HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	存在と恩寵 : 自己の一性と差異をめぐって
Author(s)	千葉, 恵
Citation	北海道大学文学研究科紀要, 123, 1(左）-53（左）
Issue Date	2007-11-30
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/30215
Type	bulletin (article)
File Information	CulturalScience123-1-53.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

北大文学研究科紀要 123 (2007)

存在と恩寵
── 自己の一性と差異をめぐって ──

千　葉　　恵

「本来的自己存在は，世人から分離されたところの，主体の一つの例外状態ではなく，本質的な実存範疇として世人の一つの実存的変容なのである。しかし，その時，本来的に実存しつつある自己の自同性は，存在論的に，体験の多様性のうちでおのれを持ちこたえつつある我の同一性からは，一つの裂け目(eine Kluft)によって切り離されている」(ハイデガー『存在と時間』§27.130)。

1　序

存在論的な差異を何かと何かのあいだに見出すこと，それが哲学の一つの仕事である。『弁明』終結において，ソクラテスが「善きひとには，生きている時も死んでからも，悪しきことはひとつもない」(41d) を「真理」と主張するとき，この命題は彼の生全体を論証過程とした結論と言える。善きひととはいかなるひとか。魂は正義により益され，不正により害される。そしてそれは「魂をできるだけ優れたものにすること」への「配慮」を必然なものとする (29e)。なぜなら，優れた大工が技術の上で劣った大工に影響を受けることがないように，よき魂の形と言える徳を備える魂は醜悪なものに害されないものだからである。正しい魂は，たとえ不正と看做されその処遇を受けても，ただ正しいものである限り幸いであることが論証の目標とされる (Resp. 357aff)。彼の吟味によれば，技術を持つ専門家も政治家や詩人同様知恵なきものであった。技術はそれを用いる魂により善用も悪用もされうる知

という能力以上のものではなかった(332d)。魂それ自体の善美をめぐる冒頭の知の主張とその事柄それ自体への無知の自覚は死の恐怖にではなく，優れたものへの服従とそこでの魂それ自体の吟味鍛錬に向かわせる。魂の徳は，技術知という中立的な知ではなく，それ自体の無知の自覚の故に知と離れることなく，あらゆる行為に浸透する魂全体の卓越性として知の範疇に属する。そして正しいひとは不正をなしえないひとでなければならぬ。ここに魂それ自体の優れた形として，そこから常に正しい行為が生み出される知識と魂の一能力である技術知に明瞭な差異を見いだす。一つの次元で共約可能な尺度で他の一切を量的な多寡として計測するなら，そこには平板な世界のみが広がる。哲学者たちは世界と自己が一元的には汲みつくし得ない豊かなものであることを見出したときに，生涯を「魂の配慮」に捧げることを躊躇わなかった。一なるものとして生きている自己に何らかの差異のアポリアという宝を発見したからである。

本稿においては，ヨーロッパ思想の二源泉の代表者であるアリストテレスとパウロ各々の独自性を確認しつつ，現象学という方法をもって存在を問うという仕方で彼らの乗り越えを企てたハイデガーとのあいだの対話はいかなるものでありうるかを論じたい。彼は『存在と時間』(1) において「伝統的人間学にとって重要な根源，即ちギリシア的定義と神学の導きの糸とは，「人間」という存在者の本質規定について，その存在への問いが忘れられたまま」(§10.49)であるとし，存在者の存在を開示する学に向かう。そのさい，伝統的に言えば，善き一なる魂とそれに向かう可能性においてある魂の関係の確定を企てるハイデガーの基礎存在論が，二人の先行者からすればどこに位置づけられるかを存在と恩寵という伝統的な問い枠のなかで探ってみたい。ハイデガーがカトリックとプロテスタントの人間理解の緊張のなかで思考を紡いだ時期の諸論考を手掛かりに，存在と恩寵について，その関連においてそれぞれの理解に資する限りにおいて，『存在と時間』に結実する諸論考を分析する。『存在と時間』の思考のトルソーを生の形で露わにする『存在論』(1923)冒頭で，ハイデガーは「探求の同伴者は若きルターであり，模範はルターの嫌ったアリストテレスであった」(GA 63.5)(2) と印象深く述べている。この緊

張関係にある二者に代表される立場に果敢に挑戦する探求はこの一見大きな距離故に，かえって人間本性の統合を示唆するという仕方で，存在と恩寵をめぐる思考を前進させるものとなるかもしれない。

まずアリストテレスによる範疇判別に基づく存在の探求とハイデガーにおける存在者の存在を問う基礎存在論との次元の相違を確認する。前者においては存在の何であるかが，後者においては存在者の誰であるかが探求されている。そして，ハイデガーの『存在と時間』(1927) に先立つまた同時期の講義『宗教現象学序説』(1920/21)，神学講演および論文「ルターにおける罪の問題」(1924)，「時の概念」(1924) および「現象学と神学」(1927) を『存在論』と共に主に取り上げ，『存在と時間』における主要概念とルター主義的な信仰理解の連関を示し，それが生の事実的経験として思考を紡ぐ素材を提供していたことを指摘する。それが可能であるのは，何であれ，造語による新たな思考の展開におけるその言語連関を理解するためには，著者自身がそこに眼差しを注ぎ言葉を紡ぎだしてきたその対象とそれをめぐるそれまでの言語連関を理解することなしには遂行されえないであろうからである。共通のテクストがある限り，新しい用語であれ，テクストへの送り返しのなかで対話が可能になるであろう。そのテクストはアリストテレス，パウロそしてルターである。

その作業を通じて，ハイデガーの存在理解はパウロによる恩寵理解に対応することを確認し，パウロ神学が必然的に抱える問いを彼は自らの方法と術語により受け止め直したことを示し，両者の対話を試みたい。彼のルター主義的な信仰の傾向性つまり，ピスティス（信）をめぐりパウロによる啓示と心的状態の明確な二相の判別を把握し損ねたことが，神学理解ばかりか，存在理解に至るまで彼の傾向性を引き起こしたことを指摘したい。そのことから浮かびあがる新たな問い，つまり可能存在における能動的可能性と受動的可能性にこそ存在と恩寵の思索がそこにおいて分岐する，魂の裂け目が存在することを指摘したい。

最後に，伝統的に種々な仕方で指摘されてきた存在論的差異はアリストテレスの存在論により吟味されるその手掛かりとなる問いを提示したい。

2　アリストテレスにおける存在の問い

アリストテレスは『形而上学』において，「存在とは何か即ち実体とは何か」（1028b3）を探求する。存在の問いが実体の問いに帰着するのは，「ある」を「端的な第一のある」である実体により統一的に理解する存在の学の構想を立てているからである（1028a30）。この存在分析はとりわけＺ巻において「いかに語るべきか」（1030a28）（ロギコース「形式言論構築術」）という視点で「存在（ある）」と語られるものを枚挙し，その端的性において析出する手法により遂行されている(3)。これは単に概念分析ではなく，存在の原理である矛盾律に基づき存在の知識をめざす，議論が導く帰結として何らかの存在主張を含む厳密な学的手法である。そこでは存在は自らを誰であれ適切に語る者にその存在様式を言わば開き示し，語る者は問題とならない。そして判別される存在様式は最高類として，「何かである」と語る言語行為を通じて，存在の一切を組みつくすことが目指される。

「ある」は多義的に語られるが，彼は「「存在」はかたや何であるかそして或るこれを意味表示し，他方，性質或いは量を……意味表示する」（1028a11f）と述べる。実体にこそ第一義的に「これ」という指示が可能であり，また「何であるか？」という問いに対する応答において同一指定されるという特徴つまり独立自存が帰属する。これらは属性範疇にも適用されるが，二次的である。「白とは何であるか」の説明言表には類「色」の他に，「光を反射する表面」という白が帰属する事物への含意が不可避であり，端的にそれ自身として「何であるか」は自らに帰属しない。「これ」という指示にしても同様であり，「このひと」という実体とは異なり，色見本の確定という文脈においても白色について「この色」という指示は，他の同じ色に用いられるので，「このような色」に還元される。他方，「このひと」と「このようなひと」は「何であるか」において異なる。「このひと」は同一の文脈で他のひとに適用されず，実体は端的に「これ」により指示されるものであり，その存在に依存する属性範疇は他にも付帯しうるという意味で「このようなもの」としてのみ指示

される。彼はこの語りの分析を通じて「諸範疇のうち，何であるかは第一の存在であり，それはまさに実体を意味表示する」(1028a14f) と述べ，自存する離存的な実体とそれに依存する属性の存在論的差異の確立に向かう。

Ｚ３において「本質」,「基体」そして「普遍」が実体とは何であるかを明らかにするものの候補として挙げられ，何が実体であるのかというその具体的存在者とは区別される。従って，当然プラトンからの課題を引き受けているが，可感的事物から離存的な実体の存在を解明するために,「実体（he ousia）とは何か」(1028b4）という問いと「何が実体か」(1028b28 無冠詞複数）の問いの判別は有効である。Δ巻「語彙集」の「実体」の項においては「単純物体」や「動物」等が伝統的に「実体と語られている」(1017b10）のに対し，本質は「それぞれの実体であると語られている」(1017b22，1028b35）ものであり，本質は実体の諸事例からは区別されている。ここで「それぞれの実体」という表現における「実体」は，それぞれの事物に他の範疇ではなく端的な第一の存在が実体範疇として属することを意味している。そこでは,「それぞれの」端的な存在はそれぞれの基体であるのか本質であるのかが問われている。他方,「動物が実体である」の場合には,「実体」と語られうるものの事例が問題となっている。存在は存在者を離れては問えないが，両者の問いは別である。存在は存在者のそれであり語りの様式を通じて分節されるが，存在者は一般的にはまず感覚の対象として時空のなかで分類される。「何が実体であるか」は実は「実体はいかなる存在者に属するか」(cf. 1028b8) という問いである。これは「実体とは何か」に後続する問いであり，それは「何が諸実体であるのか，……はたして何か離存的実体があるのか，そして可感的事物とは離れてそれらは何ゆえにまたいかにあるのか，それとも何もあらぬのかを，まず第一に実体とは何かを概説することにより考察すべきである」(1028b28ff) に見られる。探求順序としては「実体とは何か」の解明を通じて，実体の理解がひとつの条件となり，それを満たす存在者が解明される。とりわけ，真実在をめぐる当時の論争点は可感的事物とは別に「離存的実体」が存在するか否かであり，その主張根拠を吟味すべく実体の何であるかが探求される。

従って，本質や基体は「実体」と呼ばれる存在者の存在を担う候補として挙げられていると言える。「本質」とは「それぞれにとってそれ自身に即して語られるところのものである」（1029b13）と規定され，事物それ自体を意味する。また，本質は「まさに或るこれであるところのもの」であり，「他のものについて語られない」(1030a2f)基体である。彼は第一の存在をこのようにロギコースに析出していく。従って，本質は存在者とはみなされず，ロギコースになされる議論の一結論として「本質は第一にそして端的に実体に属するであろう」（1030a29）と言われる。ここでは他の属性範疇との対比で，本質が実体範疇に第一義に属する，つまり端的な存在は本質であると主張されている。例えば「白い人間」には本質は属さない。なぜなら，「白」の説明言表と「人間」の説明言表を統一するものがなく「端的にある」と言われないからである(1030a1)。このように，実体が何であるかの解明は一般的な次元で本質が属するものとして語られうるものの探求に基づく。プラトンがイデアとその分有者とのあいだに差異を見いだしたのに対して，彼は存在者を吟味する規準として実体と属性の判別を企てたと言える（cf. 1031b15)。

「存在」の一般分析が実体と属性の判別を確定したことを受けてなされるべき仕事は，「存在」の第一の根拠により一切の存在を秩序づけ，統一的に説明する学をこの判別の上に構築することである。彼はこの企てを「存在を存在として理論的に考察する或る学」（1003a21）と呼び，その方法は存在を統一的，帰一的に理解可能にする第一の諸根拠を探求することにあるとする(1003a26ff)。その究極の自然実在との関連において何であれ「ある」と語られるものは秩序づけられ学を形成する(1003a33f)。それはちょうど薬，食品であれ「健康的」と呼ばれうるものが，健康という一つのピュシスと関連づけられうる限り，健康の学としての医術の対象となるように，「ある」と語られるものが神という一つのピュシスと関連づけられうる限り，存在の学としての「神学」の対象となる。存在を存在として考察する学の究極地点に第一の不動の実体である神が立ち，この解明を待ち第一哲学が完成する。

存在の探求が神の探求に帰結するかという問いは伝統的に「存在論神学アポリア」と呼ばれたが，彼は解決可能であると考えている[(4)]。実体が存在論に

おいて帰一構造を確保するように，神が第一実体として諸実体と諸属性の帰一構造を確保する。存在論は神学に構造的側面を，神学は存在論に第一根拠の実質を提供する。「もし或る不動の実体が存在するなら，この学はより先であり第一の哲学である，そしてそれは第一であるというそのような仕方で普遍的である」(1026a29f)。「この学」「第一哲学」とは神学でも存在論でもある。第一哲学は理論学のなかでも存在探求の艉尾を飾る「最も高貴なもの」を対象とすることから「最も高貴な学」(1026a21) となり，存在を存在として考察する「或る学」(1003b21) は「神学」という尊称を得る。第一の存在者の解明を通じてのみ，存在の探求は完結する。そしてこの探求は「常にアポリアとなる」(1028b3) と未完性が予言されている。この常に途上の学的営為における与件は，或る探求対象が端的に存在するか否か，神が存在するかはアリストテレスにおいて確立された実体基準により吟味されるということである。

3　実存と現存在の三局構造

アリストテレスにおける存在とは何であるかの探求は，必然的に存在神論となる。しかし，この神は究極の存在者にして自己原因として，さらに他の存在者の一切を帰一的に秩序づけるものとしての神ではあるが，もう一つのヘブライ的伝統において伝えられた人格的な義と愛の神とのあいだに或る緊張のうちに置かれることは容易に見て取られる。ヨーロッパの思想史はヘレニズムとヘブライズムの緊張と折衝，調和そして妥協そのような絶えざる運動のなかに展開した。アリストテレスのように理論学と実践学を分けないところで，存在の問いは問われえたのである。

ひとは，自己が自己自身に関わる存在である。キルケゴールは自己とは自らが自らに関わることに特徴を有する「精神」であると規定する。既に，この事態に人間固有の問題が明らかである。しかし，精神としての自己をめぐる思考がそこに基礎を置くことができる岩盤がある。ひとは自らの分裂に耐えられず分裂を癒さざるをえない存在であるということは疑い得ない。「しか

