

## ハイデガー『存在と時間』注解(6)

寺 邑 昭 信

『紀要』62号までで『存在と時間』の序論についての注解作業を一応終えたのであるが、さらに第一部の注解に進む前に、今回は、これまで触れなかった部分の幾つかと不十分だった点について、補足の形で述べておくことにする。

新たに参照、引用したハイデガー全集の巻とその他主な文献名およびそれらの省略記号は以下の通りである。

GA29/30 Die Grundbegriffe der Metaphysik Welt - Endlichkeit - Einsamkeit 1929/30WS 1983

第29/30巻『形而上学の根本諸概念 世界-有限性-孤独』

1929/30年冬学期講義

John van Buren: Martin Heidegger, Martin Luther, in Reading Heidegger from the Start, 1994 State University Press of New York =BR

Thomas Rentsch: Martin Heidegger Das Sein und der Tod Eine kritische Einführung, 1989 R. Pieper München =REN

Karl Schuhmann: Husserl-Chronik Denk- und Lebensweg Edmund Husserls Husserliana Dokumente BdI, 1977 Nijhoff =HCHR

なお本注解掲載の鹿児島大学法文学部紀要『人文学科論集』については、従前通り『紀要』と略記した。また省略も、従前通り筆者によるものである。

### [補注]

・009/33-009/36 「数学という、一見最も厳密であり、最も強固に組み立てられていると思われる学も、「基礎づけの危機」におちいったのである。形式主義と直観主義のあいだの争いは、この学の対象であるべき当のものへ

と近づく通路の第一次的な様式を獲得し確保することをめぐっておこなわれている。」

根本諸概念をめぐる今日の学問の危機的状況（第一次大戦後の「今日」とは、もちろん学問だけではなく人間の生存全体の危機の時代でもあったのだが）の記述に関しては、全集20巻の第一節後半がほぼ対応しているが、そこでの取り扱いは『存在と時間』よりも詳しい。たとえば数学の基礎づけの危機に関してハイデガーは以下のように述べている。

「このあまねく見られる危機のうちにはどのような課題があるのだろうか。何が克服されるべきなのか？そうしたことはどうやって可能なのだろうか。

そうした危機が諸学問にとり生産的となりまた確実に制御されうるようになるのは、その学問的方法的意味が明確となり、基本的な事象領野の露開が、具体的な学問自体のうちで支配的なものとは原理的に別な経験と解釈の仕方を要求することが明白となる場合だけである。危機の中で学問的探求は、哲学的な傾向を帯びる。それによって、学問は、みずからがなしえないところの根源的な解釈を必要とすることを告げているのである。

このことをわれわれがここで任意の順番で取り上げる諸科学にしたがって具体的に証明しようとするならば、ひとが強調された意味で**基礎の危機**と呼ぶところの現代の**数学**における危機が特徴的である。**形式主義**と**直観主義**の闘いがある。そこでは数学的諸学の土台が、そこからさらに公理体系として自余の命題のすべてが導出されうるような単純に仮定された形式的な諸命題に基づく—ヒルベルトの立場—のかどうか問題となっている。本質的に現象学に影響されているその反対の傾向は、ブラウアーやワイルが説いているように、結局は第一次的な所与が対象そのものの一定の構造なのかどうか（例えば微積分の規定といった学問的探査に先立つ幾何学における連続体）を問う。こうして見かけの上では確固としたこしらえの学問において、その学全体を新しいより根源的な土台へと移し替えようとする傾向が明らかになるのである。」(GA20/4f.)

興味深いのは、ここでハイデガーが、ブラウアーの直観主義が「本質的に現象学に影響されている」と述べていることである。あくまで与えられた数学的事象に依拠しようとする姿勢は「事象そのものへ」に通じるものがあることは確かである。(cf. 「ブローウェル [=ブラウアー, オランダ語の Brouwer はドイツ語の Brauer に相当し, もとの意味は麦酒醸造家…筆者注] にとって, 言語も, また論理学も, 数学の前提にはなり得ず, 前提としてあるものは, 数学の諸概念, そしてその演繹を一瞬にして明らかであると悟らしめるところの直観であった。ワイルにとって, ブローウェルによる指摘は『われわれの目を開き, 一般に認められている数学が, 確証に基づいてその真の意味と真実性とを主張し得る諸命題をいかに遠く超えるものかということを明らかにした』ものであると考えられた。」 C.リード著『ヒルベルト』岩波書店 昭和47年 278頁以下) とはいえ, ブラウアーが直観主義を公に打ち出すのは1913年であり, それまでに彼がフッサールから直接影響を受けたかどうかは, 不明である。またブラウアーがフッサールの直接の知遇を得るのは, 『フッサール・クローニク』(HCHRS.330) によれば1928年になってパリにおいてのようである。ちなみにフッサールはゲッティンゲン大学時代, ヒルベルトと同僚であった。

『存在と時間』においても, また全集20巻所収の講義でも, ハイデガーは「数学の危機」の内容そのものにはふれていないが, これは, カントールが創始した(素朴)集合論において, 一連のパラドックス(ブラリ・フォルティの逆理, カントールの逆理, 特に「自分自身を含む集合と自分自身を含まない集合」をめぐるラッセルの逆理)が発見され, 数学の基礎概念を規定するために必要な集合論の無矛盾性が脅かされるという深刻な危機に陥った事態を基本的には指す。

この危機の打開の試みの中から数学基礎論という分野が生まれたが, その主だったものが, ラッセルの論理主義, ブラウアーの直観主義, ヒルベルトの形式主義であった。1913年にブラウアーは「直観主義と形式主義」という論文を発表し, あくまで数学的直観のみからの数学の概念構成を主張し, 排

中律も否定したため、数学の用語や対象から具体的意味内容を捨象し単なる記号、要素と見なして無矛盾的な公理系を立て理論を展開しようとするヒルベルトらの形式主義と激しく対立することとなる。ただし直観主義の立場では重要な定理が犠牲とされたりで結局主流とはならず、『存在と時間』が刊行された1927年にブラウアーは「形式主義についての直観的な反省」という論文を発表して、形式主義との対立は収束に向かったという。(詳しくは、E. カッシーラー『シンボル形式の哲学 第三巻 認識の現象学』第四章「数学の対象」の「1. 数学の形式主義的基礎づけと直観的基礎づけ」および「2. 集合論の構築と〈数学の原理的危機〉」[『シンボル形式の哲学 (四)』岩波文庫148頁以下]を参照のこと。また前掲のC. リード著『ヒルベルト』「18節 数学の基礎」277頁以下、R.L. ワイルダー『数学基礎論序説』培風館 昭和44年 269頁以下「第二部 数学基礎論についてのさまざまな立場」、S.F. バーガー著『数学の哲学』培風館 昭和43年 113頁以下「概念論と直観主義者」154頁以下「形式主義」なども参照のこと。)

なお本文の「基礎づけの危機」の原語はGrundlagenkriseであり、基盤、根拠の危機といった意味であり、それに対して「基礎づけ」に当たるドイツ語はGrundlegungである。岩波版も「基礎づけの危機」であるが、ちくま版では「基礎論の危機」、河出版では「基礎危機」である。この引用符つきの言葉については、初めヒルベルト門下にあり、その後ブラウアーの直観主義に賛同したワイルが1921年『数学雑誌』に掲載した論文の表題「数学の基礎の新たな危機について」Über die neue Grundlagenkrise der Mathematikがハイデガーの念頭にあったのかもしれない。カッシーラーも前掲書(邦訳『シンボル形式の哲学 (四)』176頁以下)で、ワイルが自分の考えとブラウアーの直観主義との違いを述べたこの論文の箇所を引用している。ちなみにこの論文は当初フッサールの主宰する『現象学年報』に掲載予定だったという。(ワイルの思想とフッサール現象学との関係については次の文献を参照のこと。佐々木力「ヘルマン・ワイルの数学思想」、『岩波講座現代思想11 精密科学の思想』77頁以下。また『現象学事典』608頁以下の「ワイル」の項目も参照のこと。)

なお集合論の創始者カントールについて、ハイデガーは全集第21巻31節の冒頭で次のように簡単に言及している。

「フッサールには、数学的認識における特殊な概念性、特殊な証明方法、認識と真理の意味についての問いが生じたのである。最後には数学の一般的な本質についての考察であるが、これはカントールによる純粋な多様体論の形成によって量的なものは全く本来的に数学的なものを構成しておらず、むしろ形式的なものとの形式的なものの法則性がなのであることが示されたため、ますます複雑なものとなったのである。」(GA21/31) (なおカントールは、集合に当たる言葉として Menge, Inbegriff 等とともに Mannigfaltigkeit [多様体と普通訳される] という言葉を用いていたといわれており [田中尚夫『公理的集合論』培風館 昭和57年2頁] ここに出てくる多様体論とは集合論に他ならない。なおフッサールの著作のいくつかに登場する多様体という言葉も集合と訳すと分かりやすくなるものがあると思われる。)

