

禁じられた道

——パルメニデスにおける探究の行方——

三浦 要

はじめに

周知の通り、パルメニデスはその哲学詩において、女神の口を藉りて複数の探究の道を提示している。しかし、それが果たして二つであるのか、三つであるのか、あるいはそれ以上なのかという基本的な点については、依然として研究者の間で見解が一致していない。しかも、数の点で一致していてもその内実の理解に関してさらに見解が分かれているなど、状況は複雑である。これは単なる数の問題ではなく、「ある」「あらぬ」というパルメニデスの思想の核心に触れてくる問題であり、同時にまた、「ドクサ（思わく）」の提示の意義を問うものでもあり、結局はパルメニデスにとっての「探究」のあり方に関わる問題なのである。本稿の目的は、探究の道に関する既存の諸解釈が持つ問題点を考慮しながら、「ある」の道、「あらぬ」の道、そしてドクサの間の関係を整合的に説明し、パルメニデスにとっての真理探究のあり方とそこでドクサが果たす役割を明確にすることにあり。

1 「三つの道」説の検討

まずパルメニデスの詩における「探究の道」の提示がなされているのは次の四箇所である。⁽¹⁾

(1) *ἀτρεπερ δὸδοὶ μῶδοναι διέχθας εἰσι νοῆσαι* / ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, / Πείθοδς ἔστι κέλαιδος (ἀληθεῖη γὰρ ὀρηθεῖ), / ἢ ὅως οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χροῶν ἔστι μὴ εἶναι, / τῆν δὴ τοι φράξω παναρευθεῖα ἔμμεν ἀταραπὸν / οὔτε γὰρ ἀν γνοίης τό γε μὴ εἶν (οὐ γὰρ ἀνοσπὸν) / οὔτε φράσας (fr. 2, 2-8)

(2) *ἤ γὰρ τὸ λέγειν τὸ ποεῖν τ' εἶν ἐμμεναί* ἔστι γὰρ εἶναι, / μῆθὲν δ' οὐκ ἔστιν τὰ σ' ἐπὶ φράξασθαι ἀνογὰ. / πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὀδοῦ ταύτης διέχθας <εἰργω>, / αὐτάρ ἐπεστίκτο τῆς, ἦν δὴ βοροτοὶ εἰδότες οὐδὲν / κλάττωρα, δικρανοα (fr. 6, 1-5a)

(3) *οὐ γὰρ μῆποτε τοῦτο ὀαμῆ, εἶναι μὴ εἶντα* / ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὀδοῦ διέχθας εἰργε νοῆμα (fr. 7, 1-2)

(4) *μόνος δ' ἔτι μῶθος ὀδοῖο / κείρεται ὡς ἔστιν ταύτη δ' ἐπὶ σῆματ' ἔασι / τοῖλα μάλ',* / ἢ δὲ κρίας περὶ τούτων *εἶν τῆσδ' ἔστιν* / ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν κείρεται δ' οὐν, ὡσπερ ἀνδρεη, / τῆν μὲν εἶν ἀνόσπρον, ἀνώουμον (οὐ γὰρ ἀληθῆς / ἔστιν ὀδοῦς), τῆν δ' ὡσπερ πέλειν καὶ ἐτήριμον εἶναι (fr. 8, 1b-3, 15-18)

まず、これらの断片を通じて探究の道として三つの道が女神より提示されているとする伝統的・標準的解釈を⁽²⁾、ロンフォードを例にとりて見てみる。彼によると、断片二つ“〔That which is〕 is, and it is impossible for it not to be”と“it is not, and must needs not be”と二つの道が探究の道として提示されており、このうち前者は“断片一・二九の「真理のゆるぶることのないその心」と言われているものと同じで、「真理の道」(the Way of Truth)と呼べるものであるが、後者は「〈あらぬ〉の道」(the Way of Not-Being)で、しかもこれは断片一・三〇で言われていた「死すべき人の子らのまことの証しなき思わく」とは異なるものである。この「思わく」が、禁断の道として警告されているのが断片六・四一九と断片七である。つまり、「〈あらぬ〉の道」が考えられず言い表せないものであるのに対して、「思わく」の道」(the Way of Seeing)は、女神による教示の対象となるもので、感覚経験に基礎を置く死すべきものたちの思わくである。一般の人も哲学者も総じてすべての人が、われわれの感覚がわれわれに示すよ

うに思われる世界の实在性を信じており、その信念がこの思わくの内実をなしているのである。この解釈によると、断片二で言及されていた二つの道のみが探究の道として考えられるのではなく、実は第三の道としての「思わくの道」もこれらと同じ資格で提示されていることになるのである。⁽³⁾これを極端に単純化したのがザフィロピュロの“*τὸ οὐ ἔστι*”, “*τὸ οὐ οὐκ ἔστι*”, “*τὸ οὐ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστι*”と⁽⁴⁾うそれぞれ道の三つの定式化である。

ところで (1) 冒頭の “*ἀντιστ. ὁδοὶ ἰσοβαρῶν ἀκρίβως εἰσι νομοὶ ἢ μέν θνως…… ἢ ὀδός……*” (「探究の道として考えられるのはいかなるもののみぞ。その一つは……。他の一つは……という道」) という詩句は、女神が二つの究極的な選択肢しか与えていないことを示しており、第三の可能性の入り込む余地はないように見える。ここに「三つの道」説を採る研究者のディレンマがある。例えばガスリーも、第三の道が独立してあることは考えられない以上、最初の二つの道 (「ある」の道と「あらぬ」の道) を誤って統合したものであるとしての第三の道は、「あらぬ」の道」と同定可能なものと考えるが、テキストの上では依然として独立した第三の「道」が言及されていると思われるために、結局この点については、「あらぬ」の道」と第三の道は「ほとんど区別することはできないだろう」 (“could hardly be distinguished”) という、躊躇いを含んだ歯切れの悪い物言いとなっている。⁽⁵⁾

また、断片二が示す第三項の排除性の問題に加えて、テキスト上の問題がある。これは「三つの道」説以外の立場をとっても避けて通ることのできない根本的な問題である。ディールスの校訂にしたがえば、断片六・三―四では、探究において二つの道が相次いで禁じられているように解される (“*ἀπαρτὴς τὰς ὁδοὺς ταύτας ἀκρίβως <εἰρη>, / αὐτὰρ ἐπειτ’ ἀπὸ τῆς……*)。この断片を保存しているシンプリキオスのすべての写本で断片六・三の最後の部分が未完となっていることから、断片六・三の “*ἀπὸ ὁδοὺς*” と断片六・四の “*ἀπὸ τῆς*” の両方に付加できる動詞として、断片七・二の「いな汝すべからく探究のこの道から想いを遣⁽⁶⁾け⁽⁶⁾」 (“*ἀλλὰ οὐ τῆσδ’ ἀπὸ ὁδοὺ ἀκρίβως εἰπε νόημα*)” と当該箇所との類似に基づいてディールスは「禁ずる」 (“*εἰπε*”) を提案した。現在一部の研究者を除きほとんどがこのディ

ールス案を受け入れている。

ところがこの補訂案を受け入れると、「探究のこの最初の道を禁する」と言われているときの指示詞 “ταύτης” は、既出の名詞や句をそれが受けるとした場合に、普通は直前の “ἡ γὰρ τὸ κείνου τὸ νοεῖν ἢ εἶναι ἐπινοεῖται ἐστὶ γὰρ εἶναι, ἡγεῖν δὲ οὐκ ἐστὶν” の中に、さらにいえばその後半部に対象を求めることになるが、しかし、標準的な解釈ではそこに「禁じられるべき道」を明確な形で見いだせないのである。つまり、“ἐστὶ γὰρ εἶναι, ἡγεῖν δὲ οὐκ ἐστὶν” は断片二での「真理の道」を示しているように思われるからである。しかもそれは、「最初の」(πρώτης) という指示詞によってさらに動かないことのように見える。これより前の断片二で示された二つの探究の道で、最初の方とえば「真理の道」だからである。

そこで、「三つの道」説を維持しながらこの難点を解消する様々な試みがなされてきている。その中で優勢なものは、棄却されるべき道は真理の道ではありえないがゆえに、全体のコンテクストから、「〈あらゆる〉の道」を「この」の指示対象として見いだそうとする試みである。たとえばクラントンは、“es ist nämlich Sein, ein Nichts dagegen ist nicht ; das heiÙe ich dich bedenken. Dies [die Annahme von Nichtsein] ist nämlich der erste Weg der Forschung, von dem ich dich fernhalte.” と訳し、注記を付することで誤解を回避しようとしている。また、ガスリーは断片六・一と二を “....., for it is possible for it (i.e. what can be spoken and thought to be) to be, but impossible for nothing to be. This I bid thee consider, for this way of inquiry is the first from which I 〈hold thee back〉.” と訳した上、¹⁾ “this way (which one must take *ad sensum* to be the way of thinking that ‘nothing’ can exist) is the first to be avoided.” と説明している(強調はガスリー)。どちらも限定の関係詞節を付して、「最初の道」を断片二における最初の道ではなく「複数の禁断の道の内の最初の道」として、この点での矛盾を解消しようとしている。⁽²⁾ これは、“πρώτης” を副詞的用法として「最初に」とか「まずもって」と訳して問題を回避する立場と結果的には同じこととなる。

確かに、“*protergs*”を副詞的に解すること、後続の“*gret(a)*”という副詞との関係がはっきりとして、道の棄却に関する連続性が明確となってくる。実際、すでにカルステン（一八三五年）は、“*protergs*”に代えて“*proterou*”を、ムラツハ（一八四五年）やベルク（一八八六年）は“*proter(a)*”という読みを提案していた。⁽⁸⁾そしてそれ自体妥当であると思われるこの回避法は、必然的に、当該箇所において「真理の道」とは異なる二つの禁じられるべき道の存在を是認することになるのである。しかし、もう一方の難点である「この」の問題に関しては、やはり、クランツもガスリも、直前箇所から該当するものを求めることを断念し、コンテクストから“*tergs*”の指示対象を確定するという不十分な解決法を採らざるをえなくなっている。

