ハイデガーの道程：存在史的自民族中心主義から東西対話への途上で

ブレット・デービス（酒詰　悠太訳）

存在史的自民族中心主義：一九三〇年代およびそれ以降(1)

最近出版された『黒ノート』は、ハイデガーが一九三三年から三四年にかけて国家社会主義との間でひどくもつれた関係に陥っていたことをより詳細に明らかにしている。ハイデガーは「現存在の形而上学（Metaphysik）」を「《特定の》歴史的民族《が担う》メタ政治学［*Metapolitik »dess« geschichtlichen Volkes*］」（GA 94: 124; 同 115–16 も参照）へと発展させようとしてナチスとのそうした複雑な関係に陥ったのだが、その一方でこの資料はまた、「ヒトラーの『我が闘争』からの馬鹿げた引証」（GA 94: 142）に溢れた、人口に膾炙した「通俗的国家社会主義［*Vulgärnationalsozialismus*］」（同上）から、実現されていない「精神的国家社会主義［*geistiger Nationalsozialismus*］」（GA 94: 136）という自らの構想を解き放とうと粉骨砕身したことをも示している。「しかし」まもなくハイデガーは「通俗的国家社会主義」を「野蛮な原理」（GA 94: 194）とみなし、一九三三年の自身の総長就任演説を、「大過の小幕間劇」（GA 94: 198; GA 95: 18, 408; GA 97: 98–99, 258 も参照）と呼ぶに至る。終戦を迎えるまでに彼は、いわゆる［『聖書』（イザヤ書9章15節）にある通りに］「われわれ自身の民族が盲目的に誤った道に導かれたこと」（GA77: 206/CPC 133）を嘆いた。『黒ノート』全篇を通じて、また他の箇所でも、ハイデガーは一貫してとりわけナチス信奉者の生物学的民族主義を批判するのだ（例えば GA 94: 143, 157, 364, 478; GA 95: 22–23, 32; GA 96: 48 を参照；また GA 36/37: 209–212; GA 65: 18–19; GA 45: 143; GA 69: 70–71 も参照）(2)。

とはいえ、不可思議かつ珍妙とも思われることがある。ハイデガーは（西洋の）存在史が地盤喪失（*Bodenlosigkeit*）および工作機構（*Machenschaft*）へと没落していくことを『黒ノート』に記しているが、彼の言葉に反ユダヤ主義的思考が

初めて注入されたのは、一九三八年のことなのである（GA 95: 97 参照）(3)。〔38年と言えば、〕現実のナチ運動から彼が身を引いてから数年が過ぎ去っており、ハイデガーのこうした反ユダヤ主義的思考は、一九四〇年代半ばまで継続していたことになる（とりわけ GA 95: 326, 339; GA 96: 46–47, 56–57, 133, 243, 261–62; GA 97: 20, 159 参照）(4)。〔こうした経緯もあってか、〕近年の『黒ノート』に関する議論は、ユダヤ人および「ユダヤ的なもの（*Judentum*）」に関する軽蔑的な言辞が含まれる十数個の文言に限定して、焦点が当てられてきた傾向がある(5)。ハイデガーの思惟と彼のナチ加担との関係をどのように見るかということに関して、長年討論が交わされてきた。また、総長としての彼の発言はいうまでもなく、彼が私的並びに公的書簡で折りに触れ披露した反ユダヤ主義が、ハイデガーの思惟それ自身の中で役割を果たすものだとする証拠はまったくないということも確認されてきた通りである(6)。〔しかし、〕上記のように〔『黒ノート』に関する議論が、ユダヤ人および「ユダヤ的なもの」に〕批判的な仕方で焦点化するということは、当然、理解できることだ。この新たな証拠資料〔＝『黒ノート』〕は、これまで知られていたよりも、ハイデガーの反ユダヤ主義と彼の思惟の諸相とのより密接な関係を明示するものである。だが、ペーター・トラブニーが言葉巧みに言う所のものは、私は言い過ぎであろうと考える。〔彼は〕〈*seinsgeschichtlicher Anti-Semitismus*〔＝存在史的な反ユダヤ主義〕〉(7)と称するものが、この〔『黒ノート』を執筆した〕期間におけるハイデガーの全思惟の核を、拭い難く汚染し（*kontaminiert*）、ましてやこの期間前後の彼の思惟も言うに及ばずというのだ。〔だが、〕私には次のように言う方がより実相に適っているように思われる。即ち、『黒ノート』のこれらの断片において、ハイデガーは、彼にとって西洋近代を規定する地盤喪失・工作機構・技術的計算という彼の批判を、単にナチスドイツだけではなく、当時の大部分の西洋世界に浸透していた、ある種の反ユダヤ的な偏見・比喩・陰謀論と試みに結びつけてみせたのだということである。もちろんのこと、とりわけ、ナチスドイツにおける反ユダヤ主義がもたらした身の毛のよだつ結果についてわれわれが知っていることに鑑みるならば、これは、無謀で非難されるべき試みだった。そして、なぜハイデガーが、全集の一部として、注釈なしに、これらの断片が公刊されることを許したのか、〔その真意を〕推し量ることは困難である。おそらくは、歴史を記録する為だろう。しかし、ならば、彼はこれらの見解を、ある日からのち、持つことがなくなったのか、あるいは持ち続けたのか、そして持つ事がなくなったのだとしたらそうなった理由を、なぜまた、より完全な歴史を記録するために明らかにしないのだろうか。いずれにせよ、〔ハイデガーが完全な歴史の記録をなおざりにしたことは、〕これらの断片に表現されている〈*seinsgeschichtlicher Anti-Semitismus*〔＝存在史的な反ユダヤ主義〕〉と同様、嘆かわしく糾弾されるべきことであるが、しかし、〈存在史的な反ユダヤ主義〉が、ハイデガーの思惟の道全体の要だということは決してないし、従って、〔〈存在史的な反ユダヤ主義〉

