

ハイデガーの思索の根本性格

川口 雅之

はじめに

M.ハイデガー（1889-1976）は、死の10年前に『シュピーゲル対談』⁽¹⁾（1966年）を行なった。そしてその『対談』に関しては、彼自身の強い要望で死後にのみ公表される「取り決め」がなされていた⁽²⁾。この事実は、『シュピーゲル対談』においてハイデガーの語ったことが、生涯変わる事のない彼の「思索者」（Denker）としての根本的な立場の表明であるということ、言い換えれば、彼自身によるわれわれに向けての生前の意志（living will）、すなわち「公開遺言状」とでも言うべきものであることを示している。

このような特異な意義をもつ『対談』においてさらにハイデガーは、世間一般の所謂「ハイデガー哲学」観をみずから覆すかのような驚くべき発言をしたのである。すなわち「かろうじてただ神のようなものだけがわれわれを救うことができる」（Nur noch ein Gott kann uns retten）と⁽³⁾。——『存在と時間』というあの「厳密な学」的体系を著した現代哲学者らしからぬ、それどころかまるで敬虔な神学者や信徒の常套句のようなこの言葉を、他ならぬハイデガー自身が生前に公然と述べたということ、この事実に「ハイデガー哲学」に関心を抱く多くの人々は少なからぬ衝撃を受けたのである。そしてこれと同様の、否それ以上の衝撃を彼らはまた、ハイデガー生誕100周年（1989年）を記念して公刊された（しかも『対談』同様に生前の公表が許されなかった）『哲学への寄与』（1936-1938年）から受けることになる⁽⁴⁾。なぜなら、先の『対談』においては極めて簡潔にしか語られなかったハイデガーの思索の根本的立場の枢要が、まさにこの『寄与』において膨大かつ深遠に——そして頗る特異な表現によって——既に述べられていたからであり、しかもその中枢部に彼独自の「神」論（「最後の神」）が「端的に」（schlicht）言明されていたからである⁽⁵⁾。

要するに、『対談』における彼の発言内容の背景には『寄与』があったということ、言い換えれば、『寄与』においてなされた思索こそが、その後のハイデガーの思索展開の足場となり「跳躍」台となると同時に、生涯変わる事のない彼の「存在の思索」の根幹であったということに他ならない。

以上のような『対談』と『寄与』との内的関係を念頭に置きながら、かつ両者を主要な典拠としながら「ハイデガーの思索の根本性格」の一端を浮き彫りにすることが、今回の小論の課題である。

その課題遂行のための手順として、まず『対談』におけるハイデガーの思索の基本的立場の枢要を確認し（第一章）、次に彼のその立場の背景、基盤となっている『寄与』の成立事情と思索内容の枢要について検討する（第二章）。そしてその作業を通して際立ってくる彼の思索の根本性格についての批判的総括をする（第三章）。

第一章 『シュピーゲル対談』におけるハイデガーの思索の基本的立場

1933年前後における「ハイデガーとナチズムとの関係」⁽⁶⁾についての真相をハイデガー本人からの聴取や釈明によって明らかにすることがメインテーマであった『シュピーゲル対談』は、そのテーマの枠をはるかに越え出て、晩年のハイデガーがみずからの「思索」の基本的立場を極めて簡潔な語り

口で率直に表明するという稀有な場となった。その立場の核心¹⁴とすべきものが、他ならぬ先の引用文であり、それに続く以下のような文である。

「かろうじてただ神のようなものだけがわれわれを救うことができる。救いの唯一の可能性を私は次のことに見ている、すなわち、思索と詩作において (im Denken und Dichten)、この神の出現のための、あるいは没落期 (Untergang) におけるこの神の不在ための或る心構えを準備することに…」¹⁵。

みずからの「神」観の言わば本音についてこれまでほとんど全く公言することのなかったハイデガーが、これほど率直に、しかも頗る篤信な宗教家のような語り口で表明したということ、この事実のうちわれわれは所謂「別の元初への移行」¹⁶のための彼の「思索者」としての並々ならぬ「覚悟」の程を端的に見て取ることができるのだが、しかしなぜ彼はよりによって「神による人間の救済 (Rettung)」ということを取上げて公言したのだろうか。それが伝統的なキリスト教の基本的信条であるならば、ハイデガーも結局は敬虔なキリスト教徒的思想家の一人だったということになるのだが、もし一概にそうでないとしたならば、先の引用文の真意は一体何なのか、その枢要を確認しておく必要がある。

(a) 現代の「技術的世界」における「人間の無根化」とその脱却の可能性

ハイデガーは言う、「今日私にとって決定的な問いは、今日の技術の時代にどのようにして一つの—そしてどのような—政治システムが割り当てられうるか、ということだ。この問いへの答えを私は知らない」¹⁷と。彼によれば、今日のわれわれの時代は、「近代的技術の惑星的運動」(die planetarische Bewegung der neuzeitlichen Technik)、すなわち所謂「科学技術」という新たな「力」が地球規模でますます浸透、支配しつつある「技術の時代」(das technische Zeitalter)であるのだが、われわれはこの「技術の本質」とそれがもつ圧倒的(脅威的)な力(Macht)に「対応するいかなる道をも持っていない」¹⁸のである。「技術とは、その本質において人間の意のままになるものだという見解」が世間一般に流布しているのだが、ハイデガーによれば「それは不可能である。技術とは、その本質において人間が自力で制することのできない或るものなのである」¹⁹。では、今日の人間にとって制御不能な「技術の本質」とは何か。ハイデガーは言う、「私は、技術の本質を私が《せき—立て》(Ge-stell)と呼ぶものにあると見ている。… [中略] …せき—立ての支配とは、技術の本質において明らかになっている或る力によって人間が用立てられ、要請され、挑発されている、ということだ」と。つまり、今日の「技術的世界」においてわれわれ人間は、技術の本質である「せき—立て」という制御不能な力によって機械や製品のように或る合理的目的のための手段として用立てられている (gestellt) — 戦時用語で言えば徴発、徴用されている—、すなわち効率よく利用されるべき「対象」(Gegenstand)として「機能する」(funktionieren)ように駆り立てられているのである。

要するに、今日の「技術的世界」においては「すべてが機能している」のである。だが、ハイデガーのこの見解に対して『対談』の相手は、「すべてが機能している」この「地球の高度に技術化された」所で「われわれは裕福に暮らしている」というのに「一体何の不足があるというのか」と反問する。それに対してハイデガーは次のように答える、「すべてが機能しているということ、そしてその機能がさらに広範な機能へとどんどん駆り立てるということ、そして技術が人間を大地からますます引き離して根無しにしてしまう (entwurzeln) ということ、これこそがまさに不気味なこと (das Unheimliche) なのだ」²⁰と。彼によれば、今日の「技術的世界」における不気味で恐ろしいこととは、「技術の本質」における制御不能な力が「人間の無根化」(die Entwurzelung des Menschen)を

引き起こしている、否もう既にそういう状態にしまっているということである。

ここでハイデガーの言う人間の「無根化」とは、彼の別の言葉で言い換えるならば、「故郷喪失」(Heimatlosigkeit)⁽¹⁵⁾、すなわち人間が本来あるべきところ、住み処(安住処)としての「故郷」⁽¹⁶⁾(Heimat)を失い、絶えず「居心地のよくない」(un-heimlich)「不安で不気味な」情態にあることなのだが⁽¹⁷⁾、現代の「技術的世界」に生きるわれわれは、このような「苦境(困窮)」(Not)に不可避免的に(notwendig)陥らざるをえないのである。「今日の間が生活しているところ、それはもはや大地ではない」⁽¹⁸⁾とハイデガーは言う。「大地」(Erde)とは、先のような意味での「故郷」のことであって、われわれ現代人はもはやそこにしっかりと根をおろして安住してはいないのである。そしてまさにこのような「苦境」すなわち「人間の無根化」からわれわれはいかにして脱却しうるのかということ、このことがハイデガーにとって「決定的な問い」となるのである。だが、上述のごとく彼は、「この問いへの答えを知らない」し民主主義や共産主義といった「政治システム」もその解決策とはなりえない、⁽¹⁹⁾と云う。だとすれば、「人間の無根化」というこの「苦境」からわれわれを脱却させる可能性は一体どこにあるのか。何がこのような「現代世界の状態の変革」をなしうるのか。人類の叡智たる「哲学」がそれをなしうるのか。彼は言う、「哲学は現代の世界の状態に影響を及ぼしてそれを直接的に変革するというようなことはできないだろう。このことは哲学についてのみならずすべてのただもう人間的でしかない企てについても妥当する」⁽²⁰⁾と。だとすれば、現代の「技術的世界」の只中に生きるわれわれ人間にはみずからの「無根化」から脱却しうる可能性はもはやないのだろうか。まさにこの根本的な問いかけに対してハイデガーは、先に引用した言葉を述べるのである、すなわち「かろうじてただ神のようなものだけがわれわれを救うことができる…」と。

このようにハイデガーは、現代の「技術的世界」における「人間の無根化」からの脱却の可能性を「神のようなもの」(ein Gott)とそれへの人間の或る独自の「心構えの準備」(Vorbereitung der Bereitschaft)とに見出そうとするのである。

