

1921年夏学期講義におけるアウグスティヌスとの対話から ハイデガーが受取ったもの

上 田 圭委子

はじめに

本稿の目的は、若きハイデガーの、「アウグスティヌスと新プラトン主義」と題する講義（1921年）¹を参照し、そこでテキストとして選ばれた『告白』第10巻の解釈を通して、ハイデガーが何を受取り、その後に生かしていったのかを明らかにすることである。

本稿では、まず、この時期のハイデガーの哲学的関心とその方法について見た後、この講義の内容を概観しつつ、そこでハイデガーが何に注目し、どのようにそれを解釈していたのかを明らかにする。そして最後に、この講義を通じてのアウグスティヌスとの対話から、ハイデガーは何を受取り、主著『存在と時間』（1927）の中に活かしたのか、またそれがどのように

1 本講義のテキストは、Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* Band 60, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1995 に収録されている（以下、本テキストをはじめとしたハイデガー全集からの引用は、括弧内に GA 巻数、頁数で示すこととする）。全集第 60 巻にはハイデガー自身による講義ノートのほか、講義のためのハイデガー自身によるメモ（附録 I）と、オスカー・ベッカーの聴講ノートからの補完（附録 II）が、添えられているので、これらを適宜参照した。本講義についての言及のある先行研究としては、全集第 60 巻刊行以前のものでは、ベッカーの聴講ノートに基づいた Otto Pöggeler, Karl Rehman, Marlène Zarader らの研究があり、全集第 60 巻刊行後のものとしては、小野真『ハイデッガー研究 死と言葉の思索』京都大学出版会、2002 年、茂牧人『ハイデガーと神学』知泉書館、2011 年等がある。小野氏は、本講義の根本意図を、「アウグスティヌスにおける事実的生における宗教性をとりだしつつ、アウグスティヌスに影響を与えている新プラトン主義ないしギリシア的思惟様式によって、いかにその宗教的生が覆い隠されているかを暴露しようとするもの」（同書 68 頁）としている。茂氏の見方もほぼ同じである。わたしたちは、これらの見方に反対するものではないが、ハイデガーの主眼は、あくまでも事実的生を取り出そうとすることにあつたことを示しつつ、その事実的生の内実とはどのようなものか、またそれがハイデガー自身のその後の思索にどのように関わっているのかを明らかにすることを目指している。

存在の問いの道程のなかで受継がれているのかを、見ることにする。

1 本講義の時期におけるハイデガーのキリスト教および アウグスティヌスへの関心の所在

ハイデガーの原始キリスト教およびアウグスティヌスに対する見方は、本講義の約1年半前の講義の中で、すでに披瀝されている。私たちは、まず、その内容を見ることから始めたい。

A 1919・20年冬学期『現象学の根本問題』におけるハイデガーの立場とアウグスティヌスの思想への見通し

ハイデガーは、アウグスティヌス講義の1年半ほど前、『現象学の根本問題』講義において「現象学」は、「事実的生」から考察を開始するとする (GA58, 54)。この「事実的生」において「出会われる」のは、「周辺世界、共世界、自己世界、といった純粋な生活世界」 (GA58, 98) であるとされるのだが、そのなかでハイデガーは、「キリスト教の成立」が、「事実的生と、生活世界の重点を自己世界と内的な経験の世界に置く」ということの「最も深い史的範型」であるとし、そこでは「自己世界が自己世界として生まれて生の中に入り、自己世界として生きられる」のだと語っていた (GA58, 61)。そして、「このような初期キリスト教の成果は古代の学がキリスト教に侵入することによって歪められ、埋もれてしまった」のだが、「アウグスティヌス、ルター、キルケゴールにおけるように」「時折、再び激しく噴出する」とし、アウグスティヌスは、「キリスト教的な原体験にとっての自己世界の中心的な意義の真価を発揮させた」としていた (GA58, 205)。

ハイデガーのいう「原キリスト教的な生の経験」とそこでの「自己世界」とは、どのようなものなのか。これについて、まず、アウグスティヌス講義の直前に行われたパウロ解釈講義の内容を、見てみなくてはならない。

B 1920・21年冬学期『宗教現象学入門』講義におけるパウロ書簡解釈

この講義は、事実的な生と宗教的現象を探究するための方法的な導入を図る第一部と、パウロ書簡解釈によって実際に原キリスト教的な生の経験

に迫ってゆく第二部からなっていた。

まず、第一部では、ハイデガーは、「哲学の出発点でありまた目的でもあるのは、事実的な生の経験」(GA60, 15)であるとし、「核となる現象」²である「史的なもの」を、「事実的な生から取り出さなくてはならない」(GA60, 30, 34)とする。ここで「史的なもの (das Historische)」³の現象としての固有の意味は、「不安にさせるもの (beunruhigend)」であるということにあるとハイデガーは指摘する (GA60, 37)。このように、事実的な生から出発し、それを「史的なもの」として捉え、さらにその「史的なもの」の固有の本質を「不安にさせるもの」であると見る見方は、第二部のパウロ解釈においても、またアウグスティヌス解釈においても、一貫しているハイデガーの見方である。

続く第二部では、具体的な、原キリスト教的な生のあり方が、新約聖書の中で最も初期に書かれたパウロ書簡における解釈を通じて明らかにされる。

そこではハイデガーは、パウロの「自己世界」、またテサロニケの信徒たちとの「共世界」がいかなるものであるのかを書簡に基づいて解明し、パウロおよび信徒たちが、神の語りかける言葉を受取り、「神との作用連関の中に歩みいること」を、「Gewordensein」と呼ぶ (GA60, 94-95)。こうして神の言葉を受取り、神との作用連関において歩む生は、「聖霊から来る、生にとっての了解不可能な喜びに結び付けられている」一方で、「生の苦悩の中へと立つということのうちで成立する」ものである。つまりそれは、一時の神秘体験を意味しているのではなく、生において「常に共に経験されている」もの、彼らの「ただいまの存在」そのものなのである (GA60, 94)。彼らは、この世での自己の存在や周囲の評価や事物的な存在者の与えてくれる快楽を意義・目的とする意義連関とは異なる、新し

2 ここで「現象」とは、「内容意味」、「関係意味」、「遂行意味」という三つの意味の方向に従った、「意味全体性」(GA60, 63)を指す。「こうした意味全体性の解明」が「現象学」(GA60, 63)と呼ばれる。そして、この「現象学」による現象の解明は、「形式的告知 (die formale Anzeige)」(GA60, 63)と呼ばれる。

