
 ≪原著≫

起原の思考

小野 滋男

On the Thought of the Origin

Shigeo Ono

Abstract : This paper argues the notion of the origin focusing on that of the abyss. First, we reveal Heidegger's notion on the origin, developed in his lecture, from a genetic perspective. In the lecture, Heidegger emphasized the origin of Hölderlin's poem. Then, we discuss the theme further considering Rousseau's point of view. Rousseau appreciates the origin as the essence. Above all, he drew attention to natural man and thus making it clear that humans are not within the category of animals by the fact that they have knowledge about the inevitability of death and the fear of it. Finally, we mention Meister Eckhart's idea of the abyss within the soul, which is the destination humans could arrive at by breaking away from themselves spiritually. That is to say, we become one with God and are able to achieve unity with God, and so our existence will be complete.

Key words : 離脱 (detachment), 深淵 (abyss), 芸術 (art), 神の子の誕生 (the birth of God's son), 神秘的一致 (mysterious unity)

はじめに

‘In principio’ (ヨハネによる福音書第1章第1節)。すべての存在の始まりを意味するこの言葉は、また存在の終わりである、と中世の思想家マイスター・エックハルトは述べた。「最初の始まりは、最後の終わりのためにあるからである」。¹⁾ 私たちは、通常、歴史的な起原を問うという形で始まりを問う。つまり、私たちがこれまで辿ってきた歴史の始まりを知ること、現在に何らかの形で繋げようというのである。またそれは、さまざまな意味で考えられてもきた。現行の制度を是認するためにいかなる変革も変化も許さない、そのような立場の固守のために、いかなれば体制維持のために、起原が問われることもある。つまり、由緒正しい出自を知らしめる効果だけであるという意味である。その場合、起原は歴史的な意味で先のものであるが、その効果、いや現実的に

はむしろ後なるものである。実際、有利な立場を維持し、さらに強化する意図から、「始まり」に限定して考える方がより都合がよい。それは、遙か過去に遡ることで、その事実は誰にも変えることはできないし、是認する以外に手だてはないであろうから。「始まり」を問うとは、事実の是認や現実の肯定につきるものではなく、「存在の完成」を導く上で重要なのだが、この「最後の終わり」という事態を明らかにするべく、「初めに」、つまり起原についての思考とは何かを探っていく。

1. ハイデガーと起原の問い

ハイデガーは、1934年から35年にかけての講義でヘルダーリンを初めて取り上げた(「ヘルダーリン讃歌『ゲルマーニエン』と『ライン』」)。²⁾ このいわば歴史的意味について、ラクー＝ラバルトは、その著作『歴史の詩学』において詳しく述

べている。³⁾ ハイデガーは、起原についての論究を進めるなか、「われわれとは何者か」という問い (Die Frage >wer sind wir?<) への約束された答えを導くものとしてヘルダーリンを持ち出した。そのヘルダーリン本人は、ルソーを、『ライン』の重要な一説で最大級の賛辞をもって遇するのだが、それにもかかわらず (まさにそれであるからこそ)、ハイデガーは、ルソーを拒絶する。新たな歴史をつくるという一点から、ハイデガーは (ヘルダーリンへの) ルソーの影響を認めがたいものとみなし、ここに緊張に満ちた態度を取るのだが、このことを探ることは本論において重要なものとなる。

ハイデガーは、講義の冒頭で、ヘルダーリンの本質を見損うことなく扱われねばならないとするが、それは、彼ヘルダーリンは、最も将来的な詩人であり、歴史的な存在の最も深奥に属する、まさに神を期待する詩人であるという理由からである。⁴⁾ ヘルダーリンの真価は、彼の作品が別の歴史の根源であると見なされる点にある。すなわち、私たちが経験してきた歴史の起原たる神の存在は、もはや過去の幻と化し、民族はじめ文明の危機に際して、その救い主を見定める争いのただ中であって、ヘルダーリンは特別な存在となる、ということである。‘In principio’ を、ヘルダーリンの場合に当てはめ、彼こそ世界の創造に際しての「言」に連なる者を見出すことが、ハイデガーの意図だとしたら、それはいったいどのような神のもとでの創造だと考えられるのだろうか。

ハイデガーは、始まりについて、「起原 *Anfang* と始まり *Beginn*」という二種類に分け言及した。⁵⁾ 「始まり」*Beginn* とは、それをもって何かが始まることとあり、他方「起原」*Anfang* は、そこから何かが発するという意味である。この両者の違いは明瞭である。「始まり」は、(始まる) 直ちに忘れられ、出来事の成行きの中なかで消え去ってしまうが、「起原」は、出来事の始めに姿を現し、出来事の終わりにようやく全体像を示すのである。私たち人間は、この「起原」に踏み込むことはできず——なぜならそれは神の

