

# 存在に神は見出せるか

## ——上田圭委子著『ハイデガーにおける存在と神の問題』

### 合評会について

齋藤 元紀（高千穂大学）

近年陸続と刊行されるハイデガー哲学の研究書のなかでも、ひととき目を引く浩瀚な書物が 2021 年に刊行された。上田圭委子著『ハイデガーにおける存在と神の問題』（アスパラ）がそれである。本書は、マルティン・ハイデガーの思索の核心を他ならぬ「存在」と「神」の関係性に見定め、修学時代から最晩年に至るその歩みを「真理」を軸に精緻に読み解くことで、将来の哲学的思索のあり方をも問なおそうとする意欲作である。

本書の第一部はハイデガーの思想形成を時系列的に追ういわゆる発展史的考察により構成されており、それら諸段階を背景に各重要著作や講義の要点が押さえられている点でも有用だが、第二部では『哲学への寄与』を中心にハイデガー存在論の構造と内実が分析され、第三部ではさらにヘルダーリン解釈を挟みつつ、『哲学への寄与』から『ヒューマニズム書簡』への歩みが考察されている。そしてこれらの考察をとおしてハイデガー存在論のなかでも複雑極まる「神」の問題へと分け入っている点に、やはり本書の最大の特徴を認めることができる。

「由来の信仰との対決」を「棘」と呼び、また「思考それ自体が、信仰に対する裂け目なのである」とも述べているところからも明らかなように、哲学上や神学上のみならず、何より信仰上も「神」はハイデガーにとって大きな緊張をはらんだ問題であり続けた<sup>1</sup>。ハイデガー存在論を究明するにあたり、「神」の究明は避けては通れない課題なのである。本書はこの課題に正面から切り込み、周到かつ緻密な哲学的・神学的考察をとおして、存在と神が切り結ぶ秘められた関係を浮かび上がらせようと試みている。

本書をめぐって、ハイデガー研究会では 2023 年より合評会の企画が進み、2024 年 7 月 21 日にハイデガー研究会特別企画として、対面（高千穂大学セントラルスクエア（6 号館）2F・タカチホール）と Zoom オンラインのハイブリッド形式による合評会が開催された。上田圭委子氏による著者あいさつ・自著紹介を皮切りに、古荘真敬氏（東京大学）、山本英輔氏（金沢大学）、陶久明日香氏（学習院大学）の順で登壇者からのコメントがなされ、最後にフロアとの質疑が行われた。司会は齋藤元紀が務め、参加者は 60 名を超えた。

<sup>1</sup> Martin Heidegger / Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, Walter Biemel und Hans Saner (Hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., Piper, München; Zürich 1990, S. 157; Martin Heidegger, *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, Gesamtausgabe, Bd. 97, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2015, S. 199.

以下では、各登壇者から寄せられたコメントのなかでも重要と思われる点に言及しておきたい。古荘真敬氏は、本書における存在と神の問題に対して、三つの問いを掲げている。第一は「das Seyn west als das Ereignis」の理解について、第二はピュシス概念と存在者全体との関係について、そして第三は存在と愛の関係についてである。いずれも「存在が与えられていること」といういわば「存在の贈与」の問題系を主軸としているが、わけても第三の問いは「存在の働き」と「悪」の関係に立ち入ることで、本書の「神」の理解に対する根本的な問いを投げかけている。

次いで山本英輔氏は、本書第二部と第三部に焦点をあて、存在の真理、転回、神の顕れといった諸点の理解について問うている。真理における「秘匿」の強調の変化と「最後の神」の顕現との関係、そしてピュシス概念との関係性は、古荘氏の問いとも重なる点であり、きわめて興味深い。わけても山本氏は「根源的倫理」の概念に寄せて、その具体的な行為の選択の難しさを指摘しつつ、「良心の呼び声」の再解釈をさらに拡張しうる可能性を提起している。

そして陶久明日香氏は、「顕現しがたいもの」をめぐる論じ方について、また「Exsistenzとしての現存在と Element としての存在」の理解について、そして「根源的倫理の実現について」という三点にわたって問いを提示している。第一の問いは「聖なるもの」と「奥深い存在」の分析方法に焦点をあてて本書の考察の立場に対するさらに高次の反省的視点を提起するものであり、また第二の問いは Element 概念の理解に対する疑問を投げかけるものと言えるだろう。第三の問いは、山本氏の問いにもかかわるが、陶久氏が「良心の呼び声」よりもむしろ「詩人」の存在をどう理解すべきかに焦点をあてている点は興味深い。

上記の登壇者からの問いに加えて、当日は対面・オンラインを問わずフロアの参加者からも多くの問いが投げかけられ、上田氏からも丁寧な応答がなされた。予定時間を超過し、全4時間以上に及ぶ合評会となったが、それでもなお議論が尽くされていない部分もあったため、本書の狙いとあわせて、とくに登壇者のコメントに対する応答を上田氏にご寄稿いただいた。上田氏の応答には、存在と神をめぐり、私たちの思考をさらに押し広げるさまざまな道が開かれている。存在に神は見いだせるか。本書ならびに登壇者コメントとあわせて上田氏の応答を味読いただき、この問いについてのさらなる思考を深めていただければと思う。

Motoki SAITO  
*Introduction*

# 『ハイデガーにおける存在と神の問題』（上田圭委子） に寄せて——読後に生じた三つの問い

古荘 真敬（東京大学）

「…この神学的な由来がなかったなら、私は、思索の道に至らなかったでしょう。由来というものはしかし、たえず将来であり続けるのです」(GA12 91)。

上田圭委子氏は、1950年代のハイデガーによるこの有名な述懐にしたがって、「ハイデガーの存在への問いの道において、常に辿り着くべき将来として彼を導いていた」のは、その思索の「神学的な由来」であったと言いうるだろうと主張する（上田 11 頁）<sup>1</sup>。それは、「おそらくハイデガー自身にとっても、その時々、迷いつつ歩んでみた道を後年に振り返って初めて見通しえ、悟りえた事柄であったろう」（上田 11 頁）と控え目な推測を交えつつも、上田氏は大著『ハイデガーにおける存在と神の問題』（2021 年）において、この大きな見通しのもと、ハイデガーの思索の生涯の全体を統一的に再解釈することを試みる。そして、「存在」と「存在が露わになることとしての真理」と「存在がそれに対して露わとなってくる場としての現存在」という三者の関係をめぐって展開されたハイデガーの思索が、いかにアウグスティヌスをはじめとする神の探究者たちによる思索の道筋と重なり、あるいは類似した構造をもつものであるかを、さまざまに論証してみせるのである。ハイデガーの重要テキストを博引旁証しつつ、丁寧に（しかも上述の大局観に導かれて時として大胆に）独自の解釈を展開していく考察の道のりは、非常に興味深く、その真摯な学究の態度に誰もが感銘を受けることだろう。

とはいえ、私が上田氏のハイデガー解釈のすべての論点に心から納得できたかと言えば、必ずしもそうではない。単に私が上田氏の考察のポイントを十分に捉えきれていない可能性もあるが、本稿ではあえて率直に、私が理解できなかった三つの論点を問いとして提示し、上田氏の労作との対話を通じて「ハイデガーにおける存在と神の問題」をより深く吟味するための手がかりを探りたい。

## 1. 第一の問い

---

<sup>1</sup> 以下、上田圭委子『ハイデガーにおける存在と神の問題』（アスパラ、2021 年）からの引用については、（上田 11 頁）のように著者名と頁数を示して引用箇所を明記する。

„Das Seyn west als das Ereignis.“とは、結局、どのようなことであるのだろうか。

ハイデガーによる 1930 年代中葉の覚書『哲学への寄与』において繰り返し登場するこの根本命題(GA65 30, 183, 256, 260, 344)を、上田氏は、渡邊二郎訳を踏襲して「奥深い存在は、呼び求める促しとして生き生きとあり続ける」(上田 331 頁)と翻訳しつつ、さまざまな解釈を加えている。たとえば、曰く「Ereignis とは、「呼び求める促し」と訳されうることから明らかなように、眼前に立ておくような仕方では対象化されうるものではなく、私たちの心の奥底においてかろうじて聴き取ることができる働きかけであり、Seyn は、そのようなものとして、人間に対して自らを秘め隠しつつ、しかし生き生きと在り続けている」(上田 263 頁)と、ハイデガーは、上記の命題において考えているのである、と。

