

原初期ギリシャとハイデッガー

田 中 加 夫

《だが併し、初めのものがすべての後のものを、それどころか、最初のもものが最後のものを、なお更に最も遠く追い越して
いるとしたら、どうだろうか。》(Der Spruch des Anaximander—Holzwege, S. 301)

一

ハイデッガーの哲學が、基礎的存在論として、人間存在の質存論的分析を志したことから、一轉して、このような媒介の道を必要とすることなく、むしろ端的に「存在」そのものの思索へと進んでいるように思われること、言いかえれば「存在」の思索は、自覺存在、即ち實存(Existenz)としての人間の存在理解を手がかりとして求められることをやめ、むしろ正に開存(Existenz)として「存在」の呼びかけの内に出て・立つ人間が、その呼びかけに呼應し、聽従することだとせられ、「存在」の思索とは「存在」からの思索である、とさえ考えられるにいたつたこと——このことは、ハイデッガー哲學のいわゆる轉向^{ケレ}として、多くの批評家や解釋者たちの指摘するところであつた。このような指摘を、ハイデッガー自身がそのまま承認するとは思われないが、ともかくそこに何等かの展開が見られることは、事實であろう。その事實だけは認めるかのように、而もそれが單なる轉向^{ケレ}ではないと辯明するかのように、ハイデッガーは、Was ist Metaphysik? の第六版(一九四九)に書き加えられた序論⁽⁴⁾の中で、あるいはまた Über den Humanismus (一九四六～四九)の⁽⁴⁾中、自分自身の初期の立場、特に Sein und Zeit の立場に關する若干の補注的自

己解釋を示している。轉向と言うにせよ、展開と言うにせよ、ともかく或る新しい立場は、従つてほぼ、これらの仕事と前後する時期において形成されたものと推定される。

(1) Was ist Metaphysik? 6. Aufl., S. 15; Was ist das——die Philosophie? S. 34 f.

(2) Über den Humanismus, S. 5

(3) たとえば『……「存在」そのものをその真相において明白に考えるための道を、思索に對して開こうという、その方向への途中にあるのが、「存在と時間」の中で試みられた思索である。……人間が人間としてある、その本質の領域を言い現わすべく、「現存在」(Dasein)という名稱が選ばれたのは、「存在」そのものの開示されていること(„Da“)とはこのことを意味する)に對する人間の本質の關係と、一方また人間の本質に對する「存在」の關係とを、同時にかつ一語で以て言い當てたものであつた。』(S. 12, 13)

(4) 『併しながら「存在と時間」の中では(S. 212)「……「現存在」がある限りにおいてのみ「存在」はあるのだ、と言われなかつたか。確かにその通り。だがこのことの意味は、「存在」の明るみが生起する限りにおいてのみ、「存在」は人間に渡される、ということである。而もこの Da ということ、即ち「存在」そのものの明るみが、その真相として生起することは、「存在」そのものの送りつけるところに他ならない。……かの命題は、「存在」が人間の作品であるといったことを、決して意味してはゐない。』(S. 24)

ところで、ハイデッガーの獨自な歴史的、ないしは解釋學的な研究の關心が、それまでは古典的な存在論からドゥンズ・スコトゥスに、あるいは更にデカルトやカントやヘーゲルやニイチェに向けられて來たと考えられるのに對して、正にこの轉向あるいは展開の時期においては、目立つてそれがヘルダーリンとリルケに、他方では併し、原初期ギリシャの思想家たちに轉ぜられていることを、見おとすわけにはゆかない。ここで特に問題としてとり上げたいのは、後者の場合である。この方面の仕事としてハイデッガーが公にしているものは、Holzwege の中に收められてゐる Der Spruch des Anaximander (一九四六) Vorträge und Aufsätze の中に收められてゐる Logos (一九四四) Moira (一九五二) Aletheia (一九四三) の四篇であらう。これらにおいてハイデッガーは、アナクシマンドロス、⁽¹⁾

ラクレイトス、パルメニデスの二三の斷篇に、獨自な、またかなり綿密な、そして或る統一的な解釋を施している。その解釋の跡をたどつてみようというのが、この小論の意圖なのである。

(1) 年代はすべて、それぞれが公刊される前に、講演として、あるいは未發表の草稿としてまとめられたときを示す。Moiraのテーマは、一九五一〜五二の講義 *Was heißt Denken?* の中で扱われたものであるが、同名の書物には、そのテーマについて實際に講義された、より簡単な部分だけが含まれている。

吾々は先ず、二つの點で根本的な見通しを立てておくことができよう。(一) ハイデッガーにおいて、その新しい思想的立場の形成と原初期ギリシャの研究とが、上述のように、ほぼ平行しておこなわれていたものとすれば、後者は當然、前者からの影響を受けているにちがいない、と考えられる。事實、アナクシマンドロスやヘラクレイトスやパルメニデスの思想を限定している、原初期ギリシャというこの時代が、《すべての後のものを、それどころか……最後のものを、なお更に最も遠く追い越して》、來るべき思索の立場を豫示しているもののように言われるとき、彼等は正にその來るべき思索の立場へと、かなり強引にひき寄せられているわけであろう。そして、その來るべき思索の立場とは、彼等と現代をへだてるヨーロッパ思想史の全傳統に對決しようとする、ハイデッガー自身の新しい立場——「存在」の思索の立場に他ならないのである。(二) とところで、この「存在」の思索という立場は、それがいまだ形成の途上にある故にか、あるいはその本質的な制約の故にか、それ自身を規定することにおいて、かなり不分明なものを含んでいる。少くとも、それが來るべき哲學の立場であると自負しうるために必要な、何等かの意味での論理化の可能性が論議の對象になり、《「存在」とは何か。「存在」とは「存在」それ自身である。このことを經驗し、かつそれを語ることを、來るべき思索は學ばねばならない》⁽¹⁾といった箇所が、批判的な意圖において指摘されるのも、このためであろう。筆者にとつて、このような批判的論議に加わることとは、力に餘ることでもあるし、また問題は先ず相手を理解することだという正論に、この場合特にひきつけられるものを持つてゐる。その際、ハイデッガーに従

つて原初期ギリシャへとさかのぼることが、上述の事情の故に、「存在」の思索というこの立場を理解するための、一つの重要な手がかりを與えるのではないか、と考へるのである。事實、以下に要約しようとする解釋には、解釋というには餘りに多くの自己が語られている。またそこで、筆者が特に注目したいことは、難解な古い言葉を解釋するという仕方、その自己が十分に綿密な言葉の積重ねによつて、言ひうべくんば、かなり論理化された形で語られている、ということである。

(1) Über den Humanismus, S. 19

二

「存在」の思索の立場から原初期ギリシャの思想が解釋されるのだと言へば、當然ひとは先ずパルメニデスの名を、その周知の有 (*ἔσθ*) の説と共に思いおこすことであらう。吾々もまた、パルメニデスについて、特にその *ἔσθ* について、ハイデッガーがどのように解釋しているかを見ることから始めよう——このことは併し、後に明らかにされるように、原初期ギリシャにおける「存在」の根源的な經驗へとさかのぼるべく、そのまさに消えなるとする最後の痕跡から始める、ということに他ならないのだが。Moirā の中で主題的にとり上げられているパルメニデスの斷篇は、*ἔσθ* の語を一箇所に含んでいる次のものである。

ταῦτόν ὃ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐκ ἐστὶ ἔστι νόημα.

οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔσθτος, ἐν ᾧ παρὰταμένον ἐστιν,

εὐρήσεις τὸ νοεῖν : οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἐσται

ἄλλο παρά τοῦ ἔσθτος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρα ἐπείδηται

οὐκ ἀκύνγτον τ' ἔμμεναι :..... (Fragment 8)

原初期ギリシャとハイデッガー

W・クランツの翻譯によれば、この章句は次のような意味に理解される。

思惟と、そのあることが思惟されたものとは、同じである。

なぜなら、思惟がそこにおいて語り出されたものとなつてゐるところの、あるものなしには、

汝は思惟を見出すわけにはゆかないだろう。實際、何ものもあることなく、またないであろう、

あるもの以外には。それというのも、モイラがこれに定めたからである、

一切であり、不變のものであるということ。……

ēnē は普通、右の翻譯でもそうなつてゐるように、「存在するもの」の意味に理解せられ、パルメニデスでは特に、*ēnē* でなく *ēnē* というこの單數形が、一にして一切なる萬有（の實體）を意味しているとされる。實際、そのような《あるもの以外には、何ものもあることなく、またないであろう》（三―四行目）と言われるわけである。併しながら、存在するものは「存在するもの」のみであるというのは、單なる同語反復ではないだろうか。パルメニデスはそれを十分に承知の上で、而もあえて *Tautologie* のみが唯一の正しい論理の立場である、としているのだろうか。ハイデッガーによれば、論理學はまだパルメニデスの知るところではなかつたはずである。右のあるいは普通の解釋では、この點に先ず、若干の論議の餘地がありそうである。

更にはまた、《思惟がそこにおいて語り出されたものとなつてゐるところの、あるものなしには、汝は思惟を見出すわけにはゆかないだろう》（二―三行目）とは、どういふことか。思惟もまた「存在するもの」の一つである、ということなのか。そうではあるまい。それともこれは、ヘーゲルの解釋するように（*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, WW X III, 2. Aufl. S. 274）、《思惟がそこにおいて語り出されたものとなつてゐるところの》——つまり「精神」がそこにおいて具象化されてゐるところの、現實の「存在するもの」がなければ、《汝は思惟（即ち「精神」）を見出すわけにはゆかないだろう》ということなのか。それならば一體、そのような思惟、即ち「精神」に對して《同

じである《(一行目)と言われているものは、何になるのか。ὁμοεικότως λόγιον がそれである。逐語的にはこれは、《思惟されたものがその故にあるところのもの》という意味である。ヘーゲル風の解釋を一貫するならば、《思惟されたもの》とは、「精神」の現實的に形成されたものに他ならず、従つてそれが何の故にあるのかと問うときには、正にただ「精神」そのものの故に、と答へざるをえないであろう。かくして、「精神」が「精神」そのものと《同じである》ことになり、またしても別種の同語反復に、より適切には、あまりにもヘーゲル風な絶對的觀念論に歸着する。ここで併し、バルメニデスが《思惟と……同じである》と考えているもの、言いかえれば、《思惟されたものがその故にあるところのもの》と呼んでいるものは、明らかに *εἶναι* のことでなければならず、それはまた、どのように理解されるにしても、ともかく觀念論とは無縁な或るものである。——以上、*εἶναι* を「存在するもの」の意味に理解してかかるならば、そこから全く單純な解釋をひき出すにしても、あるいはヘーゲル風に掘り下げた解釋を加えるにしても、結局は遠くバルメニデスの眞意を離れることになるのだ、とハイデッガーは考える。

εἶναι はそれでは、「存在するもの」ではなく、むしろ一切の存在するものを越えた、それらの唯一の根源としての「存在」そのもの、それ故實は *εἶναι* のことなのであろうか。そのような《存在》を離れては (*ἀπορρέει*)、他の何ものもあることなく、またないであろう《(三・四行目)》とは、説明をまつまでもないことである。また *εἶναι* をこんな風に理解するならば、それは吾々の感覺的な知覺の對象であることをやめて、むしろ正に超感覺的な、言いかえれば理性的な思辨——即ち狹義における *νοεῖν* の對象とならなければならない。逆に言えば、吾々が理性的な思辨、即ち *νοεῖν* を用いなければならないのは、一切の存在するものの超越的な根源に、確かに「一者」あるいは「存在」そのものとしての *εἶναι* があるからだ、ということになる。「存在」と「思辨」とは、かくしてたがいに歸趨を一にするものとして、《同じである》《(一行目)わけだし、また《存在》がなければ、「思辨」を工夫することもないだろう。(*οὐκ……ἀπορρέει*)》《(二・三行目)》ということも、うなずける。——これは、ハイデッガーによつて、新プラトン派風の解釋と見なされて

いるものである。

ハイデッガーは併し、以上のように、*Sein* をただ「存在するもの」と理解することをも、あるいは單に超越的な「存在」そのもののように解釋することをも、共にとらない。特に、ヘーゲル風の、また新プラトン派風の解釋は、この語にそれぞれ「存在するもの」あるいは「存在」を含意させるという違いこそあれ、いずれもそれがおのずから自己を現わして、くる、(*es*) ままの姿を理解することなく、むしろそのおのずから自己を現わして、くるもの、(*es*) に對しては、或る超越的な見地に立ち、そこからの、ないしはそこへの思辨をこれに加えているという意味で、共に *metaphysisch* であるといわれる。Meta-physik は併し、疑いもなくパルメニデスには無縁のものであつたろう。パルメニデスが *Sein* の語を以て言い現わそうとしているものは、實在がおのずから自己を現わしている姿そのものでなければならぬ。その姿の意味するところは、決して單に「存在するもの」ということでも、また單なる「存在」ということでもなく、實はただ *Sein* の語形——文法的に言えば現在分詞形——が表現しようとする通り、その都度存在するものの存在を過不足なく規定するところの、「存在している」ということそのことなのである。ドイツ語に移して考えれば、*Sein* は決して *Sein* の意味ではなく、かといつて單に *das Seiende* を意味するものでもなく、むしろ正に *das Seiend* といつたことである、と説明される。いわばそれは、「存在するもの」の内に見られる限りでの「存在」、言葉の十分な意味において「存在するもの」の「存在」、つまり「存在するもの」と「存在」とのかかる二重性、それ自身を含意する、というのである。

このような考え方は、初期のハイデッガーがやかましく主張した存在論的區別の立場、即ち「存在」と「存在するもの」とを嚴密に區別しようという立場と、一見はなほ矛盾しているように思われよう。併しながら、二重性、ということに十分に正しく理解するならば、「存在」を「存在するもの」との二重性において考えることこそ、かえつてそれを「存在するもの」から眞に區別するゆえんである、と了解されなければならない。なぜならば、單純に「存在す

るもの」から區別された「存在」は、そのことによつて「存在するもの」から獨立に、かくして「存在するもの」と並んで——たとえそれを越えて、という意味にはあつても——思念せられ、おそらくはまた、一つの「存在するもの」であるかのように——たとえ最高の、あるいは超越的な「存在するもの」としてではあつても——思辨されることになりがちである。「存在するもの」との二重性においてとらえられるべき「存在」は、たとえば言えば、或る物體の表に對する裏のようなものである、と考へてもよからうか。表と裏とは、別々には考へられないものであるけれども、而もまた同時に見られているということもできないものであり、その限り本質的に區別されるべきもの、實際また區別されているものである。この比喩が承認されるとすれば、それは更に次のことをも暗示している。「存在するもの」との二重性において考へられるべき「存在」は、「存在するもの」を通してのみ自己をあらわにすることであることから、實はかえつて「存在するもの」をあらわにすることに於いて、同時にそれ自身の固有なあり方を隠しているのだ、ということである。「存在」と「存在するもの」との二重性は、それ故言いかえれば、「隠されているもの」と「現われているもの」との二重性であり、かくしてまた兩者の本質的な區別は、「隠されているもの」と「現われているもの」との區別、より適切には、自己を隠すことにおいてのみ自己をあらわにしているものと、現われていることを自己を隠すもののみ負うているものとの區別である、と理解されよう。

ところで、「存在するもの」が「現われているもの」として、言いかえれば、現に見られる通りのあり方にあるもの、その意味での現存するものとして解釋されるのであるから、そのような「存在するもの」との二重性においてとらえられるべき「存在」は、どこまでもただ、「現存するもの」の「現存」として、ないしは「現存するもの」をその「現存」へともたらずとこの隠れた根源として、規定されることになる。²²とは、まさしくこの「現存するもの」の「現存」を言い現わしたものだ、とされるのである。ここにおいて、問題のバルメニデスの斷篇は、全體として次のように解釋されうであらう。先ず後半から——「また實際、「存在するもの」の「存在」(言いかれば、「現

存するもの」をその「現存」へともたらずこと」としてでなければ、何ものがあることもなく、またないであろう。それというのも、モイラが、一切の動かないもの（つまり、その都度の「現存」にとどまつてゐるもの）のあることへと、これを結びつけてゐるからである。……」