みが可能であるから——、ただ「始まり」に立ち会う他はない。

しかし、彼は舌の根も乾かぬうちに、ヘルダーリンを神格化する。私たちをそこへと導くことが、この講義の意図だという。「私たちが、『ゲルマーニエン』という詩を始めに置くのは、起原を前もって示すためである。つまり、この詩は、根源 *Ursprung* を、すなわちヘルダーリンの名のもとに最後に出会う最も遠くそして最も重いものを、指し示しているのである。」⁶⁾ 人智に適わぬことと述べておきながら、ヘルダーリンという人間には可能であったところのものは何か。それは、詩人がまさに歴史の起原に立ち会う者であり、この場合、祖国の栄光を称賛し、歌い上げる者だからである。詩人がそこへと旅する先、つまり起原とはいったいどこか？ハイデガーは明確に、祖国ゲルマーニエンだと言う。「(祖国は)——それは、最も禁じられたものであり、[···] 最高のものでありそれゆえ最も重いもの、ほんとうは最初 (一番のもの) であるのだから最後のもの——秘密とされた起原である」。⁷⁾ 「われわれは何者か」に対する答えは、すでに用意されている——ドイツ人であることは言を俟たない——。彼が唯一正統な民族と認めるドイツ民族の起原、始原を明らかにすることは、出生の正しさを知らしめ、その継承者たるものたちを、そしてその革命といわれる出来事を弁護し、偉大なるドイツ民族の国家の再興を目指すように思われる。

政治的意図をこのように詩人に託すやり方の是非はともかく、ハイデガーは、詩作いうならば芸術に起原の意味を求めている。『芸術作品の起原』の冒頭で、「起原は、ある事柄がそのものとしてありそしてそれがあがままであるということの由来であり、そしてそれによってであるところのものである」⁸⁾ と定義づけられているが、芸術作品と芸術家の関係から起原を考えたとき、これは双方の関係から求められ、いうならば、相互関係の関係を示すことになる。そしてこの双方の関係において、双方の起原となりうるもの、すなわち芸術が、考えられる、と言う。つま

り、作品と芸術家が現実のものとして立ち現れるのは、ただ芸術を介してのみであり、この意味で、芸術作品の起原への問いは、芸術の本質への問いとなるのである。ここで芸術の本質を尋ねることこそ、起原そのものを問うことと考えると、それは、芸術作品が生まれたところの事態を、すなわちその由来を尋ねることから始めねばならない。それは、遠くギリシアに由来するミメーシスについてのことであり、これは、模倣を意味するが、芸術作品はあくまで自然あるいは本性の模倣から生じたものである。もとより創作の意味から模倣以上の、つまり自然が起こしえないことや生み出せないものを作り上げることも確かであろう。そこに創造性を見いだすことに異論はないが、ハイデガーは、あくまでヘルダーリンの詩を、芸術（作品）を解釈するのにとどまるだけである。だが、ヘルダーリンの詩の解釈に終始するかぎり、芸術の根源的な営みに至ることはできないであろう。ともかく、芸術作品の起原を問うとき、「自然概念」に辿り着くのであるが、ヘルダーリンは、ルソーにその原型を見た。これにハイデガーは、どう答えたのか。

2. 「起原」を問う ——ルソーを手がかりに——

ルソーは、よく知られているように、「人間不平等起原論」でディジョンのアカデミーが提起した問題——「人間のあいだにある不平等の起原とは何か、そしてそれは自然法 *Loy naturelle* によって承認されるか」——に答えた。⁹⁾ 人間のあいだの不平等、つまり人間が制度的に作り出した不平等についての考察は、いうまでもなく、起原の歴史的考察という部類のものであるが、しかしそれは根本的な意味で、発生論的な考察を含んでいる。ルソーは、不平等を論じるにせよ、あらかじめ自然は人間を平等に作ったという。そしてこの問題を、彼の生まれ育ったジュネーヴ共和国という国——つまり、ルソーのこの論文（書）は、人民と統治者（主権者）の利害が一致する、望まし

い国家としてのジュネーヴ、祖国への献辞でもあった——を背景に考えた。だが歴史的に、望ましい祖国を描き、理想化するだけでは、ルソーにとって、起原は問題となりえなかったであろう——その意味で、ハイデガーとは、明らかに観点を異にする——。「もし私たちが人間それ自身を知ることから始めなければ、どうやって人間のあいだの不平等の起原を知ることができるのか」。¹⁰⁾ つまり、人間自身を知ることなくして、不平等の解明などおぼつかないのであるから、歴史的考察の根拠として、人間の発生論的起原が当然考えられ、またそれを問わねばならないのである。私たち人間とは、ただたんに自然的な条件から生み出された存在のことをいうのではない。そうであるなら、私たちがおこなってきたさまざまな営みに対しても、現状を認めるだけではなく、いわば原因を探る必要が出てくるのは当然である。原初の状態を問題にすることは、人間の起原、いわば本質を問うことに他ならない。