また科学の基盤の危機については次の引用も参照のこと。

「かくして我々が本当の形而上学と本当の科学の本当の共同のために準備していない事は、明白である。なるほどしばらくの期間、科学自体がぐらつき出したように見えた。そこでまたすでに次のような常套句が現れた：諸科学の基盤の危機。しかしこの危機は、我々が新しい諸課題のとてつもなく同時に基本的なものに対して相応の広い視野を得ることができるまでに動揺させられることが全くないために、真剣に突破することが、そしてとりわけ必要な持続を獲得できないのである。」(GA29/30/281) なお周知のようにフッサールは1930年代、生活世界の忘却という別の観点から「学問の危機」について語ることとなる。

・009/37-010/03 「物理学の相対性理論は、自然自身の固有な連関を、この連関が「それ自体で」存立しているがままに明らかにしようとする傾向から生じている。この相対性理論は、自然へと近づく通路の諸条件に関する理論であるのだから、すべての相対性を規定することによって諸運動法則の不変性を保とうとつとめるわけだが、そのことによって、おのれに前渡しされ

ている事象領域の構造を問いたずねる問題に、つまり物質の問題に直面するのである。」

この箇所に対応する全集第20巻での叙述は以下の通りである。

「物理学においては革命は相対性理論を通して起こった。この理論は、自然の根源的な連関を、それがあらゆる規定や問いかけから独立に存立しているままに際立たせようとする傾向以外のいかなる意味ももたない。相対性理論と自称するこの理論は諸々の相対性の理論である、つまり、そうした自然への接近においては、すなわちそれぞれ特定の時間空間的測定方法においては、運動法則の不変性が維持され続けるように構成されるべきとする諸接近条件と諸理解方法の理論なのである。それが目指すのは相対主義なのではなく、その逆なのである。その本来の意図とは、まさに、自然の即自を、物質の問題として凝縮された重力問題の回り道をして発見することなのである。」

(GA20/5)

筆者は特殊相対性理論、一般相対性理論について語る資格は持たないが、参考までに（特殊）相対性理論についてのアインシュタイン自身の最初の論文である『動いている物体の電気力学』（1905年、邦訳は内山龍雄訳『相対性理論』岩波文庫）から次の文を引用しておく。

[簡単に背景について触れておくと：19世紀にマックスウェルが樹立した電磁気学は、場の概念を確立し光が電磁波の一種であることを明らかにしたが、そこで光波を伝える媒質として絶対静止系である仮想的物質エーテルが要請された。問題はこの宇宙全体を充たしていると言われたエーテルの存在の証明だった。このエーテルに対する地球の運動を検出する種々の実験は、否定的な結果に終わった（特に1887年のマイケルソン・モーリーの干渉計による実験）。その際、光が「エーテルの風」を測定するために用いられた。エーテルが存在するとすれば地球と同一方向の光の速度と反対方向の光の速度との間には、エーテルの抵抗の有無により差異が生じるはずであるが、精密な測定にもかかわらず光の速度に関する差異は検出されなかったのである。つま

り絶対静止エーテルの存在は証明されなかった。こうした事態を背景として、ベルンの特許局の技師で当時まだ26歳だったアインシュタインは特殊相対性理論に関する論文を（同時に光量子説，ブラウン運動に関する論文も）発表したのである。]

「上述の話と同じようないくつかの例や，“光を伝える媒質”に対する地球の相対的な速度を確かめようとして，結局は失敗に終わったいくつかの実験をあわせ考えるとき，力学ばかりではなく電気力学においても，絶対静止という概念に対応するような現象はまったく存在しないという推論に到達する。いやむしろ次のような推論に導かれる。すなわち，どんな座標系でも，それを基準にとったとき，ニュートンの力学の方程式が成り立つ場合 [このような座標系は，現在では慣性系と呼ばれている]，そのような座標系のどれから眺めても，電気力学の法則および光学の法則はまったく同じであるという推論である。…そこでこの推論（その内容をこれから“相対性原理”と呼ぶことにする）をさらに一歩進め，物理学の前提として取り上げよう。またこれと一見，矛盾しているように見える次の前提も導入しよう。すなわち，光は真空中を，光源の運動状態に無関係な，ひとつの定まった早さ $c$ をもって伝播するという主張である。…ここに，これから展開される新しい考え方によれば，特別な性質を与えられた“絶対静止空間”というようなものは物理学には不要であり，また電磁現象が起きている真空の空間のなかの各点について，それらの点の“絶対静止空間”に対する速度ベクトルがどのようなものかを考えることも無意味なこととなる。このような理由から，“光エーテル” [光を伝える媒質の役目をになうエーテル] という概念を物理学にもちこむ必要のないことが理解されよう。」(A.アインシュタイン『相対性理論』岩波文庫 14頁以下 [ ] 内は訳者注。省略は筆者。またアインシュタイン本人による数式を使わない相対性理論の解説については，次の書物の第三章「場・相対性(二)」を参照のこと。アインシュタイン，インフェルト共著『物理学はいかに創られたか 下巻』岩波新書)

このようにアインシュタインはエーテルの仮説を無用なものとして捨て，

その代わりに慣性系における光速不変の原理（「お互いに等速度運動するどの慣性系に対しても光の速さは常に一定である」）および自然法則不変の原理（「そうした慣性系のどれに関しても物理法則は同じ形をしている」）という二つの原理を要請し、従来の時空観を変える特殊相対論を作り上げた。ハイデガーが本文で「すべての相対性を規定することによって諸運動法則の不変性を保とうとつとめるわけだが」と述べているのはこのことを指しているわけである。

この絶対静止エーテルを斥け、また同時刻概念や時間の進み方も運動状態によることを示す特殊相対性理論は、三次元の空間と一次元の時間が一体となった時空概念（ミンコフスキー空間…cf. 「相対性原理によって要請された一歩、つまり物理学的世界の四つの〈次元〉を原理的に同権と見、相互に交換可能なものと見るような一歩」カッシーラー：前掲書342頁）を明らかにし、（ハイゼンベルク等の量子力学ともども…ハイデガーは量子力学には言及していないが、物質観の変貌という点では言及してしかるべきだったのではと思われる）従来のニュートンの古典物理学に基づく力学的統一的自然観（物質から独立したユークリッド幾何学的絶対空間と同時性が意味をもつ絶対時間など）の独裁を崩すこととなったのである。また相対性理論では、運動する物体は異なる系の観測者から見ると縮んで見えることや、運動している系の時間を異なる系で測ると延びていることになるといった古典物理学の常識とは異なったことが導き出され、一般の興味を引いた。

またアインシュタインが明らかにした質量エネルギーの等式、 $mc^2=E$ （物体内のエネルギーは質量と光速の二乗の積に等しい）による物質観の革新から、やがて物質が蔵する莫大なエネルギーの取り出し、つまり原爆の開発などの原子力利用への道が開かれることとなったのは周知のとおりである。

その後アインシュタインは相対性理論を慣性系から加速度系に一般化することを試み、1916年に重力の理論である「一般相対性理論の基礎」を公表した。一般相対性理論は、時間と空間の構造は物質の分布によって決まること、空間と時間の歪みが物であり、力であるという時空の物質性を明らかにした。

この一般相対性理論から導出される結論の一つ、光は加速度運動により生じる力である重力により曲がること（アインシュタイン効果）は、1919年の皆既日食の観測により検証され、世界的なセンセーションを巻き起こしたことはよく知られている（岩波版の注も参照）。（cf. 「1925年にはヴェルナー・ハイゼンベルク、マックス・ボルン、パスカル・ジョルダンが量子力学を展開する—それは学問的なセンセーションであった。なるほどアインシュタインがすでに1905年に特殊相対性理論を展開していたし、一般相対性理論は1914年から1916年に定式化されていた。しかし世界的榮譽は例えば『ニューヨーク・タイムズ』の大見出し—「光は重さをもち、空間は曲がっている！」—によって初めてやってきたのである。それはアインシュタインによって予言されていた重力場での光の偏向が1919年に英国の日食観測隊により実験的に証明されたことに続いたのである。ハイデガーは、一時数学と物理学を学んだし、彼は相対性理論を、そして特にまた空間—時間理論に対するその画期的な意義を知っていた。この理論が彼自身の時間分析にどれくらい影響を与えたかは、明らかではない。」 REN S.103）

なお特殊相対性理論に関する上述の1905年のアインシュタインの論文については、ハイデガー自身全集第1巻所収の『歴史科学における時間概念』（1916年）（GA1/423）で言及している。上のレンチュからの引用にもあるようにハイデガーは早くからアインシュタインの特殊相対性理論に関心を抱いていたと思われ、その他にも以下のような箇所ですべてアインシュタインの時間概念等について触れている。（ただしアインシュタインが明らかにした空間と一体の時間概念も、ハイデガーにとってはあくまで測定される量的時間概念に過ぎないのではあるが。）

