

ハイデッガーの言語論^{ロゴス}

—— アリストテレスとヘルダーリンを通して

四 日 谷 敬 子

ハイデッガーは、『存在と時間』（一九二七）の第七節Bで、アリストテレスの『命題論』のロゴス、発声された言葉についての規定（*De interpr.* 1, 16a39）に言及しているが、その箇所を初期と後期とで二度訳している。（一）一回目は、一九二五／二六年の『論理学』講義において（全集第二十一巻）、（二）二回目は『言葉への途上』（一九五九）に収められている二つの講演（一九五七、一九五九）においてである。これらの訳は、ハイデッガー自身の、初期と後期における「存在の問い」の立て方の相違を、明瞭に示している。

しかしそれにしても、言葉の本質を考察するにあたって、ハイデッガーが初期にも後期にもアリストテレスから出発するのは、なぜであろうか。というのも、ハイデッガーの言葉の見方は、或る一つの点で、アリストテレスと決定的に異なっていると思われるからである。すなわち、アリストテレスはロゴスを、第一義的に「音声」^{ガイネー}となった言葉つまり「話すこと」から考察するのであるが、ハイデッガーが言葉とその発話について論じるとき、不思議なことに、初期にも後期にも、発声ということよりも、むしろ発声を可能ならしめる「聴くこと」

(Hören) と「黙する」と (Schweigen) のほうを強調するからである。とりわけ「語り」(Rede) の一種としての良心の「呼び声」(Ruf) は、「黙するという様態において」語ると言われる。

このように、ハイデッガーの言語論がもともとアリストテレスのロゴスの規定と異質のものであるとすれば、なぜ彼は、初期にも後期にも、アリストテレスの言葉の規定を保持するのであるうか。またアリストテレスと異質のこの思想は、どこから由来しているのであろうか。このような疑問は、従来のハイデッガー研究においてまだ明確には採り上げられていない。これらの疑問を導きの糸としながら、ハイデッガーの言葉の捉え方を説明すること、それが本稿の課題である。そのためには、まずアリストテレスのロゴスの規定にまで遡ってみなければならない。

一 アリストテレスのロゴスの規定

アリストテレスは、『命題論』一、一六 a 三―八で、音声となった言葉について、次のように述べている。

「ところで音声〔声にされる言葉〕のうちにある様態は靈魂のうちにある様態の象徴 (symbola) であり、書かれたものは音声のうちにある様態の象徴である。そして、文字がすべての人々にとって同一ではないように、また音声も〔すべての人々にとって〕同一ではない。けれども、それら二つのものがそのしるし (semeia) であるところの最初のもの、すなわち靈魂の様態はすべての人々にとって同一である、そしてこの様態がそれ

らの類似物 (homoiomata) であるところの事物 (pragmata) はもちろん同一である⁽¹⁾。

ここには、靈魂の様態と声にされる言葉、そしてさらに声にされた言葉と書かれた文字とのあいだの対応関係が、「象徴」もしくは「しるし^{セーメイア}」という語によって言い表わされ、さらには、靈魂の様態と事物とのあいだの類似性が述べられている。

言葉についてのこのアリストテレスの見解は、『デ・アニマ』で展開される認識論を前提している。アリストテレスにおいて事物と靈魂とのあいだに知識が成立するのは、両者のあいだの「何らかの類似性と近親性に基づく」ことと考えられており、「現実態にある知識は事物と同一である」と、一般に「靈魂は、ある意味では、存在するもののすべてである」と言われるからである⁽²⁾。それは一体いかにしてか。

(一) 何よりもまず、アリストテレスにおいては、近世と違って、認識においては、認識能力(感覚、理性)よりも、その対象たる事物の存在のほうに優位があり、事物の存在に認識は随順すると考えられている。したがって、まず「おのおのの感覚 (aisthesis) は、それに対応して基体となる感覚されるもの (aisthēton) についてのものである⁽⁴⁾」。そして感覚について言われることは、思惟についても言われ、「ところで、思惟すること (noein) が感覚することと同じようなものであれば、それは、思惟されるもの (noēton) によって何かを受けとることか、あるいは、何か他のこれに類したことであろう。[……] すなわち、感覚能力が感覚の対象に對すると同じような関係を、理性は思惟の対象に對してもたなければならない⁽⁵⁾」。

(二) ところで感覚とは、「質料を含まない感覚的な形相を受け入れるもの⁽⁶⁾」である。アリストテレスにおいて

は、感覚は、感覚的事物によつて規定されるという点ではたしかに受動的であるが、しかしその感覚的事物から非質料的な形相を抽象する点では能動的なのである（これは、カントの感性（受容性）との大きな相違である）。

(三) 感覚と理性との中間に位置するのが、「表象」(phantasia)である。表象については、「また、表象は(……)感覚なしには生じない、しかも感覚するものにおいて、また感覚が対象とするものについてしか、生じないと思われる」と言われるように、それは一方で感覚から形成されるものである。しかし表象は他方で思惟の基礎を提供すると考えられる。というのは、思考的な靈魂にとつては、表象は感覚の対象のようなもので、「このゆえに靈魂は、表象なしには思惟しない」と言われるからである⁽⁸⁾。

