

マルティン・ハイデガーの〈無〉 の解釈と仏教の空の考え方¹⁾

マルクス・ヴィルツ*

訳 小田切 建太郎**

序「『諸考察 II-XV (「黒ノート」一九三一 - 一九四一)』」²⁾の公刊以後におけるハイデガー哲学との対決について

はじめに、立命館大学への御招待に心から感謝申し上げます。私にとって今回がはじめての日本滞在となります。そして、今日、この場で「ハイデガーの〈無〉の解釈と仏教の空の考え方」に関してお話できることは、大変な光栄と喜びです。

今年〔二〇一四年〕、一九三〇年代と一九四〇年代にかけてのマルティン・ハイデガーの「黒ノート」と呼ばれる〈思索日誌〉の最初の公刊の動きのなかで、容易ならざる非難が生じている。この非難との対決は、目下のところハイデガー哲学の研究に従事している者なら誰しも避けて通ることができないものである。この非難は、とりわけ一九三九年から一九四一年までのテキストのいくつかの部分に関係している。ここから幾人かの解釈者は、従来知られていたよりもさらにもっと緊密な国家社会主義への近さをハイデガー哲学に読み取ろうとしているようである。問題とされているのは、〈存在的反ユダヤ主義〉、すなわちハイデガーの存在の歴史の思索と分ちがたく結びついているとされる反ユダヤ主義の特殊個別的な有り様である。これ

*ケルン大学非常勤講師

**立命館大学大学院博士後期課程・日本学術振興会特別研究員 DC

にかかわる議論は、二〇一三年十二月にまずフランスで始まっている。フランスでは「黒ノート」の特に物議を醸すいくつかの部分が前もって公になっており、侃々諤々の議論が戦わされている。一方ドイツでは、マルティン・ハイデガー全集の第九四・九五・九六巻として、「諸考察 II-XV」というタイトルを付された「黒ノート」の公刊が、マスメディアの極度に批判的な反響を惹き起こしている。これら三つの巻がたった今はじめて出版されたばかりで、それらの「諸考察」に関する学問的に真剣な評価と解釈には定めしまだかなり多くの時間が必要だということは端的な事実としてある。とはいえ、「黒ノート」の比較的良好に解きほぐされた解釈を、部分的にかなり騒々しく一面的になされている討議のなかに見つけることは今のところほとんどできない。

反ユダヤ主義という非難が関係するのは、ハイデガーがとりわけ一九三九年から一九四一年にかけての「諸考察」のなかで、ユダヤ主義を「空虚な合理性と打算性 *leere Rationalität und Rechenhaftigkeit*」³⁾の代表として性格づけ、それを「夕べの国〔=西洋〕の形而上学」⁴⁾に基盤をもつとすることである。近代の作為性 *Machenschaft* がそのなかで破局的なクライマックスへと漂着するところの〈もの凄いもの *Riesiges*〉の形態、つまりソヴィエト共産党・アメリカ主義・国家社会主義に加えて、ハイデガーは明示的にユダヤ主義にも、——否定的な——存在史的役割を付与している。この役割付与は、「黒ノート」の編者であるペーター・トラヴニー (Peter Trawny) がある研究のなかで行った、「ユダヤの世界謀略神話 *Mythos der jüdischen Weltverschwörung*」とハイデガーの近さに関する調査を動機づけたものである⁵⁾。実際、ハイデガーがユダヤ主義に関する自身の見解を述べている箇所——すでに言及した部分でも、またそれとは別の部分でも——、彼の思索が反ユダヤ主義的の偏見および同時代のプロパガンダから自由ではなかったことが明らかである。しかしまだもっと遺憾であり、忌まわしい点は、ハイデガーがこの偏見を彼の存在史の思索との連関のうちにみずから置き入れた

ことにある。

しかしながら、ハイデガーの存在史の思索がその根幹において反ユダヤ主義であるという対抗解釈は不当であると私は考える。たとえば、フランスの哲学者エマニュエル・フェイ（Emmanuel Faye）が提出するこの冒険的なテーゼは、いずれにしろ今しがた公開されたばかりの優に二〇〇頁はある「黒ノート」のなかにも十分な支持を見出せない。もし「諸省察 II-XV」を全体として見渡すなら、これが主だった仕方でユダヤ主義と対決しているのでは決してなく、反対に、ただそもそもまったく付随的にそうしているにすぎないことはすぐに分かることである。ユダヤ教の信仰をもつ人間に対する国家社会主義の恐怖体制による迫害がハイデガーによって彼の思索の対象とされているのではないし、また、反ユダヤ主義的思想の所産が恒常的にハイデガーの叙述に流れ込んでいたと述べることもできない。前もって公にされた部分で問題とされていたのは、実際のところハイデガーの全著作のもっぱら従来知られていた箇所に関してであった。この箇所ではハイデガー哲学と反ユダヤ主義的偏見のつながりが直接把握可能である。この所見はテキストの当該箇所の問題性を低下させるものでは決してない。そうだとはいえ、それはむしろ、個々別々の発言をハイデガーの思索日誌のなかに置き直して、そこから批判的に判断を下すよう促すものといえる。これに対して、その部分をハイデガーの後期哲学の隠された核心だとすることで、あたかも存在史的思索の中心がまさしく反ユダヤ主義的であるかの如くに描き出さんとする企ては納得できるものではないし、正当なものともいえない。もし、ハイデガーの思索が実際にその根幹において反ユダヤ主義であるとするならば、このことは私見によれば、実際のところかなり強い留保と批判的で慎重な態度のもとでハイデガー哲学に携わるための——そもそもまだ携わるとするなら——よい理由となるだろう。しかし、私は、マルティン・ハイデガーの全著作に関する私自身の知見にしたがって、ハイデガーの思索がその根幹において決して反ユダヤ主義的でないこと、そうではなく、ハイデガー哲学に