(b) 「神のようなもの」による人間の救済と人間の「或る心構えの準備」

既述のごとく、技術による「人間の無根化」からわれわれ人間が自力で脱却できないとされるかぎり、われわれが、脱却の可能性をみずから断念するか、でなければ人間以外の所謂「超越的存在」、すなわち「神」のようなものに求めようとするのは、ごく自然の成り行きというか素朴な心情ではある。だが、20世紀を代表する「現代」哲学者の一人であるハイデガーが「神による人間の救済」を公言したとなると、そこには単にDeus ex machinaのレベルではすまされない彼自身の「長い熟慮」(lange Besinnung)の末の「決断」と「洞察」があるはずである。それゆえ、なぜ彼が「高度に技術化された」現代によりによって「神による人間の救済」などというキリスト教的な信条を思わせる言葉を述べざるをえなかったのか、ということの理由が明らかにされなければならないのだが、しかし当の『シュピーゲル対談』においてはそれについてのハイデガーによる明確な説明はなされていないし、彼の対談相手もその理由をことさら質すことはない。「神による人間の救済」という言葉は、キリスト教圏の人々、すなわちクリスチャンの間では一理解の程度の差はあれ一疑念なく自然に容認されるから、と言ってしまうえばそれまでだが、われわれのような東洋の非キリスト教圏の無信仰な人間にとってはそう簡単に黙認されるべき事柄ではない。したがって先の理由についてそれをわれわれは、『対談』における彼の言葉の言わば行間から読み取らなければならない。

そのためにまず注意しておくべきことは、ハイデガーが「神による人間の救済」を公言したからといって、彼は通常のクリスチャンのように既存の「父なる神」やその子「イエス」に向かって敬虔な祈りを捧げよなどと改めてわれわれ現代人に伝道者(Prediger)がましく言っているわけではない、ということである。そうではなく彼は、或る「神のようなもの」(ein Gott)、すなわち既存の「神」(der Gott)ではない彼独自の「神」を念頭に置き、この神による救済のために人間としての彼の側で

なしうること、すなわち「この神の出現のための、あるいは没落期におけるこの神の不在のための或る心構えを準備」し「呼び覚まし、明らかにし、確かにすること」をみずからの「思索」において試みようとしているのである。つまり、一概に「神による人間の救済」とは言っても、キリスト教における伝統的な「神」(der Gott)とハイデガーの言う「神」(ein Gott)とは、その内実(意味)が異なっているということ、このことを踏まえながらわれわれは先の理由を明らかにする必要がある。

I) ハイデガーの「神」

彼の言う「神」とは、①既存のユダヤキリスト教的な「神」(der Gott)でも、ましてや古代ギリシヤ的—土着的な「神々」(Götter)でもなく、あくまで「神のようなもの」(ein Gott)、すなわち既存の「神」とは別の「或る神」であって、そのような独自の「神」がわれわれ人間を「無根化」状態から救済してくれるのである。だが、ハイデガーによれば、その神は②われわれに出現(到来)するか否かは全く不明であり、また今日のわれわれの「無根化」状態という「没落期」(Untergang)においては「不在」であるような神である。だとすれば、このようなそれ自身正体も所在も不明な(すなわち通常概念把握や表象の不可能な)⁽²¹⁾「或るもの」が今日のわれわれに容認され、しかもわれわれを救いに来るなどという確かな保証(根拠)はあるのだろうか。この素朴な疑問を背景に対談相手はハイデガーにこう尋ねる、「われわれがその神を思索で呼び寄せることができると思うか」と。それに対して彼はこう答える、「そうすることはできない。われわれはせいぜいその期待の心構えを準備することができるだけだ」⁽²²⁾と。われわれ人間を「無根化」から救えるのは「神のようなもの」だけだが、この神が正体(本質)を現し、われわれを救いに来るという保証は何もなく、今の自分にできることと言えば、この神が現れて救いに来ると「期待」の念を人々に呼び覚ますこと、現にそうなりうるための「心構え(覚悟)」をあらかじめしておくようにさせることだ、と彼は言う。要するに、「神のようなもの」が「没落期」のわれわれに現れて救ってくれるか否かは、まさにわれわれの「心構え(覚悟)」(Bereitschaft)一つにかかっており、しかもそれを「準備すること」がわれわれが救われるための—そして人間のなしうる—「唯一の可能性」(die einzige Möglichkeit)だということである。⁽²³⁾

以上のごとくハイデガーの言う「神のようなもの」とは、今日の「技術的世界の時代」においては「不出現」(Ausbleiben)であり「不在」(Abwesenheit)であるという独自の「無」的(「欠如」的)「在り」方においてその「存在」がかるうじて感受され予感されるような、その意味で今なお「在り」づけ礼拝の「対象」(Gegenstand)となっているキリスト教の伝統的な「神」とは全く異なる「神」なのだが、では、このような独自の「神」のための或る「心構えの準備」とは具体的にどのようなことなのか。

II) 独自の「神」のための或る「心構えの準備」

ハイデガーによれば、それは、「今日あるところのものを熟慮すること」⁽²⁴⁾(die Besinnung auf das, was heute ist)、すなわち「技術的世界の根本動向を思索しながら経験すること」⁽²⁵⁾、つまり「技術の本質」的な力が引き起こしている「人間の無根化」(故郷喪失)という「不気味さ」(das Unheimliche)をわれわれ各自がまずもって深く自覚し、それを或る独自の思索において「神の不在」として根本「経験」することである⁽²⁶⁾。言い換えれば、「心構えの準備」とは、所謂「神は死んだ」(したがって今現在「神は不在のままである」)というニーチェの「ニヒリズム」経験⁽²⁷⁾と同質的な経験をわれわれもまたなしうるような精神的「苦境」(Not)にみずから踏み入り、そこにじっと耐えつつ踏みとどまること(Ausstehen)、そこにおいてはじめて「神の死」すなわち「神の不在」が今日のわれわれ「人間の無根化」の真の原因であることに「気づき」うるようなそのような人間としての「本来的な在り方(在り処)」に目覚めることなのである⁽²⁸⁾。それは、かつてハイデガーが「存在と時

間]において存在者への退落 (Verfallenheit) [存在忘却]と呼んだものから人間を解放すること (Befreiung)、⁽²⁹⁾つまり現代の技術的世界の支配体制 (「せき-立て」) に沈淪する人間が非本来的 (退落的) な在り方から本来的な在り方へと「転換」⁽³⁰⁾ (Wende) しようための「自由で開放的な」(frei) 心的態度をとろうと「決断」し「覚悟」すること、すなわち神の到来あるいは不在 (不出現) のために「みずからを-開けて-保つこと」(das Sich-Offen-Halten)⁽³¹⁾ に他ならない。

では、神のための「心構えの準備」としての「みずからを-開けて-保つこと」とは具体的にどのようなことなのか。それは、当の「心構えの準備」を試みているハイデガー自身の「哲学」的思索のことなのか。この問いに対して彼は、神のために「みずからを開けて保っている敬虔な者 (der Fromme)」の思索は、「もはや哲学ではなく」、「それとは別の思索」(das andere Denken) だと言う⁽³²⁾。だとすれば、彼の言う「別の思索」とはどのような「思索」なのか。彼によれば、それは、「ニーチェとともに終焉した伝承的形而上学の思索様式」⁽³³⁾ すなわち従来の「哲学的」思索とは別の思索であって、「現代という時代のほとんど思索されていない根本動向から出立し、来たるべき時代の中へと、預言者的な主張をせずに、先んじて思索する (vordenken)」⁽³⁴⁾ ような思索である。では、従来の哲学の思索様式によってはもはや不可能とされるこのような「神のための心構えの準備」としての言わば将来的 (先駆的) 「思索」によってわれわれ「技術的世界の時代の人間」に一体どのような「可能性が開けてくる」というのか。ハイデガーによれば、われわれが「或る要請的語りかけへの索引 (Bezug zu einem Anspruch) を経験する」⁽³⁵⁾ という可能性、つまり彼の言う独自の「神」(ein Gott) の「語りかけ」をわれわれが「聞きうる」という可能性が開けてくるのである⁽³⁶⁾。要するに、彼の言う独自の「思索」において、今日「不出現」であり「不在」である「神」が、そのような「無」的な「在り」方のままで、言わば声ならざる「声」(Stimme)、「静寂の音声」(Geläut der Stille)⁽³⁷⁾ という独自の関わり[索引] (Bezug) においてわれわれと出会うという特異な事態が生ずることに他ならない。そしてまたここに、ハイデガーの言う独自の「神 (ein Gott) による人間の救済」という彼自身の「思索」の基本的立場における際立った特色の一つが見られるのである。つまり、彼は、技術的支配力の脅威に晒され「無根化」(故郷喪失) している人間をそこから救済しようと言わば見えざる根源的な力としての「神」(ein Gott) を、沈黙という静寂 (Stille) におけるわれわれへの無言の「語りかけ」(呼びかけ) そのものと見なしているということ、言い換えれば、彼は、「神」を非-対象 (表象) 的に、すなわち気分 (Stimmung) というわれわれの独自の根本的情態 (心情) においてかろうじて開示 (eröffnen) されうる (感受され予感されうる) ものと見なしているということである。⁽³⁸⁾