(四) このように、アリストテレスにおいては、理性にしても、感覚から形成される表象なしには思惟しないのであるから、対象に規定されるという点では、感覚と同じく受動的である（この点で、感性（受容性）と原理的に區別されたカントの悟性（自発性）と異なる）。しかし、「ところで、思惟能力は、表象において、もろもろの形相を思惟する」と言われるように、理性は感覚的形相からさらに形相を抽象し、「形相の形相」を思惟する⁽⁹⁾。その意味では能動的である。この受動理性と能動理性がどのように関わっているかということは、アリストテレスのテキストそのものがきわめてコンパクトなこともあって、難解な問題であり、歴史的にもいろいろな解釈があるが、一般に能動理性が形相を抽象する働きをし、受動理性はそれらの形相を受けとると考えられている。

(五) すると、アリストテレスにおいては、事物によつて感覚が規定され、感覚は理性に対して認識のための可能な素材を提供する。そして理性も、感覚に基礎をもつ表象に基づいて思惟する。こうして認識が感覚、表象、理性と、より高次の段階に進むほど、感覚的形相から形相の形相へと、より高次の普遍性を達成することになる。

ただ、感覚はまず事物に、また理性は表象にそれぞれ基づいて働くのであるから、事物と靈魂とのあいだにはびつたりした対応関係が成り立っていることになる。このような対応関係に基づいてアリストテレスは言うのである、声にされる言葉は、靈魂の様態の「象徴」ないし「しるし」であり、その靈魂の様態は事物に似たものであると。

二 ハイデッガーによる翻訳と解釈

ハイデッガーは、アリストテレスの『命題論』のこの箇所を、初期には、一九二五／二六年の『論理学』講義で訳している。

「ところでしかし、言語的な発声、単語は、そのうちで魂の態度（聴取—熟思）において出会われたものが識られるようになるものである。そして書かれたものは、そのうちで語が識られるようになるものである。ところで文字がすべてのひとびとにとって同じではない（エジプト人はギリシア人とは別の文字をもっている）ように、発声された音も（発声の諸形態も）また同じではない。それにしても、これらの発声——つまり語が第一義的（本来的）にそのしるし（Zeichen）であるもの、言いかえれば、それらの発声を語として発声せしめるもの、すなわちそれに対して単語としての発声が「意義をもった」語となるもの、そのものは、すべてのひとびとにとって同一のものとして出会われ、思念されたもの——つまり聴取されたものとして出会われるものであり、それどころか、思念されたものや理解されたもの、意義がその同化物（Angleichendes）である

もの、われわれが関わるころの存在者それ自身——プラグマタ、それは、いずれにせよ——すでに——もともとそのもの自身において同じである」^①。

当時のハイデッガーは、アリストテレスの^{フシユケ}霊魂を、「魂の態度」(das seelische Verhalten)と訳し、そのもとに現存在の志向的態度を理解している。^②また事物を、「われわれが関わるころの存在者それ自身」と訳し、アリストテレスがこの箇所で問題としているのが、事物と魂との何らかの同化などではないことを強調する。ハイデッガーに言わせれば、ギリシア語のパテーマタ(様態と訳されるもの)は、「出会うところのもの、そして出会うものとして受けとられるところのもの」にはかならない。したがってまた^{ホモイマタ}類似物も、「出会うものとして存在者をそれ自身のように存在するところのもの」である。こうしてハイデッガーは、『命題論』一、一六a三—八に述べられている魂の様態と事物との対応関係を、存在者をそれが在るように出会うしめること(Begegnen lassen)として解釈するのである。

言いかえるならば、初期のハイデッガーは、アリストテレスが語る人間の霊魂を現存在の志向的態度と解釈し、その現存在と存在者との関わりを、近世哲学的に主観(意識)と客観との関係としてではなく、^{フアイヌマタ}現象(それ自身を示すもの)をそれ自身のほうから見えしめるというハイデッガー独自の「現象学」の意味で、^③現存在がその志向性つまり開示性に基づいて存在者を出会うしめることとして思惟しようとしているのである。

したがってハイデッガーは、この一九二五—二六年の『論理学』講義で、言葉も現存在の存在理解のほうから、つまり「意義づけ」(Bedeuten)ということから捉えている。「現存在は、その存在それ自身において意義づけ

である。それゆえにこそ現存在は、もろもろの意義のうちに生きているのであり、また自らをこれらの意義として言表することができるのである。そして意義から生い育った発声があるからこそ、すなわち語があるからこそ、単語がある。言いかえれば、意義それ自身によって刻印された言葉の諸形態が、今や初めて意義から分離可能となる。現存在の理解は或る意味で発声のそのような全体のうちで生い育ち、実存論的であるわけだが、発声のそのような全体を、われわれは言葉と表示する⁽¹⁴⁾」。

『存在と時間』でも、言葉は、「語り」という現存在の開示性の分節つまり意義づけのほうから規定されている。すなわち、語りはその根を開示性にもち、開示性は世界内存在という現存在の存在体制によって可能にされている。そうであるならば、語りもまた本質的に「或る種別的に世界的な存在仕方」をもっているのでなければならぬ。語りの世界的な存在仕方、「外へ発話された在り方」、それが言葉なのである⁽¹⁵⁾。

