

ハイデガーと東アジアの対話

嶺 秀 樹

はじめに

一九七〇年に雑誌『理想』が『ハイデガー生誕八〇年記念特集』を組んだ際、ハイデガーは求めに応じて挨拶文を送っている¹⁾。その中で彼は、一九二〇年代の初めに「尊敬する思索家田辺教授」と出会って以来、自分の「思惟の道」にとつて「東亜の思惟と西洋の思惟とのあいだ」の対話が重要なものになったことに触れ、この対話が実り豊かなものとなるためには、「両者の側から現代技術の本質とその権力への問い」が問われ、「東亜語と印欧語との根本構造のかかり合いに関する究明」が「更に一層深い次元」においてなされなければならないと述べている。これが単なる外交辞令ではなかったことは、「言葉の本質」への問いがハイデガーの後期の「存在の思索」を根本から規定するものであったことから明らかである。彼は若いときから莊子をドイツ語訳で読んでおり、禅仏教にも親近感をいだいていた。また第二次世界大戦後、蕭欣義 (Paul Shinyi Hsiao) との共同作業で老子をドイツ語に翻訳しようとしてみていたように、東アジアの思想に対して並々ならぬ関心を抱いていた。老莊などの古代中国思想や禅仏教がハイデガーの後期思想に与えた影響について論じることも十分可能である²⁾。たとえば、ラインハルト・メイは、ハイデガーのさまざまな著作を探索して、禅思想や老子の思想がハイデガーの後期思想に与えた決定的な影響を、詳細に論

証しようとしている⁽³⁾。

もつとも、われわれとしてはそれがどのような意味の「影響」であつたのかを慎重に見きわめる必要があるだろう。ハイデガー自身は、東アジアの思想について直接語ることがあまりなく、それゆえハイデガーに対する東アジアの影響について考察することは必ずしも容易ではない。ヤスパース宛の書簡で⁽⁴⁾、「その国の土着の言葉を身につけていないもの」に関してはどうしても「確信を持たず懐疑的」にならざるをえないと述べているように、ハイデガーは東アジアの伝統との対話の必要性を認めつつも、慎重な姿勢を崩してはいないのである。

本論では、「ハイデガーと東アジアの対話」の可能性を探るべく、ハイデガーの「東アジアの思惟」への関心の所在について考察してみたい。ハイデガーの後期の「存在の思索」にとつて、「東アジアの思惟と西洋の思惟との対話」がどのような意味で不可欠だと考えられていたのか。それはどのようにして可能となるのか。東アジアとの対話はそもそも彼の思索に内在する本質的契機に由来するものであつたのか。それが事実であるとすれば、どのような意味で「本質的」であるのか。こうした問いをあらためて問い直してみることが本論の課題である。そのための手がかりは二つある。一つは、ハイデガーが著した「言葉についての対話——ひとりの日本人と問う人との間の」であり、もう一つは、ハイデガーが老子に関心をいだき、それを自ら翻訳しようとして試みたという事実である。ここからわれわれは、「東アジアの思惟と西洋の思惟との対話」には必ず言語の問題、ひいては翻訳の可能性の問題が絡み、それが思想的対話を困難にすると同時に、こうした対話に潜む危険を自覚することを通して、新たな対話の可能性が生まれることを学ぶであらう。

一 ハイデガーと東アジアの対話の可能性

(イ) 対話に潜在する危険

「言葉についての対話」は、一九五九年に公刊されたハイデガーの論集『言葉への途上』⁽²⁾に収録されている六つの論文の一つであり、一九五四年に東京大学教授の独文学者手塚富雄がハイデガーを訪問したことを契機として作成されたものである。手塚によると⁽³⁾、この「言葉についての対話」は、部分的には手塚との実際の対話に依拠したところがあるものの、かなりの部分がハイデガー自身の創作である。この「対話」は、九鬼周造の思い出からはじまり、彼の「いき」の問題に及んでいるが、九鬼の読者であれば、ここで論じられる「いき」の理解が、九鬼の著作の内容とはかけ離れていることにすぐ気がつくであろう。周知のごとく、「いき」は、『いきの構造』では媚態、意気地、諦めの三契機に分節され、「垢抜けして、張りのある、色つぼさ」と定式化されている。しかし、ハイデガーのテクストではこうした「いき」の中心概念に触れられることはまったくない。ある箇所ではハイデガーが日本人に、「へいき」とは、光り輝く魅了の静寂の風のそよぎです⁽⁴⁾などと説明させているのを見ると、九鬼の「いき」の思想とのずれにとまどいすら感じるのではないか。ともあれ、この対話でまず九鬼を登場させ、「いき」について話題にするハイデガーの意図自体ははっきりしている。ハイデガーにとって最初の疑問は、九鬼が「いき」のような日本の特殊な美意識や芸術、文学にかかわることをドイツ語で語り、西洋の美的概念でもって説明しようとしたことである。「いき」の体験に見られるような「日本の芸術の本質」は、美学の助けを借りて考察することができらるうか。「美学

的な考察」はそもそも東アジア的思考に馴染まないのではないか。「問う人（ハイデガー）のこうした疑念に対して、対話相手の日本人が弁明し、「日本語には、もろもろの対象を明確に秩序づけて、それら相互の間のもろもろの関係を表象すべき、限定する力が欠けて」おり、ヨーロッパの美学は「芸術として、文学としてわれわれにかかわりをもつものを捉えるために必要な概念を提供」してくれるのですと説明しても、「問う人」は、「そういう非力を、あなたは本当にあなた方の言語の欠陥とお考えでしょうか」と、素っ気がない。こうしたやりとりがハイデガーと九鬼の間で実際に交わされたかどうかはよくわからない。「対話」におけるこのくだりは、おそらく手塚とハイデガーとの実際の対話に依拠しているのだろう。「ハイデガーとの一時間」の中で、手塚が日本の芸術の特質について、「感性的」であり「抽象的な思弁や把握に弱く、それに対する動機もうすい」と説明したことに触れられている。

