

# ハイデガーから道元へ

——同一性の概念を橋として——

山下善明\*

古佛云、「山是山、水是水」

この道取は、やまこれやまといふにあらざ、山これやまといふなり<sup>(1)</sup>

## 一 技術時代における退歩

近代ヨーロッパの知 (scientia || 科学) と西洋中世の知 (doctrina) は、別ものであるし、この後者の知はまた古代ギリシアの知 (episteme) とは別である。それにもかかわらず、近代科学の存立は、古代ギリシアの思惟・思考、即ちプラトン以来〈哲学〉といわれているものに基づいている。しかし、こう述べたからといって、近代科学の知的・変革的な性格を薄めてしまうことにはならない。むしろ逆にこういうことである。つまり、近代科学の知の特質は、古代ギリシアにおい

て体得されていた知にはなお隠されていたままであった何ものかが浮き彫りになった、という点にある。その何ものかは、ギリシア的な知とは別のもう一つの知、即ち近代科学を、招来するために、まさにギリシア的な知という一段階を必要としたのである。

(ところで、近代自然科学の理論は、〈技術〉に道をつける前に、技術の本質に、つまり技術の技術たることに、その道を拓いた。技術の本質の由来は未だ知られざるところであるが、近代科学がその本質の前触れであることは間違いない<sup>(2)</sup>。)

それ故に、技術の時代、原子力の時代、この今、本当は何があるのか、或いは、本当にあるのは何か、それを思惟するとき、その省察 (Besinnung) は、ギリシアの思惟及びその言葉との対話を通じてでなければ、しっかりと根を張ったものとはならないであろう。

ハイデガーは一九五三年のある講演で以上のように論じた上で、語を継ぐ。

「ギリシアの思惟との」この対話は、しかし未だなおその開始が待たれている状態にある。今にして漸くそのための用意が整ったかどうか、である。そしてその対話自身が、「我々ヨーロッパの者にとって」東アジアの世界との避けることのできない対話のための前提条件である<sup>(3)</sup>。

この講演の表題は、「Wissenschaft und Besinnung」(『科学と省察』)である。しかし私はこれを『科学と廻光返照』と訳したい。「廻光返照」とは、佛教語辞典によれば、外に向かう心を内に向けて、自己の本来のところに向かって考えること、である。「廻光返照」と訳したいという

のも、この講演の中で Besinnung についてこう述べられているからである。

問わるべきものへ向う道を往くとは、決して冒険の旅ではない。

むしろ「自己の本来あるところに向かう」還郷 (Heimkehr) である。……Besinnung とは、問わるべきものへと身を委ねることである。そうして Besinnung によって、我々がそれとしての覚えもなく既に長らく住んでいるそのところへ、到り着くのである<sup>(4)</sup>。

因みに、Heimkehr の訳語「還郷」は、『永平廣録』の開巻第一頁、宋の国より「空手にて郷に還る。所以に一毫の佛法無し」から採ったものである。

一体、自ら知らずして既にある、そのところへ、初めて到るとは、どういうことか。技術の時代、原子力の時代に、私たちが、自ら知らずしてあるところは、どこなのか。今あるのは何か、何が今あるのか、その今に初めて到り着くとはどういうことなのか。ハイデガーは言う。一九五一年のある講演の中のことである。

人は原子爆弾の炸裂で起るであろう事態に目を注いでいる。しかし人は、そのとうの以前に到来しているものを見はしない。原子爆弾とその炸裂を最後の吐瀉として自らの中から吐き出した当のもの、それは久しい以前より起きていたものだが、それを人は見はしない<sup>(5)</sup>。

或いはまた一九五五年のある講演でハイデガーは、ノーベル化学賞受

賞者スタンレーの発言、「生命が化学者の手に落ちる時は、もう間近である。化学者は生命体を分解し構築する、そして変える。」という発言を引いて次のように語る。

そのような言明があることは誰もが承知済みである。そして改めて科学的研究の大胆さに息を呑む。だがその際、人は何も考えない。ここでは技術という手段で生命と人間の本質へ、ある侵犯が準備されていて、このことに比すれば、水素爆弾の爆裂も些少のことではないのに、しかし人はそのことに思いを伸ばさない。水素爆弾が爆裂することなく、この地上で人間が生き延びる間にまさに、原子力時代での、世界のある無気味な変貌が迫り来っている<sup>(6)</sup>。

技術の、そのあるところは、とうの前に到来していた。そのあるところ自身は、私たちを取り巻く技術的な何かではない。木の木たるところは、木のような何かではないと同様に。それ故、技術の、そのあるところを思惟するには、技術の時代の今に對い合うその対置そのものが開けてくるように、一步退かねばならない。それは、所謂客観視する立場に立って、技術そのものはニュートラルなインストゥルメントであるというような結論を得るためではない。——「一步退く退歩 (Schritt zurück)」による遠去かりで初めて、近きものが近きものとして姿を現わす。」退歩は、今の場合でいうなら、技術的なものに背を向けて、逆行することではない。例えば、かつての牧歌的世界へ。

「廻光返照の退歩を学ぶべし」と、道元はその最初の著作『普勸坐禪儀』の冒頭で書いている。また「廻光返照の退歩を須うべし」とも。

## 二 見守る貧しさへ

「ハイデガーによって存在の故郷として望郷されたソクラテス以前のギリシア自然哲学の世界をできるだけその本来の姿において蘇えらせようとしたと、その「はじめに」にも「おわりに」にも書かれてある日下部吉信著『ギリシア哲学と主観性——初期ギリシア哲学研究』は、単なる初期ギリシア哲学研究ではなく、「未だなおその開始が待たれているギリシアの思惟との対話」、少くとも「そのための用意を整える」ものである。

ところで、そのギリシアの思惟との対話がそれでもた、東アジアとの対話の前提条件であるといわれているのは、ハイデガーが次のように語る現代状況においてであった。

古代ギリシアの初期に思惟されたものは、なお現在の我々に及んでいる。そのギリシアの思惟にも閉ざされて見えていなかったその思惟自身の本質は、至るところで現在の我々を待ち受け、現在の我々に降りかかってくる。そんなことなぞ夢にも思えないところどころ、即ち現代技術が支配しているそのところどころ、まさにそうなのである。

先の引用文に言われた、「古代ギリシアにおいて体得されていた知はなお隠されていたままであった何ものか」は、日下部氏と共に、〈主観性の原理〉として現われるものといえるかどうか、日下部氏も暫く控えてただ次のように言う。「ギリシア人には見えないが、また一般に西

洋世界の人間には感じとれないが、ヨセフスには感知できるような要素がギリシア哲学の中にあつたとしても不思議ではない。<sup>19)</sup>」

それでは、西洋世界の人間には感じとれないものを、彼らの（行なうであろう）東アジアの世界との対話に引き入れられて、むしろ東アジアの私たちが感じとるのであるか。日下部氏は言う。「実際のところ彼「ピユタゴラス」はユダヤ人のところにあつた多くの掟を自分の哲学に変えたと伝えられている」（『アピオン論駁』1163）と語っているその「ヨセフスの指摘はともかくとしても、エジプトからあれ、フェニキアからあれ、あるいはユダヤからあれ、いづれにせよピユタゴラスと共に異質の原理がギリシアに出現したのである。」<sup>20)</sup>ここで「いづれにせよ」と言われているように、大事なことは、ギリシア世界より一層古い西アジアに淵源を求めて、これを突き止めることではない。〈退歩〉は、既に述べた如く逆行ではなく、そしてまた溯行でもない。

ギリシアの思惟自身にとって閉ざされ見えなかったギリシアの思惟の本質が、今日の技術の時代の私たちを待ち受け、我々に襲いかかっているのなら、為すべきは、ギリシアの思惟の本質へ謂わば退行的に迫ることであるよりも、技術的なものから一歩後退して、技術の（上に述べた意味での）本質を迎えることではなければならない。迎え出るための退歩である。

ハイデガーは技術の本質を *Ge-stell* の語で呼ぶ。それは、*stellen*（立てる）と接頭辞の *Ge*（まとめて、共に）の合成語であるから、仮に「為<sup>た</sup>して」と訳すことができる。〈もの〉は、為向けられ、為立てられ、そして為立て上げられたとき、それは完成に到るのではなく、むしろ〈もの〉たることから離れる。たとえば河がダムで塞き止められたとき、河流は、急ぎへ立てられたのである。河流は単なる水流となって急がさ

