

## 形而上学が「存在 - 神 - 論」的体制を持つというハイデガーの指摘は何を意図しているのか

上田圭委子

(東京都立大学等非常勤講師)

## はじめに

形而上学が「存在 - 神 - 論」であるという指摘は、ハイデガーに由来するものとして、広く知られ、さまざまに言及されてきた<sup>1</sup>。「存在-神-論」という言葉は、ハイデガーにおいては、すでにギリシア人のもとで始まった時から形而上学は存在論であるとともに神論でもあった<sup>2</sup>、ということの意味するものとしてばかりではなく、1930年代から1950年代に至る幾度ものヘーゲル解釈において、ヘーゲル哲学の体制を指すものとして、繰り返し登場してくるものである。

ハイデガーは、『形而上学の存在-神-論的体制』(1956/57)<sup>3</sup>においてもヘーゲルとの対決から出発しつつ、形而上学はそのギリシア人のもとでの始まり以来、存在-神-論であるが、神がどのようにして哲学の中に入り来ったのかと言えば、それは存在者の存在の究極の原因としての「自己原因(causa sui)」としてであるとしたうえで、「かかる神に対して人間は祈ることもできず、また犠牲を供することもできない」し、「自己原因の前に人間は畏怖の念(Scheu)からひざまずくこともできず、またかかる神の前で音楽を奏したり踊ったりすることもできない」とし、「自己原因としての神」を「あきらめなければならない」ような「神-無き思索<sup>4</sup>(gott-lose Denken)」の方が、「神らしい神におそらくより近い」(GA11,77)とするのである。

本発表では、先行研究においても一致を見ているとは言い難い<sup>5</sup>上述のハイデガーの発言の

<sup>1</sup> たとえば、レヴィナスは、「神と存在 - 神 - 学」と題する1975年11月7日の講義において、「この講義の主題——神と存在 - 神 - 学——は、ハイデガーに由来するものです。なかでもハイデガーのヘーゲル解釈のうちに、・・・この主題は見出されます。」と語り、ハイデガーの思索と対決しつつ、「不在と化するほどに超越的な」「存在の彼方」たる「善」であり「倫理的」である神について考察を展開している。

(Vgl. Emmanuel Levinas, *Dieu, l'amort et le temps*, Grasset, 1993, S.137—259, 翻訳は、エマニュエル・レヴィナス『神・死・時間』、合田正人訳、法政大学出版局、1994年、163 - 318頁参照)。また神学者パネンベルクも、その著『形而上学と神の思想』において、ハイデガーの論文「形而上学の存在 - 神 - 論的体制」に言及し、これを批判的に検討している。(Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, S.7-19, 邦訳は、ヴォルフハルト・パネンベルク『形而上学と神の思想』座小田豊・諸岡道比古訳、法政大学出版局、1990年、12—20頁を参照)。

<sup>2</sup> たとえば1928年夏学期『論理学の形而上学的な始元諸根拠』講義では、形而上学は「存在についての学」(GA26,13)としての存在論であると同時に神的なもの、すなわち「超力的なものの学」(GA26,13)としての神論でもあったとされている。

<sup>3</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 11, Vittorio Klostermann, S.51-79,2006, 以下、ハイデガー全集からの引用は、(GA 巻数、頁数)において示す。

<sup>4</sup> gott-lose Denken については、gottlos という形容詞に、「神の存在を認めない、無神論の、神を恐れない、罪深い」などの意味があることから、通常「神 - 無き思考」と訳されるが、ここでは、神の存在を認めないという無神論ではなく、「神」という語を用いない、という意味であって、神が存在しないという強い主張を含むものではないことを、ハイフンが表現しているものと解される。なぜなら、そのすぐ後に、「神らしい神におそらくより近い」という、「神らしい神」の存在を前提とした言葉が続くからである。

<sup>5</sup> この問題に関する先行研究における「神」理解のひとつの考え方は、四方域の一端を構成する神々がここで想定されているとするものである。例えば中川萌子は、ハイデガーの最終的な存在理解の立場を「存在は戯れるから戯れる」という「脱 - 底 (Ab-grund)」を表現する言葉の内に見て、「神」については、「形而上学的な神の放棄」とそれによる、「人間を超えた力を持ち、例えば天候を左右することにより或るバラの咲くことの一端を担いながら、それでいて・・・全き原因ではないために・・・そのバラの存在を尊び、

意図をあらためて探ることを目的とする。そのために、まず、ハイデガーの思索の道における「形而上学」という語の位置づけの変遷を確認する(1節)。ついで 1930 年代から 50 年代にわたって繰り返されたヘーゲル解釈における「存在-神-論」への言及およびそこでの「神」概念を検討する(2節)。そのうえで、50年代のヘーゲル演習の記録も参照しつつ、ハイデガーによる《形而上学は「存在-神-論」である》という指摘の意図はどこにあったのかを理解することを試みる(3節)。

### 第1節. ハイデガーにおける「形而上学」という語の意味とその変遷

さて、ハイデガーが「形而上学は存在-神-論である」と語る際の「形而上学」という言葉は、いったい何を意味しているのか。このことを明らかにするためには、ハイデガーの思索のなかでの、「形而上学」という言葉の意味の、時期による変遷を振り返っておく必要があるだろう。ハイデガーの「形而上学」という語の用法は、大きく分ければ、三つに分類される。以下、それを見てゆきたい。

#### ①1920年代における、「存在への問い」をも含む、いわば広義の「形而上学」の用法

1928 年夏学期講義(『論理学の形而上学的な始原諸根拠』)において、ハイデガーは、アリストテレスの『形而上学』に言及しつつ「形而上学の概念は《存在論》と《神論》の統一を包括している」(GA26,33)とし、形而上学に関わるのは、「存在そのもの(das Sein als solches)」と「全体における存在者(das Seiende im Ganzen)」であるとしていた(GA26,33)。この定義に従えば、「存在への問い」を遂行する、ハイデガーの基礎存在論の試みも、また後期の存在の思索も、「存在そのもの」に関わるものである以上、広い意味での「形而上学」の一部に属すると見なすことができる<sup>6</sup>。

1929 年の講演「形而上学とはなにか」<sup>7</sup>において、ハイデガーは、「形而上学は(人間の本質)に属している」(WM44)とし、また「形而上学は現存在における根本生起」であり「現存在自身である」としていた(WM45)。「形而上学」が「人間の本質に属する」という見方もまた、ハイデガーの後期の

---

『バラは咲くから咲く』と言いうるような、「畏怖すべき神々の尊さの復権」が「想定」されているのだとする。(中川萌子『脱-底 ハイデガーにおける被投的企投』、昭和堂、2018年、243-244頁参照)。他方、茂牧人は、ハイデガーの存在の思索を「隠れたる神」の神学の伝統の中にあるものと見ている。茂牧人は、「ここでの問題は、存在と最高存在者との混同が生じてくることの内にいる」とし、ハイデガーは、第一原因としての、すなわち最高存在者としての形而上学の神でもなく、また制度としての教会の中で説かれる神でもなく、「それらと区別された非制度的、非形而上学的な信仰の神を掬い上げようとしている」と見る。したがって、ここでの「神なき思索」は、無神論ではなく、「形而上学の神を捨て去ることによって、本来の神に相応しい神、生ける神を思索することができる」としているのであり、神の次元を確保するために逆に沈黙している」と解している。そして、それは、初期の方法的無-神論の立場以来の、一貫したハイデガーの立場であり、この沈黙は、「神の前に正しく立つためであったし、生ける神、神に相応しい神を取り戻すためであった。その神とは、『哲学への寄与』で思索された過ぎ去る神であり、〈隠れたる神〉である。彼は、終生神学との緊張関係の中で存在を思索していた」と考えている。(茂牧人『ハイデガーと神学』知泉書館、2011年、77-84頁参照。) 発表者は、これらの考え方がそれぞれに説得力に富むことを認めつつも、そもそも「形而上学の神」とは、ハイデガーにおいて何を意味しているのかを根底から検討しなおす必要があるのではないか、と考え、この点をこれまで管見に入る限りではなされていなかったヘーゲル解釈における「存在神論」の内実の検討を通じて考察することを試みた。