最後の部分、「モイラ」云々の箇所は、これだけではいまだ説明不十分であらう。またここで、クランツの、そしておそらくは普通の解釋との顯著なちがいは、《一切の動かないもの (οὐκὸν κίνητρον)》というのを、通説に反して、《これ (το)》即ち *ἐστί* そのものの規定とは見なししていないことである。それはむしろ、ただ「存在するもの」の意味に讀まれるわけで、*ἐστί* 即ち「存在」から一先ずは區別されなければならない。いわゆる存在論的區別の立場が、明らかにここには見られる。もとよりこれは、*ἐστί* の解釋そのもののちがいが起つてゐることではあるが、この場合、ハイデッガーの解釋のもう一つのきめ手となつてゐるものは、他ならぬ *Μοῖρα* という語である。この語は普通、「運命」と譯されるけれども、運命とは一體何を意味するのか。また運命が何故、「モイラ」と名づけられなければならないのか。字義通りには、*μοῖρα* とは分け、前を意味する。運命は、人生における各人の分け前、ないしはそのような分け前を各人にもたらす定めだとすれば、確かに「モイラ」の名にふさわしいであらう。*μοῖρα* を併し、思索的な語として、つまりその本質的な意味のままに理解しようとするならば、ここではむしろ「分與」といつた譯語をでも選ばねばなるまい。そうすれば實際、《分與》は、一切の「存在するもの」があることに「存在」を結びつけてゐる《ということになつて、うなずける。それにしても、この《結びつけてゐる (ἐκδύομαι)》というような強い表現を、どう解すればよいのか。更にはまた、「存在するもの」を意味するとされる、かの《動かないもの》という語の獨自な解釋は、なぜ必要なのか。「存在」は確かに、すべての「存在するもの」に、あるいはむしろ、「現存するもの」に結びつけられてゐる（日常語としては、足かせなどによつて）のである。それが、すべての「現存するもの」をその「現存」へともたらず根源であると共に、それ自身はまた、そのような「現存するもの」の「現存」としてのみ、あらわ

になりうるものであることは、既に見た通りである。《動かないもの》とは、それ故ともかくも「現存するもの」を意味する、と解されねばならない。かくしてそれは、通説のように、萬有の不變の實體としてではなく、むしろいわば、その都度の「現存」に定着しているもの、⁽¹⁾といった意味に理解されるのである。この部分についてのみ、やや自由な翻譯を試みれば、次のようにもなるであろうか。——《それというのも、「存在」は、一切の「現存」に定着しているものがあることへと、分與されていなければならないからである。》

(1) 「現存するもの」のあり方をこんな風に理解することは、後述のアナクシマンドロス解釋の部分で、より詳しく説明されるであろう。

さてそれでは、前半はどのように解釋されるのであろうか。先ず第一に、《思惟されたもの》(*doxazeta*) がその故にあるところのものとは、何か。またそれが、《思惟 (*doxa*) と……同じである》と言われるのは、何故なのか。ここで先ず、《思惟されたもの》として、いわゆる「思想」ないしは「觀念」のことを考えるのは、適當でない。*doxa* とは、ギリシャ語としての第一義においては、ただ何かを注意して見る、ということである。そして、その意味での *doxa* —— 即ち注意して見られたもののみが、始めてまた、「思想」ないしは「觀念」の意味での思惟されたものに形成されるのである。然らば一體、その《注意して見られたものがその故にあるところのもの》とは、何か。テキストの構文から言つて、それが次の行の *esti* —— 即ち「存在するもの」の「存在」を意味することは、疑いもない。實際また、吾々が何かを注意して見るのは、そのものが吾々の注意をひくべく、あらかじめそこに存在しているから、更に言えば、それが何等かのあらわに目立つた姿で現存しているから、より適切には、そのものの「あらわになつてゐる」姿の内に、實はかえつて何かが「隠されている」と感知されるから——つまりは、かの「存在するもの」の「存在」ということが含む二重性によつて、吾々のその行爲がうながされたからである、と考へなければならぬ。

《注意して見る》ということは、《注意して見られたものがその故にあるところのもの》の内に、正にその成立の根

源を負うているのだ、と言つてもよからう。

併しながら、この兩者の關係が、《同じである (*равно́е́ство*)》というような、やや單純にすぎる表現で言い現わされていることを、どう理解すればよいのだろうか。もはやこれを、通説のように、それぞれが獨立に成立している「思惟」と「存在」との一致を意味する、と解することはできないし、あるいはまたパークリー風に、*esse=percipi* といった意味での主觀的觀念論にわり切るわけにもゆかない。この謎めいた表現をとき明かすためには、いささか勝手な牽強附會と見られることは避けられないだろうが、而もあえてパルメニデス自身の考えたことを通して、より根源的には當然考えるべきであつたことへとさかのぼらざるをえない、と斷つた上で、ハイデッガーは、これに次のような解釋を加えている。*veritas* は、その與えられた語順をそのままに、この一文の主語ととるべきであり、そしてその《同じ(一つの)こと》というのは、全文の主題である「存在」の二重性そのものをさす、と解されるのである。*was* はまた、であるの意味ではなく、がある、ないしは現成するの意味に讀まなければならない。かくして、一行目の全體は、《同じ一つのこと(即ち「存在」の二重性)が、一方では「注意して見ること」(を可能ならしめる根據)としてあり、一方ではまた、「注意して見られたもの」がその故にあるところのもの(即ち「存在するもの」の「存在」として現成する)のだ、ということになる。

残りの部分の内では問題になるのは、《「注意して見ること」が、そこにおいて(即ち「存在するもの」の「存在」において)語り出されたもの(*ausgesprochen*)となつている》という表現の、解釋如何である。これは併し、《「注意して見られたもの」がその故に(即ち「存在するもの」の「存在」の故に)ある》という、前文の表現と對應するものであるから、この點に氣づきさえすれば、問題はおのずからに解ける。つまりここで、「語り出されたもの」というのは、前文における「注意して見られたもの」と全く同様に、あるいはたかだか、それよりはやや具體化された形において、「注意して見る」という働きの現實的に形成されたもの、を含蓄するのである。この解釋は併し、語り

出す——即ち *gúoren* という語の本質的な意味規定によつて、裏づけられなければならない。ギリシャ人の根源的な経験においては、*gúoren* とは、何よりも先ず、何かについてその名を言うことであつた、とされる。従つてそれは、あらかじめその何かが存在していること、言いかえれば、そのものがそれ自身をあらわにしていること（——同時に、そのことの内に何かが隠されていること）に基づいて、その上でこれを、特に吾々の仕方であらわならしめること、である他はない。このように解すれば、「あらわにされたもの」(*esetwiesen*)は、常に既に「注意して見られたもの」として、後者はまた前者としてのみ成立するわけである。残された部分の全體は、今や始めて十分に解明されることとなる。——《實際、「注意して見る」が「あらわにされたもの」として形成されるのは、「存在するもの」の「存在」において（即ち「存在」の二重性が現成していることにおいて）であり、このことがなければ、汝は「注意して見る」を（現實の行爲として）見出すわけにはゆかないであらう》といった風に。

三

以上、パルメニデスについて明らかにされたことは、要するに、「存在」が「存在するもの」の「存在」という、二重性において考えられていること、そしてその「存在」の二重性とは、「現われているもの」と「隠されているもの」との二重性に他ならないこと、この二點であつた。もつとも、第二の點については、パルメニデスは確かにそれを経験していたにはちがいないが、併しながら、これを十分に深く思索してはいない——「存在」の二重性は、「分與」という形でとらえられており、かくしてその現われている、一面のみが強調されているように見える——とされる。その思索を吾々は、かの暗い人 (*der Dunkle*) と呼ばれるヘラクレイトスの内に求めうると考えるのが、自然であろう。先ずそこで、「暗い人」の典型的な言葉の一つとして、次の斷篇が思い起こされる。

Phōtis k'pótreathu gñēi. (Fragment 123)

