

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 —

上原 潔

一 問題設定

本稿の目的は、初期ハイデッガー哲学におけるルター神学の影響を分析することにある。一九七五年からクロスターマン出版により『マルティン・ハイデッガー全集』の刊行が開始され、現在では最初期の講義録や書評に至るまで、様々な資料を閲覧し研究の対象とすることができるようになってきている。こうした細密な資料分析が可能になった現在では、初期ハイデッガー哲学の形成過程を、もっぱら哲学の分野だけではなく、キリスト教的な生のあり方に関する解釈や様々な神学思想との対話／対決などを通じて、分析し理解することが可能になってきており、そうした作業はまた重要な課題ともなっている。

そうした問題設定のなかでも、とりわけ注目しているのが、初期ハイデッガー哲学における、マルティン・ルターの神学からの影響である。例えば、ハイデッガーは、初期フライブルク大学時代の講義の中で、次のように語っている。「探求における同伴者は若きルターであり、模範はルターの嫌ったアリストテ

レスであった。刺激を与えてくれたのはキルクゴールであり、フッサールが私の目を開いてくれた」(GA63, 5)。このように、以前からよく知られていたハイデッガー哲学の形成過程に影響を与えた重要人物のなかに、「若きルター」が数え入れられているのである。それ故に、とりわけ初期フライブルク時代のハイデッガー哲学におけるルター神学からの影響を理解し、分析することは極めて重要な作業と言える。

二 ルター神学との取り組み

— ハイデッガーの神学的背景からの考察

昨今の研究成果によると、ハイデッガーが本格的にルター研究を始めたのは、一九二〇年前後と推定されている。例えば、カール・ヤスパースの報告によると、彼は「一九二〇年の春」にハイデッガーを訪問し、そこでハイデッガーの「ルター研究」と「その熱心さ」を目の当たりにしたのであった。実際に、一九一九年から一九二三年にかけての初期フライブルク講義には、ルターに関する論究が散見される。また、ハイデッガーは一九二二年には、「後期中世人間論の存在論的基礎付けと若きルターの神学」と題された論文を執筆する予定であり、一九二三年夏学期講義には「カントとドイツ観念論者へのルターの影響」というゼミナールを開催していたとも言われている。一九二三年の秋にマールブルクへ移動した後も、彼はルター研究を継続

し、それはルドルフ・ブルトマンとの共同ゼミナールという形をとって公表されている。

ところで、こうした一連のルター神学に対する取り組みは、ハイデッガーの神学的な来歴の文脈に位置付けられて理解されるべきであろう。

ハイデッガーは、もともと、カトリック神学をその出自としており、それも、当時台頭していた新スコラ主義や反近代主義に明白に与っていた。その時期、ハイデッガーは司祭職に就くために二年間（一九〇九—一九一一年）神学を集中的に勉強しており、書評を含む一連の論文を、反近代主義的で保守的なカトリックの機関紙「アカデミカー」に投稿していたのであった。

ところが、こうした姿勢は徐々に変化を見せ始める。後年の彼自身の証言によれば、当時のハイデッガーは、「聖書の言葉と神学的——思弁的な思维との間の関係を巡る問いに駆り立てられていた」(GA12, 91)という。ここからは、当時のハイデッガーが、神学的・思弁的な思维形態を採用し、どちらかと言えば保守的色彩が強く伝統主義的な新スコラ主義と、現代においてもなお普遍的な影響力を持つていてと感じられた聖書のメッセージとの間の軋轢、あるいは前者の思弁をもつて後者の言葉を解釈することの妥当性に悩みを抱いていたことが理解できる。時代は若干下ることとなるが、若きハイデッガーに師事していたガグマーは、当時の彼を次のように回顧している。すなわち、当時のハイデッガーが探し求めていたのは、「キリスト教

的な意識についての適切な解釈、またこの意識についての人間的な理解であった。所詮ハイデッガーといえども、われわれ誰しもと同じく啓蒙と科学時代の子であり、われわれ誰しもと同じく彼なりに教会のキリスト教的な教理の伝統との軋轢に悩んでいたのである」。このような理由から、彼は新スコラ主義を刷新し、新たなタイプの新スコラ主義を構想しようと試みる。端的に言つて、それは、フッサールの現象学や、とりわけデイルタイ、シュライアマハーなどの「解釈学」の助けを借りて、中世スコラ主義と神秘主義を復興させようとする試みであったと言えよう。

しかしながら、この試みは、結果的にカトリックの教義体系や新スコラ主義からの離反を招くことになる。エンゲルベルト・クレープスは次のように告白している。「歴史的認識の理論にまで影響を及ぼす認識論的洞察によつて、私には、カトリシズムのシステムが問題をはらんでおり、もはや受け入れられないものになつてしまいました」。ただし、ハイデッガーは次のように続ける。すなわち、「もつとも、キリスト教や形而上学までもがそうなたたではありません。むしろ、それらは新しい意味でのものですが」。ここで述べられているカトリシズムのシステムが、当時、カトリック神学で支配的であった新スコラ主義を意味しているのは、想像に難くない。そして、この新スコラ主義からの離反は、新スコラ主義の哲学的基礎となつていたアリ

