

<b>Title</b>	なぜ日本にキリスト教哲学が必要なのか
<b>Author(s)</b>	茂, 牧人
<b>Citation</b>	聖学院大学総合研究所紀要, No. 47
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=2184">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=2184</a>
<b>Rights</b>	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

## なぜ日本にキリスト教哲学が必要なのか

茂 牧 人

今日本の哲学の世界において一般的に行われている作業は、形而上学的な真理自身の源泉を探り、その真理を解体することにある。例えば、ニーチェ（一八四四年―一九〇〇年）は、『力への意志』において「まさに事実なるものではなく、あるのはただ解釈のみである。私たちはいかなる事実「自体」も確かめることはできない<sup>(1)</sup>」と述べる。ニーチェは、ここで真理や価値が「個人や社会、時代などの視点に相対的な思い込みにすぎない」といつているだけではなく、「さまざま<sup>(2)</sup>な真理や価値が生み出されるメカニズム」を探っているのである。結局彼は、真理は〈力への意志〉が捏造したものだという。このニーチェの影響力は、日本においても二〇世紀において決定的となっており、形而上学とその真理の解体という作業は日常の作業となつていたのである。

二〇世紀以降日本の哲学の状況は、このようにして真理自身を語るが大変難しい状況となつている。真理は破壊・解体され、主体概念自体も、破壊・解体されていく。このような中でキリスト教がどのようなメッセージを語るることができるのかということを真剣に考えることは大事なことであるように思われる。あくまでキリスト教が主張しなければならぬことは、イエス・キリストが救い主であり、真理であるということに尽きるであろう。しかしその語り方は、十分に熟慮しなければならないであろう。ただ単に過去の形而上学、つまりプラトニズムによって補強されたキリ

スト教の形而上学を鸚鵡返しに語っていていいわけではない。そういうキリスト教の教説は、既に過去のものとなっている。ポスト形而上学の時代において、ニーチェ以降のキリスト教は、それ自身語り方を変えていかなければならないのである。本稿はその努力の跡であるともいえる。

さてキリスト教の歴史は、いつもその時代の世界に対しての弁証の歴史であった。中世スコラ学の神学者・哲学者たちは、口角泡を飛ばすほど議論をした。また命を賭して神のために闘っていたともいえる。今私たちも、この世俗化し、真理である神を喪失してしまったポスト形而上学の時代にキリスト教のメッセージを語るために戦略を考えなければならぬ。そして日本の哲学の世界に対して弁証していかなければならないと思われる。

弁証学の歴史を振り返れば、それはキリスト教が始まってからすぐに起こっている。つまりキリスト教は弁証学とともに歴史を歩んできたともいえる。神学にとって弁証学は、神学の横に並んでいる学問分野ではなく、本質的に内在的な学なのである。古代キリスト教の弁証学は、ユダヤ教とギリシア思想に対して行われてきた。またプロテスタント教会の歴史においても、一九世紀のシュライアマッハー以降の神学者たちは、キリスト教信仰を世俗化の進む近代社会と調停するという課題を考え抜いた。シュライアマッハー自身は、それを教義学と哲学との調停の問題として考えていた。そして宇宙という超越に対する「絶対依存の感情」を説いた。トレルチは、産業革命による社会の変化にとまないプロテスタンティズムと教養人のみならず労働者も含む文化との調停の問題として感じ取っている。彼は、ドイツ観念論的なキリスト教の思想と宗教を価値体験としてみる歴史的・心理学的方法を総合して、宗教的アプリアリを主張している。さらに二〇世紀に入りテイリツヒは、キリスト教のメッセージが近代人に対して適切に表現されていないことを痛切に感じ取り、そこから諸問題を論じている。彼は、人間の理性の内にある問いと啓示に現れた答えとの相関の方法を用いている。それ故人間の実存の内に問われる限りで、啓示の答えを受け取るうとした。彼は、既に聖書の諸命題を繰り返すことには意味を見出さない。時代の状況に生きて実存する人間のための福音を考えたのである。あるいはま

た神学的人間学の伝統もある。パスカルやキルケゴールなどは、人間の理性は、神の生命に敵対する誤りを犯しうるとともに同時に神への憧憬を持ちうるものであると考える。その伝統はブルトマンへと流れ込む。彼は、人間はその実存において福音と理性との結合点になりうるとするのである。そこに神学と哲学が結合できる点を見出そうとする。<sup>(3)</sup>

総じて近代の弁証学は、「キリスト教と批判者との間に対話を可能にする共通基盤」<sup>(4)</sup>を構築する必要を感じ取っている。同じ土俵の上で相手の思想の矛盾を指摘する。あるいは、批判者自身の内の主張の成就是キリスト教によつて元来果たされることを述べようとするのである。

筆者は、キリスト者の哲学者としてここでポスト形而上学時代におけるキリスト教哲学を構築しようとしている。それはやはり信仰と理性との間に共通の地盤を作り出すことを目的とする。つまり弁証学としてのキリスト教哲学である。現代という時代においても哲学的な真理を追い求めるときに、それはキリスト教の主張する真理と重なるのではないかと思われる。<sup>(5)</sup>そして真理を破壊・解体する立場の哲学に対して、ある種の真理の可能性について論証し、弁証していくという課題を担っているのではないかと思うのである。その際私たちキリスト教哲学を論じる者は、ニーチェの批判した形而上学を前提にすることはできない。そうではない仕方でも共通の真理の地盤を呈示しなければならぬであろう。その作業を行うにあたって二〇世紀の哲学者のハイデガーなどの思索を用いながら弁証していきたいと思う。

では組織神学とキリスト教哲学との違いは、どこにあるのであろうか。その目指すところは、キリスト教の弁証ということで同じであらう。しかし組織神学は、あくまでも啓示の福音について神学的に弁証する。逆に一般の哲学は、一般的な人間や世界について理性的に根拠を問う。それらに対して、キリスト教哲学は、信仰の内容をできる限り一般的人間の理性的論証の領域において弁証するということになるであらう。キリスト教哲学は、一般の哲学と神学との間で弁証学を遂行するのである。つまり信仰を哲学的に基礎づける作業を遂行する。それによつてできるだけ多くの信仰を前提にしない人々への弁証というものを行うことができる。