し，私自身にとって自分ほど近いものがありましょうか」，「私はと言えば，実際この問題で骨を折り，しかも自分自身の問題で骨を折っています。私にとってはまさにこの自分自身が，多くの困難と汗を要する畑となってしまったのです」(アウグスティヌス cf.§9.43f)。実存哲学はこの岩盤のうえに営まれてきた。

「私」という一人の人間は何をしても社会的，生物的，物理的存在者として振る舞い，さらに存在者として置かれている自らがどこから来てどこへ行くのかという存在と非存在について何らかの了解を持つ存在論的，形而上学的存在者として振舞っている。そして「私」が自らの存在を問うとき，そこに他の領域では見出しえない存在論的差異が問題となる。ハイデガーは実存をこう規定する。「現存在が何らかの仕方でそれへと態度を取ることができ，常に何らかの仕方でそれへと態度をとっているその存在を，われわれは「実存」と呼ぶ」(§4.12)。ここで実存は岩盤であり，それ以上何か上位の概念によって基礎づけられることのない，つまり「問うことを自分の存在の可能性として持っている存在者」(§2.7)である現存在がそれとの関係によってのみ規定され，その枠のなかでのみ振舞いうる基礎的な概念である。彼の仕事はこの現存在のなかに「実存の形式的概念」を開示することである (§12.53)。実存とは「実存理想」であると解説されうる局面は確実にある[5]。つまり，そこにおいてひとが自己自身との一致において生きるそのような自己理解をロゴスの場所に求めずにはいられず，そこに本来的な自己を見出すそのようなものであることは，この思考の基盤に置かれねばならない。彼は「現存在は実存する。さらに現存在は，そのつど私自身がそれである存在者なのである。[3] 実存しつつある現存在には，[1] 本来性と [2] 非本来性との可能性の条件として，そのつど私のものであるという性格が属している」(§12.53)と，その三重性，三局性において構成されている「私」の形式的構造を記述する (以下三局構造をそれぞれ [1] [2] [3] により表示する)。

『存在論』において，彼はより具体的に，対応する三局構造を信仰において受け取られる神の前の存在様式として展開している。「信仰にとっては，[3] 人間は彼が [2] いま現れてあるように堕落しており，或いは [1] キリス

トによって救われ甦るものである」(GA 63.28)。また補論で「とりわけパウロを参照せよ……死―生―現存在」(GA 63.111) と図式的に三重性がパウロへの言及とともに提示されている。それに対し,『存在と時間』においては,現存在は,そこにおいて自らの実存の本来的か非本来的かが開示される,そのような形式的概念のもとに位置づけられる。

現象学は既に何らかの仕方で与えられている自らの存在を自らの側から見えるようにさせる学的営為である (§ 7.35)。ハイデガーは,まず現存在を世界内存在として記述し,世界を暴いていく。「世界内存在」に属していることがらは,「現存在がおのれ自身に委ねられており,そのつど既になんらかの世界の内へと被投されているということ」である (§ 41.192)。彼は世界内存在いう根本機構をもつ現存在の存在がそのもとに開示されるところの「情態性(Befindlichkeit)」そして「了解(Verstandnis)」等,総じて「気懸かり(Sorge)」という存在諸性格をアプリオリな実存範疇として析出する。現存在の存在性格は「情態性」と「了解」という二つの等しく根源的な現存在の一般的には受動性と能動性を表わす実存範疇において開示される(§ 29-32)。実存範疇とは現存在の「誰か」を特徴づける諸存在性格のことである (§ 9.44)。例えば,日常的現存在はおのれを隠蔽する [2] 頽落した「世人」であることがひとつの実存範疇として析出される (§ 27.129)。

諸実存範疇はいかなる具体的な実存もそのもとに分析されるアプリオリで中立的なものであることがめざされる。彼は「「現存在」という語が持つ独特の「中立性」は本質的である。なぜならこの存在者の解釈が,あらゆる現事実的具体化に先立って行われなければならないからである」(GA 26.171f) と述べる。他方,具体的な現存在は中立的ではなく,それぞれ現事実的,存在的に実存している。彼は「中立的な現存在などというものは断じて実存するものではない。現存在はそのつど,その現事実的具体化においてのみ実存している」(GA 26.172) と述べる[(6)]。彼がめざすのは諸実存の中立的,形式的実存論的解釈であり報告,告知である (§ 7.37)。彼はこの現存在の現象学的解釈という作業を通じて,[3]自ら問うものである現存在とそれがそこにおいて [1] 本来性と [2] 非本来性が見出される自らの実存とのあいだに存

在論的差異を見出している。彼はこの差異を「この存在者はいわばおのれの存在をめざして試問されるのである」(§2.6)，また「存在とはこの存在者にはそれ自身そのつどそれへとかかわりゆくことが問題である当のもののことである」(§9.42) と表現する。

4　基礎存在論

存在の探求において，アリストテレスの「何であるか」の存在論をハイデガーは「誰であるか」の基礎存在論にシフトさせている。「実存範疇と範疇とは諸存在性格の二つの根本可能性に他ならない。それら両者に対応する存在者は，第一次的に問いかける仕方がそれぞれ異なっていることを，要求する。すなわち，存在者は「誰か」(実存) であるか，或いは「何か」(事物的存在者)であるかである」(§9.45)(7)。この問いにおいてハイデガーの思考を導いたのは彼の生の事実的な経験として，モットーで提示した我の「裂け目([1] と [3])」を必然的に抱え込む信の問題，それも堕罪前後をめぐる「肉」としての自然的な人間が誰であるのかをめぐる論点であることを指摘したい。

講義『宗教現象学』(1920/21) においては，存在性格はより前学問的な仕方で「事実的生の経験」として展開されている。「「事実的生の経験」とは何を指すのか。「経験」は，(一) 経験する活動と，(二) 経験する活動により経験されることを表している。しかしこの語は意図的に二重の意味で用いられる。これにより，経験する自己と経験されることは [二つの] 事物のように分離してはいないという，事実的な生経験の本質的な点がまさに表現されることになるからである。……経験，それが意味しているのは，世界に対するひとの全体的な，能動的にして受動的な姿勢である。事実的生の経験が，経験される内実への方向においてのみ見られるなら，経験されること，つまり体験されることは「世界」として表示されるのであって，「客観」として表示されるのではない。「世界」とはひとがその内で生きることが可能であるものである」(GA 60.9-11)。換言すれば，この事実的生の経験を実存論的に仕上げ，分析することが『存在と時間』の課題であった。「現 (Da)」とはこの事

実的生の経験を捉え，そこにおいて世界が開示される場として考案された。「現存在は実存しつつおのれの現であるということは，一方では世界が「現にそこに」存在しており，そうした世界が現にそこに開示されて存在していることこそ内存在であるということ，このことに他ならない」(§31.143)。現存在は既に可能性として世界全体を抱えており，その世界という現象に遭遇するのは自らの存在を自らの側からそのつどの現において開示してゆくことによってであり，それが「誰か」の問いへの応答となる（cf.§14.64)。

一方，情態性は存在的な気分の可能性の存在論的根拠であり，他方，了解は情態性と相補的であり，現存在の自発的な決意の可能性の存在論的根拠である。現存在の構造には自発性の透明で理性的な契機だけが属するのではなく，ギリシア以来伝統的に「様態，情緒（情態性）（pathe)」(cf.§29.138) と理解されている不透明な気分が属している[8]。これらの能動と受動のうちにある存在者は前学問的になじみ深いものであり，種々の環境，身体的諸条件の制約のなかにおりながら，自発的に行為する人間存在の全体性に他ならず，その存在がこれらの実存範疇により存在論的に開示される。そしてこの全体性においてある現存在は自明なものではなく，自らのがわから「誰か」を見えるようにさせねばならない。彼の構想においては存在の時間性の解明こそ，現存在が「誰か」の問いに答えうるというものである。時間性は通俗的な過去・現在・未来からなるのではなく，死への決意からの跳ね返りとしての到来と，その故に自らにとっても最も固有な過去と現在の総体としての「既在」に復帰し「現」に向き合うことを可能にする時熟において統一される。本来的時間性は「先駆」「取り返し」「瞬視」として受け止められる(§5.17-18, §65.327)。時の満ちたりとしての今を生きることが本来的な生を構成する。

5　実存範疇のルター主義的起源

ここでは，時間性もさることながら，情態性と了解の実存範疇が神学的な素地を持っていることを，草稿期および同時期のテクストに基づき指摘したい。「被投性」と「情態性」のアイデアは1924年の講義「ルターにおける罪

の問題」（以下この講義の引用は SL により表示する。註(2)参照）において強調される魂の震撼としての「様態，情態（affectus）」の議論が重要な役割を果たしているように思われる。彼はラテン語 affectus を Befindlichkeit（情態性）と訳している[9]。例えば，「恐れ」は魂の一様態（情態性）であるが，それにより既に世界を暴いている。実際に恐れていることは，ひとが既に世界の内で，世界はひとを恐れさせることができるそのような仕方で存在していることがひとに開示されているということである（§ 31）。その存在様式において世界によって襲撃されている（139）。恐れはこうして現存在にとっておのれの存在に関わりゆくことが問題であることを告げている。

情態性は，アプリオリにつまりそれに捕らわれる者に常に潜んでいるという様式のことであるが，実存範疇としてこう仕上げられている。「現存在という性格をもった存在者がおのれの現であるのは，そうした存在者が，表立ってにせよ，そうでないにせよ，被投性という情態のうちにあるという在り方においてなのである。情態性において現存在は常に既におのれ自身に当面しており……気分的に規定された情態のうちにあるものとして，……おのれを常に見出してしまわざるをえない」（§ 29.135）。そのつど，「私のもの」としてひとが見出すはずであるとされる存在性格は被投という情態のうちにあることである。「被投性」は「現存在が現にそこに存在しているという事実」のことであるが，気分により現存在はおのれの被投性に当面させられる（§ 53.265）。情態性はそこにおいておのれを見出さざるをえない気分において規定された被投性である。

この講義で，ハイデガーは「神の前」における人間存在が神学の解明すべき基本的な課題であるとする。ここで「神の前」とは，そこにおいてなされる言明「……である」における「ある」は，それが何であれ神の前の事実つまり神により理解されている例えば人間の事実のことである。彼は「ルターの根本的傾向」を「人間存在の堕落（corruptio）は決して根源的に十全には把握されえない」ことに見ている。そして「この点こそが堕落を語ることにおいて常にそれを最小化したスコラ主義との対立においてあるものである」。彼はルターによる情態性理解をスコラとの対比において展開する。「ルターは

罪を誤りの累積として見るのではなく，……諸事物との関係において彼が置かれていることの様式である情態性（affectus）に注意を向けている。人間は自らの義を追及することのうちに基づく恐れによって掴まえられている。かくしてそこに神の前における絶望，霊的絶望が生じるが，それは罪の集積の故にではなく，罪に慄いている情態性の故にである。……神は，自らの憐れみにおいて[十字架上で(筆者註)]，ひとがおのれの義を追及することを粉々にした，その結果ひとは今や知る「私は世界から期待するものを何も持たない」（ルター）と。かくして，ルターは肉の最も微細な情態性に強調点を置く，そして「罪は増幅されるなにものかである」というスコラとはとりわけ逆の命題に到達する」（SL. 106）。

罪は「神からの背き（aversio dei）」であり，神からの離反のうちに世界へと置かれている限り，「恐れ」さらには「憎しみ」「絶望」「悔い改めないこと（impoenitentia）」等がそこに含まれものとして析出される。これはルターによる現存在分析であると言える。ハイデガーは「ルターにおいては，罪は存在の一概念であり，彼の情態性（affectus）への強調が既に指示している何ものかである」（SL. 108）と，罪において神から離反した人間の存在様式に情態性の原初を見出している。人間における神の前の現実である罪という存在性格が情態性として開示されている。

その堕落した存在者はスコラが考えるように創造の業に基礎づけられ堕罪においてもスポイルされない，そして自然的な理性を神の存在証明においても駆使できる「神の前に置かれた自然的存在」であり続けるのか，それとも「人間存在そのものが罪である」（SL. 108）のかが喫緊の問いとして問われる。ルターは常に人間が非本来的な存在のうちにあり，恩寵のみがその窮状から救いうると主張する。他方，スコラは人間は自然的なものとして本来的でも非本来的でもありうる可能存在として位置づけている。この問いは彼がそこに眼差しを注ぎ続け，彼の思考を導いたものであると思われる。

この論点は本稿の課題にとって重要である。彼はこの講義でプロテスタントとカトリックの相違に関心をおいて論じるが，それは人間の存在様式理解の差異にあるとする。私にはこの双方の立場は二者択一的ではなく，相補的

であると思われる。そして私はカトリックもプロテスタントも（それ故にハイデガーも）ピスティス（信）の二相を明確に把握できなかったがために，多くの誤解と分裂を引き起こしたと解する(10)。ハイデガーが信仰と思惟が二者択一であると考えるのは，信仰を恩寵においてのみ理解するプロテスタント的な偏りによるものであることが後述から明らかになるであろう。それらは実際には二者択一的ではなく，プロテスタントとカトリックが二者択一的でないのと同様に，相補的でありうるのである。

ハイデガーはこの両者の分岐するその現場を「情態性」において捕らえ，被投性とともに世界内存在としての現存在の存在性格として析出する。ルターは罪を人間の非本来的実存の存在性格としたが，ハイデガーはそれを情態性として中立化し，実存論的な次元での一実存範疇として位置づけている。彼は不安において神の前に置かれることを無の前に置かれることへと実存論的な次元に転換する。「現存在の最も固有で単一化された存在から立ち現れる，現存在自身の不断で端的な脅かしをむきだしのまま保存しておくことができる情態性とは，不安である。この不安において，現存在は，自らの実存の可能的な不可能性という無を前にして（vor dem Nichts）自己を見出す」（§ 53.265）。ルターが罪に慄き神の前に平伏すその魂の震撼と無の前に自己を見出す情態性としての不安は重なる。このルターの非本来的実存としての神の前に慄く深い受動をハイデガーは情態性において，無を前にした不安という様式において現象学的に現存在の形式的告示として一歩手前での析出を試みたのだと思われる。しかし，ルターの神の前と彼の無の前は事実的には拮抗するものとなるであろう。

他方，もう一つの等しく根源的な開示性の存在様式である了解も同様に神学的現場に引き戻される。「情態性は，たとえそれを押さえているというふうでしかないとしても，そのつどおのれの了解内容を持っている」（§ 31.142）。ルターは「義人とはおのれの罪があまりに深く，どれほど深いか知りえないことを知っている人間だ」と語り（*Com. Rom.* 3.10），震撼のなかで自らを了解している。しかし，その情態性はどれほどの深さにおいて了解しうるかに関して開かれている。了解は世界を現存在の可能性の全域として持つ。「了解

