

ハイデガーと老子(二)

O・ペゲラー 井上克人訳

さて、ヘルダーリンもそうだったが、ハイデガーも初期ギリシヤの思索家たちとの対話を通じて、しかもその思索家たちとは異なった仕方、別の将来を獲得しようとする努力なのであった。しかしハイデガーはヘルダーリンとは違って、ギリシヤ的なものを東洋的なものから区別し、しかもそれだけにとどまらず、西洋の起源を、東アジア世界が老荘思想のうちにもっている始源へと関連づけたのである。例えば、ハイデガーはプレーメンおよびミュンヒェンで、エミール・プレートルウス〔Emil Pretorius〕一八八三年マインツに生まれる。版画家。〕のコレクションのなかにある中国、日本、朝鮮の藝術を鑑賞することができたし、極東の藝術を摂取したビスイエール〔Julius Bissier〕ドイツの画家。一八九三年フライブルク生まれ、一九六五年イタリアのアスコリーナで没。〕とかいう画家とは学生時代から懇意にしており、トビー〔Mark Tobey〕アメリカの抽象画家。一八九〇年ウィスコンシン州のセントアウグスティンに生まれ、一九七六年スイスのヴァーゼルで没。〕絵画を通じて東西の融合を図ったこと(有名)のところでまで接触を求めにも行っている。また、能や禪画にも特別な関心

を寄せている。彼が一九六〇年の夏にプレーメンで『絵画と言葉』と題して討論をした際に、老荘的藝術観を引き合いに出すことができたのも、このような経緯があったからである。その討論の準備に際して、五つのテクストが選定された。アウグスティヌスからの引用句(『告白』第十卷第七章(「身体的感覺的能力をもってしては神は見いだされない」)、第八章(「記憶の力」)、ヘラクレイトスの断片一一二(「思慮の健全ということが何よりの強味になる。智慧があるというのは、言行にあやまりがないこと」)、それはものの本来に即しての理解にもとづく。——田中美知太郎訳)、『莊子』の「鐘鼓を装置する架台」についての説話(『莊子』外篇「達生篇」第十九章)、イエーナにおけるパウルクレーの講演「現代藝術について」、そしてハイデガーの二行詩「ただ形象造られしものにして初めて相貌をととむ。／されど相貌は詩のなかにこそ安らふ。」(Erst Gebild wahr Gesicht, / Doch Gesicht ruht im Gedicht) 以上の五つである。(そのうちで)アウグスティヌスの『告白』から引用した章句が冒頭に置かれた。というのも、ヨーロッパ人の哲学的・宗教的由来を、その章句が

包括しているからである。アウグスティヌスは、見るな、聞くな、味わうな、むしろ己れを自己の内面に向けよ、と勧告している。

この勧告は、不思議なことに、あの「あるがままの人間の感情を美しい叙情詩に謳い上げた人文主義詩人」ペトラルカが、ヴァントゥー山に登攀した際に読みふけたと主張する箇所¹に相当する。だが、「ペトラルカにとつて、」それは世界の充盈の新たな発見を証言するものだったのである。「アウグスティヌスによれば、」期待と深く結びついた記憶において、すべての物が思惟のうちに現前している。しかしそれらの物の存在が時（想起と期待）に関わっていることから、この存在と時の問題が、ギリシャにおいて論究されていた存在と思惟との²連関を引き離してしまう結果となる。アウグスティヌスは言葉³を心のうちに探し求め、言葉はやがて神秘的な言葉として理解されるようになる（第十卷第三章）。このようにして彼は存在と時の代わりに、今度は存在と言葉について語る方向へわれわれを導いてゆくのである。存在はその真理性によつて時もしくは性起のうちに属しているのだが、その存在と言葉とのこうした⁴関連をハイデガーは、先に挙げたヘラクレイトスの断片一二のうちに見ている。ピュシスという言葉にヘラクレイトスの主導語を見出すことができ、しかもこのピュシスを「立ち現われつつ⁵統へ⁶握めること（das aufgehende Walten）」として理解することができる、とハイデガーは考えている。そこで彼はその断片一二を次のように訳することができるわけである。「顕わなるもの、隠されていぬものを言述し行爲すること、しかもおのずから立ち現われつつ自らを示してくるもの（ピュシス）に耳を⁷登⁸てて聞き入ることによつて言述し行爲す

ること、そこに本来の知が存しているのだ」と。「形而上学入門」では、「存在 (Sein)」という語のうちに、「インド・ゲルマン系の」語幹 *“h₁n̥s”* が聞き取られており、それは「ギリシャ語の」*“phōs”* とも、また「ラテン語の完了形」*“fin”* ないしは「ドイツ語の」*“bin”* とも一つに考えられている⁹。

「ブレイメンにおける」討論のための、三つめの糸口として、ハイデガーは「莊子」の説話を引用したのだが、その時彼には次のことが念頭にあった。すなわちそれは、十九世紀末、古きハンザ同盟都市「ブレイメン、ハンブルク、リュベック等」が、世界貿易や海外交通の盛んなドイツの第二の都市になっただけでなく、東アジアの藝術を受容し、老荘の教えがもつ素朴な思想をも取り入れたという事実をブレイメンの人たちは恐らく記憶に留めてはいないだろう、ということである。ハイデガーがよりにもよつて「莊子」の「鑿」の説話を選び出した時、その老荘思想によって目覚めさせようとした思惟が、どうも「美学的」な性格のものであることを彼は確認しているように見える。しかし、すでに『言葉への途上』における日本人客との対話は、東アジアの藝術と世界経験¹⁰を「美的なるもの」という名目のもとに位置づけることを避けている。ハイデガーによれば、ヨーロッパの伝統がもつ「美的なるもの」は、感性的なものなかに感性的でないもの（超感性的理念）を見つげ出すのである。しかしこのような道は、「東アジアの藝術や世界経験に特有の」¹¹広濶さと閑寂¹²とが一つに融け合った経験のために断念されることになる。広濶さと閑寂とのこうした融合は、しぐさや目配せを通して自らの方へ引き寄せながら、同時に遠くに保つのである。このようにして「使いの者

