



Title	「無」をめぐるハイデガー思想と中国学との対話
Author(s)	志野, 好伸
Citation	明治大学教養論集, 522: 19-35
URL	http://hdl.handle.net/10291/18686
Rights	
Issue Date	2017-01-31
Text version	publisher
Type	Departmental Bulletin Paper
DOI	

<https://m-repo.lib.meiji.ac.jp/>

「無」をめぐるハイデガー思想と 中国学との対話

志野好伸

1. ハイデガーと老子

ハイデガーが、東洋思想、とりわけ老荘思想に関心を抱いたことは、よく知られている。1946年、ハイデガーは、蕭師毅 (Paul Shih-yi Hsiao) という中国人の助けを得ながら、『老子』のいくつかの章の翻訳を試みた。ヤスパースに述懐しているように、翻訳作業を通じて、ハイデガーは、「中国の言語の本質全体がすでにいかに私たちには異質であるかを味わった」。続けてハイデガーは、「私のうちに東洋を思わせるものがあるとすれば、それはおそらく全く別の根元に発しています」と述べ、別の根元としてエックハルトとパルメニデスの名を挙げている¹⁾。とはいえ、ハイデガーの老荘思想への関心は、終生変わることがなかった。その証拠に、老荘思想のいくつかの重要な概念は、ハイデガーの術語と密接に結びついている。例えば、周知のように、「四方域 (Geviert)」は、『老子』第25章のいわゆる「四大」を下敷きにしたものである。また、『同一性と差異性』や「フライブルク講演」では、「道」がロゴスや Ereignis と同様、翻訳不可能である (GA 11, 45, GA 79, 125)、という言明があり²⁾、「言葉の本質」では、「道」の訳語として Vernunft, Geist, Raison, Sinn, Logos を挙げ、「道」とは「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のか、を我々が考えてゆくことのできる原点となるもの」³⁾としている。ハイ

デガーにとって、老荘思想は、形而上学を再考するための一つの他なる源泉としての役割を果たしている、と言えるだろう。

ハイデガーは、1957年のフライブルク講演で、「思考と存在のあいだの原抗争の戦場として」のロゴスを遡って、ある十字路に至ることを提唱し、その十字路では、「もう一つの道」が「横切つてぶつかってくる」と説明している。そのもう一つの道とは、ロゴスは思考や存在を表すのではなく、語り Rede を表す言葉であったという事実である。その上で、Logik とは、「言語がみずからの本質と交わす自己対話」だとしている (GA 79, 152-163)。

ハイデガーの思想に老荘思想の影響を見ようとする研究者は、この十字路に中国へと続く道も認めたくなるだろう。同講演中でハイデガーによってロゴスと併置された「道」という概念は、「言う」という意味ももっており、ハイデガーはそのことも知っていたと考えられるからだ⁴⁾。その一方で、沈清松 (Vincent Shen) が言うように⁵⁾、ハイデガーの「道」の理解は、結局自己流の理解であって、その「道」は十字路に通じておらず、東西両洋の対話がなされたわけではないとも言える。既述のヤスパース宛書簡にもあるように、彼にとって中国はあくまで異質なものだった⁶⁾。また、日本人と交わされた対話を下敷きにした「言葉についての対話より」で、ハイデガーは、言葉が「存在の家」だとするなら、「我々ヨーロッパ人は東アジアの人とは全く別の家に住むことになるわけです」と述べている⁷⁾。オットー・ベゲラーは、「東西の対話——ハイデガーと老子」と題された論文の中で、次のように述べている。

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。西洋的思惟の道 (Denkweg) 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惟の道についても、ハイデガーが語るのは、結局のところ、道の複数性ということではしかなかった。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、ハイデガーにあっては、自分の思惟を表明するための拵えものに過ぎないのではないのか、といった問いが立てられる⁸⁾。

ペゲラーはさらに「なぜよりもよっ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ってはいけないのか」と問うている⁹⁾。