<sup>6</sup> 20年代後半のハイデガーと形而上学の関係については、瀧将之「メタ存在論、不安と退屈、自由」(秋富克哉・安部浩・古荘真敬・森一郎編『ハイデガー読本』法政大学出版局、2014年、115-124頁所収を参照。

<sup>7</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann, 1998. 以下、この書物からの引用は、(WM 頁数) において示す。

「存在の思索」にまで通用するものと言えよう。

## ②1932 年頃を境とする、克服されるべきものとしての、いわば狭義の「形而上学」への用法の変化と、「形而上学の本質」としての「存在の真理」への問いの「形而上学」からの分離

ところが、ハイデガーは、1932 年夏学期の「西洋哲学の原初」講義<sup>8</sup>においては、その冒頭で「私たちの任務」は「奥深い存在 (Seyn) の《意味》(真理) への根源的な問い」に基づき、「形而上学の終わり」へと向けて「哲学を取り壊す」ことにあると語る (GA35,1)。

この講義においてハイデガーは、アナクシマンドロスの箴言における「時の定め」にピュシスとしての存在の配定を見出し、また「諸々の存在者の原理」としての「無限定的なもの」を、「存在者を、自らの存在において可能化しているもの、立ち現れている現存の生き生きとあり続ける働き (Anwesenung)」を意味すると解釈する (GA35,31)。

そして、存在者ではなく「存在」そのものを問い、了解するためには、問う者が「全体における存在者」の只中に没入し、そのつど出会う存在者に固執している態度たる *Insistenz* を「緩めること (Lockerung)」(GA35,78)が必要とされているとする。そして *Insistenz* から解放されて、全体における存在者の存在を了解し得る状態が、ここでは *Existenz* と呼ばれる。「*Existenz* の本質は存在了解」(GA35,87)であり、「存在了解」とは、「それ自体において存在への超越」(GA35,90)であるとされる。このような人間の *Existenz* において、「全体における存在者」が、「その秘匿性から現れうる場と活動空間」が見出されるとされるのである (GA35,93)。

そのうえで、ハイデガーは、パルメニデス断片を解釈しつつ、根源的な存在そのものの働きを、「一挙にすべてを与え、全体を捉えることを可能にする」「今」(GA35,146)における「現存性による現在の生成の働きという純粋な存在時性 (*Rein Temporalität der Gegenwärtigung von Anwesenheit*)」(GA35,146,anm.73)のなかに見届ける<sup>9</sup>。ハイデガーは、パルメニデスにとっては、「存在とはそのつどの現存性を意味しており、現存性は、ただ認取すること (*voεiv*) の現在においてのみ生き生きとあり続ける (*west*)」<sup>10</sup> (Vgl.GA35,179)とするが、ここで重要なのは存在の現存によって開かれる場においてはじめて存在の認取が成立しえることを見届けている点である。

1935 年夏学期の『形而上学入門』講義<sup>11</sup>では、この講義での議論を引き継ぎつつ、さらに、

<sup>8</sup> この講義の内実については、2019 年の日本哲学会一般研究発表のなかで、すでに発表させていただいたので、ここではごく簡単に触れるにとどめる。

<sup>9</sup> ここで「現存性 (*Anwesenheit*)」は「存在者の存在の性格」であり、「現成化 (*Gegenwärtigen*)」は「現存性の (立ち現れを待ち受ける) 準備形成 (*Vorbilden*)」である (GA35,178)。ハイデガーは、「両者の統一性」のうちで在者の存在了解の地平としての「存在時性」が形成されると解している (Vgl.GA35,179)。

<sup>10</sup> 動詞 *wesen* を、ここでは、渡邊二郎の提案に基づいて、「生き生きとあり続ける」と訳す。この語の意味については、渡邊二郎訳のハイデガー『『ヒューマニズム』について』(ちくま学芸文庫、1997 年)の 235-236 頁における渡邊二郎による個別的訳注の解説を参照。また、さらに詳しい、後期ハイデガーにおけるこの語の用法については、渡邊二郎『ハイデガーの「第二の主著」『哲学への寄与試論集』研究覚え書き』理想社、2008 年、175-253 頁を参照。

<sup>11</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, 1953, 6. Aufl., 1988. 以下、この書物からの引用は、(EM 頁数) において示す。

ギリシア的な「存在」は、原初にはそれぞれの存在者にその現存のなかでの固有の位置を指示し、与えつつ統べる「ピュシス」として認取(*Vernehmen*)されていたのだが、しだいにピュシスの立ち現れに際して見て取られたものとしての「アイデア」の概念に置き換えられ、「ピュシスの真理、すなわち立ち現れる統治の内でき生きとあり続ける非秘匿性としてのアレーティアは、今や・・・見ることの正当性すなわち表象として認取することの正当性となった」(EM141)と解釈する。

1943年の『形而上学とは何か』のあとがきは、こうした30年代の「形而上学」という言葉の射程に関するハイデガー自身の変更を、いわば釈明するものとなっている。そこでは、20年代後半の『形而上学とは何か』の問いは、実は「すでに形而上学の克服の中に入り込んでいる思索に由来している」(WM46)というのである。そのうえで、「形而上学は、そもそも存在の真理<sup>12</sup>の領域を動いている」のだが、「形而上学にとっては知られず、根拠づけられていない根拠にとどまっている」(WM47)とするのである<sup>13</sup>。したがって、ここでは「形而上学」が、存在を問う営みでありながら、存在そのものが露わになってくるという存在の側からの動性があるのはじめてそれが可能になっていることにつ

<sup>12</sup> ハイデガーにおいては、真理は、一貫して非秘匿性を意味し、「存在の真理」とは、存在が現存在（人間）に対して露わとなってくることを意味している。