ともあれ、ここで注目すべきことは、日本人がヨーロッパの概念体系を追いかけて、東アジアの日本の伝統に基づく芸術現象をヨーロッパの言語で語ることの当否であり、日本芸術の東アジアの本質をヨーロッパ的表象圏に移すことによつて、事柄の本質が明らかになるよりもむしろ隠蔽され、ふさわしくない方向へ押しやられてしまうのではないかとという疑問である。この問題を単なる異文化間の対話の困難や翻訳の可能性の問題と捉えると、ここでのハイデガーの関心の所在を見失うことになるだろう。彼がここで取り上げようとしているのは、自国の文化は自国の言葉でしか語ることはできず理解もされないといった自文化中心主義の問題ではなく、ハイデガーの「存在の思索」がずっと問い続けてきた西洋の形而上学の世界支配——つまり彼の存在史的思索によつて顕わになった現代世界の命運——と本質的にかかわる事態である。それは、かつてハイデガーと九鬼が「日本の芸術の東アジアの本質」について話した際に、対話の言葉がドイツ語であつたという事実にかかわる。九鬼がドイツ語で「いき」の現象を、「感覚的な輝きをもたらす生き生きとした魅了を通して超感覚的なのが輝き出る」と説明するとき⁵⁵、たとえばそれが日本の

芸術の一側面を言い当てているとしても、それゆえまた「いき」を美学的に説明することの誘惑がどれほど大きいとしても、「感覚的世界と超感覚的世界との区別」にもとづく限り、九鬼の説明は最初から「ヨーロッパ的な表象領域に無理にはめ込まれて」おり、西洋の形而上学の支配下にあると言わざるをえない。たしかにここには一つの危険が待ち構えている。

日本人が西洋の形而上学によって刻印された概念を使用し、自国の芸術や思想について語ることは、西洋の形而上学の歴史における一つの出来事であり、突きつめて言えば、西洋の形而上学の世界支配が及ぼした一つの帰結とみなすことができる。西洋の形而上学が東西を含めて一つの表象圏を形成するということは、東アジアやその他の歴史的文化的伝統を近代化の中に巻き込み解体させるとともに、西洋の形而上学がますます自らの元初から遠ざかり、自らの滞在の場所を喪失することをも意味する。「いき」をめぐる九鬼との対話に含まれる一つの事実、それはこうした対話が近代世界を席卷する科学技術の支配とけっして無関係ではないことである。すべてのものが有用性とか効率性という尺度から規定される現代世界においては、物は主観の前に立てられ、「表象」された対象であるのみならず、他のものに用立てられるべく「製作」され「注文」された「用象」(Bestand)というあり方をしている。このように、人間と存在が互いに対して立てられ、「用象」に向かつて無制限に駆り立てられる現代世界では、すべてのものが機能化され、計算され、価値づけられ、統制され、その固有性を奪われている。地上における人間の言葉はますます乏しさを加え、一般的な水平化に向かつて突き進み、われわれは知らず知らずのうちに、本来民族の歴史的伝統に根差す「言葉の本質」を見失おうとしているのである。現代世界のこうした危機的状况において、「東アジアの思惟とヨーロッパの思惟との間の実り豊かな対話」が可能となるためには、まずは両者の側から「現代技術の本質とその権力への問い」を十分な形で問う必要がある。そのためには、「東アジアの言語とヨーロッパの言語の根本構造の関わり合

い」が「一層深い次元」で問われなければならない。こうした危機意識をもつて「言葉の本質」を問おうとするハイデガーから見ると、日本語に、「対象を明確に秩序づけて、それら相互の間の関係を表象すべき、限定する力が欠けて」いるという指摘は、一面的であるように思われた。それは日本語が形而上学的言語ではないというだけであつて、「欠陥」を意味するわけではけつしてないのである。

以上のようなハイデガーの根本的関心が理解できるならば、「いき」についての美学的解釈の危険を指摘する場合にも、単純に九鬼の試みを否定しているのではないことは、容易に見て取れよう。ハイデガー自身、みずからの「存在の思索」が形而上学を斥けようとしたものではないことを、いつも強調していた。彼は、『存在と時間』では、存在者の存在を問うことはあつても存在そのものの意味を問わずに放置してきたという、いわゆる形而上学の「存在忘却」を一種の怠慢と理解していたが、その後、見方を転換し、「存在忘却」を「存在が存在者から立ち去る」という意味での「存在離却」とみなそうとする。存在が存在者から脱去するのは、存在者が隠蔽されざるものとして開示されんがためではないのか、その意味で形而上学の本質には「存在そのものの脱去」が属しているのではないのか。このように、形而上学が問わずにおいたものに帰入することによつて、「脱去する存在」の内に存在者をその真性にもたらず出来事を読み取ろうとするのである。プラトンからニーチェにいたる形而上学や現代世界における技術の本質の内に「存在の歴史」(Seinsgeschichte)を見て取るハイデガーの「存在史的思索」は、その具体的遂行であつた。形而上学から「退歩」するハイデガーの思索のこうした動向からみれば、九鬼の試みに対する疑念が、単なる批判とはまた違ったニュアンスをもつものであることがわかるであろう。それは、東アジアの芸術や文学について西洋語で語ろうとする九鬼の試みを、西洋の形而上学の一つの帰結として認めることであり、それに伴う危険を自覚しつつ、芸術や「言葉の本質」への問いをあらためて問う必要性を喚起させる意味をもつものであつた。

(ロ) 言語の源泉への問い

異なる言語間の対話には数々の困難がともなう。対話が一方の言語でしか行われず、どちらかが自らの言語ではなく他者の言語で語らずをえない場合、自国語でしか表現できないことを別の言語で表現することによって、歪みが生じることは多々ある。対話者の橋渡ししが翻訳や通訳を通してしか可能でない場合には、対話はより大きな困難にぶちあたるだろう。主語・述語の関係を軸とするヨーロッパの言語とそれとは別な文法構造をもつ東アジアの言語の違いを考えれば、両言語の翻訳はかなり困難であり、言語によって本質的に規定された東アジアの芸術や文学についてヨーロッパ語で対話することは、ほとんど不可能とさえ思えてくる。しかし、ハイデガーの関心事は、「東アジア」の芸術や言語について語りあうことを通して、言語そのものの「本質」に突き進むことにある。両言語が別の本質をもち、構造上どれほど異なっていようと、その由来を辿っていけば、「ある唯一の源泉」が現れるかもしれない。それによってそれぞれの言語経験に含まれる閉鎖性を打ち破って、対話を開かれた場所に導くことも可能となるだろう。

ハイデガーが形而上学の支配圏にある西洋の言語の源泉を問い求めたこと、それは東アジアの言語の源泉を尋ねることと対応する。東アジアとの対話をドイツ語という彼自身の母語の中で西から東への方向で行わざるをえないとしても、それが両者の言語の本源を問うという仕方で行われる限り、「西から東へ」の方向が「東から西へ」の方向を呼び寄せ、互いに一つの開かれた場に導かれるという可能性も生まれるかもしれない。ハイデガーは「言葉についての対話」の中でおそらくこうした期待を込めて「問う人」に、この「対話」全体のハイライトとなる次のような問いを尋ねさせている。

