

目次

選択の原理の問題とハイデガーの歴史性概念

若見 理江 1

„Rad des Seyns“ ——Zur Beziehung zwischen Geschichte und Mythos in Heideggers
Ereignisdenken der 1930er-Jahre

Christian SOMMER 15

「存在の車輪」 ——ハイデガーの 1930 年代の「性起」の思索における歴史と神話の
関係について

訳 木本 蒼 26

歴史の構想力 ——Unthinking History

野家 啓一 41

＊

沈黙としての対話 ——『言葉についての対話』から間文化哲学へ

岡田 悠汰 53

『存在と時間』の学問的研究と存在論的尋求

田中 敦 67

自我のあと、霊のまえ ——ヘルダーリン『ヒュペーリオン』の魂概念

小倉 紀蔵 88

ハイデガー哲学を生きる ——中国人学者熊偉（1911-1994）の軌跡

志野 好伸 101

表紙デザイン 中野仁人

選択の原理の問題とハイデガーの歴史性概念

若見 理江（就実大学）

The problem of the principle of selection and Heidegger's concept of historicity

Rie WAKAMI

In *Being and Time*, Heidegger suggested that the selection of possible objects for historiography is predetermined by the 'factual existentiell choice of Dasein's historicity'. Heidegger's assertion may be interpreted as merely attributing the origin of choices to the existence of a historian. Nevertheless, it can be argued that no philosophical framework has comprehensively examined the intrinsic nature of historiography as Heidegger.

This study aims to provide a complementary perspective on the 'specificity of historiography' from the standpoint of Heidegger's philosophy. Based on Heidegger's lecture, it explains Rickert and Dilthey's positions on the principles of choice in relation to Eduard Meyer's definition of history. Subsequently, it is ascertained that Heidegger regarded the structure of 'circularity' in the philosophy of values as a 'theoretical difficulty'. Furthermore, as a solution to the 'problem of absolute validity', the concept of 'history' [*Geschichte*] is examined. The study demonstrates that Heidegger, by considering the problem of 'history', emphasised Dilthey's concept of 'nexus of effects' [*Wirkungszusammenhang*] and characterised Dilthey's and Rickert and Simmel's position through its relationship to the 'present'. In conclusion, the relationship between Dilthey's 'nexus of effects' and the concept of 'historizing' [*Geschehen*] in *Being and Time* is analysed to explain how historiography is situated within Heidegger's discussions of historicity and temporality.

Keywords: circle, temporality, nexus of effects, Dilthey, Rickert

キーワード: 循環、時間性、作用連関、デイルタイ、リッカー

はじめに

ハイデガーは、歴史学において何が対象となるかという「選択」は「現存在の歴史性の事実的な実存的選択」（SZ, 395）の内ですで行われていると考えた。こうしたハイデガーの立場に関して、渡邊二郎は『歴史の哲学』で、無数にある出来事のなかから歴史叙述は何をいかにして選択するのかという「選択の原理」の問題を取り上げ、「ニーチェやハイデッガーの実存的歴史観に至って、ようやく、解決を見たと言ってよい」¹と結論づけている。渡邊は、歴史認識の根本に潜む「循環」を視野に入れている点で、ハイデガーの哲学に選択の原理の問題の「解決」を見出すのである。もっとも、ハイデガーの立場は、渡邊も認めているように、「選択」の根源を超越的歴史観（ヘーゲル、マルクス）や内在的歴史観（ディルタイ、ヴィンデルバント、リッカート、ヴェーバー）に代わって、歴史家の「実存」のうちに移し変えただけといえるかもしれない。しかしまた、ハイデガーの哲学ほど、歴史学という学問にそなわる性格を徹底して考えたものはないともいえるのではないだろうか。

池上俊一は『歴史学の作法』で、歴史研究者は主観性に彩られた歴史をあるべき客観的な歴史から区別して、後者を実現しようとしてきたことを指摘する。近年におけるそうした言明の代表が遅塚忠躬の『史学概論』であり、遅塚は主観的解釈から独立した客観的事実の実在を認めることの必要性を説いた²。これに対し、池上は「歴史的存在である人間の主観性を通してしか、客観性も存立しえない」³という点に歴史学の特徴を見出し、さらにリッカートの『歴史哲学序説』を参照して、「ある出来事が重要かどうか価値判断し、その意味形象を叙述に取り入れるべきか否かを決めるのは、心的存在としての歴史家自身がそれまでの人生における生活体験を通じて手に入れた問題意識あるいは生活意識である、というところが、学問としての歴史学の特異性であろう」⁴と述べている。本論文は、こうした歴史学の動向に関連して、ハイデガー哲学の立場から「歴史学の特異性」について補足する視点を提供することを目的としている。

まず、ハイデガーの講義をもとに、歴史家エドゥアルト・マイヤーの歴史規定との関連から、リッカートとディルタイの選択の原理の問題に関するハイデガーの立場を明確にし（１）、ハイデガーがリッカートの価値哲学に見られる循環構造を、事柄に即した問題というより認識的な理論によって構成された問題として捉えていたことを確認する（２）。次に、以上のような問題への解決策として「歴史」の考察が行われ、ハイデガーが「歴史」の問題を考えるうえでディルタイの「作用連関」を重視していたこと、その一方でディル

ハイデガーからの引用は下記の略号を用いた。全集版（GA）は巻号と頁数で記している。

SZ: Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 17. Aufl., 1993.

GA: Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

引用文献について、翻訳があるものに関してはその訳文にほぼ従っているが、適宜変更している。

¹ 渡邊二郎『歴史の哲学——現代の思想的状況』講談社、1999年、348頁。

² 遅塚忠躬『史学概論』東京大学出版会、2010年、119頁。

³ 池上俊一『歴史学の作法』東京大学出版会、2022年、19頁。

⁴ 池上『歴史学の作法』20頁。

タイの立場をリッカートやジンメルと同様に、「現在」と「過去」との連関についての省察が不徹底であるという点で批判的に捉え直していたことを示す（3）。そして最後に、ディルタイの「作用連関」と『存在と時間』における「生起」との関係について述べ、ハイデガーの歴史性や時間性の議論のなかで歴史学がどのように位置づけられているかを明らかにする（4）。

1. 選択の原理 ——マイヤー・リッカート・ディルタイ

ハイデガーは1915年7月に行った教授資格取得のための試験講義「歴史科学における時間概念」で、自然科学の時間概念を概観した後、歴史科学の補助学としての歴史年代学に注目し、歴史科学の時間概念を明らかにしようとする際に突き当たる困難を指摘している。その困難とは、歴史科学の目標と対象に関して、歴史学者たちの間でまったく一致が見られないというものであり、ハイデガーはこの問題を考える足がかりとして、まずエドゥアルト・マイヤーの歴史規定を取り上げる。マイヤーは「歴史の理論と方法」([1902] 1910)で、諸々の出来事のなかで何が歴史学的であるかという問いに対し、「歴史学的なものは影響のあるもの（wirksam）もしくは影響のあったものである」⁵と答えた。しかし、影響を及ぼすものに限ったとしても、個々の出来事の数は無数である。影響を及ぼした無数の出来事のもとで歴史家が行っている選択はいったい何にもとづくのか。この問いに対してマイヤーは、解答を与えることができるのは「現在／現代（Gegenwart）」⁶だけであると答え、「選択は、現在が何らかの影響（Wirkung）や発展の帰結に対してもつ歴史学的関心にもとづいている」⁷と補足している。ハイデガーはこのマイヤーの補足について「正しく述べている」と評価しながらも、「しかし」と続け、「関心」というものは、つねにある一つの観点から規定されていなければならない、所与の充溢のなかから歴史学的なものを選択することは「価値関係」にもとづいていることを指摘する（GA1, 427）。

「価値関係」は、リッカートが『自然科学的概念形成の諸限界』（1896-1902）で示した歴史学の概念形成のための概念である。ハイデガーは、マイヤーとリッカートの関係について立ち入って述べていないが、マイヤーは「歴史の理論と方法」で歴史学的関心が「現在」の形態に左右されることを指摘した後、リッカートの例を出して説明している⁸。リッカートによれば、フリードリヒ・ヴィルヘルム4世がドイツ皇帝の冠を拒否したことは一つの

⁵ Meyer, Eduard. Zur Theorie und Methodik der Geschichte, in *Kleine Schriften zur Geschichtstheorie und zur wirtschaftlichen und politischen Geschichte des Altertums*, Halle: Max Niemeyer, 1910, S. 43. エドワルト・マイヤー／マックス・ウェーバー『歴史は科学か』森岡弘通訳、みすず書房、1965年、51頁。

⁶ これに該当する箇所では、三木清は『歴史哲学』で「現代」という訳語を用いている（「ここでもまた唯現代のみが答を与へ得る」『三木清全集』第6巻「歴史哲学 社会科学概論」、岩波書店、1967年、14頁）。これに対し、マイヤーを引用して「歴史家の現代は如何なる歴史叙述からも排除され得ない一の契機である」といった場合は、むしろ「現在」のことでなければならないとして、「現代」と「現在」を区別している（『三木清全集』第6巻、19頁）。Vgl. Meyer, Zur Theorie und Methodik der Geschichte, S. 44, 54. 『歴史は科学か』52, 63頁。

⁷ Meyer, Zur Theorie und Methodik der Geschichte, S. 44. 『歴史は科学か』52頁。

⁸ Meyer, Zur Theorie und Methodik der Geschichte, S. 44-45. 『歴史は科学か』52-53頁。

歴史学的事件であるのに対して、彼の上衣をどの仕立屋が作ったかは、どんなに詳しく聞き知っているにしても、まったくどうでもよい事柄である⁹。これに対して、マイヤーは、政治史にとって仕立屋は歴史学的に重要ではないものかもしれないが、流行や仕立業、その値段などに一つの歴史学的関心を向けることがあるという。マイヤーによれば、どの仕立屋が作ったかということも関心が向けられることによって重要なものとなりうるのであり、関心が呼び起こされるのは、歴史学の対象となる個人や民族や国家、文化が今もお影響を及ぼしているからである。

しかし、リッカートは『文化科学と自然科学』（[1899] 1926）で、マイヤーの以上の見解に対して、マイヤーの選択の原理における歴史学的影響性の曖昧さを指摘した¹⁰。リッカートにとって、歴史は「一回限りの個性的な経過」であり、「文化」の概念は、歴史学的概念形成に対して、現実のなかから本質的なものを選択するための原理を提供する。無数の出来事のなかで何が重要であり有意義であるか、何が重要でなく無意義であるかは、「文化」に含まれている「価値関係」にもとづいて決定される。「歴史学的に影響がある」のは、歴史学的に有意義な影響を及ぼすもの、つまり私たちが「理解的意味」を結びつけるものだけであり、マイヤーの説明は選択にあたって価値関係が必要であることをむしろ確証するものである。

ハイデガーは、リッカートに倣って、歴史学的影響性における価値関係の必要性を主張し、両者の選択の原理を統合する形で「歴史科学の目標」を「人間的生の客観化の影響（Wirkung）連関および発展連関を、文化価値への関係によって理解可能なその客観化の唯一固有性および一回性において叙述すること」（GA1, 427）と明確化している。しかしこの規定には「生の客観化／客観態（Objektivierung）」という、明らかにディルタイを思わせる用語が使われている。ディルタイの名前は「歴史科学における時間概念」では一度も言及されていないが、「生の客観化」という用語は数回使われており、マイヤーの「影響のあるもの」という曖昧な歴史規定がディルタイによって補われていることが見てとれる。

ディルタイもまた「精神科学における歴史的世界の構成の続編の構想」（1910 年頃）でマイヤーに言及し、何を意義があるものと見なすのかという基準が必要であると述べていた。「ところでもし私が、作用連関（Wirkungszusammenhang）のなかでの位置そのものをマイヤーのように考え、したがってまた現在に即して測るとすると、私はまず、この現在に関して、現在のなかで何を意義ありとするのかを規定するある基準をもたなければならないであろう。さもないと、現在の状態の無限の連なりを引き起こしたものすべてには意義があるということになるからである」¹¹。ディルタイも意義を見出す視点の重要性を主

⁹ Rickert, Heinrich. *Sämtliche Werke*, Textkritische Ausgabe, Teilband 3.1: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung: Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften* (1929), Rainer A. Bast (Hrsg.), Berlin/Boston: De Gruyter, 2023, S. 301.

¹⁰ Rickert, Heinrich. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 6. und 7., durchgesehene und ergänzte Auflage, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1926, S. 89-90, 94. リッケルト『文化科学と自然科学』佐竹哲雄、豊川昇訳、岩波書店、1939 年、154, 160 頁。

¹¹ Dilthey, Wilhelm. *Gesammelte Schriften* Bd. VII: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 8. Aufl., 1992, S. 289. 『ディルタイ全集』第 4 巻「世界観と歴史理論」長井和雄、竹田純郎、西谷敬〔編集／校閲〕、法政大学出版局、2010 年、326 頁。以下、*Gesammelte Schriften* は GS と表記する。

張しているが、リッカートが選択の原理を「認識」の側に見出したのに対し、ディルタイは「対象」の側に見出している。「歴史家は、出来事のつながりのなかのある一点から、あらゆる方面に向かって果てしなく追求していくわけではない。むしろ歴史家の主題となっているある対象の統一性のなかに、まさにこの対象の把握という課題の内で与えられた選択の原理がある。というのは、歴史的対象を論じるのに、広範な具体的作用連関から取り扱うべき対象を選別しなければならないだけでなく、同時に対象が選択の原理を含んでいるからである」¹²。「作用連関」は、心的生の構造に従って価値を産出し、目的を実現する連関であり、まず個人の内に、そして個人の協同によって成り立つ共同体や文化組織の内に見出される¹³。個人、共同体、文化組織はそれぞれ価値を設定したり目的を実現したりすることによって自分自身の内に中心をもち¹⁴、さらに各々の作用連関は一つの全体へと結びつけられている。作用連関が収束して、言語や法、制度など多様な分岐した秩序を内に含んだ形態が「生の客観態」である。ディルタイにとっては、対象自体に選択の原理が包含されており、歴史家は生の客観態を成立させた作用連関のなかから取り扱うべき対象を選択し結合しているのである。

ハイデガーは、ディルタイの概念を用いて、もう一つの特徴である「歴史科学の対象」について次のように説明している。「歴史学的過去はつねに人間の生の客観化が別様であるということであり、私たち自身がそのような人間の生の客観化のひとつのありようを生きていて、そのありようを創造しているのであって、そのかぎりにおいて、過去を理解する可能性が最初から与えられている」（GA1, 427）。私たちが生きている現在においてもつねに「生の客観化」が行われており、過去とのつながりが見出される。しかし、歴史家は過去を叙述しようとするとき叙述の対象を自分の前にもたなければならないのだが、歴史科学の対象はつねに過ぎ去ってしまっており、もはや現実に存在していない。つまり、歴史家と対象との間には時間の隔たりがある。ハイデガーは、歴史家が時間の裂け目を超えて現在から過去への「通路（Zugang）」（GA1, 428）を手に入れるということに時間そのものが働いていることを指摘し、時間の機能を明らかにするために歴史科学の方法論に注目するのである。

まず、歴史科学の第一の課題は、叙述されるべき出来事の真実性を確保しなければならないということである。ハイデガーはドロイゼンを引用して「史料（源泉）の吟味」の必要性に言及する。「史料」が「[...] 歴史学的現実性への学的通路を可能にする。史料からこの現実性がはじめて構築される」（GA1, 429）。このことが可能なのは、史料が価値の点で史料として保証されている場合であり、その確証は批判によって行われる。史料の価値は、立証されるべき事実から時間的にどれだけ隔たっているかにかかっており、成立時間（時代）が確定されていることが重要である。そして第二の課題は、個々の確定されている諸々の事実の連関を明らかにすることであり、諸史料の内実を正しく解釈することである。これら二つの課題から、ハイデガーはディルタイの「生の客観化」や「結晶化」とい

¹² Dilthey, GS VII, S.164-165. 『ディルタイ全集』第4巻、180頁。

¹³ Dilthey, GS VII, S. 153. 『ディルタイ全集』第4巻、168頁

¹⁴ Dilthey, GS VII, S. 138, 154. 『ディルタイ全集』第4巻、151, 169頁。

うジンメル的な用語を用いて「歴史学的時間概念の質的なものとは、歴史の内に与えられた生の客観化の凝固——結晶化——を意味するものにほかならない」（GA1, 431）と結論づける。

歴史科学において問題となる年代や期間といった数は、歴史家がその内に有意義なものを顧慮することによってはじめて意味と価値をもつ。たとえば、マッケンゼン軍が、カルパチア山脈からロシア・ポーランド要塞方陣の前まで軍を進めるのに「どれだけ」時間を要したかということにおいて「数」が問われている。しかし、「12 週間」という量的規定が歴史家にとってそれ自体で価値と意味をもっているのではなく、同盟軍諸部隊の突進力や全作戦の目標の確固不動さや、ロシア軍の抵抗がその量的規定から判断されるというかぎりにおいて価値と意味をもつのである（GA1, 432）。ハイデガーによれば、歴史年代学が歴史学的時間概念の理論にとって意義があるのは「時間を数えることの開始」という観点においてであり、時間を算定することの内に「価値関係」が働いている。価値を関係づける主観の働きによって生は客観化され、その内で質的なまとまりをもった歴史学的な時間概念があらわになっているのである。

2. 価値関係における循環

「歴史科学における時間概念」では、歴史科学の目標と対象を明らかにするにあたって、マイヤー／ディルタイ的な影響（作用）連関を考慮しつつも、リッカートの価値関係のほうに重点がおかれていた。しかし 1919 年戦時緊急学期講義「哲学の理念と世界観問題」では、ヴィンデルバントやリッカートの価値哲学に見られる「批判的-目的論的方法」の「循環性」を確認しつつ、その難点を視野に入れた「根本学としての哲学」を構想することが試みられている。

目的論的方法とは、経験を手がかりにして、普遍妥当的な思考という目的に応じて認識されなければならない規範を探索しようとする方法であり（GA56/57, 36, 37）、ハイデガーは、こうした目的論的方法を質料提示と理想付与という二つの側面から説明する。価値哲学にとって、心理学は経験学であり、哲学は心理学から思考、意欲、感情という心理的機能を採用するが、それを手がかりにして目指すのは規範的領域である。目的論的方法が実行される際に、体験事象の連関としての質料がまず与えられており、質料を手にしつつ、同時に思考が目指すべき目的（普遍妥当性）にも眼差しが向けられることになる。つまり、思考の理想の方を見やりつつ、与えられた質料の中で理想実現の条件であるような要素を規定することが行われている（GA56/57, 42-43）。このとき事態は、理想の側からは「あるものについての規範」であるといった形で、そして質料の側からは「規範のもとに」「規範づけられた」「規範づけ可能」「ある規範に関わりうる」といった形で性格づけられているのである（GA56/57, 55）。以上のような循環関係は、歴史学的概念形成としての価値関係にも見られる。1919 年夏学期講義「現象学と超越論的価値哲学」で、ハイデガーはリッカートに即して次のように説明している（vgl. GA56/57, 171-174）。

実在的なものは一つの連続体であるが、実在のいかなる断片も他の断片と異なっている。つまり、実在的なものは非同質的な連続体である。こうした恒常性と非同質性との混在は実在に「非合理的なもの」という刻印を与える。概念化が成立するのは連続体が同質である場合であり、異質なものは連続体が一つの分離体に変容されるかぎりにおいて把握可能となる。実在は概念によって変形されるのであるが、変形が恣意的なものとならないためには、実在のなかで何が本質的なものとして概念に吸収され、何が非本質的なものとして排除されるのかという視点が必要である。自然科学と歴史学とでは概念形成の仕方が異なり、自然科学が「一般化」を行うのに対し、歴史学は実在を「個別化」する。では、歴史学が一回的なこと、個別的なことを叙述するものであるとすれば、歴史学はいかに学問として可能になるのか。価値をとまなう対象や事象は「文化的客体」と呼ばれる。個別的なものは無限に多様であるが、歴史家が叙述の対象にするのは「文化価値を具現しているか、あるいは文化価値と関わっている」ことだけである。文化の概念が歴史学的に本質的なことを歴史学的に非本質的なことから選別する原理を与える。価値関係は、事実確定の領域にとどまって価値に関わらせる理論的な手続きであり、賞賛や叱責という仕方では評価する実践的な価値評価から区別されるのである。

ハイデガーは、以上のような方法論的な研究が概念と実在という認識論的な問題とつながっており、学問の客観性の基礎づけということにおいて普遍的な価値という問題が関わっていることを指摘している（GA56/57, 175）。この問題は一つ前の講義「哲学の理念と世界観問題」で主題化されていたことであり、ハイデガーがそこで目指したのは、認識論的な見方にもとづいた循環を止揚する哲学の方法を考えることであった。ハイデガーはリッカートの概念形成の問題にこれ以上立ち入って言及していないため、リッカートの価値哲学に循環を見出すオックスの指摘を参考にしたい。オックスは、リッカートの価値関係論は個性的ないし歴史学的概念形成の問題に対するリッカートの解答であるとして、この学説を四つのテーゼから説明している¹⁵。

第一テーゼ：歴史学研究の対象となる歴史学的主体は、諸価値に拘束されていなければならない。また、歴史学研究の「歴史学的中枢」は、この諸価値に対して立場を明らかにしなければならない。第二テーゼ：諸価値は個人的ないし私的な性質のものであってはならず、文化の一般的関心を表現するものでなければならない。つまり諸文化価値でなければならない。第三テーゼ：価値は無条件の普遍的妥当性が帰属せしめられるという意味で客観的でなければならない。第四テーゼ：歴史学研究は、諸価値を理論的な仕方では歴史学的個体と関係づけなければならない。

オックスによれば、リッカートは評価と価値関係の区別を明らかにしようとする際に、宗派的前提にもとづく宗教史研究の方法論的位相を念頭においている。たとえば、ローマ

¹⁵ Oakes, Guy. Max Weber und die Südwestdeutsche Schule: Der Begriff des historischen Individuums und seine Entstehung, in Wolfgang J. Mommsen und Wolfgang Schventker (Hrsg.), *Max Weber und seine Zeitgenossen*, Göttingen/Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, S. 607-609. ガイ・オックス「マックス・ヴェーバーと西南ドイツ学派——歴史的個体の概念とその発生」嘉目克彦訳（英語版）、『マックス・ヴェーバーとその同時代人群像』鈴木広、米沢和彦、嘉目克彦〔監訳〕、ミネルヴァ書房、1994年、388-402頁。

＝カトリックとプロテスタントの見地から書かれたルターの伝記は、それぞれ競合する主観的評価と結合している。これに対し、歴史家がルターの個性を宗教的価値に関連づけて規定するだけで、諸価値の妥当性については自らの立場を明示しない場合、つまり価値関係にもとづいている場合、歴史学的認識の問題は解消され、客観性が保証されるとリッカートは考えるのである。しかし、二つの対立する価値判断が依拠する共通の価値関係というものはありうるだろうか。むしろ共通の価値関係が価値判断上の同意を前提にしているのではないか。オクスは、評価は価値関係の可能性の条件であり、価値関係には価値判断が不可欠であるとして、リッカートの価値と評価の二分法と歴史学的個体の認識問題に関する解決策は崩壊していることを指摘する。佐藤俊樹の言葉を借りれば、価値関係は「対象を解明する視点であるとともに、解明された対象のあり方から見出される特性」¹⁶であり、循環論になっているのである。

価値哲学における目的論的方法¹⁷は、これから解明しようとするものをすでに前提してしまっており、自らの根拠を自分で見出すことはできない。ハイデガーは、循環的なあり方を「理論的につくり出された難点」（GA56/57, 95）と捉え、理論的なもの以前の「周囲世界体験」に立ち返る。前・理論的なものの解明においてハイデガーが重視したのがディルタイの研究であった。

3. 作用連関と「現在」

1920年夏学期講義「直観と表現の現象学」では、「絶対的妥当の問題（アプリアリ問題）」と「非合理的なものの問題（体験問題）」という二つの対立するテーマが扱われており、アプリアリ問題に関しては「歴史（Geschichte）」の意味が、体験問題に関してはナトルプとディルタイの立場が検討されている。ハイデガーは「歴史」を、(I) 歴史科学、(II) 客観的なもの、(III) 伝統、(IV) 人生の教師、(V) 所有（Haben）：例「この人は悲しい歴史をもつ（haben）」、(VI) 生起（Geschehen）：例「私にとっても不愉快なこと（Geschichte）が起こった」、という6つの用法に分類する（GA59, 43-44, 59）。(I) は理論的態度にもとづくあり方であり、(II) は「客観的な過去」として、特定の「歴史学的現在」から引き剥がされた生起を意味している。そして (III) は、保存しつつも絶えず新たに継承する仕方での自分の過去に関わるあり方を、(IV) は、自分の過去ではないが、そこから指導を受け取り、それによって自分の生が方向づけられていくあり方を示している。(III) および (IV) にも「所有する」という性格が見出されるが、(III) においては、自分の過去が共同性によって動機づけられているのに対して、(V) では、まさに自分自身の固有の過去が問題になっている。そして (VI) は、事実的生のあり方そのものである。ハイデガーはこれら6つの観点を「関連意味（Bezugssinn）」「遂行意味（Vollzugssinn）」「内実意味（Gehaltssinn）」とい

¹⁶ 佐藤俊樹『社会科学と因果分析 ——ウェーバーの方法論から知の現在へ』岩波書店、2019年、61頁。

¹⁷ ただしリッカートは、自身の理論の問題点を指摘し、「目的論的」概念形成を避けている。渡邊『歴史の哲学』260-262頁、および注126（266頁）を参照。

う三つの意味方向から統一的に捉えようとした。

「関連」とは「接近（通路）関係（Zugangsbeziehung）」、つまり「接近の仕方（Weise des Zugangs）」であり、私たちの経験はある「関連」から次の「関連」へ、またさらに次の「関連」へと移行することによって成り立っている。「関連」は自らを何かへ関係づける働きであるが、こうしたそのつどの「関連」は「遂行」によって結びつけられていく。つまり、「関連」から「関連」へという関係は「遂行」のなかで所有されていくのである（GA59, 62）。この場合の「所有」とは、あるものを手に入れるという意味での対象関係や、意のままにできるという意味での態度的な関わりではなく、自分固有の過去へと結びつけられているあり方である。「内実意味」は「関連意味」に即して「遂行意味」が働くことによって開かれる方向性であり、「事實的生の経験」はこれら三つの意味方向によって表されるのであるが、「遂行」の仕方によって「関連意味」とそれに対する「内実意味」という関係性だけが取り出されることがある¹⁸。このときの様式が理論的態度であり、事實的生から捨象されたあり方である。つまり、ハイデガーによれば「どの態度（Einstellung）も一つの関連であるが、どの関連も態度であるというわけではない」（GA59, 64）のである。

1919年の講義「哲学の理念と世界観問題」でハイデガーは、循環的あり方が認識論という理論的な見方にもとづいていることを指摘した後、体験についての学は可能かという問いを提起し、ナトルプの記述的反省の方法を取り上げていた（GA56/57, 99-106）。反省的なまなざしを振り向けることは、それまで見られていない体験を一つの見られた体験とすることを意味している。見られた体験とは客観であり、体験という主観的なものは客観化を通して再構成されることによってのみ与えられる。ハイデガーは1920年の講義「直観と表現の現象学」で、体験連関を一つの全体として捉えようとするという点でディルタイとナトルプに一致を見出す一方、両者が根源的に対立していることを指摘する。ナトルプにおいては構成関係の全体が問題であり、自我は関係の連関として構成の連関全体のなかで消失する。これに対し、ディルタイにおいては生の作用連関が問題であり、自我は作用連関の「原細胞（Urzelle）」である（GA59, 164）。つまり、体験の全体が一つの作用連関であり、自我は環境との相互的な作用連関のなかに位置づけられている。マックリールは、ハイデガーが、体験の「内実意味」が「関連意味」に根差しているというナトルプの考えを採用しながらも、主観をたんなる形式的限界として捉えることは拒否し、ディルタイに立ち戻ることを指摘している¹⁹。「関連意味」と「内実意味」だけでは理論的態度に陥るのに対し、「遂行意味」の側面が加わることによって生の歴史的なあり方が開かれる。ハイデガーはディルタイの「作用連関」に「遂行意味」の性格を見て取るのである。

しかし他方で、ハイデガーは、生から世界全体を理解しようとするディルタイの試みにも「構成」の要素が忍び込んでいるという（GA59, 165）。「ディルタイの方法は生の連関における「構成」である。生においてまた生から外化されたものだけが理解される。つまり、

¹⁸ 理論的態度において「遂行」が働いていないというわけではなく、態度的連関に即した「遂行」が行われている（vgl. GA 59, 63-64, 75-77, 85-86）。

¹⁹ Makkreel, Rudolf A., Dilthey, Heidegger and the Actualizing-Sense of History, in John Rogove, Pietro D'Oriano (eds.), *Heidegger and his Anglo-American Reception: A Comprehensive Approach* (Contributions to Phenomenology, vol. 119), Cham: Springer, 2022, p. 224.

生はその客観化（Objektivierung）においてのみ近づきうる（zugänglich）のである」（GA59, 168）。「歴史」の6つの意味のうち（II）について説明している箇所でも「作用体系」や「客観態」というディルタイの表現が使われ（GA59, 51）、ディルタイが歴史を「客観」として捉えていることが示唆されており、『存在と時間』では、「歴史学的把握の「認識論的」（ジンメル）解明」や「歴史叙述の概念形成の論理学（リッカート）」においてだけでなく、「対象面」へ定位している場合でさえも歴史は学の「客観」としてのみ近づきうるにすぎないとして（SZ, 375）、ディルタイの立場が暗に批判されている。このように歴史を「客観」として捉えることへの指摘は、1920/21 年冬学期講義「宗教現象学入門」にも見出せる。そこでハイデガーは「歴史（学）的なもの（das Historische）」に対する立場として、（a）プラトンの道、（b）歴史的なものに徹底して身を委ねる道（シュペングラー）、（c）a と b 両極間の妥協の道の三つに分類し、（c）にディルタイ『精神科学序説』、ジンメル『歴史哲学の諸問題』、リッカート・ヴィンデルバントの歴史哲学全体を帰属させていた（GA60, 38-39）²⁰。

（a）が絶対的規範を歴史的なものに対して高次の現実性を見なすのに対し、（b）は規範を断念し、歴史的なものに現実性を見る。そして（c）は、私たちは歴史の内にながら理念へ規範づけられていると考える立場である（GA60, 46）。ハイデガーは（a）（b）（c）すべてに共通する性格として、歴史的現実性を「客観的存在」として捉えていることと「類型化」への傾向を見る。（a）は、歴史的なものを絶対的妥当の世界（理念）として捉える立場であり、ヴィンデルバントの「個性記述的」という歴史に関わる方法概念やヴェーバーの「理想型」がこれに当てはまる。（b）のシュペングラーにおいては、根本現実性は形態学的概念であり、形態学的類型化は歴史的認識のための本来的な手段と見なされている（GA60, 44-45）。そして（c）においては、普遍史的な方向づけの助けを借りて未来を規定するために「現在をその類型において過去に対して鮮明に限界づけること」（GA60, 45）が重要であり、「現在」の位置づけにその特徴が見られる。

ハイデガーは「現在」をジンメルの哲学から説明する。ジンメルにとって歴史は「形成する自由な主観性の産物」であり、「いずれの歴史像も、形成する主観性からその構造を受け取るため、歴史を見る一つの現在に依存している」（GA60, 41）。それでは、いかにして歴史像は歴史学的客観性に到達するのか。ジンメル自身はマイヤーの名前を挙げていないが、ハイデガーは「歴史学的なものとは影響のあるものである」というマイヤーの規定を取り上げ、ジンメルの立場を次のようにまとめている。ジンメルにとって、諸々の出来事やそれらの影響の総和は歴史学的意義ではなく、歴史学的意義をもたらすものである。影響あるものとして諸々の出来事の総和が解釈されうるのは、影響を影響あるものとして見る関心がある場合だけである（vgl. GA60, 42）²¹。

この講義ではリッカートやディルタイは「現在」との関係から取り上げられていないが、

²⁰ （c）の立場をディルタイとジンメルに言及して「生の哲学」として特徴づけたり、ヴィンデルバントやリッカートの立場を（a）の観点から説明したりしている箇所もある（GA60, 44, 49, 50）。

²¹ Vgl. Simmel, Georg. *Gesamtausgabe* Bd. 9: *Kant/Die Probleme der Geschichtsphilosophie (Zweite Fassung 1905/1907)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 382-384, 388. 『ジンメル著作集』第1巻「歴史哲学の諸問題」生松敬三、亀尾利夫訳、白水社、2004年、218-220, 227頁。

ハイデガーは「歴史科学における時間概念」で、選択の原理の問題をめぐってマイヤーが「現在」に依拠した歴史学的関心について述べている箇所を引用し、この関心をリッカートの「価値関係」から説明していた。またディルタイは、作用連関のなかでの位置をマイヤーのように「現在」を物差しにして考えるならば、意義があるものについての基準が必要であることを指摘し、「現在」において意義があると認めるものは「未来」や「未来における私の行為」や「未来へと向かう社会の進展」に有効であるものであると述べている²²。こうした「現在」や「未来」は、「過去」とともにハイデガーの「歴史性」および「時間性」にどのように位置づけられるのだろうか。

4. 歴史学と歴史性

『存在と時間』では、歴史の通俗的理解として、「歴史学」という意味を除いた「歴史」の4つの語義が指摘されている（SZ, 378-379）。1. 「過ぎ去ったもの（das Vergangene）」として、「現在」への「影響」をもたないもの、もしくはその反対に「現在」へ「影響」を及ぼし続けるもの。2. 「過去からの由来」として、「過去」「現在」「未来」を貫通する出来事の連関、もしくは「作用連関」。3. 人間や人間的諸集団、「文化」や運命など、「時間の内で」変転する存在者全体。4. 伝承されてきたものそのもの。1では、「現在」との関わりにおいて「過去」に重点がおかれているのに対し、2においては、「過去」は特別な優位をもたず、「現在」的でありながら「未来」を規定するという性格を有している。ハイデガーは強調点異なるこれらの語義を統合して、「歴史」を「時間の内で起こる実存する現存在の特殊な生起」、しかも「共相互存在の内で「過ぎ去って」いながら同時に「伝承されていて」影響を及ぼし続けている生起」（SZ, 379）として捉えるのである。

こうした規定のなかで2の「作用連関」に呼応しているのが「生起」という表現であると考えられるが、この術語は、時間の内で諸体験が移り行くディルタイの「生の連関」に対し、誕生と死との間の「伸び広げられつつ自らを伸び広げる特殊な動性」（SZ, 375）を表すためにもち出されたものである。しかし、ハイデガーはたびたび括弧付きで「生の連関」や「連関」というディルタイの用語を自分の立場を説明する箇所を使っており、ハイデガーにとって問題は「生の連関」や「作用連関」それ自体ではなく、それらが時間の内での経過と見なされていることにあることがうかがえる。リッカートにおいては「作用連関」というようなものはそもそも視野に入っていないのに対して、ディルタイは私たち自身が歴史的存在であることを認識していた。だがディルタイは、歴史を扱う際に、自分自身が帰属している「作用連関」をすぐさま飛び越して「作用連関」を客観的に捉えている。ハイデガーはこのことを問題にするのである。ハイデガーによれば、あらゆる学問は「主題化」を行っており、これによって前学問的に知られているものが、その領域を限界

²² Dilthey, GS VII, S. 289. 『ディルタイ全集』第4巻、326頁。
マイヤーもまた「現在の出来事のなかで何が影響を及ぼすかは、つねに未来が、つまり現在のものの未来での影響がはじめて教えうる」と述べている。Meyer, Zur Theorie und Methodik der Geschichte, S. 47. 『歴史は科学か』54頁。

づけられ、「客観的」に問いかけられるようになる（SZ, 363）。では、歴史学における主題化とはどのようなものか。過去へと遡源するためには、十分な史料があるかどうかということは度外視して、そもそも過去へと至る道が開かれていなければならない（SZ, 393）。

ここで池上俊一の『歴史学の作法』に戻ろう。池上は第2章「いかに歴史を叙述するべきか」で、史料の「読み」にも「書き」にも歴史家の主観＝主体が必要であることを指摘したうえで、「出来事は物語り行為の中で物語られることによって、はじめて歴史となる」²³と述べ、歴史叙述の固有の要件と特色について考えていく。歴史の対象は過ぎ去ってしまっていて、いま目の前にはない。それゆえ歴史学にとっては「史料」が不可欠であり、「史料」がないと「歴史」もない。歴史は、いったん当事者や証人から離れて文字になったもの（史料）から、歴史家によって再構成されなければならないのである²⁴。そしてそのためには「歴史家自身の体験や関心によって発せられる問い」²⁵が必要であり、歴史叙述以前の史料探索・検討段階で、すでに出来事の「物語化」が始まっている²⁶。

ハイデガーにとって、「過去」へ遡ることは「資料の入手、精査、確保」によってはじめて可能になるのではなく、それらは「歴史家の実存の歴史性」（SZ, 394）を前提としている。「歴史家自身の体験や関心」はハイデガーのいう「実存」にその根をもつ。歴史叙述はそれを行う者の「主観」に依拠せざるをえないが、ハイデガーは「主観」のあり方を問題にした。現存在は、つねに自らをある可能性へ向けて投げ入れており、そうしてある一定の可能性に方向づけられたありようからさらに新たな可能性へ向けて自らを投げ入れていくというあり方をしている。1920年の講義の表現でいえば、「関連」から「関連」へと関係は「遂行」において「所有」され、動機づけられていく。そして動機づけられたありようから一定の傾向が生じ、またその傾向によって動機づけられていくというありようをしているのである（GA59, 55, 58, 59, vgl. GA58, 30-34, 41-42）。

こうした事実的生における生起としての「歴史」には他の人々と「ともに」という性格が含まれている。つまり『存在と時間』の表現では、現存在の存在はつねに「共存在」であり、現存在はその時々々の公共的な「被解釈性」にもとづいて自らを理解している（SZ, 383）。「歴史家の体験や関心」もまたその時々々の被解釈性によって規定されているのである。それゆえ、歴史家が自らの先入見を顧みて、自らが主題とするものを隠蔽することなく理解へもたらそうとするならば、被解釈性にさらされたままではではなく、被解釈性に発しながらも抵抗し、そして被解釈性のために可能性をつかみ取ることが求められる。つまり、自らの「過去」から動機づけられるがままに「現在」に立つのではなく、「過去」として影響を及ぼしているものをいったん取り消し、自らに受け継がれてきたものを反復して取り戻すことが必要である。ハイデガーはこうしたあり方を「反復／取り戻し（Wiederholung）」と呼んだ。反復は「表明された伝承」（SZ, 385）であり、かつて既在していた実存の可能性に応答することである。

ハイデガーは、「過去」の歴史学的開示は反復にもとづいていること、そして歴史学的

²³ 池上『歴史学の作法』48頁。

²⁴ 池上『歴史学の作法』48-49頁。

²⁵ 池上『歴史学の作法』50頁。

²⁶ 池上『歴史学の作法』51頁。

開示は「主観的」であるどころか、むしろ反復のみが歴史学の「客観性」を保証すると述べる（SZ, 395）²⁷。それは、歴史学においてまさに「時間性」の構造そのものがあらわになっているからであり、そして歴史学ほど「本来性」を要求する学問はないからである。被解釈性そのものが固有の歴史をもっているがゆえに、歴史学は「伝承の歴史」を通り抜けてはじめて既在していたものに突き進んでいく（SZ, 395-396）。「歴史学は〔…〕「現在」の内に、また今日においてだけ「現実的なもの」から出発して、そこから過去となったものの方へ手探りつつ戻っていくのではけっしてなく、歴史学的開示もまた将来から時間化する」（SZ, 395）。動機づけから生じる傾向の流れに身をまかせるのではなく、自分の方へ到来してくる傾向に眼差しを向けて自分自身の「既在性（Gewesenheit）」を視野に入れて反復すること、このことを可能にするのが「将来（Zukunft）」から発現する時間化であり、先駆的決意性に至ってはじめて時間性の全体構造が開示される²⁸。

ディルタイが述べている「未来」は「現在」や「過去」と同様に「作用連関」のなかに位置づけられるのに対し、「将来」はそもそも「作用連関」というようなものを生起させている源である。しかし、ある歴史家の歴史叙述に向かう姿勢が本来の歴史性に、したがって本来の時間性に根差しているからといって、歴史家自身がその構造を自覚しているとはかぎらない。「史料「だけ」しか編纂しない歴史家の実存が、本来の歴史性によって規定されていることもありうる」（SZ, 396）のである。

おわりに

ハイデガーは『存在と時間』第 32 節「理解と解釈」で歴史学に言及している。「循環」を含んで成り立つ歴史学的解釈の仕事は、厳密さの劣った認識であると考えられた。自然認識と同じように、観察者の立場に依存しないような歴史学を創造することが理想とされたのである。しかし「循環」のなかに誤りを見て、それを避けようとすることは、「理解」を根本的に誤解することである（SZ, 152-153）。池上もまた野家啓一を参照して²⁹、「歴史的出来事は歴史叙述に存在論的に先行するが、歴史叙述は歴史的出来事に認識論的に先行す

²⁷ 出来事は、ただ一人の歴史家によって開示されただけでは「歴史」にならない。池上は、歴史の本質は「間主観的」であり、研究者コミュニティによる相互検証と、歴史家と読者との間の相互信認が必要であると述べている（池上『歴史学の作法』66-69 頁）。ハイデガーにおいて、歴史学の「客観性」が確保されるか否かということは、反復にもとづいた、相互共存在における「伝達と闘争」にかかっているといえるだろう（vgl. SZ, 384-385）。

²⁸ 自分のあり方を方向づけている「動機づけから傾向へ」「傾向から動機づけへ」という動性が究極的に断ち切られるのは自分自身の「死」においてである。「死への先駆（Vorlaufen）」とは、自分自身へ向かってくる傾向、つまり「先行構造（Vor-Struktur）」を眼差しのうちに取り入れることであり、「自己に - 先立って（Sich-vorweg）」という「将来」の働きそのものを意味している（SZ, 325, 327）。三宅剛一は、オスカー・ベッカーから聞いたこととして、ハイデガーは「先行的構造」と呼んでいるものを元は Tendenz といっていたと報告している。三宅剛一『ハイデggerの哲学』弘文堂、1975 年、33 頁。

²⁹ 野家啓一『歴史を哲学する —— 7 日間の集中講義』岩波書店、2016 年、37-54 頁。また、この点について渡邊『歴史の哲学』26-38 頁を参照。

るという循環構造」があること、そしてそれが歴史認識を根底において特徴づけていることを指摘している³⁰。ハイデガーにとって、「循環」は私たちのあり方そのものの構造であって「時間性」にもとづいている。池上は『歴史学の作法』で「歴史叙述の特質」について語る前に人間が「時間内存在」であることに言及しているが³¹、「時間の内に」存在するものとして人間を規定することによっては、歴史学的認識にそなわる「循環」を根底から捉えることはできない。こうした「循環」を考え抜いたのがハイデガーであり、ハイデガーの本来の歴史性の議論は、他の学問分野には見られない「歴史学の特異性」を提示しているのである。

本研究はJSPS 科研費 JP21K00045 の助成を受けたものである。

³⁰ 池上『歴史の作法』65 頁。

³¹ 池上『歴史の作法』58-62 頁。

„Rad des Seyns“

Zur Beziehung zwischen Geschichte und Mythos
in Heideggers Ereignisdenken der 1930er-Jahre

Christian SOMMER (Archives Husserl Paris, ENS-PSL)

Abstract

In den 1930er-Jahren entwickelt Heidegger in seinem Ereignis-Denken eine Mytho-logie, die die Verbindung zwischen Geschichte und Mythos thematisiert. Er interpretiert Hölderlins Dichtung als einen Gründungsmythos der Geschichte des deutschen Volkes, der den „Anfang“ der neuen Geschichte stiftet. Dabei wird die klassische Unterscheidung zwischen Mythos und Logos infrage gestellt, indem Heidegger auf eine archaische Einheit von Dichtung und Philosophie zurückgreifen möchte. Hölderlins Gedicht wird als eine „poetische Ansicht der Geschichte“ verstanden, die das Volk zu seinem „Seyn“ führt und ihm eine neue geistige Welt eröffnet. Diese Mytho-logie verweist auf ein tragisches Schema des Untergangs, das den Übergang zu einem neuen Anfang ermöglicht, wobei die „Revolution“ als grundlegende Umwälzung betrachtet wird. Heideggers Philosophie in den 1930er Jahren ist eng mit der Frage nach dem Volk und dessen Beziehung zu seinen Göttern verbunden, wobei Hölderlins Dichtung als der Schlüssel zur Konstitution des Volkes und seiner Geschichte betrachtet wird.

Keywords: Heidegger, Hölderlin, Mythos, Remythologisierung, Dichtung, Erinnerung, Geschichte, Götter, Volk, Poetische Religion, Untergang, Tragik, Ereignis

Den Dialog („Gespräch“, „Zwiesprache“), den Heidegger in den 1930er-Jahren zwischen Hölderlin und sich selbst, zwischen *Dichten* als μῦθος¹ und *Denken* als λόγος, entfaltet, kann – so unsere Hypothese – als Mytho-logie verstanden werden, die im Zentrum seines Ereignisdenkens verankert ist². Das Denken und das Dichten des neuen bzw. „anderen Anfangs“ der Geschichte ist „Mytho-logie“³. Diese ist, wie es Heidegger in seiner Vorlesung von 1942 formuliert, der „geschichtliche ‚Prozess‘“, in dem „das Sein selbst dichterisch zur Erscheinung kommt“, wodurch, so Heidegger, „das Denken im Sinne des wesentlichen Gedankens in einem ursprünglichen Bezug zur Dichtung“⁴ steht.

Heideggers spekulative Geste dessen, was wir in kritischer Betrachtung als Remythologisierung zu bezeichnen vorschlagen, stellt somit das Schema der Progression vom μῦθος zum λόγος in Frage und verwirft angeblich die Logik einer Überwindung des ersteren durch den letzteren, um das frühere, archaische Stadium einer ursprünglichen Zusammengehörigkeit zwischen Philosophie und Dichtung zu reaktivieren. Es geht Heidegger darum, diessseits der antithetischen und wissenschaftlichen Spaltung beider zurückzukehren: „der ursprüngliche λόγος der Philosophie bleibt dem μῦθος verbunden; erst die Sprache der Wissenschaft vollzieht die Ablösung“⁵. Diese Rückkehr vollzieht sich nach dem Paradigma einer angeblichen Koexistenz zwischen μῦθος und λόγος bei Homer und Hesiod⁶, wobei der alte Streit zwischen Poesie und Philosophie, den Platon im zehnten Buch des *Staats* (607 b-c) erwähnt, umgekehrt wird: Die (Heideggersche) Philosophie strebt danach, zu ihrem Ursprung zurückzukehren, der das Gedicht als μῦθος ist⁷. Auch und vor allem aus diesem Grund schreibt Heidegger der Philosophie, d. h. seiner Philosophie, die „geschichtliche Bestimmung“ zu, „Hölderlins Wort das Gehör zu schaffen“⁸.

Heidegger zufolge besteht Hölderlins Sprachwerk, als höchste Stufe und Wesen des Kunstwerks, nicht darin, die tragische Bewegung der Geschichte als „Werden im Vergehen“ zu beschreiben, sondern darin, das

¹ Vgl. HEIDEGGER, *Winke* (1931-1932), GA 94, S. 66: „Dichtung als Mythos“. Wir zitieren in der Regel nach der *Gesamtausgabe* [GA], Klostermann, Frankfurt/M., 1975-; die Titel sind in Kurzform angegeben.

² Vgl. HEIDEGGER, *Zum Ereignis-Denken*, GA 73.2, S. 1277: „Mytho-Logie des Ereignisses“. Vgl. dazu C. SOMMER, *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*, PUF, Paris, 2017.

³ Vgl. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik* (1935), GA 40, S. 165; *Koivón* (1939), GA 69, S. 208.

⁴ HEIDEGGER, *Hölderlins Hymne "Der Ister"* (1942), GA 53, S. 139.

⁵ HEIDEGGER, *Wesen der Wahrheit* (1933/34), GA 36/37, S. 116; vgl. *Was heisst Denken?* (1951-52), GA 8, S. 11-12; *Aufenthalte* (1962), GA 75, S. 232; *Das Ereignis* (1941/42), GA 71, S. 320.

⁶ Vgl. J. STENZEL, *Metaphysik des Altertums* (1929/1931) in: A. Baumbach / M. Schröter, *Handbuch der Philosophie*, R. Oldenbourg, München / Berlin, 1934, S. 30. Zu dem fragwürdigen Paradigma einer Koexistenz von λόγος und μῦθος bei Homer und Hesiod, vgl. M. F. MEYER, Die Bedeutungs- und Genese der Begriffe „mythos“ und „logos“ in der griechischen Antike, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, XLI, 1999, S. 37-45; J.-P. VERNANT, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspéro, Paris, 1974 (La Découverte 1992), S. 196.

⁷ Vgl. HEIDEGGER, *Zu Ereignis IV* (ca. 1935), GA 73.1, S. 566: „Denken hat Dichten zum Ursprung“; HÖLDERLIN, *Hyperion*, I, SW 3, S. 144: die Philosophie „entspringt (...) aus der Dichtung eines unendlichen göttlichen Seins“. Wir zitieren die Ausgabe von J. Schmidt, *Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke und Briefe* [SW], Bd. 1-3, DKV, Frankfurt/Main, 1992-1994, die den Text aus der *Großen Stuttgarter Ausgabe*, Hrsg. F. Beissner (*Werke*) und A. Beck (*Briefe und Dokumente*), Bd. 1-8, Kohlhammer, Stuttgart, 1943-1985 wiedergibt. Die Referenzen werden in Kurzform angegeben. Heidegger verwendet die Hellingrath-Ausgabe, die wir gegebenenfalls konsultieren oder zitieren: *Hölderlin. Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, hrsg. von Norbert v. Hellingrath, ab 1916 fortgeführt von Friedrich Seebass und Ludwig von Pigenot, Bd. I-VI, Propyläen-Verlag, Berlin, 1913-1923, 3. Auflage 1943.

⁸ HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie* (1936-38), GA 65, S. 422. Vgl. *Zu Hölderlins Empedokles-Bruchstücken* (ca. 1934-38), GA 75, S. 333: „Es muss genügen, dass wir in einem denkerischen Versuch die Zukunft der Hölderlinschen Dichtung vorbereiten (...) Ja, die geschichtliche Bestimmung der deutschen Philosophie ist demnächst keine andere, als jene Besinnung auf die Wahrheit des Seyns zu vollziehen, aus der das Hörenkönnen auf den Dichter jene Bestimmtheit und Stimmung, die Entschiedenheit des Fragens und die Einfachheit des Gestaltens empfängt“; *Überlegungen IV*, 1934-1936, GA 94, S. 216; *Überlegungen XV* (1941), GA 96, S. 263.

