

ルター解釈と現象学の変容 — どのようにしてハイデガーはキリスト教哲学から離反したのか？(2) —

Luther-Interpretation und Wandlung der Phänomenologie bei Heidegger

森 秀 樹*
MORI Hideki

Der junge Heidegger, der sich als christlicher Philosoph etablieren wollte, begegnete der Phänomenologie, die ihm die Idee, die Religionsphilosophie auf sie zu begründen, gab. "Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik", die für 1919/20 WS angekündigt wurde, läßt sich als Verwirklichung dieser Idee auslegen. Heidegger machte aber diesen Vortrag rückgängig und hinterließ nur seine Fragmente. Erst vom 1920 bis 1921 behandelte er in Wirklichkeit christliche Philosophie intensiv. Diese Vorträge benutzten aber christliche Philosophie nur als Stoff, um die Struktur des menschlichen Existenz zu erklären. Der Schwerpunkt verlagerte sich dabei von Religion zu Philosophie. In der Tat widmete Heidegger sich danach der Aristoteles-Interpretation und ging auf dem Weg zu "Sein und Zeit". Am Ende hatte er keine Gelegenheit mehr, christliche Philosophie zu thematisieren. Meine Abhandlung 'Hermeneutik des mystischen Erlebnisses' versuchte, den Grundriß des Mystik-Vortrags aus den Fragmenten zu rekonstruieren. Die vorliegende Abhandlung zielt darauf, auf Grund dieser Rekonstruktion zu erläutern, wie dieser Gedankenwandel Heideggers entstanden ist.

キーワード：ハイデガー, 現象学, 神秘主義, ルター, 形式的告知

Key words: Heidegger, Phänomenologie, Mystik, Luther, formale Anzeige

若きハイデガーは「キリスト教哲学者」として身を立てることを志向していた。彼は現象学に出会い、その基礎の上に宗教哲学を構築しなすことを構想する。1919/20WSに予告された「中世神秘主義の哲学的基礎」(以下、この講義のための準備草稿を「神秘主義講義」と呼ぶことにする)はその構想を実現するものであったと考えられる。だが、ハイデガーは断片的な草稿を残してはいるものの、講義そのものはキャンセルしてしまった。そして、彼が実際にキリスト教哲学を取り上げるのは1920年から21年にかけてであった。しかしながら、それらの講義はキリスト教哲学を取り上げながらも、それを人間の構造を解明する素材として用いている。そこにおいて宗教は中心的な位置を哲学に明け渡してしまっている¹。実際、その後、ハイデガーはアリストテレス解釈に専心し、その成果のもと『存在と時間』への道を歩むことになる。結局、ハイデガーは「キリスト教哲学」を主題的に語ることは無かった。拙論「神秘主義的体験の解釈学」は、ハイデガーによる宗教から哲学への変容を解明するための準備として、転換の分水嶺に位置する「神秘主義講義」の構想を再現することを試みた。この論文では、その再現に依拠しつつ、ハイデガーにいかなる変容が起こったのかを解明することを目的とする。

まず、神秘主義講義がハイデガーにもたらしたものを確認しておく(第一章)。ハイデガーはその影響下で「形式的告知(formale Anzeige)」という方法論を形成している(第二章)。しかしながら、神秘主義講義に見られた具体的分析とその方法論化は、現象学がはらんでいたパラドックスを顕在化させることになる。ハイデガーはルターを手引きとしてこの問題に取り組んでいる(第三章)。このルター解釈はハイデガーに方向転換をせまるものであった(第四章)。この方向転換は「宗教」の位置づけを変えてしまうことになり、結局、ハイデガーはキリスト教哲学から離反していくことになる(終章)。

第一章 神秘主義講義のもたらしたもの

この章においては、「神秘主義講義」を初期ハイデガーの思想の生成の中に位置づけ、それが果たした役割を確認する。一方において、この講義計画は、彼の1919年以来的思想の延長線上にあるが、他方において、その思想に問いを投げかけるものでもあった。

若きハイデガーは、カトリックという出自に規定されつつ、近代の表層的な生活のあり方から本来的な生活のあり方への転換を志向していた。そのような欲求を満た

* 兵庫教育大学(社会・言語教育学系)

すものが現象学であった。1919KNS, 1919SSの講義において、ハイデガーは現象学に依拠することによって近代の思考枠組みを根源的な領域へと回帰させることを試みた。近代の思考枠組みは主観・客観関係から認識を規定しようとするが、主観にせよ、客観にせよ、それらが関係をもちうるためには、「周り世界」という関係性の中において両者が常に既に遭遇してしまっているのではなくてはならない。すると、これまで主観による対象性として規定されてきた事物に関しても、周り世界の中に位置づけられ、出会われるものとして記述しなおす必要がある。これは後の言葉を使うならば、内容意味(Gehaltssinn)と関係意味(Bezugssinn)とを区別する発想である。ハイデガーはこの区別を根源への還帰という観点から考察している。従来の哲学は、内容意味を前提とし、そこから出発するが、そこにおいては、その内容意味を成立させるような状況が忘却されてしまっている。そこで、そのような状況への眼差しを回復せねばならない。そのような状況のあり方を示すのが関係意味であり、それを記述する役割を果たすのが現象学であるということになる。このように、ハイデガーにおいて、対象と周り世界との対比は、派生態と根源態との対比と結びついている。このような着想に基づいて、1919SSの講義は、現代支配的な思考枠組みを「解体」するという仕方、現代において根源的な領域へと還帰することはいかにして可能なのかという、若きハイデガーが抱いていた、問いに応えようとしている。

「神秘主義講義」は、現象学を通して開示された次元を、宗教的生(信仰)という根源的なあり方を通して、さらに解明することを試みるものであった。その意味では、上述の1919年の現象学の立場を受け継ぎ、これを宗教の領域に応用するものとなっている。まず第一に、いずれも同時代の概念枠組みから出発して、それを成立せしめる根源的な領域へと還帰するという構造を共有している。すなわち、現象学が、新カント派の認識論に対する批判から、その認識論が前提としている根源的な領域へと回帰しているのに対して、宗教現象学は、ヴィンデルバント、オットらが宗教概念を前提としてしまっていることを批判しつつ、それを可能ならしめる宗教体験の構築へと遡及している。さらに第二に、ハイデガーは現象学を体験の変容として解釈していたが、この発想は宗教現象学にも受け継がれている。1919KNSにおいては日常的な発想から哲学への導入が議論され、1919SSの「大学と研究の本質」という講義では、日常生活から出発しつつも、それを可能ならしめている状況性へと眼差しを向け換えることを説いている。「神秘主義講義」もまたエックハルトの「離脱(Abgescheidenheit)」やベルナル、テレサによる移行の議論を参照しつつ、日常生活から宗教的生への「移行」を主題化していた。そして

第三に、いずれにおいても、根源的な領域は、諸現象が相互に絡み合い、作用し合う領域として理解されていた。この発想の萌芽はすでに「スコトゥス書」に見られるが、現象学は、主観を主語として記述する近代的認識論の枠組みを、根源的な領域における相互作用からの構築として記述しなおしている。宗教現象学は、この発想をさらに強め、そのあり方を、エックハルトによる中動相的発想を用いて、解明している。

とはいえ、「神秘主義講義」は、単に現象学を宗教という領域に適用しただけのものではない。1919年の立場がより一般的な認識論における問題を取り扱っていたのに対して、宗教現象学は宗教体験という特殊な問題を主題化していた。とはいえ、これは限定ではない。というのも、ハイデガーは、表層的な近代の体験のあり方に対抗しようとして、根源的な意味を回復しようとしていたからである。そう考えるならば、宗教現象学こそが本来の目的であり、現象学はそのための準備でしかなかったと解釈することも可能である。

「神秘主義講義」は神秘主義の実践者たちの記述に依拠して「離脱」、「移行」の問題を具体的に取り扱っていた。一方において、この記述は「移行」の現象学的記述であった。すなわち、シュライエルマッハー＝ディルタイの自己の解釈学の図式のもとで自己の根源へと回帰するあり方を記述していた。しかし他方において、この記述は方法論的な役割をも担っている。すなわち、この講義を聴く(読む)者がこの「移行」を実践する可能性を提起し、それを実践するように「指図」しているからである。このようにして、構築のための諸実践の実行がクローズアップされるようになる。ハイデガーはこのような実践を「自己関係」の「遂行(Vollzug)」として位置づける(自己への関わりを変えることで、世界の編成を変える)(vgl.GA60:336)²。

このような着想は1919年に提起された内容意味と関係意味の二元論に新たな側面を付け加えることになる。すなわち、この着想は内容意味と関係意味との対比を単なる対比としてではなく、むしろ一つの「意図的な」移行プロセスとして方法論化する道を切り開くことになる。関係意味のあり方を規定するものとして、主体の態度のあり方、その関与の仕方が主題化される。ここにおいて、後に遂行意味(Vollzugssinn)と呼ばれることになるものが生まれることになる。実際、ハイデガーは1919/20 WSから、遂行という語を術語として用い始め、内容意味、関係意味、遂行意味という三層構造を主張するようになっている(GA58: 260f.)。

第二章 形式的告知の思想の形成とその問題

この章においては、神秘主義講義がハイデガーの方法

論にもたらした影響について考察する。ハイデガーは、スコトゥス書以来、「形式」概念を考察し、それに基づいて現象学を考察してきたが、神秘主義講義はその着想を充実する（具体化する）ものであった。ハイデガーは「形式」概念に「遂行」の着想を取り入れることで、形式的告知という方法論を形成するにいたる（1）。しかし、神秘主義講義における、具体化とその方法論化は、現象学がはらんでいた亀裂（形式と内容のパラドックス）を顕在化させることになる（2）。

