

存在に向かう思考

—— ハイデガーの「学び」 ——

田 中 智 志

研究室紀要 第41号 別刷

東京大学大学院教育学研究科 基礎教育学研究室

2015年7月

存在に向かう思考

——ハイデガーの「学び」——

田 中 智 志

〈概要〉

ハイデガーが語る本来的な「思考」は、手仕事のなかでおのずから生じる学びであり、「存在」に向かう営みである。ハイデガーのいう「存在」は、共存在（人びとが無条件に呼応的に支え合う）という生の様態である。共存在する人びとは、「有用」からは区別される「器量」として、他者に寄与する。器量は、物が事物としての「手前のもの」であることではなく、道具・風物としての「手元のもの」であることに類比される。器量としての人、手元のものは、表象の思考（命題化・規範化）や交換の思考（利益最大化・目的合理性）とは無縁であり、無条件の顧慮に彩られている。この無条件の顧慮が、「思考」という言葉の本来的な意味であり、敷衍して言えば、贈与享受という無条件の応答である。この無条件の応答を、ハイデガーは、神の贈与に対する人の受容を前提に描いているように見える。ともあれ、ハイデガーにとっては、実存することは、本来的に「思考する」こと、おのずから学ぶこと、そして無条件に顧慮しつつともに存在すること、つまり「存在」に向かい続けることである。

「私たちに残されているのは、信仰でも懇願でもなく、『思考』と呼ばれる営みを、厳格に・真摯に・冷静に、しかし歓喜に満ちてなすことである」——ジャン・リュック・ナンシー (Nancy 2005: 226)。

1 本来的な「思考」とは何か

本来的な「思考」が向かうところ

本論の目的の一つは、ハイデガーのいう本来的な「思考」(denken/Denken) が「存在」に向かう営みであると、確認することである。彼にとって、通俗的な「思考」は「技術 (テクノロジー)」に向かっている、といってよいだろう。ハイデガーは、たとえば、1957/8年の講演「言葉の本質」において、次のように述べている。「……今日の思考は、決定的に、しかも例外を許さないほどに徹底的に、[利益率や精確度の] 計算活動 (das Rechnen) に還元されている」。「こうした思考は、大地としてのこの地球を、まさに放棄することに他ならない」。「このような思考から最終的に生みだされるものは、破壊兵器を機能させるための技術 (テクノロジー) の出現にすぎない。つまるところ、それは、狂気が支配する、無意味な暗黒の結末に陥るだけである」と (GA.12, WS: 179)。

こうした通俗的な「思考」に対し、ハイデガーは、本来的な「思考」を提示する。それが、ハイデガー

の唱える存在論である。ここでその全体を約言することは困難だが、あえていうなら、それは「篤信 (pistis/fidei) の存在論」と呼ぶことができるかもしれない。その「存在」は、論理的に積みあげられて到達される認識ではなく、いわば「啓示 (天啓)」のように、いきなり到来し、いつのまにか意識を占拠する真理である。バンヴェニスト (Benveniste, Émile) の「連辞句」/「名詞句」という区別を用いて言えば、その「存在」は、名詞句的である。「名詞句と繫辞『である』(esti) をともなった句 [= 連辞句] とは、同じ様態に属する言語ではなく、また同一の使用領域に属する言語でもない。前者は言説 (discour) に属し、後者は叙述 (naratif) に属する。すなわち、前者は篤信的なことを定立し、後者はある状況を記述する」(Benveniste 1966: 165 = 1983: 161)。たとえば、「イエス・キリスト」のような名詞、すなわち「A即B」という名詞は、「イエスは奇跡を起こしたからキリストです」のような文、すなわち「AはCだからBである」という文とは違い、篤信の言葉である。ティリッヒ (Tillich, Paul) がいう「神は存在それ自体である」(God is Being-

itself) も、篤信の言葉である (Tillich 1951 : 238-9 = 2004 : 302-3)。

さしあたり、このような、人に到来し人が篤信する真理が、ハイデガーのいう本来的な「思考」が向かう「存在」である。厳密に言えば、本来的な「思考」が与る「存在の呼び声」(Anspruch des Seins) である (GA. 9, Wm: 309)。ここで確かめたいことの一つは、この「存在」の内実ではなく、本来的に「思考」する方法である。すなわち、どうすれば、人は、通俗的な「思考」から離脱し、「存在」に向かいうる／与りうるのか、である。真理の到来、すなわち「存在の呼び声」に気づくために、人は何をすればよいのか、である。

思考・手仕事・実存

本論の目的のもう一つは、ハイデガーのいう本来的な「思考」が人びとの人生を支える基礎であると示すことである。それは第一に、本来的な「思考」が最重要の「学び」であることを意味する。教育学的に興味深いことは、ハイデガーが、この「思考」としての学びを、具体的な「手仕事」のなかの営みとして語っていることである。なるほど、手仕事 が 学びの主要な構成要素であるという見解は、教育学の世界で何度も確認されてきた。たとえば、フランスの「新教育」、ドイツの「改革教育学」、アメリカの「進歩主義教育」は、そうした見解を体現してきた。しかし、手仕事のもつ教育学的含意については、ほとんど敷衍されていない。ハイデガーの「思考」論から、手仕事の教育学的含意を敷衍するための概念を得られるのではないだろうか。

本来的な「思考」が人生の基礎であるということは第二に、その「思考」が人の「実存」(Existenz 外に・向かうこと)の核心であることを意味する。本来的に「思考」することがなければ、人が実存することはない。ハイデガーは、人が生きていることを「現存在」——Da (今ここに) - sein (いる)——と形容し、それを「様態」(Modalität 様相)と位置づけている。ラテン語の「モードス」(modus)が、「適量・適度」という意味とともに「音律・旋律」という意味をもつように、「様態」は、不変で単一である本質についての命題である「カテゴリー」とは違い、多様に変移する本質を暗示する。そして「現存在」が多様に変移的であるのは、現存在が、根本的に外・他者に向かう動態だからである。それが「実存」で

ある。「思考」は、根本的に外・他者に向かう営みであるという意味で「実存的」であるといえるだろう。

ハイデガーが「思考」を語るために用いる、「道具」「贈与」「顧慮」といった言葉が指し示すことは、「思考」が事物・他者への気遣いであるという、驚くべき事実である。それは、後述のように、ドイツ語の Denken、英語の think の語源に記されている。この「思考」は、いわゆる「価値の伝達」としての「教授」の結果ではない。それは、だれかから価値命題を伝達され、それに納得し、それを記憶することではなく、基本的に、固有なる一人ひとりに始めから贈られている力であり、みずから遂行し体現することである。

手仕事のなかの学びは、こうした事物・他者への気遣いを本態とする実存としての生の一様態ではないだろうか。子どもたちが手仕事を通じて学ぶことは、何らかの知識技能を習得することではなく、またたんに遊びとして夢中になって愉しむことでもなく、人が人として生きるもっとも重要なスタンスを身につけることではないだろうか。端的に言えば、そこで学ばれることは、共存在という根本的な存在様態ではないだろうか。

共存在に向かう思考

アメリカやヨーロッパの教育学研究においては、長くハイデガーは無視されてきたが、2000年代以降、ハイデガーの存在論に依拠した教育学研究が、いくらか行われるようになった (たとえば、Peters, ed. 2002; Thomson 2002, 2005, 2011)。しかし、それらの研究においては、学びは、ハイデガーのいう「思考する」こととして位置づけられていないし、また手仕事と結びつけて意味づけてもいない。それらの研究で語られていることは、多岐にわたるが、ハイデガーの存在論から新しい教育理念を引き出そうとしているように思われる。たとえば、トムソンは、ハイデガーの議論に「存在論的教育」(ontological education)を見いだし、その源泉をプラトンのパイデア概念に見いだそうとしている。彼は「ハイデガーが示そうとしたことは、プラトンのパイデア概念の忘れられた側面であり、そこに残されているのは、未来の教育に寄与する可能性を喚起する力である」と述べている (Thomson 2002: 124)。このような議論は、ハイデガーの「存在」をギリシア哲学に引き寄せ、理念(価値規範)化することであり、

私の採る解釈ではない。以下の議論において示すように、ハイデガー存在論の「存在」をあたかも教導理念（価値規範）のように語るとは、「存在」の忘却である。

以下、第2節では、ハイデガーのいう「思考」を、「実存（関与）」「呼応（応答）」「手仕事（手練）」「存在」という四つの概念を用いつつ、「贈与／享受」の営みとして特徴づける。第3節では、「思考」が向かうところが「存在」であり、それが「手元のもの」「器官」が暗示する「全体性」であり、「世界」の根本様態であることを示す。第4節では、「存在」という「世界」の根本様態が、人・人の場合、「共存在」と呼ばれること、すなわち無条件の顧慮（呼応の関係性）であることを示す。第5節では、この無条件の顧慮が、有為的であれ、無為的であれ、日常生活と教育実践をともに基礎づけている根本的な存在様態であることを示す。

2 実存し呼応し存在に向かう思考

実存として外に働きかける思考

ハイデガーのいう「思考」の第一の特徴は、それが自己を超えた他者・世界への働きかけという意味で、実存（Existenz）の営みであることである。ハイデガーは『何が思考と呼ばれるのか』（*Was heißt Denken?*）という本のなかで、「思考」をいわゆる「認識」から区別している（GA. 8, WhD）。いわゆる「認識」は、何かが本当に存在しているのか、どんな特徴をもっているのか、と確かめることである。すなわち「認識」は、世界を対象化する営みであり、その営みを行う自己の意識を他者や世界よりも重視している。これに対し、「思考」は、他者や世界への具体的な働きかけであり、その働きかけを自己よりも重視している。「認識」は、デカルトのいう「コギト」（*cogito 私*が認める）という概念に由来するが、「思考」は、それとは区別される「エクシスト」（*exsisto* [人びとのなかに・世界に] 現れる）に由来する「実存」（*exsistentia*）の営みである。

