

哲学研究

第五百五十号

第四十七卷
第八册

最後の神

——ハイデッガーの思索に於ける——

辻村公一

序

マルティン・ハイデッガー（一八八九・九・二六—一九七六・五・二六）の死去した直後、雑誌『シュピール』は、一九六六年九月二三日に彼となした長い対話を、雑誌側の提出した幾つかの辛辣な質問を幾らか穏やかなものに改竄した上で発表した。その対話には「辛うじて神なる者だけが吾々を救出し得る」⁽¹⁾（Nur noch ein Gott kann uns retten）といふ標題が附けられてゐる。多少の揶揄をまじへたこのセンセイショナルな標題は、勿論『シュピール』の附けたものであるが、対話中にハイデッガー自身の言つたことである。それは、一切のものが機能と化し人間がその根を大地から引き抜かれた根無し草のやうな者になるといふ現代技術の支配する世界に向つて、哲学が何かをなし得るかといふ問に対して、哲学のみならず「単に人間的であるに過ぎない一切の意図と努力」とは、直接的には今の世界状態を变革することをなし得ず、「辛うじて神なる者だけが吾々を救出し得る」といふ聯関の内、語られた言葉である。併し、この言葉は仮初に言はれたのではなく、その箇所ではハイデッガーが附言してゐるやうに、「簡単に、そして幾らか大雑把に、併し長い間の省察にもとづいて」⁽²⁾答へられた言葉である。

形式論理と經驗的実証とを武器とする現代の科学者や大多数の哲学者には、この言葉は命題とは認められず一笑に附せられるだけであらう。事実、それは命題ではない。それは、「長い間の省察にもとづいて、簡単に、幾らか大雑把に」言はれたことである。「長い間の省察」とは、少なくとも三十年、見方に依つては五十年以上の長きに亙る思索を意味してゐる。そのことの回顧を通して、「簡単に、幾らか大雑把に」言はれたこの言葉の意味をなし得る限り的確に理解し、その理解にもとづいて彼の思索との対決を幾らかでも試みることが、小論の企図である。

その企図にもとづいて拙論は以下の如くに分節される。すなはち、(一)『有と時』—それ以前、その根本構想、その挫折、(二)変貌—「有の学」より「有の歴史」へ、(三)後期ハイデッガーの「思索空間」とその根本構想、(四)最後の神の立寄り、(五)対決。

一 『有と時』—それ以前、その根本構想、その挫折

『有と時』(Sein und Zeit. 1927) 以前の習得期に於けるハイデッガーの摸索が、リッケルトやフッサールの強い影響の下にあつたにも拘はらず、キリスト教の神との親密な関係の内て遂行されてゐたことは、明らかである。ドイツ観念論の大きな哲学者達と同様に、ハイデッガーも神学から出て思索の道に來た者である。彼の就職論文の「序論」の冒頭には、「神への魂の超越的関係」⁽³⁾(Das transzendente Urverhältnis der Seele zu Gott)といふ「中世的人間の生活態度全体の根本構造」への深い共感が語られてゐる。就職論文執筆後に書かれたその「結語」の内には、当時彼が抱懐してゐた自分の哲学の理念が「生ける精神の哲学、行為に溢れた愛の哲学、尊崇に於ける神との親密性の哲学」⁽⁴⁾(Die Philosophie des lebendigen Geistes, der tätvollen Liebe, der verehrenden Gottheit)として吐露されてゐる。

併し、フライブルクの講師時代の彼の思索がどのやうな摸索を経て、どのやうな展開を遂げたかは、今なほ殆ど闇に包まれてゐる。⁽⁵⁾一九一九年から一九二一年までの間に書かれた「ヤスパースの世界観の心理学への書評」の内では、

「心勞」(Belümmung)といふ、後に『有と時』の中で「関心」(Gorge)と言はれるに至る人間の現有の有を表はす言葉が見出されるが、そこでは未だ「有と時」といふ構想は現はれてゐない。それは書評といふ性格のためかも知れない。併し、この時期の彼の最終講義すなはち一九二三年夏季期の講義を紹介された田辺元先生の論文「現象学に於ける新しき転向—ハイデッガーの生の現象学—」(一九二四年)の内には既に、『有と時』の思索の荒削りな初発段階が示されてゐる。そこには既に「死」、「関心」、「配慮」、「頽落」、「時性」等の『有と時』に現はれて来る人間の「現有」(Dasein)の根本的規定が語られてゐる。そこでは、就職論文に見られた神への関係は影を潜める。

マルブルクの教授に就任した翌年、ハイデッガーは、その神学者達を前にして一九二四年七月二五日に「時の概念」と題する講演をなしてゐる。この講演も既に『有と時』の根本思想を彫琢されざる仕方ですべてゐる。併し、有(る)といふことを時から理解し解釈するためには、それに先立つて時を永遠から見るといふ見方が排除されねばならない。通常、永遠には二つの意味がある。その一つは「常に有る」(Immersein)といふことであり、他の一つは神の「超時間的不変性」を意味する。前者のいはば形式的な意味での永遠は、時から「時の派生態」として説明され得ると、ハイデッガーは豫想を述べてゐる。後者の実質的な意味での永遠は神であり、それに関しては彼はこの講演の冒頭で次のやうに語つてゐる。すなはち「神への通路が信仰であるならば、それ自身を心得てゐる哲学は永遠を決してもつことは出来ず、哲学のなす解明の内でも永遠を方法的に使ひ得ないであらう」(傍点筆者)と。神の超時間的不変性としての永遠は、哲学の範囲から、いはば括弧に入れられて排除される。「神学は人間の現有を、永遠へのその有に於て取扱ふ」が、哲学はさういふことをなし得ないといふ一種の決意を含んだ自己制限が、ここには表明されてゐる。それは同時に、永遠といふことを軽々しく語る神学に対する批判の意味を含んでゐる。「神への通路が信仰であるならば……」と言はれる時、この前提条件をハイデッガーは無条件に受け容れてゐるとは思はれない。それは勿論、神への信仰を排斥してゐるのではないが、神への通路は信仰であるとは限らぬ、といふ意味合ひが感知される。

彼のずつと後の言葉でいへば、「…神の神性は、信仰にとつてよりも思索にとつて一層近くにありさへもする」⁽¹⁰⁾のである。更にこの講演の中でハイデッガーは、「されど時満つるに及びて、神はその御子を遣はし、これを女より生れしめ、律法の下に生れしめ給へり」(ガラテア書第四章四)を念頭に置いて次のやうに語つてゐる、すなはち「キリスト教信仰は、時の内、起つた或ること、而も時《満つるに及びて》と言はれる時の内で起つた或ることへ関聯をもつてゐる」⁽¹¹⁾と。更に彼はフライブルク講師時代の或る講義の中で「兄弟よ、時と期とに就きては汝らに書きおくるに及ばず。汝らは主の日の盗人の夜きたるが如くに来ることを、自ら詳細に知ればなり」(テサロニケ前書第五章一—二)を引用してゐる。⁽¹²⁾これらのことから明らかなことは、ハイデッガーは永遠なる神への信仰を括弧に容れて、それについては沈黙するが、人間の歴史の内への神の到来の時には思ひを潜めてゐるといふことである。

『有と時』の根本構想は、「有(ある)」といふことを「時」から理解し解釈せんとすることである。そこには吾々の日常的な生と世界とが破れるといふことが存する。それが破れるといふことは、吾々の日常的な生と世界との根底でありながら日常的な生と世界とに依つて覆蔽されてゐる「死への有」(Sein zum Tode)が、その覆蔽を「不安」に於て破りつつ現はれて来るといふことである。「死への有」に於て吾々の有は、或る独自の意味に於ける「時性」(Zeitlichkeit)として経験される。それと同時に、日常的な生と世界とにとつては重要性をもつてゐた一切の「有るもの」が重要性を喪失して、「有るもの」ではない、「有(ある)」といふことが、問はれざるを得ないこととして吾々に迫つて来る。このやうな経験にもとづいて、従来は実体とか本質として理解されて来た「有るもの」(Dasein)の内面に「現前」(Itaqovita)とよぶ時的規定が看取され、そこから『有と時』といふ根本構想が生れたのである。そこでは人間も、さまざまなるものの中の一種の有るものとして把握されることを超越して、「有」が現に開示される処に有るといふ意味に於て「現有」(Dasein)と規定されたのである。

然るに、著作『有と時』は、人間の「現有」を独自の意味での「時性」すなはち「根源的な時」として解釈し、そ

こから種々な性格に於ける時乃至時間―例へば、時計で計られる時間―の成立して来る筋道を解明することには成功したが、「有とその諸性格と諸様態とが時から根源的に意味を限定されてゐること」を現示すべき「時と有」といふ中心問題の箇所に於て挫折した。その挫折の根拠はさまざま側面から考察され得るが、要するに「形而上学の根底」をなほ形而上学的思惟で究明しようとして企てたことの無理に存する。

