「聖なる悲しみ」についての一考察

陶　久　明日香

序

本稿はマルティン・ハイデッガー（1889-1976）が重要視する「聖なる悲しみ（heilige Trauer）」という気分の事象的内実に迫ることを目的とする。一九三四・三五年冬学期に行われたハイデッガーによる初のヘルダーリン講義「ヘルダーリンの讃歌「ゲルマーニエン」と「ライン」」（以下ヘルダーリン講義と略記）において主題的に論じられるこの気分は、「詩作の根本気分（Grundstimmung der Dichtung）」と称されている。しかし「不安（Angst）」や「退屈（Langeweile）」といった他の気分に比べるとこの「聖なる悲しみ」への注目度は比較的低く、その事象的内実は未だ詳らかにされていない[①]。

その理由として、この気分が論じられる解釈学的背景があまりにもはっきりしているということが挙げられるであろう。不安などに関してはハイデッガー自身、それらを特別視する解釈学的背景を明示せず[②]、独自の分析を詳細に展開しているように感じさせる一方、「聖なる悲しみ」に関してはそれがヘルダーリンの讃歌の言葉に由来するということが明示されている。またその他の根本気分が「哲学」との関係において重要視されているのに対し、「聖なる悲しみ」は「詩作」との関係において論じられており、さらにその論述は基本的にはヘルダーリンの語を逐語的に解釈するものである。そのためこの悲しみの分析には他の気分に関して展開されたような現象学的な事象分析は一見あまり見出せないようにも思われる。「聖なる悲しみ」に事象的重要性が認められるとしたら、それは一体何なのか。以下の考察はこの問いに答えるべく、かなり錯綜した論理展開が特徴であるヘルダーリン講義を、この気分を中心に据える仕方で再構築しながら進められる。

まずはハイデッガーが考えている「詩作」の特徴を明らかにする（Ⅰ）。それから「聖なる悲しみ」がいかに「詩作」を可能にするのかについて論じるが、ヘルダーリン講義ではこの根本気分の特徴として、神々への関係への「抜き移し（Entrückung）」、大地への「移し入れ（Einrückung）」ということが挙げられている。秘教的にも響くこうした記述でハイデッガーが実のところ何を意図しているのかは、いまだ充分に包括的な仕方では解明されているとは言い難い[③]。そのため、まずは「抜き移し」ということの内実が究明されることになる。その際、「詩作」と「聖なる悲しみ」との関係が暫定的に示され、また気分によって規定されているのにもかかわらず詩作が心情吐露の産物に陥らないのは、この気分に特有な「聖なる」あり方によるということが明らかになる（Ⅱ）。それに続き「移し置き」の内実を吟味する。この吟味においては、この悲しみに含まれている「共苦（Mitleid）」という事象に注目し、「憐れみ（Erbarmen）」と「逃避（Flucht）」というあり方との比較を行うことを通じて、この事象の積極的な意味を明らかにし、この気分と詩作との関係をさらに明示化す

ることとなる（Ⅲ）。さらにこの気分から可能になる詩人の語り方についても触れ（Ⅳ）、最終的にはこの気分の内にハイデッガーが見出した事象的重要性を、他の気分との比較も行ないつつ明らかにしたい。

Ⅰ　詩作という現存在の根本生起

一　たんなる芸術や言語活動ではない詩作

詩作は一般に「魂、体験の表現の現れ」（27）と把握されがちである。しかしある意味、全てのものが（例えば、犬が吠えるといった現象も）体験の現れであると言うことも可能である。そのためハイデッガーは一般的に流布しているこうした詩作についてのイメージを否定し、自身で「詩作」とは何かということを論究している。しかしこの論究自体、彼の全くのオリジナルなものではなくヘルダーリンの言葉をその解釈学的背景としている。論拠として挙げられているのは、詩「あたかも祭りの日に・・・»Wie wenn am Feiertage«」の次の一節である。

> されど我らにふさわしきは、詩人たちよ！／
> 神の雷雨の下　頭をむき出しにして立ち／
> 父なる神の稲妻を、稲妻そのものを自らの手で捉え／
> 天の恵みし贈り物を、歌に包んで／
> 民の手に授け贈ること

この引用からハイデッガーは、詩人が「自分の魂の体験を綴るのではなく、「神の雷のもとに」―「頭をむき出しにし」、支えなく、自分を放棄し、自分から離れて立っている」（30）ということを見出す。またヘルダーリンの語法を基に、雷雨と稲妻を神々の言葉として解釈し、詩人とは「この言葉から逃げずにそれを持ちこたえ、受け取り、民族の現存在の内へと置かねばならない者」（31）であるという。

また別の論拠として挙げられているのは、ヘルダーリンが一七九九年の正月に彼の弟に宛てた手紙である。この手紙でヘルダーリンは「詩作」について書いているが、そこからハイデッガーは、「詩作」とは「個人の最も固有な本質を目覚めさせ、取り壊すこと」（8）であり、このことを通じて「個人は自分の現存在の根拠へとさかのぼり届く」（ebd.）ということ、そして「いずれの個人もその根拠から来るのであれば、個々人たちがある根源的な共同体の内へと真なる仕方で集まるということが、すでに前もって生じている」（ebd.）ということを読み取っている。

以上のことからわれわれはさしあたり、ヘルダーリン解釈を基にハイデッガーが見出した「詩作」の特徴を三つほど確認することができるだろう。一つは、詩作するということは神々との関係の内に立つということである。しかし何故、神々と関係をもつ必要があるのか。神々はこの講義では民族に軌道を指示し、現存在に規定を与えるものとして考えられている（vgl. 93）。この講義と同時期の講演「芸術作品の根源」においても、神々を祀る神殿の話がなされているが、そこでも問題となっているのは、生と死、災禍と恵みなどがそこで民族の「歴運（Geschick）」という形を獲得するような諸々の軌道と関係の統一を神殿が集めているということである（vgl. GA5, 27f.）。またハイデッガーの歴史観においては、歴史がまさに歴史として始元するためには、現存在が自身の有限性を明確に自覚し、目標、尺度などを受け取るということが必須である[4]。これらのことを鑑みると、詩作とはたんなる個人的な創作活動であるに留まらず、神々といった軌道や目的を与えるものとの関係における有限性の自覚と関わるものであり、さらには共同体の規定にも関わるものである