(c) ハイデガーの「思索」とヘルダーリンの「詩作」との本質的「関わり」

以上のごとく、ハイデガーの言う独自の「神による人間の救済」のための「心構えの準備」とは、われわれが、今日の「人間の無根化」を「神の不在」による底知れぬ (abgründig) 不気味 (不安) という深い「虚無 (無根拠)」的な気分において根本経験し、しかもそのような「苦境」に耐えながら「沈黙」という控え目な在り方 (Verhaltenheit) において「神の出現」を無言の「呼びかけ」そのものとして「聞きうる」ように聴従的に「みずからを-開けて-保つこと」とうとすること、またそのような根本気分 (Grundstimmung) においてそのつど「現に在」(dasein) ろうとすることなのだが⁽³⁹⁾、さらにハイデガーは、みずからのこのような「思索」が他ならぬヘルダーリンの「詩作」と本質的に関わっていると説明する。

「私の思索はヘルダーリンの詩作への或る不可避的な索引 (Bezug) の内に立っている。… [中略] …私にとってヘルダーリンは将来を指し示し神を期待する詩人なのであり、したがって単に [通常の] 文学史的考え (Vorstellungen) でのヘルダーリン研究の一対象 (Gegenstand) たるのみにとどまっていたはならない詩人である」。⁽⁴⁰⁾

つまり、ハイデガーが晩年にみずから公言した独自の「神による人間の救済」とその「唯一の可能性」としての「或る心構えの準備」という彼の「思索」の基本的立場の核心にヘルダーリンの「詩作」が決定的な影響を及ぼしているということである。では、それは具体的にどのような影響なのだろうか。それについてハイデガーは、『対談』では何も明言していない。しかし彼の「確信によれば、世界のうちでただ現代の技術的世界が発祥したのと同じ処〔西洋〕においてのみ或る方向転換 (Umkehr) もまた準備されうる」のであって、その「方向転換」、すなわち技術的世界における「人間の無根化」という「危険」(Gefahr) から「救済」されうるためには、まさに「ヘルダーリンとの対話において」従来の形而上学的思索とは「別の思索へと新たに転換すること」(Umdenken) がとりわけ自分たちドイツ人に課せられている使命なのだ、と彼は言う。⁽⁴¹⁾

いずれにせよ、ハイデガーの「別の思索」(das andere Denken) にとってヘルダーリンの「詩作」はこのように極めて重要な役割を担っているのだが、その具体的内容については当の『対談』におけるハイデガーの発言からはもはやこれ以上明らかにされえないので、以下われわれは、『対談』における彼の思索の基本的立場の背景、基盤となっている『哲学への寄与』の成立事情と思索内容の枢要を検討することによって、ハイデガーの「思索」とヘルダーリンの「詩作」との本質的「関わり」(Bezug) の具体的内容について、ひいてはハイデガー自身の「思索」の基本的立場の核心についてさらなる解明を試みることにしよう。

第二章 『哲学への寄与』の成立事情とその思索内容の枢要

ハイデガーによれば、『哲学への寄与』は「存在の真理への問いにおいていっそう根源的な根本的立場から思索するという試み」⁽⁴²⁾ であり、「1936年に、存在の真理を単純に語ろうとする試みの〈瞬間〉に始められた道の歩み行き」⁽⁴³⁾ である。このような「思索の歩み行き」(「来るべき思索」)は、1936年以來、彼の「思索を導く主導語」である「性起」(Ereignis) を根本テーマとした根幹としながら、次のような事柄、すなわち「響き」(der Anklang)、「投げ送り」(das Zuspiel)、「跳躍」(der Sprung)、「基づけ」(die Gründung)、「将来的な者たち」(die Zukünftigen)、「最後の神」(der letzte Gott) という六つの事柄(「接合肢」)に区分された「構図」(Aufriß)のもとに遂行される⁽⁴⁵⁾。つまり、『哲学への寄与』において「存在の真理への問い」は、「存在に立ち去られているという困窮における存在の〈響き〉の中で始まり、第一の元初と別の元初との相互の〈投げ送り〉において、存在の内への思索的なく跳躍〉として、存在の真理を思索的に〈基づけること〉として、そして〈最後の神〉の〈将来的な者たち〉を思索的に準備することとして遂行される」⁽⁴⁶⁾ のである。しかもこのような「構図」のもとに『哲学への寄与』において試みられる「性起について (von)」の思索は、「性起」を「或る対象的なもの」(客観的「事物」)として「体系的」、学術論文的に「叙述」したり「報告」したりするような通常一般の思索ではなくて、「性起から (von)、存在に思索的に一語りつつ聴き従い属すること (ein denkerisch-sagendes Zugehören) と、存在の〈〉語の内へ思索的に一語りつつ聴き従い属することとが、自性一現起する (er-eignet)」⁽⁴⁷⁾ ような思索、言い換えれば、「性起」という「存在の本質的な働きの(現成)」⁽⁴⁸⁾ (Wesung des Seyns) によって (von) 「呼びかけ(語りかけ)」られる人間(ハイデガー)が、その声ならざる声に聴き従い (zuhören) それに応答する (entsprechen) ことにおいて「本質変貌」(Wesenswandel) し、みずからの本来的在り方としての「現-存在」(das Da-sein) それ自身となって「語る」(sagen) ような独自の思索であって、畢竟「性起」(存在の本質) それ自身から (aus) 「現-存在」としての本来的人間に響き出る (erklingen)、まさに「性起」それ自身の (von) 「語り」(das Sagen) なのである⁽⁴⁹⁾。

だとすれば、『哲学への寄与』は、「性起」という言わば「神」のごとき「存在」による「啓示」(Offenbarung)が「暗示的に書き留められた⁽⁵⁰⁾」(andeutend festgehalten)神託の書(黙示録)のような極めて特異な性質の著作なのだろうか。——この誰しもが抱く率直な疑問に答えるためには、そもそもなぜハイデガーが上述のごとき特異で頗る晦渋な思索の「歩み行き」(Gang)を取ってなざるをえなかったのかということ、言い換えれば、なぜ彼が『哲学への寄与』の執筆に際して、従来とは全く異なる思索とそのための独自の言語表現を実際に試みようとしたのかということの理由が明らかにされる必要があるのだが、まさにこの点にハイデガーにおける所謂「転回(Kehre)」とそのための決定的な導きとなる先述の「ヘルダーリンとの対話(Gespräch)」とが本質的に関わっているのである。

(a) ハイデガーにおける「^{ケ-レ}転回」と「ヘルダーリンとの対話」

I) ハイデガーの「転回」

ハイデガーにおける所謂「転回」は、彼の主著とされる『存在と時間』(1927年)の既刊部(第一部第二編)で予告されていた第一部第三篇(「時間と存在」)以降が未刊のまま中断された理由をめぐって研究者たちのあいだで論議され続けている事柄なのだが、⁽⁵¹⁾その論議の発端はハイデガー自身の次のような言葉にある。

「主観性を放棄したこの別の思索を十分に追-遂行し、共-遂行することはしかし、『存在と時間』の公刊に際して第一部第三篇《時間と存在》が差し控えられたことによって困難にされている(『存在と時間』三九頁参照)。ここで全体が転回する(umkehren)。問題の第三篇が差し控えられたのは、思索がこの転回(Kehre)を十分に語る(sagen)においていうことをきかなかつたし、形而上学の言葉を助けにしたのでは切り抜けられなかったからである。1930年に思索され伝達されながら、やっと1943年になって印刷された《真理の本質》という講演が《存在と時間》から《時間と存在》への転回を思索することへの洞察を与える。この思索は『存在と時間』の立場の変更ではなく、むしろ先に『存在と時間』で試みられた思索が、この転回においてはじめて、そこから『存在と時間』が経験されており、しかも存在忘却の根本経験において経験されている次元の場処(die Ortschaft der Dimension)へと達するのである」。⁽⁵²⁾

われわれがハイデガーの言葉を引用したのは、彼の「転回」の問題についてここで改めて論議するためではなく、次のことを喚起するためである。つまり、『存在と時間』から『哲学への寄与』に至る彼の「思索の道」(Denkweg)において「転回」と称される或る決定的な出来事が彼に生じたということ、そしてその出来事によって彼の思索が、『存在と時間』における(「存在」についての)「超越論的-地平的な問題設定⁽⁵³⁾」の次元(形而上学的思索[主観性]の立場)から「いっそう根源的な根本的立場」へと、すなわち「みずからを- [存在の] 真理 [という「開け」(das Offene)] -の内に-保つこと⁽⁵⁴⁾」(das Sich-in-der Wahrheit-halten)において「存在の真理」を「探究する」(suchen)ような本来的次元(場処)へと「転入」(Einkehr)深化した⁽⁵⁵⁾、ということ。言い換えれば、彼は、『存在と時間』において目論まれた「存在の本質」への問いが、従来の形而上学(哲学)的思索様式によっては根本においてもはや完遂しえないということ、第一部第三篇着手の際の悪戦苦闘と挫折において深く自覚すると同時に、その自覚において或る「決断」がなされた、すなわち「存在の真理」という根源的な場処へとみずから「跳躍」し、そこに「現に在り」(da-sein)つつ、まさに「そこ(当処)」(Da)というみずからの「本来的な場処(開け)」としての「真理」を「形而上学の言葉」ではない言葉で

「単純に語ること」によって—「基づけ」(gründen) ようとする決断がなされた、ということである。そしてこのような決断内容こそが基本的に彼の「転回」に他ならないのだが、しかしそれが彼自身の自発的な出来事なのか、それとも「性起」という存在の「本質的働き」(Wesung)によって言わば啓示的に彼に「要求された」⁽⁵⁶⁾ (gefordert) 出来事なのかという問題については後で言及することにして、とにかくこのような彼の「決断(転回)」とその後の彼の「別の元初的」思索に対してまさに「ヘルダーリンとその詩作」が決定的な影響を及ぼしているのである。では、それは具体的にどのような影響なのか。