Prinzip der Geschichte zu *stiften*. Für Heidegger ist Hölderlin „der Dichter des anderen Anfangs unserer künftigen Geschichte“⁹; in diesem Sinne stiftet Hölderlins Dichtung den Anfang, d. h. die ἀρχή¹⁰ der Geschichte des Volkes, welches als *Wirkung* dieser Dichtung fungiert.

Die von Hölderlin gestiftete Geschichte kann jedoch für Heidegger nur die Geschichte des *deutschen* Volkes sein: „Geschichte aber ist immer einzige Geschichte je dieses Volkes, hier des Volkes dieses Dichters, die Geschichte Germaniens“¹¹. In der Vorlesung von 1934/35 wird deshalb Hölderlin als „Dichter der Deutschen“ (*genitivus objectivus*) bezeichnet, in dem Sinne, dass er als Dichter „die Deutschen erst dichtet“ und somit als „Stifter des deutschen Seyns“¹² aufgefasst werden muss. Wenn nun Hölderlins Dichtung die Verwirklichung, d. h. das „Ins-Werk-Setzen“ der ἀρχή (Anfang) der Geschichte dieses Volkes ist, kann diese Dichtung als ein fundamentaler μῦθος verstanden werden, der diesem Volk den Zeitraum seines „Nationellen“ eröffnet, d. h. der ihm den neuen „deutsch-abendländischen“ bzw. „hesperisch-germanischen“¹³ Anfang stiftet, welcher sich von der Geschichte des ersten griechischen Anfangs unterscheidet.

In dieser Gründungsfunktion erscheint Hölderlins Dichtung als „poëtische Ansicht der Geschichte“, d. h. „Fabel“:

Die Fabel, poetische Ansicht der Geschichte und Architektonik des Himmels, beschäftigt mich gegenwärtig vorzüglich, besonders das Nationelle, sofern es von dem Griechischen verschieden ist.

Die verschiedenen Schicksale der Heroen, Ritter und Fürsten, wie sie dem Schicksal dienen, oder zweifelhafter sich in diesem verhalten, hab ich im Allgemeinen gefasst¹⁴.

Die Fabel bietet eine besondere und zugleich allgemeine Sicht auf eine geschichtliche Begebenheit; sie erzählt von dieser empirischen, konkreten und wandelbaren („historisch“ im Sinne Hölderlins) Begebenheit unter dem Gesichtspunkt ihres schicksalhaften Sinnes, der ihr „intellektuelles“ Element ist. In ihrem doppelten Aspekt, dem „intellektuellen“ und dem „historischen“, stimmt die Fabel mit der Bestimmung des Mythos („Mythe“) überein¹⁵. So stellt Hölderlin in seinen *Winken zur Fortsetzung (Über Religion)* fest, dass „die religiösen Verhältnisse in ihrer *Vorstellung* weder intellektuell noch historisch, sondern intellektuell historisch, d.h. *Mythisch* sind, sowohl

⁹ HEIDEGGER, *Rückblick auf den Weg* (1937-38), GA 66, S. 426; *Zu Hölderlin*, GA 75, S. 336; *Anfang*, GA 70, S. 159.

¹⁰ Vgl. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes* (1929), GA 9, S. 124; *Der deutsche Idealismus* (1929), GA 28, S. 24; *Metaphysik* (1941), GA 49, S. 77; *Φύσις* (1939), GA 9, S. 247.

¹¹ HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen* (1934/35), GA 39, S. 288.

¹² Ebenda, S. 220 ; vgl. *Die gegenwärtige Lage* (1934), GA 16, S. 333; *Parmenides* (1942/43), GA 54, S. 114. Die Figur Hölderlins als „Dichter der Deutschen“ und „deutscher aller Deutschen“ ist ein Leitmotiv im Umfeld des George-Kreises; vgl. M. KOMMERELL, *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik*, Bondi, Berlin, 1928, S. 478; N. v. HELLINGRATH, Vorrede zu Band IV (1916), in: *Hölderlin-Vermächtnis*, Bruckmann, München, 1936, 1944, S. 125.

¹³ Diese Formulierung von H.-G. GADAMER (Hölderlin und die Antike [1943], in: *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Mohr/Siebeck, Tübingen, 1993, S. 2) scheint uns geeignet, die Bedeutung des „Abendländischen“ zusammenzufassen, wie Heidegger es in den 1930er und 1940er Jahren von Hölderlin aus interpretiert; vgl. *Hölderlins Hymne „Der Ister“* (1942), GA 53, S. 170: „deutsch-abendländische Geschichte“.

¹⁴ HÖLDERLIN, *Brief an L. v. Seckendorf*, 12/3/1804 (SW 3, S. 471-472).

¹⁵ Zu Hölderlins Begriff bzw. Rehabilitierung des Mythos („Mythe“, „mythischer Zustand“), vgl. U. BEYER, *Mythologie und Vernunft. Vier philosophische Studien zu Friedrich Hölderlin*, Niemeyer, Tübingen, 1993, S. 7-54, 55-103; G. BUHR, *Hölderlins Mythenbegriff*, Athenäum Verlag, Frankfurt/M., 1972; U. GAIER, Hölderlin und der Mythos, in: M. Fuhrmann (Hrsg.), *Terror und Spiel*, Fink, München, 1971, S. 295-340; M. FRANCK, Hölderlin über den Mythos, in: *Hölderlin-Jahrbuch* 27 (1990-1991), S. 1-31; C. JAMME, Hölderlin und der Mythos, in: B. Frischmann (Hrsg.), *Sprache – Dichtung – Philosophie. Heidegger und der Deutsche Idealismus*, Alber, Freiburg/Brsg., 2010, S. 10-16.

was ihren Stoff, als was ihren Vortrag betrifft. Sie werden also in Rücksicht des Stoffs weder bloss Ideen oder Begriffe oder Charaktere, noch auch bloss Begebenheiten, Tatsachen, enthalten, auch nicht beedes getrennt, sondern beedes in Einem“¹⁶.

Der Mythos vereint somit das „geistige Leben“ des „höheren Geschicks“ und das „wirkliche Leben“ der „besonderen Sphäre“¹⁷, indem er das allgemeine Intellektuelle (Begriffe, Ideen) mit dem besonderen Historischen (Begebenheiten, Fakten) vereint. Der Mythos ermöglicht nun die Differenz zwischen dem Seienden und seinem Sein zu verbinden und der „intellektuellen Anschauung“, welche den „(transzendentalen) schöpferischen Akt“¹⁸ des Gedichts als Metapher konstituiert, darzubieten: „Das tragische, dem Schein nach heroische Gedicht ist in seiner Bedeutung idealisch. Es ist die Metapher einer intellektuellen Anschauung“¹⁹.

Mit seinem Begriff des Mythos, der die Allgemeinheit der Vernunft mit der Besonderheit der Sinnlichkeit versöhnen soll, antwortet Hölderlin auf die auffordernde Anweisung des *Systemprogramms* von 1800, die auch Heidegger in den 1930er-Jahren mit seinem „seynsgeschichtlichen“ Begriff der Mythologie aufzugreifen und weiterzuentwickeln scheint: „Wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muss im Dienste der Ideen stehen, sie muss eine Mythologie der Vernunft werden“²⁰.

Wenn die Vermittlung zwischen der allgemeinen und der besonderen Sphäre, zwischen Gedanke und Gedächtnis, möglich ist²¹, dann deshalb, weil das Gedicht als Mythos wesentlich *Erinnerung* ist, welche Gedanke (Reflexion) und Gedächtnis zusammenbringt. In dieser Hinsicht verleiht Heidegger Hölderlins Dichtung eine stiftende Funktion als „Sage“ oder Gründungsmythos der neuen Geschichte des Volkes; Hölderlins Dichtung ist somit ein tragischer Mythos, der dem Volk seinen „Grund“ (ἀρχή), d.h. sein „Seyn“, gibt²².

In seiner Hölderlinvorlesung von 1934/35 kommentiert Heidegger *Andenken*, V. 59 („Was bleibt aber, / stiftet die Dichter“) und expliziert die im *Kunstverkaufsatz* beschriebene dreifache Gründung der Kunst (d. h. der *Dichtung*) – *Schenken, Gründen, Anfangen* – folgendermassen:

Sofern dieses Stiften als Dichten ein Sagen ist, bedeutet es zugleich: den Entwurf ins Wort bringen – als Sagen und Gesagtes, als *die Sage* in das Dasein eines Volkes stellen und so dieses Dasein erstmals zum Stand bringen, gründen (...) Zum anderen besagt Stiftung: das so gleichsam Vorgesagte, Gegründete hinterlegen und retten als bleibendes Andenken an das eröffnete Wesen des Seyns, zu welchem Andenken ein Volk immer neu hindenken muss. / Das so in der Dichtung gestiftete Seyn aber umfasst immer das Seiende im Ganzen: die Götter, die Erde, die Menschen und diese in ihrer

¹⁶ HÖLDERLIN, *Über Religion*, SW 2, S. 568.

¹⁷ HÖLDERLIN, *Über Religion*, SW 2, S. 562 ff.

¹⁸ HÖLDERLIN, *Werden im Vergehen*, SW 2, S. 450.

¹⁹ HÖLDERLIN, *Über den Unterschied der Dichtungsarten*, SW 2, S. 553.

²⁰ HEGEL *et al.*, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in: *Hegel. Werke in 20 Bänden*, Bd. 1, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1979, S. 235; 233: „die Philosophie muss mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen“; 234: „Der Philosoph muss ebensoviel ästhetische Kraft besitzen als der Dichter“. In diesem Sinne wird das Volk „vernünftig“, denn das Gedicht als Mythos präsentiert ein neues „Welt-Vollzugs-Bild“, eine „gemeinschaftliche Weltansicht“, deren Ursprung die Mythologie ist; vgl. HEIDEGGER, *Besprechung* (1929), GA 3, S. 255; E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil. Das mythische Denken* (1923), Verlag B. Cassirer, Oxford, 1954, S. 8.

²¹ HÖLDERLIN, *Über Religion*, SW 2, S. 563.

²² Vgl. HEIDEGGER, *Überlegungen XIV* (1940-1941), GA 96, S. 206: „der Geschichtsgrund, die Sage des Seyns“. In derselben Passage bemerkt Heidegger, dass die „Spitze der Technik“ nicht in „Maschine und Motor“ erreicht ist, sondern „dann, wenn der ‚Mythos‘ und was man so nennt, zum Gegenstand der Berechnung gemacht wird und das Tragische der dramaturgischen Errechnung ausgeliefert ist“ (S. 206).

Geschichte – als Geschichte, d.h. als Volk.²³

Die entscheidende Dimension des „bleibenden Andenkens“ oder der „Erinnerung“, die dem tragischen Gedicht innewohnt, wird durch die Antwort der Hölderlinschen Dichtung auf den ersten griechischen Anfang vollzogen: Der Status der Erinnerung beantwortet nämlich Schillers Frage („Schöne Welt, wo bist du?“²⁴, d.h.: „Griechische Welt, wo bist du?“) durch die erhoffte Möglichkeit eines „deutsch-abendländischen“ Mythos. Die tragische Sprache von Hölderlins energischem Gedicht macht Geschichtlichkeit bzw. Zeitlichkeit als Übergang vom ersten zum anderen Anfang „sinnlich“ und erfahrbar, weil diese Sprache auf der Erinnerung als einer Erinnerung „nach vorne“ aufbaut, um mit Kierkegaard zu sprechen – weshalb sie den anderen Anfang als „Wiederanfang“²⁵ durch die neue „vaterländische“ und „wiederanfängliche“ „Sangart“ möglich macht²⁶.

Diese antizipatorische (erwartungs- und hoffnungserzeugende) Erinnerung vollzieht sich als „geistige Wiederholung“²⁷, wie es in Hölderlins *Über Religion* heisst; sie reproduziert nicht in analoger Weise das „Werden“ (oder die Erfahrung) der Geschichte, sondern bringt es erst hervor und lässt es somit entstehen. Da „das durchaus originelle jeder echttragischen Sprache das immerwährendschöpferische“²⁸ ist, ist diese Sprache selbst der ständige „Untergang“ und die unaufhörliche „Auflösung“, d.h. die Zeitigung der Zeitlichkeit als Geschichtlichkeit, die deswegen, so Heidegger, für das Volk, gemäss dem „Gesetz der Geschichtlichkeit“²⁹, zum Gesetz wird.

²³ HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen* (1934/35), GA 39, S. 214-215; vgl. „Andenken“ und „Mnemosyne“ (1939), GA 75, S. 10-26; *Wesen des Grundes* (1929), GA 9, S. 165. Die erinnernde Dimension des Mythos als „Sage“ wird durch den Begriff des „Andenkens“ angezeigt. Heidegger kannte zweifellos die umstrittenen Etymologien von μῦθος; vgl. G. STÄHLIN, μῦθος, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. IV, Kohlhammer, Stuttgart, 1942, S. 772-773: μῦθος kommt von *meudh-, *mudh-: „sich erinnern“, „sich sehen“, „Sorge“, wobei die Grundbedeutung „Gedanke“ ist.

²⁴ SCHILLER, *Die Götter Griechenlands*, v. 1.

²⁵ Vgl. HEIDEGGER, *Ursprung* (1935/36), GA 5, S. 65: „Immer, wenn Kunst geschieht, d.h. wenn ein Anfang ist, kommt in die Geschichte ein Stoss, fängt Geschichte erst und wieder an“; *Der Anfang* (1932), GA 35, S. 99 („Wiederanfang des anfänglichen Anfangs“); *Beiträge* (1936-38), GA 65, S. 434 („wieder Anfangen“); *Besinnung* (1938-39), GA 66, S. 67 („wiederanfängliche Besinnung“); *Winke x Überlegungen II und Anweisungen* (1931-1932), GA 94, S. 87 („Wiederanfangen des Anfangs“); 89 („Wiederanfang“); 100: „Wiederanfangen mit dem Anfang (...) Nicht Wiederbelebung der Antike (...) sondern Wiederbelebung unseres Volkes und seiner Aufgabe“.

²⁶ Vgl. HÖLDERLIN, *Brief an C. Böhlendorff* (Herbst 1802), SW 3, S. 467: „Mein Lieber! ich denke, dass wir die Dichter bis auf unsere Zeit nicht kommentieren werden, sondern dass die Sangart überhaupt wird einen anderen Charakter nehmen, und dass wir darum nicht aufkommen, weil wir, seit den Griechen, wieder anfangen, vaterländisch und natürlich, eigentlich originell zu singen“. Vgl. HEIDEGGER, *Überlegungen IV* (1934-36), GA 94, S. 216: „das grösste Wagnis einer wieder anfänglichen Dichtung“. Dieses Thema einer anderen, neuen „Sangart“ Hölderlins wurde auch in der Georgianischen Rezeption überstrapaziert; vgl. N. v. HELLINGRATH, Vorrede zu Band IV (1916), in: *Hölderlin-Vermächtnis, op. cit.*, S. 105; M. KOMMERELL, *Der Dichter als Führer, op. cit.*, S. 463, 469, 472.

²⁷ HÖLDERLIN, *Über Religion*, SW 2, S. 563.

²⁸ HÖLDERLIN, *Werden im Vergeben*, SW 2, S. 447.

²⁹ Vgl. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymne „Der Ister“* (1942), GA 53, S. 170: „Das Gesetz der Geschichtlichkeit eines geschichtlichen Volkes sagt, dass das ‚Natürliche‘ eines Menschentums nur wahrhaft seine ‚Natur‘ ist als ‚das Geschichtliche‘ seiner Geschichte. Deshalb ist das natürliche ‚Eigene‘ in seinem Gebrauch das Schwerste (...) Doch Hölderlin weiss nicht nur, *was* das Gesetz der Geschichtlichkeit der deutschen-abendländischen Geschichte sagt. Hölderlin weiss zugleich, *wie* dieses Gesetz *allein* erfahren und gesagt werden kann. Dieses Gesetz enthüllt sich *nur* dem Dichter! Weshalb muss das so sein? Warum muss dies Gesetz der Geschichte und damit das Wesensgesetz des abendländischen deutschen Menschentums in der entscheidenden geschichtlichen Zeit der Deutschen dichterisch gesagt werden?“; *Überlegungen IV* (1936), GA 94, S. 287: „das innerste gestaltende Gesetz eines geschichtlichen Volkes“; *Überlegungen V* (ca. 1937), GA 94, S. 361: „geschichtliche Gestaltung hat ihr eigenes Gesetz“. – Heidegger bemüht in den 1930er Jahren die Hölderlinsche Dialektik des „Nationellen“ im Kurzschluss mit Nietzsches Opposition zwischen Apollo und Dionysos, um den tragischen Konflikt zwischen Welt und Erde, τέχνη und φύσις zu denken, und um das zu artikulieren, was er das „verborgene Stilgesetz der geschichtlichen Bestimmung der Deutschen“ nennt; vgl. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen* (1934/35), GA 39, S. 293-294; *Nietzsche I*, GA 6.1, S. 104-105.

Hölderlins Dichtung als *Metapher*, die den Transport oder genauer den „Übergang“ bewirkt, ist somit Ur-Sprung, Quelle (*fons, fundus*) oder Anfang (Prinzip) des geschichtlichen Werdens, welches es in seine Sprache übersetzt. Anders formuliert: Hölderlins Dichtung ist durch diesen metaphorischen Übersetzungseffekt die bestimmende Bedingung des geschichtlichen Volkes (oder des „metaphysischen Volkes“, wie es Heidegger sich vorstellt); seine Dichtung soll vermeintlich die Geschichte dieses Volkes durch seine Wirkung („erwirken“, „Erwirkung“³⁰) selbst hervorbringen und die Geschichte wirklich (in ihrer tatsächlichen Wirklichkeit: in ihrem „Seyn“) durch ihr „Werk“ bestimmen³¹.

Durch diese „geistige Wiederholung“ projiziert die „Mythe“ (die „Sage“), als Erinnerung an den ersten wirklichen Anfang, den möglichen anderen Anfang gemäss der analogen Übertragung des griechischen μῦθος auf die „deutsch-abendländische“ „Sage“. Der andere Anfang erfordert die Aufhebung bzw. die Überwindung des ersten Anfangs als Voraussetzung für das Erscheinen der „neuen Welt“, im Zuge der erinnernden Auseinandersetzung mit der Geschichte der Metaphysik³².

Hölderlins Dichtung soll somit den anderen Anfang (das *Incipit*) der Geschichte des deutschen Volkes stiften, indem es die ἀ-λήθεια als „Geheimnis“ des „Vaterlandes“ dichtet³³. Hier liegt nun die *tragische* Dimension dieser Mytho-logie der Geschichte: Die Voraussetzung für die Gründung des „Geheimnisses“ („Seyn“) dieses neuen „Reiches“, oder genauer dieses „Reiches der Kunst“³⁴, ist der Weg durch den „Untergang“, der die „verbotene Frucht“ zum Vorschein bringen soll. Hölderlins Werk kann diesen Anfang nur durch den Untergang stiften, denn der Untergang der Geschichte des ersten Anfangs (als Geschichte der Metaphysik) ist die Verheissung oder die Voraussage des Aufgehens des anderen Anfangs. Die Tragödie beginnt mit dem Untergang: *incipit tragoedia*. Diese paradoxe Logik des „Untergangs“ als „Übergang“ zum anderen Anfang ist ein fundamentales operatives Schema des Heideggerschen Denkens der Tragödie, entwickelt im „Gespräch“ mit Hölderlins Dichtung: „der Untergang ist der Übergang in den anderen Anfang“³⁵.

³⁰ HEIDEGGER, *Winke* (1931-1932), GA 94, S. 31, 34, 35.

³¹ Vgl. HEIDEGGER, *Zu Ereignis V* (ca. 1943-1945), GA 73.1, S. 681: „Dichterisch ereignet sich die Geschichte und darin wohnt in der Poesie, weil sie Dichtung ist, die höhere Wahrheit gegenüber aller nur historischen, d. h. undichterisch technischen Verzeichnung und Vorstellung der Geschichte. / Dichterisch ist nicht nur der Aufgang der Geschichte, dichterisch ist vor allem der Übergang eines Weltalters der Geschichte in das kommende. Denn solcher Übergang ist nur als Untergang, den wir weder als Ende noch als Rückkehr zur Natur denken dürfen. Der Untergang ist der aufgehende Beginn des Anfangs. Dichterischer denn sein Geschichtsgang im Gedächtnis ist keine Geschichte“, *Das Ereignis* (1941/42), GA 71, S. 307: „Denken ist er-eignet; das Er-eignis ist Geschichte als einzige Dichtung Hölderlins“.

³² Vgl. HEIDEGGER, *Überlegungen V*, GA 94 (ca. 1937), S. 354: „die Erinnerung zu erwecken an das, was zu Ende gegangen, was als Gewesenes noch west, nicht, um es irgendwie noch einmal massgebend zu machen, sondern für die schaffende Überwindung bereitzustellen“, *Überlegungen IX* (1938/39), GA 95, S. 214.

³³ Vgl. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen* (1934/35), GA 39, p. 119-121; Hölderlin, *Germanien*, v. 84-96. In diesem Kontext der 1930er-Jahre spielt offensichtlich das wirkungsträchtige Georgische Mythologem des „geheimen Deutschlands“ in Heideggers Hölderlin-Auslegung herein; Heidegger übernimmt und vertieft dieses Georgische Mythologem und seine Mysterienterminologie indem er das „geschichtliche Seyn“ des Volkes, d.h. das „Vaterland“, als „Geheimnis“ bzw. ἀ-λήθεια („Un-verborgenheit“) umschreibt. Stellvertretend für diese im George-Kreis verbreitete Vorstellung des „Geheimen Deutschlands“, vgl. N. v. HELLINGRATH, Hölderlin und die Deutschen (1915), in: *Hölderlin-Vermächtnis, op. cit.*, S. 120: „Ich nenne uns ‚Volk Hölderlins‘, weil es zutiefst im deutschen Wesen liegt, dass sein innerster Glutkern unendlich weit unter der Schlackenkruste, die seine Oberfläche ist, nur in einem *geheimen* Deutschland zutage tritt“.

³⁴ Vgl. HÖLDERLIN, *...meinst du es solle gehen...*, V. 3-4 (SW I, S. 399): „Nämlich sie wollten stiften / Ein Reich der Kunst“.

³⁵ HEIDEGGER, *Überlegungen XV* (1941), GA 96, S. 252. Vgl. *Beiträge* (1936-38), GA 65, S. 397: „Dieser Untergang ist erstester Anfang“, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, GA 52, S. 88; *Parmenides* (1942/43), GA 54, S. 167-168: „Wie, wenn ‚Untergang‘ nicht Ende, sondern Anfang sein müsste? Jede griechische Tragödie sagt den Untergang. Jeder dieser Untergänge ist ein Anfang und Aufgang des Wesenhaften“, *Besinnung* (1938-39), GA 66, S. 253: „Alles Anfängliche fängt mit dem Untergang an“, *Anfang* (1941), GA 70, S. 139. – Indem sich das seynsgeschichtliche Denken Heideggers selbst im Zeichen des Untergangs situiert (vgl. HEIDEGGER, *Beiträge* (1936-38), GA 65, S. 397: „Unsere Stunde ist das Zeitalter des

Dieses tragische Schema des Untergangs ist verflochten mit dem, was man als das mythische Schema der Wiederkehr bezeichnen könnte, gemäss einer Notiz in *Besinnung* von 1938/39: „Sehen wir das Wesen des ‚Tragischen‘ darin, dass der Anfang der Grund des Untergangs, Untergang aber nicht ‚Ende‘, sondern das Rund des Anfangs ist, dann gehört zum Wesen des Seyns das Tragische“³⁶. Damit der „andere Anfang“ als Rückkehr bzw. Wiederkehr des „ersten Anfangs“ als Möglichkeit geschehen kann, muss sich das „Rad des Seyns“ drehen, um die alte Welt aufzulösen und die neue aufgehen zu lassen³⁷.

Der „andere Anfang“ als „Wiederanfang“ wird erst nach dem „Untergang“ wirksam, welcher durch eine *Revolution* („Umwälzung“, „Umkehrung“, „Umsturz“) hervorgerufen wird; diese Revolution erzeugt eine tiefgreifende Veränderung (μεταβολή), die Heidegger eine „Gesamtumwälzung“ oder eine „grosse Umkehrung“³⁸ nennt, oder, wie es in den *Beiträgen* heisst, einen „wesentlichen Umschlag, der von Grund aus Alles ergreift“³⁹. Dieser Gedanke einer meta-physischen Revolution, so unsere Hypothese, konzentriert und strukturiert Heideggers gesamten „Willen“ bzw. „Denkwillen“ in den 1930er-Jahren, wie er es selbst in einer Aufzeichnung in den *Schwarzen Heften* von 1936 andeutet: „Die *Umwälzung* zum Da-sein als Erwirkung der Wahrheit des Seins – mein einziger Wille“⁴⁰.

In Hölderlins Aufsatz *Werden im Vergehen* (*Das untergehende Vaterland*) ist es der „mythische Zustand“, der die „endlich-alte“ Welt mit der „unendlichneuen“⁴¹ Welt verbindet, um eine „neue Welt“ zu bilden. Die „Auflösung“ entfaltet sich als „Übergang“ von der „faktischen Wirklichkeit“ zum „real Möglichen“ und führt sowohl zur Erfahrung der Auflösung als auch zur Erinnerung an das Aufgelöste: „Aber *das Mögliche*, welches in die *Wirklichkeit* tritt, *indem die Wirklichkeit sich auflöst*, dies wirkt, und es bewirkt sowohl die Empfindung der

Untergangs“; „*unsere Stunde*“ bezieht sich wohl auf die „Stunde des Mittags“ als „Augenblick der Ewigkeit“; Nietzsche (1937), GA 44, S. 148-149), stimmt es mit Nietzsches Diagnose eines „tragischen Zeitalters für Europa“ überein (NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente* (1886-1887), 7 [31], *Kritische Studienausgabe* (KSA), 12/306, zitiert in Nietzsche I, GA 6.1, S. 247 und 282; Nietzsche (1937), GA 44, S. 64; vgl. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, KSA 6/313), dessen Untergang den Übergang in ein „neues Zeitalter“ vorbereiten soll (Nietzsche (1937), GA 44, S. 236).

³⁶ HEIDEGGER, *Besinnung* (1938-39), GA 66, S. 223. Zu diesem mythischen Schema der Wiederkehr bei Heidegger, vgl. die Überlegungen von H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1979, S. 61; Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos (1971), in: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2001, S. 369.

³⁷ Vgl. HEIDEGGER, *Überlegungen IV* (1936), GA 94, S. 292: „...zu Zeiten, die wir nicht ermassen, einmal wieder sich das ‚Rade des Seyns‘ sich dreht“. Diese erstaunliche Formel, die auf das „Rad des Seins“ in Nietzsches *Also sprach Zarathustra* zu verweisen scheint (KSA 4/272: „Alles geht, Alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins“; vgl. HEIDEGGER, Nietzsche I, GA 6.1, S. 274), ist vielleicht eine Reminiszenz von V. 319-320 der dritten Fassung von Hölderlins *Der Tod des Empedokles*: „Geh! fürchte nichts! es kehret alles wieder. / Und was geschehen soll, ist schon vollendet“ (SW 2, S. 409).

³⁸ Vgl. HEIDEGGER, *Zu Ereignis IV* (ca. 1935), GA 73.1, S. 551: „wir stehen vor einer *Gesamtumwälzung* (diese vollziehen – übernehmen als) oder *einer völligen Wirrnis*. / Das ist die Entscheidung. / Die Gesamtumwälzung aber von Grund aus vorbereiten – erst ihren Raum und Tiefe erwirken“; *Beiträge* (1936-38), GA 65, S. 184: „Jetzt aber ist Not die *grosse Umkehrung*, die jenseits ist aller ‚Umwertung aller Werte‘, jene Umkehrung, in der nicht das Seiende vom Menschen her, sondern das Menschsein aus dem Seyn gegründet wird“.

³⁹ HEIDEGGER, *Beiträge* (1936-38), GA 65, S. 28.

⁴⁰ HEIDEGGER, *Überlegungen IV* (1936), GA 94, S. 259; vgl. S. 256: „Meta-physisches Denken ist das *Er-denken* – das denkerische Durchsetzen – eines Wandels des Seins“. Heidegger geht sogar so weit, dass er diesen „Willen“ in eines der beiden „g“ seines Namens projiziert (vgl. GA 94, S. 259). In diesem Vokabular des „Willens“ (vgl. GA 94, S. 121: „geistigsgeschichtlicher Zukunftswille“; 316: „der Wille zum Ziel – zur Wahrheit des Seyns“; 317: „Gründenwollen“; *Überlegungen VIII* (1938/39), GA 95, S. 95: „Denken des Seyns“ als „Wille des Übergangs“; *Überlegungen IX* (1938/39), GA 95, S. 229: „Wille zum Ursprung“), wird man unschwer das Ergebnis der „seynsgeschichtlichen“ Umdeutung von Nietzsches „Willen zur Macht“ erkennen, welche in dem Begriff der „Ermächtigung“ (des Seins) gipfelt, die der technisch-imperialen „Machenschaft“ (des Seienden) entgegenwirken soll; vgl. *Winke* (1931-1932), GA 94, S. 36, 40, 43; *Überlegungen und Winke III* (ca. 1933-34), GA 94, S. 140; *Überlegungen IV* (1936), GA 94, S. 211.

⁴¹ HÖLDERLIN, *Werden im Vergehen*, SW 2, S. 451.

Auflösung als die Erinnerung des Aufgelösten“⁴². Nun ist es genau dieser Übergang von der alten zur neuen Welt, den Hölderlin als „mythischen Zustand“ bezeichnet, welcher von Heidegger anderswo als besondere ἐνέργεια des Möglichen (δύναμις als ἐνέργεια ἀτελής) aufgefasst wird⁴³. Hölderlin zufolge besteht das Wesen des transzendentalen schöpferischen Aktes des tragischen Gedichts darin, „idealindividuelles und realunendliches zu vereinen“ und sein „Produkt“ ist folglich „das mit idealindividuellem vereinigte realunendliche (...) wo dann das Unendlichreale die Gestalt des individuellidealen, und dieses das Leben des Unendlichenrealen annimmt, und beide sich in einem mythischen Zustande vereinigen, wo mit dem Gegensatz des Unendlichrealen und endlichidealen, auch der Übergang aufhört“⁴⁴.

Unter dem Aspekt der idealischen Auflösung erscheint das tragische Gedicht als schöpferischer Akt, insofern es *Sprache* ist⁴⁵, d. h. ein reflexiver und „weltbildender“ Akt, der eine „neue Welt“⁴⁶ schafft. Das Gedicht greift somit das Moment des Wandels auf, das dem geschichtlichen Werden innewohnt, um sich dessen tatsächliche Entfaltung zu imaginieren oder zu erträumen, d.h. um eine „neue Welt“ zu bilden, welche, wie Heidegger hofft, die „geistige Welt“ des deutschen Volkes sein wird.

Hier sind zwei Aspekte festzuhalten. Zum einen ermöglicht Hölderlins Begriff des „mythischen Zustands“ Heidegger, das Gedicht als „Weltbildung“ zu verstehen, durch welche potenziell eine „neue Welt“ geschaffen wird. Von dieser neuen (geistigen) Welt gibt das Gedicht kein Bild; es ist nicht ein Weltbild im technomorphen Sinne, d.h. Gegenstand einer subjektivistischen Weltanschauung, die Heidegger beispielsweise in der Vorlesung von 1938 kritisiert⁴⁷, sondern es ist wesentlich Produktion einer Welt als „Metapher der intellektuellen Anschauung“. Der Sinn des Hölderlinschen Gedichts als „Weltbildung“ wird in der Vorlesung von 1934 folgendermassen formuliert: „Das Wesen der Sprache west dort, wo sie als weltbildende Macht auftritt, d.h., wo sie das Sein des Seienden im voraus erst vorbildet und ins Gefüge bringt. Die ursprüngliche Sprache ist die Sprache der Dichtung“⁴⁸.

Das Gedicht als metaphorisches Vermögen ist *Einbildungskraft*: Die Sprache des Gedichts kann als „bildende Kraft des Mythos“ oder „mythische Phantasie“ begriffen und auf die Notion der „Weltbildung“ von 1929/30 zurückgeführt werden: „Weltbildung“ als Bildung der „geistigen Welt“, die als Kosmo-Poiesis zu

⁴² Ebenda, S. 447.

⁴³ Vgl. HEIDEGGER, *Beiträge* (1936-38), GA 65, S. 244. Zu Heideggers Interpretation von Aristoteles' Lehre der δύναμις / ἐνέργεια (*Met.* 1047a24-26) in den 1920er-Jahren, vgl. C. SOMMER, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, PUF, Paris, 2005, S. 101-119.

⁴⁴ HÖLDERLIN, *Werden im Vergeben*, SW 2, S. 450.

⁴⁵ Vgl. HÖLDERLIN, *Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes*, SW 2, S. 551: „Das Produkt dieser schöpferischen Reflexion ist die *Sprache*“.

⁴⁶ HÖLDERLIN, *Werden im Vergeben*, SW 2, S. 446.

⁴⁷ HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes* (1938), GA 5, S. 94.

⁴⁸ HEIDEGGER, *Logik* (1934), GA 38, S. 170.

verstehen ist⁴⁹. Und in dieser kosmo-poietischen Funktion, als „Ursprache eines Volkes“⁵⁰, arbeitet Hölderlins Gedicht an Heideggers Projekt einer „Destruktion der Logik“⁵¹ mit, indem es eine archaische⁵² Schicht zum Vorschein bringt: Hölderlins Dichtung als „Ursprache“ entfaltet sich jenseits des apophantischen Wesens der Sprache, da sie die „vorprädikative Offenbarkeit“ oder prälogischen Wahrheit⁵³ aufweist, d.h. die ἀ-λήθεια als „Geheimnis“ des hesperischen oder abendländischen Germaniens dichtet.

Andererseits, und das ist der zweite Aspekt, den es zu beachten gilt, ist der „mythische Zustand“, als Schöpfung einer möglichen „neuen Welt“, fantasmatischer Gegenstand der Erwartung und Quelle der Hoffnung auf das Eintreten dieses Möglichen; er impliziert somit eine religiöse Dimension. Das Gedicht als Mythos steht im Mittelpunkt dessen, was Hölderlin als „poëtische Religion“ bezeichnet: „So wäre alle Religion ihrem Wesen nach poëtisch“⁵⁴. Hölderlins Dichtung als tragischer Gesang soll den Chor der Volksgemeinschaft bilden, indem es ihre Mitglieder vereint und verbindet. In dieser Synthese durch die Dichtung koinzidiert die religiöse („poëtische“) Dimension mit einer metapolitischen Dimension, denn das „Geheimnis“ des Mythos verbindet (*religi*) die Volksgemeinschaft, in dem von Hölderlin in *Über Religion* erhofften Sinn: „die Vereinigung mehrerer zu einer Religion, wo jeder seinen Gott und alle einen gemeinschaftlichen in dichterischen Vorstellungen ehren, wo jeder sein höheres Leben und alle ein gemeinschaftliches höheres Leben, die Feier des

⁴⁹ In seiner Rezension von Cassirers *Das mythische Denken* bedauert Heidegger, dass das „Fundamentalvermögen“ der „bildenden Kraft des Mythos“ als „mythischen Phantasie (...) völlig unerklärt“ geblieben sei; HEIDEGGER, *Beschreibung* (1929), GA 3, S. 263, 269. Vgl. auch E. CASSIRER, Hölderlin und der deutsche Idealismus, in: *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*, Bd. 9, *Aufsätze und kleine Schriften (1902-1921)*, Meiner, Hamburg, 2001, S. 352: „Der Mythos ist für Hölderlin kein bloss äusserliches allegorisches Sinnbild, in das sich der Gedanke kleidet, sondern er bildet für ihn eine ursprüngliche und unauflösliche geistige Lebensform. Die mythische Phantasie ist kein blosses Schmuckstück, das wir nachträglich dem Bilde der Wirklichkeit hinzufügen, sondern sie ist eines der notwendigen Organe für die Erfassen der Wirklichkeit selbst“. – Wenn es zutrifft, dass der Begriff der „Weltbildung“ (*Grundbegriffe* (1929/30), GA 29/30, § 68) tatsächlich eine Übertragung von Kants Synthese des Schematismus der Einbildungskraft als „Fundamentalvermögen“ ist (*Phänomenologische Interpretation* (1927/28), GA 25, § 24; *Kant*, GA 3, dritter Abschnitt), darf man nicht versäumen, im Kern dieser Begriffsgenese den poietischen νοῦς von Aristoteles (*De an.*, III, 6, 430a27-28), umgedeutet als „einheitbildendes Vernehmen“ und Quelle der Möglichkeit der Enthüllung bzw. Verbergung des λόγος ἀποφαντικός (*Grundbegriffe* (1929/30), GA 29/30, S. 454-455) zu sehen. Diese Genese wird vielleicht schon 1929/20 von der „weltbildenden Kraft“ gelenkt, die Nietzsche dem Spiel des heraklitischen Kindes zuschreibt; vgl. *Die Geburt der Tragödie* (KSA 1/153, 145): der „Mythus“ als „zusammengezogenes Weltbild“. – Letztlich scheitert die (menschliche) Phantasie daran, sich zum Echo der Phantasie des Seins zu machen: „Vor der Phantasie (φαντασία) des Seins ist die Einbildungskraft des Menschen nur das Gestammel eines habgierigen Vorstellens“ (*Anmerkungen III* (1946-47), GA 97, S. 248).

⁵⁰ HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen* (1934/35), GA 39, S. 217: „Aber auf das Wesen gesehen, ist die Sprache an sich selbst das ursprünglichste Dichtung, und das in ihr Gedichtete im engeren Sinne – das, was wir im besonderen ‚Dichtung‘ nennen – ist die Ursprache eines Volkes“; *Hölderlin* (1936), GA 4, S. 43: „Dichtung ist die Ursprache eines geschichtlichen Volkes“. Die Definition des „Wesens“ des deutschen Volkes durch Hölderlins Sprache bringt Heidegger in die Nähe von N. v. HELLINGRATH, Hölderlin und die Deutschen (1915), in: *Hölderlin-Vermächtnis, op. cit.*, S. 124-125, der in der Nachfolge Herders bündig feststellt: „Sprache ist Seele des Volkes, Grenze des Volkes, Kern des Volkes“. Vgl. auch die Idee der „Ursprache“ des „Urvolks“, das dazu bestimmt ist, seine universale Mission zu erfüllen, in FICHTEs *Reden an die deutsche Nation* (1807/08), in: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, Bd. VII, WDG, Berlin, 1971.

⁵¹ Vgl. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?* (1929), GA 9, S. 117; *Logik* (1934), GA 38, S. 8: „Wir wollen die Logik als solche von ihrem Anfang an aus ihrem Grund erschüttern“.

⁵² Wegweiser auf der Suche nach dieser archaischen Schicht der Sprache waren für Heidegger u. a. E. HOFFMANN, *Die Sprache und die archaische Logik*, Mohr / Siebeck, Tübingen, 1925; J. STENZEL, Über den Einfluss der griechischen Sprache auf die philosophische Begriffsbildung, in: *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Gentner, Darmstadt, 1956, S. 72-84 und Über den Zusammenhang des Dichterischen und Religiösen bei Platon, in: *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, S. 107-126.

⁵³ HEIDEGGER, *Grundbegriffe* (1929/30), GA 29/30, S. 496.

⁵⁴ HÖLDERLIN, *Über Religion*, SW 2, S. 568. Vgl. SCHELLING, Über Dante in philosophischer Beziehung (1803), in: *Schellings Werke, Münchner Jubiläumsdruck, Dritter Hauptband*, Beck, München, 3. Aufl. 1977, S. 572: „Im Allerheiligsten, / Wo Religion und Poesie verbündet / steht Dante als Hohepriester“.

Lebens mythisch feiern“⁵⁵. Dieser „gemeinschaftliche Gott“ ist der „Gott der Mythe“ – vorausgesetzt es wird nicht vergessen, „dass so wohl die persönlichen Teile als die geschichtlichen immer nur Nebenteile sind, Verhältnis zur eigentlichen Hauptpartie, zu dem *Gott der Mythe*“⁵⁶.

Hölderlins tragische Dichtung als „Sage“ („Fabel“, „Mythe“) soll die Götter dieser „Volksgemeinschaft“ dichten. Denn Hölderlins „Sage“, von Heidegger nicht als Erzählung aus „Vor- und Urgeschichtlichem“⁵⁷ interpretiert, sondern in einem tautegorischen Sinn als „wahres Wort“, das gemäss der Formel aus der Vorlesung von 1928/29 die „spezifische Wahrheit des Mythos“⁵⁸ ausdrückt, umfasst auch und sogar wesentlich die Bedeutung von μῦθος als „Geschichte der Götter“⁵⁹ – wobei sich Heidegger im Umkreis von Platon, der Hesiod und Homer interpretiert, bewegt.

Ohne es hier im Einzelnen zeigen zu können, sei wenigstens hypothetisch angedeutet, dass die Hölderlinischen Spekulationen über den „Allgemeinsinn“ (in *Über Religion*) und die Poetologie des Tragischen von Heidegger um 1934/35 rezipiert und umgesetzt werden, und zwar im politischen bzw. metapolitischen Kontext des National-„Sozialismus“, den Heidegger als „nationalen Sozialismus“ und „nationell“-Sozialismus einer tragischen „Gemeinschaft“ (miss)versteht, deren Mitglieder Hölderlins Dichtung, die die Volksgötter vorausdichtet, in einem seltsamen seynsgeschichtlichen „Kommunismus“ miteinander verbinden soll⁶⁰. Geblendet von seinem Willen, das Wesen des „Volkes“ zu denken, der ihn in eine zwiespältige und riskante Auseinandersetzung mit der sogenannten „völkischen Weltanschauung“ stürzt, wird Heidegger zu der *theologischen* Frage nach den Göttern dieses Volkes geführt, deren Wesen ausschliesslich Hölderlins Dichtung bestimmen könne, da diese Dichtung seit 1800 den möglichen Zeit-Raum eines „deutsch-abendländischen“ „Reiches der Kunst“ geschaffen habe.

In der Tat ist es ein Gott, der durch Hölderlins Mund der deutschen πόλις (dem als „Stätte“ verstandenen

⁵⁵ HÖLDERLIN, *Über Religion*, SW 2, S. 568.

⁵⁶ Ebenda.

⁵⁷ Vgl. HEIDEGGER, *Zu Ereignis II* (ca. 1935), GA 73.1, S. 261: „Die Sage # als Erzählung aus unprüfbarem Vor- und Urgeschichtlichem, sondern als das ursprüngliche Sagen – besser – anfänglichem Sagen, worin Sprache und als welche Sprache entspringt“.

⁵⁸ HEIDEGGER, *Einleitung* (1928/29), GA 27, S. 362.

⁵⁹ Vgl. HEIDEGGER, *Überlegungen IX* (1938/39), GA 95, S. 181; *Parmenides* (1942/43), GA 54, S. 165: „Das Wort als Nennung des Seins, der μῦθος, nennt das Sein in seinem anfänglichen Hereinblicken und Scheinen – nennt τὸ θεῖον, d.h. die Götter“; S. 166: „Deshalb ist das Gotthafte das ‚Mythische‘. Deshalb ist die Sage von den Göttern ‚Mythos‘“; *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik* (1957), GA 11, S. 62: „Zunächst meint θεόλογος, θεολογία das mythisch-dichtende Sagen von den Göttern ohne Beziehung auf eine Glaubenslehre und eine kirchliche Doktrin“. Vgl. PLATON, *Rep.*, 392a; G. STÄHLIN, μῦθος, *op. cit.*, S. 775; SCHELLING, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (1842), in: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 5, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1985, S. 30: „die Göttergeschichte aber macht sich in den Dichtern selbst, in ihnen wird sie, in ihnen gelangt sie zur Entfaltung, in ihnen ist sie zuerst da und ausgesprochen“. Heidegger teilt in vielerlei Hinsicht die tautegorische, alethische und theophanische Auffassung des Mythos eines W. F. Otto; vgl. W. F. OTTO, *Dionysos. Mythos und Kultus* (1933), Klostermann, Frankfurt/M., 6. Auflage, 1996, S. 31 ; 44; Sprache als Mythos, in: E. Preetorius *et al.* (Hrsg.), *Die Sprache*, R. Oldenbourg, München, 1959, S. 121; Die Berufung des Dichters, in: *Die Gestalt und das Sein*, WBG, Darmstadt, 1959, S. 303.

⁶⁰ Vgl. Heideggers Reflexionen über τὸ κοινόν des „Kommunismus“ (Κοινόν (1939/40), GA 69, S. 191, 201-214; *Überlegungen XIII* (1940-1941), GA 96, S. 149-157. Nach dem Krieg interpretiert Heidegger seine Spekulationen über den „Kommunismus“ als Vorbereitung eines seynsgeschichtlichen Kommunismus des Geistes Europas, vielleicht im Sinne von Hölderlins „Communismus der Geister“ (hinzugefügt in der dritten Auflage (1943) der Hellingrath-Ausgabe), aber vor allem durch eine retrospektive Analogisierung mit seinem seynsgeschichtlichen Denken der „Gemeinschaft“ und des „Sozialismus“ des „Nationalsozialismus“ jenseits des Parteisozialismus; vgl. *Anmerkungen II* (ca. 1946-47), GA 97, S. 126-127; 130; 131: „Das ‚Politische‘ ist nur vom Wesen und Geschick des Menschenwesens her, d.h. aber aus der Wahrheit des Seyns zu denken (...). ‚Politik‘ ist nicht das Schicksal – sondern ‚das Schicksal‘ des Menschen – ereignet im Geschick des Seyns – ist ‚politisch‘, insofern es das *Gemeinwesen* des Menschen *angeht*“.

„Staat“) den νόμος geben soll, um diese πόλις in ihrem Anfang zu gründen und somit die Mitglieder des Volkes zu verbinden. In dieser Hinsicht ist Hölderlins νόμος βασιλεύς immer auch ein νόμος θεός. Hölderlins „Ursprache“ nennt die ἀρχή des Volkes, d.h. seinen „Genius“ oder „Geist“ als Prinzip (*Anfang, Ursprung*) seiner Geschichte; aber nur ein Gott kann diese ἀρχή stiften⁶¹. Genauer gesagt: Nur das „Grundgeschehnis“ oder das „Ereignis“ dieses Gottes kann dies tun. Das Volk gelangt zu seinem „Eigenen“ als „freier Gebrauch“ seines „Nationellen“ (seiner *Erde*) nur durch das „Ereignis“, welches das „Grundverhältnis eines Volkes zu seinen Göttern“⁶² hervorbringen soll, indem es dieses Grundverhältnis als Geschichte entfaltet, wie es Heidegger in seiner Vorlesung von 1934/35 formuliert.

Das Volk (Politik), die Götter (Theologie) : Diese beiden „Pfähle“ oder „Dornen“, die in den 1930er-Jahren Heideggers „Fleisch“ plagten⁶³, bilden somit eine untrennbare Einheit, wobei eines mit dem anderen verflochten ist, da die Metaphysik des Volkes immer auch die Frage nach seinen Göttern impliziert. Die von Heidegger in seiner Vorlesung von 1934 gestellte Frage („Wer sind wir?“), dieser rote Faden der Frage nach dem „Volk“ in seinem Wesen, führt somit zur Frage nach dem Gott oder den Göttern dieses Volkes und dessen *Geschichte*, Knotenpunkt und Urzelle der Heideggerschen theologisch-politischen Remythologisierung: „Ein Volk ist *nur* Volk, wenn es in der Findung seines Gottes seine Geschichte zugeteilt erhält“⁶⁴.

⁶¹ Vgl. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen* (1934/35), GA 39, S. 3-4: „Nun können wir Menschen freilich nie mit dem Anfang anfangen – das kann nur ein Gott“; W. F. OTTO, *Dionysos*, op. cit., S. 30: „Immer steht am Anfang der Gott“; HÖLDERLIN, *Brief an den Bruder*, Frühjahr 1801, SW 2, S. 450-451.

⁶² HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen* (1934/35), GA 39, S. 114; 147: „die Frage (...) ob und wie das Volk sein geschichtliches Dasein auf eine ursprünglich einheitliche Erfahrung der Rückbindung an die Götter gründet (...) Es geht um das wahrhaftige Erscheinen oder Nichterscheinen des Gottes im Sein des Volkes aus der Not seines Seyns und für dieses. Dieses Erscheinen muss Grundgeschehen werden“. Vgl. *Beiträge* (1936-38), GA 65, S. 399: „Das Wesen des Volkes gründet in der Geschichtlichkeit der *Sichgehörenden* aus der Zugehörigkeit zu dem Gott. Aus dem Ereignis, worin diese Zugehörigkeit geschichtlich sich gründet, entspringt erst die Begründung, warum ‚Leben‘ und Leib, Zeugung und Geschlecht, Stamm, im Grundwort gesagt: die Erde, zur Geschichte gehören und in ihrer Weise wieder die Geschichte in sich zurücknehmen und in alldem nur dem Streit von Erde und Welt dienstbar sind“.

⁶³ Vgl. HEIDEGGER, *Brief an K. Jaspers*, 1. Juli 1935, in: Martin Heidegger / Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, Piper u. Klostermann, München u. Frankfurt/M., 1992, S. 157.

⁶⁴ HEIDEGGER, *Beiträge* (1936-38), GA 65, S. 398; vgl. auch *Überlegungen XI* (1939), GA 95, S. 414; *Überlegungen VII* (1938), GA 95, S. 25. Für Heidegger sind diese Götter selbstverständlich nicht „die Götter Griechenlands“ sondern *die Götter Deutschlands*: „Aber wir wissen, die Götter sind immer die Götter des Volkes; in ihnen enthüllt und erfüllt sich die geschichtliche Wahrheit des Volkes“ (*Hölderlins Hymnen* (1934/35), GA 39, S. 170) Vgl. auch *Überlegungen IV* (1934-1936), GA 94, S. 214: „Die Götter ja nur die des Volkes“.