ムーレラトスは、“*For I bar you first from this route of quest [scil. the negative route].*”と注記付きで訳した上で、断片六・一―二が、単に肯定の道（真理の道）を表すだけでなく、否定の道を除外し肯定の道を認める理論も表し、断片六・三は、この理論の根拠、そして肯定の道の選び取りの根拠に注意を喚起するものであって、問題の“*causgs*”が先行部に明確に言及されている道のみを指示しようという主張は難癖を付けるだけのものであると主張する。⁽⁹⁾確かに、“*zob to zetsu*……”に、話者の“*preference*”を認めることはできよう。しかし、その“*preference*”を聞き手が共有できる保証はない。この“*preference*”およびそれを含む「理論」は断片六・二bの「このことをとくと考えるよう私は汝に命ずる」という一文に含意されていることになるが、そうだとすればまさにムーレラトス自身が言っているように、この文（つまりは「このこと」の意味）はかなり曖昧な（*vague*）、あるいは暗示的なものということになる。しかし、問題の指示詞はいわゆる二人称的指示詞であって、一般に聞き手にとって明白な事柄を指し示すものであるが、それ自体曖昧な言葉の中に推測されうる「理論」の一部としての「へあらぬ」の道は聞き手にとって明白とは言いがたいのである。指示詞の本来の機能を考えれば、その対象を先行部分に求める可能性をまず第一に考慮すべきであろう。

コンシユは、断片の引用のあり方に着目した解決を提案している。彼は、断片六・三を “D'abord, en effet, de cette voie de recherche [2:5-8], je te détourne.” と訳し、“*teuryg*” は直前の詩句を越えて断片二・五―八で論駁されていた「へあらぬの道」を指示すると考える。⁽⁹⁾これは、シンプリキオスが、断片六・一b―九を断片二・三―八の引用後すぐに引用しているという事実から説明され、コンシユは、“*teuryg*” が「まったく探ねえざる道」と規定された「へあらぬの道」を指すような形で、両断片が詩の中で連続している可能性がある」と指摘している。しかし、もしコンシユの主張するように両断片が論理の上での一貫性を保ちながら連続しているなら、逆に、シンプリキオスがわざわざ分けて引用する理由はないだろう。

そこで、このように遠回しに解決を図るのではなく、テキストそのものを見直し詩行の順番を入れ替えることによって整合性を保とうとする研究者もいる。例えばケントリースプレイグは、断片六・二と断片六・三との間に、断片七・一を挿入した上で、次に断片六の残りの部分を置き、続いて断片七の続き（ただし断片七・二はプラトンによる断片六・三のパラフレーズの可能性があり削除するか、あるいはそのまま断片七・一に続けるかのいずれかとなる）を置く⁽¹⁰⁾。断片引用者のシンプリキオスは断片七・一―二を二回（*in Phys.* 143, 31-144, 1: 244, 1-2）引用しており、この並べ替えによると、その部分を断片六の中から取りだして引用していることになるが、しかしその一方で彼は断片六・一b―九までを一連の形で引用している（*in Phys.* 117, 4-13）。この場合、断片七・一―二の部分を、あえて矛盾を生み出す危険を冒してまで一連の引用から脱落させる必要があったのだろうか。二回引用している以上、断片七・一―二の言葉が他の詩行に劣らず重要であること、そしてこの箇所全体の十全な理解に必要なものであることはシンプリキオスも理解していたであろうし、意図的に引用の中でそれを落とすとは考えにくく、ケアレミスとも思えないのである。

これに対してストークスは、断片六・三の後に「へあらぬの道」に言及した *lacunae* を想定し、“*teuryg*” の指示

対象は、実はその先行部分ではなく後出部分（つまり *l'oume* ではあるが「へあらぬ」の道」への言及）に求めるべきであるとする⁽¹²⁾。これによると、断片八・一の「語られるべき道としてなお残されているのはただ一つ」という言葉まで、いわば消去法の議論が行われていることになる。そしてそれによって、多くの解釈者たちが訳出しなかった断片六・三の *“yap.”* が論理的に十分に意味を持ちうるのである。しかし、消去法といっても「へあらぬ」の道」はすでに断片二において消去済みであると言えるし、そもそもシンプリキオスの引用の基本姿勢はできる限りパルメニデスの詩を書き残そうというものであり、やはり、一連の引用の中で「へあらぬ」の道」に言及する行を落とす理由は見あたらない。結局、シンプリキオスの引用の仕方に問題の起源を看と取るといふことは困難であるように思われる。

2 「二つの道」説の検討

では次に、女神が探究の道として三つのものを提示しているとする解釈を採らず、それが二つであるとする主張をその問題点とともに見ていく。この説は、断片二での第三項の排除性を強調し、先に見たガスリーが踏み切ることに躊躇いを見せていた「へあらぬ」の道」と「思わくの道」の同定に基礎を置く。カーンはこれを、伝統的な解釈に対してタランが提出した新しい解釈と認定し、「ラインハルト（一九一六年）による「三つの道」の発見（むしろ、それはシュタイン「一八六四／六七年」であるという者もいるが）はわれわれのパルメニデス理解への彼の多くの寄与の中でもっとも根本的で決定的なものである、と理解してきたそれまでの解釈者たちにとっては、この説は一種の衝撃である」と述べている⁽¹³⁾。

すでにロバンは、断片二冒頭での第三項の排除性を根拠に、パルメニデスにおいて初めて、矛盾律が引き出され、「ある」ものでも「あらぬ」ものでもない対象の存在論的不可能性にそれが基礎づけられていると述べて、「方法」あるいは「道」は二つであると述べていた⁽¹⁴⁾。当然タランもこの第三項排除を基本にして「二つの道」説を主張する⁽¹⁵⁾。

彼は、ディールスの補訂案を受け入れて、“*causing*” がやはり直前の “*esti yap esti, phusei dikai esti*” すなわち「あるの道」しか指しえないと考えた上で、女神によるここでの「禁止」が絶対的なものではなく temporary なものであるにすぎないとする。しかし、“*estige*” という動詞自体には「一時的な禁止」という意味合いは含まれていない。実際、同じ動詞が用いられている断片七・二では（タランによるとそこで言及されている道は「*へあらぬ*」の道であるから）一時的ではない絶対的禁止が命じられている。「一時的な」というニュアンスはコンテクストから与えられたものに他ならない。またこの場合、問題の temporary abandonment は「*へある*」の道」だけでなく次に断片六・四以下で示される「死すべき者どもの道」にも適用されることになる。そこで彼は、断片六・三―四の間に、一時的な禁止であることを示唆するような lacuna を想定することになる。

しかし、先に述べたように、ここに lacuna(e) を想定することは容易ではない。また、たとえ想定できたとしても、断片六・四の “*aro tye*” は、次の行の “*παιτρουρα*” を「*ちまよい歩く*」と訳している以上、道を表すことに変わりはなく、つまり断片六・四以下にも「道」があることは確実である。しかし、タランは上述のごとく断片七を「*へあらぬ*」の道」への言及（*παιτρουρα* への言及）と捉え、それを、感覚的あるいは現象的世界を受け容れてその結果「*へあらぬ*」の存在を主張することとなってしまっている人々への批判としており、これに対して断片六・四以下は「*へあらぬ*」の道」とは異なり、ただ単に自分の見たものを判別できない人々への批判とする。そして彼によれば、“*The Doxa is not a third way which combines Being and non-Being; there is no such third way in Parmenides*” (Taran, 208) となるので、結局この断片六・四以下は、道にして道にあらずという不思議なことになり、その結果、断片六・八での「*へある*」と「*へあらぬ*」は同じであり同じでないと思なされている」というその身分規定は全体の詩の中でほとんど意味をなさない一過性のものということになりかねない。しかしこのようなことは考えられない。

また、そもそも引用者のシンプリキオス自身は、対立相反するものどもを同一のものへと帰する人々の見解に関心

を持ってこの断片六の引用をしているのだが、直接には断片六・四以降がその箇所⁽¹⁶⁾に当たる。しかし彼はその箇所をすぐに引用せずに、内容的にはこうした人々の見解との関連は薄い断片六・一―三をそれに先行させて引用しているのは、むしろこれらが連続しており、その連続性をシンプリキオスが尊重しているということを意味している。タラ自身も認めているように、Iacunaの想定とそれに基づく解釈はひとつの（しかもかなり現実性に乏しい）可能性にすぎず、この解決法は恣意的であると言わざるをえない。

そこでコルデロは、パルメニデスの詩の二元的論理構造を強調し、彼が一貫して二つの道しか語っていないと考え、この“*cautry*”のはらむ問題を、その発生源とも言えるディールスの校訂（*εἰρωή*）そのものの否定と“*ἀεὶδῆς*”という新たな校訂案の提起という思い切った方法で解消しようとする。⁽¹⁷⁾すなわち、断片六・三の「探究の最初のこの道」とは、直前の“*εἰρωή τῆς εἰρωῆς, ἀγῶν τῆς εἰρωῆς*”を指し、つまりは断片二で言われていた「*ἀεὶδῆς*の道」を意味し、断片六の議論は、「*ἀεὶδῆς*ものを語りかつ考えなければならぬ。なぜなら、*ἀεὶδῆς*は可能だが、*ἀεὶδῆς*ものは存在しないから。私はこのことをよく考えるよう命ずる。なぜなら汝は探究の最初のこの道から始め、そして次には死すべき人間どもの道から始めるであろうから」となる。そして、彼によると、この「死すべき人間どもの道」、すなわち「*ἀεὶδῆς*と*ἀεὶδῆς*が同じものでありかつ同じものでない」（断片六・八）と見なす道は、「ある」を「*ἀεὶδῆς*」へ、そして「*ἀεὶδῆς*」を「ある」へ結びつけるものである。この混同は、「*ἀεὶδῆς*ものがある」と主張し、逆に、「あるものが*ἀεὶδῆς*」と主張するものであり、断片七・一の「*ἀεὶδῆς*ものどもがある」という「探究の道」と同じということになる。そして、断片七・一の“*εἰρωή τῆς εἰρωῆς*”は、断片六・二aの“*ἀγῶν τῆς εἰρωῆς*”（「*ἀεὶδῆς*」ものは存在しない）、つまり「*ἀεὶδῆς*の道」と矛盾関係にあるがゆえに、「*ἀεὶδῆς*の道」に他ならない。断片七・一が「*ἀεὶδῆς*の道」である以上、「死すべき人間どもの道」とはまさに「*ἀεὶδῆς*の道」となる。

