

「有の問」から「回思」へ

——ハイデッガーにおける「思索」と「詩作」について——

松丸 壽雄

本論文においては、ハイデッガーの「思索」を「詩作」との関り合いから理解することに向けて、「有の問」の構造の変遷に着目しつつ、「思索」が「回思 *Andenken*」に到る道筋を辿ってみたい。

一 「有の問」の変遷

ハイデッガーは最晩年（一九七五年）に一つの詩をE・ケストナーに献げている。その詩は「詩作することよりも一層建立する *sitten*」もので／また思索することよりも一層開基する *gründen*」もので／感謝 *Dank* はありつつける。⁽¹⁾「……」で始まる。ここから「詩作」の本質性格が「建立すること」であることが窺われるし、そのことは、また事実他の著作からも確かめられる⁽²⁾。だが、「思索」のそれが変ることなく *gründen* であるとは言い切ることができない。「思索」はまさに「途上」⁽³⁾にある。けれども、ハイデッガーが最晩年に自己の思索の道を顧みて、思索を *gründen* として性格づけていることは、少くともハイデッガーの思索の歩みを考察するための観点となり得る。考察を試みよう。

『有と時』（一九二七年）において有の問は「有の意味への問 *Frage nach dem Sinn von Sein*」として遂行された。この問は三つの構成要素から成っていた。「問われるもの *das Gefragte*」、「問う出されるもの *das Erfragte*」、「問うか

けられるもの「das Befragte」がそれらであり、各々に「有」、「有の意味」、そして「有るもの「das Seiende」の中でも有理解 Seinsverständnis を以って特記される人間である「現有 Dasein」が順に割り当てられた。⁽⁴⁾これに続いて『形而上学とは何であるか』(一九二九年)では、「有の間」の流れは形而上学の根本の間 Grundfrage をも巻き込む。この「根本の間」の形式は「何故そもそも有るものが有って、むしろ無が有るのではないのか」⁽⁵⁾である。この間は形而上学の根拠 Grund を問うものである。というのは、「形而上学は現有それ自身であり」⁽⁶⁾、そして、「現有における根本生起 Grundgeschehen」⁽⁷⁾に他ならないからであり、更に又、有を問うことは、「有るもの全体 das Seiende im Ganzen」の有を問うことではあるが、その場合に、有るもの全体の有を有るものの根拠とすることを自明のこととしてしまっている従来⁽⁸⁾の形而上学が成り立っている、その根底 Grund から問い直さねばならぬからである。

この形而上学の根本の間の形式は『形而上学入門』(一九三五年)に於て批判的に検討される。ここでは、この間の構造は二要素に分けられる。そして、問われるものは「何故 Warum」すなわち根拠であり、問いかけられるものは「そもそも有るもの」すなわち「有るもの一般 das Seiende überhaupt」とされる。⁽⁸⁾問い出されるものは最早考えられていない。問をこの様に分析することを手掛りにして、根本の間が検討されるが、結局のところこの間は遂行されずに、形而上学の主導的問 Leitfrage としての根本の間に先立って、「前問 Vorfrage」が立てられる。その前問は「有に關しては如何になつてゐるのか」という形で提示される。⁽⁹⁾

以上、問の形式の変遷を表面的に示したが、この変遷は何によつて、如何にして惹き起されたのであろうか。このことの考察を容易にするために、「有の意味への問」と所謂「前問」との中間にあつて両者の繋ぎの役割を果している形而上学の根本の問を軸にして、問の変遷の謂わば内的必然性を把握することにする。

さて、根本の問は「何故そもそも有るものが有って」と「むしろ無が有るのではないのか」の二部分に分けられる。ところで、この問の遂行にあたって求められるものは、「問われるもの」「何故」「根拠」と「問いかけられるもの」

Ⅱ「有るもの一般」である。しかし、この二要素だけで問が遂行し得るものならば、「むしろ無が有るのではないのか」は蛇足にすぎないものとならう。そして、この問の後半部分を余計なものとして省略してしまうならば、この問は有るもの内で有るものの根拠を問うだけのものでしかないことになる。だが、この根本の問は、『形而上学とは何であるか』において「無の無化すること das Nichten des Nichts」とされる経験の後に問われている。無の無化とは、不安という根本情態性において、無が自らを有るものに於て「示すことを拒み、有るもの全体を滑り去り entgleiten」せつつ、しかもこの有るもの全体へと、不安に捉えられている現有を指し向け、指示する「拒示的指示 abweisendes Verweisen」のことである⁽¹⁰⁾。この時現有は、無の本質的性格である拒示面に於て、従つて無が自らの内へ退去することに於てであるけれども、「有るものでは無いもの Nicht-seiendes」に直面した。しかも有るもの全体が現有に出会われて有るのは無の「指示」という働きによるものであるとすれば、この根本の問は、有るもの内で有るものの根拠を問い、最高原因や普遍根拠として、最高位あるいは最普遍の有るものを、「有」と名づけて来た従来の形而上学の問と同じように遂行することを許されない。根本の問の後半部は無の無化の経験により出て来たものであって、決して単なる付け足しではない⁽¹¹⁾。根本の問は、無、すなわち有るものでは無いという可能性を振り切つて、有るものが有ることになるのは何故にか、と問うているのである故、問の二部分は不可分の関係にあるのである。

ところで、根本の問を全的形式に於て立てる時、(人間的現有も有るものであるが故に、問うている現有をも含めた)有るもの全体は、その地盤から揺らぐことになる。何故揺らぐのかと言え、無の無化にあっては、現有が無の拒示により無から撥ね返されて有るもの全体へと指示されていることが、現有をも含めた有るもの全体が滑り去る相に於て生じているからである。つまり、有るもの全体が根こそぎその根底から無の無化の動性の内へ投げ込まれているのである。それにも拘らず、問う現有は、有るものと共に、有るものから、有るものの地盤を揺がす無として自らを告知して来ている有を(有は有るものから自らを区別するが、その区別Ⅱ境界そのものから退き、離れた処で)

眺めていると解することが出来る。それ故に、無は「有るもの他者」、つまり有るものから見られた他者として出会われることになる。現有はまだ有るもの地的盤に立っているのである。このことは、根本の問の威力の圏外で問を提示するに留まっていることを意味する⁽¹²⁾。

『有と時』における有の意味への問と形而上学の根本の問との連関を考察するためにもう一度根拠の問題に立ち返ろう。

「何故」という問は根拠を問うものである。従来の形而上学は有るものの根拠を（実は有るものの一つに他ならぬ）最高原因、或いは普遍根拠に求めて、それらを「有」として来た。形而上学の立場からすれば、根本の問の後半部を略した形式で十全であった。これに対し、全的形式の間では、問を問う現有自身が問う地盤の揺らぎの中に立たされることになった。形而上学の問うた、堅固と思われた「根拠 || 根底」が揺らぎ、更にもう一度「何故」と問うのが全的形式の根本の間である。それ故この問は「根拠の根拠 Grund des Grundes」を問う⁽¹³⁾、二重の「何故」の問となっている。

ここから顧ると、『有と時』に於て「問われるもの」が、「問われるもの」自体と「問い出されるもの」の二つに分節せざるを得なかった事態が良く照らし出される。有の意味への問としての有の問は、二重の「何故」を問わざるを得ない根拠の問を予感的に先取りして、二つに分節された「問われるもの」を立てているとも言えるが、むしろ「問われるもの」を二つに分節せざるを得なかったのは現有の有理解 *Sensverständnis* に於て、しかもその範囲内で有の問を遂行しようとしたからであると言える。その理由は以下の通りである。

有るものとしての現有の有理解に於て自らを示す有は、有るものに於て、有るものに向って自らを示した限りでの有である。更に、理解は企投であるが故に、この有るものの有を理解することは、有に向って企投することである。企投を通して理解される企投の「何に向って」の「何」は意味であるとされる⁽¹⁴⁾。つまり有は有の意味としてのみ現有

の理解にもたらされる。こうしてみれば現有の理解の範囲内でのみ有の問を遂行する思索は有の意味に制限されざるを得ない。すなわち、有の意味を問ひ出すことによってしか有の問を遂行し得ないことになる。それ故、『有と時』における「有の問」は、「問われるもの」⇨「有」を「問ひ出されるもの」⇨「有の意味」を通して問うという二重構造によってしか有を問えなかつたのである。そして有を有るものの「根拠」と見做せば、『根拠』は意味としてのみ通路づけられ得るものとなる⁽¹⁵⁾という言は、上記の立場の解釈を証拠だてるであろう。別の側面から言うと、『有と時』でも「世界の無 *Nichts der Welt*」は経験されてい⁽¹⁶⁾ないわけではない。この経験は有の意味を無力なものとするに足る隠された威力を秘めている。しかし『有と時』では現有は世界の無から撥ね返され⁽¹⁷⁾、「のため *Umwillen*」という意味性 *Bedeutsamkeit* が構成する世界に連れ戻されるのである。不安を分析して、不安の「何に關して *Worum*」と「何に直面して *Wovor*」を分節し得たのに、意味性に戻った世界では両者の区別が曖昧になり、共に現有の有である⁽¹⁸⁾とされるに至るのは、やはり現有の有理解の範囲での思索によって、この経験が導かれていたことを証する。

