HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	ハイデガー『存在と時間』における三局構造とその背景 ： 全体存在への接近をめぐる信の哲学との対話
Author(s)	千葉, 惠
Citation	北海道大学文学研究科紀要, 149, 1(右)-85(右)
Issue Date	2016-07-11
DOI	https://doi.org/10.14943/bgsl.149.r1
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/62399
Type	departmental bulletin paper
File Information	149_01_chiba.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

10.14943/bgsl.149.r1

ハイデガー『存在と時間』における三局構造とその背景
――全体存在への接近をめぐる信の哲学との対話――

千葉 恵

「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」(GA63.5)

序 理性の限界とその確実性――「信」vs.「死への先駆」

ハイデガーによる哲学と神学の一つの総合の試みと言える『存在と時間』とそれに至るまでの彼の実存哲学の形成過程を考察し、信の哲学のこれまでの知見に基づき吟味し、死という或る意味で究極的なことがらをめぐって理性が解明しうる限界が奈辺にあるかを探索したい。[1] 信の哲学はこれまで信じる者にも信じない者にも共約的な次元で、即ち双方に共通に理解されうる限りにおいて、パウロにおける信のロゴスをテクスト分析として提示してきた。信の哲学は、「理解を求める信」(アンセルムス)と異なり、さらに「信を求める理解」(アヴェラール)とも異なり、とりわ

けアリストテレスの共約性規準のもとに共約性がどれだけ拡張されうるかに挑戦する「信以前の理解（*intellectus ante fidem*）」の哲学を構築してきた（信の哲学［1］-［9］参照、以下例えば頁数を最後に「「信」［1］1」と記す）。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先達たちの乗り越えを企てたハイデガーとのあいだの対話を遂行したい。

ハイデガーは死を存在との関連において考察対象とし、死の実存論的分析をほどこす。パウロにとって死は眠りに過ぎないが、信の哲学は「死」ならびに「神の前に立つ」という双方ともひとが面前する究極的なことがらを対象とする思考の枠組みがいかなるものであるかを考察する。双方が中心的な構図において共通しており、その共約性を規準にパウロにおける信のロゴスとハイデガーの先駆におけるロゴスを比較検討するが、その試みはパウロ神学のロゴスとしての確実性と明晰性を際立たせることになろう。それにより、信の哲学は哲学と神学を媒介する一つの統一理論たりうるその方向を確認したい。

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、理性と信仰さらに存在と恩恵について、総じて哲学と神学について、それらの境界点と関係を、『存在と時間』（1927）に結実する諸論考の分析を介して接近する。この書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』（1923）と共に主に取り上げる。それらの思考の基礎をなすルター主義的な信仰理解と『存在と時間』における主要概念との連関を示し、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。

『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』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」(GA63.5)[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の方向を示唆するでもあろう。

その作業を通じて、ハイデガーの存在了解は、信の哲学の知見に基づくパウロによる恩恵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。ハイデガーは「哲学は信仰しない」という。信には理性以外の要素が含まれていると想定しているからである。ハイデガーの実存論的分析において「先駆」の概念が神学的な背景と問題意識のなかで「信仰」の代替として提示されたこと、そしてそれがパウロの信の理解の誤解に基づくことを指摘する。彼のルター主義的な信仰の傾向性つまり恩恵はひとが持つ信仰の枠内で語られるという理解のもとに、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(「信」[8][9])。

第一節　現存在の三局構造とその裂け目

「何」の伝統的存在論に挑戦する「誰」の基礎存在論

ハイデガーは『存在と時間』において「伝統的人間学にとって重要な根源、即ちギリシャ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である」と伝統に挑戦し、存在

者の存在を開示する学の形成に向かう（第10節、49頁［以下『存在と時間』からの引用は節と頁のみ記す］）。存在の探求において、彼はアリストテレスの「何であるか」の範疇存在論を「誰であるか」の実存範疇に基づく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（Wer）」（実存／Existenz）であるか、或いは「何か（Was）」（最も広い意味における事物的存在者／Vorhandenheit）であるかである」（9.45）。即ち、伝統的な存在論ならびに神学において忘却されていたのは自らを問う現存在が誰であるか、つまり私とは誰であるかを問うことであったとされる。「われらがそのつどすでに或る存在了解のなかで生き、しかも同時に、存在の意味は暗がりのうちに覆われている。このことが証明するのは、「存在」の意味への問いを反復することの、原則的な必然性である」（1.4）。

アリストテレス的な存在論は「誰」を問わずに「何」を問うてきた。アリストテレス存在論は「端的にある」と語られる「実体は何であるか」の探求に照準を当て、包括的で帰一的な存在理解を展開した。事物それ自体としての「何であったか（本質）」は因果論的に事物を統一する根拠の探究として展開された。彼の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、何であるかを問う者の「誰」の存在の意味の問いに答えるものとはならないであろう。

他方、神学が教義学的体系化により忘却してきたものはルターの信仰理解であるとされる。ハイデガーは言う、「神学は、信仰それ自身の意味により素描されまた信仰の内部に留まることによって、神に向かう人間の存在の一層原初

的な解釈を求めている。神学はゆっくりとルターの次の洞察を再び理解し始めている、すなわち、神学の教義の体系がそのうえに依拠している「基礎」は信仰がそこにおいて第一である探究から生じたものではないこと、しかもこの「基礎」は神学的問題群にとって不適切であるだけではなく、それを覆い隠し歪曲している、ということである」(3.10)。すなわち、信仰の遂行のうちに「誰」の問いに応答することこそ、忘却された私を回復し存在の探求のゴールであると表明されている。ルターなら「誰」の問いに対しては、実存的に「神の子」と答えるであろう。そのとき存在者の存在として開示されるルターの実存とは恩恵の存在様式に他ならないであろう。ハイデガーはこのような「誰」の実存的な了解の諸条件の析出を実存論的につまり根源的かつ一般的に遂行する。

この挑戦の背景に、ハイデガーが「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ャ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。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ギリシャ的な存在理解が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。

自ら「誰」を問う「精神」・「魂」の伝統

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(『死に至る病』冒頭)。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。アウグスティヌスは言う、「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」（9.43、出典『告白』第十巻十六章）。実存哲学は「汝は一体何者か」（『告白』10.6）というこの問い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道徳的、社会的、生物的、物理的等複層的な存在者として振る舞い、さらに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理解を持つ存在論的、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。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。

『ソクラテスの弁明』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。善きひとははいかなるひとか。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）。

この一般的な真理の確信とともに、ソクラテスは、他方、「善のなかで最大のもの」（21d4, 29a8）つまりそれのもとに魂が善くある人生の最も究極的なことがらについての無知を表明する。そのような彼が「誰」であるかと言えば、自らにとって最も重要なことに無知であるそしてそれ故にこそそのものの探究者のことである。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のただなかに未だ自らのものとしてはいない、しかも自己の構成要素でなければならない宝の存在に気付いたからである。

ソクラテスは自他の吟味という神の指令に対する信に基づき、その探求を「徳とは何か」等の「何」の問いのもとに遂行した。信によってではなく自己のそれをも含め当該事物の知識を求める以外に探求の道は示されていなかったのである。「何」の問い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。

他方、「誰」の問いに、職業や身分また固有名で応えて適切な場合もあろうが、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、身体的特徴を応えても、満足のいくものとはならない。「何」において決定的なことは定義としての知であるのに対し、「誰」において決定的なことは自ら自身のうちにあいまいな了解に留まっていた「私自身」との出会いをも含め、自らの究極的な部位において、それにより「私」が統一されるそのものを見出すことである。前者は普遍的、一般的な次元における認知的な探求であるのに対し、後者は具体的、個別的な次元における自己を統一するものへの人格的な参与である。「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。人格はまず誰として捕らえられねばならない。なぜならそれは自らを問うことへと投げ出された魂だからである。魂はこの被投性のただなかで自らにおいて自らの底から統一された者として生きることを探求する。何と

してとらえるとき、そこでは一般的な次元で問いが処理される。

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、出来事の場である。善きサマリや人の譬えにおいては、「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（Luk, 10: 36）。サマリア人が自らの良心に即して瀕死の人間を助けたとき、隣人という出会い、出来事が生起したのである。隣人になるという自ら隠されたかたちで所有していたでもあろうが、顕現することもなかったかもしれない力能がこの自発的行為において実現されたのである。具体的に愛すること、実践が問題になる今・ここのエルゴン（働き）次元において、誰が問われる、「この難題にとりくむ者、避ける者は誰か」という仕方で。

聖書は徹頭徹尾「誰」を問題にしている。換言すれば信としての参与、エルゴンが求められている。預言者ナタンは、自らについての譬えが語られ自らに向けられていることに気づかず譬えに登場する非道者に憤慨するダビデに対して「汝がそのひとなり」（2Samuel 12: 7）と難詰する。神との関係は常に具体的な状況において「そうするお前は何者（誰）か」が問われている。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。信の哲学の知見によれば、限界状況における信の出来には目的語が伴わない。「信じます、信なきわれを憐み給へ」（MK. 9: 24）。なぜなら、人格的関係において魂のボトムに生起する信は、「あなたが存在するか否か解らないが、信じる」という類の認知的な懐疑を前提にすることのない状況においてのみ生起するからである（「信」[5]57）。ギリシャ的な反省は必要でもあろうが、二次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、神学によってではなく、哲学によって即ち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たと言える。「何かを見、理解しそしてその概念を持ち、選択し、それに接近する、これらの振舞いのすべての様式は、われらの探求を構成しているものでありそしてそれ故に、問う者であるわれらがわれら自身であるところのそれら個々の存在者たちの存在の諸様態である。かくして存在の問いを適切に仕上げるべく、われらはひとつの存在者――探求者――を彼自身の存在において透明なものとしなければならない」(2.7)。問う者と問われる者は同一であり自ら自身の側から自らの存在すなわち誰であるかを開示していく、これが彼の目指した存在の再獲得の様式である。

実存

ハイデガーは伝統的に「魂」や「精神」と語られてきたものを存在論的に「現存在」という存在了解を自らの規定として持つものとして特徴づけている(4.12)。彼は言う、「現存在とはその存在者にとって、世界内存在として自己自身が問題であるような存在者である。……現存在は第一次的な可能存在(Möglichsein)である。現存在はそのつど自らがそれでありうるものであり、自らの可能性がそれであるとおりのものである」(31.143)。

彼はこの現存在を他の事物的な存在者との対比において「現存在の存在的、存在論的優位」を主張する(4.13, 14)。この優位性はアリストテレスの主張「魂は或る意味で一切の存在者である」に「早くから見て取られていた」(De An. III5. 430a14: ただしテクストは「魂」ではなく「叡知(*nūs*)」が主語)とする(4.14)。魂のごとく自らにかかわる存在者があるとすれば、それを機軸にして一切の存在者が秩序づけられるその方向が既にアリストテレスに見られるとする。

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、われらは「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当人が「誰」であるかを開示する基礎的な概念である。かくして現存在にとっては実存しうる者として可能存在であることがその本質規定となる。

実存は現存在が関わる存在者の存在様式である。それは、例えばアリストテレスが考察の対象としているとハイデガーにより位置づけられる「事物として目の前に在ること（Vorhandenheit）」と対比される存在様式である（2.7）。確かに、信の哲学が基づく実在論的な存在理解においては、目の前に存在する実体カリアスについて観察する者の最善のロゴスがカリアスそれ自身に内在するロゴスを捉えまた開示すると主張してきた。現象学は現存在が自らの内側からそのロゴスを開示するという立場を取る限り、異なるアプローチではあるが、同一の対象を考察している以上、何らかの対応はつくはずである。

アリストテレスは形相としてのロゴス的存在者が他を秩序づけるものとして、存在的にまた存在論的に優位なものとして提示しており、彼の理解する魂は身体の形相であり、身体部位を秩序づけるロゴスとして優位であると言える。しかし、それは実在論的立場から提示されたものであり、必ずしも観念論的、反実在論的立場を取っていることを含意しない。つまり世界は魂の自己認識の投映というものではない。魂は世界の一つのロゴスのもとに秩序ある存在者として自律的に存在しており、それが世界と自己に関わるものであるとアリストテレスにおいては理解されている。

魂が形成する自己理解は他の存在者と同様に叡知対象に触れることにより自己自身という存在者と同じものとなる。「実働に即した知識はその対象となる事物と同じものである」（*De An.* III5. 430a19-20）。ハイデガーにおける事物的存在者に対する現存在の優位の主張はアリストテレスにおいては、彼の実在論という基本的な枠のなかで、「誰か」の問いを巻き込む自律的な存在者である魂が自らに対する一つの関与として対処されるであろう。

実存を問うハイデガーの実存哲学は本稿においてパウロ理解から生成されていることを確認することになるであろう。そしてその主張は信の哲学の成果と魂の根源的態勢をめぐり共約的に吟味されることになるであろう。「誰」の基礎存在論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、存在論的差異とでも言うべき我の「裂け目（信の哲学の用語では［A］と［C］の間）」を必然的に抱え込む信の問題である。ハイデガーは言う、「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(Selbigkeit)は、存在論的に、体験の多様性のうちで自己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」(27.130)。神学的にはこの裂け目は信の問題、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。

彼の一つ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。[3] 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。彼は現存在の企投において目指しているものを「この最も固有な存在可能（・力能

あること）とは、現存在が存在しているとおりに、それがそのつど存在している「それのためのそれ（worumwillen）［・目的］」である」（41.191）と表現している。

このような現存在の存在機構の把握において、ハイデガーは「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。［C］実存しつつある現存在には、［A］本来性と［B］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。三局構造を構成する者は「誰か」と言えば、信の哲学の用語に即して［A］義人、［B］罪人そして［C］義人と罪人の可能存在であった。パウロは啓示の出来事に基づき「誰」つまり実存の問いを自らの神学において問うていたのである。

