

「世界」 - 1

港 道 隆

1923年冬学期、フライブルク大学でハイデッガーは『存在論（事実性の解釈学）』と題する講義をした。それは、『ハイデッガー全集』第63巻として読むことができる¹⁾。『存在と時間』へと結実するこの時期の考察は、フッサール現象学を学びつつ、フッサールとは異なる独自の境位を拓く模索の軌跡を示している。差異は何よりも、理論的な眼差しとは異なる「生の事実的経験」を捉えようとする眼差しの開拓にある。眼差しとは同時に「語り口」のことでもある。フッサールは客観主義と形容しうる「自然主義的態度」に判断中止を加え、「自然的態度」に帰還して、それを出発点に超越論的現象学を展開しようとした。ところが、あらゆる体験を超越論的意識に還元し、その意識の時間的生成の中で対象を構成するという方途はしかし、感覚データ論を批判しつつも、対象の感性的知覚をベースにし、その上に評価作用が重なるという基礎づけの階層関係を追求する点で、哲学の伝統の発想を抜け出していなかったと言ってよい。それに対してハイデッガーは、日常的な経験の分析に超越論的視点からの階層関係を設けることを最初から拒否していた。「厳密な学」としての普遍的かつ超越論的な分析が日常的な経験を歪めるという方法論的な構えである。「物質的な知覚過程」を同定し、その上に「生命評価過程」を置き、さらに「政治・倫理過程を」、さらには「文化・宗教」を置くという伝統的な階層関係を否定するのだ。むしろ日常的な生の経験を、その歴史的・文化的な負荷をそのままに、厳密にいかに取り出せるのかが課題だったのである。そこで、後の「平均的日常性」から「本来性」にいたる日常的な経験を「生の事実性」と命名し、それを発掘する自らの道行きを「解釈学」と命名したのであった。とすれば、ハイデッガーの「事実性の解釈学」には、最初からキリスト教的な存在の仕方が織り込まれていたと言ってよい。では、ハイデッガーの思惟とキリスト教との関係はどうなっているのか？ 近年、とくに1920年代の講義録が出版され、研究者たちも論文を数多く書いていて、それは「初期ハイデッガー研究」と呼ばれている。私もそれらの研究を多く

の点で参考にしている。ただ、様々に論じられる中で、私の関心は『存在と時間』の「生成史」にも、キリスト教の影響にもない。もちろん、その種の議論はある程度まで不可欠であろう。しかし、それを踏まえて私は、『存在と時間』における「世界」とキリスト教との関係を問い直してみたい。

『存在と時間』での実存論的分析論は、その論理的厳密性ゆえに、超越論的な普遍性とは対極にある何らかの普遍化可能性において様々な文化に属す読者を獲得した。ところがその分析論は、一方では他の文化の読者に対しても説得力をもつと同時に、その一方では、ヨーロッパとは異なる日常性からハイデッガーの分析を相対化しようとの試みが起こるといふ、蹉れた事態も生まれたのである。もちろん文化相対主義ではない。ハイデッガーの意味での「存在論」とは異なる境位を拓くのでなければ、最終的には「存在」を問う限りでハイデッガーが立てる問いは、あらゆる「哲学的」問いの根底にあるだろう。文化の相対性を論じること、「存在」の問いの基盤の上でこそ可能になるはずだ。とすれば彼の営為は、ある種の「絶対的な」次元を拓くことになるだろう。『存在と時間』のハイデッガーは少なくとも、存在の意味を問う超越論的地平としての時間性という表現を採用した。今一度しかし、キリスト教の原経験を想定ないし前提した「事実性の解釈学」から「存在の問い」への連なりそのものが「西洋文化に過ぎない」と評価されたらどうなるのか？ ハイデッガーの「解釈学」を方法化し、西洋文化の外部を解釈しようとした九鬼周造や和辻哲郎の試みである。それに対してハイデッガーは、フィクション「日本人との対話」で、西洋形而上学の言語に日本文化の「いき」を翻訳した九鬼を全く理解できなかったという身振りをして、西洋形而上学とは無関係であった文化はそのままの方が良いと仄めかし、「存在」を問う自らの思惟の次元において初めて、なにがしかの「東洋文化」との対話が可能だとする。この身振りは根本的に政治的である²⁾。しかし水掛け論は際限なく続きうる。非西洋文化出身の思想家は、「あなたの解釈学

を学んだからこそ、あなたの存在の問いそのものもまた西洋文化の限界内にあり、その限りで根源的ではないことが分る」と反論することができる。

このやり取りは決定不可能である。ハイデッガーが「存在の問い」の根源性あるいは前根源性を文化の相対性に対して、あるいは他の文化の問いの前-前根源性の主張にたいして反撃しようとするれば、彼自身が根本的に問い直す西洋の技術的な世界化を当てにして、地球全体が一度西洋化した上で、西洋文化を問い直すことになるだろう。彼の「生の事実の解釈学」を他の文化に応用することを可能にし、西洋文化の技術の伝統を根本的に問い直すために、西洋の世界化を求めたのだ。勝者のないパラドクスである。

1. 認識された認識への気遣い

フッサールとは資質のまったく違うハイデッガーは、何を師から継承しようとしたのか？ 1919年、フライブルク大学での講義「哲学の理念と世界観問題」においてハイデッガーは、フッサールの「原理中の原理」に言及している。それは「『直観』のうちで原的に[……]現われ出るものは、それが自らを与えてくる通りに[……]端的に受け取らなければならない」(GA56/57 109; 117)³⁾。この「原理」にハイデッガーは留保をつけるが、それに先だって彼は、ある立脚点から現象学に向けられるありうべき批判を斥けている。「彼ら批判者たちは、超越論哲学の立場であれ、経験的心理学やあるいはポストヘーゲル主義の立場であるにせよ、すでに確としたかたちで受け入れられている立場から、自分たちの勢力をえてくることができると思い込んでいる。そうした場合にはいつでも、一切の立脚点的なありかたを捨棄するという現象学の基本的要請が見落とされてしまっている。」(GA56/57 109; 116) そうした批判は、現象学の根本を理解していないのだから無効である他はない。現象学は一つの立脚点ではないのである (cf. GGA56/57 110; 118)。

講義のそれに先立つ箇所ではハイデッガーは、「感覚データ」を基に世界の認識の可能性を論じる批判的実在論と、逆方向の推論を行う批判的観念論の双方を、両者ともに日常的経験を理論的なものによって不当に改釈することによって背理に陥っていると批判している (GA56/57 80ff; 88 以下)。環境世界 (Umwelt) の経験においては「感覚データ」なるものが経験されることはない。それは既に理論的思考による抽象であり、環境世界の経験を破壊している。客観的な世界認識と

主観的体験という問題設定そのものが斥けられなければならない、問題系を環境世界の前理論的な経験から設定し直さなければならない。これがフッサールの自然主義批判に棹さすものであったことは言うまでもない。

その上でハイデッガーは、それに対してフッサールが何と云うかは別として、現象学の、あらゆる原理に先立つ「原理中の原理」それ自体は理論的なものではないと指摘している。ここに既に、ハイデッガーの微妙な留保が現われているにしても、この時点では、メルロ＝ポンティやレヴィナスと同じような、どちらかといえば肯定的なニュアンスをもった距離感の表明になっている。この原理は「真なる生の根源的志向」だということだ。

それは、およそ真なる生の根源的志向であって、体験と生そのものの根源的態度、絶対的な共感、体験そのものと同一の生への共感なのだ。さしあたって、ということは、理論的なものに発する行程から始めたのではあるが、そこからは次第に解放されていくという仕方で、われわれにはこの根本的態度が次第に見えてくるのであり、われはそれへと向けて、指針を定めるのである。この根本態度は、われわれがそれ自体のうちで生きるときにはじめて絶対的となる。このことをなしうるのは、たとえいかに広大に構築されているとしても、どのような概念体系でもない。覚醒して自己自身を高めていく現象学的な生なのである。(GA56/57 110; 117)

ところが、「真なる生の根源的志向」を概念体系以前に理解し「覚醒して自己自身を高めていく現象学的な生」とは、存在論としての哲学ディスクールであり、それは、「体験が自分自身を伴って自分のものにする体験は、理解する直観であり、解釈学的直観である」(GA56/57 117; 125) と言う。『存在と時間』にいたるハイデッガーの言説からは、いずれは語「直観」が消えて「解釈学」が残るであろう。

1-1. 「厳密な学」から

1923-24年の講義『現象学的研究への入門』⁴⁾では、明らかにフッサールの根本的な問題設定を批判的に相対化する言説が公にされる。彼は主に『厳密な学としての哲学』⁵⁾を検討しながら、フッサール現象学のプログラムを「認識された認識への気遣い」(die Sorge um die erkannte Erkenntnis)と規定している。この定式は、少なくとも二つの事柄を含意している。「認

識された認識」と「気遣い」とである。

第一に「気遣い」。『論理学研究』において主題になる「意識」の存在性格を問い質しながらハイデッガーは、「気遣い」という概念に訴える。それが『存在と時間』の中心概念の一つとしての「気遣い」に連なるのは言うまでもない。気遣いのあり方を解釈することによって、気遣いの向かう特種何をめぐって（das spezifische Worum der Sorge）が明らかになる。気遣いそのものは、それが向かうものを開示し、保持し、形成し説明する。気遣いはまた、それが向かうものに没頭し、我を忘れて没頭するという（GA17, 57-58; 66-67）。

第二に「認識された認識」。いかなる気遣いが主題としての意識の形成を動機づけているのか？ それは学的認識作用を認識することに向かっている。従って、意識を主題化する現象学は、認識された認識への気遣いとして定義される。学的認識への気遣いも、認識の認識への気遣いも、後に現存在といわれる存在者が抱く様々な気遣いの一つに過ぎないことを予め確認しておく必要がある。

ハイデッガーはその上で、フッサールの自然主義批判と歴史主義批判とを吟味している。本稿の議論に必要な限りで、ハイデッガーの論点を見ておこう（GA17 64 ff.; 72 以下）。

フッサール現象学は、あらゆる学問を明証性によって厳密に基礎づけうる根本的学問たろうとする。その第一歩は、意識の自然化批判であった。ハイデッガーは、自然主義の成立は、数学的自然科学という学問の対象の発見とともに始まると言う。それにつれて、自然に関連する存在者様式と対象様式が、あらゆる存在者と対象性の様式を把握する上での手引きになり、当の学問の特殊な厳密さがあらゆる認識論的規定の規準を提供する。認識の成果は法則として定式化され、その法則性は普遍的な拘束力をもつ。自然主義は次に、意識を自然科学の対象性と同じ存在とみなし、例えば感覚データのような自然科学的カテゴリーによって心理過程としてその法則性を探求する。意識の自然化、その代表が実験心理学である。学問の統一性を基礎づける哲学さえもが心理過程に還元される。ところが、自然科学は個別の学問である。それを意識にまで拡張することは、個別の学問が、あらゆる学問の統一性を基礎づけ得る意識を対象にするという馴染みのパラドクスをもたらす。実験心理学という個別学問の存立を疑っているわけではない。学問を基礎づけ得る意識なるものは、心理学の対象になってしまえば、基礎づけ

の理念を保持することができないのである。ということは、自然主義が学問の妥当性の理念的統一性を取り逃がすことを意味するであろう。

ハイデッガーによれば、自然科学の対象性とは特定の物的存在の統一としての物理的自然である。その存在性格は、その領域のなかのすべての物は、様々な直接的な知覚の多様性において同一のものとして間主観的に同定しうるというものだ。物的統一が多様な現出（Erscheinung）である。ところが、意識の存在性格はまったく別である。意識が、間主観的な因果法則が成立しうる時空ではない「時間」において在るからだ。「意識とは何ものかについての意識である」というフッサールが定式化した構造は、知覚を始めとする日常的な意識の構造であるとともに、それを反省する現象学の意識の構造でもある点で二重化されている。それは、意識において在る多様な主観が一種の「他者」として間主観的に接近しうる現出ではないということだ。すなわち自然主義の自然ではない。それはその都度、何らの意味でも固定化しえない、流動性のなかにある体験である。同じ事態を認知しようと思った時には、その事態は既に過ぎ去っており、さらなる変動を余儀なくされている。意識とは同一な物として現出しない、過ぎ去りと到来という二重の無限の地平をもった時間性に在るモナダ的統一である。それは決して自然存在ではなく、「現出」を通して現われるものではなく、現われているそのもの、「現象」（Phänomen）である。二重の地平が無限に辿りうる可能性において意識が考察されている限り、それは「個人」の意識ではない。学問の基礎づけ、つまり理念的統一性を構想する上では、意識は偶然的個体を超えるのである。

意識を扱いながら普遍的で全面的な拘束力のある命題と、ある絶対的な客観性にいたる学問（Disziplin）の方法は、自然を存在領界にする自然科学的方法ではありえない。意識という領界が本質のようなものをもつ限り、本質直観（Wesensschauung）が唯一の方法である。それは同時に、意識研究の自然主義批判でもある。問題は、厳密に客観的で拘束力もち、証明可能な意識の法則性を獲得することであり、そのためには意識を事実性から純化する必要が生じる。それは認識された認識への気遣いに導かれている。その気遣いは、認識を認識するという方法による認識の保証への気遣いであり、絶対的学問性の保証と基礎づけへの気遣いである（GA17 71-72; 78）。気遣いが自然主義批判として遂行される以上、それは一定の傾向をもっており、傾向は先鋭化する。純化への傾向である。自

然科学への学問的傾向を根底的に終わりへもって行くことで、絶対的な明証性と确实性との獲得を脅かす契機をすべて排除することに他ならない。

意識が現象学の対象になるためには、意識は心理学が依拠している自然定立の混入から純化されなくてはならない。それは「超越論的還元」と呼ばれる遮断である。だが、超越論的でありながら意識の存在が体験流の個別的一回性であることに変わりはない。それが間主観的な妥当性をもつためには、個別性からの純化がなされなくてはならない。意識の「形相的還元」による本質認識がその要求に応える。絶対的拘束性と明証性の理念はここに基づく (GA17 79-80; 85-86)。