「ある学問は、誰か学者がある例において何か新しいものを発見することにより発展するのではなく、むしろその中で学問が前進する衝撃は、その都度根本概念の修正の中に、つまりこれまであった諸命題や概念の在庫を新しい土台へと据え変えていくことの中にある。今日の物理学におけるアインシュタインによる革命はこうした道の上でなされたのである。彼が物理学

の根本概念をめぐって哲学を始めたというのでは全くなく、彼は一定の具体的な諸問題に即して、その中に含まれた根本諸概念とそれらの型を追究することによって、総じて物理学の目標が保持されうるとするならば、それらの概念の修正が必要であることを悟ったのである。」(GA21/17)

「相対性理論の命題、すなわちいかなる時間も場所時間である…。」  
(GA21/351)

「近年の『持続と同時性』(第二版, 1923年)の中で、ベルクソンは、アインシュタインの相対性理論と対決している。まさに持続についてのベルクソンの理論は、アリストテレス的な時間概念との直接対決から生い立ったのである。」(GA24/328) (なお『持続と同時性』の副題は「アインシュタインの理論について」である。)

「この研究 [=時空的関係体系における自然の測定の研究…筆者注] の現在の状況はアインシュタインの相対性理論において確定している。その理論からの若干の命題：空間はそれ自体では何ものでもない；絶対空間は存在しない。空間は、それが含む物体とエネルギーを通してのみ存在する。(アリストテレスの古くからの命題：) また時間も何ものでもない。時間は時間の中で生じている出来事によって成立する。絶対的時間は存在せず、また絶対的同時性もない。一ひとはこの理論の破壊的なもののせいで肯定的なものを見過ごしがちである、つまりこの理論はまさしく自然の事象を記述する諸方程式の任意の変換に対する不変性を証明していることである。」(GA64/109)

・010/03-010/06 「生物学においてめざめてきた傾向は、機械論や生氣論によって有機体や生命について与えられた諸規定の背後へと問いさかのぼって、生物が生物としてもっている存在様式を新しく規定しようとする傾向である。」

同じく全集20巻の対応箇所は以下の通りである。

「生物学においてはひとは同様に生命の基本要素を熟考しようと試みている。ひとは、生命あるものを物体と捉え機械論的に mechanistisch 規定しているような先入見から自由になろうと試みている。生氣論もまたこの先入見にと

らわれているのだが、それは機械的 *mechanisch* な諸概念によって生命力を規定しようということが試みられるからである。今やひとは、初めてこの「生命あるもの」「有機態」という存在者の意味を明確にして、そこから具体的探求への導きの糸を獲得しようと尽力している。」(GA20/5)

『存在と時間』刊行から少しく時間が経った1929/30年冬学期の講義『形而上学の根本諸問題』は、形而上学の根本問題として「世界、有限性、孤独」を主題とする500頁を超える浩瀚な講義であるが、前半、我々を哲学することへと呼び覚ます根本気分、我々の文化的状況の根底にある根本気分として「退屈」の三形式の構造を詳しく分析し、深い退屈という根本気分が、現存在そのものであれという人間への要求を、結局は現存在の時間性と時間の本質の解明という課題を言外に語っていることを明らかにする。この根本気分の促す課題は現存在に三つの形而上学の根本概念の形で迫ってくるという。こうした前半の考察結果を踏まえてハイデガーは、世界、有限性、孤独（単独化）の解明に向かう。そこではまず最初に世界の問題が取り上げられるが、ハイデガーは「石は無世界的である。動物は世界貧困的である。人間は世界形成的である」(GA29/30/263) という主導的テーゼをかかげ、とりわけ動物（有機態 *Organismus*、普通、有機体、生体と訳されるのだが、ハイデガーは、生き物の全体としての動的な在り方を問題とするので、本稿ではこのように訳しておく）の存在の構造を手がかりとして、そのあり方と対比的に現存在における世界概念の特色を浮き彫りにしようとするのである。そのためこの講義では当時の最新の動物学的生物学的知見が多く活用されていて（ただし例えばミツバチの生態についても具体的な実験結果を多く引用、考察しているが、当時すでに公刊されていたと思われるフォン・フリッシュのミツバチのダンス行動などの研究成果への言及が皆無なのはやや物足りない感じがする）、ハイデガーの幅広い学問的関心がよくうかがえるのだが、その中では、生命現象を物理化学的プロセスに還元してしまう機械論はもとより、機械論的説明に反対する生氣論もともに有機態の本来のあり方の解明には不十分な

ことが再三指摘されている。例えば以下の箇所を参照。

「今日—しかも我々はいつともっぱらそしてここでも我々の現存在について語るのだが—我々は自分たちが有利な位置にいることに気がつく、有利というのは、研究の形態の多様性や活気によるというだけではなく、むしろ「生」すなわち動物と植物の存在の仕方に独自性を与え返し確保しようとする根本傾向により有利なのである。すなわち：我々が自然科学と呼ぶ学問全体の内部において、今日生物学は物理学と化学の暴政から身を守ろうと努めているのである。このことは、ある種の諸領域や諸方向において物理学的なそして化学的な問題提起は生物学の内部では正当でもなく得るところも無いという意味ではありえない。生物学における物理学と化学に対する闘いは、むしろ、これら二つの学科からは原則的に「生」そのものは把握できないことを謂うのである。とはいえ、この闘いには以下のことが含まれている：事態はまた、まず「生命的な実体」が物理的-化学的に説明され、次ぎにその目算通りゆかなくて未説明のものが残る場合には困ったあげく、なおもう一つの要因がやむを得ず認められるというように進むのではなく、むしろ生命あるものの根本的存立事態としての、物理的-化学的に説明不可能でそもそも把握できないものから出発して、生命あるものの輪郭づけがなされるということであること。生物学という学問は、この学問が問うものについて全く新しい企投をするという課題の前に立っている。(あるいはたった今述べたこととは簡単には合致しない別の観点から言い表せば、今日問題なのは、機械装置としての生という見解からの解放なのである。この否定的な傾向は、つい先頃までまだ次のようなスローガンによって導かれていた：機械論との闘争、生氣論、生の目的論的考察。この生の見方は、生の機械論的見方がそうであると同様の重大な誤解を背負い込まされているのである。)」(GA29/30/277f.)

ハイデガーはさらに続ける。

「要約すれば、次のように言えよう：有機態 Organismus は器官 Organe を持つ。もちろん—だが、器官は作業道具 Werkzeuge [この語は知覚道具 Merkwzeuge と共にエクスキュルの術語でもある…筆者注] であろうか。有機態は

過程である。もちろん一だが、その動性の根本性格は機械的な運動概念を用いて把握できるのだろうか。そこでここから次の課題として何が結果するか。我々は、諸器官は単なる作業道具ではなく、有機態は単なる機械などではないことを動物学と生物学において承認させるよう試みなければならなくなるだろう。つまり、有機態は機械より以上のもの、つまり機械の背後のもしくは機械を越えた何かというのである。けれどもこの課題は余分である、なぜなら一明確にであれ不明確にであれ一そうしたことは生物学においては承認されるからである。ところがまさにこのことが生じているという**事実**とその生じ方が最も重大な結果を招くようなことなのである。なぜそうなのか。それは、この超機械装置的なものの承認によって見たところ生命あるものの固有の本質が顧慮されているからであり、またそれでもまさにそのことにより第一の命題が片づけられずむしろ裁可され、根本気分へと受け入れられ、そこでもっぱら強化されて繰り返され、かくして生の本質についての根源的な理論がいっそう立て塞がれるか或いはまた何らかの超機械的な力を設定すること（生氣論）へと誤り導くからである。」（GA29/30/318）

「今述べられたことは、それらの諸事態に基づいて明らかに疑い得ないことといえる。そしてまた機械に対する有機態の独自性についての、そしてそれと共にまた機械の諸部分の機械への帰属に対する器官の有機態への帰属の独自性への指摘もある。それでもこの指摘は危険である、なぜならそれは以下のように推論することへと到りかねないし、また繰り返し到るからである：すなわち有機態がこのような自己産出、維持管理、再生の能力を有するとすれば、有機態のうちには固有の作用と力とが、つまりエンテレヒーとそれらすべてを引き起こす生の動因（「自然因子」）があるであろうと。しかしこうした見解では我々はすでに問題をお終いにしているのである。つまりそうした考えはいかなる問題ももはや認めないのである。それゆえ生の本質規定という本来の問題はもはや全く生じえないが、それは今や生が何らかの作用契機に委ねられているためである。その上そうした力だとかエンテレヒーを引き合いに出したところでそもそも何も説明されていないということについて

は、いずれにせよ今は無視することにする。とりわけ機械論とは異なっている。むしろ生氣論において優勢を誇っている有機態の本質解明のためのこうした試みに対しては、以下の問いを公然とさせておくことが重要である、すなわち上述の—もう一度言えば—自己産出、自己維持管理、自己再生という諸事態を顧慮することによって、有機態のなし得ているというあり方とその諸器官の間の本質連関が解明されうるのか、またそうだとしたらどの程度になのか。それが成功する場合に、使える用意があるという能力 *Fertigkeit* と区別されるなし得ている存在 *Fähigsein* の本質全体がより明瞭となるにちがいない。」(GA29/30/325f.)