おける現存在の実存論的分析論、存在と時間の連関、形而上学の克服、エライクニスの思索、放下またほかのすべての重要な思想と諸概念がファシスト的なイデオロギーや反ユダヤ主義とは関係ないことを確信している。そうであるがゆえに、あくまでハイデガーの思索に深く携わることが重要でありかつ正しいと考えている。わたしたちは、ハイデガー哲学に関してはまだまだまったく徹底して考えてはいないのであり、存在の問いも今日でもまだほとんど十分には立てられていない。完全に声望が地に落ちたナチ - 哲学者だという烙印をハイデガーに対して押しつけたがる彼の最も苛烈な批判者たちでさえ、大抵はいかにも彼らしい仕方で、二〇世紀の最も重要な哲学者のひとり、つまり前世紀の最も重要なドイツ哲学者に関する問題なのだと付け加えるのである。しかし、実際のところハイデガーの思索の独創性と固有の意義がどこに存するのかについては——初期の主著である『存在と時間』への義務的な指示を別とすれば——、大抵の場合それ以上は詳述されない。あたかもハイデガーが存在への問いとして特徴づけたものが、今日でもなお彼の存命中とまったく同様に、理解されないままに留まっているように見える。存在への問いについてのこの無理解をはっきり示すこと、そして普遍的な存在忘却と存在棄却の記述が「黒ノート」のかなり中心的なテーマの一つなのである。

その存在の問いと緊密に絡み合っているのが、「無 Nichts」の経験とその適切な理解である。無は、ひとつの同じ意味において確定することはできないとはいえ、ハイデガー哲学のなかである重要な役割を演じている。それゆえ、私は、以下の論述では、ハイデガーの思索のなかで「無」が登場するいくつかの異なる文脈と諸機能に関して詳細に立ち入ることにする。さらにそれを越えた私の意図は、ハイデガーの思索の意義深い間文化的ポテンシャルを際立たせ、そのポテンシャルによって彼の思索を殊に東アジアの思索の伝統へ接続可能にするために、ハイデガーによる「無」の解釈を仏教の「空 Leere」の考え方と関連づけることにある。

一節 ヨーロッパ哲学史における「無」

ヨーロッパ哲学史の内部において、ギリシア哲学の最初期における始まりから二〇世紀の分析哲学に到るまでの「無」との哲学的対決を見てみると、「無」にかかわる哲学的言説に関して、それがまったくもって支離滅裂であるとする嫌疑、それどころか無意味であるとする嫌疑に一再ならず晒されてきたことが確認できる⁶⁾。[そのような批判的立場の論者として、たとえば]フォアブクラティカーのパルメニデスは、みずからの教説詩「自然について (*peri physeôs*)」のなかで、あらゆる否定 *Negation* と否定性 *Negativität* を思惟可能なもの、それゆえ存在の領域から締め出すところにまで行き着いている。その後のパルメニデスに正確に対立するポジションとして、たとえば、存在者も非存在者もないのだと主張したソフィストのゴルギアスが代表的である。プラトンとアリストテレスはこれらの両極端のポジションに対抗して、理性的言明のためになされる「無」という表現の使用や回避から生じてしまうパラドクスを一掃することに骨を折った。両者はこのことを、たしかに個々の非存在者はありうるかも知れないが（たとえば、幻影、偽りの言表、別の存在者、不可能なもの等々のように）、しかし絶対的な無はないのだということを示すことを通して本質的な仕方で成し遂げた。この原理原則はまた古代のコスモロジーの基礎ともなっている。つまり、そのコスモロジーは、《*ex nihilo nihil fit*》という原理、つまり無からはなにも生じず、少なくともコスモスの根底に存する原物質は永遠に存在するはずだという考えに基づいている。

この原理原則は、まずキリスト教の拡大によって放擲されることとなる。後期古代と中世においては神学的刻印を押された哲学は主として、世界は神によって無から創造されたということから出発するのである。世界は、《*creatio ex nihilo*》つまり《無からの創造》によって成立したということになる。近代に入って、無からの創造という理論を最終決定的に越え出て、近

代哲学の根本の問いそのものへ到達した問い、これの定式化を敢行したのは、ゴットフリート・ヴィルヘルム・ライプニッツである。その定式とは、《なぜ一体そもそもなにか Etwas があるのであってむしろ無 Nichts があるのではないのか?》、である。

この問いは帰するところ、理性のラディカルな自己批判を通して、〈なにか・或るもの Etwas〉についての私たちの認識の原理的限界を測深するイマニュエル・カントの壮大な試みの背景として解釈することができる。そして、〈或るもの〉の反対概念は無なので、カントは、『純粹理性批判』のなかでカテゴリー表に応じた仕方でもたまた〈無の表〉も作って、そこで「無」の四つの概念を区別している⁷⁾。

- ①対象なき空虚な概念、つまり何の直観や経験も対応しない概念、単に考えられたもの（思想的存在 *ens rationis*）。
- ②概念の空虚な対象、つまり対象の欠如という意味における否定（欠如的無 *nihil privativum*）。
- ③対象の現象の形式的条件としての空虚な直観（想像的存在 *ens imaginarium*）ないし直観の単純な形式（たとえば空間と時間の純粹諸形式）。
- ④空虚で、概念なき対象、すなわち、自己自身に矛盾する不可能な非物 *Unding*（消極的無 *nihil negativum*）。

十九世紀において、「無」の概念は、時代をニヒリズムと診断する動きと結びついてたびたび登場することとなる⁸⁾。否定作用 *annihilatio* の比較的古い主題は、主観性哲学——特にフィヒテ哲学——のもとにあった、自己自

身とすべての他者を絶対的に措定する意識の側からの現実性の否定作用 Vernichtung に関する文脈のなかで発展した。ドイツ観念論、とりわけヘーゲルにおいては、空虚で非的な抽象的「無」と絶対的な否定性の区別が重要となる。純粋な無がしばしば有限なものや移ろいやすいもののレベルと同一視される一方で、この絶対的否定性は、概念発展の弁証法のプロセスを無限な精神の絶対的自己認識まで推し進めるものである⁹⁾。シェリングはさらにそれを越えて「非存在 Nichtsein」について議論を、神の自己創造に関する彼の形而上学的思弁のために用いることとなった。

ショーペンハウアーの意志の哲学のなかではたしかに「ニヒリズム」という明示的な術語は役割を演じていない。そうではあるが、まさしくショーペンハウアーにおいて最終的に目指されていた意志の否定が、ニーチェにとっては、ニヒリズムについての発展した系譜学と同時にニヒリズムの克服のためのアイデアを展開するための契機となったのだ¹⁰⁾。