コルデロは断片八・五〇の「ここで私は……やめることにしよう」（*καὶ τοῦτο οὐκ ἔπαυσα*）に対応する動詞として“*ἀεὶδῆς*”

というこの校訂案を考えたのであるが、彼の立論を支える重要な鍵となるこの案がコンテキスト以外に全く根拠を持たないのは最大の難点である。加えて、その際に最良の写本の読み⁽¹⁸⁾を、⁽¹⁹⁾と⁽²⁰⁾とする点にも問題がある。仮にその校訂案を受け容れるとしても、実在性という価値を持たない点で「へあらぬ」の道」とドクサは同じだという主張には無理がある。女神はまず「すべてを学べ」(fr. 1, 28: *naiwa rufēdhai* [へあらぬ])と若者に命じていた。ところがその一方で、「あらぬ」は、「まったく探ねえよ」(fr. 2, 6: *naunēdhai* [へらさ + たらぬ])道で、それ自体、思惟と言説の対象にならないものであると言われる。ところでもし、ドクサの真偽が論理的に確定できればそれは思惟と言説の対象となるはずである。そしてドクサの表現としての「へある」と「へあらぬ」は同じであり同じでない」あるいは「へあらぬ」もの(ども)がある」は、明らかにそれらが虚偽であることが解るものである。そして、これは思惟の対象となっており、言説の対象ともなっている。ドクサと「へあらぬ」の道」が同じならこれは矛盾である。この難点を解消するために、コルデロは、パルメニデスの方法論が、道の提示とその特質規定という二つのレベルの間を揺れ動いていると言い、虚偽の道の提示自体はア・プリオリに考察対象となり、続いてその道が考えられないものであるという特質規定がなされて、この段階でそのような特質が知られることになる、と主張しているが、これでは、女神が学べと命じているドクサに関する「知」は、それが考えられず言い表せないものであるということの「知」となりかねず、学びの意味が全く失われてしまうことになる。パルメニデスはそのような単純な「知」を求めているわけではないだろう。断片八・五〇以下で展開されるドクサは、それ以上の思惟や言説の対象となりうるものである。

また、ドクサの部に属すると考えられる断片九・四では、「どちら「光と夜」にもへあらぬ」ということは与らぬから」という表現が見られる。コルデロは、死すべき者たちが二つの原理を主張しているという事実がすでに、「あらぬ」の存在性を含意していると言うが、「へあらぬ」の道」がひたすら「あらぬ」を主張するものであるのに対して、

彼らは「ある」と「あらぬ」を区別し、「あらぬ」ということをその探究から排除しているのである。後で見るように、たとえその区別が誤っており、名目にすぎないとしても、この基本的な態度の違いは大きいのであって、単純に両者を同定するわけにはいかない。テキストを校訂し直しても新たな問題が出てくるだけで、根本的な問題解決にならない。

3 「ある」の道」と「あらぬ」の道」——断片二

それではわれわれとしては「探究の道」に関してどう考えればよいのだろうか。以上のような諸説の概観に基づき、またその過程で指摘してきた問題点を考慮しながら、われわれなりの解釈を試みることにしよう。まず議論の出発点となる断片二における二つの道の提示であるが、われわれは、それぞれ、

「ある」 \searrow 、そして「あらぬ」 \searrow はあらぬという道」(It. 2, 3: η heb dras ϵ ortu te kai ω s o $\acute{\upsilon}$ k ϵ ort η ϵ ivai)

「「あらぬ」 \searrow 、そして「あらぬ」 \searrow ことが必然という道」(It. 2, 5: η δ ' ω s o $\acute{\upsilon}$ k ϵ ortu te kai ω s χ o ϵ $\acute{\omega}$ n ϵ ort η ϵ ivai)と理解する。パルメニデスは、その際、「*zōē*」にいかなる主語も付加してはいない。これらのいずれも、何らかの主語存在に関して、その「ある」を主張したり「あらぬ」を主張したりしてはいない。

確かに「ある」の道」にある多くの印について語る断片八では、パルメニデスは、「ある」もの」(*ēōn*)を主語にしながら、その本性の記述をなしている。しかし、後で確認するように、「ある」もの」の生成や消滅を否定するとき、その根拠は「もの」の次元で提示されるのではなく、あくまでも「ある」こと」あるいは「ある」という事態」の次元で提示されている。この分節は意味深長である。つまり、「ある」ものを主語にしながら、単なる同語反復的な、内容の空疎な主張をさけるためには、「ある」もの」の本性規定を、その「もの」の次元から引き出してくるのではなく、根源的な「こと」の次元から引き出さざるをえない。諸々の本性規定を満たし、しかも「ある」

もの」以外の特定の名を持つ「もの」がまずあったうえで、この本性についての記述を行っているのではないのである。なぜ「へある」ものが揺るがず不動かと言えば、「へある」ということが変化や移動を含意しないからであり、なぜ「へある」ものが「あったこともあるだろうこともなく、今ある」のかと言えば、「ある」ということが「あった」「あるだろう」と（つまり「消滅した」「生成するだろう」と）同義ではないからである。「へある」の印であると言われていることにもっと留意すべきであろう。あくまでも、「へある」の「へある」ということが問題になっているのである。「真理の道」は、ひたすら「ある」を主張し、逆に「へあらぬ」の道は、「ない」ということを主張する道である。この基本的な態度は、断片八・二（「へある」という道）、断片八・一（「全くあるか全くあらぬかのどちらかでなければならぬ」として断片八・一六（「あるかあらぬか」を見れば、これ以後も保持されていることは明らかである。「sein」が「dauern」となり「dauern」となっても、それが担う基本的な意味は変わらない。

また、もしパルメデスが「ある」に一定の主語を想定しているとすれば、その「言明」の真偽を論証する必要があるだろう。しかしながら、「道」は「主語—動詞／主語—動詞—補語」といった形を持つ言明ではない。ここで問題となるとすればそれは、探究の道としての「あるかあらぬか」という二者択一の提示の妥当性そのものである。その妥当性は、探究の道として「ある」が選択され、同時に「あらぬ」が排除されることの妥当性でもある。このときの選択と排除の根拠に留意しなければならない。

探究の道としての「ある」の真理性の根拠は、「あらぬ」の不可能性から導出されるものではない。つまり、「へあらぬ」の道」の不可能性の根拠は、「あらぬ」ということは、知ることでもできないから（断片二・七）という表現や「一方の道は考ええず言い表しえないものとして放棄し」（断片八・一七）という詩句に見られるように、思惟と言表の不可能性に求められているのに対して、「へある」の道」の真理性の根拠については、パルメデスは、言表と思惟の可能性と結びつけるのではなく、むしろ断片二の「真理に従うがゆえに」や断片八・一八の

「他方の道はあり、真実のものである」としてこれを選ばべし」という言葉から理解できるように、「ある」が真実性・実在性を持つからであるとしているのである。

特にこの断片八・一八の表現は示唆に富むものである。「ἐπι δὲ ὄσπερ κέλευσεν καὶ ἐτίθειεν εἰπαὶ」において、「ἐπι ὅτι」が断片八・一六の「ἐπιτιμῶν」を受けている以上、次の「κάνεν」は「道」としての「ある」に同語反復以上の意味を与えている。それはすぐ後に続く「ἐτίθειεν εἰπαὶ」で明らかである。「ある」がある」とは、単なる同語反復ではなく、「道」としての「ある」が真実のものである、ということ、つまり真実性を常に持つて持っているものであるということである。この箇所の「ὄσπερ」を「結果」の接続詞として読み、⁽²¹⁾「AかBである。Bではない。その結果Aである」という単純な三段論法をそこに認める解釈者がいるが、「Bではない」ということの理由として、テキストでは「真実の道ではないから」と言われており、真実の道とはAであるから、これでは論点先取の誤謬をパルメニデスが犯していることになる。しかし、ここにはそのような三段論法はない。「ある」が選択されることの根拠は「あらぬ」の排除にあるのではなく、「ある」ということ」それ自体にある。

このことに関連して、断片八・三八b—四一も見ておく必要がある。そこでは、「このゆえに／死すべき者どもが真実と信じて (κροτῶδες εἶπαὶ ἀληθῆ) 定めたすべてのものは名目にすぎぬであろう／生じるといふことも滅びるといふことも、あるといふこともあらぬといふことも、／場所を変えるといふことも、明るい色をとりかえるといふことも」と語られている。つまり、死すべき者たちの探究の基本的な思考形式である「生成—消滅」「有—非有」などは、真実性を持つものとして (εἶπαὶ ἀληθῆ) 彼ら自身が説得され (κροτῶδες) 納得していることなのである。そして、それぞれが特定の主語をもっていないことに注目しなければならない。パルメニデスが自ら問題としているのは具体的な主語存在ではない。つまり、主語存在を立てる以前の段階で、あるいは立てているとしても主語存在が何であるかが問題とされる以前の段階で、まずもって “τίθενται τε καὶ ἀλλοθῶν” や “εἰπαὶ τε καὶ οὐκ” などを真実の思