することは，開示することとして，常に世界内存在の全根本機構に関係する」(§ 31.144)。

私には「了解」の様々な様式の分析をハイデガーは，自覚的にまた無自覚的に形成される，ひとがそこにおいて制約されまたそれに基づき生を遂行するところの信念体系の可能なつまり開かれた全域として析出していると思われる。了解において開示される世界は可能的な有意義性として種々相，諸次元を持つが，ちょうど信念体系が中心への集中と送り返しを持つように，了解は現存在の中心への集中と送り返しを持つ。「了解において開示されうるものすべての本質上の諸次元に従って，了解が諸可能性のうちへと常に迫るのは，なぜであろうか。それというのも了解は，われわれが「企投」と名づける実存論的構造をそれ自身おびているからである。了解は，現存在のその時々の世界の世界性としての有意義性をめがけて，現存在の存在を根源的に企投するのだが，それと同様，現存在の目的であるものをめがけて，現存在の存在を根源的に企投する。了解の企投性格は，世界内存在の現が存在しうることの現として開示されていることに関して，その世界内存在を構成している」(§ 31.145)。

了解は現存在にとって自らの諸可能性を統一化し意味を付与する「目的であるもの」をめざしている。現存在がこの了解の持つ可能性にむけて前に投げ出す企投性格の実存的理解は彼自身の信仰理解に由来すると私は解する。彼は「信仰の本質」を「現象学と神学」において形式的に特徴づける。「信仰は人間的現存在の実存の仕方の一つであり，その実存の仕方は，それ自身の―この実存の仕方に本質上所属している―証言に従えば，現存在からしかも現存在によって自分の自由意志から時熟して生じて来るのではなくして，この実存の仕方の内でこの実存の仕方と共に啓示されたものから，つまり信仰されるものから，時熟して生じ来る」(GA 9.61)。時の満ちたり，つまりカイロスの到来において，信じることは啓示のがわに基礎づけられることにより生起する。啓示に基礎づけられる仕方で，情態性において既に世界に投げ出されていることに現存在は気づき，その情態のなかで自らの存在可能を企投することにより未来に開かれた仕方で了解する。これは信仰の実存論的分析

である。

ここでの自由は選択の自由ではなく，そのつど特定の諸可能性に制約されている。「現存在は，おのれ自身に委ねられている可能存在であり，徹頭徹尾被投された可能性である……現存在は，おのれの最も固有な存在しうることに向かって自由であるという可能性なのである」(§ 31.144)。信が出来事になるところ，そこでは選択の自由（libertas indifferentiae）ではなく，自発性の自由（libertas spontaneitatis)」だけが問題となる（§ 31.144)。この自由は強制とは矛盾するが，必然とは矛盾しない。信仰はこれしかない道つまり告知された啓示を自発的に自らのものとする。信じる者にとって，啓示という信じるしかないことがらは，それと共に生きることのできるものであり，啓示の側から基礎づけられ時が満ちる好機において自由であるその可能性である。

信仰は一般的に言えば，人間存在の根源的な変革が不可避なところで企てられる新しい自己了解である。受動するただなかで了解することがそのまま存在の根本様式として現象している。私はここにルター主義的な「信仰はわれわれにおける神の働きである」(WA. 7.11) という受動と能動の相即性ないし自同性（Selbigkeit）を見る（cf. § 44.218)。「企投」という「信仰」に対応する局面が最も根源的な了解として展開されている。彼が企投において自由を見出すのは，ルターが信仰において自由を見出すことに相即している。

6　神学と哲学

ルターにおける魂の震撼に一つの源或いは範例を持つ情態性の分析とルターの信仰理解に一つの源或いは範例を持つ了解の分析において，析出されるこの可能的な全体的な存在者は「誰か」というこの問いの実存的源泉はパウロである。パウロはナザレのイエスにおいて人類にとって比類なき出来事，真の人間が生じ，ひとは彼において「神の子」(Rom. 8.15) であると主張し，その論証に努めた。自己の一性と差異をこそパウロは神学的に人類に持ち込んだのである。一方，神の前の存在として「イエスの信仰に基づく者」(Rom.

3.26）として神に看做される者は義人であり，イエスを長子とする神の子と看做される。他方，人間の側からすれば，信仰においてだけ，神によりイエス・キリストにおいて理解されている自己を真の自己と信じる自己とのあいだに何らかの統一を見出す。聖霊の存在がこの統一において開示されるなら，基礎存在論は完成するとさえ言える。この事件はその後の人間の自己理解，さらには存在論構築に大きな影響を与えた。

ハイデガーは後年（1954），「その当時［神学研究の時期］私はとくに，聖書の言葉と神学的―思弁的思惟との間の関わり合いの問いに引き回されていた」，さらには「私の神学的素地なしには，私は決して思惟のこの様式に到達することはなかったであろう」（GA 12.96）と回顧しているように，パウロからの影響について疑義はないが[11]，ここでは彼のこの発言の実質に注目したい。とりわけ先述の「同伴者」としての若きルターがどのような仕方でハイデガーに影響を与えていたのかを明らかにしたい。さらに根源的には彼の存在理解がパウロの恩寵理解と平行関係にあることを明らかにしたい。彼は伝統的な哲学の諸概念を自家薬籠中のものとしながらも，それらにより彼が解明すべく取り組んでいた問いは，神学的に設定されていた身体を持つ存在者の自然的な原理である「肉」としての自己と啓示された神の前の「霊」としての自己の全体的な理解であったことを明らかにしたい。

まず，哲学と神学の方法をめぐる緊張および対話の可能性を確認したい。実り多い対話とは，一般的に，それぞれの特徴が生かされ，共通の話題についての理解が深まることのうちにある。そのための必要条件は一方の持つ特徴が他方との対話において生かされこそすれ，減殺されてはならないということである。さもなければ実り多い対話の果実は期待できない。

対話において，また一般的にはあらゆる共同作業において望まれることがらはそれぞれの自律性が確保され，自らの特徴が十全に発揮されつつ，相互の交流を通じて新しいものが生み出されることである。一方を他方の視点から考察する時，これまでにない新しい知見を得ることがある。そこでは必ずしも同一の前提を共有する必要もなければ，同一の対象を持つ必要もない。包摂や類比などの関係にあるだけで，対話は可能である。その相補的で創造

的な対話を通じて，存在と恩寵について理解を深めたい。

ハイデガーは「時の概念」(1924) において，神学の解明すべき根本概念として次のものを挙げ,哲学をそれとの対比において位置づけている。「第一に，神学は人間の現存在を神の前の存在として，永遠に対する自らの関係におけるその時間的存在を論じる。第二に，キリスト教信仰は，時の内において，しかも「時が満ちた」と（福音書において）言われているところの時，そういう時の内において起こった或ることへ関わりを持っている。哲学者は信仰しないのであり，彼は，時（永遠性を含めて）が何であるかを問う。即ち彼は，時を時自身から理解すべく決意している」(GA 64.107)。

哲学者は信仰しないのであり，彼は哲学を無神論的であるとするが,「神の前」の現実との対応，平行性をこう語る。「[哲学が根源的に]「無神論的」とは唯物論やその種の理論の意味においてではない。各哲学は，それがそれであるところのものにおいて自らを理解するが，それがそこでなお神からのひとつの「予感」を持つなら，生の解釈の事実的な「いかに［生きるか]」として，その予感から遂行される自己自身への生の帰還は，宗教的に語れば，神に対しひとつの挙手であると知らねばならない。しかし，それによってのみ哲学は，誠実に，つまりその自由に処理可能なそのような可能性に即して，神の前に（vor Gott）立つ」(12)。

ここで無神論的とは，唯物論のように存在者の本性に何らかのコミットをするそのような存在的な無神論ではない。実存的有神論および無神論さらには不可知論の手前で，これらに中立的に存在論的諸条件を析出することをめざす。彼の立場は神の前に立つことの可能性を承認しうるそのようなものであり，単に（彼の理解する）神学のように啓示への信仰に留まり，その内側で思考するのではなく，存在の意味を問いそのなかで神学的諸概念を全体として連関づける。しかし，現実的には「自由に処理可能」な哲学と信仰に留まる神学の対比において，ハイデガーは思惟の道と信仰の道を二者択一的なものとして仕上げていく。それは彼が啓示を信仰に閉じ込めることによって信仰を矮小化したためであると思われる。

「現象学と神学」(1927) においてそれは次のように展開されている。彼は

神学は啓示に留まり,「歴史的認識としての神学は,信仰心を持つことにおいて顕となり,信仰心を持つことそのことを通してその限界が輪郭づけられる,キリスト教的な出来事の透察だけを目標とする」(GA 9.22) とし，そして哲学は「神学的な根本概念の顕在化」において神学に貢献しうると考える。彼はそこで「すべての根本概念がその内へと遡源するように指図している第一次的な完結した存在の連関を，その連関の根源的な全体性において，眼差しの内に入れ，絶えず眼差しの内に保持すること」によって哲学は神学的営為を根源的な全体性の存在連関のなかに位置づけることができると解する(GA 9.29)。私にはまさにこの作業こそが『存在と時間』の中心的な仕事であると思われる。

パウロは，後述のようにイエス・キリストへの言及なしに，ひとは自らそれであるところのものを理解することはできないとする。ハイデガーは自らの自由と責任の領域を確保してのみ哲学そして哲学者はそれであるところのものとしてその職務を遂行しうるとする。ここには，たとえ生の事実的経験として予感のなかで自らの生の本来性を感じることがあっても，哲学はあくまで自らの可能性においてある自律的な存在者の知的な探求であるという前提がある。自己自身の探求において，自由と責任の主体としての自律は何によって保障されるのかは重要な問いである。自律は身体の限界が自己の限界であるという了解を暗黙のうちに立てているのか。身体の限界はさしあたり他者とのあいだに明確に引くことができる。この時空上の制約が自己を保証しているのか。これはハイデガーにおいて被投されており世界を何らかの仕方で抱えている情態性の範疇において解明されるべきものであり，あくまでさしあたりの保証でしかないように見える。しかし，情態性は気分であり，気分はやはりその座を身体にもっており，身体の限界に情態性が規定されていることは指摘されねばならない。

自らの存在に関わる現存在の他の存在者，例えば社会的，生物的さらには述べられてはいないが神学的存在者に対する存在的，存在論的優越はこの問いに関わる(§ 4.11-14)。ひとは自らの存在を問うことができるという点において，自律であるのか他律であるのかをも了解する可能性においてある。現

存在はこの点，ちょうど自然的存在者よりも根源的であるように，自律的か他律的存在者かという範疇より根源的である。哲学は無神論的であることによって実存的な諸参与の手前に自らを位置づけるが，やはり現存在の一つの可能性を自ら選び取り，他の可能性を放棄しているように思われる。現存在の実存論的分析が哲学の営為であるとするなら，そこでは情態性の座である身体という時空の制約のなかにありつつ，「自由な処理可能性」を確保する限り，その外にある存在者を自らの存在とすることは拒否されるであろう。彼の哲学の持つ方法的制約である。宗教において他律による自己理解は極まる。神学はそのロゴスの追求に他ならない。

ハイデガー自身により不明瞭な仕方ではあるが同意されているように，やはり神学の特徴は神が人類の歴史に決定的に介入したという啓示を与件として措定し，そこから一切の事柄を思考することにあると思われる。彼は言う「神学にとって措定されたもの（positum）はキリスト教信仰（die Christlichkeit）である」（GA 9.52）[13]。しかし，パウロはイエス・キリストにおける神の信実の啓示とひとが自らの側で持つ信仰を明確に分けていたのである。従って，神学の措定は信実と義の啓示であって，信仰ではない。このような決定的なことが起こったとすれば，その措定から自己自身をはじめ一切を考え直さざるを得ないであろう。そしてそこに存在も当然思考の射程に入るであろう。

神学は存在の一つの類を対象にする個別科学，実証科学であることを認めよう。そこでなされる信仰に基づく実存的解明は現存在の実存論的分析を，もしそれが中立的に留まりうるなら，受け入れるものであるとしよう。これは神学を貶めるものではない。ちょうど物理学が運動する空間的，時間的存在者を対象とし，その運動の法則を解明することが貶められることのないように。ただ，われわれがこの時空的な何ものかであり，それについて何らかの態度を取ることができ，そして実際取っているところの存在が問題になるとき，それはやはり神学がその解明を主張するところのものである。たとえ，そこでの解明が存在のではなく，究極の存在の根拠としての存在者の解明であったとしても。ハイデガーは存在者を他の存在者により解明することは

「ミュートスを語ること」だと拒否する（§2.6）。しかし，彼自身がいかなる学であれ，その水準は基本的概念の危機にどれだけ耐えうるかで決まると主張するとき(§3.9)，神学が歴史における一つの決定的な出来事を基礎に無矛盾な体系を持つ人間と世界の説明をなしうるならば，それはもはやミュートスとは言えない。実際，アリストテレスの存在論は実体とは何かと同時に何が実体かをも問うていたことを思いだすとき，それと同じほど堅固な学でありうると語りえよう。一つの問いは実存論的存在分析がそれなしには，一つの実存的存在解明の真理性を確かめることのできない形式的包摂とでも言いうるそのような関係にあるのか，それとも異なるアプローチとして相補的であるのかである。これは一つの哲学的分析と神学的分析がいかなる関係にあるかの問いに他ならない。聖霊の存在の主張は神学の存在主張である。

上述のように，アリストテレスは第一哲学が存在神論に帰結することを明らかにした。そして，存在は常に問われ続ける未完の学的探求対象であるともされた。アリストテレスが理解した存在の第一根拠である最高存在者としての「神」は哲学者の神であって，神性なき自己原因としての神にすぎず，救世主としてのつまり信者たちの「神」ではないのであろうか。ハイデガーは両者に何らの関わりを見出さない。存在論の範例的存在者である「自己原因（causa sui）」としての神は「哲学にとっての神のためにあるような事象に相応しい名前」であり，「この種の神に対しては，人間は祈ることも犠牲を捧げることもできない。自己原因を前にして，人間が胸一杯の畏怖の念と共に跪くことはありえない」（GA 11.77）。スコラ哲学への攻撃の音調はルター顔負けである。彼としては攻撃ではなく，かくほど神学と哲学は異なる営みであり，その理由は一方，神学はどこまでも信仰の学であり，他方，第一哲学・形而上学が存在―神論になることの告知であろう。彼は言う。「信仰はその最も内奥の核心においては或る一つの種別的に固有な実存可能性として，本質上は哲学に帰属するものであるとともに，事実上は最高度に可変な実存形態に対しては，不倶戴天の敵（der Todfeind）に留まる」（GA 9.66）。思惟と信仰は事実上の実存形態においては不倶戴天の敵であるとされる。