「存在の車輪」

——ハイデガーの1930年代の「性起」の思索における
歴史と神話の関係について——

クリスティアン・ゾンマー (フッサール文書館パリ、パリ科学文学大学)
訳 木本 蒼 (京都大学)

„Rad des Seyns“

— Zur Beziehung zwischen Geschichte und Mythos
in Heideggers Ereignisdenken der 1930er-Jahre

Christian SOMMER

In den 1930er-Jahren entwickelt Heidegger in seinem Ereignis-Denken eine Mythologie, die die Verbindung zwischen Geschichte und Mythos thematisiert. Er interpretiert Hölderlins Dichtung als einen Gründungsmythos der Geschichte des deutschen Volkes, der den „Anfang“ der neuen Geschichte stiftet. Dabei wird die klassische Unterscheidung zwischen Mythos und Logos infrage gestellt, indem Heidegger auf eine archaische Einheit von Dichtung und Philosophie zurückgreifen möchte. Hölderlins Gedicht wird als eine „poetische Ansicht der Geschichte“ verstanden, die das Volk zu seinem „Seyn“ führt und ihm eine neue geistige Welt eröffnet. Diese Mythologie verweist auf ein tragisches Schema des Untergangs, das den Übergang zu einem neuen Anfang ermöglicht, wobei die „Revolution“ als grundlegende Umwälzung betrachtet wird. Heideggers Philosophie in den 1930er Jahren ist eng mit der Frage nach dem Volk und dessen Beziehung zu seinen Göttern verbunden, wobei Hölderlins Dichtung als der Schlüssel zur Konstitution des Volkes und seiner Geschichte betrachtet wird.

Keywords: Heidegger, Hölderlin, Mythos, Remythologisierung, Dichtung, Erinnerung, Geschichte, Götter,

Volk, Poetische Religion, Untergang, Tragik, Ereignis

キーワード: ハイデガー、ヘルダーリン、神話、再神話学化、詩作、想起、歴史、神々
民族、ポエジー的な宗教、没落、悲劇性、性起

凡例

- ・ハイデガーからの引用の訳に際して、既に訳のあるものについては適宜参照し、該当する邦訳ページ番号を〔〕内に記した。邦訳の全集番号は原文の全集番号と同じである。既訳については創文社(現東京大学出版会)刊行の『ハイデッガー全集』から引用を行った。
- ・ヘルダーリンからの引用の翻訳に際しては河出書房新社刊行の『ヘルダーリン全集』を適宜参照し、該当箇所する邦訳頁を〔〕内に記した。
- ・訳者による補足を〔〕内に記し、適宜必要に応じて原文を()内に補った。
- ・原文のイタリックには丸傍点を付した。

要旨

1930年代、ハイデガーは自身の性起の思索において歴史と神話を主題化する神話 - 学を発展させる。彼はヘルダーリンの詩作を、新しい歴史の「始原」を創設するドイツ民族の歴史の基づけの神話として解釈する。その際ハイデガーは詩作と哲学のアルカイックな統一性へと立ち返ろうとしており、そうすることで $\mu\ddot{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ [ミュトス・神話] と $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ [ロゴス・学] の古典的な区別が疑問に付される。ヘルダーリンの詩は民族を「存在 (Seyn)」へと導き民族に対して新たな精神的な世界を開く「ポエジー的な歴史観」として理解される。この神話 - 学は新たな始原への移行を可能にする悲劇的な没落の図式を指し示しており、そこでは「革命」が根底的な変転と見なされる。1930年代のハイデガーの哲学は民族と民族の神々への関係に対する問いと固く結びついており、その際ヘルダーリンの詩作が民族とその歴史の構成のための鍵と見なされるのである。

ハイデガーが 1930 年代にヘルダーリンと自己自身とのあいだ、 $\mu\ddot{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ [ミュトス・神話] としての詩作¹ (Dichten) と $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ [ロゴス・学] としての思索 (Denken) のあいだで行った会話(「話 (Gespräch)」、「二人の間の言葉 (Zwiesprache)」)は神話 - 学 (Mythologie) として理解されうるものであり、彼の性起の思索 (Ereignisdenken) に深く根をおろしている²——これが我々の仮説である。新たな、もしくは「別の始原 (der andere Anfang)」としての思索と詩作は、「神話 - 学」³である。これは、ハイデガーが 1942 年の講義で定式化しているように、「歴史的『経過』」であり、そこにおいて「存在そのものが詩作的に現

¹ 以下を参照。「神話としての詩作」(HEIDEGGER, *Winke* (1931-1932), GA 94, S. 66)。以下では、基本的に、全集 (Gesamtausgabe (省略記号「GA」, Klostermann, Frankfurt/M., 1975-) から引用する。タイトルは省略形式で表記する。

² 以下を参照。HEIDEGGER, *Zum Ereignis-Denken*, GA 73.2, S. 1277 : 「性起の神話 - 学」。また、これに関しては、以下も参照されたい。C. SOMMER, *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*, PUF, Paris, 2017.

³ 以下を参照。HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik* (1935), GA 40, S. 165 [邦 17 頁] ; *Kotvón* (1939), GA 69, S. 208.

象となって現れる」のであり、これによってハイデガーによれば「本質的思惟の意味における思索は、詩作に対する一つの根源的關係に」⁴立つことになるのである。

我々がこの批判的考察において再神話学化(Remythologisierung)と呼称するよう提案するものに対してハイデガーはある思弁的な身振りを見せているのだが、この身振りは上記の仕方でミュトスからロゴスへの前進という図式を疑問に付す。そして初期のアルカイックな哲学と詩の根源的な共属性(Zusammengehörigkeit)の段階を再活発化するために、この身振りはミュトスをロゴスによって超克する論理の否定を行うのだと言われる。だがハイデガーにとって重要なのはこの対立的で学問的な裂け目の手前へと回帰することである。「哲学の根源的な λόγος は、μῦθος と結びついたままである。学問の言葉によって初めて分離が生じるのである」⁵。この回帰(Rückkehr)はホメロスとヘシオドスに見られる μῦθος と λόγος の共存と目されるパラディグマに従って遂行される⁶。その際プラトンが『国家』第十卷(607b-c)で述べたポエジーと哲学の太古の争いは転倒される。つまり(ハイデガー的な)哲学は μῦθος としての詩であるところの哲学の根源へと立ち帰ろうとする⁷。またとりわけ上記の理由からハイデガーは哲学に、なにかなく彼の哲学に、「ヘルダーリンの言葉を聴く耳を創造する」という「歴史的な使命」⁸を帰属させるのである。

ハイデガーによれば芸術作品の最も高い段階でありその本質であるところのヘルダーリンの言語作品の要^{かなめ}は、それが歴史の悲劇的運動を「移ろいにおける生成(Werden im Vergehen)」として記述している点に存するのではなく、歴史の原理(Prinzip)を創設(stiften)している点に存する。ハイデガーにとってヘルダーリンとは「我々の来たるべき歴史のもう一つの始原の唯一の詩人」⁹である。この意味においてヘルダーリンの詩作は民族の歴

⁴ HEIDEGGER, *Hölderlins Hymne "Der Ister"* (1942), GA 53, S. 139. [邦訳 162 頁]

⁵ HEIDEGGER, *Wesen der Wahrheit* (1933/34), GA 36/37, S. 116. また、以下も参照されたい。Was heisst Denken? (1951-52), GA 8, S. 11-12; *Aufenthalte* (1962), GA 75, S. 232; *Das Ereignis* (1941/42), GA 71, S. 320.

⁶ 以下を参照。J. STENZEL, *Metaphysik des Altertums* (1929/1931) in: A. Baeumler / M. Schröter, *Handbuch der Philosophie*, R. Oldenburg, München / Berlin, 1934, S. 30. ホメロスとヘシオドスにおける λόγος [ロゴス] と μῦθος [ミュトス] の共存の疑わしい範例については、以下を参照されたい。M. F. MEYER, « Die Bedeutungsgenese der Begriffe "mythos" und "logos" in der griechischen Antike », in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, XLI, 1999, S. 37-45; J.-P. VERNANT, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspéro, Paris, 1974 (La Découverte 1992), S. 196.

⁷ また以下も参照されたい。「思索は詩作を根源に持つ」(HEIDEGGER, *Zu Ereignis IV* (ca. 1935), GA 73.1, S. 566.)。哲学は「無限に神的な存在の詩作から [...] 生じる」(HÖLDERLIN, *Hyperion*, I, SW 3, S. 144)。ヘルダーリンからの引用は以下の版から行う。J. Schmidt, *Friedrich Hölderlin: Sämtliche Werke und Briefe* [省略記号「SW」], Bd. 1-3, DKV, Frankfurt/Main, 1992-1994. これは大シュトゥットガルト版(Hrsg. F. Beissner (Werke) und A. Beck (Briefe und Dokumente), Bd. 1-8, Kohlhammer, Stuttgart, 1943-1985)を再掲したものである。引用の際には省略記号を用いる。ハイデガーは以下のハイリングラート版(*Hölderlin. Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe* (Norbert v. Hellingrath により編集され、1916 年からは Friedrich Seebass と Ludwig von Pigenot によって継続された), Bd. I-VI, Propyläen-Verlag, Berlin, 1913-1923, 3. Auflage 1943)を用いており、ここでも場合に応じて参照し引用する。

⁸ HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie* (1936-38), GA 65, S. 422. また以下も参照されたい。「思索的な試みにおいて、ヘルダーリンの詩作の未来を準備するだけで十分であるはずである。[...] 然り、ドイツ哲学の歴史的使命は、さしあたり、存在の真実の自覚(Besinnung)を遂行することに他ならない。その自覚から、詩人に耳を傾けられる能力が、あの規定と声を、問いかけの決断性と形の単純性を受け取るのである」(*Zu Hölderlins Empedokles-Bruchstücken* (およそ 1934-38), GA 75, S. 333.)。次も参照せよ。Überlegungen IV, 1934-1936, GA 94, 216; Überlegungen XV (1941), GA 96, S. 263.

⁹ HEIDEGGER, *Rückblick auf den Weg* (1937-38), GA 66, S. 426. また以下も参照されたい。Zu Hölderlin, GA 75, S. 336; *Anfang*, GA 70, S. 159.

史の始原を、つまり ἀρχή〔始まり・原理〕を¹⁰創設するのであり、そしてこの民族が詩の作用の結果として機能するのである。

ヘルダーリンによって創設された歴史は、しかしながら、ハイデガーにとってはただドイツの民族の歴史でしかあり得ない。「ところで歴史とは、つねにそれぞれの民族の唯一の歴史であり、ここではこの詩人の民族の歴史、すなわちゲルマーニエン (Germanien) の歴史である」¹¹。それゆえ 1934/35 年の講義においてヘルダーリンは「ドイツ人たちを初めて詩作する」詩人として、そうして「ドイツの存在 (deutsches Seyn) の創設者」として理解されなければならないという意味で、「ドイツ人たちの詩人〔ドイツ人を詩作する詩人〕」(目的格としての属格 (genitivus objectivus))¹²と呼ばれる。さて、もしヘルダーリンの詩作がこのドイツ民族の歴史の ἀρχή (始原) の実現、すなわち「作品〔ないし働き〕 - の中へ - 置く (Ins-Werk-Setzen)」ことであるなら、この詩は根本的な μῦθος として理解できる。この μῦθος はドイツ民族に対してその「国民的なもの」(Nationelles) の時空を開くものであり、つまり新たな「ドイツ的 - 西洋的」ないしは「ヘスペリア〔西ヨーロッパ〕的 - ゲルマーニエン的」¹³な始原を創設するものであり、この始原は第一のギリシャ的な始原の歴史からは区別されるのである。

この基づけの機能 (Gründungsfunktion) においてヘルダーリンの詩作は「ポエジー的な歴史観」として、つまり「寓話」として現れる。

寓話、ポエジー的な歴史観、天上の建築学が目下のところとりわけ僕の心を惹きつけている。なかでもとくにギリシャ的なものとは異なっている民族的なものが。／英雄、騎士、王侯のさまざまな運命、彼らが運命に仕えるその仕方、あるいは運命のもとで懐疑的な態度をとるその仕方、これをぼくは普遍的な仕方では把握したので。¹⁴

寓話は歴史的出来事に対する特殊であると同時に普遍的な視線を提供する。寓話は経験的で具体的であって移ろい行く (ヘルダーリンが言う意味で「史的な (historisch)」) 出来事を、その「知的な (intellektuell)」要素である運命的な意味という観点の下に語るのである。この「知的」と「史的」という二重のアスペクトにおいて寓話は神話(「言い伝え(Mythe)」)

¹⁰ 以下を参照。HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes* (1929), GA 9, S. 124; *Der deutsche Idealismus* (1929), GA 28, S. 24; *Metaphysik* (1941), GA 49, S. 77; *Φύσις* (1939), GA 9, S. 247.

¹¹ HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen* (1934/35), GA 39, S. 288.

¹² 同上, S. 220. また以下も参照されたい。 *Die gegenwärtige Lage* (1934), GA 16, S. 333; *Parmenides* (1942/43), GA 54, S. 114. 「ドイツ人の詩人」としての、また「すべてのドイツ人のなかでも最もドイツ的な」者としてのヘルダーリン像は、「ゲオルゲ＝クライス」〔詩人シュテファン・ゲオルゲを囲む支持者たちの集団〕における中心的なモチーフとなっていた。以下を参照。M. KOMMERELL, *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik*, Bondi, Berlin, 1928, S. 478; N. v. HELLINGRATH, « Vorrede zu Band IV » (1916), in : *Hölderlin-Vermächtnis*, Bruckmann, München, 1936, 1944, S. 125.

¹³ H.G.ガダマーによるこの定式化 (以下を参照。 *« Hölderlin und die Antike »* (1943), in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Mohr Siebeck, Tübingen, 1993, S. 2.) は、ハイデガーが 1930 年代ならびに 1940 年代にヘルダーリンに端を発して解釈を行った「西洋的なもの (das Abendländische)」の意味を要約するのにおあつらえ向きであるように思われる。また以下も参照されたい。「ドイツ - 西洋的な歴史」(*Hölderlins Hymne « Der Ister »* (1942), GA 53, S. 170. [邦訳 201 頁])。

¹⁴ HÖLDERLIN, *Brief an L. v. Seckendorf*, 12/3/1804 (SW 3, S. 471-472. [邦訳 476 頁]) .

の使命と一致する¹⁵。ヘルダーリンは『宗教について』のなかの「続稿のための覚書」において以下のように断定する。「宗教的關係はその表象において知的でも史的でもなく、知的 - 史的、すなわち神話的である。その素材についてもその表出についても、そう言えるのである。それゆえ宗教的關係は素材の点を見ても、たんなる理念、概念、特性を含むものではないし、たんなる所与、事実を含むものでもなく、はたまたその両方を別々に含むものでもなく、両者をひとつにあわせて含むものである」¹⁶。

こうして神話は普遍的で知的なもの(概念、理念)を特殊で史的なもの(出来事、事実)の統合によって「より高い命運」の「精神的な生」と「特殊な領域」の「現実の生」¹⁷を統合する。神話は今や存在者と存在者の存在との差異を縫合し、詩の「(超越論的な)創造的な働き」を比喻として構成する「知的直観」¹⁸にこの縫合された差異を提供することを可能にする。「悲劇的な、外観によれば英雄的な詩は、その意味においては理念的(idealistisch)である。それは一つの知的直観の隠喩である」¹⁹。

理性の普遍性を感性の特殊性と宥和させようとする神話の概念によって、ヘルダーリンは1800年の『[ドイツ観念論最古の]体系プログラム』の要請的指示に答えようとしており、そしてこの指示はハイデガーも1930年代に神話 - 学(Mytho-logie)という「存在史的(seynsgeschichtlich)」概念によって取り上げ、発展させようとしていたと思わしきものである。[その『ドイツ観念論最古の体系プログラム』においてヘーゲルは次のように記している:]「我々は新しい神話学をもたなければならない。ただしこの神話学は理念に奉仕しなければならない。この神話学は理性の神話学にならないなければならない」²⁰。

普遍的な領域と特殊な領域との調停が、思惟(Gedanke)と記憶(Gedächtnis)との調停が、可能であるとするなら²¹、それは神話としての詩が本質的には想起(Erinnerung)であるからであり、この想起において思惟(反省)と記憶とが一点へともたらされるのである。この点においてハイデガーはヘルダーリンの詩に民族の新たな歴史の「伝説(Sage)」ないしは基づけの神話としての創設的機能を与えるのである。ヘルダーリンの詩は、それゆ

¹⁵ ヘルダーリンの概念ならびに神話(Mythos)の復権(「言い伝え(Mythe)」、「神話的狀態」)については、以下を参照されたい。U. BEYER, *Mythologie und Vernunft. Vier philosophische Studien zu Friedrich Hölderlin*, Niemeyer, Tübingen, 1993, S. 7-54, S. 55-103; G. BUHR, *Hölderlins Mythenbegriff*, Athenäum Verlag, Frankfurt/M., 1972; U. GAIER, «Hölderlin und der Mythos», in: M. Fuhrmann (Hrsg.), *Terror und Spiel*, Fink, München, 1971, S. 295-340; M. FRANCK, «Hölderlin über den Mythos», in: *Hölderlin-Jahrbuch* 27 (1990-1991), S. 1-31; C. JAMME, «Hölderlin und der Mythos», in: B. Frischmann (Hrsg.), *Sprache – Dichtung – Philosophie. Heidegger und der Deutsche Idealismus*, Alber, Freiburg/Brsg., 2010, S. 10-16.

¹⁶ HÖLDERLIN, *Über Religion*, SW 2, S. 568. [邦訳 41 頁]

¹⁷ HÖLDERLIN, *Über Religion*, SW 2, S. 562 ff. [邦訳 37 頁～]

¹⁸ HÖLDERLIN, *Werden im Vergehen*, SW 2, S. 450. [邦訳 46 頁]

¹⁹ HÖLDERLIN, *Über den Unterschied der Dichtungsarten*, SW 2, S. 553. [邦訳 29 頁]

²⁰ HEGEL, et al., *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in: Hegel. *Werke in 20 Bänden*, Bd. 1, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1979, S. 235. [邦訳「ドイツ観念論最古の体系プログラム」, 所収: ヘーゲル(著), 村岡 晋一+吉田達(訳), 2017, 『ヘーゲル初期論文集成』, 263-266 頁]。また次も参照されたい。「哲学者が感性的になるために、哲学は、神話的にならねばならない」(同上, S. 233)、「哲学者は詩人と同程度の美学的な力をもっていなければならない」(同上, S. 234)。この意味において、民族は「理性的」となる。というのも、神話としての詩は、新たな「世界 - 遂行 - 像(Welt-Vollzugs-Bild)」、「共同体的な世界観」を提示するのであり、その根源は神話学だからである。以下も参照されたい。HEIDEGGER, *Besprechung* (1929), GA 3, S. 255; E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil. Das mythische Denken* (1923), Verlag B. Cassirer, Oxford 1954, S. 8.

²¹ HÖLDERLIN, *Über Religion*, SW 2, S. 563. [邦訳 37-39 頁]

え、民族にその「根柢」(ἀρχή)を、つまり「存在 (Seyn)」を与えるような悲劇的な詩である²²。

1934/35年のヘルダーリン講義においてハイデガーは、「追想 (Andenken)」の第59句(「だが留まり続けるものを／詩人は創設する」)に注釈を施し、『芸術作品の根源』において記述された芸術の(つまりは詩作の)三重の基づける働き——贈る、基づける、始める——を以下の仕方で、明示化している。

詩作することとしてのこの創設することは、また言うことであるという限りで、それは同時に企投 (Entwurf) を言葉へともたすこと——言うこと (sagen) と言われたこととして、すなわち伝言 (Sage) としてこの企投を民族の現存在の中へ置き入れ、そのようにして民族の現存在をはじめて確立し、また基づけること——を意味するのだ。[...] 他方、創設とはそのようにしていわば先んじて言われたこと、基づけられたことを開かれた本質 (das eröffnete Wesen) への留まり続ける追想として保存し、救い出すことを意味する。そしてそのような追想に民族は常に新たに想いを至さざるをえないのである。／ところでこのように詩作において創設された存在は常に全体における存在者、すなわち神々、大地、人間、そしてその歴史における——歴史としての、——ということはつまり民族としての——人間を包括している。²³

悲劇的な詩に内在的な「留まり続ける追想」または「想起」の決定的次元は、第一のギリシャ的な始原に対するヘルダーリン的な詩による回答によって遂行される。すなわち想起の状態はシラーの問い(「美しい世界よ、お前はどこにいる?」²⁴、つまり「ギリシャ世界よ、お前はどこにいる?」)に対する回答を「ドイツ的-西洋的」な神話という待望された可能性によって与えるのである。ヘルダーリンの意気軒高たる詩の悲劇的な言葉は、第一の始原から別の始原への移行としての歴史性ないしは時間性を「感性的 (sinnlich)」なものにし、経験可能にする。なぜならこの言葉は——キルケゴールとともにこう言うことができよう「先へと向けられた (nach vorne)」想起としての想起の上に建てられているからである。——それゆえこの言葉は「再度の始まり (Wiederanfang)」²⁵としてのもう一つ

²² 以下を参照。「歴史の根柢、すなわち、存在の伝説」(HEIDEGGER, *Überlegungen XIV* (1940-1941), GA 96, S. 206.)。同じ箇所においてハイデガーは、「技術の最先端」は「機械とエンジン」において達成されるのではなく、「神話」と人がそう呼ぶものが、計算 (Berechnung) の対象とされ、悲劇的なものがドラマツルギー的な算定 (Errechnung) へと委ねられてしまうときに」(S. 206) 達成されるのだと述べている。

²³ HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen* (1934/35), GA 39, S. 214-215. [邦訳 240-241 頁]。また、以下を参照。*"Andenken" und "Mnemosyne"* (1939), GA 75, S. 10-26, *Wesen des Grundes* (1929), GA, S. 165. 「伝説」としての神話が有する想起的な次元 (erinnernde Dimension) は、「回想 (Andenken)」という概念によって示される。ハイデガーが μῦθος の語源に関する論争を知っていたことは疑いがないと思われる。μῦθος は、*meudb-, *mudb すなわち「思い出す (sich erinnern)」、「憧れる (sich sehnen)」、「心配 (Sorge)」に由来し、根底的な意味は、「思惟 (Gedanke)」である(以下を参照。G. STÄHLIN, « μῦθος », in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. IV, Kohlhammer, Stuttgart, 1942, S. 772-773.)。

²⁴ SCHILLER, *Die Götter Griechenlands*, 第1句。

²⁵ 以下を参照。「芸術が起こるとき、つまり始原が存在するときは常に、歴史にはひとつの衝撃が起こり、歴史は初めから、再度、始まる」(HEIDEGGER, *Ursprung* (1935/36), GA 5, S. 65)。また以下も参照されたい。*Der Anfang* (1932), GA 35, S. 99 (「始原的な始原の再度の始まり」), *Beiträge* (1936-38), GA 65, S. 434 (「再度の始原」), *Besinnung* (1938-39), GA 66, S. 67 (再度の始まりの自覚), *Winke*

の始原を新たな「祖国の」、そして「再度の始まりの」「歌い方」によって可能にする²⁶。

この予期的な(期待と希望を生み出す)想起はヘルダーリンの『宗教について』で言われるように、「精神における反復」²⁷として遂行される。それは類比的な仕方では歴史の「生成」(あるいは経験)を再生産するものではなく、この想起によって初めて生成がもたらされ生じることになるのである。「あらゆる真に悲劇的な言葉の徹頭徹尾独自なところが不斷に創造的なものとなる」²⁸のであるから、この言葉はそれ自体が絶えざる「没落(Untergang)」であり、絶えざる「崩壊」、つまり歴史的なものとしての時間性の時熟(Zeitigung der Zeitlichkeit als Geschichtlichkeit)であり、そしてハイデガーによればそうであればこそこうした崩壊は「歴史性の法則」²⁹に即した仕方では民族にとっての法となるのである。

比喩・置き移し(Metapher)としてのヘルダーリンの詩は移送(Transport)の働きを、より厳密には「移行(Übergang)」の働きをするものであり、それはこうして歴史的生成(das geschichtliche Werden)の根・源(Ur-Sprung)、源泉(fons [泉]、fundus [底])、あるいは始原(原理)であって、これらが歴史的生成をヘルダーリンの言葉へと翻訳するのである。換言すれば次のように言える。ヘルダーリンの詩はこの比喩的な翻訳効果によって歴史的民族(あるいはハイデガーが思い描いているように「形而上学的民族」)を規定する条件となる。そして彼の詩作はこの民族の歴史をその作用(Wirkung)('実現すること'、

× *Überlegungen II und Anweisungen* (1931-1932), GA 94, S. 87 ('始原の再度の始まり'), S. 89 ('再度の始まり'), S. 100. ('始原とともに再度始めること [...]。古代を再び活性化する(Wiederbelebung)ではなく、[...] 我々の民族と我々の任務を再び活性化すること')

²⁶ 以下も参照されたい。「友よ! ぼくはこう考える。われわれはもう現代に至るまでの詩人を注解しないだろう、歌い方は一般に別の性格をとるだろう、そしてわれわれは、ギリシャ人以来ふたたび、祖国にかなない、自然にかなって、生得の独自性を以て歌い始めるのだから、世にうけいられることはないだろう」(HÖLDERLIN, *Brief an C. Böhlendorff* (Herbst 1802), SW 3, S. 467. [邦訳 472 頁])。また以下を参照。「再度始まる詩作の最も偉大な冒険」(HEIDEGGER, *Überlegungen IV* (1934-36), GA 94, S. 216)。ヘルダーリンが言うところの別の、新たな「歌い方」というテーマは、ゲオルグの受容においても極端な多くの重点を占めることになった。以下を参照されたい。N. v. HELLINGRATH, «Vorrede zu Band IV» (1916), in: *Hölderlin-Vermächtnis*, op. cit., S. 105; M. KOMMERELL, *Der Dichter als Führer*, op. cit., S. 463, S. 469, S. 472.

²⁷ HÖLDERLIN, *Über Religion*, SW 2, S. 563. [邦訳 38 頁]

²⁸ HÖLDERLIN, *Werden im Vergeben*, SW 2, S. 447. [邦訳 43 頁]

²⁹ 以下を参照。「一つの歴史的民族の歴史性の法則の言うところは、一つの人間性の『本性的なもの』は、その民族の歴史の『歴史的なるもの』としてのみ、真にその『自然』である、ということである。それゆえ、自然本性の『固有のもの』、それはその使用において最も困難なのである。[...] しかし、ヘルダーリンは、ドイツ——西洋的な歴史の歴史性の法則が何であるかを知っているばかりではない。ヘルダーリンは同時に、如何にして、この法則が唯一経験され言われ得るのかも知っていた。この法則は、詩人に対してのみ自らを明かすのである! なぜ、そうあらねばならないか? なぜ歴史のこの法則は、従ってまた西洋的なドイツ人の人間本性の本質法則は、ドイツ人の決定的なる歴史的時代において、詩人の言葉として言われねばならぬのであろうか?」(HEIDEGGER, *Hölderlins Hymne "Der Ister"* (1942), GA 53, S. 170 [邦訳 200-201 頁])、「歴史的民族の最も内奥にあり形作られていく法則」(*Überlegungen IV* (1936), GA 94, S. 287)、「歴史的な形成は、それに固有の法則をもつ」(*Überlegungen V* (ca. 1937), GA 94, S. 361)。ハイデガーは 1930 年代において、ヘルダーリンの「国民的なもの(Nationelles)」の弁証法を援用し、それを、短絡的にも、ニーチェにおけるアポロとディオニソスの対比と結びつけている。それによって、世界と大地、テクネー(技術)とピュシス(自然)のあいだの悲劇的な対立について思索しようと試み、そして、「ドイツ人の歴史的使命がもつ隠された様式法則(Stilgesetz)」と彼が呼ぶものを明確化しようと試みている。以下を参照されたい。HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen* (1934/35), GA 39, S. 293-294; *Nietzsche I*, GA 6.1, S. 104-105.

「実現化」³⁰⁾ それ自身によって産出するのであり、この歴史をその「作品・働き (Werk)」によって現実 (wirklich) (その事実的な現実性において、すなわちその「存在」において) 規定すると (誤って) 想定されたのである³¹⁾。

この「精神における反復」によって第一の現実的な始原への想起としての「言い伝え」(「伝説 (Sage)」) は、ギリシャの神話を「ドイツ的 - 西洋的」な「言 (Sage)」へと類比的に移し直すことで、可能的な別の始原を投げ企てる。この別の始原は「新たな世界」が形而上学の歴史との想起による対決を通じて現れるための前提条件として、第一の始原の止揚ないしは超克を要求する³²⁾。

ヘルダーリンの詩作はこうして「祖国」の「密令」としての ἀ-λήθεια [非 - 隠蔽性・真理] を詩作することで、ドイツ民族の歴史のもう一つの始原 (始まること (das Incipit)) を創設するとされる³³⁾。ここにこそ歴史の神話 - 学がもつ悲劇的な次元がある。なぜならこの新たな「帝国」、より正確には「芸術の帝国」の「密令」(「存在」)³⁴⁾ を基づけるための前提条件は、「禁じられた果実」を全景へともたらすはずの「没落」を行く道なのである。ヘルダーリンの作品はただ没落を通じてのみこの始原を創設できる。というのも (形而上学の歴史としての) 第一の始原の歴史が没落することは、別の始原が開かれることの約束、ないしはその予言となっているからである。悲劇は没落とともに始まる。「悲劇が始まる (incipit tragoedia)」^A。別の始原への「移行」としての「没落」(‘Untergang’ als ‘Übergang’) という逆説的な論理は、悲劇に関するハイデガーの思索にとって根本的な操作的図式であ

³⁰⁾ HEIDEGGER, *Winke* (1931-1932), GA 94, S. 31, S. 34, S. 35.

³¹⁾ 以下を参照。「詩作的な仕方では歴史は性起する。それは詩作 (Dichtung) であるのだから、そのなか、ポエジー (Poesie) のなかにこそ、それは、住まう。——すなわち、史的 (historisch) な仕方、つまりただ非 - 詩作的な仕方でのみなされた歴史の描写は表象に対して立つ、より高位の真実は。／詩作的であるのは、歴史の芽生え (Aufgang) だけではない。詩作的であるのは、とりわけ、歴史の一つの時代から次の来るべき時代への移行 (Übergang) である。というのも、そのような移行は、ただ没落 (Untergang) としてのみあるのであって、我々はそれを終わりとしても自然への退行としても考えてはならないのである。没落は、始原の芽生えの開始 (der aufgehende Beginn des Anfangs) である。記憶におけるこの歴史の成り行きよりも、詩作的な如何なる歴史も存在しない。」(HEIDEGGER, *Zu Ereignis V* (ca. 1943-1945), GA 73.1, S. 681)、「思索は、性 - 起する (er-eignet)。性 - 起は、唯一のヘルダーリンの詩作としての歴史である」(*Das Ereignis* (1941/42), GA 71, S. 307)。

³²⁾ 以下を参照。「終わりへと向かうもの、既在 (Gewesenes) としてまだ本質現成している (wesen) ものへの記憶を呼び起こすこと。それも、これを再びなにか指導的なものにするためにではなく、これを創造的な超克に向けて待機させるために」(HEIDEGGER, *Überlegungen V*, GA 94 (ca. 1937), S. 354)、[さらに以下を参照] *Überlegungen IX* (1938/39), GA 95, S. 214.

³³⁾ 以下を参照。HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen* (1934/35), GA 39, S. 119-121; Hölderlin, *Germanien*, 第 84-96 句。1930 年代のこの文脈では、影響力に満ちていたゲオルグ的な「密令をうけたドイツ」の神話学者が、明らかに、ハイデガーのヘルダーリン解釈に影響を及ぼしていた。ハイデガーはこのゲオルグ的な神話学を継承したのであり、民族の「史的存在」、つまり「祖国」を「密令」ないしは「ἀ-λήθεια [非 - 隠蔽性] (「不 - 腹蔵性 (Un-verborgenheit)」)」として書き換えることで、それをさらに深化させたのである。ゲオルグ＝クライスで広まっていた「密令をうけたドイツ」という表象については、以下を参照されたい。「私は我々を「ヘルダーリンの民族」と呼ぶ。なぜなら、内奥で燃えるドイツの中核は、その表面であるところの燃え殻の表皮の無限にずっと下にあり、それは密令をうけたドイツにおいてのみ、白日の下へと出ることができるからである。(N. v. HELLINGRATH, « Hölderlin und die Deutschen » (1915), in : *Hölderlin-Vermächtnis*, op. cit., S.120.)

³⁴⁾ 以下を参照。「つまり彼らは創設しようと欲したのだ／芸術の帝国を」(HÖLDERLIN, ...*meinst du es solle gehen...*, 第 3-4 句 (SW 1, S. 399))。

り、ヘルダーリンの詩作との「対話」において発展させられたものである。「没落はもう一つの始原への移行である」³⁵。

この悲劇的な没落の図式は回帰の神話的な図式 (das mythische Schema der Wiederkehr) と呼びうるものと絡み合っている。1938/39 年の『省察』のメモにおいては、以下のように言われる。「始原は没落の根拠であって、この没落は『終わり』ではなくて始原の環 (Rund des Anfangs) であるということが、『悲劇的なもの』の本質をなすことを我々が見てとるなら、存在の本質には、悲劇的なものが属するのである」³⁶。「第一の始原」の復帰 (Rückkehr) ないしは回帰 (Wiederkehr) としての「別の始原」が、可能性として生じるためには、「存在の車輪 (Rad des Seyns)」が回転しなければならず、そうして、古い世界が自ずから崩壊し、新たな世界が出現するようにしなければならない³⁷。

「再度の始まり」としての「別の始原」は、革命 (Revolution) (「変転 (Umwälzung)」、
「反転」、「転覆」、「公転 (Revolution)」) によって呼び起こされる「没落」を経てようやくその働きを及ぼすようになる。この革命は最深部にまで及ぶ変化 (μεταβολή [転換]) を生み出すのであり、ハイデガーはこれを「全体の変転」や「大いなる反転」³⁸と呼び、あるいは『哲学への寄与論文』では「根本からすべてを捉える本質的な転回」³⁹と言われる。

³⁵ HEIDEGGER, *Überlegungen XV* (1941), GA 96, S. 252. また、以下を参照。「この没落は第一の始原である」(Beiträge (1936-38), GA 65, S. 397)、Hölderlins Hymne "Andenken", GA 52, S. 88; 「もしも「没落」が終わりではなく、始まりでなければならないとしたら、どうだろうか? どのギリシャ悲劇も没落について語る。この没落のどれも、本質的なものの始原であり芽生えである」(Parmenides (1942/43), GA 54, S. 167-168)、Anfang (1941), GA 70, S. 139. ハイデガーの存在史的な思索は、それ自身が没落の兆しを帯びていることによって(以下を参照)。「我々の時間は、没落の時代である」(HEIDEGGER, Beiträge (1936-38), GA 65, S. 397)。この「我々の時間 (unsere Stunde)」は、「昼の時間」にも、また「永遠の瞬間」にも関連している。Nietzsche (1937), GA 44, S. 148-149)、ニーチェの「ヨーロッパの悲劇的時代」についての診断と一致する。(NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente* (1886-1887), 7 [31] [断片番号 31], *Kritische Studienausgabe* (KSA), 12/306。ハイデガーでは以下において引用されている。Nietzsche I, GA 6.1, S. 247, S. 282; Nietzsche (1937), GA 44, S. 64. また、以下を参照。NIETZSCHE, *Ecce Homo*, KSA 6/313)。この没落は、「新しい時代」への移行を準備するものである (Nietzsche (1937), GA 44, S. 236 [邦訳 226 頁])。

³⁶ HEIDEGGER, *Besinnung* (1938-39), GA 66, S. 223. ハイデガーにおける回帰の神話的図式については H. ブルーメンベルクの考察を参照されたい。H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1979, S. 61; 「神話という現実性概念、神話という作用可能性」(1971), in: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2001, S. 369.

³⁷ 以下を参照。「我々には計り知れない時において、再び「存在の車輪 (Rad des Seyns)」は回転する」(HEIDEGGER, *Überlegungen IV* (1936), GA 94, S. 292)。このニーチェの『ツァラトゥストラはかく語りき』における「存在の車輪 (Rad des Seins)」を指示していると思われる驚くべき表現(「一切は行き、一切は帰ってくる。存在の車輪は永遠にめぐる。」(KSA 4/272 [氷上英廣訳, 岩波文庫, 132 頁])。また次を参照。HEIDEGGER, *Nietzsche I*, GA 6.1, S. 274) は、ひょっとするとヘルダーリンの『エンペドクレスの死』第3草稿の第319-320句「行け! 何も恐れるな! すべては回帰する。／そして起こるべきことは、既に完了した」(SW 2, S. 409 [邦訳 404 頁])を思わせるものかもしれない。

³⁸ 以下を参照。「我々の眼前にあるのは、全体の転換または完全な無秩序だ(前者が後者を完遂する、ないしは後者として前者が任務を引き受ける)。／これが決断である。この全体の転換を、根本から準備すること——初めて、その空間と深みを達成すること」(HEIDEGGER, *Zu Ereignis IV* (ca. 1935), GA 73.1, S. 551)。「今やしかし、危機は、偉大な転換であり、それは「一切の価値の価値転換」の彼岸にあり、それはそこにおいて存在者が人間からではなく人間存在 (Menschensein) が存在 (Seyn) から基づけられる転換である」(Beiträge (1936-38), GA 65, S. 184)。

³⁹ HEIDEGGER, *Beiträge* (1936-38), GA 65, S. 28. [邦訳 33 頁]

このような形而 - 上学的な革命の思想は——これこそが我々の仮説なのだが——1930年代におけるハイデガーの「意志」ないしは「思索意志 (Denkwille)」全体を濃縮させ、そこに構造を与えている。実際、彼は1936年の『黒ノート』のメモにおいて自ら次のように示唆している。「存在の真理の成就としての現存在へ反転すること——私の唯一の意志」⁴⁰。

『没落する祖国 (Das untergehende Vaterland)』所収のヘルダーリンの論文「移ろいのなかの生成 (Werden im Vergehen)」においては、「神話的な状態」こそが「有限で古い」世界を「無限で新しい」⁴¹世界と結びつけ「新しい世界」を形づくるものであるとされる。この「崩壊」は「事実的な現実 (faktische Wirklichkeit)」から「實際上、可能的なもの (das real Mögliche)」への「移行」として展開され、崩壊の経験ならびに崩壊したものへの想起に至る。〔ヘルダーリンは、当該論文において次のように述べている。〕「けれど現実性が自ら崩壊することで可能的なものが現実性へといたる時、これは作用を及ぼし崩壊の感覚ならびに崩壊したものの記憶を生み出す」⁴²。ところでまさにこの古い世界から新しい世界への移行こそ、ヘルダーリンが「神話的な状態」と呼ぶものであり、ハイデガーが別の箇所において可能的なもの (ἐνέργεια ἀτελής [いまだテロスに達していない現実態]) としての δύναμις [潜勢態]) の特殊な ἐνέργεια [現実態] として捉えたものである⁴³。ヘルダーリンによれば悲劇的な詩の超越論的で創造的な行為の本質は「観念的・個別的な (idealindividuell) ものと実在的・無限的な (realunendlich) ものを統一すること」に存しており、したがってその「産物」は「観念的・個別的なものと統一化された実在的・無限的なものであり […] そこにおいては、無限的・実在的なものは、個別的・観念的なものの形を、そしてこの個別的・理念的なものは、無限的・実在的なものの生命を受け取り、両者とも神話的な状況において統一される。この状況においては無限的・実在的なものと有限的・観念的なものの対立によって移行も終わりを迎えるのである」⁴⁴。

観念的な崩壊というアスペクトにおいて悲劇的な詩は、それが言葉であるという点にお

⁴⁰ HEIDEGGER, *Überlegungen IV* (1936), GA 94, S. 259. また、次を参照されたい。「形而 - 上学的な思索とは、存在の変遷を究 - 思すること (Er-denken)——思索的な貫徹——である」(同上, S. 256)。ハイデガーはさらに、この「意志」を、かれの名前 [Heidegger] のなかにある二つの 'g' の一つに投影するとまで言う (次を参照。GA 94, S. 259)。この「意志」という語彙 (以下を参照されたい。「精神的 - 歴史的な未来意志」(GA 94, S. 121)、「目標への意志——存在の真実への意志」(同上, S. 316)、「基づけると欲する意志 (Gründenwollen)」(同上, S. 317)、「移行への意志」としての「存在の思索」(*Überlegungen VIII* (1938/39), GA 95, S. 95)、「根源への意志」(*Überlegungen IX* (1938/39), GA 95, S. 229)) のなかに、ニーチェの「力への意志」を「存在史的に」再解釈した結果を困難なく見出すことができるだろう。「力への意志」は、(存在への)「全権付与 (Ermächtigung)」の概念において頂点に達するのであり、これは技術 - 帝國的な (存在者の)「陰謀 (Machenschaft)」に抵抗するのである。以下を参照されたい。*Winke* (1931-1932), GA 94, S. 36, S. 40, S. 43; *Überlegungen und Winke III* (ca. 1933-34), GA 94, S. 140; *Überlegungen IV* (1936), GA 94, S. 211。

⁴¹ HÖLDERLIN, *Werden im Vergehen*, SW 2, S. 451。

⁴² 同上, S. 447。

⁴³ 以下も参照されたい。HEIDEGGER, *Beiträge* (1936-38), GA 65, S. 244. アリストテレスの δύναμις / ἐνέργεια [潜勢態/現実態] (Met. 1047a24-26) の教義についての1920年代のハイデガーの解釈については、以下を参照されたい。C. SOMMER, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, PUF, Paris, 2005, S. 101-119。

⁴⁴ HÖLDERLIN, *Werden im Vergehen*, SW 2, S. 450。

いて⁴⁵、つまり「新たな世界」を作り出す反省的で「世界形成的 (weltbildend)」⁴⁶な働きである点において、創造的な働きとして現れる。詩はこうして歴史的生成 (das geschichtliche Werden) に内在する変遷の契機を取り上げ、その結果その実際の展開を想像するか、あるいは夢想する。すなわち詩はドイツ民族の「精神的世界」となる——と、ハイデガーはそう望んでいるわけだが——ような「新たな世界」を形成するのである。

ここで二つの観点を確認しておかなければならない。一方ではヘルダーリンの「神話的な状態」という概念のおかげでハイデガーに可能になったのは、「新たな」世界が——潜在的には——それによって創造され得るところの「世界形成 (Weltbildung)」として、詩を理解することであった。この新たな (精神的な) 世界に関して、詩はいかなる像も与えない。これは技術によって形づくられる (technomorphen) ものという意味における世界像 (Weltbild)、つまりハイデガーがたとえば 1938 年の講演において批判する主観主義的な世界観の対象となるものではなく⁴⁷、本質的には「知的直観の比喩」としての世界という産物である。「世界形成」としてのヘルダーリンの詩がもつ意義は、1934 年講義においては以下のように定式化されている。「言葉の本質 (Wesen) は言葉が世界形成的な力として生起するところで本質現成する (wesen) のであり、すなわち言葉がはじめて存在者の存在をあらかじめ先に形成し、接合構造へもたらすところで本質現成するのである。根源的な言葉とは詩作の言葉である」⁴⁸。

比喩的な能力としての詩とは、構想力 (Einbildungskraft [像を形成する力]) である。詩の言葉は「神話の形成的な力」あるいは「神話的想像」として把握され得るものであり、1929/30 年の「世界形成」の観念に由来する。それはすなわち「精神的世界」の形成としての「世界形成」であり、この世界形成はコスモ - ポイエーシス (Kosmo-Poiesis [宇宙 - 詩/宇宙 - 制作]) として理解されるべき⁴⁹。そのコスモ - ポイエーシス的な機能において

⁴⁵ 以下を参照されたい。「この創造的な反省の産物が、言語なのだ」(HÖLDERLIN, *Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes*, SW 2, S. 551. [邦訳 27 頁])

⁴⁶ HÖLDERLIN, *Werden im Vergeben*, SW 2, S. 446. [邦訳 42 頁]

⁴⁷ HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes* (1938), GA 5, S. 94. [邦訳 107 頁]

⁴⁸ HEIDEGGER, *Logik* (1934), GA 38, S. 170. [邦訳 189 頁]

⁴⁹ カッシーラーの『神話的思考 (Das mythische Denken)』の批評においてハイデガーは、「神話の形成的な力」としての「根本能力」が、「神話的な想像力 (Phantasie) として [...] 完全に説明されていない」ままになっている、と遺憾の念を表している (HEIDEGGER, *Beschreibung* (1929), GA 3, S. 263, S. 269)。また以下 [のカッシーラーの記述] も参照されたい。「ヘルダーリンにとって神話とは、そこにおいて思考が言葉を身に纏うようなたんなる外的でアレゴリー的な象徴ではなく、神話は彼にとっては、根源的で絶えることのない精神的な生命形式 (Lebensform) である。神話的な想像力は、我々が事後的に現実の像に付け加えるようなたんなる飾りの部分なのではなく、それは、現実を把握するために不可欠な器官の一つなのである」(E. CASSIRER, « Hölderlin und der deutsche Idealismus », in : *Ernst Cassirer. Gesammelte Werke*, Bd. 9, *Aufsätze und kleine Schriften* (1902-1921), Meiner, Hamburg, 2001, S. 352)。「世界形成」の概念 (*Grundbegriffe* (1929/30), GA 29/30, § 68) が、確かに、カントの「根本能力」としての構想力の図式論のジンテーゼから転じたものであるということが誤っていないとすれば (*Phänomenologische Interpretation* (1927/28), GA 25, § 24; *Kant*, GA 3, 第 3 部)、この概念発生の核には、アリストテレスのポイエーシス的な *voûs* [知性・理性] (*De an.*, III, 6, 430a27-28) が、「統一体を形成する認取 (einheitbildendes Vernehmen)」として、また、*λόγος ἀποφαντικός* [主張的命題の論理] の開示ないしは腹蔵の可能性の源として解釈された上で (*Grundbegriffe* (1929/30), GA 29/30, S. 454-455)、働いていることを見逃してはならないだろう。この発生は、ひょっとするとすでに 1929/30 年の段階において、ニーチェがヘラクレイトスのな子どもの遊びに帰した「世

ヘルダーリンの詩は「民族の原 - 言語 (Ursprache eines Volkes)」⁵⁰として働くことで「アルカイックな」⁵¹層を前景へともたらし、「論理学の破壊」⁵²というハイデガーのプロジェクトに寄与する。というのも「原 - 言語」としてのヘルダーリンの詩作は、それが「前 - 述語的な開顕可能性 (vorprädikative Offenbarkeit)」あるいは「前 - 論理学的な真理 (prälogische Wahrheit)」⁵³を指し示すがゆえに、つまりヘスペリア的なないしは西洋的なゲルマーニエンの「密令」としての ἀ-λήθεια [非 - 隠遮性] を詩作するがゆえに、言語の述語的本質 (apophantisches Wesen) の彼岸で展開されていくのである。

他方で——そしてこれが顧慮されるべき第二の観点なのだが——「神話的な状態」とは、それがひとつの可能的な「新たな世界」の創造である点において、期待が向かう想像的对象 (fantasmatischer Gegenstand) であり、可能的なものの登場に対する希望の源である。それゆえこの状態は、一つの宗教的な (religiös) 次元を暗示するのである。神話としての詩はヘルダーリンが「ポエジー的な宗教」と呼ぶものの中央に位置している。「こうしてすべての宗教はその本質から見てポエジー的ということになるだろう」⁵⁴。悲劇の歌としてのヘルダーリンの詩作は、その構成員を統一し結び合わせることで、民族共同体のコロス (Chor) を作り上げるものとなる。この詩作による総合において、宗教的な(「ポエジー的な」)次元は、超 - 政治的 (metapolitisch) な次元と一致することになる。というのも神話の「密令」は、ヘルダーリンが『宗教について』で望んだ意味において、民族共同体を結び合わせる(団結させた (religiti)) のである。すなわち「そこで各人が各人の神をうやまい、またすべての者がひとつの共同体的な神を詩作的な表象において敬うような、また

界形成的な力」によって導かれていたのかもしれない。以下を参照されたい。「集結した世界像」としての「神話」(*Die Geburt der Tragödie*, KSA 1/153, 145)。結局、(人間的な) 幻想は、自らを存在の幻想の反響にしてしまう点において、失敗しているのである。「存在の想像 (φαντασία) の前では、人間の構想力 [想像力] など、欲張りな表象の吃る音にすぎない」*Anmerkungen III* (1946-47), GA 97, S. 248)。

⁵⁰ 以下を参照。「だが、本質に即して見るなら、言語はそれ自体が根源的な詩作なのであり、狭義の意味で、言語のなかで詩作されたもの——我々が特に「詩作」と呼ぶもの——は、一つの民族の原 - 言語である」(HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen* (1934/35), GA 39, S. 217)、「思索は、一つの歴史的民族の原 - 言語である」(*Hölderlin* (1936), GA 4, S. 43)。ヘルダーリンの言葉を通じたドイツ民族の「本質現成 (Wesen)」で言われていることの定義を、ハイデガーは、ヘリングラートの傍らへともたらず (N. v. HELLINGRATH, « Hölderlin und die Deutschen » (1915), in : *Hölderlin-Vermächtnis*, op. cit., S. 124-125)。ヘリングラートは、ヘルダーの後継者として、断固たる調子で次のように述べている。「言語は、民族の魂であり、民族の境界であり、民族の核である」。また、その普遍的使命を果たすよう定められている『ドイツ国民に告ぐ』におけるフィヒテの「原 - 民族」の「原 - 言語」という理念も参照せよ (FICHTE *Reden an die deutsche Nation* (1807/08), in : *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, Bd. VII, WDG, Berlin, 1971)。

⁵¹ ハイデガーにとってこのような言語の「アルカイックな層」の追求における指導者となったのは、以下の著作であった。E. HOFFMANN, *Die Sprache und die archaische Logik*, Mohr / Siebeck, Tübingen, 1925; J. STENZEL, « Über den Einfluss der griechischen Sprache auf die philosophische Begriffsbildung », in : *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Gentner, Darmstadt, 1956, S. 72-84; « Über den Zusammenhang des Dichterischen und Religiösen bei Platon », in : *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, S. 107-126。

⁵² 以下を参照。(HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?* (1929), GA 9, S. 117; 「我々は論理学そのものを、その出発点から根本的に動揺せしめようと思う」(*Logik* (1934), GA 38, S. 8 [邦訳 12 頁])。

⁵³ HEIDEGGER, *Grundbegriffe* (1929/30), GA 29/30, S. 496。

⁵⁴ HÖLDERLIN, *Über Religion*, SW 2, S. 568. [邦訳 41 頁] また以下も参照されたい。「最も神聖な者のなかで / 宗教と詩とが結びついているところにおいて / ダンテは大司教の位置にある」(SCHELLING, « Über Dante in philosophischer Beziehung » (1803), in : *Schellings Werke, Münchner Jubiläumsdruck, Dritter Hauptband*, Beck, München, 3. Aufl. 1977, S. 572)。

そこで各人がそれぞれの高次の生き方を、すべての者がひとつの共同体的な高次の生き方を、すなわち生の祭典を神話的に祝うような、多くの宗教のひとつの宗教への統一⁵⁵という意味において。この「共同体的な神」は「言い伝えの神」(Gott der Mythe)である——「人格的な部分も歴史的な部分も、本来の主要部分、すなわち言い伝えの神に対してはつねにたんなる副次的な部分にすぎない」⁵⁶ということが忘れられない限りは。

ヘルダーリンによる「伝説」(「寓話」、「言い伝え」)としての悲劇の詩作は、この「民族共同体」の神々を詩作するものとされる。というのもヘルダーリンの「伝説」はハイデガーにおいては「前 - 歴史的ならびに原 - 歴史的なもの (Vor- und Urgeschichtliches)」⁵⁷から語られるような「物語 (Erzählung)」とは解釈されず、自意的な (tautegorisch) 意味での「真なる言葉」として、1928/29 年講義の表現に即して言えば「神話に特有な真理」⁵⁸を表現する真なる言葉として解釈されるのだが、この「伝説」は「神々の歴史」⁵⁹としての $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$ [神話] の意味をも、本質的に、内包しているのであって、——このように語るときハイデガーはヘシオドスとホメロスを解釈するプラトンを巡って動いているのである。

以上において詳細を示すことまではできなかったが、少なくとも仮説的な仕方次第のことは示唆できただろう。すなわち「普遍的な意味 (Allgemeinsinn)」(『宗教について』) に関するヘルダーリン的思弁と悲劇的なものについての詩学が、1934/35 年頃のハイデガーによって受容され、換骨奪胎されたということ。しかもそれは国家 - 「社会主義」(National-‘Sozialismus’) という政治的ないしは超 - 政治的な文脈において行われたのであり、そしてこの国家社会主義をハイデガーは悲劇的「共同体」の「国家的社会主義 (der nationale Sozialismus)」そして「一国 (nationell) - 社会主義として理解した (というよりはむしろ誤解した)」ということ。そしてこの「共同体」の成員を、民族の神々を先んじて詩作するヘルダーリンの詩作は、奇妙な存在史的な「共産主義」において互いに結び合わせるとさ

⁵⁵ HÖLDERLIN, *Über Religion*, SW 2, S. 568. [邦訳 41 頁]

⁵⁶ 同上。

⁵⁷ 以下を参照。「検証不可能な前 - 歴史的なもの、または原 - 歴史的なものから語られる物語としての伝説 (Sage) ではなく、根源的な言うこと (Sagen) ——あるいはむしろ、こう言うべきか——始原的な言うこととしての伝説。そこにおいて、言語において言語が生じ、それとして言語は生じる」(HEIDEGGER, *Zu Ereignis II* (ca. 1935), GA 73.1, S. 261)。

⁵⁸ HEIDEGGER, *Einleitung* (1928/29), GA 27, S. 362.