原初期ギリシャとハイデッガー

これは普通、《自然は時として隠れることを好む》といった意味に、あるいはまた、《事物の本質は隠されていることを好む》といった意味に、理解されよう。これらは併し、*being* という語について、後者は更に *being* という語について、その解釋が全く不適切であるか、淺薄であると思ふべきではない。*being* とは、先にもふれたように、「おのずから自己を現わしてくるもの」より適切にはむしろ、「おのずから自己を現わしてくるもの」そのことを意味するのである。併しながら、*being* が、一體なぜそんな風に理解されるのか。それはむしろ、生じてくるという意味の語ではないのか。ハイデッガーによれば、生ずるということも滅するということも、一般にすべての事象のあり方が、ギリシヤ人の經驗と思索の中では、根本的にはただ「現われている」か、「隠されている」かの見地においてとらえられている、と考えられる。このことについて、色々な例證が示されるが、他ならぬこの斷篇そのものも、その例證の一つであろう。*being*——その意味を、さし當つては不問に付しておこう——は、《隠されていることを愛する》と言われている。愛するとは、どういうことか。相互に好意を抱くものどうしが、相手のために自己の存在を捧げあうことでもあらう。これは併し、相互に自己の本質的なものを、相手のよりどころとして、喜んで與えることではなればなるまい。だとすれば、*being* は一體、何をそのようなものとして「隠されていること」に與えうるのか。隠されるとは、現われているものが隠されること、あるいは、現われているものの背後に隠されること、である他はない。*being* はそこで、「隠されていること」のよりどころとして、正にこの「現われていること」を與えねばならない。《隠されていること》を愛する《》と言われる *being* の本質が、不斷におのずから「現われてくること」としてとらえられるゆえんである。同時に併し、「現われてくるもの」が現われていることにおいて、それは決して「隠されていること」を排除してしまうのではない。むしろそれは、不斷に「現われてくるもの」でありうるためには、その都度それ自身の背後に「隠されていること」を、あるいはむしろ、何か或る「隠されているもの」を必要とする。「隠されていること」が、「現われてくること」のよりどころでもある、と考えられる。《*being*》——即ち「現われてくる

こと」が「隠されていること」を愛する』とは、まさしくこのような意味に解されることでなければならぬ。

かくしてこの一篇は、實在の根底において、「現われていること」と「隠されていること」との二重性を看破したものと解釋されるのである。だが併し、これははたして間違いなくヘラクレイトス自身のテーマであつたのだろうか。そのことをより一そう確かめるために、吾々は更に進んで、次の断篇をとり上げてみよう。

το μηδὲν ποτε τὸς ἐν τῷ ἄλλῳ; (16)

決して消滅することのないものから、ひとはどうして身を隠していることができるか。(W・クラランツ譯)

吾々の観點から、特に問題となるのは、『決して消滅することのないもの (το μηδὲν ποτε)』というのが、何を意味するかである。δύω→δύο とは、字義通りには、何かの中へ入る、従つてまた、沈むということである。沈むとは併し、それが何の中へ入ることであろうと、ギリシャ風に理解すれば、總じてただ「隠されていること」の中へ入ることに他ならない。το μηδὲν ποτε とはそこで、『決して隠されていることのないもの』、言いかえれば、『常に現われているもの』の意味に、解されるのであろうか。一應はその通りであるようだが、併しながら、嚴密にはそうでない、と言わざるをえない。ハイデッガーの分析によれば、この場合、δύω (隠されている) を打消しているのは、斷じて *εἴποιτο* (決してない) という一語ではなく、むしろ明らかに、*μή……ποτε* (時に……ない) なる表現なのであり、そこからして特に注意しなければならないことは、この當の *μή* という否定詞の用法如何である。文法書の概説するところでは、*μή* は主として subjunctive の中で用いられる否定詞であり、その點で、主として indicative の中で用いられる *οἷ* とは區別される。そのことから、*οἷ* が端的にことがらそのものの否定を意味するのに對して、*μή* はむしろ、ことがらの或る條件的、否定、ないしは、或る條件のもとに成立つ否定的な見方を意味する、と考えられる。言いかえれば、前者がことがらの積極的な否定であるのに對して、後者は或る條件のもとでことがらを否定すると共に、またむしろ他の條件のもとでは、同じことがらが肯定されるということをも、消極的に含意するわけである。こ

の場合、「隠されていること」が否定される條件は、*noté*——即ち、その時々、にということである。*to jū būbu note*とはそこで、確かにその時々においては「隠されていること」がない、その限りでは常に「現われている」わけであるけれども、而もそのことにおいて、同時にまた、常に何か「隠されていること」をも含意しているようなもの、ないしは、そのようなことを意味する、と理解されよう。事實、《その時々》に決して隠されていることのないもの《は、たえずただ「隠されていること」からその都度現われてくるもの——即ちかの *being* である他はない。まさしくこれは、「現われていること」と「隠されていること」との二重性に對する、一つのより思索的な表現でなくして何であろうか。

ついでながら、この一文の解釋を完結しておかなければならない。上述の特に問題的な部分を除いては、ハイデッガーも大體、クラントツの翻譯に従っているようであるが、むしろそのニュアンスは、かなり異なる。《ひとはどうして身を隠していることができようか》とは、人間ないしは神々が、端的に「隠されていること」の不可能であること、言いかえれば、何等かの仕方では「現われているもの」としてのみ、彼等もありうるということを、意味するのだとされる。これは併し、ひとが決して誰かの、あるいは何かの目をのがれないから、というのではなく、むしろただ、《その時々》に決して「隠されていること」のないもの《——即ち「存在するもの」の「存在」という原理の故にそうなのだ、と理解することが肝要である。問題はただ、なぜ特に人間ないしは神々と解されるような、《ひと》《(人)》についてだけ、その隠されていて、なおかつあることの不可能が言われているのか、という點であるが、これだけの斷篇からその疑問を解くことは、困難であろう。ハイデッガーもまた、この點については、必ずしも明らかにしてはいない。

(1) 《これは、アポロンやアテミスの身近に住む一人の思想家の語つた言葉であるから、その言葉が神々との對話であること、從つてまた *es* の内には、神々も含まれていることが考えられ》(Aletheia—Vorträge und Aufsätze, S. 277) というわけ

である。

以上の例によつて、「現われていること」と「隠されていること」との二重性ということが、確かにヘラクレイトスの思索における重要なテーマの一つであつたことを、やや詳細に吟味しえたかと思う。併しながら、はたしてその二重性が、「存在」の本質的な二重構造と見なされるかどうか——《現われてくるもの（こと）》だとか、《その時々々に決して隠されてはいないもの（こと）》だとかいつた表現によつて、實際にヘラクレイトスが「存在するもの」の「存在」を考えていたのかどうか、という點になると、いまだかなり論議の餘地がありそうである。そこで最後に吾々は、疑いもなく「存在するもの」の「存在」についての思索を含んでおり、かつこの両者の二重性を明言しているのだとされる、次の斷篇を検討してみよう。

οὐκ ἔστιν ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκρόασις

δηλορεῖν αὐτοῦ ἐστὶν ἢ ἡ ἀρετή. (50)

普通の解釋によれば、この一篇は、《汝等が私にではなく、ロゴスに聞き、これに同じて、一者が萬有であると語るのは、賢いことである》といった意味になる。先ず一體、《ロゴスに聞く》とはどういうことなのか。またそもそも、「ロゴス」とは何であるのか。λόγοςの語原である *legein* は、次のように釋義される。(一) もともとそれはただ置くことを意味する (—legen)。 (二) 置くことは、どこかへ置くことでなければならないから、それはまた、既にそこにある何等かのものと、一しよに置くことである。 (三) とところで、或るものを一しよに置くことができるためには、あらかじめ何かがつておかねばならない。さし當つてはその何かを、また更にはそこへ新たにもたらされたものをも、とつておくことが、置くことの眞の成就であろう。 (四) このことは併し、とつておくべきものを選び集めるという、勝義に意識的な行爲としておこなわれる他はない。 (五) 而もまたそれは、とつておくという行爲に、あるいはむしろ、とつておくべきものが何であるかということに、自己を集中していることを必要とする。そして實