だがルソーの試みは、あくまで人間自身の能力に則り、そこに飛躍は認められない。彼は、歴史的な真理として人間の不平等の起原を探求できるのではなく、ただ仮説的で条件的な推理によってのみ探求できるとする。これは、この論文（書）の意図にも関する重大な言明からも補強されよう。「人間が不平等であるのは、神自身が不平等であるように望んだからであるという。しかし宗教は、人間が見捨てられたままにしておかれたならば、人類はどうなっていたであろうかということについて、人間とその周囲のものの本性だけから引き出された推測がなされることを禁じてはいない。」¹¹⁾

この引用の後、ルソーは、これがみずからに問いかけたことであり、この論文ではこれに答えようとしている、と述べている。彼の主題は、人間一般に関わることであり、どんな国や地域にいようとそれにアプローチすることは可能だ。だが、有識者（学者）間でさえ共通理解されているとはいえないのに、ましてや人々のあいだでそうであるとは言い難いから、自然法に則ることといえど

も、そうした原則に頼るばかりではなく、つねに自然状態を省みて自然人たる私たちを知っていく以外にはない。

ルソーはこうして、人間をその起原から知ろうと考える。むろん、当時の水準から考えて、現代の科学的な知識とは比較にならず、わずかに想像するくらいのものであるから、超自然的なことや明らかに人為的なものを削ぎおとして、残った非常に動物的な、「自然の手 mains から」出た状態で考えることから始めるだけだ。そこでさまざまな動物との比較から、人間の特徴が浮かび上がるであろう。もっとも有利なものは何か等々。さらに野生人から文明人への成り行きで、他の動物とのあいだに存在しながらも、それらとは決定的なちがいを得たその変化が注目される点である。そこで彼は、死の知識と言語（の起原）について指摘するが、人間の自己探求のいわば道をひらくものとして、重要な観点といえる。

「死とその恐怖についての知識は、人間が動物的な条件から離れるときに、最初に獲得した知識なのである」。¹²⁾ 死とその恐怖について、人間が知ったということの重要性は、ラバルトも指摘するように、人間の動物からの離脱を意味する一方、人間自身からの離脱をも含むものである。つまり、人間は自己自身を切り離し、意識の作用として対象化する。本来一体化しているはずの人間の全体は、こうしてその意識作用とあくまで動物的な、そして生活を実感する身体的な面との二重性を担うことになり、まさに自分自身との断絶を、人間自身における裂け目の存在を知るようになる。これはまさしく人間の内への接近と、目には見えない世界の獲得を表すであろう。人間の不平等の起原を明らかにすることは、このように人間を根本的に知るあるいは考えることに他ならない。

人間自身についての知に関しては、これまで様々な形で取りあげられてきた。例えば、中世の教父アウグスティヌスは、デカルトに先んじて内省的思考を重ねたが、自己を探求するそのまさに自己自身が謎だと、深い嘆きとともに（自らの問

いに) 答えている。自分ほど自分に近いものはないのに、しかし、私たちは自分自身の問題で難儀するのだ。¹³⁾ 私が私を対象化する。私には、筆舌尽くしがたい裂け目がある。私が私から遠く、または謎になるのは、自分自身の根底、根拠とはいえ、そのようなものを尋ねることさえ私たちにははるか遠く困難な問題であるからだ。アウグスティヌス的な自己探求ともいえるものが、ルソーにも認められる。

3. 起原の思考をめぐる緊張関係

ハイデガーとルソー、それぞれの「起原」の思考について述べてきたが、そこで、この両者の考えの違いを中心に進めていこう。ハイデガーは、ヘルダーリンを引き合いに出し、いわば彼自身の思考を背後に隠すかのように展開した。すでに見たように、講義にヘルダーリンを組み入れたのは、単なる思いつきからではない。これは、第二次世界大戦後の「貧しさ」という論文——正しくは、ごく内輪の聴衆に向けての小規模な講演の原稿——においても、やはりヘルダーリンの言葉を引き、その解釈を通じ自説を展開したこととも共通する。¹⁴⁾ この著作は、ハイデガーの戦後、そしてドイツの（ヨーロッパの）戦後を如実に描いたものといえるが、彼は、ドイツの没落に際し、再興を目指した希望の糸を、ヘルダーリンの「精神の貧しさ」に求め、ドイツ本来の姿は現実の廢墟にはなく、それを超えたところ、すなわち精神にこそあると断じた。

ヘルダーリンを基点にして「起原」を問うハイデガーに対して、ルソーは、既述のように、まず具体的な問題、すなわち社会における不平等の起原を問うなかで、「起原」の本質的な問いを提示する。つまり前者は、人智を越える発生論的な「起原」を、ヘルダーリンの詩をもとに問うなかで、他方、後者はあくまで歴史的な「起原」、つまり人間にとって可能な方法で問うなかで、より根本的な問題に進み行くと考えられる。

