

1920年代後半から1940年代前半のハイデガーにおける 詩作と神についての一考察

木下 由裕

はじめに

本稿の目的は、1920年後半から1940年代前半のハイデガーにおける詩作と神の思索の展開、一貫性と相違性を見届けることで、この時期の彼の思索における神の意義を解明することにある。それにより、存在や詩作を思索するハイデガーがなぜ神的存在者を問題にせざるを得なかったのかを考察する。

ハイデガーは、主著『存在と時間』の時期では神について多くを語らなかったのに対し⁽¹⁾、1928年夏学期講義「論理学の形而上学的な原初的諸根拠——ライブニッツから出発して」（以下ライブニッツ講義と略記）において表明される、基礎存在論とメタ存在論の構想においては、アリストテレスの神学の問題設定を引き継ぐメタ存在論が神的存在者を扱うとしており、それ以後後期に至るまでのハイデガーの思索においては様々な仕方でも——例えば「最後の神」などの術語を通じて、また「存在神論」としての形而上学の批判において——神が主題化されることとなる。本稿は、こうしたハイデガーの神についての思索のうち1920年代後半から1940年代前半までの詩作と神についての思索の過程を辿り、彼が存在や詩作を論じる上で神を問題にせざるをえなかった理由を解明する。

ハイデガーの神の思索をこうした観点から考察するのは、先行研究が1920年代後半から1940年代前半までのハイデガーにおける詩作、神、そして神話の関係に対する統一的解釈を行ってこなかったからである。なぜハイデガーが存在や詩作を思索するにあたり神を問題にせざるを得なかったか、詩作を論じるのに神を問題とする意義がどこに存していたか、こうした問いは従来問われてこなかったように思われる。神と芸術作品とを関連づける見解は——例えばドイツ観念論に見られるよ

1 『存在と時間』以前のハイデガーと神学に関する古典的研究としては Pöggeler (1999) がある。

うに——伝統的ではあるが、ハイデガーの思索の内でそれらが関連づけられねばならない理由はどこにあったのか。

とは言え、先行研究はハイデガーの詩作と神についての思索を全く扱ってこなかったわけではない。確かに複数の先行研究がハイデガーの詩作と神に関する思索を論じてはいる。だがどの研究も、1920年代後半から1940年代前半に至る思索の展開を考慮しないがために、本稿の問題設定からすると、ハイデガーの思索における神の意義を十分に解明しているとは言い難い。特に問題だと思われるのは、1930年代以降の詩作論に関する多くの研究が1920年代後半のメタ存在論期の思想を考慮せずになされている点⁽²⁾、1930年代以降の詩作論の深化が見過ごされてきた点⁽³⁾、この二点である。

本稿はそうした先行研究の不備を意識しつつ、ハイデガーの思索展開に合わせて以下の構成を取る。第1節では、1920年代後半のメタ存在論期にハイデガーが神的存在者を主題化するに至った経緯を概観する。第2節では、1930年代のハイデガーの「神話としての詩作」の構想の内実を考察し、なぜハイデガーが詩作を神話として捉えようとしたのかを解明する。第3節では、1939年以降の聖なるものの概念の登場による、ハイデガーにおける神の位置付けと詩作の規定との変化を検討する。

-
- 2 いくつかの研究を例に挙げておく。まず茂(2011)と上田(2021)は、ハイデガーと神学の関係に関する詳細な研究であり、詩作論にも触れているが、本稿の関心からすると、メタ存在論期の思索を十分に主題化していないように思われる。同様に、Sommer(2017)はハイデガーの神話論を、Helting(1999)はハイデガーの聖なるものの概念の展開をそれぞれ精密に論じているが、1930年代以降の思索を中心とした研究であるために、メタ存在論期の思索との連関を十分に主題化することができていないように思われる。彼らとは異なり田鍋(2014)はメタ存在論期の思索を扱っており、詩作と神話との間の連関を論じているが、それがどのような連関なのか、またなぜハイデガーが詩作を論じるにあたり神を問題にしたのか(なぜ詩作を神話と結びつけたのか)という点を十分に主題化していないように思われる。田鍋(2014), 260. また1980年の *Heidegger et la question de Dieu* は、レヴィナスやリクールらのハイデガーと神に関する論文を集めた論文集だが、そこにはメタ存在論期の思索を踏まえて論じる論文はない。
- 3 木村(2015)は1930-40年代のヘルダーリン論を精密に論じているが、本稿の関心からすると、この時期のハイデガーのヘルダーリン論の深化を十分には主題化していないように思われる。木村(2015), 318. 加藤(1985)は、ハイデガーのヘルダーリン論を通覧的に分析し、1939年「あたかも祭りの日に」から聖なるものとしての存在が問題化することを適切にも指摘するが、本稿の関心からすると、なぜそれ以前とは異なり聖なるものが問題化したのかを十分には解明していないように思われる。加藤(1985), 131-143.