(1) 形式的告知の思想の形成

若きハイデガーはリッカート、フッサール、ラスクらの影響下において「形式」の概念を形成している。伝統的に形式は質料を規定するものであるとされてきた。これに対して、リッカートのヘテロテシスの発想によれば、対象化とは、（連続的な）内容と（分節的な）形式とを結びつけることによって、対象を産出することであった。ハイデガーはこのヘテロテシスの発想を、本来異なるものを「関係づけること」として解釈し、それに依拠しつつ、『表示の諸様態あるいは思弁文法学について』（エルフルトのトマス）のウーヌム概念を解釈している。それによれば、「或るものはひとつの或るものである」という命題には二重の関係づけ、すなわち、或るものの他のものへの関係づけとともに、それらを関係づけている主観への関係づけもまた含まれているが、或るものが「ひとつの或るもの」として対象化されるのは、これらの関係づけの中においてである（GA1: 217f.）。このように、関係づけにより対象が産出されるという発想はもともとラスクの「反省的範疇（reflexive Kategorie）」に由来する（リッカートのヘテロテシスの発想もラスクとの対話から生まれたものである）。若きハイデガーはすでに論文「論理学に関する最近の諸研究」においてラスクの反省的範疇に注目している。反省的範疇とは、客体由来する構成的範疇とは異なり、主観による「関係づけ」によって産出された範疇（形式）である（例えば、「或るもの（etwas）」、「別の（anders）」、「そして（und）」、「あるいは（oder）」などが考えられる）。ただし、ラスクによれば、その「関係づけ」は主観の恣意によって行われるのではなく、質料による規定との相互作用の中で成就するようなものである（GA1: 335）。やがて、ハイデガーはこのような、質料による規定性を強調し、それを「事情連関（Bewandtnis）」と呼ぶようになる³。結局、主観は「事情連関」に規定されつつ、「反省的範疇」の適用を試み、対象の産出を行うということになる。このように若きハイデガーにおいて「形式」は、主観と客観との入り組んだ相互作用の中で構築されるような（あるいは、発見されるような）概念を意味していた（GA1: 272）。このように、ハイデガーは「形式」という概念によって、既存の概念枠組みに基づく普遍性に還元されな

い一般性のあり方を考察しようとしていた。

このような着想のもと、1919KNSにおいて、ハイデガーは「形式的な対象化」について言及している。「形式的に対象的なもの」は「何か（Etwas）」、「前世界的なもの（das Vorweltliche）」、「それ（Es）」とも呼ばれている。ハイデガーは、フッサールにおける「形式化」と「類的普遍化」との区別を念頭に置きながら（vgl. Husserl, Edmund, *Ideen zu reinen Phänomenologie*, §13）、「形式的な対象化」を、「隔・生（Ent-lebung）」をもたらす（類的普遍化に基づく）理論化（vgl. GA56/57: 113）と対比している。「形式的に対象的なものはまずさしあたり理論的な過程とは全く関係なく、生を源泉とするその動機づけは〔理論的過程とは〕質的・根本的・本質的に異なっており、それゆえ、形式的に対象的なものは、ある理論化の過程において種と種差について語ることは無関係であるという可能性がありうる」（GA56/57: 114）。むしろ、ハイデガーは「形式的な対象化は自由である」（GA56/57: 114）とし、これが理論的な眼差しからの脱却をせまるものであると解釈している（GA56/57: 115f.）。ただし、すでに見たように「形式」は全くの自由ではなく、「事情連関」からの規定を被るようなものであった。だとすれば、「形式的に対象的なもの」への注目は、近代的な主観・客観の枠組みに依拠した理論化から、それを可能ならしめている根源的な領域へと眼差しを転じさせることになる。

そして、「神秘主義講義」において、ハイデガーは、フッサールによる上記の区別を念頭に置きながら（vgl. GA60: 323）、中世の神秘主義を単に神秘主義の宗教体験としてのみならず、宗教体験一般、それどころか、体験一般に通じる動性を表現した「形式」として解釈している（GA60: 306, 315）。そして、それを通して、普遍的な体験構造と変様可能性を念頭においた「エイドスの合生（Konkreszenz）」のあり方を考察すると述べている（GA60: 307）。すると、ハイデガーの体験記述は、フッサールによるノエシスの「中立性変様（Neutralitätsmodifikation）」の発想に依拠しながら、神秘主義の宗教体験の分析を通して体験一般の記述のための枠組みをえようとするものであると解釈することができる。

以上に見てきた前史を念頭におくならば、「神秘主義講義」における「形式」は、単に人間の普遍的構造の指摘にとどまるものではなく、むしろ、日常性においては忘却されている次元を「告知」する役割を果たしているということになる。このような「告知」は、多様な生に内在し、それを担い支えている生の次元を指摘する。このような着想のもと、「神秘主義講義」は神秘主義の体験を記述し、「移行」のありさま、「体験」の構築のありさまを露わにしている。

1919年以降、ハイデガーは以上のような着想を「形式

的告知 (formale Anzeige)」という方法概念を通してとりまとめるようになる。最初にこの概念を用いているのは、1919/20WSである。「(様々な客観化に対する) 批判的解体の仕事において、これらの概念 [= 生, 体験, 自我, 自己] は一義的に確定されるわけではない。むしろ、これらの概念はある一定の現象を指し示し、具体的な領域の内へと入るよう指示する。それゆえ、これらの概念はただ形式的な性格のみをもつ (「形式的告知」の意味)」(GA58: 248)。確かに、形式的告知の概念は定義を与えられることなく唐突に導入されているように見える。しかしながら、以上において見てきた着想を前提とするならば、それが意図しているものを理解するのは困難ではない。すなわち、生、体験といった概念はこれまでも用いられてきたものであるが、それらは客観化する傾向性の中で理解されてきたため、それらが本来意味すべきものが十分に把握されてはこなかった。むしろ、それらの思考枠組みを「解体」し、「形式」という観点 (が示す「実存的次元」) からそれらを再構成すべきである、というのである。このように解釈すれば、この記述は、唐突な見かけに反して、一種の定義を提供していると解釈することすら可能である⁴。

1920SSにおける記述も基本的に、それ以前の着想を形式的告知と結びつけて表現するという方針を継承している (vgl. GA59: 85, 172, 190f.)。その際、ハイデガーは、哲学のあり方として、対象を実体化し、それを前提とする方法と、事実的なもの、具体的なものから出発しつつ、そこからえられる先行的なものに導かれつつ思考を進めていく形式的告知の方法とを対比している (vgl. GA59: 85)。これこそ1919KNSの着想に外ならない。そして、この対比の現代的なヴァージョンとして、(諸現象を説明するために、アプリアリなものを想定し、それから諸対象を再構成する) ナトルプの立場と、(そのような眼差しそのものを批判的に「解体」しつつ、諸現象を記述する) 形式的告知の立場とを対比している (vgl. GA59: 190)。

ただし、神秘主義講義の計画以降になされた現象学講義 (1919/20WS, 1920SS) は神秘主義講義の成果を受けて、遂行概念を導入している。1920SSの講義は、「遂行」という概念を用いて解体を説明しているが (vgl. GA59: 93)、それに関連したメモの中で形式的告知に言及している。遂行という (現象学において記述された) 「記述的内容」と、形式的告知という (現象学の) 「方法論的発想」といった本来は別々の水準のものが一つの地平の中で遭遇していることになる⁵。ここにおいて、(メモの中で暗示的に語られているだけとはいえ) 形式的告知は「予め描き出す (vorzeichnend)」と形容され、そのような仕方では解釈学的「先行概念 (Vorgriff)」と結びつけられ (vgl. GA59: 190)、人間の「実存」様式と結びつけ

られるに至っている⁶。

同様の発想は「ヤスパース『世界観の心理学』書評」においてさらに明らかに表現される。この論考は、形式的告知を人間の「実存」と結びつけ、その積極的な内容を記述することを試みている。まず、「スコトゥス書」以来問題になってきた「或るもの」の規定性を「実存」と呼び直し、これを「存在の如何に (ein Wie des Seins)」(GA9: 31) と表現しているが、このような規定性こそ人間のあり方としてハイデガーが注目してきたあり方である (vgl. GA9: 29)。「形式的告知において、問われている対象的なものを実存として確定する。この [実存という] 概念によって、形式的に告知された意義において「私が存在する」という現象を指し示している。すなわち、「私が存在する」ことの内に存しており、原理的な現象連関と、その現象連関に属している問題系とに関する着想をなす存在の意味を指し示している。そして、形式的告知を用いることで、例えば、キルケゴールやニーチェに見られるような一定の実存把握への無批判的頹落を予防するが、それは、実存現象の真正な意味を追跡し、それを解明するという可能性をえるためにである」(GA9: 10f.)。あらゆる現象はこのような実存の中で構築される。ということは、構築のあり方を記述するのは、このような存在様式のもとにおいてでなくてはならない。そのような方法こそが形式的告知であるというのである (GA9: 9)。

以上の議論はGA60において確証される。1920/21WSの宗教現象学講義は形式的告知についてかなりまとまった記述を残しており、これは例外的な事態に属する。まず第一に、この講義は、哲学のあり方を「形式」概念を通して説明している (GA61: 60)。哲学は日常的生活からの眼差しの向け変えである。その意味で、哲学のあり方を日常的概念を用いて説明することはできない (GA60: 8)。したがって、哲学への入門は、「哲学」という「形式的」な記号を契機として発生する転換を「遂行」という仕方ではかなされえない (GA60: 61)⁷。このような転換は、事実的生の経験から出発し、そこにおいて遂行され、事実的生の経験に織り込まれていく (GA60: 8)。ハイデガーは、このように議論の方向性を予示しつつも、内容的には何も規定しないものを方法論的に用いること (例えば、「こういう観点から見てみよう」と提案すること) を「形式的告知」と名付けると述べている (GA60: 55)。そして第二に、このような「形式」概念を1919/20WSから用いられるようになった遂行概念と結びつけて論じている (vgl. GA60: 59)⁸。このように、この講義はそれ以前の講義において形成されてきた内容をなぞるような仕方では、形式的告知の概念を明確化している。

以上において見てきたように、形式的告知の概念は、

若きハイデガーの関心事にすでに胚胎しており、現象学、神秘主義との対決の中で彫琢されたものであった。これ以降、ハイデガーは形式的告知という概念を術語化して用いるようになる。