は〕幾人かの論客がそうであることを望むだろうアキレスの踵でもない。

しかしながら、反ユダヤ主義よりも、ハイデガーの思惟により深く広範に、そしてより長い期間浸透している民族中心主義（*Volk-centrism*）という問題は確かにある。「ドイツ人が日没する地（Occident［＝ヨーロッパ］）を救出するという物語［*das Narrative einer deutschen Rettung des Abendlandes*］」（8）とトラヴニーが呼ぶものは（*ein seinsgeschichtlicher Ethnozentrismus*）、つまり、存在史的自民族中心主義と称されてもおかしくはないであろう。

一九三三年の夏学期に、ハイデガーはフライブルク大学初代ナチス党員学長として次のような主張をもって最初の講義を開始した。「今や、ドイツ民族［*Volk*］は、歴史的に偉大な瞬間を通過しつつあるのだ」（GA 36/37: 3/BTR 3）。さらに彼は議論を続ける。古代「ギリシア民族［*Volk*］」の「民族性［*Stammesart*］と言語」は、「我らドイツ民族と同じ由来」を持つがゆえに、「われわれ、ドイツ民族には」ドイツ民族が果たすべき哲学的にして「精神―政治的な使命」がある、と（GA 36/37: 4-6/ BTR 4-5 参照）（9）。確かに、ハイデガーは、フライブルク大学学長という公職に 1933 年から 34 年のわずか一年間留まった後辞任し、それ以来ナチスの政治政策に対して次第に批判的になっていった。にも関わらず、「詩人と思索者の民族［*das Volk der Dichter und Denker*］」としてのドイツ人が果たすべき、世界史上、特別な役割があるのだと彼は明言し続けた。一九三〇年代初頭の『黒ノート』の記述には、ハイデガーの以下のような確信が開陳されている。「ドイツ人だけが存在を根源的に新たな仕方で詩作し、かつ言うことができる」（GA 94: 27）。一九四〇年半ばの記述では、ハイデガーはドイツ人を「日没する地（Occident）の羊飼い［*das Hirtentum im Abendland*］」（GA 97: 51）と名付ける。さらに一九四三年の講義録では次のように主張した。「ドイツ人が「ドイツ的なるもの」を見出し、かつ守るとすれば、ドイツ人からのみ世界史的省察は到来しうる」（GA 55: 123）と。

かの戦争にドイツ人が負けた時でさえ、ハイデガーは、日没する地（Occident）を、よりはっきり言えば、ヨーロッパ化している全世界を救うことができるのは、ドイツ人であり、ドイツ人だけだと明言し続けた。一九四五年五月八日に書き上げられた『野の道での会話（*Feldweg-Gespräche*）』の第三会話の終わり、つまり［作品全体の］結部で、ハイデガーはこの日付［＝五月八日：ナチスドイツ敗戦の日］について次のように書いている。「世界が勝利を祝っているが、自らが既に数世紀以来、自らの蜂起の敗者であることにまだ気付いていない日に」（GA 77: 240/CPC 157）。彼は「戦争は何も決定しない」と、次のように注に付記している。戦争に必然的に伴う惨劇とは、日没する地（Occident）の中心を蝕んでいるニヒリスティックな「砂漠化（*Verwüstung*）」、つまり、われわれ自身が「蜂起し、存在（Seyn）に［われわれが］属していることに注意を払うことを拒絶するということ」にふさわしい「存在に見捨てられていること（*Seynsverlassenheit*）」の、表面的な現象に過ぎないということである（GA77:242,244

参照)。真の決定とは「日没する地（Occident）の中枢としてのドイツ人が、歴史的な使命を前にして無力をさらけ出し、外来の思想の犠牲となるかどうかを決することなのだ」（GA 77: 244/CPC 160）とハイデガーは言う。事実、「ナショナリズム」とは「外来の思想」の一つである。〔ナショナリズムは〕そのようなものとして、「自然に与えられているもの」、つまりは生物学的なもの、人種的なものに基づくものであり、ハイデガーが言うところのドイツ人が、彼らの真の精神的本質を回復しようとするならば、拒絶せねばならないものなのだ（GA77:232-236/CPC 151-54 参照)。ドイツ人は、存在との注意深い応答において「待つ」、詩作し思索する民なのである（同上参照)。

存在（*Sein* あるいは *Seyn*）とは、われわれ自身が通常関わる存在者すべて（*Seienden*）、つまり通常、われわれが虜になっている生活上「必要とするもの」すべてとは対照的に、「無用（*das Unnötige*）」なのだ。存在（Sein あるいは Seyn）とは、その他の存在者のうちの一つの存在者というのではなく、むしろ「所有・自性化する出来事」（*Ereignis*）であり、この出来事が世界を初めて開示し、そのようにして存在者と、存在者同士の関わりに意味を贈与する。しかし、この贈与は、われわれを、よく応答する受領者として、必要とする。つまり、「響きは、［…］響きを発する楽器を必要とするように、無用は、われわれとわれわれの本質を必要とする」（GA 77: 237/CPC 155）ということである。存在は現存在を必要とし、とりわけドイツ的現存在を必要とするように思われるのだ。第三会話の末尾近くで、ハイデガーは登場人物にこう語らせる。われわれドイツ人は、「無用の用を知るということを学ばねばならない、そしてこの無用の用を、学ぶ者として、諸民族に教えねばならない」（GA 77: 237/CPC 155)。ハイデガーの思惟の大部分に、とりわけこの時期に浸透している存在史的民族中心主義とは、この引用にはっきり表れているのだ。

