

初期ハイデガーと探求的信仰の問題 ——1921 年講義における「アウグスティヌスと新プラトン主義」の遂行史的解釈をめぐって

樽田 勇樹

Der frühe Heidegger und das Problem des philosophisch suchenden Glaubens:
Zu seiner vollzugsgeschichtlichen Interpretation von „Augustinus und
Neuplatonismus“ in der Vorlesung vom Sommersemester 1921

Yuuki TARUTA

In seinem Manuskript von 1921/22 definierte sich Martin Heidegger, der vormalige Schüler der katholischen Apologetik, als ‚Philosoph‘. Als einen Philosophen muss er, unabhängig vom christlichen Glauben, nach dem Prinzip der Philosophie selbst denken. Heidegger zufolge ist Philosophie als ein „wacher“ (d. h. bewusster) Vollzug der im Leben liegenden Verstehensbewegung zu begreifen und ist insofern durchaus „atheistisch“. Zugleich muss konstatiert werden, dass er mit diesem „atheistischen“ Philosophieren noch im Bewusstsein eines „Stehens vor Gott“ geblieben war.

Wenngleich dieser Umstand durchaus bekannt ist, wurde bisher keine entscheidende Antwort auf die Frage gefunden, welche Bedeutung dieses „Sein zu Gott“ für die von ihm in den folgenden Jahren geleisteten Erneuerung des philosophischen Fragens hatte.

Der vorliegende Aufsatz versucht Mittel und Wege zu finden, auf diese Frage zu antworten. Im folgenden wird zunächst durch eine Erörterung seiner kritischen Bemerkungen zum Verständnis Augustins des Christlichen in Heideggers Vorlesung aus dem Sommersemester 1921 versucht, sein Denken über die Spannung zwischen der Philosophie und dem christlichen Glauben herauszuarbeiten. In dieser Vorlesung befasste sich Heidegger mit der phänomenologischen Explikation der Beziehung zwischen Augustinus und dem Neuplatonismus.

Heidegger beabsichtigte zunächst mit seiner Vorlesung eine vollzugsgeschichtliche Wiederholung der Geistesgeschichte des christlich-griechisch ausgeprägten Abendlandes. Das Thema Augustinus und

der Neuplatonismus wurde bereits viel diskutiert, wie beispielsweise in der der Diltheyschen geistesgeschichtlichen Darstellung und im im Rahmen der geistesgeschichtlichen Geschichtswissenschaften, die jeweils die Entstehungsgeschichte der zeitgenössischen Problemsituation analysierten.

Obwohl es leicht zu erkennen ist, dass Heideggers Erläuterung teilweise diesen Ansatz verfolgt, zeigt sich jedoch zugleich, dass er im selben Thema eine ganz neue Problematik erkennt, die sich auf noch radikalere und ursprünglichere Lebenssinnmomente gründet, als dies bei anderen Zeitgenossen (darunter auch Dilthey) – die in einer objektivierenden wissenschaftlichen Einstellung verharren – der Fall war.

Mit diesem Sinnmoment, das als “vollzugsmäßig” oder “vollzugsgeschichtlich” bezeichnet wird, versucht Heidegger eine ganz andere Betrachtungsweise des Problems der geistesgeschichtlichen Situation einzunehmen. Und es ist gerade durch diese, durch das Licht dieses Sinnmomentes ermöglichte, phänomenologische Problembetrachtung der Beziehung zwischen dem philosophischen Suchen und dem christlichen Glauben im Augustinus, mit der Heidegger die Notwendigkeit einer erneuten Betrachtung rechtfertigt. In erster Linie kommt die Einsicht in dieses Sinnmoment aus seinem, in der Spannung zwischen der Philosophie und dem Christlichen entfalten, Denken der vorangegangenen Jahren. Dies deutet daraufhin, dass Heideggers Entwurf der Erneuerung der geistesgeschichtlichen Problematik seinem vorangegangenen Denken entspringt und damit eine bestimmte Haltungsentscheidung zu dieser Spannung voraussetzt. Hier liegt die Basis für die vorliegende Erörterung. Schließlich beabsichtigt diese Erörterung auf Grundlage der Vorlesung einige Schlüsse zum Gottesverhältnis Heideggers nach 1921 zu ziehen.

Die vorliegende Arbeit wird zunächst eine kurze Erörterung des Vorlesungsthemas vornehmen und dazu erläutern, wie Heideggers Einsicht in das “vollzugsgeschichtliche” oder “vollzugsmäßige” Sinnmoment des Lebens aus seinem vorangegangenen religionsphilosophischen Denken entspringt. Mit dieser zweistufigen Vorbetrachtung wird deutlich gemacht, dass hinter seiner Idee der “vollzugsgeschichtlichen” Wiederholung der abendländischen Geistesgeschichte eine phänomenologische Überprüfung des Sinnes des Christlichen liegt.

Anschließend wird versucht werden, durch die Erklärung der Entstehung, Bedeutung und Funktion des “vollzugsmäßigen” oder “vollzugsgeschichtlichen” Sinnmomentes in der Auseinandersetzung mit Augustinus, erstens den Grundzug der kritischen Wiederholung der abendländischen Geistesgeschichte aufzuzeigen und zweitens Heideggers Auseinandersetzung mit dem augustinistischen Verständnis des Christlichen herauszuarbeiten. Abschließend wird versucht, auf Grundlage der obigen Überlegungen, Heideggers Gottesverhältnis von 1921-22 eigenständig zu analysieren.

Zusammenfassend werden zwei Hypothesen aufgestellt: erstens, Heideggers Verständnis des Verhältnis zwischen Gott und Philosophie, das er in seinen Äusserungen von 1921-22 zum Ausdruck bringt, beruht auf der religionsphänomenologisch radikalen Kritik an der augustinismischen Interpretation des Verhältnisses zwischen der Philosophie und dem Glauben. Es ist ein Gottesverhältnis, das von einem Abstand im vollzugsgeschichtlichen Sinne und trotz dieses Abstandes bezeugt wird und kann daher nicht unmittelbar nach dem Vorbild eines augustinismischen Gottesverhältnis interpretiert werden.

Hieraus folgt die zweite Hypothese: wenn nach der Bedeutung des Gottesverhältnisses für die Heideggersche Erneuerung des philosophischen Fragens gefragt wird, so muss zunächst definiert werden, wie es mit diesem “Abstand im vollzugsgeschichtlichen Sinne” und “Trotz dieses Abstandes” steht.

はじめに

M・ハイデガー¹は一般に、『存在と時間』（1927年）の「存在への問い」によって哲学史を問い直した哲学者として知られる。しかし、「存在」の論点が明示的に打ち出される以前の時期、彼の思考の一貫した動機となっていたと考えられるのはむしろ、哲学とキリスト教の間の緊張関係にまつわる問題である。

ハイデガーはフライブルク大学での修学期（1909年～）、カトリック神学とりわけ弁証論（Apologetik）の学究であった²。ところがその後、神学的な、即ち探求的な信仰のあり方を退けて哲学固有の探求意味を見出し、これに従うに至る。しかし、そのような哲学の探求においてなお彼が「神の前で」という意識を保持していたことが、この時期の諸文書から知られる。例えば1922年の著作計画（「ナトルプ報告」）では次のように書かれる。

自らの本性に関して自己自身を理解しているいかなる哲学も、まさにそれが神についてまだ何らかの『予感』（>Ahnung<）を持っているなら、哲学によって遂行される「自らの生を生それ自身に引き戻す」という行為が、宗教的に言えば神に対して手を上げること（eine Handaufhebung gegen Gott）であることを知っていなければならない。しかしこのようにしてのみ、哲学は誠実に、すなわちそのようなものとしての自分にとって用い得る可能性に従って、神の前に立つのである」。（62, 363）³

ここで表明されているのは、伝統的な意味での探求的信仰とは別の仕方ですべて「神の前に」立つハイデガーの態度である。しかしながら、哲学探求とキリスト教信仰の、緊張を含んだこの関係のあり方とその意義は、直ちには明らかでない。就中、この「神の前で」が彼の哲学探求の行き方を規定しているか否か、規定しているとすればいかなる意味においてかという問いに答えるのは、それほど容易ではない。というのも、彼はこの緊張関係の問題をことさらに主題化することがなかったからである。この奇妙な神関係は、その後の彼による哲学の問い直しにとっていかなる意義を持つのだろうか。

本稿は、この問いに答えるための準備作業として、「アウグスティヌスと新プラトン主義」を論題とする1921年講義を読解するものである⁴。明らかにしたいのは、ここで述べられた特異な神関係につながる態度決定とその掘り下げが、この時期のハイデガーにとっていかに思考の根本的な動機となっていたかということ、そしてそれが当該講義においてどのような形に展開されているかということである。これを明らか

にすることで、引用に述べられた哲学の神関係について若干の注釈を施すこと、それが本稿の意図するところである。

実のところ、神に対するハイデガーのこの特異な立場は、彼が自身の「事実性」をラディカルに掘り下げたところから出来たものと捉えることができる。元来彼は、カトリックのアリストテレス的-スコラ的な弁証論の学徒というその出自からして、キリスト教と哲学の潜在的な——アリストテレス的スコラ学に織り込まれているかぎりでの——緊張関係の中で思考形成した。ある時期から彼は、自身の事実性を形づくる信仰と哲学（学）の両方をラディカル化させる方向へ進んでゆく。1922年に書かれた「履歴書（Vita）」によれば、既に就学時代にはプロテスタント的な歴史研究に親しみ、とりわけ宗教史学派に属する諸家の研究に触発されている（16, 41）。宗教史学派の諸研究は——「宗教史学派の教義学者」E・トレルチが総括しているように——聖書研究に学の原理を徹底させ、教条的な信仰を超えて、「生きた」キリスト教の宗教性を獲得しようとする試みと位置づけられるものである⁵。実際、ハイデガーは1917年2月のリッカート宛書簡において、キリスト教に対する自らの立場を「本当に生きたキリスト教把握、トレルチの意味でのキリスト教把握」を目指すものと書いている⁶。かくして1917年以降、現象学という方途にも助けられつつ、「キリスト教的なもの」のラディカルな哲学的把握が目指された。1922年の特異な神関係は、この道を行く中で掘り下げられたと考えられる。

1921年講義は、まさにその途上に位置するものである。その際、本稿の問題設定からは、次の二点が特に注目に値する。

1. 冒頭の引用が語るような哲学の神関係が表明されるのは、この講義の次学期以降（1921/22年講義以降）であるということ。1921年講義は、それまで「哲学的なもの」と「キリスト教的なもの」の間の緊張関係の中で展開されてきたハイデガーの思想の深まりの、或る一定の水準を示している。

2. 初期フライブルク期（1919-23）を通じてハイデガーの諸講義は、哲学（および神学）の同時代的な問題状況を明示的な主題としている。1921年講義も例外ではない。しかしこの講義では、そういった同時代に棹差した議論を裏支えする、精神史的-歴史的な問題設定——精神史的問題構成の刷新という意図を持った——がなされている。そしてその議論の核心となっているのは、1917年以来の「哲学的なもの」と「キリスト教的なもの」の緊張の中での態度決定を掘り下げた思考に由来する諸洞察である。

本稿は、この二点に議論の足場を据える。就中、二点目は行論上重要である。というのもこの点からは、講義の主題である「精神史的問題構成の刷新」が、それまでのハイデガーの隠れた懸案であった、「哲学的なもの」と「キリスト教的なもの」の緊張関係の中で紡がれた思考を、根本動機として潜ませていることが示唆されるからである。講義は、1917年以来のこの思考の展開として読まれねばならない。つまり、こ

の講義は件の態度決定を前提として成立しており、その問題設定の意義と射程はこの文脈の中でより十全に明らかになる。そしてこのような解明によってこそ、1921/22年以降の「哲学の神関係」を注釈するいくつかの論点を、1921年講義から読み出すことができるのである。以下では、次の四段階の手順で考察を進める。

まず、講義の主題設定とその文脈について確認する。序論部の読解から、ハイデガーが同時代の精神的な研究の枠組みを換骨奪胎しようとしていたことが明らかになる。それは定式的に言えば、精神史を遂行史的に取り返す試みとすることができる。この取り返しにおいて、即ち「遂行史的なもの」の意味次元——同時代の論者たちが前提したよりも根源的な生の意味次元——において、ハイデガーは精神的問題構成の刷新を図ろうとしたのである（1-1、1-2）。

ところで、この「遂行史的」ないし「遂行的」なものの意味次元は、この講義以前からハイデガーが練り上げてきた論点であり、「哲学的なもの」と「キリスト教的なもの」の緊張関係の中で展開された思考に由来する論点である。即ちそれは、「自由なキリスト教」の精神で「キリスト教的なもの」に関わるという態度決定に基づき、「キリスト教的なもの」（神関係）に対して哲学的理解を——同時代の宗教哲学がなし得ている以上に——徹底する試みに由来する論点なのである⁷。従って、既述のように、精神史の遂行史的取り返しという1921年講義の企ては、それ以前の「宗教哲学」の議論からの展開として見られるべき理由がある。とりわけまさに本稿のように、1921/22年以降の「哲学の神関係」の意義を探る場合にはそれが必要なのである。