(2) 遂行の発見が生み出した問題

神秘主義講義は、現象学を通して開示された次元を、宗教的生（信仰）という根源的なあり方を通して、さらに解明することを試みるものであった。その意味では、上述の1919年の現象学の立場を受け継ぎ、これを宗教の領域に応用し、具体化するものとなっている。しかし、その具体化は現象学がはらんでいたパラドックスを顕在化させることになった。

ハイデガーはベルナルの『雅歌講話』の第三講話「主の足、手、口への口づけ」を取り上げ、そこに見られる、「我々は経験という書物の中へ赴こう」という言葉を「私たちは個人の経験の領野の中を把握（記述）しつつ巡り歩こう」（GA60: 334）と翻訳している。ここで、ハイデガーは、体験を、書物のように一望できない領野と見なし、その全体像を把握するためには、少しずつ歩みを進めつつ、記述していくことが必要だとしている。そして、ベルナルによる「方向転換」の記述を、それが徐々にしか遂行しえないものであることの論証として解釈している⁹。また、アヴィラのテレサの『霊魂の城』の解釈もまた、「神の現前」が一挙になしとげられるのではなく、そのためには様々な魂の状態を遍歴することが必要であることを示していた（vgl. GA60: 336）。しかし、このことはまた、移行が可能になるためには、すでにその手がかりが与えられているということをも意味している。例えば、ベルナルは、まず、主に跪くところから始めよと述べ、世俗的な価値を担い支えているものに注目することが重要であるとしているが、これは世俗的な価値の中にすでにそれを担い支えているものへの注目が含まれているということを示している。結局、派生態の内にある人間が根源態への移行を遂行しようとすれば、派生態の中にすでに移行への萌芽が見られるのでなくてはならない。

また同時に、根源への移行といえども、完了ではありえず、さらなる移行を要するものであった。例えば、神秘主義講義において、ハイデガーはキリスト教本来の信仰をスコラ哲学化した信仰と対比的に論じていたが、エックハルトに根本的な着想を与えたのはスコラ哲学であり、両者は峻別しがたい。そもそも、エックハルトとても単なる「マニュアル」として用いられるならば、儀礼化した信仰形態となんら変わらないということになってしまう。だとすると、ディルタイの主張する「キリスト教のギリシア化」とは、キリスト教自身のはらむ「棘」とも解釈することができる。実際、ハイデガーが1920/21WS, 1922SSにおいて展開したのは、パウロやアウグスティ

ヌスのはらむギリシア性の問題であった。とすれば、根源態のモデルとなるものの内にも派生的なものが見られ、移行の中で更に再構成されねばならないということになる。

「神秘主義講義」の具体的な記述は、現象学が想定していた派生態と根源態との二分法が揺らぎをはらんでいることを露わにしてしまった。もしもこのようなことが妥当するのであれば、根源への還帰はもはや一方通行的な移行として理解することはできなくなってしまう。マニュアルに従って根源への「移行」を行っても、それは根源への還帰とはいえないのである。ここにおいて、根源への還帰とはいかなるものであるのかという問いが発生することになる¹⁰。しかし、それは不安を呼び覚ますものである。「神秘主義講義」がもたらしたこのような帰結は基盤となった現象学のあり方、そして、その背後にある人間の構造についての見直しを迫るものであった。

このような揺らぎは、形式的告知にも影響を及ぼすことになる。そのため、ハイデガーが形式的告知の概念を明確化したのは1919/20WSと1920SSにおいてであったが、彼は同じ講義において同時に、形式的告知の概念がはらむ問題性をも指摘せざるをえなくなっている。形式的告知は「離脱」を「指図」し、「遂行」をうながすことを意図するものであり、「関係に対する真正な関係（der genuine Bezug zum Bezug）」（GA59: 61）という、より包括的な立場を指図する役割を担っている。しかるに、様々な関係のあり方を位置づけうるためには、一方で、個々の具体性を形式化しつつも、他方で、関係の様々なあり方を人間に固有な構造にふさわしい仕方でも分節するのでなくてはならない。「遂行において「関係」を（真正な仕方でも）もつことは、「遂行する」ことを、事実的にもたれたあらゆる諸関係の中立的な指標と見なすような一般的な把握の仕方とは異なっている」（GA59: 62 f.）。重要なのは、諸関係へと関わる関係のあり方の「真正さ（Genuinität）」だとハイデガーは述べている。しかしながら、そのような仕方でも人間にふさわしい遂行のあり方を指図しようとしても、それが単なる、関係に関する一般性の把握と混同されてしまう危険性が常にある（GA59: 62）。「同時に具体的な場合に即して明らかにしたいのは、形式的告知のもつ普遍的な意義と不可欠さが、誤った考察方向に陥ってしまう危険と常に結びついているということである。真正さの意味をさらに詳細に規定する必要がある。（形式的告知には有益さと危険がある。形式的なものの規定に関しては、もしかするとまだ全く純粹ではないということの証拠かもしれない。真正さとは前形式的な或るもの（das vorformale Etwas）にとどまっている！）」（GA59: 62）。実際、両者は見かけの上では区別することができない。「理論的な作用と

〔理論的〕作用遂行の領域において問題になるのは、具体的な判断遂行ではなく、判断意識一般、判断の純粋な形式である。したがって、この領域においては、形式に関する考察はすでに排除されてしまっていることが見えなくなっている」(GA59: 63)。ここに、一つのパラドックスを読み取ることができる。すなわち、人間に固有な存在様式のあり方を適切に指摘しようとすれば、ある程度、具体的に記述しなくてはならなくなるが、それでは一般性を損なうことになりかねない。そこで逆に、そのあり方の一般性を指摘しようとすれば、今度は、そのせいで、指摘されるべきであった固有性の規定が損なわれてしまうことになる (GA59: 29)。

同様な問題意識は1920/21WSにおいては、形式的告知の中立性に対する疑念として語られる。形式的告知は、諸関係のあり方の中立的様態を指示するものであり、「先行判断的ではない (nicht präjudizierend)」とされる。しかしながら、形式的告知の遂行はある立場を遂行するのであるから、その意味では何らかの「決断」をすでに下してしまっており、もはや「中立的」とは言えないのではないか、むしろ、形式的告知は単に新たな先入見を導入しているだけではないのかという疑念が発生する (GA60: 56, 62)。

これらの諸問題は相互に関連し合っており、「形式と内容のパラドックス」と総称することができる。形式的告知によって「移行」が主題化されるが、その主題化は同時にマニュアル化でもあり、形式的告知の指図は特定の「内容」を伝授するものになってしまう。形式を意図して与えられたもののどの部分までを形式として受容するのかまでは明示されえないからである。何らかの物事を伝達するためには、具体的な物事を用いざるをえない。しかし、その具体的な物事を用いるということは伝達すべき形式以外のものをも伝達してしまう。やってみせるということによっては、どの点まで模倣すればいいのかを伝達することができないのである。ここに形式と内容のパラドックスが発生することになる。

第三章 新たな問いとルター解釈

神秘主義講義における具体化と方法論化は、現象学がはらんでいた亀裂（形式と内容のパラドックス）を顕在化させた。この問題を考察するにあたって、ハイデガーはルターの思想にその手がかりを求めている (1)。ルターの思想はハイデガーにパラドックスを統合的に思惟するための視座を提供するものであった (2)。

(1) ルターに関する言及

ハイデガーは「神秘主義講義」の構想において、ルターに遭遇し、やがて、ルターを「モデル」として思索するようになっている。このことはこの前後のルターへの言

及から確認することができる。

ハイデガーが直接ルターに言及するようになるのは主として1919年以降のことである。まず、ハイデガーは1919KNSにおいてルターに言及している。その箇所において、ハイデガーは、キリスト教がはらんでいた信仰と学問との緊張関係を指摘し、それが中世神秘主義を生み出し、ルターに受け継がれると述べている (vgl. GA56/57: 18)。

そして、神秘主義講義において、ハイデガーは四箇所ですルターに言及している (vgl. GA60: 308, 309, 310, 329)。最初の三つの断片は神秘主義がルターに影響し、それがプロテスタント的信仰概念の形成に寄与したということ述べている。残る一つもルターの信仰概念をめぐめるものであるが、トレルチがそれを捉え損なっているという批判である。

このようにルターを思想史の中に位置づける図式は、この神秘主義講義の理論的支柱をなすディルタイに由来する。例えば、ディルタイは「中世の最も深遠な運動、フランシスコ修道会と神秘主義とはまったく彼 [=ルター] において完成し、また同時に彼において近代観念論が始まるのである」(Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften*, II: 58) と述べているが、これは、ディルタイによる精神科学史の図式の中に位置づけられるべきものである。すなわち、ディルタイは単に精神科学の枠組みを理論的に規定しているだけではなく、彼の同時代を規定している精神世界の歴史的状況をも具体的に記述しなおしている (『精神科学序説』第二編)。それによれば、個別科学の発達、体系的形而上学からの解放をもたらしたが、同時に、そのことは全体的な連関への眼差しを喪失させていった。その際、ディルタイは、キリスト教がギリシア哲学によって変形されていくというモチーフを、原始キリスト教、アウグスティヌス、ルターを素材として、繰り返し語っている (vgl. GA61: 7)¹⁾。

1919年におけるルターへの言及はすべてこのようなディルタイの図式の中からはなされている。すなわち、ルターは、神秘主義と並んで、神学に還元されるのではないような信仰のあり方を求めた者として位置づけられている (vgl. GA60: 310)。そのため、これらの言及では神秘主義の体験を通してルターを理解することができるという側面が強調されている。とはいえ、ルターに独自の側面にも注目が寄せられている。ハイデガーは、ルター『ローマ書講義』の編者フィッカーによる序文にある「神秘主義がルターに、内的体験を獲得し、それを高める方法論的道を示した。そのようにして、単に妨げとなる仕方においてのみではなく、無力 (humilitas) という動機づけが信頼 (fiducia) の悦ばしく確実な展開に長きにわたって影響することができた。無力、すなわち、苦悩こそが、人格的な救済確信の表現となるのである」(GA60: 308)