本稿は、ハイデガーの対話が結局自己対話に終始するものであったのかどうかを問題にするのではなく、ハイデガーの思想に促されて、中国の伝統の側からどのような応答が可能なかを問題にし、その応答はハイデガーの思想をどのように揺さぶるのかを探ろうとするものである。

2. 物における集約

「無」もまた、「道」と同様、老子にとっての鍵概念であると同時に、ハイデガーにとっても重要な概念である。「なぜ無ではなくて何物かがあるのか」は、ライブニッツ以来の形而上学の根幹をなす問いとされ¹⁰⁾、ハイデガーは西洋の歴史を「存在そのものとして理解された無」を忘却していると批判している¹¹⁾。ハイデガーによれば、存在忘却の歴史は、無を忘却した歴史でもある。

『存在と時間』において、ハイデガーは「現存在の世界内存在を世界の無のまえに置きすえる」(§57)という表現をしているが、この「世界の無」を、「世界の存在」と言っても同じことである¹²⁾。ハイデガーは、「純粋な存在と純粋な無とは、かくして同一である」というヘーゲルの命題を肯定している¹³⁾。

『形而上学とは何であるか』への序論の冒頭、ハイデガーは、哲学を木に喩えたデカルトのことばを引いて、「一体如何なる地盤の内に、哲学という樹木の根はその支えを見出すのか」と問うている (GA 9, 365)。ハイデガーによれば、哲学の根である形而上学が、「存在者を存在者として表象し

ているに過ぎない限りは」(同, 367), その形而上学を克服しなければならない。そして形而上学の根底へ, すなわちそこから哲学が生い立っている基盤へと立ち帰らなければならない。そのためにハイデガーは, 存在それ自体を, 別の言い方をすれば無を問い直そうとするのである。

樹木の比喩は、『老子』にも親和的である。3世紀の王弼(226-249)は、『老子』第22章の「少則得, 多則惑(少なければ得られ, 多ければ惑う)」を解釈するのに, この比喩を用いている¹⁴⁾。

自然之道, 亦猶樹也。転多転遠其根, 転少転得其本。多則遠其真, 故曰「惑」也。少則得其本, 故曰「得」也。

自然の道というのは一本の樹木のような。 (枝や葉のように) 数が多くなればなるほどその根源から遠ざかり, (幹や根のように) 数が少なくなればなるほどその根本を保持している。多くなればその実相から遠ざかるので「惑う」と言い, 少なくなればその根本を保持するので「得る」と言うのである。

本末の関係を示すのに用いられた木の比喩は、『老子』解釈の基本的枠組としても利用されている。王弼は、『老子』の書を一言で表すなら, その本旨は「根本を尊び末葉を押しとどめる」¹⁵⁾ ことにあるとも述べている。その根本は「無」とも表現される。王弼は、『老子』第40章の「天下万物生於有, 有生於無(天下の万物は有から生まれ, 有は無から生まれる)」について, 次のように注解している。

天下之物, 皆以有為生。有之所始, 以無為本。將欲全有, 必反於無也。

天下の物は, いずれも有であることから生じている。有の始まりは無を根本としている。有を全うしようとすれば, 必ず無に回帰しなければならない。

『老子』第6章の「天地根（天地の根）」という表現については、次のように注釈される。

欲言存邪，則不見其形。欲言亡邪，万物以之生。

存在していると言おうとしても、その形は見えない。存在していないと言おうとしても、万物はそこから生じている。

ハイデガーは『老子』のような発生論を語っているわけではないが、両者は共通して、根本への立ち帰りを主張し、そこに存在者についての諸問題を帰着させようとしている。『老子』が「反」という語で根源への回帰を説くのに対し、ハイデガーは「凝集」「集約」(Versammlung)という語を用いる。

日本人との対話をもとに整理された「言葉についての対話より」で、能において、手を眉の高さにかざすことで山を現出させることの本来の意味が話題になるが、そこで日本人は、次のように言う。

日本人：(その意味を求めるべきは) それ自体は目にするのでできない「観」においてでしょう。「観」は凝集して (gesammelt) 空虚 (Leere) へとおのれを運んでゆくのですから、この空虚の中で、この空虚を通じて山脈が立ち現れてくるのです。