<sup>13</sup> 同様の指摘は、『道標』で1943年の『形而上学とは何か』のあとがきと、1949年の『形而上学とは何か』の序論との間に位置付けられている、1946年の『ヒューマニズム書簡』においても語られている。ここでは、形而上学について以下のように語られている。「けれども、形而上学は、その存在の開けた明るみを、現存者が「その《外観的相貌》(アイデア)においてこちらへと姿を見せてくるありさまとしてのみ知っているにすぎないか、あるいは批判的に、主観性の側から、カテゴリーを用いて眼前に見据え表象する作用が、あちらへと - 視線を向けた結果見られたところのものとして知っているかの、いずれかである。ということは、開けた明るみそのものとしての存在の真理が、形而上学には、あくまでも隠されたままにとどまっているということにほかならない。この隠された在り方は、しかしながら、形而上学の欠陥ではなく、むしろ、形而上学の固有な豊かさの宝庫であって、ただしその宝庫は、形而上学そのものには手渡されておらず、それでいて形而上学の眼前に差し出されているものである。開けた明るみそれ自身は、ところが、存在である。この開けた明るみが、形而上学の存在運命の内部にあっても、まず最初に、光景の展示を叶えさせてくれるのであり、だからこそ、それにもとづいて、現存者が、現存者へとかわりつつ現 - 存する人間に対して、その心を揺り動かすようにして - 触れてきて、その結果、人間自身が初めて、認知作用（ノエイン《見て取り思考する作用》）において、存在に触れることができるようになるのである。（ティゲイン《触れること》、アリストテレス『形而上学』Θ巻、第10章）。光景の展示がまず最初にあつて、次にそれが、そちらのほうへと - 視線を向ける働きを、みずからのほうへと引きつけて、ついには、みずからを、そのそちらのほうへと - 視線を向ける働きに、委ねてしまうのである。そのようにみずからを委ねる状態になるのは、認知作用が、ケルティトゥードー《確実性》のスピエクトウム《主体》としてのレース・コギタンス《思惟する事物》のペルケプティオー《覚知》のありさまにおいて、みずからの - 眼前に - 組み立てる作用へと、成り替わってしまったときが、それである。」(Aber die Metaphysik kennt die Lichtung des Seins entweder nur als dem Herblick des Anwesenden im 《Aussehen》 (ιδέα) oder kritisch als das Gesichtete der Hin-sicht des kategorialen Vorstellens von seiten der Subjektivität. Das sagt: die Wahrheit des Seins als die Lichtung selber bleibt der Metaphysik verborgen. Diese Verborgenheit ist jedoch nicht ein Mangel der Metaphysik, sondern der ihr selbst vorenthaltene und doch vorgehaltene Schatz ihres eigenen Reichtums. Die Lichtung selber aber ist das Sein. Sie gewährt innerhalb des Seinsgeschickes der Metaphysik erst Anblick, aus welchem her Anwesendes den zu ihm anwesenden Menschen be-rührt, so daß der Mensch selber erst im Vernehmen (νοεῖν) an das Sein rühren kann (θιγγεῖν, Aristoteles, Met. Θ 10). Anblick erst zieht Hin-sicht auf sich. Er überläßt sich dieser, wenn das Vernehmen zum Vor-sich-Herstellen geworden ist in der perception der res cogitans als des subiectum der certitudo. (GA9,331-332). (訳文は、ちくま学芸文庫の渡邊二郎による、ハイデガーの後期思想を踏まえた見事な訳文を、あえてそのまま引用させていただいた。記して感謝したい。マルティン・ハイデッガー『「ヒューマニズム」について』渡邊二郎訳、ちくま学芸文庫、1997年、59—60頁参照)

いては、思い至っていないものとして狭く定義しなおされ、ハイデガー自身の「存在の思索」と区別されているのである。

1949年に付された「形而上学とは何か」に対する序論では、「形而上学」は「絶えず存在者としての存在者のみを表象している限りは」、「存在自体のことを思索してはいない」(WM9)とされ、さらに、「形而上学は、存在の真理を思索することの内で克服される」とされる(WM9)。とはいえ「存在の真理」は「その中で形而上学すなわち哲学がそこから養われる哲学の木の根」(WM8)とも言われているように、両者は決して対立するものではなく、むしろ存在の真理こそが、形而上学を支えている土台であると見なされていることを、ひとは忘れてはならないだろう。

このように、ハイデガーにおける「形而上学」の意味及びその位置づけは、1932年以降、微妙に変化している。したがって、私たちは、従来言われていたように、「形而上学」に対するハイデガーの「立場」が変化したのではなく、むしろ「形而上学」という言葉の意味の外延が、ハイデガー自身によって自覚的に狭められたために、狭くなった「形而上学」の中に、ハイデガーの立場の方が含まれなくなったのだということを、押さえておかなければならないだろう。「形而上学の本質」、すなわち、形而上学がその内を動いている「存在の真理」をも含む「存在の思索」は、1932年以前には「形而上学」という言葉におぼろげにではあっても含まれていたものと見ることができる。この「形而上学の本質」を含む広義の「形而上学」は、ハイデガーにおいて依然として維持されるべきものである<sup>14</sup>。通常ならば「形而上学」の一部を為すべき「形而上学の本質」を除く、より狭い意味に「形而上学」概念が限定されたことで、「形而上学」において克服されるべきものが何であるのかが際立たせられたのだと、ひとは考えるべきであろう。

### ③現代の技術の問題への危惧と密接にかかわる、近代の主観性の形而上学としての「形而上学」の用法

しかしさらに、「形而上学」には、いま一つの用法が加わる。「形而上学」という語が、現代技術の問題と結び付けて語られるようになるのである。

この用法は、1950年代の技術論と密接に結びついており、1950年代の『形而上学の存在-神論的体制』においても登場している。そこでは、「形而上学」の「支配」は、「現代技術」の「見通し得ない狂ったようにふるまう諸々の発展という姿」において捉えられており、このような形而上学の支配に対する危惧からなされているのが、ハイデガーの「形而上学の本質」への「退-歩」であるとされるのである(Vgl.GA11,78)。ここでの「形而上学」、すなわち近代の主観性の形而上学は、狭義の

---

<sup>14</sup> ハイデガーは、『ヘーゲルの経験概念』においては、ギリシアにおける  $\delta\upsilon$  の「隠された二義性」に由来する「現存するもの (Anwesenden)」と「現存 (Anwesen)」の「二重性」に言及し、前者を「 $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  の立ち現れ」とし、後者を、その現存するものが「ギリシアの思索者に対して」「現れること」としての「現象すること  $\phi\alpha\iota\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ 」であると見て、ここに「形而上学の本質」があると見る場合には、「形而上学の始まりは、西洋の思索の始まりと一致する」が、これに対して真に存在するものたる「非感性的な世界」と見かけ上のものにすぎない「感性的な世界」の間の「分離」を「形而上学の本質」と見る場合には、「形而上学はソクラテスとプラトンでもって始まる」ということになるとする。後者は、ハイデガーによれば、先の  $\delta\upsilon$  二重性の一定方向の解釈にすぎず、むしろ「形而上学の非本質化」とであるとされる (GA 5, 176-177)。

意味での「形而上学」の最終的に行き着く先として登場するものである。なぜ狭義の形而上学が技術と結びつくのかと言えば、それは、ハイデガーが、古代ギリシア以来の技術知(テクネー)の本質を、いまだ感性的世界には顕現していないものを、知性において捉えて思い描き、表象(vorstellen)し、制作(herstellen)によってこの世界にもたらすという人間の知の働きに見ているからである。このような技術知は、非感性的な世界にあるものをアイデアとしてみて、それを感性的な世界にもたらすという人間の形而上学的な本質によって可能化しているとハイデガーは考えているのである。技術知という知の在り方自体は、むしろ、危惧すべきものではなく、この人間の形而上学的本質があってこそ、技術も芸術も存在しえるのであり、また文明が生まれえるのだと言える。ただ、この技術知が、現代の原子力時代においては、もはや人間のために役立てられるというよりも、むしろ人間を駆り立てる「巨大-収奪機構(Ge-stell)」(Vgl.GA11,78,anm.134)と化しつつあるというのが、ハイデガーの見立てなのである<sup>15</sup>。現代技術は、人間の力によらずに「おのずから顕現しているもの(das Sichentbergende)」たる自然をもつばら単なる「エネルギー源」としてのみ見て、「調達資源として役立て調達すること(als Bestand zu bestellen)」のうちへと「人間を取り集める」。このようなピュシスとしての自然に対する「強要する要求(der herausfordernde Anspruch)」をその本質とする「巨大収奪機構」が現代技術の本質であり、危惧すべきものなのである<sup>16</sup>。以下では、この点を踏まえつつ、「形而上学は存在-神-論である」とされる際の「神-論」とは、どのようなことを指しているのかを、追うこととしたい。

## 第2節. ハイデガーにおける「存在-神-論」への指摘の内実とヘーゲル解釈における神(絶対者)

### ①初期のアリストテレス解釈における「存在-神-論」と「神」の意味するもの

ハイデガーは初期のアリストテレス解釈の中でアリストテレスにおける「神的なもの(θεϊον)」という概念は「純粋にピュシス(φύσις)の問題、つまりはピュシスにおける根本規定である運動性(κίνησις)から生じてきたもの」(GA62,99)であり、万物の運動原理である「純粋な現実態」としての「第一の動かす者」(GA62,109)であるとしていた。このギリシア的な意味での「神的なもの」は、中期においても、現存在をも含むすべての存在者の運動の原理としてのピュシス概念として、アリストテレスの『自然学』から、ソクラテス以前の哲学者たちのピュシスの概念へと遡りうるものとして見届けられ、40年代にはヘラクレイトス解釈に即して「喜んで惜しみなく与える」「恵み」としてその本質が語られることになる(GA55,136)<sup>17</sup>。