アリストテレスは福音を知らない。それぞれの言語層において構成される

語彙連関を媒介にした意味連関が同一の対象を指示するかは興味深い問いである。「自己原因」と「救い主」の語彙が翻訳関係であることを明らかにする第三の上位の言語があればそれは可能でもあろう。また，アンセルムスは彼の神の存在論的論証を祈りをもって始めていることを思い起こそう。(『プロスロギオン』)。信仰と思惟がなんら接点をもたないというこの非知性主義的な信仰理解は驚くべきものである。私が問題にしたいのは，彼の主張が或る偏ったピスティス理解に由来するものでしかないことを指摘することである。彼の次の発言が伝えられている。「しばしば私がその誘惑にかられたように，私が神学をいつか書くことがあるとしても，「存在」という表現はそこに登場してはならないだろう。信は存在についての思考を必要としていない。必要とする場合は，信はもはや信ではない」(1951)。「思考の内部では，信や恩寵のなかで起こることの規定を準備したり，この規定に貢献したりするようなものは何ひとつ実現されえない。信がこのことを私に要請するなら，私は自分の仕事場を閉めてしまうことだろう」(1953)[14]。なぜこのような信仰と思惟の分離に向かったかと言えば，「信仰」が了解と啓示双方の癒着から解き放たれることはないと考えていたからである。魔術的な信仰理解しかもち得なかったからである。信仰において存在が恩寵に解消されてしまうからである。

パウロにおいて「神の前に」置かれることは神自身のイエス・キリストや律法を通じての啓示の事実を表している。神が「イエスの信仰に基づく者」(Rom. 3.26) と理解する者が，イエス・キリストにおいて神により義であると理解されている。ひとの心的状態は問題にされていない。信仰を一つの心的状態と理解するハイデガーは信仰によって神の前の自己の現実を自らのものとして了解することに力点を置いている。この立場は神の奇跡的な介入を強調するブルトマンと力点において相違がある[15]。しかし双方ともその主張に含意されるように，恩寵，憐れみと人間の信仰心が癒着しており，結局人間の信仰心に実存が置き換えられるということが依存するとするなら，それは恩寵ではないであろう。恩寵は「無償」(Rom. 3.24) でなければ，つまり功績ある信仰を否定するものでなければ恩寵ではない。イエス・キリストの

信実の出来事とひとの心的状態としての信仰のあいだにより厳密な考察がなされねばならなかった。このように神学そして神が彼の信仰理解に閉じ込められたために，存在との連関から追放されてしまう。信仰を前提にしない哲学者が語る存在連関は救世主の神と触れ合うことはないのである(16)。

「我は有りて有る者なり」(Exodus. 3.14) と自ら語る神が愛の表現として宇宙と人間を創造したとき，この被造物の存在は恩寵に依存している。現存在が存在論的に優位ではなく，神が優位であると言わざるを得ないであろう。神学が神の言葉と歴史に留まりつつも，ここまで主張するとき，哲学は存在よりも恩寵が優位するとは言えない限り緊張のうちに置かれよう。ただし，神の存在そのものは彼の恩寵に優位すると言うことはできる。啓示神学は神が神自身においていかにあるかは問い得ないとするであろう，むしろ啓示された限りでの神の存在に探求は限定されよう。

そして，ここにこそ神学と哲学の有益な対話の可能性を見出そう。それは現場の科学者が根源物質の構造を探求し，或る存在主張をなすように，神学も存在主張をなす。科学が必ずしも科学哲学的な分析を要求しないように，神学においても実存論的分析を要求せずになされうる。神学はあくまで啓示をそれ自身として措定し，恩寵のなかで恩寵の解明に向かう。神学はあくまで現場での探求である。実存論的分析論は反省的なロゴスである。

哲学の神学に対する貢献は，これまでの歴史のなかで多くの啓示が事実であると主張されてきたことに鑑み，理性の批判能力を基礎にこれらに対してできうる限り公平に対処するとともに，それらが必然的に帰属する言語と心と実在についての立場を明確にすることであると思われる。しかし，問題はいかなる哲学的な理論も，究極的に，中立的であることはできずに，何らかの形而上学に与していることである。そこにこの対話の難しさがある。ルターは一方で哲学と神学の混同を戒め，両者の領域を判別している。「哲学は人間理性によって知られうるものに関し，神学は信じられうるものに，すなわち信仰によって把握されるものに関わる」(WA. 39.2.6.26)。他方，ルターは「キリストにおいて愚かにされたものにとってのみアリストテレスは安全である」(WA. 1.355.2) と述べるが，その安全性がもたらす神学への貢献は，文

法学としてつまり言葉の分析に従事するものとして哲学を位置づける場合においてなされると考えていたと思われる。彼は「聖なる神学は，神の力に励まされた教えであるけれども，それは文字や言葉で伝えられることを拒絶しない。人間によって発明された諸々の学問の中で，宣教神学にとってもっとも際立って有益なのは文法学である」と述べている（WA. 6.29）。しかし，これとて文法学としての哲学はとりわけ限定された思考にとどまり，哲学の特徴が減じられることは必定であろう。

7　『ローマ書』における三局構造：神の前の自己と生身の自己

ここでハイデガーの思索は端的に言って，このパウロによる人間の自己理解を哲学的にいかに語りうるかの模索であったことを明らかにしたい。パウロの神学書簡『ローマ書』において，［1］イエス・キリストにおいて切り開かれた人間の神の前の新しい現実，［2］古い律法のもとにある古い人間の現実，そして［3］自由と責任のもとにある生身の人間とその心的状態，これらがそれぞれ相対的に独立したものとしてあり，それぞれに対応する三つの言語網が構築されていたことは確認されている(17)。一事件を通じて啓示された神による人間理解即ち神の前の現実を表現するための新しい言語網が旧約の言語網の乗り越えとして展開されている。旧約においては「律法」に「知識と真理のかたどり」（Rom. 2.20）があるとされたが，もはや律法を中心に神の意志の理解を形成することはできず，すべてが「イエス・キリスト」を中心に理解されるにいたる。「イエス・キリスト」には「イエス」や「キリスト」とは異なり，行為が帰属されることがない。むしろ，それは神の啓示がそこにおいて明らかにされる出来事の範疇において理解されている。神でもひとでもある存在者に一つの行為を帰属させえないと考えたためであろう。むしろ，この職名を伴う固有名は出来事の範疇において捕らえられ，「神の子イエス・キリストは然りと否にならなかった，むしろ彼において然りがなったのである」（Co. II.1.19）と言われる。福音のもとにある人間はこれまでの

律法のもとにある人間とは異なる新しい神の前の現実を形成する。そこでは「死」は生物学的な死を意味せず，キリストの死は信じる者の神の前における死をそれも，律法のもとにある古い人間の律法と罪に対する死を意味する。キリストの復活の「生」は信じる者にとって彼と共なる新たな生を意味する。

「ピスティス（信）」が［1］神の前の現実において意味する事柄と，［3］人間の生身の現実において意味する事柄は，イエスを除いては，異なる。ピスティスの二相における［1］第一のものは「イエス・キリストの信」（Rom. 3.22）つまり彼において出来事になった神とひと双方の信実のことであり，そこでは信じる者各人はキリストにおいて理解されており，信じる者のあいだには「何ら差異がない」（Rom. 3.22）と言われる[18]。「なぜなら，すべての者は罪を犯し，神の栄光を受けるに足らないからである」（Rom. 3.23）。恩寵はイエス・キリストの出来事において自らの信実と義が啓示されたことにある。「われらが敵であるときに，われらは神と御子を通じて和解させられた」（Rom. 5.10）ことはひとの心的状態がこの神の前の出来事には問題にされないことを示している。もうひとつの［3］ピスティスは，ひとが持つ信念としての信仰であり，それには「進歩」や「成長」そして「強弱」が帰属される（eg, Rom. 14.1）。そこには信じる者のあいだに差異がある。この差異は神の前の事実としてではなく，何らかの人間的な規準により確認される。信仰の成長を計る人間的規準は，例えば，裏切るわけにはいかない，信実でありたいなど自らの生活における神との人格的な関係の強度である。この現実世界の愛情関係の類比において信仰の強弱，前進後退は説明されよう。愛情の深さのないひと，裏切ってばかりいるひとには，信仰の成長を帰属させることはできないであろう。しかし，これは人間的な知見である。神の前にいかにあるかは終わりの日にしか明らかにならない。とはいえ，知性の進歩は必ずしも人格的な成長を含意しない。魂の異なる能力である。異なる能力であり，しかもあれかこれかの能力ではないため，ひとの心的状態としての信仰は思惟と共存できる。

このように，パウロは神の人間認識や判断がイエスにおいて啓示されている現実だけではなく，生身の人間の心的状態をも一つの現実を形成するもの

として提示している。それを彼は「汝らの肉の弱さの故に人間的なことを語る」(Rom. 6.19) と表現する。この次元の人間存在は［1］福音のもとに生きることも，［2］罪が常に寄生する律法のもとに生きることもできる［3］可能存在である。だからこそ，命令形により生身の人間に対して「罪に対して死んでおり……神に対して生きていると考えよ」(Rom. 6.11) と語られる。「命令形」は反対の生を生きる可能性を前提にしており，その前提にあるものは他の諸文化や哲学的人間理解とも共約可能な神への言及を括弧にいれた彼の人間認識である。

神の前の新たな生と死の現実は信じることが絶えず実質的であることを告げている。神の認識と啓示を常に自らのものとすることだからである。この信の二相は明確に「汝が［3］汝自身の側で持つ信仰を［1］神の前で持て」(Rom. 14.22) と述べられている。ひとは［3］自らの自由と責任において信念としての信仰を持つことができるだけであり，［1］神の前の現実をそのつど［3］自らのものとすることが求められている。カルヴァンは［1］「義認」と［3］「倫理的再生」(聖化) を分けることはできない，「それは恰もキリストを引き裂くことだ」と言う (*Com. Rom*. 8.9)。これは信仰内容としては正しい。なぜなら，信じるとは復活のキリストが聖霊として共にいることを信じることだからである。しかし，このことはわれわれ個々人には啓示されていないからこそ，各自が自らの側で持つ信仰を「神の前で持て」と命じられる。

ここでの哲学的な問いは［1］［3］の自己は，そもそも一人の人間であるのか，もしそうであるとすればいかなる仕方において一つの自己であるのか，先述の実体性の条件は満たされるのか，という問いである。ハイデガーは先に引用した「誰か」と「何か」の問いにおける存在性格の相違を提示したうえで，「諸存在性格のこれら両様態の連関に関しては，存在問題の地平が明瞭にされることによってはじめて論じられうる」(§ 9.45) とし，少なくとも『存在と時間』においては両者の関係を論じるに至らなかった。

パウロは福音の啓示の故に律法のもとにある自己を頽落した非本来性であると認識し，真の自己であるキリストにある自己を，自らのものとするよう

命令形で勧め，そこで共同の生が実現している限り律法は満たされるとし統一を計っている（Rom. 3.31，8.11）。パウロの実存的人間理解はハイデガーの分析により三局構造として析出されたとしよう。そして裂け目は可能存在と本来的存在の間に明白に存在することが確認できたとしよう。

8　思考の同型性

歴史の一事件を基盤にした信のロゴスと普遍的な理性による現存在一般の分析が人間存在の三局構造の理解において合致することは興味深い事実であるが，ここでハイデガーの現存在の実存論的分析をパウロが実存的に掴んだものの神学的記述につき合わせてみよう。ハイデガーの現存在分析がパウロのこの人間分析と平行的であることを指摘したい。両者の思考の同型性について驚くに値する一文を提示しよう。「恩寵」に対応するものとして「存在」が語られる。彼は 53 節「死へと関わる本来的な存在の実存論的企投」においてこう語る

(A)「死に向う存在とは，先駆それ自身がその存在様式である（ist（七版））（を持つ［初版 hat］）ところのまさにその存在者の或る存在可能のうちへの先駆である。先駆している存在可能の露呈のうちに，現存在はおのれの最も極端な可能性に関して，おのれ自身をおのれ自身において見いだす。しかし，最も固有な存在可能をめがけておのれを企投するとは，このように露呈されている存在者の存在においておのれ自身を了解しうるということ，つまり，実存するということを，意味する。先駆とは，最も固有な最も極端な存在可能を了解しうる可能性，即ち，本来的な実存の可能性であることが，立証される。この本来的な実存の存在論的機構は，死における先駆の具体的構造を明らかにすることでもって看取されうるものになるにちがいない」（§ 53. 262）。

この一節は，恩寵により「信じることは信じせしめられることだ」というルター主義的な信仰理解をパウロに帰することが強ち不当でないとすれば，ほとんどパウロのパロディと言えるほどである（註(15)ブルトマンの信仰理解

参照)。そして，後に検討されるようにその点が存在と恩寵の思考の分岐点となるのだが，能動形を受動形に変更しうるなら，次のような対応文を得ることになる。ここで，「存在（可能)」を「恩寵（受領可能)」に，「実存する」を「神の前にある」に読み替え，「死」を「終末に神の前に立つこと」に，「露呈」は「啓示」にさらに「先駆」「企投」を「信仰」に「現存在」を「恩寵下にある者」に読み替えるとき，同一の術語連関のなかで，双方がそのまま置き換えられそれぞれの次元で理解されるものとなる。読み替え部分を〈　〉で示す。

Ⓑ「〈終末に神の前に立つこと〉に向う〈恩寵〉とは，〈信仰〉それ自身がその〈恩寵〉様式である（を持つ)[19] ところのまさにその存在者の或る〈恩寵受領可能〉のうちへの〈信仰〉なのである。〈信仰〉している〈恩寵受領可能〉の〈啓示を受ける〉ことのうちで〈恩寵下にある者〉は，おのれの最も極端な可能性に関して，おのれ自身をおのれ自身において見いだす。しかし，最も固有な〈恩寵受領可能〉をめがけておのれを〈信じさせる〉とは，このように〈啓示されている〉存在者の〈恩寵〉においておのれ自身を了解しうるということ，つまり，〈神の前にある〉ということを，意味する。〈信仰〉とは，最も固有な最も極端な〈恩寵受領可能〉を了解しうる可能性，即ち，本来的な〈神の前にある〉ことの可能性であることが，立証される。この本来的な〈神の前にある〉の〈恩寵〉論的機構は，〈終末に神の前に立つこと〉における〈信仰〉の具体的構造を明らかにすることでもって看取されうるものになるにちがいない」。