3 「史的なもの (das Historische)」は、ここでは、一般に、「生成、成立、時の中で経過すること、現実性にふさわしい性格付け」を意味している (GA60, 32)。『存在と時間』における「歴史学的に」と訳されうる *historisch* (vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, S. 394. 以下、この書物からの引用は、括弧内に SZ 頁数で示す) とは用いられ方が異なっていることに注意されたい。

い意義連関，すなわち神が意義連関の究極の行き先となるような意義連関を，神の愛の啓示を通して，「自己世界」として受入れたために，二つの異なる意義連関の葛藤の中で必然的に苦しまなくてはならなくなる。そのなかで，主が再臨する終わりのときが「いつ」なのか，ではなく，その主の日に至るまで「いかに」神に喜ばれる振る舞いを為すことができるのが，彼らの真正な関心事となる。彼らの日々の振る舞いの「いかに」が真にキリストに倣うものであったかどうかは，再臨の日にその歩みの全体が定まるまでは不確実であり，その意味では常に不安のなかで生きているともいえる。「キリスト教的な生にとっては」，「不確実さは」「必然的なもの」なのである（GA60, 105）。こうした神との関係を中心とした自己世界と，この世的な意義連関の世界との狭間で耐え抜く史的で不安な生が，アウグスティヌスの解釈においても，アウグスティヌスの生に即して見て取られることとなるのである。

2 「アウグスティヌスと新プラトン主義」講義の意図はどこにあったのか

ハイデガーは、『直観と表現の現象学』（1920年夏学期）講義の中で、「ギリシア的哲学によってキリスト教的実存が損ねられることとの原理的な対決」の「必然性」に言及していた（GA59, 91）。その1年後に行われることとなる「アウグスティヌスと新プラトン主義」講義も，現象学的解体によってアウグスティヌスの実存的・キリスト教的な事実にある生のある方を，新プラトン主義的・ギリシア的な表現から解放し，そのものとして示すことに，その意図が存していたのではないかと考えられる⁴。とはいえ，ハイデガーの講義の道程は，アウグスティヌスの思想を切り分けてギリシア思想に由来するものをそこから取り除こうとするようなものではないし，またそうしたことは不可能でもあろう。ハイデガーの目的は，アウグスティヌスが，伝統的な思考形式と結びついていると指摘可能な表現を用いてい

4 ハイデガーの遺した講義メモのひとつに、「プロティノスの解体のために」と題したものがある。そこでは、「最終的には事実にある実存にかかっているものであり，事実にある実存の内では本来的に解体が生かされ，意味を持つ」とされる。また「課題は，まさに語られていない書き方を探すこと」であり，「ひとは，ただ本来的な（実存的な）予握自体の内でのみ，その語られていない書き方を《見る》ことができる」とされ，「書かれたものを鋭く追跡し，その際，慣習によって惑わされないことが，重要である」と記されている（GA60, 269）。

る箇所においても、出来る限り、その根源にある、アウグスティヌス自身の事実的な生の経験そのものを、そのものとして取り出すということ、このことにあったのである。

以下、講義の概要をたどりつつ、そこでどのような事実的な生の経験が浮彫りにされてゆくのか見てみたい。

3 アウグスティヌス講義の概要

ハイデガーは、アウグスティヌスの『告白』⁵第10巻をとりあげ、それを第1章から原典に即して丁寧に訳しながら解釈してゆき、全43章のうち39章まで進んだところで⁶、講義を終えている。

以下、第10巻におけるアウグスティヌスの〈告白〉の内容と、それに対するハイデガーの敷衍、および注釈をごく簡単にたどってみたい。

まず、アウグスティヌスは、回心後の現在の自己についての告白の動機を語り、次に、告白するといっても当の「自分自身」について「全てを知っているわけではない」ことを認める (GA60, 178)⁷。

さて、今や神の言葉を受入れたアウグスティヌスの自己世界にとって中

5 周知のように、『告白』は、397年、アウグスティヌス43歳のときに書き始められ、400年、彼が46歳のときに全13巻が書き終えられている。このうち第1巻から第8巻までは、回心に至るまでの生活が記されたものである。第9巻には、受洗と、母の死が語られ、第10巻では、現在の自己が語られる。第11巻では、『創世記』が解釈され、その中で、時間とは何かについての考察が展開されている。この11巻については、『存在と時間』の中に、以下のような引用がある。»Und Augustinus schreibt: inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei nescio; et mirum si non ipsius animi (そしてアウグスティヌスは次のように書いている。「それゆえ私にはこう思われます、時間は延長以外の何ものでもない、と、ではいったい、いかなるものの延長なのか、私は知りません。が、もし精神そのものの延長でないなら不思議です») « (SZ427)。それに続く12巻と13巻も、『創世記』の解釈であり、神の創造についての考察が引き続き展開されている。

6 講義メモからすれば、少なくとも42章までは、講義のなかで何らかの形で触れている。

7 アウグスティヌスの基本態度は、»crede ut intelligas (知らんがために信ぜよ) < という言葉の中で見て取ることが出来る。人間は、自分ひとりでは、自分自身についてさえ、真に知ることは出来ないのであり、信仰、すなわち神との関係に自己を開き、神に照らされることによらなければ、真に自己と世界を知ることはできないのであるから、真に知る、知解することのためには、まず、信じるのが先立っていなければならない、というものである。ハイデガーはこの言葉を、「君の究極的でもっとも充全なる自己経験の上に初めて認識が打ち立てられる」ということだと他の講義の中で解釈している (GA58, 62)。ハイデガーはここでは、「私にとって、私が謎になっています」というアウグスティヌスの言葉を引き、続けて »Terra difficultatis (困難を要する土地) < という言葉をも挙げて自らによる自らの把握が困難であることを指摘する (GA60,

