガーが『哲学への寄与』において存在を Sein と Seyn に分けて記述することについては、同時期にシェリング『自由論』の講義がなされていることから、シェリングのなした神のうちにおける現実存在と根拠との区別の影響が考えられる。

Vgl. Martin Heidegger, Schellings Abhandlung Über das Wesen der Menschlichen Freiheit (1809), Max Niemeyer, 1995. (以下、この書物からの引用は丸括弧内に SA 頁数にて示す)。この講義ではハイデガーは、シェリングにおける「体系 (das System)」を、「存在自体の接合構造 (das Gefüge des Seyns selbst)」(SA38) と呼び、存在の接合構造を論じたものとして扱っている。シェリングにおいては、神は、神の内、その根拠と現実存在との区別を持ち、神の内なる根拠には、いまだ規定されてはいないが、光への憧れ (Sehnsucht) が存し、この憧れのゆえに根拠は、現実存在へと至ろうとする。それに応じて、すべての神のうちにある諸事物、すなわち、「あらゆる《存在者 (Wesen) 》²⁷⁾において」も、「その存在者の現実存在 (Existenz) と、現実存在の根拠 (Grund) とが区別されなければならない」(SA129) と考えられている。ここで「現実存在」は、「現実存在している限りでの存在者自身」であり、「自らから外へと踏み出して、外へと踏み出したことにおいて、自らを啓示しているもの」(SA129) である。また「根拠」とは、「基礎として留まっているもの」、すなわち「根底に横たわっているもの (Grund-lage)、基礎 (Unterlage)、基盤 (Basis) 」であって、「理由 (ratio) という意味ではない」(SA 1 2 9) とされる。しかし、こうした神における根拠と現実存在の区別の上には、さらにそれらの区別を統一するものとしての精神が存するとされている。シェリングによれば、「神の内での根拠と現実存在との根源的な統一が、永遠の精神」(SA155) であり、とはいえ、この「永遠」とは、静止した「今」ではなく、かといって、神が、永遠に続く時間の経過の中で、神の現実存在に時間的に先立つ根拠から現実存在へと生成してくると考えられているのではなく、「根源的な同時性」のうちで、「既にあったものと将来的なものが自らを主張し、等根源的に、現在の存在とともに、時間自身の本質の充実として、互いを互いの中へと包み込む」そうした「時間性」すなわち「瞬間」としてのみ把握されるものと捉えられているのだとハイデガーは解釈する (Vgl. SA136)。ハイデガーは、「このような根源的な運動性の統一のうちで、《根拠と現実存在》は、概念把握されるべきである。根拠と現実存在との円環のこの統一が、根源的なものなのである」(SA136) としている。そして、ハイデガーは、さらに、シェリングが、この永遠の精神が、「愛によって動かされている」(SA154) とし、「永遠の精神」は、「まだ最高のものではなく」、「愛が、精神の働きのための運動根拠であるだけでなく、精神の中で統べている本質」なのであり、「愛が最高のもの」であるとしていることを指摘する (SA154)。このように、根源的な愛によって動かされた永遠の精神のうちで、神のうちなる現実存在のための根拠と、現実存在とが、円環運動をするなかで、しだいに、神のうちに根拠としてある諸事物が、現実存在へと生成してくるものと、シェリングでは捉えられており、根拠と現実存在とを繋ぐ紐帯が円環運動のなかでしだいに解けてゆき、しだいに高次の諸事物が現われてくるさまを表現する円環と螺旋からなる図 (SA164) が、本文中に挿入されている。ハイデガーは、シェリングにとっては、「諸事物の諸事物性は、神の本質を啓示するというものうちにある。諸事物の存在は、自ら自身を生成として呈示する、永遠の生成である神の存在 (Seyn) を意味している」(SA147) とし、また「現実存在しつつある神の存在 (Seyn) は、永遠性と呼ばれる絶対的な時間性という根源的な同時性における生成である。諸事物の存在 (Seyn) は、神的存在 (Seyn) が、自らをまだ秘め隠している対立の啓示の中へと特定の仕方で見出すこととしてのひとつの生成であり」、「《私たち》が質料として感じ、また見ているもの」は、「凝固した精神である」(SA148-149) として、神のうちなる諸事物は、根源にある神の精神の凝固したものであるというシェリングの考えを敷衍している。さらにハイデガーは、「シェリングは、生成として自然