次に『形而上学入門』の立場はどうなっているのであろうか。ここでは根本の問は遂行されない。何故か。それは二重の「何故」を問うても、やはり根拠を問うているからである。つまり、有論的あるいは超越論的「何故の問」であろうとも、根拠を問う限り有るものから出発せざるを得ないからである。根本の問の後半部は本来、問う者が有るもの地盤に立つことを許さない。無の無化は有るもの全体を「滑去」せしめ、有るもの地盤を奪い去ってしまった。根拠⇨根底は底無し「深淵 *Abgrund*」として、問う現有の脚下にその裂け目を開いてしまっている。この立場を自覚した時、根拠 *Grund* を問うことは最早不可能となる。深淵の内へと跳び入らねばならない。この跳入により、問う者は「有るのか、それとも無いのか」の両極の間を振れ動く。跳入の只中で、根拠の問は放棄される。今までの形而上学の根本の問は、それに先立って問われる可き「前一問」へと導き *leiten*、そこで *Leitfrage* としての役割を終えたと解することができる⁽¹⁸⁾。この前一問は直下、に有を問うものでなければならぬであろう。なぜならば、深淵とし

ての有そのものに飛躍跳入した時に初めて、有を問う者は最早有るものの有ではなく、有そのものを問う問を立てることが出来るようになるからである。こうして、前問は「有に関しては何になつてゐるか」という形で、有を直下に問うものとなつてゐるのである。

二 Gründen から見た「有の問」の変遷

右の様な「有の問」の変遷を Gründen という立場から考察するとどうなるであらうか。我々は一九二九年に発表された『根拠の本質について』のなかに考察の基盤を得る。ここでは Gründen が謂わば「超越論的 transzendental」に考究されていて、この Gründen は三つに「散開する sirenen」とされる⁽¹⁵⁾。第一は「建立すること Siftren」として、第二は「地盤を得ること Bodennehmen」として、第三に「理由づけること Begründen」として、Gründen が分節されている。我々はこれら三相に「散開することの根底にあって、三相を支えつつ取纏めてゐる Gründen を「基礎づける」と訳すことにする。

「基礎づける」の第一の相「建立する」は、「のための企投 Entwurf des Umwillen」であるとされる。「世界は、現有『のため』のそれぞれの全体として現有に自らを現わす sich geben」故に、この企投は「世界企投 Weltentwurf」でもある。この「のための企投」に於ては、世界は「『のため』のそれぞれの全体」として意味性に於て出会われていることにならう。しかし、有の問の変遷に従つて、問を立てる現有の根底に揺らぎを見出し出した我々にとつては、「建立すること」としての世界企投と「のための企投」との間にはある種の非連続が見えてゐる。この非連続の考察は後になされるので、今はその所在が何処にあるかを指適するにとどめたい。

「世界企投」は「のための企投」として遂行される時、現有が自らをも含めた有るもの一般を越えて、(超越)有に向つて企投し(超投 Überwurf)、この超越論的企投に於て、世界は「のため」の全体を取纏め繋ぎ止めてゐるものとし

て、現有に理解される。《のため》に存している繋ぎの全体が世界である。⁽²⁰⁾この「繋ぎ Bindung」は、《のため》の、そして《するため Un-zu》の網目構造の方向を定め、そこに於て現有が自らを理解する事を可能にし、この理解に基き自らを意味づけさせる sich zu bedeuten geben。⁽²¹⁾世界がこの繋ぎの全体として出会われる時、世界の構造である世界性は、方向を指示しつつ意味づけを可能にするものとして「指示性||意味性 Bedeutsamkeit」となるのである。ところで、世界が指示性||意味性に於て出会われるのは、世界企投が現有の理解の範囲内で、「のための企投」として遂行されているからである。その限りで、世界は自らを「のため」の全体として自らを示している sich geben のである。ところが、「世界企投」は企投一般を可能ならしめる「前投 Vorwurf」或いは「原企投 Urentwurf」としては、「のための企投」を超えてしまうことがある。それは『有と時』でも既に、「世界の無」として、更には「指示性||意味性」を無意味なものに帰してしまふ威力、すなわち「非指示性||無意味性」として、予感的に経験されている。⁽²²⁾この「世界の無」は「のため Un-willen」といふ、超越論的主観性が自らの根としつつ、そこから一切を取り纏めようとする超越論的「意志 Wille」の内では出会われるような世界を打ち破るものであらう。⁽²³⁾つまりここに到れば「のための企投」としての世界企投は為され得ない。ここから、我々は「世界企投」が「のための企投」として遂行される場合とそれが「原企投」ないしは「前企投」として為される場合との間には非連続があると結論し得る。「世界企投」は、現有の有理解の範囲に限って為される「のための企投」とは必ずしも、一致しないのである。建立としての「基礎づける」に関しては、今はこれまでとし、次の「基礎づける」に移らう。

「基礎づける」の第二の相は「地盤を得ること」であり、それは次のことを意味する。「前投において、企投された《のため》はこの世界地平において露現し得る有るものの全体へと示し返す。⁽²⁴⁾つまり、企投する現有は世界に向つて、有るものを越えながら同時に「有るもの」の只中に Imitten vom Seienden 気分づけられている自らを見出す。現有が有るものと関る地盤を得るのは、現有が有るものの中に、「有るもの」に取り込まれてあること Eingekommen-

heit im Selenden」に於て自らを見出し出すからである。従つて、「世界への超越」から衝き返されて有るものの只中に有つて、そこに有るものと関る場を得ていることが「基礎づける」ことの第二相である。

第三相は「有限性 Endlichkeit」に關るもので、現有が自分自身の可能性、つまり「のため」の事實的選択を可能にするものである。建立としての世界企投は、世界への現有の「越え Überstieg」として、自らを含めた有るもの一般を超えており、それ故彼の事實的、可能性をも超えてしまつてゐる。世界企投はむしろ現有の事實的可能性を成り立たしめる、先行的、vorgängig 可能性に属する。しかし同時に、現有は衝き返しにより、有るものの只中にある自らを、「地盤を得ること」としての「基礎づけること」に基づいて見出し出している。この時、現有は一定の事實的諸可能性を企投することへと向きが定められ、制限されている。世界への超越に於て自由で有ることとしての現有は、ここに到つて、有限性の内に自らを事實的に見出し出す。この時、世界は「現有の《何のため》の自由なる抵抗 freier Widerhalt des Worumwillen des Daseins」として性格づけられる。つまり、「のため」の企投において企投された可能性一般は、「地盤を得ること」に於ては事實的、可能性として制限され、有限的となつてゐる。この時、世界の方がかえつて現有の可能性を制限づける抵抗として出会われている。「制限されている」とは、「これらの」一定の可能性に向つて開かれてゐる現有が同時にその、他の、可能性に対しては閉じられてゐることを意味する。可能性は自己自身に退き帰り Sichentziehen、自らを隠す Sichverbergen 性格と同時に自らを開き示す性格をもつてゐることを示す。可能性がこのような性格をもつてゐるのは、「基礎づける」こと自体のうちだ、「世界への超越」としての「振れ越え Überschwung」と「退去 Entzug」が等根源的に属してゐるからであるとされる。この兩者の統一態としての「基礎づけること」こそ、現有が事實的諸可能性に直面して、この可能性を取りあつた可能性を放棄することを可能にする。この「基礎づけること」は事實的現有が実存することの有限性を理解させるものであり、又「何故に、これを取り、あれを捨てるか」という「何故の問」一般を可能にし、この「何故の問」の遂行を通じて理由を答として問ひ出すものである。こうし

て、「理由づけること Be-gründen」として、第三相が性格づけられる。

さて、以上により「基礎づけること」の三相が簡単に説明されたが、これを先の問の変遷と照らし合わせる時には、如何なる事態になるであろうか。

『有と時』では「有の問」は「有の意味への問」として遂行されざるを得なかった。それは、現有の前有論的有理解の範囲内から有の間を立てることが目指されていたからである。『有と時』における決定的態度は次の引用に集約される。「有は、その有に有理解と言つた様なものが属している有るものその理解に於てのみ、《有る》⁽²⁵⁾」理解は意味に向つて企投する故に、「有の意味」という中間物を介してのみ有を問うことが目指された。このこと自体は『有と時』の意図に沿つてはいる。なぜなら『有と時』は現有の有理解を通して有一般を問う基礎的問を立てることが目論まれていたからである。しかしながら『有と時』においても「問われるもの」は飽くまで有、それ自身であることは否めない。ということとは、『有と時』に於ては有るものである現有の有の意味は「関心 Sorge」として明らかになされたが、最終的には、この「有の意味」をも「基礎づける」根拠としての有一般の建立が目指されていた。そして、このことは世界企投としての「基礎づけること」が有一般の間を問う場合に主導的立場に立つことが予測されていたと解することが出来よう。何故ならば、「基礎づけること」の第二、第三相は、有るものとしての現有の事実的諸可能性に関するものであるから、もし有それ自身を根拠、という視圈に於いて問うとすれば、有の間を問うことは、これら二相に先行的 *vorgängig* な「基礎づけること」、つまり建立としての世界企投を手掛りにせざるを得ないからである。しかし実際には、有が「有の意味」として現有の有理解の範囲内で問ひ出されているが故に、言い換えれば、「基礎づけること」の第二、第三相の有るもの、的立場から、問を遂行するにあたり、飽くまで意味性に於いて出会われる「世界」に有を問う立場を見出すが故に、第一相の「建立すること」の内へ現有の超越論的主観性が意味性の中心として、つまり全ての意味を自身へと取纏める「のため」として混入して来ざるを得ないと考えることができる。

「有の意味への問」が「有一般の意味への基礎有論的問」⁽²⁶⁾ fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt を準備するものであるという、『有と時』での信念が動揺したしたのは、やはり『形而上学とは何であるか』における無の無化の経験を経たからであろう。ここに於て、有を問いつつある現有は、無化の拒示面により、有るもの全体へと撥ね返され、現有は有るもの全体の中に不安により気分づけられてある自分を見い出す。換言すれば、有るものの中に在ることが、無の無化により「基礎づけ」られていると自覚したのである。つまり、第二の「基礎づけること」の相、「地盤を得ること」に直面したことになる。そのことは、有の問を立てようとした時、かえって有るものを問わなければならない人間の定めを自覚したということの意味する。しかし、有を問わんとして有るものを問わざるを得ないのは何故であろうか。

