

Title	ハイデガーの神とギリシャ人の神
Author	仲原, 孝
Citation	人文研究. 65 巻, p.5-24.
Issue Date	2014-03
ISSN	0491-3329
Type	Departmental Bulletin Paper
Textversion	Publisher
Publisher	大阪市立大学大学院文学研究科
Description	堀内達夫教授退任記念

Placed on: Osaka City University Repository

ハイデガーの神とギリシャ人の神

仲原 孝

後期のハイデガーは、神々について雄弁に語りながら、神々ということでもそもいかなる事象を理解しているのかを決して明瞭に説明しない。そこで本論文では、神々に関する彼の発言を理解する手がかりとして、ハイデガーの神々とホメロスの神々との「同型性」を立証する。この同型性は以下の3点において確認される。1. 人間に起こる突然の重大な心理的变化が、神々の介入によって引き起こされたものとして理解されていること。2. この心理的变化が神々の介入と見なされるのは、(ホメロスの場合は自民族の、ハイデガーの場合は存在者全体の) 存在の運命を決定づけるような場合に限られていること。3. この心理的变化は、(詩人の、あるいは哲学者の) 解釈によって初めて、存在の運命を左右する神々の介入という意味を獲得していること。以上の同型性にもとづいて理解すれば、ハイデガーは常人には理解不可能な神秘的実体を哲学に導入しているのでは決してなく、存在が個人の左右しうる範囲を超えた実在性と必然性をもつという洞察を、神々の与えた運命という解釈によって確立しようとしていたのだ、という理解が成立しうることになる。

序章

マルティン・ハイデガーが、その後期の思想において、『存在と時間』の時期とは打って変わって「神々」¹⁾について語るようになったことは、彼の思想を解釈する上での困難な問題として、多くの研究者によって論じられている。「無神論的実存主義」と評されることさえあった²⁾、『存在と時間』の時期の思想と、神々について雄弁に語る後期の思想とが、いかにして整合しうるのか、という問題は、いまだに大きな問題でありつづけている。

ハイデガーが神々について語るようになったことを、詩人フリードリヒ・ヘルダーリンからの影響という要因から説明しようとする解釈者たちもいる³⁾。たしかに、ハイデガーは神々について語る多くの箇所で、重要な手がかりとしてヘルダーリンの詩作に言及している。しかし、ハイデガーの語る神々を、ヘルダーリンからの影響によって説明する、こういう論じ方は、問題を単に一段階、先送りすることにしかならない。ハイデガーと神々との関係の問題を、ハイデガーとヘルダーリンとの関係の問題へと帰着させたからといって、ではなぜハイデガーはヘルダーリンから影響を受けたのか、「存在の問い」という「哲学的」な問題に、「詩人」ヘルダーリンがいかなる寄与をなしたのか、という問題に明快な答が与えられないかぎり、何も説明したことにはならない。

本論文が目指すのは、ホメロスを代表とする古代ギリシャの叙事詩人における神々の経緯である。あらゆる思想は人対人の直接的影響関係から理解しなければならないという前提に立つなら、ハイデガーがホメロスやヘシオドスに明示的に言及する例はほとんどない以上⁴⁾、ヘルダーリンの場合のような明瞭な影響関係を立証することは困難である。しかし、思想の「類型」に注目するというまったく別の視点に立って見るならば、ハイデガーと古代ギリシャ叙事詩人たちとの間には、明瞭な「同型性」が認められるのである。本論文の目的は、この同型性を立証することにある。これが立証されれば、一方において理解困難な点を、他方からの類推によって解明する道が開かれることになり、両者の研究にとって得られるものは決して小さくない。ハイデガーの語る神々の正体を解明する直接的な手がかりがほとんどないに等しい現状のもとでは、このような間接的な手がかりでも可能な限り利用することが、迂路をゆくように見えてじつは近道となるのである。本論文では終章において、この同型性からハイデガー理解を左右するような重要な結論が実際に導き出されることが示されるであろう。

あらかじめ、本論文全体のごく大雑把な見取り図を提示しておく。まず第1章は、講演「芸術作品の根源」を手がかりとして、ハイデガーが神々を「運命」の与え手として理解していたことを示す。つづく第2章から第4章までは、ホメロスにおける神々と人間との関わりのあり方を解明するとともに、それがハイデガーにおける神々の思想と明白な同型性を持っていることを立証する。最後に終章では、この同型性にもとづいて、ハイデガー理解にとって重要な帰結が導かれてくることを指摘する。

第1章 講演「芸術作品の根源」における神々の思想

ハイデガーが神々について語る代表的な語り方は、神々と人々との関わりをいわば一方の対角線とし、天と大地との関わりをもう一方の対角線として、両者の切り結びによって成立する世界、彼のいわゆる「四方界」(das Geviert, 「方形」の意)について語る、という語り方である⁵⁾。彼がこの思想を明示的に語るようになるのは、1949年のいわゆる「ブレーメン講演」以降のことであるが、この思想の原型は、すでに1936年の講演「芸術作品の根源」において、「世界と大地との相克」の思想という形で語られている。「四方界」の思想は、「世界と大地との相克」の思想の中にすでに潜在的に含まれていたものを、明示的に展開することによって成立したものである。したがって、四方界思想の中核をなす洞察を、周辺的な記述によって曇らされることなく読み取るためには、まず講演「芸術作品の根源」における「世界と大地の相克」の思想を解明しておく必要がある。もちろん同じことは、四方界の一角をなす神々に関する思想についてもまったく同様に成り立つ。本章は、神々についてのハイデガーの思想の源泉を、この講演から読み取ることを課題とする。この講演ではハイデガーは、ギリシャの神殿という芸術作品の例をあげて、「世界と大地との相克」について、おおむね次のように説明し

ている⁶⁾。

神殿は、とりわけそこに安置された神像を通じて、神々を民族に対して現前させる場である。神像は、単に神々の外見を模写してみせるためのものではなく、神そのものを現前させる作品であり、ある意味では神そのものである、とハイデガーは言う。そして、このような神像を通して人間と神々とを出会わせることによって、神殿はまた、「世界」を民族にむかって開くものとなる。ハイデガーのいう「世界」とは、「誕生と死が、災いと祝福が、勝利と恥辱が、存続と没落が、人間本質にとっての運命という形態を獲得する」場である。もっと平明に言えば、その場のうちでは、人間において起こるあらゆる出来事が、単なる偶発事件や、人間の力によってどうにでも左右できる事件としてではなく、神々が定めた運命という姿をとって、民族に対して現前してくるような、そういう場のことを、ハイデガーはここでは「世界」と呼んでいるのである。

しかし、他方でまた神殿は、同じように石で作られた単なる道具（例えば臼や洗濯台など）よりも、その「素材」である石を、はるかに石が本来もっているどっしりとした質感のある石であらしめているものでもある。道具において問題となるのはその有用性だけであって、道具はその本来の本質を十全に発揮すればするほど、素材のもっている質は、有用性の背後に隠れて見えなくなってしまう。ところが、芸術作品がその本来の本質を十全に発揮するときには、石なら石の硬さ・重々しさ・揺るぎなさといった、素材がもつ質は、逆に圧倒的な存在感をもって作品の前面に現われ出てくる。ハイデガーが「大地」と呼ぶのは、このような仕方で現前する作品の「素材」のことである。したがって、彼のいう「大地」には「石、木材、青銅、絵の具、言葉、音」などがすべて含まれており、それらを総括するのに「大地」という語を用いるのは、象徴的用語法であることを我々は理解しておく必要がある。