それ故第一節でハイデガーの初期の諸著作や「現象学と神学」（一九二七年）で述べていたキリスト教信仰を基にしたキリスト教神学と哲学との緊張関係をもとに、キリスト教哲学のあり方を示す。それは形而上学批判ということを中心にして神学と哲学が出会う場所を設定する。さらに第二節で、初期ハイデガーに遡り、そのような哲学は、歴史的で事実的な生を扱う哲学としてこれまでのギリシア哲学の理論化を拒み、さらに近代の主客対立の構図によつては扱えないことを論証する。実をいうとこれがハイデガーの遂行したギリシア哲学の形而上学の破壊・解体の作業であり、現象学的解体と呼ばれている作業である。しかもその作業はルターの『ハイデルベルク討論』の読解から着想したことを論証する。今私たちは、ルターが、栄光の神学として古代ギリシアの形而上学批判を行い、十字架の神学を主張したことを思い起こすのである。ここから信仰の事実的生の分析としてのキリスト教哲学を遂行する課題を見抜く。第三節では、その十字架の神学の中の十字架での赦しの分析を哲学的に論理化する作業を行う。十字架の赦しは、逆説の論理、弁証法的論理によつて支えられている。その逆説の論理をパスカルや初期ヘーゲルの神学論集から跡づけてみたい。第四節では、このような信仰の事実的生の分析の背後また弁証法的な論理の背後に、否定神学的な神が存在していることを論証したい。ここで否定神学の歴史に遡り、シェリングの神の無底 (Ungrund) やハイデガーの存在の脱根底・深淵 (Abgrund) の概念を分析していく。この分析作業によつて、私たちが単なる一つのパースペクティヴに陥ってしまう形而上学を克服する地点を指し示すことができると思われる。終わりににおいて私たちは、キリスト教哲学の特徴と問題点を整理して、今後の課題を指摘しておきたい。

## 第一節 神学と哲学の区別またキリスト教哲学の役割

ハイデガーは、初期のころから、神学の役割と哲学の役割を明確に区別しようとしていた。例えば『アリストテレスに関する現象学的解釈』（『ハイデガー全集』第六一卷（一九二一／二二年冬学期講義）<sup>(6)</sup>）において、「哲学は、その徹底した、自己自身へと立てられた問うこと（Fraglichkeit）において原理的に無・神論的（a-theistisch）でなければならない」（GA61, 197）と述べている。彼は、「哲学の問いは、無神論でなければならない」というのであるが、それはどういう意味であるのか。ここで注意しなければならないことは、a-theistisch という言葉にハイデンが入っている点である。これは、ただ単なる無神論を意味しているのではなく、有神論であろうと無神論であろうとそもそも神論（Theismus）<sup>(7)</sup> というものを拒否しているという意味である。つまり神論という形而上学を否定するのである。

さらに彼は、いわゆる「ナトルプ報告」（一九二二年秋）において、「哲学は原則的に無神論的である」と述べ、以下のように注釈をつける。

「無神論的」といっても、唯物論やそのたぐいの理論の意味においてではない。自分の何たるかについて自らわきまえている哲学は、みな、生の積意の事実的な様態である以上、神についてなんらかの予感をまだもっているかぎり、哲学によって遂行される生の自己帰還が、宗教的にみれば、神に対して手向かうことがあるのを知っておらねばならない。しかしまたそうしてこそ、哲学は、誠実に、すなわち哲学たるかぎりにおいてよく駆使しうる可能性に即して、神の前にたつことになる。無神論的というのは、ここでは宗教を

もつばら論評するだけの安易な配慮には手を染めない、の謂いである。だいたい宗教哲学という発想自体、とりわけそれが人間の事実性を度外視するとなれば、まったくの不条理ではあるまいか。<sup>8)</sup>

つまり、ハイデガーにとつて哲学が無神論でなければならぬとは、哲学が形而上学であつてはならないという意味であつて、決して神についてほかの論じ方があるということや否定するものではないのである。このような無・神論のことを、M・ユングは、「方法的無・神論 (der methodische A-Theismus)」と呼んでゐる。<sup>9)</sup>

ここでハイデガーは、哲学の論及する範囲と宗教の論及する範囲を分離しようとしてゐる。哲学が宗教の領域について安易に論じようとするときに、つまり形而上学的に論じようとするときに、かえつて存在も神もうまく論じることができないというのである。しかし、哲学が人間の生の事実性を論じるときには、宗教を論じる哲学が可能であるという。だから哲学は、方法的無・神論であるのだ。つまりここでは、ハイデガーは形而上学で論じられてきた形而上学の神を否定してゐるだけであり、決して生ける信仰の神や信仰の生を否定してゐるわけではないのである。

それ故ハイデガーは、別の箇所で、「私は、哲学をしてゐる限り宗教的にふるまわないが、哲学者としては宗教的な人間でありうる」(GA61, 197) ということをいつてゐる。これは、哲学と宗教(神学)は別個の領域であり、両者を混同してはならないが、人間の生の事実性を論じる哲学に徹するときには信仰の生というものを論じうるし、そのとき神の前によくたちうるということの意味してゐるとつてもいい箇所である。

初期のころのハイデガーも、すでに形而上学批判を行つており、存在(生)と神とを混同して、神について客観的に論じる存在・神・論を禁じてゐる。つまり彼は、この当時カール・バルトなどのプロテスタントの神学の影響を受け、ギリシア哲学を基盤とする形而上学的な思弁を行う哲学を拒否して、それによらない人間の生の事実性、信仰の生の事実性を論じる哲学を展開しようとしてゐるのである。

それ故ハイデガーは、神学を、形而上学のように思弁の王国にしてしまつてはいけないという。神を存在と混同することによって、神を最高の存在者としてしまう。これでは、生ける神とはならない。信仰の神は、哲学の神と区別されなければならない。神学は、聖書にもどつて信仰の生の事柄を忠実に描かなければならない。

哲学も、最高の存在者としての神を論じることをやめるべきである。それ故哲学は、無・神論でなければならない。それに代わつて、事実的生を取り出す作業を行う。それは、主観性の形而上学を支えられた客観的理論的な態度では取り出すことのできないものである。ここからハイデガーは、アリストテレスの概念を借りて事実的生を分析することになる。

それ故ハイデガーがここで考えていることは、まず形而上学的な思弁を否定し、また形而上学を支えられた主観・客観・関係による理論構築を否定し、本来の神学は聖書の信仰の生へと戻り、哲学は事実的生の分析へと戻るべきであるということである。両者は、形而上学へと陥らないために、その領域をはつきりと区別しておくべきであり、そのためには哲学は、無・神論あるいは方法的無・神論でなければならない。しかしそれによつてかえつて、本来の神、本来の存在を論じる場所を確保できると考えていると思われる。だから形而上学批判ということを軸にして、神学と哲学はかえつて緊密な関係を描きうる可能性を残しているのである。

さらに言えば、神学の議論をより人間の事実的生の普遍的な構造を論じる哲学に基礎付けることができるのである。こうして人間の事実的生を論じる哲学は、神学と文化、キリスト教と世俗世界とを調停して、そこでキリスト教の教義を一般的な次元で論証し、弁証する次元を確保できるようにするのである。

