

いまフマニズムを超えるとは

松本 啓二郎（大阪教育大学）

第1節 「ヒューマニズム書簡」の背後にある思索の問題

戦後のハイデガーの最初の出版物となった、いわゆる「ヒューマニズム書簡」は、1940年の論文「プラトンの真理論」の末尾に述べられていた「ヒューマニズム」（GA9, 236）¹に関連してジャン・ボフレが示したいくつかの問いに答えるかたちで書かれている。しかし、「ヒューマニズム（人間主義あるいは人道主義）」についての手紙（Brief über den »Humanismus«）と題されてはいるものの、ハイデガーの論述は、存在論を補完する人道主義的な倫理学の執筆を望む世間の期待に反して、「ヒューマニズム」を根底から批判し、その克服を図るものであった。「ヒューマニズムについて」という表現は、「ヒューマニズムを超えて（über）」とも読まれるべき内容だったのである。ハイデガーによれば、「人間らしい人間（homo humanus）」の「人間性（humanitas）」を目指す西洋の「ヒューマニズム」の根底には、「理性的な動物（animal rationale）」という人間理解が存しており、この人間理解はそれ自身、西洋の「形而上学」に根差している（GA9, 321f.）。そしてハイデガーにとって、その「形而上学という名称は、哲学と等しいものを言っている」（GA9, 364）。「ヒューマニズム書簡」におけるハイデガーの批判は、人間主義としてのヒューマニズムに対してだけでなく、「将来の思索はもはや哲学ではない」（GA9, 364）と言われるように、西洋の「哲学＝形而上学」の全体にまで及んでいるのである。

「ヒューマニズム書簡」におけるこのような「哲学＝形而上学」批判の端々には、また、ハイデガー自身の思索の根本問題が示されている。それは「言葉」をめぐる問題である。書簡の冒頭には、「言葉は存在の家である」（GA9, 313）というよく知られた表現が提示され、議論のなかでは、たとえば、「大切なことは、言葉の本質を、存在への呼応ということから、しかも人間本質の住まいという呼応として、思索することである」（GA9, 333）などと、「言葉」の問題の重要性がくり返し述べられているのである。

だが、そこで言われている「言葉」とは、通常の言語論や言語哲学で主題とされるような、「記号」としての言葉ではない。また、『存在と時間』での「語り（Rede）」のように、人間存在の存在論的な基盤として考えられるような「言葉」でもない。そうではなくて、後の『言葉への途上』において、「言葉が語る（言葉が言葉する）（Die Sprache spricht）」（GA12, 10）と表されるような「言葉」である。それは、言葉を言葉以外の何ものかによって基礎づけたり説明したりすることになる「人間が語る言葉」ではなく、どこまでも「言葉を言葉として言葉へもたらしこと」（GA12, 230）からとらえられた根源的な「言葉」である。そしてこの根源的な「言葉」の具体的な姿を、1930年代半ば以降のハイデガーは、「詩作」あ

¹ ハイデガー全集からの引用などは、GA という略記のあとに巻数、ページ数をつけて示す。Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975-.

るいは「詩作的思索」のうちに求めていったと考えられる²。「ヒューマニズム書簡」においても、「思索する者たちと詩作する者たちが〔言葉の〕住まいの番人である」（GA9, 313）、あるいは、「詩作は、思索と同じ仕方で、思索と同じ問いに向き合っている」（GA9, 362f.）などと言われ、「存在の家」としての「言葉」に関わる「詩作」の重要性が指摘されている。すなわち、「ヒューマニズム書簡」における「哲学＝形而上学」批判の背後には、「哲学＝形而上学」とは異なる「将来の思索」の可能性を「詩作」に求めるハイデガーの根本的な態度が存しているのである。