そこで次に、1921年講義の要である生の「遂行(史)的」な意味次元の意義と議論上のはたらきを探るが、まずは予備考察として（2-1）、哲学的なものと信仰との緊張関係に対する1917年以降のハイデガーの立場の基本的方向を確認し（2-1(1)）、さらに、「遂行(史)的」な意味次元に対する洞察の出来を、1917-18年における「宗教哲学」（＝宗教現象学）的断片に跡付けておく（2-1(2)）。そうすることで、「精神的問題構成の刷新」が問題になるところで、その背後には「キリスト教的なもの」（神関係）の意味をめぐる思考が控えていることを、前もって見越しておくためである。その上で次に、1921年講義において生の「遂行(史)的」な意味次元がいかに証示され、また議論上いかなる役割を負わされているかを明らかにする（2-2、2-3）。

続いて、精神史およびその問題構成に対するいかなる批判の論点が、「遂行(史)的」な意味次元から取り出されるかを見る。焦点になるのは、講義の論題であるアウグスティヌスに対する批判である。本稿はここで、生の遂行(史)的な意味次元を等閑にするアウグスティヌスの傾向をいちいち指摘するハイデガーの挙措を見て取る——ここに精神史の遂行史的取り返しの起点が見出される——（3-1）とともに、さらにその批判が、「キリスト教的なもの」そのものについてのアウグスティヌスの理解にまで向けられていることを見出す（3-2）。従って究極的に問題となっているのは、アウ

グスティヌス的な探求的な信仰のあり方であり、哲学と信仰の関係のアウグスティヌス主義的な解決なのである。かくして本稿は、精神史的問題設定の背後にその根本動機として、「キリスト教的なもの」の意味およびそれに対する「哲学的なもの」の関係をめぐるハイデガーの現象学的な捉え直しを見出す。

最後に本稿は、この批判を講義以前の思想展開も踏まえて解明することで、この講義の後に語られ始める「哲学の神関係」について、若干の注釈を施すことを試みる(4)。

まとめると、以下の通りである。

1. 講義の主題設定とその文脈：課題の再設定
 - 1-1. 問題構成の先行的文脈
 - 1-2. 先行する問題構成の換骨奪胎：精神史の遂行史的取り返し
2. アウグスティヌスの神探求的-自己解釈的告白における遂行（史）的なものの問題
 - 2-1. 予備的考察
 - (1) 「緊張関係」に関するハイデガーの基本的態度
 - (2) 「キリスト教的なもの」に対する哲学的解明の徹底における「遂行（史）的」意味次元の出来
 - 2-2. アウグスティヌス解釈における「遂行（史）的」な意味次元の証示
 - (1) 解明の方法論についての注釈
 - (2) 生の「遂行（史）的」意味次元の証示
 - 2-3. アウグスティヌスにおける「遂行（史）的」意味次元の把握の不足と曖昧さの問題
3. 批判の諸論点
 - 3-1. 「今日」をめぐる精神史的問題構成の批判
 - 3-2. 「キリスト教的なもの」の理解をめぐる批判
4. 1921/22 年以降のハイデガーの特異な「神関係」に関する若干の注釈
跋

1. 講義の主題設定とその文脈：課題の再設定

「アウグスティヌスと新プラトン主義」は、同時代にはよく論じられていた論題である。アウグスティヌスは、ハイデガーが学んだ世代の精神史学・教義史学において、哲学とキリスト教の緊張に関してその後の精神史の方向を決定づけた思想家として、

それも「今日」の精神的問題状況の出来を跡づける歴史叙述の連関の中で把握されていた（W・ディルタイ、E・トレルチ、A・ハルナック、およびアウグスティヌス文献学）⁸。ハイデガーの解釈も大枠ではこの問題設定を踏まえたものである。アウグスティヌスとは、ヘレニズムにおけるキリスト教とギリシア思想の混交という既成条件から理解されるべき思想家にほかならない（vgl. 264; 280）。ここから生じる一連の問いを集約する主題が、「アウグスティヌスと新プラトン主義」である。

ここではまず、講義序論を読解しつつ、主題設定の文脈について以下二点を確認することで、講義の企図を明らかにしておく。即ち、1. 同時代の問題状況の原理的な把握に関して、ディルタイ精神史の問題構成とそのアウグスティヌス解釈がもつ重要性。2. ハイデガーの1921年講義は、ディルタイ的な「精神史」の問題構成を換骨奪胎するという企図から読まれること。

1 - 1. 問題構成の先行的文脈

アウグスティヌス解釈の問題設定に関してハイデガーの最も重要な参照軸となっているのは、ディルタイ⁹の『精神科学序説』であると考えられる¹⁰。ディルタイにあって精神史の叙述は、同時代の精神的問題状況の出来とその内的な動向を——即ち、「歴史学的なもの」¹¹の問題によって特徴づけられる同時代の課題の意味と内的趨勢を——それ自身歴史学的に跡づける、という意義を有していた¹²。というのも、ディルタイの言を引けば、「時間と共にこそ、人間の歴史的本性の学的認識もまた生い育ってくる」からである。「歴史学的なもの」（歴史的意識）がそれとして問題化した状況の意味と課題は、まさにその歴史的意識がいかに西洋の人間にとって出来（問題化）してきたかをめぐる歴史から探らねばならない¹³。引用を全文引いておこう。

今では次のことが歴史的諸学の内的法則である。即ち、歴史的世界が時間の内で自らを構築していくように、時間と共にこそ、人間の歴史的本性の学的認識もまた生い育ってくる、というのがそれである。というのも人間は、自分についてあれこれ思い悩むことによって自分自身を理解するのではなく、人間がもたらす歴史的現実の理解に基づいてのみ、良きにつけ悪きにつけ自らの持前（Vermögen）を意識するに至るからである。（GS III, 210）¹⁴

この行き方においてディルタイが何より反対しているのは、「歴史学的なもの」の問題を「歴史哲学」によって解消してしまうやり方である。19世紀における「経験的

な考察様式」の要求を真剣に受け止めるかぎり、そのようなやり方は無力であると見るからだ¹⁵。歴史哲学の原理、即ち「ヘルダーの人間性、シュライアマハーの自然中に浸透する理性、自由の意識におけるヘーゲルの進歩」といった諸原理は、いずれも具体的で経験に即した歴史からの「抽象」にすぎない。「かかる抽象は、〔精神諸学による〕分析の仕事のすべての領域に先行する〔…〕。ヘーゲル、シュライアマハー、或いはコントが打ち立てた、歴史法則を表現するあらゆる定式は分析に先行しており、かくてまさに——形而上学であるような、あの自然的思考に属している」(GS I, 95-96)。このようにディルタイは、例えばヘーゲル的な「汎論理主義」的歴史哲学の手前にある、理性の立場に止揚されない生の経験に、「歴史学的なもの」の問題の本来のありかを見定める（これは要するに、啓蒙主義以来の「歴史」をめぐる問題系を、観念論的 - 思弁的なやり方を留保しつつ彼の「現代」の要求から引き受け直す、ということの意味する）。その上で彼は、「歴史学的なもの」の实在性を真に——哲学的に基礎づけられた仕方でも——掴むために¹⁶、「歴史学的なもの」をそれとして経験する人間的生の構造を、西洋の人間理解における歴史意識の自覚の発展史から取り出そうとするのである（人間理解におけるというのは、歴史意識が結局のところは人間（生）をいかなるものとして把握するかに関わる事柄だからである¹⁷）。歴史哲学的原理には止揚されえない生の経験のより複合的な歴史——即ち、理念の論理的自己展開という仕方では述べられず、むしろそういった歴史把握も含めた諸時代の哲学的 - 形而上学的体系の「発生」の基礎となる、人間的生およびその世界についてのより直接的な理解の歴史（「学的証示とは別の仕方の確信で自らを主張する」「内的経験」の歴史、「心（das Gemüt）に対して歴史的に起ったこと」の歴史 [vgl. GS I, 137]）。そのようなものとしてディルタイの歴史は、狭い意味での単なる哲学史でも宗教（神学）史でもない、人間的生およびその世界の理解の歴史、要するに精神史——「ヨーロッパ精神の展開の普遍史的理解」（GS II, V）¹⁸の試み——と呼べるべきものである。

然るに、『精神科学序説』の叙述によれば、現今の「歴史的 - 社会的現実」の問題は歴史的に、一つには還元されない複数の諸要素——ギリシア思想とキリスト教——によって刻印されている。この「歴史」において、キリスト教とアウグスティヌスは特に重要な意味を与えられる。というのも、「語の最高の意味での歴史的意識」の成立は、キリスト教が諸宗教との闘争の中で古代の実体概念を変容させたことに見出されるからである。この点についてはディルタイの記述を引けば十分であろう。

ユダヤ教の哲学が最初に展開し、異教の哲学がこれに続いた。そして両者に打ち勝って、キリスト教の哲学が聳え立った。というのもそれは或る強力な歴史的实在性を自らに携えていたからである。〔…〕キリスト教が勝利を求めて格闘する中で、次の教義が決着をつける形で把握された。即ち、神はユダ

ヤ教や異教が要求するような一切の部分的な啓示に対して、全くかつ残りなくキリストを通じた啓示へとその本質を携えて入っていったという教義である。これからすれば、一切の以前の啓示は前段階としてこれのもとに考え入れられる。これとともに神の本質は、古代の自己のうちに閉じた実体概念における構えとは反対に、歴史的に生きたありさまで把握されるようになった。そしてこのようにして今やはじめて、語の最高の意味での歴史的意識が成立した。(GS I, 253-254)

パウロという人物の良心の闘いの中で、ユダヤ的律法と異教的世界意識とキリスト信仰が衝突し合い、彼の経験において、二つの生きた経験としての律法信仰とキリスト信仰がもっとも内的な理解の中で相互に保たれ合っていたとき、そしてこれが生きた神の経験から発して生起していたとき、この意識においては或る偉大な歴史的過去と或る偉大な歴史的現在が一緒になって現在のとなった。そこで両者はそのもっとも深い宗教的基礎において把捉され、或る内的な移行が体験された。まったき心的生の歴史的展開というもののついての十全な意識は、かくして出来たのである。[…] それでここから人類の教育というクレメンスの思想へ、クレメンスの思想からアウグスティヌスの神の国へ、そしてアウグスティヌスのこの書から、人類の歴史の内的連関を把捉しようとするあらゆる近代の試みへ、一本の線が通っているのである。(GS I, 254)

さて、翻って見れば、以上のようなディルタイの行論が示しているのは、この時代における「歴史的な生」をめぐる問題がその深みにおいて「宗教的」な——精神的にはキリスト教的 - ギリシア的西洋の脈絡から規定されているような——意味の奥行をもつ問題として理解されるものであったということである（シュライアマハーを参照しつつ、ディルタイは西洋の「知的発展の持続的下地」を「宗教的生」とも特徴づけている¹⁹⁾）。この問題と本質的に連関する「世界観」や「形而上学」をめぐる当時の議論にも、この脈絡からの含意が根底に響いていたのである。

ハイデガーが同時代の問題状況を捉える際にも、ディルタイの「精神史」と同じ問題図式が踏まえられている。即ち、「歴史学的なもの」の意味を、歴史哲学によってではなく²⁰⁾その手前の生の経験の次元で、それ自身歴史的連関から（「歴史学的に(historisch)」）規定されるべきとする。そしてまさにこの規定が、アウグスティヌスと新プラトン主義という主題の解釈において決定的な意義をもつとされる。

歴史学的な経験と規定の意味に関する決定 […] この決定はそれ自身、歴史学的なものでしかあり得ない。[…] この決定の獲得とそれの習得が、以下の

諸考察を支配している（166）。

従ってハイデガーにあってもまた、「歴史学的なもの」の問題は信仰と学知の問題の精神史的な残響において予め把握されている（vgl. 111）。実際、ハイデガーのアウグスティヌス解釈は、ディルタイが原理的に把握し提示した同時代の哲学・神学の問題構成を、換骨奪胎しつつ刷新するものとして位置づけられるのである。

1 - 2. 先行する問題構成の換骨奪胎：精神史の遂行史的取り返し

以上のようなディルタイ（およびハイデガー）の行き方は、そもそも、同時代の歴史主義の問題を真剣に受け取ることから動機づけられている。1921年講義は、この限り同様のモチーフを共有するトレルチ、ハルナック、ディルタイの「歴史学的」なアウグスティヌス解釈への論及から始まる。彼らのいずれにとっても、「アウグスティヌスと新プラトン主義」は、それぞれにおける「今日」の問題として規定的意義をもつものであった。ハイデガー自身もまた、主題をその「歴史性（Historizität）」において理解しようとする（173）。然るにここで彼は、「歴史学的（historisch）」ということの意味を争点に、ディルタイも含めた同時代の解釈傾向から自らの行き方を区別している。ハイデガーによれば、他の考察においては「歴史学的」の意味が予め「客体的」に縮減されて理解されている（「客体史的（objektgeschichtlich）」考察と呼ばれる）。これに応じてアウグスティヌスも、やはり「客体として」——即ち、彼自身の生きた原本的な現実性から切り離されて——対象化されているという（vgl. 168）。

