

ハイデッガーの『思ひ』について

——旧友 ハルトムート・ブフナー君に贈る——

辻 村 公 一

思索者マルティン・ハンデッガー (Martin Heidegger. 1989~1976) は詩人ルネ・シャール (René Char. 1907~) に『思ひ』(Gedachtes)⁽¹⁾と題する一文を献呈している。それは一九七一年のことである。その本文は次の通りである。

Gedachtes
思い

Für René Char
ルネ・シャールのために

in freundschaftlichem Gedenken
友誼を記念して

Zeit
時

Wege
道

Winke
合図

Ortschaft
ありか
在所

Cézanne
セザンヌ

Vorspiel
前奏

Dank

感謝

Zeit

Wie weit?

Erst wenn sie steht, die Uhr
im Pendelschlag des Hin und Her,
hörst Du : sie geht und ging und geht
nicht mehr.

Schon spät am Tag die Uhr,
nur blasse Spur zur Zeit,
die, nah der Endlichkeit,
aus ihr ent-steht

時

どこまで。

時計、そのカチリ、カチリと打つ

振子の往復の動きのままで時計が止まる時初めて、
汝は聞く、時計が動きそして動いたしそして
最早動かぬことを。

既に遅い昼下り、時計は
時に向う蒼ざめた足跡に過ぎぬ、
時は、有限性の近くで、
有限性から発一起する。

Wege

Wege,
Wege des Denkens, gehende selber,
entrinne. Wann wieder kehrend,
Ausblicke bringend worauf?
Wege, gehende selber,
ehedem offene, jäh die verschlossenen,
später. Früheres zeigend,
nie Erlangtes, zum Verzicht Bestimmtes –
lockernd die Schritte
aus Anklang verlässlichen Geschicks.
Und wieder die Not
zögernden Dunkels

im wartenden Licht.

道

諸々の道

思索の諸々の道、行く道それ自身、
消え失せる道、何時再び転回しつつ
何に向って諸々の展望を齎らすのか。

諸々の道、行く道それ自身、

以前には開かれ、突如として閉ぢられた道、
それから後は。更に早初のもの

―決して到達されぬもの、断念へと定められているもの―を示しつつ
信賴され得る世運の鳴り初めにもとづいて
歩みを緩やかにしつつ。

そして又しても

待ちつつある光の内に

躊躇ためらいつつある闇の困窮。

Winke

Je aufdringlicher die Rechner,

je maßloser die Gesellschaft.

Je seltener Denkende,
je einsamer Dichtende.

Je notvoller Ahnende,
ahnend die Ferne
rettender Winke.

合図

計算する者達が益々厚顔しくなり
社会が益々節度を失う。

思索する者達が益々稀有となり
詩作する者達が益々寂寥となる。

予感する者達が益々困窮に満ちて
救出する合図の遠さを予感しつつ。

Ortschaft

Die das Selbe denken

im Reichtum seiner Selbigkeit,
gehen die mühsam langen Wege
in das immer Einfachere, Einfältige
seiner im Unzugangbaren
sich versagenden Ortschaft.

在所^{ありか}

同じものをその自同性の豊かさに於て
思索する者達は、

辛苦に満ちた長い道を辿って行き、
益々単純になるものの内へ、そのものの在所の一重の簡素さの内へ入って行くが、
その単純なるものの在所は、それ自身を言い現わすことを、不可通なるものの内で拒絶する。

Cézanne

Das nachdenksam Gelassene, das inständig
Stille der Gestalt des alten Gärtners
Vallier, der Unscheinbares pflegte am
chemin des Lauves.

Im Spätwerk des Malers ist die Zwielfalt
von Anwesendem und Anwesenheit einfältig
geworden, 《realisiert》 und verwunden zugleich,
verwandelt in eine geheimnisvolle Identität.

Zeigt sich hier ein Pfad, der in ein Zusam-
mengehören des Dichtens und des Denkens
führt?

セザンヌ

ローヴの道筋に沿って
目立たぬものを培い続けた老いたる庭師ヴァリエの姿の、
開けの内に立ち続けた静けさ、
思いに沈んだ放下した安らかさ。

この画家の晩年の作品の内では
現前するものと現前性との二重襲は
一重になり、「実現される」と同時に耐え抜かれ
密令に満ちた同一性の内へ変貌された。

詩作と思索との共属の内へ

導いて行く一つの径こみちが

ここにはそれ自身を示しているのか。

Vorspiel

Lasst die Sage eines Denkens, ausgesetzt
dem Beispiel-losen, in der Stille seiner
Strenge ruhen.

Also werden – selten dann – Gebrauchte im
Ereignis armes Vorspiel wagen zu den
Liedern, die nur Dichter singen, langhin
ungehört.

Zwiefalt sproßt der Lieder und Gedanken
aus dem einem Stamm:
dem Sichverdanken jähren Winken
aus dem Dunkel des Geschicks.

前奏

思索の言を^{ことは}

類例―無き活動に曝し出し、

その思索の厳格の静けさの内に安らわしめん。

かくして、性起の内で用いられる者達は、

ただ詩人だけが歌ふ諸々の歌曲のために

―それは稀なる場合であるが―貧しき前奏を敢へてするであろうが、
これからも長く聴かれることなしに。

詩歌と思想との二重襞は

唯一つの樹幹から芽吹く、すなわち

世運の闇から突如として閃く合図を

感謝して受けることから。

Dank

Sichverdanken: Sichsagenlassen das Gehören in
das vereignend-brauchende Ereignis.

Wie weit der Weg vor diese Ortschaft, von der aus

das Denken in fügsamer Weise gegen sich selber
denken kann, um so das Verhaltene seiner
Armseligkeit zu retten.

Was aber arm ist, selig wahrt es sein Geringes.

Dessen ungesprochenes Vermächtnis
groß behaltet's im Gedächtnis:

Sagen die Aletheia als: die Lichtung:
die Entbergung der sich entziehenden Befugnis.

感謝

自己が落着したことに感謝するとは、すなわち、
それ自身へ向って人間を呼び寄せ人間を用いる性起の内へ聴きつつ帰属することを自己に言わしめること。
この在所ありかの前へ行く道は如何に遠いことか、
この在所とは、そこからして思索が、その貧しき祝福に属する控へ目な態度を救出するために、
柔懐な仕方

思索それ自身に反対して思索し得る処である。

併し、貧しきもの、それはその軽ろやかな環を、喜ばしく守る。

その軽ろやかな環の語られざる遺言を、

貧しきものは回想の内に大きく保持する、すなわち

アレーテイアを言うこと、すなわち空地として、すなわち

それ自身を拒絶する権能の露現として。

以上が『思い』(Gedachtes)の全文であるが、一見したところ全く不可解な語の羅列のように見える。併し、この『思い』は、筆者には、ハイデッガーの最晩年の思索の結晶であり、彼の一切の思索の *Recapitulation* であると、思われる。曾ってニイチェが『ツァラトウストラ』を書いた直後に、彼の思索の *Hauptsache* を“*Recapitulation*”⁽²⁾と題する短い覚書に書き下したが、それと同様な意味に於て、この『思い』はハイデッガーの思索の *Recapitulation* であると思われる。もしこのような見解が誤りでないとすれば、この『思い』は吾々に解釈を要求する。以下はその一つの試みに過ぎない。ハイデッガーの後期の思索が学的性格への要求を断念したと同様に、この試みも学問的なものではあり得ない。

一

(1) ハイデッガーとシャルル。『思い』は『ルネ・シャルルのために、友誼を記念して』発表されたものであり、一般の読者や哲学者のために書かれたものではない。哲学の外に立って極めて孤独な思索を続けていた最晩年のハイデッガーにとって、シャルルは殆んど誰一人と言ってよい程心の通い合う友人であったと思われる。ハイデッガーに贈られたシャルルの幾つかの詩は⁽³⁾、彼がハイデッガーの人と思索とを如何に深く理解していたかを、詩的に示している。例えば、ハイデッガ

ーの古稀記念文集にシャルルは次のような詩を寄せている、すなわち

Pour l'aurore, la disgrâce

c'est le jour qui va venir ;

pour le crépuscule c'est la

nuît qui engloutit. Il se

trouva jadis des gens d'aurore.

A cette heure de tombée, peut-

être nous voici. — Mais pour-

quoi hupés comme des alouettes ?

René Char

A Martin Heidegger

pour le 26 Septembre 1959

仮に和訳すれば、次のようになるであろう。

黎明にとっては、不運なこと、

それは到来する昼であり、

黄昏にとっては、

それは、呑みこんでしまう夜である。

曾って黎明の人達がいた。

日の落ちたこの時刻には、多分、

吾々がここにいる。——併し、△黎明の鳥である▽雲雀のように

△吾々が▽毛冠をつけているのは何故か。

ルネ・シャール

マルティン・ハイデッガーへ

一九五九年九月二六日のために。⁽⁴⁾

この詩の最後の三行程、ハイデッガーが何者であるか、その思索が何処から由来しているかを、的確に見抜いている言葉を筆者は知らない。

一九六六年九月、ハイデッガーはシャールをその自宅に訪ねて、ランボウのことについて色々と尋ねたらしい。その問に対するシャールの返答は“Réponses interrogatives à une question de Martin Heidegger”⁽⁵⁾として発表されている。その返事の主な内容は“La poésie ne rythmera plus l'action. Elle sera en avant”というランボウの一句を主題として、詩作 (poésie) と行動 (action) との関係について、詩作が先行し行動は必ず詩作に——詩作を受け留めることとして——後続するということである。詩作と行動とのこのような関係についてのシャールの洞察は恐らく、マキのカピテンとして対独レジスタンスを戦い抜いた彼自身の経験から生れて来たものであろう。「行動は盲目である。見るのは詩作である」⁽⁶⁾と彼は

言う。シャルルとのこの対話の直後に、ハイデッガーは雑誌『シュピーゲル』の記者に、シャルルのことを「詩人にしてレジスタンスの闘士⁷⁾」と言っている。簡単な性格づけである。併し、ハイデッガーは、本物の詩人でなければ「詩人」とは呼ばない。「詩人にしてレジスタンスの闘士」―そこには「詩作」と「行動」との統一が具現されている―という簡単な表現の内には彼の畏敬の念がこめられている。シャルルは「詩作は歌われた思索⁸⁾」(la pensée chantée) というものである。とも言う。このように「詩作と思索との親近さを吾々に証言しているルネ・シャルル⁹⁾」に、ハイデッガーはこの『思い』を献呈したのである。思索者と詩人との間に同じ「思い」があるからであろう。

『思い』(Gedachtes) は、ジャン・ボーフレとフランスワ・フェディエとに依って『Pensivement』と訳されているが、ここでは『思い』と邦訳してみた。併し、それでは勿論不十分である故、説明を要する。

(2) “Gedachtes” という全体の標題について。

“Gedachtes” は先づ第一に、「思索されたこと」を意味する。併し、先に引用された本文からも明らかなように、それは通常の意味での哲学的思索の内で思索されたことではなく、「哲学とは別の思索¹⁰⁾」(ein anderes Denken als die Philosophie) に於て思索されたことである。哲学的思索とそれとは別の思索との区別と関係とは、この試論の途中で幾らか言及されるであらう。

“Gedachtes” は第二に、「思索されたこと」として、「詩作されたこと」(Gedichtetes) から区別されている。ハイデッガーは、この思索されたことを、詩作されたこととは決して見倣してはいない。併し、詩人ルネ・シャルルのために友誼を記念して寄稿されたこの『思索されたこと』は「詩作されたこと」と密接な関係の内にある。「友誼」(Freundschaft) はここでは、詩作と思索との間の友誼である。そのことも本文から明らかである。

“Gedachtes”は第三に、「思索されたこと」として「思索されないこと」⁽¹¹⁾ (Ungedachtes) から区別されているとともに、思索されないことと本質的な聯繫の内にある。そのことは、ハイデッガーの思索に多少とも親炙したことのある人達には明らかなことであるが、差当って、この「思索されたこと」が紙面の下の方に、いわば地面を匍うような仕方で小さく印刷されており、他の寄稿文に比し、上の方に異常に大きな空白を残していることから、察知され得るであろう。ハイデッガーはこのようなことにも注意を払う人である。

“Gedachtes”は第四に、「思索されたこと」を意味するだけではなく、「思索を呼び要めるもの」⁽¹²⁾ すなわち「思索されねばならないこと」(das zu Denkende)とか「思索されねばならない事柄」(Sache des Denkens)をも意味している。そのことは、この“Gedachtes”の中の七つの小さい標題とそれの下に書かれた本文とに依って示されている。すなわち、七つの小さい標題は夫々「思索を呼び要める事柄」を標示しており、それに続く本文は、その事柄の「呼び要め」(Anspruch)を聴いて、それに「呼応する」(entsprechen)という仕方で「思索されたこと」を示している。

要するに“Gedachtes”という全体の標題は、「思索されないこと」との区別と聯繫との下で、「詩作されたこと」と関係しつつもそれから区別されて、「思索を呼び要める事柄」とそれに呼応して「思索されたこと」とを、意味している。それは深い「思い」の内で脱我的に起る。そのような意味と意味合いをこめて“Gedachtes”は、ここでは『思い』と訳された。

(c) “Gedachtes”の構成について。

“Gedachtes”は次の七つの事柄から構成されている。すなわち、「時」、「道」、「合図」、「在所」^{ありか}、「セザンヌ」、「前奏」、「感謝」である。“Gedachtes”がこのように分節され而もこのような順序に従って構成されているということは、如何なる事態を示しているであろうか。

第一に「時」が挙げられている。ハイデッガーの思索の内で起った唯一の決定的な閃きは、“*οὐσία*”の内に“*παρουσία*”という時的規定を看取したということである。そのことが既に、“*οὐσία*”を“*substantia*”もしくは“*essentia*”として解釈した伝統的哲学とは「別の思索」の道を、予告している。その閃きから発する別の思索の最初の遂行が、それ故に『有と時』(Sein und Zeit, 1927)と称せられた。『有と時』という標題は、有ということが其処から理解されている処が、すなわち「有の意味」(Sim von Sein)が、「時」(Zeit)であることを、標示している。それ以後、「有の意味」はさまざまに変貌し、最終的には「有の開け」(Lichtung des Seins)と「性起」(Ereignis)ということに到るが、その変貌にに応じて「時」もさまざまに変容し具体化される。併し、「時」はその変容を通じて最初から最後まで彼の思索の行程全体を貫ぬいて「思索を呼び要める事柄にして思索されたこと」すなわち“*Gedachtes*”であった。それで第一に「時」が挙げられたのであろう。然るに『有と時』それ自身が「道」であり、その公刊された部分の終りには「果して、或る一つの道が根源的時から有の意味へ導いて行くであろうか。果して、時、それ自身はそれ自身を有の地平として顕はにするであろうか」という問が現われて来る。この問は、発表を控えられた中心的部分たる「時と有」(Zeit und Sein)への移り行きを示しているが、この「時と有」の箇処で彼の思索は「樵夫の径」(Holzwege)に迷い入る。それで第二に「道」が“*Gedachtes*”になる。“*Gedachtes*”の本文の中では「行く、動く」(gehen)という一語が「時」から「道」への移行を示している。「道」は方法ではない、すなわち、幾つかの規則や図式に固定され而もそれに従って研究して行けば一定の研究成果に到り得るといふ動かぬ道ではない。「道」は歩むとともに開けて来る道であり、「動く道」である。ハイデッガーは死の直前に、彼の全集を「諸々の道なり——諸々の作品に非ず¹⁸⁾」と性格づけている。

併し、どれ程迷路に陥っても、道を求めて行くことは「合図」に従って行くことである。それは吾々に思索することや詩作することを指令する合図である。それで「合図」が“*Gedachtes*”の第三に置かれたのであろう。本文の中では「困窮」

(Not) という語が「道」から「合図」への移行を示している。

そういう「合図」を吾々の方に送って来るものとその「在所」^{ありか}が“Gedachtes”の第四に、すなわち“Gedachtes”の中心に置かれている。「救出する合図の遠^ち」(die Ferne rettender Winke) という語が、「合図」と「在所」との繋がりを本文の中では示している。「在所」が“Gedachtes”の中心に置かれるのは、後に説明されるが、「在所」の内には「不可通なるもの」(das Unzugangbare) があるからである。「不可通なるもの」は、後に述べるように、思惟の通過出来ない―そこで思索が「思索されないこと」に逢着する―「最後の神」である。詳しいことは本文の解釈で試みられるが、この「在所」^{ありか}は思索の道の絶頂である。然るに、この「在所」は「真有の本質現成の場所」⁽¹⁹⁾として「真有の現」(Da des Seyns) であり、人間は脱我的にその「現」の内へ曝し出され、その「現の建立」(Dagründung) に用いられることに於て初めて、人間となる。それ故、この「在所」から後は「現の建立」となる。

「現の建立」―それは真なる世界の歴史的建立と言えるが―の道の上で第五に「セザンヌ」が位置づけられている。そこではセザンヌが死去する年に書かれた「庭師ヴァリエ」の肖像について、「現前するものと現前性との二重襞」(Zweifalt von Anwesendem und Anwesenheit) が―すなわち「有るものと有ることとの区別」が―「一重」(einfaltig) になり、「庭師ヴァリエ」という芸術作品の内で「実現」されていることが、語られている。「実現」(realisieren)―この言葉をハイデッガーは、筆者の知る限りではここでしか使っていないが―それは、有ることの真性が有るものの内に実現されることに於て有るものが真に有る物になることである。前の「在所」^{ありか}との聯関から見れば、「單純なるものの在所の一重の簡素さ」(das Einfältige) という語が、「在所」と「セザンヌ」とを繋いでいる。すなわち、前者に於ける“das Einfältige”の実現が後者となる。「現の建立」は詩作と思索と犠牲と行為と⁽²⁰⁾であると言われるが、ここでは「詩作」と「思索」という新たな「二重襞」が現われ、両方が共属することへ導いて行く径が、示されているのかと、問われている。

その間を承けて第六「前奏」に於ては、「詩作と思索」乃至「詩歌と思想」が「世運の闇から突如として閃く合図を感謝して受けること」を幹として芽吹いた二つの枝であることが言われている。「詩作と思索」という新たな「二重襞」(Zweifalt)が「セザンヌ」と「前奏」との接合を示している。そして「感謝して受ける」(Sichverdanken)ということが「前奏」から「感謝」への移行を示している。

その「感謝」が“Gedachtes”の第七に於て、如何なることであるかが言われており、それを以ってこの“Gedachtes”は終局に達し、「思索されないこと」(Ungedachtes)の内へ帰える。否、「思索されないこと」は、「思索されたこと」の最初から最後までその基調もしくは底音として、無言のままに鳴り響いており、この『思ひ』の根本気分を「控え目」(Verhaltenheit)⁽²⁾として調律している。「思索されたこと」は「思索されないこと」との聯関の内でのみ「思索されたこと」である。

(4) “Gedachtes”の文体について。

上述のことからも、この“Gedachtes”はハイデッガーの思索の主要な事柄を集中的に要約した彼の思索の Recapitulation であると言える。その Recapitulation は極度に密度の高い文章になっており、言葉の極限にまで到達している。従ってその文体には、彼の従来の著作や講演には見られなかった或る独自の特色が現われている。主語―述語という普通の表現様式で書かれているところもあるが、主語が無かったり、動詞が無かったり、二つの疑問文が異常な仕方で一つに書かれていたり、一見して極めて逆説的なことが言われていたりする。このことと關聯して筆者が想い起すのは、次のことである。

一九五八年五月に久松真一先生がハイデッガーを訪ねられた際、ハイデッガーは次のようなことを語っている。すなわち

「私は言葉についての先入見を克服したいと思っています。西洋の文法的な言葉の捉え方は、アリストテレスのみならずギリシアの有論に支配されていますが、そんな文法的な言葉の捉え方では、詩人の言葉は捉えられない²²」と。西洋の文法的な言葉の捉え方とは、「名詞―動詞」(ὄνομα-ῥήμα) 更には「主語―述語」という言明もしくは命題の形式を根本とした言葉の捉え方を、ここでは意味している。ハイデッガーの従来の著作や講演の内でも処々で、特に決定的なことが言葉になる箇処では、「名詞―動詞」もしくは「主語―述語」という命題 (Satz) の根本形式は破られ、「Satz」が命題を意味するのではなく、命題から命題の根底への―前述の「真有の現」(Da des Seyns) への―「飛躍」(Sprung)²³ となっている場合がある。既に『有と時』の中に於てさえ、有るものについて物語ることから区別された「有るものをその有に関して捉える」という「課題にとっては多くの場合語彙が欠けているのみならず、就中《文法》が欠けている²⁴」という困難が語られている。 (序でに言及して置けば、言語の論理的分析の影響を多かれ少かれ受けている現代の哲学者達の顰蹙を買うハイデッガーに於ける「Metapher」の多用ということは、「有ることそれ自身」を言い現わす語が無いが故に、「有るもの」を表示する語を「有ることそれ自身」の表現へ転移せしめざるを得ないという事態に由来している。従って、有ることそれ自身の現成の場合―つまり「現―有」(Da-sein) の内へ―自ら^{みづか}突き移されるという経験のない人間には、ハイデッガーの思索は決して理解されることがない。)