二〇世紀に入ると「無」の概念は論理経験主義による根本的な拒絶を経験することになる。ルドルフ・カルナップはその論文「言語の論理的分析による形而上学の克服」¹¹⁾のなかで、マルティン・ハイデガーの講演「形而上学とはなにか？」における「無」の表現の使用のいわば無意味さについて拒絶的に示した。他方でハイデガーは、——マックス・シェーラー、エルンスト・ブロッホ、カール・ヤスパース、ジャン・ポール・サルトル等々と並んで——「無」に高度な哲学的重要性を認め、その概念を哲学の新たな諸相のために豊沃なものとした二〇世紀の哲学者たちに含まれる。この歴史的背景を前にして、たとえば、実存主義哲学・哲学的解釈学・脱構築・現象学・マルクス主義の特定のヴァリエーションの潮流において、また間文化的哲学においても、否定性と無のテーマには比較的大きな意義および開発力が認められる一方で、——あまりに強く事を単純化するつもりはないが——「無」をテーマとする分析哲学がかなり大きな懐疑に——まったくの無理解ではないにしても——出会うということが主張されうるところである。

二節 マルティン・ハイデガーの思索における「無」——三つの基本線

マルティン・ハイデガーは、彼の思索において——すでに形而上学の解体を伴う『存在と時間』において、またもっと明確には、そこで形而上学が超克され、克服されるはずの彼の存在史の思索において——、夕べの国の形而上学、存在・神・論の主要な流れを放棄することを可能にするはずの種々の道を試みた。これとの連関のなかで「無」の概念にはある特別な多価的役割が与えられることとなった。

少なくともハイデガーによる「無」の主題化の内にある中心的な基本線を際立たせることができる。その基本線のなかの最初の二つは原理的にはハイデガーの思索の道のすべての段階に関係する。三つ目の基本線は、とりわけ、つねに形而上学批判とエルアイクニスに同時に突き動かされていた存在史の思索にとって決め手となったものである。

第一の基本線。ハイデガーは、言葉のうえでの否定の所産からは導出されることがない「無」の概念を公準とする。論理的な否定の根底にはむしろすでに根源的「無」が存する。この解釈は、彼固有の「無」の考え方が変化していくにもかかわらず、ハイデガーのテキストのなかに一貫して見られる。

第二の基本線。無の無化は存在の本質に属す。実存論的解釈学ではこの原理原則が現存在にとって構成的な非性にかかわる。それは存在史の思索では明るみにおける露呈と隠蔽の統一にかかわる。存在者が現前することで、まさに己を隠す——存在は、この意味において、存在は存在者の無としての無と同じである。

第三の基本線。無の根源的本質がそれまでの哲学において思索されないままに留まっていたことは、ハイデガーにとっては夕べの国の思索のニヒリズム的性格を成すものである。そのような思索の多様さはハイデガーの観点からすると、夕べの国の形而上学自身が思索することができなかった無に、つまり存在者を供与することでみずからは身を引く存在に基づく。

三節 現存在の非性と不安における無との遭遇

『存在と時間』¹²⁾のなかで、現存在の実存論的非性はつぎのように導出されている。現存在が実存するなかで自らが掴み取ることができる諸可能性に向けてつねにみずからを投企するかぎりにおいて、同時に現存在はみずからが選ぶことも掴むこともできない諸可能性すべてを絶えず放棄する。この現存在によって掴まれなかった実存の諸可能性は、さながら無のなかに留まるのである。ハイデガーは、この構造を現存在の実存論的——道徳的ではなく——負目と規定する。この負目が現存在の非性の根拠を形作る¹³⁾。非本来的実存のなかでは、つまり日常的配慮と〈ひと Man〉の考えのうちで自己自身を見失っている実存遂行のなかでは、現存在にとって構成的な非の性格それ自身は、見通すことができないままである。良心の呼声が特有の仕方であらう〈ない nichts〉とすることを通してはじめて、そして現存在この無を聞き届けるかぎりにおいて、彼は自身の無性 Nichtheit の本来性を経験することになるのだ。結局のところ、ハイデガーが現存在の本来の全体存在可能を形作るとする死において、もはや完全なる非性にあってはもとよりなにひとつ可能ではない為に、現存在の可能性性格はその完了へと到る。それによって、現存在は当然のことながら、なにかをすることができないという実存論的負目からも解放される。

一九二九年の講義「形而上学とはなにか？」¹⁴⁾は、明確な仕方であらう「無」を

主要テーマとしたハイデガーの数少ないテキストのなかの一つである。ハイデガーはこのテキストのなかで、個別の実存における「無」の根源的経験の可能性を公準としている。ここでは明らかに、『存在と時間』における現存在分析にとって重要な役割を演じた本来性と非本来性の図式が「無」へと置き直されている。つまり、非本来的〈無〉に相当するのはハイデガーにとっては存在者の総体の形式的否定作用の無であり、それに対して本来的無は特定の稀に生じる気分すなわち不安において人間に会われる。不安のなかで全体としての存在者が滑り落ちる。そこでは、ハイデガーによれば、無の無化が現われるのである。しかし、不安におけるこの無の無化を通して、同時にあらゆる驚きのなかの驚きである《存在者がそもそも存在している》ということが人間に開示されることとなる。

すでに言及した実証主義者ルドルフ・カルナップは自身の基本方針を示した一九三一年の論文「言語の論理的分析による形而上学の克服」のなかで、無についてのハイデガーの議論を形而上学的ナンセンスの実例のオンパレードとして取り上げ、シンプルな図式を用いることで、如何にして通常の言葉の有意な命題から形而上学の無意味な見せかけの命題が成立するかを実地に示そうとしている。論理的な言語分析の助けによってそのつど証明可能だとされるのは、形而上学的命題が日常言語の有意な命題へ還元されうるかどうかである。もし還元できない場合には、当該の哲学命題のもとでは無意味な見せかけの命題が問題だということになる。〈無が無化する〉というハイデガーの命題を、カルナップは無意味な形而上学的言説の稀に見る極端な事例の一つだと見なす。というのは、〈無化する〉という表現の場合には単に日常言語の言葉がその通常の使用から疎外されるのではなく、ここでは、「はじめから意味をもたない新しい語が導入されている」からである、というのだ¹⁵⁾。