それでは後期にはどうかであろうか。ハイデッガーは、一九五七年の講演「言葉の本質」で、アリストテレスの同じテキスト箇所を次のように訳している。

「ところで、声による発声において起こることどもは、魂の甘受において起こることどものしるしであり、書かれたものは、音声のしるしである。そして文字がすべてのひとびとにおいて同じではないように、音声もまた同じではない。しかし、これら（音声と文字）が第一にしるしであるそのもの、それはすべてのひとびとにおいて同じ魂の甘受である。そしてこれら（甘受）が同化的な呈示を形成するその事物は、同様に同じである⁽¹⁶⁾」。

二年後の一九五九年の講演「言葉への道」でも、ハイデッガーは同じ箇所をほとんど同じように訳している。ただ一九五七年には「しるし」(Zeichen)と訳されたシュンボーラとセーメイアには、すべて「示すこと」(Zeigen)という動詞が当てられている点が異なるだけである。⁽¹⁷⁾

この訳から明らかなように、ハイデッガーは、後期には、アリストテレスにおける文字と音声との対応関係も、音声と魂の甘受との対応関係も、そしてさらに魂の甘受と事物との対応関係も、すべて「しるし」として、つまり「現われしめること」(Erscheinenlassen)と解された「示すこと」のほうから理解しており、「この現われしめることは、それ自身、露現(Entbergung) (アレーティア)が統べることのうちに成り立っている」と言っている。ということは、初期には現存在の志向的態度に定位して、存在者を「出会わしめること」として解釈されたことが、後期には、もはや人間の現存在から出発するのではなく、存在の真理、アレーティアのほうから、その「現われしめること」として解釈されているということである。「字母は音声を示す。音声は魂のうちの甘受を示す。それらの甘受はそれらの甘受が関わっている事象を示す」。そのように示すことが、露わにしつつ、または包み隠しつつ、何かを現われしめるのである。⁽¹⁸⁾

このように、アリストテレスのテキストのただ一箇所の解釈でも、初期と後期でハイデッガー自身の「存在への問い」の立て方の転換を明瞭に示している。彼が「或るものについて或るものを語る」というアリストテレスのロゴス、レゲインにみてとることは、初期にも後期にも同じであって、何かを見えしめること、⁽¹⁹⁾顕わにすることである。ただその際に中心的な役割を果たすのが、初期には現存在の開示性であったのに対して、後期にはそれが言葉そのものの現われしめることなのである。

三 ハイデッガーによる「黙すること」の強調とヘルダーリン

初期ハイデッガーは、たしかに言葉が現存在の存在体制のうちに、その実存論的存在論的所在を有することは論じている。しかし言葉そのものの、言葉の存在仕方そのものについては、ほとんど具体的な分析を行っていない。むしろ彼は語りを可能にし、語りを本質的に構成しているとみなされる「聴くこと」について語る。「聴くことは語ることにとって構成的である。しかも言葉によって発声することが語りに基づいているように、音響的に聴取することは聴くことに基づいている。……へ傾聴すること (das Hören auf…) は、共存在としての現存在が他者に対して実存論的に開かれて在ること (Offensein) である」⁽²⁰⁾。さらには「黙すること」についてより多くを語る。「語ることのもう一つ別の本質的な可能性、つまり黙すること、同じ実存論的基礎をもっている。〔……〕沈黙は、語ることの形態として、現存在の理解可能性を次のように根源的に分節している。すなわち、沈黙から真正な仕方では聴くことができる」と透徹した相互存在が生じてくるという仕方では分節している」⁽²¹⁾。

このように、言葉によって語ることの実存論的可能性として、聴くことと黙することとを強調するというのは、アリストテレスのロゴスの規定には異質の思想である。もちろんアリストテレスがロゴスを発声ということから捉えるとき、そこに聴く者が対応していることを意識していることは読みとりうる。⁽²²⁾ また彼は、感覚されるものの現実態と感覚の現実態は一つなのだから、発声^{ボイス}と聴覚^{アコエ}、つまりその発声を聴くこととは一つのことであると明確に言っている。⁽²³⁾ しかし、ハイデッガーが強調するように、聴くことが語ることの制約として思惟されているとま

では言えないのである。

したがって後期ハイデッガーは、アリストテレスのロゴスの規定から出発しながらも、聴くこと、黙すること重視する自らの言語論に矛盾しないように、大々的な解釈を施している。すなわち彼は、アリストテレスにおいては「言葉は声による発声としての発話することのほうから表象される (vorgestellt)」ことを確認しはするが、この表象を、形而上学的に、感性的なものと精神的なものという対概念で説明してはならないと言う。つまりアリストテレスの「声による発声」を「身体的な現象」や「言葉における単に感性的なもの」として、また話されたことの意義内容を「精神的なもの」や「言葉の精神」として解釈する行き方を、彼は斥ける。むしろハイデッガーは、ちょうど一九三六年の論文「芸術作品の根源」(『森の道』所収)で、芸術作品の存在を考察するにあたって、形而上学的な形相と質料(形式と素材)の対概念を排して、それらを世界と大地の対概念へと克服したように、ここでも言葉の存在を考察するにあたって、言葉の音声的なものを「大地的なもの」(das Erdige)として、また意味的なものを「世界」として捉えようとしている。それはまた、言葉そのものを隠れからの隠れなさという意味でのアレーティア (aletheia) として解釈することと同じであり、古高ドイツ語のザーガン (sagan)、現われしめることのほうから「言」(Sage)として捉えることと同じである。⁽²⁴⁾すると初期には語ることに本質的とされた黙することは、後期には言葉の現われしめることを統べている隠れ、隠しとして思惟されていることになる。