1. メタ存在論期における神の主題化の経緯

1.1 メタ存在論という問題設定——なぜ神的なものが問題となるのか

ライプニッツ講義で初めて表明される、基礎存在論とメタ存在論とから成る形而上学は、アリストテレスの存在論と神学とを引き継ぐものとして構想されている。アリストテレスの存在論に対応する基礎存在論が「存在それ自体」(GA26, 33)を問題とするのに対して、神学に対応するメタ存在論は、神的存在者である「全体における存在者 (das Seiende im Ganzen)」(GA26, 33, 199)を問題とするとされる⁽⁴⁾。以下、メタ存在論が構想されていた1920年代後半の時期をメタ存在論期と呼ぶことにする。

だがなぜ『存在と時間』では見られなかったこうした構想が必要となったのか。ゲルラントが示すように⁽⁵⁾、『存在と時間』では、現存在が世界内部的存在者と出会うために必要となる超越論的条件であり、存在者とは区別される「存在」(GA26, 252)である「世界」があるということは前提とされた上で現存在が分析されたのに対して、メタ存在論期では、そうした世界がそもそも形成されるより根源的な事態が問題とされる。メタ存在論構想以前では世界形成以後が問題だったのに対して、メタ存在論構想以後はそれに加えて世界形成以前も問題になるのである。確かに『存在と時間』においても、世界の存在なしに存在者は存在するのかという問題は、「パズルパッセージ」として知られる文章などで取り上げられていると言えるかもしれないが (SZ, 183)、世界の存在がない場合において想定される「存在するとも存在しないとも言えない」(SZ, 212)ような存在者を語るという困難な営みに積極的に取り組んでいるとは言えない。この困難な営みに、そもそも世界の存在が形成されるという事態の観点から取り組んだのが、メタ存在論期以降のハイデガーの思想であると考えることができる。現存在が世界を形成し、存在するようになる出来事を問題とする場合、その世界形成以前の「存在するとも存在しないとも言えない」ような存在者を想定ないし「前提」(GA26, 199)せざるを得なくなるのだ。以下ではメタ存在論期の世界形成の思想を概観することとしたい。

4 だがTengelyi (2011)が指摘するように、メタ存在論が神学そのものであるというわけではない。というのは、メタ存在論が扱う「全体における存在者」は、神学のように学的に扱われるような対象ではないからである。

5 Görland (1981), 8.

存在者は、世界と関係付けられていなければ、現存在に対して出会われることができない。ライブニッツ講義では、世界と存在者とが初めて関係を持つようになる原初的な出来事が「世界進入（Welteingang）」（GA26, 250）という語で語られる。そしてこの「世界進入」の機会を与えるのが、現存在が「超越」（GA26, 251）することであるとされる。現存在が存在しない場合、世界内部的存在者が現存在に対して出会われるための条件である世界がそもそも「形成」（GA9, 158）されず、世界がないので、存在者が「世界進入」して現存在に対して出会われるということはない。

現存在が超越するものこそ、メタ存在論が問題にするとされる「全体における存在者」に他ならない。1928/29年冬学期講義「哲学入門」（以下哲学入門講義と略記）では、現存在が「全体における存在者」を超越することで世界が形成されて初めて、存在者が世界内部的存在者として現存在に対して出会われるようになり、現存在は「あれこれの存在者と関わり合うことができる」（GA27, 306）ようになるとされる。「全体における存在者」は、現存在の超越による世界形成以前には、現存在に対して個々の存在者として出会われない。そのため、超越以前においてこの「全体における存在者」はある意味存在者としては存在しない——存在者として存在していないので「存在するとも存在しないとも言えない」ような——存在者であるとも言える。「全体における存在者」というこの特異な存在者を扱う思索こそ、アリストテレスの神学と構造的に対応するメタ存在論である。