への良心の呼び声による立ち返りのあいだで揺れ動いており、あるいはまた後期では存在忘却と、存在の呼び求める促しによる「奥深い存在 (Seyn)」への聴従帰属といった仕方という二つの可能性のあいだで常に振動しているのであり、こうした事態に対応して、存在が現存在に対して露わとなる事態を指す存在の「真理」もまた、「真理」と「非真理」とのあいだで振動しているといえる²⁸。そして、これらの中心である「奥深い存在 (Seyn)」の生動性と持続性²⁹が、「時間」と「空間」を湧出させ、ひいては存在の歴史が展開することを可

の創造を概念把握している」と指摘し (SA161)、「神は、諸事物を作り上げる、白いひげを生やした老いた父としてではなく、その本質に、神自身ではない創造されない自然であるところの根拠が属しているところの生成しつつある神として」捉えられているのであり、「創造された自然は、それが今在のような、私たちが見ているようなものとして理解されるべきではなくて、生成しつつある、創造しつつある自然として、自らが創造されたものであるところの創造するものとして、すなわち産出された自然としての産出する自然として」理解されるべきであるとしている (SA163)。「存在 (Seyn) は、したがって作り上げられたものの事物的な存在としてではなくて、根拠と現実存在の継ぎ目として理解されなければならない」とされる (SA163)。「作り上げる」という制作モデルで創造の働きを考えると、神のうちなる事物の生成を考えることの違いについてハイデガーは、前者においては、「創造するものは、自ら自身に留まり、また作られたものを、ただ他者としてのみ立てる」のに対して、後者では、「創造するもの自身が、創造されたものの中へと自らを創造する」とし、「それでもって創造するもの自身が、創造されたもの自身のうちに留まる」としている (SA163)。万物の創造における、制作モデルによらない、汎神論的な体系の中での諸事物の生成モデルのシェリングによる呈示は、原初的な存在をピュシス概念にもとめ、人間を含む万物がそこから立ち現われ現前すると同時に自らは隠れるという存在のあり方をそこに見て、主観によって前に立ておいた表象の現前化という見方に繋がる制作モデルには批判的なハイデガーにとって、共感の持てるものであったことだろう。シェリングの影響については、渡邊二郎が指摘している（「シェリングとハイデガー 存在と神」(『渡邊二郎著作集第8巻』著熊書房、2011年、134-149頁所収を参照)ほか、茂牧人『ハイデガーと神学』(知泉書館、2011年)においても言及されている。とはいえ無論、ハイデガーの「最後の神」はシェリングの「神」と同じものとは言えない。ハイデガーの「存在」概念に対するシェリングの「神」概念の影響のみを指摘することが、ここでの意図である。

²⁸ 例えば、「振動」については、『哲学への寄与』においては、「〈呼び求める・促しの働き〉は、〈呼びかけ〉のうちにのみ含まれているのではなく、また〈聴従帰属〉のうちにのみ含まれているのではなくその両者のいずれのうちにも含まれてはおらず、それでいてしかし、両者を振動・させつつあるものなのである。そして、〈呼び求める促し〉における〈向き直る転回〉のなかでのこうした振動の震えが、〈奥深い存在〉の最も秘め隠された本質である」(GA65,342)といわれている。(訳語については、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、320-321頁のこの箇所の翻訳を参照させていただいた。)

²⁹ ハイデガーは、『哲学への寄与』において、奥深い存在について、Die Wesung des Seyns als Ereignis(GA65,254)といった言い方をしたり、また奥深い存在は「あるのではなくて生き続ける働きをする」“Aber einmal > ist< das Seyn überhaupt nicht, sondern west”, “...das Seyn als das Sichverbergende west”(GA65,255)といったように、動詞 *wesen* と共に用いることが多い。渡邊二郎によれば、こうした *wesen* および Die *Wesung* の語には「《生き生きと》《あり続ける》という《生動性》と《存続性》との二重の意味が含蓄されていることが重要である」とされる。そこで、私たちは、渡邊二郎の研究成果に学びつつ、ここで、奥深い存在を生動性と持続性を持つものとして理解する。そのうえで、動詞 *wesen* は「生き生きとあり続ける」もしくは「生き続ける働きをする」、名詞 *Wesung* は「生き続ける働き」と訳すこととする。

