

ハイデガーの詩人論

——そのリルケ理解をめぐって——

三宅 光一

1

詩作品への深い傾倒を示していたハイデガーは、いろいろな詩人たちとの対話を試みているが、リルケについても同じく、その作品には並々ならぬ関心を払っていたようだ。後年、リルケ没二十周年にちなむ講演会で彼は、自らの感懐を披瀝したが、これはリルケ作品との触れ合いの深まりが具体的な成果として実を結んだものである。そこでの講演内容がそのまま „Wozu Dichter?“ という題名をつけられて、1950年公刊の論文集 „Holzwege“ に „Der Ursprung des Kunstwerkes“ „Die Zeit des Weltbildes“ など他の五編の論文と一緒に載せられた。

そこに見出される大きな特徴は、リルケの思想を自己固有の考え方の基本的な枠組みのなかに収め切って、強く自己の立場をうち出そうとする点にある。ハイデガーの言葉を借りれば、「詩作と思索の対話」が試みられているということであろうが、そのために、炯眼な解釈家であるハイデガーが、たとえリルケの詩作品に彼一流の綿密さと用意周到さで解釈を施していようと、リルケ思想の全容解明あるいは文芸研究という観点からすれば、やはり解釈の行き過ぎに傾いていることは、いなみがたいところである。

ハイデガーのリルケ論は、解釈作業における彼の常套手段に従い、リルケの用いるいくつかの基本語を検討し、それに基づいてリルケの思想動向を確定し

ようと企図する。けれども問題のよってきたるべきところは、1924年6月ルツィウス男爵への『マルテの手記』の献呈本にしたためられた即興詩の解釈であって、リルケに対する彼の評価は、この詩の解明に大きく依存していると言っても過言ではない。そして基本語も、リルケの詩作品全般から吟味され集められたものではなく、大ていは即興詩に使用されている言葉か、もしくはそれに関連した言葉に限られている。それ故、基本語の検討は同時に、即興詩の解釈の一環であることも言及しておかなくてはならない。リルケの後期の詩では、独自の凝った抽象的な言葉遣いと難解な観念性への嗜好が顕著に表われているが、この即興詩も例にもれず、きわめて解明の困難な作品といえよう。にもかかわらずと言うべきか、だからこそと言うべきか、ともあれハイデガーは、従来さほどリルケ研究家の関心を集めなかったこの詩篇を意欲的にまっ向から取り上げるのである。その種の難解な詩について言えば、少なくともその意味を解きほぐすべき強力な観点の確立をまず志向する、といった手立てを採らない限り、接近が不可能に近いのではあるまいか。抽象性の高い詩は、想像力の豊かさやイメージの膨張を促すよりも、思考力を刺激する。その点から見れば、ハイデガーは自らの「思索」にとって、「詩作」への問いかけにとって一応、適切な詩の選定を行っていると思われる。だが、そこに問題なしとしない。

ハイデガーは、即興詩に綿密な分析を施しており、その分析の全貌はそれ自体で興味深く、検討に値すると思われるが、ここでは細部にわたって取り上げる余裕はないし、またその必要もない。ハイデガーのリルケを見る視点、その捉え方の基本的枠組みの理解が、本稿のねらいとなるからである。その意図に沿って、次で即興詩に関するハイデガー解釈の必要最低限の概略を示すだけに留めることとする。

2

問題の即興詩は四連十六行から構成されている。だがまた、十六行の構成にもかかわらず、各連の前後で enjambement の技巧が施されているために、三つ

の文から成立するという特徴を備えている。即興詩の最初の段階では、冒険に委ねられながら冒険することが、いかなる存在者にも共通する現象であることが次のように歌われる。

Wie die Natur die Wesen überläßt
dem Wagnis ihrer dumpfen Lust und keins
besonders schützt in Scholle und Geäst,
so sind auch wir dem Urgrund unsres Seins

nicht weiter lieb; es *wagt uns*.

ハイデガーの見解によると、リルケは人間を含めて動植物など一切の存在者の営為ならびに活動や作用のことを、「冒険」(Wagnis)という言葉で一括して呼ぶのである。だが、その際注意を要するのは、冒険に駆り立てて、存在者の冒険を可能ならしめる根拠は当の存在者にはないということである。かえて、上記引用の五行目「それが私たちが冒険する」から判明するように、冒険自体にその根拠があると言う。言い換えれば、存在者は冒険に委ねられている限りにおいて冒険的である。従って存在が冒険自体を指すのに対比して、存在者は、一名「冒険されたもの」(das Gewagte)と呼んで差し支えない。リルケの詩は「冒険自体」と「冒険されたもの」を峻別し、形而上学が究明的とする存在者の存在が、他ならぬその区別において無意図的に言い表わされているというのである。

即興詩でリルケが語る「自然」や「生」,「冒険」,「根拠」はたまた「開かれた世界」(das Offene)などの言葉はすべて、「根拠づける存在の、根拠づけられた存在者に対する関係」¹⁾という見地から理解すると、同語反覆的に使われており、その本質特徴としていずれも「意志」を共有する。だから、上記引用の冒頭行に見える「自然」なる言葉も、決して自然科学の対象領域を指し示したり、芸術に対置された形での自然を意味したりしない。また身のまわりの物

質的自然界と同一視されるべきものでもない。それは本来、諸々の存在者を自らのうちへと取り集め、そこから存在者を解き放つ普遍的な働き、つまり「根拠づける存在」のことであり、他方、存在者はその働きに基づいてのみ活動し、振舞うことが可能となるのである。

「存在者は、それが解き放たれて入って行く冒険と共に歩むことによって存在する。存在者の存在は冒険である。この冒険は意志に依属するわけだが、意志はライプニッツ以来、形而上学において顕在化した存在者の存在として、より明確な姿を現わしている。」²⁾

