近代／ポスト近代とキリスト教　「近代／ポスト近代とキリスト教」研究会
2012 年 3 月　33〜49 頁

論文

存在の真理と存在の歴史

――前期から中期へのハイデッガー哲学の変遷を中心に――

上原潔

問題設定

本稿の目的は、中期ハイデッガー哲学における、「存在の真理 Wahrheit」概念を詳らかにし、そこから導出される「存在の歴史 Seinsgeschichte」を概観することにある。

ハイデッガーは現代をニヒリズムの時代と考える。現代は単純に言ってしまえば科学技術が支配し、一切が有用性という観点からのみ「計算」され、「価値」付けられる時代である。例えば、大地とその大気は原料となり、生き物が栽培、飼育や利用され、人間は人的資源として、意図された諸目標のために日付が決められている。このように存在者が有用性から判断され、それ以外の有り方は圧殺されるという事態は、今日の我々の時代でも容易に実感できることだろう。ハイデッガーはこのような科学技術の本質を「集立 Gestell」と名付け、現代のニヒリズムを、西洋の歴史を一貫する形而上学的思考が行き着く必然的結末と考える。そのような歴史的運命の只中で、彼は、存在者が本来あるべき姿で生起する別の歴史や、更には歴史に到来する神に思いを潜めるのである。

「形而上学」を「解体」し、存在という語を新たに解釈したハイデッガーが、このような神を思索の中心に据えていたと言えば奇妙に聞こえるだろうか。確かに、彼の語る神は生前の刊行物においては暗示されているに過ぎず、またそれが存在の思索にどのように位置付けられるのかは不明であり、ともすると「神秘主義」として切り捨てられる傾向にあった。しかし、1989 年に初めて公刊された『哲学への寄与』（1936-38 年執筆、以下『寄与』と略記）において、ハイデッガーはこのような神を表立って論じている。そこでは、「最後の神 der letzte Gott」という表現のもと、神が存在の思索において重要な位置を占めているのである。

ただし、本稿の主眼は、この「最後の神」がいかなる神であるのか、その神がいかなる形で歴史へと到来するのかといった事柄の解明にはない。そうではなく、「最後の神」を理解するための前段階の作業が行われる。ハイデッガーは生涯一貫して「存在とは何か」と問うが故に、彼の哲学における一切は存在の問いと不可分である。そのために、ハイデッガー哲学における神は、一先ず「存在『の』神Gott »des« Seins」(GA47, 294)[1]であると言

える。したがって、最後の神の解明のためには、それに先立って存在の問いの理解が必須となるというわけである。こうした理由から、中期ハイデッガーの根本概念である「存在の真理」を解明し、そこから導出される「存在の歴史」を理解することが本稿の目的となる。

さて、「『性起』は 1936 年以来、私の思索の主導語」(GA9, 316)と語られるように、この年から書き始められた『哲学への寄与』という書物は「性起について Vom Ereignis」という本質的なタイトルを持っている(Vgl.GA65, 3)。ところで、性起とはハイデッガーがヘルダーリンの詩句に影響を受けて思索の中心に据えた語であり、真理(Wharheit)が生起することとしての存在のことを意味する。つまり、性起を理解することは、ハイデッガーの真理概念を理解することに他ならない。この真理概念は『存在と時間』以降のハイデッガー哲学の変遷から理解されるだろう。また、存在の問いが真理へと移行することにより、ハイデッガー哲学の根本諸概念に変化が生じる。以上を考慮して本稿を次のように構成する。１．『存在と時間』以降の変遷、つまり、形而上学から形而上学の根底の内への戻り行きについて。２．存在の真理。３．真理への問いに伴い変容した幾つかの重要概念。これらの事柄を確認したうえで、４．ではハイデッガーの具体的な歴史理解を概観したい。

１．形而上学から形而上学の根底の内への戻り行きについて

先に『寄与』が書き始められた 1936 年が重要な年であるということを述べたが、この年について、『「ヒューマニズム」に関する書簡』では、次のように述べられている(GA9, Anm.9)。

> ここで言われたことは、……存在の真理を単純に言おうとする試みの「瞬間」の内で、1936 年に始められた或る道を辿るという試みに基づいている。――この書簡は依然としてなお、形而上学の言葉のうちで語っており、しかもそのことを承知の上で語っている。それとは別の言葉（すなわち、形而上学とは別の言葉）は背景に留まっている。

ここから、ハイデッガーが存在の真理を言う試みとしての性起を、「形而上学とは別の言葉」をもって語ろうとしていたことが見て取れる。一般的な印象としての反形而上学的哲学者ハイデッガーという立場は 1936 年から始まったと言える。

実際に、それ以前のハイデッガーは形而上学という概念に一概に否定的評価を与えているわけではない。例えば、『寄与』以前の論文や講義の表題には、「形而上学」という語が頻繁に与えられているし[2]、『寄与』以前に準備されたと思われる 1936/37 年冬学期講義において「我々の形而上学的課題」(GA43, 20)が語られていた。また、後に「形而上学の完成者」として否定的に評価されるニーチェは、『寄与』以前のニーチェ講義において肯定的に評価されている。ここからは、『寄与』以前の形而上学への肯定的立場が窺い知れるだろう。「形而上学」という語の意味内容は後に詳述するが、さしあたってこの形而上学

に対する姿勢の変遷は何を意味するのであろうか。

周知の通り、ハイデッガーは「存在者 Seiendes」と「存在 Sein」を区別し（存在論的差異）、従来の哲学者はもっぱら「存在者とは何か」という問いに従事して、「存在そのものとは何か」と問わなかったと考える（存在に対する存在者の優位・存在忘却）。ここから、前者は西洋の哲学史を一貫して導いてきた問いであるために「主導的問い Leitfrage」、後者は全てに先立って展開され根拠付けられるべき根本的な問いであるために「根本的問い Grundfrage」と名付けられる(GA43, 78)。むろん、ハイデッガーは終生、根本的問いを巡って思索しようとするのだが、その問いの方法は思索の道において変遷する。そして、形而上学に対する立場の変遷は、根本的問いの方法の変遷を意味するのである。

ここで一旦、『存在と時間』から『寄与』に至るまでの根本的問いの方法を確認しておきたい。『存在と時間』においてハイデッガーは、ほぼ人間と同義である「現存在Dasein」という存在者がおぼろげながらも存在を理解しているという事態を手掛かりにし、現存在を分析することによって根本的問いに答えようとする。これが「基礎的存在論」という試みである。しかし、『存在と時間』が第三篇以降の完成を見ないまま出版されたことからも解るように、この試みは多くの問題点を孕んでいた[3]。それらを解決すべく形而上学構想がたてられる。先に見た形而上学への肯定的態度が現れるのはこの時期からである。