この読み換えと神学的には同じ次元でのハイデガーの実質的にはほぼ同一の表現を「現象学と神学」から挙げることができる。Ⓒ「神の前に立てられること（das Gestelltwerden vor Gott）とは，そのことの意味に従えば―ここで私は常にただ理念の理想的構成についてのみ語っているのであるが―信仰心において掴み取られた神の憐れみの内へとそしてまた神の憐れみによって，実存が置き換えられることである（ein Umgestelltwerden der Existenz in und durch die gläubig ergriffene Barmherzigkeit Gottes)。かくして信仰は常にただ信仰的にのみそれ自身を了解する」(GA 9.62)。彼がここで一番

表現に腐心しているのは，「信仰心において掴み取られた神の憐れみの内へ」に連言「そして」により「神の憐れみによって」を付加していることである。この‘in’と‘durch’の前置詞にこそ事柄の困難が表されている。私にはこれが彼がかかえた「自同性」の問題の核心であると思われる。『存在と時間』においてはこの事態は様相表現をひとつの文章に三度も用い「先駆とは，最も固有な最も極端な存在(x)可能を了解(y)しうる可能性，即ち，本来的な実存の(z)可能性であることが，立証される」により表現されている。(x)と(y)は現存在の側から見られた情態性における企投が持つ可能性であり，(z)は(x)(y)を存在の側から見た可能性である。(A)(B)および(C)の基本的な構造は変らない。(C)に欠けている概念は「可能性」であるが，それとて「置き換え」により新たな実存の出来の可能性の表現として，さらに「理想的構成」により神の前にある可能性を理解しうる。なお，(B)において対応箇所を「このように〈啓示されている〉存在者の〈恩寵〉においておのれ自身を了解しうるということ，つまり，〈神の前にある〉ということ」と翻訳可能であるとするなら，神の前にあることが可能性の様相で表現されていることは注目すべきである。従って，可能性の現実性に対する優位は理想的構成を表現するものとして(A)において展開されていると見ることができる。本来的実存はあくまで可能性の範疇に属する。そのことはこれまでの分析が正しければ，信仰と啓示の癒着という事態も可能性に属することになる。これは終末への途上である肉のうちにある者の救いの未決性として不可避のこととして容認されよう。彼が「企投というのは，投げることにおいて，可能性を可能性として自分のために前もって投げ，そうした可能性として存在させるのである」(§ 40.185)と語るとき，ひとの側での信仰の持つこの未決性の特徴を表現している。ひとが持つ信仰は神の前にある可能性であり続ける。このように，企投は信仰の実存論的表現である。

『存在と時間』にはこの思考の同型性は枚挙に遑がない。例えば現存在の存在様式が語られる「現存在の未了性」の論述における対応を見よう（§ 48.241 ff)。パウロの文脈においては，［3］現存在は自ら［1］神の前の現実として神に認識され判決されている存在者に成らねばならないそのような存在者で

あり，［1］「構成要素」（§48.244）としてあるおのれの未了への合致が当為として語られる［3］未了な存在者である。「現存在は，おのれ自身として，現存在がまだそれでない当のものに成らねばならない」（§48.243）と彼により命じられる基礎は，パウロによれば「その方を通じてわれらは，そこにわれらが立ちかつ神の栄光の希望のうちに喜んでいるその恩寵に対して信仰において近づきを得ている」（Rom. 5.1）事実にある。恩寵のなかに「立っている」からこそ，希望と信仰のうちに恩寵にアクセスしうるのであり，それ故にこそ「汝が汝自身の側で持つ信仰を神の前で持て」とそのつど命じられうる。「信仰はそのつど悔い改めに始まる」（ルター）。存在が試問されている存在者は「そのつど私のもの」として，「存在しなければならないというおのれの固有なあり方に委ねられている」（§9.42）。

明瞭に見られるこの思考の同型性は何を語っているのか。偶然によって処理することはできない。一つの問題の同一人による思考の道具立ての変更による再構成と採るのが自然であろう。神学的文脈において，つまり神学的な問題意識のなかで，その問いを哲学的に思惟の道を歩むことによって解決しようとした。「哲学者は信仰しない」とは哲学者は聖霊という自らの制御できない事柄に身を委ねることをしないという態度表明であり，そこで神学的な問いを哲学的に再構成することに向かったのだと思われる。そのさい，出来る限り，普遍的な次元で捉えなおすことをその方法とした。ただし，彼の「事実的な生経験」は神学出という由来からしてルター的な信じることは信じせしめられることであるという偏ったパウロ理解のもとに，「自同性（selbigkeit）」をめぐって思惟による突破を図ったために，彼の実存論的分析も可能性のインフレーションないし可能性への逃亡とでも言うべき不明瞭なものになっている。

その神学的な事実的な生経験は後年まで，そこにまなざしを注いで思考を紡ぎだす起点であり続けたように思われる。その証拠に第七版（1953）にいたっても，彼の先駆と存在の関係の理解における揺れは hat から ist への変更に現れるが，それは「イエス・キリストの信」（3.22）における「の」が客体的（「への信」（ルター））であるか主格的（「が持った信」）か，それとも「霊

的なキリストとの生の合致」を表現する神秘的属格であるのかの長い論争を背景にしていると思われる(註⒆参照)。信仰は恩寵それ自身であるのか，それとも信仰が恩寵を持つのかが問題とされるように，先駆は死に向う存在の存在様式と同一であるのか，それとも先駆がその存在様式を持つのかが彼のうちで揺れていたのである。

哲学的には所有の範疇「持つ」と何であるかの同一性の範疇「である」は大きく異なり，決して代替関係に立ち得ないものであり，その変更はカテゴリーミステークでさえある。なぜなら，同一性を確立された者のみに属性範疇「所有」を帰属させることができるからである。通常，このような主要な語句の変換をすれば，思考の構造全体が崩れるはずであるのに，彼はその変換が可能であるとするその状況にこそ，彼の思考の現場が何処にあったかをこれは如実に伝えている。信仰はわれわれの自由と責任のもとにある決断という行為であるのか，それとも恩寵により持たせしめられるものであるかというその事態である。

彼の思惟が神学的文脈のなかでとりわけルターにおける魂の震撼とそのなかでの救いの発見に関心をよせつつ，彼はルターに同伴しながら，アリストテレスの存在論の術語例えば「真理」や「範疇」「ロゴス」そして「可能性」を自家薬籠中のものとし，自らにとって最も説得的な自己をめぐるロゴスを探求したと記述することに誤りはないであろう。比喩的に言えば，魂のなかに無尽蔵の宝を見つけた者が喜びのなかで地図を残したが，それは各人の魂のなかで現地に同行する，或いは追体験するという仕方でしか，解読できないものであった。長くその地図に親しんだ者が，自らの経験を生かしつつ，しかし，より広大な背景までをも引き込み，理解する限りのことを自らの現場を最もよく表現できる言語で書きなおしたという状況であろう。

しかし，ハイデガーの思考の楽屋裏を暴いても何ら意味はない。むしろ，アリストテレスが存在論的差異を質料と形相および可能態と現実態という範疇において，その後の存在論の歴史がこの思考の枠のなかで紡がれたように，自己をめぐる範疇が「現存在の存在」という範疇において提示され，思考の展開の可能性が開示されたことを祝したい。そして，アリストテレスの質料

形相論などがそれ自身多くのアポリアを抱えるように，ハイデガーのそれが多くのアポリアを抱えることも，哲学は美しく問う営みである限り嘉されるべきことがらである。そして彼らを乗り越える言語網を展開できるなら，思考は前進したと言えよう。

9　裂け目

ひとは存在のもとにあることは確実であるにしても，それと同時に恩寵のもとにもあるのか，そしてさらにその場合，存在はそのまま恩寵を含意しなければならない。なぜなら，創造は愛の業であり，そこでは存在は恩寵を含意するからである。存在論的差異をつまり人間存在の裂け目を超えるのは神の愛への信仰だけである。自己のうちに存在論的差異があるところでは，死への先駆的覚悟がハイデガーにおいては不可避であるように，信仰は根拠づけられない信念などというものではなく，恩寵は神の信実として既に啓示されておりそれへのアクセスは，それが人格関係である限りにおいて，ひとの側での信実によるしかない,それ以外に架橋の仕様のない必然的な道である。

この思考上の対応は，いかなる人間理解もハイデガーの実存論的分析の構造において分節されるということか，それとも彼はパウロの神学的理解を自らの方法により存在論化したかのいずれかによるものであろう。ハイデガーは実存的には後者であり，実存論的には前者であると応答するであろう。ソクラテスが発見した存在論的な裂け目はやはり時間性を抱えた存在者が自らの生を秩序づけるはずの善美の事柄に関して無知であることの自覚であった。そしてそれはロゴスの探求を必然なものとする。パウロが発見した存在論的な裂け目は歴史のなかでの真の自己の啓示を突きつけられた生身の肉の弱さを抱える自己であった。イエス・キリストにおいて神により神の前で理解されている自己とそれを自己として受けることを信じるよう命じられている生身の自己とのあいだの裂け目であった。そしてそれは信仰を必然なものとする。

ひとはなぜかその裂け目に出会うとき，それを超えずにはいられない，思

惟においてであれ，信仰においてであれ。十字架につけられた神の子という事件はルターの良心を震撼し続けた。この驚愕が十字架の神学という一貫したロゴスを生むが，これはひとつの人間理解として，説得性を常に帯びた生命の言葉である。人間の腐敗のはなはだしさはすべて神がひととなり，あらゆる恥辱を受け，神から見放され，地獄に堕ちる体験をしたキリストにより，われわれは自己を知る。そこに経験した喜びと経験こそ本来的自己の徴である。しかし，ハイデガーはその経験を改めて一歩手前で受け止めようとする。「安らぎと親密性を得た世界内存在は，現存在の落ち着かなさの一つの様態なのであって，その逆ではない。居心地の悪さは，実存論的・存在論的には，いっそう根源的な現象として把握されなければならない」(§45.234)。「その逆ではない」というこの言明には根拠はない。ハイデガーによる情態性の実存範疇をアプリオリな存在性格に祭上げたうえでの演繹でしかない。彼の哲学の成否は偏に実存論的分析の中立性の保証にかかっている。『存在と時間』は信仰することなく，問うというその思惟の力を信じつつ震撼を保持し，現存在の存在を開示するその思惟に突き動かされた，その一人の人の魂の記録以上のものではないのではないか。ここでの一つの問いは彼の分析はパウロ神学をよりよく理解させるかである。

10　身体の限界と自己の限界

以下ハイデガーはパウロの神学が必然的に抱える問いへの自らなりの解決という枠のなかで思考していたという理解のもとに論じるが，その正しさは以下においてより確認されることになろう。この同型性から，生じる根源的な課題は信じることと思考することに，そして恩寵と存在にどのように関連があるかを明らかにすることにある。しかし，ここではこの根源的な問いの予備的な，喫緊の相互に関連する三つの問いを問う。一つはハイデガー自身の哲学の内的整合性の問題である。実存論的分析による存在の意味の探求という彼のプロジェクトは，彼の実際の問いと思考の地平が神学と同じものであるとすれば，破綻をきたさないのか。第二に，アリストテレスの存在論と

の関連である。語りの分析により最も広い仕方で実体と属性の分節のもとに存在者を探求する存在論に対して，恩寵という不可変なものに縛られている現存在の分析により開示される存在は一義的なものにならざるをえないのではないか。第三に，パウロ神学においては，神学にふさわしく三つの層から形成される自己の統一は聖霊論的架橋（Rom. 8）と呼ばれるものによりなされるが，当然聖霊の働きに訴えることのないハイデガーにおいては，本来的自己の開示はいかに企てられているのか。ここでは，これらの問いへの解決案の素描にとどまる。

第一の問いはハイデガーの術語連関はパウロと同じ地平で彼自身の実存理解を存在的に提示しているだけであり，実存論的に個々人の誰をも直接的には拘束しないが普遍的にすべてのひとを拘束する，そのような学的ロゴスに至らないのではないかということにある。彼自身存在者レヴェルの根源性と存在論的な根源性の連関を認識しており，実存論的分析も「つきつめれば，実存的なレヴェルに即ち存在者のレヴェルに根ざしている」(§ 4.13) とする。ただ，存在論の構築としては，神学と同じ地平でただ問いの立て方を変えただけで議論を展開することは，哲学の持つ大きな魅力である思考の着実な前進，それもいかなる実存的参与にも妥当する基礎的で普遍的な次元でのロゴスの確かさに欠けることになろう。中立性の確立は実存論的分析の生命線である。

基礎存在論としての実存論的分析が中立的でありえないことは，つとに指摘されていたことであるが，この中立性が崩れるとき彼の勇敢な構想は一気に魅力を失い頓挫してしまう[20]。諸文化，諸宗教その他それぞれの制約のなかにおける実存，自己了解を存在として中立的に分析できるなら，そこには広大な展望が開かれるであろう。

実存論的分析があらゆる現存在の自己了解の形式的な構造を解明することは可能でもあろう。さらには，その自己了解の本来性と非本来性に関しても或る程度形式的に語ることもできよう。例えば，誰もが自己自身との一致を求めて生きているという人間の生の一般的な記述が可能であり，その合致した生と分裂を語ることもできよう。しかし，それだけでは自己欺瞞を説明で

きずに，やはり魂の徳など実質的な議論に入らずにはいられないであろう。中立性とはどこまでもすべての実存了解に等しく何らかの分析を与えるものでなければならない。しかし，それはとても現場から遠い，形式的な内容に留まるであろう。

個人的には誰をも拘束しないが，普遍的には万人を拘束するそのような中立的なロゴスが展開される可能性は哲学に限らず，あらゆる学問に開かれている。それがロゴスの力であったはずである。存在論の構築にあたって，中立的であることは原理的に不可能である。ハイデガーは自ら新しい造語を数多く提出したが，それが理解可能であるためには，まず彼自身において理解されねばならない。そこでは彼がそれまで慣れ親しんできた言語網との送り返しのなかで新しい言語網は構築される。彼がそれまでの思考に拘束されることは不可避なのである。

