

ハイデガーと老子 (一)

0. ペゲラー 井上克人訳

ベルンハルト・ヴェルテの語るところによると、一九七六年一月十四日の夜、マルティン・ハイデガーは彼を自宅に招き、故郷の町で自分の葬儀が行われる際には、神学者であり、またメスキルヒの同郷人でもあるあなたに弔辞を述べてもらいたい、と頼んだという。(ハイデガーの葬儀は、それからほどなくして、五月二十八日に執り行われた。)当時、ヴェルテはマイスター・エックハルトについての講義をしていたことから、エックハルトが話題にのぼり、ハイデガーはこの神秘思想家が説いた「離脱」ということとに綿密な問いを向けたとのことである。若い頃、ハイデガーはスコラ哲学の範疇論、論理学、言語論を研究テーマにしていたばかりでなく、神秘主義に関する著作も予告していた。一九二〇年代に彼はマイスター・エックハルトの『三部作』(「命題論集」、「問題論集」、「註解論集」)を知って大そう感激し、エックハルト

に関する彼の力作が間もなく出るものと弟子たちが考えたほどであった。ところが一九三一年の夏学期、ハイデガーはアリストテレスの形而上学についての講義のなかで、次のように述べている。エックハルトは、なるほど、存在の類比の教説ではただ早計な答えしか得られていなかった諸問題に対し、ひとつの解答を得た、中世では唯一の人ではあったが、彼が当初掲げていた次のような見解、つまり「ある」とは有限的な資辞であって、神については「ある」と陳述することはできないという見解を、またどうしたわけか、あとになって放棄するに至った(神はまさに *intelligere* [知性認識] そのもの、認識の開性 [睿智の現働] で「ある」と。一九四七年にもされた『野の道』という小品は、少年時代の想い出、故郷メスキルヒへの回想を、「読むことと生きることの古き巨匠エックハルト」の言葉と重ね合わせている。野

の道の辺ほとりに憩う（物たち）が語りかけてくる言葉に秘められた（語られざるもの）のうちにあつてこそ、神ははじめて神である（一）。

一九七九年、ベルンハルト・ヴェルテはエックハルト研究書を公刊したが、それについて彼は、死を間近に控えたハイデガーとの最後の対話が自著のなかに投入されていると言ひ得たのであつた。ヴェルテはハイデガーの立場から形而上学の伝統を次のように考へなおそうとしている。すなわち存在に開性を授けているのは、「神秘主義的」に解すれば、〈知性認識（intelligenz）〉なのであつて、従つて形而上学と神秘主義、更にはそれらの伝統とハイデガーが新たに開始した思惟とは断絶することのないひとつの統一性に到達する、と。こういつた統一性は更に西洋の神秘主義と東アジアの瞑想、従つて人類のこれほどにも異なつた二つの宗教的伝統にも認められるという。西谷啓治はその大著『宗教とは何か』において、ハイデガーがいかにして東洋の思惟と西洋の思惟との間の新たな出逢いを可能なものにしたかを、禅仏教の影響を受けた哲学の立場から、ヨーロッパやアメリカの読者に明確に示している。西谷はハイデガー同様、決定的な間に至る路を時の経験から得ている。時のうちにあるものは、たんに無底的に虚無のなかへ差し懸けられているだけでなく、過去と未来の二つの方向に向かつて無限に開かれた深みをもつており、この深みから、一々のものが他のすべてのものとひとつになつて総持〔集撰〕（sich annehmen）され得るのである。ところが西谷によれば、地中海・ヨーロッパの伝統は、こうした総持（Amahme）を二様の仕方で一面的に誤つて理解してきた。すなわちイラン、ユダヤの

淵源から歴史の一回性が自覚され、その後更にもう一度キルケゴールから、神話的宗教に見られる（非歴史的な）円環的回帰性をもつ非人格性や（理性的な近代の進歩史観に立脚する歴史）学の機械性に抗して、個人性（個としての主体的な存在自覚）と歴史性が打ち出された。他方、人々はニーチェに倣つて、まさに永劫回帰を欲する意志のなかに、存在するものについて最早いかなる迷妄にも陥るまいとする態度を見出した。しかしキルケゴールの有神論、言い換えれば実存主義への移行と、ニーチェが提起した無神論とは、所詮、迷ひ道の上での最後の実験的試みに留まつている。それにひきかえマイスター・エックハルトは、放下と離脱、つまり自我の空却を通して、神から神性の「絶対無」へと至りつくのである。「彼は人格的な（神）の根底にある神性の（無）の覚醒に立脚し、〈対岸〉、つまり有神論と無神論の彼方、言い換えれば〈魂〉の何物にも拘束されない自由なあり方が逆に神の本質由来ヴェンと本性上ひとつであるということに基づいている、そういった場において自らの思惟を展開させている。」ところで、西洋形而上学の伝統およびそのアポリアを乗り越えようとするハイデガーの試みが依り所としているのもやはりマイスター・エックハルトであり、東洋的思惟と西洋的思惟とが互いに對話を通じて出逢うことによつて、西洋人も東洋人も自分を顧みることができるとの、とこう西谷は述べるのである。

