

1. 熊偉の略歴と中国大陸におけるハイデガー研究の芽生え

21世紀をほぼ四半世紀経過した現在、中国においてハイデガー研究はきわめて盛んである。ヴィットーリオ・クロスターマン社のドイツ語全集に基づく中国語訳も商務印書館などから続々と刊行されており、全集第94巻、いわゆる黒ノートも、2021年に同出版社から『思索（二至六）：黒皮本 1931-1938』として翻訳出版されている。商務印書館は、中国現象学文庫というシリーズを刊行しており、同シリーズは「現象学原典訳叢」と「現象学研究叢書」に大別される。原典の翻訳にせよ、研究にせよ、同シリーズにおけるハイデガーに関する著作は他の哲学者に関する著作よりも抜きん出ている。また、『中国現象学与哲学評論』という研究誌¹でも、ほぼ毎号ハイデガーに関する論考が掲載されている。

このような隆盛を見せる中国におけるハイデガー研究の先鞭をつけた人物が熊偉（1911-1994）であり、中国大陸におけるハイデガー研究は、熊偉からの「一線単伝」と称される²。1987年に『存在と時間』の中国語版全訳がはじめて刊行（『存在与時間』）されるが、訳者は熊偉の弟子である陳嘉映（1952-）と王慶節（1956-）の二人で、熊偉は監修者として名を連ねている。本発表は、どのようにして「一線単伝」と言われるような状況が出現したのか、そして熊偉のハイデガー理解にはどのような特徴があったのかを明らかにしようとするものである。

まず、彼がどのような経緯でハイデガーに接したのか、その後どのようにハイデガーの思想を紹介していったのかを時系列に沿って略述する。論述にあたっては、熊偉の死後、弟子たちによって編集・出版された論文集『自由的真諦——熊偉文選』におさめられている「熊偉自伝」を主に参照した。

¹ 1995年に第1輯、98年に第2輯、2001年に第3輯が刊行された。第3輯以降、ほぼ年に1、2回のペースで刊行され、2024年9月現在、第34輯まで刊行されている。また通巻に含まれない特輯号も発行されている。

² 熊偉『自由的真諦——熊偉文選』、中央編訳出版社、1997、p.393。巻末附録の王焯・陳嘉映による回想文（「於天人之際、求自由之真諦——憶熊偉先生」）中の語。以下、本書を「Zi」と略称し、引用箇所を（Zi:393）のように示す。なお、熊偉について日本語でのまとまった紹介は、王前『中国が読んだ現代思想——サルトルからデリダ、シュミット、ロールズまで』（講談社、2011）pp.46-53が早く、発表者も「東アジアにおける現象学の展開」（池田・合田・志野・美濃部共著『何処から何処へ——現象学の異境的展開——』、知泉書館、2021）pp.272-279で扱った。

熊偉は1911年に昆明（雲南省）で生まれ、13年に一家は祖宗の地である貴陽（貴州省）に移り住む。父は清朝に仕える役人で、革命後も州長官の秘書長を務めていたが、反乱者により1920年に殺害され、9歳だった熊偉も九死に一生を得る。この体験が熊偉の死生観にも影響を与えたものと思われる。1929年に北京大学の哲学系に入学、卒業後の33年にドイツに渡り、フライブルク大学に留学する。ハイデガーの名前を現地ではじめて知り、その講義にたちまち魅了される³。熊偉はその当時の印象を、「自伝」で次のように語っている。

授業を受けてみて、最初の頃は言語の壁があったものの、すぐにその物腰に魅せられた。端的に言うなら、彼は知識を植えつけようとはせずに、人の思考をひらこうとし、詩的に思考し、詩的に語った。そして私たちは、その場から離れるのを忘れてしまうほど没頭したのだ。(Zi: 383)

熊偉はハイデガーの講義を3年にわたって受講し、ある時突然「人生が開けた」ような感覚を覚える。それは、「真の私自身[真正的我自己]」に目覚めたということである(Zi: 384)。この真の私自身とは、私がつねに世界の中に存在しているということであり、世界もまたつねに世界内存在としての私を含んでいる、そしてこのような私の真のあり方から、真の自由が導かれる(Zi: 384)、以上が熊偉のドイツ時代の「悟り」であった。このような考えを、天と人との関係に関する中国思想の伝統とも近いものとして熊偉は理解し、中国思想とハイデガーが再発見したギリシア思想とが合流する点だと説いている。熊偉は1930年代の時点で、ハイデガー思想と中国思想との近さを看取していたのである。

フライブルク大学には1933年から36年まで籍を置き、37年からはボン大学に移り39年に学位を取得する。この間、ニコライ・ハルトマンの授業やゼミにも、陳康という留学生とともに参加していた。その後、ボン大学などで⁴、おそらくは中国語の講師などを務め、1941年に帰国する。なお、同時期のドイツへの中国人留学生として、1931年から1933年までハイデルベルク大学とフライブルク大学にいた沈有鼎(1908-1989)がいる⁵。沈有鼎は論理学を専攻しており、当時大学を退いていたフッサールに私的に師事した人物である⁶。

³ ハイデガーの講義には、1920年代に山内得立、九鬼周造、田辺元、務台理作らが参加したが、いずれも20年代のうちに日本に帰国しており、熊偉との接点はない。

⁴ 熊偉「欧美之行」(熊偉『在的澄明——熊偉文選』、商務印書館、2011、p.302)の記述に拠る。以下、本書を「Zai」と略称し、引用箇所を(Zai: 302)のように示す。黄見徳は、ベルリン大学に勤務していたとする(黄見徳『西方哲学東漸史』(下)、人民出版社、2006、p.1140)。

⁵ 王煒・陳嘉映が熊偉から聞いたことによると、他に居伯強という中国人もハイデガーの講義に参加していたようである(Zi: 388)。

⁶ 他に洪謙(1909-1992)が1927年から1937年まで、ドイツ、オーストリアに留学してい

戦後、陳康はアメリカに渡って中国に戻らず、中国に戻った沈有鼎もフッサールやハイデガーについては何の言及もしなかったため、中国におけるハイデガー紹介は熊偉のみが担うことになる。

熊偉は、ハイデガーが総長就任演説（5月）を行った1933年の10月にドイツに渡っており、当時の状況を間近で体験していた一人である。ハイデガーは「シュピーゲル対談」で、34年の夏学期の「論理学」以降の講義について、「聞く耳を持っていた人はみな、これがナチズムとの対決であったということを聴き取りました」と語っているが⁷、熊偉はハイデガーがナチと手を切ったという印象は持たなかったと述懐している（Zai: 109）。ハイデガーのナチ関与に関する熊偉の見解については後述する。

ドイツ留学期間の成果として特筆されるのが、1937年に執筆された「語ること、語り得ること／語り得ないこと、語らないこと（説、可説；不可説、不説）」という論考である。この論文が熊偉のフライブルク大学で学んだ成果の結晶であり、自身の得た「悟り」の内容をまとめたものである。この論文は、熊偉の帰国後、昆明で口頭発表がなされ、1942年に活字となる。中国で最初にハイデガーに言及した論文だとされる⁸。しかし当時は聴講者の