『形而上学とは何であるか』が形而上学の根本の問を立てていることは次のことを意味する。従来の形而上学は最高の、あるいは最普遍的な有るものを以って「有」とし、これを有るもの全体の根拠と見做して、有の問をなおざりにして来た。だが、有それ自身を問う場が開かれんことを求めて、無の無化に自らを曝しつつ問う思索者でさえも再び有るもの全体へと衝き返されたことは、形而上学が有論と見做して行なって来た右記の如き常套に、問う思索者が再び陥っているかの如き観を呈す。しかし、決してそうではない。この衝き返しに於て、ハイデッガーは「有の忘却 Seinvergesenheit」の事実にも否応もなく直面したのである。だが、ハイデッガーの思索は有の忘却を具体的事実として経験したからと言って、従来の形而上学が「人間の根本生起」として生起して来たその基礎、根拠を、一挙に跳び越えて新しい根拠に立つようなことを考へてはいない。彼の思索はむしろ、無の無化が現有をして直面せしめた「有るもの内に取り込まれて有ること」を現有の事実 *Fatum*、つまり被投性として肯んずるのである。ここから、「取り込まれて有ること」を可能にしている可能性、すなわち制約を更に有の忘却の事後的経験に基づき問うてゆく時、形而上学がそれまで堅固なものとして来た根拠を根本から揺るがしつつ問うこととなる。これが「二重の何故」

の問として、根拠の根拠を問う問であった。先の「基礎づけること」の三相に照らして見れば、第二相の「地盤を得ること」に基づき、第三相の「理由づける」に従って「何故」という問を遂行したことになる。このことは、有の問が有の問そのものとして遂行されるようになるためには、まず有の忘却が自覚的に引き受けられねばならず、そして有の忘却にあつては「有るものの中に在る」という事実から有の問を、問として立て得るようになる場を開かねばならない、ということの意味しているに他ならない。

ところで「基礎づけること」の第二相、第三相に従って問を遂行したということは如何なる結果を惹き起こすことになるのであろうか。それは以下の如く解せられるであらう。

第二相は「有るものに取り込まれてあること」であり、第三相はこの第二相の事実に従って根拠を問うことを可能にする「理由づけること」であり、共に有るものと関ることを可能にする根拠である。それ故に、無の無化に於ては、有が有るものの只中に無の相をとって、「有るもの、他者」——つまり、有るものにとつて、「見知らぬもの、不審なるもの das Betrendliche」であり、拒示的であるが故に、このものに透入する一切の思議を寄せつけないという意味で不可思議なものである——として自らを告げ知らせて来ているとしても、有あるいは無は、「有るものでは無いもの Nicht-Seiendes」として、「有るものに取り込まれてあること」の構成要素たる有るものに繋ぎ留められている現有によつて出会われるのである。現有はこの有るものによる繫縛 Bindung を根底にして、而もその内で有へと「超投 Überwurf」していることになる。それは、現有が有るものから有るものの有を「他者」として、有るものを地盤とする連続性——その連続性の途切れることを十分に自覚しながらも——にとどまって眺めていることを意味している。それ故、無自体も有るものに取り込まれて「有るものでは無いもの」として思惟されてしまうことになる。これに対して、有が形而上学的思議、思惟の到達を許さぬ、飽くまで「不可思議」なるものとして措定されるとしたならば、有は思惟の届かぬ彼岸に独存するものとなってしまうであらう。しかし、現有の立っていた従来の形而上学的地盤は

既に揺らいでいる。

『形而上学入門』で経験された事は、「根拠の根拠」を求めることとして「何故」を以って「有の間」を問うことは出来ない、ということである。根拠を問う形式は放棄され、それに代って「有に關しては如何になっているのか」が有を「直接に」問うものとして立てられたのは既述の通りである。この問が立てられたことを「基礎づける」から見れば次の如くに解釈し得るであろう。

『有と時』の有の意味への問にせよ、『形而上学とは何であるか』の「何故」の問にせよ、共に、第二の「地盤を得ること」としての「有るものに取り込まれてあること」を繋ぎ止めの地盤として、第三の「理由づけること」に従って根拠を問うことが問を問う現有の根底となっていた。しかし、この根底自体が問と化す。それは有るもの、的地盤＝繫縛を断ち切らねば、有の間を立てられぬということを意味している。つまり、「基礎づけること」の第一相である「前投」としての「建立すること」にのみ従うのでなければ、有の間を遂行し得ないということの意味する。ただしその場合に、超越論的主観性の残滓たる「意志」すなわち「のため」の混入は、「建立すること」としての「世界企投」から除かれねばならない。さもなければ、現有の「有理解」という制限にいつまでもつき纏われることになるであろうからである。

有るものの繫縛から離れる時、無の無化する働きは有るものに於て見られるのではなく、有そのものに帰せられることになる。無は最早有るものの他者ではなく、「有自身における有の他者」となる。「有にとつての他者は無だけである」⁽²⁸⁾。そして、これに応じて *Gründen* の意味も「のため」を捨て去って変容を蒙ることになる。*Gründen* は「根拠を開くこと」として動的な「開基すること」という意味を得ることになると筆者は解する。

だが「建立すること」としての「開基すること」が有るものの繫縛を離れて、謂わば「純粹」になるとすれば、有るものとしての現有は如何にしてその純粹な「建立すること」に關り得るのであるか。現有は抽象的なファンタジー

の世界に飛翔することになりはしまいか。

三 争い Streit (28)

しかし、ハイデッガーは、有るものから根拠づけるといふ仕方では有を問うことを断念せざるを得ない事態に追い込まれてあることを、単純に受け取って、「有るものに取り込まれてあること」を放棄し、純粹な開基することのみに徹せよという指示として理解してはいない。「有るものに取り込まれてあること」は被投性であり、取り扱うことの出来る前提と言った様なものではない。それは厳然たる事実であり、人間が自らに引き受けるはかない事実である。この事実を無視すれば、人間は宙に浮いた、もはや実存しているのではない者になってしまうであろう。たとえ「純粹」な仕方でも「有」それ自身を直接に問い得たとしても、この「有」は我々の住む世界の彼岸にある「有」、あるいは空想の産物にすぎないものとなるであろう。

ハイデッガーが先の経験より得た指示はむしろ次の様なものである。有るものの根拠を問うような仕方では有を問うことが出来なかったのは、有るものに基づき表象する *vorstellen* 思索に対しては、有それ自身が自らを隠蔽し、而も自らを隠蔽することに於てのみ自らを隠れ無き *Unverborgenheit* へともたらしめているからである。それ故にまた、有は忘却されざるを得ない仕方ではか現前 *Anwesen* して来ていなかったのである。有には本質的に「自らを覆蔵することと *Sichverbergen*」が属している。有るものに於て、そこから有を問うてきたという事は、有が「有るもの、有 *Sein des Seienden*」、あるいは有るものを有るもので有らしめていることに於て自らを隠れ無き不覆蔵性の内へともたらしめている限りでの有（有るもの）の真性 *Wahrheit des Seienden* における有（に出会っていたことを意味する。有のこの側面は所謂有るものと有との区別 *Unterschied* を成立させることとして、「有論的差異 *ontologische Differenz*」に於て把握できるであろう。

だが、問う者を「有るもの、真性」に向けてのみ位置づけるとすれば、自らを覆蔵することに於て自らを不覆蔵性（「隠れ無き」）へともたらず有、つまり不覆蔵性と覆蔵性 Verborgtheit とがその本質に共属 Zusammengehören しているところの有それ自身を問う場は開かれて来ることはない。それは有るもの、真性としての有を問うことは有るもの、的繫縛の内であり、この立場には有それ自身は開かれて来ないからである。『形而上学入門』において、「有るもの他者」として経験されていた無が有それ自身の内に取込まれ、有それ自身が「有る」と「有るのでは無い」の「二にして一」として経験されるに到った事は、右の不覆蔵性と覆蔵性の共属の事態の表われと理解され得る。

ハイデggerはこの不覆蔵性と覆蔵性の共属を「争い Streit」として扱えた。しかし、この「争い」は通常いわれるような分裂対立を意味するのではない。「本質的争いにおいては、争っているものは一方が他方に互いに各々の本質を自己主張させる⁽³⁰⁾。」そして、争いは各々を互いに自己主張させることにより、夫々の内へと退き帰らせてしまふのではなく、争うものを夫々の自己主張によって、争いそれ自身に一層繋ぎ留め、争いへと属せしめるのである。「争いが自立的になり度を越えてより熾烈になればなる程、争っているものたちは益々頑なになって単一な相互所属という親密さ Intimität の内へと自らを解き放つ⁽³¹⁾。」

「争い」に関する以上の様な説明は次の如くに解釈する立場を許すかも知れない。すなわち、争いとは、自己否定的関係が他者の肯定に到り、他者の肯定が他者の自己否定を同時に惹き起し、自己が逆説的に肯定に転ずるといふ動的逆説的關係を表現している、と解する立場である。だが争いを「関係」と見做すことはできない。何故なら、関係に於ては関係の両項が先ず「二」として立てられ、次にこの「二」が「一」なる関係に入り来るといふ事が前提となる。ところが「争い」に於ては、有それ自身という「一」が同時に有と無の「二」として自らを告知するが（区別）、
 「二」は有それ自身の働きに於てしか有と無の「二」として自らを示し得ない。争いはそれ故「二而一」「一而二」なる有それ自身の働きであり、その動性そのものであり、「最初に二が立てられる」謂わば靜的な関係ではない、と考