「現象学と神学」(一九二七年)においても、この立場は変わらない。神学は、キリスト者性・信仰の生 (Christlich-Keit) を扱うので存在者的であるのに対して、哲学は、存在論的であり、両者ははつきりと区別されなければならない (GA9, 52f.)<sup>(1)</sup>。神学は、決して思弁的な神学であつてはならず、信仰を土台とした学でなければならない。そして、哲学



が神学を補正しようというのは、ただ神学が思弁的な神学へと墮しているときに、それを本来の信仰の実践を土台とした思索へと修正するという意味である。

このような立場、すなわちギリシア哲学に基づく形而上学を批判しつつ、神学は信仰の事柄を、また哲学は一般的な人間の生の事実性を探求するということで、神学と哲学は共同作業ができる立場となるのである。例えば「現象学と神学」では、罪 (Sünde) という概念がただ信仰を前提とする神学の中で問題とされるのに対して、哲学は負い目 (Schuld) という概念を明らかにすることができる<sup>(11)</sup>と述べる。つまり、「まずまず根源的にまずまず適切に真正な意味で存在論的に現存在一般の根本体制が明らかにされ、まずまず根源的にたとえば負い目の概念が把握されれば、より一層一義的に負い目の概念が、罪の神学的開陳にとつての導きの糸として機能しうるであらう」(GA9, 64) とごうのである。このようにして、哲学はより一般的な形で、キリスト教の教えの内容を弁証しうるであろう。

ハイデガーは、先ほど論じた信仰の事実的生・キリスト者性 (Christlichkeit) という言葉をその後もよく用いている。例えば彼は、「ニーチェの言葉『神は死んだ』」(一九四三年)でも、「ニーチェにとつて、キリスト教は、西洋の人間とその近代文化の形成の内における教会と教会の権力要求の歴史的、世界的―政治的現象である。この意味でのキリスト教と新約聖書の信仰のキリスト者性・信仰の生 (Christlichkeit) とは、同じものではない」(GA5, 219f.)<sup>(12)</sup>と述べて、教会という制度を支える形而上学的な思弁的な神学や哲学を拒絶する。しかしそれでキリスト教すべてを拒絶しているわけではなく、信仰の事柄であるキリスト者性・信仰の生というものを擲い上げようとしているのである。一言付け加えるならば、その思索が、一九三〇年代以降出来事・性起 (Ereignis) の思索となるのである。

実をいうと信仰の生の事実性が、あらゆる神学や哲学の営みに先立っているのである。神学も哲学も信仰の生の事実性に基づいてこそ本来の作業を営むことができるのである。それ故形而上学批判ということを中心にして、神学と哲学の親縁性を述べることができるのである。それによってハイデガーのいう哲学は、一般的な人間の生の事実性の構造を示

すことによつて、キリスト教のこの世の対する弁証の一翼を担いとうと思ふのである。

## 第二節 信仰の生の事実性の省察としてのキリスト教哲学

では、ハイデガーはいかにして人間の生の事実性を獲得しようとしていたのであろうか。第一節で引用した『アリス・トテレスに関する現象学的解釈』（一九二二／二三年冬学期講義）や「ナトルプ報告」（一九二二年秋）の前の年に行われた「宗教現象学入門」（一九二〇／二一年冬学期講義）と「アウグステイヌスと新プラトン主義」（一九二一年夏学期講義）の講義録においてそれが判明する。そこで新約聖書とりわけパウロの書簡を用いた信仰の生の分析において明らかとなる。さらに後者の講義録においてその信仰の生がギリシア哲学によつて覆い隠されてしまったことを剔出できる。ハイデガーがキリスト教の信仰の生をギリシア哲学と分離しようとするモチーフを得られたのは、実はルターの研究によつていることがわかる。それを詳しくみていこうと思ふ。

ハイデガーは、まず「宗教現象学入門」において生の事実性ということを新約聖書の信仰の生の事実性から取り出すとしてゐる。この事実性というのはどういう意味であろうか。彼は、「哲学の道の出発点は、事象的生である」(GA60, 10)<sup>(12)</sup>であるという。この時期既に彼は、哲学が単なる理論的な態度による形而上学に墮してしまつてはいけなないと考へてゐることがわかる。さらにこの事実性とは、歴史性のことの意味してゐることがわかる。「事象的生」ということは「歴史的」ということである(GA60, 9)と述べてゐる。彼は、この事象的生は、決して自然科学のような客観的・理論的態度によつては扱えないとしてゐる。この事象は、「遂行 (Vollzug)」によつてのみ捉えることができるのである。この当時ハイデガーは、いかにしてこの生の事実性を取り出すことができるのかということを経象学に期待

している。それは単なる観察によって取り出せるのではなく、遂行をそのまま遂行として抽出することを可能にする方法を考案している。つまり生の「いかに (wie)」を問うのである。

それを彼は「形式的告知 (formale Anzeige)」（GA60, 55）という方法で遂行できると考えている。形式的告知によって理論化し客観化する以前の事実的な生を取り出すことができるとしている。ここでいう「形式化 (Formalisierung)」というのは、フッサールにならって「一般化 (Generalisierung)」とは区別できる。一般化は、「赤」から「色」へ、「色」から「感性的質」へというふうに類に即した一般化であり、事象を理論化・客観化する方法であるのに対して、形式化は連関意味 (Bezugssinn) から起こってくるのである。形式化は生の生動性を残したまま本質を捉えることができるのである。このような方法が、後に解釈学的方法へと彫琢されていく。

さてそのような形式的告知という方法によってどのように信仰の事実的生を取り出すことができるのだろうか。二つの分析を挙げておこうと思う。

その一つは、ハイデガーによる「コリントの信徒への手紙二」における「肉のとげ」（二・七）の分析である。自分の弱さを誇ろうとして、そのために自分の身体に一つのとげが与えられているというのである。ハイデガーは、この箇所を主の再臨（パルシーア）から理解しようとする。主の再臨は、絶対的な苦悩として経験される。パウロは、弱いということ、生の困窮に耐えているということにおいてのみ、神との密接な関わりをもつことができた。ハイデガーの理解するところのパウロの経験の理解の中には、苦しみや弱さの中に神の恩恵を感じ取る真の喜びが見出されるとする見解があった。このような分析、またパウロの苦しみ、不自由、危険、死に近いこと、刑罰、逮捕といったことから『存在と時間』における「不安」の分析が練り上げられていったのである。不安の内に神との関係が築かれていくのである。遂行の中に生を見出している。