しかしながら、このように解釈された「奥深い存在」なるものを上田氏の記述に従って理解しようとする、どうしても何らかの「最高存在者」のようなものとして私には表象されてしまい、困惑を禁じ得ない。実際、上田氏自身も、本書終盤の註 485 でカール・バルトの『教会教義学』を引用しつつ、「この場合の神を奥深い存在に、神の啓示を、奥深い存在の呼び求める促しに置き換えるなら」「ハイデガーの存在の真理の基本構造と、バルトの神認識に関する理解とは、重なり合う部分があるように思われる」(451-452 頁)と述べているほどである。このことから、上田氏の解釈において、「奥深い存在」という概念は、実際には上田氏自身の「神」概念に導かれながら叙述されているのではないかと推察されるのである。

しかしながら、上田氏も本書の註 473 (上田 433 頁)で指摘しているように、ハイデガーがあえて„das Seyn west“という冒険的な表現を試みるのは、„das Seiende ist“という事態の表現と明確に区別するためであろうと考えられる。すなわち、„das Seiende ist“の述語動詞を安易に転用して、„das Seyn ist“ (存在が存在する)と表現してしまうと、das Seyn 自体が何らかの「存在するもの(存在者)」であるかのような誤解を招く虞がある。ハイデガーは、そうした誤解を防止しつつ、いわゆる存在論的差異の問題をこまやかに思索しつづけるため、„das Seyn west“という表現を工夫したのではないだろうか。このようなハイデガーの根本的な趣旨に対して、この命題の渡邊訳や上田氏の解釈は、はたして十分に適合していると言えるだろうか。

思えば、同様の表現上の工夫は、『存在と時間』においてもすでに試みられていた。

存在は、——存在者ではなく存在は——、真理が在るかぎりにおいてのみ「与えられてある」。そしてその真理が在るのは、現存在が在るかぎり、そして在るあいだにおいてのみである。存在と真理は等根源的に「在る」。存在はあらゆる存在者から区別されなくてはならないはずであるが、そのような存在が「在る」とは、いかなることであるのか。このことを具体的に問いうるようになるためには、まずもって存在の意味と存在了解一般の射程とが解明されていなければならない。

(SZ 230) <sup>2</sup>

<sup>2</sup> ドイツ語表現上の工夫がポイントなので、原文を挙げておきたい： Sein — nicht Seiendes — »gibt es« nur, sofern Wahrheit ist. Und sie ist nur, sofern und solange Dasein ist. Sein und Wahrheit »sind« gleichursprünglich. Was es bedeutet: Sein »ist«, wo es doch von allem Seienden unterschieden sein soll, kann erst konkret gefragt werden, wenn der Sinn von Sein und die Tragweite von Seinsverständnis überhaupt aufgeklärt sind. (SZ 230)

ここに登場する„Sein »gibt es“ (存在は「与えられてある」) という表現 (あるいは注意喚起のために引用符で *ist* を囲った„Sein »ist“ (存在は「在る」) という表現) が、素朴な„Sein ist“ (存在は存在する) という表現が招く存在論的差異の閑却を避けるための工夫として提案されているのだと解されるだろう。この„Es gibt Sein“ という表現は、基礎存在論の企図の仕上げを目論んでいた時期のハイデガーにとって重要な意義をもち、『存在と時間』刊行と同年の1927年夏学期講義 (GA24 26) や翌28年夏学期講義 (GA26 199) において繰り返し用いられたばかりでなく、後年 (1962 年) の講演「時間と存在」においても、まさに Ereignis という根本語との緊密な関連のなかであらためて論究されたものである (vgl. GA14 9ff.)。

„Das Seyn west als das Ereignis“ という根本命題に関する上田氏の考察は、このような„Es gibt“ をめぐる議論とどのように連関しているのだろうか。私としても、ハイデガーの考える Ereignis という事柄のうちには、私たちを私たちに固有な「現存在」へと「呼び求める」促しのようなものを認めることができると思うが、しかし同時に、この„Es gibt“ 論の系譜が示唆するように、存在開示が与えられる (存在史的な) 「出来事」としての性格を、いっそう重視して解釈すべきなのではないか、と思われる。

また、この文脈で考えられるべき事柄が何らかの特異な「出来事」であることと連関して、Seyn 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だろうか。私たちの文法的習性は、形容詞が付加された言葉を「体言」として聴き取る誘惑に陥りやすいからである。つまり、Seyn を実体化し、存在者化して表象する危険性を高める結果になりかねないのではないだろうか。

## 2. 第二の問い

もしも、„das Seyn west als das Ereignis“ という根本命題を、『存在と時間』期の„Es gibt“ 論——すなわち「存在が「与えられてある」のは、現存在が在るかぎりにおいてである」という議論——との何らかの連関 (たとえそれが一種の「転回」としての繋がりであったとしても) において読み解くことができるとすれば、さらに次のような問題が浮上してくることだろう。すなわち、上田氏がこの命題における「奥深い存在の生き続ける働き」を解釈する際の手引きとしている原初的な「ピュシス」概念 (上田 276 頁以下) 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は、どのように解釈しうるのだろうか、という問題である。

詳論は割愛するが、ハイデガーにおいてピュシスとしての自然の問題は、基礎存在論の仕上げが模索されていた時期、現存在の存在了解のうちに生起する„Es gibt Sein“ という特異な出来事が前提しているはずの「自然の事実的実在 (das faktische Vorhandensein der Natur)」をいかに捉えるべきか、という問題として提起されていた (vgl. GA26 199)。そこでいう「自然」は、「存在者全体 (das Seiende im Ganzen)」という言葉でパラフレーズされている。

本書 (276 頁以降) において上田氏は、ピュシス概念としての「存在」をめぐるハイデガ

一の思索の道を辿る一方、1932年夏学期講義における「存在者全体(全体における存在者)」の概念にも注意を払っているが(235頁以下)、両者の関連についてどのような理解が示されているのかは、やや判然としない印象を受けた。「存在」が、現存在の了解において与えられているための前提である「存在者全体」としての「自然」の問題は、この文脈において、どのように解体(あるいは変容)されるべきものとして考えられるのだろうか。

### 3. 第三の問い

上田氏は、本書の「おわりに」における感動的な文章において、「真摯な思いで何らかの信仰を持ち続けようと努力している者たちにとっても、その自分が信仰している神あるいは仏とはどのような方なのか、明確に知られている、ということは、まず、ないであろう」と述べられた後、「信仰者に知られうるのは、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ようなものへと向かって、自らが呼ばれていること、そしてそのように呼ばれ、そこへと心を向けようとしつつも、そこから落ちようとするといった、宗教的な生の現象だけなのである」と書いている(上田 505-506 頁)。この「愛さずにはいられない」とは、そもそもどういうことであるのだろうか。

また、上田氏は、ハイデガーが探究した「存在」を、このような「現存在に対しての固有の神の顕現さえもそこから由来しているほどの深く広く根源的なもの」として想定しつつ、そのようなものについては、その「わからなさ」に耐えつつ、それでも諦めずに問い続けるほかないのだ、と述べている。「しかしそれでいて、「在る」ということは、存在する限りのすべてのものを包み込んだ神秘であ」として(上田 506 頁)、私たちに対する「存在の側からの働き」(上田 506 頁)を、最終的には『ヒューマニズム書簡』におけるハイデガーに倣って、「愛」と呼ぶことを敢行している(上田 337, 501, 506 頁)。いったい、どうしてそのような場所に、「愛」を見出すことができるのだろうか。それは、かの„das Seyn west als das Ereignis“ということと、どのように関連しているのでしょうか。そうした問題について、私たちは、上田氏の大著と対話しつつ、さらに考え続ける必要があるだろう。