ということになる。

「詩作」の第二の特徴としては、それが言葉を他者に伝える一つのあり方であると同時に、「自らを放棄する」、「逃げない」、「持ちこたえる」ことであるということが挙げられる。ハイデッガーはヘルダーリンの「やさしい青空に・・・»In lieblicher Bläue・・・«」で始まる詩の一節、「功業にみちて、だが詩人のように／人間はこの地上に住む」を引合いに出し、「「詩人のように（dichterisch）」――これは生を自身のために装飾しもするような一つの「方法（Façon：仕方）」なのではなく、存在すること（Seyn）にさらされてあることであり、このようなこととして人間の歴史的現存在の根本生起（Grundgeschehen）なのだ」（36）と述べている。彼はすでに一九二九年の講演「形而上学とは何か」において、存在者を明確な仕方で乗り越えて存在を問う意味での「形而上学」が学の中の一科目なのではなく、「現存在における根本生起」（GA9, 122）であると述べていた。またこれが明瞭な仕方で遂行されるのは、潜在的につねに生じている不安から逃げずにそれを持ちこたえる場合であるということを示唆していたが、先の引用にはこれと同様の考え方が看取できる。つまり「形而上学」も「詩作」も、たんなる知的活動や言語伝達であるに留まらず、現存在の根本的な有り方なのであり、またその遂行には「逃げない」、「持ちこたえる」といったあり方が必要とされるものなのである。[5] そしてこのような現存在のあり方を通じて自己が取り壊され、それが共同体なるものの生成に通じるということ、これが詩作の第三の特徴である。

二　存在を創設するとはどういうことか

こうした詩作をするヘルダーリンをハイデッガーは「ドイツ的存在の創設者」（220）と称する。それは一体どのような意味で言われているのか。この「存在の創設」という考えも、ハイデッガーはヘルダーリンの讃歌「回想 »Andenken«」の最終行にある「されど留まるもの、それを創設するのは詩人なり」という文言から着想を得ている。留まっているのは存在者であるが、存在者は存在すること（Seyn）によってこのように留まっている（vgl. 214）。こうした意味での動的な存在を創設するのが詩人であるという。

ここで言われている存在することの内実を詳しく見てみよう。詩作において創設される存在することとは、「つねに存在者全体を、つまり神々、大地、人間を、そしてその歴史における―歴史としての、つまり民族としての―人間を包括している」（215）ものであるとされる。存在することとはつまり、神々、大地、民族としての人間が一つの全体として、しかしそれぞれがまさにそれとして存在することであると言える。そしてその全体において可能になる神々と人間との関係において、他の諸々の存在者もそれが何でありいかに在るかに関して明け開かれることになる（vgl. 70）。またここには「民族としての」人間が包括されていることから、詩作で創設される存在において問題になっているのは、人間一般と神々一般と大地一般との関係ではなく、特定の共同体、特定の神々、特定の大地の関係であるということになる。トラヴニーが指摘しているように、一般化された「世界」を語るリルケなどとは違い、ヘルダーリンの詩作においては、つねに特定の山、河、場所が記述されている。[6] それゆえ少なくともヘルダーリンの詩作においては、ドイツ人、ドイツ人にとっての神々、ドイツの故郷の大地が問題になっているのであり、存在一般というよりはむしろ「ドイツ的存在」が創設されているということになる。[7]

しかし、この「創設する（stiften）」ということで具体的には何が意味されているのか。創設である以上、それは眼前的にすでに存在するものをたんに謳うようなことではない（vgl. 257）。創設とはむしろ「まだ存在しないものをその本質において前もってはじめて企投すること」（214）で

ある。しかしこうした創造的な企投は、勝手気ままな構想力や根拠を欠いた思いつきから生まれるものでもない（vgl. 164）。ヘルダーリンの詩「あたかも祭りの日に・・・」の「詩人らの顔も悲しみに曇る／されど彼らは孤独に見えどもつねに予感している（ahnen）」という一節を基に、ハイデッガーはこうした創設が「つねに何らかの仕方で予感すること、待ち焦がれること、来ることを―見ること」（257）であると解釈する。また先述のように、詩人はさらにそれを民族に伝えねばならない。詩作としての創設とはそのような意味では、自身が企投したものを民族が回想できるように保護することでもある。その際、創設としての詩作の言葉は決して「説明しようとはしない」（250）。なぜなら説明してしまうと、語られる当の事象はそれとしてはもう解決済みのものとしてわきへと追いやられてしまうからである。そのため創設としての詩作は、回想されるべき事象を、あらわにするというよりは、むしろ覆いながら言うのであり、その語り方は、とぎれなく物語ることや記述するのとは全く違っている（vgl. 203）。

Ⅱ　「聖なる悲しみ」と抜き移し

一　二種の情状性の対抗

こうした詩人による存在の創設は、気分によって土台を与えられている（vgl. 79）。「詩人はなんらかの気分から話す」（ebd.）のであり、ヘルダーリン講義においては「聖なる悲しみ」がこの当の気分であるとされる。とはいえここで注意すべきは、詩作された内容は詩人の心情を吐露したものでは決してないということである。先にも見たとおり、詩作は詩人の内的体験を言葉によって表現することではないのであるから、たんに自分の悲しい気持ちをヘルダーリンが言葉にしてできたのが「ゲルマーニエン」や「ライン」なのだとする表面的な解釈は断じて避けねばならない。気分が存在の創設の土台を規定しているということの内実を理解するためには、むしろこれまでに明らかになった現存在の根本生起としての「詩作」の特徴、つまり神々、大地、存在者との関係の内に立つこと、神々との関係ないし存在を耐え抜くこと、何かを待ち焦がれること、これらを「聖なる悲しみ」がいかに可能にするのかを究明する必要がある。以下、「ゲルマーニエン」についてのハイデッガーに即して考察する。