Ⅱ) ハイデガーの「ヘルダーリンとの対話」

ハイデガーがヘルダーリンにどれほど深く敬愛の念を抱き親炙していたかについては、ハイデガーが埋葬される時に、彼の生前の希望によってヘルダーリンの詩が朗読されたという事実⁽⁵⁷⁾からも推察されうるが、それほどまでにハイデガーを「不可避的に索引」した詩人ヘルダーリンの魅力とは一体何だったのだろうか。ハイデガーによれば、彼とヘルダーリンの詩との出会いは大学入学以前(1908年)にまで遡り、大学入学後も折にふれ愛読していたようだが⁽⁵⁸⁾、その後の彼の死に至るまで一貫して変わらぬ熱烈な親炙傾倒ぶりからしても、詩人ヘルダーリンとの出会いはハイデガーにとってまさに運命的なものであったろう。とりわけその出会いは、上述の『存在と時間』公刊後に生じたハイデガーの「決断(転回)」とその具体化の試みである『哲学への寄与』の擱筆に至るまでの彼の最も重要な「思索の転換」(Umdenken)期に主導的な役割を果たすことになる。言い換えれば、彼は、「ヘルダーリンとの対話」によって、つまり「ヘルダーリンの詩作の本質」、すなわち「彼の詩作において闕い取られた存在の開示(Offenbarung)」を、従来の「文学研究者」や「哲学研究者」の立場からではなく「思索者」(Denker)の立場から「思索的に理解」し共感し共有することによって⁽⁵⁹⁾、みずからの「別の元初的思索」への「移行」(Übergang)を現実にし遂げようとするのである。そしてそのためのハイデガーの最初の本格的な「ヘルダーリンとの対話」の具体化が、フライブルク大学における1934年から35年にかけての冬学期講義『ヘルダーリンの讃歌「ゲルマーニエン」と「ライン」』に他ならない⁽⁶⁰⁾。つまり、ハイデガーはこの講義における「ヘルダーリンとの対話」によってはじめて、従来の形而上学的思索とは「別の思索へと転換」しうるための言わば確固とした足場(跳躍台)ならびにそこから「現存在」(Dasein)としてのみずから(人間)の「本来的な場処」、すなわち「現」(Da)という「存在の真理(開け)」へと実際に「跳躍(転入)」し「それを基づける者」(Da-gründer)となるための跳躍力と言語力を「新たにみずからのものとする」こと⁽⁶¹⁾ (Neuaneignung)ができたのである。この意味でこのヘルダーリン講義は、『哲学への寄与』にとってまさに先駆的・基礎的な意義をもつ。言い換えれば、『哲学への寄与』において展開された思索内容の枢要が、既にこの講義において「ヘルダーリンの詩作」の「思索的理解」という仕方ですべて十分に語られているのである。つまり、ヘルダーリンの詩作の「本質」を「思索的に理解する」という体裁をとりつつも、実は『哲学への寄与』におけるハイデガー自身の「別の思索」の基本的立場が、ヘルダーリンの詩作に託されて遺憾なく述べられているのである。では、そのような重要な意義をもつ彼のヘルダーリン『講義』とは、一体どのような状況下で試みられた、どのような「思索」なのか。

その基本的理解のためにここで注意しておくべきことは、当該のヘルダーリン『講義』が、フライブルク大学学長をハイデガーが任期なかばで辞任(1934年4月23日)した年の冬学期になされている、ということである。その前年、すなわちヒトラー率いるナチス党が一党独裁体制を確立し全ドイツを手中に握った「1933年」という「歴史的年」の4月21日に学長に選出され5月1日にナチス党に入党し同27日に学長に就任したハイデガーが、その後の学長辞任までの任期中に「ナチズムとどのように関わったのか」という所謂「ハイデガーの戦犯問題」についての論議は今も兎に角として、先の『シュピエゲル対談』における彼みずからの説明によれば、彼は「学長辞任後には授業という自分の使命に戻

って」講義に専念するのだが、しかしその一連の講義はまさに「ナチズムとの対決 (Auseinandersetzung) だった」⁽⁶²⁾ ということ、このことの意味をわれわれは、言わば彼自身の心情に即して理解する必要がある。つまり、「ハイデガーとナチズムとの関係 (Verhältnis)」の真相がどうであれ、少なくとも彼自身が晩年の『対談』において「対決だった」と断言している以上、その言葉の真意が彼の立場から確認されねばならない。だとすれば、彼の言う「ナチズムとの対決」の真意とは何か。

ハイデガーは、学長就任以前からそして就任後もしばらく抱き続けていた彼自身の国家的-社会的-民族的な「理想」⁽⁶³⁾ を、みずからの「存在論的」哲学に基づいて、「大学」という精神指導的な場から、ナチスという強大な新興政権の政治的支配力を背景にしながら且つそれとともに実現しようとしていたのだが、そのような彼の野望は、現実のナチズム体制とそれに翻弄支配されるドイツ国民の頑なな「日常性」(Alltäglichkeit) という厚い壁によって取えなく潰え去る。そして現実のドイツ社会に対するハイデガーのこのような実際の「政治」活動における挫折と失望が—先述の『存在と時間』第一部第三篇をめぐる悪戦苦闘の末の中断という彼の従来の「哲学的 (形而上学的) 立場」における挫折とその克服のための新たな思索の立場の模索と相まって—彼を、ナチス支配下にあるドイツ社会の (ひいては現代社会の) 現実の「本質 (根本動向) についての思索」へと向かわせ沈潜させることになるのである。つまり、彼は、当時の「政治的-哲学的」挫折を契機に、ドイツという当時最先端の「科学技術的社会」を根底で支配している非顕在的な「根本動向」ならびにその顕在的-具現的な「政治的支配システム」としてのナチズムの本質を「神の不在」による「人間の無根化」(故郷喪失) という「出来事」として捉え、それを時局の変化とともにますます深く自覚し実感するようになるのである。そしてそのような「人間の無根化」状態からいかにして脱却しようかということが、その後の彼の「思索者」としての根本的かつ具体的な「使命」(Aufgabe) となるのであって、それが学長辞任後の彼の「ナチズムとの対決」という事柄の内実、すなわち真意に他ならない。そしてそのような高度な「技術的社会」における、とりわけその典型である自国ドイツにおける「人間の無根化」からの脱却の試みとしての「ナチズムとの対決」のために決定的な導きとなり力となるのがまさに「ヘルダーリンの詩作」なのであって、その「本質の思索的な理解」にハイデガーは全身全霊を打ち込む「決断」をするのである。このことについて彼は次のように述べる。

「なぜヘルダーリンの詩作が選ばれたのか。この選択は、たまたま目にする詩人たちの中から任意に選び出してなされたわけではない。この選択は歴史的決断である。この決断のための本質的な根拠を三つ挙げるとするならば、第一に、ヘルダーリンが詩人と詩作の詩人であること、第二に、ヘルダーリンがドイツの詩人であること、第三に、彼が詩人の詩人、ドイツ人の詩人としてはかくも覆蔵されたままの重大なものであるがゆえに、われわれの民族の歴史においていまだ力となっていないことが、それである。彼がいまだそうになっていないのなら、そうならねばならぬ。そうする企てに参加することは、最高の、しかも本来の意味における〈政治〉なのである」⁽⁶⁴⁾

ハイデガーがみずからの「別の元初的思索」のためにヘルダーリンを選んだのは、ヘルダーリンが、「詩作」の本質、すなわち不在の「神々の言葉である目配せ [合図] (Wink) [無言の呼びかけ] を受けとめ、それを自分たちの民族 [ドイツ人] の言葉へと置き入れる」ことを「使命とする」ような詩人であり⁽⁶⁵⁾、しかも「神々に棄却されたこと [すなわち「神の不在」という「困窮」] をわが身に引き受ける決断をし、そのような聖なる悲しみという根本気分」⁽⁶⁶⁾ において「新たな神々の到来」を期待 (予感) しつつ準備する「将来的な者」⁽⁶⁷⁾ であったからである。言い換えれば、ハイデガーにとって「ヘルダーリンは、『神の到来』というこの新たな元初 [の転機] となる困窮をわれわれのために先立って建立 [詩作において自覚化] (stiften) しておいてくれた」⁽⁶⁸⁾ まさに「元初的に元初する者」⁽⁶⁹⁾ だったのであり、「西洋の歴史が最終的にそれへと押しやられた [ところのそれなる人間の] 無根化

(die Entwurzelung) を最も深く苦しみ抜いたと同時に、「だからこそ「不在」のままである」彼らの神々を最も親密に予感し、「最も遙か遠くまで先んじて—詩作する者 (der Voraus-dichtende)」⁽⁷⁰⁾ だったのである。要するに、ハイデガーにとってヘルダーリンは、「人間の無根化」(存在忘却) という当時のハイデガー自身の根本経験を既に彼自身よりも早くそして深く「神々の逃亡 (Flucht)」、⁽⁷¹⁾ 「欠在 (Fehl)」として経験 (「耐忍」) し⁽⁷¹⁾、しかもその「無根化」という「苦境」(困窮) からの脱却 (救済) を、「新たな神々の到来」のための「心構え (Bereitschaft) としての聖なる悲しみに満ちた困窮」という「根本気分」において「予感」しつつ準備していたまさに先駆者だったのである⁽⁷²⁾。