ハイデガー自身、「思惟とは何の謂いか」という詭義のなかで、西洋の伝統のなかに、迷ひ道から脱出できないでいる二つの高峠があるとして、先の二つの試みを挙げてゐる。ひとつは、懺悔を通して人間的意志を神の永遠なる意志のうちへ帰し撰めようとする

る試みであり、他のひとつは、時間とその「あつた」に対する復讐によって、逆説的な仕方できまに等しきものの永劫回帰を意欲するあの意志である。だがいづれの場合にも、人間はそのあるべき仕方、すなわち思惟に対して思惟するように命じてくる呼びかけによびかけられるという仕方、時間のうちに存在してはいない、という。『放下』と題された論究のなかでハイデガーは、エックハルトには多くの学び取るべきところがあるが、エックハルトのいう放下は「神的意志のために、罪深き我欲を放擲し、我執を断念することである」と見ている。だとするならば、エックハルトもやはり先に挙げた西洋の伝統の迷い道のうちの第一のほうに属してしまうことになりはしないだろうか。ところでエックハルトに対するこうした批判は確かに、さしあたり伝統的な聖句に言及しながら、放下や離脱による神の所有を聴衆や読者に説いて聞かせる『説教集』のエックハルトには当てはまるかも知れない。だが「この批判には」、神性のためには神をも放棄しながら、人間のうちなる閃光を神性の生命いのちと一なるものとして経験する、あのくだんのエックハルトは考慮に入れられていない。マイスター・エックハルトは離脱のために、「新プラトン主義」同様、被造物を徹底して寄せつけない。このような一種独特な仕方では、至高の存在者たる神から存在するところのものを取り戻す存在神論につながる形而上学的伝統と一致する。ところがエックハルトにあつて決定的なことは、彼がその最終的な「神秘的」経験において新プラトン主義的、形而上学的な道を超えていった、ということである。しかるにハイデガーの場合、思惟の道はそもそもはじめから、「新プラトン主義的、形而上学的な道とは」別な仕方

たどり始められるべきだと要請しているように思われる。つまり「神の」無制約性」が断念されたところ、事物や作品の言葉のうちに潜む語られざるものなかにこそ神性は見出だされるべきだ、というのである。(エックハルト自身も『主ハ自ラノ手ヲ差シノベ給フ』という説教のなかで同じことを要請している。)ところで神秘的な無としての無が純粹な光であるとわれわれは想定することができらうか。むしろ光と闇とは初めから同時にわれわれに与えられているのであつて、しかもそれぞれの「事物」の言葉に潜む語られざるもの、目立たないものがその中心をなし、従つて事物は、事物の使用を放下し去つた離脱した有り方のうちへと自らを顕わにしてくるのではないだろうか。離脱の指令に「つまり離脱からの指令(定まり)にピタリと契合すべく」向かうこうした「形而上学的思惟とは」別の道をたどるにあつて、ハイデガーは「事物」から着手するのだが、彼のこういう考えを強固なものにしたのは極東の瞑想であつたかも知れない。

ハイデガーは、自分の思惟が老荘思想の伝統や禅仏教に近いということを認め、訪問客にもそのことを好んでよく語っていたという。これについては、今日多くの証言がある。ハイデガーが八十歳の誕生日を迎えた直後、ハイデガーと東洋思想」というシンポジウムが催されたが、その際とくにこの親近性がテーマとして取り上げられた。すでに五〇年代にこの親近性が論じられていたが、その頃からこれは、ハイデガーが美的感情を存在論的経験或いは「前存在論的経験」と同一視している、というふうな理解されてきた。ハイデガーが試みようとしたのは、表象的思惟を脱し、瞑想的思惟を受け入れ、「分析的アプローチから