ヘルダーリンは『ライン』で、ルソーへの賛辞

を表しているのだが、ハイデガーはそれを意図的に曲解した。ハイデガーは、ルソーの名は、あとからヘルダーリンの友人の代わりに置かれたとし、「それゆえこの詩節の根源的な解釈は、ルソーとの関係に縛られてはならない」¹⁵⁾と述べ、いわばルソーを除名した。だが、この代役説は到底理解しがたい。なぜなら、ハイデガー自身、この一説は『ライン』のなかでも最重要と位置づけているのであり、しかもヘルダーリンの意図を考えると、そのような重要な箇所には代役を立てるとはとても考えられないからである。ヘルダーリンを救済する一方、ハイデガーのルソーとの決別は、この詩節いや詩全体の「かなめ」angel ともなるべき「半神」halb-gott の意味から、自己矛盾をきたすことになる。「半神」とは、ハイデガーによると、神々でもなく、通常の間人でもない、中間的存在である。神すなわち本質を問う困難さに対して、「半神」すなわち神と人間との中間にあり、神と人間に「二重に」関連しているものだが、この「半神」の本質を(詩作的に)探る行為が、詩人たちの創造的企投 schöferischer Entwurf であり、彼らの「詩作的な言において」作り出す(建立する)ことなのである。「半神」という表現は、自然概念をまず私たちに思い起こさせる。詩作の根源性と言っても、その表現行為のもととなる言語は、あくまで神そのものの表現でもなく、また神を余すところなく表現できるものでもないのだから、それはルソーのいう「自然」にこそ根源的な意味を求めべきであった。ハイデガー自身も、「そのような根源的で、自然性において確固としている存在 (Seyn) の本質は、ルソーを想像させる」¹⁶⁾としているのであるから、ルソーとの決別は、彼の意に反してヘルダーリンの理解を誤らせるものとなるのではないだろうか。

ヘルダーリンが、自然概念の受容に関してルソーに負うとは言ったが、その内実はどうだったのだろうか、そのためにも詩作そのものの意味を問わねばならない。つまり、自然とその営み、特に創造的といわれる営みに目を向けるなら、ルソーは、自然のもつ起原の意味を十分理解してい

て、いやまさに起原そのものの秘密をそこに嗅ぎ取っていたと考えられるが、それはまさしく離脱の根本的な意味ゆえである。死の知識がもたらすもの、それは私たちの現在、まさしくあるといわれるそのものの否定にはかならない。そうであるのに、ルソーは、野生人から文明人への移行、発達を示し、「獲得」というのである。その秘密とは何であろう。人間は、動物として動物のうちにとどまりながら(内にありながら)、そこから離れると述べられたという転換こそ問題の要ではなからうか。多少逆説的にいうと、これは<外なる内>への転換と考えられるが、また<内なる外>への転換をさらに促すものとなる。身体の内でありながら、意識作用をもって外へつながる(自己をこえる)ことは、明らかに、身体と精神の両義性の意味から、<内側にある外>という見方を示すものである。

ところで、ルソーは死とその恐怖についてどのように見たのだろうか。野生人にとって、毎日の生活といっても、自然の成行きのまま生きるのであり、彼らの関係にしても非常に希薄であったことは、言わずもがなである。彼らの関係なり集団の組成を見渡しても、一番身近な家族でさえ、そのはじめは瞬間的な接触にも似た刹那的な関係であり、たとえ自分の子であってもそう密着した関係とは考えられない。世話をするとはいってもそれは限りがあったにちがいない。そのようななかで、いったい野生人がどのようにして集団を形成したり、言語をもって情報を伝達したのか、想像もできないことである。ましてや言語の確立に至っては非常に説明困難で、例えば、言語が、考えることを学ぶために必要だとしても、その考えるということ自体必要になるという。¹⁷⁾ 言語技術の完成を断言できるものはいないといわれるが、そのような素朴な関係、意識をいったいどれだけ積み上げると、現在の私たちの状態になるのだろうか。

ルソーは、野生人と文明人の違いを作り出している原因は何かに答えて、(野生人は)「みずからのうちで生きる」のに対して、(文明人は)「みずからの外で生きる」と言う。¹⁸⁾ 私たちは、他者

の評価によってしか生きられないとされるが、他者という存在の意識は、まさしく自己という他者を前提にしなければ成立しない。他者を意識すること、それは単に人々のあいだで生き、交流するといった経験ではない——これは現代の私たちの無意識にも見える関係の上でのことだ——。そこには、自己との決別があり、絶対的な自己の切断が見られる。

この根源的な意識は、「死とその恐怖」によって引き起こされ、人間のなかで片時も忘れることを許さず、単なる苦痛をこえたものになったとき、私たちは、お互いに気づき、支え合いまた安らぎを求めあったのではないのであろうか。少なくとも離脱に伴う苦痛以上に、意味のある獲得が私たちに開かれた。現実の人間、あるいは自分自身から始めることから、今やそこにとどまることのできない一種の強制が働く。自分自身のなかに見いだされる深い亀裂が、また同じ経験のもとに生きる他者との関わりをいっそう強めていく。