デカルトのコギトが、人を他者・世界から分離し特権化したとすれば、実存は、人を他者・世界に滞留させ内属化したといえるだろう。実存は内に向かわない。自分の感覚は正しいのか、自分の経験は誤っていないか、と自分を吟味しない。実存は未知なる外に向かう。自分の認識の妥当性を差し置いて、他

者・世界に向かい、他者・世界のもとにとどまり、他者・世界とともに活動する。コギトの本態が他者・世界からの分離であり、他者・世界の物象化であるとすれば、実存の本態は他者・世界への滞留であり、他者・世界における活動である。コギトは、デカルトのいう「幾何の精神」（*l'esprit de géométrie*）に通じ、「思考」は、その対極にある、パスカルのいう「機微の精神」（*l'esprit de finesse*）に通じている、ともいえるだろう（Pascal 1976=1973）。

また、ハイデガーの「思考」概念は、カントの「思考」概念の拒絶であるといえるだろう。カントにとって「思考」とは、他者・世界のためではなく、自分のための営みである。すなわち、自分の力を確証するための自己活動である。フォイエルバッハの引くところによれば、カントは『哲学的宗教論講義』において次のように述べている。「私が思考するとき、私のなかで私の自己が思考している。他の何かが思考しているのではない。そのことを私は意識している。したがって、私は、私のなかの思考が、私以外の何かに属しているのではなく、私自身に属していると、推論する。したがって、私は基礎（*Substanz*）である。すなわち、私は、他の何かの術語ではなく、私自身のために実存する（*existieren*）」（Kant 1817: 80; Feuerbach 2013: 57-8=1965, 上：114）。このような実存は、ハイデガーがもっとも忌避することである。それを示す概念が「エクスターゼ」である。

ハイデガーのエクスターゼ

ハイデガーのいう「思考」の実存的な滞留・活動は、「エクスタシス」（*exstasis* 驚愕・忘我）に通じている。ハイデガーは、人がそれぞれにもっとも本来的な人生を開始することを「エクスターゼ」（*Ekstase* 脱自）と形容している。その「エクスターゼ」は、三つの時点から構成されている。すなわち、もっとも本来的な自分となる時点がやがて来ること、その自分がかつて在ったこと、その自分がまさに在ることである。この「到来、既在、現在……という現象は、時の到来（*Zeitlichkeit* 時間性）を、エクスタティコン（*ekstatikon*）すなわちエクスターゼそれ自体として顕わにする。時の到来は、根源的に『自分の外へと向かい出ること、自分を脱すること』それ自体である」（SZ: 329）。これと似ているが、いささか対照的な二つのエクスタシスを挙げよう。ルソーの「恍惚（*ラヴィスマン*）」（*ravissement*）」と、ティ

リッヒの「エクスタシー」(ecstasy 脱自)である。

ルソーのいう「恍惚」は、唐突に、他者・世界とともに到来する忘我的情動である。意図し操作し確認し管理しようとする自律的個人主体は、この忘我的情動に対していかなる責任もちえない。というのも、「恍惚」は、どのように明晰な認識であろうとも、「認識」と呼ばれる営みに先立ち、それが緩むところの、歓びの情動だからである。ルソーは『孤独な散歩者の夢想』のなかの「第二の散歩」において、自分が事故に遭った直後に感じた「恍惚」について、次のように描いている。「[あのとき] 私は、今という瞬間に生きていた。過去のことを何も思い出さなかった。私は、個人としての私という概念をまったくもたず、そのとき私に何が起こったのか、すこしも考えなかった。私は、そのとき、自分がだれなのか、自分がどこにいるのか、わからなかった。私は、苦痛も恐怖も不安も感じなかった。……私は、自分が存在全体 (tout mon être) において恍惚としているという、静謐な歓びを感じていた」と (Rousseau 1969, tome 1, Rps: 1005=1986: 17-18)。

ティリッヒがいう「エクスタシー」は、「 Pneuma (神の息吹) (pneuma) が「パルーシア (臨在) (parousia) するときに、人の「精神」(spirit) に生じる状態である。Pneumaが臨在するとき、人は、自己でありながら、自己を超える状態になる。すなわち、自分を超える何かにとらえられ、より気高いものへと自分が向けられる。それは、いわば、自己の創出的同一化である。このパルーシアによるエクスタシーを可能にするものが、「篤信」という受容的態度である。ティリッヒは『組織神学』第3巻において、次のようにエクスタシーを語っている。「人間の精神は、何か究極的なもの、制約なきものによってとらえられる。しかしそれは、依然として人間の精神である。それは本来あるところにとどまる。しかし同時に、それは、神のPneumaのもたらす衝迫によって、自分自身から脱していく。『エクスタシー』という言葉が、Pneumaのパルーシアによってとらえられた存在の状態に与えられた古典的な呼称である」 (Tillich 1963: 112=2004: 143)。

ルソーの恍惚やティリッヒのエクスタシーは、ヨーロッパに古くからある「現前」(praesentia)、すなわち圧倒的な力で心身に浸潤する疑いえない真実の経験に通じているが、これらに較べて、ハイデガーのエクスターゼは、もっと日常的に経験される学び、

たとえば「手仕事」のような専心活動のなかで生じる。確かめておくなら、ヨーロッパ中世の神秘思想のなかでは、神の現前が人にもたらす三つの段階が語られている。まず、神を感覚し、この世界の柵から離脱し自己に向かう「エクセス」(excessus)、次に、神の呼び声を聴き、その自己を魂を超える「エクスタシス」(exstasis)、そして自己を超えた魂がもっとも高められた「ラプトゥス」(raptus)である。ハイデガーのエクスターゼは、こうした神秘主義的な現前論から明らかに区別される。少なくとも教育を語るうえで取りあげるべきは、恍惚やエクスタシーではなく、ハイデガーのエクスターゼのほうだろう。

手仕事を媒介として呼応する思考

ハイデガーのいう「思考」の第二の特徴は、その他者・世界への働きかけが「呼応」(Entsprechung)であることである (GA. 8, WhD: 17)。呼応は、たんに眼前の他者や事物の反応に恣意的・偶発的に再反応することではなく、他者・事物の「本質」の呼び声を聴き、その声に応えることである。ハイデガーは、1957/8年の講演『言葉の本質』で次のように述べている。「思考の本質を追究することはすべて、[思考において]問われるべきものからの呼び声に支えられている。したがって、この声を聴くことこそ、今必要とされている思考の本来的な営みである。[真／偽を] 問いただすことが思考のなすべきことではない」 (GA. 12, WsS: 169)。つまり、学ばれるべき「本質」の呼び声に学ぶ者が応えることが、思考の本態である。「学ぶということとは、そのつど本質的なことに即して、私たちに語り贈られているものに対して、私たちの行為・状態を呼応させるということである。この本質的なことの語り贈りが発生する境域に応じて私たちが呼応すること、そしてその境域とともに学ぶことの技法は、学ばれるものの本質[の違い]によって異なっている」 (GA. 8, WhD: 17)。

こうした「思考」と一体である他者・世界との呼応は「手仕事」(Handwerk)をとまなっている。ハイデガーにとって、何かの本質の「声」が到来するための必要条件は、その何かについて当人が手仕事をするのである。「思考」は手仕事と不可分である。「思考することは……一つの手仕事である」。日本語の場合、語源をたどっても、「思考」と「手」は結びつかないが、ドイツ語・フランス語の場合、「思考」

と「手」は結びついている。たとえば、ドイツ語のgrifferは「[手で] ひっかく」であるが、begreifenは「理解する」である。フランス語のprendreは「手にとる」であるが、comprendreは「理解する」である。こうした語源的なつながりは、「思考」が手の使用をとめない、手の使用が「思考」をとめなうということを示唆するにとどまらない。ハイデガーは「思考する存在者だけが手をもつことができる」とすら、述べている。つまり、手仕事は「思考」を必須とする。それは言葉とともに「思考」する人間にしかできない。たとえば「サルは、何かをつかむ部位をもっているが、[思考に通じる] 手をもっていない」と、ハイデガーは述べている (GA. 8, WhD: 18)。

ハイデガーのいう手仕事(手)は、私と他者・世界との固有本来の呼応を可能にする媒体である。たとえば、指物師の徒弟が一人前の指物師になろうとするなら、彼は、いろいろな種類の木材と、その木材のうちに眠っている諸形態に、すなわちその本質が腹蔵している充溢と、人間が住むことを支える木材の充溢に、自分を呼応させるはずである。徒弟の木材へのこうしたかかわりは、彼の手仕事全体を支えている。木材へのこのようなかかわりがなければ、彼の手仕事は空虚な営みにすぎなくなる。「思考することは、いずれにしても、二つとない手仕事である。手とともに固有・本来の状況が生じる」(GA. 8, WhD: 17, 18)。このような手の呼応は、機械的処理には見いだせない。手仕事は、その相手——たとえば、木——とたえず交渉し、ときに相手に譲歩し、ときに相手を誘導し、ときに相手に反発するが、機械的処理は、ただ決められた動作を対象に対して行うだけである。これは、デリダが『プシュケー』第2巻に収められている「ハイデガーの手」(“La main de Heidegger”)という論考で確認していることである。「手は、[頭が]考える前に、考える。手は[手によって] 思考されるものであり、思考されたものであり、思考することである」(Derrida 2003: 46)。

