

ハイデッガーによる存在の思索（その2）
—現存在と時間性—

松 田 央

Summary

Heideggerian Thought of Being (2)
—Dasein and the Essence of Time—

MATSUDA Hiroshi

Heideggerian thought of being begins with an existence (Existenz), his or her own being. Every human being (Dasein) has his or her own being. We understand our selves from our own possibilities to the future and therefore existence means a human being's possibility.

By the way as our possibilities are limited by the fact of the death and the death is the end of the life, Heidegger defines a human being as <a being to the death> (Sein zum Tode). Heidegger does not think of any afterlife, for example the immortality of the soul as Plato's philosophy or the resurrection as Christianity. And so according to Heidegger, the death means the field of nothing (Nichts) and we are always threatened by nothing. It is not until the awareness of nothing that we can find our own selves.

And we cannot help thinking of the new conception of the time to explicate the ontological structure of the existence. So Heidegger indicates a quite unique conception of the time and according to my view, his conception of the time is influenced by Christian eschatology, especially Paul's eschatology. I think that Heideggerian thought of being rests on Christian thought on the very deep ground.

I 死の実存論的分析

1. 死へと向かう存在

前回の論文で述べたように、ハイデッガーは存在の思索を現存在（人間存在）から始め、しかも現存在を「世界＝内＝存在」という現象的所見から解明しようとした。すなわち、世界全体が「頹落」(Verfallen) という力によって支配され、個々の現存在は存在の根底を喪失している。この現象は「不安」という根本的心境によって知らされる。ハイデッガーによれば、不安の内でも最も深刻で根本的なものは、「死へと向かう不安」である¹⁾。これは一時的な気分ではなく、人間として生きている限り、恒常的に伴ってくる気分である。そこでハイデッガーの方法論にしたがって現存在の実存論的な分析を行うためには、死の問題を回避することはできない。死の問題を問うことは、存在そのものを、また現存在が生きることそのものを問うことにはかならない。今回は『存在と時間』における死の問題を中心にして、キリスト教神学の主題も視野に入れながら存在の思索をさらに展開したい。

ところで、そもそも死とは何か。生物学的な意味ではなく、哲学的な意味で死とは何を意味するのだろうか。西方教会（カトリック、プロテスタント）と西洋哲学の伝統はプラトン哲学の影響を受けている。そこで人間存在を本質的な部分（不死の部分）と非本質的な部分（死ぬべき部分）に分けて、それによって死という自然の法則から自由になろうとする試みがなされてきた。しかし、ハイデッガーはそのような試みとは全く異なる視点から死を考察している。20世紀の神学者エーミール・ブルナーは、死の問題に取り組んだ哲学者の中でハイデッガーの研究業績を最も高く評価している。

彼（ハイデッガー）のみが死を単に生の終わりにとらえるのではなく、人間の全生活を前もって知られている死によってしるしづけられたもの、つまり「死へと向かう存在」として見る。それ以前にはいかなる哲学者も気付かず認めなかったものである²⁾。

ハイデッガーによれば、人生には始めと終わりがある。死とは現存在の「終末」(das Ende) であり、現存在は終末へと向かっている (Sein und Zeit, S. 245, 259)。人間の死を終末として理解することは、一見当然のことに思われるが、実はそうではない。そのような理解は、プラトン哲学にも仏教にもまた日本の社会通念にも認められない。プラトン哲学や仏教では生まれ変わりの思想があるから、世界の歴史にも個人の人生にも終末という観念がない。つまり歴史と人生は無限に繰り返される。そして仏教のニルヴァーナ（涅槃）の境地は、そのような時間の循環からの超越であるから、時間を超越した世界であり、無時間的な世界である。したがって、やはり終末という観念はない。終末論は本来、キリスト教の時間概念から生じるものである。すなわち聖書では世界の始めと終わりが明確に語られている（創世1：1；Ⅱペトロ3：12～13；黙示録21：1～6）。ハイデッガーは一般的な意味ではキリスト教徒ではなかつ

たが、時間の概念においてキリスト教的な観念を用いていると言える。

また日本の社会通念は「死んだらおしまい」という考えであるが、それは人生の終末を明確に意識しているのではなく、むしろそれを曖昧にして、死を非現実化させることである。「この世がすべて」なのであるから、死を考えたり、それについて語ることは無意味であるということになる。そこで世間で流行している人生論では健康、生きがい、快適な生活、趣味などが主要なテーマとなっている。

しかし、人はまず自分の人生に終末があることを自覚しなければならない。人生論はまずそこから始めなければならない。目標の曖昧な人生論は表面的なものにすぎないからである。そこでハイデッガーは人間存在を「死へと向かう存在」(Sein zum Tode)と定義する。これは死ですべてが終わるということを意味しない。彼は死後の世界の存在について肯定も否定もしていない。彼は人がただ死へと向かう存在においてのみ生きていと述べている。

これは個々の人が現実に生きていることの根本的な構造(存在論的な構造)を指し示している。生きることは何かと問われると、それは死へと向かうことであるということになる。ハイデッガーの人間論にはプラトン哲学のような霊肉二元論、つまり人間の内部には死によっても破壊されない靈魂という人格があり、死は不死の靈魂に手出しができないという論理は存在しない。同様に極端な唯物論的傾向もない。「死へと向かう存在」とは、人間存在が全体として時間の内にあり、時間から免れる部分(死から免れる部分)というものを想定しないという意味である。

ところでこの命題に対しては当然、次のような批判が予想される。そのような考えはニヒリズムではないか。生きることを放棄した無気力な暗い考え方ではないのかと。しかし、そのような批判は見当はずれである。なぜならそれはある価値観や人生観を前提にした発想であるからである。生きることは何かと問われると、ある人は楽しむことであると答えるだろう。またある人は働くことであると答えるだろう。あるいはある人は愛することであると答えるかもしれない。いずれにせよ人生の意味や価値というものは、人によって千差万別であり、そこに普遍的なものを見いだすのはむずかしい。またそもそも人生に何の意味や価値を見いだせない人もいるだろう。

ところがハイデッガーの命題はある特定の価値観に基づくものではない。ここで生きるということは価値観以前の事柄であり、価値観よりも根源的な構造の解明なのである。どのような価値観に立っても認めざるをえないような普遍的な人間存在の現実である。よしんば人生を謳歌している人もまたその反対に虚無的に生きている人も「死へと向かう存在」であることから無関係ではない。

ブルンナーの解釈によれば、ハイデッガーは死を人格存在に最も近い関係においている。というのは死についての知識をとおして人間はその人格的存在、つまり「本来性」(Eigentlichkeit)を獲得するからである。人間が死へと向かう存在を自覚的に承認し、死を見つめる勇気を持つことによって、人間は非人格的な大衆存在から取り出され、一つの自己となるというわけである³⁾。

死というものは人間によって認識されうる事柄であり、逆に死の自覚によって生きることが自覚する。この自覚なしには、今生きているということも根本的に認識することはできないだろう。これに対して動物は自分の死を自覚しない。本能的に死を恐れることはあっても、自分が死へと向かう存在であることを知らない。それゆえ、死への存在を自覚することによって人間は動物から区別され、人間としての本来性、つまり尊厳が与えられている。このように人間の生の根本的な構造は死へと向かう存在であり、それ以外の何ものでもない。

2. 最も自己的な可能性としての死

ところで生きている人間は、死そのものを経験することはできない。もし経験することができるとすれば、それは死んだ後の段階においてである。経験することのできない死がどのような方法で哲学的思索の主題となりうるのか。

第一の方法論は他人の死の経験である。特に身近な人の死をとおして死を考察することができるのではないかという可能性である。たしかに人間の死体は「一個の生命のない物質的な事物以上のものである」(Sein und Zeit, S. 238)。故人は一般に葬儀、埋葬、墓参、法事(記念会)などの慣習的儀礼によって尊重され、大切にされる。それによって遺族は死の事実によって故人と切り離されず、故人に関する過去の事柄を追憶によって現在化し、故人それ自体を現在化しようと試みる。

