

# ハイデガーと老子 (三)

0・ペゲラー 井上克人訳

## 二

『老子』を翻訳するというハイデガーの試みは、重要な一步として、ハイデガーの思惟がたどった道とうまく結びついた。ハイデガーは、『存在と時間』刊行後直ちに現象学的哲学から離れ去ることになったのだが、それは、現象学による哲学の新たな基礎づけが、彼にしてみれば、再び哲学的伝統の単なる「アカデミック」なヴァリエーションに過ぎなくなってしまうからである。いまやハイデガーは「存在史的」に形而上学の伝統の根底にまで遡り、形而上学の「所在究明 (Erfahrung)」のために、根源的な藝術と詩作のうちに協力者を見出そうと努めたのであった。こうした形而上学の所在究明と、そのために藝術や詩作に協力を求めることによって、自分が或るひとつの世界の真只中にあること、つまり、

宇宙的な規模で存在者に及ぼすテクノロジーの影響が、世界制覇をめぐって存続している諸力と趨勢の闘いに燃せられるような、そういう世界の真只中に置かれていることに気付いたのである。最初のヘルダーリン講義が、詩人はいかにしてライン河さながらに、国土を住みやすいものにするのか、と問うたとすれば、第二、第三のヘルダーリン講義が、テイターン讃歌あたりからいような構想を前面に押し出して来たことは意義のあることであつた。ハイデガーは、ヘルダーリンのイスター讃歌によって彼自身の小さな故郷(ドナウ河上流の谿谷)を想起させられたのである。イスター河は間断なく滔々と流れゆきつつ、しかもその流れのうちに安らつてもいる。つまり遍歴のうちに逗留の地を打ち建てているわけである。イスター河は太陽と月を映し出すことによって、天と地をそのすべてを包容する虚にして貧しい心を通してそれらの

単純な統一 (Einheit) へともたらしながら、天空の神々しきものをもその「このころ」のうちになさえるのである。詩人もまたそれ以上のことはできない。戦後にいたっては、ヘルダーリンはもはや、ステファン・ゲオルゲが第一次世界大戦直後、彼をドイツ

の将来の「礎石」、「新しい神」の招喚者として言い表わしたようには見られることはなかった。むしろ、ヘルダーリンの晩年の破損した草稿および「狂気の詩」がすでにトラークルの共感を得ていたが、そうした反響からヘルダーリンが聞かれたのである。トラークルは、大戦の勃発が彼を巻き込む以前に、すでに人類が破壊の道へ招喚されていることを見て取っていた。そうした諦観のうちには聖なるものの「青 (Blau)」が顕現してくるはずであった。大戦、それに「冷戦」、土地の搾取や軍備や消費の際限の無さ、そういったものは、人間の生がいったいどのような狂気のうちへ陥ってしまったかを見定め難いものとして示しているように思われた。トラークルが語るところによると、この狂気は何か別のことをもくろみ、ひとつの変容を可能ならしめるはずなのである。ハイデガーは、一九六二年、講演『時と存在』において、彼の新たな思维の主導的問を提示した際、その緒言のなかで、比較的対象になり得る困難な試みとして、ハイゼンベルクの新しい物理学、トラークルの詩「死の七つの歌」、クレールが亡くなる年〔一九四〇年〕の作品「窓外を見る聖女」および「死と火」を挙げている。クレールの作品「死と火」(ジュート麻布、テンペラ)は暗く赤熱した赤の上に青白い燭燵が描かれている。この現代画家の絵は、すぐに仏教の「白骨觀」を想わせる。クレールがハイゼンベルクと並置され得るのは、技術時代に属しているながらも同時にそ

の時代の際限の無さを新しい限界へ導いてゆく藝術の道を、この画家がたどっていたからである。(1)

老子は、自分の国の荒廃が制し難いまでに進行してゆくのを眼にした時、國境を越えて移住しようとする周の宮廷の文書室を後にしたのであった。ハイデガーは老子に関心を寄せるとともに、彼は彼で、それまで西洋の伝統の存在史的究明に取り組んでいた大学を離れることになった。形而上学の根底への帰行とは言っても、形而上学に固有の根源への道に外ならず、実体的思考を背後に押しやってしまうことにもなったこの根源も、それはそれでまた、先与的で準実体的な元初として解されることが可能であった。ヘルダーリンが彼の詩でソポクレスに心を寄せた時、彼にとってソポクレスは、到達することは不可能でも、道の方向は示し得る遠い山脈のようなものであった。しかし、ギリシア人における詩作と思维の最初の元初は、ヘルダーリンとハイデガーにおいて、探し求められる別の元初からしか視野に遡入っては来ないのである。ハイデガーが東アジアの伝統との対話を始めた際、根源への道は可能な限りの数多くの道に変貌する。西洋的思维の道を引き受けながら、それを変容させてゆくことになった彼自身の思维の道についても、ハイデガーが語るのには、結局のところ、道の複数性ということではなかった。にもかかわらず、ヘラクレイトスとか老子とかいっても所詮は、ハイデガーにあつては、自分の思维を表明するための拵えものに過ぎないのではないのか、といった問が立てられる。ハイデガーがヘラクレイトスのうちに見出している思想は、かつて小アジアの沿岸で思索された(ヘラクレイトス自身の)思想と一致するのだろうか。一九三四/三五年