認識された認識への気遣いは、意識の本質認識に基づいて、諸々の学問の連関を基礎づける学問 (厳密な学としての哲学) が設立されるべきだという気遣いとして貫かれる。哲学は諸々の学問に学問の統一をもたらすべきである。その哲学は、諸々の学問に規範を与え、価値によって体系的連関を与える。その哲学、すなわち現象学の自己理解は、ハイデッガーによれば哲学の伝統に属している。ここで認識された認識への気遣いに対して、彼は限界を設定している。「事象そのもの」への現象学の気遣いは、意識の絶対的拘束性と明証性に基づいた諸学の統一性に寄与する事象のことであり、その他の事象は問題外になるのである (GA17 81-82; 87)。すなわち、フランスの現象学的実存主義がそう理解していたように思われるような、あらゆる事象が問題になっているのではないという限定である。マックス・シェーラーやハイデッガーの現象学解釈に決定的な影響を受けたレヴィナス、サルトル、メルロ＝ポンティの「現象学的存在論」は、理論的学問に方向づけられたフッサール現象学に反旗を掲げながら、「事象そのものへ」という標語を実践的な存在の在り方へと拡張した。フッサールの「事象そのものへ」の関わりを「主体」の実践的な関わり一般のレベルに拡張した上で、フッサールの学問的認識への目的論を否定するのだ。この講義でのハイデッガーの厳密性は、むしろそうした用法を既に禁じているかのようである。とはいえ、後に見るように、『存在と時間』に結実するフッサール現象学の継承は、哲学による諸学の基礎づけという根本的な発想を引き継いでいる。

ハイデッガーは、意識の語でフッサールの議論に寄り添いながら、フッサールの試みを決定的に限界づけようとする。彼はこう言う。フッサールの認識された認識への気遣いに導かれた「哲学と批判全体との設問は意識の根本的構造を決して手引きにするのではない」

(GA17 82; 88)。手引きになっているのは常に、理論的認識作用の体験であり、しかも、それはすべての体験の説明の手引きになっているというのだ。実践的意識は理論的意識から類推される。だが、その根拠は示されていない。「理論的認識作用という根源的現象とはいかなる現象なのか、とまず最初に問われる」ことはない (GA17 82-83; 88)。「事象そのものへ」は普遍的な学問の統一の建設という理念に最初から導かれているため、その普遍性は最初から数学的な認識をモデルにしている。学問の自然主義を批判する純化は、改めて数学的な学問の理念をモデルにする。規範的妥当性の在り方も理論的なものから見られているために、「精神科学」は自然科学の他者としてしか規定されないのである。

1-2. 気遣いの様態

ここにいたってハイデッガーは、認識された認識への気遣いに特有の在り方を問うことによって、既に「実存論的」といってもよい形で、その限界を画定しようとする。後年、偉大な思考の「思考されざるもの」と呼ぶ次元である。それを彼は、「背光」(Rückschein), 「頹落」(Verfallen), 「前構築」(Vorwegbauen), 「自縛」(Verfängnis), 「怠り」(Versäumnis) という5つの契機に注目して解明を試みている。この契機はハイデッガーにおいては、あらゆる気遣い様態に看取することができるはずである。ただし、「頹落」や「自縛」や「怠慢」という語が含まれている限り、後に『存在と時間』で「非本来的」を形容される気遣いの様態だと推測することができる。では、「本来的な」実存にあっては、この5つの契機はどうなるのか？ ハイデッガー研究のトポスの一つであろうが、この問いは措く。

認識された認識における絶対的な拘束性への気遣いの視野に入ってくるものすべては、気遣いが向かう学問の絶対的で客観的な拘束性の光によって照らされ、一定の方向に規定されている。ハイデッガーはフッサールの一文を引用する。「実際に学の理念はすべてを包括する。理想的完成態で考えればその理念は理性そのものである。」理性的完成態には至っていない現状では、この目的論的命題の射程は見極められていない。『危機』にいたる超越論的目的論を見通している彼は、あらゆる事象が「背光」に照らされない場合のことを考慮して、「この気遣いは自分自身について何も知らない」と言っている (GA17, 83-84; 89)。それは、気遣いが気遣いの向かうものへと頹落することだ。カント的な地平において、主観が客観の客観性を保証する

条件として出現しつつ、逆に主観の主観性の方が、自分が保証しようとする客観性から逆に限定されるという循環を問い直す次元がないということである。フッサールにおいても、認識への気遣いが気遣いのむかうものを規定していながら、気遣いの向かうものから自らの他の様態が可能なのか否かを問うことができない不明確さの中にある。それを気遣いへの没入あるいは頹落という。

認識された認識の気遣いの自己没入は、対照的にその気遣いの背光が照らし出すものに対する特種な明確さを可能にする。それは認識された認識のプログラム構築であり、その前構築である。そのプログラム体系論は、気遣いの自己解釈であり、それが当の気遣いに確信という安らぎを与える。背光の照らし出すものが先鋭化され、例えば——後に見るように単なる例ではない——歴史や人倫性の存在様態が、絶対的に拘束的な学問として構想される倫理学に守備範囲に収められ、プログラム内で一定の位置をうることになる。

ハイデッガーにとってはところが、背光と前構築という契機は、気遣いが自らを自ら自身に縛り付けていることを示している。自らを自らに縛りつけることによって、気遣いはその状態をすべてを規定する守備範囲にするのだ。それは気遣いを超えた現存在の存在性格に結びついているという。(ここで彼の表現は、現存在の存在性格が「気遣い」とは別のものがあるかのように読めるのだが、それについては留保しておく。) 気遣いがこうして、自己へと縛りつけられてあることは、気遣いに地平から抵抗してくるものすべてを気遣いの対象にすることになる。それとは裏腹に、気遣いに取り込めない事象は存在しないことに、さらには存在する必要のないものにされる。そこに怠りがある。

ハイデッガーは、どのような気遣いも何かを怠っていると言う。気遣いが怠っているものは、気遣いの外部からやって来るのではなく、気遣いをもつよう要求してくるものである。端的な外部ではないにせよ、何れにしる気遣いの地平から、境界から要求を果たすものであろう。それが、関心の体系的プログラムの内に包摂しようとしながら、包摂し得ない「外部」をなすのであろう。特定の気遣いが思惟し得ぬものでありながら、思惟に組み込もうとする事柄である。飲み込めせず、吐き出せもしえぬ事柄である。気遣いが自己を防御すべく、包摂されながら吐き出そうとするのだ。それはフッサールの「歴史主義批判」の在り方に他ならない。

以上のように、1923-24年の講義『現象学的研究へ

の入門』においてハイデッガーは、師であるフッサールの超越論的現象学の試みを認識された認識への気遣いとして性格づけることによって相対化し、それに収まらない現存在の在り方への問いを準備したとすることができる。その道行きは見事だと言うほかはない。二人の分岐を従って、ハイデッガーの歴史の問題系の論じ方を追うことで確認することにしよう。

1-3. 歴史主義批判の批判

『厳密な学としての哲学』においてフッサールは、歴史主義を批判している⁶⁾。それは主にディルタイ批判として展開される。だが、ハイデッガーが正当に指摘しているように、その批判はステレオタイプなものにとどまっている。フッサールは、歴史学は経験的な事実学であるが、それを超えて一般化する歴史主義は相対主義に至り、さらには懐疑主義に行き着くと言う。何でもいいが、粗雑な形で「すべての知は歴史相対的である」と言い放ってしまえば、この命題そのものが相対的になり、「真理は存在しない」という形で懐疑主義に陥る。確かに。それではしかし、例えばディルタイを正当に批判したことになるのか？

ハイデッガーは、ディルタイは精神史研究の中で歴史学への原則的洞察に達したと言う。ただし、その研究は自らの要求に値するほどの解明に至らなかったと。その分だけフッサールの批判は半ば妥当するともいえるが、しかし、ディルタイからハイデッガーが継承するのは、人間のあり方の根本的な歴史性への問いであり、彼によれば、学問論として展開される超越論的現象学はその問いを全面的に逸する。ここが決定的な分岐点をなす。

ハイデッガーにとって、フッサールの認識の認識、いわば哲学としてのメタ認識は、人間のあり方の根本をなす気遣いの一つである。それはしかし気遣いの全体を包括してはいない。フッサール現象学の中に働いている気遣いは、諸学の認識の絶対的な保証を獲得することであり、その限りで気遣いは特定の存在領野としての意識に向かう。ところで、ハイデッガーは、気遣いには一般に「怠り」が含まれているという。「怠り」は「欠陥ある気遣い」(defizientes Sorgen)として性格づけられ、だからこそ気遣いは、自らが気遣いをもつものを獲得することができない。当の気遣いは自らの「怠り」にも向かうが、それが気遣い自身の進行を妨げないように働く。要するに「怠り」への道を自らに塞ぐのである。フッサールにおいては、厳密な学問に基づいた「人間性の理念の本来的な完成として

の理想的な文化形成を可能にする規範の絶対的に正当化された拘束性」が気遣いの的である (GA17 90; 94-95)。その理想に比べれば現状は不十分である。だからこそ、認識規範の絶対的な確保が現状を導くのでなければならない。こうして事実上、人間のあり方そのものが気遣いの内に実際には収まっている。しかし、認識がそれを主導する限り、そこには人間のあり方そのもの、現存在そのものの問いを怠る。原則的に考察のテーマにはならない。それこそがしかし、ハイデッガーの哲学的な気遣いなのである。現存在のあり方を気遣いとして捉えることである。

規範の絶対的確保と同時に真正な法則性の形成とへの気遣いのうちでは、人間の現存在そのものの考察は少しも課題にならない。[……] それはまず、他のすべてのものと同様に原則的な仕方主題になることは決してない。次にそれは二次的に重要なものとして、二次的な関心事 (cura posterior) として退けられる。気遣いの全重量が規範法則性そのものにのみかかっているのだ。怠られているものは本来的に気遣いをもたれるもの、すなわち人間の現存在である。それが何であるのかが問われるのではなく、むしろ人間性の理念と人間の概念がありふれた偶然性のうちに放置される。(GA17 90-91; 95)

認識の認識にとっては、歴史は事実学としての歴史学の対象である。その都度歴史的に存在する現存在の存在は、事実資料に降格され、それに基づいて人間の精神的な多様な意味形態が明らかにされるべきだとの課題が浮上する。歴史研究の理念は、有機的自然の形態学に類比を見出す、歴史的出来事の形態学である。個別の歴史的現存在は類型にとっての事実的な範例資料にすぎなくなる。認識の認識も歴史的現存在の気遣い一つであるにもかかわらず、その気遣いは「人間の現存在そのものを出会いの可能性から締め出す」ことになる (GA17 93; 97)。

フッサールは、数学的厳密さを理想とする妥当性の客観的な統一としての学と、事実的な文化形態学とを区別する。歴史学が後者に属す限り、歴史研究が前者の何たるかを決定することはできない。この区別はしかし、理論的態度に由来する。それには「通俗的プラトン主義」が利用される。それは西洋哲学の伝統を支配し続けている。そうハイデッガーは言う。

フッサールによれば、心理主義と同様、歴史主義は懐疑主義に行き着く。歴史主義は理論的妥当性から解

釈される。妥当性としての真理は歴史依存的ではない。認識の認識の気遣いにはここで、それが怠っているものが回帰する。というより、それに拠る所を求めるのだ。それは絶対的な妥当性はないと主張する懐疑主義に極まる現存在のあり方の不確かさに、不安にである。絶対的な妥当性がないならば人間はどうなるのか？ そう懐疑主義に問い返すのである。それはしかし、安心するためであろう。だが、現存在はなぜ安心しようとするのかとの問いは決して問われない。「認識された認識への気遣いは現存在への不安」なのである (GA17 97; 100)。

この気遣いにはしかし、ハイデッガーによれば、それ自体問われていない先入見が潜んでいる。第一に、「人間の現存在は是が非でも真理を知りたい」のか？ それは決まっていることなのか？ 現存在とはむしろ、真理を回避して幻想を抱いて生きる方に適しているのではないか？ 問いの二者択一は決定されるべきであるが、決定不可能であるならば、未決定のままにしておかねばならない (GA17 97; 101)。ここには、イデオロギーと真理という対立に基づいた政治的言説のプログラムが問われている。そのプログラムは、近代史上の広範かつ深刻な暴力の問いに連なっているのである。それは別の形で問い続けなくてはならない。ただしそこには、本来性／非本来性という対立も賭かっているであろう。

第二に、真理とは妥当性であるという前提である。妥当性は、命題の現実への適合 (adequatio) という真理観に基づいてさえ、個々の学問的真理なるものは歴史の中にある。トマス・クーンのパラダイム論や、数学の一貫性についてのゲーデル「理論」、G. バシュラールに始まるフランスのエピステモロジーなどは科学的認識の妥当性の歴史性を暴いてきた。とすれば、人間である現存在と真理なるものの関係は別の形で考える可能性がある。ハイデッガーの方は、真理への現存在の関係を存在論的に問いの中に保持することになる。

第三に、認識された認識への気遣いは、懐疑主義との闘いの決定的な論拠によって、現存在の不確かさの見通しを問題にすることから逃避し、ひたすら妥当性への目を向ける。他方では懐疑主義もまた常に中途半端なだけに、懐疑主義と絶対的な妥当性の標榜との分離と対立そのものも証明されていない。反駁は、もっぱら存在と真で在ることの関係を問わず、それを前提にした理論的領野からなされている。しかも、反駁は最終的に「人に訴える」(ad hominen)、現存在を問わざるをえない論証に行き着く。歴史主義が到達する先

としての懐疑主義が「矛盾律がなくなったらわれわれはどうなるのか?」といった一種の脅かしによって、妥当性へと現存在を導こうとする。ここでは、真理とは妥当性であり、真理を保持することが人間である現存在にとって決定的に重要であるとの証明されていない前提が潜んでいるのである。

以上のようにハイデッガーはフッサールの「厳密な学」の投企を、後に彼自身が展開して行く現存在の気遣いのあり方の問いから問い直すことによって、相対化している。その相対化の道行きは極めて厳密であり、その身振りは同時に、後の自らの問題設定の空間を確定している。この講義がマールブルクでの1923-24年になされたということは注目に値する。この身振りは、単に事実的な二人の「資質」の違いを表わしているばかりでなく、今日でも考えるべき問いを提起している。同じ身振りの系譜はさらに、少なくとも1919-20年の講義にまで遡ることができるであろう。本稿の目指すところはしかし、『存在と時間』の「前史」を辿ることにはない。私は従って、この講義でハイデッガー自身が「気遣い」の問いへの道筋をつける一節を読んで、本稿の問題設定に移ることにする。

1-4. 定立された意識の性格

この講義でハイデッガーは、フッサール現象学の主題的領域として定立されている「意識」の存在性格やいかに、それはいかに獲得されるのかを問い直すことで、新たな「歴史的」問い直しへと進んでいる。

認識された認識の気遣いは、究極的に妥当性を正当化された認識に向かっている。それは、学的認識が保証する諸命題とその統一の範囲で、他のすべての学的認識の基盤をもたらす。既に超越論的と評してよいフッサールの認識する認識への気遣いは、言うまでもなくカントの『純粋理性批判』の系列に連なる。だが、理論理性を「人間性のテロス」に設定する上では、「実践理性」の優位を説くカント以上に理論理性を根本に据えている。数学的認識が他の学問のモデルになる所以である。認識された認識とは、このモデルをあらゆる学問の拘束性とする、とすればそこでは、認識される認識が何を対象にしているのかは二次的な問題になる。その気遣いは、それ自身が学問的である形で、学問的認識を一次的な対象とする学問的認識のメタ学問的認識だということになる。自らが厳密であろうとする学的認識の学的認識は、すなわち哲学的認識は、究極的に妥当する命題はいかに可能になるのかを問う「根本学」になるのだ。そのために動員されるのが、