⁵⁹ 以下を参照。HEIDEGGER, *Überlegungen IX* (1938/39), GA 95, S. 181; 「存在の名指しとしての言葉、 $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$ [神話] は、その始原的な覗き込みと輝きにおいて、存在を名指す—— $\tau\omicron\theta\epsilon\iota\omicron\nu$ [神的なもの] を、すなわち神々を名指す」(*Parmenides* (1942/43), GA 54, S. 165)。「それゆえ、神的なものは、「神話的なもの」なのだ。それゆえ、神々の伝説は「神話」なのだ」(同上, S. 166)、「差し当たり $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ [神学者] や $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ [神学] が意味するのは、宗教的楽節や教会の教義への関係を欠いた、神々の神話的 - 詩作的な言うこと (Sagen) である」(*Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik* (1957), GA 11, S. 62)。また、以下も参照されたい。PLATON, *Rep.*, 392 a; G. STÄHLIN, « $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$ », op. cit., S. 775; 「ところで神々の歴史は、詩人たち自身のなかへと向かうのであり、彼らのなかでそれは神々の歴史となるのであり、彼らのなかで花開くのであり、彼らのなかで初めて現にあり、言い表されるのである」(SCHELLING, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (1842), in: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 5, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1985, S. 30)。ハイデガーは、様々な観点において、W.F. オットーの自意的な (tautegorisch)、真理論的な (alethisch)、そして神祭的な (theophanisch) 神話の解釈を共有している。以下を参照されたい。W. F. OTTO, *Dionysos. Mythos und Kultus* (1933), Klostermann, Frankfurt/M., 6. Auflage, 1996, S. 31; 同上, S. 44; 「神話としての言語」(in: E. Preterorius et al. (Hrsg.), *Die Sprache*, R. Oldenbourg, München, 1959, S. 121)、「詩人の使命への召喚 (Berufung des Dichters)」(in: *Die Gestalt und das Sein*, WBG, Darmstadt, 1959, S. 303)。

れているということ、である⁶⁰。「民族」の本質を思索しようとするその意志に目をくらまされ、いわゆる「民族的世界観 (die völkische Weltanschauung)」との分裂的で危険をはらんだ対決 (Auseinandersetzung) へと突き進んだハイデガーは、こうしてこの民族の神々への神学的な問いへと導かれていった。その民族の本質はただヘルダーリンの詩作によってのみ規定されうるものと考えられていた。というのもこの詩作は 1800 年以来「ドイツ的 - 西洋的」な「芸術の帝国」の時 - 空 (Zeit-Raum) を創造してきたと考えられているからのだから。

実際、ある神こそがヘルダーリンの口を介してドイツ的なポリス・都市(「場所 (Stätte)」として理解された「国家 (Staat)」) に νόμος [法] を与えるはずのものであり、その結果このポリスはその始原において根拠づけられ、それによって民族の構成員は互いに結びつけられるはずなのである。この点においてヘルダーリンの νόμος βασιλεύς [王の法] は常に同時に νόμος θεῖος [神の法] であるのだ。ヘルダーリンの「原 - 言語」は民族のこの ἀρχή [始原・原理] を、歴史の原理 (始原、根源) としてのその「守護神 (Genius)」または「精神」を名付ける。だがただ神のようなものだけがこのアルケーを創設することができるのだ⁶¹。より正確には次のように言うことができるだろう。ただ神の「根本歴史」あるいは「性起 (Ereignis)」だけがこれを行うことができる、と。民族が自身の「一国的なもの (Nationelles)」(自身の大地) の「自由な使用」として理解された「固有なもの (Eigenes)」へと到達するのは、ただ「性起」によってであり、これはハイデガーが 1934/35 年講義で述べているように「民族がその神々に対してもつ根本関係」⁶²をもたらすはずのもので

⁶⁰ 「共産主義」の τὸ κοινόν [ト・コイノン] についてのハイデガーの省察を参照されたい (Κοινωνία (1939/40), GA 69, S. 191, S. 201-214; Überlegungen XIII (1940-1941), GA, S. 149-157)。戦後、ハイデガーは「共産主義」についての自身の思弁を、ヨーロッパ精神の存在史的な共産主義を準備するものとして解釈する。ひょっとするとそれは、ヘルダーリンが言う「精神たちのコミュニズム (Communismus der Geister)」(ヘリングラート版の第 3 版 (1943) において追加された) のことを意味するかもしれないが、しかしこの解釈はとりわけ、「共同体」についての自身の存在史的な思索と、政党としての社会主義の彼岸にある「国家社会主義」の「社会主義」とを後から回顧的に類比的に扱うことによってであろう。また、以下を参照。Anmerkungen II (ca. 1946-47), GA 97, S. 126-127; S. 130; 「政治的なもの」は、もっぱら人間本質の本質現成と命運からのみ、とはつまり、しかしながら、存在の真理からのみ詩作され得るものである。[...]「政治」は命運ではなく、——そうではなく人間の「命運」が——存在の命運において性起するとき——、人間の共同本質に関わる限りにおいて、「政治的」なのである」(同上, S. 131)。

⁶¹ 以下を参照。「もちろん、我々人間は、始原を始原する〔始める〕ことはできない——それはただ神だけができる」(HEIDEGGER, Hölderlins Hymnen (1934/35), GA 39, S. 3-4)、「常に、始まりには神がいる」(W. F. OTTO, Dionysos, op. cit., S. 30)、HÖLDERLIN, Brief an den Bruder, Frühjahr 1801, SW 2, S. 450-451。

⁶² HEIDEGGER, Hölderlins Hymnen (1934/35), GA 39, S. 114; 「民族がその歴史的現存在を神々への再結合の根源的に統一的な経験の上に基づけるのかどうかという問い [...] いかにしてそうするのかという問い [...]。問題なのは、その存在の困窮から、またその存在のために神が民族の存在の中に真に現れるか否かということである。このような現れは根本的出来事とならざるをえない」(同上, S. 147 [邦訳 161 頁])。また、以下を参照。「民族の本質は、神への聴従的帰属性 (Zugehörigkeit) に基づいて相互に属し合う者たちの歴史性に基づく。この聴従的帰属性がその内で歴史的に基づけられるところからの性起から初めて、次の問いの基づけが発生するのである。すなわち、なぜ「生」と身体が、生殖と性が、系図が、根源語で言うなら大地が、歴史に属するのか、そしてそれぞれの仕方ですべて歴史をみずからの内に取り戻すのか、そしてそれにもかかわらず、そのつど無制約的なものであることの最も内的な畏れに担われて、大地と世界の戦いにのみ従事するのか、という問いである」(Beiträge (1936-38), GA 65, S. 399 [邦訳 433 頁])。

あり、それも性起がこの根本関係を歴史として展開していくことによってそうなるのである。

民族(政治)と神々(神学)。1930年代にハイデガーの「肉体」を苦しめていたこの二つの「杭」あるいは「棘」は⁶³、このように分離不可能な統一体を形成しており、民族の形而上学がその民族の神々への問いを内包するため、そこでは一方は他方と絡まり合っているのである。1934年講義においてハイデガーによって立てられた問い(「我々とは誰か?」)、その本質における「民族」への問いがはらんだ一貫したモチーフは、この民族の神あるいは神々への問い、そしてその民族の歴史への問いに通じるのである。これこそがハイデガー的な神学的 - 政治的な再神話学化の結び目であり原細胞なのである。「ある民族が民族であるのは、民族の神を見出すことの中で、自らの歴史を割り当てられて受け取る時のみである」⁶⁴。

訳注 A (本文 8 頁): ニーチェの『悦ばし知識』断章 342 に同じ言葉が見られる。また『ツァラトゥストラはかく語り』の序説冒頭を参照されたい。

⁶³ 以下を参照されたい。HEIDEGGER, *Brief an K. Jaspers*, 1. Juli 1935, in: Martin Heidegger / Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, Piper u. Klostermann, München u. Frankfurt/M., 1992, S. 157.

⁶⁴ HEIDEGGER, *Beiträge* (1936-38), GA 65, S. 398. また以下も参照されたい。Überlegungen XI (1939), GA 95, S. 414; Überlegungen VII (1938), GA 95, 25. ハイデガーにとってこの神々は、当然、「ギリシャの神々」ではなく、ドイツの神々である。「けれど我々は、神々とはつねに民族の神々であることを知っている。神々において民族の歴史的真理が顕になり、成就される」(*Hölderlins Hymnen* (1934/35), GA 39, S. 170 [邦訳 191 頁])。また、以下も参照されたい。「神々、然り、ただ民族の神々」(*Überlegungen IV* (1934-1936), GA 94, S. 214)。

歴史の構想力

——Unthinking History——

野家 啓一（東北大学名誉教授）

Imagination of History

—— *Unthinking history* ——

Keiichi NOE

After the end of Hegelian philosophy of history as a Eurocentric grand story, the philosophy of history in the twentieth century experienced “the linguistic turn” twice. The first turn brought about the rise of analytic philosophy based on the modern logic developed by Frege, Russell and Wittgenstein in the first half of the 20th century. This movement is simply summarized as “the logic of history” and its point is expressed by Wittgenstein’s famous phrase “All philosophy is ‘critique of language.’” In the field of philosophy of history, C. G. Hempel tried to unify scientific explanation and historical one by the so-called “covering law model.” But this attempt was too radical to change the tradition of historiography. The second linguistic turn in history took place in the 1970’s under the influence of postmodern philosophy of language. The representative protagonist Hayden White characterized this current as “the poetics of history.” According to him, a historical work is none other than “a verbal structure in the form of a narrative prose discourse.” For such a reason, some kind of rhetorical elements inevitably intervene in historical description.

The first and the second linguistic turn were unfortunately discontinuous and there was an unavoidable discrepancy between them concerning the idea of history. It was Arthur Danto’s narratology of history to bridge these two linguistic turns and to combine the logic of history and the poetics of history. Danto’s key concepts are “narrative sentence” as well as “ideal chronicle,” which are closely related to each other. He draws surprising two conclusions from these concepts. One is that the past is constructed by our speech acts narrating past events. The other is that the meaning of the past event does not conclude, therefore it is a kind of “unfinished project.” On the basis of these reasons, Danto was bold to argue that “there is a sense in which we may speak of the past as changing” in relation to other events. This assertion sounds strange and may be suspected of relativism. Nevertheless, using a supereminent expression of Clifford Geertz, we can take the position of “anti anti-relativism” without committing to relativism. In classical logic, the law of double negation warrants the validity of the original statement. On the other hand, if we adopt the semantics of intuitionistic logic, double negation does not necessarily conclude the original statement. We can find the narrow path between obstinate realism and frank relativism. Such a position in the philosophy of history may be named as “modest or moderate anti-realism” concerning the reality of the past, because intuitionistic logic and anti-realism are not only compatible but also intimate in the world-view.

Keywords: linguistic turn, narratology, truth-value link, anti-realism, relativism

キーワード：言語論的転回、物語論、真理値連結、反実在論、相対主義

「歴史的なものは時間的なものである。・・・

歴史は在るのではなく、成るのである。」三木清『歴史哲学』

はじめに

いささか馴染みのない言葉をサブタイトルに掲げたが、“unthink”とは OED によれば “to remove from thought” すなわち「考え直す」あるいは「念頭から除く」ことを意味する英語である。この語が広く知られるようになったのは、アメリカの歴史社会学者イマニュエル・ウォーラーステインの著作 *Unthinking Social Science* 1991 のタイトルによるところが大きい。邦訳ではこの言葉に「脱思考する」の語が当てられている。通常なら「社会科学の再考 Rethinking Social Science」とすべきところを「社会科学の脱思考 Unthinking Social Science」とした理由を、ウォーラーステインは次のように述べている。

「通常のこと」である再考することに加えて、われわれは 19 世紀社会科学を「脱思考する unthink」必要がある、とわたしは信じている。19 世紀社会科学の前提の多くが、わたしのみるところ、人をまどわせるものであり、窮屈なものであるのに、依然として、きわめて強力に我々の考え方をとらえているからである。これらの諸前提は、かつては精神を解放するものだと考えられていたが、今では、社会的世界を有効に分析するにあたっての、最大の知的障壁となっているからである。¹

彼によれば、19 世紀の社会科学パラダイムの鍵を握ってきた中心的概念は「発展 development」にほかならない。その制約から自由になるために、ウォーラーステインが立ち戻ることが求めるのは、カール・マルクス（ただし政党マルクス主義とは無縁の）とフェルナン・ブローデル（アナール派の歴史家で『地中海』の著者）という二人の思想家である。

それに倣うならば、19 世紀の歴史哲学を支配してきた中心概念は「発展」とともに「進歩 progress」ということになるであろう。そして、その知的障壁を「脱思考する」ためには、歴史哲学は 20 世紀に入って二度にわたる「言語論的転回 (linguistic turn)」を経由する必要があったのである。

ところで、1993 年にウォーラーステインが来日し、京都精華大学で彼を囲むシンポジウムが開かれた折、メインの講演に先立って鶴見俊輔は「Unthink をめぐって 日米比較精神史」と題する序説的講演を行った。そこで鶴見は “unthink” を翻訳するに際して「考えほどく」という絶妙な日本語を選んでいる。その理由は以下のようなものである。

Unthink をどう訳すかというのはなかなか難しい問題なのですが、OED を引くと、ほとんど 400 年前の 1600 年の用例がある。“think and unthink again” というもので、チョーキルからとっています。「考えを戻す、またその考えを振りほどく」という反復行為を表しているんです。(略) 単純に「捨てる」と

¹ イマニュエル・ウォーラーステイン『脱＝社会科学 ——一九世紀パラダイムの限界』本多健吉・高橋章監訳、藤原書店、1993 年、7 頁

いうことは、unthink じゃないんです。いったん忘れるが、忘れたものが内部の力、想像力のもとになって働く、これが unthink なんですね。（略）つまり、考えを捨てるのではなくて、考えをほどくということ。考えを意識的、無意識的に影響を受けながら編み続けるということ。これは think and unthink なんですね。²

見事な語釈と言うべきだが、ここで鶴見が think と unthink のあいだに「想像力（構想力）」を介在させていることに注目すべきであろう。「念頭から取り除く」という意味が unthink にあることはもちろんだが、それは「忘れる」や「捨てる」こととはまったく異なる。あえて言えば、それは現象学の方法としての「エポケー（判断停止）」に近い概念操作と言うべきだろう。すなわち、思考を保持したまま「括弧に入れる」という手続きである。括弧に入っているあいだ、思考は想像力（構想力）の働きを借りて無意識裡に熟成を続ける。ここでドイツ語に「追熟（Nachreife）」という語があることを思い出してもよい。この言葉は、収穫された果物などが貯蔵中に熟成することを意味する。それを借用すれば、“unthink”という手続きは想像力を媒介にして思考の「追熟」を促すのである。

1. 二つの「言語論的転回」

ウォーラーステインが「19世紀社会科学」のパラダイムを克服の対象として名指ししたとき、おそらく彼の念頭にあったのはマルクス（旧来の）とウェーバーの社会科学であったに違いない。そのことは19世紀社会科学の基盤に新カント学派に由来する「法則定立的—個性記述的二律背反 nomothetic-ideographic antinomy」³に基づいた認識論を挙げていることから明らかであろう。それに対して、ウォーラーステインは「発展」に代えて「時空 TimeSpace」概念を対置することにより、社会科学の役割を「近代世界システムの歴史的展開」⁴の再構成と記述に見定めようとしたのである。

歴史哲学の領域でその類比物を求めるとすれば、19世紀歴史哲学のパラダイムとしてヘーゲルの『歴史哲学講義』（1840）を挙げることに異論はないであろう。すなわち、世界史の流れを俯瞰して歴史総体の意義と目的（例えば「自由の自己実現」）を明らかにする、ヨーロッパ中心主義の衣をまとった「大きな物語」の構築である。しかしながら、大きな物語としての歴史哲学は20世紀をまたぎ越すことはできなかった。ヤスパースの『歴史の起源と目標』（1949）は、タイトルからしてその掉尾を飾る作品であり、「枢軸の時代」としてインドや中国（シナ）をも世界史の流れの中に位置づけたことも含めて、「大きな物語」が放った最後の光芒ともいえるべき著作であった。⁵

² 鶴見俊輔「Unthink をめぐって ——日米比較精神史」、京都精華大学出版会編『リベラリズムの苦悶』阿吽社、1994年所収、2-3頁、18頁。

³ I. ウォーラーステイン、前掲書、8頁。

⁴ 同前。

⁵ この潮流のアンカーとしてフランシス・フクヤマの『歴史の終わり』（1992）を挙げる人がいるかもしれないが、この著作はヘーゲル流の「大きな物語」のパロディーないしは徒花とでも言うべき作品であ

20 世紀の歴史哲学を特徴づけるのは、歴史と言語の関わりについての自覚的反省である。「無文字社会（川田順造）」や「無字社会（宮本常一）」にも口頭伝承という形での歴史や歴史意識はありうるが、「言葉のない世界（田村隆一）」には歴史は存在し得ない。よく知られたハイデガーの「石くれは無世界的であり、動物は世界窮乏的であり、人間は世界形成的である」⁶という言葉を借りるならば、「石くれは無歴史的」であり「動物は歴史窮乏的」であるのに対し、ひとり言葉をもつ人間のみが「歴史形成的」なのである。あるいはそれを「人間は物語る動物である」と言い換えてもよい。みずからの体験を言葉で象ることによってそれを公共的経験に昇華し、象られた複数の出来事を時間軸に沿って筋立てる（ミメーシス）言語行為を「物語り行為（narrative act）」と呼ぶならば、それこそが「歴史形成的」営みにほかならないからである。

第一次の「言語論的転回」は、20 世紀初頭にフレーゲとラッセルによって打ち建てられた現代論理学を基盤に、ウィトゲンシュタインの「すべての哲学は『言語批判』である」⁷というテーゼをスローガンにして敢行され、論理実証主義ならびに分析哲学の勃興をもたらした。当初は自然科学の方法論の論理的分析が主たる対象であったが、その思想を引き継いだウィーン学団は「法則定立の一個性記述的二律背反」を前提とする認識論を否定し、自然科学と人文社会科学を単一の方法論（基本的には当時の最先端の科学であった物理学の方法論）によって統一することを試み、「統一科学運動」を展開した。要するに自然科学的説明も人文・社会科学的説明も、それが妥当な説明である限り、同じ説明方式に従わねばならないというわけである。歴史学についてそのことを明確に主張したのは、C. G. ヘンペルの論文「歴史における一般法則の機能」(1942)であった。論敵であった W. ドレイによって「被覆法則モデル(covering-law model)」と名づけられたこの型式は、説明項(explanans)と呼ばれる一般法則(L)と初期条件(C)を記述する一連の言明から当該の個別的出来事(E)を指示する被説明項(explanandum)を論理的に演繹するという形をとる。一言でいえば「歴史の論理学」の探究である。

ヘンペルはドレイとの論争の過程で一般法則を確率・統計法則にまで拡張したが、たとえば「カエサル暗殺」のみならず「1960 年代最初の皆既日食」のような出来事もまた「無限に多くの物理的、化学的、生物学的、社会学的、さらには他の側面も提示しているので完全な記述、まして完全な説明を許すものではない」⁸と結論せざるをえなかった。それゆえ「説明の被覆法則分析は普遍的決定論を前提もしなければ含意もしない」⁹のであり、ヘンペルはやむをえずそれを「説明スケッチ」と呼んだのである。

第一次の「言語論的転回」は論理分析や言語分析の方法を武器に主に哲学、とりわけ科学哲学の領域で展開され、ウィーン学団はそれを「統一科学運動」を通じて人文・社会科学の領域にまで拡張しようと試みたが、あまりに急進的に過ぎたその目標は途中で挫折せざるをえなかった。それに対して 1970 年代から 20 世紀末にかけて勃興した第二次の「言語論的転回」は、歴史学プロパーを主戦場として提起された。その震源となったのは、ソシール言語学の流れ

る。

⁶ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, 1983, S. 261f.

⁷ L. ウィトゲンシュタイン『論理哲学論考』4. 0031、野矢茂樹訳、岩波文庫、2003 年。

⁸ C. G. Hempel “Reasons and Covering Laws in Historical Explanation” in Sidney Hook (ed.) *Philosophy and History*, New York University Press, 1963, p. 150-151.

⁹ *Ibid.*

をくむJ. デリダ、M. フーコー、R. バルトらを代表とするポスト構造主義的言語論にほかならない。歴史哲学の分野でその動きを主導したヘイドン・ホワイトは主著『メタヒストリー』（1973）の巻頭に掲げた序論「歴史の詩学」のなかでその基本的視座を次のように掲げている。

わたしは、歴史学の作品をできるかぎり明晰な観点を据えて解明しようと思っている。つまり、歴史学の作品を《物語性を持った散文的言説という形式をとる言語的構築物》として把握するつもりである。一般には、この言語的構築物は歴史叙述として、つまり過去の構造や過程をモデル化したり写しとったりしたものとして受け取られ、またそうした歴史研究という表現を通して「現実が存在していた実在」を説明しようとしている、と了解される。（傍点原文）¹⁰

ホワイトはこのように歴史を言語的構築物と見定めた上で、その目標を「19世紀ヨーロッパの歴史学的想像力（historical imagination）が持つ深層構造に対する分析」¹¹に見定めている。歴史が言葉によって構築される「物語性をもった散文的言説（a narrative prose discourse）」であるとするれば、そこに修辭的要素が不可避免的に介在するのは当然であろう。ヘロドトスが歴史叙述に中動態を用いて以来、優れた歴史家たちは修辭の技法と洗練に心を砕いてきたからである。ホワイトが歴史叙述の方法論を「歴史の詩学」と名づけているゆえんである。しかもそこには物語性を醸成する「歴史学的想像力」が働いていることを見逃すべきではない。物語を語るためには感性だけでも悟性だけでも足りず、それらの「共通の根」である想像力（構想力、*facultas imaginandi*）の働きを必要とするのである。

ただし、想像力（構想力）の役割を強調して「物語り（narrative）」の概念に依拠することは、ただちに歴史的事実と虚構との境界を曖昧にする暴論として「歴史修正主義」や「相対主義」との短絡的な批判を誘発することであろう（実際、ホワイトもまた『アウシュヴィッツと表象の限界』をめぐる論争に巻き込まれた）。それゆえ第一次から第二次への言語論的転回の推転、すなわち「歴史の論理学」から「歴史の詩学」への転換には、二つの世界大戦をめぐる「戦争の記憶」をあいだに挟んで半世紀以上の時間を閲する必要があったのである。その空白（ミッシング・リンク）を埋めたものこそ、逆説的ではあるが「物語論（narratology）」の登場であった。

2. 物語論（narratology）による架橋

第一次と第二次の言語論的転回を結びつけ、その移行をスムーズならしめたのは「物語論」の力によるところが大きい。具体的にいえば、アーサー・ダントの『歴史の分析哲学』（1968、後に『物語りと知識』1985と増補の上改題、邦訳『物語としての歴史』）がそれである。彼の著作は、刊行年代からも内容的にも二つの言語論的転回を媒介し、架橋する場所に位置している。

¹⁰ Hayden White, *Metahistory*, The Johns Hopkins University Press, 1973, p. 2. （岩崎稔監訳『メタヒストリー』作品社、2017年、50頁）

¹¹ *Ibid.*（邦訳、同前）

それはタイトルからして第一次言語論的転回の所産でありながら、「歴史の論理学」を批判的に乗り越えようとすることによって、第二次言語論的転回を準備したのである。その意味で歴史哲学においてダントが果たした役割は、科学哲学においてトマス・クーンの『科学革命の構造』が果たしたそれと類比的のことができる。実際ダント自身、N. R. ハンソンの『科学的発見のパターン』（1958）とクーンの『科学革命の構造』（1962）によって引き起された科学哲学上の大きな転換に言及しながら次のように述べている。

私の本は、この哲学的転換のドラマの色に染め上げられている。本書が協調したり対立したりしている体系はヘンペルによって実践された科学哲学から引き継いでいるが、改革主義や革新の精神はハンソンやクーンのそれである。本書の枢要な章をなす「物語り文」はクーンの本が刊行されたと同じ年に発表された。（中略）本書を貫いている私の概括的論点は、科学においては理論が観察に滲透しているというハンソンの見解とパラレルな仕方で、出来事に関するわれわれの意識には物語り構造が浸透しているというものである。¹²

ここでダントは言語論的転回における第一次から第二次への道を半歩踏み出している。そのことはヘンペルならびにハンソンとクーンへの言及によっても明らかである。一步と言わず半歩と言ったのは、ヘンペルへの批判がいまだ中途半端な段階に留まっているからである。ヘンペルへの決定的批判は『歴史の分析哲学』の第10章で提起される。すなわち「ヘンペルは、彼の意味論的、構文論的規定については厳格であったが、方向を誤っていたのであり、説明行為の概念の中心たる語用論の次元を、まったく看過していた」¹³というのである。構文論（syntax）では記号結合の「正／誤」が、意味論（semantics）では言明の「真偽」が、そして語用論（pragmatics）では言語行為の「成功／不成功」ないしは「適切／不適切」が評価の基準となる。それゆえ「物語り構造」が焦点化されるのは、もっぱら語用論の次元においてなのである。

それでは「物語り構造」とはいかなるものか。ダントは物語り行為の最小単位を「物語り文（narrative sentence）」に見定める。その一般的な特徴は「時間的に離れた少なくとも二つの出来事を指示する」文というものである。もう少し詳しい説明をダント自身の筆で述べてもらおう。

私はここで、あらゆる種類の物語に現れ、ごく自然な日常の話し方のなかにさえ入り込んではいるが、歴史叙述において最も典型的に生じるように見える種類の文を、分離し分析してみようと思う。私はこれらを指して「物語文」と呼ぶことにする。これらの文の最も一般的な特徴は、それらが時間的に離れた少なくとも二つの出来事を指示するということである。このさい指示された出来事のうちに、より初期のものだけを（そしてそれについてのみ）記述するのである。通常それらは、過去時制をとる。

¹⁴

たとえば「30年戦争は1618年に始まった」という例文がそれに当たる。これは単文ではある

¹² Arthur C. Danto, “Introduction to the Morningside edition” in *Narration and Knowledge*, Columbia University Press, 1985, p. xii.

¹³ Arthur C. Danto, *Narration and Knowledge*, Columbia University Press, 1985, p. 211. （河本英夫訳『物語としての歴史』ちくま学芸文庫、2024年、382頁）

¹⁴ *Ibid.*, p. 143. （邦訳、258頁）

が、「30 年戦争」という固有名を含むことによって、30 年戦争の開始と終結という二つの出来事に言及しており、より初期の開始という出来事を過去時制で記述していることがわかる。もう一つダントは「アリストアルコスが紀元前 270 年に、コペルニクスが 1543 年に発表した理論を先取りしていた」¹⁵という例文を挙げている。これもまたアリストアルコスの先駆的業績とコペルニクスの地動説理論という二つの出来事を指示し、時間的に先立つアリストアルコスの業績を記述しているのである。

こうした物語文の概念とともに、ダントの議論を支えているのは「理想的編年史」と名づけられた一種の思考実験である。この編年史の作者は、いわば神の視点から世界中の出来事を俯瞰する理想的な歴史家と考えてよい。ダントは彼の超人的能力を以下のように設定する。

彼はたとえ他人の心のなかであれ、起こったことすべてを、起こった瞬間に察知する。彼はまた瞬間的な筆写の能力も備えている。「過去」の最前線で起こることすべてが、それが起こったときに、起こったように、彼によって書き留められるのである。その結果生ずる生起しつつある叙述を、私は「理想的編年史」(Ideal Chronicle) と名付けることにしよう。¹⁶

だが、この理想的な歴史家は、歴史叙述に不可欠の「物語文」を語るができない。彼は現在の出来事である 30 年戦争の開始は目撃できても、未来の出来事である 30 年後の戦争終結を現時点で目撃することはできないからである。言い換えれば、1618 年の時点で「30 年戦争」という名辞を使える歴史家は存在しない。それを使えるのは 1648 年以後を生きる歴史家だけだからである。それゆえダントは「ひとつの出来事についての真実全体は、あとになってから、時にはその出来事が起こってからずっとあとにしかわからないし、物語のなかのこの部分は、歴史のみが語りうるのである」(傍点原文)¹⁷と述べている。要するに、歴史は常に「回顧的」視点から語られるということである。

この「物語文」と「理想的編年史」というダントの理論装置から得られる歴史哲学的教訓はいかなるものであろうか。ダントの議論をわが国で初めて子細に検討した黒田亘は、それを二つの点に纏めている。一つは「過去とは過去を語るわれわれの言語的行為によって構成されるものである」ということ、そして第二は「いったん起こった出来事の意義は決して完結することはない」ということである¹⁸。前者はわれわれの言語のもつ創造的・構成的働きのことであり、言葉によって過去世界を象る力あるいは物語り機能と言い換えてもよい。だが、後者は少々説明を要する。黒田が言うように「われわれは確かに過去を変えることはできない。これは明らかに言語がわれわれに課した根本的な制約の一つ」¹⁹だからである。

もちろんその通りだが、過去の出来事の意義は変化することがありうる。先のアリストアルコスとコペルニクスの関係がその一例である。両者のあいだは古代と近世と時代的にも隔たっているし、因果関係も相互作用ももちろんない。にもかかわらず、コペルニクスの出現によって

¹⁵ Ibid., p. 156. (邦訳、283 頁)

¹⁶ Ibid., p. 149. (邦訳、269 頁)

¹⁷ Ibid., p. 151. (邦訳、274 頁)

¹⁸ 黒田亘『知識と行為』東京大学出版会、1983 年、154-155 頁。

¹⁹ 同前、156 頁。

アリストタルコスは本人の知らないところで「地動説の先駆者」という新たな性質を獲得したのである。少々込み入っているのですが、この間の事情については、ダント自身の説明を借りて補足しておこう。

「過去」の出来事の記述が誤っている場合、それらを真に変える唯一の方法は、「名辞の修正」である。だが一方「過去」が変化していると言いうような、ある意味のとり方がある。つまり私たち（あるいはなにか）がその出来事に因果的に作用するとか、 t_1 時が過ぎたあとにもある事柄が t_1 時に対して生じ続けているからというのではなくて、 t_1 時の出来事がその後の出来事に対して異なった関係に立つようになるがゆえに、 t_1 時の出来事が新たな特性を獲得するという意味において、過去が変化するのである。

20

「過去が変化する」とは、いささか穏やかでない物言いだが、ダントの目論見は過去も未来と同様に未完結であることを示すことにある。つまり、われわれが歴史内存在、すなわち時間とともに変化する存在である限り、過去もまた「未完のプロジェクト」であるほかはないのである。逆に言えば、現在の出来事の意義を完結したものとして語る言葉を持っていないがゆえに、われわれは「未来への構想力」によってその空白を埋めることができるのである。この点については次節でマイケル・ダメットの「真理値連結（リンク）」を金科玉条とする議論を検討することで、「過去の完結性」に対する「過去の未完結性（オープン・エンド）」を提起するダントの見解を擁護することを試みたい。

3. 過去をめぐる実在論と反実在論

マイケル・ダメットは、古典二値論理における排中律の普遍的適用を保留する直観主義論理に基づいた反実在論を提唱した哲学者として知られている。議論を呼び起こした彼の論文「過去の實在」は、過去時制言明の解釈に関する実在論と反実在論の論争を扱ったものである。そこでダメットが対立の核心として取り上げるのが「真理値連結（the truth-value link）」という概念にはかならない。彼の問題提起によれば、「過去時制言明の反実在論的解釈は、相異なる時点で発話される相異なった時制をもつ言明には、その真理値の間に系統的な連結があると認めることと、両立不可能であるようにみえる」²¹というものである。それでは真理値連結（リンク）とはどのような事態を指すのか。ダメットの説明を聞いておこう。

もし私がいま「私はいま私の研究室にいる」と言うなら、私は、私の言葉どおり真なる現在時制の言明を立言している。この言明を A と呼ぶことにしよう。ところで、ちょうど一年後ある人が「一年前ダメットは彼の研究室にいた」という言明（これを B と呼ぶ）をなす、と仮定せよ。すると言明 A はい

²⁰ Arthur C. Danto, *Narration and Knowledge*, op. cit. p.155. (邦訳、280-281 頁)

²¹ Michael Dummett, "The Reality of the Past" in *Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press, 1978, p. 363. (藤田晋吾訳『真理という謎』勁草書房、1986 年、389-390 頁)

ま真なのだから、一年経ってなされた言明 B も同様に真であることは、真理値連結の帰結である。²²

それゆえ「過去自体」の存在を認める実在論者は、過去時制言明の意味を理解するとは、真理値連結（リンク）を理解することだと主張する。それに対して反実在論者は、過去時制言明の意味を理解するとは、その言明の主張可能性ないしは正当化可能性を明示することにほかならない、と反論する。両者の違いをダメットの表現を借りて対比すれば、「反実在論にとっては、過去はそれが現在に残している痕跡の中に存在するだけであるが、実在論者にとっては、過去はそれが現在であったときそうであったまま、過去として、存在する」²³となるであろう。その上で彼は論文「過去の实在」の末尾を、自分は「過去に関する言明についての反実在論者の見解が、少なくとも即座に棄却されるべきではないこと、を示した。それを示すことが本稿の主たる目的であった」²⁴と締め括っている。つまり、真理値連結（リンク）の存在が反実在論者の言い分に甚だしく矛盾するものではないことを彼はそれなりに認めていたのである。

ところが、この論文から 35 年後に刊行された小著『真理と過去』（2004）においては、ダメットはその考えを大幅に変更し、真理値連結（リンク）の正しさを承認すると同時に、それを「形而上学的原理」とさえ呼んでいるのである。反実在論者ダメットの「実在論への転向」と言わざるをえない。

われわれは、起こったことの現在の痕跡に対して、過去についての言明を真ないし偽ならしめるものとしての「過去に起こったこと」を対置したいと思います。それこそが、われわれの信ずるところ、真理値リンクによって顕揚される形而上学的原理だからです。今起こっていることは、一年前に起こったことについて一年経って為される言明を真ならしめます。²⁵

この「過去は変化しない」という結論にいたるダメットの論証は周到なものだが、先に検討したダントの「過去が変化する」という見解とは当然ながら対立する。私自身としては、ダメットの議論を批判的に検討することを通じて、ダントの主張に与したいと考えている。真理値連結（リンク）の原理に依拠してダメットは「過去についての言明は、その言明が指していた時点で起こったことと、その言明がその時点で持つに至った真理値に即して、今なお（*still*）真か偽かでなければならない」²⁶（傍点原文）と述べている。問題はこの「今なお」という副詞である。

先にダメット自身が挙げた事例に立ち戻って考えてみよう。「私はいま私の研究室にいる」（A）と「一年前ダメットは彼の研究室にいた」（B）という言明の対比である。（A）はもちろん現在時制言明であり、その正当化条件（真理条件）は知覚ないしは目撃証言であろう。それに対して（B）は過去時制言明であり、その正当化条件（真理条件）は想起ないしは記録（文字、

²² *Ibid.* （邦訳、390 頁）

²³ *Ibid.* p. 370. （邦訳、402 頁）

²⁴ *Ibid.*, p. 374. （邦訳、410 頁）

²⁵ Michael Dummett, *Truth and the Past*, Columbia University Press, 2004, p. 77. （藤田晋吾・中村正利訳『真理と過去』勁草書房、2004 年、118 頁）

²⁶ *Ibid.*, p. 80. （邦訳、123 頁）

映像など）であろう。要するに、(A) から (B) への時間的推移は、言明の時制転換をもたらすのであり、ひいては正当化条件（真理条件）をも大きく変化させることになる。したがって、(A) と (B) の真理値連結（リンク）は自明の理でもなければ形而上学的原理でもなく、それ自体の正当化を必要とするのである。

たとえば一年前の同日同時刻に隣の研究室で X 教授が殺害されたとしよう。その場合、ダメット教授のアリバイは真理値連結（リンク）の原理によって自動的に保障されるわけではない。スコットランドヤードの捜査はそれほど甘くはないであろう。当然ながら、一年前のダメット教授のアリバイは、通常の捜査手続き（物的証拠、他人の証言など）によって改めて立証されねばならないのである。

かつてダメットは論文「過去の実在」のなかで「われわれが時間の中に存在するということは、世界が変化する、ということの意味する」²⁷と述べていた。その通りである。そして世界が変化すれば、言明の時制も変化し、その正当化条件（真理条件）も変化せざるをえないのである。同時に彼は「反実在論者は、われわれが時間に浸されているという事実を、もっと真剣に受けとめる」²⁸とも述べていた。それは、われわれは時間の流れの外側から世界を記述することはできないということにほかならず、われわれは時間に首まで浸かった「歴史内存在」であることの自覚にほかならないのである。

4. 「反=反相対主義」の可能性

たしかに過去の存在を夢や幻と言い切れない以上、何らかの形で過去実在ないしは「過去自体」の存立を認めたくなるのは人間の根深い心的傾性と言うべきだろう。そして真理値連結（リンク）を承認しさえすれば、実在論すなわち過去自体の存在論と対応説的真理観を保持することができるのである。それゆえ、ダメットほどの筋金入りの反実在論者が、その方向へ身を寄せたくなっても理解できないことはない。だが、そのような心的傾性は、われわれの抜きがたい「非の打ち所のない確固とした過去」を求める欲求に根差しているのではあるまいか。それに対して大森荘蔵は「未熟で貧相な過去」を対置して次のように述べている。

だがこの実生活で行われている過去はまことに貧弱な過去である。先に述べた現在への接続と他者の証言との一致、そして物的証拠という僅かに許された三種類の手続きだけを頼りにする未熟で貧相な過去が許されているだけである。非の打ち所のない確固とした過去などはない。²⁹

ここで大森の言う「実生活で行われている過去」とは、ヘイドン・ホワイトがマイケル・オークショットを援用しつつ「実用的な過去」と呼ぶものにほかならない。すなわち「わたしたち全員が日常生活のなかで、もっているような過去についての観念」³⁰のことである。そこから大

²⁷ Michael Dummett, *Truth and Other Enigmas*, op. cit. p. 373. （邦訳、408 頁）

²⁸ *Ibid.*, p. 369. （邦訳、401 頁）

²⁹ 大森荘蔵「色即是空の実在論」、『時間と存在』青土社、1994 年所収、201 頁。

³⁰ ヘイドン・ホワイト『実用的な過去』上村忠男監訳、岩波書店、2017 年、12 頁。

森はヒュームの「程々の（modest skepticism）懐疑」を先蹤として、われわれが手にできるのは「程々の（modest, or, moderate）過去」でしかありえず、それに対応する「程々の（modest, moderate）実在論」に踏み留まるべきことを主張する。その境界を跳び越えて「頑迷な実在論」を確立しようとするところに数々の哲学的誤謬が生ずるというわけである。

だが、確固とした過去を求める頑迷な実在論への誘惑は、もう一つの誘因に由来している。それは相対主義への恐怖である。三木清は『歴史哲学』（1932）に先立って「社会経済大系」第19、20巻に発表した論稿「歴史哲学」（1928）のなかで、歴史主義と相対主義について次のように論じている。「けだし歴史主義の帰結として人々からあまねく非難されているところの相対主義は、歴史をもって単に成って在るものと解して同時にそれを成りつつ在るものとして把握しないのに由来する」³¹（傍点引用者）というのである。少々わかりにくい表現なので、それに先立つ彼の概念規定を見ておくとしよう。

在る（Sein）ということが成って在る（Gewordensein）ということであるというのは、生の歴史的意識の、見逃すべからざる、しかし半分の真理である。（中略）生の歴史性の半面には他のこと、即ち在る（Sein）ということが成りつつ在る（Werden）ということであるという意味がある。在るものが成って在るものであると同時に成りつつあるものであるということに、存在の歴史性の全体の意味が横たわっている。³²

そしてこの後半部分を三木は「生の歴史性」に対して「歴史の生命性」と呼び、そこには「過程的なもの」すなわち「生成転化しつつあるもの」が表現されていると示唆するのである。この「過程」ないしは「生成転化」というあり方は、ダメットの言葉を借りれば世界とわれわれ自身が「時間に浸されているという事実」にほかならない。要するに、相対主義への恐怖は歴史を静止した不変不動の真理と捉えることに由来するのであり、それを時間とともに変化する力動的な真理と受け止めるならば、相対主義を恐れる必要はないということであろう。

「歴史の詩学」を唱道しつつ第二次「言語論的転回」を先導したヘイドン・ホワイトは、先の『実用的な過去』の「序言」において、「わたしは相対主義の立場（relativist position）をとっている。このことは十分に自覚している」³³と居直りとも受け取れる宣言を表明している。ただし、実在論の軍門に下ることを潔しとしないが、かといって相対主義の旗を掲げるほどの度胸がない者（たとえば私）にとっては、どのような選択肢がありうるのだろうか。その場合には、文化人類学者のクリフォード・ギアツが唱道する「反＝反相対主義」という立場はなかなか魅力的な提案に見える。それは「攻撃される側の見解を防衛しようとするのではなく、攻撃する側を攻撃しようとすることを示す」³⁴方策にほかならない。つまり、相対主義を積極的に擁護するのではなく、相対主義の批判者の出鼻をくじこうとする戦略である。ポイントは二重否定の直観主義的用法にある。ギアツによれば「この二重否定は、拒まれている対象を受け入れるこ

³¹ 三木清「歴史哲学」、『三木清全集』第20巻、岩波書店、1986年所収、63頁。ただし、表記を現代仮名遣いに改めた。

³² 同前、45頁。（ただし表記を現代仮名遣いに改めた）

³³ ヘイドン・ホワイト『実用的な過去』前掲書、x頁。

³⁴ クリフォード・ギアツ『解釈人類学と反＝反相対主義』小泉潤二編訳、みすず書房、2002年、60頁。

となく、拒んでいるものを拒むことを可能にします。これが反相対主義について私が試みたいことです」³⁵というわけである。

周知のように、古典論理では二重否定が元の命題を帰結することは妥当な推論（恒真式）であるが、論理演算子の直観主義的解釈をとれば、排中律が成立しないのであるから、二重否定から元の命題は帰結しない³⁶。ダメットを引き合いに出すまでもなく、直観主義論理と反実在論は親和性が高いのであるから、反＝反相対主義の立場は、大森荘蔵の「程々の実在論」に倣うならば「程々の（modest, moderate）反実在論」と名づけることができる。だとすれば歴史理解にとって必要なのは、頑迷な実在論でも相対主義的反実在論でもなく、「程々の反実在論」なのである。

³⁵ 同前、61 頁。

³⁶ 小野寛晰『情報科学における論理』日本評論社、1994 年、202 頁などを参照。

沈黙としての対話

——『言葉についての対話』から間文化哲学へ——

岡田 悠汰（東北大学）

Das Gespräch als das Schweigen

—Von „*Aus einem Gespräch von der Sprache*“ zur Interkulturellen Philosophie

Yuta OKADA

In diesem Aufsatz möchte ich *Aus einem Gespräch von der Sprache* aus der Perspektive der interkulturellen Philosophie untersuchen und versuchen, die Möglichkeit eines interkulturellen Gesprächs innerhalb Heideggers Denken aufzuzeigen. Wir müssen jedoch darauf achten, nicht in die Falle eines Orientalismus zu tappen, der „nicht-eurozentrische“ Gegenstände einem billigen philosophischen Konsum ausliefert. Die „Gefahr“, die solchem interkulturelle Gespräch innewohnt, ist genau jene, auf die Heidegger in *Aus einem Gespräch von der Sprache* hingewiesen hat. Diese Gefahr wurzelt im Wesen unserer Sprache, die er als „das Haus des Seins“ bezeichnet. Die Gefahr, die dem Gespräch innewohnt, wird deutlich, wenn wir auf verschiedene Häuser des Seins treffen, d. h. im „interkulturellen Gespräch“. Im interkulturellen Gespräch sind wir immer gezwungen, von unserem eigenen Haus des Seins auszugehen, wenn wir uns auf ein Gespräch einlassen, und so laufen wir immer Gefahr, verschiedene Häuser des Seins lediglich im Rahmen unseres eigenen Hauses des Seins zu verstehen.

Ist es demnach so, dass notwendig eine Kluft zwischen den verschiedenen Häusern des Seins offen bleibt und dass folglich ein interkulturelles Gespräch, welches diese überbrücken würde, von vornherein und im Letzten unmöglich ist? Heidegger weist zwar auf die Gefahr hin, die dem Gespräch innewohnt, gibt aber im letzten Abschnitt von *Aus einem Gespräch von der Sprache* zu bedenken, dass das eigentliche Gespräch eher ein „Schweigen“ als „Reden“ ist. Schweigen wird ferner von Heidegger geradezu als das Wesen der Sprache definiert. In diesem Aufsatz werde ich versuchen, diesen Gedanken des Gesprächs als „Schweigen“ zum Ausgangspunkt zu nehmen, um ihn mit der interkulturellen Philosophie zu verbinden und die Keime des interkulturellen Gesprächs in Heideggers Denken als interkulturelles Gespräch zu verwirklichen.

