

現前の神から不在の神へ

ハイデガーにおける神の思索の展開

中川 暖

はじめに

「ただ神の如きものだけが我々を救うことができる„*Noch nur ein Gott kann uns retten*“」という副題が付けられた『シュピーゲル』（1966）は、晩年のハイデガーと記者との対談をまとめた著作である。この対談は、ハイデガーが生前に出版することを拒否した対話形式の著作である。この対談の中では、しばしば繰り返して「神の如きもの（*ein Gott*）」という表現によって神の所在について語られる。これまで『シュピーゲル』の「神の如きもの」に対する従来の解釈は、主に4つの神概念との関係において模索されてきた。(1)ユダヤーキリスト教的な「神(*Gott*)」、(2)ギリシア的かつ土着的な「神々(*Götter*)」、(3)上記の伝統的な神概念が形而上学の残滓として「既在的なもの(*Gewesen*)」とみなされつつ、「存在の歴史の別の始原(*Anfang*)」から「生起(*Ereignis*)」してくる「存在(*Seyn*)」を基礎づける「最後の神(*letzte Gott*)」、(4)「大地(*Erde*)」「天空(*Himmel*)」「死すべき者(*die Stervlichen*)」「神的なもの(*die Gottlichen*)」という「四方域(*Geviert*)」における「神的なもの」である。これらの神概念は、1930-50年代の広範囲に亘った後期ハイデガーにおける存在の思索の背景として解釈されてきたように思われる¹。先行研究で示されたハイデガーの神概念では汲み尽くせないものが、「神の如きもの」という表現に隠されているのではないか。

本論文の目的は、「神の如きもの」という術語を「神」「神々」「最後の神」「神的なもの」という特定の神概念に当てはめて読解を進めるのではなく、存在の思索の「転回(*Kehr*)」に共属してくる神の思索を捉え直すことで、「神の如きもの」の所在を見定めることである。ハ

1 既に『シュピーゲル』における「神の如きもの」を指摘した研究は存在する。ハイデガーにおける神の問題を扱った代表的著作であるジョン・マクウォリー(John Macquarrie, 1919-2007)が執筆した『ハイデガーとキリスト教』第七章では、以下のように述べられる。『シュピーゲル』において、「神」という言葉でハイデガーは、大抵のキリスト教神学者たちが「神」という言葉において理解していることを考えている、と想定するのはあまりにも単純である(マクウォリー, 2013: 149)。マクウォリーは、「神の如きもの」を後期ハイデガーの神やギリシア的な神々の説明に当てはめる仕方で解釈しているにとどまり、「ただ神の如きものだけが我々を救うことができる」という文句の真意の解明には至っていないように思われる。より明確に指摘している上原潔(2005)の研究では、「『シュピーゲル対談』や、ハイデッガーが自身の告別式で賛美歌の代わりに朗読するように指示したヘルダーリンの五つの詩句とその順序を考慮すると、「存在に到来する神」というイメージは放棄されることはなかったと言えるだろう(上原, 2005: 82)と述べ、『哲学への寄与』を中心に「神の如きもの」の所在を分析している。『シュピーゲル』の邦訳者である川原も『哲学への寄与』との関係で「神如きもの」を「最後の神」に結び付けている(川原, 2013: 429-430)。

ハイデガーが1930年代から見通してきた西洋形而上学の存在論、すなわち、形而上学によって問われてきた「全体としての存在者（存在者としての存在者）」から「存在者の存在」を導出する試みは、存在を「現前性（Anwesenheit）」として措定する存在解明としてみなされてきた。ハイデガーからすれば、この形而上学の試みは「存在の問い」を「全体としての存在者の問い」へとすり替えられた「存在棄却（Seinsverlassenheit）」であり、存在の現前性において存在の問いが歪曲されて、隠蔽する「存在忘却（Seinsvergessenheit）」とみなされる。思索者（詩人）たちは、それらを「存在の歴史の思索（存在史的思索）」を通して追思考し、思索の別の始原から生起しつつ歴史的命運として到来し、現れながらも隠蔽される「存在（Seyn）」に応答しようと準備することで、存在の真理を思索（詩作）する。

本論文では、現前化された存在者の存在《から》現れながらも隠蔽される存在（Seyn）へと移行していく「存在の思索」と共に、「現前の神」《から》「不在の神」《へ》と移行していく「神の思索」を追跡することが狙いである。ハイデガーにおける神の思索の展開を、その思索の足掛かりとなる1930年代の『芸術作品の根源』（1935-1936）や『哲学への寄与』（1936-1938）、更に、1950年代の連続公演のひとつである『詩人のように人間は住まう』（1950）を中心として読解していく。そして、本論文では、「神の如きもの」という表現において神の思索を展開しようとした意図を模索しつつ応答を試みる。

1. 『芸術作品の根源』におけるギリシア神殿と神の現前性（Anwesenheit）

1935-1936年の連続講演『芸術作品の根源』では、芸術作品は「真理を-作品の内へと-据えること」（Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit）」（GA5, 22）、すなわち、作品それ自体の内に真理の生起という運動を有していることが語られる。たとえば、ギリシア神殿の具体例において、「神は神殿の内に現前する（anwesen）」（GA5, 27）ために、「神の形態を神殿が包み込んでいる」（GA5, 27）。神殿は、それ自体としてはそこに立っているだけにもかかわらず、神殿に包み込まれた神自身を「聖なる区域」（GA5, 27）へと「開けて立たせること（Aufstellen）」（GA5, 33）を可能にする。そして、ギリシア神殿は「歴史的な運命（Geschick）」を統一しつつ取り集めることで「歴史的な民族の世界（Welt）²」（GA5, 27）を開示させる。開示された世界の中で、