では、以上のような意味での「世界」と「大地」とが「相克」(streiten) しようとは、いかなる事態を意味しているのか。「世界」は「それ自身を開く」ものであり、「大地」は「それ自身を閉ざす」ものであって、その意味で両者は相対立する本質をもっている、とハイデガーは言う。「世界」とは、そのうちで神々が人間に現前することによって民族の運命が開示される場のことであった。そのうちでは人間が、自身にふりかかるさまざまな出来事を、単に漫然と偶発事件と見なして通り過ぎることなく、神々の定めた運命と見なして明瞭にその意味を理解しうるようになる、そういう場が「世界」なのであるから、世界は明瞭な理解可能性（開示性）をその本質としていなければならない。一方「大地」とは、芸術作品があらわにする作品の素材の質のことであった。芸術作品の素材も、圧倒的な質感をもって鑑賞者に押し迫ってくるという意味では、それ自身を開示する性質をもっている。芸術作品の素材がもつこうした開示性格を、ハイデガーは「天（の光）」という象徴的な言葉で理解しようとするのである。しかし、こうして光を受けて開示される作品の素材それ自体は、むしろあらゆる合理的な理解の侵入にどこまでも抵抗するものである。例えば、あらゆる現象を数量化して合理化する自然科

学的方法によって、芸術作品の素材がもつ固有性格を解明しようとするやいなや、芸術作品はもはや芸術作品ではなくなってしまう。そういう意味で、大地は理解不可能性（閉鎖性）をその本質としているのである

芸術作品が、以上のような意味での「世界」と「大地」とを同時に現前させるということは、もう少し説明的に言い換えれば、芸術作品は、それ自身を閉ざすものを開くものであり、つまり理解不可能なものを理解不可能なものとして理解させるものだ、ということになる。芸術作品がもつこうした自己矛盾的本質を、ハイデガーは「相克」という概念によって言い表わそうとしているのである。

さて、以上で要約されたような「世界と大地との相克」の思想において、神々が登場してこなければならぬ必然性は、どこにあるか。上述の要約からすでに明らかなおと、それは、人間は神々と出会うことによって初めて、さまざまな出来事を自身の「運命」として受け取ることができる、というところにある。神々のいない世界では、単なる無意味な自然現象として、あるいはせいぜい「偶然」として、経験されるにすぎない事柄が、神々の意図のもとで起こっていると見なされることで、初めて巨大な運命的な意味をもった出来事として経験されるのである。ハイデガーが存在をこうした「運命」と見なしていることについては、のちほど言及されるであろう。

この講演で彼が、芸術作品の例として特にギリシャの神殿をとりあげているのは、神殿があらゆる芸術作品にもまして神々と人々との出会いの場となるにふさわしいからである。もちろんこのことは、彼がギリシャの神殿という特殊な例を分析しただけで芸術作品全般の本質を論ずるという不当な一般化をおこなっている、ということをなんら意味しない。ギリシャの神殿は、本来の芸術作品ならすべて大なり小なりもっている本質を、とりわけ顕著にもっている作品の例として出されているまでであって、それについて言えることは、後期のハイデガーが好んで取り上げるヘルダーリンやトラークルやゲオルゲの詩についても⁷⁾、あるいはハイデガーが「神の弦奏」(Das Lautenspiel Gottes)と呼んだモーツァルトの音楽⁸⁾についても、まったく同様に成立する。

ただし、彼が神殿における神々と人間との関わりについて、きわめて抽象的で不十分な形でしか語っていないことも事実である。実際の古代ギリシャ世界では、例えばデルポイのアポロン神殿は、人々が巫女から神託を受け取る場であり、神像（ハイデガーはこれについてしか言及していない）を介してよりもはるかに具体的で生きた神との関わりがおこなわれる場であった⁹⁾。ハイデガー自身がそれをどの程度まで認識していたかという問題は、とりあえず措くとして¹⁰⁾、少なくとも実際の古代ギリシャ世界では、神々と人間との関わりは、現実の政治的・経済的・軍事的な状況に、神々が神託などを通じて直接的に介入する、という形での関わりだったのである。

神々と人間との関わりが、真に生きた関わりとして成立しうるためには、以上のように人間の具体的現実には神々が介入してくることを、単なる妄想や迷信として片付けてしまうのではなく、むしろ人間にとって決定的に重要な事件として理解させるような、そういう世界観が成立している必要がある。神々との関わりの中で人間が自己の運命を自覚することについて語るハイデガーの思想も、同様の世界観を前提して初めて成立しうるはずである。ところが彼は、それがいかなる世界観であるかを明示的に説明するということをまったくしておらず、むしろそうした世界観がすでに成立していることが自明であるかのように語るのを常としている。ハイデガー自身が有効な手がかりを与えてくれない以上、我々はここで思い切って視点を転換し、古代ギリシャ世界自体の中に手がかりを求めることにしよう。

我々が次章以下において取り上げるのは、ホメロスの叙事詩である。我々は、いかなる世界観がホメロスの神々を支えているかを解明するとともに、ここで明らかにされたことがどの程度までハイデガーの神々についても妥当するかを検討してゆくことにしよう。

第2章 第一の同型性——心理的介入をおこなうもの

ホメロスに登場する神々が世界に働きかける際の特徴として、多くの研究者たちが指摘していることのひとつに、神々がもっぱら人間に心理的作用を及ぼすという仕方であり、事物に物理的作用を及ぼすことがほとんどない、ということがある。さまざまな研究者が同様のことを述べているが、ここでは少し珍しい例として、田中美知太郎、呉茂一、村川堅太郎という往年の碩学の座談会の一部を引用しておこう（なお、この座談会には高津春繁も加わっているのだが、以下の会話には登場していない）。

田中 ものを忘れてたりなんかするときに、あれのせいだというようなことを言いますね。ぼくはホーマーを読んだ印象では、なにか神々がいろいろ助けるときでも、また、その逆のときでも、心理的に、そのときの原因になるほうが多いんじゃないですか、直接助けるとか、負けさせるというよりも。なんか勇気を急に沮喪させたりして、心理的な説明に神様がよく出てきている。

呉 そうですね。力を打ちこむとか——五体に勇気を吹き込むとか——に使っているんじゃないか。

村川 結局心理みたいな気がしますね。剣を抜いて殺そうとすると、ひょっと自省する……。

田中 だから、心理小説のかわりに、神様が出てくる。いまだったら心理を使うところを、神様が……¹¹⁾。

村川が語っている、剣を抜いて殺そうとするとときに自省するというのは、『イリアス』冒頭のアキレウスとアガメムノンとの対立の場面のことである。トロイア戦争におけるギリシャ軍の総大将であったアガメムノンは、クリュセという町にあるアポロン神殿の神官の娘クリュセイスを自分の捕虜として奪った。神に仕える娘を略奪するという不法に、アポロンがひどく怒っていることを、預言者カルカスから告げられて知ったアキレウスは、アガメムノンにクリュセイスを返すよう進言する(II.1.121-129¹²⁾)。アガメムノンはしぶしぶこれを承諾するが、かわりにアキレウスが捕虜として奪った娘ブリセイスをおれによこせと行ってきかない(II.1.130-187)。このアガメムノンの横暴に対する怒りのあまり、アキレウスは思わずアガメムノンにむかって腰の剣を鞘から抜きかけた、まさにその時、天上から女神アテーネーが降りてきて、剣を抜くのはおやめ、おまえはいつか必ずこのひどい仕打ちのつぐないを、三倍にして受けることになるのだから、と言う(II.1.188-214)。現代の小説なら、殺そうと思って刃物を抜きかけて、ふと我が身を省みて手を止めた、と言うところで、ホメロスは、神が降りてきてやめろと言った、という説明の仕方をするのだ、と上の対談では言われているのである。

