

哲學研究

第四百六十一號

第四十卷
第三冊

思惟の根本命題

マルティン・ハイデッガー

竹市明弘譯

思惟の根本命題は、思惟の働きを導き、規制する。それ故思惟の根本命題は、思惟の法則ともよばれている。これには同一性の命題、矛盾の命題、排中の命題が敷えられる。通例の考えによると思惟の法則は、その都度何が思惟されるかということに關りなく、又その際どのように思惟が進められるのかということ度を外視して、如何なる思惟にも妥當するとされている。思惟の法則は、その都度考えられる對象の内容も、思惟の形式即ち思惟の進められ方も、顧慮する必要がないのである。思惟の法則は内容としては空虚であつて、單なる形式である。この思惟の形式の中で、概念の形成や、判断の断定、推理の論結が動くのである。従つて思惟の空虚な形式は公式的に表わされる。同一性の命題は、 $A \parallel A$ という公式をもつ。矛盾の命題は、 A は A に等しくない、と^(益)いう。排中の命題は、 X が A であるか或は A でないかである、ことを要求する。

思惟の法則の公式は、特異な仕方互に入りこみあつている。従つてまたこれらを、夫々相互から導出する事が試

みられてきた。それは色々な仕方方で爲された。AはAに等しくないという矛盾の命題は、A \parallel Aという同一性の肯定的命題の否定的形式として表象される。然しまた逆に、同一性の命題がある覆い隠された對立に基づく限り、それは矛盾の命題の未だ展開されていない形式であるとされる。排中の命題は、同一性の命題と矛盾の命題の直接の歸結として生ずるか、或は兩者の中間項であるとみなされる。思惟の法則について何がどのように論議されようとも、思惟の法則は直接明らかかなものとされ、しかも當然そうあらねばならぬとさえしば思われている。何故なら、正しく吟味すればこれらの根本命題は論證され得ないものだからである。實際いかなる論證も既に思惟の働きのなのである。従つて論證は既に思惟の法則の支配下にある。この場合に論證は、思惟の法則の上位に立つてその眞理を正當化することを、如何にして欲し得ようか。然しながら思惟の法則が論證出来るか否かという特別な問を不適當な問とみなす場合でも、思惟の法則の考察に於て一つの矛盾に卷込まれるという危険は依然として残る。我々は思惟の法則に對する時、ある特異な状態に陥る。つまり思惟の根本命題を我々の前に持出そうと試みる度に、それは不可避的に我々の思惟の主題——そして思惟の法則の主題となるのである。我々の後に、いわば背後にいつも既に思惟の法則がいて、思惟の法則を思索するあらゆる歩みを操るのである。ここに指摘した事は一見して明らかである。この指摘は、思惟の法則を事象に即して正しく考えてみようとするあらゆる試みを、一舉に阻むかのように見える。

然しながらこの見かけは、西洋の思惟の歴史に於て何が出來したかに注意する時、直ちに解消する。その出來事は、歴史學的に數えて一世紀半經つか經たぬかである。その出來事は、カントによつて準備されたのだが、フィヒテ、シェリングそしてヘーゲルという思索家たちの努力によつて、思惟がその可能性の他の次元へ、ある點からすると最高の次元へもたらされるといふことにあらわれている。思惟はそれと承知して辯證法的となる。この辯證法の圈内でヘルダーリンとノヴァーリスの詩的省察も動き、然も辯證法の測り知れぬ深みに觸發されて更に一層激しく動くのである。その範圍の完結に至るまで完全に遂行された、辯證法の理論的思辨的展開は、「論理の學 (Wissenschaft der

Logic)と題されたヘーゲルの著作に於て、成就されるのである。

思惟が辯證法の次元に入るといふ出来事は、歴史的な出来事である。だからこの出来事は過ぎ去つて我々の後にあるかのように見える。こういう見かけが存在するのは、歴史を歴史學的に表象する事 (die Geschichte historisch vorzustellen) に我々が慣れているからである。これから行ふ研究の歩みのうちには、歴史への我々の関りが繰返し入りこんでくるであらう。従つてそれを豫めみとめて以下の事を注意しておこう。