冬学期のヘルダーリン講義は、「ヘラクレイトスの原初的思想」がもつ威力から「マイスター・エックハルトにおけるドイツ哲学の端緒」へ、更にはヘルダーリン、ヘーゲル、ニーチェへ、一本の線を引いている。だがハイデガーは、ヘラクレイトスのうちに、マイスター・エックハルトの言葉の神秘学、それに、ヘルダーリンに見られる如き哲学が詩的なものとミュートス的なものとに結びついたそのつながりをも取り込んでしまつてはいないだろうか。当初、ヘラクレイトスは、生成変化の哲学者という役割のうちに押しやられていた。だからこそ、ニーチェは、そのヘラクレイトスに、アポロンの如きものディオニソスの根底を想起させるという課題を当てがうことができたのである。古代ギリシアの、悲劇的なものとミュートスとの原初的地盤を取り戻そうとするニーチェの試みにおいて、彼はヘラクレイトスのアイオーン〔*aiōn* 人生〕についての教説を、ヘラクレイトスに則つて、世界の生滅流転が神々や人間を遊戯に委ねているかのように解釈した。「だが、それにひきかえ」ハイデガーが遊戯を「何故無し〔*ohne Warum*〕」として語る時、ニーチェやエックハルトとの結びつきは明白なところではあるが、それでも実際のヘラクレイトスは正味問題にされているだろうか。同様に老子についてみても、ハイデガーは彼自身が自分のために探求している事柄にしか関心を向けていないのではないかと疑つてかかる必要がある。それにもまして、次のような問いはやはり依然として残る。それは、なぜよりもよつてヘラクレイトスであり老子なのか、どうしてイザヤや孔子であつてはいけぬのか、どういう理由があつて、ヘラクレイトスや老子から二五〇〇年「を経た今、すなわ

ち」われわれの歴史の最後の一秒だけが問題にされ、多種多様な伝統をもつた人類の全歴史は問題にされないのか、といった問いがそれである。

若い頃のハイデガーは、生の哲学や実存哲学に抗して、生き活きとした生や個人個人に単独化される決断を伴う実存の語り得ざるもの（表現し得ないもの）を解釈学的概念性によつて論究し得ることを主張していた。この概念性は、ハイデガー後期の諸著作では、次第にさまざまな形像言語（Bildwort）の組み合わせとなつた。ハイデガーはもはや「超越論的地平」について論じることはなく、大地に属する天空、四者方域と空け開け、道と場処、存在の牧者にして死の隣人たる人間について語るようになった。

こういった形像言語は、表現されるが恐らく汲めども尽きぬ多種多様な意味の次元を持つている。じじつハイデガーは「物（*Ding*）」という言葉のうちに、古語〈*thing* 〔*聚める*〕〉を一緒に聞き取つて（つまり語源学に援助を求めて）いる。「性起（*Ereignis*）」という言葉は、つまるところ、もはや生起（*Geschehnis*）を意味せず、ヘルダーの表記に倣つて、「看一取（*Er-Augnis*）」、更には存在と人間を互いにひとつに相属させ、それをその固有性において見出させる「同一性（*identität*）」とかいつたようなものになつてゆく。ヘルダーリンの詩の解釈からしてすでに主導語や根本語に集中している。（ヘルダーリン研究がハイデガーに抗して論駁し、語場に関する研究という意味での新しい学術性を提起した際でも、彼はあくまでヘルダーリンの研究をこのような方法で進めていった。）ハイデガーは、すでにトラークルの詩のうちに見出していったその共感から、晩年のヘルダーリン

を解説したのだが、その際、たとえばランボーのトラークルへの影響のうちに捉え得るような、あの伝統的な意味構造の解明が支配的となつた。「老子」を翻訳するという試みは、西洋のアルファベットに基づいた表音文字や、その文法、論理学から、個々の単語に形像が使用される表意文字による言語へとハイデガーを導いて行つた。いまや、或る特定の形像言語（道、虚空と広闊さ、静寂、壺と物）だけが重点を持つのではなく、個々の単語に集中することが一般に強まっていった。ハイデガーは、とくに彼の晩年の時期には、彼の研究の大半を（恐らくその最大の部分を）、あのささやかな標語や「詩」に費したのだが、そのうちごくほんのわずかのものしか刊行されることはなかつた。単純なもの（素朴なもの）に思いをひそめる思惟に集中すること、そしてこの思いをひそめるといふことを詩のうちに堅持すること、こういったことは、たとえばフヒヒテやフンポルトのソネットからよりもむしろ、東アジアの伝統から容易に理解できる。だが中国や日本ではこうした類いの詩は確固とした伝統的形式を持っており、そのような伝統はハイデガーには通用しない。

ハイデガーが、今述べたような語ることの新しい仕方を築き上げ、沈思(Besinnung)を促すにいたる時、彼は哲学、とりわけ学問性の領域を捨て去つていたのであるか。すでに一九四一／四二年冬学期のヘルダーリン講義は、「学問の確固とした装置」に対して「心情の真理」に傾聴することを対置させている。こうした今ひとつ別の「非・学問的な」思惟から、或るひとつの「変転」が生じてくる。「生きる根拠を見失つた人類を解放する作爲という——所詮は盲目的な寄るべ無きに行き着いてしまふ——あらゆる

る革命が、この「変転」に直面して崩れてしまふ。なぜなら、そうした革命は、その転覆の働きにおいて、ただ無条件的に、従来通りのものに転じ、またそれに引きずり込まれてゆくからである。」第二次世界大戦後、一九四六年に、ハイデガーは、精神科医メダルト・ボスと接触するようになった。(彼とは、その後十七年もの間、若い医師達のために、「スイスの」ツォリコーンでのゼミナールを行なつてゐる。)ボスと接触を持った動機として、次のような希望があつたことを、ハイデガーは後になつて述べている。それは、「自分の著作が哲学という部屋の狭い囲いをぶち破つて、はるかにもっと広い分野、とくに病気に悩む多数の人達に役立ち得れば」ということであつた。「老子」の翻訳の試みは、学問が則るべきあらゆる規範を抛棄することになりはしないだろうか。ハイデガーは或る言語の書記素(Grapheme)を「読み取り」、「翻訳する」のであつて、そこで語られている語句を理解するわけではない。ということであれば、われわれだつて、哲学の学問性に関するそれ以上の憂慮を抱くことなく、ハイデガーをも詩の如く読むように要求することもできるわけである。逆に、哲学的カーニヴァルが開催される際には、講演「物」を使って極めて確実な笑いの効果をあげることだつて可能であろう。しかし、そこでいったい何が生起しているかは、ハイデガーが自分の流儀で語り、読む場合にこそ初めて理解されるというよりほか、ないのではなかるか。ハイデガーは、もともと一義的な概念やその首尾一貫した論理的結合に関わるのではなく、むしろ意味が多次元的で無尽蔵な形像言語に関わるような、そういう言葉の必要としてゐる。タイの僧侶に対してもハイデガーは次の点で感嘆してい