1.2 哲学入門講義における神話——なぜ神話が問題となるのか

ところで、ハイデガーはライブニッツ講義において、「存在者の世界進入」は「原歴史」（GA26, 270）であり、この原歴史の方から「神話的な問題領域」（ebd.）ないし「神話の形而上学」（ebd.）が検討されねばならないと暗示的に述べている。この神話の問題が具体的に展開されたのは哲学入門講義においてであった。本項では、哲学入門講義の記述を追うことでハイデガーが神話を問題とした意図を探ってみたい。

哲学入門講義では、「全体における存在者」の只中で世界内存在する現存在が、「全体における存在者」に対して取り得る根本的な超越の可能性が二つの「世界観」として考えられている。一方は神話的現存在における「匿い（Bergung）」であり、他方は学的現存在における「構え（Haltung）」である。前者の神話的世界観においては、「全体における存在者」が現存在を「脅かす」（GA27, 359）ものとして

現れ、現存在は「全体における存在者」によって圧倒され「限なく支配されている」(GA27, 357)。神話的現存在は、「全体における存在者」に支配されているために、呪術や魔法、生け贄や祭式などを行うという仕方で、自身の支えを「全体における存在者」の側に見出し「全体における存在者」に匿ってもらうというあり方をする⁽⁶⁾。後者の学的世界観においては、「全体における存在者」が現存在にとって制御可能で「克服されるべきもの」(GA27, 368)として現れる。学的現存在は、自分で自らを支えるのであり、「全体における存在者」を制御可能なものとして理解し、「全体における存在者」に対峙する⁽⁷⁾。二つの世界観は各々独立した可能性ではなく、「構えは匿いから発生し、匿いとの本質歴史的な連関の中に立ち、また常にその中に留まっている」(ebd.)とされることからわかるように、「匿い」の方がより根源的であり、また両可能性が歴史的に地続きなものとして考えられている。ライプニッツ講義において、神話の問題が「原歴史」としての「世界進入」の方から展開されねばならないとされていたのは、こうした事柄を念頭に置いたものだったと考えられる。つまり、神話的現存在の「匿い」こそ、「全体における存在者」という「存在するとも存在しないとも言えない」ような神的存在者に対して現存在が取得する可能性の歴史的根源なのであり、こうした観点から神話を論じることが「神話の形而上学」であると考えられる。

2. 1930年代のハイデガーにおける詩作と神

1930年代に入りハイデガーは「詩作(Dichtung)」について積極的に論じるようになるが、詩作を論じる際にはいつも神との関わりが考慮されている。1931/32年にハイデガーは「神話としての詩作」(GA94, 66)という言い方で神話と詩作とを結びつけている。「神話としての詩作」という記述からは、哲学入門講義における神話的世界観(「匿い」の世界観)と類比的に詩作を捉えようとするハイデガーの姿勢が伺える。ただし、1930年代に思索される詩作が、哲学入門講義の神話と同じものであるとも言えない。というのも、1930年代のハイデガーは、現存在を超越概念によって捉える見解を、主観-客観の図式に誤解される恐れがあるとして斥けており(GA65, 322)、哲学入門講義における神話的世界観が超越によって把握されていたことを考えれば、その神話的世界観を1930年代のハイデガーの思想に持

6 GA27, 359.

7 GA27, 368f.

ち込んで解釈するわけにはいかないからである。そうだとすれば、詩作を神話として捉えようとするハイデガーの真の意図はどこにあったのか。残念ながら、「神話としての詩作」という表現が登場するテキストは断片的なものにとどまり、「神話としての詩作」ということで言わんとされている事柄は他のテキストから推測するほかない。本節では、前節で考察したメタ存在論期のハイデガーの神的なものについての思索を考慮しながら、「神話としての詩作」の構想の内実を考察し、1930年代の彼が詩作を論じるにあたり「神々」なるものを問題にせざるを得なかった——詩作を神話的な枠組みにおいて捉えざるを得なかった————ということを解明する。以下ではこの課題に、主に1934/35年冬学期講義「ヘルダーリンの讃歌『ゲルマーニエン』と『ライン』」（以下第一ヘルダーリン講義と略記）における詩作の規定に基づく仕方に取り組む。