ここで言及されている生氣論とは、ドイツの発生学者ドリーシュ(1867-1941)がウニの胚についての発生学的研究に基づいて、生命現象の特性は、機械論からは説明できないとして提唱した新生氣論(エンテレヒー説)を指している。このドリーシュの研究についてハイデガーは同じ講義の「生物学における本質的な二歩 ハンス・ドリーシュとヤーコプ・ヨハン・フォン・ユクスキュル」と題された61節bにおいて触れているので簡単に見ておくことにする。そこにおいてハイデガーは、一方ではドリーシュの研究を高く評価しながらも、他方では上の引用にも見られるように、その限界を批判するのである。(ドリーシュについては全集21巻にも、次のような興味深い言及が見られる。「さらに本質的に現象学の影響を受けているのは、ドリーシュであり、彼のいわゆる「秩序論」がそうである。」(GA21/29)ちなみに『フッサール・クローニク』(cf. HCHR S. 139, 140, 186, 212)によれば、フッサールは1910年にドリーシュの『自然概念と自然判断』の繙読を始め、自身の目指す事物分析のためにこの書物への綿密な注意が必要と記している。また1914年4月の心理学者会議の祝宴の席で、ドリーシュは、フッサールに対して、本質から実存へという神の存在論的証明がフッサールの『論理学研究』の最終目標であると自分が見なすとすれば、それは正しいかどうかたずねたところ、フッサールは首肯したという。さらにフッサールは1917年7月にドリーシュから『現実性の理論』の献本を受けている。こうしたことから両

者に交流があったことがうかがえよう。)

この61節bの最初で、ハイデガーは、生物学にとって過去二世代にわたって決定的であった二つの歩み、「我々の問題にとっても決定的な」歩みとして、1. 有機態の全体性についての認識（有機態は、要素や部分から合成された総和ではなく、各々の段階における有機態の生成と構造は、有機態の全体そのものから誘導されている）と2. 動物とその環境の結びつきの研究の本質的な意義への洞察を挙げる。とはいえ「この二つの歩みは—第一の方が第二の方よりいっそう多くであるのだが—一生についてのなお支配的な機械論的理論と研究の枠内で行われたのである。…」(GA29/30/380) とする留保付きでではある。

その第一歩、全体性の認識は、ドリーシュの諸研究に始まったという。

「第一の歩みはハンス・ドリーシュのウニの胚についての画期的な諸研究から生来した。…胚の中のある細胞グループがその後どのような運命に定められているかの決定は全体との関連でしかもこの全体を顧慮しながら下される。この決定が一旦なされると、その展開は周囲には左右されることなく一度定められた方向で進展してゆく。ここに我々が見取るのは、全体というイデーの明白な突破的出現 Durchbruch である—つまり決定要因としての全体性そのものというイデーである。これがドリーシュの諸探求の主要な成果であり、有機態一般の問題に対してもまた発生の問題に対しても決定的な意義を持っている。とはいえ、それは今日もはや最終的な成果なのではなく、むしろシュペーマンの同様に天才的な諸研究によって新たな基盤へと高められており、動物の発生と有機態の統一の問題を全く新しい方向へと押し進めているのである。」(GA29/30/380f.) (なお藤井隆著『生物学序説』岩波書店1965年72頁以下「二 発生学の基礎概念」に、ドリーシュのウニの受精卵の実験の内容と意義についての簡潔な記述がある。また、L. フォン・ベルタランフィ著長野敬、飯島衛訳『生命 有機体論の考察』みすず書房1985年第二版5頁以下、同書150頁以下、永井博著『生命論の哲学的基礎』岩波書店1973年37頁以下なども参照のこと。)

しかし、そのドリーシュも古い目的論的生命観にとらわれていて、有機態の本来の存在様式にふさわしくない概念を持ち込み、結局は生命現象の本質解明への道をふさいでしまうとハイデガーは主張する。

「ところでまさにドリーシュのこの認識は、生物学の一般的問題に対するその大きな意義にもかかわらず、もちろん同時にまた大きな危険をはらんでいる。それは一步に過ぎないのであり、あいかわらず近代の問題性の枠内での一步なのである。なぜならこれらの諸実験によって、有機態は合目的的に振る舞うのであり、そこでひとはこの合目的性を説明するよう試みなければならないという古くからの生の理解が確認されたように思われたからである。そこでドリーシュは彼の諸実験を基にして、ひとが新生气論と呼ぶところの、そしてある種の力、エンテレヒーへの帰還により特色づけられる彼の生物学理論へと促されたのだった。この理論は、今日、生物学の側からは広い範囲で拒絶されている。生物学の問題にとり、生气論は機械論と同様に危険なのである。後者が目標に向かう努力についての問いに余地を与えないとすれば、生气論はこの問題をあまりに早急にストップさせてしまう。ところが重要なのは、ひとが力、ちなみにそれは何も説明しないのだが、力へと立ち帰る以前に、この努力性の存立内容全部を取り上げることなのである。」  
(GA29/30/381)

結局、ドリーシュの立場では、有機態の独自性が（もともと機械論、力学に由来する）力という概念で片づけられてしまい、ハイデガーが明らかにしようとする有機態のあるがままの姿、全体性、まとまりを持つと同時に、周囲とは無関係に自己完結的閉鎖的に横たわる石とは異なって自分の周囲世界に関わって存在するというあり方はそれ以上問題にされないというのである。「我々が有機態の本質についての我々の規定（奪われていること Benommenheit）を思い起こすなら、なるほどここでは有機態は全体性として理解されてはいるが、にもかかわらず周囲への関係が根本構造の中にとりこまれていないことが分かる。有機態の全体が、いわば動物の体の表面と重なるのである。たしかにこのことでもって、ドリーシュもしくは他の研究者たちが、動物が自

分以外のものに関係していることをいつも見落としていたのだと言っているのではない。けれどもこの事実の知識から、第一にその関係の本質へのそして第二に有機態構造そのものにとってのこの関係の本質性への洞察までは道のりは遠いのである。」(GA29/30/382) (なお1928年マックス・シェラーの急逝の年に刊行された『宇宙における人間の地位』の中にはドリーシュへの次のような言及が見られる。「この対立 [=人間における精神と生の原理的な対立…筆者注] はまた、近年とりわけH.ドリーシュが誤った仕方で度を過ぎして要求した生と無機的なものの対立よりもずっと深くあらゆるものの根底にまで達するであろう。」 M.Scheler:Die Stellung des Menschen im Kosmos, 7. Auflage 1966 Francke S.80)

このようにエンテレヒーの導入でいわば満足してしまう新生氣論は、ハイデガーにとり有機体の独自の在り方の解明には不十分なのである。そして『存在と時間』本文の「生物が生物としてもっている存在様式を新しく規定しようとする傾向」は、第二の歩み、フォン・ユクスキュル(1864-1944)の生態学的諸研究を踏まえての発言と思われる。生態学はユクスキュルを嚆矢とするわけではなく、それ以前にも動物とその住みかとの関係については動物の環境への適応 Anpassung というダーウィニズムからの研究があったのだが、ハイデガーは、そこでは動物も世界の事物存在者的に扱われ本来の両者の関係は把握できなかつたと批判した上で、以下のように述べる。

「この連関の解明という方向で**第二の歩み**がユクスキュルのほぼ同時期の諸研究によって実現される、…重要なのは、一定の生の条件を内容的に確認することだけなのではなく、**動物の環境への関係構造**に対し洞察を獲得することである。ユクスキュルのこれらの労作においても重要なのは、理論的-哲学的解釈の理論と手段なのではなく、むしろ彼の諸考察と適切な記述の驚くべき確かさと豊かさなのである。彼の諸研究は今日高く評価されているが、けれどもそれらはまだ根本的な意義を獲得してはいない、つまりそれらの研究から出発して有機態のさらにラディカルな解釈が準備されたのだが、その際、有機態の全体性は動物の体の全体性には尽きないのであり、体の全体性

のほうが根源的な全体性に基づいて初めて理解されなければならないのであり、その全体性の限界とは、我々が抑制解除の環 *Enthemmungsring* と呼んだものである。そこでもし我々が、彼の具体的研究との対決が、今日哲学が優勢な生物学から自分のものとしてできる最も実りあるものに属することをよく考えることをせずに、例えばユクスキュルの解釈に哲学的不十分性を並べ立てて非難しようと試みたりしたら、それは馬鹿げたことであろう。」(GA29/30/382f.)

