

応答—存在と神をめぐる思考と感謝

上田圭委子（学習院大学・立正大学非常勤講師）

1. はじめに

2024年7月21日、高千穂大学において、ハイデガー研究会の企画として、拙著『ハイデガーにおける存在と神の問題』(2021、アスパラ)¹の合評会が開催され、自分の人生にはまたとないであろう貴重な勉強の機会をいただいた。司会及びコーディネートをお引き受けくださった齋藤元紀先生、お忙しい中ご登壇をお引き受けくださり、率直かつたいへん有意義なコメントと問い合わせをお与えくださいました古荘真敬先生、山本英輔先生、陶久明日香先生(当日のご登壇順)、また様々な角度から貴重なご教示とご質問をくださった諸先生方、ハイデガー研究会の皆様、ご参加くださった皆様、そして、齋藤先生と共に開催に関わる諸事を整えてくださった高千穂大学の小平健太先生に、心から感謝申し上げたい。

本稿では、合評会当日の流れに沿って、拙著のハイデガー解釈における解釈学的状況がいかなるものであったのかを省み、次いで合評会の際にご登壇くださった3人の先生方からいただいたご批判、コメントおよび問い合わせについての応答を、当日十な応答ができなかつた点を補いつつ、記させていただいた。応答を記すなかで再び、事象そのものをめぐる対話の場の開けの中に身を置かせていただけた恵みに、あらためて感謝申し上げたい。

2. 拙著におけるハイデガー解釈の「解釈学的状況」について

拙著の目標は、「ハイデガーの存在の思索と神の関係について考察し、両者の関係を、できる限り、明らかにすること」(拙著1頁)であった。

上記目標にしたがって、ハイデガー自身のテキストをもっぱら内在的に解釈するという方法を取り、ハイデガーの初期から晩年に至る一次文献をその一部分ではあったが参考し²その変遷を辿り、それらにおける「存在の思索と神」との関係がどうなっているのかを、考えようとしたのが拙著である。

とはいって、内在的解釈というだけでは、自分の置かれている個別的・一回的な解釈学的状

¹ 拙著は、2014年3月に首都大学東京(現・東京都立大学)において学位を授与された同名の課程博士論文をもとに、全体の不十分な中でも、特に不十分だった記述を補完して成了したものであり、書店に並ぶこともないAmazonのみで販売されるオンデマンド出版による本である。にもかかわらず、合評会で取り上げてくださったことに、心から感謝したい。

² 拙著の出版は2021年ではあるが、本稿のもとになった博士論文の提出が2014年であったことと、著者の不勉強のために、2014年以降に出版された、『黒ノート』を含む一次文献への言及は全くなされていない。この点については、あらかじめ申し上げ、お詫びしたい。

況への考察が不足していたことを、これまでにいただいたご批評・ご批判によって反省させられた³。そのため、応答に先立って、ハイデガーがその初期にあらゆる解釈に付随しているとした①Blickstand②Blickhabe③Blickbahnからなる「解釈学的状況⁴」を拙著のハイデガー解釈にもあてはめて考え、呈示することを試みたい。

①の *Blickstand* についていえば、著者はカトリックの信仰を持つ者であるが、拙著においては、自覺的に、キリスト者としての立場からではなく、ただただ、ハイデガー自身のテクストをもとにしてハイデガーにおける存在と神の問題について何が言われているのかを理解しようとする者の立場に立つべく努力した。著者にとっては、特定の宗教の既存の教義内容を前提としない実存的探究の立場こそが、自分が哲学的探求においてとりたい唯一の立場であったからである。

②に関しては、「存在と神」の問題についての以下の三つの見通しが、自分の解釈の主要な *Blickhabe* にあたると思われる。

ひとつめは、初期のパウロの書簡をもとにした原キリスト教的な生の経験の解釈とアウグスティヌス『告白』10巻の解釈は、『存在と時間』の良心の呼び声および本来性と非本来性的分析や、『哲学への寄与』における奥深い存在の呼びかけへの聽従帰属といった記述と内的につながりがあるのではないか、ということである。このつながりは、自分がゼロから考えたものではもとよりなく、渡邊二郎先生の「呼び求める促し」という Ereignis の訳と、『哲学への寄与』における Zuruf という語への注目⁵、そして『存在と時間』における良心の呼び声を聴こうとしての「決意性」と『哲学への寄与』における「奥深い存在」の呼び求める促しへの聽従帰属に関わる「決断・決定」とのあいだのつながりの指摘⁶から示唆を得てのことである。そのうえでハイデガーの原キリスト教的な生の経験についての講義録を読み進めるうちに、こうした「呼びかけ」の淵源を、ユダヤ教世界の意義連関の中に生き、キリスト者を迫害していたパウロが、天からのイエスの呼びかけによって回心し、神へと向けた全く異なる意義連関を生きるようになったという出来事(使徒行伝 22 章 1-21 節参照)のうちにも見ることができるのでないかと、考えるに至ったのである。また、後期ハイデガーの「別の原初」の理解に大きな示唆となったのは、神の側からの呼びかけによって新たな次元が開かれるという事態についての甲斐博見先生のソクラテス解釈⁷と、後期ハイデガーリーの研究から出発した神学者、伊吹雄先生の『ヨハネ福音書注解』⁸であった。

ふたつめは、上記とは別に、ハイデガーの初期のアリストテレスの解釈における生の運動性への注目の根底には、すでに生あるものの運動の原理であり、ギリシア的な意味での神的なものとしてのピュシスへのまなざしがあり、このピュシスへのまなざしが、中期の『形而

³ 一昨年、実存思想協会の論集の書評においては、田中敦先生より、また日本現象学会の会報の書評においては君嶋泰明先生に、それぞれ重要なご批判・御指摘をいただいた。この場をお借りして、心より感謝申し上げたい。

⁴ Vgl. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles* (1922), Philipp Reclam, 2003, S.8

⁵ 渡邊二郎『ハイデッガーの「第二の主著」』『哲学への寄与試論集』研究覚え書き——その言語的表現の基本的理解のために——』理想社、2008年、318-325頁参照

⁶ 同上，36—37頁參照。

⁷ 甲斐博見『ソクラテスの哲学』知泉書館、2007年、58頁参照。

⁸ 伊吹雄『ヨハネ福音書注解I/II/III』 知泉書館、2004・2007・2009年

『上学入門』等の自然学者たちの断片におけるピュシスとしての存在の解釈、アリストテレス『自然科学』のピュシス概念の解釈と同時にヘルダーリンの「聖なるもの」としての自然を歌う詩の解釈へとつながり、『ヒューマニズム書簡』における「存在の真理に基づいて初めて聖なるものの本質が思索されうる。聖なるものの本質に基づいて初めて神性の本質が思索されうる。神性の本質の光の中で初めて《神》という語で何が名指されるべきであるのかが、思索されうる」(GA9,351) という有名な言葉につながっているのではないか、という見通しであった。この見通しにもとづいて、ハイデガーの上記の言葉に忠実に「神」について理解しようとするならば、まず、「存在の真理」について明らかにするところから始めなければならない。したがって拙著では、一見、直接には「神」に関わらないように見える「存在の真理」の基本構造の成立過程を第一部で扱い、第二部でその存在の真理の基本構造の内実を明らかにしようとつとめ、そのうえでピュシスとしての存在と関わる中期以降の神の問題を第三部で扱うという構成を取ることにより、ハイデガーの存在思想そのものと不可分の神の問題を、主題的に扱おうとした。この見方についても、ゼロから自分で考えたわけではなく、渡邊二郎先生の『ハイデッガーの存在思想』(勁草書房、1985年新装第2版)において、「ハイデッガーの存在は、いわば、・・一切存在者の生成する根源としての異教的な自然に近い」(同書 199 頁)、「ハイデッガーの存在は、・・神さえもが可能となる、もっとより根底の、存在者ならざる存在であり、それは、聖、神性、神々、神の到来し得る一つの場、・・言い得べくんば、異教的な自然の概念にちかいもの」(同書 201 頁)との指摘、また同書第2章第一部の二節において、渡邊二郎先生が「存在の真理の構造」を解明しておられることを導きの糸としつつ、繰り返し『ヒューマニズム書簡』を始めとしたハイデガーの文献を読む中で、存在、存在の真理、現存在からなる存在の真理の基本構造こそが、ハイデガーの存在の思索における、繰り返し語られる「単純なもの」なのではないのか、それは奥深い存在と存在、真理と非真理、現存在の本来性と非本来性、といったように、つねにそれぞれが振動しつつある生動的な接合構造として解され得るのではないか、この存在の真理の基本構造をもとにしてはじめて、ハイデガーにおける神の問題についてなにごとかを言うことができるのではないか、という見通しを得るに至ったのである。