直接的で直観的な「アプローチ」へと移行していくことなのだ、と
いうのである。しかしハイデガーにあって、「美的」という言葉が
いつもどれほど否定的な脈絡で言われていたかを思い起こすなら
ば、ちよつとした訪問の際の対話から出て来たこういつた証言に
は、当然疑いを向けなくてはならない。哲学的な対話の場合で
も、ハイデガーは「社交辞令をかねて」まずは暫定的な指針や通
念を一たん受け容れ、その後徐ろに本来の問に向かい、それが当
初の定式を追い越していくというのが常であった。しかも英語は
ハイデガーが殆ど理解しなかつた言語であり、またそれに殆ど敬
意を示すこともなかつた。それにハイデガーの思惟を東洋思想と
安易に同一視しようとする訪問客にわざわざ登壇願う必要など
殆どなかつたのである。というのは、日本の有力な哲学者達がハ
イデガーの許で研鑽に励み、生涯にわたる努力を通じて、そこで
得たインパクトを彫琢していったからである。すでに西田幾多郎
がドイツ観念論に橋渡しをしてはいたが、その際シェリングが前
面に出されていた。ところがヘーゲルの媒介の主張によつて新し
いアクセントが置かれることになる。それを試みたのが田辺元で
あった。彼はフライブルク大学で研究を終えた後、一九二四年に
『現象学に於ける新しき転向——ハイデッガーの生の現象学』を
発表しているが、これは恐らく日本ではハイデガーについての初
めての報告である。更に九鬼（周造）伯爵が日本の友人たちに
『存在と時間』を解説し、同じ頃、西谷啓治はハイデガーのニーチ
エ講義を聴講していた。しかし西谷は田辺以上に根本経験の究極
的直接性にこだわっている。古代中国の禪語録『牛牛図』（北宋の
末、梁山廓庵師遠の作）が、現代の或る禪匠（大津樞堂（大象庵）

老師）の解説を添えて、一九五八年に辻村公一とハルトムート・
ブフナーによつてドイツ語に翻訳されたが、その訳語はハイデガ
ーの用語であつた。ハイデガーの八十歳の誕生日に際し、辻村公
一はメスキルヒで『マルティン・ハイデッガーの思惟と日本の哲
学』と題する講演を行なつた。辻村がそこで示そうとしたのは、
エポック的状况、つまり現代のわれわれについて言えば、技術が
とめどもなくのさばつてくるエポック的暴威を、禅仏教の影響を
受けた哲学的思惟が一層たち入つた仕方でも照顧する術を学び取る
ことができるのはハイデガーからだ、ということであつた。すで
に論文集『言葉への途上』のなかに、ハイデガーは、一九五三年
から五四年にかけて書き留めてあつた或る日本人客との対話を取
めている。そのなかでハイデガーは、禅仏教的色彩の濃い哲学や
瞑想から決して話をきり出してはいない。彼はよく、自分の講演
『形而上学とは何か』のなかでも、また日本の哲学者たちの間で
も、共に〈無〉ということが論じられているが、このように異な
つた伝統や道程から出て来てはいてもそこで考えられていること
の間にはさほどの違いはないのではないか、ということを決えず
自問し、また他の者にも問い質していた。今触れた『言葉につ
いての対話』のなかで、ハイデガーは自分のたどつてきた道、最後
には存在と言葉がそこでひとつに結びつくような道を振り返りな
がら、彼自身の関心の的である思惟の事柄を、日本語における基
本語のうちにも再発見しようと試みている（尤も、それをドイツ
語に翻訳する場合には吟味が必要であることは言を俟たない）。
更にハイデガー自身、日本人とは早くから共同研究してきたこ
と、「しかしむしろ、中国人のほうが多くのことを学んだ」とい