第2節 哲学と文学をめぐるローティの見通し ——「哲学は文学のようなものになるのか」

そしてそのように「詩作」に接近するハイデガーの思索は、現代の思想に広範な影響を与えることになった。ローティによる哲学と文学をめぐる議論も、そのような反響の一つとして考えられるだろう。ローティはすでに1970年代より、デリダからの影響のもと、哲学を、恒久的な真理を探究する学とみなさず、文学と同様の「エクリテュール（書かれた言葉）」の一つとしてとらえている。哲学は、古代ギリシアにおいて、とりわけプラトンにおいて、恒常的な知と厳密な数学的論証法への愛によって開始されたが、知のあり方や論証のあり方が多様となった現代においては、もはや「哲学を、文化のなかで特別な位置を占め、特別な主題に関わり、なにか特別な方法によって進められるものとして、分離することはできない」³、とローティは言う。それゆえ、現代において「哲学者」と言われる人々とは、〈プラトン、アウグスティヌス、デカルト、カント、ヘーゲル、フレーゲ、ラッセル……などの、特定のジャンルに属する一連の歴史的人物に論評を加えるような人々〉と言われるしかない。このような状況においてローティは、哲学を、他の文芸と同じように、「エクリテュール（writing）の一種として」⁴考えることを提唱する⁵。ローティによれば、ハイデガーは、デリダとともに、真理を求める論証をしたり、真理を示すテーゼを主張したりしない典型的な哲学者とみなされるのである⁶。

² 後期への思索の歩みの端緒となった1934年の夏学期講義「言葉の本質への問いとしての論理学」の最後で、ハイデガーは、「根源的な言葉とは詩作の言葉である」（GA38, 170）と述べ、「根源的な言葉としての詩作」こそが最重要の問題になるということを予告的に言っている。

³ Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, University of Minnesota Press, 1982, pp. 91f.

⁴ *Ibid.*, p. 92.

⁵ 西洋形而上学の原初と終わり、そして別の原初への移行を構想するハイデガーの「存在史的思索」についても、それは「ヨーロッパ」という人物についての「教養小説（bildungsroman）」のようなものだと言われる。Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989, pp. 116f.

⁶ Cf. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, p. 93. とはいえ、デリダ自身は、ハイデガーが道具を扱う「手仕事（Hand-Werk）」を重要視していることに着目し、「語るもの、すなわち、思索するもののみが手を持ちうる」（GA 8, 18）と述べるハイデガーのうちに、現前する話し言葉を重視してエクリテュールを軽視する「ロゴス中心主義」、「音声中心主義」を見出している。次を参照。ジャック・デリダ、「ハイデガーの手（ゲシュレヒト II）」、藤本一勇訳、『現代思想』第27巻第6号、青土社、1999年、126-147ページ。

そして晩年のローティは、こうした考えをさらに深め、哲学を文学へ至る「過渡的なジャンル」とみなしている。ローティによれば、西洋の知識人たちが救いを求めてきた対象は、ルネサンス以降、「神」、「哲学」、「文学」という三つの段階を経て変わってきた⁷。超越的な神による救済が期待される一神教の宗教から、事物を真なる仕方では象徴する哲学への移行は、ルネサンスにおいて始まり、哲学から文学への移行は、ヘーゲルとともに始まったとされる⁸。現代の知識人たちは、真実が確実にとらえられるということをもはや信じなくなったがゆえに、あるいは、「無限なるもの」が魅力を失い、有限主義が常識となったがゆえに⁹、哲学に救いを求めようとはしなくなったのである。そして人々は、それに代わって、多様な人間のあり方をわれわれに教えてくれる文学に救いを求めるようになる。ローティによれば、この移行は「前進」であり、望ましいものである。

〈哲学は文学に移行し、文学に解消されるべきものである〉という、このようなローティによる見通しは、「哲学の終わり」から「詩作」に接近したハイデガーの思索の歩みに共鳴したものだと言えよう。そして、現代の思想においては、ローティの他にもさまざまな立場の哲学者によって哲学と文学との関係が問われており、哲学と文学との関わりが、形而上学後の思索にとっての重要な課題となってきたと言っていいだろう。はたして、ハイデガーの「詩作的思索」によって、哲学は文学のようなものになってしまうのだろうか。

第3節 「いま哲学は何のために」という問い

しかしながら、あらためて考えてみれば、哲学と文学をめぐる問題は、現代において初めて生じてきた問題というわけではない。むしろ、哲学の誕生と同じほど古くからある主題である。たとえば、プラトンは、ソクラテスに勧められて、書きためていた詩を焼き捨てたとされるし¹⁰、『国家』においては、哲学的真理を探究するために、真実から遠ざかる「真似（μίμησις）」という作りごとの言葉を用いる詩人（作家）たちを追放しなければならない、と強い口調で断じていた¹¹。そう考えるなら、ハイデガーの詩への接近も、単純に反形而上学、すなわち、反プラトンという動機からなされているようにも思われるが、はたしてそうだろうか。また、他方で、ソクラテス自身は、「文芸（μουσική）を作れ」という夢のお告げに対して、当初は哲学こそが最高の文芸であると解して、「知を愛すること」を貫いていたが、牢獄につながれてからは、ひょっとしたら夢が命じていたのは普通の意

⁷ Cf. Richard Rorty, *Philosophy as Cultural Politics*, Philosophical Papers, Volume 4, Cambridge University Press, 2007, pp. 91f.