要するに、「有るもの」を主語にして、それについて何ごとかを陳述するという通常の命題の形式は、この「Gedachtes」の内では根本に於て捨離されている。然るに、主語―述語という命題形式の捨離は、何か或るものを客観として主語の位置に定立し、それについて何か或ることを主観が陳述するということを、捨て去ることである。それ故、そのことは、また主観―客観という関係が根本に於て離脱され、その根本に立ち帰ったということである。それは、思索されるべき事柄を客観として自己に対して定立した上で、それについて考えるという近世的な主観的思惟の立場が離脱されたということである。

そういう主観的思惟―それは同時に客観化的であり客観的である―の立場の離脱ということは、積極的には、思索を呼び要める事柄に即して、その呼び要めに呼応するという仕方では思索することであり、先に言及された「別の思索」である。そういう別の思索が、別の文体を必要として来たのである。それは勿論ハイデッガーの恣意に由来することではなく、「事柄それ自身へ」という現象学的思索態度の徹底として理解されるべきことである。

以下に於ては、なし得る限り簡単に本文の逐次的解釈を試みることにする。

二

時

どこまで。

時計、そのカチリ カチリと打つ

振子の往復の動きのままで時計が止まる時初めて

汝は聞く、時計が動きそして動いたしそして

最早動かぬことを。

既に遅い昼下り、時計は

時に向う蒼ざめた足跡に過ぎぬ、

時は、有限性の近くで、

有限性から発―起する。

『思ひ』の第一に置かれた「時」は次の三つのことから成り立っている。すなわち(1)「どこまで」という問、(2)「時計」について言われたこと、(3)「時計」と「時」と「有限性」とについて言われたこと。

(1) 時とは何であるかは古来の難問であるが、ここではそのように問われていない。「時／どこまで」(Zeit / Wie weit?)と問われている。このような問い方は、「時が何であるか」がハイデッガーの思索にとって既に一定の理解に齎(あづか)らされていることを、前提としていけるとともに、「何であるか」という問い方に代って「どこまで」という問い方が現われて来たことを、示している。彼の見解では、時は有の意味であり、有の理解を可能にする超越論的地平であると『有と時』の内では考えられていた。時のこのような規定は、「有の理解」ということから出発してそのことを可能にしている制約として「時」を考えているという点で、なお超越論的主観性の立場に於ける「時」の理解であることを、完全には脱却し得てはいない。併し、有の理解を可能にしている超越論的地平としての時は—そういう地平としての時を彼は『有と時』の時期に於ては“Temporalität”と称していたが—、まさしく地平として、すなわち限界づけられた視野として、一定の空間性を示している。それ故、超越論的地平としての時は、“Temporalität”として性格づけられるのでは、不十分であり、少し後の彼の言葉でいえば、「時—空」(Zeit-Raum)になり、「時—空」は「世界」(Welt)に他ならない。超越論的地平が時—空としての世界に脱皮することに応じて、“Temporalität”は世界の「歴史性」(Geschichtlichkeit)へと具体化される。『有と時』の内では世界はなお人間的現有の方からその地平として考えられるに留まっていた。そのような世界は結局のところ各自の世界というだけに留まり、世界を世界として而も根源的に歴史的世界として究明することには到り得ていなかった。ハイデッガーから直接に聞いたことであるが、『有と時』の立場は「未だ狭過ぎた」と彼自身語ったことがある。⁽²⁵⁾そこから『有と時』以後に於ける彼の思索の変転を通して、時は時—空としての世界の方から、いわばその歴史性として思索し変えられる。

上述のように理解し直された「時」について「どこまで」(Wie weit?)と問われる。この「どこまで」は二重の意味での問

であると思われる。その一つの意味は、時は「どこまで」届くかという意味であり、時の射程 (Tragweite) もしくは到達範囲 (Reichweite) が問われている。もう一つの意味は、例えばドイツの学校などで「今日はどこまで」(So weit für heute) と言って授業が打ち切られるように、時は「どこまで」思索されたか、という意味での問として理解され得るであろう。

先づ「時／どこまで」は第一の意味に従って、時はどこまで達するか、という問として受取られる。その問には本文の内では何も直接には答えられていない。併し、時がどこまでも限り無く続くという意味での時の無限性は否定されている。それは本文から明らかである。それでは、時の到達範囲への問はどうなるのか。その問は無意味な問であるのか。そうではあるまい。「時／どこまで」と問われて、それに続いて「時計」が挙げられている。そのことは「時」の方から見れば「時」は「時計」にまで——的確に言えば、時計に依って計られる時間にまで——到達しているということであり、「時計」は「時」の到達範囲の一方の極端であることを、示している。それに対して、他方の極端は、「有限性」である。「有限性」と「時計」との間が、「時」という「境域」(Bereich) の到達範囲 (Reichweite) である。そういう到達範囲が「どこまで」思索されたかが、第二の意味での問となる。

(2) 「時計」(Uhr) は時を計るものである。ここでは幾らか古風な——ハイデッガーの家の玄関を入った処にある——振子時計が挙げられている。その振子時計について次のように言われている。「時計、そのカチリ、カチリと打つ振子の往復のまま／時計が止まる時初めて／汝は聞く、時計が動きそして動いたしそして／最早動かぬことを。」と。

吾々は普通、時計は動くものであり、止まった時計は、今何時であるかを告げず、最早時計の用をなさぬと思っている。それはその通りである。然るに、ここでは振子時計がその振子の往復の動きのままで止まると、言われている。これは一体如何なる事態を言っているのであろうか。先づ考えられることは、時計は絶えず往復運動しつつも、その往復運動それ自身は一樣な動かぬものでなければ、時を計る尺度を失い、すなわち時計ではなくなる、ということである。そのことは、時計

の基準であり大きな時計とも言うべき太陽の様な運行を考えてみても、そのように言えるであろう。併し、それだけの理由ではまだ「時計が：動きのままで止まる」とは言えないように思われる。何故ならば、「時計が：動きのままで止まる」とは、今述べられたような反省されたことを言っているのではなく、何かもっと直接にして端的な事実を言っていると感じられるからである。そこでもう一度本文を見直すと、「：時初めて：」と言われている。このような言い方は、吾々が普通に時計を動くものとしてのみ見ているが、そういう見方が破れる「時初めて：」ということであろう。

その「時初めて、汝は聞く、時計が動きそして動いたしそして最早動かぬことを」。ここでは、例えば私は見るとか私は聞くとは言われておらず、「汝は聞く：」と言われている。何故に、私は見ると言われずに「汝は聞く」と言われるのか。それは事実、振子時計の振子の往復の動きが見られているのではなく、「そのカチリ、カチリと打つ振子の往復」(Pendelschlag)の音が聞かれているからであろう。見るという態度に於ては見るものと見られるものとは二つに分れて、その間に距離が生じ勝ちであるのに比べて、聞くという態度に於ては聞くものと聞かれるものとは、聞くということに於て一層容易に一になり得る。見ると聞くとの間には本来はそういう区別はないと思われるが、事実には見るより聞く方が一層容易に聞くものと聞かれるものとは一になり得る。今の場合は、振子の往復のカチリ、カチリという音と一になって、その「カチリ、カチリ」が「聞か」れているのである。例えば、夜更けに時計の「カチリ、カチリ」という音を聞いていると、時計が動いているというよりは、その「カチリ、カチリ」に於て時計は止まっていることが直接に聞こえて来る、否その「カチリ、カチリ」に於て時計が「動いているままで止まっている」ことが聞こえて来る。それは「カチリ、カチリ」と一になって「カチリ、カチリ」と聞くことであるが、それは唯全くの「カチリ、カチリ」だけである。その「カチリ、カチリ」を分節して言葉で言えば、「時計が動きそして動いたしそして最早動かぬことを、汝は聞く」となる。併し、まだ問は残る。

「時計が動きそして動いたし」までは誰にでも容易に理解出来る。併し、「そして最早動かぬことを」ということで、急

激に何かを截断するようなことが言われている。これは如何なることであろうか。「最早動かぬ」は先に言われた「動きのままに止まる」ということに相当するであろう。併し、更に問われねばならないことがある。それは、「時計が動きそして動いたしてそして最早動かぬことを」と言われた場合、この「…そして…そして…」は如何なる事態を示しているのであるか。この「そして」は、相互に属し合つて一つの全体をなすという意味での「共属すること」(Zusammengehören)を示している。そうであるならば、初めの方の「そして」すなわち「時計が動きそして動いたし」の「そして」は、時計の動きの現在と過去との「共属」すなわちここでは時計の運動を示している。それに対して截断的に言われた後の方の「そして」すなわち「そして最早動かぬ」の「そして」は、時計の連続的運動とそれを截断する静止との「共属すること」を言っている。このように異なった仕方での「共属すること」を示すために「…そして…そして…」と二度「そして」が言われざるを得ないのである。要するに、今言われた句は、時計の動くことと止まることが共属していることを、言い現わしている。

併し、なお問は残る。それは、今言われた時計の運動と静止とが「共属していること」(Zusammengehören)を「聞く」(hören)とは如何なることか、更にまた「聞く」者が何故「汝」と言われるのか、という問である。今の場合、聞くとは、時計の運動と静止との共属することの内へ聞き入って、その共属することを聞くことである。言い換えれば、聞くということとは、時計の運動と静止との共属することの内へじっと聞き入っており、共属することの内に聴属 (gehören) しているのである。そのように聞くことに於て時計の運動と静止とが共属するのである。そういう仕方では「聞く」者とは、従つて「我」とは言われ得ない。もしここで「我」と言ったのでは、運動と静止との共属することの内に聞き入り、そのことの内に聴属しているのではなく、そのことの外に「我」が立てられるとともに、時計の運動と静止との共属も破られ、運動はただ運動として、静止はただ静止として、それらの外に立った「我」に依つて別々に表象されてしまうであろう。そういう「我」に依る表象作用―吾々は通常そういう表象作用をなしているが―を徹底するならば、運動と静止とは区別され別個のことと

して分立されるだけであり、分立された運動は運動でなくなり、分立された静止は静止でなくなる。何故ならば、運動と静止とは相関関係の内でのみ夫々であり得るからである。その相関関係は両方の共属にもとづいている。その共属の内へ聞き入り聴属する者は、正にそのように「聞くこと」に於て、我を脱した (Ichlos) 者になっている。聞くことに於て „Ichlos” になった者は、共属することの内に聞き入り、共属することすなわちここでは「カチリ、カチリ」という音から、呼び掛けられた者として「汝」(Du) と言われる。要するに、ここでは近世哲学に固有な主観―客観―関係は転換されつつその関係それ自身のもとに帰入している。従って又、そういう処で聞く者が「汝」と言われても、それは「我」から見られた「汝」でもなく「我と汝」と言われる場合の「汝」でもなく、「我」が „Ichlos” になることに於て「汝」になるのである。従って又 „hörst Du...” と大文字で書かれた「汝は聞く」は、自己意識を本質とする近世的自我が自己を反省的に対象化して「汝」と言っているのでは勿論なく、聞くことに於て自己意識が破られ「現―有」(Da-sein) という現の場に突き移された人間のことである。従って又、上述のことは、我の一時的な忘我的な心理状態などと解釈されることは出来ないのである。

(3) 次に「時計」と「時」と「有限性」との聯関が言われている。すなわち「既に遅い昼下り、時計は／時に向う蒼ざめた足跡に過ぎぬ、／時は、有限性の近くで／有限性から発―起する」と。

「既に遅い昼下り」(Schon spät am Tag) とは何を言っているのであらうか。それは先ず夕暮れに近い時であり、昼が終ろうとする時である。更に、既に遅い昼下りと言われた場合の „Tag” に「私の日」(Meine Tage) という意味合いが含まれているとしたら、どうであらうか。「私の日は数えられている」という言い方は、私の生涯はもう長くないということの意味している。それは、生涯の終りに近くということである。更に、既に遅い昼下りとは、最初に引用したルネ・シャール言葉「日の落ちたこの時刻」に近い時である。「日の落ちたこの時刻」は、西洋の長い歴史的世界の日暮れ時をも、少なくとも歴史的世界の一つのエポックの終りをも、意味していると思われる。要するに、「既に遅い昼下り」とは、一日

にせよ、一生涯にせよ、一つの歴史的エポックにせよ、西洋の従来の全歴史にせよ、それらの終末(Ende)に近い時を意味していると思われる。そういう終末に近い時に到って初めて、それまでは覆い蔵されていた「時計」と「時」とその関係とが立ち現われて来る。すなわち、ここで言われている「時」とは「時―空」としての世界の構成分となっている「時」であるが、それは一層具体的にいえば、西洋の歴史的世界の諸々のエポックの継起としての「時」である。そういう歴史性としての「時」は、それに独自な、既有と将来と現在との統一として時熟する。歴史性としての「時」から見れば、「時計」に依って計られる「時間」は、諸々のエポックの継起としての歴史的時の独自性を捨象し平板化した「時間」である。それは「蒼ざめた」生氣を失った「時間」である。従って、そのように平板化され一様化された「時間」を計るという仕方で行く「時計」の歩みは、エポック的歴史性という「時」の時熟することの抽象化、一様化として「蒼ざめた足跡」に過ぎない。「時計」の歩みは、時熟の「足跡」である。併し、それが「時に向う足跡」(Spur zur Zeit)であると言われるのは、何故であろうか。この„zur“は「向って」という意味ではなくして、「対して」を意味するかも知れない。もしそう解し得るならば、上述の解釈で既に事足りるであろう。併し、ハイデッガー自身が眼を通したと考えられるフランス訳では、この„zur“は„vers“と訳されている以上、「向って」と解さなければならない。「時計」の歩みは、エポック的歴史性という「時」の時熟からその抽象化として、すなわち、時熟することの通り過ぎた「足跡」として出て来たとするれば、その「蒼ざめた足跡」が再び「時」に向うというのは、如何なる事態を言っているものであろうか。それは、「時計」の歩みが、それがそこから出て来たエポック的に歴史的な「時」の時熟を追跡するということであらう。すなわち、「時間」を以って、エポック的に歴史的な「時」の時熟を捕捉し把握せんとして、「時」に向って行くのである。簡単に言えば、時計で以って「時」を計るということそれ自身が、エポック的に歴史的な「時」を捕えて支配下に置かんとして、「時」の時熟を追跡するという仕方である。それは「足跡」を以って、その「足跡」を残して行ったものを捕えようとする不

可能な空しい企てである。併し、エポック的に歴史的な時の時熟に無感覚な科学者や哲学は何時でもそういうことを企てている。

最後の二行は、「時」と「有限性」との聯関について、「時は有限性の近くで、有限性から発し起する」と言っている。肝腎なことは、この「有限性」(Endlichkeit)を如何に理解するかである。この有限性を『有と時』に於けるように、人間的現有の有限性と解釈すれば、解り易いが、それでは先述の近世的主観としての我の立場の離脱ということとは相容れなくなる。『有と時』の内では「現有」(Dasein)ということは「有の意味への問」との聯関の内に於てであるが、人間と等置されていた。併し、それ以後「現有」は「現—有」(Da-sein)として、人間との直接的等置から引離され、人間よりも根源的なこととされ、人間は脱我的に「現」という場に立ち出でること (Da-ekstatisch-sein) に依って真に人間になると、思索し変えられる。そういう「現—有」は、「現の有」(Sein des Da) と「有の現」(Da des Seins) との「転回」しつつ旋回する震動の場である。この「有の現」は更に「有の真性」(Wahrheit des Seins) とか「有 $\wedge$ を有として守るところ $\vee$ の守り」(Wahrnis des Seins) とか「有 $\wedge$ を覆蔽されたこととして開くところ $\vee$ の空地」(Lichtung des Seins) として思索されて行く。これらは、以前に「有の意味」と言われていたことの深化された諸形態である。それらは、ここでは述べる必要はないが、結局のところ „*Abjēa*” と解ちれ、*Abjēa* の場所的性格が「開け、もしくは空地」(Lichtung) と言われ、*Abjēa* が生起することが、真性の生起という意味で「性起」(Ereignis) と言われる。ここで言われている「有限性」とは、人間の有限性ではなくして、「性起の有限性」である。(ここでハイデッガーの言う „Ereignis” を性起と訳すのは仮りのことであり、新造語を出来る限り避けたいからである。それ故 „Ereignis” と『華嚴經』や『華嚴探玄記』に言われている「性起」とが意味に於て完全に合致すると主張するのではない。併し、「性起」が真如法性より起こるとか真如法性の起動とかを意味する点に於て „Ereignis” と、幾つかの相違を留保すれば、深く相通ずるところがあると思われる。)

それでは「性起の有限性」とは如何なる事態を言っているのか。「性起」(Ereignis) というハイデッガーの後期の思索の最も根本的な事柄については、別に論究されねばならないが、ここでは簡単に言及するに留める。性起とは、有の真性が起こることである。有の真性が性起として起こるならば、一切の有るものは真に有るものになる。すなわち人間も物も言葉も世界も神も皆各々の「自性」(sein Eigenes) の内に齎らされ、各々の「自性」の内に保持されると同時に、一々のものがその他の一切のものと聯関する。簡単にいえば、人間が人間になり、物が物になり、世界が世界し、神が神になるということが、性起である。併し、ハイデッガーの思索を最初から最後まで一貫していることがある。それは、「真性」(Wahrheit) がつねに「非真性」(Unwahrheit) と密接していて、両方が切離され得ないということである。従って、「性起」もつねに「非性起」(Enteignis) と密接している。この後の方の側面に於ては、人間も人間にならず非人間化し、物も物にならず資源と化し、言葉も言葉にならずインフォメーションの伝達の器具となり、世界も世界せずして非世界となり、神も神にならず非神化するということが、起こる。それは、別の言葉でいえば、「*Abwesen*」が「*Anwesen*」から切離され得ない仕方でのみ「*Abwesen*」であるという事態である。それ故、性起は非性起と密接しつつ、非性起から限界づけられているということが「性起の有限性」である。

「時」(Zeit) は世界のエポック的に歴史的な時として時熟する。このような時が時熟するということは、「性起」から性起せしめられる (ereignet werden) ことである。それは性起の有限性それ自身ではないが、性起の有限性からその一局面として起発することである。そのような事態が、本文の中では「時は有限性の近くで、有限性から発一起する」と言われているのである。ここで「時が有限性から発一起する」と言われた場合の「発一起する」(ent-stand) が、初めに「時計が…動きのままで止まる」と言われた場合の「止まる」(steht) と厳密に対応していることは、言うまでもない。すなわち、エポック的に歴史的な時が時熟し「発一起する」ならば、その時、時計は「動きのままで止まら」ねばならない。それはまさし

く、プラトン以来の意味での「瞬間」である。

以上を要するに、ここでは、エポック的に歴史的な「時」が一方に於ては「時計」―それは技術の本質を暗示している―との鋭い区別と聯関との内で、他方に於てはそういう時の根源である性起の「有限性」との聯関の内で思索されており、その両方の中間境域 (Zwischenbereich) としての「時」の到達範囲 (Reichweite) が「どこまで」思索されたかという問が、冒頭の「どこまで」(Wie weit?) に対応していると、思われる。併し、「時。どこまで」は依然として謎に満ちた問に留まっている。

三

道

諸々の道

思索の諸々の道、行く道それ自身、

消え失せる道、何時再び転回しつつ

何に向って諸々の展望を齎らすのか。

諸々の道、行く道それ自身、

以前には開かれ、突如として閉ぢられた道、

それから後は。更に早初のもの

―決して到達されぬもの、断念へと定められているもの―を示しつつ、

信頼され得る世運の鳴り初めにもとづいて歩みを緩やかにしつつ。

そして又しても

待ちつつある光の内に

躊躇^{ためら}いつつある闇の困窮。

『思い』の第二は「道」と題されている。ここで言われている道は、次の四つに分節されている。(1)「諸々の道：何時再び転回しつつ何に向って諸々の展望を齎らすのか」。(2)「諸々の道：突如として閉ぢられた道、それから後は」。(3)「更に早初のもの：歩みを緩やかにしつつ」。(4)「そして又しても：闇の困窮」。「それから後は」(später)の一語が前二節と後二節とを接合している。

ここで言われている「道」は「思索の諸々の道」(Wege des Denkens)である。その道はハイデッガーの思索の辿った道を示している。併し、それはハイデッガーの思索だけが辿った道であり、いわば私道であろうか。表面に現われたところだけを見れば、そのように言えるであろう。彼以外にこのような道を辿った思索者は見当らない。併し、ハイデッガーがこのような思索の道を行かねばならなかったということ、そのことは彼自身に—況んや彼の恣意に—由来していることではない。そのことは、ギリシア以来の西洋の形而上学的思惟の根底を究明し、そのことを通して人間の歴史の「別の元初」²⁸を思索しつつ準備するということに、由来している。そこには、現代という時代が、形而上学的思惟に依って限定されていた従来の歴史からそれとは「別の歴史」に移行せざるを得ないという未曾有の過渡(Übergang)の内にある、という洞察が根本に存している。そういう過渡期の内にあって、その過渡を内から明らかにせんとする思索はそれ自身「移行する思索」²⁹(das übergängliche Denken)とならざるを得ない。以下に試みられる解釈は、このような事態を考慮しなければならない