ハイデガーは第一ヘルダーリン講義において、詩人について詩作する詩人であるヘルダーリンの詩作から、詩人や詩作の本質を解明しようと試みている。ハイデガーによれば、詩人は、神の電光をそれが言葉となるような仕方を受け止め、その言葉を民族の現存在の中に置き入れることを使命とする者であるとされる（GA39, 30f.）。そして次のように言われる。

詩作とは永続するものの創設、つまり永続するものを働きかけて獲得する根拠づけである。詩人とは原存在（Seyn）を基づける者である。[...] 神々の合図が詩人を通じていわば民族の言語の土台壁の中に埋め込まれることで、おそらくはじめは民族はこのことに気づかないだろうが、民族の歴史的現存在のうちに原存在が創設され、この原存在の中に指示と指針が入れられてその中で保存される。（GA39, 33）

つまり、詩人の詩作によって、歴史的現存在において永続して機能する「原存在」が創設されるのであり、そのため、詩作されたものは「民族の原言語（Ursprache）」（GA39, 217）とも言われる⁸。また1936年「ヘルダーリンと詩作の本質」では、詩作は「存在の創設」（GA4, 41）であり、この創設により初めて存在者は「存在者として知られる」（ebd.）ようになるとされている。明らかに、詩作により創設されるとハイデガーが考える「原存在」、「存在」、「原言語」といったものは、本稿が前

8 Vgl. auch GA4, 43.

節で世界として把握したものに対応している。前節で見たようにメタ存在論期であっても、存在者が現存在に対して世界内部的存在者として出会われるための超越論的条件である世界は、存在者とは区別される限りで「存在」であるとされていた。実際1931年夏学期講義で詩作は「神の呼びかけにおいて世界のことを叫ぶこと」(GA33, 128f.)であるとされている。こうしたことから、詩作により創設される「原存在」、「存在」、「原言語」は、現存在に対して世界内部的存在者が出会われるための条件である世界と同一視され得る。第一ヘルダーリン講義において詩作は、超越論的条件である世界の創設として考えられていると言える。

とは言え、詩人の詩作を待たずとも、民族は言語を持ち、何らかの既存の世界の内に存在しているのであり、詩作を単なる言語の起源として解することはできないだろう。むしろ、詩作による世界（原存在、存在、原言語）の創設は、既存の世界とは異なる別の世界の創設として解するほかにないように思われる。詩作は、何らかの存在者がそれまでとは異なる仕方では現存在に対して出会われるのに必要な世界を創設することであると考えることができる。

それでは、詩人が世界を詩作する機縁となる、神の電光に打たれることとはどのような出来事だろうか。それを明らかにするために、まずはこの講義における神々の位置付けを確認しよう。この講義において神々は、次の引用に見られるように「全体における存在者」に含められている。

詩人の創設的な言うことは、全体における存在者、すなわち自然、歴史、神々を新たな投企へと強いる。詩作を自らのものことにすることで、通俗的な世界表象 […] を導きの意図とする限り、我々は、原存在全体を先行的に捉えまた先行的に刻印しつつ形態化しようとする、詩人のこの闘いの中で必ず道を見失うことになる。(GA39, 150)

ところで、このようにして詩作において創設された原存在は常に、全体における存在者、すなわち、神々、大地、人間、そしてその歴史における——歴史としての、つまり民族としての——人間を包み込んでいる。(GA39, 215)

これらの引用からわかるのは、詩人は他の人々に先立って、既存の世界に基づくのとは異なる「新たな投企」を行い、原存在を創設するのであり、創設された原存在は、神々を含む「全体における存在者」を包み込んでいるということである。詩作

の新たな投企によって世界が創設されることで、「全体における存在者」は現存在に対して新たな仕方で顕になるのであるが、その「全体における存在者」に神々が含まれていることから、この講義で神々は、詩人が詩作する以前には人間に対して未だ顕になっていない存在者に含まれるものとして把握されていると言える。神々を含む「全体における存在者」は、詩人が創設した世界に包み込まれることで、現存在に対して新たに顕になることができるのである。

神々が、詩人が詩作する以前には人間に対して顕になっていない「全体における存在者」に含まれるのだとすれば、神の電光に打たれるということが言わんとするのは、未だ顕になっていない存在者からの働きかけに晒されることであると考えることができる。

