

ハイデガー存在論における「不気味さ」の位置価値

—— ハイデガーの思索を貫く視座 ——

寿 卓三 (倫理学・哲学研究室)

一 「死への先駆的覚悟性」から「死すべきもの」へ

農業は、今日では、大地を耕して、種を蒔き、種が伸び栄えるように守り育てるといふ農夫の仕事から、機械化された食料生産へと変容した。この「徴用へと駆り立てる *Bestellen*」という根本体制は、農業だけでなく、絶滅収容所のガス室における死体の製造、他国を飢餓へと追い込む経済封鎖、さらには水素爆弾の製造という事象を貫徹し、「故郷喪失性」を押し進める (GAT9, s.27)。このような状況下では、死の本質は立て塞がれてしまい、人間は他の生命体同様に、単にその生を終える存在者に過ぎず、もはや「死すべきもの」ではない (9.56)。このようなハイデガーの主張は、ヒューマニズムの「彼方」を指すハイデガー哲学の非倫理性の証として、マルクーゼを始めとして多くの思想家の批判を招くことになる¹⁾。しかし、先のハイデガーの言説は、彼の存在論的思考の反ヒューマニズムを証しするものであろうか。むしろ、そこに根源的ヒューマニズム、つまり、人間がもはや主体・主観に對置される客体・対象ですらなく、「総駆り立て体制 *Gestell*」に組み込まれた「在庫品 *Bestand*」へと変容していく時代において、人間の尊厳を回復する新たな可能性を探究する試みとして解釈しうるのではないか。フライブルク大学学長職退任後のヘルダーリンとの対話を、『存在と時間』における非本来性・本来性という問題構成の脱

構築 *ter Aufbau* の試みとして捉えることによって、このような解釈の可能性を探るのが、この小論の基本課題である。この考察は、存在と存在者との区分というハイデガー固有の問題構成が、人間存在のあり方についてどのような視野を切り拓くことになるのかを示すことにもなるはずである。

小論におけるわれわれの問題関心の在処を明らかにするために、いささか唐突ではあるが、「何でも大きな船に乗っている。この船が毎日毎夜すこしの絶間なく黒い煙を吐いて浪を切って進んで行く。凄じい音である。けれどもどこへ行くんだか分らない。」という被投的事実性の記述で始まる夏目漱石の短編『夢十夜』の「第七夜」をハイデガー存在論の視点から捉え返してみよう。どこへ向かうの不明なこの大きな船に乗っているのは、「自分」のほか、「船の男」、「水夫」、そして、異人も含む多種多様な乗客である。彼らは、相互に無関係で自閉的自己完結的空間を生きているようでありながら、「大きな船」という彼らの存在基盤に対する絶対的信頼を共有しており、「自分」のように、「いつ陸へ上がれる」のか、また「どこへ行くのだから知れない」という思いで「心細くなった」りすることはない。「自分」が、存在者との出会いを可能にする「基盤 *Worauhin*」である「適所全体性 *Bewandnisganzheit*」としての「世界」に違和感を抱き不安の中で彷徨っているのに対し、「日常的自己存在」で

ある「ひと das Man」という存在様態 *Seinsmodus* を生きる人々は、「世界との親密性 *die Vertrautheit mit Welt*」(SZ, s.86) にうまく適合し住み込んでいる。概してひとは、常に他者と何らかの関係を結び *Miteinandersein*、無意識のうちには他者との「差異 *die Abständigkeit*」に気を配っている。「出る杭は打たれる」の諺通り、「あらゆる優越は寂然と抑圧される」(s.127)。特定の誰ということでも、合計というわけでもなく、誰もがそれである「ひと」は、それと確認できず目立たないかたちで、その「固有の独裁」をふるい、われわれの日常の立ち居振る舞いをそのすみずみまで規定し、われわれの存在可能性を「平均化 *Durchschnittlichkeit*」、「平坦化 *Einebnung*」する(s.126f)。「差異」「平均化」「平坦化」を特徴とする「誰でもない者 *das Niemand*」である「ひと」が、あらゆる判断や決断の基準である「公共性 *die Öffentlichkeit*」を予め決定してくれているおかげで、われわれは誰一人として、日常的出来事の当事者として個人的に責任を問われることはない(存在軽減 *Seinsentlastung*) (s.127f)。お互いに無関係に自己完結的空間を生きているかに見える先の船員や乗客達は、「この「ひと」としての存在性格を等しく共有しているという点において、「自分」とは決定的に異なっているのである。両者の決定的断絶をいまま少し踏み込んで見ておこう。

平均的公共的解釈性は、われわれの根本的存在様式である「情態性 *Behindlichkeit*」に対しても模範を示し、われわれが何を重視すべきであり、人生の重要事にどう対処していくべきかの決定にまでその影響力を及ぼす。われわれは誰一人として、このような解釈性に惑わされずに、裸の世界と直接向き合うということはできない (s.169f)。その限りでは、「自分」と他の人々との間に相違はなんら存在しない。しかし、「ひとの日常的な公共性」がもたらす「慰撫的な自己安全感」や「自明的な『わが家に在ること』 *das selbstverständliche Zuhause-sein*」(s.188f) という情態性を生きているか否かにおいて

両者は決定的に異なる。「日常的親密性が崩壊」し、「世界内存在」でありながら「単独化」を生きる「自分」は、「不気味さ」という情態のなかに在る (s.188f, 287)。誰でもあり、かつ誰でもない「ひと」の依拠する平均的解釈性が、実は「根っこを奪われた *entwurzelt*」現存在「了解性」であり、「地盤喪失性 *Bodenlosigkeit*」にさらされていることが暴露され、われわれを「浮動」という不気味さ *die Unheimlichkeit der Schwelbe*」へと陥れる危険性がある (s.170)。このような危険性を平均的解釈性の中に埋没している「ひと」に開示するのが、「退屈」であり「不安」である。「ひとにとって退屈だ *es einem langweilig ist*」という「深い退屈は、現存在の深淵の内沈黙した霧のようにあちこち柵引き、全ての物や人間を、そしてそれらとともにひと自身をもひびくるめて、ある注目すべきところで *gleichgültigkeit*」の内へ押し入れる。この退屈は、存在者をその全体性において開示する」(GA9, s.110)。この事態は、われわれを「浮動させる」不安の中で「層顕著に示される。「ひとにとって不気味だ *es ist einem unheimlich*」という不安のなかで、「すべての物とわれわれ自身とがある」(s.111)。「存在者が全体として退け去ること *Wegrücken des Seienden im Ganzen*」のことが不安の内であれわれに周囲から押し迫ってくるのだが、このことがわれわれを圧迫する。何も拠り所はない。ただこの『何も無い』だけが残されていて——存在者が滑り落ちていく中で *im Entgleiten des Seienden*——われわれを襲ってくる」(s.112)。不安のなかで、一切の存在者の意味が脱落して自分にとって無意味化してしまう。だからこそ、無にさらされる不安の中で大変心細くなった「自分」は、「こんな船にいるよりいっそ身を投げて死んでしまおうか」という思いに取りつかれたのである。

このような「自分」のあり方は、彼だけに許された特権的な様態であろうか。そうではあるまい。「ひと」は、なんらかのきっかけで不安や退屈に直面して

しまうとき、それまで埋没していた「世界との親密性」の脆弱性を暴かれて、たえざる浮動の中で孤立化していく危険性にさらされている。この断絶、飛躍についてハイデガーは次のように述べている。