このようにハイデガーは、「神の不在」による「人間の無根化」という当時の彼の根本経験 (自覚) と同質的なものを、ヘルダーリンの詩作の根幹である「神々の逃亡 (欠在)」の根本経験 (聖なる悲しみの根本気分) の中に見て取ったのであって⁽⁷³⁾、このような「経験」についての深い共感 (共有)こそが、ハイデガーをヘルダーリンの詩作の「思索的な理解」、すなわち「ヘルダーリンとの対話」へと強く導いていったのである。そしてその「対話」によってハイデガーは、「思索者」としての彼の「使命」である「人間の無根化からの脱却」のための決定的な道 (Weg) と確信を得る。それは、かつてヘルダーリンが「神々の逃亡」して久しい「乏しき時代」⁽⁷⁴⁾ において「新たな神の到来」による人間の救済 (宥和) を期待し準備する「詩人」であろうとしたように、ハイデガー自身もまた現代という「没落の時代」⁽⁷⁵⁾ において「新たな神の出現」による「人間の無根化」からの脱却を準備する「思索者」とならねばならないということであり、またそうする以外に従来の「形而上学的」思索を「別の思索へと転換」し「別の歴史の元初を基づける」ことは断じて不可能だということである。そしてこのような彼の決然たる態度の最初の思索的具体化が、まさに『ヘルダーリンの讃歌—「ゲルマーニエン」と「ライン」』という冬学期講義だったのである。それゆえハイデガーにとってこの講義は、専門外の「余技」⁽⁷⁶⁾ どころか、—先駆者ヘルダーリンとともにそして彼の詩作と言葉とを導きとし助けとしながら—ハイデガーが、「別の歴史の元初を基づける」ために「思索者」としてのみずからの命運をかけたまさに「闘い」、すなわち「神は到来するのか、それとも逃亡するのかという決定をめぐる闘い」⁽⁷⁷⁾ の書なのである。このような意義をもつこの講義本来の目的についてハイデガーは、端的に次のように述べる。

「重要であるのは、はるか以前に始まった神々の逃亡を真剣に受け取り、その真剣さから神々の到来の気配を新たに感じ取り、神々の再生のための建立に参加し、それによって大地と国土を創り変えることなのだ。… [中略] …この困窮においてわれわれの現存在は思い切ってもう一度神々を相手に歴史的世界を創り出すようにすべきなのだ」。⁽⁷⁸⁾

このような断固たる決意をもってハイデガーは、「乏しき時代の詩人」ならぬ「乏しき時代の思索者」⁽⁷⁹⁾ として、この講義を転機 (Wendepunkt) にみずから「本質変貌」し、かつてのヘルダーリンと同様に「神々との新たな出会いがなされうる空間 [「現」という「開け」] へと参入しそこに純粋に留まる」⁽⁸⁰⁾ ことによって「存在の真理を単純に語ろうとする」のである。そしてその本格的で独自の試み、すなわちヘルダーリンの詩作に託してではなく、ハイデガーがみずからの「本来的な在り方 (現—存在)」の只中で試みる「存在の真理の思索」の集大成が、まさに『哲学への寄与』に他ならないのである。

(b) 『哲学への寄与』におけるハイデガーの思索の基本的立場

I) ヘルダーリンの「神」観とハイデガーの「神」論との内的関係

以上のような意味で、『存在と時間』公刊後から『哲学への寄与』の擱筆に至るまでのハイデガーの

最も重要な思索の転換期に「ヘルダーリンとの対話」が決定的な影響を及ぼしたのであって、とりわけ上述のヘルダーリン講義におけるハイデガーの思索の基本的立場が、『哲学への寄与』における彼の思索の基本的立場の言わば原型となったのである。言い換えれば、当該の講義においてヘルダーリンの詩作に託されて語られていたハイデガーの思索の基本的立場、すなわち新たな神の出現による人間の無根化からの救済とそのための準備が、『哲学への寄与』においては、ヘルダーリンの詩作に直接よることなくハイデガー自身の「別の思索」の次元で、詩的でなくあくまで思索的に試みられるのである。そしてこの試みにとって決定的な導きとなり根幹となるのが、「時は長い。しかし真実のことは起こるのだ」(Lang ist / Die Zeit, es ereignet sich aber / Das Wahre) というヘルダーリンの詩句⁽⁸¹⁾に由来する先述の「性起」という事柄(出来事)であり、またヘルダーリンが「自然」(Natur)、「生命」(Lebendiges)、「神性」(Göttliches)、「神なるもの」(ein Gott)、「聖なるもの」(der Heilige)、「至高なるもの」(der Höchste)、「宥和するもの」(Versöhnender)、「唯一者」(der Einzige)といった語によって「名づけ」(nennen)ようとしていた彼独自の新たな「神」観⁽⁸²⁾である。つまり、元々はヘルダーリンの詩人としての基本的立場(使命)であったものをハイデガーは、現代という時代状況に即して「思索的に理解」し直し深めることによってみずからの思索の基本的立場となし、しかもその立場の思索的展開に際して、ヘルダーリンの新たな「神」観に基づくみずからの独自の「神」論をその展開の中枢部に置いたのである。それが、『哲学への寄与』における「最後の神」(der letzte Gott)という表題をもつ第七部である。したがって『哲学への寄与』の中枢部である第七部で語られる「最後の神」の理解のためには、ヘルダーリン自身の「神」観についての理解⁽⁸³⁾が前提として必要なのだが、しかしハイデガーの言う「最後の神」は、ヘルダーリンの「神」観に基づいているとは言っても無論それと全く同じというわけではなく、むしろ両者の相違にも十分注意を払う必要があるのは当然である。だがそれにもかかわらず、当該の第七部における「最後の神」論における思索の基本性格がヘルダーリンの「神」観に基づいているのは疑いえないのであり、しかもそこで用いられている重要語、例えば、「最後のもの」(Das Letzte)、「合図」(Wink)、「期待」(Erwartung)、「傍過」(Vorbeigang)、「静けさ」(die Stille)、「準備」(Vorbereitung)、「棄却」(Verlassenheit)、「困窮」(Not)、「響き」(Klang)、「尺度」(Maß)、「予感」(Ahnung)といったキーワード⁽⁸⁴⁾がすべてヘルダーリンの詩句から採られたものであるという事実からしても、ヘルダーリンの詩作がどれほど『哲学への寄与』におけるハイデガーの思索に重大な影響を及ぼしているかということが推察されよう。では、そのようなヘルダーリンの強い影響下にある『哲学への寄与』の中枢部(第七部)におけるハイデガーの「最後の神」論とは基本的にどのようなものなのか。

II) ハイデガーの「最後の神」

「最後の神」という第七部の表題の下には、「既存の神々に対する、とりわけキリスト教の神に対する全く別の神」⁽⁸⁵⁾という言葉が添えられている。ハイデガーのこの言葉は、彼の「神」論を理解する上で頗る重要である。つまり、彼の言う「神」は、従来の(伝統的な)どの神々とも異なる独自の「神」だということが明言されているのである。では、彼の言う「最後の神」は、基本的にどの点で他の神々と異なるのか。それは、「最後の神」が、まさに「最後のもの」(das Letzte)⁽⁸⁶⁾だという点にある。ハイデガーによれば、「最後のもの」とは、単に「途切れることや終わり」のことではなく、「最高のものについての極限で最短の決定」、すなわち「無根化」状態にあるわれわれ人間に対して神々が将来的に出現(到来)するか否かについての究極の「決定をもたらす」ものを意味しているのであり⁽⁸⁷⁾、その意味で(われわれは無論)他の神々にとっての根源的(ursprünglich)唯一的な支配力、すなわち「最も深い元初(Anfang)」⁽⁸⁸⁾なのである。だが、このような「最後の神」は、通常の「計算的(表象的)思索」によっては、その本質(Gottwesen)を知ることは「不可能」である。したがってそれを知るためには、われわれは、「最後の神」と出会い(zusammenstoßen)うるような「先述の決定の時-空(Zeit-Raum)の中へと突入(rücken)」しなければならない⁽⁸⁹⁾。言い換えれば、わ