<sup>15</sup> この点については、マルティン・ハイデガー『技術とは何だろうか』森一郎編訳、講談社学術文庫、2019年および渡邊二郎「歴史的現代の特徴づけとしての技術時代について」(『講座 近・現代ドイツ哲学 III ハイデガーと現代ドイツ哲学』理想社、2008年、225—246頁)を参照。Gestellの語を、渡邊二郎は「巨大収奪機構」と訳し、森一郎は「総かり立て体制」と訳している。どちらも、ハイデガーの意を汲んだ見事な訳語であるが、ここでは渡邊二郎の訳に従った。また、ハイデガーにおけるピュシス概念については、拙論「ハイデガーの存在の思索におけるピュシス概念」(『哲学誌』第57号、2015年、都立大学哲学会、25—46頁)を参照。

<sup>16</sup> Vgl. Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze, Klett-Cotta, 1954, 10. Aufl., 2004, S. 23  
および Vgl. Martin Heidegger, Gelassenheit, Klett-Cotta, 1959, 14. Aufl., 2008, S. 18

<sup>17</sup> Vgl. Martin Heidegger, Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik

## ②ハイデガーのヘーゲル解釈における「存在-神-論」と「神」

### A.1930・31年冬学期講義におけるヘーゲル『精神現象学』講義の「存在-神-論」と「神」

#### a.神学と存在論の統一としてのヘーゲル「論理学」

ハイデガーは、この講義の緒論において、『精神現象学』による基礎づけに続くヘーゲルの『論理学』は<sup>18</sup>、「思弁的に捉えられ、また基礎づけられた存在の学的解釈 (Interpretation)」であるという意味で「存在論」であるが、ヘーゲルにとっては「本来的に存在しているものは絶対者 (das Absolute)、すなわち神 (θεός)」であり、「絶対者の存在に基づいて、すべての存在者とロゴス (der λόγος) とは規定されている」がゆえに、「存在-神-論 (Onto-theo-logie)」であるとしている (GA32,141)。

#### b. 「生命」としてのヘーゲルにおける「神の本質」の解釈

さらにハイデガーは、「哲学は神以外の対象を持つてはおらず、したがって本質的に理性的な神学であり、それは、真理への奉仕の中で続いてゆく神への奉仕としての神学である」(Vorlesungen über Ästhetik, XI, 129) (GA32,141) というヘーゲルの言葉を『美学講義』から引用しつつ、『論理学』のみならず、ヘーゲル哲学全体と「神」との結びつきを強調する。

ハイデガーはヘーゲルの初期の神学的草稿 (『キリスト教の精神とその運命』) の「神は生命 (Leben) であり、ただ生命 (Leben) をもつてのみ把握され得る」という言葉と、ベルリン時代の講義 (『神の存在の証明に関する講義』) のなかの「少なくとも概念の概念についてある表象を持つていることなしには・・そもそも精神 (Geist) である神の本質について、何も理解されえない」(GA32,142, Hegel, Vorlesungen über die Beweise von Dasein Gottes, XII, 413) という言葉を引用し、「総じて精神たる神の本質とは、概念の本質」(GA32,142) であるが、これを「ヘーゲルは後期にもなお生命 (Leben) と名付けている」と指摘し (GA32,142)、ヘーゲルにおける「神の本質」を、一貫して、「生命 (Leben)」のうちに見ることができるとしているのである。

#### c. ヘーゲル哲学における神の本質とキリスト教の三位一体論という背景

---

B,1(1939),(GA9,239-301). この論稿は 1939 年の物であるが、これに先立つ 1930・31年冬学期のヘーゲル『精神現象学』講義においては、ハイデガーは、「すでにアリストテレスが本来の意味での哲学を神学 (θεολογική) とのこのうえなく密接な連関のうちで学 (ἐπιστήμη) へと齎した」としつつ、私たちは「存在(者)としての存在(者) (ὄν ἢ ὅν) への問いと、神的なもの (θεῖον) への問いの間の連関」についてはいまだ知ってはいないとしていた (Vgl.GA32,141-142)。

<sup>18</sup> すなわち、当時の伝統的な形而上学概念は、一般形而上学 (metaphysica generalis) としての存在論と、特殊形而上学 (metaphysica specialis) としての思弁的心理学・思弁的宇宙論・思弁的神学から構成されていたが、当初のヘーゲルの目論見によれば、体系の第一部としての『精神現象学』に続くことになっていた第二部は、これら伝統的形而上学を、名称こそ異なるもののすべて包摂していることになっていたとされる。つまり、伝統的区分での思弁的宇宙論が「自然哲学」に、思弁的心理学が「精神哲学」に相当するが、残る「思弁的神学」にあたる部分は、ヘーゲルにおいては、「存在論と根源的に統一されており、この「思弁的神学と存在論との統一」が、「ヘーゲルの論理学に固有の概念」(GA32,4) とされるのである。無論、この場合の思弁的神学とは、宗教哲学やキリスト教の教義学としての神学ではなく、「もっとも現実的な存在者 (ens realissimum)、すなわち最高の現実性そのものの存在論」(GA32,4) を意味している。

次にハイデガーは、このようなヘーゲル哲学と「神」との関係の根底には、キリスト教神学と、キリスト教神学を支えている古代の形而上学があることをも示唆している。ハイデガーは、「ヘーゲルにとっての神の本質」は、「キリスト教的な神意識」それも「とりわけ三位一体論を通過しているキリスト教神学のごとき形式において」「提示されている」とする(GA32,142-143)。父と子と聖霊としての三位一体の神というキリスト教神学の概念は、ロゴスによって万物を創造する父なる神と、子すなわち神のロゴスとしてのキリストのこの世界への受肉、イエスの復活後の地上における神の働きたる聖霊(Geist)の働きをひとつのものと見なすが<sup>19</sup>、こうした神学の三位一体論が、ヘーゲルの「存在-神論」の思想的な背景として見定められているのである<sup>20</sup>。

#### d.近代以降の形而上学の特質としての「存在-神-自我論」とヘーゲルの固有性

またハイデガーは、ヘーゲルも含めて、デカルト以降においては、「存在への問いの全体」は、「存在-神-自我論的」(GA32,182-183)になっているとする<sup>21</sup>。そして、「ヘーゲルにとっての絶対者、つまり真実な存在者とは、真理であり、精神(Geist)である」が、この「精神(Geist)は、「知(Wissen)」であり、「ロゴス」であるとともに、知の真性の確信を支えている主体であるという意味において「私(Ich)」つまりは「自我(ego)」でもあるが、それは利己的な意味を持つものではなくて、無制約的な「神(θεός)」の制約され限定された顕れの間でもあり、「現実性」であり、「端的な存在するもの」すなわち「ὄν」であるとされる(Vgl.GA32,183)。このように、少なくともハイデガーの見るところでは、すべての真実なるものは、ヘーゲルにおいて、「精神」の現象の世界への展開であるとみて差し支えないのであり、「精神の現象の学」の辿る過程全体が絶対者の展開の現れであると考えられているわけである。ハイデガーは、「ヘーゲルの決定的な歩み」とは、「古代の命題と共に前もって規定されていた根本の動機、すなわちロゴスの、エゴロゴスの、そして神学的な根本動機を、その固有の本質内容において展開したこと」(GA32,204)のうちにあるとするのである<sup>22</sup>。