当初は、現実的現存在は、平均的に発見されている共同世界のうちで存在している。当初は、『私は』、固有の自己という意味での『私』ではなく、『ひと』という様態における他者で『ある』。『ひと』からかつ『ひと』として、私は私『自己』に当初は『与えられる』。まずは、現存在は『ひと』でありまた大抵は『ひと』にとどまる。現存在が世界をみずから発見してみずから近づけるとき、すなわち現存在が自己自己に対して自己本来的存在を開示するとき、『世界』のこの発見と現存在のこの開示とは、現存在がみずからに閉ざしていた、もろもろの隠蔽や曖昧化の一掃として、もろもろの擬態の打破として、執り行われるのを常とする。(SZ,s.129)

日常的な意味空間にうまく住み込んでいるひとが、みずからの日常的あり方を「非」本来性、打破すべき擬態として捉え返し、「非—自己本来的日常性の無地盤性と空虚性」(s.178)を認識するようになるのは容易ならざる事態である。というのも、根柢のない安心感で自分を慰撫し、日常に内包された空虚さといった現実から目を背け、「逃避[Flucht]」(s.254)することこそが、われわれの常なるあり方をなすからである。非本来性が常態であり、飛躍＝決断[Ent-schluss]という日常的流れの切断によって、本来性がほんの「一瞬間 Augenblick」垣間見られる。しかし、この本来性が常態化することはない。現存在は、等根源的に真理と非真理との内に存在する(s.223)という『存在と時間』の立場はその後一貫し、一九四九年の「ブレーメン講演」においても、「アレーテアは、レーテーを除去するわけではない。隠れなさとしての真理

は、隠されたあり方を食い尽くすのではない」(GA79,s.49)と明言されている。真理は、常態としてのレーテーを否定することによって初めて立ち現れるのであり、「隠されたあり方がアレーテアの本質源泉」であり、存在忘却はアレーテアに固有な出来事なのである(s.49f)。しかし、「不気味さ」は、常態化した日常性にくさびを打ち込みその安定性に揺らぎをもたらす。というのも、不気味さは、日常的な「ひと—自己[Man—selbst]」の依拠する「心地よさ[die Heimlichkeit]」こそが、自己を見誤っていることを暴露し、「良心の呼び進めながらの呼び返し[der vorrufender Rückruf des Gewissens]」という事態を引き起こすからである(SZ,s.287)。不気味さによって突き付けられる、「非—本来性」つまり本来性の忘却[Lele]という事実を前に、あくまでも忘却へと逃避するか、それとも本来性という地盤への帰郷の旅に向かうのか、この選択の前にひとは立たされることになる。ひとは、みずからの被投性のなかへ引き戻されることで zurück、これからみずからが引き受けるべき可能性 vor としてそれを受け止められるか否かという選択の前に立たされていることを自覚させられるわけである。この可能性を自らに「相応しいあり方[das Schickliche]」として「瞬視 Augenblick」し、それを自らの「運命[Schicksal]」として選択するのが「死への先駆的覚悟性」ということになる。この「現存在の終わりとしての死」は、「現存在の最も自己的な、没交渉な、確実な、そうでありながら無規定な、追いつけない可能性[die eigentliche, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins]」(SZ,s.259f.)だとされる。本来性の問題は、『存在と時間』においては、単独性へと帰着するのである。ところで、ハイデガー後期においては、本来性・非本来性という問題構成は、ヘルダーリンとの対話を経るなかで、「故郷ならざるあり方[Unheimischen]」から、「故郷を得て安らぐに至る[Heimischerwerden]」という問題として再構成されることになる。「夢十夜」の「自分」は、信頼できる存在

基盤を見出すことができず、絶えず不安な思いにさいなまれている。そこで、「つまらないから死のう」と思い、決断して、実際に「思い切って海の中に飛び込ん」でしまう。ところが、足が甲板を離れ、船と縁が切れた刹那に急に命が惜しくなり、「どこへ行くんだか判らない船でも、やっぱり乗っている方がよかったと始めて悟」っても、もう手遅れであり、「無限の後悔と恐怖を抱いて黒い波の方へ静かに落ちて行」った。後期ハイデガーに従えば、この「自分」には、死の本質は立てふさがれたままであり、彼ははまだ「死すべきもの」としての自己の本質を自覚するに至っていないことになる。ハイデガーによれば、絶滅収容所や餓死によってもたらされる何十万もの大量の死は、「世界という詩のなかで原存在を守護する山脈」(GA79,s.56)としての死ではない。「原存在の本質の守護」としての死、別言すれば、歴史的存在としての現存在の生を全うすることはいかにして可能か。『存在と時間』における非本来性と本来性との対比は、ヘルダーリンとの対話を通して、「故郷ならざるあり方」から「故郷を得て安らぐに至る」帰郷の行程として再構成されることになる。このようなハイデガーの思索の旅は、「死への先駆的覚悟性」における単独化のうちに人間の本来性を看取しようとする傾向から、人間を「天なるもの」、「大地なるもの」、「神々しきもの」とともに、「四者連関」を構成する「死すべきもの」という視点から把握する立場への変容の過程に他ならない。節を改めて、アンティゴネーをめぐるハイデガーの思索を跡づけながら、「死すべきもの」という概念の広袤を見定めていこう。

二 帰郷への不可欠な迂路としての他なるもの

世界との日常的な親密性の脆弱さが露呈されたからといって、「ひと」は直ちに死への先駆的覚悟性という単独化によって「本来的自己」へと立ち戻るこ
とができるのだろうか。ある一つの実存的な先駆的覚悟性において、「現存在

の一つの本来的な全体存在可能」(SZ,s.306)が証されるといった『存在と時間』の記述は、それが可能であるという立場を示しているように見える。そして、このことがハイデガー存在論における他者の不在という批判を招来する遠因にもなっている。しかし、『存在と時間』においても、現存在が将来へと投企するためには、みずからの遺産としての伝統との対話という迂路を経て、現在に對して批判的に立ち向かうことが必要となっていて、この一連の過程全体が現存在の本来の歴史性を成す。つまり、日常性を非本来性として自覚することが直ちに本来的自己の実現と見なされているわけではない。非本来性の自覚から本来性への遡源というプロセスに関する考察を現存在の歴史性という視点から深化させていく上で、三〇年代以降のハイデガーの思索の導きの糸となったのが、ヘルダーリンの詩作との対話であった。この小論では、特に一九四二年夏学期の『イスター』講義』と、一九四六／四八年の「夕べの国の対話」に注目して、『存在と時間』における単独化による非本来性から本来性への飛躍、さらには、遺産としての伝統による媒介という問題構成が、彷徨としての帰郷、あるいは、帰郷としての彷徨という視座から脱構築される有り様を跡づけておきたい。

『存在と時間』において非本来性から本来性への飛躍の引き金となるもの、そして、『イスター』講義』において、「故郷ならざるあり方」の自覚から「故郷を得て安らぐに至る」への転換の契機となるもの、それが「不気味さ」である。『存在と時間』によれば、「世界内存在」という現存在の存在体制には、根本情態性として「不安」が属し、「わが家にいない das Ur-zuhause」 「不気味さ」は、実存論的存在論的に根源的な現象であり、「慰撫的で親密な世界内存在 das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein」は、「現存在の不気味さの「一様態」に過ぎない」(s.189)。既に前節で見たように、差し当たり大抵 zunächst und zuletztは、われわれは日常的世界にうまく適応し安心しきっている。しかし、