2 『芸術作品の根源』における世界概念は、『存在と時間』（1927）における「世界の世界性」（SZ, 86）や「有意義性」（SZ, 87）と呼ばれる構造とは区別される。『存在と時間』では、現存在の「最終目的（worum-willen）」（SZ, 84）を中心とし、道具が「...するためにあるもの（etwas, um-zu...）」（SZ, 68）、すなわち「指示（Verweisung）」（SZ, 68）の連関（＝道具連関）として、存在者の意味が了解される。たとえば、ハンマーで釘を打ったり、何かを固定したりするのは、「われわれが暴風雨から身を守るため」、もとより「現存在が宿泊するため」のものとして、ハンマーは適所を得ることが可能だからである（SZ, 84）。こうして「現存在の宿泊するため」という現存在の目的に基づいて、ハンマーは「釘を打つためのもの」「何かを固定するためのもの」として意義付けられる。有意義性の構造は「現存在にとって構成的な意義をもつ」（SZ, 86）のものであり、「世界との親しみ」（SZ, 76）を可能にする。『芸術作品の根源』における世界概念では、現存在の最終目的という有意義性の中心

リシア人達は自らの本質へと立ち還りながら自らの使命を遂行する。ハイデガーは、神殿のように神殿それ自体が立ち現れることで、神殿に立ち現れたものを原初の住処へと引き戻す動性と、その動性を通して歴史的人間(=民族)が生きる場を「大地(Erde)」と呼ぶ。いわば、神殿は建つことにおいて、歴史的な世界を開示しており、その世界の開示に基づいて、歴史的人間が原初の大地に送り返される。こうして大地と世界は相互に結び付けられる。

とはいえ、大地と世界の結び付きは、単なる相互関係に収斂されるものではない。なぜなら、ハイデガーは、それらが闘争関係にあると指摘しているからである。神殿の例を再び考えよう。神殿は、それ自体が何らかの意味を持つというよりも、それを構成する個々の存在(大理石や金属)の有用性を発揮させるのに資する場として機能するという意味で「ピュシス的な大地」とみなされる³。このとき大地とは、「自己閉鎖的なもの(Verschliessen)」ないしは「自己自身の隠蔽性(Verborgtheit)」であり、自己自身を作品の内で隠蔽することにおいて、ひとつの世界を明け開かせるものである。ハイデガーは、これらを「大地と世界との闘争」ないし「現れと隠蔽の原-闘争(Urstreit von Lichtung und Verborgung)」(GA5,42)とも呼称する。芸術作品における大地と世界の闘争は存在の真理の生起という運動として提示される。そして、現れと隠蔽という闘争モデルを通して、歴史的人間は「存在者の非隠蔽性(アレーテア)(Unverborgtheit)」という「開け(Offenheit)の場」に近づくことになる。

では、ギリシア神殿は、あくまでもギリシア語のアレーテアという存在者の非隠蔽性を語るためのひとつの具体例に過ぎないのであろうか。たしかに、『芸術作品の根源』では、芸術作品としてのギリシア神殿を、ピュシス的な大地という場を示す具体例として読解することが主旨であるように思われる。他方で、神の思索という観点に焦点を当てれば、ギリシア神殿は単なる具体例に留まるものではないようにも思われる。この観点は、ギュンター・フィガルの論文「建築作品は、ギリシアの神殿は、何も模写しない」(2017)のギリシア神殿の解釈から読み取れる。フィガルによれば、「神殿は神をその神性において現前的に存在させる」(フィガル, 2017: 58)のものである。神殿における神の現前性とは、「神殿により、神は秘匿されていないこと〔=隠蔽されないこと〕と理解された真理へと舞い降りる」(フィガル, 2017: 58)ということと解釈される。すなわち、神殿は自らを隠蔽することにおいて、神自身が隠蔽されることから引き出されて、現前の神が、非隠蔽性という存在者の真理を具えて現れるということである⁴。たしかに、この解釈を強調するならば、一方で、神殿は、存在者の非隠蔽性の真理と

性は払拭されているように思われる。というのも、ピュシス的な大地から開かれる世界は既に現存在の意味連関の外に位置づけられるものと考えられるからである。

3 『芸術作品の根源』では、「大地」とは「立ち現れることが立ち現れるものすべてを、しかも立ち現れるものとして、立ち現れるものの中に送り戻しつつ隠蔽することである」(GA5,27)と述べられる。いわば、大地は、自らを隠すことにおいて立ち現れるものの場となるものである。更に、『フライブルク講演とブレーメン講演』(1949/1957)では、大地とは「建てつつ担うものであり、養いつつ実らせるものであり、育む水源や鉱石、植物や動物からなる全体」(GA79, 17)としての人間が住まう地球というピュシス的な要素が強調される。