うことを書き記している。一九四六年、ハイデガーは中国人の知人〔蕭欣義〕と共同で、『老子』のドイツ語訳に着手している。

まず最初に道に関する箴言から取りかかったのだが、(全部で八十一章あるなかの)八つの箴言を手がけたところで中断されてしまっている。ハイデガーは『老子』の第十五章から次の二つの韻文を漢文のまま書いてもらって、それを書斎の壁飾りにしている。「孰れか能く濁りて以つて之を静めて、徐ろに清むや。孰れか能く安らかにして以つて之を動かして、徐ろに生ずるや。」西洋の伝統を〈解体〉するにあたって、ハイデガーは、アリストテレスにすてに見られる殆どヘレニズム的でもいうべき諸分析や体系構成にも、或いは後世の神秘主義の立場にも留まることはなかった。むしろ彼は〔ギリシャの〕「最初期の思索家たちのなかに、思惟の事柄を絶えず浮き上がらせながらも恐らくはそれを遮蔽してしまつてもいる元初を索めたのであつた。だとすれば、極東と対話を交わす場合にも、彼はやはり同じように、かの地の伝統の元初に、例えばわれわれが老子に、或いは後世老子という名を冠されるに至つた思索の試みに認めうるような元初に遡らざるを得なかつたのではなからうか(?)」。

ハイデガーは『存在と時間』のなかで、彼の普遍的で根源的な現象学的存在論のロゴスが、「解釈学」ないしは「解釈学的」という言葉で性格づけられることを要請している。この哲学的態度は、自らがそこから発源してきた存在の関性としての現存在に立ち帰り、歴史的に形成されてきた状況のなかに自らを差し戻し、この歴史的状況を通して、隠された根源にまで切り込み、ひいてはこの状況をもうひとつ別の将来へ向けて変容させてゆこうとす

るものである。こうした哲学的態度は、ギリシヤ人において始まつた哲学の元初が、歴史的に見れば、数多く元初があるなかであくまでも思惟の元初でしかなく、しかもその思惟の生じてくる事象の根源を、ことによると、ただ一面的、かつ歪曲したかたちで視野に入れていかぬかも知れないということ、このことを承知しておかなければならない。例えばゲオルク・ミツシュは、世界各地を旅行して、自分の哲学的な思索を再検討する機会を得たが、後に、哲学の入門書『哲学への道』(一九二六年刊、一九五〇年再刊)を著し、そのなかでヘラクレイトスのロゴス論を、他の根源語、例えばインドのプラフマンや中国の道から区別している。ハイデガーは存在と時間についての自らの問を、瞬視の場所(Augenblicks-Stätte)としての真理の「性起(Ereignis)」のうちにも戻してこの問を提起しなおしたが、その際、彼は時間を〈時間遊動空間(Zeitspielraum)〉として、更にひとつの「道筋にそつて動かす」運動(eine Bewegung)として捉えた。それは道程であり途上であつて、ロゴスが初めて言葉として生起してくる以前の静寂さと静謐さのうちに事物を安らわしめるといふ。彼が著書『言葉への途上』のなかで『老子』を引き合いに出すことができたのも、こうしたことによる。「もしわれわれが、〈道〉とかタオという名称を、この名称自身が含む言詮しえざるものの領域へ立ち帰つてゆくに任せるなら、もしこの「任せる」ということをわれわれがよくなしえたとするなら、ことによるとこの〈道〉とかタオという語のうちには、思惟しつづかうことの秘中の秘が潜んでいるのではないだろうか。……(中略)……すべては道である。」[Gesamtausgabe (以下 GA) 卷四] Bd. 12, S. 187] 一

九五七年の講演『同一性の命題』は性起という彼独自の言葉と比較させ、ギリシャ語の〈ヘロソス〉と中国語の〈道〉とを、思惟の翻訳不可能な主導語として挙げている。ところで『老子』がハイデガーにとつて重要な存在となつたのは、幅広くて片寄りのない歴史的省察からではなく、或る極めて特定の状況下においてである。一九四五年、国家社会主義（ナチズム）が世界制覇をめぐる闘いで最終的に惨敗した際、ハイデガーは次のような事実を直面させられることになった。それは、彼が少くとも一九三三年に、このナチズムの運動の真なる目的とやりに眩惑されて、その新しい「出発」に身を委ねた、という事実である。一九四五年の十二月、非ナチ化審理（元ナチ党員追放裁判）——ハイデガーの表現によれば「二十三の尋問からなる異端審問」——に懸けられたハイデガーはすっかり疲労困憊し、ひとまず三週間ばかりサナトリウムに引き籠もるのを余儀なくされた。山荘でものされた小冊子『思惟の経験より』（一九四七年）は、われわれを樅の木が茂る山の斜面のカウベルの響きが鳴り渡る辺りへ誘つてくれるわけではない。この書のみならず、思惟は、あたかも重病を患つていたのでが漸くまた恢復してきた者のように、一日の時間の推移や季節の循環の何気ない単純な経験にすがつて元気を奮い起こし、自らに課せられた課題を新たに省慮しようとして試みている。（こうした解釈は、日本人留学生が心得ていたものである。）ハイデガーが『老子』の翻訳を試みたのも、この極度の緊張のなかで心の平静を得ようと努めていたことと関係している。それに中国人の協力者が、政治の策謀に対するハイデガーの腹立ちを孟子の言葉を以つて和らげようとしたことも、翻訳を試みるなにかしかのきっかけ