とはいうもののしかし…、第三会話はこの引用で完全に終結するわけではない。むしろ、第三会話、ということは『野の道での会話』全体は、他ならぬ「無用の用」に関して「中国の哲学史の本に書かれていたもの」(10)から、「二人の思索者の短い会話」を引用し、完結する（GA 77: 239/CPC 156 参照)。明白なのは、「学びつつ教えるという重荷」（GA 77: 238）を分かち合うことになる「類縁の人々」（同上）には、もっぱら非ドイツ人、とりわけ東アジアの人々が含まれるだろうということだ。『野の道での会話』末尾で、道家の古典である『荘子』から引いた一節への、こうした瞠目に値する言及がなされていること、そして［この言及が］あの戦争末期になされたということは、ハイデガーが他の場合には民族中心主義的な思惟を辿る途上でなされた、例外的な逸脱ということではないと私は考える。むしろこの『荘子』への言及は、かの［民族中心主義的な思惟の］道の内側で［ハイデガー］が意義深い対抗運動をしているということの証拠である。［即ち、］彼が最終的に一九五三年に「東アジア世界との避けられない対話［*das unausweichliche Gespräch mit der ostasiatischen Welt*］」（VA 43/QCT 158）と呼ぶようになるも

のに向かう運動である(11)。本論が追求するのは、ハイデガーの思惟の道が持つこの側面、つまり、存在史的民族中心主義を超えて東アジアとの徹底的な伝統間対話を開くことへと向かっていく、この動向に他ならない(12)。

東洋的世界との不可避的な対話に向かって

ハイデガーの東アジアへの関心は一九二〇年代に遡る。二〇年代初めと言えば、田辺元や後に九鬼周造らも加わることになる、少なからぬ日本人学生や若手研究者が、ハイデガーと共にフライブルクやマールブルクで学んでいた時期である。少なくとも一九三〇年までには、ハイデガーは、マルティン・ブーバー訳『荘子』（一九一〇年版）に親しんでおり、われわれが他者と「共に在る」ということを説明するために、ある会話の中で『荘子』の第一七章に一度言及している(13)。後年の追想の中で、ハイデガーは、一九二九年の講演「形而上学とはなにか」において「無」によって何を意味しようとしたのかを、彼のヨーロッパの同胞たちとは対照的に、理解することができた日本人の能力への評価を表明している(14)。

だが、ハイデガーが最も自民族中心主義的であった時期である、一九三〇年代半ばには、彼は東アジア的思惟にいかなる親近感も認めず「アジア的なもの」（*das Asiatische*）一般を、ヨーロッパが警戒する必要があるものと見なしていた。ローマにて一九三六年四月八日に行われた「ヨーロッパとドイツ哲学」と題された講演で、ハイデガーは、ヨーロッパ救済の条件の一つは「ヨーロッパの諸民族をアジア的なものから守ること［*Die Bewahrung der europäischen Völker vor dem Asiatischen*］」だと言う。同年に開講されたシェリング講義では、ハイデガーは「アジア的なもの」を「神秘的なもの」（*das Mythische*）と結びつける。そして、これら［「アジア的なもの」と「神秘的なもの」］はギリシア哲学の始まりによって乗り越えられたと主張するのだ（SA 175/ST 146 参照；GA 39: 134 も参照）(15)。一九四一年においてもなお『黒ノート』の中で、ハイデガーは、〈"*Europa*"［＝「ヨーロッパ」］〉と対置される、〈"*Abendland*" (Occident)［＝「日没する地」］〉は、「ドイツ人の本質的な歴史とその由来を、日昇る地（Oriental）［*dem Morgenländischen*］との対決から規定する歴史的概念［*geschichtlicher Begriff*］」（GA 96: 274）だと記している(16)。東アジアへの言及はこのノートにはほとんどないが、一九三〇年代半ばから末にかけて、少なくとも二つの機会に彼は、中国を真の歴史性の欠如、および、技術的な工作機構や皮相的な「体験」と結び付け、次のように述べている。「歴史は没落し、工作機構と体験という中国的なるものが始まる［*die Geschichte untergeht und das Chinesentum der Machenschaft und des Erlebens beginnt*］」（GA 94: 432; また同 302 も参照）。

しかしながら、一九三〇年代後半に入ると東アジアへのハイデガーの敬意と関心が再燃する。［ここで、］一九三七年から一九四六年の間に取り戻されたハイデガーの東アジア思想への関心に纏わるエピソードを、いくつか挙げたいと思う。禅の思想家であり、京都学派の哲学者である西谷啓治が一九三七年から一九三九年にかけてフライブルクで学んでい

