

神話（ミュートス）をめぐって —— カッシーラーとハイデガーの「神話」の哲学

上 田 圭委子

はじめに

「神話」は、少なくとも西洋思想においては、「哲学」に先立ち、哲学を準備するものであったと同時に、哲学によって克服されるべきものでもあったと見なされてきた。例えばクラウス・リーゼンフーバーは、その定評ある西洋古代中世の哲学史の教科書において、「世界の全体を哲学的に問うという態度は、ヘシオドス（紀元前700年頃）の『神統記』による世界の神話的な説明によってすでに準備されていた」と指摘し、「ヘシオドスは真と偽を批判的に分け、存在するものの全体を問い、またその中で滅びることなく常に存在するものを生成するものから区別し」、さらに「万物の根源である第一の存在を問い、これを混沌の中に、つまり深淵極まりない空虚の中に見た」のであり、「彼の神々の系統譜は、世界をその成立の秩序に従って順序だてて捉えようとする努力の表現である」としている¹。そのうえでタレス（紀元前624-546年頃）を嚆矢とするソクラテス以前の自然哲学者たちについては、ヘシオドスの記述にみられるような「神話的な人格化」を捨て、「世界の現象を神々のきまぐれな働きの結果とはせず、世界に内在する普遍的な法則や原因によるものとして説明し」、「存在するものの本質を概念的、抽象的に言い表そうと」することで「神話を克服し、

1 クラウス・リーゼンフーバー『西洋古代中世哲学史』平凡社ライブラリー、2000年、18頁参照。神話についての先行研究としては、本文で言及したもののほかに、ルードヴィヒ・アルンブルスター「ミュートスの真理性」（『ソフィア：西洋文化ならびに東西文化交流の研究』1960年、135-152頁所収）を参照し、多くを学ばせていただいた。

哲学を打ち立てた」としている²。

しかしながら、古代ギリシアの代表的な哲学者であるプラトンの対話篇中において、依然として多くの神話（ミュートス）が語られていることを鑑みても³、神話と哲学との関係は、単に克服されたものと克服したものといった捉え方でのみ片付けられるものではないようにも思われる。実際、20世紀の新カント派の哲学者カッシーラーは、「神話はプラトン哲学の構築に際して、真に創造的な動機、つまり産出的で形成的な動機であった」との見方を披歴している⁴。「神話とはなにか」は、現代においても哲学的な考察の対象となりうる問題であると言えよう。

本稿では、20世紀のほぼ同じ時期に為されたカッシーラーおよびハイデガーの「神話」をめぐる思索を取り上げ、その内実を検討することを通じて、現代において「神話」とはなにかを考えるための端緒としたい。

1. カッシーラーの「神話」解釈

A. 『シンボル形式の哲学』第二巻「神話的思考」（1924）における「神話」の理解

カッシーラーによれば、近代において、神話が哲学の問題として捉えられたのは、「近代の言語哲学の創始者」でもあるジャンバッティスタ・ヴィーコにおいてであった。ヴィーコは、「精神の包括的な体系性」を考察する中で、「精神の純粹神聖な統一概念は、言語、芸術、神話の三つ組みのうちに現れてくる」としたのである（C4）。カッシーラーによれば、このヴィーコの思想を、「体系的な明確性」にまで高めたのは、シェリングである。シェリングは、20歳の時にすでに「ヘルダーリンの精神的刺激にしたがって」「理性の神話学」を構想していたが、それを後期においては、

2 リーゼンフーバー、前掲書18-20頁参照。

3 プラトンの神話についての哲学的考察としては、例えば栗原裕次「哲学と文学の対話——プラトン『政治家』篇のミュートス（268d5-274e3）」（『西洋古典学のアプローチ』見洋書房2021年、228-251頁所収）を参照。

4 Vgl. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, Felix Meiner, 2020, S.3, (訳文は、カッシーラー『シンボル形式の哲学 [2]』木田元訳、岩波文庫、1991年、を使用させていただいた。) 以下、この書物からの引用は、(C 原書の頁数)にて示す。

『神話の哲学』として展開したのである（C4）⁵。

カッシーラーは、彼の書の序論においてシェリングの『神話の哲学』を取り上げ、その内容を敷衍している。それによれば、シェリングにとっては、「発明家や詩人」ではなく「人間意識そのもの」が「神話の発祥地」であり、「人間の意識における神話的表象の運動と展開」には、「なんらかの客観的な出来事、すなわち絶対者そのものにおける必然的な展開が対応しているの でなければならぬ」と考えられている（C8）。そこでは、「神話の過程」は、「神々の発生の過程」であり、「神が段階的に真の神として自らを産出してゆく過程」とみなされる（C8）。シェリングにとっては「神話の過程は自らを再生し、そうすることによって自らを現実化してゆく真理の過程」であり、その展開は、「単に存在するだけで、それとして知られていない一なる神から、多へと発展し、この多から、つまりこの多への対立によってはじめて、単に存在するだけではなく、それと認識された真の一なる神が得られる」という過程として実現されると見なされている（Vgl.C8）。カッシーラーは、「シェリングにとって神話が哲学的な真理性を持つのは、神話のうちには神と人間の意識との、単に考えられた関係だけではなく、実在的な関係もが表明されているからであり、ここにおいて絶対者、つまり神自身が《自らの内なる存在》という第一のポテンツから《みずからの外なる存在》というポテンツへ移行し、さらにこれを経て完成された《みずからのもとにある存在（Bei-sich-Sein）》へ移行してゆくからである」（C16）としている。カッシーラーは、こうしたシェリングの「原初的一神教」的な基本命題については、その後の研究の進展によって維持され得ず、「神話の根本をなす直観は、はっきりした神概念も、またはっきりした靈魂概念も人格概念も知らないものであり、まだまったく未

5 少なくとも後期のシェリングは、「神を措定する宗教的な意識の背後にさらにより大きな力」を「宇宙生成の力」として「想定していた」と考えられる。（山口和子『後期シェリングと神話』見洋書房、2004年、121頁参照）。山口も指摘するように、後期シェリングの見るところ、神話に関わるのは「宇宙論的な理論ではなく、世界を産出する力そのもの」（Vgl. F.W.J.Schelling, *Philosophie der Mythologie* (1841), Schellingiana Bd.6, Friedrich Frommann Verlag, 1996, S.152, および山口、前掲書121頁参照）であり、「それゆえ神話が服する神統記的なプロセス」は、「普遍的な意味」を持つ「一切の存在と生成の原理」（a.a.O, S.172）なのである。後期のシェリングは、哲学と詩との根源を、こうした意味での「神話」の内に求めていたと言える（山口、前掲書、122頁参照）。