「聖なる悲しみ」という気分がこの詩作に関係しているということを見出すのは難しくない。冒頭の箇所にすでにこの気分を示す語が入っている。

> いや、かつて現れた至福の者たち、
> 古い国の神々の像、
> そう、彼らを私はもはや呼んではいけない。だが
> 故郷の河よ！いまおんみらと共に
> 心の愛（Des Herzens Liebe）が嘆くとき、その他に欲するであろうか、
> 聖なる仕方で悲しんでいる心（Das Heiligtrauende〔Herz〕）は？

ハイデッガーはまず「彼らを私はもはや呼んではいけない」という箇所から、詩人の「諦め（Verzicht）」（81）を聴き取っている。「諦める」という態度は、たんに何かすることをやめてしまうということでない。それには、諦めねばならない当の対象への強い憧れ、「待ち焦がれ（erhal）」が含まれている。憧れがそもそもなければ、諦めるということは生じえないであろう。むしろ憧れこそが諦めの基礎をなすとも言えるのであり、

このことは「心の愛が嘆くという言い回しからも読み取ることができる。そのため、呼ぶことを諦めるとはいえ、むしろ詩人は神々を「呼びたい」のだとハイデッガーは解釈する。このように憧れをはらんだ「諦め」と結びついた場合、「呼ぶ」ということは、たんに何かを呼び寄せたり、注意を引いたりすることではなくなる。「このように呼ぶことは〔呼ばれたものを受け入れる〕準備が開かれてくることと、〔その願いが〕成就が生じないままであることとの間の対抗を耐えぬくこと」(ebd.)となる。諦めつつ呼ぶという態度の内には、このように諦めと待ち焦がれ、寂しさと準備ないし果断さといった二種の相反する情状性が見出されるのであり、呼んでいる詩人は相反する動き、対抗の動きに引き裂かれている。そのため「こうした対抗を耐えること(*Ertragen*)は痛み(*Schmerz*)であり、苦しみ(*Leiden*)であり、したがって呼ぶことは嘆き(*Klagen*)である」(ebd.)とされる。このような心の愛の「嘆き」こそが、「悲しみという根本気分の内で発源し、振動する」(ebd.)とハイデッガーは解釈するが、それは後続する「聖なる仕方で悲しんでいる心」という箇所を受けてのことである。またこのように諦めつつ呼ぶことは、諦めの対象を待ち焦がれることと表裏一体であるがゆえに、「待ち焦がれたものをまだ遠くにあるものとしてわれわれに対してはじめて遠くに置く」(ebd.)。つまりこの態度は諦めることによって対象との関係を持たないのではなく、むしろその対象との関係を遠くに開くことになる。

このように「悲しみ」には、「耐え抜き」、まだないものを「待ち焦がれ」、「関係を開く」という「詩作」に必要とされる契機との関係がすでに見いだされる。だがこうした契機をたんに見いだすだけでは、「ゲルマーニエン」がヘルダーリン個人の心情をたんに吐露したものではないという印象を拭い去るのには充分ではない。「心の愛」の嘆きや「悲しんでいる心」という言い回しがあるゆえに、個人の内的体験が語られているという解釈も充分成り立つからである。だが、ここで言われている悲しみは任意の悲しみではなく「聖なる悲しみ」である。

二　詩的な精神のあり方としての「私心のなさ」

ハイデッガーはこの「聖なる」という語をやはりヘルダーリンの「詩的な精神のあり方について»Über die Verfahrungsweise des poëtischen Geistes«」という論稿の内容に即して解釈している。この論稿でヘルダーリンは聖なるものを「私心のないもの(das Uneigennützige)」(84)として考えている。私心がないとはいっても、それは公益のために、他のもののために自分を犠牲にすることではない。それはむしろ、利益にも無益にも属さない、つまり「〜のため」という尺度では測られないようなあり方である。この際ヘルダーリンの念頭におかれているのは、人間が自らを、神的なものの内で含まれているものとして認識し、また逆に神的なものを、自らの中に含まれているものとして認識するような状態であるという(vgl. 85)。こうした自分と神的な対象とがいわば共属しつつも区別されていることを知るという「詩的な精神のあり方」としての私心のなさに人間は、あまりにも主観的な状態においても、あまりにも客観的な状態においても至ることがない(vgl. 84)。つまりこうしたあり方は、あまりにも自身に固執しているともちろん成り立たないが、逆にあまりにも対象に入れ込みすぎても成功しないのである。しかし自分にも対象にも偏っていない状態というのは、自分と対象との間でたんにどっちつかずに漂うことではない。共属の感覚を味わうわけであるから、むしろ自分自身の内にやすらいつつ自立しながらも、対象に開かれ、それに委ねられている状態であるといえる。そのため「空虚のままに留まり、自分に固執することも、自分のために何かを欲したりせず、対象の内で自分を失うことも、また対象を気遣うこともしない」(87)ことも、先述の

意味での私心のないあり方とはいえない。

これを「ゲルマーニエン」で語られている詩人のあり方と照らし合わせて、ハイデッガーの議論を再構築すると次のようになる。自分に固執してしまうのであれば、悲しみは「全てを撥ね付ける絶望へと硬化し、凝り固まる」(87)ことになるが、この悲しみは「待ち焦がれ」の情状性を伴うがゆえに全てを撥ね付けて、自身に閉じこもっている絶望にはならない。また対象に入れ込みすぎてしまう場合、「逃走したものどもを拠り所なしにただ―いつまでも考えて自分を喪失する」(ebd.)ことになるが、悲しみにおいては自分を見捨てた対象の内へ自分を喪失することも起こらない。「ゲルマーニエン」第二連の「私はここで何も否定せず、請い求めることもしない」という箇所をもとにハイデッガーは、この悲しみが欠乏に耐えようとする果断な態度であると解釈している。この果断さは「古い神々によって見捨てられることを引き受ける」(97)ゆえのことであり、こうしたあり方は先述の「耐え抜き」の態度に対応していることが看取できるであろう。さらに悲しみは自分と対象との間をただ漂うようなものではない。「なぜなら悲しみは・・・まさに神との或る新しい関係を創設するのだから」(87)。これは先述の、神々に見捨てられつつ、彼らを諦めつつも待ち焦がれることによって、悲しみは神々への「関係を開く」ということに対応しているといえる。