た折、西谷はハイデガーに、〈鈴木大拙著 *Essays in Zen Buddhism*〔英著、日本語訳なし〕〉の第一巻を贈呈した。そうして判明したのは、ハイデガーはこの本を既に読んでおり、この本について議論することを切望していたということだった。西谷はグラハム・パークスに「禅について話す為にハイデガーが西谷を、毎週土曜の午後に自宅へ「定期的に招待」することになった次第」(17)を詳しく語っている。西谷は伴一憲に、頻繁にハイデガーの住まいに招かれ、そこで「禅の見地について本当にたくさんのことをハイデガーに説明した」とも語っている。〔ハイデガーの講義に出席し〕細部まで正確なノートを取った上で西谷は、「禅に言及することはなかったけれども、ハイデガー自身、自らの講義でこうした〔禅の〕考えを繰り返したものだった」(18)とさえ言うのである。

〔また、〕蕭欣義は、〔次のように〕述懐している。一九四二年にハイデガーの知遇を得てからというもの、〔蕭は〕「折に触れて［…］［『老子』］のイタリア語への〔自身による〕部分訳を渡した」こと、そして『老子』のドイツ語への共訳に取り組むという彼らの計画が、一九四六年の夏季休暇中、「毎週土曜日にトートナウベルク山頂にあるハイデガーの小屋で〔ハイデガーと〕定期的に相まみえた」(19)ことによって実現されたのだと。

東アジア思想へのハイデガーの関心は、上述のように、一九三〇年代の終わり頃から明らかに高まる一方であったにも関わらず、一九四五年に『野の道での会話』の最後の頁で彼が『荘子』(*Zhuangzi*)を引用するまでの間、東アジア思想への意義ある言及は、彼のテクストの表面には現れなかった。ただし、この会話〔『野の道での会話』〕は、一九九五年まで未刊行のままに留まった。ハイデガーが東アジアと東アジア思想との長きに渡る会話に関して沈黙を破るのは、公には、会話形式で書かれたまた別のテクストによってのことだった。一九五〇年代半ば、手塚富雄の訪問を機縁として、また長年に渡る他の多くの日本の学者や哲学者との会話を下敷きにして、ハイデガーは「ことばについての会話――ある日本人と問う者との［*Aus einem Gespräch von der Sprache (1953/54). Zwischen einem Japaner und einem Fragender*］」を書き上げた（GA 12: 79–146/OWL 1–54 tm 参照）。ハイデガーがこの特殊なテクストを、対話という形式でまとめる必要があると感じた理由を推し量るのは難しいことではない。なぜなら、この対話は、煎じ詰めると、二つの根本的に異なる伝統間の、二つの徹底的に異なる言葉の間の、ということはつまり「存在の家」の間の、対話可能性そのものに関しての対話だからである。

〔ここで、〕私は『野の道での会話』と「ことばについての会話」との特別な関係を示唆したいと思う。ハイデガーがこの二つのテクストを会話形式で書くことを選んだのは、理に適っている(20)。というのも、この二つのテクストは、ハイデガーの思惟が持つ二つの対話動向の間に掛かる架け橋を明示するからだ。一方では、明らかにハイデガーは、その思惟を、彼が西洋的伝統に属する偉大な思索者と見なした者たち

との対話の中で、とりわけギリシア人たちとの対話の中で、展開している。もしかしたらヘーゲルは例外かもしれないが、先人たちとの対話にこれほどまでも徹底的に従事した西洋の哲学者は他にはいない。他方で、ロルフ・エルバーフェルトが指摘するように、「ハイデガーは、その思惟の道全体が、アジアの哲学者たちとの対話を伴っている［…］ヨーロッパ初の偉大な思索者」(21)でもある。事実、西洋的伝統との彼の生涯に渡る対話は、東アジア的思惟との対話への準備として理解されるべきものだと、ハイデガー自身が幾度も示唆している。彼は解釈学的な仕方で西洋的伝統に関わったが、このことは、西洋的伝統の中にわれわれを解釈学的に封じ込めることを意図していたのではない。そうではなく、むしろ、より根本的で本来的、そしておそらくは非西洋的伝統との始まりをなす対話、中でもとりわけ東アジアの伝統との対話の可能性を開くことを意図していたのだ。この東アジア的伝統との対話をテーマとして開催された初のカンファレンスの主催者たちに、ハイデガーは一九六九年に次のように書き送っている。「われわれにとり東洋とは何かということを主題とした、思索者との対話が、喫緊の課題としてなされるべきであるように、私には頻りに思わるのです」(22)。しかしまた同時に、この緊急性は、ハイデガーが次のように断固主張することによって、緩和されている。即ち「ギリシアの思索者および彼らの言葉との対話が［…］、われわれにとって東アジア世界との不可避的な対話の前提条件だということに変わりはない」（VA 43/QCT 158）と。東との対話へと一歩踏み出すことは、西洋人に対して、自身の思惟が属するギリシア的起源との対話を通じて先ず一歩下がるよう要求するのである。ハイデガーは、この前提条件を断固主張し、決して躊躇うことはない。しかし、それにも関わらず、ギリシア人との対話を通じて一歩退くことは、抗うべくもない東西対話への道の途上に存する、ある一歩であると益々見なされるようになるのだ。