問う人：そうならば空虚は「無」(Nichts) と同じものですね。(GA 12, 103)

ハイデガーはまた、対話を「言葉の本質を目指して凝集すること (Versammlung)」(GA 12, 143) と定義する。彼にとって、言葉は「存在の家」であり、根本への問いと密接に結びついている。それは『老子』においても同様である。『老子』でも、「道」はしばしば「言う」という意味で用

いられ、「無」も言葉と関係づけられる。『老子』第42章の「道生一，一生二，二生三，三生万物」について，王弼は次のように注解する。

万物万形，其帰一也。何由致一。由於無也。由無乃一，一可謂無。已謂之一，豈得無言乎。有言有一，非二如何。有一有二，遂生乎三。……

あらゆる物，あらゆる形は一に帰着する。何によって一に至るのか。それは無によってである。無によることで一なのだとなれば，一を無と言えるだろうか，すでに一と言っているのだから，言葉がなくてすまされようか。言葉と一があるのだから，それは二ではないだろうか。一と二があるのだから，そこで三が生まれる。……

王弼は、『老子』の解釈を通じて，万物の根本に無と言葉とを見出しているのだ。

ここで注意すべきは，ハイデガーの語る根本が，底をもたないことであり，それが常に開かれているということだ。樹木の根の比喩から一步進めて，哲学の木がそこから生じる大地が問題にされているのである。だからこそハイデガーは，「根底として現れているもの」という『『形而上学とは何であるか』への序論』の表現について，第五版で，「非根底つまり根底としての存在」と注記したのである（GA 9, 367）。別の箇所でもハイデガーは，「根底は実存論的である。すなわち根底は常に開かれている。実際それは深淵なのだ」¹⁶⁾と述べている。こうした根底なき根本についての議論は，中国との対話をより遠くまで進めることにつながる。

ハイデガーは，1949年の「ブレーメン連続講演」の第一講演において，存在と無との関係を取りあげている。そこで彼は瓶の中が空洞であることを例に出して，次のように言う。「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」（GA 79, 7-8, GA 7, 170）¹⁷⁾。この説明は，『老子』第11章を想起させる。ハイデガーはこの章を，

「詩人の唯一性」において、アレクサンダー・ウラール (Alexander Ular) の翻訳に基づきながら、いくつかの重要な変更を加えて引用している (GA 75, 43)¹⁸⁾。沈清松が指摘しているように¹⁹⁾、ハイデガーはとりわけ最後の部分を全面的に訳し直している。

『老子』の原文は「故有之以為利，無之以為用（有が役に立つのは，無がはたらいているからだ）」であるが，それをウラールは次のように翻訳している。

Das Stoffliche birgt Nutzbarkeit;
Das Unstoffliche wirkt Wesenheit.
物質があることで有益性がもたらされ，
物質がないことでその本質性が機能する。

それに対して，ハイデガーの翻訳は次のようなものである。

Das Seiende ergibt die Brauchbarkeit.
Das Nicht-Seiende gewährt das Sein.
存在者が有用性を生ぜしめ，
非-存在者が存在を許し与える。

ハイデガーが翻訳に手を加えることで、『老子』の表現を，自身の存在の問いの中に引き込んでいることは明瞭である。第11章のその前の部分にも大きな変更が見られる。『老子』の原文は「埴埴以為器，当其無，有器之用（粘土をこねて容器をつくる。その無にこそ，容器としてのはたらきがある）」であるが，ウラールの翻訳は以下のとおりである。

Aus Ton entstehen Töpfe,

aber das Leere in ihnen wirkt Wesen des Topfes.

粘土から容れ物が生まれるが、

その空洞が容れ物の本質をはたらかせる。

ハイデガーはそれを次のように訳し直す。

Aus dem Ton ent-stehen die GefäÙe,

Aber das Leere in ihnen gewährt das Sein des GefäÙes.