ここで「客体として見る（als Objekt sehen）」とは、周辺講義での使用法を参照すれば、その内で「私」が対象と関わる生きた現実から対象を抽象し、対自的に扱う態度を指す。それは、原本的な現実性に対する抽象的な態度操作の介在を告発する、現象学的術語である（この場合は、アウグスティヌスがその本来の生きた現実から理解されていないことを主張すべく使用されていると考えられる）。これに応じてまた「客体史」とは、同様に抽象された連関から学的に構成された歴史学的連関を指す。

「客体的」「客体史」に抗して、ハイデガーがより一層原本的な生連関・歴史学的連関のメルクマールとして提起するのが「遂行史的（vollzugsgeschichtlich）」と言われる現実性（意味次元）である。ハイデガーがアウグスティヌス解釈に第一に賭けているのは、この意味次元をアウグスティヌスのテキストから証示するという課題である。即ち、この意味次元において決定されたものを明るみに出し、取り返すこと、こ

れがハイデガーの課題なのである。論題「アウグスティヌスと新プラトン主義」について彼は次のように言っている。

考察がかく題されているのは、この客体史的な連関を取掛りに、そこから或る決定的な諸現象を際立たせようとするからである。この諸現象とは、当時の遂行史的な状況において決定的な仕方で規定され、かくしてこの規定のうちに今日われわれ自身が拠って立っているところのものなのである。(171)

先ほどから見てきたように、「歴史学的なもの」の意味は、それが出来してきたそれ自身歴史的な連関と原理的に切り離せない。「アウグスティヌスと新プラトン主義」という現象は、その歴史的連関の一つの画期として問題になっている。そして論題「アウグスティヌスと新プラトン主義」が差し当たりは「客体史的に」指示しているのは、アウグスティヌスに関する史的事実性、すなわち彼におけるキリスト教信仰と哲学の連関（混成化）の問題であった。ハイデガーは次のように述べている。「アウグスティヌスがその中で育ったキリスト教は既に完全にギリシア思想に貫かれていたし、ギリシア思想もまた新プラトン主義においては既に『ヘレニズム化』ないし『東方化』されており、或いはこちらが私には尤もに思われるが、キリスト教化されていた」(171)。従ってハイデガーは、この混成の事態の中に「遂行史的」な意味次元における何らかの精神史規定的な決定（ないし決定以前の状況布置）を看取しようとする——精神史の遂行史的取り返し——のであり、それによって「歴史学的なもの」の意味と「歴史学的なもの」をめぐる問題状況の把握の仕方とを刷新しようとするのである。

我々はアウグスティヌスの取り扱いにおいて、哲学的なものと同じくらいに神学的なものをも、全く具体的に規定されているままに、引き合いに出す。

[...] その際、神学的なものと哲学的なものは、そのそれぞれの限界に関して混合されるべきではない（神学を哲学的に薄めることも、哲学を宗教よろしく「深くする」[religiöstuerische >Vertiefung<] こともしてはならない）。むしろ、まさに両者の仕方での事実的生の範例的な形成の背後へと遡行することで、1. 両者の『背後に』いかなる条件のもと何が（inwiefern und was）存しているのか、がまずは指し示されるべきであり、2. そこからいかに或る真正な問題構成が出来してくるかが指し示されるべきである。(173)

かくして、1921 年講義の最終的な狙いは、アウグスティヌスにおける信仰と学知の連関を解きほぐす解釈を通して、「今日」の問題状況ならびにその精神史的連関を把握

する際の問題構成全体を、「遂行史的」に換骨奪胎することにあると見ることができる。それは、精神史の「或る真正な問題構成」を取り出すことにほかならない。

さて、以上見てきたように、この時期の他の講義と同様、1921 年講義でも同時代の精神状況への批判的介入が課題になっている。ただここでは、その批判を裏支えする精神史解釈（その遂行史的取り返し）が主題となる。この課題は、アウグスティヌスにおける「キリスト教的なもの」と「哲学的なもの」の連関の問題の解明に基づいて、生の「遂行(史)的」な意味次元を取り出し、この意味次元から事態を見直すことによって果たされる。然るに生の「遂行(史)的」な意味次元への洞察は、「キリスト教的なもの」と「哲学的なもの」の緊張関係の中で立場決定してそれを掘り下げた、1917 年以來の考察に由来する。このことは、ここでの同時代批判じたいが、彼にとって元來問題であった信仰と哲学の緊張の中での思考から出ていることを示唆している。

これに従い本稿は、上に見た精神史的問題構成の刷新という課題を、それ以前の「緊張」の中でのハイデガーの思考——立場決定とその掘り下げ——から把握することを試みる。この解釈によってこそ、1921 年講義に基づいて次学期以降に言われる特異な神関係の取り方を考察することができるからである。その場合、精神史の遂行史的取り返しはそれ自身、件の「緊張」に対する態度決定に由来するものとして理解される。

そこで次に、生の「遂行(史)的」な意味次元がアウグスティヌス解釈においていかに証示され、議論上いかなる機能を果たすかを検討するが、それに先立ち、この意味次元への洞察が 1921 年講義以前のハイデガーの思考展開の中でいかに出来していたかを確認しておく。講義が位置づけられるべきより包括的な文脈を予め見越しておくためである。

2. アウグスティヌスの神探求的 - 自己解釈的告白における遂行(史)的なものの問題

2 - 1. 予備考察

1921 年講義における生の「遂行(史)的」な意味次元についての論究は、「本当に生きた自由なキリスト教把握」²¹を追求する 1917 年以來の考察が前提となっている。この考察について以下では二点を論究する。(1)「キリスト教的なもの」と「哲学的な

もの」の緊張関係の中でハイデガーが採る基本的な態度方向。(2) この態度方向からの「遂行(史)的なもの」の論点の焦点化。

(1) 「緊張関係」に関するハイデガーの基本的態度

1917年2月のリッカー宛書簡においてハイデガーは「トレルチの意味での本当に生きた自由なキリスト教把握」を目指すことを述べていた²²。トレルチが「自由なキリスト教」を掲げるのは、信仰にとって「学知とのより堅実でより明瞭な関係」が必須であるとの認識の下、信仰のラディカルな哲学的解明を要求する文脈においてである²³。実際、「キリスト教的なもの」に対する1917年以降のハイデガーの態度は、信仰と哲学の緊張関係の中で、トレルチ的な哲学の理念には留保を付けつつ、しかもトレルチより更にラディカルに「キリスト教的なもの」に対して哲学(哲学的理解)を徹底するものであった²⁴。この方向は或る意味で、元来のカトリック弁証論という出自に含まれる哲学と信仰の二つの契機の両方をラディカルに掘り下げたものと理解できる。ハイデガーは、「キリスト教的なもの」(神関係、即ち信仰と敬虔)が本来含意するものを、ラディカルに原理化された哲学の方法で突き詰めて把握しようとしたのである。

ハイデガーにおける哲学的アプローチの徹底性は、哲学の概念を現象学として把握することから出て来る。ハイデガーによれば、現象学的哲学において第一に重要なのは、「知られるもののほうが先ずもって規定しているものとして(als das Bestimmende)承認されるような仕方、一切を賭けること」であり、「解放された事象そのものを語ることができること」である(vgl. 17, 103)。現象学においては、知られる「事象そのもの」が知ることを、そしてその関係そのものを「規定している」仕方に即して語らねばならない。そうしてこそ、「事象そのもの」が知において「解放(freigeben)」されるのである(ebd.)。彼が、トレルチを含む近代宗教哲学が理解する意味での哲学ないし学に従わないのは、「宗教哲学が宗教そのものに従って規定されるのではなく、哲学の特定の概念に従って規定される」(28)ことを避けるためである。むしろハイデガーは、具体的な宗教性に内在する自覚知に定位する。それは、「特定の宗教性からおのずと生じてくる(sich ergibt)」かぎりでの「哲学的把捉の可能性」を表明化するということである(vgl. 124)。遂行、あるいは遂行としての「歴史学的なもの」という洞察は、ここから出来るのである。

(2) 「キリスト教的なもの」への哲学的解明の徹底における「遂行（史的）意味次元の焦点化

1917 年以來のハイデガーにおいて、現象学的宗教哲学のラディカルな立場は、具体的には近代宗教哲学の立場——とりわけ意識の概念への立脚——に対抗して主張されている。その批判点は、意識概念を出発点に置いた宗教性の解釈が「キリスト教的なもの」の本源的な意味を抹消してしまう、という指摘にある。ここでは、「シュライアマハー『宗教論』の第二講話について」「シュライアマハーの『キリスト教信仰』——および宗教現象学一般——について」と題されたそれぞれ 1917 年、1918 年の断片を見よう。ここでハイデガーは一方で、宗教を道德や形而上学とは独立したその固有性において把握するシュライアマハーの試みを、「宗教的体験への現象学的態度の必要性」（319）にもとづくものと受け取っている。しかし他方で、キリスト教的宗教性（敬虔）を「感情（Gefühl）の規定性」或いは「直接的な自己意識の規定性」という意味で「絶対依存の感情」から理解するシュライアマハーの解釈²⁵には留保を加えている。それは次のごとくである。

依存的と - 感ずる（abhängig-fühlen）」というのでは、既にもあまりにも理論的客体化に近よりすぎている。即ち、自己自身から出発すること（ein aus sich selbst Herausgehen）、そしてかかる客体化された自己の、別の自己への関係を確認することにである。（331）

『絶対依存』：この釈義意味（Deutungssinn）はあまりに雑なものであり、あまりに存在理論的な——特殊に自然現実性に当てはまるような——方向で客体化するものである。（Ebd.）

ここで言われているのは、「依存的と - 感ずる」という解釈表現が、信仰の自覚知としては、即ち敬虔の自己理解的表現としては既に抽象的であり根源的ではないということである。換言すればそれは、原本的な経験の意味にとっては不足のある表現なのである。というのもそこでは既に、①自己が具体的な連関から客体的に抽象されて基体（主語）としておかれ（「客体化された自己」）、そうすることで、②この自己の他への関係が自然的事物の連関を言うような言葉遣いで切り取られているからである。批判の焦点は、宗教性が「感情（Gefühl）」から理解されることで、自己が「感じる（fühlen）」ことの主体として抽象化され基体化＝客体化される点におかれている（この点が「自己自身から出発すること（ein aus sich selbst Herausgehen）」として問題化されている）。かくして「キリスト教的なもの」の意味が「感じる」ことの相関項（「別の（客体化された）自己」）へと押しやられることによって見え難くなるのは、「感

じる」者および「感じる」ということそのもの、即ちそのことの自覚を呼び覚ますような時間的・歴史的現実である（上で捨象される原本的・具体的なものは、「歴史学的なもの（das Historische）」と言われている）。ハイデガーは、「自己自身から出発すること」という契機をさらに敷衍して、それが捨象する「キリスト教的なもの」の意味を次のようにも言っている。

自己自身で定立できること、そして他のどこからも生成しないであることは、ここで考えられるべき本質ではまったくない。その最も本来的な原根拠は、同時にまた本来的には永遠なる使命（Beruf）であり、精神と生一般の絶対的構成素としての召命（Berufung）である。（332）

従って、「キリスト教的なもの」に対して近代的宗教哲学を超えた仕方では哲学的理解を徹底することで焦点化されるのは、具体的召命における自己そのものの生起という意味次元における「歴史学的なもの」である。それは、およそ直観であれ認識であれ、その都度の具体的・個別的な知（覚）の「明るみ」を第一に与える歴史的な生起であり（vgl. 103-104）、「我感ずる」を予め調える（stimmen する）²⁶意味受容である。

かくしてキリスト教的なものの意味は、主観をあらかじめ想定する類の意味契機からはこぼれ落ちるものである。それは、この意味が自覚的主体の歴史的な「覚め」を呼び起こすことのうちに見出されるからである。然るにこれこそが、アウグスティヌス解釈において「遂行」および遂行の意味での「歴史学的なもの」としてさらに深められるものである。そこでは、まさにこの契機が論の要の役割を果たすことになる。

以上、「キリスト教的なもの」と「哲学的なもの」の緊張の中で展開される 1917 年以後の思考に関して、（１）ハイデガーが、同時代の哲学・神学より更にラディカルに「キリスト教的なもの」（神関係）に対する哲学的解明を徹底しようとしていたこと、そして（２）その途上において「遂行（史）的」な意味次元への洞察が出来しているということを、その大まかな内実とともに確認した。精神史の問題構成の刷新は、この意味次元の取り出しに賭けられている。以下では、「遂行（史）的」な意味次元がアウグスティヌスにおける「キリスト教的なもの」と「哲学的なもの」の連関の解明からいかに証示されるか、そしてそこからいかなる批判的な解釈が根拠付けられるかを検討する。さらにここから、「キリスト教的なもの」のアウグスティヌス的把握に対するハイデガーの批判を明らかにすることで、1921/22 年以降のハイデガーの特異な神関係について若干の洞察を得たい。

2-2. アウグスティヌス解釈における「遂行（史）的」な意味次元の証示

同時代の論者とハイデガーとのいずれもが無視し得ない前提として共有するのは、アウグスティヌスが古代ヘレニズム世界において自己形成したという事実である。キリスト教的古代の条件、およびそれへのアウグスティヌスの依存関係について、ハイデガーは次のようにまとめている。

教父たちの『哲学』全体に対して、ギリシア哲学に即したキリスト教の教説形成という方針に、パウロの『ローマ書』1, 20の文言が根拠を与えていた。

[...] だから、アウグスティヌスにおけるプラトニズム的なものを単純にこすり落してはならない。(281)

『ローマ書』19節以下は次の通りである。『...というのも神は彼らに明らかになさったからである。神の見えざるものは、世界の創造以来、造られたものとの係りで知られるものであり、看取される。即ち、神の永遠なる力と神性が...』。[...] この文言は教父たちの著述において繰り返し現れ、感性的な世界から超感性的な世界への上昇という(プラトンの)行き方を与えている。この言は、パウロから取られたプラトニズムの容認なのである(或いはそのように解釈された)。(Ebd.)