分化な呪術的な作用についての直観、事物に内在する呪力的存在の直観から出発するものだという、その諸特徴がますます明確に際立ってきた」(C19) とするが、たとえ「考察の方向は違っていても、シェリングがその神話の哲学の基本的要請として提起したものと同一要求」すなわち、「神話的思考の進行過程のいかなる契機」をも、「まったくとるにたらないものとみなしたりせず、それに神話的思考全体の中で占める特定の位置を指定し、それにその理念的な意味を与えようという要求」に「導かれる」という点では態度を同じくしており、「神話的思考は、人類が独自の自己意識と独自の対象意識へと進んでいった道筋のひとつを示しているのであるが、そのかぎりにおいて神話的思考の全体は、独自の内的『真理』を内包している」(Vgl.C19-20) とするのである。

カッシーラーは、ワールブルク文庫の豊富な資料を駆使し、古代のインド・エジプト・バビロニア・ギリシア等の神話及び哲学・宗教思想から北欧神話やゲルマン神話、さらにはアメリカ原住民やメラネシア人等の神話的思考に関する当時の報告にいたるまで、古今東西の多種多様な神話的思考を視野に入れて論述を進めており、第一部の「思考形式としての神話」においては、それらに特徴的な思考形式を明らかにしている。以下、そのうち私たちにとって特に興味深い点に絞って見てゆくこととしたい。

まず、カッシーラーは、神話においては「単に表象されただけのもの」と「現実の知覚」との区別や、願望とその成就との区別、夢と覚醒との区別、さらには生の領域と死の領域との区別といったものが「欠けている」ことを指摘し (Vgl.C44)、そこに、「理念的なもの」というカテゴリーが欠けているという神話的思考の特徴を見ている。カッシーラーは、このことは、「神話の内と言語に与えられている地位」にも表れているとする。神話においては、「言葉や名前」が「単なる表示機能をもつだけでなく」、「そのいずれにも対象そのものとその対象の実在的な力とがふくまれている」(C49) というのである。このことは、神の名前についても言える。すなわち、「神の名前はおのおのの個別的な神がそのうちに存在し活動している力の領域を表示する」(C51) ののである。

また、神話的思考の「一つの独自の特徴」は、「いかなる意味でも偶然な出来事というものを考えることができない」(C59) ことにあるとカッ

シーラーは指摘する。というのも、「神話」においては「自然のあらゆる《力》は、悪霊ないし神々の意志の現れに他ならない」とされ、どのような出来事についてもその原因をこれらの存在者の意図と働きかけによるものと解するからである（Vgl.C61）。

さらに、神話的世界観の特徴としてカッシーラーが挙げるのは、「全体と部分との思想上・事実上の無差別」である。つまり、神話的世界観においては、「全体が部分をもっているのでもなければ、全体が部分に分割されることもない」のであり、「部分」は、神話的な世界観においては「直ちに全体であり、全体として働き、全体として機能する」のである（C62）。「神話的に言えば、部分はおお全体と同一のもの」であり、「部分は実在的な働きを担うものであり、部分がこうむったり為したりすること、能動的であれ受動的であれ部分に起こることはすべて、同時に全体がこうむったり為したりすること」なのである（C62）。

またカッシーラーは、神話における「力」の概念と科学における力の概念との違いについて、「神話においては、力がある力動的な関係として、因果関係の総体の表現として現れるようなことはなく、つねに事物的・実体的なものとして現れるという点」にあると指摘する（C70）。カッシーラーは、「神話的な力」（ポリネシア人たちによる呼称によれば「マナ」）は、「独自の物質的存在であり、そのまま場所から場所へ、主体から主体へと移動していく」ものとして捉えられているとし（C71）、「その対象と内容が《精神的》であるにもかかわらず、その《論理》とその概念の形式においてはあくまで物体にしがみつのが神話の特徴」であるとしている（C73）。

第二部では、神話の「直観形式」が扱われる。カッシーラーはここで、理論的思考と神話的な思考の世界像の違いについて触れる。彼によれば、理論的に「認識する」とは「感覚や知覚の直接性から単に思考されるだけの《根拠（Grund）》の間接性への進行」であって、それは、「単純にそこにある感覚的な印象を《根拠》の層と《結果》の層に分けて説明すること」を意味している（C87）。それに対して「神話的意識」は、直接に与えられている印象のうちに「存在し、また生きて」おり（C87）、そのつどの出来事の原因を自然の《力》の現われとしての悪霊や神々の働きによるも

のと見做すことはあっても、感覚的印象を根拠律によって測り、「区別や階層化」しようとするとは無縁である (Vgl.C87)。神話的意識は、「自らを直接的な印象に委ねる」のであり、神話的意識にとって、「直接的な印象」は、「単に相関的なものではなくて、絶対的なもの (ein Absolutes)」であり、「それが現に存在しているということの単純な強さによって、つまりはそれによって意識に対して自ずと湧き上がってくる抵抗し難い強制力によって」「自らを示し証する」のだとカッシーラーは言う (C87-88)。

第三部「生活形式としての神話」において、カッシーラーは、マナ表象やそれに類似する表象に触れ、それが「単なる事物にも特定の人にも《精神的なもの》にも《物質的なもの》にも《生きているもの》にも《生きていないもの》にも同じように帰属するものとみなされる」(C185) ことを指摘している。「マナは力に満ち活動的で生産的なものではあるが」、そこには狭い意味での「魂的なもの」や「人格的なもの」といった特殊な規定は入り込んではいない (Vgl.C185)。これに対して、「人格的な守護霊の表象」は、「神話から倫理への転換」にかかわるものと解され、個人を守り導くものとして、「ギリシア人にもローマ人にも、アメリカ原住民の宗教にも、またフィン人にも古代ケルト人にもこういった表象のあったことが確かめられている」(C196-7) とされる。またトーテミズムにおいては、「人間のある特殊なグループが動物のある特定の類と結び付けられる」のだが、その動物の選択は、偶然的なものではなく、「特殊な生活態度や精神的態度が表れ客観化されている」(C218) と考えられる。ただしこうした類による区分の存在にもかかわらず、「神話的意識と神話的感情にとって」は「生命の統一の理念」が「保持」されており、生命としての「力動性」と「律動性」は、人間、動物、植物のすべてにわたって「同じもの」と感じられていることにカッシーラーは注意を促している (C220)。