思い出されることは、西洋の教育思想史において、手仕事が学びに欠かせない営みとして、ペスタロッチ、フレーベルからケルシェンシュタイナー、デュイにいたるまで、繰り返され語られてきたことである。たとえば、フレーベルが自然の本質を子どもに学ばせるために用意した「贈りもの」(Gabe 恩物)は、まさに子どもが手で扱うものである。また、デュイが子どもと自然との「相互活動」(interac-

tion/trasaction)の契機として重視したことは、手作業をとめなう「専心活動」である(田中／橋本 2012)。さかのぼれば、中世の修道院では、「手仕事」(opera corporalis)は「神の御業」(opus Dei)を実感するうえで不可欠であると考えられていた(Agamben 2011=2014: 32)。細かな手作業を通じて、一つ一つの手作業に働いている「神の意志」に感応できるからである。西洋の教育思想史において強調されてきた手仕事は、ハイデガーがいう手仕事といくらか似ていて、私が他者・世界と呼応する(そして神の意志に感応する)という「思考」を含んでいるといえるかもしれない。

「思考」が黙示する「存在」

手仕事に媒介された他者・世界との固有本来の呼応としての「思考」は、「存在」に向かっている。「思考」は、人が人に働きかけるときにも、物に働きかけるときにも、相手が発する固有本来の微かな声を聴きとる明敏な力を含んでいるが、それとともに「もっとも思考すべきこと」(Bedenklichste)に向かっている。いわば「思考は、もっとも思考すべきことに呼応するときに、思考する」(GA. 8, WhD: 30)。後段の議論からより明らかになるだろうが、この「もっとも思考すべきこと」を可能にしているのが「存在」である。すなわち「思考」は、すべての存在者の基底である「存在」の顕れである。「思考」が存立するのは「思考」が「存在」の顕れだからである。「思考がたどるどの道も、つねに、すべて、存在と人の本質との一体的な結合に通じている。そうでないなら、それは思考ではない」(GA 8, WhD: 85 傍点は引用者)。

しかし、手仕事のなかの「思考」は、けっして「存在」を言明しない。「思考」は、自分が「存在」に向かっているにもかかわらず、それを黙示するだけである。たとえば、私があなたに手を差しだし、あなたがその手を握る。私は手であなただを支え、担い、心に留める。手によって私とあなたとは結び合う。「手は差し出され、他の手によって受け取られる。手は支える。手は担う。手は留める。おそらくそれは、人が「[存在]」の 一つの兆し (Zeichen) だからだろう。二つの手は一つになる。それは、この営みが人を大いなる一なるもの (Einfalt) へと、運び担うときである。これらすべてのことが手の営みであり、固有本来の手の仕事である。……[こうした] 手の

営みは、これまで語られてきた手の仕事の記述からは、抜け落ちている。人間がまさに沈黙することで語るときのように、もっとも純粋な手仕事は、それを語る言葉から抜け落ちている」(GA. 8, WhD: 19)。

手仕事のなかの「思考」が無言で人に伝えることは、「存在」に向かうことが「思考」の「根源的様態」であるということである。「……どのような手仕事の、どのような営みも、思考の本来の様態によって支えられている。その営みは、思考の根源的様態のなかで生みだされ、それに支えられている。手のすべての仕事は、根源的様態の思考のうちに成り立っている」(GA. 8, WhD: 19)。「思考」が向かうところは、相手に機微に呼応することそれ自体、すなわち「存在」の本態である。デリダは、さきほどふれた論考において、ハイデガーのいう手仕事の「思考は、頭腦的でも、非肉体的でもない。それは、存在の本質へ向かう、身体としての現存在が表現するマニエール (*manière* 手法) である」と述べている (Derrida 2003: 45 傍点は原文の斜体)。

贈与／享受、教える／学ぶ、

そのデリダの示唆するところによれば、手の本来の「思考」が黙示する「存在」の本質は、贈与と享受が密接に結びついている状態である。たしかに、贈りを与えることと受け取ることとは、一対の密着した営みである。私の贈与があなたの享受を可能にし、あなたの享受が私の贈与を可能にするだけでなく、私の享受が私の贈与を可能にするからである。贈与・享受にかんする言葉の歴史も、贈与と享受との密接なつながりを暗示している。デリダは、『プシュケー』において、パンヴェニストに依りつつ、「インド＝ヨーロッパ語族の言葉としての贈与 (*donner*) と享受 (*prendre*) の区別ほど、不確かなものはない」と述べている (Derrida 2003: 50)。今、その語源学的事実を仔細に確かめることはできないが、たとえば、「あげる」は、英語では *give* (与える) でも表現されるし、*get* (得る) でも表現される。「私はあなたにこの本をあげた」は、*I got you this book* とも表現されるし、*I gave you this book* とも表現される。また、日本語においても、たとえば、「与 (あた) える」という言葉も、「与 (あずか) る」という言葉も、同じ「与」という漢字で表される。

興味深いことに、こうした贈与／享受の密接なつながりは、学ぶ／教えるの関係にも見いだされる。

たとえば、フランス語の *apprendre* は、現代においても「学ぶ」という意味と「教える」という意味を両方もち言葉である。現代英語の *learn* は、「学ぶ」という意味しかもたないが、さかのぼれば、13世紀から18世紀にかけてそれは *lern* とつづられ、「学ぶ」と「教える」を両方意味していた。また、16世紀あたりの *teaching* は、「教えること」ではなく「知識・技能を共有すること」を意味していた (OED 1989: “Learn”, “Teach”; cf. Smith=Ennis 1961: “Learning”, “Teaching”)。それは「教える・学ぶの未分化状態」である。また、近代ドイツ語の *lehren* は「教える」を意味し、*lernen* は「学ぶ」を意味するが、どちらもさかのぼれば「共有する」を意味する *liznojan* という言葉に帰着する。大切なことを「共有する」営みを、人が他者に向かって行うときに「教える」を意味するようになり、自分に向かって行うときに「学ぶ」を意味するようになったのかもしれない。

喚起される「存在」に向かう学び

いずれにせよ、ハイデガー、デリダがいうように、贈与／享受の関係が「存在」の本態であるならば、教える／学ぶの関係も「存在」の本態に連なっているといえるのではないだろうか。教える／学ぶは、たしかに知識技能を媒介として成り立つが、この関係それ自体が、この関係を媒介として伝えられるべき重要な内容を含んでいるのではないだろうか。すなわち、教える／学ぶの関係は、「存在」を教える／「存在」を学ぶという相互活動を核としてなり立っているのではないだろうか。もしそうなら、教える／学ぶの関係を、利害・損得を前提とした、売る／買うの関係としてとらえることは、まったくの論外であり、またそれを、知識技能を伝える／所有するの関係でとらえることも、この関係の本質を見失うことにひとしいだろう。

その場合、「存在」に向かう「思考」を教えることは、そうした「思考」を価値規範として他者に伝達することではなく、他者がそうした「思考」を学ぶことを喚起することである。一般に「[他者に] 教えることは [自分が] 学ぶことよりもはるかに困難である」が (GA. 8, WhD: 17)、「存在」に向かう「思考」を教えることはもっと困難である。ハイデガーは、そうした「思考」を他者に教える唯一の「道」は、教える人が模範的な学ぶ者になることである、

という。すなわち、個々の教育情況に即して、衆人環視のなかで、自分の誤り・過ちを認めつつ、なお活動的に問題を引き受け、問題と話し合い、その解決を図ろうとし続けることである。「存在」に向かって「思考」し学ぶ者だけが、同じように存在に向かって「思考」し学ぶことを喚起しうる。

「思考」を喚起する教師の姿は、「教える」を原因とみなし、「学ぶ」を結果とみなす、〈教育は知識技能の伝達である〉と考えている者にとっては、じつに非効率的に見えるだろうが、ハイデガーは、この喚起の役割を教師が引き受け続けることが重要である、という。というのも、この、喚起の役割を看過無視し、多くの人々が〈教育は知識技能の伝達である〉と決めつけているとき、教育は制度化され、「奇妙な現象」が生じるからである。それは、教師が懸命に教えているのに子どもがあまり学ばない、という現象である。「学ぶことが、たんに利用可能な知識の獲得と理解されてしまうときに、教師の行為によって現れる現象は、しばしば言われることであろうが、教師のもとでは人は何も学ばないという現象である」(GA. 8, WhD: 17-8)。

もっとも思考すべきこと

「存在」は、「もっとも思考すべきこと」(Bedenklichste)として浮かびあがる「欠如」(Sichentziehende みずから遠ざけたもの)である。ハイデガーにとって「もっとも思考すべきこと」は、現代社会においてはほとんど思考されていないことであるが、それは「決して本来的に人間が充分にそこに向かうようにできていないからではなく」、それが「私たちから隔てられているから、それもはるか昔から隔てられているから」である (GA. 8, WhD: 19)。しかし、それでも、人は「もっとも思考すべきこと」に向かう途上にいる。たとえば、ソクラテス、ニーチェは、生涯、その途を歩み続けた。「私たちは、欠如に向かう途上にあり、その一つの兆し (Zeichen) である」(GA. 8, WhD: 20)。私たちの存在自体が、私たちが還るべきところを暗示している。

この「もっとも思考すべきこと」は、一見すると、「不確かで、暗く、脅かされ、闇に包まれ、ようするに不快なこと」であるが (GA. 8, WhD: 30)、その闇のなかにこそ、一条の光が輝いている。その意味で、もっとも暗鬱なるものを思考することは、もっとも悦ばしい真理を顕わにすることである。すなわ