さらに，新しい言語網は他の諸文化，伝統に属するひとびととも共約可能な言語網でなければならない。しかし，言語の形成はそれぞれが置かれた精神的，身体的，文化的，環境的制約のなかで遂行されている。例えば，最初の人間アダムとイブにとって言語はいかなる機能を持っていたか。そこでは人間は蛇とも神とも会話をすることのできる存在者であった。園の主人である恵み深い神の戒めと自由のなかに置かれ，善悪の判断を自らなす主体ではなかった。善悪の彼岸におり「悪」という語の実質を経験することはなかった。隠しておきたいものもなかった。「恥」を知らなかったからである。誘惑に負けて目が開かれ，始めて自らの裸であったことに気付き恥じたが，このことは自意識というものが存在しないことの証であった。彼らは神自身に背き，草のそよぎにさえ怯えるようになり，「彼らは神の前の原初的な存在を失う」（ルター SL. 109）に至る。

このことは原初的な人間は身体の限界に自己が限界づけられていたのではないことを示している。最初の人間たちは事柄そのものに即して生きていた。そこでの言語網は堕落後のそれと異なる。ひとは自らと神のあいだに「へだたり」を設けることはなかった（Isiah.59.1f）。ひとの心的状態としての信実は神の前で神によしとされるものであったという意味で裂け目はなかった。

ひとは身体的制約のもとにありつつ神の前で生き,神との間に我と汝の関係,つまり父と子の関係においてあり,自らの中心は言わば両者の中間にあった。

ナザレのイエスは愛と義が出来事になっている神の国をこの地上で持ち運んだ。彼はこの地上の比喩により，神の国の消息を伝えた。彼は肉の弱さを身に帯びていたが，堕落後の人間のなかで唯一罪のない者であった。彼の言語網は非常識のものであった。絶えず，身体に制約された言語とは異なる言語に生きていたからである。神の国の宣教においてはひとびとが分かるように日常の比喩を用いた。そこでは常に神の国がどのようなものであるかが間接的に告げられていた。最初のひと堕罪以前のアダムとナザレのイエスは身体の限界が自己の限界であるという前提とは異なる存在論を要求している。

このことは存在論の構築において身体の限界が自己の限界であるとする理論はわれわれにとって分かりやすい一つの立場でしかないと告げている。パウロが啓示を通じて理解した事柄は新しい存在論を要求する事態であった。パウロの人間理解にも中立的であるような存在論は矛盾律に基づく論理的真理とその派生において描かれる形式的な貢献しかなしえないものであろう。そして本来的自己については三局構造の一局である可能存在という仕方においてしか表現できない内容空疎なものでしかありえないであろう。

このように，中立的であるということが，いかなる哲学においても，不可能であるとすれば，哲学と神学は同等の立場で対話をなす覚悟を持たねばならない。そのさい実りある対話は或るテクストを哲学的に神学的につまり読者のそれぞれの資質に応じて読み解いたものを提示しあい，吟味することであろう。『ローマ書』を例えば，意味論として心身論として読み解くとき，神学の長年の営為に対し一つの視点を提供できるように思える。

第二の問いは，恩寵が存在であるということは，それが不可変的な啓示であることを含意し，存在者の存在は唯一のものであることになる。彼が「現存在の本質はその実存のうちにある」(§9.42)と言うとき,「本質」はそのように不可変的かつ根源的な事態を表現している。これはパウロ的である。パウロにとってはこの一文は「恩寵下にある者の本質は神の前にあることのうちにある」と翻訳されよう。他方，アリストテレスにとってはこれは二つの

次元で理解される。(一)「存在者の本質は実体のうちにある」(*Met*. 1030a29)，(二)「人間の本質は理性的動物にある」である。(一) は本質が属する存在者は実体範疇に属するという一般的な主張にすぎない。実体とは存在の多くの語られ方の一つであり，第一の存在を意味している。実体範疇存在は本質としてここでは存在者を判別する規準として機能している。(二)の具体的な命題が彼らと次元を共有すると言えよう。このことは，ハイデガーは具体的な存在者の本質の解明に現象学的に取り組んでおり，アリストテレスの範疇判別から構築する存在論よりはるかに具体的次元にあり，普遍存在論の終局である不動の動者があるかを探求する神学がハイデガーの構想全体に対応する部分であるとも言えよう。彼の構想は存在の「何であるか」ではなく「誰か」という存在者の開示であるとすれば，この差異は当然である。

第三の問いに対しては，まずこの思考の構造上の平行性から，両者の方法の親近性を確認したい。パウロにとって，霊に即してキリストと共に生きたかどうかは，「聖霊の果実」としての愛，喜び等により知られる (Gal. 5.22)。木はその実によってのみ知られることに福音の健全性がある。キリストと共にある自己は共同主体構図とでも呼ぶべきものであり，それは信じるしかない事柄であるが，それは共に生きることのできる事柄でもある。これは，アリストテレス実在論における，ひとが持ちうる最善のロゴスは世界の内的構造としてのロゴスに合致するという主体客体構図と両立可能であるが次元を異にする。そこでえられる「自由」を適切に表現するものは，自らを上位の行為主体として安全地帯に置き自らの信念に基づき選択する「無差異の自由」「選択の自由」ではなく，「われに従え」という命令のもとに必然の道を自発的に歩む「自発性の自由」である (cf. § 31.144)。

パウロは自らを安全中立地帯におき，そこから世界への観察と関わりを形成しているのではない。共同主体を命じられている生身の人間と同様，ハイデガーの現存在も単に主体客体構図のなかで，対象は主体の認識対象でありつつ，それ自身の内的構造を主体とは独立にもっているという事物的存在者さらには，適所全体性という目的論的な構造のなかで位置づけられる道具的存在者ではない (§ 48.243)。彼の現存在分析の発端は神の恩寵下にある者に

含意される恩寵を存在として問い直し現象学的に開示することにあった。しかし，これはアリストテレス的な分析よりもはるかに具体的な次元での存在分析である。共同主体構図や自発性の自由は反省的次元で主体客体構図および選択の自由による記述を排除するものではなく，より一般的な次元で基礎づけられよう。この試みなしには「現象学は第一哲学として……自己破壊的な主観主義か風波強い神秘主義に終わるであろう」という類の批判に抗しえないであろう(21)。

11　決意性における癒着

ここでの問いは生身の心的状態に依存せずに存在する自己の本来性はどこで看取されるのかである。ハイデガーにとっても「現存在というこの存在者は実存するものとしてそもそもその全体存在において近づきうるものになりうるか」(§46.236) という，三つの次元から構成される人間を統一的に理解することが課題であった。自己の未了性は「可能的な死」の故にである。死を自らの存在可能性として純化することにこそ自己の本来性の鍵があった。確かに，恩寵ではなく自らの存在が主題である者にとっては，死は最も確実な今あるようにはありえないものにする可能性である。自らの最も固有な存在可能として追い越しえない死を引き受けることによってのみ，ひとは確実に本来的に実存する (§53.264)。死を自らの生を本来的になしうるものとして先駆することは，パウロにおいては神の前にあることを最も自らの生を本来的なものにする可能性として信じることである。パウロにとって生物的な死は既に追い越されており，恩寵のうちにあるからこそ，神の前にあることの希望のうちに恩寵に近づきうる。しかし，それは実存論的には死への存在であるからこそ,「おのれに固有な死に向かって先駆しつつ自由になる」(264) ことに他ならないであろう。死は神の前にあることを可能にする恩寵と同じ機能を持つのであろうか。死は存在の限界として存在を開示するでもあろうが，神の前にキリストと共に立つことは恩寵そのものとして恩寵を開示するであろう。

ハイデガーにとって，「本来的自己存在」（§60.298）としての「決意性・解錠（Entschlossenheit）」がこの書での自己の探求の到達点であるように思われる。「良心をもとうと意志することのうちにひそんでいる現存在の開示性は，不安という情態性と，最も固有な責めある存在をめがける自己企投としての了解と，黙秘としての語りとによって，構成されているわけである。現存在自身のうちでその良心によって証を与えられているこの際立った本来的な開示性をわれわれは決意性（解錠）と名づける。決意性（解錠）は，現存在の開示性の一つの際立った様態なのである。……いまや，決意性でもって，現存在の，本来的な真理であるがゆえに最も根源的な真理が，獲得された」（§60.296f）。

「決意性」はパウロにおいては神の憐れみが聖霊そして良心を介してそれへと導く「悔い改め」（Rom. 2.4）に対応する。それは施錠されていた状態からの解放であり，ひとのとりうる唯一の本来性への態度である信に伴う出来事である。しかし，ハイデガーにおける真のアポリアは自ら責めあるとする「良心をもとうとすること」（§54.269）しか出来ない現存在にとって，良心を持とうとすることと決意性において自らの存在が開示されていることのあいだに埋めがたいギャップが存在することである。或いは決意する・解錠するという行為（Entschluß）と決意性・解錠という現象のあいだに埋めがたいギャップが存在する。「現存在は，決意性（解錠）において何を基盤としておのれを開示するのか。現存在は，何へと決意すべきであろうか。答えを与えうるのは，決意（解錠行為）自身のみである。決意性（解錠）という現象は，提出され推奨されている諸可能性に対して，もっぱらそれらのうちのどれかを採用しようとつかみとることにすぎないのだと，もしもひとが考えようとするなら，これは，この現象の完全な誤解であろう。決意（解錠行為）こそ，はじめてそのときどきの現事実的な可能性を開示しつつ企投し規定することなのである。決意性（解錠）には必然的に無規定性が属しているのであって，この無規定性が現存在のあらゆる現事実的・被投的な存在しうることを性格づけている。決意性（解錠）がおのれ自身を確信するのは，ただ決意（解錠行為）としてのみである」（§60.298）。これは実存論的次元での記述であるが，

知っていると思うことは知っていることを保証しないように，決意と決意性のあいだに裏付けられない癒着がある。さらに，『アリス』のハンプティダンプティが或る語の意味とは「我が輩がそれにより意味しようとするところのものである」と嘯く誤謬に見られるように，意味が個人の意味付与を必要としないのと同様に，決意することは決意性としての自己が開示されてあるということの必要条件でさえないかもしれない。彼は「決意性（解錠）の実存的な無規定性」を認めている（298)。そのうえで「実存論的な規定性」を持つとし，良心等の現存在分析を介して証拠を挙げ，学的であろうとする。このギャップは「どの程度まで［良心という］この現象が現存在のなんらかの本来的な存在しうることの証を与えるか」(§ 54.269) により埋められることを彼は期待し，良心の呼び声に聞くことを必要条件とする決意性によって他者との「相互に共にあること」が「初めて発現する」(§ 60.298) と主張する。パウロにおいては聖霊の果実である愛が信仰の存否を確定するが，相互共存在はそれに事実上対応するものとして解錠の証拠として展開される。

この概念には「信じることは信じせしめられることだ」とする彼の「同伴者」の信仰理解と同様の不明瞭さがある。実際，これまで見てきたように，ハイデガーの信仰理解にはその癒着が明確に見て取られる。「啓示の出来事，それはそれ自身を信仰に引渡し，従って信仰心それ自身の内で出来する出来事であるが，そのような啓示の出来事は，それ自身をただ信仰にのみ露呈する。ルターは言っている，すなわち，「信仰は，われわれが見ない事柄の内に自分を捕らわしめることである」。……信仰は，啓示を自己のものとすることそれ自身として，キリストの出来事を一緒に構成している成分であり，即ち，事実的現存在を，ある種別的に固有な歴史性としてのその現存在のキリスト教信仰において，限定している実存の仕方である。信仰とは，十字架に懸けられた者によって啓示されるすなわち出来する歴史の内に，信仰的に理解しつつ実存することである」(GA 63.53)。ここでは信仰と啓示はキリストの出来事を一緒に構成する未分化の成分であるとさえ言われる。この同化は信仰を魔法にしてしまう。そして私には彼の信仰理解をめぐる癒着こそ『存在と時間』における決意，覚悟ないし解錠をめぐる決定的な癒着の主原因である

と解する。その問題こそ，彼が実存的に抱えていた裂け目だからであり，その実存的次元のかたよりを実存論的次元に投映している好事例である。

パウロはその点より注意深くピスティスの二相を判別する。「肉の弱さ」の故に人間的に自らの自由と責任において「汝自身の側で」信仰を持つしかないことを確認している。彼はわれわれの外で歴史の一事件において啓示された「神の前」の自己存在に生身の自己において固着する。そこにだけ希望の事実的な基礎づけがあり，本来的自己が看取される可能性がある。ここで両者は明確に決別する。パウロにおいては明確に現存在の外に自らの新しい存在の根拠が啓示されていた。ハイデガーにおいてはあくまで現存在の内側から自ら解錠しようとするところに，事実的にしかも「無規定性」の故に奇跡的に開示されるというところまでしか語りえていない。このギャップが埋められない限り，神学の実存論的基礎づけは不可能であろう。

12　存在と恩寵

哲学に神学を始め他の実証的な諸学を導く手引きとしての機能を付与するものは何であるのか。ハイデガーは啓示を人間の信仰心に閉じ込めた上で，その癒着のなかで神学を論じる。神学を矮小化したうえで，哲学を祭り上げても説得性はない。ひとの信仰心如何にかかわらず，恩寵を最も基礎的な概念として神学を展開することも十分可能なのである。恩寵は被造物に浸透している，しかしその様式は原子が自然界の根源物質としてあらゆる自然的事物を構成しているのとは異なる。パウロの視点からすれば，実存論的分析論は「肉の弱さの故に」譲歩として，存在を基礎的なものとして展開することが認められているに過ぎない。恩寵を理解できないのは，その遠因として，時空に制約された自らの身体の限界が自己の限界であると思い勝ちである肉の弱さの故であり，直接的な原因としては，その肉において神に背いた罪の故にである。恩寵があらゆる存在者に満ち満ちていることを理解できないのである。それは「肉」によってではなく，「霊」によってのみ肉において理解されることがらである。肉という自然的原理とは異なる生の原理を要請する

ことなしに，合理的に理解されうる自然の法則の背後に，霊が（信仰ではない）働くのでなければ，理解されないもの，それが恩寵である。

ハイデガーは「肉」についてこう理解する。「「ルターがはじめて，……彼［人間］をはっきり〈肉（caro)〉として定義する」とシェーラーが言うとき，シェーラーはここでルターを預言者イザヤと取り違えている（Isiah. 40.6）ということが注意されなければならない。「ところで，肉は理性とすべての自然的な賜物とをそなえた人間の全体（totum hominem）を意味する。この肉としての人間は堕落の状態（status corruptionis）にある」（ルターを参照）が，この状態がまず初めに充分に規定されている。この状態には「神についての無知，神に対する自己安心[無頓着]，不信，憎悪(ignorantia Dei, securitas, incredulitas, odium erga Deum)」が属している。ある一定の否定的な，神に逆らって立つ神関係。この神関係そのものが［堕落状態にとって］本質構成的なのである」(GA 63.33)。この問題こそモットーに挙げた「裂け目」の実質を表現している。肉は自然性であった。しかるに，肉はその生来の弱さもあってヘビの「汝らは神のようになるであろう」との誘惑，善悪を自ら判別するようになることへの誘惑のなかで神に背いた。もしこの堕落が現存在にとって本質的であるとすれば，可能存在は必然的に世人であることしかできない。ルターはそのような罪の深刻な理解を取った。スコラは「原初的な義は自然の部分ではなく，贈りもの（donum）として人間に付加された，何か装飾（ornatus）のようなもの」（SL. 108）と解した。ルターはこれらを人間本性を形成するものとしたため，恩寵だけが罪の窮境を抜け出させると考えた。それは，信じることは信じせしめられるということに他ならなかった。