そして三つめは、これも自分はゼロから考えたわけではなく、渡邊二郎先生の「シェリングとハイデッガー 存在と神」という論文⁹から示唆を得てのことなのだが、ハイデガーにおける存在と神の思索の進展には、ハイデガーのドイツ観念論との対話もまた重要な役割を果たしているのではないかという見通しである。上述の示唆に基づく『哲学への寄与』における奥深い存在(Seyn)と存在(Sein)との区別および「最後の神」への言及と、同時期のシェリング『自由論』講義との関係への見通しはもとより、拙著ではうまく解明できなかったものの、自分としては、「存在はレアールな述語ではない」というカントの言葉の解釈と存在論的差異の問題が、遡って考えれば中世の存在の類比やアンセルムスの神の存在論的証明の有効性如何の問題ともつながる、拙著の主題にとって無視できない内容を含んでいるだろ

⁹ 『渡邊二郎著作集』第8巻、筑摩書房、2011年、134–149頁参照、もともとは1998年10月22日の東洋大学白山哲学会における公開講演の機会に発表されたもので、渡邊二郎先生のご生前にいただいた私家版の研究報告書のなかにも収録されていた。

う¹⁰という見通しがあったのである。

最後に、③の「それへと向けて主題となっている対象が解釈される」ところの *Blickbahn* としては、上述の三つの *Blickhabe* の帰結として、最終的には以下のことを呈示するということを解釈の向かう方向として目指した。

すなわち、ハイデガーの存在の思索においてしだいに成立していった存在の真理の基本構造は、原キリスト教的な生の経験やアウグスティヌスの経験も、中世神秘主義における神経験をも含めて、伝統的なキリスト教的な神に関わる経験のうちでは、神と魂との間の関係として経験され、生きられてきた事柄の、現象学的な形式的告示として受け取ることができるのではないか、そしてその際、ハイデガーの存在の真理の基本構造においては存在そのもの＝神ではなく、存在の現存在への立ち現われとしての「存在の真理」の位置に「神」が対応するのではないか、そしてそれは、ギリシア的なピュシス的な存在の働きの人間への立現われとしてのギリシア的な神々についてもあてはまるのではないか、またヘルダーリンの詩作において到来し、名指されていた「聖なるもの」たるピュシスとしての存在もまた、そこから発する働きの一側面が神性の本質と呼ばれ、その光の中で初めて、私たちに呼びかけてくる神の到来という事態が生起するということとして、やはり存在の真理の基本構造という形式との平行関係において理解され得るのではないか、という方向がそれであった。最終的には、ハイデガーは、「キリストを生んだ父は、ギリシアの神々を生んだ父と同じである」と歌うヘルダーリン（拙著 477 頁注 510 参照）を「到来すべき者」と見ていたことからもうかがわれるよう、また最終的に自らの墓に十字架ではなく星を刻むようにと指示したことからもうかがわれるよう、キリスト教と決別したというよりは、むしろキリスト教の神をも包含する、より原初的で根源的な聖なるものからの、すなわち、それ自体は決して人間に直接には把握されえない奥深い存在の人間への呼びかけに聴従帰属し、その語りかけを言葉へと齎す存在の牧人としての生涯を全うしたと言えるのではないか、それは、奥深い存在からの将来的な召命に応えるという形で、「神学という由来」を彼の固有の運命において担い続けた道でもあったと解することができるのではないか。こうしたことが、拙著の解釈がその呈示を目指した方向であった。

3. 古莊真敬先生への応答

古莊先生からは、拙著の曖昧さを突き、核心を問いただすような鋭い「三つの問い合わせ」を投げかけていただいた。以下、順次、それ等についての応答を記させていただきたい。

1) 「第一の問い合わせ」への応答：『哲学への寄与』における „Das Seyn west als das Ereignis“¹¹

¹⁰ このあたりの連関については、ハイデガーのテクストの解釈だけでは、十分に展開することができなかつたため、拙論（リーゼンフーバー先生追悼論文）の「超越をめぐって——クラウス・リーゼンフーバー師における超越の概念についての一考察——」（『カトリック研究』第 92 号、2023 年、107—140 頁）において、さらなる考究を試みた。

という命題の解釈をめぐって

古莊先生は、上記のハイデガーの命題についての上田の解釈および翻訳を問題にされた。いただいた問い合わせを敷衍するとすれば、①Seynについて上田の解説を頼りに考えようすると、「最高存在者」のようなものとして表象されてしまう。上田の理解する Seyn の概念は、上田自身の「神」概念によって導かれながら叙述されているのではないか。②上記のハイデガーの表現 „Das Seyn west“ は、„Das Seiende ist“ という表現と区別するためのものと想定される。ハイデガーが存在者と存在との区別すなわち存在論的差異を表現するために苦心していることを鑑みると、上田の Seyn についての解釈は果たしてこうした存在論的差異を徹底しようとするハイデガーの表現の根本的な趣旨に、沿うものであるのかどうか。③ハイデガーが用いる Es gibt Sein と上記命題との連関を鑑みても、Ereignis については「出来事」としての性格を、より重視して考察、解釈すべきなのではないか。そして④Seyn を「奥深い存在」などと余計な形容詞を付して翻訳することには慎重であるべきではないか、という四つの、それぞれに応答を要求される問い合わせに分節可能かと思われる。このうち、④については、渡邊二郎先生の提案¹²された Seyn の訳語である「奥深い存在」は翻訳のみでハイデガーの存在の思索に触れる読者にもわかりやすく、独自の意義があると思うが、古莊先生のご批判ももっともあると思われたので、古莊先生への応答においては、「奥深い存在」ではなく Seyn と記させていただくこととし、以下、①から③への応答を記してゆきたい。

①については二つの理由が可能性として考えられる。ひとつは上田がキリスト者であるため、本人がいくら信仰以前の立場からハイデガーのテクストに即して解釈に臨もうと努力していたとしても、そこにはおのずと限界があり、キリスト教的な神概念に沿う形の解釈へとハイデガーのテクスト解釈が無意識のうちに歪められてしまっている可能性であり、二つめは、上田がハイデガーのテクスト上の根拠を充分に示せていないために理解が得られない、という可能性である。前者については、著者としては、古莊先生、そして読者の方々のご判断に委ねるほかないように思う。（ただ、拙著の注 485 で引き合いに出したバルトにおける「神」は、おそらく人間の側が「最高存在者」として表象しうるようなものを意味してはいないため、ひとがバルトの神とハイデガーの存在を並行的に理解したとしても、それだけでただちに「存在」を「最高存在者」として表象しうると考えているということにはならないように思われる。）したがって、以下では後者を念頭において、応答を試みたい。

拙著の課題である存在の思索と神との関係を考えるという観点から上記の命題を解釈するに際しては、この時期の草稿群における das Seyn と das Heilige の関係がその前提として

¹¹ Vgl. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd.65, *Beiträge zur Philosophie*, 2., durchgesehene Auflage, Vittorio Klostermann, 1994, S.30. 以下ハイデガー全集からの引用は、(GA 卷数、頁数) にて示す。

¹² 渡邊二郎先生が、この訳語を提案された理由と、その意味するもの、そしてこの語が「神の問題と密接に連関し合っている」ことについては、渡邊二郎『ハイデッガーの「第二の主著」』『哲学への寄与試論集』研究覚え書き——その言語的表現の基本的理解のために——』理想社、2008 年、150—152 頁、165—171 頁参照。この訳語は、ハイデガーの Seyn のもつ「自分を秘め隠す働き」を日本語のみでハイデガーを読む読者にも伝わるようにとの配慮から、渡邊二郎先生があえて創出されたものと考えられるが、原語でハイデガーを読まれる方々からすれば、形容詞が「余計」なものと映るというのは、その通りだろうと思う。また『シェリング講義』における Seyn との関係については拙著 298—314 頁を参照。