詩人の根源的な言うことは創設することとして、恣意的に発明することではなく、神々の雷雨の下に立ち、その合図である電光を言語において、電光が言葉になることにおいて受け止め、そうしてその言葉を、その言葉の持つ覆蔵された跳躍の威力全体と共に民族のうちに置くことである。（GA39, 217）

我々は、言語そのものの根源は沈黙にあるということを認識しなければならないだろう。沈黙において初めて、「原存在」のようなものが集められ、そうして「世界」として話し出されたに違いない。あの前世界的な沈黙は、あらゆる人間の力よりも強力である。いかなる人間も独力でそのつど言語を発明したのではない。すなわち、いかなる人間も神の強制の下でなければ、独力であの沈黙の威力を打ち破るほど強力ではなかった。（GA39, 218）

一つ目の引用では、詩人の詩作は、詩人の恣意的な創作なのではなく、神々から人間へと差し出される「合図」である「電光」を、それが言葉になるような仕方を受け止め、民族が共有できるようにすることとされている。詩人の詩作は、未だ我々に対して顕になっていない存在者からの働きかけを、それが言葉になるような仕方を受け止めることで、詩人のみならずその言葉を共有する人々に対してその存在者が顕になり、出会われ得るようにさせることであると言えるだろう。二つ目の引用では世界がある前の状態が「沈黙」として名指されており、「神の強制」のもとでのみ人間は「沈黙」を破って言語を生み出し得るとされている。

このように詩作は、神の電光に打たれるという、神々（「全体における存在者」

に含まれる) に対する受動的態度による世界創設として考えられている。詩作は、「全体における存在者」が自ずから顕になる際の媒介の働きをなすのである。こうした詩作の受動性は、詩作が自然——第一ヘルダーリン講義で自然は「全体における存在者」に含まれる (GA39, 150) ——の自己産出的な働きと一体の営みとして考えられていることから読み取れる⁹⁾。「詩人たちの言うことは、自然が自身のことを言うこととして、自然と同じ本質のものである」 (GA39, 258)。

以上の議論から、ハイデガーが詩作を論じるのに際し神をも問題化した理由に関して次のように考察できる。現存在が超越するという主張は、主観-客観の図式として誤解される恐れがあった。ハイデガーは、そうした現存在の超越に世界の根源を見て取るのではない仕方世界を根源を問題にしようとして、詩人の詩作に注目した。世界を詩作する詩人は、「全体における存在者」(神を含む)の自己顕現の働きに受動的に服するのであり、主観的に見えてしまう現存在の超越とは異なる営みである。ハイデガーは、詩人に対する「全体における存在者」からの働きかけ(神々からの電光)に重きを置くことで、世界の根源を主観的ではない仕方思索しようとしたのである。そうした働きかけをそれが言葉になるように受け止めることが詩作なのだとすれば、詩作されるものである世界のもととなる原型は根源的には神々(「全体における存在者」に含まれる)のもとにあるということになる。1930年代のハイデガーは世界の根源を現存在の超越ではなく「全体における存在者」の働きかけに見て取っているのである。

本稿の以上の考察は、本節冒頭で述べたようにハイデガーが詩作を神話的な枠組みにおいて捉えようとしていたということを明らかにしている。メタ存在論期では、神話的世界観において現存在は「全体における存在者」によって支配されるとされ、またこの世界観は「全体における存在者」に対して現存在が取り得る可能性の歴史的根源として把握されていた。これまで見てきたように、第一ヘルダーリン講義において詩作は、「全体における存在者」(神を含む)の働きかけに服するという仕方世界を創設することとして考えられていた。神話的世界観と詩作とはいずれも、「全体における存在者」に対して、それに服するという態度を取るという点と、存在者との出会いの根源に関わるという点で類似している。神話的世界観と詩作との親和性ゆえに、ハイデガーは詩作を神話として把握することができたのであり、そのように把握することを通じて、詩作の有する神話的性格を際立たせよ

9 Gethmann-Siefert (1988) が指摘するように、こうした詩人のあり方は伝統的「天才」概念に通ずるものである。

うとしたのだと考えることができる。ただし、先述した通り、哲学入門講義での神話的世界観の規定を、これまで見てきた詩作の規定にそのまま適用させることもできない。というのは、あくまでも哲学入門講義における神話は現存在の超越の観点から語られていたのに対し、詩人の詩作は「全体における存在者」に対する受動性によってなされる営みであり、「全体における存在者」優位で考えられているため、現存在が主観的に行うかに見える現存在の超越によってなされるのではないからである。