る。僧侶は對話のいろいろな視点を順を追って数え上げることがせず、従って直線的、論証的、分析的なやり方を決して採ってはいない。「と申しますのも、ヨーロッパ人であれば、いつも決まっています、『まず第一に』とか『次に』とか『第三に』とかいった言い回しをするでしようからね。ところが私どもの場合には、『論理的連続性』といったようなものは存在しません。むしろすべてのものがへーなる中心から由来しているのです。」多種多様な意味の次元を超えて、個々の言葉は他の言葉と相互に絡み合っており、一層意味深い次元への突入が思惟を變容させ、それを或るひとつの道の上にもたらすのである。(2)

ハイデガーの講演『物』の最後の文章は、こうである。「世界から「軽やかに」輪舞〔円現〕してくるものだけが、やがては物となる (Nur was aus Welt gering, wird einmal Ding.)」この文章は二行書きにして、頭を踏ませることができるといふ。じつハイデガーは、これらの言葉を見出語として、たとえば来客芳名簿への記入のために利用することができたのであった。〈Gering〉という言葉を理解しようと思うならば、ハイデガーがこの講演でぐるぐると思案の旋回を繰り返して、この言葉のうちに集約させている意味の次元をすべて一緒に考える必要がある。(Gering (軽やかな) 輪舞) という言葉のうちには、四者方域 (四方域) の方域化から輪を描いて出てくるといふこと (Sicherherausingen)、従ってまた、進り出てくること (Herausinnen) が語られていると言う。大地と天空、神的なるものと死すべき者との輪舞 (Gering) が、かくして円環 (Ring) となる。(この円環は、言うまでもなく、ニーチェの別の形而上学的思惟において、時を永遠のうちへ翻転させるものであ

る。) この輪舞は更に方域化の単純な統一 (Einfalt) の「輪 (Ring)」つまり、この単純さのうちへの適合 (Sichfügen) を包含しているが、しかし同時にこの「輪」は、今述べた単純な統一を映現している。物の目立たない柔順さ (Fugsame) でもある。輪舞 (Gering) はまた素朴なもの (Einfache) でもあって、その場合、神秘主義者達が要求したように、貧しい心 (die Armut) ということが、「取るに足らぬ者の許にも到来することはあるのだ / 大なる元初 (Zu Geringen auch kann kommen / Großer Anfang)」というヘルダーリンの詩句の意味で改めて考え直される。

いずれはひとつの移行となるはずの歴史的終末にあって、ハイデガーは、西洋の伝統では初期ギリシアのうちに、極東では老子のうちに彼が見出している元初の許に移り住むこととなる。詩作者の道と思案者の道とは、初期ギリシアにおいて、いずれは分かれないを得なくなつた。哲学が成立するに及んで、哲学はホメーロスの比喩と結びつき得たのだが、その比喩というのは、比較の第三項 (tertium comparationis) を顧慮しながら一つのものをも他のものと関連づけるものであった。かくして語ることとしての思惟は、一つのものをも他のものと対置させ、その場合思惟は、すべてのもの、相対立するものを(後に存在の類比として展開された類比において) 一なるものへと関連づける、あのロゴスと対応し得ることとなつた。パルメニデスは神々を引き合いに出すが、それゆえにハイデガーは一九四二／四三年冬学期の講義で、思惟のロゴスが初めはミュートスとは対立するものではなく、これと相属していたことを明示し得ると考えているのである。ギリシア人

がもはや象形文字を使うことがなくなり、フェニキア人から、アルファベットを取り容れた時に、字母から組み立てられなければならぬ言語が、彼らにとつて、操作され得る慣習的な記号となつたわけである。この歩みは、論理学の諸原則を充足させ、無矛盾性を確認するあの推論を、文法的に整理された言語のうちに際立たせるところまでは到っていない。だがこの推論も、或いはまた推論から発展した弁証法も、それらは果たして「真なること (Wahrheit)」を期待させ得るのであろうか。ハイデガーは、一九七三年のツェーリンゲンにおけるゼミナールでこう主張する。すなわち、ヘラクレイトスは「弁証法へと向かう最初の第一歩」(つまり存在の類比を凌駕することを志したヘーゲルの弁証法へと向かう第一歩)を印したが、弁証法は、自ら解決すべき問題のすり替えてあつて、何らの解決になつていず、それゆえ、ヘラクレイトスよりもバルメニデスを一層深く本質的な思索家と看做さなければならぬ、と。しかしながら、そのバルメニデスについてハイデガーはこう語っている。つまりバルメニデスにあつては、自分 (ハイデガー) が四十年にも渉つて探求してきた事柄、すなわち、すべての露開の中心としての隠れ (die Verbergung als Herzmite alles Enbergens) が明らかになつていない、と。(ハイデガーは一九七二／七三年の冬に、バルメニデスに関する論文で、この「隠れの」疎隔の働き (Distanzierung) を論じている。) そう言へば、ギリシア人の思惟には、ハイデガーの思惟のテーマとなつた自己秘匿 (das Sichverbergen) に対するあの空け開け (Uichfung) のいかなる痕跡も欠けているのではなからうか。ハイデガーは、一九六九年にル・ツールで催されたゼミナールで、ギリシ

ア人が秀れた文藝を持ちながら、しかも言葉を「詩的に」把握することは決してなかつたと認めている。この点を熟考するに当たつて、少なくとも彼は「ホメーロスの大いなる逸脱」というマルメの言葉を引用している。「詩作はホメーロスの大いなる逸脱以来、まったくその軌道から外れてしまった。」アンリ・モンドール著『マルメの人生』六八三頁からの引用。<sup>3)</sup>これに反し、ハイデガー自身にとつては、ピンダロスやソポクレス、更にはヘルダーリン、トラークル、クレールが、「詩的なるもの」の何であるかを示しているのである。ところがハイデガーがヘルダーリンの「暗い光」という言葉を老子の言葉と結びつける時、彼は西洋の伝統とその逸脱のドラマを相対化してしまつてゐる。壺を使用するという単純なこと、取るに足らぬことから、経験の新たな元初の道へと導いてゆく思惟は存在しないのだろうか。エックハルトの「神秘主義」とは違つて、まず最初に哲学や神学から無制約性への意志を受け入れ、そうして神を超えた神性への突破を断行し、事物との素朴な交わり——これは聖言「ヨハネによる福音書」第十一、十二章」に登場するマルタを、「その姉の」「観想的な」マリアに対して際立たせる——を要求するような思惟は存在しないのだろうか。