こうした理解の正しさを立証していると考えられるのは、このようにして天上から降りてきて後ろからアキレウスの金髪をひつつかんだ女神アテーネーの様子が、

彼〔アキレウス〕だけに姿を現わし、そのほかの誰にも見えなかった(II.1.198)

とされていることである。なぜなら、当人が本当に何かを見たときとどれほど強固に主張したとしても、彼を除く周囲の全員が「そんなものは見ていない」と証言したとしたら、少なくとも現代において一般的な世界観のもとでは、彼の体験は単なる心理現象(要するに幻覚)と見なされることになるだろうからである。

こうした事態を、エリック・ロバートソン・ドッズは次のように説明する。ギリシャ人は、突如として脳中に浮かんでくる洞察や想起や観察や推理などを、自分で意図的・能動的に作り出したのではない以上、自分とは別の「何か」によって置き入れられたのだと考える。そしてこの「何か」を、彼らは「神」とか「ダイモン」とかいう名前と呼んだのだ、とドッズはいうのである¹³⁾。

たしかにギリシャ神話の神々でも、時には単に心理的ではない、もっと即物的な影響を及ぼす場合もある。いま問題にしている場面の例で言えば、そもそもアキレウスがアガメムノンに捕虜の女を返すよう進言せざるをえなくなったのは、アポロンが怒りを発して十日間にわたってギリシャ軍の上に矢を放ちつづけたからだ、とされているが(II.1.46-56)、この「矢」というのは具体的には「疫病」(*νοῦσος*)のことである(cf. II.1.10)。ギリシャ軍を襲った疫病が、十日間を経てもいっこうに終息する気配のないのを見て、不審に思ったアキレウスが、預言者カルカスにその意味を尋ねたところ、初めてそれがアガメムノンの罪に対するアポロンの

怒りの表われであるとわかり、これは一大事だということで、アキレウスはアガメムノンに女を返せと進言するのである。

しかしこの例でも、よく考えてみれば、アポロンの意図はあくまで自身の怒りをギリシャ軍に伝えることにあるのであって、疫病それ自体を起こすところにあるのではない。だから、仮にこの時に疫病が起こらなくても、地震であれ、食糧難であれ、自陣營の反乱であれ、何らかの事件が起こり、預言者がそれをアポロンの怒りの表われだと言いさえしたら——否、そんな大事件すら起こらなくとも、カルカスがアキレウスを説得して、アポロンが怒っていることを信じさせるのに成功しさえしたなら——、そうしたら、アキレウスはアポロンの怒りを鎮めるために女を返すようアガメムノンに要求し、アガメムノンはアキレウスに、それなら代わりにおまえの捕虜の女をよこせと言いかえし、要するに、物語はまったく同じように進行したにちがいないのである。この物語の本筋にとって、疫病はカルカスの預言の説得力を決定的なものにするきっかけという以上の役割は果たしていない。それよりはるかに本質的なことは、カルカスがアポロンの怒りを見抜いたことである。そういう意味で、アポロンの働きの本質は、疫病それ自体を引き起こしたところではなく、預言者カルカスの心に介入して疫病を自分の怒りの表われだに見抜かせたところにこそある、という解釈が成立しうる。

このように心理的作用を本質としている点で、ギリシャ人の神々は、例えばユダヤ人の神ヤハウェとはまったく異なっている。モーセが率いるイスラエル人の大群の行く手をはばむ「葦の海」(紅海)を、神が激しい東風でふたつに分けて救った、という場面は、往年のハリウッド映画の迫力あふれる特殊撮影が描いているよりは、聖書原文が描いているのはもう少しおだやかな光景ではあるが、しかしそれでも、現実世界に物理的な変化を引き起こすところに神の働きの本質があるという考え方を、この上なく明瞭に表わしているのは間違いない¹⁴⁾。実際、この場面で、海が陸にかわるという客観的な出来事ももしも起こらなかつたら、行く手をはばまれたイスラエル人は、追ってきたエジプト軍によって皆殺しにされ、この地上から姿を消していたのである。イスラエル人を救うという神の意図が実現するために、海が陸にかわるという物理的な出来事が起こることは絶対不可欠の条件であって、この出来事を心理的介入に還元するいかなる解釈もありえない。

以上、ホメロスの神々は人間にもっぱら心理的に介入するものと見なされていた、ということが明らかになったことで、ホメロスの神々とハイデガーの神々との第一の「同型性」が見えるようになる。なぜなら、ハイデガーもまた神々を、ある意味で人間に心理的に介入してくるものと見なしていたと考えられるからである。それが顕著に読み取られる箇所として、ここでは『哲学への寄与』における言説に注目しておこう¹⁵⁾。ハイデガーの後期思想全体の見取り図を示していると言ってよいこの膨大な覚え書きの集成は、彼の着想の原点を明瞭に表わしていると考えられるからである。

この書で彼は、神を「最後の神」(der letzte Gott)と名づけて考察している。ただしこの

単数形は、「神々」という複数表現を排除する意味をもたない。複数表現は、数的な多数性をではなく、最後の神の内的な豊かさを表わすものにすぎないからである (BzPh: 411)。さて、この神(々)が、人間の世界を(いわばほんの一瞬立ち寄るようにして)「通過」(Vorbeigang, BzPh: 406 sq.) することによって、従来の歴史は「終末へともたらされ」、別の歴史の始まりをなす「別の原初」がおとずれる (BzPh: 411)、というハイデガーの発言を見ると、なにか人類の破滅と再生というような、想像を絶する大事件を予言しているかのような印象を受けるかもしれない。しかし実際には彼は、最後の神が訪れても、ごくわずかの人がそれをかすかに感得するだけで、大多数の人々は何一つ気づくことなくそれまでどおりの多忙な日常生活に没頭しつづけるだろう、と言っている (BzPh: 414)。女神アテーネーの姿がアキレウス以外の誰にも見えなかったのとまったく同様に、ハイデガーの神もまた、それを受容する準備のできた少数の人々以外の誰にも見えないものであり、現代において一般的な概念を用いて言うならば、これらの人々の心中のみで起こっている心理的現象と呼ばれるような現象なのである。

第3章 第二の同型性 —— 民族の存在の運命を決定するもの

つづいて第二の同型性の考察に進もう。なるほどホメロスは神々を、人間に心理的作用を及ぼすものとして描いている。しかし彼は、人間のすべての心理的作用を神々に起因するものとして説明しているわけではない。例えば、前章で問題にしたアキレウスとアガメムノンとの対立の場面をふたたびとりあげていえば、アキレウスがアガメムノンに斬りかかろうとしたのを思いとどまった心理的作用は、女神アテーネーの介入の結果だとされているが、そもそもアキレウスがアガメムノンに対して抱いた殺意そのものの方は、神の介入によって生じたものとはされていない。さらに、アキレウスはここでアガメムノンに直接斬りつけることを断念した代わりに、母親の女神テティスを通じてゼウスに頼みこみ、ギリシャ軍を敗北させてしまおうと企てる。そういう形でアキレウスはアガメムノンにひと泡ふかせようとするのである (II.1.365-412)。さてしかし、アキレウスのこのような考えもまた、神々によって吹き込まれたものとはされていない。では、ギリシャ人が人間の心理的作用を、特に神々に起因するものとして理解するのは、どういう場合なのか。