ハイデガーは「この点こそが堕落を語ることにおいて常にそれを最小化したスコラ主義との対立においてあるものである」としている。しかし，ハイデガーはルターの解決案を取らなかった。ハイデガーはこの問題に対して次の見解を抱いていた。「信仰にとっては，人間は彼が今現れて有るように「堕落して」おり，或いはキリストによって救われ甦るものである。堕落して有ること，罪深く有ることは神に由来する状態ではなく，人間が自分自身を陥らせた状態である。したがって，彼は神によって創造されたものとして一度

は善く有る（善きもの（bonum））に違いないが，しかし，このような有り方のうちに堕落の可能性が共に与えられている」(GA 63.28)。ここに彼の三局構造のモデルがある。彼は現存在はそのような救いと罪深さの可能性においてあるという立場を取ったのである。「実存的変容」において本来的存在において実存しつつある場合，それはこの自然性としての自我からの裂け目は避け得ないものとなる。しかし，両者の相違は可能性の帰属が能動的か受動的かの差異にだけある。恩寵を受けうる存在者であることにルターは同意するが，自ら本来的な存在でありうることを否定するであろう。従って，自らの善き意志も恩寵により引き起こされるとしか語りえないであろう。

可能存在としての現存在は堕落して本質的に非本来的存在でしかありえないのか，それともやはり創造されたというその事態の善性は保持され，現存在は事実上堕落のうちにあるが，それ自身として能動的に本来性に実存する可能性を保持しているのかが喫緊の問いとして立てられる。

パウロは譲歩として「人間的なこと」を語った。この譲歩とは神の寛容と忍耐を意味する。ルターは堕落した人間そのものつまり肉を罪と定めた。パウロは肉の弱さの故に譲歩した。本来神の前で義でも罪でもない者はいないであろう。スコラによる創造の善性の保持とは譲歩としてそこから理性の言葉で思考を展開することを認められた領域なのである。ルターから言わせれば，人間の善性が，完全性が啓示されているのだから，なぜそれを悔い改めのうちに受けて，賛美しないのかということになろう。真の自己としての恩寵が明らかなのに，なぜ劣った自己から思考を紡ぐのかと問われよう。しかし，その状況においても，愛の業として哲学を遂行することは可能である。

哲学がこのような主張に対し，貢献できることがあるとすれば，「肉」や「霊」を言語と心と実在の関係において捕らえなおすことにあるように思われる。これがハイデガーの言う「根源的全体的連関」における位置づけである。そのさい，哲学は「霊」の存在を否定することに向かうのではなく，肉との関係において整合的に秩序づけることを仕事とする。これにはプラトンがイデアの分有と離在をめぐって，アリストテレスが質料と形相の関係をめぐって，デカルトが心と身体の関係をめぐって積み上げてきた思索の訓練が蓄積され

ている。哲学は神学的営為を例えば，意味論として心身論として信じる者にも信じない者にも同意が成立しうる地平でパウロのテクストを分析するという仕方で貢献できるであろう。なぜなら双方とも共通の言語を使用する者である限り，そのもとに言語を使用する共通の知識が思考の制約として機能するからである。また，双方とも同一の心身のもとにあると想定することは道理あることだからである。信じる者も信じない者もその制約の中で思考するところのものを明らかにすることが哲学の仕事である。他方，神学は哲学に対しては，自らの経験に基づき，哲学が考慮すべき実在主張を提示する。神学は肉という身体的な存在者の自然の法則に還元されない，自己の存在性格を主張しており，哲学はそれに対応する一般的な言語―心―実在連関を形成することがその勤めとなる。

もし哲学と神学が実りある対話を実現できるとすれば，ひととして等しく置かれている存在論的差異ないし神の前の自己とそれを信じる生身の自己の裂け目という主題に対してそれぞれの視点から解明を企てるという，主題依存的なものとなるであろう。そのとき，双方ともそれぞれの思考に資する議論を提供できるであろう。ソクラテスは既に自己の魂の最も重要な事柄にたいする無知という仕方でその裂け目を述べていた。自己の同一と差異という同一の主題について，それぞれからの乗り越えの案を提案するという仕方においてだけ対話は実りあるものとなろう

これまでに，死への先駆的な決意は現存在の本来性を何ら保証しないものであることが明らかにされた。それは，ルターが恩寵に訴えるところ，ハイデガーは内側からの決意という行為にその可能性があるとするところからくる必然的な帰結であった。パウロにおいてもルターにおいても，自らの側で持つ信仰を神の前で持つ試みを絶えず悔い改めを通じて続けることが命じられていた。

現存在が抱える可能性は能動的なものか受動的なものかという問いは，従来の自律と他律の範疇において処理される状況を出来させている。自らの裂け目を乗り越えることは自らによって可能であるのか，それとも他者への帰依によって可能であるのか。これこそが解明されるべき問いである。自らが

そのなかに置かれた裂け目それ自身を自らにより修復できるのか，それはほら吹き男爵のように，池に落ちた自分を救おうと自らの頭髪を引っ張るに等しい愚行なのであろうか。ルターは「そこから彼らは逃れることのできない方である，神から逃れることは愚かさの極み（exterma stulititia）ではないのか」（SL. 109）と詰問する。

しかし，パウロは自律と他律が二者択一ではないという第三の立場を提示していた。彼は「肉の弱さ」の故に譲歩として自由と責任のもとにある自律的な自己を析出していた。つまり，神の前でない存在者は実際にはどこにもなく，福音のもとに理解されているか，律法のもとに理解されているかいずれかでしかないのであるが，神は忍耐と寛容のもとに，ひとの立ち返りを待っている，そのことがパウロをして「人間的なことを語る」ことに向かわせている。譲歩は，寛容を含意する局面をもつ。従って，寛容のなかでひとは自律的である。このことは神の愛への信において自らの生が根底において存在のうえでも，意識のうえでも自己完結的ではなく，知られざる者の御手のうちに置かれ導かれているという，言ってみれば自律と他律の二相のうちにある自己を見出しうることを含意している。この状況を理解するために，人格的な交わりにおいて，相手が信実であるさいに，信実であることができる者でなければ自律ではなく，しかも信実であることができるのは相手が先に信実を愛において示しているそのような場合に限られている他律的な状況を想定すればよい。時間的にはそれが同時であることを妨げるものはない。

問題はそれではなぜそれほど「人間的なこと」を語ることに熱心になるのか，ということである。肉の弱さの故に，たえずその都度本来的な自己に向けて投企するという事態が出来する。従って，神学と哲学が協力して解明しなければならない事態とは信の構造を解明することである。しかし，その場合においても，これらは知性の作業にすぎず，信をめぐる概念の諸連関をできる限りその全体性において考察することができるだけであり，信じることは実質的なものに留まる。決して，この作業は信じることをなしですましうるものではないことこそ，自己の裂け目からくる実存論的な制約である。

13　結論

パウロにおいてわれわれの存在は恩寵に依存する。ハイデガーはそれに対抗し，決意性を語る。実存論的次元とされるにもかかわらず，良心に呼応する決意性の存在開示性は聖霊と同じほどロゴスにかからないと言うべきであろう，これなしにはひとが一性のもとに生きることを確証できないのではあるが。哲学は信仰を語りえない。しかし，構造上先駆が信仰に対応していることは見たとおりであり，ハイデガーにおいても実存の問題は自らの「構成要素」の存在論的差異への驚きのなかで信じるということなしには解決しえないものだということは，少なくとも，普遍的に拘束力のある言葉として語りうるのではなかろうか。

アリストテレスは一人のひとであることの存在論的条件を提示した。実体であることがそれである。実体が存在理解を統一する鍵概念であった。「何であるかは実体を意味表示する」と言われ，「何であるか？」の問いに相応しい応答は「白」や「夫」という他の範疇に属するものではなく，「人間」や「神」という実体を提示するものであった。しかし，ここで明らかにされる人間は分割法に基づく定義か論証に基づく因果論的定義かによって提示されるものでしかない。いかに生きるかをめぐる「事実的な生」とは遠いところにあることはハイデガーの危惧するとおりである。アリストテレス的探求は今ここに生きる現存在の本来性の探求にとっては基礎的なものに留まる。アリストテレスからすれば，そこには理論学と実践学の混同があることになろう。

ソクラテス以来の魂の探求はヘブライズムとの折衝を介して三つの次元を構成する人間存在として存在論的に展開され今日に至る。ここでの残された一つの問いは共同主体構図において自発性の自由のもとに生きるキリストにある自己そして死へ先駆的解錠に生きる現存在も，主体客体構図の分析のもとに，それでも一人の離存的で「これ」と指示される実体であるのか，つまり「誰か」とは「何であるか」ということである。

註

(1) 『存在と時間』からの翻訳は原佑，渡邊二郎訳（中公クラシックス 2003）に準拠した。辻村公一訳『有と時』（創文社 1997）も参照した。自らの判断で断りなく訳文を変更させていただいたことをお断りする。引用は原文節と頁のみを記す。他の著作は GA 巻数と頁のみを記す（文献表参照）。

(2) ハイデガーによるルター研究については J. Buren, Martin Heidegger, Martin Luther, *Reading Heidegger from the Start* (NewYork 1994) 参照。

ルターがアリストテレスを嫌ったことに関して，次の引用がなされている。スコラとの人間の本性理解の相違から，ルターはアリストテレスを「スコラ神学に対する論争」(1517）においてこう批判する。「提題 37：すべての人間の行為は無礼なものであり罪深いものである」。ハイデガーはこれにコメントして言う。「これらの主張はルターをアリストテレスからまたギリシア存在論全体から区別する，だからこそ彼は提題 50 において言う「アリストテレスの全体は神学に対して，光に対する闇としてある（Totus Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem）」」。罪によって惹き起こされる様態の理解がスコラとルターを判別させる分水嶺であるとハイデガーは理解し，そしてそれをもとに彼はルターの神学がめざす神との本質的な関わりにおいてある人間存在を実存論的に展開することを企てている。彼はルターにおける罪と信仰の関係の理解をこう述べる。「罪は信仰への対立事項より他のものではない。ただし，そこで信仰は神の前に立つ（置かれていること）を意味している」。*M. Heidegger* ‘The Problem of Sin in M. Luther’, *Supplements: From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond*, ed, J V Buren p. 106 (State Univ. of New York 2002)。以下この論文からの引用は SL と略記。

(3) 詳しくは拙著『アリストテレスと形而上学の可能性 ── 弁証術と自然哲学の相補的展開 ──』（勁草書房 2002）第一章参照。

(4) 例えば，ハイデガーはこの問題を「ヨーロッパ的思惟」として，こう述べている。「西洋的，ヨーロッパ的思惟の歴史を想起しよう……それは存在への問いは存在者の存在への問いとして二つの形態を採っている。それは第一にこう問う，「存在者は存在者として一般に何であるか」と。この問いの範囲に属する諸考察は哲学の歴史の経過の内で存在論という標題のもとに到達する。「存在者とは何であるか」という問いは同時に次のように問う，即ち，「存在者は最高の存在者という意味においてはいかなるものであり，そしてまたいかにあるか」と。それは神的なるものと神とへの問いである。この問いの範囲は神論と称せられる。存在者の存在への問いの二形態的性格は，存在―神―論という標題のうちへと取り纏められる。「存在者とは何であるか」という二重襞をもった問いは，第一には，「(一般に) 存在者とは何であるか」，ということである。その問

いは，さらに，「（端的に）存在者とは何（如何なるもの）であるか」，ということである。存在者への問いの二重襞という性格は明らかに，存在者の存在がそれ自身を示すその示し方に存しているに違いない。存在はそれ自身を，われわれが根拠と名づけているもの，そういうものの性格において示している。存在者一般は地盤という意味での根拠であり，その地盤の上で，存在者の更に立ち入ったいかなる考察も動くのである。最高の存在者としての存在者は，一切の存在者を存在の内へと発源せしめるものという意味での根拠である」（GA 9.449）。邦訳「有に関するカントのテーゼ」p. 560『道標』辻村公一，ハルムート・ブッハー訳（創文社 1980）。

(5) レーヴィット「現象学的存在論とプロテスタント神学」（1930）『ヘーゲルからハイデガーへ―現象学的存在論』p. 11（作品社 2001）。

(6) H, ドレイファス『世界内存在』p. 44 門脇俊介監訳（産業図書，原著 1991（2000））参照。

(7) この問いの背景に，ハイデガーは「誰」と「何」の問いの差異においてヘブライ的な伝統とギリシア的な伝統の相違を表現していると捉えている前学問的状況があると言うことができよう。「お前は何ものだ？」という問いにどのように答えることができるのか。職業や身分で応えて適切な場合と，固有名で応えて適切な場合もあろう。しかし，いったいこの世界に投げ出されて生きてしまっている存在者である自らに向けられる，「この私とは誰か」という問いには親や身分を応えても，満足のいくものとはならない。「何であるのか」は定義を与えることにより，普遍的な次元で押さえることができる。そこでは個は普遍の例化として定義の対象であると言ってよい。「誰」において決定的なことは出会いである。「何」において決定的なことは定義としての知である。前者は具体的，個別的であるのに対し，後者は普遍的，一般的である。「誰がこれをしたのか」において具体的な責任が問われている。メタな次元で責任とは何であるかはそこでは問題にされていない。我と汝の人格的な出会いはそのような具体的な誰の出会いである。人格はまず誰として捕らえられねばならない。何としてとらえるとき，そこでは一般的な次元である。隣人とは何であるかを問うている状況は問題にされない，三人のうち「誰が隣人になったか」が問題にされる（Luke，10）。具体的に愛することが，実践が問題になるところで誰が問われる。「この難題にとりくむものは誰か」という仕方で。『聖書』は徹頭徹尾誰を問題にしている。ナタンは，罪を犯したが，ナタンの譬えが自らに向けられていることに気づかないダビデに対して「汝がそのひとだ」（Samuel II，12.7）と言う。神との関係は常に具体的な状況において問題になる。誰が神に背いたのか。誰が神に忠実であったのか。そこでは，神とは何か，信実とは何かは問題にされない。それほど神との関係は切迫していると言える。ギリシア的な反省は必要でもあろうが，第二義的なことがらにとどまる。神との誰としての生命の交流こそ問題にされている。ハイデガーはヘブライ的なこの誰の問いに哲学というヘレニズムの伝統のなかで形式的に応答する基礎的存在論の構築をめざしている。