(Botengang)」は或るメッセージを受け取り、そのメッセージの言葉は、その語りを沈黙から得るのである。すでに一九三四年夏学期の講義「〔自然・歴史・国家〕」では、上述の問題群「存在・時・言葉」の或る緊迫した状況下における脈絡のない変動を経ながら、論理学が問題にされていた。その際、論理学の問題は、ヘラクレイトスの立場から、言葉への問として展開された。存在とロゴス、言い換えれば存在と言葉の問題は、それに続くヘルダーリン講義や藝術作品の根源に関する諸々の講演において、一層具体的に、存在の真理への問として理解されてくる。存在の真理——それはまた神々をも超えた聖なるものであるのだが——は言葉へもたらされ、また作品へと実現化されてこなければならぬのである。藝術作品とは何であるかを言い得るために、ハイデガーは、例えば伝統的な素材・形態・図式を解体してしまった。すでにディルタイは、西洋の藝術哲学に特徴的なこうした「素材と形態という」基礎的区分を超える試みをし、素材から姿を現わしてくるかたちと、つねにすでに形造られている素材とを問題にしていた。このような「解釈学的」出発点に対応して、ハイデガーは「存在と時間」のなかで、理解「企投」を情態的なもの（「事実的被投性」として、そしてまた情態性「事実的被投性」を理解「企投」しつつあるものとして解釈したのであり、それに則つて、少くともその手はじめとして情態的に理解しつつある言説化もしくは「話」から出発したのであった。プレーメンでの討論で、ハイデガーは、彼のこのテーマ系を、『莊子』の「鑿」の説話を引用することによって取り入れることができた。木工は、長期に渉る精進潔斎、精神集中、瞑想によって、すでに初めから〔完璧な〕

鑿として製作されるべくして存在している木を、森のなかに発見することができるのである。従つて、この完成された藝術作品「鑿」においては、素材と私たちは全くの一つになり得ているのである。

しかるにハイデガーは、プレーメンでのゼミナールで、伝統的な宗教的・形而上学的諸観念を突き抜けて、かの元初へ、つまり西洋の伝統で言えばヘラクレイトスのうちに、極東の伝統で言えば老荘思想のうちに見出した元初へ向けて突き進もうとしただけに終わったのではない。彼は、このような元初的思惟の痕跡がわれわれの時代を別の元初へ誘つてくれるように、それを更に追跡しようとしたのである。ハイデガーが画家パウル・クレーの講演を引き合いに出したのもこうした理由による。一九二四年、イエーナで行われたその講演のなかで、クレーは、パウハウスの教師として体験したさまざまな経験を要約している。今世紀の画家たちは、現代藝術に付随するお馴じみの諸要素を、彼らの表現と構成の抽象化作用のうちに際立たせていたが、クレーは、この諸要素を理論的にも把握しようとしたのである。彼の講演は、線の尺度と線の自由な動き、明暗の調子をもつ重さ、色彩の質、そういういったものを取り挙げている。画家はこれらの諸要素を構成へと包摂し、かくして構成されたものは、熟知されたもの——例えば植物や星——と一つに組み合わされるのである。このようにして画家が、更にそれ以上の要素——例えば垂直に立っているとか、水平に横たえられているとか、浮遊しているとかいった状態——をも含め入れるとき、彼は諸要素の構成の代わりに複雑なコムポジションを前面に押し出すことができるわけである。こうし

た構造物によつて、画家は眼に見えるものを模写しているのではない(彼はまた伝統的なイコノロジーに従っているわけでもない)。むしろ彼は、眼に見えるものの領域のうち、ひよつとすればありうるかも知れないすべての世界に通じる鍵を探し求めているのである。ハイデガーは、一九五〇年代の終わり頃、クレールの論考に依拠することによつて、『森の道』に収められている藝術作品に関する論文に匹敵するものを執筆し、そこで技術時代における藝術について論述することができたのである。だがそれにして、極めて「抒情的」色彩が濃く、幻想的にゆらめくような、でなければ常軌を逸したというよりほかに言いようのない藝術を描き出してきたこの画家が、いったいどのようにして技術時代における藝術の課題を指示することができたのだろうか。それはまさに次のような理由による。つまりクレールは、原子物理学、宇宙論および進化論、社会学および歴史科学が科学的な仕方であるにまで浸透してきて、現実を形造る構成要素となるに至つたその経緯を一方に置き、それをいわば藝術と対置するのではなく、むしろそういった経緯を現代藝術の分類のなかへ取り込んでしまつているからに外ならない。討論のなかでハイデガーは次の点を指摘した。すなわちクレールは、彼が理論的考察によつて語ることでできる以上のものを彼の絵のなかに表現している、と。「ハイデガーによれば、」クレールの理論は新カント主義の立場に余りにも強く影響され過ぎていて(つまり彼の理論は極めて一面的に、形式的なものから出発して、例えばコントラート・フィードラーの場合にもやはり同じような側面が見られるのである)。クレールは自分の描いた絵の一つ一つに「詩的な」署名を施したが、そ