る。洪謙はウィーンでシュリックに師事し、論理実証主義の研究に従事した人物である。

⁷ マルティン・ハイデッガー『形而上学入門 附・シュピーゲル対談』、川原栄峰訳、平凡社、1994、p. 378。

⁸ たとえば、張祥龍・杜小真・黄応全『現象学思潮在中国』（首都師範大学出版社、2001）、p. 62。ただし、「中国」人が発表した論文としては、日本占領下の台湾出身の洪耀勳、曾天從、楊杏庭らが1930年代後半に日本語でハイデガーに言及した論文、著作を発表している。洪耀勳と曾天從は台湾で教鞭を執るが、熊偉との接点は見当たらない。また、台湾で早い時期に公刊された『存在と時間』の部分訳（第9節と第10節で英語からの重訳）として牟宗三（1909-1995）の手によるものがある（牟宗三『智的直覚与中国哲学』、台湾商務印書館、1971、pp. 368-383）。熊偉は牟の翻訳について、北京大学で彼と同窓であったその存在には触れているが、内容には立ち入っていない（Zai: 308）。牟宗三の方にも熊偉の業績を参照した形跡はない。また、唐君毅（1909-2008）は、「ハイデガーの存在哲学について[述海德格之存在哲学]」（初出、1952年）において次のように述べている。「後に中央大学で同僚となった熊偉は、ハイデガーに薫陶を受けた人物で、中央大学の『文史哲』季刊に一本の論文を発表したことがあったが、その中には多くのハイデガー思想が含まれていた。彼はしばしば私にハイデガーについて語ってくれた」（陳鼓應編『存在主義』増訂本、台湾商務印書館、1992、p. 119）。中央大学は、熊偉がドイツから帰国後に一時期勤めていた大学で、『文史哲』掲載の論文とは、「語ること、語り得ること／語り得ないこと、語らないこと」である。唐君毅のこの論文については、志野好伸「東アジアにおける現象学の展開」（池田・合田・志野・美濃部共著『何処から何処へ——現象学の異境的展開——』、知泉書館、2021）pp. 279-282で紹介した。

ほとんどが理解できず (Zi: 390)、何の反応も得られなかった⁹。とはいえこの論文は熊偉の研究の方向を決定づけたものであり、1980年代以降に執筆・発表されるハイデガーに関する熊偉晩年の論考は、すべてこの論文の延長上にあると言ってよい。

熊偉は、1941年に「人間本性を護持して（在人性保護之下）」というタイトルのドイツ語で書かれた論考（ドイツ語タイトルは未詳）を、中国大使館のパフレットに寄稿する。この文章は、中国が日本の侵略を受けながら持ちこたえている理由をヨーロッパに知らせる目的で、祖国の日本と結んでいたヒトラー政権が中国民族を劣等の民族と位置づけていたことに対する憤りも込めて執筆されたものであった。熊偉は、この文章に関してゲシュタポから一度面談を受け、身の危険を感じて帰国する。

ハイデガーのもとで、『老子』の翻訳を手伝った蕭師毅 (Paul Hsiao, 1911-1986) ——『ハイデガー事典』が「蕭欣義」と記すのは誤り——は、1942年にハイデガーと初めて会っており、熊偉とは期間が重ならない。ドイツ留学を終えて台湾に渡った蕭と熊偉が交流した形跡もない。ただし熊偉は、ハイデガーと蕭との『老子』共訳作業には大きな関心を有しており、1980年代にドイツを複数回訪れた際には、W. ビーメル (1918-2015) から蕭師毅についての証言を得たり、ハイデガーの息子のヘルマン・ハイデガーに直接『老子』の翻訳原稿について尋ねたりしている。

熊偉は1941年に中国に帰国した後、いくつかの大学で哲学の教授を務め、新中国の成立後も大陸にとどまる。1952年からは北京大学に勤務し、20年間にわたって青年ヘーゲル学派についての講義と実存主義についての講義を行う (Zai: 287)¹⁰。この間に発行された『現代外国資産階級哲学資料』1961年第2輯に、梁志学 (梁存秀, 1931-2018) によるハイデガー「形而上学とは何か」の翻訳が掲載される。これが中国で最初に発表されたハイデガーの翻訳である。梁志学は、北京大学の出身で、学生時代は熊偉の授業にも出席していた。『現代外国資産階級哲学資料』1962年第2/3輯には、熊偉の手になるハイデガー「ヒューマニズム書簡」の翻訳が掲載される。さらに1963年には、商務印書館より『実存主義哲学 (存在主義哲学)』が刊行され、そこに熊偉による『存在と時間』の部分訳が掲載される。これが『存在と時間』の最初の中国語訳である。ただし、これらの出版物は「内部発行」であり、一部の研究者、関係者しか手にできなかった。当時、ハイデガーの思想は、正しいマルクス・レーニン主義とは異なる誤ったブルジョワ思想と位置づけられていたためである。

1966年に文化大革命がはじまり、熊偉の家にも紅衛兵が押し入ってきたが、熊偉は子供に向かって「怖がることはない。ただ死ぬだけのことだ」と語ったという。王煒 (1948-)・陳嘉映は、このような達観した態度を取り得た理由を、ハイデガーの「死へと向かう存在」に学んだことと、幼少期に反乱者に殺されそうになった体験があったこととに求めている (Zi:

⁹ 張祥龍・杜小真・黄応全『現象学思潮在中国』、p. 62。

¹⁰ 『在的澄明』に収められた論文「青年ヘーゲル学派 (青年黒格爾学派)」 (Zai: 178-254) は、この間の授業の成果である。

387)。1971年には労働改造（労改）の対象となり、江西省の鯉魚洲に派遣されて一定期間農作業に従事したが、その年のうちに北京大学の哲学系から外国哲学研究所に移籍する。

『存在と時間』の全訳を行った陳嘉映、王慶節、他に王焯、張祥龍（1949-2022）、孫周興（1963-）ら 1980年代以降のハイデガー研究を担う研究者らが熊偉に学んだのは、文革が終了してからの時期である。

中国で改革開放路線が採られ、研究の自由度が格段に増すと、熊偉も海外での学会に参加するなど積極的に活動する。70歳を越えた年齢の熊偉は、1982年にはドイツ・ゲッティンゲン大学で開催されたハルトマン生誕百年記念シンポジウムに参加し、その足でアメリカ・シカゴで開催された北米ハイデガー協会第16回大会に参加する。アメリカでは、「平然と既成のものから離れて[恬然於不居所成]¹¹」と題する発表を行っている。さらに1987年にドイツ・ギーセンで開催された第14回全ドイツ哲学大会に参加、「中国思想スタイルのハイデガー」と題した発表を行った。発表内容は「ハイデガーと中国哲学[海德格爾与中国哲学]」と題して1993年に台湾の学術誌に掲載され、翌94年に同じく台湾で出版された論文集『現象学とハイデガー[現象学与海德格]』に転載されている¹²。1989年にもドイツを訪れ、ボン大学で開催されたハイデガー生誕百年記念シンポジウムに参加、「中国におけるハイデガーの共鳴状況」と題する発表を行った。ハイデガー没後の1989年に公開された「伝承された言語と技術的な言語」の全訳も行っている。

熊偉はまとまった著作は残さず、死後、弟子たちの手により、論文集『自由的真諦——熊偉文選』（1997年、附録の部分を除いて『在的澄明——熊偉文選』として2011年に再刊）、熊偉によるハイデガーの翻訳を集めた『熊訳海德格爾』（2004）が刊行された¹³。

ところで、熊偉の学生の一人であった劉小楓（1956-）は、かつての師について次のように述べている。

¹¹ タイトルはルネ・シャールに宛てたハイデガーの詩の一節からとられている。ドイツ語原文は、„die Entbergung der sich entziehenden Befugnis“（Bd. 13: 224）である。同タイトルの中国語論文は1987年に中国で公刊された。

¹² 台湾でのタイトル表記は、台湾でのハイデガーの漢字表記に倣った「海德格」である。中国大陆で出版された『自由的真諦』及び『在的澄明』に収録された際には、大陸での表記にあわせて「海德格爾」となっている。