問う人… 日本の世界は、言語 (Sprache) ということで何を理解しているのでしょうか。もつと慎重にお尋ねしますと、あなたがたの言語では、われわれが Sprache と名づけているものに対する「語」(Wort) を持っているのでしょうか。もし持っていないのであれば、あなたがたはこちらで言語といわれるものを、どのようにして経験されているのでしょうか¹⁰⁾。

こうした問いの背景には、東アジアの言語には西洋の形而上学によって規定された言語理解とは異なる本質があるはずだというハイデガーの思いがある。「言語」を表す Sprache や language のような西洋語には、文字や音声のような感覚的形象が——音として発せられ、文字として書かれた記号として——超感性的な意味内容を表現する、という言語理解が含まれている。「語」(Wort, word) は一般に、主観の内なるもの、心的なもの、心的なもの、体験を表現する意味記号として表象されているのである。こうした形而上学的な言語理解は、ハイデガーによると、アリストテレスに遡り、近代の主観性の哲学の圏内でより明確になってくるものであるが、東アジアの言語理解がヨーロッパとは異なる伝統の上に立ち、別な由来をもつものであるとすれば、それはいつたいどのようなのか。そこにどのような存在経験が潜んでいるのか。「問う人」は、こうしたことを対話相手の日本人から聞き出そうとしているのである。

ところで、「言葉についての対話」では、「問う人」の問いに対して、「日本人は目を閉じ、頭を垂れて、長く沈思」し、「問う人はこの客人が再び口を開くまで待つ」ことになる。それは日本人にとって、自分に向けられた問いがある種、意外のものであり、十分に熟慮を必要とするものであったためであるが、同時に、問いを受け取った日本人が、「問う人」の意図を十分察知したことを示している。日本人が最初の応答として、「日本語には〈話すこと〉(sprechen) と〈話される言葉〉(Sprache) とを言いあらわす名として用いられるというよりは、むしろ〈言葉の本質〉(das Wesen

der Sprache) ①を言いあらわしている語があります」と口を開いたとき、「問う人」が、「それは事柄がそう求めているのでしょうか。もし言葉の本質がなにか言語的なものではありえないとするならばね。〈存在の家〉という言い回しについても同様です」と歓迎の意を示していることが、その証拠となつている。「問う人」の問いに対して、日本人がまさに対話相手の期待に応える形で答えようとする事、それはこの対話において、「言葉の本質」への問いが「問い」として顕わになり、対話者同士が真に出会う「場所」が開かれようとしていることを意味する。

「言葉についての対話」では、その後、日本人が直ぐに答えを出すことをためらい、対話の流れはいったん主題から逸れていく。ちなみに、手塚とハイデガーの実際の対話では、ハイデガーの問いに対し、手塚は、「おたずねのことばは「Kotoba」といいます。(…)おそらくKotoは、事、事柄のことと繋がつていると思います。baはhaの転音で、(おおい)とか(しげし)とかいう意味と思われ、それは、木のは(葉)などからも察せられます。もしこの考えがあたつていけば、〈言〉と〈事〉は、同一のものの両面で、事が発してことばとなる。そういう発想から来たことばなのでありますか②」と説明したらしい。ハイデガーは「対話」においても、日本人にこの答えを直ぐに提示させ、その説明に進んでいくというように構成することもありえたはずだが、そうはしなかつた。なぜだろうか。

(八) 解釈学的関連と言葉の本質

「いき」について九鬼が美学の助けを借りて説明しようとしたのと同じように、「言葉の本質」を問う途上にも、必ず形而上学的表象に囚われる危険が待ち受けている。Kotobaについての説明は、ドイツ語で行われなければならない限り、その語に含まれる経験を歪めてしまうかもしれない。異なる言語間の対話の場合、一方の言語(ここではド

イツ語)で行われざるをえない以上、避けられない危険でもあるが、こうした危険を危険として自覚し、形而上学的表象の罫をかくぐるためには、それなりの準備が必要であろう。それがなによりも言葉をめぐる対話であれば、対話者は「言葉の本質」を問うにふさわしい場所に引き戻されなければならない。「言葉についての対話」において、ふたりの対話者の話題が、ハイデガーの「存在の思索」の問いとしての性格を形づくる「解釈学的なもの」や「解釈学的立場」に及び、さらには解釈学的「関連」(Bezug)の説明や、ギリシア的思考と近代の主観性の形而上学の違いなどに話が進んでいくのは、すべてその危険に対応すべく、「言葉の本質」への問いを問うための準備の意味をもつものであった。それは、『存在と時間』以来の解釈学的現象学においてハイデガーが本来目指していた「存在の思索」が困難にぶち当たり、その道行きが紆余曲折を経て「言葉の本質」の問題に至ったこととパラレルの事態でもある。ここではその経緯をくわしく論じる余裕はないが、「言葉の本質」への問いの真意を明らかにするためにも、ハイデガーの現象学の特質を表す「解釈学的」の意味にごく簡単に触れておきたい。

ハイデガーによると、「解釈学的」(hermeneutisch)という表現は、ギリシア語の動詞「ヘルメーネウエイン」に由来する。この語は名詞「ヘルメーネウス」(解釈者、通訳者)と繋がりをもっているが、ヘルメス神の名前とも連関がある。ヘルメスは命運の「言つて」(Botschaft)や「便り」(Kunde)をもたらす神々の使者である。ハイデガーはこの「ヘルメーネウエイン」の根源的意味を手がかりとして、「存在者の存在」を現出させる方法として解釈学を採用したのである¹³⁾。

もつとも、ハイデガーの解釈学的現象学は、存在者をその存在において捉えるという課題をただちに解決できたわけではない。というのも、存在を存在者の根拠として表象するというような形而上学的なやり方を避け、「存在そのものが輝き現れる」ようにしようとしても、そこにはさまざまな困難が控えているからである。最大の困難は、存在

そのものを「現前するものの現前」(Anwesen des Anwesenden)として問い、「存在そのものが輝き出る」ように思索するには、そもそも語彙が不足し、文法が欠けていることである。表象的思惟に基づく言語理解では、現前する「存在者」と「現前すること」をどうしても区別してしまい、この区別を前提とした上で両者の関係を考えるという道を取らざるをえないだろう。そうなると、「現前するもの」は、どうしても主観の前に立てられ(表象され)、対象化されてしまう。このように「現前するもの」が表象され主観の一定の視点のもとで固定化されると、その「輝き」は失われざるをえないのである。