さらに第二には「テサロニケの信徒への手紙一」を分析して「いつパルシーア（再臨）は遂行されるのか」という問

いを提出している。ここで事実的生は時間から理解されることになる。しかしその時間とは、決して時計で測れるような時間ではなく、遂行によっている時間である。「いつパルーシアが来るか」という問いは、一見するとカレンダーや時計で計測可能な日時を意味しているかのよう捉えられるが、ここではそのような客観的に捉えることができるような時間が問題となつていてのではない。だからハイデガーは、パルーシアに対して予想・期待 (Erwartung) を問題とはできないという (GAG0, 102)。予想・期待なら客観的な日時が問題となつてしまうのである。

パルーシアは、「突然やってくる」(五・三)とか「主の日は盗人のようにやってくる」(五・四)と述べられている。パルーシアは、その人の生の遂行と関係する。キリスト者が生きる時間は、客観的な時間ではない。「いつ」は、カレンダーや時計で測れる時間ではなく、人間によって予測され、自由に処理される時間ではない。むしろ自分の実存的な態度が問われるのである。「主の日は盗人のようにやってくる」のであり、その中で人間は本来の自己を取り戻すのである<sup>(13)</sup>。つまりここでは終末論が問題となつている。主の再臨に対する人々の態度決定が問題となつているのである。事実的生の根本特徴は、耐えざる不確かさ・不安定さ、つまり不安なのである。「パルーシアがいつか」という問いに對するパウロの答えは、「目覚めていること」「冷静であること」の要請となるのである (GAG0, 105)。

このような時間把握を、ハイデガーは、クロノスとカイロスというギリシアの時間概念を用いて説明している (GAG0, 102)。クロノスは、今の点の系列としての時間であり、客観的に把握可能、計算可能、予測可能な時間である。それに対してカイロスは、瞬間としての時間であり、自分との関わりの中から自分が本来の次元へと連れ出される時間なのである。

しかしこのような信仰の事実的生の分析は、ギリシア哲学によって覆い隠されてしまう。その分析を「アウグスティヌスと新プラトン主義」からみてみよう。ハイデガーは、アウグスティヌスはこの原始キリスト教の信仰の事実的生、カイロスに支えられた不安の中にある生を確かに把握していたとする。しかしアウグスティヌスは、「神の享受 (fructio

Dei)」という概念によつてこの事実的生を隠蔽してしまつたのである。なぜなら我々は、この神の享受においては、永遠不変のものをもつことになるからである (GA60, 271)。ここでは神は最高善あるいは美それ自身となるからである。それはつまるところ静寂を目的とすることになるからである。事実的生の中にある不安の中の生を覆い隠してしまうことになるからである。ハイデガーは、アウグスティヌスがこのような分析をしてしまうのは、新プラトン主義の影響のもとにあるからであるとする。キリスト教のもつていた生の概念をギリシア哲学によつて覆い隠してしまつたのである。生の事実性を静寂主義によつて取り除き、ギリシア的な永遠の存在の中での安住にしてしまつた。ハイデガーは、このことを原始キリスト教のギリシア化 (Griechisierung) とよつてゐる (GA60, 6)。

ハイデガーは、『アリストテレスについての現象学的解釈』において次のように述べる。

既に原始キリスト教の生連関は、その生が表現される方向に関して特別のギリシアの現存在の解釈及び概念 (術語) によつてともに規定されているような環境世界において熟した。パウロによつてまた使徒の時代また特に教父哲学の時代においてギリシアの生活世界へと入り込んで形成するということが遂行された (GA61, 6)。

さらにハイデガーが、このような信仰の事実的生をギリシア哲学が覆い隠してしまつたという。それ以降ギリシア哲学によつてキリスト教の理論化が進んだという分析、つまり信仰の事実的生を析出するためには、ギリシア哲学を取り除かなければならないとする分析は、ある種の形而上学批判であり、それは「現象学的解体」と呼ばれている。

しかし実はこの現象学的解体という作業は、ルターへの「ハイデルベルク討論 (Heidelberger Disputation)」(一五一八年)の研究から着想したといわれている。ルターは、その第一九テーゼで「神の「見えない本質が」、「造られたもの

によつて理解されると認める」(ロマー・二〇)者は、神学者と呼ばれるにふさわしくない」と述べ、さらに第二〇のテーゼで「だが、神の見える本質と「神のうしろ」(出エジ三三・二三)とが、受難と十字架によつて理解されると認める者は、神学者と呼ばれるにふさわしい」と述べる。「見えない本質が造られたものによつて理解されると認める」哲学・神学とは、「栄光の神学 (theologia gloria)」であり、アリストテレスに由来するスコラ学によつて主張されてきた哲学である。ルターは、この哲学を徹底的に批判した。ハイデガーも、このルターの考えから現象学解体の作業を着想した。それに対して「神のうしろ」を受難と十字架で理解する神学は、「十字架の神学 (theologia crucis)」と呼ばれる。ハイデガーは、この神学こそ、信仰の生の事実性つまりキリスト者性 (Christlichkeit) を扱う神学となるという。ハイデガーは、ルターとともに、このようにして徹底的に中世哲学と中世哲学によるアリストテレス受容を批判する。そしてハイデガーは、十字架の神学の立場にたつて自らの信仰の生の省察を遂行するのである。<sup>14)</sup>

以上でわかることは、ハイデガーは、通俗的に理解されたギリシア哲学を基盤にした形而上学をルターとともに徹底的に批判する。それによつて信仰の事実的生を取り出そうとする。神学は、そのような信仰の事実的生を考察する学とならなければならないとする。また哲学は、その信仰の事実的生の基盤にある一般的な人間の事実的生の構造を取り出す作業を遂行しなければならないとする。

今我々の課題は、キリスト教哲学の構築であるから、このような神学と哲学との間にある十字架の神学としてのキリスト教哲学として、信仰の事実的生の一般的・普遍的構造を取り出すことを目的としなければならない。そこで筆者は、信仰の事実的生の二つの一般的・普遍的側面を取り出したと思う。そのためここから少しハイデガーを離れ、もつと広く哲学・神学の歴史の中からその構造を照らし出したい。一つは、十字架の神学の中にある十字架の罪の赦しの逆説という構造である。さらにもう一つは、十字架の神学の中にある「神のうしろ」という概念の根本となる哲学的な構造である無底 (Ungrund) という構造である。

### 第三節 十字架の赦しの逆説的論理

信仰の生の事実性をより一般的に語ろうと思う。そしてルターに倣って、十字架の赦しの逆説をより普遍的な形で呈示していきたい。そのためにまずパスカル（一六二三年—一六六二年）の『病の善用を神に求める祈り』<sup>15</sup>の分析から考察しよう。この著作は、メナール版によると、パスカル晩年の四年間の病気の間、さらに限定すれば、病気が小休止して活動を開始した一六六〇年秋以降の作品であり、聖書、アウグスティヌス、神秘思想の三つの伝統の中に位置づけられる作品とされている。この小品は、パスカル自身がつけた一五の断章からなる。