第四部では、カッシーラーは、「これまでの考察」は「神話が精神の統一の一つのエネルギーであることを示そうと試みるものであった」とし、「見通しようもないほど数多くの神話的形成物の背後」に、「統一的な形成力」と「この力の働きが従う法則」を見出そうとしたのが、この書物の試みであったことを振り返る。ただしこの神話的意識は、「単純な自然過程のように進行する」発展形態をもっているのではなく、神話の前段階に見

られる基本特徴は次に来る段階と「むしろ鋭い対立を示しながら、対抗しあって」おり、そうした弁証法的な過程を経て、次第に神話的意識から宗教的意識が立ち現れてくるのだとする。例えば旧約の預言者の異民族の偶像崇拜への激しい批判は、世界と自己を区別せずしたがって外部の世界と自我とを像のうちで不可分に感受していた神話的意識から、世界と自我とを分離する意識への移行によって生じたと見なされるのである。

B. 『国家の神話』（1946）第六章における「プラトンの『国家』」と「神話」

私たちは次に、カッシーラーの遺著『国家の神話』（1946）のうち、第六章「プラトンの『国家』」におけるカッシーラーのプラトン解釈とその神話観を見ておきたい⁶。

カッシーラーは、「プラトンが国家を《哲学者の真の故郷》とみなしていた、というイエーガーの命題」に異議を唱え、「聖アウグスティヌスにとってとおなじく、プラトンにとっても哲学者の故郷（Home）は神の国（*civitas divina*）であって、地の国（*civitas terrena*）ではなかった」としつつ、にもかかわらずプラトンは「こうした宗教的な性向によって、その政治的判断を左右されなかった」のだとする（MS83）。プラトンが「政治思想家および政治家となったのは、そうなりたかったからではなく、ならざるを得なかったから」であり、「個人が不正な墮落した国家において曝されている危険」への洞察によって、「正しい政治秩序を見出すこと」をその中で生きる「個人の倫理的な生活」のために自らの課題とせざるを得なかったのだとカッシーラーは主張するのである（Vgl. MS63-64）。

カッシーラーは、プラトンの以下の言葉を引用している。

「その思索が真実在へとしっかり向けられている者は、下方に目をやって人

6 「カッシーラーは、1933年にはナチスの台頭によってドイツからの亡命を余儀なくされ、スウェーデンでの活躍を経て、1941年には米国に渡り、1945年に米国で亡くなっている。『国家と神話』は、1941年に構想され、1944年には英文で書き上げられていたカッシーラーの遺稿である。Cf. Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, Yale University Press, 1961. (邦訳は、エルンスト・カッシーラー『国家の神話』宮田光雄訳、講談社学術文庫、2018年を参照させていただいたが、原書から直訳した箇所もある。) この書物からの引用は（MS原書の頁数）において示す。

間の俗事に気をとられ、彼等の争いごとに関与したり、彼等の妬みや憎しみの悪影響を受ける暇などないのだ。彼は変わらぬ、調和的な秩序ある世界を観照しているのだが、そこでは、道理が支配しており、何ものも悪を為したり、悪を蒙ったりすることはできないのだ・・・そのように哲学者は、世界の神的な秩序に絶えず触れているのだから、自らの魂の中にその秩序を再現するだろうし、また人間に可能な限りで神の如き者となるだろう。そこでもし彼が自分の性質に加えて他者の性質をも形成するように強いられ、また彼の観る理念に一致するように公的生活と私的生活の型を形成するようにと強いられるなら、彼は節制・正義そして普通の人間の中に存在しうるあらゆる徳のそのような対応物を生み出す技術に欠けてはいないだろう。」(プラトン『国家』500b8-d8, MS64⁷)

このように、カッシーラーの見るところによれば、プラトンの「倫理学と政治学」は、「《天上の国家》から人間の地上の国家を顧みて、その要求を実現し、その必要を慮ることを彼に命じる」ものであったのである (MS65)。

したがってカッシーラーは、プラトンが国家について語る際には、たとえプラトン自身が個人的には詩を愛好していたとしても、ホメロスやヘシオドスといった詩人たちが語るような、人間から見ても徳があるとは到底言えない、また無秩序な「神話的な神々」を「善のイデア」によって置き換えねばならないと考えていたと指摘する (Vgl. MS66)。というのも「人間が自分の神々について、真の、よりふさわしい観念を見出さなければ、自らの人間世界を秩序づけ、支配することはできない」からである。人間が詩人たちの語る神話的な「神々のうちに認めるもの」は、プラトンの見るところでは、「ただ自分自身の生活の投影にすぎない」のであり、「逆もまた同様」に起こりうる。すなわち「我々は、人間の靈魂の本性を国家の本性において読み取り、そしてわれわれの政治的理想を我々の神観念に従って形成する」と考えられるのである (MS66)。

カッシーラーは、こうしたプラトンの政治的著作の偉大さを、個人の間

7 本遺稿においてカッシーラーは、Confordの訳を参照している。プラトンのギリシア語原文とは若干異なる箇所もあるが、引用にあたっては、カッシーラーの書物から直訳した。

にも国家においても正義が行われるべきであるという、「プラトンが提出した新たな要請」の内に於いて、この要請を「政治的思惟の未来の発展全体にその刻印を押ししている」と高く評価する（MS68）。

カッシーラーは、「プラトンは、その社会秩序についての研究を正義概念の定義と分析から始めた」が、その場合の「正義」は、通常よりも「はるかに深く包括的な意味」をもっており、「勇気とか節制のような」「人間の持つそれ以外の諸々の徳と同列にあるものではなく」、「秩序、規則性、統一性、適法性という一般原理」であるとする（MS69）。この「正義（Justice）」は、「個人の生活において」は、「靈魂のもつさまざまな能力すべての調和のうちに現れる」が、「国家においては、種々の階級間の《幾何学的均衡》のうちに現れ、それによって社会的体軀の各部分がその受けるべきものを受け取り、また協働して一般的秩序を維持する」ものである（MS69）。カッシーラーは、「この概念によって、プラトンは法治国家理念の創始者となり、その最初の擁護者となった」とするのである（MS91, 69）。