うすることで彼は自分の藝術がもつもう一つ別の根、決定的な根、すなわちあの「詩的なもの」を想い起こしているのである。それは、宿命的に有限なるもの或いは運命的なものがそこに攝取され、また或る境界づけられた開けが秘匿的な隠蔽性から解放され、完成へと向かう長い道のりの途上に自足せる意味を示してくるところの、あの詩的なものである。藝術は、形成的構成要素に対する技術的影響を自らのうちに取り入れておくからこそ、その影響を内側から限界づけることができるのであつて、形成作用のそれぞれに含まれる限界性と制限性を想起することによつて、科学技術の影響が無際限に蔓延してゆくがままの状態に歯止めがなされるわけである。あらゆるものを対象として立て、ひいては単なる有用物として役立てる、「言うなれば」前に立て、塞ぎ立てる科学や技術に特有の、いわゆる「立て・通し(Gestell)」は、大地と天空、死すべきものと、(神秘的なるもの)が属する聖なるものとが互いに映働し合う「四者方域(Gewert)」のうちへ絡み取られるのである。この「立て・通し」と「四者方域」とが一つに絡み合いながらようやく世界へと赴くのである。ハイデガーは、一九六〇年夏に行なつた『言葉と故郷』と題する彼の「ヘーベル講演の締めくくりの部分で、ヘーベルの『山小屋冊子』から抜萃した、相貌(Gesicht)、形象(GeBild)、詩(Gedicht)についての二行詩を、自分で次のように解釈した。「詩作しつゝ語ることが初めて四者方域の相貌を光輝のうちへと立ち昇らせるのです。詩的に語ることを初めて、死すべき者どもを大地の上へ、天空の下に、神々の前に住まわしめるのです。詩的に語ることを、土着の村に寄せる見張り、保護、見守り、愛情を初めて(そ

のようなものとして」元初的な仕方では頑わにし、そしてその土着の村は、現世に住まう人間のかりそめの宿となりうるのです。」

ハイデガーは、東アジアの伝統から受けたインパクトを、省慮を呼び醒まそうとする彼独自の努力のうちに取り込むことに成功した。じじつ彼は、日本人の弟子たちが自らの出処である伝統を彼の思惟から新たに把握し直そうとする試みを、十年以上にも涉つてつぶさに観察してきたのである。ハイデガーは、「西洋と日本という」二つの立場から、しかも互いにまったく異なる伝統と言葉から、例えば「無」について語られる場合、これらの弟子たちが自分と同じ事柄を考えているのかどうかを、晩年にいたるまで絶えず自問してきたことは言を俟たない。ハイデガーは、ヨーロッパと極東との間の対話を必要であるとともに困難なものでもあると看做していた。彼はそれぞれの出会いのうちに介在する疎遠性を決して看過ごしはしなかつたのである。ハイデガーは弟子たちとの生涯に渉る対話を、訪問客との短かいインタヴューから徹底して区別している。ところが案外、そのような訪問の記録メモが、次のような疑問への最初の示唆を提供してくれることだつてありうるのである。その疑問とはつまり、なぜハイデガーはそもそもそのような出会いを求めたのか、どのようにして彼は、伝統の相違を認めながら同時にそこに共通性を問題にしたのか、ということである。バンコック出身の仏教僧マーハ・マーニ(Maha Mani)がハイデガーを訪問したことがあつた。その訪問の内容について比較的詳しい報告がある。彼はタイの農家の息子で、僧院の権威者であるばかりでなく、ラジオ放送の仕事も喜んで引き受ける大学講師でもあつた。ふとしたことがきっかけで、

ハイデガーとテレビカメラの前で対談するという仕事が彼に委ねられたのである。しかし、フライブルクのツェーリングゲンにあるハイデガーの自宅で、テレビ対談に先立つて費された数時間の方ははるかに重要であつた。哲学は決して一つの偶像のなかに粹づけられるものではないとはいへ、「タイの」僧侶が「伝統をまったく異にした」ドイツの哲学者と話をしようというのである。このことからしても対談は最初の出だしから完全に歪められたものになつてしまひはしないだろうか、こういう疑念が生じてきても当然であろう。じじつまたハイデガーは、この僧侶にして哲学教授であつた男が、自分の僧団を捨て去り、アメリカのテレビ会社の従業員になつてしまつたことを、のちになつて知ることになつた(3)。

この対談でハイデガーは、われわれ(ヨーロッパ人)が生涯を通じて背負ひ込むことになるあの緊縛、すなわちプラトン以来二千年に及ぶ勢力、哲学的諸体系や教義、宗派による決定と宗教的境界づけ、教育システム、そういうものに準拠した予先決定によつて「異文化との」どんな対話も歪めてしまふ、そういう勢力から解放されること、このことに自分の生涯をかけた仕事が向けられてきたことを明言している。「私達は余りにも多くの文化を持ち過ぎています！」ドイツ人だけに限らず一般にヨーロッパ人は、現実や自己自身に対する明白で共通で素朴な関係を持つてはいない、西洋的世界のこうした大きな欠陥は、さまざまな領域における諸見解の混乱を引き起こすものとなつていて、こうハイデガーは言うのである。だがそれは同時にアジアに眼差しを向けるきっかけとなつていて、これもまた明らかかなところである。一九三〇年初頭、ハイデガーが登場してからというもの、現象学に