「意識」であり「事象そのもの」である。

現象学のスローガンとしてあちらこちらで引用された「事象そのものへ」はしかし、無条件にあらゆる事象に適用可能なのではない。それは、数学的厳密さの理念に基づいた、学問の全面的拘束性への関心の中で予め指示されているものだけを事象として現前化させるのだ。

ここでハイデッガーは、フッサールの「厳密な学」としての認識する認識への気遣いを相対化し、独自の境位を拓こうとしている。その中心概念が気遣い(Sorge)に他ならない。認識への関心をも包摂する気遣い一般は、見ること(Sehen)である(GA17 104; 107)。気遣い固有のあり方の中には見回し(Umsicht)が生きている。見えること(Sichtigkeit)が、人間存在の、現存在の各々のあり方の中に、気遣いの中にある。それは、「現存在の根本体制の遂行様式の一つ」(eine Vollzugsart der Grunverfassung des Daseins)であり、「被発見性」(Entdecktheit)と呼ばれる(GA17 105; 107)。各々の気遣いは特定の視向(Hinblick)をもっており、視向は自らを成し遂げつつある見回しとして気遣いの成就の中にある。その見回しはその都度、気遣いの意向=見通し(Absicht)によって導かれている。その都度、意向=見通しの中で何ものかが見えることは、現存在の開示に他ならない。それは常にある世界の内では生起する。「ある世界の内での存在(内-存在)(Sein in einer Welt [In-Sein])としての現存在は開示しつつある存在である」(GA17 105; 108)。こうして現存在とは、ある世界の内では特定の意向=見通しの中で世界を見回し、見えるものを発見し開示する。こうして、『存在と時間』の基本がここで現われる⁷⁾。

だが、ここで留意しておくべきは、現存在の根本的な在り方が「見る」ことにあるということだ。フッサールが哲学の伝統から継承している、見る=認識する(テオリア)を越えても、なおかつ見ることを根本に据えることは無条件に肯取しうるのかとの問いが残る。それは別稿に譲ることにしてここでは、ハイデッガーが既に、数学的厳密さを理念とする「厳密な学」を目指すフッサールの現象学の在り方を極めて適切に限定し、現存在の「事実的な生の解釈学」に向かった経緯を確認することで満足しよう。

この講義で彼は、フッサールの身振りが「歴史」を不当にしか扱えないことを突き、そこからむしろ事実的な現存在の在り方の「歴史性」を、すなわち現存在の関心の歴史性を解釈するという境位を拓く。現存在の存在の歴史性を規定している文化を問い直すのだ。

ハイデッガーの場合、その歴史的文化的中心はキリスト教であった。専ら。彼は、教会的なキリスト教のドグマを徹底して批判しながらも、キリスト教的な在り方の中で思惟の革命を志していたと言ってよい。とすれば、「世界」概念からして彼の問いは、キリスト教の内部で立てられていたのであり、キリスト教「世界」の読者が、あたかも文化的・歴史的な限定のない「普遍的」世界と読むことはできないことを意味する。九鬼周造や田辺元、和辻哲郎を始めとする日本におけるハイデッガー読解が考慮してこなかった根本である。

あえて「ハイデッガーの思惟はキリスト教の思惟である」と言おう。確かに、ある意味では暴力的な定式である。しかし、「事実的な生」と言われている存在様態を理解するには不可欠の視点である。理論的な普遍性を目指す気遣いは、事実的な生を学問の対象へと組み込む。それ自体が不当なのではない。しかし、普遍性を目指す理論志向そのものが文化拘束的であるという議論も成り立つ。しかし、理論的志向を含み込む「事実的な生」の関心を対象にする実存論的な（メタ）気遣い論、『存在と時間』の分析論は、キリスト教世界で動いているのである。ハイデッガー自らがそれでいいと思っているのだ。『存在と時間』という名著は、そこから出来上がっているのである。

2. 宗教体験の現象学

数年を遡る。この講義に先立つ1920-21年、ハイデッガーは『宗教現象学入門』と題する講義を行なった。『現象学研究への入門』でハイデッガーは、フッサールの「厳密な学」が懐疑主義に行き着くものとして歴史主義批判を、歴史を不当に扱おうとして批判していた。ハイデッガーにとっては「厳密な学」への気遣いは、現存在の気遣いの一つに過ぎないのであり、現存在の存在をなす気遣いは根本的に歴史的なのである。全集第60巻『宗教的生の現象学』（*Phänomenologie des religiösen Lebens*）の第一部「宗教現象学入門」の第三章「歴史的なものの現象」では、その歴史性を適切に語り出す試みをしている。暫くその歩みを追ってみよう。

2-1. 歴史への闘争

今日の「事実的な生経験」（*faktischen Lebenserfahrung*）においては、歴史的なものは肯定的、否定的な二つの方向で働いている。肯定的には歴史形象の多様性が生に充足を与え、生はその中に安らっている。否

定的には歴史的なものは重荷になり、制止になっている。この二重の観点から歴史的なものは不安にするものであり、それに対抗して生は自己を主張し、身を守る。歴史的なものはむしろ重荷と感じられていて、創造を制止している。新たな創造に歴史意識が影のように付き従い、そこにはかなさの意識が芽生えて、絶対的なものへの熱情を失わせる。そこで、歴史的なものに対する自己主張は、歴史に対する闘争になるのである（GA60 37-38）。

その闘争には三つの道がある。プラトン主義の道、歴史的なものへの徹底的な自己の引き渡し、最後に、この二極間の妥協の道である。第一のプラトン主義の道では、歴史的なものは二次的なものになる。今日でも支配的なプラトン主義においては、歴史的現実とは根本的な現実ではなく、「理念の王国」（*Reich der Ideen*）との関係においてのみ理解しうるものだとされる。それを何と呼ぼうと、この超時間的な王国の発見へのモチーフは理論的認識の、論理学の領域にある。理論的なものの支配は、道徳的な行為や、芸術的・実践的な創造を、諸々の規範と価値の理想的な現実性へと関係づけるのだ。この理念と感性的世界との絆をどう考えるかには諸説があるが、それは措く。

第二の歴史への自己の徹底した遺棄の道に対して、ハイデッガーはジンメルと並んでシュペングラーの名前を挙げている。ジンメルは、存在論ではない認識論に基づいて、歴史を現在において観察者の自由な形成する主体性の産物だとしたが、シュペングラーはさらに歩を進めて、歴史学を客観的な歴史科学にまで高めようとした。歴史が主観性の特殊な視点からその形態を受け取るというジンメルの主張は、シュペングラーにとっては、歴史の科学の欠陥であった。現在の歴史的条件づけから独立させることが問題であった。歴史を認識する現在は、再び歴史的生起の客観的なプロセス中に組み入れられる。ただし、この組み入れは認識の理論を特権化する性向に基づいている。歴史とはある魂の表現だというのだ。彼はもはや、歴史を超時間的な現実性に対立させることはない。歴史に抗する現在の安全化は、現在そのものが歴史的に見られることによって果たされる⁸⁾。

第三の妥協の道は、それはシュペングラーの懐疑主義に対立し、その認識論的な根拠を求める。歴史認識の客観性は再び真理という価値を求めるからだ。歴史は諸価値の絶えざる実現であるが、それは十全に実現されることは決してない。歴史的なものにおいては、それらの価値は相対的な形象の中ででしか与えられな

い。それでも、そこには絶対的なものが垣間見えるのだ。すなわち、普遍的なパースペクティブでの未来を、過去の遺産を汲み出しつつ形象化することである。それは一般的に人間的なものを、人間特有なもの（das Humane）を実現する方へと向かう（GA60 39-44）。

ハイデッガーは次に、歴史に抗する安全化の傾向を考察している。プラトン主義の道では、時間的なものも超時間的なものも客観的な存在連関だと考えられている。安全化の意味は、時間的なものの現実性に関わる理論の練り上げによって成就される。私が時間的な現実性の意味を認めたら、私にとって、その不安をもたらす性格は消失する。私はそれを、超時間的なものの表現として認めるからだ。第二の懐疑主義は、プラトン主義に徹底して対立していながら、安全化の様式は同じである。シュペングラーにとっては、唯一の現実世界は歴史世界である。世界の生成しつつある運命の諸過程である文化以外にわれわれは認識することはできない。一種の諦念が安全化を構成する。西洋の没落には身を委ねることしかできないのだ。第三の道は、時間的なものと超時間的なものを弁証法化し、過去のすべての文化を創造的に総合することによって、普遍的歴史への進歩を構想し、歴史の諸問題は解決したと考える。ハイデッガーはしかし、後に見るように、三つの道は実は歴史的なものとの不安との問いに適切に対応しえないという。

これらの道はどれも、根本的にプラトンの見解に支配されている。それに対立しそれを否定し、歴史的現実だけを實在だとするシュペングラーまで含めてである。そこでは、歴史的現実はある客観的存在（ein objektives Sein）として措定されていて、それらは認識の道である。そこから類型化への傾向が生じる。それは、歴史に関係する理論的 Einstellung [フォーカシング=停止] という根本性格のことを指す。あらゆる「関係」（Bezug）は Einstellung ではないが、あらゆる Einstellung は「関係」である。それは、行為が物的連関（Sachzusammenhang）に組み入れられるような、対象への関係である。「私は、もっぱら事物へ向かい、事物へ焦点を当てる」。この Einstellung [焦点化] をもって同時に、ひとは生ける関係を停止し（einstellen）認識対象へと向かうのだ。それは「闘争が停止される」（Der Kampf wird eingestellt）という意味である。何ものかへの生きる関係が中断され、事物という認識対象へと向かうのが einstellen の二重の意味である。さきの三つの道はいずれも、歴史に関係する einstellen のそれなのだ。類型学的研究はこの

関係を堅固にし、論理的意味で物的関係を解決し（erledigen）歴史を「片づける」（erledigen）。このような、三者に共通する einstellen は、現象学的な理解とは無縁である。そうハイデッガーは言っている（GA60 47-48）。

歴史的なものと安らぎのなさ、再び。ハイデッガーにとっては、事実的な生の存在の歴史性と、そこに由来する安らぎのなさは、歴史的なものを対象化する認識によっては解明しえない。とすれば、それを解明する方法が新たに求められなければならない。それを彼は「形式化」（Formalisierung）と「形式的指示」（formale Anzeige）と名づける。

ハイデッガーはまず「一般化」（Generalisierung）と「形式化」を区別する。前者は「赤」から「色」へ、「色」から「感覚的質」へ、すなわち種から類への「類に即した普遍化」である（GA60 58）。それに対して形式化は、生の事実的経験の個別性を抜け出し、その動態の普遍的構造を取り出す。そのための手掛かりを与えるのが形式的指示である。生の歴史性の問いに戻れば、語「歴史的なもの」の「時間の中で生成するもの」という形式的で指示的な、最も一般的な規定は、未だ客観的な歴史世界をその構造的に歴史的な性格において規定するわけでも、歴史的なものの最も普遍的な意味を予描するわけでもない。それは何よりも語「時間的なもの」がまったく未規定だからだ。どのような時間のこと語っているのかまったく分からないのだ。例えば、次のように言われるかも知れない。あらゆる客体性は意識において構成されるため、それは時間的であり、こうして時間的なものの根本図式が得られる、と。この「普遍的-形式的」規定は、むしろ問題の偽造になる。こうして、理論的なものに属す、時間現象への枠組みが予め描かれるからだ。逆に時間の問題は、われわれがいかに、事実的経験において時間性を経験するのから出発して把握されるのでなければならない。こう問わなくてはならない。「事実的経験において時間性とは根源的に何なのか?」、「事実的経験において過去とは、現在とは、未来とは何の謂いか?」事実的な生から出発して時間の意味が得られるのであり、そうして歴史的なものの問題の特徴が示されるのである（GA60 65）。

1920-21年冬学期のこの講義の第五章「形式化と形式的指示」でハイデッガーは、高度に抽象的なレヴェルで方法論的な問いを展開しているが、それを突如中断し、パウロの解釈を始めている⁹⁾。翌年の夏学期には、同じ流れの中でアウグスティヌスの『告白』第十

卷の解釈を展開する。私は以下には前者しか取り上げないが、それは後の「世界-内-存在」の「世界」の性格を問い直すという私の目標へと接近するためである。

2-2. 原始キリスト教の本来的生経験

講義「宗教現象学入門」におけるハイデッガーのパウロ読解も、近年では多く論じられるようになり、私が講義の中で注目するのも、基本的には同じ点にである¹⁰⁾。ただし、私の関心は『存在と時間』の生成史にも、ハイデッガーの思惟へのキリスト教の事実的な影響にもない。むしろ、彼の思惟の根本におけるキリスト教への関係である。キリスト教的生の事実的経験の現象学は、教義論的あるいは神学-積義的な解釈でも、ましてや歴史学的考察でも宗教的省察でもない、そうハイデッガーは断言する。宗教の現象学的理解は、根源的な接近路に求められる先理解を得ることにある、それによって初めて神学への新たな道が拓かれるという。このテーゼは、後に見る現象学と、さらには思惟と神学との関係を取捨している。私が最終的に問い質したいのは、この関係に他ならない。

ハイデッガーが目指すのは、それ自体歴史的である生の事実的経験の中にある「原始キリスト教の宗教性」に接近することである。歴史的である限り、キリスト教の経験は時間を生きているのだ (GA60 82)。そのために注目するのはまず、パウロの「テサロニケの信徒への手紙1」から第一章4~7の一節である。

わたしたちの福音があなたがたに伝えられたのは、ただ言葉だけに拠らず、力と、聖霊と、強い確信とによったからです。わたしたちがあなたがたのところで、どのようにあなたがたのために働いたかは、御承知のとおりです。

そして、あなたがたはひどい苦しみの中で、聖霊による喜びをもって御言葉を受け入れ、わたしたちに倣う者、そして主に倣う者となり、マケドニア州とアカイア州にいるすべての信者の模範となるに至ったのです¹¹⁾。

ハイデッガーはまず、テサロニケ人へ福音が伝えられ、彼らがそれを受け入れていることを指摘する。彼はそれを Gewordensein [成って在る] と表記し、パウロは彼らの Gewordensein を経験し、彼らが自らの Gewordensein についての知をもっていることを経験していると言う。つまり、彼らの Gewordensein はパ