考の基盤として措定しているということがパルメニデスにとって決定的な問題なのである。この形において初めてパルメニデスと彼らの思考形式の比較検討が可能になる。

そして、これらの「名目」が彼ら死すべき者どもにとっての「探究の道」の表現であるなら、結局、真理の道であれ、思わくの道であれ、それが真実のものであるという「説得」の上に成り立っていることがわかる。つまり、「ある」の道は、「説得の女神の道」(fr. 2, 4: *ἡθελοῦς ἐστὶ κέλευθος*) と呼ばれ、それは「正当性をもって説得するもの」であり (cf. fr. 1, 29: *ἀληθείης ἐπιθέλειος*)²² 「真実の証し」(fr. 8, 28: *πίστις ἀληθής*) を持つものである。それに対して、死すべき者どもは「名目」についての「説得」を受け真実性を持つものとしてそれを受容しているのであるが、実際には、彼らの思わくに「真実の証しはない」(fr. 1, 30: *ἄποθανοῦ δόξας, ταῖς οὐκ εἰσι πίστις ἀληθής*) のである。彼らが「説得」されているのは、知覚経験や慣習によってであり、「説得の女神」によるものではもちろんない。人が説得 (*πειθεῖν*) を受け、その説得を信用し受諾するとき、その説得は受諾される限りで信頼性 (*πίστις*) をもつ。「証し」 (*πίστις*) とは、この説得の信頼性・明証性・確証性を示している。思わくにあるのは虚偽の明証性である。「道が真実のものであること」は、論証の対象ではなく、説得の対象であり、あえて言えば信念の対象なのである。そして、「ある」が真実であることの理由は、女神の言葉という設定によりパルメニデスによってア・プリオリに保証されている。換言すれば、死すべき者たちの道の真実性の有無は、真実の証しを持つ「ある」だけを定立するか否かで決まってくると言ってもよい。彼らの立てるものが名目にすぎないことの根拠として「へある」より他に何も現にありもせず、これからあることもないだろう」(断片八・三六―三七) と言われていることに改めて注意すべきだろう。

パルメニデスにとって「ある」の定立が何よりもまず優先される。理由、つまり「ある」の定立をひとつの帰結として論理的に制約してくるような根拠はない。「ある」はあるのである。「ある」は真実なのである。それ以外の制約はない。それ以上のことは言えない。この点に関しては、説得され、受け容れるしかないのである。⁽²²⁾ そして、その定

立をうけてようやく「ある」の本性規定が必要となるのであり、その規定を行うのが断片八である。「あらぬ」と違い「ある」が探究の道とされる理由として思惟可能性や言表可能性をパルメニデスが慎重に退けているのも、「ある」についてのこのような了解があったからである。⁽²³⁾断片二・三の「へあらぬ」は、「あらぬ」が真実のものでないこと、いかなる実在性もないことを強調し、その結果「ある」の真実性を際立たせている。結局、思惟や言説の成立のためにあらゆることに先立って措定されるべきは、まさに主語を欠いた「ある」(真実性・実在性を本性とする)である。「ある」は、真なる思惟や言説の成立を保証するものとして真理の根幹であり核心なのである。⁽²⁴⁾

オプライエン／フレールは、第三項の可能性を完全に排除する形式を断片二で読みとろうとして、一方を「へある、へあらぬ」ことは不可能」、他方を「へあらぬ、へあらぬ」ことは必然」と訳した上で、「へあらぬ」ことは不可能」と矛盾する命題を「へある」ことは不可能」(これは「へあらぬ」ことは必然」を含意する)とし、「へあらぬ」ことは必然」と矛盾する命題を「へある」ことは必然」(これは「へあらぬ」ことは不可能」を含意する)と解し、それによってこの二つの道が次のように完全な排他的選言を形成することになると考えている。⁽²⁵⁾

$$p: \text{「ある」} \quad \text{fr. 2, 3: } \sim \diamond \sim p \quad \Leftrightarrow \quad \sim \diamond p \quad \Leftrightarrow \quad \square \sim p$$

$$\text{fr. 2, 5: } \square \sim p \quad \Leftrightarrow \quad \square p \quad \Leftrightarrow \quad \sim \diamond \sim p$$

これは、「*εστι*」+不定詞を、可能を表す用法と解することに基づく読みである。しかしながら、このような様相の論理がパルメニデスの思想において問題となりうるのであろうか。むしろ、断片八・一六の「あるかあらぬか」という言い方に示されているように、一方を「ある」、他方を「あらぬ」と設定した段階で、それらを二項として構成される排他的選言が第三項を排除することは明白なのであり、それだけで十分であって、あえて様相論理によって矛盾関係を完結したものにする必要はない。パルメニデスは、探究において思考が取りうる論理的な必然的形式として最も単純な「あるかあらぬか」という選言を立てているのである。⁽²⁶⁾

4 禁じられたドクサの道

では、以上の点を確認した上で、断片六を見直してみる。まず、禁じられるべき道の数に関わる問題の発端であった断片六・三の「探究の最初のこの道」が何を指示しているかという点であるが、すでに見たように、lacunaを想定したりすることが十分な根拠を持ちえない以上、やはりその指示対象を直前部分、すなわち、*ἔστι γὰρ εἶναι, ἤδη οὐκ ἔστι* に求めざるをえない。そしてわれわれはこの一文を、何も補わずに、「へあるへはあり、へあらぬへはあらぬ」と理解する。この解釈で問題となるのは、*ἤδη οὐκ ἔστι* = *ἤδη οὐκ ἔστι* = *ἤδη οὐκ ἔστι* とすることができるといふ点だろう。

そこです、断片八・六一〇を見てみよう。パルメニデスは、「それへあるへもの」のいかなる生まれを汝は求めるのか？／どこからどのようにして成長したというのか？へあらぬへものから (*ἐκ τῆς οὐρανοῦ*)、とすることも／考へることも私は汝に許さぬであろう。なぜならへあらぬへもの、とは／語ることも考へることもできぬゆえ (*οὐ γὰρ φάσθαι οὐδὲ νοῦναι/ἔστιν οὐκ ἔστι*)。またそもそも何の必要がそれをかり立てて／以前よりむしろ後に無 (*οὐδὲ μὴ-ἔστιν*) から出て生じるように促したのか？」と言っている。ここでは、*ἤδη οὐκ ἔστι* と *ἤδη οὐκ ἔστι* は同義語として用いられている。さらに、「へあらぬへもの」と「へあらぬへもの」とを明確に使い分けながら、「へあるへもの」の生成や成長の起源を「へあらぬへもの」に求めることの拒絶の根拠として、「へあらぬへもの」ではなく、「へあらぬへもの」と「へあらぬへもの」の言表・思考不可能性を挙げている。すでに「ある」に関して確認したこの分節がここでも重要な意味を持っている。彼にとつて「へあらぬ」という事態そのものがすでに言表と思考の対象となりえないからこそ、そこに想定されうるいかなる主語存在も「ある」との関わりの中で言表と思考の対象とする事を禁じられる (*οὐδὲ……ἔστιν φάσθαι οὐκ ἔστιν νοῦναι*) のであらう。

そして、この点を取り押さえた上で、次に断片二・七 (“*ōre rap ku pwoŋs tō re jŋ ēōu*……*ōre pōdars*”) を見ると、今の断片八・八一九と同じ構造がそこに認められる。すると、ここでの “*jŋ ēōu*” は、「あらぬ」ではなく、「あらぬ」ということ(すなわち二行前の “*ōre ēreu*” と “*jŋ ēvat*” を直接受けた “*jŋ ēōu*”)であり、つまりこの行も同様に「あらぬ」ということ「を知ることも語ることでもできない」と述べていると理解できるのである。“*jŋ ēōu*” は「もの」と「こと」の二つのレベルで用いられていることになる。“*jŋ ēōu*” と “*jŋōēu*” が置換可能であり、さらに前者が “*ōre ēre*” (ない)は “*jŋ ēvat*” () と同じ意味を持ちうるのであれば、結局 “*jŋōēu*” と “*ōre ēre*” は同義となりうるのである。⁽²⁷⁾

かくして、当初の問題の「この道」の指示対象は “*jŋōēu*” であり、「あらぬ」ということ「であり、すなわち「あらぬ」の道」となるのである。そして断片六・一b—二a は先に述べた通り、「ある」ということの真実性と、「あらぬ」ということの非真実性を述べるものであり、つまり断片二で示された「ある」の道」を改めて述べているものごとくことになる。ここでの “*jŋōēu*” を「あらぬ」の「無」といったように訳出すると、いわば “*chosification*”, “*substantiation*” の余地を残すことになるだろうが、“*jŋōēu*” = “*jŋ ēvat*” とすればその余地はなくなり、「この道」が「あらぬ」の道」を指示するということはかなり容易に理解できるのである。

もし一b—二aを、様相概念による対応をそこに認めて訳し、「ある」ことは可能であるが、あらぬ」ものがある (*jŋōēu* [sc. *ēvat*]) ことは不可能」とすると、まず、この全文体を「ある」の道」あるいは「肯定の道」を指すものと解することはできないように思われる。先に確認したように、「ある」の道」は徹頭徹尾「ある」と主張するものであり、「ない」と(しかも特定の主語について)主張するものではない。また、この解釈では、“*teuŋs*” の指示対象を求める場合、“*ēvat*” が補なわれた “*jŋōēu*” がそれに当たり、これが「あらぬ」の道」を示すことになるが、しかし、やはり主語をもった「あらぬ」ものがある」という言明は、「あらぬ」の道」を表すものではない。むしろ

ろ、これは、次に見る断片七・一の「へあらぬ」ものどもがある」と主張する死すべき者たちの道に他ならない。このような理由から、ここで様相概念を認めて訳出することはできないのである。結局、断片六は次のようになる。

「へある」と語りかつ考えねばならぬ。なぜなら へあるはあるが

へあらぬはあらぬから。このことをとくと考えるよう 私は汝に命ずる。

なぜなら 私は最初に探究のこの道から汝を遠ざけへ禁ずるが、

しかし次には 死すべき人間どもが何ひとつ知ることなしに 頭を二つ持ちながら

拵えあげた道を汝に禁ずるからである。すなわち彼ら死すべき者どもの胸の中では

困惑がその迷い心を導き、彼らは壘みしにしてまた盲めし。

ただ呆然と もの識り分かちえぬ群衆となつて引きまわされる。

彼らによつてへある」とへあらぬは同じであり かつ同じでないと思なされている。

彼らすべてには 逆向きの道がある。」

したがって、われわれは当然「三つの道」説を採ることとなる。つまり、この「へあらぬ」の道」の禁止に続いて、それとは異なる第三の道が禁止されていると考える。壘であり盲である死すべき人間が立てた道は、「へある」とへあらぬが同じでありかつ同じでない。「*to néscu te kat' oke énar taúróv koú taúróv*」と見なす道である。そしてこれは、断片七・二でもう一度禁じられている「へあらぬ」ものどもがある「*énar hý évra*）」という道と同じ道であると理解する。しかし、この断片六・四以下と断片七・二とが、別々の道を指しているとする解釈がある。