<sup>19</sup> 周知のように、三位一体論自体はキリスト教成立後に教会の中で次第に教義として確立されたものであるが、その淵源は、福音書にある。『ヨハネ福音書』冒頭には、「はじめにロゴスがあった。ロゴスは神と共にあった。ロゴスは神であった。ロゴスは、初めに神と共にあった。すべてのものは、ロゴスを通じて生じた。ロゴスなしに生じたものは何一つなかった。」とされる。ここでロゴスとは、神学的理解においては、イエスを指すが、ハイデガーはこうした思想を哲学的に文字通りのロゴスとして解し、ヘーゲル『論理学』の背景に見ていると考えられる。また『ヨハネ福音書』においては、イエスと、イエスが地上を去った後に遣わされる聖霊も、同一とされている。こうした聖書の記述が根拠となり、のちに三位一体論がキリスト教のなかで成立してくる。パネンベルクも「ヘーゲルは、精神という概念を通して、キリスト教的な神の思想、より正確にはキリスト教的な三位一体論を概念へと齎そうとした。・・」と指摘している。

(Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, S.31-33, 邦訳は、ヴェルフハルト・パネンベルク『形而上学と神の思想』座小田豊・諸岡道比古訳、法政大学出版局、1990年、51—53頁参照)。

<sup>20</sup> とはいえハイデガー自身は「存在-神論(Onto-theo-logie)」という表現自体は、「わたしたちにとっては、存在問題のもっとも中心的な方向付けを告示するべきであり、《神学》とよばれる学科との関連を示しているのではない」(GA32,144)として、キリスト教的な神学という意味での「神」との関連ではなく、存在への問いとしてのヘーゲル哲学の探究が、ここでの課題であることに注意を促している。

<sup>21</sup> ここでのヘーゲルにおける「自我」が、どのようなものであるのかは、検討を要するであろう。本講義でのハイデガーは、ヘーゲルにおいて「存在の本質は生命」であり、それは「対自存在の自立性」であり、「自らの内に安らう落ち着きの無さ」であって、「個別的な形姿を不断に分裂から自らの内へと取り戻すことによって」、「流動性の中で個々の形姿への分節を自分の内に含む」としている(Vgl.GA32,212)。

<sup>22</sup> また、ハイデガーは、自らの哲学との違いにも言及する。すなわち、このようなヘーゲルの「神-論的

## B. 1933年夏学期講義(『哲学の根本的問い』)でのヘーゲル解釈

ハイデガーは、この講義では、近代西洋形而上学を規定する二つの力、すなわち「キリスト教的-信仰的な世界考察」の力と、「《論理的なもの》という広い意味での数学的なもの」の力との「現実的な統一」の完成が、ヘーゲル哲学の中に見出されるとする(GA36/37,69)。この「現実的な統一」が、ここでハイデガーがヘーゲルにおける「存在-神-論」と呼ぶものである。ハイデガーはさらに、「どのように、ヘーゲルにとって形而上学は神-論であるのか」(GA36/37, 70)について考察を進め、ヘーゲルの「神-論」は「自然神学」でも「啓示神学」でもない(Vgl.GA36/37,70-71)が、「本質的に神(θεός)すなわちキリスト教的な神に関係づけられ」「基礎づけられている」がゆえに神論であるとする(GA36/37.71)<sup>23</sup>。ハイデガーは、ヘーゲルの『論理学』の序論から以下の箇所を引用する。

「論理学は、したがって純粋理性の体系として、純粋な思考の王国として捉えられるべきである。この王国は真理であって、真理とは、蔽いなしに即自かつ対自的にそれ自体であることなのである。従って、以下のように表現し得る。すなわち、論理学の内容とは神の表現であり、それは、神が自らの永遠の本質において、自然と有限な精神の創造に先立って存在しているそのありさまの表現なのである。」(ラッソン版 31 頁、GA36/37, 76)

ハイデガーの見るところによれば、ヘーゲルにとっては、「存在者の存在についての学としての

---

に捉えられた存在」は「絶対的な概念としての精神」であり、「無限性としての存在の、この存在-自我-神-論的(onto-ego-theo-logischen)概念の光の中では、時間は、存在の現象として示される」のだが、その際には、存在は「自然には属しておらず」、自然は、「《絶対精神に対立して立てられている》<sup>22</sup>」

(GA32,209)。これに対して、ハイデガーの『存在と時間』は、「時間は存在の根源的な本質」(GA32,211)であると見ており、「存在」と自然、そして時間の関係の捉え方の点において、ヘーゲルとは異なるわけである。ハイデガーは、翌年には前述の講義において原初の自然哲学者たちの思索の解釈のなかでアナクシマンドロスの箴言を解釈しつつ、ピュシスへとさかのぼって、奥深い存在からの存在の立ち現れの展開を観ようとする方向へと歩を進める、いや、むしろ退-歩してゆく。やがて明確化してゆくのは、ヘーゲルの形而上学において存在と神とを統一しているロゴスが、原初的にはピュシスでもあるものとして見定められ、ピュシスとしての根源的な存在は人間の側からの一方的な根拠づけを拒むものであり、ただ私たちはその立ち現れの現存の場において、そのピュシスでもあるロゴスに聴従帰属し、その呼び求める促しを言葉へともたらしてゆくことができるだけであるという存在の真理の思索なのである。

<sup>23</sup> その理路の概略は以下のとおりである。たしかに『論理学』への「序論」(ラッソン版 23 頁)においてヘーゲルは「論理学の対象は《思考》である」と語っているが、ここでの「思考」とは、「概念的な思考、すなわち《概念》を把握する思考」であり、「ヘーゲルにとっての概念」とは、「その事象の事象性、すなわち *realitas* であり、本質であり、本質性であり、*essentia*」である(GA36/37,73)。したがって、論理学の対象が(概念的な)思考であるということは、「純粋な本質性が論理学の内実をなしている」ということを意味する(Vgl. GA36/37,73,anm.12)。こうした意味での論理学は、伝統的には、事物における形相(本質)をロゴスによってあらわにする存在論であり、これはアリストテレスの「エイドス」に対する「ロゴス」の関係の内にすでに見取られうるものである(Vgl. GA36/37,73)。この場合の「ロゴス」は、「理性」および「概念」の本質を指していると考えられる。ヘーゲルにおいては、「理性の本質」すなわち「理性」が持つ可能態としての「真理」は、主観と客観との関係性といったものの対立をそのうちで止揚する「絶対的(Absolute)なもの」としての「精神(Geist)」として捉えられている(vgl.GA36/37,74)。このような意味で、ヘーゲルにおける《論理学(Logik)》のうちでこれを動かし、可能化しているのは「絶対者(das Absolute)」としての「ロゴス」である、ということになるのである(vgl.GA36/37,75)。

形而上学は《論理学》であり、この論理学は、絶対者《の》論理学、つまりは神の論理学」なのである（GA36/37,76）。そして、この場合の属格は、「二義的」であって、「神を表現すること」であるだけでなく、論理学とは、そこにおいて「神が生き生きとあり続けているということ、すなわち、絶対精神としての神が、生き生きとあり続けている」その働きそのものでもあるということをも意味しているとされるのである（Vgl.GA36/37）。このような意味で、ヘーゲルの「論理学」は「神の絶対的な自己意識の体系」であり、「本質的に神と関わり、また神によって基礎づけられている」。それゆえに「ヘーゲルの形而上学は神論という意味における論理学なのである」（Vgl.GA36/37,76）。以上のように、この時点でハイデガーがヘーゲルの「論理（ロゴス）の学」において見て取っている「神」とは、ロゴスそのものの働きなのであり、純粋な思考の王国としての論理学は、神がそこにおいて生き生きと働いている場なのである。このような意味の「神論」の「神」は、生き生きとした現実的な概念ではあるが、同時にそれが真に生き生きとしたものとなるのは、キリスト教的な神のロゴスの受肉という思想上の支えを持つがゆえであったと言えよう<sup>24</sup>。