心的であるのは、自身の神への関係である⁸。それにもかかわらず、彼は、自らの志向性の行き先であるところの神について、全てを知っているわけではない。アウグスティヌスにとって、自分が「神を愛しているということは確かである」(GA60, 178)が、その場合の「神」とは何なのかが、自分自身にとって、明確ではないのである。そこで、アウグスティヌスは、「私があなたを愛しているとき、私は何を愛しているのでしょうか⁹」と神に問う(GA60, 178)。ハイデガーは、ここで「私があなたを愛しているとき」というのは、「すでに明確な、実存的な段階を意味する」と指摘する。この段階は、神の「あわれみを経験した」というこのことと、「このあわれみにおいて聞こえなさから引き離されて」、「愛において何らかの確実なもの(=神)に対して開かれていること」によって生起する段階であり、この段階に在ることによって初めて「天と地が神への賛美を告げている」のを「《聴いたり》、見たり」することも可能となるのである(GA60, 179)。つまり、ここでの実存的な超越者への関わりは、神との作用連関のうちにすでにその実存が歩み入っていること、すなわち、超越者の側からの働きかけを当の実存が受取ることによって、感覚的な存在者の世界にのみ没入している状態から引き戻され、超越者とのかかわりへと向かって開かれていることを前提としたものなのである¹⁰。

さて、アウグスティヌスは、〈神を愛している〉ときに〈愛しているもの〉とは、物的なものではないが、「私の内なる人間にとっての光、声、……」のようなものだとする(GA60, 179)。また彼は自らを取り巻く「大

178)が、この言葉は、『存在と時間』においても引用されている(vgl. SZ44)。さらにハイデガーは、キルケゴールの『死にいたる病』から、「理解することは、人間にとっては、人間的なもの彼の包括である。しかし、信仰は、神的なものへの彼の関係である」という言葉を引き、「異なる関係意味に注意せよ!」と記している(GA60, 178)。こうした事態は、ソクラテスに即して、甲斐博見教授が指摘しておられる「神の言葉の開いた次元のなかでおのれの存在の真実があきらかになっていくという事態」にも通じるものであるように思われる(甲斐博見『ソクラテスの哲学』知泉書館、2011年、58頁、61頁参照)。真の自己は超越との生きた関係によって初めて露わとなるのである。

8 クラウス・リーゼンフーバー師は、アウグスティヌスの思想について、「彼は、新プラトン主義を受け入れ、キリスト教的精神に基づいて変容させ、かつ超克する。言語と論理の鋭さが、深い心理学的洞察と結合され、また思弁的思惟と歴史的・具体的思惟とが交錯する。彼の思想は、きわめて多様な主題にわたって展開されながらも、常に神への人間の魂の関係を燃えるような心で問い求めているのである」と指摘している(クラウス・リーゼンフーバー『西洋古代・中世哲学史』平凡社、2002年、205頁参照)。

9 »Quid autem amo, cum te amo?« (Conf. X 6, 8).

10 これは、パウロ解釈の言葉で言うなら、»Gewordensein« というあり方ということになるであろう。

地、自然、海と淵」などに神を問うが、それらは、「私たちはあなたが探しているものではない。しかし〈問うている者〉であるあなたにそれについて明らかにすることはできる。つまり、それこそはわれわれを造った方である (Ipse fecit nos)」と答える (GA60, 179)。

そこでアウグスティヌスは、「自分自身に向き直って」、「私の中」に目を向ける (GA60, 179)。感性的・物質世界はすでに、問いたずねられたのだが、その際「感覚」という「伝達者」が「告げる」内容について「判断する」のは、「内なる人間」であることから、「内なるものがよりよい」と彼は考えるのである (GA60, 179)。つまり、自然の、「わたしたちを造った方こそ神だ」という答えは、感覚を備えているすべてのものが聞き取れるのかということそうではなく、「自然は《判断しつつ》問うものに対してのみ、つまり内的に」「決定することのできるもののみ、答える」からである (GA60, 180)。

さて、「人間においては、外的なものと共に、身体を貫き、動かし、生命を与えているものとしての内的なものが、経験される」(GA60, 180)。「生命を与える魂よ、おまえは身体よりもよいものである」とアウグスティヌスは言い、それに続けて、「しかるに、おまえの神は、そのおまえにとつてすら、生命の生命なのだ」¹¹ と言う (GA60, 180)。この箇所に対して、ハイデガーは、「ギリシア的—形而上学的だと解される必要はない。光、内的な人間の声 (lumen, vox interioris hominis) を参照！¹² そして生 (vita) という概念を！——しかし、いずれにせよ、ここには、動機と解明の傾向の不明瞭な絡み合いがある」と記している (GA60, 180)。ここで、

11 »Deus autem tuus etiam tibi vitae vita est« (Conf. X 6, 10).

12 前出の「内的な人間」にとっての「光」として神をとらえる箇所と指すものと思われる。ハイデガーは、のちに、『存在と時間』のなかで、以下のように述べている。»Die ontisch bildliche Rede vom lumen naturale im Menschen meint nichts anderes als die existenzial-ontologische Struktur dieses Seienden, daß es ist in der Weise, sein Da zu sein. Es ist »erleuchtet«, besagt: an ihm selbst als In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daß es selbst die Lichtung ist. …Das Dasein ist seine Erschlossenheit (人間の内の自然の光という存在的に比喩的な言い方は、人間というこの存在者が自らの現であるという在り方において存在しているという、この存在者の実存論的・存在論的な構造以外の何も意味してはいない。この存在者が《照明されて》いるとは、自ら自身に即して世界内存在として、開かれて明るくされているということ、他の存在者によってではなく、自ら自身が開けた明るみであるということの意味している。……現存在は自らの開示性である)« (SZ133)。また、同じく『存在と時間』では、良心の呼び声が、現存在の開示性のひとつの様態であるとされている (vgl. SZ269)。

神を、生命を与えている内的なもの、生命の生命として捉えるアウグスティヌスの言葉を、ハイデガーは、ギリシア的-形而上学的な図式に従ったものとして捉えるのではなく、アウグスティヌス自身の事実に生じた経験の表現として受取ろうとしているわけである。その場合には、神は、はじめから図式に従って存在者の根源としての存在として前提されているのではなく、生命の生命であるという内的な実感が、なによりも切実で根源的なものであり、それが、何であるのかを解明しようとする過程で「神」という概念に「不明瞭な絡み合い」のなかで、結び付けられているのだということになるのであろう¹³。

次にアウグスティヌスは、「神は、魂を凌駕している (überragen) 何か」であるとする。これについて、ハイデガーは、「〈über-ragen〉: 新たな意味! 《私の魂の頂を超えているかのものは、何でしょうか》 というのは、単なる客観的な造られた存在の理念ではない!」と記している (GA60, 180)。ここでもハイデガーは、アウグスティヌスが、神とその被造物という理念的な前提のもとで語っているのではなく、神を、まさに「私の魂を凌駕しているなにか」として自らの魂との関係において現事実的に捉えているのだと見なしているのである。