であろう。

(1) 「諸々の道／思索の諸々の道、行く道それ自身／消え失せる道、何時再び転回しつつ／何に向って諸々の展望を齎らすのか」。

道は普通には何処かから出発して何処かへ到る道であり、すなわち出発点と到達点とがある。そういう両点の間として道は確定された動かない道であり、動いて行くのは、その道を行く人であると、普通には考えられている。併し、それは、眺められた道である。

併し、ここでは「諸々の道」(Wege)と言われている。歴史の未曾有の過渡の内にあつては、一つの道ということは不可能であり、さまざまな道が試みられざるを得ない。思索することや詩作することは、さまざまな道の一つである。それで次に「諸々の道」は「思索の諸々の道」として限定される。そのように限定されても思索の道は「思索の諸々の道」でしかあり得ない。ハイデッガーは、自分の行く思索の道を思索の唯一の道とは決して思っていないのみならず、彼自身の思索の道も決して一本道ではなく「思索の諸々の道」となる。彼にとって思索とは、思索を呼び要める事柄にどこまでも呼応しつつ「思索しー行くこと」(Gedanken-Gang)である。思索しー行くという動き(Be-weg-ung)に於て「思索の諸々の道」(Wege des Denkens)が開けて来るのである。道についての省察は、思索しー行くことの現場でそのこと自身をそのこと自身から言い現わそうとする。そのために、ここではすべて、動きを現わす現在分詞で書かれている。思索しー行くことの現場でそのこと自身をそのこと自身から言い現わそうとすればーすなわち、そのことをそのことの外部から眺めるのではないならばー、その場合には主語乃至主体は最早思索とか思索者ではなくってー近世的意味での主観的もしくは主体的思惟は脱落してー「思索の諸々の道」が主語とも言えぬ主語となり、それが「行く道それ自身」となる。ここでは主観的思索と客観的道との区別はなくなり、「思索の諸々の道、行く道それ自身」が現われて来る。併し、それが「消え失せる道」となる

のは何故であろうか。

それは「行く道それ自身」が突如として途絶することである。それは、ハイデッガー自身の思索の道について言えば『有と時』に於ける彼のなほ形而上学的であった思索の道が、時の地平の内では有それ自身と有のさまざまな有り方とを明らかにするという課題を負った「時と有」と題された決定的な箇處で途絶したことを、言っているであろう。併し、その途絶は単に否定的なことではない。有(ること)それ自身が形而上学的思惟にとって拒絶(Verweigerung)として現成したのである。それ故、行く道それ自身が消え失せ途絶した当處では、すなわち、有(ること)それ自身つまり真有(Seyn)が拒絶としてそれ自身を現わした現場では、次の問が立ち現はれて来らざるを得ない。すなわち「何時再び転回しつつ、何に向って諸々の展望を齎らすのか」(Wann wieder kehrend, Ausblicke bringend worauf?)。この言葉にも主語がない、ということとは主語とされるべきものはここではあり得ないということである。併し、この異常な疑問文が「思索の諸々の道、行く道それ自身、消え失せる道」の自己表現であることは明らかである。道が消え失せた處、真有が拒絶とし現われた處では「転回」が起らねばならない。吾々に身近かな言葉で言えば、窮すれば通じ、通ずれば変ずといわれることに近いと思われる。窮すれば通ずということには、窮が通に転じるということがある。それと同様に、ここでは「転回」(kehrend, die Kehre)ということが眼目であるが、それは如何なることであろうか。

先に「性起」(Ereignis)ということが言われた。性起は或る転回に於て起る。すなわち転回は「性起の内なる転回」⁽³⁰⁾(die Kehre im Ereignis)であり、性起の「最も内奥の出来事」(das innerste Geschehen)にしてその「最も広い範囲」(der weiteste Ausmaß)であると、言われている。そのように言われた「転回」とは、一体如何なる出来事であろうか。性起に先立って、一々のものが各々の自性から引離されると同時に世界も世界にならず拒絶されているということが起っている。それは、現代の形而上学としての技術の本質に依って支配されている現代の世界というよりは「非世界」(Umwelt)

である。そこでは一切の事物が各々の自性 (sein Eigenes) から「離反」(Abkehr) している。併し、自性からの離反が起った以上、そのことの内には、一切の事物が各々の自性の内へ「再び転回する」(wiederkehrend) という可能性が蔵されている。その再転回が、ここで言われている「転回」(die Kehre)³¹である。併し、その「転回」が起こるためには、従来の形而上学的・技術的思惟が別の思索へ変貌することが、必要とされる。それ故ここでは、思索の道との関聯の内で「転回」が言われている。

併し、転回は「性起の内の転回」として、第一義的には思索について言われることではなく、性起について言われることである。併し、誤解され勝ちなことであるが、性起という得体の知れないものがあって、それが自動的に転回するというのではない。転回に於て性起が性起するためには、人間が必要とされ人間が用いられるのである。性起のために、すなわち真有の真性が起こるために、人間が用いられることに依って、人間もそれ自身の自性の内へ帰って真の人間になると、考えられているのである。併し、この「性起の内なる転回」は、人間だけで遂行され得ることでは勿論なく、歴史的世界のエポック的な時の成熟とその世界の内への「最後の神の立ち寄り」(Vorbeigang des letzten Gottes)³²とが必要とされると、ハイデッガーは考えている。ハイデッガーの言う「最後の神の立ち寄り」ということについては本稿では関説されない。ただここで言い得ることは、有の真性とか性起とかいうことが、神と人間との「中間境域」³³として位置づけられているということである。要するに、「性起の内なる転回」は人間に思索の道の変転を要求する。それがここでは、「何時再び転回しつつ、何に向って諸々の展望を齎らすのか」と問われているのである。

(2) 「諸々の道、行く道それ自身／以前には開かれ、突如として閉じられた道／それから後は。」。

この箇所は(1)に引用されたことを繰返しに依って強調しているに過ぎないと、解される。道について言われていることの事態は(1)に解釈されたことと同じ事態である。要点は「それから後は」(später)という一語にある。この一語の前に言

われていることは「有の意味」を「時」として解し、「Temporalität」としての「時」すなわち超越論的地平としての「時」の内で「有の意味と有の諸様態」とを究明せんと企てていた『有と時』の頃の思索の道が「以前には開かれ」ていたが、それが「突如として閉じられた道」になったということである。それは、「Temporalität」が「歴史性」(Geschichtlichkeit)として現われて来ることに依って、「Temporalität」の地平の内で「有の意味と有の諸様態」を究明せんとしていた「有の学」(Seinswissenschaft) が不可能になるとともに、「有の学」が「有の歴史」(Seinsgeschichte)へ変転したことを、言っている。その時点以来、ハイデッガーの思索は学的性格を断念したのである。併し、それは、学以下の思索に低下したということではなく、「別の思索」の道を切り開いて行かざるを得なくなったということである。それは如何なる道であろうか。そのことが「それから後は」として次に書かれている。

(3)それから後は「更に早初のもの―決して到達されぬもの、断念へと定められているもの―を示しつつ／信頼され得る世運の鳴り初めにもとづいて／歩みを緩やかにしつつ」と言われている。

ここで言われている「更に早初のもの」(Früheres)とは、通常西洋の形而上学の元初と考えられているものより更に早初のものということである。それは、歴史的にはソクラテス、プラトン、アリストテレスの哲学より更に以前のものである。パルメニデスとヘラクレイトスとに依って思惟されたことを言っており、事柄の上からは、「*Alēthea*」を指示している。すなわち形而上学的思惟の道が「閉じられた道」になってしまった「以後」には、形而上学の元初より「更に早初のもの」が問われて来る。ルネ・シャールに宛てた一句の中では「パルメニデスの早初の思想」(der frühe Gedanke des Parmenides, la Pensée matinale de Parménide)と言われている。この「更に早初のもの」すなわち「*Alēthea*」が「決して到達されぬもの」(Nie Erlangtes)と言われているのは、それが人間の思索に依っては決して獲得された所有物にならぬものということである。それは、ここで言われている「*Alēthea*」が後世に於けるが如き「命題の真」でも「事物の真」でもなく、更

に「イデア」でもその内でイデアが見られる「光」でもなく、それらの派生的な有り方に於ける「真」がそこに於て初めて夫々の「真」であり得る処の「開け」(Lichtung)であるからである。然も「開け」は「それ自身を覆蔵することの開け」(Lichtung des Sichverbergens)であるという意味に於て「開けにして覆蔵」(Lichtung und Verbergung)である。開けにして覆蔵としての „A-kyōseca” は、その内で吾々の思索が問うこととして動いている現の場であるが故に、 „A-kyōseca” を獲得された所有物にすることは、初めから「断念へと定められているもの」である。併し、この「断念」は或るものを獲得せんとする執着の念を断ずることではあるが、それだけではない。「一切は同じものへの断念を語る。断念は奪いはしない。断念は与える。それは単純なるもののもつ無尽の力を与える⁽³⁵⁾」と彼は言っている。「断念」(Verzicht) は、放棄することであるとともに「許すこと、与えること」(Verzeihen)である。「断念へと定められているもの」は、吾々がそれを獲得せんとすることを真に断念するならば、そのものはそれ自身を吾々に与えるのである。このことは、洋の東西を問わず究極的なことが求められる場合には、何時でもそうなる。要するに「更に早初のもの」、「決して到達されぬもの」、「断念へと定められているもの」は「同じもの」であるが、その「同じもの」を思索の道は今迄はいわば否定的に示して来たが、断念という箇処に到って、「断念へと定められているもの」は与えるものとして肯定的に転換する。それでは、そのものは如何なることを肯定的に許容し与えるのであろうか。

そのことは「信賴され得る世運の鳴り初めにもとづいて／歩みを緩やかにしつつ」と言われている。すなわち「決して到達されぬもの、断念へと定められているもの」は、思索の歩みを緩やかにする。何故であるか。その根拠は「信賴され得る世運の鳴り初めにもとづいて」と言われている。世運 (Geschick) とは性起 (Ereignis als „Es gibt“, d. h. als „Es schick“) から遣わされたもの (das Geschickte) としての有 (Sein) である。有は、そこに有るものが去来する場所として世界である。それ故、有という遣わされたものは、「世界という命運、世運」(Weltgeschick) である。それを「遣わしている

もの」は「それ自身に留まり」(an sich halten. ἐποχῇ) ² それ自身を吾々人間に表明しない。ハイデッガーの思索では、世界の歴史は、諸々の出来事の継起にその本質が存するのではなく、歴史上の一つのエポックに於ける諸々の出来事をそのエポックの出来事として集中統一している「世運」に存する。世運は、有を一定の形態に於ける世界として遣わしながら、遣わすものは「それ自身に留まっている」という「有のエポック」³⁶ (Epoche des Seins) である。要するに、このような歴史観は―それをもなお歴史観と称するとすれば―歴史的世界とそのエポックとを「遣わされたもの」として観るとともに、歴史的世界とそのエポックとの底は決して人間に依っては明らかにされないという歴史観である。歴史は „Geschick” である。併し、このような „Geschick” が何故に、「信頼され得る世運」(verlässliches Geschick) と言われるのであろうか。

世運 (Weltgeschick) の底は知られ得ない。仮にその底が知られ得るとすれば、信頼され得るとかされ得ないということは問題にならない。信頼され得ると言われ得るためには、世運の底は「闇」でなければならぬ。更に世運が「信頼され得る世運」と言われる場合、普通は到底信頼され得ない世運であるにも拘わらず、それでも「信頼され得る」ということである。それであれば「信頼され得る」という表現が生きて来ない。それでは、普通は到底信頼され得ない世運とは如何なることであるのか。それは、現代の世界を支配している科学・技術の威力ということである。科学・技術の威力は、人間をもその内に捲きこみ、とうの昔に人間の力に依る統御を脱出してしまっている。そういう歴史的威力となった科学・技術の本質を、ハイデッガーは「集―立」³⁷ (Ge-stell) として性格づける。„Ge-stell” についてここで詳論することは出来ないが、ハイデッガーの少し以前の言葉でいえば、「作ることの支配」³⁸ (Machenschaft) ということであり、「すべてのものは作られそして作られ得る」ということである。すべてのものは、物も人間も「作りもの」(Gemächte) になる。そのような「作ることの支配」の内へ物も人間も召集 (Gestellung) を受けたように駆り立てられて行くことが「集―立」(Ge-stell) である。そういう „Ge-stell” は現代という時代の「世運」(Geschick) である。そのようにして „Ge-stell” が現代の „Geschick” だ

あるとすれば、それは到底信頼され得ない世運である。併し、それにも拘わらずハイデッガーは「信頼され得る世運」と言う。何故であろうか。「Ge-stell」は「有の真性」の極端な拒絶であり、その支配の下では有るものは皆「作りもの」にされてしまい、真に有るものではなくなる。併し、「Ge-stell」は、「有の真性が拒絶として現われること」である。それは、すべての有るものがその自性 (sein Eigenes) から極端に離反 (Abkehren) したこととして、先述の如く、その離反というところの内には、その自性の内へ再び「転回」するという可能性が蔵されている。有の真性が拒絶として現われているということは、そういう「転回」の「鳴り初め」(Anklang) である。それ故、普通には到底信頼され得ない「Ge-stell」としての現代の「Geschick」が、まさにその故に「信頼され得る世運の鳴り初め」と、言われ得るのである。そういう信頼にもとづいて、転回が性起することを耐えて待つが故に、思索の「歩み」は「緩やかに」なるのである。性急な思索は、エポック的に歴史的な時の熟することを妨げる。時は「困窮」の内で困窮が極まるという仕方の時熟する。そのことが次に言われる。

(4)「そして又しても／待ちつつある光の内に／躊躇いつつある闇の困窮」。

「そして又しても」(Und wiederum) とは、思索が「有の学」という要求を放棄して、世運にもとづく「有の歴史」の意味に思いを集中する「有の歴史的省察」(Seinsgeschichtliche Besinnung) という道に入っても「又しても」ということである。緩やかにされた思索の歩みは「待ちつつ」思索することである。待ちつつとは、時の熟するのを見守りつつということである。併し、ここでは「待ちつつ」ということは、思索について言われているのではなく「光」について言われている。待ちつつ思索することは、光の到来を待ちつつ思索することであると、考えられる。併し、それと同時に、その到来が「待たれつつある」光は、吾々の思索を見守りつつ「待っている光」ではないであろうか。光は、吾々の思索の成熟することを「待ちつつある光」ではないであろうか。ここでは、思索が光の到来を待ちつつ思索することは、同時に光がそういう思索の成熟することを待ちつつあることであると思われる。寧ろ「待ちつつある光」に惹かれて、その光の到来を見守りつ

つ思索がなされるのであると、思われる。それでなければ、思索は暗中摸索となって思索にはなり得ない。ここに於ても吾々は主観的思惟の立場から離脱しなければならない。そのように吾々の思索を惹き寄せつつ「待ちつつある光の内」は「躊躇いつつある闇」がある。それ自身の内に去りやらぬ躊躇いつつある闇がなければ、光は四辺一面の光となってしまつて「待ちつつある光」ではなくなるとも、思索を惹き寄せ思索を惹き起す光でもなくなる。ここに於てハイデッガーが最も重要視したヘルダーリンの次の二句が想起される。「神なる者が出現する時には、天と地と海とは／一切を更新する明澄さに光披されるからである」⁽⁴⁰⁾ (Hölderlin, VERSÖHNENDER, DER DU NIMMERGELAUBT.). 神が出現する時には闇は解消されるであろう。「併し今はその時ではない」⁽⁴¹⁾ (Hölderlin, DIE TITANEN)。それ故、「待ちつつある光の内」に躊躇いつつある闇の困窮」の内に吾々は立ち続け、思索し続けねばならない。この困窮が困窮として現われて来ることが、先に言われた「∴世運の鳴り初め」である。そしてこの困窮が何であるかが、次の「合図」へ導く。

四

合図

計算する者達が益々厚顔しくなり、

社会が益々節度を失う。

思索する者達が益々稀有となり、

詩作する者達が益々寂寥となる。

予感する者達が益々困窮に満ちて

救出する合図の

遠さを予感しつつ。

『思ひ』の第三は「合図」(Winke)と題されている。„Winke”は「目配せ」と訳す方が適当かも知れない。それは目配せや身振りで或る人に或ることをなせと合図することである。„Winke”というこの言葉は、ハイデッガーがヘルダーリンから得て来たものであろう。ヘルダーリンは言う、「目配せは古来、神々の語る言葉である」⁴² (Und Winke sind / Von Altersher die Sprache der Götter) と。ヘルダーリンのこの詩句についてハイデッガーは次のように書いている。すなわち「詩人の言う言葉は、この目配せを受け留めて、その目配せを彼の民衆の内へ更に目配せすることである。目配せをこのように受け留めることは、受け取ることであると同時に新しい仕方で与えることである。何故ならば、詩人は最初兆々の中に既に完成したものを見て取り、このように見て取られたものを、未だ成就されていないものを、予め言わんがために、大胆に彼の言葉の内に置くのである」⁴³と。従って、ハイデッガーの見解に依れば、詩人の言葉すなわち詩作は「神々の目配せ」に拘束されていると同時に「民衆の声」⁴⁴の解釈である。すなわち、詩人の言葉は、分節され得ない神々のいわば„Augensprache”を受け留めて、それを詩作にすると同時に、未だ明確にそれ自身を言い現わしてはいない民衆の声を解釈し外へ現わし出すことである。同様なことは、思索者の言う言葉にも要求されるであろう。ここに言われている「合図」は、思索することを要求する指令 (Geheiß) でもある。

以上のような背景の上で、この「合図」を見ると、本文自身が「合図」というその標題に適わしく簡潔であり、三つの部分に分節されている。併し、なお疑問に思われることがあるかも知れない。それは、この「合図」に「神々の語る言葉」と

いう趣きが――終りから二行目の「救出する合図の遠さ」という語を除けば――感じられないということである。これはどのように理解されるべきであろうか。最初の四行は、神々が語る言葉としての合図であるよりは、神々が語ることが拒絶する言葉としての合図である。それは現代の世運の描写のように見える。併し、現代の世運がただ世運として見られ描写されているだけではなく、「救出する合図の遠さ」として受け取られているのである。ここでは、神々が語ることが拒絶しているが、その拒絶ということが、神々がこの上もなく峻厳に語るという合図である。このことを看過すれば、ハイデッガーの思索の源は理解されない。以下、三つの部分について多少の解釈を試みる。

(1) 「計算する者達が益々厚顔しくなり、／社会が益々節度を失う」。

この「計算する者達」(die Rechner)をフランス語への翻訳者は「計画組織する者達」(des planificateurs)と訳し、「社会」(die Gesellschaft)を「社会的共同生活」(la vie commune)と訳しているが、適切な意識であろう。何故ならば「計算する者達」とは、単に計算するだけの人達ではなく、計算にもとづいて人間の生活を計画し組織し操作し管理する者達を意味するからである。事実、現代では人間の生活の殆どすべての分野が、計算され計画され組織され操作され管理されており、益々そうなりつつある。そこには、先述した科学・技術の本質としての„Ge-stell“の支配ということが存する。併し、反面そうなるて行くことの根本は「計算」にあるが故に、ここでは、以上のような動向のすべてを含めて「計算する者達」と言われるのである。そこには、古来人間の本質とされた来た「思惟」(Denken)が「計算」(Rechnen, Kalkül)に変質し、計算以外の何ものでもなくなりつつあるということが存する。

併し、ハイデッガーは「計算的思考」⁴⁵を単純に排除しようとするのでは勿論ない。事実また、そういう排除がなされ得る筈がない。それは、計算するということが、もともと「何かを目当てにして何かを考量する」(auf etwas rechnen und mit etwas rechnen)とか「何かに考量を払う」(etwas Rechnung tragen)という吾々が生きて行くのに不可欠な吾々の有

り方にもとづいており、そのことの数的正確さの確保として生じて来たことである、からである。問題は、そういう「計算」が、従ってまた「計算する者達」が「益々厚顔しくなる」ということに存している。「厚顔しい」(aufdringlich)とは、計算がそれ自身を、本来は計算され得ないもの―例えば、時とか歴史とか芸術とか宗教とか哲学等々のこと―にまで、押しつけ、それらのことをも計算の支配下に置いてしまうということである。併し、そのようにして社会(生活)が隅々まで計算され計画されることに依って、社会(生活)は秩序整然たるものになるであろうか。