はそのこの内で、とつておくという意識的な行爲の意味が、かえつて根本的に轉ぜられるのである。(六)とつておくとは、何をどこへ、とつておくことなのか。何かをどこかへ、というようなぼんやりしたことであれば、それはむしろただ、捨ておくことにすぎまい。その都度明らかに、これこれのものをこれこれのところへ、ということだけが、始めて眞にとつておくことでありうるだろう。このことの本質は、まさしく何かを「現われているもの」として、また正にその「現われていること」の内に、とつておくことなのだ、と考えられる。そしてこの意味においては、*phainesthai* はもはや、吾々の恣意的な行爲であることはできず、どこまでもただ、あるべきものがあるべき姿のままに、あらしめることでなければならぬ。(七)より慣用的には、*phainesthai* とは語ることである、とされるだろうが、そのことの根源的な意味が何であるかは、既に明らかであろう。先にも *phainesthai* について言われたように、それは何よりも「現われているもの」を、その現われている姿のままに、特に併し、吾々の仕方であらわしめることである。而も同時に、*phainesthai* としての語ることには、ただ單に「現われているもの」を、その都度の現われている姿のままにあらわしめるだけでなく、むしろそれを何等かの統一的なあり方に關して選り集め、かくしてまたそのあり方の内にとつておく、という働きが含意される。その統一的なあり方とは併し、その都度の「現われているもの」が現われていることにおいて、それ自身はかえつて「隠されているもの」であるだろう。とつておくことが、かくして實は、「隠されているもの」をとつておくこととして、より適切には、「現われているもの」の内に「隠されているもの」を、同時にまた、「現われているもの」を「隠されているもの」の内にとつておくこととして、その最も深い意味を明らかにされるわけである。

phainesthai を置くことと解するにせよ、語ることと解するにせよ、そのことの本質的な構造は、いずれの場合にも、次のように要約されることではなければならない。自己を集中しながら選り集めることにおいて、「現われているもの」をあらしめつつ、同時にそこに「隠されているもの」をとつておく、ということである。併しながら、このような *phainesthai*

が人間の行爲として成立しうるためには、あらかじめその「現われているもの」と「隠されているもの」とが與えられており、かつまたその兩者の間には、あらしめつつとつておく、というこの關係が、既に實在しているのでなければならぬ。言うまでもなくこれは、「存在するもの」と「存在」そのものとであり、かつまた、その兩者の二重性それ自身である他はない。ここにおいて、「存在」の二重性は、人間の *λογος* に先立つべき實在そのものの *λογος* としてとらえられ、端的にその名を *λογος* と呼ばれることによつて、ギリシャ人の、また特にヘラクレイトスの思索をうけ入れることとなつたのである。「ロゴス」とは何かという問いは、正にこの實在の根底における、あらしめつつとつておく、という働きそのものである、ということでは、もはや十分に答えられたであらう。

ヘラクレイトスにおける、「存在」の二重性のこのような思索は、明らかに問題の斷篇の他の箇所にも反映している。《一者》(《*ἓν*》)及び《萬有》(《*παντα*》)という語が、それである。《一者》とはこの場合、「ロゴス」としての「存在」の二重性の、とつておく、という一面を、また《萬有》とは、そのあらしめ、ことの一面を、それぞれに表現したものとは考えられないだらうか。とつておくことは、先にも述べたように、選り集めることとして具體化される。そしてこのことはまた、選り集めるべきものを、何等かの共通性において統一している、ことでもある。究極的な次元において考えれば、「存在」は、すべての「存在するもの」を、ひとしくただ「存在するもの」たらしめる唯一の、根源——即ち正に《一者》である、ということにならう。ここで併し、《一者》がすべてのものを根源的に統一することは、その統一においてすべてのものとつておくと共に、みづからをそのことの根源として、いわばより深く、とつておくことをも意味している。《一者》はつまり、本質的に《隠されていること》を愛する《ような根源なのである。それ故にまた、その根源からあらしめられるものは、ややもすれば自己の根源的統一を隠されがちであり、さし當つてはむしろ、多様性ないしは變化の相においてとらえられて、その名をまさしく《萬有》と呼ばれるのにふさわしいもの、と理解される。このことは、特にパルメニデスとの比較において、確かにヘラクレイトスの立場の獨自性をなす

ものであらう。パルメニデスでは、「存在」の二重性のあらしめられている一面は、むしろ《一切(ὅλον)》としてとらえられ、而もそれはまた、《動かないもの(κίνητος)》——ハイデッガーの解釋によれば、「その都度の現存に定着しているもの」——と呼ばれていた。いわばこの一面の内に、他方の根源的な一面は、ほとんど全く自己を與えつつくしているかのように見られており、かくして「存在」の二重性は、結局ただ「分與」という形でしか理解されなかつたわけである。二重性ということの矛盾對立の側面が、十分に自覺されていなかったのだ、と言つてもよい。この點で、「ロゴス」は全く反對の見方に基づいてゐるわけで、そのことに注目するならば、これはおそらく、「集約」でも譯されることがふさわしいであらう。

さて、ふたたび問題の斷篇にもどらねばならない。そこに含まれてゐる根本の思想は、既に明らかにされたものとして、残された若干の部分の吟味しながら、ハイデッガーに従つて、全篇の解釋を試みたい。——先ず、《ロゴスに聞く》と言われていた、その聞くといふことは何を意味するのか。原文に注意すれば、これは *akouaenai* という、アオリストの分詞形になつてゐる。字義通りには、聞きおえてといふことであらう。つまりこれは、今たまたま聞いてはいるが、やがてまた聞かぬこともあらう、といった態度の否定である。言いかえれば、常に既に聞いてゐるといふ態度で、あるいはむしろ、聽従して、といった意味であらう。次に、《同じて語る》(*synagorein*)《と言われていた部分は、どうか。》(*hōs*) は、語ることにはちがいないが、ただ併し、あらしめつつとつておく、という仕方でのそれではない。全體としては従つて、同じように、あるいは、同じものを、あらしめつつとつておくといふ仕方、で語ること、と解されよう。最後に、《一者が萬有である》(*ἐν ᾧ πάντα*)《と言われていた部分は、どうか。普通の解釋は、これを *synagorein* の目的と見なして、そのことを《同じて語るの、賢いことである》という風に讀みすすむのであるが、このようなことを抽象的・公式的に語るだけで、賢いとされるのならば、その賢いといふことの内容が、いささか空疎になるのではないかと思われる。筆者はむしろ、これを *synagorein* の同格ととり、その上で兩者を *synagorein*

の目的と見なし、かつまたその *ἔν ἡμῶν* という、與えられたテキストの形をそのまま受入れて、《同じこと、即ち「一にして萬有なるもの」を……》という風に理解してみたい。ここにおいて、全體は次のように解釋されうるであらうか。——《私にはなく、「集約」に従つて、(「集約」がそうするのと) 同じものを、即ち「一にして萬有なるもの」(つまりは、「存在するもの」の「存在」を、あらしめつつとつておくこと——その仕方で始めてこれを正しく語ること、それこそが賢いということなのである。》

(1) ハイデッガーは、この語を條件句のように読み、以下の部分をそれに對する歸結として理解している。その上で更に、*οὐδὲν ἔστιν* を *οὐδὲν ἔστιν* のように讀みなおし、かつまた *ἔν ἡμῶν* を *οὐδὲν* の同格と見なして、《ロゴスに従い、ロゴスがあらしめるようにあらしめるならば、唯一の *οὐδὲν* である *ἔν ἡμῶν* が現成する》といった風に、全體を解釋するのである。筆者には併し、この解釋は何としても無理であるように思われる。

四

パルメニデスからヘラクレイトスへと、おそらくややさかのぼることに、吾々はそこに、「存在」の二重性のより深刻な經驗を見出したわけである。ところで、この道を更に、アナクシマンドロスにまで到ると、その經驗は、確かにより素朴な仕方においては、而もそれだけになお一そう直接的に思索されていることが、認められる。そこには「存在」の二重性が、ハイデッガーによれば、ほとんど *tragisch* とさえ言われうるような姿において描き出され、その極度に矛盾的な關係であり、その上で同時にまた、緊張的な同一關係であるゆえんは、ここで始めて十分にとらえられているのだ、ということになる。はたしてこのような解釋を許しうるものかどうかを検討するために、吾々がとり上げなければならないのは、次の有名な一篇である。

ἐξ οὗ δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οἷσι καὶ τῇ φύσει εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ ἡμεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ εἶναι ἀλλήλους τῆς αὐταίας κατὰ τῇ τοῦ ἡρόδου τάξει.