しかしそれは故人の死をいくらかでも経験することになるだろうか。ハイデッガーによれば、答えは否である。遺族が故人の死を嘆き悲しみ、またその面影を慕うことは、死の経験ではない。一人の人間の死は他人が代わって引き受けることのできないものであり、各人の死はその都度自分自身で引き受けるほかはない(Sein und Zeit, S. 240)。遺族はまだこの世に住んでいるが、故人はすでにこの世には住んでいない。遺族はこの世界において故人と共にあることを切望するが、それはやはり幻想であって、遺族と共にあるのは故人の実体ではなく、故人についての遺族の追憶にすぎない。つまり現在化された過去の経験にすぎない。

もっとも日本の民俗宗教に見られるように死者の霊を信じるならば、死者が盆や正月に戻って来て遺族と共にいるという観念も可能である。しかしその場合にも故人との交わりは彼岸の視点からではなく、あくまで此岸(この世)の視点からにすぎない。人が真に故人と交わるためには、やはりその人自身が彼岸に旅立つ以外にはないだろう。つまり彼岸を経験しない限り、死を経験することはできない。それゆえいかなる身近な人の死に接したとしても、それによって人は故人の死を経験することはできない。

第二の方法論は死の先駆、つまり死の先取りである。生きている人はもちろん此岸の世界にいる。ハイデッガーによれば、此岸の視点において人は自分が死へと向かう存在であることを自分自身の事柄として引き受けることができる。そしてその限度において人は死を先取りして経験することができ(もちろんそれは死それ自体の経験ではない)、その経験は神学や哲学の対象となりうるだろう。それではその経験はどのような方法で行われるのか。

ハイデッガーは、終末としての死が目前に差し迫っていると語る(Sein und Zeit, S. 250～

251)。人間の存在の可能性は、差し迫っている終末と現在との間の時間に限定されている。そして人間は死という可能性を「追い越す」ことができない (Sein und Zeit, S. 250~251)。死を「追い越す」とはどういう意味なのか。それはおそらく死の後に起こる事柄 (死後の世界) を先取りしてその時点から現在を振り返るということであろう。たとえば天国や浄土などに自分が住んでいることを想定して、そこから今の生活を見つめ直すことであると思われる。我々はあくまで現在の時点から死の直前の時点までを想定して人生の終末を考察するほかはない。そして死の考察は、他者とは無関係に自分の事柄としてのみなされることによってはじめて実益のあるものとなる。「人は死ぬものである」という一般的命題と「自分の死が差し迫っている」という自覚とでは天と地の差異がある。

ところで現代の日常生活では死は隠されて、回避されている。特に重病の患者には慰めのつもりで、死を免れることができるという気休めが語られる。死は公開されてはならないという暗黙の社会秩序が形成されているのである。それゆえ、人は自分が当分の間はまだ死なないだろうと自分の主観において安心して、死の考察をいつまでも先送りする。

そして、ハイデッガーは死の哲学的概念を改めて次のように規定する。

現存在の終末としての死とは、最も自己的で確実な、しかもそれなりに不定な、追い越すことのできない可能性である (Sein und Zeit, S. 258~259)。

死とは、現存在がいつも自ら引き受けなければならない存在可能性である (Sein und Zeit, S. 250)。A氏はB氏に変わってその死を引き受けることはできない。たとえA氏がB氏の身代わりとして死んだとしても、早晩B氏は死ななければならない。ある人の死を引き受けるのは、その人自身しかいない。自分がやがて確実に死ぬという自覚によって、我々は自分が自分であって、他人ではないということを最も深い次元において知る。そこで現存在は、自分の死の意識において最も自己的 (das eigenst) であると言える。最も自己的であるということは、最も深い次元において自分の存在の確かさに気付くということであろう。

またハイデッガーにとって実存とは、人間存在の可能性であり、可能な生き方を意味する。しかし、そこには自ずと限界が見えてくる。人間がいつ死ぬかは「不定」であるが、必ず終末はやってくる。それゆえ、現存在の実存は、終末としての死に限定された可能性にすぎないから、我々はその可能性から現在の生き方を考えるべきなのである。もちろん死はまだやってこないから、現実として意識することはむずかしい。死は必ず現実となる可能性である。我々は本来的自己を取り戻すためにその可能性を可能性として耐え抜かなくてはならない。ハイデッガーはその可能性へと向かう存在を可能性への「先駆」(Vorlaufen) と呼ぶ (Sein und Zeit, S. 262)。つまり、それは死の終末を先取りして、自己の有限性に目覚め、終末という将来的な地平から自己を見つめ直す存在である。

3. 無としての死

前回の論文で論考したように、不安の心境において現存在は自分が「無」であり、どこにも存在しないという気分になる。ハイデッガーは、『形而上学とは何か』において無が存在を開示する契機になるということを示唆しているが、『存在と時間』においてはまだそのようなモチーフは認められない。無はあくまで無として語られているだけである。そして、次のように死は無として語られている。

この不安の中で現存在は、自分の実存の可能な不可能性という無へと向かう自分を見いだす。(中略) 死へと向かう存在は、本質的に不安である (Sein und Zeit, S. 266)。

覚悟する現存在こそ、自ら自分の無であること (Nichtigkeit) の無的な根拠が存在することを自分の実存において本来的に引き受ける。(中略) 現存在の存在をくまなく支配しているこの無であることは、本来的な「死へと向かう存在」において現存在自身において露呈される (Sein und Zeit, S. 306)。

このように現存在の根底には無があり、現存在が死へと向かう存在であるということは、存在自身の内に無が潜んでいるということなのである。ハイデッガーによれば、死の理解は無の理解なしにはありえない。当然のことかもしれないが、もし我々が安楽な「死後の世界」をあらかじめ知ることができるならば、死への不安は生じない。しかし、誰も死後の世界を見ることができないのであり (一部の非凡な宗教家は例外であるが)、自分が死ぬことは自分という存在が完全に無に帰するというのではないかという想念によって死の不安が生じてくる。とりわけ宗教的な死生観を持たず、死後の世界を表象することができない現代人にとって、死を無としてとらえる思想は受け入れやすいものだろう。

しかも死を無としてとらえ直すことは、本来のキリスト教の死生観を再発見することにも役立つ。すでにブルンナーの見解において触れたように、ハイデッガーの思想にしたがえば、人間存在において時間から免れる部分 (死から免れる部分) というものを想定しない。キリスト教における霊魂不滅の思想は、実はキリスト教固有のものではなく、プラトン哲学の借用による。本来のキリスト教思想は、いわゆる「不死」の思想と無関係である。聖書における「魂」(プシュケー) とは、肉体から独立した実体ではない。それは人間の命そのものであり、肉体から不可分のものである。もちろんそれは唯物論とは異なり、死んだ後で命そのものが完全に消滅するというのではない。死者は体において復活して、神の裁きを受けなければならない (ヨハネ 5 : 28~29 ; 6 : 40, 54 ; I コリント 15 : 52~53 ; 黙示録 6 : 9~11)。そして、神の救済から漏れた者は、「第二の死」という滅びを覚悟しなければならない (黙示録 20 : 14)。このような滅びこそ無である。唯物論の無とは異なり、キリスト教の無は完全な消滅ではない。それは言葉で正確に表現することはできないが、比喩的に言えば、闇の世界であり、神の光が届かない世界である。そのような世界は無に等しい世界である。このようにハイデッガーの思想は、キリスト教の死生観からプラトンの要素を払拭し、本来のキリスト教思想を見直すため

に有益である。

II 良心の呼び声と負い目ある存在

1. 良心の呼び声

すでに何度も指摘したように、ハイデッガーにとって存在の思索は現存在が本来の自己を見つげるためになされる。そのためには現存在が自己自身の内にあるそのような可能性を証言しなければならないが、その証言は「良心の呼び声」(der Gewissensruf)として示される。現存在の良心は呼び声として明らかになり、何ごとかを告知し、開示する。しかもその呼び声は最も自己的な負い目ある存在 (das eigenste Schuldigsein) へ呼び起こすという性格を持っている (Sein und Zeit, S. 268~269)。つまり、最も自己的であることは、「死へと向かう存在」の自覚だけでなく、良心の呼び声においても証言されるということになる。死の問題と良心的な生き方とは、根底において不可分の関係にある。