それに対して「社会が益々節度を失う」と言われている。事実、吾々の社会生活が益々節度を失って行きつつあることは、毎日の新聞を一見するだけで、うんざりする程現われている。併し、社会(生活)が「節度を失う」(maßlos)と言われた場合の「節度もしくは尺度」(Maß, μέτρον)とは何であるか。それは、当面の問題聯関の内では、人と人とが共同して生活して行く「社会(生活)」を規律する節度である。曾ってヘーゲルが言ったように、すべてのものには節度がある。節度は、ヘーゲル⁴⁶の考えでは「量」と「質」との統一である。或るものが「節度」を逸脱して量的に大きくなり過ぎたり、小さくなり過ぎたりすれば、そのものは質的に変化して最早そのものではなくなる。節度は、それから逸脱すれば、逸脱したということに於て或るものが最早そのものではなくならざるを得ないという内的に厳しい掟てである。「節度」はそういう仕方、古代のギリシア人達にとっては、アポロンの嚴命する「神的なるもの」⁴⁷であつたし、ヘルダーリン⁴⁸にとつても「神的なるもの」であつた。当面の問題聯関に戻つて考えれば、「社会(生活)が益々節度を失う」ということは、社会が計算され計量され計画化されて行くことに於て、社会の質が無視され、節度を逸脱し、最早社会とも言われ得ぬ途方もないものに変質して行くことであろう。「節度を逸脱したもの」は、人間の内面の混乱となつているとともに、今日では「巨大なるもの」⁴⁹(Das Riesenhafte)として現われている。「偉大なるもの」(Das Große)が消滅した現代社会の中には「巨大なるもの」が―例えば、巨大科学、超大国、巨大都市、大企業、超高層建築等々が―出現する。要するに、「社会(生活)」

が益々節度を失う」とは、人間の社会（生活）を規律する節度が益々失われることに於て、社会生活それ自身が益々放縱なものになり巨大化して、最早人間の社会とは言えぬものになって行く、ということであろう。そのことは、第一行に言われた計算的思考の支配と表裏一体をなしている。この最初の二行は、現代に於ける人と社会との有り方を極めて簡明に言い現わしている。併し、それは吾々に思索することを指令している「合図」である。

（２）「思索する者達が益々稀有となり、／詩作する者達が益々寂寥となる。」。

この二行は、現代に於ける思索者と詩人との有り方を言っている。「思索する者達が益々稀有となり」ということは、哲学者について言われていることではない。哲学者をも含めて、ものを深く考える人達が益々稀になるということである。それは、第一行に言われた計算的思考の支配ということと対応している。思索が計算に取って替わられた現代では「思索する者達は益々稀有となる」。併し、現代に於ける計算的思考の支配ということこそ、正に問われ思索されねばならない事柄である。併し、正に計算的思考が支配しているが故に、そのことを徹底的に思索することは益々困難になり、稀有になる。それ故、「思索する者達が益々稀有になり」は、第一行の「計算する者達が益々厚顔しくなり」ということと対応しているというよりは、同一事態の二面である。

「詩作する者達が益々寂寥となる」。詩作するとは、そこで有が有として守られるところの「有の真性」を言葉で建立することである。そういう「詩人の言葉」は、既述の如く、神々の言葉である「目配せ」を受け留めて、それを「更に民衆の内え目配せし合図すること」であった。併し、それも現代では極めて困難になる。すなわち「社会（生活）が益々節度を失う」ということ、すなわち節度の喪失ということは、「神的なるもの」の喪失として、それ自身最も嶮しい仕方での「神々の目配せ」であり「詩作する者達」の受け留めねばならないことである。そのこと自身が、現代という時代の非真性の内に覆蔵されている真性を見て取ることとして困難なことであるが、その困難なことをなし得た詩人があるとしても、彼が受け

留めたその「目配せ」を「その内へ更に目配せし合図する民衆」は今日では、先述の如き節度を喪失した「社会」になってしまっている。それ故「詩作する者達」は、彼等の言葉に耳を傾ける民衆のいない者達になり、社会から孤立し「益々寂寥に、孤独になる」。それ故「詩作する者達が益々寂寥となる」ことと第二行の「社会が益々節度を失う」こととは、同一事態の二面である。

併し、以上の四行に言われた事態はそれ自身「合図」である。それを締めくくることとして次のように言われている。

(3)「予感する者達が益々困窮に満ちて、／救出する合図の／遠さを予感しつつ」。

「予感する者達」(Ah nende)とは「思索する者達」と「詩作する者達」とを併せて言っていると考えられる。併し、それは、両者を単に一括して言っているのではなく、両者の本質を「予感する者達」と言っているのである。それ故、ここでは、以上の四行とはポテンツが一つ高騰しており、そのポテンツの高騰に於て「合図」も、現代の世界がそれである如き合図から「救出する合図の遠さ」へと高められる。

それでは、「予感する者達」を「予感する者達」であらしめている「予感する」(Ahnen)とは如何なることであろうか。「予感する」とは、未来のことや差し迫って来ることを、計算をもとにして予言したり予測したりすることではない。「予感する」とは、ハイデッガーの後期の思索を根本から調律している「根本気分」(Grundstimmung)の一つであるが、それは、最も遠く離れたものが最も遠く離れたままで最も近くに到来するということである。言い換えれば、予感の内且つ予感として、最も遠く離れたものが、最も遠く離れたという緊張を失はないままで、最も近くに到来するのである。従って「予感する者達」とは、最も遠く離れたものが遠く離れたままで彼等の上に到来する者達である。それ故「予感する者達」はまた、「将来的なる者達」(Die Zukünftigen)とも言われる。それでは、一体何が彼等の上に到来することに依って彼等は「予感する者達」になるのか。それはここでは「救出しつつ合図の遠さを予感しつつ」と言われている。すなわち、

予感の内では彼等に到来しつつあるものは、「救出する合図の遠さ」であり、更に言えば「最後の神の到来の遠さ」である。⁵² ハイデッガーが「予感する者達」つまり「将来的なる者達」の頭と見做しているのは、ヘルダーリンである。

併し、「思索する者達」や「詩作する者達」が「予感する者達」になり、又ならざるを得ないのは、彼等が「益々困窮に満ちる」(Je notvoller) ということと聯関している。現在に於て「益々困窮に満ちる」という有り方から離れるならば、予感⁵³は空想に過ぎなくなる。それでは「益々困窮に満ちて」とは如何なる有り方であろうか。それは一口に言えば「困窮」(Not) を吾々の外に置いてそれに対処するということではなく、吾々が「困窮そのもの」(Die Not) の真只中に立つということである。吾々は人生の途上でさまざまな困窮に一例へば、住む家がないという Wohnungsnot とか金が無いという Geldnot に一陥る。併し、それらのさまざまな困窮をその都度何とか切り抜けたり緩和したりする方策を吾々はもっている。それは、吾々がさまざまな困窮の内に陥りつつもそれを外的に対象化して、それを切り抜けているということである。困窮に対するこのような外的対処は必要なことであるが、それは未だ「益々困窮に満ちて」ということではない。先述した現代社会の内に於ける思索者や詩人の困窮は、対象化されることに依つて外的に切り抜けられ得るような困窮ではなく、思索者が思索する者である限り、詩人が詩作する者である限り、除去されたり緩和されたりし得ない本質的な困窮である。ここでは、現代の世運そのものである「困窮そのもの」が強制する」(Die Not nötigt)。困窮そのものが強制するとして現成する処では、吾々はさまざま困窮をもつのではない、吾々は困窮そのものの内に立ち⁵³、困窮そのものが吾々の立場になる。それが「益々困窮に満ちて……」ということの差当つての意味である。

併し、思索者や詩人の立場は、ただ内的に自己の内に沈潜しているのではなく、現代という時代の世運の内へ曝し出されている。そこで思索者や詩人が困窮そのものの内に立つのであるが、その立場から見れば、困窮を外に置きそれを万事科学的・技術的に処置して「困窮を免れてあること」(Notlosigkeit) という現代文明の根本性格こそ最も甚しい困窮として見え

て来る。「一切は可能であり、不可能なものは何もない」という „Notlosigkeit” は、困窮そのものの内に立つことに於て初めて起こり得る「困窮の転換」(Notwendigkeit) を初めから塞いでしまうからである。思索者や詩人は、そういう困窮の転換をも不可能にしてしまう「困窮を免れてあること」という最大の困窮の内に立っている。それが「益々困窮に満ちて……」ということの第二の一層根本的な意味である。そういう困窮を転換し得る「救出する合図」は現代の内にはない。それは「救出する合図の遠さ」である。併し、それは遠い未来に期待するということでもない。「救出する合図の遠さ」は思索者達や詩人達の上に予感として到来し、そのことを通じて彼等を「予感する者達」たらしめている。彼等は現代の最大の困窮を自分自身の身に引き受けることに依って救出する合図の遠さを示しつつ現代の世界に立つのである。詩人や思索者は時代の犠牲^{いけにえ}になる者である。

もう一つ終りに言及して置かねばならないことがある。それは、この「合図」の書き初めの五行がすべて「益々……」(Je:)として比較級の表現を示しているということである。この「益々……となる」という表現は、ここに示された各々の事態―すなわち合図―が益々加速度的に高騰し、益々切迫しつつあることを、合図自身が告げていると、理解され得る。併し、このような事態の加速度的急迫を語っているハイデッガーの根本気分は、平静であり「控え目」(Verhaltenheit)であり、決して絶叫に陥ってはいないと感じられる。それは、彼が「合図」の出所を承知しているからである。

五

ありか
在所

同じものをその自同性の豊かさに於て

思索する者達は、

辛苦に満ちた長い道を辿って行き、

益々単純になるものの内へ、そのものの在所ありかの一重の簡素さの内へ入って行くが、

その単純なるものの在所ありかは、それ自身を言い現わすことを、不可通なるものの内で拒絶する。

ここでは、思索する者達が長い道を辿って行って到達する単純なるものの在所ありか (Ortschaft) が言われている。

ここでは、„Ortschaft”を仮に「在所ありか」と訳した。„Ortschaft”は普通には、熊村とか Todtnau とか Rottau というような小さな村落を言う。そういう村落にはそれ特有の風景が属している。更に村落は人々の集まり住む場所であり、そういう場所を統べるものとして、鎮守の神を祀る社なり、「神の家」とも称せられる教会が、必ず建てられており、更に死者が安らう墓地がある。

併し、ここで言われている „Ortschaft” は「真有の本質現成ありかの在所ありか」 (die Ortschaft seines (d. h. des Seyns) Wesens) である。このような „Ortschaft” の全く次元を異にした二つの意味が、如何にして „Ortschaft” という語で言われるのか。ここでもひとは、ハイデッガーの言葉の „metaphorisch” な使い方を見て取り非難するであろう。

村落という意味での „Ortschaft” は慥かに「有るもの」 (Seiendes) の一つであり、鄙ひなびた在所ありかである。それに対して、「真有の本質現成ありかの在所ありか」という意味での „Ortschaft” は、「有るもの」ではない「真有」の本質が現成する場所として、そういう村落ではないと考えられる。それ故 „Ortschaft” はハイデッガーの言葉に独自の „Metapher” であって真面目に受け取られる必要はないと、ハイデッガーの許で直接に学んだことのあるドイツの或る老教授さえ批判する。

併し、そういう手取り早い安直な批判を受け容れることは筆者には出来ない。何故であるか。„Metepher” であるとの前

記の如き批評は「有るもの」(Seiendes)と「有ること」(Sein)との区別―すなわち『有と時』の時期に「有論的差別」(ontologische Differenz)と言われた差別もしくは区別―にもとづいており、「有るもの」としての„Ortschaft”を「真有の本質現成の在^{ありか}所」という„ontologisch”な次元へ転移するが故に、„Metapher”であると、言うのである。「有(ること)それ自身」を言い現す言葉は無い故に、「有(ること)それ自身」を問うことが有意味と認められる限りは、この„Metapher”は止むを得ざることにして許容されるとも考えられるであろう。併し、そんな程度のことを根拠にして„Ortschaft”ということが言われているのでは決してない。

先づ第一に、この表現を„Metapher”と見做す根拠である「有論的差別」は、『有と時』の時期に於ては「有るもの」から「有(ること)」を区別するのに急であつたにしても、「有るもの」への「有(ること)」の関係を決して閑却していたのではない。「有(ること)それ自身の意味」すなわち「真有の本質現成の在^{ありか}所」を問うて行くことは、「有るもの」が「非有なるもの」(Unseiendes, *μὴ ὄν*)ではなくして「真に有るもの」として現前する場所を開かんとすることである。例えば、「物」(Ding)が真に物としてあるのは何処に於てかという問が、ハイデッガーの後期の思索では、「世界」(⁶⁵Welt)への問となる。この例からも明らかであるように、「有るもの」と「有(ること)」との区別は、単なる区別や沉んや分離ではなくして、正にその区別それ自身に於て、区別された「有るもの」と「有(ること)」とを相互に関係づけているのであり、後期の思索に於ては、この『思い』の中の「実現」(realisieren) (次の「セザンヌ」参照)からも明らかであるように、益々区別それ自身は同一性になるのである。それ故、この„Ortschaft”を単なる„Metapher”と見做す見解は、ハイデッガーの言う「有るもの」と「有(ること)」との区別に関する安直な誤解にもとづいている。

更に第二に、村落という意味での„Ortschaft”は、果して「有るもの」(Seiendes)の一つということで尽くされるであろうか。村落を対象として見れば、それは確かに对象的に有るものの一つであろう。併し、村落は人々が集まって住んでい

る場所である。そういう場所内で人々は互いに出会い、さまざまな有るものと関わりつつ生きているのである。それ故、その内に人々が住み、その内でさまざまな有るものが現前し又不現前するところの場所としての村落は、「有るもの」の一つとしては見做され得ない。それは、本来対象として「有るもの」ではなくして、正に „Ortschaft” である。

併し第三に、大譲歩してこの „Ortschaft” を „Metapher” と見做すとしても、それでは何故に、村落としての „Ortschaft” が「真有の本質現成の在所^{ありか}」の „Metapher” として使用され得るのか。何故、東京やベルリンという大都會では、その „Metapher” になり得ないのか。その理由は色々と挙げられ得るが、本文に即して一言で言うならば、村落としての „Ortschaft” の中心には「神の家」があつて、それが村落とそこに住む人々とを統べ集めているように、「真有の本質現成の在所^{ありか}」としての „Ortschaft” の中心には「不可通なるもの」(das Unzugangbare) としての「神」が一仮令それがそれ自身を人間に顕示することを峻拒するにせよ―厳存するからである。

要するに、以上の三つの理由にもとづいて二つの意味での „Ortschaft” の関係は次のように理解され得るであろう。すなわち、村落という意味での „Ortschaft” が真にその意味を充実に、真に村落である時、それは「真有の本質現成の在所^{ありか}」の少なくとも一つになる。それは、吾々が村落を対象的な有るものの一つとして眺めたり、地理学的研究の対象とする時ではなく、吾々が村落に住み得るに到った時である。村落が何であるかは、その内に住んでみなければ、解らないのである。併し、ひとはここでもまた、例えば、ハーバマスの如くに、ハイデッガーの思索の Provinzialismus を非難し、その思索を urban にした者としてガーダマーを賞讃するかも知れない。併し、それはつまらぬ非難である。ハーバマスの如きは、例えば、次の現象をどう考えているのか。それは、最近南フランスや北イタリアで、一頃の工業化に依って過疎となり荒廃してしまった村落に若者達が都會から続々と帰つて来て、簡素な自給自足の生活を再び初めた、ということである。これは歴史の一つの重大な転換を示す兆しかも知れない。

この『思い』の中で、この「在所」^{ありか}だけが唯一つの文章(Satz)で書かれている。幾つかの文章に区分することは、この場所に適わしくないからであろう。場所(Ort)とは、例えば槍の穂先のように、一切のものを「自分自身の方へ最高にして最極端なるもの内へ集めている」⁽⁵⁶⁾ (Der Ort vesammelt zu sich in das Höchste und Äußerste) からである。そういう場所の場所たること、すなわち „Ortschaft“ は、一切のものを自分自身の内へ集めた唯一の „Satz“ に一気に言われることを要求する。従ってまた、この文章を „Satz“ と言うならば、その „Satz“ は飛躍 (Sprung) を意味する „Satz“ である。以下、少しく本文の解釈に立ち入るが、それは、ハイデッガーに依って思索されたことの全体を考慮して試みられねばならない。

先づ第一に「同じもの」(das Selbe) ということが言われている。それは何であろうか。「同じもの」は、「一樣なもの」(das Einerlei) でもなければ、「相等しいもの」(das Gleiche) でもない。一樣なものは千遍一律なものであり退屈なものであるが、同じものはそういうものではない。相等しいものは、二つ或いはそれより多いものが或る一定の観点の下で比較される場合に、相等しいと言われるのであるが、「同じもの」は二つ以上のものと比較とを前提としない点で、相等しいものではない。ハイデッガーはさまざまな聯関の内「同じもの」⁽⁵⁷⁾ について語っているが、「同じもの」を差^さ当^あて、形式的に規定すれば、「区別されたものの共属」(das Zusammengehören der Unterschiedenen) ということである。その典型的な例は、パルメニデスの命題「同じものが、思惟であるとともに有である」(τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohl als auch Sein) に対するハイデッガーの解釈⁽⁵⁸⁾ の内に見出される。すなわち、そこでは「同じもの」とは、思惟と有という区別されたものが「共属すること」と解釈されている。思惟と有との共属としての「同じもの」は、思惟は人間の本質とされるが故に、「人間と有との共属」という方向に展開され、結局のところ、先に言及された「性起」(Ereignis) に到る。「同じもの」は最終的には「性起」である。併し「区別されたもの」は思惟と有だけではない。それは就中「有るものと有(ること)との区別」であり、その区別は、有ることは現前することである故、「現前

するものと現前性との「二重襲」(die Zwiefalt von Anwesendem und Anwesenheit)と言われる。然もこの「二重襲」とか「區別」——つまり、もっと端的に言えば「有るものが有る」(Das Seiendes ist) ⁽⁵⁸⁾ ということ——こそ人間に呼び掛け、人間に思索を指令する事柄である。有るものが有ることに驚かない者は、哲学的思索を——況んや別の思索を——初めることが出来ない。それ故、吾々はこの「區別」から出発して、それが如何にして「區別されたものの共属」としての「同じもの」に到達するのかを明らかにした上で、「同じものをその自同性の豊かさに於て思索する」とは如何なることであるかの解釈に到ることにする。

「有るものと有(ること)との區別」に関するハイデッガーの終始滲ることのない洞察に従えば、従来の形而上学は孰れも——プラトンの「イデア」からニイチェの「権力への意志」に到るまで——「有るもの」から出発して「有(ること)」を「有るものの有」(Sein des Seienden. Seiendheit. *obſe*)として理解し、「有るものの有」をさまざまに思惟して来た。すなわち形而上学は「有るもの」と「有るものの有」との「區別」を、その地盤としてその上で思惟して来た。然るに、その上に形而上学が形而上学として成り立っている地盤もしくは根底としての「有論的差別もしくは區別」は、形而上学の内では「區別それ自身として」思索されたことは未だ曾ってなかった。ハイデッガーの思索は、この區別を區別それ自身として思索することを試みる。「區別を區別それ自身として」思索することは既に次の三重の仕方で「同じもの」を思索することである。第一に、「區別されたもの」ではなく、區別されたものを區別されたものになっている「區別それ自身」(der Unter-Schied selbst) は「同じもの」(das Selbe)である。比喩的に——単に比喩的ではないが——言えば、家の入口の敷居は家の内と外とを仕切ることによって區別し、その區別を區別として成り立たしめているが、その「區別それ自身」である敷居は「同じもの」である。第二に、この「區別それ自身」を「區別として」思索することは、「同じものをその自同性に於て思索すること」である。更に第三に、このように「同じものをその自同性に於て思索すること」は、區別を解消したり除去したりする

ことでは決してなく、区別を区別それ自身として思索することである。併し、そのことが何故に、「同じものをその自⁶⁰同性の豊⁶¹かさ」に於て思索すること」になるのであろうか。

「同じものをその自同性に於て思索すること」は、「事柄それ自身へ」(Zu den Sachen selbst)という現象学的思索の極北であると思われる。そういう思索の仕方は既に『有と時⁶⁰』の中でも明確に定式化されており、後期の或る著作の中では次のように言われている。すなわち「同じものを、その同じものに從って、その同じものそれ自身に向って、言うこと」(το αὐτό < das Selbe >, κατ'αὐτό, auf es selbst zu, sagen) と。これは最高の意味に於ける「Tautologie」であると言われる。ハイデッガーはこのような「Tautologie」を屢々用いる。例えば、「世界は世界する」(Die Welt welten)、「物は物になる」(Das Ding dingt)、「言葉は言へ」(Die Sprache spricht)、「身体は身体になる」(Der Leib leibt)、「神は神になる」(Der Gott götlet)、「性起は性起する」(Das Ereignis ereignet sich) と。これは一見無意味な同語反復であるように見える。併し、このような言い方は、世界とか物とかその他の各々の事柄について、なし得る限りさまざまな仕方で思索して行った挙句の果てに、結局「世界は世界する」とか「物は物になる」としか言えず、そう言われることに於て、それまでにさまざまなに分析され思索された多くのことが落着する、という事態を示している。既に『有と時』の公刊された部分が、「現有」という「同じもの」を実にさまざまな仕方で分析し思索して行ったことを示している。「同じものを、その同じものに從って、その同じものそれ自身に向って言うこと」にすべての思索は帰着する。すなわち、このような「Tautologie」は、世界とか物とかその他の各々の事柄が、多種多様に思索されたことをすべて含みつつ、それ自身に帰着する、すなわちそれ自身の自性 (sein Eigenes) に齎⁶¹らされるとともにその他の一切の事柄と聯関するということである。それ故、「同じものをその自同性に於て思索すること」は、上記の如き二重の仕方で「その自⁶⁰同性の豊⁶¹かさ」に於て思索すること」である。上に挙げられた幾つかの「Tautologie」は、各々の事柄についての豊かさを含んで思索されているとともに、最終的には「性起は性起す