実際に、『告白』第七巻では、聖書の神がマニ教的な理解では把握されないことが明らかになった後、アウグスティヌスが新たにプラトン主義的な探求方法に依拠したことが述べられており、さらにはこの行き方が『ローマ書』1, 20のパウロの記述から根拠づけられている(Conf. 7, 17, 23)²⁷²⁸。かくして、一方でアウグスティヌスはこの「プラトン派」への依拠のために、「私はどこに神を見出すか」とたずねるキリスト者としての自らの探求の遂行を、ことによると神秘家的直観の追求のようなヘレニズム的な表現で特徴づけもする(神は、「至福の生」ないし「神の享受」の可能性として求められる)。しかし他方で、やはり『告白』第七巻で語られるように、彼が呼び求め探求する神は、聖書から把握されている(Conf. 7, 9/13-15)²⁹。アウグスティヌスが、「私はあなたに触れ得るところであなたに触れ、よりすがり得るところであなたによりすがりたい」と求めつつ、感性的なものから〈記憶〉へ向かい、更には「私をこえて、あなたにおいて」(Conf. 10, 26/37)と言われる場所ならぬ場所に辿りつくのは、かの聖書の神への接近路を探ったことである。1921年講義は、「キリスト教的なもの」と「プラトン主義的なもの」のこのような「絡み合い」(280)そのものを現象学的解明の対象(現象)とすべく、『告白』第十巻の神探求を題材として選んでいる。

以下では次の手順で議論を注釈する。(1) まず、上記の「絡み合い」をテキストから具体的に説明するための方法を確認した後、(2) こうして見てとられた連関から、いかにして遂行の論点を取り出されるかを跡づける。

(1) 解明の方法論についての注釈

ハイデガーは、件の「絡み合い」の事実を、具体的に『告白』第十巻におけるアウグスティヌスの探求（自己解釈）のあり方に即しては次のように指摘している。

この解釈では、告白が「自ら」自身への関係の中でその面前でなされるところのそのもの（das, wovon bekannt wird im Bezug auf >sich< selbst）は、単に空虚なくその面前でのそれ（Wovon）ではなく、解釈の本旨（das eigentliche Interpretieren）を導き、解釈を或る種別的なもの（eines besonderes）とするところのものである。（248）

アウグスティヌスの解釈＝探求的告白は、聖書を通じて彼に与えられた信に条件づけられているとともに、この条件づけを与えるものを、この条件づけの事態そのものの中に「問いたずねる」（「呼び求める」）という循環的構造を持つ（Conf. 1, 1: 「主よ、私の信仰があなたを呼び求めます。信仰を与えてくださったのはあなたです」）。解釈される自己は、「あなたの眼差しの中で」自らにとって問いになった自己、その限り神関係において「成りて有る（geworden sein）」自己、この意味で「歴史的（historisch）」な自己である（vgl. 207-208; 217）。だから告白＝自己解釈は、神によって与えられた自己（神＝「至福の生」が「喜ばしきもの」となった限りでの自己）の解釈である。さらに「面前で」の意味には、この解釈的表出＝呼び求めが告白として神賛美でもあるという、第一巻での自覚も含まれていると考えられる。してみれば、「その面前でのそれ」はここで、解釈される内容の意味を規定するとともに、解釈することそのものおよびその表現の意味をも規定して「導く」ものであることになる。

告白はかくして、「その面前でのそれ」に導かれた自己解釈として、事実性の単なる「哲学的」解釈以上の——キリスト者としての事実性の解釈である点および同時に神賛美という意味においてなされる点で単なる哲学的解釈を踏み越える——意味において——或る「種別的」なものとして——なされている。アウグスティヌスにおける「キリスト教的なもの」とプラトニズムないし「哲学的な」動機の絡み合いは、このように、神の前で、神の「照らし」に拠りながら、照らされた自己を掴み、表現するという動向に見て取られる³⁰。

従ってハイデガーの解明は、「面前で」ということを本質とする告白の根本状況を明らかにするという方向で進められる。それは、「あなたの前で〔あなたの眼差しの中で〕私が私にとって問いになった」（Conf. 10, 33, 50）というアウグスティヌスの表明に象徴されるような、告白の「根本的発端点」（Grundansatz: vgl. 247）を順次解明してゆくということである。「遂行(史的)な生の意味次元は、この「面前で」の解明において証示される。具体的には、かの原状況が「試練（tentatio）」という性格から把握され、これがアウグスティヌスの生の「遂行意味（Vollzugssinn）」と規定される（vgl. 248）——。以下ではこの一連の解明を、生の「遂行的」な意味次元がいかに証示されるかに着目して跡づける。

(2) 生の「遂行(史的)な意味次元の証示

アウグスティヌスは『告白』第十巻において、「私は神をどこで見出したか」と問う探求に「私をこえたあなたにおいて（in te supra me）」とひとまずの答えを与えた後、この神との関係においてある自己の惨めなあり様を告白する³¹。惨めであるのは、「つつしみ（continentia：集中）」——神へ向けて自己の生を集約すること³²——が自らの力では保持されず、与えられることによつてのほか成就されないからである。自助の至らない「多への分散」と「集中」への希望との「分裂（Zerrissenheit）」の中で、「私」は宙づりになっている。「私は私にとって重荷」（Conf. 10, 28, 39）なのだ。

解明が目指すのは、かかる諸表現の根拠となる生の意味次元の規定である。然るにこれこそが、まさに「遂行」と呼ばれる意味次元である。ここでは、生における「移りゆき（transire）」という現象をめぐる議論に着目してハイデガーの行論を整理する。この現象は生の「遂行的」な意味次元を見やすい形で証示しているからである。

「移りゆき」の現象が最も印象的な仕方で際立たせられるのは、「眠り」と「目覚め」に関するアウグスティヌスの告白の読解においてである。この告白は、性欲が問題になる場面でなされる。肉欲にまつわる「習慣によつて付着したそのようなことがらの心象」、それらはアウグスティヌスにとって、覚めている時は威力を持たず、抗うのに苦労しないものである。しかしこの同じ心象が、眠りにおいては「私を喜ばせるにとどまらず、喜びに同調させ、実際似たようなことを行っている気にさせてしまう」（Conf. 10, 30, 41）。重要なのは、「同調（consensionem）」までさせられるという点である。これが意味するのは、覚めている時と同様の振舞いを選び得る可能性を持つ「私」が、眠りにおいてはそもそも居合わせていないということである。

わが主なる神よ、そのとき私は自分自身ではないのでしょうか。それにして

も多く、多くのものが介在しているものだ、私自身と私自身の間に、即ちこちらから眠りの方へと移ってゆく時と、眠りからこちらへと戻り移ってくる時との間には (et tamen tantum interest inter meipsum, intra momentum quo hinc ad soporem transeo, vel huc inde retranseo!)。そのとき理性はどこにいますのでしょうか。[…] 理性は眼とともに閉じてしまうのでしょうか。(Conf. 10, 30, 41)

ハイデガーは引用中言われる「睡眠」と「覚醒」の間で「私が移り行く (transeo)」という現象に着目し、ここに「我有り」の被規定性ないし自己規定性をめぐる問題——「『我有り』の問題」(212)——を看取している。

私の『有る』が規定される (bestimmt sich) のは、なにがしか、避け得ることや対処可能になることの意味からである。我有り - 実存：これは或る存在に、そして或る存在交替に引き入れられており、かくて、まさにこの差 - 異化 (Unter-schied) とともに実存は変様させられ得、なおかつしかも変様させられないでもいられる。(212)

自己意識的に周囲と関わる私の「有る」の意味の自覚、すなわち私の自己規定——しかしこの自覚された意味における「有る」を「私は有る」のだから、結局は「私の存在」ということになるが——は、そもそも常なる変様の、「眠り込むこと」と「覚めること」の可能性に浸されている。ここでは以下の三点を確認しておきたい。

第一に、この「存在交替」は、そもそも私の力を超えている。というのも私のもつ力は私の存在自覚を源泉としているが、言われる存在交替——眠り／目覚めの移ろい——は、まさにこの存在自覚そのものの眠り／目覚めだからである。ハイデガーは、上の引用でアウグスティヌスが言う「理性 (ratio)」を「自由な決断と価値評価、態度決定と選べる可能性」(213)と注釈し、眠りにおいて欠損するのが「自由な選択」の根拠となる可能性ないし力であることを強調している。ここでの transeo が突きつけるのは、単に「異なった状況においては『私』は異なった仕方で振舞う」ということではない。問題は、「まさにこの差異化そのものを通じて私が次のことを経験することである、即ち私が——例えば夢の中で——自分で本来的にはその場に居合わせなかったという仕方で、かくかくに振舞ったということ」(213)。

この無力の根深さはさらに、たとえ覚めている時でも自分で自分の変様 (多への分散) に確実に気づくわけではないという点において、即ち神への集中を旨としているつもりでも自覚なしにそれを裏切っており、後になって初めてそれに気づくといった経験において、際立って明らかになる³³。この文脈でアウグスティヌスが言うように、「私」の内には「悲しむべき暗がり」がある (Conf. 10, 32, 48)。この暗がりが自覚

されるのは既に神の恩寵（神を求めること）によってであるが、しかし「まだあなたの面前で私の闇が明るくなる日が来ていない」現在、私は私にとって不確かである（Conf, 10, 5, 7）。「あなたの眼差しの中で私が私にとって問いとなった」（Conf. 10, 33, 50）と表白されるのは、この脈絡においてである。それは、神の目前における自己の「有る」の不可避の途上性ないし不確かさの表明であり、これに応じて自己についての知が常に「暗中模索する知」（216）でしかありえないことの自覚の表明である。

第二に、この「移りゆき」そのものの経験から、生の存在の事実性（Faktizität）が証示される。「transire - retransire - >sum<、これが露見させるのが、事実性である」。「ここで経験されたものから見て取られるのは、[...] 私の自己存在がその十全な事実性においていかにそれから規定されているかということである」（213）。然るにハイデガーは、「事実性」でもって「歴史学的（historisch）」ということを理解している（vgl. 9）。実際この講義は、アウグスティヌスの原状況にとって「根本で動かすもの（Grundmotiv）」として規定的であるもの——即ち「神の憐れみ」の経験——を「歴史学的なもの（das Historische）」として言い、これが生においていかに経験されるかを探っていたのである³⁴。しかしここでハイデガーは、「事実的なもの」-「歴史学的なもの」の意味を、「移り行き」の現象の方から——「移り行き」にさらされるものとして、また「移り行き」の自覚において同時に自覚されるということにおいて——理解させようとしている。「移り行き」の現象が明かすのは、「歴史学的なもの」（神の憐れみないし召命、即ち「神の命令」）に自己存在が規定されている仕方にほかならない。実存の具体的な「覚め」と「眠り」に関わってそれを規定する原生起——ここにハイデガーは、「歴史学的なもの」のラディカルな意味を指摘するのである。

第三に、最も重要なのが、この「移り行き」の現象が全体として指示している生の意味次元である。この現象が示しているのは、生の「自己的な」有り方が、単に自己意識としてではなく、経験連関の喪失 - 獲得の「移り行き」の中で把握される、ということである。ハイデガーは、「私」の「有る」、「経験することの有る」（Sein des Erfahrens）が、「心的な流れの中で単に現存する」という意味での「有る」——即ち自然的・客体的な現実について言われる「有る」——とは意味が異なることに注意し、この異なる固有の意味を、「なにがしかの心慮において持たれてあること（Gehabtwerden ... in einer Bekümmernung）」と特徴づける。私が私で有るのは、即ち私が自己的に有るのは、経験を多かれ少なかれ自覚的に「持つ」という仕方においてである。しかしその際この「持つこと（Haben）」は、「何らかの心慮において（in einer Bekümmernung）」持つことである。ところがこの「心慮」の「それをめぐってのそれ」は、即ち「持つこと（Haben）」のこの特定のあり方は、「移り行き」の現象が示しているように、本質的に「失うことがあり得るという関係において」持たれるのである（190-191）。然るに件の「移り行き」の現象——或いは自己の不確かさの経験——