ディールスやニイチェの解釋に従つて、それらよりはやや逐語的な譯をつけると——併しながら、そこからして事物に生成があるところのもの、そのものへとまた消滅は、必然に従つて起る。實際それらは、時間の順序に従つて、相互にその不正の故に、裁きと罰とを與えあうのである。

このように解すれば、これはまさしく「輪廻」的な自然哲學の、一つの素朴で擬人的な、そしてまた當然ペシミスティックな表現である、と見なされよう。はたして併し、そうであろうか。J・バーネットの説によると、そのような解釋の根據となるべき肝心の部分、即ち始めから……*γὰρ οὐκ* にいたるまでの部分は、實際にアナクシマンドロス自身の言葉であつたとは信じられないということで、テキストから除外されるのである。もともとこの一篇は、『自然學』に對するシンプリキオスの註釋の中に引用されていたものであるが、その場合ギリシャの著作家の習慣として、引用文が本文とからみ合わされていたことを考慮しなければならないこと、またこれは一そう確實なことであるが、ここで何よりも問題となる「生成 (*γένεσις*)」及び「消滅 (*φθορά*)」の表現は、その意味では明らかにプラトンの専門用語であり、それ故決してアナクシマンドロスのものであつたとは考えられないこと、以上が、その理由として述べられている。そして更に、同様の理由から、ハイデッガーはテキストの最後の部分、即ち *κατὰ τὴν τοῦ γένεσις* の部分をも除外しており、結局ただ次のものだけが、アナクシマンドロス自身のもとの言葉として、維持されることになる。

……*κατὰ τὸ γένεσις φθορὰν γὰρ αὐτὰ δέκται καὶ τὸν ἀλλήλους τῆς αἰτίας*.

もつとも併し、バーネットによつて除外された始めの部分も、内容的に言えば、アナクシマンドロスの思想の間接的な證言を含むと見なされているから、吾々は先ずこの部分を吟味することから始めよう。大づかみにこれを見れば、「生成」及び「消滅」ということが、「存在するもの」とつて、あるいはむしろ、そこにおいて (*τοῖς ὄντιν ἐν αὐτῇ*) ある、と語られているわけである。「生成」及び「消滅」とは、それ故本質的には、「存在するもの」のあり方に關し

てこそ言われうることにして、存在するものが勝義に「存在するもの」となること、一方はまたそれが勝義に「存在するもの」ではなくなること、を意味していると解される。これは併し、ギリシャ風に理解すれば、それぞれただ、「現われてくること」であり、「隠されてゆくこと」である他はないだろう。ところで、なお少しく注意して讀むと、そこにはこの「現われてくること」の由來するところと、一方また「隠されてゆくこと」の到りつくところが、明らかに同じものを意味するように言われている (ἐκ τούτου…… ἐκ τούτου……)。「隠されてゆくこと」の到りつくところは、正にただ「隠されていること」でなければならぬから、「現われてくること」が「隠されていること」から生ずるのだ、と考えられていることになる。「現われていること」と「隠されていること」の二重性が、存在するものを「存在するもの」たらしめる根底として、ここにもまた確かに經驗されていることがわかる。そこで進んで吾々は、その經驗にアナクシマンドロスが、どのような獨自の思索を加えているのか、と問おう。「現われていること」と「隠されていること」の二重性は、何によつて基礎づけられ、どのような仕方で成就される、と言われているのか。アナクシマンドロス自身のものと見なされた部分の、最初の表現がこれに答える。—— ἀρχὴ τὸ Ἰσμεῖον というのが、それである。

このような解釋の方向をとる限り、*Ἰσμεῖον* を通説のように「必然」と解することは、もはや不可能であろう。「必然」に従つて——では、ここに掲げたような問いに對する、實質的な答えにならない。*Ἰσμεῖον* とは、然らば何か。究極的にはそれを明らかにすることを目ざしつつ、吾々は併し、この表現に續く部分、疑いもなくこれを分析的に説明していると思われる部分から、先にとり上げよう。

一文の主語は、《それら (*αὐτά*)》である。それらとは、既に明らかなように、「現われていること」と「隠されていること」の二重性に基づいて「存在するもの」をさす。それらが併し、どうだと言うのか。「存在するもの」のこのような經驗から、一體アナクシマンドロスは何を語っているのだろうか。この主語の次に來る *δίκην(α)* という語、

また更にはこれと對應する *ōvina(s)* という語が、先ず問題となる。*ōvyn* は普通、正義あるいは裁きと譯され、*ōvina* は従つて、不正の意味に解されている。この場合併し、「存在するもの」について、何をその正義であり、不正であるとして理解すればよいのか。通説に従つて、事物の消滅すること、即ちその存在しなくなることを、正義ないしは裁きと考えれば、不正とは逆に、その生成あるいは存在することそれ自身を意味する他はなく、確かにこれはベシミステイックな見解である、と見なされることにもなる。併しながら、「存在するもの」にとつて、「存在すること」がその不正を意味するとは、いかにも唐突にすぎる發想である。*ōvōvika* をただ字義通りに、*ōvyn*——即ち何か或る然るべきものが脱落していること、従つてまた、そのものとの然るべき結びつきから離れていること、と解すればどうだろうか。この場合には、*ōvyn* はむしろ、そのようにではなく、然るべき結びつきにおいてあることを、あるいは端的に、その然るべき結びつき、それ自身を意味する、と考えられよう。一體併し、「存在するもの」において、何がそのような結びつきでありうるだろうか。それはただ、「現われていること」と「隠されていること」との結びつき、言いかえれば、「存在するもの」が現われていることの内に、その隠された根源としての「存在」そのものが結びついていること、つまりかの「存在」の二重性それ自身のことであるのだろうか。然り、そしてまた否である。「存在」の根源的な二重性の經驗が基礎にあることは疑いないとしても、ここでは併しアナクシマンドロスは、それを更に直接的な「存在するもの」の地平において、實證しようとしているのである。「存在」の二重性の經驗に基づいて、「存在するもの」が「現われているもの」、言いかえれば、その都度の現存するものとしてとらえられる限り、これはまた過ぎゆくものでなければならぬ。過ぎゆくものは併し、必ず先ず以て現存しないものとしてあり、やがてはまた現存しないものとならざるをえない。而も一方、現存しないものは、現存するものが現われていることに對しては、むしろ「隠されているもの」であるわけだが、その限りこれは「現われているもの」を通してのみ、始めてその背景に、それ自身も「存在するもの」でありうるのである。「現われていること」と「隠されていること」との二重性は、か

くしてまた、「現われているもの」と「隠されているもの」との本質的な相互依存の關係として實現されている、と言つてもよからう。「存在するもの」にとつて然るべき結びつきとは、正にただこのことでなければならぬ。

being をこのように解するならば、*verbale* の意味もおのずから明らかであろう。即ちそれは、「現われているもの」(あるいは「隠されているもの」)が、「隠されているもの」(あるいは「現われているもの」)との本質的な結びつきから離れることである。而も、このことが「存在するもの」のあり方として言われる場合、それはただ、時としてそのようなことがありうるということではない。「存在するもの」にとつては、かの結びつきが本質的であるのと同時に、そこから離れることもまた必然的なのである。その都度の「現われているもの」が、それ自身の固有のあり方において、完全に現われつくしているものでなければ(あるいはまた「隠されているもの」でさえも、何か他の「現われているもの」)との結びつきにおいてではなく、何等かの仕方ですれ自身が現われているものでなければ)、現實に吾々は「存在するもの」を見出すことができないであろう。「隠されているもの」から「現われているもの」へ、そこからまた更に「隠されているもの」へというような、因果の系列の全體や、あるいは、全く「現われているもの」と「隠されているもの」との區別を不必要にも、不可能にもするような、永遠の實體ないしは究極の物質など、はたしてこれらは嚴密な意味において、何か或る「存在するもの」でありうるだらうか。「存在するもの」が、何等かの仕方ですれ「現われているもの」であることを再確認すると共に、更にその「現われているもの」とは、その都度自己の「現存」に定着しているものでなければならぬことを、注意すべきである。併しながらこの場合、定着が停滯を意味することになり、單なる自己の現在の固定的な存立こそが現存することである、とでもいうかのように、「現われているもの」がいわばその固執の我意を主張するならば、もはやそれは、「存在するもの」であるための可能性の根據を失うわけであり、従つてやがてはその「現存」をさえも失うことになるだらう。この事態はたとえば、傳統を形成することのない不毛の文化の衰微として、あるいはまた、適應性を缺いた生物の種の死滅として認められよう。アナクシマンド