よるアカデミックな哲学の構築は最早充分なものではなくなり、諸学派や諸宗派も、共同の生の形成ということに断念したように思われた。そんな折、ハイデガーは、一九三三年、大学改革に取り組むのだが、それ以後、ヘルダーリンの詩から促されて、これまでの長い歳月を必要とした思索の変遷を省みることに恵念するようになる。(「ドイツが」)破局へ向かう道をたどつてゆくにつれて、彼は或る「新たな思惟」を必要とした。そしてこの新たな思惟のために、彼は、アジアのなかにまだ生きているあの精神的なものからインパクトを受け容れようと努めたのであった。今日の意味追求の多様性と相反性からこんな風にノスタルジックな逃走を試みたところで、それがどれ程の役割を演じているのか疑わしい、という疑念は当然生じてこよう。だがいずれにせよハイデガーは、ほんの狭い領域でしか生長してこない「新たな思惟」を一層たち入った仕方でも省慮するにあたつて、西洋の道を東洋の道によつて境界づけるということを始めしたのである。

ハイデガーの思惟が存在の間を立てる場合、そこで重要なことはいつても、単純なるもの、一つにつきなごとめられたものであった。インド・ゲルマン語は、^{イェスト}ある、^{イェスト}と云うことによつて述定化されるが、その結果、存在のテーマが主導的問題、根本問題として西洋哲学のなかに取り込まれるようになった。とくに、一九二九年のフライブルク大学就任講演「形而上学とは何か」以来、ハイデガーは存在をあらゆる存在者に対する「無」として捉えた。一九四四年から四六年にかけて取り組まれたニヒリズムの存在史的規定は、本来のニヒリズムに固有の「無」は何ら克服されうるものではなく、むしろ玄旨 (Geheimnis) として存在の真理を貫

き通していることを明示している。こうした存在の真理を言葉へもたらすロゴスが、ヘラクレイトスから示唆を得て、人間もそこに摂め入れられる(「聚撮 (Sammein) 」) として規定されるとき、「新たな思惟」は瞑想、もしくは、こちらの意のままに処理し得ない真理の出現のために自我や意欲の空却へと導いてゆく神秘主義に接近する。しかし「仏教との相違」はやはり依然としてある。すなわち西洋は、次のような点で人間を他の動物や植物から区別し際立たせているのである。つまり西洋は存在への知的関わり、対応、言葉を人間に、それも人間だけに認め、だからこそ人間をわざわざ「現・存在」というように規定している、ということである。同時にこの現・存在は、人間を「いつも新たな企て」へと強いる有限的なものとして看做されている。従つて歴史は——まさに塞ぎ立つ伝統の突破として——決定的なものとなるのである。(それにひきかえ、先の僧侶はこう述べている。「私どもは歴史を知りません。ただ世界の透脱があるばかりです。」) 現存在の有限性およびその歴史から、次のことも帰結される。すなわち、われわれが置かれている状況は或る特定の星局なのであつて、そこからいきなり跳び出すことはできないのだ、ということである。

新たな思惟が哲学を超えることなく「あくまで哲学の立場を堅持しつつ」、ひとつの宗教的な次元へと導いてゆくということはあるのだろうか。ハイデガーと僧侶との対談は、「聖なるもの」が話題にのぼつたとたん、困難な壁に直面する。かつてのハイデガーは、一九一七年に『聖なるもの』というタイトルで出版された、ルドルフ・オットーの現象学的宗教哲学に興味を覚えたことがあ

った。彼自身、一九二〇／二一年の冬学期、『宗教現象学序論』を読んだ際、彼は事柄に即してルドルフ・オットーの草稿の誤りを正したのであった。宗教は、ヌミノーズが襲来してくる非合理的なものを図式化したりはしない、むしろ事実的な生を歴史的にその根源へ向けて遡源させるのだ、というわけである。かくして、事実性を形式的に指示する実存論的解釈学は、神学という学問的性格を維持することができ、同時に、神学は神学で実存的な信仰の決断に関わってくるのである。ところがハイデガーは、マールブルク大学を去るとともに、彼の友人であったルドルフ・ブルトマンの学問的努力とも訣別することになったのだが、その際彼は、聖なるものについて新しい仕方でこんなふうには語っている。存在或いはその真理はたんに中性的な構造開性であるだけにとどまらず、むしろ場合によっては、同時に、現存在を癒しのうちへと救い入れ、近より難い玄旨としての在り方を超えて聖なるものとして顕現してくるものでもあるのだ、と。ハイデガーは聖なるもののこうした経験を「宗教 (Religion)」という名称で呼ぶことをきっぱりと拒否した。というのは、この語はラテン語から来ており、それは或る既成の啓示内容への、権威に基づいた結びつきを意味しているからである。例の僧侶との対談においても、宗教に関する話題は暫定的な了解に役立っているに過ぎない。聖なるものが話題にのぼったからと言って直ちに予言者や聖者の髭や光輪を思い浮かべる必要などさらさらないわけである。たとえ聖なるものに関する話題が宗教的次元で考えられている事柄を指し示すことがありうるとしても、その宗教的な次元の話題自体がそれ固有のさまざまな難解さを含んでいるのである。

タイの僧侶は宗教を、開祖の教説（「開祖の言説」）以外には考えられないと主張する。ハイデガーはこの規定を感銘を以って受けとめている。「開祖の言葉に従うこと、ただそのことだけが大切なのだと私は思います。体系でもなく、教理でも教義でもなく、ただそのことだけが重要なのです。宗教は随従なのです。」初期のハイデガーは、理論的真理だけに限らず、実践的真理も宗教的真理とともに「真理」として理解することによって、すでに現象学的哲学の端緒に変更を加えていたのである。じじつ彼は弟子のレーヴィットに、「ドイツ神秘主義者の一人、トマス・ア・ケンピスの著『キリストに倣いて』を贈り、彼を驚かせたことがあった。この書も、伝統的に受け継がれてきた宗教的敬虔さを生活実践のなかに取り戻そうとする書物なのである。エックハルトがハイデガーにとつて読むことの巨匠であるのみならず、生きることの巨匠でもあったとするなら、ハイデガーもまた自ら思惟することを通じて自分自身を生るなかへ、つまり実践の領域および宗教的次元のなかへ赴かしめようとしていたのである。しかし彼は、友人であるルドルフ・ブルトマンと一緒に『ヨハネによる福音書』を読んだこともあったが、それだけにとどまらず、一九三〇年代には、ヘルダーリンの後期の讃歌も、この西暦紀元後最初の一世紀に出た福音書に劣らず、聖なるものを言葉にもたらす営為であると彼には思われたのであった。だがヘルダーリンの言葉は、知、行動、生産を悉く世界制覇をめぐる闘争に引きずり込むような時代にもまだまだ馴じみ得るところがありはしないだろうか。哲学者たる者はいずれの神学をも既成のものとして単純に前提することはできず、しかも来たるべき将来の生に果たして宗教