Schlüsselwörter: Gespräch, Schweigen, Interkulturelle Philosophie, Sprache, das Haus des Seins

キーワード: 対話、沈黙、間文化哲学、言葉、存在の家

序 問題の所在

ハイデガーは、『言葉についての対話』（1953/54）において、かつて彼のもとで学んだ九鬼周造の「いき」を話題にしたうえで、次のような問いかけを行っている。

日本人 九鬼伯爵は、後にヨーロッパからの帰国後、京都で日本の芸術と文学についての講義を行いました。その講義は、本として出版されています。そのなかで彼は、日本の芸術の本質をヨーロッパの美学の助けをもって考察することを試みています。

問う人 しかしそのような企てに際して、美学に頼ってよいのでしょうか。

日本人 どうしてよくないのでしょうか。

問う人 美学という名称とそれが名指しているものは、ヨーロッパ的な思索に、つまり哲学に由来しています。それゆえ美学的な考察は、東アジア的な思索にとって、根底において疎遠なものにとどまるはずです。

日本人 それは、おそらく正しいでしょう。しかし、われわれ日本人は美学に助けを求めなくてはならないのです。

問う人 何のためにですか。

日本人 美学は、芸術や文学として襲いかかってくるものを捉えるために必要な概念をわれわれに与えてくれるのです。

問う人 あなた方には概念が必要なのですか。

（GA 12, 81 f.）

対話篇の冒頭で投げかけられ、対話篇全体の主題を先導していくこの問いは、グローバル化の流れのなかで、西洋中心的な哲学観への反省と共に、多元的な文化へと開かれた哲学観への転換が呼びかけられる現代において、日本人のみならず全ての哲学する者にとってますます差し迫ったものになってきているといえよう。とりわけ、非西洋人にとって、自らの文化に根差したものを語るために西洋の概念体系を追いかけることが、そもそも正当な試みなのかという問い（vgl. GA 12, 83）は、今なお問うに値するものである。

西洋中心的な哲学観への反省は、近年では、「世界哲学 World Philosophy」や「間文化哲学 Interkulturelle Philosophie」といった動きへと展開している。しかし、依然として問われねばならないのは、いかにして多様な文化・伝統に根差した諸哲学あるいは諸思索の「間文化的な対話」がそもそも可能なのかということである¹。つまりは、「世界哲学」や「間文化哲学」といった試みを支える哲学的基盤を改めて再検討する必要があるのだ。こうしたことを抜きにしては、いかなる試みも、「哲学」の名のもとにあらゆる思想的営みを暴力的に包摂し、「哲学」のために非西洋的なものを消費するオリエンタリズムに陥る危険性を免れえないだろう。

ハイデガーは、西洋形而上学の始原へと遡及していくなかで、西洋形而上学の第一の始原から「別の始原への移行 Übergang zum anderen Anfang」（GA 65, 4）を試みる。『哲学への

¹ 本稿並びに間文化哲学における「文化」の意味するところについては、後述する。

寄与論稿』（1936-38）において開陳されたこの試みは、たしかに哲学を規定し続けてきた西洋形而上学への批判ではあるが、しかし同時にその批判は、ほかでもない西洋形而上学の始原へと遡る試みと不可分である。してみれば、ハイデガーの試みは、畢竟「西洋のなかでの移行」に過ぎないようにも思われる。鹿島が指摘するように、それはやはり「西洋中心主義的」であるといわざるをえないかもしれない（vgl. 鹿島〔2006〕, 76 ff.）。そうだとすれば、冒頭で引用したハイデガーの問いかけは、西洋中心的な哲学観に基づいたうえで、西洋の外に哲学はそもそも必要とされるのかという素朴な疑義を呈するものでしかなくなるだろう。

ここでわれわれは、今日の文化相対主義的な視点を導入して、ハイデガーを単に西洋中心主義的であると批判したいわけではない²。ハイデガーの思索を引き受けたうえでわれわれが問いたいのは、次のことである。彼のいわゆる存在史的思索による「別の始原への移行」というのは、西洋形而上学の始原への遡及と同時に批判を行う「形而上学の超克」というプロジェクトであった。このプロジェクトは、本来、西洋形而上学の内部のみでの葛藤によってではなく、むしろ非西洋的なものとの邂逅によって遂行されるのではないか。つまり、ハイデガーが試みる西洋形而上学の第一の始原から別の始原への移行は、西洋内部だけではなく、他の文化との間でいわば「間文化的に interkulturell」遂行されることによって、はじめて達せられるのではないのか。彼の存在史的思索は、西洋形而上学とは「別の始原」を想定する以上、始原の複数性を前提とするものであるはずであるが、それが西洋内部での複数性に限られる必然性はないのである。

このような問いかけは、ハイデガーにたいして外から無理難題を押し付けるものではない。「東アジア世界との不可避な対話」（GA 7, 41）というハイデガーの言葉からもわかるように、彼自身にとっても異文化との対話の必要性は切迫したものであったといえる。このことに鑑みれば、件の対話篇は、ハイデガーによる東アジアの思索との対話の試みの現場として読み解くことができるだろう。本稿は、ここにハイデガーの思索と間文化哲学を結びつける契機を見出したい³。

しかしその際の困難もまた、件の対話篇は孕んでいる。問う人と日本人との間でなされるこの対話篇が、ハイデガーとドイツ文学者手塚富雄との実際の対話をきっかけにしたものであるにせよ、手塚本人が認めるように、そのほとんどがハイデガーの関心に起因した

² 加えて注意しなければならないのは、ハイデガー自身は、いわゆるわれわれが通常話題とするような異文化理解はもちろんのこと、そもそも「文化」という単位で事柄を問題にしていないということである。誤解を避けるために注記しておけば、本稿はハイデガー自身が間文化哲学を実践していたと主張するものではなく、むしろハイデガーの思索のなかにある「間文化的な対話」の萌芽を契機として、ハイデガーの思索の課題を引き受けつつ、ハイデガーを越えて「間文化的な対話」を考察するものである。

³ ハイデガーを間文化哲学的に読み解こうという試みは、例えばインメルの研究がある（vgl. Immel〔2007〕）。しかしこの研究では、ハイデガーの間文化哲学的なポテンシャルを示唆するにとどまっており、なにより『言葉についての対話』を含む後期ハイデガーが十分に扱われてはいない。本稿は、インメルの研究と関心を共有しつつも、よりハイデガーと間文化哲学の議論を密接に接続させる仕方で議論を展開するものである。

創作である⁴（vgl. 手塚 [1968], 139）。彼の独自の「いき」理解⁵は、九鬼自身の議論とは全くもって異なっているし、対話篇全体もハイデガー自身の思索に牽強付会に引き寄せられたものである印象は否めない。つまり問う人と日本人との間の対話には、対等な両者の間の緊張関係はなく、それは森が指摘するように「疑似対話」に陥っているといえるだろう（vgl. 森 [2008], 36）。

もし『言葉についての対話』が単なる「疑似対話」に過ぎないのであれば、先に述べた「哲学」の名のもとにあらゆる思想的営みを暴力的に包摂し、「哲学」のために非西洋的なものを消費するオリエンタリズムに陥る危険性を、ハイデガーも免れえなかったと評価せざるをえないだろう。しかし論者のみるところ、この対話篇が単に「疑似対話」といつて切り捨てられない論点を含んでいるのも事実である。何より留意したいのは、ハイデガー自身が対話篇のなかで間文化的な対話に潜む「危険 Gefahr」を指摘しており（vgl. GA 12, 84 f.）、この問題意識が対話篇全体を貫くモチーフになっているということである。いみじくも手塚が指摘するように、『言葉についての対話』が「われわれの対話」になりうるかどうかはわれわれの読み方に懸かっているのであり、われわれはこの対話篇を、ハイデガーを理解するためだけに読むのではなく、われわれ自身のために読むべきである（vgl. 手塚 [1968], 150）。そこで本稿は、『言葉についての対話』がハイデガー自身による「疑似対話」の形式にとどまっていることに注意しつつも、この対話篇のうちに「間文化的な対話」への思索の萌芽を見出し、あるべき「間文化的な対話」のあり方を模索しよう⁶。

以下では、まず『言葉についての対話』においてハイデガーが指摘する対話に潜む「危険」に着目して、「間文化的な対話」が孕む問題を明確にする（第1節）。次に、間文化哲学の議論を参照し、「間文化性 Interkulturalität」という概念を「多文化性 Multikulturalität」と「文化越境性 Transkulturalität」から区別する仕方で明らかにしつつ、「間文化性」という観点から「間文化的な対話」がいかに描出されるのかを概観する（第2節）。以上を踏まえて最後に、再び『言葉についての対話』の議論へと立ち戻り、ハイデガーの思索から「間文化的な対話」のあり方をどのように描けるのかを検討する（第3節）。この際に着目するのは、件の対話篇の主題たる「言葉」の役割はもちろんのこと、とりわけ対話篇の最終局面で本来のふさわしい対話のあり方として示唆される「沈黙 Schweigen」である（vgl. GA 12, 144）。この「沈黙としての対話」という発想を間文化哲学へと接続させることにより、本稿はハイデガーの思索をつうじて、「間文化的な対話」の可能性を追求したい。

⁴ 手塚とハイデガーとの対話が実際どのようなものであったのかは、手塚自身のエッセイから窺い知ることにはできる（vgl. 手塚 [1988]）。

⁵ ハイデガーは、「いき」を「生き生きとした魅力によって超感性的なものが透けて輝く感性的な輝き」（GA 12, 96）や「輝く魅力の静けさのそよぎ」（GA 12, 133）といった仕方で理解している。

⁶ この点で本稿は、『言葉についての対話』から「ハイデガーと東アジアの対話」の可能性を模索する嶺の研究と関心を共有している（vgl. 嶺 [2023], 229 ff.）。

1. 対話が孕む危険

先に引用した対話篇冒頭の問いから再び始めよう。ハイデガーは、「いき」を哲学に由来する美学の概念を用いて論じる九鬼の試みに対して、ヨーロッパ的な思考と東アジア的な思考の相容れなさを指摘しつつ、なぜ日本に根差したものを語るのに西洋的な「概念」が必要なのか、という問いを投げかけたのだった。この問いが西洋中心主義的な哲学観からくる素朴な疑義でないのならば、ハイデガーの真意は何なのか。

先の引用に続く箇所から明らかとなるのは、非西洋人にとって概念がそもそも必要なかという問いは、「言葉 *Sprache*」をめぐるハイデガー自身のより根本的な問題意識から発せられているということである⁷。この「言葉」をめぐる問題こそが、対話に潜む「危険」の問題である。まずはこの「危険」の内実を明瞭にしよう。

ハイデガーによれば、対話の危険は、対話の内容や対話の方法に起因するものではなく、それが対話であるかぎり避けられないものであり、言葉それ自体に潜んでいる (vgl. GA 12, 85)。ハイデガーが日本人に向けた先の問いの背景にあるのは、対話における言葉が全てをヨーロッパ的なものに置き移してしまうがゆえに、「いき」の背後にある日本的なものが覆い隠されてしまうという懸念である。端的に言えば、対話の危険とは、まさに対話における言葉ゆえに、論議されている事柄が言い損なわれる危険である。ハイデガーと日本人の間で行われたような間文化的な対話がある特定の言葉によってなされる以上、事柄がある特定の言葉の枠組みに置き移されることによるこの危険は、間文化的な対話に常に伴わざるを得ないものである。

注意しなければならないのは、ここで問題となっているのは単なる「言語」の違いではないということである。あくまでここで問題となっているのは、伝達手段や人間の表現活動としての「言語」ではなく、ハイデガーが「存在の家 *das Haus des Seins*」(GA 12, 85)と呼ぶ「言葉」である。「存在の家」とは、簡潔に言えば、本質現成する存在の呼び求め *Anspruch* に応じる場だといえる。対話篇に先立つ 1950 年の論稿「言葉」や「物」を参照すればわかるように、存在を思索することは、存在の本質現成のこの呼び求めに応答すること *Entsprechen* であり (vgl. GA 7, 185)、この応答がわれわれの語り *Sprechen* なのである。この発想は、人間が語るのではなく「言葉が語る *Die Sprache spricht*」(GA 12, 10) というハイデガーの脱人間中心主義的な言語観につながり、『言葉についての対話』における「対話」のあり方を考えるうえで重要な鍵となるのだが、これについては後程改めて論じることとしよう。

『言葉についての対話』において注目しなければならないのは、存在の本質現成の呼び求めに応じる場である「存在の家」の複数性をハイデガーが示唆している点である (vgl. GA 12, 85)。ハイデガーにいわせれば、ヨーロッパの人間と東アジアの人間との違いは、単なる言語の違いではなく、存在の呼び求めに応答する仕方での言葉の本質現成の根本的

⁷ 件の対話篇においてハイデガーは、日本語には事柄を対象として限定する能力が欠けていると日本人にいわせたうえで、そもそも概念をもたないことは、日本語という言葉の「欠陥」というべきものなのかと問っている (vgl. GA 12, 82)。

な違い、すなわち「存在の家」の違いである。しかし異文化間の対話における決定的な違いが、例えば翻訳によってある程度乗り越えられうるような言語の違いではなく⁸、言葉を通じた存在との関わり方の違いであるならば、異なる「存在の家」の間の「間文化的な対話」はほとんど不可能ということになりかねない。もし「間文化的な対話」を試みたとしても、われわれは常に自らの「存在の家」から出発して対話せざるを得ないがゆえに、自らの「存在の家」の枠組みで異なる「存在の家」を理解してしまう危険と隣り合わせなのである。

しかしだからといって、ハイデガーは「間文化的な対話」を断念しているようには思われない。先述の通り、むしろ彼は「間文化的な対話」を不可避なものだと考えているのである。それはなぜか。

ハイデガーは、『言葉についての対話』において、概念の必要性に関して日本人に次のように語らせている。つまり、地球全体を覆い尽くしつつある現代の技術化と産業化によって、東アジア世界もまた、それらの基盤にある西洋的な概念を迫りかける必要性に駆られているのだと（vgl. GA 12, 83）。ハイデガーのみるところ、「間文化的な対話」の不可避性は、ヨーロッパという局所における西洋形而上学の超克のために非西洋的なものが必要とされるというだけでなく、東アジア世界にとってもヨーロッパ世界との出会いによる西洋的な概念の獲得が避けられなくなっているというものであるといえよう。換言すれば、「間文化的な対話」の不可避性は、東西双方にとって、西洋形而上学と向き合うことの不可避性なのである⁹。

このように「間文化的な対話」の不可避性と西洋形而上学と向き合う不可避性が結びつくのであれば、「間文化的な対話」の問題は、西洋形而上学の帰結としての現代技術の問題という、ハイデガーにとってのもう一つの根本問題とつながるだろう。ハイデガーは、ヨーロッパの言語精神が提供する概念的なものの豊かさゆえに生じる、ヨーロッパの概念を助けに事柄全般を論じようとする誘惑を日本人に語らせつつ、この誘惑が大地と人間の完全な「ヨーロッパ化 Europäisierung」という出来事によって強められると指摘する（Vgl. GA 12, 98）。ここでいわれる「ヨーロッパ化」とは、西洋形而上学の帰結としての現代技術が、地球全体を覆い尽くしていく事態にほかならない¹⁰。

⁸ 無論、ここで「翻訳 Übersetzung」それ自体が哲学的な問題とならないということを言いたいわけではない。むしろハイデガーにとって「翻訳」は、重大な意義をもっている。例えばハイデガーは、古代ギリシア語からラテン語への翻訳の過程で、単に異なる言語へと変換されるだけでなく、ギリシア的な経験がほかの思考様式へと「置き移されて übersetzt」おり、この「置き移し」によって西洋的な思索の地盤喪失が始まったと指摘している（vgl. GA 5, 8）。

⁹ 嶺も、ハイデガーのいう対話の「危険」が、単に異文化間の対話の困難や翻訳の問題ではないと指摘したうえで、西洋形而上学の世界支配という彼の根本問題にかかわっているという（vgl. 嶺[2023], 233）。

¹⁰ 「ヨーロッパ化」という語でハイデガーがどのようなことをいわんとしているのかについては、『ハイデgger選集 18 技術論』の序にかえて1963年に書かれ、「日本の友に」と題された文章のなかで、訳者である小島威彦の問いへの答えに簡潔にまとめられている。さらに注目すべきなのは、『言葉についての対話』と同時に書かれた『技術への問い』（1953）において、あらゆる存在者を役に立つ徴用物資として挑発する現代技術の本質現成としての「総かり立て体制 Ge-stell」もまた「危険」と名指されているということである（vgl. GA 7, 27）。1949年のブレーメン講演でハイデガーは、古ドイツ語の *fara* が「追い立てること Nachstellen」を意味していたことに着目し、「危険 Gefahr」の

以上のハイデガーの議論に沿って、「間文化的な対話」が孕む問題をまとめよう。第一に「間文化的な対話」は、言葉の違いを前提しつつも、特定の言葉によってなされるがゆえに、常に特定の枠組みに事柄が置き移される危険に晒される。そしてハイデガーのいうように、言葉の違いが伝達手段としての言語の違いではなく、「存在の家」の違い、すなわち存在との関わり方の違いであるならば、「間文化的な対話」は困難を極める。しかしそれでもなお、地球規模の技術化・産業化に現れる西洋形而上学の席卷は、「間文化的な対話」を不可避なものとしてわれわれに要請する。「間文化的な対話」をめぐるこうした困難に、われわれはどう向き合えばよいのだろうか。

2. 「間文化性」という概念

前節で確認した困難を性急に解決しようと試みるのではなく、まずはわれわれが明確に定義することなく用いてきた「間文化的 interkulturell」という語の含意を明瞭にしよう。以下では、現在の「間文化哲学 Interkulturelle Philosophie」において主導的な役割を果たしているヴァイトマンの議論を概観しよう。

間文化哲学は、端的に言えば、従来の哲学が無批判に前提してきた西洋中心主義的な見方に批判的な視点を向けたうえで、「間文化性 Interkulturalität」という次元から哲学のあり方を見直す試みである。この際に注意しなければならないのは、この試みは哲学の一領域の名称でもなければ、ましてや哲学の応用的分野でもないということである（vgl. Weidtmann [2016], 7）。間文化哲学は、いわば哲学という営みそのものを間文化性という次元から問い直す。この点で間文化哲学は、哲学を非西洋の思想的営みに単純に適用していくこととは明確に区別される。この立場からすれば、哲学的な対話において常に前提されてきた西洋的な枠組みに固執しないときに、初めて哲学は間文化的になるのだという（vgl. Weidtmann [2016], 9）。

しかし間文化哲学は、哲学における西洋的な前提を端的に拒絶・解体するのではない。むしろ間文化哲学にとって大きな課題となるのは、ヨーロッパ的・西洋的哲学に由来する普遍性の要求と共に、しかし同時に全く異なる諸経験を主題化し、「哲学」の複数性を示

本質現成の根本動向をこの迫り立てに見て取る（vgl. GA 79, 53）。このことに鑑みれば、大地と人間のヨーロッパ化によってますます不可避となる「間文化的な対話」に潜む「危険」も、「総かり立て体制」として現代技術が本質現成してくることによる「危険」も、共に西洋形而上学の強大な支配に由来し、全てを西洋形而上学の枠組みのうちへと迫り立てていく不可避な「危険」であるという点で、密接に結びついているといえよう。ハイデガーにおける、こうした「間文化的な対話」と「現代技術」との密接な結びつき、さらには対話に付随する言葉が画一化する危険性への懸念は、『理想』のハイデガー生誕 80 周年特集に寄せられた次の文章からも読み取れる。「東アジアの思惟と西欧の思惟の間の対話は、両者の側から現代技術の本質とその権力への問いが充足的に問われてこそはじめて営み得るものです。しかしさらに一層深い次元のうちで、あるひとつの究明を目指す問いが待ち受けています。それは、東亜語と印欧語との根本構造のかかわり合いに関する究明です。しかしながらここで前提されるのは、およそこの地上での人間の言葉が、いよいよ乏しさを加える世界語にのっとなって一般的な水平化に突き進まない、ということです」（「日本の読者へ」、『理想 No. 444 ハイデッガー生誕 80 年記念特集』、1970）。

すことである（vgl. Weidtmann [2016], 11）。換言すれば、普遍性と複数性に同時に向き合うことが間文化哲学には求められている。ここで避けなければならないのは、複数性を唯一の普遍性との関わりで考えることである。つまり、複数の文化に根差した諸哲学が、唯一の普遍性に包摂されるというモデルで普遍性と複数性の関係を考えてはならないということだ。間文化的な次元において重要となるのは、一つの普遍性に関わる限りでの複数性ではなく、むしろ普遍性それ自体の複数性である（vgl. Weidtmann [2016], 12）。つまり間文化哲学にとって肝要なのは、「諸普遍化」の間の対話であり、それが世界の複数性にほかならない。ここでの「世界」は、包括的な存在者でも多数の個別のものが関わり合う空間でもなく、われわれが具体的に見出すことができる多数のものの関係それ自体である（vgl. ebd.）。この関係を、ヴァイトマンは「共属性 *Zusammengehörigkeit*」と名指す。共属性は、関係それ自体として普遍的な原理である。というのも個別具体的なものは、関係抜きにしては考えられないのであり、なにものであれ関係それ自体を拒絶することはできないからである。この共属性という普遍的な原理によって、世界が「一つの世界」として普遍化していく可能性が説明される。

間文化哲学の構想において重要なのは、共属性としての世界が、安定的な実体ではなく、常に変動するダイナミックな動きとして捉えられることである。間文化哲学の立場からすれば、世界から立ち上がる「文化」もまた、何らかの実体や主体ではなく、途切れなく変動し続ける経験の生き生きとした諸連関である（vgl. Weidtmann [2016], 18）。換言すれば、文化は、言語や宗教、文学といった成果物に還元されるものではなく、われわれの生き生きとした諸経験のダイナミックな連関そのものなのだ（vgl. Weidtmann [2016], 23）。

これゆえに「間文化性」は、「多文化性 *Multikulturalität*」と「文化越境性 *Transkulturalität*」から明確に区別される。というのも以下でみるように、「多文化性」と「文化越境性」の両者はともに、西洋的な前提に基づいているからである。

ヴァイトマンの指摘するところによれば、多文化性という概念は、西洋近代の法治国家的な思考によって規定されているという（vgl. Weidtmann [2016], 27）。多文化主義の文化理解では、文化を私的な事柄とみなす一方で、その文化の規定は公共的な領域に存している。多文化主義における文化は、ある特定の社会におけるその文化の権利の承認に依存している（vgl. Weidtmann [2016], 28）。この際に文化として承認されるのは、言語や宗教、生活様式といった具体的な成果物のみである。こうした文化理解は、実践的な政治領域においては有用であることは確かであるが、しかしここでは、生き生きとした経験のダイナミックな連関としての文化のあり方は見逃されている。

文化越境性も、多文化性と同様に、多様な文化の権利を同等に保証するという価値中立的な立場を標榜している（vgl. Weidtmann [2016], 34）。この考えによれば、諸文化の間に明確な境界は存在せず、むしろ初めから互いに混じり合っているので、われわれは、自由気ままに文化的な生活様式を選択できるのである。この際に前提とされているのは、非文化的・非社会的な主体である（vgl. Weidtmann [2016], 37 f.）。つまり文化越境性によれば、われわれはさしあたり中立的な主体であって、人生の過程のなかで諸文化を文字通り越境しつつ自ら選択をして、文化複合的なアイデンティティを形成する。このときに前提とさ

れている主体は、ヴァイトマンによれば、超越論的な主観ないし近代的な理性にほかならない。この点で、文化越境性という構想は、普遍主義的なものとどまっており、近代的な発想を現代社会の現実に適応させたにすぎないのだ。

多文化性や文化越境性とは異なり間文化性は、そもそも明瞭に境界づけられた実体的な文化や非文化的な主体を前提としない。間文化性という観点での「文化」は、実体的に並び立っているのでもなければ、越境的に混じり合っているのでもない（vgl. Weidtmann [2016], 23）。間文化性という概念は、様々に異なる諸文化の邂逅と交流を通じて可視化される、文化の「間 Zwischen」に関係づけられる（vgl. Weidtmann [2016], 39）。この際間文化哲学は、明確に区別された文化を前提としてその「間」を問うのではなく、むしろ特定の個別具体的な文化は、この「間」という関係から理解される。この「間」それ自体は、文化の固有性の彼岸にあって諸文化を関係づけており、異なる文化の接触が起こることによって「間文化性」として明瞭に現れるのである¹¹。

ここで重要なのは、次の二点である。第一に、間文化性という観点からは、文化はわれわれが選択可能な言語や宗教、生活様式といった実体的なものではなく、生き生きとした連関であるため、独立した個別具体的な文化を前提として「間文化的な対話」を考えることはしない。第二に、これはより重要なことだが、「間文化性」という概念は、異文化理解の理想的なモデルを提示することを意図していない。むしろ諸文化は、実体的な文化理解では見逃されてしまう生き生きとしたダイナミズムであるので、外的な理解モデルを打破していくものである（vgl. Weidtmann [2016], 39）。間文化哲学は、こうした異文化理解のモデル化を拒絶し続け、諸文化が折り重なっている状況を描出する試みにほかならないのだ。

3. 「沈黙」としての対話

前節の議論から明らかになった「間文化性」の要点をまとめよう。文化は、静的で実体的なものではなく、むしろ常に変動する運動そのものである。したがって、われわれは明確に分離された文化からその「間」を考えるのではなく、むしろ「間」のほうから、文化をそれぞれ「一つの文化」として把握すべきなのである。この観点からすれば、「間文化的な対話」もまた、異なる文化の境界を前提として初めて生じてくるのではなく、いわば不可避な出来事として常にすでに起こっているものであり、対話を通じて初めて文化が「異文化」として立ち現れてくるということになるだろう。

してみれば、異なる「存在の家」の間をいかに架橋できるのかという問いの立て方は、「存在の家」という実体的な境界の間の越境問題を想起させる点で、すでにわれわれを誤った方向に導いていたのかもしれない。ハイデガー自身が、「存在の家」という表現が言葉の本質についての概念を提供するものではないといっていることからわかるように（vgl. GA 12, 107）、ハイデガーが「存在の家」ということでいわんとしていたのは、何か

¹¹ 同様に「間」から「文化」という概念を考えるものとして谷の研究がある（vgl. Tani [2017]）。

を固定化させる概念的な境界ではない。むしろハイデガーが言葉の本質（エッセンチア）ではなく言葉の本質現成を論じているのならば、「存在の家」も動的なものとして理解せねばならないだろう。したがって、第1節でみた間文化的な対話に潜む危険は、「存在の家」を実体的な境界として捉えるときにより際立つものになるだろう¹²。

以上を踏まえたうえで、われわれは再びハイデガーに立ち戻りつつ、異なる「存在の家」の間の架橋とは異なった仕方での「間文化的な対話」の可能性を模索しよう。ここで着目したいのが、『言葉についての対話』において、ハイデガーが本来的な対話の道行きが「語る」ことよりもむしろ「沈黙」することだと示唆していることである（vgl. GA 12, 144）。たしかに『言葉についての対話』は、問う人と日本人との対話という体裁をなしているとはいえ、あくまでハイデガー自身と西洋形而上学との対決としての対話を問題としているため、ここでの「沈黙」は「間文化的な対話」を問題としていないという見方も可能である。しかし、ハイデガーがいうように、西洋形而上学が地球規模で席卷している現状において、西洋形而上学との対決と間文化的な対話は、共に西洋に限らない不可避の問題であるように思われる¹³。したがって、われわれは、「沈黙」としての対話というハイデガーの発想から、それを間文化的な対話へと展開することを試みよう¹⁴。

¹² サイドによる「オリエンタリズム」についての以下の規定も、同様に考えることができるだろう。「したがって哲学的には、私が「オリエンタリズム」と呼んでいる言語、思考、ビジョンは、極端なリアリズムの一形態である。オリエンタリズムを実践する者は、東洋的とみなされる問題、対象、性質、地域を扱う習慣であり、自分が話したり考えたりしていることを、言葉やフレーズで指し示し、名指し、指摘し、固定化する。その結果、その言葉やフレーズは、現実を獲得したか、あるいはより簡単に、現実そのものであるとみなされる」（Said [1979], 72）。ここで重要なのは、まさしくハイデガーが、『言葉』において、「語ること」を「名指すこと *nennen*」として考えていることである（vgl. GA 12, 18）。ハイデガーによれば、名指すこととは、単に事物に語彙を与えることではなく、語のうちへと呼び入れることである。ハイデガーは、この名指しによって、四方界としての世界が開かれるという（vgl. GA 12, 19）。名指しのうちで、非現前を蔵しながら、存在者は現前へともたらされる。しかし、現前の裏に蔵されている非現前が閑却される時、名指しはサイドがいうように現実を固定化してしまうのである。

¹³ 嶺は、ハイデガーが形而上学の支配圏にある西洋の言葉の源泉を追求したことと、『言葉についての対話』において日本人に対し東アジアの言葉の源泉を問い尋ねたことが、彼の同一の関心事に導かれていることを指摘している。嶺によれば、ハイデガー自身が東アジアとの対話をドイツ語によっていわば「西から東へ」の方向で展開せざるをえなかったにせよ、それが両者の言葉の本源を問う仕方で行われれば、「東から西へ」という方向へも開かれた双方向の対話の場に導かれる可能性がある（vgl. 嶺 [2023], 237）。

¹⁴ 「沈黙」は、ハイデガーの思索において一貫して見出せる鍵語だといえよう。『存在と時間』では、「良心の呼び声」が「沈黙」という形式をとるといわれ（vgl. SZ, 273）、1934/35年冬学期講義『ヘルダーリンの讃歌——『ゲルマーニエン』と『ライン』』では、ヘルダーリンの詩の解釈を通じて、われわれの存在が「対話」として生起するとしうえて、その対話は「沈黙」であるといいかえられる（vgl. GA 39, 70）。無論、『存在と時間』においては自己関係的な対話、ヘルダーリンの詩の解釈においては「われわれ」と「神々」との対話が問題となっている点で単純に同一視できるものではない。『哲学への寄与論稿』では、存在について思索的に「言うこと」と、存在を問う道行きのなかで存在の真性について「黙思すること *Erschweigen*」の不可避性とが一体的に考えられている（vgl. GA 65, 19）。この「黙思すること」は、古代ギリシア語の「シガーーン *σιγᾶν*」に由来し、「黙理 *Sigetik*」（GA 65, 79）といった謎めいた概念へとつながる。この「黙理」とは、別の始原から存在の問いを問う際のいわば「論理」である。しかし、この際「語り」に基づいた「論理（ロゴス）」とは、明確に対比されていることに注意しなければならない。本稿にとって重要なのは、黙思することが言葉の本質現成する根源から発源しているという点である（vgl. GA 65, 79）。『哲学への寄与論稿』において、言葉はその本質（現成）において「沈黙」であると明確にいわれるように（vgl. GA 65, 408）、

では、このとき「沈黙」としての間文化的な対話とはいかなるものになりうるのだろうか。この内実を考察するに先立って確認しておきたいのが、ハイデガーの「言葉」についての見方である。すでに第1節で触れたように、ハイデガーは「言葉」を意思伝達的手段や表現活動としては考えない。われわれが語るのではなく、「言葉が語る」という表現が、このことを端的に言い表している。この発想は、『言葉についての対話』における「言葉から語る Sprechen von der Sprache」としての対話を理解するうえで重要である。つまりここでハイデガーがいわんとしているのは、対話においても主導権が人間にあるのではなく、言葉そのものが語るところから対話が生起するということである。対話とは、われわれが引き起こし、自らの意志で導いていくものではなく、むしろ言葉が語ることですでに生起してしまっている出来事なのである。

この発想こそが、「沈黙」としての対話を考えるうえで鍵となる。まずもってハイデガーのいう「沈黙」とは、単に言葉を発しないこと、黙っていることではない。ハイデガーが、言葉から語ることとしての対話の道行きに沈黙していることを見出している以上 (vgl. GA 12, 144)、沈黙と語りは不可分である。つまり「沈黙」とは、黙っていることではなく、むしろ語りの裏にある、語りえないあるいは語り尽くせないものだといえよう¹⁵。しかし語りが、「言葉が語る」のではなく「われわれが語る」と理解されるならば、沈黙もわれわれの意図によって語らないことになってしまう。だからこそハイデガーは、沈黙に「ついて über」の語りは、「空談 Gerede」を引き起こすというのである (vgl. ebd.)。ハイデガーが、「沈黙することについて沈黙していること」ということでいわんとしているのは、われわれが言葉の主人のようにふるまい、すべてを語りうると思ひ込むのではなく、語りえぬものを語りえぬものとして保っていることである。

ではこのとき、間文化的な対話はどのように考えられるのか。すでにわれわれが第1節でみたように、「間文化的な対話」においては、それが特定の言葉によってなされるがゆえに、事柄が特定の枠組みのなかに押し入れられてしまい、常に言い損ねられる危険が存していた。この危険は、対話が言葉によってなされるかぎり、避けられないものである。この対話において常に言い損ねられてしまうもの、それがハイデガーのいう「沈黙」にはほかならない¹⁶。この「沈黙」は、「間文化的な対話」において特に際立つ。ハイデガーと

「沈黙」は単に黙っていることではなく、いわば言葉を下支えするものである (vgl. GA 65, 510)。しかし、あくまで「沈黙」は「語り」と分離した仕方基礎づけているのではなく、言葉の本質現成と共に表裏一体となった仕方露わになるものである。本来、「沈黙」概念については、以上のような文献を踏まえたうえでより詳細に解釈しなければならないが、本稿のみで扱いきれる問題ではないため、今後の課題としたい。

¹⁵ 同様の発想は、言葉は異なりつつも、ほかの著作でも見出される。例えば『芸術作品の根源』(1935/36)では、「詩作 Dichtung」による「言うこと Sagen」が、「言いうるもの」と同時に「言いえないもの」を露わにするといわれる (vgl. GA 5, 61 f.)。また『言葉』においては、言葉は、「静けさ Stille」の響き Geläut として語るといわれる (vgl. GA 12, 27)。この「静けさ」は単に音がないことではなく、「世界が世開し Welt weltet」「物が物になる Ding dingt」という仕方、言葉による世界と物との「区別 Unter-schied」の性起を意味している。

¹⁶ 例えば貫井は、ハイデガーが言葉の多義性を重視するゆえんを探究するなかで、「沈黙」が多義性と結びついていることに着目したうえで、先述の『芸術作品の根源』における「言いえないもの」と同様の事柄を示していると主張する (vgl. 貫井 [2024], 70)。このことを踏まえて、「沈黙」としての対話と言葉の多義性との関係について、差し当たり次のようにいうことができよう。われわれ

もに「間文化的な対話」を考えるならば、それは、語りに常に伴わざるをえない語りえぬもの（＝「沈黙」）が語りによって特定の枠組みに押し入れられてしまう危険と向き合いつつ、対話を継続することである。言い換えれば、語りによってカテゴライズされる実体的な文化理解から逃れ去る文化のダイナミズムを、語りえぬ「沈黙」として自らの有限性ととも引き受けながら、それでもなお、いわば不可避な出来事として不断に差し迫ってくる「間文化的な対話」に向き合い続けることである。

結

世界の多様性を認めたいという現代において、われわれは「どのような文化理解をするべきか」と問い、あるべき文化理解の理想を性急に追い求めがちである。これに対して、ハイデガーと間文化哲学に即した本稿の成果は、あるべき「間文化的な対話」の理想的モデルを提供するものではなく、むしろ「間文化的な対話」を特定のモデルに押し込むことを拒絶するものである。というのも、そもそもそういった理想の対話モデルを構想すること自体が、個々の対話をもつダイナミズムを一つの固定的な対話モデルへと普遍化しようとする危険を冒しているからである。文化のダイナミズムを固定化する仕方で、間文化的な対話をモデル化しようとする欲求は、事柄を特定の語りの枠組みに押し込もうとする、言葉が孕む危険が顕在化した結果にほかならない。

「間文化的な対話」を考える際に重要なのは、ハイデガーがいうように、われわれが語るのではなく、「言葉が語る」という発想であるように思われる。つまり「対話」をわれわれの主体的な行為としてではなく、不可避的に生じる出来事として捉えなおすことである。われわれが「間文化的な対話」をいかにしようのかを問い、理想的な対話モデルを安易に提示しようとすることは、言葉の主人たろうとして、「対話」を意図的に操作しようとするにほかならない。しかし、ハイデガーのいうように、われわれが言葉の主人たりえず、「言葉が語っている」のであれば、「対話」もまたわれわれの意図でなし得るものではなく、むしろ絶えず不可避的なものとして迫ってくる出来事にほかならない。ハイデガーが、本来的な対話を「語り」にではなく、その裏にある「沈黙」に見出したのは、対話における完全な相互理解が不可能であるということのみならず、そもそもわれわれは「対話」の主導者になりえないという意味で有限であるからである¹⁷。

の理解では、「沈黙」とは語りの背後に常に存する、語りえぬ、あるいは語り尽くせぬものを意味している。このことは翻って、われわれの語りは単なる一義的なものではなく、常に汲み尽くしえない数多の可能性へと開かれていることを意味する（ただし、「多義性」の「多」は数的な意味ではないことに注意しなければならない（vgl. 貫井 [2024], 71 f.））。このことは、対話においても同様である。われわれは、対話を異なる複数の間を直線的な通路で結びつけるようなイメージで語りがちであるが、実際は対話の道筋は、一つの結論へ向かう一本道ではない。むしろ、常に異なる対話の可能性が開かれているからこそ、常に異なる仕方で対話を継続する必要があるのだ。

¹⁷ この点に、ハイデガーの議論に基づいたわれわれの立場と間文化哲学の立場との間の差異が存するように思われる。本稿で主題化しなかったが、世界の複数性に関心をもつ間文化哲学にとっての重要な概念のひとつに、「根本経験 Grunderfahrung」というものがある。「根本経験」は、「経験についての経験」と言い換えられるが、それは諸経験について反省するというメタ的な経験ではなく、

「沈黙としての対話」は、常に生じている出来事であるがゆえに、未完結で途上の性格を持っている¹⁸。ハイデガーは、語りが孕む語りえなさに沈黙しそれを保持することを「言葉からの本来的な対話の絶え間ない前奏 Vorspiel」（GA 12, 144）と位置付ける。対話は、行為でない以上完遂されることはなく、常にその途上にとどまり続けようとするものである。それは同時に、避けがたい対話の「危険」に向き合うことでもある。われわれは、「対話」の危険にさらされつつ、しかし不可避な「対話」のなかにあらざるを得ない。してみれば、われわれがこの対話の途上にあつてできることは、新たな対話を意図的に引き起こそうするのではなく、むしろすでに起こってしまっている対話に潜む「沈黙」に耳を傾け、対話のモデル化に抗いながら、対話の運動を継続するように努めることである。

凡例

ハイデガーの著作からの引用は、以下の略号を用い、括弧内に略号と頁数を併記して箇所を示す。ハイデガー全集については、略号とともに巻数を併記する。たとえば、(SZ, 316) であれば、*Sein und Zeit* の 316 頁、(GA 26, 199) であれば、ハイデガー全集 26 巻の 199 頁をあらわす。

GA=Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975-

SZ=Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 19. Aufl., 2006

むしろそういった反省的な経験も含めてあらゆる諸経験を基礎づけている (vgl. Weidtmann [2016], 13)。この根本経験は、諸経験が可能になる根拠を提供することによって、諸経験を連関付け、それらに意味を与える (vgl. Weidtmann [2016], 105)。根本経験とは、あらゆる経験が基づいている内的な連関にはかならず、諸経験がもつ意味についての経験である (vgl. Weidtmann [2016], 106)。諸経験を可能にする根拠は、反省といった知的な洞察によって到達できるものではない。ヴァイトマンによれば、こういった根拠はあくまで根本経験において経験されるものなのである。間文化哲学の立場によれば、あらゆる生活世界は、それぞれの根本経験に基づき意味付けられるのであり、異なる文化はそれぞれに根本経験に基づいて固有なものとして立ち現れる (vgl. Weidtmann [2016], 106)。諸文化が基づく諸根本経験は、その根本経験という次元において互いに連関し合っており、その連関の方から他の文化とは異なる固有なものとして経験される。このように間文化哲学は、「根本経験」を鍵にして、諸文化がそれぞれに「異なる文化」として成立する根拠を提示しつつ、他方で諸文化が互いに断絶せず有機的に連関していることを保証することで、われわれが直面している間文化的な状況に哲学的に接近しようとしているのだ。以上から明らかなように、間文化哲学が重視する視点は、あくまで「われわれの経験」にある。対してハイデガーの視点は、存在ないし存在が本質現成する言葉にあるために、もはや「われわれの経験」を離れ、われわれの行為を越えた、出来事としての対話を際立たせている。

¹⁸ この点は、間文化哲学と共通する発想である。ヴァイトマンによれば、間文化哲学が関心をもつ諸文化の「間」は、文化の絶え間ない更新と存続によって構成されるものであり (vgl. Weidtmann [2016], 40)、この文化の手続き性と根本的な非完結性は、間文化哲学の方法論的な始まりに反映されている (vgl. Weidtmann [2016], 41)。ゆえに、諸文化の「間」という関係は、常に更新され完結することはないため、諸文化の「間」の対話も途上ので不断に継続されねばならないのである。

参考文献

- 鹿島徹「ハイデガーの時代診断 ——「響き」」、鹿島徹他著『ハイデガー『哲学への寄与』解説』所収（59－93 頁）、2006 年
- 手塚富雄「解説」、『ハイデッガー選集 21 巻 ことばについての対話』所収（137－150 頁）、理想社、1968 年
- 手塚富雄『西欧のこころをたずねて』、燈影社、1988 年
- 貫井隆「ハイデガーはなぜ言葉の多義性を重視するのか」、『アルケー No. 32』所収（67－79 頁）、2024 年
- ハイデガー「日本の友に」、『ハイデッガー選集 18 巻 技術論』所収（5－14 頁）、理想社、1965 年
- 嶺秀樹『絶対無の思索へ』、法政大学出版局、2023 年
- 森一郎『死と誕生 ——ハイデガー・九鬼周造・アーレント』、東京大学出版、2009 年
- Immel, Oliver, *Martin Heidegger interkulturell gelesen*, Nordhausen: Traugott Bautz, 2007
- Said, Edward. W., *Orientalism*, New York: Random House, 1979 [エドワード・W・サイード『オリエンタリズム上・下』、板垣雄三/杉田英明監修・今沢紀子訳、平凡社、1993 年]
- Tani, Tōru, „Für Eine Phänomenologisierung von „Kultur““, in *Philosophie im Gegenwärtigen Japan*, hrsg. von Hans Peter Liederbach, München: INDICIUM Verlag, 2017, S. 70-93
- Weidtmann, Niels, *Interkulturelle Philosophie*, Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag, 2016

『存在と時間』の学問的研究と存在論的尋求

田中 敦（国際基督教大学名誉教授）

Wissenschaftliche Forschung zu „Sein und Zeit“ und dessen ontologische Erörterung

Atsushi TANAKA

Martin Heideggers „Sein und Zeit“, ein klassisches Werk der Philosophie im 20. Jahrhundert wurde von verschiedenen Gesichtspunkten und in mannigfachen Problemzusammenhängen erforscht. Aber dennoch bleibt die Frage, ob seine zentrale Sache, d.i. die Frage nach dem Sein im Zusammenhang mit Dasein und mit Rücksicht auf die Methode im strengen Sinne verstanden ist.

Der entscheidende Unterschied zwischen der phänomenologischen Deskription und der wissenschaftlichen Forschung auf der Basis der Theorie besteht darin, dass die Wörter in der jenen nicht eindeutig und fest bestimmt sind. Trotzdem die ontologische Erörterung kann sich dem Vorwurf entziehen, eine willkürliche und „subjektive“ Ansicht zu sein, nur durch die Selbigkeit des Erschließens und Erschlossenen, welche in der existenziellen Modifikation des Man als die Seinsweise des Daseins (im Sinne vom appositionellen Genitiv), im Augenblick geschehen kann.

Die echte ontologische Erörterung, welche nur in der Anstrengung des phänomenologischen Lebens in seiner wachsenden Steigerung in der alltäglichen Welt möglich ist, kann allein ein Weiterfragen der Sache selbst von „Sein und Zeit“, d.h. der Seinsfrage ermöglichen, im Unterschied von den vielen selbst lehrreichen und eminenten wissenschaftlichen Forschungen der Philosophie Heideggers.

Schlüsselwörter: Deskription, Kritik, Seinsweise, Augenblick

キーワード: 記述、批判、存在様態、瞬視

1. 問題の提示

数多くの読者を持ち、更には数々の研究がなされ、多様な哲学的な問題との関連で考察され論じられていることを考えるなら、『存在と時間』が20世紀を代表する哲学の古典であるということに異論はないであろう。そして、古典と見なされる書物に関しては、その著者の意図や問題から独立し、それ自体の存在意味を持つということも一般に認められている。だからこそ、そこで展開されている考察の根源性に基づく様々の重要な哲学的問題が、様々な問題連関で考察され、他分野の問題との関連で議論されることがあるのも当然と言える。その点では、『存在と時間』の解釈及び研究はこうでなければならないということとは言えないともいえるであろう。しかしながら、古典的作品が著者の意図から独立したそれ自体の意味を持つという場合、著者にとっての関心事や問題はまず理解されており、更にそのような内容理解に限定されない、それとは直接関係しそうな諸々の重要な問題を考える点でも、それは重要な役割を果たすということが理解されているのではないだろうか。こうした点で『存在と時間』の理解に関してはどうか。

『存在と時間』に関しては、それが正教授への昇進に必要とされたために発表されたということと共に、著者ハイデッガーがそれを執筆していた頃、ヤスパースとブルトマンの二人ならあるいはそれを理解し得るかも知れないが、その論述がまず殆ど理解されないであろうと予期していたことは、よく知られた事実である¹。ここでこのことに言及するのは、それを単なる逸話として済ましてよいだろうかということを考えたいのである。つまり、ハイデッガーが当時その解明に取り組んでいた問いは、そのような問いとして理解されたのであろうか、また、理解されているのであろうか、という問題である。この問題を、ここでは1927年になされた講演「現象学と神学」で提起されたある問題の検討を手引きに考えてみたい。それは諸々の実証的学問と哲学との間には絶対的な違いがあるという問題提起である（9-48ff.）²。

しかし、このような考えが『存在と時間』の現存在の実存論的分析論に見出されるであろうか。そもそも何らかの関連性があるであろうか。それどころか、このような疑問は直ちに否定されるように思われる。なぜなら『存在と時間』の冒頭で存在的諸学問は存在論的学問によって基礎付けられると明確に言われているからである（SuZ, 11）。基礎付けは、普通の理解であれば一方が他方の成立をその根底から支えるような関係を意味するであろうが、そのような関係性が語られる事柄に関して絶対的な違いということが言われるであろうか。

しかし『存在と時間』を問題にするまでもなく、我々は当の講演そのもののの中で直ちに、今の問題と密接に関わる疑問に出会うのである。哲学は諸学問に対して指導（Direktion, Herleitung）という課題を持つという関係の記述である。「次のことは確かに示すことがで

¹ Karl Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, hrsg. Hans Saner, Piper, München, 1978, S. 11.

² 以下、ハイデッガー全集（Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main）からの引用は巻数と頁数をもって表示する。この場合第9巻の48頁以下になる。なお『存在と時間』（Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1927）に関しては「SuZ,」に頁数を付けて表示する。

きる。つまり、純粹に自己の上に立てられた現存在の自由に問うことである哲学はその本質に基づいて、神学を除く他の一切の実証的諸学問に対し存在論的に根拠付けられた指導という課題を持つということである」(9-65)。これは、実は神学と現象学の関係を主題とする考察の中で、単に付随的に述べられていることであり、またハイデッガー自身述べているように、「特に哲学に関しては単に学問論的な観点から、しかもそれ自身学問として取り上げられている」³という制約を持っているという問題を含んではいる。だから必ずしも諸学問と哲学の関係が主題となっている訳ではない。しかし、そこで述べられていることを『存在と時間』の論述との関連で理解するなら、哲学の意味規定の点で極めて大切な要点を示しているように思われる⁴。いずれにしても絶対的に違うと言われる存在論と諸学問との間に指導という関係が成り立つという指摘がなされていることは、哲学には学問批判という課題があるということを示唆していると言ってよいであろう。

絶対的な違いというこの問題は学問批判との関連だけでなく、現象学理解にとって決定的に重要な記述の理解と、更には原理の原理的探究という問題とも内的密接に関わっている⁵。ここで、問題となっている絶対的な違いを既に取り上げていると考えられる 1919 年の戦時緊急学期の講義に即して、まず原理的なものの探究と記述との関係を明らかにすることから始めよう⁶。

「現象学と神学」と『存在と時間』では、哲学或いは存在論が存在的または実証的諸学問との関連で問題とされるが、戦時緊急学期の講義では、それと対応する問題が根源学または前 - 理論的学問と派生的諸学問との関係として取り上げられる。この前 - 学問的学問こそが現象学に他ならない。問題の絶対的な違いは次のように述べられている。「現象学の内で目覚めた学問性という『厳密さ』⁷はその原本的な意味をこの根本体制から獲得しており、派生的で非 - 根源的な諸学問の『厳密さ』と比較し得るものではない。それと共に見て取れることは、現象学に於いて方法問題が、他のどの学問に於いてもあり得ないほど中心の地位を得ているのはなぜかということである⁸」(56/57-110)。そしてこの講義でこの問題が際立ってくる重要な問題がナトルプによる現象学の記述に対する批判である。ハイデ

³ Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel 1918–1969*, hrg. Joachim W. Storck, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar, 1989, S. 24. これは、神学者は現象学から何を学び得、何を学び得ないか、という講演主題が定められていたという事情による。

⁴ この決して分かり易いとは言えない記述をきちんと理解することは必須であるが、次の点だけをここでは理解しておくことでよいであろう。「自己の上に立てられた現存在の自由に問うこと」が、現存在の本来的存在様式に於いてという意味で理解され、その場合に諸学問を指導するという関係が成立しなければならないということである。そのことを敢えて『存在と時間』に関係させて理解すれば、その現存在分析論が哲学的であると言えるかどうか、この規定によって判定することが可能になる、または必要になるということになる。

⁵ 戦時緊急学期の講義では原理という語は未だ明瞭な形で用いられていないが、例えば根源学と個別科学との違いに関して、更に循環構造との関係で、原理的なもの (Prinzipielles) の形で述べられていることは (56/57-24)、原理の問題が、根源 (Ursprung)、始原 (Anfang) に関わる点で決定的に重要な意味を持っている (56/57-31) ことを示していると言える。

⁶ そのことによって、現象学そして記述が問題となるのは、どこまでも存在の問いがそれによって可能になるという点でだけであるという理解を確かめることができるのである。

⁷ 以下に於いて下線は原文がイタリックであることを示す。下点線は筆者による強調を示している。

⁸ この点に明瞭に、他の諸学問と同列に論じ得ない、比較を絶した違いが言い表わされていると言える。

ッガーはそこでナトルプを「これまでに現象学に対してただ一人学問的に注目すべき異議を持ち出した」（56/57-101）と述べているが、この意味は「絶対的な違い」を考えることでその本当の意味が理解できるのである。

ナトルプによる現象学の記述に対する批判は一見すると確かに徹底しており、説得力のあるものといえることができる。ここでハイデッガーの論評を詳しく述べる余裕はないが、結局ナトルプは現象学の本来の問題圏にまで達しておらず（56/57-109）、この講義に於いて脱活性態（Entlebnis）と理解される理論の立場に留まったままであると述べられている。ここで我々は、現象学と派生的諸学問の間の比較し得ない違いが指摘されていたことを思い起こす必要がある。現象学は根源学の課題、原理の探究を行うとされる。原理の探究は原理的にされねばならない。探究に際して何らかの原理を使用する、つまり何らかの原理に依存することは原理の探究では許されないのである。ところがナトルプは学問にとっての記述が有する意味を問題にする際、根源学と言われるような学問が関わるであろう問題に注意を払うことなく、常に学問一般を問題にしているのである。ナトルプは学問研究にとって記述の必要性を認めはするが、それはどこまでも学問本来の仕事である説明にとって必要となる的確な材料を用意するためであり、記述は学問研究にとって予備的なものに留まるとされるのである。更にナトルプは説明の学と記述の学の区別という当時の議論に言及し、記述の学問とは、事実をただ集めるだけであり、学問とはなり得ないとも明言している⁹。

確かに意識に関しては、それが規定するもの（das Bestimmende）であって、それ自体規定され得るものではないという問題をナトルプも取り上げているが、そこで提出される再構成、Rekonstruktion¹⁰の考えも結局は構成にはほかならないとハイデッガーは捉え、ナトルプの現象学理解の不十分さを問題としているのである。それはその通りであると言える。この点で絶対的な違いを問題にすることが意味を持つのは、個別を捉える記述が必要となるのは原理を探究する根源学だからこそであって、派生的な諸学問¹¹に於いても現象学で求められるような記述が不可欠と考える必要がないという理解があり得るからである。原理の原理的探究に於いては何らかの最終的な原理が使えないのであるから、記述以外に方途がないのである。ナトルプが問題にしたように、学問研究に於いて記述が一般に可能かどうかは問題なのではない。問題は根源学に於いて記述が可能となるか否かである¹²。

ナトルプの批判との関連でもう一つ注目されてよいことがある。それはこの重要なナトルプの異議に対して「フッサール自身はこれまでのところこれに対して考えを表明していない」（56/57-101）とつけ加えられていることである。そこにはある種の驚きが表明されて

⁹ 「事実認識と法則認識とを切り離し、異なった学問に振り当てようとすることは維持され得ない」。Paul Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1912, S.156.