私が、ハイデガーの思惟に存する二つの対話動向に掛かる架け橋、ギリシアにまで遡り、そして東アジアにまで及ぶ架け橋、と呼ぶものは、「ことばについての会話（一九五三・五四）――ある日本人と問う者との」の中で明確に論じられている。この二つの対話動向に掛かる架け橋が、『野の道での会話』においても述べられているのをどのようにして見出せるのか、［ここで］示したいと思う。この本を構成する三つの会話は全て、頑迷な技術的思考という問題に備わる西洋的起源について省察している。第一会話は、ヘラクレイトスの片言隻句を取り上げて、再考することを目指している。しかし、その背景には、『老子』からの見紛うべくもない影響がはっきりと見て取れる(23)。第二会話は、謎めいた「客人」の到着で幕を閉じるが、この「客人」は、「大変に丁寧な予期によって」耳を傾ける能力があるという理由から、「卓抜した客人」と述べられる（GA 77: 180/CPC 117 参照）。この客人は、〈塔の番人〉にある図像（picture）をもたらすとされるが（GA77 169/CPC 109 参照）、この図像は、［その謎が］「解き明かされる」べき、何か「驚嘆すべきもの」として、〈教

師〉を「動揺させる」。しかし、〈塔の番人〉の言によれば、この図像は「それ自身に遡るよう示唆する」何か「不可思議な」ものである（GA77 163–64/CPC 105–6; GA77 188/CPC 122 参照）。この客人は、恐らくは日本人であり、「支配的になっている自然科学的―技術的世界像（Weltbild）」（GA77:193/CPC 126）が如何にヨーロッパから地球の至る所に拡大してきたのかということを示す、ある図像（Bild）を携えて来たのではないだろうか。あるいは、日本から来たこの図像は、もしや、むしろ非技術的な形式の芸術をほのめかしているのだろうか。あるいは、後に「ことばについての会話」の中で、ハイデガーが黒澤〔＝黒澤明〕の映画『羅生門』（1950 年）についてなす言及が示唆するように（GA 12: 99/OWL 16 参照）、この図像は、〔技術および非技術の〕双方を同時に兼ね備える日本から来た映像でさえもありえるだろうか。いずれにせよ、この客人は東アジアから訪れたのだという推測は、第三会話が、「無用の用」に光明を投げかける助けとして、〈年長の男〉が老荘思想の古典である『荘子』から引いた逸話を語り直す場面で幕を閉じるという事実によって補強される（GA 77: 239/CPC 156 参照）。要するに、これら三つの会話の道筋を、われわれは、大胆にも次のように解釈することができるかもしれないのである。即ち、これら三つの会話は、西洋的伝統を通じて遡る一歩を、〔ハイデガーが〕実際に踏み出して見せているのだという解釈であり、それこそが東アジア的伝統との対話へと踏み出す一歩を可能にするものなのだという解釈である。〔続〕

【文献表】

GA *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975–.（引用に際しては、GA と略記した後、巻号と頁番号を記す。）

HHI *Hölderlin's Hymn "The Ister."* Translated by Will McNeil and Julia Davis. Bloomington: Indiana University Press, 1996. (Written 1942.)

M *Mindfulness*. Translated by Parvis Emad and Thomas Kalary. London/New York: Continuum, 2006. (Written 1938–39.)

NI *Nietzsche. Erster Band*. 5th ed. Pfullingen: Neske, 1989. (Written 1936–39.)

NII *Nietzsche. Zweiter Band*. 5th ed. Pfullingen: Neske, 1989. (Written 1939–46.)

N3 *Nietzsche*, Vol. III, *The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics*. Translated by Joan Stambaugh, David Farrell Krell, and Frank A. Capuzzi. New York: Harper & Row, 1987.

NGS "Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat." Übung aus dem Wintersemester 1933/34. In Alfred Denker and Holger Zaborowski (eds.), *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente. Heidegger-Jahrbuch 4*. Freiburg and Munich: Karl Alber Verlag, 2009.

OWL *On the Way to Language*. Translated by Peter D. Hertz. New York: Harper & Row, 1971. (Written 1950–59.)

PLT *Poetry, Language, Thought*. Translated by Albert Hofstadter. New York: Harper & Row, 1971, 2001.

PM *Pathmarks*. Edited by William McNeill. Cambridge:

Cambridge University Press, 1998. (Written 1919–61.)

QCT　*The Question Concerning Technology*. Translated by William Lovitt. New York: Harper & Row, 1977. (Written 1936–54.)

R　*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990. (Written 1933 and 1945.)

SA　*Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. 2nd ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1995. (Written 1936 and 1941–43.)

ST　*Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*. Translated by Joan Stambaugh. Athens, Ohio: Ohio University Press, 1985. (Written 1936 and1941–43.)

SU　"The Self-Assertion of the German University." Translated by William S. Lewis. In *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, edited by Richard Wolin (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1993), pp. 29–39. (Written 1933.)

VA　*Vorträge und Aufsätze*. 7th ed. Pfullingen: Neske, 1994. (Written 1936–54.)

WCT　*What is Called Thinking?* Translated by J. Glenn Gray. New York: Harper & Row, 1968. (Written 1951–52.)

WhD　*Was heißt Denken?* 4th ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1984. (Written 1951–52.)

ZFB　"Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens (1968)." In Harmut Buchner (ed.), *Japan und Heidegger*. Sigmaringen: Thorbecke, 1989. (Written 1968.)