アキレウスはもちろん、「アキレス腱」以外にはどんな攻撃を受けても不死身という神話をもつギリシャ軍最大の英雄であり、一方のアガメムノンは、ギリシャ軍の総大将である。いずれもギリシャ軍にとって不可欠の重要人物であって、この二人がもしもこんなところで斬りあい始めてしまったら、どちらが殺されたとしてもギリシャ軍にとっては致命的な打撃であり、実際にはギリシャ軍の勝利で終わったトロイア戦争が、ギリシャ軍の敗北で終わっていたにちがないことは、少しでも想像力をもって物語を聴く者ならだれでも即座に想像せずにはいないことである。そして、詩人が朗唱するトロイア戦争の物語を聴いていた当時のギリシャ人

聴衆が、この物語を、単なる娯楽のための虚構としてではなく、自民族の過去に起こった現実の歴史的事実と見なした上で聴いていたのは言うまでもない¹⁶⁾。つまり彼らは、この場面でもしもアキレウスが剣を抜いていたら、この物語を朗唱しているホメロスも、ホメロスの言葉に耳を傾けている自分自身も含めて、栄光あるギリシャ民族そのものが、今頃はこの地上に存在しなくなっていたかもしれない、と想像して戦慄し、ここでアキレウスが剣を抜くのを思いとどまってくれたことに運命的な力を実感して感謝せずにいらなかったにちがいないのである。ホメロスの物語で神々が人間に心理的介入をおこなうのは、まさしくこのような、その後の民族の存在の運命を左右するような決断に対してなのである。

念のために、もうひとつ実例を検討しておこう。上述の逸話のすぐ後で語られる物語である。アガ멤ノン¹⁷⁾は、ギリシャ軍の士気を試すために、本心ではトロイアにむけて進軍するつもりでいながらわざと、もうギリシャ本国に帰ろうではないか、と兵士たちの郷愁を誘うような演説をおこなう(II.2.110-141)。兵士たちがこれに熱烈に賛同して、一同が故国に向けて船まで出しかけた、まさにその時、オデュッセウスのところに女神アテーネーが降りてきて、兵士たちを引き止めなさい、と声をかける(II.2.142-181)。オデュッセウスはこの助言に従って、兵士たちのあいだを駆けまわり、トロイアに向けて進軍すべきだと人々を説得するのである。

この場面についても、神々が介入するのは民族の存在の運命を左右する決断に対してであるという原理が妥当するのは明らかである。なぜなら、もしここでアテーネーが介入せず、つまりオデュッセウスが兵士たちを説得していなかったら、彼らはさっさと船を出して故郷ギリシャへ帰っていたことになり、やはりトロイア戦争におけるギリシャ軍の勝利はなかったことになるからである。

ホメロスの神々を、民族の存在の運命を左右する決断に介入するものと見なす我々の結論を支持する、もうひとつの傍証を指摘しておこう。それは、ホメロスの神々が人間に対して介入する場合には、もっぱらアキレウスやオデュッセウスのような、高貴な素性に属する人間たち(その多くは神々を親ないし祖先に持つとされている)に対してのみ介入し、名もない一般の人々に介入することは滅多にない、ということである。上でとりあげた、オデュッセウスへの介入の場面でも、もし女神アテーネーが人間に心理的に介入するというなら、例えばギリシャ軍兵士全員の心を一挙にひるがえせば、オデュッセウスに走り回らせてひとりひとり説得させるよりはるかに手っ取り早く意図を実現できただろうに、と現代の我々なら思うところだが、そういう種類の筋立ては、ホメロスにはありえないのである。

神々の世界への通路をもっている高貴な「英雄」たちと、こうした通路が閉ざされている一般民衆とのあいだの「位階」の相違が、ホメロスの登場人物による発言として明示されている箇所があるので引いておこう。上にあげた例で、そもそもアガ멤ノンがギリシャ軍兵士たちに望郷の情を誘うような演説をして、彼らの士気を試そうとしたのは、アガ멤ノンに報復してやりたいというアキレウスの願いをかなえてやるために、ゼウスがアガ멤ノンに「凶夢」

(*οἴλος Ὀνειρος*, 破滅をもたらす夢、II.2.6) を送りつけたからである。ここでは「凶夢」も人格的存在として描かれ、一種の神格と見なされている。この夢が語ることを真実だと信じこんだアガメムノンは、この日のうちにトロイアの城を攻め落とせると信じて、実際にはさらに泥沼の戦いが続く旅路へと進軍してゆくことになるのである。さて、この夢のことをアガメムノンから告げられたギリシャ軍の武将ネストルは、次のように語っている (II.2.80-83)。

もしもアカイア軍中のだれか他の人がこの夢を語ったのなら、
我々はそれを偽りだと言って、むしろ背を向けてしまおう。
ところが今、それを見たのは、アカイア軍中で最高の地位を誇るお方なのだ。
ということで、さあ、どうかして、アカイア人の子たちを胸当てで武装させよう。

軍隊の中での地位が高いほど、神々と意思の疎通をする能力も高い、と考えられている理由は、我々のこれまでの解明を背景において考えれば、もはや自明である。ホメロスが描いているのは、民主政治など夢に見られたことすらない時代、民族全体がごく少数の貴族たちの決断によって左右されて動いていた時代である。こうした時代には、地位の高い人々の政治的・軍事的・経済的決断が、民族の存在の運命を決定するだけの威力をもっていたがゆえに、それがまた神々の介入によるものと見なされていたのである。

ハイデガーの後輩でもあり友人でもあった古典文献学者のヴォルフガング・シャーデヴァルトは、*θεοί* というギリシャ語を「神々」(Götter) と訳す慣例に異議を唱えている。なぜなら、こんにち通用している「神」の概念は、主としてキリスト教の影響下で形成されたもので、古代ギリシャの神概念とはまったく異質なものだからである。そこで彼は、「神(々)」に代えて「(諸) 威力」(Mächte) という訳語を用いることを提案している。「威力あるもの、担うもの、実りあるもの、偉大なるもの、我々の生がそのうちに組み入れられているもの、威力であるがゆえにまた危険でもありうるもの——こうしたすべてのものが、『神々』なのである」。ただし、神々は単に自然現象をあやつる魔術的な威力ではなく、ギリシャ人においてはすでに「存在的性格」(ontischer Charakter, ものの存在を根拠付けるような性格) をもっている。「存在するすべてのものは、本来、その存在者性 (Seiendheit) を、特定の諸威力 (つまり神々) のうちにもっている」。したがってまた存在者の各領域は、それをつかさどっている各威力へと分配され、割り当てられている、ということになる。こうした「分配」(Verteilung) のことを、ギリシャ人は「モイラ」(*μοῖρα*) という女性名詞で表わし、また同じ名前の女神として理解した。モイラは一般に誤解されているような、単なる「運命」の女神ではなく、存在者全体を神々へと分配する原理であり、その意味で、他の神々よりも高次の存在なのである¹⁷⁾。

シャーデヴァルトのこうした解釈は、神々を民族の存在の運命を決定するものと見なす本章での我々の解釈を支持するものと言ってよい。それは、彼の解釈を次のように敷衍してみれば

明らかである。ギリシャ人が「運命」という語のもとで理解していたのは、単に物事が最初から決められたとおりに進行することではなく、存在者の各領域のあり方が、そのおのおのに分配された諸威力（神々）によって決定されているということである。しかるに、ギリシャ人の神々は、最初から存在的性格をもっている、つまり神々は、存在者に起こる瑣末な出来事の逐一を決定するのではなく、もっぱらその存在・非存在を左右する重大な出来事に関して決定するのである。「民族」はもちろん存在者全体を構成する諸領域のうちのひとつであるから、民族の存在の運命（おのおのの民族に存在ないし非存在が分配されること）もまた、当の民族に分配された神々によって決定されることになる。