さて、「アウグスティヌスは、それにおいて魂が身体に固着し、また自

13 ハイデガーは翌年の講義の中で自らの哲学を「原則的に無神論」としている。「神」という概念が、事実に生じた経験以外の、すでにある世界観から取り込まれることは、現象学の方法として適切ではないと考えたからであろう (vgl. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Reclam, 2002, S. 28)。アウグスティヌス講義のあと、ハイデガーはもはや原キリスト教的な事実に生じた経験を講義で扱うことはなく、キリスト教的な実存のあり方をも可能化している。より根源的な現存在の実存の存在論的構造を解明する方向に向かう。「キリスト教的な実存のあり方を問題とした場合には、その実存が置かれた歴史的状況を切り離すことはできないが、ハイデガーの関心の方向はそうした個別の歴史的状況における現存在のあり方を露わにすること自体にあったのではなく、そうした個別の歴史的状況というもののなかで範例として露わとなっている、世界内存在としての現存在の本来性と非本来性という二つのあり方、そしてそうした在り方を可能化している現存在の脱自すなわち時間性そのものを露わにすることにあつたといえよう。ハイデガーの「無神論」とは「宗教性」といったものさえも可能化している人間の根源的な「事実性」そのものをあらゆる宗教や哲学に由来する神概念の助けを借りずに見つめるということであつて、サルトルの標榜する無神論とは異なることに注意しなくてはならない。それどころか、アウグスティヌス講義でみるような超越者と魂の触れる領域こそが、ハイデガーにおいても、存在の真理が現存在に触れてくるその領域として、終生、見つめられてゆくのであり、その意味で渡邊二郎がかつて指摘したようにハイデガーの思想は、「無神の神学」とさえ言えるものなのである。

らの質料を動かすところの〈力 (Kraft)〉を見出す」のだが、「この力においては、私は私の神を見出さない」とする (GA60, 180-181)¹⁴。「この生命を与えている力のほかに」、アウグスティヌスは、「感覚的な諸知覚を可能化しており、あらゆる〈器官〉にその固有の、交換不可能な機能 (職務) を割り当てているもの、すなわち狭義において〈組織化しているもの〉を見出す」 (GA60, 181)。それは、それぞれの器官にそれぞれの固有の役割を割り当てている「力」である。しかしアウグスティヌスは、自らの魂の中に見出したこの力も神とはしない。ハイデガーは、この箇所について、「ここですでに、現象の圧力のもとで、問いの〈位置のずらかし〉があると指摘し、「もはや、これやそれが神であるのかどうかではなくて、私は〈そのうちで〉 = 〈それでもって〉 = 〈その中で生きつつ〉神を見出すのかどうか、(が問われている)」¹⁵ とする (GA60, 181)。ここでは、神を対象化して問うことが断念されて、私が、そのうちで、それでもって、その中で生きつつ神を見出すその〈いかに〉へと問いの位相が変化していることが指摘されるわけである。「客観的に目前にある手段としての経験に関する考察と、遂行に関する解釈としての考察の行ったり来たり」の揺れの中に、「実存的な突破への端緒と、事実的な生に基づく問題の具体的で史的 - 実存的な把握への端緒」をハイデガーは見ているのである (GA60, 181)。

次に、アウグスティヌスは、自己のうちの、「記憶という広大な領域」を探究する (GA60, 182)。感覚的な対象の記憶は、身体の諸感覚を通じて、自分の内に印象付けられる。これに対し、非感覚的なものに関する記憶、すなわち「諸命題や諸規則、定理」などは、それ自体感覚的・物的なものではない。それにもかかわらず「それらは、十全に存在している」、つまり「それらは、高度に存在を持っている」と考えられ (GA60, 184)、そのものとして記憶の中に保持されうるのである。また、記憶には、感情も含まれるが、過去の悲しみや喜びを思い起こしても、現在の自分が悲し

14 この力において神を見出しうるとするなら、「同じ力によって馬やラバの身体も生きているのであるから」、「知性のない馬やラバも」神を「見出すであろうから」というのがその理由であり、感覚を司る魂の力を神としないのも、同様の理由による。

15 もしそうでなかったら、そうした生命力や感性を組織化し統合する力を対象化して、それを神と見なすことも可能であったであろうが、アウグスティヌスの思考の道筋は、明らかに、そのように神を対象化して「何か」であると捉える方向を避けて、誘惑に曝された生のうちでいかに神を経験しているかに向かう。

かったりうれしかったりするわけではない。また、忘却にはアポリア¹⁶がある。こうした考察を通して、アウグスティヌスは、記憶の力の偉大さ不思議さに感嘆し、しかもそれこそが心であり、私自身であるということから、私自身の計り知れなさに思いを致す。しかし、アウグスティヌスは、私を知恵あるものとして造ってくださった神に「達することができるために、記憶をも超えてゆこう」(GA60, 190)といい、また他方で、「私が探しているもの、私が愛しているものは、記憶の《中》にあるのでなければならぬ」とも言う。というのも、「探すためには、私は、なんらかの仕方ですべてを持っているのでなければならぬ」からである。アウグスティヌスは、「私は、私の魂が生きるようにと、あなたを探し求めよう。というのも、私の身体は私の魂によって生き、私の魂は、あなたによって生きているからです」と語る(GA60, 192-193)。これについてハイデガーは、「予握において；生命の生命としての神。しかしそれは、具体的な伝統的な形成を持つ必要はなく、本来的に、ひとつの実存的な運動意味を持っている」(GA60, 192)とし、この予握が、実存的なものであるとする。しかしそのあとに、アウグスティヌスが、「突然」に「《私があなたを愛しているとき、何を愛しているのか》、というこれまでの問いの答え」を「幸福なる生(*beata vita*)」とする箇所については、「この答えは、これまでに述べられたことから出てきているのではない」とする(GA60, 193)。さらに、神を「幸福なる生」であるとし、「すべてのものがそれを欲し、欲しないものは誰もいない」(GA60, 193)とするアウグスティヌスに対して、ハイデガーは、「アウグスティヌスは根源的に問うているか？否」という(GA60, 194)。なぜならそれは、「ギリシア的なもの」に導かれての考察であるからである(GA60, 194)¹⁷。

ともあれ、アウグスティヌスは、誰もが生を、それも幸福なる生を欲して

16 これは、記憶があるのなら、忘却ではないし、忘却しているのなら、記憶はないはずであるが、忘却しているそのものが何であるかを記憶しているからこそ、それが見出されたときに、自分はそれを忘却していたのだ、と分かるというアポリアのことである。