れる。落下という急速度に。位置エネルギーが急速度の最大効率をもって運動エネルギーに変換される。その直線運動のエネルギーは、タービンの回転運動のエネルギーに転換される。タービンの回転は電気エネルギーを産み出す。河の流れという〈もの〉は、既に〈もの〉たることを失う。それは、用水として用〈立て〉られたのち、ただ放水される。そして大事なことは、水流が続く、送電され配電が続くあいだ、我々人間もまた、〈共に〉立て続けに掻き〈立て〉られ追い〈立て〉られているということである。今日の我々は、スイッチのON/OFFに忙しく、寧日がない。今、本当に何があるのかと問われるとき、そういうものがあるといわねばならないのである。その〈為立上げ〉は、なるほど、古代ギリシアの〈作り上げ・ποίησις [poiesis]〉とは、「根本的に異なる。しかしそれでもなお、両者は類縁している」とハイデガーは言う。しかし、その〈為立て〉も、技術の本質として奥に密めるものではなく、むしろまだなお前面であるにすぎない。ハイデガーは言う。

〈ある〉と我々との布置としての為立てにおいて、近代技術的世界を通じて経験されるものは、Ereignisと称ぶものの前奏でしかない。<sup>13)</sup>

ここでは、Ereignisはまだ「エライグニス」と音訳するだけにとどめておこう。また前奏の「前」は、今しがた述べたように、時間的なそれではなく、空間的な「前面」を意味することも確認しておかねばならない。ハイデガーは続けて言う。表に出ている為立てを、エライグニスという由来そのものから、あたかも苦痛に堪えるように堪え、エライグニスの内へと忍び凌ぐこと、そうしたならば、技術的世界の支配から技術

的世界そのものを取り戻すことになる<sup>14)</sup>。だが、そのような堪え忍び、堪え凌ぎは、どのような退歩のうちに行なわれるのか。

日下部氏は、「プラトンは姿を変えたピュタゴラスそのものであった<sup>15)</sup>」というその「ピュタゴラスと共に現れた原理、それは何か」と問う。そして答える。「それは主観性原理であったとわたしは思う<sup>16)</sup>」と、第一人称で答える。そして「ギリシア哲学はただちにそれとの烈しい戦いに巻き込まれている。むしろ主観性原理との厳しい相剋と葛藤の関係こそ、ピュタゴラス以後のギリシア哲学の全体的性格を決定した<sup>17)</sup>」ことを、その著の全篇で論じる。ハイデガーはある箇所、退歩と言わずに、下降と言う。即ち、プラトン以来の

形而上学を超越するのは、思惟がなお一層高く登高して、形而上学を踏み越えて形而上学を消え去らしむることによってではない。むしろ、最も近きものの近みに立ち帰る下降によってである。しかし、我々人間が主観性へと登りすぎて自らの位置を見失ってしまった、とり分けそういうところでは、下降は登高よりも困難であり危険である。<sup>18)</sup> (傍点は筆者による)

下降とは、形而上学が下した〈人間〉の定義 animal rationale (理性ある生きもの、そしてこれは、ギリシアにおける「ロゴスを有する生きもの」のラテン語訳である。) から離れ、従って homo animalis (アニマをもてる、従って生きものたる人間) から離れることであり、そして下降して向うところは、homo humanis (ただ人間としての人間<sup>19)</sup>) の、つまり、〈ある〉というところにいること、この貧しさ、たとえば、今日は晴れである、3に2を加えると5である、ところにいること、この貧しさである

と、そのようにハイデガーは、下降について語を継ぐ。そしてその貧しさは、〈ある〉を見守り、〈ある〉と見守る謂わば、牧人の貧しさである。それに対し技術的世界での今日の私たちの豊かさとその奢侈は、不用なものなしでは生存できないという貧窮であり、不用なものによって生存が所持されているという欠乏的生存そのものを表している。<sup>(20)</sup> 〈ある〉と見守るときに、〈もの〉は近みにある。近みにあって、ものは姿を現わす。

ものは人間の側からの策動によって姿を現わすのではない。さりとて、死すべく定めにある我々が見守ることなく、姿を現わすことはない。<sup>(21)</sup>

ものとは、ものとその近みにある我々との関係それ自身であるといえるとき、ものは姿を現わす。これを *Erlebens* という。だがまだ訳語がないまま、ただエライグニスと読むだけにしておこう。

死すべく定めにある「人間とは何か、その問いは、ものとは何かという問いである」と断ずるハイデガーは、「ものは、死すべく定めにある我々が見守ることなく、姿を現わすことはない」と述べて、恐らく最も根本的な〈退歩〉を語る。

そのような見守りへの最初の歩みは、退歩である。眼前に置いて説明をつけるだけの思惟から、想いおもう思惟への退歩である。<sup>(23)</sup>

彼向かう〈考う〉と影迎う〈考う〉の、このそれぞれの思惟はまた、計算する思惟と廻光返照の思惟とも称ばれる。

計算する思惟は、際限を知らず、決して廻光返照に至ることはない。<sup>(24)</sup> い。その思惟は、廻光返照する思惟であることはない。

しかし現代には、〈主観性原理〉のもとの思惟があるばかりである。眼前に取り押さえて、計算し説明をつける思惟があるばかりである。情報という名の「言に滞り、句に滞り」(『正法眼蔵』第二九・山水経)ばかりである。

### 三 パルメニデス断片Ⅲとは何姓

死すべきものたちの見守るだけの貧しさ——しかしその見守りは、ものをものとして見守るいつくしみである。AならAを、Aとして見守る。AはAであると。Aとは、Aとそれを見守る者との関係それ自身である。だからAとは、Aの映りである。それが、〈AはAである〉という命題である。いつくしむとは、その映りの映奇しさの内にあることである。従って、見守るものがそれ自身の内にあることである。それが、死すべきもの近みにAがあるということでもある。〈Aがある〉とは、従って、〈AはAである〉こと。パルメニデスの断片Ⅲは、そういうことを言っていないかったか。真なりと「死すべきもの」*proterós* [protos] が措いたすべては、空名にすぎぬと、これを拒斥したパルメニデスであったが、しかし恐らくはそれ故にこそ。断片Ⅲをイギリスの古典学者はこう訳す。

——For it is the same thing that can be thought and that can be, 「なぜなら、同じものが思惟されえもし、存在しえもする。」その訳は、

背面に、「存在しえないものは、思惟されえもしない」という否定の存在論を想わせはするが、それ自身としては、理解するのに何の苦勞も要しない。しかし理解しても何の得るもない。他方これに対し、ドイツの古典学者は、ヘーゲルの影響のもと、こう訳す。

—— Denn dasselbe ist Denken und Sein.

「なぜなら、思惟と存在は同一のものである。」この訳は、いくら理解の苦勞をしても、理解の範囲を超えて行く。

ちなみに、日下部氏も、「なぜなら思惟と存在は同じであるから」と和訳している。但し、こう訳すからといって、存在は手にとったり目に見えたりする何かではなく、従って非感覺的であり、さらには超感覺的であり、よって感覺にあらざる思惟と同一であるとするプラトン・プロティヌスのなる、或いはまたヘーゲルの観念論的なる解釈の上でのことではないと断っている<sup>(26)</sup>。さらにちなみに、我が国第一のバルメニデシスト井上忠氏の訳は、こうである。「なぜならば、自己同一じきものと思われえ 有りとなされうる ゆえになり<sup>(27)</sup>」

バルメニデスは、断片Ⅲでこう言ったのではないか。即ち、〈AはAである〉**思惟**は、〈Aはある〉**存在**と同一である。断片Ⅲにおいて、「存在と**思惟**」という順になっていない。「**思惟**と**存在**」という順になっている。恐らくは、「自己同一じきもの」に引かれて、〈AはAである〉**思惟**が先に来ている。

菩提達磨から数えて第四祖・大医禪師と、栽松道者が生まれ代っての童子（後の第五祖・大満禪師）との問答

—— 汝、何なる姓ぞ。

—— 姓は、即ち有り、是れ、常の姓にあらず。

—— 是れ、何なる姓ぞ。

—— 是れ、佛性。

—— 汝に、佛性無し。

—— 佛性、空なる故に、所以に無と言ふ

道元は『正法眼蔵』第三・佛性においてこの問答を解して次のように語る。姓は有り、有が姓であるとのその答えに対して更に問うところの、

〈四祖いはく是何姓〉は、何は是なり、是を何しきたれり。これ姓なり。何ならしむるは是のゆへなり。是ならしむるは何の能なり。姓は、是也、何也なり。

**何**〈AはAである〉は、**是**〈Aはある〉なり。〈Aはある〉を、〈AはAである〉としきたれり。これ姓なり。「有」なり、「自己同一じき」なり。**何**〈AはAである〉とならしむるは、**是**〈Aはある〉のゆえなり。**是**〈Aはある〉とならしむるは、**何**〈AはAである〉の能なり。姓は、**是**〈Aはある〉にして、**何**〈AはAである〉なり。

思惟と存在が同一であるとは、何と**是**、即ち、〈AはAである〉**何**（ドイツ語で言えば、was）と、〈Aはある〉**是**（同じくドイツ語で言えば、etwas）とが同一であることである。〈AはAである〉**思惟**と〈Aはある〉**存在**が同一であるということである。その同一性は、何ならしむる**是**、是ならしむる**何**と言われているように、相依相属性である。

かくして、バルメニデス断片Ⅲのハイデガーのドイツ語訳はこうである<sup>(28)</sup>。

—— In sich zusammengehörig ist Denken und Sein.