ここで我々が「存在の運命」という表現を用いたのは、後期のハイデガーが語った「存在の運命」(das Geschick des Seins)との関連性を示すためである。ハイデガー後期の代表作のひとつ『講演論文集』に「モイラ」と題された論文があるが、そこで彼は、「モイラは〔……〕存在の運命である」と述べている¹⁹⁾。もちろん、ハイデガーは「存在そのもの」(das Sein selbst)の運命について語っているのであり、一方でホメロスが自民族の存在の運命についてしか語っていない以上、両者の間に架橋しえない溝があるのは言うまでもない。しかし、存在を運命的なものとして理解するという一点に関するかぎり、両者に明らかな「同型性」が認められるのも、また事実なのである。しかし、この同型性を十分に立証するためには、ホメロスの神々とハイデガーの神々とがもっている、もうひとつの重要な共通点を、明らかにしておく必要がある。

第4章 第三の同型性——解釈において創造されるもの

ホメロスの作品でもとりわけ『オデュッセイア』に顕著に見られる特徴として、多くの研究者が次のような事実を指摘している²⁰⁾。すなわちそれは、登場人物が語る台詞の文章の中では、人間に介入しているものは単に漠然と「ダイモン」(神霊)や、「神」や、「神々」と呼ばれているにすぎない場合が多いのに対して、ホメロス自身が語っている地の文では、この種の介入が神々の固有名詞をあげてはっきりと説明されている、という事実である。ホメロスの地の文の方はあまりに自明で確認の必要すらないだろうから、登場人物の台詞の文章の例のみ、確認のためにいくつか引いておこう²⁰⁾。

(a)

だが、まさしくそのオリーブの棒が、火の中で今にも
燃え上がろうとし、生木だというのに、恐ろしいばかりに輝きを發したその時、
それから私がそれを火から出して、近くへもって行ったその時、私の周りに部下たちは
立った。すると、大きな勇気を吹き込んでくれたのだよ、ダイモンがな。

(b)

愛しいばあや、神々がおまえを狂わせたのね。神々は、おできになるのよ、
どんなに思慮深くある人々をすら、無思慮にすることが、
そしてまた、思慮の足りぬ人々を、思慮へと至らせることが。

(c)

ばあや、なぜおれを殺そうとするのか。おれを育ててくれたのはおまえ自身だぞ、
おまえのその両の乳房でな。今、数多くの辛酸をなめつくして
おれは二十年目にして故郷の地へと帰ってきたのだ。
だが、おまえが熟考し、神がおまえの心に〔真実を〕投げこんだからには、
しゃべるな、屋敷の他のだれかに知られてしまわぬように。

登場人物の台詞と地の文とのあいだのこうしたちがいについて、すでに言及したドッズは次のように説明している。かつてはこのちがいは、「地の文は古いミュケナイ時代の神々の機構を利用して語っているのに対して、登場人物は詩人と同時代のイオニア人たちが用いた神々の観念を用いて語っている」、という論法で説明されるのが一般的であった。つまり、時代が下るにつれて神々の観念は徐々に擬人性・具体性を失い、抽象的になってゆくものだ、という前提が、かつての解釈の背景にはあったわけである（宗教が無宗教に近づくことが宗教の進歩だという前提、といってもいい）。これに対し、ドッズはこれとは正反対の解釈こそが妥当なのだと主張する。すなわち、もともとギリシャ人はダイモンや神々といった漠然とした言葉で超自然的な力による心理的介入を語っていたのであり、こうしたダイモンや神々に、はっきりとした固有名詞や、個性や、役割を割り当てて、華麗な神話世界を創造したのは、ほかならぬ詩人たちだったのだ、とドッズは主張するのである²¹⁾。そして、こうした主張の根拠として彼は、ヘロドトスの『歴史』の次の言葉を引用している²²⁾。

彼ら〔詩人たち〕こそが、神々に名誉と技能を配分し、彼らの形姿を定めたのだ。

この結論は、きわめて重要な考察へと我々を導くものである。もしもヘロドトスの（したがってまたドッズの）この洞察が妥当だとしたら、ギリシャ神話の神々もっている具体的な固有名や、男女の性別や、肉体的特徴や、役割の配分といったものはすべて、もともとのギリシャ人の直接的な神体験そのものの中にはなかったものだということになる。貴族たちが抱くさまざまな想念や感情や欲望といった心理的作用は、太古の古代においてはただ、「何だかよくわからないが、神とかダイモンとかとしか言いようがないもの」によって投げ込まれたものと見なされていたのである²³⁾。それを詩人たちが、「それはじつは、これこれの神が、民族の運

命をこれこれの方向に導く意図で起こしたことなのだ」という解釈をほどこすことによって、初めてその心理的作用は、民族の存在の運命を決するという意味をもった出来事として、明瞭に理解可能となったのである。

神々の具体的な姿は詩人たちの解釈によって創造されたものだ、というこの結論は、神々を単なる空想や妄想に還元することをなんら意味しないことに、注意が必要である。例えばデカルトの「我思う、ゆえに我在り」にしても、最初はたったひとりの人が創造した哲学的解釈にすぎなかったものが、多くの人々に承認され、継承発展され、ついには近代哲学全体の普遍的原理となるに至ったことは周知のとおりである。それをだれが考えたかという観点から見れば、もともとはあくまでたったひとりの人間の心中に生じた想念にすぎなかったものでも、その後の歴史の中でどれほど普遍的に承認されたかという観点から見れば、到底ひとりの人間の想念には還元できないほどの実在性をもつ、という例は、ほかにも無数にあげることができる（その代表的な例はキリスト教であろう）。特に哲学の歴史の中でこういう性格をもった思想に着目し、それは人間の思考の産物ではなく、存在そのものがそれ自身を人間の思考へと送り届けてくる（sich schicken）ことによって成立したものだ、という仕方で説明するのが、ハイデガーの「存在の運命」（das Geschick des Seins）の思想なのである。

ホメロスは、英雄たちの抱いた想念の中で特に民族の存在の運命を決する役割を果たしたものを、個人を超えた実在性を持つものであるがゆえに、神々によって与えられたものとして解釈し、歴史を明瞭な意図によって導かれた理解可能なものとして描き出した。一方ハイデガーは、西洋哲学全体の歴史に転機をもたらした思想を、個人を超えた実在性を持つがゆえに、存在そのものによって与えられたものとして解釈し、西洋哲学の歴史を、プラトンに始まり、ニーチェにおいて完成と同時に終焉を迎える「形而上学の歴史」として、明瞭な一貫性をもった姿で描き出した。ホメロスの思想とハイデガーの思想とのあいだに明らかな「同型性」が認められるのは、まさしくこの点においてなのである。

たしかに、こうした存在歴史思想において、歴史的運命を与えるのは「存在」であると言われており、「神々」と言われてはいない。この点で、ホメロスとハイデガーは根本的に異なっているように見えるかもしれない。しかし実際には、この相違は見た目ほど大きな相違ではない。なぜなら、たしかにハイデガーは、ある文脈では「存在」と「神」とを厳密に区別して扱っているとはいえ、両者によって決定される存在者の側から見れば、存在も神もいずれも存在者に対するある意味での超越者という同種の性格をもつものとして理解されうるからである。理解を容易にするために比喩を用いていえば（少々稚拙な比喩であることはこの際ご容赦願いたい）、建物の3階と4階とは別の階ではあるが、1階から見れば、4階から落ちて来たものはすなわち3階から落ちてきたものでもある、ということである（この比喩での各階の区別が何を意味するかについては、次章冒頭で引用されるミュラーの発言を参照されたい）。実際、本稿第1章で講演「芸術作品の根源」を手がかりとして確認されたとおり、そしてまた、本稿第2

