

ハイデッガーにおける Ereignis と Austrag — 滝沢神学との比較 —

芝田 豊彦

はじめに

滝沢克己は神と人について独自の思想を展開したが、ハイデッガーは周知の通り存在についての考察を深めた。しかし滝沢神学とハイデッガー哲学は、かなり類似した思想構造を持つだけでなく、その内容も類似している点が少なくない。そこでこの小論では、まず両者の思想を「同一性」(Identität)と「差異」(Differenz)という観点から見ることによって、ハイデッガーの「性起」(Ereignis)と滝沢における「原関係」との対応を確認したい。さらに歴史性や言語といった観点からの比較を試みたい。

1. 共属(存在と人間の同一性)と性起

まず滝沢克己の思想を説明する。人間的自己成立の根柢における「神人の原関係」とは、神と人のあいだの不可分・不可同・不可逆の関係を意味する。人間ないし人間の自己がそれだけで成立することはあり得ず、その成立の根柢において、絶対に異なる神と人が、絶対に逆にできない順序で、そもそもの初めから分かちがたく結びついているのである。したがって神と人の関係について、まず神と人をそれだけで措定して、次に何らかの仕方でも両者を結び付けるというような捉え方を、滝沢は徹底的に退ける。人は存在する限り、必然的に上記のような神との関係にあるので、神人の原関係と称されるわけである。事柄そのものに即して言えば、神人の原関係は、神と人に対して先行的である¹。このよう

1 ハイデッガーの存在の思索は、ケッテリングによれば、三重の構造ないし四重の構造を持つ。三重の構造とは、存在と人間(存在者)および第三のものとして

に滝沢にとって「神」は、対象的に措定された神ではなく、原関係における神を意味するので、原関係が神と同一視されることも多い。

神人の原関係は人間にとって根源的な事実なので、「インマヌエルの原事実」とも称される。インマヌエルとはヘブル語で「神われらともに」(Gott mit uns) という意味である。したがってインマヌエルの神とも言われるが、その表現にはすでに神と人の関係が前提されている。神人の原関係は、神と人との不可分性(統一)とともに不可同性(区別)を示しているが故に、「神と人との絶対的な区別即統一」²と言われる。神と人は、区別されると同時に統一されるのである。したがって、「即」を用いた「神即人」ないし「被造物即創造者」という表現も、神と人の同一性が前面に出ているにすぎず、神と人の差異という契機が見失われているわけではない。

ところでハイデッガーは、著作『同一性と差異』(1957年)の講演「同一性の命題」において、存在と人間の関連(*der Bezug von Sein und Menschenwesen*)を取り扱っている。そこにおいてハイデッガーは、ふたつのものの「同一性」(*Identität*)を、ふたつのものの「共属」(*Zusammengehören*)として解釈する。ハイデッガーによれば、「共」(*Zusammen*)に強勢を置いた「共属」(*Zusammengehören*)という関係は、ふたつの孤立した極から出発して、次にそれらを何らかの仕方で統合するような関係の仕方である。それに対して「属する」(*Gehören*)に強勢を置いた「共属」(*Zusammengehören*)という関係は、ふたつの極(例えば存在と人間)に先だっていつもすでに見出される両者の関連性³を意味する。したがって共属という関係は、存在と人間に対して先行的(*vorgängig*)である⁴。言い換えると、共属という関係は、存在と人間(*Sein und Mensch*)における「と」(*und*)に関わり、両者の「あいだ」(*Zwischen*)が開かれるのである。このような意味で、共属という関係

の「存在と人間の関連」である(K 80)。この第三のものは「存在と存在者に対して先行的である」(K 81)。

2 滝沢著作集第5巻422頁。

3 „einer immer schon vorliegenden und nicht erst nachträglich herzustellenden Bezugshaftigkeit von Sein und Menschenwesen“ (K70f.). Vgl. ID 16f.

4 Kettering 81.

を「内的連関」(東 304)と呼んでよいであろう。以下で「共属」と言われる場合は、この共属を意味する。

また存在と人間を「共属させる」(Zusammengehörenlassen) ことが「性起」(Ereignis) と呼ばれる (ID 27)。「性起」とは、共属させること自体であり、共属という関係の生起 (Geschehen)⁵ そのものを意味する。後の『思索の事柄へ』(1969年)では、さらに次のように説明されている。「ふたつのもの (Sachen) を相互に帰属させること、ふたつのもをそれらの自性 (Eigenes)⁶ へもたらす [= 区別] だけでなく、それらの共属 (Zusammengehören) の内へ保持し、その内に保つこと、それが性起 (Ereignis) である」(ZSD 20)。共属という関係は存在と人間に先行するので、性起という働きも存在と人間に先行する。したがってゾイボルトは性起を、「我々が或ることを為す前に、いつも既に生起してしまっているもの (was immer schon geschehen ist)」(HHb 302f) と表現するのである。

西洋の形而上学では、ふたつのもをあたかも不変の実体のように見なして、そのふたつのあいだの関係が問題にされてきた。主観と客観の関係も、ふたつの実体のあいだの関係として捉えられるのである。したがって、「主観はみずからから出て、みずからの外に位置する客観に、いかに近づくことができるか」という認識論的な難問が出てくるのである。それに対してフランクルは、この問いが発端において誤って立てられた問いであることを見抜き、次のように言う。「いわゆる主観は、いわば外に、いわゆる客観のもとに、いつもすでに (immer schon) 在った」⁷。フランクルによれば、「もとに-在る」(Bei-sein) は、空間的ないし存在的な意味ではなくて、「存在論的な意味」で言われているのである。ハイデッガーの共属、滝沢の原関係、フランクルの「もとに-在る」は、ふたつのもに対する先行的な関係、内的連関を言い表しているのである。

5 Vgl. K 81, 82.

6 「自性」とは、それ自身の本性という意味で使われている (辻村訳注 183 頁)。「性起」とは、そのような自性が起こることとしての Er-eignis (自性-現起) でもある。

7 Viktor Frankl, *Logotherapie und Existenzanalyse*. Basel 2002, S.74.

ハイデッガーにおいて、単独で「存在」とか「人間」と言われる場合にも、すでに両者の関係が前提されている。まず存在は、西洋では現前 (Anwesen) として理解されるが、存在 = 現前は常にすでに人間に対する現前⁸なのである。「我々は存在 (Sein) をその元初的な意味にしたがって、現前 (Anwesen) として考えよう。存在は人間に対して付随的に現前しているわけでも、例外的に現前しているわけでもない。存在は、その要求〔という語りかけ〕 (Anspruch) によって人間へ関わりー行く (an-geht) ことによつてのみ、本質現成⁹し存続する」 (ID 19)。次に人間は、『存在と時』において現存在 (Dasein) と術語されたが、それは、存在が現にそこに開示されていること (Da des Seins) を含意していた¹⁰。講演「同一性の命題」では次のように言われている。「明らかに人間は存在する或るものである。このようなものとして人間は、石、木、鷺と同様に存在の全体に属する。[...] しかし人間を際立たせるものは、次のことに存する。すなわち、人間は考えるもの (das denkende Wesen) として、存在に対して開かれており、存在の前に立てられており、存在に関連し続けており、そのように存在に呼応している (entspricht)。人間は本来、このような呼応 (Entsprechung) の関連で有るが、人間は過剰¹¹にそうなのである」 (ID 18)。