「思惟と存在は、それ自らにおいて相依相属している。」但し「相依相

属」は、辻村公一による字義どおりの訳語である<sup>(30)</sup>。私は、「与して相なせる」と訳したい。

しかし一般には「同一」(des Selbe; the same thing)と訳される「*auto* [to auto]とごう語は、パルメニデスの命題において何を言うのか。パルメニデスはこの問いに何の答えも与えず、我々は、避けることのできぬ一つの謎の前に立たされる<sup>(31)</sup>」とハイデガーは述べる。果たして、避けずにこの謎に答えんとしたのが、「エライグニス」である。ハイデガーは言う。既に「存在と時間」という順序ではなく、「時間と存在、この両つをそれらの自性へ、即ちそれらの与して相なせるところへ定むるもの、これを我々はエライグニスと称<sup>(32)</sup>ぶ。」しかしその称名はなお、Eigens の訳語として何があるかを教えてくれはしない。

しかし、第三・佛性の先の一節をもう一度読んでみる。「何〔AはAである〕思惟」は、是〔Aはある〕存在〕なり。是を何しきたれり。これ姓なり。〔与して相なさしむるもの〕は、姓である。死すべくものが名ざす空名ではなく、死すべくものそのもの名である。だが、その名は無名である。「空なる故に、所以に無といふ。」謎は謎のままに残される。

「謎の前に立つ」たはずが、謎は謎のままに残されて、かえって謎から置き去りにされる。しかしその取り残された中で、一瞬、ヨーロッパのカントの語が、変じて聞こえてくる。即ち、「一般に、〔AはAである〕ことの可能性の条件は、同時に、〔Aはある〕ことの可能性の条件である。」カントの元の語は、いうまでもなく、『純粹理性批判』中、すべての総合判断の最高原則として述べられた、「経験一般の可能性の条件は、同時に、経験の対象の可能性の条件である」という語である。果たしてハイデガーも言う。この原則命題に見る「〔同時に〕は、かのま

*auto*即ち同一なるものについてのカント的理解である。」<sup>(33)</sup>

#### 四 パルメニデス断片を巡るヘーゲルとハイデガー

「多聞の広学はさらに四句に得道し、恒沙の徧学つひに一句偈に証入するなり。」(『正法眼蔵』第十三・海印三昧) ハイデガーにとって、上に論じたパルメニデス断片Ⅲが、彼の「一句偈」であった。否、「この語は、夕べの国の、そしてヨーロッパの全思索の根本の主題である」(傍点は引用者による)とハイデガーは言う。

そしてヘーゲルにとっては、同じくパルメニデスの断片Ⅷ 34-37の四行が、彼の「四句」である。そのヘーゲル自身によるドイツ語訳を更に日本語訳すると、

思惟と、それがために思惟されるそのものとは、同一である。なぜなら、思惟がそこにおいて自らを言い表すところの存在なしには、汝は思惟を見出しはしないであろうから。なぜなら存在の外ではそれは何でもないし、何でもないであろうから。

但し、なぜなら、なぜならと続く第四句「なぜなら、「運命の神」モイラがそれを縛めて、一つの全体にして動かざるものとしている故に。」は略されている。ハイデガーによれば、この第四句こそ、全四句の核心であるとのことだが<sup>(36)</sup>。いづれにしても、右の引用文を置いてヘーゲルは続ける。

これこそが主たる思想である。思惟は自らを演ずる。そしてその

演ぜられるものこそ、思想というものである。それ故に思惟は自らの存在と同一である。思惟は存在の外では、つまりこの大肯定 *große Affirmation* の外では、何ものでもない。」(傍点は引用者による)

ヘーゲルが、先の引用にあたってそこにだけ原語を付している箇所、「存在において思惟が自らを言い表す」(原文では *parisēu* [phatzein] の完了形 *paratōtēu* [paphatismēon] である)——思惟のその言表の中味は何か。パルメニデス断片Ⅵの第一行は、こうである。

——あるものはあると、ただこのことを語り、*λέγου* [legein]、かつ思惟し *νοεῖν* [noein] なければならぬ。(傍点は引用者による)

〈Aはある〉是が、つまり存在が語られるとき、思惟は自らを言い表す。つまり〈AはAである〉何が言い表される。

だが本当に、*λέγου* は「語る」であり、*νοεῖν* は「思惟する」であろうか。ハイデガーは、「ギリシアの思惟とその言葉」に深く聴き入って、右のパルメニデス断片をこう訳す。<sup>(37)</sup>

——Es brauchet: das Vorliegenlassen und so (das) In-die-Acht-nehmen auch: Seiendes: sein

「大事なるは：居らしめつ、受けがいつ：ありて：ある。」即ち、〈Aはある〉と居らしめつ、〈AはAである〉と受けがう、ありてあると。そして、小辞についてではあるが、改めて確認しておかねばならない。即ち、右のハイデガーのドイツ語訳で und so……auch と置かれているところは、ギリシア語原文では *τε……τε* (te……te) である。これは一般的な語法では、単に「……も……も」である。しかしここでは、「居

らしむる」と「受けがう」は、単に並列されているのではなく、両者は互いに入り組み、組み合わせっているとハイデガーは言う<sup>(38)</sup>。それで私は、更に日本語でも、単に「また」とか「且つ」ではなく、「……(……)」「と訳してみた。道元も、上にも見たように、居らしめて何ならしむる是受けがいて是ならしむる何を、「姓は是也なり、何也なり」と言っているからである。断わるまでもなく、「……也……也」は、普通には、「……も……も」である。

こうして、ハイデガーは言う。「*νοεῖν* (noein) つまり受けがいは、ただ任意の何でもを受けとるのではない。それは、唯だ一つのもの、即ち断片Ⅵでいわれているところの *εἶν εἴηεντι* (eon emmenai) の通り、ありてあるを、受けとるのである。」〈A〉は「任意の何でもということではない。それでヘーゲルも、普遍的な思惟の諸法則が語られるとき、その諸法則を表す命題の主語「Aは、正に、一切すべて、そしていづれの存在も、と同然の意味である」と述べている。だが、ありてあり、姓即有ならば、たとえそれが、「常の姓にあらず」とも、いやそうなければこそ、道元は言う、「姓は、是也何也なり。これ蒿湯にも点ず、茶湯にも点ず、家常の茶飯ともするなり。」

## 五 存在と肯定、そして同一性

「思惟が自らを言い表す」何〈AはAである〉は、しかしながら、耳を澄ませば、無言である。その沈黙だけが聞こえてくる。幾度も述べたように、〈Aはある〉と〈AはAである〉は、同時である。であるにもかかわらず、〈AはAである〉何は黙して、〈Aはある〉是だけが後に残る。それで、ハイデガー流に次のように言わねばならない。<sup>(4)</sup> 即ち、〈A

はAである) 何は、(Aはある) 是を送り届けて、それ自体は身を引く。身を引いた(AはAである) 同一こそ、バルメニデス断片Ⅲの *το αυτο* である。送り届けられて、(Aはある) 是は、受けがわれた是<sup>うけが</sup> となって肯<sup>うけな</sup>いとして送り届けられたのである。是は肯定となる。是そのものは、本来、肯定ではなく、いわんや否定でなく、謂わば肯定・否定の此岸であるにもかかわらず、(肯定) となる。日下部氏に従って言えば、「バルメニデスは、……存在は肯定と否定の対立が可能な次元を超えた何ものであることを示唆した」にもかかわらず、ありである存在は、肯定となった。ハイデガーの言う、「私たちが、あらゆる現在するもの *Anwesendes* と、不在するもの *Abwesendes* とも別なるものとして思惟せんと試みている、かの在するもの *Wesendes*」が、「現在するもの」となっていたのである。

ライプニッツが初めて、(AはAである) をかの沈黙の底から引き上げた。ライプニッツは、理性的認識に基づく原理として、アリストテレスがその証明を求むべきではないと言った(『形而上学』第四卷第四章) (矛盾の原理) に加えて、新たに(充足根拠の原理) を置いた。しかし同時に、「証明することもできなければ、また証明を必要としない根源的諸原理」をあげ、「それは、同一的諸命題である」と言う。(『单子論』第三五節) それは、沈黙の底から引き上げられて、(AはAである) が、同一性(或いは自同性) 命題としてその片影を見せたということである。ヘーゲルはしかし(充足根拠) は重複語であるかと思う、とその哲学史講義の、ライプニッツの章の中で言っている。確かに不充足であれば未だ根拠たりえず、根拠であれば、既に充足な全き根拠でなければならぬ。とすれば(Aは、Aなる故に、Aである) が、充足根拠の原理である。それは姿を変えた同一性の原理である。(AはAである) は、こ