る」という「同じもの」の各々の局面である。然るに、既述の如く、「同じもの」は、最終的というよりは最元初的には「性起」であった。その点に注目して言えば、「同じものをその自同性の豊かさに於て思索する」とは、「性起」を「その自同性の豊かさに於て」―つまり「世界は世界する」とか「物は物になる」とかいう諸々の多様な区別された局面に注目して―「思索する」ということである。併し、それだけではない。「性起」はつねに「非性起」(Enteignis)に密接している。それ故、「性起」という「同じもの」をその「自同性の豊かさに於て思索する」ことは同時に「非性起」をも思索することである。併し、そのことは結果に於て何も複雑なことではない。そのことを吾々に身近かな言葉に移して言うとなれば、ハイデッガーの言う「非性起」に密接している「性起」の“Tautologie”は、例えば「山は山、水は是水」という単純なこと(Einfaches)である。併し、「山は山、水は是水」と真に言い得る立場は、同時に「山は山に非ず、水は水に非ず」と真に言い得る立場でなければならない。それは多様な区別が区別のままで区別自身として同一である立場である。併し、そのような極めて単純な立場にまで到り得るためには参天の荆棘を通過しなければならない。

それ故、ハイデッガーも次のように言う、すなわち「同じものをその自同性の豊かさに於て／思索する者達は、／辛苦に満ちた長い道を辿って行き」とか「この在所ありかの前へ行く道は如何に遠いことか」(「感謝」参照)と。「辛苦に満ちた長い道」とか「遠い道」という表現は結局、形而上学的思惟、就中近世の主観性の形而上学の思惟―それはハイデッガー自身の思索の内にもいわばその骨肉と化して入りこんでいる―を削り落して、その髓を明らかにすることに依って、「別の思索」と「別の歴史」とがそこから初まる「別の元初」の在所ありかに到達するための「辛苦に満ちた長い道」である。

そういう道を辿って「益々単純になるもの内へ、そのものの在所ありかの一重の簡素さの内へ入って行くが、／その単純なるものの在所ありかは、それ自身を言い現わすことを、不可通なるもの内で拒絶する」。「益々単純になるもの」(das immer Einfachere)とは何を言っているのであろうか。

「単純なるもの」(das Einfache) とはここでは、「同じもの」と同一であり、「性起」とか „Mythea“ のことを言っている。併し、逆に「性起」とか „Mythea“ が「単純なるもの」と言われるのは何故であろうか。すべてのものが各々の「自性」の内に齎らされ、それ自身という有り方に達した処では、すべてのものは単純になり「単純なるもの」の夫々の現われとなる。ハイデッガーが「単純なるもの」について最も直接に語っているのは小冊子『野の道』(Der Feldweg, 1949)であるが、「単純なるもの」は、例えば、野の道それ自身である。「単純なるもの」は、ハイデッガーが極めて稀にしか語らない「永遠なるもの」⁶²につながっている。それについての解釈は『野の道』全体のそれを必要とする故、ここでは省く。

併し、ここでは「益々単純になるもの」と言われている。ハイデッガー自身「私の仕事の課題は年とともに益々単純になり、そしてそのことは、思索の野に於て益々困難になった、ということである」⁶³と一九六六年に告白している。「私の仕事の課題は年とともに単純になり」とは、それが「永遠なるもの」へ益々近づいて行くことであると思われる。そのことの別の一例を次に挙げる。

作曲家ベートーヴェンも晩年に「益々単純に！益々単純に！」(Immer simpler! immer simpler!)と楽譜に書きつけた。それは、彼がそういうことを意図的に志向したというよりは、或る何ものかがそのように呼び掛けて来たに違いない。そのことと聯関して、ベートーヴェンの作品の卓越した研究者ワルター・リーツラーはその名著『ベートーヴェン』の最後の章「最後の様式」(der letzte Stil) の内で極めて深い見解を示している。すなわち「一人の偉大な人間が彼の生涯の終りに於て、その生涯が長かったにせよ、短かったにせよ、言わねばならないこと、そのことは大抵の場合、特別な様式をもっている、然も相異なる芸術と相異なる時代とに由来する『諸々の晩年の作品』を或る一つの共通なるものが結び着けている——相異なる種類に属する諸々の老木に於てその種類の特殊な形態が『老齡』という共通なるものの背後に消え去ったり、もしくは退いたりして、それらの老木が互に似ているように、それらの『晩年の作品』は互に似ている。ソポクレスの第二オイ

ディプスとゲーテのファウスト第二部とは、外面的にはなお甚しく異なっているであろうが、幾千年を飛び越して、この両方の作品からは或る一つの親近な響が出て来る、……芸術家が彼の地上的存在の完成に近づくにつれて、彼の天稟のもつ一回性や特殊性は重要さを失い、彼の作品を『永遠なるもの』と結び着けるものが益々明らかに輝いて来る。⁶⁴」と。

「益々単純になるものの内へ、そのものへすなわち、益々単純になるものVの在所^{ありか}の一重の簡素さの内へ入って行くが」と、ここでは「益々単純になるもの」(das immer Einfachere)と「そのものの在所^{ありか}の一重の簡素さ」(das Einfältige seiner... Ortschaft)というように、類似した表現が見られる。それは、思索が「益々単純になるものの内へ入って行く」とを、更に補完して「そのものの在所の一重の簡素さ」と言うのであろう。併し「益々単純になるもの」がそこに現成する「在所の一重の簡素さ」とは、如何なることを言っているのであろうか。

この「一重の簡素さ」(das Einfältige)ということとは、「現前するものと現前性との二重襲」(Zweifalt von Anwesendem und Anwesenheit)——すなわち以前に「有るものと有(ること)との区別」と言われた事柄——から考えられねばならない。併し、既述の如く、その「区別それ自身」は「同一」であった。繰り返しになるが、もう一度考えてみると、ハイデッガーの「仕事の課題」は、この「二重襲」を「二重襲」として問いつつ究明することであった。然るに、この「二重襲」は彼の後期の思索では、「物」と「世界」との二重襲となる。それ故、この「二重襲」を問いつつ究明することは、「物」と「世界」との区別を維持しつつ、「物が物になり」「世界が世界する」ということに於て、「二重襲」が「一重」(Einfalt)になる領域の内へ到達することを、目指している。その境域が「単純なるもの」であり、更に補完して言えば「益々単純になるものの在所^{ありか}の一重なるもの、簡素なるもの」である。この「現前するものと現前性との二重襲」が二重襲のままで「一重の簡素なるもの」にならない限りは、彼の思索は「問う」すなわち「求める」という性格をあくまで保持するが、それが究極ではなく、「問という性格を失って単純な言^{ことば}になること」⁶⁵が辛抱強く待たれているのである。それは、思索が思索を喚び起こ

した元初へ、思索の生れた故郷へ帰って行くことである。

併し「益々単純になるものの在所はそれ自身を言い現わすことを不可通なるものに於て拒絶する」。これは如何なる事態を言っているであろうか。「益々単純になるものの在所」は、ハイデッガーの従来の思索では「有の現」(Da des Seins)、「有の真性」(Wahrheit des Seins)、「有の守り」(Wahrnis des Seins)、「真有の在所」(Ortschaft des Seyns)等の言葉で何とか言い現わされて来た。それらの表現は「性起」(Ereignis)と「空地すなわち開け」(Lichtung)と、「*Älthea*」とに帰着する(「前奏」と「感謝」参照)。ここでも「真有の在所」が、すなわち、有るものすなわち現前するものと有ることすなわち現前性との「二重變」が「一重」となるという性格をもった「在所」が問われているのである。併し、現前するものと現前性との二重變が一重になる「在所」すなわち「益々単純になるものの在所」は、「それ自身を言い現わすことを不可通なるものに於て拒絶する」。その「在所」は言ひ現わされ得ないもの(Unsagbares) 思索され得ないもの(Undenkbares)になる。それは、その在所の内に「不可通なるもの」が匿くまわれているからである。

それでは、今言われた「在所」を言い現わされないものにして「不可通なるもの」(das Unzugangbare)とは一体何であるか。これに類似した「通路づけられ得ないもの、もしくは接近出来ないもの」(das Unzugängliche)という語は『有と時』以来随処に使われている。併し、筆者の記憶している限りでは、「das Unzugangbare」というこの語は、一九七〇年代に到って初めて三箇所程の処で言われているに過ぎない。従って、この語を従来の「das Unzugängliche」の言い変えと見做すことは不可能であり、もっと強い響きをもっており、何か攀登を峻拒する断崖絶壁のような感じがする。然もその三箇所に於ける意味を熟慮し検討した結果、この「不可通なるもの」(das Unzugangbare)は、ハイデッガーの「神」であり、「性起」の内に匿まれている「神」であるとともに、その出現のためには「性起」を必要とする「神」であるという暫定的見解に達した。それは、「性起」とか、「有の真性」とか「真有」と言われた事態がすべて、「神」と「人間」との「中間境

域」(Zwischenbereich)に他ならないということに依っても裏付けられるであろう。ハイデッガーの言う「神」とは、ヘルダーリンの言う「神と神々」(Gott und Götter)との聯関の下で立ち入って究明されねばならない未曾有にして異様な神であり、「吾々の歴史の測り尽し得ない諸々の可能性の別の元初」⁽⁸⁷⁾であるが、そういう「神」がここでは「神」と言われずして、「不可通なるもの」と言われている。併し、この「不可通なるもの」は「神が神になる」というその最も嶮しい顕現であるかも知れない。(筆者は曾ってこの„das Unzugangbare”を„das Ereignis”と同一視したが、その見解は捨てられねばならない。)要するに、「真有の本質現成の在所」⁽⁸⁸⁾は、その中心に覆蔵され匿まわれている「神」が「不可通なるもの」であることに於て、言い現わされ得ないのである。併し、言い現わされないままで、吾々は本来其処に住んでいる。

六

セザンヌ

ローヴの道筋に沿って

目立たぬものを培い続けた老いたる庭師ヴァリエの姿の

開けの内に立ち続けた静けさ

思いに沈んだ放下した安らかさ。

この画家の晩年の作品の内では

現前するものと現前性との二重襲は

一重になり、「実現される」と同時に耐え抜かれ、
密令に満ちた同一性の内へ変貌された。

詩作と思索との共属の内へ

導いて行く一つの徑が^{こみち}

ここにはそれ自身を示しているのか。

ポール・セザンヌ (Paul Cézanne, 1839~1906) は南フランスのエクサン・プロヴァンスに生れてそこで没した有名な画家であり、更めて説明を要しない。ハイデッガーは一九六六年八月三〇日から九月八日まで南フランスのル・トール (Le Thor) でヘーゲルの『フィヒテとシュリングとの哲学体系の差別』についてゼミナーを行った際、ローヴ通りにあるセザンヌのアトリエを訪れて深い感動を受けた。⁶⁸ その時の感銘を彼は筆者の旧友ハルトムート・ブフナー君に次のように語ったのである。「セザンヌの故郷で過ごしたこの数日は、哲学書の或る一つのビブリオテーク全体に匹敵する。もし誰かが、セザンヌが画いたと同じ様に直接に思索し得たら！」、「セザンヌが格闘した驚くべき山は、何日か君にもその移り行く光を示すに違いない」⁶⁹と。

セザンヌは晩年に度々、農夫だとか召使いだとかいう極めて普通の単純な人達を、大きな尊敬の念をこめて書き、それらの人達に威厳を与えたと、伝えられている。ここで言われている「庭師ヴァリエ」は、セザンヌが一九〇六年―すなわち彼が死去する年―に画いたそういう単純な人物像の中の最高の傑作である。「庭師ヴァリエ」には、筆者が複製で見た限りでは、二つの肖像があるが、椅子に坐した正面からの全身像よりも、側面からの上半身像の方が、ここでハイデッガーの言っ

ていることに符合するように感じられた。

本文は三つの段落から成り立っており、第一段落では「庭師ヴァリエ」の肖像からハイデッガーの受けた直接の印象が述べられている。第二段落では、その直接の印象にもとづいて「現前するものと現前性との二重襲」が「一重」になり「密令に満ちた同一性」の内へ変貌することが言われている。第三段落では、そのような変貌にもとづいて「詩作と思索との共属の内へ導いて行く一つの径」について言われている。この難解な『思い』の中でこの「セザンヌ」が一番美しいと思われる。

(1)「ローヴの道筋に沿って／目立たぬものを培い続けた老いたる庭師ヴァリエの姿の、／開けの内に立ち続けた静けさ、／思いに沈んだ放下した安らかさ」。

ここでは「庭師ヴァリエ」の肖像から受けた直接の印象に適わしい仕方で、その印象が一気に言われており、従って主語―述語という文章にはなっていない。

「ローヴの道」とは、既述の如く、セザンヌのアトリエがあるエクサン・プロヴァンスの通りである。「目立たぬもの (das Unscheinbare) は、ハイデッガーにとっては、最も大事なものである。人目に立つものは、表面的なものであり、何等の持久力もない一時的なものであるのみならず、「目立つ」ということは、如何なる物にせよ、その物の本来の有り方からその物が離れ去った有り方である。それに反して、「目立たぬもの」こそ「有(ること)の真性」であり、「有(ること)」を目立たぬ仕方で「守っているもの」である。それ故、彼は本物の現象学について「この現象学は目立たぬものの現象学である」⁷⁰と語っている。今の場合、「目立たぬものを培い続けた」とは多分、街路樹を育てるとか道傍の草花を培うとかいう庭師の仕事を言っているであろう。そういう仕事は、街路樹や草花よりもっと「目立たぬ」仕事であり、そういう仕事を長年続けて来たということであろう。そのようにして「老いたる庭師ヴァリエ」の内には、目立たない仕方で自づから冒す^{おの}

べからざる威厳が具わっている。それは「目立たぬものを培い続ける」ことに献身して他に何等求めることの無くなった人に自然と具わって来る威厳であり、自足した「安らかさ」である。併し、そこには「老いたる庭師ヴァリエの姿の開けの内に立ち続けた静けさ」(das inständig Stille)と奇妙な書き方がなされている。これは如何なることであろうか。

この表現の背景には「開けの内に立ち続けること」(Inständigkeit in der Lichtung. Innestehen in der Lichtung)とすることがある。「開け」(Lichtung)とは、後に出て来るが(「感謝」参照)、密生した森を伐り開いて出来た「空地」であり、通過可能な「開け」(das Offene)であり、「野外」(das Freie)である。そういう「開け」の内に最後まで立ち続けることを「Inständigkeit」⁽¹¹⁾とハイデッガーは言う。『有と時』に於ける「現―有」(Da-sein)が「現に脱我的に―立っていること」⁽¹²⁾(das Da-ek-statisch sein)として考え直されたのが「Inständigkeit」である。人間をして人間であらしめているその本質は「意識」や「自己意識」という「水溜り」のようなことではなくして、それを突き破って「現に脱我的に―立っていること」として、すなわち「Inständigkeit」としてハイデッガーに依って思索されているのである。「現」に、すなわち「開け」の内に立ち続けることと言っても、それは唯立ち続けることではなくして、そのことに於て「現」すなわち「開け」を「建立し続けること」⁽¹³⁾(Dagründung)である。それはまた庭師ヴァリエがなして来たことでもある。彼は長年、野外の開けの内に立ち続け、風雨に曝されながら黙々と「目立たぬもの」を培い続け、そのようにして「開け」すなわち「現」を見護り建立し続けた人である。そのような仕事を続けることが、それ自身に於て既に「静けさ」であるが故に、そのような仕事を続けて来た人には「静けさ」が漂っている。それが「老いたる庭師ヴァリエの姿の開けの内に立ち続けた静けさ」である。

「ヴァリエの姿」は更に、「思いに沈んだ放下した安らかさ」(das nachdenksam Gelassene)と言われている。「庭師ヴァリエ」の側面像は、上半身だけが画かれており、腰から下の半身は椅子に坐しているようであるが、画かれていない。暗い

背景の内でヴァリエの上半身だけが光を受けたように画かれている。或る若い友人は「これは西洋の達摩だ」と叫んだ。眼は無心に見開かれている。吾々はこの肖像から無心な―何等求めるところのない―安らかさを感得するが、思索者ハイデッガーから見れば、この姿と特にその眼とは何か深い思いに沈潜して脱我の境地に入っている人のように見えるのであろう。それで彼は「思いに沈んだ放下した安らかさ」と言うのである。この表現は、非常に深い思いの内に沈潜し、その沈潜に於て「意志を放下した」⁴安らかさ、ということであろう。„das Gelassene“, „das inständig Stille“, „Unscheinbares“ というこれらの語は、ハイデッガーの思索にとって根本的な意味をもった語であるとともに、彼がこの肖像から受けた印象を端的に語っている。

(2)「この画家の晩年の作品の内では／現前するものと現前性との二重襲は／一重になり、 $\wedge$ 実現される $\vee$ と同時に耐え抜かれ、／密令に満ちた同一性の内へ変貌された」。

「この画家の晩年の作品」とは「庭師ヴァリエ」の肖像のことであろう。或いはハイデッガーが「セザンヌが格闘した驚くべき山」と呼んだ「サント・ヴィクトワール山」の幾つかの絵をも併せて言っているのかも知れない。両方の作風は根本的には同じであると思われる故、ここでは前者に限って、ハイデッガーの言っていることを考えてみる。

「現前するものと現前性との二重襲」とは、今までに度々言及した「有るものと有(ること)との区別」のことである。この「区別」が「区別それ自身として」は「同じもの」であり「同一性」であることも既に述べられた。「現前するものと現前性との二重襲」は二重襲のまま「一重」になる。そのことも、ハイデッガーに依って以前から思索されていたことである。併し、彼は今セザンヌの作品に於て「二重襲」が「一重」になっており、作品という「物」(res)に於て且つ「物」として「実現され」(realisieren) ていることを、実際に見た。ここで「実現」と言われていることは、「有るもの」がそれ自身の内に「有へること $\vee$ の真性」を匿うことに於て真に有る物となることである。そのことがハイデッガーにとっては

思索の「課題」である。「もし誰かが、セザンヌが画いたと同じ様に直接に思索し得たら！」という彼の嘆声も、二重襲が二重襲それ自身として一重になり「実現されると同時に耐え抜かれ」持ち堪えられていることを直接に見たところから、発せられている。

併し、この二重襲が二重襲として一重になっていることを具体的に作品『庭師ヴァリエ』について指摘しなければならぬ。それは、作品『庭師ヴァリエ』が、今言われた意味で真に有る物になっていることを指摘することである。それには、(1)で言われたことを背景とし、その背景が作品『庭師ヴァリエ』の内で実現されていることを示さなければならない。

背景は「目立たぬものを培い続けた」とか「開けの内に立ち続けた」と言われた場合の「目立たぬもの」とか「開け」と言われる「有入ること√の真性」である。それを今は作品『庭師ヴァリエ』の人物像の背景をなす世界と考える。そうすると先づ第一に、ヴァリエという一個の人物とその背景をなす世界（すなわち、有の開け）とは、既述の如く、明暗に依って判然と区別されている。すなわち、二重襲は二重襲としてあくまで持ち堪えられており、「耐え抜かれており」、単なる一様性の内へ解消されてはいない。併し第二に、それと同時にヴァリエの姿を輪郭づけ描いている線の動きの内には、背景となる世界が深く鋭く切りこんで来ている。第三に、それと同時にヴァリエの姿は、背景となっている世界の内のいわば一つの光景のように見える。要するに、ここでは人物と世界とは明暗に依って明確に区別されていると同時に、世界は人物の内に深く切り入って人物をして人物たらしめているとともに、人物は、森の中の伐り開かれた空地の如くに、世界に属し世界の一光景のようになっている。同様なことは、程度の差はあるにしても、作品『サント・ヴィクトワール山』についても言える。

そのようにして「二重襲」は二重襲として持ち堪えられつつ「一重」になり「物」として「実現」されて、そのように持ち堪えられ耐え抜かれることに於て「密令に満ちた同一性」の内へ「変貌された」のである。

併し、まだ問は残る。この「変貌」(verwandeln)とは何から何への変貌であり、何故に変貌と言われるのか。一口に

言えば、それは形而上学的思惟とそれに依って規定された人間とから別の思索と人間の別の有り方への変貌である。「現前するものと現前性との二重襲」は、形而上学的思惟の地盤でありながら形而上学的思惟の内では「二重襲として」思惟されていなかった。そういう形而上学的思惟の内では人間も「ロゴスをもった動物」としてそれ自身形而上学的に――すなわち、明らかにされない二重襲に依って――規定されていた。そういう「二重襲」が「二重襲それ自身として」現われて来るとともに「一重」になるということは、形而上学的思惟の地盤が崩壊するとともにその崩壊の内から別の思索が現われて来ることである。従ってまた人間も「ロゴスをもった動物」という「形而上学的動物」から「有の真性すなわち性起の内て用いられる者」として有の真性を実現する者へ移行する。そのことが、別の思索と人間の別の有り方とへの移行として、ここでは「変貌」と言われるのである。