このように存在と人間は相互に (wechselweise) お互いを必要とする (K 71)。すなわち、「存在と人間の共属」という関連は、「存在が人間に関わる関連」 (= 語りかけという存在から人間への働き) と「人間が存在に関わる関連」 (= 呼応という人間から存在への働き) という二重の関連なのである (K 71)。しかし、両者の間には不可逆の関係があることを見落としてはならない。語りかけがあって初めて呼応できるのである。

8 „An-wesen zum Menschenwesen“ (K 74).

9 動詞 *wesen* を「本質現成する」と訳した。渡邊二郎訳では「生き生きとあり続ける」(渡邊訳注 235 頁)。

10 K 74.

11 ハイデッガーは、»nur« について、「制限を意味するのではなくて、過剰 (Übermaß) を意味する」(ID 18) と断っている。その指示に従って、ここでは *nur* を仮りに「過剰」と訳した。

滝沢によれば、人間は生きる限り神人の原関係に支配されるのであるから、神人の原関係は「神の原決定」とも呼ばれる。この神の原決定において初めて、「人間の自己決定」が可能となる。そして神の原決定と人の自己決定も、不可分・不可同・不可逆の関係にある。狭義の「神人の原関係」が主体ないし実体¹²という観点から見られているのに対して、「神の原決定と人の自己決定の関係」は作用（働き）という観点から見られた神人の原関係である。したがって前者（狭義の神人の原関係）は神人の実体（主体）的統一、後者は作用的統一とも言われる¹³。ハイデッガーの場合と同様に、「神の原決定」——滝沢は太初の言とも言う——は、神から人への呼びかけ（Anruf）という性格を有し、「人の自己決定」はその呼びかけに対する応答（Antwort）ないし呼応という性格を持つ¹⁴。ティリッヒは『組織神学』で神を存在そのものと見なしているが、神と存在の違いを無視すれば、ハイデッガーと滝沢はほぼ同様な主張をしているのである。

2. 「存在者の存在」と「存在の存在者」

著作『同一性と差異』（1957年）に含まれるもう一つの講演「形而上学の存在—神—論的体制」では、存在と存在者の差異が問題となる。この場合も、まず存在と存在者を対象として並べて目の前に立て（vorstellen）、次にこの両者を関係づけるようなことをしてはならない。

12 人間は物（客体）として初めて主体であり得るので、滝沢は人間を「客体的主体」と呼ぶ。それに対して、神は真の主体であり、「絶対的主体」ないし「主体的主体」と呼ばれる。このようなふたつの「主体」は、存在という観点から実体と言われるのである。ここの「実体」は、西洋哲学的ないわゆる不変の実体を意味するわけではない。秋月龍珉の解説によれば、「ここにいう〈実体的〉というのは、ふつうの形而上学で言われる〈実体的〉と違って、言わば〈実体なき実体〉である（八木誠一・阿部正雄編『仏教とキリスト教—滝沢克己との対話を求めて—』15頁）。

13 滝沢『「歎異抄」と現代』208頁、滝沢『あなたはどこにいるのか』50頁参照。

14 滝沢『純粹神人学序説』271頁。滝沢『あなたはどこにいるのか』の頁数を一箇所のみ示すと、「呼びかけ」(30)、「要求」(52)、「呼応」(31)、「応答」(32)となる。

存在と存在者の差異とは、そのような外的関係 (Relation, ID 53) において見出されるものではない。ハイデッガーによれば、形而上学は存在と存在者を表象的 (vorstellend) ないし外的に捉え、存在を存在者の根拠 (Grund) と見なし、存在者を存在によって根拠づけられたもの、逆に存在も最高の存在者 (= 神) によって根拠づけられたものと見なすのである¹⁵。形而上学の存在 - 神 - 論的体制 (die onto-theo-logische Verfassung) と言われる所以である。このように形而上学においては、存在と存在者の関係は、「相互に根拠づける関係」(K 79) あるいは「因果の関係」(K 78) となる。存在は「立て続けの現前」(ständiges Anwesen) ないし「存在者の根拠」として、思索にとって自由に処理できる一種の物になり (Pö 147)、かくして存在と存在者の差異も忘却されるのである。

ハイデッガーにおいては、存在と存在者のあいだの関連も、両者の間 (Zwischen) における相互関係 (Wechselverhältnis, U 71) として、両者の内的連関として捉えられる。そして次のように言われる。

存在は常に到るところで存在者の存在 (Sein des Seienden) を謂う。この言い回しでの属格は、目的語的属格 [= 存在者を存在せしめる] と考えられるべきである。また存在者は常に到るところで存在の存在者 (Seiendes des Seins) を謂う。この言い回しでの属格は、主語的属格 [= 存在が存在せしめる] と考えるべきである。[…] 〈存在者の存在〉および〈存在の存在者〉においては、常に或る差異が問題となっている」(ID 53)。

このように存在とは「存在者の存在」であり、存在者とは「存在の存在者」であり、そういう意味で存在と存在者は「同じもの」(das Selbe) である (Pö 150)。この場合の「同じもの」とは、存在者について言われる「同一犯人」とか「同じ (種類の) 物」といった意味で使われてい

15 したがって神は自己原因 (Causa sui) となるが、この神についてハイデッガーが次のように言っているのは興味深い。「この神に対して、人間は祈ることも献げることができない。自己原因に対して、人間は畏怖の念から跪くことができない。この神に対しては樂を奏して踊ることもできない」(ID 64)。

るわけではない。ここでは、存在と存在者のあいだの存在論的な差異（*ontologische Differenz*）を前提に、両者が「同じもの」と言われているのである。

ハイデッガーは、存在と存在者の差異（= 存在論的差異）を目指して、「存在者の存在」と「存在の存在者」について次のように説明する。「存在者の存在とは、存在者で有るところの存在（*Sein, das das Seiende ist.*）を謂う。この『有る』（*ist*）はここでは他動詞的に言っており、超え行くということである」（ID 56）。すなわち、「存在」は〔存在者を〕露現することによって存在者へ超え行く。したがって「存在者の存在」とは、存在者を露現する存在の「超来」（*Überkommenis*）となる¹⁶。