こに自同性命題としてその姿を現した。

既に、(Aはある) は、肯定となっていた。(AはAである) という自同性命題も、肯定命題として姿を現わす。否定の影もなき充足たる肯定命題として。

先の引用でも見たとおり、ヘーゲルには、バルメニデスの断片Ⅲ 34、37で語られているものが「主たる思想であり、……思惟は存在の外では、つまりはこの大肯定の外では、何ものでもない。」ヘーゲルにも既に存在とは肯定である。そのヘーゲルの眼には、バルメニデスこそ、哲学の始まりであらねばならない。果たして、ヘーゲルはそれに続けて言う。

「バルメニデスと共に、本来の哲学が始まった。……この始まりは、無論、まだ薄明の中で模糊としている。そのところにあるものは、それ以上に明らかにされえない。しかし、それを明らかにすることこそ、そこには見られない、哲学の形成展開となるのである。

その形成展開にあたってヘーゲルは『精神現象学』の序文で、同一的命題について次のように語る。

命題或いは判断は一般に、主語と述語の区別を内にもつのがその本性であるが、「主語と述語が互いに照らし合い映し合う」照応的 *spatial* 命題によってその本性は碎かれる。照応的命題は同一的命題となるが、後者、同一的命題は、主語・述語という区別ある関係を密かに突き返す。それで、命題一般にみる形式と、これを碎く概念的統一との間に拮抗関係が生ずるが、この拮抗は、律動におい

て拍節と強勢の間に起るそれと相似ている。……そのように、哲學的命題「照応的命題」にあっても、主語と述語の同一性は、命題という形式に現われている両者の区別を消し去るということではなく、むしろ、その統一が諧調として現われ出るといふことである。<sup>(44)</sup>

〈AはAである〉が命題として、同一性命題となり、全き肯定命題となり、そうであるとき、しかしそれは、無内容な、或いは盲目的命題である。それは、自らが一命題でありながら、命題一般にみる「主語・述語の区別ある関係を密かに突き返す」のである。人はその命題を to-autology と呼ぶ。だがヘーゲルは、その〈同語反復〉に「諧調」を聞く。その無音の命題に如何にして諧調を聞くのか。

『エンチクロペディ』第一部・論理学の、その第一章・存在論を終えて、ヘーゲルは言う。前章での、

存在と無に替って、今や、肯定的、positiv なるものと否定的、negativ なるものという形態が登場する。前者・肯定的なるものは先ず、同一性としての、対立なき存在に相応する。<sup>(45)</sup>（強調は原著による）

既に見たように、肯定・否定の「対立なき存在」こそ、ヘーゲル自身によつて「大肯定 die grobe Affirmation」と称ばれていたはずなのに、しかしそれだからして、「対立なき存在」は、その「同一性」が同一性命題で言い表わされ、そしてそれは肯定的命題であるとの故に、「肯定的なるもの」に配定される。これによつて、大肯定は肯定的なるものに謂わば引き取られる。〈Aはある〉<sup>(46)</sup> 是は、〈AはAである〉肯定的命題を経て肯定的なる肯いに完全に覆われてしまう。是はもう見えない。

よつて、是いと肯いの差異は忘却される。ハイデガーの言う〈存在論的差異〉が忘却されたのである。ヘーゲルが見た「哲学の始まり」以来、存在論的差異は忘却されてきたのである。日下部氏も、「この肯定化、対象化、命題的固定化こそその主観性の思考の本性のなさしめるところであり」、つまり〈主観性の原理〉のなさしめるところである、いや、主観性の原理そのものであると言う。

それでもヘーゲルは、「命題的固定化」した〈AはAである〉に、なおどのような「拮抗」をみるのか。同一性に、どのような「統一が諧調として現われ出る」のか。ヘーゲルは、同一性命題について、自らが『論理学』の中で「最大の難所」と呼ぶ箇所のとば口で次のように論を展開する。<sup>(47)</sup>

「Aは——」というその始まりは、〈何〉ごとかを語らんと備えている。〈何〉らかの規定を提出せんとしている。だが、「——Aである」と、同じAが反復される。期待は裏切られる。そこには〈何〉も出て来なかった。その反対に「無が現出した。」何かであると語ろうとして何も語らなかつたこの命題は、命題として自己矛盾である。それ故に、「同一性は、それ自身において真理であり絶対真理である、のではなくて、むしろその反対である。同一性は、不動の単純なるものであるのではなくて、自らを超え出てその先に自らを解消する動きそのものである。」〈AはAである〉という同一性命題のうちには、非Aが「ただ仮現と現われ、且つ、直ちに消え行くことがその現われであるような参照の純粋な動き」がある。つまりその命題のうちには、「不動の」「単純な抽象的同一性より以上のもの」がある。「その命題は、かの動きというより以上のものを抽象的同一性に継ぎ込むという隠れたる必然性である、と見ることができる。」

同一性は、同一性命題において、自らを超えて自らを解消する動きでありながら、ヘーゲルは言う、「その動きは自らへ引き返す」と。その動きは、こう言えるだろう。〈Aはaである〉という、影と消ゆる自らを述語とする命題が、その自らの影を主語とする〈aはAである〉という命題に移り行き、移り行きながら反り来る動きであると。そのような動きの「統一が諧調として現われ出る。」同一性命題は、〈より以上〉の「継ぎ込み」が単なる付け加えとはならぬ照応的命題が成立する「隠れたる必然性」である。

しかし、隠れているのは、単に密んでいるのではなく。同一性そのものが無であるからである。ヘーゲルは言う、「同一性は無である。」同一性命題に「無が現出した」のは、その無である。同一性は、同一性命題に現出した自らの無に透かし見る「存在」を。〈肯定的なるもの〉ではない、よって「大肯定」ではない〈存在〉を。だが、それは虚焦点の如くである。あるいは南に面して見た北斗である。

なるほどヘーゲルは、或るものはAであるか非Aであるかであって第三のものは存しないとする排中律命題そのものうちに第三のものを見る。即ち、「正のAでもなく負のAでもないAそのもの」を。つまり肯定のAでも否定のAでもないAそのものを。そしてヘーゲルは、通俗的な理解の排中律によって排されて「死の如く蒼白き様相のこの第三のもの」に血色を取り戻させる。「それは、正のAでもあり負のAでもある。……そして改めて、Aに関われば、当然に非Aに関わらず、非Aに関わればAに関わりえぬ」(強調は引用者による)と。だがその時も、蒼白を脱し切れずして、「この第三のものは一層深きところで受け止められ」と言うにとどまった。<sup>(48)</sup>

それは、西田幾多郎の『働くものから見るものへ』(つまり、〈場所の

論理〉の成立の中)において言われた、「自己自身に同一なるものの背後にも、尚之を越えて広がれる述語面」ではない。そしてすぐ続けて言われている、肯定・否定の「無対立の対象も之に於てある」〈場所〉ではない。ヘーゲルの言う「同一性の無」は、〈AはAである〉の〈無為〉ではない。無為とは、道元は言う、「無上菩提正法眼蔵、これを寂靜といひ、無為といふ。」(『正法眼蔵』第十七・恁麼)ヘーゲルの聞く無音の〈諧調〉は、「風吹寂靜なれば鈴鳴寂靜なり」の〈寂靜〉ではない。

ヘーゲルが成さしめた連環とは何だったのか。最も無内容な空虚さ、つまり最普遍的な一般性として〈純粹存在〉を始めに置き、完全に〈充溢せる存在〉を終りとして、成さしめた連環とは何であったのか。

## 六 生滅・無常

そこへニーチェは来たらざるを得なかった。存在は肯定よりもっと偉大なる肯定を言うために。「肯定 *Bejahung* の極限が達成され」んがために。「およそ達成しうる肯定の最高方式」を提示せんがために。<sup>(50)</sup>

ニーチェは、「哲学の始まり」パルメニデスからその完結終焉ヘーゲルまでを一括りにして取り払って言う。「哲学者は、最後に来るもの——お気の毒様! そのようなものはやって来ようはずもなからう——を、始まりとして始めにおくのだ。〈最高概念〉などと言って、最普遍的な、最も空虚な概念を、蒸発して行く實在の最後の烟霧を、始めに置くのだ。」<sup>(52)</sup>そしてヘラクレイトスだけをそこから除外して言う。「存在は一つの空虚なフィクションであるという点で、ヘラクレイトスは永遠にその正しさを失うことはないであろう。」別の箇所でもまたニーチェは言う。ヘラクレイトスにおける「消滅し無に帰することの肯定、それはデ