¹³ 収録されているのは『存在と時間』の部分訳（第4、6、9、14、26、27、38、40、41、53、65、74節）、『形而上学入門』の部分訳、「形而上学とは何であるか」、「形而上学とは何であるか」への後記、「形而上学の根底の内への帰行」（「形而上学とは何であるか」への序論）、『杣徑』の部分訳（題辞と「何のための詩人たちか」の部分訳）、「ヒューマニズムについて」、「哲学の本質」（GA73.1: 675-682）、「伝承された言語と技術的な言語」、「かろうじて神のようなものだけがわれわれを救うことができる」（シュピーゲル対談）である。

熊偉教授はかつてハイデガーの教室で授業を聴いていたが、心はそこにはなかった。なぜなら当時日本が中国に侵略し、彼の体は教室にあっても心は祖国にあったからだ。新中国が成立した後、新生の共和国はただちに封じ込めに遭った。こうした歴史的状況の中で、熊氏がマルクス・エンゲルスの著作に没頭し、ハイデガーを研究しなかったことは、よく理解できる。結局のところ、マルクス・レーニン思想のみが、中国が独立自主を勝ち取るための哲学的な役割を果たしたのだ。熊氏は『実存主義哲学』文集にハイデガーの文章から抜粋した部分の翻訳を請け負うが、これは任務を引き受けたにすぎない¹⁴。

劉小楓の発言に依拠すれば、1970年代までの熊偉はハイデガーと接点はあるにしても、ハイデガー研究を熱心には行っていなかったことになる。しかしこの解釈は、熊偉自身が語っている留学中のハイデガーに対する思い、とりわけその間に得た「悟り」の感激と相容れるものではない。また以下で述べるように、熊偉の留学期の論文「語ること、語り得ること／語り得ないこと、語らないこと」と、1980年代以降に発表される熊偉晩年の論考とは連続性があり、ハイデガーへの関心は一貫して維持されていたと考える方が自然である。また、晩年の論文から判断しても、熊偉は、ハイデガーを置き去りにしてマルクス主義に没頭したのではなく、常にマルクス主義とハイデガー思想との関連を考えていたと思われる。

2. 熊偉の哲学観

熊偉の業績としてしばしば挙げられるのが、ハイデガーと中国思想との関連について先鞭をつけたということである。王慶節、張祥龍、劉小楓、いずれもそのことを指摘している¹⁵。「語ること、語り得ること／語り得ないこと、語らないこと」に既にハイデガーと中国思想をつなぐ発想は現れているが、熊偉は両者をつなぐことについて、どのような考えをもっていたのか。1947年頃に執筆されたと推定される¹⁶熊偉の論文「中国におけるヘーゲル学——真如師還暦を記念して[黒学在中国——寿真如師六秩]」から、それを伺うことができる。

この論文の中で、熊偉は哲学には、諸子百家がそれぞれ自説を主張して争うような「一家

¹⁴ 劉小楓『海德格爾与中国』、華東師範大学出版社、2017、pp. 1-2。

¹⁵ それぞれ、王慶節「親在与中国情懷——懷念熊偉教授」(Zi: 395)、張祥龍他『現象学思潮在中国』p. 63、劉小楓『海德格爾与中国』p. 2。なお、彼らはいずれも、自身がそれを採用するかどうかは別として、熊偉が Dasein を「親在」と訳したことを高く評価している。Dasein の中国語訳めぐっては、前掲、志野好伸「東アジアにおける現象学の展開」pp. 272-290 を参照。

¹⁶ 副題の「真如」は、北京大学時代の熊偉の恩師である張頤(1887-1969)の号であり、その60歳を記念する文章であることから執筆年代は推定できる。

の言」はなく、哲学は普遍的で「天人の際を窮め、古今の変を通ずる」ものだとする。この表現は司馬遷「報任安書」に基づくもので、司馬遷が自身の『史記』について、「天人の際を窮め、古今の変を通じ、一家の言を成さんと欲す」と述べたのに対し、熊偉はそのうちの「一家の言」を普遍性に背くものとして否定したのである。熊偉はさらに、「ドイツ哲学、中国哲学、ヘーゲル哲学、莊子哲学」はあるが、それは「ドイツ語、中国語、ヘーゲルの言葉、莊子の言葉」によって表現される哲学があるということことであって、「哲学を表現するドイツ語、中国語、ヘーゲルの言葉、莊子の言葉」がそれぞれ別個に「一家の言」としてあるということではないと述べている（以上、Zai: 37-38）。ハイデガーの講義を自分にとって切実な問題として、人生の問題として受け止めた熊偉にとって¹⁷、ハイデガーの思想はそれが哲学であるかぎり、「一家の言」ではなく、中国の思想と別個に独立したものではありません。別の論考¹⁸でも、熊偉は哲学の普遍性を謳っている。熊偉はそこでまず、ギリシアに端を発する伝統は科学的な学問に長けているのに対し、先秦（秦王朝以前の中国）に端を発する伝統は、修養など科学的な学問以外の学に長けている、と述べる。どちらか一方に囚われると、東洋哲学と西洋哲学とは符節を合しないように見えるが、「哲学の表現には東洋と西洋の違いはあるが、それぞれの伝統において表現された哲学自身は共同のものであって、東洋西洋の違いはない」（Zai: 5）。

論文「中国におけるヘーゲル学」の記述に戻ると、熊偉は哲学を表現する言語の問題について、さらに議論を以下のように展開している。形而上学は経験を超えた領域を扱うという点では、詩歌と共通するが、詩歌に哲学のような普遍性が求められるわけではない。カントからウィーン学派まで、形而上学の文学性を否定する者はいないが、認められているのはあくまで文学性であって、哲学が文学であるわけではない。中国のこれまでの伝統は「文を以て道を載せる」という観点から、文学性によって「普遍哲学」を埋没させて、「一家の言」を成してきたが、中国人も「普遍哲学」に連なることは可能である（Zai: 38）。論文全体の主旨からすれば、熊偉の意図は哲学の普遍性を標榜することにあるが、部分的にであれ、哲学を表現する言語の文学性を承認していることが注目される。というのも、哲学の文学性を認めることは、ハイデガー哲学への傾倒とも軌を一にしているからである。ハイデガーの学

¹⁷ 熊偉自身、次のように述べている。「ハイデガーに会ってから、「人が生まれて世に存在すること」について新しく体得する点があった。まず、ただ一生勉学を続けるだけという気にはならず、よりいっそう人生の内容に心を配るようになった」（Zi: p. 384）。王煒・陳嘉映も次のように述懐している。「彼（熊偉）はかねてよりハイデガー哲学を一種の人生哲学と理解し実践するとともに、人生を大きな書物と見做して、人生を見、書き、行ってきた」（Zi: 388）。

¹⁸ 「哲学における唯一の仮定[哲学中唯一的仮定]」。この論文の執筆年代は不明だが、その内容や表現は、残された熊偉の文章の中では、1937年執筆、1942年公刊の論文「説、可説；不可説、不説」に最も近似する。

問は詩であって哲学ではない、という評価もありうるのに対し、熊偉はその詩的性格に魅了されていた。既述のとおり、はじめてハイデガーの講義を受けた熊偉は、それが「詩的」なものであったことに感銘を受けたのであり、のちにハイデガーの詩を訳したり、彼の詩の一節を自分の論文の題名に採用したりしている¹⁹。その論文（「平然と既成のものから離れて」）では、ハイデガーの詩と『老子』や『莊子』の言葉とを並べて比較し、ハイデガーも老荘も、言語の詩的本質に関心をもち、両者とも詩になった人生を追求した、と述べている（Zai: 114）。したがって、熊偉の哲学観そのものが、ハイデガーの思想と親和的であったとすることができる。