ハイデッガーは形而上学をその由来となったアリストテレスの第一哲学を踏まえて、「全体としての存在者の存在についての本質的な知」と規定する。そして、「全体としての存在者 das Seiende im Ganzen」の分析によって根本的問いを遂行しようとする。この試みは「形而上学的存在者論 die metaphysische Ontik」(GA26, 199)と呼ばれる。しかし、現存在分析が放棄されてしまったわけではなく、全体としての存在者の只中に投げ入れられている現存在という形で包括され、存在論は形而上学的存在者論と基礎的存在論の両輪によって遂行された。

以上の変遷において最も注目すべきは、基礎的存在論と形而上学的存在者論の両者とも『存在と時間』において述べられた「存在の問いの形式的構造」(GA2, 6ff.)に従って、問われているところの存在は、存在者の分析から解明される、といった方法で遂行されている点である。ハイデッガーにおいて形而上学とは以上のような「存在者を通して存在へ」という存在の問い方を意味するのである。以上から、『寄与』以前において根本的問いは、主導的問いの更なる形而上学的投企によって達成しうると考えられていたということがわかる。「形而上学の根本的問い」(GA40,8)という表現からも、そのことが窺い知れるだろう。

しかし、後に「1927 年から 1936 年までの存在論的差異への不断の関わりも、必然的な迷いの道(Holzweg)と見られなければならないだろう」(GA15, 366)と述べられるように、『寄与』を境に「存在者を通して存在へ」という試みは挫折し、放棄されるに至る。そこでは、「形而上学は存在者としての存在者を問うが故に、存在者のもとに留まり、存在としての存在へ向かわない」(GA9, 366)と考えられ、もはや形而上学的ではない根本的問いが試みられるのである。

こうした挫折を通してハイデッガーは、存在には存在者を存在させると同時に、自らを隠すという根本性格があると考えるようになる。例えば、この存在の性格をハイデッガーはヘラクレイトスの「ピュシスは隠れることを好む」という箴言の内に見る。上記の Holzweg をそのまま表題とする『杣径』の題辞において、以上の一連の変遷が次のように暗示されている。

> 森にはおおくの道があるが、大抵は草木に覆われ、突如として道無きところに杜絶する。……どの森の道も離れた別の道を走る。しかし同じ森の中に消えてしまう。……これらの道の心得があるのは、森の人たちであり、森番たちである。森の道を辿り道に迷うとはどういうことであるのかを、熟知しているのは彼らなのである。

森の道という表現は森の中の間伐地を意味する「明け開けLichtung」というハイデッガーの基本語を想起させる[4]。ハイデッガーはこの明け開けに「存在の現Da des Seins」という意味を持たせる。これは、現存在が存在の明るみという意味を持つことを含意している。それ故、存在者を通して存在へという試みは、明るみから「隠れ」を解明しようとしたことを意味するようになる。しかし、隠れは、明るみから逃れ去るが故に隠れなのであり、隠れは隠れとして見守ることしか出来ないのである。ここから、これまでの哲学者達（森を走るあまたの道）と同様にハイデッガーの道が存在を取り逃がしたのは、彼や他の哲学者達の頽落(Verfallen)からではなく、存在自身の「自己覆蔵態Sichverborgenheit」という「隠れ」が引き起こしていたと考えられるようになる。また、ハイデッガーは西洋哲学の歴史を存在忘却の歴史と考えるが故に、歴史の始まりにおいて「隠れている」何か、その性格から未だ「隠れて」、忘却されている何かがあると考え、それを探るべく「形而上学が生い育ってきた根底地盤」(GA9, 366f.)、未だそこへと哲学が根を張っている根底に向けて、歴史的な「形而上学の根底の内への戻り行き(Rückgang)」(GA9, 365)を試みることとなったのである。

２．存在の真理

根本的問いがもはや形而上学的ではなくなり、存在の真理を単純に言おうとする試みが始まる。「形而上学の根底の内への戻り行き」の到着点は「存在の真理」である。この場合、「存在の真理」に入れ替わられた存在の問いの対象は「存在の意味」である。『寄与』以前の存在の意味への問いは「存在者の存在」を問う。存在者の存在とは「存在者がそのつど既に、そこへと向けて理解されているところのもの」(GA2, 8)である。これは確かに「存在とは直前にあること(Vorhandensein)である」という一般的な存在規定を解体するために、それを成り立たせる近代哲学の主観‐客観図式の克服を目指す試みであったのだが、「この道と試みが、その本意に反して、新たに主観性の堅固化にしかならないという危険へと

至る」(GA48, 261)こととなった。そもそも、存在を意味として考えることは、「意味するもの」と「意味を受け取るもの」という主観‐客観‐関係図式を容易に想起させるのである。

そして、存在の真理は「存在者に問い合わすのではなく、そして存在者のために第一の存在者である原因を尋ねているのではないとすれば、その場合にはその問いは、存在者でないことのもとで着手しなければならない」(GA9, 382)。確かに存在の真理において存在論的差異は背後に退くが、「存在は存在者ではない」という姿勢が放棄されたわけではない。むしろ、存在と存在者の区別が現れ出るような「真理」という次元を問うことが始まる。

むろん、ハイデッガーの述べる真理は通常の主観‐客観図式に基づく認識と対象の一致のことではない。『真理の本質について』[5]において、「真理」について次のように述べられる。「真理の本質への問いは、本質の真理への問いから発源する……真理の本質は本質の真理である」(GA9, 201)。この文章は一見すると、「真理の本質das Wesen der Wahrheit」を「本質の真理die Wahrheit des Wesens」と単に語を逆転しただけと思われるが、実はここに重要な洞察が潜んでいる。ここでハイデッガーはこのWesenという語を「動詞的に『統べることとして』(walten)」(ebd.)理解している。そこからWesenは動詞的にAnwesen（現前する）のWesenであり、「現成する」という意味を持つのである。つまり「真理の本質」とは「現成の真理」なのである。この「現成の真理」とは、そこからギリシア人をギリシア人たらしめていた経験、ピュシス（自然）の根本規定であるアレテイア（真理）の経験を意味している(Vgl.GA45, 126)。ハイデッガーによれば古代ギリシアにおいて一切の存在者はこのアレテイアとしてのピュシスとして経験されていた。彼らにとってそれは「出現するもの、その出現において現前するもの、作用力のあるもの」(GA6.1, 406)を意味していた。そして、ハイデッガーはアレテイアのαを否定辞と考え、これを「非‐覆蔵態Un-verborgenheit」と翻訳し、ピュシスは隠れからの露開(Entbergen)、隠れ‐なきこととしての現成であると理解する。このアレテイアとしてのピュシスは現代の自然科学が扱うような自然事物や、主観と切り離された手前にあること、「それ自体で‐存続することIn-sich-bestehen」(GA40, 224)、有用性に従って裁断することの出来る硬直した物体とは全く異なる。むしろ、ピュシスとは源泉から水が湧き出すが如く生成・現成するものであり、「隠れ」と「開示」との間の親密な闘争なのである。それ故にピュシスは生き生きとしており、ダイナミズムを有していたと考えられる。