我々が歴史を歴史學的に表象する間は、歴史は生起として現われる、但しこの場合は以前と以後の繼起という仕方での生起である。我々自身、生起が貫流しているある現在の中で、自分を見出している。過ぎ去つたものはこの現在からして、現に在るものへと算定される。この現に在るものの爲に未來のものが計畫される。生起の繼起という、歴史についての歴史學的な表象は、どこまで本來の歴史が本質的な意味で常に現—in (Gegenwart) であるかということ、經驗するのを妨げる。この場合の現在は今この瞬間に丁度存在するものという意味ではない。現—in とは我々を迎え待ち (entgegenwarten) 、我々がそれに自分を曝し出すか、或はそれに對して自分を閉ざすか、そして如何にしてそうするか、ということを見守つている (warten) ものである。我々を迎え—待つものは、我々に將來する (auf uns zukommen) 、即ち正しく考えられた將—來 (Zukunft) である。將—來は、人間の現—in 有 (Da-sein) に迫り來つて人間にしかじかの思いを起させる (annuten) ところの、思いを呼ぶ求め (Zunutung) として現—in を統べ通しており、かくして人間は將—來に呼びかけられて將—來を思いはかる (vermuten) にいたるのである。このような思いはかりの空氣の中で始めて、問 (das Fragen) が育つてくる、即ちどの分野であらうともあらゆるしつかりした作品を作り出すのになくはならぬ事たる本質的な問が、そこで始めて育つてくる。作品が作品であるのはただ、それが將—來の求めに呼應し (entsprechen) 、その呼應を通じて、有つたもの (das Gewesene) をその隠れた本質の中へ解き放つこと、即ちそれを傳承することに依つてのみである。偉大な傳承は、將—來として我々に將來

する。傳承は決して過ぎ去つたものを算定する事によつて、傳承が傳承であるところのものに、即ち求めとか呼びかけになるのではない。作品の中に隠れている世界を開けた場所へその都度もち出すところの人間は、まずあらゆる偉大な作品自身によつて目覺され、仕上げられねばならぬのであるが、丁度それと同じように、作品の製作はそれ自身その作品に語りかけられる傳承に豫め聽きいらねばならない。作品に於ける創造的で天才的なものと言ひならわされているものは、無意識の中から色々な感情や思ひつきが沸き立つことに由來するのではなく、むしろそれは歴史への目覺めた聽従である。そしてこの聽従は聽くことが出来るという純粹な自由に基づくのである。

本來の歴史は現—in 在である。現—in 在は、始源的なものから發せられる求めとしての、將來であり、始源的なものとは、既に存續し存しているものとそれの隠れた集まり (Versammlung) である。現—in 在は、有つたものから發せられるところの、我々に迫り來る呼びかけである。歴史は結局なんら新しいものをもたらさないと言われる時、それが千篇一律のものしか起らないという意味であるなら、この言表は眞實でない。しかし日の下には新しきものなしと
言う格言が、始源的なもの無盡藏な變化力のうちにあつてただ古きもののみがあるという事を意味するのなら、この格言は歴史の本質を衝いている。歴史は有つたものの到來である。この有つたもの、即ち既に—in 存しているもの (das Schon-Wesende)、ただこれのみが我々に將來する。けれども過ぎ去つたものは我々から離れ去る。歴史學的な算定にとつて、歴史とは過ぎ去つたものであり、現在とは目下現實的なもの (das Aktuelle) である。(註2)然し目下現實的なものは永久に將來のないものである。我々は歴史學の洪水の中にいるが、歴史への洞察はめつたに爲しえない。新聞、ラジオ、テレビジョン、文庫本などの諸組織は、過ぎ去つたものの歴史學的な算定、つまり過ぎ去つたものを現實化して目下現實的なものにするこの、今日基進的で同時に宇宙的な形式である。もしこれらの出來事を拒否しようとするなら、それは目を眩ますことであるが、これらの出來事の本質を考えないでただこれらを盲目的に押進めるのも、目を眩ますことであろう。何故ならこれらの出來事は我々の歴史に屬し、我々に將來するものに屬するか

らである。

さて思惟が辯證法の次元に入り込んだという出来事も、我々は歴史的であると言う。

辯證法が次元であるとは何を意味するのか。先ず第一に、辯證法とは何であるか、又ここで言われている次元ということは何を意味するのか、がはつきりしない。我々は次元というものを空間の領域で知つてゐる。次元は擴がりという程のことを意味しうる、例えば大きな次元の、即ち大規模の工業施設という場合。然し我々はまた我々に親しい三次元の空間についても語つてゐる。面は線と區別されて、今一つの次元である。然し面は單に線に付加されるのではなくて、面は線集合との關係で言うに線集合を自分の中に取り入れている他の圏域、線集合の爲の尺度付與 (Maßgabe) の圏域である。同じ事が面集合との關係に於て立體について當てはまる。立體、面、線は夫々異なつた尺度付與を含んでゐる。次元ということを経限らないならば、次元は一つの尺度付與の圏域として示される。その際、尺度付與と圏域は、二つのあい異なつたか別々の事象などではなく、同じ一つの事象である。尺度付與はその都度一つの圏域を生じ、それを開くのであるが、その圏域の中で尺度付與は居るべきところに居るのであり、従つて尺度付與であるところのものになりうるのである。

我々が辯證法を思惟の次元として特色づけ、しかも辯證法は形而上學の歴史の歩みに於て思惟の最高の次元である事を承認せねばならぬとすると、今やその事は、思惟が辯證法的となることを通じて、その固有の本質を限界つける爲のこれ迄閉じられていた尺度付與の圏域に、思惟が到達する事を意味する。辯證法によつて思惟は、その内で自身を完全に思惟することが出来る圏域を得る。これによつて思惟は始めて自分自身に到來する。思惟には、自身自身を思惟すること、自分を自分のうちに映すこと、即ち反省することの單に可能性ばかりでなくそうする必然性が屬しており、そして如何にしてそうなのであるかということが、辯證法の次元の内、ある根據づけられた仕方であらわになる。何故に、そしてどのような仕方であるのかということが、辯證法の次元に於て始めてすつか