粘土から容器が生まれる（切り離されて立てられる）が、

その空洞が容器の存在を許し与える。

容れ物（Töpfe）が容器（GefäÙe）に変わっているのは、「ブレーメン連続講演」などの用例²⁰⁾と関連があることをうかがわせる。

ハイデガーは瓶の例を用いながら、「集約（Versammlung）」について次のように語っている。

瓶は捧げ注ぐはたらきにおいてこそ瓶であるのだが、この捧げ注ぐはたらきは、受けとりつつ保っておくという二重の意味での納めるはたらきを、おのれのうちにとりまとめ、しかもそれを、注ぎ出すはたらきのうちへ集約している。ドイツ語では山（Berg）の集まり（Versammlung）のことを、山脈（das Gebirge）と呼ぶ。二重の納めるはたらきが、注ぎ出すはたらきのうちへと集約されたものが、一緒にまとまってはじめて、捧げ注ぐはたらき（Schenken）のまったき本質をなすのだが、この集まり（Versammlung）のことをわれわれは捧げ注ぐことの全体（das Geschenk）と名づける。（GA 79, 10-11, GA 7, 173-174）

「Ge」という接頭辞の意味を説明するために挿入されている「山脈」の例

は、既に引いた「言葉についての対話より」で使用された、「空虚から立ち現れる山脈 (das Gebirge)」という表現を想起させる²¹⁾。

ハイデガーの術語に照らせば、「山脈」は「死すべきものども」とも関わる。「ブレーメン連続講演」の第一講演でハイデガーは、「死すべきものどもとは、人間のことである」とした上で、「死は、無の聖櫃として、存在を守護する山並み (das Gebirg des Seins) なのである」と述べる (GA 79, 17-18, GA 7, 180)²²⁾。死すべきものどもは、大地、天空、神的なものどもとともに、物にやどる世界、四方域 (Geviert) を構成する。

ペグラーが指摘しているように、この四方域は、『老子』第25章から採用したものである。『老子』の原文は、以下のとおりである。

故道大，天大，地大，人亦大²³⁾。域中有四大。

道は大いなるもの、天は大いなるもの、地は大いなるもの、人もまた大いなるものである。この世界には四つの大いなるものがある。

道は神的なものどもに対応し、人は死すべきものどもに対応する。ハイデガーが老荘思想から多くの着想を得ている証である。ハイデガーはこの四つのもを説明する際にも、集約するはたらきを強調している。

捧げ注ぐことの全体のうちに集約されたものは、四方域を出来事として本有化しつつやどり続けさせるといふ一点に、おのれ自身を集中させる。多様でありながら単純な、この集約するはたらきこそ、瓶の本質的にあり続ける面にほかならない。ドイツ語には、集約の何たるか、を名ざす古語が一つある。それはティング (thing) という言葉である。(GA 79, 13, GA 7, 175)

樹木の比喩が示すように、ハイデガーも老荘思想も、根本への集約を目指

すという方向を共有していることが確認できるだろう。ハイデガーは物を表す Ding の代わりに古い語である thing を持ち出すのは、それが集約するという意味をもつからである。もしハイデガーが、中国語で「物」と「無」とがほとんど同音で、一方が他方の代用になりうる²⁴⁾ ことを知っていたならば、より端的に物と無とを結びつけ、無から有への集約について語ることもできただろう。

3. 無と有のあい

しかし有と無との関係は、樹木の比喻で語られる本末関係のみでとらえられるものだろうか。『存在と時間』の中国語訳者の一人である王慶節は、1993年に発見された郭店楚簡に含まれていた『老子』——ハイデガーが目にするのでできなかったテキスト——において、通行本の「物」という字がすべて牛偏を除いた「勿」という字で記されていることに着目した。「勿」という字が通常否定を意味することから、王慶節は、『老子』が編纂された時代に、この語が同時に二つの相反する意味、すなわち「無（物）」と「有（物）」という意味を具えていたと想定する²⁵⁾。さらに『老子』第40章において、通行本と郭店楚簡本では重大な違いがあるとする。