存在が存在として輝き出すようにするには、「現前するもの」(Anwesendes)と「現前(するもの)」(Anwesen)とを「一体」(Einfall)として、しかもこの「一体」であることから生い立った「二重の襞」(Zweifalt)として示さなければならぬ⁽⁴⁾。そのためには、形而上学的表象的思惟から一步退き、われわれの思索を呼び求める「事柄」——ここでは現前するものの現前——に即して、その呼び求めに呼応するという仕方でも思索しなければならない。ハイデガーは「存在の思索」において「人間の本质」を「存在の現成」の場としての「空け開け」(Lichtung)に立つこと——すなわち「脱一存」(Ek-sistenz)——に求めようとしていた。それは、「言葉の本质」ということからいえば、表象的思惟から離脱し、「現前するもの」と「現前」の「二重の襞」の「呼びかけ(要請)」(Zuspruch)に「呼応」(entsprechen)することであり、その意味で脱我的に「二重の襞」が現成する「現」(Da)の場に立つことである。このことはまた「二重の襞」の「言づて」を受け取るという仕方でも存在に「帰属」し、「言づて」を知らせるという仕方でも存在に「用いられる」こととも言い換えられている。人間と「二重の襞」のこうした相即の関係こそ、「解釈学的関連」ということでハイデガーが言わんとしたことであり、「言葉の本质」としての「存在の家」の本来の意味であった。「現前するもの」と「現前」の「二重の襞」は、その由来については包み隠されているのだが、この覆蔵されたところから人間に向かって呼びか

け、まさに呼びかけという仕方であらされてくる。この「呼び求め」としての「言つて」に聴き従っている限り、人間は人間となり、「言葉によつて存在の求めるところに住まう」⁽¹⁾こととなるのである。

(二) 言語の源泉と対話における「こと」の実現

「言葉の本質」をめぐる以上のような「存在の思索」をずっと追求していたハイデガーにとって、手塚との対話は非常に刺激的であつたはずだ。ドイツ語の *Sprache* にあたる日本語を手塚に尋ねた際に、それが *Kotoba* であること、そして *Koto* が事や事柄につながり、*Ba* が「木の葉」の「*Ha*」(「*Ba*」の転音)であること、さらには「言」と「事」とが「同一のものの両面」であつて、「事」が発して「言葉」になると告げられたとき、*Kotoba* が二重の襲の一体性を支えるものであることが直ちに理解されたに違いない。「事」から発して「言葉」(*Kotoba*) になる事態、それは「事が開花することとして、とりわけ詩作において生起する出来事である。ハイデガーが九鬼の「いき」の説明から受け取つた日本の美の本質、すなわち「ひかり輝く魅了の静寂の風のそよぎ」とか「感覚的な輝きもたらす生き生きとした魅了を通して超感覚的なものが輝き出る」という表現も、*Kotoba* の説明を受けた後は、形而上学的表象の枠に止まらない「言葉の本質」に基づいたものであり、詩的言語における存在経験に由来していることが、より明瞭になつてきたと思われる。このことは、ハイデガーが *Koto* の説明として日本人に次のように説明させていることからわかるだろう。

「いき」とは呼びかける静寂による純粋な魅了でした。この呼びかける魅了を生じさせる(性起させる)静寂の

そよぎが、その魅了を到来させ統轄しています。しかし Koto は、同時にいつも、その時々において魅了するものそれ自体を指しています。この魅了するものは、ただ繰り返しえない瞬間瞬間においてのみ、あふれんばかりの優美さのはたらきをそなえて輝き現れてくるのです¹⁶⁾。

「いき」や Koto のこうした表現には、たしかに形而上学における「アイステートン」(感性的なもの)と「ノエートン」(思惟的なもの)の区別に対応する美学的表象として受け取られかねないものが含まれている。しかし、事が言葉の内に実現される現場に思いを致すとき、そこに存在の現成の「空け開け」の場が開かれていること、そしてこの「空け開け」の場がまさに「色」と相即する「空」の開けに対応しうるものであることが見えてくる¹⁷⁾。ハイデガーは「色」と「空」の両方の語が秘匿している「目配せ」(Wink)に従うことによつて、「現前するもの」と「現前」の「二重の襲」の一体性の現れ、すなわちハイデガーのいわゆる「性起」(Ereignis)が、「色即是空」の出来事と別なものではないこと、「色」と相即する「空」の「開け」こそ、詩作の言葉が成り立つ「言葉の本質」の「場処」(Ortschaft)であることを、見て取つたのだと思われる。

「言葉についての対話」の中では、最後に、「言葉の本質」について語る事が、学術論文のような形ではなく、対話においてはじめて言いうるものであることが示されている。「事」の現れに呼応する「言つて」の使者は、言葉について表象しつつ語るのではなく、言葉から聴いて語る、すなわち、言葉から呼びかけられ「言葉の本質」に導かれるという仕方である。そうしたことが可能となるのは「言葉の本質」が現成する場にすでに立っていないなければならないが、そこには明らかに循環がある。「言つて」の使者はまず「言つて」からやつてきたものでなければならぬが、そのためには使者はまず「言つて」の方へ向かっていかねばならないからである。こうした循環の可能性

は、対話の可能性と直接に繋がっているように。「存在の家」として言葉を異にする対話者の間には、まさに言葉の本質に帰属するという仕方に対話の場処が開かれねばならない。その場処に両者が立つことによつて、「言葉の本質」をめぐると対話は「存在の家」に住まうことになり、「言葉の本質を指し集める」¹⁸となることができるのである。

二 ハイデガーと老子

ハイデガーが老子に興味をいだいていたことはよく知られている。直接に言及した箇所はそれほど多くはないが、後期の重要な著作『言葉への途上』に収録されている論文「言葉の本質」の重要な箇所が老子の「道」(Tao)に触れ、またフライブルク講演「思考の原則」では老子の『道德経』(以下、「老子」)の第二十八章から、「其の白を知りて、其の黒を守る」という言葉を引いている¹⁹。その他にも、たとえば知人ブレイゼの七十歳の誕生日を祝う手紙の中で²⁰、『老子』第九章から「功遂げて身退くは、天の道なり」²¹という言葉、あるいは第十五章から「孰か能く濁りて以て之を静め、徐に清さんや。孰か能く安らかにして以て之を動かし、徐に生ぜんや」という言葉を引用している。さらにヘルダーリンをめぐる試論「詩人の比類のなさ」では、『老子』の第十一章のよく知られた言葉「三十の輻、一轂を共にす。其の無に當たりて、車の用有り。埴を埴ねて以て器を爲る。其の無に當たりて、器の用有り。戸牖を鑿ちて以て室を爲る。其の無に當たりて、室の用有り。故に有の以て利を爲すは、無の以て用を爲せばなり」を取り上げて、存在の「目立たない単純さ」に注意深く耳を傾けることにこそ、存在者と区別される「存在」の呼びかけに応えうることを示そうとしている。