このように言葉そのものを、形式と素材という形而上学的対概念で表象しないということ、むしろ世界と大地もしくは天空と大地として思惟するということは、言葉を単なる「表現手段や了解手段」とはみなさないこと、つまり「われわれの発話の活動性の単なる造り物」とはみなさないことにも繋がっていく。したがって人間も、

言葉ヲモツタ生き物 (zōon logon echon) なのではなく、むしろ「言葉がわれわれをもつ」(Die Sprache hat uns) と思惟されることになる。⁽²⁵⁾ 結局後期ハイデッガーは、世界と大地として思惟された言葉そのものと、人間が語る言葉との関わりあいをも、「性起」(Ereignis)として、つまり言葉そのものに基づいて初めて人間の本質が、したがってまた人間の言葉が可能となるような卓抜な出来事として思惟している。「言葉は言うことにおいて語る。言葉が気に懸けるのは、われわれの発話することが語られざることを傾聴することによって、言葉の言われたことに呼応するということである」。⁽²⁶⁾ 人間は、言葉そのものの「言」に傾聴し、それに呼応することによってのみ、語ることができるのである。

ところで、音声的に発話することを超えて、言としての言葉に傾聴し、それに呼応しようとすることは、一旦黙することなしには不可能である。『存在と時間』で言葉の本質に属するものとみなされた「黙すること」は、後期には「呼応すること」(Entsprechen)として捉えられる。「こうしてまた、わたしが好んで発話することの根源として、発話することのもとに置いた黙することも、すでにひとつの呼応することである。黙することは、生起せしめつつ示す言の静寂の、音声なき音に呼応する」。⁽²⁷⁾

しかし、それにしても、アリストテレスのロゴスの規定に異質の、「聴くこと」、「黙すること」の重視は、どこに由来するのであろうか。この疑問にさしあたつてまず示唆されるのは、ヘラクレイトスのロゴス、もしくはそのハイデッガーによる解釈ではないか、という考えかもしれない。というのは、ハイデッガーが一九四四年の『ヘラクレイトス』講義で、断片五〇のロゴスについてまず最初に言うことは、「したがってロゴスは何か聴きうるもの、一種の語りであり、声である。しかし明らかに、音声によって、そして発声において語る人間の声では

ないのである」⁽²⁸⁾ということだからである。しかしながら、初期ハイデッガーがヘラクレイトスのロゴスに言及するとき⁽²⁹⁾は、もっぱら語りとしてのロゴスの機能、つまり何かを露呈すること (Entdecken, altheuern) を際立たせることを目的としており、『存在と時間』における「聴くこと」と「黙すること」の強調が、当時のこのようなヘラクレイトス解釈から汲みとられたことを証明しうるような引証を、われわれはもたないのである。

それに対して、まず第一に、語りを外へ発話することには、その実存論的可能性として他者の語りを聴くことが対応しているでなければならないという思想、これがハイデッガーが若い頃から親しんでいたヘルダーリンの影響であろうことは、想像に難くない。そして実際ハイデッガーは、一九三四／三五年の最初のヘルダーリン講義でも、また一九三六年の講演「ヘルダーリンと詩作の本質」⁽³⁰⁾（ヘルダーリンの詩作の解明」所収）でも、ヘルダーリンの讃歌「宥和する者よ……」(Versöhrender, der du nimmergegaubt...) 第三稿 (v. 49-51) を引用する。

Viel hat erfahren der Mensch. Der Himmlischen viele genannt,

Seit ein Gespräch wir sind

Und hören können voneinander.

多くのことを人間は聞き知った。天上の者たちの多くのものが名づけられた。

われわれがひとつの対話となり、

互いに耳を傾け聴くことができるようになってから。

そして「対話」の可能性を「聴くことができること」のほうから思惟している。

ところで、「聴くこと」の強調がヘルダーリンに由来するとすれば、第二に「黙すること」の強調も、ヘルダーリンから汲み出された思想ではなからうか。そのような予想を立ててみると、たしかにハイデッガーは、一九三四／三五年のヘルダーリン講義で、「聴くことができること」を対話の可能性として際立たせたとき、同時に「黙すること」の積極性にも言及しており、「ただ黙することができる者がみだ、また語ることができる」と言つて⁽³¹⁾る。

ここでわれわれは、ひとつの見通しを立てたい。それは、従来のハイデッガー研究によつて看過されてきた点である。すなわち、ハイデッガーの言葉の捉え方を規定しているのは、アリストテレスだけではなく、またヘルダーリンでもある、ということである。この見通しから、後期ハイデッガーによるアリストテレスのロゴス解釈を、もう一度見直してみよう。