能化しているものと解されるのである。また、こうした存在の真理を言い述べようとする現存在の行為が、存在の「思索」であり、それは、「存在の家」³⁰としての「言葉」となって実ってくるのだと言えよう。そして無論、この「言葉」も、現存在の頹落傾向に対応して、存在の真理を隠蔽するものとなる可能性をも常に孕んでいるものなのであり、それに抗して存在の真理の開けた明るみへと出で立ち、そこにおいて存在を言葉へと齎すことではじめて「存在の家」たることができるようなものであると言えよう。こうした存在の真理の基本構造は、特に後期の『ヒューマニズム書簡』において端的に見て取られうるものではあるが、実は常にハイデガーの多様な存在についての語りの根底に見出せるものであり、こうした存在の真理の基本構造それ自体こそが、初期フライブルク期のハイデガーがその現象学としての哲学の出発点ともし、目標点ともした私たちの事実的な生の経験の史的で不安な核心部分の形式的告示を引き継いだものであり、伝統的には呼びかけてくる超越的なものと人間の魂との関わりの次元として捉えられてきた領域を現象学的に扱ったものであるといえるであろう。

B. ハイデガーの存在の真理の基本構造における「最後の神」の位置づけ

さて、ハイデガーの後期思想への出発点に位置する『哲学への寄与』においては、その見通しが、「鳴り響き」「投げ渡し」「跳躍」「根拠付け」「到来すべき者たち」「最後の神」という六つの継ぎ目において語られる³¹。ここでの「最後の神」は、奥深い存在の中へと跳躍し、その呼びかけに聴従帰属し、奥深い存在の真理を根拠付ける場としての現の開けた明るみの中に出で立つ、そのような準備を整えているものに「到来する」ことが希望されうるようなものを指すといえよう。この神は、ハイデガーによって「これまでとはまったく別のもの、とりわけ、キリスト教的な神とはまったく別のもの」(GA65,403)とされる³²。『哲

(この語の意味するものについての詳細は、『覚え書き』173-253頁を参照)。なお、この動詞 *wesen* は、渡邊二郎も指摘しているように、通常は特に神に関して用いられ、「神の働きが、あまねく遍在し、至るところに染み渡り、作用を及ぼし、《生き生きと働き、活動している》という意味合い」を持つ(『覚え書き』183頁参照)。実際、若きハイデガーも、教授資格論文においては、スコトゥスにとって「最も厳密な、絶対的な意味で現実的なのは神のみ」であり、「神は絶対的なもの、現実存在」であり、ここで現実存在とは、「本質において現実存在しているものであり、現実存在において《生き生きとあり続けている (*west*)》と語り、神を主語として *wesen* を用いている。(Vgl. Martin Heidegger, *Frühe Schriften*, Vittorio Klostermann, 1972, S.202)

³⁰ Vgl. GA9,313

³¹ ここで「鳴り響き」は、「拒む働きとしての奥深い存在 (*Seyn*) の鳴り響き」(GA65,9)であり、「これまで生き続ける働きをしてきたものであり、また来たるべきものうちへと到達する・広がりをもつ」

(GA65,82) ものであるとされる。また「投げ渡し」は、「先ずは、第一の始まりの投げ渡しであり、それでもってこの第一の始まりが別の始まりを担ぎ出すようにし、こうした相互の投げ渡しから」、「奥深い存在の中への」「跳躍の準備が生い育つ」(GA65,9)とされる。また「根拠付け」とは、「奥深い存在の真理としての真理の根拠付け」であり (GA65,9) そこでは、「現-存在は」、「奥深い存在の真理の根拠づけのための瞬間の場」(GA65,323)とされる。そして、こうした「現-存在」における「奥深く立ち入った会得 (*Inständlichkeit*)」が、「到来すべき者たちの存在」の特徴なのであり (GA65,82)、こうした「到来すべき者たちは、呼びかけを通して目覚めさせられた呼び求める促しへの聴従帰属とその転回を受け取り、保存し、そのようにして最後の神の目くばせの前に立つに至る」(GA65,82)とされる。