り現われくるのである。然し思惟が自分自身を思惟し、それに自分を思惟として思惟せねばならぬことによつて、表象作用としての思惟がその對象から自分を分離するのでは決してない。むしろ思惟はこうして始めて媒介と、そして對象との充分な一致を得るのである。だから思惟の辯證法的過程は、人間の意識の中での、心理學的に觀察される、諸表象の單なる經過ではない。辯證法的過程は、凡ての對象の對象的なものの全體に於ける根本運動、即ち近世的な意味での有 (Sein) に於ける根本運動である。我々の西洋的ヨーロッパ的思惟がプラトン以來その思惟に豫め示されていた辯證法の次元に到達したという出來事は、世界史的な出來事である。この出來事は到るところ現在として、さまざまな形態で近代の人間に將來するのである。

さてしかしこの出來事は、我々がここで當面する課題たる、思惟の法則の思索にとつてどういう意味をもつのだろうか。その答は、必要なだけの短さにまとめると次のようになる——思惟が辯證法の次元に入り込む事によつて、思惟の法則をより根本的な尺度付與の圏域の中へと移す可能性が開けたのである。辯證法の視野の中で、思惟の根本命題はある變化した形態を獲得する。ヘーゲルは、前述の思惟の法則が、それらの公式に於て通例の表象が直接見出すものより、より以上のものそして他のものを定立することを指摘する。言換えると通例の表象はなにももそこで見出さないのである。だから常識では、同一性の命題を表わす公式 $A \parallel A$ は、無意味な命題であるとみなされている。しかしヘーゲルは、この $A \parallel A$ という命題が、 A の自分自身との空虚な自同性を既に突破し、少くとも A を A 自身に對立させていなかつたならば、この $A \parallel A$ の命題は、自分が定立するものを決して定立できないであろうと指摘する。この命題が定立すると稱するもの、即ち完全に空虚でそれ故にまた決してこれ以上展開され得ない、或ものの自分自身との自同性としての A 、つまり同一性しかも抽象的同一性としての A 、これをこの命題が豫め放棄しないなら、この命題は一つの命題、即ち常に複合であるところの一つの命題ですらあり得ないであろう。そこでヘーゲルは次のように言いうるのである。「それ故に同一性が言表わされている命題の形式のなかには、單純な抽象的同一性以上の

ものが在る。」(Wissenschaft der Logik, II. Buch, Lss. Bd. II, S. 31.) ところでヘーゲルは、その「論理學」に於て、思惟の法則の眞理を一層豊かにそしてその根柢にまでつれ戻して明らかにしたばかりではなく、同時に彼は、我々の通例の思惟が自分を正しい思惟と稱する丁度その場合に、思惟の法則に決して従わずそれと絶えず矛盾している事を、反駁し得ぬ仕方であらわにしたのである。けれどもこの事は、一切の有るものがその根柢に矛盾をもつ、という事態の一つの歸結としてのみ證示される。この事態をヘーゲルはしばしばさまざまな仕方でも述べている。例えば次のように述べる。「それ(即ち矛盾)は一切の運動と活きていることの根元である。あるものがそれ自身のうちに矛盾をもつ限りに於てのみ、それは運動し、衝動と活動をもつのである。」(註³)これより分り易いので屢々引用されてもつとよく知られているのは、生と死の關係に就いてのヘーゲルの思想である。死は普通に、生の破壊と荒廢であるとみなされる。死は生と矛盾する。矛盾は生と死を互に引離す、矛盾は兩者の分裂である。だがヘーゲルは「精神現象學」の序文で) 次のように言っている、「然し、精神の生とは、死を恐れ荒廢から全く身を守る生ではなくて、死を耐え忍び死のうちに自分を保つ生である。それ(即ち精神)は、絶對的な分裂の中にあつて(即ち矛盾の中で) 自分自身を見出すことに依つてのみ、自らの眞理を得る」(ed. Hoffmeister, S. 29/30)。そしてヘルダーリンの後期の詩「In lieblicher Bläue blühet……」(註⁴)は「生は死である、そして死はまた一つの生である」という言葉で閉じている。ここで矛盾は、統一し存續するものとしてあらわになる。ノヴァーリスが彼の斷章の一つに書いていることは、このことに矛盾するように見える(Wasmuth, Bd. III, S. 1125)——「矛盾の命題を破壊することは、より高度な論理學のおそらく最高の課題であろう。」然しこの思惟する詩人が言おうとするのは、普通の論理學でのその命題、即ち避けられるべき矛盾についての法則が、破壊されねばならぬということ、だから矛盾は一切の現實的なものの根本的特徴としてまさしく承認されねばならないということである。ノヴァーリスはここで、ヘーゲルが考えていることとびつたり同じことを言っている、即ち矛盾を現實的なものの現實性の法則として救う爲に、矛盾律を破壊することを言っている