既に引いたように、通行本のテキストは以下のとおりである。

天下万物生於有，有生於無。

この箇所が、郭店楚簡本では次のようになっている。

天下之勿，生於又，生於亡²⁶⁾。

このうち、「勿」は「物」，「又」は「有」，「亡²⁷⁾」は「無」の通仮字だと

考えられる。通行本のこの章が、根本としての無と到達点としての万物とのあいだの直線的な関係、すなわち樹木に比される本末関係を示すのに対し、王慶節は郭店楚簡本を、「万物は有からも生じ、無からも生じる」と解釈し、物＝勿（無物）が無と有の両極から規定されると説く。王慶節は、『老子』第2章に「有無相生（有と無は互いに相手があるから生まれる）」とあることに依拠し、「又（有）」字が一つない郭店楚簡本のテキストを支持する。彼の解釈に従えば、既に引いた『老子』第11章の「故有之以為利，無之以為用」も、前半と後半が結果と原因の関係で結ばれているのではなく、並列の関係であって、「有であるから役に立ち、無であるから機能する」などと訳せることになる。並列の関係をとらえれば、ウラールやハイデガーの翻訳と合致する。その場合、同章の「当其無，有器之用（その無にこそ，容器としてのほたらきがある）」といった句も、「当其無有，器之用」と断句し、「その無と有に，容器としてのほたらきがある」と解釈することになる。王慶節は以上のような『老子』の再解釈について、「伝統的な「有が無から生じる」という一元論形而上学を越えて、「有無相生」の二元論，多元論形而上学の可能性を開いたもの」と要約し、それを促したものとしてハイデガーの思想を評価する²⁸⁾。王慶節の解釈は、『老子』読解の一つの可能性を示すものにすぎず、『老子』解釈の正しさという点では評価が分かれるだろう。とはいえ、その解釈はハイデガーと『老子』の対話をより前に進め、「無」の内容を豊かにするものだと言える。

『老子』の別の箇所も見てみよう。先に引いた『老子』第6章の王弼の注釈は、『老子』第14章でもほぼ同じ表現で繰り返されているが²⁹⁾、この注釈が付された『老子』第14章の原文は以下のとおりで、そこには「無物」という熟語が使われている。

繩繩不可名，復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象。

連綿と果てなく活動して名づけようがなく、(万物の元である一は)

無物に復帰する。これを姿のない姿、物の無い形と言うのである。

「復帰」すべき対象は『老子』の別の箇所では「根」と呼ばれ³⁰⁾、ここでは「無物」と表現されている。「無物」は、無と物のあわいに存している。それは在る。しかしそれは姿も形もなく、それと見定めることができない³¹⁾。中国の伝統的な訓詁に基づいて、物と無とを接近させるなら、混沌とした無から物への集約、また物から無への回帰という運動も宙づりにされるだろう。

ところで、ハイデガーの「物」講演には、四方域の説明として、以下のようない節がある。王慶節も同論文中で引用している箇所である³²⁾。

柔和なものが織りなす柔和さの競技会の反照-遊戯から、物の物化という出来事がおのずと本有化されるのである。(GA 7, 182, GA 79, 20)

この引用に関連して、さらに「無」のもつ可能性を検討することにしよう。王慶節は、龐樸の研究³³⁾を参照しながら、「無」と音韻上通じる文字として、「物」のほかに、「舞」と「巫」を挙げている³⁴⁾。龐樸は、「無」と「舞」と「巫」の関連性を示す証拠として、「巫」についての『説文解字』の解説を引きながら次のように述べる。

「形無きものによく仕え、舞によって神を降臨させることができる」³⁵⁾という一文は、きわめて正確である。巫の本分はまさに形無きものによく仕えることであり、その手段が舞である。ここでは、巫が主体であり、無が客体であり、舞が主体と客体を結ぶ手段であり、巫と無と舞は同じことを三つの側面から表したものである。したがって、この三字は同じ音から発しているだけでなく、もともと一つの形なのだ。³⁶⁾

この三字、なかでも「無」と「舞」の関係は、やはり「物」講演で、ハイ

デガーが輪舞（Reigen）という語を用いていたことを想起させる。

四方化が本質的にあり続けるのは、世界の世界するはたらきとしてである。世界の反照-遊戯は、出来事として本有化するはたらきの輪舞である（Reigen des Ereignens）。（GA 79, 19, GA 7, 181）