³² ハイデガーは、キリスト教の神を差す場合には無冠詞の *Gott* を用い、キリスト教とは関係のない神については、冠詞をつけて単数、もしくは、複数形で表現するという表記上の区別をなしていると考えられる。本節では、このうち、キリスト教の神とは区別された、後者の意味での神の、ハイデガーの存在の思

学への寄与』の構成は、この「最後の神」が、ハイデガーの存在の思索にとって、附随的なものではなくて、むしろハイデガーの存在の思索さえも、そのための準備であるかもしれないほどに重要なものであることを、示唆していると言えないであろうか。私たちは、この「最後の神」が存在の真理の基本構造のうちで、どのような位置づけを持つのかを、改めて考察してみる必要があるのではないか。

まず、神と「存在」との関係はどうか。ハイデガーは、例えば「神を通しての奥深い存在 (Seyn) への人間の聴従帰属の承認は、自らと自らの偉大さを少しも損なうことのない、奥深い存在を必要とするという神の告白である」(GA65,413) とし、他の箇所でも「神」が「奥深い存在を必要とする」(GA65,408) としている。また、「奥深い存在」は「呼び求める-促し (Ereignis)」であるとされるが (GA65,470)、「最後の神」は、「呼び求める促し (Ereignis) 自体ではない」が、「呼び求める促し (Ereignis) を、現を根拠付けるものがそれに聴従帰属するところのかのものとして必要としている」(GA65,409) とも言われる。

一方、『哲学への寄与』での「現-存在 (Da-sein)」は、「奥深い存在の真理を根拠付ける働き」(GA65,170) であり、秘匿された奥深い存在が開示されてくる現という場としての人間を指し、その場合の人間は、「奥深い存在 (呼び求める促し) を探究する者」、「存在の真理を保持する者」「最後の神の通りすがりの静けさを見張る番人」(GA65,294) という三つの働きをするとされ、また、最後の神の通りすがりの静けさの「番人」という「根拠付けとして」「奥深い存在のうちで呼び求められ促されている」(GA65,406) とも言われる³³。

Figal は、ここでの「最後の神」という名のもとでハイデガーが捉えようとしているのは、「宗教の現象学的な経験である」とし³⁴、Coriando は「神的なものの思索のため」の「単なる形式的告示」であるとする³⁵が、おそらくこうした見方は、当たっていない。

つまり『哲学への寄与』での「最後の神」は、ハイデガー自身の存在の真理の基本構造を支える存在、存在の真理、現存在といった言葉との関係によってその意味がcaろうじて与えられている、現象学的に、つまりは形式的に告示された「神」であるといえるのではないか。

索それ自体のなかでの位置づけについてのみ考察することとする。

³³ こうした「最後の神」は、「通りすがりの静けさ」や「目くばせ」といった仕方において「到来すべき者たち」としての「現-存在」に対して、自らを示すものとされる (Vgl.GA65,82)。「目くばせ」という表現と、ハイデガーによって Ereignis の語源を考慮した意味とされる「眼差しながら自分の方へ呼ぶ」こと (渡邊二郎『覚え書き』315 頁参照) のあいだには、なんらかの関係があると思われる。また「通りすがりの静けさ」という表現は、聖書に親しんだ者には、列王記上 19 章 11-12 節「見よ、そのとき主が通り過ぎて行かれた。主の御前には非常に激しい風が起り、山を裂き、岩をくだいた。しかし、風の中には主はおられなかった。風の後に地震が起こった。しかし、地震の中にも主はおられなかった。地震の後に火が起こった。しかし、火の中にも主はおられなかった。火の後に、静かにささやく声が聞こえた」を思い起こさせる。

³⁴ Vgl.Günter Figal Zu Heidegger Antworten und Fragen, Vittorio Klostermann,2009.S.132

³⁵ Vgl.Paola-Ludovica Coriando, Seinsbedürfnis Zum <letzten Gott> in Heideggers <Beiträgen zur Philosophie>, in Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers, Norbert Fischer/ Friedrich-Wilhelm von Hermann(Hg.), Felix Meiner Verlag,2011, S.90