ウロのそれでもあるのだ。ではいかに？ テサロニケ人は御言葉を受け入れているわけだが、それは偶像に背を向け、神へと向かう絶対的な方向転換である。その受け入れは「ひどい苦しみ」の中に、辛苦 (Trübsal) の中に身を置くことにあり、かつそれには聖霊からくる喜びが伴っている。その喜びは聖霊からの贈与であり、自身の経験の中に動機をもっているわけではない (GA60 94-94)。こう言うさなかで彼は、第四章1に言及し¹²⁾、御言葉を受け入れていることは、「キリスト教の生の態度のいかにを受け入れたことだと言う。

キリスト教の生の事実的経験はキリストの「再臨」の期待の中でなされる。それは、ハイデッガーのパウロ解釈の決定的な場であり、彼にとって決定的なテキストである。

兄弟たち、その時と時期についてあなたがたには書き記す必要はありません。盗人が夜やって来るように、主の日は来るということを、あなたがた自身よく知っているからです。人々が「無事だ。安全だ」と言っているそのやさきに、突然、破滅が襲うのです。ちょうど妊婦に産みの苦しみがやって来るのと同じで、決してそれから逃げられません。

しかし、兄弟たち、あなたがたは暗闇の中にいるわけではありません。ですから、主の日が、盗人のように突然あなたがたを襲うことはないのです。あなたがたすべては昼の子だからです。わたしたちは、夜にも暗闇にも属していません。

従って、ほかの人々のように眠っていないで、目を覚まし、身を慎んでいきましょう。(5.1-6)

ハイデッガーにとって、なぜこの一節が決定的なのか？ 再臨の問いが時間の問いだからである。いつ再臨は成し遂げられるのか？ キリスト者の生の事実的経験は時間経験に他ならないのだ。

一般的には、再臨への根本的な態度は一つの期待であり、キリスト教の希望は、その一つのケースであると理解されるであろう。それはしかし、全くの間違ひである。キリスト教の希望の構造は、徹底的にあらゆる期待とは異なる。それは客観的な時間を想定した中で規定される「いつ」ではない。「落下しつつある (abfallenden)、強調の置かれていない、非キリスト教の意味で」考えられた「事実的な生」でもない (GA60 104)。再臨の「いつ」は、客観性を目指す認識の理解にも、「非キリスト教」においても経験し得ないのだ。キリスト教の生の経験だけが(?) なしう

るのである。重要なことは、パウロが「しかじかの時に再来する」とも、「私にはいつ再来するのかわからない」とも言っておらず、「あなたがた自身よく知っている」と言っていることだ。そうではなく、「あなたがた自身」の生の「いかに」次第だと言っていることである。パウロ自身の生と同じように（GA60 102-103）。

一方には、「無事だ、安全だ」と言っている人々がいる。彼らは「暗闇」の中にいる。その人々は「再臨」に突然襲われ、破滅する。破滅から逃れることはできない。彼らは日常生活に安住し、世界に固執し、破滅を予期することもない。「彼らは自らを救うことはできない。自己自身を所有していないからだ。自ら自身の自己を忘れてしまっているからだ。自分自身を、本来的な知に明るさの中でもっていないからである」（GA60 103）とハイデッガーは言う。その一方にはキリスト者がおり、暗闇の中にはいない。彼らは「盗人がよるやって来るように、主の日は来るということを知っているため、主の日は盗人のように襲うことはない。だからパウロは、「ほかの人々のように眠っていないで、目を覚まし」ていることを要求する。それを受けてハイデッガーは、その差異を、「決定的なのは、私がそれ〔再臨〕に対して本来的な生においていかに関わるかである」といって標定している（GA60 99）。

この差異は、時間を生きる「いかに」の差異である。ハイデッガーは、パウロによる「再臨」の「その時と時期」の「時期」と訳されているギリシア語「カイロス」を Augenblick [瞬間] と翻訳している（GA60 102）。そして、「カイロス」という時間性は、何らかの時間の客観的概念からは到達できないと言う。後の『存在と時間』で「通俗的時間概念」と呼ばれる計測可能な、予測可能な時間を外れているというのだ。「再臨」の「いつ」は、特定の将来に位置づけられるような時ではない。「キリスト者がそこで生きている「いつ」の、時間の意味は、非常に特別な性格をもっている。以前われわれは形式的な性格づけをしておいた。「キリスト教の宗教性は時間性を生きている」と。それは固有の秩序と固定した設定のない時間である。何らかの客観的な時間概念からは、この時間性を射当てることは不可能である」（GA60 104）。瞬間は客観的時間概念からは無規定なものに留まるが、キリスト者は再臨が訪れることを知っているという意味では確実であろう。その時間性を生きることは、キリスト者としての本来的な自己の在り方、関わり方、生の態度へと覚醒することであり、各々の瞬間に「目覚め」続

けることであろう。『存在と時間』では、それは実存の本来性を実現する瞬間をなす「決意性」と名づけられることになる。

以上の、「宗教現象学入門」への最小限かつ読解とは言い難い言及には、同様の議論を多くの研究者が論じているため、何らかの独創性があるわけではない。もとより、さらなる変遷を重ねて『存在と時間』の概念化に至るわけだが、ここには既に、フッサール現象学とは異なる別の視覚から、キリスト教の生の事実に経験という地平において、後の非本来性／本来性の、そして本来的な「時熟」と公共的で非本来的な時間との区別がなされていることの確認が重要である。しかし、本稿の目的は「範例」をいかに考えるべきかの一点に関わる。ここでは、同じ時期になされたいくつかの「範例」を挙げておこう。

まずは、同じ一連の講義で、もう一つ注目しておく点がある。ハイデッガーが1921年に行なった講義の続編「アウグスティヌスとネオ・プラトン主義」において、アウグスティヌスの『告白』を読解していることだ。その過程で彼は、後に cura の考察に連なる動詞 curare に出会っている。それを彼は、事実的生の Bekümmertsein [気遣われ在る] と訳している（GA60 205-210）。ただ、それが『存在と時間』の cura に繋がるには、まだ暫く時間が必要であった。彼は、1925年の講義『時間概念の歴史への序説』の中で、『存在と時間』が主題的に論じる cura の寓話を取り上げている¹³⁾（GA20 418-419; 380-385）。この寓話は、『存在と時間』を参照しながら後に論じることにする。ここには、『序説』でハイデッガーが、「気遣い」の現象と cura の寓話にいかに出会ったかを語っている一節を引用しよう。

すでに七年前、アウグスティヌスの人間学の存在論的基礎に到達する試みとの連関でこうした構造を研究したとき、わたしは気遣いの現象に突き当たった。もちろんアウグスティヌスや総じて古代のキリスト教の人間学は、その現象を表明的に、また術語として直接に知っているわけではない。もっともセネカにおいて、さらには周知のごとく新約聖書においても、〈cura〉、気遣いは、すでに一つの役割を演じている。しかし後になってある古い寓話の中で、わたしは現存在のある自己解釈にぶつかった。この自己解釈では、現存在がそれ自身気遣いとして見られている。そうした解釈は、現存在そのものへの根源的で素朴な眼差しから汲み取られており、それ故

——すでにアリストテレスが知っていたことであるが——あらゆる解釈にとって特に積極的な役割を演じるという第一義的な利点がある。(GA20 418; 381)

1927年の『存在と時間』の準備が出来上がっていることを思わせる『序説』は、この主著の根幹をなす他の諸概念の「由来」をも語っている。まずは「内-存在」(In-Sein)である。

認識することは世界の-内に-在ることのひとつの仕方にほかならない。しかもそれはまったく世界の-内に-在ることの第一義的な在り方ではなく、いつもただ非認識的な態度を基にしてのみ可能である基礎づけられた在り方なのである。

われわれがここで現存在の内に-在ることとして明らかにし、なお詳しく特性づけたことは、アウグスティヌスやとりわけその後パスカルが知ったことの存在論的な基底である。アウグスティヌスやパスカルは、本来的に認識することそのことを、認識ではなく愛や憎しみと名づけた。認識することはすべて、他の第一義的態度によってすでに発見されているものを、わがものにし遂行する仕方にすぎない。むしろ認識することはまさに、非認識的な挙動において根源的に発見されているものを蔽い隠す可能性にすぎないのである。

アウグスティヌスがただ特殊な連関の中で、現存在の真に認識する在り方という意味で愛や憎しみと規定するものを、われわれはのちに現存在の根源的現象として捉えなければならないであろう。(GA20 222; 205)

『序説』が非本来的な在り方として「空話」の後に挙げる「好奇心」の項にも、アウグスティヌスへの言及がある。「すでにアウグスティヌスは、その現象を最終的に明らかにすることができなかつたとはいえ、他の認取の仕方にたいする見ることのもつ優位に気づいていた。アウグスティヌスは、かれの『告白』において、〈concupiscentia oculorum〉、いわゆる眼の欲について語り、次のように言っている」(GA20 379; 344)。それに続いて『告白』を引用して、次のように言っている。「ここで判明となるのは、認取のうちでは見ることが優位を占めていること、それ故見るといふ感覚は眼による認取にだけ割り当てられるのではなく、ギリシャ人においてもすでにいつもそうであったように、

見ることはものを何かの把捉と同一視されるということである。アウグスティヌスは、この箇所での眼の欲〈concupiscentia oculorum〉についての本質的洞察をもたらしたけれども、見ることのこうした優位の本来的な解明やこの優位そのものが現存在においてもつ存在の意義を、取り扱うことがなかったのである」(GA20 380; 345-346)。同様の議論は、まさに『存在と時間』にも取り入れられている¹⁴⁾。

『存在と時間』の中心概念であり、その出色の概念である「情態性」(Befindlichkeit)の要になる「不安」(Angst)の由来もまた語られている。再びアウグスティヌスである。

不安の現象は、アウグスティヌスにおいて主題的には見られていないが、実際には『八十種の様々な問題について』〈De deversis quaestionibus octoginta tribus〉という問題集の中にある「恐れについて」〈De metu〉という短い考察において共に瞥見されている。その後ルターが、かれの創世記注解の中で、悔悟〈contritio〉や悔悛〈poenitentia〉についての解釈の伝統的連関において不安の現象を取り上げている。近世においては——とりわけ原罪の問題との連関において——キェルケゴールが、『不安の概念』という非凡な著書において不安の現象を主題としている。(GA20 404; 367)

ハイデッガーにとって、キェルケゴールの『不安の概念』が、「不安」と「瞬間」(Augenblick)の概念形成に決定的な役割を果たしたのは明らかであろう¹⁵⁾。

では、なぜ以上のような「由来」を辿ったのか？ ニーチェの意味での「系譜」の問いかけである。改めて確認すべきは、『存在と時間』を構成する根本概念が、キリスト教思想に対する彼の「対決」に由来していることである。その「対決」を通じて存在論的な意味づけをされたのが『存在と時間』で鮮やかに描き出された「世界-内-存在」の「世界」の構成要素である。『存在と時間』の根本をなす諸要素が常にキリスト教の伝統的な思想を「手引き」にしているとすれば、「世界」は「手引き」としてのキリスト教世界で飽和しているのではないか？

以上の「由来」は決して偶然的な出会いではない。だからといって、ハイデッガーの思惟への存在的という意味での実際のキリスト教からの影響関係を云々するつもりはない。私が問いたいのは、世界-内-存在の「世界」が根本的に「異端」の伝統も含めてキリス

ト教の「世界」であるならば、それを単に「文化拘束性」のような西洋の概念で相対化することなく、ハイデッガーの「世界」なるもののキリスト教性とその「外部」の可能性を問うためである。そのためには、これまで引用してきた件を貫く、ハイデッガーの身振りを見極める必要がある。

ここで注目すべきは、ハイデッガーの議論の仕方である。彼が読んだものと彼自身の議論との差異は、実存的／実存論的、存在的／存在論的な差異として設定される。まずは「気遣い」の概念について。彼は、アウグスティヌスの人間学の存在論的基礎を探求する過程で「気遣い」の現象に出会った（cf.「宗教の現象学入門」）と言った後に「もちろんアウグスティヌスや総じて古代のキリスト教の人間学は、その現象を表明的に、また術語として直接に知っているわけではない」と付け加える。すなわち、「人間学」は「存在論的基礎」に達してはいないのだ。次には、現存在の「内-存在」について。それは、「アウグスティヌスやとりわけその後パスカルが知ったこと存在論的な基底である」。ということは、アウグスティヌスや古代のキリスト教人間学は、そこに到達していなかった。「好奇心」を論じる上での「見ることの優位」に関して、やはりアウグスティヌスを引き合いに出しながら、「すでにアウグスティヌスは、その現象を最終的に明らかにすることができなかつたとはいえ、他の認取の仕方にたいする見ることもつ優位に気づいていた」と言う。アウグスティヌスは、当の現象を最終的に明らかにできなかつたのだ。最後に、「不安」と「恐れ」について彼は、アウグスティヌス、ルター、ケルケゴールの名前を挙げ、アウグスティヌスにおいては二つが区別されず、だが部分的には存在論的に論じられており、ルターは「恐れ」を「懺悔と化異種についての学的解釈」を展開し、「教化的には」さらに鋭い洞察をしており、「不安現象の分析において最も深く突き進んだケルケゴールは（以下に彼が定義する意味での）神学レベルにとどまっている。すなわち、存在論的基底には届いていないという（cf. 以下の注17）。それに対してハイデッガーは、「事実的な生」についての、後には「現存在」についてのキリスト教の議論を吟味しつつ、自らが初めてその存在論的基底を明らかにしたと言っているのだ。確かにその通りであろう。だが、問題はそこにはない。「その」と私が言っているのは、「キリスト教の思惟の」という意味である。本来的に実存しうることの証しとしての「良心の呼び声」まで含めて、キーになっている現象がキリス

ト教の思惟との対話、あるいは対決から成り立っている以上、『存在と時間』における「世界-内-存在」の「世界」は、キリスト教の「世界」以外のもではないと言う他はないのである。

3. 実存と信

『存在と時間』の第3節「存在問題の存在論的優位」でハイデッガーは、学問の基礎づけという、実は古典的な理念を展開している。学問は特定の事象領域に属する存在者を対象化し、実証的に研究する。ところが、事象領域の境界づけは、学問以前の経験や解釈に基づいている。その事象領域を、研究に先行する理解へと導く諸規定が根本概念である。だが、それが「真正な」ものである保証は未だない。それらの根本概念を吟味し、対象となっている存在者を、その存在機構に基づいて解釈する存在論的研究が学問に先だってなされる必要がある。そこで始めて、学問は基礎づけられるのだ。私がこの基礎づけ理念を古典的と評したのは、例えばアリストテレスにおいては、自ら実践した広大な「自然学」は「超自然学」である「形而上学」(metaphisica)に最終的な根拠を汲み出すものだという発想の伝統だからだ。近代に至って、諸々の「自然学」が独立して行くことに哲学者は常に危機を読みとり、哲学による諸学の統一を夢見てきた。ハイデッガーの師であったフッサールもまた、最終的には超越論的意識の分析こそが領域存在論を基礎づけ、それが諸々の科学を基礎づけると考えたのである。ハイデッガーもまた、少なくとも『存在と時間』では、フッサールの発想を引き継いでいる。当然であるかのように。