ち「もっとも思考すべきことは、何らかの気高いことに連なっているだろう。それは、人間に与えられているもののうちでもっとも気高いことかもしれない」。ただし、この「もっとも気高いこと」を取りあげることは、もっとも危険なことでもある。ハイデガーは「真なるものの、美なるものの、恵みたるものの本質を、何の危険も呼び寄せずに、心に保ち続けられるなどと、いったいだれが思っているだろうか」と述べている (GA. 8, WhD: 32)。それは、ニーチェが忌み嫌った「最大多数の最大幸福」という功利性指向を、まさに忌み嫌うことだからである。

ともあれ、節をあらためて、ハイデガーのいう「もっとも思考すべきこと」に向かう「思考」、すなわち「存在」に向かう「思考」は、どのように生じるのか、それを確かめよう。端的に言えば、それは、手仕事のなかに生じる他者・世界への呼応がもっとも高められるときに生じる。この他者・世界への呼応を高めるのは、人と事物との、人と人との本来的なかかわり方であり、それが生みだす「世界」の様態である。この「世界」は、「世界地図」や「グローバル化」の「世界 (グローブ)」ではない。そうした「世界」は、対象・客体・実体としてのモノである。ハイデガーのいう「世界」は、「存在」である「〈暮らしの〉 (das Worin) の世界」であり、存在者ではない「〈傍らの〉 (das Wobei) の世界」ではない (SZ: 202)。

3 根底的な「世界」の様態

「手元のもの」と「手前のもの」

ハイデガーが『存在と時間』において区別した「手元のもの」(Zuhandenheit 道具性)と「手前のもの」(Vorhandenheit 事物性)は、似ているように見えて、まったく異なっている。「手元のもの」は、おもに手仕事で使われている馴染みの道具であり、また心を和ませたり動かしたりする風物 (風情) である。それは、人に到来し人に感受されるものである。道具・風物としての事物は、人が生きている「世界」のなかで人と緊密に結びあっている。人は、諸事物の恩恵に与りつつ生きている。これが「手元的」な人・事物の存在様態である。これに対し「手前のもの」は、「手仕事」で使われていない「客体」(Gegenstand 対象)である。それは、人に認識され考案されるものである。客体としての事物は、人の生きて

暮らしている「世界」から区別されている。人は、客体を利用しつつ生きている。これが「手前的」な人・事物の存在様態である。

ティリッヒにならえば、手元的な人・事物の存在様態は、「処遇的」「技巧的」「詩作的」と形容されるし、手前的な人・事物の存在様態は、「実体的」「認識的」「科学的」と形容される。ティリッヒは『組織神学』第3巻において、ハイデガーの「手元のもの」を「処遇されるもの」(being at disposal) といいかえ、「手前のもの」を「実体としてあるもの」(being in existence) といいかえている。また、前者は現実との「技巧的關係」を暗示し、後者は現実との「認識的關係」を暗示する、と述べている。さらに前者は「詩作・宗教の言葉」に連なり、後者は「科学の言葉」に連なる、と述べている(Tillich 1963: 59=2004: 74)。また、川原栄峰は、「手元のもの」は「すべてのもの」が「何かのために、それはまた何かのためにという具合に数珠つなぎになって」いるという世界観に通じ、「手先のもの」は現存在と「かわりがなく、白々しく、そらぞらしい」もので「科学的研究の対象」であり、「存在の意味」を看過した世界観に通じる、と述べている(川原 1977: 148-50)。こうしたとらえ方は、ハイデガー自身のとらえ方と、そう大きく違わないだろう。ハイデガーは次のように述べている。

「手元のものという存在の様態を無視するなら、自然は、それ自体、まさに手前のものという存在の様態において、私たちによって発見され、規定される。しかし、このような自然の発見においては、『休むことなく、動き、働き』、ときに私たちに襲いかかり、また風物として私たちを魅了するような自然は、隠されている。[たとえば] 植物学のいう「植物」は、畑のあぜ道にある草花ではなく、地理学が確定する『水源』は「人びとが憩う」『谷間の泉』ではない」(SZ: 70)。

まず確認したいことは、「手前のもの」(客体)を媒介としてのみ、人は「手元のもの」(道具・風物)に気づくということである。たんなる言葉の意味として「手元のもの」を知ることはできない。いいかえれば、意味の地平だけから「手元のもの」を知ることはできない。何かを「手元のもの」を知るため

には、それを客体として認識しなければならない。たとえば、私の目の前にある一本のスプリット用の斧は、フェアリング用の斧ではなく、スプリット用の斧として認識されなければならない。たとえば、私の眼前にある一本の薔薇の花は、菊の花ではなく、薔薇の花であると認識されなければならない。そうした認識とともに、その認識を超えて、その斧は、私が愛用する道具となり、その花は私を和ませる風物となる。「手元のものは『それ自体』、あるがままに存在するものの存在論的＝カテゴリー論的な規定である。しかし、手元のものは、やはり手前のものにもとづいてのみ[いいかえれば、手前にある道具の意味を介してのみ]『与えられる』」(SZ: 71)。

次に確認したいことは、「手元のもの」が「全体性」のなかに編み込まれていることである。道具については、わかりやすいだろう。道具は、それが使われる場面という全体性のなかに在ってはじめて道具である。『「何かのために」』(“Um-zu”)であるもの、すなわち役立つもの、寄与するもの、利用されるもの、そして手で使えるものは、道具全体性(Zeugganzheit)を構成する。この「道具全体性」は「ある道具が……他の道具とのかかわりにもとづいて、そのかかわりによって、存在していることである」(SZ: 68)。スプリット用の斧は、他のフェアリング用の斧とともに属している薪作りという作業のなかに、また薪ストーブで暖を取るという森の生活のなかに、存在している。つまり、一つの道具は、他の道具とともに属しているかかわり(場面)のなかにある。風物については、いささかわかりにくいかもしれないが、風物も、それを感受する人の生活世界のなかにあってはじめて、風物である。薔薇の花に何の感慨も抱かない人もいるだろうが、薔薇の花に心を動かされる人にとって、薔薇の花は、大切なだれかとつながり、その人とともに生きた世界のなかにある。つまり、何かが風物であるということは、それが私が他者ととともに属している世界という全体性のなかにあるということである。

使用価値と交換価値

こうした「手元のもの」と「手前のもの」の区別は、たとえば、「作品」と「商品」の区別につらなるだろう。「作品」が「商品」となることは、人が作りだしたものが、市場交換・損得勘定のなかの価値に変わることである。それは、マルクスの用語を用い

ていえば、物の意味が「使用価値」(Gebrauchswert)から「交換価値」(Tauschwert)へ変わることである。ここで、デリダが『マルクスの亡霊たち』であらためて注目しているマルクスの『資本論』の言葉を引用しよう (Derrida 1993: 238-9)。マルクスは次のように述べている。

「商品を使用価値として理解するかぎり、……これに少しも神秘的なところはない。人間がその活動によって自然素材の形態を、彼に有益な形態へと変えることは、真昼のように明らかである。たとえば、材木の形態は、もしもそれで一つの机を作るなら、変化する。それにもかかわらず、机が木でできていて、普通に感覚される物であることに変わりはない。しかし、机がもはや商品として「市場という」舞台に現れるとき、それは、感覚的なものでありながら、超感覚的なものへと転態する。机はもはや、その脚で床の上に立つのみでなく、他のすべての商品に対してその頭で立つ。……したがって、商品の神秘性は、その使用価値から生まれるのではない[交換価値から生まれるのである]」(MEW, Bd. 23, K, 1: 4)。

ここでマルクスのいう「頭」とは、経済的有用性を原理とする収益計算・損得勘定のことである。「物」(作品)は、それがたんに道具となり、だれかに愛用されるだけなら、「手元のもの」であり「使用価値」として意味づけられるだけであるが、それが市場に位置づけられると同時に、経済的な「手前のもの」となり「交換価値」として意味づけられる(つまり「値段」を付けられる)。作品としての「手元のもの」は、当事者の固有な感受性に訴求し、その人が生き生きと生きるうえで役立つものであるが、商品としての「手前のもの」は、匿名のまま経済的合理性に訴求し、匿名の人が利益を生みだすうえで役立つものである。デリダは、こうした使用価値から交換価値への変化を「物質の非物質化」と呼ぶ (Derrida 1993: 242)。この「物質」は、自然科学的な「物質」でもなければ、「アメリカの物質主義 (materialism)」といわれるときの「物質」でもなく、「唯物論」(Materialismus)といわれるときの「物」、すなわちある人とともにあり、その人にとって役立つものである。

市場・「信仰」によって失われる「世界」

デリダは、使用価値ないし「手元のもの」に満ちた「世界」こそが「人間的」な事実である、という。「使用価値にのみとどまるなら、物の固有性は……つまるところ、きわめて人間的であり、したがって安心できるものである。……それらは、人間の欲求に応えること、つまり物に使用価値をもたせることであり、また使用価値をもつように運命づける人間の活動の所産である」と (Derrida 1993: 239)。いいかえれば、デリダにおいては、ハイデガーのいう「世界」は、マルクスのいう使用価値が構成する「世界」と重なっている。その「世界」は、いわゆる「世界」ではない。すなわち、人の恣意的願望でしかない利益の獲得競争から成り立つ世界ではない。デリダにとって、資本主義の市場は、真に「人間的なもの」を遠ざける決定的契機である。