形而上学は「有るものとは何であるか」(zu was? Was ist das Seiende)を問ふ。すなはちそれは、「有るもの」から出発して、そのものを無ではなくして有らしめてゐる「有るものの根拠」を、「有るものの有」(obota, das Sein des Seienden, die Seiendheit)として問ふ。「有るものの有」は、例へば、プラトンに依つては「イデア」として観られたし、アリストテレスに依つては「エネルゲイア」として規定されたが、それはさまざまの変遷を経てニイチエの「権力への意志」や、最近の例を挙げれば、ロムバッハの「構造」にまで到つてゐる。併し、形而上学は、「有るもの」に留まらず、それを越えてその根拠を「最高の有るもの」(das höchste Seiende)に置く。それは、プラトンやアリストテレスに於てその都度「善」とか「神的なるもの」とか「神」と称せられたものである。それは後に「哲学者の神」と称せられる「永遠なるもの」であるが、それをハイデッガーの思索は拒否する。何故拒否されるかといへば、このやうな「神」は、「有るもの」の究極的根拠づけを求める形而上学的思惟を完結せしめるために、形而上学的思惟の方から裏面に於て定立され限定された「神」であつて、従つて真に神的なる神ではないと看取されたからであり、更に言へば、「有るもの」から出発してその根拠を究明することが、永遠にして最高であるにしても、再び「有るもの」へ逆戻りしてしまふからである。ハイデッガーの思索は、このやうな「最高の有るもの」としての「神」に向はずして、「有るもの」とか「有るものの有」と言ふ時既に、豫め理解されてゐる「有(ること)それ自身の意味」を明らかにせんとして、それを「時」に求めたのである。

併し、「有の意味」(Sinn von Sein)がそこから限定されるべき「時」は、人間の現有が脱自的に形成してゐる「地

平——つまり「将来」、「現在」、「現在」といふ時の三つの次元の統一としての世界地平——であつた。併し乍ら、「時」を「地平」として捉へるその捉へ方が既に、周囲にその地平を開きつつその地平の内で「有るもの」を顧るといふ超越論的主観性の立場を、示してゐる。『有と時』の内でハイデッガーが人間を人間とは呼ばず、「有の意味への問」への聯関の内で「現有」として規定したことは、人間の人間たる所以を「意識」とか「生」とか「体験」として把握したフッサールやデイルタイの立場の主観性——従つてまた近世哲学の主観性——を確かに克服したと言へるであらう。併し、そのやうな意味に於ける「現有」がなほ地平形成的であるとされる点に於て、『有と時』に於ける「現有」は、なほ超越論的主観性の立場を完全には脱却し得てはゐなかつたのである。そのやうな立場とその地平とから「有の意味」が限定されるとすれば、「有の意味」は、意味といふ表現が既に示してゐるやうに、超越論的に主観性——従つてまた客観性——されることを免れ得ない。然も『有と時』の内に於ては「現有」は実質的に人間といふ「有るもの」と等置されてゐる。それ故、そのやうな立場に於ては結局「有の意味」は、「有の理解」を本質としてゐる人間といふ「有るもの」の方から限定されざるを得なくなる。それは近世の主観性の形而上学に逆戻りすることである。かくして「形而上学の根底」をもなほ形而上学的に究明せんとした企図は挫折したのである。

二 変貌——「有の学」より「有の歴史」へ——

この挫折の経験を通つてハイデッガーの思索は変貌する。『有と時』といふ思索の課題は維持されてゐるが、その遂行の仕方は変る。

先づ第一に「時」は、第一次的に人間の有り方とされてゐたことから、「歴史」として、すなはち歴史上の「エポック」(Epoché)として考へ直されて来る。従つて「有」は、歴史上のエポックに於て而もエポックとして現はれて来る。それに対応して『有と時』の時期に構想されてゐた「有の学」(Wissenschaft vom Sein, ¹⁴Ontologie)といふ哲学

の理念は放棄されて、「有るもの」に非らざる「有」といふレヴェルは維持されつつ「有の歴史」(Seinsgeschichte)もしくは「有の歴史的思考」(Seinsgeschichtliches Denken)が現はれて来る。これは、学としての哲学もしくは形而上学への断念を意味する。

第二に、「有の意味」として超越論的主観性の方から考へられてゐた事柄は、有を保有する (Bewahren) 場所といふ意味に於て「有の真性」(Wahrheit des Seins, Wahnis des Seins)として性格づけられて来る。「有の真性」は、「そこ」に於て有が―従つてまた、有るものが―現はれて来る「現」の場所として「有の現」(Da des Seins)とも言はれる。併しそれは、有が單純に有として開示されるのではなくして、有が覆蔵され忘却されたこととして開かれて来る場所である。従つて有の歴史のエポックも、エポックといふ言葉が示してゐるやうに、有が「それ自身に留まつてそれ自身を吾々人間の方に表明しない」といふ意味でのエポックであり、つまり「有の忘却」のエポックである。そのやうにして「有の現」すなはち「有の開け」(Lichtung des Seins)は、「有の覆蔵」(Verbergung des Seins)が覆蔵として開けることであるといふ事態の内に、その事態の内へ入り込んだハイデッガーの思索が「問ふこと」に留まらざるを得ない根拠の一端が存する。

第三に、「現有」が「有の現」にして「現の有」といふ二重の性格を示して来たことは、「現有」が「人間」といふ「有るもの」と最早同一視され得なくなつたといふことである。「有の現」としての「現有」は、最早直接的に人間であるのではなくなり、「そこ」(Da)へ人間が脱自的に曝し出される場所である、その場所の「建立」(Gründung)の内へ人間が投げ出され「用ひ」(Brauchen)られることに於て人間が「有の真性の番人」として真に人間になるといふやうな場所である。約言すれば、「現有」は人間の本質の所在ではあるが、直ちに人間であるのではない。そのことを逆に見れば、人間が「現有」との等置から引離されて、いはば一種の独立性を得て来るといふことである。

そのことに対応して第四に、「有の現」すなはち「有の真性」から、その内に匿まはれてゐた「神」が独立して来

る。そのことは勿論、「有の真性」から「神」が切離されることではなくして、「神」は「神になる」(Göttern)ためには「有の真性」を「必要とする」(bedürfen)。併し、「神」は「有の真性」ではない。かくして多少とも図式化して言へば、神—有の真性—人間として図示されるやうに、「有の真性」を中間境域として、その境域に關聯しつつも、その境域からいはずは突出した両極として「神」と「人間」とが立つといふことになる。その場合、「有の真性」とは有のエポックとして、どこまでも歴史的な世界である。

第五に、既に言はれたことの内に含まれてゐることであるが、形而上学の根底をも形而上学的に究明せんとした企図の挫折は、ハイデッガーをして彼自身の思索の内にも喰ひ入つてゐる形而上学的思惟の強力さを経験せしめたとともに、その思惟が現代の世界をも根底から支配してゐることに氣附かしめた。前者の経験は、彼をして「形而上学的思惟とは別の思索」(ein anderes Denken als das metaphysische)の道を切り拓くことを餘儀なくせしめた。後者の経験は、『有と時』の内でも解明された日常的世界の構造を極めてラディカルに捉へ直すことへ導いた。両方は密接に關聯してゐるが、「別の思索」については後に言及される故、ここでは日常的世界構造のラディカルな把握についてのみ言及して置く。

『有と時』の内では周知の如く、「道具」の構造分析から出発して、その内に於て道具が道具であり得る日常的環境世界(Umwelt)の構造を解明し、そこから「現有」の超越論的地平としての世界へ移行することが企図されてゐた。簡単に言へば、「道具」は単なる物ではなく、「…するため」(um zu...)の物として最初から他の諸道具との關聯の内にある。この「…するため」といふ關聯を最後に締め括り、否最初から企投してゐるものには、「現有は彼自身のために実存する」(Das Dasein existiert um willen seiner)といふ人間の实存をも“um willen seiner”といふ根本的な意味での「自己意志」に貫ぬかれた人間の实存が存する。このやうな人間の自己意志にもとづいて展開された「…するため」の關聯としての日常的環境世界の構造は、「指示性」(Bedeutsamkeit)として規定された。このやう