すでに上田氏は、297-298 頁における「人間の抱くことのできる愛の根源」と「あらゆる存在者に恵みと好意を与えている」聖なるものとしての「自然」との関係に関する言及や、とりわけ 336 頁以下で展開される、存在こそが「人間を呼び求め促して、思索を愛し、好むようにさせ、人間の思索を通してさまざまな事象や人格に対してその本質を贈るのだ」(上田 337 頁)という議論を通じて、この問題に関して重要な示唆を与えている。だが、これをさらに 349 頁以降において上田氏が論じる「悪」の問題と結びつけるならば、どのような問いが生じるだろうか。

私自身、この問題をまだ十分に整理できてはいないが、敢えて率直に表現すれば、私が問いたいのは次のようなことである。

なるほど私(たち)は、自分(たち)を無条件で愛してくれる神の愛を求めずにはいられ

ないように思われる。たとえそれが私(たち)自身には隠されているとしても、ある超越的な二人称が常にすでに臨在しているという事実ぬきにしては、私(たち)はそもそも自己を支えることができないのではないかとさえ感じられることがある。上田氏が「愛さずにはいられない」と述べる際も、おそらくはそうした意味合いが込められているのではないだろうか。

しかしながら、ここから直ちに跳躍して、「存在の側からの働き」(上田 506 頁)を「愛」と呼ぶことには躊躇を感じざるをえない。存在からの働きかけを、私たちは本当に「愛」と名指すことができるのであろうか。

私にとって最大の躓きはやはり「悪」の問題である。「悪」の現象が端的に示すように、「存在」は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ように思われる。上田氏も 504 頁の註 569 で触れているのと同じテキストからのものであるが、私には以下に引用するヴェイユの文章が、この問題に関して凄まじい説得力をもって響いてくるのである。

霊的な完全性の段階などまったく考慮に入れない盲目のメカニズムが、たえず人間を揺さぶり、そこから何人かを十字架の足元に投げる。[...]メカニズムが盲目的でないとしたら、不幸は一切存在しなくなるだろう。不幸は何よりも匿名的なもので、とらえた人々から人格性を奪って、彼らを物にしてしまう。不幸は無関心(indifférent)である。この無関心の冷たさ、金属のような冷たさが、不幸が触れるすべての人々を魂の底まで凍らせる。不幸が触れた人々はもはや熱を取り戻すことがない。彼らはもはや決して自分が何者かであることを信じなくなる<sup>3</sup>。

誰しもが、この「無関心」のリアリティを否定しえないのではないかと。そして、これもまた「存在」の出来事に他ならないのであるとすれば、その出来事の働きを、私たちへの「愛」と呼ぶことは著しく困難なことではないかと思われるのである。

もっともヴェイユ自身の洞察においては、

どうしようもない必然、貧困、窮迫、押しつぶすばかりに重く迫る欠乏と極度の疲労をさそいだす労働、残酷さ、迫害、非業の死、強制、恐怖、病苦など一、これらはみな、神の愛である。神は、私たちを愛するからこそ、私たちが神を愛することができるようにと、わたしたちから遠くへとしりぞくのである<sup>4</sup>。

と喝破され、

神の不在は、完全な愛を何よりもみごとに証拠立てている。だからこそ、純粋な必然、善とはあ

<sup>3</sup> Simone Weil, *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966, p.107f.; 訳文は、脇坂真弥『人間の生のありえなさ(私)という偶然をめぐる哲学』(青土社、2021年、234頁)から引用させていただいた。

<sup>4</sup> シモーヌ・ヴェイユ『重力と恩寵』田辺保訳、ちくま学芸文庫、1995年、60頁。

きらかに異なった必然は、こんなにも美しいのである<sup>5</sup>。

とさえ言われていることもまた驚嘆に値するだろう。

あるいは上田氏がハイデガーに倣って「存在」の働きかけのうちに見出そうとしている「愛」もまた、このような「神の愛」と一定の重なり合いを持つのではないかと推測される。実際、上田氏自身、本書の註 416（上田 358 頁）において、ハンセン病を生きた稀有な人格の「光り輝くような尊厳を宿した言葉」を、自らの思索の手がかりとしているからである。「見えないうという不思議／見えるという不思議／これは／まこと神様の傑作——」。この短い詩句に、「個人にとっての運命の禍福を超えた境涯」において見出された「存在の働き」が生き生きと顕われているのを、上田氏は鋭敏に感受しているのだろう。

途轍もない言葉であり、途方もない思索がここでは試みられているように思う。しかし、「存在」と「神」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点について、私はいまだ躊躇を感じざるを得ない。

## 凡例

Heidegger, Martin

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

GA12: *Unterwegs zur Sprache*, Gesamtausgabe Bd.12, 1. Aufl., Vittorio Klostermann, 1985.

GA14: *Zur Sache des Denkens*, Gesamtausgabe Bd.14, 1. Aufl., Vittorio Klostermann, 2007.

GA24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe Bd.24, 2. Aufl., Vittorio Klostermann, 1989.

GA26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe Bd.26, 1. Aufl., Vittorio Klostermann, 1978.

GA65: *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Gesamtausgabe Bd.65, 1. Aufl., Vittorio Klostermann, 1989.

二次文献

シモーヌ・ヴェイユ: 『重力と恩寵』 田辺保訳、筑摩書房、1995 年。

Simone Weil: *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966.

脇坂真弥 『人間の生のありえなさ 〈私〉という偶然をめぐる哲学』、青土社、2021 年。

Masataka FURUSHO

**Anmerkungen zu Keiko UEDA: „Das Problem von Sein und Gott bei Heidegger“.**

**——Drei Fragen im Anschluss an die Lektüre**

---

<sup>5</sup> 同書、177 頁。



# 上田圭委子著『ハイデガーにおける存在と神の問題』 について

山本 英輔（金沢大学）

## 1. 本書の主題と手法など

存在の真理への人間本質の関わりにもとづくような人間の本質の解釈は、無神論である、もしも世間のひとが主張するならば、それは、ただたんに性急であるだけでなく、すでにそのやり方において間違っている<sup>1</sup>。

生前のハイデガーが、サルトルの「無神論的実存主義者」という規定もふくめ、無神論あるいは無関心主義だとする非難めいた意見を陰に陽に受け取っていたことは、この『ヒューマニズム書簡』の発言から容易に想像されることだと思います。しかし「間違っている」という決然とした否定にもかかわらず、彼は「有神論的であることもできない」とも言っています。そこまで慎重な態度をとるのはなぜなのでしょう。この『書簡』のおよそ10年前から書き始めた『哲学への寄与』のなかで、「最後の神」なる思索を書き綴っていたのに、それをここで示さなかったのはなぜなのでしょう。それほど、神について何かを語ることは「難しい」ことだった言うべきでしょうか。語ったところで、うまく理解されないと考えていたのでしょうか。

ハイデガーのテキスト全体のなかで、彼が直接「神」に言及している個所はきわめて少ないと言えます。そして、シュピーゲル・インタビューの「かろうじてただ神のようなものだけが我々を救うことができる」のような、何か思わせぶりのような発言が目立ちます。ハイデガー哲学における神の問題は、非常にデリケートなテーマであり、また難問です。上田さんは、この問題に果敢にチャレンジされました。神の問題がハイデガーの思索の「根幹に関わる問題」（本書、4頁）というこの認識に、ハイデガーのテキストをじっくりと読む者はだれでも賛同するものと思われれます。

では本書は、この「根幹に関わる問題」についてどのように扱っていかうのでしょうか。通読してみるならば、本書は、つぎの二つの方法ないしはスタイルが採られているように思われます。一つは、神の問題に関連したテキストを年代順に追っていく成立史的・発展史的な方法です。これはとくに「第1部」の考察で採られています。もう一つは、「存在の真理」の基本構造を明らかにしつつ「存在」と「神」の関係を論じるという、思想構造の解明

---

<sup>1</sup> 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、108頁。

ないしは解釈という方法です。それが第2部以降で採られるものであり、そこでは、単純に年代順に解釈するのではなく、テキストを横断し、また巡回しながら解釈が試みられるのです。ハイデガーの様々なテキストが解釈の俎上にのせられますが、それらのうち中心的なテキストが、『ヒューマニズム書簡』と『哲学への寄与』であるように思われます。