的次元が属しているものなのかどうかを問わざるを得ない。こうしたことからハイデガーは、パンコック出身の僧侶との対談で、思惟の新たな道が是非とも必要なのは、人間の問題が宗教の立場からは最早立てることができず、しかも西洋では、人間の世界全体に対する関係が混乱しているためであると主張している。宗教が人間の根源とのつながり (Rückbindung) であるとするなら、このつながりは今日混乱のうちに解体してしまっており、その混乱のなかで、なおも諸宗派の立場や教理がやつきとなつて自己主張を繰り返しているに過ぎない。ところで思惟は人間を再び生の宗教的次元に対する素朴で拘束力のある関係に赴かしめることができるのであろうか。

ハイデガーもまた、聖なるものに関する彼の考えを一般視聴者に理解させるという困難な作業を抱えていた。彼はそれを「癒し (Heilen)」から手がけることを試み、同時に「調和 (Harmonie)」という概念に橋を架けるのである。「この対談で」ハイデガーは、これまでにも何度か言ってきたこと、つまり「聖なるものがなければ、いつまでたつてもわれわれは神的なるものに接することはなく、その神的なるものに触れることがなければ神の経験も生じては来ない。」ということ、西洋やドイツでは誰一人として理解してくれる者はいない、と苦々しげに語っている。僧侶は、自分の本国であるタイでならよき理解者が見つかるかも知れないという期待をハイデガーに抱かせることは可能だろうと確信しているようであった。しかし聖なるものについてのこうした考えは極東においてもやはり、或いは極東であればこそまさしく何か奇異なものとして残るのではないだろうか。西谷は、「二、三の禅匠

(Gelerte)」なら宗教的次元に対して「聖」という概念を用いていたと書き記している。しかし、「二、三の学匠 (Gelerte) (聖に言及する)」「ルドルフ・オットーの後継者に算え入れられる学者はとくにそうだが)も大事ではあるが、もつと重要なことは、ハイデガーの思惟が着手しようとするその端緒である。この端緒はそもそも極東の伝統とつながるものなのだろうか。『碧巖録』巻第一、第一則によれば、「如何なるか是れ聖諦第一義。」「どういうところが聖なる真理の究極ギリギリのところであろう。」「質問した梁の武帝に対し、禅の開祖、菩提達磨はこう答えた。「廓然無聖。」「カラリと暗れ渡つて聖という影など微塵もない」と。

こうした教示は、一九二九年の根拠の本質についての論文で、人間を、自ら造り上げた偶像へ逃がれ去ることで自己自身を避けて通ることの許されない「隔たりを設ける存在 (ein Wesen der Ferne)」と規定したハイデガーの立場とまったくパラレルな類似点をもっている。達磨は、武帝の「朕に対する者は誰ぞ。」「私の前にいるそなたは誰だ。(無聖とそなたは言うが、そなたこそ聖者ではないのか。)」という問いに対し、「不識。」「知らぬ」と答えている。ハイデガーもまた、われわれは自分が誰なのかを知らないという事実から出発し、だからこそ宗教的次元がどのようにしてわれわれの生に属しているのかを新たに問わなければならぬのである。第二次世界大戦以後、ハイデガーがどのようにして〈無〉や〈広濶さ〉や〈聖なるもの〉に関わっていくのかという問題は、恐らく老子や道家思想の伝統から明瞭になつてくるかも知れない。「訳者注——少し補足を加えておきたい。ハイデガーのいわゆる「隔たりを設ける存在」とは、大凡次のような意味であ

る。すなわち決して存在の彼岸へではなく、存在そのものへ超越すること(世界企投)、言い換えれば存在するものがそこから初めて存在するものとして現前してくる場へ超越することによって、いわば存在するものへの盲目的な埋没から一步身をズラして距離を置き、それを遠くに保つことによつて、これまで気付かずになっていた物の現前してやまぬ動勢をしかと見て取り、物との真の近さを取り戻そうとする在り方、ということである。それから、達磨の「不識」についての筆者の理解は、致し方ないとはいへ、見当外れと言わざるを得ない。「不識」とは、「自分が誰なのか見当がつかないでいる」ということではなく、最早知にも属さず不知にも属さぬ了々として明らかな「覚知」であつて、いかなる問も撥ね返し、いわゆる「宗教的次元」でさえも撥無するような「不識」であらう。」

一九四九年十二月に行われたハイデガーのブレーメン講演、『在るものへの観入』は『物』という表題をもつ講演から始まったが、この講演は再度一九五〇年六月にミュンヘンでも行われた。これ程までに執拗に、また大つぱらに「物」にこだわることで、「無」に対する「神秘的」連関は悉く排斥されてしまうのではないだろうか。範例的な物として、壺が例に挙げられる。壺は新石器時代の独創的な発明であつた。石は火のなかでは割れてしまふが、火に懸けられた陶器はそのままのかたちを保ち、水を沸騰させ、例えばジャガイモの塊茎を驚くべき仕方ですべられるものに変えてしまふ。この最初の発明から、それははるかな道程をたどり、ギリシャの花瓶や現代の美術工芸品にまでなつたのである。『森の道』に収められているリルケ講演『詩人は何のため