このように、ハイデッガーは形而上学が生い育ってきた根底地盤にアレテイアとしての真理を見出した。前述の「森」や「隠れ」はアレテイアのレーテーを意味する。「存在の真理」とは非‐覆蔵態として存在を問う試みなのである。その際、非覆蔵態よりも覆蔵態の方がより根源的であるという点が重要である。「非覆蔵態は覆蔵態を食い尽くすのではなく、非覆蔵態は絶えず覆蔵態を必要としており、そのような仕方で覆蔵態をアレテイアの本質源泉(Wesensquell)として確証する」(GA79, 49)のであり、「全体としての存在者の覆蔵態、つまり本来的な非‐真理は、この存在者とかあの存在者とかが開示されることがい

かなることであるにしても、そのことよりも一層古い」(GA9, 193)のである。つまり、アレテイアとは単なる露開ではなく、存在そのものに非真理、覆蔵態、存在者への「拒絶 Verweigerung」、存在自身の「脱去 Entzug」が根源的に属していることを意味する。これらは、「存在の真理」の最も重要な点であり、「存在棄却 Seinsverlassenheit」と呼ばれる。また、『ドイツ大学の自己主張』の「今日の人間が存在者の只中に見捨てられている」という経験は、存在の真理に至ってこのように理解されたと言える。「存在の棄却、すなわち、それは存在が存在者を見捨てる(verlassen)ことである」(GA65, 111)。

しかし、確かに「存在棄却は存在忘却の根拠である」(GA65, 114)わけであるが、これは人間が存在をどうでもよいものとして忘却しても良いという意味ではない。また、逆に存在棄却を克服しようというのも理に反している。あくまで、存在棄却を存在の根本性格として、隠れを隠れとして顕わにすることが重要なのである。このように、存在が真理として隠れを保持しつつ現成することが性起の内容である。ハイデッガーは「このような脱去としてまさに人間の本質をその［存在の］到来の宿泊地(die Unterkunft)として要求するところの関係」(GA6.2, 332)を遂行することこそが人間の使命(Bestimmung)であり、ここにニヒリズムの克服が達成され得ると考えているのである。ハイデッガーにおいてニヒリズムとはある「ヒューマニズム」に基づいて考えられているのではなく、存在との関係から考えられており、存在からの乖離がニヒリズムであり、逆に「存在への肯定を発すること」(GA43,237)、「存在への近さ」(GA9, 338)にあること、そうした使命の遂行こそが故郷的(heimlich)、本来的と考えられているのである。

３．真理への問いに伴い変容した幾つかの重要概念

上述の「存在の真理」への変遷によって、『寄与』以前の諸概念のうち、一部は後退し、一部は大きな変更を伴ってハイデッガー哲学を構成することとなる。ここでは中期ハイデッガー哲学を理解する上で重要となる幾つかの概念を、「歴史」と「現存在」という観点から確認しておきたい。

３－１．歴史

既に『存在と時間』においても歴史について論述されており、歴史学(Historie)とは異なる時間概念から考察されていたが、結局それは人間とほぼ同義の現存在の時間性に由来するものであった。そこでは、「現存在がある限りにおいてのみ存在は与えられている」(GA2, 212)という存在と現存在の関係のもと、「存在了解の歴史性」(GA26, 197)という表現がなされるように、歴史は人間の投企の変遷という意味を持っていた[6]。しかし、この試みは前述の通り、挫折する。すなわち、「問いのこの発端は『投企』を人間の能作として了解することをあまりにも容易に可能にする。それに対応して、投企は主観性の構造としか見なされえないのである」(GA15, 335)。

存在の真理においては、この関係は逆転して「投企において投げるもの(das Werfende im Entwerfen)は人間ではなく、……存在自身である」(GA9, 337)と述べられる。ここに、存在の真理において重要な意味を持つ「存在史 Seinsgeschichte」という概念が成立する。存在史とは存在それ自身のことであり、歴史とは「存在自身の現成」のことを意味する(GA65, 479)。歴史とは、存在が自らを現存在へと贈り届ける(zuschicken)その贈りとしての歴運(Geschick)のことである。また、この歴運は我々をもってその贈りを留まらせ（エポケー）、諸々の「時代 Epoche」となる。そこから、人間が歴史的であると言われるとき、それは人間が「存在自身の現成に帰属すること」(GA65, 421)を意味するのである。

ところで、ハイデッガーの思索に触れたものは、彼の時間概念において「瞬間 Augenblick」が重要な役割を担っていることに気付くだろう。『存在と時間』における「本来的な現在」としての瞬間、『形而上学の根本諸概念』における「退屈」を破って現存在を個別化する「瞬間」(Vgl.GA29/30, 224)、ニーチェの「永遠回帰」の永遠性としての「瞬間」(Vgl.GA44, 103)などである。このことは存在の歴史においても同様であり、1936 年『ヘルダーリンと詩の本質』においてそのことが顕著に語られている。そこでは、「留まって恒常的なものの光の中で開示され得る」ところの「同一のもの」が生じるのは、「時がその広がりの中で自己開示する瞬間」においてである、と言われる(GA4, 39)。ハイデッガーはこの「瞬間」を、ヘルダーリンの詩『エーゲ海』の「引き裂き行く時 die reissende Zeit」という語に見て取り、それが現在、過去、未来の中へと引き裂かれるところに「同一のもの」が生じ、人間が歴史的に存在し始めるようになると述べる。ここから、存在の現成としての歴史は「瞬間」において贈り届けられると考えられる。それ故、『寄与』において極めて重要な意味を持つ歴史の「始元 Anfang」とは、単なる「開始 Beginn」ではなく、そこから一切が裂開して顕わになってくるような歴史的「瞬間」であると考えなければならない。『寄与』では「始元とは自ら建立しつつ、前もって把握しているもの(das Sichgründende Vorausgreifende)である」(GA65, 55)と述べられる。またそこから、始元は唯一性を有し、追い越すことができない固有のものであると考えられているのである。