確認されねばならないと思われる。ハイデガーは *das Seyn* と *das Heilige* について「両者は同じものを名指しているが同じものを名指していない」（Vgl.GA70,157、拙著 457 - 8 頁、注 495 参照）としているからである。また上記命題で用いられる動詞 *wesen* は、渡邊二郎先生のご指摘によれば（拙著 433 頁、注 473 を参照）、「一般的には（特に神に関して）この語は、神の働きが、あまねく偏在し、至るところに染み渡り、作用を及ぼし」、「leben und weben（生き、活動している）」という意味で用いられるとされており、実際ハイデガーもスコトウス論では神を主語としてこの動詞を用いていることが確認される以上、動詞の主語たる *das Seyn* のうちに何らかの聖性あるいは神性への示唆を読み取ることは不可能ではないと言ってよいであろう（拙著 47-48 頁参照）。ここで *das Heilige* と神との関係については、ヘルダーリン解釈のなかで、*das Heilige* は神ではなく、「神々を超えて」おり「神々とは別の」「力のある」「自然」を名指す言葉とされているように、神々と、その上に立つ聖なるものとしての自然とのあいだの関係が存することが見出され、その際の *das Heilige* たる「自然」は、「遍在するものとして、すべてを創るものとして、すべてを靈で満たす」ものとされる（EH60、拙著 458-459 頁参照）。では、神あるいは神々を超える「自然」すなわち *das Heilige* とピュシスの関係はどうか。第一の原初におけるピュシスとしての存在は、まだ存在者の側から見た存在にすぎないともハイデガーは語っているのに対して(GA66,299、拙著 460 頁)、「*das Heilige* と *das Seyn* は別の原初の最も本来的な歴史を名指している」（GA70,157）とあることからして、*das Seyn* と *das Sein* との関係を *das Heilige* とピュシスにも当てはめて考えることが可能であるとすれば、*das Heilige* のほうは、第一の原初におけるピュシス概念と密接な関係を持つものの、全く概念的に重なるわけではなく、「自然」の、より根源的な隠れた働きと解されるのではないかと思われる（拙著 455 - 4479 頁参照）。したがって、少なくとも著者の意図としては、上記命題における存在の思索と神の問題に関わる解釈は、ハイデガー自身のテクストによる *das Seyn* と *das Heilige* との関連を念頭に置いた内在的解釈の試みであると申し上げたい。

②の存在論的差異については、ハイデガーの高弟マックス・ミュラーによって、ハイデガーがある時期「存在者から切断されてそれ自体で安らっている存在一般を *Seyn* と書き表し、存在者と異なりながら存在者にかかわる存在一般を *Sein* と書き表して区別したことがあるが、後にその試みは断念された」という報告と共に、これとは別にまたある時期に、狭義の存在論的差異、広義の存在論的差異、神学的差異といった三種の区別を行ったが後に放棄したと報告されていることが以前から知られている¹³。こうしたことでもとに考えてみると、『哲学への寄与』等の草稿における *Seyn* と *Sein* の区別や、さらに「時間と存在」(1962)における *Es* としての *Ereignis* を視野に入れつつ *Sein* を *Anwesen* との関連で語る *Es gibt Sein* は、『存在と時間』における *es gibt* を用いた存在の存在者との区別としての存在論的差異と同一の差異と断定できないようにも思われる。こうした時期による「存在論的差異」の意味の変化の問題も含め、本来ならばもっと厳密にテクストに即して解明すべきところ、拙著ではそれを怠っており、十分な考察ができていないことをまずお詫びしたい。

¹³ 渡邊二郎『ハイデッガーの存在思想』、勁草書房、1994年、121 頁参照

そのうえで、*Es gibt Sein* という表現が、前期から後期に至るまでハイデガーにとって重要な意義を持っているという古莊先生のご指摘には、心から同意したい。存在論的差異の問題については、拙著においては、第5章第2節で、1927年夏学期講義でのカントの「存在はレアールな述語ではない」という命題に即して不十分ながら扱っている（拙著192-232頁参照）。そこで見出された現存在の脱目的な、すなわち超越の運動¹⁴こそは、人間が、存在者とは区別される、そのものが現実に存在しているということ自体に触れうるための基盤となるものであり、続く拙著第5章第3節の『西洋哲学の原初』講義の解釈とあわせて、この超越の運動こそが、『存在と時間』では現存在の存在了解を可能にする時間性として露わにされたものであり、人間が創ったのではなく、むしろそれが与えられているがゆえに人間が人間たりうるようなものであるように思われる。この人間に具わる超越の運動が、存在了解の場、すなわち存在への開けを人間に開くものであり、この場が、現存在による存在者一般の存在了解の地平すなわち存在時制として機能しうるという見通しをハイデガーが『存在と時間』執筆前後の時期には持っていたことを、不十分ながら、拙著は提示しようと企図していた。こうした内実を含めて *Es gibt Sein* については拙著は単に存在論的差異を表現するということだけではなく、まさに「それが存在を与える」という文字通りの意味を踏まえたものであり、現存在のうちに働く超越の運動という「それ」の生き生きとした働きが人間に存在了解を与えており、また了解されるべき存在者全体の存在もまた、人間の創りだしたものではなく、むしろ人間に与えられているものであるという意味を、ハイデガーの用いた *Es gibt* というドイツ語のうちに読み取りうると考えるものである。この *Es* に相当するものは、『哲学への寄与』の時期には *Seyn* と呼ばれ、それは *Das Seyn west als das Ereignis.* とされて、その働きが *Ereignis* と等置されるが、「時間と存在」(1962)においてはもはや *Seyn* という *Sein* と区別された表現は用いられず、*Sein* (*Anwesen*) および *Zeit* を与える *Es* は *Ereignis* と呼ばれる、というのが、ハイデガーの思索の道における両者の連関についての上田の見立てである。

③について、*Ereignis* を渡邊二郎先生のご提案に従って「呼び求める促し」と訳することで、このドイツ語本来の持つ「出来事」という意味が覆い隠されてしまうのではないかという懸念については、古莊先生のご指摘の通りであると思われる。同様の指摘は、すでに学位論文審査においても、副査をしてくださったクラウス・リーゼンフーバー先生からも頂戴しており、上田としても、この「呼び求める促し」という訳が唯一の、最も正しい訳語であるとまで主張する意図はない。「出来事」、「本有化」、「エルアイクニス」という既存の訳語はもとより、創文社版の翻訳や小柳美代子先生の御著書『〈自己〉という謎 自己への問いとハイデッガーの性起』（法政大学出版局、2012年）で用いられている「性起」という訳語も、個人的には、ハイデガーの *Ereignis* の持つある側面をとてもよく捉えていると考えている。た

¹⁴ 現存在の超越については、周知のように1928年夏学期講義の第二部第二節および1929年の『根拠の本質について』で集中的に扱われている。Vgl. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Bd.26, Vittorio Klostermann, 3., durchgesehene Auflage 2007, S.203-284, およびVgl. Martin Heidegger, *Von Wesen des Grundes*, Vittorio Klostermann, 8., unveränderte Auflage, 1995. 以下、ハイデガー全集からの引用は、(GA巻数、頁数)にて示す。

だ、ハイデガーの良心の呼び声から奥深い存在（Seyn）の呼びかけへのつながり、そしてドイツ語で天職あるいは召命が Beruf と呼ばれる事からもうかがわれるよう、人間にとつて自らの固有の生き方の選択がそれに向かって内的に「呼ばれている」という感覚として感受され得るものであること、そしてまた万物それぞれに固有の自然本性を配分しつつ、各々が自らに与えられた自然本性すなわち自らの固有の性質を、その内的な促しに従って展開してゆくように促している働きを、生あるものの運動原理としてのピュシスのうちに見てとることができると考えられることから、Ereignis を「呼び求める促し」とする渡邊二郎先生の訳語にも一定の説得力はあるのではないか、そして渡邊二郎先生が、訳語に込められたこの語の理解をハイデガー研究の末端の一研究者が保存せんとすることには、一定の意義があるのではないかと考えて、あえて使用させていただいた次第である。