他者との交流、交渉は、私たちにとって、他者へと転嫁できる類のものではなく、あくまで自己探求から生まれるものである。「われわれとは何者か」と詩人に託し、いや詩人を盾に投げかけた、そのやり方を暗に批判するかのよう——ルソーはもちろんハイデガーを知るよしもないが——、彼は論文の最後で慨嘆するのである。「(どうして)自分が誰であるかをみずからに問うことなく、他人に問うようになったのか」と、本論の最後でそう嘆息を漏らす。¹⁹⁾

ルソーの起原の思考は、こうしてもっとも奥深い言葉や境地——すなわち「深淵」——を指し示していると思われるが、その真意をエックハルトに繋げ、深めよう。

4. エックハルトにおける起原について ——深淵と突破——

マイスター・エックハルトは、中世ドイツ神秘主義の中心(というよりいわば頂点)に立ち、中世という時代に聳え立つ高峰とも例えられる思想

家である。ドミニコ会の(ボヘミア管区)総長代理を務め、会を代表してパリ大学(神学部)の教授職に二度就いたにもかかわらず、最終的にはその思想や説教の内容が異端審問の対象とされ、著作も散逸したことで、未だ残された著述の真偽が問題とされている、その意味では評価が困難な人物である。彼はラテン語とドイツ語(中世高地ドイツ語)により著述したが(説教、論述等)、特に異端嫌疑が濃厚なドイツ語著作にこそ、彼の独自性が読みとれる。

エックハルトにおいて、「起原の思考」という表現では、彼の歩んだ道のり、生涯から見て、些か平板にすぎる嫌いがある。起原(根源(元)、始原等々)の持つ意味の深さは、既に指摘したとおりであるが、エックハルトはじめ中世神秘主義思想のもとでは、「深淵」と表現されるのがもっとも相応しいであろう。後世のミュンツァーの著作にも「深淵」という言葉が認められ、神秘主義の基本概念と見るのは決して特別なことではない。ラクー＝ラバルトは、ルソーに関連させて、離脱と獲得、根源的な脱—自あるいは起原(Ur-sprung 源泉)、「跳躍」、根源的な「湧出」、「起原の通約(約分)不可能な離—脱(Ent-fernung)」等の概念を列挙するが、²⁰⁾これらは中世神秘主義の基本概念である。

ルソーにおいて、「離脱」は人間の獲得に向かう重要な契機と考えられた。つまり、離脱が告げるものは、「死とその恐怖」の根源性、すなわち人間が自ら持っている動物的な条件から、離脱することで、自らの本来のあり方に目を向けるいわば獲得を端的に意味するからである。それは、自己自身を対象化する意識の作用だけにとどめておけるものではない。そこに、埋めがたい裂け目を感じ、関係の断絶を読み取らざるをえない。神秘主義思想の独特の、「死して成れ」‘Stirb und werde!’という標語が思い浮かぶ。ともあれ、ラクー＝ラバルトとともに、離脱の深まりを、三段階として示すことができるであろう。まずは、ルソーのいう人間の動物の条件からの離脱——獲得という意味から。次いで、根源的な脱—自といわ

れたもの。そして最後に、「起源の通約不可能な離一脱」という三つの段階である。²¹⁾ この三段階の二番目の「脱自」と三番目の「根源的な離脱」について論を進めてゆこう。

私たち人間は、日常的な世界に生きる、単に事実としてあるという生き方だけに尽きるものではなく、まさに意味を求め価値づける存在であるとき、離脱の根源性を（私たちは）指摘する。世界においては、自分の外なるものとの関わりが生活の中心となるのだが、単に受動的な生き方にとどまらず、私たちは、自分を中心とした世界の形成に赴くであろう。そこにこそ、人間の生きる意味が見いだされる。外から内への転換は、人間自身のあり方を大きく変えることになった。人間の内面化の歴史は、遙か古代のギリシアまで遡ることができるが、プラトンの思想の継承も含めて、中世においてもその歩みは跡づけられる。アウグスティヌスは『真なる宗教』で、後にフッサールが『デカルト的省察』で取り上げたように、内へのまなざしの重要性を語る。それは、決して外を見てはならない、真理は内にある、という内容であった。

エックハルトにとって、また中世神秘主義にとって重要な「離脱」は、真理、すなわちイエス・キリストを求めてのもので、ドイツ語説教 24 の導きの聖句においてこれを語る。キリスト教信仰における重大事は、キリストを受け入れ、これを内面化することであるが、その成就のためにこそ「離脱」が求められるのである。つまり、そのものを得るには、そのものがそのものとして現にある仕方で受け入れなければならないということであるが、それは私たちの見方、キリスト教の言葉で言えば、被造物の固有の目で見えてはならないということである。聖書には、「肉に心を用いてはならない」との戒めの言葉がある。

「人は自分自身を脱ぎすてなければならない。自分自身を捨て去るならば、そのことによってひとは、キリストと、神と、至福そして神聖とをみずからの内に迎え入れるのである。」²²⁾