またカッシーラーは、プラトンが『国家』において、「あらゆる異なった統治形式とそれらの形式に於ける《靈魂》の精神態度」について、「系統的な概観」を与え、それぞれの統治形態の長所と短所について、個人的な好悪は表明しつつも、そうした自らの感情に影響されず偏見なしに「きわめて《リアリスティック》」に観察し分析しているが、そのプラトンが「ただ一つだけ、絶対に否定し、非難するのは、専制的な靈魂と専制的な国家である」と指摘する（MS70-71）。カッシーラーは、プラトンがアテネの民主制の持つ欠点を指摘しつつも、スパルタをも「真の模範とは認めていない」ことを例として挙げつつ、「プラトンの追及する模範は経験的・歴史的世界のはるか彼岸に存在するものであり、いかなる歴史的现象も国家の理想的典型たるには不十分」と見ているとする（MS71）。プラトンにとって「諸々の現象は、その原型と同じで《あろうと努める》けれども、それに達しえず、それと等しくあることは不可能」なものなのである（MS71）。したがって、カッシーラーは、「プラトンは所与の経験的事実を、その法治国家、すなわち正義国家の理念と同列におくというようなことを、瞬時たりとも考えることができなかった」（MS71）としつつ、プラトンは、既存の政治形態を、他のよりよいように見えるが現実的な既存の政治形態で

置き換えるといったことを彼の国家理論において目指していたのではなく、「新たな方法と新たな要請」とを、あるべき正義へと目を向けつつ、導入しようとしていたと解するのである。

以上を前提としつつ、カッシーラーは、『国家』における詩人追放論の根底にあるプラトンによる既存の神話との対決の意図を以下のように語る。「理性に従った国家理論を作り出すために、彼は樹に斧を当てねばならなかった。神話の力を打ち碎かなければならなかった。……政治制度において神話を黙認するなら、政治的および社会的生活の再建や改革に対する我々の希望はことごとく失われてしまう、と彼は断言した。ここには二者択一があるだけである。われわれは倫理的な国家観と神話的な国家観のいずれかを選択しなければならない。法治国家、すなわち正義国家においては、神話の諸概念、ホメロスやヘシオドスの神々を容れる余地は残されていない。……もしわれわれが依然として天上における戦争とか、神々相互の陰謀や闘争、巨人たちの闘い、神々や英雄たちのその他数知れぬ知友一族との争いごとをすべて語り続けるなら、われわれ自らの人間世界のうちに秩序や調和や統一を見出すことは決してないであろう……あらゆる未開社会において、伝統は至高で不可侵の法則である。神話的思惟は他の、またはより高い権威を決して承認しない。ここで最高の敬意を払われているのは、……《永遠に昨日なるもの》である。《永遠に昨日なるもの》の威力を破壊することが、プラトンの政治理論にとって第一の主要な課題の一つ⁸となった」(MSS71-73)。

したがって、カッシーラーの見るところでは、『国家』の末尾の「魂の来世の選びについて」の物語も、プラトンによって「神話的な主題が、その正反対のものに変えられている」のだと解される。カッシーラーは、「神話的思惟」においては、人間は「善いダイモンか悪いダイモンに所有されている」のであるが、プラトンの理論においては、「人間が自分のダイモンを選ぶ」のであり、「この選択が彼の生活と未来の運命を決定する」と

8 カッシーラーによれば、プラトンのいま一つの敵は、「力は正義なり」という命題であった。カッシーラーは、「権力欲」すなわち「力への意志」を、「プラトンの言葉によれば、《貪欲》つまり《ますます多くを求めむ渴望》と記述された、あの根本的な悪徳の最適例」であり、プラトンにとっての《正義》とは対極にあるものであったとしている (Vgl. MS76-77)。

言われているのだと解釈する（Vgl. MS 75-76）。このようにしてこの一見すると神話的な物語は、人間が「超人的な、神的な、あるいは魔力的な力によって固く握りしめられている」のではなくて「自らが全責任を負わなければならない自由な行動者」であるという内容へと、プラトンによって作り替えられているとカッシーラーは見るのである（Vgl. MS75、傍点は論者）。カッシーラーの見るところでは、個人の魂の選択にその個人の運命の責任が帰せられるのと同様に、プラトンにおいては、国家もまた、「自らの運命を受け取るのではなく、それを創造しなければならない」と考えられている（Vgl. MS76）。カッシーラーは「個々の人間だけでなく、国家もまた、自らのダイモンを選択しなければならない。それがプラトンの『国家』の最大にして革命的な原理である」とする（MS76）。カッシーラーは言う。「ただ《善きダイモン》を選ぶことによってのみ、国家は善いダイモンをもつこと（ユーダイモニア）、すなわち現実的な幸福に到達することができる。我々は、この最高の目標の達成を単なる偶然に委ねるわけにはいかないし、またそれを僥倖によって見出せるものと期待することもできない。個人生活におけるのとおなじく、社会生活においても、道理にかなった思考（rational thought）（フロネーシス）が導きを引き受けるのであればならない。道理にかなった思考が、私たちに道を示し、その道を、最初から最後まで照らすのでなければならない。国家の福祉とは、自らの物理的な力を増強することではない。《もっと多く》持ちたいという欲望は、個人の生においてと同様に、国家の生においても取り返しのつかない結果を招く。国家がこの欲望に屈服するなら、それは終わりの始まりを意味することとなる。版図の拡大、隣国に対する優越、自らの軍力あるいは経済力の増進、こうしたことすべては、国家の破滅を回避することができず、むしろ破滅の速度をより速めるのである。国家の自己保存は、その物質的な繁栄によって確保できるものではないし、またある憲法を維持することによって保証されるわけでもない。成文憲法や法文化された憲章は、それが市民の魂の内に書かれた憲法の表現でないかぎりには、真の拘束力を持たない。この道徳的な支えなしには、まさにその国家の強さが国家の身に備わった危険となるのだ」（MS 76）。ここで私たちは、プラトン解釈に即しつつ、カッシーラー自身が、当時の世界情勢を憂慮しつつ、在るべき