それではその呼び声は何を語るのか。それについてハイデッガーは、呼び声は何ごともしゃべらず、沈黙の様式で話すと言明している (Sein und Zeit, S. 273)。しかし、また同時に良心の呼び声は、不気味さの中から現存在に対して「汝には負い目あり」と宣告する。つまり、「負い目ある存在」(Schuldigsein) は現存在の存在様態の一つと見なされている (Sein und Zeit, S. 280, 282)。負い目ある存在とは、存在すべきものが欠けている状態であり、客観的な非存在を意味する。「負い目あり」ということは、「一つの無であることの根拠存在」(Grundsein einer Nichtigkeit) である (Sein und Zeit, S. 283)。そして、「無であること」とは、現存在が自分の存在の根拠をいつになっても意のままにすることができないということである。つまり、現存在は世界の内にすでに投げ込まれていて、自分の存在の根拠を自分自身によって確立することはできない。

ここで良心の呼び声が沈黙の様式で語るということはどういう意味なのだろうか。まず第一にその呼び声は、世間の声としての「普遍的・公開的良心」とは区別されるということである (Sein und Zeit, S. 278)。良心の基準として普遍的・公開的なものはない。それは個々の現存在が自分自身の内側から決断するものであり、普遍的・客観的な装いにおいて語られる世間の声 (社会的通念) に惑わされてはならない。第二にその呼び声は、明確な音声によって聞こえてくるものではない。本来の自己を覚知するためには、世間の騒がしい音声を遮断し、しかも自分自身が語ることも控えなければならない。それは世間の騒がしい雑音とは対照的に静かな「声ならぬ声」である。呼び声は我々を孤独で「不気味な」沈黙へと呼び返す。そこで我々が孤独と「不気味さ」に耐えられなければ、呼び声は聞こえない。仮に聞こえても、それは単なる社会通念の声にすぎない。

それにしても、我々に聞こえてくる声が「良心の呼び声」であるという保証がどこにあるのだろうか。ハイデッガーによれば、そこには何の保証もないのである。良心の呼び声を聞くためには各自の決断と覚悟以外にはない。沈黙と孤独の不気味さに踏みとどまって、自己の可能性を世界に投げかけようとする覚悟以外にはない。ところで沈黙について、マックス・ピカー

トは次のように述べている。

言葉は沈黙の裏面にすぎないのだ。だから我々は、沈黙をとおして言葉を聞くことができる。正しい言葉とは、沈黙の反響に他ならないのである。(中略)

沈黙は言葉なくしても存在しうる。しかし、沈黙なくして言葉は存在しえない。もしも言葉に沈黙の背景がなければ、言葉は深さを失ってしまうだろう。にもかかわらず、沈黙は決して言葉以上のものではない⁴⁾。

沈黙だけでは言葉にはならない。しかし、言葉には本質的に沈黙が含まれている。沈黙のない言葉は、たとえそれが「居心地の良い」ものであったとしても、世間の騒がしい雑音と異ならない。沈黙だけでは良心の呼び声にはならないが、我々は沈黙をとおしてのみ良心の呼び声を聞き分ける。

「負い目あり」ということが「一つの無であることの根拠存在」であるということは何を意味しているのだろうか。「負い目」とは社会通念では誰かに対して罪を犯したり、債務を負っていることである。言い換えれば、そのようなことをしていない人は誰にも負い目を持っていないことになる。しかし、ハイデッガーによれば、そのような概念はまだ実存論的なもの(存在論的な構造を視野に入れた実存の認識態度)とは言えない。つまり、社会通念の負い目は、負い目の現象を示しているにすぎない。これに対して実存論的な負い目とは、現象の根底にあるもので、人間存在の本質を指す。人間は自己に目覚めて生きる限り、すべて「負い目ある存在」なのである。すなわち、人間は負い目ある存在としてのみ自己の存在を問うことができる。というのは、人間には存在すべきものが欠けているからである。「何かがない」ということが人間存在の根底なのである。それでは一体何が欠けているというのだろうか。ハイデッガーの説明ではそれは明確ではない。なぜなら、誰もその正体を説明することができないからである。そもそもそれは最初から人間に欠けているものだから、それが何であるかを誰も知らない。しかしながら、自分の存在を問う人間は、何か大切なものが自分に欠けているという気分襲われるのである。それは「居心地の悪い」「不気味な」気分である。そこで現存在が自分の生き方を選択することができるとすれば、それは良心を持つということであり、自分の負い目ある存在へと向かって開かれていることを意味する (Sein und Zeit, S. 288)。

2. 呼び声の主体

良心の呼び声の主体は誰か。もし我々の存在が無に等しいものであり、世間の内に埋没しているとすれば、なぜそれは聞こえてくるのか。

ハイデッガーによれば、呼び声は、私の内から、しかも私を超えて聞こえてくる (Sein und Zeit, S. 275)。ただし、「私を超える」といっても、それはキリスト教的な人格神を前提にしていないと解せられる (Sein und Zeit, S. 275)。つまり、それは人間存在を超える絶対者が語る声ではなく、私の内側から聞こえるものである。前回述べたように、ハイデッガーは主体と客

体を区別する伝統的な形而上学の立場を廃棄した。それゆえ、主体としての現存在は、客体としての世界から切り離されることがないから、内なる声も単に自分の内側のものではなく、やはり自分を越えた外側の世界から聞こえてくるものとなる。言い換えれば、内なる声は、世界へと自分を開いて、そこへと「出で立つ」(existo) ところの現存在である。ハイデッガーはそれを「脱自」(Ausser-sich) とも呼び、また後の作品では「実存」(Existenz, Ek-sistenz) とも名付けている。

しかしこのような世界は平均的日常性のそれではないはずである。すべての現存在は被投性のゆえに世間の内に頹落している。我々はそのような状態から自己へと立ち返り、孤独の不気味さと不安に耐えて、良心の呼び声を聞く必要がある。そこで我々が自分を開示する世界とは、孤独と不安の世界であり、我々が無であることを知らしめる不気味な世界である。それでは無である世界がいかにして我々の存在の根拠を確実なものとするのか。残念ながら、そのことは『存在と時間』では語られていない。ここでは「死へと向かう存在」の自覚と覚悟性をとおして、現存在が自分の存在の根拠を自分自身によって確立することはできないことが強調されているにとどまっている。

それではこのような良心の呼び声は、キリスト教の神の声とは全く異なるものだろうか。この問題に関してオーストリアの精神医学者ヴィクトール・フランクルの次の言葉を紹介しよう。

良心は超越性の声である。非宗教的人間は、良心も責任も持っているが、責任は誰に対してか、良心はどこから来るかを問わない。

非宗教的な人間は良心を心理的事実性においてとらえ、最終的なものと見なすが、それは最終的なものではない。非宗教的な人間は自分の足の下にある固い地面なしですます。というのは、本来的な頂点は霧におおわれていて、彼はあえてその中へ入ろうとしない。宗教的な人間だけがこの冒険を行う (『無意識の神』⁵⁾。

フランクルはキリスト教徒ではないが、人間存在を超えた超越的な神を信じている。もし良心の呼び声が単に内側だけから聞こえるものであるならば、それは根無し草の独善的なものにすぎない。しかもその呼び声が真に「私を超えた」ものであるならば、それは人間存在を超えた「何か」であるはずである。さらにそれは「自分の足の下にある固い地面」、つまりハイデッガーの言葉では「根拠存在」(Grundsein) となっている。したがって、根拠存在としての呼び声は、深い意味において宗教的な次元のものであるはずである。またそれは客観的非存在の自覚であるから、ヒューマニズム的な自己充足の良心(自分自身の正しさを主張する良心)とは異なり、自己否定的な本質を含んでいる。

ところで、キリスト教信仰において神の声、つまりキリストの言葉は神がかり状態によって直接聞こえてくるわけではない。それは聖書の言葉を媒介にして聖霊の働きによって我々の内側から聞こえてくる。それは我々自身の言葉の形態において語られる。しかもそれは人間的な

観念を打ち破り、我々の存在そのものを震撼させ、我々が根拠存在を欠いたもの（負い目ある存在）であることを告知する（マルコ2：17；ヨハネ8：7，24）。したがって、ハイデッガーによる良心の呼び声はキリスト教の神の声と本質的に全く異なるものとは言えない。