に』(理想社刊『乏しき時代の詩人』)のなかでハイデガーが明示しているように、リルケは、家、噴水、暖炉といった、「われわれの人生の伴侶として苦楽を共にし、年輪を重ねて」生長してきた「物を、無表情な技術製品、アメリカから導入つて来た「見かけだけの物、生活模造品」と対置することができた。ところでハイデガーはこんな風に示唆している。壺を見る場合に注目しなればならないのは、例えば壺のへかたちとして受け取られる「实在部分(Sein)」ではなく、壺が満たしている「空洞(Leer)」であつて、いかなるかたちといえどもこの空洞のために役立たねばならないのである。と。壺が水や葡萄酒を容れ、注ぐのは、その壺の空洞、この「無」によつてなのである。水と葡萄酒は生きてゆく上に欠くことのできないものであり、それらを神々に捧げ注ぐことによつて世界は聖なる世界となるのである。かくして大地は天空と一つに属し合ひ、天空は葡萄酒の房を大地から誘い出すのであり、死すべき人間は聖なるもの、神的なるものから己れを理解するのである。壺がそうであるように、ひとつの物が、大地と天空、神的なるものと死すべきものをそれらの「四者方域(Geiert)」のうちへ聚め扱めてるのである。「Ding」という語の古い語根 "thing" は、この「聚める」ということを想起させる。このように壺をその「实在部分」からではなく空洞の部分から見る観方は、まさに『老子』第十一章にある箴言に依拠している。老子は壺のもつ有用性を、ものを満たし容れる空洞の寸法のうちに見出ししている。「有の以つて利を為すは、無の以つて用を為せばなり。」と。ハイデガーのブレーメン講演は引き続き『立て、通し』『危険』『転回』について行われたが、そこで示さ

れたのは、西洋人が「存在」を跳び越えて諸事物を追いかけ回し、もっぱら実用性のためだけを慮り、科学的諸対象や技術物資を手中に収めるだけならまだしも、人間や神でさえも何かに役立つものとしてしまうような、そういう危険にどうして押しやられてしまったのか、ということであつた。存在の道は一つの迷い道であることがはっきりしてくる。しかしだからと言って、無や空虚を存在に對置させることだけがハイデガーにとって重要なのではない。むしろブレイメン講演が語っているのは、要するにこういうことなのである。つまり、物は世界を近づけて留在させ、世界は世界でさまざまな物のなかで性起し、人間は人間で「無制約的なるもの」に向けられるすべての意欲を断念したとき、存在と無は（世界が）「世界する」〔開演〕のうちに還滅する、(verschwinden)と。ハイデガーは「性起 (Ereignis)」という根本語を「道」と「ロゴス」とに對比させているが、同時に次の点にも着目している。すなわち、われわれが使っている「方法 (Methode)」という語には、なるほどギリシヤ語の「道 (Weg)」がまだ余韻を残しているが (Lufthodos (method) is *Weg* (after) + *odos* (way)) に由来する。しかし余り方法だとか方法の絶対化に固執すると却つてそれがひとつの道に沿つて歩いてゆく試みや性起への合一の妨げとなつてしまう、ということである。道とロゴス、道と性起、のそれぞれの間を割り込んで進入してきたのは論理学の完成である。ハイデガーがさまざまな探究を試みながら「思惟の諸原則」を論究するのは、この論理学にその場所を与えるためなのである。

「思惟の諸原則」という表題をもつた寄稿文が、V・E・ゲーブザツテルのための記念論集に掲載された（彼は、ハイデガーが非ナチ化審理で疲勞困憊に陥つてから以後、ずっとハイデガーの世話をしてきた人物である）。この論文の最後のほうに、老子の「道德經」第二十八章の文章が引用されている。「明るさを知る者は昏さを蔽す。」「原文は次のとおり。「其の白を知りて、其の黒を守れば、天下の式と爲る。」「老子のこの箴言は、「誰もがわかつていないからそれを殆ど実行できないでいる」或るひとつの真理と結びついている。「從容として死を受けとめる思惟は、真昼に星を見ようと思つたならば、井戸の底の暗闇に下りて行かなければならぬい。」「ハイデガーは自分の墓石に星を刻み込ませたが、星を選んだのは決して一時的な思いつきからではなかつたことが、ここにはつきりと示されている。プラトン以来、太陽は、すべてのものを暗さのない光のなかに取り入れる神的理性になぞらえられるが、星が見え出すのは、もっぱら昏さとその秘義に満ちた深みからである。ハイデガーは『老子』のなかに、最古の思想の痕跡を索めているが、それはただ、われわれ西洋人の歴史を規定しているものを、その忘れ去られた根源にまで戻して考えてゆくためなのである。そのためには確定済みのものとして現われている事柄を新たに思惟の道にもたらず論究が必要である。そのような論究をハイデガーは「思惟の諸原則」にこと寄せて試みている。