3. 1939年以降のハイデガーのヘルダーリン解釈における神の位置付けの変化

3.1 聖なるものとしての存在

本節では、1939/40年「あたかも祭りの日に」から1940年代前半のヘルダーリン講義に至るまでのハイデガーのヘルダーリン解釈で登場する「聖なるもの」概念の内実と、同概念の登場に伴う神の位置付けと詩作の規定との変化を考察し、なぜハイデガーがそのように思索を展開したのかを解明する。

前節では、1930年代のハイデガーにおいて詩作は、その詩作がなされる以前には我々に対して出会われていない「全体における存在者」（神を含む）からの働きかけに受動的に服し、その働きかけが言葉になるように受け止め、世界を創設することであり、「全体における存在者」が自ずから顕になる際の媒介の働きをなすことを見た。その際世界の原型は、神々が所有しているものであり、それが神々によって詩人に対して打ち付けられることで創設されることを確認した。だがこれは結局のところ、世界の存在の根源を現存在ではなく神に短絡的に委ねているとは言えまいか。

「あたかも祭りの日に」以降、ハイデガーはそうした問題に対処しようとしたかの如く、それ以前とは異なり神々と存在を明確に区別するようになる。この時期のハイデガーは自然を「聖なるもの（das Heilige）」として思索するようになる。予め述べておけば、この聖なるものとしての自然こそ、それまでハイデガーが存在や世界と呼んでいたものに他ならない。

自然は、現実的なすべてのものやすべての作用に先立っており、神々にさえも先立っている。つまり、「時の移ろいよりも古い」自然は、「西や東の神々を超

えて」もいる。[…] 自然は神々「を」超えている。自然、つまり「力強いもの」は神々とは異なるものであり得る。(GA4, 59)

すべてにとって、すべてを超えて先立って、自然は「昔ながら」である。[…]
常に昔のものは聖なるものである。というのも、それは原初的なものとしてそれ自体損なわれず「すこやかに」あり続けるのだからである。(GA4, 63)

一つ目の引用では、自然が、神を含むあらゆる存在者や営みに先立っており、神とは異なるものであるとされている。二つ目の引用では、いつでも原初的なものとしてあり続ける自然が聖なるものとして表現されている。では、神とは区別されるこの聖なるものとしての自然とは何だろうか。ハイデガーはヘルダーリン解釈を行う中で次のように述べている。

「遍在する」とか「万物の創造者である」というのは、ここでは「非常に生き生きとした」自然を意味している。確かにこの言葉は神々の諸力について言われている。また、これらの諸力は、それによって神々が神々を可能にし、神々がそれであるところのものそれ自身であるところのものでもある。だが、諸力は神々に由来するのではなく、神々はこれらの諸力によって存在するのであり、これら諸力は「非常に生き生きとした」万物を、神々をも、「生」の内に保持しているのである。(GA4, 65)

この引用からは二つのポイントが読み取れる。第一に、「自然」の力によって神々は存在するのであり⁽¹⁰⁾、「自然」は、存在者を存在者として存在させる条件として考えられているということである。また1942年夏学期講義「ヘルダーリンの讃歌『イスター』」では、聖なるものが、あるものが「存在者に対して振る舞う」ための条件である「存在」と同一視されている⁽¹¹⁾。こうしたことからわかるのは、聖なるものとしての自然は、1930年代までの思索で世界や存在と呼ばれていた超越論的条件と同じ特徴を有するものであるということである。

だが聖なるものは1930年代までの世界や存在とはやや異なる位置付けがされている。それがこの引用から読み取れる第二の事柄である。メタ存在論期では世界形

10 Vgl. auch GA4, 123.

11 GA53, 194.

成は現存在の超越により生起するとされ、1930年代では世界の根源は「全体における存在者」（神を含む）の働きかけに見て取られていた。対してこの引用では、自然の力、つまり聖なるものは神々に由来するものではないとされている。1939年以降のハイデガーは世界の根源を現存在にも「全体における存在者」にも見て取っていないのである。それゆえ、存在（世界、聖なるもの）は、特定の存在者に基礎づけられるものではない独立したものとして把握されていると言える。ハイデガーは1939年に至って、存在を何らかの特権的存在者に基礎づけるような試みを放棄したのである⁽¹²⁾。

