

Title	哲学と神学：ハイデガーの「現象学と神学」を手掛かりにして
Author(s)	片柳, 榮一
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.60, 2015.12 : 13-31
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=5685
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

哲学と神学

——ハイデガーの「現象学と神学」を手掛かりにして

片柳 榮 一

二十世紀の最大の哲学者の一人であるハイデガー（ベルグソンとフッサールがなお挙げられよう）は、二十一世紀をすでに十五年経過した今日なお、ますますその謎めいた相貌を深く顕してきている。⁽¹⁾ その議論の中心にある問題の一つは、ハイデガーにおける哲学と宗教の問題であり、その奥行きをなす我々は測り切れていない（そしてこの哲学と宗教の問題は結局人間が、人間として存在しはじめて以来、宗教を持たざるを得なかつた理由と関係するであろう）。ハイデガーにおけるこの関係の重層的な複雑さを端的に示しているのが、一九二七年になされた講演「現象学と神学」⁽²⁾である。濃密に内容を凝集したこの講演を通してハイデガーの根本問題の核心にあるものを瞥見したいと思う。

I 神学の対象

H・メルヒェンの報告によれば、ハイデガーにとって、そのマールブルク時代（一九三三—一九三八）は最も幸福な

時であったという⁽³⁾。しかしフーゴ・オットによると、ヤスパースに宛てた書簡で、マルブルクについて「外の世界はみごとですが、大学では何も起こらず、ここはいかなる刺激もありません。唯一の人物と言えるのは神学者のブルトマンで、小生は彼と毎週顔を合わせています」と述べているという⁽⁴⁾。しかし少なくともこの書簡からも、ハイデガーがマルブルクでブルトマン（およびそのサークル）と親しい交流、対話の時をもっていたことは確認されよう。そうした対話から生まれた学問的実りがこの「現象学と神学」であったと言えよう。

ハイデガーはこの講演を、この二つの学問の相違、区別から始める。この両者の相違は、ハイデガーによれば、これまで様々に取り扱われてきたごとく、異なった把握方法で、同一の領域、例えば人間的生を扱うということではないという。ハイデガーはぎつぱりと、その相違は、神学が、「存在するもの *Seiendes*」に関わる一つの実定的学問 *positive Wissenschaft* であるのに対して、哲学は、「存在 *Sein*」に関わる存在論的な学問であることにあるという。だからある意味で、神学は同じ実定的学問であるという点では、哲学よりも、化学により近いと言え、その意味で神学と哲学の相違は相対的なものではなく、絶対的なものであるという。すると神学がその対象として関わる「存在するもの」が何であるかが問われる。ハイデガーは、神学が神を対象とする学問とは考えない。また歴史的現象としてのキリスト教 *das Christentum* であるというのも必ずしも正しくないという。というのも神学自身、歴史現象としてのキリスト教に属すると言えるからである。他の学問と同じく、歴史の変遷の中で、形姿を変えて行くものであり、神学は、歴史のうちに現れたキリスト教の自己意識と言えるが、「それだけでなく神学は、世界的な出来事としてのキリスト教の如きものが存在することそのことを、可能にするものについての認識である」(S.52) という。この歴史的現象を可能にするものを、ハイデガーは、キリスト者性 *die Christlichkeit* と名づけ、歴史的現象としてのキリスト教とは区別する。するとこのキリスト者性とは何かが問われる。これについてハイデガーが述べていることは、この講演の一つの核をなす重要な部分であるので、幾つかの段落に分けて見ておこう。

キリスト者的であるというのには信仰であると言おう。信仰の本性は形式的に次のように定義されよう…信仰とは人間的現存在の一つの実存様式である。それは自ら自身の証言——この実存様式に本質的に属する——に従えば、現存在から発し、これを通して自発的に熟すというのではなく、この実存様式の内で、これと共に明らかにされるものから、つまり信じられた者から発して熟すのである。(S.52)

ここでは信仰がなによりもまず、「人間的現存在の実存様式」の一つであり、信仰箇条として命題化された「信じられる信仰」*fides quae creditur*からは区別されて、人間の最内奥でなされる実存遂行であることがまず明言される。しかしそのような最も内的な自発的行為でありながら、信仰は、自らに発する自由な行為というのではなく、信じられた対象に根源をもつという超越性をもっているという。しかもこのことがこの実存様式の内で明らかにされ、自己自身もそのように証言し、納得しているのであるという。続いてハイデガーは言う。