病気の中にあつて少し快復した晩年のパスカルは、自分の病の中に神の恩恵を感じ取っている。神の恩恵のみによって生きようとするパスカルの信仰の生の息遣いの聴こえてくる小品である。自分がこれまでの健康な体をただ世俗の愉楽のために用いてきたことを懺悔している。この世のすべてのことは、罪の赦しという神の恩恵を知るきつかけにはならない。あるいは教会の中の洗礼を受けた人たち、聖餐に預かる人たちも、健康をこの世での楽しみに用いている。今パスカルが病の中にいるのは、この世に関わるすべての事柄を放棄して、神のみ前に進み出るための準備である。この病の苦しみは、キリストの十字架での苦しみを感じる契機となつていたのであるから、神の憐みなのである。この病と傷と苦しみをきつかけにして、神の恩恵を感じ取ろうとして、この病と傷を嘉してくださるように祈るのである。それが病の最善の用い方であり、それを神に祈る小品である。

ここでパスカルは、病という普通否定的にしか評価できないものを契機にして、神の恩恵を知ろうとする。つまり病を善用しようとするのである。この逆説は、信仰の生によってしか理解しえない逆説的・弁証法的論理である。つま

り、十字架にかかったイエス・キリストの苦しみと受難によって、罪の贖いと赦しが与えられるという逆説とリンクしているといえる。

パスカルは、第X節で、「私の罪のための自然の痛みと、あなたの恩恵によるあなたの霊の慰めを合わせて感じたいのです。それがキリスト教の本来の状態だからです。慰めなしに痛みを感じたりするのではなく、私の痛みと、あなたからの慰めとともに感じますように」と祈る。ここでパスカルは、自分の病の痛みや苦しみの内に、神の恩恵と慰めを感じ取ろうとする。むしろ神の恩恵と慰めを感じることができるのは、人間の病や痛みや苦しみの内ではないといっているかのようである。人間のそのような否定的・消極的な、避けて通りたい病という状態と神の恩恵と慰めを感じ取ることが相即しているのである。これは逆説的な信仰の論理でしか理解しえない事柄である。

なぜ信仰の論理は、逆説的な論理となるのか。それには二つの理由がある。一つは、神の恩恵自身が、逆説的であるからである。つまりなんの罪もない神の一人子であるイエス・キリストが十字架で苦しみ・痛み・受難するということの中に、人間の罪を贖い、赦すという働きがあるのである。ここには罪のない者が、罪人として十字架にかかるという逆説があり、その逆説つまり罪のない者が、十字架で受難と死を迎えるという逆説の故に人間すべての罪を贖い、赦しうるといふ働きを遂行できるという逆説である。その元には、イエス・キリスト自身が、全く神であり、同時に全く人間であるという神性と人間性を同時にもっている逆説があるのである。そこに与る形で、人間は、病の中に、苦しみや痛みの中に神の恩恵と慰めを感じ取ることが可能となるのである。

さらに第二に、パスカルは、第III節で、次のように祈る。「この世から離れ、ただひとりあなたのみ前に進み出るように、主よ、この病の中にあつて、一種の死の中に自分があるようにみなし、あなたの哀れみによって私の心が回心することを願うために、この世から離れ、私の執着のすべての対象を失い、ただひとりあなたのみ前に進みださせてください」と。つまりここでパスカルが省察しているのは、病という中であつて、自分がこれまで執着してきたこの世の



ものをすべて放棄するきっかけになるということである。この世への執着をすべて取り除き、神の前に立つときのみ、神の恩恵を感じることができる。つまり、自分が無になるときに、神が自分自身を満たしてくれるのである。そのように病を善用したいと祈るのである。

ここにも、ある種の逆説がある。病によって自分のこの世への関心をすべて放棄できる、その瞬間に神の恩恵を感じ取ることができるのではないかという逆説である。これがパスカルが感じ取った神の恩恵を感じ取る信仰の事実的生の逆説的論理である。確かに私たちは、病に陥ったとき、自分では支配してきたものを支配できなくなり、それらを放棄せざるをえなくなる。しかしそのとき本来の自分の姿を取り戻すことができる可能性が開かれるのである。

このようなパスカルの病を善用するという逆説の論理は、確かにイエス・キリストの十字架の死における赦しと和解の逆説の論理に負っている。このキリストの十字架の和解の赦しと和解の論理については、初期ヘーゲルが、『キリスト教の精神とその運命』<sup>(16)</sup>において見事に描き出している。

ヘーゲルは、「罪と赦しの間には一つの超えがたい裂け目、人間にとつて異質無縁の法廷があった」(H: 355)と述べる。つまり罪の赦しは、人間自身のなせる業ではない。やはりそれは全き神であり、同時に全き人であるイエス・キリストというお方によつてのみなせる業である。ただイエスのみが、赦しと和解とを自らの「愛と生命の充実」(H: 354)の内に置くことができたのである。ただヘーゲルは、それを信じる人間の内に神的なものがあるからこそ、神的なものに対する信仰が可能になるとも述べるのであるが(H: 382)。

ところでこのキリストにおける十字架の罪の赦しというのはどのような論理なのであろうか。彼は、キリストの愛と生命に注目しているのであるが、それは一般的な生命という概念の考察を元にしている。彼は、次のようにいう。

他人の生命を破壊し、それによって自分を拡大したと思ひ込む犯罪の妄想は、あたかも友人としてマクベス

のところによつてきたバンコオーが、殺されても滅ぼしつくされてしまわずに、次の瞬間には、饗宴の仲間としてではなく、悪霊として席についたのと同じく、傷つけられた生命から断ち切られた霊が犯罪者に向かつて立ち現れるに至るのである。犯罪者は自分が他人の生命を相手にするつもりであった。ところが彼は生命から分かれても別ものとなることはないからである。……彼は生命を敵に代えてしまったのである。今にして初めて損なわれた生命に敵対する威力として犯罪者に向かつて立ち現れる。そして彼が虐待したように、彼を虐待する (H. 342f.)。

つまり、「殺人者は、自分が相手の命を奪つたと思つてゐるが、実は、命を奪われた相手が殺人者に向かつて現れてきて、殺人者の心と命を蝕んでいくのである。生命は生命から区別されない。なぜなら生命というものは固有の神性の内にあるからである」(H. 343)。マクベスは、バンコオーを殺した後、バンコオーの霊に苦しみ続けることになる。このようなことが起こるのは、人間の命が奥深いところで他の人間の命と繋がっているからである。さらにそもそも生命とは、神の内にあるものだからである。ヘーゲルは、このような命が神のもとに繋がっている事実を元に罪の赦しということを考える。