四 大地と天空の花としての言葉

後期ハイデッガーが、アリストテレスのロゴスの規定を、形式と素材という形而上学的な対概念によつてではなく、世界と大地の対概念によつて解釈しようとしていることは、すでに簡単に触れた。ところでハイデッガーの「大地」概念は、もともとヘルダーリンから継承されたものである。⁽³²⁾

しかもハイデッガーは、言葉そのものを世界と大地として解釈する自らの方向に説得力をもたせるために、「方言」(Mundart)に言及するが、その際に同時にヘルダーリンの讃歌からいくつかの詩句を引用している。「方言のうちには、そのつど異なる仕方、風景が、そして言いかえれば大地(Erde)が語っている。しかし、口(Mund)は単に有機体として表象された身体の器官の一種にすぎないものではない。身体と口は、大地の流れと生育に属し、そのような大地の流れと生育のうちで、われわれ、つまり死すべきものは生い茂り、大地からわれわれは土着性を受けとる」と言われたあとに、それゆえにまたヘルダーリンにおいて、言葉は「口の花」(die Blumen des Mundes)として、また「天空の開花」(des Himmels Blüthe)として捉えられている、と付言される。⁽³³⁾

世界と大地として捉えられた言葉は、さらにヘルダーリンの「口の花」としての言葉を介して、やはりもともとヘルダーリンから汲みとられた大地と天空、死すべきものと神的なものとの四方域へと捉え直されていく。「語は口の花にして開花と名づけられる。そのときわれわれは、言葉の響きが大地的(erdhaft)に立ち現われるのを聴く。どこから「立ち現われるの」か? 言うこと(Sagen)からである。言うことにおいて、世界(Welt)を現われしめることが起こる。[……]言葉のもつ音声的なもの、大地的なものは、声を響かせること(das Stimmen)のうちに保持される。声を響かせることは、世界接合の四つの地域を、それらを互いに投げ渡しつつ互いへと一つの声に調和させる(einstimmen)」⁽³⁴⁾。

このようなことが語られるのは、一九五七年の講演「言葉の本質」においてであるが、この講演と同じ年に、ハイデッガーは詩人ヘーベルについて論じており、われわれ人間が「エーテルのなかに咲き、実をつけうるために、根を張って大地から立ち昇らなければならない植物」であるというヘーベルの句を解釈するにあたって、彼

はやはり大地を「感性的なもの」と、そして「エーテル（天空）」を「非感性的なもの」と等置する形而上学的な捉え方を、大地と天空の対概念へ乗り超えようとしている。「言葉は、人間が大地の上で天空の下で世界の家に住むところの境域を、開いて保つ⁽³⁵⁾」。

ところで、もしも後期ハイデッガーがアリストテレスのロゴスの規定を、ヘルダーリンの大地と天空によって捉え直すのであれば、そのような仕方では捉えられた言葉に「黙すること」が本質的に属するとみなされるのは、当然である。というのは、言葉の音声的なものは「大地的なもの」として捉えられたが、ヘルダーリンにおいて大地とは第一義的に「黙した大地」(verschwiegene Erde)にはかならず、本質的に「閉ざされたもの」(die Verschlossene)、「隠れたもの」(die Verborgene)だからである。⁽³⁶⁾

ハイデッガーはさらに、そのような仕方では捉えられた言葉そのものと、人間の言葉との関連を思惟するにあたって、ヘルダーリンの讃歌「ライン」(Der Rhein) 第八節 (v. 109-114) の思想を受容する。

Denn weil

Die Seligsten nichts fühlen von selbst,

Muß wohl, wenn solches zu sagen

Erlaubt ist, in der Götter Namen

Theilnehmend fühlen ein Anderer,

Den brauchen sie;

なぜならば

こよなく至福なるものたちは 自身では何も感ぜず、

こう言うことが許されるならば、

神々の名において

或る他の者が

思いを分かちあつて感じなくてはならない。

このような他の者を 神々は用いる。

ハイデッガーは、他の著作のなかで、この讃歌の「用いる」(brauchen)という語の深い本質を追思する準備はできていないと述べているが、しかし彼の言語論ではこの語を積極的に受容し、「言葉は、人間の発話することを「用いる」」「人間は、言葉の語り渡しに言い渡されて言葉のために言葉を発話するように用いられる、かぎりでのみ、人間である」と言っている⁽³⁸⁾ (傍点筆者)。

言葉そのものは人間の言葉を用い、人間は言葉そのものによって用いられて初めて人間である。このような関連が、まさに人間の言葉の言葉そのものへの「呼応」として思惟された事態である。それはまた一九四四年のヘラクレイトス解釈で、大文字で書かれた大きなロゴス(logos)と、小文字で書かれた小さなロゴス(logos)との関連として解釈された事態と同じである。しかもハイデッガーは、『言葉への途上』でも、一九四四年のヘラクレ

イトス解釈でも、大きなロゴスは「言うこと」に対する語であるとともに、「存在」に対する語でもあると言い、またそのように解釈することを目指している。⁽³⁹⁾ 前節で掲げられたわれわれの見通しは正当であることが、ここに明らかとなるとともに、ハイデッガーの言語論がやはり彼の「存在への問い」と一つであることを、われわれは知るのである。