以上のことより、悲しみという気分が自分に固執することでも、対象の内へ自分を喪失することでも、また両極の間でさまよっているだけのものでもないということ、そして自分と神的な対象とがいわば共属しつつも区別されているという意味でのヘルダーリンのいうところの私心のないあり方をしており、そのような意味で「聖なる」ものであるということが明らかになった。「「聖なる」というこの形容詞は気分をあらゆる偶然性、だがそしてまたあらゆる無規定性の彼方へと高める」(ebd.)とハイデッガーは述べているが、これは諦めと待ち焦がれとの間を耐え抜きつつ、対象との関係を開く悲しみであればそれは必然的に「私心のない」、「聖なる」ものであり、またそうであるがゆえにこの悲しみは内的主観的な心情ではないということを意味していることになる。

ハイデッガーが神々との関係の内へのわれわれの現存在の「抜き移し(Entrückung)」(140)と呼ぶのは、神々と人間との関係を開くこうした気分のあり方に他ならない。抜き移しといっても、この動きが向かう先は何ら安定した場ではない。動詞 entrücken の前綴り ent は対向や離脱を意味するものであり、この気分に規定された者は確固とした場に置き移されるのではなく、将来的なものに対向しつつ既在のものから離脱しようとしつつ、待ち焦がれているものがまだ不在である現在を耐えるという状態にもたらされるのである。いわば不在という仕方で現前している、自分ではないものとの関係を開くもの、それが「聖なる悲しみ」であるといえる。

Ⅲ 「聖なる悲しみ」と移し入れ

一 共鳴

「聖なる悲しみ」において耐え抜いている詩人は、もはや個人ではないということをハイデッガーは示唆している。「個人もまた、特定の神々への彼の特定の関係において見捨てられ、逃走した神々の神性を護ることがかろうじて残っている今、「私」は沈み、言うこと(Sagen)は「われわれ」の言葉である」(101)。「聖なる悲しみ」に規定されたヘルダーリンの「詩作」は決して個人の心情吐露の産物なのではなく、先述のような「私心のない」性格ゆえに、自ずから他者にも開かれたものになりうる。[8]

詩作において創設される存在にはしかし、神々、人間のみならず、ほかの諸々の存在者、そして大地の存在も含まれている。これらに関して事情はどうなっているのであろうか。

「ゲルマーニエン」の解釈においては、「神々が歴史的現存在と存在者全体を貫き支配している限り、気分はわれわれを〔神々との関係の内へと〕抜き移すことに基づき、同時に大地、風土、故郷との調和的な(gewachsen)諸関係の内へとことさらに移し入れる(einrücken)」(140)ということが言われている。この主張の論拠となっているのは、先にも挙げた「ゲルマーニエン」の第一連に出てくる「故郷の河よ!(Ihr heimatlichen Wasser!)いまおんみらと共に(mit euch)／心の愛が嘆くとき、その他に欲するであろうか／聖なる仕方で悲しんでいる心は?」という箇所である。ここで詩人は「おんみらと共に」、つまり「故郷の河」と共に神々の遁走を嘆いている。また同じく第一連の後続の「今日　天空は／おんみら憧れるものよ!われらを(uns)予感にみちた仕方で覆う」という箇所に関しても、この「われらを」というのは詩人自身と「故郷の河」のことであるという解釈をハイデッガーは提示している(vgl. 91)。すでに述べたように、ハイデッガーは詩の内容を詩人の感情が表現されたものとしては捉えないため、彼の解釈に従うのなら、この「故郷の河」の嘆きをや憧れも、詩人が自分の内的経験を自然現象に転嫁して表現したものでは決してありえない。そうだとすると「故郷の河」はそれ自身で嘆き、憧れるような存在だということになるであろう。しかし数ある故郷の風景においてなぜ河がこうした存在なのであろうか。

このことに関してハイデッガーは、ヘルダーリンによるピンダロスの断片の翻訳と注釈の一断片である「活力を与えるもの »Das Belebende«」の内容にをもとに、ヘルダーリンにおいて河というものは「軌道と境界を、本来は道がない大地の上に、暴力的に作るもの」(93)であると述べている。そして、民族に軌道を指示し、規定を与える神々が遁走して以来、大地には道がないということを河は嘆き、また同時に道ができることを待ち焦がれているという解釈を提示する(vgl. ebd.)。このように考えると、こうした河と「共に」詩人が「聖なる悲しみ」において嘆きつつ、民族に軌道と規定をもたらす神々を諦めつつも待ち焦がれているということは、故郷の風景と詩人との共鳴、同調ないし一体化を示唆するものであるということとなる。こうした内容を受け、ヘルダーリン講義第一部「ゲルマーニエン」の最終節では「聖なる悲しみ」の嘆きは「故郷の河」とともに悲しみ、嘆くことであるということ、「苦境は故郷の大地の苦境」(137)であるということ、そして「われわれは河と故郷の大地を探し出さねばならない、そしてそこから詩人の言うことを正しく聞き取らねばならない」(ebd.)ということが強調され、第二部の「ライン」の解釈への移行がなされる。そして「移し入れ」についての解釈はさらに先鋭化されることになる。

二　半神とライン河との共通性

讃歌「ライン」の解釈においては、気分による「移し入れ」は、故郷の大地の内への「連れ戻し(zurückbringen)」であるということが明確に言われている(vgl. 181)。先に挙げた引用でも、気分が現存在を「大地、風土、故郷との調和的な諸関係の内へとことさらに移し入れる」(140、強調筆者)ということが言われているが、「連れ戻し」ということを考慮すると、詩人はそれまで故郷というものを全く知らなかったのではなく、「聖なる悲しみ」の気分においてあらためてその風土を自身のものとして受け取り、またそれに調和的なあり方をするようになるという想定が成り立つ。またこの「連れ戻し」は、「そこ〔故郷的な大地〕で統べている諸々の力を詩人的な創設を通じて自由にすることへと継ぎ直すこと

(Rückfügung)」(181) とも言い換えられている。つまり、故郷の大地の内への「移し入れ」ということでハイデッガーが考えているのは、詩人がたんに風土と共鳴し、一体化するということだけではなく、そこにある諸々の力を解放することなのである。