この実存的・存在的事実は、この様態の根源性を意味するわけではなく、「関心の呼び声」の不気味さに直面する時 (s.286f)、日常においてレーターのうちにあるものを「取り消し・取り返し Zurücknahme」(s.308, 371) することで開け拓かれる地平こそが「本来的自己」という存在様態を形成するのである。これに対し、『イスター』講義』では、「不気味なもの das Unheimliche」とは、ソフォクレスの『アンティゴネー』の合唱歌におけるディノン、その最上級としてのディノタトスの翻訳語であり、「わが家 daheim」にいないもの、つまり、「故郷のうちにあつて故郷にいないもの was nicht im Heimischen heimisch ist」(GA53,s.91) を意味する。故郷を離れて旅をするうちに、故郷と故郷ならざるものとの区別、つまり、みずからの存在基盤を見失ってしまう「冒険者」に対し、ディノタトスとは、故郷に在りながらも「自分の此処なるもの」、「故郷」を追い求めている「最も不気味な存在者 das unheimlichste Wesen」である (s.89)。彼は、「固有の本質の内部にありながらも、この本質への入口を見出せず、そこから遮断されて、固有の本質中心に入っていく逃げ道を見出せない」のである (s.91)。彼は、「本来的に故郷にいないもの der eigentlich Unheimliche」として故郷に関わるがゆえに、ひたすら故郷へと戻ろうと努めているにもかかわらず、この帰郷の試みが完遂されることはない (in der Weise des Nichtlangens) (s.91)。「存在と時間』においては、日常の安定した親密世界から自己に固有の存在可能性の開示へと現存在を出立させる個人主義的側面が強かったのに対し、『イスター』講義』では、みずからの故郷を新たに切り拓いてそこに住まうという人間の住まう空間の再生が基本課題となっている。日常の隠蔽性、存在の忘却を取り消し、固有の自己ないしは故郷を取り戻そうとする姿勢は一貫しながらも、『存在と時間』と『イスター』講義』との間には、個的主体の本来性から、いわば類的存在としての「人間」の本来性の回復へと基軸が変容しているのである。

では、不気味さに襲われることによって、日常的親密性が打ち破られ、本来性ないしは故郷へ回帰するとは、いかなる事態なのか。二つの側面から考察しよう。一つは、固有なものとの出会うには、他なるものとの出会いが不可欠という側面である。次に、第二の契機は、「最も不気味なものの中でも、最高に故郷にいない者」(s.129)であるアンティゴネーに即して、死の本質を「原存在の本質の守蔵」として明らかにすることである。これは、アンティゴネーが「死すべきもの」として固有の存在可能性を自覚する過程を明らかにすることになる (GA79,s.56)。第二の点の考察は次節に回して、この節ではまず、悲歌『パンと葡萄酒』最終詩節の一草案に関するハイデガーの考察に即して、非本来性から本来性への遡行は、直接的なものではなく媒介者が必要とするという第一の契機から考察していこう。ヘルダーリンの詩節を先ずは傾聴しよう。

即ち家郷には精神は

始めには在らぬのだ、源泉にあつて休けくはないのだ。精神を故郷は消耗させる。

コロニーを愛し、果敢な忘却を愛するのが精神なのだ。

われらの花々、われわれの森の陰が喜ばせるのは

賽れ果てたる者だ。魂を吹き込む者は危うく焼き滅ばされるところであった。

「自己自身を思惟しつつ己のもとに *es sich selbst denkend bei sich sein*」というのが、精神の本来のあり方である (GA53,s.158)。だとすれば、この精神が、故郷にあつては休らけく住まうことができずに賽れ果ててしまい、慰謝によつて故郷を忘れさせてくれるコロニーを愛するのは何故なのか。ここに「一個の人間性の歴史」という歴史的精神 der geschichtliche Geist der Geschichte

eines Menschentums」(s.156)の問題が立ち上がってくる。人間は歴史的存在として、みずからの歴史の始まり Beginn においては、故郷に対して親密な関係を保つに、故郷に対して違和感を抱き unheimisch、異国へと旅立ち Ausfahrt zum Fremden、異国との対比の中で固有のものを習得して初めて、「炉への帰還 die Rückkehr zum Herde」を果たし、故郷をえて休らうに至る Heimischwerden ののである。人間であるとは、「相応しいものへと開かれ、この宿命へと差し向けられた者 der für das Schickliche Offene und dem Geschick Zugewiesene in seinem Menschsein」(s.159)だということの意味する。したがって、現存在は、等根源的に真理と非真理との内に存在する (SZ, s.223) と『存在と時間』において既に指摘されていたように、人間は、「相応しきもの」と「相応しからぬもの」とをみずからの根拠として引き受けて、両者に対して適切な対応を遂行することで、「故郷ならざるあり方の中で相応しいものを見出し」て、「故郷を得て休らうに至る」ことをその歴史的課題とするのである (GA53, s.159)。ヘルダーリンがピンダロスやソフォクレスと歴史的対話を交わした (s.62) のは、まさにそのためなのである。彼の『イスター』の第一聯は、この炉へ帰還するための彷徨、あるいは彷徨からの帰還、つまり「彷徨であると同時に到着 die Wanderung sowohl als auch die Ankunft」(GA75, s.132) のあり方を次のように述べている。

今こそ来たれ、火よ！

われらは焦がれ

この日の明けを視んとする。

よしやその試練に

膝折れる思いはするとも

森の叫びに気づく者はあろう。

われらはしかしインダス河の方より来たり

はるばるとアルフェウスの川より来たり

歌うのだ。永くわれらは

相応しきものを求めてきた。

翼なくしては何びとも

いと近きものすら捉ええず

直ちには

向こう岸へも至りえまい。

ここでしかしわれらは建てよう。

何故ならば河は土地を拓くからだ。

河としての詩人の彷徨は、現実のドナウ川の流れとは逆の経路を辿って、アジアのインダス河からギリシャのアルフェウス川を経て、ドイツのドナウ川、つまりイスター川へと遡行する帰郷の旅を完了する (GA53, s.45; GA75, s.84f)。ハイデガーによれば、ヘルダーリンは河を詩作することで、歴史的に生成する人間が、故郷を見失った状態から故郷を得て休らうようになる生成過程を語っている。それ故、ヘルダーリンの詩作は、歴史的西洋の人間の歴史の詩作として、「かの異国の詩人たちとの歴史的対話」、とりわけ、ソフォクレスのアンティゴネーとの対話を不可避の課題とすることになる (GA53, s.79)。なぜ、ヘルダーリンの詩作はこのような特権性を持ちうるのだろうか。「河の詩作 Strömrichtung」としてのヘルダーリンの詩作では、根源的に詩作されるべき詩作の本質、つまり「聖なるもの das Heilige」が性起する。「聖なるもの」とは、神々を「越えて über」神々自身を規定し、歴史的人間が住まうあり様をその本質にもたらず、つまり「四者連関 das Geviert」を明らかにするものである。このような「故郷ならざるあり様」という彷徨 die Wanderschaft des