### C. 1942年夏学期の『精神現象学』演習をもとに成った論稿『ヘーゲルの経験概念』（1942/43）でのヘーゲル解釈

1942年夏学期、ハイデガーは再びヘーゲルの『精神現象学』を演習で取り上げ<sup>25</sup>、それをもとに論稿「ヘーゲルの経験概念」<sup>26</sup>を完成させている。この論稿において注目すべきは、「絶対者の

<sup>24</sup> ハイデガーは、このようにヘーゲルの「神 - 論」としての形而上学を理解したうえで、ヘーゲル哲学は西洋哲学の「完成（Vollendung）」であると言えるが、それは「あらゆる対立命題を止揚する」ことによって「あらゆる問いを拒絶する」「決断を失った空虚な永遠性」に終わるものとなっているのではないかと疑問を投げかけている（Vgl.GA36/37,76-77）。またハイデガーは、1934・35年冬学期には、ヘーゲルの『法の哲学』を扱うが、そこでは、国家と民族、政治の問題が主たる関心であったと考えられ、直接的な「存在 - 神 - 論」への論及は見られない。

<sup>25</sup> 演習の記録は全集 86 巻に収録されており、ここでは、「ヘーゲルの形而上学」は「《意識》の企投における思弁的な転回（Umkehrung）」であり、「絶対的な存在 - 神 - 論」であり、「知る働き（Wissendheit）と意志としての存在者の形而上学」ともされている（GA86,414）。ここではヘーゲルの『精神現象学』の試みは、意識から出発してその出で来立った根源へと遡ろうとする知と意志との合一としての存在者による思弁的な試みと捉えられている。ただしこの演習記録においては、「存在 - 神 - 論」と神の問題は主題的に論じられた形跡はない。

<sup>26</sup> ハイデガーは、ヘーゲルの経験概念の本質は「弁証法的な運動」（GA5,182）にあるが、そこでの「経験」の主体の主体性とは、「知って - いること（Bewußt-sein）」という語の意味における《- いること（- sein）》を意味している」のであり、「経験」する主体という「存在者の存在」が問題となっているのであり（GA5,180）、この主体の弁証法的な運動たる「経験」は、主体に対する「現存するものの現存性の在り方（die Weise der Anwesenheit des Anwesenden）」であり、その際、「現存するもの（das Anwesende）」は、「自らを - 前に - 立てて表象することのうちで（im Sich-vor-stellen）生き生きとあり続けている（west）」と解釈するのである（GA5,185）。ハイデガーは、「存在者の存在における存在者の本質は現存（プレゼンツ）である（Die essential des ens in seinem esse ist die Präsenz.）」であるが、その「現存（Präsenz）は呈示（Präsentation）」という仕方において生き生きとあり続ける（west）」とし、それは、「考えるもの（res cogitans）」となった「主体という存在者」が、「自らの内における現存（die Präsentation in sich）」であると同時に「前に - 立ておき表 - 象しつつある（vor-stellend）」、つまり「現存を映し返すもの（Repräsentation）」でもあるからだとする（GA5,185-186）。ハイデガーによれば、「ヘーゲルが経験という言葉において考えているもの」がはじめて、「考えるもの res cogitans」が、「共に - 働いている主体（das subiectum co-agitans）」として「何であるのか」を「言い述べる」（GA5,186）。このように、ここでの「経験」とは、「絶対的な主体の主体性」であり、「絶対的なものの呈示の映し返しの呈示として」「絶対者の臨在（die Parusie des Absoluten）」なのである（GA5,186）。

臨在」という概念であろう。ここでは「精神の現象学」は、「絶対者の臨在に関する絶対者の神学 (die Theologie des Absoluten)」(GA5,202)であるとされるのである<sup>27</sup>。

さて、ハイデガーはこの論稿において、ヘーゲルが絶対者を認識するとはいかなることかについて論じた『精神現象学』導入部 (Einleitung) をまず全文引用し、これに対する解釈を加えるという形で論述を展開している。絶対者の認識とは、それをそのものとしてありのままに捉えることを当然ながら目指すものであるが、認識という作用の影響を排除して、絶対者をその真の在り方において捉えるということは、原理的に困難であるように見えるため、いかにしてそれが可能であると言えるのか、まず、問題とされねばならないのである。

ハイデガーは、この導入部の文章中の従属節の箇所「絶対者が即自かつ対自的に我々のもとに在り、また在ることを欲していないならば」に注目している<sup>28</sup>。ハイデガーは、この節が非現実のこととして語られているということは、ヘーゲルは「従属節に隠して」いるが、現実には「絶対者が、すでに即自かつ対自的にわれわれのもとに在り、また我々のもとに在ることを欲している」と言っているのだと解釈するのである (GA5,131)。そして、「この私たちの-もとに-あること (Bei-uns-sein)」すなわち「臨在 (παρουσία)」は、「それ自体においてすでに真理の光、すなわち絶対者自身が私たちを照らすその仕方である」(GA5, 131)とし、「絶対者の認識は、光の輝きのなかに (im Strahl des Lichtes) 立ち、その光を反射し返して、絶対者を照らし返すのであり、かくして絶対者の認識は自らの本質において光の輝き自身であり、光り輝きがまずそれを通り抜けて見出さねばならないような単なる媒体ではない」(GA5, 131)と解釈するのである。したがって絶対者を認識するための第一歩は、まず「絶対者」が、その「絶対性」において「私たちの-もとに-あること」を「単純に受け入れ、受け取ること」に存する (GA5,131)。その際、絶対者がすでに「私たちの-もとに-現存していること (Bei-uns-an-wesen)」すなわち「パルーシア (臨在)」は、「即自的かつ対自的に絶対者に属している」とされる。(Vgl.GA5,131)<sup>29</sup>。「自らの絶対性に従って、絶対者はそれ自身から我々のもとに

<sup>27</sup> 手紙本へのハイデガー自身の注記によれば、この論稿は「暗黙のうちに呼び求める促し (Ereignis) から考えられている」(GA5, 115)とされるが、このことは、この論稿が後期の「存在の思索」の立場から考えられているということの意味する。周知のように、Ereignis は 1935 年以降に本格的に展開されるハイデガーの後期思想における鍵語である。ここでは、渡邊二郎に提案に従って、Ereignis を「呼び求める促し」と訳す。1936年頃に執筆が開始され、生前は出版されなかった草稿である『哲学への寄与』においては、「奥深い存在の真理の生き続ける働きにおいて、すなわち呼び求める促しにおいて、また呼び求める促しとして、究極の神が自らを隠す」(In der Wesung der Wahrheit des Seyns, im Ereignis und als Ereignis, verbirgt sich der letzte Gott.) (GA65,24)とされている。

<sup>28</sup> それは、「もしもモチ竿で鳥を捕らえるように、絶対者も格別の変更を加えずに、道具によって少しでも我々に近づけられるはずだという場合には、かりに絶対者が即自かつ対自的に我々のもとに在り、また在ることを欲していなかったとするならば (wenn es (das Absolute) nicht an und für sich schon bei uns wäre und sein wollte)、おそらく、その策略をあざ笑うことだろう」という文章の中の接続法第二式で語られた従属節の箇所である。