「天人の際を窮める」という表現について、さらに一言付け加えておきたい。「天人の際」という表現は、王煒・陳嘉映の回想文のタイトル（「於天人之際、求自由之真諦」）にも使われており、文中では熊偉氏は「ハイデガーの哲学は、天人の際を窮める現在のさまざまな形而上学理論の中でも、きわめて精密周到な考えを提示しており、人々を深い考えに導くもので、中国の人が読むに値するものと考えておられた」（Zi: 388）とある。さらに熊偉氏は「自分の生死のことは問わず、探究されていたのは常に天人の際であった」（Zi: 394）とも述べられている。弟子たちの目にも、「天人の際」を窮めることは、師熊偉にとっての一生の哲学的課題であり、熊偉にとってハイデガーはこの問題を探究する上で欠かすことのできない存在であった、と映っていたのである。

3. 天人の際

では、熊偉にとって「天」とはどのような存在であり、「天人の際」とは天と人とのどのような関係を意味していたのだろうか。

王煒・陳嘉映の回想文に印象深いエピソードが記されている。熊偉が亡くなる数日前、シューメーカー彗星が土星と衝突した出来事を承けて、熊偉は過去に彗星が地球に衝突した歴史記録から、「もともと我々はいつも自然史と人類史を分けていたが、今思えばそれはやはり人間中心論なのだ。おそらく、こう考えるべきだろう、人類史と自然史は合致し、分けることはできない。人と自然とは、共同の運命を分かち持っているものであり、これが天命ということだ」という考えを披露したという（Zi: 394）。このエピソードのあとに続くのが、先生が「探究されていたのは常に天人の際であった」という上記の言葉であり、熊偉にとって天とは人間をとりまく自然界を意味するということができる。

さらに熊偉は、『莊子』齊物論の「天地と我とは並び生じ、万物と我とは一である[天地与我并生、万物与我為一]」ということばを複数の論文で繰り返し使用し、この考えがハイデガーと合致すると述べている。熊偉が引用する類似の表現に、『孟子』尽心上の「万物はみな我に備わる[万物皆備於我]や、陸象山の「宇宙は吾が心にほかならず、吾が心は宇宙にほ

¹⁹ 注 11 を参照。

かならない[宇宙即吾心、吾心即宇宙]²⁰」があり、三者が同時に引かれることも多い (Zai: 121, 132, 146, 312)。熊偉は、ハイデガー思想を儒家的か道家的かと強いて色分けすることはせず、中国思想全般の中で重なる部分があるという主張に終始している。哲学の普遍性を謳い、「一家の言」を斥ける熊偉にとって、儒家か道家かといった議論は関心の外であったと考えられる。また、これら中国古典の引用から、天は、熊偉にとって、宇宙や万物とも置き換え可能な語であることも確認できる。

では、熊偉はこれら『莊子』などに表明された中国の伝統的な「天人の際」との類似点を、ハイデガー思想のどのような部分に認めていたのか。最晩年の論文²¹「ハイデガーの自由論 [海德格爾論自由]」で熊偉は次のように述べている。

彼（ハイデガー）が語る現存在[我在]²²は、はじめから世界内存在[我在世]である。以前は現存在[我在]しか示していなかったが、最近では一字を増やしており、それが世界内存在[我在世]である。この世界内存在については、デカルトに先んじること百年、千年、すでに中国人が語っていた。それが莊子の「天地と我とは並び生じ、万物と我とは一である」であり、孟子の「万物はみな我に備わる」である。12世紀の陸象山も、「宇宙は吾が心にほかならず、吾が心は宇宙にほかならない」と述べている。ハイデガーは、現存在を把握し、さらに世界[世]について語っているが、この世界はあらゆる存在者の総和である。それを彼は「存在者全体[在者整体]」という術語を用いて呼んでおり、ここでは存在者と存在を区別することができない、としている。まさにこの存在者全体と混然一体となった存在、そこでの我、これこそが真実の自己であり、唯一無二の自己である。(Zai: 146)

²⁰ 『陸九淵集』雑説（巻22）に1度、年譜（巻36）に2度、「宇宙便(即)是吾心、吾心即是宇宙」と見える（中華書局、1980、p. 273, p. 483, p. 530）。

²¹ 本論文が公刊されたのは熊偉没後の1995年である。論文中に、現在という時間のあり方を説明するのに「1993年10月19日」(Z: 143)という例が提示されているので、この時期に原稿は書かれたものと思われる。

²² 熊偉による『存在と時間』の翻訳では、Daseinは「親在」と訳されている。1980年代以降の論文では、「此在」を使うことが多く、自分の学生であった陳嘉映の意見を容れたものである (Zi: 391, 397)。陳嘉映・王慶節共訳の『存在与時間』では、「此在」が使用されている。ここでの中国語表記は「我在」であるが、文脈上「現存在」を指すと考えられる。おそらく、『存在と時間』第9節冒頭の、„Das Sein dieses Seienden ist *je meines*“ (GA2: 56)などの記述を根拠にした翻訳だと思われる。ちなみに、この部分の熊偉による翻訳は、“这个在者的在总是我的在”である（熊偉訳、王焯編『熊訳海德格爾』、同濟大学出版社、2004、p. 13）。さらに付け加えると、『熊訳海德格爾』では、「世界内存在」は、単に「在世」と訳されており、「我」の一字はない。

ここで熊偉は、私という現存在が世界内存在という存在の仕方をしていること、私という存在が世界である存在者全体と一体となっていることを、「天人の際」の具体相として提示している。したがって、「天人の際」は、自然界と人間界の関係だけではなく、世界と我の関係、我という存在がこの世界に生きて在るという事態を意味している。

熊偉の別の論文「ハイデガーと中国哲学[海德格爾与中国哲学]」では、『莊子』の言葉に類似するものとして、ハイデガーの「それは人を茫然とさせる。全体とはそのようなものである。万物と私たちはいずれもぼんやりとした中に落ち込む[令人茫然。大全如此。万物与吾人皆陷入一片淡漠中]」という言葉が引用されている (Zai: 131)。これは「形而上学とは何か」からの引用で、対応するドイツ語原文は、„Wir können nicht sagen, wo-vor einem unheimlich ist. Im Ganzen ist einem so. Alle Dinge und wir selbst versinken in eine Gleichgültigkeit“ (GA9: 111)である²³。このハイデガーの論考は、「無への問い」に答えようとするものであり、そこでは無に対する不安という気分についても分析がなされている。こうした無や不安の問題もまた、熊偉にとっては「天人の際」に含まれるものであった。

ハイデガーの用語である「不安 (Angst)」を、熊偉は「畏」と訳す。この訳語は、ハイデガーの文章の翻訳でも、自身の論文中に引く中国語訳でも変わらない。この訳語について、張祥龍は、『論語』(季氏篇)の「君子には三つの畏れる対象がある[君子有三畏]」を想起させ²⁴、「天命を畏れる」という含意がある、と指摘している²⁵。「天命」という言葉は、熊偉による『存在と時間』翻訳において、Geschickの訳語として使用されている²⁶。本節の冒頭に引用した王煒・陳嘉映の回想文にも、「人と自然とは、共同の運命を分かち持っているものであり、これが天命ということだ」(Zi: 394)のように使用されている。ハイデガーの用語の翻訳において、「天命」や「畏」が使用されることによって、読者には中国思想との関連