(イ) 老子を翻訳する試み

ハイデガーが老子に大きな関心をいだいていたことは、蕭欣義 (Hsiao Shin-yi) と『老子』をドイツ語に翻訳しようとしていたことから窺われる。蕭欣義 (一九一一—一九八六) は中国の輔仁大學で中国文学、哲学、心理学を学び、一九三八年にミラノで学位を取得している。その後フライブルクに移り、一九四二年にハイデガーの授業に参加して以来、ハイデガーの知人となっている。戦中、一時フライブルクを離れていたが、戦後、占領軍の中国軍将校としてフライブルクに着任した。ハイデガーとも再会し、老子の翻訳を試みることになった。その経緯については、ハイデガーの追悼論集への寄稿「われわれはホルツマルクト広場で出会った」にくわしい^②。それによると、蕭欣義は、一九四六年の夏休みに毎週土曜日ハイデガーのトートナウベルクの山荘を訪れ、『老子』八十一章の内八章を翻訳する作業を共にしたという。ハイデガーが彼にこうした作業を提案するに至ったのは、蕭欣義が思うに、彼がイタリヤで出版した『老子』の翻訳を献呈し、それがおそらくハイデガーの注目を引いたことによる。

翻訳作業は、まず『老子』のもつとも困難かつもつとも重要と思われる章を選ぶことから始められた。他のドイツ語訳や注釈書を一切参照せず、ハイデガーが老子のテキストについて蕭欣義にいろいろと質問するという仕方では、非常にゆつくりと進められた。ハイデガーは、個々の漢字に含まれる部首のさまざまな意味やその組み立て方、漢字どうしの意味連関など、微に入り細に入り尋ねたようだ。漢字や中国語のテキストの多層な意味を掘り起こし、それをドイツ語に移していく際に、妥協を許さず、飽くことなく粘り強く尋ね、事柄を追求するさまは、ハイデガーの思索の本領発揮であり、「問うことは思索の敬虔さである」^③という彼の言葉を地で行くものであった。もつとも、ギリシア哲学の読解の際に見られるように、ハイデガーの翻訳や解釈にはいつも独特のものがあり、通常の翻訳方式から

かなり外れる場合が多い。老子を翻訳する場合にもおそらく同様であったらしく、文献学者としての蕭欣義をすし不安にさせたようだ。そのせいか、ハイデガーとの共同作業は——蕭欣義にとって彼の思索を知る上で非常に貴重な機会であったが——その夏のあと、もはや続けられることがなかった。ハイデガーは蕭欣義と共に行った試訳を自分の手もとにとどめ、彼に渡すことはなかった。『老子』の訳文や注釈がハイデガーの遺稿として残されているかどうかはわからない。

それがどのような翻訳であったのか、今日のわれわれに知るすべはないのであるが、まったく道が閉ざされているわけではない。一つの手がかりは、一九四七年八月九日付けの蕭欣義宛のハイデガーの手紙であり、その中にブレーゼ宛の手紙にも引用されていた第十五章の言葉のドイツ語訳が引かれている²⁴。ちなみに日本語訳では、「いったい誰が、濁っているものを静かにさせて、すっきりと澄ませていけるのだろうか。いったい誰が、じつと安定しているものを動かして、ゆつくりと活動させていけるのだろうか」となっている箇所である。

“Wer kann still sein und aus der Stille durch sie auf den Weg bringen (bewegen) etwas so, dass es zum erscheinen kommt?”

[*Wer vermag es, stillend etwas ins Sein zu bringen? Des Himmels Tao.*]

(イタリックは筆者)

手紙の文面に、「あなたが書き記して下さった箴言についてよく考えています」とあるのを見ると、前者は蕭欣義が提案した訳かもしれないが、イタリックの部分にハイデガー的な語法が見られ、特に後者(角括弧内)のドイツ語訳

は、ハイデガーの手によるものと見てよいだろう。「何かをそれが出、に至るように道にもたらず（動かす）」とか「何かを存在にもたらず」という、ドイツ語としてもいくぶん硬い表現には、ハイデガーの思索が色濃く反映している。

もう一つの手がかりは、先に触れた試論「詩人の比類のなさ」において引用されている『老子』第十一章のドイツ語訳である。この章は、一九四九年のブレーメン講演「物」(Ding)において、「瓶の空洞」、つまり「瓶のこの無の部分こそ、納める働きをする容器としての瓶の本体にほかならない」という叙述に対応しており⁽²⁾、ハイデガーが老子から影響を受けた証拠としてよく指摘されるといえるのである。

Dreißig Speichen treffen die Nabe,

Aber das Leere zwischen ihnen gewährt das Sein des Rades.

Aus dem Ton ent-stehen die Gefäße,

Aber das Leere in ihnen gewährt das Sein des Gefäßes.

Mauern und Fenster und Türen stellen das Haus dar,

Aber das Leere zwischen ihnen gewährt das Sein des Hauses.

Das Seiende ergibt die Brauchbarkeit.

Das Nicht-Seiende gewährt das Sein.⁽³⁾

ここに見られる「〈存在〉(Sein)を〈許し与える〉(gewähren)」というような表現が、ハイデガーの「存在の思索」に由来することは、ハイデガーの識者なら誰もが認めるであろう⁽⁴⁾。訳者の名を記していないことから、蕭欣義と

ハイデガーの試訳にもとづくものではないかと思わせる。

われわれは以上のような翻訳を通して、蕭欣義との共同作業の成果のみならず、老子に対するハイデガーの関心の所在がどこにあったのかを知ることができる。そこからさらに、ハイデガー自身、東アジアとの対話の可能性をどこに見ていたのかを考察する端緒をえることができよう。

(ロ)「存在の空け開け」(Lichtung des Seins) と「道」(Tao)