このような始元の性格からハイデッガーは存在の歴史には必然的な法則があると考える。この歴史性は始元と終末から考え得る。歴史の始元は、その内に一切を含み込み、固有で追い越すことの出来ないものが「瞬間」において贈られることである。しかし、始元は「一切」がそこにおいて始まる「瞬間」であるが故に、さしあたっては始元において、それが果たして何であるのかということは姿を現さない。「始元は、最初は(zuerst)その固有な親密性へと立ち返り現成する始元態(Anfängnis)を立ち現さない」(GA54, 201)。この始元の性格と存在自身の自己覆蔵態から、それに後続するものは「始元からの立ち‐去り(Fort-gang)」(GA6.2, 444)とならざるを得ないことになる。この運動は最終的(zuletzt)に、始元から最も立ち去り、始元において贈られた一切を展‐開(襞を‐分かつEnt-faltung)し尽くすこととなる。この始元から最も離れ去った地点においてこそ、始元が果たして何であったのかということが姿を現すのである。「始元的始元の始元態は最後に(zuletzt)性起する」(GA54, 202)。こ

のようにして始元態がその姿を現したならば、始元へと帰還する(Rückkehr)ことが要求されることとなる(Vgl.GA6.2, 444, GA4, 95)。「我々はいつの日か、初期のいつか(Einstige)を到来するもののいつかにおいて待ち望み、このいつかをそこから熟慮することを今日学ばねばならない」(GA5, 327)。この、初期のいつかが、終末において到来するいつかとなるということは、「存在の終末論Eschatologie des Seins」(ebd.)と呼ばれる。そして、始元への帰還に成功するならば、再び歴史が始元する可能性が生まれることになる。森の道は杜絶するが、それは「水源へと続いている」[7]。同一の水源からは水が湧き出し別の場所に道を造るのである。しかし、再び始元が始まるとはいえども、始元はその唯一性から、再度、同じ始元（第一の始元(der erste Anfang)）を繰り返すことはできず、そこでは「別の始元der andere Anfang」が始まるのである。

３－２．現存在

既に述べたことであるが、『存在と時間』では、現存在(Dasein)は人間という存在者とほぼ同義の意味を持っていた。確かに、そこでは「古代的‐キリスト教的人間学」である「理性的動物、神の似姿 animal rationale, imago Dei」や、ハイデッガーによるとその規定から生まれた「考える物体 res cogitans」という近代的な主観概念としての人間規定の解体のために、現存在という概念が用いられていたのだった(Vgl.GA2, §10)。しかし、結局この試みは「主観性の堅固化」になってしまったのである。そこでは未だ、現存在という「存在者」は何らかの超越論的主観性を保持していたと言える。

存在の真理において、現存在は「現‐存在 Da-sein」、「存在の明け開け Lichtung des Seins」として、存在が現れてくる「存在のそこ(Da)」という意味を強める。また、この存在自身は自己覆蔵として現れるが故に、「拒絶のための明け開け Lichtung für das Sichverbergen」とされる。歴史的に見ると、始元が贈られる「瞬間の場 Augenblickstätte」が現存在である。「存在の現」という意味が強くなることで、現存在は人間とは同一視されなくなる。しかし、現存在と人間とが無関係になったのではない。「現存在は、人間を人間の可能性において際立たせる存在である」(GA65, 301)。これは、人間は現存在の「現」へと晒し出され、現存在という明け開きの「中に立つ状態 Inständigkeit」においてその本来性を発揮するということを意味する。この可能性は「真存在の真理を根拠付け、守護するものになること」(GA45, 214)であり、「人間は存在の牧人(Hirt)」(GA9, 331)と表現される。

現存在は「存在の現」であり、存在はそのような場がなければ現成することはできない。たとえ存在自身が隠れとして現れるとしても、隠れを顕わにする場がなければ、そもそも隠れを隠れとして現成させることもできないのである。既に上で述べたことだが、この意味において現‐存在は人間の規定（使命）である。「存在は、それが現成するために人間を必要とし、人間はその究極の規定を現‐存在として成就するために存在に帰属するのである」(GA65, 251)。人間は存在の現に晒し出され、存在の現成の場となることを存在から求められ、存在に用いられることにより、それ本来のものとなり、反対に(umgekehrt)、存在

は現存在を到来の宿泊地とすることにより現成することが出来るのである。

このような現存在と存在の関係は「転回Kehre」[8]と呼ばれ、『寄与』以降の重要な概念となる。「現‐存在があるところ、あるときにのみ、存在の真理と存在そのものは現成する。真理の存在があるところ、あるときにのみ、現‐存在は『ある』。まさに存在そのものの現成を、自己の内で対振動する性起(das in sich gegenschwingende Ereingnes)として告知する一つの転回、まさに転回そのもの」(GA65, 261)。しかしながら、この転回は現存在と存在という二つの契機が前もって独立しており、それからそれぞれが互いに転回的にかかわりあうというものではない。「というのも、このような合わせたものや両者自身が性起において初めて振動させられるからである。性起においては性起それ自身が対振動において振動する。性起の転回におけるこのような振動の震え(Erzittern)が最も覆蔵的な真存在の本質である」(GA65, 262)。つまり、存在が人間を必要とすることと、人間が存在へと帰属することは、性起という一つの事態の二つの契機であり、この二つの契機の「対振動Gegenschwung」が性起としての存在を生み出すのである。

４．存在の歴史

以上では、『存在と時間』以降のハイデッガー哲学の推移を瞥見し、それとともに中期ハイデッガー哲学の基本的な諸概念を紹介してきた。以下では、これらのハイデッガーの思索から、西洋の歴史が具体的にいかに描かれるのかを概観したい。

４－１．存在の歴史の始元

さて、ハイデッガーは形而上学の根底の内へと戻り行き、そこにピュシスの根本規定であるアレテイアの経験を見たのであった。そして、この経験は後続するもの一切を含みこんでいるが故に、今日にいたるまでの「人間のあらゆる行動を明示的にせよ、そうでないにせよ、密かにあるいはあからさまに規定している」[9]のである。ハイデッガーはアレテイアの経験をアナクシマンドロスの命題に見て取る。「アナクシマンドロスの命題の中でアレテイアは暗黙の内に輝いている」(GA45, 222)。また、アナクシマンドロスのほかに、ヘラクレイトス、パルメニデスも存在の歴史の始元における思索者に数え入れられている。

この時代において存在は未だ、今日我々にとって馴染みのある表象としての「存在と仮象」、「存在と生成」、「存在と思考（主観）」などの対立項において経験されてはおらず、この対立が成り立つ以前の根源的なものとして経験されていた。例えば、「存在と生成」という場合、存在は根本において「恒常的現前性 die ständige Anwesenheit」という現在的な時間的性格に基づく。確かに、第一の始元においても、存在は「ウーシア」、「パルーシア」という現在的な時間的性格において経験されていた。しかし、それは「隠れ‐なさ」としてのアレテイアから見られた意味での「現在性」である。アレテイアとして経験されたピュシスは、「隠れ」から輝き現れ、出現に至り、自らを示し立ち現れるものを意