Unheimischseins]を経験し、「故郷を得て休らうに到る帰郷 die Ortschaft des Heimischwerdens」に向けて詩作する精神の担い手が、「人間と神々との中間 das》Zwischen《 zwischen Menschen und Göttern」つまり「半神」としての河であり詩人なのである(s.173)。それゆえ、河Ⅱ詩人が、土地を拓き人間の住まう基盤 Grundを「建立する stiften」と言われるのである(s.182)。「イスター」の第二聯において、イスター川がギリシャの詩人Ⅱ半神ヘラクレスをその森陰と水源へ客として招いたと歌われている。河Ⅱ詩人が、アジア、ギリシャへの彷徨から帰郷して休らぎを得たとしても、彷徨の経験は依然として本質的な規定力を保持し続ける。つまり、「表現の明晰」を特質とする故郷の対自化には、「天の火」の体現者であるヘラクレスが故郷ならざるものとして現存することが不可欠なのである。ヘラクレスという客人は、コロニーへの彷徨を回想させ、「固有のもの」の習得 die Aneignung des Eigenen が、「異国のものとの対決であると同時に異国」のものを客として迎える対話 die Auseinandersetzung und gastliche Zwiesprache mit dem Fremden」に他ならないことを明らかにするわけである(s.177)。この対話の担い手としての詩人ということに関連づけて、ハイデガーは、「イスター」第三聯における「印 ein Zeichen」という謎めいた表現を解釈する。

河が乾いた土地に行くは故なしとしない。だが如何に流れゆくのか。

河は即ち言葉 Sprache ならねばならぬ。一つの印が必要なのだ。

ハイデガーは、この印を河・詩人・半神と同一視する。ここに言われる Sprache とは、単なる「表現」手段ということではなく、「本来的根源的な意味の言葉、即ち語 die Sprache im eigentlichen und ursprünglichen Sinne: das Wort」(s.188)であり、かかる語の体現者としての詩人が、印そのもので

あり、かかる印としての詩人が今必要とされているのである。なぜなら、「回想」の最終詩節に歌われているように、「留まるのを建てるのは詩人」なのだから。印、半神、河、詩人という言葉は、詩人が、「四者連関」を開示することによって、人間が歴史的存在として、故郷を得て休らい「死すべきもの」としてのあり方を全うするための地平を切り拓くことを示す(s.192)。この死すべきものらがその生を全うしうる地平を切り拓く詩人の言葉、歌 Gesang について、ハイデガーは、ヘルダーリンの詩「内気」を解釈しつつ次のように述べている。「一なる孤独の獣 ein einsam Wild」としての歌が属するのは、人間の領域ではなく「原野 die Wildnis」であり、最高のもとの原野との「中間 das Zwischen-Beiden」である(GA75,s.98)。なぜ歌が孤独な獣なのか。歌人Ⅱ詩人は、「時の転換 die Wende der Zeit」に際し、自分たちの時代から身を引き離して、みずから強くしてくれるまどろみの中に引き籠もろうとする。というのも、この転換の前には「乏しき時代」が訪れ、人々はみずからの窮乏を満たすことを専らとして、詩人を必要としないからである(s.101f)。しかし、「天の神」は、その重責に堪えきれず眠り込もうとする歌人を覚醒させ、時代が転換すべく、人々に天なるものをもたらすよう鼓舞する(s.107)。その時、歌は、人間と神々それぞれの「運命 das Schicksal」を結集した「宿命 das Geschick」つまり「四者連関」を開示することによって、人々にその住処を指し示すことになる。しかし、この指示が人々の心に響くためには、ひとが、「彼らのもとに訪れてくる天なるもの die einklehrende Himmlische」と「一体となって beinander」大地の上に住まうもの、つまり、「死すべきもの」としての自己の固有のあり方を対自化していることが前提となる(s.106)。「いさおしは多し、されどひとはこの大地の上で詩人的に住まう」というヘルダーリンの言葉は「四者連関としての世界の開け Lichtung のうちに住まうときひとは初めて、死すべきもの」としての自己の存在をその十全性において全うすることが可

能となることを示しているのである。天なるもの・大地なるもの・神々しきもの・死すべきものという「裂け目¹²⁾」¹³⁾を持ちながらも統一的な関係にある四者連関が、ばらばらに解体してしまうとき、人間はもはや死すべきものではなく、また対象ですらなく、徴用に向けて備蓄された「在庫品」として大量に生産される死にさらされた存在者に過ぎなくなる。『ブレーメン講義』における死についての一見反ヒューマニズム的発言は、このような文脈の中で把握されるべき言説であり、決して人間の尊厳を無みするものではない。では、大地の上で詩人的に住まうあり方とは、具体的にはいかなる相貌をもつのか。『存在と時間』において、個人的な運命と民族の宿命との統合として語られていた先駆的覚悟性を生きる人間のあり方は、他者を欠いた孤立的自我へと帰着するわけではないのか。そのことを節を改めて考察したい。この考察は、先に第二の問いとして掲げた問題、つまり、最も不気味であり、最高に故郷ならざる者であるアンティゴネーが、死の本質を「原存在の本質の守蔵」として掘り起こし、「死すべきもの」として固有の存在可能性を対自化する過程を明らかにすることになる。

三 「死すべきもの」の典型としてのアンティゴネー

——人間の本来的住まいとしての故郷——

人間は、自己自身を遠く離れた自己疎外という迂路をとりながら自己自身となることを求めている。それ故、人間は、自己を見出せず、「故郷にいない Nichtheimische」という仕方でも「故郷的なものを得ること」を「その関心事 seine Sorge」とする存在者、つまり「内向的な対向性 die inwardige Gegenwendigkeit」¹⁴⁾をその存在体制とする存在者である (GAS, s.87, 96, 103)。存在を忘却し、故郷ならざるあり方において存在するという存在体制が人間の特異性を形成する (s.94)。この「人間の故郷ならざるあり様」は、本来的なも

のと非本来的なものとに二分される¹⁵⁾。両者の区別は、アンティゴネー「悲劇全体において実現される冒険 die im ganzen der Tragödie sich vollziehende Wagnis」(s.146)を通して決定される。「不気味なもの」としての人間は、「故郷ならざるもの」ではあるが、この否定語「un」を単に否定的に受けとって、「故郷なるものからの離去、脱出 das bloÙe Fortgehen und Ausbrechen aus dem Heimischen」を人間の本質として捉えるのが、「人間の故郷ならざるあり方」に関する非本来的把握である¹⁶⁾。「好奇心」に駆られて新規な場所を次々に訪ねてはそこを捨てて「流離う Umherfahren」ことに喜びや満足を見出す地盤を喪失し Bodenlosigkeit、故郷なきまま haimatlos にとどまる「冒険者 der Abenteuer」は、流離いつつも、「自分の此処 sein Hiesiges」つまり「故郷なるもの das Heimische」を求めのだが、「アンティゴネー」に謳われているように、「至る所彼方へとわたりゆき旅するとも、人間は、経験なく迷れ道なく、何物かに至るといことがない」。なぜなら、この冒険者の存在のあり方には、デイノンの本質である「対向的なもの das Gegenwendige」が立ち現れているいからである (s.89)。彼らは、「アンティゴネー」合唱歌の結語に歌われるように、「炉のもとで我が親しきものとはなりえぬ」のである。では、この炉は故郷からの排斥という事態は、「はたしてアンティゴネーという人物にも向けられているのだろうか」(s.121)。この結語部分が排斥するのは、「非本来的な故郷ならざるもの」だけであり、アンティゴネーには妥当しない。彼らに対して、アンティゴネーは、「デイノンの領域内部における最高の冒険」を通して、「死と血への帰属性」という「存在への連関」が「人間の本来的な故郷ならざる在り方」だとする知を体得した存在者として対置される。死と人間存在、人間存在と肉体的生命(血)、この両者は、無関係に存在するわけではなく、「そのつど相互に帰属する gehören jeweils zusammen」のである。人間は、「死すべきもの」として、「存在への人間の関連 der Bezug des Menschen zum Sein」を切