3.2 聖なるものと詩作

では、「全体における存在者」（神を含む）を根源として持たない聖なるものとしての存在を思索する1939年以降では詩作はいかなるものとして規定されているのだろうか。結論から言えば、ハイデガーは、聖なるものとしての存在を「全体における存在者」とは独立したものとして捉えたことで、それ以前の自身の詩作の規定に自己修正を行い、聖なるものとしての存在を優位にするような仕方で詩作が把握されることになる。

この別の者〔詩人〕は、その者が神々の名前において「参与しつつ感じる」が故に、必要となる。参与しつつ感じることは、この者が太陽と月、天上のものを心に抱き、天上のものへのこうした参与の分け前を人間たちに分配し、そうして神々と人間たちとのあいだに立ちながら、彼らとともに聖なるものを分かち合う〔…〕という点に存する。こうして分かち伝えることは、この別の者が聖なるものを名指しつつそれを指し示し、しかも彼自身、天上の者たちが必要とする徴であるということによって生起するのである。〔…〕その徴は、聖なるものを名指しつつ、天上のものがみずから姿を現すようにさせるのである——すなわち、詩人に点火する火としての聖なるものが。（GA53, 193）

12 Clark (2002) は、何かに基礎づけるような思考は1935/36年頃のハイデガーの思索ではすでに放棄されているとする。Clark (2002), 53. だがそれは誤りである。なぜなら、これまで論じてきたように1930–38年では世界の存在の根源は「全体における存在者」に見て取られており、1930年代半ばの思索にも「全体における存在者」への基礎づけ的思考が見て取れるからである。

ここでは、「天上の者たち」である神々は詩人の詩作なしには姿を見せないままであり、神々が姿を見せるためには、詩人が聖なるものを示し、それを他の人間たちと分かち合うことが必要であるとされている。こうした主張は、詩人の詩作を、それまで顕になっていない「全体における存在者」が顕になるための条件である世界の創設として捉える1939年以前の主張と同様のものに見える。だが次の引用から、それまでの詩作の規定が修正されていることがわかる。

したがって、聖なるものにより近づいてはいても、常になお聖なるものの下に
いるもっと高いところのものが、すなわち何らかの神が、詩人の心の中に点火
する電光を投げ入れなければならない。そのためにその神は、自身を「超え
て」いるあのもの、すなわち聖なるものを自分に引き受けて、聖なるものをま
とめて鋭い一撃の唯一の光線へともたらすのであり、それを通して神は、その
光線を贈るために、人間を「頼りとする」のである。(GA4, 68)

ここでは、聖なるものが神を超えたものであり、神はそうした聖なるものを引き受けて電光として詩人に打ち付けるとされている。神が打ち付ける電光の原型となる聖なるものが、神とは完全に区別され、神により引き受けられるものとされたことで、第一ヘルダーリン講義で見たような、詩人の詩作における神（「全体における存在者」に含まれる）の一面的な優位はなくなっており、むしろ神は聖なるものとしての存在と詩人との媒介者として位置づけられている。神は詩人なしには姿を現すことができず、詩人は神の電光なしには詩作できないのであり、この相互性を可能にする「厳密な仲介性」(GA4, 69)の次元として聖なるものが考えられている。

以上よりわかるのは、1939年以降では、それまで存在や世界と呼ばれていたものが神や現存在といった特権的存在者に基礎づけられない聖なるものとして捉え直され、詩作は、その聖なるものを神から受け取りそれを他の人間に示すことで分かち合うこととして把握されているということである。こうして、存在はそれ自身自らの根源であると把握されるに至ったのである。