第一義的には信仰に対して、そしてただ信仰に対してだけ啓き示され、啓示として信仰を始めて熟さしめる存在者、それは「キリスト者的な」信仰にとつてキリストであり、十字架につけられた神である。⁽⁵⁾このようにキリストによつて規定された、十字架への信仰の関わりが、キリスト者的なのである。しかし十字架とそれに属するすべては、歴史的出来事である、しかもこの出来事そのものはその特殊な歴史性においてただ信仰に対して、聖書において証されるのである。この事実に関しては、ただ信仰においてだけ「知られ *gewusst*」する。このような形で啓き示されるものは、その特殊な「犠牲」という性格に従つて、同時代的であれ、非同時代的であれ、それぞれ事実的歴史的に実存する単独者としての人間、ないしは信仰共同体と

しての単独者の集まりに向けられた伝達の方向性をもっている。(S52 強調は原著)

ハイデガーは、最も自発的に従属を決意するこの信仰の対象は、キリストであり、それは「史的イエス」という客観的歴史学の対象となるものではなく、十字架に架けられた神であるという。そして自発的で従属的な信仰が、十字架という神のケノシス（自己無化）の否定の逆説に関わる時、「キリスト者的」であると言える。ハイデガーは考える。しかも十字架とは歴史の出来事であり、歴史を越えた「無」の真理ではない。しかも誰でも批判的に観察し、認識しようという意味の歴史の出来事ではなく、信仰に対してのみ開かれた「歴史の出来事」であるという。そしてハイデガーによれば、この出来事が伝達される方向は、事実的歴史的に生きる単独者、ないし単独者の共同体であるという。この考えは明らかにキルケゴールが『哲学的断片』やその『後書』また『キリスト教の修練』において展開した思想に基づくと考えよう。「同時代者であれ、非同時代者であれ」という表現はキルケゴールの「キリストとの同時代性 *Samtidigheden med Kristus*」という考え、つまり、単独者が信仰において時間のうちで神人と同時代を生きるというキルケゴールの中心的思想を連想させる。⁽⁶⁾

この啓示は伝達として、決して単なる現実の、或いは過去の、あるいはまさに実現しつつある出来事についての知識の報知ではなく、この伝達が出来事への「参与者」[著者注、部分を分け持つ者 *Teilnehmer*]とするのであり、この出来事は啓示であり、それは、そのうちで啓示されたものそのものに等しいのである。この、実存することのうちでだけ遂行された参与、はしかし、それ自身いっただけ信仰として信仰によって与えられるのである。この十字架の出来事への「参与」において、「部分を分け持つ」ことにおいて、現存在全体がキリスト者的なものとして、つまり十字架に関わるものとして神の前に立てられるのである。そして

この啓示に邂逅した実存は、その神忘却にある自分を啓き示される。(S52-53 強調は原著)

ハイデガーにとって信仰は、客観的事実に関する精度の低い認識ではない。この信仰において十字架の出来事への参与を遂行しなければならないのであり、その遂行自身が信仰として、信仰によって与えられるという意味で、自己超越的なのである。そしてこの遂行においてのみ、神の前に立たされるのであるという。しかもそこでは、自らが神を忘却していたものとして明らかにされるという。ハイデガーは少し後のところで言う。

信仰者は決して、内的経験の理論的確定をいわば根拠として、自らの特別の実存を知るのではない。彼はむしろこの実存の可能性を、それに邂逅した現存在が自分からは支配できない可能性として「信じる」のであり、この可能性のうちで現存在は僕となり、神の前にもたらされ、新たに生まれるのである。信仰の本来的な実存の意味とは、信仰_I、新生_I、ということである。(S53 強調は原著)

ここで最も自立的自発的な信仰という自己遂行は、自己がよつて立つ自己という根底を打ち破られる。信仰において、自己の明け渡しが為されているという。そのような意味で、信仰は根源的な自己変換 (Ungestellwerden) であり、新たに生まれることであるという。ハイデガーは「新生」という敬虔主義的ともいえる言葉を、根源的な自己変換の事柄を言い表すものとして用いるのである。