dicandi」〔表示の術〕と並んで「ars inventiendi」〔発見の術〕が肝要なのであって、「これと相俟つて」恐らく無矛盾性と並んで逆説性も重要性をもつことになるであらう。ハイデガーは、思惟の諸原則に言及しつつ、ドイツ観念論の伝統に従っているのだが、そのドイツ観念論の伝統はどうかやらポール・ロワイヤルの論理学の伝統を踏まえているらしく、そのポール・ロワイヤルの論理学こそまさしく「思惟の術」を期待するものだったのである。ところが、例えば等式記号は述定化と同一性言明との間に介在する區別を消し去ってしまうものであるにも拘らず、観念論の伝統においては、早まって引き摺り込まれてしまう数式記号を使って定式化し得ると信じられていた。カント以後、アリストテレス論理学は本質的にその完成を見たにせよ、ハイデガーの『形而上学入門』によれば、カントやヘーゲルといえども、「本質的なもの、元初的なものにおいては、〔アリストテレス論理学の枠内から〕一步も先へ抜け出しはしない。」「たつた一つ考えられ得る前進がもしあるとすれば、それは論理学（つまり存在を解釈するにあたって標準となるような視圈としての論理学）を根底から覆すことだけである。」実際、観念論の時代の論理学は衰頹してしまつたが、ハイデガーが等式を使った定式化をそのまま採用し、同一律、矛盾律、排中律にこと寄せて一つの体系づけを試みるとき（刊行された他の著作のなかで言えば、根拠律がこれらの諸原則に加えられる）、彼はあくまでこの衰頹してしまつた時代にしがみついていたと言える。そのためか、二値論理学に対して矛盾律は前提されてよいが、排中律も同じように前提されることは許されないとする、新しい傾向を見せてきた数学的論理学は考慮に入れられていない。

〔訳者注——数学的論理学とは、L・E・J・プロウアーに代表される数学的直観主義を指す。古典論理学では、命題の真理値として、真と偽の二つしか認めず、その他の第三の真理値は認めないとするのが「排中律」と呼ばれる原則なのだが、彼は直観主義の立場からこの原則の一般的妥当性を否定し、その無制限な使用を禁じた。彼によれば、論理は決して数学に先行するものではなく、数学はあくまでも直観に基づいて推理されるもので、数学的存在も自体的存在ではなく、直観によつてその都度構成されるものだから、「すべての」を含む存在命題は構成不可能である。従つて直観的内容が真か偽かはずれともつきかねる場合、論理的推理は意味をなさず、排中律も成り立たなくなる。〕それにひきかえ、ハイデガーは次の点に注意を向けている。すなわち、ヘーゲルにおいて、思惟は弁証法に這入つていったのだが、その際ヘーゲルは矛盾をまさしく「あらゆる運動と生動性の根」として不可欠なものだと看做した、ということである。ハイデガーはノウヴァーリスから、それと類似した観方、つまり矛盾でありながら同時にそれが一つである、といった考えを引用している。彼は「美わしき蒼空のなかに」という詩を例に挙げる。これはヘルダーリンに捧げられたものだが、こういう言葉である。「生は死であり、死はまた生でもあるのだ。」「ところで、ハイデガーにあって、」こうした生と死との同一視が、二値論理学の規則に従えば当然避けられるべきはずの矛盾を表わしているのかどうかということは、意外にも問題にされていない。（周知のように、ヘーゲルは自分の論理学の最後に「方法」を立てて絶対化したのが、その）ヘーゲルがこんなことを主張している。自分は思惟を弁証法的に把握すること

によつて技術的世界支配を準備してきた、と。だとするならば、「ハイデガーが言うように」この弁証法から、若きマルクス、世界歴史を労働（の歴史）と看做し、その労働を通して人間は自ら生産し、自然を獲得するのだと説く、あの若きマルクスにつながる一本の線が引かれることになる。だがハイデガーは次の点を無視している。つまり、ヘーゲル自身、彼の弁証法を、ニュートン物理学に対抗させていたこと、現代物理学はその「方法的」性格の点でヘーゲル弁証法とは相容れないこと、カール・マルクスでさえ後になって、彼の初期論文に見られた余りにも熱烈な希望に制限を加えたということ、である。ところがハイデガーはヘーゲルと並べて、ヘーゲルの幼な馴じみであつたヘルダーリンを参照する。ハイデガーによれば、ヘルダーリンは彼の詩『追想』のなかで或る両義性を見せており、ハイデガーが考えるように、それは紛れもなく「矛盾」そのものなのである。ヘルダーリンは葡萄酒を酒杯おかしのなかの「暗い光」として語っているのである。ハイデガーは、ヘルダーリンのこの言葉に対し、「先に引用した」賢者によつての老子の言葉、「明るさを知る者は、昏くらさを成す。」という言

葉と対置させている。しかし「暗い光」は、一般向けに書かれた或る論文によると太陽一千個分の光よりもはるかに明るいという、原子爆弾の爆発とも対置される。

ハイデガーの対比はいつたい何を言わんとしているのであるか。酒杯おかしのなかの赤いポルドー産の葡萄酒の「暗い光」は南の地方にわれわれを誘いざなう。そこでは太陽が葡萄酒の房を大地から誘いざない出しているのである。ヘルダーリンは、大地と天空から贈られてきたこの果実を、彼の北方の故郷の地で、絞り採られた葡萄酒ワインのなかに味わっているのである。その葡萄酒が暗いのは、それが玄ミス旨ミスに由来しているからであり、その玄旨こそ大地と天空の一体性を与えているのである。葡萄酒が光であるのは、それが〈物〉であることによつて、大地と天空を、生を生ならしめる開けへ向けて分け隔てているからである。その葡萄酒はディオニソスの賜物として詩人たちの許に赴き、ヘルダーリンは、詩人たちを、すべての生連関を新たに蘇生させるディオニソスの衝動に結びつける