「リルケが自然を冒険として表象する限り、彼はそれを形而上学的に意志の本質から考えている。この本質は力への意志といっても、冒険としての意志といっても、いまだ自らを隠している。意志は意志への意志として現成するのである。」³⁾

ここにはハイデガーのリルケ論の特徴が最もよく表われていよう。すなわち、それはリルケの思想を、近代形而上学の根本規定である意志哲学の現われとして理解する点にあり、従って、リルケをハイデガーの説く存在史の中で位置づけようとする試みなのである。では、近代形而上学とは何か。彼の把握によれば、西洋形而上学の伝統では、一貫して存在者全体としての存在が探求されてきたが、近代に至りそれは、自我を根本原理として定立することに差し替えられ、主客対立に基づいて自己の前に対象を立てる（vor-stellen）対象化作用が営まれてきたというのである。二巻本からなる浩瀚な著書『ニーチェ』の中で叙述されている〈ego cogito (ergo) sum〉というデカルトの命題に関する説明づけは、やはりその間の事情を示唆するのに十分であろう⁴⁾。それに沿って語れば、およそ注目すべきことが二点提起されている。すなわち、ハイデガーはまず、デカルトの思想に *percipere* (← *per-cipio*) が〈*cogitare*〉の代用とされる実例が若干見出されることから、そこに存在者を「立つことへともたらす」(zum Stehen bringen) ことを惹起する行為とのつながりを洞察する。何故なら、この *percipere* というのは、あるものを取得すること、それも自己の前に立てる (Vor-sich-stellen) という仕方では自己に向けて立てること (Sich-zu-

stellen), すなわち表象する (vorstellen) という仕方で自分のものにすることを含意するからである。その意味では、実はデカルトの唱える純粹思惟の実体 cogito といえども、人間的主観を通して、存在者を一つの客体として措定することだと認識することは必然の帰結であろうし、またその背後には意欲 (Wollen) がひかえていることが確認されるに至るのである。さらに第二に、〈ego cogito〉は同時に〈cogito me cogitare〉に他ならないという指摘が挙げられる。言い換えれば、〈ego cogito〉は、明晰判明な我が何らかの存在者を自己の前に立てることにおいて、表象者である我をも表象しているのである。対象についてのいかなる表象にも、つねに既に表象者が表象されている。表象することは、ただ存在者を対象として定立することを意味するばかりでなく、表象者を「下に立つこと」(Unterstand, subiectum) として立つことへともたらしするのである。ラテン語の subiectum はギリシア語の ὑποκείμενον の翻訳であって、元来はあらゆる存在者に帰属したが、以上のような経緯とあいまって存在者の subiectum は、あらゆる存在者の基底に横たわる連関の中心から人間にひき移されて、自己意識の主体性 (Subjektivität) へと転化させられるのである。

ところで、上記の引用文に何故ライブニッツの名が挙げられているかといえ、彼は表象間の変化と推移を可能にする内的原理を「欲求」(appetitus) であると想定し、近代形而上学においてはじめて、subiectum を「知覚し欲求する存在者」(ens percipiens et appetens)⁵⁾と規定したからである。つまり、ライブニッツはデカルトと違って、意志的な側面を顕在的に認知して、存在者の存在を意志として規定した最初の思想家だからであり、それ以来、近代の主体性の形而上学は、ますます明確に尖鋭化した形で、意志に根拠を求めていく。そのような方向は、存在の隠蔽を促進こそすれ、存在の真理 (ἀλήθεια) の経験を導き招くことはない。かくて存在忘却の歴史が他ならぬ近代の歴史を形成するのであるが、ハイデガーの見るところでは、その方向を突き詰めた地点にニーチェが位置している。ニーチェは存在忘却の歴史の終末であると同時に完成である。終末というのは、ニーチェ自らその忘却の自覚の極み (ニヒリズム) に達したからであり、克服ではなく完成というのは、しかもなお自己の主体性

において近代の主体性の克服に挑んだからである。即興詩の第二段階では、冒険に委ねられながら冒険することがどの存在者にも共通するという主張から、さらに一歩進めて、人間とそれ以外の存在者との差異に注意を喚起する。

Nur daß wir,
mehr noch als Pflanze oder Tier
mit diesem Wagnis gehn, es wollen,

上記引用の三行目の詩句では「と共に」(mit) がイタリック体で記されているが、それは人間の方が動植物に較べて「より冒険的な」(wagender) 存在であることを強調しようとするからである。つまり、ことさら動植物より強く歩むことが意識され、それ故、人間の本質は「意欲する人間」にある。この「より冒険的な」行為を、ハイデガーは近代における諸現象のうち最も顕著なものである技術の本質と結びつけて考えているが、それはやはり先程述べたように、存在の意志的規定から生じる特異な帰結を読み取っていると言えよう。「意欲する人間」は「開かれた世界」(das Offene) に没入しえぬまま、「世界を対象的なものの全体として自己の前に置き、自己を世界の前に置く」⁶⁾ ことから免れえない。そうした場合、自己は対象としての存在者に対する主観に留まり、存在者をその固有の根源性において関心を抱くことはなくなる。各々の存在者は利用可能なものとして人間の手もとにおいて捉えられる。人間の表象による作成(Herstellen)が、対象化の「意図的な自己遂行」(das vorsätzliche Sichsetzen) を狙って、多種多様な仕方で実現されるのである⁷⁾。こうした人間に特有の表象作用に基づく「意図的な自己遂行」が、動植物と区別された場合の「より冒険的な」活動内容を規定するものである⁸⁾。しかしながら、同時に、それとは別種の「より冒険的な」あり方が、人間に開かれることにもリルケは触れている。それも稀な瞬間に訪れるのである。すなわち

manchmal auch
wagender sind (und nicht aus Eigennutz),
als selbst das Leben ist, um einen Hauch

wagender....