ハイデガーは、自分が「言葉への途上」にゐることに気付いた時、彼は『言葉への道』という主要な講演で、言葉に関係する西洋の哲学と学問の試みを脇へ押しやつてしまつてゐる。言葉を記号から考察するアリストテレスとの関わりが断たれ、音声による発声が精神的なものの表現として受け取られ、記号としての文書は音声の記号として看做された。「こうして」精神的なものの動

きのうちに、その想念からその「存在」が把握されるような、さまざまな事柄が自己を示して来る。ハイデガーがヘラクレイトスのうちに見出し得ると考えた自然とロゴスとの並置、更には道(タオ)と壺との並置は、「言葉(Sprache)」を、その語が最も最も広い意味において、自らを自己自身のなかへ隠し戻す玄旨(Geheimnis)からその都度出現してくる事物の自己示現として受け取るうとする、そうした試みを支持している。時間の超越論的地平としての存在の意味、性起の時間遊働空間としての存在の真理、自己秘匿に対する、途上における場処としての空け開け、こういった言葉は、別の元初の輪舞のうちに居るハイデガーにとつては、単に「痕跡(Spur)」としてそこに在るに過ぎない。日本人客との対話のなかで、ハイデガーは、彼自身の思惟についてこう語ることができる。すなわちそれは、思惟がいつもただ「道の痕跡」をたどってゆくことではないということ、しかしその痕跡が思惟をその源泉領域へと指し向ける、ということである。じつじつまた、アナクシマンドロスの箴言も、ただ単に西洋的思惟の最古の箴言としてだけでなく、痕跡として看做される。かくして思惟が痕跡と関わっているとすれば、かつてハイデガーが「解体(Destruktion)」と名付けた事柄が更に引き続き行われることになる。リルケ論文は、「パンと葡萄酒」と題された詩のなかで「遠くに去りし神々の痕跡」について語るヘルダーリンを取り上げている。存在は聖なるものの痕跡となり、聖なるものは神聖の痕跡となる。存在を語る思索家達は、詩的なるもののために道を準備し、かくして詩作する者どもは神的なるものの痕跡の上じつと踏み留まり、「同類の死すべき者どもに転回への道を跡づける」の

である。このようにして、実存する者に実存的決断を指定しはするものの、この決断(たとえば信仰への決断)を自らの外に留めている、あの形式的な指示もまた、「痕跡」に関わっているのである。(4)

痕跡とは、非現前しつつ(abwesend)存在するものの現前性に属するささやかなもの「輪舞 ein Geringes)である。痕跡としての存在は、ハイデガーにとつては声(Stimme)であり語りかけ(Zuspruch)なのだが、「J・デリダが解するよう」に「語る者が自らの声を聞き、現在(Praesenz)のうちへ閉じ込めるといふようにはなく、語りかけが語られ得ざるものうちへ引き遠く(entziehen)という仕方での声であり語りかけなのである。存在および聖なるものの言葉は、別れを告げて立ち去ろうとする者が、去り行きながら、もう一度贈る「目配せ(Wink)」である。存在は閃光(Blick)であるが、在ると言われるべきものへの観入(ein Einblick in das, was ist)であつて、最初は眩しきであつたものが、いずれの場合も「暗い光」であるような「一閃(Einblitz)」なのである。空け開けはもはや明るさからは理解され得ず、見通しのかかない暗い森の小さな空き地の開かれた場所から理解されてこなければならぬ。閃光や「相貌」は絵や形像のうちで、或いは文書や碑銘のうちで受け取られるよりほかないのではなからうか。ハイデガーが語りと書記を根源を同じくするものとして受け取っていることは明らかである。「言葉のそれぞれの語は文面のうちに鳴り響き、字形のうちに明るみ、照らし出されている。音声と書記はなるほど感覚的なもの(Sinnliches)ではあるが、しかしその都度ひとつの意味(Sinn)が口に出され、立ち出でてく

る意味含蓄的なもの (Simliches) なのである。」ハイデガーはヘラクレスのロコス<sup>1</sup>を、存在するすべてのものを「聚撮 (Sammen)」する「収集 (die Lese)」として理解することができる。その際ハイデガーは「収集 (das Lesen)」を「空虚 (Leeren)」とつなぎ合わせている(つまり彼は、「拾い集めた果実の遁入った袋を籠のなかにあける」という言い回しを、「拾い集めた果実を籠のなかへ空ける (Leeren)」言い換えれば、それら果実のためにこの場所をしつらえる」というように読むわけである)。痕跡としての存在は、壺をも人間自身をも、すべてを包括するひとつの用命 (Gebrauch [用いられること]) のうちへと受け取る「収用 (Brauch)」である。ヒューマニズム書簡の末尾は、思惟についてこんなふう言っている。思惟は、農夫が田畑に歌を作るよりも一層目立たないようにして、言葉のなかに溝をつける。と。ここで明らかなのは、思惟することと言うことが野良仕事と比較対照されているばかりでなく、この大地の上に住みつくことを可能にしている野良仕事と言葉とが、或る共通の特徴から理解されていることである。こうしてヘルダーリンもまた、流域一帯を住みやすいものにしてているライン河を、詩的に住まわせる詩人と一つに重ね合わせて見たのであった。だとすれば、語と形像は、「物」と、世界・内・存在を形造っている諸連関とが自己示現してくることとして、「言葉 (Sprache)」となるのではなからうか。ハイデガーの講義『思惟とは何の謂いか』はヘルダーリンの晩年の讃歌『ムネーモシュネー』から引いた言葉で始められている。「我等はひとつのしるし、解くすべもなく……」