4 フィガル(2017)によれば、「神殿が、神に或る一つの場所を与えると同時に、神を日常的な視線から引き

して開かれる歴史的生起を特定の「形態 (Gestalt)」にもたらず芸術作品である。他方で、神殿は、現前の神を現れとして内立させる場であるともいえる。

もちろん、ギリシア神殿は存在者の非隠蔽性を語るための具体例にすぎないわけではない。それはフィガルの解釈からも理解できるように、神殿は現前の神を現れとして内立させる場からである。しかし、『芸術作品の根源』を丹念に読解するならば、このようなフィガルの解釈でも不十分であることがわかる。『芸術作品の根源』では、神殿という特有の建築物が神の現前性と密接に関係していることが読み取れる。神殿という神の聖なる区域を「開けて立たせること (Aufstellen)」の意味内実は以下のように述べられている。ハイデガーは“Aufstellen”という語を、美術館における芸術作品の陳列 (Aufstellung)、建築作品の建立 (Erstellung)、立像の設立 (Errichtung)、祝祭における悲劇の上演 (Darstellen) としての「立てること (Stellen)」の意味に理解する。祝祭における建立、設立、上演等々には、「〔神への〕奉献 (Weihen) と賛美 (Rühmen)」(GA5, 30) を含意した「建てること (Er-richten)」(GA5, 30, 31) という意味がある。ここでの「建てること」とは、「指示する尺度に沿うものという意味で適切なものを開く」(GA5, 30) という意味であり、この指示する尺度とは神の神聖化に由来する。これは、神殿の建立に際して、神が聖なる区域に神聖なものとして開けて立てられるために従う神の現前化の尺度である。およそ奉献とは、「作品的な建立に際して神聖なるもの (Heililge) が神聖なるものとして開示され、そして、神が神自身の現前性の開けたところの内へと呼び込まれるという意味で、神聖化されること」(GA5, 30) を示し、奉献には「神の威厳と光輝とを尊重することとしての賛美が不可欠である」(GA5, 30) と述べられる。すなわち、存在者としての神が、神それ自身を神聖化された威厳や光輝の内へ呼び込み、その神が神聖化の尺度に基づいて神殿に現前化されているということを意味する。そして、この神の神聖化に対して歴史的人間 (= 民族) は神を神聖化されたものとして賛美するのであり、また、このことによって神殿を聖なる区域として建てるのである。こうしてギリシア神殿と神の現前性のうちには、後期ハイデガーの四方域の前提ともいえる「大地」「歴史的な民族の世界」「神」「歴史的人間 (= 民族)」の関係が既に見通される⁵。

ところで、指示する尺度としての神の神聖化に関して、1951年の『詩人のように人間は住ま

離すことによって、神殿は神を「秘匿されていることから引き出してきて」、そのようにして神を「秘匿されていないものとして」あらしめる。神殿により、神は秘匿されていないことと理解された真理へと舞い降りる」(フィガル, 2017: 58)。他方で、仲原 (2014) は「神殿は、とりわけそこに安置された神像を通じて、神々を民族に対して現前させる場である。神像は、単に神々の外見を模写してみせるためのものではなく、神そのものを現前させる作品であり、ある意味では神そのものである、とハイデガーは言う。そして、このような神像を還して人間と神々を会わせることによって、神殿はまた、「世界」を民族に向かって開くものとなる」(仲原, 2014: 7) と指摘している。仲原は、神殿が「神像」として定位されることで、神そのものを現前化させる場となっていると解釈している。

5 1949年の『ブレーメン講演』では、大地と世界の闘争は「天空」「大地」「神々」「死すべき者」の「四方域」という在り方に展開される。

う』（1951）では、ヘルダーリンのような詩人の詩作には「神は未知であり、それにもかかわらず尺度である」（GA7, 200）という考えが潜んでいると述べられる。ギリシアの神々を内立させた芸術作品は、神の神聖化に由来する指示する尺度に沿って建てられることによって、聖なる区域を開け立てることになり、神殿は現前の神を可能にする場という意味を持つ。『芸術作品の根源』では、神殿作品の建立に際して、現れと隠蔽の闘争において存在者の非隠蔽性の真理が示されるのであるが、他方で、その神殿の建立は、神の神聖化に由来する指示する尺度により成立しているともいえよう⁶。

ハイデガーが使用している「祝祭」という表現に着目してみたい。『芸術作品の根源』の序言では、芸術作品の根源という「由来 (Herkunft)」を問う思索を「思索の祝祭 (Fest des Denkens)⁷」（GA5, 3）と定義する。思索の祝祭とは「作品から芸術への主要な歩みが、芸術から作品への歩みとしての循環だけではなく、我々が探求する個々の歩みのいずれもがこの円環を巡る」（GA5, 3）という解釈学的循環の思索を意味する。『芸術作品の根源』それ自体が思索の祝祭を遂行しているが、その背景には芸術の根源の二重性が想定されているように思われる。

第一に、「思索の祝祭」の背景には、1936-1937年の『ニーチェ、芸術としての力への意志』（1936-1937）でも示されているように、キリスト教とは別の異郷的なものへの回帰の思索がある。ハイデガーが、ニーチェの『力への意志』や『悲劇の誕生』を参照している点に着目するならば、回帰の思索とは、ギリシアの思索者や詩人の精神であるということは推察できる。というのも、ハイデガーのニーチェ解釈に沿っていえば、古典ギリシア的な芸術様式には芸術の本質を現実化する様式が潜んでいたからである。芸術がその本質に到達するところのものを語るたびに、ニーチェは芸術という現実的なものの全体を主眼に入れていた。ハイデガーにおけるニーチェ解釈によれば、ギリシア芸術は「偉大な様式」（GA43, 145）であり、更にそれは「力への意志」を含んでいる。力への意志とは、肯定する存在を意志するものであり、ギリシア悲劇において典型的に表現されるものである。このギリシア悲劇とは、存在への能動的意志を自らの内で止揚する力への意志の働きを包含した芸術作品である（GA43, 166-167）。とりわけ、ニーチェは芸術全体の本質を見通すことで、その芸術の本質を含意した古典ギリシア的な芸術様式である「美と陶酔」「存在と生成」「能動的なものと受動的なもの」という二重の動性を、力への意志それ自体を表現するギリシア悲劇において示した（GA43, 166-167）。この点におい

6 関口の解釈では、神殿は単なる具体例ではなく、神への近さを説明するための重要な事例となる。詳細は『芸術作品の根源』関口浩訳の訳注 34 を参照せよ。上記の諸々の引用箇所は関口訳の引用を参照している（関口訳、197頁）。