⁸ ローティはすでに1970年代から、科学的真理を関心の中心にするカント的な哲学とは異なる哲学的伝統の歩みを、ヘーゲルの『精神現象学』に見ていた。ヘーゲル的な哲学は、真理を、「〈先人の解釈を再解釈し、それをまた先人の解釈として再解釈し、それをまた……〉」という過程の最高点をなす再解釈として考える」とされている。Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, p. 92.

⁹ Cf. Richard Rorty, *Philosophy as Cultural Politics*, p. 88.

¹⁰ 次を参照。ディオゲネス・ラエルティオス、『ギリシア哲学者列伝（上）』、加来彰俊訳、岩波書店、1984年、第3巻第1章5、252-253ページ。

¹¹ Cf. Platon, *Politeia*, 376e-377d, 392c-395c, 595a-597e; プラトン、『国家（上）』、藤沢令夫訳、岩波書店、1979年、153-156、193-201ページ、『国家（下）』、302-310ページ。

味での文芸なのかもしれないと考えて、獄中で盛んに詩を作っていた¹²。これはいったいどういうことなのだろうか。

いずれにしても、哲学と文学をめぐる問題は、それが真摯に受け止められるならば、哲学そのもののあり方を問いに付す射程をもつものになるだろう。現代において「哲学の終わり」を宣告し、哲学と文学とが関わる領域に踏み込んだハイデガーの思索は、哲学のあり方そのものを問いに付すことをわれわれに要求していると考えられるのである。それゆえ、われわれは、「哲学は文学のようなものになるのか」という問いとともに、「いま哲学は何のために」という哲学することそのものへの問いをも念頭におくことにしたい。この問いは、理論に対して実践を優先するというようなプラグマティックな考え方にもとづいて立てられている問いではなく、ハイデガーがヘルダーリーンの詩句に託して「乏しき時代において詩人は何のために」（IV, 124）¹³と問うたように、今日の歴史的状況において哲学すること自身のあり方を問う性格のものである。

それでは、「いま哲学は何のために」ということ、言い換えるなら、〈現代における哲学の役割〉とは、どのように考えられるだろうか。これに対する答えとして、さしあたり次の四つの傾向があるように思われる。

- ① 諸学問の対象を存在論的に基礎づける。それによって諸学問に確実な地盤を与える。（形而上学、基礎づけ主義的な哲学など）
- ② 諸学問において用いられる概念を明晰なものにする。それによって学問的な議論のいわば交通整理をする。（言語分析による哲学など）
- ③ さまざまな次元での社会的な変革を主導する。（マルクス主義、プラグマティズム、応用倫理学など）
- ④ 人生に「深さ」を与える、あるいは、「楽しみや喜び」を与える。（エクリテュールあるいは文学としての哲学）

これら四つの傾向は、それぞれ独立したものではなく、さまざまな哲学潮流のなかで入り組んで考えられるものであろう。たとえば、科学哲学のなかでも、基礎づけ主義的な性格の強い立場もあるだろうし、②の傾向に役割を限定するもの、あるいは科学者集団のありようの変更を求める③の傾向のものもありうるだろう。ハイデガーの哲学にしても、初期から1930年代初めまでは①の傾向が強かったであろうし、フライブルク大学総長当時には③の傾向が前面に出ていたと言えるかもしれない。そして後期の詩作的思索は、……はたして④の傾向なのだろうか。

「いま哲学は何のために」——もちろん、この問いに対して、本稿で最終的な答えを見出すには至らないが、このような問題意識をもってハイデガーの思索を考えてみたい。

¹² Cf. Platon, *Phaidon*, 60c-61b; プラトーン、『ソクラテースの弁明・クリトーン・パイドーン』、田中美知太郎／池田美恵訳、改版、新潮社、2005年、136-138ページ。

¹³ 以下のヘルダーリーン全集からの引用などは、ローマ数字による巻数表記のあとにページ数をつけて示す。Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke, Historisch-kritische Ausgabe*, begonnen durch Norbert v. Hellingrath, fortgeführt durch Friedrich Seebass und Ludwig v. Pigenot, 3. Auflage, Berlin: Propyläen-Verlag, 1943.