である。

思惟の法則に關するヘーゲルの辯證法的解釋によると、思惟の法則はその諸公式が意味する以上のことを意味しており、辯證法的思惟はこれらの公式の述べることには決して従わないのであるが、こういうヘーゲルの解釋への指摘を通じて、聳動的な事態が現われてくる。だがこの事態の充分な知識と決定的な經驗は、通例の思惟の耳には未だどどいていないのである。我々は勿論この事を不審に思つてはならない。既にヘーゲル自身が、彼の「論理學」で思惟の法則を論じた部分を「最もむづかしい」部分と言つていとすれば (Encycl. § 24)、辯證法によつて思惟の法則とその根據づけがそこで疑わしくなつてくるような、そういう次元へ行く道を、豫め何らの準備もしないで如何にして見出したらよからうか。

今日辯證法について語られるや、辯證法的唯物論があることは、實際直ちに認められる。辯證法的唯物論は普通一つの世界觀と考えられ、イデオロギーと稱される。しかしこのように決めてしまうことによつて、我々は思索の道からはずれてしまい、辯證法が今日一つの世界現實性であり、おそらくその上この世界現實性そのものであることを、認識しないのである。ヘーゲルの辯證法は、——遠くから調律されて——「世界を操つてゐる」思想の一つであり、辯證法的唯物論が信じられる所でも、またそれが——ただその考え方をちよつと變えたスタイルで——反駁される所でも、等しく力をもつてゐるのである。このいわゆる世界觀の論議の背後では、地球支配をめぐる鬭争が荒れ狂つてゐる。けれどもこの鬭争の背後にあつて統べてゐるのは、西洋の思惟自身が卷込まれてゐる、自分自身との争である。西洋の思惟は最後の勝利の中へ擴がり始めてゐるが、その最後の勝利は、この思惟が自然を強制して原子エネルギーを投げ出さしめたということに成立つのである。

我々が思惟について思いを致し、思惟の根本命題の熟慮を試みるとすると、それはかかる場合にも尙横道にそれであり、もしくは世界に背を向けてゐることであろうか。おそらく我々はこのような熟慮によつて思惟の根柢に到るで

あろう。おそらく我々はまた思惟の足跡に出會うだけであらうが、そこからして我々は、可能ないかなる量の原子エネルギーをも無限に即ち本質的に凌駕するところの思惟の力を、然るべき時に更に追跡するであらう。即ち、もしも原子エネルギーが同時に思惟によつて挑發し出されないなら、言換えると思惟によつて組み立てられ (ge-stellt) ないならば、自然は現今表象されるようなエネルギーの貯え (Energiesbestand) としては決して現われることができないであらう。原子エネルギーは、核物理学という名の科學的技術によつて行われる、算出と操縦の對象である。けれども物理学 (Physik) が自然にかかる仕方では立てるところまで達したことは、——もつとほかのことではないとする——一つの形而上學的な (meta-physisch) 出來事である。

さて思惟する者が原子エネルギーによつてかき消されるようなことになる、その場合何處に思惟はとどまるのであろうか。技術的機械的な形態での自然のエネルギーと、思惟とでは、一體どちらがよけいに力をもっているのか。それとも、この場合共屬するこれら兩者の孰れもが、他方に優越するようなことではないのであろうか。人間の、死を能くする事に基づく本質が、一切この地上でかき消されて「いる」時に、そもそもそれでもまだ何かがあるのであろうか。

自然のエネルギーと自然を考える思惟との力よりも更に一層の力をもつて統べつつ、既にあり、豫めとどまつているのは、思想 (der Gedanke) であつて、思惟はこの思想に、原子エネルギーを指して自然を追求するという仕方では、従つていのである。このような思想は、死を能くする事に基づく我々の思惟によつて始めて捨えられるのではない。それどころか我々の思惟は、常にただこの思想から呼びかけられて求められるのである——この呼びかけに呼應するか、それともこの呼びかけを捨てざるかというふうな。決して我々が、即ち人間が思想へ到來するのではない。思想が我々死を能くする者のもとへ、即ちその本質が思惟を根柢として据えられている者のもとへ到來するのである。然しこの我々を訪れる思想を、思惟するのは誰なのか——すぐさま我々はそう問うであらう。そしてこの時、

この問は我々に直ちに迫ってくるのだから、既に事象に即して正しく問われていると信じている。我々に——我々とは誰なのか——このように直ちに我々が我々と言う時には。思惟の根本命題について経験を深めることなしに、如何にして我々はこのような思想に關與しようというのか。