となつたことであろう。「天の、將に大任をこの人に降さんとするや、必ず先ずその心志を苦しめ、云々。」『孟子』告子篇第六下百七十五章』『老子』の翻訳はさほど進まなかつたとはいへ、西洋的思惟の元初と悠久なる東アジアの伝統の元初とを対決させようとする試みが、ひとつの危機的状況のなかでハイデガーの言葉を変容させ、彼の思惟にひとつの新しい方向性を与えたのは事実である。ハイデガーはベルトルト・ブレヒトの老子に寄せる詩『老子亡命途上道徳経成立譚』を愛読していたが、それは恐らくひとつには当時、彼自身が老子のように山々を逍遙し、時代の新しく大きな動きにも拘らず、そこから絶えず距離を保つて、時代に立ち向かつたからであろう。

一

十九世紀および二十世紀のヨーロッパでは、東洋の伝統へ向かうさまざまな道が築かれていった。ハイデガーはすでに早くから老荘思想に近づいていたようである。一九三〇年、プレーメンで真理の本質についての講演によつて、彼は新しい道を切り拓いたが、引き続き行なわれた討論は、次のような問が出されたことによつて暗礁に乗り上げてしまった。その問というのは、「ひとは他者の身になつてみることが出来るか」ということであつた。これは、対話の論理がハイデガーに対して批判的につきつけることができると思つてきた、相互主観性をめぐる問題である。そこでハイデガーは『荘子』にある比喩を知っているかどうか尋ね、討論の参加者たちを驚かせた。主催者がプーバー版の『荘子』を取つて来たところ、ハイデガーは魚の喜びの説話（秋水篇第十七）

を読んで聞かせた。莊周は小川の魚たちが水面を跳びはねている様子はいかにも楽しそうではないかと言う。すると連れの恵施がこう尋ねる。「あなたは魚でもないのに、どうして魚の喜びがわかるのか。」そこで莊周は次の点に相手の注意を促すのである。

「そなたはこの私ではない。どうして連れのそなたに、この私(莊周)に魚の喜びなどわかるはずはない、とわかるのか」と。この話の結末はこうである。つまり魚の喜びは、小川のほとりを散歩する際のわれわれの喜びからわかるのだ、と。この最後の所説は、「自己移入」から出発せんとする、論題には不相応な考えをすべて打ちのめしてしまった。ハイデガーは『存在と時間』の適切な理解をここで持ち出そうと思えばできたのである。「彼としては、『存在と時間』を的確に理解してくれてさえいれば、と言いたるところであつたらう。」勿論そこでは当該の問題について単なる暗示が与えられているに過ぎないが。とくに、同書で論究される「共存在(Mitsein)」が取り上げられよう。この共存在において、われわれは、へ或る物を「配慮しつつ」理解することへを通して、他者と了解し合っているのであり、決して自分達をへ汝」とへ我」というように「それぞれ別個に独立させて」区別することはないのである。ハイデガーは「ひと」について語ってはいるものの、彼らしい分析によつて着手しようとするのは、自己忘却的な相互共働であつて、当然それは一面性を免れず、例えば男女の性というへ自然へによる共同体の形成は考慮に入れられない。共存在のこうした「非本来的な」在り方は、正面立つて取りあげられている「氣遣い(Fürsorge)」「他の現存在への顧慮」のうちで突破されている。この氣遣いにおいて現存在は窮地にある共現存在