まず、老子のこの第十一章が、どういう文脈の中で引用されているのか、もうすこしくわしく見てみよう。試論「詩人の比類なき」という表題は、神々が立ち去った世界の中で、ヘルダーリンが詩人の使命をどこに見出しているかというハイデガーの主題に関わる。ハイデガーによると、ヘルダーリンの思想の独自性は、「神の欠如」(Fehl des Gottes) そのものが人間の助けとなることを洞察していたことにある。人間は神の欠如を純粹に経験し、神なきことそのもののうちに世界の「命運」を認識しなければならない。「神々の立ち去り」は、神々がなお「現前」(Anwesenung) (居合わせていること) と「非現前」(Abwesenung) (もはや居合わせていないこと、あるいは、まだ到来していないこと) のもとにあることを知らせている²⁸。それゆえ神々も、「現前」と「非現前」の上に現成している「真有」(Seyn) そのものに属しているのである。ヘルダーリンにとつて、「神の欠如」とは単に神がないことではない。「神々が立ち去ったこと」には、われわれに「神が居合わせていない」ことを寂しく思わせるという仕方、神の「現前」を自覚させるはたらきがある。神の「非現前」がわれわれをして「現前」の声に注意深く耳を傾けさせ、「欠如」という仕方、神が「到来」していることを教えるのである。

ハイデガーが詩人ヘルダーリンとの対話の中で学んだこと、それは欠如や不在に注意深く眼差しを向けることであり、「神々の立ち去り」がわれわれに呼びかける声に聴き入ることである。このことは、ハイデガーが、形而上学における「存在忘却」の歴史を、存在そのものの「隠れ(自らを覆い隠すこと)」として、すなわち自らを退去させるという仕方です。自らを送り与える「存在の歴史」に固有な事態として認めようとしたことに対応している。詩人は「聖なるもの」を名づけ、思索者は「存在」を思索するというように、詩人と思索者の間には、たしかに違いはある。だが両者は、「欠如」の中に「合図」を聴き取り、神々の「蝕」や存在の「退去」の中に拒絶や留保の働きを注意深く見て取ろうとする点では同じなのである。詩人ヘルダーリンの言葉に応答する思索者ハイデガーが、その根本語の一つであった「存在の真性」(Wahrheit des Seins)に、「自らを覆蔵すること」に託つての空け開け(Lichtung für die Sich-Verbergung)の意味を付与したこと、そのことによつて存在者を隠れから露わにせしめつつ、自ら自身は覆蔵するといふ「真有」(Seyn)の「現成」(Wesung)の根本動向を言い表そうとしたことも、ヘルダーリンとの対話にもとづく。ハイデガーにとつてヘルダーリンは、西洋の形而上学の歴史において、ギリシアにおける「最初の元初」から現代における「別の元初」への転換を準備する「最も将来的な者」であり、その意味で「比類なき」詩人であった。

以上のように、ヘルダーリンの「比類なき」の意味が明らかになれば、なぜハイデガーがこの試論で老子を引用しようとしたのかも、すぐにわかるのではないか。『老子』第十一章では、「すべて形あるものが役に立つのは、形なき無がその働きをなすからである」ということが、詩的な言葉で語られている。たとえば、三十本の輻(や)が一つの轂(こしき)に集まっている車では、「車輪の空虚なところにこそ、車としての働き」がある。粘土を捏ねて作った器では、その「空虚なところにこそ、器としての働き」がある。また戸や窓をくりぬいて作った部屋では、その何もない空間の「空虚なところにこそ、部屋としての働き」がある。こうした「空虚の働き」をハイデガーの思索の言

葉で語れば、「空け開け」の場にこそ、「隠された存在者の覆いを取って露わにする」という存在開示の働きがあるということになる。

かつてハイデガーは、フライブルク大学における教授就任講義「形而上学とは何か(一九二九年)において、存在者を存在者として露わにする「無」の根源的な「開示性」について語っていた。しかし「存在の真性」をもはや形而上学ではない仕方でお問おうとするその後の「存在の思索」においては、「無」の働きは「存在の覆蔽」として理解され、「存在の空け開け」という一つの出来事とみなされるようになる。今や「空け開け」は、存在が現成する「場処」の意味を付与され、「現存在」としての人間の本質も「存在の牧人(守り手)」として理解されるようになる。「存在の空け開け」は、現存在の「現」としてかつて「存在開示」の場と考えられていたことと別のことではないのだが、存在の呼び求めに応え、存在の真性を守るべく帰属する場所として、存在の真性が生起する「性起の出来事」(Ereignis)となるのである。

ちなみにこうした「存在の空け開け」において、世界がどのように開示されるかということとは、ブレームン講演「物」の中で語られる「四方界」(Geviert)の思想がもつともよく示している。「四方界」は、現代世界を支配する「集立」をネガとすれば、ポジにあたるものであり、世界が世界となり、物が物となるところ、物の固有性が顕わとなり、物の近さが経験される場処である。ハイデガーが挙げる容器(瓶)を例として取り上げ、物の近さが出会われる「方域」(Gegend)としての「四方界」のあり方を、老子との関連が見えてくるように、できるだけ簡単に叙述してみよう。『老子』では、瓶が瓶となるのは瓶の空虚なところの働きによることが語られていた。ハイデガーによると、瓶のような物は、注ぎ入れられたものを納める器としてはじめて物となる。瓶の働きは、たとえば水やワインを保存し、そこから汲み出すことにある。人々はそうした仕方でも水を飲んだり、ワインを神々に献げたりする。このように、瓶に納め

られた水やワインは、人々の喉の乾きをしずめる飲み物となり、供物として神々に献げる神酒ともなるのである。それだけではない。ワインを納め献げる器としての瓶は、さらにワインを生み出すブドウの実や、ブドウを育てる大地や天空の太陽と結びつく。瓶の空虚なところには、ワインを通して大地や天空が集められ一つとなるのだが、この空虚の働きを通して、瓶は死すべき人々や神々が集められるところともなるのである。このように、瓶を瓶として物たらしめる「空虚なところ」には、大地と天空、人間と神々が集められる。この四者は、その一つが考えられる場合には残りの三者も共に考えられるという仕方である。瓶の空虚なところに宿り続け、相互に帰属するに至るのである。こうした物の空虚なところをもつ働きに注視しつつ、ハイデガーは四者を集め宿り続けさせる世界を「四方界」と名づけた。「四方界」は、「天と地、神的なもの」と死すべきもの」とがおのずから一つになりつつ相互に連関する世界であり、同時にまたこの「四方界」の出来事として、物が物となり、世界が世界となるのである。