章の末尾で『哲学への寄与』を手がかりとして確認されたとおり、ハイデガーもまた歴史的運命の転換が、最終的には神の介入によって生起すると考えているのである。そういう意味で、ホメロスの神々とハイデガーの神々とのあいだに「同型性」を認めることは、十分に合理的根拠をもつとって差し支えないであろう。

終章

以上の議論は、紙幅の都合上、ホメロスとハイデガーとのあいだに見られる同型性を、ごく限られた範囲で指摘したに留まり、他面で両者がもっている重大な相違点についてまで論及することはできなかった。しかし、以上で明らかにされた範囲だけからでもすでに、ハイデガーの思想に重要な解明を加える手がかりを得ることができると考えられるのである。

一例をあげよう。マックス・ミュラーの回想によれば、ハイデガーは『存在と時間』第1部第3篇を最初に構想したとき、次のような三種類の「区別」ないし「差違」について論ずる構想を持っていたという²⁴⁾。

a) 「超越論的 (transzendente) 差違、あるいは、より狭い意味での存在論的差違。存在者を、その存在者性から区別すること。

b) 「超越性的 (transzendenthafte) 差違、あるいは、より広い意味での存在論的差違。存在者とその存在者性とを、存在そのものから区別すること。

c) 「超越的 (transzendent) 差違、あるいは、厳密な意味での神学的差違。神を、存在者から、存在者性から、そして存在から区別すること。

三種類の区別を相互に区別する、という入り組んだ発言の意味を十全に解明することは、もちろん本論文の課題ではない。ただここで特に注目したいのは、ハイデガーが「神」を、存在者からも、存在者性からも、存在からも区別している、ということである。存在者でもなく、存在者性（存在者の存在、つまり存在者の根拠）でもなく、存在そのものでもないもの、と言われても、それは一体どんなものなのか見当もつかない、と誰しも思うところだろう。しかし、ここでホメロスの神々を考へてみるならば、それはまさしく、存在者でも、存在者性でも、存在そのものでもないものだと考えることができるのである。なぜなら、

1. ホメロスの神々は存在者ではない。つまり、ホメロスの物語で、人事への神々による介入として描かれている出来事において、介入している存在者を客観的に特定することは、少なくとも現在一般的な世界観のもとでは、不可能である。なぜなら、本論文の第2章で指摘されたとおり、現代的世界観のもとではこの出来事は、単なる心理的变化としてのみ理解され、人間心理の外部に実在する存在者の介入として理解されることは、ありえないからである。

2. これと基本的には同じ理由で、ホメロスの神々は存在者の根拠でもない。現代的世界観のもとで「存在する」と見なされているものの中には、単に物質的なものばかりでなく、文化、芸術（美）、倫理（善悪）、真理、といった、いわゆる精神的なものも含まれている。しかし現代人は、物質的世界の原因（創造者）としての神を承認しなくなっているのみならず、精神的世界の原因も、神（々）ではなく人間の心理的作用へと還元して理解するのを常としている。

3. 最後に、ホメロスの神々は存在そのものでもない。そもそもハイデガーが「存在者の存在」と「存在そのもの」とを区別するのは、存在者が存在することを根拠づけようとする時には、すでに「存在」とは何を意味するかが既知のこととして前提されている必要があるからである。この存在そのもののありようが転換すれば、それまで存在者と見なされていたものが、もはや存在者とは認められなくなる、ということが当然起こりうることになり、存在者の根拠もまた根本的に見直されねばならないことになる。神々はこうした存在そのものの運命的転換を引き起こすような仕方で人間に心理的介入をおこなうものであるから、神々と存在そのものとの間には、転換するものと転換されるものとの間の区別が横たわっている。

あらゆる存在者が存在者性に根拠づけられ、そして存在者性が存在に根拠づけられているという、存在論的階層秩序の内部で見れば、ホメロスやハイデガーの語る神々は、存在者でもなく、存在者性でもなく、存在そのものでもない、単なる虚無と見なされるしかないものである。ところが、それが存在の運命全体を左右する威力をもっているという点に着眼するならば、それはむしろどんな存在者よりも、存在者性よりも、存在よりも高い実在性をもった、まさに「神」としか呼びようのないものと見なされることになる。ホメロスの神々とハイデガーの神々との同型性を手がかりとすることで、我々はまったく理解不可能に見えたハイデガーの発言のいくつかを、十分に整合的に理解できるようになるのである。

さらに、この同型性から得られる重要な帰結をもうひとつ指摘しておこう。ハイデガーが存在の運命的性格を強調するのを見て、少なからぬ研究者がハイデガーの思想を「運命論」と呼び、すべてを存在の運命に委ねて人間のあらゆる努力を無意味にしてしまっていると非難している²⁰。しかし、ホメロスとの同型性を手がかりに考えれば、事実はむしろその正反対であることが即座に明らかになる。本論文第4章で明らかにされたとおり、ホメロスの神々は、現代的世界観のもとでは単なる心理的現象と見なされる出来事であって、それを詩人が神々の介入として解釈したことによって、初めてそれは神々という意味を獲得したのである。たしかに人間は神々の定めた運命に対して徹底的に受動的でしかありえないとしても、その当の神々はむしろ逆に、詩人の解釈によって創造されたものという性格をもっているのである。人間は、自己自身が従うべき規範を自己自身で創造する生き物である。その実例は、宗教以外にも、道徳や法、学問的真理など、さまざまな領域において見出すことができる。

ハイデガーもまた基本的にはこれと同じことを考えようとしていたのだと、我々は既述の同型性にもとづいて推論することができる。存在の運命の必然性は、人間の外部にそれ自体で存在していて、人間はただそれに盲従するしかないような、そんな必然性ではない。存在の運命は、漫然と眺めているだけの目には雑多な出来事の無秩序な集積にしか見えない歴史の中から、運命的必然性を読み取り、解釈する思考の働きによって、初めて創造されるものである。だからこそハイデガーは、存在の運命について強調するのと同時に、人間の「思考」(Denken)ないし「言葉」(Sprache, 言うまでもなく思考は言葉によって営まれるものである)がもつ重要性もまた、ことのほか強調するのである。「言葉は存在の家である」という有名なテーゼ²⁶⁾は、まさしく存在の運命が人間の思考ないし言葉のうちで創造されるものだという洞察を語ったものである。

しかし、以上の解明はまた、重要な問題の考察へと導くものでもある。ホメロスが語っているトロイア戦争の物語は、ギリシャ人たちが綿々と語り伝えてきた自民族の誇り高い記憶である。この記憶が、現在の歴史学の目から見て、どの程度客観的な歴史的事実と合致しているかは、ここでは問題ではない。ホメロスが歌い上げる叙事詩を聞くことが、聴衆であるギリシャ人たちにとって、単なる娯楽ではなく、自民族の誇り高い歴史の記憶を再確認する営為であったことが重要なのである。ホメロスの解釈が神々を創造したといっても、ギリシャ人たちが継承してきたこうした記憶と明らかに矛盾するような解釈を、もしも彼が語ったとしたら、聴衆は必ずや彼の解釈を拒否したはずであろうし、彼の作品が神聖視され、大切に保存されることはありえなかったはずであろう。ホメロスがおこなったことは、古来伝承されてきた物語において「ダイモン」や「神々」という漠然とした言葉で呼ばれていたものに、明確な固有な個性や役割を割り当てることだけに限定されていたのでなければならない。その場合にのみ、聴衆はホメロスの加えた創造を、「勝手なでっちあげ」としてではなく、むしろ「不明瞭だったものを明瞭化した」ことと見なして歓迎することができたのである。