味しており、そこから、「隠れ」に逆らって「現前」することを意味する。「ウーシア」、「パルーシア」という現在的な時間的性格はこのようにアレテイアにおける「現在性」を意味しており、現代的な意味でのそれとは異なる。

ところで前述の通り、アレテイアはレーテーからの「開示の場」がなければ、現成することが出来ない。ギリシアにおいて、この「開示の場」は「ロゴスを持った生き物」（ゾーオン・ロゴン・エコン）としての人間であった。このギリシア語は後にラテン語に翻訳され、今日の最も一般的な人間規定の一つである「理性的動物 animal rationale」となり、上述の「存在と思索」という対立項の基礎となる。しかし、この時代におけるロゴス的動物は、近現代的な「人間学の対象」(GA45, 214)となる人間や、客体としての存在に対する主体としての人間というものを意味しない。むしろ、そこにおける「ロゴス」とは、未だピュシスに帰属している。ロゴスはピュシスを「絶えずこちらへ到来させ、現前性において立たせることであり」、それによりピュシスが「まさにそれ自身へと立ち返って自立させられる」ようにする契機である(GA45, 139)。それ故、ギリシアにおいて人間は「存在の牧人」、現存在であって、決して現代的な「存在者の主人」、つまり客体を支配するような主体を意味してはいなかった。

この時代のギリシア人にとって、一切はアレテイアとしてのピュシスへと帰属するものとして、つまり「隠れ」と「開示」との間の親密な抗争から経験され、それ故に存在の真理を排除するのではなく、相反するものを転回的に集約するような調和として考えられていたのである。

４－２．第一の始元の初めの終末の展開

なるほど、第一の始元においてアレテイアは経験されてはいたが、殊更その性格について問いただされるということはなかった。ヘラクレイトスやパルメニデスにおいてアレテイアは、「殊更に、基礎付けが目指されていたわけではない」(GA45, 222)。また「ギリシア人がアレテイアを問わなかった理由は、非力の結果ではなく、自らに負わされた使命に踏みとどまる根源的な力に基づいてのことなのである」(GA45, 122)。そもそも、レーテーを説明する(erklären)ことは、レーテーの「隠れ」という性格に反するのである。

しかしここから、始元は「すぐさま通常のものになり、この通常のものが蔓延して始元を覆う」(GA45, 37)こととなる。アレテイアの経験の「近さ」ゆえに、「ギリシア人は始元の始元的なものを見逃す」(GA54, 202)こととなったのである。それ故、この時代の哲学は「未だ形而上学的でない哲学」(GA48, 344)ではあるが、第一の始元が形而上学の歴史となることの礎を築くことになった。「プラトン以前の哲学が形而上学を準備するのである」(GA48, 344)。

既に前文から推測されるが、第一の始元においてプラトンが重要な位置を占める。ハイデッガーは一連のニーチェ解釈から、西洋の歴史において「プラトンがキーポイント(Schlüsselstellung)である」(GA65, 219)という見解を持つに至った。ハイデッガーはプラトン

において生起したことを次のように述べている。「真理はもはや、非覆蔵態としての、存在自身の根本動向ではない。真理は、イデアの下へ軛を付けられ従属された帰結として、正しさ(Richtigkeit)になったのであり、それ以来ずっと存在者を認識することの卓越性である」(GA9, 234)。第一の始元はプラトンにおいて一旦終末を迎える。それ故に、プラトンは「第一の始元の始めの終末の展開」(GA65, 211)と位置付けられる。

ハイデッガーはプラトンの『国家』の「洞窟の比喩」の詳細な解釈から、プラトンにおいてアレテイアの解釈が本質的に変動したと考える。「洞窟の比喩」は、囚人が鎖に繋がれている状態から鎖を解き放たれ洞窟内で蝋燭の火により物を見ることになった状態、次いで洞窟の外に出て太陽の光で物を見るようになった状態へと、段階的に存在者が「より隠れていない(unverborgener)」ようになることを意味する比喩である。これは、存在者を「隠れ‐なさ」と考えるという点で、未だ始元的である。しかし、その際プラトンはアレテイアを「隠れ」と「開示」の対立から見るのではなく、単なる開示、もしくは開示された存在者のみに注目するのである。そして、この開示において開示されたものは、もはや隠れからではなく、自らを示すもの、つまりイデアに由来すると考える。イデアは全てに光を投げかけ支配するものとなる。ここから、アレテイアは非覆蔵態でなく、イデアが立てた基準をいかに正しく認識するのかという「視線」の方向の「正しさ」という意味の「真理」になる。

アリストテレスはより明確に、真と偽は悟性の内にあると言う。この「正しさ」となった真理において、見るものと見られるものという主観‐客観図式が発生する土壌が作られ、実際、後に客観としての存在と主観が切り離される。また、ピュシスは自ずと湧き上がってくるものではなく、イデアによって認識者の前に置かれた対象となり、人間は「存在を見守る者」から「存在者を扱う者」となる。対象はイデアによって保証され、存在もしくは存在者は「恒常的現前性」という性格を持つこととなる。上掲の対立項は全てここから生じる。以上のようにアレテイアがイデアによってレーテーから切り離されることは、歴史的に決定的な一歩を踏み出すことを意味し、ここで第一の始元は本来的な形而上学となる。これに後続するものは、決定的に「始元からの立ち去り」を開始するのである。それ故に、この時代は第一の始元の初めの「終末」なのである。

さて、ハイデッガーはプラトンによって本来的に形而上学が始まると考えるので、ここから説明を保留にしておいた「形而上学」という言葉の意味も理解可能になる。要点を二つに絞って纏めれば次のようになる。１．形而上学は存在者についての知である。２．形而上学は存在者を超えて成り立たせるもの、つまり、存在者の根拠に関する知である。

１は、ピュシスがアレテイアとして経験されていたところから、レーテーが文字通り「忘却」されたために、開示されたもの、つまり、存在者に専ら関わることとなったということを意味する。形而上学は常に「存在者がある」という所から出発する。しかし、形而上学は非覆蔵態を欠いたまま恒常的で現前的な存在者を問うために、それを成り立たせるような原因根拠を必要とする。例えばそれは「イデア」、「対象性」、「本質存在」、「存