は、「失うことの経験」という幾分逆説的な仕方、まさにかの「心慮的に＝自己的に持つこと」の意味次元そのものを指示していると読まれるのである。——「遂行」と呼ばれるのは、生のこの意味次元に他ならない³⁵。「移り行き」の現象がその喪失と獲得の「差異化」の現象において露見させるものこそ、「遂行(史的)」と呼ばれる生の意味次元なのである。

ハイデガーによれば、この「遂行的なもの」の意味次元を考慮に入れてこそ、告白の原状況である「生の試練」の現実性——「地上での人間の生は間断なき試練ではないでしょうか」（Conf. 10, 28, 39）と言われる時の「人間の生」と「試練」（ないしそれによる「重荷（molestia; Beschweris）」）との内的連関——が、概念把握される。この連関は、「生が生きれば生きるほど、重荷の可能性は大きくなり、また生が自己自身へと到来すれば到来するほど、重荷の可能性は大きくなる」（242）と要約される。これは即ち、「事実性の経験諸方向がより十全に遂行されればされるほど」、またその経験諸方向をより自覚的に遂行すればするほど、試練と重荷は機会を得るということである。ハイデガーのこのテーゼを理解するには、先に見た、生の遂行（史的）な意味次元における無力と「移り行き」の現象をめぐる諸論点を考える必要がある。そのつどの環境世界的・共同世界的な経験においては、それぞれに自立的な様々な意味——心慮の「それをめぐってのそれ」——が出会われるのであり、世界を生きるとはそうした事象に関与することである。そしてそうした諸事象に自己を持つものとして関わりとは、そのような自立的諸意味に動かされ「移行」させられる機会に自己をさらすということである³⁶。従って、キリスト者にとって「生きる」とは、「遂行(史的)」な意味次元に自覚の重点を置いて生きねばならないということであり、重荷を生きねばならない——その都度の事實的諸可能性（これはまさに「移り行き」の諸可能性である）に充填されて「重く」ならざるを得ない生を、それとして生きねばならない——ということなのである。

2 - 3. アウグスティヌスにおける「遂行（史的）的」意味次元の把握の不足と曖昧さの問題

以上本稿は、ハイデガーがアウグスティヌスの証言に即して生の「遂行的」な意味次元をいかに証示し、またいかにこの意味次元に「生」と「試練」（「重荷」）の内的連関をめぐるアウグスティヌスの語り——「地上での人間の生は間断なき試練にほかならない」（Conf. 10, 28, 39; vgl. 10, 32, 48）——を根拠づけているかを見た。1921年以前の「宗教哲学」においてと同様³⁷この講義においても、生の「遂行(史的)」な意

味次元は、「キリスト教的なもの」（神関係）の意味のラディカルな現象学的把握によって見出されていたのである。ハイデガーは、「アウグスティヌスと新プラトン主義」という論題の問題性をもまたこの意味次元を顧慮して把握しなおし、独自に批判の論点を取り出している。

前節までの議論から示されたのは、『告白』第十巻の表現の内容と表現そのものの意味が徹頭徹尾、生の「遂行（史）的」な意味次元の規定性から理解されるということである。換言すれば告白表現の理解は、或る本質的に種別的な（besonder な）、歴史的 - 遂行史的に独自の「目覚め（Wachsein）」の「途上」にあることを要する。この「途上」は、生の「重荷」に抗してその都度与えられるという仕方では有り得ない。告白は、かかる「途上」に依拠することで初めて可能になっている。

しかしながら、アウグスティヌスは他方で、自らの実存的な探求をいわば下支えしてきた「不変の真理」として、それ自身永遠なる「価値の位階秩序」を語る。然るに、告白＝解釈にとっての本源性があくまで「遂行史的」な意味にこそ基づくなら、この意味での歴史性における原本的現実から離れ、一般的な根拠から推論的に語るとは、それだけで既に或る「抽象」を意味する。それは、自らにとって本源的である遂行史的な固有の現実の意味を抹消している。そのためハイデガーは、アウグスティヌスの探求がそのような方向をとる度に留保を差し挟む。一例をあげるなら、探求されるべき神が「すべての人が欲する」「至福の生」と見定められ、そのような「一般性」に基づく推論が展開される部分に、彼は次のように注釈している。

アウグスティヌスはラディカルな仕方を探求しているか。否である。彼は同時に秩序の考察・枠組みの考察にとどまっている。——ギリシア的[…]、『カトリック的』。一般的な広がりについて、これを徹頭徹尾推論的に、そしてそのために調節態度的な方向づけで！客体知！（194）

ここで問題にされているような語り方において、「遂行史的」なもの（神の賜物）は、或る秩序的真理——即ちそれ自体では遂行史的生起に定位せず、「一般性（Allgemeinheit）」に頼るような問い方によっても到達され得るような秩序的真理——を基づけるものとして前提されている。こうなるとすべては、「価値論化（Axiologisierung）」されて語られることになる。

ハイデガーからすれば、この「価値論化」は致命的である。というのもこの思考様式の混在は、告白の語る試練的状况の指示する現実性の意味が、そもそもアウグスティヌスにあっては原理的に徹底的には汲み尽くされないことを示しているからである。実際、アウグスティヌスにおいては、例えば試練「誘惑」になびくという事態が、遂行的な意味次元の問題を捨象する仕方では——「選り好むこと（placere）の倒錯」とし

て——、予め前提された「愛の秩序」から説明されるなどする（233）。「より好むこと - 後回しにすること - 無関心であること。こういったことは既に根本では神と業務的に係り合うこと（Geschäftigkeit mit Gott）であり、事柄を簡単にするものである。実際こうなると、人はただ本質洞察のみに従えば足りる」（265）。「…の面前で」（vor）という事態を「…と業務的にかかわること」（Geschäftigkeit mit …）に平板化することは、「…の面前で」が開いている遂行史的-歴史学的なものの原本的現実を捨象しつつ（「本質洞察」は歴史的生起に依存しない）「理論化」することである（265）。

従って問題は、生の「遂行(史)的」な意味次元が原理的には把握されないということにある。このことはまずアウグスティヌス自身の議論において当てはまり、またさらにハイデガーの同時代の論者の解釈に当てはまる。ここに、1921年講義におけるハイデガーの批判——精神史の遂行史的取り返し——の基礎がある。最初の問題設定からして本稿は、この批判に関して次の二点を取り上げる。

第一に、アウグスティヌスにおける「遂行的」な意味次元の把握の不足と曖昧さへの指摘は、ハイデガーの同時代批判と重なり合っている。実際、講義序論で言われていたように「歴史学的なもの」の意味がそれ自身歴史学的にのみ規定され得、講義の考察がまさにその規定に関わるなら、「歴史学的なもの」についての同時代の理解に対する批判の根拠は、以上に要点をまとめた考察に据えられているのである。この批判でもって、「歴史学的なもの」をめぐる「今日」の問題状況の把握の仕方は再考を迫られることになる。

第二に、「遂行(史)的」な意味次元の把握の不足と曖昧さは、そのまま、「キリスト教的なもの」そのものの意味理解の不足と曖昧さとして問題となる。「キリスト教的なもの」（神関係）の本源的で原理的な意味は、まさに「遂行史的」な意味次元に存しているからである。1921年講義におけるハイデガーの批判は、その最もラディカルな局面において、アウグスティヌスにおける「キリスト教的なもの」の理解に対する批判、ひいては「キリスト教的なもの」と「哲学的なもの」の緊張関係のアウグスティヌス的解決に対する批判を含んでいる。言い換えれば、精神史の遂行史的取り返しはその根本において、「キリスト教的なもの」の意味のラディカルな——現象学的な——捉え直しと、それに関連してまた「キリスト教的なもの」と「哲学的なもの」の緊張関係のラディカルな捉え直しを基礎としている。1921年講義の議論を1917年さ張の中での態度方向の決定とその掘り下げ——から把握すべき理由はここにある。かくして精神史の遂行史的取り返しは、ハイデガーの事実性に即した固有の神関係についての思考を織り込んだものとして読むことができる。

3. 批判の諸論点

さて、本稿はこれまで、1921 年講義における精神史の遂行史的取り返しの基礎となる、生の「遂行（史）的」な意味次元についてのハイデガーの議論を、その出来の元々の文脈を踏まえて跡づけてきた。以下では、この意味次元から取り出される批判の諸論点を立ち入って検討する。これに基づいて本稿は最後に、冒頭に示したハイデガーの特異な神関係の自覚について、若干の注釈を施すこととしたい。

3-1. 「今日」をめぐる精神史的問題構成の批判

ハイデガーは、1920 年講義および 1920/21 年講義において、同時代の精神状況を根本において動機づけている「原現象」を、「歴史学的なものによる不安化」に指摘している³⁸。学問や文化に対して「歴史的生の現象」がそれとして問題化しているのが同時代の思考の出発状況であり、ここで思考は「歴史学的意識」に刻印されている。この状況にあって、文献学や人類学による生の歴史性そのものの可視化は文化への挑戦として、また場合によっては伝統的なものからの解放として、何れにせよ生に対して安定を奪うもの、「不安化させる (beunruhigen) もの」として経験されている (vgl. 37)。かくして「歴史学的なもの」を根本動機とする同時代の哲学・神学は、「懐疑主義と相対主義に抗う闘い」「新たな文化を求める闘い」 (vgl. 47)、歴史学的吟味に耐え得る新たな「世界観」を求める闘い (vgl. 80.1, 105-115) という意味を共有する。

この状況を踏まえつつ、ハイデガーはしかし、「歴史学的なもの」の不安化の意味が、同時代の哲学・神学によってはいまだ根元的に受け取られていないと主張する。争点となるのは、「歴史学的なもの」の取り扱い方である。ハイデガーによれば、同時代の言説は、歴史学的なものに不安化される (bekümmern される) まさにその場面において、歴史学的なものを、客体化的態度に従えて、客体的に転釈 (umdeuten) して受け取っている (vgl. 51)。かくして、上述した実存的 - 世界観的な問題そのものが、このような客体化的態度を前提しているのである。

ところで、この問題状況をその「内的趨勢」から原理的に把握しようとしたディルタイにおいて、「歴史学的なもの」をめぐる問題は、予め宗教的な——精神史的にはキリスト教に由来する——意義の奥行を持つものとして把握されていた。この把握の下、「歴史学的な」アウグスティヌス解釈は、同時代の問題状況の発生史的探究——「歴史学的意識の発展を生きた精神史において考察する」 (33) ——という精神史研

究の枠組みでなされたのである。ハイデガーが客体的な態度に基づく批判する同時代言説の問題設定は、この精神史的自覚に根拠づけられる。これに応じて「歴史学的なもの」の意味理解もまた、この精神史に——それ自身歴史学的に——基づけられる。

従ってハイデガーのアウグスティヌス解釈は、「歴史学的なもの」の「客体的」な意味——「客体史的」意味——より更に根源的な意味として、生の「遂行史的」な意味次元を指摘することにおいて、同時代に対するすぐれて批判的な意義を有する。またこの指摘こそが、ハイデガーの同時代批判を根拠づけているのである。この考察においては、「歴史学的なもの」に対する客体化的な態度が標準化し、「遂行史的」な意味次元が飛び越される機縁となる決定が、アウグスティヌスの「信仰」のあり方に看取されていると考えられる。少なくとも明らかなのは、アウグスティヌスの探求的信仰が事実上含んでいるような遂行史の意味次元の曖昧化が、「歴史学的なもの」に対する客体化的態度の前提であるということである。序論で設定された「今日」の問題状況の発生史的 - 遂行史的探究の課題においていかなる理路が考えられていたかは、ここに見て取られることができる³⁹。

3 - 2. 「キリスト教的なもの」の理解をめぐる批判

1921 年講義では単に、アウグスティヌスにおいてキリスト教的動機とプラトニズムの動機が混在していることが指摘され、前者が由来する「遂行史的」意味次元の把握を後者がいかに曖昧にするかが指摘されるだけではない。ハイデガーはまた、このような混在と抹消を可能にしている、アウグスティヌスのキリスト教理解を問題にしている。批判のこの局面を検討することで本稿は、哲学とキリスト教信仰の緊張の問題をめぐるハイデガーの思考を跡づけることになる。

決定的な文言は、「アウグスティヌスと新プラトン主義」の歴史的前提に関して先にも部分的に引用した個所に、次のように書かれている。

教父たちの『哲学』全体に対して、ギリシア哲学に即したキリスト教教説形成という方針に、パウロの『ローマ書』1, 20 の文言が根拠を与えていた。[…]
だから、アウグスティヌスにおけるプラトニズム的なものを単純にこすり落としてはならないし、またアウグスティヌスにまで立ち返ることで本来的にキリスト教的なものが見出されると考えるなら、それは「キリスト教の」誤解である。(281)