²³ 熊偉は「形而上学とは何か」の部分訳を發表しているが、そこにこの部分も含まれており、その訳文は以下のとおりである。「我々は、私が何について茫然としているのかを語ることはできない。私は全体がこのようなものであると感じているだけである。万物と我々自身は、この何の感触も覚えない場に沈み込む[我们说不出我对什么感到茫然失措。我就是感到整个是这样。万物与我们本身都沈入一种麻木不仁的境界]」。前掲、『熊訳海德格爾』、p. 156。前注 22 の例も含めて、翻訳として發表された中国語と論文に引かれた中国語訳とを比較すると、翻訳の表現の方がハイデガーの原文との対応が見やすい。熊偉は論文でハイデガーの文章を引用する際、自身の主張に合いやすく翻訳を調整していたのだろう。注 22 の Dasein を「我在」と訳すのは、その代表的な例だと言えよう。

²⁴ 三つの対象は、「天命」「大人」「聖人之言」である。

²⁵ 前掲、『現象学思潮在中国』、p. 65。

²⁶ なお、Geschick と区別される Shicksal は「命運」と訳されている (『熊訳海德格爾』、pp. 75-76)。

性が想起されやすくなっていると言えよう。

関連して指摘しておきたいのは、ハイデガーのナチ加担に対して熊偉が一種の擁護を行う際に、「天命」という言葉が利用されているということである。

ハイデガーは、人間という「存在」は、存在することの天命のうちに置かれており、この命が思考する人間という存在の本質を規定する、と考えていた。第一次世界大戦後、ハイデガーの天命は国家が戦争に敗れ人から思いのままに操られる苦悶の中に陥り、ワイマール共和国の混乱状態の中に陥っていた。彼はこうした天命において彼の存在の本質を思考したのだ。……こうしたこと（ハイデガーのナチ加担）は、内心からも外形からも、確かに「現存在[我在]」を賭けて没落して死滅しようとしているブルジョワ・ファシスト政権のために尽くした行為であった。……こうした「存在を思考する」ことの複雑な過ちは、ハイデガー自身も認めているが、こうした複雑な過ちは、明らかに彼自身の考えに由来するものであった。これがハイデガーの頹落と転落²⁷の状況である。
(Zai: 101)

さらに熊偉は次のように述べる。

ハイデガーは、心からナチに忠誠を尽くしていた時も、ひたすら上昇しようなどとは思っておらず、逆に学長という栄誉など破れ草履のように打ち捨ててかまわないもののみなしていた。ハイデガーはナチによって労働改造²⁸に追いやられた際も、消沈してライン川に身を投げることはしなかった。彼は辱めを受けても動じず、「天命を敬い」「大人を畏れ²⁹」「死しても憾みず」という精神によって「存在を思考した」。(Zai: 102)

熊偉はハイデガーのナチ加担を「複雑な過ち」と批判しつつも、「天命」による「頹落」であったとして、ナチにかつがれようがナチから無用物扱いされようが、ハイデガーが一貫して「天命を敬い」「存在を思考」し続けたことを評価している。

熊偉の言う「天人の際」とは、「自然界と人間界の関係だけではなく、世界と我の関係、我という存在がこの世界に生きて在るという事態を意味」していると先に述べたが、それは単に思弁的な世界だけの話にとどまるのではなく、ハイデガーが実際にどう生きたか、さら

²⁷ 頹落、転落と訳した中国語原文はそれぞれ「沈淪」「跌落」で、熊偉は Verfallen、Absturz の訳語としてこの「沈淪」「跌落」を充てている（『熊訳海德格爾』、p. 37, p. 40）。

²⁸ ここでの「労働改造[労改]」は、ハイデガーが1944年にライン河畔で塹壕掘りに従事させられたことを指す。「労改」という語が使われているのは、熊偉自身の文革期の体験が重ね合わされているのかもしれない。

²⁹ 注24を参照。

には自分がどう生きるか、という実存的な問題も含んでいるのである³⁰。

4. 存在と言語

前節に引用した『莊子』齊物論の「天地と我とは並び生じ、万物と我とは一である[天地与我并生、万物与我為一]」の続きは、以下のとおりである。

既已為一矣、且得有言乎、既已謂之一矣、且得無言乎。

すでに一であるからには、どうして言葉がありうるだろうか。すでに一だと言っているからには、どうして言葉なしでありうるだろうか。

『莊子』においては、天地と我、万物と我の関係という存在の問題が、言語の問題に接続されている。1987年発表の論考「存在の明るみ——ハイデガーの『存在と時間』を語る[在的澄明——談談海德格爾『存在与時間』]」では、齊物論篇の「天地」以下「且得無言乎」までを引用して、「つまり、語り得ると同時に語り得ないということである[就是说, 既可说又不可说]」と敷衍している (Zai: 120)。「可説」「不可説」という言い方からは、熊偉の問題関心が「語ること、語り得ること／語り得ないこと、語らないこと[説, 可説; 不可説, 不説]」から継続していることを示唆している。

熊偉は、論文「存在の明るみ」において、この存在と言語の問題が、ハイデガーの問題でもあることを以下のような記述で示している。

したがって、ハイデガーは、自分の述べる現存在[此在]は、単独の孤立した主体ではなく、はじめから世界内存在 [在世]であって、世界内存在がはじめから現存在の基本構造なのだと言主張する。これがハイデガーの真理観である。……

しかし、この真理観においては、決して人間がここでの中心となっているのではなく、存在者全体それ自体が隠れなき状態でここでの中心となっているのである。人は語り得ることと語り得ないこととの語り (ギリシア人の言うロゴス) を通してのみ、この隠れなき場に至り、それと一つになるのである。(Zai: 122)

現存在である人間が世界内存在であり、存在者全体であるという「天人の際」についての真理＝隠れなさ (非覆蔵性) に至るには、「語り得ることと語り得ないこととの語り[可説与不可説的説]」を経なければならない、と熊偉は述べる。この「語り得ることと語り得ないこととの語り」とは、どのようなことを指しているのか。この論文では、言語の問題はここに触れられているだけで十分論じられていないため、別の論文を参照したい。

³⁰ 注 17 を参照。

「ハイデガーと中国哲学」において、熊偉が『莊子』の「天地と我とは並び生じ、万物と我とは一である」に類似する箇所をハイデガーの文章から引用していたことを先に紹介したが、それに続いて、「すでに一であるからには、どうして言葉がありうるだろうか。すでに一だと言っているからには、どうして言葉なしでありうるだろうか」に類似する箇所も熊偉は示している。それが『形而上学入門』の以下の一節であり、熊偉の中国語訳に基づき日本語訳を示す。

真実が語られるとすれば、いずれも必ず無言の語でなければならない。この真実が語られるのは、科学の解釈がうまく行かない場所に限られている、科学の領域を越えてすべて非科学的だと非難される場所に限られているのだ³¹。(Zai: 131)

ハイデガーの文章を示した後、熊偉はさらに次のように説明している。

理の世界は常に言葉のある語りであり、この(理の)世界の外にあるものはすべて語り得ない[不可説]が、やはり宇宙の中にはある。(理が定める)闕の外にはじき出された人でさえ、やはり天地の中にいるのである。(Zai: 131)

理の世界は科学の言説が通用する世界であるが、世界(宇宙)はそれだけではない。非科学的な場所、理の闕の外にある場所があり、それについては語り得ない³²。語り得る世界は、端的に言えば存在者の世界であり、語り得ない世界は存在の世界である。したがって、我である存在と存在者全体が一つであるという真理、「天地と我とは並び生じ、万物と我とは一である」という真理を語る言葉は、「語り得ることと語り得ないこととの語り」なのである。

ここまで主として1980年代以降に発表された熊偉の論文によって、彼がハイデガーと中国の思想をどのように結び付けてきたかを見てきた。しかしそのアイデアは、ほとんどがド