り拓き、「四者連関」のうちに住まうのである (s.146f.)。「一切の存在者の中で最も故郷ならざるあり様を完遂する dieses Unheimischsein in allem Seienden durchmachen」アンティゴネーこそは、本来的に最も故郷ならざるあり方を体現する者なのである (GA53,s.146; Ziegler,s.250) ¹⁵。

先の結語部は、更に続けて「またその者の想いとも、我が知の関わることはよもやあるまい」と歌っている。ここでの知プロネインは、単にソフォクレスという詩人の専有物ということではなく、「詩作的知 ein dichtendes Wissen」(GA53,s.138)である。「詩作の本質」「詩作する発見 dieses dichtende Erfinden」は、存在者を見出すことではなく、「語りつつ存在を見出すこと ein sagendes Finden des Seins」であり、人間の「存在自体への帰属性」、つまり、大地において詩人の如くに住まう人間が、「存在において故郷を得て休らっているがゆえに、存在者の中では最も故郷にあらざる者」であることを開示するのである (s.149f.)。では、最も故郷ならざるあり様の体現者アンティゴネーをその他の人間から区別するのは何か。このことをハイデガーは、イスマーネとアンティゴネーの次の対話の解釈によって明らかにする。

イスマーネ…始めとしてしかし、かの逆らつては何事も果たしきれぬ事柄 (タメカナ) を追い求めようとすることは、やはり相応しくない unschicklich でしょう。

アンティゴネー…あなたがそう言う時、あなたは私に由来する憎悪のなかに立っています。その憎悪の中でやはりあなたは死者の方に歩みよっており、それが当然でしょう。けれどもこのことは、私と、危険であり困難であることを私を通じて助言するものとに任せておきなさい。その声は、今ここで現れようとする不気味なものを、己が本質の中へと引き受けよと命じているのです。

アンティゴネーは自分の行為が、イスマーネや死んだ兄の憎悪を引き起こすことは当然だと明言する。このことは、彼女が、イスマーネの判断とは逆に、「それに逆らつては何事も果たしえない事柄」をわが身に引き受けることこそが、「最高に不気味なもの」(s.127)としての自分に「相応しい」のだという判断を表明したことになる。アンティゴネーは、すべての「故郷ならざるあり方」をする者を立ち越えて überreifen、故郷ならざるものの中に存在する。アンティゴネーとクレオンは、等しく「すべての存在者の場所」を立ち越えてそびえている überragen が、クレオンは、あくまでもこの場所にとどまりつつ他の人々に対してそびえているに過ぎない。これに対し、アンティゴネーは、「端的に故郷ならざるもの unheimisch schlechthin」として、この場所の外に踏み出しているのである (s.128f.)。彼女が「死者礼拝」「血縁関係」といったことについて一言も語らないこと、つまり、「そもそも存在者については全く語っていない」ことにハイデガーは注目する (s.124)。では、彼女が語っている唯一のこととは何か。不気味なものとしての自己の本質を引き受けるようにアンティゴネーに助言する声は、クレオンの従う人間の定めた「掟 nomos」に由来するものではなく、一切の存在者に先んじて既に現れている声である (s.145f.)。合唱歌結語における故郷ならざる者の排斥は、存在が人間の故郷Ⅱ炉に他ならないという真理を開示する。アンティゴネーは、人間の本来的な故郷ならざるあり様を、「存在自体への帰属性」、つまり「故郷を得て住まうに至ることにあって故郷ならざるあり方」(s.150)として具現化しているのである。

この詩作が示す大地に詩人的に住まう人間の本来的あり方は、どのように具体化するのか。四二年の『イスター』講義』では、この問題は主題的に展開されることはないが、四六／四八年の「夕べの国の対話」では、「イスター」第二聯の前半部の解釈を通してこの問題が考察されている。『アンティゴネー』は、いわば「単独者」としてのアンティゴネーに即して、「内向的対向性」を

極限の形で提示していたが、人間一般の本来的な「内向的対向性」を示すものとして、ハイデガーは、ヘルダーリンの「イスター」およびトラークルの「冬の夕べ」を解釈する。まずは、「イスター」第二聯から見ておこう。

人はしかしこの川をイスターと呼ぶ。

美しく川は住まう。柱廊なす樹々の葉は燃え

さゆらぐ。猛き樹々は

聳え立ち、交互に枝うち交わすその上に

更に整う層をなして、突き出でる

岩石の屋根。

「川が住まう」、しかも「美しく」とは、いかにも「謎めいた」(GA75,s.187)表現である。ここで問題なのは、自然観察や享受ではなく、「芸術的創造の美学」、詩的語りの芸術」(s.177)である。では、この詩節はいかなる事態を建立しているのだろうか。ハイデガーは、ここで、樹木より成る柱廊が第一層であり、さらにその上の岩石より成る屋根が第二層を成す「神殿」が歌われているという解釈を示す(s.178)。これらの詩句は、言葉Spracheという材料によって風景を描写しているわけではなく、この詩句の構造そのものが「家」であり、この家の中に川が住んでいることを示すのである(s.184)。イスターの流れを囲む森や岩石は、風景の描写ではなく、柱廊と屋根としてそれぞれが「宿命に適ったgeschicklich」一個の尺度を成し、美しくある(s.184f)。柱廊としての樹木は、その出自としての「暗い大地」と樹木が飲んだり吸収したりする天から射し込む「光」との間の関連の中で野生のものを抑制し接合する役割を担っている(s.185f)。これに対し、屋根を成す岩石は、燃える葉が焼き尽くされてしまうことを防ぎ、冷気によって葉の成長を助ける。岩石という第二の層は、天

空の明るい灼熱と大地の冷たく閉ざされたものとを和解させ接合しているわけである(s.186)。こうして、『アンティゴネー』同様に、「イスター」も、「人間と神々とが立っている運命」を開示することになる。「イスター」は、人間に、彼らが彼らのもとを訪れる天なる者らと共に、大地の上に集まって住まう者であることを示すのである(s.106)。

ハイデガーは、言葉そのものだけを「追い求め—思索するnachdenken」ことを目指し、「言葉が語るDie Sprache spricht」ことを開示する一九五〇年の講演「語Das Wort」において、ゲオルク・トゥラークルの「冬の夕べ」を考察している。(GA12,s.10)。最後に「冬の夕べ」に即して、人間の「内向的対向性」のあり様を見ておこう。というのも、このトゥラークルの詩に関する考察は、ハイデガーのヘルダーリンの詩作との対話の集大成を成すものであり、在庫品としての人間像に帰着する形而上学と決別した「他なる始まりder andere Anfang」における人間存在のあり方、つまり、存在への帰属性、「死すべきもの」としての人間の在り方が明らかにされているからである。