上田さんによるテキストの読みは厳密で、一字一句ゆるがせにしない態度に貫かれ、この点も大いに好感を持っております。そして何と言っても、500ページをこえる圧倒的なボリュームに驚嘆せざるをえません。ソフトカバーなのでその厚みが若干和らげられているものの、通読するだけでもエネルギーを要します。この大作を書き上げた上田さんの研究力を賞賛したいと思います。

第1部のほうは、極めて慎重に禁欲的に筆を進められますが、第2部以降は、慎重に解釈しつつも、しかし、事柄に則して内容を考察し、大胆に語るところがありまして、このあたりの「ギアチェンジ」というか「転調」といったところが、本書の魅力であると思います。そこで、私からの質問とコメントは、私自身の関心に基づいて、第2部以降の議論に関して行いたいと思います。

## 2. 第2部の議論から

### ・存在の真理——秘匿の強調

大変有名な個所ですが、『ヒューマニズム書簡』のなかでは、神という語で何が名指されるべきかを考えるための最初の出発点は、「存在の真理」だとされています。ここから上田さんは、「存在の真理とはどういった事態であるのかを明らかにすることは、ハイデガーにおける神の問題を考えるための、このうえなく重要な準備であるといえる」(378頁)と考え、「存在の真理」の構造について詳細に究明されています。

上田さんが再三指摘するように、ハイデガーにおいて、真理を非秘匿性、アレーティアとする捉え方が初期から後期まで「一貫」しているのは、そのとおりです。ただ、一連の論考で若干気になるのは、ハイデガーの思索の道においては、その非秘匿性（アレーティア）の捉え方（強調の仕方というべきか）に変化があるのではないか、ということです。ハイデガーは、『哲学への寄与』で、アレーティアに対して存在史的な批判的考察を行っております。例えば、「秘匿自身を取り除くべきものとして、また取り除かれ（ $\alpha$ -）ねばならないものとしてのみ経験され」(GA65, 350)、「問いかけが、秘匿とその根拠には向かわない」(ibid.)とか、アレーティアがプラトン以来「光」という主導的な表象のもとで捉えられた結果、秘匿性が経験されないまま推移してきた(GA65, 339f.)、などと言われています。

『存在と時間』の真理論を振り返ってみれば、真理は「存在者からつねに戦いとられなければならない」(SZ, 222)ものであり、「存在者が秘匿性から引き離される」(ibid.)ことが求められ、そのような一つの「収奪」(ibid.)という性格のものとされていました。これに対して、『哲学への寄与』では、秘匿は「存在の本質性格」(GA65, 330)として、どこまでも取り除きがたく潜みつづけることが強調されていると思われます。次の文を見てみましょう。

現の明るみ(Lichtung)なかで存在が自らを秘匿すること。自らを秘匿することにおいて、存在は本質的に活動する(wesen)。エアアイグニス、なにか存在者、現前者のように、白日の下に開かれて横たわっているのではない。(GA65, 342 傍点引用者)

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」についての思索にも大きくかかわっているように思えるのです。

ところで、第2部の「存在の真理」についての考察のなかでは、「明るみ(Lichtung)」についての考察にページが割かれていて(381 - 400 頁)、大変有益な解釈を示して頂きました。このLichtungという概念は、『存在と時間』でも用いられているとはいえ、中期以降——だいたい『芸術作品の根源』あたりから——中心概念になったと思われますが、それはどういう経緯なのでしょう。私は、講演「真理の本質について」(1930年)の思索が注目されると思うのです。(ただし、Lichtungという語は、第8節までの本文中には出てこなくて、後の注記および欄外注に出てきます。)この講演では、通常真理観、すなわち知性と事物との一致、陳述と事物との一致がどのように成り立つかを問うことから議論が始められます。ハイデガーは、この一致にはOffenständigkeitが必要であると考え、OffenheitからLichtungという概念へと彫琢していったように思えます(あくまで仮説)。「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、この講演あたりに見られないか？そして、「存在の真理」についての考察で講演「真理の本質について」に焦点を当てられなかった理由なども含めて、ご見解を伺いたいと思います。

#### ・「転回」について

また、本書では、ハイデガーの思索の途上で「転回」(255頁,256頁注)があるとされていますが、それはどのような「転回」と考えられ、本書のテーマである神の問題においてそれがどうかかわるのか(神について大胆に語るといふ転回があるのか)、ご教示頂ければと思います。

#### ・「超感性的」という点について

つぎに、これはやや些細な点かもしれないが、少し気になるので、時間があれば応答頂きたいと思います。それは次の文章です。

奥深い存在の働きがまず超感性的な領域において存在として顕在化し、その顕在化した存在が超感性的な領域においてその領域へと出で立った人間に対して露わとなるという、こうした双方向の働きの一致がハイデガーの存在の真理の基本構造からは、考えられるように思われるのである。(380頁 傍点引用者)

奥深い存在の働きが顕在化する領域というのは、「超感性的な」性格のものなのでしょうか？ハイデガーでは、カントのような「感性界」「叡智界」という区別はされないと思われ、やや違和感をもってしまうので、この点について解説して頂ければと思います。

### 3. 第3部の議論から

#### ・存在と神

第3部では、いよいよ「存在」と「神」の関係について上田さんの解釈が提示され、ここが本書の核心部というべきところだと思います。ハイデガーにおける「神」「最後の神」について、上田さんが端的に述べられるところを抜き出してみましょう。

上田さんによれば、「最後の神」とは、「奥深い存在の生き続ける働きの一端が、人間に対して露わとなってくるときの、その人間に対して現前してくる限りでの名称」(426頁)である。また「神」とは「それ自体は自らを秘め隠すものとされている奥深い存在の働きの一端が、人間に対して露わとなってきたときに、その現の場に於ける存在の働きの現前が、「神」として名指される」(447頁)。さらに、「民族の神」は、「奥深い存在の生き続ける働きの、人間に対する顕われの一端」(448頁)である。さらにまた、「最後の神」は、「通りすがりの静けさ」といった仕方で、「顕わになってくるであろうと期待されるもの」(452)であり、「奥深い存在の真理に基づいて顕わとなってくる最後の神」(453)とも語られる。

では、このように語る場合、「顕わになる」「露わになる」という表記との違いはあるのでしょうか？）とは、どういうことなのでしょう？そしてまた、「一端が」という意味合いはどのようなものなのでしょう？

『哲学への寄与』において、存在の思索と神の問題（思索）は確かに連動しております。ハイデガーは、神が「存在と同一視されえない」(GA65, 263)と断りつつ、「存在は最後の神の道の痕跡(Wegspur)として輝く」(GA65, 230)とか、「存在は神々が現れることの振動」(GA65, 239)であるとか、また神は「存在を必要とする」(GA65, 408,438)などと語っています。

存在と神が、『哲学への寄与』の存在の思索において、同時に思索されるわけです。そういったことには、G.フィガールのいうように、「神を喪失したという歴史的経験」<sup>2</sup>が大きいように思われます。神が不在であるということが、存在が自らを拒むという存在棄却の経験によって（あるいは、その経験とともに）、気づかれ意識され問題化されるということなのでしょう。しかし、ハイデガーは、この不在というものが、そして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のだと考えているように思われます。その独自の現前とは、《Vorbeigehen》(立ち寄っては過ぎ去る)、《Wink》(遠ざかりつつ近づける)、《Stille》(静けさ)といった、不在の現れ、不在を通した現前ではないでしょうか。そして、このことは、存在の真理における「秘匿」の強調ということと関連しているのではないかと、そう思われるのです。

本書で引用されているように、「存在(Seyn)の真理に基づいて神々と神々の領域が発現する」(GA66, 235f.)と述べられるのですが、なぜ「存在の真理に基づいて」なのでしょう。本書

<sup>2</sup> Günter Figal, Philosophie als hermeneutische Theologie. Letzte Götter bei Nietzsche und Heidegger, in: Martin-Heidegger-Gesellschaft, 1994, Bd. 3, S. 94. (川原栄峰監訳『ハイデッガーとニーチェ』南窓社、140頁。)