このユクスキュルの洞察をハイデガーは以下のようにまとめている。

「有機態はそれ自体でまずあってそれからさらに適応する何かなのではなく、逆であって、有機態がその都度一定の環境に入り込んで適応する *einpassen* [この語はユクスキュルの術語でもある…筆者注] のである。有機態が一定の環境に入り込んで適応できるのは、有機態の本質に…への開性 *Offenheit* が属しているからのみであり、そして振る舞い全体に行き渡っているこの…への開性に基づいて一つの活動の余地が作り出されており、その内部で出会うものがかくかくに出会われうるのである、つまり抑制除去の機能において動物へと作用することが出来るのである。」(GA29/30/384)

ただしハイデガーは、ユクスキュルを全面的に称賛することもしない。基本的に環境に自己を奪われている（とらわれている）動物の存在が、現存在のように何かを何かとして理解（解釈）するという「として構造」を持たないとすれば、人間の世界にも動物の環境世界にも「世界」という同じ表現を用いることは不適切となるからという。

「たしかにユクスキュルは生物学者の中でもまさしく、動物が関係するところのものは人間に対する場合とは違ったように与えられていることを繰り返し、また非常に鋭く強調する生物学者である。けれどもここはまさに決定的な問題が隠されていて取り出されねばならないであろうような箇所なのである。というのも単に人間の世界に対する動物の世界の質的な異質性が問題になっているのでも、いわんや範囲、深さと広がり、質的な相違がなのではないのであるから—すなわち動物は与えられたものを違ったように受け取る

のかまたどのようにか問題なのではなく、動物はそもそも何かを何かとして、つまり何かを存在者として聴取出来るのか否かということだからである。もし出来ないとすれば、動物は深淵によって人間から分かたれているのである。その場合はしかし—誤って術語上の事柄とされたものを越えて—原則的な問いが生じるのである、それは我々は動物の—環境世界そして内的世界さえであるが—世界と言ってよいのかどうか、あるいは動物が関係を持つところのものは、別なように規定されねばならないのではないのか、という問いであり、このことはもちろん幾つもの理由からやはり世界概念を導きにしてのみ起こりうるのである。」(GA29/30/383f.) (筆者の私見では、ユクスキュルは、動物と環境世界の対象との関係について主体、客体という表現を用いており、やはりこの点でも大きく見れば近代科学の枠内を動いていたといえよう。)

とはいえ、ユクスキュルの動物と環境についての具体的諸研究が、世界-内-存在としての現存在の構造把握に少なからぬ影響を及ぼしたことは否めないのではなかろうか。

ユクスキュルの研究についてはポピュラーなものとしては「ハエの世界にはただハエのものだけ、ウニの世界にはただウニのものだけが見出される」で有名な『生物からみた世界』(クリサートのイラスト入り)がある。以前翻訳が思索社から出ていたが、現在は新訳が岩波文庫に同じタイトルで収められており入手が容易である。ただし、前者にはユクスキュルの「意味の理論」、ポルトマンによる「新しい生物の開拓者」などの論文が所収されていたのに対し、後者では省かれてしまっている。

ちなみにハイデガーとは異なる立場の新カント派の哲学者、カッシーラーもその著作の中でユクスキュルの研究業績に高い評価を与えている。cf.E.Cassirer: *An Essay on Man*, 1944 1992 Yale UP p.23f. (宮城音弥訳『人間』岩波文庫61頁以下)、および「人文科学の対象」『人文科学の論理—一つの試論』創文社1975年、31頁~38頁。ユクスキュルは生前生物学の世界では異端視され評価されなかったというが、それぞれの生物がその生物独自の環境世界を持ち、その世界と不可分の機能的円環をなしているという生物の生活に対する新し

い見方は、ハイデガーやカッシーラー、あるいはシェーラーといった哲学者たちに大きな刺激を与えたのであり、またプレスナー、ゲーレン等の哲学的人間学へも大きな影響を及ぼすこととなる。生物学の文脈では、その後の動物行動学の発展に礎石を据えたことはよく知られている。cf. 『現象学事典』の「ユクスキュル」、「環境世界」、「生物から見た世界」の各項。

・010/06-010/10「歴史学的な諸精神科学においては、文学史は問題史になるべきだといったふうに、伝承とその叙述や伝統をつらぬいて、歴史的現実自身へと迫ろうとする動きが強まってきた。」

全集20巻では以下のようなものである。

「歴史的諸学は、今日歴史的現実性そのものについての問いによって不安定な状態にもたらされている。文学史においてわれわれは今やウンガーの本質的な発言を耳にしている：問題史としての文学史。そこでは単に記述歴史的—文学的—芸術的な叙述を超えて、叙述された状況の歴史へと踏み込む試みがなされる。」(GA20/5)

講義の中では文芸学者ウンガー(1876-1942)が名指されているが、彼については『存在と時間』249頁の次の注を参照のこと。

「W.ディルタイのもろもろの提起を、ルドルフ・ウンガーがその著作『ヘルダー、ノヴァーリス、およびクライスト。疾風怒濤時代からロマン派にいたる思索と詩作における死の問題の発展に関する研究』(1922年)のなかに取り入れた。ウンガーは、彼の問題設定についての原理的省察を、講演『問題史としての文学史。精神史的総合の問題によせて、特にW.ディルタイに関係して』(ケーニヒスベルク学会論叢 精神科学、類別Iの一、1924年)のうちで与えている。ウンガーは、「生の諸問題」をいっそう徹底的に基礎づけるための現象学的研究の意義を、明瞭に看取している。同書17ページ以下。」

(SZ S.249 Anmerk.)

なお全集21巻で、学問の発展が根本概念の修正によることを述べた箇所、先に触れた「アインシュタインの物理学の革命」への言及に続いて、ディル

タイにも触れ、ハイデガーは次のように述べている。「それと類比的な革命が、それは今日とても簡単に目に付くものとはいえないのだが、歴史的諸科学におけるディルタイの業績、歴史の探究の今日ひとが精神史と呼ぶものへと移し換えである。この領野において移し換えがより困難であり、誘惑とディレクタンティズムがより容易であるということは、ひとがこの業績を今日に至るまでまだ、少なくとも具体的な業績において概念把握していないということから分かる。」(GA21/17)

また全集20巻の講義には上述の引用箇所先立って、歴史的諸科学について、「歴史的な精神諸科学にあってはそうした諸危機が欠如しているが、それはこれらの学問が諸革命へと成熟するための一定段階に未だ達しさえしていないためである」(GA20/4)という発言が見られる。ハイデガーにとり、歴史的諸科学が自然科学のような危機を欠いているそのこと自体が危機的状況だったのであろう。

・010/10-010/17 「神学は、信仰すること自身の意味によって教示されながら、しかも信仰の範囲にとどまって、神へとかかわる人間の存在をいっそう根源的に解釈しようとしてつとめている。神学は徐々にルターの洞察をふたたび了解しはじめているのだが、その洞察によれば、教義を組織化する神学の体系がもとづいている「基礎」は、信仰を第一として問うことから生じたのではなく、また、そうした基礎の概念性も、神学的問題性にとっては不十分であるばかりか、むしろ神学的問題性を隠蔽し歪曲しているということになるのである。」

全集20巻の対応箇所は、以下の通りである。

「神学は信仰の、つまり神学にとって主題的な現実性への根本関係の改新に基づいて、神に対する人間の存在の根源的な解明を得ようするのであり、つまり教義学の伝統的体系論から人間についての根本的問いを解き放つことへと迫ろうとするのである。なぜならこの体系論は基本的に哲学的な体系と概念性に支えられているからである。この概念性はその意味からして人間についての問いも神についての問いもまたなおのこと神への人間の関係の問いも

同じようにねじ曲げてしまっているのである。」(GA20/6)

この「神へとかかわる人間の存在をいっそう根源的に解釈」しようとする神学の革新とは、もちろん硬直的な教義的体系に対して個人的な宗教体験を強調するカール・バルトに発するプロテスタント神学の新しい動向、つまりハイデガーがマールブルク時代親しくしたブルトマンらのいわゆる弁証法神学、危機の神学を指すことは明らかであろう。この弁証法神学については、少々長いがレンチュからの以下の引用にとどめておき、ここでは「ルターの洞察」を中心に取り上げることにする。

レンチュは第一次世界大戦敗戦後のドイツ国民の価値喪失感に由来する多方面に見られるラディカルリズムへの傾斜に触れたあとで、当時の神学について、以下のように解説している。