しかも新生とは何らかの特質を一時的に装備することではなく、啓示の出来事と共に始まる歴史の中で、信仰的現存在が歴史的に実存する在り方としての新生である。歴史の中でと言われるこの歴史に対しては、

啓示の意味に従って或る特定の究極の終わりが設定されている。信仰に明かされ、信仰の誠実さそのものにおいて生じる啓示の出来事は、ただ信仰にだけ覆いが取りのけられる。ルターは言っている。「信仰とは、我々が見ない事柄へ自らを拘束されたままにすることである (Erl.Ausg.WW.46,287)」。(S.53)

ハイデガーは、自己の限界を見定め、自己の終りにおいて開かれる信仰という独特の自己遂行を見据える。それはしかも自らの歴史の実存においてなされる独特の自己超越の出来事である。ハイデガーはこれこそ、神学が対象とする「存在するもの」であるという。この他に例をみない独特に「存在するもの」を見据えることなしには神学と哲学の関係を問題にすることはできないと考えるのである。

II 神学の学問性

ハイデガーは学問を暫定的に次のように定義する。「学問とは、存在するものの、あるいは存在の、それぞれそれ自身のうちで完結した領域を、根拠づけつつ開示することである」(S.48)。問題は神学であるが、「存在するもの」を対象とする実定的学問としての神学が対象とするものは、ハイデガーによれば「信仰」である。最も自発的自立的でありながら、自己を越えて歴史の中で遂行される出来事という信仰の「存在するもの」としての独自性から、神学の実定的学問としての独自性も出てくる。

神学が信仰の実存の概念的な自己解釈として、つまり歴史的な認識として唯一目指すのは、キリスト者的

な出来事を、信仰において啓き示されたままに、また信仰そのものを通して境界づけられて輪郭を現したま

まに、透明にすることである。(S.56)

信仰という稀有な歴史的出来事をその対象にふさわしい仕方では把握することは簡単なことではない。ハイデガーは神学が求める知の透明さが如何に困難であるかを知っている。「神学的透明さと信仰の概念的解釈は、信仰をその適正さにおいて根拠づけたり確証したりはせず、また信仰のうちにある想定や自己保持を何等かの仕方ですぐに容易にしはしない。神学は信仰をただ困難にすることができただけである」(S.56)。神学は、信仰というものが、歴史のうちで遂行される自己超越的実存の稀有な在り方であることを厳密に示さねばならないゆえに、神学は信仰の困難を明らかにするというのである。

神学がまさに「信仰」という特異で稀有な実存様式を、厳密に見定め、表現するために、組織神学を必要とし、また神学が、そのキリスト者性と歴史性におけるまさしく歴史的出来事をその考察の対象とするゆえ、神学は本質的に実践的学問という性格をもつことをハイデガーは認める。しかしだからこそ神学は他の学問と共通の尺度の下に立つということができないことをハイデガーは注意する。「我々は神学の学問性を次のような道に於いて規定することは許されない、つまりそこでは或る他の学問が証明法の明証性と概念の厳密さのゆえに導きの尺度として前提されるような道である。本質的にただ信仰において開示された神学の実定性に従って神学がその対象に向かう通路が、神学固有であるというだけでなく、その諸命題を証明する明証性も独自のものである。神学の独特の概念性も神学そのものから生い育ったものなのである」(S.60 強調は原著)。神学の固有性は決して他の学問を寄せ付けない独善的なものでなく、その歴史的事実の他に例をみない、いわば孤独な稀有性にあるのである。この稀有性を詳らかに明らかにすることのうちに神学の厳密な学問性があるとハイデガーは考へる。