17 山田晶の『告白』への注釈によれば、「すべての人間は至福たらんと欲す——これは古代哲学者に共通な倫理学上の根本命題であり、ただその至福の何たるかと、それを獲得する手段方法に関して各学派は意見を異にする」ということを、アウグスティヌスはキケロの著作を通して学んでいたとされる。(『アウグスティヌス』(世界の名著16)、山田晶責任編集、中央公論社、1994年、359頁参照)。

いるということ、その際に、「幸福なる生」を「知ることに於いて私たちは持つて」おり、概念の中、心の中に持つてゐるからこそ、「それを愛して」おり、また「私たちが幸福である」状態に現実にあることを「獲得しようと欲する」(GA60, 195) のであると語る。ここでハイデガーは、「知ることに於いて」「持つ」というアウグスティヌスの言葉について、「持つことの〈いかに〉の解明」が、「関係意味、あるいは遂行意味」につながり、「遂行の状況、本来的な実存」の〈いかに〉への問いへと駆り立てる」ものとなると注釈している (GA60, 195)。

さて、「幸福な生」を「知ることに於いて持つ」とは、どういうことか。アウグスティヌスによれば、それは、「私たちが、〈それについての知識〉を持つてゐることによって」「まさにそれゆゑに現実的にそれを持ちたいと欲する」ということである¹⁸。ハイデガーは、ここで、「《内的に知られたものからでなしには、喜ぶことはなかつたであらうし、また喜ばなかつたなら、このものの存在を欲しなかつたであらう》」(GA60, 195) というアウグスティヌスの挿入句に、注意を促す。アウグスティヌスは、弁論術を身につけたいと欲する場合を例にとつて、「彼らは、ただ外的な覚知からのみ喜びを手に入れるにもかかわらず、彼らがそれをそもそも喜ばないときには、それを欲しないであらう」と言う。それについてハイデガーは、「自己への、すなわち固有の事実性への根源的な指示、すなわち、他者によつては引き受けられることがまったくできない、このものとしての何かへの指示」が伏在していることを見て取る (GA60, 196)。すなわち、それを自らが喜ぶかどうかは、その実存に固有なものとして委ねられており、それゆゑ喜びは実存の固有の事実性に関わるものであることに、ここでハイデガーは、注目しているのである。現事実的には、一般的な形で語られうる「幸福な生」があるのではなく、実存の固有な現事実性としての「喜び」が、それぞれの実存における「幸福な生」の内実なのである。

さて、アウグスティヌスは、具体的に何を喜びとするのかはひとによつ

18 例へば、「弁論の術」について「それが何か知つて」おり、しかるに「それを持つてゐない」こうした人々が、「弁論の術を、所有することを欲する」のである (GA60, 195)。ここでは、「弁論の術」という概念を、私たちが、獲得してしまつていて、その結果「それを所有している他者を感覚的に知覚し、それがわたしたちを喜ばせたということ」から、自分もそれを持ちたいとおもうようになるわけである (GA60, 195)。

て異なっても、「すべてのひとが、喜びに達するために努力していることにおいてはひとつ」(GA60, 197) であるとする。とはいえ、アウグスティヌスは、神の前で、あらゆる経験される喜びが真正なものなのではないとし、「幸福な生とは、あなたに向かい、あなたから、あなたのために喜ぶことそれ自体です。他にはありません」(GA80, 197)¹⁹ と言う。したがって、アウグスティヌスの見るところに拠れば、神とは別のものを喜びとする人々は、真の喜びを追及しているとはいえないのであり、「すべてのひとが真の幸福な生を得ようと努めている」(GA60, 197) のではないわけである。むしろ、「彼らは為しうるところに落ちて、それに満足している」²⁰。ハイデガーの言葉で表現するなら、「彼らを取りまくいつもの、世界と自己の有意義性に即して、彼らに気安く到達できるであろうもの」のところに落ちているのである (GA60, 197)。ハイデガーは、「本来的には、その際にひとが幸福な生をわがものとするそのいかにのひとつひとつが、問題なのである」(GA60, 197) としている。

ここでアウグスティヌスは、真正な幸福な生を喜ぶということは、真理を喜ぶということであると考えを進めてゆく²¹。ハイデガーは、すべての人が真理を喜ぶ、ということの《普遍性 (Allgemeinheit)》を、「ギリシア哲学によって曲げられた意味」であるとし、「事実的な生の段階において把握し」「実存的史的統一へと取り戻さ」なくてはならないとする (GA60, 198)。ハイデガーは、「真理からくる喜びを、彼らは、彼らの生のうちで、何らかの真理が彼らに出会うところ」すなわち「まさに彼らが欺かれることを欲しないというその場において」「経験した」のだと見るのである (GA60, 198)。

ところで、世の中には、真理を喜ばない人間、真の意味で幸福な生を送っていない人間が多くいる。なぜか。アウグスティヌスによれば、「それにおいて自らを投げ捨てることになるようなくだらないことに熱心に関わっ

19 »Et ipsa est beata vita gaudere ad te, de te, propter te; ipsa est, et non est altera« (Conf. X 22, 32).

20 »Cadunt in id quod valent, eoque contenti sunt« (Conf. X 23, 33)。ハイデガーは、『存在と時間』において「現存在がさしあたってたいていは配慮的に気遣われた〈世界〉のもとに存在しているということ」を「頹落 (Verfallen)」と呼ぶ (SZ175)。

21 »Beata quippe vita est gaudium de veritate (幸福な生とは、まことに、真理からくる喜びです)« (Conf. X 23, 33, vgl. GA60, 198)。