な日常的世界の構造は、若干の論者が指摘するやうに、手職人 (Handwerker) の住む世界に過ぎないとも言へるであらう。それは、人間の「自己意志」にもとづき、それに依つて支配され得る一種の目的論的世界であつた。然るに、「…するため」といふ規定は、道具や使用物の規定たるに留まらず、「機能」として現代の技術的世界の構造に転化する。そこでは人間をも含めて一切の「有るもの」が、最早主体でも物でも道具でも対象でもなくなり、一定の機能を遂行するものとしてのみ有り、「…するため」といふ道具的機能は、機能と機能との連鎖的連関になる。このやうな機能的連鎖的連関としての「…するため」は、既にその内に人間をも一定の機能の遂行者として取り込んでゐるが故に、最早人間の「自己意志」の支配と統御とを脱却してしまつてゐる。それが現代の技術的世界の根本動向である。「…するため」といふ機能的連鎖的連関は、最早その外部に存立する「目標」とか「意味」が無い故に、現代の技術的世界は「ニヒリズム」の現代的形態である。それと同時に現代の技術的世界は、「有るものの有」を「機能」として限定してゐる点に於て、「有るものの有」を問題として来た形而上学的思惟の現代的展開である。以上が日常的環境世界の構造のラディカルな把握である。このやうな現代世界の苛酷な歴史的運命の内では「最後の神の立寄り」(Vorbeigang des letzten Gottes) と云ふことに思ひを潜める。

三 後期ハイデッガーの「思索空間」とその根本構図

ハイデッガーの公刊された著作の中で「最後の神」といふ表現は、一九四一年に書かれた「合図」(Wink)と題されてゐる詩のやうな「思索の言葉」の最後に見出される。併し、「最後の神」といふことが最初に言はれたのは、筆者の知る限りでは、一九三六年から一九三九年に互つて書かれた未公刊の龐大な覚書たる『哲学への寄与』(Beiträge zur Philosophie)の内に於てである。

『哲学への寄与』といふさりげない標題を附せられたこの覚書は、『有と時』の時期に於けるハイデッガーの初期

の問ひ方を内在的に自己批判して、後期の思索への展望とその「思索空間」の根本構図とを示してある点に於て極めて重要な點である。『哲学への寄与』とは表向きに標題であつて、その本来の標題は「性起のつらつ」(Vom Ereignis)と言はれる。「性起」とは、有の眞性が起るといふことであり、『有と時』といふ標題中の「と」を究明する。

「性起のつらつ」は本質的に次の六つの部分に分節されてゐる。すなはち、(1)「鳴り初め」(Anklang)。(2)「球戯」(Zuspiel)。(3)「飛躍」(Sprung)。(4)「建立」(Gründung)。(5)「将来的な者達」(Die Zukünftigen)。(6)「最後の神」(Der letzte Gott)である。この分節が、これ以後のハイデッガーの「思索空間」の根本構図を描いてゐる。その思索空間の細部に立ち入ることは、ここでは到底不可能である故、その根本構図(Grundris)を次の極度に圧縮された一句の解釈を通して明らかにすることに留める。その一句は次の如くに書かれてゐる。すなはち、

“Was gesagt wird, ist gefragt und gedacht im »Zuspiel« des ersten und des anderen Anfangs aus dem »Anklang« des Seyns in der Not der Seinsvergessenheit für den »Sprung« in das Seyn zur »Gründung« seiner Wahrheit als Vorbereitung der »Zukünftigen« des »letzten Gottes«.”⁽²⁹⁾

仮に訳せば、次のやうになるであらう。「言はれることは、有の忘却といふ困窮の内に於ける真有の《鳴り初め》にもとづいて、第一の元初と別の元初との《球戯》の中で、真有の内への《飛躍》のために、真有の眞性の《建立》に向つて、《最後の神》に属する《将来的な者達》を準備することとして、問はれそして思索されてゐる」と。併し、ドイツ語と日本語との語順が甚だしく相違する故、この一句は十分には訳され得ない。それで以下に於てはドイツ語の表現にもとづいて考へてみる。

「言はれること」(Was gesagt wird)とは、ハイデッガーに依つて言はれること、つまり彼を通して、言葉になつて来ること、そのこと的一切を意味してをり、すなはち彼の講演、講義、論文、著作の一切を、特にこの『哲学への寄与』とそれ以後とに於て言はれること的一切を、意味してゐる。それらはすべて「問はれそして思索されてゐる」

(...ist gefragt und gedacht) すなはち思、索、し、つ、つ、求められ、企投されたのである。それでは、それは一体如何なる仕方に於てなされたのであらうか。

(1)、「有の忘却といふ困窮の内に於ける真有の『鳴り初め』にもどつて」(aus dem »Anklang« des Seyns in der Not der Seinsessenheit)と第一に言はれてゐる。この言葉は、ハイデッガーの問ひつつ思索することの「出发点」(Ausgangspunkt)を示してゐる。「有の忘却といふ困窮の内に於ける真有の鳴り初め」とは、如何なることを言つてゐるのか。「有」が通常は「有るもの」の方から「有るものの有」として理解されてゐるのに対して、ハイデッガーは『有と時』の内で「有それ自身」(Sein selbst. Sein als solches)と称してゐたことを、この時期になると、形而上学的な意味での「有」すなはち「有るものの有」から區別して「Seyn」と書く。「Seyn」は恐らく、「有るものの有」よりもつと古い有といふ意味とか、「有るものの有」に依つて覆蔵され忘却されてゐる有といふ意味をも含めて、さう書かれたのであらうが、それは「その真性の内に覆蔵されてゐる有」(das Sein, das in seiner Wahrheit verborgen ist)であるが故に、ここでは仮に「真有」と訳す。併し、真有がその真性の内に覆蔵されてゐるならば、一体如何にして吾々は真有と言ひ得るのであらうか。

ここに於て吾々はもう一歩手前の問から出発しなければならぬ。それは、今日「有るもの」は如何に有るか、といふ問である。それは、先に言及された機能といふことで答へられてゐるが、ここでは具体的な実例について考へてみる。第二次世界戦争後に日本にも現代的な養鶏技術が輸入された。それを筆者は郷里の町で見て愕然としたことがある。夜通し煌煌と照明された鶏舎の中で、それ自身人工的に孵化された鶏は、一定の位置に釘づけにされて身動きも出来ず、餌を喰ひ卵を産むだけである。その卵はベルトコンヴェイヤーで容器の中へ運ばれ集められる。鶏が一定数の卵を産まなくなると、絞殺されて今度は鶏肉として売りに出される。これは、現代的な食糧産業の工場であるとともに鶏のアウトシュヴィツである。ここでも鶏は鶏であるが、併し製卵機械としての鶏である。卵は卵であるが、併

し蛋白源としての卵である。このやうなことをせざるを得ない人間は人間であるが、養鶏場の経営者にして管理者として否応なしに非人間化せざるを得ない。そのやうな有り方をしてゐる「有るもの」は、鶏も卵も人間も、それらが各々の自然本性に従つて真に有るやうには、最早有るのではない。鶏も卵も人間も今日では「有の真性から見捨てられてある」。これに類似した実例は今日到る処で見出される。

如何なる「有るもの」も多かれ少なかれ有の真性から見捨てられてあるといふ意味での「有から見捨てられてある」と、「(Seinsverlassenheit)は、現代世界の内に有るものの有り方である。このやうな意味での「有から見捨てられてあること」は、「有るもの」に即して「有るもの」の方から経験された「有の忘却」(Seinsvergessenheit)に他ならない。「有の忘却」とは、有がその真性に於て覆蔵されてをり、従つて問はれず思索されなのままになつてゐるといふことである。併し、「有の忘却といふ困窮」とは如何なことであらうか。「有の忘却」は吾々の日常生活の内では、抑々「有の忘却」などといふことは存しないかの如くに、それ自身忘却されてゐる。他方吾々は、さまざまに日常的な困窮をもつてゐる。併し、吾々はまた、そのやうな諸々の困窮を除去したり軽減したりする手段を、すなはち技術を、もつてゐる。技術は今日既に、部分的にはあるが、吾々を「困窮無きこと」(Notlosigkeit)といふ状態の内へ齎らしてゐる。併し、「困窮無きこと」を惹き起しつゝある現代技術は、「有の忘却」を克服することも自覚することも出来ない。何故ならば、現代の養鶏技術といふ先述の実例が示してゐるやうに、現代技術それ自身が「有の忘却」の現代的形態に他ならないからである。かくして現代技術に依つて目指され実現されつゝある「困窮無きこと」は、それが困窮の内_に於ける転換を全く不可能にしてしまふといふことに於ては、「最高の困窮」である。「有の忘却」は「困窮無きこと」といふ形態に於ける「困窮」(Noch)である。このやうな「困窮無きこと」が「最高の困窮」として吾々を襲ふならば、その時「真有」は「有の忘却といふ困窮の内_で鳴り初める」。この鳴り初めに於て真有はそれ自身としてではなく、「有の忘却」として、すなはち有が拒絶されてゐることとして、鳴り初める。

この鳴り初めは多分、現代の世界に於ける真有の唯一可能な開示であらう。その際、有が拒絶されてゐるといふことは、真有を最も厳しい苛酷な仕方で贈与することであり得る。「有の忘却といふ困窮の内での真有の鳴り初め」をこのやうに聴くこと、から、ハイデッガーの問ひつつ思索することが初まる。それ故に、「鳴り初め」と言はれるのである。