まったく同じことは、ハイデガーにも当てはまらなければならない。彼の語る存在の運命の思想が、もしも我々の理解するプラトンや、デカルトや、ニーチェなどの思想像と、明白に矛盾していたとしたら、彼の思想は、一時的に傾倒者を見出すことはあっても、最終的には人々から拒否され、歴史の藻屑と消えてゆくであろう。彼の思想が、強引なこじつけではなく、それまで不明瞭だったプラトン像やニーチェ像などを明瞭化したと受け取られえた場合にのみ、彼の語る「存在の運命」や「神々」もまた、単なる空想ではなく、彼の解釈によって創造された実在となることができるのである。

そういう意味では、ハイデガーの神々が実在するかどうかは、今後の長い歴史の中で決着される問題である、と言うべきであろう。

【注】

- 1) ハイデガーは神について単数で語ることも複数で語ることもあるが、本論文では両者の違いの問題には当面は立ち入らないことにし、単数の神も排除しない広い意味で「神々」という表記を用いておくことにしたい。なお、表記の問題に触れたついでにギリシャ語の長母音の表記の問題にも一言だけ触れておく。ギリシャ語の長母音を日本語ですべて再現するのも、すべて省略するのも、あるいは固有名詞では省略・それ以外では再現とするのも、いずれもどこかで不自然が生ずる。「ソクラテース」「トゥーキューディデース」という表記を煩わしいと感じる人は多いだろうが、ではゼウスの后を「ヘラ」、抒情詩人を「サッポ」、ソクラテスに語りかけるものを「ダイモン」を呼んだら、今度は滑稽に感じる人が少なくあるまい。この問題は、結局は原理によってではなく、慣用と趣味によって解決されるしかない。本論文の長母音表記上の不統一は、以上の考え方に基づいている。
- 2) 言うまでもなく、これはサルトルの評言である。Cf. Jean-Paul Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*, Édition Nagel, Paris, 1946, p. 17.
- 3) 例えば、南原一博『二十世紀の政治思想1 ハイデッガーの迷宮』中央大学出版部、2000年、pp. 52-53.
- 4) もちろんいくつかの例外はある。論文「アナクシマンドロスの箴言」で、『イリアス』に登場する預言者カルカスの記述を解釈しているのはその一例である。Cf. Martin Heidegger: "Der Spruch des Anaximander", in: *Holzwege*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M., 1950, pp. 316 sqq. なお、本論文ではハイデガーのテキストは、彼自身が公刊した刊本を使用し、多くの研究者が現在では用いているのを常としている全集版は、使用しないことをここで付記しておく。現行の全集版は、ハイデガーが後年になって自身の所蔵する手沢本に記入した加筆や修正などを、何の注記もしないまま編集者の一方的な判断によって取り入れており、原著公刊当時の彼の思想を正確に再現するための資料としては、使えないからである。
- 5) 本論文では、ハイデガーの語る「四方界」思想を詳細に叙述し、その問題点を検討するだけの紙幅の余裕はないので、この点については拙著などを参照されたい。仲原孝『ハイデガーの根本洞察』昭和堂、2008年、pp. 542 sqq. 参照。
- 6) 以下は、Martin Heidegger: "Der Ursprung des Kunstwerkes", in: *Holzwege*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M., 1950, pp. 30-37 の、説明的要約および引用である。煩雑になるので、引用頁数を逐一指示するのは省略する。
- 7) Cf. Martin Heidegger: "Hölderlins Erde und Himmel", in: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M., 5., durchgesehene Auflage, 1981, pp. 152 sqq., praec. 162 sqq.; idem: "Die Sprache", in: *Unterwegs zur Sprache*, Verlag Günter Neske, Pfullingen, 7. Auflage, 1982, pp. 17 sqq., praec. 22 sqq.; idem: "Das Wesen der Sprache", *op.cit.*, pp. 162 sqq.
- 8) Cf. Martin Heidegger: *Der Satz vom Grund*, Verlag Günter Neske, Pfullingen, 1957, p. 118.
- 9) カール・ケレーニイ著、岡田素之訳『ディオニューソス 破壊されざる生の根源像』白水社、新装復刊1999年、pp. 237 sqq. 参照。
- 10) ギリシャの神殿に関するここでのハイデガーの記述が抽象的であることの原因のひとつはまちがいはなく、この時(1936年)の彼が、現実のギリシャの神殿を一度も実際に見たことがないままにこの文章を書いている、ということにある。ハイデガーは1955年になってようやく、一大決心をして生まれて初めてギリシャ旅行に行く計画を立てたが、出発の直前になって、船や列車の切符も届いていたのに、彼は突如として旅行をキャンセルしてしまう。自分が長年心の中で培ってきたギリシャ理解が、実物を体験することでかえって壊れてしまうのを、彼は恐れたのである。同じようにギリシャ旅行を計画して取りやめるということを1960年にも繰り返したあと、1962年になってようやく彼は、妻とともにギリシャ旅行を実現した。Cf. Rüdiger Safranski: *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M., 1997, pp. 443 sqq. ちなみに、この旅行の時の印象を、彼はのちに『滞在』という題の本にしているが、手書き原稿をそのまま複写印刷した珍しいスタイルをとっている。Cf. Martin Heidegger: *Aufenthalte*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M., 1989.