また「存在の存在者」とは、「そのような超来によって初めて、それ自身において不覆蔵されたものとして到来するところのもの」（ID 56）である。「到来（*Ankunft*）とは、不覆蔵性の内にみずからを匿うこと（*Sichbergen*）、したがって匿われて存続すること、存在者で有ることを謂う」（ID 56）。ペゲラーはこれをすこし分かりやすく次のように言い換える。「存在者は、存在の存在者であり、存在なしで有ることはなく、存在者として常に、存在の不覆蔵態の内に到来すること、存在の不覆蔵態の内にみずからを匿（かくま）うこと、〔したがって〕到来と現前なのである」（Pö 150）。「存在の存在者」とは、存在者の存在への「到来」ないし現前することなのである。

ところで「存在と存在者の関連」（*der Bezug von Sein und Seiendem*）は、「存在が存在者へ関わる関連」（*der Bezug des Seins zum Seienden*）と「存在者が存在へ関わる関連」（*der Bezug des Seinenden zum Sein*）という二重の関連（*das zweifältige Bezug*）に分節されるが、前者が「存在者の存在」（存在の存在者への超来）に、後者が「存在の存在者」（存在者の存在への到来）に対応する（K 81）。じつは、これと同様のことが、すでに存在と人間のあいだで言われていた（本論 1 参照）。

存在と存在者のあいだのこの二重の関連は、滝沢においては何に対応するであろうか。やはり神の原決定と人の自己決定ということになる。しかし、存在と存在者のあいだの関連としては、これを別の視点から捉

16 jene Überkommenis, die ein Seiendes als ein Seiendes entbirgt.“（Pö 150）Vgl. K 78, ID 56.「超来」は、大橋良介・溝口宏平訳を用いた。

えた方がよいであろう。じつは滝沢は、後期西田哲学を援用して、神の原決定と人の自己決定を次のように説明することがある。神の原決定とは、神が人においてみずからを映す、すなわち、「神の (gen.subi.) 人における自己表現」ということであり、人の自己決定とは、人がみずからの働きによって神を映す、すなわち、「人による神の (gen. obi.) 表現」ということである¹⁷。これから分かるように、「神の (gen.subi.) 人における自己表現」(神の原決定)が「存在が存在者に関わる関連」に相当し、「人による神の (gen. obi.) 表現」(人の自己決定)が「存在者が存在に関わる関連」に相当するのである。またすでに指摘したように、神の原決定と人の自己決定のあいだにも不可逆の関係が成り立っている。

3. 存在と存在者の差異、耐え抜き (Austrag)

存在と存在者の差異が、上で述べられた超来と到来を使って、次のように論じられていく。難解であるので、まず全体を引用して、各文を解説していきたい。

①露現する超来 (Überkommnis) という意味の存在と、みずからを匿う到来 (Ankunft) という意味の存在者そのものは、このように区別されたものとして、同じもの (das Selbe) から、すなわち区別 (Unter-Schied) から本質現成する。[…] ②存在と存在者の差異は、超来と到来の区別として、両者〔超来と到来〕の耐え抜き、すなわち、露現しつつ－匿うところの耐え抜き (der entbergend-bergende Austrag beider) である。③耐え抜きにおいて続べているのは、みずからを包み隠し閉ざすものの明け開きであり、その続べる

17 滝沢『日本人の精神構造 —西田哲学の示唆するもの—』42頁。神人の原関係は、神人の「第一義の接触」とも言われる。それに対して、例えばイエスとか釈迦の場合のように、人の自己決定が神の原決定に完全に合致するとき、これは神人の「第二義の接触」と言われる。しかし、たとえ人の自己決定が神の原決定に正しく呼応していなくても、両者のあいだには厳密に不可同・不可分・不可逆の関係が成り立つのである。

ことが、超来と到来の不和合 (Auseinander) と和合 (Zueinander) を与える。(ID 56f.)

(第1文)「露現する超来 (Überkommnis) という意味の存在と、みずからを匿う到来 (Ankunft) という意味の存在者そのものは、このように区別されたものとして、同じもの (das Selbe) から、すなわち区別 (Unter-Schied) から本質現成する」。

存在と存在者、あるいは超来と到来は、区別されたものとして、区別から本質現成する、と言われている。第2文では、「存在と存在者の差異」は、「超来と到来の区別」と言い換えられる。しかし第1文では、その「区別」が「同じもの」と言われるのである。「同じもの」とは、先に言及したが、「区別されたものの共属」といった意味になる¹⁸。共属と区別は同じ事柄の両面なのである。したがってケッテリングは次のように言う。「共属は、ソレ自体トシテ (per se)、区別されたものの共属であり、区別は、それ自身において、共属的なものの区別である」(K 80)。

共属と区別は、滝沢の原関係からどのように捉えることができるであろうか。ケッテリングの上の引用に倣って、あえて次のように言うことも可能であろう。すなわち、神と人の共属とは、絶対に異なる神と人が分かちがたく一つであることであり、神と人の区別とは、分かちがたく一つである神と人がそれにもかかわらず相異なることを意味する。したがって「共属」は同一性 (不可分性) が強調された原関係であり、「区別」は差異 (不可同性) が強調された原関係ということになるが、どちらも同じ原関係を意味していることに変わりはない。神人の原関係は、神と人の「統一」であると同時に「区別」なのである (「区別即統一」)。

ところで区別は、講演「言語」(1950年)では次のように説明される。「ふたつのものの真ん中、世界と物の間 (Zwischen)、[...] このあいだ (Unter-) において、分かちがたく (Schied) が続べている。世界と物の親密性は、間 (Zwischen) を分かちがたく (Schied) において本質現

18 辻村『思索』58頁参照。

成する、すなわち区-別 (Unter-Schied) において本質現成する」(Bd.12, 22)。家の敷居が家の外と内の間を分かつことによって外と内を結び付けるように¹⁹、区-別はふたつのものを区別によって統一するのである²⁰。

また上の引用 (Bd.12, 22) では、「存在と存在者の関係」に代って、「世界と物の関係」(後述) について述べられていることに注意しなければならない。さらに区-別は、世界を世界として開き、物を物として現れさせ [= 区別]、世界と物を相互に関連づける [= 共属]²¹。ここで区-別はすでに性起である²²。したがって区-別も共属も、存在と存在者の差異ないし同一性という視点から見られた性起に他ならない。そのような性起は滝沢における原関係そのものに対応する。