アウグスティヌスに即して決着がつけられるべきは、1. アウグスティヌス

その人に関する無知（プロティノス的なもの、同時代的なもののこすり落とし）、2. キリスト教的なものの誤解——アウグスティヌスまで遡って。(264)

件の「混在」が根本において示しているのは、混在を容れるアウグスティヌスのキリスト教理解——信仰のあり方——である。そのあり方を、ハイデガーは『ローマ書』該当箇所の理解から際立たせている。アウグスティヌスは、『ローマ書』1, 20 を感性的なものから超感性的なものへの上昇による、神探求の可能性の保証として受け取った（Conf. 7, 17/23）。しかしハイデガーはまさにここに、「キリスト教的なもの」の「遂行史的」な意味次元における理解の不足を見出している。このことは、ハイデガーが『ローマ書』該当箇所の教父的 - アウグスティヌス的理解にルターの理解を対置している点から窺知される。

ルターは、『ローマ書講義』において該当箇所の主旨をアウグスティヌスとは反対に、哲学的な神探求を戒めるものであると理解する。即ち彼は、該当箇所のすぐ後でパウロが、「彼らは神を知りながら、神として栄光を讃えず、或いは感謝せず、自らの思考で虚栄に耽り、また彼らの愚かな心も昏くされた」と述べていることを重視し、「造られたものに即して知られ観取される」とパウロが語る「神の見えざる神性」の意味を、もっぱら「讃え、感謝する」ことによってのみ応じ得るものと注釈する⁴⁰。従って、アウグスティヌスがプラトニズム的な神探求と「称え、感謝する」ことが両立するもの、補い合うものと見做しているのに対し、ルターは「造られたものから神の見えざるものを見通す私たちの知恵は、威張り腐って、盲目にさせ、頑なにする」（「ハイデルベルク討論」第 21 命題）としてその解釈を斥けるのである⁴¹（282）。

本稿では、ハイデガーの議論のルターとの関係——当時のルター・ルネサンスをも踏まえていると考えられる（vgl. 2, 13-14）独特のルター解釈——を立ち入って論じることにはできない。ただもっぱら注目したいのは、「アウグスティヌスと新プラトン主義」という論題の核心に関わる『ローマ書』1, 20 の理解——『告白』第七巻に見出される——に関して、ハイデガーがルターの理解に現象学的な正しさを見ているという点である⁴²。即ちハイデガーは、「キリスト教的なもの」と「哲学的探求」のルター的な峻別を、「キリスト教的なもの」の現象学的 - 哲学的把握から根拠づけられるものと見ている。してみればここでハイデガーは、『ローマ書』1, 20 理解に集約されているかぎりでのアウグスティヌスのキリスト教理解を、現象学的 - 哲学的に不徹底なものとしているのである。この点を立ち入って検討してみよう。

ハイデガーは 1917 年以来、「キリスト教的なもの」に対して現象学的解明を徹底するその途上で、キリスト教的宗教性にとって本源的であるものとして、生の「遂行史的」な意味次元を明らかにしてきた。「遂行史的なもの」は、「知」が基づく「覚」をそもそも「呼び覚ます」ものであり、そのように「覚まされた」主体の行為が意味

を得てくる源泉——私の存在を根底から「調える」(stimmen)もの——である。キリスト者の語りもまた、かかる「歴史学的なもの」の具体的意味に調べられたもの、それに応ずるものとして読まれねばならない(vgl. 134)。然るにルターの諸テーゼは、「キリスト教的なもの」の意味をまさにこの「調べ」の意味次元から、殊更な哲学的探求の必要性を斥けるという性格において特徴づけたものと理解され得る。キリスト者にとって第一義的なのは、神について何がしかを「知る」ことではなく、あくまで神を「称え、感謝する」こと、「神の奴隷となり神を待ち望む」(δουλεύειν und ἀναμένειν)ことである⁴³。従って、神関係のこの遂行(史)的意味を予め撥無する探求、或いはその本性上必ずしもこの特定の遂行(史)的意味に原理を置かない探求は、神関係としては背理的なのである。

これに対してアウグスティヌスの探求的信仰は、一方で、確かに聖書の神の把握、「事実的な生のキリスト教独自の把握」に基づいている。他方でしかしその理解は同時に、聖書の神を「不変の秩序」における神——例えそれがわれわれには決して現前的には獲得され得ないにしても——さらにはかかる秩序の探求と知解を動機づける神として先取することを、その核心に含んでいる。

アウグスティヌスにおいて、この秩序は明らかな仕方で現存するものである——『キリスト教の教え』を参照。[…]アウグスティヌスにおいて公理化的な考察の仕方は、単に「本来的なものに」外から建て増しされたというようなものではなく、すべての考察を貫いて統べているものなのである。(261)

この指摘は、単にアウグスティヌスにおいて「遂行史的」な意味次元が原理的に捉えられないで終わるということにとどまらず、何故そうなるかということに関わる。アウグスティヌスはキリスト教的なものの意味を、必ずしも遂行(史)的な意味次元に関わらない意味において把握しているのである。そしてこの把握に基づいて、キリスト教的なものと哲学的なものの緊張関係の問題が解決されることになる⁴⁴。ハイデガーの解明は、「キリスト教的なもの」(神関係)に関するアウグスティヌスの理解の不徹底を、現象学的に根拠づけられた仕方で示そうとするものであったと理解されよう。即ち彼は、アウグスティヌスにおいてさえ見え隠れする上述の「曖昧さ」の「破れ目(Bruch)」を、「遂行史的」な意味次元を組織的に取り出すことによって際立たせたのである。「アウグスティヌスにあっては、すべてが鋭く突破される(kommt zum Durchbruch)わけではない!何故なら彼は、享受(frui)のうちであまりに誘惑的に身を固めてしまうからである。ところがその内部で!」(256-257)。

かくして、1921年講義における精神史の遂行史的取り返しは、「キリスト教的なもの」の意味の——および「キリスト教的なもの」と「哲学的探求」の関係の——現象

学的な捉え直しを根底に潜ませている。即ちアウグスティヌス的な探求的信仰に対する現象学的批判を潜ませているのである。

さて、「遂行（史）的」な意味次元に徹底された「キリスト教的なもの」と「哲学的なもの」の関係の理解は、1921/22 年以降のハイデガーが哲学者としてなお保持していると自覚する、特異な神関係を注釈するよすがを与えてくれる。最後にこの点に立ち入ることで、本稿の目的を果たしたい。

4. 1921/22 年以降のハイデガーの特異な「神関係」に関する若干の注釈

以上において本稿は、1921 年講義のハイデガーの批判が、アウグスティヌスの探求的信仰——「キリスト教的なもの」と「哲学的なもの」の緊張のアウグスティヌス的解決——にまで及んでいることを確認した。それは 1917 年以来ハイデガーが試みてきた「キリスト教的なもの」の現象学的 - 哲学的に徹底的な理解に根拠を持っているとともに、まさに両者の「絡み合い」と「緊張」に規定されるキリスト教的西洋の精神史を遂行（史）的意味次元から見直すことへと通じてゆくものである。

しかしそうであってみれば、1921/22 年以降のハイデガーが自らを——「十字架の神学者」と自己規定したルターとも異なり——哲学者として自己規定するときには、それは精神史のかかる見直しを経たもの、取り返された精神史に何らかの仕方で基づくものと考えられる。つまりそこでは現象学的に明らかにされた信仰と哲学の差異——「遂行（史）的」な意味次元での差異——を踏まえた上で、この差異において、「哲学すること」が宣明されているものと考えねばならない⁴⁵。してみれば、1921/22 年以降のハイデガーが哲学者として自己規定し、しかもなお「哲学すること」において「神の前〔或いは下〕に」ということを言うときには、この神関係は、直ちにアウグスティヌス的な神関係を範型に理解されることはできない。この神関係は、本来的な信仰の立場に対して、生の「遂行(史)的」な意味次元における隔たりを挟んだ「哲学すること」の立場に立って、この隔たることにおいて自覚される「哲学すること」の意味から言われているものと考えねばならない。ここでは神は明らかに、哲学的探求と信仰とが内実的に直に結びつく、アウグスティヌス的な探求的信仰の「面前で」におけるよりもさらに彼方へと退引している。それは、遂行史的意味次元における隔たりにあって、しかもなお言われる神関係である。

本稿が最初に提起した問い——1921/22 年以降のハイデガーの特異な神関係は、哲学に関するその後の彼の探究にとっていかなる意義を持っているのか——に答えるた

めに第一に問われるべきであるのもまた、まさにこの「遂行史的意味次元における隔たりにあって」「しかもなお」という点であると考えられる。然るにこの点——遂行史的意味次元における隔たりににおける緊張関係が哲学の探求方向をいかに規定するか——を掘り下げるには、ギリシア的 - キリスト教的な人間理解の歴史の遂行史的取り返し（vgl. 62, 369）という方向性とともな同時に、「キリスト教的なもの」と「哲学的なもの」が何らかの仕方で切り結び得るいかなる基層が明らかになるかをさらに解明する必要があると考えられる。しかしながら、これについてはまた別の研究が必要となるであろう。

跋

以上の考察から、結論として本稿が主張するのは次の二点である。第一に、1921-22年に言述に読まれる「哲学することの神関係」は——しばしば主張されるアウグスティヌスとハイデガーの思想の親近性にもかかわらず——哲学と信仰の関係のアウグスティヌス主義的な解決に対する現象学的 - 徹底的な批判を経たところで言われているということである。それは、「遂行史的意味次元における隔たりにあって」「しかもなお」言われる神関係であって、アウグスティヌス主義的な哲学の神関係を直に範型にしては解釈されない。ここからまた第二の論点も出てくる。即ち、ハイデガーによる哲学の問い直しに対する件の神関係の意義を問う際には、「遂行史的意味次元での隔たりににおいて」「しかもなお」ということについて事情がどうなっているのかということがまず明らかにされる必要がある、というのがそれである。ハイデガー研究に対しては、西洋精神史の遂行史的取り返しという方向をとることにおいて同時に、哲学と信仰の——アウグスティヌス的な探求的信仰的な関係とは別の仕方での——いかなる関係が考えられねばならなかったのか、という問題が出てくる。

註

¹ 以下、ハイデガー全集第 60 巻『宗教的生の現象学』への参照指示は Martin Heidegger, Gesamtausgabe Bd. 60. Phänomenologie des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1995 により、頁数のみを示す。ハイデガーのその他の著述への参照指示は Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Frankfurt a. M. 1975ff.により、巻数と頁数を示す。

² 教授資格請求論文の『ドゥンス・スコトゥスの範疇論と意義論』（1916 年）にも、スコラ的な弁証論の意図が色濃く見られる。実際、資格請求のために提出されたハイデガー自身による「履歴書」は、この論文の成立を、「アリストテレス＝スコラ学の哲学的根本確信」を基礎とするものと説明している（16, 38）。また、出版に際して 1916 年に執筆された「結び」には、来るべき哲学の理念が「生きた精神の哲学、行為に満ちた愛の哲学、畏敬を持ちつつ神の近みにある哲学」（1, 410）と書かれている。カトリックの学徒としての若きハイデガーについては以下を参照。Johannes Schaber OSB, Heideggers frühes Bemühen um eine >Flüssigmachung der Scholastik< und seine Zuwendung zu Johannes Duns Scotus, in: Norbert Fischer / Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hg.), Heidegger und die christliche Tradition, 2007, S. 91-127; S. J. McGrath, The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken, 2006, pp. 1-59; pp. 88-119.

³ 「ナトルプ報告」の他では、1921/22 年に書かれた或る断片において、哲学が「原理的に無神論」であるとされるとともに、しかも神からのその固有の「離れ去り」の遂行において同時に「或る固有の困難な神『のもとに』」であると言われる（61, 197）。

⁴ 初期ハイデガーのアウグスティヌス解釈およびそこで取り出されるアウグスティヌス的な諸主題と『存在と時間』の諸主題との関連性については既に数多くの論考が書かれているが、本稿の問題設定に関連するものとしては、たとえばハイデガーの哲学をアウグスティヌス的な探求的信仰を継承するものとして把握する解釈が屢々なされている（Norbert Fischer, Gottsuche und Selbstsein, in: Norbert Fischer / Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hg.), Heidegger und die christliche Tradition, 2007, S. 55-90; 君嶋泰明「信仰と哲学——ハイデガーのアウグスティヌス解釈について」、関西哲学会編『アルケー』第 26 号、2018 年、57-68 頁等）。

⁵ トレルチは「宗教史学派」を、簡単に「聖書における真理の超自然的に伝えられてきた核心といった遺物を見放し、単に心理学と歴史学という一般的媒体でもって仕事をする学者」、「一切の超自然的な伝達や創設を断念して、歴史的発展という地盤から問いに答えようとする神学者」と規定している。Ernst Troeltsch, Die Dogmatik der >>religionsgeschichtlichen Schule<<, in: Gesammelte Schriften Bd. II. Zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen, 1913, S. 503; 504-505. また、ハイデガーがその名を挙げている W・ブセットや H・グンケル（vgl. 16, 41）に代表される宗教史学派全般の傾向として、教理を超えた「生きた宗教」の追求という根本動機を言い得る。K・レームキューラーの次の書を参照。Karsten Lehmkuhler, Kultus und Theologie. Dogmatik und Exegese in der religionsgeschichtlichen Schule, Göttingen, 1996, hier S. 17-34.

