

<前回：神、哲学と神学」の歴史的概観・まとめ>

(1) 哲学の一部門としての神学 → キリスト教神学へ

1. 神学は古代ギリシャ哲学起源である → キリスト教・教父
 - ・神学とは本来哲学（より厳密には古代ギリシャ思想）の一部門である。
 - ・神学自体がギリシャ起源であり、キリスト教化されることで、キリスト教神学となった。
2. プラトンの自然神学（『法律』第10巻、『プラトン全集 13』岩波書店）
 - 自然神学の原型
3. ロゴス論の場合：ヘラクレイトス、ストア、フィロン → 新約聖書・教父
4. アウグスティヌス『神の国』第4巻第27章
 - 宗教、政治、自然学・形而上学は、相互に区別されつつも、知的世界を構築している。

(2) 在りて在る者

5. 「3:14 神はモーセに、「わたしはある。わたしはあるという者だ」と言われ、また、「イスラエルの人々にこう言うがよい。『わたしはある』という方がわたしをあなたたちに遣わされたのだと。」15 神は、更に続けてモーセに命じられた。「イスラエルの人々にこう言うがよい。あなたたちの先祖の神、アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神である主がわたしをあなたたちのもとに遣わされた。これこそ、とこしえにわたしの名／これこそ、世々にわたしの呼び名。」（出エジプト）
6. 山田晶『在りて在る者』創文社、1979年。
7. LXX：ト・オンではなく、ホ・オン

(3) シュライアマハー(Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, 1768-1834)

8. 『宗教論』の信仰概念
 - ・人間性における宗教 → 弁証神学、宗教の本質概念（本質論から現象論へ）
 - ・実定性 → 個別的で歴史的な諸宗教への定位 cf. 理神論
高次の実在論、説教者

(4) 聖書の神と形而上学的神との緊張関係

9. 聖書的な神と形而上学的思惟との緊張
 - ティリッヒ『聖書の宗教と究極的実在の探究』（『ティリッヒ著作集 第四巻』）
 - 聖書的な思惟とギリシア的哲学的な思惟（形而上学）との差異性あるいは緊張関係を明確にした上で、「両者が究極的な一致と深い相互依存性を有している」（Tillich, 1955, 357）ことを明らかにする。
11. 古代ギリシアという源泉において見られた哲学＝存在論
 - 「存在するものの諸領域における存在の現前とその諸構造」についての「存在論的分析」（ibid., 360）。人間は、「自らを問う存在者」、「有限性の中で存在を問う存在者」（ibid., 361）として、「なぜこれはこのようであって、あのようではないのか」「なぜ私は存在するのか」といった問いに直面する。
 - この問いを組織的に考え抜く努力としての哲学（存在論）は不可避的。聖書の宗教も存在論と無関係にとどまることはできない。
12. 聖書の「人格主義」（personalism）：
 - 「人格」とは、「自己自身と、また世界とに関係づけられ、またそれゆえに、理性、自由、そして責任を伴う」、「人間的領域での個別性」（ibid., 366）——いわゆる「我—汝」関係の主体——を意味する。
 - あらゆる宗教において、「聖なるもの」（信仰において志向されたもの＝信仰対象）は人

格的な存在として経験される。

13. 人格主義：神を個別性において、つまり、「一存在者」として経験する。

存在論的思惟：神概念。「存在自体」(Being-itself)は「存在する一切のものに現前し、一切のものは存在に参与」(ibid., 368)している。存在論的な問いにおいて、人格的な神の個別性は超越される。

「存在論は一般化し、聖書の宗教は個別化する」(ibid., 371)。

14. 「神—人間」における相互性。

- ・神と人間の人格的關係：自由な相互性に基づく。「聖書の宗教の動的な性格の根源」(ibid., 368)。神の人間創造は自由な人格として人間存在の創造であり、こうして人間は創造の善性にも関わらず、墮罪の可能性をも有する自由な主体となった。祈りという宗教的行為。
- ・聖書的な人格の相互性は、存在論的神観念(形而上学的な神)に矛盾するよう見える。なぜなら、自由な相互關係が時間、空間、因果律、実体といったカテゴリー内部で成立するのに対して、存在自体はこれらのカテゴリーを超越している。