純粹に論理的に考察した場合、「無」の概念が純粹になにも内包しておらず、その意味論的外延がゼロに等しいと分析的実証主義が主張するならば、

実証主義の言っていることが正しいことになる。そこから論理的な仕方では帰結するようには見えるのは、「無」と呼ばれる事象が存在しないということだ。たしかに、それが言語表現として形成され、原理的に使用されうるという意味における無の概念は存在するが、それはしかし、シニフィアンが通常するような、対象——現実的のものであれ、単に考えられたものであれ——へと立ち戻るものではない。「無」の概念は《ラディカルに非対象的なもの》や《絶対的に無内包なもの》を、つまり存在しないものや不在のものゝの総括概念を、また絶対的不在、とりわけ端的でありかつその限りで完全な否定性を特徴づけていることになる。しかしそれによって、《なにか - を特徴づけるもの》として登場する「無」の言語現象およびその概念形式は、《なにも - 言わない nichts-sagend》概念内容に、また「無」の概念が表現しようと試みかつ本来あらゆる描出や表象から逃れ去るはずの絶対的無内包性に対立してしまうことになる。結果として、「無」について話すことは、おそらくそれゆゑ本来はある対象に関して「無」という名で仮初の特徴づけを行うような議論のうちではなく、そうではなく議論のまったくの不在、沈黙のうち存しているはずである。しかしながらこの沈黙のなかでは、あらゆる思索の完全不在におけるのと同様に「無」という名前をもった特殊な対象は殊更に「無」としては把握されることがない。というのも、この名前はそれが作られたものである限りにおいて、思索と議論にとってはただ単に意図された内容を伴う限定的概念として〈ある〉にすぎないからである。しかしそれを通しては、その名前はそれがあろうと欲するもの、すなわち完全な無であるわけではなく、その名前には今や少なくとも考えられた存在ないし言表された存在が付け加えられるだけである。

それに従えば、もし私たちの思索が「無」の概念における絶対的な空虚を言おうとすると、その思索は解きほぐしえない矛盾のなかで自縄自縛に陥ることにならないだろうか？ つまるところ、無の定義に従えば、「無」 - 概念のメルクマールが当てはまるようなエックスは存在せず、その限りで、すで

にカントが割切に認識していた如く、〈無〉において問題なのはまったく空虚な概念だということになるのだ。無の概念の外延はゼロに等しいことになる。というのも、その内包がもっぱら含んでいるのは、何の対象にも当てはめることができないようなメルクマールだけだからである。別様に言い直すなら、〈無〉の内包的諸特徴を充実するような対象が存在するということは、論理的に除外されている。外延なしの概念は、空虚あるいはナンセンスである。結局のところ、このことが、「無」-概念の完全なる無意味さと余計さを証明し、ひいてはこの概念を哲学のボキャブラリーから排除するために、実証主義的な言語分析が依って立つところなのである。

これとの連関で、どのようにハイデガーが、「無」についての議論に対する原理的な論理的非難に出くわしたのかを念頭において講演「形而上学とはなにか?」を精査することは大いに助けになるだろう。ハイデガーはとりわけ、〈無〉の概念が論理的思考を通してはじめて獲得されるという見解にそもそも異論を唱え、さらにそれが「自己自身を磨滅させる問題」¹⁶⁾であることを直接的に暴露しようとする。ハイデガーによれば主観的な思考による否定が〈無〉を構成するのではなく、そうではなく反対に、無こそがはじめてあらゆる論理的否定作用、あらゆる〈否 Nein〉と〈ない Nicht〉、ひいてはあらゆる否定性をも可能としているのである¹⁷⁾。それに従えば、論理的思考は〈無〉についての議論を無意味だと断罪する権限を持ち合わせてはいないことになる。反対にハイデガーによれば、論理学自身が〈無〉を目の当たりにして「より根源的な問いの渦のなかで」¹⁸⁾溶解しなければならないことになる。さらには、思考のうちで沈黙という仕方でも〈無〉へかかわる論理学の反抗的態度のうちには無の力が開示されているということになるのだ。無の無化は、それが日常のうちへ知らぬ間に忍び込めば忍び込むほど、そして存在者が瞭然と押し迫れば迫るほど、それだけよりいっそう明らかな仕方でも強力で働きかけてくる。まさしく否定と否定性とは、ハイデガーいわく、「私たちの現存在における恒常的で延び拮げられてはいるがそれにもかかわらず立ち塞

がれている無の開示性 Offenbarkeit」¹⁹⁾を指し示すのである。みずからの側では無の無化に基づいているところの無的なもの Nichthaftes の明け開けを、否定と否定性が頼みとすることでもって、それらは現象としてみずからの現象的な、それ自身ではただ間接的に明示的であるにすぎない根拠を証言しているのである。それゆえ、「無」は、ハイデガーにおいては、存在者の現前すべてのうちにあって自身は存在的でないもの、しかしそれでもすべての存在者に対してはじめて現前性を贈与するところのものとなる。贈与としての存在者の「無」は「存在 Seyn」と、つまりハイデガー哲学の根本概念と融合する。

四節 論理的否定から不在の現象学へ

ハイデガーは、もっぱら〈無〉-概念の空虚なパラドクスをはっきりさせることができるという理由から、文字通りの〈無〉へ続くようなどちらかという不毛な「無」の論理的考察から出発して、肥沃な現象学的考察方法へ到る、可能的でよく踏み均された道筋を示している。この現象学的考察方法は実存する現存在において始まり、人間的実存自身における否定性と無がそこで開示されるところの不在の現象を露呈させるものである。たとえば、〈不安〉における種々の意味そして生の意味の消失において、退屈と空虚の経験にあって、寂寥や憧憬のなかで、また淋しきや喪失の感覚のなかで、そして他者の死や自分自身の死に直面することで。これら現象的諸経験のなかで、人間的実存の内部における不在 Absenz としての無のそれと分かる現前 Präsenz が告知されるが、これらの諸経験はハイデガーが正しく理解していたように形式論理学の疑念によっては実際のところ論駁されえないものである。論理的問い「外延をもたないということがその内包から帰結する概念は無矛盾なのか？」は、「まさに己を示さないということのうちに存するなにかが己を示すのは如何にしてか？如何なる現象において無は示されるの

か？」という現象学的問いによって置き換えられる。「無」のもとにラディカルな不在そのものがそこから生い立つ場所ないし領域、無 - 場所が理解される限りにおいて、その現象性は、つまり「無」の特殊な現象の仕方は、まさに《己を - 示さ - ないもの》として己を示すことに存することとなる。〈存在〉が現前するものを現象させるように、〈無〉は不在なるものを開示するのである。