五 ヘルダーリンの言語論とハイデッガー

これまでわれわれは、ハイデッガーによるアリストテレスのロゴスの規定の二度にわたる解釈から出発して、ここに表われるアリストテレスとは異質の思想の由来を追究し、ヘルダーリンの言語論に到達した。このヘルダーリンの言語論をさらに立ち入って考察してみると、それはたしかにハイデッガーの言語論の原型を成していることが明らかとなる。

(一) まず第一に、ヘルダーリンにとっても、言葉は「人間が自分が何者であるかを証言しうるため」に与えられたもの、つまり人間の本質にほかならない。⁽⁴⁰⁾ そのような言葉がまた「あらゆる財のうちで最も危険なもの」でもあることの根拠を、ヘルダーリン自身は、人間が言葉によって創造することもできるが、破壊することもできることにみているようであるが、なぜそのように正反対の可能性が言葉によって開かれるのか、その点をヘルダーリンに代わって補足的に思惟しているのが、ハイデッガーである。しかも彼はその際にアリストテレスのロゴスの規定から出発した。すなわち、アリストテレスにしたがえば、「そして文 (logos) はすべて意味をもつもの

(*semantikos*) である〔……〕。そして命題的 (*apophantikos*) なのはすべての文ではなくて、そこに真を語ること (*alētheuein*)、あるいは偽を語ること (*pseudesthai*) が存する文だけである」。そして命題的な文の最初ものは肯定の主張 (*kataphasis*) であり、それは「何かを何かについて言う言明」 (*apophansis tinos kata tinos*) と規定される。⁴¹ そこからハイデッガーは、ロゴスとそのレゲインつまり語ることの構造を、「或ルモノニツイテ或ルモノヲ語ルコト」 (*legein ti kata tinos*) として取り出し、ロゴスとは何かを見えしめること、顕わにすることであると思惟した。⁴² しかし、それゆえにまた言葉は隠し覆うという可能性、仮象の可能性をもつことになり、また存在者を顕わにすることにおいて、まさしく存在を忘却せしめることにもなるのである。⁴³

(二) 次にしかし、ヘルダーリンにとって言葉は単に人間の本質というだけではない。彼には神の言葉というものがある。頌歌「ルソー」には、「合図は／遠い昔から神々の言葉」とあり、また断片二六には、「しかし言葉――／雷のうちに／神は語る」とある。⁴⁴

神の言葉についてのヘルダーリンのこのような見解の背景には、ヘルダーリンの神学がある。その主要思想は、彼がチュービンゲン神学校で学んだルター神学の「隠れた神」 (*deus absconditus*) の思想、つまり神は合図やしるしを通して自らを示す点において、同時に自らを隠すという思想である。この思想はまた、ヘルダーリンがロマーン「ヒュペーリオン」(二七九七、九九)で受容したヘラクレイトスの思想にも通ずるであろう。その断片九三(H・ディールス訳)には、「その神託がデルフィにあるところの主(アポロン)は、言うのでもなく、隠すのでもなく、ほのめかす」とある。⁴⁵

しかし、まさしくこのことはハイデッガーの「存在」思想に言えることである。彼もまた若き日にルターの影

響を受け、中期以降ヘラクレイトス解釈に向かい、存在を「それ自身を隠すものの明け開け」として思惟する。

(三) そして第三に、ヘルダーリンにしたがえば、詩人の使命は、このような合図としての神の言葉に耳を傾け、耳を澄まし、「語が花のように」咲くのを待つのである。ヘルダーリンはすでに早くから、「わたしにとつての天職は／より高きものを誉め称えること そのために／神はわたしの心に言葉と感謝を与え給うた。」と言っていたが、断片三九には、「神からわたしの作品は出発する」⁽⁴⁷⁾とある。いかに詩人が「夜」の時代に「光」を待ち望み、⁽⁴⁸⁾雷の神の声に耳を澄まし、その響きに反響して詩人の言葉が響くかをよく表わしているのは、頌歌「盲目の詩人」(Der blinde Sänger)である。「するとあの神のあとを追つて、わたしの弦よ！ あの神とともに／わたしの歌は生きる」(v. 33f.)。

このように、神の合図に耳を傾け、そこから詩人の言葉が生い育つという構造、それは、言葉そのもの(大文字で書かれたロゴス)に耳を傾け、それに呼応してのみ人間の言葉(小文字で書かれたロゴス)は語るという後期ハイデッガーの言語論の構造と同じである。

このような詩人の言葉には、幾重にも「沈黙」(Schweigen)の契機が存する。(i)何よりもまず、「黙^{もだ}している神々」に呼応して、詩人の胸も「沈黙している」⁽⁴⁸⁾。(ii)またヘルダーリンの第一次ホンブルク時代(二七九八—一八〇〇)以来の悲劇論にしたがつて、神々との親密性を直接的に言表することは「演神」(nētas)であり、したがつてそれは「反対によつて」(per contrarium)のみ、否定を介してのみ言表することができるという意味でも、沈黙は存する。⁽⁴⁹⁾(iii)さらにまた、ヘルダーリンにとつて、神的なものの本質は「喜び」であり、キリストは「喜悅のひとつ」(der Freutigste)であるが、「弱い容器はつねに神々を容れることができるわけではなく、／ただときおり