7 ハイデガーが「思索の祝祭」という圏域を開いたのは、1936-1937年の口頭講義『ニーチェ、芸術としての力への意志』である。『芸術作品の根源』の関口浩訳の訳注 5 を参照せよ。そして、関口によれば、思索の祝祭は、ニーチェの思索を介して、キリスト教にはないギリシア的な原初の本質に回帰することが目的とされる。

（関口訳、182頁）ただし、本論文では、芸術の根源を、①ニーチェにおけるギリシア芸術への回帰、より根源的な芸術の根源である②ヘルダーリンにおける「詩作」として分析する。

て、ニーチェの思惟は存在者の存在を解明する「力への意志の形而上学」と評される⁸。ハイデガーは、ニーチェ解釈の中で祝祭という語を、ギリシア的なものへの回帰として捉えている。ハイデガーは、ギリシア神殿という芸術作品そのものの内に神の神聖化に由来する指示する尺度を開きつつ、その働きを内包する「神像⁹」としての神殿を建てるという在り方に、ユダヤーキリスト教的な神とは別のギリシア的な神々に回帰することを試みている。この回帰とは、ギリシアの思索者や詩人の精神のように、古代ギリシア世界における神々と人間との関わりを芸術作品に内立させることによって、ユダヤーキリスト教的な神の支配から解放することを意味する。

第二に、「思索の祝祭」の解釈学的循環によって、芸術作品における芸術《と》作品との関係は、単なる製作物における製作と物(Ding)との関係とは区別される¹⁰。一方で、単なる製作物においては、製作行為を通して物の物的な側面が形成されるにすぎない。他方で、芸術作品においては、芸術という営為は、単に作品の物的な側面を形成することには汲み尽くされない働きを持つ。すなわち、ハイデガーによれば、芸術の本質は、「真理を-作品の-内へと-据えること」にある。このような芸術《と》作品との関係は、「詩(Poesie)」ないし「詩作(Dichtung)」に典型的に見て取ることができる。ハイデガーによれば、「存在者の隠蔽と現れ〔という真理〕は詩作されることによって生起する。すべての芸術は存在者それ自体の真理の到来を生起させるものであり、すべての芸術の本質は詩作である」(GA5, 59)。すなわち、芸術の本質を見通していたのは、ニーチェのほかに、より根源的にはヘルダーリンのような詩人であった。ヘルダーリンの詩は「真理を現れさせつつ投企する」(GA5, 60)ことを可能にしており、詩作によって「言葉を存在者が存在者として、はじめて開かれる場へもたらすこと」(GA5, 60)になる。詩作には、存在者の現れと隠蔽という闘争を生起させる契機がある。こうして芸術作品の根源は詩作となる。

ところで、『芸術作品の根源』では、詩作という芸術作品の根源を以下のように表現する。「投企する言(Sagen)は詩作である。すなわち、それは世界と大地との言であり、それらは両者の闘争の遊動の空間(Spiel-Raum)の言であり、それとともに、神々のあらゆる近さと遠さの場

8 ハイデガーは形而上学の完成者としてのニーチェにおける「神の死」という宣言により、形而上学の終焉を見届けつつも、ニーチェ自身も伝統的な形而上学的思索者として、西洋の形而上学の歴史的運動の最中で思索を遂行した者として、そこから思索の別の始原への足掛かりを見通している。

9 仲原はギリシア神殿の特有の在り方を「神像」という術語を使用して解釈している。詳細は本論文の注4を参照せよ。

10 たしかに、芸術作品は物として「自然的に眼前にあること(Vorhanden)」(GA5, 4)や「物的な側面」(GA5, 4)という物の性質を有しているに違いないが、他方で「寓意(アレゴリー)」や「象徴(シンボル)」という作品に特徴づけられる要素を含意しているかもしれない。「物的なものに付帯しているこの別のものが、芸術的なものを成すのである。[...]すなわち、別のものを言うのである。作品は、別のものごとを公表し、別のものを明らかにする」(GA5, 4)という在り方のもとで、伝統的な美学は芸術を捉えてきた。しかし、芸術作品における芸術《と》作品との関係は「大地と世界との闘争」ないし「現れと隠蔽の原-闘争」を内に含む。

所の言であり、それは存在者の非隠蔽性の言である」(GA5, 61)。1959年の『言葉への途上』(1959)で示されるように、「言(Sage)」とは、「存在の語りかけ(Zuspruch)」を「現わす」や「輝かせる」という意味で人間に告げるものであり、存在の「目配せ(Wink)」を通して人間に合図を送ることである(GA12, 137)。すなわち、存在の目配せとは、存在の語りかけを人間の下に送り託す動作であり、「言葉の本質現成(wesen)」に人間が思索及び詩作を通して応答するための準備をさせる合図である。『芸術作品の根源』でも、存在の語りかけを詩作の根源の由来として見定めて、「言の本質が現出しつつ留まる場への移行」(GA12, 137)を思索することが暗示されていたと考えられる。

上記で示されたように、「思索の祝祭」の由来には、(1)形而上学の完成者としてのニーチェを通して、古代ギリシア的世界における神々と人間の関わりを内包する偉大な芸術様式と、そこからより根源的な由来としての(2)ヘルダーリンの詩作における大地と世界の闘争、存在の現れと隠蔽、神々の近さと遠さの場との共属性が暗示されている。『芸術作品の根源』で示された、ギリシア神殿とそこに現れる神の現前性に関する洞察には、ユダヤーキリスト教的な神から解放されて、古代ギリシア世界における神々と人間との関わりに回帰することが示される。とはいえ、ギリシア神殿において「現前の神」を定立させるところに伝統的な形而上学の残滓が潜んでいると考えられる。