「思惟の根本命題」——我々は論文の表題を解明することから始める。この解明を通じて、これからの思惟の歩みの道筋が開かれることができる。解明 (Erläuterung) は、純粹なもの (das Lautere) を求める。純粹であるとき空気が水が言われるのは、それらが濁つておらず従つて透明な場合である。然しまた純金というものがある。これは全く不透明である。純粹なものとは、それに屬さないものを一切混合しないという意味で、濁りなきものなのである。我々は「思惟の根本命題」という表題を純粹にして、これに屬さないものを遠ざける。その仕事は、この考究の表題としてこの表題が言わんとする諸規定の中に、我々が到達することによつてなされる。表題の解明はこうして、思惟に従つて思惟を思索する (dem Denken nach-denken) 思惟の道へ、我々をもたらずのである。「思惟の根本命題」は第一に、思惟に對する法則を意味する。思惟のすべての判断、概念、推理はこの法則の支配下にあり、この法則によつて規制される。思惟は、根本命題によつて捉えられる客體である。「思惟の根本命題 (Grundsätze des Denkens)」という表題の言い方に於ける屬格は、思惟に對する根本命題、を意味する。この屬格は客語的屬格である。

然るにすぐ第二の事が現われる。A || A とか、A は A でないという種類の命題は、思惟の根本形式であつて、思惟がそれによつて自分自身を形式化するところの命題なのである。そこでこれらの根本命題は、思惟によつて定立されている客體として示される。思惟自身、自分がこれらの根本命題を定立する主體であることを示す。デカルトの先例に次いでカントは「純粹理性批判」で、一切の思惟が本質的に「我思う……」であり、又如何にしてそうなのであるかという事を明らかにした。どのような思惟に於てであろうと表象された一切のものは、かかるものとして「我思う」へ反轉的に關らされている。もつと正確に言うと、一切の表象されたものは前以て、我——思うへのこの關りで覆

われている。思惟する同じ我へと反るところのこの同じ關りが、我々の思惟をあまねく統べていなかったなら、我々は何ものも思惟することができないであろう。一切の思惟にとつて「我思う」に於ける我が、自己同一でなければならぬ。

「フィヒテはこの事態を「我 \parallel 我」という形式にもたらした。A \parallel Aという同一性の命題は任意に表象され得るあらゆるものに形式的に妥當するが、この同一性の命題の公式と違つて、「我 \parallel 我」という命題は内容的に規定されている。それは例えば個々の如何なる木についても言いうる「木 \parallel 木」という命題に似ている。ところがフィヒテは一七九四年の「知識學」で、「木は木である」の命題は決して「我は我である」の命題と同列に置かれてはならないと指摘した。勿論そうされてはならないと我々は言うだろう、木と私の「我」とは内容的に異なつたものであるから。然るに木 \parallel 木、點 \parallel 點、我 \parallel 我というような形式のすべての命題は、やはりA \parallel Aという形式的で空虚な従つて最も普遍的な命題の支配下に入る。だがまさしくこのことが、フィヒテからすると排除されているのである。それどころか、「我は我である」という命題は、A \parallel Aの命題がそれによつて始めて定立されるところの、我の事行、即ち主體の事行を表わした言表なのである。我 \parallel 我の命題は、A \parallel Aという形式的に普遍的な命題よりも一層包括的なものであり、聲動的な事態である。そこでこの事態が觸れていることは、今日に至つても片づけられていない、言換えると思惟に對してまだ始源的に問にあたいたする (fragwändig) ものにされていない、と我々が主張しても決して言過ぎではないのである。

思惟は先ず第一に、根本命題に對する客體ではなくて、その主體である。「思惟の根本命題」という表題に於ける屬格は、主語的屬格である。然し根本命題はやはりまた思惟に對する根本命題であり、思惟に迫つて關るのである。表題の屬格は客語的屬格でもある。それ故我々はもつと用心して、「思惟の根本命題」という表題はある二義的なことを告知する、と言おう。その爲この表題は、相互に連鎖する以下の問の前に我々を立たせる——我々はこの表題を

一義的にし、それに應じて客語的屬格としてか、或はただ主語的屬格としてか、何れかでこの表題を解釋出来るのだろうか、そしてまた我々はそうせねばならぬのだろうか。それとも我々はこの「あれかこれか」を放棄して、その代りに「あれでもありこれでもある」を認めねばならぬのか。けれども「あれでもありこれでもある」は、更に突込んで思惟することを、防止する口實に過ぎない。然るに思惟とその根本命題を思索することが問題である所では、「あれでもありこれでもある」はなんらの答にならない。だがただ次の問のきつかけにはなりうる——思惟が自分の根本命題の主體でもあり、又その客體でもあらねばならぬとすると、思惟自身はどういう有様になつてゐるのか。