「存在」の反対概念としての、また抽象的な否定としての「無」の形而上学的 - 論理的解釈は、「存在」「存在者」「或るもの」等々が事実あるのだということをつねにすでに暗黙のうちに前提している——存在者はあり、非存在者はない。しかしながら、存在者があるということ、そして非存在者がないということはなにを意味しているのだろうか？それは、存在者に関係させていえば、存在者が充実された現前 Präsenz の形式において自己自身と同一的でそしてその同一的なものとして認識可能な仕方で見前にある、ということの意味するものである。世界は、この仕方で見前に〈ある sind〉ところの諸物、現前する存在者として認識されうる諸物の一切 All であるということになる。このような仕方では現前しないものすべては、存在しないことになる。〈無〉、非的で無価値な空虚、抽象的否定性はこのような非存在者に当たる。

存在者は自己自身との現前的な同一性を意味するのだとなす、夕べの国の存在論の主要潮流の内部で動く場合には、「無」は少なくともこうした仕方で見前に解釈されるものである。存在するものが現前で自己自身と同一的な実体や主体のうちに存している、ということから出発する場合には、この現前的自己同一性を証示しないものすべてを非存在的と特徴づけることが結果する。ハイデガーに従えば、この現前的対象存在論は、フォアゾクラティカー以来、明示的定式においてはアリストテレス以来、存在神論としての中世形而上学を経由してデカルトからヘーゲルの近代に到り、またさらになおそこを越えたところで、夕べの国の哲学を決定的に規定している。

五節 形而上学の二重の意味——ケーレ以前：哲学、それは無を思索できる。ケーレ以後：歴史、そこに存在はない。

まだ講義「形而上学とはなにか？」のなかでは、ハイデガーは形而上学を肯定的かつ積極的に規定している。というのも形而上学は諸学問に対して、無を経験し思索することができるという優位をもつからである。それに対して、諸学問にとっては、「無」との対決は余計で空虚なそれどころか失笑を買う作業にすぎない。しかしながら、その際——とまあハイデガーいわく——、存在者がただその開示の根拠一般に基づいてのみ研究されることができるかぎりにおいて、諸学問はみずから放擲するものを絶えず使用し続けなければならない。存在者の開示性が経験可能となるのはしかし、ただ存在者が人間的現存在にとってすでに一度でも問うに値するものとなった場合においてのみである。このことはまさに、ハイデガーによれば、全体としての存在者がそこで滑り落ち、そこで現存在が無のうちへ、存在者のラディカルな非・自明性のうちへ抱え込まれるところの不安や退屈の気分のなかで生じる。《なぜそもそも存在者があるのであってむしろ無があるのではないのか？》、無そのものの経験から発源するこの形而上学の問いから初めて他のすべての問いも生じる。この観点からするなら、学問は形而上学に基づいていることになる。というのも、形而上学は現存在の根本生起を意味しているからである。それゆえもし学問が無をすぐさま無意味なものとして退けるならば、学問それ自身が失笑を買うことになってしまうのである。

ハイデガーは、作家エルンスト・ユンガー（一八九五 - 一九九八）によるニヒリズムの規定と彼が対決した、一九五五年に公表されたテキスト『「線」について』²⁰⁾のなかで、講義「形而上学とはなにか？」およびそこで立てられた無への問いに立ち還っている——とはいえ彼らしいいくつかの修正をとまってはいるが。そこでの無は、今や以前の講義で問われていた端的な〈無〉ではもはやない。そうではなく、すべての存在者に対するまっ

たき他者としての無である。「存在者ではないがそれにもかかわらずある *es gibt* この無は、非的なもの *Nichtiges* ではない。それは現前に属す」²¹⁾。ここで示唆されている無は、明らかにハイデガーによって再三再四、繰り返して熟慮されてきた存在との緊密な連関に属している。この存在には、この存在自身は現前するものを現前させることによって不在のままに留まりかつその限りで〈無〉と呼ばれうるということが構成的な仕方で属している。私たちはここに、私が前に区別した三つの基本線のなかの第二のものを見出す。それは、存在への無の構成的帰属性、つまり存在者がそこで露呈されるが、その露呈そのものはまさにそこに隠れてしまう明るみへの帰属性である。

他に優先して存在史の思索にかかわるハイデガーの「無」の考え方における第三の基本線、形而上学批判的な基本線は、「形而上学とはなにか？」の講義にはまだ出てきていない。そこにあるのは、それよりもむしろ、無への問いを立てることが出来る形而上学である。ハイデガーが国家社会主義の時代に行ったニーチェ講義のなかで、この形勢は根本的な仕方で変化した。形而上学、継承された夕べの国の思索の試みのまとまった統一性は、今やヨーロッパのニヒリズムの歴史だと見做されることとなる。無への問いを現実立てることを拒絶し、無をなにか単なる非的なもの *Nichtiges* と捉える根本態度は〈ニヒリズム的〉と特徴づけられる。ハイデガーにとっては、無は存在者でもまた単に非的なものでもない。そうではなく、いわく形而上学が一度も思索することができなかつたそういう存在のことである。「ニヒリズムは、より根源的かつより本質的に経験され概念把握されるならば、形而上学の歴史であり、これは形而上学的根本態度へと押し流され、この根本態度においては、無は自身の本質において単に了解されえないだけではない。そうではなく、もはや概念把握されようとしめないのだ。つまりニヒリズムとは、無の本質に関する本質的な無 - 思索を言っている」²²⁾。このニヒリズムはもはや単に諸学問だけではなく、まさしく形而上学にもかかわるものである。

いわゆる〈ケーレ〉以後のハイデガーの存在史の思索にあつては、哲学的

関心が一般的に個別的な実存から歴史的人類に移動した。ちょうど実存する現存在のように、文化や社会もまたつねに特定の実存諸可能性を掴み取り、別の諸可能性を締め出さなければならない。存在者と出会わせる様々な歴史的仕方の連続を、ハイデガーは存在の歴史の統一性のもとに要約する。その場合、存在は不可視のマトリックスとして、存在者の従来のすべての投企を生み出し、それ自身はその根拠として隠されたままに留まっていたそういう根拠として考えられているが、そうであるがゆえに、この根拠はタベの国の哲学者にとっては〈無〉だったということになる。従来哲学者たちは——そのようにマルクスのよく知られた格言²³⁾をパラフレーズできるが——、存在者をその存在者性においてただ様々に解釈してきただけである。重要なのはしかし存在を問うことである——形而上学から見れば非的な無ではあるが、しかしながら存在史的なエルアイクニスの思索から見ると、無化する無であるところの存在を問うことである。

六節 仏教の〈空〉の考え方

ハイデガーによって批判された存在の現前的積極性の反対概念として〈無〉のタベの国における解釈は、もし私たちがそれをまったく異なる存在解釈と、つまりどのように仏教哲学のなかでそれが発展したのかということと対照させるなら、より一層はつきりと浮かび上がってくる。