というように詠まれている。この「一息だけより冒険的」であるというのは、だれがそのあり方にふさわしい人物であるのかについて答えていないけれども、「一息だけ」という語が言葉の本質に関連して使用されていることから判断して、具体的には詩人の存在が脳裡に浮かんでいることは確かである。そしてそれが別種の特別なあり方であるというのは、「意図的な自己遂行」の場合などの「意欲」と根本的にちがいで、「私利」の追求に走るのではなく、「存在の領域を冒険する」からである。従って「言葉を冒険する者」は、その冒険的営みが存在者の根柢にひたすら向けられているだけに、一段と積極的に意志に対応していると言ってもよい⁹⁾。

それを引き継いで、「一息だけより冒険的な」冒険が「庇護なき存在」とどう係わるかを明らかにするために、詩は最終部へと動いていく。この「より冒険的な」行為も、他の「より冒険的な」行為と同様に、それが人間の活動に根ざす以上、いぜんとして庇護の外側に留まるのである。では、詩人の営みといえども、庇護の可能性の否定につながるのではないか。確かにそうに違いない。しかし、にもかかわらず、—とハイデガーは言う—まさにその点において事態は逆転を惹き起こし、超越が果たされるのである。

Dies schafft uns, außerhalb von Schutz,
ein Sichersein, dort, wo die Schwerkraft wirkt
der reinen Kräfte; was uns schließlich birgt,
ist unser Schutzlossein und daß wirs so
ins Offne wandten, da wirs drohen sahen,

um es, im weitesten Umkreis irgendwo,
wo das Gesetz uns anrührt, zu bejahen.

詩的な冒険の根本性格は「生それ自体」よりもより冒険的であると言われていた。とすれば、その行為は人間存在の根拠である意志よりもっと冒険的に冒険することになり、「危険」(Gefahr)の中に自らをさらすことを意味する。ここで語られる「危険」という言葉は即興詩でリルケが使用しているわけではない。むしろ、自己遂行の形をとる意欲という人間的特性に対して、ハイデガー自身が独自に解釈を行い、その随伴現象としての危険を見て取っているのである。即興詩の解釈の始め近くでハイデガーは、〈wagen (冒険する)〉を語源的に調べることによって、「冒険」と「危険」との密接なつながりの説明に変えている¹⁰⁾。すなわち〈wagen〉は〈Wage (秤)〉に通じ、〈wagen (秤る)〉や〈wegen (動かす)〉〈einen Weg machen (出かける)〉などに由来するという。従ってそれは〈in den Gang des Spiels bringen (活動をさせる)〉〈auf die Wage legen (秤の上にのせる)〉ほどの意味をもち、また古くさかのぼって中世の頃には〈Gefahr (危険)〉と同義であったので、〈wagen〉には〈in die Gefahr loslassen (危険の中へ解き放つ)〉という意味が含まれていたというのである。「意欲する人間」における対象化の「意図的な自己遂行」は、「開かれた世界」への融合に至る通路を閉ざし、その点でたえず心配(cura)を伴う冒険であるが、そうである以上、この種の存在者では動植物のように守られて、安全であること(Sichersein)はないのである¹¹⁾。そして詩的な冒険もやはり、「危険」の只中に達するのである。根拠(Grund)を越えて、すべての生の根拠の欠如、字義通りの深淵(Abgrund)を覗き込むことに他ならないからである。けれども深淵に達する者は、危険の中で危険を徹底的に突き進み、「庇護なき存在」(Schutzlossein)の脅威を見抜いてしまうのである。その時はじめて、彼は「開かれた世界」に向かっての転入が可能となり、冒険に新たな守られた状態が達成されるのである。「我々を最後に守るものは/我々の庇護なき存在」(十二～十三行目)なのである。庇護の外側で安全な存在が確定されうるという逆説が

ここに成立する。

3

前節にうかがえるリルケの即興詩における冒険的営みの逆転は、ヘルダーリンの賛歌「バトモス」の一句、「だが危険のあるところに / 救いも育つ」(これはハイデガーがたびたび引く詩句であるが)の発想に即応したものと見てよい。ハイデガーがヘルダーリンを高く評価する所以は、危険を存在の賜わり物として受け容れ、そこに人間存在の救済の本質を洞見した点にある。ハイデガーは彼のことを「詩人の詩人」と呼び、いかなる詩人よりも、詩人という類い稀な天職の自覚に達した者だと考えるのである。あるいはまた自己の存在史的考察に照らして、「乏しき時代の詩人」とか「その先行者」とかというふうにも規定している。実は、この「乏しき時代」という用語は、リルケ論においてもきわめて重要な基準尺度となっている。「R・M・リルケは乏しき時代における詩人なのか?彼の詩作は時代の乏しさとどのような関係にあるのだろうか?それはどの程度まで深淵に達しているのか?詩人は彼が可能な限り深淵に届いていると仮定すれば、どこまでたどりついているのだろうか?」¹²⁾リルケ論ではこう問うことから実質的に論議を進めているが、このような問いの提起の仕方それ自体がとりもなおさず、ヘルダーリンの詩的在り方を絶対基準にすえて、リルケの思想的評価に断を下そうとしていることを意味する。そのことは同じく、リルケ論の標題 „Wozu Dichter?“ がヘルダーリンの悲歌「パンと葡萄酒」の一節〈und wozu Dichter in dürftiger Zeit?〉から引き出され、そしてリルケ論の構成自体が、ヘルダーリン論で始まり、本論とも言うべき論述の展開後、再びヘルダーリンを導入しながら、つまり彼が「乏しき時代の詩人の先行者」であることに改めて言及しながら、リルケ論が締めくくられることから、十分に首肯できることである。