国家の創設を語るに際してはあくまでも神話的思考ではなく人間の理性を重んじようとする立場に立ってその洞察を語るのを、聴くことができるように思う⁹。

さて、カッシーラーは、同書のプラトン解釈に続く部分において、中世から20世紀に至る政治学説に現れた神話的ともいえる思想について概観した後、第18章で「現代の政治的神話の技術」を扱う。そこでカッシーラーは、「計画に従って作り出された」「政治的神話」の生起とともに、第一次世界大戦後のドイツの「精神的再軍備」が、「軍事的再軍備」に先立って行われたのであり、その第一歩は、「言語の機能における変化」であったことを指摘している（MS282）。カッシーラーによれば、原始社会においてさえも、神話は常に力を持つわけではなく、常に、「人間が異常で危険な状況に直面しなければならぬとき」に、「そのまったき支配力をもつにいたる」ことが観察されるが、このことは、現代においても同様であり、「インフレーションと失業の時期に、ドイツの社会的・経済的制度全体が完全な崩壊に瀕し、正規の手段はつきてしまったように思われた」、「こうした状況こそ、政治的神話が生育し、そこに豊かな養分を見出し得た本来の土壌であった」と指摘する（MS277-278）。そしてさらに「きわめて困難な状況のもとでは」、ひとは内なる倫理的命法に従って「自分で思考し、判断し、決定することよりも、他人に依存することのほうがはるかに容易である」がゆえに、「個人生活と政治生活のいずれにおいても」、「自由」は「重荷」となり、「ここにおいて全体主義国家や政治的神話が登場してくる」のだと指摘している。またカッシーラーは、この時期に現れたハイデガーの名著『存在と時間』（1927）にも言及し、その「《永遠の》真理」や「プラトンの《イデアの国》」、あるいは「哲学的思考の厳密に論理的な方法」といったものが「存在することを認めない」態度や、「人間の被投性」についての議論が、「現代の政治神話に抵抗しえる力を弱体化させ、

9 カッシーラーは、『国家の神話』の後続する諸章において、ストア哲学において、「人間の根本的平等性の思想」が付け加えられたとみており、プラトンの正義観においては、国家の成員のあいだにも魂の性質に応じた属すべき階級とその義務の区別を為していたと同時に、「ギリシア都市国家の相互関係に妥当する行動規範が異民族には適用しえないことを指摘」していたとも述べており、決してプラトンの思想を過度に理想化しているわけではない。

徐々に掘り崩していった」と指摘し、「このような哲学は、自らの根本的な理論的・倫理的な理想を放棄している。かくして、それは政治指導者たちの手中における従順な道具として使用されうるであろう」と鋭く批判している（Vgl.MS293）。

2. ハイデガーの存在の思索と「神話」

A. カッシーラーの「神話」論書評と『哲学入門』におけるカッシーラーへの言及

さて、私たちは、次に、『カントと形而上学の問題』（1929）に付録として付されているハイデガーによるカッシーラーの『シンボル形式の哲学』第二巻「神話的思考」への書評¹⁰を参照しておきたい。ハイデガーは、このカッシーラーの試みが、「シェリング以来はじめて体系的な問題として神話を哲学の視野のなかへと置き入れた」（KM270）ものであり、シェリングの問題設定を受け継ぎ、神話のうちに在るすべてのことを「何か別のことが考えられたり、言われているかのようではなく、神話が言表しているとおりに了解」しようとするものであったと見て評価している（Vgl. KM255）。ただしカッシーラーは神話の中に「固有の《形成力》を見るところシェリングの根本見解」を「堅持している」ものの、神話をめぐる哲学の課題については、シェリングとは「別のもつと捉えている」（KM255）とされる。すなわち、カッシーラーの「神話的意識の現象学」（Vgl. KM255）の試みは、「新カント派的意味における超越論的な問題構成の拡張」という意図のもとで構想されており、そこでは「精神の法則性」としての「《文化》の統一性を概念把握する」ことが目指されているのであり、カッシーラーにとっての「神話の《客観性》」は、カントのコペルニクス的転回に依拠して「正しく理解された《主観性》のうちに」あるものとして捉えられているとされる（Vgl.KM256）。これに対してハイデガーは、カッシーラーの分析を特にマナ表象に注目して吟味したうえで、「神話的

10 Vgl. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, 6.Auflage 1998, S.255-270 以下、この書物からの引用は、（KM 頁数）にて示す。

な《過程》は、その中にいる「現存在自身において、反省なしに遂行されている」(KM263)のであり、「神話的現存在」は、「第一次的には《被投性》によって規定されている」(KM267)点を重要視する。ハイデガーからすれば、カッシーラーが探究する「神話的思考」を現事的に担っている「神話的現存在」は、存在論的に見れば「被投的存在」、すなわち、誕生と共に自らが投げ入れられている神話的世界の有意義性の連関、すなわち自らの力を超え、自らを圧倒する「超力的なもの」のなかへと「引き渡されている」存在者なのであり (Vgl.KM267)、こうしたあり方を根底から了解するために、さらに「現存在一般の存在の機構」(KM269)の解明が必要であるとされるのである。

ハイデガーは1928/29年冬学期講義『哲学入門』¹¹においても、カッシーラーの神話論に言及しつつ、「すべての神話において、存在は超力的なもの、力あるものに他ならない」とし、「神話」は「世界内存在の根本可能性を特徴づけている」、ある特定の「世界観 (Weltanschauung)」に属しているものとしている (Vgl.GA27, 358)。この世界観は、いわば、神話の中に匿われている「全体としての存在者」の直観である。神話的現存在は、自らを圧倒的に凌駕している存在者の全体という「超力的なもの (das Übermächtige)」の力に晒され、引き渡されつつ、「超力的な存在者自体」を自らの「支え (Halt)」と「匿い (Bergung)」として直観するに至っている。ハイデガーは、このような神話的な「世界観」のうちに、存在への問いのための「根源的-原初 (Ur-anfang)」が秘匿されており、この秘匿性があるからこそ、哲学における非秘匿性としての真理の探究の根本的な可能性もまた成立すると考えるのである (Vgl.GA27,382-384)。神話の中に存在への問いの根源にあるものが匿われ、秘匿されていると見るハイデガーの思索は、その後期の存在の思索において、さらなる展開を見せることになる。