ストテレス哲学に対する批判的解釈という課題へとつながってゆく。ガダマーは、次のように判断している。「新スコラ主義の運動の基礎にあったアリストテレス像は、神学を学んでいた時代のハイデガーにとつてもすでに、自らの宗教的な問いを満足させるに足らなかつた。私講師になつたハイデガーが全面的に哲学に打ち込むに及んで、この不満はさらにつものつてくる」。ここに、アリストテレス解釈というハイデガーの生涯の課題が成立することになるわけであるが、それと同時に、ルター神学との取り組みが始まることとなる。つまり、新スコラ主義を批判的に「解体 Destruction」し、本来的な信仰を生きる生とその表現を再発見するという目的のもとに、かつてスコラ学を痛烈に批判し、その哲学的基礎であるアリストテレス哲学と徹底して対決したルターの神学が、ハイデガーの視野に入つてきたのである。

こうした観点から、ハイデッガーは、「繰り返し弛緩させられてきたスコラ学に対して、今やルターの反撃が宗教的、神学的に展開されることになる」(GA61, 7)と述べ、そのルターの「反撃」を、「偉大な革命」(GA61, 6)と高く評価する。ただし、スコラ学を批判し、信仰を生きる生を再発見しようと試みた「ルター神学の新しい動機」(GA61, 7)は、ハイデッガーの見解においては、「初期ルターの洞察」(GA60, 282)に限られる。というのも、ハイデッガーの判断によれば、ルター神学の継承とその発展過程において、ルターの協力者である「メランヒトンに

よつて特定の仕方と解釈されたアリストテレス的な動機」が持ち込まれ、初期ルター神学の優れた特徴が、次第に覆い隠されてゆくことになつてしまつたからである。そのようにして、「プロテスタント的スコラ学が準備されるに至る」(GA61, 7)。また、ルター自身に関しても事態は同様であり、「後年のルターは、伝統の重荷の犠牲になつてしまい、プロテスタント的スコラ学の導入が始まることになる」(GA60, 282)のである。このような事情のもとに、ハイデッガーは、「若きルター」を「探求における同伴者」と位置づける。そして、ルターの諸著作の中でも比較的初期のもの、例えば、「ローマ書講義」や初期ルターの「神学綱領」と目される「ハイデルベルク討論」などに、集中的に取り組むのである。

三 ハイデッガーの哲学形成におけるルター神学の影響

ハイデッガー自身が告白しているように、初期ハイデッガー哲学の形成過程において、初期ルター神学からの影響は決して小さいものではない。ところが、その影響の痕跡を浮き彫りにする作業は、困難を極める。というのも、ハイデッガーのルターに関する言及は、きわめて断片的だからである。

ハイデッガーが初期ルター神学からの影響を公然と語りながら、その具体的内容に関しては断片的で真黙であるということ、この問題に関しては、ハイデッガーがルターを「探求における

同伴者 Begleiter im Suchen」と位置付けていたことに思いを致す必要があるだろう。例えば、ハイデッガーは、自身の思索において、アリストテレスを「模範 Vorbild」と位置付けている。文字通りには、模範とは先んじて存在する像のことであり、それを追及することは、自ずとその像に関して言及することにつながる。しかし、同伴者の場合、事情は異なる。確かに、同伴者はときに表にその姿を現すこともあるだろうが、普段は探求者と同等の視線で探求の目標を見定めた旅をしているために、探求の過程を叙述するなかでは、その姿を直接的に描かれる必要があるとは限らない。また、影響関係という点でも、一方的に影響を受ける模範に比べ、同伴者の場合は、影響のベクトルは常に鮮明であるとは限らない。こうした意味において、「模範」であるアリストテレスに関する言及に比べ、「同伴者」ルターについて言及されることが少ないと思われる。したがって、以下に述べるハイデッガー哲学へのルター神学の影響に関しては、論述の過程で、随所に推論や憶測が織り込まれることになる。さて、こうした観点を踏まえたくえて、まず注目したいのは、エンゲルベルト・クレープス宛ての書簡に出てくる表現である。そこでハイデッガーは、カトリックのシステムとの離反の理由を、「歴史的認識の理論にまで影響を及ぼす認識論的洞察 Erkenntnistheoretische Einsichten, übergreifend auf die Theorie geschichtlichen Erkennens」としていた。では、ハイデッガーが想定するカトリックのシステムに固有の認識論的洞

察とは何であり、それがどのような形で歴史的認識に影響を及ぼすのであろうか。そして、この問題に関して、ルター神学から影響を発見することができるであろうか。

この問題の解明のために、ローマ書一章二〇節の解釈に焦点を当てた、ルターの「ハイデルベルク討論」の第十九、二十一、二十二命題に注目したい。ハイデッガーはこれらの命題を、一九二一年夏学期講義「アウグスティヌスと新プラトン主義」において引用し、若干の解釈を施しているが、そこで議論の中心に据えられているのが、まさにこの認識論的洞察の問題だからである。