て埋没し、そのことが彼らをさらに惨めにする」といったような状態に多くの人が陥るのは、彼らが真の幸福とは別なことがらに、「より強く捉えられている」からであり、自分たちを真に幸福にしようとする真理は、彼らの記憶の中に「貧弱に存在している」だけだからである (GA60, 199)。とはいえ、アウグスティヌスは、まだ「僅かな光が人間たちのなかには存在している」と、むしろ貧弱にはあっても、真の幸福である神の記憶がひとを照らす光のごとくに存しているという事態を見つめ、そこに人間の可能性を見ようとしている (GA60, 199)。ハイデガーは、この「光」について、「ここで光 (lumen) は、自己世界的な事実的な経験の内、まったく明確な実存的な遂行意味を持っている。事物的-形而上学的に受け取ってはならない」 (GA60, 199) としている²²。ここでもハイデガーは、アウグスティヌスの言葉を、現事実的な生の経験を表現するものとして受取ろうとしているのであり、光を、超越者と実存との根源的なかかわりを導き、また可能にしているものとして、実存のうちに存しているものであると捉えているといえよう。ハイデガーは、のちには、この内なる光と実存の関係を、現存在に備わる開示性として、さらには存在の真理が現存在へと開示され、言葉として露わとなって来る開けた明るみの場に、存在へと身を開き、出で立つこととしての実存のあり方として、一貫して、見つめ続けてゆくのである。

ところで、アウグスティヌスは、神を愛しているときに、自分は何を愛しているのかを探究したとき、一方では「記憶をも超えてゆこう」としたにもかかわらず、神のおられる場としては、「記憶の外には (extra memoriam) 何も見出さなかった」とも言う (GA60, 202)。これに対して、ハイデガーは、「探究と発見がそもそも記憶の中である」こと、「幸福な生自体が、対象として、外にあるものではない」ことを意味しているのだと解釈する。「とはいえ、神は、また、心的なものでもない」 (GA60, 202)。外にある対象でもなく、また心的なものでもないとしたら、神はどこにどのように見出されるのか。「私が真理を見出したところ、そこに私は真

22 ハイデガーは、『存在と時間』において、現存在自身が開示性という意味での光を携えており、その開示性の様態の一つとしての良心の呼び声が、世界への頹落という非本来的なあり方から本来性へと呼び戻すのだとする。これに非常に近い実存の捉え方が、すでにここでアウグスティヌス解釈に即して展開されている。

理自身である神を見出した」(GA60, 202)とアウグスティヌスは言う²³。「したがって、真理は私が記憶の内に持っている何かであり、記憶の内でのそのものとして近づきうる限り、わたしはそこに神を見出す」の(GA60, 202)である。アウグスティヌスは神に語りかける。「どこからか、あなたは記憶の内へと来たりたもうたに違いない……私はあなたを見出しました。……あなたのうちに、私を超えて」(GA60, 203)²⁴と。

次に、アウグスティヌスは、真理は、それを問い尋ねるひとに、「明らかに答えて」いるのだが、それを、「すべての人が明瞭に聞き取るのではない」とする(GA60, 203)。ハイデガーは、聞くことができるかどうかは、「本来的な聴くこと、問いの保持すなわち聴こうと欲することの《如何に》に全てがかかっている」(GA60, 203)とする。真理の側が先ず先立って、すべての人間に対して語りかけているにもかかわらず、それを人間の側が聴こうとすることなしには、真理は開示されないのであり、ここに人間の側の聴こうと欲する態度が、真理の開示のために要求されてくるわけである²⁵。この関係は、ハイデガー自身の存在の思索の中で、奥深い存在の呼び求める促しと、現存在によるそれへの聴従帰属においても等しく見て取

23 アウグスティヌスは、「真理 (veritas)」を、「それによってすべてのものが真 (verum) であるところのもの」(Conf. X, 23, 34)としている。また、『ソリロキア』によれば、「真のもの (verum)」とは、「存在するところのもの (id quod est) であるとされている。よって、アウグスティヌスにおける真理の意味は、「存在するものをして存在者たらしめている」「存在そのもの (ipsum esse)」であることになる(アウグスティヌスの真理論の詳細については、山田晶『アウグスティヌスの根本問題』創文社、2000年、139-201頁を参照)。このような真理と真との関係をもとに、ここでの議論を敷衍するなら、おそらく以下のようなことになるであろう。

- ①人間はさまざまな具体的な場面においてそのものの存在を根拠として真偽の判断を行っている。
 - ②真偽の判断がこのような可能であるためには、人間の記憶の中にすでに、それによってすべてのものが「真」であるところの「真理 (= 存在そのもの)」についての理解が与えられているのでなければならない。
 - ③「真理」それ自体は、感覚から記憶の内へと入ってきたものでもないし、また自らの考えが作り出したものでもない。
 - ④よって、「真理」は、私の記憶の内にあるが、私を超えたものである。
- 24 山田晶は、この箇所について、「かくて神 に関する根源的な知は、記憶をこえた神において得られるものでなければならない。記憶をこえることは自分をこえることである。神に関する根源的な知は、自己が自己をこえ、神のうちにあることにおいて得られる。人間の精神はそのもっとも奥深いところにおいて、超越者である神にむかって開かれている」と注釈している(『アウグスティヌス』(世界の名著 16)、山田晶責任編集、中央公論社、1994年、365頁参照)。
- 25 『存在と時間』においてハイデガーは、「良心の呼び声には、或る可能的な聞くことが対応している」とし、「呼びかけの了解は、良心を持つとうと意志することとして露呈する」とし、それを「決意性」と呼ぶ(vgl. SZ270)。

られるものである。

このあと、アウグスティヌスは、30章から41章に至るまで、神に向かって、地上の生のなかで、さまざまな誘惑 (*tentatio*) にさらされていることについて、事細かに告白してゆく。そしてハイデガーも、それに添いつつ、事後的生の根本性格としての気遣い (*curare*) を具体的なさまざまな誘惑の契機に即して見てゆく。これらの章は、「神を探究する」というここでの「本来的な問いの連関」において「避けることの出来ない」ものであるとハイデガーは言う (GA60, 209-210)。なぜなら、アウグスティヌスにおける神経験は、「単独で取り出された行為や特定の契機のうちにあるのではなく、固有の生の史的な事実性の経験連関のうちにある」からである (GA60, 294)。

さて、ハイデガーは、アウグスティヌスの「わたしは、自分自身にとって重荷です」という言葉を引き (GA60, 205)、「生」は「誘惑」の連続であり、「可能性が、本来的な〈重荷〉」なのだと講義メモに記している (GA60, 249)。ハイデガーは、アウグスティヌスが史的な事後的生の中で多様なものへの「気散じ (*Zerstreuung*)」²⁶あるいは「落下」への傾向を自らのうちに感受しつつも、そこから一なる神へと立ち返る「反対方向の動き」である「節制 (*continentia*)」を神が「命じ」ている²⁷ことをも同時に自覚していることを見て取り (GA60, 205) そこに「生の分裂した状態」があることを指摘する (GA206)。