「ゲルマーニエン」において語られていた「故郷の河」の嘆きは、「ライン」の解釈ではライン河の流れに限定され、しかもそれは奇妙にも「半神 (Halbgott)」の嘆きとして解釈されている。論拠として挙げられているのは、第二連の「極めて冷ややかな深淵に／私は聞いた　解放 (Erlösung) を求めて嘆き悲しむ／若者 (Jüngling) の声を」という箇所である。ハイデッガーは、第一連に出てくる「木蔦 (Epheu)」という植物の名からこの詩が、ゼウス神と死すべき人間の女性セメレーとの間に生まれた半神デュオニソスの存在に関係しているという解釈をする (188ff.)。また第十連の冒頭部「半神たちのことを今私は思う」という箇所を挙げ、この詩全体の主題が「半神」であるということを示しており (163f.)、デュオニソスは数ある半神の中の一つであるというよりはむしろ「それはまさに半神そのものである」(190) という。これらのことを論拠にして、ハイデッガーは先の引用における「若者」はデュオニュソス的過剰さを持つ半神であるという解釈を提示する。深淵から聞こえる半神の嘆きは、そこから発源したいという過剰な生への意志がありつつも、そこから解放されず縛り付けられているゆえのものであり、それは道ができることを待ち焦がれそれを作るために流れることを欲しつつも、解放されずその根源に縛り付けられてつつ道がないことを悲しんでいる河の嘆きと一致する。

また、半神と河のうちには他の一致点も見出すことができるであろう。つまり、河が流れとして生成するやいなや、根源から発源した流れは根源からいわば分離する。とはいえ河の流れ出ようとする動きがあるがゆえに両者は一体化しているともいえ、河が流出しようとすることはその流れを可能にする根源とそこから発源した流れとを分けつつも両者を媒介しているといえる。同様に半神とは神々と人間とのたんなる合成物ではなく、むしろそれが存在することにより神々と人間の存在とが開示されるような、両者を区別しつつ媒介するものである。

三　三種の聴き方

ではこのような半神としてのライン河と、「聖なる悲しみ」における詩人はどのように「共に」嘆いているのであろうか。「ゲルマーニエン」では神々を諦めつつも待ち焦がれつつ耐え抜きつつ苦しむということに関連して詩人の嘆きについて述べられたが、「ライン」でも、存在の創設は「[半神と] 共に苦しむこと (Mitleiden) でしかありえない」(184) ということが主張されている。半神としてのライン河と共に苦しむこと、これが詩人の悲しみ、嘆きを構成しているのであるが、それはどのような仕方でなされるのか。ハイデッガーは半神の嘆きを「聴く」という詩人の態度に注目して解釈する。具体的には、第二連の、若者の声について「両親には憐れみの念をおこさせる (Erbarmend) がしかし／死すべきものたちはその場から逃げた」と語られる箇所を論拠として、ハイデッガーは三種の聴き方を分析している。

一つは半神の親としての神々の聴き方である。彼らには半神への憐れみの念が起こるが、「それはどんな場合であれ関与の一種であり、しかも優越した仕方で関与するということである」(198)。この反対にあるのは死すべき人間の聴き方であり、彼らは半神の嘆きを不気味に思い (vgl. 229)、そこから逃げて聴こうとしない。詩人の聴き方についての具体的な描写はないが、ハイデッガーはこの両極端の中間にいるのが詩人であると解釈し、「詩人的な聴くことは、嘆き悲しむ声に関与することなしに

耳を傾けることであろう」（198）と述べている。詩人は他の人間のように逃げはしないが、神々のように半神に憐れみつつ自らの優越を感じながら、つまり半神に対して何か自分ができるであろうと思いながらそれに関与するのでもない。詩人はただ「共に苦しむ」だけである。しかし半神の嘆きに憐れんでいるのでないとすれば、どういう仕方で「共に苦しむ」のか。「詩人的な聴くことは〔半神の〕嘆き悲しむ声を解決するだけの力がない」（ebd.）。つまり詩人は半神の苦しみを感じ、共に苦しみはするが、それに関与したくても何も自分ができないという自覚をしているということである。その場合この苦しみは相手を思う気持ちであると同時に自分の無力さ、有限性に対するものであるということになる。ここにも「聖なる仕方」で悲しむこと、すなわち、自分にも対象にも偏らず、自立しつつも対象に開かれているという意味で「私心のない」仕方で悲しむあり方を看取することが可能である。[9]

四　憐れみと逃避の共通性

このような憐れみ、共苦、逃避といった三種のあり方のうち、ハイデッガーは憐れみと逃避に関しては、「両者〔神々と死すべき者ども〕は、異なった仕方ではあるが、根源をそれ自身に引き渡すという点において合致する。つまり片方は根源を解放し、もう片方は根源を忘却する、つまり押しのける」（200f.）と主張する。憐れみは、対象の苦しみを聞き出し、根源からの解放を求めているその嘆きの声を「聞き入れる（Erhören）」（200）。憐れみにおいては優越的な仕方での対象への関与がなされるため、その対象である半神としてのライン河をその苦しみから、つまり根源での縛られから解放されたいという願いをかなえることが可能であり、河は流出して大地に道を作り始めることになる。それにより根源と、そこから発源したもののいわば二分化が生じるが、この二分化以前は実のところ半神が縛られている深淵にあるのはいわばただの水たまりにすぎない。この二分化なしには根源は根源としては、つまりそこから流出したものを可能にしそれとは区別される水源として存在することは決してありえない。つまり神々による憐れみにおける聞き入れは、根源をはじめて根源として生成せしめるという働きを果たしている。とはいえ、神々は解放してからもずっとこの根源を気にかけているわけではない。解放されると同時に「根源そのものは、それ自身へと引き渡されている」（200）。ちょうどこれは誰かを憐れんでいる者が当該者を助けてしまった後には、その者の苦しみを感じ続けることはないということに擬えることができるであろう。