以上のように、瓶としての物の出来事と「四方界」という世界のあり方を見てみると、われわれはただちに『老子』第二章において語られる「世界を生み出す大なる母」としての「道」のことを思い出すであろう。老子は言う。「この世界には四つの大なるものがあり、王はその一つを占めている。人は地のあり方を手本とし、地は天のあり方を手本とし、天は道のあり方を手本とし、道は自ずから然るあり方を手本とする」²⁹と。ハイデガーには、老子のこの言葉が「性起の出来事」と同じ次元に立つて語られたものと思われたはずだ。ラインハルト・メイのような人は、ハイデガーの四方界の思想に老子の影響を見、ハイデガーに盗作の嫌疑をさえかけようとするのであるが、われわれはそこまでする必要はないだろう。われわれとしては、「別の元初」についてのハイデガーの「存在の思索」がヘルダーリンの詩句と響き合っていることを見てきたように、「空虚」のうちに「道」(Dao)の合図を見て取り、「道」としての「無の働き」について語る老子の言葉に、ハイデガーの「存在の空け開け」の思索に呼応するものがあることを認

めることで十分ではないか。

ハイデガーの「存在の思索」は、「形而上学の元初」（第一の元初）を問い求め、形而上学的表象的思惟との対決を通して、「別の元初」への移行を準備する「元初的思索」であった。それは、存在者が根無し草のままに放置される現代世界の「存在喪失＝歴史喪失」の只中であつて、「歴史かそれとも歴史喪失か」という決断の場に立ち続けようとする。ハイデガーの思索の課題は、西洋の存在の歴史を弁明することであり、その意味で彼は、徹頭徹尾、西洋の「思索者」であつた。こうしたハイデガーの「存在の思索」にとつて東アジアとの対話は、あくまで西洋的思惟の元初を問うことによつてのみ可能となる。ハイデガーから見れば、ヘルダーリンが西洋の歴史の中で、西洋の形而上学とは「別の元初」を準備する「将来的な者」であつたように、東アジアに固有の元初的経験を響かせる老子の言葉は、西洋の形而上学とは「別の元初」を開いたものとして、同じ「将来的な者」という意味をもちうるものであつた。

おわりに

ハイデガーは死の直前、全集第一巻の最初の頁に手書きで、「道——作品ではなし」（Weg——nicht Werke）と記した。ハイデガーが生前に出版した重要な論集にも、『柚徑』（Holzwege）や『道標』（Wegmarken）など、表題に「道」（Weg）を含むものがある。「道」は、彼の思索の道程を表すのみならず、論文「言葉への道」（Weg zur Sprache）に見られるように、思索のあり方そのものを指す場合もある。論文「言葉の本質」では、老子の「道」（Tao）に「ことさら言及し、「おそろく〈道〉という語は、熟考する人間に語りかける言語の根本語ではないか」と述べていた。ハイデガーによると、老子の中心概念である「Tao」は「すべてを動かす道」であり、「理性・精神・意味・ロゴスが、本来、何を言お

うとしているか」についてわれわれが考える場合の原点となるものである。その意味でもこの語には、「思索しつづ言う」ことのもつ、「あらゆる秘密の中の最たる秘密が隠されている」といつてよい。

ハイデガーはまた別の箇所で、老子の「おのれの明るさを知っている者は、おのれの暗やみの中へ身を隠す」という言葉を引用し、どのような思考の中にも働いている暗やみに注視し、暗やみを不可避のものとして承認することにこそ、思索を本質とする人間が学ばなければならないことだと述べていた³⁰。ハイデガーが語るこうした暗やみは、「自らを覆蔵する存在」の「空け開け」の場のことだと考えてよいだろう。この「存在の空け開け」を思索することを通して開かれる一つの「領域」(Bereich)こそ、老子が語るTaoに通じる「道」(Weg)であった。ハイデガーにとつて思索することは「道を拓く」ことであり、この「道」の途上においてはじめて、「存在の思索」という「変容したヨーロッパの思惟」を「東アジアの思惟との対決にもたらす」ことも可能となるのである。

以上のような老子の解釈に対して、「ハイデガーさん、あなたは自らの思索が東アジアの思索とまったく異なる西洋のロゴス的伝統に立つとおっしゃっているのに、どうしてそんなに老子のことがわかるのですか」と尋ねる人があるかもしれない。こうした疑問に対してハイデガーは、「そう尋ねられるあなたは、私でもないのに、私が老子のこととがわからないとどうしてわかるのですか」と、問い返すのではないか。ここでひとは荘子の有名な話を思い出すであろう。荘子が恵子と一緒に連れ立って川に架かる石橋をぶらついていたとき、荘子が橋の上で、魚がゆつたりと泳ぎ回っているのを眺めて、「魚も楽しんでるのだね」というと、恵子が「あなたは魚でもないのに、どうしてそんなことがわかるのか」と詰問したのに対し、荘子が「そういうあなたも私ではないのに、どうして私に、魚が楽しんでるのがわからないと、わかるのかね」と言い返したという有名な話である。本源に立ち返って考えてみると、恵子が荘子に対して「どうして魚のことがわかるのか」と尋ねること自体、魚の楽しさが荘子にはわかっていないことを、

恵子自身もどこかでわかっていることを示している。ハイデガーはこの話を好んでおり、ブレーメン講演のあとの参加者たちとの懇親会で、「他者の立場にはたして自分は立つことができるのか」という他者理解の可能性が話題にあった際に、皆に紹介して解説したそうだ^①。西洋の伝統に立っている西洋人は、東アジアの人ではないのだから、東アジアの伝統のことはわからないはずだという疑念は、異なるものをあらかじめ二つに分け、その枠を固定することにもとづく。こうした表象から離れて、差異が差異として現れる本源に立ち帰ってみれば、異なるものが異なったまま一つであり、両者が対立しつづ互いに帰属しあう「自己矛盾的自己同一」の対話の場が開けてくるのではないか。「ハイデガーと東アジア」の「と」にも、西田幾多郎が好んで引用した大燈国師の言葉「億劫相別れて須臾も離れず、尽日相對して刹那も對せず」が響いているように思われる。西田は、東洋文化の根底には「形なきものの形を見、声なき者の声を聞く」というようなものが潜んでいると語ったが^②、老子の「道」(Tao)に由来すると考えられるこの言葉を、ハイデガーは西洋の哲学者の誰よりもよく理解したことだろう。

注

(一) 雑誌『理想』第四四四号『ハイデガー生誕八十年記念特集』(一九七〇年)参照。

(二) パークス(Graham Parkes)が編集した論集 *HEIDEGGER and ASIAN THOUGHT*, Honolulu 1987を参照。この中には、ハイデガーが老子の翻訳を試みた「ぎぎつじつじつ

語っている蕭欣義のエッセーや、ハイデガー研究者としても著名なベゲラー(Otto Pöggeler)の論文「東西の対話——ハイデガーと老子」も収録されている。最近では、ドイツやアメリカをはじめ諸国でハイデガーと東アジアの影響関係について論じられることが多くなった。

(三) Reinhard May, *Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss* (Franz Steiner Verlag, Wiesbaden GMBH, Stuttgart

1989).