はまさにこの問題を、第2部の重厚な考察と、第3部での『ヒューマニズム書簡』で語られる、（存在の真理→聖なるもの→神性の本質→「神」という語についての）思索の流れの解釈を展開されてきました。とても説得力のあるものだと思います。それで、私としては、この問題を別の角度から、考えてみたいと思います。ハイデガーは『哲学への寄与』で、「最後の神」の到来の準備とともに、「存在の真理に基づいて存在者を再生すること(Wiederbringung)」(GA65, 11)、「存在者を救うこと」(GA65, 100)を課題としています。これは、守蔵(Bergung)としての真理の本質活動（「V 根拠づけ」(e)）についての思索になります。守蔵とは、存在者の内に真理を大切に守り蔵することされ、それによって存在者が一層ありありと存在するようになる(seiender)、とハイデガーは考えております。それは、Gegenstand や Bestand とは異なる存在者の在り方だと言えましょう。上田さんは、本書で「聖なるもの」をヘルダーリン解釈で語られるピュシスとして解釈されていますが、そのピュシスと、『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 となる事態と関連させられないでしょうか？

#### ・根源的倫理について

本書の最終の第12章で、上田さんは、『ヒューマニズム書簡』で語られる「根源的倫理」の内実を、ダイモーンとしての神を解釈しつつ、考察されています。この「根源的倫理(学)」というのも、その内容は決して分かりやすいものではなく（ちなみに、『ハイデガー事典』では項目としてはありません）、この議論を最後にもってこられたところは、上田さんならではのハイデガー理解であり、研究史上大変意義深いものになっていると思います。この「根源的倫理」解釈に関して、最後に、順序なく筆の向くままに述べてみたいと思います。

上田さんは一連の論考のなかで、根源的な倫理はどのようなものとして現れうるだろうかという、これまでのハイデガー研究から一層進んだ問いを發し、「イースター」講義（全集53巻）を参照し、そこで語られる「神々の決めた慣習」が、「聖なるもの」としてのピュシスでもあるところの「存在」からの呼びかけ（498頁）とされています。ハイデガーの読みとしてとても説得的であると思いますが、ハイデガー哲学から少し離れてみると、その「根源的な倫理」なるものは、何か「自然法」のようなもの——理論は異なるにしても——と考えてよろしいのでしょうか？

この章の最後の第三節（タイトルは「根源的真理」となっていますが「根源的倫理」でしょうか？）では、根源的倫理を実践した歴史的人物として、ソクラテス、ガンジー、キング牧師が挙げられています。近代のガンジーとキング牧師には共通して「非暴力」ということがあり、またこの語が繰り返し出てきています。ただ、弾圧の抵抗に対してはどこまでも「非暴力」であれというのは——個人的には共感できるのですが——それが根源的倫理における Gesetz や Regel として出てくるのでしょうか？そうすると、ネルソン・マンデラは例には挙げられませんし、インティファダを行ったパレスティナの少年もはずれてしまうことになります・・・しかし、このような疑問を上田さんに向けるのはあまり有意義ではないかもしれません。たしかに、ハイデガーは、上田さんが引用しているように、「人間は[...]存在に帰属する限りにおいてのみ、人間にとって Gesetz と Regel とならざるをえ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.)と述べています。とはいえ、根源的倫理から、いざ現実の状況における行為の選択を考えようとする、それは、ハイデガー自身の言葉が少ないだけに、非常に難しいことだと思われます。

そこで、ハイデガーのテキストからある程度離れて、存在の真理を人間の原初的境域として思索するという、この「根源的倫理学」を私なりに考えてみたいと思います。上田さんは根源的な倫理（の可能性）と『存在と時間』の「良心の呼び声」とをつなげて解釈されておられます（420-425 頁）が、この解釈に乗じて考えてみたいのです。

「私の中からやってきて…私に襲ってくる」(SZ, 275)呼び声の内容は、何らかの「情報」ではなく、私がここに確実にいて、徹底的に非力である存在であるという事実のことだと考えてみます。その非力さは、死という「現存在の絶対的非力さ」(SZ, 306)において現存在に露呈してくると言われます。「死」の重要な意味は、『哲学への寄与』での思索においても保持されています。少し引用すると、「死へのこの先 - 駆は何のためかと言えば、たんなる《無》が獲得されるためではなく、存在のための開けが完全に、そして究極のものに基づいて開かれるためなのである」(GA65, 283)。「死への先駆」は、「死を現存在のうちに引き込む」(GA65, 285)ことであり、これによって深淵的根拠としての現という場が開かれるとされ、死は、「存在の最高の証し」(GA65, 230)、「最高にして究極の証し」(GA65, 284)となると考えられています。存在の真理を人間の原初的境域として思索する「根源的倫理学」は、死を介して、存在の呼びかけがなされる場においておのれの固有性を得るものであり、「固有・領域(Eigentum)」(GA65, 319f.)を思索することでもあるのかもしれません。

このことは神の問題とも密接に関連していて、自らが「死すべき者」である事実を認めることは、まさに対極に不死なる者の存在を考え、それへと向くという態度を構えることになりえると思われまし、それはまた、おのれ自身の存在および行為の裏面に、「存在の側の働き」(506 頁)があることを実感することかもしれません<sup>3</sup>。根源的倫理学は、人間がそのような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のはどうでしょうか。そしてここから、例えば *Entschlossenheit*、*Verhaltenheit*、*Gelassenheit* などが、何か徳（アレテー）のようなものとして求められると、解する可能性はないでしょうか。

Eisuke YAMAMOTO  
*Zu Uedas Das Problem des Seins und Gottes bei Heidegger*

<sup>3</sup> 木村敏の次の自我についての平易な言葉は、宗教的な次元への目配せを与えてくれる。「私が私の実感として、あるいは私自身の生きかたとして「私がある」と感じる場合、この「私」とは「私が生きている」という、なにものにも還元しえない根源的事実のあらわれにほかならない。そしてこの「私が生きている」ということは、私たちの眼に見えない宇宙的生命が、私という一個の生命体に分有されていることにおいて成立している。「自分」ということばは、おそらくこの「分有」の直接的表現なのであろう。」木村敏『自分ということ』ちくま学芸文庫、2008 年、67 頁。

## 顕現しがたいものの顕現化をめぐる

陶久明日香 (学習院大学)

上田圭委子氏の著書『ハイデガーにおける存在と神の問題』を手にとった者はみな、まずその内容の豊かさに圧倒されるに違いない。507 頁におよぶ本書は、少なくとも近年日本で出版されたハイデガー関係の博士論文の規模をはるかに超えている。本書はハイデガーの存在の思索と神との関係についての解釈を主軸としつつ、彼の思索をその最初期から究明し、20 年代の『存在と時間』を中心とする現象学的存在論に至るまでの思想形成、そして形而上学期を経て『哲学への寄与』を中心とする 30 年代の「存在の歴史的思索」、さらに 40 年代の『ヒューマニズム書簡』を中心とした中期以降の展開に至るまでの過程を事細かに検討している。とはいえたんに時系列にしたがって一つずつテキストを吟味するだけの構成になっているのではないのも本書の特徴である。本書は『存在と時間』、『哲学への寄与』、『ヒューマニズム書簡』を第二部でとくに集中的に取り上げるが、そこでは「存在」、「存在の真理」、「現存在」という事象区分を優先して三つのテキストの内実を吟味しており、また序章、第一部、そして第三部でも、特定の事象の解釈をする際の必要に応じて随時この三つのテキストの内容に触れるという手法をとっている。一見するとかなり複雑な構成になっているが、おそらく上田氏にとってはこの三つのテキストと上記の三つの事象こそが存在の思索と神との関係という主題を考える上で主軸になるもので、この主軸にそれを支えている様々な事象、またそれらについての様々な他のテキストの解釈を巻きつけることにより、ハイデガーの思索の奥深さを提示することを試みたのではないかと思われる。さらに全集版の未邦訳の文献についてもかなりの情報が得られるため事典的な要素も備えており、今後のハイデガー研究における必読書となることは間違いない。「神の問題はハイデガーの思索にとって一つの周辺的な問題ではなく、むしろ根幹に関わる問題」(上田 4)であることを綿密なテキスト読解によって示そうとした上田氏の真摯な研究姿勢に感銘を受けたのは一人、評者だけではないだろう。ただ、いくつか消化しにくい解釈も見受けられる。以下では、評者が素朴に違和感を覚えた箇所を中心にいくつか質問させていただきたい(ハイデガーの術語に関しては、基本的に上田氏の訳を採用する)。