(第2文)「存在と存在者の差異は、超来と到来の区-別として、両者〔超来と到来〕の耐え抜き、すなわち、露現しつつ-匿うところの耐え抜き (der entbergend-bergende Austrag beider) である」。「耐え抜き」(Austrag) については、簡単に「超来と到来の耐え抜き」(der Austrag von Überkommnis und Ankunft, ID 57) とか、現在分詞の連結が解かれて、「露現する超来とみずからを匿う到来の耐え抜き」(der Austrag von entbergender Überkommnis und sich bergender Ankunft, ID 59) とも言われる。存在と存在者は、超来と到来、さらに露現すること (Entbergen) と匿うこと (Bergen) に言い換えられ、そのようなふたつのものの「耐え抜き」(Austrag) に言及されるのである。

ドイツ語の Austrag は、ドイツ語の語感の不足する外国人研究者にとって、きわめて分かりにくい概念である²³。ここではドイツ人研究者

19 辻村『思索』59頁参照。

20 上の引用に続く箇所 (Bd.12, 22) から分かるように、共属と同様に区-別も、ふたつのものの外的関係ではなく、ふたつのものの間 (Zwischen) における相互関係、言わば内的連関であり、ふたつのものに先行する関係なのである。

21 例えば、次のように言われる。「区-別は世界を世界すること (ihr Welten) へ、もろものの物を物すること (ihr Dingen) へ運び出す。したがって世界と物を選び出しつつ、区-別は世界と物を相互へ向けて運ぶ」(Bd.12, 22)。

22 Vgl. ZSD 20. また辻村『思索』280頁を参照せよ。

23 インターネット等を調べると、ハイデggerの Austrag に対して、「定まり」「配定」「決着」「分け担い」「担い支え」等の訳語を見つけることができる。Austrag

ウルリッヒの記述に従って²⁴、austragen ないし Austrag の意味を確定していきたい。ドイツ語の Differenz (差異) は、ラテン語から由来し、分離を示す接頭辞の dis- と ferre (運ぶ) からなるので、ハイデッガーは Differenz を文字通り Austrag (運び出し) と訳したようである。austragen という動詞は、ドイツ語ではいくつかの言い回しと結び付くので、それぞれを顧慮しなければならない。

まず第一の用法として、「争いや競争を戦い抜く (austragen)」という用法がある。この austragen は、「遂行する」(durchführen) と「或る結果にまでもたらす」(bis zu einem Ergebnis bringen) というふたつの意味の要素を持っており、これを「存在論的差異」の文脈に移すと、次のようになるであろう。存在と存在者はお互い拮抗し合い、対決し、ついには一方が優位となり、それだけが現れることになる。実際、形而上学における「存在忘却」は、「存在者の優勢」の結果である。存在者の優勢は、人間が存在論的差異を経験することを妨げるのである。しかし、「存在がそれ自身としてみずからを示す (sich zeigt) ときに初めて」(U 72f.)、次のようなことが起こり得る。「存在は、存在者に対する戦い抜く関係 (ein Austrag-Verhältnis zum Seienden) へ入ることができ」、「存在者があるの故に存在にまさるときでも、[存在は] 覆蔵された仕方 (verborgenerweise) で存在者をまったく支配する」(U 73) ことができるのである。しかしそのためには、「権力闘争がまだ決せられていない」こと、「[存在と存在者の] 両方が言わば格闘者のように向かい合う」(U 73) こと、すなわち戦い抜く関係 (Austrag-Verhältnis) が必要なのである。

また第二の用法として、「胎内の子が十分に成熟するまで妊娠状態を耐え抜く (austragen)」という用法もある。この場合の「耐え抜き」(Austrag) は、或る結果を熟成させる (Der Austrag zeitigt ein Ergebnis. U 73) という意味合いがあり、「産む」(gebären) という言葉との語源的な親近性がハイデッガーによって指摘される (Bd.12, 19)。井上氏の Austrag の訳語「差異現成」²⁵ は、差異が次第に熟成して産み出される、

については、辻村『思索』279頁も参照せよ。

24 U 72f.

25 井上 71 頁。

という意味合いを活かした訳語だと思われる。

第2文を受けて、ケッテリングは次のように言う。「存在と存在者の差異の遂行、すなわち露現しつつ覆蔵する遂行 (den entbergend-verbergenden Vollzug der Differenz von Sein und Seiendem) をハイデggerは『耐え抜き』(Austrag) と名づける」(K 78)。存在者が存在の不覆蔵態のうちにみずからを匿う (Bergen) という現前性 (Anwesenheit) は、それ自身を覆蔵する (Verbergen) という本質的性格を失うことがない²⁶。それ故に「露現しつつ匿う」(entbergend-bergen) を、ケッテリングは「露現しつつ覆蔵する」(entbergend-verbergend) と言い換えたのであろう。これは、結局のところ、存在者を露現することによって存在はみずからを覆蔵する、ということに帰着する。ここで先の Austrag の二つの意味を考慮すると、**存在 (起来) と存在者 (到来) の耐え抜き (Austrag) とは、露現と覆蔵が戦い抜くこと、そこから存在 (起来) と存在者 (到来) の差異 (区一別) を産み出すことを意味するであろう。**あるいは、存在と存在者の差異を耐え抜く²⁷ ことによって、その差異が同一性として産み出される、と言ってもよいであろう。

(第3文)「耐え抜きにおいて統べているのは、みずからを包み隠しつつ閉ざすもの (des sich verhüllend Verschließenden) の明け開き (Lichtung) であり、その統べることが、起来と到来の不和合 (Auseinander) と和合 (Zueinander) を与える」。

存在 (= 存在者が不覆蔵態にみずからを匿うという現前性) はみずからを覆蔵するが、第3文の「みずからを包み隠しつつ閉ざすものの明け開き」とは、そのような存在の明け開き、ということであろう。第3文の前半をベゲラーは次のように言い換える。「耐え抜きにおいて統べる

26 ZSD 79では、„Lichtung“ der sich verbergenden Anwesenheit, Lichtung des sich verbergenden Bergens“ (みずからを覆蔵する現前性の明け開き、みずからを覆蔵しつつ匿うことの明け開き) と言われている。辻村氏の訳注によれば、「明け開き」(Lichtung) と言っても、現前性 (Anwesenheit) ないし匿うこと (Bergen) がみずからをまったく露現してしまうのではなく、みずからを覆蔵するという本質性格をどこまでも持った明け開きである。(辻村訳注 210-11 頁参照) また東先生は、「有 (存在) の露現と覆蔵の同時態」(東 78) と表現する。

27 ベゲラーは、「差異が耐え抜かれる」(Pö 150)、「差異の耐え抜き」(der Austrag der Differenz, Pö 151) といった表現を使っている。