Ⅲ 時間性における現存在

1. 先駆的覚悟性

「覚悟性」(Entschlossenheit)とは自己として存在することを実存論的に選択することであるが(Sein und Zeit, S. 270)、この覚悟性は常駐的な「負い目ある存在」として了解される。そして、この了解はそのような存在を自分の終末(死)に至るまで開示することによって可能となる(Sein und Zeit, S. 305)。自分の死は将来の可能性であるが、それを先取りして、現在の可能性として受け止めようとするということである。つまり、先駆的覚悟性とは、終末としての死を先取りして現在化し、自分の存在が絶えず負い目ある存在であることを引き受ける生き方を指す。

それでは負い目ある存在と死への存在がなぜ根源的に結び付くのだろうか。それは負い目ある存在が、絶対に追い越すことのできない死の可能性に組み込まれるときに現れてくるからである(Sein und Zeit, S. 307)。すでに述べたように、負い目ある存在とは、「一つの無であることの根拠存在」であり、「無であること」とは、現存在が自分の存在の根拠をいつになっても意のままにすることができないということである。そのような自覚は自分が無であること、つまり死へと向かう存在であることを了解するときに初めて明確なものとなるはずである。しかもそのような了解こそが良心を持つとする意志となる。良心とは、満ち足りた自己からの産物ではなく、自己が無であることの自覚に耐えていくことから生じる。

そして私見によれば、このような死生観はキリスト教のそれと根底において通じるところがある。たとえば使徒パウロは我々が死にあずかるバプテスマを受けたと語っている(ローマ6：3)。すなわち、古い自分はバプテスマによってキリストと共に十字架につけられて、葬られた(同6：4～6)。古い自分とは罪の支配にある自己であり、命の源である神から切り離されて生きている。そのような自分は死の脅威にさらされていて(コロサイ2：13)、滅びの裁きをすでに今、受けている(エフェソ4：22)。つまり、信仰は死の先取りから始まり、人間は一度神の裁きによって滅ぼされ、自分が無に等しいものであることを覚知しなければならない。

このように古い命は死んでいるが、そのことを了解し、受け入れた者には新しい命が与えられ、それは神の内に隠されている(Ⅱコリント4：10～14；コロサイ3：3)。我々はキリストの十字架を見上げるとき、自分に宣告されている神の審判を認める。しかし同時に、その審判のもとにキリスト自身が我々と連帯し、我々と共に苦しんでいる。審判という暗闇の深淵において真実の愛の光が射し込んでいるのである。他方『存在と時間』では、無に等しい現存在がいかにして「存在の明るみ」を見いだすかについての指針は示されていない。ましてや「死を克服する」ことは主題となっていない(Sein und Zeit, S. 310)。

2. 時間の概念

先駆的覚悟性はハイデッガー特有の時間の概念から展開されている。社会通念では時間はあたかも事物として存在しているかのようであるが、彼によれば、時間そのものは存在せず、「時熟する」(Sein und Zeit, S. 328)。小野真の解説によれば、「時熟する」(sich zeitigen)とは、自己化される様態であり、生を本来的に取り戻すことである⁶⁾。すなわち、時間性は現存在の存在論的分析と構造的に関連していて、現存在は時間概念において本来の自己に気付く。

ハイデッガーは、通俗的な時間を「今＝時間」(Jetzt-Zeit)と名付けている。これは元来、アリストテレスの定義を踏襲したものであり、時間が「今、ここに」客観的にあるものとして想定されている。すなわち、時間は今の継続、流れとして了解され、今は次々と過ぎ去っていく。そして過ぎ去った今が集まって過去を形成し、到来しつつある今が集まって将来を形成している。しかし現在である「今」は、それに気付いたときにすでにいつも消え去っている(Sein und Zeit, S. 421, 423)。通俗的な時間概念では今という瞬間は、いつも自己のものとして気付かれずに流れ去っていく。

これに対してハイデッガーは、将来(Zukunft)、現在(Gegenwart)、既往(Gewesen)という三つの時間性を規定し、さらにそれぞれを本来的なものと非本来的なものに分ける。既往は通俗的時間概念の過去に相当する。本来的な将来、現在、既往は先駆(Vorlaufen)、瞬間(Augenblick)、反復(Wiederholung)であり、非本来的な将来、現在、既往は、予期(Gewärtigen)、現持(Gegenwärtigen)、忘却(Vergessenheit)である(Sein und Zeit, S. 326, 338~339)。

【図1 ハイデッガーの時間性】

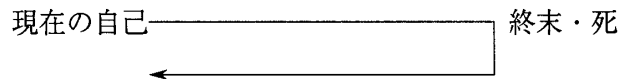
将来：先駆(本来的)、予期(非本来的)

現在：瞬間(本来的)、現持(非本来的)

既往：反復(本来的)、忘却(非本来的)

以上の時間性を理解するためには、「脱自」(Aussersich)の概念を知る必要がある。これは投企(Entwurf)と同じ意味であり、自分の外へと立ち出ていることである。そして、時間性は根源的な脱自であり、将来、現在、既往の諸現象は、時間性の脱自態である(Sein und Zeit, S. 329)。すでに考察したように、本来的自己は、将来の終末である死へと向かう存在の自覚に基づいている。それはいわば、我々が今の自分から出て終末の時点にまで進み、自己の可能性をその時点にまで投げかけ、そこから再び今の時点に戻ることである。それゆえ、根源的本来的時間性は先駆的将来にある。そして、そのような先駆的生き方から現在を見つめ直すことが瞬間であり、またそのような瞬間的生き方がすでに存在していることが反復としての既往である。それに対して、通俗的な生き方は、将来を単に到来するものとして予期し、先駆的覚悟性を欠いて現在を過ごし(現持)、過ぎ去った事柄を忘却している。

【図2 将来への脱自・投企】



前回触れたように、『存在と時間』は、キェルケゴールの『不安の概念』から少なからぬ影響を受けているが、時間性的問題も同様である。キェルケゴールによれば、過去、現在、将来という三つの時間の区分は全く自明なことではない。というのも、三つの時間の区分が成立するためには区分を基礎づける確固たる支点、つまり現在のものが必要である。しかし、現在という刹那はたちまちにして過ぎ去り、いかなる刹那も本当の意味では現在のものではないからであり、その限りにおいて過去も現在も将来も存在しない。また人間存在は霊と肉、すなわち、永遠なるものと時間的なるものとの総合である。この総合は、「瞬間」という媒介において成立する。瞬間において永遠と時間とは相互に浸透している⁷⁾。

このように永遠という視点から現在をとらえ直すときに初めて、現在は区分のための確固たる支点となる。現在はもはや過ぎ去りゆく刹那ではなく、永遠を象徴的に表現する「瞬間」となる。人間存在は有限性の内にあるから、永遠そのものを経験することはできない。しかし、私見によれば、キリストの到来によってすでに神の国は開始し、神によって定められた時（カイロス）は満ちている（マルコ1：15）。キリストの働きをとおして永遠の世界は現実世界に侵入している。そのことに気付いたとき、今の瞬間はすでに完成された時（カイロス）となり、永遠の世界を告知する現在となっている。それゆえ、将来の死は単なる終末ではなく、永遠の世界の入り口となっている。その意味でキリスト者は過去や現在に生きるのではなく、将来の永遠に向かって生きている。

ハイデッガーはキェルケゴールにならって通俗的な時間概念を放棄し、本来的な現在を「瞬間」として規定している。そして、将来の死への「先駆的覚悟性」という生き方によって過去や現在よりも将来を重視している。ただし、『存在と時間』では永遠という視点はない。ハイデッガーにとって瞬間とは、虚無性としての死という終末から見つめ直した現在にすぎない。すなわち、自分という存在が死へと向かう存在であることを実存論的に覚悟する瞬間に、良心の呼び声が聞こえてくるというわけである。

IV キリスト教思想との関連

1. 非=神の神学

ハイデッガーとキリスト教との関連性はきわめて複雑かつ微妙であり、また研究家の間でも見解の分かれるところであり、簡単には結論付けることができない。たとえば、渡辺二郎によれば、ハイデッガー哲学はキリスト教の終末論を受容しつつも、神という超越者を排除している。そこで存在の思索は神のいない存在のそれであり、また神のいない終末論であるから、いわば「無神の神学」と称すべきである。そして神がいなければ、永遠の命も死から生への転換もありえないから、死への先駆という生き方はきわめて悲劇的な無神の神学性を宿した思想と

なる⁸⁾。つまりこの解釈によれば、ハイデッガーにおけるキリスト教の影響は認められるものの、それは神という核心を欠いた否定的な要素にすぎない。そこからは何ら積極的なキリスト教のメッセージを聞くことはできないことになる。