イオニユソスの哲学的決定的なところ、対立と闘争を然りと肯うこと、  
〈存在〉という概念すらも徹底的に却けて、生滅を。」

「あるものはある」(断片VI)、「あるはある」(断片II、VIII)(いづれも、  
ディールス／クラントツのドイツ語訳による)というパルメニデスの言説  
は誤謬である。ニーチェは言う。「果たせるか、例えばエレア学派が言  
明したような存在についての誤り、この錯誤ほど、素朴な説得力をもつ  
たものはこれまでになかった。」<sup>(54)</sup>「変転と生滅、つまり〈無常〉の、<sup>(55)</sup>「仮  
象」の世界こそ、唯一の世界である。「姓は即ち有り」に始まったあの  
童子の答えも、「所以に無と言ふ」に終っていた。有る、つまり在るは、  
<sup>(56)</sup>現る。A ist, ist A. <sup>(56)</sup>しかし現るは仮現である。あるは無い。〈あるはあ  
る〉は誤謬である。なぜならば、〈あるはある〉は、ハイデガーの言う  
ように、<sup>(57)</sup>パルメニデスにおいての、たった一度きりの〈真理〉であった  
のだから。

## 七 有為と無為

色は匂へど散りぬるを 我が世誰ぞ常ならむ  
有為の奥山今日越えて、浅き夢見じ酔ひもせず

それは、『大涅槃経』巻十四に見えるという「夜叉説半偈」、その四句な  
る偈の、——「有為」だけが、白梅苑に紅梅が一輪咲いているように漢  
語となっている——和訳であるとされている。その四句の偈とは、

諸行無常 是生滅法  
生滅滅已 寂滅為樂

訓ずれば、

諸行は無常なり、是れ生滅の法なり

生滅已や滅す 寂滅は樂為り

釈尊の前世身がヒマラヤの山中で修行していた——それで、雪山童子  
といわれる——とき、一人の夜叉が前二句を吟んでいるのを聞く。雪山  
童子はその続きを聞きたいと願う。「聞かせてもよいが、代りにお前の  
軀を喰う」と夜叉は答える。童子は身を投げ出す。すると夜叉は帝釈天  
に変容して、後二句を語る。

今日「いろは歌」と呼ばれているものに和訳したのは誰か。こういう  
天をも突き抜ける離れ業は、大抵、空海の名に帰せられるのであるが。  
しかし私は、日本史上もう一つの訳があると思う。それは——

諸法の佛法なる時節、すなわち迷悟あり、修行あり、生あり、死あ  
り、諸佛あり、衆生あり。

萬法ともにわれにあらざる時節、まどひなくさとりなく、諸佛なく  
衆生なく、生なく、滅なし

諸行無常は、〈有為〉の世界は、単に迷の世界ではなく、既に「迷悟  
あり」の世界ではないか。「衆生」も、そして「諸佛」もある世界では  
ないか。「生」と「死」の「生滅の法」として、既に「佛法なる時節」  
ではないか。迷の世界、「仮象の」世界が、唯一の世界である「ならば、  
ニーチェが言うように、仮象の器官「感覚は欺かない。」あるいは西田  
幾多郎と共に語ると、「我々の自己が感官的なるものに即して考へられ  
るとすれば、我々の真の自己といふべきものは、暗い世界に於てあるの

ではなく、明い世界に於てあるものでなければならぬ。<sup>(59)</sup>だから感覺・感官の迷の世界はまた悟の世界である。いややはり、ニーチェの言う「欺き、故事付けられた、真<sup>(60)</sup>の世界」を脱するべき「修行」があらねばならない。

「諸法の佛法なる時節……」で始まる右の二節は、言うまでもなく、道元『正法眼蔵』第一・現成公案の、従って『正法眼蔵』全体の劈頭をなす二段である。和文体ではあるけれど、初めて巻を開けば、絶壁のような二聯である。既に『正法眼蔵』全巻を完読した学者らが現代語訳を試みた。その様々な試みは、森本和夫氏が精しく検討した<sup>(61)</sup>ように、近代的解釈で分かり易いように訳せば訳すほど、本文から逸れて行く。逸れまいとすれば、本文に戻って本文を繰り返す他はなく、それは、伝統宗学の引き延ばしでしかなくなる。その振幅は、とりわけ第二段の「われにあらざる」についての訳で大きくなる。「吾我を離れて無我なる」という訳が一方にあれば、他方で、この「われ」は漢語の「我」にして、更に遡ってサンスクリット語の「アートマン」——この語は「自体」などの意味も含むそうである——に当る故に、「自体的な実体ではない」という訳もある。

しかし第二段「萬法ともわれにあらざる時節……」が「生滅滅已」の訳であるとして、その「滅已」はどのようにして「われにあらざる」であるであろうか。道元に、「正法眼蔵を詠ず」と題して次のような、「寂滅」を詠った和歌がある。

波もひき風もつたはぬ捨て小舟

月こそ夜半のさかひなりけれ

この歌の背後には、道元自身が『正法眼蔵』第二十三・都機で述べている盤山宝積の偈、「光、境を照らすに非ず、境また存するに非ず」がある。思えば、月は月ではなく月の光であり、月の光は月の光ではなく、光の遍照である。その遍照はそのまま夜という境であろうか。そして「捨て小舟」とは、已に「われにあらざる」舟である。それは、われなる舟とは何か。

生といふは、たとへば、人のふねにのれるときのごとし。このふねは、われ帆をつかひ、われかぢをとれり、われさをさすといへども、ふねわれをのせて、ふねのほかはわれなし。われふねにのりて、このふねをもふねならしむ。この正当愆歴時は、舟の「」世界にあらざることなし。天も水も岸もみな舟の時節となれり、さらに舟にあらざる時節とおなじからず。このゆへに、生はわが生ぜしむるなり。われをば生のわれならしむるなり。舟にのれるには、身心依正（われも世界も）、ともに舟の機関（動かす働き）なり。尽大地、尽虚空、ともに舟の機関なり。生なるわれ、われなる生、それかくのごとし。（『正法眼蔵』第二十二・全機 括弧内は引用者による）

「われにあらざる時節」とは、われにあらざる舟、即ち「舟にあらざる時節」である。「捨て小舟」の時節である。舟の揺するさえ風も波もなき捨て小舟の時節である。「生滅已や滅し」て、「生なく、滅なし」の「寂滅」である。

だが、いかにしてその「寂滅は樂<sup>た</sup>為り」であるのか。第一・現成公案の続く第三段は——

佛道、もとより豊儉より跳出せるゆへに生滅あり、迷悟あり、生佛  
 「衆生・諸佛」あり。

第一段に戻ったかのように、再び同じものが「あり、あり」と言われる。但し、「修行あり」の一語だけはない。既に「佛道」にあるからである。

しからば、佛道にあるとはどういうことか。同じく第一・現成公案に言われる。「佛道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするゝなり」と。「われにあらざる時節」は、また同時に「自己をわするゝ」時節である。しかしそれは、修行の自己をわされることである。故に、第一段での、修行もある「佛法の諸法なる」〈豊〉はもとより、第二段での、「萬法ともにわれにあらざる」〈儉〉をも「跳出」している。〈あり〉の肯定はもとより、〈なし〉の否定をも超出している。超出して、肯定・否定の以前に戻っている。「すでにあるをはなる、なきをもはなるべき道理、あきらかなり。」〔正法眼蔵〕第十六・行持上〕第三段における「あり」は、肯定のそれではない。第一段における肯定の「あり」との差異は、目に見えぬほどのものであろうと、『普勸坐禪儀』の冒頭に言われている、「毫釐の差あれば、天地懸かに隔てり」と。

「萬法ともにわれにあらざる」その萬法は、今や、「自己をわするゝといふは、萬法に証せらるゝなり」と言われる萬法である。自己をわするゝ寂滅にて萬法に証せらるゝ「樂」を、「本来の面目を詠ず」と題して道元は次のように詠っている。

春は花 夏ほとゝぎす 秋は月

冬 雪さえてすゞしかりけり

僧・良寛の有名な辞世、「形見とて何か残さむ 春は花 山ほととぎす 秋はもみぢ葉」の謂わば本歌としても知られ、川端康成のノーベル賞受賞記念講演『美しい日本の私 その序説』の冒頭に引かれて、広く知られるようになった歌である。この歌で、〈ある〉が表に出ているのは、「すゞしかりけり」のみである。

しかし、雪或いは冬「さむし」となっていない。実定的 *positiv* に、「さむし」となっていない。「すゞし」であることで、「毫釐の差」をもつて、「すゞしくありけり」の〈ある〉は肯定の〈ある〉ではない。肯定の〈ある〉ならば、「かりけりにおいて作者「道元」の心情が顔を出す。即ち抒情風になる」と、「本来の面目」から逸れたことを惜しむ唐木順三の言も正しかろう。しかしそうではない。そして川端の講演の記者サイデンステッカーは、「すゞし」そのものを *color* (さむし) と訳してしまった。