(2)、「言はれることは、有の忘却といふ困窮の内⁽¹⁹⁾に於ける真有の《鳴り初め》にもとづいて、第一の元初と別の元初との《球戯》の内⁽²⁰⁾で……問はれそして思索されてゐる」(…im »Zuspiel« des ersten und des anderen Anfangs…)。「元初」(Anfang)とは、ハイデッガーの思索の内では、単なる「発端」(Beginn)ではなくして、「発端」にしてそれに後続するものを最初から統べてゐる「支配」(Herrschaft)たるものを意味する。それは *αρχή* にして *ἀρχή* である。「第一の元初」とは、形而上学的思惟とその思惟に依つて限定された古代から現代に至るまでの西洋の歴史との元初である。「別の元初」とは、そのやうな歴史とは別な歴史の元初であり、究極的には「最後の神」であるが、差当つては、その神を準備しつつその神に仕へる思索すなはち「形而上学的思惟とは別の思索」(ein anderes Denken)の元初である。第一の元初は、「有るものとは何であるか」といふ問を以つて初まつた。この問は、形而上学的思惟を一貫して導いて来たが故に、「形而上学の主導的問」(die Leitfrage der Metaphysik)と称せられる。それに対して、この問の内⁽¹⁹⁾に既に豫め理解されてゐる「有(る)とは何を謂ふのか」といふ問は、それが形而上学的思惟の根本に横たはつてをり而も正しくその故に形而上学的思惟の内部では決して問はれたことがない故に、「形而上学の根本の問」(die Grundfrage der Metaphysik)として性格づけられる。この後者の問がハイデッガーに「別の思索」を要求して来たことは言ふまでもない。然るに「別の元初」は、「第一の元初」を一層元初的に思索することを以つて初まる他はない故に、「第一の元初と別の元初との球戯」といふことが起らざるを得ない。

ここで仮に「球戯」と訳さざるを得なかつた *Zuspiel* は、第一の元初と別の元初とのいはば球の投げ合ひであり、

働き合ひであり、試合である。その試合に於て第一の元初も別の元初も、どうなるかといふことが賭けられてゐる。この試合に於て、両方の元初の間对话と対決との「活動空間」(Spielraum)が開かれるのである。この Zuspielden では、實質的にはプラトンからニイチェに至るまでの形而上学とハイデッガーの思索との対決が遂行されてをり、その対決を通して第一の元初を一層元初的に思索することが試みられてゐる。歴史上の諸哲学に關する彼の解釈はすべて、このやうな Zuspielden として遂行されてゐるのであつて、歴史学的な従つてまた哲学史的な叙述や批判ではない。歴史上の諸哲学についての彼の解釈が、多かれ少かれ牽強附会の感をひとに与へるとともに独自の開示力をもつてゐるのは、それがこのやうな Zuspielden であることに由来する。

Anklang と Zuspielden との間には内面的な聯関が存する。有の忘却といふ困窮の内で真有が鳴り初めたといふことは既に、形而上学的思惟とは別の思索への呼び掛けであり、かくして Zuspielden への呼び掛けである。Anklang が真有の Fragwürdigkeit の根本経験であるとすれば、Zuspielden は、この Fragwürdigkeit を問ひつつ歴史的に展開することに他ならない。併し乍ら、Anklang も Zuspielden も、それ自身だけで成り立つてゐるのではなくして、「真有の内への飛躍」のために「いはばその飛躍への助走として存してゐる。

(3) 「言はれることは、有の忘却といふ困窮の内に於ける真有の《鳴り初め》にもとづいて、第一の元初と別の元初との《球戯》の内で、真有の内への《飛躍》のために、問はれそして思索されたある」(…für den Sprung in das Seyn…).「真有の内への飛躍」とは、「有るもの」と「有るもの有」とから「真有の内へ飛び込むこと」であり、飛び降りることである。思惟についていへば、それは「形而上学的思惟」から「別の思索」への飛躍である。両者の間には次元の落差がある故に、前者から後者へ連続的に推移することは出来ず、その移行は飛躍に於て遂行される他はない。併し、この飛躍は、吾々が一方の岸から他方の岸へ飛躍することのやうに、表象されてはならない。何故ならば、この飛躍に依つて初めて、それまでは拒絶として鳴り初めてゐた「真有」が「開けた処」(das Offene)

として開かれるからである。「真有の内への飛躍」は「真有を開くこと」(Erföffnung des Seyns)であり、それは以前には「有の企投」(Entwurf des Seins)と言はれてゐたことである。有の企投が被投的企投であつたのと同様に、真有を開くこととしての「真有の内への飛躍」は、Anklang と Zuspield とに拘束されてゐる。

飛躍は真有を「開けた処」として開くが、それは、吾々飛躍する者達が吾々自身を、そのやうにして「開けた処」の内へ立て、而も「開けた処」に立て続けに最後まで立つといふ仕方、真有を開くことである。そのことは人間の本質の変転を意味する。すなはち、飛躍を通じて吾々が吾々自身を、開けた処としての真有の内へ立て続けに立てるといふことは、「理性的動物」として形而上学的に限定されてゐた人間本質が、「真有の番人たること」(Wächterschaft des Seyns)へと変転することである。かくして「真有の内への飛躍」は、「別の思索」の Ursprung となる。併し、この根源の内への飛躍といふ意味での根源的飛躍は更に「建立」へと「転回」(Kehre)しなければならぬ。

(4) 「言はれることは、有の忘却といふ困窮の内へ於ける真有の《鳴り初め》にもとづいて、第一の元初と別の元初との《球戯》の内へ、真有の内への《飛躍》のために、真有の真性の《建立》に向つて、…問はれそして思索されてゐる」(…zur »Gründung« seiner Wahrheit……)。

「建立」(Gründung)とはじつでは、「真有の真性を建立すること」である。真有の真性とは、そこに真有が匿まはれ保有されてゐる「有の現」(Da des Seins)もしくは「同じことであるが「有の開け」(Üchtung des Seins)であり、以前に「有の意味」(Sinn von Sein)と言はれてゐた境域である。真有の真性を建立するとは、真有の真性を真に有らしめることである。併し、そのやうな建立は、一体如何なる仕方、遂行され得るのか。

このやうな建立のためには差當つて先づ、「根底」(Grund)が、すなはちここでは「真有の真性」が、到達されねばならない。それが「建立する」ことの第一の意味であるが、それは既に、真有を開けた処として開く「真有の内への飛躍」に依つて達成されてゐた。第二に、「飛躍」に依つて到達された「真有の真性」が「真性の真有」へと「転回」

されねばならない。この転回は、「有の開け」を有らしめることであり、「性起」(Ereignis)の中心を成す「転回」である。この「転回」については、多くのハイデッガー研究者が種々なる解釈を試みてゐるが、ここではそれに立ち入ることは出来ない。唯ここで言へることは、この「転回」が思索のうちでは深い処で起る事実として経験されてゐるが、歴史の現実の内では未だ性起してゐないといふことだけである。

「転回」は、真有の真性を真性の真有として「建てる」(Bauen)ことである。更に、このやうな「建てる」こととしての「建立すること」は、吾々に次のことを要求する。すなはちそれは、真有の真性を真性の真有として吾々が「有るもの」(Seiendes)の内に匿まひ有らしめるといふことである。このことは、ハイデッガーの「芸術作品の根源」や「物」や「思ひ」等の論文に於て明らかなやうに、真有の真性を「物」(Ding, res)の内に且つ「物」として「実現すること」(realisieren)である。真有の真性を宿し実現することを通して初めて、「有るもの」は「真に有るもの」になり「物」は「本物」になる。真有の真性のこのやうな実現は吾々「人間」を「用ひる」(Brauchen)が、そのやうに用ひられることに於て「人間」は「真有の真性の番人」として「現・有」(Da-sein)の内に建立されるのである。かくして「建立」は、人間を「有の現(真性)」にして「現(真性)の有」といふ転回の意味をもつた「現・有」の内に建立することに至る。現・有の内に建立された人間達が「将来的な者達」と言はれる。

(5) 「言はれることは、有の忘却といふ困窮の内に於ける真有の《鳴り初め》にもとづいて、第一の元初と別の元初との《球戯》の内、真有の内への《飛躍》のために、真有の真性の《建立》に向つて……《将来的な者達》を準備することとして、問はれそして思索されてゐる」(…als Vorbereitung der »Zukunftigen«…)。「将来的な者達」(die Zukünftigen)は、「真有の真性」としての「有の現」の内へ脱自的に曝し出された人間達であつた。彼等をして有の現の内へ脱自的に曝し出されて立つに至らしめるのは、彼等に向つて「最後の神の遠い合図」(der ferne Wink des letzten Gottes)が「将・来する」(Zu-kommen)からである。それ故、「将来的な者達」とは、将来に於て