併し、まだ問は残る。それは、この変貌の到達点である「同一性」が何故に「密令に満ちた同一性」(geheimnisvolle Identität)と言われるのであろうか、という問である。先づ第一に、ここで言われている「同一性」は、或るものはそれ自身とは同じであるが、他のものとは異なる、という通常の同一性ではない。それは、区別が区別それ自身として同一であると言われるような同一性である。その点では曾ってヘーゲルが「絶対的同一性」を「同一性と非同一性入すなわち、区別」との同一性⁽⁷⁵⁾(Identität der Identität und der Nichtidentität)と規定したのに近い趣きがある。併し、ヘーゲルの今引用された「同一性」は、究極的には「絶対者それ自身」(das Absolute selbst)がそれである「同一性」であるのに対して、ここで言われている「同一性」は『庭師ヴァリエ』という芸術作品に於て実現されている「同一性」である。仮にヘーゲルの立場に立つとすれば、絶対者とその有限なる諸現象とは区別されるとともに同一であるから、芸術作品に於て且つ芸術作品として実現された「同一性」も「絶対的同一性」の一つの現象ということになり、芸術作品の「同一性」はいわば「絶対者それ自身」をいわば内に宿した同一性として、「密令に満ちた同一性」と言えるかも知れない。ヘーゲルの『フィヒテとシェリン

グとの哲学体系の差別』は、ハイデッガーの尊重する論文であるからして、右の如くに考えることも一概に排斥出来ないかも知れない。併し、ヘーゲルのように究極的には「絶対者それ自身」である「同一性と非同一次性との同一性」という立場に立つならば、「Geheimnis」ということは解消されてしまう。それ故、ここで言われている「密令に満ちた同一性」(Geheimnisvolle Identität) は、ヘーゲルの言う「絶対的同一性」という方向に解釈されることは出来ない。それはもっと単純なことであり、単純なことであるが故に思索では届かないことであるに相違ない。すなわち、ハイデッガーの思索の立場から見ればこの「同一性」は、物が開けの内に、つまり「*Álýðæa*」の内に物として現前すること、が、同時にその物つまり現前するものがその内に「*Álýðæa*」を宿した物として、つまり真の物としてある、という事態である。然るに、このような単純な直接的な事態は殆んど思索され得ず、もし思索されるならば、事態の単純さと直接さとは破壊されてしまう。然るに、そういう事態すなわち「同一性」が現に『庭師ヴァリエ』という芸術作品に於て成り立っている。それ故、ここでは「同一性」は「密令に満ちた同一性」と言われるのであると思われる。それは、ハイデッガーの思索が目指しておりながらも、思索するということの内では到来され得なかったことが、現に芸術作品として実現され物になっているから、「密令に満ちた同一性」と言われ、「もし誰かが、セザンヌが画いたと同じ様に、直接に思索し得たら！」と言われるのである。この感嘆符号が「密令」である。要するに、この第二段落は『庭師ヴァリエ』の肖像を見てハイデッガーの思索したことを、言っている。

(3) 「詩作と思索との共属の内へ／導いて行く一つの径が、／ここにはそれ自身を示しているのか」。

「詩作」(Dichten) とは、ハイデッガーの見解では、「有(ること)を言葉で建立すること」(worthafte Stiftung des Seins) である。建立するとは「物の有と本質とを、自由に創造し定立し贈与すること」⁽¹⁶⁾ である。例えば、ヘルダーリンの詩『帰郷』(Heimkunft) や『ライン』(Der Rhein) の内では帰郷の本質やラインの有が歴々と現前し言葉の内に建立され、人々に贈与されている。その際、言葉(das Wort, die Sprache)ということとは、最も広く深い意味に於て受取られねば

ならない。すなわち、普通に吾々人間が語る言葉ばかりではなく、何か吾々に語り掛けて来るものは、すべて「言葉」である。「庭師ヴァリエ」の肖像が吾々に語り掛けて来るものである以上、それも「有を言葉で建立すること」に属する。すなわち、ハイデッガーの見解では、すべての芸術は、そのジャンルの如何を問わず、「詩作」である。

それに対して「思索」(Denken)とは「有の真性の根底」(Grund der Wahrheit des Seins)を一例えば性起として「根底究明すること」(Ergründen)である。そういう思索は、「有の呼び要め」(Anspruch des Seins)に「呼応する」(entsprechen)という仕方で遂行される。有の呼び要めとは、有ということが吾々に迫って来ることであり、襲って来ることである。すなわち、有ることは現前すること (Anwesen) であり、現前することは、襲って来ること (Angehen, Angang) であり、呼び要めること (Anspruch) である。例えば『庭師ヴァリエ』は「これこそ芸術である」(Das ist Kunst)として吾々に襲って来る。この „Anwesen“, „Angang“, „Anspruch“ に襲われ、それを聴いてそれに呼応することが、「思索すること」である。

「詩作」と「思索」とは勿論区別される。併し「詩作」も「思索」も、今言われた最も広くして深い意味での「言葉」に属しているという点では一致する。然も「詩作」も「思索」も、人間がこの地上に天下に「住むこと」(Wohnen)に属しているその本質的な有り方である。すなわち、「詩作」も「思索」も、天と地との「間」に物と関わりつつ「住む」という人間の住み方に、その「節度」(Maß *μέτρος*)を与えることである。別の言葉で言えば、「詩作」と「思索」とは、ハイデッガーとシャルとの対話で言われたように、この地上に住む人間の住み方を定める「暴力なき威力」(gewaltlose Macht)になることに、その使命が存する。この点に於ても「詩作」と「思索」とは共属しなければならぬ。「詩作」から全く切離された「思索」は最早思索ではなくなり「計算」になるとともに、「思索」から全く遊離した「詩作」は最早詩作ではなくなり、「空想」かもしれない所謂「情動」の表出に過ぎなくなる。

併し、「共属する」(Zusammengehören)とは、区別された両方を、寄せ集めることなく、また上から掴み掛かるような仕方では弁証法的統一の内へ押し入れることでもない。「共属する」とは、区別された「詩作」と「思索」とが各々の「自性」の内へ齎らされながらその他の一切の事柄と聯関し、詩作にも非ず思索にも非ざる処に「聴属する」(gehören)ことに於て、一緒に (zusammen) なることである。詩作にも非ず思索にも非ざる両者の根源は、次の「前奏」に言われる「世運の闇から突如として閃く合図」であり、究極的には「感謝」⁽⁹⁾である。そこに於て「詩作」はどこまでも「詩作」でありながら思索的になり、「思索」はあくまで「思索」でありながら自づと詩作的になる。(序でに言って置けば、「詩作」(Dichten)は、ハイデッガーが『有と時』の中で「企投」(Entwerfen. Entwurf) と言っていたことが脱皮した形態に他ならない。)その典型的な実例は、ソポクレスとパルメニデスであろう。更に又、ヘルダーリンやトラークルやシャルの詩作はどこまでも詩作でありながら同時に極めて思索的であり、ハイデッガーの思索はあくまで思索でありながら同時に詩作的ある。かくして「詩作と思索との共属の内へ導いて行く一つの径」が、ここには「それ自身を示しているのか」と問われる。その問が次の本文に承け継がれて行く。

七

前奏

思索の言を^{ことば}

類例―無き活動に曝し出し、

その思索の嚴格の静けさの内に安らはしめん。

かくして、性起の内 で用いられる者達は、

ただ詩人達だけが歌う諸々の歌曲のために

―それは稀なる場合であるが―貧しき前奏を敢へてするであろうが、
これからも長く聴かれることなしに。

詩歌と思索との二重襲は⁸⁰

唯一つの樹幹から芽吹く、すなわち

世運の闇から突如として閃く合図を

感謝して受けることから。

「前奏」(Vorspiel)とは何のための前奏であろうか。それは本文に依れば、「ただ詩人達だけが歌う諸々の歌曲」のための前奏である。すなわち、「ただ詩人達だけが歌う諸々の歌曲」(Lieder, die nur Dichter singen)が本曲であり、思索者達が語る「思索の言」(die Sage eines Denkens)は、本曲に先立ってその先触れをなす「貧しき前奏」(armes Vorspiel)であることになる。何故にこのような順序になるのであろうか。ここで「詩人達だけが歌う諸々の歌曲」を、ハイデッガーの後期の思索にとって決定的に重要であるヘルダーリンの言う「歌」(Gesang)と同一視することが許されるとすれば⁸¹、この順序は理解され得ることになる。ヘルダーリンは『汝、曾って信じられたことなき宥和する者』の第三稿の終りで「吾等が一つ

の対話であり／互に聴き合い得るに到⁽⁸²⁾て以来」(Seit ein Gespräch wir sind/ Und hören können voneinander) と言っている。吾等が「一つの対話」(ein Gespräch) であるとは、吾等が一つの対話に於て思索する者達であるということである。「…以来」と言われているように、そのことは既定の現在である。それに対して「歌」(Gesang) についてはヘルダーリンはさまざまに言っているが、次の二つの箇所が挙げられ得るであろう。すなわち『パンと葡萄酒』の中の一句は次のように問うている、「併し、かの諸々の玉座は何処にある、かの諸々の神殿は、／神酒で満たされた諸々の盃は何処にある、神々を喜ばせた歌は⁽⁸³⁾」(Wo mit Nektar gefüllt, Göttern zu Lust der Gesang?) と。これは太古のギリシアが過ぎ去ったことを歌った箇所であり、神々が不在になるとともに「神々を喜ばせた歌は…何処にある」と問っているのである。「歌」は元来「神々を喜ばせた歌」であったのであるが、それが何処かへ行ってしまったのである。『帰郷 親しき者達に寄す』の中では「大いなる父」(der große Vater) について「彼がやがて天の賜を吾等に授け一層明るい歌を呼び出して…」⁽⁸⁴⁾(Der gewährt uns bald himmlische Gaben und ruft/ Hellern Gesang…) と言われている。ここでは「やがて」(bald) と言われているように「一層明るい歌」(Hellerer Gesang) は天の賜の一つであるとともに、間近かに到来する将来である。それは太古に「神々を喜ばせた歌」の再来であるかも知れない。以上の三つの箇所は孰れもハイデッガーに依って引用されている箇所であり、すなわち重視されている箇所である。その三つの箇所を根拠として暫定的に結論を下すとすれば、「吾々」が現在それである「一つの対話」(ein Gespräch) は、曾って太古に於て「神々を喜ばせた歌」が間近い将来に再来する「一層明るい歌」に変貌することを、ヘルダーリンは待望していたと言えるであろう。「対話」と「歌」とのこのような関係にもとづいて、ハイデッガーは「思索の言」と「ただ詩人達だけが歌う諸々の歌曲」との関係を前奏と本曲として考えたのであると、思われる。併し「歌」も「神々を喜ばせた歌」として神々を招き寄せる歌であり、それ自身「天の賜」として、何処かへ脱走した神々と神とが再び世界と人間とのもとに再来することを準備するその「前奏」である。それ故、この「前奏」の

終りの段落の中では「詩歌と思想」として並置され、この「前奏」の中に組み入れられているのである。

本文は三つの段落に区切られている。第一段落は、「思索の言」^{ことば} (die Sage eines Denkens) について言っている。第二段落は、「性起の内 で用いられる者達」 (Gebrauchte im Ereignis) とその者達が敢えてするであろう「貧しき前奏」 (armes Vorspiel) について語っている。第三段落では「詩歌と思想との二重襲」 (Zweifalt der Lieder und Gedanken) とその出処とが言われている。

(1) 「思索の言」とは何であろうか。「言」 (Sage) は、ハイデッガーの見解では、言葉の本質であり、「示し」 (Zeige) である。併し、ここでは「思索の言」として限定され、詩作の言つまり詩歌と明確に区別されている。それでは「思索の言」は「示し」として、如何なる事柄を示すのであろうか。ハイデッガーの後期の思索では、「言」 (Sage) は「言われたこと」 (Gesagtes) と一であり、「示し」 (Zeige) は「示されたこと」 (Gezeigtes) と一である。そういうことは西洋の所謂言語理論では珍しいことであるかも知れないが、東洋では、例えば「真指人心」と言われる。「真指」が「人心」である。

「思索の言」については、『思索の経験より』の内の決定的な箇所次のように言われている、すなわち「思索の言は、語られるままに留まらざるを得ぬ彼^かのものを言い得ぬに至って、初めてそれ自らの本質の内に鎮められるであろう」⁸⁵。「思索の言」は、その本質の内に「言い得ぬ」ということを含んでのみ「思索の言」であり得る。そのことは、ハイデッガーにとって「言いつつ言わぬ」ということの可能性⁸⁶ (die Möglichkeit des Sagens d. h. zugleich des sagenden Nichtsagens) が果してヨーロッパの言語に於て可能であろうかと問われている。それは、「言つこと」に於て顕わにされる事柄が一例えば「真有」 (Seyn) とか「性起」とか「神」とかが一同時に「覆蔵されたもの」 (Verborgenes) として吾々に「沈黙すること」 (Erschweigung) を要求するからである。つまり「言つこと」に於て「言われ得ぬこと」が同時に現前するものでなければ、

「言うこと」は思索の次元に於ては言うことにならず、事柄を歪めてしまふ饒舌に墮する。従って又或る時期にはハイデッガーは、ロゴスの学としての „Logik” の根底に根本の力としての沈黙 (*argan*) に関する „Sigeitk”⁽⁸⁷⁾ ということを考えざるを得なかったのである。更に、さきの引用の中の「語られぬままに留まらざるを得ぬ彼のもの」は、先に触れられた「不可通なるもの」であり、「性起の内に覆蔵され匿まわれている」とともに「性起を必要とする最後の神」である。

このような本質的性格をもった「思索の言」を「類例無き―活動に曝し」(*ausgesetzt/ dem Beispiel-losen*) とは如何なることであろうか。„Das Beispiel-lose” はフランス訳では „Jeu lui-même” と意識されている。そのことを考慮して、ここでは「類例無き―活動」と訳した。「類例無き―活動」とは唯一的な活動であり、「世界遊戯」⁽⁸⁸⁾ (*Weltspiel*) と別の処で言われたことと同じである。「世界遊戯」とは、世界が「何故」とか「何のために」という制約を脱した純粹活動であることを言っている。それと同時に「世界遊戯」は「その内へ人間が齎らされているとともに、その上に人間が賭けられている最高の遊戯」⁽⁸⁹⁾ であり、そういうこととしての純粹活動である。それは、世界が活動そのものであるということであるが、「その内に有が有として安らうところの活動」⁽⁹⁰⁾ (*das Spiel, worin das Sein als Sein ruht*) として「性起」(*Ereignis*) である。要するに、„das Beispiel-lose” も „Weltspiel” も „Ereignis” も同じ一つのことの異なった表現に他ならない。そのような「類例無き―活動」に、つまり「性起」に「思索の言」が「曝し出される」(*ausgesetzt*) とは、「思索の言」がそれ自身の内で自足的に完結せず、脱我的に「性起」としての比類無き „Weltspiel” に曝し出されるということである。逆に否定的・禁止的に言えば、「思索の言」を „Weltspiel” としての「性起」から切離して、ただそれだけのこととして論理学や心理学の対象として取扱うな、ということである。

そのようにして「思索の言」を脱我的に「性起」の内へ曝し出し、「その思索の嚴格の静けさの内に安らわしめん」と言われる。ここには、最高度に思索する者の何か決意のようなことが感じられる。併し「その思索の嚴格の静けさ」(*die Stille*

seiner Strenge) とは如何なることであろうか。それが学問的厳密さでないことは、最早言うまでもない。「思索の嚴格」とは第一に、思索の極度の労苦 (Anstrengung) ということである。その労苦は何処から要求されるのか。それは、吾々に思索することを指令する事柄の呼び掛けに――すなわちことでは、„Ereignis” の呼び掛けとしての „Vereinigung” すなわち自性化に――思索がびたりと調子を合わせねばならないということから、出て来る。これが「思索の嚴格」ということの第二の意味である。然るに、このことは「根本気分」(Grundstimmung) の内で起こる。根本気分とは、主観的な心理状態ではなくして、思索されるべき事柄が思索することを根本から „be-stimmen” し „durchstimmen” することである。そういう根本気分の中で初めて思索されるべき事柄がまさしくその事柄として現われて来る。それ故「思索の嚴格」とは第三に、思索することを根本から調律する根本気分にびたりと合う (stimmen) のでなければならないということである。ハイデッガーも何処かで言っていたように、宛かも大地から鉱石が掘り出されて来るように、根本気分の内から掘り出された言葉でなければ、それは言葉の抜け殻か単なる概念であるかに過ぎない。このような三つの性格をもった「思索の嚴格」は、論理的思考の厳密とは次元を異にした嚴格である。思索がこのような嚴格の内に到達するならば、そこで初めて思索は静められる。それ故、「思索の嚴格」は「思索の嚴格の静けさ」となる。

併し、ここでは「思索の言を……その思索の嚴格の静けさの内に安らわしめ、ん」と言われている。このことは反面に於て、「思索の言」がその嚴格の静けさの内に静められず、言い過ぎたり言い足りなかったりして、動揺することをも示している。それ故、この第一段全体は、脱我的に思索しつつ言うことの「節度」(Maß) を示している。

(2) 「かくして、性起の内 で用いられる者達は、／ただ詩人達だけが歌う諸々の歌曲のために――それは稀なる場合であるが――貧しき前奏を敢えてするであろうが／これからも長く聴かれることなしに」。

「かくして」(Also) とは、第一段落に述べられているような「思索の言」の脱我性と節度とが守られた場合には、という

ことである。「性起の内で用いられる者達」(Gebrauchte im Ereignis)とは、既述の如く、「類例無き―活動」は「世界遊戯」であり、「世界遊戯」は「性起」であった故、「類例無き―活動」に脱我的に曝し出されている者達と同じである。「性起」については既に度々言及された故、繰り返す必要はないであろう。「性起」は真性の生起であり、“*Ἀγθία*”の“*Geschehen*”である。それは、一部の人達が誤解し曲解するような歴史の宿命的な出来事ではない。「性起が性起する」ためには人間を「必要とする」(brauchen)。この“brauchen”ということでハイデッガーは、遠くパルメニデスの“*χρῆ*”⁽⁹¹⁾を考えているが、今はそれに立ち入る暇がない。「性起」はもとより人間のなす業ではないが、人間なしには性起しない。人間は「性起の内で用いられる者達」となることに於て彼自身の「自性」の内に齎られ、つまり人間自身に、真の人間になる。逆に言えば、人間は人間だけでは人間自身になれないのである。「性起の内で用いられる者達」とは、脱我的に人間自身になった者達であるが、当面の聯関の内では「思索する者達」を意味している。それは既述の如く、哲学者達ということではなく、真にものを考える者達ということである。

そういう者達は「ただ詩人達だけが歌う諸々の歌曲のために：貧しき前奏を敢えてするだろう」。思索と歌との連関はヘルダーリンの「対話」と「歌」とのそれとして先述された。ここでは「歌曲」(Lied)ということについてのハイデッガーの考えを述べて置く。『言葉への道』(一九五九年)という講演の中でハイデッガーは次のように言っている、すなわち「言は、性起が語る仕方であるが (Die Sage ist die Weise, in der das Ereignis spricht)」、その仕方 (die Weise) とは、様式や様式 (Modus und Art) であるよりは寧ろ、メロス (mélos) とつての歌 (Weise) であり、歌いつつ言ひ歌曲 (die Weise als das mélos, das Lied, das singend sagt) である」と。⁽⁹²⁾すなわち「ただ詩人達だけが歌う諸々の歌曲」とは「性起が語る仕方としての歌」である。そう言い得るためには、勿論「詩人達」も「性起の内で用いられる者達」になっていなければならない。併し、「性起が語る仕方」(die Weise) がメロスであり「歌曲」(Lied) であるとは、一体如何なることであろうか。

そのことを明らかにするために、吾々は小さな廻り道をして「風^{ふう}」ということを考えてみる。「風^{ふう}」—例えば、蕉風と言われる場合の風—とドイツ語の „Weise” とかフランス語や英語の „air” とは次の点で酷似している。すなわち「風^{ふう}」も „Weise” や „air” も一方では「仕方」や「流儀」であるとともに他方では「歌曲」である。中国で国風といわれたことは、都や宮廷で歌われる歌ではなくして、地方で歌われた土着の歌であり、その歌の内では、その地方の—その国の—風俗、風習、仕方が現前しているであろう。同様にして、例えば „Zigeunerweisen” は、ジプシイの歌であるが、その内にはジプシイの風俗、風習が歌になっている。

これらのことを考慮するならば、「現前するもの」がその「自性」の内へ齎^{あづか}らされ、すなわち「性起」から現前するものそれ自身として輝き現われる時⁽⁹³⁾、その輝き現われる「仕方」(Weise) は、すなわち「性起が語る仕方」は、最も端的には「メロスとしての歌、歌いつつ言う歌曲」(die Weise als das μέλος, das Lied, was singend sagt) になるであろう。吾々に身近かな例として、芭蕉の風雅すなわち俳諧を取ってみても、そう言えるであろう。⁽⁹⁴⁾