れわれは、「現-存在」というみずから（人間）の本来的な場処（開け）、すなわち「存在の真理の中へと脱離（Entrückung）」する〔本来的「実-存」（Ek-sistenz）の〕「心構え（覚悟）」をしなければならぬ⁽⁹⁰⁾。なぜなら、このような「現」（Da）という本来的-根源的な「時-空」、すなわち「瞬間場」⁽⁹¹⁾（Augenblicksstätte）においてのみわれわれは「最後の神」と出会うからである。とは言え、「最後の神」は、「現」という「存在の真理（開け）」においてみずからを如実に示現するわけではなく、むしろ「拒絶」（Verweigerung）と名づけられる事態として「性起する」（sich ereignen）、すなわち「本質現成する」（wesen）のである⁽⁹²⁾。だが、この「拒絶」は、「みずからを覆蔵すること（sich verbergen）の開示性（Offenbarkeit）」（すなわち自己示現し「ない」自己覆蔵という仕方で逆に自己の「ある」こと〔存在〕を暗示し「贈与」すること）であって、「最後の神」は、このような「拒絶」という根源的な働きである⁽⁹³⁾「性起」において「合図」〔目配せ〕（Wink）という「存在」としてみずからを示す⁽⁹⁴⁾。つまり、「最後の神は、みずからの本質現成（Wesung）を合図においてもつ」のである。そしてさらに「合図」としての「最後の神」は、「現」（Da）という真理の場にある人間（現-存在）においては、「性起」の働きである「呼びかけ」⁽⁹⁵⁾（Zuruf）として本質現成する。つまり、この「合図」は、「性起それ自身への〔人間の〕聴従的帰属性（Zugehörigkeit）の内へと呼びかけること」、すなわちわれわれ各人を「現-存在の基づけへと呼びかけること」⁽⁹⁶⁾である。要するに、「最後の神」は、「現」という「存在の真理（開け）」においては、「合図」という在り方で「性起」する、すなわち「本質現成」（出現）するが、「現」という根源的な場にいる人間（現-存在）に対しては「性起」そのものの「呼びかけ」という在り方で本質現成するということである。そしてこのような「最後の神」の「合図の支配の呼びかけ」⁽⁹⁷⁾が、「性起」という本質的「存在」の働きを介して（且つ働きとして）、先述の「神々が将来的に出現するか否かの決定」の領域（Bereich）へとわれわれを「合図して招く」⁽⁹⁸⁾（erwinken）のである。つまり、「最後の神」は、われわれがその「呼びかけ」に聴き従い、神々の出現の場（瞬間場）、ひいては「最後の神が傍過〔出現〕する静けさの時空としての存在の真理の基づけをめぐる闘い」の内に立つことを「要求する」（fordern）のである⁽⁹⁹⁾。言い換えれば、「最後の神」の合図（呼びかけ）によってわれわれ人間は、「最後の神の出現（Erscheinen）のための準備をすること」、すなわち「存在の真理の極限的な敢行（Wagnis）」を要求されているのであり、また「この真理の力によってのみ存在者の回復〔救済〕が人間に成就するのである」⁽¹⁰⁰⁾。要するに、「最後の神」は、われわれ人間に次のことを要求しているのである、すなわち「拒絶としての性起の響き〔呼びかけ〕を持ちこたえ抜くこと（Ausstehen）、そして存在者そのものの開放性（Freiheit）〔現〕を基づけることへの移行を遂行すること、そして大地の救済（Rettung der Erde）から世界を更新することへの移行〔別の元初への移行〕を遂行すること」⁽¹⁰¹⁾を。

このように「最後の神」は、「拒絶」という「在り」方で「現」（Da）という「瞬間場」にみずから「出現（傍過）」し、それによって、「地球という惑星を略奪し荒廃させている」「駆り立ての巨大なもの〔脅威的力〕」である「作為体制」（Machenschaft）〔「せき-立て」〕⁽¹⁰²⁾からの「解放」（Befreiung）〔人間の無根化からの救済〕がなされるような「別の元初」を「元初する」ために、「性起」という本質的「存在」の働きを必要とし、同時にまたみずからの「出現」の場である「現を基づける者」（Dagründer）として人間を必要とするのである。それゆえ、われわれは、何よりもまずそのような「現」という「真理（開け）」を基づける準備をしなければならないのであって、それなくして「神は出現することはないし」、また「従来のすべての（祭式）や〈教会〉ならびにそういった類のものは、存在の真中（Mitte）〔現〕における神と人間との交わり〔出会い〕の本質的な準備とは決してなりえない」⁽¹⁰³⁾のである。そうであるかぎり、従来の「祭式や教会」システムに基づく「既存の神々、とりわけキリスト教の神」論は、ハイデガーによって基本的に否定されることになる。なぜなら「それは、形而上学を思索的な前提にしているからである」。そして（「形而上学の終焉」であるニーチェが見抜いた）「神の死」によって「すべての神論は認められなくなるのである」⁽¹⁰⁴⁾。とは言え、「最後の神の傍過の偉大な瞬間（Augenblick）のためには、長い準備を必要とする」し、また「偉大にして覆蔵さ

れた個人だけが、神の傍過のために静けさ (die Stille) を創造し、そして互いのあいだで、準備 (覚悟) をした者たちの默契した和響 (Einklang) を創造しうるるのであって、誰も「最後の神の傍過に直面⁽¹⁰⁶⁾」しうるわけではない。「直面」しうるためには、われわれは、今日の「人間の無根化」を「神の不在」として深く自覚し根本経験しうるような精神的「困窮」(Not) にみずから踏み入り、そこにじっと耐えつつ踏み留まる覚悟 (決意) をし、それを遂行し続けなければならないのは無論だが、それと同時にまた、「性起における根源的な転回 (Kehre)」、すなわち「現の自性化としての存在の突発的出現」(der Anfall des Seyns als Ereignung des Da) を必要とするのである⁽¹⁰⁷⁾。つまり、「最後の神」の「合図」による「呼びかけ」という働きとしての「性起」において、私という個 (孤) なる者が、その「呼びかけ」に呼応 (同調) することによって、「現」というみずからの本来的な「場」(Stätte) [在り処 (sein)] に「跳び-入ること」(Zu-sprung) を実現させてくれるような特異な突発的事態、すなわち「存在の閃光」(Erblitzen des Seyns) という稀有な「瞬間」に出会うことがまた必要とされるのである。このことを仏教用語で言い換えるなら、まさに「感応道交」、すなわち衆生の感 (信心) と仏の応 (慈悲心) とが互いに交融 (「機法一体」) する稀有な機運に恵まれるということも衆生たるわれわれの「往生浄土」や「大死」(「開悟」) のためには必要だということである。そしてそのような機運 (「瞬間」) に恵まれた者、すなわち「神 (アポロ) に撃たれた」者が、ハイデガーによって「最後の神の将来的な者たち」の中でも「最も将来的な者」と呼ばれたまさにヘルダーリンその人だったのである⁽¹⁰⁹⁾。なるほど、そのような機運に恵まれるのは、「少数の者」(Wenige) ではある。だが、それにもかかわらず「われわれは、真理の基づけを準備しなければならない。そしてそのことは、あたかもその準備によって既に、最後の神の尊厳を認めること、それとともにこの神を護ることが、あらかじめ定められているかのように見える。われわれは同時に次のことを知らなければならぬ… [中略] …。すなわち、存在者の内に真理を蔵すること、ならびに神を護ることの歴史は、神みずからによってはじめて要求されるということであり、また神がわれわれを、現存在を基づける者として必要とする仕方によって、はじめて要求されるということである」。とは言え、このようにして「神が、存在の真理の基づけを待ち、それとともに現-存在の内への人間の跳入 (Einsprung) を待っているということ、このことを知る者が [今日] いかにか少ないことであろうか…⁽¹¹¹⁾」。

以上が、『哲学への寄与』の中枢部である第七部におけるハイデガーの「最後の神」論の概要である。以下われわれは、これまでに述べてきたことを基にしなが、われわれの課題である「ハイデガーの思索の根本性格の一端を浮き彫りにすること」にしよう。

第三章 ハイデガーの思索の根本性格

(a) ハイデガーはアンチクリストか？

上述のごとく、ハイデガーの思索の基本的立場は、新たな神の出現による現代人の無根化 (故郷喪失) からの救済とそのため的心構えの準備であり、それを彼はヘルダーリンの詩作を導き (助け) としながら一死に至るまで貫き通したのである。そのようなハイデガーの思索的立場の核心的な端的な表明が、「かろうじてただ神のようなものだけがわれわれを救うことができる…」という先述の『対談』における言葉であった。そして彼の言う「神」(ein Gott) は、「既存の神々、とりわけキリスト教の神とは全く別の神」であって、それを彼は既に『対談』の三十年以上も前から「最後の神」として思索していたのであった。つまり、非-キリスト教的な「最後の神」という独自の「神」の出現による現代人の救済とそのため的心構えの準備をすることならびにそれを唱導することが、「乏しき時代の思索者」としてのハイデガーの「使命」だったのである。そしてその内実をわれわれは前章で概観しつつ確認してきたのだが、それを通じて彼の思索の根本的な性格が何か見えるようになっただろうか。