第10節でハイデッガーは、生物学が依拠する「生命」という存在様式は、現存在の存在様式からの「欠如的」な道をたどって始めて存在論的に規定しうると言う。第3節に戻れば、彼はそこで数学、物理学、生物学、精神諸科学における「基礎づけの危機」に言及しているが、その後に神学が登場する。

神学は、信仰自体の意味から予描されその内部に留まりつつ、神への人間の存在の、より根源的な解釈を探っている。徐々にそれは、ルターの洞察を新たに理解し始めている。神学の教義体系はある「基礎」に基づいているが、それは、一次的に信仰する問いから育ったのではなく、その概念性も神学の問題系にとって十分ではないばかりか、その問題系を隠蔽し歪曲しているというのだ¹⁶⁾。

「回顧」で言及していた神学者たちとの交流をもったマールブルク時代以来の関心が垣間見える。『存在と時間』刊行後の翌年、その関心は一つの講演として公になった。『現象学と神学』である。そこでは哲学と信仰、そして神学の関係が問われている。ここで、そのテキストを読んでみよう¹⁷⁾。

3-1. 神学の学問性

信仰は現存在の実存の様態である。これが大命題である。信仰という限り、ここではまだそれがキリスト教信仰であるわけではない。「哲学的には」信仰一般でよい。だが、講演はキリスト教神学と哲学との関係を論じている。それゆえ、この命題における「信仰」が既に、キリスト教信仰に限定され、汚染されている可能性は否めない。それは「解釈学的循環」の側面であるだろう。

学問には二つの可能性がある。一つは、前に横たわっている存在者を主題にする存在的学問であり、それは実定的なもの (Positum) を対象とする実証的学問 (positive Wissenschaft) である。もう一つは、存在者の存在そのものを問う存在論的学問、すなわち哲学である。両者の差異は絶対的である。神学は当然、実証的学問に属す。ハイデッガーはそこで、哲学と神学の差異を次のように規定する。「神学は一つの実証的学問であり、その限りで、その理由から哲学から絶対的に区別される」¹⁸⁾。では、実証的学問である神学の実証性とはいかなるものか？

問題になっている神学はキリスト教神学である。神学はそれゆえ、一般的宗教史や精神史の一現象としてキリスト教を外部から問う歴史学的ないし社会学的学問ではない。それ自身がキリスト教の歴史に属しているからだ。では、神学の対象たる実定的なものとは何か？ それは、キリスト教を第一に根源的に歴史的生起＝出来事 (Ereignis) ならしめるものであり、ハイデッガーはそれをキリスト教の「キリスト教性」 (Christlichkeit) と呼ぶ。「神学にとって前に横たわっているもの (Positum) とはキリスト教性である」¹⁹⁾。

キリスト教性に中核にあるのは信仰である。だが、「信仰は人間現存在の一実存様態である」 (der Glaube ist eine Existenzweise des menschlichen Daseins)²⁰⁾。この一文に続けてハイデッガーはこう言う。

それ [その実存様態] は、固有の——この実存様態に本質的に属す——証言 (Zeugnis) によれば、現存在の内からもたらされるのでも、現存在を通し

て自発的にもたらされるのでもなく、この実存様態の内に、その様態と一緒に啓示されたものから、信仰されたものから (aus dem Glauben) もたらされる²¹⁾。

ここでもまだ、キリスト教信仰に限定されない信仰一般が語られている。しかも、信仰なる実存の様態が『存在と時間』では問われていなかったことが注目に値するであろう。そこでの議論は、現存在の本来的な在り方の自由の追求であり、その条件になるのは民族であった。民族もまた、現存在の内から、現存在を通じて自発的に出来るものではなく、「他者」との関係に由来するものであった。ここでは信仰は、「啓示されたもの」「信仰されたもの」という「他者」から一実存様態としての信仰が可能になる。ただし、『存在と時間』の議論に沿って、信仰にも非本来的／本来的な区別があるだろう。

さて、キリスト教信仰にとって信仰を第一に時熟させる存在者 (allererst zeitigende Seiende) は十字架に架けられた神キリストである。確かに、十字架におけるキリストの死は歴史的な出来事ではあるが、それを「知る」のはただ信仰の中だけである。その事実、(新訳) 聖書によって証言される。その証言はしかし、単なる事実や知識の伝達ではない。それは実存する現存在を、「啓示 (Offenbarung) =そこで啓示されるもの自体であるもの (das in ihr Offenbare selbst ist)」である歴史的出来事への「参与者」 (Teilnehmer) にする。この参与によって現存在全体は、十字架に架けられた神の前に置かれる。その信仰は参与としての信心深さである。その実存論的な固有の意味は、歴史的な「生まれ変わり」 (Wiedergeburt) である。キリスト教の「信仰とは、十字架に架けられた者とともに、啓示になる、すなわち生起しつつある歴史の内では信心深く理解しつつ実存することである」²²⁾。信仰は、現存在が自由に選び取るものではない。歴史的出来事の方が現存在を見舞い、現存在は「啓示によって捕らえられた実存」 (die von Offenbarung betroffene Existenz) になる。神の前に置かれることとは「神の慈悲の内に、慈悲による信心深く襲われた実存の移し置かれ」 (ein Umgestelltwerden der Existenz in und durch die gläubig ergriffene Barmhertigkeit Gottes) を意味する。そこに新たな実存可能性が生まれる (「生まれ変わる」) が、それに対して「捕らえられた現存在は無力で、そこにおいて現存在は従僕 (der Knecht) になる」。この一連の規定において、現存在の受動性、他律性が言い出

されている。

ところが、そこでは神は忘却されている。「信仰者は、例えば内面の体験の理論的な確立に基づいて自らの特種な実存について知ることはないし、決してない」²³⁾。そこに神学が成立する余地がある。信仰者は、自らの信心深い実存についての概念的な理解を手にしていないからである。とすれば、神学の実証性は、信仰が露わにするこの存在者の、しかも信仰そのものが、信心深いものとして露わになったこの存在者の生起連関に属すほどまでに露わになるこの存在者の全体にあり、神学はそこに自らの実証性を予め見出す。ところが、学問は一般に、自由に基づいて合理的にかつ自律的に概念的な対象化を果たす活動である。例えば、信仰の在り方を複数の宗教の間で比較することも可能である。それではしかし、例えば宗教社会学のような学問になり、キリスト教神学ではない。キリスト教の信仰と啓示を扱ってさえそうである。とすれば、神学においては、信仰の他律性と学問の自律性が両立するのでなければならない。そうである以上、十字架に架けられた神への信仰が信者の現存在の「生き変わり」という歴史そのものに、信仰と共に属しつつそれに貢献するのでなければならない。単なるプロバガンダではない、学問性を備えた学問的かつ歴史的な貢献が求められるのである。それゆえ、神学は他の実証的な学問とは異なる実証性を有することになる。

では、「信仰の学問」としての神学の学問性とはいかなるものか？ ハイデッガーはまず、信仰の学としての神学の特徴を4つ挙げる。第一に神学は、神学は信仰の中で露わになるもの、すなわち信じられているもの (das Geglaubte) の学である。ただしそれは、理論的に理解できないが、ただ信じられている内容の連関ではない。第二に神学は、信仰という行為の学である。ところが、信仰行為それ自体も信仰される。信仰も信仰されるものに属するのである。第三に、信仰と信仰されるものを対象にする神学は、それ自身が信仰に由来し、動機と正当化を得る。第四に神学は、自らの対象化に従って、信仰行為と共に信仰を形成するという目的をもつ²⁴⁾。

現存在は根源的に歴史的存在である。信仰は現存在の実存の一樣態である。しかし、キリスト教の信仰と神学にとっては、他の信仰と神学に相並ぶ一実存様態ではない。たとえ哲学的にはそう規定しようとしても。それは、十字架に架けられたキリストへの実存的な関係である特異な、かつ掛け替えのない、固有の信仰の歴史の実存であり、その信仰にとってのみ露わになる

歴史に属する。信仰を対象とする神学もまた同じ歴史性において在る根本的に歴史の学問である。とすれば、神学は「信仰に在る実存の概念的な自己解釈として」(als begriffliche Selbstinterpretation der gläubigen Existenz) 成立するだろう²⁵⁾。解釈学的循環である。

特異な歴史学的学問である神学は以上のような意味での実証的学問ではあるが、予め与えられている存在者を対象にする点では同じでありながら、数学、物理学等々の体系的認識を技術的に応用するのとは異なり、神学的命題を応用するものではない。それはあくまで、「信仰に在る実存の透視性」(die Durchsichtigkeit der gläubigen Existenz) を目指し、その限界内に留まる。解釈学的循環の中で動かざるを得ない限りで、神学は原理的に、決定的な認識体系を築き上げることはできない。それが自らが属す歴史の中で不変の知識体系を目指すものではない以上、信仰に基礎を与え信者を安心させることはできない。むしろ、「神学は信仰を難しくすることができるだけ」(Theologie kann den Glauben nuu erschweren) なのだ。だが、それはネガティブな効果ではない。神学はむしろ、「贈与された」実存様態 (»geschenkte« Existenzweise) としての信仰心の中に横たわっている真摯さを、良心の内に打ち鳴らす (ins Gewissen schlagen lassen) ののである²⁶⁾。

ハイデッガーは続いて、歴史的存在である神学と、その体系的諸分科、歴史的分科、神学の実践性との統一性に言及しているが、ここでは次の一節を引用することで満足することにしよう。

神学は、それが体系的-実践的であるときのみ歴史的存在である。神学は、それが体系的-歴史的存在であるときのみ実践的存在である²⁷⁾。

以上のようにハイデッガーは、キリスト教神学の実証性と学問性を規定し、最後に、そのように規定された神学と哲学との関係を考え直して見せる。そしてその関係規定は、それ以後のハイデッガーの身振りを基本的に決定していると言ってよい。

3-2. 信仰から自由な哲学

神学は、信仰に始まり信仰を目指す実証的学問であり、信仰の事柄を概念的に規定する。神学の実証性であるキリスト教性を基礎づけ、第一に露呈するためには哲学を必要としない。キリスト教性は自己自身を基礎づけるからだ。差し当たりこのように両者を区別することによって、ハイデッガーはいわゆる存在-神学

の伝統を退ける。

その上で神学に哲学が限定的に介入する場合があるという。それは神学の基礎概念を哲学的、存在論的に解明する必要が発生する時である。学問の実証的対となる存在者は、それが何であり、いかに存在するかが、前概念的に予め理解されており、学問はその先理解に基づいている。その存在者の解明はしかし、「ある存在論の差し当たり、たいていは隠された根拠の上で動いている」²⁸⁾。実証的にはそれで十分であって、その根拠になるのが実証性を支える基礎概念である。それは神学によって存在論的に解明されるわけではない。そこに哲学の存在論的解明の介入の余地があるだろう。しかも、「あらゆる基礎概念的説明はまさに、あらゆる基礎概念がそこに立ち還る一次的な完結した存在連関をその根源的な全体性において視野に収め、常に視野に留めることを目標に努力する」²⁹⁾。その「一次的な完結した存在連関」を「その根源的な全体性において」解明するのは哲学的・存在論的な営為だということになるだろう。

キリスト教神学の場合、信仰による「生まれ変わり」を問題にすることができるだろう。「生まれ変わり」という啓示は確かに、「自己自身の上に定立される自由な理性の合理的な知」が根拠づけることはない。「生まれ変わり」の出来事には、「現存在の信仰以前の、すなわち無信仰の実存が止揚されている」(die gläubige, d. i. Ungläubige Existenz des Daseins aufgehoben ist)³⁰⁾。Aufheben、あからさまにヘーゲルのキー・タームである。もちろんハイデッガーが、ヘーゲル主義に与しているわけではない。それが有限な現存在の実存のレヴェルでのみ止揚されているからだ³¹⁾。「信仰以前の」という形容は、時間的でも論理的でもある。「改宗」の現象を見れば時間的であり、さらに現存在の実存一般から特種キリスト教信仰における「生まれ変わり」を問う限りは、論理的メタレヴェルの問いでもある。何れにせよ、信仰以前ないし無信仰の様態からのキリスト教信仰という様態への移行、ないし転換は、信仰に先立つ実存様態を前提にしており、それをなきものにするわけではない³²⁾。「止揚」をめぐってハイデッガーは言う。

止揚されているとは、片づけられた [=取り除かれた、除去された、廃棄された (beseitigen)] を意味するのではない。新たな創造の中で上へと高められる (hinaufgehoben)、そこで維持され、安全に保たれることを意味する。信仰の中では確かに、実存

的 - 存在的に前キリスト教の実存は克服されている (überwunden ist)³³⁾。

実存的 - 存在的レヴェルである。これまでのハイデッガーの区別を尊重すれば、止揚による克服は、神学的に規定しうる事柄であろう。しかし、その実存論的 - 存在的存在論的な意味は神学の手が届かぬ次元にあることになる。信者にとっては「生まれ変わり」と理解され、神学的には「悔悛」と、存在論的には「止揚」「移行」と規定されるであろう。

信仰においては確かに、実存的 - 存在的には、前キリスト教の実存が克服されている。しかし、生まれ変わりとしての信仰に属している、前キリスト教の実存の実存的克服はまさに、実存論的 - 存在論的に、信仰心をもつ実存には、克服された前キリスト教的現存在が包摂されていることを意味する。克服するは、突き離す (abstoßen) ではなく、新たな使用に収める (in neue Verfügung nehmen) を意味する³⁴⁾。

「止揚」「克服」、ハイデッガーは実存の様態としての信仰を、そこに止揚されながら、そこに隠れ潜んでいる存在論的な前キリスト教の実存規定から出発して解明しようと言っているのだ。その前キリスト教の実存の解明そのものは、あらゆる現存在に妥当する。それは、神学の、神学によって解明されることなく密かに前提されている存在理解である。ハイデッガーは続ける。

すべての神学的基礎概念はその都度、その十分な領域連関に従って捉えられれば、自らの内に、実存的には非力な、すなわち存在的に止揚されてはいるが、しかしまさにその理由から、基礎概念を存在論的に規定する前キリスト教的な、それゆえ純粹に合理的に把握可能な内容をもっている。すべての神学的基礎概念は必然的に、人間現存在それ自体が、およそそれが実存する限り自ずからもっている存在理解なるもの (das Seinsverständnis) を隠しもっているのである³⁵⁾。

その前キリスト教的な (人間) 現存在の存在理解を問い質し、その一貫した構造を解明するのが『存在と時間』における実存論的分析論なのであった。ここでハイデッガーは「罪」(Sünde) の概念に言及している。