『存在論』において、ハイデガーはより具体的に、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、［C］人間は彼が［B］今現れてあるように堕落しており、或いは［A］キリストによって救われ甦る者である。堕落して在ること、罪深く在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者として一度は善く在る（善きもの（*bonum*））に違いないが、しかし、このような在り方のうちに堕落の可能性が共に与えられている（GA63.28）。

ここに彼の三局構造のモデル、原型が見られる。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ている。今「罪深く在ること」の責任は本人にある。ここに神自身による判断は表現されてはおらず、あくまで人間の側からの神の前の記述に留まっている。「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「可能性が共に与えられている」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。

また補論で「とりわけパウロを参照せよ……死―生―現存在」（GA63.111）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。これらの三局構造は言わばロゴス次元のものである。ハイデガーは可能存在としての現存在は「そのつど」エルゴンのうちにある、つまり誰であるかを自ら開示しているとする。「現存在は自らの在ることにおいてそのつど既に(je schon)、自分自身の何らかの可能性と自己を一致させている」（41.191）。この現存在の可能の実働は実存範疇において明らかにされる。真理と非真理の「開示性」が彼にあってはエルゴン次元を開く。

ハイデガーにおいて、現存在は自らの［A］「構成要素」（48.244）としてある自己の未了への合致が当為として語られる［C］未了な存在者である。「［C］現存在は、自己自身として、現存在がまだそれでない［A］当のものに成らねばならない」(48.243)。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。「現存在というこの存在者は実存しつつある者として（als Existierendes）そもそもその全体存在（seinem Ganzsein）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彼においても課題であった。このことは信の哲学と同じ問いを共有していることを示し、従っていずれのアプローチが「全体存在」により一層近づき得るかをめぐって有意味な対話の可能性を示している。

実存範疇における真理の開示性とエルゴン

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(=世界の内に在ること)」に属していることがらとは、「現存在が自己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)。現存在は孤立したものではなく、そのつど世界の内において何らかの態度を取っており、信の哲学の分析によれば被投性は開示性と共にそのつどの今・ここのエルゴン(ErC(a-in C) or ErC(b-in C))を表現している、もちろんそれらはロゴス次元で一般的に語ることもなされうるものではあるが。ただし、ここで記号ErCにより、相対的に独立した責任ある自由のもとにある自律的存在者の今・ここの働きを表示している。神の前の義人を自らの責任において受け止め、遂行することをErC(a-in C)は表示している。Aではなく小文字aとあるのは神の前の義人の現実を相対的な人間的判断において受け止めているからである。神の前の罪人Bではなくbとあるのも同様である(「信」[5]78)。

そのエルゴンCがエルゴンD((ErD=ErAviaErC)即ち聖霊により神の行為とひとの行為が今・ここにおいて媒介されている状況)に対応するものでもあるかを担うのが開示性に伴う「真理」の概念である。ハイデガーは言う「覆いを取って発見していることとしての真であることは、現存在の一つの存在様式である」。この「真理」は「世界の開示性のうちに根拠を有している」(44b.220)。(ハイデガーは「聖霊」を語ることを当然拒否するので、対応する本来的状況を小文字でエルゴンd(Erd)そして非本来的状況をエルゴンe(Ere)と表記する)。

現存在の存在性格は「情態性(Befindlichkeit)」と「了解(Verstandnis)」という二つの等しく根源的な現存在の

エルゴン上双方分離しえない受動性と能動性を表わす実存範疇において開示される（cf. 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）。開示性は現存在の根本的な在り方である。彼は言う、「開示性（Erschlossenheit）は情態性、了解および語り（Rede）によって構成され、世界、内存在ならびに自己に対して等根源的に関わっている」（44b.220）。「語り」とは世界内存在の情態的な了解可能性を「意味に即して分節化する」伝達および告知のことである（34.162）。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そこ・現においてこれらの実存範疇により開示してゆくことによってである。それが「誰か」の問いへの応答となる（cf. 14.64）。

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」そして「了解」、「語り」等、総じて「気懸り（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。ここで「気懸り」とは「一つの実存論的—存在論的根本現象」を意味表示しており、存在的な「心配」や「憂慮」の背後にあり、現存在の存在を際立たせるものである（41.197）。彼は言う、「気懸りは原初的な構造全体性として、現存在のあらゆる現事実的な「態度」や「状態」に実存論的にアプリオリに先行する、換言すれば、それらのうちに常に内在している」と説明する（41.193）。彼は「気懸り」の存在論的意味を開示する「定義」として「世界内部で出合われるものどもの傍らに在ることとして（世界のなかで）既に予め自らであること」を挙げているが（50.249）、これは現存在の存在様式の記述に他ならなかい。「現存在の存在は即ち（世界内部で出合われるものどもの）傍らに在ること（Sein-bei）として、（世界のなかで）既に予め自らであることである（*Sich-vorweg-im-schon-sein-in-(der Welt)*）」（41.192）[4]。このことは現存在の存在が予め在る様式は気懸りとして在るということを示している。かくしてこの先行性は時間的な先行性を

意味してはおらず、ロゴス上の実存論的な先行性を意味しており、エルゴン上は不安や憂慮と同時的でありうる。実存範疇として了解を意味に即して分節化する「語り」はロゴス上現存在と実存とを分離するでもあろうが、情態性と了解はエルゴン上分離されないものとして例えば自らのパトス（恐怖）を介して世界を開示している。

このアプリオリな実存範疇のもとにある現存在は自らの存在においてこの存在自身が問題であるような存在者である。このことを存在論的に語るなら「現存在が自らの在ることにおいてそのつど既に予め彼自らであるということ」に他ならない（41.191）。精神としての魂は自己理解に関わり自己の世話につまり「自らに関わりゆく」ことにおいて身体等に対する存在論的な優位性を示していた。自らを問題とすることをその本質とする現存在はすでに、自らの存在に対し何らかの情態性や了解総じて気懸りにおいてある。「本質上、「何かに関わりゆく（es geht um..）」ことがもっているこの存在構造を、われらは現存在の予め自らであること（Das Sich-vorweg-sein des Daseins）と捉える」（41.192）。

かくして現存在は「本来性と非本来性という可能性に対して開かれている」のであるが、「現存在は自らの存在にあってそのつど既に、自己自身の何らかの可能性と自らを一致させている」（41.191）。即ち彼は本来的にか、或いは非本来的に生きている。この実存範疇が必然的に現存在をして三局構造のもとに位置づける。そしてこれが「[A]実存的な在り方、[C]事実性そして[B]頽落」の統一性において理解されるべき「一つの根源的な連関」の存在を基礎づけている。彼は言う、「この連関が構造全体について求められている全体性を形成している」（41.191）。

彼はこの全体性において解釈学的循環を念頭におき現存在を情態性や了解、総じて気懸かりという実存範疇に既に制約されたものとして捉える。「了解は、現の開示性として常に、世界内存在の全体にかかわる。世界をめぐる了解の

すべてにあって実存がともに了解されており、逆もまた同様である。一切の解釈はさらに、先述の「予め構造」のうちで作動している」(32.152)。今解釈学的循環の理解に分け入ることはできないが、共約的理解の積み上げを遂行する信の哲学は当然解釈学的循環を拒否する。それに代わる意味論と認識論を構成してきた。

なお、解釈学的循環の起源を歴史的に辿るとき、これは聖書学において、聖書の真の著者である聖霊を正しく理解しうる読者とは聖霊を付与された者に他ならないというルター主義的な循環に基礎づけられている。実在論的意味論のもとにある信の哲学は当然この循環を拒否し、循環フリーな意味論と認識論を展開する。ハイデガーは「決定的なことは循環から抜け出ることではない。循環のうちに正しく入り込むことである。理解のこうした循環は……現存在そのものの実存論的な予め構造(existenzialen Vor-struktur)の表現である」(32.153)と言う。ハイデガーは自ら自覚なしに聖書学の解釈学的伝統のもとに自らの存在論を構築していることの一端がここに知られる。ともあれハイデガーにおいては、次節の「了解」の分析において詳述するように、「現存在は了解することにおいて、自らにこう語ることができる。「君がそれで在るところのものに成れ」」と語られうるのは、既に現存在は解釈学的循環に巻き込まれているからである(31.145)。この三局構造の癒着の故に現存在はエルゴン上そのつど既に「自己を超えでて」いる(41.192)。

しかし、パウロが「汝自身の側で持つ信を神の前で持て」(Rom. 14: 22)と命じるとき、ハイデガーのように解釈学的循環に陥っているわけではない。信の哲学の立場からすれば、「肉の弱さ」への譲歩として「神の前」の現実を括弧にいれ人間中心的な語りが許容されていた。パウロが「人間的なことを語る」とき、すでに神の前を想定せずには語れない。神の前では一切は既に明らかである。しかし、神の義はイエス・キリストの信においてほど誰にも明確に

啓示されていないため、そのつど神の前の信義の分離なさを自らのものとして信じることは常に実質的なものであり、そこには信に対する信の応答はあるにしても、循環はない。神の予めの定めと生身の人間の持つそのつどの信のあいだに矛盾はない（『信』7）。神の信に応答する信において自己の全体性が開示される。

実存範疇の中立性と具体的現存在の非中立性

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」（GA26, 171）と述べる。

彼がまず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）。ハイデガーはこの現存在の現象学的解釈という作業を通じて、［C］自ら問うものである現存在とそれがそこにおいて［A］本来性と［B］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自己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）ととりわけ一般的に表現する。このロゴス上の差異をそのつど乗り越えるものが自己を開示するものとしての実存範疇におけるそのつどのエルゴンである。

他方、エルゴンにおいてある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」（GA26, 172）と述べる。[5] このことは現存在が今・ここで何らかのエルゴンC（ErC(a-in C) or ErC(b-in

C)）においてあり、それぞれの制約のなかで何らかの態度を取っていることに他ならない。そこでは中立的な現存在を見出せず、ただ本来性か非本来性かいずれかの何らかの濃度のうちに実存している。

ハイデガーの認識によれば、現存在は、さしあたりたいていは、自己を隠蔽する頽落した「世人」（一般的にはLog C(b-in C)と表記）である。そしてこれは現存在の「根源的な現象」であることから、ひとつの実存範疇として一般的に析出される（27.129）。彼は「世人」をエルゴンC（ErC(b-in C)ないしEre）として特徴づけて言う。「現存在の存在機構には頽落が属している。さしあたりたいていは、現存在は自らの世界に自己を喪失してしまっている。……暴かれ開示されているものは空談、好奇心および曖昧性によって偽装され閉鎖されている……。現存在は本質上頽落しつつあるゆえに、自らの存在機構に即しては「非真理」の内で存在している」（44b.221f）。「真理」と「非真理」が本来的エルゴンと非本来的エルゴンを形成させる。ハイデガーのこの主張はルターの原罪理解の影響化でなされたことを次節で確認することになろう。

神学的には実存範疇はそこにおいて信か不信が出来事になる諸構成要素ないし諸条件の枚挙であると言えよう。そこでは世人としての失われた状況から良心の呵責という情態性のもとに変容され、それを乗り越えるべく肯定的な対象に対する承認としての了解が生起することが望まれている。

第二節　現存在の存在を開示する実存範疇と開示の時間性における神学的背景

情態性の神学的素地

実存範疇のうち、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「すべての了解は情態的な了解である」(53.265) とあるように、情態性の制約のなかにある自己認識である。情態性と了解はこのようにエルゴン上分離されず、現存在の自発的な決意（解錠）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、ギリシャ以来伝統的に「感受態、様態、情態性（*pathē*）」(cf. 29.138) と了解されている不透明な気分が属している。[6] 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、自らの側から「誰か」を見えるようにさせねばならない。

ここでは、「情態性」と「了解」の実存範疇が神学的な素地ないし背景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」のアイデアは講義「ルターにおける罪の問題」(1924)（以下この講義の引用はSLにより表示）において強調される魂の震撼としての「感受態、様態、情態性（*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。[7] 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自ら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。

「被投性」は「現存在が自らによって自らの「現」にもたらされたものではない」ことを表している。即ち生物上の父母の営みにより「現」にもたらされており、自らの生は与件である。現存在は常に与件のもとに「現」と表現される世界の具体的な文脈に投げ込まれており、「被投性という表現は委ねられているという事実性を暗示するはずである」（29.135, cf. 58.284）。気分或いは一般的に自己が気になるという仕方で再帰的に現存在は自らの被投性に当面させられる（cf. 53.265）。情態性はそこにおいて自己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。彼は言う「情態性において現存在は常に既に、現存在自身の前に立たせられており、現存在は常に既に自分を見出している」（29.135）。これが彼の理解する被投性に巻き込まれている現存在の「事実性」である。彼の理解する被投的な事実性は、「目の前にあるものの裸の事実（*factum brutum*）」即ち「実際にそのようにある存在様式」とは対比された、「現存在の一箇の存在性格」である（29.135）。

これらの実存範疇はアリストテレス的な人格的徳と認知的徳の魂の態勢論の枠において位置づけられ、何らかの対応的な分析を受け得ることはこれまでの論述からも容易に見て取れよう（「信」［4］）。魂の実力としての態勢はパトスの発動により明らかにされるものであった。『存在と時間』において情態性は実存範疇として仕上げられていくが、その素材がすでにSLに見出される。

この講義（SL）で、ハイデガーは「神の前（*coram Deo*）」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）］、ひとが自ら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、ルターは肉の最微小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）。

肉はそれ自身罪であることはルターにとって自然的な情態性そのものがアダムの堕罪により罪であることに基づく。これは信の哲学の考察によれば、肉はあくまで自然的な概念であり、神の前の一つの現実である罪と癒着されないという議論と緊張をはらむであろう。信の哲学は既にルターのこの肉の罪性の議論に対しては応答を試みた（「信」[8]）。ハイデガーは「肉」についてこう理解する。