到来する人間達とか将来性に富む人間達といふことではなく、今言はれたやうに神の合図を受けた人間達といふことである。ハイデッガーに依れば、詩人ヘルダーリンは「最も将来的な者」である。ヘルダーリンは「宛ら祭の日の如く……」の中で次のやうに歌つた。すなはち「されど汝等詩人達よ——頭を曝して神の雷雨の下に立ち、父なる者の閃きを、父なる者それ自身を、自らの手で捉へて、天上からの贈物を歌の衣に包んで民衆に手渡すことが、吾等には適はしい」と。この詩句の示す如く、「将来的な者達」とは、神と人間との「中間」(Zwischen)の内へ投げ出されてゐる者達である。ハイデッガーは、自分自身をそのやうな「将来的な者達」の内に数へてはをらず、自分自身の思索を通して、「将来的な者達」を「準備」する先駆けと見做してゐる。

併し、神と人間との「中間」とは何であらうか。それは「真有の真性」とか「有の開け」(Üchung des Seins)と言はれる境域であり、そのことに依つてハイデッガーは、バルメニデスやヘラクレイトスに依つて言はれた *Áληθεια* を想起してゐる。真有の真性が起ることが「性起」(Ereignis)である。性起とは、ヘルダーリンの詩句「時は長い、併し、真実のことは起る」(Lang ist die Zeit, aber ereignet sich das Wahre) から受容されたハイデッガーの後期思索の根本語の一つである。「真有の真性」も「性起」も同じ一つのことであり、すなはち *Áληθεια* をその場所的性格とその起発的性格とに關して言ひ現はしてゐる。

人間は性起に属しつつ「性起の内 で用ひられる者」(der im Ereignis Gebrauchte)である。用ひられることに於て、人間は彼自身の「自性」の内へ斎らされ「自性」の内 に保持される。神も性起の内 に匿はれてゐるが、神が神として出現し得るためには、神は性起を「必要とする」(Bedürfen)。性起の内 で神と人間とは相互に別れてゐるが、併し深い「静寂」の内 で神と人間とは最も親密に (am intimsten) 出会う。それでは「最後の神」とは如何なる神であらうか。

(6) 「言はれることは、有の忘却といふ困窮の内 に於ける真有の《鳴り初め》にもとづいて、第一の元初と別の

元初との《球戯》の内で、真有の内への《飛躍》のために、真有の真性の《建立》に向つて、《最後の神》に属する《将来的な者達》を準備することとして、問はれそして思索されてゐる」(· · · des letzten Gottes)。「最後の神に属する」と言はれた場合の属格は、既述の如く、最後の神の合図の將來を受けて、そのことに依つて動かされ限定されるといふことを、意味してゐる。ここで言はれてゐる「最後の神」とは、上述の如き後期ハイデッガーの「思索空間」の最後に位置する神である。それは、「最後の神」が最後に歴史の内へ「立寄り」(Vorhegung)、そのことに依つて、形而上学的思惟に依つて限定されて来た従来 of 歴史を終らしめるとともに、それとは別の歴史を初める「元初」であり「別の元初」であるからである。それについては次節に於て立ち入ることにする。

(7) 以上に略述された「鳴り初め」、「球戯」、「飛躍」、「建立」、「将来的な者達」、「最後の神」の聯関をもう一度回顧することに依つて、ハイデッガーの思索空間の根本構図を一層判然とさせて置かねばならない。その構図は以下の如き三つの次元から成り立ってゐる。すなはち、

(a)、「鳴り初め」と「球戯」とは第一の次元をなしてゐる。併し、それは「飛躍のために」、「建立に向つて」ある。それ故、「鳴り初め」と「球戯」とは、第二の次元への助走もしくは準備である。

(b)、「飛躍」と「建立」とは第二の次元であるが、この次元もまた「将来的な者達」と「最後の神」との「準備」である。

(c)、「将来的な者達」と「最後の神」とは第三の最後の次元である。それは、問ひつつ思索することを終結せしめる次元である。そこから見て、ハイデッガーの「問ひつつ、思索すること」は、人間の現有の別の歴史の元初を「準備する思索」(das vorbereitende Denken)として性格づけられ得る。

これら三つの次元は、「問ひつつ思索すること」の「現在」(Gegenwart)と「現在」(Gegenwart)と「将来」(Zukunft)とを示してゐる。併し、それらの三つの次元は、思索の一にして同一なる時に属するといふ点に於ては、同時

的 (Reichzeitig) にある。彼の思索空間のこのやうな根本構図は、『有と時』の拡大され改造された形を示してゐる。これら三つの次元はまた、ハイデッガーの思索の「始」と「中」と「終」とも特色づけられ得る。その場合「中」すなはち第二の次元は、それが「始」と「終」とを結び着けるが故に、特別な重要性をもつてゐる。

更に各々の次元はそれ自身の内にそれ自身の着手と展開とを含んでゐる。すなはち「鳴り初め」と「飛躍」と「将来的な者達」とは各々の次元に於ける着手であり、「球戯」と「建立」と「最後の神」とはその展開である。

以上のやうな思索空間の内て吾々は次に「最後の神」とそれに仕へんとするハイデッガーの思索との理解を試みなければならぬ。

四 最後の神の立寄り

「最後の神」(der Letzte Gott) と言はれる場合の「最後の」は、ニーチェが『ツァラトウストラ』の中で「末人」(Der Letzte Mensch) と言つた意味での「末」といふことではない。「最後の神」は、形而上学に依つて限定された世界歴史に終末を齎らすといふ意味に於て「最後に到来する神」である。それ故、その「最後の」といふ規定は、「極端な」(außers) といふ意味であり、形而上学から「最も遠く離れた、極端な神」を意味する。そのことから先づ「最後の神」が何でないかが規定され得る。

(一)、「最後の神」は何でないか。それは、今言はれたやうに、形而上学の内部に於ける神ではない。すなはち「最後の神」は、自己原因とか第一原因と言はれる「哲学者の神」ではない。

更に「最後の神」は、常規のキリスト教信仰の内に於けるやうな万物を「創造する全能な神」でもない。それは、このやうな神が、信仰の内に於ける独自の意味での創造がそれに帰せられるとはいへ、なほ因果関係といふ形而上学内部の關係に従つて規定されてゐると、考へられたからであらう。

同様にしてハイデッガーはまた、「最高善」もしくは「価値」として考へられた「神」も神ではないと言ふ。彼は周知の如く、「神は死んでゐる」と言ったニイチェと対決したが、その対決の結論は要するに、「価値」もしくは「最高の価値」として考へられた「神」は死んだが、さういふ「神」は元々神ではないといふことであり、「かくして神は死んでゐない。神の神性は生きてゐる」⁽²²⁾と彼は言ふ。ハイデッガーは一般に「価値」(Wert)といふことを排斥するが、それは彼が「価値」を、人間の主観的欲求を満たすものとして、考へてゐるからである。それに対して、彼は「尊厳」(Würdigkeit)といふことを排斥しはしない。

更にまた「最後の神は、一神論(Monothemus)、汎神論(Pantheismus)、無一神論(A-theismus)といふ標題が意味する算定的な限定の外に立つ」と言はれる。すなはち、神を一であるとか一切であるとか無であるといふやうに算定することは出来ない、ハイデッガーは考へてゐるのである。それに反して、ハイデッガーは時折「神にして神々」(Gott und Götter)といふ言ひ方をする。この表現は、「一神論」と「多神論」(Polytheismus)とを合一してゐるのではなく、多数の神々を定立してゐるものでもない。「神にして神々」といふ言ひ方は、神のもつ内的豊富さを表現してゐるに他ならない。要するに、「最後の神」は何々神論(:theismus)といふ仕方では通路づけられ得ないのである。以上を要するに、ギリシア以来の「形而上学」と結び着いた限りでの「神」は、神ではないとされるのである。

(2)、それでは、ハイデッガーの言ふ「最後の神」とは、如何なる神であるのか。

それは先づ第一に、「合図・目配せ」(Wink)に於て現はれる神である。「合図」は示すとともに拒む。併し、「合図」とは、神が先づ存在してゐて、それから次に神が行ふ特別な働きではない。「合図」に於て神はそれ自身を示すとともに拒むのである。その「合図」とは、深く見られた現在の世界の歴史的運命である。例へば、詩人ルネ・シャールに贈られた『思ひ』(Gedachtes)のうちの「合図」と題された箇所では次の如くに言はれてゐた。すなはち、