2) 「第二の問い合わせ」への応答：ピュシス概念と、「存在者全体」概念との連関をめぐって

原初的なピュシス概念は、「メタ存在論的な視座における」「存在者全体（das Seiende im Ganzen）」という概念との連関においてどのように解釈しうるのか。古莊先生が提起してくださいさったこの問いは、中期のピュシス概念が「存在者全体」と等置されている箇所が存在する以上¹⁵、本来ならば拙著で考究すべき課題であったのだと思う。ご指摘くださったことに感謝しつつ、この問題に関しての上田の考え方を以下、記させていただくこととしたい。

まず、ハイデガーにおけるピュシス概念は、その初期に、すなわち、すでに齋藤元紀先生がその浩瀚な著作¹⁶において明らかにしておられるように、また拙著第3章「《生》の動き－アリストテレスの現象学的解釈におけるハイデガーの事実的生の運動概念としてのピュシス」（拙著 133－158 頁）においても触れているように、『存在と時間』の成立以前のアリストテレス『自然学』の運動（キネシス）に注目した解釈のうちで、すでに見てとられていたものであると考えられる。またこれと関連して、初期のアリストテレス解釈のなかですでに、自然の事実的な実在、すなわち人間が制作したのではない、動物、植物、人間、山、といった存在者が、《前もって》既に《横たわっている》ものとして存在しているという仕方で、「始めからそこにある」在り方を、ハイデガーが *vorhandensein* と呼んでいることも、拙著においても言及しているとおりである（Vgl.GA18,30, 拙著 18 頁参照）。では、こうした初期の生動性に注目したハイデガーのピュシス解釈と、中期の「存在者全体」としてのピュシスはどのようにつながるのか。上田としては、ハイデガーが中期において、『存在と時間』における基礎存在論において見出された現存在の時間性を上述のような生動的な自然を含む存在者一般の存在の了解の地平としての存在時制として捉えなおそうと試みる過程において、「存在者全体（Das Seiende im Ganzen）」と表現されるような意味でのピュシスが、あらためて捉え直される段階へと至ったと考えたい。つまり、単に今、目の前にある存在者との関わりに没入するのではなく、そこからいわば身を引いて、脱目的に、到来・既在・現

¹⁵ „Das Seiende als solches im Ganzen nennen die Griechen φύσις.“ (Vgl.Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1998, secste Auflage, S.12)

¹⁶ 齋藤元紀『存在の解釈学』法政大学出版局、2012年における第9章「自然の解釈学（同書 382 - 455 頁）を参照。

在を見渡す態度をとった際には、目の前にある存在者が現存しているというそのことに即して、それを可能ならしめている、生き生きとした運動を伴なった、働きかけたり働きかけられたりしている存在者の関わりの、その全体としてのピュシス、すなわち「存在者全体」としてのピュシスそれ自体が、存在論的に把握可能なものとして立ち現れ得、また問題化され得るにいたったと考えてよいのではないか。ハイデガーは、ピュシスを「存在者全体」と呼んだのと同時期の講義の中で、ピュシスの動きは咲き出でる一輪の薔薇のうちにもみてとられ得るとも語っている（Vgl.EM11）。その一輪の花が今そこに咲き出でるという出来事は、その花を咲かせている、根も葉もある植物を取り巻き、その植物の成長を、花を咲かせうるまでに支え、可能化している太陽の光と熱、大地からの支えと栄養、雲となり雨となって循環しつつ根から吸収される水、光合成や呼吸を可能にしている大気といったものすべての関わりによって、（また庭園の薔薇であれば育てる人間の気遣いにも助けられて）、そしてなによりも薔薇自身に内的に与えられている固有の自然本性によってはじめて生起し得ている。このことは、こうした関わりのいっさいを目の前に対象化して見ることができないとしても、疑いのない客観的な事実であろう。上田としては、こうした「存在者全体」の「関わり」を、現存在の到来・既在・現在を統べる時間性によって可能となっている存在了解の地平においてみてとることが、中期に「存在者全体」としてのピュシスの働きを観て取ることと、関わっているのではないかと考える。一輪の花の現存という「出来事」は、現在ただ今、感性的に目の前にあるものだけに没頭するのではなく、感性的には隠れたところで、その花の現存を支えている、到来すべきものも、既に在ったものも含めた関わりと、同一空間の果てしない拡がりの内に、確実に存在している、生き生きとした存在者の全体の関わりへと開かれた領域に脱目的に立ち入り、そこに現に存するその関わりからの語りかけに聴従することではじめてひとつの、存在者全体を統べている「出来事（Ereignis）」として開示されるものと言えるのではないか。上田としては、拙著第5章第三節の「西洋哲学の原初」講義の中間考察における、Insistenz と Eksistenz、および「存在者全体」の解釈において、不十分ながらも、こうしたことの考察を試みている（拙著 239–240 頁参照）。畢竟、「存在者全体」の問題系は、現存在の Exsistenz における存在への超越によって「存在者全体」が、「その非秘匿性から現れうる場と活動空間」が見出されるという（Vgl.GA35,93）、現存在の存在了解の一つの本来的な在り方への示唆と密接に結びついている事態であり、『存在と時間』における現存在の時間性の分析を基盤として初めて見出され得るものだったのではないか。ただしそれは、初期のハイデガーがアリストテレス解釈において観て取っていたピュシスの生動性と切り離された捉え方ではなく、むしろその同じピュシスが、『存在と時間』において見出された現存在の時間性を存在了解の地平として見た時に、現存在自身をもその関わりの内に包む、生動的な関わりの全体としての「存在者全体」として捉え返されていった、と言えるのではないか。1928年夏学期講義での「メタ存在論」への言及（GA26,199,200,201）および「基礎存在論とメタ存在論は、それらの統一において形而上学という概念を形成する」（GA26,202）というハイデガーの言葉も、拙著ではことさらに取り上げなかつたが、こうしたハイデガーのピュシスをめぐる思索の流れの中に位置づけることが可能であるようと思われる。

3) 第三の問い合わせへの応答：「愛さずにいられない」という表現と惡の問題をめぐつて
まず、「おわりに」において上田が用いた「信仰者に知られ得るのは、ただ、自らの魂が、
自らの根源であるような、愛さずにいられないものへと向かって・・・」（拙著 505-6 頁）
というときの「愛さずにいられない」とは「どういうことか」、との問い合わせに応答したい。
この表現は、基本的にはアリストテレスの「不動の動者」が、愛される者が愛する者を動かす
ような仕方で自然の運動の原理として万物を動かしているとされるように、またアウグス
ティヌス『告白』のよく知られた表現「あなたは私たちを、ご自身に向けてお造りになりました。
ですから私たちの心は、あなたのうちに憩うまで、安らぎを得ることができないで
す」（第一巻第一章）と語られているように、愛される側が愛する者個人に無関心であっても
成立しうるものであり、ここでは、自らの存在あるいは生命の根源を、自らの根源である
がゆえに、その存在者が存在論的に愛さずにはいられないといった意味合いで用いられている。
その内実は、拙著 396-7 頁の注 453において引用させていただいた、山田晶先生の『ソ
リロクイア』解釈にあるように、魂の自己内超越に即して、自己を超越せしめる力として
知られる、対象化しえない-神と魂との関係の理解を基礎としたものであるとも言える。したが
ってこの表現は、「超越的な二人称」としての神が、自己の向こうに對象として想定されて
いるというよりは、むしろ、自分よりも自分に近い、自己の根底に存するものへの関わり、
すなわち、存在者とその存在を贈っているものとのあいだの関係、それなしには自分が無で
あるような存在論的関係のうちで自分が存在せしめられているということの実感から、自ら
の存在の根源へと惹きつけられざるを得ず、自らの存在の根源を求めようとせずにはいられ
ない、という存在者の根底にある衝動を念頭においたものであり、「無条件で愛してくれる
神の愛」を求めるということとは、ベクトルの異なる事柄と言えるように思う。