¹⁰ この再構成の考えが不十分な解決であることは『存在と時間』に於いて、重要な問題連関に於いて取り上げられている（SuZ, 99）。

¹¹ それは理論を脱活性態（Entlebnis）と捉えるこの講義に即して理論的学問を意味している。

¹² これが『存在と時間』で「現象学の了解はただただそれを可能性に於いて掴み取ること」（SuZ, 38）が強調されている根底にあることである。それは可能化（ermöglichen）とも言え、その意味は通常この語が意味するような不可能な事柄を可能にするということではなく、学問がその存在様式であるとされる現存在の被投的企投における可能性を本来の可能性として働かせるという意味である。

いるように感じられる。

ナトルプが学問間に何らかの絶対的違いがあることを考えていないことは理解し得るにしても¹³、フッサールであればその問題点をはっきり捉えるはずだと考えたのであろう¹⁴。現象学の基礎を展開する際にフッサールが学問の批判を重視していることは間違いない。それによれば現象学的な研究の基盤を求める上で、現に成立している諸々の学問が括弧に入れられる、遮断されること¹⁵が何としても必要なのである。これは既存の学問をそのまま批判なしに用いないことであり、この点で明確に「『諸々の根源』に関する学問」¹⁶としての現象学は、原理の探究という意味と共に、学問批判の意味を帯びていると理解し得るのである¹⁷。そのフッサールが反論をしていないことにハイデッガーは不審を覚えたのであろう。その上で、フッサールの形式存在論がナトルプの一般的対象論理学と親近性を示していると述べている箇所、フッサールの学問理解に関する限界を見ているように思われる（56/57-108）。

それではナトルプが達していないとされる現象学の根本的な問題はどのように理解されていたのであろうか。既に見た通り根源学（現象学）は他の諸学問と方法の厳密さの点で比較にならないとされていた。ハイデッガーはこの講義で現象学の方法上の根本問題を「体験域の学問的開示の様態についての問い（die Frage nach der Weise der wissenschaftlichen Erschließung der Erlebnissphäre）」であると明確に捉える。これは『存在と時間』で展開される存在の問いのごく初期の提示と理解することができる¹⁸。そしてこの理解そのものすらも『イデー第一巻』で述べられている「一切の諸原理中の原理」という原理に従属するとしてこの根本原理を引用し、解明している（56/57-109）。周知のようにそれは「我々に直観の中で原本的に（いわばその有体的現実性に於いて）自らを提示するもの一切を、それが自らを与えるものとして、端的に受け取らなければならない」。「このことはいかなる理論といえども誤りを生じさせることができない」と言われる個所である¹⁹。ここで多くの原理を統括する一つの原理とは、理論によって左右されないことから、それ自体理論的な本性を持つものではないとするハイデッガーの理解の要点が明らかにされている。この理論的でないものは、体験や生きることそのものの根源態勢、体験そのものと同一の絶対的な生の共感（*Urhaltung des Erlebens und Lebens als solchen, mit dem Erleben selbst identische Lebenssympathie*）と言い現わされている（56/57-109f.）。ここには体験そのものである事象を変造するような諸契機が隙間に侵入することを許さない（56/57-61）記述の必要性が表

¹³ マールブルク学派の立場からしてそう言えるとはハイデッガーは考えている（56/57-102）。

¹⁴ フッサールは『厳密な学としての哲学』では、「同時代人が思い描くことができないほど」その広範な射程を持つ学問と述べている。また、「一切の諸原理中の原理」に関するハイデッガーの指摘（以下の註 16）参照。

¹⁵ Edmund Husserl, „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,“ Erstes Buch, *Husserliana*, Bd. III, Martinus Nijhoff, den Haag, 1950, §32.

¹⁶ ここでは「あらゆる素朴な（「独断的な」）学問」との隔たりが主張されている（Edmund Husserl, Op. cit., S. 136.）。

¹⁷ Edmund Husserl, Op. cit., S. 147f. 「現象学と神学」で哲学には諸学問を指導する課題があると言われていたことは、この現象学の理解から来ていると考えてよいであろう。

¹⁸ 存在の問いの理解については以下で許される範囲で検討するが、それは端的には存在或いは存在の意味を問うような問いではない。

¹⁹ Edmund Husserl, Op. cit., S. 52.

明されていると言ってよいであろう。この後、そのような厳密な記述による尋求を『存在と時間』の分析論に即して見てみることにしたい。

2. 存在論による存在的諸学問の指導と基礎付けと絶対的な違い

しかし、絶対的な違いと諸学問に対する基礎付け及び指導という問題については未だほとんど述べられていないので、ポイントとなることだけを確認しておきたい。先に言及した『存在と時間』の箇所ではハイデggerは次のように述べている。「存在の問いが目指すのは存在者をかくかくの存在者として研究し尽くし、またその際にその都度既に何らかの存在了解の内で働く諸学問の可能性のアプリオリな制約だけでなく、これらの存在的諸学問に先んじており、それらを基礎付けている諸存在論それ自身の可能性の制約とである」（SuZ, 11）。ここでは諸学問に関しては明確に「既に一定の存在了解の内で」と述べられている。原理を既に用いているというのである。それに対して存在論については存在了解が先行するとは言われていない。存在の意味を尋ね求めるのであるから当然であり、原理を用いることはあり得ないのである。ここに絶対的な違いの具体的な理解が示されていると言ってよい²⁰。

問題は原理の探究というまったく異なる働きがどのように諸学問にとって基礎付けの働きをするかということである。『存在と時間』は基礎的存在論と特徴付けられるが、この基礎は、通常それが意味するような支えとなる確固とした揺らぐことのない基礎ではなく、揺らぐ基礎と理解されるべきなのである²¹。第3節でハイデggerは、数学を初めとして、当時の物理学、生物学、歴史学そして神学に於いても、それぞれの学問の基礎に関わる重要な変動が生じていることを述べている。そして正にその事態を1925年の講義では「危機の内で学問的な研究は哲学的傾向を獲得している」と述べている。それはそこで述べられているように、学問の領域である「世界」の境界が揺らぐことを通して理論化される以前、学問以前のそのままの在り方の存在者と研究が触れること、つまり事象そのものに接することを意味していると理解されるのである（20-3f.）。このように考えるならば基礎付けという関係を存在論（哲学）が支えたり、働きかけるような直接的な関係ではないという理解が可能だと言えるであろう。

この『存在と時間』第3節の記述は、諸学問が哲学的傾向を示していることが述べられているのだが、それは諸学問が意識的に、意図的にそれを求めているという意味ではない。そのように諸学の基礎の危機が事実的に存在していると記述されているのである。そしてこれがこの場面で述べられているということは、ある意味で皮肉であるが、基礎付けの理

²⁰ それは関わる事象が「何であるか」ではなく、それらが「如何に」出会われ、語られるかの違いである。

²¹ 『存在と時間』では学問の本来の動きは基礎の危機とはっきり認められており、それは存在論と絶対的に異なる諸学問が、意図することなく哲学的な傾向を帯びることがあり得ること（20-4）に於いて見て取られる。基礎付けとは基礎付けが問題となる、問いに値するように出会われるという意味で理解されるべきなのである。『思惟の事柄に寄せて』をも参照（14-40）。

解に役立つものと言えらるであろう。というのも、存在の問いを問うことが哲学の内実をなすとされているのに、その哲学にハイデッガーが見出しているのは存在の問いを問うことへの無関心であり、その問いが不必要だということであった。であるから、そこに事実として生じていることは諸学問が、自らその意味を理解することなく基礎の危機に遭遇しているということであり、そしてこのことの理解がなされているのは、哲学的傾向を帯びている諸学の側ではなく、存在の問いを忘却しているただ中で哲学の探究を行っている側、著者の方なのである。従って、哲学的な傾向にあると言われる基礎の揺らぎが問題として理解されるのは、それを理解する側、存在忘却にある哲学に属する問題ということができる。それは、哲学の研究を正に行っている『存在と時間』の読者にとって危機の事実気づく、存在忘却を理解する機会を与えていると理解することが可能であるような事態の記述ということができるであろう。基礎付けの関係としてここで理解し得ることは、普通理解されるような意味で他者への基礎の提供ではなく、どこまでも諸学問自身の方が基礎の危機を自らの問題とすることと理解し得るということである。そして、そのことは哲学が諸学問を指導するという関係とも密接に関連しているということができる。

学問間の問題として基礎付けという関係があり得ることは、研究対象や領域相互の違いがある以上不思議ではない。しかし、異なる学問の間に指導のような関係を考えることは不自然であり、理解困難なことではないだろうか。そこで、ここでは改めて『存在と時間』に於ける学問の理解を確認することが肝要となる。『存在と時間』の冒頭では学問は我々自身がそれである存在者の存在様式であると規定され、その存在者を術語上現存在と理解すると言われている²² (SuZ, 11)。ここでわざわざ術語と断ってなされた規定を受け止め、また存在の問いが諸学問と存在論の可能性の制約を目指すと捉えられていることを考えるなら、現存在という語が現われる場合、それを同時に学問の問題として考えることが必要である。その意味で、ここで問題となる指導という関係は現存在の他の現存在との関係の問題つまり顧慮 (Fürsorge) の問題と考えることが必要になるのである²³。世界内存在の分析で、廻り世界に於いて現存在が日常的にまず存在者と出会う際の関わりは配慮 (Besorgen) と規定される。ここでの究明は原理の探究に他ならないが、そこで注目されるべきことは、原理というものが、それに関わる一切に関与しておりながら、それ自体としては通常目立つことがなく、意識されることがないという点である。道具である存在者の使用に没頭しているという仕方成立していることを思い起こすことが必要である。

他者である現存在との関係である顧慮も、同じように原理の探究における事象である以上、目立つことなく、気付かれずに成立している関係なのである。ハイデッガーは先の諸学問の基礎の危機の議論に直ちに続く箇所、学問研究の諸対象の根底となる事象領域の理解を初めて可能にする根本諸概念の探究、つまり原理の探究に言及し、このような根本概念を汲み出す研究が、そこで出会われる存在者の存在の根本機構に向けたこの存在者

²² 学問を現存在の存在様式として捉えるところに 1919 年戦時緊急学期の現象学の方法上の根本問題につながる問題把握を認めることができる。

²³ 『存在と時間』に於いて他者問題が十分に上げられていないという批判があるが、ハイデッガーが共同存在としての他者の問題を極めて注意深く論じていることは顧慮の理解にはっきりと見て取れる。

の解釈という意味を持つことを述べている。その上で、このような研究が実証的な諸学問に先んじてなくてはならないと述べ、そのことが可能であるということに関してプラトンやアリストテレスの仕事がその証明（Beweis）であると述べている（SuZ, 10）。これは明らかにそのまま理解するのが困難な論述である。哲学の作業が実証的学問の研究を可能にする働きをする点でそれに先んじるものであるということは、哲学が実証的学問の指導、方向付けをすると理解することができるであろう。しかし、プラトンやアリストテレスの仕事がそのことの証明となるということとはあり得ない。彼らの時代に実証的学問が存在していたなどということとはあり得ないのである。従って、ここで述べられている影響関係は直接の働きかけのような形では理解できないことを示していると考えられる。

ハイデッガーは顧慮を述べるに際して二様の異なった極端な顧慮の様態を述べている。一つは他者の関心をいわば奪い取り、配慮することに於いて他者にとって代わり、代理を務めるようなあり方で非本来的顧慮とされる。この場合は明らかに直接他者に関わる関係とすることができる。もう一つは他者の代理を果たす（einspringen für）のではなく、実存的な存在可能という点で他者に先んじて取り組み（vorausspringen）、他者にその関心を与え戻すと記述され、それが本来的顧慮と言われる。非本来的顧慮は代理を務め支配する（einspringend-beherrschend）顧慮とされるのに対して、本来的顧慮は先んじて行い解放する（vorspringend-befreiend）顧慮と特色付けられている（SuZ, 122）。本来的顧慮に於いて先んじて行うことが他者に関心を与え返すことになるかどうかは、その他者の側の理解に懸かっているのであって、非本来的顧慮の場合のような直接的な影響関係はそこには見出せない。更に先に見た根本概念の原理的探究が実証的学問の研究の事象領域を初めて開くと言われていたことに関して、そうした探究が「ある一定の存在領域の内に言わば先んじて飛び込む（in ein bestimmtes Seinsgebiet gleichsam vorspringen）」と述べられていることも、プラトンやアリストテレスの仕事が直接の働きかけという意味でなく、本来的な顧慮の関係として理解し得ることを示していると考えられることができるであろう²⁴。

更に指導という考えの理解に手掛かりを与えているものとして、『存在と時間』に度々出てくる哲学的人間学への言及を考えてみたい²⁵。現存在の分析論が専ら存在の問いを仕上げるという主導的な課題に向けられていることを述べたうえで、その限界が次のように示されている。「それは、何らかの哲学的人間学のようなものが哲学的に十全な基盤（philosophisch zureichende Basis）のうえに成り立つことになるのであれば、当然打ち立てられねばならない何らかの現存在の周到な存在論を与えようとすることはできない。何らかの可能な人間学やその存在論的基礎作業（ontologische Fundamentierung）を目標に入れるという点で以下の解釈考察は、非本質的であるとはいえ、幾つかの『断片』を与えるに過

²⁴ 顧慮関係をこのように学問と存在論との関係と理解することは強引であると思われるかもしれない。しかし、原理の探究の意味で現象学には学問批判という役割があることをここで思い起こすことが大切である。そのこととは別であるが、プラトンやアリストテレスの仕事がこの連関で取り上げていることに関して、ハイデッガーがどれ程広範な射程で哲学、存在論を理解しようとしているかについての真剣な検討が必要だと考えられるが、その問題は別個に論じるほかない。

²⁵ 人間学へのこうした言及は、恐らく『存在と時間』が哲学的人間学と誤って理解されることに対する注意として述べられているものと思われる。しかし、それを主題的そして理論的に述べるのではなく、いわば形式的挙示のような形で示していることの意味も十分考える必要があるであろう。

ぎない」(SuZ, 17)。また、現存在の分析論の主題を論じる第9節では、「現存在の実存論的分析論はいかなる心理学、人間学そしてそれこそ生物学よりも先んじて (vor) いる」(SuZ, 45) ことが言われ、それに続く第10節で、「人間学、心理学そして生物学に対する実存論的分析論の境界設定に関わるのはただ根本的な存在論的な問いに過ぎない。これらの学が『学問論的に』どうしても不十分なのはただ次の理由からだけである。即ち、これらの学の推進の仕事を行っている者たちの、例えば『学問性』がではなく、いま挙げられた諸学科の学問構造こそが今日徹底的に疑わしくなっており、存在論的な問題群から発現する外ない新たな衝撃を必要としているからである」(SuZ, 45)。この連関で、基盤 (Basis) とか衝撃 (Anstöße) の必要が、そして先んじている (vor) という語の使用が注目されるが、何よりも基礎作業 (Fundamentierung) の語が注意を引く。これは『存在と時間』に於いて一層多く用いられている基礎付け (Fundierung) とは意味合いを異にしていると思われる。基礎付けの方はオンティッシュな意味の事柄 (SuZ, 61, 436) であったり、関心が何らかの自己を必要としないこと (SuZ, 323) や現存在の時間性と空間性の関係、現存在の時間性と時計や時間測定の関係といういわば他者関係と関わない問題 (SuZ, 367) に限られていると言える。これに対して、基礎作業の方は、確かに何か他者にとっての基礎という意味は認められるにしても、そこではその基礎作業そのものの方が重要になっていると言えるであろう。249 頁の註では、ディルタイの刺激を受け止めたとされるウンガーが現象学的探究の意義を『生の諸問題』のある一層根本的な基礎作業 (eine radikalere Fundamentierung) に認めていると述べられている。基礎作業はこの場合、「現存在自身に属している本質的な存在傾向、前存在論的存在了解の徹底化」(Radikalisierung, SuZ, 15) という現存在の分析論との関連で理解されてよいであろう。それは何よりもまず他者の為に、他者に代わって何かを行うというのではなく、自らの課題としての徹底化、基礎作業という意味であって、指導の意味は、当事者が目標として設定したり、更には判定したりする事柄ではないということ、そうではなく存在の理解の事柄だということを示しているのである。

3. 戦時緊急学期の講義の重要性和『存在と時間』の存在論的尋求の特質

『存在と時間』の理解を具体的、そして記述的に確かめて行く前に、ここまで見たことをまとめてみよう。第一に存在的学問と存在論との間には比較を絶した絶対的な違いがあると言える事実がある。それは原理を用いる学問研究と原理そのものを求める学問、存在論的尋求の違いである。原理そのものを求める場合、何らかの原理を用いることはできない。その意味で、こうした探究、あるいは尋求はそれ自体だけで原理を用いる学問の批判となる。そしていかなる意味でも原理を用いないということは特別な求め方となるほかない。それは通常の学問のようにそのままで一般的普遍的な認識を獲得することはできない。そこに求められることは個別を決して離れない記述の外ないということである。それは自らが属し、それを生きている時代の原理を用いることができないということである (58-84、

61-114f.)²⁶。存在の問いに於いて時間性のみならず歴史性が決定的に重要であるということはこの具体的な探究の場（Da）から来ているのである（SuZ, 10）。

ところで、1919年の戦時緊急学期の講義に於いて存在の問いの初期の萌芽を認めると述べたが、そのことをもう少し踏み込んで、この講義が『存在と時間』が取り組んでいる事象の理解にどれ程重要な意味を持つかを考えてみたい。既にみたように現象学の方法上の根本問題が体験域の学問的開示の様態に向けた問いと捉えられていた。この根本問題の理解が『存在と時間』では、存在の問いが目指すのは存在的な諸学問の可能性のアプリオリな制約と存在論の可能性の制約であるとする理解になっているということができるのである。しかし、もちろんそれだけではない。何よりも重要な点は哲学が根源学と捉えられ、そこから哲学の一つの本質特質が循環的特性（Zirkelhaftigkeit）にあるという理解が示されていることである（56/57-95）。それはこの後、事実性の解釈学の理解に於いて、解釈学と事実性の関係は対象把握と把握された対象のそれではなく、解釈すること自体が事実性の存在性格のある可能な卓越した「如何に」であるという理解（63-15）であったり、更には形而上学の問いは「問う者が、そうした者としてその問い中に共に現にいる、つまりこの問いの中へ置き入れられる、そのような仕方でのみ問われる」（9-103）という重要な洞察に展開し、『存在と時間』では、「決定的なことはこの循環から抜け出すのではなく、むしろその中へと正当な様態で入り込むことである」（SuZ, 153）という方法の理解につながっていくのである²⁷。

更にまた、理論が脱活性態（Entlebnis）と捉えられ、根源学である哲学が取り組むべき問題群を混乱させているものが理論的なものの一般支配（die Generalherrschaft des Theoretischen）であることが指摘されるだけでなく、前理論的な事態の重要性がフッサールに対して提起されている。この理解は『存在と時間』に於いては前学問的事象の重要性となり、日常性の分析という現象学独自の研究圏域を開くことになる²⁸。

戦時緊急学期の重要性はこのような『存在と時間』の考察につながる問題点を既に提起していることに限られるものではない。むしろ『存在と時間』の取り組んでいる問題事象を、その潜在的な意味の点で理解可能にするような形で補う働きを持っている点でその重要性を示すことができるように思われる。まず何よりも、そこでは哲学が根源学と捉えられ、原理の探究という把握がなされている点である。それが記述の要請を満たすことのできる立場をも取らない、実は立場をとる余地が残らない地点、根源に接近していることから来る、価値評価の可能性が排除される、その除去が可能な限り努められていることも、見落としてはならない核心であると言える。

あと一つだけ、戦時緊急学期の講義の重要性について補足しておきたい。それは記述の対象がまずどのように受け取られるか、その理解に関してである。対象が与えられる

²⁶ 既に戦時緊急学期の講義で、根源学に求められる公理の根拠付け（Axiomenbegründung）との関連で、個人的にまた歴史的に限定された見解を乗り越えるという課題が述べられている（56/57-36）。

²⁷ この事の根拠は「理解の循環が意味の構造に属しており、意味の現象は現存在の実存論的機構の内に、解釈する理解の内に根差している」（SuZ, 153）所に求められている。

²⁸ 日常性の重要性はこの後で明らかになるように、それを越えるような世界があり得ないことそのことで、それ故に存在一般の意味を問う基礎を初めて開き示すことにある。

（gegeben）という理解の中にハイデッガーは既に理論的なものの浸食を見ているということである。「与えられていること（Gegebenheit）」は廻り世界的にあるものの対象化の浸食の始まりを意味している」（56/57-88）。1919～20年の講義では「すべての生はある世界の内で生きる。総じて諸世界で、また諸々の世界の断片に関わって出会われる（begegnen）ものは生き生きした生の流れと動向の中で出会われる」（58-36）と述べられているように、与えられるのではなく出会われること（Begegnis）の重要性が取り上げられるようになる。理論の場合では与えられる側の変化ということは問題にされないのに対して、「生の流れと動向に於いて」に示されているように出会いの場合、出会っている側の個別性、一回性が意味成立に関わってくるのである。「経験はいずれもそれ自身そのものが何らかの出会い（Begegnis）であり、しかも氣遣うことに於いて、それにとって出会いなのである」（61-91）。『存在と時間』では、それ自身に即して自らを示すものである現象に関して、それが意味するのは「何ものかのある際立った出会う方（eine ausgezeichnete Begegnisart von etwas）」である（SuZ, 31）と述べられ、また記述の性格を述べる際にも、それは「記述されるべきもの、即ち諸々の現象の出会う方（Begegnisart）に於いて学問的規定に齎されるべきものの『事象様式』に依拠して初めて確定され得る」（SuZ, 35）と述べられている。現象の理解や記述の特性の理解といった現象学理解に於いて重要な連関で、その事象は与えられるのではない。出会われるのである²⁹。

この事を確認することを通して、今回の『存在と時間』の解釈、存在論的尋求の基本的性格も定まってくると言える。それは可能な限り価値評価となる捉え方を避けることである。それを避けようと努力するのではない。その場合は価値評価に逆に制約を受けることになる。そうではなく、正にそうした評価が可能になるような立場を取らない、捨て去ることを、事象そのものへの接近を通じて務めるということである。

ここまでの考察でも、指導であるとか基礎付けという語が、その通常の意味で理解されるものではないことが示された。『存在と時間』の冒頭で述べられているように、存在論の課題に応えるためには、適切な語彙も文法も欠けているのである（SuZ, 39）³⁰。しかし、それだけに存在の問いを展開するうえでまず問われる現存在の規定である実存範疇、実存の実存性及び十分に基礎付けられた存在論的な問題群一般が理解され、受け取られる可能性の条件が述べられていることは重要である。それは「ただ哲学的に探究する問い求めそれ自身が、実存しつつあるそれぞれの現存在の存在可能性として実存的につかみ取られている限りに於いてのみ」（SuZ, 13）成立するとされるのである。つまり、自ら実存的に存在の問いを問う者に於いてのみ、通常の実存者の規定、意味とは異なる実存規定に固有の意味がそうしたものとして開示されるというのである。

そのことを存在の問いの理解という問題で考えてみよう。存在の問いは存在者を問う問いと、問うという働きが関係する事柄、つまり「何か」（das Was）が違っているだけではない。そうではなく、問うことの「如何に」（das Wie）の違いである。「如何に」が違うということはこの問いの要素や部分ではなく全体が異なっているということである。意識の志

²⁹ 出会われることの重要性は日常的世界の分析を導く指示の理解で改めて確かめられることになる。

³⁰ これも戦時緊急学期の中で既に指摘されていると言える（56/57-46）。

向性の理解を手掛かりにしてみればわかるように、何かに関わっていない問いは具体的な問いではないのである。つまり、存在の問いは「存在」を問うような問いではなく、「存在を問うこと」そのものなのである。だからこそ既に言及された形而上学の問いの様式、問う者がその問いの中に共に現にいるような仕方でのみ問われ得るし、そうでなければならぬのである。哲学の問いを問いつつある者は、間違いなく学問に携わる仕方、そのただ中でこの問いを発している。その者の具体的存在は、諸学問の場合のように特定の事象連関や対象領域の中での対象をではなく、存在一般の問いを問うという存在の仕方についてあるのである。その問いつつあるものがその在り方で問われる時に、この者に於いて、何らかの一般者ではなく、その具体的個別的な存在が、問われる。それが存在の問いであり、それが戦時緊急学期で現象学の方法上の根本問題ととらえられた体験圏域の学問的開示の様態への問い（56/57-109）に他ならないのである。

4. 『存在と時間』の全般的な理解について

『存在と時間』がハイデッガーの未完の主著と理解されていることは確かである。しかし、それは実は主著ではなかったはずのものが結果的に主著となったのである。そしてそれが確かに未完であると言えるにしても、未完という語が通常理解されている意味で、つまりその論考が明確な結論にまで達し、完結しているとは言えないという意味で理解されるのであれば、それは不適切な理解だと言えるであろう。事実を言えば、第8節で示された二部六篇から成る構成の全部が書かれなかったというだけである。この未完であるという理解は1953年の『存在と時間』第7版で付け加えられた注記で、「前半部」という表示が撤回され、四半世紀を経た後では、前半部を新たに述べ直さない以上後半部は続けられないと述べられていることに影響されているのであろう。ところがハイデッガーは、『存在と時間 I』は一時私をある場処に導いてくれた道であったが、今やこの道は歩まれることもなく既に草木に覆われているので、私は『存在と時間 II』をもはや書くことはできない。そもそも私は本を書かない」という手紙を早くも1932年に書いている³¹。ほかの諸々の事情も考え合わせる場合、この手紙で言われていることの方が、この書が書かれた経緯よりもいっそう『存在と時間』が主著でないという理解の理由として真実であるように思われる。そしてまた、一般に通用している未完の主著というこうした理解は、『存在と時間』の記述を丹念に読み、それを記述的に理解したことから見出されたものとは思われず、はっきり言えば世人による被解釈性の一つであると言って間違いのないであろう³²。

この未完という理解はそれだけでは終わることがなく、それが存在の問いの理解にも影響していると考えられる。『存在と時間』の予告された構成全体は古くから第一部を体系的部分と、そして刊行されていない第二部を歴史的部分とする理解が広く伝わっていると言えるだろう。しかしこれに関しては、既に1919年夏学期の講義の中で、「精神史に於いて

³¹ Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel 1918–1969*, hrg. Joachim W. Storck, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar, 1989, S. 54.

³² これは、改めて言うまでもないが、価値評価のようなものではない。

その歴史的な刻印を既に獲得した何らかの哲学と、その真の理解を確保するべく、現象学的・学問的に対決するには二つの課題圏と取り組む必要がある」と述べ、その二つとは「その形象の歴史的・事実的な刻印にとっての歴史的・精神史的な動機付けの了解を得ることと、この形象をその問題圏の真正性に向けて理解しようと努めること」と述べ、それらを歴史的と体系的な区別と理解することはまやかしかつであると述べられている（56/57-125）。理解するのが簡単ではない述べ方となっているが、これは既に戦時緊急学期でも触れられている問いである。そこでは、先入見なしにプラトン哲学に沈潜することが哲学の理念の理解に導くかという問題が出され、何故歴史のこの時期を選ぶのか、またプラトンでなくプラトンに攻撃されたソフィストではないのは何故かという疑問を学問的に正当化し得るか、という問題が述べられている（56/57-20）。そしてこの問題は哲学とその歴史の問題として、1921～22年の講義でも論及されている。「哲学することの内にはいかなる哲学の歴史も存在しないのであり、事実的な（哲学しつつある）生の歴史的なるものの中にも哲学的に問うことの時代を超出する問題圏自体とか体系組織などまったく存在していない」（61-111）。この問題は、先行する哲学思想を受け、また後代の探究に影響を及ぼした、ある特定の時代に属しているプラトン哲学（哲学の歴史）と、プラトン自身の哲学探究の全体（哲学的に問うことという時代を超出する問題圏それ自体とか体系性）の考察という別個の課題に分けることによって、個別から一般へ導く基準もなく、逆に個別を適切に理解することもなし得ず、原理的な認識を達成し得ないという問題の指摘と理解することできる。そして、この指摘は哲学の理解に於いて極めて重要なのである³³。

『存在と時間』の全体構想における第一部と第二部の区別は体系的と歴史的との区別ではなく、『存在と時間』で明確に述べられている通りなのである。それは存在の問いが二つの課題に枝分かれしていることによる（SuZ, 39）。ここで言われている枝分かれしている二つの課題とは、存在の問いが目指すと述べられていた諸学問の可能性のアプリオリな制約と諸存在論の可能性の制約を明らかにする、実は疑わしくするという二つの課題と考えてよい。改めて、存在の問いの理解をこの点でも確認しておきたい。諸学問のまた諸存在論に関する可能性の制約を目指すという述べ方を、問いが向かっていく様々な事象の中からそれら二つを選び出すという意味で理解することができないことは既に示された通りである。存在の問いが問われる時、そうした可能性の制約は現存在として共に既にこの問いの中に開かれている（da）のである。そのような全体を部分に分けてはならない。しかし、存在の問いは元来諸学問や存在論の可能性の制約との関係に於いて成立しているのであれば、なぜそれらを目指しなくてはならないのか。1919～1920年冬学期の講義では次のような重要な指摘がなされている。「現象学の問題圏は端的に直接的に予め与えられてはいない。それは媒介（vermittelt）されなければならない」（58-27）。直接に与えられないということは、戦時緊急学期の講義に於いて、『イデーニ I』の一切の諸原理中の原理の理解と

³³ これは哲学の歴史に関するハイデッガーの理解を貫く問題関心であると言える。例えば、ニーチェの思想を発見すること、次にそれと出会うこと、そして最も困難な課題としてそれを失うことが大切だと言われる場合、個別的なニーチェ哲学の研究を通して哲学が理解された場合、ニーチェを失うことは、哲学の理解そのものを失ってしまうと考えられるであろう。肝心なことは常に哲学の全体を捉えつつ（全体の中で）個別を理解することなのである（8-55）。

の関係で指摘された前理論的な事態、つまり体験自体と同一となった生の共感に関してすら、それが最終的な与件のようなものと理解されてはならないのである。「この同じ根本態勢は、それそのものに於いて我々が生きることによって初めて絶対的なものとなる。それに達するのは、極めて広範に組み立てられた概念体系ではなく、自己自身成長する形で高まっていくことに於いて現象学的に生きることなのである」（56/57-110）。これに対応する理解を『存在と時間』に求めるなら、現存在に関して何度も繰り返し出会う次のような規定である。「存在的に最も近く、熟知されているものは存在論的に最も遠く、見知らぬものであり、その存在論的意義に於いて常に見逃されているものである」（SuZ, 43）。

あと一つ、ともすると曖昧になりがちな基本的な理解を確認しておきたい。それは『存在と時間』に於ける現象学と存在論の関係の理解である。先に形而上学の問いに関して、それが存在の全体に関わることと、問う者が問いの中に置かれているという規定に言及したが、そこで形而上学の問いはただそのようにしてのみ問われる、と述べられている通り、仕方、様態、「如何に」が存在者の全体を包摂すること、「何か」を可能にするのである。つまり、「存在論は現象学としてのみ可能である」（SuZ, 35）と言われる。そうすると、存在論の可能性を現象学が左右するような理解が導かれがちとなるので、ハイデggerは改めて両者が異なった二つの哲学の学科部門ではないことを断り、哲学を対象と取り扱い様式の違いで特徴付けているに過ぎないと注意を求めている。つまり、存在論は現象学の働きを待って成立するのではない。存在論は現象学に他ならないのである。この理解は、体系的学問という理解に関して、そして未完という理解に対して、事象そのものを求めることの重要性を思い起こさせる意味を持っていると言えるであろう。このように現象学が存在論を可能にすると述べられている点にも学問批判の意味を理解することができるのである。

ところで『存在と時間』が未完であるという問題に関して『存在と時間 I』がある場所に導いた歩みの後は草によって覆われており、今や『存在と時間 II』を書くことはできないという手紙の一節を引用した。何気なく読み飛ばしそうであるが、この事にも注意を払う必要がある。刊行の後、四半世紀の間ハイデggerは何をしていたのかと疑うのが当然ではないだろうか。書物としてその完成を目指すのであれば、それを遂行することはできたのではないだろうか。この些細な問題にも記述の問題が関わっていると考えられる。それは、この後改めて検討する「出会い」の問題とも関係することであるが、全体との関係（循環）に於いて個別の事象から離反しないということ、根本態度に於いて生きること（56/57-111）は個人の決意などで確保できるようなものではないからである。

5. 「現存在の存在様式」と「現存在である存在様式」

存在の問いを学問批判という点で理解しようとしている我々にとって、ハイデggerが学問を規定する関連で現存在の語を術語として導入していることは極めて重要な意味を持っている。ここではその述べ方に十分な注意を向けることにしたい。それは次のように述

べられている。「諸学問は人間の振る舞いとしてこの存在者（人間）の存在様式をもっている。この存在者を我々は術語として現存在と捉える」（SuZ, 11）。この述べ方に於いては「人間の振る舞い」と「この存在者の存在様式」が明らかに対応させられている。「振る舞い」と「存在様式」、「人間」と「現存在という存在者」との対応である。ところでこの理解はこの後の分析を通してそのまま変っていないであろうか。奇妙な疑問ではあるが、原理の探究にとっては必要なものである。記述でない理論の場合であればそういったことは問題にならないであろう。しかし、それだけではなく、現象学の対象は端的に与えられるのではなく、現象学的に生きることを通してその理解が確かになり得るようなものとされていたのである。例えば「終りに面しての存在としての終ることが求めているのはそれを現存在の存在様式から存在論的に解明することである」（SuZ, 245）という論述を人間の振る舞いと同様に理解してよいであろうか。人間という存在者は、差し当たり大抵は日常的に（誕生と死の間を）生きており、その世人は終りに面しての存在を回避する存在（SuZ, 253）なのである。さらに「良心は現存在の現象として、出現してくる、または時おり直前にある事実などではない。それはただ現存在の存在様式に於いてのみ『在り』、事実としてその都度ただ事実的実存に於いて（in）、それと共に（mit）告知してくる」（SuZ, 269）という箇所では、その都度の存在する様態（SuZ, 42）の意味で理解するべきではないであろうか。「現存在の存在様式（Seinsart des Daseins）」はこの場合「現存在である存在様式」、「現存在に他ならない存在様式」という同格的二格の意味で解釈されるべきではないか。だからこそ、良心は「現存在である存在様式に於いてのみ『在る』」（Es „ist“ nur in der Seinsart des Daseins. SuZ, 269）と言われるのである。現存在は存在的には最も身近であるが、存在論的には最も遠いと言われていた。現存在自身が生きることを通じて変化することなしにどうして見知らぬ存在様式を記述できるのであるか。ハイデッガーが記述で問題にしているのは「与えられた」個々の事柄の記述ではない。前理論的で日常的な存在様式は理論の場合のように「与えられた（gegeben）」³⁴個別事象を不変の何者かが観察するのではない。記述の事象は与えられるのではなく「出会われる（begegnet）」のである³⁵。

同様に日常性という語も現存在の分析の進展に応じてその意味は変化し、深まって行く。当初は「差し当たり大抵」という語で理解され、その無差別態を意味していた。それに対して現存在の全体性が問題となる所から、日常性が誕生と死の間である（SuZ, 233）ことが指摘され、日常性には日々の集積の意味ではないが、全ての日（alle Tage）の意味が躍動し、現存在を生涯にわたり（zeitlebens）支配し抜く実存のある限定された「如何に」であると捉えられるに至る（SuZ, 370）。そしてこの誕生と死の間の意味が最終的には非本来的歴史性という理解に至るのである（SuZ, 376）。こうした理解は記述を丁寧に繰り返し、言葉で

³⁴ 『所与性（Gegebenheit）』は廻り世界的なものの最初の対象化変造を、つまり未だ歴史的な自我の眼前に単に置き据えること意味する」（56/57-89）。

³⁵ 「記述そのものの性格、つまりロゴスの種特有の意味はまず初めに『記述される』べき、つまり諸現象の出会われ方に於いて（in der Begegnisart von Phänomenen）学問的規定性に齎されるべきものの『事象性』の方から確定され得るのである」（SuZ, 35）。なお、1919～1920年の冬学期講義以降では出会われるという語が頻繁に用いられている。「すべての生はある世界の内で生きる。世界や世界の断片に於いて出会われる（begegnet）ものは、生の生き生きした流れや動向の中で出会われる」（58-36）。

はなく事象そのものに即した理解を通してのみ近づき得ることであるが³⁶、ここでは先を急いで現存在の変様（Modifikation）の理解を検討することにしたい。

「現存在が誰であるかは大抵は私自身であるのではなく、世人自己である。本来的な自己存在は実存論的に輪郭どりされるべきである世人のある実存の変様として規定される」（SuZ, 267）。本来的な自己は世人自己の実存の変様なのである。それは、変様の伝統的な意味理解からすると、差し当たり大抵現存在がそれである世人が基底となつて、それが実存的に変様されて本来的自己になると理解されるであろう。そしてそれで間違いでないのである。ところが実存論的に輪郭どりされる現存在の変様に関しては、その通りではない。その先に進むと世人自己は「本来的自己のある実存の変様である」（SuZ, 317）と規定される。従つて世人が根底となり、それが様々な関係や作用で一時的に通常ではない存在様式に変わったものが本来的自己だとは言えないことになる。現存在の存在論的な理解という点では³⁷基盤になるような何かがないと理解しなければならない。

現存在はその都度私のものであるという性格で規定されるが（SuZ, 42）、「私」であればそのような基盤になるのではないだろうか。しかし、記述的分析に即して厳格に理解するならば、私は自己世界に於いて私にその都度出会うことに於いて、「私は世界に於いて、私がそこで生きるものの内で、また私が掛り合う者、私がそれで成功すること、失敗することに於いて、私の周囲や廻り世界に於いて、そして私の共同世界に於いて、私と出会う」のである（61-95）。この箇所では出会い（Begegnis）の理解を通して、「認識論によって我々の骨の髄まで込み込んでいる表象と把握の傾向性を制止することを学ぶこと」が強く勧められている（61-97）。理論に基づく諸学問の研究の場合、固定的で不変な主体のようなものが、対象を与えられ（gegeben）、受け取るものとして是非とも必要である。存在論の場合は、学問批判に他ならないという意味に於いても学問以前を生きていなくてはならない³⁸。そのために、こうした同一性を保つ何かを基盤とすることができないのである。絶えず変化する対象だけでなく、それと出会う主体の側の変化があつて初めて真の意味で存在の個別性、個が出会われるのである。このような個、それは「現存在の存在の超越は、この超越のうちに最も根底的な個体化の可能性と必然性とが存する限りに於いてある卓越したものである」（SuZ, 38）と言われる事柄であると言つてよいであろう。

ここで『存在と時間』に出てくる記号の考察を手掛かりにしてこの「出会い」の問題を考えてみたい。記号の例としてそこでは自動車の方向指示器が取り上げられている。それでも良いのだが、ここでは町中に立っている地図を見てみよう。それはそれに気付いて見る者には、誰であれ無差別に同じものを提示している。ほんの一瞬であれ、それを見る者にはそれはそれを見ている間「与えられている」ということができる。しかし、自分が行かなければならない場所を地図で見つけようとしている者、または自分が今どこにいるかを確かめたい者にとってはその個別的な場所はその地図の中にただ一つあるだけであり、「それだけ」が、しかも今のこの時点で、今ここでその個人にとって決定的に重要なので

³⁶ 『存在と時間』72頁の註はそのことの重要性を言うためであると考えられる。

³⁷ 現存在は存在論的には最も遠いもの、未知のものである（SuZ, 16）。

³⁸ 関係（Beziehung）がその形式的普遍的な性格にも拘らず存在論的根源を指示（Verweisung）に持っているという指摘（SuZ, 77）も、この意味で理解されるべきである。

ある。地図上の様々な地名や施設の名は、それぞれに個々別々で単一であり、個別的であると言えるが、それは誰に対してもそうなのである。これはどこまでも存在者相互間で成り立つ単独性、個別性である。これに対してそれを見ている側の個別の事情が「それ」の代替不可能な単一性に関与しているこの場合、その地図上のこの場所は単に与えられている（gegeben）のではなく、出会われる（begegnet）のである。そしてそれは地図上の場所の個別性ではなく、正に存在の個体化（Individuation）、単一化（Vereinzelung）に他ならないと言える（SuZ, 38, 39）。

そうは言っても、探究と問いの主体が絶えず変化しているというだけでは、意味ある記述も探究も理解の基軸を失い、日常性のようにその場限りの出来事を通り抜けていくことで終わってしまうのではないか。このような尖端的な個を、そうした個に基づいてどのように記述し得るかという方法的な問題が解決されなければならないのである。

それ自体が本来的自己の実存的な変様であって、しかも持続的に同一性を保つのでないものを、それが自身を示すそのままに見えるようにするのはどのように可能なのであろうか。それは瞬間、瞬視（Augenblick）と理解する外ないであろう³⁹。

このことを日常的配慮の指示連関の記述に即して見ることもできる。それは道具である手許的存在者の使用に没頭している配慮のあり方のただ中でその道具の使用が思うようにいかなくなる場合である。配慮的交渉が阻止されることによって、特にまったく意識されてなかった道具が指示連関から外れることで直前性の存在様式を示すとされる個所である。そこには注意深い記述が認められる。使用が妨げられることで道具は目立って来る。「この目立つことが手許の道具にある一種の非手許性を帯びさせる。そこにあるのは：使用不可能なものがただそこに置かれている——それは自らを、かくかくの外見を示し、その手許性に於いてそのような外見で常に直前的でもあった道具物体として示しているということである。道具に付帯して純粹の直前性が自らを通告しはするが、それでも配慮されたものの、即ち修理復旧の情態にあるものの手許性のうちへと再び引き戻っていくのである」（SuZ, 73）。我々はこの記述を、骨の髄まで沁み込んでいると言われているようにどうしても理論の説明として受け取りがちである。これが記述である以上、言葉の理解で終ることはできない。問題の場面は何らかの道具を用いてあることに没頭しているのである。そして仕事を進めることを可能にしていた道具が使えなくなっている。そこでは少しの思考も交えることなく、直ぐさま代理物を探すとか、壊れた個所を確かめて直そうと取り組むのが当然である。実際にはこの直前性への変化は、言葉ではこのように記述されるが、一瞬間くか否かの事態というのが正しい理解であろう。道具の配慮的使用が妨げられる際が目立つこと、押し迫ること、邪魔だてすることは手許的なものの変様された出会われに他ならないが（SuZ, 74）、この場合も変様は理論的観察によって確認されるような判然とした変化ではないというべきである。

本来的時間性が理解され、記述されるのは死への先駆を通してであるが、それは言うま

³⁹ キェルケゴールの瞬間との根本的違いはハイデッガーが述べている通りである（SuZ, 338）。ここでは記述という原理の探究に於いて欠かすことのできない方法を通して瞬間が見出されていることが決定的に重要である。この点を見落とすと本来的時間性を、通俗的時間理解を基にしたその新たな意味付けと理解してしまうであろう（SuZ, 326ff.）。

でもなく、いつか必ず到来する死に向けた現存在の存在様式ではない。そうではなく、死に臨んだ存在であり、「現存在」という存在様式の意味で理解される必要がある。「死は現存在が存在するや否やそれが身に帯びる存在することのある様態である。『人間が生まれるや直ちに人間は死ぬに十分な歳に達している』（SuZ, 245）のである。それは「事実的な現存在は誕生に於いて実存し、死に面した存在の意味に於いて既に誕生に於いて死ぬ」（SuZ, 374）と言われるのと同じである。一層直接的には、時間性は存在者ではなく、「時熟する」（sich zeitigen, SuZ, 328）のである。そして時間性に基づいて現存在の存在様相の多様性が可能となり、特に本来的和非本来的和実存という根本可能性も可能化されるのである（SuZ, 328）。そして、この時熟の働きは将来、現在、既在という時間性の脱自態の「前後継起（Nacheinander）」ではなく、「時間性は既在的で現在化する将来として時熟する」のである（SuZ, 350）。ここで改めて、問題となっていることが存在者の理解ではなく、存在の理解、原理の理解であることを思い起こす必要がある。前後継起ではない一点、このような存在様式を瞬間に求める以外にどのように理解し得るであろうか。少なくとも同一性を保持して存続する存在者に即してこのことをきちんと理解することができるとは思われない。

記述に於いて示されるものは、単一の一回限りで代理不可能なものと言える。先駆に於いて出会われる現存在の死は「最も自己的で、関連性を持たず、追い越し得ない、そして確実でありながらその確実さの点で無規定な可能性」（SuZ, 265）として示されるが、これは実はそのまま先駆のあり方と理解することができる。不安に関して言われたように、ここでも開示する働き（先駆）と開示されるもの（死）、記述することと記述されるものとの間の自同性（die Selbstigkeit des Erschließens und Erschlossenen, SuZ, 188）が認められる⁴⁰。ここに現存在の実存論的分析論に於ける現象学、つまり記述の一つの到達点が示されていると言えるであろう。

その場合何よりも重大なことは、これが名前とか地位などが意味を持つ誰某と特定し得る誰かの認識や理解、思想ではないということである⁴¹。記述に徹した探究としてそれは誰かの思想ではなく、記述に於いて出会われた事象そのものと理解されなければならない。より正確に言えば現象学的に生きることを通して記述に於いて出会われたある一つの事象そのものである。

6. 存在論的尋求の歩みを進めることの記述的理解

以上のことを補足する意味で 1929～1930 年冬学期の講義の冒頭で言及されているノヴァーリスの言葉に注目してみたい。それは「哲学は本来郷愁であり、到る処で家郷に留ま

⁴⁰ ここには両者の間に事象を変造するような諸契機が侵入する余地はない（56/57-61）。間隔がゼロでも満たされない接触はこの「出会われ」に於いて認められるであろう（SuZ, 55）。

⁴¹ 退屈の分析では第三の退屈を自ら経験する者が「その名前や地位などといったものが重要度を失い、自身無差別性のうちへと共に引き込まれている自己」と述べられている（29/30-215）。

ろうとする何らかの衝迫である⁴²」というものである。このように哲学が捉えられるのは、家郷に安住していない者だけであること、それもあらゆる場所が家郷の安住の場所ではないような仕方で存在している者だけであるという理解をハイデッガーは示している（29/30-7）。それ故の衝動なのである。諸学問がその研究領域であるそれぞれの「世界」との関係に於いて、その内で、共同存在の他者との間に於いてその研究を遂行し得るのに対して、哲学は、原理的にはそのような特定の領域での研究とは絶対に異なる。つまり誕生と死の間を生涯にわたって（zeitlebens, SuZ, 370）生きている世人でありながら、それを実存的に変様する生き方（家郷を求める衝動）に於いて本来的自己⁴³への変様が可能であり、そのような生を生きることのみその可能性は求められ得るのである。

本来的自己である可能性は世人自己の実存的変様であることを先に見たが、更に踏み込んで言えば、本来的自己である可能性の条件は世人であるということになる。ただ、この場合世人は現存在である存在様式に於いて可能になっているのであり、客観的に世人であるとか世人でないとかを判定するような問題ではあり得ない。だから、世人であるだけでなく、自らを世人であると理解（実存範疇）している者だけ、世人として生きている者だけがその実存的変様を自らに於いて経験することができるのである。それは住处を得ていることに於いて住处を求めて止まない衝動を感じる（情態性）ように日常的でないあり方でなくてはならないことを意味するのである。

最後に 1924 年にマールブルクでなされた講演「時間の概念」を手引きに、この問題を更に考えてみることにしよう。そのためにも、実質的にはこれまでの考察に常に関わっているながら、これまで取り上げることのできなかった問題を、「誰かの問い」を考えることである。「時間の概念」というこの講演では、時間を永遠から理解することは神学者の学問分野の問題であり、哲学者は時間を時間から理解しようと覚悟していると述べられている（64-107）。この短い講演では、主題となる時間に関する問い自身に変化していくことが述べられる。それは「時間とは何か？」（Was）という問いで始まり、終り近くでは時間とは「如何に」（Wie）であると言われる。「この問いに関して何が生じたのか？ それは変貌した（sich gewandelt）のである」（64-125）。どのように変化したか。「何か」の問いが、「何か」の問いでは原理的に問うことのできない問いである「誰かの問い」に、「時間とは誰か？」という問いに変化する（64-125）のである⁴⁴。続いて「時間とは誰か？」は次に「我々は自身時間

⁴² ここで言われる郷愁、衝迫は現存在という存在様式としての日常性を輪郭付ける満足であること（Behagen, SuZ, 371）とは決して相容れることがない情態性である。

⁴³ ここで注意すべきことは、まずこの本来不可能に近い生き方を生きなければ存在の問題とならないのである。それと共に、本来的という語がそれ固有の意味を持つのは存在の探究、原理の原理的探究という具体的、個別的な問題連関の内だけであるという点である。こうした限定なしに本来的ということを語るのであれば、それはそれだけで何らかの原理を既に用いていることを言い表している。

⁴⁴ 何かを問う問いは、その問いを問いつつあるものがその問いの中に置き入れられることのないような問いである。何故なら問いを問う可能性を持つ存在者は、『存在と時間』に於いては術語的に現存在と規定されるが、現存在はその都度私のものである存在者として人称代名詞を伴って呼び掛ける必要があると言われる。そうすると、問いを発しつつあるものは人称代名詞での返答が成り立つ仕方で理解に齎されてなければならないのである。それは何かを問うことでは生じない。誰かを問う場合だけ、問いつつあるものもその問いに於いて問われることが可能となるのである。なお、これとの関連で、「世界像の時代」の人間学についての問いは、『存在と時間』で人間学が問題とさ

であるか？」という問いに転じ、最終的に「私は私の時間であるか？」という問いとして問われることになる」と述べられている。そしてこの問いによって「私は最も時間に近くまで来ている。そしてこの問いを私が的確に理解しているなら、この問いと共に一切は真剣なものになったのだ」とまで言われている。

「私は私の時間であるか？」が意味しているのは、「私は現存在である存在様式がそれである瞬視であるか、という意味と同時に私が正にその原理を生きている自分自身の時代の日常性を、その原理を使いつつ、それを使わないように努めるこの瞬視に於いて生きているか」という意味でこれを理解することができるであろう。

ところで、ここで私は私の時間（時代）であるか、と問われている「私」はどのような私なのであろうか。固定的で変化を免れた自己のような私は、記述が可能となる基礎とはなり得ないことが強調されたのではなかっただろうか。この問題を十全な理解に齎すことは容易ではないが、この関係が、哲学の、存在論の理解、本論考の問題として言えば存在論的尋求の理解にとって示してくれる重要な問題について最後に確認してみたい。ここで言われている「私」は、もちろん「私一般」を意味するのではない。この講演に限って言えば、この事を述べているハイデッガーだと言えるであろう。そうすると、ここで述べられていたことはハイデッガーの考えたことと解釈されることになるであろうか。もしもそのように理解したとしたら、四節の初めで「哲学の理解に於いて極めて重要」な問題として検討した問題、哲学の歴史とその歴史の中に登場する超時間的な体系組織との区別という問題⁴⁵、時間的歴史的な関連から一瞬であれ区別されて論じられる独立した誰かの哲学的思考を考えることになっているのではないだろうか。つまりその限り歴史と時間から隔絶された理解が問題となっているという意味である。それがどうして時間に、時代に最も近づいていると言えるのだろうか。

従って、厳密に言えば、ここでの「私」はハイデッガーという個人を意味すると理解してはならないのである。しかし、それがハイデッガーでないということも正しくない。この事を理解可能にするのが現存在である存在様式と考えられないであろうか。世人の実存の変様として、ほんの一瞬にせよ開示されている事柄と開示しつつあることが一致するその在り方を、ここで理解すべきなのである。本来的時間性を等根源的に可能にしている不安という根本情態性に於いて、世界は全体として無として開示される。世界が無となるということは、決して世界から独立した何らかの存在者がそれを知ることではあり得ない。不安が示す不気味さは君に（dir）でも、私に（mir）でもなく、ただ無名の誰かに（einem）対して、於いてなのである（9-112）。これが家郷に安んじつつ家郷にあらうと熱望する存在様式の基本的な記述であるということができる。

この事は、「ハイデッガー哲学」とか「ハイデッガーの哲学思想」という理解の仕方が、どこまでも前学問的、むしろ日常的な世界を基盤とする存在論的な問題把握に属しているのではなく、むしろ理論的な、それ故学問的な研究に属すものと言えることを示しているのではないだろうか。そして「ハイデッガーの哲学」という場合に、我々が通常「ニーチ

れていることとの関係で重要な示唆を与えてくれる問いである（5-111）。

⁴⁵ 註 33 を参照。

エの形而上学」ということでニーチェの所有物とかニーチェの業績のようなものを理解するのと同じような意味でそれを受け取ってしまっているのではないだろうか。むしろニーチェの形而上学と語り得るのは、ニーチェの哲学思考の根本立脚点とその都度形而上学に置かれている（5-209）と言われているのと同様に、ハイデッガー哲学という場合、ハイデッガーの哲学探究の根本立脚点ともいべきものが存在論と繋がっているということを理解する必要があるのではないであろうか⁴⁶。それは「ハイデッガーの研究」でも「ハイデッガー哲学」の研究でもなく、ハイデッガーに即して「哲学の問いを尋ね求める」ことになるのではないか。更に言えば、存在を問うこと、それは精神史に於いて歴史的な刻印を獲得した哲学者たちの根本立脚点を通して、あるいはむしろそれを現象学的に生きることを通してのみ近づき得るということではないだろうか。

このような理解によって、全ての存在了解の可能な地平として時間（時代）を解釈することを課題としている『存在と時間』では、時間、時代が現存在という存在様式の理解と記述の途を通して解明されるというその本筋が理解されると言ってよいであろう。そして『存在と時間』の構成を定めていると言える存在の問いの二重の課題、諸学問の可能性のアプリオリな諸制約と存在論の可能性の諸制約に問いが向けられるとされたことに関して言えば、『『現存在は歴史的である』という命題が意味しているのは、人間が世界史という駆動装置の大なり小なり重要な『原子』を演じており、様々な状況や出来事に翻弄されるボールとなっているという存在的事実を意味するだけではなく、むしろ次の問題、『歴史的な』主体の主体性にその本質機構として歴史性がどの程度まで、またどのような存在論的諸制約を根拠として属しているのか』という問題を差し出している」（SuZ, 382）という理解が見通しを示しているように思われる。存在的事実が意味するものは存在的理解、存在的諸学問であり、それに対して存在論の記述的尋求の方は歴史性の把握に関わるといわれている⁴⁷。存在論の可能性、いや問いの可能性は、明確に問いとして、問題として提示されているのである。

⁴⁶ この事を言い得るのは、存在の問い、むしろ形而上学の問いが問う者自身が正に問いつつある問いの中に置かれていることで成立するからである。その意味でハイデッガーの全ての探究に於いて常にその探究自体の中にハイデッガーは自身が置き入れられている仕方で探究していることを見て取る必要があるのである。そしてそれは問う者自身が問われる者であることと理解し得るが、それをある意味では良心の呼び声が示しているとも言えるであろう。良心の呼び手も呼び掛けられる者も同一の現存在なのである（SuZ, 277）。

⁴⁷ ここでも価値評価が問題となることがないということは注意されなければならない。

自我のあと、霊のまえ

——ヘルダーリン『ヒュペーリオン』の魂概念——

小倉 紀蔵（元京都大学）

After Self, Before Spirit

— *The Notion of Soul in Hölderlin's Hyperion* —

Kizo OGURA

In order to understand modern notion of human being, it might be effective to employ a certain concept of 'betweenness' for precise analyzing. Since human being does not hold an atomistic way of existence in abstract time and space but appears between the complexity of the concrete and the abstract, our analysis should be directed toward the secret sphere at which modern selves painfully emerge. We can communicate with many lonesome selves who suffer agonies of estrangement between self and soul in the works of modern literature. While these kinds of existential sufferings in the literature of the 19th century should be interpreted to be solved solely in the sphere of individual concern, self in the previous period's literature, on the other hand, should be treated and defined as the relevancy of soul and spirit. In Hölderlin's *Hyperion*, for example, although Diotima depends on the relationship between self and spirit, Hyperion, by contrast, wants to recognize self to be independent of spirit. In Diotima's worldview, self must be tightly connected with spirit or nature in order to obtain the perfect harmony; Hyperion, on the contrary, denies this notion and thinks that self must be the subject of activity, in which soul should not easily be connected with spirit or nature. Destruction occurs automatically between both of the selves, which makes this novel a normal elegy, and then resurrection of all relationships is eagerly wanted to be occurring by the two as the eternal return, which makes this epic the elegy of modernly wounded soul appearing after self, before spirit.