のである。「詩的なもの」が「われわれ死すべき人間を」この大地の上に住まわせるのは、それが世界を、運命的に有限な開けとして、自己隠蔽的な玄旨から受け取るからであり、その玄旨から世界は初めて現れ出て、それが今あるとおりにあるのである。そうした世界のなかに生きる人間は、それ自身がひとつの光、玄旨の昏さのなかに包み隠されている光なのである。老子は第二十八章の箴言で、男性的なもの、女性的なもの、明るさと味さ、栄達と汚辱とが一つに結びつけられる一体性について語っている。それに対して、現代の人間は、原子爆弾なるものを手中に収めたことに伴い、技術を知的に操作することによってエネルギーを大地から取り入れながらも、限られた狭い範囲ではあるがなんとか露命をつないでいけそうな世界に生き延びてこられたことに対する感謝の念から、そのエネルギーを「例えば平和利用のために」有意義に適應させることが出来ないでいる。科学と技術がこの地球上にもたらした「原爆の閃光が放つ」明るさは、その爆発の桁外れのすさまじさにおいて自己壊滅的である。だからといって、ハイデガーは、ヘルダーリンの後期の詩や老子の箴言をそれぞれ一つに結び合わせたりしてはいるものの、そのことによって技術以前の前近代的な世界に戻ろうとしているわけではない。むしろ彼は現代のわれわれの世界を、ひとつの通行可能な道へ導いてゆくこととしているのである。重要なことは、テクノロジーの世界への影響がその限界を見出し、それとともに、人間を「詩的に」住まわせる言葉と物とが、再び息を吹き返してゆくことなのである。ハイデガーは当初、存在と時に問を向けていたのだったが、やがて存在の真理を「それぞれの物をひとつの道筋に沿って自足させ

る」(「道」) (Bewegung) として考えるようになり、ついに「は、途上における道、各瞬間を統べる場処として考えるようになってきた。時は、充盈せる(時間・遊動・空間 (Zeit-Spiel-Raum)) として、或いは真なるものと聖なるものの(瞬視の場所 (Augenblicks-Satte)) として、その各瞬時性において自らを撰め入れ、自己放棄する資格を得てくる。かくして、時は永遠性のうちへと翻転する。しかしその永遠性は最早永久性 (aeternitatis) 或いは恒常性 (sempiternitatis)、永劫回帰もしくは永遠なる意志といったものではなく、静まりかえった寂静のうちに安らう(経歴 (Vorübergang)) なのである。ハイデガーが『老子』第十五章から取った二行詩「孰れか能く濁りて以て之を静めて、徐ろに海むや。孰れか能く安らかにして以て之を動かし、徐ろに生ずるや。」を「齋の壁飾りとして墨書してもらったのは、この詩が、根源的にして本源的なるものを体得している巨匠を、渦巻く水のように測り知ることのできないものと呼んでいるからであり、途上としての道を撰取している者だけが生命の水の渦動を、道一つによって安らいを生じさせる静寂さへ向けて、澄ませることができるところである。」(続)

注——(1) H. W. Petzet: Auf einen Stern Zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976.

Frankfurt a. M. 1983. S. 175 f. 65 を参照。クラウスマイト

の断片(111) (112) (113) Heidegger: Heraklit. Frankfurt

a. M. 1979. S. 248. 風見の Einführung in die Metaphysik.

Tübingen 1953. S. 54 f. を参照された。

(2) Heidegger: Aus der Erfahrung des Denkens. 1910

～1976. [GA Bd. 13] S. 155 ff., ヌベツジ S. 180 を参照のこと。
また Petzet が、ハイデガーが藝術作品の論文のため「第二座」をクレーから毎ワケとしていたことを報告している。
(前掲書 S. 154 ff. 参照)

(c) Petzet 前掲書 S. 175 ff., ヌベツジ S. 183, 185, 188, 189, 190 を参照された。ブラントン以来、理性は「調和」によって世界を藝術作品に仕立て上げた。シュライエルマッハルの『宗教論』も宇宙に対して宗教的仲介者と同じく調和を当てがってはいるが、古い調和概念を宗教の直観と感情のなかに解消させている。しかしハイデガーは「調和を」「和悦」と「閑寂」として理解している禅仏教関係の翻訳書を念頭に置いているのかも知れない。例えば Daisetz Teitaro Suzuki: Zen und die Kultur Japans, Hamburg 1958, S. 66 f. (鈴木大拙『禅と日本文化』第六章「禅と茶道」の和・敬・清・寂の説明の箇所) を参照されたい。「聖なるもの」については Petzet 前掲書 S. 186, 187, 更に Keiji Nishitani: Was ist Religion? Frankfurt a. M. 1982 S.44 を参照。「宗教的次元」に關しては、胡峰 Heidegger und die hermeneutische Philosophie, Freiburg/München 1983, S. 353 ff. を参照願うこと。

(4) Heidegger: Grundsätze des Denkens. In: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie 6(1956). S. 33-41. 参照。
更に Heidegger: Einführung in die Metaphysik S. 144. を参照のこと。
【訳者後記】

今回も本文中のカギ括弧はすべて訳者による補注である。

中国の古典および禅の語録からの引用は左記の諸書等に依拠した。
『老子』および『莊子』(福永光司、『新訂中国古典選』朝日新聞社刊)

『禅の語録』15「雪竇頌古」(入矢義高、梶谷宗忍、柳田聖山。筑摩書房刊)

尚、今回の訳出にあたり、数学的論理学に関する不明な点を、関西大学教授、竹尾治一郎氏に、また、我国で余り知られていない画家の略歴等については、三重県立美術館学藝員、中谷伸生氏に、それぞれ懇切なご教示を賜った。記して感謝の意を表したい。

(訳者・このうえ かづひと・関西大学助教授・哲学、日本思想論)

Title: West-östliches Gespräch: Heidegger und Lao-tse

© 1985, Otto Pöggeler