2. 『哲学への寄与』における最後の神の目配せと神の不在性 (Abwesenheit)

1936-1938年に執筆されたハイデガーの第二の主著である『哲学への寄与』では、存在の歴史の物語が、存在史的思索の六つの接合肢として展開される。六つの接合肢は、「鳴り響き(Anklang)」「投げ渡し(Zuspiel)」「跳躍(Sprung)」「根拠づけ(Gründung)」「到来するものたち(die Zukünftigen)」「最後の神(der letzte Gott)」において接合体になる。本節では、六つ目の接合肢である「最後の神」に着目することで、ハイデガーの独自の神理解を取り出すことにする。この最後の神とは、「既在の神々に対して、とりわけ、キリスト教の神に対して、全く別の神」(GA65, 403)である。ハイデガーは最後の神を「存在の真理を基礎づけるための最も深い始原」(GA65, 405)と位置づける。『哲学への寄与』において断片的に記された最後の神は、西洋の形而上学が依拠してきたようなユダヤーキリスト教的な神やギリシア的な神々ではなく、人間を存在の真理に聴従させると共に、存在の歴史の別の始原に向かうための神の目配せという本質的な生起の運動を遂行する神である。「最後の神が本質活動するのは、目配せにおいてである。その目配せは、かつて本質活動してきた既在の神々及びその隠蔽された変容態の、到来(Ankunft)と逃亡(Flucht)、襲来(Anfall)と外留(Ausbleib)」(GA65, 409)において生起する。その場合に、神の目配せである神々の「到来と逃亡」かつ「襲来と外留」という生起の運動を通して、人間が瞬間の場において存在の真理の動性を受け取る準備が開始する。そのときに、神、人間、存在との三者の共属性が引き起こされていると考えられる。ただし、『哲学への寄与』では、神、人間、存在の三者の闘争的關係性が明瞭に描かれているとは言い難い。そこで、上

記の「最後の神」を神の目配せという観点から再検討することで、神、人間、存在の三者の闘争的關係性を明らかにしたい。「最後の神は、終末ではなく、始原がそれ自身の内に飛躍し入ることであり、すなわち、拒絶 (Verweigerung) の最高の形態である¹¹」(GA65, 416)。ここで着目したいのが、最後の神<>存在 (Seyn) が共に「拒絶」という形態で語られる点である。

『哲学への寄与』における「存在の真理」、「現一存在」、「人間」の關係とは、『存在と時間』における「現 (Da)」という開けの場が現存在の先行的な存在了解によって開示されるような構造ではもはやない (SZ, 133)。むしろ、第四の接合肢である「根拠付け (Gründung)」において示されるように、存在の真理の本質は「自己自身を隠蔽するための現れ (Lichtung für das Sichverberung)」(GA65, 342) であり、存在 (Seyn) は「現れながらも隠蔽される」(GA65, 342) という動性のもとで語り直される。『哲学への寄与』では、現一存在と人間とは切り離されており、現一存在は存在の真理が開示される「時間一遊動一空間 (Zeit-Spiel-Raum)」という瞬間の場として語られる。その瞬間の場には、存在そのものが隠蔽されて現れる。存在 (Seyn) が自らを隠蔽することは、拒絶という存在様態として意義づけられる (GA65, 405)。ただし、この拒絶としての存在は、西洋形而上学の歴史的運動が存在の現前性を前提とすることで隠蔽されて、このことによって存在の真理が隠蔽されるという動性それ自体を忘却させてきた¹²。

神の目配せが「逃亡する」ないしは「外留する」とはどのような事態であろうか。神の目配せとは、神々の逃亡という仕方で神自身が自らを隠し、人間に神の不在性という事態の合図を送ることである¹³。とはいえ、なぜ神は神の目配せを通して人間に神の不在性という事態の合図を送る必要があるのか。それは形而上学的思惟に依拠する限りで、人間は神を現前性のもとで解釈し、このことによって神の現出性それ自体を取り逃がしてしまったからである。ハイデガーによれば、形而上学的思惟は、すべての存在者を計算、管理、制御可能なもののうちに存在

11 最後の神における「最後」とは何を意味するのか。「最後の神を、我々がここで計算的に思惟し、この「最後のもの」を単に途絶えること (Aufhören) とか終わり (Ende) と考えるならば、最後のものについての極限にして最短の決定と考えるならば、そのときにももちろん、最後の神についてのあらゆる知恵は不可能になる」(GA65, 406-407)。最後の神とはユダヤーキリスト教における「終末」あるいは「終末論」ではなく、我々の存在史的思索の「最も包括的な、最も追い越し難いところの、最も深い始原」(GA65, 405) であり、「我々の歴史の計算することの出来ない可能性としての別の始原」(GA65, 411) である。最後の神における、「最後」が意味するものは、計算可能なものの歴史の終わりや歴史学的に記述されるキリスト教における終末論ではなく、形而上学的思惟の超克と共に、存在の歴史の別の始原に立ち戻ることでありといえる。この点をより詳細に分析した上原 (2005) の研究では、「存在の終末論」という点を強調し、存在の終末論を「存在の歴史が終末に至り、新たに別の始元が生起するという存在の命運」(上原, 2005: 74) と解釈している。

12 Weber (1980) の研究では、現前性に基づく存在形而上学的な神理解を、伝統的なキリスト教神学、とりわけ、トマス・アクィナス (Thomas Aquinas, 1225-1274) やマルティン・ルター (Martin Luther, 1483-1546) の神学に見て取る。こうした神学は「存在の忘却」から逃れることができないためにハイデガーによって批判される (Weber, 1980: 6)。