次に、以上も踏まえつつ、古荘先生の表明された「存在の側からの働き」（拙著 506 頁）
を「愛」と呼ぶことへの違和感についても、応答を試みたい。古荘先生が引用してくださっ
ているヴェイユは、その言葉と生き方を伝える書物を通して、哲学を勉強し始めるよりもず
っと前から、上田にとっては常に内面的な対話の相手であった。それゆえ古荘先生のおっし
やるよう「存在」が「私たち一人一人の幸不幸といったことにまったく無関心であると考え
ざるを得ない」という点にも、地上的な意味で理解される幸不幸、という限定をつけてよ
いのであれば、心から同意するものである。と同時に、古荘先生も引用してくださっている
ように、稀に見る純粹な思考をもつヴェイユは、だからこそ全く無条件に純粹に何の利益も
報いも、求めることも期待することもなく、いわば真空の状態のなかで、真の意味で神を「愛
する」ことができるようになると、神は「私たちから遠くへとしりぞく」とするのであり、それ
は神が真に「私たちを愛するからこそ」であると語ったのだろうと考える。自分はどうてい
彼女のような純粹な誠実な愛を考えたり語ったりできる者ではないが、彼女の独自の理路は
理解できるように思われるし、同様の仕方で、ハイデガーにおける Seyn を、人間が感受す
る幸不幸に無関心なものと解することと、存在の贈与や恵みを想定することとは矛盾しない
と考える。そして実際に、そうした人間から見た個人の幸不幸を超越した境涯に、苦難を通
り抜けた先に、稀にではあっても人間は至りうることを証ししているのが、古荘先生も眼を
止めてくださった、拙著 358 頁注 416 で取り上げさせていただいた、近藤宏一さんの「盲年

十年」という詩であったのではないかと思う。ハンセン病による失明と四肢障害を負っている彼が、「見えないという不思議／見えるという不思議／これは／まこと神様の傑作——」と歌ったとき、彼は、一人の詩人として、個人にとっての禍福を超えた境涯に立ち、そこから、さまざまな運命の展開そのものを可能化している存在の静かな働きそのものを言葉へと齎しておられるのではないだろうか。とはいっても、ご批判のようにこうした存在の働きを安易に「愛」と呼ぶのは、たしかにゆきすぎであったのかもしれない。最後に、「存在」と「神」とを「これほどまでに一体的なものとして理解してしまってよいのか」という古荘先生の問いかけに対しては、ハイデガーの „In der Wesung der Wahrheit des Seyns, im Ereignis und als Ereignis, verbirgt sich der letzte Gott“ (GA65, 24) という言葉を引用することで、応答とさせていただきたい。

以上、古荘先生が提起してくださった三つの問い合わせに対して、不十分ながらも、応答を試みさせていただいた。あらためて、拙著で扱う中心的事象をめぐって、重要かつ鋭いご批判と問い合わせを提起してくださった古荘先生に、心から感謝申し上げたい。

4. 山本英輔先生への応答

山本英輔先生からは、拙著第2部以降の議論について、大変示唆的なご教示と問い合わせをいただいた。感謝しつつ、以下、応答を試みたい。

1) 「第二部の議論から」への応答

・「存在の真理—秘匿の強調」について

ハイデガーの非秘匿性の捉え方には、時期による変化があるということについては、拙著では十分にその変化を明らかにできていなかつた。御指摘に感謝したい。不十分ながら、変化についての拙著の理解は、以下のようになる。すなわち、前期のハイデガーが現存在における開示性としての真理と非真理の間での振動を問題にしていたとすれば、後期の『哲学への寄与』では、現存在に対して立ち顕れてくる存在と、現存在に対しては自らを隠す奥深い存在とのあいだの振動に重点を置いていて、この二つは、ひとつの存在の真理の基本構造に関わることでありながらも、事柄として異なり、後者は人間の側の努力の及ぶような事柄ではなく、その点でも「アレーテイア」としての真理を語るときのそのベクトルの向きにおいて、反対方向への逆転というべき変化があったのではないか、という理解である。

また山本先生が『ハイデガー読本』でも指摘しておられるとおり¹⁷、ハイデガーの思想に特徴的な、対立するものが両方とも同時に成立しているという事態は、存在の真理について特に顕著に認められること、したがって「覆藏と非覆藏」が一体となっていることに存在の真理の核心があるということは、重要なご教示であると思う。同時に、山本先生が、「この秘匿の強調が、『哲学への寄与』の基本的トーンであり、それは、「最後の神」についての思

¹⁷ 山本英輔「跳躍と根拠づけ」（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、177-186頁所収）

索にも大きくかかわっているように思える」と指摘してくださっている点について、拙著での考察不足を反省しつつ、ご教示に感謝したい。あらためて考えてみれば、ハイデガーの思索における神が存在の真理の位置に対応するという拙著の主張は、同時に、非真理の側面、つまり神が隠れた神でもあるという側面と絶対的に不可分であり、究極の神すなわち「最後の神」はけっして十全には把握できないという帰結がより重要性を持つことになろう。そしてこの存在の非真理の強調の積極的な側面は、この側面の不可分性ゆえにこそ人間は誰も、自分に顕現した神こそ絶対唯一の真理そのものだと主張することができないということであろう。ハイデガーの非真理についての思索は、この点で、諸宗教の相互理解と寛容に存在論的な基盤を与えることに貢献しうるも重要なものと言えるだろう。

また、山本先生から頂戴した、「現存在の開示性」という真理から、「明るみ」という場としての真理への変化が、講演「真理の本質について」(1930)あたりに見られないか、また、「存在の真理」についての考察で講演「真理の本質について」に焦点を当てなかつた理由ははなにか、という問い合わせに対しては、恥ずかしながら二つの点での不勉強を理由として挙げるほかない。ひとつには、自分が、理解力が足りないせいで、この講演の重要性を十分に認識できていなかつたこと、そしてもうひとつは、『ヒューマニズム書簡』や『哲学への寄与』のように、直接に神の問題につながるような記述や言及などが不勉強な自分には見いだせなかつたことである。今回、この講演の重要性についてご教示をいただき、また茂牧人先生の論稿¹⁸からもその重要性を学び、あらためて勉強しなければ、とおもつた次第である。ご教示に感謝したい。

・「転回」について

「転回」については、御指摘の通り、拙著では転回が「ある」ことは前提とされていながら、それについて直接的な言及が乏しい。自分としては、存在の真理の基本構造自体は、基本的に『存在と時間』成立時にはハイデガーの見通しのなかでは成立していたものの、存在、存在の真理、現存在という接合構造の中心となる三つの要素が、『存在と時間』においては現存在の側から、そして後期の『ヒューマニズム書簡』では存在の側から語られている点で、記述の方向の転換としての転回があったとみている。その際、後期の立場は、『哲学への寄与』の奥深い存在の呼び求める促しに聴従帰属し、存在からの語りかけを言葉へともたらすという詩人と思索者の行為によって、はじめて可能となつており、この行為によって、聖なるものたるピュシスも名指され、そこから神とは何であるのかが考えられるようになる、と自分としては考えている。御指摘いただいたことで、転回についての自分の見方を少しでも明確化する機会に恵まれたことに感謝したい。

・「超感性的」という語について

御指摘の箇所で、「超感性的」という表現を用いたのは、ハイデガーがニーチェの「神の死」を「超感性的な世界が、現実的な力を失っていること」(拙著 442 頁) の意味だとして

¹⁸ 茂牧人『否定神学と〈形而上学の克服〉——シェリングからハイデガーへ』知泉書館、2024 年、第 9 章「覆藏性をめぐって——1930 年「真理の本質について」諸講演原稿をもとにして」を参照。

いることから、それならばハイデガーにおいて神が生き生きと働いていると感受されるためには、超感性的な世界が現実的な力を保持していなければならないということになるのではないかと考えたためである。その際自分は、「超感性的」ということで、感性的な領域すなわち五感によって捉えられる領域を超えた領域一般のことを考えていた。つまりそれは単純に目に見えない、耳に聞こえない、手で触れられない、それでも確かに在るもの、という意味であり、フッサール的な意識の領野もハイデガー的な世界内存在の「世界」としての有意義性の連関も論理的規則も含めての表現であり、必ずしもカント的な叡智界やプラトン的なイデア界のみを名指しているわけではなかった。この語を用いる際にはまず、明確な定義が必要であったにもかかわらず怠っていた点を反省しつつ、御指摘に感謝したい。