えられるからである。

この如き二而一なる動性である争いを有それ自身の本質性格と見たハイデッガーは、如何にして有を問う場を切り開こうとするのであろうか。勿論、有を問うことが有るものからの根拠づけという仕方では為し得ないことは確かめられた。だからと言って、有るものの只中にある事実から飛翔して、有を純粹な「開基すること」に於て問うことも許されない。問う者としての人間の現有の体制は「世界の内に有ること」であり、この体制には有るものと関ることが可能となる場としての世界が本質的構成要素となっている。更に、有それ自身に關しても、有は、有るものに於て自らを現前 Anwesen として示して来ており、有るものを自らの現示のために「必要 Brauchen」としている。従って、「問う」ことを自らの定めとする思索者にとっては、有るものを一挙に捨て去って、有と神秘的に合一化することも許されない。⁽³²⁾とすれば思索に残されている道は恐らく一つだけであろう。今までの問における「問いかけられるもの」が新たに選び直されることである。問いかけられるものは最早人間の現有でもなく、道具として有るものでもなく、表象に於て対置される直前に有るもの Vorhandenes でも最早ない。この問いかけられる有るものは争い、すなわち有の不覆蔵性と覆蔵性の二而一、つまり共属を、この有るもの自身に於て共属の動性のままに現示するものでなければならぬ。かくの如くに要請された有るものの有り方をハイデッガーは『芸術作品の根源』(一九三五六年)に於て「作品の作品であること Werksein des Werkes」に求めた。

四 作品であること Werksein

作品の根本動向は次の二点にある。第一に、「作品が作品で有ること」は世界と大地の間の争いを争わしめることにその本質が存している、第二には、作品が「創作されて有ること Geschaffensein」なる有り方をもっている、というこの二点である。まず第一の点を「開基すること」という観点を導入しつつ考察してみよう。

ハイデッガーは農婦の靴を描いたゴッホの絵を引合いに出して、世界 Welt と大地 Erde の「争い」が「作品の作品であること」に「生起 Geschehen」していること、世界と大地が「二」として対立しながらも「一」として共属の動性にあることを説いている。この説明において、我々は「争いが生起している」という点に注意を払う可きである。「生起」という概念で以ってハイデッガーは恐らく次の事を「作品の作品であること」の意味に含ませようとしている。つまり「作品」は単に人間の意欲により創り出されただけのものではなく、ある元初的争いが送られ geschickt して来ている。この「送られているもの」を「贈物 Geschenk」として受取る場を開く gründen 時、「元初的争い」は「世界と大地の争い」として生起するに到る。創作者はこの贈物を受取る場を、作品に於て贈物を形へと把えることにより開く。そして元初的争いは「作品の作品で有ること」に於て初めて、——とは云え、元初的争いは「元初的」として、現に創作することにより住まわれている世界を把み、超えて来ており、もともと初めから (Anfangen) 遊働していたのだが、隠された仕方で遊働していた、その隠されてあることから——現に遊働することへともたらされる (anfängen)。「生起」の事態を右の如く解することが許されるならば、「争いの生起」は、「贈ること」、「開基すること」そして「初めること」として分節する「建立すること」によって、「生起すること」へともたらされる。従って「建立すること」が有るものと有それ自身とを結ぶ場を開く役割を担い、「有るものの真性 Wahrheit des Seienden」と「有の真性 Wahrheit des Seins」との接点の場を切り開くことになると解される。この様な観点から争いは以下の如くに理解され得るであろう。

作品に於て争いは世界と大地の二而一として生起している。この場合、世界とは、人間の現有の自己理解が達することのできる全体が全体として動的に有ることの可能性、すなわち「開性 Offenheit」である。これに対して大地とは、「自らを閉じる Sichverschließen」性格、すなわち「閉性 Verschlossenheit」にその根本動向をもち、開性としての世界を制限づけ、境界づける。両者は光と闇の働き合いに例えることができるであろう。光は開性として自らを拡げ

て行こうとするが、闇から常に境界づけられる。境界づけられるばかりでなく、闇に於てはじめて光は自らが開性であることを示すことが出来、光自身であることが出来る。また闇は光を境界づけることに於て、自らを隠すという本質を全うすることが出来る。闇が闇であるのは光の自己主張に於て実現されるのである。⁽³⁴⁾

光と闇、開性と閉性、世界と大地の二而一なる争いであつて「歴史的人間は大地に向つて *ein*、大地の内へ」と世界の内に住むことを開基する。⁽³⁵⁾人間は世界と大地との二而一なる争いに於て開かれる世界のその開性に投げ入れられて、はじめて有ることを理解する場(被投的企投)を開き基づける。『有と時』では不十分にしか言及されなかつた「世界の無」がここでは大地の開性として世界の開性に本質的に属していることが示されている。しかし、世界は闇を全く排除し切つた処に光として現じているのではない。世界そのものが既に開性と閉性の争いを自らに於て現じている。さもなければ、世界に於て出会われる事物は陰影をもつことが出来ず、有るものが有るものとして開け *das Offene* へ(例えば芸術作品として)もたらされることは無いであらう。世界はここで二重構造をもつに到る。つまり、世界は大地と対立しながら、同時に自らに於て大地の開性を具現しているという二重性である。この二重性は争いの動性にある限りでの二重性である故に、動的境界と言えるであらう。大地と世界の争い自体が境界となつていからである。そして、この動的境界を境界づけることが「世界企投」であり、「建立」である。

大地と世界とのこの境界は開性が光として閉性を超え出ようとし、閉性が闇として開性を自らの内に包み込もうとする只中に切り開かれる「中点 *Mitte*」である。中点としての境界は、あくまで自らを開く開性の動と、自らを閉じ隠し、自身の内に安らおうとする静との接点として、それ自身両者の動静に規定された「動態 *Bewegnis*」である。この動態が「作品の作品で有ること」に於て生起しているのであり、作品に真に関する人間の現有は、動態としての中点に於てその動性に巻き込まれてある自らを被投的 *geworfen* として見出し、自らの有ることを自己理解、つまり企投している。この場合、現有は世界の内に他の一切の有るものと共に有るのであつて、大地の開性に向つて大地の

内へと参入すべく自らを投げ入れ乍らも、大地の閉性に撥ね返されて、その撥ね返しの動性の只中に自らを見出し、かくして、「境界づける」とは、人間が動性そのものに自らが有ることの根底を開くこと、つまり「建立すること」であり、動態としての中点に「滞留する Verweilen」場を開くこと、すなわち「住む Wohnen」ことである。「大地に向って大地の内へ、歴史的人間は世界の内に住むことを開基する」とは以上の様に解釈し得ないだろうか。「建立すること」が右の如き意味に解し得るとすれば、人間は、「のため」に方向づけられた今までの世界に於て、彼を「のため」の中心に超越論的主観として固定化することを可能ならしめていた静的根底に地盤が根底から崩れ去ることに遭遇する。というのは地盤そのものが動性となっているからである。根底はむしろ撥ね返しの動性そのものとして、「無底の深淵 Abgrund」という相を示す。開基し、建立することは深淵に跳び降り、無底故に跳び降り続けることでしかあり得ず、絶えざる飛躍を敢行することである。

不断の動性を根底とする人間にとっては、今まで出会われて来たもの一切が変貌し、「無に等しいもの」、無意味なものとなる。それまでは、有るもの全体が、不動と見えた「中心」から「指示性 \parallel 意味性」という構造により意味づけられていたが、その「中心」自体が動性に根拠を不断に開き続けることによってしか根底を得られぬとすれば、「中心」は最早意味の統合の固定的静止的地盤では有り得ない。「中心」自体が揺れ動くのである。動性に根底を開く不断の飛躍は、従来中心とされて来た人間主体の「基体」としての有り方——その最極端は Subjektivität des Subjekts である——を超え出る。飛躍はここでは、超躍である。この時有るものは意味連関を一切失って「とるに足らぬもの」「無いもの das Unseiende」となる。ここに於て、小論の(二)に於て解明された要請、すなわち、「建立すること」への純粹な飛翔が遂行され得る場が開ける。つまり、飛翔は動性そのものに根底を開くこととして「飛躍 \parallel 超躍」であり、純粹さは、有るもの一切を超える超躍のために有るものが das Unseiende として「無いもの」となっていることに於て実現されている。すなわち、慣れ親しんでいた有るものの繋縛から作品に真に関る人間は解き放たれている

からである。

かくして、先の「基礎づけること」の第一相の「建立すること」は右の意味に於て純粹飛翔し得る様になる。それ故に *Gründen* が今度は「建立すること」から切り開かれて逆に「開基すること」として、「建立すること」の三相の一つとして、つまり「贈ること」、「開基すること」、そして「元初めること」のうちの二つとして、争いの生起に関する現有の有り方としての建立することに含み込まれることになる。このことは、*Gründen* が静的中心の根拠づけることから動的境界づけへと転回したことによる。この転回を遂げ、転回しつつ留まる時、思索そのものも同時に転回することが求められる。それは、形而上学的根拠づけという表象的思惟から、「有」を直下に問う思索へと「移行 *Über-gang*」する。後者の思索は「回想 *Andenken*」と名付けられる。

しかし「回想」に言及する前に我々にはまだ問わなければならない事柄が存している。それは、争いにおいて大地と世界の二面一を見たが、この争いが如何にして有を直下に問う場を切り開くことになるのか、という問である。大地と世界の争いは、作品に於て生起しているのであるが、それならば、それは有るものの不覆蔵性に関りつつ、他方、有それ自身の生起とどの様に関り得るのか。有それ自身における覆蔵性と不覆蔵性の「共属」、つまり争い、に如何にして有を問わんとする人間は参入し得るのか。以上の問の要点は次の様に纏められるであろう。すなわち、《「有の真性」と「有るものの真性」の接点は如何になっているのか。》