<sup>29</sup> ハイデガーは、「表象は、対象を主体に呈示することによって対象を呈示するが、その呈示の呈示し返し (Repräsentation) において、主体自身がそのものとして呈示されている。呈示 (Die Präsentation) は主体の自己意識という意味における知の根本特徴である。呈示はプレゼンツ (παρουσία) のひとつの本質的な在り方である。プレゼンツとして、つまり現存すること (Anwesen) として、呈示は、主体の様式による存在者の存在である」としている (GA5,132-133)。ハイデガーは、「ライブニッツ以来」、あらゆる「存在者としての存在者」(ens qua ens) が「思考する存在者 (res cogitans)」として、すなわち「主体であるという意味において」「思考にとって現れている」(GA5,132)とする。とすれば、ヘーゲルにおいても、主体としての自己意識の根源は絶対者であり、自己意識を根源へと遡ってゆくならば絶対者の知へと至る

いる」のであり、「我々のもとに存在する意志において、絶対者は、現-存している (an-wesend)」(GA5,141)とされるのである<sup>30</sup>。

このように、この論稿においては、「絶対者の臨在」を、ヘーゲル形而上学の隠された前提として見届けようとする姿勢が見られるのである。

#### D. 『形而上学の存在-神-論的体制』(1956/57)における「存在-神-論」の「神」

この論稿は、1950年代半ばに、「ヘーゲルとの対話を始めることを試みた」(GA11,53)ところに成立したものである<sup>31</sup>。

ハイデガーは、この論稿では、西洋哲学全体にとって、しかしとりわけヘーゲルにおいて「形而上学の存在-神論的体制」は、「根拠としての存在」と「根拠づけられ-根拠づける存在者」という「差異」の「統治(Walten)に由来する」(GA11,76)とする。ハイデガーは、「存在は根拠という意味にお

---

はずのものであると言えよう。また、対象の表象とは、絶対者がその主体に対して「ただいまの現在」において現存しているそのありさまであり、それは、主体における「絶対者の臨在」によってはじめて実現しているのだと考えられよう。そしてそれは、主体そのものが、実は絶対者をその根源とするものであり、絶対者の「ただいまの現在」における顕現そのものでもあるがゆえにのみ、生起し得る事態であると考えられる。こうした「ただいまの現在」におけるいわば主客一体の場における「絶対者の臨在」が、ここでハイデガーが注目している事象なのである。こうした注目の根底には、ハイデガーの思索における存在の真理の基本構造、すなわち存在が現存在に対して露わとなってくる存在の非秘匿性という事態としての「プレゼンツ」における現存在に対する存在の現存の構造の主観の側によるのではない側面をも、ヘーゲルの形而上学の根底に見出そうとする意図があるものと解せよう。また、ヘーゲルにおいては「絶対者のみが真である」(GA5,135)のだが、おそらくは、このようにヘーゲルが洞察しうることを可能化しているものとしての「存在の真理」の基本構造を、ヘーゲル形而上学の根底にあるものとして、ハイデガーは見届けようとしているのではないか。ハイデガーは、ヘーゲルにおいては「絶対者の絶対者性 (die Absoluteheit des Absoluten)」とは、absolut すなわち他に制約されない、なんらかの特定の対象への関わりから解き離されているという意味で、「関係からの解き離し」、「解き離しの完全性」、そして「解き離された完全性に基づいての無罪判決 Freispruch」の統一をその特徴とするものであり、これらの三つの契機は、どれも「呈示の呈示し返し (Repräsentation) という性格を持つ」のであり、それらのうちで、「絶対者の臨在 (die Parusie)」が生き生きとあり続けている (west) とする (GA5,136)。そして、「無条件的な自己確信という意味での真なるものは、絶対者のみである。自らを表象することの先述の絶対性が、もっぱら真なるものなのである」(GA5,135)としている。これはおそらくハイデガーにとっては、真理の半面、すなわち主観の側からの見方であることを、示唆しているものと考えられよう。

<sup>30</sup> ハイデガーは、同じ40年代の『ヒューマニズム書簡』においてサルトルの「正確には、私たちは、ただ人間がいるような平面の上にいる」という言葉に対して、「正確には、私たちは、原理的には存在が与えられているような平面の上にいる」というべきだとしていた (GA9,334)。ここでの「絶対者」も、まさに、そのようなハイデガーの存在の思索における「存在」に相当するものとして、解釈されていると言えよう。

<sup>31</sup>対話の開始にあたって、ハイデガーは、ヘーゲルにとっての「思索の事柄」は、「存在」であると語る。ただしそれは、「前もって必然的にまだ発展していない諸形態を貫いて」最終的には「絶対的な理念」へと発展する「存在」である (Vgl.GA11, 53, 55)。この「絶対的な理念」としての「存在」は、ヘーゲルの言葉によれば、「過ぎ去ることのない命、自らを知る真理」でもある (Vgl.GA11,53)とされる。他方、ハイデガーにとっての「存在」は「存在者への自らの差異に関わる存在」(GA11,56)であるとされる。

ハイデガーは、「ヘーゲルにとっては先行する思索の歴史」(例えばスピノザの「実体の立場」やカントの「統覚の根源的総合」といった思想との対話は「止揚すること (Aufhebung) という性格、すなわち絶対的な基礎づけという意味での媒介する概念把握という性格を持っている」のに対して、)「私たちにとっては、思索の歴史との対話は止揚ではなく退-歩 (der Schritt zurück) という性格を持つ」とする。「退-歩」は「今まで飛び越されていた」ところの、「そこから真理の本質が初めて思索に値する重要なものとなる領域」へと向けて「指示する」(GA11,58)ことであり、単なる思索の一步ではなく、「思考の運動の仕方であり、一本の長い道」であるとされる (GA11,59)。では、ここでハイデガーは、ヘーゲルの思索において、何が「飛び越されて」いたことを指示しようとするのかといえれば、それは、存在者と存在との「差異 (Differenz)」である。

けるロゴス(λόγος)であるが、「その同じロゴス(λόγος)が一つに集める者としての「一」(Έν)」でもあり(GA11,75)、この一にするロゴスの働きにおいて、「最も普遍的なもの」と「最高のもの(ゼウス)<sup>32</sup>」とが、ひとつに集められているとする。このロゴスとしての存在によって「根拠づけられ」つつ、またそのことによって存在を「根拠づける」「存在者」とは互いに互いを根拠づける循環の内にあるとするのである。そして、その際には、こうした根拠自体がそこから根拠づけられているところの「原因となるはたらき」が必要とされ、哲学の中に「自己原因」としての「神」が到来するのだと言う(Vgl.GA11,77)。そのうえで、そうした自己原因としての哲学の神の前には、ひとは、畏怖の念を覚えてひざまずくことができないとし、そのような「哲学の神、すなわち自己原因(causa sui)としての神をあきらめなければならない神-無き思索の方が、神らしい神におそらくはより近い」(GA11,77)とするのである。私たちは、この言葉の真意を、以下、考察せねばならない。

### 第3節. 「神らしい神」により近い「存在」とハイデガーの「自己原因としての哲学の神」についての発言の意図

すでに見てきたように、ハイデガーは 1930 年代から一貫してヘーゲルの形而上学を「存在-神-論」として「神」の思索と不可分なものを見なしてきたが、その場合の「神」あるいは「絶対者」の内実は、「哲学の神」としての「自己原因」と単純に同一視できない豊かなものであった。したがって、私たちは、ハイデガーにおいて「形而上学」の意味の範囲が絞られて使用されていたのとおなじく、この論稿において「神-無き思索」と言われる場合の「神」概念もまた、以前より限定的な意味において使用されていると言わざるを得ない。

論稿と同年のヘーゲル演習では<sup>33</sup>、ヘーゲルの「絶対者」は、「プレゼンツ(präsenz)」と「絶対的な根拠(Grund)」の二つの側面を持つものとされ、このうち「根拠」としての側面が、「主観性」および「自己原因(causa sui)」と関係づけられている(Vgl.GA86,476)。これに対して、「プレゼンツ」と

<sup>32</sup> ここでハイデガーはこの論稿においてだけ、これまで「テオス」としていた神を「ゼウス」としていることに注意。ここに、ハイデガーにおける神概念の変更が意図的なものであることを私たちは見るができるように思う。