合図

計算する者達が益々厚顔しくなり
社会が益々節度を失ふ。

思索する者達が益々稀有となり
詩作する者達が益々寂寥となる。

豫感する者達が益々困窮に満ちて
救出する合図の遠さを豫感しつつ。⁽²³⁾

この合図は、現在に於ける人間の有り方を言つてゐるが、それは同時に、益々極端になる「有の忘却」と「有の眞性」との交錯を言つてゐる。最初の二行は「有の忘却の忘却」を言つてをり、次の二行は極端な「有の忘却」としてそれ自身を拒絶的に示す「有の眞性」を言つてゐる。最後の二行は「救出する合図の遠さ」といふ点に於て「最後の神の遠さ」を暗示してゐる。ここに言はれた「合図」とは、「有の非眞性」として開かれた「有の眞性」であり、換言すれば「非性起」としての「性起」である。そのことは、ハイデッガーの言ふ「最後の神」が、「有るもの」との關聯に於てではなく、「有の眞性」もしくは同じことであるが「性起」との關聯の内に立つ神であることを、示してゐる。「最後の神」は「性起それ自身」ではないが、「性起を必要とする」神であり、「性起」には「現の建立者」(Dagrunden)としての「人間」が屬してゐる。このことは、既述の如く、神(最後の神)——有の眞性(性起)——

人間(将来的な者達)として图示され、「有の真性」(性起)といふ歴史的な中間領域に於て「神と人間とが遭遇すること」(Zusammenstoß des Gottes und des Menschen in der Mitte des Seyns)を豫示してゐる。それ故、以下に於て吾々は、神と真有と人間との関わり合ひがハイデッガーに於て如何に思索されてゐるかを、見て置かねばならない。その関わり合ひは、最も簡單には、次の如くに言へる。すなはち、世界の歴史の内へ「最後の神の立寄り」が起るには、「真有」それ自身が「熟すること」(Reife)と「人間」の側での「準備」(Vorbereitung)とが必要であると。

「真有」が熟するとは、果実が熟するやうなことではなく、「真有の拒絶」としての「有の忘却」が極まることであり、その拒絶の極みに於て「真有」がそれ自身を人間の方へ「贈与」することである。併し、ハイデッガーはヘルダーリンの句を以つて言ふ、「併し、今はまだその時ではない」と。

併し、「真有」が熟することは、人間の左右出来ないことであるが、人間なしに起ることではない。「真有」といふ中間領域の内へ投げ出されて「神の合図」を受け止めた者達が「将来的な者達」であつた。さういふ人間達は、単なる私人でもなければ集団でもなく、「偉大なる隠れた個人達」であると言はれる。彼等は「神の立寄り」のために必要とされる「静寂」(die Stille)を創る者達であり、彼等なしには「神は神になる」(Der Gott göttert)ことはない。その意味に於て「将来的な者達」は、世界歴史の内への神の立寄りを「準備」する者達である。

併し、「将来的な者達」はまた、「帰り道を行く者達」(die Rückweggen)に依つて「準備」されるのである。「帰り道を行く者達」とは、「形而上学」から「形而上学の根底の内への帰行」を思索の変わり行きに於て遂行する者達であり、換言すれば、「有から見捨てられてゐること」の経験に於て、そこからの「帰り道」を見出し開く者達であり、而もさういふ仕事に自分自身を全く捧げ、そのことのために「生贄」(Opfer)になつてしまつた者達である。「このやうな帰り道を行く者達といふ生贄なしには、最後の神が合図することを可能にする薄明には決して至らない。このやうな帰り道を行く者達は、将来的な者達の真の先駆けである」とハイデッガーは書いてゐる。「最後の神の立寄り」

は、「真有」と「人間」との側に於ける上述の如き「準備」を必要とする。

併し、このやうな準備と時熟とが必要とされるのは、「神」も「真有」も各々の仕方ですれ自身を直接的に示現せず、それ自身を「人間」に「拒絶」(Verweigerung)するといふ仕方でのみ「贈与」(Verschenkung)するからである。そのことを「真有」と「神」との各々について示して置かねばならない。

「真有」の拒絶的贈与といふことは、既に「鳴り初め」に於て現はれてゐた。それ故、ここでは繰り返さない。ただ次のことにのみ注目して置くに留める。それは、「真有」の拒絶的贈与とここで言はれたことが、ハイデッガー自身に依つて「亀裂」(Zerklüftung)と言はれた事態に属してゐるといふことである。亀裂とは、「有るもの」や「有るものの有」と「真有」との區別すなはち広義に於けるオントローギッシュな差別ではなくして、「真有それ自身」の内に於ける裂目である。それは例へば、「有と無」、「現在と不在」、「開けと覆蔵」、「贈与と拒絶」、「性起と非性起」、「真性と非真性」といふやうな「亀裂」である。この「亀裂」の故に「真有それ自身」が「闘争的」にあり、その闘争の内へ入り込んだ「思索は、思索に、反対して、思索する」ことにならざるを得ないのである。併し、その闘争は、一方なしには他方もあり得ないという「親密な闘争」(Der innige Streit)である。

この「亀裂」の一つの有り方である「拒絶的贈与」は、「最後の神」についても言はれてゐる。「拒絶に於ける最後の神の極端な遠さは、比類無く唯一的な近さである」とか、逆に「最後の神の最大な近さは、性起が……拒絶の内へまで高騰される時に、性起する」と言はれてゐる。ここでは「拒絶」といふことが、「最後の神」と「性起」との各々について言はれてゐる。神が拒絶するとは、神がそれ自身を人間に示すことを拒絶して、神の痕跡すらない程人間から遠去かることである。そのことが神の「比類無く唯一的な近さ」である。この「遠さの近さ」は、勿論物と物との間の距離について言はれることではなく、更にまた遠く離れたものが近く感じられるといふやうな心理的經驗を言つてゐるのでもなく、従来神の「超越と内在」と称せられてゐた関係が神と人間の歴史との関係に移された独特な表

現である。「性起が拒絶の内へまで高騰される時」と言はれたことは、上記と同じ関係を、人間の歴史的世界の方から見たのである。人にせよ物にせよ神にせよ、それらの各々をそれらの「自性」に齎らしそれら自身とすることが「性起」であり「真有」であるが、人も人になり得ず物も物になり得ず神も神にならないといふ荒涼とした現代の歴史世界が、つまり「性起」の「拒絶」が、この歴史的世界への「最後の神の立寄りの近さ」であると、考へられてゐる。

「最後の神」と「真有（性起）」とに各々本質的に属してゐる「拒絶的贈与」といふ「亀裂」から「問ひつつ思索すること」が喚起されてゐることは、明らかである。その思索が既述の如く、第一の次元と第二の次元とへ展開された。そこまでは或る限界内に於て、人間の思索と努力とに依つて遂行され得るであらう。

併し、何故に、吾々の画した第三の次元に於て「最後の神」とその合図を受け止めた「将来的な者達」とが現はれて来なければならないのか。それは畢竟、「第一の元初」から「別の元初」への世界歴史の未曾有の「移行」(Übergang)が、人間の思索と努力と行為だけでは遂行され得ないからである。既に「第一の元初」とそれに依つて支配されて来た世界の歴史と雖も、人間の力だけで展開されて来たのではなくして、そこにはギリシアの神々やキリスト教の神が共働してゐた。そのやうな「第一の元初」から「別の元初」への「移行」は、到底人間の思索と努力と行為だけで遂行され得る筈はなく、従来とは別な神の出現を必要とする。そのやうな洞察がハイデッガーの思索を導いてゐる。勿論、このやうな未曾有の「移行」——すなはち世界時代 (Weltalter, Äon) の転換——が果して実際に遂行されるか否かは、如何なる人間も知り得ない。唯、ハイデッガーの知つてゐることは、この「移行」が遂行されなければ、人間も物も、現代技術の支配下に於て各々 Funktionär と Funktion とに化して、何処まで続くか解らない技術的な「世界文明」の内で斃死するといふことである。このやうな何処まで続くか解らぬ「第一の元初」の und so weiter を終止せしめる「最後のもの」(das Letzte)が、「最後の神」である。それ故、ハイデッガーは次のやうに言ふ、すな

はち「最後の神は、終末ではなくして、吾々の歴史のもつ測り知れない諸可能性の別の元初である」(Der letzte Gott ist nicht das Ende—sondern der andere Anfang unermesslichen Möglichkeiten unserer Geschichte) 云。

「最後の神の立寄り」が何時起るかといふことも、人間に依つて計算され得ないことである。「神の不在」(Feil Gottes)としての現在の世界の歴史の内にあつて吾々人間のなすことは、「最後の神の立寄り」を「準備」することである。それは、思索する者にとつては、先述の第二の次元に於ける「真有の内への飛躍」とそこからの「現の建立」に挺身することである。