使用価値ないし「手元のもの」に満ちた「世界」は、マルクスが共感的に批判するフォイエルバッハが「信仰」から救いだそうとした「世界」に重なっている。フォイエルバッハにとって、「世界」は、「神」の名を騙り「信仰」を行う主観的願望によって失われる。「信仰が人間の心中を占めるところでは、世界が沈む」(Feuerbach 2013: 133=1965, 上: 267)。そして、この「信仰」を核心とするキリスト教において、「人は、自分をもはや世界に属する存在者と見なさず、世界とのかかわりを断ち切った。人は、まさにこのことによって、自分を無限の存在者と感じるようになった」(Feuerbach 2013: 152=1965, 上: 306)。しかし、その「信仰」は、結局のところ、人の主観的願望でしかない「奇跡」の到来を期待することであり、そうすることは、「世界」という、主観の外、したがって客観の外を否定することである。フォイエルバッハにとって、キリスト教の「信仰」は、使用価値ないし「手元のもの」に満ちた「世界」を不可能にする契機であった。

道具／器官、有用／器量

しかし、「手元のもの」は、人の固有・本来の存在様態を語る言葉ではない。人は「手元のもの」ではないからである。この「世界」と一体に何かのために存在する人を語るために、ハイデガーは、1929／30年の講義(のちに『形而上学の基礎概念』として刊行)において、「有用」(Dienlichkeit)から区別さ

れる「器量（与えられた才の力）」（Fähigkeit）という概念、「道具」から区別される「器官」（Organ）という概念を提示した。「有用」とは、道具が、だれかに愛用されているというかかわりから離れ、「手前のもの」としてあるとき、その道具のもつ機能である。「器量」とは、器官が、それがあべき身体の内面で活用されているときに、その器官がもつ身体への寄与である。つまり、道具は「有用」的であり、器官は「器量」的である。「何かのために役に立つ（Umzu）」という特徴は、器官と道具とは根本的に異なる。ペン軸が書くために有用であるように、眼球が見るために有用であるのではない。[眼球のような]器官は、それを形づくる「見えることという」器量に寄与している。できあがっているもの、用意されているものは、何かのために有用である。器官は、器量のなかで・器量から生じ、[何らかの身体のために]寄与する」と（GA. 29/30, GM: 330）。

こうしたハイデガーの区別に従えば、人を「有用」「無用」と形容することは、人の固有・本来の存在様態とは無関係である。人は、胃や眼球といった、身体の内面にある器官のように、「世界」のなかで「器量」を発揮しているという意味で、固有・本来の存在である。そのとき、器官が内属する「身体」に相当する人びとのかかわりの全体性が、現存在が内属する「世界」である。そして、この「身体内器官」に類似するものが「世界内存在」である。ちなみに、こうしたハイデガーの器官論は、彼と同時代を生きたアルト（Artaud, Antonin）の「器官」（organe）論、すなわち他の器官と結びつき機能する器官のような組織が人の真の自由（衝迫の発露）を妨げている、という考え方の対極にあるように見えるが（のちに、ドゥルーズ／ガタリが『アンチ・オイディプス』で語る「器官なき身体」（Corps sans organes）は、もともとアルトの言葉である）——あらためて論じるべきことだが——やはり同時代を生きたデュエいの「組成」（organ）論とは重なるように思われる。

固有・本来の存在可能性の台座としての「世界」

ともあれ、人が器官のように編み込まれている「世界」は、ギリシア形而上学がいうような「コスモス」としての「世界」でもなければ、自然科学がいうような「物質空間」としての「世界」でもなく、ある特定の人が他者や自然とかかわりあって生きている

特定の〈場所〉（トポス）である。その〈場所〉は、人と「気遣い」（後述する）で結びついている事物・人で満ちている。そこは、さまざまな結びつきの連綿連関である。もしも、そこが頹落した状態であれば、そこは、ケーシー（Casey, Edward）が『場所の運命』で述べているように「しがらみの泥沼」（sticky morass）とも形容されうるだろう（Casey 1998: 246=2008: 324）。しかし、かりそうであっても、その「世界」は、すくなくとも可能態としては、人の固有・本来の存在可能性の台座である。

人は、この「世界」のなかでのみ、その固有・本来の存在可能性を顕わにすることができる。『形而上学の基礎概念』において、ハイデガーは、「世界」は「その全体性における存在者その人自身の現れである」と述べている（GA. 29/30, GM: 412）。すなわち、「世界」は人のかかわる広がりであると同時に、人が「存在者その人自身」として現れる〈場所〉である。「存在者その人自身」とは、ens que ens、すなわち「ある存在者がまさに当の存在者として」を意味する。つまり「存在者その人自身」の現れとは、私がすでに贈られる「固有・本来の存在可能性」をあまねく体现することである。したがって、世界内存在であることは、そのまま世界内固有本来存在であることである。

適在性から自由な〈ために〉——根底的な「世界」の様態

人がその固有本来の存在可能性を体现する「世界」は、いわゆる「世界」から離脱するところに現れる。いわゆる「世界」に生きる通俗的な人は、何らかの「適在性」（Bewandtnis 事情）において、世界内存在である。このとき、人は、何らかの有用性を要求する組織や事情に組み込まれ、手段（〈ためのもの〉）として使われている。そこでは、「存在」も固有本来の存在可能性も顕わにならない。その「適在性」から離れ、組織や事情の彼方を見渡すとき、「存在」も固有本来の存在可能性も顕わになる。通俗性の彼方への「見渡し」が、現存在を根底的に支えている「存在」を顕現させる。そのとき、人は「何の適在性ももたず〈ために〉」存在する。

「適在の全体性（Bewandtnisganzheit）そのものは、最終的には、もはや何の適在性ももたず〈ために〉（“Wozu”）に在ることに帰着する。こ

の何の適在性ももたず〈ために〉在ることは、それ自体、世界内的である手元のものという存在の様態ではなく、むしろ世界内存在と規定されているところの、そしてその存立構造に「世界の本態としての」世界性が属しているところの「つまりもっとも根底的な」存在の様態である」(SZ: 84)。

ここでハイデガーがいう「何の適在性ももたず〈ために〉在ることは、何らかの組織や事情が求める有用性から解放され、「無条件に他者を気遣う〈ために〉在ることを意味している。他者は、本来、何らかの目的のための手段に還元されない。その本来性に沿って、人にかかわることが「何の適在性ももたず〈ために〉在ることである。この「何の適在性ももたず〈ために〉在ることが、器量性である。つまり、「世界」は、「手前のもの」で構成される「世界」にも見えるし、「手元のもの」で満ちあふれる「世界」にも見えるが、根底的な「世界」の様態は、人が「何の適在性ももたず〈ために〉」生きている状態、すなわち無条件の気遣いが人に向けられる状態である。この世界内存在の状態を、ハイデガーは「共存在」(Mitsein)と呼ぶ。

4 顧慮し合う共存在

顧慮し合う共存在＝応答呼応し合うこと

「共存在」は、『存在と時間』に登場する概念であり(SZ: 114)。人が世界内存在であることにひとしい。ハイデガーは「世界は、ことごとく、すでに、つねに、私が他者と共に分かち合っている世界である。……世界内存在とは、他者との共存在である(Das In-Sein ist Mitsein mit Anderen)。他者の世界内存在は、[私との] 共現存在である(Das innerweltliche Ansichsein dieser ist Mitdasein) ……現存在は、一人であるときでも、世界内の共存在である」と述べている(SZ: 119-120)。人が共存在であることは、人びとが互いに「顧慮」(Fürsorge)し合うことである。顧慮することは、ハイデガーにとって、人の根本的な生存様態である。「世界内存在は、気遣い [= 顧慮] という……「認識される様態」よりも根源的である存在様態(Seinverfassung)を備えている」(SZ: 202)。ハイデガーは、パウロと同時代を生きた古代ローマの哲学者セネカに言及し、セ

ネカにならない、神と人を対比させつつ、「一方の者すなわち神が、その善を完全化する(vollendet)のは、それ自身(Natur)であり、他方の者すなわち人が、その善を完全化するのは、その気遣い(cura)である」と述べている(SZ: 199)。セネカに由来するとしても、このcuraは、ギリシア語聖書(ネストレ・アーラント版)では、merimnaという言葉で、ラテン語聖書(ウルガタ版)ではsollicitudo(不安・気遣い)という言葉で用いられている(おそらく、次の六カ所である。マタイ 13.22, マルコ 4.19, ルカ 8.14, ルカ 21.34, II コリント 11.28, I ペテロ 5.7)。

「完全化」(vollenden)は、ラテン語でいえば、perficereであり、名詞の「完全性」(Vollkommenheit)は、perfectioである。ハイデガーは、「人のperfectioとは、人が自分のもっとも固有本来の[存在]可能性(eigensten Möglichkeiten)へと開かれていること(つまり投企すること)であり、そこでその存在可能であるものへと生成することが、『気遣い』の『営み』である」と述べている(SZ: 199)。この完全化は、キリスト教の概念である。新約聖書に記された言葉を踏まえていえば、それは、人がイエス・キリストのように、無条件の「隣人への愛」を遂行しつつ生きることである。それは、ほとんど不可能であるから、その「営み」は、ほとんど不可能なことを敢えて試み続けることである。したがって、完全化は敢然性である。それは、ハイデガーの「もっとも固有本来の[存在]可能性」へと自分を開き続けることにも、いえるだろう。

ともあれ、ハイデガーは、この「気遣い」(Sorge)を二つに分けている。「配慮」(Besorgen)と「顧慮」(Fürsorge)である(SZ: 57, 121-2)。配慮は、道具やモノ(用材としての人)に対する気遣いであり、何かを作成したり、何かに携わったり、何かを確かめたりするときの、その何か(だれか)に対するかわり方である。顧慮は、他者に対する気遣いであり、たとえば、親が子の世話を無条件できるように、相手のかわりに尽力したり、相手を導いたりするときの、相手に対するかわり方である。もうすこし敷衍すれば、配慮は、しばしば、方法が目的に短絡的に結びつく「成果追求」や、なんとしても目的を達成しようとする「目的合理」といった態度につらなるだろうし、顧慮は、多くの場合、方法が状況の根底にまで深く根を下ろしている「状況内方途」や、