冬の夕べ

雪が窓辺に落ち、

夕べの鐘長く鳴りわたり、

世の人多くに食事整い

家はよく設えられている。

さすらいを続ける人のいくたりかは

こ暗い小径を踏んで家の戸口に來る。

恵みの樹は黄金をなして花を開く

大地の清冽な樹液によって。

さすすらい人は静かに内に入る。

痛みが敷居を石と化した。

汚れない明るみの中で輝くのは

食卓の上のパンと葡萄酒。

第一連は、事物を名指し *das Nennen*¹⁶ 呼びかけることで、これらの事物を人間と関わらせる。「降雪は人間を誘って、黄昏からやがて暗い夜へと移ってゆく天へと連れてゆく。晩鐘の響きは、人間が死すべき者であることを自覚させ、われわれを神的なものの前へと連れてゆく。家と食卓は死すべきものをこの大地へと結びつける」。言葉は、事物を名指し呼びかけることによって、「天と大地、死すべきものと神的なもの」とを「根源的で唯一の相互連関」へともたらしめる。この「四者の織りなす四者連関 *das Gewiert der Vier*」を結集させつつ留まらせることが、「事物が事物としてある *Dingen der Dinge*」ことなのである。天と大地、死すべきものと神的なものとの織りなす四辺形が、「世界 *die Welt*」である (S.19)。この第一連では、事物を通して、世界が立ち現れてくるのに対し、死すべきもののうちの「いくたりか *Mancher*」である死に至る彷徨の旅路にあるさすらい人に呼びかける第二聯は、「世界—四者連関」を黄金なす樹木として立ち現れさせる (S.20f)。そして、世界と事物との「連関の継ぎ目 *die Fuge ihres Zueinander*」としての「痛み」(S.25)¹⁷ を歌う第三聯では、「世界と事物との親しさを生じさせる呼びかけとしての「本来の命令」|| 「語 *das Wort*」が開示される。「言葉が語る」ことで、「事物—世界、世界—事物」を、区—別するという事態のもつ間とこの連関性のところに来させる」(S.26)。彷徨と帰郷との「内向的対向性」を生きたさすらい人のうちの「いくたりか」の語りは、「言葉そのものが語る」ことであり、その語りの中で世界—四者連関が出現するのである。

存在と存在者の区別という一見無味乾燥な問題構成は、「不気味さ」という人間存在の特異性の視点から展開されるヘルダーリンとの創造的対話を通して、彷徨と帰郷との「内向的対向性」として人間の真実を捉える地平を切り拓くことになる。ここに、人間の本来性を「死への先駆的覚悟性」という単独化の内で捉える立場を脱構築し、「死すべきもの」として四者連関の中で捉える「他なる始まり」の視圏が開けてくるのである。

注記

ハイデガーの著作からの主な引用および略号は次の通りである。引用ページ数は、原書の頁数である。なお、翻訳については、基本的に創文社刊の『ハイデガー全集』に依拠するが、文脈等に応じて適宜変更している。

SZ Sein und Zeit

GAG Was ist Metaphysik? (1929)

GAI2 Die Sprache (1950)

GA52 Hölderlins Hymne》Andenken《

GA53 Hölderlins Hymne》Der Ister《

GA75 Das abendländische Gespräch 1946/1948

GA79 Einblick in das was ist (1949)

ハイデガー以外の主な参考文献および略号は次の通りである。

[Biemel] Biemel, Walter : *Die Bedeutung der Stromhymnen Hölderlins für*

Heidegger, in Martin-Heidegger-Gesellschaft · Schriftenreihe Band6 "Voll

Verdienst, doch dichterisch wohnt/ Der Mensch auf dieser Erde" Heidegger

und Holderlin, Vittorio Klostermann, 2000.

[Trawny] Trawny, Peter : *Heidegger und Hölderlin oder Der Europäische Morgen, Königshausen&Neumann, 2004.*

[Ziegler] Ziegler, Susanne: *Heidegger, Holderlin und 'α λ η θ ε ι α Martin Heideggers Geschichtsdenken in seiner Vorlesungen 1934/35 bis 1944*, Dunker & Humblot, 1991.

¹ リチャード・ウォーリン『ハイデガーの子どもたち アーレント／レーウィット／ヨナス／マルクーゼ』、新書館、二〇〇四年、二五一一―二五八頁参照。

² 両者の相違は、「第七夜」において次のように描かれている。

ある時自分は、船の男を捕まえて聞いて見た。「この船は西へ行くんですか」。船の男は怪訝な顔をして、しばらく自分を見ていたが、やがて、「なぜ」と問い返した。「落ちて行く日を追かけるようだから」。船の男はからからと笑った。そうして向うの方へ行ってしまった。

³ 存在忘却について、「ブレーメン講演」は、次のように述べている。

人間の思考作用が、存在の本質をどのように忘却しがちであるのも、ひとえに、存在の本質それ自身が、忘却という出来事、つまり隠されたあり方のうちへの脱落という出来事として、性起してしまっているからこそである。この性起は、存在の本質の守護としての世界がおのれを拒絶することによる。そのような拒絶という出来事がおのずと性起することをほめめかす目配せは、存在の本質のうちに隠されており、この運命は、存在の歴史の転換期に際して仕組まれている。(GA79,s.50f.)

⁴ ハイデガーの思索の変容については、「四つのゼミナール」に依拠しつつ、「存在の意味」の探究を目指す一九三〇年前後までの第一期、「存在の真理」の探究を目指す一九三六年までの第二期、そして「存在の場所」の探究を目指す一九三六年以降の第三期に区分するのが一般的である(小野紀明『美と政治 ロマン主義からポストモダニズム』、岩波書店、一九九九年、二五九―二六二頁参照)。ここでは、この区分に依拠しつつ、第三期を「ハイデガー後期」と呼んでおく。

⁵ ここには、「存在と時間」における、現存在はその存在において、みずからの存在がその関心事となる存在者である、という現存在の存在規定が反映している。

⁶ ハイデガーのヘルダーリンとの対話を「政治的」現実とは異なる次元においてドイツを救い出そうとする試みだと捉えるトラウニーは、故郷と精神の関係、故郷と「家」[zu Hause]との関係の把握において「回想」講義」や、「イスター」講義」と「夕べの国の対話」との間には、解釈の微妙なズレがあると指摘する(Trawny, s.257)。確かに、前者では、閉ざされた自己としての故郷そのものが精神を消耗するとされるのに対して、後者では、故郷がさらされている火が精神を消耗すると脅かしているという解釈が示されている(s.160)。また、「故郷」と「家」とが同一視されていたこれまでの解釈に対し、「夕べの国の対話」では、両者が対置されている(GA75,s.191; Trawny, s.166)。このようなズレの解明は別の機会を期して、ここでは事実の確認のみに留めておきたい。