第4節 ハイデガーの詩作的思索の特徴 —— 「道」ということ

ハイデガーの「詩作的思索」の試みは1930年代半ばから始まったと考えられるが、40年代までの時期と戦後の時期では、少し趣きが違っている。すなわち、1930年代から40年代までの時期には、「唯一的な詩人」（GA75, 37）としてもつばらヘルダーリンが取り上げられ、そこから「存在史的思索」が練り上げられていったのに対して、戦後には、トラークルやゲオルゲなど前の時期においては拒絶されていたような詩人たちも積極的に論じられている。本稿においては、このハイデガーの「詩作的思索」の全体を論じるわけにはいかないで、一つだけ、戦後の詩作的思索において強調される「道」という性格に注目してみたい。思索を「道」としてとらえる傾向は、1930年代においてもすでに見られるが（Cf. GA65, 83）、戦後の詩作的思索の代表的論考『言葉への途上』においては、とくにそのことが強調されている。

ハイデガーはまず、近代的な学問が「知への道」を「方法（Methode）」として把握し、学問自身がその「方法」に奉仕させられているということを指摘する¹⁴。「今日の諸学問を駆り立てている狂ったような競争は、それがどこへ向かっているのか学問自身も分かっていないが、その競争は、方法とその諸可能性という動因に由来しているものであり、その方法という動因は高まり、ますます技術に身をさらすものとなっている。」（GA12, 168）「ヒューマニズム書簡」において「哲学」という名で批判されていた学問のあり方も、「方法」を重視した学的認識として理解できるものだろう¹⁵。そのような「方法」としての道とは、定まった規則ややり方に従っていけば、一定の研究成果が得られるような「方途」のようなものであろう。

これに対して、ハイデガーの言う思索の「道」とは、「道を拓いて動かす運動（Be-wägen, Be-wägung）」として考えられるものである（GA12, 186f., 249）。この言葉は、シュヴァーベン方言の *wägen* という語に由来しており、それは、「雪に覆われた野をとおって道を拓いていくこと」、つまり、「道をつくり、つくりながら道を用意していくこと」（GA12, 249）を意味している。すなわち、ハイデガーの言う思索の「道」とは、思索の歩みを進めていくことによってはじめて拓かれるような道であり、われわれの思索の歩みとともに動いていくような道である。そしてその道は、それを辿っていけば目的地に苦もなく辿り着けるような、一筋の道ではない。『思索とは何をいうか』では次のように言われている。「われわれは途上にある。このことは何を意味しているのか。われわれはなおも、もろもろの道の間（*inter vias*）、さまざまな道の間にいる。不可避的でそれゆえおそらく唯一の道というもの

¹⁴ ガーダマーもまた『真理と方法』において「方法」を批判しているが、それは精神科学における真理の経験と対比された自然科学的な方法に限定されている。これに対して、ハイデガーの言う「方法」とは、精神科学をも含めた今日の学問全体を駆り立てている動向のことを意味していると考えられるだろう。Cf. Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band 1, 6. Auflage, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, S. 1ff.

¹⁵ 「思索をテオリアとして特徴づけることと認識を「理論的」態度として規定することとは、思索を「技術的」に解釈することの内部で、すでに起こっている。」（GA9, 314）「〔哲学が自らの存在を正当化するという〕このことは、哲学が自らを学（*Wissenschaft*）の地位に高めることによって、もっとも確実になされると、哲学は思っている。しかし、こうした努力は、思索の本質の放棄である。」（GA9, 314）

は、まだ決定されていない。」(GA8, 50) ハイデガーの思索の道は、それ自身が「迷いのなかを歩む」(GA13, 91) 迷い道なのである。ハイデガーが自らの死の数日前に、自身の全集の扉に、「もろもろの道であって、諸作品ではない」(GA1, IV) と書き、自らの思索が「途上にあること」、このことを全集が示すように切に望んでいた (GA1, 437) ということから、迷い道としての後期の思索の特徴を見てとることができるだろう。