「罪」は信仰の中でしか啓示されず、信仰する者だけが「罪人」として実存する。それは「生まれ変わり」に対する「対向概念」であり、「一実存現象」でもある。それが「神学的-概念的に」解明されるためには、その概念内容は「負い目」(Schuld)にまで回帰しなければならない。そして「負い目」概念は、『存在と時間』で分析された、現存在の実存論的概念の一つである。

ここで、神学と哲学との関係が問題になる。ハイデッガーは、「現存在一般の根本体制がより根源的に、適切に、かつ真の意味で存在論的に明るみ出されればそれだけ、例えば、負い目概念がより根源的に把握されればされるほど、それはより明白に罪の神学的説明にとつての導きの糸(Leitfaden)として機能しうる」³⁶⁾。

では、「導きの糸」が規定する神学と哲学との関係や如何？ 神学は哲学に従属し、常に哲学に指導を求めなくてはならないのか？ そうではない、とハイデッガーは断言する。「罪」の概念が「負い目」概念から合理的に演繹されることがないからだ。その可能性も必然性もない。「罪」はキリスト教の信仰にのみ起源をもつからだ。「導きの糸」、それは実存概念である神学的な罪概念が、前キリスト教的内容から自らに必要とする矯正(Korrektion)(すなわち共指導(Mitleitung))を得ることを意味する。「それゆえ存在論は、神学的基礎概念の存在的で、それも前キリスト教的内容の一矯正としてのみ機能する」³⁷⁾。「導きの糸」「矯正」、いずれも哲学の優位を示唆しているように響くのは確かだ。だがハイデッガーは、そのような哲学優位を拒否する。神学の「罪」概念把握には、実存論的な「負い目」概念が暗黙の裡に前提されているが、神学者が必要だと思ったときに示唆を提供しうるに過ぎない。哲学者の方が「矯正」を目指すこともない。それは哲学の義務ではない。

とすれば両者の関係とは、哲学が例えば実証的学問としての生物学が暗黙の裡に前提にしながら問い質していない「生命」とは何かを解明する領域的存在論による「基礎づけ」とはかなり異なる。「生命論」として実証的に展開する生物学の「生命」概念は、現存在からの「欠如的」定義を得るべきである。それは、フッサール現象学であれハイデッガーの実存的分析論であれ、哲学においては古典的な領域存在論の図式に従っている。しかし、キリスト教神学の存在論的領域性の規定は、この古典的図式を踏襲しながらも、ハイデッガーにおいては、その特種歴史的な事柄であるがゆえに、普遍的であり一般的である「領域存在論」の次元

には属していない。とすれば、ハイデッガーの「存在論」にとつても、その分だけ特種な領域である。「この矯正は、例えば物理学の基礎概念がある自然の存在論によって自己の根源的基礎づけと、自己の十全な内的な可能性の挙示、それとともに自らのより高い真理性を得るような形で基礎づけられるわけではない」³⁸⁾。

「導きの糸」「矯正」、ハイデッガーの物言いは歯切れが悪い。「負い目」概念が果たす「罪」概念の「矯正」は「形式的に指示する」(formal anzeigend)に過ぎず、神学において「負い目」は決して主題にはならない。

罪の概念はまた、負い目という存在論的概念の上に単純に築き上げられるわけでもない。にもかかわらず、この「負い目」概念は、ある見方では規定的であり、実存概念としての罪概念が必然的にそこに身を持していなくてはならない存在領域の存在論的性格を指示するという仕方形式である³⁹⁾。

「ある見方では」(in einer Hinsicht)とはどういう見方なのか？ 単に「存在領域の存在論的性格を指示する」指示の形式性はどのようにして規定的であり矯正的なのか？ ハイデッガーは、形式的指示が結合機能(die Funktion der Bindung)をもたず、神学的概念の特種、信仰に即した根源露呈に対する解放と指示の機能を果たすと言う。それは一方的な「指導」(Direktion)ではなく、「共関与する」(mitanteilend)矯正である。だが、共に関与するとはいかなる意味なのか？ 哲学は神学から得るものがあるのか？ 「正確な規定において」と限定して、ハイデッガーは両者の関係を定式化する。

哲学は、神学的基礎概念の存在的な、しかも前キリスト教的内容の、可能な、形式的指示をする存在論的矯正者(das Korrektiv)である。哲学はしかし、事実上こうした矯正剤として働かずとも、あるがままのものでありうる⁴⁰⁾。

しかし、これでは「矯正」は一方的であるように思われる。哲学は神学の場所を、その存在領域を指定し、神学が自らを哲学と混同しないように指示するだけで、哲学が哲学であるために、神学との関係を必要としないからだ。

両者を混同してはならない。その関係は対立と同時に「可能な共同体」(die möglich Gemeinschaft)でも

ある。だからこそ、「キリスト教哲学」など存在することはないし、その呼称は「木製の鉄」でしかない。神学にこう教えるのが哲学の働きなのである。また、「現象学的神学」も存在しない。

3-3. いくつかの問い

だが、ここで問いをいくつか提起することができる。まずはハイデッガー自身が予想していたものである。哲学と神学、哲学者と神学者との区別が絶対であるかのように議論が展開されてきた。しかし、講演の末尾で彼は、実証的学問の研究者が現象学の研究に携わることがありうると言う。それはしかし、当の研究者が、自らの実証的分野の基礎概念の限界に遭遇し、対象に伝統的基礎概念を適用することに疑念を抱く場合だけである。場面をそう規定してハイデッガーはこう言っている。

そのとき研究者は、自らの学問の諸要求から、自己固有の学問上の問いの地平から出て、いわば自らの基礎概念の限界に面して、対象であり続け、新たに対象になるべき存在者の根源的な存在体制のことを遡って問うことができる。そのようにして生じる問いは、それが問い質すものが存在論的にのみ接近し規定しうる限りで、自己自身を超えて方法論的に進むのである⁴¹⁾。

すなわち、同一人物があるときは実証研究に携わり、あるときは領域を超えて哲学的な問いを展開することがありうるのだ。脳の研究者が「世界とはしかじかである」と発言するときにそうだ。しかしここでも、神学を始め実証的学問と哲学との境界は保たれている。だが、その境界は本当に維持しうるのか？ それについては後に立ち戻る。

「罪」と「負い目」の関係を通してハイデッガーは、概念的営為としての神学が実存論的分析論を「導きの糸」とすることができると言っていた。それを受けてジャン・グレーシュは、その逆も可能ではないかと問うている。信仰の経験と信仰の証しとが実存論的分析論に対する「発見の手引き」として機能することもあるのではないかというのである。「共関与」であればなおさら。グレーシュが指摘するように、『存在と時間』第42節における前存在論的な証言としての「クーラの寓話」は事実上、現存在を「気遣い」(Sorge)と規定する「導きの糸」になってはいないか？ あるいは、新約聖書が含むさまざまな信仰の証言もまた同じ

働きをするのではないか？⁴²⁾ この問いかけは正当かつ正確である。私も後に、別の形で同じ問いを展開することにしよう。

最後に、実証的学問としての神学と信仰にたがをはめられていない自由な営為としての哲学との区別も問われる。例えば前に引用した、アウグスチヌスやベーメ、ルターやケルケゴールは「キリスト教哲学」とは形容しないまでも、実証性を追求する「神学者」に分類できるのか？ ある意味では曖昧に、例えば「キリスト教思想」といった形容しかなしえたとすれば、その伝統はどのように位置づけられるのか？⁴³⁾

4. キリスト教から自由な哲学？

神学の特種性はしかし、ハイデッガーの思惟そのものとどのような関係があるのか？ 自ら認めるカトリック出自に始まり、ハイデッガーがドン・スコトゥス、トマス・アクィナス、アウグスチヌス、マイスター・エックハルト、ヤコブ・ベーメ、マルチン・ルター、ゼーレン・ケルケゴール、ルドルフ・ブルトマンといったキリスト教思想家たちとの「対決」によって思想形成していったことは周知のことである。だが、ここで問題にするのは何らかの思想史的影響関係ではない。それを精査することが本稿に収まらないばかりでなく、私にはその能力がない。既に存在する膨大な研究とは異なり、以下には『存在と時間』に焦点を絞って、キリスト教神学と現象学的存在論との関係を考えてみよう。というのは、この書が展開する「前キリスト教的」な実存の解明がキリスト教の範囲に収まるのなら、『存在と時間』を超えたその「外部」をどのように考えるべきかという問いが出現するからだ。現象学的哲学がキリスト教神学に「導きの糸」をもたらし、「矯正」機能をもちうるためには、ハイデッガーの実存論的分析論がキリスト教と同じ外延をもっているからではないか？ 深さに彼が異議を唱えるとしても、拡がりにおいては同じテーマを存在論化しているのではないか？ それが問いである。

この書は、現存在である「人間」の存在構造の解明として、キリスト教文化圏以外の読者にも、高い説得力をもつものとして読まれてきた。それは間違いではない。日常性／死への先駆的覚悟性、非本来的頹落／本来性等々の二元的な区別は、哲学者ならずとも、読者への説得力をもっている。だが、その分析論がすっぽりキリスト教文化の圏内に収まっているならば、この書の読み方をも問い直さなくてはならなくなるのだら

う。ハイデッガーの思惟の「西洋性」に対して思惟の仏教的「東洋性」をぶつけるわけではない。残念ながら不幸な対立である。西洋プログラムの中での「東洋」の対置でしかない。「東洋形而上学」とは「西洋形而上学」なのである。

4-1. cura の寓話

ここに『存在と時間』で展開されている cura の扱いを接ぎ木しよう。その寓話とはこうだ。「クーラ（気遣い）はある土地にやって来て、土地から一塊の粘土を取り上げ、形を作った。そこにやって来たユピテル（収穫）にクーラは、粘土像に精神を与えるように頼み、ユピテルはそうした。ところが、クーラが像に自分の名前を与えようとするユピテルは反対し、自分の名前を与えるべきだと主張した。そこにテルス（大地）が立ち上がり、自分の身体の一部を授けたのだから、自分の名前をつけるべきだと主張した。三者はサトゥルヌス（時間）に裁きを仰いだ。「精神を与えたユピテルは、像が死すときに精神を受け取り、身体を授けたテルスは身体を受け取るべし。最初に形作ったクーラは、像が活着している間はそれを所有してよい。名前については、フームス（地）から作られたゆえに、ホモ（人間）と名づけよ。」以上がサトゥルヌスの裁きである⁴⁴⁾。

ハイデッガーは前節、第41節で、現存在の存在を「気遣い」(Sorge)と規定したところである。それは「人間」と呼ばれるものの伝統的な定義を、存在論的には不明瞭で疑わしいとして避け、適切な存在論的基礎をそれに与える試みであった。しかも「気遣い」を存在的に「心配」や「憂慮」として理解されないように、歴史的な「前存在論的証言」(ein vorontologisches Zeugnis)を提出するという。それが古い寓話であり、それは「気遣い」としての現存在の自己解明だということである。

ハイデッガーはこの寓話を解釈して見せる。この証言は、人間を肉体と精神との複合体であるとする伝統的な見解に対する気遣いの優位を示している。「クーラが最初にそれを作り上げた」とは、人間という存在者がその「起源」を気遣いのうちにもっているということだ。「それが活着している間は、クーラがそれを所有するがよい」は、「世界の内に存在する」限りは、気遣いが支配的であることを表わしている。像が「人間」の名前を得るのは地との関係においてである。ところが裁定を下すのはサトゥルヌス、つまり「時間」である。そこでハイデッガーは、「寓話に表現されて

いる前存在論的な人間の本質規定はそれゆえ、世界の内での人間の時間的変遷を支配し抜いているその存在様式を予め眼差しに取り入れていたのである」と書いている⁴⁵⁾。

次に彼は、自らがその論文を参照したコンラート・ブルダハに従って、「クーラ」には二重の意味があるという。「不安を抱えた労苦」と、「入念」や「献身」といった意味である。それを受けてハイデッガーは、今度はセネカの書簡を引用する。以下の引用はハイデッガーのドイツ語訳からの日本語訳である。「存在している4つの自然（樹木、動物、人間、神）の下で、それだけが理性を授かっている最後の二つは、神が不死であり、人間が可死的であることによって区別される。ところで、これらのもとでは、一方のもの、つまり神の善を完成するのは神の本性であり、他方のもの、人間においては気遣い (cura) である」⁴⁶⁾。それをハイデッガーは次のように注釈する。人間の完成、すなわち人間がその最も固有の可能性に向けて自由であること（企投）がそれでありうるものに成ることは「気遣い」の「業」である。「気遣い」はしかし、人間が配慮された世界 (die besorgte Welt) に委ねられている（被投性）様式に従って、この存在者の根本様式を等根源的に規定している。「クーラ」の二重の意味とは、被投された企投のことだということ。

以上の解釈を踏まえてハイデッガーは、実存論的 - 存在論的な解釈は、存在的な解釈に対する理論的 - 存在論的な普遍化ではないと言う。たとえ「普遍化」をいうにせよ、それは「ア・プリアリな - 存在論的な」それである。それでは、この寓話と気遣いの実存論的分析とはどのような関係にあるのか？ 微妙な問いである。実際ハイデッガーが、「人間」についての寓話に「ア・プリアリな - 存在論的な」普遍化を加えて現存在の気遣いの分析論に到達したわけではないだろう。何年にも渡る基礎的存在論の準備の中で寓話に出会い、影響を蒙ったのではなく、寓話を能動的に証言として解釈したのだ。第41節で予め気遣いの規定を叙述し、それを補足するかのように第42節で寓話を論じたという事実的な順序は何も意味しない。事実的な順序と議論の展開の順序とが異なることがあるからだ。それが証言である根拠をハイデッガーは「歴史的」という言い方で提示している。

彼は始めに、「いまや、その証明力がなるほど「単に歴史的でしかない」前存在論的な証言が引用されなくてはならない」と言う⁴⁷⁾。第一に、その証言は理論的解釈によって規定されておらず、そうした意図もな

く、現存在が自らを語っているからだ。第二に、現存在の存在は歴史性 (Geschichtlichkeit) によって特徴づけられているからだ。第74節で展開される現存在の存在の歴史性を先取りして、ここでは証言の価値が言い表される。

現存在が、その存在の根本において「歴史的」であるとすれば、現存在の歴史から来て、歴史に回帰し、その上あらゆる学問以前にある言明は、もちろん純粹に存在論的の重みではないが、特別の重みを保っている。現存在の内に横たわっている存在理解は、前存在論的に自らを語り出している。このことは、次ぎに引用される証言において、実存論的解釈がまったくでっ上げではなく、存在論的「構築」として自らの基盤と、それとともに自らの基本的な下絵をもっていることを明らかにしているのである⁴⁸⁾。