ローマ書の当該箇所で、パウロは次のように述べている。すなわち、「世界が造られたときから、目に見えない神の性質、つまり神の永遠の力と神性は被造物に現れており、これを通して神を知ることができます。従来、この文言は、いわゆる「自然神学 theologia naturalis」の妥当性の論拠とされていた。自然神学とは、啓示の助力なしに、人間の理性(自然の光 *lumen naturale*) のみによって獲得することのできる神についての一連の知識であり、そうした知識が自然事物から獲得可能とする見解である。ハイデッガーは、「ローマ書一章二〇節のこのパウロの一節は、教父〈哲学〉全般にとつて、つまり、キリスト教的生をギリシア哲学に即して形成してゆく方向性にとつて、基本的である」(GA60, 281)と考える。そして、この方向性こそが、スコラ学を決定的に規定することになったと理解するので

ある。

こうしたスコラ学の支配的な神学思想を、ルターは「栄光の神学 *theologia gloriae*」と名付けた。「栄光の神学」とは、ローマ書二章二〇節の自然神学的な神認識に依拠して、神の「不可視なもの」を「力、神性、知恵、義、善」と捉え、「神を栄光と尊敬において」認識する。この認識に対抗して、ルターが採用するのは、「十字架の神学 *theologia crucis*」という立場である。この立場は、「コリントの信徒への手紙一」の一章の言説、例えば、「神の愚かさと弱さ」「世の知恵を滅ぼすこと」「宣教の愚かさ」などといった言説に立脚して、神が「栄光」においてではなく、「十字架の謙遜と恥辱」において認識 (*cognoscere*) され、「受苦を通して認識されるのを欲する」ことを主張する。こうした観点から、ルターは「ハイデルベルク討論」第十九命題において、「被造物を通して知られた」神の「不可視的なもの」を「見る *conspicere*」者は神学者と呼ばれるに値しない」と結論付ける。

ハイデッガーは、この第十九命題をドイツ語に翻訳したうえで、次のような補足を付加している。すなわち、「神学の対象の先行的所与 (*Vorgabe*) は、形而上学的な世界考察の方法では、獲得されなす」(GA60, 282)。ここでは明らかに、自然神学的なスコラ学の思考様式が、形而上学的認識方法と同定され、批判の対象となつていことが分かる。

第二十一、二十二命題に関しては、ハイデッガーはそれらの

命題のドイツ語翻訳をしているのみであるが、ここで注目すべきは、第二十一命題に関するハイデッガーの翻訳である。第二十一命題のルター自身の言葉は、次のようになっている。「栄光の神学者は悪を善と言い、善を悪と言うが、十字架の神学者はそれがあるがままに言う、*Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum, Theologus crucis dicit id quod res est*」。この命題を、ハイデッガーは大きな解釈を加えつつ、次のように翻訳している。「栄光の神学者は、世界の様々な奇跡を美的に (*ästhetisch*) 愉しみ、感性的なもの (*das Sinnliche*) を神において呼ぶ。十字架の神学者は物事があるがままに言う」(ibid.)。

このように、ハイデッガーは、ルター神学における「善悪」に関する問題を、「美的／感性的」かつ「感性的」な世界認識の問題として捉える。それに従って、ルターの言う「栄光の神学」と「十字架の神学」という立場は、それぞれ特定の「認識論的洞察」の在り方を意味することになる。概括的に言うならば、「栄光の神学」の認識論的洞察の特徴は、例えば神のような不可視のものであろうとも、もっぱら感性で捉えうるような自然事物から、言い換えるならば、「事物の現前」において「直観と観照」によつて認識することにあると言えるのである。

実際に、ルター自身も「贖宥の効力についての討論の解説」(一五一八年)において、「栄光の神学」の神認識の在り方を、次のように説明していた。すなわち、「栄光の神学者」は、「十

字架につけられた隠された神」のみならず、「神の栄光に満ちた顕現」を「見ることを求めるが、その際に彼らが前提としていっているのは、神の「不可視的なものが可視的な事物から知られる」こと、またその神が「いたるところで万物において現前し、すべてをなしうる」ことである、と。それに続いてルターは、このような認識の在り方の由来について重要な洞察を提示する。つまり、こうした「栄光の神学者」たちの神認識を支えているのは、「神は最高善である」という思想であり、それは「アリストテレスから」引き継がれたものだということである。それ故に、若きルターは、もっぱら「事物の現前」に注目し、その現前においてのみ「事物の本質」を受け取るアリストテレス哲学、およびその後継者であるスコラの「形而上学」との対決へと至ったのである。