道へともたらず歩み、収用のうちへ受け取る手、別れを告げる

者がもう一度目配せで合図を送るそぶり、固持すべきでないものとして自ら語りかけてくる声、形像と文書からわれわれに出会うことのできる閃光、こういったことはすべて、人間が事物なくしては決して存在し得ず、世界のうちに在るすべてのものがいつもすでにひとつのコンテクストのなかのしるし (Zeichen) であるような、世界・内・存在を指示している。だがハイデガーは、そうした歩みや手や合図、声、閃光、或いは老荘や初期ギリシアの伝統がどの程度まで手引きとして役立ち得るのか、これやあれやの手引きが具体的に何を提供してくれるのか、必要とされ、また必要とされるべきすべての手引きがどんなふうに関係し合うのか、といった問題を「現象学的」に解明することには立ち入ってはいない。彼にあって重要なことは、われわれ(ヨーロッパ人)が棉属している歴史の行き詰まりと陥穽を跳び越え、そこから逃れるようなひとつの根源的次元への突破なのである。認識批判として始まったフッサールの現象学は、プラトーン・デカルト的伝統の変形<sup>2</sup>として置き去りにされる。ところが一九七三年のツェーリングゲンにおけるゼミナールは、フッサールの範疇的直観の分析のうちに、存在を「判断への拘束から」解放する試みを看取っている。フッサールとパルメニデスとは、「同語反復的思惟」としての見るものと名付けることへと導いてゆく。この同語反復的思惟は「顕現し得ざるもの現象学」であり、「閃光的眼差し (Blick) のうちに見えてきていたもの」(それ以上に問うことも基礎づけることもできず、「思惟の道」途上のうちに取り容れられはするが、「方法的」、「概念・把握的」に立てることの不可能な、そういう自己同一的なもの) に自らを根拠づける思惟なのであ



る。ハイデガーが、こうした新しい大胆な「思惟」で以て哲学一般から離れ去っているとしても、伝統がたどってきた道というのはそう易々と片付けてしまえるものではないのであって、「實際のところ」彼がまったく伝統に従っていないのかどうかという問いは、これを避けて通るわけにはいかない。ハイデガーのいわゆる言うことと名付けることは、やはり依然として、イデアを看ようとするプラトンの伝統のうちにあるのではないだろうか。ハイデガーにあつて看られるべきものは自己示現してくる形像 (Bild) なのであって、現実の模像や、「プラトンの」いわゆる模像の模像としての絵画とはもはや切り離されぬことは確かである。近世のプラトン主義がやはり「内的フォルム (innere Form)」といった考えを藝術哲学のために実りあるものにした。〔訳者注——「内的フォルム」とは、藝術における創造的精神そのものの内から発する有機的なたち。プロテティノスの *eidōs* に由来し、シャフツベリの inward form を経てドイツ近代の有機的美学の中心思想となった。理念的存在として直観される精神的内的な形態 (ハリス、ヴィンケルマン)、またこの形態を自己自身のうちから展開させる有機的形成力 (ゲーテ、ヘルダー、シュレーゲル、シェリング)、しかもその創造的な力の作用ないしは運動の法則 (フンボルト) など、さまざまな解釈がある。——竹内敏雄編『美学事典』(弘文堂) に依るが、訳語など少し変更を加えた。〕だがハイデガーによれば、看る (と) (das Schauen) は、さまざまな形像やそれらの絡み合いの汲み尽くし得ない深みがある。その上で変化を課してゆく (aufgeben)、「そういうひとつの道へ導く」と言われる。ニヒリズムの大団円の後、性起として経験

されるべくして現われてくる自同性 (die Selbstheit) は、見ることとしての思惟とイデアとしての存在とを一つに結び合わせるのではなく、むしろ思惟を或る負課 (Auftrag) の下に従わせるのである。従つて、ハイデガーの場合、聴くこと、聴き従ふことの方が、(収用や目配せともども) 或る優位を得ているように思われる。アナクシマンドロス論文は、存在の「口授 (Diktieren)」について述べている。口授において、聴き従われるべき聴取内容が文書に到り着く、と。ところがハイデガーの場合、聖書の伝統におけるように、口授された言葉に創造主の力が帰属しているというわけではない。この「創造的なもの (das Schöpferische)」は、どこまでも意のままに処理し得ないものとして留まるような或るひとつの源泉から汲み出すこと (Schöpfen) としてのみ認められる。日本人客との対話で、解釈学的なるものが、告知 (Urkunde)、音信 (Botschaft)、使 (Botengang) から理解されているとすれば、宗教的伝統からの影響 (ハイデガー自身によつてそう言われている) は看過し得ない。(5)

ハイデガーの思惟の道は、いろいろに違ったアクセントの置き方で、種々さまざまな伝統や現象への通路を照らし出す。じつハイデガーにあつて、言葉の使用は何度も繰り返し変化しているし、『存在と時間』では現存在の「歴史性」が強調されていたのが、一九三〇年代になると、新しい強引さで以て「存在の歴史 (Seins-Geschichte)」が、またそれと共に、その歴史 (Geschick) と命運 (Schicksal) が悲劇的な刻印を帯びて前景に押し出されてくる。だが後になると、存在の「歴史」が、もはや歴史性や命運から考えられることはなくなり、「贈り届け (Schicken)」つまり或るも

のうちに自らを贈り、しかも控え目に抑制したり (zurückhalten)、「自らに保留する (an sich halten)」という仕方でのみ自らを与えてくる、そういう「贈り届け」から考えられるようになる。かくして歴史 (Geschichte) や歴史 (Geschick) は、構築の多次元性によって、開きされた深みへの突破を可能にする、あの「層の連なりとしての」歴史 (Ge-Schichte) にまで発展する。まさに老子との出逢いは、このような深みに到る区別されるべきさまざまな道が存在していることをおのずから物語っているのであって、単に、忘却されたひとつの「根源」を語っているのではないのである。こうして、思惟の道も、複数の道になり得るわけである。もとよりハイデガーは、すべての隠蔽作用における秘匿が「玄旨」として「空け開けの安らかな中心」であり、「静寂の場処」であって、たとえば「イデアとしての存在」であるとか「エネルギーとしての存在」であるといったような存在規定がその拘束力を得ることになるのは、こうした「静寂」の経験からしてのみ可能であるとする立場を、やはりどこまでも堅持しようとしている。がしかし逆に次のようにも言う必要があるししないだろうか。つまり、上述の、新たな思惟の中心たる静寂の経験は、或るひとつの周辺に属するさまざまな視点から、従って種々さまざまに異なった、恐らくは相互に比較できないような道の上でのみ獲得される、ということである。