Keywords: self, soul, spirit, estrangement, eternal return

キーワード: 自我、魂、霊、乖離、永遠回帰

1. 「悲歌的」ということ

ふたつの「魂」

ヘルダーリンの『ヒュペーリオン (Hyperion)』¹。

この痛ましい本の言葉は難解ではないが、内容はわかりやすくはない。その言葉の凸凹の劇しさ、急上昇と急降下のめまぐるしい痙攣は、まるでこの言葉を語る人の精神が錯乱しているのではないか、と思わせるほどだ。しかし、そのように読んではならないだろう。これは錯乱ではない。痛ましい調和への憧れなのである。痛々しく分裂した調和の予兆なのだ。

この本の末尾に近いところでヒュペーリオンはこう叫ぶ。

おお、魂よ、魂よ、世界の美よ、不壊の美よ、永遠の若さで魅惑する美よ。あなたは存在している。いったい死がなんだろう。そして人間の悲しみがなんだろう。(2-2-8:300²)

ここでヒュペーリオンはなぜ、「魂よ、魂よ (O Seele! Seele!)」という言葉をつけ加えているのだろう。なぜ、「世界の美よ」から始まらなかったのだろう。「あなたは存在している。いったい死がなんだろう。そして人間の悲しみがなんだろう」というのは、「美」についてのみ語られているのか、それとも「魂」についても語られているのか。前者である場合と、後者である場合とでは、この本の読み方自体が根本的に変わってしまうのではないか。

そして私の考えでは、この作品の舞台が「ヒュペーリオンの悲歌的な性格にとって (für Hyperions elegischen Charakter)」(序: 8) ふさわしいと作者にいわれる理由は、まさにここに示されているのだ。

この本の冒頭に戻ってみよう。そこには、こう書かれてある。

愛する祖国の地は、ふたたびよろこびと悲しみをあたえる。(改行) ぼくはこうして、毎朝コリントス地峡の高みに立つ。ぼくの魂は、しばしば、花々のあいだを飛ぶ蜜蜂のように、日に燃える山々の裾を右からも左からもすずしく洗う海のあいだを飛びかう。(1-1-1:9-10)

これはこの本の冒頭の叙述だが、この時点ですでにディオティーマはこの世にいないのだ。それも、ヒュペーリオンとの劇しい愛を経た上で、痛ましくこの世から消え去った後なのである。そのことを読者は後になって、つまり第一巻、第二部の第十二書簡 (1-2-12:108 ページ) に至

¹ 『ヒュペーリオン』の原文は、以下のものを使用した。Friedrich Hölderlin *Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden, Band 2 Hyperion Empedokles Aufsätze Übersetzungen*, Herausgegeben von Jochen Schmidt, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 1994.

² 『ヒュペーリオン』の日本語訳は、青木誠之訳『ヒュペーリオン ——ギリシアの隠者』ちくま文庫、2010を使用した。引用文に記載してあるたとえば (1-2-3:93-94) という数字は、第一巻、第二部、第三書簡で、ちくま文庫版の 93 から 94 ページという意味である。そのほか、手塚富雄訳『ヘルダーリン全集 第3巻』河出書房新社、2007) および渡辺格司訳 (岩波文庫、1936) を参照した箇所にはその旨を明記してある。

ってようやく知ることになる。そしてその事実を知って、ヒュペーリオンのこれまでの（つまりこの書簡までの）平静さは一体何だったのか、と訝しく思うのである。

ここで重要なのは「魂（Seele）」という言葉である。この本の末尾で「魂よ、魂よ」と劇しい叫びを挙げた痛ましいヒュペーリオンは、この本の冒頭では、自分の魂を「蜜蜂のように」海上に飛翔させている。

このふたつの魂の関係はいかなるものなのだろうか。魂への悲痛な呼びかけ（末尾）と、自由に悠々と魂を遊弋させる（冒頭）こととの間には、一体どのような関係があるのだろうか。「悲歌的」というこの書物の性格は、もしかするとこのふたつの魂の関係に宿っているのではないか。このような視点から、『ヒュペーリオン』を読んでみたいと思う。

ふたつの魂

「ふたつの魂」の問題に対するひとつめの解釈は、冒頭の「飛翔する魂」が、過去の追体験にともなう内省によって、掉尾の「悲痛な魂」に変貌したというものである。冒頭部分は、ドイツからコリントスに戻ったヒュペーリオンが過去の回想を始める部分だ。この時点ですでにヒュペーリオンはずたずたに傷つき、「ぼくには、これこそ自分のものだと言えるものがなにひとつない」「地上での仕事は終わった」（1-1-2:12）と厭世的な心情を吐露している。その一方で、千々の思いに分裂しそうになる自我を、「自然（Natur）」や「一であること（Eines zu sein）」という観念を動員してかろうじて縫合しようとしている。その努力は痛々しく、涙ぐましい。

いっさいとひとつであること、これこそは神の生、これこそは人間の天だ。（改行）生きとし生けるものとひとつであること、至福の忘我のうちに自然のいっさいのなかへ帰ってゆくこと、これこそは思想とよるこびの頂点、聖なる山頂、永遠の安らぎの場なのだ。（1-1-2:13-14）

しかしこの縫合の試みは、「意識（Besinnen）」や「思いをめぐらすこと（分別の世界：手塚）（Nachdenken）」の介在によって容易に挫折し、ヒュペーリオンは自然から拒否されてなすすべもなく佇むのだ。

けれども、一瞬、意識がもどると投げ落とされている。ぼくは思いをめぐらす。すると、現世のあらゆる苦しみを負って以前とすこしも変わらない孤独な自分を見出す。こころの避難所である永遠に一なる世界は去り、自然は腕をとぎす。ぼくはよそ者のように自然のまえに立ち、自然を理解することができない。（1-1-2:14）

このようなヒュペーリオンが、ベラルミンへの手紙という手段によって回想と内省を重ねてゆくうちに、魂の永遠性と最終的な調和性に気づいてゆき、掉尾においてそれは確信となって虚空に叫ばれる、という解釈である。この理解は、『ヒュペーリオン』が教養小説であるという解釈に結びつく。ただし一般的な教養小説とは異なり、ヒュペーリオンは一度経験した自分の人生を

もういちど追体験して内省することにより、真の意味での成長を遂げるのである。

以上のような解釈が、この小説に対しては妥当な理解を与えてくれるようにも見える。つまり、ヒュペーリオンは二重の意味で成長したのだ。最初の実体験と、そしてそれに対する内省とによって、彼は人生を二度生き、そして二度成長した。それは一直線的ではなかったし、かぎりない蛇行と挫折と逡巡と退歩を繰り返しはしたが、とにもかくにも主人公は成長し、そして物語は終わったのだ。

だが、このような解釈はあきらかに、この小説の構造を無視している。最後の書簡（2-2-8）において、ヒュペーリオンはドイツに留まりながら、「もっともうつくしい真昼」（298）に、「遠くの野」の「泉のほとり」（297）にすわっているとき、突然ディオティーマの声と会話を交わすのだ。そのときの会話が、例の「おお、魂よ、魂よ」（300）なのである。そして最も有名な次の言葉が続き、この小説は終わる。

世界の不協和音は愛しあう者たちのいさかいに似ている。和解は争いのさなかにあり、別れていたものはすべてまためぐりあう。（改行）血管は心臓で分かれ、ふたたび心臓にもどる。すべては、ひとつの永遠の灼熱する生（いのち）なのだ。（2-2-8:300）

すなわち、よく誤解されてしまうのだが、この言葉がこの小説におけるヒュペーリオンの最後の言葉なのではない。この言葉がヒュペーリオンの最終的な認識であり、この美しい認識に到達したところで予定調和的にこの小説が終わっていたら、世界はどんなに美しく完結したであろうか。しかしもしそうだとしたら、この小説が「悲歌的」だといわれた理由の半ば以上は消え失せてしまうのではないだろうか。

「悲歌」の意味

「悲歌的」という規定の理由は、実は、逆なのだ。つまり、冒頭部の「こころの避難所である永遠に一なる世界は去り、自然は腕をとぎす。ぼくはよそ者のように自然のまえに立ち、自然を理解することができない」（1-1-2:14）という孤独から出発して、終末部の「和解は争いのさなかにあり、別れていたものはすべてまためぐりあう。（中略）すべては、ひとつの永遠の灼熱する生（いのち）なのだ」（2-2-8:300）という高揚に到達したから「悲歌的」なのではない。

逆に、ドイツでヒュペーリオンは「すべては、ひとつの永遠の灼熱する生（いのち）なのだ」という認識に到達したにもかかわらず、その後のコリントスでは再び「ぼくはよそ者のように自然のまえに立ち、自然を理解することができない」という絶対の孤独におちいってしまった。そしておそらくは、この円環は永遠につづくのである。合一の高揚で一切が終結するのではなく、その後にまた分裂の悲慘さがやってくる。そして痙攣的な内省を反復した後にまた、同じことがくりかえされる。それゆえ、「悲歌的」なのである。

もちろんヘルダーリンがこの作に「悲歌的」という規定をくだったのは第一巻の「序」においてであり、その時点では第二巻の結末部分はまだ書かれていない。しかし、第一巻までですでに

そのような悲歌的円環構造は描かれているし（「人間と自然が結び合って、いっさいを包括する**ひとつ**の神性となるのだ」（167）が第一巻の最後の言葉）、さらに第二巻の最終部においてこの分裂の円環が完成することによって、「悲歌的」という半ば予言的な性格は永遠性を付与されたのである。

終わらない物語

つまり、この物語は終わらないのだ。最後の手紙の最後の文章、「ぼくはそう考えた。くわしくはまた（So dacht' ich. Nächstens mehr.）」という言葉にその謎は宿っている。ヒュペリオンは少なくとも、自分の語りをここで永遠に終了させようとは思っていない。続きがあるのだ。しかしその続きは書かれない。むしろ書かれる必要がない。なぜなら、その続きはこの本の冒頭だからである（構造上はそうではないが、内容的にはそうならざるをえない）。

別の言葉でいえば、この本は教養小説ではない。未熟なもの、未完成なもの、未発達で不完全なものから、成熟へ、完成へ、発達と完全さというテロスに向かってのベクトルを描くのが教養小説であるなら、この本はその反対のことを語っている。人間は決して成熟も完成も発達もしないということ、そのようなテロスへ向かっての一直線的で目的論的な運動をしないこと、上昇と下降、高揚と沈滞、拡張と収縮は永遠に反復されること、そのことによってのみ生と死の隔壁は乗り越えられること、つまり生はテキストの内部に閉じこめられず、それをはみ出、そこからあふれ出て永遠の円環運動をすること……それらのことをこの本は語っているのである。この本はそれゆえ一個の完結した物体ではない。生の脈動はウロボロスの蛇のように最初のページと最後のページを接合させ、そのことによってエクリチュールとしての、印刷された文字としての、製本された本としての構造を内破する形でテキストから生が飛び出てくるのである。

この本を読んだ者は、その「わからなさ」に苦しめられながらも、すでにヒュペリオン的な生の永遠運動にからめとられてしまっている。生を始点から終点への電車走行のようなものだと考える人びとは、そそくさとこの得体の知れないテキストから逃げようとするだろう。しかし何らかの不可思議さに訝しく思いながらも、生とは直線運動ではないというビジョンを少しでも隠し持っている人びとは、この跳躍する魚のように奔放な生のテキストを前にして、「もっともうつくしい真昼」（298）を鋭敏に感じ取るのだろう。その最も典型的な人物は、いうまでもなくニーチェであった³。

³ 「ところで、大いなる正午とは、人間が自分の軌道の真ん中であって、動物と超人との中間に立ち、自分が歩み行くべき夕暮れへの道を自分の最高の希望として祝う時である。というのは、それは或る新しい朝への道だからだ」。ニーチェ、吉沢伝三郎訳、『ツァラトゥストラ 上』、ちくま学芸文庫、1993、142ページ。

2. 魂と霊のたたかい

「魂」の悲歌

この本が「悲歌的」という構造上の理由は、以上のようなものである。

しかし、これで「悲歌的」という規定のすべてを説明しえたわけではもちろんない。内容的に
いえば、ヒュペーリオン「の「悲歌」性を最もよく表しているのは、「魂」という言葉なのだ。

ヒュペーリオンは成長しない。ヘーゲル的な弁証法の運動も知らない。彼はつねに同じ過ちを
繰り返し、そして落胆し、沈潜する。しかしだしぬけにまた起き上がり、生の充溢へと自らを駆
り立てる。そしてそれは悲劇的に挫折する。ここで悲劇的というのは、ギリシア的な意味である。
運命を乗り越えようと果敢に立ち上がるが、その主体性はあらかじめ運命の中に再帰化されてし
まっている。そのことを主人公は知らない。そういう意味での悲劇性である。

悲劇には滑稽さが欠如してはならない。観客席から見ると、主人公の主体性は運命の中に再帰
的に書きこまれてしまっていることは自明なのに、舞台にいる主人公だけがそのことを知らず、
運命と闘っている。そこに湧き上がる滑稽さである。

ヒュペーリオンの場合には、「魂」という言葉がこの滑稽さを演出している。舞台上でヒュペ
ーリオンひとりが、この「魂」という言葉をめぐって堂々めぐりをしているのだ。この本をよく
読んでみると、ヒュペーリオンだけが「魂（Seele）」という言葉がたくさん使っていることがわ
かる。アラバンダもディオティーマも、「魂」とはほとんどいわない。ディオティーマの場合、
最期の瞬間が迫った最後の手紙ではじめて「魂」という言葉を使っているが、それまではた
った二回しか「魂」とはいわなかった。しかし悲劇的なのは、ヒュペーリオンだけが、そのこ
とに最後まで気づいていないことなのだ。そして掉尾の例の「おお、魂よ、魂よ」という叫びとな
り、それが冒頭に続いてもお、何事もなかったかのように「魂」にこだわっている。

『ヒュペーリオン』という小説の悲歌性は、ここに宿っている。つまり構造上の永遠回帰と、
内容上の「魂」への執着である。そして、「魂」をめぐるディオティーマとの決定的な齟齬であ
る。「魂」をめぐる、最初から最後までヒュペーリオンはディオティーマと対話ができしてい
ない。ディオティーマはさりげなく「魂」という言葉を回避し、あるいはヒュペーリオンが「Seele」
と発音するのがまったく聞こえていないかのように振る舞う。そして最後まで、というより正確
には最初のページに戻っても、ということつまり永遠に、ヒュペーリオンはそのことに気づい
ていないのである。

この決定的な齟齬を理解するために、ヒュペーリオンとディオティーマの出会いから死別まで
を、「魂」という言葉を中心にして再構成してみることも重要であろう。

魂と霊

「魂」という言葉をめぐってディオティーマとヒュペーリオンがいかに絶望的に乖離していた
のか、そのことを滑稽にもヒュペーリオンはまったく知らなかったが、ディオティーマは熟知し
ていた。そしてディオティーマは、直接的にではなく、修辞を使って、その乖離についてヒュペ

ーリオンに伝えるのだ。そのことを詳しく語った手紙がある。それを読んでみよう（2-2-4）。

まず彼女は彼に対して、「不幸なかた、気高い精神のヒュペーリオン」（240）と語りかける。ヒュペーリオンが「わたしの魂はあなたの魂とひとつになって天上の自由のなかに生きています」（192）というような語りかけをするのに、なぜそれに対してディオティーマは「気高い魂のヒュペーリオン」という語りかけをしないのか。ヒュペーリオンは早く気づくべきであった。ディオティーマはいう。

Wem einmal, so, wie dir, die ganze Seele beleidigt war, der ruht nicht mehr in einzelner Freude, wer so, wie du, das fade Nichts gefühlt, erbeitert in höchstem Geiste sich nur, wer so den Tod erfuhr, wie du, erbolt allein sich unter den Göttern.⁴

斜体で強調されているこの文において、ディオティーマはほぼ全霊をこめてヒュペーリオンを立ち直らせようとしている。なぜヒュペーリオンはディオティーマのこの親切な忠告を無視したのだろうか。痛恨ともいえる齟齬である。

ディオティーマはヒュペーリオンに、個別的な（*einzelner*）レベルに止まらず、霊（*Geist*）のレベルにまで上がってきなさいと促している。なぜならあなたの個人的な魂（*Seele*）は全体的に害され、傷つけられ、機能しえない状態にあるからだ。かくなるうへは、個人の魂を捨てて神々の霊のレベルに合一するしかない。それはとりもなおさずディオティーマの隠された半身の世界なのである。なぜならディオティーマこそ、魂ではなく霊の次元に生きる者であることが、この本のそこここで示唆されているからである。

ということは、ヒュペーリオンに別れを告げているディオティーマはここで、実は逆に隠された自己の半身と合一せよと語っていることになる。ヒュペーリオンが「魂」だと考えているディオティーマとは別離し、もうひとつの本当のディオティーマ、つまり「霊」としての彼女と合一せよという促しであり、救済の言葉なのである。

しかし彼女はその言葉がヒュペーリオンに受け入れられないであろうことを予感しているし、霊としての彼女があまりにもヒュペーリオンの魂に近づいてしまうことの危険性を赤裸々に語っている。ディオティーマの半身は自然（*Natur*）であるから、それを傷つけることは彼女にはできない。それが彼女の限界であり使命なのだ。彼女はこう痛々しく正直に告白する。

Ich fand dich, wie du bist. Des Lebens erste Neugier trieb mich an das wunderbare Wesen. Unausprechlich zog die zarte Seele mich an und kindischfurchtlos spielt' ich um deine gefährliche Flamme.-Die schönen Freuden unserer Liebe sänftigten dich; böser Mann! nur, um dich wilder zu machen. Sie besänftigten, sie trösteten auch mich, sie machten mich vergessen, dass du im Grunde trostlos warst, und dass auch ich nicht fern war, es zu warden, seit ich dir in dein geliebtes Herz sah.⁵

⁴ Friedrich Hölderlin *Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden, Band 2 Hyperion Empedokles Aufsätze Übersetzungen*, S.142

⁵ 同上、142-143 ページ。

ヒュペーリオンにはじめて出会ったとき、ディオティーマの好奇心が彼女を駆って彼に近づかせた。青木誠之訳では「わたしはそのすばらしいひとに近づきました」となっているが、これだとディオティーマが主体になってしまう。原文では、あくまでもディオティーマ自身は客体なのだ。好奇心（Neugier）が主体であるが、この好奇心とは、「乙女」としての半身をいつているのだ。「乙女」としての半身が、「自然」としての半身（mich）に強制しているという構図である。

次の文は青木訳では「言いようもなくそのこまやかな魂に引きつけられました」となっているが、これも正確に言えば、ディオティーマの主体性を打ち出しすぎた訳になっている。むしろ「その物優しい魂は得も言はず私の心を惹きました」（渡辺格司訳、187）とか、「言いようもない力で、その人のこまやかな魂はわたしを引きつけ」（手塚富雄訳、120）というほうがよい。ここではディオティーマを完全な客体性として把握しなくてはならないのだ。なぜなら、ディオティーマの「自然」としての半身はヒュペーリオンの魂（「あなたの危険な炎」）を恐れ、そこに近づきたくないと思っている。そこに近づくことは、自己の破滅の道であることを知っている。それなのに、彼女の「乙女」としての半身は、盲目的に惹かれて「自然」をヒュペーリオンの魂に強引に近づけようとしてしまうのである。だから、ディオティーマの全体が自らの意志でヒュペーリオンに近づいているという印象を少しでも与えてしまう訳は、誤解を生みやすい。ディオティーマがほんとうにいいかかったことを明確に打ち出して、かなり説明的に意識してみると、この言葉は次のようなものになるだろう。

わたしは魂としてのあなたを知ってしまいました。人生ではじめて、わたしの中で自然と乙女が分離し、そして人間的な乙女が自然を強制してこのすばらしい魂に近づかせてしまったのです。言葉では抵抗できない力で、その人のやさしい人間的な魂はわたしを引き寄せました。わたしは子どものようになってしまい、魂がおそろしいものだということを忘れてこの危険な炎＝魂のまわりで遊んでしまいました。——まったく別々のベクトルを持つわたしたちは奇跡的に互いに愛することができ、その美しいよろこびがあなたの魂をやわらげました。しかし、あなたはやはりだめな人だったのです。愛のよろこびによって人間的なレベルから解放されて霊にまで昇華されるかと思ったあなたの魂は、逆にもっと劇しく人間的になってしまいました。愛のよろこびはわたしのこともやわらげ、慰めました。しかしそのことは、あなたが根本的に慰められえないことを忘れさせてしまいました。つまり、わたしにとって愛のよろこびは霊に向かうものだったのに対し、あなたにとって愛のよろこびは魂のものだったのです。そしてこの魂を宿す心を見つめているうちに、わたしまであやうく魂そのものになってしまうかもしれない、ということを愛のよろこびが忘れさせてしまったのです。

この最終的に危険な道を回避するため、ディオティーマはヒュペーリオンと別れようとする。しかし「いけないかた」といわれたヒュペーリオンは、あくまでも自分の道、自己の魂の道を選んで歩もうとするのだ。ここに、調和の可能性はすでにない。ディオティーマは彼女の道、ヒュペーリオンは彼の道を歩むしかなくなったのである。

そしてそのことを決定的に語る次の言葉を深く味わってみたい。

ごきげんよう。愛しいかた。骨折り甲斐のある場所にあなたの魂を捧げてください。世界にはきつと、あなたがご自分を解放できる戦いの場が、祭壇があるはずです。よい力が跡形もなく夢まぼろしのようにならなくなるとすれば残念なことです。けれどもあなたは、どのような最期を迎えることになるうとも、神々のもとへお帰りになるかたです。あなたがそこから出発なさった神聖で自由で若々しい自然の生^{いのち}のなかへもどられるのです。それだけがあなたの願いでしょうし、わたしの願いでもあるのです。（2-2-4:246）（下線強調は引用者による）

ここでディオティーマはいったんヒュペーリオンを見放してしまっている。人間的な「魂」に固執するヒュペーリオンを、「霊」や「自然」に戻そうとする努力を放棄してしまっている。つまり「魂」と「生」を結びつける回路をあきらめてしまっている。「魂」によっては死しかもたらされないことをヒュペーリオンに注意喚起し、そしてその死によって初めて「自然」「生」に戻ることができるということを宣言した。だからこれはヒュペーリオンに対する死亡宣告なのだ。「魂」を自ら滅ぼすことを求めたのである。

それゆえ最後の手紙でディオティーマは次のようにいう。

あなたは没落しなければならないでしょう。絶望しなければならないでしょう。けれども、精神があなたを救うでしょう。（2-2-6:276）

Du müßtest untergehn, verzweifeln müßtest du, doch wird der Geist dich retten.⁶

この「精神（der Geist）」を、「あなたの精神はあなたを救うでしょう」（手塚富雄訳、139）と訳すと誤解が生じるだろう。むしろ「一つの霊があなたを救ふでせう」（渡辺格司訳、217）のほうがディオティーマの語ろうとしていることに庶幾い。あなたの魂があなたを滅ぼすのだから、それを救うのはあの一なる霊なのだ、ということをディオティーマは語ろうとしているからである。

ディオティーマを殺す

この本の中でディオティーマは、「魂（Seele）」という言葉を一回だけ使っている。そのうち一回は、先に挙げた「骨折り甲斐のある場所にあなたの魂を捧げてください」であり、そのほかに「生きているすべての魂よ」（2-2-6:277）、「魂にみちた自然のたわむれ」（2-2-4:244）という表現がある。しかしこれはヒュペーリオンの「魂」観とは異なる使用方法である⁷。これら以外の五

⁶ 同上、161 ページ。

⁷ 肯定的に使われた一回は、ヒュペーリオンの教育によって青年たちが精神的に成長したことを評価する言葉の中に出てくる。「こうして、青年たちは偉大なものをひとつに結び合わせる術を学び、魂にみちた自然のたわむれ（das Spiel der Natur, das seelenvolle）を理解するようになり、つまらない冗談は忘れたのです」（2-2-4:244）。しかしこの「seelenvolle」という言葉はディオティーマが「魂」を「自然」や「たわむれ」に結びつけて解釈しようとした表現であることを忘れてはならない。ここにもディオティーマとヒュペーリオンの齟齬が露呈しているのだ。

回はすべて彼女の最後の手紙に出てくるのだが、これは五回とも「わたしの魂」という表現になっている。そしてこの「わたしの魂」という言葉を、ディオティーマはつねに否定的な意味、ないし不満足な気持ち、あるいは不達成ゆえの後悔をこめて使っているのである。彼女の最後の手紙を見てみよう。

それとも、わたしの魂は愛の感激にひたるなかで熟しすぎてしまったのでしょうか。（中略）でも、飛ぶことを教えてくださったのなら、どうしてわたしの魂にあなたのもとへ帰ってゆくことも教えてくれないのでしょうか。（2-2-6:274）

思っていることをつつみ隠さず申しましょう。あなたの火はわたしのなかに生きていました。あなたの精神がわたしのなかに移っていたのです。でも、それだけでしたら、どうということもなかったと思います。あなたの運命だけが、わたしの新しい生に死をもたらしたのです。わたしの魂はあなたのおかげで強すぎるほど強くなりました。ですから、あなたでしたらわたしの魂をおとなしくさせることもできたでしょう。あなたはわたしの生を大地から引き離してしまわれました。あなたでしたらわたしを大地につなぎとめておくこともおできになったことでしょう。わたしの魂を、魔法の輪のなかに封じこめるように、あなたの胸のなかに抱きすくめることもおできになったでしょう。（中略）けれども、洪水によって山頂へ駆け立てられるように、あなたのご自身の運命によって精神の孤独へと追い立てられたあのと、ああ、戦いの嵐があなたの牢獄を吹き飛ばし、わたしのヒュペーリオンはかつての自由な世界に飛び去ってしまわれた、とすっかり思いこんだあときはじめて、わたしの運命は決まりました。そして、まもなく終わるのでしょうか。（2-2-6:275-276）

これが悪魔の声だということに、もしかするとヒュペーリオンは気づいていたのかもしれない。これは、ヒュペーリオンの知るディオティーマの声ではない。かよわい乙女の姿をした、悪魔の声なのである。ここには誠実さのかけらもない。ここで語られているのはすべて虚偽である。そもそもディオティーマが「わたしの魂」などというはずがないのだ。「思っていることをつつみ隠さず申しましょう」という怪しげな言葉が、これが嘘だということを暗示している。

ヒュペーリオンが、ディオティーマの死に関して冷淡であるように見えるのは、「死と生はひとつ」という観念の力にもよるだろうが、もうひとつは、このような虚偽の言葉（魂の言葉）をいうディオティーマから離れることによって、霊としての、自然としての、美としての、つまり「ひとつの神性」としてのディオティーマを保全しようとしたのではないか。

そう考えるとこの小説は、ヒュペーリオンがディオティーマを殺した、その殺人の記録なのだということもできる。魂のレベルでどうしても人間ヒュペーリオンに惹かれてしまうディオティーマを、自己から分離し自然の霊の世界に「隠す」ことにしか、ヒュペーリオンには道がなかった。

3. 自我のあと、霊のまえ

自我、魂、霊

この小説において、苦しんでいるのは誰だろう。ヒュペーリオンだけではない。分裂の苦しみの中でもがいているのは、ディオティーマも同じなのだ。

それならヒュペーリオンとディオティーマが、互いに分離せず、至福の中で合体する道はあったのだろうか。いくつかの可能性を探ってみよう。

まず、ヒュペーリオンが「人間的な魂」「個人的な魂」に固執しつつ、しかも「自然」から距離を置いていたらどうなったであろうか。これはアラバンダとほぼ同じ道を歩むことを意味している。このとき、ディオティーマがもし「自然」の側面のみを強調したとしたら、ヒュペーリオンとディオティーマの接点はなくなる。しかしディオティーマが「自然」を放棄し、「人間」「個人」のほうへ歩み寄れば、これは近代という扉を開ける道になったであろう。主観的な魂と主観的な魂の合体という相互主体的な関係性であり、個別と普遍の美しき調和というギリシア的な共同体を破壊する絆である。

次にヒュペーリオンが「人間的な魂」「個人的な魂」を捨てて、「自然」の道に没入したらどうなっていたであろうか。この場合、ディオティーマの「自然」の側面と完全に調和し、ふたりは汎神論的な至福の霊の世界に遊弋することができたであろう⁸。

魂と霊の乖離へ

しかし、この小説では以上のような道は歩まれなかった。ヒュペーリオンは「自然」に憧れながら他方で「人間」「個人」「行為」「計画」「意志」の道にも劇しく憧れ、その分離は極限に達した。ディオティーマはそもそも植物的な「自然」（エーテルの世界）を象徴していたが、ヒュペーリオンに出会うことによって自分の中の「乙女」の部分（すなわち「人間」「個人」の部分）に目覚め、そして「人間的」「個人的」「魂的」なヒュペーリオンに惹かれた。しかしその道を歩むことは結局、自らの霊の世界を毀損することだと悟り、自ら死を選ぶ。ディオティーマは「死んだ」というよりまさに「隠れた」、あるいは「殺された」といってよいと思う。ヒュペーリオンを含むあらゆる生きとし生けるものがこの世での活動を終え、死に至るとき、その魂を昇華させ霊にまで高める存在としてのディオティーマが必要なのである。ディオティーマはそれゆえ、魂のレベルに自らを完全に引き下ろすことはできず、霊の世界に隠れた。しかしそれは「あの世」なのではない。この世で死んだ者は、この世で霊の世界にはいつてゆくのである。

このように整理してみると、この小説がいおうとしたことが、おぼろげながら見えてくる。第一巻の冒頭でヒュペーリオンは次のようにいう。

ああ、行動などすべきではなかったのだ。どんなに多くの希望が残され、どんなにゆたかでいられたこ

⁸ これは「東洋的」な調和の世界とも理解できるが、東洋を蔑視するヒュペーリオン（1-2-19:151）としては、この道をとることはできなかった。

とだろう。——（改行）そうとも、人間のことなど忘れるがいい、欠乏と不安とたびかさなる怒りにさいなまれるころよ。そして、おまえが出で立ったところへ、移ろうことのない静かなうつくしい自然の腕のなかへ帰っていくのだ。（1-1-1:11-12）

もしこれがヒュペーリオンの本心なのだとしたら、結局、この本はヒュペーリオンの敗北の書であり、彼が「隠遁」するのは、あらゆる「人間的」「個人的」なことから隔離された地点でやがて霊の世界に上昇し、その懷に抱かれるためであると解釈される。しかしそれでは、ヒュペーリオンが「近代」という時代の出入り口で引きちぎれるほど苦悩した意味がなくなってしまうのだ。

やはりアラバンダが重要な役割を担っているだろう。フィヒテをモデルにしているという説もあるアラバンダは、この小説の中で明確に「自我」「人間」「行為」を代表している人物である。

ヒュペーリオンは、少年期におけるアダマスとのプラトンのな霊的紐帯から脱して⁹、アラバンダという「人間」に出会う。ヒュペーリオンの悲劇はここから始まっているといってもよいのだが、それはすべての近代人の悲劇を代表してもいるのだ。

いちど「人間」になってしまった人間は、二度と自然的調和の世界に安らぎながら棲まうことはできない。そのことをわかっていながら、なぜヒュペーリオンは自然を求めるのか。

ヒュペーリオンにとっては、やはり自然よりも自我が大切だったのだと思う。彼は、ディオティーマ（自然）と一体になりたい。そのことを「魂」という言葉で正当化しようとする。魂はひとつであると信じようとする。しかし個別的な魂と一なる自然は、まったく別個のものなのだ。その意味でこの小説はロマン主義の瓦解の書でもある。カントからフィヒテにかけての自我をすでに経験してしまったヘルダーリンは、ノヴァーリス的なロマン主義に完全に自己同一化することはすでにできなかった。

この書は、魂と霊（自然）の乖離の物語である。自然（ディオティーマ）は霊によって合一しようとするが、ヒュペーリオンは魂に固執する。しかし彼も実際は知っているのだ、「精神（Geist）は最後にはわれわれをいっさいのものと和解させる」（2-1-7:190）ということ。魂では和解できないことを。しかしそのことを知っていながらも、魂による和解を試みたヒュペーリオンは挫折し、そして霊を守るためにディオティーマは隠れた。

それゆえ掉尾の言葉「おお、魂よ、魂よ」というのは、この時点でまだヒュペーリオンが、魂がすべてを破壊したことをわかっていないがゆえに悲歌的なのだ。自然と行為が衝突してすべてが破壊されたのではない。自然（ディオティーマ）と行為（アラバンダ）は、出会ってもいないのだ。行為（アラバンダ）はあきらかに自然（ディオティーマ）に惹かれており、出会いたがっている（2-2-5）。しかし自然と行為を媒介する魂という概念が、すべてを破壊してしまったのである。

だからこの書は、自我と霊、行為と精神を結ぶ魂という概念の、敗北（破壊）と復活（永遠回

⁹ ちなみに、アダマスに関する描写にはすべて「Seele」ではなく「Geist」という言葉が使われていることも重要である。

帰）の書なのである。

※ 筆者は2024年9月22日のハイデガー・フォーラム第19回大会において、「東アジアの生命哲学——日常臨終、回帰、反生命」という発表を行った。その発表原稿は「日本群島と総合的人間」という論文にして、小島毅・加藤泰史編『尊厳概念の転移』（法政大学出版局、2024年12月）という論文集に収めた。このことに関してはハイデガー・フォーラム電子ジャーナルの編集長の了解を得ていた。今回、上記論文集に所収の論文と同じ内容のものを本ジャーナルに掲載させていただくことはできないので、別原稿を準備した。したがって本稿は、2024年大会の発表とは内容がまったく異なるものである。このことに関しても、編集長の了承を経ている。

ハイデガー哲学を生きる

——中国人学者熊偉（1911-1994）の軌跡——

志野 好伸（明治大学）

Living Heidegger's Philosophy

—— *A Life and Thought of Chinese Philosopher Xiong Wei (1911-1994)* ——

Yoshinobu SHINO

Xiong Wei is the philosopher who first introduced Heidegger's philosophy to China. It can be said that he is a founder of the study of Heidegger in China, as shown by the fact that the Chinese translation of *Being and Time* was co-translated by his disciples. Xiong's commitment to Heidegger's philosophy began when he studied in Freiburg and attended his lectures, where he was awakened to the "true self" and realized that true liberty is derived from the self as a being in the world. For Xiong, philosophy is not limited by geographical location, and Heidegger's philosophy and traditional Chinese thought were one and the same. He compared Heidegger's conception of human existence to the relationship between the Heaven and Man as taught in Chinese philosophy, and he linked Heidegger's ontological differences with the expression "The Supreme Polarity that is Non-Polar (*Wuji er taiji*)."

Xiong also intertwined the problem of ontology with the problem of language, using the *Zhuangzi* and other texts to argue that I exist in the world in a way that speaks of both the unspeakable, which is concerning to Sein, and the speakable, which is concerning to Seidend. From the interpretation of the nature of I as a being in the world, Xiong concludes that the true liberty exists in the adaptation to the objective law of the world, which is taught by Marxism. In Xiong's view, Marxism is never contradictory with Heidegger's philosophy.

Keywords: Xiong Wei, Heidegger, Chinese Philosophy, Heaven (*Tian*), Liberty

キーワード：熊偉、ハイデガー、中国哲学、天、自由

1. 熊偉の略歴と中国大陆におけるハイデガー研究の芽生え

21 世紀をほぼ四半世紀経過した現在、中国においてハイデガー研究はきわめて盛んである。ヴィットーリオ・クロスターマン社のドイツ語版全集に基づく中国語訳も商務印書館などから続々と刊行されており、全集第 94 巻、いわゆる黒ノートも、2021 年に同出版社から『思索（二至六）：黒皮本 1931-1938』として翻訳出版されている。商務印書館は、中国現象学文庫というシリーズを刊行しており、同シリーズは「現象学原典訳叢」と「現象学研究叢書」に大別される。原典の翻訳にせよ、研究にせよ、同シリーズにおけるハイデガーに関する著作は他の哲学者に関する著作よりも抜きん出ている。また、『中国現象学与哲学評論』という研究誌¹でも、ほぼ毎号ハイデガーに関する論考が掲載されている。

このような隆盛を見せる中国におけるハイデガー研究の先鞭をつけた人物が熊偉（1911-1994）であり、中国大陆におけるハイデガー研究は、熊偉からの「一線単伝」と称される²。1987 年に『存在と時間』の中国語版全訳がはじめて刊行（『存在与時間』）されるが、訳者は熊偉の弟子である陳嘉映（1952-）と王慶節（1956-）の二人で、熊偉は監修者として名を連ねている。本稿は、どのようにして「一線単伝」と言われるような状況が出現したのか、そして熊偉のハイデガー理解にはどのような特徴があったのかを明らかにしようとするものである。

まず、彼がどのような経緯でハイデガーに接したのか、その後どのようにハイデガーの思想を紹介していったのかを時系列に沿って略述する。論述にあたっては、熊偉の死後、弟子たちによって編集・出版された論文集『自由的真諦——熊偉文選』におさめられている「熊偉自伝」を主に参照した。

熊偉は 1911 年に昆明（雲南省）で生まれ、13 年に一家は祖宗の地である貴陽（貴州省）に移り住む。父は清朝に仕える役人で、辛亥革命後も州長官の秘書長を務めていたが、反乱者により 1920 年に殺害され、9 歳だった熊偉も九死に一生を得る。この体験が熊偉の死生観にも影響を与えたものと思われる。1929 年に北京大学の哲学系に入学、卒業後の 33 年にドイツに渡り、フライブルク大学に留学する。ハイデガーの名前を現地ではじめて知り、その講義にたちまち魅了される³。熊偉はその当時の印象を、「自伝」で次のように語っている。

¹ 1995 年に第 1 輯、98 年に第 2 輯、2001 年に第 3 輯が刊行された。第 3 輯以降、ほぼ年に 1、2 回のペースで刊行され、2025 年 1 月現在、第 35 輯まで刊行されている。また通巻に含まれない特輯号も発行されている。

² 熊偉『自由的真諦——熊偉文選』、中央編訳出版社、1997、p. 393。巻末附録の王煒・陳嘉映による回想文（「於天人之際、求自由之真諦——憶熊偉先生」）中の語。以下、本書を「Zi」と略称し、引用箇所を（Zi: 393）のように示す。なお、熊偉について日本語でのまとまった紹介は、王前『中国が読んだ現代思想——サルトルからデリダ、シュミット、ロールズまで』（講談社、2011）pp. 46-53 が早く、筆者も「東アジアにおける現象学の展開」（池田・合田・志野・美濃部共著『何処から何処へ——現象学の異境的展開』、知泉書館、2021）pp. 272-279 で扱った。

³ ハイデガーの講義には、1920 年代に山内得立、九鬼周造、田辺元、務台理作らが参加したが、いずれも 20 年代のうちに日本に帰国しており、三宅剛一がフライブルクに留学したのも 1930、31 年であり、彼らと熊偉との接点はない。

授業を受けてみて、最初の頃は言語の壁があったものの、すぐにその物腰に魅せられた。端的に言うなら、彼は知識を植えつけようとはせずに、人の思考をひらこうとし、詩的に思考し、詩的に語った。そして私たちは、その場から離れるのを忘れてしまうほど没頭したのだ。（Zi: 383）

熊偉はハイデガーの講義を3年にわたって受講し、ある時突然「人生が開けた」ような感覚を覚える。それは、「真の私自身[真正的我自己]」⁴に目覚めたということである（Zi: 384）。この真の私自身とは、私がつねに世界の中に存在しているということであり、世界もまたつねに世界内存在としての私を含んでいる、そしてこのような私の真のあり方から、真の自由が導かれる（Zi: 384）、以上が熊偉のドイツ時代の「悟り[覚]」であった。このような考えを、天と人との関係に関する中国思想の伝統とも近いものとして熊偉は理解し、中国思想とハイデガーが再発見したギリシア思想とが合流する点だと説いている（Zi: 384）。熊偉は1930年代の時点で、ハイデガー思想と中国思想との近さを看取していたのである。

フライブルク大学には1933年から36年まで籍を置き、37年からはボン大学に移り39年に学位を取得する。この間、ニコライ・ハルトマンの授業やゼミにも、陳康という留学生とともに参加していた。その後、ボン大学などで⁵、おそらくは中国語の講師などを務め、1941年に帰国する。なお、同時期のドイツへの中国人留学生として、1931年から1933年までハイデルベルク大学とフライブルク大学にいた沈有鼎（1908-1989）がいる⁶。沈有鼎は論理学を専攻しており、当時大学を退いていたフッサールに私的に師事した人物である⁷。戦後、陳康はアメリカに渡って中国に戻らず、中国に戻った沈有鼎もフッサールやハイデガーについては何の言及もしなかったため、中国におけるハイデガー紹介は熊偉のみが担うことになる。

熊偉は、ハイデガーが5月に総長就任演説を行った1933年の10月にドイツに渡っており、当時の状況を間近で体験していた一人である。ハイデガーは「シュピーゲル対談」で、34年の夏学期の「論理学」以降の講義について、「聞く耳を持っていた人はみな、これがナチズムとの対決であったということを聴き取りました」と語っているが⁸、熊偉はハイデガーがナチと手を切ったという印象は持たなかったと述懐している（Zai: 109）。ハイデガーのナチ関与に関する熊偉の見解については後述する。

熊偉のドイツ留学期間の成果として特筆されるのが、1937年に執筆された「語ること、

⁴ 以下、日本語訳に加えて原文を記す際は、[] 内に入れて示す。

⁵ 熊偉「欧米旅行[欧美之行]」（熊偉『在的澄明——熊偉文選』、商務印書館、2011、p. 302）の記述に拠る。以下、本書を「Zai」と略称し、引用箇所を（Zai: 302）のように示す。黄見徳は、ベルリン大学に勤務していたと記している（黄見徳『西方哲学東漸史』（下）、人民出版社、2006、p. 1140）。

⁶ 王煒・陳嘉映が熊偉から聞いたことによると、他に居伯強という中国人もハイデガーの講義に参加していたようである（Zi: 388）。他に洪謙（1909-1992）が1927年から1937年まで、ドイツ、オーストリアに留学している。洪謙はウィーンでシュリックに師事し、論理実証主義の研究に従事した人物である。

⁷ 沈有鼎については、拙論「論理学者にとっての中国哲学——金岳霖、沈有鼎を中心に」（『中国——社会と文化』第35号、2020）で取り上げた。

⁸ マルティン・ハイデッガー『形而上学入門 附・シュピーゲル対談』、川原栄峰訳、平凡社、1994、p. 378。

語り得ること／語り得ないこと、語らないこと〔説、可説；不可説、不説〕』という論考である。この論文が熊偉のフライブルク大学で学んだ成果の結晶であり、自身の得た「悟り」の内容をまとめたもので、帰国後、昆明で口頭発表がなされ、1942年に活字となる。この論文は、中国で最初にハイデガーに言及した論文だとされる⁹。しかし当時は聴講者のほとんどが理解できず（Zi: 390）、何の反応も得られなかった¹⁰。とはいえこの論文は熊偉の研究の方向を決定づけたものであり、1980年代以降に執筆・発表されるハイデガーに関する熊偉晩年の論考も、すべてこの論文の延長上にあると言ってよい。

熊偉は、1941年に「人間本性を護持して〔在人性保護之下〕』というタイトルのドイツ語で書かれた論考（ドイツ語タイトルは未詳）を、中国大使館のパンフレットに寄稿する。この文章は、中国が日本の侵略を受けながら持ちこたえている理由をヨーロッパに知らしめることを目的とし、日本と結んでいたヒトラー政権が中国民族を劣等の民族と位置づけていたことに対する憤りも込めて執筆されたものであった。熊偉は、この文章に関してゲシュタポから一度面談を受け、身の危険を感じて帰国する。

ハイデガーのもとで、『老子』の翻訳を手伝った蕭師毅¹¹（Paul Hsiao, 1911-1986）は、1942年にハイデガーと初めて会っており、熊偉とは期間が重ならない。ドイツ留学を終えて台湾に渡った蕭と熊偉が交流した形跡もない。ただし熊偉は、ハイデガーと蕭との『老子』共訳作業には大きな関心を有しており、1980年代にドイツを複数回訪れた際には、W. ビーメル（1918-2015）から蕭師毅についての証言を得たり、ハイデガーの息子のヘルマン・ハイデガーに直接『老子』の翻訳原稿について尋ねたりしている。

熊偉は1941年に中国に帰国した後、いくつかの大学で哲学の教授を務め、新中国の成立後も大陸にとどまる。1952年からは北京大学に勤務し、20年間にわたって青年ヘーゲル学派についての講義と実存主義についての講義を行う（Zai: 287）¹²。この間に発行された『現