例えば、ロバンは、「二つの道」説（つまり、真理の道は論理的思考の道であり、「へある」はある」と主張する道で、他方、思わくの道は知覚経験に基づく思考の道で、「へある」はあらぬ」と説くものであって、道はこの二つだけ）を採りながらも、思わくを二つに區別し、一方（断片六）は「ある」と「あらぬ」とを同一視するもので、他方

が、それらを同定するつもりはないのに混同してしまっているものとし、前者がヘラクレイトス哲学、後者がピュタゴラス派の思想である可能性を示唆している。すでに指摘したようにタランも、断片六・四以下にドクサと異なる主張とその批判を認め、断片六・四以下が相反するものの同一性を説く人々（タランはヘラクレイトス、あるいはそれ以外の人々の可能性を示唆している）への反論で、断片七（つまりドクサであり「へあらぬ」の道である）が感覚の世界を受容するものに對する反論だと主張する。クルーバーリツィスは、「あらぬ」が考えられず語られえない以上、思わくの道と「へあらぬ」の道」とを同定することはできないとし（この点では「三つの道」説と同じ）、さらにこの思わくを、混同に基づく思わく（断片六Ⅱ断片八・三八―四一）と、「二つの形態」（つまり「火」あるいは「光」と「夜」）を区別し「無」の現前を排除している限りで混同のないポジティブな思わく（断片七Ⅱ断片八・五一以下）とに区別し、ここには数において四つの道があると主張する。そしてそれぞれについて同様にヘラクレイトス、ピュタゴラス派などを挙げている。⁽²⁸⁾

しかしながら、断片六・四以下と断片七を区別することはできない。たとえば、タランは、断片七と断片八・四〇―四一をドクサの表現されたものと考え、これらを断片六・四以下と区別しているわけだが、断片八・四〇―四一は断片六と同じく特定化されていない死すべき人間たち（*patres*）の「探究」の有様を描いているのであり、この一点ですでに、断片八・四〇―四一と断片六を区別することが困難であることが解る。また彼は、断片六における「聾」「盲」という表現は、「intellectual error」を表し、それに対して断片七の「もの見分けえぬ眼と鳴り騒ぐ耳と舌」は、人々が「へあらぬ」の道」を是認してしまふことの全責任がすべての感覚にあることを言っているものだとして、両者を区別している。しかし「もの見分けえぬ眼」と「盲」、そして「鳴り騒ぐ耳」と「聾」は同じ状況を意味していると考えるのが普通であろう。確かに「舌」は味覚としての感覚器官を示しているようにも思われるが、パルメニデスが繰り返し聞き手に対して、「ある」と語り考えることの必要性、そして「あらぬ」ということの言表・思考不可

能性を繰り返し銘記させているのを考えると、ここで力点が置かれているのは、感覚器官の本質的誤謬性というよりも、何を見、何を聞き、何を語るべきなのかという点における「死すべき者たち」の混乱ぶりであり、つまりはその思わくの有りよう自体であると思われる。ここでの「舌」は、感覚器官というよりも「言説」であり「言葉」であると理解できよう。そしてその言葉とは、断片八・四〇—四一で例示されている内容を持つものである。言語を操るということは、たとえそれが虚偽に満ちたものであったとしても、一定の知的判断を伴うものである。「もの見分けえぬ眼と鳴り騒ぐ耳」も空疎な視覚情報や伝聞情報に基づいて誤った言説を積み重ねている死すべき者たちを批判している言葉と考えられる。⁽²⁹⁾ 結局、二種類のドクサを読みとるということは困難である。かくして、われわれはあくまでも道は三つであり、そして第三の道としてのドクサは複数の形態をとるものではなく「へある」と「あらぬ」が同じでありかつ同じでない」という形態に帰着するものであると考える。

5 ドクサの道の内実と意義

それでは、このドクサはどのような身分規定を与えられていて、真理探究に関してどのような意義をもっているのであろうか。この点を明確にするために、ドクサに二種類のものを読みとる上述の解釈に潜む根本的な誤りを見直してみる。この誤りとは、断片六・八の「へある」と「あらぬ」が同じでありかつ同じでない」を、特定の思想家の積極的な主張として理解する点で、例えばこれをヘラクレイトスのものと見る解釈がそれである。しかし、ヘラクレイトスはそのような主張をしているだろうか。タランはヘラクレイトスの断片四九 a 「われわれは存在しているし、また存在していない」(*εἴηεν τε καὶ οὐκ εἴηεν*)⁽³⁰⁾ を例示している。この断片自体、解釈が難しいものであるが、ここでヘラクレイトスが語っていることは、少なくとも、われわれが同時にありあらぬということではなく、異なる観点を導入したとき、同一の対象に関して異なる判断が成立するということである。その異なる判断成立の基盤となるのは、

主語存在の（あるいはそれに関わる状況の）可變的あり方である。そして、この言明が有意味であるのは「ある」と「あらぬ」を同じと見ない常識的な理解が基本にあるからである。明らかに矛盾律を犯す形で語っているわけではない。また、確かにヘラクレイトスは「対立者の同一性」を数々の断片で語っているが、コンシュの言うように、ヘラクレイトスの主張は「対立者」の同一性であり、「反対者、矛盾者」の同一性ではなく、また、ヘラクレイトスの「対立者」は「ある」「あらぬ」の矛盾關係に帰着することはない。⁽³¹⁾一方が実在で他方がそうでないという關係ではないのである。

むしろわれわれは、ここで特定の思想家の身元確認につとめるのではなく、むしろ先行思想家も含めてすべての死すべき者がその批判の射程に入るものと理解すべきである。「人間たち」(ἀνθρώποι)の踏み歩く道の届かぬところ」(断片一・二七)で真理の心が開示されるという設定は、「物識る人」(断片一・三)としての「若者」つまりパルメニデスが、すべての人間たちの中で特別な資格を付与されているという自負を示している。だからこそ断片六・九の「ἀνθρώποι」も、パルメニデスと他の人々とのこうした対照を考え、中性複數属格ではなく男性複數属格と解すのである。⁽³²⁾

そしてこの場合われわれは、「へあらぬ」ものどもがある」そして「へある」とへあらぬ」が同じでありかつ同じでない」という定式が、女神の立場からの、つまりは真理の視座からの死すべき者たちの思わくの定式化であると考ええる。つまり、「へある」とへあらぬ」が同じでありかつ同じでない」という定式の中の「ある」と「あらぬ」は、断片二で提示された原理的選言を構成する「ある」と「あらぬ」である。むしろそれらは、排他的選言によってのみ結びつけられるべきものである。

したがって、仮にもし彼らの主張の本質が神的視座からして「へある」とへあらぬ」が同じでない」という分析を専ら受けるとすれば、彼らはその時点で「ἀπορία」を達成していることになり、排他的選言を経て真の「探究」へと

赴いていることになるだろうし、その結果彼らのドクサの正しさは相対的なものではなくなるであろう。しかしながら、パルメニデスによる定式化は、そこに「同じである」をも折出しているのである。この "ταύροις ἐνὶ ταύροις" に注意しなければならない。

先に触れたように、彼らは自らの言葉で「あるということとあらぬということ」(断片八・四〇)を思考の基盤のひとつとして立て、断片九・四では「あらぬ」を排除していたわけで、その限りでパルメニデスの視点からすると、彼ら死すべき者たちの主張は、原理的な「ある」「あらぬ」の判別と合致する部分を持っているという認定を受けうる。しかし、彼らはこの基盤に更に「生じるといふことと滅びるといふこと」「場所を変えるといふこと」「明るい色をとりかえるといふこと」をも加えていたのであり、その結果、同一のものについて「生まれて現にありそしてこれから後の将来において成長したうえで終わりをとげる」(断片一九・一b—c)という思わくを形成してしまうのである。

ここにおいては、「生成する」「消滅する」「終わりをとげる」が「ある」と同じ資格で並んでおり、結果として、そう意図していないとしても、彼ら自身が「ある」といふことを「あらぬ」と結びつけているのである。女神の視座からのドクサの定式は、こうしたドクサの吟味に裏付けられたものであるはずで、それゆえ、定式化という作業自体がすでに女神からの論駁の過程であるとも言える。断片七・一の「あらぬものどもがある」といふ言葉は、そのことを端的に示している。これも、彼ら自身の意識的主張ではなく、女神の視座からの規定であることは言うまでもない。

したがって、先の「合致する」という認定は現状では基本的にありえない事態なのであって、彼らによる「探究」は、原理的な判定の本性を理解せぬままになされているのであり、たとえ部分的に肯定的な認定を受ける可能性があったとしても、それは全くの偶然的な出来事にすぎないのである。そしてそのとき、彼らに一斑の真理があるなどとは言えない。つねに全くあるか全くあらぬかのいずれかではないのである。彼ら自身の「判定」とパルメニデスの

「判定」との間に接点はない。断片六での「探究の道」とは、死すべき者たちが「自らのために拵え上げた」道に他ならぬ⁽³³⁾。死すべき者たちの道は、想像の産物であり、幻想であつて、論理的思考が営む「探究」とは無関係の、あくまでも彼らが自分でつくつた探究の道だったのである。このように見ると、断片六と七で言及されている第三の道が断片二の二つの探究の道と同じ資格で、さらに言えば存在論的に見て同列に並ぶものとして提示されてはいないことが理解される。断片六での二つの道の禁止を告げる女神の言葉の使い方を見てみよう。