シェーラーが「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」が、この状態こそ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（GA63.33）。

この問題こそ「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、賜物（*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。ルターはこれら自己安心、不信、憎悪等が人間本性を形成するものとしたため、恩恵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。

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実存範疇

としての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が人間の現存在の存在性格である情態性として開示されている。しかし、それは信の哲学の知見からすれば、自然的な肉の罪性との癒着を表現していることに他ならない（信［8］43–164 参照）。

本稿冒頭でハイデガーは『存在と時間』においてルターの神学理解に戻ることにより、存在の忘却から脱却できると構想していたことを見た。恩恵の概念は信仰のエルゴンから離されてはならないという理解を継承したのであった。いきおい、非本来性としての罪は「さしあたりたいてい」自然的な肉と癒着していると想定されることになる。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。ただし、現存在はそのつど本来性と非本来性のいずれかのエルゴンにおいてあるが、ロゴス上可能存在であることは確保されている。

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（GA 9.29）。そのさい、信の哲学はテクストの分析を介して「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遂行した。信の哲学はパウロの心魂論においてそれを企てた（信［8］）。その知見からルターとハイデガーを吟味し、位置づけることができる。

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。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、理性を行使する前に、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恵が明らかなのに、なぜ劣った自己から思考を紡ぐのかと問われよう。

ここでの喫緊の問いは、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、カトリックの主張のように、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おいて実存する可能性を保持しているのかである。被造的な自然は端的に善いものであると理解されている。言い換えれば、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、恩恵のみがその窮状から救いうると主張する。

信の哲学によれば、これはまずひとの前の心的な態勢に留まる(ErC(b-in C))。神が当該者を業の律法に基づくと看做すなら、その者は神の前で罪人である（「信」[8]40-82)。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。この問いとキリスト教史における伝統的な応答はハイデガー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注ぎ論じるが、それは人間の存在様式理解の差異にあるとする。信の哲学はこの双方の立場が二者択一的ではなく、相補的であるという議論を展開した。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（「信」[2][5][7][8][9]）。

ハイデガーが信仰と思惟・思考が二者択一であると考えるのは、信仰を恩恵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このルターの情態性分析から明らかである。そしてこの傾向性は後にさらに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。

情態性の議論をまとめるならば、ハイデガーはこの両伝統的解釈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、ルターのように神の前に置かれることから無の前に置かれることへと実存論的な次元に転換する。

彼は言う、「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（*coram Deo*, vor Gott）平伏するその魂の震撼とハイデガーの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、実存的には拮抗するものとなるであろう。

了解の神学的素地

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。「情態性には、そのつど、情態性によって抑えつけられているにしても、自己の了解が備わっている」(31.142)。両者はエルゴン上分離されずに現存在の存在を開示している。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、震撼のなかで自らの存在様式を了解している（*Com. Rom.* 3: 10)。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)。

私にはハイデガーは「了解」の様々な様式の分析を、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。ウィトゲンシュタインは「われらが何ごとかを信じるようになるとき、信じるのは……命題の全体系である」と言う（*On Certainty*, p. 21 信 [1]133)）。了解において開示される世界は可能的な有意味性として種々相、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。ハイデガーは言う。

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、われらが「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、現存在のそのつどの世界の世界性としての有意味性をめがけて、現存在の存在を根源的に企投するのだが、それと同様、現存在のそれのためのそれ［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）。

了解により現存在の存在を根源的に企投するとは、ほとんど魂の根底において有意味性をめざして肯定的な態度を取る信の遂行とそれに伴う信念網の形成を表しているように見える。従来「企投（Entwurf）」と訳されてきたこの語は本来、「構想」や「計画」という意味であり信念網の形成に関わる意味を持っており、私は「信念構想」という意味において「企投」を了解する。了解の「企投性格」とはそれでもって世界に関与するさいの信念構想の方向付けであり、自らがそれで在るところのものになる可能性の総体である。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。そのことをハイデガーはこう説明する。「了解は存在可能として可能性によって徹底的に貫かれている。……了解はそのつど（jeweils）世界内存在としての現存在が十全な開示性に関わるが故に、了解がそれ自身を貫くこと（Sichverlegen）が、全体としての企投［信念構想］の実存論的な変容なのである」（31.146）。だからこそ彼はこう語ることができる「現存在は了解することにおいて、自らにこう語ることができる。「君がそれで在るところのものに成れ」」（31.145）。この「実存的変容」により本来的な自己に成ることができる。

情態性においてある者がそのなかで根源的に実存するさいに伴う世界の了解とは自ら自身の開示を伴う。現存在は自らの了解によって自らの存在に企投する信念構想を持つところの可能性の全体である。これをひとはそれによってひとが自己自身となる信念体系であると理解することができる。

了解の企投性格がもたらす実存的変容の現場とその背景

現存在がこの了解の持つ可能性にむけて前に投げ出すつまり信念構想を方向づける企投性格の実存的了解は彼自身の信仰理解に由来すると私は解する。そこにおいて実存的変容が生起する彼の了解の企投性格の理解の神学的起源を提示することができる。彼は実際「信仰の本質」を「現象学と神学」（1927）において形式的に特徴づけている。

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側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（GA9.61）。

時の充溢、つまりカイロスの到来において、信じることは啓示の側に基礎づけられることにより生起する。ただし、啓示による基礎づけは「この実存の仕方の内側で」つまり信仰の内側で生起する。即ち、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、その情態性のなかでつまり何らかの制約を受けたなかでの、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自己を啓示のもとに了解する。これは信仰の実存論的分析である。

信仰には自らの実存の仕方を開示するとともにどこまでも恩恵の側からの働き掛けをその本性上必要とする。それをハイデガーは「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」と能動と受動の出来事として捉えている。これは「実存の仕方の内側」に留まりつつ、啓示について、信仰について理性の限界内で語りうる究極的なことがらである。そうであるとすれば、「時熟して生じ来る」のは出来事であり、もう理性の確実性を超えたものとして、時の成熟を待つそのような事態であると理解しなければならない。

彼は既に「事実的生の経験」として能動と受動の相即を講義『宗教現象学』(1920/21)において展開している。そこで彼は存在性格をより前学問的な仕方で「事実的生の経験」として展開している。

「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(GA60.9-11)。

この事実的生の経験における能動と受動の相即は今・ここの一つの出来事に他ならない。信の哲学の知見によれば、これは神の啓示行為と人間の信における受容の行為を聖霊が媒介するとき、それはエルゴンDとしての出来事を構成するものであった。(信[8]85-96)。ハイデガーは当然「聖霊」を語ることを許容できないなかで、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。

この実存の仕方の内側での信仰ならびに啓示理解は『存在と時間』において一般的な仕方で保持され、開示と真理がその存在の在り方を担う。この覆いが取り去られる世界の開示性としての真理の開示性にハイデガーは聖霊の媒介行為の役割を担わせようとしたと想定される。彼は『存在と時間』第一編の結論としてそれまでの議論を整理して言う、「真理という現象の実存論的—存在論的解釈から明らかになったのは以下の点である。(一)最も根源的な意味で

の真理は現存在の開示性であり、この開示性には世界内部的な存在者の覆いを取って発見された在り方が属している。

（二）現存在は等根源的に真理と非真理の内で存在している」（44b.223）。

「現存在」の「現・そこ」とは、信の哲学に対応を探るなら、世界に投げ出された者の今・ここの状況におけるそのつどのエルゴンを表現しており、そこに自らの神の前の在り方の徴が明らかにされている状況が対応する。理想的な状況においては聖霊の媒介のもと、この能動と受動の相即の出来事に覆いが取り去られ真理において現存在の存在が開示される。聖霊の媒介の代用を現存在の開示性としての真理が担っている。

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たなかでの自発性の自由であると思われる。現存在は情態的なものであり、「そのつど一定の可能性のうちにはまり込んでおり」（31.144）、様々なそして死に対しては必然的な制約のもとにある。そのなかで現存在は最も固有な存在可能に向かって企投する。ハイデガーは言う、「実存範疇としての可能性は無差異の自由（*libertas indifferentiae*：選択の自由）という意味での宙に浮いた存在しうることを意味してはいない。……現存在は、自己自身に委ねられている可能存在であり、徹底して被投された可能性である……現存在は、自ら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）。

この自由は神学的にはエルゴンDにおいて生起するものであることが確認されている（「信」[7]67-76）。信が出来事になるところ、そこでは選択の自由ではなく、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。自発性に見られる能動と必然的なものの受動が相即するところで成立する実存の変容において本来的自己が出来事となる。実存論的には後述すように「死に向かってあること」

としての企投が自らの存在しうることの可能性から出来事としての自由を出来させる。「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。ただし「自己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」が理性の語りうる確実性の限界であり、能動と受動の相即のエルゴンそれ自身は時熟を待つしかないことがらであるとされている。

開示の時間性

ハイデガーはこれらの実存範疇はそれぞれの時間的構成を持つとする。彼は言う、「現象それぞれの時間的構成によって、そのつどひとつの時間性に立ち帰らされ、そのひとつのものとしての時間性が了解、情態性、頽落および語りの可能な構造的統一を保証する」(68a.335)。ひとつの時間性の枠のなかで現存在の「誰」が統一的な構造のもとに開示される。『存在と時間』の構想において、ハイデガー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主張する。「存在了解の地平としての時間を、存在を了解する現存在の在ることとして時間性(Zeitlichkeit)から根源的に解明する必要がある」(5.17)。

時間性は通俗的な過去・現在・未来からなるのではなく、死への先駆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「現にそこに」に向き合うことを可能にする時熟(=*kairos*)において統一される。本来的時間性は「先駆」、「連れ戻し」そして「瞬視」として受け止められる(5.17-18, 65.327)。「先駆」の時間性とはこうである、「この表現[先駆]が暗示するのは、現存在が本来的に実存しながら、

自らを最も固有な存在可能として、自らに到来させることである。将来は現在からではなく、非本来的な将来からまず自ら獲得されねばならないということである」(68a.336)。彼は本来的な実存の状況を時間性において解明する。「決意（解錠）は現存在を頽落からまさに連れ戻しており（zurückgeholt）、それだけますます本来的に、開示された状況へと向けた「瞬視（Augenblick）」のうちで「現にそこに（da）」存在するにいたる」(65.328)。これは神学的には悔い改めという魂の解錠を介して信仰による好機（カイロス）の到来として瞬く間にやってくる終末論的現在の先取りにおける包括的な生を志向していると言えよう。時の満ちたりとしての今をエルゴン上生きることが本来的な生を構成する。現存在の存在をそこにおいて解明する枠としての時間性そのものが神学的な背景のもとに提示されていることがここから明らかである。ハイデガーにおいて哲学と神学はいかなるものとして理解されていたかが解明されねばならない。

時間をめぐる哲学と神学のアプローチ

ハイデガーは基礎研究と言える「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つ。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、時を時自身から了解すべく決意している」(GA64.107)。

「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。哲学は、それぞれそれがそれであるところのものにおいて自らを了解するが、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」[8]。

ここで明確に哲学は、どこまでも神の前に立つとしても、その「可能性に即して」であることが表明されている。というのも、哲学は神学の根源的な存在連関の解明において、神学における信仰と啓示（恩恵）の概念上の非分離性故に、真理の開示に関しては可能性に留まると理解していたからである。ここで無神論的とは、唯物論の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。かくして実存論的分析の制約故に、現存在の存在論的分析が神の前に立つことを可能性に即して開示する。

それに対し信じる者にも信じない者にも共約的な理解を積み上げていく信の哲学は信仰していてもいなくとも、為し得るテクスト分析の共約性を積み上げていく。ハイデガーの立場は「予感」のうちに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、「哲学は信仰しない」というモットーのもと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る。それは彼が啓示を即ち福音をひとが持つ心的行為、態勢としての信仰に閉じ込めることによって信を矮小化したためであると思われる。そのような神学は袋小路に陥っており、思考の展開は望めない。以下、彼の理解する双方と信の哲学の知見との対話がいかなるものであるか考察したい。

第三節　神学と哲学――神学と哲学の相補性を媒介する信の哲学――

ルターの神学理解の影響と信の哲学の知見に基づくパウロ神学との対比

これまでハイデガーの哲学の根本概念が神学的起源や背景を持つことを見てきた。ここでは信の哲学のこれまでの知見に基づき、つまりパウロは神学者であると同時に哲学者でもあったという認識に基づき、ハイデガーがルターの影響下にあって神学と哲学の関係をいかなるものと理解していたかを考察し吟味したい。理性の限界内で語りうる確かさの境界点がいかなるものであるか確認したい。彼は、後に彼の発言を確認するように、神学に両義的であると言える態度を取った。しかし、概して否定的であり、また自らの「神学的素地」に居心地の悪いものを感じていたことはこれまでも多く指摘されてきた。ここでは彼の哲学が『存在と時間』においては、神学に思考様式を負っており、彼の思考は神学的術語に基づきつつもそれに代わる哲学的術語の導入により神学を基礎づける企てであったことを明らかにしたい。

最初に冒頭で引用した箇所を思い返したい。彼はそこで組織神学が存在を忘却しており、ルターの信仰理解を基礎に神学的には存在がつまり実存としての誰かが解明されねばならないとしていた。「神学は、信仰それ自身の意味によ

り素描され、また信仰の内部に留まることによって、神に向かう人間の存在の一層原初的な解釈を求めている。神学はゆっくりとルターの……洞察を再び理解し始めている……」(3.10)。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わり、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者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)。

この文法学がどれほどの拡大解釈を許すかは興味深い問いであるが、信の哲学がアリストテレス以来の言語哲学の枠のなかで遂行した「ローマ書」の意味論的分析をルターは許容すると思われる。なぜなら、この方法論は信じない者のみならずキリストにより愚かにされた信じる者にも共約的な次元におけるものであり、その分析の果実は或る神学者たちの主張と矛盾しないものだからである。