ものは、不覆蔵性としての存在それ自身の真理（die Wahrheit des Seins selbst als Unverborgenheit）、したがって性起である」（Pö 151）。ここでペゲラーは、存在の不覆蔵性ないし存在の真理を、性起と同一視している。存在が存在者を露現することによって、存在者は存在の不覆蔵態へ到るが、それは存在と存在者の共属の生起、つまり性起（Ereignis）ということだからである²⁸。したがって第3文の前半を簡単に言えば、「耐え抜き（Austrag）において性起（Ereignis）が続べている」ということになるであろう²⁹。ここから、「性起と耐え抜きのあいだを統べる響和（Einklang）」（ID 8）というハイデッガーの発言も理解できるのである³⁰。

かくてケッテリングは次のように言う。「性起は、一方で、存在と人間存在を共属させることとして示され、他方で、存在と存在者の区別の耐え抜き（Austrag des Unter-Schieds von Sein und Seiendem）として示される」（K 80）。ケッテリングによれば、「性起」と「耐え抜き」は同じ事柄を意味し、ただ強勢が異なっているだけなのである（K 80）³¹。

28 「有るもの（存在者）がこのものとかあのものとしてのそれぞれの自性においてその都度そこで立ち現れることを能くし得るように有（存在）の開けが、そのような仕方、自らを自ら開くという元初的根源的な現象をハイデッガーは Ereignis（性起）という」（東 303 頁）。なお、ハイデッガーは、よく知られているように、「真理」（Wahrheit）をギリシャ語のアレーティアに従って「不覆蔵性」（Unverborgenheit）と捉える。

29 第3文の後半における超来（存在）と到来（存在者）の不和合（Auseinander）は、「存在の覆蔵」に関連し、和合（Zueinander）は「（存在による）存在者の露現」に関連する（東 79 頁参照）。したがってここでも、「耐え抜き」が露現と覆蔵に関連することが示されているのである。

30 「どのような意味で差異が同一性の本質から由来するかは、読者が性起と耐え抜きのあいだを統べる響和を聴くことによって、自ら見出すべきである」（ID 8）。東 212 頁参照。

31 「前述の Ereignis が有と人間との間の内的連関を表わす言葉であるとすれば、この Austrag は有と有るものとの間のそれを表わす言葉に他ならない」（東 304 頁）。ケッテリング自身がさらに言うように、後期ハイデッガーにおける性起の重要性の故に、性起の方が耐え抜きよりもすこし優勢であるかもしれない。また同一性（共属）が存在と人間の関係として説明されるのに対して、差異（区別）が存在と存在者一般の関係として説明されることも無視し得ない。人間はハイデッガーにとって際立った存在者なのである。（K 80）

しかしどのように強勢が異なっているのでしょうか。このことを考える上で、ベゲラーの次の発言は重要である。「存在の真理は、不-覆蔵性として、常に覆蔵性に基づいてのみ、露現と覆蔵の抗争として『有る』」(Pö 148f.)。「というのは、留まる覆蔵性に基づいてのみ、存在は存在者の露現であるからである」(Pö 149)。ここでベゲラーは、露現と覆蔵の不可逆性と抗争に言及している。「存在の真理」ないし「性起」ということにもすでに露現と覆蔵の抗争(=露現と覆蔵が戦い抜くこと)と覆蔵の根源性があるが、「性起」(Ereignis)においては露現が強調され、「耐え抜き」(Austrag)においては露現と覆蔵の抗争と覆蔵の根源性が強調されるのである。ケッテリングの「強勢が異なっている」ということを、このように理解すべきであろう。

以上述べてきたことを公式的にまとめると、共属即区-別、性起即耐え抜きということになる。これを同一性と差異という言葉に還元して表現すると、ハイデッガーの言い方では「同一性と差異の共属性」(ID 8)、滝沢の言い方では「区別即統一」、東先生では「同一性と一つになってはたらいっている差別」(東 88)となるのである。

ところでゲーテは、『若きヴェルテルの苦しみ』で、キリストの受難と関連させて、自死に到る直前のヴェルテルに、「確かなのは、私が耐え抜いたこと (daß ich ausgetragen habe)、私があなたのために私を犠牲に捧げることだ」³²と言わせている。ハイデッガーはたしかによくゲーテを読んでいるが、「耐え抜き」という表現を『ヴェルテル』からヒントを得たかどうかはもちろん分からない。しかし、キリスト教神学でのキリスト論では、キリストにおける神と人の関係(同一性と差異)が論じられ、十字架での受難は、まさに神と人の差異を耐え抜くということが問題になっているのである。そして受難を耐え抜くことによって初めて、復活の生が生じるのである。

32 Johann Wolfgang Goethe, *Die Leiden des jungen Werther*. Stuttgart (Reclam) 1993, S.126f.

4. ハイデッガーと滝沢の更なる比較

(1) 歴史について³³

中期および後期ハイデッガーでは「性起」(Ereignis)が根本語となり、存在も性起との関連で考察され、「存在は性起において消え去る」(ZSD 22)とさえ言われようになる。ただ、ハイデッガーにおける性起の意味は年代とともに微妙に変化しており、必ずしも一定ではない。

中期ハイデッガーの「存在の歴史」(Seinsgeschichte)という思索の時期では、前期における「存在一般の意味」の探究は断念され、形而上学的な存在概念が歴史的に変遷していくことに注目される。形而上学の支配のもとで、それぞれの時代に特徴的な存在理解ないし存在概念が出現してくるのである。それではなぜ存在概念は変遷するのか。例えば、経済という社会の下部構造の変化が、存在概念等の社会の上部構造における変化をもたらすと答えたとしても、なぜ経済的な下部構造は変化するのか、と問いは続くのである³⁴。

ところで存在するのは存在者 (das Seiende) であって、存在 (Sein) については存在すると言い得ないので、»Es gibt Sein.«——「存在が与えられる」、直訳すると、「それが存在を与える」とハイデッガーは表現する。『ヒューマニズムに関する書簡』では、「それ」(es)は存在それ自身であり、存在がみずからを与える、と解釈された (Bd 9, 334f.)。

ところが後に「それ」(es)は「性起」(Ereignis)とされる。ハイデッガーによれば、存在概念の歴史的な変遷に原因や根拠などないのである。たしかに存在(概念)の変遷は、ハイデッガーによれば性起によって起こるが、「性起」という実体的なものがあるわけではなく、「性起は性起させる」(Das Ereignis ereignet. ZSD 24)としか言いようがない。ゾイボルトは、ハイデッガーの性起についてさらに次のように続ける。「したがって性起 (Ereignis) は、けっしてハイデッガーによる神秘化ではなく、また存在を『遣わす』ところの神秘めかされ非人格化された一

33 この項目におけるハイデッガーについての記述は、主に HHb 303l-304r に拠っている。

34 HHb 303r.

種の神でもなく、存在 (das Sein) および存在の変遷 (den Wandel des Seins) を適切かつ非イデオロギー的に思索し得るために、ハイデッガーにとって即事的 (sachlich) に必然的な概念なのであった。」(HHb 303r)