だが、この問は「回想」を本質的に性格づけるものである。というのは、「回想」自体が「有の真性」と「有るものの真性」の「区別」的関り合いの展開の中で変遷しつつあると考えられるからである。従って、この問は「回想」の性格についての考察の途上で同時に解明されるであろう。

五 「隔て」

我々は再び『芸術作品の根源』から出発する。この論文と『形而上学入門』こそ回思へと表象的思惟から飛躍するための跳躍板となっているからである。

『芸術作品の根源』においては、「有の真性」と「有るものの真性」との関り合いは次の様に考えられていたと言えよう。有の真性自体が「開照と覆蔽の間の（有の）本質現成⁽³⁶⁾」として「原争い Urstreit」である。この原争いは「作品の作品で有ること」に於て大地と世界との争いとして、自らを生起せしめている。ところで、大地と世界の争いは大地が世界を擯り出ようとし、世界の方は大地の閉性に抗して自らを開性として開けを開くという生起である。しかし、この争いは、この開けの内へ有るものがそれ自身として立ち入る（*Wettersangang*）ことを可能にする故、それは有るものの、真性の生起である。だが、この争いは有それ自身の生起としての原争いとは異なる。とは云え、有るものの真性の生起は有の真性の生起たる原争いを引き継いでいる。両者の接点は「作品の創作されて有ること *Geschaffensein des Werkes*」に於て窺える。

「創作されて有ること」には「創作すること *Schaffen*」と「見守ること *Bewahren*」とが本質的に属している。また「作品の本質には真性の生起が属してゐる。」⁽³⁷⁾ 真性生起 *Wahrheitsgeschehen* とは「真性が自らを作品の内へと据えること *Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit*」である。真性生起の構成要素である *Ins-Werk-Setzen* には「作品の内へ据える」と「働かす」の二義がある。この二義の内前者には「創作すること」が、後者には「見守ること」が相当する。前者が「創作すること」により性格づけられるのは、「創作すること」が、有の真性が「産出されるものへと出て行かせること *Hervorgehen lassen in ein Hervorgebrachtes*」として、「真性が自らを作品の内へ据えること」に参入して、有の真性を「形姿 *Gestalt*」へと「定め置く、*feststellen*」ことだからである。これに対し、「見守ること」は、真性が自らを作品の内へ据えたその有様をそのままに有らしめること、つまり真性を生起させる、*geschehen lassen*⁽³⁸⁾ ことであり、「作品で有ることを働かす」と、生起へともたらずこと⁽³⁹⁾である。創作することと見守ることによって真

性は自らを作品の内へと据え、「創作されて有ること」において争いと争いの「遊働空間 Spielraum」とを開く、という仕方です。自らを開性とし *sich eröffnen*、と同時に、創作者と見守る者の「よせる lassen」による参入を許すという意味で開かせる、*sich eröffnen lassen* のわけだ。

原争いはこの遊働空間の内へと創作することによって既に作品に定め置かれ、このことにより大地と世界の争いとして生起している。つまり、有の真性が作品に於ける遊働空間で、有るものの真性へ接し入る。これに対して「見守る」立場からすれば、見守る者が、大地と世界の争いを争いとして生起させる時、有るものとしての作品が真に有るものとして出会われ（有るものの真性）、そのことにより有の真性としての原争いへと透入する場としての遊働空間に、見守る者は参入する。かくして「作品の創作されて有ること」に於ては有の真性と有るものの真性とが遊働空間に於て、恰も二枚の鏡の如くに互いが互いに映し込み合うその映し合いの働き、それ自身において相互に接し、相互の内へと透入している。この如き仕方です。原争いが大地と世界の争いに引き継がれ、逆に引き継ぎ返しているのである。有の真性と有るものの真性とが生起において接し合い、透入し合うことを「相互接入」と名付け得るとすれば、この相互接入に「創作すること」と「見守ること」は同じ *lassen* により参入したが、両者の間にはある隔てがある様に思われる。この点を考察してみよう。

作品ということ、ハイデッガーは第一次的には「詩」を考えている。「一切の芸術は、有るものそのものの到来を生起させることとして、本質に於て詩作である。」⁴⁰しかも、この詩作はヘルダーリンの詩作に於て本質が示されるとする。このことを念頭に置いて「創作すること」と「見守ること」を詳しく見ることにしよう。

まず「創作すること」は、「(作品として)産出されるものの内へ出て行かせる lassen」こととして、有の真性(それは原争いとして有の非—真性 *Un-wahrheit* でもあるが)が開かれたもの *das Offene* へと「順入 *Stcheinrichten*」するのを「形姿」に定めるといふ仕方です。有の真性に関する。ここで「順入」と仮りに訳した事態は、有の真性と有るもの

の真性の「相互接入」を通じて開かれる「争いとしての開性」へと入り来たる有るものに於て、有の真性が自らをこの有るものに順応させつつ、而も、この有るものへと向つて、これに入り来たることを意味している。かくして、「創作する」とは、有の真性の「原争い」が有るもの、の不覆蔵性（＝真性）へ接入して行くその処、つまり「開照する中点 die lichte Mitte」に於て、順入する有の真性の方向に沿つて、順入に催起され、この働きに参入することが許されることを意味する。この故に、「詩作」は「開照 [Lichtung] の開照するその遊働に呼応し、参入しているの」で「開照する企投 der lichte Entwurf」と言われるのである。

これに対して、「見守ること」は「作品に於て生起する真性の内に滞留すること」として、「作品をある一つの作品で有らしめること」⁽⁴³⁾と言われる。「見守ること」にとつて作品に於て生起しているのは、第一次的には「大地と世界の争い」であつて、その争いの只中で有るもの全体が開けへともたらされるのである。従つて、「見守る」とは、「作品が創作されて有ること」に於て有るものの真性の生起の相に参入し、「開かれた中点 die offene Mitte」へと自らを開基することが許される (lassen) ことを意味している。この故に、「作品を見守ることは、作品に於て生起する《有るもの、の開性》の内に切迫して内立していること Inne stehen である」と言われるのである。これは、「見守ること」が有の真性生起へ——なるほど有の真性生起は「相互接入＝遊働」の働きにより、同時に有るもの、の真性生起になつてゐるとしても、しかし——「大地と世界の争い」を通じて、有るもの、の真性生起から生起に参入していることを意味している。

右の考察により、「創作すること」と「見守ること」とでは、「自らを参入させる、Sich-ein-lassen」方向が互いに逆になつてゐることが理解されよう。「中点」を、すなわち動態としての境界を建立し、開基する方向が互いに逆なことは、同じ遊働空間に参入して、同じ境界（＝中点）を建立し、開基しながらも、創作者ヘルダーリンと見守る者ハイデッガーとの間に次の如き隔てを設けることになりはしないであろうか。

「有の問」から「回思」へ

「創作すること」は有の眞性が生起として有るものの眞性へ接入する遊働に参入しなければ、「大地と世界の争い」をその見取図 R_{55} ⁽⁴⁶⁾ に応じて「形姿」にまで定め、更に作品にまで仕上げることはできない。創作することは、開照する、「有の眞性」の遊働に催起され参入することが許されているが故に、「開照する企投」として、動的境界、すなわち中点を建立する。このことは境界へ有の眞性生起の方向から限りなく近づぐことを意味する。これに対して、「見守ること」は、「大地と世界の争い」としての開照の働きにより撥ね返される動性に於て、撥ね返されつつそれに抗って自らの根底を開基することとして、有るものの眞性生起から中点へと限り無く近づこうとすることである。従って、見守る者にとっての境界は「大地と世界の争い」により「開かれた中点」となり、そこに有るものの眞性が生起する。同じ境界の建立であり、開基であり乍ら、創作者と見守る者は参入の許される方向が互いに逆のために、かえってその境界自身に隔てられてしまうことになる。この隔ては所謂「ヘルダーリン研究」に於て我々にますます明瞭に看取され得るようになる。

六 回思 Andenken

ハイデッガーをヘルダーリンに関する諸研究に導いた根本的な諸動機の一つは、「表象 Vorstellen」という形而上学にとって宿命的な思惟の仕方に向ち、そしてこの思惟を成り立たしめている根底の内へと跳入し、その無底へと飛躍 \parallel 超躍して、「別の思索 das andere Denken」——これは有それ自身の本質現成に、つまり開照と覆蔵との「有の原争い」に参入し得る思索であり、「有の思索 Denken des Seins」⁽⁴⁷⁾ と呼ばれる——の範型を「回思 Andenken」に見出そうとすることにあると言えよう。この回思を考察するために、我々を「隔て」⁽⁴⁸⁾ までに導いて来た「開基すること」、「建立すること」をここでもやはり手掛りとする。

思索者ハイデッガーはヘルダーリンの詩作を「詩作する思索 das dichtende Denken」と呼び、自らの思索を「思索

する詩作 *das denkende Dichten*」と名付け、両者の出会いの場（前述の「境界Ⅱ中点」に他ならない）を切り開き、接点を求めようとする。⁽⁴⁸⁾ 所謂「ヘルダーリン研究」の途上で詩作と思索の位置は揺れ動き、互いに入り組み合い、思索は詩作との隔て、前述の創作者と見守る者との間の隔てを乗り越えようとするかの如くである。一九三四—三五年冬学期の『ゲルマニア』と『ライン』に関する講義では、この揺れは顕著である。「詩人は思索者を求める。詩人の思索——半神を今、私は思う——は思索者の詩作に基礎づけられる」と言われ、⁽⁴⁹⁾ 思索者の回思は詩人の回思から区別され乍らも、それに同化し、思索者の立場が詩人のそれに絡み入る。ことに同化が明瞭に現われるのは、詩人の詩作の場を「形而上学的場所」⁽⁵⁰⁾と名付けることに於てである。人間の本質は、ハイデッガーにとって思索であり、形而上学的であるとするのは、この講義の時期に於ては決して不可能なことではない。従って「思索する詩作」としてのヘルダーリンの詩作もやはり形而上学的と言つて一向に差し支えはない。しかし、詩作の場所を形而上学的と敢て呼ぶことは、詩作と思索とが形而上学的場所に於て出会うこととして、彼が両者の同化を求めている現われに他なるまい。そうであるからと言つて、この講義が無意味であると言つつもりは毛頭ない。むしろその逆である。この講義での「有の中点 *die Mitte des Seins*」⁽⁵¹⁾という着想こそ、『芸術作品の根源』の「中点」に導いて行ったものであろうし、後の「ヘルダーリン研究」に決定的役割を果すことになるものである。