アンセルムスは理性のみによって神学的に御子による贖罪の必然性をとりわけ説得的に論証した(「信」[10])。信の哲学はテクストの意味論的分析により整合的な言語網として神の前の自己完結性とひとの前の相対的自律性の析出を通じて、言語次元における理解という限定においてではあるが同じ結論に至っていた。福音と律法は独立な神の前の言語網を形成しており、業の律法の枠のなかで福音を理解することはできず、贖罪論としてアンセルムスが拒否す

るように悪魔身代金説や代罰説は排除された。哲学は神学と少なくとも相補的であるということが信の哲学のこれまでの諸論考の結論であると言ってよい。

ルターにおけるそれぞれ魂の震撼と信仰理解に源泉ないし背景を持つハイデガーにおける情態性と了解の実存範疇分析とにおいて、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。神の前の自己と相対的に自律した自己のあいだの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。彼はそこで「イエス・キリストの信」を当該性規準にした福音の帰一的理解を展開し哲学的な言語分析によるアクセスを許容する仕方で展開した。

一方、神の前の存在として「イエスの信に基づく者」(Rom. 3: 26) であると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。神の信義はイエス・キリストの信においてほど誰にも明確に啓示されていないからこそ、信じることはどこまでも実質的である。パウロは「聖霊」をロゴス次元およびエルゴン次元双方において論じるが、それらを整合的な言語網を形成させる仕方で議論していた。聖霊の存在がエルゴン次元においてこの統一において開示されるなら、ハイデガーの基礎的存在論に対応するもの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。しかし、哲学は当然聖霊を語ることを拒否する。

哲学は神学を形式的に包摂できるか

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」（GA12.96）と回顧している。彼のパウロからの影響について疑義はないが[9]、ここでは彼のこの発言の実質に注目する。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であろうか。私は次節で彼の存在了解が、彼が理解する限りでのパウロの恩恵論と或る種の平行関係にあることを明らかにするであろう。ルターは信仰と恩恵をエルゴン上分離なきものとして自らの神学を展開していたことは既に確認した。ハイデガーが現存在の存在の解明に死への先駆の概念を導入するとき、先駆は一つの存在様式としてエルゴン上分離されないものとして存在の開示に関わるとされる。彼の実存論的分析はルター主義的な信仰理解の枠の中で遂行されていたのである。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義人ないし本来的自己としての自己の全体的な理解であった。

「現象学と神学」（1927）において、哲学と神学双方の関係は次のように展開されている。神学は啓示に留まり、「歴史的認識としての神学は、信仰を持つことにおいて顕となり、信仰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」（GA9.22）と基本的な理解が提示される。信仰を持つことのうちに神学が「限界」づけられる。これは人間の一つの心的行為としての信仰が岩盤であり、その枠のなかで恩恵も捉えられるという主張である。啓示に関しては、信の哲学の知見とは異なり、先の引用では、「信仰は……［信仰とい

う」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」(GA9.61)とあるように、信仰と「信仰されるもの」である啓示とのあいだにロゴス上の分離は存在しない。ここにルターが常にエルゴン次元において、信じることに聖霊の媒介を要求していたことの影響を見ることができる。ハイデガーはロゴス上においてもこの信仰の持つ聖霊との非分離性こそ神学が克服することのできない、そして克服してはならない根源性であると理解していたと考えられる。それ故にこそ、彼は神学に留まることができなかったのだと思われる。

そのうえで哲学は「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、眼差しのなかに入れ、絶えず眼差しのなかで保持すること」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(GA9.29)。哲学は神学より根源的な次元において人間の営みをその全体性において基礎づける。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解する。彼は『存在と時間』の執筆時期においては、個別学としての神学の基礎づけとして、哲学は神学的な根本概念の顕在化を目指すものとして構想されている。これは実存論的なものとして客観的なものであることがめざされているという点で、信じる者にも信じない者にも共約的であることが構想されていると言ってよい。

神学が対象とする信仰という一つの実存の在り方を哲学は存在連関の根源的な全体性のなかで理解し、位置づける。この営みを彼は神学言語を哲学言語に置き換え、存在理解の一般性において遂行した。ハイデガーはその意図としては神学との関連においてある哲学はより基礎的な次元における現存在の存在の一般的な解明に他ならない。

ここでの一つの問いは、実存論的存在分析は、神学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そのような形式的包摂とでも呼ぶべきものを提示できるのか、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。ハイデガーは哲学が「神学的な根本概念の顕在化」の任につきうると考えており、彼は何らかの関連にあるとは応答するであろうが、神学の必要条件とは想定しなかったと思われる。とはいえ、彼は神学より根源的なところで現存在の存在としての「誰」の解明に向かっているという自覚においてあった。ルターは聖書に基づく神学のそれ自身の独立性を主張する。聖霊の存在の主張は神学の存在主張である。哲学による形式的包摂を必要としない。

アリストテレスの存在の考察は誰には向かわず、何であるかに向かった。第一哲学が存在―神論に帰結することが明らかされた[10]。そして、神は発見的探求の対象であった。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。アリストテレスは『形而上学』において、自らの存在の研究を「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)。というのも彼は「存在とは何か即ち実体とは何か」(1028b3) の探求において、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)。

探求順序としては「本質」、「基体」そして「普遍」が「実体とは何か」(1028b4) を開示する候補として挙げられる。実体の理解がひとつの条件となり、「何が実体か」(1028b28 無冠詞複数) の問いを満たす存在者が発見的に探究される (VII3-4)。とりわけ、真実在をめぐる当時の論争点は、当然プラトンからの課題を引き受けており可感的事物とは別

に「離存的実体」が存在するか否かが問われている。

『形而上学』V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」という属格を伴う表現における「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最初の手がかりとして「いかに語るべきか」というロギコスな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。具体的な「何が実体であるか」の問いは実は「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、それとも何もないのかを、最初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。

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(註10参照)。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鯱尾を飾る「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。アリストテレスにおける理性のみによる存在の探求が唯一神論に帰結することを含意している。これがキリスト教の歴史において啓示の真理に対応するものとして重宝されたことはすでに確認した(「信」[8])。

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」とは形式的包摂の関係であれ、何ら関係をもたないのであろうか。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」(GA11.77)。ここに見られるスコラ哲学への攻撃の音調はルター顔負けである。

彼としては攻撃の意図はないでもあろうが、これはかくほどまでに信仰される神を対象とする神学と第一原因としての神を対象とする哲学は異なる営みであるという主張である。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・形而上学は存在―神論になり、存在のロゴスの解明を媒介に発見的に探求されるものであるからであろう。

信の哲学はアリストテレスとの共約性を求めてきたのであり、パウロの主張の哲学的次元における理解の形成として有益であると主張してきた。アンセルムスの神の存在論的証明においては、「神」の「何であるか」の定義「それよりも大いなるものが考えられない何ものか」は経験的な発見的探求の限界を提示し、神は例えばヤハウェであるのかアラーであるのかの探究の方向を定めている。探究のエルゴンにおいてより大いなるものが発見されていくが、この定義はロゴスとしてそれ以上大いなるものが見出され得ないつまり論理的に矛盾を犯すことになる限界点を指示している。アウグスティヌス等はこれらの「何であるか」の探求とは別方向に進み、「汝は誰か」の問いのもとに、自らの魂の内面に大いなるものを探したと言うことができる（『告白』十巻六章参照）。

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或いはむしろ共約的な言語があればそれは可能でもあろう。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す（信 [8]129）。

ハイデガーは言う、「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」（GA9.66）。彼は「信仰」を一種の実存可能性であること、そしてそれ故に哲学的考察の一つの具体的な領域を構成し得ることを認めている。その点で彼の実存論的分析は神学的解明に貢献しうると考えている。しかしそれは或る思考の余地を許さない不可変的なものであり、できる限り広い範囲に適用されることを求める「可変な実存形態」を考察する思考に対しては、信仰は事実上不倶戴天の敵であるとされる。それは思考を拒否するからであろう。「本質上」と「事実上」の判別が示すのは、同じ次元で哲学的・実存論的分析が神学的思考と対比されるときは、信仰という基礎概念をはずすことのできない神学的思考は事実上敵となるということである。

ハイデガー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）。信仰と思考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。つまり恩恵を語ることができるとするなら、ただ人間が自ら持つ信仰の前提のもとにおいてだけであるという彼の想定である。信の哲学は意味論的分析によりパウロは「ピスティス」が啓示の言語と人間の心的態勢の言語として二つの意味において展開していたことを明らかにしてきた。

彼はここで信と存在をめぐる思考の領域が単に異なると想定しているが、哲学と神学が考察する対象は同一の世界である限り、信の恩恵が語られる時、そこでは「存在」は恩恵に還元されていることを含意する。たとえ彼が言うように対応についての「思考を必要としない」にしても、還元され、含意されており、そこから抽出することは可能であるに相違ない。なぜなら「ある」を語らずにすむ言語網はどこにも成立しないからである。例えば、神は存在し、

創造により存在を恩恵として事物に賦与していると想定することは疑いもなく神学的思考である。また、神の義は啓示の媒介であるイエス・キリストの信と分離されない仕方で啓示され、信仰義認の基礎を提供していることも神学的思考である。そしてそれは信じる者にも信じない者にも共約的な次元を開くであろう。

ハイデガーはさらに「信」は恩恵がそこに含意されておりそれ以上分析できない或る種の根源語であると理解している。彼は言う、「思考の内部では、信や恩恵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)[11]。彼は共約的な次元における「信」についての思考を展開する規定の準備や規定に対する貢献を想定することはできないと言う。信の哲学が遂行した「信」の分節に思い至らなかったのは、彼は「信じることは信じせしめられる神の業だ」(WA. 7 (Deutsche Bibel).11) とする彼の「同伴者」ルターの信仰理解影響のもとに信と恩恵を癒着させていたからであると思われる。

実際、彼の『存在論—事実性の解釈学—』(1923) においてこう言われていた。

> 啓示の出来事、それはそれ自身を信仰に引き渡し、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。ルターは言う、「信仰は、われらが見ないことがらの内に自らを捕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、或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、十字架に磔にさ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、信仰的に了解しつつ実存することである (GA63.53)。

ここでは信仰と恩恵としての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』における先駆・先取と存在の癒着ならびに、決意・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企投している好事例である。

なぜこのような信・信仰と思惟・思考の分離に向かったかと言えば、「信仰」はそれについて思考が及ばないものであり、彼が了解と啓示双方の癒着から解き放たれることはなく措定するしかないと考えていたからである。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。魔術的な信仰理解しかもち得なかったとさえ考えられる。信仰において存在が恩恵に解消されてしまうからである。

この癒着は彼の哲学的思考に影響を与えた。それは「先駆・先取」における可能性の多用に見られる。人間の一つの能動的行為としての信仰は彼の現象学の構想においては、真理の開示性の可能性に留まる。なぜなら、生の事実的経験として受動の同時的な相即における出来事によってのみ実存の変容が生起するからである。このことを以下において確認するであろう。

第四節　死への先駆に基づく本来的存在可能の確実性とパウロにおける思考の同型性と内実の非対称性

真理に基礎づけられる確実性の信念と思考方向の逆転

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、ここで死をめぐって遂行される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。現存在分析を遂行する彼の思考は実は彼が理解するパウロの人間分析と平行的或いはむしろ一つのパウロ理解として遂行していることを指摘したい。ハイデガーは彼の同伴者ルターの影響下にあってひとの信仰のもとに恩恵を理解するパウロ理解を遂行しつつ「死」、「存在」、「先駆」、「露呈」等の術語により彼の神学的与件を受け止め直しているように思われる。

理性の限界内での確実性を摘出しうる究極的な行為は「死に向かって在ること」という現存在の存在様式である「先駆」として提示される。しかし、これは信の哲学の知見によるパウロにおける肯定的な対象に対する心魂の根源的行為としての信とは対応しつつも、理性の限界に対する理解がパウロとは異なっている。パウロにとっては、「先駆」は根源的な確実性の特徴を有していないと想定されよう。両者の思考の同型性ないし類似性について驚くに値する一文を提示しつつ、理性の限界上の究極的行為がいかなるものであるかを明らかにしたい。

ハイデガーは五十二節「終わりに向かって日常的に在ることと死の十全な実存論的概念」において日常的な死の了

解を「今や方向は逆転されるべき（in gekehrter Wegrictung）」として学的に解釈することにより死の十全な実存論的概念の獲得に向かう。日常的には気晴らし等で確実な死の可能性を「弱め」また「覆い隠す」（52.256）。死は確実であるが、目の前の出来事としては「単に経験的に確実」に過ぎない。方向の逆転により、「死が最も固有な、追い越すことのできない確実な可能性として把握されなければならない」（257）。通常死を回避する現存在の側からアクセスする限り、死を「それが存在しているとおりに確実なものとなる（wie er ›ist‹, gewiss zu werden）」ことはかなわないことであるが故に、現存在の存在様式を「死に向かって在ること」として捉えることにより、死の確実性の側から現存在の固有の可能性を捉え直すことが求められる（257）。