という記述に注目している¹²。ここには近代人ルターが不安を確信へと転換させていったことに対する注目が見られる。

ハイデガーにとって、このような宗教体験の系譜学は重要な意味をもつものであった。それというのも、この系譜こそが、現象学を遂行する自己とその世界（自己世界）について営々と省察してきたからである。ハイデガーは（神秘主義講義をキャンセルした）1919/20WSにおいて、このことを論じている（vgl. GA60: 61f.）。自己世界における省察には長い伝統があり、中でも、キリスト教はそれを重視してきた。というのも、自己省察を通して、「生の根本的な方向転換」が遂行されるからである。その典型はパウロに見られる（ハイデガーは1920/21WSにおいてそれを主題化する）。原始キリスト教におけるこのような表現正式の「発見」は、古代の学問に対する「大革命（die große Revolution）」であった（GA58: 61）¹³。このような伝統は、古代の学問の諸傾向性にさらされつつも、アウグスティヌスの「告白」においてさらに深められ（1921SSの主題）、さらに、ベルナルド、ボナベントゥラ、エックハルト、タウラー、ルターといった神秘主義の伝統に継承されていった。この伝統のメッセージは一言で言えば、「知りうるためには信仰せよ（Crede, ut intelligas）。あなたの自己を生きなさい。そうすれば、その経験、すなわち、あなたの究極的な最も充実した自己経験を根拠として、認識が構築されるであろう」（GA58: 62）であった。アウグスティヌスはこのような生の表現を「私たちの不安な心（inquietum cor nostrum）」とまとめている。すなわち、生は多様な傾向性に引き裂かれており「不安」の中にあるが、まさにその引き裂かれこそが生を産出するというのである。ハイデガーはこのような自己の「物語」の発想の内に「歴史」と呼ぶべきものの根源があるとしている。このようなハイデガーの発想において、ディルタイからの影響は明瞭である。単に歴史記述の仕方においてそうであるのみならず、「自己世界」への注目もディルタイに由来するものである¹⁴。

いずれにせよ、以上に見てきた言及の範囲内では、ルターはフィッシャーやディルタイといった二次文献を通して語られるにとどまっている。しかし、これがきっかけとなって、ハイデガーはルターを精読する機会をえたと考えられる。というのも、これ以降、ハイデガーはルターを直接、内在的に論じるようになるからである¹⁵。その際、1919/20WSのように、ルターの思想を「自己世界」の省察として解釈し直すという観点は、ルター解釈に中心的な役割を与えることになる。これと並んで、ハイデガーが1919/20WSにおいて、現象学の概念がプロテスタント神学に由来するものであることを示そうとしていることにも注目すべきである（GA58: 11f.）。というのも、

このことは既存の現象学の枠組みから根源を考えるのではなく、根源の意味の生成を考えるようになっていることを暗示しているからである。

ところが、1920SSになるとディルタイの位置づけが大きく変容する。一方において、ディルタイの根本的なモチーフを受け継ぎつつも、他方において、ディルタイが依拠している概念枠組みに対して批判を向けるようになっている。この批判はディルタイの歴史の記述という方法へも向けられることになる。「例えば、宗教改革やルターの人柄についての歴史的認識といった具体的な課題を取り上げてみよう。本来的な意味において、そこには何があったのだろうか。ルターの霊的宗教的發展であると答え、さらにその發展は歴史学的理解において把握することができるかと続けることもできよう。しかし、ここでは、何があったのかを最も直接的に経験するのは、ただ宗教的な、もっと正確にはプロテスタント的な人間であり、歴史家のみであるということになってしまう。このような客観性、何があり、いかにあったのかを純粹に把握することは、どれだけ多くの人間や歴史家が、ルターの人柄を追理解しているのかとは別の問題である」（GA59: 76f.）。むしろ、このような歴史記述をなしている状況へと遡及することが必要となる。このようにして、ハイデガーはルター解釈においてもディルタイを批判するようになる。「人が彼 [= トレルチ] を非難するのは正当なことである。というのも、彼は、ディルタイと同様に、ルターを理解していなかったからである」（GA60: 27）。おそらく、どちらも、ルターの思想をそのまま真摯に受け取らず、すでに形而上学的な歴史観を前提としている歴史の中の一挿話として受け取った点を批判していると考えられる。ここにおいて、ディルタイに代わって、自分の立場すら解体的に思惟しぬいた者としてルターがクローズアップされ、ハイデガーの思惟のモデルとなることになる¹⁶。

そもそも、ギリシア哲学によるキリスト教の「哲学化」の問題というディルタイの着想そのものがルターに由来するものである。ルターこそがパウロとアリストテレスとを対比的に考えた思想家であった。「この〔ギリシア哲学という〕方向に抵抗したのはルターのみであった。彼がアリストテレスを嫌っていたことはここから説明できる」（GA60: 97）。そして、1920/21WSにおいて、ハイデガーはパウロの『テサロニケ人への第一の手紙』の「あなたがたがいかにして偶像から神へと立ち帰ったか」（テサロニケの信徒への手紙一: 1-9）という記述を解釈するにあたって¹⁷、ルターに言及するにいたる（vgl. GA60: 97）。神へと帰向（Hinwendung）することにより、偶像からの離向（Wegwendung）が生じるのであるが、神学は神へと向かうに当たって、神を対象化 [= 偶像化] し、それを規定することで、それを遂行しようとする誤

りを犯してしまう。神への帰向は、すでに存立している世界の中での単なる方向転換ではなく、神の対象性そのものの解体的検討を必要とするのである。ハイデガーはルターをひきあいに出して、このような（ギリシア哲学の影響下にある）神学の傾向性を批判的に検討すべきことを主張している。ハイデガーはこのような方向転換を「遂行」として解釈しているが、この「遂行」すら人為的に可能なものではなく、むしろ状況との対決として可能になるものであるとしている。このようなキリスト教徒の置かれた事実性は複雑な要因に支えられており、もはや神の恩寵によるとすら言いうる。ハイデガーは状況をこのように解釈しなおすことがアウグスティヌスとルターにとっては決定的だったと指摘している（vgl. GA60: 121f.）。

このような解体的思考のあり方を求めて、ハイデガーはルターに接近していく。1921SSにおいて、ハイデガーはアウグスティヌスの『告白』第10巻の解釈を通して、遂行としての信仰的実存のあり方を抽出しようと試みているが、その過程でハイデガーはこの信仰的実存のあり方を信仰の「公理化（Axiologisierung）」と対比的に論じている。前者に関しては、ルターにおける義（*justitia*）の概念を参照するよう指摘するとともに（vgl. GA60: 211, 237, 259）、この対比は1518年の「ハイデルベルク討論」において明瞭に表現されていると述べている（GA60: 281f.）。

その後、ハイデガーは1921/22WSのアリストテレス解釈において、ルターによって切り開かれた根源的解釈が再びスコラ哲学化していることを指摘している（GA61: 7）。その影響はドイツ観念論に至り、ディルタイはその末裔ということになる。ここにおいて、ディルタイとルターの位置づけが逆転することになる¹⁸。そして、この逆転は、ディルタイの立場に依拠して、現象学を考察していたハイデガー自身の立場を見直すことを迫ることになった。

(2) ルターの実存がもたらしたもの

神秘主義講義が引き起こした問いとは、カトリック的な儀礼に従うことと「移行のマニュアル」に従うこととはどのように区別されるのかというものであり、その問いは現象学、人間の構造についてのあり方に再考をせまるものであった。この問いにどのように対応するのかについて、ハイデガーは記述をほとんど残していないが、その手がかりを「神秘主義講義」の中にあるフィッকারからの短い引用に見つけることができる。それによれば、ルターに「内的経験」を獲得し、それを高める方法を提供したのは神秘主義であった。この記述に依拠しつつ、ハイデガーは「離脱」というエックハルトの概念を手がかりにしてルターに言及し、「離脱を通して、無力が実現される」（GA60: 309）と述べている。すなわち、「離

脱」を通して、人間は自分のことを、すでにできあがった実体と見なすのではなく、神が作用する座として見なすようになる。そして、フィッকারによれば、このような発想こそが、ルターをして、不安から救済の確信へと転換させた。「無力、すなわち、苦悩こそが、人格的な救済確信の表現となるのである」（GA60: 309）。根源への還帰は、マニュアルに従っているかどうかによってではなく、むしろ、その実践に必然的に伴う、想定からの逸脱や苦悩が現実化することにおいてこそ確証されるというのである。このようなパラドキシカルな発想はルターに固有なものであり、それを理解するためにはルター思想を見ておく必要がある。

ハイデガーは、アリストテレス哲学〔スコラ哲学〕とキリスト教の信仰との対比という観点から初期ルターに取り組んでいる（vgl. GA60: 281）。例えば、ルターは1518年の『ハイデルベルク討論』において、「十字架の神学（*theologia crucis*）」を「栄光の神学（*theologia gloriae*）」〔アリストテレスの影響を受けたスコラ哲学〕とを対比し、前者の立場から後者の立場を批判している。論題21は「栄光の神学者は悪を善と言い、善を悪と言う。十字架の神学者は物事があるがままに言う」と述べている。まず、「神の見えない本質を造られたものを通して理解できると考える者は、神学者と呼ばれるに値しない」という第19論題は、アリストテレスを受容したスコラ哲学の立場を批判している。その立場は、被造物に由来する関係を、（本来、その関係が及ぶことがない）神に適用し、被造物間の関係性を通して不可視の神の本質を「論証」しようと考える、このような神理解から信仰や救済を解釈しようとする。このような立場は結局、人間の見方を神に適用するという転倒を犯している。これに対して、「神によって見えるようになり、（人間に）向けられているものは苦悩と十字架のうちで見えるようになされていると解釈する者は神学者と呼ばれるに値する」という第20論題はこの転倒を元に戻すことを主張している。ルターの解説によれば、「人間が、行いを通して神を認識するという濫用を行うので、今や神は苦難によって認識されることを欲する。神は「見えないものについての賢さ」を「見えるものの賢さ」によって退けようと欲する」。すなわち、神とは人間のあがめるような栄光をむしろ人為として退けるような存在だというのである。神を論じる言説を解体することが求められているのである。しかしながら、この論題は、さらに、神を（「栄光と尊厳において」ではなく）むしろ「十字架の無力と恥辱」において認識すべきことをも主張している。本来、栄光の中にあるべき神が恥辱にまみれたものだということであるから、この主張はパラドキシカルであり、理解に苦しむ（スカンダロン）¹⁹。ルターはその説明を第21論題の解説で展開している。「十字架の友は十字架を善と呼び、