では「乏しき時代」とはいかなる時代なのか。ヘルダーリンのこの詩語を用いてハイデガーは、何を言わんとするのか。それは、従来一切のものを根拠づ

けていた神の欠落、支えるべき根拠（Grund）のない深淵（Abgrund）の時代のことを意味する。Abgrundの接頭辞Ab-は「根拠の全き不在」として理解すべきだと彼は述べるのである。さらにこの時代は、神性の輝きが世界歴史の舞台から消え失せた「世界の夜の時代」の謂であるとも言う。「夜」というのは、神性の本質空間、つまり神々や神の出現にとって不可欠の次元である「聖なるもの」（das Heilige）が訪れる時空間としての昼に対比的に規定されて、神の欠如した歴史的時空間を表現する言葉である。おもむろに出現する（an den Tag kommen）技術の本質は、うわべはきらびやかな光彩を放つ昼のように見紛うかもしれないが、それは「単に技術的な昼へと製造し直された世界の夜」¹³⁾にすぎない。

かくして現代は夜のとばりに包まれ欠如の浸透した時代である。時代の「先行者」であるヘルダーリンは、そのことをすでに予感し、例えば根本経験から

Nicht sie, die Seligen, die erschienen sind,
Die Götterbilder in dem alten Lande,
Sie darf ich ja nicht rufen mehr,¹⁴⁾

と詠み上げた。ギリシアの悲劇作家たちは、彼らの語りの中に神的な本質を保存しており、悲劇の演劇は神的なものの近さを現出していたが、今日ではもはやどこにも見当たらないのである。それに代わる新たな到来も見えてこない。ヘルダーリンが奇しくも見抜いた〈das Nicht-mehr〉と〈das Noch-nicht〉のはざまで、近代人は動揺しながら漂っている。だが、事態の深刻さは、ますますその度を深め、乏しさの度合が「もはや神の欠如を欠如として気づくことができないほど、すでに乏しくなってしまった」¹⁵⁾という局面を迎えているのである。換言すれば、ハイデガーは神々の忘却、さらにその忘却したという事実すら忘却していること、この二重の乏しさがまさに現代という時代を特徴づけていると指摘するのである。

こうした現況を背景にして、何をすべきか、何を言ったらいいのかわからな

い、とヘルダーリンは友人ハインゼに向かって嘆く。すなわち

(略) ,wie so ohne Genossen zu seyn,
So zu harren und was zu thun indess und zu sagen,
Weiß ich nicht und wozu Dichter in dürftiger Zeit?¹⁶⁾

そうだとすれば、ヘルダーリンにとって安閑として外界の事物を歌うことでは満足できない。詩人は本来、何らかの事物を歌い上げるべきなのだろうが、彼の場合は、詩業を営む詩人自身の存在意義とは何か、そもそも詩人としての使命はどこにあるのか、このこと自体に視線を注ぎ、詩業の何たるかについて歌わざるを得ないのである。近代人は時代の乏しいことすら自覚に乏しいが、一方、そのことを痛切に感得した詩人は、乏しさを受容して忍苦しなければならない。「詩人においては、時代の乏しさから、まずもって詩人性や詩人の使命が詩的な問いとなってくるわけだが、このことがそうした世界の時代にあってまことに詩人である詩人の本質をなすのである。それ故に〈乏しき時代の詩人〉は、特に詩作の本質を詩作する者でなくてはならない。」¹⁷⁾

詩人が自己自身の在り様を問う。そこに詩人の詩人たる意義が見出されるとすれば、その場合、ではヘルダーリンは自己の使命を何だと見ているのか。「世界の夜の時代」にあって退去した神々や神の聖なる痕跡を確保し、そこにおいて来たるべき将来のために「神的なもの」をつなぎとめることに詩人の使命がある。神に近づく通路を開く「神的なもの」を介する以外に手段はない。従って「乏しき時代の詩人」は、深淵の真只中で「世界の夜」の闇をひたすら経験し尽し、将来の地平における「神的なもの」の到来を期待しつつ神の訪れにふさわしい聖なる滞留地を整え用意する課題を身に背負うわけである。それによって「乏しき時代」の転換が可能となるのである。神々の新たな到来のための準備は、より具体的に見れば、「思索家は存在を言い、詩人は聖なるものを名指しする」¹⁸⁾ というようなハイデガーの立言にもあるように、「聖なるもの」の詩的名指しによって可能となる。「神的なもの」の要素 (Element) である「聖

なるもの」を真理と是認したが故に、ヘルダーリンはニーチェと同じように、時代の困窮 (Not) を受け容れて、深い所で耐えぬいたと言える。だが、彼はニーチェよりも将来に届いており、その意味で存在の問題において「先行者」の役割を担っているのである。ニーチェにあっては〔2〕で指摘ずみのように、近代の主体性の克服を主体性において試みた、言葉を換えると、存在忘却の形而上学の内部に留まったまま、困窮を転換させようとしたのである。これに対して、ヘルダーリンの場合は、存在の明るみ (Lichtung) に届いていたのである。「詩人〔ヘルダーリン〕は、場処 (Ortschaft) の内へと思ひ及ぶが、この場処は完成しつつある西洋形而上学の領域として形而上学の刻印へと達している、あの存在の明るみから規定を得ている。ヘルダーリンの思索する詩作は詩作する思索のこの領域を一緒に刻印した。彼の詩業は、同時代における他の詩人の本性よりも親密にこの場処に住んでいる。ヘルダーリンの立ち入った場処は、存在の開明性の一つであり、開明性それ自身は存在の命運 (das Geschick des Seins) に属し、この命運から詩人に贈られるのである。」¹⁹⁾