17. キリスト教を規定する二つの伝統である聖書の人格主義と存在論的思惟との関係。

「存在論的な問いを問うことは避けられない課題である。パスカルに抗して私はいう、アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神と哲学者たちの神とは同じ神である。神は人格であり、また同時に、人格としてのそれ自身の否定である。」(ibid., 388)

(5) 形而上学の積極的な試み

19. ホワイトヘッド・プロセス神学とパネンベルク

キリスト教思想の形成過程の解釈と新しい形而上学的基礎

ギリシャの実体形而上学はキリスト教的宗教経験にとって適切か、最良か
ハヤトロギアにふさわしい形而上学

(6) 有意味性と形而上学：二つの「神」の問題の接点をもとめて

22. パネンベルク

23. W. Pannenberg, *Sinnerfahrung, Religion und Gottesfrage* (1984)

Die Angst vor Sinnleere und Sinnverlust ist zusammen mit dem Fragen und Suchen nach Sinn zu einem Lebens Thema des Menschen unserer Zeit geworden.

Tillich, Frankl, Wissenssoziologie

Schütz, Berger, Luhmann (101)

nun in der Tat auf eine positive Sinnerfüllung des menschlichen Lebens richten, müssen sich bewähren durch ihre Fähigkeit zur Intergration der in aller alltäglichen Sinnerfahrung implizit mitgesetzten Beziehungen auf einen umfassenden Sinnzusammenhang, der allen Einzelsinn begründet.

Auch der Wahrheitsanspruch der christlichen Überlieferung und ihres Redens von Gott ist der Frage nach einer solchen Bewährung an der Sinnerfahrung der Menschen, bzw. an ihren Implikationen für das Verständnis der Wirklichkeit im ganzen ausgesetzt.

für viele Menschen und für weite Teile des öffentlichen Bewußtseins unserer säkularen Kultur die überlieferten Antworten des Christentums diese Funktion einer zusammenfassenden Auslegung der Erfahrung der Weltwirklichkeit und der Lebensprobleme des Menschen, derzeit nicht besonders gut erfüllen. (111)

12. 死

<現代における哲学と神学の共通の場：死あるいは悪>

(1) 死の問いと人間の問い

1. 人間論：人間とは何ものか？

参照軸の移動：神に対して、他の動物に対して

2. 被造性と有限性の緊密な結びつき

↓

死＝存在（今・現在）の消滅（無化）

人間固有の可能性としての死、死を可能性として意識すること

哲学的思惟と死：プラトン、そしてハイデッガー

死は、人間にその本来性を開示する。

3. 「肉体（ソーマ）は魂の墓（セーマ）」（『クライチュロス』400C、『パイドロス』250C、）『ゴルギアス』493A）、「知を求める哲学者は、死をねがい、死を恐れず、死をつとめとする」（『パイドン』、「哲学とは死の練習」80E-81A）。魂の不死性。

4. 「そもそもわれわれが生己の自己矛盾に追込まれたのは、生の直接なる享受を無反省に追及し、その結果、生は常に死に裏付けられ、何時その表裏が顛倒して、死が表に現れ生が裏に追いやられるかわからない、という自覚を失うからである。すなわち正に、「死を忘れるな」という戒告に反して死を忘れる結果なのである。」（田辺元「メメント・モリ」（『死の哲学』岩波文庫、16頁））

(2) ハイデッガーと「死」の哲学

5. ハイデッガーの『存在と時間』、内在主義

6. 『カントと形而上学の問題』理想社、1967年。（*Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929.）

「形而上学の基礎づけに対する源拠は人間の純粋理性であり、しかもこの基礎づけの問題性の核心にとってはまさに理性の人間性ということ、換言すれば、その有限性ということこそ本質的なものとなる」（36）