このようにハイデッガーは存在の歴史の変遷に注目したが、滝沢は存在の事実性に注目する。「人間存在の事実そのものには、私たちがこんにちふつうに言っている〈価値〉とか、〈意味〉とか、〈根拠〉とか、〈理由〉とか、〈目的〉とか、そういうものは全然ない」、「事実存在するということが、私ども一人一人がいまここに立っているとか坐っているとかが、そのつど単純に決まってしまうている。[...] 私たちの自己存在の事実については、いくら理屈を言っても始まらない。そういう意味ではそれはただ、単純に偶発的・偶然的な事実だと言うほかはないものなのです」³⁵。事実存在とは、神の原決定によって絶対に決定(限定)されているということなのである。このように事実存在は、この世的なものによる根拠づけを一切拒否するとともに、他方で、神の原決定によって単純に限定されているのであり、滝沢における「神の原決定」は、ハイデッガーにおける「性起が遣わす」ときわめて類似している。

形而上学的な存在(存在者の存在)は、性起によってそれぞれの時代にふさわしい刻印を受け、人間へ遣わされる。そのように遣わされたもの(das Geschickte)としての存在——命運(das Geschick)——が、形而上学の歴史を根源的に規定している。したがって、「形而上学は、もろもろの刻印された存在(Seinsprägungen)の歴史である、すなわち、性起から見れば、遣わすもの(das Schickende)がみずからを引き去る歴史なのである」(ZSD 44)。「遣わすもの」であるところの性起は、歴史からみずからを引き去り、性起それ自身は、非歴史的 (ungeschichtlich)、あるいはむしろ非命運的 (geschicklos) である (ZSD 44)。存在がみずからを隠すという存在の脱去性格が、今や性起に関連させられて、「非性起」(Enteignis)と表現される (ZSD 44)。

形而上学的でない本来の思索は、性起への帰入 (Einkehr)³⁶ によって、「存在を存在者なしで思索する」、すなわち「形而上学への顧慮なしで存

35 滝沢『日本人の精神構造』161-2頁。

36 „... das Denken, das in das Ereignis einkehrt“ (SZD 44).

在を思索する」(ZSD 25)³⁷ ようになり、形而上学のもとでの「存在の歴史」は終わる (ZSD 44)。それとともに存在と存在者の関係も、「世界と物の関係」として示されるようになる (ZSD 41)。「今やハイデッガーによれば、性起はもはや『存在と人間』を性起させず、『世界』を『死すべき者たち、不死の者たち、大地と天』の四方界 (Geviert) として性起させる」(HHb 304I)。「存在の歴史」と比べると、四方界という世界の織りなす布置 (Konstellation) も非歴史的となる (HHb 304I)。四方界は仏教的に言えば「法界」に相当するであろう、と東先生は言っておられる (東 81)。

ところで滝沢における神の原決定は、「一切の人間の自己決定に絶対

に先立つ決定、『すべての時 (時そのもの) の限界』³⁸ と言われる。時とか歴史ということは、人の自己決定において初めて出てくるのである。人間の有り様は、神の原決定によって絶対に決定せられてそのつど特定の「形」(Gestalt) をなす。この形は人間の自己決定によって形から形へと動き、そこに歴史が生じる。そして歴史の連続性も生じるように見える。しかしその連続性も、刻一刻と神の原決定によって断ち切られるのである³⁹。道元の言葉を借りればこうなる。「たき木ははひ (灰) となる、さらにかへりてたき木となるべきにあらず。しかあるを、灰はのち薪はさきと見取すべからず。しるべし、薪は薪の法位に住して、さきありのちあり、前後ありといへども、前後際断せり」(『現成公案』)。法位とは、滝沢神学的に言えば、神の原決定によって限定されることである。また人間の自己決定によって歴史の連続性 (「前後あり」) が出てくるが、その連続性も神の原決定によって一歩ごとに切断される (「前後際断せり」)。このように、究極のところでは歴史性は否定される。滝沢は、「歴史的過程の弁証法は、場所的直観の弁証法にもとづいてのみ必然的に生起する」⁴⁰ という西田の主張を評価するのである。「性起」も

37 ZSD 2 では、「存在者から存在を根拠づけることへの顧慮なしで存在を思索する」ことが、「存在を存在者なしで思索する」ことであると言われている。

38 滝沢『純粹神人学序説』111 頁。

39 滝沢『純粹神人学序説』280 頁。『バルトとマルクス』164 頁も参照せよ。

40 滝沢『日本人の思想構造』179-80 頁。滝沢『自由の現在』(110 頁) では、西田の次の言葉が引用される。「併し直観に於ては一々の点が始であり終であるのであ

「神の原決定」も歴史を生み出すが、それ自身は超歴史的という点において、ハイデッガーと滝沢は共通なのである。

(2) 不可逆の関係

性起 (Ereignis) とは、存在と存在者に先行する内的連関の「生起」(Geschehen) であり、滝沢における原関係に相当する。滝沢も原関係を、バルトに倣って「根源的出来事」(Urereignis) ないし「根源的歴史」(Urgeschichte) と呼ぶことがある⁴¹。

ところで神と人のあいだには不可逆の関係がある。しかし不可逆の関係とは、まず神があって、神から人へ関係が結ばれることなどではない。もしそうであるならば、原関係は先行的な関係ではなくなってしまうであろう。それにもかかわらず、滝沢は「神」について、「絶対に人間的主体ではない、真にそれじたいで在りかつ生きている、不可視の主体(「絶対無的主体」)⁴²と説明する。また神と人の関係について次のように言う。「このばあいは、前のばあい〔=人間存在における身体と精神、受動と能動等の場合〕と同じ意味で、その一方が存在しなければ他方もまたけっして存在しないと、いちがいに言うてしまうことは許されない。絶対的主体と人間的主体、かんたんにいって真実の神と人との関係は、絶対に不可逆的である」⁴³。滝沢は神と人の不可逆性を強調するあまり、まず神だけを措定して、次に神と人を結び付けるような表現——そのように取られかねない表現をしてしまっているではなからうか。「いちがいに言うてしまうことは許されない」という歯切れの悪い表現からも察せられるように、滝沢の上の発言を文字通りに受け取ってはい

る。それは創造的過程であるのである。故に自覚的であるのである。時を媒介とするのではない、時の過程はそこからであるのである。故に直観は無限の過程である」。

41 滝沢『純粹神人学序説』268頁。滝沢『続・仏教とキリスト教』60頁では、同じくバルトに倣って「根源的歴史的な出来事」(urgeschichtliches Ereignis) と呼ばれる。