ハイデガーによる上述のような詩人理解は、既に検討済みのリルケによる即興詩に認められた詩人的在り方に相通じるものがある。ここに、ハイデガーがリルケの『後期詩集』に載っている即興詩にことさら視線を浴びせることの理由が判然としてくる。ひいては、とりわけこの即興詩を判断材料にして、リルケの詩想の本質を探るのは何故か、その意図も、彼におけるヘルダーリン重視の主張に耳を傾けることからくっきりと浮かび上がってこよう。つまり、言うまでもなく、ヘルダーリンを座標軸にとって、リルケを測り、射程を定めようとするためなのである。ハイデガーにとってリルケ理解は、ヘルダーリンという錘を別の秤皿に載せてはじめて、測定可能になるのである。それ故、「乏しさ」の徹底的な自覚に達したヘルダーリンが固有の詩人的使命の「先行者」と位置づけられるとき、多分に詩人たちにとって模範的存在であるという響きをたたえている。それではリルケの詩作品が考察対象とされるとき、リルケは果たしてどうなのか、どこまで深淵に達しているのか、という問いかけが主導的な問題となるのは、当然のことであろう。

以上のごとく、ハイデガーがリルケ論の構想をヘルダーリン理解の延長線上で描いていることは明らかである。ハイデガーの詩作品に対する理解は、自己の思索に沿ってどこまでも存在論的視野に収めることを意図している。その立場でみる場合、確かに彼の解釈は、ある一定の筋の通った議論を展開しているようにも見える。そして即興詩七行目の〈mit diesem Wagnis gehn〉のイタリック体の mit への鋭い着眼や十行目の余韻を残した省略記号の点々についての指摘なども、尋常でない詩の読み手としての力量をうかがわせるのに充分である。しかしながら、例えば文学研究家の側からの理解が、ハイデガーの精緻を極めた解釈に賛辞を呈するかと言えば、必ずしもそうとは言えない。そこには、適切にリルケ思想を把握していないのではないかという不満が残る。文学研究のとり上げ方は、テキストの局所的理解に自らを委ねるのではなく、むしろ包括的総合的視野の蓄積の上で肝要な条件を整えることを要求する。例えば、ブッデベルク女史がハイデガーのリルケ解釈に異論を唱えるのは、もっぱらこのような見方に起因している²⁰⁾。文学研究で不可欠とされる諸条件を無視せずに、ハイデガーが分析対象にしている即興詩を理解しようとすれば、まず第一に、それが『マルテの手記』の献呈本に即興的に書かれたという伝記的事実を考慮に入れざるを得ない。何故なら、即興的創作では、通常の詩作状況以上にその時点での状況と緊密な関係を保っているからであり、詩が生まれてくる動機が決定的な意味を帯びて、そこにひそんでいるからである。

こうした背景から把握される内容は、無理からぬことだが、ハイデガーの解釈との間に大幅なずれが生じてくる。(1)四～五行目の「生それ自体よりも一息だけ/より冒険的である…」が示そうとする意味は、庇護なき存在である「乏しき時代の詩人」が深淵に達することを表現したものではない。『マルテの手記』の主人公マルテとその作者リルケとの関係がその詩行にこめられて、生の奈落へと没落したマルテと、生き残った自己の精神状態との断絶を抽象的表現で述べたのだというのである。リルケの書簡集に散見できるように、『マルテの手記』

執筆の間、リルケは精神的にマルテとの一体感に包まれ、絶望の淵に立たされた。マルテは、内面に生の矛盾と不可解さをはらんだまま、生の壁にはね返えられて底無しの深淵に陥って、生が全うできない。そうした絶望的状况の表白がとりもなおさず、リルケの心的状態にもなった。やがて、マルテに対して一定の距離をへだてることができたリルケは、かろうじて生命の危機を乗り越えるのである。我々はこうしたブッデベルクの見解の高い妥当性を、リルケ研究で重要視されるサロメあての書簡の叙述から導き出すことができる。「部分的に私の危機からうみ出されたマルテが、いわば私の没落を免除するために、危機の中へ没しているかどうか、あるいは潮流が私をひきさらい追い立てたのですが、この〔書の〕記述によっていやがうえにも潮流に巻き込まれてしまったのかどうか、あなただけが、そのことを見きわめもし、立証もできるであります。この書〔『マルテの手記』〕の背後で生存者のように、あとに残されているのですが、心の最も奥深い所では途方に暮れ、もはや何事もなすことなく、手持ち無沙汰になっていることがわかるでしょうか。（中略）没落したもう一人の自分は、何とはなしに私を使い尽し、私の生命力とその附属物を用いて、自らの没落という莫大な消耗を図ったのであります。」²¹⁾（〔 〕は論者による。）さらにリルケが、分身のマルテから離脱した後で回顧して、マルテの没落は「なおざりにされたはるか彼方の天上の片隅への特有の暗い昇天」²²⁾であるとも語っている。

マルテにおいてリルケが経験した状態、もはや死以外に残されていない徹底した没落の状態が、この即興詩の中に詠み込まれており、ブッデベルク女史の見解によれば、まさにそこからこの即興的語りが生じてきたとするのである。

(2)かくして「生それ自体よりも」より冒険的であることが、生き得る可能性のほとんど完全な否定に行きあたるまでリルケは、マルテにおいて冒険したことを物語っている。とすれば、事は四～五行目の詩句の解釈の差異に留まらず、即興詩の全般的な内容にさえ触れてくる。即興詩に表現されているとみなされた意志哲学との係わりが、根柢の薄い論点となる。さらには、それとの結びつきで考えられているヘルダーリンに代表される詩人的使命の問題も、さして有