「最後の神」は、それ自体としては自らを秘め隠す「奥深い存在」の「生き続ける働き(die Wesung)」の、現-存在に対する仄かな暗示としての現われ、つまりは存在の「真理」の位置に対応するものことと解してもよいのではないだろうか。「最後の神」という言葉は、それ自体としては現存在に対して自らを秘め隠す「奥深い存在」とは区別された、「奥深い存在」の「生き続ける働き (Wesung)」の一端が、現の場において人間に対して露わとなって来る、「眼前に立ち顕れている現存の働き (Anwesung)」³⁶の経験を形式的に告示しているのではないか。それゆえに、「奥深い存在」そのものではないが、「奥深い存在」を「必要とする」と言われるのだとは、解せないであろうか³⁷。また「現-存在」が「奥深い存在の真理を根拠付ける」働きを持つと同時に、「最後の神の通りすがりの静けさの番人」ともされていることも上記のように解するならばこれらは同じ事態を別の側面から指すものとして理解できるのではないだろうか。

しかしそうだとすると、「最後の神」の通りすがりという現象は、奥深い存在のどのような働きの現-存在に対する現われだと考えられているというのか。「最後の」神の「最後の」という言葉を手がかりとして、さらに考えてみることなできないだろうか。

ハイデガーにおける「最後の神」の「最後の」とは、「このうえなく深い原初」を意味し、またそれは「このうえない困難において取りもどされる」(GA65,405)ものとされていた。『哲学への寄与』において語られている存在の歴史の内容³⁸をも考慮すれば、取りもどされねばならない原初における神とは、後期ハイデガーが自らの解釈する存在の歴史において、第一の原初として解釈しているピュシスの立ち現われとそのうちで自ら隠れることの二重性のうちの、隠れて忘却されてしまっていた側面としての奥深い存在へと立ち戻り、そこから投げ返されて準備された、奥深い存在への跳躍の中から、存在の真理を根拠付ける現-存在に対して露わとなるものを指し示していると解することができるのではないか。

実際、1935年以降のハイデガーにおいては、古代ギリシアにおいて存在が、原初的な意味でのピュシスとして経験されていることが繰り返し指摘される³⁹。その一方で、『芸術作

³⁶ この訳語とその意味については、渡邊二郎『覚え書き』187頁以下を参照し、提案に従った。

³⁷ Wesung と Anwesung については、例えば、Vgl.GA65,188f . その際ハイデガーは、Anwesung それ自体を否定的に捉えているのではなく、奥深い存在の生き続ける働き (Wesung) が、それとして把握されることなく忘却されて現前している働き (Anwesung) だけが注目されることに対して否定的であることに注意。

³⁸ 『哲学への寄与』では、存在の側の見捨て去りによって生じている存在忘却の歴史が語られている。それは、基本的には奥深い存在それ自体が、「自らを秘め隠す」ものであることから来る (Vgl.GA65.342)。ハイデガーは、「最初の始まりにおいては、存在者は、ピュシスとして経験され、名指される」(GA65,195)のであり、この場合のピュシスは「尺度と与えつつあるものであり、由来や根源よりも《より先》」であるとされ、また「もっとも早いもの、第一に現前しているものは、ピュシス自体」(GA65,222)であったとされる。しかしこのピュシスは、「すぐにアレーティアとともに、アイデアによって、覆い隠される」(GA65,222)。ここで「アイデア」は、「概観、見える姿」(GA65,272)を意味し、このようにして「ピュシス」や「オン」が「アイデア」として「無力化」されると見る。そして、この影響はヘーゲルにまでおよび、彼においては「存在者性が絶対的主観のうちに根拠付けられる」(GA65,427)とされている。

³⁹ ハイデガーは、初期フライブルク期のアリストテレスの現象学的解釈においてもすでに、生を運動性として捉え、人間の認識衝動を含むあらゆる生あるものの運動の原理としてのピュシスが『自然学』において扱われているゆえに、この書を早くから重視し、アリストテレスの言う「神的なものという概念」は、「純粹にピュシスの問題、つまりはピュシスにおける根本規定であるキネーシスから生じてきたもの」