寓話は、単に伝承されているばかりでなく、伝承が「われわれ」現存在の在り方を「基本的な下絵」を描く形で限定している。「われわれ」の前存在論的な存在理解を、歴史的に規定しているのだ。実存論的-存在論的分析論は、その前存在論的な存在理解を説明する。解釈学的循環である。さらにハイデッガーは、寓話を引用する直前に注をつけて、テキストとの出会いを証言している。

著者は、K. ブールダハの論文「ファウストと気遣い」によって、気遣いとしての現存在の実存論的-存在論的解釈のための、以下のような前存在論的証例に遭遇した⁴⁹⁾。[……]

また、セネカを引用するところにも注をつけている。

[……] ストア派において既に、*μεριμνα* [気遣い] は一つの確固たる術語であった。新約聖書においても、ウルガタにおいても *sollicitudo* として繰り返し現われている。前述の現存在の実存論的分析論において「気遣い」へと辿った眼差しの方向が著者に生じたのは、アリストテレスの存在論において到達された原則的な基礎への顧慮をもってアウグスティヌスの——すなわちギリシア的-キリスト教的——人間学の解釈の試みとの連関においてであった⁵⁰⁾。

前者の注は、寓話との出会いについての事実的証言であり、後者は研究の事実的進展についての証言である。

後者は前者のコンテクストをなす。ここでもギリシア起源の *μεριμνα* [気遣い] が新約聖書とウルガタ聖書に *sollicitudo* の啓示として与えられ、継いでハイデッガーが自らの存在論の着想を得たアリストテレス存在論を基にしたアウグスティヌスの「ギリシア-キリスト教的人間学」を解釈する試みが「気遣い」の実存論的解釈を生み、その中で寓話に遭遇したというのである。とすれば「気遣い」の実存論的分析論は、「ギリシア-キリスト教的」が証言しているものを受け取ってハイデッガーが、事実的に到達した境位である。この伝統はハイデッガーがいう「歴史」として、彼の存在そのものを形成しているのであり、彼はそれを語り出しているのだ。とすれば、ハイデッガーが「存在的に」キリスト教の伝統を自らの存在理解として前提にしていることが分かる。その伝統から出発して「存在論」を構想しているのであろう。別の問題を抱えていながらも、人類学者クロード・レヴィストロースの発想とは徹底して異なる。ハイデッガーの存在論が徹底してキリスト教文化に属す議論であることは否定できないことになる。

このコンテクストがあればこそ理論以前に、学問以前に語り出されてる寓話は、「われわれ」の存在の歴史性に属しており、その循環の内でのみ証言の価値を得るのである。しかし、いたるところで、日常的な通俗的な自己の存在理解が引き合いに出されている。だが、あるものは頹落した平均的日常性の理解として退けられ、あるものは、本来的実存を証言するものと賞揚されている。前存在論的現象にそうした区別を持ち込む根拠はどこにあるのか? 「われわれ」の内部における「われわれ」の境界づけ。『存在と時間』の実存論的分析論は、歴史的に存在する「われわれ」に属す哲学者が、「われわれ」の前存在論的な存在理解に問いかけ、「われわれ」に向けて「われわれの」存在理解に基づいて、「存在」を語り出すことにはならないか? ハイデッガーの場合にはとりわけ、極めて多様性をもった「キリスト教」の伝統と歴史によって形成されてきた存在理解に問いかけている。その解釈学的循環は、キリスト教のサークルの中を動いていることになるだろう。

4-2. 責めある存在

「現象学と神学」でハイデッガーは、神学者は「罪」(Sünde) の概念を規定する上で彼の実存論的分析論の「責め」(Schuld) 概念を参照し、そこに何らかの「矯正」を見出すことができるが、哲学の方は信仰を

前提にせず根源的に自由な実存を規定しているため、神学からも自由だと言っていた。実証的学問だと言われている神学はしかし、「十字架に架けられた神」という他者から可能になる信仰から可能になるため、基礎的存在論が古典的に基礎づけると称する他の領域存在論に基づいて成り立つ、例えば物理学を始めとする実証的学問とは異なる。ということは、同じ実証的学問といいながら、神学は基礎的存在論とは、他の学問にはない特種な関係をもっているのではないか？『存在と時間』のハイデッガーは、現存在が本来的に在りうる「証し」としての「良心の呼び声」まで含めて、現存在の存在は「普遍的」だと主張する。素朴な問いを立てよう。キリスト教とは異なる文化において、同じ（ということは差異がある）「罪」「責め」といった概念の自らの伝統を辿る思想家がいて、さらには同じように「実存論的分析論」のようなものを企てたら、「責め」の規定は同じだろうか？「同じ」とは差異を含む。私は、九鬼周造や和辻哲郎といった「東洋形而上学」を、従って西洋形而上学を企てた思想家を考えている訳ではない。今では「夢」に過ぎないかも知れないが、全く別の文化のことを思っている。

「現象学と神学」においては、神学概念としての「罪」と実存論の概念としての「責め」とは、「矯正」の関係にあるとされている。しかし、「責め」概念が様々な文化（の翻訳）を貫いて本当に「普遍的」であるならば、「矯正」機能は極めて限られたものになるはずである。「普遍的」な実存論が、気の遠くなるような条件づけを介してしか、キリスト教神学の「矯正」に辿り着かないからだ。でなければ、あらゆる文化にある宗教（学）に対しても「矯正」機能をもつはずである。だが、それは確実ではない。

以上の疑念は、ハイデッガーにとっては「存在的」レベルの話である。存在論的な探求は、文化相対的な「世界観」を超えているからだ。その「ロゴス」の正当性を認めながらお問うことができる。存在的／存在論的という区別はア・プリオリに成り立つのか？安易な文化相対性に訴えるのは思惟の不十分さを示す。しかし、「罪」を「責め」にまで遡ることで生じる「矯正」をストレートに語りうるとすれば、それは存在的な「罪」概念と実存論的な「責め」概念とは外延的に同じであるからではないか？ハイデッガーが言うように、「深さ」で差異があるとしても。キリスト教の伝統が逆に、ハイデッガーの「責め」概念をコンテクストとして規定しているのではないか？解釈学的循環である。

『存在と時間』の第58節でハイデッガーは、存在的なレベルにある「日常的な分別」（die alltägliche Verständigkeit）においては、「責めある存在」（Schuldigsein）をまずは「借りている」（schulden）、あるいは「誰かに何かを棚上げにしている」（bei einem etwas am Brett haben）ということから始めている⁵¹⁾。ところが彼によれば、「何か」という配慮的に気遣っている手許存在者の分野における他者との共存在の在り方だという。その二つをカバーして「罪を犯す」（sich schuldig machen）となり、あるときは法的に罰せられる行為になり、あるときは「人倫的責めを負う」（beladen mit sittlicher Schuld）ことになる。ハイデッガーにとってはしかし、そうした異議は通俗的理解にすぎない。それゆえ「責めある」は現存在の存在様態として規定されなくてはならない。そのためには、「責めある」という理念が、他者と共なる配慮しつつある共存在に関連した通俗的な責めの現象が脱落するまで、形式化されなければならない⁵²⁾。何よりも、「責めある」が他者との共存在を離れて、その都度「私」である実存の「各私性」（Jemeinigkeit）である存在の次元にあるからだ。

形式化した結果、ハイデッガーは「「責めある」（schuldig）の理念の内には否（Nicht）の性格が横たわっている」と言う⁵³⁾。この「非」は他者からやって来るのではない。それは現存在の存在の規定として考えられなければならない。この「非」が有効に意味をもつためには、まずは「根拠」という条件が必要である。

責めある存在は（Schuldigsein）、ある負債（Verschuldung）から結果するのではなく、その逆に、後者が根源的な責めある存在の「根拠に基づいて」初めて可能になる⁵⁴⁾。

「借りがある」「何かを棚上げにしている」「罪を犯す」など、「負債」行為によって「責め」が現存在に降りかかるのではなく、現存在が責めある存在であればこそ、現存在は自らを「責め」の根拠だと言っているのだ。根拠である現存在の存在は気遣いである。「非」は気遣いを根源的に規定している。気遣いは、事実性すなわち被投性、実存すなわち企投、そして頹落からなる。

自己の存在可能性の企投としては、現存在は自己の存在を自由に根拠づけようように見えるが、企投は被投性を前提にしている。被投性とは、現存在が自らの存在を自ら存在させたのではない、存在にもたらした

のではないという事実である。なぜ「私」がこの「家族」に、この「国」に、この時代に生まれたのかに答えはない。答えがないままそれを受け容れる他はない。現存在は被投性の背後に回り込むことができないが、気遣いは被投された自己の存在への気遣いである。すなわち、自己の存在の気遣いを他者に転嫁できない限り、現存在は自己の存在の根拠たらざるをえない。(キリスト教徒が「罪人」であることが「十字架に架けられた神」の啓示から可能になるという他律とのコントラストを考えよ。) 現存在は、自己が存在させたのではない自己存在の根拠であらざるをえないという重荷を背負わざるをえず、その重みはその都度「気分」として露わになっている。被投的な根拠である。

被投的でありつつ現存在は、自己がそうであり得る諸可能性から自己を理解している。存在可能性の企投である。その際、ある可能性へと企投しながら他の可能性は断念している。企投こそが自己の在り方を自由に選び取ることとして、自己の存在の根拠になっている。この断念こそ、実存に属する本質的な非性(Nichtigkeit)である。被投的企投を構成するこの非性は、非本来的な存在の根拠でもある。「非」であることの根拠であること、それが「責めある」存在の構造である。道徳的な善悪はこの実存論的構造から可能になるのであり、その逆ではない。

非本来的な存在の事実から、本来的に在り得ることを現存在自身に証すのが「良心の呼び声」である。非本来的な日常性において現存在は、「われを忘れて」「ひと」に埋没している。呼び声は、常に自己の存在が問われているが非本来的に在る「ひと」に呼びかける。その呼びかけを理解することは「良心をもとうと意志する」ことであり、言い換えれば「責めある」ものとしての自己の本来的な在り方を選び取ることである。この「良心をもとうと意志する」ことは、自らの事実に「没良心的な」行為に責任をもつこと的前提であり、それは「ひと」世界を律する倫理や法以前にある。それは同時に、共存在する他者に対する行為に責任を負うことを介して、他者への責任を負うことでもある。

こうしてハイデッガーは、現存在の実存論的構造から「責めある存在」を導き、呼び声を理解して抱く「良心をもとうと意志する」から自己の「没良心的な」行為に対する自己の現実的な責任を導き出す。それが公共世界における道徳や法の可能性である。存在的な表現で言い換えれば、彼は責任を個の存在から引き出すということだ。キリスト教の神まで含めて他者との

関係からではない。

『存在と時間』の思惟は、本来性、民族、歴史性等々の規定に従って、従来から「主意主義」だと評価されてきた。その通りである。しかも「主意主義」を貫く自律性は、近代哲学の伝統に根ざしている。神学に面して哲学の自律性を主張するハイデッガーの身振りもまた、信仰からの思惟の自由の自己肯定であった。だが、その「主意主義」はキリスト教の文化内に収まってはいないのか？ 哲学的近代を記す啓蒙主義もまた、キリスト教圏外に跳び出したわけではなかったのである。ただし、啓蒙主義が「契約」の概念を基本にしたのに対して、ハイデッガーはそれを出発点にしていない。もし、前に指摘したように、少なくとも『存在と時間』が、そしてそれ以後のハイデッガーの思惟がキリスト教文化の「解釈学的循環」として生起しているならば、彼のキリスト教に対する生涯をかけた否定的言説は、キリスト教の伝統を存在論の、あるいは「存在の思惟」の深みで保護する身振りになっているのではないか？ 少なくとも『存在と時間』の世界-内-存在の「世界」はキリスト教の世界以外のものではない。

4-3. 範例ということ

以上の私の議論は、現代ヨーロッパの名だたる思想家たち、例えばジャン＝リュック・ナンシー、ミッシェル・アンリ、ジャン＝リュック・マリオン、ジョルジョ・アガンベンといった人々を含めて欧米の研究者にとっては当たり前のことかも知れない。しかし、この「当たり前」を問い直すことはできないのか？ これが私の問いである。既に指摘したように、それは例えば「日本文化」を形而上学的言語に乗せて、従って翻訳して「日本の独自性」を、それを基にさらにはヨーロッパ以上の普遍性を考えようとする試みではない。「東洋の西洋形而上学」ではない。そのプログラムに外があるなら、その外の可能性はどこにあるのか、私はその手掛かりを探りたい。そのためには、この「当たり前」を問い直す必要がある。

既に引用したジャン・グレーシュの指摘を出発点にする。グレーシュはこう言っている。ハイデッガーにおいては、キリスト教の罪概念の内実を神学的かつ概念的に解釈するためには、「キリスト教以前の」実存論的概念「責め」に訴えるのでなければならない。でなければ、原罪概念も罪概念も単なる表象にとどまる。

この意味においてこそ、概念的企てとしての神学

は、分析論によって練り上げられる実存論的概念という「導きの糸」を必要とする。もちろん、次のように問うことはできるだろう。ハイデッガーが行なわないことだが。すなわち、逆に信仰の経験とその証しの諸々の様態は、しかじかの実存論的構造の発見において発見的な役割を果たすことがありうるのではないか、と⁵⁹⁾。

しかし、啓示 (Offenbarung) という歴史的出来事の神学的・人間学的、従って前存在論的な考察 (「信仰の経験とその証しの諸々の様態」) を範例とし、範例との対決が現存在の実存論的分析論の発見を歴史的事実的にもたらしたのだとしても、ハイデッガーにとっては、それは何ものでもない⁶⁰⁾。既に見たように、ハイデッガーがそこから取り出した実存論的構造 (「責め」) は、キリスト者が啓示を受けて「再生する」以前の現存在の在り方をより一般的に規定しているからだ。啓示が啓示として機能するためには、現存在一般のより根源的な「開示性」(Offenbarkeit) が前提されている。基礎づけの階層関係がそこにはある。従って、実存論的分析論が神学に対して「矯正」という働きをすることがあったとしても、前者は神学からはまったく自由で独立している。だからそれは「キリスト教哲学」のようなものではない。「キリスト教哲学」なるものは存在しないし、「木製の鉄」に過ぎない。

ここで基礎的存在論と神学との基礎づけの階層関係は、『存在と時間』においては、生物学、心理学、歴史学、人間学などの間にもある厳格な関係である。それはしかし、『存在と時間』の議論全体を支えている不安-自己の死-先駆的覚悟性-本来性-良心の声、なかでも死をめぐる議論が維持し得ないものだということが判明するや、一挙に瓦解するであろう。