【註】

（1）　以下の本文で［ ］（全角ブラケット）は著者による補足、〔 〕（全角亀甲括弧）は訳者による補足である。

（2）　ハイデガーはまた、形而上学的あるいは存在論的ニーチェ解釈よりも、却って生物学的ニーチェ解釈を拒絶する（NI 517-526/N3 39–47; NII 309/N3 231）。しかしながら一九三〇年代を通じた「人種（race）」についてのハイデガーの思惟の展開は込み入っており、議論の余地がある。1933年の総長就任演説で、ハイデガーは次のように記している。「ある民族の精神的世界は、ある文化の上部構造ではない、［…］むしろ、それ〔＝民族の精神的世界〕は、民族の地と血を伴った能力を最も深く保つことが持つ、威力である」（R 14; SU 33–34）。一九三四年に彼は「血と地［*Blut und Boden*］は、確かに威力を持つし、欠かすことができない」と認める（GA 36/37: 263/BTR 201 参照; GA 38: 65–68, 153–157 も参照）。〔この際、〕例えばハイデガーの〔主張の〕要点が「血と地は民族［*Volk*］の現存在にとり充分な条件ではない」ということにあるのだとしても〔、ハイデガーは血と地が不可欠だと認めるのである〕。所与的なもの、つまり血と地と生物学的民族という「被投性」よりも本質的であるのは、如何にして民族が知と精神を通じて自らを「企投する」かであるとハイデガーは主張する（GA 94: 189; GA 95: 339; GA 65: 42–43 も参照）。『黒ノート』の公刊以前に書かれたものではあるが、ロベルト・ベルナスコーニの以下の論考はハイデガーと人種問題〔との関わり〕を洞察に富んだ仕方で批判的に取り扱っている。"Heidegger's Alleged Challenge to

the Nazi Conceptions of Race," in *Appropriating Heidegger*, edited by J. Faulconer and M. Wrathall (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. 50–67; "Race and Earth in Heidegger's Thinking During the Late 1930s," *The Southern Journal Philosophy* 48/1 [2010]: 49–66.: "Heidegger's Alleged Challenge to the Nazi Conceptions of Race," in *Appropriating Heidegger*, edited by J. Faulconer and M. Wrathall (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. 50–67; "Race and Earth in Heidegger's Thinking During the Late 1930s," *The Southern Journal Philosophy* 48/1 [2010]: 49–66. ベルナスコーニが説得的な仕方で論じるように、「この［一九三〇年代半ばという］時期のハイデガーによる取り組みは、「民族的な要素」を排除することへと向けられているのではなく、むしろ民族が最も重要だという考えを論難することへと向けられている（"Heidegger's Alleged Challenge," p. 52）。『省察』（一九三八―三九）においてハイデガーは以下のように記している。「ただ歴史のみが、ある民族に国家的な結束とその民族の本質の刻印を置き与える。「空間」や「土地」、風土や血は、新たに形成する力も結束の意志も決して持たない」（GA 66: 167/M 145; GA 65: 399/CP 316も参照）。ベルナスコーニが指摘するように、「これは血と地を民族の現存在の必要条件ではあるが、充分条件ではないと考える［という点で］、こうした理解を超える意義深い一歩である」（"Race and Earth," p. 60）、例えこの一歩が、歴史的自民族中心主義をますます甚だしくする諸問題を、以前未解決の儘にするとしても、〔意義深い一歩なの〕である。

(3) しかしながら、ペーター・トラヴニーが指摘するように、演習記録によれば既に一九三三・三四年冬学期において、ハイデガーは「われわれドイツ人の空間の本性」は、「セム族の遊牧民には、ひょっとするとそもそも決して開示される」ことがないのかもしれないと述べていたのである（NGS 82参照；引用は以下に拠る Peter Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung* [Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2014], p. 33）。

(4) 『黒ノート』一九四七―四八年の記述にある、ハイデガーのユダヤ―キリスト教的一神教への挑発的な批判も参照すること（GA 97: 357, 369, 409, 438 参照）。

(5) 『黒ノート』のある条りで、ハイデガーはユダヤ人自らが民族主義的だとして次のように非難する。「ユダヤ人は、彼らのことさら計算的な才能のもとで、とうの昔から既に民族の原理に従って「生きている」。そうだからこそ、ユダヤ人は激越に、この〔民族の〕原理の無制限な適用に対してまた抵抗するのである」（GA 96: 56, trans. Richard Polt）。〔われわれを〕疑いようもなく最も当惑させる反ユダヤ主義的な条りの中で、ハイデガーは〔当時〕間近に迫っていたホロコーストを、次のように「自滅」の一つの形と特徴付けているように思われる。「形而上学的な意味で本質的に「ユダヤ的な」もの〔＝ナチス〕が、〔一般的意味での〕ユダヤ的なものと争うとなれば、歴史における自滅の絶頂に到達する。「ユダヤ的なもの」〔＝ナチス〕が至る所で支配を完全に手繰り寄せるならば、「ユダヤ的なもの」〔＝ナチス〕との闘争さえも、いや、この闘争こそがとりわけ、この「ユダヤ的なもの」〔＝ナチス〕への支配に結果的に服従することとなるのだ」（GA 97: 20, trans. Richard Polt）。言い換える

ならば、ハイデガーはナチスが「形而上学的に言えばユダヤ的だ」と非難しているのである。しかし、ベルナスコーニが指摘するように、ユダヤ人〔自ら〕が民族主義的だということも、こうした〔上記の〕「ユダヤ人の自滅という考え」も完全にハイデガーに独自なものという訳ではない。つまり、前者〔＝ユダヤ人〔自ら〕が民族主義的だということ〕は、「選ばれた民」であるというユダヤ人の主張に対する批判が持つ長い歴史を再び繰り返しており、後者〔＝「ユダヤ人の自滅という考え」〕は、「ドイツの反ユダヤ主義の中では、よく知られたもう一つの修辞」だった。この修辞は、「少なくともリヒャルト・ワーグナー著『音楽におけるユダヤ性』にまで遡ることが可能である（"Another Eisenmenger? On the Alleged Originality and Clear Complexity of Heidegger's Anti-Semitism," manuscript in preparation for publication, p. 14 参照）。