断片六・三で「最初に探究のこの道を禁ずる」と言われ、それに引き続いて“*avtáto spheráto tós*”と言われているが、この接続詞“*avtáto*”は、オプラインエンの主張によると、対立を表す接続詞ではなく一種のつながりであると言われ、*“et ensuite”, “and then”*と訳される。このように理解する解釈者は多い⁽³⁴⁾。禁断の二つの道が示されていると理解すれば、ここではそれらが順番に禁止されているのであり、特に対立・対照関係はないと考えてのことであらう。しかし、“*avtáto*”はたとえ *progressive* な意味を持つていても依然として“*avtáto*”よりも強い対照性を保持している⁽³⁵⁾。

その対照性とはどこから来るものなのか。「探究のこの道」が「*へあらぬ*」の道」を示すとすれば、これは、すでに断片二で「まったく探ねえざる道」と言われており、若者が探究において禁じられるのは当然であり、言わずもがなのことである。それに対して死すべき者たちが拵えあげた道はどうかと言えば、若者がこちらの方により大きな親近性を持つ以上、その禁止・排除はむしろ「*へあらぬ*」の道」の排除よりも困難な作業となる。女神が“*avtáto*”と言うことで、二つの道を対比しながら後者の方へと重点を移動させ、若者の注意をそこに喚起しているとも言える。ではその重点の移動はより具体的には何を指すものなのだろうか。

断片六・四以下では、虚偽の道としての思ひは先に見た定式化を受け、その禁止そのものは女神からの命令として動かないものだが、しかしその禁止の根拠は、女神によって直接に「論証」されてはいない。人々の思ひがどうしてそのような定式化を与えられるのか、なぜ禁じられるのかは若者にとっては依然として不明である。しかし、禁

じられるままに思考を停止することが本来求められているのではない。断片六・三の *ἄρα* はこのことを示唆している。⁽³⁶⁾「なぜなら、私は最初に探究のこの道から汝を遠ざけ禁ずるが、しかし次には、死すべき者どもが何ひとつ知ることなしに頭を二つ持ちながら拵えあげた道を禁ずるからである」という詩句は、その直前で示されていた「直理の道」について熟考しなければならぬ理由づけを表している。では、第二の虚偽の道の禁止と「真理の道」についての熟考とはどういう関係にあるのかと言えば、その禁止の根拠、妥当性を（若者自身が）考える上で、「真理の道」の熟考が必須の条件となっているということではないだろうか。この点を考える上で手がかりとなるのが、断片六とパラレルな関係にあると思われる断片七である。

同じように禁止が言い渡される断片七は、より積極的な勧告を伴っている。断片七・五―六では、死すべき者たちの探究の道から思惟を遠ざけるよう言われた後で直ちに、「汝はただ理によってこそ私によって語られた異論多き論駁を判定せねばならぬ」と命じられている。女神によって語られた異論多き論駁とは、断片七・一の「*ἄρα*」のどもがある」という主張、「*ἄ*ある」と「*ἄ*あらぬ」が同じでありかつ同じでない」という例の定式化である。これらは一見して矛盾律を犯すものであることが明白であり、その限りでそれが禁じられるのは当然であるが、すで見たとように、人々がまさにこのような言い方でもって自らの見解を述べていたわけではなく、実際には断片八・五〇以降で見られるように、思わくの虚偽性は隠蔽されており、「もつともらしき」（断片八・六〇）という衣をままとっている。したがって「論駁を判定する」とは、このような定式化を現実の思わくの中で吟味検証することであり、つまりは思わくの欺瞞性・虚偽性を立証することである。そしてその吟味と立証の基準・根拠となるものが「*λογος*」すなわち断片二における根源的な二者択一であり、断片八・一六―一八の「*ἄ*ある」か「*ἄ*あらぬ」か」という原理的判定（これは同時に「*ἄ*らぬ」の棄却を必然的に伴う）である。つまり、思わくをもつことの禁止は、思わくの一方的な排除にとどまらず、禁止と排除の根拠について考えることの要請を同時に伴っているのである。この段階ではもはや「説

得」はされず、自らの思考によって判断することが求められている。

この断片七における構図に基づけば、断片六で曖昧であった「真理の道」についての熟考と第二の虚偽の道の関係は明らかである。つまり、前者は判定の基点であり、後者はその判定の対象なのである。換言すれば、「あらぬ」の道」の必然的棄却を伴う「真理の道」は、探究の進むべき道であるとともに、第三の道としてのドクサの思考形式の真実性を試す規準でもある。つまり、「真理の道」についてよく考えよ、なぜならば、それを基点として死すべき者どもの拵えあげた道が何故に禁止されるのかを考えねばならないから」という関係がそこにあるのである。そして、このような関係はそのまま女神により詩の序歌の最後(断片一・二八b—三二)に示されていた学びのプログラムに対応している。⁽³⁷⁾

かくして、「へある」の道」と「あらぬ」の道」の両者は、明らかにドクサの道とは異なるレベルにあることが解る。そして、これら二つの道について言われる「探究」とドクサについて言われる「探究」もレベルが違う。断片二・二で探究の道として考えられるのは「ある」と「あらぬ」の二つだけであると女神は言うように見える。そして実際そうなのである。女神の視座からの真理探究の出発点は「あるかあらぬか」の判定であり、それ以外にはない。そして、死すべき者たちの視座から見た探究の道はそれと同じ次元で展開するものではない。同じ「ある」「あらぬ」という言葉を用いながらも、彼らは神的視座における「判定」(κρίσις)ができていない限りで、依然として「もの識り分かちえぬ群衆」(ἀκρίτα φέροντες)にとどまるのである。それゆえに、彼らの思わくの道は、「あらぬ」の道へと同化していくこともない。⁽³⁸⁾ 両者は同じ資格で提示されていない以上、その同一性を語ることはパルメニデスの真意を誤解することになる。むしろ、パルメニデスが示した思わくの方法論的な価値を考えるべきであろう。何故に、女神は真理の心に並んで思わくを学びの対象としたのか。「へある」の道」はその内実が無である以上、学びの対象ですらない。一般性・普遍性を持つ思わくの欺瞞性を「あるかあらぬか」という基本的な選言に基づいて、すな

わち、「ある」の本性に基づいて判定していけという断片七での（そしてわれわれの主張では断片六でもそうだが）命令は、その思わくを解体し、新たな原理にしたがって新たな万有に関する理論を形成せよという命令でもある。思わくは真理に向かうための「方途」であるといえよう。女神による「ある」の本性の開示と「世界のもっともらしい構造」をもつドクサの語り聞かせは、その意味で等しく真理の（真の）探究への積極的な促しとなるものに他ならない。

最後に

若者は、まずは遙かな「道」を通して女神の館にたどり着くが、そこでの「道」という言葉の使用は、女神による、真理の心や死すべきものたちの思わくの開示の場が、困難な旅路の果てにあつて、人間の生の場から隔絶したものであるということ（そしておそらくは、哲学的探究を続けてきたパルメニデスその人が遍歴の末に立ち返ることとなった場の遠隔性を示すものでもあるということ）を表現している。しかし、この道行きの到達点が、若者にとつての最終目的地でないことがすぐに明らかとなる。「昼（光）の道」は「女神の館」を最終目的とするものではなかった。「館」は、いわば中継地点であり、さらに新たな「道」がそこに接続している。

すなわち女神は、そこで改めて二つの探究の「道」を提示するのである。つまり、真理の探究はここにおいてようやく端緒につく。この「女神の館」において若者に宣明されるのは、「真理」の全体ではなく、あくまでもその「心」であり核心であつた。断片一での到達点は同時に真理探究への出発点ともなっている。そして、探究の道としてとるべき道は「へある」の道のみであり、それが探究の方向性を決定づけることになる。だが、この道は主語を持たない。これまでに主語を補う試みが様々になされてきているが、「へある」ものであれ、「何か」であれ、「それ」であれ、「真理」であれ、「思惟され語られうるもの」であれ、とにかく何を補うにしても、そのとき「ある」の持つ衝撃

の大きさは主語存在へと吸収されてしまう。ただ文法的に文章の完結性を高めるために主語を求めるのではなく、具体性・現実性つまりは内実を伴ったものとしての主語存在を求めるのであれば、それよりも先に女神による「ある」そのものの意味の規定に耳を傾ける必要があるのである。それがあって初めて、「へある」もの」とは何か、「思惟され語られるもの」とは何であるかという問いが可能になるのである。真理とはこの問いに対する答えを得たときに完結するものに他ならない。ただし、パルメニデス自身は、その詩においてこの次の作業としての具体的な主語存在の提出を行ってはいない。与えられていない具体的な主語をここであえて求めることはパルメニデスが「道」という言葉に託した意味を見失うことにもなる。「道」とは、それ自体が目的となるものではなく、むしろその先に最終的に目指されるものがある。このように見ていくと、真理全体ではなく、あくまでも真理探究の道に関する言葉を聞いて受けいれよと女神に語らせた時点で、あるいはそれよりも前にいくつかの異なる言葉を併用しながら「道」に⁽³⁹⁾触れている時点で、パルメニデスの詩のあり方が決定されていると言ってもよい。それは彼の詩自体が道としてあるというあり方である。換言すれば、その詩は道として常に真理へと開いているのである。

註

- (1) 本稿では、パルメニデスの著作断片の番号は H. Diels/W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1951-52⁹) に従う。ただし、ギリシア語テキストについては D. K. で採用されているものとは読みと句読に関して部分的に異なっている場合がある (e. g. fr. 1, 29 *ἐπιπέλας* Plut., Diog. Fr., Sext., Clem. [D. K. *ἐπιπέλας*]; fr. 6, 1 *τὸ νοεῖν* Ibrri [D. K. *νοεῖν*])。また、翻訳については、基本的には『ソクラテス以前哲学者断片集』(岩波書店) 第Ⅱ分冊所収の藤澤令夫・内山勝利訳を利用していただいたが、論旨の都合により、そしてテキストの読み方の違いにより部分的に改変したところがある。なお文献の指示については本稿末の引用文献表に従い、姓のみを記す。