少なくともわれわれはこう断言できる、すなわちハイデガーの思索は根本においてキリスト教的である、と。だが、この断定は彼の意に全く反するのではなからうか。—否、そうではない。先述のごとく彼は、なるほど従来の伝統的なキリスト教的神論や教会組織を—「神と人間との出会いの本質的な準備になりえない」として—否定するのだが、だからと言って神やキリスト教そのものを否定するわけでは決してないのである。なぜなら、その証拠に彼は、「神による人間の救済」を公言しているし、そのための準備も「現代の技術的世界が発祥した」ヨーロッパで、しかも「ヨーロッパ的伝承を助けにして」なされるのであって、「禅仏教とかその他もろもろの東洋的世界経験 (Welterfahrungen) [宗教] の受容によっては」なしえないと明言しているからである⁽¹¹²⁾。むしろ彼は、神と人間とが真に (本質的に) 出会い、それによって人間が真に救済されるようなそういう神と人間との本来的在り方 (場処) を求めているのであって、そのためには、既存の「形而上学を前提にしたキリスト教神学」や「総体的なキリスト教の信仰 (der totale christliche Glaube)」では駄目なのである⁽¹¹³⁾。つまり彼は、世俗化 (退落) したキリスト教ではなく本来のキリスト教の信仰を取り戻そうとするのである。それゆえ彼が「キリスト教とは全く別の」と言う場合の「キリスト教」というのは、非—本来的な通俗的キリスト教を意味しているのであって、本来のキリスト教そのものではないのである。要するに、ハイデガーが根本において目指すのは、「原始キリスト教の信仰」を現代に新たな仕方では復活させることであって⁽¹¹⁴⁾、そのためにこそ従来の「キリスト教神学と西洋哲学との解体⁽¹¹⁵⁾」ならびにそれに代わる新たな「別の思索」が必要だったのである。そしてそのような原始キリスト教的「神学のための新たな道⁽¹¹⁶⁾」の具体化がまさに『哲学への寄与』だったのである。彼の思索におけるこのような根本的立場 (性格) の原型をわれわれは彼の初期フライブルク講義『宗教的生の現象学』の中に端的に見出すことができる⁽¹¹⁷⁾。例えば、その中の「宗教現象学入門」において彼は、「主 (神) の降臨」の「瞬間」 (Plötzlichkeit) を待望する「原始キリスト教の生経験」における独自の「時間」 (Zeitlichkeit) 観、すなわち「元初神」の成就を待望する「終末論的なもの」について述べているのだが⁽¹¹⁸⁾、それはまさに『哲学への寄与』における「最後の神の傍過 (出現)」を待望する「将来的な者」の「心構え (覚悟)」そのものであり、真の「歴史」 (Geschichte) の根源たる「性起」そのものなのである。

そしてまた、ハイデガーが、上述の根本的立場の思索的具体化のために援用するのがドイツ神秘主義、とりわけその代表であるマイスター・エックハルトにおける「神と人間との神秘的合一 (unio mystica)」論、すなわち「離脱」 (Abgeschiedenheit) を根本契機とする「神との一体化」論であり⁽¹¹⁹⁾、これなくしてはハイデガーの「新たな神学」としての『哲学への寄与』は思索的に遂行しえない、すなわち真理としての「本質現成 (Wesung) への参入経験 (Einfahren)⁽¹²⁰⁾」という彼の「跳躍」 (Sprung) 論は不可能なのである。つまり、ハイデガーの思索にとってエックハルトの教説が、ヘルダーリンの詩作 (それはまた当時のシェリングやヘーゲルの思索と同様にドイツ神秘主義の影響を受けているのだが⁽¹²¹⁾、それ) とは別のもう一つの隠れた思索的導きとなり背景となっているということである。例えば、『哲学への寄与』における「跳入」 (Einsprung)、「脱離」 (Entrückung)、さらには「慎ましさ」 (Verhaltenheit) といった重要語⁽¹²²⁾ がエックハルトの言葉 (z.B. Demut < Humilitas) から着想をえたものであることは明らかだし、先の『宗教的生の現象学』所収の「中世神秘主義の哲学的基礎」においても彼の思索的重要性が端的に読み取れるのである⁽¹²³⁾。

以上のような意味で、ハイデガーの思索は根本において「キリスト教的」なのであって、それは、エックハルトが「異端者」 (Antichrist)、すなわち既存の伝統的キリスト教教義に反し (非—キリスト教的) ながらも命を懸けて本来のキリスト教的在り方を求め続け、そこに生きようとしていた、という意味で真に「キリスト教的」であるのと基本的に同じなのである。このことは、他ならぬヘルダーリンそしてニーチェにも当てはまるのである。⁽¹²⁴⁾

(b) ハイデガーはアナクロニズムか？

だが、われわれにとってより重要なのは、ハイデガーの思索が根本においてキリスト教的であるという見極めよりもむしろ、彼がそのような根本的立場から、現代の科学技術社会に生きるわれわれ人間の在り方を本質的に「無根化」、すなわち「故郷喪失」と見なし、そこからの脱却を新たな「神の出現」(再来)による「救済」に期待するというそのような彼の思索的立場の是非についての問題である。つまり、ハイデガーの立場からすれば、今日の科学技術社会における人間は抑制不能な「せき-立て」という強大な技術的支配力によって「物」化され、「技術化された動物 (Tier)」⁽¹²⁵⁾ となってしまうのであって、そのような退落(墮落)状態から「本来の人間性」を取り戻すためには、「神の出現」による「思索の新たな転換」、すなわち科学技術至上主義や市場原理主義とは別新たな価値原理に基づく思索が必要だ、ということなのだが、彼のこのような立場は、21世紀の今日において果たして一般に受け入れられるのだろうか、という問題である。

なるほど、19世紀以降、科学技術の急激な進展とともに社会や自然環境も急変し、挙げ句は地球やその生命体の存亡をも左右するほどの力を人類は獲得しつつある反面、マルクス以来の人間「疎外」(格差社会)、国家破壊(戦争)、環境破壊(地球温暖化)さらには人間の「内なる自然」破壊(人為的遺伝子操作)といった「負」の問題を抱えつつも私利私欲を背景に抜本的な解決に着手しないわれわれ現代人は、ハイデガーの立場からすればまさに「退落」以外の何物でもないのかもしれない。実際われわれも、老若男女を問わず倫理、良識、教養の低落した「大衆社会」の現状を見るにつけ、今日や将来の科学技術社会の在り方に強い不安や違和感をおぼえ、それを何とか打開しなければ強く思うのは事実ではある。しかし、だからと言って、少なくともわれわれは、その打開策をハイデガーのように将来的な「神の出現による救済」に求めるようなことはしないし、またそのような彼の思索的立場が根本において正しいか否かについての判断を下すこともできないのである。なぜなら、そもそもわれわれ人間にとってあるべき「本来の在り方(生き方)」といったものが、言わばアプリアリにあるのだろうか、という根本的な疑問がわれわれにはあるからである。なるほど、西洋においては、例えば古代ギリシャにおいてはオルペウス-ピュタゴラス的な「本源回帰」思想、すなわちかつて天上の神々と浄福に暮らしていた「本来の在り処」へと「魂の浄化」によって「帰還」することが人間「本来の在り方(生き方)」だという思想が強い影響力をもっていたし⁽¹²⁶⁾、またキリスト教社会においてはアダムとイヴの樂園追放以来の「原罪」を神への信仰と服従によって贖い、それによって再び天国という「本来の在り処」に戻ることが人間「本来の在り方(生き方)」だという教えが決定的影響力をもっていたことを、われわれは知っている。だが、それは、あくまで古代-中世における宗教的-倫理的(哲学的)「人間観(理念)」であって、今日においては-古代-中世的「神」観と同様-そのままの形ではもはや通用しないのではないか。つまり、従来の神観は無論、相変わらずそれに基づいたままの従来の人間観は-その正否は全く別として-今日の科学技術社会においてはもはや通用しないのではないかということである。

例えばハイデガーは、先述の『対談』の中で「私は、月から地球を撮影したのを見たとき愕然としてしまった。人間を無根化するのに原子爆弾など必要ない。人間の無根化は既にあるのだから⁽¹²⁷⁾」と述べている。彼は、当時のガガーリンの有人宇宙ロケットの初飛行の模様や「プロヴァンスにおけるロケット基地の建設」を「人間の無根化」の徴憑と見なし、科学技術力によってこのように扱われる地球は「もはや決して人間の住むような大地ではない」と言う。ここでハイデガーの言う「大地」とは「その上に人間が詩人的に住む」ようなヘルダーリン的「大地」、すなわち神々しい生命力に満ち溢れた「母なる大地」(die Mutter Erde)、生命の根源としての「自然(Physis)」であり、その意味で生きとし生けるものがそこから生まれまたそこへと帰るべきまさに「故郷」そのものである⁽¹²⁸⁾。そのような「聖なる大地」(die heilige Erde)を科学技術力は容赦なく破壊し、それによって人間の「本来

的住み処（故郷）を奪い去り、人間を無根化（故郷喪失化）してしまうのである。確かに、20世紀以降の自然破壊は、目に余るものがある。しかし、だからと言って、地球を現状のまま手付かずには保護し続け、そこに「詩人的に住み」続けることが、人間としてのあるべき「本来的在り方」だという根拠はどこにもない。もしあるとすれば、それは、かつて（昔）の社会（人間関係）や自然環境の方が「今より良かった」というノスタルジックな想いとかノヴァーリス的な所謂ロマン主義的「郷愁」（Heimweh）であり⁽¹³⁰⁾、またその背後に潜む先述の伝統的な「本源（楽園）回帰」の思想、つまり「神との一体化（homoiosis theō）による人間のあるべき本来的在り方、すなわち永遠の生命（zōē）と絶対的な知（sophia）の獲得」という古代ギリシャの根本思想⁽¹³¹⁾に由来する強い「信念」（「神の国」や「ユートピア」の思想の源点）であろう。そしてハイデガーの「故郷喪失（無根化）」論ひいては彼の思索の根本的立場もまた、本質においてこのような西洋の「本源回帰」（東洋的には「梵我一如」）という思想的根本動向（歴史）に依拠するものであることは否定できないのである。ハイデガーのように「大地の上に詩人的に住み」続け、地球外の月や火星に断じて移住しないことが、人間のあるべき「本来的在り方（生き方）」だと主張したとしても、そしてそれが真実だとしても、いずれにせよ実際には今世紀中にも地球外移住計画は現実化するであろうし、さらに将来的には、現今のわれわれからすれば「殺風景」極まりない月や火星をみずからの「故郷」とし、そこに深い「郷愁」を抱く人間も確実に誕生するであろうことを想うと、従来の20世紀までの伝統的「人間」観は無論、ハイデガーの主張する「最後の神の傍過（到来）」の瞬間を「現-存在」という「脱-自的（ek-statisch）」⁽¹³²⁾在り方で準備的に「覚悟して」待つという「本来的人間」観が21世紀の現代において頗るアナクロニズムに思われるのは、われわれだけではないであろう。（このことは、我が国の仏教、とりわけ禅仏教についても事情は本質的に同じである。）