行いを悪と呼ぶ。なぜなら、行いは十字架によって破壊され、むしろ、行いによって立つに至ったアダムが十字架に架けられるからである。もしも、前もって、苦悩と艱難によって卑しめられ、全く空しくされて、自分は無であり、その行いとても自分ではなく、神に由来するのだと認識するに至るのでなければ、自分の「よき行い」によって高慢にならないようにすることはほとんど不可能である」。すなわち、イエスは人となって恥辱のなか刑死する。しかし、神はこの出来事を同時に栄光として担い支える。徹底的な受動性の中に、神による担い支えが現れることになる。ルターは神と人間との関係を別の図式の中に置き直す。「つまり同一の義をもって神と我々が義であるようにと。ちょうど、我々が神の中にあり、神の存在が我々の存在であるようにと、同一の言葉をもって、神が為し、我々が、神自身がそれであるものであるように」(『詩篇講義』5-9)。すなわち、被造物たる人間は所詮、無でしかない。そのような人間が義と見なすものも無意味である。そうではなく、神が人間を通して現す義こそが本物であり、人間はそれを受け入れることしかできない。ここにおいて、神と人間との関係は相即という図式から捉え直され、人間の義は神によるものと考えられることになる²⁰。解体された言説は、このような仕方でも再編成されるべきだということである。

このような転換の中において、「罪人即義人」というルターの根本思想もまた理解可能となる。この主題は、すでに、『ローマ書講義』において取り扱われている。「聖徒は対内的には、いつも、罪人である。だから、対外的には、いつも、義とされる」(Luther, W56: 268)²¹。「神はそのその聖徒たちにあってすばらしく」(詩六八・三五)で、神にとって彼らは義者であり同時に不義者なのである」(Luther, W56: 269)。このような議論は神秘主義にも共通するものであり、神秘主義がルターに流入するというディルタイの言葉は正当化なものであるが、ルター解釈はさらに、神秘主義によるキリスト教理解にとどまらないものをハイデガーにもたらした。すなわち、「神秘主義講義」において「移行」が主題化されることによって、派生態と根源態との二分法が揺らぐことになり、根源への還帰とはいかなるものであるのかという問いが発生していたが、以上のようなルターの思想は「神秘主義講義」が引き起こした問題系を考えるための統一的な地平を提供しているのである。

まず第一に、「罪人即義人」というテーゼに関して、神の義により人間が現実に義人となると考えたアウグスティヌスとは異なり、ルターは義人を可能態において捉える。「彼らの知をこえては彼らは義しくあり、彼らの知る限りでは不義である。現実には罪人であるが希望においては義しくある」(Luther, W56: 269f.)。「では、彼は完全に義しいのか。いや、しかし、彼は罪人でもあり

同時に義しくもある。現実には罪人である。しかし、彼を罪から解放しつつに彼を全く救いたもうとの〔神の確かな〕算定と約束とによつては義しくある。さればこそ希望においては完全に救われているのである。しかし、事実は罪人である。しかも彼は義の始まりを所持している。それは自らをいつも義しくないと知って、いよいよ、いつも、求めるためである」(Luther, W56: 272)。すなわち、「罪人にして義人」というパラドックスに悩むこと(罪の自覚)がキリスト者を規定するものであるというのである。このような主張は、信仰がキリスト者をつくるということであり、ハイデガーの遂行の思想を裏付けるものである。以上のように、ルターは、エックハルトとは異なり、転換を永続的に続くプロセスとして把握した。このことは、ハイデガーの宗教現象学をして、単なる「根源への帰還」に還元されえないものを思惟せしめた。派生態と根源態との二分法は逆にプロセスの中に位置づけられ、その中でそのつど弁別されていくことになる。

そして、第二に、この逆転の論理は、不安にさいなまれていた近代人ルターに、まさにその不安故に確信をもたらした。ルターが修道士として申し分のない行を行いつつも、常に不安にさいなまれていたことはよく知られている²²。死に対する恐れ、信仰に対する不安、救済に対する不安がルターを苦しめた。その不安を逃れるために、行と、良心による吟味に専心することになるが、それはさらなる不安を呼び覚ましかねないものであった。近代人であるルターにとって、カトリック的信仰がもたらす安心感とははや崩壊してしまったものであった。かくして、ルターにとっては、このような不安を抱える自己にどう対処するのが大きな課題となった。そのような状況の中、パウロの研究が彼に転換をもたらしたとルターは述懐している。「昼となく夜となく思索に耽っているうちに、神が私を憐れみたまひ、とうとう、言葉の関連に気づくに至った。すなわち、「義人は信仰によって生きると書かれているように、神の義は福音の中に啓示される」。義人は信仰から神の義を神の恩寵としてとらえ、そのような神の義によって生きるが、私はまさにそのようなものとして神の義を理解しはじめた。その意味するところは以下のものであると理解しはじめた。すなわち、福音によって啓示される神の義とは受動的な義であり、それによって、「義人は信仰によって生きる」と書かれているように、憐れみ深い神は信仰によって私たちを義となすのである。このようにして、私は自分が全く新しく生まれ変わり、門が開かれて、天国に足を踏み入れたと感じた」(ルター『ラテン語著作集』第一巻序文)。人間が神の前に向かうとき、神は人間を裁くことになる。そのとき、人間は自分のなしたことによって評価されることになる²³。このような図式の中において、

人間は不安から逃れることはできない。そこで、ルターは神と人間との関係を相即という図式の中に置き直した。このような立場に立つとき、ルターの不安（罪の意識）は排除されるべきものとしてではなく、むしろ、信仰への転換に欠くべからざるものとして捉え返されることになり、むしろ、神の恩寵であるとすら考えられる。このようにして、ルターの不安は救済の確信へと逆転することになる。ここにおいて、ハイデガーが引用していた「無力、すなわち、苦悩こそが、人格的な救済確信の表現となるのである」（GA60: 309）というフィッカーの言葉も理解可能となる。かくして、ルターの物語は、近代から根源へと遡及しようとしているハイデガーにモデルを提供するものとなる。

さらに、第三に、神の業と人間の業とが相即するという風に、中動相における出来事を個人の実存と重ね合わせるとき、複雑に絡み合う時間の問題が発生することになる。まず、神による救済の時がある（しばしば、これは「終末」において到来するとされていた）。しかし、他方において、ルターはこの救済を人間の立場から解釈しなおし、それが人間の実存の「現在」にすでに現れていると言う。ただし、それを把握するためには、不安を経由した信仰への転換が前提とされる。とはいえ、このような転換すら人為ではなく、恩寵としてのみありうる。このように、個人の時間は神の時間と絡み合うことで、徐々に深められていくようなものであると考えられるようになった。

以上のような時間の問題はルター自身が（パウロにならって）考察していた。パウロは将来の栄光こそが現在のあり方を規定するというカイロスの時間について述べている。「現在の苦しみは、将来わたしたちに現されるはずの栄光と比べると、取るに足りない」とわたしは思います。……被造物だけでなく、“霊”の初穂をいただいているわたしたちも、神の子とされること、つまり、体の贖われることを、心の中でうめきながらまちのぞんでいます。わたしたちは、このような希望によって救われているのです。……わたしたちは、目に見えないものを望んでいるなら、忍耐して待ち望むのです。……人の心を見抜く方は、“霊”の思いが何であるかを知っておられます」（「ローマの信徒への手紙」8:18-27）。ルターはこのようなパウロのカイロスの時間を理解させるために、フロネーシスというギリシア語にまで遡及している。「われわれは自分自身の業はそれが成らぬうちから知っているが、神の業はそれが成るまでは知らない」（Luther, W56: 377）。だとすれば、私たちの限定された知でもって判断を下すことには問題がある。「むしろ将来の物・未知の物・したがって表れない物にしたがって考える最高の賢明さがここに必要である。さればこそ、使徒はこの箇所できわめて特色がある。すなわち、彼は

御霊が切望したまうことをも知りたもう（八・二七）とわれわれのにあるのは、ギリシア語のでは「彼は御霊の思うところが何であるかを知りたもう」となっている。すなわち「フロネーマ」は上（ローマ八・六）の「霊の思慮は生命と平安である」（ローマ八・六）のごとく、思慮である。この同一の用語がここにも適用されているのである」（Luther, W56: 379）。個々の事柄の意味が全体の脈絡の中で初めて確定されるのと同様に、現在の意味もまた将来までも含む脈絡の中で初めて確定されるというのである。そして、その全体を配慮するのはギリシア語でいうプロネーシスというあり方においてであるというのである。周知のように、アリストテレスはこの概念を、理論的な知と対比させ、彼の実践哲学の中心に据えている。ルター自身はこの箇所ではアリストテレスの名を引き合いに出しているわけではないが、その念頭にあったことは予想される。いずれにせよ、ハイデガーはこの箇所においてパウロのカイロスの時間をアリストテレスにおけるプロネーシスに基づくカイロス（好機）の選択（プロアイレーシス）を通して解釈するという着想をえ、後に「ナトルプ報告」において詳細に論じている。