この脱自と人間の内なる獲得とは、いったい何を意味するのだろうか。人間の内なる獲得とは、

エックハルトのまた重要な概念である「神の子の誕生」*Sohnsgeburt* ——ヘルダーリンの既出の「半神」はまたこの「神の子」のことである——をいうが、もとより実体的な意味をいうのではない。人間の中で、神が働くことになるというのも、本来的には、固有のものがその固有性を発揮しそのものとして認められるということである。それに対して被造物としての意識は、存在するものとして何ら固有性を示すものではない。「私はひとりの人間であり、そのことは他の人間にもまた共通していることである。そして私が見たり、聞いたり、飲んだりまた食べたりすること、これもまた動物（獣）でもなすことである。しかし私であること、このことは私ひとり以外の誰にも属することはない。」²³⁾ 脱自によって獲得されるものが、みずからの固有性 *eigenschaft* というのも何やら逆説的だが、このことはさらなる離脱の段階を示唆することになる。

「起源の通約不可能な離一脱」とラクー＝ラバルトは言った。脱自によってわれわれは何かを獲得した、あるいは何かを得るために脱自すると考えるなら、それは非本来的なものと見なさざるをえないであろう。つまりそれは何らかの代償行為であり、全く外的な行為にとどまるものといえる。内的作用に今一度立ち返る必要がある。内面化とは、外なる被造的なものやそうしたあり方を無にする、精神の純粋な運動のことと、エックハルトは考えている。また私たちの内における神の子の誕生とは、それを受け入れる私たちのものを捨て去ることをいうだけではなく、働きの純粋さを表すものであった。ここでもエックハルトの「一性」の意味開示が認められる。つまり、精神の働きをみると容易に想像できるように、それは他に原因をもたず、また自己の内に完結する、流出還帰的なものである。

離脱の最終的なステージは、名もない砂漠——エックハルトの表現を用いれば、「荒野」*einöde* ——の出現といわれるものである。そこは被造的なものがふれることのない、深淵である。「創造されたもののうちにはいかなる真理もない。魂の

被造的な有を超えるものが、そこ（魂）にはある。それには、無であるいかなる被造物も触れることがない。[・・・] それは神的性質と類縁であり、それ自身において一であり、いかなるものとも似ていない。」²⁴⁾ 離脱の最終ステージは、究極的なく捨て去ること>を要求する。「神のために神を捨て去る」こと、つまりわれわれ被造物の（名付ける）神を捨て去り、神自身の内に神を置くことである。まさしく<神性>に到達することこそ、われわれのめざすべきゴールである。いやこの境地に至るためには、そのような目標すら消し去らねばならない。自分自身を捨て去ったとき、神は働くものとなる。ルカ書の解釈から、神の言と教を聞くものは、自分自身を捨て去らねばならないとの離脱の核心が導かれる。

エックハルトは、他の神秘主義思想家と同様、言葉の働きに注目した。言葉がある人の口から出て、しかしその人の内にとどまる、という働きに注目すると、私たちは、神の言葉を聞くためには、自分自身の内を空にし、神が語る場をつくらねばならない。なぜなら、神の言葉は、彼から発せられ、彼の内にとどまる、まさに一を意味するからである。そのとき、「そこでは聞くものは、永遠なる言の内でも聞かれるものと同じものとなる」のである。「永遠なる父の教える一切のものとは、父の存在であり、父の本性であり、父のすべての神性である。それを父は私たちにみんなひっくるめて父のひとり子の中で明らかにし、私たちが同じ子であることを私たちに教えるのである。もし人がひとり子になるように自分自身から出立するならば、ひとり子に固有のものが、その人に固有のものとなるであろう。（中略）私たちがひとり子となるのを神が見るや、神は激しく私たちへと迫って来る。神が私たちに神性の深淵まるごとと、神の存在と本性の豊かさを明らかにするように、あたかも神の神的存在が神から砕け、みずから無に帰すかのように迫って来るのである。」²⁵⁾

私たちがその本来のものである被造的なあり方を棄て、無となるとき、神の有はその場を認め、いっきに発現する。深淵において、神が創造する

その事態に与るとは、明らかに自己否定による無の経験の上に考えられることである。このことがエックハルトのいう神との合一であるが、それは正しくは、神がそれ自体においてあり、そのうちにおいて存在する神であることから、まさしく「ひとつの一」しかあり得ず、「ひとつの純粋な同一化」である。ここにいたって、「人はひとりの真なる人間」となる。この深淵の思考を、エックハルトは「貧しさ」の思想のうちで、明確に示している。

エックハルトの貧しさについての説教 52、一般に「貧しさの説教」といわれるものは、異端宣告によって著作のかなりの部分が失われ、今やマニユスクリプトの類しか残されていない現状にあつて、大変貴重なものでもある。²⁷⁾ つまり、常に真正さが取りざたされ、時には彼の弟子のものと同じ視されてきたことなど、当たり前思想家にとって、画期的なことである。クルト・ルーによると、エックハルトは弁明のためアヴィニョンの異端裁判に赴き、しばらくして死を迎えるのだが、そのわずかな期間に、この説教が行われたこと、このような状況のもと、異端の嫌疑をかけられ断罪された対象とはならなかったという事実に着目した。²⁶⁾ 書かれた時期の特定、つまり、彼の最晩年に書かれたことは明らかであり、しかも異端を疑われ、審問を受けているさなかのものであるという異常な事態を考えると、それだけで特筆すべきことなのだろう。だが、問題はこの説教のもつ重大な内容についてである。