ロスも、確かにこのことに氣づいているようである。「存在するもの」が、その都度かの結びつきを離れて「現存するもの」でありながら、同時に而もそのこと、の自己克服において、たえずそこに、然るべき結びつきを成就していなければならぬのだということを、彼はその *diap...eis dūnātas* という表現の内に物語つてはいはしないか。⁽¹⁾「存在するもの」のあり方に關するこのような経験は、そこで決してベシミスティックであるわけはなく、むしろただ *tragisch* である。それにしても、「存在するもの」にとつては、その然るべき結びつきこそが正しさを意味すること、は否めないから、*dūnā* を試みに「正合」と、*dūnāta* はまた「不正合」と譯しておくことにしよう。

(I) *eis dūnātas* という形は、この場合、明らかに *ablative-genitive* の用法であると解される。

「存在するもの」のあり方に關して言われているもう一つの表現は、*tas(〜)* である。普通にはこれは、罰だとか償いだとかと譯されている。この語はその場合、*tas* (拂う、償う) から説明されているのであるが、ハイデッガーはそれを更に *tas* にまで還元して、考えようとする。*tas* とは先ず、尊重することであり、そこからしてまた、評價することである。然るに、或るものを尊重し評價するということは、そのものの價值にふさわしく、何等かの仕方、でこれに報いる、ことではなければならない。實際、拂うとは代價を拂う、ことであるだろうし、償うとは當然の補償に値するものに對して辨濟することであろう。この場合併し、*tas* の意味は、その根源にまでさかのぼつて求められなければならない、またそれは、「存在するもの」の本質的なあり方の一つとして理解されるべきである。既に述べたように、「存在するもの」はさし當つて先ず、それ自身の「現存」に定着しているもの、場合によつてはそれに固執しているものである。そのことにおいて、同時にまたすべての「現存するもの」は、たがいに他の「現存するもの」に對して關與することなく、それぞれがそれぞれの「現存」の内に分散することとなる。併しながら、「現存するもの」のこのような個體化によつて、「存在するもの」としてのそれらの連關が、全く分解してしまうというわけにはゆかない。むしろ、すべての「現存するもの」がその「現存」に定着しうるためには、それぞれがたがいに他に對して、

そのことを許しあい、支えあうという關係がなければならない。*καὶ*とは、このような仕方で尊重しあうことを言うのだとせられ、その意味をとつて、「配慮」という譯語がこれに當てられる。「配慮」は併し、それぞれの「現存するもの」の個體化——いわば相互への「無配慮」を通して、その上でこれの自己克服として、成就される他はない。それはまさしく、「正合」が「不正合」を通して、而も同時にその自己克服として成就されることと、對應する。あるいは更に、「配慮」の成就是「正合」の成就の現實的な結果である、と考へてもよい。このような兩者の關係に特に注目するならば、*ἀλλήλων καὶ ἑαυτῶν* の *καὶ* は、ただ單に空虚な併列の意味でのそして、またではなく、むしろいわば、それによつて、またの意味である、と解されねばならない。

ところで一體、「正合」と、それによつてまた「配慮」とを、「存在するもの」はどうすると言ふのであろうか。*ἀλλήλων* という動詞が、これに答える。この語はただ、與えることを意味するのであろうが、「存在するもの」が「正合」や「配慮」を與えるとは、どういうことなのか。それはむしろ、「存在するもの」でありうるために、それ自身「正合」と「配慮」とを與えられていなければならないのではないか。*ἀλλήλων……ἀλλήλων* (相互に……與えあう) という構文が、この疑問を解くようにも思われる。この場合には併し、「正合」を相互に與えあうということが、不分明にならう。「正合」とは、先に述べたように、それ自身において相互依存的な關係なのであり、或るものがこれを他に與えうるというものではない。*ἀλλήλων* とはむしろ、直接その前の *ἑαυτῶν* にかかつて、ただこれを相互への「配慮」として、明確に規定したものであると解される。だとすれば、「正合」と、それによつてまた相互への「配慮」とを、「存在するもの」は一體、どのような仕方で與えうるのか。ハイデッガーによれば、與えるということのより根源的な意味は、何か或る他のものに當然屬しているべきものを、確かにそれに歸屬させる、ことではなければならない。「存在するもの」は、「正合」と、それによつてまた相互への「配慮」とを歸屬させる、と讀まれることになる。だがそれは、どこへ?——と吾々は問わざるをえない。與えられた一文は、この問いに對する直接の答えを脱落して

いるようである。ただ、これまで見すごして來た *haben* という語が、その答えのありかを暗示している、とハイデッガーは言う。というのはこの表現は、前文の分析的な説明を導入するものであるからという理由で、吾々は逆にその前文の中で、かの保留されていた問題の語——*haben*——へとふたたびつれ戻されるのである。

*haben*こそが、「存在するもの」の「正合」と「配慮」との歸屬するところでなければならぬ。言いかえれば、この「存在するもの」の本質的なあり方が、そこからして由來するところでなければならぬ。かくしてこれは、思索がよつて以て「存在するもの」の「存在」を言い現わしている、最古の名稱に他ならない、とされるわけである。

*haben*とは併し、字義通りには何を意味するのか。この分詞形の意味するところは、*haben*という動詞の原義の内に求められるべきであらう。*haben*とは普通、神託を下すことの意味に解せられ（そこからしてまた *haben* は、神託の命ずることの必然性を意味するとされ）るのであるが、もともとこれは、*haben*からの轉訛である。*haben*とは一般に、求められたものを渡すこと（神託を下すことは、その一つの特殊な場合）であるけれども、これは更にその語原を、*heben*（手）の内にもつと考えられ、根源的にはその渡すということが、正にただ手から手へ渡すこととして理解されているのだ、と釋義される。ここにおいて、*haben*のために簡約な譯語を當てるとすれば、おそらくそれは「手渡し」といつた表現にでもなるであらう。實際また「手渡し」とは、その都度の「現存するもの」に自己を渡しながら、而もそのことによつて、それらを自己の手中に収めている、といった含蓄において、確かにかの「存在」の二重性に對する、一つの思索的な表現となりえているわけである。のみならずこれは、自己をその都度の、またそれぞれの「現存するもの」へと、手から手へ渡すこととして、「現存するもの」に變化と多様性の基礎を與えており、その上で更にかの「不正合」の「正合」という、あるいはまた「無配慮」の「配慮」という、矛盾的統一の根據ともなりえているのである。⁽¹⁾

(1) ハイデッガーはこれに、*Brauch* というドイツ語を當てている。おそらくこれは、それぞれのものに固有の用、即ちその

都度の固有の現存をもたせながら、而もそれらを自己の根源的な統一の内に収めてゐる、といった含蓄において、「收用」とも譯されるべき語である。

(2) パルメデスの「分與」や、ヘラクレイトスの「集約」との差異に注目すべきであろう。

最後に、このアナクシマン드로スの断篇の全體に對して、翻譯を試みよう。その際、與えられた文章の脈絡を無視するわけにはゆかないから、先にテキストより除外された前後の部分をも含めて、一應の統一的な解釋をほどこしてみることとする。――《併しながら、「存在するもの」に「現われてくること」がそこからしてあるところ、そこへまたそれは「隠されてゆくこと」になるのであるが、このことは正に「手渡し」の故にそうなるのである。というのは、「存在するもの」は、(時間の順序に従つて)「不正合」(のあり方をとり、而も同時にそのこと)の克服において「正合」を、それによつてまた、(「無配慮」の克服としての)相互への「配慮」を(成就するのであるが、このことはただ「手渡し」の故にそうなる他はないのだから、逆に言えば「手渡し」の顯現として、「存在するもの」はこれを「手渡し」に)歸屬させているわけなのである。》

五

以上、ハイデッガーの解釋に従つて、原初期ギリシャにおける「存在」の思索の成果であると思われたもの、あるいは少なくとも、ハイデッガー自身が標榜する「存在」の思索の基本的な内實であろうと思われるものは、要するに、次のような諸點にまとめられうるものである。(一)「存在」を、「存在するもの」の「存在」という二重性において考えること。(二)「存在するもの」を「現存するもの」として、言いかえればそれを、またそのみを、「現われているもの」としてとらえること。(三)「存在」とはそこで、その都度「現存するもの」において自己を現わしてないが、そのことによつて常にかえつて「隠されているもの」である、と理解すること。(四)「現われているもの」と