11 Vgl.Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Bd.27, Einleitung in die Philosophie*, Vittorio Klostermann, 2001, 以下、ハイデガー全集からの引用は、(GA 巻数, 頁数) にて示す。

B. ヘルダーリン解釈における「聖なるもの」と「神々」

前期のハイデガーはその名著『存在と時間』¹² (1927) の序論において、「存在問題を了解するときの哲学的な第一歩は、以下の事の内に存する。すなわち、〈何らかの神話を詳細に語ること (μῦθόν τινα διηγείσθαι)〉をしない、つまりは《なんら物語 (ミュートス) を語らない》、ということである」(SZ6) としていた。このことの意味は、「あたかも存在が何らかの存在者でもありうるという性格をもっているかのように、存在者の由来をたどって他の存在者へと還元することによって、存在者を存在者として規定することをしない」(SZ6) ということであった。ところが、そのハイデガーが、1930年代以降には、自らの存在の思索の中で「神」あるいは「神々」について語るようになり¹³、同時に、ヘルダーリンの詩の解釈に即しても神あるいは神々と、その根源たる「聖なるもの」について語るようになる。この「聖なるもの」は、ギリシアの原初においては「ピュシス」として捉えられていたものであるとされる。それは、ヘルダーリンの表現で言うならば「微笑みつつ、僕の姿をなして」働きつつ偏在する、「一切をいのちあらしめるもの」としての「自然」であり¹⁴、神々もまたそこから派遣される、澄んだ明るい光の如き存在の「故郷」であるとされる。この「聖なるもの」の働きそれ自体は、現代においても失われているわけではない。「聖なるもの」から派遣される神（神々）が不在のように見える現代という時代にも、神々は実は人間の近くにいるのであり、ヘルダーリンのごとき詩人は詩作において「聖なるもの」を名指すことによって存在の故郷たる「聖なるもの」の領域への人間の「帰郷」を促しているのだとハイデガーは語る

12 Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Siebzehnte Auflage, 1993. 以下、この書物からの引用は、(SZ 頁数) によって示す。

13 例えばハイデガーは、1936年以降の生前未発表の草稿群において以下のように記していた。「神々の逃げ去りは、経験され、また耐えられねばならない」(GA65, 27)。「最後の神は、最も古く、最も原初的であり、原初の始まりにおいて自らの本質へ至るべく決定されている。最後の神は・・・最後の神のために奥深い存在の真理が原初的に根拠づけられているときのみ——というのも最後の神自身はそれを為しえないので——存在し得る。呼び求める促しへと呼び求める働きがはじめて、最後の神の現われのためにその時—空を与える」(GA71, 299)

14 Vgl. Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, 6., erweiterte Auflage 1996, S.65. (訳文は、ハイデガー『ヘルダーリンの詩の解明』理想社、1962年所収の『あたかも、祭りの日の…』土田貞夫・竹田重治共訳を使用させていただいた。)

のである¹⁵。ハイデガーは、こうしたヘルダーリンの詩の解釈と並行して、ソクラテス以前の哲学者の解釈を通じて、原初のピュシスとしての存在の思索へと後退することで、キリスト教の神とは異なるギリシア的な意味での神的なものの領域に分け入ることを試みている。そのひとつが、1942/43年冬学期の『パルメニデス』講義¹⁶における神話（ミュートス）をめぐる解釈である。以下、それを見てゆきたい。

C. ハイデガーのパルメニデス解釈におけるプラトン『国家』の「神話」の解釈

ハイデガーは、この講義において、一貫して真理（ἀλήθεια）を主題的に扱っている¹⁷。この講義は、パルメニデスの哲学詩『ピュシスについて』においてパルメニデスに語りかける女神が「真理（アレーテΙΑ）」の女神であることの解釈から出発しつつ、ギリシアのミュートスと真理との関係を考察するものである。ハイデガーは、その中でプラトン『国家』第10巻の「神話（ミュートス）」を取り上げ、アレーテΙΑの反対概念としてのレーテについて、またその取り返したるアナムネーシスについて考察している。

ハイデガーの解釈によればパルメニデスの哲学詩に登場する「真理」の女神は、真理概念の人格化でもなく、ロゴスとミュートスがいまだ分離されていない状態であるために、哲学の中に神話的な表現の名残が見られるというのではない。パルメニデスにとっては、「真理それ自体が女神として経験されている」（GA54,7）のであり¹⁸、「ギリシア人の思索と詩作にお

15 この見方については、特に1943年のヘルダーリンの詩「帰郷」および1939年の「あたかも祭りの日に…」についての解釈を参照。（Vgl. Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, 6., erweiterte Auflage 1996, S.9–31, 49–77）

16 Vgl. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Bd.54, Parmenides*, Vittorio Klostermann, 1992. この書物からの引用は、（GA54, 頁数）にて示す。

17 ハイデガーの存在の思索における基本構造のなかで、真理は、一貫して存在が現存在に対して露わとなってくることとしての非秘匿性として捉えられている。この点については、拙著『ハイデガーにおける存在と神の問題』（アスバラ、2021年）第8章を参照。

18 こうしたハイデガーの神話の捉え方には、シェリングのみならず Walter F. Otto の著作『ギリシアの神々』（1929）および『ディオニシオス』（1933）の影響も窺えるように思われる。関口浩の研究によれば、ハイデガーはオットーに宛てた1931年1月29日付の書簡で、「私は

いて」は、「ロゴスとミュートス」とは「同じもの(das Selbe)」だとハイデガーは言うのである (GA54,104)。

①ハイデガーはプラトンによる「神話（ミュートス）」をどう見ているのか

さて、ギリシアにおける「真理 (ἀλήθεια)」は、ハイデガーの解釈に従えば、非秘匿性すなわちア・レーテアであり¹⁹、秘匿性との「争い」のなかで、秘匿性を否定して露わとなる動きとして、思索者の言葉を貫いて続けているものである (Vgl.GA54,15,25)。このような見方の上に立って、ハイデガーは、ギリシアの「神話 (μῦθος)」の本質を、秘匿されているものを開示し、露わにすることとしての「真理」すなわち「アレーテアから規定されている」ものとする (GA54,89)。ハイデガーは、「神話的なもの」を、「顕現しつつ—秘匿する言葉の内」で「存在の根本的な本質それ自体が原初的に現れているもの」と解するのである (GA54,104)。