⁷ この東から西への回帰について、「イスター」講義」では、「西洋的ドイツ的人間性の本質法則」(GA53,s.170, 201, 202)。つまり、「ドイツ中心の西洋的課題として語られる傾向が強い。しかし、戦後の「夕べの国の対話」では、「宿命 das Geschick」が、「東洋から西洋への贈り物 die Schickung aus dem Orient in den Okzident」(GA75,s.146)として捉えられ、夕べが沈みゆく夜は、また朝へと明けゆく夜でもあり、朝の国 Morgenland と夕べの国 Abendland とが和解する「昼 der Tag」が語られる(s.146f)。「パンと葡萄酒」の訳注で、手塚富雄は「夕べの国」を「西洋」ではなく、「現代」総体と理解すべきだと力説する(『ヘルダーリン全集 2』、河出書房新社、一九六七年、一一七頁注)が、「対話」におけるハイデガーの解釈は、この手塚の解釈と同じ地平に立つものと言えよう。「夕べの国的なもの das Abendländische」とは、「民族的なもの、国家主義的のもの」ではなく、また、「祖國的なもの das Vaterländische」とは、「国家主義的のもの」を意味するわけではないことが明言されるようになるからである(GA75,s.167)。

ハイデガーは、故郷を得るためには、異国を経てわたりゆくこと、異国との対決が必要だと説く(GA53,s.67)。ハイデガーのこの主張は、「他なるもの das Fremde」を「固有のもの das Eigene」に役立つか否かという視点から考察するものであり、「他なるもの」に正当に向き合うことを不可能にするのではなからうか。トラウニーが指摘するように、この問いに応え

る際に、ハイデガーの次の発言が注目される。ハイデガーは、「帰郷と関わる、即ち帰郷と一体化する異国のものとは、帰郷の来歴 *die Herkunft der Heimkehr* であり、固有で故郷的なものの本質であった原初的なもの *das gewesene Anfangliche des Eigenen und Heimischen* である」(GA53,s.67)と述べている。他なるものとの出会いに際して、固有なものが先行する、優位に立つということは、他なるものが「ある可能な横領の対象 *Gegenstand einer möglichen Aneignung*」となることを意味するわけではない。「我が物となる *angeeignet werden*」のは、あくまでも固有なものであり、他なるものではない。固有なものが、非主題的な形ではあるが、他なるものと接触する際の基軸であり続けるといえるのは、固有なものが他なるものに埋没してしまわないための前提なのであり、この優位は、固有なものが他なるものに対して準拠となることを意味するわけではない (Trawny,s.125)。

ハイデガーは、ギリシャの特異性を次のように規定する。「ギリシャは、そこにおいて最初の上昇と元初が性起した特定の世界時代 *Weltalter* ではない。そうではなく、天の火の最初の上昇の移行、それ故、朝の国ものから夕べの国ものへの移行が性起した世界時代である」(GA75,s.144)。この発言は、ハイデガーがギリシャを東洋から西洋への単なる移行段階へと貶めているような誤解を招きかねない。しかし、ハイデガーは一方では、ギリシャの詩作や思索における「原初的なもの」を西洋的なものの本来的原初として位置づけている。また他方では、ギリシャが東洋に多くを負っていることも見誤っていないのである。ギリシャはそれ故、「上昇の国」であると同時に、「最初の原初の移行」という世界時代でもあることになる (Trawny,s.159)。精神は、「東洋」「夜明けの国」から「朝の国としてのヘラス」へと辿り着き、「天の火の最初の上昇の移行」としてのギリシャを横切り、「夕べの国」に到達して、そこで「ヘスペリアの果実」、つまり、「ヨーロッパ的夜明け *der Europäische Morgen*」へと成熟するのである (s.161)。西洋もまた、「移行」という世界時代に属し、「夜」を通り抜けて、他なる「朝の国」つまり、「ヨーロッパ的夜明け」へと上昇する (s.161)。「夕べの国」が「夜」へと移行し、この夜から、「他なる朝の国」「純粋な住まう」が発源するわけである (GA75,s.146)。これは、朝の国からギリシャへ、そしてさらに夕べの国へ、さらにまた他な

る朝の国へという精神の展開を語るものであり、「存在の歴史」の先行形式に他ならない。「彷徨」という精神の宿命 *das Auswanderungsgeschick des Geistes*」つまり、母国の娘であるコロニーにおいて、「建てかつ住まう」ことを通して故郷を見出し、昼と夜との和解という最高の婚礼の祝祭の準備をするという宿命に、精神はさらされているのである (s.147)。

ハイデガーの「イスター」講義⁸の編集者であるヴァルター・ビーメルは、ハイデガーにとってヘルダーリンの河の讃歌が持つ意味を二つの観点から考察している。一つは、ヘルダーリンの河の讃歌と取り組むことでハイデガーは、「故郷ならざるものにおいて人間は故郷を得るに到る」(Biemel,s.112)、「異国への出立を越えて、精神は帰還できる」(s.113)というハイデガーの思索の根本問題の一つに直面することになったということである。「帰郷にして彷徨としての河 *der Strom als Ortschaft und Wanderschaft*」(s.112)によって切り拓かれる大地が、ヘルダーリンにとって、聖なる自然に属するものとして重要であったように、ハイデガーにとっても、故郷を得て住まうための基盤として重要な意義を持つことになる。次に第二の観点は、半神の本質に関するものである。ハイデガーがヘルダーリンに注目するのは、ヘルダーリンが半神を詩作しているからであり、これによってヘルダーリンは「詩作の本質を詩作する詩人 *der Dichter der Dichtung*」となったのである (s.116)。では、大地や半神という位相が切り拓かれることに一体いかなる意味があるのだろうか。ビーメルによれば、大地や半神に定位するヘルダーリンやハイデガーの世界理解と科学技術的文明社会における世界理解とは鋭く対立する (s.121)。前者に耳をふさぎ、後者のみが支配的になるとき、「人間はこの地上で故郷を得るといふこと *auf der Erde heimisch werden* を断念せざるをえない」(s.120)。このことは、人類が世界戦争や世界の崩壊という新たな危険性に直面することを意味する。

ハイデガーの思索を生成史的に追究するジグラーによれば、ハイデガーは、「形而上学の領域を踏み越えていく徴候をヘルダーリンの詩作のうちに見出している。彼自身も彼の歴史思索において、形而上学を踏み越えていくような思索のために尽力している」(Ziegler,s.253)。ヘルダーリンの詩作のなかに形而上学の克服という共通の問題意識を看取

するがゆえに、ハイデガーにとってヘルダーリンは特権的詩人であったと言える。

¹⁰ ジーグラーも、「私の考えによれば、ハイデガーの後期作品における言葉の思索は、とりわけ、『イスター』講義』によって、この講義の中でも主として、ペーレンドルファーへの手紙および『パンと葡萄酒』の読み方との対話 *Auseinandersetzung* によって準備された」(Ziegler, s.263)と述べている。さらに、「われわれの将来の歴史はヘルダーリンの詩作の勢力範囲と時空間に基づいて開示されるという考えは、ハイデガーによってその後拡大されて、この領域が単純に言葉 *die Sprache* を意味することになる」(s.269)と指摘される。ここでの「語 *das Wort*」の用法は、明らかに一九五〇年の講演「語 *das Wort*」と関連する。というのも、トゥラーケルの詩「冬の夕べ」に関する考察によって明らかにされる「四者連関 *das Geviert*」の開示という視点は、後に考察するように、イスターが「美しく住まう」あり方の解釈の中で示される方向をより明確に打ちだしたものに他ならないと考えるからである。「ヒューマニズム書簡」において、「言葉」は「存在の住処 *das Haus des Seins*」(GA9, s.313)とされるが、それは、ヘルダーリンの詩作に典型的なように、「基準を与える語 *das Maßgebende Wort*」によって、人間の本质がポリスへの帰属性にあることが明らかにされることに由来すると言える(GA53, s.102)。「夕べの国の対話」においても、言葉が人間の住まう家との関連で捉えられるとともに、存在の住処として「四者連関」を開示することが指摘されてくる(GA75, s.176)。