(2) なお当然のことながら、これらは道の数の点で多数派を構成しているだけであって、道の訳出そのもの、「ある」の主語の

存否、そしてその意味(存在か繫辭かそれ以外か)について見解が一致しているわけではない。

- (3) Cornford, 29 ff.; cf. O'Brien, 152.
- (4) Zafropulo, 103-104, n. 194.
- (5) Guthrie, 22-23.
- (6) すべてのこの提案は一五二六年のシンプリキオス『プリストテレス「自然学」注解』の editio Aldina でなされていた (Simplicius, in *Phys.* 117, 6: "πρώτης ῥησ ἀφ' ὅσου ταύτης ἀρχήσ εἴρε νόημα;"). この版が何の写本に従っているのかは不明であるが、その後で、ディールスに至るまではこの "εἴρε νόημα" 案が有力であった。そして一八八二年にディールスが "εἴρεσ" を提案し、同時に、ほとんどの有力写本にある人称代名詞の "αυτῆσ" を付加し、現在のような読みが定着した。
- (7) Kranz, 95; Guthrie, 20-22. なお藤澤・内山訳(八一頁)でも「探求の道として私が汝を遠ざけ(禁する)のはまずこの道[無の道]となつてゐる。また廣川〔1997〕訳(二五四頁)では「探究の最初の(誤れる)道から私は汝を遠ざけ禁する」
αὐτῆσ。
- (8) cf. Cordero, 142.
- (9) Mourelatos, 77, n. 7.
- (10) Conche, 103-104.
- (11) Kent-Sprague, 125.
- (12) Stokes, 112-115.
- (13) Kahn, 126. ただし、厳密な議論を展開しているわけではないが、すでにテオプラストスが、「パルメニデスは両方の道を歩んだ (*ἐπ' ἀμφοτέρωσ ἦθε τὰσ ἀδούσ*)。それとていうのも、彼は万有は永遠であると明言し、かつまた、(ある)ものどもの生成についても説明を与えようと試みているからである。もっとも、彼はその両方について同様の見解を持っていたわけではない、むしろ真理においては、万有は一にして、不生であり、球形であると想定しながら、他方、多くの人々の思わくにしたがって、現れるものの生成を説明するために、原理を二つとして、火と土とをおいたのである」と語って (Alex. Aphr. in *Me.*

teph. 31, 7. DK28A7) 二つの道に言及している。

(14) Robin, 111.

(15) Tarán, 61ff. cf. 202: "non-Being is inconceivable and a *tertium quid* between Being and non-Being impossible."

(16) ディールルスによるシンプリキオスの校訂では、断片六・三と断片六・四以下の間に「*ἐπιπέτε*」があるが、これはディールスが、シンプリキオス (*in Phys.* 78, 6) に基づいて editio Aldina が補ったものを根拠に挿入したものである。それ以外の写本では連続している。

(17) Cordero, 168ff. 同様の提案は、Cordero に続き Nehamas ("On Parmenides' three ways of inquiry", *Deception*, 33-34, 1982) によってもなされている。ただし校訂案は「*ἄρα*」[「私は始めるであらう」]となっており、「始める」のは若者ではなく女神ということになる。Curd はこれに従い、やはり「二つの道」のみが女神により提示されていると考え、「*ἀρα*」の道」とトクサとを同定する (33-58)。いずれにせよ、ディールスの補訂を見直すことに試みに賛同する研究者は現在のところ少ない。

(18) O'Brien, 225, n. 12.

(19) Cordero, 205ff.

(20) Cordero, 195-196. なお、Cordero などとは異なる仕方で「二つの道」説を採るのがオプライエンである。彼も、やはり第三の道の可能性が完全に排除されているという前提に立つ。彼によると、「ある」と「あらぬ」を同時に主張するもの(オプライエンによると断片六・四以下と断片七)を女神が「探究の道」と呼んでいるが、それは "une Voie factice", "une Voie hybride" にすぎず、無知が生み出す混乱の産物であり不合理なアマルガムであり、見せかけ、まやかしてあって「二つの道の折衷である (O'Brien, 143, 225)」。しかし、このオプライエンのそれ自身折衷的な解釈は、あまりにも中途半端で、女神がなぜそれにもかかわらず「まやかし」であるこの道を二度も「探究の道」と呼んだのかということの説明になっていない。

(21) 例えば、Conche, O'Brien/Frère, Collobert など。

(22) 断片二・一の「汝この言葉を聞いてよく受けいれよ」を参照。

(23) この点に関連して、われわれは断片三を「同じものが思惟されうるし、またありうるから」とは読まない。これでは任意の対象の実在性が専ら思惟に依存するという解釈につながるし、そもそも、「ありうる」という言い方は「ある」に可能的あり方と現実的あり方という全くレベルの異なる範疇を持ち込むことにもなる。藤澤、一〇三頁（「Parmenides の哲学思想のいちはん根柢にあると考えられる、ある種の「存在直観」ともいうべきものの直接の表現としては、やはり「*dokein* と *einai* とは同じ」と端的に言い切ったかたちこそが、ふさわしいであらう。」）および、三浦、三一―三三頁も参照（ただしこの論文では断片二の読み方は標準的なものにしたがっていたが、本稿ではすでに見たとおりこの点に修正を加えている）。

(24) 断片一・二九の「真理の心」(*ἀληθείης……ἦτορ*) という言葉はこの点を端的に表している。cf. Sullivan, 73: “*etor* here indicates the core of truth.”

(25) O'Brien, 189ff.

(26) cf. Couloubaritis [1986], 179: “*Enfin*, il convient de discerner que toute référence stricte à une logique modale est anachronique, d'autant plus que l'hémistiche *ὡς Χρῆσιν ἐστὶ μὴ εἶναι* (2, 5) renvoie plutôt à une structure déontique.”

(27) cf. O'Brien, 222-223.

(28) Robin, 112-113; Tarán, 61ff.; Couloubaritis [1987], 28-31. 彼ら相互の間でネガティブなドクサとポジティブなドクサのテキスト対応箇所が異なっている場合もあり、言い換えればそれほど明確な区別を立てることが困難であるということでもある。

(29) 三浦、二八一―二九頁参照。

(30) Tarán, 69-70.

(31) cf. Conche, 105-110.

(32) Stokes, K. R. S., Cordero, Couloubaritis, O'Brien/Frère, Conche, Collobert などがこの読みを採る。そうすることによって、断片六・八の与格“*οἷς*”が「動作者」と「所有者」という二重の意味を同時に担わされるという文法上の困難を解消

である。

- (33) 断片六・五の “*παρουσία*” は “*παρουσία*”, つまり “*παρουσία*” の中動相現在形と解する。これを D.-K. (その J. S. J.) は “*παρέω*” (「*παρέω*」歩へ) の中動相現在形と見るが、他に用例がない。われわれと同じ読みを採用しているのは Mansfeld, Cordero, Stevens, O'Brien/Frère, Collobert など。
- (34) O'Brien, 27. 解釈は別として、訳し方において同一歩調をとることは Mourrelatos, Barnes, Couloubaritsis, Conche, Curd など。
- (35) Smyth, § 2801.
- (36) “*παρό*” が “*αὐτό*” の直前までしか支配していないと考えて、訳の中で “*αὐτό*” の前に *π* リードを打つ Mourrelatos や Barnes には同意できない。
- (37) 女神は、「すべてを聞いて学ぶがよい」と言い、その「すべて」の内容として、「まずは (*πρῶτον*) ……真理の心、次いで (*δεύτερον*) 死すべき人の子らの …… 思わく、だがしかし (*ἐπιπροσέτι*) 次のことを学ぶことにならう、いかにして思わくされることとすべてが行きわたりつつよしと思われて (*δοκίμας*) あらねばならなかったかを」と述べていた。つまり、真理の心に並んでただ思わくをありのままに学ぶのではなく、その思わくが人間たちにとって真実に、かつ受容可能な仕方であることの必然性がどこからくるのかも学ぶということである。これは、思わくにおける「ある」と「あらぬ」の判別の過ちをその理由も含めて知ることでもあり、つまりは “*τὰ δοκίματα δοκίμας εἶναι*” が、なごゆえ “*εἶναι μὴ εἶναι*” と同義となるのかと、このことの考察でもある。なお “*δοκίμας*” は「真実で、本当で」(truly, genuinely) であることゆえ、この語は “*δοκίματα*” と呼応して、「受け容れられる仕方での」の意味をも含んでおり (cf. Mourrelatos, 203-204)。つまり、死すべき者たちの思わくが彼ら自身にとつて、どうして「真実に／受容可能な仕方であるか」あらねばならなかったのかを学べと言われていると理解する。
- (38) 廣川氏 (1985) は、「第三の道なるものは、〈非有〉の道の一部あるいはヴァリエーションと考えられる。現象界の真実は有らぬ事物が有ると考える人間たちの思惑は、まさしく〈非有〉の〈有〉を想定することにおいて成り立つのであるから、「思惑の道」は、探究における第二の道といわゆるやかに (そのヴァリエーションを含む意味で) 対応するとみてよいだろう。

う」と解釈されている(八〇頁、引用文中の強調は廣川氏)。しかし、廣川氏自身が「いわばゆるやかに」と述べておられるように、「あらぬものがある」という主張が「あらぬ」という主張にそのまま含まれているわけではないし、またそのヴァリエーションであるとも思えない。断片八・一一の「全くあるか全くあらぬかのどちらかでなければならぬ」という言葉を想起すべきであろう。「ある」にヴァリエーションがないように「あらぬ」にもそれはない。むしろ、思わくが〈有〉を想定することに成り立つと認定できる根拠として「ある」と「あらぬ」が提示されているのである。真理の道の真なるあり方と、その正反対のあり方とが同じレベルにおいて「対比」されることはない。また、思わくの道を「あらぬ」の道に同化させることは、結局「世界」についてのあらゆる言説や思考を空無化することになりうる。さらに言えば、「下クサ」や「あらぬもの」という名前を呼ぶことすらできず、たとえそうしてもそれはまったく無意味となるであろう(cf. Cordero, 205-206)。なぜなら、この同化の背景には「現象」つまり感覚に現れる限りでのもの()がすべてあらぬものであるという判断があるからである。それでもなお「現象」を救うには Clark (R. J. Clark, "Parmenides and Sense-Perception", *Revue des Études Grecques*, 82, 1969) のように「二世界説」をバールメニダスに帰するしかない。しかし、認識主体から離れた現象そのものが、換言すれば対象それ自体が、根本からあらぬものであるとバールメニダスは言っているのである。むしろ問題は人間の認識のあり方、視点にあるのであって、対象の側にあるのではない。

(89) e.g. fr. 1, 2 *ôôô*; 1, 5 *ôôô*; 1, 11 *kêkêôôô*; 1, 21 *éuáéúéúôôô*; 1, 27 *ôôô*; *kéééôôô*.