罪の赦しというのはどこで可能であるのか。それは愛の内でのみ和解しうるのである。ここでヘーゲルは、人間同士を結びつける命ということと人間の罪を赦す愛ということと同じ深みで語ろうとする。イエス・キリストは、自ら十字架にかかり、自分の命を奉げることによつて、他の罪を引き受けるのである。つまり、命を投げ出すということで、自分の所有物、自分のこの世での位置づけ、この世との関わりすべてを放棄するのである。その苦しみと痛みの中に、他者の苦しみや痛み、また罪を引き受けることができるようになるのである。神の生命の中でイエスの苦しみと痛みが、他者の苦しみと痛みと共鳴するのである。しかもキリスト自身は、何の罪をも犯したことがなかった。その何も罪を犯

したことがなかった神性が、今受難と死を引き受けることによって、自分自身を全く犠牲にして、放棄するときに、他者のすべての命に関わるすべてのことを引き受けることができるようになるのである。神の命の犠牲により、人間の命が赦され、救われることを意味している。

ヘーゲルは、ここでキリストのことを次のように述べる。「自己を維持するために一切を放棄する可能性である。『自分の命を愛する者は、それを失う（が、この世で自分の命を憎む者は、それを保つて永遠の命に至る）』（ヨハネ 一二・二五）。こうして最も高い負い目のなさと最も高い負い目とが、あらゆる運命を超えた状態と最高の最も不幸な運命とが合一しうる」（H. 350）「丸括弧内は筆者が付加した」。十字架におけるキリストの受難と犠牲と死とは、自らの一切を放棄することによって、他者の命と通じ、受け容れ、自らと他者に永遠の命を授けることになるのである。人間のこの世の命を捨てることによって、神の永遠の命に与ることが可能となるのである。命は、こうして愛の内にあるときに神に通じるのである。これこそ逆説の論理といえるであろう。

さらにヘーゲルは、ここで次のように述べる。

「不幸がはなはだしく大きくなって、彼の運命すなわち生命を放棄することによるこの自己滅却が彼を駆り立てて、彼が完全に空無の中に退かなければならないほどにすることもある。しかし人間はこうして最も完璧な運命をも自分で自分に対立することによって、彼は同時にあらゆる運命を越えたことになる」（H. 350）。自分自身を無にするときに、他者の命とも神の命ともにもあることを得させるのである。キリストは、十字架において一切を失った。そのとき神と一致することができたのであり、そのときに人々の命と結びつくことができたといえるであろう。

このような考察は、実はパスカルが、病の分析の中で、自らのこの世での執着を一切捨て去ることができ、そこで神の慰めと恩恵を感じることができるといふことの根拠となっている。つまり神であり人であるキリスト自身が、自らの命を放棄するときに、神と一致し、人々に永遠の命を授けることのできる権能をもつからである。

これは、人間にとって「異質の法廷」である。つまり人間の存在と神の存在とは全く異質である。しかし同時に人間には、神的なものを宿してもいる。「いかなる人間そのものの中にも光と命があり、人間はすべて光の所有である。……こうして神的なものに対する信仰は自分の天性の神性から生じる」(H. 382)ともいえる。ただしこのような神の赦しの逆説の論理は、思考によって捉えきれぬものではない。むしろ愛の内にあるのである。「考えられたものは愛せられたものではない」(H. 362)のであり、この赦しと和解の原理は、概念の統一ではなく、精神の合一なのである。

今パスカルと初期ヘーゲルの思索を考察して、そこに愛による逆説の論理をみることができた。これは、決して哲学あるいは形而上学の論理ではなく、愛の論理、精神の論理なのであり、信仰の事実に生息を遺しているのである。

#### 第四節 無底としての神

今ここでキリスト教哲学は、逆説の論理に支えられた信仰の生の機微を扱わなければならない。キリストの十字架上の死によって罪が贖われる構造は、パスカルの病気における一切の放棄による神の慰めの受容という構造と基本的に一致するのである。つまり、キリスト教の信仰の内容を人間の一般的な構造から説明できるようにしているのである。まさに神学と哲学の間としてのキリスト教哲学である。

しかしさらにここからこの信仰の生の事実性を支える神自身の考察を行いたいと思う。しかもその神の考察は、これまでのギリシア哲学を元にする形而上学的、存在・神・論的な考察ではなく、つまり神を自己原因 (causa sui) としてみる近代の形而上学の見方でもない。もしそうであれば、第三節で示したような信仰の生の息遣いを明るくもたらす

ことはできないであろう。そうではなく、私たち人間を神への信仰へと導き、私たちを神へと向かわせるように導く恩恵を賜う神理解でなければならぬ。筆者は、そのような神の考察として無底 (Ungrund) として神をみるシェリングの考察を取り上げたいと思う。

シェリングは、『人間の自由の本質』<sup>(17)</sup> という著作の中で、悪の起源を論じている。これは近代哲学の中では弁神論あるいは、神義論といわれる伝統の中で議論である。なぜ神が創造したこの世界に悪があるのか。この神は悪の原因でありうるのか。シェリングももちろん神に悪の原因があるとはいわない。それは人間にあるのである。しかし人間は神によって創造されたものであるのだから、間接的に悪の根拠は神の内にあることになる。

そこでシェリングは、神の中の二つの働きをみて、その働きから悪の間接的な起源を探ろうとする。その二つとは、「実存する限りでの存在者」(S. 249) と「たんに実存の根底である限りでの存在者」(S. 249) である。簡単にいって「実存」と「根底」である。あるいは「光」(S. 250) と「重力」(S. 250) ともいえる。この実存とは、神自身が顕現してくる側面を言い表している。それに対して、根底とは、「神から確かに切り離すことのできないものであるが、しかしやはり神とは区別される一存在者である」(S. 250) といわれる。つまり、神の中にある神ならざるものであり、神の内にある自然である。実存の力は、神が顕現してくる力であり、根底は、神が深淵へと引き入れられる力であり、我意でもある。この我意である根底の力と実存の力、重力と光が調和して、普遍意志を形成するときには問題がない。しかしこの根底の力である我意が、普遍意志を支配して、根底を高みに上げようとするとき、つまり普遍意志の意図に逆らうように働くとき悪が生じるといっているのである。

例えば北森嘉蔵は、この実存と根底の働きの中に十字架の業をみようとす<sup>(18)</sup>。つまり実存は神の愛であり、根底は神の怒りである。両者が十字架の上で働くことよって苦悩する神、痛みとしての神が現れてくるという。それ故北森にとつて、キリスト教に最も近い哲学者としてシェリングを挙げるのである。ただし、シェリングは、あくまで哲学者で