しかしながら、アナクロニズムというのは、或るものがその時代の一般的動向（時流）に従わないことであり、またそれは、一般の「新奇」という観点からなされる或るものについての相対的価値判断であって、それ自身の「正否」についての絶対的価値判断ではない。したがって、上述のようなハイデガーの思索が、科学技術力（ひいてはそれを利用したまたそれに利用される人間）の限りない「無節度」によって人類や地球が絶滅の危機に瀕するような時代が来た時に、その正しさを改めて認められ、人類の起死回生のための新たな「主導原理」になるかもしれないという可能性を誰も否定することはできない。しかし、それにもかかわらずハイデガーの思索は、そのままでは、21世紀の人間には一般に受け入れられはしないであろう。なぜなら、21世紀以降の人間は、まさに科学技術の飛躍的な発展によって、20世紀までの人間と同じ人間観をもはや維持できなくなってしまっているからである。脳死判定導入による従来の「死生」観の変化、生命科学の発展によるクローン人間や人体改造の現実化、遺伝子治療による病気の激減や寿命の飛躍的延長、ITの発展によるネット社会のグローバル化、ヴァーチャル・リアリティ（仮想現実）の「現実」化、人間型ロボットの普及と共存といった目まぐるしい変化の途上にある現代人にとって、しかも科学技術力を結局はかつての「中世の神」のごとく絶対視し、その成果を享受し続ける現代人にとって、ハイデガーの思索は、もはや自分たちと共通の「人間」観をもつものではなくてはなっているのである。要するに、彼の主張する人間としての「あるべき本来的在り方」における「あるべき」が21世紀の人間にはもはや通用しないのである。なぜなら、その正否は別として、彼らには従来の「あるべき在り方」はないのであり、必要でもないからである。或る意味で彼らは、ニーチェのツァラトゥストラの末裔なのである。

いずれにせよ、21世紀は、ハイデガーの期待する「あるべき別の元初」の始まりとは裏腹に、彼にとっては全く「あるべからざる別の元初」の始まる時代なのかもしれない。このような状況下にあるわれわれ「過渡期」の現代人にとって、人間として「あるべき」課題とは一体何なのだろうか。

——— われわれみずからが「ハイデガーの思索との対話」を深めながら将来のための「あるべき」新たな人間観の創造に向けて準備的に思索し続けることなのだろうか……。

<注>

(1) Martin Heidegger [以下MH 略記], Spiegel-Gespräch mit MH (MH Gesamtausgabe, Band [以下GAと略記] 16, s.652-683) (2) *ibid.*, s.815 (3) *ibid.*, s.671 (4) Beiträge zur Philosophie (GA65, s.512f.) (5) *ibid.*, s.405-417 (6) Vgl. GA16, s.652-668, / E.Kettering, Heidegger und Politik, Pfullingen, 1988, (7) GA16, s.671 (8) GA65, s.176f. (9) GA16, s.668 (10) *ibid.*, s.669 (11) *ibid.* (12) *ibid.*, s.672 (13) *ibid.*, s.669 (14) *ibid.* (15) Über den Humanismus [以下Humと略記] s.25f. (GA9, s.338f.) (16) *ibid.* Vgl. GA39, s.88 (17) Vgl. MH zum 80.Geburtsdag, s.45 (18) GA16, s.670 (19) *ibid.*, s.668 (20) *ibid.*, s.671 (21) Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung [以下EHと略記], s.65 (GA4, s.67) (22) GA16, s.672 (23) *ibid.*, s.671 (24) *ibid.*, s.673 (25) *ibid.*, s.675 (26) ハイデガーの「神の死 (不在)」の根本経験については以下参照。O.Pöggeler, Philosophie und Politik bei MH, Freiburg, 1972, S.106 (27) Hum, s.33 (GA9, s.338) (28) GA65, s.27 (29) GA16, s.673 (30) Wozu Dichter? (GA5, s.270) (31) GA16, s.673 (32) *ibid.*, s.674 (33) *ibid.* (34) *ibid.*, s.676 (35) *ibid.*, s.678 Vgl. Hum, s.13 (GA9, s.339) (36) MH, Die Technik und die Kehres, 40f. (37) Vgl. Der Satz von Grund, s.9 / Unterwegs zur Sprache [以下USと略記], s.214 (GA12, s.202) (38) Vgl. GA65, s.407 (39) Vgl. *ibid.*, s.17 (40) GA16, s.678 (41) Vgl. *ibid.*, s.679 (42) GA65, s.3 (43) GA9, s.313 (44) *ibid.*, s.316 (45) GA65, s.6 (46) Vgl. *ibid.*, s.7, 11 (47) *ibid.*, s.13 (48) *ibid.*, s.7 (49) Vgl. *ibid.*, s.3f. (50) GA65, XVIの次頁参照。(51) E.Kettering, NÄHE, Pfullingen, 1987, s.323f. [拙訳 (共訳) 『近さ』, 理想社, 1989年, 329頁以下。] (52) GA9, s.327f. (53) Vgl. F.-W.v.Herrmann, Wege ins Ereignis, s.17 / MH, Nietzsche II, s.415 (GA6.2, s.) (54) GA65, s.80 (55) MH, Vorträge und Aufsätze, s.36 (56) 注の(99)を参照。Vgl. GA65, s.408 (57) Vgl. Zum Gedenken an MH, Messkirch, 1977, s.13f. (58) MH, US, s.92 (GA12, s.88) (59) Vgl. GA39, s.5f. (60) Vgl. GA16, s.664 (61) *ibid.*, s.679 (62) *ibid.* (63) Vgl. *ibid.*, s.654f. / MH, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, 1983 (64) GA39, s.214 (65) *ibid.*, s.30ff. (66) *ibid.*, s.97 (67) Vgl. GA65, s.396, 401 (68) *ibid.*, s.134 (69) *ibid.*, s.269 (70) GA65, s.204 (71) GA39, s.80f. (72) *ibid.*, s.103 (73) Vgl. *ibid.*, s.80 (74) EH (GA4, s.47) (75) GA65, s.397 (76) GA39, s.8 (77) *ibid.*, s.77 (78) *ibid.*, s.220f. (79) Vgl. K.Löwith, Heidegger, Denker in dürftiger Zeit, 1953, s.44f. (80) GA39, s.97 (81) Vgl. *ibid.*, s.55f. (82) Vgl. Hölderlin Sämtliche Werke [以下HSWと略記], München, 1913-1923, Bd.4, s.47, 145, 150, 162, 184, 186 (83) 以下参照。手塚富雄『ヘルダーリン』中央公論社, 昭和60年, 下巻, 358頁。(84) Vgl. HSW, Bd.4, s. 187, 135, 164, 152, 156, 183, 162, 163 (85) GA65, s.403 (86) *ibid.*, s.405 (87) Vgl. *ibid.*, s.406f. (88) *ibid.*, s.405 (89) *ibid.*, s.416 (90) *ibid.*, s.407 (91) *ibid.*, s.408 (92) Vgl. s.405 (93) *ibid.*, s.406 (94) Vgl. *ibid.*, s.408 (95) *ibid.*, s.407 (96) Vgl. *ibid.*, s.385 (97) *ibid.*, s.408 (98) *ibid.*, s.385 (99) Vgl. *ibid.*, s.412f. (100) *ibid.*, s.411 (101) *ibid.*, s.412 (102) *ibid.*, s.408 (103) *ibid.*, s.416 (104) *ibid.*, s.411 (105) *ibid.*, s.414 (106) *ibid.*, s.407 (107) *ibid.* (108) *ibid.*, s.407ff. Vgl. GA39, s.100 (109) GA65, s.399ff. (110) *ibid.*, s.413 (111) *ibid.*, s.417 (112) Vgl. GA16, s.679 (113) Vgl. GA65, s.41 (114) Vgl. Otto Pöggeler, Der Denkweg M.Heideggers, Pfullingen, 1963, s.35 (115) GA60, s.135 (116) *ibid.*, s.67 (117) Vgl. MH, Phänomenologie des religiösen Lebens, 1995 (GA60) (118) Vgl. *ibid.*, s.128 (119) Vgl. Meister Eckhart, Die deutschen Werke, 1963, V, s.434 (120) GA65, s.289 (121) Vgl. GA39, s.123, 134 (122) Vgl. GA65, s.80, 303, 33 (123) Vgl. GA60, s.308f. (124) Vgl. GA65, s.204 (125) *ibid.*, s.98 (126) Vgl. H.Diels-W.Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 31B129, 58D1 (127) GA16, s.670 (128) Vgl. GA39, s.88 (129) *ibid.*, s.36 (130) Die Grundbegriffe der Metaphysik (GA29/30, s.7) (131) 次の拙論を参照。Aristotle's God and Man (早稲田大学大学院文学研究科『哲学世界』第14号) (132) Vgl. GA65, s.302f.