〈存在〉と〈空〉(存在と無)の関係に関する仏教的解釈の中心思想は、空が存在の充実に対して単純な仕方で対立させられてはならず、〈空〉(śūnyatā)がインテグラルな成素、ひいては存在の内的本質そのものを形作るということに存する——その場合、〈本質〉という表現はそこではたまたもう一つ別のレベルにおいて〈無〉-概念に内属するパラドクスを再生産するだけである。それというのも、存在者が空であるかぎりにおいて、その存在者はそもそも本質を所有していないからである。まさにこの非-本質

のうちにこそその存在者の本質は基づいている。〈空〉は、それゆえ仏教哲学において、現実構成的機能を付与されている。

〈空〉(śūnyatā)は、たしかに数多くの仏教の流派や学派にとって中心的なものであるが、私は、以下では、インドの哲学者、龍樹(Nāgārjuna)の哲学に的を絞る。龍樹は「中観派」(Mādhyamaka)²⁴⁾と共に大乘仏教 Mahāyāna-Buddhismusの精神的基盤を整えた。彼は、存在と非存在の両極端のあいだの中間的位置を占めることを要点としていたブツダのもともとの教説を回復することを、みずからの『中論 Mūlamadhyamaka-Kārikā』²⁵⁾の哲学の仕事として引き受けたのである。この中間的位置は、たとえば『相應部経典 Samyutta-Nikaya』のブツダの説法のなかにはかなりはっきりと明言されている。そこではつぎのように言われる。

「もっぱらある「二元性」において(…)この世界は保たれている、つまり〈それがある〉そして〈それがない〉ということにおいて。

しかし真理に従った正しい洞察によって世界の生成を直観する者には、世界に関して〈それがない〉ということはない。

そして真理に従って正しい洞察によって世界の消滅を直観する者には、(…)世界に関して〈それがある〉ということはない。(…)

「〈すべてがある〉——これは(…)第一の終わりである。〈すべてがない〉、これは第二の終わりである。

完成された者はこの二つの終わりから距離を置き、その中間にある道を指し示す。」²⁶⁾

龍樹の目からすれば、ブツダの生涯と活動以後数世紀の仏教の教説の解釈は、この中間の道からあまりに遠ざかってしまっていた。すでに、論蔵 Abhidhammapitakaのなかで、つまり仏教経典の最も基礎的な選集であるパーリ語経典のいわゆる〈第三蔵〉のなかで²⁷⁾、瞑想的に獲得されたブツダの洞

察は哲学的かつ心理学的に体系化されており、それはまたかなり強く分類され細かく区別されたダルマの、つまり存在要因の理論へと流れ込んだ。それ以後の時代におけるダルマ理論の複雑かつ多面的な解釈は、帰するところ説一切有部 Sarvāstivādin と経量部 Sautrānikas とのあいだの基礎づけの対立へと結果した²⁸⁾。説一切有部が、ダルマはすべての三世を通して、それゆえ永遠に存立するという見解を取った一方で、これに対する経量部は、ダルマはそのつとただ特定の瞬間にのみ現実存在するのだという理解に執着した。龍樹からすれば、この見解の対立はもっぱら、今しがた引用した經典のなかでブッダが明確に拒絶したはずの〈すべてはある〉もしくは〈すべてはない〉という両立場への固執を繰り返しているにすぎなかった。その際、説一切有部は絶対的存在もしくは絶対的永続性および実定性の立場を代表し、これに対する経量部は絶対的非存在、絶対的非永続性および否定性の立場を代表している。しかしながら、龍樹からするならば、両者はともに、龍樹にとっては何よりも重要なブッダの教説を、つまりは縁起 Pratītyasamutpāda²⁹⁾、すなわち条件づけられた生成ないし相互依存性における生成に関する教説を十分に顧慮していない、ないしはその射程を見誤っているがゆえに、両者の立場は間違っただけのものなのである。縁起とは——龍樹の観点によれば——非・自己 (anātman) に関する仏教の根本的教義を基づけ、それゆえまた一切のものの特徴性としての空 (śūnyatā) の根底に存している。すべては条件づけられた依存性のなかで生成するがために、すべての物とすべての現象は多種多様な諸関係のうちで相互的に存立していることになる。完全な孤立のなかで考察されうるような物や現象はなく、それらを構成する関係の網の目の外に存立しているような物も現象もない。それゆえにまた、〔夕べの国の形而上学・存在論におけるように〕自己自身との永続的同一性を所有するようなものはなにもないのである。それぞれの物は他の諸物との関係のうちに（他の諸概念に対するそれぞれの概念のように）立ち、それらと結びついて永続的な過程性に支配されているがために、何らかの物の本質、ひいてはその根

本のかつ不変の本質諸特徴は決して確定されえない。相互に相対化するすべての物の普遍的関係性から帰結するのは、如何なるものであれ現前的自己同一性を保有してはいない、ということである。現実性の基盤としての仏教哲学は——タベの国の存在論のように——、互いに関係に入ることができるような諸実体、諸物ないし個物を想定することはない。そうではなく、誤って考えられた諸実体、諸物ないし個物がはじめてそこにおいて生成するプロセス的諸関係を想定する。ここから、《本質徴表は存在しない》ということが諸物の本質徴表として明らかとなる。まさにこのアспектこそ、龍樹の表現《śūnyatā》〔シャーニユター・空〕が明確に規定しようと試みているものなのだ。《śūnyatā》〔シャーニユター・空〕と《pratītyasamutpāda》〔プラティーティヤサムトゥパーダ・縁起〕、つまり空性と条件づけられた生成との連関はまた、如何なるかぎりにおいて龍樹哲学が中間の道の教説として理解されねばならないのかを説明している。つまり、或るもの・存在者・存在そして一切が存在するのは、それらが条件づけをし、相互依存性のうちで生成するからである。それらが条件づけをし、相互的依存性のなかで生成したということが意味するのは、それらがその本質において、その同一性において空であるということである。とはいえ、すべての存在者がその本質において空であるがゆえに、ひとはまた正当にも、すべての存在者は存在しないと述べるのであり得るのである³⁰⁾。しかし、《śūnyatā》〔シャーニユター・空〕がまた同時に意味するのは、私たちが諸概念に固執しようと試みるやいなや、私たちの諸概念が帰するところ空であるということである。より詳細な考察において、諸概念は自身の反対者へとみずからかわっていることを示すが、そこにおいてこの両者の相関概念は対立的な対の内部で交互に相対化する。それゆえ依存的生成 (*pratītyasamutpāda*) に関する教説の適切な理解からは、龍樹がすでに彼の主著『中論 *Mūlamadhyamaka-Kārikā*』の冒頭で、ブッダつまり完全に目覚めた者に依拠して言明しているところの、すべての諸立場と諸対立の解体が帰結する。すなわち、生成もなく消滅もなく、