⁶ Martin Heidegger / Heinrich Rickert, Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente, herausgegeben von Alfred Denker, Frankfurt a. M., 2002, S. 42. 「私は狭い意味のカトリック的な立場には立ってきませんでした。諸問題、その把握と解決を、伝統的な種類のものであれそうでないものであれ、学問の枠をはみ出すような諸見地に即して方向づ

けてきましたし、これからもそうするつもりです。私は自由で人格的な確信に従って真理を探究し、説いています。だからまた一瞬であれ、私の本をあなたに捧げたこと、かくして私の立場と現代哲学への評価をはっきり示したことを後悔することはありません。[段落変わり] 本当に生きた自由な、トレルチの意味でのキリスト教把握にあって、私にとっては当然、『出世』することは両方の面からして困難です。しかしそれでも結局は学問的業績が物事を決定します。——あなたのご忠告には全面的に従わねばなりません。私はここで首尾よく自分の殻に閉じこもり、自分の仕事をするつもりです。この書簡に着目してトレルチに対するハイデガーの関係を論じた論考に次のものがある。Sylvain Camilleri, A Historical Note on Heidegger's Relationship to Ernst Troeltsch, in: Sean J. Mcgrath & Andrzej Wiercinski (ed.), A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life, Amsterdam / New York, 2010, pp. 115-134.

⁷ あらかじめ注意しておきたい。本稿のこの読み筋は、ハイデガーが「遂行（史）的」な意味契機として取り出す「生の範疇」が、キリスト教的経験においてしか証示されないということを言うものではない。そうではないがこの読み筋は、ハイデガーの——および彼が定位する歴史的「現在」の——「事実性」にとって、まさにこの意味範疇がキリスト教的西洋の精神史を通じて問題化され得るという具体性こそ重要であったということに、然るべき注意を払うものである。私見では、この時期のハイデガーの歴史論は、彼自身とその同時代の状況が把握される際の具体的に歴史学的な思考から切り離して解釈されるべきではない（この点については本稿第一章を参照）。だから例えば、何故初期ハイデガーにおいて原始キリスト教の生経験が「歴史性」の「範型」とされるのかという問いは、本稿が主題とするような問題系を予め見過ごしている。

⁸ アウグスティヌス文献学では当時、1887年のハルナックの試論「アウグスティヌスの告白」(Adolf Harnack, Augustins Konfessionen (1887), in: Reden und Aufsätze. Erster Band, 2. Aufl., Gießen, 1906, S. 49-79)における問題提起を皮切りに、『告白』第七巻に叙述されるようなアウグスティヌスの「回心」が、本当に「キリスト教」と呼べるものへの回心であったのかどうかという問題が、即ちアウグスティヌスの信仰における新プラトン主義的要素の問題が、長らく議論されていた。この事情については、邦訳『アウグスティヌス著作集』第一巻（教文館、1979年）の、訳者である清水正照氏による「解説」（485-546頁）を参照。

⁹ 以下、ディルタイ全集 (Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Leipzig/Berlin, 1914ff.) への参照指示は、略号 GS に巻数、頁数を付して示す。

¹⁰ Kisiel によれば、全集第 60 巻には収められなかった或る断片において、ハイデガーは『精神科学序説』のアウグスティヌス解釈の詳細な抜き書きを作成しているという (Theodore Kisiel, The Genesis of Heidegger's "Being and Time", Berkley / London, 1993, pp. 100-101)。

¹¹ ハイデガーは 1920 年講義において、同時代の学ないし哲学の問題状況を「歴史的生の現象 (das Phänomen des geschichtlichen Lebens)」による不安化によって特徴づけている (59, 13; 本稿 3-1 を参照)。「歴史学的 (historisch)」とは、生現実の歴史性がそのように問題化し自覚化された——そのため殊更な「歴史語り」ないし「歴史学的思考」が要求される——状況やこの状況に関わる事柄を特徴づける語であると理解される。この時期のハイデガーは明確に同時代の問題状況に定位して問いを立てており、従って geschichtlich よりもこの語をよく使用している。本稿でもこの語の意味を上記のように解して使用する。

¹² ここに要約するディルタイの方法については、若きハイデガーも参照したはずの、編者 G・ミッシュによる全集第二巻の序論を参照 (GS II, V-IX)。

¹³ ディルタイは『精神科学序説』(1883 年)の序論で次のように言っている。「本書——私がここに公刊するのはその第一部であるが——は、精神科学の哲学的基礎付けを求める問いを私の到達し得る限りの確かさの度合いでもって解決するために、歴史学的方法を体系的方法と結びつける。歴史学的方法は、哲学がこれまでそのような根拠づけを求めて苦闘していた発展の行程を跡づけるのである」(GS I, IV)。ここで述べられているのは、歴史学的なものについての現象学的とも言い得るような要求である。要するに、歴史学的なものの意味は、このものが問題化してくるその場において汲み取られるのである。然るに歴史学的なものが課題として出来してくるのは、それ自身まさに歴史学的なものとして、それ故歴史的 (geschichtlich) な仕方、なのである。歴史学的なもののこのような問題化の状況を引き受けるディルタイの哲学はそれ自身「歴史学的 (historisch)」であるほかない。即ち、「社会を理解する際の歴史的精神……それにとっては結局のところ、精神的生はあらゆる点において歴史的なものであるような、歴史的精神」に定位し、かかる歴史学的なもの (=精神的なもの) を実在のより具体的で現実的な次元として探求するディルタイの哲学は、その基礎となる人間論を、歴史的意識の自覚の発展についての精神史に根拠づけなければならない。彼は述べる。「これまでの発展の歴史学的連関へ沈潜することで本書は、現在の学問運動の再内奥を形成する動機 (Antrieb) についての判断を得ようとする。かくしてこの歴史叙述は、この探究の第二分冊の対象となる認識論的根拠づけを前書きするのである」(GS I, IV)。ディルタイが、結局は中世までの叙述で挫折した『精神科学序説』ならびにその続編とも見られ得る諸々の精神史研究で叙述したのは、この意味での歴史である。

¹⁴ ここでの引用は 1901 年の論考「十八世紀と歴史的世界 (Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt)」からであり、これは 1883 年の『精神科学序説』とは或る程度の時間的隔たりを挟んでいる。しかし両者の試みは、ハイデガーが把握しているように「西洋精神史における歴史学的意識の発展を跡づける」という点では連関していると見られるし (vgl. 33; 37)、また全集第二巻の編者 G・ミッシュも両者を連関させて論じているように、「歴史学的方法を体系的手続きと結びつける」という点でも同じ企図のうちにありと解釈できる (vgl. GS II, V-IX)。

¹⁵ ドイツにおける「歴史学的思考」の問題史的展開については、以下の書が包括的な展望を与えてくれる。Frederick C. Beiser, *The German Historicist Tradition*, New York, 2011.

¹⁶ ディルタイは自らの探求の動機について、次のように書いている。「実在への飽くことなき要求、これこそが現今の学の力強い魂であり、この要求は、自然科学の形を変えた後、今や歴史的 - 社会的世界をわが物にしようとしている」(GS I, 123)。

¹⁷ この点については、ハイデガーの 1925 年の講演「ヴィルヘルム・ディルタイの研究活動と歴史学的世界観をめぐる現代の闘い (Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung)」における言述も参照 (vgl. 80.1, 112; 124)。ディルタイの言う「精神」とは、結局はこの——歴史的諸時代において様々な——人間理解を核心とするものと理解され得よう (この人間理解にはそれと連関した世界についての理解が含まれている)。その際やはり注意されるべきは、本文に述べた根拠から、ディルタイがこの概念をヘーゲルの精神概念を換骨奪胎しつつ使

用していると考えられることである。ヘーゲルのように人間精神の歴史的な諸形態を絶対精神の運動から理解する歴史哲学的行き方を斥けつつ彼は、歴史的諸時代における諸々の世界観（形而上学的体系）の基礎をその都度の人間把握に探り、この人間把握の歴史を自らの時代の問題状況の生成史として跡づける。歴史把握のこの仕方について、ディルタイは次のように言う。「それは哲学の展開を、ヘーゲルとは反対の仕方

¹⁸ これはミッシュの表現である。

¹⁹ GS I, 137-138. 周知のようにシュライアマハーの「宗教」とは何より「形而上学」ないし「道徳」との区別から特徴づけられる。この区別においてそれは、「宇宙における私の立場を規定するもの」、そして「私を私がそれであるところの本質へとならしめるもの」である。即ち宗教とは、彼が差し当たり「宇宙」と呼ぶ全体的實在において「私」が「人間」として何なのかを教えるものである（vgl. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verdachten, in: Kritische Gesamtausgabe I. Abt. Bd. 2: Schriften aus der Berliner Zeit, 1796-1799, Berlin, 1984, S. 185-326, hier S. 191）。それに対して「形而上学」や「道徳」は、確かに「宇宙および宇宙に対する人間の関係」を対象とはするが、しかし「両者は、全宇宙においてもっぱら全関係の中心点としての人間のみを、つまり全存在の条件、全生成の原原因としての人間のみを見る」（a. a. O., S. 211）ため、「宇宙における私の立場」を規定することも「私がそれであるところの本質へと私をならしめる」こともないのである。両者にとって「中心点としての人間」は出発点に前提されており、そこでは人間もしくはそれを有するところの「私」が直に問われるのではないからである。よく知られたシュライアマハーの宗教規定——「思考でも行為でもなく、直観であり感情」（a. a. O., S. 211）——は、全体的實在における人間の自己理解のかかる直接性および反省に対する先行性という論点との連関で理解されるべきである。宗教は「すべての個別的で有限的なものにおいてと同様に、人間において、無限なものを、その痕跡、その表現を見ようとする」のであり、そのことにおいて人間を規定する。そしてこの意味での宗教は本質上歴史的であり、歴史的に様々に展開されるものとして見られねばならない。ディルタイが「宗教的生は西洋的知性の持続的な下地である」と述べてこれを精神史叙述の基底に仮定し、その際「宗教的生の標識」を次のように規定するとき、彼は明らかに上述のような生の宗教的層のシュライアマハー的理解に依拠している。「宗教的生の標識は、それが学的証示とは別様の種類の確信によって自らを主張するということにある。宗教的信は、一切の反撃に抗って内的経験へと指し示す。即ち心（das Gemüt）がそれでもなお自らの内で現在の仕方で体験している事柄、心に対して歴史的に起った事柄へと、宗教的信は指し示すのである」（GS I, 137）。実際ディルタイは、歴史的生の認識論的基礎づけの課題を少なくとも原理においてはカント＝シュライアマハーが解決したと考えている（GS I, 267）。

²⁰ ハイデガーがディルタイの斥ける意味での抽象的歴史哲学をやはり斥けていることは、この時期の彼の弁証法批判からも窺い知られる。それによれば、弁証法は本質的にプラトニズムなのであり、現象学が事とするような本源的な現実からすれば抽象に他ならないような形而上学的想定に基づいている（vgl. 63, 43-47）。彼は自らの方法とする現象学をこのヘーゲル的な弁証法に対置して、哲学的論理の歴史的な根底を探

究しようとしていると考えられる。

²¹ Martin Heidegger / Heinrich Rickert, a. a. O.

²² Martin Heidegger / Heinrich Rickert, a. a. O.

²³ 例えば、1910 年の論考「神学と宗教哲学におけるロゴスとミュトス」の以下の箇所を参照。Ernst Troeltsch, Logos und Mythos in Theologie und Religionsphilosophie, in: Gesammelte Schriften. Bd. II, Tübingen, 1913, S. 817-818.

²⁴ 1920/21 年講義「宗教現象学への導入」はまさに宗教哲学（宗教現象学）を主題としており、トレルチに代表される同時代の宗教哲学を批判しつつハイデガー自らの宗教哲学を実行するものである。本稿の著者は、2018 年度の宗教哲学会学術大会において、この講義におけるハイデガー「宗教哲学」の諸動機を主題とした研究発表を行った（樽田勇樹「初期ハイデガーにおける宗教哲学と現象学」、宗教哲学会第 11 回学術大会、龍谷大学深草キャンパス、2019 年 3 月 23 日）。これはいずれ機会を得て論文にまとめる予定である。

²⁵ Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe. I. Abt. Bd. 13/1: Der christliche Glaube, 2. Aufl. (1830/31), Berlin, 2003, S. 32-40.