(6)　『黒ノート』出版以前のものではあるが、国家社会主義および反ユダヤ主義とのハイデガーの関わりという問題への簡明にして洞察力に満ちた案内については、Charles Bambach, "Heidegger, National Socialism, and the German People," in *Martin Heidegger: Key Concepts*, edited by Bret W. Davis (Durham: Acumen, 2010), pp. 102–115 参照。

(7)　この点は Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, pp. 11–12, 99–101 参照。

(8)　同上, p.103; また同上 pp. 25–26 も参照。

(9)　シュピーゲル誌との対談が行われた一九六六年に至っても、ハイデガーは「ドイツ語の、ギリシア語およびその思惟との特別に内的な類縁性」（GA16:679）を明言し続ける。

(10)　この引用は、『荘子』第二六章からである。英訳は、*The Complete Works of Chuang Tzu*, trans. Burton Watson (New York: Columbia University Press, 1968), p. 299 参照。ハイデガーが用いる（die Notwendigkeit des Unnötigen =〔「無用の用」〕）に対応する元の中国語は、无用之爲用 *wu yong zhi wei yong* である（『荘子』岩波書店〈文庫〉、一九八三年、二四頁参照）。

(11)　生涯に渡る東アジア思想へのハイデガーの関心を概観するには、この［ハイデガーと東アジア思想との］関係に関する基礎文献への参考資料を含む拙著：Heidegger and Asian Philosophy; in *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, edited by François Raffoul and Eric S. Nelson (New York: Bloomsbury Academic, 2013), pp. 459–471 参照。東西対話へ向けたハイデガーの態度を以前に扱ったものとしては、拙論 "Heidegger's Orientations: The Step Back on the Way to Dialogue with the East," in Alfred Denker et al. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 7: Heidegger und das ostasiatische Denken* (Freiburg/Munich: Alber Verlag, 2013), pp. 153–180 参照。本論は、この論考を補完するものである。

(12)　ハイデガーは、実際のところ、会話（独 Gespräch〔英 conversation〕）という言葉を対話（独 Dialoge〔英 dialogue〕）よりも好む。その理由はおそらくは以下である。即ち、後者〔＝対話〕は、予め決められた事柄について二つの主体の間で生じ、その後に続く話と理解、あるいは誤解される恐れがある。他方、前者〔＝会話〕は、以下のように、今まさに話している者が誰かを決定すると共に、それについて話される当の事柄を決定する、言葉（*Sprache*）の根源的な集約（*Ge-*）と理解されることを許す。「会話は、そこで話されていることに到達するということをまずもって待つ

ものなのです。そして、会話の中で話す者たちは、会話の中で自分たち自身の存在を変えるものに出会う用意がある場合にのみ、本来の意味で話すことができるのです」(GA 77: 57/CPC 37)。話し交わすことを含意する〈dialogue〉という用語も、ある人とまた別のある人が相互に向きを変えることを含意する〈conversation〉という用語も、言葉、あるいは話すことの集約である〈*Ge-spräch*〉の意味を、英語に持ち込むことはできない。しかし、ハイデガーのテクストを通じてこれらの用語に与えられた意味を、これらの用語に響かせる時、対話および会話という用語にわれわれはまたこの用語が持つ固有なものを付け加えることができる。例えば、「会話」が持つ、ある人とまた別のある人が相互に向きを変えること〔という含意〕は、「間主観性」という意味に限定して捉えられる必要はない。これは、存在の呼び掛けと人間存在の応答との間に生じる統一として理解され得る。〔こうした存在の呼び掛けへの人間存在の応答とは、〕常に人間存在同士での会話や伝統的なテクストとの会話を通じて生じる応答であり、時折り、決定的な機会においては、諸伝統間の会話、例えば、アテネとイェルサレムとの間の、あるいはソクラテス以前の哲学者とインド亜大陸の思索者との間の、あるいはフライブルクと京都の間の、諸伝統間の会話を通じて生じる応答である。このようにして、翻訳は「外国語との対決を助けとして、自国語を覚醒し、浄化し、そして展開させることである」(GA 53: 80/HHI 65-66)。一九四二年にハイデガーが「われわれ〔ドイツ人〕と同じく日本人も英—米の言葉を学んでいる」(GA 53: 80/HHI 65)という事実を嘆く一方で、そしてまたわれわれが今日、撞着語法的な「グローバルな村落」における英語の覇権を嘆かねばならない一方で、「歴史的民族は固有の言語と異国の言語との対話〔Zwiesprache〕からしてのみあるのである」(GA 53: 80/HHI 65)とする、ハイデガーにわれわれは賛同する。一九四二年に書き始められたハイデガーのこのテクストはギリシア語とドイツ語の結び付きを強調しているが、しかし、われわれは彼の主張を、哲学的思惟は間言語的で間伝統的な対話によって育成されるのだと言うことによって、複数化することができるのである。

(13) Heinrich Wiegand Petzet, *Encounters & Dialogues with Martin Heidegger 1929–1976*, trans. Parvis Emad and Kenneth Maly (Chicago: University of Chicago Press, 1993), p. 18.