ここでは詳しく追うことはしないが、『アポリア』でデリダは、ハイデッガーが verenden [滅ぶ]、ableben [死亡する] から eigentlich sterben [本来的に死ぬ] とを区別する (第52節) ことを踏まえて、「現存在の終わりとしての死は、自己に最も固有な、没交渉的な、確実な、しかし無規定な、追い越しえない可能性」であるという規定を、つまり自己の存在の不可能性の可能性を読み込み、「死が、それ自体として現われることの不可能性がそれ自体として現われることの可能性」であるというアポリアを取り出すことによって、現象学的「それ自体」(als solche) の不可能性を証明する。それによって、「滅ぶ」「死亡する」との他の二様態との区別が絶対的にはできなくなり、

さらには自己の死の絶対的な固有性をも維持し得ないことを暴いている⁶¹⁾。それは同時に、学問の基礎づけ構造にも波及する。基礎的存在論と神学の関係に限っても、「責めある存在」が「罪」の概念を一方向的に基礎づけるとは言えなくなるのだ。むしろ、「罪」というキリスト教的な事実に生きた経験が「責めある存在」を「範例」として規定していると言いうようになる。単に、影響関係の歴史的影響史の問題ではなく、哲学的次元での問題である。

デリダを離れて、私としてもこう言おう。講義「宗教現象学入門」でハイデッガーはパウロの手紙を読むことで、キリストの再臨への苦しみの中での「期待」が、客観的時間には属さない「瞬間」という時間性を、その一方で日常性の安逸に埋没する人々との生の経験との差異として抽出した。それは、キリスト者としての本来的な在り方を非本来的な埋没 (頹落) と区別し、決意性を言い当てることになった。ハイデッガーは確かに、キリストの再臨への期待というキリスト者の生の事実に経験を換骨奪胎し、彼が「現存在」と名づけることになる生の経験の死という普遍的次元へと到達した。その「範例」の次元はしかし、本当に普遍的なのか? ハイデッガーの事実性の解釈学は、生の経験の「先理解」を学的理解へと仕上げるという方法であった。本来性/非本来性の区別と「瞬間」の時間性そのものが、キリスト者としての、ただしカトリック教会に嫌悪を抱き、キリスト教神学の趨勢にも根本的な不満をもっていたハイデッガーの、原始キリスト教の生の経験の「先理解」をなしてあり、それを存在論的な言説に仕上げることになった。その意味では、『存在と時間』の「世界-内-存在」の「世界」とは、彼の先理解の世界に他ならない。とすれば、キリスト教の (さらにはユダヤ教、イスラーム教の) 歴史的な出来事としての (実際に起こったことという意味での存在的かつ事実的な) 啓示 (Offenbarung) が不在の社会と文化の場所で、「開示性」(Offenbarkeit)、啓示を啓示として受け取る可能性を語ることができるのか? それを特定の宗教とは関わらない普遍的な構造として?

言うまでもなく、ハイデッガーが、例えば古代マヤ文明やインカ帝国における「事実に生きた経験」を問い質すことはない。だからこそ、異なる文化の先理解から出発した九鬼周造の「いき」や、和辻の「風土」という議論が、ハイデッガーの解釈学を引き取りつつ、新たな「形而上学」を提出する余地があったのである。

ハイデッガーにおける、キリスト教神学と基礎的存在論、実存論的分析論との基礎づけ階層関係は崩れる。

だからといって、問いは終わっているわけではない。「啓示」と「開示性」の関係は、後のヨーロッパの思想家たちにとっても問い直すべき共通の問題系になっているからだ。おそらくは、ハイデッガーと、それ以降の哲学議論の「ヨーロッパ中心主義」を問い直すためには、相変わらずハイデッガーを一つの参照軸にせざるを得ない。そのためにはまず、『存在と時間』以後のハイデッガーとキリスト教徒の関係を問い質さなくてはならない。次には、ハイデッガーと切り結ぶ思想家たちの著作を検討する必要があるだろう。それは何よりも、グローバリゼーションの問題を考え抜くためである。ハイデッガーが「ヨーロッパの世界化」と呼び、存在の思惟から一定の答えを出そうとした問題であるが、デリダはそれを *mondialatinisation* 「世界ラテン化」と呼んでいる。その時、「世界」とは何なのか？ 政治制度と法概念、経済体制と日常生活様式、さらには哲学的・学問的な概念とレトリック、そして英語に代表されるヨーロッパ言語がますます世界化するならば、その世界化と、それが生み出す「ニヒリズム」は、アンチ・キリスト教の形態をとる動きまで含めて、世俗化したキリスト教の動きとして見なくてはならない。そこに「世界ラテン化」という呼称の意義がある「世界ラテン化」、すなわち大幅なキリスト教化をいかに考え、いかに対処すべきか？ 哲学的な問いとしてである。

注

- 1) Martin Heidegger, *Ontologie (Heimeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe Bd 63; 篠憲二他訳『オントロジー (事実性の解釈学)』, 創文社, 1992年。なお、参照指示は、GA63 ページ数; 翻訳書ページ数の形で本文中に表記する。
- 2) T. Minatomichi, 《Heidegger et son autre》, in *Jacques Derrida, Cahier de l'Herne*, 2004, pp. 185-190.
- 3) E. フッサール『イデー』I-II, 渡邊二郎訳, みすず書房, 1979年, 57ページ。
M. Heidegger, »Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem«, in *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA56/57; 北川東子他訳, 『哲学の使命について』, 創文社, 1993年,
- 4) M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA17; 加藤精司他訳, 『現象学的研究への入門』, 創文社, 2001年。
- 5) E. フッサール『厳密な学としての哲学』, 佐竹哲雄訳, 岩波書店, 1969年。
- 6) E. フッサール, 前掲書, pp. 79-90。
- 7) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeier, S. 149ff.; 原佑・渡辺二郎訳『存在と時間』, 中央公論『世界の名著』, 1980年, 272ページ以下。

8) ハイデッガーは、1923年の講義『存在論 (事実性の解釈学)』でもシュベングレーに言及している。前掲書, 43-45ページ, 61-63ページを参照。

9) 『存在と時間』にいたるハイデッガーの歩みを論究している Theodore Kisiel は、その事情を次のように記している。「ハイデッガーは事実、方法論的なこの道を追求しつつ独自の意図に熱くなって、果てはクラスに出席している学生たちが、今や普遍範疇についての古典的な哲学問題のますます難解になって行くこの議論に完全に狼狽して学部長に、宗教的内容の主題を扱うことを予告していると思われた講義で、宗教的内容がないことについて不平を言いに行った！ その結果ハイデッガーは、突然——苛立ちをもって——この現象学的形式性の取り扱いを打ち切り、残りの講義を具体的な宗教的諸現象の記述に充てた。1920-21年の講義はこうして *cursus interruptus* [中断講義] となり、最初の推進力においては時期尚早なままに妨げられ、最初に目指していたのとは違う極点にもたらされることになった。」Theodore Kisiel, 《L'indication formelle de la facticité》 (trad. par F. Dastur, in *Heidegger 1919-1929: De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, J. Vrin, 1996, pp. 210-211. 上の訳文は、オリジナルが手許にないため、フランス語訳からのものである。

- 10) すべてを挙げることはできないが例えば、上記の Theodore Kisiel の論文、また松本啓二朗「若きハイデッガーがキリスト教的生の経験から得たもの」、『公民論集』第10号, 大阪教育大学公民学会, 2002年, 1-20ページ。さらには、茂牧人『ハイデッガーと神学』, 知泉書館, 2011年, とりわけ14ページ以下などである。
- 11) 日本聖書協会『新約聖書』。
- 12) 「さて、兄弟たち、主イエスに結ばれた者としてわたしたちは更に願ひ、また進めます。あなたがたは、神に喜ばれるためにどのように歩むべきかを、わたしたちから学びました。そして、現にそのように歩んでいます。どうか、その歩みを今後も更に続けてください。」
- 13) Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA20.; 常俊宗三郎他訳『時間概念の歴史への序説』, 創文社, 1988年。
- 14) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., S 170-171; 303-304ページ。
- 15) 『存在と時間』の「不安」の件には、ハイデッガー自らが長い中をつけている。「不安という現象と恐れという現象とが、一般には区別されないままではあるが、存在的には、また、きわめて狭い限界内においてであるにせよ、存在論的にも、キリスト教神学の視圏のうちへと入り込んできたということ、このことはなんらの偶然ではない。このことがおこったのは、つねに、神へとかかわる人間の存在についての人間学の問題が優位を獲得して、信仰とか罪とか愛とか悔いとかというような諸現象が問題設定を導いたときであった。「敬虔な恐れと奴隸的な恐れ」についてのアウグスティヌスの説を参照せよ。この説は、彼の積義的な諸著作

と書簡とのうちでしばしば論じられている。恐れ一般に関しては、『八十三のさまざまな問いについて』の第三十三問「恐れをいだかさずにいることよりほかに愛されるべきことがあろうか」、第三十五問「何が愛されるべきであらうか」（ミーニュ版『ラテン教父全書』第七巻、二三ページ以下）参照。

ルターは、恐れの問題を、懺悔と悔悟とについての学的解釈という伝承的な連関において論じているほか、彼の創世記注釈のなかでも論じている。後者においてはいささかも概念的でないことは言うまでもないが、しかし教化的にはそれだけますます鋭い洞察を示している。『創世記講話』第三章（エルランゲン版全集、『ラテン語釈義全集』第一巻、一七七ページ以下）参照。

S・ケルケゴールは、不安現象の分析において最も深く突き進んだが、しかもそれは、これまた原罪の問題の「心理学的」論究という神学的な連関においてである。『不安の概念』一八四四年（ディーデリクス版全集、第五巻）参照。（*Sein und Zeit*, op. cit., S 190; 329ページ）

- 16) *Sein und Zeit*, op. cit., S. 10; 『存在と時間』, 前掲書, 77ページ。
- 17) このテキストを問題にした研究は数多くあるが、優れたものとしては、Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, PUF, 1994. pp. 427-454 (杉村靖彦他訳『『存在と時間』講義』, 法政大学出版局, 485-518ページ); Philippe Capelle, *Philosophie et Théologie*, Eds. du CERF, 1998, pp. 17-52; Françoise Dastur, «Heidegger et la théologie», in *Revue philosophique de Louvain*, Tome 92, no 2-3, Mai-Août, pp. 246-253.
- 18) Martin Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, Vittorio Klostermann, 1970, S. 15; 渡部清訳『現象学と神学』, 理想社, 1981年, 14ページ。
- 19) *Ibid.*, S. 18; 同書, 20ページ。
- 20) *Ibid.*; 同所。ここでは、当然のごとく「現存在」に「人間」という形容がなされている。
- 21) *Ibid.*; 同所。
- 22) *Ibid.*, S. 19-20; 同書, 20-22ページ。
- 23) *Ibid.*, S. 19; 同書, 22ページ。
- 24) *Ibid.*, S. 21; 同書, 25-26ページ。
- 25) *Ibid.*, S. 22; 同書, 27ページ。
- 26) *Ibid.*; 同所。
- 27) *Ibid.*, S. 25; 同書, 32ページ。
- 28) *Ibid.*, S. 28; 同書, 37ページ。
- 29) *Ibid.*, S. 29; 同書, 38ページ。
- 30) *Ibid.*; 同書, 39ページ。
- 31) それでも、例えば「自由」の概念をめぐる、承認を目指す「死を賭けた闘争」と「死への先駆的覚悟性」との関係を読み直す余地はある。
- 32) 「なきもの」にするわけではない。だが、「信仰以前の」、信仰に先立つ「無信仰の」実存様態は「亡きもの」として、「亡き者」として保持されるであろう。とすれば、ヘーゲルの止揚も、ハイデッガーの止揚も喪の労働として思惟し直すことができる。

- 33) *Ibid.*, S. 29; 同書, 39ページ。
- 34) *Ibid.*, S. 29.; 同書, 39ページ。
- 35) *Ibid.*, S. 29.; 同書, 39-40ページ。
- 36) *Ibid.*, S. 30.; 同書, 40ページ。
- 37) *Ibid.*; 同所。
- 38) *Ibid.*, S. 30; 同書. 41ページ。
- 39) *Ibid.*, S. 31; 同書. 41-42ページ。
- 40) *Ibid.*, S. 32; 同書. 44ページ。
- 41) *Ibid.*, S. 33; 同書. 45-46ページ。
- 42) Jean Greisch, *op. cit.*, pp. 451-452; 前掲書, 515ページ。
- 43) デリダは『精神について』のを、「神学者たち」とハイデッガーとの仮想対話で結んでいる（というより開いている）。*De l'esprit*, Galilée, 1987, p. 179 sq; 拙訳『精神について』, 平凡社ライブラリー, 2009年, 184ページ以下。
- 44) Cf. *Sein und Zeit*, op. cit., S. 197-198; 前掲書, 339ページを参照。
- 45) *Ibid.*, S. 198-199; 同書, 340ページ。
- 46) *Ibid.*, S. 199; 同書, 340ページ。
- 47) *Ibid.*, S. 197; 同書, 338ページ。
- 48) *Ibid.*, S. 197; 同書, 338ページ。
- 49) *Ibid.*, S. 197; 同書, 339ページ。
- 50) *Ibid.*, S. 199; 同書, 341ページ。
- 51) *Ibid.*, S. 281; 同書, 454ページ。
- 52) *Ibid.*, S. 283; 同書, 456ページ。
- 53) *Ibid.*; 同所。
- 54) *Ibid.*, S. 284; 同書, 457ページ。
- 55) Jean Greisch, *op. cit.*, pp. 451; 前掲書, 515ページ。強調はグレーシュのもの。
- 56) 松本啓朗は「若きハイデッガーがキリスト教的生の経験から得たもの」（前掲）でこう言っている。彼は1924年の「時間の概念」（*Der Begriff der Zeit*）に言及しながら、「そこでは、パウロの言葉のうちではキリストの再臨の「瞬間」としてとらえられていたことが、キリスト教という特殊な宗教的内実を除去して一般的な実存論的分析を遂行するということのためであろうか、「死」の現象という形で述べられている」（p. 9, 強調は港道）。いかに「形式的告知」が問題だとしても、ハイデッガーの場合、「特殊な宗教的内実」の「除去」を語ることは容易ではない。彼はハイデッガーの「終末論」を問題にし、「カイロス」概念がキリスト教的生の経験に由来するものであれ、「歴史的な時間の内実」は触れられていないことに注目して、「これは……ハイデッガーが、キリスト教的生の経験を、あくまで事実性の解明のための範例として考察していたことを示しているだろう」（p. 15, 強調は港道）と述べている。その通りであろうが、事実確認を越えた「範例」の問いを立てるのでなければ、ハイデッガーの構えに影響を及ぼすことはない。
- 57) Jaques Derrida, *Apories*, Ed. Galilée, 1996, 113 sq.; 拙訳『アポリア』, 人文書院, 2000年, p. 124 以下を参照。