彼は死に対する現存在の非本来的と本来的態度をこう語っている。「死に直面してそこから日常的に頽落しつつ回避することは、死に向かう非本来的な存在（ein uneigentliches Sein）である。非本来性はその根底に可能的な本来性を持っている。……現存在は実存するゆえ、現存在は、自己が存在するとおりの存在者として自己自身がそれであり、また自己自身がそれを了解しているひとつの可能性から、そのつど自己を規定している。……死に向かう本来的な存在は現存在の一つの実存的な（existenzielle）可能性を意味している。……この可能性の実存論的な（existenzialen）諸条件はいかなるものか？」（52.259）。現存在はエルゴン上そのつど自らの実力としての何らかの態勢が実存的に現実化されており、そしてその現実性により自己が規定されている。回避している非本来的な存在者が悟らなければならないのは「死が最も固有な没交渉的な追い越しえない確実な可能性（gewisse Möglichkeit）として把握されねばならない」ことだとされる（258）。死がもたらす本来性をこの確実な可能性の了解に求めている。実存論的には、さらにそのつどその規定された自己の制約のなかで新たな可能性においてあることのその可能性の「実存論的な条件はいか

なるものか」の解明が求められている。これは次の五十三節の課題であるが、彼はこの確実な可能性を先駆により学的な理解にもたらすと論じる。

ここで信の哲学との関連で重要なことは、ハイデガーがこの確実性を信憑・信念と関係づけていることである。彼は一般的な仕方で言う、

> 或る存在者を確実であると言うことは、その存在者を真なるものとして、真と看做して保持することである。しかし、真理は存在者の覆いが取り去られていることを意味している。しかし、覆いが取り去られていることはすべて存在論的に最も根源的な真理性における現存在の開示に基礎づけられている。現存在は開示しつつ開示されているものとして（als erschlossen-erschliessendes）ある、そして真理のうちに本質的に存在者の覆いを取っている。しかし、確実性は真理において基礎づけられる、或いは真理に等根源的に帰属している。……確実性の一つの様式（Ein Modus des Gewissheit）は確信（Überzeugung）である。確信において現存在はただ覆いを取り去られた（真なる）事象そのものの証拠によってのみ、自己をしてこの事象へと了解しつつ関わる存在として規定せしめる。真と看做して保持するということ（Das für-whar- halten）が、真理のうちに自らを保持する様式として十分であるのは、それが、覆いを取り去られた存在者自身に基礎づけられている場合であり、またそのように覆いを取り去られた存在者に向かう存在として、自らがこの存在者に適合しているという点に関して自らに透明になっている場合である（52.256）。

従来「真と看做して保持するということ」は信の認知的側面を表現するものとして「信憑」と訳されてきた。ここ（五十二節）では信の哲学の術語に即し「信」と捉えるが、この信、確信の正しさを語りうる条件が四点提示されてい

る。（1）信を持つ対象について真理であると看做し保持する。そして（2）真理が明らかになることは現存在にとって、自らの存在を開示しつつ開示されるという自ら能動的でありかつ視点を変えれば受動的である事態のうちに成立する。（3）真理のうちに基礎づけられていることさらに（4）自ら真とされた存在者に関わるさいに自ら不明瞭なところがなく透明であること、これらが信の正しさにおいて求められている。

熊野純彦は自らの訳注において「真と看做して保持するということ（Das für-whar- halten）」の理解をカントに求めている（『存在と時間』（三）160）。カントはそこでFürwharhaltenは根拠が客観的と主観的な場合に二つの意味において用いられ、「根拠が客観的に充分である」場合にÜberzeugung（確信）と呼ばれ、「単に主観の特殊な性質のうちにだけその根拠を有する」場合にÜberredung（信じ込み）と呼ばれるとする（『純粋理性批判』B848）。この主観的な信じ込みが客観的な根拠の提示のもとに確信に転換されることを妨げるものはない。両表現のあいだには事態の透明さにおいて差異があると言うことができる。

この合成語の意味上の区別はハイデガーにおいても継承されているが、彼は後者の「信じ込み」という主観的な意味を、死が問題になる文脈においては「先駆」に担わせていると思われる。というのも、一方この引用文に見られるように真理の開示に伴い「確信」が得られ、それには決して可能様相が付加されることはないが、「先駆」は一つの先取りとしての信じ込みであり、常に本来的実存の可能性の範疇のみにおいて対処され、透明度において異なるからである。先駆は真理の開示の可能性に留まる。彼は五十三節の先駆の議論のなかで言う。

先駆において初めて現存在は、自らの最も固有な存在を、自己を追い越しえない全体性において確実なものとなしうる（kann. ..vergewissern）。だから、諸体験や自我や意識が直接的に与えられているとする明証性（die

Evidenz)は、先駆のうちに含みこまれている確実性に必然的に遅れをとらざるをえない。それはしかも、それらに所属する把握の仕方が厳密でないからではない。そうした［明証性による］把握の仕方は原則的に、それが真と看做して「現に所有しよう」と根底において欲しているものを――即ち私自身がそれであり、存在可能として先駆することで本来初めてそれでありうる現存在を――真と（開示されて）看做し保持することができないからである（53.265）。

これが「先駆」が可能性の範疇で扱われるゆえんである。先駆の主観的確実性は「真と看做して「現に所有しよう」とすること」という意図に見られる。明証性は客観的な確実性の開示において得られるため、先駆の確実性の背後に留まる。ハイデガーは真理の開示の出来事としての明証性との差異において、理性の語りうる限界を先駆として提示したと言える。

「確信」が語られる文脈においては、信の基礎は真理・覆いが取り去られていることを媒介にして、現存在が開示されつつ開示する、即ち受動と能動の相即的な出来事のうちに置かれている。これは、この箇所に見られるように一般的に語ることもなされうるが、エルゴン次元において今・ここにおいて生起する出来事である。現存在は真理を媒介にして開示しかつ開示されるという能動と受動の記述双方を受け取ることとなる。先に『宗教現象学』において、ハイデガーは「事実的生の経験」を規定して、「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」と述べていることを見た。この経験の現場の両側面を分離せず真理性において捉えることをここでは目指している。

ハイデガーの現象学の構想においては、世界内存在としての現存在はこの能動と受動の経験を自らの側から開示す

るものとして真理と了解（ないし知識）が捉えなおされている。しかし、死が問題となるところでは、この真理の開示は先駆として可能性においてのみ捉えられる。彼はこの可能性に理性が自らの遂行において語りうる確実性の限界を見ている。一方、真理の開示は先の時熟に似て、出来事の範疇において捉えられるべきものとして提示されているが、他方、「先駆」は能動のそしてそれ故にそれだけでは真理の開示に足らないものとして可能性の範疇において捉えられている。以下この問題を考察する。彼の信仰理解がパウロの誤解であることの故に、「先駆」の概念が心魂の根源的行為を的確に捉え得なかったことを明らかにしたい。

「本来的な死に向かって在ることの実存論的企投」としての「先駆・先取」

ハイデガーは五十三節「本来的な死に向かって在ることの実存論的企投」において前節五十二節の信・信憑の議論の連続性において「先駆・先取（Vorlauf）」を導入し、死の可能性の学的把握を試みる。彼は「先駆・先取」により「死に向かって在ること(Sein zum Tode)」を術語としてこう説明している(従来の翻訳は「先駆」であるが、Macquarieと共に「先取（anticipation）」という意味においてこの語を理解する)[12]。「死に向かって在ることとして、可能性に向かって在ることは、一方、死に向かって態度を取るさいには、死がこの在ることにおいて、またそれにとって可能性として露呈するという仕方で態度を取るのでなければならない。そのような可能性に向かって在ることを、われらは術語的に「可能性への先駆・先取」として捉える」（53.262）。

ハイデガーはここで「先駆・先取」を術語的な概念として或る種の「了解（Verstehen）」（263）という意味で導入することにより、日常的な死の了解からの逆転を企て、可能性に向かって存在していることの開示を介して死を一切

の肯定的な可能性の源泉として捉えなおす。ハイデガーは言う、「追い越し得ない可能性への先駆・先取は、この可能性の手前に広がるすべての諸可能性をも共に開示する故に、全体的現存在の実存的な先取（Vorwegnehmen）の可能性がつまり全体的な存在しうること（ganzes Seinkönnnen）として実存する可能性がその先駆のうちに存する」(53.264)。死は現存在が抱える可能性の全体を秩序づけるものとして先駆、了解されている。「死」とは「実存することのいっさいが不可能になる可能性」であることによって、「追い越しえない可能性」である。先駆とは死の可能性の確実性の側から現存在の可能性を確実なものとする思考を許容する先取りである。

ここで特筆すべきことは「可能性」が五度も言及されることである。このことは彼が「先駆」により実存即ち自己の本来的な存在に対し実働或いは現実の範疇では扱いえず、学的には可能性の範疇において関連づけていることを示している。彼はこの語により現存在は全体的な在りうることに対し先取りとしてあくまで能動行為に留まり、真理の開示としての現実を語ることができないとする。これは現存在が理性の限界内で自己の全体性獲得に向けて為し得る究極的な行為として先駆を導入していることを示している。先に明証性との対比において確認したように、先駆は「真と看做して「現に所有しよう」と根底において欲しているものを……真と（開示されて）看做し保持すること」である。

その理由は一種の了解である「先駆・先取」が確実性の信念と関連づけられていることに見出されると思われる。先駆・先取とは現存在に一つの態度を特定することにより自らの存在を全体性において確実なものとして信じ込ませるものである。

かくして死に先駆・先取することつまり死の側から存在をも含め一切を捉えかえすことによって、現存在の実存の

可能性が可能となる。彼は言う、「可能性への先駆・先取として、死に向かって在ることは、まずこの可能性を可能なものとなし、それを可能性として解放する」(53.262)。かくして、様相概念「可能性」は経験的にひとが死ぬことができるということから逆転して、死は現存在にとって最も固有な可能性となる。つまり、ひとが本来的に生きること、存在することを可能にするものが死である。これが実存論的なつまり学的な死の把握である。

ハイデガーは言う「先駆は……追い越し不可能性に向かって自由に自己を解放する」(264)。彼はさらに言う、「先駆は、世人である自己のうちへの喪失を、現存在に露呈してみせ……自己自身でありうる可能性に当面させる。その自己自身とは……世人の錯覚から解放されている、……死に向かっての自由である(Freiheit zum Tode)」(266)。世人としての喪失という否定的な状況から死に自らを引き渡す解放を獲得するという肯定的な状況への跳躍が先駆・先取の機能である。先駆はパウロの信がそうであるように、否定的な対象から自由となり、肯定的な対象に対する肯定的な態度である。

ハイデガーは、後に考察するように、「哲学は誠実に、つまり自由に処理可能なそのような可能性に即して神の前に立つ」と語っている。哲学は学的に語り得る限界として神の前に立つ可能性しか提供できない。ここでも死が現存在の在ることにとって可能性として露呈していることを確認した。神学的には生物的な死は神の前に立つことを意味し、信じる者には肯定的な出来事である。概念「神の前」と「死」は同様な仕方で現存在の在ることの固有な可能性である。先駆・先取がこのように存在の開示に関わる現存在の能動と受動を可能的に媒介するなら、死の相貌は先駆即ち方向の逆転的な先取りにより肯定的なもの、恩恵に転換されていると言える。死を先駆・先取するとは自己を獲得しうるということであるなら、自らの存在の根拠としての先駆・先取としての恩恵のなかにおいてのみ現存在は存在す

ることができる。

ルター的には先駆とは存在をも含め恩恵の側から一切を捉え直す信仰に他ならない。ルターは言う、「信じることは信じせしめられる神の業だ」（WA. 7 (Deutsche Bibel).11）。ここではひとの信と神の信が能動と受動として聖霊の媒介行為により信という一つの出来事（エルゴンD）であると主張されている。ルターにとって、恩恵を信じることは聖霊の媒介行為をも信じることであった。ハイデガーは当然聖霊の媒介行為をそれ自身としては許容できないため、神の前の出来事は可能性の範疇において処理される。その理由は、冒頭で確認したことであるが、彼はルターの神学への回帰を求めたように、彼が心的態勢としての信仰の内側でのみ恩恵ないし啓示を語ることができるとし、そして神の前の自己完結性のもとに恩恵を恩恵として独立的なものとして捉えることが出来なかったためであると思われる。信の哲学は神の前の自己完結性は神の前の現実性を学的なものとして提示したと主張する。学的には先駆の可能性を摘出するハイデガーは信の哲学の学的な現実性主張を否定しなければならない。

ハイデガーはルターのように現実的な能動と受動の相即の出来事を語ることができずに、「先駆・先取」は概念上現存在の存在様式と非分離なものとして真理の開示の可能性に押し込められる。この事態に彼が「可能性」を次に引用する一つのパラグラフで七度も語る、そのような可能性のインフレーションに陥らざるをえない状況が隠されているように思われる。このことを明らかにしていくが、ともあれ、ここでは彼はこのように死を媒介にして思考の方向を逆転させ、それを「先駆・先取」により遂行している。彼は次のように言うとき、これは彼の一つの神学的な思考を基礎にして展開されている。

（I）死に向かって在ることは、その存在様式が先駆・先取それ自身（を持つ）であるところのその存在者の一

つの存在しうることへの先駆・先取である。先駆・先取しているこの存在しうることの露呈において、現存在は自らの究極的な可能性に関して、自己自身を自己自身において開示する。しかし、最も固有な存在しうることをめがけ自己を企投することは、このように露呈されている存在者の在ることにおいて自己自身を了解しうること、つまり、実存しうることを、意味する。先駆・先取とは、最も固有な究極的な存在しうること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、死への先駆・先取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）。

先駆・先取が術語として導入されることにより、この一節において死に向かって在ることという存在様式により死の側から現存在の本来的実存の可能性の露呈を語ることが可能となる。言ってみれば先駆・先取により現存在の本来性に向かう企てが一つの存在様式として同定されるに至る。

冒頭の副文（その存在様式が先駆それ自身（を持つ）であるところのその存在者）は初版では所有の動詞（hat「を持つ」）であったが、第七版では同一性（ist「である」）に変更されている。[13] 彼は思考の「方向の逆転」故に、死の確実性の側から現存在の存在様式の可能性を語る。現存在にとって、死に向って在ることの存在様式は先駆それ自身（を持つ）であるが、その現存在の存在可能が先駆である。現存在とは自らの存在となる存在者のことであった。その限定のなかで死に向かって在ることという存在様式はその存在者が存在しうるという可能性への先駆即ち先取りとしての自己了解であると語られている。