併し、ここでハイデッガーの念頭にあるのは無論ヘルダーリンである。彼の詩作に於て初めて『遍歴』は遍歴自身として現前し、『帰郷』は帰郷の自性に帰った。要するに、性起が性起する時、すなわち世界が世界し物が物になる時、そのことを言う仕方は歌になる。

このような「性起が語る仕方としての歌」すなわち「ただ詩人だけが歌う諸々の歌曲」に対して、思索者として「性起の内^{うち}で用いられる者達」は「貧しき前奏を敢えてするだろう」と言われている。この「貧しき前奏」(armes Vorspiel) とは如何なることであろうか。ハイデッガーは彼自身の思索を常に、彼よりも一層将来的なる者達が到来するための「準備」(Vorbereitung, vorbereitend) として見做している。「準備する思索」(vorbereitendes Denken) は「前奏」(Vorspiel) ではない。それが本曲である「歌曲」に対して貧しく貧弱であることは、当然と言えよう。併し「貧しい」とは如何

なることであろうか。

彼は『ブレーメン講演』(一九四九年)の中で「死」(Tod)と「痛苦」(Schmerz)とに続いて「貧」(Armut)について次のように語っている。すなわち「身の毛もよだつような貧困化が歩き廻わっている。貧しき人々の大群が益々増えつつある。併し、貧の本質はそれ自身を隠覆している。貧の内では次のことが性起する。すなわち、一切の本質的なものに属する単純にして柔和なるものが目立たぬ仕方ですべて所有 (Eigentum) になり、その所有の内に、或る一つの授けられた世界に属する諸々の物が住みたがっている」と。このことが性起する⁹⁵」。当時は敗戦直後で何もない時期であった。日本でもドイツでも人々は防空壕やバラックに住み、襤褸を纏って食糧探しに歩き廻っていた。併し、それにも拘わらず「貧の本質」は隠覆されていると、彼は言ふ。それでは「貧の本質」とは如何なることであろうか。貧は差当って、吾々が生きて行くのに必要なものがないということである。従って、貧は一切の非本質的な虚飾を奪い去るのみならず、吾々人間の生存をも脅かす。脅かすのみならず、貧は吾々の生存をも奪い去る。併し、貧の故に吾々が飢えて死ねば、貧も消滅する。それ故、貧が貧である限り、それは、吾々の生存を死に直面させる極限的可能性である。そういう極限的可能性としての貧つまり極貧の内にあつては、吾々は吾々の生存を第一の重要なこととする根本的態度を断念せしめられる。そこに於て一つの転換が起きる。それは、吾々の生存を天とか神とかに任せるということである。それは、吾々の生存以上に重大な事に、吾々の生存を任せるということである。その重大な事は、貧も奪い得ないことであり、逆に貧はその重大事に目覚めさせる機縁となる。その重大事は古来、洋の東西を問わず、さまざまに言い伝えられて来ている。例えば、『大燈国師遺誡』の中では、それは「道^{どう}」⁹⁶と言われている。ハイデッガーはその重大事を「性起」(Ereignis)と言っている。先の引用の中では「貧の内^{うち}では、一切の本質的なものに属する単純にして柔和なるものが目立たぬ仕方ですべて所有 (Eigentum) になり、その所有の内に、或る一つの授けられた世界に属する諸々の物が住みたがっている」ということ、このことが性起する⁹⁷」と言われていた。

この場合、「所有」(Eigentum)とは人間の所有ではなく、「性起」(Ereignis)の所有ということである。「或る一つの授けられた世界」とは、「性起」から「世運」(Weltgeschick)として遣わされた世界ということであり、そういう意味での一定の歴史的世界である。そういう世界に属する「諸々の物が人性起の√所有の内に住みたがっている」のは、性起の所有の内では諸々の物が皆各々の「自性」の内へ齎らされ、その物自身という有り方に達するからである。「一切の本質的なものに属する単純にして柔和なるもの」という表現も、先に「単純なるもの」が「性起」であることが示された如く、「性起」の性格である。「柔和なるもの」(das Linde)とは „das Biegsame” であり、硬直しないもの寧ろ硬直を和らげるものを、意味する。「単純なるもの」が、「性起」に於て一一のものが各々の「自性」に齎らされることを言っているとすれば、「柔和なるもの」は、「性起」に於て一一のものがそれ自身に硬直せずその他の一切のものと聯関することを言っていると、解せられるであろう。それは、「性起」の両側面の性格が「目立たぬ仕方で」性起の所有になるということである。人間の生存も「性起の所有」に属することになる。それは、人間の生存もその元来の有り方に、すなわち「自性」の内へ齎らされるということに他ならない。「貧の本質」は、このような転換に存すると言えるであろう。ハイデッガーの言う「貧」は、更に徹底されるならば、エックハルトの言った「精神の貧」⁹⁷に到るべきものであろう。

従って、ハイデッガーがここで言っている「貧^しき前奏」ということは、単に本曲に対して貧しいとか貧弱な前奏というだけではなく、その内で「単純にして柔和なるものが目立たぬ仕方ですべて所有になって」いる「前奏」である。それは「目立たない」が故に、「これからも長く聴かれることがない」。「前奏」が、以上に述べられたような意味で「貧^しき前奏」であることは、それを奏する者が「性起の内ですられる者達」であることにもつづいている。

併し、なお「―それは稀なる場合であるが―」(—selten dann—)という一句が残されている。これは、前述のような「貧しい前奏」が「稀な場合」にしか奏されないということである。何故であろうか。それは、「貧^しき前奏」ですら、そ

れを敢えてなすのが困難であるということの他に、もしそれが度々なされるならば、それは「目立たなさ」を失ってしまい、それ自身の本質に反したことになるからである。それ故、「貧しき前奏」はその本質的な貧しきを守るために「稀なる場合」にしか敢えてなされないのである。

(3) 第三段落は、「詩作の言」と「思索の言」、すなわち「詩歌」(Lieder) と「思想」(Gedanke) との関わり合いを言いい、両者の出処を示して、本文全体を締め括るとともに、次の「感謝」への移行を示している、すなわち、

「詩歌と思想との二重襲は／唯一つの樹幹から芽吹く、すなわち／世運の闇から突如として閃く合図を／感謝して受けることから」と。

「詩歌」と「思想」とは「二重襲」(Zweifalt) と言われている。併し、この場合の「二重襲」は「現前するものと現前性との二重襲」では最早ない。「詩歌」も「思想」も既に、後者の二重襲が二重襲として一重になった処の内へ、すなわち、「性起」の内へ到達しているからである。「詩歌と思想との二重襲」は、形而上学的思惟の地盤たる「現前するものと現前性との二重襲」が別の思索に依って究明されることに於て一重になった処から出て来る「二重襲」であり、一本の樹幹が二又に分れた „Zwiesel” である。両方が「唯一の樹幹」(der eine Stamm) から芽吹いた二本の枝であるということは、両方に同じ一つの「血統」が通っているということである。その場合の「唯一の樹幹」とは、「世運の闇から突如として閃く合図を感謝して受けること」(das Sichverdanken jähem Winken aus dem Dunkel des Geschicks) と言われている。すなわち、ハイデッガーの見解では、「詩歌」も「思想」も、歴史を離れたものではなく、更にまた単に歴史に制約されたものでもなく、歴史の根底たる「世運」(Geschick) の闇から突如として出て来る「合図」に、その成り立ちを負っている。

「世運」(Geschick) とは、既述の如く、「性起」から「遣わされたもの」(das Geschickte) として人間に与えられた「賜」(Gabe) である。彼は「有(ること)すなわち現前性」(Sein. Anwesenheit) を—ここでは詳論出来ないが—⁹⁸ すごい

う「遣わされたもの」としての「賜」と受取っている。「有(ること)」が「遣わされたもの」であるという意味での「有の世運」(Seinsgeschick)が具体的には「世界の世運」(Weltgeschick)であり、それが「世界―歴史」(Welt-Geschichte)の本質にして根底であると考えられている。

併し、以上の意味での「世運」がここでは「世運の闇」(das Dunkel des Geschicks)と言われているのは、何故であろうか。それは次の二つのことにともづいている。一つは、現代という世界時代の本質に関わっている闇である。現代という世界時代は、一切の闇を理性の光で驅逐して合理化して行く明るい世界時代であるように見える。併し、その合理化の果てに世界はどうなるのか。答も目標もなく闇である。益々合理化されて行く世界に住む人間はどうなるのか。答も目標もなく闇である。然もひとは、目標喪失という闇に眼を閉ざすことを組織的にに行っている。例えば、オリンピックだとか万国博覧会(Weltausstellung)だとかそれに類することが皆そうである。物はどうなるのか。物は物としてはその本質に於てどうの昔に破壊されて資源と化している。原爆や水爆は物の破壊の原因ではなく、その破壊の一つの帰結である。要するに、闇を驅逐し益々合理化されて行く世界それ自身が闇になり、世界というよりは非世界(Umwelt)になる。世界が非世界と化した処では物も物ではなくなり、人間も非人間化する。これが、現代という世界時代の本質としての「世運の闇」ということである。

併し「世運の闇」ということのもう一つの根拠は次のことにある。すなわち、「有(ること)」つまり現前性を「世運」として吾々人間の方に遣わしているのは、既述の如く、「性起」と言われた。併し、「性起」はそれ自身「非性起」(Enteignis)に属している。それはそれ自身に留まって、それ自身を人間に表明しない。すなわち「性起」の「元初」(Anfang)は、從つて又吾々の方へ遣わされた「世運」の「元初」も、「闇」に包まれている。この第二の意味での「闇」は、更に究極的には、「性起」の「元初」たる「神」がそれ自身を人間と世界とに拒絶するということに、もつづいている。それとともに、この第二の意味での「闇」が第一の意味での「世運の闇」の根底である。約言すれば、世界成立のもとが「闇」に包まれ忘

れ去られているが故に、世界は、その成立のもとから切離されるとともに計算的計画化の場所となり、「世運の闇」となるのである。

併し、そのような「世運の闇」から「突如として閃く合図」が出て来る。併し、その「突如とした合図」は、「世運の闇」からその闇を破る光のように出て来るのではない。そうではなくして、今迄はそれに気付くことなくそれに眼を閉ざしていた「世運の闇」に突如として気付くことに於て、「世運の闇」が「突如として閃く合図」になるのである。そのようにして出て来た「突如とした合図」(jähle Winke)に「詩歌」と「思想」とはその成立を負うているのである。「詩歌」と「思想」とが「突如とした合図」にそれ自身を負うていること」(das Sichverdanken jählen Winken)は、「詩歌」も「思想」もその成立のもと「感謝」であるということである。それ故、彼は最晩年の或る手紙の中で次のように書いている。

「詩作よりも更に建立するものとして

思索よりも更に基づけるものとして

感謝は留まれかし」と。⁹⁹

八

感謝

この『思い』は「感謝」(Dank)の一語に帰着する。併し、「感謝」とは最も根源的には如何なることが言われねばならない。すなわち

自己が落着したことに感謝するとは、すなわち、

それ自身へ向って人間を呼び寄せ人間を用いる性起の内へ聴きつつ帰属することを自己に言わしめること。

この在所ありかの前へ行く道は如何に遠いことか、

この在所ありかとは、そこからして思索が、その貧しき祝福に属する控え目な態度を救出するために、

柔懐な仕方

思索それ自身に反対して思索し得る処である。

併し 貧しきもの、それはその軽ろやかな環を、喜ばしく守る。

その軽ろやかな環の語られざる遺言を、

貧しきものは回想の内に大きく保持する、すなわち、

アレーティアを言うこと、すなわち空地として、すなわち

それ自身を拒絶する権能の露現として。

本文は二つの段落に分たれ、第一段落では「感謝」(Dank)と「思索」(Denken)との関わり合いが言われている。第二段落では、「感謝」との関わり合いに於て「貧しきもの」となった「思索」の守るべきこととして「アレーティア」について言われている。「思索」が「アレーティア」を言うこと、言い伝えることは、「思索」が「感謝」を具体的に遂行することである。

(1)「自己が落着したことに感謝するとは、すなわち／それ自身へ向って人間を呼ぶ寄せ―人間を用いる性起の内へ聴きつつ帰属することを自己に言わしめること。／この在所ありかの前へ行く道は如何に遠いことか、／この在所ありかとは、そこからして思索が、その貧しい祝福に属する控え目な態度を救出するために、／柔愼な仕方で、／思索それ自身に反対して思索し得る処である」。

先づ「感謝」(Dank)と標題が書かれ、それに続く本文の冒頭に「Sichverdanken」と言われている。この「Sichverdanken」は通常の意味でのそれとは―従ってまた「前奏」の終りの方で言われたそれとも―違う。通常の意味での「verdanken」は、例えば「Ich verdanke ihm dieses Protokoll」すなわち「私は彼にこの記録を負っている」、この記録が作成されたのは彼の御蔭である、そのことについて私は彼に感謝しなければならぬ、という程のことを意味している。それに対して、ここで端的に「Sichverdanken」と言われている場合の「verdanken」はアレマン方言で言われる「verdanken」である。それはどういうことを意味するかについては、ハイデッガー自身が次のように説明している。すなわち「何か或る係争的になっている事柄についての交渉が落着したとか片が付いた場合、その事柄は「verdanken」された」と言われる。…片が付いたとは…その事柄を、それが当然帰属する処へ齎(100)らし、今後もその処に置くこと(die Sache dahin bringen und fortan dort lassen, wohin sie gehört)を意味する」と。従って「Sichverdanken」とは「自己を、自己が当然帰属する処へ齎(101)らした、自己が落着すべき処に落着し、そこに帰属した」ということであり、そういう仕方で「自己の片が付いた」ということである。そういう仕方では、当然「有難い」という「感謝」の思いが湧き出て来る。それ故、ハイデッガーは次のように言う、すなわち「根源的な感謝は、自己が落着したことに感謝することである」(Der ursprüngliche Dank ist das Sichverdanken)と。それで「感謝」(Dank)と標題に書かれ、それに続く本文の冒頭で「Sichverdanken」と言われたのである。この「Sichverdanken」を仮に「自己が落着したことに感謝する」と訳してみたが、実際には、自

己が落着いたということが直ちに感謝するということである。

それでは、そのような「根源的な感謝」とは如何なることであるか。それは „Sichverdanken” の具体的構造として次のように言われる、すなわち「それ自身へ向って人間を呼び寄せ―人間を用いる性起の内へ聴きつつ帰属することを自己に言わしめること」と。ドイツ語の本文には「人間」という語は書かれていないが、 „vereignen” とは、 „Ereignis” がそれ自身の方へ人間を呼び寄せる „zurufen” ことに他ならない故、人間という語を補足した。「用いる」(brauchen) ということについても事情は同様である。 „vereignen” も „brauchen” も「性起」が人間に関わって来る「関わり合う」(Verhältnis) を示す語である。性起の呼び寄せを「聴きつつ性起の内へ帰属すること」(das Gehören in das vereignend-brauchende Ereignis) が、ハイデッガーの思索では、人間が当然帰属し落着する処に帰属し落着いたということである。そのことを「自己に言わしめる」(Sichsagenlassen) とは、そのことを言うことを自己に「許す 許容する」(zulassen) ということであり、つまりそのことを告白することである。そのことが、根源的な仕方で「感謝する」ということである。要するに、この箇所は、 „Sichverdanken” が何処に帰属することに於て自己が落着いたかというその何処を「性起」として言い現わしている。

次に、今迄辿って来た道を振り返って、性起が性起する「この在所の前へ行く道は如何に遠いことか」(Wie weit der Weg vor diese Ortschaft) と言われている。ここで言われている「在所」は、『思ひ』の第四の箇所と言われた「在所」(Ortschaft) と同じである。「真有の本質現成の場所」は、真有の本質現成が性起に他ならない故に、性起が性起する「在所」である。更に「この在所の前へ行く道」は、『思ひ』の第二に置かれた「道」でもある。更に「如何に遠いことか」(Wie weit...) も『思ひ』の第一の「時」について言われた「どうまで」(Wie weit?) と聯関している。併し、当面の聯関の内では、性起が性起する「在所」は、自己が性起の内で用いられる者になることに於て自己が自己自身になる「在所」

であり、つまり本来の自己の「在所」^{ありか}である。自己自身の在所に到る道は、ただ遠いのではなく、最も近い道である。その道がここで「如何に遠いことか」と言われていることの内には、自己自身の在所に到るという最も近い道を行くのに、何と遠い廻り道をしたことか、どれ程多くの迷路に入り脇道に逸れ、無駄骨を折ったことか、という深い感慨がもっているように感じられる。併し、それだけのことではない。「性起が性起する」ということは、ハイデッガーの思索の内では確かに起っているが、未だ歴史的世界の内では起ってはおらぬことであり、何時歴史になるかも解らぬことである。ハイデッガーのそういう「別の歴史」についての洞察を考慮に容れて解釈するならば、性起が性起する「この在所の前へ行く道は如何に遠いことか」は、世界―歴史の将来の遠さをも見越して、言われていることと思われる。

併し、「性起」の「在所」に到達してみれば、その在所^{ありか}からして「思索は柔懐な仕方で思索それ自身に反対して思索し得る、それは、そういう仕方で思索がその貧しき祝福に属する控え目な態度を救出するためである」(…diese Ortschaft, von der aus das Denken in füsamer Weise gegen sich selber denken kann, um so das Verhaltene seiner Armseligkeit zu retten)。⁽¹⁰²⁾併し一体何故に「思索はそれ自身に反対して思索し得」なければならないのか。もし思索が「それ自身に反対して」(gegen sich selber)ではなく、それ自身のために (für sich selbst) 思索するとすれば、その場合には思索に対立する対象や客観が如何に頑強に思索に対抗し抵抗しようとも、それらの対象や客観は、思索に対立してのみ対象や客観であるが故に、思索は根本に於てそれ自身で独立的 (für sich) になり、自足的になる。そのようにして根本に於てそれ自身で独立的になり自足的になった思索は、先づ第一に、「思索の事柄」(Sache des Denkens)―すなわち、吾々に思索することを指令して来る事柄―を思索に従属せしめることに依って、その事柄 (Sache. res) からその事柄のリアリティを奪い取ってしまい、それ自身で独立的、自足的になった思索が具えている既成の諸概念の内へ事柄を強制的に押し入れ (einzwängen) て、事柄を説明し得たりとしてしまう。それは、「事柄それ自身へ」という思索の「即事性」(Sachlichkeit) を喪失することであり、思索の

尊大、倨傲である。更に第二に、根本に於てそれ自身で独立的になり自足的になった思索は、そこから思索が成り立って来る根本の地盤を忘れ去り離れ去ることになる。それは、思索がそのもとである「感謝」を忘れ去り、その地盤である「性起」から離れ去ることである。要するに、そういう思索は地盤の無い思索であり、根を引き抜かれた思索である。思索は本来は「感謝」に於て「性起」の内へ帰属し、「性起の内に覆蔵され匿まわれている神」の到来を準備するという仕方です。それに仕える思索であり得るのに、「根を引き抜かれた」(entwurzelt)な思索は、思索の思索さ_れざ_らぬ、「もと」を振り返って、そこに立脚することのない思考であり、「忘恩」(103) (Undank) として「無思慮」になって独走する「単線的な思考」(eingleisiges Denken) であり、単に計算するだけの思考である。そうなれば、思索自身が根本に於て空しいものになり、結局は思索の自己破壊に導かれる。併し、今挙げた二つの危険は思索することに絶えず同伴する危険である。この二つの危険を心得ている「思索」は、それ故、どうしても「思索自身に反対して思索し得」なければならぬ。

併し、「思索が思索自身に反対して思索する」ということが、もし「単線的思考」の軌道の上でなされるならば、それも思索の自己破壊と混乱とに陥る他はない。それ故、「思索が思索自身に反対して思索し得る」とすれば、そのことは、思索のもとである「性起の在^{あり}所」からしてのみなされ得る。そのことは「柔懐な仕方」(in fügsamer Weise) なされ得ると言われている。「柔懐な仕方」とは、単線的思考の硬直とは反対の仕方を現わすために、そう訳してみたが、もとより不十分である。更にこの „in fügsamer Weise” ということは、思索とそれに反対するものとを弁証法的に媒介するという意味での弁証法的にということをも否定していると思われる。ここで言われている „in fügsamer Weise” とは、「思索の事柄」の内的接合条理 (Gefüge) の内へ接合し入る (einfügen) 仕方、という程のことを意味していると思われる。事実、ハイデガーにとっての「思索の事柄」は、*„Axiōēa”* にしても *„Ereignis”* にしても *„Lichtung”* にしても皆夫々 *„Apōry”* とか *„Enteignis”* とか *„Verbergung”* として、その反対のことと接合されている。それ故、そういう「思索の事柄」それ

自身の接合条理の内へ接合し入るという仕方では思索することは、「思索自身に反対して思索し得」なければならないのである。そのことは、思索のもとであるとともに思索の事柄のもとである性起の「在所」^{ありか}からしてのみなされ得ることである。