### 1. 顕現しがたいものについての論じ方

まず伺ってみたいのは、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を論じることについてである。序章第5節「フッサール『論理学研究』と現象学的方法の存在への問いの方法としての摂取」において、上田氏はハイデガーがフッサールの影響のもと、現象学を存在へと問いを仕上げ、遂行する際の方法として確立したということを述べている。『存在と時間』の第7節で論じられるハイデガーの「存在」の現象学は、フッサールの「意識」の現象学とはたしかに異なる。しかし現存在には「存在了解」が具わっているとするハイデガーの見解は、「フッサールが、人間には、イデア的統一体としての意味をそれ自体として範疇的直観によって直観しようとしたその基本的な現象学の見方を、受け継いだものと考えられる」（上田 70）と氏は解釈する。またこのことを「それ自体としての存在が現象として自らを与えてくるときに、人間は、それに接しようものであるという、現象学的見方の共通の前提が受け継がれていたと考えられるのである」（同上）とも表現している。そして氏によるとこの見方は『存在と時間』のみならず、すでに 1920/21 年の『宗教現象学入門』講義で導入されていた解明の方法としての現象学、つまり神として経験されたものの内容（内容意味）、それが経験されるその仕方としての関わり方（関係意味）、その神との関係が生のうちでいかに遂行されたのかというその遂行の仕方（遂行意味）を問うことの理論的基礎になっていたという（上田 69 頁参照）。

しかし第10章第3節『哲学への寄与』における「最後の神」とはなにか」において、この現象学という手法がもはや神について何かを述べる際に適切ではないことがフィガルやコリアンドーの研究も参照しつつ注において述べられている。

既に私たちが第一部でパウロ解釈およびアウグスティヌス解釈に即して見たように、初期フライブルク期のハイデガーは現象学的な探求においては、神そのものが何であるのかではなく、神と関わる人間の事実的な生のあり方の「いかに」を露わにすることを課題としていた。〔.....〕確かに、ここ『哲学への寄与』では、初期フライブルク期と比べて、より明確な形で、ハイデガーにおける奥深い存在と神と現存在の三者のあいだの関係が思索されているとはいえ、どちらにおいても、ハイデガーの存在の思索にとって、中心的であるのは、神と人間との関係という現象そのものの内容意味、関係意味、遂行意味、の統一としての形式的告示であって、その一方の項であり、人間にとっては本来、把握しきれないもの、自由になるものではないところの神がどのようなものであるのかは、現象学に基づく存在の思索においては、明らかにされえないし、また何か言い述べられることはそもそも正しいことではない、と言えよう。（上田 454、注 488、下線部は評者による）

そして「神々を超える聖なるものをはるかに見上げつつ、そこから発出してくる神について語ることができる」（同上）のが詩人であるとし、第11章においてヘルダーリンの詩作において「聖なるもの」として捉えられた自然は「ハイデガーの存在の思索における「奥深い存



在」と同じものを、〔ヘルダーリンが〕詩人の観点からうたったものであると考えられる」（上田 461）という解釈を提示する。

たしかにハイデガー自身、聖なるものについての経験を語ることを詩人の使命と認めているし、聖なるものの記述に関しては彼が主にヘルダーリンの詩作をその解釈学的背景としていることには評者としても異論はない。ただ、引用における「人間にとっては本来、把握しきれないもの、自由になるものではない」ということは、上記のように「聖なるもの」と「奥深い存在」が同じなのであれば、神のみならず「奥深い存在」にも当てはまるはずである。彼の存在の思索では「聖なるもの」の内実について何も語れないのだとすると、「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ということになるのではないか。

実際、「奥深い存在」に関しても、ハイデガー自身が自分の経験だけを拠り所にするのではその内実らしきことを言い述べることは不可能である。それが原初においてピュシスとしてのアレーテイア（非秘匿性）として経験されたが、自らを隠している事象である以上、原初から離れ落ちてしまった現代では「奥深い存在」の直接の経験はほとんどできないとさえ言えるであろう。こうした分析を含め、彼の記述を成り立たしめているのはあくまでも、既在の哲学者の言説を存在経験のリアルなドキュメントとみなし、それを解体しつつ解釈するという手法である。つまり神や聖なるものの論述においてヘルダーリンを頼りにしたように、「奥深い存在」に関しても哲学者たちのリアルなドキュメントを頼りにせざるを得ない。しかしこの試みは「奥深い存在」と関わる彼らの生のあり方の「いかに」（ex. タウマゼイン）だけを取り出すにとどまらず、この「いかに」に関わる彼らの言説から「奥深い存在」の内実らしきものを汲み取り、何とか言語化する試みであろう（隠れと現れ、退去、自己隠蔽など）。それは彼がヘルダーリン解釈を通じて、神と関わる詩人の事実的な生のあり方の「いかに」（ex. 喜び、聖なる悲しみ）と、その言葉から「聖なるもの」の内実らしきものを汲み取ろうとする試みと合致する。

たしかに『哲学への寄与』においてはヘルダーリンについての記述はあるものの、その詩の詳しい解明は講義録や講演において展開されているため『哲学への寄与』においては形式的告知的な論述で留まり、その内実には迫れていないのかもしれない。とはいえ事情は「奥深い存在」に関わる他の哲学者たちの論述にも当てはまるであろう。つまり評者の抱く違和感とは、ハイデガーの「現象学に基づく存在の思索」は「奥深い存在」を論じられても、「聖なるもの」の内実を述べられないとする見解である。事象の直接経験の記述を事象の内実についての語りとするのであれば、ハイデガーの存在の思索はおそらく「奥深い存在」の内実についてもほとんど語ってはいないであろうし、逆に既在のドキュメントを補助とするのであれば、いずれの事象についても、それに関わる生の「いかに」に留まるだけでなく、それにまつわる言説を基にして、事象の内実を何かしら言葉にすることはできるのではないか。

### <別の視点から>

またこの際上田氏が参照しているフィガルやコリアンドーの言うように、「現象学に基づく存在の思索」は「奥深い存在」を論じられても、「聖なるもの」の内実を述べられないということが仮にあたっていたとしても、それは必ずしも彼らが示唆するような、存在の思索の不十分さということにはならないようにも思われる。基本的にかなり「ドイツ」色の強い「神」についてのヘルダーリンの論述に出てくる「故郷」を、ハイデガーは上田氏が正しく指摘しているように、「存在への近さ」などと言い換えることにより、普遍化を試みている（上田 463, 注 500）。それは形式的告知的性格を備えた思索によって可能になると解釈することもできるかもしれない。

## 2. Exsistenz としての現存在と Element としての存在

次に伺ってみたいのが、顕現しがたいものが顕現化する場合の、現存在の有り方についてである。第 8 章第 4 節で上田氏は次のように述べている。

『哲学への寄与』の真理の構造からすれば、奥深い存在はそれ自体としては人間に対して直接に現れてくるものとは考えられておらず、存在は、形而上学においては存在者の側から見た存在が、イデア、絶対精神、同じものの永遠回帰などとして *Anwesen* してきたと考えられていた。このように、既に存在自体が感性を超えたところで捉えられとされていることからすれば、奥深い存在の呼び求める促しの働きが存在として露わとなることなしに人間に直接に *Anwesen* してくるとは考えられず、奥深い存在の働きがまず超感性的な領域において存在として顕在化し、その顕在化した存在が超感性的な領域においてその領域へと出で立った〔エク-システンツとしての〕人間に対して露わとなるという、こうした双方向の働きの一致がハイデガーの存在の真理の基本構造からは、考えられるように思われるのである。（上田 379 以下、下線部は評者による）

たしかに奥深い存在の呼びかけが顕現するとしても、それが一方的に人間に到来するだけでは、聞き逃されてしまう可能性はつねにあり、人間がある程度自覚的にその呼び声に聴従するという仕方で態度を合わせるという意味で、双方向の働きが必要であるということは確かであると評者も考える。ただこの論述によると、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、それぞれがそこに立ち現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てしまうのではないかと思った。

評者としてはこのイメージは受け入れにくい。上田氏が正しく述べているように、ハイデガーの論述に基づくなら、（前期思索において「超越」が現存在の存在了解の動きとしてつ