当該の存在者の存在しうることつまり誰・何者でありうるかの了解がその者の存在様式であるということは、ちょうど了解が情態性と分離されないように、了解が在ることと分離されていないということを示している。これは実存

範疇である了解による存在の開示であると言うことができる。ただし、先に先駆・先取は「可能性への先駆・先取」であると術語化されていた。先駆の概念上の制約として、可能性の枠の中でこの語句「開示」は理解されねばならない。

ハイデガーが可能性への逃亡に陥っていたのは次の分析からも明らかになろう。彼は先駆さらに企投をどこまでも可能性に押し込めざるを得なかった。（I）「先駆・先取とは、最も固有な究極的な存在（x）可能（SeinKönnens）を了解（y）しうる可能性（Möglichkeit）、即ち、本来的な実存の（z）可能性（Möglichkeit）であることが、立証される」と三度（x）（y）（z）可能性に訴える（53.263）。

（x）は存在しうるという現存在の存在様式の一可能性であり、（y）はそれを現存在が了解しうる認知的な可能性である。（z）は現存在が本来的なものとして実存しうる、存在様式の一可能性である。そして実存範疇である了解と一つの存在様式は分離されないものとして、現存在は自らの側からその存在様式を開示する。ここでは現存在側の能動としては（y）了解しうることが提示され、現存在の最も固有で究極的な在りうること（x）と同定されている。つまり或る了解とは或る存在様式のことである。それらの可能性は死により究極的な可能性として把握される。

さらに（x）（y）双方の現存在にとっての可能性は先駆・先取による「本来的な実存」の可能性（z）として同定される。（z）は現存在にとっての「自己自身を了解しうること、実存しうること」としての可能性である。（z）における「本来的な実存」は死の確実性により語られうるものである。構造的には死がこれら三つの現存在の在り方の可能性を基礎づけている。これは経験的確実性としての死ではない。ハイデガーは言う、「現存在が死の確実な可能性を可能性として開示するのは、ただ現存在がこの確実な可能性へと先駆しつつ、この可能性を最も固有な存在しうる

こととして自己にとって可能化するという仕方においてのみなのである」(264)。

このような先駆の機能はほとんど或る種の理解のもとにある信仰の機能を思い出させる、信じることは肯定的な対象による恩恵の注ぎを信じることから確実だとさせることであるという。とはいえ、いずれの視点からしても、先駆によっては、本来的実存は実存論的にはあくまで可能性の範疇に属する。ハイデガーは彼の神学論文において恩恵ないし啓示を信仰と概念上分離されないものと理解したように、ここでは先駆・先取の枠の中で当該存在者の実存しうることつまり本来的な自己存在の可能性を理解する。そして先駆と存在可能性の同化は死に向かって在ることによってであるという存在様式が語られ、それらは概念上分離されない。これが「先駆」の「術語的」使用である。

一つの問いはこの可能性はいつか実働される或いは現実化されるのかである。信の哲学はペラギウス論争の調停において、四種類の可能性を判別した。ひとつは(1-P)自然的、そして(2-L)言語上のロギコスな、また(3-M)形而上学的、そして(4-T)神学的な可能性であった(信[5])。アリストテレスの様相存在論の分析において未完の力能と待機力能としての可能性も判別されたが、これらはロギコスなものを除いたすべてのものに適用されよう(信[8]20-35)。ハイデガーは可能性の概念をさらに分節することがなかったため、「可能性」のインフレーションとでも呼ぶべきこの状況に不明瞭さが付きまとうのは否めない。

可能性の「充足の原理」を主張する人々は何であれ可能性はすべていずれ実現されると主張する。しかし、可能性が可能性に留まることはあるであろうし、また少なくとも生物的な死は終わりではなく「究極的な」可能性ではないと反論されるでもあろう。さらなる問いは死が可能性であり、現存在の本来的存在様式の可能性であるとして、それは現実性より確実かと言えば、そうではない。しかし誰も死を経験できないという意味で、可能性としての確実性が

先駆により保証される。これがハイデガーの可能性の確実性の議論である。先駆における了解と存在様式の同化は死に向かって在る可能性以上のものではない。

死は「追い越し得ない」とするこの不可能性の主張は何によって支えられるのか。それは彼が理解する「先駆」という概念の術語的な使用によってという応答以外は想定できない。それは死との関連で導入された概念である。いつの日か神の前に立つことへの信仰もそれは可能性としては、死への先駆と同様主観的な「信じ込み」という意味においては同一の身分として主張されるであろう。イエスは身体を殺しても、魂を殺すことのできない者を「恐れるな」と命じたが、彼は生物的な死は追い越し得るものであると理解していた（Mat. 10）。パウロも、一時的な死は眠りに過ぎないと考えた。アリストテレスも永遠について語り得る条件として魂がより先とより後の二つの今を数えないそのような心的態勢を挙げていた（信［8］）。

或る人々には恩恵よりも死の確実性のほうが共約されると思われるでもあろう。しかし、信の哲学の知見によれば、信が心魂の根源的態勢としてそのつど生の更新を為すものとして誰にも妥当する普遍的なものであった。死が現存在の限界として自らの存在を開示するべく機能するにしても、信は現存在をそのただなかで刷新するものとして機能する。そして当該性規準としての信は本来的自己と可能存在を帰一的に秩序づけるものであると論じてきた。「汝が汝自身の側で持つ信を神の前で持て［即ち、神により自らの信が「イエス・キリストの信」において理解されていると看做せ］」（Rom. 14: 22）。パウロにおける信が能動と受動の相即の現場においてはつまり神が嘉みする場合においては、幼子の如くでさえあればよいという意味で、ひとが持つ信は待機力能としての可能性である。いずれがより共約的かは死への先駆と信のあいだの生の刷新度というエルゴン・経験に依存すると言えるでもあろう。

他方、ロゴス上いずれがより明晰かは吟味しうる。その明晰性は可能性の分節の度合いに比例すると言えよう。可能性は常に何らかの現実性の可能性ないしその実働の可能性（・力能）であり、先駆・先取は概念上の制約故に、現実性をそれ自身として語ることはできない。そしてその背後の理由に「先駆・先取」のハイデガーによる神学的理解が潜んでいることを挙げることができる。

パウロの信理解のパロディとしての死への先駆

この可能性への先駆は死に対してではなく、神の前に立つことに向かってでも実は同一の議論が遂行されうることをここでは確認したい。この先駆の術語的な使用によりこの文章（Ⅰ）はほとんど彼が理解する限りのパウロのパロディと言えるほどの文章を作成させうるものとなる。先駆を信の文脈において捉え直す時、この文章は神学を出自とするハイデガーの思考の原型（（Ⅱ）（Ⅲ））を析出させる。ここで、「在ること（存在しうること・存在様式）（Sein (Seinkönnen・Seinsweise)）」を「恵まれること（恩恵受領しうること・恩恵様式）」に、「実存する（existieren）」を「神の前にある」に読み替え、「死（Tod）」を「終末に神の前に立つこと」に、「露呈（される）（Enthüllen・enthüllten）」は「啓示（されている）」にさらに「先駆・先取（Vorlaufen）」を「信仰」に、「企投する（Entwerfen）」を「信じさせる」に、「現存在（Dasein）」「存在者（Seiende）」を「肉にある者」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。そして信と先駆の双方向性故に、能動形を受動形に変更することが許容されるなら、次のような対応文を得ることになる。読み替え部分を〈〉で示す。

（Ⅱ）〈終末に神の前に立つこと〉に向かって〈恵まれること〉は、その〈恩恵の様式〉が〈信仰〉それ自身（を

持つ）であるところのその〈肉にある者〉の一つの〈恩恵受領しうること〉への〈信仰〉である。〈信仰〉している〈恩恵受領しうること〉の〈啓示〉において、〈肉にある者〉は自らの究極的な可能性に関して、自己自身を自己自身において開示する。しかし、最も固有な〈恩恵受領しうること〉をめがけ自己を〈信じさせる〉ことは、このように〈啓示されている〉〈肉にある者〉の〈恩恵〉において自己自身を了解しうること、つまり、〈神の前にありうること〉を、意味する。〈信仰〉とは、最も固有な究極的な〈恩恵受領しうること〉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〈恩恵〉論的機構は、〈終末に神の前に立つこと〉への〈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。

まず、(II)はどれだけパウロ的かはさておき、一つの神学的立場として有意味なものとして理解できることを指摘できる。私はここで必ずしも彼の死への先駆への考察が恵み深い神の前に立つことの考察に基づき遂行されていたということを、さらには彼の哲学は有神論的であると主張しているわけではない。ただ、少なくとも彼の神学的な実存了解と哲学的な現存在の実存分析は類似なもの、或いは包摂的なものと語り得る。ルターは信仰それ自身が神の恩恵であると主張する。まず、この読み替えが荒唐無稽ではないことを示すために、当時のハイデガーの神学的思考を紹介しよう。この読み換え（II）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（III）を「現象学と神学」（1927）から挙げることができる。

（III）神の前に立てられること（das Gestelltwereden 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――信仰によって掴み取られた神の憐れみにお

いてそして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（GA9.62）。

ハイデガーの本文（Ⅰ）において七度用いられる「可能（性）」という概念が（Ⅲ）において欠けている。とはいえ、（Ⅲ）における実存の「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。彼においては「先駆」や「信仰」は存在様式そして恩恵と癒着しており、神の前の端的な出来事として語ることはできず、理想としてのみ語られる。

否定的な状況から肯定的状況に「実存が置き換えられる」のは、理想的には、信仰によって掴まれる神の憐れみにおいてまた憐れみによって神の前に立ち本来的自己を了解するときである。この文章は構造上（Ⅰ）と同様であり、「この真理のうちに自己を保持すること、即ち開示されたものの確実であることは先ず正当にも先駆・先取を要求する」（264）と換言することができる。先駆つまり信仰なしに、神の前で実存が置き換えられることつまり真理のうちに自己を保持することはできない。ハイデガーは神の憐れみによる罪から義への実存の置き換えを（Ⅲ）「信仰は常にただ信仰的にのみそれ自身を了解する」と語る。

彼がここで一番表現に腐心しているのは、「信仰によって掴み取られた神の憐れみにおいて」に連言「そして」の結合のもとに「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。一方で生身の人間Cが、理想的な仕方つまり成功した場合において、実存（神の前にあること）つまり自己を了解するのは神の憐れみを掴みとること「において」であるとされる。これは人間的には（ErC(a-in C)）と表記

できる。そしてそれだけではなく信仰は能動的に掴みとることであると同時に掴みとる内容は神の憐れみ即ち恩恵の業であるが故に信仰という限界のなかではあるが神の側の視点を導入している。即ち信仰において掴み取られた限りの神の憐れみ「によって」実質的には聖霊の媒介の要求において実存の置き換えを掴み取るとされており、これはハイデガーの自覚つまり「理念の理想的構成」においてはエルゴンDとして（ErD（ErA（憐れみ）via ErC））と表記できる。聖霊の媒介がある限り双方の記述は同一事態を表している。

さらに（II）の読み替えが正しいとすれば、「〈信仰〉している〈恩恵受領しうること〉の〈啓示〉において」と翻訳でき、先駆により実存の可能性が露呈されるように、啓示も学的には信仰の枠の内部で可能性の範疇において理解されている。盟友ブルトマンはこう述べていた、「キリストによって生命の可能性が与えられているのであって、それ以上ではない。この可能性は信仰者において確実な現実性と成る」。[14] これはいつそしてどのように信仰者にとって現実になるか規定されておらず不明瞭であるが、恩恵の啓示はハイデガー同様可能性に留まっている。そしてこれは信の哲学が理解したパウロ的な理解ではない。ハイデガーはルターの自己流の理解のなかで先駆により啓示を先取りせざるをえなかったのである。

パウロにおいては、キリストの啓示の出来事は、神の前ではイエス・キリストにある者は既に現実的に義であり生命であることを含意している。他方、パウロは肉の弱さへの譲歩故に、特権的なものとしてではなくやむを得ず、可能存在としての人間を語ることがある。彼は人間的な視点からその神の前の義と生命を人間的に現実なものとするよう可能存在としてある人間に命じている。それに対しハイデガーやブルトマンは啓示や恩恵を人間的な視点、現存在の視点から可能性の範疇において捉えている。

パウロにとってもルターにとっても、信仰は一人の責任ある信念であると同時に、神がその信をイエス・キリストにあって嘉みする限り、神の恩恵の業である。ただし、一方ルターは常にエルゴン次元において信を理解しており、パウロは、他方、神の前の自己完結性と人の前の相対的自律性をロゴス上判別していた。なお、パウロもルターも信の双方向性を主張しつつ、聖霊の実働の媒介の故に恩恵と信義をエルゴン次元で常に現実的に非分離なものとして語りえた。

それに対し、ハイデガーにとって本来的自己は死に向かって在ることにおいて開示されうるものであり、対象の特徴からして信のごとくに双方向的ではありえない。「死」という「没交渉的なもの・非関係的なもの（unbezüglich）」に向かって在ることの制約として、現存在は本来的な自らの「存在しうること」を「ただ自己自ら引き受けねばならないこと」（263）という限定のもとにあると記述されうるだけである。さらに先駆により求められているものは、ルター主義的に神の前とひとの前を分離しないように、聖霊の媒介によるエルゴンDとして分離されていないものとして透明な確信においてあるでもあろう。しかし、彼はそれを学的には語ることがなかったのである。能動と受動の出会う透明な確信をえられなかったからである。