以上のように、ハイデッガーはルター研究を通して、スコラ学に特徴的な「認識論的洞察」を、事物の現前における直観と視照と規定する。ハイデッガーもまた、この認識論的洞察がギリシア哲学に由来していると考えていることは、先に引用した文章の表現、「キリスト教的生をギリシア哲学に即して形成してゆく」(GA60, 281) という個所からも明らかである。それに加えて、ハイデッガーはルターとともに、こうしたキリスト教の「ギリシア化 *Gräzisierung*」(GA61, 9) を、キリスト教の本来性からの逸脱の主要原因とも看做している。例えば、ハイデッガーは、「古代の学問「ギリシア哲学」がキリスト教へと流れ込んで

きたことによって、原始キリスト教の成果は歪められ覆い隠されてしまった」(GA58, 205 括弧内は引用者)と述べている。こうした理由から、ハイデッガーはアリストテレス哲学の批判的解体という課題をルターと共有することになる。「後期スコラ」と初期ルターの神学」を「目標」にして、アリストテレス哲学に規定された西洋哲学史の「現象学的解体 *Destruktion*」を遂行するという課題が、まさにここに成立するのである。

しかしながら、事物の現前における直観と視照というスコラ的な認識論的洞察のどこに、問題があるというのだろうか。その理由は、こうした認識論的洞察が「歴史的認識の理論にまで影響を及ぼす」点にあるとされていた。結論を先取りして言うならば、スコラ的な認識論的洞察の問題は、それが「事物の現前」およびその「直観と視照」に集中するあまり、眼前の事物に縛られることで彼らの視線が、もっぱら「現在」へと固着化されてしまう点にある。そのことになが引き起こされるかと言おうと、キリスト教的生に本来備わっていた、「歴史性」の *schichtlichkeit* なしは「時間性 *Zeitlichkeit*」が、歪められ覆い隠されてしまうというわけである。

この問題に関しても、ハイデッガーはルターから大きな示唆を受けていると思われる。例えば、ルターは「ローマ書講義」において、パウロの歴史的視点について、次のように解釈している。パウロは「ローマ書」八章一節以下で「将来の栄光」について語っているが、その際の彼の視点は、「現在の苦しみ」

を「将来わたしたちに現されるはずの栄光」から捉え直し（八章一八節）、また「見えるものに対する希望」（二四節）ではなく、目に見えない希望を「待ち望む」（二五節）ものである。ルターによれば、そのことよって「我々の視線」は、「事物の現前」への「直観と観照」から、「将来」へと向けられることになり、そこに——アリストテレス哲学とは違った——新しい「哲学」が打ち立てられるというのである。

ハイデッガーは、こうしたルターの見解を自身の哲学のうちに組み込み、キリスト教的生の本来的な在り方を、歴史性ないし時間性を生きるものとして規定するようになったと思われる。キリスト教的生の歴史性ないし時間性についての詳細は次節以降に回すが、後の講演論文「現象学と神学」で、ハイデッガーは次のように述べている。そこでハイデッガーは、ルターの言葉「信仰とは、私たちが見えない事柄へと自ら捉えられることである」（GA9, 53）を引用しつつ、信仰の内容を次のように規定している。すなわち、「十字架にかけられた者と共に啓示されうる、つまり生起する歴史において信仰的に理解しつつ実存すること」（GA9, 54 強調は引用者）。そして、この信仰の規定に即して、ハイデッガーは神学の「唯一の目標」を、「信仰心に貫かれた実存の概念的自己解釈として、すなわち歴史的な認識として、キリストの出来事を明らかにする」（GA9, 56 強調は引用者）ことと規定するのである。

以上に見たように、ハイデッガーは、事物の現前における直

観と観照というスコラ的な「認識論的洞察」に疑義を呈し、新スコラ主義から離別した。そして、ルター研究を通して、キリスト教的生に本来的に備わっている、歴史性ないし時間性という次元の探求へと向かうこととなった。それがいかなるものであるのかということを、次節以降で瞥見する。

四 キリスト教的生における歴史性ないし時間性の経験

初期ハイデッガーが初期ルター神学と共有した課題、つまり、キリスト教的生に本来的に備わる歴史性ないし時間性に肉薄するという課題は、具体的には一九二〇／二一年冬学期講義「宗教現象学入門」において遂行されることになる。この講義には、一九二〇年頃から開始されたと推測されるルター研究の成果が、色濃く反映されているはずである。実際に、「真正なる諸根源へと絶えず新たに突き進むこと、つまり宗教的意識の現象学」の構築を目的として行われたこの講義において、はじめて、歴史性ないし時間性の問題が主題的に取り上げられることになるのである。

また、この講義では、キリスト教的生に本来備わる歴史性ないし時間性に肉薄するという課題は、具体的にはパウロ書簡の分析を通して遂行されることになるが、こうした道筋が初期ルターのそれと類似していることにも注目すべきであろう。初期ルター神学の「神学綱領」と目される「ハイデルベルク討論」