アウグスティヌスは自らが曝されている肉欲、食欲などの感性的な誘惑、目の欲すなわち好奇心²⁸の誘惑、さらにはひとから畏敬され愛されたいという世俗の誘惑について神に告白する。その際、彼は、例えば名誉心への誘惑に対して「私から失せてしまったのでしょうか、またこの生全体において失せていることが可能でしょうか」 (GA60, 227) と神に問う。アウ

26 この語は、『存在と時間』でも用いられている。例えば、ハイデガーは以下のように言う、「世人—自己としてそのつどの現存在は世人の中へと分散して (*zerstreut*) おり、自らをまず見出さねばならない。この気散じ (*Zerstreuung*) は、最も身近に出会われる世界に配慮的に気遣いつつ埋没することとして私たちが認識している存在様式の《主体》を特徴づけている」 (SZ129)。

27 ベッカーの講義ノートに拠れば、ハイデガーはここでの「節制の命令」を、「良心において神ご自身が語りかけること」と解釈しているようである (vgl. GA60, 270)。

28 『存在と時間』では、好奇心は世人の開示性の一つの様態として取上げられ、『告白』第10巻35章が引用されている (vgl. SZ171)。

グステイヌスは、生の全体が完結するまでは、誘惑へと陥る可能性に対しても自らが開かれていることを、知っているがゆえに不安なのである。ハイデガーは、「真正な根元的な自己愛（絶対的なエゴイズム）」と「真正な絶対的な神への愛（絶対的な〈献身（Hingabe）〉）」のあいだで揺れ動く実存における気遣いについての「最も根元的な真正な不安（Furcht）」²⁹をこうした信仰のうちに見て取っている（GA60, 260）。

さて、誘惑に陥り、神よりも自分自身を重要だと思ふことは、本来あるべき秩序からの転落（Abfall）である。それというのも神は自らの生命の生命であり、「神の前では、人間はその意義に従えば〈無〉だから」である（GA60, 235）。誘惑に直面するそのつどに、生命の生命である神へと心に向けつつ、それによって自らの無性を知ることになるのが、アウグステイヌスの事実的な生における神経験であり、自己経験なのである³⁰。

ハイデガーは、アウグステイヌスの「人間は、もし誘惑の中で自らを学ばなければ、自らを知らない」³¹という言葉を用いつつ（GA60, 242）、さまざまな誘惑に曝されながら不安の中で生きることを通して、はじめて人間が、自己がどのようなものであるのかを学ぶことができるものであることを示唆する。「生とは、そのうちで、骨折り（molestia）といったものが経験されうるもの」であり、この骨折りは、「経験の《如何に》」でもあり、「完全な事実性のうちで、自己自身を持つことの困難と危険」のことでもある（GA60, 244）。「具体的な純粋な経験の遂行において、落下の可能性が生じるが、最も本来的な生の存在へと至る完全に具体的で事実的な《機会》が、同時に、最も本来的な根源的な自己の気遣いのうちで生じる」（GA60, 244）とハイデガーは言う。それが、本講義でハイデガーが示そうとした、原キリスト教的・事実的な生の経験の全体であったといえよう。

29 ここでは、Furcht を「真正な不安」と訳した。ハイデガーは、Furcht を die echte Angst すなわち畏敬、と呼んでいる（vgl. GA60, 268）。ハイデガーは本講義のメモにおいて不安（Angst）について考察しているほか（GA60, 268）、キルケゴールの『不安の概念』にも触れている（vgl. GA60, 257, 268）。

30 ハイデガーは「自己が何に対して自己であるかというその相手方が、いつも自己を量る尺度である」「神の観念が多ければ多いほど、それだけまた自己も多い」といったキルケゴールの言葉を、講義メモに記している（GA60, 248）。

31 »Nescit se homo, nisi in tentatione discat se« (Sermones II 3, 3; PL38, S. 29)。

4 アウグスティヌス『告白』第10巻との対話から ハイデガーが受取ったもの

さて、以上概観してきたように、アウグスティヌスにとって神を愛し、求める生とは、自己の根源である生命の生命である神と関わり、真の幸福すなわち真の喜びである神を求めて生きる生に他ならなかった。しかしながら、アウグスティヌスは、自らの生が、非真正なつかのまの喜び、非真正な幸福への誘惑に陥る可能性を孕んでいることを自覚してもいた。神への愛と自己愛、そのどちらの側が最終的に勝利を収めるのかわからない生のなかで、常に誘惑にさらされまたそのつど神に立ち返ろうとするそのことによって、自らの真の姿、すなわち非力な、神の恵みと助けなしには非真正な喜びの誘惑に陥ってしまう、自らのありのままの姿を知らされる、そうした不安な生の只中における実存的なありかたが、「気遣い」の諸相として見出された。これは、事実的な生の形式として、パウロにも見出しえたし、また、おそらくは現代においても、超越者へと開かれつつ本来的な生き方を志向するあらゆる事実的な生にあてはまるような、そうした生の形式そのものであったといえよう。こうした事実的な生の形式は、続くアリストテレスの現象学的解釈での成果とも結びつきつつ、主著『存在と時間』における世界内存在としての現存在の存在論的分析の中に生かされてゆくのである。

周知のように『存在と時間』には、アウグスティヌスへの言及が多数ある。それらの内容は、この『告白』10巻の解釈と照らし合わせるとき、より深く了解することができる。例えば、『存在と時間』では、不安の実存論的な学的解釈を扱った箇所においてアウグスティヌスの名が挙げられているのだが³²、本論を通して見たように、この「不安」が、原キリスト教的な事実的な生の経験における、パウロやアウグスティヌスの不安、すなわ

32 「不安という現象と恐れという現象が、……極めて狭い限界内においてであるにせよ、存在論的にも、キリスト教神学の視圏のうちへと入りこんできたということ、このことはなんら偶然ではない。このことがおこしたのは、つねに、神へとかわる人間の存在についての人間学的問題が優位を獲得して、信仰とか罪とか愛とか悔いとかいうような諸現象が、問題設定を導いたときであった。《敬虔な恐れと奴隷的な恐れ》についてのアウグスティヌスの説を参照せよ」とある（SZ190anm.）。ここでは、『83問題集』の33問、34問、35問が挙げられている。既に見たように、ハイデガーは、『告白』第10巻の解釈においても、神とかかわりのなかでの史的な生の不安を事実的な生の経験において、あらわにしていた。