「最後の神の立寄り」を準備することは、如何なる「民族や国家」(Völker und Staaten)もなし得ない。そのことのために民族や国家は「小さ過ぎる」し、それらは既に現代技術の本質に引渡されてしまつてをり、それら自身が技術的なものの一つになり下がつてゐる。同様にして「従来すべての宗教的祭式とか教会とかそのやうなものは総じて、真有の中間に於ける神と人間との遭遇を本質的に整へることであり得ない」と言はれる。何故かと言へば、神と人間とが遭遇し得るためには、その遭遇の場所たる「真有の真性」が先づ「建立」されねばならず、その「建立」は、従来とは「別の元初」からなされねばならないからである。かくしてハイデッガーは、既存の政治と宗教、従来^の国家と教会とに、見切りをつける。それは、個人に於ける神信仰を否定するのではなく、個人に於ける神信仰だけでは「別の元初」が歴史の内^に開かれないと、言ふのである。

要するに、「神が、真有の真性の建立を待つてゐるのであり、従つて現^一有の内へ人間が飛び込むことを待つてゐる」のであつて、「人間が神を待たねばならないとか待つてあらう」といふことは肝要ではない。「人間が神を待つ」といふことは「多分、最も深い神喪失 (Gottlosigkeit) の最も宿命的な形態である」と彼は言ふ。それは、人間が人間としてなすべき「準備」をなさず、人間の方から「待つ」といふ仕方^で神の出現を期待し、規定するからである。

「神は、真有それ自身といふ深淵的な《空間》の内^にのみ出現する」。

五 対決

前節に於て吾々は、なし得る限り解釈を混へることなしに、ハイデッガーの言ふ「最後の神」とその「立寄り」といふことを、叙述した。併し、彼の所論といふよりは所見は、殆ど理解を絶するであらう。正統的キリスト教信仰の立場からは、明白に異端として断罪されるであらう。科学的・技術的に啓蒙された現代の無神論者達は、このやうな所見と所論とを、論理と経験とを無視した思索者の抱いた途方もない妄想と見做すであらう。マルクス・レーニン主義の陣営からは、晩期資本主義の産出した反動的イデオロギーの一つに数へられるであらう。

併し、このやうな外在的批判をなす立場はマルクス・レーニン主義はもとより、科学主義にしても正統的キリスト教信仰にしても、ハイデッガーの思索が克服せんとする形而上学乃至技術に依つて多かれ少かれ限定された立場であり、而もそのことに自ら気附くことのない立場である。それ故、そのやうな立場からなされる批判や非難は、彼の思索の次元には届いてはゐない。それに反して吾々は、彼の「思索の事柄」に、なし得る限り密接しつつ、そこに於ける「最後の神」に対して態度を決定しなければならない。

上述したことから明らかなやうに、ハイデッガーの思索には次のやうな根本的諸前提が存する。それは先づ第一に、現代といふ時代が人間の歴史上未曾有の、「過渡・移行」の時期である、といふことである。この途方もない移行といふことを無視したり軽視したりする立場に立つ人達にとつては、ハイデッガーの思索は何の意味をもたない妄想に過ぎない。第二に、この移行の行先とか目標とかが解つてあるといふ立場に立つ人達にとつては、彼の思索は無用である。この途方もない移行は、科学・技術の進歩が齎らした歴史上の変遷であるよりは、寧ろ科学・技術・産業の支配を齎らした深層の歴史の移行である。それ故、この深層の歴史——それをハイデッガーは「有の歴史」と称する——を認めずに、「移行」を科学・技術の所産としてしか見ない立場に立つ人達にとつても、彼の思索は無縁である。

さういふ立場は、ハイデッガーの思索の事柄を、*ontisch* || *historisch* に表象してゐるに過ぎない。第四に、ハイデッガーはギリシア以来現代に至るまでの形而上学の全体について微細に探究した結果、形而上学の歴史全体を「有の忘却の歴史」として断定する。この断定を受け容れない立場に立つ人達にとつては、彼の思索は殆ど無意味である。この大胆な断定を反駁しようとするならば、「最高、有るもの」に、帰着され得ない「有それ自身」の思索が、形而上学の内部で、遂行されてゐたことを、示さねばならない。そのことを示さうと試みた若干の学者はあるが、彼等の反証は説得的ではない。第五に、このやうな「移行」の内にあつてその移行に内的に関与するハイデッガーの思索は「移行行く思索」(*das Übergängliche Denken*)であり、思索することに於て思索することが変り行く思索である。このやうな「移行行く思索」は、それに追隨出来ない立場からは、恣意的な思索と見做されざるを得ない。それに追隨出来ない立場とは、例へば論理的論証の立場である。論証は、少なくともその論証遂行の間は、論証する思惟が変らずに自己同一性に留らねばならないことを、要求する。然るに、「移行行く思索」は、この要求を満たさない。それ故に、その思索は恣意的と思はれるのである。併し、「移行行く思索」は、論理的論証の整合性より一層厳格な掟に従ふのであり、すなはち、思索されるべき事柄の移行を思索それ自身が実現しなければならぬといふ掟に従ふのであつて、恣意的ではない。第六に、「拒絶的贈与」すなはち一般に「真有の亀裂」を認めることが出来ず、亀裂の両側面を、例へば「拒絶」と「贈与」とを二つに切り離してしまふ通常の思惟の立場からは、ハイデッガーの思索は詭弁の如くに見做されざるを得ない。「拒絶」に於て「贈与」を経験出来ない立場に立つ人達にとつては、彼の思索は不可解に留まる。同時に彼の思索は「弁証法的」でもない。「拒絶」に於て「贈与」を経験することは、思索をして「問ふこと(求めること)」たらしめるが、「弁証法」は「問を失つたものの独裁」(*Diktatur des Fraglosen*)⁽²⁶⁾である。以上に於て、吾々は、ハイデッガーの思索を理解するために必要な前提と思はれることを、幾つか述べた。

併し、以上の諸前提を受け容れ得たとしても、吾々は果して「最後の神の立寄り」に関するハイデッガーの思索を

肯定し得るであらうか。

「第一の元初」から「別の元初」への「移行」は、「移り行く思索」を、すなはち「形而上学的思惟」から「別の思索」への「飛躍」を通つた移り行きを必要とする。併し、「第一の元初」から「別の元初」への移行は、歴史的世界の現実的移行を意味してゐるが故に、「移り行く思索」に依る準備を必要とはするが、その思索だけでは到底達成され得ない。仮にその移行が思索だけで達成され得るとしたら、その場合には「移り行く思索」は全能になり、思索と思索の事柄との有限性を強調するハイデッガーの思索の本質に反することになる。かくして歴史的世界の現実的移行とそれについての思索との間には深淵的な裂目が常に存する。この裂目の内から而もこの裂目を裂目としつつ裂目を越えるものとして「最後の神」が出現し、その「立寄り」に依つて歴史的世界の「別の元初」が初まると、考へられたのである。併し、それはデウス・エックス・マキナではない。何故ならば、「最後の神の立寄り」は、歴史的世界が益々窮することに於て熟することと「現の建立」といふ人間の側での準備とを待つてゐるからである。

ハイデッガーの思索の内ではれた歴史的世界への「最後の神の立寄り」といふことは、恐らく第一節で引用された「主の日は盗人が夜きたるが如くに来る」といふことに、対応してゐると思はれる。キリストの再臨 (*Παραουσία*) に依つて古い世界時代が終末に達すると同時に新しい世界時代が初まると言はれた *Αὐτὸν* の轉換が、歴史的世界の未曾有な「移行」に即して、信仰の立場から思索の立場へ而も思索の極限として移されたのが、「最後の神の立寄り」であらう。さういふ点から見れば、ハイデッガーの言ふ「将来的な者達」は、旧約の「預言者」とか新約の「使徒」といふ人間の有り方に対応してゐると思はれる。ハイデッガーの思索の第三の次元は、従来「宗教」が成り立つてゐた次元であるが、「形而上学的思惟」から「別の思索」への移り行きに於て、「形而上学」と「宗教」とは「別の思索」の内へいはば止揚されたのである。

それでは最後に、このやうな「最後の神」を肯定し得るかと問はれるならば、筆者は「否」と答へざるを得ない。

その根拠は種々なる側面から挙げられ得るが、一口に言へば、ハイデッガーの言ふ「最後の神」が、「哲学者の神」ではないことは明らかであるとはいへ、なほ「思索者の神」であると思はれるからである。それは、思索に於て最早、思索不可能な極限として立てられた「神」であるのみならず、「別の思索」を喚起する「神」であつた。「最後の神」は「別の思索」を喚起するとともに、「別の思索」はその最後に於て「最後の神」を立てざるを得なかつた。そこには「別の思索」と「最後の神」との間に深い循環が存する。それは必ずしも「悪しき循環」ではない。併し、彼の言ふ「最後の神」は餘りにも「思索」との聯関の内に立ち過ぎてゐる。それは勿論、「最後の神」が、考へられた神といふことではなくして、最早思索では「近寄り難いもの」(das Unzugangbare)にして而も思索を召喚する「神」である。併し、さういふ仕方では思索との聯関の内に立つ「神」である。