13 佐藤の解釈によれば、神々の逃亡とは、逃亡という仕方で神が不在において今日にあらわになっているという事態である (佐藤, 2006: 262)。

者を取り込む人間の「作為構造 (Machenschaft)」 (GA65, 406) において働くことになる。そして、そのような思惟のもとでは、存在者は仮象として把握されるために、存在の理解が歪曲されつつ隠蔽されてしまう。その作為構造のひとつの動向は、伝統的なキリスト教神学である。ここでの伝統的なキリスト教神学とは、神を「一神論」「汎神論」「無神論」という表現において捉えており、神をユダヤ—キリスト教的なものに限定するような神学であり、存在形而上学を思惟の前提として持つ「存在—一神—論」である (GA65, 411)。神の目配せには、ユダヤ—キリスト教的な神を前提とした伝統的なキリスト教神学を超克することが含意されている。

神の目配せが「到来する」ないしは「襲来する」とはどのような事態であろうか。神の目配せの到来や襲来とは、神の「過ぎ去り (Vorbeigang)」であり、神の目配せは人間の傍らを過ぎ去ることで到来し、存在の真理を人間に語り託すことになる。こうして過ぎ去りは、存在の歴史の別の始原への「移行」を意味する (GA65, 413)¹⁴。そして、「神の過ぎ去りが、その過ぎ去りの只中で存在者の存立を持ち堪えること (Beständigkeit) を、したがって、人間の存立を持ち堪えることを要求する」 (GA65, 413)。このことは「神を通して存在 (Seyn) の内へ人間の聴従的な帰属性を承認させることであり、存在を必要とすることを神が告白すること」 (GA65, 413) によって遂行される。こうして神の過ぎ去りは、存在の本質現成における隠蔽された可能性に聴従することに向けて人間の思索を開くことの準備をもたらす。すなわち、神の過ぎ去りは存在の「生起における転回」 (GA65, 407) という別の始原を開く合図であると共にその契機といえる。形而上学的思惟は、存在者としての存在者 (=存在者の全体) から存在を存在者の存在として捉え、神を、その存在者の全体を基礎づける最高の存在者として措定させてきた。それに対して、最後の神の思索は、神の目配せを通して存在の真理を人間に向けて送り届け、その存在に人間が聴従的に帰属することで、存在の真理の思索を開くものである。この意味において、神は存在《と》人間を共属させるために過ぎ去ると解釈できるであろう。ハイデガーは、この点で存在の生起を「神と人間の間、神の過ぎ去りと人間の歴史との間の闘争の根源」 (GA65, 413) と表現する。このことは、以下のようにも言い換えられる。「最後の神の出現 (Erscheinen) を準備することは、存在の真理の極限的な冒険 (Wagnis) であり、この [=存在の] 真理の力によってのみ存在者を救済 (retten) することが人間に成就する」 (GA65, 411)。ここでの人間に成就する救済は、おそらく形而上学的思惟における存在者としての存在者 (=存在者の全体) に依拠した現前性の形而上学の終末と、存在の真理の生起を開く存在の歴史の別の始原への移行を指しているように思われる。『哲学への寄与』の様々な脈絡の中で、神、人間、存在の三者の闘争的關係性が神の目配せという契機において結ばれていると考えられる。

こうして神の目配せは、ユダヤ—キリスト教を前提とする伝統的なキリスト教神学からの解放と、伝統的な形而上学において提示された存在者の全体を包摂する神の位置づけを超克するという意図を含意したものであったことが示された。とはいえ、神の不在性ないしは隠蔽性と

14 佐藤 (2006) の解釈によれば、神の「過ぎ去り」は存在の歴史の別の始原への移行を意味する (佐藤, 2006: 265)。

はどのような事態であろうか。これまでの「最後の神」の解釈では以下のように分析されている。Weber (1980) の研究では、人間と神の関係性は「存在の地平」のなかで現象学的思考により見出される (Weber, 1980: 13)。ただし、ハイデガーの神の不在の現前性の背景を、ルターの「十字架の神学」、すなわち、キリストの十字架の内に神が隠れたものとする神学を通して分析し、「十字架に付けられた神が〔現前化された〕存在よりも隠された神であること」(Weber, 1980: 24) を指摘する¹⁵。そして、Coriando (1998) の研究では、最後の神を解釈学的現象学において接近することができる「現象としての神」とみなし、『存在と時間』期における基礎存在論との接続の中で解釈する (Coriando, 1998: 22-24)。また他方で、茂 (2011) は、神の思索を否定神学の系譜である「隠れたる神」の伝統として解釈している。ハイデガーの神理解は「最高の存在者としての形而上学の神」(茂, 2011: 79) や「制度としての教会の中で説かれる神」(茂, 2011: 79) ではなく、非形而上学的な信仰の神であり、最後の神を隠れたる神の伝統と位置付ける¹⁶。これらの先行研究において、ハイデガーにおける神は、(1) ルターによる十字架の神学、(2) 解釈学的現象学における現象としての神、(3) 否定神学の隠れたる神の系譜として解釈されてきたといえる。以下では、1950年代の著作から、ハイデガーが神の不在の現前性をどのように捉えているのかを考察していきたい。

3. 『詩人のように人間は住まう』における「神的なもの」としての「未知の神」

『詩人のように人間は住まう』では、ヘルダーリンの詩を解釈しつつ、「大地」「天空」「死すべき者」「神的なもの」という四方域を取り出している。死すべき者としての人間が住まうところの大地とそこから開け立てられる天空の境界を「次元 (Dimension)」と名付ける (GA7, 198-199)。そして、神的なものとしての「未知の神 (der unbekannt Gott)」は、「人間が自分の住まうことを測り、天空の下の地上に留まることを測る「尺度 (Maß)」である」(GA7, 199)。