ち超越的なものとの日常における絶えざる関わりを前提として初めて経験されうる不安にその由来を持つことは、明らかである。このことは、ハイデガーにおける「不安」が単に理由なくこの世界に投げ入れられていることの「不安」なのではなく、超越との関わりによって、本来的なあり方の可能性へと開かれることで、生のありかたにおける二つの方向の可能性への自由が自覚されることを前提にしてはじめて経験される「不安」であることを示している。また、ハイデガーは、現存在の実存論的分析において現存在を「気遣い」として解釈する箇所において「アウグスティヌス的な」「人間学の学的解釈の試みとの連関において」「気遣いへの眼差しの方向が著者に生じた」(SZ199anm.)としている³³。このことの内実も、本講義の内容を分析する過程でより明確になったといえるであろう³⁴。

さらに、『存在と時間』には、直接アウグスティヌスへの言及のない部分においても、ハイデガーがアウグスティヌスとの対話から受取ったのではないかと考えられる点がある。それは、ハイデガーの存在への問いと、アウグスティヌスの神と魂とを探究するその道筋とのあいだの、方法の親近性において見て取ることができる。すなわち私たちが、『告白』第10巻に即して見てきたアウグスティヌスの神探究の方向すなわち、「私が神を愛している」というその了解内容から出発し、「そのときわたしは何を愛しているのか」を、私の記憶へ、そしてそこからさらにそれを超えて神のうちへ、と探究するという「内なる超越」³⁵の方向性は、『存在と時間』では、現存在の存在了解を出発点とし、現存在の存在論的分析を通して、存在の意味への問いを遂行するという探究の方向性や、非本来的な自己を、本来性へと呼ぶ、現存在の内奥にありながら、それでいて現存在の日常的

33 渡邊二郎が指摘するように、『存在と時間』におけるハイデガーの「自己の捉え方」は、気遣いのなかで、本来性と非本来性という二つのあり方を見届け、「非本来的なものから、不安を介して、本来的なものへと、戦きながら、還帰しようとするありかたのうちに、自己の真相を看守するもの」であり、ハイデガーの人間観の根本には、「安易で慰安に満ちた気晴らしや頹落のあり方から絶えず本来的なものへと呼び還され、単独な己れ自身に戦っている不安な人間」というものがあり、「この不安の気分についてはハイデッガー自身が注釈しているように(SZ190anmk.)」「アウグスティヌス、ルーテルのそれ、なにかんづくキルケゴールの不安の概念から、示唆を受けて成立したものであることは、言うまでもない」(渡邊二郎『ハイデッガーの実存思想(第二版)』勁草書房、1994年、501-502頁参照)。

34 本論注12, 20, 22, 25, 26, 27, 28, 32, 33参照。

35 この言葉は、山田晶「教父アウグスティヌスと『告白』」から借用させていただいた(『アウグスティヌス』(世界の名著16)、山田晶責任編集、中央公論社、1994年、31頁参照)。

1921年夏学期講義におけるアウグスティヌスとの対話からハイデガーが受取ったもの 67

な自己を超えたものとして良心を捉える方向性と重なるものがあるのである。また後期の『ヒューマニズム書簡』における現存在の本質たる「Existenz」が、実は「脱自的に開けた明るみの中へと立つこと (Innestehen)」(H19anm.)³⁶であり、また「存在の近さのうちに脱-自的に住むこと」(H35)であるとされている点も、アウグスティヌスの実存的な神の探究の方向性 (in te supra me) と重なるものである³⁷。ハイデガーは、本講義におけるアウグスティヌスとの対話を契機として、存在への問いを現存在の実存論的分析を通して遂行する道を見出した、あるいはすでに見出しつつあったからこそこのテキストを講義において取上げたのではないかと推察されるのである。

参考文献

(ハイデガーの著作)

- Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (Gesamtausgabe Band 58)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993. (『ハイデガー全集第58巻』虫明茂・池田喬訳, 創文社, 2010年)
- , *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks (Gesamtausgabe Band 59)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.
- , *Phänomenologie des religiösen Lebens (Gesamtausgabe Band 60)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.
- , *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Reclam, 2002.
- , *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, siebzehnte Auflage, 1993. (『存在と時間』I・II・III, 原佑・渡邊二郎共訳, 中公クラシックス, 2003年)
- , *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. (『「ヒューマニズム」について』渡邊二郎訳, ちくま学芸文庫, 1997年)

36 Vgl. Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. S. 19anm. 以下、この書物からの引用は、(H 頁数)で記す。

37 確かに構造自体は似ていても、神を中心とするアウグスティヌスと、存在を中心とするハイデガーでは、その内実が異なるのではないかと、反論されるかもしれない。しかしながら、ハイデガーにおいてもっとも重要なのは、存在、存在が露わになることとしての真理、存在がそれに対して露わとなって来る場としての現存在、というこの三者の関係それ自体であり、ハイデガーは、アウグスティヌス解釈を通じて、この彼にとって最も重要な、3つのものの関係それ自体と、それを探究するその道筋を見ていたのではないかと、わたしたちは考える。

(アウグスティヌスの著作)

Augustine, *Confessions Book I-VIII*, translated by William Watts, Loeb Classical Library, 1999.

——, *Confessions Book IX-XIII*, translated by William Watts, Loeb Classical Library, 1996.

『アウグスティヌス』(世界の名著 16), 山田晶責任編集, 中央公論社, 1994 年

(二次文献)

Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Günter Neske, Pfullingen, 1963.

(オットー・ペゲラー『ハイデッガーの根本問題』大橋良介他訳, 晃洋書房, 1979 年)

Karl Rehman, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, in O. Pöggeler (hrsg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Königstein, Athenäum, 1984.

Marlène Zarader, *La dette impensée: Heidegger et l'héritage hébraïque*, Éditions du Seuil, 1990. (マルレーヌ・ザラデル『ハイデッガーとヘブライの遺産』合田正人訳, 法政大学出版局, 1995 年)

小野 真『ハイデッガー研究 死と言葉の思索』京都大学学術出版会, 2002 年

甲斐博見『ソクラテスの哲学』知泉書館, 2011 年

茂 牧人『ハイデッガーと神学』知泉書館, 2011 年

山田 晶『アウグスティヌスの根本問題』創文社, 2000 年

クラウス・リーゼンフーバー『西洋古代中世哲学史』平凡社ライブラリー, 2002 年

渡邊二郎『ハイデッガーの実存思想 (第二版)』勁草書房, 1994 年