また、ルターはキリスト教徒に「なること」という「移行」を説明するにあたって、アリストテレスの『自然学』の用語を引き合いに出している。そこでは、様々な運動形態を「不動の動者」による運動としてとりまとめていくアリストテレスの発想が、人間の業を神の業として解釈しなおす中世以来の発想と重ね合わされている。「それはちょうど自然物にはアリストテレスによると非有・生成・実存・能動・受動が、言いかえると、裸形・素材・形相・活動・受動の五段階があるように、霊にあってのものであって、つまり非有は名のない者・罪の中にいる人間であり、生成は義認であり、実存は義であり、能動は正しく行動すること・生活することであり、受動は完成されること、仕遂げられることである」（Luther, W56: 442）。「この新たな誕生によって人間は罪から義へと移り行き、また、そのようにして非有から生成を経て実存に至るのである」（Luther, W56: 442）。

以上のようなルターの視座は、ハイデガーの思索の方向性を規定するものとなった。たしかに、ルターは神学におけるアリストテレス主義には反対していた。とはいえ、ルター自身、アリストテレスを深く研究しており、アリストテレスを全否定したわけではない。むしろ、スコラ哲学のようにアリストテレスを濫用することを批判していた。このような発想をハイデガーも受け継ぎ、アリストテレスを新たな視点から見つめ直すことになる。かくして、次に来るアリストテレス解釈はルターの眼差しからなされることになった（vgl. GA61: 182）。そして、1920年前後から、ハイデガーは、ルターによるスコラ哲学刷新の試みにならって、西洋の形而上学の「破壊」

に取り組むようになる。「現象学的解体という課題を片付けるための諸研究が対象とするのは、後期スコラ哲学と初期ルターの神学とである」(GA62: 372)。ただし、この「破壊」を理解するにあたっては「動機」を考慮に入れておく必要がある。すなわち、ハイデガーは「近代」の問題を再考察しようとして、それを規定していると考えられる西洋の形而上学を批判していくのだが、その動機とは無関係に西洋の形而上学の解体が必要であるとは考えられないからである。そして、この作業が次のステップを形成し、このステップにおいて存在と時間に至る存在論化が押し進められることになった。具体的には、ハイデガーはルターを参照しながら、頹落、関心、不安、恐れ、死、良心といった用語を彫琢している (van Buren, John, *The Young Heidegger*: 170f.)。さらに、「十字架の神学」へのコミットはハイデガーを抜き差ししない問いの前へと連れ出している。すなわち、ルターというモデルが自分を神へと明け渡したとして、自分はどのように自分を明け渡すのかという問いである (形式的告知)。ここにおいて、「根源への帰還」は複雑な構造を示すことになる。この問題を整理することが不可欠になり、実際、ハイデガーはこの問題に専念することになる。

第四章 ハイデガーの変容

第二章において見たように、神秘主義講義の準備は、完結しなかったとはいえ、彼の思索に大きな影響を及ぼした。さらに、その帰結として発生したルター解釈はハイデガーのその後の思索の方向性を規定するようなものであった。この章においては、これらのことがハイデガーの現象学にどのような変貌をもたらすことになったのかを解明する。

(1) 事実性の解釈学

第二章において、神秘主義講義による具体化と、その後の形式的告知による方法論化とが、相互に関連し合っている諸問題を顕在化させていることを示した。そして、第三章(2)において、ルターがこれらの問題に取り組んでいたことを示した。以下においては、それらに対応させることによって、ハイデガーがルター解釈から受容したものを際立たせることを試みる。

まず第一に、神秘主義講義による具体化は派生態と根源態との二分法の揺らぎを顕わにしまった。このような問題に対しては、ルターによる「罪人即義人」というテーゼが手がかりを提供する。本来であれば、罪人と義人とは峻別されるべきものである。しかし、ルターは転換をプロセスとして把握し、そこに現実態と可能態とをともに位置づける解釈を提供していた。派生態と根源態の二分法に関しても同様の対応が考えられる。すなわち、派生態と根源態との二分法はプロセスの中に位置づ

けられ、その中で弁別されるべきものである。

第二に、ハイデガーは形式的告知による形式化は「真正さの問題」を引き起こしかねないという危惧を指摘していた。形式的告知が「指図」する遂行といえども一種の関係でしかなく、他の関係とは異なる「真正さ」がどこかに備わっているわけではないというのである。これに対して、ルターは、罪人と義人が峻別しえないという揺らぎに直面し、それを不安に感じるからこそ、かえって、神に直面しているという確信を付与するという思想を提示していた。言い換えるならば、確信は、外部から得られるのではなく、自分のあり方を吟味しなおそうとする状況によって支えられているということになる。このような、ルターの信仰論に依拠するならば、「真正さ」の揺らぎに直面することこそが根源性に直面していることの証でもある。断片化した近代的な生のあり方から根源的な生のあり方への還帰は、前者の中において後者の可能性を思惟するという仕方においてのみ可能となるということになる。このように、ルター解釈は、その都度の「解釈者」の置かれた状況が「形式」の解釈に内実を付与するという着想を与える (= 事実性の解釈学)。

第三に、ハイデガーは形式的告知が中立的なのかそうではないのかという問題を指摘していた。ルターは、人間と全体的状況とが複雑に絡み合う枠組みを提供した。この枠組みによれば、その都度の選択は全体的な状況を見回し、その中で熟慮を行うことによって遂行されるが、そのような介入はまた全体的な状況や眼差しを変容させることになるため、新たな選択が必要となる。このような着想は、ハイデガーの問題に対して一つの解決案を提供することになる。一方において、形式的告知は、人間の構造を示すものであるという点においては「中立的」であると解釈できるが、他方において、その人間の構造がある特定の状況において想定されたものであるという点においてはもはや「中立的」であるとはいえず、「決定的」である。

確かに、いかなる人間も解釈学的循環にさらされているという点において、この構造は普遍的であるように思われる。ハイデガー自身、この概念は形式的構造を指し示すものであるから、「中立性」を損なうことはないと主張する。「形式存在論的規定は形式的なものである以上、その規定は先行決定的 (präjudizierend) ではない。それゆえ、哲学をそのような規定へと還元することは適切である」(GA60: 62)。ただし、ハイデガーは同時に「哲学は理論的学問ではない」とも述べている。すなわち、形式的告知は、理論的学問のはらむ先入見を顕わにする営みであり、そのようなスタンスをとるという点においては、「先行決定的」だ [と受け取られる] と述べている。「私たちの背景には以下のテーゼがある。すなわち、哲学は理論的な学ではなく、それゆえ、形式存在

論的考察もまた最終的な考察として構成的現象学的考察を規定してしまうということがありうる。このような前提のもとであれば、対象の形式存在論的把握は先行決定的な仕方で作作用することになる」(GA60: 62)。もちろん、ハイデガーは中立性を否定する意図でこの文を記述したわけではないが、ここにおいて一つの実践的なスタンスを表明している。単に、解釈学的循環を、相互影響関係の中にあるという風に形式的に解釈するのではなく、人間存在の理念型として解釈し、その理念型を遂行すべきものとして見なすならば、そこではすでに一つの「決定」が下されていることになるのである。

すると、問題は、形式的告知を「遂行」する中で、その「決定」がいかなる限定性を顕わにすることになるかという点にかかってくることになる。このような問題に対して、ハイデガーは意識的であった。ハイデガーはこれ以降、パウロやアリストテレスを形式的告知のモデルとして提示しつつも、同時に彼らの限界にも言及するようになっていくからである。このような着想は後の「存在の歴史」の解釈につながっていくものであり、現存在の形式的告知という発想の限界を考察するものである。この問題は「形式と内容のパラドックス」と解釈することができる。形式的告知によって、「移行」が主題化され、マニュアル化されるにしたがって、その指図は「内容」を伝授するものになってしまう。本来形式として与えられたもののどの部分までを形式として受容するのかまでは明示されえないからである。何らかの物事を伝達するためには、具体的な内容を用いざるをえない。しかし、その具体的な内容を用いるということは伝達すべき形式以外のものをも伝達してしまうことになる。やって見せるということによって、どの点まで模倣すればいいのかを伝達することができないのである。

ルターの思想はこのパラドックスを循環的なプロセスを通して解消するという着想を指摘していた。ハイデガーはそれを受け継いでいる。それは、一方において、根源的な様態への手がかりを残すものを解釈する中から根源を抽出していくとともに、他方において、その根源の立場から自分の立場のあり方（非根源的なあり方をしている部分はもとより、根源を見つけたと思っている部分も含めて）に変更をせまってしまうというものであった。

1919年までのハイデガーは、根源への還帰を記述するに際して、対象を観察し、記述するという形態をとり、還帰する者のものの見方や考え方の変化を主題化していた。例えば、神秘主義講義は、ベルナールやテレサの記述を素材として、キリスト者に「なること」を、日常的な地平から出発しつつも、神秘主義者による「表現」との遭遇により様々な相互作用に衝き動かされ、宗教的体験が構築されていくプロセスとして記述していた。ただし、その際、観察・記述する者の立場と還帰する者の立

場とは暗黙の内に重ね合わされてしまっていた。そのため、ハイデガーは、記述を遂行する者の「眼差し」そのものまでは主題化しておらず、記述されている「還帰」を根源的と見なす立場を支えているものまでは考察していなかった。これに対して、「形式と内容のパラドックス」とルターによる解決の受容を通して、ハイデガーは、「歴史／物語」の記述の背後に隠れていた観察・記述者の「眼差し」に注目するようになり、それが「歴史／物語」の観察・記述のあり方に影響し、その観察・記述が観察・記述者の「眼差し」に再帰的に影響するということを主題化するようになる。例えば、一般性を普遍性の意味でしか考えない立場からすれば、神秘主義は文字通り「神秘的」な主張に見えるが、その表現を解釈していくことによって、人間の実存という別の一般性も可能であることが理解できるようになり、観察・記述者自身が変容を被るというのである。還帰する者と状況との循環関係が、記述者と記述状況へも拡張されている。