さらに、根源的な「言葉」のあり方も、「道」として理解されている。『言葉への途上』においてハイデガーは、トラークルやゲオルゲの詩を解釈しつつ、「言葉」を「世界を動かし道を拓く言 (die Welt-bewegende Sage)」としてとらえており、それが「言葉の本質」としての「静けさの鳴り響き」だと言っている (GA12, 203f.)。「言葉に特有のものは、道のなかに隠されているのであり」(GA12, 245)、「道を拓いて動かす運動こそが、言葉 (言葉というもの) を言葉 (言) として言葉 (表明された語) にもたらず」(GA12, 250) とされているのである。また、『思索とは何をいうか』では、道と言葉の連関を示す「道の語 (Weg-Wort)」という特徴的な言葉が使われている。「道の語」とは、思索にとって最も重要なものであり、それを「言うこと自身が、道に跡をつけ、道を拓く」と言われている (GA8, 51)。

では、なぜ戦後の思索においては、このように、思索の「道」的性格、「途上にある」ということが強調されたのだろうか。それはなにも、なんらかの外的要因によって立場が変わったということではなく、むしろ、ヘルダーレーンの詩により深く没入することによって引き起こされたのではないだろうか。すなわち、思索の「途上」性格は、「川の流れ」を詠うヘルダーレーンの詩から出て来るものと思われるのである¹⁶。アルプスの山並みにおいて雷神によって生み出され、ドイツの国土を築きあげ豊かにするラインであれ、アルプスの山並みに沿って東へ流れながらも、あたかも異郷のギリシアから逆流しているかのよう源への近さのうちに留まっているドーナウ (イスター) であれ、川は、源を発し流れ行くことにその本質がある。川の流れには、「さすらいという本質」(GA53, 35) があるのである。そして川は、それ自身が道なき地に道を拓くものである (Cf. GA39, 224)。川の流れは、それ自身が流れることによってその軌道をつくり、それによって土地を豊かにし、そこでの人間たちの住まいを満ち足りたものにしていくのである。そのような「川の流れ」にたとえられる詩人は、神々の目配せの言葉を聴き、民の声を詠うためには、本質的に「超人 (Übermensch)」および「下神 (Untergötter)」として (GA39, 166, 174)、どこまでも神々と人間たちとの「間」にとどまる存在でなければならない (GA4, 46f.; Cf. GA39, 188)。「間」にあるということは、「途上にある」ということを意味している。

また、戦後のハイデガーの思索の特徴を示すものとして、スタイルについての多様な試みに触れることもできるだろう。戦後のハイデガーは、自ら積極的に詩を作って公刊もしている¹⁷、三つの「野の道の対話」(1944/45年) (GA77)、ヘルダーレーンを扱った「夕

¹⁶ ヘルダーレーンが「川の流れ」について多くの詩を残していることはよく知られている。たとえば、「マイン」(III, 54f.)、「ネッカル」(III, 59f.)、「束縛された川の流れ」(IV, 56)、「ドーナウの源にて」(IV, 158-161)、「ライン」(IV, 172-180)、「イスター」(IV, 220-222) など。

¹⁷ 公刊された主なものとしては、「思索の経験から」(1947年) (GA13, 75-86) や「思い」(1970年) (GA13, 221-224) がある。ハイデガーの詩に対する関心は、「詩作的思索」の試みを始める1930年代以前から強かった。後の述懐によれば、学生時代にはすでに、ヘルダーレーンやトラークルの詩に関心をもっており (Cf. GA12, 88)、ヘリングラートによるヘルダーレーンのピンダロス翻訳の

べの国の対話」（1946-48年）（GA75, 57-196）、日本人との対話というかたちで書かれた「言葉についての対話から」（1953/54年）（GA12, 79-146）などの対話形式のものも書いており、多様なスタイルでの思索を試みている。戦後の最初の活動である「ヒューマニズム書簡」が、「問い」に対する「答え」という手紙の形式で書かれていることも、このような多様なスタイルの試みの一つとして考えられるかもしれない。そして、これらの多様なスタイルの試みも、詩的な言葉についての思索の試み、そして思索の「道」的性格ということから考えられるように思われる。