ハイデガーは神学が抱える固有の困難さを明瞭に察知している。そして次のようにそのアポリアを述べる。「学問として神学は、自らがそれを解釈するのを課題とする「存在するもの」に自らの概念が適切、明瞭に合致しなければならぬという要求のもとにある。ところで神学的概念のうちで解釈されるべき存在するものは、まさしくただ信仰によってのみ、そして信仰に対して、信仰の内でも明らかにされるのではないのか。ここで概念的に把握されるべきものは、本質的に概念的に把握不可能なものであり、純粹に理性的な方法では、その事柄としての内容を究明することもできず、また正当に根拠づけることもできないのではないか」(S62)。しかし事柄そのものが概念的に把握不可能であるということから、ただちに概念による接近それ自体が排除されてしまうということではない。ハイデガーは寧ろ逆であるという。「概念による把握が不可能であるということそれ自身がまさしく、適切に明らかにされるべきであるとすれば、その不可能さの開示は、ただ概念的解釈が適切に、また同時にその解釈の限界に触れてなされる道以外では生じない。そうでなければ概念的把握不可能性そのものが口をつぐんだままになる。しかし信仰的実存をこのように解釈すること自体は、神学がなすべき事柄である」(S62)。

ハイデガーは神学自体が抱えるアポリアを見つめる。神学の対象としての「信仰」は、理性的把握を拒むものである。しかしその拒絶自体を神学は明瞭に、まさに理性的に把握しなければならないのである。神学の一つの本来的課題は、この理性的把握不可能性の理性による明確化である。ハイデガーは考える。しかし誤解してはならないが、この課題は神学内部に属するものであり、この課題の遂行を哲学に助けてもらう必要はない。するとこの講演が目指す「神学と哲学の関係」とは如何なるものなのか。神学にとつての哲学の意味、神学の哲学への関係が問われねばならない。

III 神学と哲学の関係

ハイデガーはこの講演の最初のところで、神学の対象が、哲学以外の他の学問と同じように、「存在するもの」であり、その意味で実定的学問であるのに対し、哲学の対象が「存在するもの」ではなく、存在するものの「存在」そのものであり、存在論を問題とする学問であると、その相違を述べていた。その相違のさらなる説明がここで問われねばならない。問題は哲学が他の学問と異なって対象とする「存在」とは如何なる事柄であるのかである。

しかし存在するものはいかなるものであれ、それが開示されるのは、この当該のものが何であり、如何にあるかに関して、無意識的で概念以前のものであれ、前もつての理解に基づいてのみである。あらゆる存在的な解釈は、さしあたり大抵は隠れたままの或る存在論の地盤の上で動いている。(S.62)

我々はいかなる事物に関わる場合でも、このものが何であるか、如何なる在り方をしていかにについて、日常経験的に前もつて知っており、その理解に基づいて関わっている。事物の「何で在る」と「如何に在る」かについてのこの差し当たり隠されたままの基本的な「存る」ことの地盤を理解の明るみにもたらずことが「存在論」の課題であるとハイデガーは考える。しかし神学が化学などと並ぶ一つの実定的学問であり、その対象としての「存在するもの」が属する「存在」を前もつて理解しているがゆえに、その存在理解に関して、哲学の解明を必要とするものであるとすると、神学は哲学の指令の下にある従属的な学問であることになるのではないか。両者の関係はそのようなものであるのが、

根底にある問いである。

しかし十字架、罪など、キリスト者性の存在連関に明らかに属するものは、その特殊な「何で在る」と「如何に在る」に関して、信仰」以外のところで理解されうるのか。キリスト者性を構成する根本概念が何であり、如何にあるかは存在論的に如何に明らかにされるべきなのであるか。信仰は存在論的・哲学的な解明の認識論的基準となるべきなのであるか。神学的な根本概念はまさしく哲学的・存在論的考察から退去しているのではないか。(S.62)

ハイデガーをしてここで執拗に問わしめているのは、神学の対象である存在するものとしての「信仰」がもつ特殊性である。このものが既知の経験的領域のうちにある手垢に汚れた事物であれば、問題はない。しかし信仰とは先に述べられたように「新生」である。それはあらゆる人間的なものを絶しており、自律的理性の手におえるものではない。その意味で、自律的な理性の根拠づけとしての存在論的考察の及ぶところではないと言える。しかしハイデガーは言う。