ところがそれに対して、ハイデガーは、新しい中国の先入見といたったものを展開させているが、そこには一面性がないでもない。彼は表意文字的な中国語から、ちょうどライプニッツのように、一義的諸概念によって自由な推論と算定を許すへ普遍的特性

づけ (characteristica universalis) を求めるのではなく、むしろ彼はそこから、多種多様な意味の次元や「ゆらぎを含んだ空間」へ導いてゆく形像が自由な仕方でも互いに絡み合っているような、形像・言語や形像・文字を獲得するのである。中国の小説にある『金瓶梅』というタイトルは、そのコンテクストに従えば、「黄金の花瓶に活けられた梅花」もしくは「富家に住むみゆき女性」を意味している。思惟にとつて重要なことは、思惟が表層のいろいろな意味を突き破って究極的な深みに達し、そのようにしてひとつの道の上に、或いは途上のうちへと連れ戻すことができるということである。ハイデガーが古代中国の思惟に見られる「農民」な特徴とどれほど合致しているとしても、禅仏教のような際立った特徴をもった伝統からは彼はやはり一線を画しているに相違ない。弓術のような禅修行や、一般に瞑想といったものは、次の点で際立っている。つまりそれは、追求される経験には究極的直接性が属する、ということである。こうした「藝」の伝統は、いわゆる伝統を超えたものであって、禅の師家は、とどのつまり、追求されるべき経験が突如お前達にふりかかってくるように修行せよと弟子達に指示することしかできないのである。それにひきかえハイデガーの思惟は、或る特定の状況と星局のなかにあつて何か表層的なもの、遮閉しているもの、危険をもたらすものの所在究明を通して「集約場 (Ort) の前」に導いてゆくような、そういう媒介 (Vermittlung) によって、もつと強く刻印づけられているように思われる。思惟は、問うことと聴くことに対する解答を無理強いし、歪めてしまうことのないように、暫定性による移行状況「中途性」のなかに踏み留まることに甘んじることが出来る。

ハイデガーが「詩的なるもの」のうちに思惟と詩作と藝術との根を見出す時、彼もまた根源的なポイエーシスを詩作から把握しようとしているように思われる。この意味で、シェリングは彼の『先験的観念論の体系』の結論部で、認識、振舞い、創作のすべての仕方を「新しい神話学」を超えて、「詩の大洋」にまで遡及させようとしたのであった。今日のわれわれにとつては、こうした類いの希望はなかなか追隨し難いものである。というのも、なるほどわれわれは詩作や藝術に独自性を認めはするが、しかしわれわれは詩作や藝術のうちに、かつてホメーロスの詩が思惟と詩作の根源であつたようには、それらが科学と技術の根源でもあると看做すことのできない、何か特殊なものを見るからである。ハイデガーは、存在の痕跡が自らを明示してくる仕方を論究するにあつて、当然避けられて然るべき事柄、つまり性急な評価や論争に導いてゆくような立場へ自分から関わつていくというやり方をしてゐる。ハイデガーは、西洋の思惟において「理論(観想)」が獲得していた優越性を何とか覆えそうとはするものの、「見る」という特權的行為がそもそももつたやうなものであるのか、ということについては問題にしない。「眼は主人であり、耳は従僕である」と人が言う時、なぜ「批判的」な思惟が外ならぬ見ること〔監視〕として理解され得たのかということが明瞭になる。ピタゴラス学派の人々はこう言つてゐた。事物は数であり、つまり数の特性の抽象的結合によつて構造が把握され得る形成物である。それにひきかえ、ハイデガーにあつて、計算とはいかなる構造にも導き得ない上つ面の集合作用なのである。しかしそう解されることによつて、数学という當為が誤解されているばかりでな

く、総じて言葉や文書が余りにもその形像的な全体から見られ過ぎてゐる。じじつ(ハイデガーの思惑とは違つて)歴史的にも発生的にも、形像や図式が文書や言葉の唯一の根源であるなどといったことは示されていない。それらと並んで、数を数え上げ得ること(たとえば鳥の叫りのシグナルの場合がそうである)、或いは、歩行とか、刻み文字、「インカ族の」結繩繩文字における刻み目、結び目とかの抽象的な跡がある。ハイデガーが道への適合(Das Sichfügen auf den Weg)を、方法による把握と対峙させるとき、彼は、方法が方法的抽象化の遂行においては、現実の限られたアスペクトを把握することに制限されているという点を看過してゐる。また、彼が宇宙的なテクノロジーの時代について論じ、世界への技術の侵攻のうちに形而上学の繼承を看取る時、科学や技術の目ざましい事業——原子力技術や宇宙飛行——そのものが人間をして自らの有限性を想い起こさせているという事実が明確にされてゐない。(6) 立て通し(Gelbstell)と四者方域(Gebiet)との拮抗は、世界に対するわれわれの関わり合いに見られる方法的技術的傾向を不適當な仕方では絶対化し、そしてそれに詩作としての別の思惟を対置させるのである。じじつハイデガーは、一九六七年四月四日に、『藝術の由来と思惟の使命』と題するアテネ学士院での講演で、「産業社会」に見られる「サイバネティックス」の世界企投に対し、警告し啓発しつつ限界を示唆する藝術の詩的側面を対置させてゐる。この講演の結論部でビンダーが言及された。彼は「言葉(Wort)」についてこう語つてゐる。言葉が「更に行動としての時間のうちへ越えて」生を規定するのは、「ただ言葉(Prache)がカリス(アグラリア(光の女神)、エ