「神学者にとっても自分の活動の続行は、極度のラディカルさによってのみ考えうるものだった。二十年代に雑誌『時代の中に』をめぐるグループが結成された。この特徴的な表題の雑誌は1922年以来—1933年まで一次のようなドイツ語圏のプロテスタンティズムの傑出した神学者たちを結集させたのである。パウロの「ローマ人への手紙」の注解で（初版1919年、大幅な改訂版1922年）センセーションを引き起こしたカール・バルト、フリードリッヒ・ゴーガルテン、エーミール・ブルンナー、今やマールブルクでハイデガーの友人で緊密な学問的パートナーとなるルドルフ・ブルトマン、そしてエドアルト・トゥルナイゼンである。彼らは共同で弁証法神学を展開するが、それはごく簡潔には、およそ弁証法的でないというように特色づけることができる。なぜなら弁証法は—とりわけその本質的な体系家であるヘーゲルにならって—媒介的思考であり、その思考は対立を相互に関係づけ、調停し「和解させ」ようとし、またその都度「一者」と「他者」を一緒に考えるよう努めるのだが、それに対して弁証法神学は端的に直接性と無媒介性の神学だからである。…神学が、大戦後重大な危機にはまりこんだことは明かである。武器が祝福されていたし、国家主義的でルターや領邦君主的-宗教改革的諸

要求に遡る要素をもったドイツプロテスタンティズムの従軍説教師たちはぞっとするようなものを生み出した。世界が、また事実的な歴史が、恐ろしいものであることが明らかになったからには、そして人間が想像もつかない規模で相互に有責となったからには、世界の、「この世」の批判の神学的可能性が利用され徹底されねばならなかった。そして実際、カール・バルトのローマ書注解はこの「脱世界化」(脱俗化)を説くのである。救済者、イエス・キリストは、大して世界にかかりあうことをせずに、接線が円のそばを通過するように「通り過ぎるだけである。」世界、人間、なかでも宗教的人間、「教会」—これらはみなすでに最初から失われたポストであり、既成の取るに足り無さなのである。彼らは世界の彼岸の神の法廷の支配のもとにあり、この神は、ここでは—つまり世界においては—否定的にのみ現れるだけである。神は不安において、罪において、過ちにおいて、死とともに、断念において、失敗においてやってくる—十字架において。最も悪しき罪、大罪そのものは—このように弁証法神学の極端な発言は述べるのだが—「宗教」という表題の世界的な事実である。ここで宗教が意味しているのは、行き着くところまで頹落した罪深い人間の確定的で惨憺たる失敗の判決を最初から下されている努力、つまりおのれから救済に達し、恩寵にめぐりあい、義認されようとする努力のことである。セーレン・キルケゴールの実存神学と実存の弁証法のラディカルな体系思想を掘り起こしながら、弁証法家たちの説教はいわば片づけをする。神と人間、永遠と時間は、媒介不可能であるから、また神は彼の行いにおいて、選びと劫罰において(それゆえまた二重の予定説が、つまり救済および劫罰の前もっての定めが重要なのである)無条件に(絶対に)主権を有するがゆえに、人間は自分からは何もしえないのであり、それゆえ神は「全くの他者」であり、両立しない反対であり世界に対する確定的な否定である。人間は「限界」に面しているのである。人間は、思考において知的にも、また行動においても—例えば倫理的な完成の意味で—この限界を神と神の恩寵によって超えることはできない。カトリシズムにおけるような「自然」と「恩寵」の媒介、結びつけ、結合、これはバルトや弁証法的神学

者たちには考えられないことである。…

この神学の根本概念は、二十年代全体がまたそうであるように、「危機」である。神は世界と人間の危機であるが、それは世界大戦が文化と古いヨーロッパのあらゆる道徳的基盤の危機であったことや、経済危機が世界規模で経済関係を震撼させることになるのと同じようにである。」(REN S.100ff. またザフランスキーの『ハイデガー』邦訳165頁以下、ブルトマンとの関係については同書199頁以下も参照のこと。)

さて、「ルターの洞察」に関してであるが、まずここでのルターは、先に『紀要』62号132頁で引用した若きハイデガーのモットー、「探究の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。刺戟を与えたのはキルケゴールであり、フッサールが私の目を開いてくれた」(GA63/5)にあるように、勿論、みずからの罪意識に悩み、人が神により義とされるのはもっぱら内面的信仰によってのみであり、善行や外面的儀式によるのではないという立場に達し、当時の、カトリック教会、神学の伝統との対決を押し進め、欲せずして宗教改革の主導者となった時期の「若きルター」である。(この「若きルター」という言い回しについては、松田智雄編『世界の名著 18 ルター』の編集者による解説の中の次の箇所も参照のこと。「ウォルムス国会におけるルター。このとき彼は、ほぼ全ドイツ国民の支持を受けていた。彼の生涯の絶頂である。彼の伝記を述べるときに、この日までのルターを「若きルター」と呼ぶ習慣ができている。」同書32頁。また「若きルター」に関しては、青年期のアイデンティティの危機をめぐる研究でも有名なE.H.エリクソンによる後期青年期および初期成人期のルターの情操的危機に関する精神分析的・歴史学的研究『青年ルター』大沼 隆訳 教文館1974年 原著は1958年初版 [みすず書房版もあり] がある。) それに対してその後のルター、改革のラディカリズムから距離をとった後期ルターについては、ハイデガーは再び伝統の犠牲となって、プロテスタントのスコラ学(改革派の神学)の形成に向かったとして評価しないのである。cf.GA61/7, GA60/282, NaR19 頁など。

本文では、ルターが洞察したこととして、神学の体系がもとづいている「基礎」、源泉が、信仰を第一として問うことから生じたのではないこと、この基礎の概念装置は、神学的問題性を隠蔽し歪曲するものであることが挙げられている。では、そうした概念装置とは何を指しているのだろうか。

1910年代の終わりにハイデガーは幼い頃からの精神的土壌であったカトリシズムから離れていったが、その直後20年代初め、彼は神学（ないし信仰）と哲学をはっきりと区別する立場に立って（哲学と神学の関係については全集第9巻所収の1927年の講演「現象学と神学」を参照のこと）、宗教（といっても宗教一般ではなく専らキリスト教）の現象学的解釈（その成果は全集第60巻に収録）を試みた。（各領域の現象学はフッサールのプランでもあり、彼はハイデガーと同年生まれのオスカー・ベッカーには数学と自然科学の現象学を、ハイデガーには宗教と精神科学の現象学を研究するよう望んだという。cf.Chr.Jamme,Sitchwort:Phänomenologie Heidegger und Husserl,HH S.38）。その基本姿勢は、宗教現象を客観として扱い宗教現象の体系化をめざすトレルチなどの宗教哲学の立場に対決し、宗教体験を事実に生ずる遂行のあり方としてあるがままに捉えようとするものである。ここでも既成の概念枠と方法論の解体が問題なのであり、ハイデガーは、1920/21年冬学期の講義「宗教現象学入門」において、次のように明言している。「この現象学的連関の暴露が、（神学の…著者注）問題性と概念構成を根本から変え、キリスト教神学と西洋哲学の解体 Destruktion のための本来的な尺度を提供するという事態が、避けられ得ないこととなる。」（GA60/135）

周知のようにその「宗教現象学入門」の第二部「パウロ書簡に依拠しての具体的宗教現象の現象学的解明」においてハイデガーは、「パウロ書簡」の解釈を通じて主の再臨をめぐる原始キリスト教の信仰における事実に生ずる経験を浮き彫りにした。それはパウロと教区民の相互作用的連関の中で回心により世間への囚われから自己世界へと立ち戻り、計測不可能なカイロスの時間、生きられた時間性としての主の再臨の瞬間を待ちこがれるという生き方であり、ハイデガーの事実に生ずる存在構造（遂行意味）解釈と独自の時間

概念展開のための一つのモデルとなったものでもある。

ところがこの時期のハイデガーによれば、このパウロ書簡に確認される本来のカイロスの時間、生き生きとした信仰体験は、使徒や教父たちが新約聖書の経験を語るためにギリシャ・ローマの哲学の概念性を使用し始めたことで隠蔽されてしまったというのである。例えば、

「b) キリスト教的生意識の先行的なギリシャ化

初期および盛期スコラ哲学のキリスト教的な生の意識のうちでは、アリストテレスの本来的な受容が、そしてそれと共に全く特定の解釈が行われたのだが、この意識はすでに「ギリシャ化」を経験していた。すでに原始キリスト教的な生の諸連関が、その生の表現方向に関して特殊ギリシャ的な現存在と概念性（術語）により一緒に規定されていた環境世界で時熟したのだった。パウロによって、そして使徒の時代において、また特に「教父神学」の時代に、ギリシャ的な生活世界への組み入れが行われた。」(GA61/6)

また同様の主張は、『ナトルプ報告』にも見られる。

「神、三位一体、原始義状態、罪、恩寵について後期スコラ学が説く教えは、トマス・アキナスとボナウェントゥラが神学に提供した概念的な方策に依拠している。もっともそうになると、これらのいずれも神学的な問題圏の中であらかじめ設定された人間や生の現存在についての理念は、アリストテレスの「自然学」、「心理学」、「倫理学」、「存在論」に基いているということになる。もっともアリストテレスの根本教説といえど、ここでは特定の選択や積意によって加工されたものである。アリストテレスと並んで同時に決定的な影響を及ぼしたのが、アウグスティヌスである。また彼を通じて新プラトン主義、さらにこの新プラトン主義を通してアリストテレスがあらためて決定的な影響を与えている。その規模は通常考えられているより大きい。これらの連関は、大雑把な文献史上の経路に関するかぎりある程度周知のことであろう。ところが先に提示したような事実性についての哲学的な基本的問題構成を中心基盤とする本来の解釈となると、完全に欠落している。」(NaB 20頁)