しかし新生というキリスト者の出来事のうちには次のことが存する、つまりそこには現存在の信仰以前の、つまり不信仰な実存が止揚されてあるということである。止揚されてあるとは片づけられてしまったという事ではない、そうではなく新たな被造物に引き上げられ、そのうちで保たれ、保持されてあるということである。確かに信仰において実存的・存在的にキリスト者以前の実存は克服されている。新生としての信仰に属する、キリスト者以前の実存の実存的な克服が意味するのはしかし、克服されたキリスト者以前の現存在が実存論的・存在論的には共に含まれているということである。(S.63)

キリスト者以前の実存が、信仰としての実存において、止揚されたものとして存在するということは、二つの在り方が混在しているということではない。誤解されかねないが、二つの存在的事物（事柄といつてもよからう）が混じり合い、古いものが新しいものと同居しているということではないであろう（以前 von という言い方が、そうした新旧の混合を連想させかねないが）。

ここから明らかになるのは、神学のあらゆる根本概念は、その領域全般にわたる連関が視野に入れられてあるが、それ自身においては実存的に無力な、つまり存在的には止揚された形で、しかしまさにその故にそれらを存在論的に規定する前キリスト者の、それゆえ純粹に理性的に把握しうる内容をもっている。あらゆる神学的概念は必然的にそのうちに、存在理解を内蔵している。それは人間的現存在がそもそも実存するかぎり、そのものとして自身からしてもつものである。（S63 強調は原著）

ハイデガーはこの二重性を罪という概念を例に挙げて説明する。確かに罪は、信仰においてだけで、信仰の反対現象として明らかになる。しかしハイデガーは罪という概念そのものの内容は、「負い目 Schuld」という概念への遡行を必要とするという⁽⁷⁾。そしてこの負い目という概念は現存在の根源的な存在論の規定であり、現存在そのものに備わった根本構造であるという。罪がそこで生じる場であるとも言えよう。ハイデガーは『存在と時間』の第六八節においてこの「負い目」という概念を説明している。この概念は通常、義務や法を犯したことの意識として考えられるが、ハイデガーはこの言葉を、人間存在の根本構造を現すものとして用いる。日常言語ではこれは「借りがある」ことであり、侵犯や欠損に対して自分に責任があることである。そのことからハイデガーは負い目の核心に「非 Nichte」に対する

根拠」を見、人間存在の根本に「非」が組み込まれてあることを見出す。ハイデガーは人間存在の根本構造を「気遣い Sorge」と規定し、「被投性 Geworfenheit」「企投性 Entwurf」「頽落 Verfallen」の三つに分節する。そしてその各々の核心部分に「非」が存することを見る。我々は、自ら選んだのではないながら、自らを引き受けて生きねばならない被投性のうちにある。この根本的受動性における「非」、いくつもの企投の可能性の中から一つを選び、他を排除するという厳しい選択における「非」、実存の本来性から「ひと das Man」に逃避している非本来的な「非」である。これらは人間が人間であるかぎりもっている根本的な現存在の構造であり、この「非」を含んだ生においてこそ罪が可能となるのであるという⁽⁸⁾。

しかしそのように負い目という存在論的な概念を導きの糸と見なすとするならば、哲学が神学を指導し、神学は哲学の言いなりになるのではないのか。しかしハイデガーは決してそうではないと言う。「罪はその本性において負い目の概念から理性的に演繹されるはずのものではない。また存在論的な負い目概念に方向づけることによって罪の事実が何らかの仕方では理性的に解明されることが出来たり、そうすべきであるわけではない。罪の事実に可能性は毫も明らかにはなりはしない」(SGA)。負い目によって示された不安定さから、罪への跳躍は決して必然的ではなく、如何なる原因もこの移行を理由づけはしない。

このようにハイデガーは、神学が指し示す事柄に対する戦慄的ともいえる鋭敏な感覚をもっており、そのリアリティを表現する概念に深い敬意を示していると言える。そのように神学が対象とする「信仰」の領域に哲学が届かないことを明瞭に認めたい(敬遠して近づかないというのでも決してない) 哲学の神学に対する関わりを説明する。

このようにしてのみ達せられること、そして学問としての神学にとつてもなくてはならないものとして残るものももたらすのは、実存概念としての罪という神学的概念が、「共導 Korrektion」(つまり共に導くこと