あり、結局十字架の神学までにはいたらなかったというのであるが。

しかしながら筆者は、ここからさらにシェリングが、この実存と根底の働きの内奥に無底をみることを考察してみたいと思う。彼は「一切の根底に先立って、また一切の実存するものに先立って、従っておよそ総じて一切の二元性に先立って、一つの存在者が存在しなければならぬのである。この存在者を、原根底 (Urgrund) もしくは無底 (Ungrund) と名づける以外に、我々としてはほかにどう名づけることができようか。……従ってその存在者は、二つのものの同一性として言い表されることはできず、それはただ、二つのものの絶対的無差別としてのみ言い表されることができる」(S. 298)と述べるのである。つまり、この実存と根底にはさらにその内奥に無底があるというのであり、深淵が潜んでいるというのである。つまり、実存と根底の相反する弁証法的な働きの背後には、無底という深淵が潜んでいる。その深淵からこそ、愛と怒りの二つの働きの総合としての苦悩や痛みが生じてくるのである。十字架の神学の背後には、その十字架の神学が出現できる無底という根源が潜んでいるといえるであろう。

その無底は、「まさに無述語性という述語以外にはなんらの述語ももたず、それでいてだからといって無や荒唐無稽なものでもないものである」(S. 298)ともいう。この無底は、単なる無ではないし、何も無いということでもない。この無底こそ、実存と根底の二元性が出てくる根源なのである。この「無差別がなければ、すなわち無底がなければ、諸原理の二面性も全く存在しないであろう」(S. 299)という。つまり、この無底こそ、実存と根底の起源なのである。無底という根源である。シェリングは、この無底から、生命と愛の働きの生じてくるという。「無底が分かたれるのは、ただひとえに生命と愛の働きの存在し、こうして人格的実存が存在するようになるためである」(S. 300)。

神を単なる自己原因としてみない。単なる因果律の原因としてみない。神を形而上学的に考察するのではなく、無底として思索するというのは、キリスト教の神秘思想の伝統の中においてみるということになる。このような生命と愛の根源としての深淵をみることから、愛の業である救いの逆説的な論理が理解できてくるのではないだろうか。しかもこ

の無底の場合は、決して名づけることのできない、言語化できない場所である。まさに無述語性の場所である。そういう意味でも神秘思想の否定神学の伝統の中にあるといえる。

さてハイデガーの思索の中には、このような信仰の生の機微のような分析、つまり赦しの逆説の省察などは残念ながらない。また神の思索もわずかなのである。彼は、もっぱら存在の思索へと赴いたのである。しかし彼の『存在と時間』以降の思索には、たびたび深淵を覗くような思索が展開されてくるのである。例えば「根拠の本質について」（一九二九年）という著作においてまとまった形で深淵について論じられる。それ以降最後には『根拠律』（一九五五／五六年冬学期講義と一九五六年講演）においても脱根底・深淵（Ab-Grund）の思索が中心的主題として論じられる。そのことはやはり彼が、存在の思索を繰り返して行うときに、その元にその存在の思索を可能にしている深淵を窺っていたことを告げるものである。しかもそれはキリスト教の神秘思想の伝統の中から理解できるものであり、またシェリングの自由論の理解からも着想していることは間違いないと思われるのである。<sup>19</sup>それを最後にみておこう。

ハイデガーは、一九三〇年代に入り独自の真理論を展開する。真理という言葉は、もともとギリシア語でアレーテアという。この言葉は、レーテという隠れていること、隠蔽性、覆蔵性を現す言葉と、アという否定辞からなる。つまりアレーテアとは、隠れなき、つまり非覆蔵性を意味しているのである。もつと簡単に言えば、現れである。つまり、真理とは、隠れを取り除いて現れにするという運動のこと、つまり覆蔵性と非覆蔵性との運動のことを意味しているのである。

彼は、存在のこの覆蔵性と非覆蔵性との運動が、存在者が存在者として現れてくることの可能根拠であるという。つまりペンがペンとして現れてくるのは、存在の真理のこの運動があるからであるというのである。

さて、ハイデガーは、『哲学への寄与』（一九三六―三八）という「第二の名著」と呼ばれる著作の中で、この非覆蔵性としての真理の背後に深淵・脱根底（Abgrund）が潜んでいるという。ここで存在の真理の場は、時一空（Zeit-

Raum) と捉えられる。この時―空というのは、単なる時間・空間ではなく、通俗的な時間理解や空間理解が可能となる根拠としての時と空であり、存在の真理の枠組みのことである。さらにその時―空の背後に深淵・脱根底が潜んでいるのである。「脱根底とは、第一の本質的な明け開ける隠蔽であり、真理の本質現成である」(GA65, 380) とう。

実は、存在の真理とは、覆蔵性という匿う働きと非覆蔵性という開かれてくる働きであった。両者は、対立する反対方向の働きあいであった。引き込む働きと外へと拡散する働きなのである。その弁証法的な力の働きの背後に実は深淵・脱根底という淵があるのである。もつと言えば、この深淵・脱根底から存在の真理の運動、つまり覆蔵性と非覆蔵性との逆説的な運動が出現してくるともいえる。ハイデガーも、そのような現象の成立の背後に深い淵を覗きみていたといえるのではないだろうか。

以上でいえることは、シェリングの神においては無底 (Ungrund) が、またハイデガーの存在の真理においては深淵・脱根底 (Abgrund) が思索されているのである。これは偶然ではない。つまり、シェリングは、神を哲学の神としてみていない、あるいは因果律の原因の神としてみていない。またハイデガーは、存在を事物存在者とは区別しようとする。やはり出来事・性起 (Ereignis) としての存在を省察しようとするときに、その元に無底や深淵・脱根底を覗きみることになるのであろう。つまり、信仰の生きた生、あるいは一般的な生ける事実的生の分析、こういう省察は、キリスト教の神秘思想の伝統の中に位置づけられるときによりよく理解されるのであり、そこで初めて存在・神・論あるいは形而上学を克服できる場を確保できるのである。なぜなら人間の理性の及ばない場からこそ形而上学の克服が可能になるからである。そこにこそ信仰の生の逆説的論理という機微を支える神を見出すことができるようになるであろう。キリスト教哲学は、人間の理性の営みで完結することはなく、逆にこのような理性の及ばない場からこそ支えられていることがわかるのである。



## 終わりに

さて、以上でキリスト教哲学の内容の一端を示しえたのであるが、その内容は、どのような特徴を備えているであろうか。

第一に、このキリスト教哲学の内容は、近代の主観・客観図式に支えられた理性によって捉えられうるような哲学的な内容ではなかったということである。キリスト教の信仰の生の内実とは、ある種神秘である。キリストにおける神の啓示においてはのみ示される内容であり、人智の及ばないところである。しかしその神秘の内に潜む逆説性という論理については、パスカルや初期ヘーゲルにおいて示すことができたであろう。キリスト教哲学は、できる限りその神秘の内容を愛と命の論理によって示す努力を惜しまない試みであるといえる。このような神秘への信仰の生の事実性の論理は、形而上学を支えられた単なる哲学的な洞察を拒むのであり、逆にこの神秘への信仰の生というものに支えられて初めて愛の論理による思索が可能となるのである。