「隠されているもの」とこの二重性は、變化と多様性の全體である「存在するもの」そのものの局面において、それら相互の矛盾對立と、而も同時に媒介依存の關係として顯現している、と考えること。——このような考え方は、結局のところ、現實のこの世界のみがあるということを、而も純粹な意味においては、見られている通りの世界があるということを、更に言えば、それがただそれ自身によつてのみあるということを、承認する立場のようである。同時に併しこれは、それにもかかわらず、世界の有がすべてではないことを、つまり、世界の有が決して無の拒斥であることはできず、むしろその内にたえず無を含んでいるのだ、ということをも承認する。この點でそれは、かなり東洋的な無の立場に近いようではあるけれども、その根本の立脚點は、どこまでも決定的に違つている（少なくとも、前述の二あるいは四の點において）と思われるが、どうであろうか。諸先師の御教示を乞ひたいところである。

最後に、なお一そう感想めいた私見をつけ加えることが許されるならば、「存在」の思索を端的に「存在」そのもののへの思索として求めるとき、結局それが基本的には、原初期ギリシャ以上に出られないのではないか、と筆者には思われる。たとえばハイデッガーが、「存在」の本質的な意味を規定して、「明るみに出しながら保有するという仕方で集約すること (die lichtend-bergende Versammlung)」⁽¹⁾と言う場合、疑いもなくこれは、原初期ギリシャにおける「存在」の經驗の、一つの別な表現であるにすぎない。ただ周知のように、ハイデッガーは、「存在」を「歴運」として理解する立場、つまりはそれを歴史的にとらえようとする見方を、新しく提出してはいる。だが併し、この場合にもその歴史觀は、歴史を單に人間の歴史として限定することをやめ、むしろそれを本質的には「存在」の歴史として考えてゆくというような、まことに反近代的な立場に立つわけである。またその「歴運 (Geschick)」の概念はといえば、その都度自己を世界と人間の内に送りつけながら、而も常にそれ自身を、全體の眞理としてはくらし、いる、といったような、歴史の根源における或る統一を意味するものであつて、明らかにそこには、原初期ギリシャ的な「存在」の經驗が顔を出している。要するに、「存在」そのもののあり方については、それがただその都度の「現

われているもの」の内に自己を現わすことにおいて、それ自身は常に「隠されているもの」であるということ以上に、何ものをつけ加えることもできないのであろう。それ以上のことを「存在」について語ろうとするならば、語ることには前述のように、あるものをあらしめることではなければならないから、それによつて「存在」は、むしろ正に「存在するもの」にすりかえられてしまうのかも知れない。

(1) Der Spruch des Anaximander—Holzwege, S. 321

(2) a. a. O., S. 310

ここからして「存在」の思索を、純粹にただ「存在」からの思索であるべきだと了解するならば、その形成の可能性は、どこまでも無限であるだろう。併しながら、思索はその場合、もはや單に《存在》そのものの謎の中で詩作す、⁽¹⁾とならねばならないのか。少なくとも、「存在」と「存在するもの」との區別を忘却することによつて成立し、同時にまた兩者の二重性に他ならぬ實在の根源的な統一を忘却することにおいて、全くただ人間中心的な根據づけの努力として發展して來たような、形而上學的思辨とだけは、それは今やはずきりと訣別することが必須でもあろう。⁽²⁾だが併しこの思索が、何等かの仕方、學思の分限を守ることではできないのか。もしそれが可能であるとするならば、おそらくそれは、「存在」そのものから「存在するもの」を思索すること、である他はないだろう。この要求は、「存在」そのものからの思索という積極的な意味でも、またあるいは、「存在するもの」の思索をといて消極的な意味でも、意外にかの實證主義の根本前提に近いものとなるかも知れぬ、と考えるのだが、どうであろうか。

(1) a. a. O., S. 343

(2) Vgl. Der Satz vom Grund.

(丁)

(筆者 大阪大學文學部「倫理學」助手兼教養部「哲學」講師)

platz aller menschlicher Augen. Wenn es sich anders vorgeht, wenn ein Maler, z. B., anstatt ein Naturphänomen zu malen, nur einen Fleck Farbe aufs Papier fallen läßt, kommt da in den Flecke keine bestimmte Struktureinheit, wie sie ein Naturphänomen hat, vor. Der Fleck kann nie einen Vereinigungspunkt der Menschaugen darbieten; das kann die Natur allein. Ein Künstler, der sein Bilden in der Treue zur Natur aufrecht halten will, darf sich nicht von außen, von anderer Menschen bestimmen lassen. Er darf sich nur von seinem eigenen Sehen, das zugleich einen Vereinigungspunkt aller menschlichen Augen bedeutet, bestimmen lassen. Er ist dann von dem künstlerischen Gewissen, seinem eigenen Abgrund, dazu gezwungen, seinen Gegenstand naturgetreu wie möglich wiederzugeben.

Das frühere Griechentum und Heidegger

von Masuo Tanaka

In einigen Zeilen der zugesetzten Einleitung der sechsten Auflage von „Was ist Metaphysik?“ (1949) gibt Heidegger, vielleicht zum ersten Mal, eine modifizierende Selbstausslegung seines beginnenden Standpunktes, besonders dessen in „Sein und Zeit“. Man dürfte daher glauben, daß die neueste Entwicklung seiner Philosophie, oder seine sogenannte 'Kehre' ungefähr in dieser Zeit angesetzt worden ist. Und gerade in dieser Zeit wird auch Heideggers historisches Interesse merklich an das frühere Griechentum, besonders an die Sprüche von Anaximander, Heraklit und Parmenides gerichtet: „Aletheia“ (1943), „Logos“ (1944), „Der Spruch des Anaximander“ (1946), „Moirai“ (1952). Diese Schriften enthalten freilich Heideggers eigene Auslegung der griechischen Texte, und doch darin, daß die Auslegung eigens von seinem damals gebildeten Standpunkt des Denkens an das Sein als solches geführt wird, könnte man wohl eine Hinweise auf die Art und Weise dieses Denkens bemerken.

Die anfängliche Seinserfahrung der Griechen findet Heidegger in Parmenides' Grundwort 'ἔσθ' das weder im Sinne von bloßem Seiendem, noch von einem transzendenten Sein, sondern wörtlich als das Seiend, recht in der Zwiefalt vom Sein des Seienden zu verstehen ist. Wenn diese Zwiefalt sich

entfaltet, dann entbirgt sich das Seiende als das Seiende, und so sich das Sein auch durchs Seiende, aber zugleich verbirgt dies immer sich als das Sein selbst, dafür Heraklits *Ἀλήθεια* (Un-verborgenheit) einen mehr scharfsinnigen Ausdruck geben kann. *Μοῖρα* (Zuteilung) in Parmenides und *Λόγος* (Liegen-lassen) in Heraklit sind als denkende Ausdrücke für das in dieser Zwiefalt erfahrene Sein als solches anzusehen. Von Anaximander wird dieselbe Erfahrung etwas naiver, aber noch gründlicher ausgesprochen, indem er die Zwiefalt des Seienden als *δίκη τῆς ἀδικίας* (Fug des Un-Fugs) erfaßt, und diese zu *Χρεών* (Ein- und Aushändigen) des Seins zuschreibt. Solange man sich auf dieser Grunderfahrung des Seins begründet, werden die Versicherungen notwendig sein, dass nach dem *Λόγος* Gleiches zu sagen weise ist (Heraklit), und daß das Denken vom *Ἔόν* niemals abgeschieden sein kann (Parmenides).

Solche Auslegung scheint das frühere Griechentum auf folgende Anschauungen zu orientieren: 1. Die wirkliche Welt, und zwar nur diese west ohne Zweifel an. 2. Aber die anwesende Welt ist gar nicht das Ganze, denn das Sein der Welt kann nie die Verneinung des Nichts sein, sondern immer schon vom Nichts getragen, muß es vielmehr in sich selbst Nichts sein. 3. Das eigentliche Denken soll also nur an das sich immer verbergende Sein zu denken, oder höchstens aus dem sich jeweilig entbergenden Sein (des Seienden) zu denken sein. Diese würden auch das Fundament des Denkens an das Sein als solches bedeuten können.

The Situation of the Man in the World

by Seiichi Kage

According to the teleological theory of Kant, moral or intellectual beings are ends in themselves. On the contrary, natural things are only means to human beings. Generally speaking, because of the subjective faculty of intelligence, they become purposes in the nature and the objective quality of the nature serves their purposes. The perfect teleological system of intellectual and natural beings can 'critically' be founded by the 'final purpose', which is, as the 'transcendental' principle of all the purposes and means, given