(8) cf. F. Volpi, Being and Time: A Translation of the Nicomachean Ethics? *Reading Heidegger from the Start*, ed. T, Kisel & J. van. Buren, p206 (New York 1994)

(9) 彼は「時の概念」においてアウグスティヌスにおける術語 affectus を Befindlichkeit と訳している（GA 64.11)。「ルターにおける罪の問題」は残念ながら英訳しか参照できなかった（注 2 参照)。従って，その論文における affectus の訳を「Befindlichkeit 情態性」としたのは私の想像でしかなく，彼がこの語を充てていたかは定かではない。なお，この文献への彼自身による言及は§ 40 注 3 参照。そこでハイデガーは「ルターは恐れの問題を……論じ……ますます鋭い洞察を示している」と述べている。

(10) 「トマスとルターにおける信仰と愛 ── 徳と恩寵の両立可能性 ──」，中世哲学会編『中世思想研究』XL VII，pp. 55-72，2005 年 9 月，およびその増補版「トマスとルターにおける信仰と愛 ── 徳と恩寵の両立可能性 ──」,『北海道大学文学研究科紀要』, 第 117 号，pp. 1-44（Left)，北海道大学，2005 年 11 月を参照。

(11) cf. J. Macquarri, *Heidegger and Christianity*, p. 5 (SCM 1994)辻村公一『ハイデガー論攷』p. 10 (創文社 1971)。なお，レーヴィットが引用するハイデガーの当時哲学する根本動機を述べた手紙は重要である。「ハイデガーの無神の神学を開くべき鍵を私は 1921 年の或る手紙に見出す。その手紙でハイデガーは，自分が「キリスト教神学者」であることをもって自分の「我は在り」即ち「歴史的事実」の特質を言い表し，この点に「自分自身に関する根本的な憂慮も同時に学問性も」ある，というのは概念的な研究の学問的厳密さは自分の実際上の存在に重きを置くし, 従って, その存在は「事実一般」として自分の問題になってくるからである，と書いている。…… 1921 年の著者あての手紙にも「私はキルケゴールの傾向を有してもいない。私は私の「我は在り」に基づき，しかも私の精神的な, 概して事実的な由来に基づいて仕事をする。この事実性とともに実存することは荒れ狂う（Mit dieser Faktizität wütet das Existieren)」と書いている」。K. レーヴィット『ヨーロッパのニヒリズム』柴田治三郎訳 p. 81f (筑摩書房 1974)。

「神学という素地がなければ……」というこの告白については紆余曲折のあることが M. ザラデルにより報告されている。「取捨選択をおこないつつ自分の思索の道程を再構成するにあたっても，先の告白は捨象される（それは単なる「伝記的な」些事と化してしまう)。ある意味では，この告白を抹消するところまで行ってもいる。というのも，ギリシャ思想の読解から生まれた, 存在についての問いだけにもとづくものとして, 彼の思索の道程の全体が事後的に方向づけられているからである。どんな過去も一片の再構成を伴っているのだが，ハイデガーはみずからの哲学的過去についておこなった再構成では，アリストテレスの言葉だけが起源の言葉とみなされている。

このような再構成が出版にまでそのルールを押し付けていないのであれば，なるほど，解釈者の自由が常に開かれたものであることになんら変わりはないだろう。しかし, これまでのところフライブルクでの初期の講義は出版されていない。何度も繰り返して，ジャングレッシュは「全集からこれらの講義の記録を排除しようとする決意」に

言及している。グレッシュはそこに,「この版のうちで働いている解釈の暴力のこのうえもなく大きな徴候のひとつ」を見ている。「すべては存在についての問いの抽出に向けて方向づけられねばならず，そこに至るために多くの土地を掘り返したに相違ない「精神の掘削作業」は何らかの仕方で忘却に委ねられなければならないのだ」。別の情報源によると，全集はこれらの記録に然るべき場所を与えるものとして計画されていたのだが,ハイデガーの意向により,現行の版の最後の最後の部分に移されてしまったのだ。いずれにしても,ハイデガーの最初の理論的方位を勘案したいと望んでいる現在の読者は二重の困難に突き当たっている。読者は,ハイデガーの自己解釈が描く主要な力線に反して進まなければならないのみならず，間接的な証言を起点として仕事をしなければならない」（M. ザラデル『ハイデガーとヘブライの遺産』p. 187 合田正人訳（法政大学出版局　原著（1990）1995)。

私にはハイデガーに隠したいことがあるとすれば，当時彼の「根本的憂慮」と「学問性」がそれへと向けられている生の事実性としてのルター主義的な信仰理解であったと思われる。彼の思考の「模範アリストテレス」について自らの負い目を表明することにやぶさかでないとしたら，彼が隠しておきたいのは「同伴者ルター」であったに違いないからである。彼の『存在と時間』における思考は，後述するように，それに依存しきった形で遂行され,そこに見られるルター主義的な信仰と啓示の癒着こそが,存在了解における存在の露呈という思考の方向を決めているものであるために，その痕跡を残したくなかったのであろう。

⑿ Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, 246, 1921, *Dilthey-Jahrbuh*, 6/1989.

⒀ M.ザラデルはこの語を「キリスト性」と訳すが，「キリスト性というこの格別な領域で神についてなされうる経験」とし，「信と名づけられるのはそのような経験である」と説明しているように，ここでも「信」と「経験」は内的な関係にあるため，「キリスト性」と「キリスト教信仰」は実質において同一のこととされている。ザラデル，前掲書，P. 176。

⒁ ザラデル，前掲書，P. 179。最初の発言はチューリッヒ大学での 1951 年 11 月 6 日のセミナー記録。二番目の発言は「ホーフガイスマーでの福音教会会合の報告」（1953 年 3 月）第一巻。

⒂ ルター主義者を自認する R. ブルトマンは「共にした時を感謝の思いをもって記念しつつ」という献辞をもってハイデガーに捧げた『信仰と理解第一巻』において信仰を次のように規定している。「信仰は人間から起こることは出来ぬ，それは，その内において神の裁きと神の恩寵とが人間に説教されるところの神の言葉，そういう神の言葉への人間の応答でしかありえない。ここに,信仰はただ人間自身の内に行われる神の創造でしかありえない。信仰が人間の内側に実際に存する場合には,信仰はそれ自身を神の言葉への聴従として現示する。かくして信仰者は神によって変えられた人間であり,神に

よって殺されるとともに呼び覚まされた人間であり，決して自然的人間ではない。信仰は決して自明的な自然的なものではなく，奇跡的な事柄である」。(R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* I, S. 19)。これは端的にルター主義的な信仰理解である。

辻村公一はその興味深い『ハイデガー論攷』(創文社 1971) においてハイデガーとブルトマンの思考の同型性について縷々指摘し結論づける。「ハイデガーとブルトマン，思惟と信仰，の間に存する不気味な程的確な相応と相違とに，驚かざるをえない」(p. 239)。

ヘーゲルはルターの体験主義とでも言うべきものについて，精神の展開として興味深い解釈を提示している。「真実とはルター派にとっては完成した対象ではない。主観そのものが，実体的真実に対するみずからの特殊個別的内容を放棄し，この真実をわがものとすることによって，真実の主観となるべきである」(*Philosophie der Geschichte*. Jub. Ausg. 11, 302 H. Bornkamm『ドイツ精神史とルター』1969 谷口茂訳 (聖文社 41 1978)。神学のロゴスが単なる個人的な魂の吐露にすぎないものではない指標はその聖書解釈のロゴスが一貫したものであるかに求められよう。個人的な傾向性や限界からの解放の追及において，生命の輝きが聖書解釈として徹底したものに鍛え上げられているかどうかが重要な判断要素となる。

(16) さらには詩人たちの聖なる「神」も同名異義的なものにすぎないのであろうか。ザラデルは哲学者，信者に引き続き第三の神の理解の様式について解説している。「ひとたび神学が信に連れ戻され，信が思考から独立したものとして明確に認められると，ハイデガーは今度は，思考を起点として見た場合に，ありうべき神性の空間はいかなるものであるかを省察するに至る。それが「ヒューマニズムについての書簡」(1946) の有名な一説の意味である。「聖なるもの (Wesen des Heilige) が思考可能になるのは「存在」の真理を起点としてのことでしかない。そのような聖なるものの本質を起点としてのみ，神性の本質は思考されるべきである。そのような神性の光の本質のなかでのみ，「神」という語によって名指されるものは思考され，また語られうる」(GA 9.351，邦訳，『道標』p. 444)……ここで垣間見られた神はもはや哲学者の神ではないが，信者の神であるわけでもない。……この神の主たる特徴は現前にあり，純粋な現前であるが故にこの神は詩人によって歌われるのである。一切の現前がその直接性において輝きうるようなこの深淵を聖なるものと名づけつつ，詩人は神性のための空間を按配する」。M. ザラデル，前掲書，P. 180。

(17) 拙稿「『ロマ書』におけるパウロの意味論 ── ピスティスの二相 ──」大貫，月本編『日本の聖書学』8，87-140，2003。

(18) 「ピスティス」は「信実 (faithfulness)」という人格的関係を含意すると共に，「信仰 (faith)」という人格的要素のみならず，知識に到達していないからこそ信じ仰ぐという認知的要素を含意する語双方に訳される。パウロがなぜイエス・キリストにおいて啓示されている神とひとのピスティス (即ち「イエス・キリストの信」(3.22)) と人間の

強弱ある心的状態としてのピスティス(「信仰」)を同一の語で表現しうる，ないし表現すべきであると考えたかは一つの問いである。ひとが自らの全存在を神に託するとき，「あなたが存在するかどうか知らないが，あなたが存在することを信じます」とは言わない。そこでは認知的要素は問題にならない。魂の根源的変革が不可避であり，これまでの信念体系，認知構造（noetic structure）では生を遂行することができないという状況においては，ひとびとのあいだで伝えられてきた，差し出されている神の愛と信実を，「信じます」という仕方で，我と汝の回復ないし受容という人格的要素だけが問題になる。そこでのみ魂の根源的変革は遂行される。

しかし，その発話は声帯を通じて空気を振動させてしかなしえない。つまり，神の呼びかけに応答できる部分がすべてのひとに等しく（さもなければ恩寵とは言えない）備わっているとして，身体を媒介にしてしか信じるという行為を遂行しえない。その身体とは「肉の弱さ」がまさに属するところのものである。「肉」とは身体をもった自然的存在者の生の原理である。人間は身体性のゆえに，自らの身体の限界が自己の限界であると考えがちな存在者であり，それが「肉の弱さ」と呼ばれるものである。パウロは「汝らの肉の弱さのゆえに，人間的なことを語る」として，生身の存在者を譲歩として認めている。イエス・キリストにおいて啓示されている信の出来事が自己の信であるにしても，そのことを信じるという行為は肉を媒介にせざるをえず，認知的に制約のある身体性の媒介のゆえに，人格的要素だけが問題であることがらにも，認知的要素が混入せざるをえないのである。その事情の故に，パウロは二つの相においてあるピスティスをその一語において表現したのだと思われる。それは，身体への顧慮を含意し，グノーシスを回避している。身体もパウロにおいては神の喜ばしい愛の表現としての創造の産物なのである。

(19) ルターの『ローマ書注解』を「ハイデガーはよく知っていた」(J. Buren, Martin Heidegger, Martin Luther, *op. cit*, p. 168 (NewYork 1994))。ルターにとっては神の前の出来事と生身の自己を離さないことこそが信仰であると解するので，客体的に解しても問題はないがテクスト上過剰解釈である。「イエス」や「キリスト」と異なり，「イエス・キリスト」が行為主体として扱われることは一切なく，dia（through）や en（in）等媒介的前置詞と共に用いられることから，私は出来事の属格つまり彼において出来事になった神とひと双方の信実であると解する（Cf. GA 11.68)。神秘的属格の主張については，A. Deissmann, Paul, tr. W. Wilson, p. 162, (New York 1926 (German ed. 1925)参照。

(20) レーヴィットは死の分析を挙げてこの企てが中立であることは不可能であると結論づける。「実際には，存在論の普遍性は，哲学する個人のもつ人間的射程以上にはおよばない。すべての*存在論的*・実存論的諸可能性にしても，ハイデガー自身が語るように，存在者レベルの実存的な諸可能性をその存在論的な可能性に向けて投企するにすぎないのである。現存在の存在者レベルでの規定と存在論的な規定とが必然的かつ不可分

に連関しあっていることが，死の存在者的・存在論的な概念を手がかりとしてあきらかになったわけだが，しかしそうなると，その存在論的射程と形式性のゆえに哲学的な諸概念を神学に受け入れることが可能だといった考え方は，おのずから禁じられることになろう。というのも，この哲学的概念の存在論的射程と形式性なるものは，現象学的・存在論的な分析の根源的な中立性を意味するのではなく，むしろ分析は，形式化によるその出発点が必然的に前提に満ちたものであることを，ほかならぬ中立化というあり方のうちに客観的に示しているからである』（前掲書，P. 23f）。

なお，O. ペゲラーはこの点に関して若干慎重に次のように言う。「ハイデガーの関心は研究にあるが，それは解釈学という研究であり，実存的な決定に立ち入っていくものである。ハイデガーが（決定を具体的に指図するわけではないが）実存することへと立ち入るゆえ，彼の解釈学には或るパトスが宿る。それは既に一つの実存的決定にも見えかねないパトスだ。いずれにせよ，ハイデガーの解釈学が隠された先入観の刻印を受けていないかどうかという問いを，ハイデガーの方からはねつけることはできない」。『ハイデガーと解釈学的哲学』伊藤徹監訳，p. 40（法政大学出版局，原著 1983（2003））。

(21) G. Ryle, Heideggers *Sein und Zeit*, *Heidegger and Modern Philosophy*, 64 (Yalle Univ. 1978)

ハイデガー全集（Gesamtausgabe）文献表

GA 9. *Wegmarken*, Phänomenologie und Theologie (1927).

GA 11. *Identität und Differenz* (1957).

GA 26. *Metaphysiche Angangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928)

GA 60. *Phänomenologie des religiösen Lebens* 1 (1921).

GA 63. *Ontologie Hermeneutik der Faktizität* (1923)

GA 64. *Der Begriff der Zeit*, (1924)