ハイデガーは物における集約の動きに、輪舞や遊戯を看取する。この輪舞や遊戯は本有化するはたらきを攪乱することはないのだろうか。巫の舞は、確実に無形なるものを降臨させるのだろうか。そこに不確かさはないのだろうか。事実、ハイデガーの思想においても、集約の失敗が「近さ」の欠落として語られている³⁷⁾。ハイデガーは次のように述べる。

近さの近づけるはたらきこそ、世界の反照-遊戯の本来のかつ唯一無比の次元にほかならない。

距離をどんなに除去しても近さがいっこうに現われないので、隔たりを欠いたものが支配するようになっている。近さがいっこうに現われないまま、これまで述べられてきたような意味での物は、物としては虚無化されたままである。（GA 79, 20, GA 7, 182-183）

ハイデガーは「物」講演を含む「ブレーメン連続講演」において、隔たりを欠いた状況について、「あまねく同価値でどうでもよいものが無気味（unheimlich）に掛かり合ってくる巷間を、妖怪のように歩き回っている」（GA 79, 25）と表現している。ここでデリダのハイデガー読解を差し挟んでみたい。『存在と時間』の中国語訳者の一人である孫周興は、遊戯（Spiel）という語に着目し、フランス人のポスト構造主義の思想家、バルト、フーコー、デリダらもそれぞれこの語を強調している、と指摘しているが³⁸⁾、デリダは、ハイデガーがトラークルの詩を引用して用いた「異郷のもの

(ein Fremdes)」を、あえて「亡霊 (un revenant)」と訳し、ハイデガーの存在論に「亡霊」を見出そうとする。「亡霊」は「ハイデガーの語ではない」とことわりながらも、デリダがこの語を消去しないのは、「ハイデガーのテキストそのものにおいて、この死者の往と来とを、夜から暁へと向かう再-来すること (re-venir) として、そして最終的には、ある精神 (=亡霊, esprit)」の帰り来ることとして聴き分けるものに対する忠実さ」からである。そしてデリダは、「この亡霊の再-来を理解するためには (中略)、少なくともアリストテレス以来、われわれの表象を支配しているあの時間解釈「以前に」立ち帰らなければならない」と述べる³⁹⁾。デリダは、ハイデガーが語る「精神の独白」に、「幽霊的な二重性 (duplicité spectrale)」、 「内在的なある外部、または内面にある外在性」を読み込もうとするのだ⁴⁰⁾。

ここであらためて、『老子』の一解釈に拠るなら、「物」という語が、「有」と「無」のあいだで宙づりになっていることを想起しておきたい。さらに、中国の伝統的な訓詁に拠れば、「物」はまた「鬼神 (亡霊, 幽霊)」を意味する場合もある⁴¹⁾。「物」が「無」に置換可能であり、「無」が、「形無きものによく仕え、舞によって神を降臨させる」「巫」とつながることを思えば、「物」と「鬼神」との結びつきは必然であろう。中国の訓詁を読み込むなら、亡霊=鬼神は、「物」について語るハイデガーの存在論に常につきまとい、それを揺さぶっていることになる。老荘思想に限定されない中国学を参照することで、ハイデガーのテキストを、例えばデリダなどととも読み直す可能性が開かれてくる。沈清松は、ハイデガーが『老子』を共訳する作業を放棄したのは、実際は儒家を好んでいた蕭師毅とうまく折り合いがつかなくなったからだ、と述べている⁴²⁾。本稿は、閉じてしまったハイデガーと中国思想との対話を、いささかなりとも再開するためのガイドとなることを目指したものである。

付記

本稿は、2015年11月26、27日の両日、明治大学人文科学研究所総合研究「現象学の異境的展開」とカレル大学人文学部の共同開催で、プラハで行われたシンポジウム「Phenomenologies of “Elsewhere”」において、筆者が“Entretien entre la sinologie et la pensée heideggerienne autour du ‘rien’”と題して発表した原稿（発表はフランス語）をもとに、日本語に訳して加筆修正を施したものである。この場を借りて、カレル大学側の責任者であり、当日の発表に対してコメントをいただいたカレル・ノヴォトニ氏に感謝を捧げたい。