2) 「第三部の議論から」への応答

・存在と神

「顕わになる」と「露わになる」は、イメージとしては、前者は存在の側の動性、後者は人間にとて、というニュアンスの違いを持つ表現であるように思いつつも、拙著ではうまく使い分けることができなかつた。不用意な表記の揺れについて、お詫びしたい。

「一端が」という表現は、現存在の置かれているその「現」の場において、その現存在に対して露わになる限りで、という意味で使用した。フッサールが、「一切の諸原理のなかでもとりわけ肝心の原理」を、「すべての原的に与える働きをする直観こそは、認識の正当性の源泉である」ということ、つまり、我々に対し《直観》のうちで原的に、(いわばその生身のありありとした現実性において)呈示されてくるすべてのものは、それが自分を与えてくるそのとおりのままに、しかしながら、それがその際自分を与えてくる限界内においてのみ、端的にうけとられねばならない」ということ¹⁹としたように、おそらく現象学的に考えて、ハイデガーにおける「神」も、「それがその際自分を与えてくる限界内においてのみ、端的にうけとられねばならない」ということが適用されるのではないか、という見通しがこの語の使用の背景にはあった。安易な捉え方かもしれないが、古代ギリシアにおいて古代のギリシア人がその意義連関のうちでピュシス的なものの立ち顕れを彼らの意味での「神々」の顕現として受け止めることも真であれば、同様に古代の日本人が、日本における意義連関や言葉や文化といったものの只中に立ち顕れるピュシス的なものの働きを彼らの意味での八百万の「神々」として名指すのも真であり、それらはどちらも、有限な人間にはそれ自体としてはけっして捉えられない「奥深い存在」の働きの顕在化としての存在の「一端」すなわち彼らに対して自分を与えてくる限界内における顕れであると理解することができるのではないか²⁰。

また、山本先生より頂戴した、ハイデガーにおいては、神の不在ということ、またその不在に気づくということが、逆に独自の現前を用意するとされているのではないか、ハイデガ

¹⁹ Vgl. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, Neu Herausgegeben von Karl Schumann, Kluwer Academic Publishers, 1995, S.51

²⁰ 日本の神および神々については、Asuka Suchisa, *Die Grundstimmung Japans*, Peter Lang, 2021, S.171-235 の中の大変興味深い御研究から、多くを学ばせていただいた。記して感謝したい。

一における神の現前とは、「不在を通した現前」ではないのか、との問いは、拙著では考察が不足している問題についてのご指摘であり、感謝したい。（もしかしたら、山本先生が念頭に置かれているのは、古荘先生が引用してくださったヴェイユのような思索であるのかもしれないと思うが、上田自身は、そうした高い境涯からの「神の不在」を自分の言葉で語る思索の力はもっていない。）拙著では、「神の不在」ということが言われるためにも、ハイデガーにおける「神」という語が何を意味するのかを、まず、考える必要があるのではないかとの考えから、その点を追求することだけを優先してしまい、ハイデガー自身がたびたび言及している神の不在への考察については認識しながらも考察不十分なままで放置してしまっていた。

あらためて拙著が到達した、ピュシス的な聖なるものの立現われを「神」と解する立場から神の不在について、それがどのような事態かを考えてみるならば、現代において、古代のギリシア人や古代の日本人のように、生き生きと神の働きを直観しその前にひざまずいたり、その前で踊ったりといったような聖なるものとしてのピュシス的なものとの関わりや感謝の念は、もはや力を失い、現代社会の中で見出すことは困難であることが「神の不在」であることになろう。こうした聖なるものへの畏敬の念が近代人の意識のうちに失われているからこそ、近代以降、かつては神域とされた山や森から神々しい巨樹たちが、お金のために、あるいは戦中の資源調達のために伐採され、日本にはもうほとんど残っていない²¹、という事態が生じているのであろうし、それこそが、「神の不在」の目に見える証拠であるのかもしれない。こうしたものとして「神」の語を確定することで、かつての、神々が生き生きと働いていることの直観を失った近代の私たちにも、こうした「神」の逃げ去りという事態について考察が可能になるのではないか、と考える。

また、『哲学への寄与』における「奥深い存在の真理にもとづいて存在者を再びもたらすこと（Die Wiederbringung des Seienden aus der Wahrheit des Seyns）」(GA65,11)、および奥深い存在への聽従帰属の決断が「奥深い存在自体の最深の根拠にもとづいて存在者を救うこと」(GA65,100) につながるといったハイデガーの見通しについてのご教示に感謝したい。同時に、ヘルダーリン解釈で語られるピュシスと、『哲学への寄与』で思索されている存在者の再生、すなわち存在者が *seiender* となる事態とは関連させられないか？という貴重なご教示についても、心より感謝したい。山本先生の御指摘くださったこれらの箇所は、今後、自分が考えたいと願っているハイデガー存在論を基礎とした、あるべき環境倫理の可能性を見出すためにも、大変重要だと思われる。ご教示に感謝し、今後の課題としたい。

・根源的倫理について

山本先生の、「根源的倫理学は、人間が・死すべき者の自覚において生き、住まうことそれ自体を指しているというはどうでしょうか。そしてそこから、例えば *Entschlossenheit*, *Verhaltenheit*, *Gelassenheit* などが、徳（アレテー）のようなものとして求められると、解す

²¹ このことについては、清和研二『多種共存の森』築地書館、2013年、「まえがき」および序章「消えた巨木林——生物多様性の喪失——」および「南方二書」（南方熊楠『森の思想』河出文庫、2015年、379–479頁所収）参照。

る可能性はないでしょうか」というご教示は、ハイデガーの思想に即した、貴重な根源的倫理学の展開可能性への示唆であると思われる。また山本先生が挙げられたこれらの「徳」は、拙著 12 章第二節において取り上げたアンティゴネーの態度とも完全に一致するように思われる。そしてこのような態度は、少なくともソクラテス、ガンジー、キング牧師にも共通していると自分としては、考えたい。人間が創ったのでも与えたのでもない存在の働きは、自然にせよ他者にせよ、個々の存在者をこの世に立ち現わるようにさせ、それぞれの固有の本質を与え、そこにおいてその固有の本質が展開される場としての時空の開きを与えていた。そして同時に、時が来れば衰退しこの世から去り他者のために場を譲ることをも定めとして与えている。拙著で取り上げた方たちの「非暴力」およびその他の実践は、この存在の働きに聴従帰属するという「行為」のひとつのかたちではないかと考える。山本先生は、非暴力ではないが、持って生まれた自らおよび自らの同胞の本質の展開を可能とするための捨て身の努力と考えられるような例は、どのように解するのかとの大切な問い合わせを投げかけてくださいました。例えば、南アフリカで黒人がすさまじい差別と暴力にさらされている状況の中で、政治的に実効ある手段として、投獄される前のマンデラが抵抗のためのテロ組織の創設をも辞さなかつたこと、天上のない監獄の中に閉じ込められているような状況の中で、石を投げることで自分たちの抵抗の意志と尊厳を相手に知らしめようとしたインディファーダの少年たちの行為がこうした例に当たるだろう。彼らのやむにやまれぬ行動とその勇気を、自分は、心からの敬意をもって受け止める者であり、決して批判することはできないと思うが、同時にそれは、ここで自分がハイデガーに即して考えようとした「根源的倫理」とは別の、政治的な知慮の要求される問題であり、拙著で言わんとする根源的に倫理的な行為には属さないと考える。