ハイデガーは、こうした彼の独自の神話理解に基づいて、『国家』10巻における神話についても、カッシーラーとは異なり、「プラトンは・・レーテアの神話をでっちあげることはできない。ここで語られた言葉は、その内で存在自体が人間という存在者に自らを与えてくるところの要求の言葉への応答である」(GA54,189)とし、むしろプラトンの語る神話こそ、本来的な、真正な意味での「神話」を伝えるものと見て、これを、「秘匿という、アレーテア（非秘匿性）の反対のものの本質についてのギリシア的なものの最後の語り」(GA54,189)とするのである。

②ハイデガーによるプラトン『国家』解釈におけるポリスと正義

ハイデガーは、プラトンの『国家』は、どこにもない場所を語るユート

あなたのご著書『ギリシアの神々』を何度も何度も読み返し、哲学的に学んでおります」と書いており、以降、ハイデガーは彼を高く評価し続けていると指摘されている。関口浩「ハイデガーとW.F.オット——神々と原初とについて」(『哲學』第46号、日本哲学会編、1995年、法政大学出版局、210-219頁所収)参照。またVgl.Walter F. Otto, *Diomyos*, Vittorio Klostermann, 7., um ein Nachwort vermehrte Auflage 2011.

19 このようなアレーテア理解の妥当性については、渡邊二郎「アレーテア小考」(『渡邊二郎著作集第3巻』、筑摩書房、2011年、11-35頁所収)を参照。

ピア論ではなく、「形而上学的に規定されたポリスという本質の場」について語るものであり、「生き生きとあり続けている本質的なものの想起」であって、「現実的なものに向けての構想」ではないとする (GA54,141)。『国家』において、プラトンは、「ポリスそのものとは何か」を思索し、「何が、またいかにしてポリスの本質をなしているのか」をこの対話篇において語っているのであり、「全体としてのポリス自体」の「本来の本質の諸々の関わり」すなわち、ポリスを「生き生きとあり続けさせ」「本来的」たらしめているものを「ポリテイア」と呼んでいるのだとハイデガーは言うのである (Vgl.GA54,140)。

注意すべきは、ハイデガーは、ここでの「ポリス」を、単に具体的な一つのギリシア都市としてではなく、「歴史的な人間の本質の宿る場所」(Vgl. GA54,136-137、傍点は論者)と捉えている、ということであろう。それは、「全体における存在者を顕現させたり秘匿したり」しつつ、「人間のすべてを取り巻いて生き生きとあり続けている」ものであり、「人間をその中へと組み込んだり、取り去ったりする」ものである (GA54,136-137)。「ポリス」とは、「至当 (Fug) の顕現と秘匿がその所を得る」ものであり、したがって「歴史的な人間が自らの本質と非本質へと同時に至る」ようなものであり、その中に「人間の存在が、存在者の全体への自らの関係のなかで取り集められている」場なのである (GA54,141-142)。そうした「ポリス」における人間の生については、各々がそれぞれの場であるべき適正な仕方で存在者と関わっている状態であるのか、いないのかによってその正と不正とが定まると解されるが、それは、ハイデガーによれば、人間が「ポリス」によって規定されているといったことではない。「人間の共同体をその振る舞いの諸々の態度へと指示しつつ組み入れる至当としての正義 (δικη) は、その本質を真理 (ἀλήθεια) への関係に基づいて持っているものであって、何らかの正義がポリスへの関係に基づいて規定されているのでもなければ、ポリスによって規定されているのでもない」(GA54,143)とするのである。ポリスのために正義があるのではなく、あくまでも正義が立ち現れてくるべき場がポリスなのであり、正義が人間の適正な存在者との関わりの中で、その只中において顕現してくるありさまがポリスにとっての存在の非秘匿性としての真理 (アレーテイア) であるというのがハイ

デガールの見方なのである。ポリスの単なる存続のために、あるいはポリスの支配者のためにその成員たる人間が各々の適所で従順に働くことをもって正義とされているわけではないことにひとは注意すべきであろう。このような意味において、ハイデガールは、『国家』を導いている主題は「正義(δικαιοσύνη)」(GA54,137)であり、その正義の顕現あるいは秘匿の場としてのポリスを、ロゴスとミュートスによってあらわにするのが、プラトンの『国家』であると解しているのである。そして、このような存在者を通して立ち現れる存在の顕現と秘匿とにかかわるのが、非秘匿性としての真理(アレテーア)であり、また存在の忘却としてのレーテーであるとするのである。

私たちは、以上を踏まえつつ、ハイデガールが「レーテーの神話」と呼ぶ第10巻のミュートスの解釈を見ることとしたい。

③ ハイデガールのミュートス解釈と人間の存在

ハイデガールは、「プラトンの教説によれば、人間が一つの生の行路を通りぬけることは、唯一的なことではなく、人間はある期間の後に再び新たな姿で、人生行路を新たに始めるために戻ってくる」(GA54,138)とし、「あらゆるポリスはことごとく、歴史的に地上に、この世に(ἐνθάδε)——ここに、ある。人間の《人生行路》は場所的、また時間的に限界づけられた範囲を走り抜ける。そして、それはこの範囲の内部の一本の道であり、一つの期間(περίοδος)、しかも死に終わるべき(θανατοφόρος)、死を孕んだ、死を自らのもに携えた、したがって死へと進んでゆく周期である。死は、そのつどの行路を完結させるが、人間という存在者(Menschenwesen)の存在を終わらせはしない。死と共に、ここ、この世から、あの世へ、彼方へと移行が生じる」(GA54,143)とする。そしてこうしたプラトンの教説を「何らかのプラトン主義的なやり方の助けを借りて明らかにしようとすること」は、「樹木の若葉を地面に落ちている枯葉から解明しようとするようなもの」であって、「真の破滅である」(GA54,144)として退け、あくまでもプラトンの言葉に即しつつ解釈を遂行しようとする。