³¹ 対応するハイデガーの原文は以下のとおり。„Die eigentliche Auslegung muß jenes zeigen, was nicht mehr in Worten dasteht und doch gesagt ist. …… Das Eigentliche ist dort zu suchen, wo die wissenschaftliche Interpretation nichts mehr findet, die alles, was ihr Gehege übersteigt, als unwissenschaftlich brandmarkt.“ (GA40: 172) 熊偉訳の『形而上学入門』にも該当箇所が含まれており(『熊訳海德格爾』、p. 120)、この翻訳の方が、論文内の中国語訳よりも原文に忠実である。例えば、zeigen という重要な語が論文の方では抜け落ちているが、翻訳の方では“展示出来”という語で訳出されている。

³² 次の箇所も参照。「理の世界はすべて語り得るが、理の世界の外はすべて語り得ない」(Zai: 120)。また、論考「哲学における唯一の仮定」中では、理学は語り得るのに対し、「気は理学の論理世界の範囲外にあるため、おそらく「語り得ない」ものである」(Zai: 2)と、理と気という中国の伝統的な概念によって同様の主張がなされている。

イツ留学中の1937年に執筆された「語ること、語り得ること／語り得ないこと、語らないこと」に出揃っている。この論文執筆の動機は、熊偉が説明しているとおおり、馮友蘭(1895-1990)が哲学を語り得ることに限定し、語り得ない神秘を哲学の領域から排除したことに反論するためであった。熊偉にとって、哲学とはむしろ語り得ないことを語る学問であり、本論文の主旨を一言でまとめるなら、「宇宙はもともと「語る」宇宙であり、「語らない」宇宙ではない。「語る」宇宙にはもともと「語り得る」と「語り得ない」が含まれている」(Zai: 32)ということになる。この論文の論理展開を紹介し、熊偉の後年の思索の多くが、この論文に胚胎していることを示したい。

まず、熊偉は法蔵(644-712)の「説無生」(Zai: 21)の説をとりあげる。熊偉は明示していないが、法蔵の『華嚴金獅子章』に説かれる十の項目の五番目が「説無生」であり、その本文は以下のとおりである。

謂正見獅子生時、但是金生、金外更無一物。獅子雖有生滅、金体本無増減、故曰無生³³。

(金の)獅子が生まれるとき、ただ金が生まれるのであって、金のほかには何もない。獅子には生滅があるが、金それ自体はもともと増減がない。そこで無生と言うのである。

『華嚴金獅子章』で問題とされているのは、無生でありしたがって不滅でもある金と生滅する獅子とが金獅子として一つになっているという事態である。しかし熊偉が問題にするのは、無生を「語る」のは誰か、ということである。それは法蔵という人である。しかし金獅子が無生であるなら、人もまた本無³⁴であり、本無ならば語ることはできないのではなからうか、と熊偉は言う。熊偉はデカルトの言う「我思う」の我を「我執」であり、思考する実体 *res cogitans* を「思執」、延長された実体 *res extensa* を「法執」と言い換える。「執」は仏教用語としての執着を反映しており、仮にそこに在るように見えても、その本質は空であることを意味として含んでいる。ではなぜ法蔵という主体は「無生」を「語る」ことができるのか。その答えを熊偉はハイデガーの説に求める。

ハイデガー(Heidegger)は次のように言う。「我」とは「執」ではなく、「法執」こそが「執」である。「我」は単に「我」である。「我という存在³⁵」こそが「我」である。「我」は存在することができる³⁶「執」ではない。「我」とはこの「在」(Sein)それ自

³³ 法蔵著、方立天校釈『華嚴金獅子章校釈』、中華書局、1983、p. 25。

³⁴ 「本無」とは、仏教用語で、空や真如と置き換えることができる語。

³⁵ 「我という存在」にあたる中国語の原文は「我在」で、Daseinの訳語と思われる。

³⁶ 「存在することができる」にあたる中国語の原文は「能在」で、Seiendが意識されると思われる。

体にほかならない。したがって、「我」が人であるかどうかにかかわらず、「我という存在」「我」であるかぎり「語る」ことができるのである。(Zai: 21)

明示はされていないが、存在と存在者の区別が反映されており、「我」は人という存在者として捉えられるならば、その人は執着によって生じているにすぎず、その本質は空であって語るという行為をなし得ない。しかし「我」が存在として捉えられるならば、ともかく「我」は存在するのであって語るることができる、と熊偉は説いているのである。

ただ語る側だけを問題にして済まされるわけではない。熊偉は語られる側のことについても解き明かそうとする。「語る」対象について問う前に、熊偉は「思考する」対象を話題にする。熊偉は「我」は思考することができるが、ただし思考する対象が「有」ってこそ、「我」は思考し得る」(Zai: 22) と述べた上で、さらに次のように思考を発展させる。

「我」に思考する対象がないのになおも「我」が思考するとき、「苦」(Sorge) の対象があることになる。もし「苦」の対象があるならば、それは思考の対象がないことであり、「無」を思考するほかない。「我」が「無」を思考してこそ、思考する対象がある一方、「我」が思考する対象は、「無」である。いったい「我」は思考する対象があるのか、ないのか。／これこそ「語り得ない、語り得ない³⁷」ということである。(Zai: 22)

熊偉は思考の対象を問題にするにあたって、ハイデガーの Sorge という用語を導入し、それを「苦」と置き換えている。言うまでもなく、この世界を苦とみなす仏教の思想を反映した術語である。ちなみに、熊偉の『存在と時間』訳では、Sorge は「煩」の字が当てられており、熊偉は一貫して、Sorge をニュートラルな気遣いや関心というよりも、対象に対する否定的な感情を含んだ関わり方として捉えていたことがわかる。

本論文では、思考する対象、苦として気遣う対象が有であるか無であるかが問題にされているが、1980年代以降の論考では、ハイデガーの議論に沿って、「畏」(Angst) の対象として有と無の問題が取り上げられている。その内容は、「語ること、語り得ること／語り得ないこと、語らないこと」の議論と重なる部分があるため、ここで紹介しておく。

最晩年の論文「現象学思潮研究」³⁸において、熊偉は、世界の一部を対象とする「惧」れ (Furcht) と「渾然一体となった宇宙全体」を対象とする「畏」れを区別した上で、次のように述べている。

³⁷ なぜ「語り得ない」が二度繰り返されているのかは判然としない。『華嚴経』には「不可説不可説」と繰り返す例が頻出する（とりわけ巻 12 の部分。大正新修大蔵経巻 9、p. 478 など）が、これに倣ったものか。

³⁸ 熊偉没後の 1994 年に台湾で出版された『現象学与海德格』に採録されている。

世界内存在（我在世）は天命によって時間の流れの中に投げ入れられるが、まさにこの瞬間、私はどこから来てどこに向かうのか分からず、どちらを見てもいずれも空無である。大いに畏れるその畏れの対象は、この空無であり、「大いに畏れる[大畏]」は実は「大いに畏れない=大いに無を畏れる[大無畏]」なのである。(Zai: 154)

そして、「大無畏」とは死を畏れることだと熊偉は付け加える。一連の議論は、ハイデガーの『存在と時間』に沿ったものだが、説明にあたって「天命」や「空無」といった、仏教を含む中国思想の用語がちりばめられていることに注意を促しておきたい。