思惟の根本命題——既にこの表題の大ざつばな説明が、ある不安をもたらしした。我々はこの不安を鎮めようとは思わない。この不安が我々の思索を鼓舞するよう、今なされた思惟の歩みをもう一度別の變つた仕方です歩いてみよう。我々は問う、同一性の命題が $A \parallel A$ の公式に於て妥當するのは、「我思う……」としての思惟がこの命題を定立する故なのか、或はそれとも、 $A \parallel A$ が有る故に、思惟はこの命題を定立せねばならないのか。ここでいう「有る」とは何を意味するのか。思惟の根本命題は、思惟から由來するのか。それとも思惟の方が、その根本命題の定立するものに由來するのか。ここでいう「定立する」とは何を意味するのか。例えば我々は「云々と定立すれば (Gesetzt den Fall)」と言つて、何かがかじかかの状態であると假定すれば——という意味にとる。然し根本命題の定立は、明らかに單なる假定ではない。根本命題はあることを確定する、しかも前以て、そしてすべての場合にわたつて確定する。従つて根本命題は、前提である。確にそうだ、しかしこの前提という言葉も我々はきわめて大まかにそして好い加減に使つてゐる。つまりこの場合誰が、もしくは何が「定立する」のであるか、またどのような仕方です「定立する」のであるか、そしてこうして定立されるものは何處へ「前以て」定立されるのか、というようなことを考えないで使つてゐる。しかしとにかく思惟の根本命題は思惟の法則として、自分が定立するものを取消し得ないものとして確定する。思惟の根本命題はいわば、思惟が自分のすべての企てをその中で始めから安全にしておくところの、城塞を形づ

くるのである。それとも思惟の根本命題は——それについてヘーゲルが言つたことを思い出さう——思惟にとつてなら安全な城 (Burg) ではないのだろうか。根本命題自身が、匿われることと匿い (eine Geborgenheit und Bergung) を必要とするのか。しかしそれは何處に匿われているのか。それは何處から由來するのか。何れが、思惟の根本命題の由來する場所なのか。この問題は既に一致して決定されていると今日主張しようと思う人があれば、孰れもいかさまを言うのである。そういう人はこういつた事を科學と稱するが、それは決して科學ではなく科學ではあり得ない。何故なら、思惟の根本命題の由來する場所 (Ort) が、あるいはそこで位置づけ (erörtern) られるかもしれないような所へは、いかなる科學も決して到達しないからである。我々は從容として以下のことを認めよう——思惟の根本命題の由來、この命題を定立する思惟の場所、ここで言う場所とその場所の在りか (Ortschaft) との本質、これらの一切が我々には暗やみ (Dunkel) に包まれている。この暗さはおそらくすべての思惟に於いても働くであろう。人間はこの暗さを除くことができない。却つて人間は、暗がりを不可避なもの認め、暗がりの高き支配を打毀すような先入見を、暗がりから遠ざけることを學ばねばならない。だから暗がり (das Dunkle) は、光 (Licht) が單に全く缺けた事であるところの闇黒 (Finsternis) とは異なつてゐる。暗がりは明り (das Licht) の秘密である。暗がりは明りを秘め保つてゐる。明りは暗がりに屬する。それ故暗がりは、それ固有の純粹さを避^(註5)ヘルダーリンは古い智慧を眞に知つた人だが、「Andenken」という詩の第三節で次のように言つてゐる。

「されど我に差出せや、
暗き光に満ちし、
譬しき盃を。」

明りが單なるむき出しの明るさ (eine bloße Helle) に、「千の太陽よりも明るく」、^(註6)四散する時は、光はもはや明るみ (Lichtung) ではない。困難なのは、暗がりの純粹さを守ること、即ち相應しくない明るさが混合するのを避

け、暗やみにのみ適した明るさを見出すことである。老子は言っている (Kap. XIII. *übersetzt von V. v. Strauß*) 「おのれの明るさを知る者は、おのれの暗やみに身を包む^(註7)」。この言葉に添えて、すべての人が知っているが殆どの人が能くし得ない次のような眞理を述べておこう——晝間に星を見る爲には、死を能くする事に基づく思惟は井戸の底の暗やみに降りねばならない。暗がりの純粹さを守ることは、ただ明るさとして輝こうとするだけの明るさを持出すことよりも、一層困難である。單に輝こう (sich leuchten) とするだけのものは、明るくし (leuchten) ない。けれども思惟法則の教説の學校的表現は、この法則の内容とその絶對的な妥當が誰にでも直ちに明らかであるかのような、そういう外觀を輝かそうと欲するのである。

然るに既に「思惟の根本命題」という表題の最初の解明が、直ちに我々を暗がりに連れこんだのである。根本命題は何處から由來するのか、思惟自身からか、それとも思惟が根本に於て考えねばならぬものからなのか、さもなければこういう卽座に提示される出所の孰れからでもないのであろうか、その事は我々に隠れている。のみならず思惟の法則は、それ迄認められていた形態と役割を、ヘーゲルによる思惟の辯證法的解釋を通じて失つたのである。