¹¹ 「芸術作品の起源」において、世界と大地の争いの中で生じる「裂け目」は、亀裂を拡大するわけではなく、対向し合うものを合一した根拠に基づいて彼らの統一性へと結集させる *zusammenreißen* と述べられてくる(GA5, s.51)。

¹² ジーグラーによれば、「存在自身の対向性」という観点は、ギリシャ精神の頂点である「アンティゴネ」では保持され表現されているが、プラトンに始まる形而上学では、「否定的なものの本質に成熟できず」、ギリシャ精神の下降は決定的となるというのが、ハイデガーの基本的考えである(Ziegler, s.241)。対向性という視点は、『哲学への寄与』における「存在」と「現存在」との「対向振動 *Gegenschwung*」(GA65, s.262)という思想とも密接に関連す

るものと言える。この対向性・対向振動という思想は、ヘーゲルの弁証法よりもむしろカントの弁証論に近い発想であろう。というのも、「存在は自己を示すと同時に隠す」という対向性は、決してより高次の次元へと止揚されることはなく、「生起 *Geshchehen*」「存在の歴史 *Seinsgeschichte*」の基本構造をなすからである。その意味では、非本来性は本来性において止揚されるわけではなく、本来性は不可避的に非本来性へと変容していくという生成の運動が無限に続くというのがハイデガーの基本的考えであろう。ハイデガーの哲学は、形而上学的神の終焉という状況のなかで、故郷ならざるあり様が「物象化」され、ニヒリズムを脱却不可能な宿命とみなす危険性を乗り越えて、神無き時代においてなお、故郷を得て安らぐに至る可能性を切り開こうとする試みであると考ええる。

ハイデガーによれば、「移行」は「和解」であり、和解は、各々に「それぞれ固有の本质に相応しい尺度に応じてその固有なものを割り当てる」[調和 *Ausgleich*] である。移行をこのように把握するとき、ヘルダーリンの詩作は、確かにヘーゲル形而上学に接近するかに見える(GA52, s.98)。しかし、ハイデガーは、形而上学的な根本姿勢をとるヘーゲルと形而上学と決別したヘルダーリンとの間に根本的相違を見る(s.99)。ヘルダーリンの詩作が、その都度の「有限なもの」「特殊なもの」「独自のものを言葉にするのに対して、ヘーゲルの「経験」についての弁証法的概念は、「普遍的なもの」「絶対的なもの」について形式的規定を与える(Trawny, s.168)。「移行」や「和解」は、ヘーゲルにおいては「形式的」規定である。しかし、ヘルダーリンにおける「移行」とは、「精神」がギリシャからドイツへと移行することであり、「和解」とは、ドイツ人が、「人間と神々」との「婚姻の祝祭」を通じて、他なる「夜明けの国」において「和解」することを意味するのである(s.169)。

もちろん、ヘルダーリンの詩作の中に形而上学との決別を読み込むハイデガーの解釈には異論がありうる。詩的言語の主体という視点からハイデガーとヘルダーリンとの対話を解釈するゴセッティウエレンチェイは、次のように述べている。「ハイデガーが、詩人としてのヘルダーリンを思索のために利用することが、主体性を批判し解任することに続いて生じる」とすれば、おそらくはもっとと素材で、もっと想像力に富み、もっとユートピア的なヘルダー

リンは、形而上学を克服しようとは試みずに、詩的に置き換えられた主体を説明するなかで形而上学を根本的に詩的に改革することを提案しただろう」(Gemler Anna Gosetti-Ferencei: *Heidegger, Holderlin and the Subjekt of Poetic Language. Toward a New Poetics of Dasein*, Ferdinand University Press, 2004, p.22.)¹⁵

¹³ 「存在の脱去 der Entzug des Seins」は、人間の怠慢に由来するのではなく、原存在の本質に属する事柄である。不気味さは、「存在の人間に対する対向的關係 der gegenwendige Bezug des Seins zum Menschen」つまり「存在の脱去」に由来し、人間が帰郷を果たすべく、存在者やみずからの本質を冒険にさらすことができるのも、人間をその本質のうちにあらしめる存在の力によるのである(Ziegler, s.245)。

¹⁴ ジーグラーは、人間の対向的本質に由来する「故郷ならざるあり様」の様態を次のように区分する。非本来的な故郷ならざるあり様をする者は、 $\text{H} \parallel \text{存在を忘却しているために}$ 、存在者にも関わる者である(Ziegler, s.240)。この存在様態においては、人間は、あらゆる存在者に関与するにもかかわらず、その都度の存在者に固執するに留まり、その存在者の存在や本質を把握しないので、結局は無へと帰着する。したがって、人間は、その固有の本質中心から排除されたままであり、「存在者の中で故郷を得て安らいでいる」と思いこんでいるが、しかし安らぎなき者 der Unheimische なのである」(s.241)。これに対し、本来的に故郷を得て安らいでいる者は、存在を「回想する Andenken」ことによって、存在忘却を打破しうるのである(s.240-GA53, s.144)。

¹⁵ ハイデガーは、「イスター」講義において、アンティゴネーは、「ギリシヤ的に考えたとき、存在自体を名指す」(GA53, s.147)と述べている。アンティゴネーが故郷を得て安らぎを得るに至る過程は、人間が存在に關係する歴史を成す。「アンティゴネーが死へと向かい、極端な故郷ならざるあり方を甘受するということは、存在の否的な支配に場を与えることである。『存在自身』への關係は、ハイデガーの理解に従えば、存在と無の支配を包括するのであり、それ故、人間の死への帰属性はこの關係から初めて規定されるのである」(Ziegler, s.252)。アンティゴネーは、「世界の四者連関を洞察することによって、「死すべきま

の」としてその固有性を自覚するに至ったのである。

¹⁶ ジーグラーも指摘するように、感性的なものと非感性的なものとを区別する形而上学に依拠する西洋の芸術論が、芸術を「意味像 Sinnbild」つまり「非感性的なもの+感性的なもの」として捉えるのに対し、ハイデガーは、ヘルダーリンの詩作が「名指し」であることに注目している(Ziegler, s.225)。「イスター」講義では、ヘルダーリンにおける「名指し」が、「名指されたものを、思索する言葉においてその本質へと呼ぶことであり、この本質を詩的言葉として基礎づける」(GA53, s.24)と述べられている。名指されたものの本質が、一九五〇年の講演「語」においては「四者連関」として捉えられるのである。

¹⁷ ここでの「痛み」は、講演「語」においては展開されないが、「イスター」講義における問題構成に即して捉えるならば、故郷における故郷ならざるもの、故郷ならざるものにおける故郷なるもの、つまり彷徨と帰郷との「内向的対向性」の拮抗がもたらす「裂け目」に由来する「痛み」として理解することも可能であろう。彷徨と帰郷との拮抗が生み出す裂け目は、両者を分裂させるわけではなく、むしろ結果させるのであり、裂け目の合一化に伴う痛みの結晶化したものが、石と化した「敷居」に他ならないと言えよう。