(二五—一八年)は、それに先行する一連のパウロ講義(一五一五—一五二七年)の成果を踏まえたものであった。そして、ハイデッガーもまた、スコラ的な認識論的洞察を破壊し、アリストテレス哲学から解放された宗教的な哲学を構築するために、パウロ書簡の読解へと集中する道筋を歩むことになるのである。

さて、ハイデッガーは一九二〇—二一年冬学期講義「宗教現象学入門」において、「テサロニケの信徒への手紙一」や「テサロニケの信徒への手紙二」あるいは「コリントの信徒への手紙二」を取り上げて、原始キリスト教の生経験を生き彫りにしようとしている。ハイデッガーのそうした解釈によれば、「原始キリスト教の宗教性は事実的生経験 (faktische Lebenserfahrung) のなかにある」(GA60, 82)。この事実的という形容は、とりわけ歴史性という概念と緊密に結びついており、したがって、「キリスト教の経験は時間そのものを生きた」(ibid.)とも述べられることになる。

キリスト教的生経験が、歴史のあるいは時間的であるということを手短かにまとめるならば、次のようになる。すなわち、パウロがテサロニケの信徒に向けて書き記しているように(テサロニケの信徒への手紙一、一章五—七節)、彼らはイエス・キリストの福音によって、「絶対的な転換 absolute Umwendung」すなわち「神へと向き合う」と *Hinwendung zu Gott* (GA60, 95)へと至らしめられた。これは、キリスト者にとって、取り消すことのできな「既になったこと Gewordensein」という経

験であり、その過去を端的に規定することになる。またパウロは、テサロニケの信徒に向けて、このような「既になったこと」から学んだ事柄に従って、「事実的生における自身の振る舞い方の在り様 (Weise)」(ibid.)を決定し、今現在を生きるように勧めている(テサロニケの信徒への手紙一、四章一節)。そして、このような「イエス・キリスト、十字架、復活」といった「言葉の受容 decheshaltungsgen」(GA60, 94)を通して、メシアの再臨、すなわち「パルメシアにおける希望」が、将来として、過去と現在を全体的に規定することになるのである。

このように原始キリスト教の事実的生は、歴史性ないし時間性から理解されるわけであるが、ここで留意されなければならぬのは、その時間性、とりわけ過去と現在を規定する「パルメシア」という将来が、カレンダーや時計で測定し予想できるような算定可能な時間ではないということである。事実的生に本来的に備わっている時間性は、「現在」という点の系列」などのように表象された、客観的に把握できる時間概念、すなわち「クロノス Chronos」ではない。ハイデッガーはこのようなクロノス的な時間理解の具体例として、例えばパルメシアを客観的な時間把握のうちに捉える「千年王国論 Chiasmus」(GA60, 110)の教説を挙げているが、むしろそれは、キリスト教的生に本来的に備わる歴史や時間の動態への視点を隠蔽してしまうのである。

ハイデッガーによれば、事実的生は、自己自身に「生き生き

と関与させられてゐる。憂慮させられてゐる (Bekümmertsein) (GA59, 173) とどうやら存在してゐる。しかし、「憂慮させられてゐる」とどう在り方は、自己を不安へと駆り立てる。そのように常に不安へと駆り立てられる自己は、「自己の「保身 Sicherung」や「安寧 Beruhigung」(GA60, 49)を追い求めることとする。そうした手段の代表的なものが、「憂慮を客観化する (objektiveren)」(GA60, 51)とどう方法である。つまり、憂慮を客観化すること、自己自身から引き離し、それを正面から受け止めて生きるのではなく、むしろ中立的に振る舞おうと試みるのである。このように、事象的生には、「常に客観的な性質のものへと滑り落ちて行く類落的な傾向 (der abfallende Tendenz)」(GA60, 64)が付き纏つてゐる。客観的な時間把握もまた、そのように「歴史に対する保身の傾向」(GA60, 53)から生じてくるのである。

こうして、ハイデッガーは、客観的な時間把握に潜む自己保身の傾向を看破する。そうした傾向性は、歴史的視座の洞落したスコラの認識論的洞察にのみ見出されるものではない。ハイデッガーは、当時台頭してゐた歴史哲学の中にも、同様の傾向性を見てとる。例えば、シュペングラーの歴史観や、ディルタイの『精神科学序説』にも、更には、ジンメル『歴史哲学の諸問題』や、リッカートおよびヴィンデルバントの歴史哲学にも、こうした客観化による歴史からの逃避という傾向が見られるとどう (GA60, 38ff.)。しかし、こうした傾向性は、事象的生

に根本的に備わつてゐるものであるために、原始キリスト教の時代にも存在してゐたことを、ハイデッガーは指摘する。「テサロニケの信徒への手紙一」の五章の冒頭箇所から推測されるように、テサロニケの信徒は、終末時のイエスの再臨の具体的な様相と、その到来の時期をパウロにたずねてゐる。ハイデッガーによれば、そこではパルシーアの「[「Ja」Wann]」[「Was」]とだけが「つまり客観的な規定だけが憂慮されてゐる」(GA60, 105)。