「語ること、語り得ること／語り得ないこと、語らないこと」の議論に戻ると、熊偉は「我」が思考する対象としての「有」をあらためてとりあげる。「語り得る」のは「我」が思考する対象を「有」するからだとして述べた上で、彼はこの「有」について Being という英語を付記する (Zai: 22)。同論文の本文中で英語が使われているのはここともう二ヶ所で、いずれも「有」に関わる言葉である³⁹。英語である理由として考えられるのは、この Being が存在 Sein と存在者 Seiend とを両方指し得る言葉だということである。熊偉は、「有」を説明するのに、『老子』第 25 章の「物が有って混成し、天地に先んじて生ずる[有物混成、先天地生]」の「有」であると述べ、この「混」成したものについては語り得ないとする。「有」は語り得ることと語り得ないこととにまたがる存在／存在者なのである。

熊偉はさらにこの有を、中国の伝統思想を借用しながら無と結びつけてゆく。動よりも静が支配する大いなる初め[泰初]は無であるが、少しでも無でなくなれば「有」になり、分別変異が生じて、「我」がそれらに対してさまざまな名称をつけなければならなくなる (Zai: 23-24)。言い換えると、初めは「おぼろげでぼんやりしているが、その中にかたちが生じる[惚兮恍兮、其中有象]」（『老子』第 21 章）、つまり「無の中に有が生じる」（『孫子』）と、それが分別変異し、「我」がさまざまな名称をつけ、「天地と「我」とは並び生ずる」（『莊子』齊物論）(Zai: 28)。初めは「無極にして太極[無極而太極]」（周敦頤『太極図説』）であり、「有」と「無」は「同時に出現」する。そして、「ひろびろと四方に限りがないようにする[泛泛乎其若四方之無窮]」（『莊子』秋水）ことで、「我」は「手足や体を忘れ去り、耳や目の働きを押さえつけ、肉体を離れ知の働きを捨て去り、大きく行き渡る働きに同調[墮肢体、黜聰明、離形去知、同於大通]」（『莊子』大宗師⁴⁰）し、「万物と我とが一になる」（『莊子』齊物論）。そして「すでに「一」であるからには、どうして「言葉があり」うるだろうか（『莊子』齊物論）と存在と言葉の問題の関連を、『莊子』に拠って確認し、「「語り得る」と「語り得ない」とは表と裏が「一」であるのと同様である」と主張を展開する (Zai: 28)。後年

³⁹ 「あなたというこの人が存在する[你这个人有]」に “There is a you” という英語が付記されており (Zai: 23)、「あなたがもし「有」であるなら[你若也“有”]」に “If you ‘are’” という英語が付記されている (Zai: 26)。

⁴⁰ 『莊子』の「坐忘」を説明した箇所である。

頻繁に引用される『莊子』齊物論の一節が、この論文で早くも利用されていること、「有」が個々の語り得る存在者をまとめて指す語であると同時に、すべての存在者の起源として無に接し、存在の領域に関わっていることが、以上の議論から読み取れる。

ハイデガーが示した存在と存在者の区別を、語る人にも語られる対象にも適用しながら、語る人と語られる対象との合一に、有と無の両立、「語り得る」と「語り得ない」の両立を見出す、これが論文「語ること、語り得ること／語り得ないこと、語らないこと」の論旨であり、熊偉が生涯にわたって堅持した主張であった。

「語ること、語り得ること／語り得ないこと、語らないこと」というタイトルのうち、「語らないこと」についての熊偉の説明も見ておこう。「無極にして太極」という朱子学のテーゼは、有かつ無という在り方を示しているのであり、「有でもあり無でもあり、有でもなく無でもない」のなら無極たりえない。無極でなく太極であるものは、この世界の在り方とは異なっているので、それが何かを私は「語らない」、と熊偉は述べる (Zai: 25)。

語りの問題と有・無の問題については、「語らない」対象を除外して、次のようにまとめられる。

「語り得る」には「語り得る」ことが「有」らねばならない。「語り得る」ことが「有」るには、さらに「語り得ない」ことが「無」いことによって、「語り得る」ことが「有」るようになるということではなければならない。つまり、「語り得る」は「語り得ない」によってこそ「語り得る」が成り立つ。そしてまさに「語り得る」によって逆に「語り得ない」が成り立つのだ。……「語り得る」と同時に「語り得ない」であってこそ「語る」が成り立つ。「語り得る」だけでも「語り得ない」だけでも「語る」は成り立たない。(Zai: 29)

こうした関係は、「動が極まれば静に返り、静が極まれば動に返り、陰陽がこもごも感応し合い、剛柔が相互に形成し合い、一と多が相互に照らし合う」(Zai: 29)とも表現され、最後の一と多を除けば、同じ次元で対立する両者の相補的な関係を説いていて、存在論的な差異がもはや考慮されていないようにも思われる。

しかし、ハイデガーの講義を受けて「悟り」を得、彼の哲学を人生の問題として受け止めた熊偉にとって、存在論的差異の分析から「我」とは何か、「我」はどのように世界に存在しているのかを探究することこそが切実な問題であった。1980年代以降の論文では、同一次元における二項の相補性に類する議論は影をひそめる⁴¹。「語ること、語り得ること／語

⁴¹ 同時に、言語の問題も多くは語られなくなる。本節の前半で示した箇所がほぼ全てであり、上述のように各論考中で主要なテーマとはなっていない。その他、1991年に執筆された「道家とハイデガー[道家与海德格爾]」では、ハイデガーの「伝承された言語と技術的な言語」の内容が、「伝承された言語と技術時代のバランスが崩れることによって、我々は語

り得ないこと、語らないこと」と晩年の論文群とを架橋するような位置を占めるのが、「哲学における唯一の仮定」である。

5. 「我」と自由

「哲学における唯一の仮定」は、「我」を仮定しないかぎり哲学はありえないということ論証した論文である。論文中において、括弧つきの「我」と括弧なしの我が区別されており、括弧つきの「我」は存在の次元での自己を、括弧なしの我は存在者の次元での自己を表している。存在／存在者をこの論文では「在」／「在者」と表記しており⁴²、熊偉訳『存在と時間』での用法と共通する。科学は存在者の領域にのみ関わるのに対し、哲学は存在の領域に関わり、存在としての「我」があつてこそ哲学がありうるという主張がなされている。

この論文で着目されるのは、存在としての「我」に言及したものとして、『孟子』の「万物皆我に備わる」と陸象山の「吾が心は宇宙にほかならない」が引かれている点と (Zai: 10)⁴³、直接の論旨には関わらないが、「自己」に「由」ることとして自由に言及している点 (Zai: 9) である。いずれも後の論文群で繰り返し活用される論点である。

1980年代以降の「ハイデガーの自由論」をはじめとする複数の論文で、熊偉は繰り返し人間の自由について論じている。先に留学時代の熊偉の「悟り」について、彼の自伝の記述に基づき、「この真の私自身とは、私がつねに世界の中に存在しているということであり、世界もまたつねに世界内存在としての私を含んでいる、そしてこのような私の真のあり方から、真の自由が導かれる (Zi: 384)」とまとめたが、この「悟り」の内容を論証的に肉付けしたのがこれらの論文であると言えよう。

以下、熊偉がどのように自由を論じているかを説明する。

自由の問題についても、存在論的差異が重要な視座を提供する。熊偉は、犬に投げつけた豚まんを犬が自由に食べる⁴⁴、といった事象は、本当の自由ではない、と述べる。豚まんも

り得ない場へと誘われる」ことを論じたものとまとめられており、「不可説」について論及されている (Zai: 127)。ただし、「伝承された言語と技術的な言語」に『莊子』の一節が引用されていることを紹介するのがここでの主目的であつて、言語の問題が論じられているわけではない。

⁴² 「哲学は「存在[在]」の「存在者[在者]」を把握できるが、「存在者[在者]」の「存在[在]」を把握することはできない」(Zai: 6-7) などの用例を参照。