を助け、それが「本来そうあるべき」自己自身に気付かせんがために、この共現存在を解き放つのである。ここに、自己完結的で随意的なへわれわれのうちに調停されることのない他者性と疎遠性が立ち現われてくる。不安、それは根本的には死の不安なのだが、これが現存在をへ単独の自己(solus ipse)へと孤立化し、そして死による「他者との」「没交渉性(Unbezüglichkeit)」の前では、他者とのあらゆる共存在が無効なものになる。しかし死に向かう存在(Zum-Tode-Sein)のまさに「追いつき得ない可能性」こそが現存在をして他者の存在可能を理解させるのである。自他ともに何ら変わるところのない同じような在り方を超えたところ(つまり死による孤立化によつて、自他の間に介在する深い断層)に、われわれは他者を理解することができるのだと言つてよい。もとよりその理解は不十分なものかも知れないが、あながち否定し去るべきものでもなからう。莊周は小川で泳ぐ魚の喜びを、散策している彼の喜びから分かち合うことができるのである。だとするならば、「民族」という包括的な共同体が世代の交代を通して築き上げられてゆくその淵源たる歴史的命運は、こうした「分かち合い」や「闘争」において解き放たれることができる。だが他者との関係のこういつた捉え方に対し、そこには他者が私の責任を問い、自らの同胞や故国にしか関心を向けない「神話的」自己閉塞が全人類のために平和を希求するメシア的態度によつて打ち破られる、そういつた「倫理的次元」が欠けていのではないか、との異論が出てくるかも知れない。しかしながら、ハイデガーには他者への関係「の問題」が脱け落ちているとする批判は性急に過ぎる。ただ或る特定の伝統における観点とは

違つたふうに見られているだけに過ぎない。つまりハイデガーにあって、それは友情として見られているのであつて、その友情において、友人たちはつまるところは互いに自らの独自性や相異性に委ねられ、各自のうちに「世界が完結して存立している」のである。従つて彼は他者への関係を、一方の者が他方の者に倚り懸つている隣人愛として考えているわけではない。(これについては、ニーチェがツァフトゥストラの「隣人愛について」という章で、短絡的な論法ではあるが、定式化したとおりでである。)(3)

ハイデガーは『莊子』の先の説話を特に共存在の問題に關連づけている。だが、この説話が道家のなかで意味するところは、更に広く深く、自然のうちに生きるありとあらゆるもの、例えば魚と人間とを結ぶ宇宙的共感を想起させようとしているのではなからうか。『存在と時間』でも、われわれを「包む」自然、すなわち「例えばロマン主義の自然概念の意味での」自然は、ただ手前に在るものや手許にある道具の「自然の事物性」ではなく、それゆゑ、われわれが科学技術によつて支配するような自然ではない、ということとは指摘されている。しかしハイデガーは一九二九/三〇年の冬学期の講義で、人間が他の生きものからも、或るひとつの深淵によつて隔てられている、と述べている。(一九三六年より三八年にかけての「手記」『哲学への寄与』によれば、われわれのうちなる響きに「反響」することによつて自然は出会われ、くるといふ。従つてハイデガーは、人間が宇宙的共感によつて存在するすべてのものとひとつに結ばれているとは見ていない。また、ロマン主義的に、あるがままの自然によつて原初的に包容された状態へ立ち帰るよう要請しているわけでもない。ヴェルナー・ハイ

ゼンベルクは、『現代物理学の自然像』と題する講演で、『莊子』の「はねつるべ」の説話〔天地篇第十二〕を挙げてゐる。田圃仕事をしている老人は、「人の勧めにも拘らず」はねつるべの使用を拒否する。老人が言うには、機械を使用する者は機械的に仕事をし、機械的に仕事をする者は機械的な心を持つことになつて、その結果、道と通じる純朴さは失われていく、というわけである。ハイゼンベルク自身、科学技術の世界に生きるわれわれは自分達が構築した世界のうちに取り込んだかたちでしか自己自身や事物と出会うことはできず、ここに今日の危険がある、と述べている。ハイデガーは講演『技術への問』のなかで、このテーゼに修正を加えた。技術的ではない世界のうちでは、われわれは最早自分自身に出会うことはない。すなわち、最早技術の世界のうちに潜む挑発(つまり、抗うすべもなく、現実をもつぱら役立つものとして仕立てることへわれわれを巻き込んでしまう挑発)に「覚醒して」向かい合うことはない。だが、もしこうした挑発に「覚醒しつつ」向かい合うならば、事物という事物をひとつ残らず技術的に処理してしまふ在り方を、「存在の真理のひとつの発露たる」歴史的委託(命運)と見て取り、「技術を盲目的に追い廻すことからも、逆にそれに反抗して断罪することからも自由になつて」、それを「真理の生起の」様々にある可能性のなかのひとつの可能性として受け容れることができるようになるはずだ、といふ。われわれは「いまさら」処女的自然に立ち戻ることではできない。原子力といえども自然に属するものであることに変わりはない。それがひとたび太陽のなかでほんのしばらくの間でも作用しなかつたならば、地球上の生物は悉く死滅してしまふであらう。