効な解釈の要点ではないと判断せざるを得ない。従って、七行目の「この冒険と共に歩む」という人間の冒険の仕方に対しては、かえって生へと冒険している状況を身に引き受けていること、つまり人間の決意を伴う強力な行為的实践の意味を読み取るべきであろう。それはハイデガーの語のような人間の意志的本性を力説したものではないのである。

(3)七行目以降の理解にとって、「一息だけより冒険的な」冒険は無視できないものであることに間違いはない。だが、その冒険は、存在者の根拠である意志に向けられているというよりは、死に対して肯定することであり、それを言葉化することなのである。盲目的な生の冒険のように自己利益を図ることから脱却して、死を見詰めながら、生死の全体性を志向することを訴えている。

以上、ブッデベルクの見解に耳を傾けてみたが、これがハイデガーの解釈の趣きをいかに一新した捉え方であるかがわかるであろう。しかも、きわめて無難かつ妥当な見解を示しており、詩人が生死の全体性を志向している、というブッデベルクの即興詩解釈は、耳目をそば立ててよい正当性を有している。十二行目以下の詩行も、この点を理解の踏み台にして解釈をすすめるのがより適切と思われる。ブッデベルクの扱い方と比較した場合、ハイデガーのリルケ理解がきわめて独創的なものであることは疑いを容れないが、一方で不自然な無理強いを行っていることも事実である。もっとも、ハイデガーの場合、このような逸脱は何もリルケ論に限らず、詩作品に接するに当たってとるいつもの姿勢である。だからこそ、このような逸脱はハイデガー的思索と文学的解釈との差異といった根本問題にまで係わってくる問題なのである。別の好例として、メーリケの詩「ランプに寄す」(Auf eine Lampe)をめぐる交わされたシュタイガーとの往復書簡上での有名な論争を挙げてよいであろう。等しく解釈学的方法を実践している者同士であるが故に、それは興味深い論争といえる²³⁾。とりわけ両者の著しい差異は、最終行の解釈に関するものであった。

Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst. [下線は論者による。]

ハイデガーはそこに表現された〈scheint〉を、シュタイガーのように〈felix in se ipso(esse) videtur〉とは解釈せずに、〈lucet〉すなわちギリシアの存在経験を表す言葉 φαίνεσθαι と同質な意味を見て取り、美的な芸術作品に比すべきランプが「輝きつつ自らを示す」ことと理解するのである。従って、そこでは美的なものの本質露呈が語られているのであって、存在の立ち現われというようなハイデガーの存在論的主張の下にメーリケの詩がひき入れられる。詩文芸も含めてハイデガーの芸術観は、『芸術作品の起源』などに認められるように、存在者の全体の根本性格を輝かしめる (scheinen lassen)、映し出させる (zum Aufscheinen bringen) といった局面で把握されるのである。諸芸術のなかでも詩作品が存在の真理の立ち現われ、もしくは真理を設けることとして卓越した地位を占め、「あらゆる芸術は、存在者そのものの真理の到来を出来事として置くこととして、本質的に詩作である」²⁴⁾ とすら語っている。

それに対して、シュタイガーは文芸史的観点から〈scheint〉を「思われる」(videtur) と読み取り、ゲーテやシラーの古典期が過ぎ去り、その亜流の時代に突入していることをめぐってのメーリケの感傷や、その反動としてのゲーテ期へのなつかしい回顧をそこにつかみ取っている。上記の詩行で sich という語の代わりに ihm と書かれているのは、そのためであるとする。

確かに、このように見てくると、ハイデガーが自分好みの、というより彼の思索において考えぬかれた概念内容をそっくりそのままもち込み²⁵⁾、それをテキストの読みの下敷にする、というやり方はやはり強引な印象をまねがれがたい。少なくともこうしたずれは、シュタイガーの指摘する如く、「詩的言葉と哲学的言葉のとらえ方における本質的なちがいが」²⁶⁾ によるのであろうが、また同時にそれは、詩解釈が何に向けられるべきか、その対象のちがいにも基づくのである。すなわちハイデガーの場合には、詩解釈はあくまでも思索の途上に沿うべきものであって、つまるところ、こうした姿勢を固執する限り、作品を詩人の真の姿において取り扱うかどうかは、二の次の問題となるのである。

いやしくも一編の詩を理解する折に、その成立事情や作品群の有機的な連関、詩人の思想の全般的な経緯など、いわゆる作品の周辺や背景に着目するのは、

ごく当然の要件である。ところが、ハイデガーはこのように言明する。際立って優れた詩作品は、その作者の人となりや名を消すことができるのであって、例えば、トラクールの作品を最高の段階で理解しようとするなら、トラクールという固有名詞はさして重要ではない。何故なら、彼の詩における言葉の生起が作品の本質を形成するからである。「論究 (Erörterung) は、それがゲオルク・トラクールの詩の場所 (Ort) を省察するという仕方でのみ、彼について語る。歴史的にあるいは伝記的に、心理分析に、社会学的に赤裸々な表現に興味を抱く時代にとっては、そのようなやり方は、邪道といわないまでも明らかな片寄りである。論究は場を省察するのである。」²⁷⁾ と。ハイデガーの見解に従えば、思索と詩作との対話において果たされる論究 (Erörterung) は、場 (Ort) の指示に係わり、場を尊ぶことや場へと振り向けることをその根本義とするという。元来「槍の切っ先」を意味するこの Ort、つまり場は、槍のその他の部分がそこへと集約してくる大切な場所のことである。従って、例えばトラクールの作品であれば、彼の詩の言葉を集めている場 (Ort) を作品の中で探りあて、それを考察するという仕方をふまえる場合にのみ、その真の価値評価が定まってくるのである。ハイデガーは論理のレベルで思索するのではなく、むしろ語において思索をすすめるとよく言われるが、凝集した詩想のこうした「場」の探求にその原因のひとつがあるのではなかろうか。