しかし思惟が辯證法の次元へ入ることによつて何よりも先ず我々に禁じられるのは、將來も相變らず手軽に思惟「そのもの」(das Denken) に就て語ることである。思惟「そのもの」は元來何處にもないのである。我々が思惟を普遍的な人間の能力として表象するなら、思惟は空想の産物になつてしまふ。けれども現代では地上の到る所で一様な考え方が世界的支配を達成するという事を、我々が引合に出すなら、この一様な思惟が、西洋的ヨーロッパ的思惟と我々が名づける、思惟の歴史的形態の平坦にされ有用にされた形式に過ぎないことを、同様にきつぱりと目に留めておかねばならない。この西洋的ヨーロッパ的な思惟の歴史的な類なき唯一性を、我々は辛うじてやつと經驗しようとしており、又極めて稀に眞と認めようとするのである。

遺稿から公刊された初期の著作の中で、カール・マルクスは次のように言明する、「いわゆる世界史の全體は、人

間の労働による人間の生産、人間の爲の自然の生成以外のものではなく」(Die Frühschriften I, 1932, S. 307)。(註⁸⁰)

多くの人が、世界史のこういう解釋とこの解釋の基礎になつている人間の本質についての表象を、拒否するであろう。然し技術、工業、經濟が今日基準的に人間の自己生産の労働として、現實的なものの全現實性を規定していることは、だれも否定することが出来ない。然しながらまさにこの確認と共に我々は、世界史が「人間の自己生産の労働」であるというマルクスの上述の言明が、その中で動いている思惟の次元から、既に脱出するのである。何故なら「労働」という言葉はここでは、單なる活動と業績を意味するのではないからである。この言葉は、ヘーゲルの労働の概念の意味で語られている。即ちヘーゲルに於て労働は、現實的なものの生成がその現實性を展開し完成する過程たる、辯證法的過程の特徴として考えられているが、この意味での労働をいうのである。マルクスはヘーゲルに對立して、現實性の本質を、自分自身を概念的に把握する絶對的精神に於て見ないで、自分自身と自分の生活手段を生産するところの人間に於て見る。これによつてマルクスは、確にヘーゲルと極端な對立に入るが、しかしこの對立を通じて彼は依然としてヘーゲルの形而上學の内にとどまつている。何故なら、現實性の生となり、現實性として続べているのは、何處に於ても辯證法としての労働過程、即ち思惟としての労働過程であるからである。それは孰れの生産に於ても本來的に生産的なものが、依然として思惟である限り當然である。その際、思惟が思辨的形而上學的な思惟と解されて遂行されるのであらうと、科學的技術的思惟であらうと、それとも兩者の混合し粗雜にされたものと解されて遂行されるのであらうと、それは同じことである。いかなる生産もそれ自身に於て既に反一省(Re—flexion)であり、思惟である。

かくて、表題の示唆する事柄、即ち思惟そのものを考える事を敢行する場合に、思惟そのものの議論に意味がありその意味が信用出来るのは、我々が思惟を何處に於てもただ、我々の歴史的現有を規定するものとして經驗する時のみである。我々がこの思惟を根本的にその根本命題に即して思索することを試みるや否や、我々は自分が我々の歴史

の即ち現に在る世界史の、趨勢 (das Geziige) と諸關聯の中に既に指し向けられていることに氣付く。我々が自分達の思惟に關して、つまりその本質の擴がりに關して充分經驗を深めた時始めて、我々は我々以外の思惟を異質的な思惟として認め、更にこの異様な思惟にその豊饒な異様さということに關して耳を傾けることができるのである。しかしそれ自身歴史的なものとして今日世界史を規定している思惟は、今日に由來するのではなく、單なる過去のものより一層古い、そしてその最も古い思想にあつてある近みから我々に吹き來るのであるが、この近みの痕跡に我々は感づかない。何故なら我々は我々に本來迫り來るもの、即ちその本質に於て迫り來るものは、目下現實的なものであると思つてゐるからである。

根本命題の位置づけに關しては、Pfullingen の G. Neske 于一九五七年に出版された、筆者の「根據の命題」という講義集と「同一性と差別」という講演集を参照のこと。 (了)

(譯註)

- (1) 矛盾律は普通、A は非A に等しくない、という形式で表わされる。
- (2) aktuell は「目下現實的」と譯し、これに對して單に「現實的」とした場合は、wirklich の譯語である。
- (3) Wissenschaft der Logik, II. Buch, Lass. Bd. II, S. 58.
- (4) große Stuttgarter Ausg. 2, 1. S. 372 ff.
- (5) große Stuttgarter Ausg. 2, 1. S. 188 f.
- (6) この言葉は原子爆彈の爆發を形容したものである。Robert Jungk 著「HELLER ALS TAUSEND SONNEN」参照。
- (7) 老子の道德經第十八章は以下のようである。「大道廢有_二仁義_一、慧智出有_二大偽_一、六親不_レ和、有_二孝慈_一、國家昏亂、有_二忠臣_一。」おそらくこの中の「慧智出有_二大偽_一」を譯した言葉であろう。参考までに同所に關する王弼の註を掲げて置く。「行_レ衛用_レ明以察_二姦偽_一、趣_レ翻形見物知_レ避_レ之故、慧出則大偽生也。」