《注》

- 1) W. ビーメル・H. ザーナー編、『ハイデガー＝ヤスパース往復書簡 1920-1963』、渡邊二郎訳、名古屋大学出版会、名古屋、1994、p.287。1949年8月12日付書簡。
- 2) 『同一性と差異性』、大江精志郎訳、理想社、東京、1960、p.25。
- 3) 「言葉の本質」（『言葉への途上』所収）、亀山健吉・ヘルムート・グロス訳、創文社、1996。ドイツ語原文（GA 12, 187）に基づき訳文を一部改めた。以下、創文社版の日本語訳を参照する場合は、引用に際してドイツ語版全集（GAと略称）の頁数を示し、必要に応じて日本語訳を改める。
- 4) 堀池信夫、『中国哲学とヨーロッパの哲学者』下、明治書院、東京、2002、pp.727-728を参照。ハイデガーも、「タオという語には、思考しつつ言うことのもつ、あらゆる秘密の中の最たる秘密が匿されているように思われます」（前掲「言葉の本質」、GA 12, 187）と述べている。
- 5) 沈清松、『從利瑪竇到海德格：跨文化脈絡下的中西哲学互動』、台湾商務印書館、台北、2014、pp.277-278。沈清松は、『老子』第11章に登場する「用」を、ハイデガーが「Sein」と訳したことを誤読の例として挙げている。この点については後述する。
- 6) 王慶節は、ハイデガーによる『老子』の「道」の理解を「異郷の解釈」と呼んでいる（王慶節、「道之為物：海德格爾的“四方域物論”与老子的自然物論」、『解釈学海德格爾与儒道近釈』、中国人民大学出版社、北京、2009、p.165）。
- 7) 「言葉についての対話より」（『言葉への途上』所収）、亀山健吉・ヘルムート・グロス訳、創文社、東京、1996（GA 12, 85）。
- 8) Otto Pöggeler, «West-East Dialogue: Heidegger and Lao-tzu», in Graham Parkes ed., *Heidegger and Asian Thought*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1987, p. 66. 井上克人訳、「ハイデガーと老子——東西の対話」3、『理想』636, 1987, p.107。
- 9) Ibid. 日本語訳, p.108。

- 10) 『形而上学とは何であるか』への序論(『道標』所収), 辻村公一・ハルトムート, ブフナー訳, 創文社, 東京, 1985, GA 9, 381.
- 11) Ibid., p. 45.
- 12) 張汝倫『《存在与時間》釈義』(下), 上海人民出版社, 上海, 2014, p. 741を参照。
- 13) 「形而上学とは何であるか」(前掲『道標』所収), GA 9, 120.
- 14) 王弼『老子道德経注』の引用は, 樓宇烈校釈, 『王弼集校釈』(中華書局, 北京, 1980)に拠る。Rudolf G. Wagner, *A Chinese Reading of the Daodejing: Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation* (State University of New York Press, 2003)も参照。数ある注釈の中で, 王弼の注をとりあげるの, それが『老子』の最も代表的な注釈の一つであり, なおかつその注釈が哲学的と評される内容を具えているからである。また, 『老子』の原文は, 原則として蜂屋邦夫訳注『老子』(岩波書店, 東京, 2008)に基づく。原文の日本語訳についても, 同書を大いに参考にした。
- 15) 原文は, 「老子之書, 其幾乎可一言而蔽之。噫, 崇本息末而已」(「老子指略」)。
- 16) 『時間概念の歴史への序説』, 常俊宗三郎・嶺秀樹・レオ・デュムペルマン訳, 創文社, 東京, 1988, GA 20, 402。
- 17) ドイツ語原文は以下のとおり。„Die Leere, dieses Nichts am Krug, ist das, was der Krug als das fassende Gefäß ist.“ 全集第七巻『講演と論文』に収められた「物」でも同じ(GA 7, 170)。
- 18) 「詩人の唯一性」(『ヘルダーリンに寄せて』所収), 三木正之・アルフレード・グッツオーニ訳, 創文社, 東京, 2003。
- 19) 沈清松, 前掲書, pp. 285-286。
- 20) 注17)を参照。
- 21) 「山脈」については, 1949年の「ブレーメン連続講演」の第二講演でも言及され(GA 79, 32), 第三講演では「死とは, 元有それ自身の真理を守蔵する最高峰の山脈である」(GA 79, 56)といった表現がなされる。
- 22) 『論文と講演』のフランス語訳者であるアンドレ・プレオ(Andre Préau)は, 「前言」の締めくくりの言葉, 「指し示す道は, 時折, ある特別の山並み(Ge-birg)を見晴らす景色に通じている」に注をつけ, このGe-birgを「山並み(massif)」であると同時に, 接頭辞のGeの意味を汲んで「集約する避難所(abri rassemblement)」とも訳せるとしている。Martin Heidegger, *Essays et conférences*, Gallimard, Paris, 1958, p. 6.
- 23) 「人亦大」は「王亦大」に作るテキストも多く, 底本にした岩波書店版でも「王亦大」を採用している。しかし蜂屋邦夫も注記するように, 「人亦大」に作るテキストも一定数あり, ここではハイデガーの四方域との関連性が見やすい「人亦大」を採用した。蜂屋は「人」中の「大」なるものとして「王」を出したも