『莊子』に出てきた田圃作りの老人が死せる機械として使用を拒んだはねつるべは、異なった歴史的状況に立つハイデガーにとつては、決して死せる機械ではない。風車という半自動式機械についてさえ、ハイデガーは、それがなお直接的には風に頼っており、自然に委ねているのであるから、ただ単に利用し尽くすために自然を「用立て」てはいない、と語っている。かくいうハイデガーも、詩人のヨハン・ペーター・ヘーベルに託して、コペルニクスの世界像における客観的に対象化された自然を、「自然の自然らしさ」へ戻すことを求めている。がしかし、この自然らしさも、あくまでひとつの歴史的な自然性として見られているのであつて、自然的世界、日常、生活世界、そういったものは何ら根底にあるものではなく、むしろ歴史的に変転してやまぬ起点であり、他のさまざまな契機を介して、自然との新たな出会いを与えてくれるのである。ゲーテがヘーベルについて、彼は宇宙を田舎じみたものにしてしまうと語るのに対し、ハイデガーは、過去の歴史的時代がもつていた農民の生活に目を向け、建て、住まうこととしての世界・内・存在の新たな在り方を要請する。もとより、こういう在り方も将来にあつては、以前の時代のそれとはすつかり異なつたものとはなつていよう。いずれにせよ、自然が科学・技術的に計算可能であるということが、「宇宙の秘奥に通じる唯一の鍵である」と主張されることは許されない。西谷が科学や技術の出現、ニヒリズムの到来に対し、人格主義の立場からそれを論難するのではなく、機械装置やオートマティズムのなかにもそれ自身のうちに自足している意味を見出そうという課題をそこに見る時、彼は恐らくハイデガーよりも一歩先んじている。ただ

ハイデガーは、(いわゆる)初期の自然の経験によつて、根源的なギリシャ的地盤を取り戻し、それを極東の伝統と結びつけて、人間をただ自然の一部とのみ看做すような人間観に到達しようなどという意図(例えばレーヴィットなどには、こういった発想が認められる)からは程遠いところにいる。(註)

注——(一) ヴェルテの報告については次の書に収められている

の註参照された。Erinnerung an Martin Heidegger. Hrsg. von Günther Neske. Pullingen 1977. S. 249 ff. ハイデガーがヘックホルトに対して示した関心は、ついで Hans-Georg Gadamer: Heideggers Wege. Tübingen 1983. S. 131. を参照。ハイデガーの一九三一年夏季期の講義 Aristotleles, Metaphysik 01-3 はすくなく出版済みである [GA Bd. 33, 1981] が、とくに同書 S. 46 ff. を参照された。ヘックホルトの思惟の展開が更に論議すべきものとして論じられてゐる。K. Albert: Meister Eckharts 'These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum. (1976) は、後のヘックホルトへ存在とは神である」という立場から出発してゐる。R. Imbach: Deus est intelligere. (1976) は、以前の時期の Quaestiones 「問題論集」における、へ神は知性認識である。しかし存在と神のうちなる知性とは《同じもの》である。この立場から論証を行なつてゐる。更に次の諸著作を参照された。Bernhard Welte: Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken. Freiburg, Basel, Wien 1979. Keiji Nishitani: Was ist Religion?

Frankfurt a. M. 1982. ヲヘド S. 124 f. Martin Heidegger: Was heißt Denken? Tübingen 1954. S. 44; Gelassenheit. Pfullingen 1959. S. 36.

(2) ハイデガーの「美学的」プロローグについて、Erinnerung an Martin Heidegger. S. 65 ff. ① Chuang-Yuan Chang の報告を参照。中国と日本の芸術が独特な仕方では静謐な美しさを涵養しており、「美的なるもの」を示しているとしても、仏教においてはやはり美的なるものを避けようとする傾向が見受けられる。その点については、例えば Yoshinori Takeuchi (松田義徳): Probleme der Versenkung im Ur-Buddhismus. Leiden 1972. S. 89 f. を参照しよう。ハイデガーの中国入りの『老子』の翻訳は関川俊雄、Erinnerung an Martin Heidegger. S. 102, S. 122 ff. ② Hans A. Fischer-Barnicoi による Paul Shih-Yi Hsiao の報告を参照せよ。この二つの記事には惜しいことには正確な点があることはながい、しかし挙げた事柄に対しては、ごまかしの報告も信頼のおけるものがある。ハイデガーが作成した『老子』の翻訳は、これまでどのような逆稿のうちにもまだ確認されていない。シャオは彼が『老子』の第十五章における箴言を翻訳したものをハイデガーに贈ったところ、ハイデガーがそれを翻訳したという経緯を伝えている。「誰れか能く静閑に身を持し、静寂さからその静寂さを通して、或る物をそれが見われ出でくるように道の上へもたらす(道一つは) ことなご静かか。」(Wer kann still sein und aus der Stille durch sie auf den Weg bringen (be-