⁴³ ただし、「万物がどのように我に備わるか、吾が心はどのように宇宙にほかならないのか」という探究がなされなかったため、「我」と私の存在論的区別が行われなかった、と中国の思想伝統を批判している。こうした批判は、熊偉の他の論文には見られない。

⁴⁴ 「肉包子打狗 (豚まんを犬で打つ)」という歇後語 (後に続くべき語——この場合は「有去无回 (行つたつきりで戻つてこない)」を省略して言う表現) に基づく。

犬も存在者であって、それは両者の関係から因果必然律によって決定されていることである。自由がありうるのは、存在者たる真正の自己のみである (Zai: 145)。そこで、ハイデガーは自由を「自らに由る」ことだと論じている、と熊偉は言い切っている (Zai: 143)。熊偉の説明を引用しよう。

上述の (ハイデガーの) 真理観は、主として存在における存在者の隠れなさについて、さらに現存在が存在者の隠れなさに向けて存在において開放されることを述べている。こうした存在者の隠れなさに対する開放は、隠れなき存在者に自由に対応するということである。ここで言う存在者の隠れなさとは、一般的な言葉で言えば、客観世界が出現することで、もちろんその中の規則や規則性が出現することである。そして隠れなき存在者に対する開放とは、少なくとも⁴⁵存在者に適応することである。「世界内存在」という存在において、現存在が存在者に、その規則性も含めて適応するのでなければ、ほかにどのような適応があると言えるのか。現存在が自由に開放され、対応し、適応すること、存在におけるこの自己が⁴⁶適応すること、つまり最高レベルの主観的能動性によって適応すること、これが本当の自由なのである。(Zai: 124)

「存在の隠れなさ」ではなく「存在者の隠れなさ」を真理として、客観世界の規則性と同一視することが、どれほどハイデガーの真理観に忠実かはさておき、「世界内存在」としての自己が存在者 (の規則性) に適応することが自由である、とここでは述べられている。そして、これこそが「天地と我とは並び生じ、万物と我とは一であるという「世界内存在」の本当の自由」だと述べられ (Zai: 124)、ここでも『莊子』齊物論の表現が活用されている。さらに熊偉は、ハイデガーに即して死への自由をも語る。

死が存在の最高度の可能性である以上、現存在が隠れなき存在者 (およびその規則性) に対して開放され、対応し、適応し、未来に向かって行く過程において、ハイデガーの言うように、自由に「死へと向かう存在」であること、また彼の言う無に対する大いなる畏れを抱き [大無畏]、さらには東洋の伝統に言う「死を帰ることとみなす [視死如帰]」こと、これらが真の自由なのである。(Zai: 124-125)

また別の文章でも熊偉は、自由について論じた直後に、ハイデガーの言う現存在の最高度

⁴⁵ 「少なくとも」という表現からは、上述の、存在が「存在者全体と渾然一体」となることが、その上に想定されているからであろう。

⁴⁶ 「存在におけるこの自己が」の中国語原文は、「由在中的这个自己」で、「由」と「自己」が強調されており、自由が「自己に由る」ことだという熊偉の考えが示されている。

の可能性としての死という考えが、李陵の「死を帰ることとみなす⁴⁷」や曾子が士としての責任の重さについて「死してのち已む⁴⁸」と語ったことなどと共通すると述べている (Zai: 312)。

こうしたハイデガーと中国思想との重ね合わせの上に、さらにマルクス主義の自由観を重ねるのが熊偉の議論の特徴である。熊偉が自由についてまとまって論じた箇所を含む「自由の真理[自由的真諦]」、「存在の明るみ」、「ハイデガーと中国哲学」、「ハイデガーの自由論」、「現象学思潮研究」、「実存主義[存在主義]」、エッセイである「旧交を再び温める[重温旧誼]」において、例外なくマルクス主義の自由観に言及し、ほとんどの場合それによって論を締めくくっている。上の引用中に「主観的能動性」という表現があったが、ここにすでにマルクス主義の術語が埋め込まれている。熊偉の用例を拾えば、「自由の真理」には、「自己の真の誠によって天地の大いなる秩序に溶け込む」ことが自由であり、「これはマルクス主義が客観的物質発展の規則性を語る以外に、主観的能動性との関係を強調したこととぴったり合致する」(Zai: 97) とある。また、「ハイデガーの自由論」では、真に自由であるには、「自己が天地の大いなる秩序に順応して決断しなければならないが、これはマルクスの言い方を借りれば、主観的能動性を発揮して客観的必然性に適応することである」(Zai: 147) とある。「天人の際」が、この文脈では、客観的必然性としての天と主観的能動性としての人との関係として捉え直されている。熊偉が真理を存在の隠れなさではなく、存在者の隠れなさとして説明するのも、マルクス主義の「客観的物質発展の規則性」が念頭にあったためだと考えられる。

ここであらためて注意すべきは、『莊子』に言う「万物と我とが一である」ということ、我である存在と存在者全体が一つであるということが、我が存在者の次元に陥ることであってはならない、ということである。熊偉は、「共産党宣言」の中の「個々人の自由な発展がすべての人の自由な発展の条件である」という言葉をたびたび引用するが、熊偉の意図は、現存在たる個々人を強調することにあったと言えよう。この言葉を頼りに熊偉は、個人の自由のためにすべての人の自由が抑圧される資本主義社会が陥った方向も、個人の自由をけなしすべての人の自由も棚上げにするソ連や東欧諸国の陥った方向も、誤っていると批判する。

「存在の明るみ」から、この「共産党宣言」の引用に続く部分を引く。

今日の歴史において、私自身を含む各人が、「豚まんて犬を打つ」式に共産主義の事業を行うのではなく、このように自由に、無に対する大いなる畏れを抱き死を帰ることのようにみなして死へと向かう存在となること、このようにあらゆる人が自由に前に発展してゆくことは、すばらしいことではないだろうか。共産主義はこのように自由に発

⁴⁷『文選』卷 41、李陵「答蘇武書」に見える語。

⁴⁸『論語』泰伯篇に見える語。

展していく各人を必要としているのだ。しかも、古今往来このように自由に発展する各人を必要とする共産主義以上の主義はないのだ。(Zai: 126)

これが、ハイデガーの思想をもって共産党政権下の中国を生きた熊偉の、一つの結論である。熊偉は劉小楓が言うようにハイデガーを置き去りにしてマルクス主義に没頭したのではなく、自身が衝撃をもって受け止めたハイデガー思想を基盤として、マルクス主義を自分のものにしようとしたのだ⁴⁹。これが世界内存在としての熊偉自身の世界への関わり方であり、熊偉はハイデガー思想を生きただと言える。

最後に、こうした熊偉の生き方をよく表していると思われる熊偉自身の言葉を引用して本論を締めくくる。

天地万物と我とが一つになるこうした世界内存在[我在世]の現れ方は途絶えることなく、ここ二百年ほどはいくらか曲折があったとはいえ、われわれのこの世界内存在の歴史は決して中断せず、現存在[我在]が切り開く世界内存在の作用も決してなくなることはないのだ。(Zai: 150)

⁴⁹ 自由を主題としない論考においても、熊偉はハイデガーとマルクスの親和性をたびたび指摘している。「ハイデガーとマルクス主義[海德格爾与馬克思主義]」や「ハイデガーは哲学者である——私の回想[海德格爾是一箇哲学家——我的回憶]」などを参照。ちなみに、サルトルに対しては、実存主義の自由の思想をマルクス主義に合流させようとしたが、マルクスがヘーゲルに対して行った転倒を再転倒するもので、陳腐な主観唯心主義に陥っていると手厳しい評価を下している (Zai: 259, 264-265)。いう発表原稿のほか、