良心の呼び声に応える「呼応の方途」とでもいうべき考え方にも、さらにハイデガーが暗示するように、自分を「もっとも固有・本来の『存在』可能性」へと自分を開き続ける敢然性にもつらなるだろう。

顧慮も、配慮に近づき、「他者を依存的で従属的にしてしまうこともある」が、本来の顧慮は、「他者に手本を示すこと」であり、「他者を支援し、他者が自分の気遣いのうちにあることに気づかせ、自分の気遣いに向かって自由にさせること」である (SZ: 121-2)。共存在は、人が何らかの集団性に取り込まれる契機になりうるが、それは本来的に、人を一人ひとりの固有（本来）性へ向けて自由にする基礎である。それは、たとえば「同じ仕事に協同的に打ち込むこと」に見られるような「固有本来的な絆」(eigentliche Verbundenheit) であり、その絆によって「人はそれぞれ、固有本来の自分に向かって自分を解放し自由にする」(SZ: 122)。人びとの共存在の本態である顧慮は、無条件にだれかの求めに応答し、だれかを護り支える営みである。その気遣いの主体は、「責められる存在」(Schuldigsein) である。「特定の他者が、その実存を危うくさせられたり、惑わされたり、さらに破滅させられたりすることに、責任を痛感する」からである。まるで自分のせいであるかのように。そして、そうした顧慮をもたらし私の内なる「声」が「良心の呼び声」である (SZ: 282)。

つまり、他者への顧慮は、固有本来的な「応答」(Antwort) であり、「呼応」(Entsprechen) である。ドイツ語の「応答は呼応である」(GA Bd. 11, WiP: 20)。すなわち、あなたの言葉 (Wort) ーに対する (ant) ことが、私が語り (Sprache) ーだす (ent) ことである。これについて、ドイツの研究者ケッティングは「私たちは、私たちの本質からして、つねにすでに呼応のうちにあり」と述べている (Kettering 1987=1989: 359, 361)。ただし、彼は、ハイデガーのいう応答呼応は「存在」からの呼び声に人が応えることであり、それは人からの呼び声に人が応えることに「転用されえない」と断定しているが (Kettering 1987=1989: 361)、人からの呼び声を、人の助けを求める声であると考えるかぎり、それは言い過ぎだろう。二つの応答が密接に関係していることの論証は、これからの議論全体に委ねるしかないが、私の考えでは、ハイデガーは、「存在」からの呼び声への人の応答と、人からの呼び声への、人の応答を、不即不離な営みとして、すなわち前者の応

答が後者の応答を支えるという関係にある、と捉えている。「存在」からの呼び声も、人からの呼び声も、ともに「良心の呼び声」として人に届けられる（働きあげてくる）声であるかぎり、その声は、「この世界の外」からの声にはかならないからである。その声の源に「神」を見いだすか否かは、少なくとも私にとっては、どちらでもよいことである。

思考が支えている真に偉大な友愛

こうした応答呼応としての顧慮は、ハイデガーのいう「真に偉大な友愛 (Freundschaft)」にも通じている。ハイデガーは、1928年の講義において、「真の偉大な友愛は、私とあなたが、自我／他我という二者関係のなかで、相手を感動的に見つめ合ったり、ほんのささいな悩みも語り合ったりすることによって生じるのではないし、そうした営みのなかで保全されるのではない」と述べている。「まさに大切な友愛」は「ともに行うことに対する、真正なるパッションのなかで生じるものであり、そのなかで保全される」と。ただし、ともに行うことの機能的な質、つまり共同作業の成果が大切なのではない。たいした成果が上がらなくとも、「真に偉大な友愛」は失われない。松橋俊輔が確認しているように、「真に偉大な友愛」にとって大切なのは、機能的成果ではなく、ともに行うことに示される「ともに」という生の姿勢である。「その人がやったことが何であるかが決定的なのではなく、その人がどのように実存するのかが決定的である」(GA. 27, EP: 147-8; 松橋 2013: 49)。

「真に偉大な友愛」を決定づける「ともに」という生の姿勢は、なるほど、私とあなたが「ともに」行うという相互行為に支えられているが、それはあくまで、その相互行為ないし協同作業に体现される、「存在」に向かう「思考」である。生の姿勢——「気構え」(Haltung) ——が「存在」に向かう「思考」であること、すなわち無条件の顧慮（応答呼応）であること——これが、私とあなたが「真に偉大な友愛」で結ばれる契機である。したがって、どんなに優れた業績を上げようとも、その共同作業が無条件の顧慮（応答呼応）に満ちていなければ、そこに「真に偉大な友愛」は生じないし、かりにわずかに生じても維持されない。そこに見いだされるのは、よくても「一時的な高揚」、わるくすれば「すれ違い」であろう。つまり、私とあなたとの「真に偉大な友愛」

は、その作業にかかわる人の「思考」によって支えられている。その「思考」は、「存在」からの呼び声を聴くという営み、つまり無条件に顧慮する（応答呼応する）という営みである。その「思考」は、数学的思考のように、自分の正しさを証明することができないが、恣意的なものではなく、「存在」からの本質贈与によって方向づけられている。その「思考」こそが、さきに（第3節）述べた「欠如」である。

本質贈与への感謝という思考

この「欠如」としての「思考」が無条件の顧慮（応答呼応）であることは、「思考」という言葉がもともと、人を「思いやる」、人に「感謝する」を意味していたことに暗示されている。ハイデガーによれば、ドイツ語で「考える」を意味する *denken*（デンケン）という言葉は、もともと *duenken*（デュンケン）という言葉で、この言葉は「思いやる」を意味していた。そしてこの *duenken* に派生した言葉が「感謝する」を意味する *danken*（ダンケン）である。ハイデガーは述べていないが、同じような意味は、英語の「思考」についてもいえる。英語で「考える」を意味する *think* という言葉は、もともと *thencan*（テンカン）という言葉であり、この言葉は「思いやる」を意味していた。そして、この *thencan* という言葉から派生したよく知られている言葉が「感謝する」を意味する *thank* である。つまり、「考える」は「感謝する」と深く結びついた言葉である。

ハイデガーとともにドイツ語に戻っていえば、*danken* の受身形である *gedanke*（ゲダンケ）の古い表記である *gedanc* は、*Gedächtnis*（ゲデヒトニス「記憶」）と *Dank*（ダンク「感謝」）をともに意味する。*Gedächtnis* は、古くは「敬虔に想いをこらすこと」「何かのもとでたえず専心していること」を意味している（GA. 8, WhD: 143-4）。どちらも、人が何か・だれかに与っていることを意味する。「私たちが与らなければならないものを、私たちは自分から得ていない。それは、私たちに与えられている。私たちは、多くの、また多様な贈りものを受けとっている。そして、私たちへの、最高で・本来的に永続的である贈りものは、私たちの本質（*Wesen*）である」（GA. 8, WhD: 146）。この贈りものは、交換とは無関係である。「本来の感謝は、……贈りものに贈りもので報いるということで成り立っているのではない。純粋な感謝とは、私たちがただ純粋に思考する

こと、つまり本来的かつ唯一的に思考すべきことを思考することである」（GA. 8, WhD: 146）。つまり、真に感謝すべきことに感謝すること——これが本来の感謝であり、本来的かつ唯一的な思考内容である。

ハイデガーは、思考とは感謝であるという考え方が、ドイツ語に見られるだけの思考の様態ではなく、過去から現代にいたるまで現実の人間がその言動によって示してきたことである、と考えていた。ハイデガーは、1949年版の『『形而上学とは何か』の後記』（『道標』所収）において「思考という応答は、人間の言葉の根源である。……もしも思考が歴史的人間の本質的根底に十分に潜在していないのなら、歴史的に実在した人間は感謝することすらできなかっただろう」と述べている。ここでハイデガーは「すべての思考も、そしてすべての感謝も、存在の真理を根源的に思考することをふくんでいる」と指定している（GA. 9, Wm: 310）。つまり、ハイデガーがドイツ語の語源から引き出し普遍化したことは、「思考」がもともと「他者からの贈与に感謝すること」であるということである。それは、たしかに近世・近代とともに失われていったドイツ語の *denken* の意味であるが、その喪失は、近代を生きる私たちが「忘却」していることであり、「欠如」させていることである。ようするに、ハイデガーから見ると、私たちは、私たちの「本質」（*Wesen*「生命」）それ自体が、だれかからの、感謝すべき贈りもの、すなわち「存在」という贈与であるという事実を、忘れてしまっているのである。

イエスへの感謝

こじつけがましいが、こうしたハイデガーのいう「思考」すなわち「存在」贈与への感謝は、「イエスへの感謝」を思い出させる。「イエス・キリストを憶えよ [= に感謝せよ]」（*Halt im Gedächtnis Jesum Christ*）というバッハの声楽曲（カンタータ）があるように、ドイツ語の「ゲデヒトニス」という言葉は、イエスと結びついている。「イエス・キリストを憶えよ」は、もともと新約聖書の「テモテへの手紙第2」（2. 8）にある一文（*memor esto Iesum Christum*）であり、カトリック教会では「イエスへの感謝」を喚起する言葉として使われている。