15 Weber (1980) によれば、ルターによる十字架の神学は、アリストテレスやトマスにおけるスコラ存在論に由来する不可視な神を認識しようとする栄光の神学と対立する。加えて、十字架の神学は、プラトンに端を発しているが、新プラトン主義の影響下にある偽ディオニュシオスにおける神秘神学とも対立する。というのも、栄光の神学や神秘神学では神の否定性と隠蔽性が適切に把握されていないからである。それに対して、ルターにおける十字架の神学は十字架における神の隠蔽についての神学である (Weber, 1980: 19)。Weber がハイデガーの神理解を解釈する際に、ルターにおける十字架の神学を援用しているのは、存在形而上学が問題化してきた現前化された存在ないしは神よりも、十字架の神学がキリストの内に潜んでいる「神の不在 (Abwesen)」を十全な意味で探究していたことに起因し、十字架の神学とハイデガーにおける不在の神の分析に類縁性を有していると考えていたからであるように思われる。

16 茂 (2011) の研究では、ハイデガーにおける神は「形而上学の神を批判的解体して捉えられた神」(茂, 2011: 76) であり、過ぎ去る神という「形而上学の証明や根拠付けを拒み、形而上学が名付けた神の名前を拒絶する神」(茂, 2011: 76) であると結論づける。ハイデガーの神が「隠れたる神」の神秘思想の系譜に属することが暗示されている。この点は、上田 (2013, 2021) の研究でも詳細に分析される。

ここでの尺度と測ることとは、何かを計量的に計ることや科学的な営為に基づくものではなく、ヘルダーリンの「人間は神に照らして自己を測る」という詩をもとにして解釈される。人間が住まうとは、神を尺度とした人間自身の本性に即して存在することである。その場合には、未知の神は、死すべき者としての人間が住まう大地とそこから開け立てられる天空の下に留まるための尺度となる。人間がこの神的なものの神性に基づいて大地や天空を定めることを測るといっているのであろう。そして、人間が神性という尺度をもって測るということは、詩人の詩作に由来する (GA7,199)。詩人は、未知の神から神聖なものの「尺度を受け取ること」 (GA7,200) を詩の本質とみなしており、その尺度となる「神的なものたち (Göttlichen)」に照らされて、人間は自己を測りつつ、大地と天空に住まうことで詩人となるのである。

とはいえ、ヘルダーリンにとっても、神は「未知なるもの (Unbekannte)」であったのにもかかわらず、どうして人間の住まうことの尺度になりえるのであろうか。ハイデガーは、ヘルダーリンにおける「未知なる神」を「顕現しえないものの現象学」において分析している。神の明らかなさ (現れ) と神の未知 (隠蔽) という二重の動性により解釈される。詩人にとっての尺度の本質となる未知なる神とは、「自己 (sich)」を神であるものとして示しながら、未知に留まるものとして現象しなければならないものであり、未知に留まる神が神として天空を通して明らかになる在り方を意味している (GA7,201)。未知の神は、「未知なるもの」として隠れつつも、「天空の明らかなさ」によって現れることで、神の現れと隠蔽の二重の動性のもとで現出される。いわば、未知なる神は、隠れたものが隠れたままで告知してくる神であり、不可視なものが不可視なままで告知してくる神といえる。いわば、未知の神は、人間にとって未知に留まりながら到来してくる不在の神なのである。

結び

1950年代に至るまでの後期ハイデガーの足掛かりとなる神の思索の展開を追思考するなかで、存在の思索の転回と共属して、神の思索の展開が見出されていることが明らかになってきた。本論文では、『芸術作品の根源』、『哲学への寄与』、『詩人のように人間は住まう』における神の思索を振り返りつつ、「現前の神」《から》「不在の神」《へ》と移行していく神の思索の展開を概観した。

『芸術作品の根源』におけるギリシア神殿と「神の現前性」は、以下のように説明することができる。現前の神が現れる場である神殿は、聖なる区域としての歴史的民族の世界を開き、この歴史的民族の世界の開示性は、自己閉鎖的なものないしは自己を隠蔽するピュシス的な大地としての神殿が現れることで可能になる。ただし、神殿は、神自身が聖なるものの尺度となることに起因する。一方で、芸術作品とは、存在の現れと隠蔽の原-闘争という非隠蔽性の真理 (=アレーテア) が特定の形態にもたらされたものである。その限りで、芸術作品はそれ自体のうちに歴史的生起を本質的にもっている。他方で、ハイデガーが取り上げる神々を内立させた

芸術作品、とりわけ、ギリシア神殿、神の彫刻像、ギリシア悲劇やヘルダーリンの詩等々は、それらの芸術作品が建立、設立、上演されることで、祝祭的なものを建てることでのみ可能になる。この建てることには、神自身が指示する尺度を基礎づける神聖なるものの次元を開示することが内在している。神々を内立させた芸術作品は、神の神聖化に由来する指示する尺度を開きつつ、その働きを内包する神像としての神殿を建てるという在り方に、ユダヤーキリスト教的な神とは別のギリシア的な神々と人間の関係に回帰することができる。しかし、神はギリシア神殿の内に神々の神性において現的に存在しているのである。この点には、存在の現前性を前提とした形而上学的思惟の残滓があるといえる。