在者の存在」、とりわけ「神」などの特別な存在者[10]に求められるのである。このことが２の意味するところである。

この二重体制は、形而上学という語の由来となるアリストテレスの第一哲学の規定において明確にあらわれる。第一哲学は、「存在者を存在者として、そして存在者そのものに固有なものを探求する学」であると同時に、「目に見える存在者に即して顕わになる超力的なもの(das Übermächtige)の諸根拠」にかかわる「神学」[11]である(GA26, 12f.)。アリストテレスは２を神的なもの（ト・テイオン）の内に求めるのである。しかし、アリストテレスは、この超力的なものに関わる「神学」を特定の宗教的立場からではなく、むしろ、未だ残余しているアレテイアのダイナミズムから語っているという。「プラトンとアリストテレスにおいて……アレテイアが最後に輝く」(GA45, 222)。いずれにせよ、プラトン‐アリストテレスにおいて形而上学が始まる。これ以降の諸学は、「存在の意味」も含め、先ず、「存在者を存在者として」認識し、そこから、その根拠を問うが故に形而上学だとされる。また、この形而上学の二重体制は学問のみならず、西洋的思考様式を明に暗に規定しているのである。この意味において、ニーチェに至るまでの西洋的思考構造は総じて形而上学的であり、その本質としての「存在‐神‐論Onto-Theo-Logie」なのである。

４－３．ユダヤ‐キリスト教的神と形而上学

「第一の始元の初めの終末の展開（プラトン‐アリストテレス的哲学を伴って）を伴い、次の可能性が与えられる、つまり、その後に、その展開とその形態において後続するギリシア哲学が一般的に、ユダヤ的（フィロン）キリスト教的（アウグスティヌス）信仰に対して枠組みと根拠の領域を提供するという可能性である」(GA65, 211)。ハイデッガーは形而上学の歴史におけるキリスト教の登場も、一貫した始元からの立ち去りの過程として、もしくはその立ち去りを大きく促進させた事態として捉える。ハイデッガーによれば、ユダヤ‐キリスト教神学はプラトンから始まる形而上学、とりわけアリストテレスの「神学」に当たる分部によって可能となったのであり、根本的にプラトニズムの継承者である。それ故に、「ニーチェは、キリスト教とは民衆のためのプラトン主義である、と言っているが、それは正しい」(GA40, 113)と、ハイデッガーは述べるのである[12]。

さて、プラトンにおいて、アレテイアは「正しさ」としての「真理」という方向付けを受け取るのであるが、それと同時に、「存在はイデアとして、超感性的な場所へと祭り上げられた」(GA40, 113)。ここから、「深淵（分離）が、ここ地上にある単に現れることができる存在者と、かなた上方にある真実の存在との間に、口を開ける」(ebd.)。そして、「この深淵にキリスト教の教えが住みつく。それは、下方のものを被造物として、上方のものを創造主として、同時に解釈し変え、そうして改鋳された武器によって、（異教世界としての）古代に立ち向かい、古代を偽り隠すことによってである」(ebd.Vgl.GA65, 216f.)。

例えば、「キリスト教の時代には、プラトンの善は最高善(summum bonum)の意味、つまり創造神(Deus creator)の意味に解釈された」(GA48, 301)。また、スコラ哲学においても存在

者、有るもの(ens)は真なるもの(verum)と考えられている。それは、論理学的な「正しさ」とは違った意味を持ち、ギリシア哲学に由来するのではあるが、もはやギリシア的な意味において考えられているのではない。「verum とは非覆蔵的なもののことではない。全ての存在者は真である(omne ens est verum)……これは、あらゆる存在者が神によって、キリスト教的・旧約的に考えるならば『創造主』によって、言い換えると過誤なき絶対的霊としての創造主によって、存在者として前もって必然的に的確に考えられているからなのである。……『存在論的』に真なるものとは、本性上絶対的に的確な神の思念に対応しているものに他ならず、ギリシア的な意味での非覆蔵的なものなのでもなく、絶対的に的確なものなのである（神知(intellectus divines)）」(GA50, 117)。

以上のように、キリスト教はプラトンにおけるイデア論の「感性的‐超感性的」という図式を「被造物‐創造主」という図式に読み替え、存在者は、「自己原因 causa sui」、「最も有る者 das Seidendeste」としての全知全能の神によって創造され、根拠付けられた真なるもの(verum)と説明してしまう。これにより、現存在という人間の使命も大きな変更を被ることとなる。「キリスト教において魂は個人の魂となった。……今や人間と人間の理性は、もはや存在者の内部で出現したものですらなく、存在者一般と同様に今はもう被造物、創造されたものでしかなく、地上での束の間の、ただし本来的ではない滞在に、引き渡されてしまっている。もはやあの、存在者の認取者にして保護者を偲ばせるものは何一つないのである」(GA50, 141)。

キリスト教はプラトン‐アリストテレスの形而上学によって可能となるという意味で、「ギリシア形而上学の残滓にしか過ぎず」(GA48, 14)、更に「すべての存在者は被造物である(omne ens est creatum)」という因果的説明のもとに根本的問いを不要なものにしてしまった。そこでは、存在者は自明なものとされ、存在忘却が促進されることとなる。そして、このようなキリスト教による世界解釈はその後の西洋の「世界観」を規定してゆくことになる。「困窮なき困窮」は、存在史的に見れば「まず、キリスト教とその教義学において起こった」(GA65, 110)のである。

４－４．現代のニヒリズム

しかし、「近代の初頭、人間は存在者の全体の中で、言い換えると全ての存在者の中で最も有る者である根拠（神）の前で、人間は自分自身の安定すなわち自分自身の恒常的存立を、すなわち自己の救済を如何にして確信するようになり、確信することができるのか、という問いが新たに目覚めた」(GA5, 244)。つまり、「個々の不死なる魂が必ず救済されるという啓示に基づく救済確実性からの解放は、それ自体において、人間が自己自身を通じて自らの本分と課題を確保し得るという確実性への解放」(GA48, 184)となり、近代的人間の神に対する「蜂起 Aufstand」が開始したのである。例えばそれは、神と教会の権威に替わる良心の権威、理性の権威、社会的本能、歴史的進歩、最大多数の幸福などである(Vgl.GA48, 113)。これらが行き付く先は、現代の科学技術に代表される有用性のもとでの一切の機能化

である（「集立」）。以上の諸目標は確かに「超地上的」なものに対する「地上的」なものには違いないが、「存在者‐その根拠（目標）」という図式は依然、プラトン‐キリスト教的な存在‐神‐論に規定されており、単なるその変容態に過ぎないのである。