品の根源』⁴⁰ (1935・36年)において、「芸術は、真理を作品の中へと置き入れることである」(HW65)とされ、特に詩作においてもっとも根源的に真理が創出(Dichtung)されるとされた⁴¹。それとほぼ時を同じくして(『ヘルダーリンの賛歌「ゲルマーニエン」と「ライン」』(1934・35年)を嚆矢とする)ヘルダーリン解釈が開始され、その中で「聖なるもの」としての自然(ギリシア的なピュシスとしての自然)をうたったヘルダーリンの詩の解釈⁴²がピュシス概念の解釈と平行して遂行されてゆく⁴³。こうしたことから、「最後の神」の形式を満たしてゆくのは、原初的な存在概念という意味でのピュシスの、自らは隠れつつ、しかしながらあらゆるものに、その固有性を贈り、その固有性の展開を可能化している生き続ける働き、現存在への現われとしてハイデガーの後期のヘルダーリン解釈とフォアソクラティケル解釈を通して詩作的思索のなかで次第に姿を現す「聖なるもの」なのではないかと推察される。すなわち、この「最後の神」は、『哲学への寄与』においては、奥深い存在の人間への目くばせ、あるいは通りすがりが、現在の存在忘却という現状の困窮のなかで、存在の思索そのものを通して人間のために準備されるようにというハイデガーの公共的には秘められた企てそのものを担う形式的に告示された神であると共に、その内実がフォアソクラティケルにまで遡るピュシスとしての原初的な存在概念の解釈と、「到来すべき者」た

であり、本来、キリスト教の神概念とは関係のないものであることを指摘していた(Vgl.62,99)。1935年夏学期の「形而上学入門」においては、ギリシア的な「存在」が、まず、「ピュシス」として「認取」されていたと指摘する。Vgl.Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, 1998, S.47 (この書物からの引用は、以下、丸括弧内にEM頁数で示す。)ここでのピュシスは「立ち現れつつ留まる統治」であり、今日の「自然」という言葉で理解されているものと同じではなく「ピュシスは存在それ自体であり、ピュシスの力によって、存在者ははじめて観察可能となり、また観察可能であり続ける」と解されていたとする(EM11)。しかしこうしたピュシスとしての存在は、立ち現われたときのその現われが見て取られる際の見え方に関わるアイデアの概念に置き換えられていったのだと指摘する(Vgl.EM150f)。また1939年には「ピュシスの本質と概念について。アリストテレス「自然学」B,1」論文ピュシス概念を扱う。ハイデガーは、この論文の中でヘルダーリンの詩「あたかも祭りの日に…」においてはNaturは神々をも超えているものとして歌われていることを指摘しつつ、「自体的に動かされるものの運動のアルケーとしてのピュシス」について解釈しつつ、アリストテレスのピュシス概念は、「アナクシマン드로スとヘラクレイトスとパルメニデスの言葉のうちで私たちになお保存されているようなピュシスの本質の原初的なまたしたがって最高の思索的な企投の最後の余韻」(GA9,242)だとする。さらに1943年夏学期『ヘラクレイトス』講義では、「立ち現われること」としてのピュシスは、本質においては、同時に「没すること」が属しているものであることを指摘し(GA55,127)また、「立ち現われること」は、「それが立ち現われることである限りは、自らを閉ざす者に、この自らを閉ざす者が立ち現われることの固有の本質において生き生きとあり続けることを、喜んで惜しみなく与える」のであり、また「自らを閉ざすものである限りにおいて、立ち現われることに、この立ち現われることが自らを閉ざすことの固有の本質に基づいて生き生きとあり続けることを喜んで惜しみなく与える」としている(GA55,136)。さらに1957年の『根拠律』においてもピュシスは、「自ら-自身-から-立ち現れること、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こと」(Vgl.Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Neske, 1997, S.187.)とされ、こうしたピュシスは、ヘラクレイトスにおいてはロゴスでもあり、「そこから現前するものが生き生きと現前するところの第一の存在」(a.a.O.S.182)であり、「存在は根拠として生き生きとあり続ける限りにおいて、それ自体は根拠を持たない」つまりは「深淵(Abgrund)」であるとされる(a.a.O.S.184-185)。

⁴⁰Vgl. Martin Heidegger, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, 1994, S.1-74.この書物からの引用は、以下、(HW頁数)で示す。

⁴¹ “...deshalb ist die Poesie, die Dichtung im engeren Sinne, die ursprünglichste Dichtung im wesentlichen Sinne....die Poesie ereignet sich in der Sprache, weil diese das ursprüngliche Wesen der Dichtung verwahrt.”(HW62)

⁴² Vgl.Martin Heidegger, 《Wie wenn am Feiertage....》, in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, 1996, S49-77.