Mitteilung)を獲得するということである。この共導は、実存概念としての罪という神学的概念にとって、その前キリスト者的な内容からしてなくてはならないものである。——これに対してそのキリスト者的な内容の根源としての第一義的な主導 *Direktion* (導出 *Herleitung*) を与えるのはやはり信仰だけである。したがって存在論は、神学的な根本概念の、存在的な、しかも前キリスト者的な内容の共導として機能するだけである。(S.64 傍点筆者)

ハイデガーは哲学の神学に対する機能が *Korrektion* であるとするが、これを通常の修正⁽⁹⁾という意味でとるなら、哲学は神学を修正するいわば上位の監察検閲機関のように考えられてしまうが、そうではない。ハイデガーがわざわざ「共に導く」*Mitteilung*」と付加したように「*kor* = *con*」共に「*rego*」導く」ことであり、ここでは、「信仰」がそこで実効的力を発揮する場所の境界づけの如き機能を意味すると言えよう。

ハイデガーはこの「共導」の概念を明らかにするために、「形式的告示」という概念を用いる。この概念は、一九二〇／二一年の冬学期の講義「宗教現象学入門」で、原始キリスト教、殊にパウロの宗教性を扱った時以来、頻繁に用いられたものである。「この概念は現象学的説明の方法論的要素に属する。それが「形式的」と呼ばれるのは、形式的なるものが、(対象そのものではなく、関わる者の)関わりに即したものだからである。告示は、前もって現象の関わりを告示するはずである——勿論否定的な意味で、いわば警告としてである！ 或る現象は次のように提出されるべきである、つまりその関わりの意味は、宙づりにされたままなのである。その関わりの意味は根源的に理論的であると思定されることは避けられねばならない。現象の関わりと遂行とは前もって規定されてはならず、宙づりのまま保たれるのである」⁽¹⁰⁾。

ハイデガーはこの方法概念を、一つの警告として用いている。当時流行の表現として「歴史的なる事柄 *das Histo-*

「rische」という言葉が無造作、無反省に使われることが多かったからである。ハイデガーはこの言葉、「歴史的なる事柄」を時間において生成する事柄とあえて形式的に規定した。それによって最後決定的な普遍的定義をなしたのではない。歴史も時間も、まったく無規定的なものとして宙吊りされたのである。ハイデガーが狙ったのは、歴史的なもの、時間的なものという規定を、自然科学、歴史科学が自明なことに前提している枠組みから取り外すという否定的な作業であり、いわば「現象学的還元」を行うことであった。そのような否定的作業、解体を通して、人間的現存在にとつての時間の真の姿を見据えようとしたのである。その際、原始キリスト教の宗教性は導きの糸を与えてくれるとハイデガーは考えたのであった。この「形式的告示」という言葉を一九二七年のこの講演においてもハイデガーは用いる。

存在論的な領域の形式的告示の内には、次のような指示が存する、つまり概念の特殊神学的な内容を、哲学的に推し測るのではなく、そうではなく示された如く信仰の特殊実存的次元から、そしてその次元のうちで汲み尽し、その内容を自らに示させよという指示である。だから存在論的な概念の形式的告示の機能とは、結合ではなく、神学的諸概念の独特の、つまり信仰に基づく根源的開示を結びつけることではなく、逆に開放したままにすること Freigabe である。そのように示された存在論の機能は、主導ではなく、ただ共に指導して為す mitanleitend 共導なのである。(S.65)

形式的告示が、既知の伝統的意味、また流行の浮薄な意味を宙づりにし、熟慮のために形式的に空洞にしておく機能をもつように、存在論も、神学との関係においては、神学的概念が対象とする「信仰」という実存的敢行がなされる場所を正確に指示し、明確に境界づけることだけがその機能であり、信仰が充分働きるようにその場所を空いたままにしておくことなのであるという。

ハイデガーによれば哲学は神学に対して、この共導的機能をもたねばならないというのではない。神学によってこの共導という機能の意味で、哲学が受け入れられる可能性があるというだけであるという。ハイデガーは次のように結論する。

哲学は神学的諸概念の存在的、前キリスト者的内容の可能的で、また形式的な告示をする共導である。しかし哲学はこの共導としての機能を、事実に果たさなくとも、哲学の哲学たる所以を持ちうるのである。