「認識とは表象作用である」（37）

「神の認識は、直観することによって直観すされうる存在者そのものを始めて創造するような表象作用である。しかるにこの表象作用は、存在者を始めから端的に洞見して、直接に全体として直観するから、思惟を必要としない。」（38）

「人間の認識の有限性は従って、まずこの認識に固有な直観の有限性のうちに求められなければならない。有限な認識者が思惟「も」しなければならないということは、この認識者の真理の有限性から始めて生じる一つの本質的帰結である。」（39）

「有限な認識は創造的ではない直観である。この認識が直接表示する個別的なものは、予めすでに現存していなければならない」、「派生的認識」、「直観の有限性という性格は従って受容性に存する。」（40）

7. 辻村公一「ハイデッガーの根本経験」（『ハイデッガー論攷』創文社、1971年、105-150頁）

「ハイデッガーの哲学は「有の意味乃至有る真性への問」（*Die Frage nach dem Sinn von Sein, d.h. nach den der Wahrheit des Seins*）である。そういう意味での「有の問」（*Seinsfrage*）もしくは「有の問題」（*Seinsproblem*）は、彼にとって「無くてなならぬ一事」（*unum necessarium*）」

である。」(105)

「問題の立て方」は「一つの根本経験」に基づいている(106)。

Es geht diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst.

「この命題が何を意味しているかということ」

「(a)「現有」がその有において「一つの間」であり、「関心」であること。

(b)「現有」が「世界の一内に一有ること」(in-der-Welt-sein)であること。

(c)「現有」が「死への有」(Sein zum Tode)であること。

(d)「現有」がその有において一つの《Gehen》であり、《Be-weg-ung》であり、従って《Auf-einem-Weg-sein》であること。それは、「現有」が「時性」(Zeitlichkeit)であり、「歴史性」(Geschitlichekeit)であることを示している。

(e)

(f)

(g)・・・」(111)

8. 森一郎『死と誕生——ハイデガー・九鬼周造・アーレント』東京大学出版会、2008年。

「死に関する」「三つのありがちな見解」

「1 死をわれわれは他者の死としてしか経験できない。

2 死を超えた不死や永遠というものがある。

3 問題なのは死が現実を訪れるときであり、かつそのときのみである。」(157-158)

「第一の解釈学的反転」

「死とは「本質上そのつど私のもの」(158)

「死という非存在に裏打ちされることで存在が無にそくしておのれを現わすという逆説的現象」、「死への存在」の自覚を掴みとった「本来的自己」(159)

「第二の解釈学的反転」

「現存在分析論においては、「不死」や死後の「永遠の生」は、問題とならない」(163)

「ハイデガーの「終わりへの存在」の概念は「まっすぐ「時間の有限性」のテーゼにつながっている。その場合の「有限性」が、不在のまま臨在する終わりの到来として考えられているとすれば、そのような「瞬間」に「時熟」する現存在の時間性とは、まさに「終末論的(eschatologisch)」と言うべきであろう」(167)、「キルケゴール」「パウロ書簡の「瞬間(kairos)」論が、初期ハイデガーの時間概念の形成に決定的に与ったと見られる」、「キリスト教思想という背景を抜きにハイデガーの実存思想を理解することはおぼつかないのである。」(168)

「ハイデガーにおいては、不死、永遠、神といった伝統的形而上学の問題については、いやしくも有意味に哲学する気があるなら、沈黙しなければならぬ、との鉄則はすでに自明のものとなっている。要するに、「神は死んだ」という事態が、ここでは既成事実化しているのだ。」(169)

「第三の解釈学的反転」

「死を考えるさい、落命つまり死の現実化をまずもって主題とするのは、方法上かつ事実上、不適切である」、「私自身の死は、落命という仕方では、したがってまた「生身のありありとしたさま(leibhaftig)」では、決して経験できないから」、「現実化には至らない純粋な可能性としての自己自身の死との間柄こそ、問題の中心」(169)