(8) Marx-Engels: Gesamtausgabe (Berlin 1932) erste Abtheilung Bd. 3, S. 125. (經濟學哲學手稿第三稿Ⅲ)

〔譯者付記〕この論文は、一九五七年度夏學期における五回連続講演中、第一回に行われた講演であり、ハイデッガー教授の御好意とブッフナー先生の御盡力により特に本誌に譯出掲載を許されたものである。尚、公刊されている「同一性の命題」の論文は、これの第四回の講演にあたる。譯出に當つては、辻村公一先生の御指導をいただいた。

(譯者 京都大學大學院文學研究科〔哲學、博士課程〕學生)

前	號	目	次
		ゲーテに於ける人間像	
		……フリッツ・ヨアヒム・フォン・リンテレン	谷友幸譯
		知ることと認めること……森口美都男	
		ラシヨナリズムの學問理念……三嶋唯義	
		——デカルトとマルブランシュ——	
		新着外國雜誌所載論文一覽	

次	號	論	文	豫	告
				<i>quodlibet</i> 'was ist die Essenz……	鹿野治助
				——ストアの自然と自由——	
		ディグナーガの知識論……			服部正明
		ヘイマルメネー……			水地宗明

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.

Grundsätze des Denkens

von Martin Heidegger

Nach der geläufigen Ansicht gelten die Grundsätze des Denkens für jedes Denken und man meint, sie lenkten somit auch jeden Schritt des Nachdenkens über sie selbst. Aber durch Hegels dialektische Auslegung des Denkens sind die Denkgesetze und deren Begründung in ihrer bisherigen Gestalt fragwürdig geworden. Denn durch den Eingang des Denkens in die Dimension der Dialektik hat sich die Möglichkeit geöffnet, die Denkgesetze in den Bezirk einer gründlicheren Maßgabe zu rücken.

Der Vorfall, daß das Denken in die Dimension der Dialektik eingegangen ist, ist ein geschichtlicher (im Sinne des Seinsgeschickes). Dieser Vorfall geht also gerade nicht von uns weg, sondern kommt überall als Gegenwart in verschiedenen Gestalten auf uns zu. Die Dialektik ist heute eine, vielleicht sogar die Weltwirklichkeit. Hegels Dialektik ist einer der Gedanken, die—von weither angestimmt—„die Welt lenken“. Solche Gedanken werden nicht erst durch unser sterbliches Denken gemacht, dieses wird vielmehr stets nur von jenen Gedanken in den Anspruch genommen, auf daß es ihm entspreche oder entsage.

„Grundsätze des Denkens“—wir beginnen mit einer Erläuterung des Titels der Abhandlung. „Grundsätze des Denkens“ bedeutet zum ersten: Gesetze für das Denken. Der Genitiv in der Wendung des Titels ist ein

genitivus obiectivus. Aber das Denken selber bekundet sich zugleich als das Subjekt der Setzung der Grundsätze. Der Genitiv im Titel ist auch ein genitivus subiectivus. Darum stellt der Titel uns vor die folgende Frage: Woher stammen die Grundsätze? Aus dem Denken selbst oder aus dem, was das Denken im Grunde zu bedenken hat, oder gar aus keiner dieser beiden sich alsbald anbietenden Quellen? Aber die Antwort auf diese Frage bleibt für uns in ein Dunkel gehüllt. Diese Dunkelheit ist vielleicht bei allem Denken jederzeit im Spiel. Der Mensch muß lernen, das Dunkle als das Unumgängliche anzuerkennen und die Lauterkeit des Dunklen zu wahren und die dem Dunkel allein gemäße Helle zu finden. Sterbliches Denken muß in das Dunkel der Brunnentiefe sich hinablassen, um bei Tag den Stern zu sehen.

Der Beitrag wurde ursprünglich im Sommersemester 1957 an der Universität Freiburg i. Br. als erster und einführender Vortrag einer fünf Vorträge umfassenden Folge „Grundsätze des Denkens“ gesprochen; der vierte dieser Vorträge, „Der Satz der Identität“, ist in der Schrift „Identität und Differenz“ (Neske—Verlag, Pfullingen 1957) veröffentlicht. Dank der uns erwiesenen Freundlichkeit Herrn Professor Dr. Martin Heideggers und durch die Bemühungen von Herrn Hartmut Buchner wurde es möglich, diesen Einführungsvortrag zu übersetzen und in dieser unserer Zeitschrift erscheinen zu lassen. (zum deutschen Text vergl. Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie, 6. Jahrgang, Heft 1/2, München u. Freiburg 1958, S. 33 ff.)

(zusammengefaßt vom Übersetzer, Akihiro Take-ichi.)

On Fechnerian Laws

by Suke-ichi Kakizaki

In these one or two decades, considerable efforts have been made to determine functional relations, which may be called *Fechnerian* laws in a broader sense, between subjective or sensory magnitudes and stimulus magnitudes. These functions have led to various *scales* of sensation, which have fairly good validity for all practical purposes. But, how about the