また第二にシェリングにおける神の無底の省察またハイデガーにおける脱根底・深淵の省察は、近代以降の人間が生の内奥に感じ取る淵であるとともに、同時にそこから逆説の神秘が出現してくる根底であるともいえる。逆説の論理は、実は神の無底に支えられているのである。それ故キリスト教哲学は、それ自身で完結することはなく、絶えず人智の及ばない無底の神へと突破し、逆にそこから遂行されるのである。

第三にそれによつて、できるだけ多くの人にキリスト教の意味内容を伝える努力がなされることになる。一般の文化の中にあるキリスト教は、文化を無視して存在することはできない。一般の文化の中でできる限り普遍的に共通して語

れる場所を見出していく努力が必要である。シュライアマッハー以降の神学者たちが、文化と福音、哲学と神学との調停を試みた努力は、今後も続けていかなければならないと思われる。また上記の哲学者たちは、信仰の生の内容をできるだけ思索によって一般的・普遍的な形で示そうとしているのである。キリスト教哲学を構築する場合も、このような例に倣って遂行する必要がある。信仰の生の愛の論理を示すことによって、人間が自己自身では完結しないという一般的・普遍的な構造を示すことが可能となるように努力しなければならない。

第四には、現代における真理の主張ということも考慮に入れておかなければならない。既に形而上学的に語ることはできなくなっているからである。しかしだからといってある種の真理性というものがなくなってしまうということはな  
いと思われる。真理性のない主張というものは自身ありえない。今問われているのは、その真理性の語り方なのである。現代という時代に相応しい真理性の語り方が必要ではないだろうか。単なる形而上学ではなく、信仰の生の愛と精神の論理であるといえる。そのような努力を怠らないことが大事であろう。

私たちは今キリスト教の優位性を主張することはできない時代にある。しかし、キリスト教の信仰が生きている限り、その信仰の事実的生はあり続ける。そしてその信仰の生に基づく神学や哲学が可能であると思われる。キリスト教哲学は、そのような真理性を説き続けなければならないのではないだろうか。今後も以上のような努力が必要となってくるであろう。

注

- (1) Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke. Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung Aller Werte. Ausgewählt und geordnet von Peter Gast unter Mitwirkung von Elisabeth Förster-Nietzsche.“ Stuttgart, 1996. S.481.
- (2) 貫成人、『真理の哲学』ちくま新書、二〇〇八年、p.8. この著作自身、真理の解体を目指しており、ニーチェ、フッサール、メルロ＝ポンティ、フーコーを真理を解体する哲学者として読み込もうとしている。
- (3) Vgl. „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“, 3. Auflage, Bd. 1, Tübingen, 1986, S. 486f.
- (4) 芦名定道、『ティリッヒと弁証神学の挑戦』創文社、一九九五年、p.27.
- (5) このような弁証学の立場に対してカール・バルトは、「キリスト教の啓示の外側には弁証学者が抛り所にするところがない。敵対者と共通の地盤、接点とすることのできるものなど存在しない」(A・リチャードソン／J・ボウデン編、古屋安雄監修、佐柳文男訳、『キリスト教神学事典』教文館、一九九五年、p.535)と述べる。キリスト教は啓示宗教であり、理性によつて他の立場と共通する基盤を求めることはできないというのである。確かに哲学は、啓示を語ることはできない。しかし筆者は、あくまで理性や思考の立場にたつてキリスト教という啓示宗教が語る真理と世俗の哲学が語る真理との共通の地盤を形成できると思う。
- (6) „Martin Heidegger Gesamtausgabe Bd.61 Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles“, Frankfurt am Main, 1985. 以下ハイデガーの全集からの引用は、GAとこう略号の後に、ページ数を入れて標記する。
- (7) M. Westphal, “Overcoming Onto-Theology: Toward a Postmodern Christian Faith,” New York 2001, p.38
- (8) „Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften“, Bd. 6, Göttingen, 1989, S. 246. M・ハイデガー著、高田珠樹訳、『フリストテレスの現象学的解釈『存在と時間』への道』平凡社、二〇〇八年、p.38.
- (9) M. Jung, „Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin

- Heidegger, "Würzburg, 1990, S. 64.
- (10) „Martin Heidegger Gesamtausgabe Bd. 9. Wegmarken,“ Frankfurt am Main, 1976.
- (11) „Martin Heidegger Gesamtausgabe Bd. 5. Holzwege,“ Frankfurt am Main, 1977.
- (12) „Martin Heidegger Gesamtausgabe Bd. 60. Phänomenologie des religiösen Lebens,“ Frankfurt am Main, 1995.
- (13) Lehmann, 'Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger,' in: O. Pöggeler (Hg.), „Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werkes,“ Weinheim, 1994, S. 144f.
- (14) Vgl. J. v. Buren, 'Martin Heidegger, Martin Luther,' in: T. Kiesel und J. v. Buren (ed.), "Reading Heidegger from the Start. Essays in His Early Thought," Albany, 1994. また、'カントハイデガーは、アリストテレスとそれを受容した中世哲学を批判しているが、その後はアリストテレスを再解釈するという作業を行なっていくのである。'
- (15) 支倉崇晴訳、『病の善用を神に求める祈り』、赤木昭三、支倉崇晴、広田昌義、塩川徹也編、『メナール版 パスカル全集 第二巻 生涯の軌跡2 (一六五五〜一六六二)』白水社、一九九四年所収を参照した。
- (16) „G. W. F. Hegel Frühe Schriften. Werke 1,“ Frankfurt am Main, 1986. 翻訳はヘルマン・ノール編、久野昭・中埜肇訳、『クーゲル 初期神学論集II』以文社、一九七七年を参照した。頁数は、引用した文の文末にH.の略号の後に記した。
- (17) „Schellings Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred Schröter. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände 1809,“ München, 1958. 引用ページ数は、引用した文の文末にSの記号の後に記した。また邦訳は、渡辺二郎訳、『人間の自由の本質』、岩崎武雄責任編集『世界の名著』続9、中央公論社、一九七四年を参照した。
- (18) 北森嘉蔵、『聖書と西洋精神史』教文館、二〇〇六年参照。
- (19) D. O. Dahlstrom, 'Heidegger and German Idealism,' in: H. L. Dreyfus & M. A. Wrathall (ed.), "A Companion to Heidegger," Malden, Oxford, Carlton, 2007, p.74.
- (20) „Martin Heidegger Gesamtausgabe Bd. 65. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),“ Frankfurt am Main, 1989.