次に、「人間は・・存在に帰属する限りにおいてのみ、人間にとて *Gesetz* と *Regel* とならざるを得ないようなもろもろの指示の割り当てが、存在自身から生じる」(GA9.360f.) というハイデガーの言葉と、現実の状況における行為の選択との関係については、どう考えればよいのか。上田としては、この場合の規則となりうるものとは、カントの定言命法のごとく、一般的な規則としては「そのつど呼びかけてくる良心の呼び声が開示する実存の真理の内で、そのつどそのつどの場における最適解を見定めよ」といった形式としてのみ示され得もので、現実の具体的な状況においては、良心の呼び声に従って、その都度のその現存在の、諸可能性を見据えたうえで、自らを根拠とした企投による行為を選択するということになるのではないかと考える。そしてさらに言えば、その企投そのものも、後期の立場からすれば、すべては存在によって与えられているものと言えるのではないかと考える。こうした存在自身から生じる規則は山本先生が問いかけてくださっているように、伝統的な「自然法」思想の系譜の中にあるものと言えるのかもしれない。ただ、自分にとってハイデガーリー的な根源的な倫理を考えるうえでの隠れた導きの糸となっていたのは、打ち明けて言うならば、西田幾多郎が『善の研究』で披瀝した「善とは自己の発展完成である」ということができる、即ち我々の精神が種々の能力を発展し円満なる発達を遂げるのが最上の善である。(アリストテレスのいわゆる *entelechie* が善である)。竹は竹、松は松、と各自その天分を充分に發揮するよう、人間が人間の天然自然を發揮するのが人間の善である。・・・また一方より見れば善

の概念は実在の概念とも一致してくる。・・一の者の発展完成というものが凡て実在成立の根本形式であって、精神も自然も宇宙も皆この形式において成立している。してみれば、今自己の発展完成であるという善とは自己の実在の法則に従うの謂である。すなわち、自己の真実在と一致するのが最上の善ということになる。そこで道徳の法則は実在の法則の中に含まれるようになり、善とは自己の実在の真性より説明できることとなる。・・・内面的 requirement と実在の統一力とは一つであって二つであるのではない」（岩波文庫、1982年第52刷、180ー181頁）との思想であった。自分は、この内面的 requirement の声とも実在の統一力の働きともいえるものを、ハイデガーの「呼び求める促し（Ereignis）」の思想のうちにも見出し得るのではないかと考えていた。また、山本先生がご教示くださった木村敏の文章は、まさに自分が漠然と考えていた内容と合致する内容を表現したもので、ご教示に心から感謝したい。なお、拙著の第12章第三節の表題は、当日、山本先生および森一郎先生から御指摘いただいた通り、「ハイデガーの存在の思索における根源的真理の現代的意味」となっているが、これは、「ハイデガーの存在の思索における根源的倫理の現代的意味」の間違いである。御指摘に感謝し、お詫びして訂正したい。

5. 陶久明日香先生への応答：顕現しがたいものの顕現化をめぐって

1) 顕現しがたいものについての論じ方をめぐって

存在や神といった、通常のもののように顕現しがたいものについて、どのようにハイデガーは論じていると拙著では考えているのか、この根本的な問題を問うでくださったことに感謝しつつ、以下、ハイデガーの存在への問い合わせの方法論の問題を考えてみたうえで、ハイデガーにとって「聖なるもの」と「奥深い存在」が同じなのであれば、そして存在の思索では「聖なるもの」の内実について何も語れないのだとすれば、「奥深い存在」についても何らかの内実らしきことを言い述べることはできないのではないか」という陶久先生の問い合わせに応答したい。

ハイデガーは『存在と時間』において、「存在の意味への主導的な問い合わせ」について、「この問い合わせの取り扱い方は現象学的なそれである」（SZ27）とし、「現象学」を、「第一次的には一つの方法概念」（SZ27）であり、「存在論の主題になるべき当のものへと近づく通路の様式であり、またその当のものを証示しつつ規定する様式」（SZ35）であるとし、「存在論は現象学としてのみ可能である」（SZ35）としている。陶久先生も言及してくださっているように、拙著では、こうしたハイデガーの存在の問い合わせの方法としての現象学について、序章第5節（62ー71頁）において扱っているが、十分な考察ができているとは言い難い。（特に、「顕現せざるもの顕現化」をめぐって考え方とする際に、本来ならば、まず考えるべき、重要な情状性（気分）による開示の問題への考察が、拙著には、不足している。このことに、ご質問をいただいてあらためて考える中で、気づかされ、不勉強を深く反省させられた。）ともあれ、現象学という方法の存在への問い合わせとの不可分性は、ハイデガーの前期においてのみ認められることではなく、用語自体はフッサールの用いていたものからいかように変化しようと

も、彼の存在の思索全体において前提とされているものであるという見方を、十分な論述はできていないものの、拙著では取っている。

この現象学的な方法にもとづいて存在を考察するための基盤となるものとして拙著が中心的に扱っているのが、存在、存在の秘匿された状態からの顕現の動性としての存在の真理、存在がそれに対して顕現してくるところの現存在からなるハイデガーにおける存在の真理の基本構造である。拙著第2部において不十分ながらも明らかにしようと試みたように、「存在」そのものについても、ハイデガーは『哲学への寄与』の時期においては、それが人間に對して直接には顕現してこない奥深い存在（Seyn）の生き続ける働き（Wesung）と、存在者の側から見た存在者性としての、「存在（Sein）」と表記される）存在の顕現してくる面すなわち、Anwesung の側面との、本来不可分でありつつも区別された表現において、顕現しがたいものの顕現化という出来事を言葉へと齎そうとしていたのではないかと考えられる。こうしたハイデガーの現象学的な真理観の根底には、フッサー由来の真理観があり、フッサーの「すべての原的に与える働きをする直觀こそは、認識の正当性の源泉であるということ、つまり、我々に対し《直觀》のうちで原的に、（いわばその生身のありありとした現実性において）呈示されてくるすべてのものは、それが自分を与えてくるそのとおりのままに、しかしながら、それがその際自分を与えてくる限界内においてのみ、端的にうけとられねばならない」²²（傍点は筆者）という原理が受け継がれているとすれば、ハイデガーにおける「存在」も、それ自体としては隠れているものとして人間の感性的な直觀に対しては顕現しないが、そのつどの現の明るみの中において、それぞれの思索者あるいは詩作者に対して立ち現れる範囲内で、つまりそれが「自分を与えてくるそのとおりのままに、しかしながらそれがその際自分を与えてくる限界内においてのみ」人間の範疇的な直觀とでも言うべきものに対して顕現するということも、言えるのではないかと思う。（合評会後によく入手した陶久先生のご著書を拝読し、拙著では根本気分による開示についての考察が欠けていたが、本来はこの点について考察することで、神の問題もより正確にハイデガーに即して現象学的に考察できたのではないかと不勉強を反省している。）

古莊先生への応答でも引用させていただいたようにハイデガーは草稿において das Seyn と das Heilige について「両者は同じものを名指しているが同じものを名指していない」（Vgl.GA70,157、拙著 457 - 8 頁、注 495 参照）としている。したがって確かにハイデガー自身の言葉に従えば、存在の思索における das Seyn も、das Heilige と同じものを名指しているのだが、それは、先述の通り或る限界内においてであり、それゆえ同じものを名指しているとしても顕現の有様としては、まったく同じではなく、思索者が同時に詩人としての使命を持っているのでない限りは、「聖なるもの」の内実について思索者が語り得ないことは、この構造から説明可能なのではないかと考える。

では、思索者が Seyn について語りうる可能性の有無についてはどうか。ハイデガーは、この Seyn という表現を用いている『哲学への寄与』において「Seyn の本質の企投は、ただ

²² Vgl.Edmund Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie , Erstes Buch , Neu Herausgegeben von Karl Schumann, Kluwer Academic Publishers, 1995, S.51

呼びかけへの応答であるだけである (Der Entwurf des Wesens des Seyns ist nur Antwort auf den Zuruf)」(GA65,56、拙著 320 頁も参照) とする。詩人が、「聖なるもの」の方から強いられてそれを名指すように、思索者も、Seyn の呼び求める促し (Ereignis) によって呼びかけられ、それへと聴従帰属することではじめて、その呼びかけへの応答としてなんらかの Seyn の本質を言葉へと齎す企てが可能となると解しうるのではないか。逆に言えば、Seyn から呼びかけられることなしに、思索者が勝手に、顕現せざる Seyn について何かを語ることは、現象学的な方法の原理からしても不可能であるのではないか。