- のであろう」(p.119)と述べている。
- 24) たとえば裴駰『史記集解』に、「物故」という語について、高堂隆の「物、無也。故、事也。言無復所能於事（「物」とは無である。「故」とは事である。もはや仕事ができなくなったことを意味する）という解釈を引く。
- 25) 王慶節、前掲書、p.194、注2)。
- 26) 劉釗は、「又」字が連続することを示す重文符号が脱落していると考える（『郭店楚簡校釈』、福建人民出版社、福州、2003、p.26)。
- 27) 龐樸は甲骨文で「亡」字と「有」字が似ていることなどから、「有」字から「亡」字が生まれたと類推している。「説「無」」、『稂莠集』所収、上海人民出版社、上海、1988、p.321。
- 28) 王慶節、前掲書、p.198。
- 29) 第14章注の原文は、「欲言無邪、而物由以成。欲言有邪、而不見其形」。
- 30) 『老子』第16章、「各復歸其根」。
- 31) 『老子』の本文に「一」について、「視れども見えず」「聴けども聞こえず」「搏れども得ず」と言う。陳鼓應は、「無物」について、「何もないということではなく、いかなる形象ももたない実体を指す」と解釈している（陳鼓應、『老子註訳及評介』、中華書局、北京、1984、p.115)。
- 32) 王慶節、前掲書、p.177。訳文は、前掲の森一郎他訳『ブレーメン講演とフライブルク講演』のものを引いた。
- 33) 龐樸、前掲書、pp.320-336。
- 34) 王慶節、前掲書、p.194。
- 35) 『説文解字』の原文は以下のとおり。「女能事無形、以舞降神者也」。原文は「象人兩袂舞形（その字形は、人が両袖を使って舞う形をかたどる）」と続く。
- 36) 龐樸、前掲書、p.326。
- 37) ハイデガーは、絶滅収容所における死や、原子爆弾の爆発に、「近さ」の欠落を見出している。
- 38) 孫周興、『語言存在論——海德格爾後期思想研究』、商務印書館、北京、2011、p.272
- 39) Jacques Derrida, *Heidegger et la question: De l'esprit et autres essais*, Flammarion, Paris, 1990, p.111. 日本語訳は、港道隆訳『精神について』、人文書院、京都、1990、pp.147-148。
- 40) Ibid., p.80. 日本語訳、p.100。
- 41) 例えば、『漢書』郊祀志上の「有物曰」に対し、顔師古の注に「物謂鬼神也」とある。
- 42) 沈清松、前掲書、p.266。