wegen) etwas so, daß es zum Erscheinen kommt?) シャオは「孰能濁以靜之徐清。孰能安以動之徐生。」の二つの韻文を二行書きだし、その間に「天道」という言葉を裝飾として置いたことから、ハイデガーは右に挙げた(極めて自由な)翻訳が出来上がるまでの、一九四七年十月九日付の短い覚書のなかで、「誰れか能く、静めつつ或る物を存在へもたらし得るか。／天道。」(Wer vermag es, stillend etwas ins Sein zu bringen?/Des Himmels Tao) という二つの言葉を添えて、ハイデガーが訳したものを示している。Petzet はそれをハイデガーが訳したものと推測しているが、実際は Jan Ulenbrook による翻訳による。風見次の諸著を参照せよ。Martin Heidegger: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1959. S. 198, Identität und Differenz. Pfullingen 1957. S. 29. また、Erinnerung an Martin Heidegger. S. 124 (シャオ) Petzet S. 52 (非ナチ化諸著に關して) S. 227 (B. Brecht に關して) も参照しよう。

(3) トーレンスの討論については前掲の Petzet の著書 S. 24 参照。更に Sein und Zeit. S. 122, 188, 263 f., 384. 参照。ハイデガーに対する「倫理的」批判に關しては、Emmanuel Lévinas: Die Spur des Anderen. Freiburg/München 1983. S. 108 ff., 191 ff. を参照せよ。

【訳者後記】

この論文は、一九八五年に執筆された未発表原稿を翻訳したものである。

訳者による補註はすべて本文中にカギ括弧で示した。また、我国の哲学界で現在ご活躍の方々への敬称は原文に従ってすべて省略させていただいた。ご了承願いたい。

尚、中国の古典からの引用はすべて、朝日新聞社刊『新訂中国古典選』の次の諸著書に依拠した。

『老子』(福永光司)

『莊子』内・外・雜篇(福永光司)

『孟子』(金谷治)

(訳者・このうえま かこひと・関西大学講師・日本思想)

Title: West-östliches Gespräch: Heidegger und Lao tes

© 1985, Otto Pöggeler

次『 Sein und Zeit. S. 211, 65 参照。ハイネッカーの一九二九〜三〇年の講義 Die Grundbegriffe der Metaphysik. Frankfurt a. M. 1983 [GA Bd. 29/30] S. 261 ff. 参照。Beiträgen zur Philosophie (ハイネッカーの手記「哲学への誘い」)におけるその問題権制については拙著 Der Denkweg Martin Heideggers. 2. Aufl. Pfullingen 1983. S. 257. を参照願いたい。ハイゼンベルグに対する批判については、Heidegger: Vorträge und Aufsätze Pfullingen 1954. S. 35 参照。コーネル講演と Heidegger: Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976. Frankfurt a. M. 1983. [GA Bd. 13] に収録されて再版されている。回費 S. 133 ff., 272 ff., 144 ff. を参照されたい。

【紹介】O. Pöggeler (Professor Dr. phil. Otto Pöggeler)。一九二八年生まれ。現在、ホッナム大学哲学科正教授。ヘーゲル・アルヒーフ所長。西ドイツ現象学会会長。研究誌 Hegelstudien およびヘーゲル全集の編集者。ハイデッカー、ヘーゲル研究ならびに解釈学研究における重鎮。主著は次のとおり。

Der Denkweg Martin Heidegger. 2 Aufl. (1983) [邦訳『ハイデッカーの根本問題』(大橋良介・溝口宏平訳) 見洋書房]

Heidegger und die hermeneutische Philosophie. (1983) Philosophie und Politik bei Heidegger. (1972, 2. erw. Aufl. 1974)

Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes. (1973)