他方、死すべき人間どもは半神の嘆き悲しむ声から逃避するわけであるが、これは「聞き逃し（Überhören）」（ebd.）であり、流出したいと嘆く根源における豊穣さを回避することである。こうした人間どもは「発源している当のものにのみ固執する。発源して存在することそのものを考えることなしに」（ebd.）。このような不気味さの回避、存在することそのものを考えようとしないという態度には、『存在と時間』で論じられた、不安により開示される不気味さからの逃避ゆえに可能となる現存在の頽落の状態を認めることができる（vgl. SuZ, 186）。この点を考慮すると、発源したものを存在者、根源を存在と捉える小林の解釈は妥当である。[10]その場合、人間のあり方は存在忘却であるともいえる。

五　共苦による明け開きと根拠づけ

では共苦という詩人の聴き方においては、どのようなことが生ずるのか。ハイデッガーは詩人による聴くこととは、「縛られた根源の豊穣さを持ちこたえる」（201）という。嘆き苦しむ半神に対して思いを馳せつつも、自分は何もできないことを知っているというこの態度は対象に手出

しをしない。とはいえそれを見捨てるわけでもなく、ただそれと共に持ちこたえるだけである。このようなあり方は「根源を聴くこと、つまりそれが縛られつつもまさに飛び出そうとしており、そのようにして根源としてまだ全くそれ自身のもとに存在しているように聴くこと」（201、強調筆者）と解される。詩人の共苦は神々の憐れみのように根源を根源たらしめ発源を可能にするような力は無いが、その場で共に耐えることにより、何がそこで本来的に生起しているのかを把握する。つまりそれは、まさになんらかの形をもって飛び出さんとする動的な存在をそれとして把握するということであり、発源してしまったものというよりむしろこの動性こそが「存在する」当のものであるということを経験し、存在するものがまさにはじめて存在するようになろうとするその現場に立ち会いつつ、半神としての河の「明け開きつつ苦しむこと（Er-leiden）」（185）を聴くということである。

またこの態度の内には、根源とそこから発源するものという二分化されるものを、その区別はそのままに媒介し、一つのものとして持ちこたえるというあり方が潜んでいる。この二分化されるものは存在と存在者とも言い換えられるであろうし、また事象的には根源からの流出を可能にし軌道や秩序を作ることを可能にする神々と、流れ出したもののほうに興味を向け、軌道や秩序に従う人間であるともいえよう。

このように存在と存在者、そして神々と人間とを媒介するという仕方で、詩作する者は「聖なる悲しみ」において共に嘆いているということが明らかになった。先述のとおり、この気分による故郷の大地のうちへの「移し入れ」とは、たんに風土と共鳴し、一体化するということだけではなく、そこにある諸力を解放することである。そこにおいては詩人の耐え抜きにより、存在者はまさに存在するものとして把握され、さらに神々と人間はその耐え抜きに媒介されて一つの関係のうちに立つ。それゆえこのような「抜き移し」は存在者をまさに存在するものとして「明け開くこと（Eröffnung）」（140, 181）であり、また神々、人間、大地のすべてを包括する「存在（Seyn）」をそれとして「根拠づけること（Gründung）」（181）であるとも述べられる。

Ⅳ　詩作からの締め出され

先に、詩人による創設とは「まだ存在しないものをその本質において前もってはじめて企投すること」（214）であるということに触れておいたが、「聖なる悲しみ」における「抜き移し」、「移し入れ」、「明け開き」、「根拠づけ」によって、神々、人間、大地、存在者の統一的連関、言い換えれば、存在者全体がはじめてそれとして明け開かれる。とはいえ詩人はただこの開けを耐え抜くだけでなく、同時にそれを言葉にして伝えている。その語りは眼前にあるものについてとぎれなく語るのでも、記述するのでもなく、むしろ来るべき神々を待ち焦がれつつ、その嘆きを伴なう待望の中で開かれている諸関係およびその全体として開かれている存在をそれとして保護し、民族がそれへと思いを馳せ、回想できるように保つようなものである。しかもその際、詩人はそうした存在を「説明しようとしない」。半神としてのライン河そのものの嘆き、つまりその根源に縛られつつまさになんらかの形をもって存在しようとするその豊饒さを耳にしても、詩人はそれにそもそも自分が関与できないことを知っている。とはいえたんに無視するのでも、また沈黙するのでもない。自身の有限性を自覚しつつ共に悲しみ、そこで生じていることに介入しつつ説明するのでも、また無視するのでもないという仕方での嘆きが一つ一つの語となり、その生起をまさにそのままに保つのである。とはいえこれは個人の心情吐露でもない。なぜなら「聖なる悲しみ」の「私心の

なさ」において、先述のように詩人は「私」ではなく「われわれ」として語ることになるからである。またこのことは「自分の魂の体験を綴るのではなく、「神の雷のもとに」――「頭をむき出しにし」、支えなく、自らを放棄し、自ら離れて立っている」（30、強調筆者）という詩人のあり方にも呼応している。

このような状態において詩人は他者に開かれており、そこにはすでに共同体なるものが生成していることになる。このことをハイデッガーは次のように表現している。「人間の歴史的現存在は存在によって根本から担われ且つ導かれるのであるが、詩人〔ヘルダーリン〕はこの存在を先んじて経験し、初めて語に入れて覆い、このようにして民族の内へと立ててしまっているのだ」（184）、「ヘルダーリンの作品は、それ自身で固まっている突出部（Vorsprung）のように、われわれの民族の現存在のうちに固定されている」（ebd.）。しかしそれにもかかわらず、ドイツ人は詩作的なことから締め出されているという（vgl. 22, 59）。この主張自体もヘルダーリンの「ムネモシュネー »Mnemosyne«」（第二稿）の冒頭の三行、「我々は一つの印。解すすべなく(deutungslos)／痛みを知らず(schmerzlos)。ほとんど／言葉を異郷の内で失ってしまった」を基にしている。ドイツ人がその規定を失っていることを「解すすべなく」という語からハイデッガーは読み取り、規定が生じないのは根本気分が調律する力を欠いているからであり、だから「痛みを知らず」なのだと述べる（vgl. 135）。それゆえ、ハイデッガーは詩人を根本から気分づけているところの「聖なる悲しみ」が呼び起こされねばならないと主張し（vgl. 146）、ヘルダーリンの詩作の解明を通じてその呼び起こしをするという試みこそが当該のヘルダーリン講義の核をなしている。