すなわち、まず、情報言語に代表されるような、言葉の意味が確実に「一義性（Eindeutigkeit）」をもって決定される科学的、技術的な言語に対して¹⁸、言葉の「多義性（Mehrdeutigkeit）」を確保しようとして、詩的な言葉や対話という形式が試みられているように思われる。ハイデガーは、「本質的な思索によって真に思索されたこと」は「多義的」であり、「多義性は、思索が厳密なものであるために、そのなかで動かなければならない固有な場である」（GA8, 75）と言う。そして、「詩の言葉は本質的に多義的なものであり」（GA12, 70）、一義的に決定されるものではないということを、積極的な仕方でも述べている。また、対話という形式についても、一義的な理解がなされないものとされ（Cf. GA8, 76）、本来多義的なものである言葉を、そのものの方から呼びかけられる仕方でも聴くことを可能にする形式だとされる。「言葉から語ることは、ただ対話としてのみ可能である」（GA12, 141）と言われるのである。

そして詩や対話という多様なスタイルはまた、思索の「道」という性格に従って試みられたものでもあるだろう。たとえば、ハイデガーの自作詩「思索の経験から」では、高い樅の木の下をとおる道を歩くことによって現れてくる風景が詠われている（GA13, 75-86）。思索がまさに道を拓きつつ動いていくさまが描かれていると言っていいだろう。また、対話篇「野の道の対話」は、まさに道のうえで、「途上で」なされている。登場人物によってなされる対話は、明確な主張を提示するようなものではなく、語られたことは、問いと答えの往復のなかで、多義的であいまいなままにおかれている。そのスタイルはまさに、思索が「途上」にあり、「間」にあるということを実際立させているだろう。

第5節 哲学は文学のようなものになるのか

以上のようなハイデガーの詩作的思索の「道」的性格を考えるなら、先の問い——「哲学は文学のようなものになるのか」という問いには、どのように答えられるだろうか。学

出版（1910年）、ヘルダーリン後期讃歌の出版（1914年）によって、「地震のように」強烈な影響を与えられたと述べている（GA12, 172）。また、自らも若い頃（1910-16年）から詩を作っており、それは今日、全集に収められている（GA13, 5-7; GA81, 3-17）。さらに、1930年代から晩年に至るまでの多数の自作詩草稿が残されており、それらも全集第81巻に収められている。1910年代と1930年代以降の詩草稿はあるが、ハイデガーが「哲学=形而上学」に専念していた1920年代の詩草稿はない。興味深いことである。

¹⁸ Cf. GA8, 28f., 37; GA12, 150; Martin Heidegger, *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, St. Gallen: Erker-Verlag, 1989, S. 22f., 25f.

的な「方法」を拒絶し、思索の「道」的性格を強調すればするほど、文学への接近ということが考えられるかもしれない。だが、基本的に、ハイデガーの言う「詩」とは文芸作品ではなく、それをめぐる思索は文芸学とは違ったものである。ハイデガーは詩の言葉を論じるにあたって、文芸学的方法を徹底的に拒絶し、批判している。まず、詩作品を「体験の表現」ととらえるような考え方を徹底的に排除している。すなわち、一般に詩作とは、詩人が想像力の助けを借りるなどして外的な世界あるいは内面的に体験したことを、美的な言葉によって形象化したものととらえられるが、そのような考え方が批判される（Cf. GA39, 25-27）。また、詩作品に特有の伝統的な韻律や脚韻についても等閑に付されている。ハイデガーが重要視する後期ヘルダーリンの讃歌のほとんどが韻律や脚韻のない自由律で作られていることが、それを示しているだろう。さらに、詩人についての伝記的な事柄や作品の時代背景などを歴史学的に考察することも拒まれていた。たとえばヘルダーリンという詩人を論じるとしても、それは、ヘルダーリンの人生と作品とを歴史学的に研究して、「正しい」ヘルダーリン像や「決定的な」ヘルダーリン像を提示しようとしてではない（GA52, 2）。そもそも歴史学的な考察は、考察対象をすべて等しく価値あるものとして均等化してしまい、そこにおいては真の偉大さのようなものは考えられないと言われるのである（Cf. GA75, 35）。このように、ハイデガーは、文芸学的あるいは文学的な関心にもとづいて、詩作を研究対象として扱っているのではない。