ハイデガーは以上のようにルターの着想を受け継ぎ、事実性の解釈学を拡張した上で、その事実性の解釈学の中で形式的告知の思想を吟味しようとはしていた（実際に遂行したかどうかはともかくとしても）と解釈することができる。ハイデガーは、根源から離反している同時代の宗教哲学を批判し、中世神秘主義の思想をモデルとすることによって、近代において喪失されていた宗教性の根源へと回帰する「物語」を描き出していた。もちろん、根源への回帰にはそれ自体意味があると考えられることも可能であるが、だとすれば、思索は中世神秘主義の理解においてその役割を終えることになる。しかし、現代の人間は中世の人間とは異なった状況に置かれており、異なったあり方をせざるをえない。そもそも、中世神秘主義が「根源」として「発見」されるための条件が、それとは異なる状況の中にあることを忘れてはならない。これに対して、ルターは「歴史的なもの」が「歴史的なもの」を解釈するという絡み合いを主題化していた。このような着想を「モデル」として考えるとき、それは新たな課題を生み出すことになる。神秘主義が提供していたのはあくまでも「手引き」でしかない。今度は、ハイデガー自身が戻るべき先を求めねばならない。一方において、自分が置かれている状況を分析し、かつ他方において、そこからの「離脱」を「遂行」するのではなくてはならない。それは、まず最初に、問う者が置かれた「歴史的状況」を自覚化することを要求する。そして次に、その状況において、根源へと回帰することはいかなる意味をもつのか、いかなるあり方をするのかという問いをつきつける。このように、「現代」の問題が、各自化されるとき、形式的告知の「指図的(hinweisend)」な機能が派生することになる。ハイデガーはルターが充実したことをモデルとして自分のあり方を見つけなくては

ならない。かくして、根源的であるとされたモデルが、現代の人間にとっていかなる意味をもちうるのかが主題化される。すなわち、根源への回帰の「物語」がそれを聞く者にいかなる意味をもちうるのかということが問題になる。このようにして、ルターというモデルは、現代の私たちに対する精神の革命をもたらす役割を果たすことになる。そして、やがてこのような問いかけが『存在と時間』の主題となる。

(2) 事実性の解釈学と形式的告知との分裂

以上において見てきたように、「形式と内容のパラドックス」に対して、ハイデガーはその都度の状況の中で解釈学を遂行することによって応えようとしていた。すなわち、解釈のプロセスがその真正さを可能ならしめるというのである。形式的には以上のようにして、問題は解決される。ただし、ただし、それはあくまでも解決の方向性であり、その意味ではこれから充実されるべき形式的なものにとどまっている。重要なのは、往還が実質的に遂行されているかどうかである。

以上のような問い直しという課題を適切に遂行するためには、「指図」を適切に与えねばならない。しかも、実質的な内容を規定することなく、中立性を保たねばならない。そのような仕方では、人間の本質的構造を規定しなくてはならない。人間の本質的構造の記述は事実性の解釈学の遂行の一環であった。その限定のもとで、かつ、かといって特定の立場に固定化するのではないような仕方では、「指図」を与えるのでなくてはならない。ハイデガーはルター解釈からその本質的構造を抽出している。

ハイデガーは、ルターが記述している宗教体験に独自の時間性と共同性は、単に宗教的体験を規定するものではなく、人間の本質的構造を示唆するものであると解釈し、それに基づいて、人間の本質的構造を描き出そうとしている²⁴。さらに、ハイデガーは、ルター解釈から獲得した根本図式に依拠しつつ、アリストテレス解釈を行い（ルターのアリストテレス解釈）、この図式を錬成しようとしている。その後、この図式は『存在と時間』において一応の完成を迎えることになる。

このような人間の本質的構造の構成は同時に人間の存在論の形成を意味する。構造化は「形式化」であり、「存在論化」をもたらす。実際、その後のハイデガーの思想は存在論化していくことになる。確かに、存在論化は諸現実様態を包括する「中立的構造」を記述しようとしている。ハイデガーは「形式」にとどまることによって、「形而上学化」（＝物語のおしつけ）を回避しようとしてきた。しかし他方において、形式のあり方そのもの（例えば、現存在の構造そのもの）はかえって固定化されることになる。それはある特定の状況の中で産出された構図を絶対化することにつながっている。それは事実性からの離反であり、かえって形而上学化をもたらす

てしまう²⁵。中立性を守ろうとして、形式化したことが、かえって中立性を損なう結果になっているのである²⁶。

そうすると、むしろ、重要なのは、事実的状況の立場から、この形式的存在論の限定性を吟味していくことである。それは自分の置かれた状況性を具体的に考察していくことである。ハイデガー自身、このような発想にも忠実である（やがて、この発想は「存在の歴史」の記述として遂行されることになる）。これ以降のハイデガーの思索は、形式化〔＝存在論化〕と事実性に忠実な解釈学〔＝事実性の解釈学〕との二面性をはらみ、その間の往還として進行することになる。さしあたりは、解釈学的循環という形式の中に両側面は収められているが、具体的な問題を考察する際にはこの亀裂が浮上することになる²⁷。

終章 宗教から現象学的解釈学へ

若きハイデガーを規定していたのは、日常的な生活に没入している自己のあり方を脱却し、根源的な自己のあり方を回復せよというモチーフであった。初期ハイデガーもまたこのモチーフのもと思索をおこなっている。1919 KNS, 1919SSの講義は現象学という方法によって、近代的な思考枠組みを成立せしめている原領域への回帰を遂行するという立場に到達していた。次には、現象学という方法によって、現代人の実存を根源的な領域へと回帰させることが課題となる。当時のハイデガーにとって根源性のモデルとなったのはキリスト教の宗教体験であった。従来の宗教哲学に依拠するのではなく、現象学という方法を用いてキリスト教的体験を記述しなおし、根源への回帰を遂行することがテーマとなる。1919/20に予告された「中世神秘主義の哲学的基礎」はその構想を実現しようとするものであった。

しかし、第一章において検討したように、この試み自身が様々な問いを呼び寄せることになった。神秘主義講義が遂行した宗教体験の記述は、内容意味と関係意味との対比、すなわち、日常態と根源態との対比が不十分であり、さらに遂行を考慮に入れるべきであることを露わにした。このような二分法の揺らぎはさらなる問いを呼び寄せることになる。根源への還帰はもはや一方通行的な移行として理解することはできなくなってしまう。マニュアルに従って根源への「移行」を行っても、それは根源への還帰であるとは限らないのである。ここにおいて、現代において、根源への還帰とはいかなるものであるのかという問いが発生することになる。このような問いは1919年に構想された現象学からの転回を余儀なくさせるものであった。その結果、1919年以来の試みはそのままの仕方では続行されなかった。「神秘主義講義」の前後に一つの断絶が見られるが、「神秘主義講義」の

遂行に断絶の原因を求めることができる。

その結果、これに続く二つの学期の間、ハイデガーは現象学の再記述に沈潜することになる。その成果は1919/20WSや1920SSの講義に見ることができる²⁸。しかしながら、現代における根源への還帰という問題を考えるためには、現象学的発想だけでは不十分となる。むしろ、具体的な状況から方向性をその都度考察していく解釈学的発想が必要となる。すなわち、現在の地平に残された手がかりから、先人の指示する根源を解釈しつつも、その根源のはらむ問題性を排除し、現在の状況に合わせて再構成するのではなくてはならない。そのような着想を与えたのが、ルター解釈であった。

ハイデガーはその成果を1920/21WSや1921SSの宗教現象学に應用しているが、このような着想は宗教現象学の独自の位置づけに大きな変更をもたらすものであった。すなわち、当初、宗教現象学とは現象学を宗教体験の解明という具体的な問題に適用したものであったが、今や宗教現象学こそが現象学のモデルとしての役割を果たすことになる。それと同時に、宗教現象学的着想そのものは、根源への還帰の手段ではありえても、目的そのものを提供するものではなくなる。宗教的体験というモデルを理解した上で、現代においてはどのような根源への還帰が可能であるのかという課題が宗教体験の理解そのものを越えた主要テーマとなっている。このような主題の変容が、これらの講義において宗教という主題から逸脱させ、形式的告知の追求という哲学的課題を追求させた（ハイデガー自身、この講義の主題は宗教でも現象学でもなく、「入門」だと述べている）。ハイデガーは、この新たな課題に応えるために事実性の解釈学という立場を取るようになるが、やがて、事実性の解釈学と存在論との緊張関係の中、むしろ、存在論への道を歩むようになっていった。

以上のように、宗教現象学の変遷を中心として、ハイデガーの思索の変容を考察することによって、「どのようにしてハイデガーはキリスト教哲学から離反したのか」という当初の問いに答えることが可能となる。1919年まで、ハイデガーは、現象学に基づいて「宗教現象学」を遂行する意図を持っていた。その意味において、広義のキリスト教的哲学者であると言ってよい。しかし、1919年以降、ルターの影響下で、ハイデガーの思想は変容し、「宗教現象学」のプランを捨てることになる。もはや、根源への還帰のためには宗教体験そのものをモデルとするだけでは不十分であると考えたからである。その代わり、「実存」の問題が浮上することになる。この「実存」こそが現代における宗教的体験の変容態であると解釈することができる。このようにして、ハイデガーはキリスト教哲学からの撤退を行う。しかしながら、かつての宗教的体験をモデルとするのではなく、現代において可能

な体験のあり方を模索するというあり方は、ルターやシュライエルマッハーが実践してきたことでもある。とすれば、ハイデガーは、当初とは別の意味でキリスト教的哲学者であり続けたと言うことも可能である。

確かに、ハイデガーは、キリスト教という具体的な宗教からは距離をおき、それを哲学という立場から考察するようになる。しかしながら、その哲学のあり方は近代の疎外に対応し、「新たな結びつき」（帰還の新しいやり方、新しい宗教）を回復させようとするものであった。そのような意味において、これを「宗教」と呼ぶこともあながち間違いとはいえないのである。