ところでハイデッガーは幼少期にカトリックの宗教的環境で育ち、フライブルク大学の神学部に入學している。その後哲学部に転部しているが、これは何か内的な変化を意味しているのだろうか。小野真の見解によれば、哲学への転身は、決してハイデッガーが神学やキリスト教の神を捨てようとした結果ではない。それどころか彼の心底には常に聖なるものへの関心があった。彼は宗教的次元において原始キリスト教またはキリスト教神秘主義の持つ、理論的思惟以前の直接的で生き生きとした宗教的生体験に注目している。つまり、ハイデッガーが忌避したのは、西欧の伝統的な神学であり、それはギリシア哲学に由来する理論的思惟によって宗教体験を形成しようとする⁹⁾。

前回言及したように、彼は哲学とキリスト教信仰とを厳密に区別しようとしている。また『存在と時間』においてもキリスト教思想は表面的には現れていない。そうだからといって、キリスト教的精神を捨象してハイデッガー哲学を解釈することは、正しい方法論に基づくものではない。もちろん彼の思想は西欧の伝統的なキリスト教とは異なっている。それはむしろ制度的なキリスト教が見失っていた原始キリスト教のエートスに近いものでないかと考えられるのである。ただし、彼の思想は単純に新約思想から適用したものではなく、むしろ新約自体においてもまだ明確に言語化されていなかった宗教的体験を言語的に明瞭化したものであると言える。

その一つの例が終末論である。ハイデッガーは聖書の終末論を実存論的に解釈する。原始キリスト教では人間存在は、霊、魂、体という三つの次元において語られているが（Iテサロニケ5：23）、これら三者がいかなる関係にあるのかについては論理的に明確ではない。またイエスは「体は殺しても、魂を殺すことのできない者どもを恐れるな。むしろ、魂も体も地獄で滅ぼすことのできる方を恐れなさい」（マタイ10：28）と述べている。そうすると、人間は死後も魂において生き残るという解釈が成立して、プラトンのような靈魂不滅の思想を受け入れる余地が生じた。イエスの本来の意図が何であれ、キリスト教の死生観がプラトン哲学の影響を受ける可能性はすでに新約聖書に見いだされる。

これに対してハイデッガーは現存在の理解において靈魂のような存在を認めない。彼は新約の終末論を徹底化することによって現存在を全体としてとらえる。というのも、渡辺二郎が説明しているように、ハイデッガーにとって死は本来の全体存在への可能性を切り開く窓である¹⁰⁾。すなわち、死は無として理解され、現存在が死へと向かう存在であるということは、存在自身のうちに無が潜んでいるということなのである。そこで死への先駆という生き方をおして現存在が全体として無にさらされていることを覚知することができる。この思想は魂の不死を前提とした伝統的なキリスト教信仰とは異なり、また新約思想においてさえもまだ明確に言語化されていない。むしろハイデッガーにしたがって、現存在を徹底的に無化することによって神の裁きの「原体験」（生の体験）も実存論的な次元へと深められる（エフェソ2：5；

コロサイ2:13)。このように既成のキリスト教思想によってハイデッガー哲学を解釈するのではなく、その反対に従来は言語の背後に隠されていたキリスト教の「原体験」をハイデッガーの実存論的モチーフによって見直すべきであり、またそのような方法論によってハイデッガー研究も確実な成果を生み出すことができるだろう。

ところで小野真は、「哲学は、その根底的で自立した問いかけの態度においては原理的に、非＝神論的 (a-theistisch) でなければならない」というハイデッガーの言葉を引用している。しかしこれはいわゆる無神論的立場の表明ではない。ここで彼はわざわざ a-theistisch という述語を使い、atheistisch(無神論的)という述語と区別している。小野の解釈によれば、a-theistisch という述語は、神の廃棄を意味せず、むしろ宗教性の深化を示唆している。すなわち、哲学が神に向き合い、真正な宗教性の経験を望めば望むほど、神についての一切の先行決定(先入観による神概念の形成)は控えられなければならないということである¹¹⁾。したがって、ハイデッガーの哲学は決して「無神の神学」ではなく、「非＝神の神学」とでも称すべきものであり、一切の形而上学的、教理的不純物を捨象して神との真正な出会いを求める哲学であると言える。

2. 曖昧な宗教的態度

我々は『存在と時間』の終末論的な雰囲気キリスト教の終末思想に基づいていることを確認してきた。すなわち、死後の世界を視野に入れずに、終末としての死を先取りして現在化し(先駆的覚悟性)、自己が無であることに耐えていく生き方が提起されている。

しかし残念ながら、そこでは次のような疑問がまだ残っている。すなわち、渡辺二郎も論述していたように、神を前提としない死への先駆という生き方は、きわめて暗く絶望的な傾向を含んでいるのではないか。普通の人間は自分自身の死を見つめることに耐えられない。それに耐えられるためには死後においても何らかの様態で自分の命が保証されるという信仰が必要なのではないのか。またそもそも「先駆的覚悟性」とは、日常生活においてどのような生き方を意味するのだろうか。『存在と時間』では人間の存在の可能性は、差し迫っている終末と現在との間の時間に限定されていて、そのような可能性が現存在の根源的構造であることが分析されている。この分析自体は決してニヒリズム的な価値観に由来するものではない。しかし、そこから「先駆的覚悟性」という生き方が強調されるならば、やはりニヒリズム的な生き方を招く危険性があるとは言えないか。

それに関してジャン＝ポール・サルトルは、ハイデッガーの哲学が「手品」であり、全くの根拠のない自己欺瞞であると痛烈に批判している。たとえばハイデッガーによれば、各人の死はその都度自分で引き受けるほかはない (Sein und Zeit, S. 240)。これに対して、サルトルは「死は、私がすでに私を主観性の視点においている場合にしか、私の死とはならない。(中略)死は、まさにそれが死であるがゆえに、私の死として特徴づけられることはできないだろう」と語る¹²⁾。これはどういう意味かということ、私という人間は死ぬ時点までの存在であり、死んでしまえば、私の存在はないということになるから、「私の死」というものはありえないとい

うことであろう。つまり、サルトルは生と死を相互に無関係な次元に属するものと見なす。生は死に影響せず、死は生に影響しないというわけである。

またハイデggerによれば、終末としての死が目前に差し迫っていて、人間の存在の可能性は、差し迫っている終末と現在との間の時間に限定されている (Sein und Zeit, S. 250~251)。そしてそのような自覚において、自分が絶えず負い目ある存在であることを引き受ける生き方が開示される。つまり、自分の死が自分の生の可能性そのものを規定している。ところがサルトルにとって死はあくまで生と無関係であるから、死は可能性の無化にすぎない。死は人生に何か意味を与えることはできない¹³⁾。そして、サルトルは「死は私を傷付けはしない」と断言する¹⁴⁾。つまり、簡単に説明すれば、私という人間は生きている限りの存在者であるから、それを前提にするならば、死を考えることは無意味であるということだろう。

以上のようなサルトルの批判は正鵠を得たものだろうか。彼のように神や死後の永世を前提としない立場に立った場合にも、果たして「死は私を傷付けはしない」と断定できるかどうかは疑問が残る。サルトルのような死生観は、すでに古代ギリシアの哲学者エピクロス (前341頃~270頃) の思想に認められる。彼は原子論的な唯物論を唱え、神々、死、死後の運命などに関する「迷信」と思われる事柄や恐怖から脱出し、乱されない心境 (ataraxia) を保持して、明朗に生きることを試みた。彼によれば、死は結局、身体と精神を組成する原子が分離、分散することであるから、生ける者にとって死はまだ存在しない。つまり死を経験することはできない。そして死が実際に訪れたとき、我々はもはや存在しないから、やはり死を経験することはできない。そこで死を経験することができない以上、死を恐れることは愚かであり、死を考えることは無益であるというわけである。

しかし仮に死において自分という存在がすべて消滅すると割り切って考えたとしても、それによって死への恐れや不安は解消されるだろうか。むしろ普通の人間は自分という存在が永久に滅びることを嫌悪し、それを承認したくないのではなかろうか。