断絶することも持続することもなく、一性もなく多数性もなく、現象に到ることもなく現象から消え去ることもない³¹⁾。

七節 架橋的思索：ハイデガーの「無」の解釈と仏教の「空」の考え方 のあいだの共通性と違い

正当にもマルティン・ハイデガーは、東アジア的の思索態度との対話へ踏み込んだ最初の重要なヨーロッパの哲学者と認められている。それはつぎの三つの観点からである。一つには、ハイデガーの著作のなかにはタオイズムや仏教そして更なる東アジアの思索の伝統への明示的なかわりとはほとんどないにもかかわらず、彼の思索はタオイズムや仏教のような東アジアの潮流に対して完全にオープンだったということである。二つ目には、ハイデガーは東アジアにおいてとりわけ日本において二〇世紀に最も熱心に受容され、東アジア哲学との連関のなかに置き入れられたヨーロッパの哲学者たちに含まれる、ということである。三つ目には、ハイデガー自身が、東アジアの哲学者、とりわけ日本の、しかしまた韓国や中国それにインドの学者たちと数十年に渡って個人的に対話していたということである³²⁾。そのかぎりにおいて、ハイデガー哲学を東アジアの思索の伝統に結びつける架橋的思索を求めることは、至極当然なことといえよう。

仏教的な「空」の把握とハイデガーの「無」の概念との重要な共通性は、私にはプロセス存在論的な存在の解釈のうちに存しているように思われる。ハイデガーの哲学もまた仏教も、同一的・現前的な実体から出発し、世界の根拠をつまるところ絶対的存在者に見出すような存在 - 神論的世界考察を批判している。そのかわりに両者の考え方は共に、存在の有限性や出来事性を強調するものだといえる。「存在」はこのような解釈のなかでは、現前によって充実され閉ざされた区画として、現前的な存在をただ否むだけの「無」に対立するものではない。むしろこの「無」は、ハイデガーにとってもまた

仏教にとっても存在者の露呈のインテグラルな成素なのである。たしかにハイデガーも仏教の著者も明確な仕方で、大抵アルフレッド・ノース・ホワイトヘッド（一八六一 - 一九四七）の哲学に関係づけられる「プロセス存在論」の概念を使用してはいない。そうであるとはいえ、この概念は、現実性の基盤として同一的に現前しそれとして認識可能な真実在ではなく、時間的に把握された連続と出来事を想定するこの存在解釈のための一般的特徴づけとして普通に使用されるものである。プロセスが——諸対象ではなく——存在論的に根本的な仕方で概念把握されるやいなや、差異・関係・否定は、もはや存在者の曇りない現前性に対する副次的要素としては捉えられない。それらは存在者の生成と消滅のインテグラルな成素となり、それゆえ存在そのものの諸契機となる。仏教が紀元前五世紀に、アートマンとブラフマンを同一視したバラモンの世界観に対抗してプロセス的存在解釈に力を与えたとするならば、ハイデガーは、フォアゾクラティカーからヘーゲルやニーチェまでの〈夕べの国〉の哲学の主要潮流を支配した実体主義的現前の形而上学に対抗して、彼のエルアイクニスの思索を提起するのである。

ハイデガー哲学と仏教の考え方との更なる共通点は、ハイデガーの〈放下 Ge lassen heit〉概念のうちに見出すことができる³³⁾。ハイデガーが、意志が夕べの国の形而上学の根本原理であると強調し、代わって非 - 意志的に存在 - させること Sein-Lassen が存在への思索のより適切な関係を可能にすることを強調する場合、この考えは、諸物をそれがあるがままに存在させるためには主体が意志に満ちた諸々の執着³⁴⁾に別れを告げなければならないとする仏教の見解と相通するものになる。《我 Ich》は、存在に空間を与えるためにまず自身の諸々の放恣な衝動を捨去らねばならず、それらに関して空にならねばならない。

ハイデガーの「無」 - 概念と仏教の「空」の解釈のあいだの中心的な相違は、ハイデガーが「空」の彫琢された存在論（仏教の阿毘達磨³⁵⁾のように）もまた「空」の否定論理（龍樹の哲学のように）も提出しなかったというこ

とにある。そのかわりに、ハイデガーの思索はむしろ「無」（不安の分析におけるような）の特定の経験の現象学的記述を提供している、あるいは——存在史の思索における——存在者の存在に関する特定の哲学的ポジションに関する、そして存在史に応じた仕方でも克服されなければならない形而上学の根本姿勢に関する解釈学的読解を提供している。ハイデガーの「無」は、実存論的分析の文脈でもまた存在史の文脈においても「空」の仏教的思索には疎遠なドラマティックな緊張に満ちている。なぜ空虚との遭遇が不安へ通じていなければならないのか、仏教の視点からはほとんど納得されえないだろう。むしろそれとは反対に、生成するものすべての相互的依存性への洞察は、まさに強い感情ないし不安のような〈気分〉からの離脱に寄与するものとなるだろう。まったき存在棄却と別の始源とのあいだのまさしく黙示録的な抗争を存在 Seyn のエルアイクニスから召喚するハイデガーの存在 Seyn の思索の歴史性もまた、仏教的な考え方とは決して調和しない。それゆえ正当にも、ドイツで活動する韓国の哲学者ハン・ビュンチュル（Byung-Chul Han）は、「禪 - 仏教的空は、ハイデガーの空よりもより空である」³⁶⁾と声明している。というのも、ハイデガーは、彼の哲学の根本的に非 - 実体主義的かつ非 - 主観主義的構想にもかかわらず、存在 Seyn からの呼びかける促しのなかに己の成就を見出す歴史的な神学に縛られたままだったからである。