ウプロシユネ（欲びの女神）、タレイア（栄光の女神）の「三美神」の恩寵に与つてのみ、沈思する心の深みから生を引き出す場合である。」と。

一九七六年、ハイデガーは彼の著書『言葉への途上』の仏訳を次の文章を添えてルネ・シャールに献呈している。「愛すべきプロヴァンスは、『ギリシア』初期のパルメニデスの思索からヘルダリーンの詩へ架かる玄旨に満ちた見えざる橋であろうか。」プロヴァンスにはハイデガーはしばしば訪れもしているが、とくにセザンヌの絵のなかで、またそれによつてその近くまでやつて来たいたのである。ハイデガーは最晩年の頃、自らの思惟によつてたどつてきた道をセザンヌの歩んだ孤独の道と一つにつなぎ合わせることがますます多くなつた。一九二〇年代に、ヴィンセント・ファン・ゴッホの書簡が、この画家（「セザンヌ」）の絵との出逢いの場を開いていたのだが、今度はリルケのセザンヌ書簡がそれに取つて代つた。これが突破の理解を準備したのであり、そうした突破はこのフランス人画家が自分の藝術で敢行したものであつた。リルケ没後二〇周年の命日の追想のために、ハイデガーは講演を行なつたのだが、その講演は『森の道』のなかに収められて刊行された。一九四七年十一月、彼はセザンヌの仕事に関するリルケの書簡の言葉を知人達に読んで聞かせた。「この仕事にはもはやいかなる偏愛も、嗜好も、選り好みする我儘もなく、仕事の最も些細な部分まで限りなく鋭敏な良心の秤にかけられていました。そしてそれは、確固として犯すべからざる存在者をひとつの色彩に凝集させているので、その存在者は色彩のかなたで、なんら古い記憶を持つことなく、新たな存在を始めたのです。」ハイデ

ガーは、リルケ同様、セザンヌの即物性を強調した。セザンヌにとつて重要なのは、「美しい」とか「醜悪な」とか「ぞつとするよな」とかいったありきたりの評価ではなく、「物 (Ding)」なのである。一九七〇年にルネ・シャールに献げられた詩『セザンヌ』は、この画家の晩年の作品には「詩作と思惟との相互共属へ導くひとつの小径が示されていないだろうか」と問うている。画家の「実現 (表現) 行為 (Realisieren)」のなかで、「現前するものと現前性との不即不離の在り方 (Zwiefalt) が単一 (單純) なの」と (enfaltig) なり、「同時に絡み合つて、玄旨に満ちた同一性のうちへと翻転する」。つまり「ここには」あの「性起 (Ereignis)」が念頭に置かれていたのであつて、現前するものか現前するものとして、つまりそれが現前してくるということにおいて、自らを示し、その言葉の際立つた意味における「物」となることによつて、存在論的差異 (die ontologische Differenz) が、その都度、予期せぬ仕方、存在と思惟との同一性としてそれ自身のうちで絡み合うのである。藝術に見られる詩作的「思惟」は、物に遠さく近寄り難さを与えることによつて、物を近くにもたらし、そのようにしてサント・ヴィクトワール山は（ハイデガーが語つたように）「聖なる山」となる。アテネ講演はこれと同じ事例をギリシア人のうちに見出している。およそ真理、世界、聖なるものが現われ起こつてくる（「性起してくる」）玄旨から、「人」を「当惑させ、同時に抑制された仕方」で、限界づけられたギリシア的光のなかに、山、島、海岸、橄欖オリーブの樹がミュートスと藝術の根として輝き現われるのである。(7)

ハイデガーがセザンヌにその側面からつき従つた際、彼は、老

子と取り組むことによつて企てていた、時代からの脱出をそのまま続行したわけである。だがこの脱出は、聖譚が老子に対してそれを要求したように、時代や世界の荒唐によつて余儀なくされたものなのだろうか、それともこの脱出は、逃避、すなわち、脱出者が自ら仕出かした行為によつて陥り、それを堪え忍ぶことのできないような罪過から逃走することでもあったのではないだろうか。われわれの時代に相応しい思惟に当然含まれていなければならぬ経験や動機が、不当な仕方であつて傍へ押しやられてしまつてはいないだろうか。罪と悪の経験は、実際のところ、マイスター・エックハルト、ニーチェ、老子、禅仏教においては、第二義的なものになつてゐることは確かである。かつてハイデガーは、とても理解に苦しむ教説だとして、『道徳經』第十八章から引いてきた老子の文章を差し出されたことがあつた。それは「大道廢れて仁義有り」というものであつた。ところがこの老子の格言ほどハイデガーに近いものではなかつた。ハイデガーによれば、人道主義は余りに人道に固執してしまつと、人間が用命されている課題から遠のいてゆくことになり、人間の自己自身への堂々巡り（こだわり）によつて、ひとつの道への適合を妨げてしまふことになる。ニーチェが無理にこじつけたように、『Gericht』：「正義に適つた」という言葉は、いとも簡単に、『Gericht』：「Rächen（復讐する）の過去分詞」を想起させる。ここにいたつて、次のような問いが生じる。この現代という時代に生きるわれわれがさねばならぬ経験にどこまでも踏み留まるのは、「われわれ自身を措いて外に」いつたい誰がいるのか、という問いがそれである。一九六七年、ポール・ツェラーンがハイデガーを訪問した際、彼はトートナウ

ベルクの山荘の来客芳名簿に次のような言葉を記入している。「井戸の星に眼差しを向け、来るべき一語への欲望を心に抱きつつ、この山荘ノートに書き記す。」この欲望については、ツェラーンの詩『トートナウベルク』でも触れている。ツェラーンがハイデガーに期待していたことは次のことであつたに違ひない。すなわちそれは、一九三三年当時のフライブルク大学総長とドイツ・ユダヤ詩人との間に介在するわだかまりも、欲望のその一言が鎮めてくれるだろう、ということである。ピンダーとの対談でハイデガーが語るところによると、「沈思する心の奥底から」の「釈明」の言葉が発表されたのは、追放と大量殺戮という経験から「悪」に立ち向かい、「正義」を求めるユダヤ神秘主義の伝統をもつたツェラーンに心動かされたことだったのである。