(このアウグスティヌスの概念性への新プラトン主義の流入については、1921

年夏学期の講義「アウグスティヌスと新プラトン主義」が詳しく扱っているのだが、これについてはファン・ブーレンの以下の解説を参照のこと。

「1921年の夏学期の講義でハイデガーは、とりわけアウグスティヌスが原始キリスト教についての彼自身の理解を、なかんずく *fruitio Dei*、観想における神の喜びという新プラトン主義の概念を採用することにより歪曲してしまった様を示した。そのことは原始キリスト教の経験の志向的配置構造全体の「理論化」もしくは視覚化を引き起こす。こうした概念においては、受肉、磔刑、再来は現前し客観的に通用する最高の存在者 *summum ens*、最高善 *summum bonum*、存在者の階層的目的論的秩序の中で最も美しい存在者というギリシャの神概念へと平準化されるのである。…何よりも神の喜びという新プラトン主義的概念は、*Deus absconditus* / 目覚めること / カイロスの時間という原初の志向的配列が、*summum ens* / 観想 / 現前という異質なギリシャ的配列に取って代わられることを意味する。」 BR p.164f.)

こうした反伝統を標榜する若きハイデガーの神学批判がどこまで妥当なのか、神学に疎い筆者には定かではないが、結局ハイデガーによれば、伝統的な神学の基礎となった概念装置とは、本来のキリスト教とは異質なギリシャ哲学（存在論）に由来する（思弁的）概念装置であり、それが生ける神との関わり、本来の信仰体験を歪めてしまったというのである。そして内面的な信仰に帰ることにより、またアリストテレスとの対決により、こうした中世神学の概念性までも解体しようとしたのが若きルターの立場だったというわけである。（すでに『紀要』54号191頁で触れたように、ファン・ブーレンは若きハイデガーの「解体」*Destruktion* 概念とルターの「ハイデルベルク討論」で使用されている *destruere* 取り壊す、拒否する、との密接な関連を指摘していた。）

以下ルターについての発言である。

「もし神が第一に思弁の対象として理解されるならば、それは本来的な理解からの離反である。そのことが洞察できるのは、ひとが概念的諸連関の解明を貫徹する場合のみである。しかしそうしたことが決して試みられなかった

のである。それはギリシャ哲学がキリスト教の中に押し入ったからである。ルターだけがこの方向での攻撃を行ったのであり、そのことから彼のアリストテレスに対する憎しみが説明できるのである。」(GA60/97)

「アリストテレス受容によって強固とされた、そしてスコトゥス主義やオックカム主義におけるさらなる改変を通り抜けて、そしてタウラーの神秘主義により同時にその活力の点で再びゆるんでしまったスコラ哲学に対して、今や宗教的神学的になされたのがルターの反撃だったのである。」(GA61/7)

初めは宗教改革などという大それた意図のなかったルターは、結果としてローマ教会に反旗をひるがえすこととなるが、そのルターは1518年のハイデルベルク僧団会議における討論においてアリストテレス哲学に依拠して広大な神学体系を築き上げてきた伝統的なスコラ神学者たちを「栄光の神学者」Theologus gloriae と呼び、みずからを「十字架の神学者」Theologus crucis と規定して対決する姿勢を闡明にした。若きハイデガーは、上述のパウロ書簡の現象学的解釈の中で、ルターがこの二つのタイプの神学者について触れた「ハイデルベルク討論」のテーゼに言及して次のように述べている。

「この文 [パウロの「ローマ人への書簡」1.19以下…筆者注] は、教父の文献において絶えず繰り返し登場するが、それは感性的な世界から超感性的な世界への(プラトン主義的な)上昇へ方向を与えている。それはパウロから採られたプラトン主義の確証である(ないしは、そう理解されるのである)。

しかしその中には、パウロのこの箇所への誤解が含まれている。やっとルターが初めてこの文を本来的に理解したのである。ルターは彼の最初の諸著作の中で原始キリスト教の新しい理解を開始したのだった。後に彼自身が伝統の重みの犠牲となった：そこでプロテスタントのスコラ学の動きが始まるのである。

初期の時代のルターの諸洞察は、キリスト教とその文化の精神的な諸連関にとって決定的である。このことは、今日キリスト教的-宗教的な改新をめぐっての気づかい *Bekümmern* においては誤認されるのである。

ルターの見解が明白に表現されるのは、1518年の彼のハイデルベルク討論

においてである。その中で彼は40のテーゼを弁護するのだが、そのうちの28は神学的であり、12は哲学的なものである。我々にとってここで重要なのは、19, 21, 22のテーゼである。

(19)「神ノ「見エナイ本質」ガ「造ラレタモノニヨッテ理解サレルト認メル」者ハ、神学者ト呼バレルニフサワシクナイ。」神の不可視性を、創造されたものを通して見ようとするものは神学者ではない。—神学の対象の先与は、形而上学的な世界観察の道を通しては獲得されない。

(20)「栄光ノ神学者ハ、悪ヲ善ト言イ、善ヲ悪トイウ。十字架ノ神学者ハ、ソレヲアルガママニ言ウ。」栄光の神学者は世界の見事さを感性的に喜び、神について感性的なものを名指す。十字架の神学者は、事物があるがままに語る。

(22)「神ノ見エナイ本質ガ自分ノ行イニヨッテ理解サレルト認ミトメルヨウナ知恵ハ、人間ヲ完全ニ高慢ニシ、盲目ニシ、頑ナニスル。」神の不可視なものを諸成果によって認めるような汝らの知恵は、偉ぶらせ、目を曇らせ、頑なにさせる。」(GA60/281f.) (なおこれは「アウグスティヌスと新プラトン主義」のベッカーの講義ノートに基づく補遺である。ハイデガーの十字架の神学者への言及について、筆者は全集第60巻の公刊以前は、ペゲラーのDer Denkweg Martin Heideggers, 1963 S.40における紹介でしか知ることができなかった。)

(なお「十字架の神学」という概念は周知のようにルターに始まるものではない。中世末期の神秘主義はキリストとその十字架を重視したというし、中世末期の宗教画像には、宗教改革運動の視覚的伝達者でもあったデューラー、クラナッハをはじめ十字架のイエスを描いたものが多く見られる。また同じ中世末期には、キリスト教の作り上げた巨大な神学体系に納まり切れない自己が登場し出し、体系内の神観念ではなく生きた神そのものを求め始め、神認識にも恐れ of 要素が大きくなっていったという。信仰も単に教義を承認するだけのものから、服従、キリストの模倣、十字架の苦難に堪えることとして捉えられるようになり、十字架(苦難、苦痛、自己否定、自己犠牲、

悔い改め)を負うことによりキリストとの関わりを求める「十字架の神学」が成立する。ルターに直接影響を与えたというアウグスティヌス隠修士会の神学者シュタウピッツは、こうした考えの持ち主であり、救いの予定を巡って煩悶していたルターに対して「もしあなたが救いについて論じたいならば、キリストの御傷から始めなさい」と助言したという。ただし、十字架の神学という言葉はあってももともと実践的要素が強く、十分神学化されていたわけではなかったともいう。ルターはみずからの神学を「十字架の神学」と規定することにより、十字架のイエスを神学に取り戻したわけである。詳しくは、渡辺信夫『神と魂と世界と 宗教改革小史』白水社1980年 76頁以下を参照のこと。)

「ルターが嫌ったアリストテレス」に関しては、例えば次のルターの発言を参照のこと。

「第25に、大学もやはり適切で大幅な改革を必要としていることは確かです。…そこでは放縦な生活が送られ、聖書やキリスト教信仰についてはほとんど何も教えられず、もっぱら盲目の異教的な教師アリストテレスが、キリストをすらさしおいて幅をきかせているのです。そこで私はこう勧告したい。これまで最良のものとされてきたアリストテレスの著作、『物理学』[ママ…筆者注、普通自然学と訳される学]『形而上学』『靈魂論』『倫理学』を、そのほかの、自然的な事柄を扱っていると自負するいっさいの著作もろとも廃止してしまうのです。なぜとって、そんなものを読んだところで、自然的な事柄についても霊的な事柄についても、何一つ学ぶことができないのですから。…あの呪われた、傲慢な、狡猾な異教徒が彼の嘘八百で、あれほど多くの、いともすぐれたキリスト者たちを誘惑し愚弄してきたことを思うと、心が痛みます。…聖書の中で私どもはあらゆる事物について十二分に教えられているのに、アリストテレスはそれをほんの少しも嗅ぎあててはいないのです。それにもかかわらず、あの死せる異教徒は人々を征服し、生ける神の書物を妨害し、まったくこれを押さえつけてしまった。」(ルター「ドイツ国民のキリスト教貴族に与う」『世界の名著18 ルター』162頁以下)