だが、「毫釐の差」である。見紛がわれる。〈ある〉は、いつでもすぐに肯定の〈ある〉となる。その肯定が「萬法を辨肯するには、自尊心は常住なるかとあやまる。」(現成公案) 次のように語られる第四段をもって全「四句」は結せられる。

しかもかくのごとくなりといへども、花は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり。

それは、「心情」ではない。「抒情」ではない。そうであるかに見えて、「のみなり」と余韻を残さず、肯定が、そしてその裏面の否定が、肯

定・否定のところで絶ち切られている。そして道元の歌に聞けば、

大空に心の月をながむるも

闇に迷ひて色にめでけり

これは道歌でない、とすれば、確かに道歌的抒情ではない。故に、抒情的道歌ではない。<sup>(64)</sup>

## 八 現在と不在、そして在

われ帆を繰り、楫を取り、棹を差す。水面に「大空」の「月」の光照る「闇」き水に舟浮かべて。これが、私たちが「生活」と呼んでいるものである。しかしそのわれを舟が載せている。その舟が、或いは舟行が、「人生」である。「ふねのほかはわれなし」。われの舟にのれるを別にしてわれはない。「この人生」を別にしてわれはない。機手としてわれはわが生活の主人であるかにみえる。しかし、「この人生」は、「われ」が所して処する人生ではない。生が「われをば生のわれならしむる」のである。しかれども、「われふねにのりて、このふねをもふねならしむ。」正に慥慥とき、「舟の、世界にあらざることなし。」「人生」は、世界そのものである。これが、岡倉天心が「The Book of Tea」(1906)において being in the world と「語を用いて表した「処世」(世に処る)である。この著は、その二年後に早くもドイツ語版で刊行され、当該の語は、言うまでもなく In der Welt sein と訳された。<sup>(65)</sup>そしてそれは、一九二七年の『存在と時間』の根本概念となった。

「存在と思惟」を、「ハイデガーはまた、「存在と人間」と呼んでいる。

その場合、先述のように、「人間」は homo animalis ではなく、homo humanus である。従って、存在と思惟の与して相なせるは、「存在と人間のそれである。「与して相なせる」は夙に、人間の「原実態」とハイデガーが呼ぶ「世界内存在」という概念のうちに告げられていたのである。

だが原子力時代に私たちはどこにあるのか。世界内存在たるその「人生」はどうなっているのか。原子力時代、「存在と人間、それはどのような布置にあるのか。<sup>(67)</sup>つまり「技術的世界の今日、存在はどのように私たちに現に在するのか。<sup>(68)</sup>しかし、既述のように、在としての存在は、現在しない。在は現われない。だが、「あらはれざれども、かくれず」(第十六・行持上) 在は、「かくれず」として現在するところの現在である。技術的世界にあっては、それは、引き「立てられる」ことで「かくれず」にある。在が立てられると相なして、「(在としての) 存在と相分に、人間は立てられてはいる。<sup>(69)</sup>共に立てられたる存在と人間、既に見たように、これをハイデガーは「為立て」と称ぶ。それが、技術的世界の技術の本質として、これも既に述べたように、エライグニスの「前奏」、或いはむしろ前景であるにしても、エライグニスは、「あらはれざれども、背後に控えるな何ものであるのではない。ハイデガーが、「現在するものから考えれば、現在するとは、それ自身、現在せしめることである」<sup>(70)</sup>と「言うように、たとえ「為立て」としてであろうと、存在と人間の与して相なせるとは、それ自身、与して相なさしめることである。パルメニデス断片Ⅲにおける思惟と存在の同一を、一度、与して相なせると理解した上で、ハイデガーは再び同一性に還って、「存在は、思惟との同一性のうちに入っていないなければならない」と語る。うちに入っていないそのものが、同一せしめる同一である。それ故に、「この同一性の

本質は、かの与して相なさしめるに由来する。与して相なさしめる、これを我々はエライグニスと呼ぶ。同一性はエライグニスに固有なるものである。<sup>(7)</sup>

## 九 「自然成」<sup>ジネンジヨウ</sup>

それならば、Ereignisを東アジアの語に何と訳すべきか。ハイデガー自身、それは「ギリシアの主導的な語 *λογος* [logos] やシナ語の *道*」のように、訳することはできない<sup>(8)</sup>と云うが、それでも敢えて訳してみる。<sup>ジネンジヨウ</sup>と。

初祖伝法の偈にある「果を結ぶは自然の成なり」の句をとって、「自然成といふは」と、道元は『正法眼蔵』第十四・空華で註して言う、「<sup>ジネン</sup>自は已なり。」自は、一旦、主語的中心に置かれる。

それでは、已は何者か。「已は必定これ備なり、四大五蘊をいふ。」備は、已にあらざるものとして〈名〉なきものである。〈何〉でもなきものとして、四大の世界にして五蘊の身である。上にみたとおり、後の五祖がその童子のときに、名は、「姓は、即ち有り……所以に無と言ふ」と言ったように。

それ故、已は、従って自は、我でもなく、誰でもない。「われにあらざ、たれにあらざ、このゆへに不必然なるを〈自〉といふなり。」〈自〉はここに、述語の位置に再び現われる。自は自であると。しかし自は、自であるまでに、何があったのか。「Aは——」から「——Aである」までに何があったのか。不必然なこと、即ち〈必ずしも……にあらざ〉ことがあった。つまり、何かであっても、必ずしもその何かではない。「やまこれやまといふにあらざ。」

Aは、Aの必然性においてAであるのではない。やまは、やまなる故にやまであるのではない。必ずしもAにあらざる不必を経てAである。Aなる自である。「やまこれ山といふなり」

そのようにして、Aは、Aである。AはAの必然性においてAであるのではないから、AはAであるには、AはAとして見守られねばならない。必ずしもAではなくしてAであるその映奇<sup>ウツキ</sup>しさが、愛<sup>アイ</sup>しまれねばならぬ。「われにあらざ」「われにあらざる時節」、Aにあらざる「われ」がAであると。「おほよそ、山は国界に属せりといへども、山を愛する人に属するなり。」(『正法眼蔵』第二九・山水経)

そうしてAはAとしてAはあると是われる。聴き入れられる。AはAである〈然〉とは、Aとわれとの与して相なせる許しそのものである。「<sup>シカ</sup>然は聴許なり、自然成の時節なり。」——然るは、〈肯定〉ではないとき、然らしむるである。「同一性は自然成(エライグニス)に固有なるものである。」

ハイデガーは言う。

山は景觀のうちにある。隠れなきところ「景觀」のうちにあって、見成しつつ、隠れなきもののうちへ消沈する。それが、山の現在である。山が裾野を広げ、聳えるままにとどまり続けるときも。いや、正にそのときこそ。<sup>(9)</sup>

山の現在は居らしめられたる居ずまいである。

付論 ハイデガー『一九五七年講演・その一』より

インド学からシナ学へ、さらにニホン学へと東漸してきたドイツの〈間文化哲学〉の俊才R・エルバーフェルト氏（ヒルデスハイム大学教授）は、その著作『仏教に見る時間の現象学』の中でこう述べている。

「ハイデガーが歴史的諸世界の多元性の中で自らの思想を展開したり、或いはヨーロッパ外の文化の解明のために自らの思想を役立てるといったような箇所は、私の知る限り、ハイデガーの著作中どこにもない」と。

しかしハイデガーには、『言葉についての対話より——ある日本人と一人の間問者の間で』<sup>(75)</sup>（一九五九年）という著作がある。その後書きには、「これまで印刷に付されなかった本文は、東京大学の手塚富雄教授の訪問を機縁として一九五三年から五四年にかけて生まれた」と記されている。著作は、手塚とハイデガーとの実際の対談（一九五三年春）の再録ではないが、ハイデガー自身が「問う者」となって「ある日本人」との間で言葉が交されるこの対話篇は、その内容としても、エルバーフェルト氏のいう間文化的哲学ではないだろうか。手塚自身のエッセイ『ハイデガーとの一時間』の中には、実際の対談においてハイデガーが語ったとして、「東と西とは、こういう深処において話し合わなければならぬ。現象面を追って、インターヴェューなどをするのは、つまらないことだ」という言葉が、記憶の中から取り出されて報告されている。自らのこの言葉を「機縁として」、その数ヶ月後のハイデガーの一九五三年八月の講演から本論考が冒頭近くで引用したあの一節も「生まれた」のではないか。つまり「ギリシアの思维との対話自身が、ヨーロッパの者にとって、避けることのできない東アジアの世界との対話のための前提条件である」という一節である。