人間は神的な充溢に堪えうるばかり」であり、「神を捉えるにはわれわれの喜びはほとんどあまりにも小さい」。それゆえに人間はここでも「しばしば沈黙せざるをえない」のである。⁽⁵⁾

(四) ところで、もしもこのように人間の言葉が神々の言葉への反響としてのみ成り立つとすれば、最初に挙げられた言葉の危険性、それは、神々の言葉に耳を澄ますことを不可能にするような可能性のうちに存するのではなからうか。それはヘルダーリンが「多島海」(Der Archipelagus)で語った⁽⁵⁾、古代ギリシアに對置された近代ドイツの姿、神の声も言葉も掻き消してしまう機械の轟音と、そのみを追求する人間の営みであろう。

しかし災いなるかな！われらの種族は夜のなかをさ迷い、オルクスのなかでのように

神的なものもなく住んでいる。かれらは自分たちの営みだけに

鍛えられていて、騒々しくどよめく仕事場のなかで

だれもが自分の声しか聞かず、荒々しい者たちは力強い腕をふるって

絶えまなく多くの仕事をしているが、この憐れな者たちの労苦は

さながらフリーエのようになります不毛となるばかりだ。

このような言葉に関する現代の情勢という点でも、ヘルダーリンの言語論は、ハイデッガーの言語論の根底に存する問題意識を先取している。ヘルダーリンは、讃歌「ムネーモシユネー」(Mnemosyne)の第二稿の冒頭(v. 1-3)で言っている。

Ein Zeichen sind wir, deutungslos,
Schmerzlos sind wir und haben fast
Die Sprache in der Fremde verloren.

われらはひとつのしるし、意義もなく、

苦痛もなく、われらはほとんど

言葉を異郷にて喪失した。

ヘルダーリンにおいて、「しるし」(Zeichen)は「根底」(Grund)と対を成す概念であり、第一次ホンブルク時代の詩論的研究で導入された。「根底」とは、(ペーメの神秘思想の流れを汲むビエティスムスの伝統にある)ヘルダーリンにとつて、それ自体としては決して頭わにならないもの、「しるし」を通してのみ自らを示すものである。ところがこの「ムネーモシユネー」第二稿の冒頭にしたがえば、たしかにわれわれは「ひとつのしるし」であるが、しかし「意義のない」(deutungslos)しるしであると言われている。しるしは本来、根底のしるしとして根底を指し示し、根底のほうからその意義づけを得ている。ところが、そのしるしが意義がないということは、このしるしにはその根底が欠けているということである。そのような根なし草の状態は、本来ならばわれわれにとつて「苦痛」であろう。ところがここで、われわれは「苦痛がない」(schmerzlos)と言われている。そのわけは、そこに、

われわれが根底を欠いた単なるしと化してしまったこと、またその恐ろしさの自覚がないということにはかならない。

ヘルダーリンにとって、言葉は、「人間が自分は何者であるかを証言するため」に与えられたもの、つまり人間の本質であった。ところがわれわれは、そのような自らの本質を、「異郷にて喪失した」。それはまさしく疎外(Entfremdung)の状態である。しかしヘルダーリンは決して、われわれ人間が自らの本質である言葉を全面的に喪失した、とは言っていない。「ほとんど」喪失した、と言っている。そこには自らの本質に我が家のように安らうことへの一筋の可能性は残されているのである。

ハイデッガーの言葉への問いも、全く同じ問題意識から問われていると考えられる。彼が初期から後期に至るまで、論理学への問いを真理への問いとして問うのは、ロゴスつまり言葉の本質を捉え直し、そのようにして「言葉ヲモッタ生キ物」としての人間存在そのものを捉え直し、人間が真の意味で自らの本質に安らうことを目指すためである。一九五一年の講演「言葉」で彼は言っている、「言葉を所在究明すること」は、「われわれを言葉の本質の所在へともたらしこと」を意味すると、「言葉について新しい見解を提起することが肝要なのではない。言葉が語ることにおいて住むことを学ぶことに、一切が存する」⁽⁸⁾と。