キリスト教においては、「感謝」は「恵み」と一体であり、どちらも「自由」と「関係性」を前提にしている。「感謝」は、ギリシア語でいえば「カリス」

(charis)、ラテン語でいえば「グラティア」(gratia)であるが、どちらも「神の恵み」も意味する。そしてどちらも、義務や必然と無縁であり自由に行われる。神学者の近藤は「受け取る人を自由にしない贈与、贈与によってそれを受け取る人を拘束するものは、恵みではない」と述べている(近藤 2009: 462)。「自由」であることは、過剰な自立・自律からの自由でもあり、他者との関係性を前提にして生きingことを前提としている。つまり、「感謝」は、他の人から贈与を受け容れ、それを飲むことである。

なるほど、イエスの言葉は、目的合理性、交換の関係を思い出させるかもしれない。たとえば、イエスは「あなたたちは、敵を愛し、人に善くし、また何も当てにせず貸すだろう。そして、受ける報いは大きい。あなたたちは、気高き者の子となるだろう」(ルカ 6. 35-6)と述べている。しかし、その愛は、近代聖書が伝えるような、大きな報いを得るための、気高き者の子となるための、行為ではない。それは「無条件に他者に愛を贈れ。そうすれば、善くなる」ということ、つまり善きことの出来を待つことである。いいかえれば、それは、目的達成のために事態を合理的に操作する「くために」ではなく、顧慮しながら、おのずから到来する僥倖を望む「くために」である。この望みを可能にするものが、神学用語を用いていえば、「 pneuma のパルーシア」(「聖霊の臨在」)、「エヴァンゲリウムのプレサンス」(「福音の現前」)、「リベラティオ」(「啓示」)であり、それを迎えるための礎が、すでに私たちの内に贈られている「内在神性」であり、またイエスである。

犠牲と感謝

ハイデガーの論述のなかにも、かなり抽象化されているが、このキリスト教的な「感謝」を彷彿とさせる記述がある。『何が思考と呼ばれるのか』に戻っていえば、ハイデガーは「自由の根源的本質は、死すべき者 [=無限の神から区別される有限なる人] たちに、もっとも思考すべきことを思考させる招きに、隠されている」と述べている(GA. 8, WhD: 137)。すなわち、人の真の自由は「もっとも思考すべきこと」、つまり他者の「犠牲」を思うことであると。また、1943年の『「形而上学とは何か」への後記』において、ハイデガーは、その「自由」を体現することは、強いられることなく、また見返りを計算することなく、無条件に他者の「犠牲」となることであ

る、と述べている。「犠牲はどんな計算も受け付けない」。比較考量・利潤計算のような「計算は、犠牲の本質をゆがめる」。ハイデガーは「犠牲」を「犠牲心」から区別し、犠牲心は、うまくいくかどうかと不安がるが、犠牲は、晴朗に真に在るべきことを畏れるという(GA. 9, Wm: 311)。すなわち、犠牲心は自分を第一に考え、行為を疑うが、犠牲は他者を第一に考え、その行為を信じている。真の感謝は、この無条件の犠牲が招き寄せる。イエスの犠牲が、人に真の感謝を生みだすように。

「本質的思考は、存在者を比較考量したり、存在者を利用するために価値算定したりするかわりに、それ自身を、存在の真理のために存在に内属しつつ惜しみなく費やす。その思考は、存在の呼び声(Anspruch des Seins)に応答する。すなわち、人が人の歴史的本質を唯一必然のなるものに引き渡すという様態で。その唯一必然なものは、強制されるというかたちで人に強いられるものではなく、欠乏として人のなかに生みだされる。その欠乏は、犠牲の自由のなかで時熟する(zeitigen)のである。その欠乏とは、どんな災厄が人ないし存在者に降りかかろうとも、護られなければならない存在の真理の欠乏である。犠牲は、自由の深淵から出来する。したがって強制されるものではない。それは、人の本質を惜しみなく発揮することである」(GA. 9, Wm: 309-310 傍点は引用者)。

ようするに、無条件の顧慮、それに対する感謝——それが「もっとも思考すべきこと」であり、「人間の本質」であり、「存在の呼び声」である。それは、「共存在」という私たちが生きている「世界」の根底から発せられている声である。それを、私たちは「良心の呼び声」と呼んでいるはずである。

5 根本的な存在様態としての無条件の顧慮

有用・有為／無用・無為、教える／学ぶの存立条件

ハイデガーにとって「手仕事」のなかの「思考」とともに学ばれることは、「共存在」という、人びとの「存在」の根本様態である。それは、他者を無条件に顧慮(応答呼応)し、自・他のよりよき生の到

来を望むことである。それは、自分の願望・安心・幸福のために目的合理的に計算し行動することではなく、そうした自己の意図を超えて、他者と世界の安らぎにただ誠実・真摯に、すなわち見返りを求めずに向かうことである。それは、多くの場合、困難な試みであろうが、その困難に挑み続ける敢然性も、その「思考」のなかに含まれている。その「思考」が招き寄せる声、すなわち実際に無条件の顧慮への誘いが、私たちのなかに響き渡るからである。

ハイデガーが描いたこうした「共存在」という人の根本的な存在様態は、いわゆる「ふつうの生活」の礎である。ふつうの生活は、家族や近隣などの地縁・血縁とつながる人とともに、また同僚や取引相手などの利害・役割でつながる人とともに、与えられた務めを果たすこと、つまり有用であることである。「有意義な生活」と呼ばれる生活は、「やりがい」すなわち機能を担う喜びをかみ砕き含んでいる。それは、有用性によってもっと厳しく条件づけられた通俗的な存在様態である。ふつうの生活はまた、こうした機能遂行から解放された無為の活動を含んでいる。花の世話、写生、陶芸、釣り、模型作りなど、ただそうしているだけの営み、何かのためではなくそれ自体のためにする活動、つまり広い意味での「遊び」を含んでいる。こうした活動もまた通俗的な存在様態である。こうしたふつうの生活は、無条件の顧慮としての存在の根本様態に支えられて成り立っている。

教育という営みもそうである。教育は、「効果的学習法」「開発教育」のような、有用（有為）な活動だけでなく、ホッと一息つき、心身を弛緩させ、また有用性を疑い、「存在」を思索するという、無用（無為）の活動からも、成り立っている。そして、有用／無用のどちらの営みが成り立つためにも、教師・子どもたち相互が無心に相手に厚意をもっているという、無条件の顧慮が必要である。この無条件の顧慮が欠けると、教育関係は霧消し、教室環境は崩壊する。無条件の顧慮が、潜んではいても、欠けているように見える状態でも、教育関係・教室環境は失われる。自分たちの教育活動を、通念的価値に隷属させ、その基礎を崩しながら、何の迷いもなく「職業教育」「普遍能力」「能力開発」を喧伝することは、教育学にとって致命的なパラドクスである。さしあたり確認されるべきことは、教育という営みは、生活全般と同様、この世界の通念的価値観を超えた、

無条件の顧慮に基礎づけられ、それが「存在／良心の呼び声」として顕れるということである。

カミュの「条理」としての無条件の顧慮

こうした他者への無条件の顧慮は、目新しい事実ではない。それは、たとえば、カミュ (Camus, Albert 1913-60) の主題であった。1947年に出版した『ペスト』において、カミュは、町に広がるペストと戦い続ける医師リウーに、次のようにいわせている。「私は〔崇高な神の教えを説く〕聖者に対してではなく〔日々の闘いに負け続ける〕敗者に、より強い連帯感を覚える。ヒロイズムや神聖性などに、私は何の興味も抱いていない。私が興味を抱いているのは、〔眼前に苦しんでいる〕ひとりの人がいることである」(Camus 1947=1969: 306; cf., 小林 1997: 16 私訳)。苦しんでいる他者がいるだけで彼が抱いてしまう「連帯感」こそ、他者への無条件の顧慮である。医師リウーがペストと戦うことに、もっともらしい道徳的理由はない。彼がペストと戦う理由は、自分の眼前に助けを求める人が存在することただそれだけである。その営みの外に、何らかの道徳的目的があるのではない。何らかの道徳規範が「神聖性」「道徳性」といった抽象性ととともに、どこかに打ち立てられているのではない。

1947年という出版年を考えれば、カミュのいう「ペスト」は、過ぎ去ったばかりの全体主義の恐怖を暗示しているように思われるが、おそらくはそれだけではない。「この世には、戦争の数と同じくらの、数のペストがあった」と書かれているように、ペストが暗示しているものは、この世界に蔓延するさまざまな「不条理」(absurdité)である。それは、たとえば、金森修が言及し論難している「人体の不思議展」である。それは、啓蒙活動として、本物の死体を使った人体展示を行い、その展示物に当人に「説明」し「同意」を得たと記すという、まさに奇怪な言動である(金森 2010: 226)。もっと一般化して言えば、この「不条理」は、人を状況や関係性から切り離しモノに還元してしまう所有的個人主義でもあれば、価値を価格や能力に還元してしまう市場的営利主義でもあれば、正義を自己利益擁護の道具にしてしまう消費者エゴイズムでもある。所有的個人主義も、市場的営利主義も、消費者エゴイズムも、目的合理性に貫かれている。カミュのいう「不条理」は、あからさまな暴力を意味するだけでなく、何

らかの目的合理性が招き寄せる「不条理」であるといえるだろう。

こうした「不条理」を、私たちがまさに「不条理」と呼ぶとき、その言表を根底で支えている「条理」とは何か。私たちを目的合理性に対する批判的活動に駆り立てる、どこからか迫りあがってくるあの倫理感覚、「良心の呼び声」は何か。それは、ムーニエの言葉を借りていえば、革命が標榜したような絶対的な「正義」でも、教会が約束したような絶対的な「真理」でも、個人が追求する私の永遠の「幸福」でもない。それは「私たちの同胞〔隣人〕への慎ましくまた痛ましい交わり」である (Mounier 1953=1972: 28)。それは、私がここで「無条件の顧慮」と呼ぶ営みであり、別のところで「他者との共鳴共振」と呼んだ現象である。それは、私たちがまさに「根無し草」であり、「故郷喪失状態」に置かれていようと、そのように自分たちを意味づけているかぎり、私たちを根底的に支えている倫理基盤である。それは、私たちの、いわば「気構え」である。「思考しつつ知ること (denkerische Wissen) は、それ自体において、すでに気構えること (Haltung) であり、それは、何らかの存在者に発するのではなく、存在に発しそのうちで保たれる」(GA 6.2, N: 32)。