<sup>33</sup> この論稿に先立つ二つのヘーゲル演習の記録のうち、55/56 年冬学期のヘーゲル『論理学』演習においては、ヘーゲルにおいては「神は存在であり、存在は神である。《である(ist)》のなかで存在としての神と、神としての存在が生き生きとあり続けている(west)」とされ、またこの《である》は、「絶対的な概念の確信としての存在の真理の言葉」(GA86,465)とされ、ヘーゲルにおける神と存在との《である》を媒介とした同一性が指摘されている。しかし、この《である》を意味すると思われる、「関わりを-保持すること(Ver-Hältnisses)の呼び求める促し(Ereignis)」としての、「隠れている存在(Sein×)の真理」は、形而上学においては忘却され、「存在そのものは思索されずにいる」(GA86,471)とされている。しかしながら、ここでは「哲学の神」が「自己原因」と結び付けられている形跡はまだないが、ハイデガーが、ヘーゲル哲学において存在は神であり、神は存在であることをあらためて強調していることは、翌年の演習でヘーゲル哲学の「思索の事柄」を「存在」であるとするようになることと考え合わせると、注目すべきことであるように思われる。この1年後の、直接に『形而上学の存在-神-論的体制』のもととなった 56/57 冬学期のヘーゲル『論理学』演習においては、ヘーゲルにおけるまったく充満という意味での「存在」であるところの「絶対者」が、「絶対的な理念」と「絶対的な概念」という二つの側面から見て取られている。すなわち、「絶対者」は、「理念」として思考に捉えられた場合には、「イデア」としてその「外観」が、「現れ」、「ウーシア」として「プレゼンツ(Praesenz)」において現前していると考えられるとともに、「概念」としての絶対者は、「受け取られ胚胎した概念(conceptus)」として「表現(repraesentatio)」されるにあたっては「理性(ラチオ)」、「基体(ヒュポケイメノン)」、「ロゴス」、「根拠(Grund)」として捉えられることになるとハイデガーは見ている(GA86,476)。そしてこの二つを兼ね備えた「絶対者」は、「まったく現在のなもの(das ganz Gegenwärtige)」であると同時に「自己原因(causa sui)すなわち「根源的な事象」として、「それ自体の原因」なのだとしている(GA86,476)。

しての側面については、「プレゼンツ—時間-活動-空間—ピュシス (Praesenz—Zeit-Spiel-Raum—φύσις) (GA86,478) といった形でピュシス概念と関係づけられており、ピュシスとしての存在が臨在し、存在者の立ち現れ活動する時空間が開かれること、またその存在の現存の場が「プレゼンツ」(現在)であり、そこにおいて存在了解が人間に与えられるということが、ここで示唆していると解される<sup>34</sup>。

とすれば、この時期のハイデガーは 30 年代には「神」と同一視していたヘーゲルにおける「絶対者」の概念を、ここでは「プレゼンツ」と「根拠 (Grund)」の二つの側面に分けて考え、「根拠」としての側面から派生する「自己原因」としての「神」を「哲学」における「神」概念としているのだと言えよう。もしそうだとすれば、ここにおいてヘーゲルにおける「神」の概念、ひいては形而上学における神の概念が、以前よりも限定的なものとなされ、かつて見て取られていたキリスト教的背景についても、「沈黙」することが選ばれているということになる。ハイデガーは、それによって、キリスト教的背景を持つと持たざるにかかわらず、すべての人間にとって、謙虚にその前に跪くべき根本の事象すなわち「存在」が、わたしたちの生きる瞬々刻々の「プレゼンツ」において与えられているということにまず思いを致すべきであることを、示唆していると解せよう。というのもハイデガーは、「存在」そのものこそが、その「恵みの保持への道行きへと向かって、存在者と別れること」としての「犠牲」(vgl.WM52-54<sup>35</sup>, GA9,310)を捧げ、また「畏怖の念」<sup>36</sup>(Vgl.GA65,14,16,17,WM50)を持ってそれへと聴従帰属すべきものであることを、実際に記してもいたからである。

ハイデガーが、1950 年代になってこのように神の概念を「自己原因」へと限定しつつ、これを批判した背景には、先述の現代の技術社会における「巨大収奪機構 (Ge-stell) の「Stellen の力」<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> すでにハイデガーは、1932 年のアナクシマンドロスの解釈にあたって、ソフォクレスの悲劇の中に見られる「時が生む (χρόνος φύει)」という表現を引き合いに出し、「時 (χρόνος)」が万物の立ち現れと消滅を生起させるものとしての「ピュシス (φύσις)」に関連付けられていることを示していた (GA35,19)。また、ハイデガーは、30 年代から 50 年代にかけて、ギリシア哲学の原初においてはピュシスがロゴスとひとつであったこと、それが存在者側から存在を正しく見るという一方の側への重点の移動と共にプラトン以後の形而上学の歴史が始まったことを存在の歴史として縷説していた。これらの存在の思索と、40 年代のヘーゲル解釈における「絶対者の臨在」としての「プレゼンツ」が、ここで結び付けられていると考えられよう。

<sup>35</sup> 1943 年の『形而上学とはなにか』のあとがきにおいては、「犠牲 (Opfer)」の語が、3 頁の内で 10 回用いられているが、これらはすべて「存在の恵み (die Gunst des Seins)」に対する感謝と結び付けられている。(Vgl.WM52 - 54)。

<sup>36</sup> 「畏怖の念」(Scheu) は、第二の主著とされる『哲学への寄与』において、「別の始まりにおける思索の根本気分」のひとつとして挙げられている (Vgl.GA65,14)。そこでは、ハイデガーは、「畏怖の念は、最も遠いものそのもの (最後の神参照) に近づく仕方であり、また近くに留まる仕方である。近づくことは、最後の神の目配せにおいてなお、一畏怖の念において保持されるときには - 最も近くになり、また奥深い存在のすべての関わりを自らのうちに集める」(GA65,16) としている。また、「驚愕と畏怖の念」に気分づけられた中央の控えめさという根本気分の根本特徴は、それらの気分の中で、現 - 存在を最後の神の通りすがりの静けさへと向けて気分づける」(GA65,17) としている。また 1943 年の『形而上学とはなにか』のあとがきにおいても、「没根拠 (Abgrund) に驚愕すること (Schrecken) としての本質的な不安 (Angst) のもとに畏怖の念 (die Scheu) が住んでいる」(WM50) としている。また、1942/43 年冬学期『パルメニデス』講義においても、ハイデガーは、Αἰδώς を Scheu と訳し、「存在の本質としての畏怖の念が人間に存在者の顕現をもたらす」(GA54,112) としつつ、解釈を展開していた (Vgl.GA54,109-112)。

<sup>37</sup> ハイデガーは、「現代技術の支配」を、単に工業的なものにおいてではなく、「自動化、官僚化、情報化」といった形で社会のあらゆる領域に行き渡っているものと見ていた (GA11,60)。

※本発表の準備に際しては、首都大学東京名誉教授の甲斐博見先生に有益なご助言をいただいた。感謝し

(GA11,156ff)と、その根源たる「近代の主観性の形而上学」に対する強い危機感があったと思われる。ハイデガーは、あえて「神-無き思索」を標榜することを通じて、ピュシス的な「存在」そのものの、すなわち人間には表象不可能であるという意味において「無」であるものの神聖性を指し示し、そうした存在の自己贈与の恵みの前に跪き、その語りかけに聴従帰属する「存在の思索」への「退歩」を促そうとしたのではないか。それが、この時期のハイデガーの「存在-神-論」にかかわる言表の根底の企図であり、そこには、真の意味での形而上学と、真に神々しいものへの志向があったと考えられるのである。