彼はこの節の結論として彼が続いて取り組むべきとする一つの問いを提示する。「これまでは単にその存在論的可能性において企投されてきたにすぎない死への先駆は、はたして、証を与えられた本来的な存在可能と、はたして本質上連関づけられるのかどうかという問題である」（267）。つまり、信仰の枠の中でだけ恩恵が語られるのか、それとも「証」を与えられ本来的な実存と本質上つまり能動と受動の相即のなかで連関づけられるのかがエルゴン上問われている。

決意（解錠行為）と決意性（解錠）における概念上の癒着

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存している現存在の開示性は、不安という情態性と、最も固有な責任ある存在をめがける自己企投としての了解と、沈黙としての語りとによって、構成されている。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らは決意性（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である。……いまや決意性（解錠）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（60.296）。

「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。ルターは「信仰は常に悔い改めに始まる」と言う。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。（従来この語（Entschlossenheit）は「決意性」と訳されてきたが、原語により則して「解錠」という意味においてこの語を理解する）。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（Entschlossenheit）という現象のあいだに埋めがたいギャップが存在する。

ハイデガーはこのギャップに気付いていないように思われる。何へと決意すべきか知らずに決意することは信の帰

一的構造を理解し損ねていることを示していよう。彼は言う。

現存在は、決意性（解錠）において何を基盤として自己を開示するのか。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掴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、はじめてそのつど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）が自己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（60.298）。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認させるが、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。

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。ここまでの論述により、死への先駆的な決意（解錠行為）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。それはルターが恩恵に訴えるところ、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。

第五節　信の哲学と現象学

三局構造の形式的対応と内実の非対応

これまでいかにハイデガーの思考がパウロ神学のルター主義的理解に依拠するものであったかを確認してきた。実存論的分析は自らの側からその実存つまり誰であるかを実存範疇に即して見えるようにする営みであった。現象学においては現存在の死への先駆という能動と先駆された死により存在可能性として純化される受動が相即するのは一つの出来事として真理において開示されることでなければならなかった。本来的自己存在つまり自己の本来性看取の鍵は能動とそれに対応する受動の相即のエルゴンにあった。概念上、先駆・先取という了解は存在様式と、さらに決意・

解錠行為は本来的開示性と分離されないものとして扱われた。

彼は理性の限界に留まろうとしたが、現存在の自らの側からの解錠行為は能動と受動の相即の構造をロゴス上構築できなかった。覆いが取り去られる真理が出来することを言わばそのロゴスなしにただ待つことができるだけであった。死からの跳ね返り、先取を組み込むことも了解の企投的性格の制約のもとにある。これらの概念上の癒着は構造上解きほぐすことのできないものと言える。

彼の現存在分析の発端は神学的伝統における啓示とその受領者である魂に含意される存在論的差異を、本来的自己の「誰」として問い直し現象学的に開示することにあった。ハイデガーは三局構造の枠組みにおいて「現存在というこの存在者は実存しつつある者として、そもそもその全体存在において近づきうるものになるか」（46.236）の問いのもとに探求を遂行したが、それは信の哲学と構造的には同じゴールつまり神の前（本来的自己）とひとの前（現存在）の総合を共有していた。

この三局構造という思考上の対応は、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神学の自らの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。

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了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っていないと疑われよう。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。

確かに、或る人々にとっては、恩恵ではなく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でもあろう。自らの最も固有な存在可能として死を引き受けることによってのみ、ひとは本来的に実存するでもあろう(53.264)。そこでは常に生が刷新されるでもあろう。「先駆は、究極的な可能性として実存に自己放棄(Selbstaufgabe)を開示し、そのつど達成された実存に固執することを、どれもこれも打ち砕く」(53.264)。彼は『存在と時間』終盤で言う、「現存在が先駆しつつ自らのうちで死を力強いものとするとき、現存在は死に向かって自由でありつつ、自己の有限的自由という固有の圧倒的な力において自己を了解しており、かくしてこの有限的自由……にあって、自己自身に引き渡されていることの無力を引き受けている……」(74.384)。死からの解放は有限的自由を了解させ、自己放棄をそのつど促し無力を覚らせる。

死への先駆の構造上現存在が常に途上であるという了解は、人間的にはパウロと合致するが、パウロのように希望を語ることはできずに、不安という情態性のもとにあり無力を引き受けている。「先駆することによって現存在は端的に単独化され、現存在はこの自らの単独化のなかで、自らの存在可能の全体性を確実なものとする。それゆえ、自らの根拠に基づく現存在のこのような自己了解には、不安という根本的情態性が属している。死に向かって在ることとは本質的な不安である」(53.266)。死への先駆は全体性をめがけての企投的性格を備えた一つの了解として、彼によれば単独化された全体性の確実さを伴う理性の限界的な遂行である。彼にとっても先駆は本来的自己存在を求め肯定的な対象に対する肯定的な態度であるに違いない。しかし、それにも関わらず否定的なパトスが伴うとされる。

肯定的な態度を取る対象の相違によってパトスが異なるとすれば、やはり生身の自己と本来性のあいだに何らかの不合理な癒着があると言うべきである。死は全体性を保証するほど確実な最後的な対象ではないという疑義が湧く。

そこでの理性の確実性はせいぜい可能存在についてのものに留まる。

パウロにおいてはこの肯定的な啓示に対する信には喜びが伴うものであった。信はその事柄からして半信半疑を拒否するものであり、全存在的な委譲であり、そこにこそ疑いから解放され信じうるだけで嬉しいというパトスが伴う。「希望の神が汝らをして信じることにおけるあらゆる喜びと平安で満たし給うように」(Rom. 15: 13)。そのうえで肯定的なものに出会った者に肯定的なパトスが生じることは道理ある。そして喜びと平安のパトスは「聖霊の果実」であった、或いは少なくとも生の確かさの徴であった。パウロは福音(信のロゴス)と律法(業のロゴス)を明白に異なる神の前の二つの事実性、現実として析出していたために、無条件の贈り物としての肯定を語りえたのである。ハイデガーにはルター主義的な肉と罪の癒着の故にそれがかなわなかったのだと思われる。不安という否定的なパトスを生み出す全体的な存在可能という肯定的なものへの先駆は何らかの矛盾を抱えている。その意味で、死への先駆より、合理的な理解をもたらす神への先駆のほうが理に適っている。

ハイデガーは言う、「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。ルター主義的な肉と罪の癒着の残滓であると考えられる。この主張は先駆に伴う不安という情態性の実存範疇がアプリオリな存在性格に祭り上げられたたうえでの演繹でしかない。

明瞭に見られる信の哲学とハイデガーのあいだの三局構造という思考の同型性と実質上の様相と内容の相違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。彼は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。だが、彼はパウロの福音理解を誤解していたことが一因となり、その再構成の偏りが実存を可能性概念以上のものとして語れなかったことに明らかに見出される。パウロは神の前の義人の神の前の現実性を語っていた。そこでは神の前の自律的な啓示の言語網が展開されていた。

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、それは現地に同行し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、それは信の哲学により理解されたパウロのものよりロゴス上不明瞭であると言うことは共約されるであろう。信の二相を捉ええなかったからである。

その地図による限り、迷い込むこと必定である。『存在と時間』以降、ハイデガーは［A］「本来的自己（存在）」そして［B］「非本来的自己（存在）」という表現を二度と用いなくなる。「本来性」と「非本来性」のみならずもはや「先

駆的決意性（解錠）」という表現もみられない。それはハイデガー自身この三局構造による思考に行き詰まりを見ていたからであると思われる（『現象学の根本問題』GA24（1927）第三章九節(b)参照）。その後彼は三局構造による思考を離れ、現存在において存在が開かれてあることという成功した地点から人間存在を語ることへと向かう。本稿においてはそれを追跡することはできない[15]。

ハイデガーの「誰」による存在の意味の問いはアリストテレス的な「何」の問いよりもはるかに具体的な次元での存在分析である。開示され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G・ライルが言うように、「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[16]。

信の哲学によるチャレンジ

信の哲学はアリストテレスにならい主体客体モデルのもとに事物に内在するロゴスをひとが持つ最善のロゴスは開示しうると主張する。出来事としての自発的自由の領域の開拓をエルゴンDとして肯定的に引き受けたうえで、パウロ自身が「霊と力の論証」を「知恵の説得」から分節していたことに基づき、信の哲学は選択の自由との両立性を探った。ハイデガーの開示性の出来事としての真理の理解はパウロの神の啓示行為とひとの信に基づく受動行為の聖霊の媒介による出来事と平行的である。パウロは聖霊のエルゴンについて、知恵の説得において信と信の対応を明確なロゴスとして展開していたことを指摘しなければならない。

信の哲学が意味論的分析を経て析出した神の前の自己完結性は神の人間認識、判断、行為の啓示として報告されている。これは独立した言語網であり、人間に理解されるべく対応する言語により伝達されているという不可避のことを除けば、ひとの認識や行為の介入がなされてはおらず、神の前の現実性の明確な認識が伝達されている。確実に理解可能であるという意味での理性の要求を満たしている。イエス・キリストの信を媒介にした神の義の啓示は端的に「贈りもの」として無償なものであり肯定的なものとして神の前の事実性を形成していた。

さらに、肉の弱さを抱える生身の人間には神の前で贈りものとして義人であるとされる自己とのあいだに存在論的差異を見出す。そしてこの差異は確実なものであり、その乗り越えに信が必然なものとなる。信は彼によれば双方向的であり、神の信義がイエス・キリストの信を介して啓示され、それへの応答として人間の信が遂行される。そこに能動と受動の相即のロゴスが本来性開示のロゴスとして展開され、ひとの誰であるかがエルゴンにおいて開示されることが期待される。

一つの行為例えば信が出来事例えば喜びというパトスを伴うのは、信の双方向性に基づく能動と受動が相即しているという理解が背後にある。そしてそれはハイデガーが「真理」の開示において生起すると提示していることがらと同じであると言える。しかし、ハイデガーにおいては先駆は一方では非本来的自己からの解放という肯定的な行為であるが、それに伴う情態性は「不安」であり肯定的なパトスを伴うものとして提示されることはない。この点で彼らの心魂の根源的なものの理解に相違があると言える。死への先駆は理性的に取り得る最後的な参与ではない。ハイデガーは自らの主張にもかかわらず心魂のボトムを掴み損ねている。その最大の理由は、ハイデガーは無償の恩恵をそれ自身として語る次元を析出し損ねたため、ひとが持つ心的状態としての信仰に恩恵を癒着させてしか思考できな

かったことによる。少なくともパウロのほうがよりロゴスの上で整合的であると言える。エルゴン上は神への信と死への先駆どちらの行為がそのような肯定的な果実、自由を生みだすかによって、その理解の正しさが総合的に判断されることになるであろう。

もし、ナザレのイエスにおいて報告されているように、相対的自律性において遂行される信がエルゴン上神の前の自己完結性における信として実働するなら、実存つまり人間の誰であるかは現存在の存在として全体性の連関において包括的に理解されることになる。エルゴン上も可能性の範疇に押し込められることはない。パウロはその本来性に基づき信の相即のロゴスを展開した。或いは少なくともこれはパウロにより実存理想としてロゴスにおいて提示されている。さらに、信は欲することと行為することが同時でありうる幼子の如くにありさえすれば最も容易な行為であるとするなら、それがエルゴンとなることを妨げるものは何もないと道理あるものとして語ることができる。これは幼児においてはもとより誰にでもできるという意味で「待機力能」としての可能性であって、不明瞭な可能性のインフレーションに陥ってはいない。神の前では既にひとの信義はイエス・キリストの信にあって現実であり実働においてある。これが信の哲学が提供する肉の弱さへの譲歩のない現実性の可能性に対する優位とはいかなるものであるかのロゴスである。

第六節　結論――存在論的差異をめぐり自律と他律を媒介する信の哲学――

信の哲学はこれまで人類に最も読まれたテクスト分析として、心魂とその内的な存在論的差異の理解につとめ、先

人たちとの対話を重ね共約性の拡張を企ててきた。信の哲学は共約性を誰にもアクセスできそして確認できる同一のテクストを規準に人間の帰一的に自己を統一する心身の機能の分析に従事し、存在の意味を探求し、ここに信の哲学の最終局面にいたった。

ひとは、「本性上と当人上の合致」はさておき、常に何であれ自らに善きものを求めざるを得ない存在者であることは共約的に承認されよう。さらに、ひとは存在論的な差異のもとに生きていること、これも信の哲学の議論全体を通じて共約されたとしよう。ソクラテスが神の指令の信のもとに発見した自同性をめぐる裂け目は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「何」のロゴスの探求を必然なものとする。さらに、パウロが発見した自同性をめぐる裂け目は歴史のなかで啓示された真の自己とその啓示を突きつけられた生身の肉の弱さを抱える自己の間に横たわっていた。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。そしてそれは心魂の根源的態勢としての信仰を必然なものとする。

存在論的差異を乗り越えるべく現存在が抱える可能性は能動的なものか受動的なものであるのか。これは従来の自律と他律の範疇において処理される状況を再現させている。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、それとも他者からの援けの差し出しの受容、帰依によって可能であるのか。それとも双方は矛盾せず、相補的でありうるのかが解明されねばならなかった。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「彼らがそこから逃れることのできない方であるその神から逃れようとすることは愚かさの極み（*externa*

stultitia）ではないのか」（SL. 109）と詰問する。しかし、信の哲学は自らの側からの可能性は待機力能であることを特定した。少なくともロゴス上は、単に恩恵のみ、憐れみのみをパウロは語っていたわけではなかった。