「了解(Verstehen)」とは、「存在可能(Seinkönnen)」の会得である、「企投とは、構想し

計画すること、つまり可能性を先取りして描くことなのである」、「現存在の時間性」のうちの「将来の優位」、「可能性としての死」(170)、「実存のカテゴリーとしての可能性」(171)
9. 小野真『ハイデッガー研究——死と言葉の思索』京都大学学術出版会、2002年)

<http://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/handle/2433/49764>

(3) 聖書における死の思想

- ・ハイデッガーは死また人間の十全な理解を提示しているか？ なおも平板的？
- ・死の両義性(有限性・本来性と罪責性)、罪責性は有限性に還元されるのか。

10. 聖書の中心は死ではなく生にある。彼岸的ではなく此岸的。

この世へと到来する神の国。→ 哲学(プラトニズム)との相違・対比。

大林浩『死と永遠の生命——そのキリスト教的理解と歴史的背景』ヨルダン社、1994年。

11. パウロ：死の二重性、いわば身体的でありまた霊的・精神的。

5:12 このようなわけで、一人の人によって罪が世に入り、罪によって死が入り込んだように、死はすべての人に及んだのです。すべての人が罪を犯したからです。

14 しかし、アダムからモーセまでの間にも、アダムの違犯と同じような罪を犯さなかった人の上にさえ、死は支配しました。実にアダムは、来るべき方を前もって表す者だったのです。15 しかし、恵みの賜物は罪とは比較になりません。一人の罪によって多くの人が死ぬことになったとすれば、なおさら、神の恵みと一人の人イエス・キリストの恵みの賜物とは、多くの人に豊かに注がれるのです。

17 一人の罪によって、その一人を通して死が支配するようになったとすれば、なおさら、神の恵みと義の賜物とを豊かに受けている人は、一人のイエス・キリストを通して生き、支配するようになるのです。

8:2 キリスト・イエスによって命をもたらす霊の法則が、罪と死との法則からあなたを解放したからです。

10 キリストがあなたがたの内におられるならば、体は罪によって死んでいても、“霊”は義によって命となっています。

12. ティリッヒ『組織神学』第一巻(新教出版社。原著1951年)

- ・「存在と神」：本質存在。有限性・創造の善性・死 → 第一の死。

と

「実存とキリスト」：実存存在。罪、罪責性 → 絶望は死に至る病である。

(4) 死に対する永遠：『時と永遠』の地平

13. 波多野精一の宗教哲学構想

・通常カントから新カント学派に至る批判哲学+現象学から解釈学へと展開する同時代の思想動向。

・『宗教哲学』→『時と永遠』：哲学的人間学、人間存在より宗教を問う。

・人間存在の現象学的な記述(人間の現実的生から根源的体験へ)によって、その時間構造を論じた。人間存在とその時間性(存在は時間である)。

過去・現在・将来という時間構造に基づく、自然的生と文化的生の構造分析

→自然、文化、宗教。

アウグスティヌスとベルグソン、フッサールとハイデッガー。

14. 自然的生：実在者相互——自己と他者——の直接的で外面的な接触あるいは衝突を特徴としており、この接触・衝突のなかで、主体は存在を獲得しつつも絶えずその存在を喪失する。

時間は現在から過去へと絶え間ない流動・流転の中にあり、過ぎ去ったものは無に帰して存在に戻ることはない（時の不可逆性、無常性、可滅性）。

死は自然的生の時間性をもたらす不可避的な帰結。

15. 文化的生：自然的生を前提にして、自然的生の問題（相互衝突・万人の万人との闘争）を文化（市民的秩序・意味世界）という「中立地帯」の設立によって克服する。

・基本的特性：「表現」活動による自己実現。哲学（イデアリスム）はこの文化的生の自覚に基づく。

→ 文化的生の追究する自己実現は主体（自我）による他者の質料化・手段化を生じ、他者の支配という形態を取らざるを得ない。つまり、文化的生は自己実現を追究するプロセスにおいて、次第に自然的生とその他者連関から遊離することになり、それによって、自らの存立基盤そのものを解体するに至る（＝文化的生のアポリア）。