5

ハイデガーの詩人理解は、きわめて強烈な個性に支えられていることが、以上のことからわかるわけだが、そのことは裏返せば、いみじくもシュタイガーが嗅ぎ分けたハイデガー流の強引さ、従って作品自体の軽視をも露呈しているように。あまりにも鮮やかに弁証法を駆使したが故に、ヘーゲルの思想体系に懐疑的となり、この稀代の思弁家を嫌う一派が生まれたが、その後、彼に対する評価は、Hegelian と Anti-Hegelian という両極端に分かれてしまった。また総合芸術の確立に挑んだワーグナーの場合は、めくるめくほど魅惑的でデモーニッ

シュな彼の音楽が鑑賞者の心を頑なに強圧的に引きさらおうとしたために、かえって Anti-Wagnerian の陣営を作り上げる破目に陥ったが、ハイデガーの詩人理解も同じく、ドイツ文学研究家の間で賛否両論がうずまき、賞賛を惜しまない人たちと頭から否定する人たちとにきれいに色分けされる傾向にある。

ハイデガーのテキスト理解が単なる誤解や未熟さによるのではないとしたら、どうしてこうした詩作品への接近が可能になるのだろうか。無下に彼の考えを否定し去るのでもなければ、無批判的な絶賛に終始するものでもないとするれば、どのような根拠が彼を恣意的な解釈へと導いているのか、それを理解するために、彼の解釈活動の舞台裏にまわって、詩に対する彼固有の内的要求に注目する必要がある。すなわち、ハイデガーの場合、それは、形而上学の歴史の歩みの中で詩人もしくは詩はどのように存在とかわかってきたのか、という問題意識の目覚めに裏打ちされているのであって、文学的観点や関心事に基づくのではなく、存在史的観点から詩作品を考察しているのである。存在史について彼はこう語っている。「存在史は存在忘却から始まる。存在がその本質によって、つまり存在者との区別によって自己の許に留まることから始まる。その区別は脱落する。それは忘れ去られたままになる。(中略) 存在忘却は存在の、存在者に対する区別の忘却である」²⁸⁾と。存在は存在者において顕現すると共にその背後に隠れる。この事態に面して人間は、存在者に固執するあまり存在を忘れる。忘れて生起する世界の展開が他ならぬ存在史なのである。

「我々はこの〔存在の歴史の〕軌道に達するなら、それは思索を、詩作との存在史的な対話へともたらす。文学史的研究にとってこの対話は如何とも仕難く、そうした研究が事実と思うものを非学問的に暴力行使するものと見えるのである。哲学はこの対話を途方に暮れて道に迷い、夢想にふける行為なのだと見なす。しかし命一運 (Ge-schick) は、そのようなことを気にせず、自らの軌道を歩むのである。」²⁹⁾

ここで表明されているのは、文学史的研究を越えて、それに関係なく詩作的思索に邁進しようとする高踏的態度である。『存在と時間』における「解釈学的現象学」の思索は、伝統的西洋形而上学の断念によって超越論的概念的な解

釈の地平を切り開けなくなって、彼は別の方途を模索するに至る。そして存在の隠れなさの経験に新たな源泉を見出す³⁰⁾。それが詩人の言葉に他ならないのである。現存在（Dasein）は存在の「真理の場処」であり、存在が我々のDaへと己れを送ってくる（schicken）のであり、それが存在の命運（Geschick）の脈絡を形づくるというわけである。存在の呼びかけに相應するのが詩人であり、反対に根源的な詩人たちの作品には存在が言葉となってみずからを開示しているのである。それ故、詩人たちの言葉は、存在の側から存在を考えるための手がかりとする。これが思索家が詩人の言葉に傾聴し、詩作された内容と思惟的に対決する大きな理由である。従って、リルケへの尺度もそうした立場から測ろうとし、リルケ思想のおのずからもつ帰趨を見きわめようとするのである。しかしながら、それはリルケ思想への適切な接近路となっているであろうか。多分に不十分な方法論的態度と言わざるを得ない。

ハイデガーの立場に限らず、いかなる場合でも、一つの前提を設けて文学テキストに立ち向かうならば、斬新な解釈にたどりつくかもしれないが、偏向した一面的見解に走る結果ともなる。そのことは、文学研究の種々の方法論を身をもって経験する我々にとって自明の理である。またさらにそれを批判的に改廃の運命にさらすところに進展が見られることも、実際の経験が教えるところであろう。それにしても、ハイデガーの詩作品理解には、根本的な意味で難点があるように見受けられる。今までの論述のうちで納得のいかない疑問点を逐一取り上げてきたが、締めくくりに当たって、存在史の観点と結びついた詩理解の難点に言及しておく。

こうした存在史観という根本的な前提を保持する限り、深読みの面白さや解釈の独創性はあっても、本来作品のもつ意味層に的確に達し得ない。またかりにこの前提を認めたとすると、大なり小なり存在の顕現を示す作品にしか価値が見出せないのが、分析対象の詩人や作品の数はおのずから限定されてくる。事実、ハイデガーの「思索と詩作との対話」の実践は、リルケ論やヘルダーリン解釈、トラークル、S. ゲオルゲなどごくわずかな詩人に限られている。それも、ひとりの詩人、例えばリルケならリルケだけを問題にする場合ですら、

その「対話」に適した若干の作品に留まってしまう。作品全般に考察の幅をひろげて、解明できない欠点がある。リルケの詩作活動は、自ら告白するように息の長い展開のなかで営まれ続けた。従って、1924年作の即興詩がリルケ思想の究極的決定的な見解を示唆するものかどうか、ということは大いに疑問の残るところである。彼の思想評価の確定は、何よりも究極的な立場の提示から開くべきである。1942年の冬学期にフライブルク大学で行なった、いわゆる「パルメニデス講義」でのリルケ論においても同様のことがいえよう。³¹⁾