²⁶ この批判が、宗教性の意味にとって「情感」的なものが本質構成的であることそのことを否定するものではない点に注意されたい。問題は、情感的な契機が主観として措定された基礎に従属させられる点にある。ハイデガーは、シュライアマハーが依拠しているシュテッフェンスの情感概念を、「歴史的意識」の規定として捉え直すのである（330-331；なお、シュライアマハー＝シュテッフェンスによれば、情感とは「部分に分けられざる全体的な現存在の、無媒介な現在」をいう）。1920/21 年講義ではハイデガーは、キリスト教的＝宗教的なものの意味の所在が Stimmung にあること、それ故パウロの手紙で語られる文言はその表象的な内容に基づいてではなく、「事実的生経験——種別的にキリスト教的な——の独自の現象複合」における Stimmung から理解されねばならないことを言っている（vgl. 134）。Stimmung は辞書的には情調を意味しつつ、Stimme（声）を原義として Bestimmung（規定、使命）などを形成する動詞 Stimmen（情調づける、調律する）の名詞形である。本稿では「調え」と訳す。Gefühl と対比するなら、ここで重要なのは、Stimmung の語が、Stimmung をまさに Stimmen するものを暗に指示しつつ、しかもその何か・いかにあるかがあらかじめ決定されていないこと、それ故この語の指示する事柄が主観を超え出ており、つまり主観の無時間的-無歴史的構造を超え出ていることであると思われる。

²⁷ アウグスティヌスの『告白』への参照指示は、略号 Conf. に巻数、章番号、節番号を付して行う。なお、第十巻のラテン語テキストはフェリックス・マイナー社の哲学叢書に入っているものを参照した。Aurelius Augustinus, Suche nach dem wahren Leben (Confessiones X / Bekenntnisse 10). Lateinisch-Deutsch, Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Norbert Fischer, Hamburg, 2006. 訳文は基本的に中央公論社の『世界の名著』所載の山田晶訳を使用するが、ときに変更した部分がある。アウグスティヌス、山田晶編『世界の名著 16 アウグスティヌス』中央公論社、1978 年。

²⁸ アウグスティヌスのテキストを引いておく。「じっさい、天上のそれであれ地上のそれであれ、物体の美しさを評価するのは何によるのであろうか、可変的なものにつ

いて、『これはこうあるべきだ、それはそうあるべきではない』と正しい言明や判断ができるのは、自分のうちに何がそなわっているからであろうか、このような判断をくだす場合、何に基づいてするのかとたずねてみて、可変的な自分の精神の上に、不変で真実で永遠の真理を見いだしたのです。[...] そのとき私は、あなたの見られえぬものを、造られたものをとおして悟り、たしかにながめたのですが、まなざしをつけておくことができず、弱さのためにうちしりぞけられていつもの状態につきもどされ、いま一瞥したものにたいするなつかしい思い出と、香りをかいただけで食べることのできなかったものへのやるせない思いだけが、私のもとにのこったのでした」(山田晶訳、244-245 頁)。

²⁹ アウグスティヌスを哲学者から差異化するの、例えばパウロの『ローマ書』1, 26 に即した、次のような文言に見られる理解である。「御子は柔和で心の謙遜な方であり、柔和な人々をみちびき、正しい道を歩ませます。また、すなおな者にその道を教え、私たちの謙遜と労苦とをみそなわし、すべての罪を許してくださいます」。「これに反し、いわゆる高尚な学問の長靴をはいていばっている連中は、『私からその柔和と心の謙遜とを学べ、そうすればあなたたちは、心のうちに平安を見出すであろう』といわれるあの方のことに耳をかたむけません。彼らは、神を知りながらこれに神としての栄光を帰することなく、感謝もせず、くだらぬ思いにふけり、おろかな心は昏んで、みずから知者といいながら、愚者となってしまうのです」(Conf. 7, 9, 14; 山田晶訳、236 頁)。

³⁰ ハイデガーは、アウグスティヌスの探求の原状況に關説して、キルケゴール『死に至る病』の一節を引用し、次のように注釈を付けている。「く私が私にとって問いになった」。『一人の人間にあっては、概念把握する (Begreifen) とは人間的なものを自ら抱きとることである、しかし信ずる (Glauben) とは神的なものへの彼の関係なのである』(キルケゴール、『死に至る病』)。「困難な土地」(Terra difficultatis)。異なる関係意味に注意せよ」(178)。ここでは、異なる関係意味をもつ「概念で掴むこと」と「信ずること」の両方が、アウグスティヌスの探求の原状況に読まれていると考えられる。

³¹ Conf. 10, 28, 39. 「いまのところまだあなたにみだされていない私は、自分自身にとって重荷です。本来嘆くべきよろこびと、本来よろこぶべきかなしみとが、自分の中で争っています。いずれが勝ちを占めるか、私は知りません」(山田晶訳、366 頁)。

³² continentia は、自己を「分散」させずに「集中」させること、この文脈では神への愛に集中させて保つことを意味する。山田晶による訳注を参照 (山田晶訳、367 頁)。

³³ 例えば「空腹の苦難から満腹の満足へと移行行くとき、この移行行くのうちには欲望の罟が潜んでいる」(Conf. 10, 31, 44)。というのも自己の身体を保持するにはこの「移行行く」は欠かせないものだが、しかしこれはそれ自体が快楽でもあり、従ってそれは同時にまた、欲望の中で自己を喪失するあの「移行行く」でもあるからである。このことは、「覚め」と「眠り」において経験されたあの「移行行く」が、実は世界の中で生きる生の、運動するものとしてのあり方そのものに根差していることを示していると考えられる。Vgl. 215.

³⁴ 「自己は或る歴史自覚的な経験することのうちで有る——たとえ「微かに」であることしばしばにしても。根本動機: 心慮 (cura) そのものにおける歴史学的なもの」(208)。なお、ここで「歴史学的なもの」と言われているのは、アウグスティヌスがここで自らの現在を規定するものとして既に幾分か経験するとともになお期待し神に懇願して

いるもの、即ち一言で言うなら「神の憐れみ」「賜物」であると考えられる。

³⁵ 「どのような心慮のあり方においてこれらの心慮的諸経験が遂行されているはずなのか、これがまさに問いである」(208)。

³⁶ 「自己自身を持つことは、事実的な自己自身を持つこととして、かの危険そのものを遂行するのであり、自身に対してかの危険を、組み込んで-形成する (sich ein-bildet) のである」(244)。

³⁷ 1920/21 年講義は宗教哲学を主題にしており、同時代の宗教哲学を批判しつつ、「キリスト教的なもの」の本源の意味の在が生の遂行意味に指摘されている (vgl. 121)。

³⁸ 歴史学的なものをめぐる同時代哲学の問題構成へのハイデガーの批判については、以下の拙稿を参照。樽田勇樹、「哲学と歴史的な生——初期ハイデガーの同時代哲学批判の論点と前提をめぐって」、関西哲学会編『アルケー』第 27 号、2019 年、123-134 頁。

³⁹ ところで、ディルタイ『精神科学序説』のアウグスティヌス解釈もまた、キリスト教的-歴史的なものとギリシア的-哲学的なものとの葛藤を問題にし、ギリシア的なものによってキリスト教的な現実が原理的な仕方では捉えられずに終わったことを問題にしており、一見ハイデガーと同様の議論をしているように見える。しかしディルタイにおいては、問われているキリスト教的-歴史学的なものの原理的把握は、あくまで認識論的な基礎づけの問題として捉えられている。就中、ハイデガーが「遂行(史的)な意味次元の証示とともに明らかにするような「キリスト教的なもの」(およびこの水準での「歴史学的なもの」)の、実存そのものを歴史的に生成させるような性格、そしてそのことにおいて、哲学や学そのものを廃棄ないし不安化させるような意味——パウロが「神はこの世の知恵を愚かにした」(第一コリント 1,20)というような意味契機——(これについては次節を参照)は問題になっていない。ディルタイにあって「キリスト教的なもの」は、予めもっぱら認識論的な課題の対象としてのみ問題になっている。実際、ディルタイの所論では、学と宗教との「二千年にわたる争い」は、カント-シュライマハーによって原理的には基礎づけられた認識論的立場——アウグスティヌス解釈の基礎となっている立場——によって「調停」されるはずなのである (vgl. GS XIII/1, 429; GS I, 267)。このことにおいてディルタイは、アウグスティヌスが生きた「困難 (molestia)」の現実を、単に認識論的な困難の問題に還元してしまうことになる。「ディルタイは言う。アウグスティヌスが成し遂げようと欲した事柄を、カントとシュライマハーが初めて成し遂げた、と。これでもってディルタイは、アウグスティヌスの内的問題を完全に誤解するのである」(164)。従ってハイデガーからすれば、ディルタイもまたアウグスティヌスをその本来の生きた現実性から抽象して問題にした——客体化した——ことになる。そしてこれによってまた、「歴史学的なもの」の問題をめぐるディルタイの把握も不十分なのである。なお、ディルタイのアウグスティヌス解釈の「認識論的」態度については Kisiel の叙述も参照のこと。Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, Berkley / London, 1993, pp. 100-105.

⁴⁰ ルター (松尾喜代司訳)、『ローマ書講義 上巻』、新教出版社、1959 年、39 頁。

⁴¹ ハイデガー自身、前学期講義の草稿では、「言葉の知恵」によっては「十字架が空しくされる」こと、それ故「十字架の宣教」は哲学には愚かな仕方ではなされるほかないことを、『第一コリント書』1, 17 および『ローマ書』1, 16 から確認している (144)。

⁴² このことは、『ローマ書』当該箇所を理解を下敷きとしたルター「ハイデルベルク討論」第 21 命題をハイデガーが次のように訳していることから読み取られる。即ち、「栄光の神学者は世界の不可思議さによって自らを審美的に楽しませ、感性的なものを神の名で呼ぶ。十字架の神学者は物事があるがままにものを言う」(282)。

⁴³ vgl. 93-98, hier 97. 「〈奴隷となること〉(δουλεύειν) と〈待ち望むこと〉(ἀναμένειν) が根本方向として他のあらゆる関係を規定している。主の再臨の待望が決定的である」。なおここで、「神について何がしかを『知る』ことではなく」と言うのは、ルターが『ローマ書』1,21 の次の言述を強調しているからである。即ち、「というのも彼ら〔ギリシア人や異教徒〕は神を知っていながら、神を称えることも感謝することもせず、自らの思考において実りないものとなり、彼らの愚かな心も暗くされたからである(διότι γνόντες τὸν Θεὸν οὐχ ὡς Θεὸν ἐδόξασαν ἢ ἡὐχαρίστησαν, ἀλλὰ ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν, καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία)」。

⁴⁴ それ故、本稿の解釈が正しければ、「キリスト教的なもの」の意味をめぐるこの批判においては、アウグスティヌスにおいては単に形式的に遂行史的な意味次元が捉えられない傾向があるという対象論的・存在論的な事柄が問題になっているのではない。むしろ、遂行史的な意味次元における「キリスト教的なもの」の意味が問題になっているのであり、この意味に対する背理という点においては「プラトニズム」と「哲学」を区別することにはあまり意味がなくなる。実際、冒頭の引用で示したように、この時期のハイデガーは哲学を信仰との差異においては差し当たり「生が自らを自ら自身へと引き戻すこと (das sich zu sich selbst Zurückreißen des Lebens)」として特徴づけている。この特徴はもちろん、ハイデガーの存在の問いにもアウグスティヌスのプラトニズムにも（少なくともその初発の動きにおいては）当てはまることである。というのもアウグスティヌスのプラトニズム（いわゆる照明説）は、世界内の存在者に対する判断——物体の美しさの評価や、「これはこのようにあるべきであり、あれはそうあってはならない」といった判断——の諸々の事実に定位し、この判断の根拠・尺度を神的なものとして探るといふものだからである。「アウグスティヌスの理解では、創られたものを通して永遠の神性を洞察するというパウロの言葉は、可変的なものを判断しつつ、その判断の根拠、尺度へと遡っていき、その根拠を見、そこに神性を見いだすこととして解されているのである。[...] 判断すること、そして判断の根拠、尺度へ還るといふ仕方で、神的なものを探求し、垣間見るといふのが、アウグスティヌスが勧める神探求の方法である」(片柳栄一、『初期アウグスティヌス哲学の形成』、創文社、1995 年、150 頁)。神学生時代のハイデガーの師であった C・ブライクは、近代哲学とカトリック神学を調停すべく、このようなアウグスティヌス的プラトン主義に基づいてその存在論を構想したのである (vgl. S. J. Mcgrath, *The Early Heidegger and Medieval Philosophie: Phenomenology for the Godforsaken*, Washington, D. C., 2006, pp.26-40)。

⁴⁵ この選択は、キリスト教的なものに対して哲学的解明を徹底するという決定——神学に含まれる緊張において「神学」(1921 年 4 月のレーヴィット宛書簡) を徹底すること——に既に含まれていたはずである。「カトリックの体系」への決別を言う 1919 年のクレプス宛書簡でも、自立した哲学的原理への立脚が言われている。それは 1917 年 2 月のリッカート宛書簡での態度を繰り返すものである。Vgl. Martin Heidegger, *Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith*, in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Bd. 2, herausgegeben von Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler, Frankfurt a. M., 1990, S. 29; Martin Heidegger, *Brief an Engelbert Krebs vom 9. Januar 1919*, in: *Heidegger-Jahrbuch*. Bd. 1, herausgegeben von Alfred Denker und Holger Zaborowski, Freiburg, 2004, S. 67.