もっともファン・ブーレンは、後期ハイデガーに影響を受けたプロテスタント神学者でルター研究者のG. エーベリングが「ルターは、スコラ的誤解に対して「真のアリストテレス」を守っているのである」と論じている旨指摘している。(BR p.169)。上の引用にすぐ続く以下のルターの発言もそうしたアリストテレスに対する姿勢がうかがえるように思う。

「アリストテレスは、きみやきみの仲間たちにとってと同様、私にとって熟知の人なのです。私は聖トマスやスコトゥスより以上の理解力をもって彼の書を読み、彼の言うところを聞きました。空いばりなしで私はそれを自慢できるし、もし必要とあらば十分に証明することもできます。…アリストテレスの著書『論理学』『修辞学』『詩学』が、若い人々の弁論や説教の訓練のために保存され、あるいは別の圧縮されたかたちで有益に読まれることは、私は喜んでこれを容認したい。けれども注釈書や、原書を敷衍したものなどは廃止されねばならず…アリストテレスの『論理学』も、長ったらしい注釈なしに、そのままのかたちで読まれねばならないと思います。」(同書163頁)

ハイデガーのモットーに戻って言えば、若きハイデガーは、カトリックの伝統にラディカルに立ち向かいアリストテレス的スコラ神学の解体めざす若きルターを、(プラトンの)アリストテレス的存在論の伝統をラディカルに問題としその解体的摂取に集中していた自分のいわば同志、激励者として受け取っていたと言えるのではなからうか。

以上『存在と時間』のわずか一頁ほどに長々と注を加えたのは、当該箇所についてのフォン・ヘルマンの注釈にいささか失望を覚えたからである。ヘルマンの注釈は、基本的には上述の全集第20巻の対応箇所を敷衍したものに過ぎなかったのである。Vgl.HPD1 S.87ff.いずれにしても、哲学(=存在論)があらゆる学問の根本学とするハイデガーの主張が、単なるスローガンなどではなく、当時の個別諸科学に精通しその問題点を的確に捉えるという作業に裏付けされていたことが、うかがえるかと思う。

以下は、これまでの筆者の「注解」への補足である。

- ・『紀要』54号167頁以下への補足 形式的告示に関して：

170頁でも触れているように、方法としての形式的告示という言葉は『存在と時間』ではそれ自身では登場しなくなるのだが、1927年28年に行われた講演「現象学と神学」においては実証的な学としての神学と異なりあくまで存在論的な学としての哲学が、先祖帰りしたかのように思われる「形式的告示」という表現を用いて、以下のように規定されている。

「哲学とは、神学的な根本諸概念の存在的な、しかもキリスト教以前の内実を形式的に告示する存在論的な補正である。」(GA9/65)

「哲学は、神学的な根本諸概念の存在的な、しかもキリスト教以前の内実を可能的に形式的に告示する存在論的な補正である。しかし哲学は、そうした補正として事実的に機能しなくても、哲学がそうであるものでありうる。」(GA9/66)

- ・『紀要』54号181頁以下への補足 存在の問いの循環構造に関して (SZ S.7f.):

論理学の誤った論証としての循環論証と、ハイデガーの解釈学的循環論証の違いについては、例えば、次のようなたとえが視覚的で分かりやすい。

「こうして我々はここでは絶えず円環 Kreis の中を動いている。このことは我々が哲学の領域で動いていることの証拠である。至る所に循環運動 Kreisen がある。こうした哲学の円環の中での運動は、再び、通俗的悟性には我慢ならないような何かである。この悟性は、ひとが事物を手掴みで手に入れるのと同じようにのみ目標に到達しようとまさに欲する。円環の中を進むこと—それはどこにも到らない。何よりもしかしそれはめまいを催させるし、めまいは不気味 unheimlich である。ひとは、無の間に吊されているかのように感じる。だからもちろんこんな循環運動はごめんだし、また循環 Zirkel もである。だがこのことはすでに一般的な論理学の規則が述べている。それゆえこの循環なしにやっていくことが学問的哲学の野心というものである。けれども—哲学的な問いに際してこれまで一度もめまいに捉えられたことのない者、彼は決して哲学的に問いを発したことがないのである。つまり、いまだかつて循環の中に歩を踏み入れたことがなかったのである。この循環

運動においては、世俗的な悟性だけが見るようなもの、すなわち円周に沿って歩き円周の同じ場所に戻ってくることは、決定的ではないのであり、むしろ決定的なのは、循環を歩むことにおいて、そしてそのことだけにおいて中心そのものへの可能なまなざしを得ることなのである。中心がそうしたものとして自らを露開するのはそれを巡る循環運動の中においてだけなのである。それゆえ循環的なものを哲学から論証的に排除しようとする試みはすべて哲学から遠ざかってしまうのである：そしてその考察は循環的だという論証でなされるあらゆる異議は、それらがそもそも哲学する思索による異議なのではないこと、つまり哲学に対しては何の言うべき内容も持たないことを最初から立証しているのである。もちろんだからといってあらゆる循環論証が哲学する思考の徴というわけではないが（循環と渦巻き）。

それゆえ我々が、生の本質についての、そして生の本質の解釈可能性の仕方についての一定の根本把握を前提とし、この前提に基づいてまさに生の根本理解へ到る道を切り開こうとする場合、我々は一つの循環の中を動いているのである。」(GA29/30/266f.) この発言は、GA29/30/276f. でも簡単に繰り返されまとめられている。また同じ講義の次の発言も参照のこと。

「哲学とは、あらゆる安心させることや確かと請け負うこととは正反対のものである。哲学は、渦巻きであり、人間はその中に巻き込まれて旋回するのだが、そのようにしてのみ幻想なしに現存在が概念把握されるのである。」(GA29/30/28f.)

・『紀要』57号156頁への補足 カントの覚え書き (SZ S.23) に関して：

フォン・ヘルマンが出典を指摘していると述べたが、すでに全集21巻でハイデガー自身が出典について触れている。

「もし言明のようにとてもありふれた現象を解釈し哲学的に理解しようとするこうした仕方が、本当に哲学的でありかつ哲学的に主張できるとすれば、我々はそのことへの拠り所を、もしそうした拠り所がそもそも意味をもつとしてではあるが、カントに求めることができる。彼は『諸省察 Reflexionen』においてこう述べている：『哲学者の仕事は、規則を与えることではなく、

むしろ月並みな理性 *gemeine Vernunft* の密かな諸判断を分析することである。』『月並みな理性の密かな諸判断』とは、口外もされず知られず理解もされないまま現存在のあらゆる日常的態度の根底に存しているような諸々の態度であり、そうした秘められた判断、つまりそうした隠蔽された判断が哲学者の仕事において、光へともたらされるべきなわけである、しかも彼が常識の密やかな判断を分析するという仕方である。』(GA21/197)

・『紀要』60号134頁以下への補足 「仮象の数だけ「存在」がある。」(SZ S.36) に関して：

以下のように全く同様の表現がフッサールの『デカルト的省察』中に見られる。

「そこで、この未規定的であるが規定可能な普遍性における普遍的必当的なアプリアリには、単称的な自我論的データのすべての解釈が関与している…。この必当性への関わりは、それ自身が必当的な形式規則に即して示される：仮象の数だけ（仮象によって隠蔽され偽造されているだけの）存在がある *Soviel Schein, soviel (durch ihn nur verdecktes, verfälschtes) Sein* —それゆえ存在について問われ、それが求められ、予め描かれた道の上で発見されうるのである、存在のそれが完全に規定された内容への単なる近似においてに過ぎないにせよ。繰り返しそしてあらゆる部分と契機にしたがって確固として同一化可能なものという意味をともなったそうした内容そのものは、アプリアリに妥当する理念なのである。」(E.Husserl: *Cartesianische Meditationen*, in *Husserliana* I,2. Auf.S.133)

*verdeckt* という形容詞を用いていることから、あるいは『存在と時間』の当該箇所がフッサールの頭の隅にあったのかも知れない。ただしフッサールでは、仮象は個々の具体的な事実を、存在は、本質としてのイデーを指すわけであるが。

・『紀要』62号122頁以下への補足 「打ち返す」(SZ S.38) に関して：

1919年のヤスパースの『世界観の心理学』への論評に次のような文がある。「自我へと関係づけられた根本経験においては、この自我の事実性が決定的

なこととなる；自分自身のイマ・ココデ *hic et nunc* 生きられている，つまりこの精神歴史的な状況において遂行へともたらされている事実的な生の経験は，また，この経験から発出しつつ，この経験に留まりつつ，事実的なもの自体へと走り戻ってゆく *zurücklaufende* 根本経験をもち遂行する。」(GA1/32)

(続く)