- 11) 世界文学大系月報 53 (世界文学大系第 1 巻付録)、筑摩書房、1961 年、p. 2。
- 12) 以下において、ホメロスの『イリアス』からの参照・引用箇所の指示は、逐一注において記載するのは煩雑になるので、“II.” という書名略号のあとに巻数と行数を列記する形で、本文中に記載する。『イリアス』のテキストは、Homer: *Ilias, Griechisch und deutsch, Übertragen von Hans Rupé, Mit Urtext Anhang und Registern*, Artemis & Winkler Verlag, 1994 を用いた。
- 13) エリック・ロバートソン・ドッズ著、岩田靖夫・水野一訳『ギリシヤ人と非理性』みすず書房、1972 年、p. 15。
- 14) 『出エジプト記』14 章 19-25 節。1955 年の「口語訳」聖書までで用いられていた「紅海」という訳語はじつは、キリスト教文化圏で伝統的に定着していた訳語 (“Red Sea”, etc.) に準拠した誤訳で、「新共同訳」では原語に忠実に「葦の海」と訂正されている。『出エジプト記』15 章 22 節参照 (手塚儀一郎他編集『旧約聖書略解』日本基督教団出版局、1957 年、p. 65 参照)。
なお念のため注意を喚起しておくが、客観的・物理的現象であっても、宗教がそれを問題とする場合には、つねにその意味という主観的側面を問題としていることは、見失ってはならない。この葦の海的一件でも、それがその後のイスラエル民族全体の存在の運命を決定した、重大な意味をもった事件だったからこそ、それは神の介入として解釈されたのである。そういう意味でなら、あらゆる宗教のあらゆる神は、出来事の意味を解釈する人間の心理的作用に関係しているといつてさしつかえない。我々がここで特にギリシヤ人の神々の特性として取り上げているのは、出来事を神々の介入として解釈する心理的作用に依存しているという点ではなく (その点はあらためて第 4 章で検討する)、神々が介入すると見なされている対象が、もっぱら人間の心理的作用だという点なのである。
- 15) Cf. Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe Bd.65*, hrsg. von Friedrich Wilhelm von Hermann, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M., 1989. 以下、本書の参照箇所は、“BzPh” という略号とともに本文中に示す。
- 16) ハインリヒ・シュリーマンが、それまで単なるおとぎ話としか見られていなかったホメロスの物語を史実だと直感し、さまざまな苦労を重ねながらも最後は見事にトロイア遺跡の発掘に成功して自身の確信を立証したという、彼が自伝『古代への情熱』で描いている逸話は、つい最近までそのまま事実として世界史の一般的叙述の中にまでとりあげられてきた (e.g. 村川堅太郎責任編集『中公文庫 世界の歴史 2 ギリシヤとローマ』中央公論社、1974 年、pp. 3 sqq. 参照)。ところが最近ではシュリーマンが、自伝ばかりでなく考古学的発見に関しても、無数の捏造や虚偽報告を平然とおこなっている事実が判明している (e.g. デイヴィッド・トレイル著、周藤芳幸他訳『シュリーマン 黄金と偽りのトロイ』青木書店、1999 年参照)。しかしこの事実は、シュリーマンがホメロスの物語の少なくともある部分の史実性 (例えばトロイアの城塞の実在) を証明した功績まで否定するものではない。現在でもホメロスの物語の史実性に全面的な懐疑を向ける研究者は少なくないが、過剰な懐疑よりも素朴な信頼の方がかえって真実の近くにいる場合があるというシュリーマンの教訓から学ぶべきものは、今でも大きい。現代の我々にホメロスの物語を史実と認めることを躊躇させている最大の障碍が、この物語に神々が登場するところにあるのだとしたら、この神々を本論文のような方針で解釈することによって、この障碍は容易に取り除かれるであろう。本論文は、ハイデガー研究のみならず、ホメロス研究においても重要な問題提起をおこなうものであることを、筆者は確信している。
- 17) 以上、本段落は、次の箇所の説明的要約である。Wolfgang Schadewaldt: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen. Tübinger Vorlesungen Band 1*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1978, pp. 88-90。
ちなみに、モイラを他の神々よりも高次の存在と位置づけるのは、諸家の一致した見解である。高津春繁『ホメロスの英雄叙事詩』岩波新書、1966 年、p. 202。Robert Graves: *The Greek Myths*, vol. 1, Penguin Books, Revised Edition, 1960, p. 48. 一方、パウラは、ギリシヤ人は運命に支配されるままに甘んずることを不面目とみなしており、運命を改善するよう努めるべきだとつねに感じていた、と指摘している。C. M. パウラ著、水野一・土屋賢二訳『ギリシヤ人の経験』みすず書房、1978 年、p. 33。これは、いずれか一方の指摘が誤っているのではなく、いずれもギリシヤ人の世界観の、それぞれ異なる一側面を言い当てていると見るべきであろう。それはちょうど、ニーチェにおいて「運命愛」の思想

- と「力への意志」の思想とが完全に両立しているのと同じ事態である。
- 18) Cf. Martin Heidegger: "Moirai", in: *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günter Neske, Pfullingen, 4. Auflage 1978, p. 244.
- 19) 例えば、藤縄謙三『ギリシア神話の世界観』新潮選書、1971年、p. 20。
- 20) 『オデュッセイア』のテキストは、Homer: *Odyssee, Griechisch und deutsch, Übertragen von Anton Weiher, Mit Urtext Anhang und Registern*, Artemis & Winkler Verlag, 1994 を用い、引用箇所は "Od." という書名略号のあとに巻数と行数を列記する形で示す。以下の引用の、引用箇所と、それについての簡単な説明とを、ここでまとめて提示しておく。
- (a) Od.9.378-381. オデュッセウスの一行がキュクロプス（一つ眼巨人族）たちの島で、焼けたオリブの棒を手にして巨人の眼を突き刺そうとした様子をオデュッセウスが物語る言葉。
- (b) Od.23.11-13. オデュッセウスの帰還を告げにきた乳母のエウリュクレイアにむかって、オデュッセウスの妻ペネロペイアがそれを信じられずに語った言葉。
- (c) Od.19.482-486. みずぼらしい老人の姿に身をやつして自分の屋敷にあらわれたオデュッセウスの正体を見抜き、思わず声をあげかけた乳母のエウリュクレイアに、あわてて口止めするオデュッセウスの言葉。
- 21) ドッズ、前掲書、pp. 14-18.
- 22) Herodotus: *Historiae*, 2.53 (cf. 2.52). ヘロドトス著、松平千秋訳『歴史』、岩波文庫、上巻、1971年、pp. 196 sq.
- 23) しばしば見落とされているので、あえてここで指摘しておくが、ソクラテスが「ダイモン」ないし「神」の介入を頻繁に経験していた (cf. Platon: *Apologia Socratis*, 31c-d, 40a-b) のは、まさにこの伝統を正面から継承するものである。ソクラテスは、国家の認める神々とは「別の新しいダイモニア」(ibid., 24c) をまつている、という理由で死刑に値するとして訴えられたのであるが、実際には「新しい」(καυά) どころか、数百年も前のギリシャ人の神体験を、彼はそのまま維持していたのである。すべての哲学の出発点をソクラテスに見出すことが妥当であるかぎりにおいて、ホメロスの神々について考えなおしてみることは、哲学の本質的な課題である。
- 24) Max Müller: *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Kerle Verlag, Heidelberg, 2. Auflage, 1958, p. 73. Cf. Martin Heidegger: *Briefe an Max Müller und andere Dokumente*, Alber Verlag, Freiburg, 2003, p. 15.
- 25) E.g. cf. Julius Young: *Heidegger, Philosophy, Nazism*: Cambridge University Press, Cambridge, New Edition 1998, pp. 178 sqq.; Andrew Feenberg: *Questioning Technology*, Routledge, London & New York, 1999, p. 199.
- 26) "Das Wesen der Sprache", in: *Vorträge und Aufsätze*, op.cit., op.p.166; etc.

【2013年9月4日受付、11月4日受理】

Die Götter bei Heidegger und bei Homer

NAKAHARA Takashi

In der späteren Periode seines Denkens spricht Heidegger beredsam über Götter. Er erklärt doch nirgends deutlich genug, was er unter Götter überhaupt versteht. Dieser Aufsatz versucht aufzuzeigen, als Anhaltspunkt des Verständnisses heideggerschen Gottesbegriffs, die "Gleichtypigkeit" des heideggerschen und homerischen Gottesbegriffs. Sie liegt in folgenden drei Punkten: 1. dass sowohl Homer als auch Heidegger plötzliche psychologische Umschwunge, die sich in den menschlichen Seelen ereignen, als Interventionen der Götter versteht; 2. dass solche Umschwunge nur dann als göttliche Interventionen interpretiert werden, wenn sie das Geschick des Seins (vom eigenen Volk oder vom Seienden im Ganzen) entscheiden; 3. dass solche Umschwunge erst durch Akte der Interpretationen (des Dichters oder des Denkers) den Sinn als göttliche Geschicke gewinnen. Aufgrund dieser Gleichtypigkeit gedacht, können wir Heideggers Götter, nicht etwa als von Durchschnittsmenschen unerreichbare mystische Substanzen, sondern als Ausdrücke der Einsicht verstehen, dass das Geschick des Seins die überpersönliche Realität und Notwendigkeit für die europäische Geschichte hat.