このようなテサロニケの信徒の質問に対し、パウロは「その時 (Chronos) と時期 (Kairos) についてあなたたちには書き記す必要はありません」(五章一節)と返答してゐる。ハイデッガーの解釈によれば、このパウロの回答は二つの意図を持つてゐる。一つ目は、言うまでもなく、パルシーアの客観的規定を回避することである。よりいっそう重要なのは、二点目である。それは、テサロニケの信徒に、彼らをそうしたパルシーアの客観的規定という問いへと駆り立てた動機、つまりは客観的な尺度を獲得して自己保身を図ろうとする傾向を自覚させることである。そのことによつて、パルシーアに関する「問い」の決定がテサロニケの信徒自身の生に懸つてゐる」(GA60, 103)ことが示唆されるという。つまり、ここでは、パルシーアの「いつ」への問いが自身の態度へと連れ戻されること、「パルシーアが自身の生においていかにあるか」という問いが、それを問う者自身の生へと帰趨して影響を与えること、つまりは「生の遂行

(Volzung) そのものへと差し戻される」ことが重要になるのである (GA60, 104)。要するに、キリスト者が生きる時間性は、「私が私から離れて事象へと態度(Einstellung)をよる」(GA63, 48) ような客観的なクロノスの時間概念によっては、適切に把握されない。そうではなく、自身の生を遂行するという生の動態に即して理解されるべき「カイロス(Kairos)」なのである。そうであるから、パルシアの「いつ」に関しても、それは決して他者に教示を求めることのできるような教説といったものではない。問うこと、および問いに答えることそれ自体が、問いの主体自身の実存に決定的な影響を与えるのである。

このようなパウロ解釈を通して、ハイデッガーは、キリスト教の時間性が「事実的生そのものの遂行連関から獲得可能となる」(GA60, 92) ことを強調する。もっとも、先に示した通り、歴史的動態のただなかで自身の生を遂行することは、絶えざる「不安(Angst)」と対峙することをも意味する。それ故に、パウロはテサロニケの信徒に対して、「キリスト教的な生にはいかなる安定性(Sicherheit)もなし」(GA60, 105) ことを示し、その艱難に耐えることを勧めるのである。

このようなパウロの主張の背後には、苦難というものに対する肯定的見解がある。例えば、「コリントの信徒への手紙二」には「肉体の棘」(二章七節) という表現がある。その個所でパウロは、弱さのみを誇り、他の事柄に関して思い上がることのないように、自分の体に棘が与えられていると述べている。ハ

イデッガーはこの一節を解釈して、パウロはもっぱら困窮や苦悩においてのみ、神との親密な繋がりを持守することができたと考える。つまりは、困窮や苦悩、苦しみや弱さにおいてのみ、真の希望は見出せるということである (GA60, 98)。

ハイデッガーのこうしたパウロ解釈にもまた、ルターの影響を見てとることができよう。贖宥の効力についての討論の解説²¹において、ルターは、神を「栄光と尊厳において」認識しようとする「栄光の神学者」が、苦難を意味する「罰の賦課と束縛」を回避し、「最悪にして最も憎悪すべきものである罰の赦免と解放」を「キリストの宝」と定義することに批判の矛先を向けていた²²。そして、ルター自身は、神の「受難と十字架」に焦点を当てる「十字架の神学者」として、「罰、十字架、死」を「すべてのうちで最も尊い宝であり、最も聖なる遺物」と看做す²³。要するに、ルターの「十字架の神学」は、「十字架の謙遜と恥辱」において認識され、「受苦を通して認識されることを欲する」神を信仰の対象としているが故に、その神を信仰する信仰者の生は、安寧とは無縁のものであり、常に苦難との格闘とならざるを得ないのである。

おそらく、こうしたルターの「十字架の神学」の影響を通して、ハイデッガーは「絶えざる不安定性(Unsicherheit)はまた、事実的生の根本的な重要性にとって特徴的なものである」(GA60, 105) と断言するのであろう。そして、ここには後に繰り返し強調して語られることになる主張、すなわち、本来的な

(*eigenlich*) 生を導くのは「不安」であるという見解の萌芽が発見できるのである。

以上のようにして、ハイデッガーは、キリスト教的生に本来的に備わっている、歴史性ないし時間性という次元に肉薄する。ハイデッガーが原始キリスト教に見出した歴史的な事実的生とは、客観的時間把握すなわち「クロノス」ではなく、自身の生の遂行に基づいて、将来から過去を照射し現在を生きているという「カイロス」を生きている歴史的な生であり、それも不安のただなかに立ち尽くすことで、本来性へと導かれる生だったのである。

五 結語

以上で、初期ハイデッガー哲学におけるルター神学の影響を瞥見した。ハイデッガーは新スコラ主義を解体すべく、かつて痛烈にスコラ学を批判した「若きルター」を「同伴者」として、一方ではアリストテレス哲学との対決に向かい、他方では「宗教的意識の現象学」の構想に向かった。本論で確認したように、後者に関しては、原始キリスト教の事実的生の分析、具体的にはパウロ書簡の解釈が中心の課題となる。そこで見出されたのは、原始キリスト教が経験していた歴史性ないし時間性であり、その観点から、再度、事実的生の分析を遂行する道がここに拓かれるのである。