2) Existenz としての現存在と Element としての存在

陶久先生が、拙著 379 頁を引用してくださりつつ、上田の論述の仕方では、「人間と奥深い存在がそれぞれ独立しており、両者の間にそれを媒介する超感性的な領域があり、それがそこに立ち顕れることにより両者の邂逅が生起するというようなイメージができるてしまうのではないか」と指摘してくださったこと、そのうえで、「顕現しがたいものが顕現化する場合の、現存在のあり方」はいかなるものなのか、という本質的な問題を提起してくださったことに感謝申し上げつつ、応答を試みたい。

引用して頂いた拙著 379 頁の記述は、『哲学への寄与』や、『ヒューマニズム書簡』の時期のハイデガーの記述をもとに上田としてはそれを敷衍するつもりのものであった。本稿の冒頭の自著紹介および Ereignis の訳語の検討の際にも述べたように、基本的に上田は、『存在と時間』における良心の呼び声の分析が、「良心」という語はまったく用いられなくなった後期の存在思想においても、現存在の実存論的分析の成果として有効であり続けており、それとの連続性において後期の思想を理解することができると考えている(拙著 314-320 参照)。したがって『存在と時間』における良心の呼び声が、「私の中からやってくるのだが、しかしながら私を越えてくる」(SZ275) とされているように、「『哲学への寄与』における存在の人間への呼びかけも人間の外部に在る何らかの存在者からの声のように解すべきではなく、現 - 存在としての人間の、その現の場において、存在が露わとなってくる場であると解して、やはりここでも、《呼びかけ》は、人間の中から、しかしながら人間を越えてくるものと解すべき」(拙著 320 頁) だと考えている。『存在と時間』の現存在の実存論的分析において見て取られている現存在の存在である気遣いは、良心の呼び声を聴こうとする決意性において本来的な在り方としているときにも、世人自己として世界の有意義性の連関に頽落した非本来的な在り方をしているときにも、変わらずに働いているものであり、そうした意味では常に現存在は実存であり、常にすでに脱目的な超越の能力を与えられ、またそれを発揮し続けていると言える。しかしながら、拙著 239 頁で言及したように、1932 年夏学期講義では自分の存在ではなく存在者全体の存在の了解に関して、Existenz を「存在への超越」として捉えると共に、これを存在者への没入の態度をとることとしての Insistenz と区別することで、Existenz の意味範囲を『存在と時間』におけるそれよりも狭め、世人としての態度を取る場合にも現存在である限り当然に働いている気遣い一般的の超越の運動から頽落の様態については排除しているように思われる。それをもとに考えるならば、後期の Ek-sistenz も、上田の理解では『存在と時間』であれば本来的な在り方のほうに分類される態度のみを指し、世

界の意義連関のなかへの頽落から抜け出た、本来性に相当する開けた明るみの場に人間が出て立つことにおいてはじめて、存在了解というものが可能となることを表現しているものと言えるのではないかと思われる。とすれば、ここでの *Ek-sistenz* は、現存在たる人間が目の前にある物質的・感性的な外部世界に我を忘れて没入することではなく、むしろそうした感性的な世界との関わりへの執着からいったん引き戻された、自己内部の領域に立つことであり、同時にそこそこが自己を越えたものの顕現してくる場でもあるということになると思う。

これと関連して、拙著第7章第4節で扱った Element の訳語については、陶久先生がご提案くださった「本領」のほうが、確かに、拙著で用いた「境域」という訳語よりも、適切であると思われた。ご教示に感謝したい。

また、拙著では、アンティゴネー解釈における「不気味さ *unheimisch*」も含めた「気分」を、普通の感覚であれば感性のカテゴリーに含める方が適切であったのかもしれないにもかかわらず、感覚器官によっては知覚されないものであるという意味で、「超感性的」などのカテゴリーに入るるものとして記述しており、山本先生にもご指摘いただいた点であるが、あらためて言葉の用い方において定義が明確になされないままこのように伝統的な含みのある語を用いてしまったことを、お詫びしたい。

3). 根源的倫理の実現について

拙著では、『存在と時間』における、各々の現存在の死への先駆と良心の呼び声を聽こうすることとしての先駆的決意性から歴史が形作られていくことと、そしてその思想との連續性において、後期の奥深い存在の呼びかけへの各々の聽従帰属の決断によって存在の側から贈り定められる運命が展開していくことを想定して、根源的倫理はその実現の場を個人の実存的な日々の内的な選択の場面において持つという見通しのもとに考えていた。そしてそれは、道徳的に善か悪かの判断にはなじまないが、どちらを選ぶかが、そのものの持つて生まれた本質を十全に展開する選択で在るのか否かという基準に照らした場合には、一方が他方よりも望ましいということが、そのつどフローネシス的な知によって明らかになるような、日常のさまざまな選択の場面で適用されうるものと想定していた。

これに対して、そもそもハイデガーが現代を存在棄却の時代と見ているとすれば、現代において根源的倫理の実現は、ハイデガーの思想に即して考えた場合に、実現可能といえるのか、というのが陶久先生の問いかけであったと思われる。

確かに、人間が聽従帰属すべきその存在の側が、自らを隠すことで、存在棄却を時代の趨勢とすることを運命として与えているのであれば、個々の人間の日々の選択の努力で存在忘却の歴史が変化するという考えは甘いかもしれない。実際、ハイデガーの技術論に即して考えてみても、現代の技術社会における総かり立て体制、あるいは巨大収奪機構すなわち *Gestell* は、ピュシスとしての存在のもつ *stellen* の働きの現代における立ち顕れの一形態であり²³、こうした事態も、存在の側から送られた運命として生じているものだとするならば、

²³ ハイデガーは、『ピュシスの本質と概念について アリストテレス『自然学』B.1』において、“ἢ ἄρα μορφὴ φύσις”(193b 18)を、”Die also dann, die Gestellung in das Aussehen, ist φύσις”と訳している。(Vgl.GA9,293)

人間の力だけでこの現代技術社会の危機を回避しうるはずもないとも、言い得よう。しかしながら、ハイデガー自身がヘルダーリンの詩句「危機のあるところ、救いとなるものもまた育つ」を引用しつつ、「私たちが危機に近づけば近づくほど、救いとなるものへと通ずる道はそれだけいっそう明るく輝き始める」²⁴と語っていることから、現代という存在忘却の時代においても、根源的倫理の実現可能性、すなわち存在の真理にもとづいて見出される何らかの規則・規範にもとづく根源的な倫理の実践の可能性を、被投的企投という私たちの実存の在り方に即しつつ、私たちがそのもとへと投げ入れられている運命に翻弄される部分は確かに在るとしても、なおも期待してよいのではないだろうか。

ハイデガーが具体的には語っていない、問題含みの根源的倫理についての拙著の解釈について、真摯に受け止めてくださり、根本的な問いかけをなげかけてくださった陶久先生にあらためて深く感謝するとともに、不勉強のために十分な応答になっていないことをお詫びしつつ、以上を陶久先生への応答とさせていただきたい。

凡例

Heidegger, Martin

EM: Einfühlung in die Metaphysik, Max Niemeyer Verlag, 1998.

EH:Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Vittorio Klostermann, 1996.

SZ: Sein und Zeit, 17.Aufl., Max Niemeyer, 1993

GA9: Wegmarken, Gesamtausgabe Bd.9, 3.Aufl., Vittorio Klostermann, 2004

GA18:Grubdbegriffe der aristotelischen Philosophie,Gesamtausgabe, Bd.18,Vittorio Klostermann,2002.

GA26:Metaphysische Anfangsgründe der Logik, Gesamtausgabe,Bd.26, Vittorio Klostermann, 3., durchgesehene Auflage 2007,

GA35:Der Anfang der arbendländischen Philosophie Auslegung des Anaximander und Parmenides, Gesamtausgabe, Bd.35, Vittorio Klostermann, 2012

GA65: Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis), Gesamtausgabe Bd.65, 2.Aufl., Vittorio Klostermann, 1994

GA66:Besinnung Gesamtausgabe, Bd.66, Vittorio Klostermann, 1997

GA70:Über den Anfang, Gesamtausgabe,Bd.70, Vittorio Klostermann, 2005

Keiko UEDA
Antworeten—Denken und Danken um Sein und Gott

²⁴ Martin Heidegger, Die Technik und Die Kehre, S.36、訳文はマルティン・ハイデガー『技術とは何だろうか』、森一郎訳、講談社学術文庫、2019年、151頁参照