おわりに

本稿は1920年代後半から1940年代前半のハイデガーにおける詩作と神の思索の展開を辿ってきた。それは、ハイデガーの思索における神の意義を問うためであっ

た。これまでの考察に従えば、神的存在者(「全体における存在者」)は、ハイデガーが、存在者が存在者として人間に対して出会われるための超越論的条件(存在、世界、聖なるもの)の形成の問題を超越(1920年代後半)や詩作(1930年代以降)という仕方で語ろうとする度に想定せざるを得なかった存在者である。このことは、1920年代後半から1940年代前半のハイデガーの思索においては一貫して、超越論的条件の形成には神的存在者という語り難い存在者が——その位置付けは時期により変動するにせよ——不可避的に必要とされることが考えられていたということを示している。こうしたハイデガーの神の思索は、存在と神とを同一視する「存在神論」とは異なるものであり、単なる信仰ではなく哲学的なものである。また従来では1930年代以降のハイデガーは超越論の思索を放棄したとされることが多かったが⁽¹³⁾、本稿が明らかにしたように、1930年代以降もハイデガーは超越論的な考え方をある意味では保持しており、超越論的なものの存在を認めた上で、さらにその根源を「全体における存在者」や神、聖なるものといった概念で捉えようとしていたのだった。それゆえ、本稿の解釈は中後期ハイデガーの思索を単に超越論哲学の放棄として捉えるのとは別の仕方で解釈する道を開いたと言えよう⁽¹⁴⁾。

文献

○ハイデガーの著作

『存在と時間』については略号SZの後に頁数を、『ハイデガー全集』については略号GAの後に巻数と頁数を括弧に入れて記した。本文中の訳は適宜邦訳を参照した私訳である。

SZ: *Sein und Zeit*, 11. Aufl., Tübingen: Max Niemeyer, 1967.

Gesamtausgabe, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

GA4: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (hrsg.), 1981.

GA5: *Holzwege*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (hrsg.), 1977.

GA9: *Wegmarken*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (hrsg.), 1976.

GA26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Klaus Held (hrsg.), 1978.

13 例えばヘルマンや稲田がそのように解釈する。Von Herrmann [1980] (1994), 5f.; 稲田 (2006), 186.

14 本稿はJSPS科研費JP25KJ0739の助成を受けたものである。

GA27: *Einleitung in die Philosophie*, Otto Saame / Ina Saame-Speidel (hrsg.), 1996.

GA33: *Aristoteles, Metaphysik* Θ 1–3. *Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, Heinrich Hüni (hrsg.), 2. Auflage, 1990.

GA39: *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, Susanne Ziegler (hrsg.), 1980.

GA53: *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, Walter Biemel (hrsg.), 1984.

GA65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (hrsg.), 1989.

GA94: *Überlegungen II – VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*, Peter Trawny (hrsg.), 2014.

○ その他

Clark, Timothy. 2002. *Martin Heidegger*. London/New York: Routledge.

Gethmann-Siebert, Annemarie. 1988. „Heidegger und Hölderlin.“ In: Annemarie Gethmann-Siebert und Otto Pöggeler (hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 191–227.

Görland, Ingrid. 1981. *Transzendenz und Selbst: eine Phase in Heideggers Denken*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

Helting, Holger. 1999. *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen*. Berlin: Dunker & Humblot.

Kearney, Richard et O’Leary, Joseph Stephen. (dir.) 1980. *Heidegger et la question de Dieu*. Paris: Bernard Grasset.

Pöggeler, Otto. 1999. „Heidegger und die Religionsphänomenologie“, *Heidegger in seiner Zeit*, München: Wilhelm Fink, S. 249–264.

Sommer, Christian. 2017. *Mythologie de l’événement. Heidegger avec Hölderlin*. Paris: PUF.

Tengelyi, László. 2011. « L’idée de métontologie et la vision du monde selon Heidegger. » In: *Heidegger Studies* 27, pp. 137–153.

von Herrmann, Friedrich-Wilhelm. [1980] 1994. *Heideggers Philosophie der Kunst*. Frankfurt a. M.: Klostermann; 2. erweiterte Auflage.

稲田知己. 2006. 『存在の問いと有限性——ハイデッガー哲学のトポロギー的究明』. 晃洋書房.

上田圭委子. 2021. 『ハイデガーにおける存在と神の問題』. アスハラ.

加藤泰義. 1985. 『ハイデガーとヘルダーリン』. 芸立出版.

- 木村史人．2015.『「存在の問い」の行方——『存在と時間』は、なぜ挫折せざるをえなかったのか』．北樹出版．
- 茂牧人．2011.『ハイデガーと神学』．知泉書館．
- 田鍋良臣．2014.『始原の思索——ハイデッガーと形而上学の問題』．京都大学学術出版会．