このようにして、ハイデッガーの言語論を規定しているのが、アリストテレスだけではなく、ヘルダーリンでもあることが、明白となった。

- (1) *Aristoteles: De interpretatione*. ed. by L. Minio-Parucello. Oxford 1974. I, 16a3-8; 山本光雄訳『命題論』(ブリストル・ネス全集 1)、『岩波書店 一九九三』を使用。
- (2) Vgl. *Aristoteles: Ethica Nicomachea*. ed. by L. Bywater. Oxford 1975. VI 1, 1139a10 f. 以下、『高田三郎訳『ニコマコス倫理学』(世界の大思想 2)、『河出書房 一九六七』を使用。
- (3) *Aristoteles: De anima*. ed. by Jaeger. Oxford 1973. III 5, 430a19 f.; III 7, 431a1 f.; III 8, 431b21. 以下、『村治能就訳(世界の大思想 8)』を使用。
- (4) *Ibid.* III 2, 426b8 f.
- (5) *Ibid.* III 4, 429a13-18.
- (6) *Ibid.* II 12, 424a18 f.
- (7) *Ibid.* III 3, 428b11-13.
- (8) *Ibid.* III 7, 431a14 f.; 431a16 f.
- (9) *Ibid.* III 7, 431b2; III 8, 432a2.
- (10) Vgl. H. Seidl: *Beiträge zu Aristoteles' Naturphilosophie*. Amsterdam, Atlanta 1995. 93 ff.
- (11) *M. Heidegger: Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Gesamtausgabe (=GA) 21. Frankfurt a.M. 1976. 166 f.
- (12) Vgl. *M. Heidegger: Sophistes*. GA 19. Frankfurt a.M. 1992. 641; *M. Heidegger: Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*. GA 22. Frankfurt a.M. 1993. 185.
- (13) Vgl. *M. Heidegger: Sein und Zeit*. 10. Aufl. Tübingen 1963. 34.
- (14) GA 21. 151.
- (15) Vgl. *Sein und Zeit*. 161.
- (16) *M. Heidegger: Unterwegs zur Sprache*. 3. Aufl. Pfullingen 1957. 203 f.
- (17) *Ibid.* 244.

- (81) *Ibid.* 245.
- (61) Vgl. GA 19. 183; *Sein und Zeit.* 32.
- (20) *Sein und Zeit.* 163.
- (12) *Ibid.* 164f.
- (22) Arist.: *De interpr.* 3, 16b20 f.
- (33) Arist.: *De anima.* III 2, 425b26 ff.
- (24) *Unterwegs zur Sprache.* 204, 208, 252.
- (53) M. Heidegger: *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* GA 39. Frankfurt a.M. 1980. 23; *Unterwegs zur Sprache.* 256.
- (9) Vgl. M. Heidegger: *Hölderlins Hymne „Andenken“.* GA 52. Frankfurt a.M. 1982. 36; *Unterwegs zur Sprache.* 262.
- (27) *Unterwegs zur Sprache.* 262.
- (82) M. Heidegger: *Heraklit.* GA 55. Frankfurt a.M. 1979. 244.
- (62) GA 22. 58 f., 232f.; *Sein und Zeit.* 219.
- (68) M. Heidegger: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung.* 3. Aufl. Frankfurt a.M. 1963. 36; GA 39. 68-72; F. Hölderlin: *Sämtliche Werke.* Große Stuttgarter Ausgabe. Hrsg. von F. Beißner. Stuttgart 1943 ff. (=StA)
- (15) Vgl. GA 39. 71.
- (32) 拙論「ハイデッガーの『大地』概念とギリシア的思惟」「人間存在論」第3号（一九九七）、三六八頁参照。
- (33) *Unterwegs zur Sprache.* 205; Hölderlin: *Germanien.* v.72; *Der Gang aufs Land.* v.17.
- (35) *Unterwegs zur Sprache.* 208.
- (35) M. Heidegger: *Hebel. Der Hausfreund.* 3. Aufl. Pfullingen 1965. 28 f.

- (96) Hölderlin: *Der Mutter Erde*. v.55; *Die Wandlung*. v.93; *Germanien*. v.77.
- (95) Vgl. M. Heidegger: *Was heißt Denken?* 2. Aufl. Tübingen 1961. 118.
- (88) *Unterwegs zur Sprache*. 256, 196.
- (83) Vgl. *Unterwegs zur Sprache*. 237; GA 55. 278, 287 f., 292.
- (94) Hölderlin: *Im Walde*. Br. 37. StA 2, 1. 325.
- (14) Arist.: *De interpr.* 4, 17a2 f.; 5, 17a8; 6, 17a25.
- (24) Vgl. GA 19. 18, 181 ff.; GA 21. 129 ff.; *Sein und Zeit*. 32.
- (34) Vgl. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. 34.
- (44) Hölderlin: Rousseau. v.31. StA 2,1. 13; Br. 26. StA 2,1. 322; vgl. auch *Griechenland*. 3. Fass. v.25 f.; *Was ist Gott?* StA 2,1. 210.
- (54) H. Diels/ W. Kranz: *Fragmente der Vorsokratiker*. 6. Aufl. Hildesheim, Zürich 1951 (Nachdr.: 1974). 172.
- (46) Vgl. M. Heidegger: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. GA 63. Frankfurt a.M. 1988. 5.
- (47) Hölderlin: *Brot und Wein*. v.90; *Der Prinzessin Auguste von Homburg*. StA 1,1. 321; Br. 39. StA 2,1. 326.
- (28) Hölderlin: *Elegie*. v.75; *Germanien*. v.50.
- (42) Vgl. Hölderlin: *Grund zum Empedokles*. StA 4,1. 149-162; An Ch. G. Schütz (1799/1800). StA 6,1. 382.
- (56) Hölderlin: *Patmos*. v.90. *Brot und Wein*. v.113 f.; *Heimkunft*. v.100 f.
- (15) Hölderlin: *Der Archipelagus*. v.241-246. StA 2,1. 110.
- (22) *Unterwegs zur Sprache*. 12, 33.