註

- 1) (訳註) 本稿は、立命館大学文化現象学センター主催によるマルクス・ヴィルトツ (Markus Wirtz) 氏の講演 (原題「Martin Heideggers Auffassung des ‚Nichts‘ und die buddhistische Konzeption der Leere」, 於立命館大学、二〇一四年四月一九日) の全訳である。
- 2) (訳註) 原文で主に引用符として使用されている „“ は「」とし、主として表現を際立たせるために用いられている ; は 〈〉 に直した。原文における半角の () は訳文では全角の () に直した。また訳文の語や文の分節を明示するために訳者が任意に《》を挿入した。また [] は翻訳者の補足を挿入する際に用いた。原文のイタリックで記された講義や論文は「」で、著作は『』で括った。またそれ以外のイタリックによる強

調部分は訳文の該当部分に傍点を付したが、ドイツ語以外の語がイタリックの場合は例外として翻訳には反映させなかった。訳語の原語を示した方がよいと判断した箇所では、当該の訳語の直後に原語を示した。訳者が必要に応じて挿入した脚註には、冒頭に（訳註）と記して区別した。

- 3) M. Heidegger: *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*. GA Bd. 96. Frankfurt a.M. 2014, S. 46.
- 4) Ebd.
- 5) P. Trawny: *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt a.M. 2014.
- 6) つぎの哲学的概略を参照せよ。M. Wirtz: *Geschichten des Nichts. Hegel, Nietzsche, Heidegger und das Problem der philosophischen Pluralität*. Freiburg/München 2006, S. 102-134 (inkl. Literaturangaben).
- 7) I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 290/B 346.
- 8) Siehe dazu Wirtz 2006, S. 242-248.
- 9) Siehe ebd., „II. Hegels Begriff des Nichts – Von der abstrakten Leere zur guten Unendlichkeit“.
- 10) Vgl. ebd., „III. Nietzsche und die Nihilisten – Dionysos gegen die indische Circe“.
- 11) R. Carnap: „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“. In: *Erkenntnis*, 2 (1931), S. 219-241.
- 12) M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1993 (auch veröffentlicht in: GA Bd. 2. Frankfurt a.M. 1977).
- 13) Vgl. ebd., § 58: „Anrufverstehen und Schuld“.
- 14) M. Heidegger: *Was ist Metaphysik?* In: Ders.: *Wegmarken*. GA Bd. 9. Frankfurt a.M. 1976, S. 103-122.
- 15) Siehe Carnap 1931, a.a.O.
- 16) M. Heidegger: *Was ist Metaphysik?*, a.a.O., S. 107.
- 17) Siehe ebd., S. 108. Vgl. entsprechend auch Heideggers „Brief über den Humanismus“. In: *Wegmarken*, op. cit., S. 313-364. 「無化するものは、無的なものとして己を明るませる。この無的なものは〈否 Nein〉のなかで言表されうる。〈ない Nicht〉は、否定の《否 - と言うこと》からは決して発源しない」(Ebd. S. 359)。
- 18) *Was ist Metaphysik?*, a.a.O., S. 117.
- 19) Ebd., S. 116.
- 20) M. Heidegger: „Zur Seinsfrage“ („Über, Die Linie“). In: Ders.: *Wegmarken*, op. cit., S. 385-426.
- 21) Ebd., S. 419.
- 22) M. Heidegger: *Nietzsche*. GA Bd. 6.2. Frankfurt a.M. 1997, S. 44.

- 23) (訳註)「哲学者たちは世界をただ様々に解釈してきただけである。重要なのはしかし世界を変革することである」(Marx-Engels-Werke, Bd. 3, 5. Aufl. Berlin: Dietz 1978, S. 535)。
- 24) (訳註)「中観派」。龍樹の『中論』を根底に置いて、般若空観を宣揚した学派。中村元『佛教語大辞典 下巻』(東京書籍、一九九一年)、九五八頁参照。
- 25) B. Weber-Brosamer/D. M. Back: *Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mūlamadhyamaka-Kārikā*. Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen. Wiesbaden 1997.
- 26) Zitiert nach H. Küng (Hrsg.): *Buddhismus. Die klassischen Schriften*. München 2005, S. 122f.
- 27) (訳註)「論藏」は、後代の学者がブツダの教義を解明検討したもので、三藏(経・律・論)のなかの第三の藏(pitaka)であり、「阿毘達磨」とも呼ばれる。中村元『佛教語大辞典 上巻』(東京書籍、一九九一年)、八頁、二三七頁、四八一頁、加えて同書下巻、一四六三頁—一四六四頁参照。
- 28) Vgl. ebd., Kap. 15: „Das Eigensein“, S. 50-54.
- 29) (訳註)「Pratītyasamutpāda」。この語は原文において、文章内における位置に関係なく最初の文字が大文字の箇所と小文字の箇所があるが、同じものと判断した。
- 30) Siehe dazu die Erläuterung von B. Weber-Brosamer u. D. M. Back in: *Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mūlamadhyamaka-Kārikā. Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen*. Wiesbaden 1997, S. 52.
- 31) Ebd., S. 1.
- 32) Siehe dazu R. Elberfeld: „Heidegger und das ostasiatische Denken. Annäherungen zwischen fremden Welten.“ In: *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Hrsg. v. D. Thomä. Stuttgart/Weimar 2003, S. 469-474.
- 33) Siehe dazu M. Heidegger: „Zur Erörterung der Gelassenheit“. In: Ders.: *Aus der Erfahrung des Denkens*. GA Bd. 13. Frankfurt a.M. Frankfurt a.M. 1983, S. 37-74; Chen-Yu Chung: *Daoismus und Gelassenheit. Eine interkulturelle Perspektive*. Nordhausen 2006.
- 34) (訳註)「諸々の執着」。原文では、「Anhaftungen」。著者は通常ドイツ語で、「Anhaftung」と訳される仏教語の「upādāna」を念頭に置いているものと思われる。「upādāna」の最も一般的な和訳は「取」であるが、語の分かりやすさと「Anhaftung」というドイツ語のニュアンスを考慮して「執着」とした。中村元『佛教語大辞典 上巻』(東京書籍、一九九一年)、六二二頁参照。ニュアンス的には同じく仏教語である「煩惱」に近いが、こちらのサンスクリット語の原語は「kleśa」であり、ドイツ語では通常「Leiden」と訳される。同下巻、一二七三頁参照。
- 35) (訳註)「阿毘達磨」。ダルマ(=法)の研究ないしその論書の意。原始仏教では三藏中

の論蔵を指す（註二七を参照）。

36) Byung-Chul Han: *Philosophie des Zen-Buddhismus*. Stuttgart 2008, S. 61.