結論

「聖なる悲しみ」に関するハイデッガーの論述は、たしかにヘルダーリンの言葉をベースとしているが、そのうちにも彼独自の現象学的考察が含まれている。最後に、これまでの論述を基に、「聖なる悲しみ」の内に見出されうる事象的重要性とは何かについて考えたい。

まず挙げられるのは、諦めと憧れという二種の相反する情状性の動きの中にありつつも、すでにこの両者を「耐え抜く」ということが必要不可欠な契機として入っているということである。どちらかの情状性に偏る仕方で浸るのでは、すでに失ってしまったものに対するたんなる絶望ないし、まだ訪れてくれないものに対する希望になってしまうが、「耐え抜く」という契機があることにより、この二種の情状性は悲しみにおいて生起するのであり、この「耐え抜く」ことの中でしか悲しみはありえない。そしてこの「耐え抜き」こそが、不在のものとの関係を遠くに開くのであった。それは眼前にあるものを描いたり、記述したり、たんなる構想力や思いつきに頼ったりするのではなく、まだ存在しないものをはじめて企投するという「詩作」をまさに可能にするといえる。

また悲しみつつある嘆きに含まれている「苦しみ」は、その「共苦」というあり方において、一方では共鳴や同調といった現象であり、それによって自身以外のものとの一体化が可能となる。これは「不安」や「退屈」といった他の根本気分には見出せず、人間が土着的なものになるためには欠かせない契機であるだろう。また他方でこうした「共苦」は、自身と他なるものとの断絶、自身の有限性にも気づくようにさせる現象であり、関与して説明するのでも、逃げて語らないというのでもなく、ただ共に嘆くことにより、自分ではないものから距離をとりつつそれをそのものとして保護するという詩人のあり方を可能にするものである。

他方、存在者をまさに存在するものとして明け開くということに関しては「不安」、「退屈」の気分にも見出せる。「不安」や「退屈」においては、存在者全体がどうでもいいことのうちに沈んだり脱去することにより、存在者の意味に関して留保が生じ、それを介して存在者があらためて意味あるものとして開示される。[11] しかし「聖なる悲しみ」に特有なのは、たんに一挙にすべてのものの現われ方が変わるということではない。半神としての河と共に嘆くことに即して見られたように、そこで生じるのは、むしろなんらかの形態をもって存在しようとして飛び出さんとする動きと、その動きによって存在者の生成が可能になるというまさにその次元での存在と存在者との共属の状態、および両者の分裂の苦しみや痛みを感知することである。ゆえにまさにこのような動的な仕方で存在するものが存在するものとしてはじめて生成してくることに対する感受性、半神としての河の「明け開きつつある苦しみ」への感受性、それを備えているのが詩人であるということになる。死への「不安」や時間性に基づく「退屈」が、個々の現存在の存在をその根底から規定する根本気分であるのに対し、先述のような感受性としての契機も含まれる「聖なる悲しみ」がさしあたり、詩人ヘルダーリンのみに特有な詩作の根本気分であるということが示唆されているのも（vgl. 183）、このような理由に基づいているといえるであろう。

先述のように、この気分の呼び覚ましをハイデッガーは試みているわけであるが、その聴き手が憐れみでもなく逃避でもなく共苦という仕方でヘルダーリンの詩作の語を聴けるのでなければこの試みは成功しない。しかし「痛みを知らず」にいる人々に詩人の声が「必然的に聞き逃される」（146）ということを明らかに彼は想定している。半神の嘆きが死すべき人間どもによって回避され、聞き逃されているのと同様、存在忘却に陥った人々に詩人の嘆きが聞き逃されるのが必然的である限り、詩作によって創設された存在はいわば理念的なものに留まらざるを得ない。上記のような想定をしているハイデッガー自身、このことには自覚的であったと思われる。それでも彼は、一九五〇年代の数々の詩人論においても、やはり「諦め」や「痛み」との関係において「悲しみ」について論じ続ける。[12] それはやはり彼が、不在のものとの関係、同調、他なるものの保護、有限性の自覚などといったこの気分に含まれる事象的特徴を重視してのことであると解したい。

注

＊ハイデッガー全集第39巻からの引用は頁数のみを（　）内にアラビア数字にて記載してある。その他のテキストからの引用は引用略符号と頁数を、（　）の内に組み入れて行なった。引用文内の〔　〕の箇所は、筆者による補足である。

Martin Heidegger: Gesamtausgabe [GA], Frankfurt a. M.,Vittorio Klostermann, 1975ff.:

GA5: *Holzwege*, hrsg. v. F-W. von Herrmann, ²1977.

GA9: *Wegmarken*, hrsg. v. F-W. von Herrmann, 1976.

GA12: *Unterwegs zur Sprache*, hrsg. v. F-W. von Herrmann, 1985.

GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hrsg. v. P. Jaeger, ³1994.

GA 39: *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, hrsg. v. S. Ziegler, ³1999.

GA 45: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, ²1992.

SuZ: *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer ¹⁷1993.

＊ヘルダーリンの詩や讃歌の訳出に際しては、以下の文献を適宜参照した。

木下康光、ハインリヒ・トレチアック訳『ヘルダーリンの讃歌『ゲルマーニエン』と『ライン』』（ハイデッガー全集第三九巻）創文社、一九八六年、川村二郎訳『ヘルダーリン詩集』岩波書店、二〇〇二年。

① 「聖なる悲しみ」を扱っている主な先行研究は以下のとおり。Susanne Ziegler, *Heidegger, Hölderlin und die Ἀλήθεια: Martin Heideggers Geschichtsdenken in seinen Vorlesungen 1934/35 bis 1944*, Berlin: Duncker & Humblot 1991; Stephanie Bohlen, *Die Übermacht des Seins: Heideggers Auslegung des Bezuges von Menschen und Natur und Hölderlins Dichtung des Heiligen*, Berlin: Duncker & Humblot 1993; Holger Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen: Ein Beitrag zur Grundlagenforschung der Daseinsanalyse*, Berlin: Duncker & Humblot 1999; Robert André, *Gespräch von Text zu Text: Celan-Heidegger-Hölderlin*, Hamburg: Meiner 2001. 佐々木正寿「人間存在の気分と言葉：言葉の根源へ向かうハイデガーの視線」、『メタフュシカ』第三五号、六一－七四頁、二〇〇四年、譽田大介「「詩作 Dichtung」の圏域―ハイデガーにおける「存在への問い」と芸術をめぐって」、『現象学年報』第二四号、七七－八四頁、二〇〇八年、小林正嗣『マルティン・ハイデガーの哲学と政治―民族における存在の現れ』、風行社、二〇一一年。