それはともかくとして、ハイデggerがサルトルのように自分の死生観を明確にしていなかったところに批判の余地が残る。サルトルは神や死後の世界を前提としない立場であるから、以上の見解は論理的に一貫性を保っている。ところがハイデggerの宗教的立場は、臨終に至るまで決して明確なものではない。たとえば、ハイデggerは『哲学への寄与 (生起について)』という作品において「最後の神」(der letzte Gott) という術語を使っている。この神は宗教の神ではなく、「我々の歴史の可能性では測定できない別の原初」であり、また「既存の神々、特にキリスト教的な神とは全く異なる」と説明されている¹⁵⁾。存在の思索者は、古代ギリシアの哲学者たちがたどった思索の道を逆方向に歩んで、「戻り道」を歩み、第一の原初に到達しようとする。しかし、思索者はもはやそれを復元することはできず、別の原初を求める。それは詩人、なかんずくヘルダーリンによって予感されている将来の神である。この最後の神がキリスト教の神と全く無関係なのか、それとも深い根底において通じているのか、現在の私の能力では判断できない。

いずれにせよ、すでに何度も言及したように、『存在と時間』をはじめとしてキリスト教思

想を捨象してはハイデッガーの思想を正しく理解することはできない。ハイデッガー自身、『言葉についての対話より』において「神学という由来がなければ、私は決して思索の道に入りこみはしなかったでしょう」と語っている¹⁶⁾。しかも彼の葬儀は遺言に従ってカトリックの典礼で行われた¹⁷⁾。この事実は、ハイデッガーが存在の思索と信仰とを区別し、個人的にはキリスト教信仰を守り続けたことを意味しているのだろうか。そうすると、存在の思索としての最後の神は、畢竟、将来における単なる予感によるものであり、キリスト教の神ほどの現実性を持たないのか。このように彼の宗教的立場は謎に包まれていて、そのことが彼の思想の理解を一層、困難にしていると言えよう。

3. 終末論的生の体験

ハイデッガーは、『宗教的生の現象学』(Phänomenologie des religiösen Lebens)において「生の経験」(Lebenserfahrung)という術語を用いて、原始キリスト教の終末論を考察している¹⁸⁾。この経験(Erfahrung)という言葉において経験している自分と経験されている事柄という二重の意味が含まれている。しかも両者は現象においては区別されるものではない(Phänomenologie, S. 9)。私見によれば、生の経験とは、まだ論理的に説明される以前の何らかの「原体験」であり、生きた現実との出会いとも呼ぶべきであろう。生きた現実とは、キリスト教では復活のキリストの命であり、信仰者を現実生かす主体である。どのような宗教であろうと、このような生きた現実との出会いを欠いている信仰は単なる教条的観念にすぎず、やがて衰退することが必至である。

そしてハイデッガーによれば、原始キリスト教の宗教性は、その生の経験の内にあり、またそれ自体である。そしてキリスト教の宗教性は歴史的なものとして「時間性」(Zeitlichkeit)を生きる(Phänomenologie, S. 80)。ここで時間性という術語が『存在と時間』における時間性の概念と関連することがわかってくる。すなわち、『宗教的生の現象学』における時間性とは、原始キリスト教の終末論を基礎にした概念であり、原始キリスト教は主の再臨(παρουσία)を希望し、そのときを歴史の終局と見なす。その典型的な思想は、パウロの第一テサロニケ書に認められる。ただし意外なことにパウロは終末が客観的時間として「いつ」到来するかについては全く言及していない。そしてパウロは「盗人が夜やって来るように、主の日は来るということをおあなたがた自身がよく知っている」(Iテサロニケ5:2)と語っている。つまり、「いつ」という時間は、客観的にとらえられない(Phänomenologie, S. 104)。それだけではなく、主の再臨の時は重要なことではない。むしろその時がわからず、不確実であるということに意味がある。すなわち、キリスト者の生とは、本質的に不確実性を伴うということであり、キリスト者はそのような状態を覚悟してそれに耐えなければならない。

このようなキリスト者の生の不確実性は、『存在と時間』ではあらゆる人間の生の不確実性へと普遍化されている。自分の死は確実であるが、それがいつ到来するのかわからない。わからないからこそ実存的な不安が生じる。しかし、実存論的な生き方を決断する人間は、そのような不安を覚悟し、それに耐えて生きなければならない。つまり、ハイデッガー哲学で

は完全な平安に包まれた人生はありえないということになる。

【図3 終末論の応用】

パウロの終末論：主の再臨（歴史の終末）は確実だが、その時は不確実
ハイデッガーの終末論：人生の終末は確実だが、その時は不確実

ところで「パルーシア」*παρουσία* というギリシア語は、元来「到来」「現在の存在」という意味である。つまり、キリストのパルーシアとは、歴史の終末としての再臨という意味のほかに日常生活におけるキリストの現存（神の国から到来し、今ここに存在すること）という意味もある。ヨハネ福音書のキリスト論はその傾向が顕著である（ヨハネ14：16～20；16：16, 22）。残念ながら、『宗教的生の現象学』や『存在と時間』においてはそのような主題は認められない。

それはともかくとして、ハイデッガーによれば、パウロは独自の新しい宗教を基礎づけた。新しい宗教とはイエスの宗教ではなく、パウロの宗教であった（*Phänomenologie*, S. 70）。このようなキリスト教の解釈は宗教史的に見れば、決して特異なものではない。ただし、そこからパウロがイエスの教えを無視して、勝手に新しい宗教をでっち上げたと考えるならば、それはキリスト教の本質を全く誤解していることになる。ハイデッガー自身はそれについて何も言及していない。私見によれば、キリスト教の独自性は、他の宗教のように教祖の「教え」を忠実に継承しているということにあるのではない。むしろそれはキリストの働きを信じることにある。したがって、パウロが史的イエスの教えを知らなかったとしても、別に驚くには及ばない。

キリスト教信仰とは、キリストの働き（命）の内に自分が存在することに気付くことである。史的イエスの教えもそのための方法である。宗教的な戒律や祭儀は第二次的なものにすぎない。その意味でキリスト教は宗教でありながら、もはや宗教ではない。東方正教会の神学者アレクサンドル・シュメーマンも「キリスト教は深い意味ですべての宗教の終わりである」と述べている¹⁹⁾。パウロは史的イエスを知らなかったが、復活のキリストの命（生）を経験していた。しかもそれが信仰にとって最も重要な本質であると語っている（Ⅱコリント5：15～16）。それゆえ、キリスト教はパウロによって独自の宗教となったが、それはイエスの宗教と断絶しているということではない。

それではパウロにとって、キリスト者における「生の経験」とは具体的にどのようなものであったのか。ハイデッガーの解釈によれば、それは「なった存在」の経験である（*Phänomenologie*, S. 93）。第一テサロニケ書では「なる」（*γίνομαι*）という単語がさかんに使用されている。たとえば、「私たちはあなたがたの間で幼児のようになった」（同2：7）とか、「あなたがたは私たちにとって愛する者になった」（同2：8）とか、あるいは「あなたがたはユダヤの、イエス・キリストに結ばれている諸教会にならう者となった」（同2：14）と述べられている。しかも「なること」は、キリストの言葉を受け入れることによって実現する（同

1 : 6)。キリスト者における生の経験は、キリストの言葉を受容し、キリストの命を宿す者として変化することである。ハイデッガーはきわめて深い洞察に基づいて、キリスト教の本質をこのように理解したのである。

ところでハイデッガーは、「キリスト者は神において支えを見いださない。それは神の冒瀆である。神は支えではない。支えの授与と獲得において神が、意味の対をなすものである限り、支えを持つことはいつも特定の意義、見解、世界観の視点において実行される」と語っている (Phänomenologie, S. 122)。これははなはだ不可解な説明である。もし神が支えでないとすれば、キリスト者は神の何を信じているというのだろうか。

私見によれば、第一にこの場合の「支え」とは、生の合理的意味付けであろう。キリスト教とは合理的に意味付けられた見解や世界観ではない (I コリント 1 : 23~25)。十字架と復活の宣教は、合理的に説明することができない。もし神が「意味の対」、すなわち、合理的な意味付けを保証する存在であるならば、それはもはやキリスト教の神ではない。第二にキリスト教の神は古い自分を支える主体ではない。ハイデッガーは『宗教的生の現象学』の補足において「信仰とはキリストと共に死ぬことである」 (Glauben: ist Sterben mit Christus) と記している (Phänomenologie, S. 128)。この言葉はパウロの次の言葉を想起させる。