42 滝沢『日本人の精神構造』40頁。

43 同上。

けない、と筆者には思われる。しかし、誤解される余地を残しているのではなかろうか。神人の不可逆性の主張に筆者はまったく賛同するが、それがいわば外的関係のごとくに言われる場合は、やはり大きな問題である。むしろ働きに限定して、神人の不可逆性を言うべきではなかろうか。もちろん存在即働きないし実体即作用であるから、存在という側面において不可逆を言うことは許されるであろう。しかしあくまで存在即働きである。存在と働きを別々に述べると、存在と働きが分離してしまうような印象を受ける。絶対無的主体のみの存在を認めるような滝沢の先の発言は、気持ちは分かるが、やはり違和感を覚えるのである。不可逆に関するこのような筆者の思いは、神人の不可逆の関係を認めるが、それを実体的関係として捉えない八木誠一氏の考えに多少近づくのかもしれない⁴⁴。

不可逆性ということに関しては、ハイデッガーにおいても、存在の語りかけと人間の呼応、存在の超来と存在者の到来、また露現と覆蔽のあいだに、厳として不可逆の関係があったことをもう一度確認しておきたい。

(3) 人間存在⁴⁵と存在者一般

ハイデッガーにおいては、存在と人間の同一性をめぐって「存在と人間のあいだの関連」が、また存在と存在者の差異をめぐって「存在と存在者のあいだの関連」が取り扱われた。なぜ一方が人間存在という特殊な存在者であるのに対して、他方は一般の存在者となるのであろうか。『存在と時』（1927年）の本来の目標は、存在一般の意味の探求であったが、そのような探求的方法的通路として、他の存在者よりも密接に存在に関連する人間が選ばれたのであった。その人間を際立たせるのは、

44 Vgl. Michael von Brück u.a., *Buddhismus und Christentum*. München 1997, S.187.

45 人間存在の原語は *Menschenwesen* で、辻村訳や渡邊訳では「人間本質」と訳される。たしかにこの場合の *Wesen* に本質という意味が含まれている場合もあると思われるが、ドイツ語としては「人間という存在者」を意味するではなかろうか。実際、ケッテリングも「人間という存在者」という意味で使っているようである（K 75）。

人間が「考えるもの」(das denkendes Wesen) ということであり、人間は「考える」(Denken) ことにおいて、他の存在者よりも密接に存在と関連するのであった。しかし、存在との差異をめぐる問題では、とくに人間を選ぶ必要はないので、存在と存在者の関連が取り扱われたと思われる。しかも存在と存在者との差異は、形而上学においても大きな問題であったのである。

それに対して滝沢の神人の原関係では、「人」において一般の物も含まれている。滝沢にとって人間は「考える物」⁴⁶であり、「人間も […] そのつど絶対に決定された一個の物」⁴⁷なのである。人間は一個の物として初めて考えることができるのであり、いくら考えても物でなくなるはずがないのである。したがって絶対的被決定性を帯びているという意味において、人間は一個の「物」にすぎない。逆に有限の物は、それ自身において絶対無的主体(神)を表現するという意味において「主体的」である。人間とは、そのような主体化の極限において現れてくる形態にすぎないのである⁴⁸。このように滝沢においては、存在者と人間の連続性が前面に出ているのに対して、ハイデggerにおいては両者の相違が目立っており、考えることの意味合いも微妙に異なってくる。

しかしながら、ハイデggerにおいても、人間のみならず一般の存在者も、存在との呼応の関連にあり、人間は過剰にそのような「呼応の関連」であるにすぎない——このような捉え方も先にあげた引用(ID 18)で暗示されているであろう。後期ハイデggerにおいては、「物」(Ding)の持つ意味合いも、「世界と物の関係」として深められていくのである。

(4) 存在の覆蔽

存在者を露現することによって、存在はみずからを覆蔽する。存在の脱去性格である。ハイデggerによれば、存在忘却は人間の怠慢によって起こるのではなく、存在の脱去という存在の根本動向に由来するので

46 滝沢『私の大学闘争』68頁。

47 滝沢『現代における人間の問題』57頁。

48 滝沢『あなたはどこにいるのか』70頁。滝沢『純粹神人学序説』277頁も参照せよ。

ある。このような存在の脱去が、性起との関連で「不性起」(Enteignis)と呼ばれることは先に言及した。存在の脱去は存在の根本動向であるから、「性起はそれ自身において不性起である」(ZSD 44)と言われる。存在の脱去、すなわち存在がみずからを覆蔵するとは、存在を遣わす性起の働きが全面的に顕われないことであるから、渡邊氏は Enteignis (不性起)を「顕現拒否」と訳すのである⁴⁹。

滝沢における原関係は、人間的自己成立の根柢に関わるので、人間に最も近いが、そうであるが故に、かえって最も遠いものとなる。そこから原関係の隠れおよび忘却ということが生じる。「その基盤 [= 原関係] はあまり私たちに近すぎるものですから、それから離れてこれを見ることがどうしてもできない。そういうふうには絶対に見えないように深く隠れています。それ自体は明白でありますけれども、私たちの目には隠れているのです」⁵⁰。「人間のいのちの根元に原決定があり大限界があるということはすっかり忘れて、忘れているということすら全く思い出さないように忘れています」⁵¹。

このようにハイデッガーにおける存在の隠れと忘却は、滝沢における原関係の隠れと忘却に対応している。しかし滝沢の場合は、「絶対に隠れていると同時に絶対に明白なインマヌエルの原事実」⁵²、「唯一の、隠れてはいるが永遠にかつ普遍的に現在してただそれ自身からのみみずからを啓示する神の事実インマヌエル」⁵³というように、原関係の隠れとともに明示性も主張される。したがって原関係の忘却も、最終的には人間の責任に帰されることになるであろう。

ハイデッガーにおいて存在が存在者を露現するとは、存在がみずからを隠すことによってみずからを示すことである。したがって存在が消極的かつ間接的にみずからを示すことである。しかし滝沢における原関係の明白性とは、もっと積極的な自己啓示である。ところが、本論3のウルリッヒの発言 (U 72f.)にも現れているように、ハイデッガーにおい

49 渡邊訳注 281 頁。

50 滝沢『滝沢克己講演集』52 頁。

51 滝沢『現代における人間の問題』137 頁。

52 滝沢『バルトとマルクス』333 頁。

53 上掲書 199 頁。

でも存在の「覆蔵」(Verbergen)と「みずからを示すこと」(Sichzeigen)は同時に起こり得る。そしてこれこそが、滝沢における原関係の隠れと(明白な)自己啓示に対応すると言うべきであろう。