⁴³Vgl.Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, 1996,

るヘルダーリンの「聖なるもの」についての解釈を通してはじめて公共的に言葉へと齎されることになるものと解することができるのではないだろうか。そしてその際には、「最後の神」は、私たちすべての存在者にその存在を贈り、その存在の固有性の展開を贈り、つねにすべての存在者に即して、存在の呼びかけへと聴従帰属するものには開けた明るみにおいて自らを露わにするようなもの、感謝とともに、ただそれに聴従帰属すべきものとして、特定の宗教的な伝統とは関わりなく、あくまでも存在の思索のうちで規定された、奥深い存在の「真理」の位置にあるものとして、解されうるのではないか。「存在の真理にもとづいて初めて、聖なるものの本質が思索されうる。聖なるものの本質に基づいて初めて神性の本質が思索されうる。神性の本質の光の中で初めて《神》と言う言葉が何を名指すべきであるのかが、思索されうるし、また言われうる」(GA9,351) という『ヒューマニズム書簡』の言葉も、こうした事情を表現したものと解しうるのではないだろうか。そうだとすれば、ハイデガーの存在の思索における「神」は、たとえ既存の宗教の無力化が言われ、またこうした事態を指して「神は死んだ」と語る人間がいたとしても、そのように語っている瞬間においても、その人間を存在せしめ、またその人間が生まれてくることも、育つことも、ものを考えることも、生きていることも含めて、そうしたすべてのことを支える、「可能的なものの静かな力」(GA9,317) として、「あるということ」の神秘がある限りそこで生き続ける働きをしている「生ける神」の経験の現象学的な告示であると言えるであろう。そして、もしも宗教という言葉その根源においては奥深い存在の生き続ける働きとしての聖なるものと人間との関わりそれ自体を指すものと解して用いてよいとするならば、こうした意味において、ハイデガーの存在の思索それ自体が、可能性としての宗教現象学であるといえるであろう。

おわりに

かつてレーヴィットは、「ハイデガーによってその都度にいわれたすべてのことの背後にあるもの、そして多くの人に耳をそばだてさせ、聞き入らせるものは、語られざるもの、すなわち宗教的な動機である」とし、この動機は「もはや信心深いキリスト教徒ではないが、宗教的ではありたいと思っている人々にかえって強く訴える」と指摘した⁴⁴。ここで「宗教的でありたい」人々とは、もはや自分が特定の宗教の教義を誠実に言葉通りに信じることはできないとしても、それでも自らの非力さと非性を率直に見つめており、自らを超えたものの呼び求める促しの声を、日常のさまざまな状況や出来事を通して、その実存において聴き取ろうとしている人々のことであると解することができる。ハイデガーを20世紀最大の思想家の一人へと押し上げた原因の少なくとも幾分かは、現代という時代に生きる多くの人々のうちで潜在しているこうした困窮、すなわち本来、「存在へと身を開きそこへと出で立つあり方」としての自らを越え出る超越の運動をその本質として持つ存在者でありながら、その越え出る超越の本来向かうべき先の見えない状況に置かれていることの困窮それ自体ではなかったろうか。ハイデガーは、こうした困窮の時代においてなお実存の本質に潜む宗

⁴⁴ Vgl. Karl Löwith, Hiedegger Denker in dürftiger Zeit, 1965, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965. S.111

教性とその真に向かうべき先を露わにする可能性を、現象学のうちに見ていたのではないか。

参考文献表

(ハイデガーの著作および、その翻訳)