だが、一九四一—四二年冬学期講義『回思』、そして『ヘルダーリンの詩作の解明』における『回思』では、前述の隔ては明瞭化する。「だが留まれるを詩人らは建立する」⁽⁵²⁾とヘルダーリンはその詩『回思』に於て書いているが、ハイデッガーは回思を考えるにあたって、いつもこの詩句を廻つて思索を深める。ところで、「留まれる」とは何であらうか。「建立する」とは何を意味しているのであらうか。

「留まれる *Was bleibt*」と奇妙な訳を与えたが、その理由はこれが「留まれるもの *ein Bleibendes*」と「留まれること *Bleiben*（動詞的）」との二義を担っているからである。この二つの概念の間の関りは、先に考察した「作品の創

作されて有ること」における「創作者」と「有の真性生起」との関り合いに対応する。この有の真性生起をハイデッガーが「本源 Ursprung」に基づいて、解釈する処に簡単に触れ、「留まれるを建立する」詩作の性格と思索者の回思の性格との関係を聊か考察したい。

「留まれること」は「本源近くに住めるを、その場所を去り難し⁽⁵³⁾」という意味であるとされる。「留まれること」は第一に「本源近くに住める」を、すなわち「独自の自性に留まれること *Bleiben im Eigenen*」を意味しており、本源の近き⁽⁵⁴⁾ (*Nähe*) へ行くことである。第二に、「留まれること」は、「去り難し」として、本源すなわち「水源 *Quelle*」から「河流 *Strom*」となつて故郷へ帰り行く「帰郷 *Heimkehr*」への誘いでもある。この如く、互いに拮抗し合い乍ら同時に「親密さ」に纏められている「自性に留まれること」が「留まれるもの」となる詩人に可能になるのはどの様にしてであろうか。それは本源自身がそれ自身に於て、拮抗的にして親密なる争いとして「遊働している *Spielen*」からである。

本源の遊働は前述の「開照と覆蔵の原争い」を明らかにする。本源は「水源」として湧水を湧出させる。湧水は水源としての本源を離れて河流となり、人間の住む岸边を洗い、海へと流れ行こうとする。だが本源自身は湧出させる根底として「自己自身の源底」に「自己自身を止め、且つ自己自身の内へ戻す *Sich in sich selbst zurückstufen*」⁽⁵⁴⁾ の様にして、本源は自己自身を退去せしめる *sich entziehen* (覆蔵)。だがこの源底が止め且つ戻され、固定される方向だけならば、湧水は湧き出ることとはできない。止め戻しに抗して(原争い)源底が自らの止め戻しを開き放つ時(開照)、湧水が本源から湧出する。「本源の近くに住む」とは、詩人が「(本源から)湧出したもの *Entsprungenes*」として、「本源の源底に自らを止め戻しつつ源底の止めを開く」ところの、争いとしての遊働に「従う *folgen*」⁽⁵⁵⁾ という意味である。この「従う」というその仕方は「示すこと *Zeigen*」⁽⁵⁶⁾ として、つまり、本源からの「合図 *Winken*」を語によって包み、この「合図を更に伝えること *Weiterwinken*」⁽⁵⁶⁾ として、詩作となる。また、「源底へと(戻りつ

(つ) 止めを開くこと Erfestigung in den Grund」としての遊働に本源を「示しつつ従う」ことは、その本源へ近づくとともに、流れ去る河流に抗しつつ湧水となった自分自身が自分の源底 Grund の近きに「留まれること」である。「本源に近づきつつ留まれること」が「止められて gestiftet」、而も「建立される gestiftet」のである。(stiften には大別して「止め」と「建立する」の二義がある)。「留まること」が「止められ」て「建立される」のであるから、建立は「止める stiften」を「建立する stiften」として、自らを建立する。言葉の遊びの様に聞こえるが、「建立すること」により詩人が「留まれるもの」となって本源の原争いを受け取るこの構造は、「本源から発源せしめられて而も本源へ戻ること」(Gesiftet-Stiften)として、「循環」に基づくことを示しているのである。

本源を示しつつ留まれることは詩作であると言ったが、詩人は「留まれるもの」として本源の内にあるのではなく、湧出された河流となつて流れ去らんとしている。そこに本源からの「遠き」が生じており、遠きの中で初めて本源に近づきつつ「留まれる」、つまり「本源への近き」が生ずる。ここに於て詩人は自分が発した(つまり「経験した」)「かつて旅した」本源に思いを廻らし(Andenken an……)、同時に流れ行く先の友らの住む岸边に前以つて思いを馳せる(Vordenken an……)。これが詩作である。従つて、詩作は本質的に「かつてのことに思いを廻らすと同時に、来たらんとすることを先思すること」として回想 Andenken である。詩作は、本源と故郷との「間」に、人間と神々が本源にかへつて出会つた「かつての祝祭 das gewesene Fest」と「来たる可き祝祭 das kommende Fest」との「間」に住むこと Wohnen、すなわち「間」に自らの根底を開くこととして、「建立すること」となる。ここに於て詩人は「間に本質現成するもの Zwischenwesen」として「⁽²⁸⁾ただ無⁽²⁹⁾ noch nicht」と「最早無⁽³⁰⁾ nicht mehr」とに規定された「時の中点 die Mitte der Zeit」となるよう運命づけられ、その歴史 Geschick を自らのものとして引き受けるにいたる、そして、「間」なる「境界」を建立することが詩人の使命となるのである。

この「間」すなわち「中点」として、本源に発し、「留まれるもの」となつて、「留まれること」としての本源の原

争いを自らに於て示している回思こそ、思索者ハイデッガーが「有それ自身を思索する」思索の範型とするものである。というのは、「有それ自身」が開照と覆蔽との原争いとして本源の遊働に他ならないとすれば、思索者は詩人的 *diöhetisch* となり、自らを中点として定めることによって、有の原争いを有の歴運として自らに引き受けることが出来るからである。詩人にとっては「回思する思索は、来たらんとする祝祭へと先思しつつ既在の祝祭に思いを回らす」⁽⁵⁷⁾ ことであつたが、思索者にとっては「来たらんとする大いなる元初 *der große Anfang* を先思しつつ既在の元初に思いを回らす」⁽⁵⁸⁾ ことにより、自分自身に「中点」の歴運を課し、引き受けることであらう。この中点は有の眞性生起の来たらんとする「開け」すなわち「場」であるが、同時に「既に在りき」と「未だ来らず」の「時の中点」でもある。従つて「回思」はその途中にあつて、「移行 *Übergang*」として遂行される。移行にあつては、回思は「表象する思惟から有そのものを思索する」⁽⁵⁹⁾「準備」⁽⁶⁰⁾となる。準備にある回思は「先駆的に仮のものとして（来たらんとする）性起 *Breignis* を先視し、ヘルダーリンの詩作のように、性起の場 *Ortschaft* へ立寄るといふ方向を可能にする指示を与えることが出来る」⁽⁶¹⁾と期待されるのである。

だが、ここで我々はヘルダーリンの回思とハイデッガーの回思の間に裂け目が出来ていることに気づく。ヘルダーリンの回思は本源の「循環」遊働に催起された詩人の詩作であり、自分が「留まれるもの」となることにより初めて可能になる。「留まれるもの」は友らの住む故郷に向つて流れ行き乍らも、「その場を立去り難し」として「留まれること」を示す。詩人は自らを本源と故郷の中点にあつて、故郷の友のために本源の「犠牲 *Opfer*」⁽⁶²⁾となる。そして「留まれること」は「自性に留まれる」こととして、自らを覆蔽し退去せしめることである。詩人の「留まれる」もこの退去性格を引き継いでいる。更にまた、詩人の本分たる詩作、すなわち回思は「来たらんとする祝祭を、先思しつつ既在の祝祭に、思いを回らす」ことである。祝祭が催される場となる「聖なるもの *das Heilige*」が到来する時、それは「祝祭へ、祝祭から」といふ「循環」、「輪」となる。回思は「聖なるもの」の到来に於て、中点、すなわち人間と

神々を隔てる「境界」であり乍ら同時に両者を結び、「婚礼の祝祭 Brautfest」に仲人となり、祝祭を開く「中心」としての場となる。到る処が中心にして境界であり得るのは、輪自体が自らを描き続けて輪とならんとする時、つまり「輪が輪する der Ring ringt」時である。⁽⁶⁴⁾だが、「聖なるもの」は未だ、到来しておらず、まして、自らを開いていない。この場合には、この「輪」は自らを隠す。詩人は本源の近さに住みつ、その場を立去り難い。故郷に帰って友らの間にあるのではない。詩人は孤独に退き帰り、自らの輪を描く。閉じられた輪の内に詩人の孤独の世界が開かれている。思索者ハイデッガーにおいても、回思は循環となる。回思は「大いなる元初を先思しつつ現在の（形而上学を擲んで来た）元初に思いを回らす」ことであつたが、元初はその初まりから既に終りを擲んで（*Angen*）我々に打ち当る仕方で自らを関らしめている（*an-gehen*）。⁽⁶⁵⁾大いなる元初は「性起」退性起 *Enteisnis*」において、すなわち自らを覆蔵することに於て、自らを有の忘却として、告知して来ている。思索者の回思もまた、「大いなる元初へ、元初から、」つまり「性起へ退性起から」向う「循環」に他ならない。而も性起は未だ「性起として」自らを開けへもたらしてはいない。ここに於て、性起の輪は隠され閉じられてしまう。輪する動性を詩作から引き継いだ回思もやはり自らの孤独の世界へ退かざるを得ない。