わたしたちは洗礼によってキリストと共に葬られ、その死にあずかるものとなりました。それは、キリストが御父の栄光によって死者の中から復活させられたように、わたしたちも新しい命に生きるためなのです。もし、わたしたちがキリストと一体になってその死の姿にあやかるならば、その復活の姿にもあやかれるでしょう。わたしたちの古い自分がキリストと共に十字架につけられたのは、罪に支配された体が滅ぼされ、もはや罪の奴隷にならないためであると知っています (ローマ 6 : 4~6)。

おそらくハイデッガーはこの聖句を念頭に置きながら記したのではなかろうか。パウロにとって死とは神の裁きであり、古い自分が裁かれて、一度滅ぼされることである。ドイツの宗教哲学者ヤーコプ・ベーム (1575~1624) は、『キリストへの道』において死の問題を同様の視点から理解している。

あなたは私をご自分の中へ、鋭い釘の打ち込まれた両手の中へ彫り刻まれ、血と汗が流れているご自分のくぼんだ脇腹の中へ私を書き込まれました。哀れな人間の私は、あなたの怒りの中でとらえられ、今はあなたの前で何もできません。ただあなたの傷と死の中へ沈み込んでいくのみです (中略)。

どうか私をあなたの死において死なせ、消滅させ、地獄の不安が私に触れないように、あなたの死と共に私を埋めてください (1 : 1 : 40)²⁰⁾。

ここでベームは、十字架に付けられたキリストの姿においてその苦しみのみならず、神の怒

り（裁き）をも見ている。それはキリストの傷と死の中に自分自身の罪と死を認めるからである。彼はキリストの死において古い自分（罪に支配された自分）が徹底的に裁かれ、殺され、消滅させられることを祈っている。

ベームとハイデッガーの関係については、私の知る限りでは、それを肯定する学者はいない。しかし、深い根底において両者の思想の共通性を感じざるをえない。ハイデッガーは『存在と時間』において人間存在を「死へと向かう存在」として規定した。ハイデッガーの後継者ハンス・ゲオルク・ガダマーの解釈によれば、ハイデッガーはこの規定において継続的な死の経験を語っている。継続的な死とは存在と無の間の媒介であるが、そのことはしばしば日本の哲学者によって誤解されているように、存在と無がそのまま同一であることを意味しない。無はあくまで無であり、存在の反対概念である。しかし、無としての死を先駆的に覚悟することにより、死は救いの道（存在への道）ともなるのである²¹⁾。「信仰とはキリストと共に死ぬことである」という言葉は、「死への先駆性」という哲学の概念によって現代的に翻訳されている。ただし、『存在と時間』において無から存在への契機は示唆されていないし、ましてや個人の復活の希望（キリストと共に復活する）という概念を見いだすことができない。

前回の論文で紹介したように、ハイデッガーは『形而上学とは何か』の中で「存在するものは不安の無の明るい夜においてはじめて、無でないということが復活する」(erstehen) というヘーゲル的な表現を用いている。erstehen という動詞は、「復活する」「生ずる」という意味である。もちろんハイデッガーは、ヘーゲルがキリストの復活を前提にしてこの用語を使っていることを知っているはずである。しかし、「キリストが復活する」という意味の動詞としては一般に auferstehen が使われる。ということは、ハイデッガーはキリスト教的な復活概念を視野に入れながらもそれとは異なる意味でわざわざ erstehen という動詞を使っているのではなかろうか。また彼のほかの著作においてキリスト教的な復活思想を見いだすことができない。それではハイデッガーはいったいどのような意味で「復活する」という言葉を使用しているのだろうか。結論から言うならば、それは死を無として理解し、しかも無に徹底することによってそこから存在の意味を見いだそうとする試みである。それは救い主キリストへの信仰によってではなく、あくまで哲学的思索によって見いだそうとする試みである。

4. 無と存在・死と生

ハイデッガーの思想は伝統的なキリスト教とは異なるものであるが、そこには宗教的な概念、しかも東洋的なものとはちがう広い意味でのキリスト教的な概念が一貫して流れているように思われる。たとえば、1949年にブレーメンで行われた「存在しているものへの洞察」という講演（いわゆる「ブレーメン講演」）においてハイデッガーは、存在するものを「大地」(Erde)「天国」(Himmel)「神的なものたち」(die Göttlichen)「死すべきものたち」(die Sterblichen)という四つの世界に区別している²²⁾。しかし、四者は分断されているのではなく、交流している。しかもそれらはハイデッガーが「生起」(Ereignis)と名付ける概念、すなわち、人間が物を通じて存在へと本来的にかかわる様態を表現したものである。Ereignis とは一般に「出来事」

という意味であり、sich ereignen（起こる、生じる）という動詞の名詞形である。つまり、無と見なされているような状況から存在・命が生じてくる様態であり、とくに神的なものへ根源的に生き生きとかかわる様態を指している²³⁾。

そして、ここで「死すべきものたち」とは人間を指している。ドイツ語では「死ぬ」という動詞には二種類ある。sterben は人間が死ぬことを意味し、verenden は動物が死ぬことを意味する。ハイデggerはわざわざ人間だけが「死ぬ」（sterben）ということを強調する。つまり、動物は将来の自分の死を自覚せず、仲間が死んでもそのことによって自分自身が死すべきものであるということを認識できないということであろう。

それではハイデggerにとって死とは何か。それは「無の聖遺物箱」（der Schrein des Nichts）としての「存在の山並み」（das Gebirg des Seins）であり、また自分の内に「存在の本質の覆蔵性」（die Verborgenheit des Wesens des Seyns）を貯蔵し、存在の本質の貯蔵（die Bergung seines Wesens）を結集する山並みであるという難解な表現として規定されている²⁴⁾。『存在と時間』において死は無として理解され、プラトン哲学の「不死」の思想は拒絶されている。そのような基本的理解は「ブレーメン講演」でも保持されているが、ここではさらに『形而上学とは何であるか』（1929年）の主題を発展させて、死を直視し、死を無として経験したときに、存在（生）そのものに出会うということの意味していると思われる。死は自分の無化を意味するからといって嫌悪すべきものではなく、無という現実を大切に保存し、それを想起させる「聖遺物箱」である。またここで「存在」を表す術語として Sein ではなく、わざわざ Seyn という造語が使用されているが、それは単に存在しているものを指しているのではなく、「あるということ」、つまり、人間が存在しているということの哲学的意味を示唆するためであろう。そして、小野真によれば、Gebirg（山並み）の Birg は、Berg（山）の意味を含み、しかも bergen（保護する、隠す、所蔵する）という言葉に通じる²⁵⁾。私見によれば、山は俗世とは隔絶された神秘の世界であり、人間がその中に入れば、遭難する危険性を秘めている。しかも多くの生き物をその中に包括し、また死者の埋葬と永眠の場とされている。つまり、山は死の現実を指示しているが、同時に生をも隠し、貯蔵している。そして、死は単なる無で終わるのではなく、むしろ山並みのように存在そのものを覆い隠し、それを貯蔵しているということである。

ただし、死の内に存在の本質が隠されていることに気付くためには有限な人間を超えた力（神的存在）によって存在そのものが保証されなければならない。そこですでに触れたように、ハイデggerは、『哲学への寄与』において「最後の神」（der letzte Gott）という終末論的な術語を使用している。この神はすでに歴史や伝説において出現した神々とは異なり、とりわけキリスト教の神とは異なる。それはニーチェの「神の死」を前提としたものであり、おそらく宗教の神ではない。つまり今日に至るまで誰も出会ったことのない神である。最後の神はまだ到来せず、人間の死においてその神の合図が過ぎ去るだけである²⁶⁾。人間が死すべきものであることを自覚することにより、つまり、死すべきものと不死の神との隔絶を知ることにより、不死なる神が到来し、神の近さが実現するということであろう。

しかし、それにしてもまだ疑問は残る。「死の自覚によって神の近さを知る」と語ってみても、実際に宗教的な神を信じなければ、死は無に等しく、そこに存在の本質を見いだすことは不可能ではなからうか。しかも普通の人間は最後の神を経験することができない。最後の神を知る者は「天の火」(神自身)に撃たれた天才的な詩人(ヘルダーリンなど)のみである。ハイデッガーを含めて哲学者はこの神を直接語ることはできない²⁷⁾。そのような神は所詮、ハイデッガーによる思索の産物であって、平凡な人間が現実に信じることのできない神ではなからうか。