更に問題なのは、これらが形而上学的な思考様式を堅固にし、困窮の鳴り響きを塞ぎ立てることである。「存在棄却、それはおそらくキリスト教とその世俗化された後継者によって最も隠蔽され、最も否認される」(GA65, 115)。ハイデッガーはこの形而上学の必然的な成り行きこそ、ニーチェが述べた「神の死」であると考える。しかし、「ニーチェは、彼以前の全ての西洋の思索者と同様に一つの決定の内に立っている。ニーチェは彼らと共に、存在に対する存在者の優勢を肯定するが、このような肯定のうちに何が潜んでいるのかを知らない」(GA47, 5)。そして、まさにニーチェが「神の死」を真摯に受け止め、そこから、全体としての存在者を「価値」として定立する「力への意志の無制約的な主観性の形而上学」(GA48, 266)を展開するとき、第一の始元の可能性は全て展開されつくされ、形而上学は完成するのである。存在史において、ニーチェは西洋形而上学の完成者であり、ニーチェにおいて第一の始元は「終末」に至るのである。

結語

以上で、中期ハイデッガー哲学の基本的性格を紹介し、そこから導き出される西洋の歴史の具体的展開を概観した。端的に言って、その歴史観は、西洋の歴史を古代ギリシアからの頽落の歩みと看做すものであった。そして、本稿では詳述することは不可能であるが、ハイデッガーはこうした頽落史の行き着く先に到来する新たな歴史の始まりや、その始まりを可能にする「最後の神」といったものに思いを寄せることになるのである。

こうしたハイデッガーの思索に対しては、様々な批判的受容が可能であろう。例えば、日々「進歩」する自然科学の歴史観から見れば、始元の没落とは歴史変遷の方向が逆であり、現代のニヒリズムも科学「技術」の進歩によって克服可能であるが故に、このような神は蛇足であると考え得るかもしれない。心理学的に見れば、未曾有のニヒリズム、第一の始元の終末と別の始元の間、乏しき時代という現代の設定は、第二次大戦中の終末論的雰囲気漂う社会状況から生まれた心理状態、しかもナチズムと結託するような極めて如何わしい心理状態に由来し、最後の神はそれに導かれた憧憬であると考えるかもしれない。むろん、政治政策の立場から言えば、最後の神の到来などということは明らかにアナクロニズムであり失笑を買うのみである。また、哲学的に見ても、ハーバーマスは、国家社会主義の運動の「内的な真理と偉大さ」(GA40, 208)[13]という発言に激怒し、ヤスパースは、「故郷喪失の中に或る到来が隠されている」という考えは「夢想そのもの」であり、ハイデッガーはそうした「隠された秘義に基づいて超感性的なものを指し示す預言者」、「現実を離れてゆくよう誘惑する哲学者」、「虚構によって可能な事柄を等閑にさせようとする哲学者」として登場するのかとたずねる[14]。

確かに、ハイデッガーの言うように、哲学には諸科学とは比較不可能な独自の事情があるために、外からの反論が直ちに有効であるとはいえないだろう。ハイデッガーにおいて哲学や存在の思索は「直接には無益であるが、統治する知」(GA45, 3)だからである。しかし、彼の思索の道を辿ったときに解るように、自らの挫折の理由を存在に由来する必然として、また、それに気付き得たことを別の始元への移行として、そしてこの一連の流れを西洋の歴史として「存在の歴史」と重ね合わせて考えることは果たして適切なのであろうか。結局、このような思索は、思索から極度に主体を抹消して、一切の思索を存在の声への応答と考えることに由来する。確かに、思索や言語が全て人間的主体に補足的に付属する能力であると考えるのは誤りであろう。しかし、これらがハイデッガーという主体の声なのか、存在の声なのかという点ははなはだ疑問である。

こうした疑問に答えることは、本稿の直接的な課題ではないので割愛するが、次の一点だけを指摘しておこう。それは、西洋の歴史を、存在を中心として古代ギリシア‐ドイツと単線的に直結させるという点である。現代のニヒリズムの諸問題を始元の没落の帰結とし、ギリシア‐現代間の出来事を没落としてのみ捉え、病的なまでに「本来性」への立ち返りに固執する態度、ドイツ語の可能性を天才的に駆使し尽してギリシア語と結び付ける、一見冗談とも思える言葉遊び的な方法論、数多の詩人の内でのヘルダーリンへの異常なまでの憧憬、これらは歴史の起源＝始元を唯一ギリシア的なものと考えることに由来する。確かに、ハイデッガーはギリシア‐ドイツということで、地理上の範囲、歴史学的規定、人類学的特徴が考えられているのではないという。しかし、「ギリシア的なもの、キリスト教的なもの、近世的なもの、惑星的なもの、つまり、暗示しておいた意味で西洋的なものを、我々は存在ということの或る一つの根本筋道から考える」(GA5, 336)と述べ、「西洋の命運は『エオン（存在）』の翻訳に依拠している」(GA5, 345)と考えるとき、ハイデッガーの思索は自閉化し、西洋の歴史的地平を完結したものとしてしまうのである。

そのことは、ユダヤ教およびキリスト教をひと括りの思考構造に還元し、もっぱら西洋の頽落史の一部に組み込む姿勢に顕著に表れているように思われるわけであるが、ただしここで留意すべきは、実際にはハイデッガーのキリスト教に対する姿勢には多様性があるということである。なるほど、先に見た様に、ハイデッガーはキリスト教を頽落史の一部に組み込み、そこから、キリスト教の神をニーチェとともに「自分と生とを否定する人間の『失敗作』」(GA6.1, 286)とさえ断じる。そして、彼が思いを寄せる「最後の神」を「既在のもの(Gewesen)、とりわけキリスト教的なものとは全く別のもの」(GA65,403)として位置付ける。ところが他方で、ハイデッガーはこうしたキリスト教の神概念を、本来的な意味でのキリスト教の神経験とは区別するような発言も遺しているのである。例えば、ハイデッガーは次のように言う(GA5, 219f.)。

> ニーチェが用いるキリスト教という言葉は、かつて福音書成立とパウロの伝道に先立つ短い期間に存在していたキリスト教的な生(das christliche Leben)を意味してはいない。

> ニーチェにとってキリスト教とは、教会という歴史的で世俗的＝政治的な現象であり、西欧的人間類型およびその近代的文化の生成の内部におけるこの教会の権力主張という現象である。この意味でのキリスト教と新約聖書に基づく信仰のキリスト教的なあり方(Christlichkeit des neutestamentlichen Glaubens)とは同じものではないのである。……キリスト教的な生はかならずしもキリスト教を必要としない。