(14) 次に挙げる著作所収の、一九六三年のハイデガーから小島威彦に宛てた書簡を参照のこと。Heidegger's 1963 letter to Kojima Takehiko, in Harmut Buchner (ed.), *Japan und Heidegger* (Sigmaringen: Thorbecke, 1989), p. 225; また GA 12: 103/OWL 19 も参照。ハイデガーの〈das Nichts〔=「無」〕〉という概念と、禅仏教の「無」という観念の間にある共鳴関係と、そしてまた差異については、拙著 "Heidegger and Asian Philosophy," pp. 464–468 参照。

(15) この点に関しては、ハイデガーはシェリングよりも一層ヘーゲルに近い。シェリングの「積極哲学」は、その起源をせいぜい神秘的なものに辿ることができるに過ぎない。Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling, *Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology*, trans. Mason Richey and Markus Zisselsberger, foreword by Jason M. Wirth (Albany: SUNY, 2007) 参照。〔しかし、〕ヘーゲルとは対照的に、シェ

リングは西洋の伝統をインドの伝統との対話へと開いた。シェリングが為したこの貢献については、Jason M. Wirth, *The Conspiracy of Life: Meditations on Schelling and His Times* (Albany: SUNY Press, 2003), especially chapter 8 参照。ハイデガーは後年哲学がミュートス〔＝神話〕からロゴスを分離することで生じたという理解を次のように拒絶していることを付記しておく。「ミュートス（*mythos*）とロゴス（*logos*）は、ありきたりの哲学史が考えているように、哲学それ自身により、ある対立関係に入るのでは決してない。そうではなく、まさしくギリシア人たちの初期思想家たち（パルメニデス、断片八）は、ミュートスとロゴスを同じ意味で用いている。ミュートスとロゴスが互いに分離し、対立し合うようになるのは、ミュートスにしてもロゴスにしても、その始まりの本質を保持し得なくなるに至ったときである」（WhD 7/WCT 10）。

(16)　一九六二年に至ってもハイデガーはなお「アジア的なものとの対決（*Auseinandersetzung*）はギリシア的な現存在（著者強調）にとり、一個の実り多き必然性であった」（GA 75: 228）と主張している。彼は更にこう述べる。「アジア的なものとの対決は、今日のわれわれにとり、〔ギリシア的な現存在とは〕全く異なる仕方において、また〔ギリシア的な現存在におけるよりも〕はるかに大きな範囲で、ヨーロッパの運命および西欧世界と呼ばれるものの運命に関わる決断なのだ」（GA 75: 228）と。〔しかし〕ハイデガーが思い描いていたような対決を実行する際、こうした対決の実行は〔アジアとヨーロッパでは〕「全く異なるやり方」を持つ。〔アジアとヨーロッパでは〕「全く異なるやり方」を持つが故に、アジアの様々な伝統との協調的な対話が必然的に結果するかどうかということは疑問である。〔協調的な対話が結果する場合には、〕対決を実行する際の〔アジアとヨーロッパの〕「全く異なるやり方」が、アジアの様々な伝統と相対して、これらの諸伝統と物別れするに至るということがない〔と考えられているからである〕。

(17)　Graham Parkes, "Rising Sun over Black Forest: Heidegger's Japanese Connections," in Reinhard May, *Heidegger's Hidden Sources: East Asian Influences on His Work*, trans. with a complementary essay by Graham Parkes (New York: Routledge, 1996), p. 100.

(18)　伴一憲『家郷を離れず：西谷啓治先生特別講義』、創文社、一九九八年、一八九－一九〇、二〇一頁。

(19)　Paul Shih-yi Hsiao（蕭欣義）, "Heidegger and Our Translation of the *Tao Te Ching*" in Graham Parkes (ed.), *Heidegger and Asian Thought* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987), pp. 93, 96.

(20)　こうした〔会話〕形式で彼が構成したもう一つのテクストは一九四六・四七・四八年に書かれた「夕べの国の対話（Das abendländische Gespräch）」（GA 75: 57–196）だけである。

(21)　Rolf Elberfeld, "Heidegger und das ostasiatische Denken: Annäherungen zwischen fremden Welten," in Dieter Thomä (ed.), *Heidegger Handbuch: Leben-Werk-Wirkung* (Stuttgart: Metzler, 2003), p. 469.

(22)　〈*Philosophy East and West* (20/3 [July 1970]: 221)〉〔という学会誌〕は、「ハイデガーと東洋思想」というテーマで特

集を組んだが、この特別版編集者へ宛てたハイデガーの手紙より。

(23) 反対の相互関連と差異（GA77:167-168参照）は、ヘラクレイトスと老荘思想に共通して議論されるテーマである。しかし『野の道での会話』でハイデガーは、ヘラクレイトスのポレモス（*polemos*）〔＝闘争〕という概念には最早言及しない。ポレモスという概念は、ハイデガーの思惟において大変重要な役割を以前は果たしていたが、今や彼は、老荘思想における無為（*wu-wei*）に強く共鳴する無・欲（*Nicht-Wollen*）や放下（*Gelassenheit*）といった主題について述べる（ハイデガーの意志から放下への転回については Bret W. Davis, *Heidegger and the Will: On the Way to Gelassenheit* [Evanston: Northwestern University Press, 2007] 参照）。老荘思想との結び付きを明らかにする、『野の道での会話』での主題には他に、瓶における無（GA77:130参照）や「われわれを［動かす］」所の「道（*Weg*）」（GA77:118, 202参照）の理解が含まれる。