死を突破した永遠の命という思想は、哲学的思弁によってではなく、宗教的確信によって生じるものである。死において命が現れ出るためには命そのものが人間に肉なるものとして現れ出る必要がある。キリスト教では人間となったイエス・キリストがその主体である。また死が存在の山並みになるためには死の内に命が隠されていなければならない。残念ながら、ハイデッガーの思想ではそれを現実のものとして受け取ることのできる証言に欠けている。キリスト教では古い命は死の滅びに至る。死の滅びを免れる魂のような実体は想定されていない。人間は古い命において肉体も魂も滅びる。しかし、そのことを自覚する者は、自分自身の内に神の命が現れることに気付く(コロサイ3:3)。それは復活のキリストによって与えられた新しい命であり、魂のみならず、体をもそなえたものである。しかしこのような思想は、哲学的思索によって生まれるものではなく、自己の実存を復活のキリストにゆだね、その力に信頼することによってはじめて生まれるものである。どのような思想であれ、死を突破して永遠の命に触れるためには結局、そのような信仰が必要なのである。ハイデッガー哲学を研究することによって改めてそのことを痛感した次第である。

V 結論

前回から展開してきたハイデッガーによる存在の思索は、これでひとまず終わることになる。前回の論文では存在の基礎分析を行い、そもそも「存在」、つまり「あるということ」(Sein)が哲学的にいかなる意味を持つのかということ考察してきた。この命題はプラトン以来の長大な哲学史における根本的問題であったが、ハイデッガーの画期的な方法論によって新たにとらえ直されたのである。「存在」の概念は哲学者たちによってさまざまな意味で語られ、また現代になってテイリッヒをはじめとする神学者たちによって神の概念と結び付けられて言及されてきたので、その概念は非常に複雑で混乱したものになってしまった。そこで私はこの概念についてのあらゆるドクサ(先入観)を払拭するために、まずハイデッガーの『存在と時間』を基本テキストにして彼が意図する存在のみを追求してきた。

ハイデッガーにとって存在の考察は実存、すなわち、自分自身の存在から始まる。しかしそれはけっして自己中心的な発想ではなく、その反対に自分が世界の内にいるということ(世界=内=存在)、換言すれば、自分と世界との関係という社会的な視野からの思索である。それはデカルト的自我の概念(まず自我というものが人間の内側にあって、自我がそこから外界に出ていく)を打ち破り、絶えず世界との関係で実存を分析しようとする試みである。

しかし、実存がとけ込んでいる世界全体が、実はたしかな根底を欠いたものであり、虚無の深淵に滑り落ちている。そこで人間実存は自分が無の内に投げ込まれ、自分自身も無になるということに不安を抱く。この不安は今回取り上げた「死へと向かう存在」という主題において具体的に明らかになった。ハイデッガーは死を人間存在の終末と見なし、死後の世界を想定しない。彼の人間論にはプラトンやカントのように靈魂不滅の思想は存在しない。つまり、死は無として理解されていて、それは将来確実に到来するものである。そこで自分の終末を先駆的に覚悟してそこから現在の生き方を反省したとき、自分がすでに無の現実に直面していることに気付くのである。それゆえ、無の自覚のない人間実存の生き方はありえないし、また存在の思索それ自体もありえないのである。そして、先駆（将来）、瞬間（現在）、反復（過去）という本来的な時間性が重要な概念となっている。

ところで『存在と時間』をはじめとしてハイデッガーの思想には新約聖書のモチーフ（墮罪、終末と滅びとしての死、生の復活など）が深い根底において隠されているように思われる。ただし、彼は単に新約聖書を解釈しているのではなく、むしろ新約思想においてさえもまだ明確に言語化されていない生の体験を提示している。たとえば、死への先駆という生き方をおして現存在が全体として無にさらされていることを覚知することができる。つまり、現存在を徹底的に無化することによって神の裁きの「原体験」（生の体験）も実存論的な次元へと深められる。

ハイデッガーは、ほかの著作において無の危機にさらされている人間実存が存在（生）に出会う可能性を示唆している。それは「存在の復活」「存在の開けた明るみ」「存在の山並みとしての死」などの概念によって展開されている。その際にキリスト教的な神の概念は使用されず、「非＝神の神学」とでも称すべき地平が設定されているが、それは一切の形而上学的、教理的な不純物を捨象して神との真正な出会いを求める哲学である。しかし、そのことは同時に重大な難問を引き起こすことにもなる。もしも無から存在、つまり死から命へのコペルニクスの転換に失敗したならば、無は無のままであり、それはニヒリズムの枠内にとどまっていることになる。というのも、ハイデッガーの生の体験はどこまでも死へと向かう先駆的覚悟にとどまっているからである。「存在の開けた明るみ」の経験は「神との真正な出会い」において実現するはずであるが、「最後の神」はまだ到来していないのであるから、その実現は不可能となる。そうなる状況は堂々巡りとなり、ニヒリズムは解決されるどころかますます深刻化していくことになる。

彼はニーチェが提示した「ヨーロッパのニヒリズム」という壮大な主題を著作『ニーチェ』において根本的に受け止め、ニーチェと対決し、自分なりの結論を出そうとした。果たしてその企ては成功したといえるのだろうか。今後はニーチェ哲学を視野に入れながら、ニヒリズムの問題に取り組んでいきたいと考えている。

注

- 1) Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1986, S. 251. 以下本文にて *Sein und Zeit* と表記する。
- 2) Brunner, E., *Dogmatik*, Bd. 3, Zürich: Zwingli Verlag, 1960, S. 430. 『ブルンナー著作集』第5巻、大村修文訳、1998年、238ページ。
- 3) Brunner, E., op. cit., S. 430~431. 『ブルンナー著作集』第5巻、238~239ページ。
- 4) マックス・ピカート『沈黙の世界』佐野利勝訳、みすず書房、1964年、21、23ページ。
- 5) Frankl, Victor, E., *Der unbewusste Gott*, München: Kösel, 1991, S. 48~49.
- 6) 小野真『ハイデッガー研究』京都大学学術出版会、2002年、76ページ。
- 7) セーレン・キェルケゴール『不安の概念』斉藤信治訳、1951年、岩波文庫、149、156ページ。
- 8) 渡辺二郎『ハイデッガーの実存思想』勁草書房、1962年、538~546ページ。
- 9) 小野真、前掲書、51~52ページ。
- 10) 渡辺二郎、前掲書、534ページ。
- 11) 小野真、前掲書、56ページ。
- 12) ジャン＝ポール・サルトル『存在と無』下、松浪信三郎訳、人文書院、1999年、987~989ページ。
- 13) 同書、992、996ページ。
- 14) 同書、1010ページ。
- 15) Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe III. Abteilung*, Bd. 65 : *Beiträge zur Philosophie(Vom Ereignis)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, S. 403, 411.
- 16) 『言葉への途上』ハイデッガー全集第12巻、創文社、1996年、109ページ。
- 17) 小野真、前掲書、484ページ。
- 18) Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe II. Abteilung*, Bd. 60 : *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. 以下本文にて *Phänomenologie* と表記する。
- 19) アレクサンドル・シュメーマン『世のいのちのために』松島雄一訳、新教出版社、2003年、22ページ。
- 20) ヤコブ・バーメ『キリストへの道』福島政彦訳、松籟社、1991年、26ページ。
- 21) Gadamer, Hans-Georg, *Hegel Husserl Heidegger*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987, S. 338.
- 22) Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe III. Abteilung*, Bd. 79 : *Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994, S. 12.
- 23) 小野真、前掲書、288、415ページ。この著書では *Ereignis* は「性起」と訳されていて、それが一般的な訳語のようであるが、神的なものとの接触によって存在が生き生きと生じてくるという意味を含めるためには「生起」と訳す方が適切であると思う。
- 24) Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe III. Abteilung*, Bd. 79, S. 17~18, 56.
- 25) 小野真、前掲書、424~425ページ。
- 26) Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe III. Abteilung*, Bd. 65, S. 403~405.
- 27) 小野真、前掲書、367ページ。

(原稿受理 2003年9月24日)