引用文献

- J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London, 1982 (revised ed.).
 C. Collobert, *L'Être de Parménide ou le refus du temps*, Paris, 1993.
 M. Conche, *Parménide, Le Poème: Fragments*, Paris, 1996.
 N.-L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, Paris/Bruxelles, 1984.
 F. M. Cornford, *Plato and Parmenides*, London, 1939.

- L. Couloubaritis [1986], *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles, 1986.
- L. Couloubaritis [1987], "Les multiples chemins de Parménide", in *Études sur Parménide*, t. II, Paris, 1987.
- P. Curd, *The Legacy of Parmenides, Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton, 1998.
- H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1951-52^e.
- W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II, Cambridge, 1965.
- Ch. H. Kahn, "Parmenides by L. Taran", *Gnomon*, 40, 1968.
- R. Kent-Sprague, "Parmenides: A suggested rearrangement of fragments in the "Way of Truth"", *Classical Philology*, 50, 1955.
- G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield [K. R. S.], *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1982^e.
- W. Kranz, *Vorsokratische Denker*, Berlin, 1974^e.
- J. Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, Stuttgart, 1987.
- A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, New Haven/London, 1970.
- D. O'Brien, J. Frère, "Le Poème de Parménide", in *Études sur Parménide*, t. I, Paris, 1987.
- D. O'Brien, "Essai critique", in *Études sur Parménide*, t. I, Paris, 1987.
- L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, 1963^e.
- H. W. Smyth, *Greek Grammar*, Cambridge (Mass.), 1956.
- A. Stevens, *Postérité de l'êtré. Simplicius interprète de Parménide*, Bruxelles, 1990.
- M. C. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Cambridge (Mass.), 1971.
- S. D. Sullivan, *Psychological and Ethical Ideas: What Early Greeks Say*, Leiden, 1995.
- L. Taran, *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton, 1965.
- J. Zafropulo, *L'école éléate*, Paris, 1950.

内山勝利編、『ソクラテス以前哲学者断片集』第Ⅱ分冊、岩波書店、一九九七年。

廣川洋一〔1985〕、「ギリシアにおける「無」―パルメニデスの〈非有〉を中心に」、『理想』六二一、一九八五年。

廣川洋一〔1997〕、『ソクラテス以前の哲学者』、講談社学術文庫、一九九七年。

藤澤令夫、「Eletica」、『西洋古典学研究』一二、一九六四年。

三浦 要、「パルメニデスの断片七に於ける「ロゴス」の意味について」、『西洋古典学研究』四一、一九九三年。

* 本稿は一九九七年二月二七日に京大公会館で開かれたイリソス会の例会での口頭発表に加筆修正を施したものである。この発表で質疑をいただいた藤澤令夫、内山勝利両先生をはじめとする参加者の方々に感謝いたします。

（筆者 みうら・かなめ 十文字学園女子大学社会情報学部〔哲学〕助教授）

“erscheint” mir etwas. In diesem Zusammenhang habe ich die folgenden Thesen zur Phänomenologie vertreten:

1. Das methodische Prinzip der Phänomenologie ist nicht der Intuitionismus, sondern die Evidenztheorie, in der die Sachen selbst mir direkt erscheinen. Das zentrale Prinzip ist das Sich-Zeigen in seinem je eigenen Selbst.

2. Was mir erscheint, ist immer perspektivisch vorstrukturiert. Die Perspektive wird als eine Art Ur-Phänomenologie bezeichnet. Aus ihrer Geschichte und aus der Erforschung der Erscheinungsweise der Dinge heraus ist gerade sie in der Malerei Cézanne beachtenswert, denn sie ist bei Cézanne eigenartig. Er lehnte die neuzeitliche Zentralperspektive ab und entdeckte so seine eigene, neue Sicht, die eine rein volumenhafte Erscheinungsweise der Dinge ist.

3. Die Landschaftsbilder von Cézanne sind anwesend umgeben von einem Horizont im doppelten Sinne. Einmal zeigt sich die Struktur des Sicht- und Unsichtbaren im Verhältnis des sichtbaren Tableau zum unsichtbaren Leib des Malers, der dieses Bild geschaffen hat. Zum anderen begleitet das Bild selbst, während es etwas darstellt, was anwesend ist, noch mehr, etwas, das man eine aufleuchtete Finsternis oder eine verdunkelte Helle, die nicht im Sinne eines Motivs anwesend ist und sich doch irgendwie bemerken lässt, nennen könnte. Das Sichtbare begleitet das Unsichtbare. Das ist eben die Struktur dessen, was mir erscheint.

Les chemins de recherche interdits chez Parménide

par Kaname MIURA

Professeur adjoint de la philosophie
à Université Jumonji

Dans son fragment 2 (D.-K.), Parménide d'Élée, par la bouche de la Déesse, retient uniquement les deux chemins de recherche: l'un qui

soutient à la fois que ‘est’ (ἔστω) et que ‘ne pas être’ n’est pas, et l’autre qui soutient à la fois que ‘n’est pas’ (οὐκ ἔστω) et qu’il est nécessaire de ‘ne pas être’. Cependant, dans le fr. 6, en disant: “Car d’abord de ce chemin de recherche, <je t’écarte>, mais ensuite de cet autre chemin aussi, celui que façonnent les mortels ...”, la Déesse fait allusion à deux chemins à refuser. À quel chemin “ce chemin” se réfère-t-il? Quel est le rapport entre les deux chemins du fr. 2 et ceux qui sont mentionnés dans le fr. 6? Combien de chemins de recherche Parménide indique-t-il?

“Ce chemin” ne renvoie pas à “μηδὲν δ’ οὐκ ἔστω” (fr. 6. 2) qui se trouve immédiatement avant, puisque, quand on traduit cette phrase: “rien n’est pas”, elle semble faire partie du chemin de ‘être’. On ne peut donc pas trouver un chemin négatif dans les vers précédents du fr. 6. Pour éviter cette difficulté, certains exégètes affirment que c’est *ad sensum* que l’on doit prendre “ce chemin” pour celui de ‘ne pas être’; d’autres, en s’appuyant sur l’interprétation dualiste du système parménidien, proposent une nouvelle leçon du texte du fr. 6. 3, “ἄρξει” ou “ἄρξω”, à la place de celle de Diels, “εἰργω”, et prétendent que Parménide n’indique que deux chemins. Mais il ne faut pas partager ces interprétations mal fondées. S’il est permis, en assimilant μηδὲν à ‘ne pas être’ (μη ἐόν = μη εἶναι), de traduire la phrase du fr. 6. 2: “ne pas être n’est pas”, où l’irréalité de ‘ne pas être’ se désigne, le chemin négatif (‘ne pas être’) peut être trouvé ici sans corriger la leçon de Diels ni supposer même une lacune dans ce fragment. On peut dire alors qu’il y a deux faux chemins mentionnés, le chemin de ‘ne pas être’ (= fr. 2. 5) et un “autre chemin” interdit que façonnent les mortels (fr. 6. 4-5 = fr. 7. 1), c’est-à-dire le chemin de l’opinion (δόξα).

On a donc trois chemins de recherche au total chez Parménide. Le chemin de l’opinion sur lequel les mortels ont recherché vainement la vérité n’est pas identifié avec celui de ‘ne pas être’ qui est impensable et innombrable: ce chemin ne se situe pas ontologiquement au même niveau que ceux de ‘être’ et de ‘ne pas être’. La décision fondamentale portant sur ‘être’ ou ‘ne pas être’ se ramène à la fois au choix de l’un et au refus de

l'autre; la raison du refus de 'ne pas être' vient de son impensabilité et son innommabilité, alors que le choix de 'être' est nécessaire et obligatoire: la légitimité de ce choix est certifiée a priori par la Déesse sans argumentation. La décision est, pour ainsi dire, un critère qui sert de base à l'appréciation de l'opinion vraisemblable en tous points. On peut donc dire qu'il y a deux étapes de la κρίσις: d'une part, la décision par laquelle la Déesse donne à 'être' le titre de vrai chemin de recherche, tout en écartant 'ne pas être' et, d'autre part, le jugement de l'opinion qui est uniquement formulée du point de vue de la Déesse en "'être' et 'ne pas être' sont le même et non le même", à l'aide de cette décision-là. Et ce jugement de l'opinion n'est que le point de départ de la recherche de la vérité. Autrement dit, 'être' n'étant pas la vérité même, mais le 'cœur' de la vérité, la recherche se termine seulement quand on trouve le sujet de 'être' qui satisfait aux conditions de 'être' développées dans le fr. 8.

Religion and Problems of Meaning in Paul Tillich

by Naoki IMAI

Lecturer of Physics

Faculty of Technology

Doshisha University (Kyoto)

I examined the structure and character of Paul Tillich's metaphysics of meaning, which is the fundamental frame of his early religious thoughts.

What is the place of religion in modern autonomous cultures? When we examine religious thoughts in the 19th and 20th centuries based on this question, a change in thoughts can be observed. The question of religion changed from a question of "value" to that of "meaning". This current of thoughts corresponds to the rise and fall of neo-kantianism. Tillich attempts to understand religion in the frame of his metaphysics of meaning based on his critique of value philosophy of neo-kantianism at