ハイデガーは、たとえその可能性が種々の制約を受けていても、自律以外に哲学の取りうる道はないと言うであろう。身体にその座を持つ情態性においてある現存在はその可能性において制約されていたが、それは彼の哲学の持つ方法的制約である。彼によれば、信の哲学も言語分析を主要なエンジンにする限り、それは人間の言語に他ならないであろう、それと同じ意味で哲学は人間中心的であると語られるであろう。それに対して信の哲学は、魂の根源的態勢としての信はいかなる魂ある存在者にとっても妥当する限りそれは世界の事態、事実であること、そして根源的態勢をめぐる言語が適切に用いられるとき、まず少なくとも整合的でありそしてそのうえで世界の事態に適合するであろうことを応答として展開する。言語は人間の恣意によるものではなく、世界の事態に対応すべく形成されており、その意味において人間中心的ではないと応答されよう。この意味において、世界のひとつの事態としての魂の探求を遂行する信の哲学は、構想力のもとにそのロゴスが展開されるが、それはエルゴンにより信用される構造になっており、人間中心的ではないと応答するであろう。

他律による自己理解は宗教において極まる。神学はそのロゴスを追求している。信の哲学の知見によれば、人間的にはひとが神の憐れみの対象であることはイエス・キリストの信の啓示によってのみ期待することが許容されていた。「神の前の自己完結性」に見られるまったくの他律と「ひとの前の相対的自律性」に見られる人間中心的な自律がいかに両立するかについてパウロは説得的に論じていることを見てきた。信の哲学の解明によれば、パウロは福音の律法に対する圧倒的非対称性（永遠の生命対生物的死）の故に、無知からの脱却を勧めつつ人間中心的に語ることを許容

している。この勝利の寛容さ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、待機力能として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。時間的にはそれがそのつど同時であることを妨げるものはない。「全体存在」の解明にはこの二相を相補的に見ることができるほうが、単なる偶然的な能動と受動の相即に基づく真理の開示より、はるかに精密であり体系的である。そして自律と他律の相補性が可能であるとすれば、「信」によるしかないということが信の哲学の結論の主張であると言える。

何を人間にとって原初的なもの、何を無条件なものとするかをめぐって、初めから中立的であるということは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。ハイデガーの『存在と時間』はその一つの勇敢な試みであった。「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、例えば信と恩恵の関係に対し、さらには存在の包括的な理解に対し一つの視点を提供できる。そして信の哲学は少しなりともそれを試みてきたのであった。

信の哲学は信の根源性のロゴスを展開した。信により生をそのつど更新し、認知的、人格的な有徳性に向かう限り、共約性条件は満たされており、これを否定できる者はいない。否定する者があるとすれば、またゼロから、ただし信

の哲学の知見を確認しつつ、魂の根源性についての対話を開始することができるだけである。パウロの理解した信仰は根拠づけられない信念や可能性への先駆として信じ込みに属するというものではない。彼の福音宣教は、魂に何らかの存在論的差異を認める限りつまり良心の咎め等の徴を通して自己自身との一致にないことを自覚する限り、そしてひとは自己自身との一致を求める限り、信は確実に自己全体の最も根源的な媒介そして総合の要素であることが明らかになるというものであった。

魂の根源的態勢の探求を介して、信は基本的に誰にも妥当するものとして魂の根底に生起する一つの出来事であり、正しいものである限りつまり幼子のごとくである限り、喜びが伴うものであることが確認された。この魂の根源的態勢の探求は恩恵が神の信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、イエス・キリストの信を媒介にしたひとの側での信による対応しかない、それ以外に架橋の仕様のない必然的な道であることを確認した。

一方で、神の前では既にその信義は現実のものである、他方で、肉の弱さの故に信によりその神の前の自らの現実を現実として受け取るよう励まされている。良心の咎めのもとでの解錠行為は解錠されてあることを保証しなかった。これはパウロの喜びある信の手前の行為としての心魂の根源性の一つ手前の分析であるに相違ない。ひとは自らの魂に存在論的差異を認める限り、神への信によるこの理解は死への信によるハイデガーの全体性の追求よりも魂の根源的態勢に関してはるかに道理あるものであることを認めることができるであろう。魂の裂け目としての存在論的差異の確実性は死への先駆に訴えるまでもない。

私には現存在と本来的自己であれ、肉と義人であれ魂の内部に存在論的差異があるという事実が確実であるという

だけで、少なくとも魂の純化の探求の動機づけとして、もう十分であるように思われる。死への先駆は存在可能としての実存の確実性を保証するものとして要求された。死への先駆に訴えるまでもなく、ひとは自己の本来性を、その実質が何であるにしても、探求対象として確実なものと確信することができる。

われわれはソクラテスやイエスを待つまでもなく、支配からも被支配からも唯一自由なところで我と汝の等しさ即ち愛が出来事となり、そのつど死が乗り越えられてきたそのエルゴンを人類の歴史のなかで至るところに確認できる。ソクラテスは正しい者には死んでからも何ら悪しきことは決して生起しないと言い、イエスは端的に身体を殺せても魂を滅ぼすことの出来ない者を恐れるなと言う。死を追い越しえない可能性だと見做すことは共約されないであろう。愛において人々は恐れと不安を乗り越えてきたのである。少なくとも愛の存在に存在論的差異の徴があるとすることは確実である。

パウロにとっても、信を除いて、ひとの実力を刷新し愛に向かわせる力あるもの、古い自我を捨てさせ、生を更新するものはない、しかしそれは肯定のただなかで遂行される。ハイデガーにおいてはこれは哲学の言葉ではないとして、可能性への先駆として主観的な信念に留まる。この種の「先駆」の概念はパウロ的にはせわしない非本来性そのものであるとさえ語られるであろう。パウロは（彼の自覚としては）エルゴンD言語において「その方を介してわれらは、そこにわれらが神の栄光の希望のうえに立ちかつ大いに喜んでいるその恩恵に対して信仰において近づきを得てしまっている」(Rom. 5: 2)現実を提示する。これは聖霊の媒介への言及なしには理解できないエルゴン言語であった。パウロは「われら」の一員として恩恵のなかに「立っている」からこそ、希望と信仰のうちに恩恵にアクセスしてしまっているのであり、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」(Rom. 14: 22) とそのつど命

じる。その信仰内容は既にイエス・キリストにあって義人であるということである。なお、神の前とひとの前はロゴス上分節されるため、その意味では肉にある者は未了の可能存在であると言える、ただしその可能性は幼子に成るという誰にもできることであるがゆえに待機力能であり、しかも信による相互の媒介がロゴス上語られており、必ずしも聖霊のエルゴンだけに頼っているわけではない。

ソクラテス等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。ここで新たに提示される一つの問いは、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とは、そしてさらには死へ先駆的解錠に生きる現存在の「誰」即ち「実存」とは「何であるか」ということである。主体客体構図の分析のもとに、「裂け目」とは存在論的差異を抱えつつも一人の離存的で「これ」と指示される実体であるのか。信の哲学は意味論的分析と心身論の構築を通じて聖霊とは何であるかを探求しつつ、そして聖霊によって媒介される者は誰かの探究をアリストテレス哲学との共約性に留意しつつ理性が届く限り相補的なものとして展開した。即ち、一方エルゴン上聖霊の注ぎの実質である肯定的なパトスについてその理解を理に適う仕方で展開した。他方、聖霊の媒介が生起するのはロゴス上神の信に対しイエス・キリストの信を媒介にしたひとの信のみによることが解明された。聖霊という理性の把握を超えていると思われるものについて信の哲学は共約性の蓄積により明晰な理解に到達したと主張する。すなわち、十字架の言葉は人間中心的な理解よりも「より賢い」（1Cor. 1: 25）ものであるとはいかなる仕方で成り立つかの理解を得たと言うことができる。

注

1　M. Heidegger, SEIN UND ZEIT, (Max Niemeyer Verlag/Tübingen 1964) を底本にする。『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）、辻村公一訳『有と時』（創文社 1997）、熊野純彦訳『存在と時間』（岩波文庫　2013）、J. Macqurrie & E. Robinson, *Being And Time*（Oxford 1978）を参考にした。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）。

一般的に「存在」と訳す Sein は to be の如き不定形動詞であり「在ること・有ること」と訳すことにより意味が通りやすくなる場合はそう訳している（例えば、「死に向かって在ること」）。ハイデガー自身による Sein の説明は以下のものである。「存在・在ること（Sein）は［何かであるという］事実（Dass-）そしてそうあること（Sosein）のうちに、実在性（Realität）のうちに、手許現前性（Vorhandenheit）、存続性（Bestand）、妥当性（Geltung）、現存在（Dasein）、〜がある（es gibt）のうちに存立している」（2.7）。

なお本文中にこれまで信の哲学の遂行において発表してきた諸論考の参照を求めることがある。それは下記の番号で記す。

[1]「『ロマ書』におけるパウロの意味論――ピスティスの二相――」、『日本の聖書学』、第八号、pp. 87-140、ATD・NTD 聖書註解刊行会、2003.10.

[2]「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』XLVII、pp. 55-72、2005.9.

[3]「序説　信の哲学――ギリシア哲学者使徒パウロ――（上）」『北海道大学文学研究科紀要』126、p. 1-91　2008.11.

[4]「序説　信の哲学――ギリシア哲学者使徒パウロ――（中）」『北海道大学文学研究科紀要』128、pp. 1-101　2009.7.

[5]「ペラギウス論争とその調停者パウロ」『北海道大学文学研究科紀要』134、pp. 1-29　2011.7.

[6]「パウロ『ローマ書』私訳と解説（二〇一二年一一月改訂）」『北海道大学文学研究科紀要』139、pp. 1-133　2013.3.

[7] A Semantic Analysis of Paul's Epistle to the Romans ― Ergon and Logos ―、『北海道大学文学研究科紀要』143、pp. 1-97　2014.7.

[8]「理性と信仰――信の哲学の可能性――」『北海道大学文学研究科紀要』145、pp. 1-172　2015.3.

[9]「序説　信の哲学――ギリシア哲学者使徒パウロ――（下）」『北海道大学文学研究科紀要』146、pp. 1-208　2015.7.

[10]「アンセルムス贖罪論における正義と憐れみの両立する唯一の場―司法的正義とより根源的な真っ直ぐの正義」『北海道大学文学

研究科紀要』148、pp. 1-50、2016.3.

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ャ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とは別のものではない。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。

なお J. van Baren は彼のマールブルグ時代（1923-28）の活動について、同僚達の証言を挙げている。「ブルトマンは主張した「ハイデガー彼自身は彼が最も顕著にルターに影響されたという事実について決して秘密にしなかった」。ガダマーの想起もまたハイデガーの「閃きが若きルターから来た」というものである。ルター学者 E. Schlink はこう主張するに至った、「人間現存在のハイデガーの実存論的分析はルター人間学の急進的な世俗化である」」。J. van Baren, *The Young Heidegger*, p. 150 (Indiana UP 1994).

3 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）。

4 J. Macquarrie, は「気懸り（Care）」の新約起源と差異についてこう説明する。「気懸りであること（Caring (*merimnan*)）は、ブルトマンが指摘するように、パウロの教えでは堕罪後の生の一特徴である。しかし、新約聖書の *merimnan* はハイデガーの関心の存在論的な概念ではなく、「世界のことがら」(1Cor. 7: 33) への実際のないし存在的な関心である。……新約の著者たちは存在論それ自身として展開することに関わっていない。彼らの関心は第一義的に実存論的（existential）ではなく、実存的（existentiell）であり、

即ち善い人生の哲学を教えることではなく、善い人生を生きることを教えようとしている」。*An Existentialist Theology*, p. 115f (London 1960).

5 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。

6 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).

7 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（GA64.11）。「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）。

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

9 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当時ハイデガーの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 Faktizitit wittet 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）。或る意味では、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」（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（恩恵）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。

10 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。「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、われら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」（GA9.449）。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）

11 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。

12 J. Macqurrie & E. Robinson は従来日本語で「先駆」と訳されるものを「先取」として理解し、こう説明している。「一方われらは 'vorgreifen' を訳すべく 'anticipate' を用いたが、それはむしろ稀であるが、われらはそれを――より少なく文字通りに――'vorlaufen' を訳すべく用いた。これは続く議論においてとりわけしばしば現出するが、「先駆けて走る（Running ahead）」の特別な含意を持っている。しかし、ハイデガーの注記が示したように、その種の 'anticipation' は死に向かって在ることに含まれるものであるが、死を「待っていること」や「それに心を留めている」或いはそれが通常やってくる前にそれを「実現している」ということのうちに成立してはいない。さらに、「それに先駆けて走る」はこの意味においてわれらは「それに向かって突進する」を意味してはいない」

(p. 306. n. 3)。私の理解では、ハイデガーは「先取が……了解の可能性として」(53.263) と「了解」の一種として理解しており、「先取（先駆）」は先回りして、到達すべきものから今ある状況を理解することを可能にするものという文脈において用いられている。

13 初版と七版の変更はハイデガーがヒエロニムス以来の「ローマ書」三章二一―二六節の誤訳にずっと混惑していたことを示唆する。ルターは信仰それ自身が恩恵であると理解した（信 [8] 64）。J. Macqurrie & E. Robinson はこの文章を次のように訳している。Being-towards-death is the anticipation of a potentiality-for-Being of that entity whose kind of Being is anticipation itself.

14 R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, S. 253 (Tübingen 1954 (1984))

15 「真理の本質について」(1930) 等において、成功した地点から人間存在を語り「真理の本質」を「自由」と表現する (GA9, S186)。

16 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

GA9. *Wegmarken*, Phänomenologie und Theologie(1927).Von Wesen der Wahrheit (1930).

GA11. *Identität und Differenz* (1957).

GA26. *Metaphysische Angangsgründe der Logik im Ausgang vom Leibniz* (1928)

GA60. *Phänomenologie des religiösen Lebens* 1(1921).

GA63. *Ontologie Hermeneutik der Faktizität* (1923)

GA64. *Der Begriff der Zeit*, (1924)