何故に、このやうな聯関が成り立つのかと言へば、「思惟」もしくは「思索」が、ハイデッガーの思索の内では、「人間の本質」として考へられてゐるからである。その場合、ハイデッガーのやうな思索者のなす思索と一般に人間の本質と考へられる思惟との關係が問題になるが、今はその問題には立ち入れない。それに対しては、信仰者は「信仰」を「人間の本質」と信じるであらうし、詩人は「詩作」を「人間の本質」と見做して詩作するかも知れないし、「労働者」は「労働」を「人間の本質」と考へるであらう。更にハイデッガーの言ふ「思索」とは、單なる知性的活動ではなくして、全身全霊を挙げての思索であることは言ふまでもない。併し、それにも拘はらず、筆者は、思索は人間の本質の極めて重要な働きの一つではあるが、「人間の本質」それ自身ではないと考へる。「人間の本質」は思索の根源ではあるが、思索が直ちに「人間の本質」ではない。この点に於て筆者はハイデッガーの「別の思索」とも訣別せざるを得ない。

さういふ点からハイデッガーの「別の思索」を更めて考へてみると、次のやうになる。彼の言ふ「別の思索」は、「有るもの」についての思惟ではなく、就中「真有の内への飛躍」を通じて来た思索である。併し、その飛躍は、「有

るもの」から「真有」の内への「思索の飛躍」であつて、その飛躍に於て思惟もしくは思索が一度消滅し再び蘇生するといふことは起つてをらない。もしこの消滅と蘇生とが実際に経験されるならば、思索は人間本質の重要な働きであるが、「人間の本质」それ自身とは考へられなくなる筈である。

彼の言ふ「別の思索」就中「真有の内への飛躍」は、思索の最早(そして、未だ)思索ではない思索の根源(Ursprung)にまで届いてゐない。そのために、ハイデッガーの思索のみならず如何なる思索に依つても到達出来ない思索の根源が、ハイデッガーの思索に於ては「最後の神」として——すなはち「近寄り難いもの」にして「救出するもの」として——「真有それ自身といふ深淵的な《空間》の内に出現せ」ざるを得ないのである。そこから言へば、ハイデッガーが「最後の神」とその「立寄り」について言つてゐるすべてのことは、思索の思索不可能な根源が思索の次元に映つたことに他ならない。「真有」の内なる「亀裂」も「思索は思索それ自身に反対して思索する」といふことも、最早一々反復的に解釈する暇はないが、すべて思索の思索不可能な根源が思索とその事柄たる真有の真性と次の元に反映したことに他ならない。

吾々は、ハイデッガーの思索に於ける「最後の神」を、思索の思索不可能な根源に還元した。然るに「最後の神の立寄り」は、ハイデッガーが思索に於て仕へんとした神の到来に他ならない。それ故、「最後の神」が思索の思索不可能な根源に還元されるならば、その「神」を「最後」とするハイデッガーの「思索空間」とその根本構図とは、最早そのまま維持されることは不可能になり、吾々は新たな思索の道に出發せざるを得なくなる。

併し、思索の根源にまでは到達せず「根源近く」の場に留まつたとはいへ、ハイデッガーの「別の思索」は思索としては極めて透徹した筋道を示してをり、容易に追思索され得るものではない。そこから、彼の思索の道を理解する人達は、それについて沈黙し、彼の思索を論じる人達は、それについて理解してゐないといふ事態が現はれて来る。そこに彼の思索の孤独が存する。併しその孤独は畢竟、神なる者が思索する者を襲ふ仕方に他ならなかつた。多くの

問がなほ残されてゐるが、今はこゝで擱筆する。

(一九八三・二二・一三)

註

- (1) Der Spiegel 31. Mai 1976, S. 193, S. 209
- (2) Der Spiegel, S. 209
- (3) Heidegger, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, I. Auflage, S. 1
- (4) op. cit., S. 241
- (5) 一九一五—一六年の冬学期から一九二三年の夏学期まで——兵役に依る中断はあるが——ハイデッガーは、一五の講義をしてゐるが、その内の七つはハイデッガー自身に依つて廃棄され、八つが残つてゐる。併し、残された講義は未だ版行されてゐない。
- (6) Heidegger, Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen«, In: Gesamtausgabe Bd. 9, Wegmarken, S. 30, S. 32-35
- (7) 田辺元、全集第四卷一七頁—三三頁
- (8) Heidegger, Die Zeit (Nachschrift von Karl Löwith), S. 1
- (9) 一九三〇年十二月五日にハイデッガーはマルムルットの神学者達を前にして「哲學的思惟と信仰」(Philosophieren und Glauben)と題する講演をなしてゐる。その講演の冒頭で彼は「信仰することと信仰することへの関わり合ひとは、哲學的思惟することとては、緘黙されることであるべきである」といふ仕方である。吾々は信仰への関わり合ひとを取扱ふ」と言つてゐる。この講演の内容は、彼の著作「真性の本質について」(Vom Wesen der Wahrheit)と殆ど同一である。
- (10) Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens. In: Gesamtausgabe Bd. 13, S. 154
- (11) Heidegger, Die Zeit, S. 1
- (12) Vgl. Otto Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, S. 36
- (13) Heidegger, Sein und Zeit, I. Auflage, S. 19

- (14) Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie, In: Gesamtausgabe, Bd. 24, S. 15, S. 17
 (15) Heidegger, Von Wesen des Grundes, III. Auflage, S. 35
 (16) Heidegger, Sein und Zeit, S. 87
 (17) Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens, In: Gesamtausgabe Bd. 13, S. 32
 (18) Vgl. Otto Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, S. 144
 (19) Heidegger, Nietzsche I, S. 12
 (20) op. cit., S. 13-14
 (21) Hölderlin, Mnemosyne. Kleine Stuttgarter Ausgabe, Bd. 2, S. 202, S. 204
 (22) Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens, In: Gesamtausgabe, Bd. 13, S. 154
 (23) op. cit., S. 222
 (24) Hölderlin, Die Titanen. Kleine Stuttgarter Ausgabe, Bb. 2, S. 226
 (25) Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens, In: Gesamtausgabe, B. 13, S. 80, S. 224
 (26) op. cit., S. 212

(著者 じつじゆん・リヒンヤ 京華大学文学部【哲学】教授)

THE OUTLINES OF THE MAIN
ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.

Der letzte Gott im Denken Heideggers

von Kōichi Tsujimura
Professor ordinarius der Philosophie
an der philosophischen Fakultät
der Universität Kyoto

Im vorliegenden Aufsatz ist ein Versuch gewagt worden, den Gott im Denken Martin Heideggers zu erörtern und eine Stellung zu dieser Problematik zu nehmen.

Nach der Übersicht über diese Problematik vom Anfang bis zum Ende des Denkwegs von Heidegger ist der Grundriß seines späten Denkens aus dem folgenden Satz geklärt worden: "Was gesagt wird, ist gefragt und gedacht im 'Zuspiel' des ersten und des anderen Anfang aus dem 'Anklang' des Seyns in der Not der Seinsvergessenheit für den 'Sprung' in das Seyn zur 'Gründung' seiner Wahrheit als Vorbereitung der 'Zukünftigen' des 'letzten Gottes'".

Durch eine ausführliche Interpretation zum angeführten Satz haben wir die folgenden drei Dimensionen des fragenden Denkens von Heidegger herausgestellt: Anklang und Zuspiel als die erste Dimension, Sprung und Gründung als die zweite, und die Zukünftigen und den letzten Gott als die

dritte. Dabei vermittelt und verbindet die zweite Dimension die erste und die dritte miteinander. Das besagt zugleich, daß die zweite Dimension den Zwischenbereich von dem Gott und dem Menschen ausmacht, der par excellence geschichtlich bleibt. Der letzte Gott, zu dem Heidegger durch sein denkendes Gespräch mit Hölderlin den Zugang gefunden hat, ist der andere Anfang zur Menschheitsgeschichte im Unterschied zum ersten Anfang der durch die Metaphysik bestimmten, bisherigen Geschichte.

Der letzte Gott, der zwar nicht der sogenannte "Gott der Philosophen" ist, ist doch m. E. "ein Gott des Denkenden" geblieben. Er bleibt ein Widerschein des undenkbaren Ursprungs des Denkens auf die Ebene des Denkens.

Change of Situation and Change of Thing:
Philosophical Significance of the Puzzles
concerning Size and Number in Plato's
Theaetetus

by Norio Fujisawa
Professor of Occidental Ancient
Philosophy,
Faculty of Letters,
Kyoto University

In the course of discussion of *Theaetetus*' definition that knowledge is perception, Plato interpolates some puzzles about what we call 'relations' of size and number (*Theaetetus* 154B–155D), which have been variously interpreted by commentators. Some regard them as unreal problems due to Plato's failure to understand the nature of relational terms or 'incomplete predicates' (a type of interpretation originating from B. Russell, followed