ハイデガールは、プラトンの語る神話中の「彼の魂は、身体から離脱したのち、他の多くの魂たちといっしょに旅をしていくと、やがて彼らは、あ

る、神的なものの働く場所に到着した (ἐπειδὴ οὐ ἐκβῆναι, τὴν ψυχὴν πορεύεσθαι μετὰ πολλῶν, καὶ ἀφικνεῖσθαι σφῶς εἰς τόπον τινὰ δαιμόνιον)」という箇所を取り上げる (GA54,146)。ここで「魂」とは、「存在者への関わりの根拠とその在り方」(GA54,147)のことを言っているのであり、「神的なものの働く場所」すなわち、「慣れ親しんではないものの場」とは、「その中の諸々の広場や通路のうちに、慣れ親しんでいないものが、ことさらに輝き入ってきており、存在の本質がある際立った意味において生き生きとあり続けている場所を指している」(GA54,174)とする²⁰。

この場から魂は、それぞれの人生行路での正と不正とに応じて、地下と天上とに赴いた後、戻ってきて、再び、地上での新たな生を歩む前に集うことになるが、その場は、「レーテー (忘却) の野」と呼ばれる。ハイデガーは、この野において、地上に生まれ変わる前に、「すべての魂」がこの野にある「放念」という名の川から「決められた量だけ」「水」を飲む場面に注目する²¹。ここで人々は、飲むことによってこの神的なものの働く場でのことを忘れてしまうという作用をもつ「水」を「決められた量」だけ「飲まなければならなかった」のだが、「分別 (フロネーシス)」によって救われていなかった者たちは、その分量よりも大量に飲んだ (τοὺς δὲ φρονήσει μὴ σφζομένους πλέον πίνειν τοῦ μέτρου) (621a7f) (GA54,178) とされる。ハイデガーは、ここでの「フロネーシス」とは、「哲学と同じもの」であり、「本質的なものを観分けること」を意味するとし、また「救われる者」とは、「人間への存在の関わりのうちへと救われる者」を意味するのだと解釈している (GA54,178)。ハイデガーは、このようにして、「レーテー」の野に関する神話を、人間の存在の本質の露わとなる「真理 (アレーテΙΑ)」の働きからそれが奪い取られて「レーテー」すなわち

20 周知のようにプラトン『ゴルギアス』においても、ソクラテスは「では、聞きたまえ、……君はそれを作り話 (ミュートス) と考えるかもしれない、と僕は思うのだが、しかし僕としては、本当の話 (ロゴス) のつもりでいるのだ。というのは、これから君に話そうとしていることは、真実のこととして話すつもりだからね」と前置きして、裸の魂そのものを観る裁判官による死後の魂の裁きについて語っている。(プラトン『ゴルギアス』523A-526E, 加来彰俊訳、岩波文庫、2013年、第51刷、266-267頁参照)。

21 ハイデガーが、ミュートスの中でも特にこの箇所に注目した理由は、ハイデガーの神話理解の核心部分である現存在の被投性と、存在の秘匿性と非秘匿性 (アレーテΙΑ) にかかわる事柄が扱われているためであると思われる。

忘却へと至り、そのうえでまたこの地上での人生行路を歩むことになる非秘匿性から秘匿性への移行を露わにする「神話（ミュートス）」として解釈しているのである。

地上に生きる人間には通常、秘匿されている人間の魂そのものの在り方、すなわちそのひとの存在者と関わるその根拠とその仕方の正と不正とが、「神的なものの働く場」において、神的なものたる裁判官によって観られ、露わとなるという、上記のプラトンの語る神話も含めて、ギリシア人たちの「神話（ミュートス）」における「神的事であること（τὸ θεῖον）」は、「観ていること（τὸ θεῖον）」との関連において捉えられているとハイデガーは解釈する（GA54,160）。ハイデガーは、「存在」を、「原初的な、眼差しつつ入り来る、輝きの中で」「神的なもの」つまりは「神々」として「名指す」ところに「神話」の本質があると考えているのである（Vgl.GA54,165）。このように、ハイデガーの問う存在は、キリスト教的な神とは関係づけられ得ないが、パルメニデスやプラトンの語る「神話」における神あるいは神々とは、密接に関係づけられているのである。ハイデガーは、「存在と真理の本質が忘却から追-想（An-denken）へと至る時に初めて、西洋の人間たちのために、全ての先駆的なものの内でも最も先駆的なものへと向けて最も先駆的な前提条件が与えられる」のだが、その条件とは、「領域としての存在の本質を経験すること」であり、存在の本質の経験の領域においてはじめて、今一度「神々の喪失の状態と、神々の領域についての決定が、準備され得る」とするのである（GA54,167）。

結 語

シェリングは、「神話」を、人間の意識に働きかけ、呼びかけてくる「一切の存在と生成の原理」についての語りで見なし、人間をも万物をも生み出し、また動かす何らかの「宇宙生成の力」を「神話」の根源として措定していた。この見方は、カッシーラーにも、またハイデガーにも、それぞれ異なる仕方において受け継がれていたように思われる。

カッシーラーは、神話的思考の中に「統一的な形成力」を見て、「この力の働きが従う法則」を明らかにするが、この力が政治の場面において利

用されることの危険性をも見て取り、文化の局面においては神話は尊重されるべきものであるとしても、政治の局面では、非理性的な神話的思考と決別し、あるべき理念へと向けて努力する人間の理性（ロゴス）の力をこそ大切にすべきであると考えていた。

一方で後期のハイデガーは、ギリシア的な神話（ミュートス）の内でもバルメニデスやプラトンの語るような神話こそ、そこに存在の真理（非秘匿性）が匿われている根源的な意味のロゴスであると見做しており、すでにヘルダーリンがその詩作において予感し憂慮していたように、現代において真の意味での神話の領域が忘却されていることのうちにこそ人間の危機があると見て、聖なるものへの畏怖の念のうちで、人間が、ピュシ的なものとしての神的なもの働きの領域を、自らの故郷として想起することできるように、存在の真理の場を開くことこそが思索にとっての肝要事であると考えていた。

「神話」をめぐるカッシーラーとハイデガーの立場の相違は、前者が「神話」を、個人及び社会の倫理的・理性的な生き方の基盤としての人間の内なるロゴスとは対立する力として見るのに対して、後者が、あくまでも人間をも含む存在者の全てを統べる根源的なロゴスとその内に匿うものこそ本来の意味で「神話」と呼びうるものであると見ていた点にあったと言えよう。両者の見解は、それぞれに「神話」の人間への関わりが持つ多様な側面のうちの幾分かを、映し出しているように思われる。