それに対し、半ば架空のこの対話篇では、例えば九鬼周造の〈へいき〉の考察や黒澤明の映画『羅生門』への言及はあっても日本の文献から引

用された一行もないと、エルバーフェルト氏は言うかもしれない。しかしハイデガーがヨーロッパ外の文献から直接に語句を引用した箇所というのなら、少くとも一箇所はある。少くともというのは、私の知る限りつまり記憶する限り、という意味であるが。それは、『老子道德経』からの引用である。

本論でも言及した、In-der-Welt-seinの謂わば原語であるbeing in the worldという語は、『茶の本』の「第三章・道教と禪道」の次の一節<sup>(77)</sup>に登場している。

Chinese historians have always spoken of Taoism as the “art of being in the world”, for it deals with the present-ourselves. It is in us that God meets with Nature, and yesterday parts from to-morrow. The Present is the moving Infinity

ハイデガーが、『茶の本』の、M&U・シュタインドルフの訳によるドイツ語版を読んだのは一九一九年と推定されるが、右の一節が〈存在と時間〉の思想への最初の閃きであったとまでの大胆な推定はすまい。しかしそれ以来ハイデガーが道家思想としてのタオイズムに深い関心を寄せていたとしても不思議ではない。果たして、ハイデガーは、『老子道德経』を既にイタリア語に訳しその訳本をハイデガーに献呈した蕭師毅と共に、一九四六年の夏、ドイツ語に訳すことを試みた。<sup>(80)</sup>実際には全八十一章の内、最初の八章を訳したところで途絶したが、その未完の訳業が、全巻完結も近づいている『ハイデガー全集』に所載されることになるかどうかは私は知らない。

以下は、『老子道德経』からの引用がある『一九五七年講演・その一』の一段の拙訳である。

「同一律・矛盾律・排中律」これらの思惟の諸原則はどこにその所由をもっているのか。その由来の場所はどうであるのか。この間いはどんな異議もなく決せられていると言わんばかりの人がいる。

その人たちは、ごまかしを持ち込んでいる。何かわからぬものを、科学とみなしていることになる。科学ではなく、そもそも科学でありえない科学としながら。なぜならば、いかなる科学も、思惟の諸原則を究明しようなどところまでは届くことはないからである。

私たちは、むしろ、そのままに認めよう。即ち、思惟の諸原則の由来、これらの原則命題を立てる思惟の存する場所、ここでいう場所とその所在の本質、これらすべては、私たちに、暗がりのうちにあることを、そのままに認めよう。この暗みは、どのような思惟の場合でも付いてまわるのだろう。人間には、その暗みを取り払うことはできない。

むしろ学ばねばならないのは、暗さは避け得ぬものであると認めること、そして、暗さの高古な佇いを打ち壊しにする先入観の類いを暗さから遠去けておくことである。そうすると、暗さは、例えば、光の完全な不在としての闇とは別のものとしてあるのである。

暗さは明るさを秘めている。明るさを自らのうちに蔵している。つまり、暗さには、暗さ固有の真正さがあるのである。古えの智慧を真に心得ていたヘルダーリンは、詩『追想』の第三聯に言っている。

しか何びとかが、私に

暗き光に充ちた

香ぐわしい杯をすすめるならば

光の明るさが、「千の太陽よりも白明となり、」はだかの白明にし

て四辺一面に広がり渡るならば、その光はもはや明るみではない。真正の暗さを目守ることは難しい。そぐわない白明を混入せしめず、暗さに応分の白明を見出すことは、いつも難しい。老子は言っている。『老子道德経』V・フォン・シュトラウス訳 第二十八章）「自らの白明を知るものは、自らの暗さのうちに身を隠す\*」

老子のこの言葉に対して、誰もが知っていながら僅かの人にしかなし能わぬ真実を付け加えよう。即ち、死の定めを知る思惟は、日に星彩を見るために、井戸の底の暗きに降りて行かねばならぬというあの真実を。真正の暗さを目守ることの方が、白明を算段調達するよりも困難なことである。白明は、ただ白明として明らさまであらんとするのみである。ただ明らさまであらんとするものは、影向<sup>かげむか</sup>わない。

ところが、思惟の諸法則についての学校教科書的な記述は、その諸法則の内容が、そしてその文句ない妥当性が何びとにも直接に分明であるかのように見紛わせるのである。

(\*原文は、「知其白、守其黒」であって、小川環樹はこれを、「白(の輝かしさ)を知りつつ、黒(の知られないまま)にとどまる」と和訳している。)

思惟の原則命題の一つ、いやその第一たる——或いは矛盾律が一番目に立つのなら、第0番目たる、同一性命題(AはAである)は、決して空虚に白明であるのではない。また逆に、閉ざされた暗黙であるのではない。それは暗い。しかし明るさを自らに蔵している暗さである。西田幾多郎の言葉を用いれば、「それは灰色というよりも寧ろ暗いものである。併しその暗いものは単なる暗いものではなくして、何処かに明るみ

を有つてゐる。」〈存在〉の「あらはれざれどもかくれず」<sup>(82)</sup>「その暗さを、同一性命題は自らの暗さと測り合つて、目守っている。」

註

- (1) 道元『正法眼蔵』第二十九・山水経 以下、『正法眼蔵』は、『原典日本仏教の思想』(岩波書店・平成三年)の第七・第八巻に拠る。また道元の歌は、松本章男『道元の和歌』(中央公論社・平成十八年)に拠る。
- (2) Vgl. M. Heidegger, Die Technik und die Kehre, Günther Neske, 1962, S. 21.
- (3) M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze, Günther Neske, 1997, S. 43.
- (4) a. a. O. S. 64.
- (5) a. a. O. S. 158.
- (6) M. Heidegger, Gelassenheit, Günther Neske, 1959, S. 20.
- (7) M. Heidegger, Identität und Differenz, Günther Neske, 1957, S. 55.
- (8) 日下部吉信『キリシマ哲学と主観性』法政大学出版局 平成十七年
- (9) Vorträge und Aufsätze S. 43f.
- (10) 『キリシマ哲学と主観性』一五九頁
- (11) 同頁
- (12) Die Technik und die Kehre S. 20.
- (13) Identität und Differenz S. 25.
- (14) Vgl. a. a. O. S. 25.
- (15) 『キリシマ哲学と主観性』一六一頁。なおニラトンは、三十代の最後に、最初のシテリア島への旅をし、そのシテリアンサでヒュタモラス派の学者者マルキヤタスに出会った。そしてこれが、彼の「遍歴時代」の終りでもあった。
- (16) 『キリシマ哲学と主観性』一五九頁及び次頁。そしてこの著作には引用されていながらラクレイトスの断片八一番には、「ヒュタモラス……まやかしの元祖」と言われよう。
- (17) 同書一七頁。
- (18) M. Heidegger, Über den Humanismus, Vittorio Klostermann, 2000, S. 44.
- (19) 学校『社会科学』理科の教員らから来た homo erectus—homo habilis 又は homo faber—homo sapiens とする展相は未だなから homo animalis のそれである。しかし homo erectus は一方では homo loquens とされた。そのから homo humanus が出来た。その出来にいつかは、筆者が、Identität als Unverborgenheit, Ergon, 2009, S. 163-185

で論じた。

- (20) M. ハイデガー、ラクーララバルト『貧しさ』(西山達也訳) 藤原書店 平成一九年 一七頁より。
- (21) Vorträge und Aufsätze, S. 174.
- (22) M. Heidegger, Die Frage nach dem Dinge, Max Niemeyer, 1962, S. 189.
- (23) Vorträge und Aufsätze, S. 174.
- (24) Gelassenheit, S. 13.
- (25) 元来ヘーゲル哲学から出発したE・ツェラーによって示された読み方であったが、その後ツェラー・バーネット解釈として知られている。なお註を付けない快著『キリシマ哲学と主観性』であるが、その第三十一章第四節三四二頁—三五〇頁だけでは細かな註を付して、近代のバルメニデス解釈史が周到に検討されている。
- (26) 日下部吉信訳『初期キリシマ自然哲学者断片集』筑摩書房 平成二十一年 第一巻 四三三頁。
- (27) 井上忠『バルメニデス』(青土社 平成八年)の「はしがき」には次のように語られている。「バルメニデスは完璧に完成された玻璃宮(球)殿である。それに比べれば、ニラトンは、造りかけては放置された硝子の塔の数多な残骸とも見え、アリストテレスは、広大な野外運動場のようにも感じられる。」なお(球)と書かれているのは、バルメニデスが存在を、まるき球に譬えてゐることによるのであろう。
- (28) 同書三三頁。
- (29) Vgl. M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Max Niemeyer, 1966, S. 132. Vgl. Identität und Differenz, S. 14. Vgl. M. Heidegger, Was heißt Denken? Max Niemeyer, 1971, S. 147.
- (30) 辻村公一『ハイテッカー論攷』創文社 昭和四十六年 四九頁参照。
- (31) Identität und Differenz, S. 14.
- (32) M. Heidegger, Zur Sache des Denkens, Max Niemeyer, 1969, S. 20.
- (33) Was heißt Denken?, S. 149.
- (34) a. a. O. S. 148.
- (35) G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Suhrkamp, 1986, Bd. I, S. 289.
- (36) Vgl. Vorträge und Aufsätze, S. 243.
- (37) Was heißt Denken, ? S. 131.
- (38) Vgl. a. a. O. S. 131.
- (39) Vorträge und Aufsätze, S. 237.
- (40) G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke, Felix Meiner, Bd. 11, Wissenschaft der Logik,