西洋の神秘主義はなにも単一の集団ではなく、エックハルトの神秘主義もあれば、ユダヤ神秘主義もある。さまざまな神秘主義の伝統、形而上学、セザンヌに到るハイデガーの道、これらのものは互いに近い関係にあるばかりでなく、同時に測り知れないくらい隔たりもある。極東の場合でも、老子はあくまで孔子ではなく、ましてや、東洋と西洋の二つの道をそのままいきなり一つに結びつくものと前提してしまふことはとくに許されない。哲学が大きな伝統の世界経験を扱ふことができるのは、哲学が、生のさまざまに異なつた諸領域において学び知るべき経験に追隨する場合だけに限られる。しかしここでもわれわれは、たとえば「美学的」領域と「倫理的」領域における根本経験の単純な一点への輻合を前提することはできない。ハイデガーは、他のヨーロッパの哲学者とは違つて、西洋と極東との間の対話を始めたが、彼は

ただ、大きな伝統がもつ動機を次のような仕方での自分の思惟の道に取り容れたに過ぎない。つまり彼は伝統をまったく、彼の思惟のその折々の手がかり——彼の思惟が陥っている窮状——のうちへ取り込んだわけである。現在、世界の中で、人類の生存を保障すべく要請された比較的統一的な世界文明が建設されている。だが、そうした安全保障だけが人間の最初にして最後の課題であるというわけではあるまい。こうした状況にあつて、互いに相異なつた伝統間の対話は必要なものである。このような意味での対話として、ハイデガーはひとつの有意義なきつかげを与えてはくれたが、彼が自分で立てた課題はなんら解決されたわけではなく、どこまでも開かれたものとして、われわれに受け継がれているのである。(一)

注——(一) M. Heidegger: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, S. 1; Keiji Nishitani: Was ist Religion? Frankfurt a. M. 1982, S. 105 f. 参照。西谷は「S・エリオットの詩」荒地」とも比較している。そこでは、死者達がロンドン橋の上

を流れて行くのである。ハイデガーがクレーに没頭したことに關しては、拙著『Die Frage nach der Kunst. Von Hegel zu Heidegger. Freiburg/München 1984.』を参照願ふこと。更し M. Heidegger: Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein', Frankfurt a. M. 1980, [GA Bd. 39] S. 133 f. を参照せよ。

(二) M. Heidegger: Hölderlins Hymne 'Andenken', Frankfurt a. M. 1982, [GA Bd. 52] S. 108, 93; Erinnerung an Martin Heidegger. Hrsg. von Gunther Neske, Pfullingen 1977, S. 31 (M. Boss); H. W. Petzet: Auf einen Stern Zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976, Frankfurt a. M. 1983, S. 184. 参照。更し Petzet 回巻 S. 80; M. Heidegger: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt a. M. 1971 (vierte erweiterte Auflage), S. 171. 参照。

(三) M. Heidegger: Vier Seminare, Frankfurt a. M. 1977, S. 138, 133, 74. 参照。ハイデガーが論理字を弁証法に於て保持した選択が唯一のものでなければ適切なものではないとは言を俟たない。筆者としては「エポikhē (Topik)

③ ぼんぼり祭りのやまへ 拙稿 171 頁 3 段。Topik und Philosophie. In: Topik. Hrsg. v. D. Breuer/H. Schanze. München 1981. S. 95-123. 参照 42 頁 3 段。

(4) M. Heidegger: Unterwegs zur Sprache. Pfulingen 1959. S. 137, 131; Holzwege. Frankfurt a. M. 1950. S. 340, 250 f. 参照 ① 171 頁 2 段 2 段 Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976. Frankfurt a. M. 1983. [GA Bd. 13] S. 150, 209. 参照。シャントンの「リテラ」はハイテガーの「指」を取り入れた「しも」同様だ。「差異（差延）」や「ホムニーエムレ・レヴァイナス」の「時間」のなかの「死寂」の強調とともだ「構造主義的モチーフ」を受け容れた。「しかして」リテラが声たつて「誰かの仕方は」「ハイテガーとは異なる」といふのは「リテラの地位」が「われわれが自分自身の声聞き」そのようにして「自分自身を」「現存（Präsens）」のなかへ閉じ込めるといふことから出発しているからである。

(5) M. Heidegger: Vier Seminare. S. 115, 137; Holzwege. S. 303, 340. 風 2 Zur Sache des Denkens. Tübingen. 1969. S. 8 f., 75. 参照。

(6) エスカー・ベッカーが「諸著作」のなかで「ハイテガーの最初の試みからのこのやうな脱離」について「諸語」について。風 2 詳細 Hermeneutische und mantische Phänomenologie. In: Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks. Hrsg. v. O. Pöggeler. Köln/Berlin 1969. S. 321-357. 参照 42 頁 3 段。また「Distanz und Nähe (Festschrift für Walter Biemel)」。Hrsg. v. P. Jaeger und R. Lütke. Würzburg 1983. S. 11-22. 所収の「ハイテガーの「ミチ」を「指」の「ミチ」を参照 ① 171 頁。

(7) M. Heidegger: Vier Seminare. S. 149; Petzet 拙稿 4 S. 150 f.; M. Heidegger: Aus der Erfahrung des Denkens

1910-1976. [GA Bd. 13] S. 223; Distanz und Nähe. [拙稿] S. 14. 参照。風 2 Petzet 拙稿 4 S. 122; Erinnerung an Martin Heidegger. [前掲] S. 122 f. 参照。この問題 171 頁 2 段 2 段 Zeitwende 53 (1982). S. 65-92, 44 頁 Mystik ohne Gott? Hrsg. v. W. Böhme. Karlsruhe 1982. S. 32-59 所収の「科学技術時代と哲学」(一九八七年、世界思想社刊)からは「ハイテガーの一層的確にして深い解釈と多くの示唆を得ることができた。併せて感謝の意を表しておきたい。」

#### 【訳者後記】

今回も訳者による補注はすべて本文中にカギ括弧で示した。尚、最終回の訳出にあたり、ハイテガーの難解きわまる哲学について、関西大学教授、藤本是氏から貴重な「助言」「教示」を賜った。また、とくに今回取り扱われた問題に関して、同氏著『科学技術時代と哲学』（一九八七年、世界思想社刊）からは「ハイテガーの一層的確にして深い解釈と多くの示唆を得ることができた。併せて感謝の意を表しておきたい。」

(原典・引用) タービン・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