このような「思索」にして初めて「思索の事柄」に即事的な思索になるとともに、「詩作」と連繫することが出来、思索自身の思索され得ないもとに「感謝」に於てもとづけられた思索になるであろう。それは、従来の形而上学的思惟とも論理的計算とも実証主義的思考とも「別の思索」である。併し「思索は柔懐な仕方では思索し得る」ということは「そのような仕方では思索の貧しき祝福に属する控え目な態度を救出するため」であると言われている。それは如何なることであろうか。

「別の思索」(ein anderes Denken) は、伝統的な哲学でもなければ科学でもなく、それらに比べれば、その成果という点では遙かに「貧しい」思索である。併し、既述の如く「貧しい」ということは、ただ貧しいとか貧弱とかいうことではない。それは、思索も「性起の所有」(Eigentum des Ereignisses) に属する思索に変貌することである。それは、思索が思索自身の「自性」の内へ齎らされることである。それ故、思索の「貧しさ」は「貧しき祝福」(Armseligkeit)である。「別の思索」には「貧しき祝福」が本質的に属している。「貧しき祝福」には「控え目」(Verhaltenheit)ということが根本の態度として属している。「控え目」は、ハイデッガーの後期の思索すなわち「別の思索」を根本から調律している「根本気分」の中心である。それは、性起と思索との「関わり合い」(Verhältnis) に由来している。思索が性起の所有に帰属しつつ性起を毀損しないように内から究明するという態度が「控え目」である。「控え目」の反対は「厚顔しさ」(Aufdringlichkeit) であり、それについては「合図」の箇所でも既に述べた。要するに、それ自身だけで独立的になり自足的になり一切の物を対象もしくは客観として自己の支配下に置かんと意志する近世の主観性の形而上学と実証主義との尊大な「厚顔しさ」から、別の思索の「控え目」という根本気分もしくは根本態度を「救出する」ことが肝要とされている。別の思索といっても、単に別様に考えるということではなく、人間の変貌した本質に他ならない。

(2)「併し、貧しきもの、それはその軽ろやかな環を、喜ばしく守る。／その軽ろやかな環の語られざる遺言を、／貧しきものは回想の内に大きく保持する、すなわち／アレーティアを言うこと、すなわち空地として、すなわち／それ自身を拒絶する権能の露現として」。

「併し、貧しきもの」(Was aber arm ist) とは、前後の関係から見て、貧しきものになった思索すなわち性起の所有に帰属することに於て貧しくなった「別の思索」を言っていると思われる。「それはその軽ろやかな環を、喜ばしく守る」。この「軽ろやかな環」(sein Geringes) とは何であろうか。フランス語の訳者はこの „sein Geringes” を単に „son peu” と訳している。それは表面上はそうであろう。併し、„Gering” は元来、中高ドイツ語では „geringe” であり、„geringe” は「軽い」(leicht) ということである。そこから「些少」とか「取るに足らぬ」とか「つまらぬ」という今日の通常の意味が出て来る。併し、他方に於て „Gering” はまた「環」(Ring) の集まりとしてハイデッガーに依って理解されている。「環の集まり」としての „Gering”⁽¹⁰⁴⁾ は、例えば「輪舞のように回転しつつ舞う環の集まり」であり「世界が世界する」(Die Welt welset) ことは、このような „Gering” として思索されている。従ってこの „Gering” は外見上は「些少なこと」であるが、性起的思索にとっては極めて重大なことである。要するに、上述の意味での貧しき別の思索は、輪舞のように回転する環の幾重もの集まりという軽ろやかなことを―世界が世界することを―「喜ばしく守る」(selig wahrt es sein Geringes)。「守る」ということは見護りつつ保有するという程のことであり、「喜ばしく」とは、それ以上何等求めるところのない至福ということに近い。併し、この「喜ばしく」(selig) は、同時に別の思索の「労苦に満ちた喜ばしさ」⁽¹⁰⁵⁾ (Müh-Seligkeit) である。

併し、「世界が世界すること」としてのこの「軽ろやかな環」を「守る」(wahren) ことは、同時にそのことを「言い伝える」(sagen. überliefern) ことでもある。それ故、「貧しきもの」である「別の思索」は「軽ろやかな環の語られざる遺言」(Dessen

ungesprochenes Vermächtnis) を「回想」(Gedächtnis) の内に大きく保持する。「軽やかな環」について「その語られざる遺言」とか「回想」と言われるのは、それがパルメニデスやヘラクレイトスの言った „*Alýthea*” に由来することを示していると同時に、それへ「回想」することを言っているのであろう。併し「語られざる遺言」と「回想」―この二つの語は韻を合わせられているが―それらは何であろうか。

「回想」と訳やめるを得なかった „Gedächtnis” は思い出とか記憶ということだけでは尽くされない。„Gedächtnis” はハイデッガーの場合、思索されねばならない最も古いことへ思いを回へすことである。„Andenken” の内へ、思索を集中することである。併し、同時に他方に於て „Gedächtnis” は、記憶 (*μνήμη*) ではなくして、天と地との娘でありゼウスの花嫁となつて、学問と芸術との神々であるムーサ達を産んだ母である „*μητρὸς ὕμνη*” とされている。従つて „*μητρὸς ὕμνη*” という意味での „Gedächtnis” は、思索と詩作との母でもある。その二つの意味を併せて、ハイデッガーは「思索することの本質は Gedächtnis の内に安らう」と言っている。⁽¹⁰⁶⁾

「語られざる遺言」(ungesprochenes Vermächtnis) とは、ヘラクレイトス、パルメニデス以来西洋の思索の内にその最も根底的なる事態として語り出されることなしに伝えられて来た「遺言」である。その「遺言」を、思索の母であり且つ思索の集中である „Gedächtnis” の内に大きく保持するとは、その「遺言」の内に含まれている大きな力 (*Macht*) を言うことである。すなわち

「アレーティアを言うこと、すなわち空地として、すなわち拒絶する権能の露現として」言うことである。アレーティアを「言うこと」(sagen) は、アレーティアを「示すこと」(zeigen) であり、「示すこと」に於て「伝えること」(überliefern) である。併し、「言うこと」と「言われること」とは、既述の如く、ここでは一であるが故に、「アレーティアを言うこと」は、アレーティアについて、語ることではなく、アレーティアがそれ自身を言い、示し、言い伝えることである。然るに、人

間違の語る言葉は時と処とに依って変化する故、「アレーティア、アレーティア」と言っているだけでは、アレーティアの言い伝えにはならない。アレーティアを言い、言い伝えることは、今の場合はハイデッガーの思索の地盤であるドイツ語の内へ言い移すことになる。すなわち

「アレーティア」を「空地として」(als: die Lichtung) 言うことである。「空地」は、既に屢々言及されたように、密生した樹木を伐って出来た森の中の空地、空開地である。それは「開け」としての場所であるが、その開けた場所としての「空地」に於てのみ物が現在したり不在したり、不在から現在へ移ったり、現在から不在へ移ったりし得るのみならず、その開けた場所に於てのみ吾々人間が物に関わり合ったり、自己と関わり合ったりし得るのである。ここで「空地」と言われている開けは、『有と時』以来「現有」(Dasein)と言われた場合の「現」(Da)に他ならない。「空地」と訳する他はない。「Lichtung」は「アレーティア」をその場所的性格に注目して言っている。要するに、アレーティアを言うことは、今の場合、それを「空地」として示し、言い伝えることである。

然るに „*Althea*” には元々 „*Mythos*” が、すなわち「忘却」とか「隠れる」ということが本質的に属している。 „*Althea*” をその生起的性格に注目して言ったのが「性起」(Ereignis)であるが、「性起」には本質的に「非性起」(Enteignis)が属している。すなわち、アレーティアは「それ自身を覆蔵するということ」(das Sichverbergen)の「露現」(Entbergung. Unverborgenheit)である。そのことを „Lichtung” に即して言えば „Lichtung” は「それ自身を覆蔵するということの開け」(Lichtung des Sichverbergens)である。そのことの典型的な先例としてハイデッガーが屢々挙げるのは、ヘラクレイトスの断片一二三に書き残された „*Φύας κρύπτειναι φύειν*” である。この句をハイデッガーは「出現することは、それ自身を隠すことを、好む」と解している。これは何も彼の隠蔽癖を示すことではなく、何事にせよ、究極的な事柄は、それ自身を現わさぬとしてそれ自身を現わす。ハイデッガーの思索とは遠く離れた伝統に属する一例を、幾つかの本質的な相違を留保

した上で挙げれば、「仏法不現前、不得成仏道」は直ちに仏法現前、得成仏道である。その逆もまた然りである。

それ故、*„Alkythea“* を *„Lichtung“* と言いたるは、*„Alkythea“* それ自身に於ける内的接合条理 (die Fuge, das Gefüge) に従って、*„Lichtung“* は単なる露現ではなくして、*„Lichtung“* それ自身を覆蔵し、吾々人間から「逃げ去り、それ自身を拒絶し去る」(sich entziehen)「権能の露現」(die Entbergung der sich entziehenden Befugnis) である。そういういわば拒否権、黙秘権をもった権能の露現として——つまり人間が意のままになし得ないこととして——*„Alkythea“* を言い、示し、言い伝えること、そのことが「語られざる遺言を回想の内に大きく保持すること」である。

ここに到って思索は、*„Alkythea“* の接合条理に従って、言うことを止めて元来の深い沈黙の内へ帰る。

細部に立ち入り過ぎた上述の解釈は逐歩的であった。ハイデッガーの本文それ自身が逐歩的、移行的に構成されている以上、解釈の試みもそうならざるを得なかった。併し、この『思い』の本文は、七つの事柄について次々と思索しているのである。そこには一つの「思索の空間」⁽¹⁰⁸⁾ (der denkische Raum) が開かれていて、その空間内を思索しつつ歩んでいるのである。それ故、最後に、逐歩的構成と解釈とに依って覆蔽されてしまっている彼の「思索の空間」を透視することが試みられねばならないが、それはここでは果され得ない。ただ一つだけ言えることは、この『思い』もその内を歩んでいる「思索の空間」が、その空間から非常に遠く離れ去った「最後の神」から開かれて来ているということである。そのことの究明は別稿に委ねる。

(一九七七・九・一、稿。一九八〇・一・一六、一九八〇・一一・一八、改稿)

- (1) Heidegger, *Gedachtes*, in: L'Herne René Char (1971), p. 169-187.
 以下 Jean Beaufret と François Fédier によるフランス語訳が対訳の形で付けられており、参考になるところが多い。フランス語の雑誌であるためか、ドイツ語の本文の *ss* と印刷されている。ハイデッガーはそういう書き方をする苦かならぬ故、*ss* に直した。ドイツでも殆ど知られていないこの “*Gedachtes*” を見て付けられ、一本を恵与した大阪大学の茅野良男教授の御好意に、ここに心から御礼を申し上げます。(以下、筆者名を省略した著作及び書名は、すべて Martin Heidegger の著作である)。
- (2) Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Nr. 617, *Werke* (Großoktavausgabe) Bd. 16, S. 101.
- (3) René Char, „Pour l'aurore...”, in: Martin Heidegger zum siebenzigsten Geburtstag (1959), S. 299.
 René Char, „Souvent Isabelle d' Egypte”, in: *Erinnerung an Martin Heidegger* (1977), S. 72-78.
 René Char, *Recherche de la base et du sommet*, Édition collective (1971), p. 133-136, p. 149-152.
- (4) René Char, “Pour l'aurore...”.
- (5) René Char, *Recherche de la base et du sommet*, p. 133-136.
- (6) René Char, *Recherche de la base et du sommet*, p. 134.
- (7) *Der Spiegel* (31. Mai 1976), S. 209.
- (8) René Char, *Recherche de la base et du sommet*, p. 134.
- (9) *Acheminement vers la parole* (Französische Übersetzung von Untewegs zur Sprache, 1976), p. 8.
- (10) *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens* (1966).
 拙訳『講座『禅』第八卷三三一頁(昭和四十九年、筑摩書房)』。Vgl. *Zur Sache des Denkens*, S. 61-80.

- (11) *Was heißt Denken?* (1954), S. 72.
- (12) Vgl. *Was heißt Denken?* (1954), S. 12.
- (13) Z. B.: “Entwurfsbereich des Seins”, “Wahrheit des Seins”, “Wahrnis des Seins”, “Ortschalt des Seins”, “Da des Seins”, “Lichtung des Seins”.
- (14) *Sein und Zeit* (1927). I. Auflage, S. 438.
- (15) *Holzwege* (1950), S. 3.
- (16) 以下に記されている「道」や老子の『道德経』に言われている「道」と近世科学の「方法」などの区別や関連については Untewegs zur Sprache (1959), S. 198. などの他、ハイネリッヒ・ロマンと合作したものである。Der Weg に関しては、参照 Heinrich Rombach, *Leben des Geistes* (1977), S. 173.
- (17) Cf. René Char, *Recherche de la base et du sommet*, p. 134. Vgl. *Beiträge zur Philosophie* (1936-1939).
- (18) *Frühe Schriften*, Gesamtausgabe Bd. I. S. IV.
- (19) *Aus der Erfahrung das Denkens* (1954), S. 23.
- (20) *Beiträge zur Philosophie*.
- (21) “Verhaltenheit” と “Erschrecken” と “Scheu” とは、別の思索の “Grundstimmung” である。Beiträge zur Philosophie の中で屢々記されている “Erschrecken” は、すべてこの有るものが「真有」から見捨たれども、従って真に有るものにならぬという一例で、大衆とていふことには「慄然」といふ気分になることであら “Scheu” が、それ自身を拒絶するところを驗する仕方で現われる「神的なるもの」に直面する「畏れ」である。その両方の中間にあつて両方をつなぐ根本気分を中心な「控へ目」(Verhaltenheit) である。
- (22) 久松真一著作集、第一巻四一〇頁。
- (23) *Der Satz vom Grund* (1957), S. 96.
- (24) *Sein und Zeit*. I. Auflage (1927), S. 39.

- (25) 一九五七年春、タムン・タミールのハイデッガーとの対話。
- (26) Zur Sache des Denkens (1969), S. 17.
- (27) Vom Wesen der Wahrheit, I. Auflage (1943), S. 20-25.
- (28) Beiträge zur Philosophie.
- (29) Beiträge zur Philosophie.
- (30) Beiträge zur Philosophie.
- (31) Die Technik und die Kehre (1962), S. 40-44. Vgl. Einblick in das, was ist (1949). 併し「転回」(die Kehre)が前記の“Beiträge zur Philosophie”の区で詳細に思索されている。「転回」は、多の人に依って考えられてくるものではない。すなわち、前期のハイデッガーは人間的、現有の実存から有の意味を説明しようとして企てたのに対して、その企図の挫折に於て彼の思索は転回して、後期のハイデッガーは有の方から人間の有とそれに聯関する事柄を思索するに至った」といふようなことはある。「転回」は「現有」(Dasein)としてのうちに於ける「現の有」(Sein des Da)への「有の現」(Da des Seins)への間の転回をさうなれば軸について一切が転回するといふのである。「現一有」(Da-sein)としてのものはハイデッガー自身も言明しているように、彼の「思索の鍵語」(Schlüsselwort)である。
- (32) Beiträge zur Philosophie.
- (33) Beiträge zur Philosophie.
- (34) Vier Seminare (1977), S. 149. Acheminement vers la parole, p. 8.
- (35) Der Feldweg (1953), S. 7.
- (36) Zur Sache des Denkens, S. 9.
- (37) Vorträge und Aufsätze (1954), S. 27-37.
- (38) Beiträge zur Philosophie.
- (39) ‘Anklang’がハイデッガー後期の思索の事柄に従つてまた思索への根本接合系理(Gefüge)を成つてくる。“Beiträge zur Philosophie”の素質上の端初となる。“Anklang”がそれらの有であるのが真有(Seyn)であり終極的なものであるという“Seinsverlassenheit”が
- “Seinsverlassenheit”という語をたいて米のいうところのSeynが拒絶するところにあるといふのである。
- (40) Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke (Kleine Stuttgarter Ausgabe) Bd. 2, S. 134. S. 138. S. 141.
- (41) Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke, Bd. 2, S. 126.
- (42) Friedrich Hölderlin, Werke (hg. von Hellingrath), Bd. IV, S. 135
- (43) Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 4. Auflage (1971), S. 45-46
- (44) Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 4. Auflage, S. 46.
- (45) Gelassenheit (1959), S. 15.
- (46) Hegel, Wissenschaft der Logik, Gesamelte Werke, Bd. 11 (1978) S. 89.
- (47) Vgl. Walter F. Otto, Theophrastia, S. 97-102.
- (48) Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke, Bd. 2, S. 95.
- (49) Holzwege, S. 87-88.
- (50) Beiträge zur Philosophie.
- (51) Beiträge zur Philosophie.
- (52) Beiträge zur Philosophie.
- (53) Einblick in das, was ist.
- (54) Aus der Erfahrung des Denkens, S. 23.
- (55) Vorträge und Aufsätze, S. 172.
- (56) Unterwegs zur Sprache, S. 37.
- (57) Der Feldweg, S. 4. S. 7.
- (58) Identität und Differenz (1957), S. 18ff.
- (59) Was ist Metaphysik? 5. Auflage (1949), S. 42.
- (60) Sein und Zeit, S. 34.
- (61) Kants These über das Sein, in: Wegmarken, Gesamttausabe (1976), Bd. 9, S. 479.
- (62) Vgl. Der Feldweg, S. 6.
- (63) Der Spiegel (31. Mai 1976), S. 3.

- (4) Walter Riezler, Beethoven, 9. Auflage (1966), S. 214.
- (5) Vorträge und Aufsätze, S. 70.
- (6) Phänomenologie und Theologie, Vorwort (1970), in: Gesamtausgabe, Bd. 9, S. 46. Der Brief nach dem 26. September 1974.
- (7) Beiträge zur Philosophie.
- (8) Vier Seminare, Nachwort des Übersetzers, S. 148.
- (9) Hartmut Buchner, Fragmentarisches, in: Erinnerung an Martin Heidegger, S. 47.
- (10) Vier Seminare, S. 137.
- (11) Was ist Metaphysik? 5. Auflage, S. 14.
- (12) Vier Seminare, S. 127.
- (13) Beiträge zur Philosophie.
- (14) Gelassenheit, S. 32-34.
- (15) Hegel, Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, in: Gesammelte Werke, Bd. 4 (1968), S. 64.
- (16) Erläuterungen zu Hölderlin's Dichtung, 4. Auflage, S. 41.
- (17) Holzwege, S. 61-64.
- (18) Der Spiegel (31. Mai 1976), S. 209.
- (19) Der Brief nach dem 26. September 1974.
- (20) 一九七二年四月に、西谷啓治先生が直接にハイデッガーを訪ねられた折、あらわれた色紙には、この句が書かれていた。併し、その句は「二重襲」の代りに「一重襲」なわらなく「Einfalt」と書かれていた。ハイデッガーが考え直したのかも知れない。
- (21) この句に見做し得るかと思われ、根拠の「は、例えば、次の箇所に見出せる」Friedrich Hölderlin, Deutscher Gesang, Sämtliche Werke Bd. 2, S. 213. „/ O guter Geist des Vaterlandes, / Sein Wort im Lied dich nennet“.
- (22) Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke, Bd. 2, S. 143.
- (23) Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke, Bd. 2, S. 96.
- (24) Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke, Bd. S. 103.
- (25) Aus der Erfahrung des Denkens, S. 2.
- (26) Identität und Differenz, S. 72.
- (27) Beiträge zur Philosophie.
- (28) Der Satz vom Grund, S. 188.
- (29) Der Satz vom Grund, S. 182.
- (30) Der Satz vom Grund, S. 186.
- (31) Parmenides, Frgm. 1, Zeile 10, Frgm. 6, (Diels-Kranz).
- (32) Unterwegs zur Sprache, S. 266.
- (33) Unterwegs zur Sprache, S. 266.
- (34) 大峰顯教授の見事な論文「花月の思想―芭蕉と「ハダリーナー」(雑誌『青』昭和五十二年九月号)参照。
- (35) Einblick in das, was ist.
- (36) 「汝等諸人、世の中に來ていづかの處に頭を聚む。衣食の爲にすべし事莫は、言ふべし業や、いづか事なべし。口をべし食を、あつていづか事なべし。」
- (37) Meister Eckhart, "Beati pauperes spiritu", in: Die deutschen Werke Bd. II, S. 486-506.
- (38) Zur Sache des Denkens, S. 8-9.
- (39) Der Brief nach dem 26. September 1974.
- (40) Was heißt Denken? S. 159.
- (41) Was heißt Denken? S. 93.
- (42) Aus der Erfahrung des Denkens, S. 15.
- (43) Was heißt Denken? S. 94.
- (44) Vorträge und Aufsätze, S. 179.
- (45) Fritz Heidegger, Ein Geburtstagsbrief, in: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Meßkirch (1969), S. 63.
- (46) Was heißt Denken? S. 91.
- (47) 『無記圖』第九回。
- (48) Beiträge zur Philosophie.