そして、このルター研究を境に開始された二つの課題は、後

のハイデッガーの思索の道をも強く規定することになる。周知の通り、アリストテレス哲学の解釈やそれとの「対決 *Auseinandersetzung*」は、ハイデッガーの生涯を通じて、たゆむことなく行われることになる。他方で、事実的生、あるいは後の言い方をすれば「現存在 *Being*」が、歴史的、時間的に生を遂行するということ、そして、そのことよって生の根底が絶えざる動揺、動態、不安定性に根差しているということ、こうしたルター研究を通して獲得した初期フライブルク時代の諸洞察は、第一の主著と称される「存在と時間」(一九二七年)の基本構造を構成することになる。またそれだけにとどまらず、それらの諸洞察は、ハイデッガーにとって、生涯にわたる根本的な思索の基礎を与えることになった。こうした意味において、初期ハイデッガー哲学の形成にとつての、初期ルター神学からの影響は、極めて大きいと言えるのである。

さて、本稿の最後に付言しておきたいのが、ハイデッガーの思索が持つている、神学思想や宗教哲学に対する影響についてである。例えば、ルドルフ・ブルトマンを筆頭とするプロテスタント神学におけるハイデッガー哲学の受容や、現代フランスの現象学におけるいわゆる「神学的転回」の中でハイデッガー哲学が及ぼした影響などが、比較的よく知られている。そして、そこでは、なぜ彼の哲学が神学思想や宗教哲学と親和性が高いのであろうか、という問いを立てることができる。この問題について、もはや本稿で論を展開することはできないが、一つだ

註

け示唆をするのであれば、本論でみたようにハイデッガーの哲学が、とりわけその形成期において、極めて宗教的な由来を持っているからだ、と言い得るのではなからうことである。一九二〇/二一年冬学期講義「宗教現象学入門」においては、そこで分析された原始キリスト教の生は、そのまま「事実的生」と同一視されていた。つまり、キリスト教的な人間理解が、そのまま人間一般の存在構造と考えられているのである。なるほど、「原始キリスト教的生＝事実的生」という等式は、その後、徐々に変化を見せ始め、必ずしも特定の信仰を生きた生が事実的生と看做されるわけではなくなつてゆく。そして、「存在と時間」の現存在分析に見られるように、ハイデッガーの人間学はよりいっそう一般化され、宗教的色彩を脱色されてゆく。しかし、初期フライブルク時代に獲得されたこのような洞察は、その由来としては、あくまでもキリスト教的な人間理解をその原型としているわけであり、そうした人間の存在構造に神学的意味内容を再び盛り込むことは、不可能でないばかりか、比較的滞りなく遂行可能であると考えられる。

したがって、最後に提示したこの仮説に妥当性があるとするならば、初期ハイデッガー哲学の宗教的背景や、本稿において瞥見したような、ルター神学などからの影響をつぶさに観察することは、ハイデッガー以降の神学や宗教哲学の展開を追跡する作業にとつても、有意義な意味を持ちうると言えらるだろう。

- (1) Martin Heidegger Gesamtausgabe, Bd. 63, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am Main 1988. 本稿では煩雑な註を避けるため、同全集からの引用は「GA」と略記し、その巻数と頁数を挙げる。
- (2) Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, München 1977, 92-93.
- (3) John van Buren, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Bloomington and Indianapolis 1994, p. 156.
- (4) これに関しては、プロトルおよび簡素な報告書が、ブルトマンとハイデッガーの往復書簡集の中に収録され、出版されてゐる。Rudolf Bultmann/Martin Heidegger, *Brüfuechsel 1925-1975*, Hrg. Andreas Groszmann und Christof Landmesser, Mit einem Geleitwort von Eberhard Jüngel, Frankfurt am Main/Tübingen 2009 263-271.
- (5) これに関しては、以下の論文を参照のこと。拙論「由来としての信仰——初期ハイデッガーにおける宗教的背景に関する一考察」『基督教学研究』京都大学基督教学会 第三十一号、一三五—一四七頁、二〇一一年。
- (6) M・ハイデッガー、ハンススゲオルグ・ガグマー、高田珠樹訳「ハイデッガーの初期『神学』論文」『アリストテレスの現象学的解釈：『存在と時間』への道』所収、平凡社、二〇〇二年、一一〇頁。