ねに働いていたのと同様）人間はエクシステンツという有り方をつねにすではいるのであり「根源的には、こうした存在の真理の領域において、私たちは、そのつどの日常の生を生きているということが言えるであろう」（上田 437）。そうでなければ、そもそも人間として、意義連関の世界の中で存在するというあり方そのものが不可能である（同上）。上田氏が上記の引用で考えている人間の有り方は、おそらく日常の存在忘却のあり方から変容し、存在の「可能にする」働きにより、またこの働きと関係しているからこそ自身が成り立っていることを「ことさらに」引き受けることかと思われるが（上田 391 参照）、それを超感性的な領域に出で立つという言い方をしてしまうと、存在の真理の領域自体がわざわざ入っていかねばならない特別な場のようなものになってしまうのではないか。

これと関連して気になったのは第 7 章第 4 節で論究される Element の訳語である。本書では渡邊二郎訳の Element の訳である「境域」が採用されている<sup>1</sup>。そしてこの Element は「何かが本来的に存在できるようにするもの」、「成就させる」もの、そうした意味での「能力 (Vermögen)」であることが示される。上田氏が指摘しているように、ハイデガー自身、この Element としての存在について、それが「思索の技術的な解釈の内では放棄されてしまっている」（上田 338）というように、何かそれ自体で独立してあるイメージを抱かせる表現をしている。また本書第 12 章第 2 節「ハイデガーの存在の思索と根源的倫理」において上田氏が注目する『ヘルダーリンの賛歌 「イスター」』（1942 年夏学期講義）の『アンティゴネー』解釈でも、「人間はある意味、そのうちであらゆる存在者が何らかの存在者である当のものの、つまり存在の外部にある」（GA 53, 93、下線は評者による）ということが述べられており、その根拠として、人間のみが存在者へと関わることができ、またそれゆえに存在を忘却することにもなるということが挙げられている (vgl. ebd.)。しかしこうした表現が示しているのは、「ある意味」人間は外部に在ると言えるかもしれないということ、つまり物理的に存在の外部にあるというのではなく、むしろそれは存在を忘却していることを意味するということである。

「倫理 (Ethik)」がギリシャ語のエートスに由来し、しかも「人間の居場所をよく考えること」（上田 481, GA 9, 356）を意味し、またそれが同時に「人間の元初的な Element としての存在の真理を思索する」(ebd.) ことなのであれば、さらにハイデガーにおいてはつねに存在は「現 (Da)」として考えられているのであれば、存在を表す Element という語を場所的な意味を見出しつつ解釈するということに関しては同意する。ただその場合、可能にする力という内容も加味すると「境域」というような区切られた場をイメージさせる語よりは「本領」などの訳のほうが適切なのではないか。“Er ist in seinem Element.”と言う場合、それは「彼は水を得た魚のようだ」とか「彼ははつらつとしている」などということを意味している。つまり何かが本領発揮、つまりそれ自身がもともと備えている力を発揮できているという意味であり、「何かを可能にするということがここで意味するのは、何かをその本質

---

<sup>1</sup> 辻村公一訳（ハイデッガー全集第 9 巻『道標』所収、東京大学出版会、2021 年）では「在り処」、桑木務訳（『ヒューマニズムについて』、角川文庫、1958 年）では「要素」。

（Wesen）において守ること、何かをその Element のうちで（in seinem Element）引き留めておくこと」（GA9, 317）という『ヒューマニズム書簡』での主張とも合致するように思われる。そして、この我々を含め、様々なものの「本領」を発揮させる当の「本領」という場<sup>2</sup>としての存在の内に我々はいるが、この場がそれとしては忘れられてしまっているとするなら、その力自身が本領発揮してはおらず、ひいては様々なものもそれぞれの素質を開花させられない状態（例えば現代技術における自然の素材化、画一化など）になっているということであろう。つまりこのように Element という語には可能にする場としての存在とそれにおいて可能になるものとの必然的かつ有機的な共属関係が含まれていると思われるため、「超感性的な領域」ないし「境域」としての存在へという概念を導入するのは少々難しい気がした。

またハイデガーのいう根源的倫理を体現している人物として上田氏に取り上げているアンティゴネーのあり方が果たして超感性的な領域へと出ているのかも疑問の余地があると思われた。アンティゴネーについての上田氏の記述は以下のとおりである。

〔……〕アンティゴネーは、自らが存在者と関わること自体への執着を放ち、また無と見做すということにおいて *unheimisch* な存在として、人間の本来の故郷である存在の開けた明るみに脱自的に立ち、そこにおいてのみ、聴き取ることのできる神の掟を聴き取り、ただ兄の生の尊厳を守り、大切にしようという存在の呼び声に従って徴としての埋葬を行う。（上田 499）

おそらくアンティゴネーが「自らが存在者と関わること自体への執着を放ち、また無と見做す」というところに上田氏は「超感性的」という要素を見出しているように思われるが、そこで生じている *unheimisch*、つまり馴染みなさというものは、諸々の存在者と関わる日常からのズレに伴う居心地の悪さであり、上田氏自身が指摘しているように、あくまでも「存在者の中にあって *Unheimisch*」である（上田 498）。この居心地の悪さの感覚はやはり感性的なもの（ここでは個別のものではなく、おそらく全体として）との何らかの（積極的というよりはむしろ欠損的な）関わりにおいてしか生じないものであり、この感覚自体、感性的、ハイデガー的に言うなら情態的なものであるといえるのではないか。

### 3. 根源的倫理の実現について

最後に伺いたいのは、根源的倫理の実現についてである。先述のとおり、上田氏は第 12

---

<sup>2</sup> DUDEN- Das Große Wörterbuch der deutschen Sprache in 8 Bänden, Band 2 における Element の説明を参照：  
3. <o. Pl.>[idealer] Lebensraum; Umstände, in denen sich ein Individuum [am besten] entfalten kann: hier fühlt er sich, ist er in seinem E. (S. 893)

章においてハイデガーの思索における根源的倫理について洞察している。そこではハイデガーのヘラクレイトス解釈をもとに、ダイモーンが「慣れ親しんでいないもの（das Ungeheuer）」としての「神」であることが示され（上田 486）、またこうしたダイモーンの人間への顕現は「存在が現存在に対して露わになってくる存在の真理の領域において生じることとされている」（上田 489）という解釈を打ち出す。また上田氏はこの存在の真理を尋常ならざるピュシスとしての存在の顕現とし、これを神々の現存と結びつけて考えている（上田 494）。そして先に紹介したアンティゴネーにおける根源的倫理の検討を経て、「すべての存在者の立ち現われとその本質の展開を可能化している愛とも恵みとも呼ぶべき神的-ピュシス的な存在からくる定め」（上田 501）に従う様々な人を、「根源的な意味で倫理的に行なった人間」（500）と上田氏は呼んでいる。そこではガンジーなど歴史上の人物のみならず、この世の執着を捨て去り他者の存在の展開に奉仕する修道者、命がけで出産や子育てをする母親、打算なく子どもの一人ひとりの本性を見守り育てる教育者、心をこめて人々を介護する人、故郷の島や海を守るためにデモ活動をする人など、多様な例が挙げられている。

たしかにこのような解釈は魅力的であり、秘教的にも思われがちなハイデガーの 30 年代以降の思想をできるだけ秘教化させず、そこに現代的な意味を積極的に見出すという姿勢にはとても好感が持てた。ただハイデガーに即して考える場合、この実現はそもそも現代において真の意味で可能なのか。30 年代以降の思想で特徴的なのは、人間の側による「存在忘却」だけでなく、存在によって見捨てられていることとしての、存在の側による「存在棄却（Seinsverlassenheit）」についての言及であろう。『存在と時間』を中心とする前期思想であれば、ハイデガーは各々が自分の代替不可能な関係を持たない、もはや世界内存在することが不可能になる可能性としての死を、言い換えれば自身の存在にいやでも属している隠れの不気味さから逃げずに留まる、良心の呼び声を聴くという仕方の内に、世人による存在忘却に対するある種の打開策を見出していた。