概括的に言うならば、ここでは教義化され制度化されたキリスト教（教会）と、元来のキリスト教的神経験とが区別され、後者が肯定的に評価されている。こうした本来的なキリスト教的生の遂行に対する肯定的評価は、ハイデッガーの比較的初期の思索のうちにも見て取れるものであって、ここでもそうした姿勢の一端が現れていると言ってよい。ところが、中期ハイデッガーの思索の中では、本来的なキリスト教的生の遂行という次元は、それ以上語られることがない。詳細は割愛するが、古代ギリシアを西洋史の始元の発端と看做す中期ハイデッガーの思索にとって、本来的な意味でのキリスト教は、形而上学の歴史に還元し得ない異質なものであったのではなかろうか。つまり、ハイデッガーの存在の歴史にとって、キリスト教は常に異物であったということができるかもしれないのである[15]。仮にこの推測が妥当なものであるならば、キリスト教は存在の歴史には解消しえない異物として、ハイデッガーの言説を相対化させ、彼の西洋の歴史観を違った角度から分析する重要な手掛かりになるように思われるのである。

---

[1] Martin Heidegger　Gesamtausgabe, Bd.47, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*, Frankfurt am Main, 1989, S. 294. 本稿では煩雑な註を避けるため、同全集からの引用を、GA と略記し、その巻数と頁数を挙げる。

[2] 『形而上学とは何か』、『カントと形而上学の問題』、『論理学の形而上学的始元諸根拠』、『形而上学の根本諸概念』、『形而上学入門』などが挙げられる。

[3] ハイデッガーは 1932 年 9 月 18 日の E・ブロッホマン宛の書簡において『存在と時間』の挫折を述べている。「ひとは、私が今や『存在と時間』第二巻を書いていると考え、そのことについて語っています。それはそれでいいでしょう。しかし、『存在と時間』第一巻は私にとってはかつてどこかへと導いてくれる一つの道だったのですが、この道はもはや歩まれていませんし、既に草木で覆われています。私はもはや『存在と時間』第二巻を書くことが出来ません。私は全く本を書いていません」。(Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann Briefwechsel 1918-1969, hrsg.von Joachim W. Storck, Marbach am Necker, Deutsche Schillergesellschaft,1990. S. 54.)

[4] 「我々の言葉には『森の明け開け Waldlichtung』というものがある。それが意味するのは、木々が空いた(frei)場所であり、それは通り抜けや展望を開かせる(frei-geben)。明け開く(lichten)とはそれ故、明け開かせること、露出(freimachen)することである」(GA34, 59)。

[5] この講演が初めて行われたのは 1930 年であり、「迷いの道」としての形而上学構想期に当たるが、現存する『真理の本質について』は「或る一つの公開講演の本文を幾重にも検討したものを内容としている」(GA9, 483)ために、当初の形を取っているとは言えない。内容を考慮して、本稿では、1936 年以降の「存在の真理」にあたる思索と考える。

[6] ただしハイデッガーは『ヒューマニズム』や『寄与』において、『存在と時間』の試みがこのように理解されるのは誤解に基づくと述べているが(Vgl.GA9, 336)、ハイデッガー全集

が出版され多くの彼の講義を読むことが可能となった今、『現象学の根本問題』などの講義から当時ハイデッガーが現存在の時間性から存在一般の意味を構成しようとしていたことは明らかである。このようなしばしば後から自己の思索の欠点を強引に弁明しようとする彼の姿勢に対して道義的な非難を加えることはしないとしても、ハイデッガーの言葉を安易に受け止めることは避けなければならない。

[7] この引用はハイデッガーの直接の言葉ではなく、C.F. von ヴァイツゼッカーによるものである。ヴァイツゼッカーはハイデッガーの思い出を次のように報告している。「そのように、彼は私を森の道に連れて行った。森の道は、徐々に消えゆき、森の中のある場所のただなかで杜絶していた。そこでは、密集した苔から水が湧き出ていた。私は、『道が途絶えていますね』と言った。彼は悪戯っぽく私を見て、そして言った。『これは森の道です。森の道は水源へと続いています』」。(C.F. von Weizsäcker, *Begegnungen in vier Jahrzehnten*, in: *Erinnerung an Martin Heidegger*, hrsg. von G. Neske, 1997, S. 242.)

[8]「転回」は周知の通り従来のハイデッガー研究においては、『ヒューマニズム』で語られた「転回」の解釈に従って、ハイデッガー哲学を転回以前、転回以後と別ける分岐点として考えていた。つまり、そこでは転回とは「思索の転回」として理解される。しかし、転回が重要概念になる『寄与』においてはこれから説明するように全く別の意味を持っている。従来の転回解釈をもって『寄与』における転回を読むことはできないのである。そして、『ヒューマニズム』や他の講義における「転回」も『寄与』において語られた「転回」として理解することが可能であるし、実際にそうしなければならないだろう。転回論について検討することは本論文の目的ではないのでこれ以上述べない。しかし、筆者の知る限りハイデッガーは「思索の転回」という言葉を使ったことはない。そもそも、このような転回解釈についての周囲の議論に対してハイデッガー自身が否定的であった(Vgl.M.Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 3.Aufl., 1964, S.215.)。以上の点から、本稿においては、転回とは『寄与』において述べられた転回であると解釈する。

[9] Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, 9Aufl., Frankfurt am Main, 1990, S. 38.

[10] これらは確かに、存在「事物」とは異なるが、ハイデッガーはあくまで存在者と捉える。

[11] 確かに、ここでいう「神学」とは今日我々が一般的に触れるところの神学とは大きく趣を異にするが、後述するように、形而上学の「存在論‐神学」という二重体制が後に、存在者を存在者として探求する「一般形而上学」（存在論）と宇宙論・心理学・神論の三部門からなる「特殊形而上学」としての哲学的神学とに別れ、後者がキリスト教神学の扱う分野となったことを考慮して、ハイデッガーは「神学」をアリストテレスのテオロギアに由来すると考えるのである。

[12] ハイデッガーはその思索の道の始まりから、原始キリスト教が、形而上学と結びつくことによって、本来の使命を失ってしまったと考えていた。後に見るように、それはこの時期においても変わることはない。

[13] 1935 年夏学期講義『形而上学入門』の「この運動の内的な真理と偉大さ」という発言の解釈はハイデッガー・ナチズム問題にとって重要になる。「この運動」とは間違いなくナチズムのことを指しており、もとの原稿では実際に「ナチズムの」と明記されていたようである。その後、版を重ねるごとに語が付け加えられたり変更されたりしたという経緯がある。

[14] Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel 1920-1963, hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt am Main, Klostermann,1990. S. 210f.

[15] こうした見解については、以下の文献を参照のこと。佐藤優子「人間が「神」に向き合う最後の可能性――最後の神」，鹿島徹、相楽勉、佐藤優子他，『ハイデガー『哲学への寄与』読解』所収，平凡社，2006 年.

うえはら・きよし（京都大学大学院文学研究科・博士後期課程）