⁹ たとえば、張祥龍・杜小真・黄応全『現象学思潮在中国』（首都師範大学出版社、2001）、p. 62を参照。ただし、「中国」人が発表した論文としては、日本占領下の台湾出身の洪耀勳、曾天從、楊杏庭らが1930年代後半に日本語でハイデガーに言及した論文、著作を発表している。洪耀勳と曾天從は台湾で教鞭を執るが、熊偉との接点は見当たらない。また、台湾で早い時期に公刊された『存在と時間』の部分訳（第9節と第10節で英語からの重訳）として牟宗三（1909-1995）の手によるものがある（牟宗三『智的直覚与中国哲学』、台湾商務印書館、1971、pp. 368-383）。熊偉は牟宗三と北京大学で同窓であったが、彼の翻訳の存在には触れているものの、内容には立ち入っていない（Zai: 308）。牟宗三の方にも熊偉の業績を参照した形跡はない。また、唐君毅（1909-2008）は、「ハイデガーの存在哲学について〔述海德格之存在哲学〕」（初出、1952年）において次のように述べている。「後に中央大学で同僚となった熊偉は、ハイデガーに薫陶を受けた人物で、中央大学の『文史哲』季刊に一本の論文を発表したことがあったが、その中には多くのハイデガー思想が含まれていた。彼はしばしば私にハイデガーについて語ってくれた」（陳鼓應編『存在主義』増訂本、台湾商務印書館、1992、p. 119）。中央大学は、熊偉がドイツから帰国後に一時期勤めていた大学で、『文史哲』掲載の論文とは、「語ること、語り得ること／語り得ないこと、語らないこと」である。唐君毅のこの論文については、前掲、志野好伸「東アジアにおける現象学の展開」pp. 279-282で紹介した。

¹⁰ 張祥龍・杜小真・黄応全『現象学思潮在中国』、p. 62。

¹¹ 『ハイデガー事典』（昭和堂、2021）など、日本の研究書・研究論文においてしばしば「蕭欣義」という表記が見られるが、これは誤りである。筆者も前掲「東アジアにおける現象学の展開」で同じ誤りを犯しており、この場を借りて訂正する。

¹² 『在的澄明』に収められた論文「青年ヘーゲル学派〔青年黒格爾学派〕」（Zai: 178-254）は、この間の講義の成果である。

代外国資産階級哲学資料』1961年第2輯に、梁志学（梁存秀、1931-2018）によるハイデガー「形而上学とは何であるか」の翻訳が掲載される。これが中国で最初に発表されたハイデガーの翻訳である。梁志学は、北京大学の出身で、学生時代は熊偉の授業にも出席していた。『現代外国資産階級哲学資料』1962年第2/3輯には、熊偉の手になるハイデガー「ヒューマニズム書簡」の翻訳が掲載される。さらに1963年には、商務印書館より『実存主義哲学〔存在主義哲学〕』が刊行され、そこに熊偉による『存在と時間』の部分訳が掲載される。これが『存在と時間』の最初の中国語訳である。ただし、これらの出版物は「内部発行」であり、一部の研究者、関係者しか手にできなかった。当時、ハイデガーの思想は、正しいマルクス・レーニン主義とは異なる誤ったブルジョワ思想と位置づけられていたためである。

1966年に文化大革命がはじまり、熊偉の家にも紅衛兵が押し入ってきたが、熊偉は子供に向って「怖がることはない。ただ死ぬだけのことだ」と語ったという。王煒（1948-）・陳嘉映は、このような達観した態度を取り得た理由を、ハイデガーの「死へと向かう存在」に学んだことと、幼少期に反乱者に殺されそうになった体験があったこととに求めている（Zi: 387）。1971年には労働改造（労改）の対象となり、江西省の鯉魚洲に派遣されて一定期間農作業に従事したが、その年のうちに北京大学の哲学系から外国哲学研究所に移籍する。『存在と時間』の全訳を行った陳嘉映、王慶節、他に王煒、張祥龍（1949-2022）、孫周興（1963-）ら1980年代以降のハイデガー研究を担う研究者らが熊偉に学んだのは、文革が終了してからの時期である。

中国で改革開放路線が採られ、研究の自由度が格段に増すと、熊偉も海外での学会に参加するなど積極的に活動する。70歳を越えていた熊偉は、1982年にはドイツ・ゲッティンゲン大学で開催されたハルトマン生誕百年記念シンポジウムに参加し、その足でアメリカ・シカゴで開催された北米ハイデガー協会第16回大会に参加する。アメリカでは、「平然と既成のものから離れて〔恬然於不居所成〕¹³」と題する発表を行っている。さらに1987年にドイツ・ギーゼンで開催された第14回全ドイツ哲学大会に参加、「中国思想スタイルにおけるハイデガー哲学〔在中国思想方式中的海德格爾哲学〕」と題した発表を行った。発表内容は「ハイデガーと中国哲学〔海德格爾与中国哲学〕」と題して1993年に台湾の学術誌に掲載され、翌94年に同じく台湾で出版された論文集『現象学とハイデガー〔現象学与海德格爾〕』に転載されている¹⁴。1989年にもドイツを訪れ、ボン大学で開催されたハイデガー生誕百年記念シンポジウムに参加、「中国におけるハイデガーの共鳴状況」と題する発表を行った。ハイデガー没後の1989年に公開された「伝承された言語と技術的な言語」の全訳も行っている。1994年病いにより7月30日に死去した。

¹³ タイトルはルネ・シャールに宛てたハイデガーの詩の一節からとられている。ドイツ語原文は、„die Entbergung der sich entziehenden Befugnis“（GA13: 224）である。同タイトルの中国語論文は1987年に中国で公刊された。以下、ハイデガーの文章を引用・参照する際は、Gesamtausgabe (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann)から行い、GAと略記した上で巻数とページ数を示す。

¹⁴ 台湾でのタイトル表記は、台湾でのハイデガーの漢字表記に倣った「海德格」である。中国大陆で出版された『自由の真諦』及び『在的澄明』に収録された際には、大陸での表記にあわせて「海德格爾」となっている。

熊偉はまとまった著作は残さず、死後、弟子たちの手により、論文集『自由的真諦 —— 熊偉文選』（1997年、附録の部分を除いて『在的澄明 —— 熊偉文選』として2011年に商務印書館から再刊）と、熊偉によるハイデガーの翻訳を集めた『熊訳海德格爾』（2004）が刊行された¹⁵。

ところで、熊偉の学生の一人であった劉小楓（1956-）は、かつての師について次のように述べている。

熊偉教授はかつてハイデガーの教室で授業を聴いていたが、心はそこにはなかった。なぜなら当時日本が中国に侵略し、彼の体は教室にあっても心は祖国にあったからだ。新中国が成立した後、新生の共和国はただちに封じ込めに遭った。こうした歴史的状況の中で、熊氏がマルクス・エンゲルスの著作に没頭し、ハイデガーを研究しなかったことは、よく理解できる。結局のところ、マルクス・レーニン思想のみが、中国が独立自主を勝ち取るための哲学的な役割を果たしたのだ。熊氏は『実存主義哲学』文集にハイデガーの文章から抜粋した部分の翻訳を請け負うが、これは任務を引き受けたにすぎない¹⁶。

劉小楓の発言に依拠すれば、1970年代までの熊偉はハイデガーと接点はあるにしても、ハイデガー研究を熱心には行っていなかったことになる。しかしこの解釈は、熊偉自身が語っている留学中のハイデガーに対する思い、とりわけその間に得た「悟り」の感激と相容れるものではない。また以下で述べるように、熊偉の留学期の論文「語ること、語り得ること／語り得ないこと、語らないこと」と、1980年代以降に発表される熊偉晩年の論考とには連続性があり、ハイデガーへの関心は一貫して維持されていたと考える方が自然である。また、晩年の論文から判断しても、熊偉は、ハイデガーを置き去りにしてマルクス主義に没頭したのではなく、常にマルクス主義とハイデガー思想との関連を考えていたと思われる。

2. 熊偉の哲学観

熊偉の業績としてしばしば挙げられるのが、ハイデガーと中国思想との関連について先鞭をつけたということである。王慶節、張祥龍、劉小楓、いずれもそのことを指摘している¹⁷。「語ること、語り得ること／語り得ないこと、語らないこと」に既にハイデガーと中

¹⁵ 収録されているのは『存在と時間』の部分訳（第4、6、9、14、26、27、38、40、41、53、65、74節）、『形而上学入門』の部分訳、「形而上学とは何であるか」、「「形而上学とは何であるか」への後記」、「形而上学の根底の内への帰行」（「形而上学とは何であるか」への序論）、『杻徑』の部分訳（題辭と「何のための詩人たちか」の部分訳）、「ヒューマニズムについて」、「哲学の本質」（GA73.1: 675-682）、「伝承された言語と技術的な言語」、「かろうじて神のようなものだけがわれわれを救うことができる」（シュピーゲル対談）である。

¹⁶ 劉小楓『海德格爾与中国』、華東師範大学出版社、2017、pp. 1-2。

¹⁷ それぞれ、王慶節「親在与中国情懷 —— 懷念熊偉教授」（Zi: 395）、張祥龍他『現象学思潮在中国』p. 63、劉小楓『海德格爾与中国』p. 2を参照。なお、彼らはいずれも、自身がそれを採用するかど

国思想をつなぐ発想は現れているが、熊偉は両者をつなぐことについて、どのような考えをもっていたのか。1947 年頃に執筆されたと推定される¹⁸熊偉の論文「中国におけるヘーゲル学——真如師還暦を記念して〔黒学在中国——寿真如師六秩〕」から、それを伺うことができる。

この論文の中で、熊偉は哲学には、諸子百家がそれぞれ自説を主張して争うような「一家の言」はなく、哲学は普遍的で「天人の際を窮め、古今の変を通ずる」ものだとする。この表現は司馬遷「報任安書」に基づくもので、司馬遷が自身の『史記』について、「天人の際を窮め、古今の変を通じ、一家の言を成さんと欲す」と述べたのに対し、熊偉はそのうちの「一家の言」を普遍性に背くものとして否定したのである。熊偉はさらに、「ドイツ哲学、中国哲学、ヘーゲル哲学、莊子哲学」はあるが、それは「ドイツ語、中国語、ヘーゲルの言葉、莊子の言葉」によって表現される哲学があるということことであって、「哲学を表現するドイツ語、中国語、ヘーゲルの言葉、莊子の言葉」がそれぞれ別個に「一家の言」としてあるということではないと述べている（以上、Zai: 37-38）。ハイデガーの講義を自分にとって切実な問題として、人生の問題として受け止めた熊偉にとって¹⁹、ハイデガーの思想はそれが哲学であるかぎり、「一家の言」ではなく、中国における哲学的な営みと別個に独立したものではありえなかった。別の論考²⁰でも、熊偉は哲学の普遍性を謳っている。熊偉はそこでまず、ギリシアに端を発する伝統は科学的な学問に長けているのに対し、先秦（秦王朝以前の中国）に端を発する伝統は、修養など科学的な学問以外の学に長けている、と述べる。どちらか一方に囚われると、東洋哲学と西洋哲学とは符節を合しないように見えるが、「哲学の表現には東洋と西洋の違いはあるが、それぞれの伝統において表現された哲学自身は共同のものであって、東洋西洋の違いはない」（Zai: 5）。

論文「中国におけるヘーゲル学」の記述に戻ると、熊偉は哲学を表現する言語の問題について、議論を以下のように展開している。形而上学は経験を超えた領域を扱うという点では、詩歌と共通するが、詩歌に哲学のような普遍性が求められているわけではない。カントからウィーン学派まで、形而上学の文学性を否定する者はいないが、認められているのはあくまで文学性であって、哲学が文学であるわけではない。中国のこれまでの伝統は「文を以て道を載せる」という観点から、文学性によって「普遍哲学」を埋没させて、「一家の言」を成してきたが、中国人も「普遍哲学」に連なることは可能である（Zai: 38）。論文全体の主旨からすれば、熊偉の意図は哲学の普遍性を標榜することにあるが、部分的に

うかは別として、熊偉が Dasein を「親在」と訳したことを高く評価している。Dasein の中国語訳をめぐるのは、前掲、志野好伸「東アジアにおける現象学の展開」pp. 272-290 を参照。

¹⁸ 副題の「真如」は、北京大学時代の熊偉の恩師である張頤（1887-1969）の号であり、その 60 歳を記念する文章であることから執筆年代が推定できる。

¹⁹ 熊偉自身、次のように述べている。「ハイデガーに会ってから、「人が生まれて世に存在すること」について新しく体得する点があった。まず、ただ一生勉学を続けるだけという気にはならず、よりいっそう人生の内容に心を配るようになった」（Zi: p. 384）。王煒・陳嘉映も次のように述懐している。「彼（熊偉）はかねてよりハイデガー哲学を一種の人生哲学と理解し実践するとともに、人生を大きな書物と見做して、人生を見、書き、行ってきた」（Zi: 388）。

²⁰ 「哲学における唯一の仮定〔哲学中唯一的仮定〕」（Zai: pp. 1-15）。この論文の執筆年代は不明だが、その内容や表現は、残された熊偉の文章の中では、1937 年執筆、1942 年公刊の論文「語ること、語り得ること／語り得ないこと、語らないこと〔説、可説；不可説、不説〕」に最も近似する。

であれ、哲学を表現する言語の文学性を承認していることが注目される。というのも、哲学の文学性を認めることは、ハイデガー哲学への傾倒とも軌を一にしているからである。ハイデガーの学問は詩であって哲学ではない、という評価もありうるのに対し、熊偉はその詩的性格に魅了されていた。既述のとおり、はじめてハイデガーの講義を受けた熊偉は、それが「詩的」なものであったことに感銘を受けたのであり、のちにハイデガーの詩を訳したり、彼の詩の一節を自分の論文の題名に採用したりしている²¹。その論文（「平然と既成のものから離れて」）では、ハイデガーの詩と『老子』や『莊子』の言葉とを並べて比較し、ハイデガーも老莊も、言語の詩的本質に関心を持ち、両者とも詩になった人生を追求した、と述べている（Zai: 114）。したがって、熊偉の哲学観そのものが、ハイデガーの思想と親和的であった、あるいはハイデガーに感化されて親和的になったとすることができる。

「天人の際を窮める」という表現について、さらに一言付け加えておきたい。「天人の際」という表現は、王煒・陳嘉映の回想文のタイトル（「於天人之際，求自由之真諦」）にも使われており、文中でも例えば、熊偉氏は「ハイデガーの哲学は、天人の際を窮める現在のさまざまな形而上学理論の中でも、きわめて精密周到な考えを提示しており、人々を深い考えに導くもので、中国の人が読むに値するものと考えておられた」（Zi: 388）とある。さらに熊偉氏は「自分の生死のことは問わず、探究されていたのは常に天人の際であった」（Zi: 394）とも述べられている。弟子たちの目にも、「天人の際」を窮めることは、師熊偉にとっての一生の哲学的課題であり、熊偉にとってハイデガーはこの問題を探究する上で欠かすことのできない存在であった、と映っていたのである。

3. 天人の際

では、熊偉にとって「天」とはどのような存在であり、「天人の際」とは天と人とのどのような関係を意味していたのだろうか。

王煒・陳嘉映の回想文に印象深いエピソードが記されている。熊偉が亡くなる数日前、シューメーカー彗星が土星と衝突した出来事を承けて、熊偉は過去に彗星が地球に衝突した歴史記録から、「もともと我々はいつも自然史と人類史を分けていたが、今思えばそれはやはり人間中心論なのだ。おそらく、こう考えるべきだろう、人類史と自然史は合致し、分けることはできない。人と自然とは、共同の運命を分かち持っているものであり、これが天命ということだ」という考えを披露したという（Zi: 394）。このエピソードのあとに続くのが、先生が「探究されていたのは常に天人の際であった」という上記の言葉であり、熊偉にとって天とは人間をとりまく自然界を意味するということができる。

さらに熊偉は、『莊子』齊物論の「天地と我とは並び生じ、万物と我とは一である〔天地与我并生，万物与我為一〕」ということばを複数の論文で繰り返し使用し、この考えがハイデガーと合致すると述べている。熊偉が引用する類似の表現に、『孟子』尽心上の「万物は

²¹ 注 12 を参照。

みな我に備わる〔万物皆備於我〕や、陸象山の「宇宙は吾が心にほかならず、吾が心は宇宙にほかならない〔宇宙即吾心、吾心即宇宙〕²²」があり、三者が同時に引かれることも多い（Zai: 121, 132, 146, 312）。熊偉は、ハイデガー思想を儒家的か道家的かと強いて色分けすることはせず、中国思想全般の中で重なる部分があるという主張に終始している。哲学の普遍性を謳い、「一家の言」を斥ける熊偉にとって、儒家か道家かといった議論は関心の外であったと考えられる。また、これら中国古典の引用から、天は、熊偉にとって、宇宙や万物とも置き換え可能な語であることも確認できる。

では、熊偉はこれら『莊子』などに表明された中国の伝統的な「天人の際」との類似点を、ハイデガー思想のどのような部分に認めていたのか。最晩年の論文²³「ハイデガーの自由論〔海德格爾論自由〕」で熊偉は次のように述べている。

彼（ハイデガー：筆者補）が語る現存在〔我在〕²⁴は、はじめから世界内存在〔我在世〕である。以前は現存在〔我在〕しか示していなかったが、最近では一字を増やしており、それが世界内存在〔我在世〕である。この世界内存在については、デカルトに先んじること百年、千年、すでに中国人が語っていた。それが莊子の「天地と我とは並び生じ、万物と我とは一である」であり、孟子の「万物はみな我に備わる」である。12世紀の陸象山も、「宇宙は吾が心にほかならず、吾が心は宇宙にほかならない」と述べている。ハイデガーは、現存在を把握し、さらに世界〔世〕について語っているが、この世界はあらゆる存在者の総和である。それを彼は「存在者全体〔在者整体〕」という術語を用いて呼んでおり、そこでは存在者と存在を区別することができない、としている。まさにこの存在者全体と混然一体となった存在、そこでの我、これこそが真実の自己であり、唯一無二の自己である。（Zai: 146）

ここで熊偉は、私という現存在が世界内存在という存在の仕方をしていること、私という存在が世界である存在者全体と一体となっていることを、「天人の際」の具体相として提示している。したがって、「天人の際」は、自然界と人間界の関係だけではなく、世界と我の関係、我という存在がこの世界に生きて在るという事態を意味している。

熊偉の別の論文「ハイデガーと中国哲学〔海德格爾与中国哲学〕」では、『莊子』の言葉に類似するものとして、ハイデガーの「それは人を茫然とさせる。全体とはそのようなも

²² 『陸九淵集』雑説（巻22）に1度、年譜（巻36）に2度、「宇宙便（即）是吾心、吾心即是宇宙」と見える（中華書局、1980、p. 273, p. 483, p. 530）。

²³ 本論文が公刊されたのは熊偉没後の1995年である。論文の中に、現在という時間のあり方を説明するのに「1993年10月19日」（Z: 143）という例が提示されているので、この時期に原稿は書かれたものと思われる。

²⁴ 熊偉による『存在と時間』の翻訳では、Daseinは「親在」と訳されている。1980年代以降の論文では、「此在」を使うことが多いが、これは自分の学生であった陳嘉映の意見を容れたものである（Zi: 391, 397）。陳嘉映・王慶節共訳の『存在と時間』では、「此在」が使用されている。ここでの中国語表記は「我在」であるが、文脈上「現存在」を指すと考えられる。おそらく、『存在と時間』第9節冒頭の、„Das Sein dieses Seienden ist je meines“（GA2: 56）などの記述を根拠にした翻訳だと思われる。ちなみに、この部分の熊偉による翻訳は、“这个在者的在**总是我的在**”である（熊偉訳、王焯編『熊訳海德格爾』、同济大学出版社、2004、p. 13。太字は原文による）。さらに付け加えると、『熊訳海德格爾』では、「世界内存在」は、単に「在世」と訳されており、「我」の一字はない。

のなのである。万物と私たちはいずれもぼんやりとした中に落ち込む〔令人茫然。大全如此。万物与吾人皆陷入一片淡漠中〕という言葉が引用されている（Zai: 131）。これは「形而上学とは何であるか」からの引用で、対応するドイツ語原文は、„Wir können nicht sagen, wo-vor einem unheimlich ist. Im Ganzen ist einem so. Alle Dinge und wir selbst versinken in eine Gleichgültigkeit“（GA9: 111）である²⁵。このハイデガーの論考は、「無への問い」に答えようとするものであり、そこでは無に対する不安という気分についても分析がなされている。こうした無や不安の問題もまた、熊偉にとっては「天人の際」に含まれるものであった。

ハイデガーの用語である「不安 [Angst]」を、熊偉は「畏」と訳す。この訳語は、ハイデガーの文章の翻訳でも、自身の論文中に引く中国語訳でも変わらない。この訳語について、張祥龍は、『論語』（季氏篇）の「君子には三つの畏れる対象がある [君子有三畏]」を想起させ²⁶、「天命を畏れる」という含意がある、と指摘している²⁷。「天命」という言葉は、熊偉による『存在と時間』翻訳において、Geschick の訳語として使用されている²⁸。本節の冒頭に引用した王煒・陳嘉映の回想文にも、「人と自然とは、共同の運命を分かち持っているものであり、これが天命ということだ」（Zi: 394）のように使用されている。ハイデガーの用語の翻訳において、「天命」や「畏」が使用されることによって、読者には中国思想との関連性が想起されやすくなっていると言えよう。

関連して指摘しておきたいのは、ハイデガーのナチ加担に対して熊偉が一種の擁護を行う際に、「天命」という言葉が利用されているということである。

ハイデガーは、人間という「存在」は、存在することの天命のうちに置かれており、この命が思考する人間という存在の本質を規定する、と考えていた。第一次世界大戦後、ハイデガーの天命は国家が戦争に敗れ人から思いのままに操られる苦悶の中に陥り、ワイマール共和国の混乱状態の中に陥っていた。彼はこうした天命において彼の存在の本質を思考したのだ。……こうしたこと（ハイデガーのナチ加担：筆者補）は、内心からも外形からも、確かに「現存在 [我在]」を賭けて没落して死滅しようとしているブルジョワ・ファシスト政権のために尽くした行為であった。……こうした「存在を思考する」ことの複雑な過ちは、ハイデガー自身も認めているが、こうした複雑な過ちは、明らかに彼自身の考えに由来するものであった。これがハイデガーの頹落と転落²⁹の状況である。（Zai: 101）

²⁵ 熊偉は「形而上学とは何であるか」の部分訳を発表しているが、そこにこの部分も含まれており、その訳文は以下のとおりである。「我々は、私が何について茫然としているのかを語ることはできない。私は全体がこのようなものであると感じているだけである。万物と我々自身は、この何の感触も覚えない場に沈み込む [我们说不出我对什么感到茫然失措。我就是感到整个是这样。万物与我们本身都沈入一种麻木不仁的境界]」。前掲、『熊訳海德格爾』、p. 156。前注 22 の例も含めて、翻訳として発表された中国語と論文に引かれた中国語訳とを比較すると、翻訳の表現の方がハイデガーの原文との対応が見やすい。熊偉は論文でハイデガーの文章を引用する際、自身の主張に合いやすく翻訳を調整していたのだろう。

²⁶ 三つの対象は、「天命」「大人」「聖人之言」である。

²⁷ 前掲、『現象学思潮在中国』、p. 65。

²⁸ なお、Geschick と区別される Shicksal は「命運」と訳されている（『熊訳海德格爾』、pp. 75-76）。

²⁹ 頹落、転落と訳した中国語原文はそれぞれ「沈淪」「跌落」で、熊偉は Verfallen、Absturz の訳語としてこの「沈淪」「跌落」を充てている（『熊訳海德格爾』、p. 37, p. 40）。

さらに熊偉は次のように述べる。

ハイデガーは、心からナチに忠誠を尽くしていた時も、ひたすら上昇しようなどとは思っておらず、逆に学長という荣誉など破れ草履のように打ち捨ててかまわないものとみなしていた。ハイデガーはナチによって労働改造³⁰に追いやられた際も、消沈してライン川に身を投げることはしなかった。彼は辱めを受けても動じず、「天命を敬い」「大人を畏れ³¹」「死しても憾みず」という精神によって「存在を思考した」。(Zai: 102)

熊偉はハイデガーのナチ加担を「複雑な過ち」と批判しつつも、「天命」による「頹落」であったとして、ナチにかつがれようがナチから無用物扱いされようが、ハイデガーが一貫して「天命を敬い」「存在を思考」し続けたことを評価している。

熊偉の言う「天人の際」とは、「自然界と人間界の関係だけではなく、世界と我の関係、我という存在がこの世界に生きて在るという事態を意味」していると先に述べたが、それは単に思弁的な世界だけの話にとどまるのではなく、ハイデガーが実際にどう生きたか、さらには自分がどう生きるか、という実存的な問題も含んでいるのである³²。

4. 存在と言語

前節に引用した『莊子』齊物論の「天地と我とは並び生じ、万物と我とは一である〔天地与我并生，万物与我為一〕」の続きは、以下のとおりである。

既已為一矣，且得有言乎，既已謂之一矣，且得無言乎。

すでに一であるからには、どうして言葉がありうるだろうか。すでに一だと言っているからには、どうして言葉なしでありうるだろうか。

『莊子』においては、天地と我、万物と我の関係という存在の問題が、言語の問題に接続されている。1987年発表の論考「存在の明るみ ——ハイデガーの『存在と時間』を語る〔在的澄明 ——談談海德格爾『存在与時間』〕」では、齊物論篇の「天地」以下「且得無言乎」までを引用して、「つまり、語り得ると同時に語り得ないということである〔就是說，既可說又不可說〕」と敷衍している（Zai: 120）。「可說」「不可說」という言い方からは、熊偉の問題関心が論文「語ること、語り得ること／語り得ないこと、語らないこと」から継

³⁰ ここでの「労働改造〔劳改〕」は、ハイデガーが1944年にライン河畔で塹壕掘りに従事させられたことを指す。「劳改」という語が使われているのは、熊偉自身の文革期の体験が重ね合わされているのかもしれない。

³¹ 注25を参照。

³² 注18を参照。

続していることを示唆している。

熊偉は、論文「存在の明るみ」において、この存在と言語の問題が、ハイデガーの問題でもあることを以下のような記述で示している。

したがって、ハイデガーは、自分の述べる現存在〔此在〕は、単独の孤立した主体ではなく、はじめから世界内存在〔在世〕であって、世界内存在がはじめから現存在の基本構造なのだと主張する。これがハイデガーの真理観である。……しかし、この真理観においては、決して人間がここでの中心となっているのではなく、存在者全体それ自体が隠れなき状態でここでの中心となっているのである。人は語り得ることと語り得ないこととの語り（ギリシア人の言うロゴス）を通してのみ、この隠れなき場に至り、それと一つになるのである。（Zai: 122）

現存在である人間が世界内存在であり、存在者全体であるという「天人の際」についての真理＝隠れなさ（非覆蔵性）に至るには、「語り得ることと語り得ないこととの語り〔可説与不可説的説〕」を経なければならない、と熊偉は述べる。この「語り得ることと語り得ないこととの語り」とは、どのようなことを指しているのか。この論文では、言語の問題はここに触れられているだけで十分論じられていないため、別の論文を参照したい。

「ハイデガーと中国哲学」において、熊偉が『莊子』の「天地と我とは並び生じ、万物と我とは一である」に類似する箇所をハイデガーの文章から引用していたことを先に紹介したが、それに続いて、「すでに一であるからには、どうして言葉がありうるだろうか。すでに一だと言っているからには、どうして言葉なしでありうるだろうか」に類似する箇所も熊偉は示している。それが『形而上学入門』の以下の一節であり、熊偉の中国語訳に基づき日本語訳を示す。

真実が語られるとすれば、いずれも必ず無言の語でなければならない。この真実が語られるのは、科学の解釈がうまく行かない場所に限られている、科学の領域を越えてすべて非科学的だと非難される場所に限られているのだ³³。（Zai: 131）

ハイデガーの文章を示した後、熊偉はさらに次のように説明している。

理の世界は常に言葉のある語りであり、この（理の）世界の外にあるものはすべて語り得ない〔不可説〕が、やはり宇宙の中にはある。（理が定める）闕の外にはじき出された人でさえ、やはり天地の中にいるのである。（Zai: 131）

³³ 対応するハイデガーの原文は以下のとおり。„Die eigentliche Auslegung muß jenes zeigen, was nicht mehr in Worten dasteht und doch gesagt ist. Das Eigentliche ist dort zu suchen, wo die wissenschaftliche Interpretation nichts mehr findet, die alles, was ihr Gehege übersteigt, als unwissenschaftlich brandmarkt.“（GA40: 172）

熊偉訳の『形而上学入門』にも該当箇所が含まれており（『熊訳海德格爾』、p. 120）、この翻訳の方が、論文内の中国語訳よりも原文に忠実である。例えば、zeigen という重要な語が論文の方では抜け落ちているが、翻訳の方では「展示出来」という語で訳出されている。

理の世界は科学の言説が通用する世界であるが、世界（宇宙）はそれだけではない。非科学的な場所、理の関の外にある場所があり、それについては語り得ない³⁴。語り得る世界は、端的に言えば存在者の世界であり、語り得ない世界は存在の世界である。したがって、我である存在と存在者全体が一つであるという真理、「天地と我とは並び生じ、万物と我とは一である」という真理を語る言葉は、「語り得ることと語り得ないこととの語り」なのである。

ここまで主として 1980 年代以降に発表された熊偉の論文によって、彼がハイデガーと中国の思想をどのように結び付けてきたかを見てきた。しかしそのアイデアは、ほとんどがドイツ留学中の 1937 年に執筆された「語ること、語り得ること／語り得ないこと、語らないこと」に出揃っている。この論文執筆の動機は、熊偉が説明しているとおり、馮友蘭（1895-1990）が哲学を語り得ることに限定し、語り得ない神秘を哲学の領域から排除したことに反論するためであった。熊偉にとって、哲学とはむしろ語り得ないことを語る学問であり、本論文の主旨を一言でまとめるなら、「宇宙はもともと「語る」宇宙であり、「語らない」宇宙ではない。「語る」宇宙にはもともと「語り得る」と「語り得ない」が含まれている」（Zai: 32）ということになる。以下、この論文の論理展開を紹介し、熊偉の後年の思索の多くが、この論文に胚胎していることを示したい。

まず、熊偉は法蔵（644-712）の「説無生」（Zai: 21）の説をとりあげる。熊偉は明示していないが、法蔵の『華嚴金獅子章』に説かれる十の項目の五番目が「説無生」であり、その本文は次のとおりである。

謂正見獅子生時，但是金生，金外更無一物。獅子雖有生滅，金体本無増減，故曰無生³⁵。

（金の）獅子が生まれるとき、ただ金が生まれるのであって、金のほかには何もない。獅子には生滅があるが、金それ自体はもともと増減がない。そこで無生と言うのである。

『華嚴金獅子章』で問題とされているのは、無生でありしたがって不滅でもある金と生滅する獅子とが金獅子として一つになっているという事態である。しかし熊偉が問題にするのは、無生を「語る」のは誰か、ということである。それは法蔵という人である。しかし金獅子が無生であるなら、金獅子と同様に縁起によって偶然的に生じた人もまた本無³⁶であり、本無ならば語ることはできないのではなからうか、と熊偉は言う。熊偉はデカルトの言う「我思う」の我を「我執」であり、思考する実体 [res cogitans] を「思執」、延長された実体 [res extensa] を「法執」と言い換える。「執」は仏教用語としての執着を反映しており、仮にそこに在るように見えても、その本質は空であることを意味として含んでい

³⁴ 次の箇所も参照。「理の世界はすべて語り得るが、理の世界の外はすべて語り得ない」（Zai: 120）。また、論考「哲学における唯一の仮定」の中では、理学は語り得るのに対し、「気は理学の論理世界の範囲外にあるため、おそらく「語り得ない」ものである」（Zai: 2）と、理と気という中国の伝統的な概念によって同様の主張がなされている。

³⁵ 法蔵著、方立天校釈『華嚴金獅子章校釈』、中華書局、1983、p. 25。

³⁶ 「本無」とは、仏教用語で、空や真如と置き換えることができる語。「本無」については、湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』（上海書店、1991）pp. 238-240 を参照。

る。ではなぜ法蔵という空なる主体は「無生」を「語る」ことができるのか。その答えを熊偉はハイデガーの説に求める。

ハイデガー（Heidegger）は次のように言う。「我」とは「執」ではなく、「法執」こそが「執」である。「我」は単に「我」である。「我という存在³⁷」こそが「我」である。「我」は存在することができる³⁸「執」ではない。「我」とはこの「在」（Sein）それ自体にはかならない。したがって、「我」が人であるかどうかにかかわらず、「我という存在」「我」であるかぎり「語る」ことができるのである。（Zai: 21. 引用内のドイツ語は中国語原文のもの）

明示はされていないが、存在と存在者の区別が反映されており、「我」は人という存在者として捉えられるならば、その人は執着によって生じているにすぎず、その本質は空であって語るという行為をなし得ない。しかし「我」が存在として捉えられるならば、ともかく「我」は存在するのであって語るができる、と熊偉は説いているのである。

ただ語る側だけを問題にして済まされるわけではない。熊偉は語られる側のことについても解き明かそうとする。「語る」対象について問う前に、熊偉は「思考する」対象を話題にする。熊偉は「我」は思考することができるが、ただし思考する対象が「有」ってこそ、「我」は思考し得る」（Zai: 22）と述べた上で、さらに次のように思考を発展させる。

「我」に思考する対象がないのになおも「我」が思考するとき、「苦」（Sorge）の対象があることになる。もし「苦」の対象があるならば、それは思考の対象がないことであり、「無」を思考するほかない。「我」が「無」を思考してこそ、思考する対象がある一方、「我」が思考する対象は、「無」である。いったい「我」は思考する対象があるのか、ないのか。／これこそ「語り得ない、語り得ない³⁹」ということである。（Zai: 22. 引用内のドイツ語は中国語原文のもの）

熊偉は思考の対象を問題にするにあたって、ハイデガーの Sorge という用語を導入し、それを「苦」と置き換えている。言うまでもなく、この世界を苦とみなす仏教の思想を反映した術語である。ちなみに、熊偉の『存在と時間』訳では、Sorge は「煩」の字が当てられており、熊偉は一貫して、Sorge をニュートラルな気遣いや関心というよりも、対象に対する否定的な感情を含んだ関わり方として捉えていたことがわかる。

本論文では、思考する対象、苦として気遣う対象が有であるか無であるかが問題にされているが、1980 年代以降の論考では、ハイデガーの議論に沿って、「畏」（Angst）の対象として有と無の問題が取り上げられている。その内容は、「語ること、語り得ること／語り得ないこと、語らないこと」の議論と重なる部分があるため、ここで紹介しておく。

³⁷ 「我という存在」にあたる中国語の原文は「我在」で、Dasein の訳語と思われる。

³⁸ 「存在することができる」にあたる中国語の原文は「能在」である。前注の「我在」との対比関係から推論すると、「能在」は Seiend にあてはめることができる。

³⁹ なぜ「語り得ない」が二度繰り返されているのかは判然としない。『華嚴經』には「不可説不可説」と繰り返す例が頻出するが（とりわけ巻 12 の部分。大正新修大蔵經巻 9、p. 478 など）、これに倣ったものか。

最晩年の論文「現象学思潮研究」⁴⁰において、熊偉は、世界の一部を対象とする「惧」れ（Furcht）と「渾然一体となった宇宙全体」を対象とする「畏」れを区別した上で、次のように述べている。

世界内存在〔我在世〕は天命によって時間の流れの中に投げ入れられるが、まさにこの瞬間、私はどこから来てどこに向かうのか分からず、どちらを見てもいずれも空無である。大いに畏れるその畏れの対象は、この空無であり、「大いに畏れる〔大畏〕」は実は「大いに畏れない＝大いに無を畏れる〔大無畏〕」なのである。（Zai: 154）

そして、「大無畏」とは死を畏れることだと熊偉は付け加える。一連の議論は、ハイデガーの『存在と時間』に沿ったものだが、説明にあたって「天命」や「空無」といった、仏教を含む中国思想の用語がちりばめられていることに注意を促しておきたい。

「語ること、語り得ること／語り得ないこと、語らないこと」の議論に戻ると、熊偉は「我」が思考する対象としての「有」をあらためてとりあげる。「語り得る」のは「我」が思考する対象を「有」するからだとして述べた上で、彼はこの「有」について Being という英語を付記する（Zai: 22）。同論文の本文中で英語が使われているのはここともう二ヶ所で、いずれも「有」に関わる言葉である⁴¹。英語である理由として考えられるのは、この Being が存在〔Sein〕と存在者〔Seiendes〕とを両方指し得る言葉だということである。熊偉は、「有」を説明するのに、『老子』第 25 章の「物が有って混成し、天地に先んじて生ずる〔有物混成，先天地生〕」の「有」であると述べ、この「混」成したものについては語り得ないとする。「有」は語り得ることと語り得ないこととにまたがる存在／存在者なのである。

熊偉はさらにこの有を、中国の伝統思想を借用しながら無と結びつけてゆく。動よりも静が支配する大いなる初め〔泰初〕は無であるが、少しでも無でなくなれば「有」になり、分別変異が生じて、「我」がそれらに対してさまざまな名称をつけなければならなくなる（Zai: 23-24）。言い換えると、初めは「おぼろげでぼんやりしているが、その中にかたちが生じる〔惚兮恍兮，其中有象〕」（『老子』第 21 章）、つまり「無の中に有が生じる」（『孫子』）と、それが分別変異し、「我」がさまざまな名称をつけ、「天地と「我」とは並び生ずる」（『莊子』齊物論）（Zai: 28）。初めは「無極にして太極〔無極而太極〕」（周敦頤『太極図説』）であり、「有」と「無」は「同時に出現」する。そして、「ひろびろと四方に限りがないようにする〔泛泛乎其若四方之無窮〕」（『莊子』秋水）ことで、「我」は「手足や体を忘れ去り、耳や目の働きを押さえつけ、肉体を離れ知の働きを捨て去り、大きく行き渡る働きに同調〔墮肢体，黜聰明，離形去知，同於大通〕」（『莊子』大宗師⁴²）し、「万物と我とが一になる」（『莊子』齊物論）。そして「すでに「一」であるからには、どうして「言葉があり」

⁴⁰ 熊偉没後の 1994 年に台湾で出版された『現象学与海德格』に採録されたのが初出である。

⁴¹ 「あなたというこの人が存在する〔你這個人有〕」に “There is a you” という英語が付記されており（Zai: 23）、「あなたがもし「有」であるなら〔你若也“有”〕」に “If you ‘are’” という英語が付記されている（Zai: 26）。

⁴² 『莊子』の「坐忘」を説明した箇所である。

うるだろうか（『莊子』齊物論）と存在と言葉の問題の関連を、『莊子』に拠って確認し、「語り得る」と「語り得ない」とは表と裏が「一」であるのと同様である」と主張を展開する（Zai: 28）。後年頻繁に引用される『莊子』齊物論の一節が、この論文で早くも利用されていること、「有」が個々の語り得る存在者をまとめて指す語であると同時に、すべての存在者の起源として無に接し、存在の領域に関わっていることが、以上の議論から読み取れる。

ハイデガーが示した存在と存在者の区別を、語る人にも語られる対象にも適用しながら、語る人と語られる対象との合一に、有と無の両立、「語り得る」と「語り得ない」の両立を見出す、そしてこの世界に存在する我を、存在者であると同時に存在であり、「語り得る」ことも「語り得ない」ことも「語る」存在として定位する。これが論文「語ること、語り得ること／語り得ないこと、語らないこと」の論旨であり、熊偉が生涯にわたって堅持した主張であった。

「語ること、語り得ること／語り得ないこと、語らないこと」というタイトルのうち、「語らないこと」についての熊偉の説明も見ておこう。「無極にして太極」という朱子学のテーゼは、有かつ無という在り方を示しているのであり、「有でもあり無でもあり、有でもなく無でもない」のなら無極たりえない。無極にして太極でないものは、この世界の在り方とは異なっているので、それが何かを私は「語らない」、と熊偉は述べる（Zai: 25）。

語りの問題と有・無の問題については、「語らない」対象を除外して、次のようにまとめられる。

「語り得る」には「語り得る」ことが「有」らねばならない。「語り得る」ことが「有」るには、さらに「語り得ない」ことが「無」いことによって、「語り得る」ことが「有」るようになるということではなければならない。つまり、「語り得る」については、「語り得ない」によってこそその「語り得る」が成り立っているのである。そしてまさに「語り得る」によって逆に「語り得ない」が成り立つのだ。……「語り得る」と同時に「語り得ない」であってこそ「語る」が成り立つ。「語り得る」だけでも「語り得ない」だけでも「語る」は成り立たない。（Zai: 29）

こうした関係は、「動が極まれば静に返り、静が極まれば動に返り、陰陽がこもごも感応し合い、剛柔が相互に形成し合い、一と多が相互に照らし合う」（Zai: 29）とも表現され、最後の一と多を除けば、同じ次元で対立する両者の相補的な関係を説いていて、存在論的な差異がもはや考慮されていないようにも思われる。しかし例えば剛柔について、直前に、宇宙は全き有でも全き無でもなく、有でもあれば無でもあるが、その有についての論理が剛であり、無についての論理が柔である（Zai: 28-29）と述べられているとおり、同次元の異なる様相ではなく、やはり有と無、存在者と存在に関わる様相であると解釈すべきである。静と動の交替、陰と陽との感応も、無極にして太極という存在論的な差異に関わるものとして理解すべきだろう。

5. 「我」と自由

ところで、ハイデガーの講義を受けて「悟り」を得、彼の哲学を人生の問題として受け止めた熊偉にとって、存在論的差異の分析から「我」とは何か、「我」はどのように世界に存在しているのかを探究した上で、「我」はどう生きるべきかを探究することこそが切実な問題であった。「語ること、語り得ること／語り得ないこと、語らないこと」で論じた、世界と我の在り方と言語との関わりの問題を、「我」の生き方の問題、自由の問題へと展開しているのが、「哲学における唯一の仮定」である。

「哲学における唯一の仮定」は、「我」を仮定しないかぎり哲学はありえないということ論証した論文である。論文中において、括弧付きの「我」と括弧なしの我が区別されており、括弧付きの「我」は存在の次元での自己を、括弧なしの我は存在者の次元での自己を表している。存在／存在者をこの論文では「在」／「在者」と表記しており⁴³、熊偉訳『存在と時間』での用法と共通する。科学は存在者の領域にのみ関わるのに対し、哲学は存在の領域に関わり、存在としての「我」があってこそ哲学がありうるという主張がなされている。

この論文で着目されるのは、存在としての「我」に言及したものとして、『孟子』の「万物皆我に備わる」ならびに陸象山の「吾が心は宇宙にほかならない」が引かれている点と（Zai: 10）⁴⁴、直接の論旨には関わらないが、「自己」に「由」ることとして自由に言及している点（Zai: 9）である。いずれも後の論文群で繰り返し活用される論点である。

1980年代以降の「ハイデガーの自由論」をはじめとする複数の論文で、熊偉は繰り返し人間の自由について論じている。先に留学時代の熊偉の「悟り」について、彼の自伝の記述に基づき、「この真の私自身とは、私がつねに世界の中に存在しているということであり、世界もまたつねに世界内存在としての私を含んでいる、そしてこのような私の真のあり方から、真の自由が導かれる」（Zi: 384）とまとめたが、この「悟り」の内容を論証的に肉付けしたのがこれらの論文であると言えよう。

以下、熊偉がどのように自由を論じているかを説明する。

自由の問題についても、存在論的差異が重要な視座を提供する。熊偉は、犬に投げつけた豚まんを犬が自由に食べる⁴⁵、といった事象は、本当の自由ではない、と述べる。豚まんも犬も存在者であって、それは両者の関係から因果必然律によって決定されていることである。自由がありうるのは、存在者たる真正の自己のみである（Zai: 145）。そこで、ハイデガーは自由を「自らに由る」ことだと論じている、と熊偉は言い切っている（Zai: 143）。熊偉の説明を引用しよう。

⁴³ 「哲学は「存在 [在]」の「存在者 [在者]」を把握できるが、「存在者 [在者]」の「存在 [在]」を把握することはできない」（Zai: 6-7）などの用例を参照。

⁴⁴ ただし、「万物がどのように我に備わるか、吾が心はどのように宇宙にほかならないのか」という探究がなされなかったため、「我」と我の存在論的区別が行われなかった、と中国の思想伝統を批判している（Zai: 10）。こうした批判は、熊偉の他の論文には見られない。

⁴⁵ 「肉包子打狗（豚まんを犬を打つ）」という歇後語（後に続くべき語——この場合は「有去無回（行ったっきりで戻ってこない）」を省略して言う表現）に基づく。

上述の（ハイデガーの：筆者補）真理観は、主として存在における存在者の隠れなさについて、さらに現存在が存在者の隠れなさに向けて存在において開放されることを述べている。こうした存在者の隠れなさに対する開放は、隠れなき存在者に自由に対応するということである。ここで言う存在者の隠れなさとは、一般的な言葉で言えば、客観世界が出現することで、もちろんその中の規則や規則性が出現することである。そして隠れなき存在者に対する開放とは、少なくとも⁴⁶存在者に適応することである。「世界内存在」という存在において、現存在が存在者に、その規則性も含めて適応するのでなければ、ほかにどのような適応があると言えるのか。現存在が自由に開放され、対応し、適応すること、存在におけるこの自己が⁴⁷適応すること、つまり最高レベルの主観的能動性によって適応すること、これが本当の自由なのである。（Zai: 124）

「存在の隠れなさ」ではなく「存在者の隠れなさ」を真理として、客観世界の規則性と同一視することが、どれほどハイデガーの真理観に忠実かはさておき、「世界内存在」としての自己が存在者（の規則性）に適応することが自由である、とここでは述べられている。そして、これこそが「天地と我とは並び生じ、万物と我とは一であるという「世界内存在」の本当の自由」だと述べられ（Zai: 124）、ここでも『莊子』齊物論の表現が活用されている。

さらに熊偉は、ハイデガーに即して死への自由をも語る。

死が存在の最高度の可能性である以上、現存在が隠れなき存在者（およびその規則性）に対して開放され、対応し、適応し、未来に向かって行く過程において、ハイデガーの言うように、自由に「死へと向かう存在」であること、また彼の言う無に対する大いなる畏れを抱き〔大無畏〕、さらには東洋の伝統に言う「死を帰ることとみなす〔視死如帰〕」こと、これらが真の自由なのである。（Zai: 124-125）

また別の文章でも熊偉は、自由について論じた直後に、ハイデガーの言う現存在の最高度の可能性としての死という考えが、李陵の「死を帰ることとみなす⁴⁸」や曾子が士としての責任の重さについて「死してのち已む⁴⁹」と語ったことなどと共通すると述べている（Zai: 312）。

こうしたハイデガーと中国思想との重ね合わせの上に、さらにマルクス主義の自由観を重ねるのが熊偉の議論の特徴である。熊偉が自由についてまとまって論じた箇所を含む「自由の真理〔自由的真諦〕」、「存在の明るみ」、「ハイデガーと中国哲学」、「ハイデガーの自由論」、「現象学思潮研究」、「実存主義〔存在主義〕」、エッセイである「旧交を再び温める〔重

⁴⁶ 「少なくとも」とあるのは、上述の、存在が「存在者全体と渾然一体」となることが、その上に想定されているからであろう。

⁴⁷ 「存在におけるこの自己が」の中国語原文は、「由在中的這個自己」で、「由」と「自己」が強調されており、自由が「自己に由る」ことだという熊偉の考えが示されている。

⁴⁸ 『文選』巻41、李陵「答蘇武書」に見える語。

⁴⁹ 『論語』泰伯篇に見える語。

温旧誼」]において、例外なくマルクス主義の自由観に言及し、ほとんどの場合それによって論を締めくくっている。上の引用中に「主観的能動性」という表現があったが、ここですでにマルクス主義の術語が埋め込まれている。熊偉の用例を拾えば、「自由の真理」には、「自己の真の誠によって天地の大いなる秩序に溶け込む」ことが自由であり、「これはマルクス主義が客観的物質発展の規則性を語る以外に、主観的能動性との連係を強調したこととぴったり合致する」(Zai: 97)とある。また、「ハイデガーの自由論」では、真に自由であるには、「自己が天地の大いなる秩序に順応して決断しなければならないが、これはマルクスの言い方を借りれば、主観的能動性を発揮して客観的必然性に適応することである」(Zai: 147)とある。「天人の際」が、この文脈では、客観的必然性としての天と主観的能動性としての人との関係として捉え直されている。熊偉が真理を存在の隠れなさではなく、存在者の隠れなさとして説明するのも、マルクス主義の「客観的物質発展の規則性」が念頭にあったためだと考えられる。

ここであらためて注意すべきは、『莊子』に言う「万物と我とが一である」ということ、我である存在と存在者全体が一つであるということが、我が存在者の次元に陥ることであってはならない、ということである。熊偉は、「共産党宣言」の中の「個々人の自由な発展がすべての人の自由な発展の条件である」という言葉をたびたび引用するが、熊偉の意図は、現存在たる個々人を強調することにあつたと言えよう。この言葉を頼りに熊偉は、個人の自由のためにすべての人の自由が抑圧される資本主義社会が陥った方向も、個人の自由をけなしすべての人の自由も棚上げにするソ連や東欧諸国の陥った方向も、誤っていると批判する。

「存在の明るみ」から、この「共産党宣言」の引用に続く部分を引く。

今日の歴史において、私自身を含む各人が、「豚まんて犬を打つ」式に共産主義の事業を行うのではなく、このように自由に、無に対する大いなる畏れを抱き死を帰ることのようにみなして死へと向かう存在となること、このようにあらゆる人が自由に前に発展してゆくことは、すばらしいことではないだろうか。共産主義はこのように自由に発展していく各人を必要としているのだ。しかも、古今往来このように自由に発展する各人を必要とする共産主義以上の主義はないのだ。(Zai: 126)

これが、ハイデガーの思想をもって共産党政権下の中国を生きた熊偉の、一つの結論である。熊偉は劉小楓が言うようにハイデガーを置き去りにしてマルクス主義に没頭したのではなく、自身が衝撃をもって受け止めたハイデガー思想を基盤として、マルクス主義を自分のものにしようとした⁵⁰。これが世界内存在としての熊偉自身の世界への関わり方

⁵⁰ 自由を主題としない論考においても、熊偉はハイデガーとマルクスの親和性をたびたび指摘している。「ハイデガーとマルクス主義 [海德格爾与馬克思主義]」や「ハイデガーは哲学者である —— 私の回想 [海德格爾是一箇哲学家 —— 我的回憶]」などを参照。ちなみに、サルトルに対しては、実存主義の自由の思想をマルクス主義に合流させようとしたが、マルクスがヘーゲルに対して行った転倒を再転倒するもので、陳腐な主観唯心主義に陥っていると手厳しい評価を下している (Zai:

あり、熊偉はハイデガー思想を生きたのだと言える。

最後に、こうした熊偉の生き方をよく表していると思われる熊偉自身の言葉を引用して本論を締めくくる。

天地万物と我とが一つになるこうした世界内存在〔我在世〕の現れ方は途絶えることなく、ここ二百年ほどはいくらか曲折があったとはいえ、われわれのこの世界内存在の歴史は決して中断せず、現存在〔我在〕が切り開く世界内存在の作用も決してなくなることはないのだ。（Zai: 150）

259, 264-265)。