『哲学への寄与』における最後の神の目配せと「神の不在性」は、以下のように説明することができる。人間は、最後の神の出現に応じて、形而上学的思惟における作為構造から距離を取り、拒絶としての存在に開かれる準備を行う。人間と拒絶としての存在の共属性には、神の目配せという神自身が自らを隠す神々の逃亡や外留が必要であり、存在の歴史の別の始原に移行するための神の過ぎ去りとしての到来や襲来が必要である。拒絶としての存在は、自己自身を「現れながらも隠蔽される」という動性を持ち、拒絶の最高形態としての神は「逃亡や外留」と「到来や襲来」という動性を含意しているゆえに、存在と神は共に不在の現前性である。1950年代では、ヘルダーリンの詩を介して登場した神的なものとしての「未知の神」にも神の不在性は引き継がれており、未知の神は顕現しえないものとしての不在の神として解釈することができる。

最後に、『シュピーゲル』の「ただ神の如きものだけが我々を救うことができる」という文句の解釈に立ち返るならば、「神の如きもの」とはユダヤーキリスト教的な神やギリシア的な神々を指しているのではなく、神の不在の現前性を含意した「神の如きもの」にすぎない。ただし、『哲学への寄与』では、形而上学的思惟における存在の現前性の措定からの解放と、存在の歴史の別の始原への移行を、救済と表現していることから、我々を存在の歴史の別の始原への移行を可能にするような神の思索を、「ただ神の如きものだけが我々を救うことができる」という文句で示したのであろう。こうした事態を背景に据えた、ハイデガーの神の思索は、形而上学的思惟によって開かれた「現前の神」《から》存在の真理の生起を開く「不在の神」《へ》という移行によって展開し、その展開には「神の如きもの」を通して、人間を救済することが念頭に置かれていると解釈できるのではないであろうか。「現前の神」《から》「不在の神」《へ》の神の思索の展開によってこそ、人間の思索を形而上学的思惟及びユダヤーキリスト教を前提とする伝統的なキリスト教神学から救うことが可能になるといえるであろう。

本論文では、「ただ神の如きものだけが我々を救うことができる」というハイデガーの宣言の意味を、ハイデガーの神の思索の展開である「現前の神」《から》「不在の神」《へ》と移行していく道程において解釈した。こうしたハイデガーの神の思索の展開に焦点を当てることで、ハイデガーが敢えて神を明確な仕方で規定せずに、「神の如きもの」という文言で神の所在を語った意図を明らかにすることになったのであろう。しかし、『シュピーゲル』の「神の如き

もの」という理解を更に深めるためには、1950年代に主に議論された「大地」「天空」「神的なものたち」「死すべき者たち」という四方域との関係性を再び模索する必要があるように思われる。

凡例

ハイデガーの著作に関しては、ハイデガー全集（Martin Heidegger *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a. M. 1975.）を参照し、GAの略号の後に巻数を明記した。創文社から出版されているハイデガーの全集の邦訳も適宜参照した。二次文献に関しては、著者、出版年、頁を記載した。

- [GA2] : *Sein und Zeit*, hrsg. von Friedrich Wilhelm von Hermann, 1978.
[GA4] : *Erläuterung Hölderlins Dichtung*, hrsg. von F. W. von Hermann, 1991.
[GA7] : *Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von F. W. von Hermann, 2000.
[GA12] : *Unterwegs zur Sprache*, Verlag Güther Neske, Pfullingwn, 1959.
[GA16] : *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, 1910-1976*, Spiegel – Gespräch, V. Klostermann, 2000, SS.652 – 683.
[GA43] : *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, V. Klostermann, 1985.
[GA65] : *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hrsg. von F. W. von Hermann, 1. Auflage 1989; 2. durchgesehne Auflage 1994.
[GA79] : *Bremer und Freiburger Vorträge*, V. Klostermann, 2005.
[SZ] : *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2006.

参考文献

- Coriando, Paola-Ludovica (1998), *Der letzte Gott als Anfang*, Wilhelm Fink Verlag.
Coriando, Paola-Ludovica (2011), *Zum in Heideggers*, in “*Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*”, Norbert Fischer, Friedrich-Wilhelm von Hermann (Hg.), Felix Meiner Verlag.
Weber, Ludwig (1980), *Heidegger und die Theologie*, Verlag Anton Hain Meisenheim GmbH Königstein/Ts.
ギュンター・フィガル (2017)、「建築作品は、ギリシアの神殿は、何も模写しない」（貫井隆、酒詰悠太訳）、*Heidegger-Forum* vol.11、56-70 頁。
上原潔 (2005)、「存在の真理と最後の神—マルティン・ハイデッガー『哲学への寄与』における」、『*基督教研究*』第66巻第2号、63-86 頁。
上田圭委子 (2013)、「ハイデガーにおける存在と神の問題」、2013年度課程博士論文。
上田圭委子 (2021)、『*ハイデガーにおける存在と神の問題*』、アスバラ。
鹿島徹、相楽勉、佐藤優子、関口浩、山本英輔、ハンス＝ペーター・リーダーバッハ (2006)、『*ハイデガー『哲学への寄与』解説*』平凡社。
茂牧人 (2011)、『*ハイデガーと神学*』知泉書館。
仲原孝 (2014)、「ハイデッカーの神とギリシャ人の神（堀内達夫教授退任記念）」、『*大阪*

市立大学 人文研究』第 65 卷、5-24 頁.

ジョン・マクウォリー (2013)、『ハイデガーとキリスト教』(村上喜良訳)、勁草書房.

マルティン・ハイデガー (1994)、『形而上学入門』(川原栄峰訳)、平凡社.

マルティン・ハイデガー (2008)、『芸術作品の根源』(関口浩訳)、平凡社.

マルティン・ハイデガー (2008)、『哲学者の語る建築—ハイデガー、オルテガ、ペゲラー、アドルノ』(伊藤哲夫、水田一征訳)、中央公論美術出版.