(4) 一九四九年八月十二日付けのヤスパース宛の書簡参照。

(5) 現在では、GA.12, *Unterwegs zur Sprache*, S.79 ~ 146 に収められている。

(6) 理想社版ハイデッガー選集二十一『ことばについての対話』(手塚富雄訳)に収録されている訳者の解説、および訳者のエッセー「ハイデッガーとの一時間」を参照。

(7) M.Heidegger, GA.12, S.133.

(8) GA.12, S.96. これも、かつてのハイデッガーと丸鬼の対話で実際に語られた内容であるかどうかはよくわからない。手塚によると、ハイデッガーとの対話の中で、日本芸術の「感覚的性格を超えた象徴的性格」あるいは「精神的性格」が話題になったようだが、そのことに関連しているのかもしれない。

(9) 周知のように、ハイデッガーはこうした現代世界のあり方を *Gesell* と名づけている。*Gesell* は、「集立」とか「総かり立て体制」と訳され、機能的視点から物を「表象」(*Vorstellen*)し「製作」(*Herstellen*)し「注文」(*Bestellen*)するという仕方に含まれる「立てる」(*Stellen*)ことに着目して作られたハイデッガーの造語であり、現代技術の本質を言い表している。

(10) GA.12, S.108. この問いは、ハイデッガーが手塚との対話の中で実際に尋ねたものであるが、もうひとつ別な問い(注17参照)と密接に関連している。しかし、この後者の問いは、「言葉についての対話」の中では「問い」という形でことさらに尋ねられることはなく、日本の芸術経験をめぐるやりとりの中で登場させるといふように、巧妙に組み立てられている。

(11) *Wesen* が原文でイタリックにされていることは、それが言葉の「本質」を表すよりも、「言葉が立ち現れる、現成する」という動詞的意味が付け加わっていることに注意されたい。

(12) 前掲書「ハイデッガーとの一時間」一六〇頁以下。この説明がハイデッガーの意に適ったことは容易に想像できる。ただ、「おもしろい。では、きみ、日本語のことは別の意味は、*Ding* (物)だね」というハイデッガーの反応にはすこしおどろかさされる。これは「物」と「言葉」の本質的連関をハイデッガーがどのように理解しているかを暗示する発言であり、深く考えさせるところがある。

(13) GA.12, S.115 参照。

(14) 同 S.116.

(15) 同 S.85.

(16) 同 S.134.

(17) ハイデガーと手塚との対話では、日本的形而上学性をめぐっての話の中で、ハイデガーが日本語において「現象」(Erscheinung)と「本質」(Wesen)を表すもつとも普通のことばについて尋ねてきたことが報告されている(前掲書一六二頁)。この質問に対して手塚は、通常語ではないものの一般に流布していることばとして、仏教語の「色」と「空」を挙げ、色即是空、空即是色として対立するものでありながら同一的に把握されていると説明している。「色はいろ、色彩、したがって現象。空は本来 Leere でしょうが、また〈そら〉(Himmel)であり、das Offene(ひらいた世界)でもあります。一面では空無ですが、その空無は、消極的意味ばかりでなく、万物の根源的なありかた、したがってまた理想として追求される状態を指向していると思います」と説明を受けて、ハイデガーが非常に興味をかき立てられたことは想像に難くない。

(18) GA.12, S.143.

(19) GA.79, S.93. ハイデガーは Victor von Strauss の訳を使っている。それをそのまま日本語にすると「おのれの明るさを知っている者は、おのれの暗やみの中へ身を隠す」(森一郎訳、創文社版ハイデガー全集第七十九卷一一四頁)と

なるう。しかしハイデガーの引用は、原文の「知其白、守其黒爲天下式」の最後の部分が省略されており、意味がかなり変わってきている。色々な解釈が可能であり訳は様々であるが、たとえば岩波文庫の蜂屋邦夫訳では、「賢明なあり方を知りながら、暗愚の立場を守っていくと、世の中の人々が仰ぎ見る模範となる」となっている。以下、老子の日本語訳としては、蜂屋訳に加えて、福永光司訳を使用する。

(20) 一九六五年八月八日づけの Siegfried Bröse 宛の手紙 (GA.16, S.617f)。ここではハイデガーは v. J. Ulenbrook の翻訳を使っている。

(21) 功遂身退、天之道。

(22) Paul Shin-yi Hsiao, "WIR TRAFEN UNS AM HOLZMARKTPLATZ" in *Erinnerung an Martin Heidegger*, Verlag Günter Neske Pfullingen 1977. なおこの文の英語版は、後に Graham Parkes が編纂した前掲書 *HEIDEGGER and ASIAN THOUGHT* の中で、"Heidegger and Our Translation of the Tao Te Ching" という表題で、少し形を変えて収録されている。

(23) GA.7, S.36.

(24) Graham Parkes 編の前掲書 P.102 ~ 103。老子のこの

言葉が大変気に入ったのか、ハイデガーは蕭欣義にこの言葉を揮毫してもらい、書齋の壁に飾っていたという。

(25) GA.79, S.7f. 創文社版全集七十九卷一〇頁。

(26) GA.75, S.43.

(27) 志野好伸は論文「〈無〉をめぐるハイデガー思想と中国学の対話」(明治大学教養論集通巻五二二号、二〇一七年)において、老子の「道」の思想を取り上げ、ブレーメン講演「物」や「言葉についての対話」に認められる「集約」(Versammlung)に注目して、ハイデガーの存在理解、ロゴスの理解、とりわけ「四方界」(Geviert)と老子の「道」の思想をくわしく比較検討している。

(28) GA.75, S.39 参照。

(29) 域中有四大、而王居其一焉。人法地、地法天、天法、法自然。

(30) 注19参照。

(31) 莊子外篇秋水「莊子與惠子於濠梁之上」。H.W.Petzet, *Auf einem Stern zugehen*, Frankfurt a.M. 1983, S.24 参照。

(32) 西田幾多郎新版全集第三卷二五五頁。また『老子』第十四章を参照。