この説教では、貧しさの三つのことが述べられている。しかも徹底的に言及することによって。聖句は、マタイ福音書 5 章 3 節の「心の貧しい人々は幸いである。天国は彼らのものである」という、いわゆる山上の垂訓とよばれるものである。

- (1) 何ももの意志することのない人こそ、貧しき人である。
- (2) 何も知ることのない人が貧しき人である。
- (3) 何も持たない人が貧しき人である。

エックハルトは、貧しさのこの三様を、それぞれ「至高の貧しさ」、「至純の貧しさ」そして「極

限の貧しさ」と言う。私たちは「神の意志を満たすこと」、「神を知ること」を、信仰の目的、内容とするのであるから、それぞれこれ以上は望めない状態であり、このような目標のもとキリスト者として生きるよう求められてきた。それほど境地なのに、まだ不十分だとされる理由は何か。すなわち、何かを求めるこの生き方には、なお続く渴望があり、人は常に何かを求めて生きるものであることが含意されている。ゆえにそれは、私たちの求めている「一」ではなく、明らかに自己以外のものをもとめて生きることとなり、そこにまた一つの隔絶が生まれる。自己自身との分裂を来すことになる。

問題は、三番目の極限という語である。つまり神がそのうちで働く場さえない、そのような徹底的な自己放棄が要求されるが、それでは一体どのようなものを想定できるのだろうか。自己放棄というと、例えば、「忘我的な脱自」extasisが思い浮かべることができるが、それは、一時的な自己喪失があっても、自己自身の全面的な喪失、自己の固有性全ての喪失を示すものではもちろんない。すべてを「突破」しなければならない、とエックハルトは言う。

私たちは、自らを意味づけ存在の証とする固有性を、自分自身から消し去ることはできない。貧しさの極である「何も持たない」とは、それゆえ人間の業ではないことになる。そこが、彼の思想の、また私たちの試みの核心である。人間的営為をこえるということ、そして現れてくるものが、起原の思考の意味するものであり、またエックハルトの説教の意味でもある。私たちが、自分自身との断絶を感じる時、いわく不可解で表現不可能な深淵に突き当たる。

もっと違う観点から見てみよう。私たちは、その意識的な働きによって、私たちを超えるものに出会う。それは他者という私ではないものであり、もちろん他者は意識にのぼる以前にそれ自身存在しているが、そのとき、私の固有性は何の意味ももたない。元来は、私の性格などが、他者との交渉のなかで様々な形で発揮され、両者の関係

を色づけ特徴づけることになるのであるが。私の固有性の否定は、この意味で私の固有性を示す、いや私に固有性をもたらすといってよい。つまり、絶対的に私と違うもの（他者）との遭遇や交渉は、私の内にはなく、その意味で、私の非一固有性が私というものを露わにする。私は、私独りでは自己を暴露するどころか、知ることもできないだろう。この交渉のなかで、私は自己を超え、この超越により自己を見いだす。今やこの事態は、知の、思考の超越論的性格を超え、否定性に基づく超越論、ラバルトのいう超越論的否定性、あるいは否定性の思考としての超越論的な思考を示しているように思われる。

神の子の誕生、つまり深淵との遭遇は、以上の意味からいって、絶対的に他なるものとしての自己を指し示すことである。なぜなら、神は、その絶対性にもかかわらず、また関係の存在でもあったからである。だからエックハルトは、次のように述べる。「神は子を自分に等しいものとして永遠のうちに生む。《言葉は神と共にあった。言葉は神であった。》言は神と同じ性質で、同じものであった。[...]神は子を私の魂のなかに生んだ。[...]彼は私を子として生むばかりではなく、私を神自身として、神自身を私として生み、私を神の存在、神の本質として生む。最奥の源泉において私は精霊にうち満ち湧き出る。そこにはただ一つの生、一つの存在、一つの業がある」。²⁸⁾ 神の働きがまさに一であるからこそ、私たちは、‘In principio’ すなわち「言」に、そして「精神」に私たちにおけるこの神の働きを、それゆえ私たち自ら行う働きを見ることが出来る。創造の場に立ち会うのである。

ヴェンツラフ・エックハルトによると、エックハルトは、彼より一時代前に登場し、一世を風靡した感情神秘主義から明確に分離される、思弁（策）的神秘主義の代表者だと言われる。²⁹⁾ それは、エクスタシー的なヴィジョン神秘主義に対して平衡感覚にとみ、一種の治療効果さえ与えるものである。その重大な任務とは何であろう。神への熱情的で、狂信的な忘我的状態は、自分の世界