- Martin Heidegger, Gesamtausgabe Bd. 9, Vittorio Klostermann,2004.
Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd.18,Vittorio Klostermann, 2002.
Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd.19,Vittorio Klostermann, 1992.
Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd.55,Vittorio Klostermann, 1994.
Martin Heidegger, Gesamtausgabe,Bd.60, Vittorio Klostermann, 1995.
Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd.61,Vittorio Klostermann 1994.
Martin Heidegger, Gesamtausgabe,Bd.62, Vittorio Klostermann, 2005.
Martin Heidegger, Gesamtausgabe ,Bd.65, Vittorio Klostermann,1994.
Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd.66, Vittorio Klostermann,1997
Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd.70, Vittorio Klostermann,2005.
Martin Heidegger, Gesamtausgabe,Bd.71, Vittorio Klostermann, 2009
Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik Max Niemeyer Verlag Tübingen
1998
Martin Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung , Vittorio
Klostermann .1996.
Martin Heidegger, Frühe Schriften, Vittorio Klostermann, 1972.
Martin Heidegger, Holzwege,Vittorio Klostermann, 1994.
.Martin Heidegger, Der Satz vom Grund, Neske,1997
Maritn Heidegger , Schellings Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit
(1809), Max Niemeyer Verlag , 1995
Martin Heidegger , Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag ,Tübingen , siebzehnte Auflage
1993
Martin Heidegger, Zur Sache des Denkens,Max Niemeyer Verlag,2000.

ハイデッガー全集第1巻『初期論文集』岡村信孝 他訳 創文社 1996年

ハイデッガー全集第9巻『道標』辻村公一 他訳 創文社 2001年

ハイデッガー全集第55巻『ヘラクレイトス』辻村誠三 他訳 創文社 1997年

ハイデッガー全集第61巻『アリストテレスの現象学的解釈・現象学的研究入門』門脇俊介
他訳 創文社 2009年

ハイデッガー全集第65巻『哲学への寄与論稿』大橋良介 他訳 創文社 2005年

ハイデッガー『アリストテレスの現象学的解釈』高田珠樹 訳、平凡社、2010年

ハイデッガー『形而上学入門』川原栄峰 訳 平凡社ライブラリー 1995年

ハイデッガー『現象学と神学』渡部清 訳 理想社 1981年

ハイデッガー『シェリング講義』木田元・迫田健一訳、新書館、1999年

- ハイデガー『存在と時間 I・II・III』原佑・渡邊二郎訳 中央公論社 2003年
- ハイデッカー 『「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
- ハイデッカー『ヘルダーリンの詩の解明』手塚富雄 他訳 理想社 1980年
(ハイデガー以外の著者の著作およびその翻訳)
- Augustine, Confessions Book I-VIII, translated by William Watts Loeb Classical Library. 1999.
- Augustine, Confessions Book IX-XIII, translated by William Watts Loeb Classical Library. 1996.
- Augustine, Corpus christianorum Series Latina, XXIX, Aurelii Augustini Opera, Pars II, 2, Turnholti Typograhii Brepols Editores Pontifici, 1970.
- Norbert Fischer/ Friedrich-Wilhelm von Hermann(Hg), Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers, Felix Meiner Verlag, 2011.
- Karl Löwith、Hiedegger Denker in dürftiger Zeit, 1965, Vandenhoeck & Ruprecht , 1965.
- Edith Stein, Gesamtausgabe, Bd. 17, Wege der Gotteserkenntnis, Herder, 2007.
- F.W.J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Reclam, 1999.
- 『アウグスティヌス著作集3 初期哲学論集(3)』泉治典・原正幸訳、教文館、1995年
- 『アウグスティヌス』世界の名著16 中央公論社 1994年
- 池田喬『ハイデガー 存在と行為 —『存在と時間』の解釈と展開—』創文社 2011年
- 齋藤元紀『存在の解釈学』法政大学出版会 2012年
- 茂牧人『ハイデガーと神学』知泉書館 2011年
- 田村未希「前期ハイデガーの方法概念—初期フライブルク講義における「歴史を理解する」という課題と方法論形成について—」(『現象学年報』2013年29号所収)
- 森一郎「ハイデガーにおける形式的暗示について」(『哲学雑誌』105巻777号1990年所収)
- 森一郎『死と誕生』東京大学出版会、2008年
- 山田晶『アウグスティヌスの根本問題』創文社、2000年
- 渡邊二郎『内面性の現象学』勁草書房、1978年
- 渡邊二郎『ハイデッカーの存在思想』勁草書房 1994年
- 渡邊二郎『ハイデッカーの「第二の主著」『哲学への寄与試論集』研究覚え書き——その言語的表現の基本的理解のために——』理想社 2008年
- 渡邊二郎『渡邊二郎著作集第8巻』筑摩書房 2011年