- (7) Hugo Otto, *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*, Durchgesehene und mit einem Nachwort versehene Neuauflage, Frankfurt/New York 1992, 106.
- (8) ebd.
- (9) ガタマー、前掲書同頁。
- (10) A・リチャードソン／J・ホウデン、古屋安雄監修、佐柳文男訳『キリスト教神学事典』教文館、二〇〇五年、二五九頁。F. L. Cross and E. A. Livingstone (eds.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (Third Edition), Oxford 1997, P. 1132.
- (11) *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* (= LW), Bd. 1, Weimar, 362.
- (12) LW, Bd. 1, 361.
- (13) LW, Bd. 1, 362.
- (14) LW, Bd. 1, 361.
- (15) LW, Bd. 1, 614.
- (16) *ibid.*
- (17) LW, Bd. 56, 371-372.
- (18) これは「いわゆる原始キリスト教の「ギリシア化」あるいは「ヘレニズム化」の問題であるが、周知の通り、この問題を主眼的に取り上げた人物として、アドルフ・フォン・ハルナックが挙げられる。ハイデッガーのこうした発言もまた、ハルナックの議論を踏まえてなされていることは、
- ハルナックの名前が各所に登場することからも窺い知れる。例えば、パウロの宗教学験とその「教義化 dogmatization」を巡る議論の中では、ハルナックの『教理史教本』全三巻が取り上げられている(GA60, 72)。しかし、この問題に関して、極めて大きな影響を与えているのは「フランク・オーヴァーベックと彼のいわゆる「キリスト教懷疑論」であろう。キシールの報告によれば、ハイデッガーは「一九二二年まで」「オーヴァーベックの」すべての著作の集中的な研究に「すばい深く没頭して来た」とする(Th. Kistel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, California 1995, p. 557, 括弧内は引用者)。なお、ハイデッガーのオーヴァーベック研究は、後々、キリスト教との関係性に大きな影響を与えることになったように思われるが、この問題については稿を改めて論じることとする。
- (19) Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, in: *Dikey-Jahrbuch*, Bd. 6, 1989, 252.
- (20) LW, Bd. 56, 371-372.
- (21) 「現象学と神学」は、一九二七年三月九日にチュービンゲンで開催され、その後一九二八年二月一四日にマールブルクにおいて繰り返された講演の一部を収録したものである。その後、一九六九年の『哲学雑誌』においてフランス語ではじめて出版され、その一年後にドイツ語版が出版さ

れた。現在在 Martin Heidegger Gesamtausgabe, Bd. 9, Wegmarken, 1976, 45-77. 収録されたもの。

(22) Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann Briefwechsel, hrsg. von Heinrich Wiegand Petzet, Frankfurt am Main, Insel 1986, 16.

(23) LW, Bd. 1, 614.

(24) LW, Bd. 1, 613.

(25) 例えば、プロテスタント神学におけるハイデッガー哲学の受容に関しては、以下の文献が包括的かつ細密に取り扱っている。Anemarie Gehmann-Siefert, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Freiburg 1974. また、この文献に対する高柳俊一「の書評も参照のこと。この書評は、単に内容の紹介にとどまらず、筆者独自のハイデッガー哲学受容の原因を究明している。高柳俊一「ハイデッガーと現代キリスト教思想」: A. Gehmann-Siefert: *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*」(「フンティア・西洋文化ならびに東西文化交流の研究」上智大学、二十四巻・二号、七七—八一頁、一九七五年。現代フランスの現象学における「神学的転回」については、ドミニク・ジャンニコ、北村晋、阿部文彦、本郷均訳「現代フランス現象学——その神学的転回——」文化書房博文社、一九九四年、が概括的かつ導入的な議論をしており、ハイデッガー

の思索との関連を示している。しかし、いずれにしてももうした文献に特徴的なのは、比較的世俗的な哲学であるハイデッガーの思索が、神学思想や宗教哲学にどのように受け入れられたのかということを示すこと、その重点が置かれているということであり、そもそもハイデッガー哲学が宗教的な由来を持っているということに関しては、それほど触れられていない。こうした意味で、新しい視点を提供しているのが、ジャンニ・ヴァッティモである。彼は、本論でも紹介した一九二〇/二一年冬学期講義「宗教現象学入門」を独自の観点から分析し解釈している(ジャンニ・ヴァッティモ、佐藤啓介訳「ホース・メ(なにももののように)——ハイデッガーとキリスト教」、別冊「本」RATIO(3)、講談社、二二六—二五五頁、二〇〇七年)。また、マルネール・ザラデルは、ハイデッガー哲学の根本には「ヘブライの遺産」があり、しかしハイデッガー自身はその遺産を表に出さないように隠蔽しているという説を提示している(マルネール・ザラデル、合田正人訳「ハイデッガーとヘブライの遺産」・施行されざる債務」法政大学出版局、一九九五年)。本書には、ハイデッガー哲学と「ヘブライの遺産」との極めて興味深い類似点を示されており、それゆえに著者はハイデッガーが「ヘブライの遺産」を引き継いでいると想定するわけであるが、全体的に見ると、テキスト・クリティックという点で、若干の問題点も指摘で

きるだろう。今後、こうした仮説を検証してゆくためには、拙いながらも本稿で行ったような、具体的な事例に即した個別的研究が要求されると思われる。