(5) 性起の働きの言語的性格

『同一性と差異』では、Ereignisは出来事(Geschehnis)とか事件(Vorkommnis)を意味せず、「自性-現起させる(Er-eignen)とは、根源的に、眼で見る(er-äugen)、すなわち、見て取る、見やることにおいて自らへ呼ぶ、自らの-ものにする(an-eignen)ことを謂う」(ID 24f.)とされている。そこから渡邊氏はEreignis(性起)を、「呼び求める促し」と訳すことになる⁵⁴。渡邊氏によれば、Ereignisの「呼び求めて促す」働きは、存在が人間に語りかける働きと同じものである⁵⁵。性起の働きによって存在は人間に語りかける、あるいは存在が人間に語りかける働きが性起と呼ばれる、ということであろう。性起の「呼び求めて促す」働きは、当然ながら、神の原決定(=神人の原関係)の人間への呼びかけに対応することになる。

またハイデッガーは、性起の働きの言語的なものを見ている。それは単に比喩的に言われているのではなく、性起の働きに対応して初めて人間の言語というものも考えられるのである。性起の働き自体が語ることであり、その語り方が「言」(die Sage)と呼ばれる。「言」という言語は、音なく(lautlos)語るものであり、「静けさの響き」(das Geläut der Stille, Bd.12, 27)とも表現される。人間はみずからの声で、音なき言語に対応して語る(entspricht)。「我々は言語に呼応する(entsprechen)限りにおいてのみ語る(sprechen)ことができる」(Bd.12, 203)。「〔人間によって〕語られた言葉(Wort)は、すでに応答、言葉を返すこと(Antwort)である」(Bd.12, 249)。言語は情報伝達の手段などではない。人間が語るのではなく、真実相においては、むしろ「言語が語る」(Die

54 渡邊 231 頁以下参照。ID の記述も Ereignis の定義ではなく、また Ereignis には生起という意味合いも厳としてあるので、渡邊氏のように一義的に訳すのはやはり無理がある。

55 渡邊訳注 232 頁。

Sprache spricht. Bd.12, 27) ののである。

滝沢はすべてを神人の原関係ないし原事実に還元して説明するので、あたかも原事実が説明の原理ないし公式のように受け取られることがある。そこから、インマヌエルの原事実というようなことも、神についての直接的な体験のロゴス化の試みの一つではないのか、というような質問が提出されるのである⁵⁶。それに対して滝沢は次のように答えている。「しかし、直接体験をロゴス化するのではなくて、直接体験がそれを体験しているその当体をですね、よく見つけていくと自然に言葉を成してくるのです。なぜかという、原決定そのものが言（ことば）だからです。Urentscheidung〔根源的決定〕が同時に Urwort〔根源的言葉〕だということなのです」⁵⁷。滝沢における神の原決定＝原関係は、声なき声・言葉なき言葉⁵⁸であるが、単に比喩的にそのように言われているのではないことを、この滝沢の発言がはっきりと示しているであろう。

終りに

以上、ハイデッガーと滝沢を比較検討してきた。両者は一見まったく異なった思想のように見えるが、本質において驚くほど似ているのである。両者を比較検討することによって、一方だけを見ている場合には意識されない本質が、明晰に意識されるのではなかろうか。両者の類似は、ハイデッガーから多分に影響を受けたフランクルの意味思想に滝沢が共鳴していることにも、示されているであろう。筆者自身は、滝沢の立場から空海や道元も読めると思っているので、今後そのような方向へ研究を進めていきたい。

なお、難解なハイデッガー哲学を筆者が多少なりとも理解できるようになったのは、ひとえに東専一郎先生（1996年逝去）のご指導による。ここに記して心より感謝申し上げたい。

56 滝沢『現代における人間の問題』112頁。

57 上掲書121頁。

58 上掲書94頁。

ハイデッガー関係の文献

- Martin Heidegger, *Identität und Differenz*. Pfullingen 1986. (1. Aufl. 1957) [ID]
Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*. Tübingen 2000. (1. Aufl. 1969) [ZSD]
Martin Heidegger, *Gesamtausgabe Bd.9, Wegmarken*. Frankfurt a. M. 1976.
Martin Heidegger, *Gesamtausgabe Bd.12, Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt a. M. 1985.
Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*. Stuttgart 1994. (1. Aufl. 1963) [Pö]
Emil Kettering, *NÄHE. Das Denken Martin Heideggers*. Pfullingen 1987. [K]
Wolfgang Ullrich, *Der Garten der Wildnis. Zu Martin Heideggers Ereignis- Denken*. München 1996. [U]
Günter Seibold, „Stichwort: Ereignis. Was immer schon geschehen ist, bevor wir etwas tun.“
In: Dieter Thomä (Hg.), *Heidegger-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*. Stuttgart / Weimar 2003. [HHb]
東専一郎『同時性の問題』創文社、1975年。
辻村公一『ハイデッガーの思索』創文社、1991年。
井上克人『露現と覆蔵 一現象学から宗教哲学へー』関西大学出版部、2003年。
ハイデッガー『思索の事柄へ』辻村公一訳、創文社、1973年。
ハイデッガー『「ヒューマニズム」について』渡邊二郎訳、筑摩書房、2011年。

Ereignis und Austrag bei Heidegger – ein Vergleich mit der Theologie von Katsumi Takizawa –

Toyohiko SHIBATA

Das Urfaktum Immanuel bedeutet bei Takizawa das untrennbar-unvermischbar-unumkehrbare Grundverhältnis von Gott und Mensch, das gegenüber Gott und Mensch vorgängig und deshalb ein innerlicher Bezug zwischen beiden ist. Dieses Urverhältnis entspricht dem Bezug von Sein und Seiendem bei Heidegger.

Heidegger legt einerseits die Identität als Zusammengehören aus und nennt das Zusammengehören*lassen* »Ereignis«. Das heisst: das Ereignis lässt Sein und Seiendes zusammengehören. Andererseits ist die Differenz von Sein und Seiendem, als der Unter-Schied von Überkommnis und Ankunft, der entbergend-bergende Austrag von Überkommnis (Sein) und Ankunft (Seiendem).

Im Austrag waltet Lichtung des sich verbergenden Seins. Deshalb kann man sagen, dass der Austrag von Überkommnis (Sein) und Ankunft (Seiendem) den »Streit zwischen Entbergen und Verbergen« (Pöggeler 148f.) bedeutet. Außerdem kann man sagen, dass Ereignis und Austrag denselben Sachverhalt bezeichnen, nur unter verschiedener Akzentuierung (Kettering 80). Aus diesem Einklang zwischen Ereignis und Austrag (ID 8) kann man erst die Zusammengehörigkeit von Identität und Differenz (ID 8) verstehen.

Die Urbestimmung Gottes als das Urverhältnis von Gott und Mensch bei Takizawa entspricht in einem Sinn dem Ereignis bei Heidegger. Sowohl die Urbestimmung Gottes wie das Ereignis hat einen ungeschichtlichen und sprachlichen Charakter.