詩人と思索者は何時、何処で出会うことができるのか。ハイデッガーは両者の間の「裂け目」を既に予感してか、次の様に言う。「まだ長い間彼（ヘルダーリン）については沈黙せねばならぬ」⁽⁶⁶⁾。詩人も思索者も犠牲としてまだ長い間孤独に耐えねばならない。両者の間は懸崖の峡谷に隔てられている。「隣り合った双樹、彼等は立てる限り、相知ることなし」⁽⁶⁷⁾。とは蓋し、ハイデッガーのまさに『思索の経験より』吐露されたこの「隔て」の自覚に他なるまい。

七 結語に代えて

我々は「建立すること」或いは「開基すること」を手掛りにして、ハイデッガーの思索の道を（まだ所謂「ヘルダ

「リン研究」の中途にすぎないが）途中まで迎って来た。その道は有の眞性生起に参入する詩人と思索者との、境界の建立の仕方の質的相違を、詩人の「開照する中点」と思索者の「開かれた中点」として——しかし、この両中点は本来同じことを意味しており、両者の位置の相違を明確にするために筆者が敢えてそれぞれの位置の標語としたにすぎないが——明らかにした。この位置の相違が結局、夫々が孤独の世界に退かねばならぬ程の深淵となってしまっていることを示した。ところで、この深淵としての隔てはハイデッガーの思索にとって何を意味することになるのだろうか。

結論から先に言えば、隔ての自覚こそ有の忘却の自覚的遂行に他ならない。このことは次の様に説明され得る。

ヘルダーリンがその詩『回思』において「だが友等は何処に、ベラルミン」⁽⁶⁸⁾と問いつつ呼び掛ける時、詩人にこの隔ては自覚されている。閉じてしまった輪の中の孤独は、祖国を愛し、その民の本来の姿を愛するヘルダーリンにとっては耐え難い程の「痛み Schmerz」⁽⁶⁹⁾である。痛みは隔てられた遠さに耐えつつ、而も同時に友等に呼び掛けを贈ることのできる、友等との「親密さ Intimität」の内に、すなわち近さの内に生じて来る。友への悲痛な呼び掛けは、隔絶した完全な孤独の内ではなされ得ない、単なる独語と化してしまう。問い掛けられ、呼び掛けられる友との近さ（それは同時に親さでもある）になければ、「友等は何処に」の呼び掛けは成立しない。以上から、「隔て」とは近さにおける遠さであることが理解される。この遠さにして近さこそ、本源たる「同じもの das Selbe」から呼び要め brauchen られ、⁽⁷⁰⁾ 応答し entsprechen しつつ、思索と詩作が「互いに対し向い合い Gegen-einander-über」⁽⁷¹⁾ 両者が呼び掛け合う場となる。この場は「詩作と思索との間の近隣 die Nachbarschaft zwischen Dichten und Denken」と名付けられている。この近隣に於て、ヘルダーリンは未来の詩人に向つて「友等よ」と呼びかけ、共に「留まれるを建立すること」へと誘い、そして思索者に向つては開基することにより本源の遊働に参入することを待ち望むのである。

ところで、近隣に於ては同時に、呼び掛けられた者が呼ぶ者ともなっている。思索者も、詩人も、閉じられた孤独の

輪となつても、近隣に存するが故に、互いは互いを呼び求めることができる。それは、動的境界としての中点は詩作と思索を切り、⁽⁷²⁾結ぶ、両者の「間 Zwischen」であるからである。「同じもの」の遊働が透入して来る場に思索と詩作が互いに参入し、互いが親密さの内にあり乍ら(Unten)、⁽⁷³⁾而も同時にこの「同じもの」から、そして又互いへと分け隔て(Schied)られてあるのである。かくして思索と詩作は「区一別 Unter-Schied」という連関の内に存している。すなわち、「詩作と思索の間」がすでに争いであり、「原争い」が近隣に透入して来ていることを以上の事は示している。この区一別、それ故に中点こそ、詩作さる可きこと、そして「思索さる可きこと das Zu-Denkende」である。ところが、従来の形而上学に於てはこの区一別を区一別として思索することがなかった。それは「同じもの」——それは有と言つてもよいのだが——が、そして又、区一別が自らを覆蔵し隠蔽する仕方でのみ、自らを示して来ているからに他ならない。自らを「覆蔵すること Verbergung」は *Ahoy* ⁽⁷⁴⁾であり、これは忘却 Vergessenheit を意味する。区一別の忘却、従つて区一別を区一別たらしめる「同じもの」の、すなわち有のその忘却の只中であつて、区一別を思索される可きこととして思索することは、区一別を、つまり「隔て」を自覚することに他ならない。前述の中点の建立・開基がこの思索そのもの(即ち回思)であるとすれば、隔ての自覚こそ原争いに催起されて詩作と対決しつつ思索すること自身の内に争いを働かしめる自覚的行為に他ならない。隔てを自覚的に引き受け、隔てに耐え抜くことこそ、区一別の忘却、従つて有の忘却すらも忘却していることから、形而上学を有の忘却の自覚へともたらし、形而上学を耐え抜くこと die Verwindung der Metaphysik になるのである。「形而上学の耐え抜きは有の忘却の耐え抜きである。」⁽⁷⁵⁾

形而上学をあえて耐え抜く時、思索者ハイデッカーは「有の歴史 Seinsgeschichte」の只中に立つ自らを見出す。何故ならば、形而上学が有を思索することであり、有が自らを「歴運 Geschick」として「送り Schicken」つづけて来ることが「歴史 Geschichte」であるとすれば、形而上学は、有の歴史に於てのみ有を思索することが出来るからで

ある。有の歴史にあって、思索者の使命は、有が忘却され続けて来た形而上学を耐え抜きつつ、有それ自身の到来を待望して、有それ自身を思索する思索を準備することである。⁽⁷⁶⁾

ここに於て、我々はハイデッガーの思索の二重構造に直面する。すなわち、回想としての思索は有の忘却としての形而上学の只中に立ちながらも、先思しつつ後思することが可能である。つまり、回想は有の忘却の自覚を引き受けることにより、有の「原争い」という遊働を前以つて、経験することを（詩作の手引によって）為し得ている。これは先駆的 *vordringend*⁽⁷⁷⁾ 思索と言われる。これに対して、形而上学の完成という有の歴史の只中にある思索にとっては、従来の形而上学的思索の仕方、つまり「表象的思惟」から免れえない。⁽⁷⁸⁾ この表象的思惟にとつては先駆的思索は遂行不可能である。ここに、『有と時』以来孕まれていた問題性が再び噴出する。「前有論的理解」という「有理解」が如何にして可能か、それは、単なる所与として片付けることはできないのではないか、そしてまた前有論的理解は、これを実存論的に理解するところの理解と如何なる連関の内にあるのか、という問題である。先の二つの思索の間の関係を「ヤヌス神の頭」⁽⁷⁹⁾ と言い表わしても、両者の連関の必然性は「時」の脱自的統一構造によるだけならば、予感 *Ahnung* にもたらされるだけであつて、事実的連関として自覚されることにはならないのではなからうか。この二つの思索の「間」が「隔て」となつて随所に顔を出しているように思える。

この隔てを隔てのままに架橋してしまふ行為は、恐らく「断念」⁽⁸⁰⁾ である「感謝」によつて遂行可能になるとハイデッガーは考へたのではなからうか。小論の冒頭に掲げた詩は、以上の推測を確かなものにして思へる。しかし、この点に関する考察は別の機会に譲りたい。（一九八四年十二月五日）

註

- (1) Ga (=Gesamtausgabe) Bd. 13, S.242. (以下 Bd. 2の表記²⁹⁾)
- (2) Hold (末尾の註を置いた) ハイデッカーの著作の略号は H. Feick 《Index zu Heideggers „Sein und Zeit“》 1968, S. IX の略号表による。但しこの表でないものは適宜説明を施しつつ略した。Bd. 52 を参照。
- (3) 周知の通り、ハイデッカーは自分の思索を *unterwegs* と性格づけていた。
- (4) SuZ, §2.
- (5) Bd. 9, S. 122 (WIM, S. 19).
- (6) Bd. 9, S. 122 (WIM).
- (7) a. a. O.
- (8) EIM, S. 17.
- (9) EIM, S. 30.
- (10) Bd. 9, S. 114 (WIM).
- (11) ID, S. 49ff.
- (12) 例えは「有るもの全体」の有は現有の根本可能性全体と同じであるとみる (WIM, S. 19) 立場がその証となろう。
- (13) Bd. 26, S. 277; Bd. 9, S. 174 (WdGr).
- (14) SuZ, S. 151.
- (15) SuZ, S. 152.
- (16) SuZ S. 276f.
- (17) SuZ, S. 385 を参照。
- (18) EIM, S. 30 を参照。
- (19) Bd. 9, S. 165-170 (WdGr) を参照。

- (20) Bd. 26, S. 247 (= *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*).
- (21) Bd. 9, S. 157 (WDG).
- (22) SuZ, S. 343.
- (23) Bd. 9, S. 163 を参照。
- (24) Bd. 9, S. 165.
- (25) SuZ, S. 183. 傍註 筆者。
- (26) SuZ, §83.
- (27) Bd. 9, S. 164.
- (28) EIM, S. 60.
- (29) 『*芸術作品の起源*』(Holzw) を并に採り上げる。
- (30) Bd. 5, S. 35 (Holzw).
- (31) a. a. O.
- (32) 問ひものは問われるものの「近き」にあり乍ら、同時に一体化せず「遠き」に保たねばならぬから。Vgl. Hold, S. 96f
- (33) Bd. 5, S. 61.
- (34) この様な光と闇との「親密な」内にあつて初めて「作品」は明暗の陰影の中に有ることが出来、その様な仕方では々に
出合われるようになると考えられる。
- (35) Bd. 5, S. 32.
- (36) Bd. 5, S. 42 以下 “Wesen der Wahrheit zwischen Lichtung und Verbergung” を参照。
- (37) Bd. 5, S. 44.
- (38) Bd. 5, S. 54.
- (39) Bd. 5, S. 59.