しかし、『哲学への寄与』を中心とする存在の歴史的思索においては、古代ギリシャにおける原初的思索の究明に基づき、上記のような「存在棄却」について語られだす。古代から生じていた「存在棄却」は、「我々の〔すなわち現在の西洋における〕困窮（Not）」（GA 45, 189）であり、今や全世界規模に広がる荒廃化の根拠として、あらゆるものが本質的に開花することをその根っこから窒息させている（vgl. GA 77, 211）<sup>3</sup>。しかもこの「困窮は困窮としては経験されない」（GA 79, 55, vgl. auch GA 65, 123）<sup>4</sup>。このような状態で、ハイデガーが意図しているとされる、人々が聴従帰属すべき原初の神的-ピュシス的な奥深い存在の呼び声は果たして顕現するのか。ピュシスの痕跡を残す「聖なるもの」の隠れた挨拶をそれとして、隠れを隠れとして言葉の中で保護し、それを伝える媒介者としての詩人の存在は必要なのか、それとも否か。

<sup>3</sup> 拙論「困窮の是認と同等化の行方 —存在の歴史における根本気分についての一考察—」、『Heidegger-Forum』第 8 号、2014 年、8 頁。

<sup>4</sup> 同書、9 頁。

## 凡例

Heidegger, Martin

GA 9: *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Bd.9, Vittorio Klostermann, 1976

GA 45: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*, Gesamtausgabe, Bd. 45, Vittorio Klostermann, <sup>2</sup>1992

GA 53: *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, Gesamtausgabe, Bd. 53, Vittorio Klostermann, <sup>2</sup>1993

GA 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, Bd. 65, Vittorio Klostermann, <sup>2</sup>1994

GA 77: *Feldweg-Gespräche*, Gesamtausgabe, Bd. 77, Vittorio Klostermann, 1995

GA 79: *Bremer und Freiburger Vorträge*, Gesamtausgabe, Bd. 79, Vittorio Klostermann, 1994

Asuka SUEHISA

***Die Frage nach der Erscheinung des Unscheinbaren***

# 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、アスバラ）<sup>1</sup>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引き受けて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かけをお与えくださった古荘真敬先生、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かけについての応答を、当日十分な応答ができなかった点を補いつつ、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照し<sup>2</sup>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。

とはいえ、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

---

<sup>1</sup> 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ったものであり、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。

<sup>2</sup> 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<sup>3</sup>。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<sup>4</sup>」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 に関していえば、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、自覚的に、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の分析や、『哲学への寄与』における奥深い存在の呼びかけへの聴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、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<sup>5</sup>、そして『存在と時間』における良心の呼び声を聴こうとすることとしての「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聴従帰属に関わる「決断・決定」とのあいだのつながりの指摘<sup>6</sup>から示唆を得たことである。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はできないのではないかと、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<sup>7</sup>と、後期ハイデガ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』<sup>8</sup>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

<sup>3</sup> 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。

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

<sup>5</sup> 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

<sup>6</sup> 同上、36-37頁参照。

<sup>7</sup> 甲斐博見『ソクラテスの哲学』知泉書館、2007年、58頁参照。

<sup>8</sup> 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』等の自然哲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して、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で、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<sup>9</sup>から示唆を得たことなのだが、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

<sup>9</sup> 『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<sup>10</sup>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と、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と、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と、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、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 5 10 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に、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に、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と、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と。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. 古荘真敬先生への応答

古荘先生からは、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」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」への応答：『哲学への寄与』における „Das Seyn west als das Ereignis“<sup>11</sup>

<sup>10</sup> このあたりの連関については、ハイデガーのテキストの解釈だけでは、十分に展開することができなかったため、拙論（リーゼンフーバー先生追悼論文）の「超越をめぐる——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る

古荘先生は、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とする、  
「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<sup>12</sup>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、古荘先生のご批判ももっともであると思われたので、古荘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キ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キ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キスト上の根拠を十分に示せていないために理解が得られていない、という可能性である。前者については、著者としては、古荘先生、そして読者の方々のご判断に委ねるほかにないと思う。（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

<sup>11</sup> 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 巻数、頁数)にて示す。

<sup>12</sup> 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「神の問題と密接に関連し合っている」ことについては、渡邊二郎『ハイデggerの「第二の主著」『哲学への寄与と試論集』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ggerの Seyn のもつ「自分を秘め隠す働き」を日本語のみでハイデgger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gger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ゥ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、すべてを霊で満たす」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キストによる *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<sup>13</sup>。こうしたことを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キ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。

<sup>13</sup> 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荘先生のご指摘には、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自的な、すなわち超越の運動<sup>14</sup>こそは、人間が、存在者とは区別される、そのものが現実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だけでなく、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いるのであり、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、古荘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とてもよく捉えていると考えている。た

<sup>14</sup> 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（*Sein*）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* と呼ばれることからもうかがわれるように、人間にとっ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と、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」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。古荘先生が提起してくださったこの問いは、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<sup>15</sup>、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<sup>16</sup>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象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（キネーシス）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、自然の事象的な実在、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、脱自的に、到来・既在・現

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

<sup>16</sup> 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、そ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はできないとしても、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自的に立ち入り、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ったが、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に思われる。

### 3) 第三の問いへの応答：「愛さずにいられない」という表現と悪の問題をめぐる

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」、との問いかけに応答したい。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のです」（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『ソリロクシア』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、自己の向こうに対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關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ゃるように「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、稀に見る純粋な思考をもつヴェイユは、だからこそ全く無条件に純粋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粋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、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、稀にはあっても人間は至りうることを証しているのが、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。とはいえ、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)という言葉を用いることで、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る、重要かつ鋭いご批判と問い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かけをいただいた。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はいなかった。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「アレータイア」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<sup>17</sup>、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「覆蔵と非覆蔵」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

<sup>17</sup> 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る。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」に焦点を当てなかった理由はなにか、という問いに対しては、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ったこと、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ったことである。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<sup>18</sup>からもその重要性を学び、あらためて勉強しなければ、とおもった次第である。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案者の行為によって、はじめて可能となっており、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、「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

<sup>18</sup> 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「覆蔵性をめぐって——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、フッサールの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の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、後者は人間にとって、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った。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、しかしまた、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」<sup>19</sup>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<sup>20</sup>。

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

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

<sup>20</sup> 日本の神および神々については、Asuka Suchisa, *Die Grundstimung Japans*, Peter Lang, 2021, S.171-235 の中の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。そうした聖なるものへの畏敬の念が近代人の意識のうちで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<sup>21</sup>、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。そうしたものとして「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、そうした「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聴従帰属の決断が「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のはどうでしょうか。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

<sup>21</sup> 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れるようにさせ、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る。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を投げかけてくださった。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ったこと、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ド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しないと考える。

次に、「人間は・・・存在に帰属する限りにおいてのみ、人間にとって 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るもので、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』で披歴した「善とは自己の発展完成であるということが出来る、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。（アリストテレーズのいわゆる *entelechie* が善である）。竹は竹、松は松、と各自その天分を充分に発揮するように、人間が人間の天然自然を発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。・・・内面的要求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、180－181 頁）との思想であった。自分は、この内面的要求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て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」について、「この問い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の方法としての現象学について、序章第 5 節（62－71 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、「顕現せざるものの顕現化」をめぐって考えようとする際に、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なく、用語自体はフッサールの用いていたものからいかに変化しよう

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場所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、それが人間に対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、フッサールの「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、しかしまた、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」<sup>22</sup>（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観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うる範囲内で、つまりそれが「自分を与えてくるそのとおりのままに、しかしまたそれがその際自分を与えてくる限界内においてのみ」人間の範疇的な直観とでも言うべきものに対して顕現するということが、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。）

古荘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

<sup>22</sup> 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、それぞ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頹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、常にすでに脱自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の超越の運動から頹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で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」なもののカテゴリーに入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聴こうと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続性において、後期の奥深い存在の呼びかけへの各々の聴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、そのつどフロネー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、人間が聴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棄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<sup>23</sup>、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、

<sup>23</sup> 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、“ή ἄρα μορφή 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」<sup>24</sup>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ます。

## 凡例

Heidegger, Martin

EM: Einführung 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: *Grundbegriffe 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 arbenländischen 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*

---

<sup>24</sup> 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