＜文献＞

- 香川哲夫 2002 「二人の〈反神学〉的思想家」『哲学・哲学史論集』I 北海道大学文学部。
金森修 2010 『〈生政治〉の哲学』ミネルヴァ書房。
川原栄峰 1977 『ニヒリズム』講談社。
小林敬 1997 『存在の光を求めて——カプリエル・マルセルの宗教哲学研究 (1)』創文社。
田中智志／橋本美保 2012 『プロジェクト活動——知と生を結ぶ学び』東京大学出版会。
松橋俊輔 2013 『『存在と時間』におけるロゴスの制作的側面』東京大学大学院教育学研究科 修士論文。

*

- Agamben, Giorgio 1997 *Le Langage et la Mort*. Paris: Christian Bourgois.
Agamben, Giorgio 2000 *Il Tempo Che Resta: Un Commento Alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri. = 2005 アガンベン (上村忠男訳) 『残りの時——パウロ講義』岩波書店。
Agamben, Giorgio 2011 *Altissima povertà: Regole*

monastiche e forma di vita. Vicenza: Neri Pozza Editore. = 2014 アガンベン (上村忠男／太田綾子訳) 『いと高き貧しき——修道院規則と生の形式』みすず書房。

Benveniste, Émile 1966 *Problèmes de Linguistique Générale*. Paris: Éditions Gallimard. = 1983 バンヴェニスト (河本正夫ほか訳) 『一般言語学の諸問題』みすず書房。

Camus, Albert 1947 *La peste*. Paris: Éditions Gallimard. = 1969 カミュ (宮崎嶺雄訳) 『ペスト』新潮社 (文庫)。

Camus, Albert 1985 *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Éditions Gallimard. = 2006 カミュ (清水徹訳) 『シーシュポスの神話』改版 新潮社。

Casey, Edward 1998 *The Fate of Place: A Philosophical History*. CA: University of California Press. = 2008 ケーシー (江川隆男ほか訳) 『場所の運命——哲学における隠された歴史』新曜社。

Derrida, Jacques 1986 *Schibboleth: pour Paul Celan*. Paris: Éditions Galilée. = 1900 デリダ (飯吉光夫／小林康夫／守中高明訳) 『シボレート——パウル・ツェランのために』岩波書店。

Derrida, Jacques 1993 *Spectres de Marx*. Paris: Éditions Galilée.

Derrida, Jacques 1998a (1967) *La voix et le phénomène*, 2e édn. Paris: Presses Universitaires de France.

Derrida, Jacques 1998b *Psyché: Invention de l'autre*, Tome 1. Paris: Éditions Galilée.

Derrida, Jacques 2003 *Psyché: Invention de l'autre*, Tome 2. Paris: Éditions Galilée.

Dourley, John P. 1975 *Paul Tillich and Bonaventure: An Evaluation of Tillich's Claim to Stand in the Augustinian-Franciscan Tradition*. Leiden/Boston: Brill.

Feuerbach, Ludwig 2013 *Das Wesen des Christentums*. Berlin: Berliner Ausgabe. = 1956 フォイエルバッハ (舟山信一訳) 『キリスト教の本質』上・下巻 岩波書店。

Foucault, Michel 1984a "On the Genealogy of Ethics," P. Rabinow ed. *Foucault Reader*. New York: Pantheon.

Foucault, Michel 1984b "What is Enlightenment?" P. Rabinow ed. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon.

Foucault, Michel 1994 *Michel Foucault: Dits & Écrits*,

- 1954-1988, 4 vols. Paris: Gallimard. = 1998-2002
フーコー (蓮実重彦・渡辺守章監修) 『ミシェル・フーコー
思考集成』10巻 筑摩書房.
- Flusser, Vilém 1994 *Vom Subjekt zum Projekt: Menschwerdung*. Bensheim: Bollmann. = 1996 フルッサー
(村上淳一訳) 『サブジェクトからプロジェクトへ』東京大
学出版会.
- Heidegger, Martin 1975- *Martin Heidegger
Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Kloster-
mann. = 1985- ハイデガー (辻村公一／茅野良男／上
妻精／大橋良介／門脇俊介ほか訳) 『ハイデッカー全集』
全102巻 (予定) 創文社. [GAと略記].
- N=Nietzsche, Bd. 6.1/6.2.
- BWD=Bauen Wohnen Denken, in *Vorträge und
Aufsätze (1936-1953)*, Bd. 7.
- WhD=Was heißt Denken? Bd. 8.
- WiP=Was ist das-die Philosophie? Bd. 11.
- WsS="Das Wesen zur Sprache," in *Unterweges zur
Sprache*, Bd. 12.
- AED=Aus der Erfahrung des Denkens, Bd. 13.
- EP=Einleitung in die Philosophie, Bd. 27. = 2002 ハイ
デガー (茅野良男／ヘルムート・グロス訳) 『哲学入
門』創文社.
- GM=Die Grundbegriffe der Metaphysik, Bd. 29/30.
- HHGD=Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der
Rhein", Bd. 39.
- PIA=Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles:
Einführung in die phänomenologische Forschung,
Bd. 61.
- Heidegger, Martin 2001 *Sein und Zeit*. Tübingen:
Max Niemeyer Verlag. [SZと略記]
- Marx, Karl und Engels, Friedrich 1956-68 *Karl Marx-
Friedrich Engels Werke*, 39 Bde, und 2 Eränzungs bde.,
ver. Institute für Marxismus-Leninismus beim ZK der
SED. Berlin: Dietz Verlag. = 1959-75 マルクス／エン
ゲルス (大内兵衛・細川嘉六監訳) 『マルクス＝エンゲル
ス全集』(補巻・別巻をのぞき、全41巻) 大月書店 [MEW
と略記]
- K=Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie,
Bd. 1, MEW, Bd. 23. = 1965 マルクス「資本論・第
1巻」『マルクス＝エンゲルス全集』第23a・23b巻.
- Kant, Immanuel 1817 *Immanuel Kants' Vorlesungen
über die philosophische Religionslehre*, Hrsg., Karl
Heinrich Ludwig Pöhlitz. Leipzig: Franz.
- [<http://reader.digitale-sammlungen.de>]
- Nancy, Jean-Luc 2005 *La D  closion* (D  construction
du christianisme, 1). Paris: Éditions Galilée.
- Nancy, Jean-Luc 2007 "Ipso facto cogitans ac
demens," Costas Douzinas ed., *Adieu, Derrida*. Pal-
grave Macmillan. = 2007 ナンシー (藤本一勇監訳)
「マッド・デリダ」『来るべきデリダ』明石書店.
- OED 1991 *The Compact Oxford English Dictionary*, 2
nd edn.. Oxford: Oxford University Press.
- Pascal, Blaise 1976 *Pensées*; ed., Léon Brunschvicg.
Paris: Garnier-Flammarion. = 1973 パスカル (前田陽
一／由木康訳) 『パンセ』中央公論社.
- Peters, Michael A., ed. 2002 *Heidegger, Education,
and Modernity*. Lanham, ML: Rowman & Littlefield
Publishers.
- Rousseau, Jean-Jacques 1969 *O  uvres complètes de
Jean Jacques Rousseau*, 5 tomes. Paris:   ditions Gal-
limard.
- Rps=Les rêveries du promeneur solitaire, tome 1.=
1986 ルソー (佐々木康之訳) 「孤独な散歩者の夢想」
『ルソー選集』第4巻 白水社.
- Tillich, Paul 1951 *Systematic Theology*, Vol. 1.
Chicago: The University of Chicago Press. = 2004
ティリッヒ (谷口美智雄訳) 『組織神学』第1巻 新教出版
社.
- Tillich, Paul 1957 *Systematic Theology*, Vol. 2.
Chicago: The University of Chicago Press. = 2004
ティリッヒ (谷口美智雄訳) 『組織神学』第2巻 新教出版
社.
- Tillich, Paul 1963 *Systematic Theology*, Vol. 3.
Chicago: The University of Chicago Press. = 2004
ティリッヒ (土居真敏訳) 『組織神学』第3巻 新教出版
社.
- Tillich, Paul 1970 "Offenbarung und Glaube:
Schriften zur Theologie II", *gesammelte Werke*, Bd.
VIII. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk. = 1999
ティリッヒ (大宮溥訳) 「懐疑と信仰」『ティリッヒ著作集』
第6巻 白水社.
- Tillich, Paul 1988 "Dynamics of Faith," Paul Tillich
Mainwork・Hauptwerke 5. Berlin/New York: De
Gruyter - Evangelisches Verlagwerk. = 1999 ティ
リッヒ (大宮溥訳) 「信仰の本質と変化」『ティリッヒ著作
集』第6巻 白水社.
- Thomson, Iain 2002 "Heidegger on Ontological Edu-
cation, or How We Becomng What We Are," Michael

A. Peters, ed, *Heidegger, Education, and Modernity*.
Lanham, ML: Rowman & Littlefield Publishers.
Thomson, Iain 2005 *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education*. New York/Cam-

bridge: Cambridge University Press.
Thomson, Iain 2011 *Heidegger, Art, and Postmodernity*. New York/Cambridge: Cambridge University Press.