イデアリスムス（プラトニズム）：魂の不死性における死の克服。無時間性。

16. 「客体世界に目的手段としての意味を与えるものは主体（自我）の自己実現である故、この世界連関は一切が主体の勢力範囲内に入り、その所有に帰しその状態と化することによってはじめて究極の目標に到達する。処理と支配とは享樂において完きを得るのである。……かくの如く他者としての客体が自我のうちに全く取入れられることは、後者にとっては、かえってたしかに自滅である。実在は主体の共同において成立ち、共同はいつも他者を必要とする以上、自我の独舞台は実はあらゆる実在の、従って自我そのものさへの没落を意味する。」（『宗教哲学序論・宗教哲学』岩波文庫、342頁）

17. 文化的生は、まず文化的生の自己実現を中断し自然的生に部分的に回帰すること、つまり客観的世界（日常性と科学）を構築することによってこのアポリアに対処しようとする。しかし、このような対処の仕方は、結局は文化的生の自己実現の放棄を意味し、自然的生の存在（＝「時」）の帰結としての「死」は解決不能なままにとどまる。

18. 象徴を介した他者関係の成立（宗教）であり、象徴論がめざす宗教体験の人格主義あるいは高次の実在主義。他者論。

19. 「「象徴」（Symbol）は表現とは異なって実在的他者との関係交渉において発生する現象である。主体の生内容が遊離して客体となり主体の顕わなる形相の意義を獲得することが表現とすれば、その同じ内容が主体の領域を超越したる彼方の実在的中心と結び付き、従って自己を顕わにするのでなく他者を顕わにする任務を担い、かくて実在的他者を指し示し代表するものとなる場合に象徴は成立つのである。」（本書、37頁）

20. cf. レヴィナス『全体性と無限』（「戦争において顕示される存在の様相を定めるのが全体性である。そして、この全体性の概念が西欧哲学を牛耳ってきているのである」国文社、15）、「終末論は、つねに全体性の外にある剰余との関係である」、「彼方」「無限」（17）、「形而上学的欲望はまったき他なる事象、絶対的に他なるものをめざす」（31）、「絶対的外部性」（34）、責任、倫理、啓示、言説、顔）。

一切を客体化＝物化し自己の勢力圏に編入し処理支配しようとする精神性とそれに規定された歴史的世界、他者を解体しつつ自身をも物化するにいたる崩壊過程が進行する社会的現実＝近代の運命そのもの。西欧哲学を規定する全体性の概念。

文化的生の全体性要求は、他者、超越、無限と対立するものとして位置づけられる。

21. 自然的生と文化的生のアポリア(死)の解決は、自然的文化的生の在り方を他者との関わりにおいて根本的に転換することによってのみ解決される。

他者こそが主体の存在の源：将来(時間性の様態ではあるが、同時に人間存在の契機)としての他者。

主体の存在は、絶えず現在から過去へと流れ去って行く、しかし、それにも関わらず現在が現在として存立し続けているのは、現在(=主体)や過去以外のところから、つまり他者との関わりにおいて存在が贈与され続けているから。

他者とは主体の存在の源としての将来。存在(現在)は他者(将来)から贈られる賜物であり、それは自然的生また文化的生に対しても妥当する。

22. キルケゴール『死に至る病』：関係存在としての人間(人間はプロセスである)。

この関係の根拠：自己自身あるいは他者

(5) 他者との生の共同=愛における永遠

23. マルティン・ブーバー『我と汝』。

「我一汝」、「我一それ」の根源語の二重性における人間存在、「我一汝」関係の相互性を人格的な「我」と「汝」の「間」の愛、責任として説明した。

→ こうした諸関係の延長線上において、「永遠の〈汝〉」、絶対に〈それ〉となり得ない〈汝〉へ。

「さまざまな関係を延長した線は、永遠の〈なんじ〉の中で(im ewigen Du)交わる。それぞれ個々の〈なんじ〉は、永遠の〈なんじ〉へのかいま見の窓にすぎない、「生まれながらの〈なんじ〉は、それぞれの関係の〈なんじ〉を現実化はするが、しかし、いかなる〈関係〉完全ではない。ただ絶対に〈それ〉となり得ない〈なんじ〉と直接関係的はいるときにおいてのみ、完全となる。」(岩波文庫、93)