に生きる内向きの生き方であり、すでに見たように野生人ならぬ私たちの現世では不可能な生き方である。たとえ一時的にこの状態に陥っても、それは瞬間的な出来事であるからだ。この世界に個人的体験をこえ全ての人に開かれる営みが必要だ。そこで、「(神との関係のみならず) 同胞に対する人間関係をも規定する」教説の誕生が求められた。³⁰⁾ エックハルトは、たんに思索に没頭するだけでなく、実際に人々の中に入り、説教者として自らを位置づけた。「現世における精神の教会」の樹立こそ、彼が求めたものであり、人々の現世における営みを鼓舞し(魂を注入する)、活動させるものとなる。その理由をエッゲベルトは、神秘主義的一致 *unio mystica* に見ている。「神との *unio* はすでに人生の活動のなかで始まっており、*unio* へ到る道は現世のなかにすでに開かれている」³¹⁾ からである。

エックハルトから時を経て、ミュンツァーは、信仰に則り社会的な改革実現のためドイツ農民戦争を起こした。その根幹には、魂の深淵での根本的な開示があり、それによる不信仰の暴露に傾注したのだった。³²⁾ 神秘主義的信心は、個人的、内面的なものをこえ、改革や終末論的な目標に向ったとき、やはり「現世における精神の教会」の樹立が目指された。中世神秘主義の、いやエックハルトの精神がここに現われている。それはすでに指摘した<内なる外>の、明らかな展開と見なされよう。³³⁾ 起原の思考を問うなかで見られる事態、またそれが私たちに示したものの、それを私たちは現実の問題解決のなかで生かすべく、責務があるように思われる。

引用文献

1) Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke, Erster Band. S.389, Predigt 22, 1958年。以下 DW I 等と表記。田島照久編訳 『エックハルト説教集』参照。
2) Martin Heidegger. Gesamtausgabe, Band

39, “Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Rhein«”, 1999年。『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39巻、木下康光、ハインリヒ・トレチアック訳。以下全集版は GA.39 等と表記。
3) Philippe Lacoue-Labarthe. “Poétique de l'histoire”, 2002年。『歴史の詩学』藤本一勇訳。なお、本稿はラクー＝ラバルトの問題提起に触発されたことを付記する。
4) Heidegger. *ibid.* S.1 および GA, 16, S.678 参照。
5) Heidegger. GA, 39, S.3
6) *ibid.* S.4
7) *ibid.* 引用中の () は著者による補足。
8) “Der Ursprung des Kunstwerkes”, Reclam Universal-Bibliothek, S.7. また、『*杣道*』“Holzwege”、ハイデッガー全集第5巻、茅野良男、ハンス・ブロッカルト訳、6頁
9) Jean-Jacques Rousseau. Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes, Oeuvres Completes, Tome III. 1965. 『人間不平等起源論』小林善彦訳。他に中山元訳も参照。アカデミーには1754年提出。出版は翌55年。
10) *ibid.* p.122
11) *ibid.* p.133
12) *ibid.* p.143
13) Augustinus. Confessiones, 10巻16章第25節、『告白』山田晶訳、351頁以下。
14) Martin Heidegger. Die Armut, in Heidegger Studies. 1994. ラクー＝ラバルトもまた、この『歴史の詩学』とならんで『貧しさ』(“Die Armut/La pauvreté”)というテキストでハイデッガー解釈をおこなっている。
15) Heidegger. *ibid.* S.278
16) *ibid.* S.164
17) Rousseau. *ibid.* p.148f.
18) *ibid.* p.193.
19) *ibid.*
20) Lacoue-Labarthe. *ibid.* p.63
21) *ibid.* 最もラクー＝ラバルトは、このように

いわば段階づけているわけではなく、これは、もっぱら筆者の解釈である。

- 22) DW I ,S.414. 説教 24
- 23) DW II ,S.63. 説教 28
- 24) DW II ,S.66. 説教 28
- 25) DW I ,S.193f. 説教 12
- 26) Kurt Ruh.Meister Eckhart,1985.S.158ff.
- 27) DW II ,S.478ff. Beati paupers spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum. という聖句で 始まる。
- 28) DW I ,S.109f. 説教 6
- 29) Wentzlaff-Eggebert. Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit, 1969, S.88. 『ドイツ神秘主義』横山滋訳参照。
- 30) ibid.
- 31) ibid. S.89.
- 32) トマス・ミュンツァー『まやかしの信仰のあからさまな暴露』田中真造訳、『宗教改革急進派』1972年。
- 33) ホミ・K・バーバ『ナラティヴの権利 戸惑いの生へ向けて』磯前順一、ダニエル・ガリモア訳、2009年、23頁。そこでバーバは、「内なる外部とは、芸術のもつ境界領域的で非連続的な性質を白日のもとに曝し出す」と述べている。本稿では、この書を考察することができなかったが、芸術と起原を論ずる上で重要と思われる。