-
- ¹ 1920/21WSの講義は「宗教現象学入門」と題されていたが、その前半部においては、いわゆる「宗教」なるものの通念を批判し、「哲学」への入門を宣言していた。しかし、「宗教」の講義を期待していた受講生がそのことを学部長に訴え出るという事件があり、ハイデガーは唐突に形式的告知の説明を切り上げ、パウロのテキスト解釈に移行していった（vgl. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being & Time*: 151, 171）。このことから、この講義の中心がもはや宗教ではなく、哲学そのものであったことが伺える。
 - ² ハイデガー全集からの引用はGAという略号、巻数、頁数によって示すこととする。
 - ³ この概念ももともとはラスクに由来するものである（vgl. Lask, Emil, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: 30, 66, 69, 76, 83）。ラスクはこの概念を、あるものの認識に先行する諸規定を表すものとして用いている。
 - ⁴ 興味深いことに、ハイデガー自身は、形式的告知については「形式的告知とは～である」という定義的記述をほとんどしてはいない。この概念自身、ハイデガーの記述の形式から、読み取られるべきもの、「形式的」な仕方では「告知」されたものなのである。
 - ⁵ ここに見られるような着想はすでに「神秘主義講義」において語られていた。例えば、ハイデガーは、一方において、エックハルトの「離脱」の概念を「指令」と解釈し、それを「実在性の構築」とも呼んでいるが、他方において、ベルナルドやアヴィラのテレサの解釈を通して、そのような「遂行」の充実はプロセスにおいて可能になることを示している（この点については拙論「神秘主義的体験の解釈学」（兵庫教育大学紀要編集委員会編『兵庫教育大学研究紀要』第28巻、2006を参照）。だとすれば、1920SSにおける遂行と形式的告知との出会いは神秘主義講義によって準備されたと解釈することができる。
 - ⁶ WS1919/20になってから、「実在」という語が用いられるようになった。そして、実在の構造に関する分析

もまた、「實在論的解明」と呼ばれるようになる (vgl. GA58: 199)。また、『世界観の心理学』への書評⁷は、「實在」を、遂行意味に「根源的な意味」を付与するものとして位置づけている (GA9: 29)。

⁷ 確かに、哲学が何であるのかを直接名指しすることは不可能である。なぜならば、各自の状況において哲学されるべき事柄が異なってくるからである。とはいえ、各状況における「哲学」的性質がないわけではない。人はそれを哲学という記号のもと、様々な具体例を見ていくなかで「把握」しなくてはならない。このようなことを表現するために、ハイデガーは「形式的」という語を用いている。ハイデガーはここで「形式的」という語を意図的に用い、「形式的告知」を暗示している (GA60: 8)。

⁸ 形式化は恣意的な仕方では集合を形成することができる。そして、このような「遂行 (Vollzug)」は従来の範疇の体系とは異なった観点を提供することになる。理論的態度はありうべき関係意味の一つでしかありえず、他の関係意味も可能なのである。対象の内容意味は関係意味によって規定されているが、ここにおいてさらに、関係意味に関しても多様性が考えられる (それを選択しうるものが遂行意味となる)。ハイデガーによれば、形式化のように新たな観点を導入することは「形式的告知」(によって指し示されているものの遂行)によって可能となる (人間は関係の絡まりを紡ぎ直すことのできる存在である)。このように、1920SSにおいては簡単に触れられていたにすぎないものが、1920/21WSは遂行概念の詳細な説明がなされている。

⁹ この点については拙論「神秘主義的体験の解釈学」第四章を参照。

¹⁰ むしろ、根源への還帰は複雑な往還を必要とする。すなわち、派生態の中に残された手がかりに依拠しながら根源態のモデルに取り組み、根源への移行を試みつつも、その際、そのモデルや手がかりの中に入り込んでいる派生的なものを排除し、より本来的な根源のあり方を構想せねばならない。

¹¹ デルタイは『精神科学序説』において、キリスト教的経験における内的自己の歴史意識の重要性を指摘し、これをギリシア以来の学的伝統と対比している。そして、そのみならず、デルタイはキリスト教が生体験の意義を発見しつつも、それを中世においてはギリシアの自然主義の中に埋もれさせてしまったと考えている。その転換点にアウグスティヌスがおかれている。ハイデガーはデルタイからこのような歴史観(発想)を受け継いで、彼の宗教哲学の基本的着想としている。まず、ハイデガーによるアウグスティヌス解釈は両義的である。一方において、繰り返しアウグスティヌスの憂慮 (cura) について言及し、それが知

解から信仰への転換となると解釈しているが (1921SS, 1925SS, SuZ)、他方において、1921SSによれば、アウグスティヌスは生の体験を発見しつつも、自然主義に埋もれてしまったとも指摘している。そして、このような着想に依拠して、ハイデガーは自分が置かれた状況の解体的解釈に取り組む。すなわち、ハイデガーの自己世界はすでにギリシア哲学的発想によって構築されているから、その概念構成を退けねばならない。そもそも、キリスト教自身の言説自体がすでにギリシア哲学の影響下にあり、その本来の形態からの逸脱をはらんでいる。そのため、その影響を受けた層を慎重に引きはがしつつ、本来の層を発掘していかなければならない。このように、デルタイは、宗教現象学の構想に大きなヒントを与えていることが分かる。このような発想は「形而上学の歴史」という終生変わることのない一貫した着想へと成長していくことになる。

¹² ルターはこの語をNichtigkeitと訳している。

¹³ ただし、この大革命はやがて古代の学問 (アリストテレス) の中に埋もれてしまう (vgl. GA58: 61, 205)。例えば、アウグスティヌスはキリスト教の原体験において自己世界が中心的な役割を果たすことを指摘していたが、やがて、教義学との争いに巻き込まれていき、デカルトの先駆者との誤解を招くまでになる。この両者の絡み合いが今なお思考状況を規定し続けている。後者から身を解き放ち、前者へと接近することが、現象学の課題であるし、宗教現象学を可能ならしめる条件である。スコトゥス書においてハイデガーは中世のスコラ哲学に近代に反対する手がかりを見ていた。そして、それをより確かめるためには宗教現象学が必要であった。その中で、よりキリスト教的なものとして原始キリスト教がクローズアップされると同時に、アリストテレスが対立項として批判的に見られるようになる。原始キリスト教に内在していた「自省」への傾向性を析出したものが「現象学」である。

¹⁴ デルタイは『精神科学における歴史的世界の構成』において歴史的世界の構成を自伝における表現を通して考えようとしているが、1920SSにおいてハイデガーは同様の枠組みから自己世界の構築に関して論じている。

¹⁵ ヤスパーズは、ハイデガーがルター研究に専念している姿を目撃している (Jaspers, Karl, *Philosophische Autobiographie*, 1977: 92f.)。

¹⁶ ハイデガーは1920/21WSにおいては5回、1921SSにおいては7回、ルターに言及している。

¹⁷ 聖書からの引用は新共同訳による。

¹⁸ 一方において、初期ハイデガーの思想はデルタイの影響下にある。彼の事実性の現象学 [の構築主義的側面] はデルタイの枠組みから出発している。また、

ディルタイによる精神史からも大きな影響を被っている。しかし、他方において、ハイデガーは常にディルタイに対する対決姿勢をも取ってきた。まず、(批判実在論にコミットしていた)ごく初期にあってはディルタイの「生の哲学」はすべての流動の中へともたらしかねないものであると見なされていた。そして、現象学という立場を取るようになってからは、ディルタイが体験に依拠することで超越論哲学の硬直性を批判した点を評価しつつも、彼自身の概念性がある種の硬直化(人間像や世界観の固定化)をはらんでいたことを批判している。むしろ、概念性自体を見直す必要が生じる。それが現象学の課題であるとし(vgl. GA59: 168),『存在と時間』の解釈学はディルタイの解釈学を克服するものだとしている。ディルタイに対するこのようなアンビバレントな態度は、ディルタイの出自(=心理学主義からの出発とその克服)に由来するものである。このように考えるならば、ハイデガーの思索は、ディルタイ自身の自己克服の道であったと解釈することも可能なのである。

¹⁹ 『ハイデルベルク討論』の冒頭においてルター自身が自分の論題を「パラドクサ(paradoxa)」と呼んでいる。

²⁰ ここには、ルターがアリストテレス研究から学んだ中動相の反映が見られる。この点においてはエックハルトと同様である。

²¹ 『ローマ書講義』かの引用は松尾喜代司訳により、引用箇所はワイマール版第56巻の頁数で表示することにする。

²² ルター『ラテン語著作集』第一巻序文を参照。

²³ 神の側の裁きのあり方に対応して、人間の側も裁きに「自分の力」で対応しようとする。例えば、行がそうである。このような発想はもともとはアリストテレスに由来する。「アリストテレスは罪と義をば行いに立脚せしめ、従って同様に、行いを遂行するか怠るかに立脚せしめる」(Luther, W56: 273)。アリストテレスは人間が善さを選びうると考えているが、ルターは選びうるかどうかは性向により、その性向はその人が置かれた状況によると考える。

²⁴ 例えば、ハイデガーはルターの解釈を通して、後に『存在と時間』において主題化される「不安」の概念を練り上げている(GA20: 404)。

²⁵ レーヴィットは、ハイデガーによる「中立的記述」が実は中立的ではなく、もともと特定の立場に由来するものであり、特定の立場に親和的であると指摘している。だからこそ、ハイデガーの記述が神学に影響を及ぼしうるのだとしている。Vgl. Löwith, Karl, "Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie", Pöggeler, Otto (hrsg.), *Heidegger:*

Perspektiven zur Deutung seines Werks, 1994.

²⁶ 『存在と時間』の挫折も同様の文脈で捉えることができる。

²⁷ この問題は、ハイデガーがモデルとしている解釈の遂行に現れている。一方において、パウロ、アウグスティヌスは、本来的実在の構築を指し示した形式的告知として機能する。しかし他方において、ハイデガーはそれらを失敗したものとしても解釈する。すなわち、私たちの状況を規定する形而上学化の先人としても考察している。アリストテレス解釈も複雑な様相をはらんでいる。

²⁸ ハイデガーは1919/20WSにおいて、現象学の概念がプロテスタント神学に由来するものであることを示そうとしている。すなわち、ハイデガーは、現象学という形式をキリスト教の信仰という内容によって充実してきたのである。