(S.66 傍点筆者)

この言い方は一見、神学を突き放し、哲学の自立性を主張しているごとく見える。しかしこのいわば突き放しは、神学という学問に対するハイデガーの敬意の念の表明とも言える。ハイデガーによれば、神学以外の他の実定的学問に対する哲学の存在論としての役割は、神学に対する場合と異なっているという。「ところで哲学が神学に対してそのような共導的な機能をもたねばならないということは、哲学の本性に属するものではなく、哲学そのものから、そして哲学そのものにとつて決して根拠づけうるものではない。これに対して確かに純粹に自己自身によつて立つ現存在の自由な問いかけとしての哲学は、他のすべての非-神学的な、実定的学問に関して、は、存在論的に基礎づける主導 *Direktion* という課題をもっている」(S.65 傍点筆者)。他の学問に関していえば、例えば物理的な根本諸概念は自然の存在論によつて自然の一切の内的な可能性の根拠づけと指図を保持するのである。この意味で存在論は主導という機能を、神学以外の学問に対してはもっている。

何ゆえ神学は例外的なのか。それはひとえに神学がその対象とする「存在するもの」としての「信仰」というものの、存在論的に特殊な位置づけからくるのである。その特殊性を明らかにするために、ハイデガーは詳細に「信仰」に

ついで語ってきたのである。それは、最も自立的でありながら、自己を越えた超越的なものに関わり、この超越的なものは絶対的でありながら、時間の中で歴史的出来事であり、それに関わる「信仰」自身また歴史的出来事でありながら、理性的把握によつては接近しえない事柄なのである。¹¹ハイデガーは哲学を存在論的として、存在的なものに関わる神学の上に立つもののごとくしているが、その実この存在論は「信仰」に特別の位置を指定し、境界づけするにすぎないものであり、「信仰」という「存在するもの」の在り方に特別の敬意を払っているのが窺える。ハイデガーはこの二つの学問の対立と連帯を次のようにさ述べた。

（哲学と神学との）この独特な関係は次のことを排除するのではなく、まさしく含んでいる、つまり信仰はその最内奥の核において、本質的に哲学に属する、事実的には極度に変化しやすい実存様式に対峙して、一つの独自の実存の可能性として、不倶戴天の敵「Todfeind」でありつづけるということである。哲学がかの不倶戴天の敵と何らかの仕方では戦おうとあらためて企図するまでもない。現存在全体に関わる信実性 Glaubigkeit と自由な自己受容の間のこの実存的対立、それはすでに神学と哲学の以前から存しており、この二つの学問によつて初めて生じたものではないのだが、この対立は学問としての神学と哲学の可能な共同性を担わねばならない。もしこの対話が真正なものであり、如何なる幻想や弱弱しい調停の試みから自由でありうるはずであるとすればである。（SG66 強調は原著）

ハイデガーはこの二つの学問の相違は絶対的であるとこの講演の初めに述べていた。存在論としての哲学と実定的学問の一つとしての神学は、絶対的に範疇を異にするという。一見存在論をより普遍的で、次元の高いものとして、神学を上から見下ろしているかのごとくである。しかしこの講演に耳を傾け、この講演を精読する者は、ハイデガーが「存

在するもの」の中で「信仰」に稀有な位置を与えていることに驚かされ、そのゆえに、哲学が可能性として求める実存の本来性の獲得を、神学の対象たる「信仰」が、或る仕方でも実現していることをハイデガーが認識していることに次第に気づかされよう。このように「不倶戴天の敵」なる二つの学問がなお、共同連帯しうる可能性のあることをハイデガーは真剣に見つめており、それゆえにこそ、ハイデガーはこの講演をなしたことを、我々はあらためて気づかされる。