注

- 1) Martin Heidegger, Holzwege, 5. Aufl., Frankfurt a.M. 1972 (以下 Hw と略), S.257.
- 2) Ibid., S. 257 f.
- 3) Ibid., S. 258.
- 4) Vgl. M. Heidegger, Nietzsche II, Pfullingen 1961, S. 141~168.
- 5) Hw, S. 226.
- 6) Ibid., S. 265.
- 7) いわゆる自然が我々の管理下にまだ置かれていない場合には、新たな事物を製作する (herstellen)。あるいは事物が我々を妨げているときは、その位置を変える (umstellen) が、また事物が我々の意図からはずれるとなると、適合するようにそれを調整する (verstellen) という具合である。事物を売って利益をあげようとして盛んに勧める場合、それを陳列する (ausstellen) し、市場を経由してそれを配達する (zustellen)。her- や um-, ver-, aus- など、さまざまに Herstellen の -stellen が営まれている。
- 8) 意志の根本性格は「何かを自己の前にもたらす」(etwas vor sich bringen) のであるが、「冒険的な」動植物の場合は、「漠然とした欲望の冒険に委ねている」にすぎないので、究極の存在の場つまり「開かれた世界」(das Offene) に何の差障りもなく踏み込めるのである。このようにリルケが人間存在よりも動植物の優位を認めていることは、『ドゥイノーの悲歌』その他からも明らかであるが、ハイデガーの真理論は、「開かれた世界」を見ることのできる能力を、人間の Dasein 的性格に

しか認めようとはしない。従って、ハイデガーの見解では、weltarmないしは weltlosである動植物には「開かれた世界」への通路は根本的に閉ざされている。デリダの指摘するように、「彼の分析はいぜんとして、人間中心主義から守ると自称する道そのものを介して、すなわち欠如や欠乏＝剝奪というあの意味作用を介して人間の尺度を導入しなおすのを余儀なくされているのである。この意味作用は、人間中心主義的であり、さもなくば少なくとも現存在の問いつつあるわれわれに出典している。」（デリダ『精神について』港道 隆訳、人文書院 1987年、79頁）のである。

なお、「開かれた世界」をめぐるハイデガーとリルケとの間の差異、およびそこから派生する問題点については、拙論「ハイデガーのリルケ理解—〈das Offene〉をめぐる超越の問題」（常磐大学短期大学部研究紀要 19号、1990年、所収）で論じておいた。

- 9) ハイデガーは、ここで十行目の第二文の末尾に省略記号の四箇の点が付されて、印象的な余韻を響かせている事実に着眼する。そのことによって彼は、即興詩における意志への積極的対応を見て取っている。そしてこのような言葉の冒険者に対してハイデガーは、der Wollendeとのつながりを多分に意識したためであろうか、die Willigereという名称を与えている。Vgl.Hw, S.274.
- 10) 語源的探求は、ハイデガーによく見受ける思索上の手立てであるが、それは何も空語のこじつけでもなければ、戯れの言葉遊びでもない。彼の思惟による必然性が言葉の特別な尊重と一体となっているのであり、語源的説明は、いうなれば彼の思想内容と深い処で通じ合い、論拠提示の代用物ではなく、そのものである。
- 11) 動植物の「安全であること」(Sichersein)と「心配」(cura)の緊密な関連を、ハイデガーは sine cura-securum-sicher という語の連なりのうちに捉えている。
- 12) Hw, S.252.
- 13) Ibid.,S.272.
- 14) M.Heidegger, Gesamtausgabe Bd.39 : Hölderlins Hymnen》Germanien 《und》 Der Rhein 《, Frankfurt a.M. 1980,S.10.
- 15) Hw, S.248.

- 16) M.Heidegger, Gesamtausgabe Bd. 4 : Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt a.M. 1981, S.48.
- 17) Hw, S.251.
- 18) M.Heidegger, Gesamtausgabe Bd. 9 : Nachwort《Was ist Metaphysik?》, Frankfurt a.M. 1976, S.312.
- 19) Hw, S.251f.
- 20) Else Buddeberg, Heidegger und die Dichtung, Stuttgart 1953, S.61 ~67.
- 21) R.M.Rilke, Briefe, Wiesbaden 1950, S.300.
- 22) Ibid., S.301.
- 23) 戦後の文学研究の分野で特筆すべき学者の名を尋ねられて、ハイデガーはシュタインガーの解釈的傾向に高い評価を与えている。Vgl. 手塚富雄『西欧のこころをたずねて』（燈影舎 昭和63年）79～80頁。
- 24) Hw, S.59.
- 25) リルケの詩解釈にあっても同様に、ハイデガー自身の思索の特徴を形づくるニーチェの意志や技術、危険などの概念的目印に引きつけて、即興詩を読み込んでいる。このことは既に言及した所である。
- 26) Emil Staiger, Ein Briefwechsel mit Martin Heidegger, in: Die Kunst der Interpretation, Zürich 1955, S.33.
- 27) M.Heidegger, Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959, S.37.
- 28) Hw, S.336.
- 29) Hw, S.253.
- 30) W. シュタインベルク『人間存在の根本問題』拙訳（杉山書店 1987）59～61頁を参照。
- 31) ここではリルケの真理論を見きわめようとして、ハイデガーは彼のしばしば用いる＜das Offene＞という詩語について論じている。リルケ思想に論究したものは、ほぼ基本的に即興詩解釈と「パルメニデス講義」中の真理論の一節、という二つの柱から成り立っている。＜das Offene＞に関するハイデガーの議論については、拙論「ハイデガーのリルケ理解—＜das Offene＞をめぐる超越の問題—」を参照されたい。