このようなことを考えれば、先の「哲学は文学のようなものになるのか」という問いに対しては、さしあたり次のように答えられるかもしれない。すなわち、〈ハイデガーの問題にしている「思索」や「詩作」は、存在すらをも与えるような「固有なものとしての生起（Ereignis）」や「言（Sage）」という根源的な次元で考えられるようなものである。それに対して、「哲学」や「文学」とは、西洋形而上学のなかで成立してきた概念区分に従って考えられる領域であり、ハイデガーにとっては「哲学」も「文学」も「形而上学」的なものとして把握されるものである¹⁹。ハイデガーの詩作的思索は、そうした形而上学的思索の根源を問題にしているのだ〉、というように。

しかし、表面的にはこのような答えができるとしても、はたしてこれでこの問題に十分に応答していると言えるのだろうか。さらにわれわれは、詩作的思索を進めるハイデガー自身の歴史意識、時代意識のようなものを考える必要があるのではないだろうか。ハイデガーは、「ヘルダーリンの詩作はわれわれにとって運命である」（GA4, 195）と言う。ハイデガーの詩作的思索の歩みは、無時代的なものではなく、それが「乏しき時代」のなかで行われているという徹底的な自覚がある。そしてその「乏しき時代」とは、「技術」的な支配が地の全体を覆っている時代である（Cf. GA75, 351）。その時代においては、ヘルダーリンが詠っているような「詩の地と天は消え失せてしまい」、「地と天、人間と神の終わりなき関わりは破壊されてしまったように見える」（GA4, 176）と言われている。また、ハイデガーがヘルダーリン以外の詩人たちを論じるときにも、同様のことが考えられてい

¹⁹ 「根源的な言うこと（Sagen）」に属する思索と詩作に対して、文学は、科学と同様に、西洋形而上学に規定された「近代的な世界時代」に属していると、ハイデガー自身が論じている（GA8, 138-140）。

る。『言葉への途上』のゲオルゲ論においても、詩人が詠う「物」と、スプートニクのような「世界」なき世界（宇宙）空間を飛び回る「物」とは同じなのか、違うのかということが問われ、あらためて「詩人たちは何のために」ということが問いただされている（GA12, 154f.）。

そして、このような技術時代の思索ということのをわれわれ自身が真摯に受け止めるならば、もしかすると先の「哲学」と「文学」をめぐる問いも、先ほどとは別様な仕方考えられるかもしれない。ハイデガーの言う「技術」の本質とは、狭い意味での科学技術にとどまらず、社会制度などの人間的な事象も含めて一切のものが、「用立てられるもの」として駆り立てられるような全体的な動向である。先に「方法」ということに関して、今日の学問全体が「狂ったような競争」のうちにあるということが言われたが、そのような「方法」による競争もまた、そうした「技術」の本質によってもたらされていると言える。このような「技術」の支配が、われわれの属している今日の「大学」という場所にも及んでいることは言うまでもない。徹底的に技術的思考が浸透している大学の内部で、われわれはいかにして「思索する」ことができるのか。このようなことを考えれば、〈古典的なテキストを読み、解釈する〉という営みのうちに固有な活動の場があるという点において、「哲学」と「文学」は、技術的思考に従った研究活動と異なった、共同の歩みをなすことができるかもしれない。すなわち、〈古典を読むこと〉によって拓かれる、広い意味での「教養教育」ということにおいては、「哲学」と「文学」は、両者の垣根にこだわらずに、大学のなかで積極的に協調していくことができるのかもしれない²⁰。

しかしそうは言っても、それは、古典研究をとおして普遍的な人間性を陶冶しようとする「人文主義（Humanismus）」を復権させるということではない。ハイデガーの「ヒューマニズムを超えて」という表現は、同時に、「フマニズム（人文主義）を超えて」という意味をも含んでいる。ハイデガー自身が「ヒューマニズム書簡」においてははっきりと言っている。「思索が、テクネーとして、教養の道具として、それゆえ学校の事業として、のちには文化事業として認められる」ということは、思索の「終わり」を意味している（GA9, 317）。すなわち、ハイデガーは、「教養」「学校」「文化」といった人文主義的なものをすべて「技術」的な事柄とみなして、拒絶しているのである²¹。

それならば、われわれに残された道とは、どのようなものだろうか。最後にあらためて、「いま哲学は何のために」というもう一つの問いについて考えてみたい。「いま哲学は何のために」の「いま」とは、さしあたり現代の「技術」支配の時代を意味していると考えられるだろう。そのような「現代」における哲学の役割とは、どのように考えられるだろうか。先に挙げた④の〈人生に「深さ」を与える、あるいは、「楽しみや喜び」を与える〉というような役割なのだろうか。ハイデガーが、「危険のあるところに、救うものもまた育つ」