佐々木は言語論、譽田は芸術論、小林は民族論に焦点を当てているため、「聖なる悲しみ」についての記述はあるとはいえ、その内実に関して詳細に論じられていない。アンドレによる論述もかなり短いものである。ボーレンの解釈は詳細ではあるが、存在がそれ自身を現存在に投げ渡してくるというハイデッガーの後期思索の枠組みを大前提として話が進められるため、「存在は現存在に気分として話しかける」(Bohlen, a.a.O., S. 253)などといった秘教的な記述が目立つ。当該のヘルダーリン講義の編者でもあるツィーグラーの論稿と、ヘルティングの論稿においては、比較的詳細な「聖なる悲しみ」についての分析が見出されるが、いずれの分析も第一部「ゲルマーニエン」の解釈に重点をおいてこの気分について論じている。そのため、本稿では第二部「ライン」の論述も多分に考慮にいれて考察する。

② ハイデッガー自身は明示していないが、不安に関しては神学とアリストテレスからの影響が考えられる。Vgl., Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München: Alber 1992. 瀧将之「ハイデガーにおける深淵と不安―キルケゴール『不安の概念』を参照しつつ―」、『思想としての仏教』(実存思想論集 XXVI)、理想社、二〇一一年、一三五－一五二頁、茂牧人『ハイデガーと神学』、知泉書館、二〇一一年、拙論「ハイデッガーにおける気分論の形成―一九二四年夏学期講義のアリストテレス解釈を手引きとして」、『現象学年報』第二九号、二〇一三年、一〇五－一一四頁。

③ とくに大地への「移し置き」と「聖なる悲しみ」との具体的連関に関しては、比較的詳細にこの気分を扱っているツィーグラーやヘルティングの先行研究でも、充分な仕方では究明されていない(Ziegler, a.a.O., 61, Helting, a.a.O., 57ff.)。そのため本稿では「抜き移し」よりも「移し入れ」の分析のほうに比重を置くことにする。

④ 『存在と時間』(一九二九年)では、「先駆的決意性」において現存在は己の有限性をまさにそれとして引き受けて端的に目標が与えられ(vgl. SuZ, 384)、自分への可能性の伝承が明瞭な仕方で行われるようになるということ、またそうしたあり方が本来的な歴史性であるとされている。後の一九三七・三八年冬学期講義「哲学の根本的問い」(GA45)では、「歴史的」とは、人間が「諸々の目的、尺度、動因、力の開かれた圏域」を「耐える」ことにより、その中で立つということが明示されることになる(vgl. GA45, 36)。

⑤ このヘルダーリン講義でも「形而上学」という名称がまだ積極的な意味で用いられている箇所がある(vgl. GA39, 196)。

⑥ Vgl., Peter Trawny, *Heidegger und Hölderlin oder Der Europäische Morgen*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, S. 80.

⑦ ヘルダーリン講義においては、古代ギリシア人に対してドイツ人の使命や規定なるものを見出し、ドイツ人を特権化するハイデッガーの意図が色濃く見られる。しかしその一方、そこで考察されている気分、神々との関係、歴史などの「構造」に関しては、他の文化圏にも適用して考えることは可能であろう。こうした筆者の解釈は、そもそも一般化を避けて神々や大地の話をしているハイデッガーの意図に逆らうように思われるかもしれない。しかし一九二〇年代に展開された現存在の実存論的分析論でも、ハイデッガーは例えば死の分析において「こうした可能性 - 私の死としての死 - は、私自身である。死一般などというものはない」(GA20, 433)と

述べて、あくまでも考察の対象になっているのは私の死であるということを強調しているが、そこから取り出された構造を現存在一般に適応して考えることは可能である。

⑧ 実際に「ゲルマーニエン」において、第一連では「彼らを私はもはや呼んではいけない」と、また第二連の最初のほうでは「私はここで何も否定せず、請い求めることもしない」というように「私」が語っているが、第二連の途中の「ひとすじの黄金の煙、伝説（Sage）となって上に漂い／そして今、われわれ、疑っている者ども（uns Zweifelnden）の頭をもうろうと包み込む／そしてこの煙がどう生じたのかを誰も知らない」という箇所に「われわれに（uns）」という表現が出てくる（vgl. GA39, 79）。当該の講義録S.100における「私」が「われわれ」になるというハイデッガーの解釈はこの第二連を論拠としている。

⑨ ヘルティングも三種の聴き方について論じているが（Helting, a.a.O., S. 65）、彼は詩人の聴き方を可能にするのが「聖なる悲しみ」における「共苦」や「共に嘆くこと」であるという解釈をしていない。

⑩ 小林、前掲書、二五三頁以下参照。しかしツィーグラーが示唆するように、この根源とそこから発源したものとの関係についての記述の内には、後の「存在の歴史」の構想で述べられる「始元（Anfang）」とそこから発源したものとしての西洋の歴史との関係と同じ構造が、既に看取できる（Ziegler, a.a.O. S. 30）。そのように解釈できるのであれば、この河の記述の内にハイデッガーはドイツの歴史の始元とその派生としての歴史との関係をも看取しているということになる。

⑪ Vgl. 拙著 *Grundstimmung Japans: Ein Versuch mit Martin Heideggers Stimmungsphänomenologie*, Frankfurt a.M/Berlin: Peter Lang, 2010, S. 61-68.

⑫ ゲオルゲ論「言葉の本質（Das Wesen der Sprache）」（一九五七・五八年）「語（Das Wort）」（一九五八年）、そしてトラークル論「詩における言葉（Die Sprache im Gedicht）」（一九五二年）など。いずれも『言葉への途上』（GA12）所収。

（すえひさ あすか　成城大学文芸学部准教授）