- (40) Bd. 5, S. 59.
- (41) Bd. 5, S. 60.
- (42) Bd. 5, S. 54.
- (43) a. a. O.
- (44) Bd. 5, S. 40.
- (45) Bd. 5, S. 54. 《 》 終結の精神。
- (46) Bd. 5, S. 51.
- (47) WM, S. 193.
- (48) Bd. 39, S. 286 参照。
- (49) Bd. 39, S. 286.
- (50) Bd. 39, S. 288.
- (51) Bd. 39, S. 259. 世界に Bd. 53, S. 32 u. S. 140ff.
- (52) “Was bleibet aber, stiften die Dichter” 終結の精神に 終結の精神。
- (53) Höld, S. 145 参照。
- (54) Höld, S. 146.
- (55) Bd. 39, S. 31ff. 参照。
- (56) Bd. 39, S. 290.
- (57) Bd. 52, S. 194.
- (58) Höld, S. 171 参照。
- (59) Bd. 5, S. 31ff (WIMN) 参照。
- (60) ZSD (=Zur Sache des Denkens), S. 56f. 参照。

「有の語」から「回語」へ

- (19) ZSD, S. 57.
- (20) Bd. 52, S. 194 を参照。
- (21) "Opfer" に關しては WIMN (Bd. 9, S. 310ff.) 参照。
- (22) VA (4. Aufl.), S. 173 を参照。
- (23) WHD, S. 97ff. angehen の言葉は出て来いなく、しかも小論の文脈に適合するから、WHD, S. 159°
- (24) Bd. 39, Vorbemerkung.
- (25) AED (= „Aus der Erfahrung des Denkens“) S. 25. 辻村公一教授訳 (理想社版) による。
- (26) Friedrich Hölderlin, „Sämtliche Werke“ I, S. 390, Hölzl, S. 83, Bd. 52, S. 168ff. 等。
- (27) USpr, S. 24ff. など、後述の「区一別」と「痛々」が同じであることは同書二七頁に言われている。更に又、同書二三五頁も参照された。
- (28) 近頃と遠く、さしづめだが揚となる考えをいつは右掲書二二頁以下、特に二一四頁を参照されたい。更に、Bd. 9, S. 422 など。
- (29) 例えは USpr, S. 187.
- (30) USpr, S. 24, ID, S. 56. 「区一別」は有と有るものの差異を示す事柄として ID で言われているが、この区一別が詩作と思索の間にも適用し得るのは、本論が論明した通り「原争い」の透入が「詩作と思索の間」にも生起していると考えられるからである。その裏付けとして、Bd. 13, S. 234 における「詩作」と「思索」への言及を掲げることが出来よう。ここでは、「詩作」は現前としての現前(有それ自身)を語りしめられるが、「思索」は「準備する」ものとしてのみ「途上」に位置づけられる。
- (31) 或るは das Denkwürdige を言われぬ。
- (32) 「区一別」が隠蔽されようとするのは USpr, S. 135 に Zwielfalt が自らを隠す、とある。
- (33) Bd. 9, S. 416.

- (9) ZSD, S. 56f. 参考文献°
 - (7) ZSD, S. 38 参考文献°
 - (8) Bd. 9, S. 381 参考文献°
 - (9) ZSD, S. 57.
 - (8) USpr, S. 234 参考文献°
 - (18) 本編大正十一年版の「登記簿」の項を参照°
- Titel
-
- Abkürzung

Was ist Metaphysik	WIM
Vom Wesen des Grundes	WdGr
Kant und das Problem der Metaphysik	Kant
Vom Wesen der Wahrheit	WdW
Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung	Höld
Was ist Metaphysik, Nachwort	WIMN
Platons Lehre von der Wahrheit	Plat
Über den Humanismus	Hum
Was ist Metaphysik, Einleitung	WIME
Holzwege	HolzW
Vorträge und Aufsätze	VA
Was heißt Denken?	WdD
Zur Seinstrage	ZSF
Einführung in die Metaphysik	EiM
Hebel der Hausfreund	Heb
Der Satz vom Grund	SvGr
Identität und Differenz	ID

「世の記」の「回廊」

Unterwegs zur Sprache	USpr
Gelassenheit	Gel
Was ist das – die Philosophie?	Phil
Nietzsche Bd. I	NI
Nietzsche Bd. II	NII
Die Frage nach dem Ding	FD
Die Technik und die Kehre	TK
Kants These über das Sein	KT
Wegmarken	WM

For he says that the disinterested standpoint is achieved through "that reason, which is able to oppose our passion, and which we have found to be nothing but a general calm determination of the passions founded on some distant view or reflection". Some question, however, arises out of this explanation, on account of the following points. (1) A calm passion can sometimes become a violent one. (2) Reason is apt to be confused with "improper" reason.

On the whole, it seems that Hume's solution of the problems discussed in this paper is far from clear.

Von der „Seinsfrage“ Zum „Andenken“

—Eine Betrachtung über den Zusammenhang
von „Denken“ und „Dichten“ bei Martin
Heidegger—

von Hisao Matsumaru
Assistent am Institut
für Religionswissenschaft
an der Universität Kyoto

In diesem Aufsatz geht es um die Beziehung von „Denken“ und „Dichten“ innerhalb Heideggers Deutungen von der Dichtung Hölderlins. Der Autor dieses Aufsatzes glaubt in einem Gedicht, das Heidegger im Jahre 1975 für Erhart Kästner schrieb, einen Anhaltspunkt für die Erläuterung dieser Beziehung zu finden. Das Gedicht lautet:

Stiftender als Dichten,
gründender auch als Denken,
bleibet der Dank,
.....

Indem nun der Autor dieses Aufsatzes Dichten als „Stiften“ und Denken als „Gründen“ faßt, versucht er so einen Leitfaden für die Behandlung der Problematik zu finden, warum Heidegger von einem „metaphysisch“ fragenden Denken, das sich auf die „Seinsfrage“ richtet, zu einem Denken als „Andenken“ übergeht.

In dieser Arbeit wird dieser Übergang zunächst als ein Prozeß gesehen, in dem im Angesicht des „Nichtens des Nichts“ der Boden überhaupt, auf dem das menschliche Dasein nach dem Sein fragen könnte, ins Schwanken kommt. Hier verliert der nach dem Sein Fragende den „seiendhaften“ Boden unter den Füßen und muß schließlich den „Sprung in den Abgrund“ wagen. Diese Erfahrung fordert den fragenden Denker auf, diesen Abgrund zu seiner eigenen Basis zu machen. Wenn nun „Gründen“ als Denken meint, daß das Dasein eine denkerische Basis für die Seinsfrage zu schaffen sucht, und wenn „Stiften“ als Dichten bedeutet, daß der Dichter eine „Ortschaft“ beleuchtet, in der der Mensch „eigens wohnen“ könnte, so folgt daraus, daß das „Gründen“ auf dem dem „Anfang“ näheren „Stiften“ bauen muß. So kommt Heidegger als Denker zur Auseinandersetzung mit Hölderlins Dichtung.

In einer solchen Konfrontation mit der Dichtung wollte sich Heidegger vom „metaphysisch“ vorstellenden Denken befreien und sich „das andere Denken“ erwerben. Das Letztere kommt bei Hölderlin in der Form von „Andenken“ zum Ausdruck. So muß sich der Denker nach dem Vor-bild der Dichtung „das andere Denken“ als „Andenken“ erwerben. Jedoch müssen sich der Denker und der Dichter auf ihrem Weg zur Wahrheit des Seins trennen, weil das gründende Denken und das stiftende Dichten einen Weg zur zu-stiftenden und zu-gründenden

„Mitte des Seins“ in entgegengesetzter Richtung gehen. In dieser Verschiedenheit der Wege liegt der Unterschied von Denken und Dichten.

Aber in seinen späteren Werken versucht Heidegger, das „Danken“ als die gemeinsame Basis von Denken und Dichten zu erhellen. Dies geht aber über den Rahmen dieses Aufsatzes hinaus.

Word, Meaning and Object

—Plato's Philosophy of Language in the *Cratylus*—

by Masashi Nakahata,
Graduate Student in History
of Ancient Philosophy,
Faculty of Letters,
Kyoto University

The *Cratylus* is the only dialogue in which Plato thematically elaborates his view on names (*ὀνόματα*, which include not only proper names, but also other kinds of word such as general names, adjectives, and verbs). In recent years several Plato scholars have put forward an interpretation that in this dialogue Plato treats names as disguised descriptive predicates and that he is committed to the view, which I call the 'description theory of reference', that names refer through their descriptive contents. In this paper I challenge this interpretation and try to show that Plato's own theory of reference is something quite different from the description theory as characterized above.

Two theories of names are taken up and examined in the *Cratylus*—that of Hermogenes and that of Cratylus. Hermogenes' view, which is