24. 宗教的生の体験における「神」=永遠の汝に与えられた名

人間相互において成立する「我一汝」関係は、文化的生においては絶えず「我一それ」関係に頹落する危機にさらされており、その人格的な相互性が成立保持されるには、神からの一方的な関わり——これは創造と救済の基本構造となる——が、その基礎として先行する必要がある。

永遠の汝=神との一方的共同(愛の共同)が神からの贈与として与えられ、そのようにして人格的な主体として生かされることによって、人間は他の人間(他者)との「我一汝」の人格関係(倫理的共同)を保持することができる。

25. 神と救済の問題：「宗教哲学の本質及其根本問題」(一九二〇年)の宗教哲学プログラムから20数年後の『時と永遠』に至るまで、宗教哲学の諸問題の中心に位置する。

「永遠は愛において成立つ」。この愛は主体と他者との「生の共同」であって、しかもこの「永遠性はすでにこの世において体験される」、と。

26. エロースとアガペーの関係：

cf. ティリッヒ：問いと答えの相関としてその解釈学的構造

波多野は創造(無からの創造)と救済という宗教的象徴に即する仕方において、この点を、徹底的な否定における肯定、非存在における存在の贈与として他者論によって展開。

「罪の赦しの背景のもとには、生がすでに恵みであり、死はまた更に恵みである。滅ぶべきものが滅びるのは、生くべきものが生きるための前提として、無より有を呼び出す永遠者の発動でなくて何であろうか。」(本書、226頁)

現在における永遠。 cf. 無時間性、無限の時間性

27. 死＝「他者よりの離脱」「この世を去る」(95)こと。「時間性及びこの世の苦悩よりの解脱」といえるとしても、「その解脱は同時に解脱する筈の主体の壊滅」、「世の悩み」を解決するものではない、死は主体の抑圧疎外としての世の悩みの徹底化。

・主体の現在が将来を失うこと、他者よりの完き離脱であること、他者からの断絶(孤独)。

↓

・永遠＝過去が無く将来のみある現在、他者との生の完全なる共同、他者との愛の共同。

28. 死が真に宗教的問いとなるのは自己の死に尽きるものではない。この自己は他者との関係性において構成されている。自己の死が真に宗教的問いという質を獲得するのは、他者(かけがえない他者)の死との関わりにおいてである。

<参考文献>

1. 波多野精一『時と永遠 他八篇』『宗教哲学序論・宗教哲学』(岩波文庫)。
「宗教哲学の本質及其根本問題」(1920年、『時と永遠 他八篇』岩波文庫、所収)
2. 藤田正勝「一九二〇年代のヨーロッパの哲学と日本の哲学の形成・発展」(京都哲学学会『哲学研究』592号、2011年)、特に17-20頁。
3. 宮本武之助『波多野精一』日本基督教団出版部、1965年。
4. 大林浩『死と永遠の生命——そのキリスト教的理解と歴史的背景』ヨルダン社、1994年、特に99-134頁、『アガペーと歴史的精神』日本基督教団出版局、1981年。
5. 側瀬登『時間と対話的原理——波多野精一とマルチン・ブーバー』晃洋書房、2000年。
6. 芦名定道「宗教的実在と象徴——波多野とティリッヒ」(現代キリスト教思想研究会『近代/ポスト近代とキリスト教』2012年、3-21頁)、『宗教哲学序論・宗教哲学』(岩波文庫、2012年)の解説(543-547頁)。
7. 稲村秀一『キルケゴールの人間学』番紅花舎、2005年。