- (41) ハイデガーは例えば次のように言う。「贈り届けることでのみ付与するその付与は、そう付与することと、しかし自らを身を退き身を隠す。」(Zur Sache des Denkens, S. 8)
- (42) 『キリシヤ哲学と主観性』三五七頁
- (43) M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Günther Neske, 1979, S. 108.
- (44) G. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, 1952, S. 51.
- (45) *Gesammelte Werke*, Bd. II, Encyclopädie, 1989, S. 112.
- (46) 『キリシヤ哲学と主観性』三五五頁
- (47) Vgl. *Gesammelte Werke*, Bd. II, S. 264f. 但し「最大の難所」と呼んでゐるのは、『ハントロネン』に於て「*Das A ist A*」と書かねばならない。しかし敢えて破格にこのように書く。
- (48) Vgl. *Gesammelte Werke*, Bd. II, S. 285f.
- (49) 西田幾多郎全集 岩波書店 昭和四十一年 第四卷 二八一頁
- (50) F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, de Gruyter, 1988, Bd. 6, S. 310
- (51) a. a. O. S. 335.
- (52) a. a. O. S. 76.
- (53) a. a. O. S. 313.
- (54) a. a. O. S. 79. 以上の「バルメニデスへのゲルニーチュ」と論じた駅程は「ハイデガーの言う「*ちやそかな語*」は「バルメニデスの〈あるものはある〉から〈ゲルにみる照応的命題に至るまで、そしてニーチュが〈ある〉を力への意志に移してこれを解消するに至るまでの存在の全歴運を包含する」(Identität und Differenz, S. 66)に做った。
- (55) a. a. O. S. 75.
- (56) 構文として「*Das A ist A*」と書かねばならない。しかし敢えて破格にこのように書く。
- (57) Vgl. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, 1986, Bd. 15, S. 397. そしてまた、『キリシヤ哲学と主観性』の著者も次のように言う他はなかった。即ち「バルメニデスの存在のテーゼは真に天才的な閃きによるのであって、バルメニデス自身はこれを自らの発見と信じていることがほとんどできなかった。彼はその存在思想を女神からの啓示として提示している。」(同書三二八頁)
- (58) 四十七文字をそれぞれ必ず一度、そして一度だけ用いて、何とか意味の通る文章を作るといっても、それをなすのは、当代でなら、昨年物故されたけれども井上ひさし氏か、柳瀬尚紀氏々々のものだろう。
- (59) 西田幾多郎全集 第六卷 一二六頁
- (60) F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Bd. 6, S. 75.
- (61) 森本和夫『正法眼蔵入門』朝日新聞社 平成七年
- (62) 『唐木順三全集』筑摩書房 昭和六十年 第十三卷 三九二頁
- (63) 川端康成『美しい日本の私』(サイデンステッカー英訳付) 講談社 平成九年 七四頁
- (64) 筆者は「幾度『正法眼蔵』を繙いても、以上の冒頭四句の前を通り過ぎるばかりであった。初めて立ち止まり仰がせてくれたのは、上田閑照『現成公案』と自然』(『上田閑照集』岩波書店 平成十四年、第九卷 一三九—一四四頁)であった。だが、その仰角は、上田氏のそれとは異なった。しかし上田氏自身はこうも言っている。「テキスト〈現成公案〉のこの冒頭章はいわゆる〈公案〉でもあるだろう。どう読むかによつて読む人の境位が決まるところがある。」(同書二七八頁)
- (65) 今道友信氏は「一九五六年及び一九六四年にザルツブルク大学で客員教授として行なつた講義におつて、このように言及してゐる。」Vgl. T. Inanichi, *Betrachtungen über das Eine*, Tokio Universität, 1968, S. 89 Anm. S. 154.
- (66) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1967, S. 53.
- (67) Identität und Differenz, S. 21.
- (68) a. a. O. S. 21.
- (69) M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 79, S. 124.
- (70) Zur Sache des Denkens, S. 5.
- (71) Identität und Differenz, S. 27.
- (72) a. a. O. S. 25. なおハイデガーには、私の知る限り一箇所、*タオ*について語っているところがある。その大要を言えば——老子の詩的な思惟の主導をなす語は、「*タオ*」である。*タオ*とは〈道〉である。それは、すべてを道行かせ、すべてが道なす〈道〉である。それは、理性とか精神とかロコスという語が本来何を謂う語なのかを、そこから初めて思惟するところのできる〈道〉である。もしこの名の、言われざるところまで避れば、*ソフ*には、思惟する語りのあらゆる秘密が隠されているだろう。Vgl. *Unterwegs zur Sprache*, S. 198.
- (73) Was heißt Denken? S. 144. 題詞として掲げた道元の謎めいた言葉「*やまこれとやまとちふにあらざ、山これやまといふなり*」は、「衆生の見る「*やま*」はやまではなく、諸仏の見る「*山*」こそやまであると解せば、なるほど説明はつく。しかしその説明は道元から遠く離れることになりはしないか。
- (74) R. Eiberfeld, *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus*, Frommann-holzboog, 2004, S. 58.
- (75) *Unterwegs zur Sprache*, S. 83-155.

の事蹟を可能な限り調べてくれた。両氏に対し、ここに謝意を表する。

- (76) 手塚富雄『西欧のこころをたずねて』燈影舎 昭和六十三年 七九頁
- (77) 桶谷秀昭訳『英文収録 茶の本』講談社 平成六年 一九〇頁
- (78) 伊藤吉之助が、ドイツ留学から帰る一九一九年、在独中家庭教師をつとめてくれたハイデガーに置土産としてこの書を手渡した。(今道友信『知の光を求めて』中央公論新社 平成十二年、一六頁に依る。)
- (79) 五・七・五ではないが、もし『存在と時間』の思想を三行で言い表わせといわれれば、私なら、本文に挙げたThe Book of Teaからの三行をもってそれに替える。勿論『存在と時間』が書かれる以前の語句であるが、it deals with the present-ourselves. のItは、非人称的な主語のItと解すべきであろう。そうとすれば、この一行は次のようなドイツ語文に換えることができるであろう。Das Dasein ist Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. (Sein und Zeit, S. 191.) (現存在とは、その存在におろこび、この存在そのものをめぐりつづこれに関わり行く存在者である。')  
そして続く二行It is in us that yesterday parts from tomorrow. The Present is the moving Infinity は、次のドイツ語文に対応せしめることができるであろう。Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in- (der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seiendem). (a. a. O. S. 192.) (現存在の存在とは、(世界内部で出会う存在者)のものとての現存在として、世界に既在しつつ自らに予在することである。)  
それ故、この現在には、yesterday parts from tomorrowとどうようにその動性が鮮かに言い表された「動ける不定」とあり、その動ける不定を、ハイデガーは「世界内存在は根本的に慮(ソルゲ)である」(a. a. O. S. 193.)と云うであろう。そして、間に挟まれた語句「神の、自然との出会」については、ヘルダーリン論の中の次のような条りが想起される。即ち、「地は、天上のものらの建設として、聖なるものを、つまり神の領界を、蔵してこれを担う。地は、天の地としてのみ地であり、天は、地に降り下りて引き立ちつづのみ、天である。」(M. Heidegger: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Vittorio Klostermann, 1971, S. 161.)
- (80) Vgl. G. Neske (Herg), Erinnerung an Martin Heidegger, Günther Neske, 1977, S. 125f.
- (81) M. Heidegger Gesamtausgabe, Bd. 79, S. 92f.
- (82) 『西田幾多郎全集』第十二巻 一七八頁
- (83) ハイデガーにおいては、「存在はかくれられども、あらはれず」Sein, das gegenwärtig ist und doch abwesend (Gesamtausgabe, Bd. 55, S. 339) と語られる。

《付記》 本学の同僚・金澤修氏は、バルメニデスの詩的断片のギリシア語世界に、盲人の手を引くようにして案内してくれた。また、同じく本学の同僚・趙海城氏は、蕭師毅