ハイデガーはこの後、『存在と時間』を未完のまま執筆を断念し、自らの概念装置を徹底的に再点検してゆく厳しい自己吟味の時期をくぐり抜けていくが、この講演で見据えた「神学」との対話を断念したわけではない。実存に即した「思惟」と「言葉」を獲得するためにハイデガーが一筋に求めた思索の歩みにおいて、神学との「対話」に実りのあることを彼はよく知っていたのである。そのことは、四十年近くあと、一九六四年にアメリカのドルー大学での神学討論会へ、ハイデガーが書簡を送って、「対話」を継続していることにも現れている。⁽¹²⁾そこでハイデガーは、科学技術時代に生きる現代の人間が、今一度「思惟」と「言葉」について根本的に考え直さねばならないことを呼びかけている。明らかに彼は、この会合に出席した神学者たちに、原始キリスト教のパウロやアウグスティヌス、キルケゴールなどにおいて生きられたキリスト教的な「信仰」の経験に立ち戻って、真正な「思惟」と「言葉」の在り方を探求すべきことを求めていたのである。我々自身、ハイデガーが生涯をかけて哲学と神学の関係を問い続けてなした思惟の歩みに促され、存在と生そのものから、沈黙の内に我々ひとりひとりに問いかけてくる「言葉」に耳を傾けねばならないことをあらためて思わされる。

注

- (1) 一九七五年以来刊行されはじめたハイデガーの全集は一〇二巻で完成の予定で、現在九〇冊ほどが出版され、その巨大な形姿を現しつつあるが、その全容を把握するのは至難である。最近も新たに刊行された『考察 Überlegungen』（いわゆる黒ノート）に含まれる反ユダヤ主義的思想が問題となっている。これについてはP・トラヴニー「ハイデガーと「世界ユダヤ人組織」」参照（秋富克哉他編『ハイデガー読本』、法政大学出版社、二〇一四年、三二五―三二八頁）。
- (2) M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, in: *Heideggers Gesamtausgabe* (以下 GA と略す) Bd.9, Frankfurt/Main: Klostermann 1976, S.45–78.
この講演に関する研究としては茂牧人『ハイデガーと神学』（知泉書館、二〇一一年、四七―五八頁）がある。
- (3) H. Mörchen, *Zur Offenhaltung der Kommunikation zwischen der Theologie Rudolf Bultmanns und dem Denken Martin Heideggers*, in: *Rudolf Bultmanns Werke und Wirkung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984, S.234.
- (4) フーゴ・オット『マルティン・ハイデガー——伝記への途上で』北川東子ほか訳、未來社、一九九五年、一八六頁。ガタマーはこの時代のハイデガーとブルトマンを中心とするサークルの生き生きとした交流を追憶している。H.G. Gadamer, *Martin Heidegger und die Marburger Theologie*, in: *Zeit und Geschichte: Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1964, S.479–507.
- (5) ここには明らかにハイデガーに対するルターの影響が読み取られえよう。初期ハイデガーのルターへの関心については次の論文参照。上原潔「マルティン・ハイデッガーとマルティン・ルター——初期ハイデッガー哲学におけるルター神学の影響」、『基督教教学研究』（京都大学基督教教学大会発行）第三三三号、二〇二二年、八三―九七頁。
- (6) S. Kierkegaard, *Indøvelse i Christendom*, Samlede Vaerker Bd.16, Copenhagen: Gyldendal 1963, p.69–73.
- (7) バーゼル大学神学部のカール・バルトの職を継いだハインリッヒ・オットはハイデガーの哲学が神学の方法に示唆を与え

- うるものとして、負い目と良心の呼び声に関するハイデガーの存在論的分析の例を挙げている。Cf. H. Ott, Die Bedeutung von Martin Heideggers Denken für die Methode der Theologie, in: *Durchblicke: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt/Main: Klostermann 1970, S.27–38.
- (8) M. Heidegger, Sein und Zeit, GA2, S.371–383.
- (9) 茂牧人氏が「修正」と訳しているのは、哲学の機能を検閲のごとく誤解させる恐れがある。茂牧人、前掲書 五二頁。
- (10) M. Heidegger, Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1920/21), GA60, S.62.
- (11) 罪に対する負い目の存在論的先行性は、キルケゴールがアダムの罪に先行する「不安」という概念を心理学的に分析したことを想起させる。そして「信仰」に対する畏敬に満ちたハイデガーの関わりにも、この時期のハイデガーにとつてのキルケゴールの影響の大きさをあらためて思わされる。
- (12) M. Heidegger, Phänomenologie und Theologie, Anhang, GA9, S.68–77.