²⁰ この問題をもはやここで詳しく論じることはできない。関連する事柄を論じた次の拙論を参照されたい。松本啓二朗、「哲学史と教養——古典を読むこと」、松本啓二朗／戸田剛文（編）、『哲学するのになぜ哲学史を学ぶのか』、京都大学学術出版会、2012年、9-41ページ。

²¹ ヘルダーリンについては、「『人文主義』には属していない」と言われ、それは、「ヘルダーリンが、人間の本質の歴史的運命を、『人文主義』がしうるよりもいっそう原初的に思索しているから」だと言われている（GA9, 320）。

(IV, 190, 199) というヘルダーリンの詩句をくり返し引用していることを考慮に入れるなら、それに加えて、もしかしたら「救い」という要素も考えられるかもしれない。だが、ハイデガーが求めていたものが「救い」だったとしても、それは、信仰をもつ者が自身の「救い」を求めるとして、詩作的思索をする者個人が「救い」を求めるということではない。ハイデガーがヘルダーリンの詩句をとおして考えていた「救い」とは、個人の「救い」ならぬ「人間」あるいは「民」の「救い」²²、しかも歴史的な運命としての「救い」であった。もしハイデガーの詩作的思索において「人間」ということが考えられるとしたなら、それは「教養」において求められる「人間性」ではなく、歴史的な運命としての「救い」の次元で考えられる「人間」であるだろう。だが、そのはっきりとした姿を、いまわれわれは眼差しのうちに収めてはいない。

では、将来の思索のために、われわれには何ができるだろうか。現代の技術支配の時代において、ハイデガーの詩作的思索がわれわれに示唆することは、いかなることなのだろうか。ハイデガーはさまざまな箇所でもくり返し、詩の言葉を「聴くこと」が重要だと言っている。「詩作する」とは「まず聴くことである」(GA12, 66f.)と言われたり、「詩を聴くことによって、詩作に従って思索することになる。そのような仕方こそ、詩作と思索は存在する」(GA12, 224)と言われたり、さらには、「くり返し聴くことによって、われわれはよりいっそう聴く者になる」(GA4, 196)などと言われている。ハイデガーが自らの埋葬のさいに、墓前でヘルダーリンの詩を朗読させたのも、もしかすると、死してなおヘルダーリンの詩の言葉を聴こうとしていたのかもしれない²³。おそらくそうであろう。ハイデガーは、自らの思索の道において、真剣にヘルダーリンの言葉を聴いていた。まさに「道の語 (Weg-Wort)」として聴いていた。そう考えるべきだろう。

そして、ハイデガーの詩作的思索は、われわれ自身にも「聴くこと」を求めていると考えることができるのではないだろうか。もちろん、われわれは、ハイデガーとまったく同じ「状況」にいるわけではない。「技術」支配の時代という点においては同じだとしても、属している歴史的状況は異なっている。われわれは、現代の日本という状況において「思索と詩作」を問題にしているし、そのなかでしか「聴くこと」をなしえない。われわれは先に、思索の「道」的性格、「途上」的性格を確認したが、目指されるべきなのは、そうしたことをただ理解し納得することではなく、われわれ自身が、われわれの思索にとっての「道の語」を聴き、自ら道を拓き歩むことである。ハイデガーの詩作的思索がわれわれに求めているのは、そうしたことなのではないだろうか²⁴。

²² ローティは、西洋の知識人が「哲学」に代わっていまや「文学」に「救い (redemption)」を求めているという見通しを示していたが、その「救い」を「個人的で私的な事柄」として考えている。Cf. Richard Rorty, *Philosophy as Cultural Politics*, pp. 91f., 102.

²³ ハイデガーは、死を前にして、毎日ヘルダーリンを読んでいたという。Cf. Günther Neske (Hrsg.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1977, S. 57f.

²⁴ 本稿は次の拙論と重複する部分があることをお断りしておく。「ハイデガーにおける思索と詩作——哲学は文学に解消されてしまうのか」、『大阪教育大学紀要 人文社会科学・自然科学』第 66 巻、大阪教育大学、2018 年、119-135 ページ。

Keijiro MATSUMOTO

Was bedeutet es heute, über den Humanismus hinaus zu gehen?