

アナクシマン드로スの「時」について

田中 美知太郎

一

シンプリキオスの傳へるところによると、アナクシマン드로スは、*ἀρχή* といふ言葉を、術語的に使用した最初の人であつて、天地の萬物がそこから生じて來るのは、何か無限のものからであり、

「およそ存在するものが、そこから生ずるところのもの、そのものへとまた亡び行くことも生ずるのであつて、それは當然のことなのである。なぜなら、それらの存在は、時の定めるところに従つて、おたがひの不正のさばきを受け、つぐなひをすることになるからである」

とのべたとされてゐる。^①

シンプリキオスの傳へてゐるこれらのことが、どの程度に正確であるかといふことは、學者によつて、多少意見が違ふやうである。^②しかしながら、何かここにアナクシマン드로ス自身の言葉が、直接引用されてゐるといふことは、否定できないやうに思はれる。なぜなら、シンプリキオスは、以上のやうに傳へた後で、すぐに

「かれはこれらのことを語るのに、このやうな語り方をしてゐるが、これはどちらかと言へば、詩人的な言葉づかひで

ある」

といふ、一種の批評的な説明をつけ加へてゐるが、これは文章の實例をあげてゐなければ、言へないことだと思はれるからである。

しかしながら、「このやうな語り方」として指示されてゐるものが、どこまでを含むかといふことは、必ずしも明らかではない。シンブリキオスの引用の仕方は、他の古人の引用と同じやうに、本文と引用文の區切りが判然してゐないからである。しかし「詩人的な言葉づかひ」として見ることはできるのは、後半の、

「それは當然のことである。なぜなら、それらは時の定めるところに従つて、おたがひの不正のさばきを受け、つぐなひをすることになるから」

といふのが、大體それに當ると考へられるであらう。生成した存在者が、また亡んで行かなければならないことを、不正の匡正を受けて、そのつぐなひをすることとして語るのは、詩人的な比喻のやうに見られるからである。従つてわれわれは、この後半の文章を、大體において、アナクシマンドロス自身のものに近いと考へることができであらう。學者が疑問をもつ言葉も、後半の文章には見出されないのが普通である。しかしこれらの詩人的な比喻にも似た言葉づかひも、これだけでは、人間社會の實際の出來事について言はれてゐるのかも知れないから、比喻的といふ意味も出て來ないわけであつて、やはり前文に言はれてゐる存在の生成と消滅のやうなことに關して、それが語られる時にはじめて、何かさういふ意味をもつやうになるのだと言はなければならぬだらう。従つて前半の文章も、そのままがアナクシマンドロスの言葉であるか、どうかは疑問であるとしても、大體において、そこに言はれてゐるやうな意味のことが、後半の文章との續き合ひにおいて、そこに語られてゐたであらうと、想像することは許されるのではないかと思ふ。

しかしいづれにしても、今のわれわれは、この種の問題に深く立ち入る必要はない。われわれの問題は、アナクシマン

ドロス自身の言葉に最も近いと考へられる、後半の文章に主として關係するからである。すなはちわれわれは、そこに言はれてゐる「時」といふものについて、若干の注意を呼び起したいと思ふのである。

二

ところでわれわれは、まづ最初に、われわれがさきに與へたアナクシマンドロス斷章の、譯文について、一二の説明を行はなければならない。

まづ第一に、前半の文章の終りのところで、「また亡び行くことも生ずるのであつて、それは當然のことなのである」といふ譯を試みたのであるが、そのところの原文の最後に出て来る、*kata to theou* といふ言葉は、「必然に」といふ意味にも解されてゐて、*Nach der Notwendigkeit* とか、*mit Notwendigkeit* とか、*according to necessity* とかいふやうな譯語が、これに當てられてゐる場合も見られるのである。^④しかしわれわれは、「必然」の代りに、むしろ「當然」といふ譯語を用ゐることにした。それには、多少の理由がないではない。

いま斷章の前文と後文とのつづき具合を見ると、それは「なぜなら」といふ接續詞によつて結ばれてゐるのであつて、後文は前文に言はれたことの、理由を與へてゐるものと解される。さうすると、

「およそ存在するものが、そこから生ずるところの、そのものへとまた亡び行くことも生ずる」

といふことの「必然」もしくは「當然」さが、次の

「なぜなら、それらの存在は、時の定めるところに従つて、おたがひの不正のさばきを受け、つぐなひをすることになるから」

といふ言葉で、理由づけられ、説明されてゐるものと解さなければならぬことになる。しかし後文に言はれてゐること

が、直接に比喻や比較の形で (εἰς) 語られてゐるのではなくて、かくの如く、一種の理由づけ (γὰρ) として語られてゐるのだとするならば、それによつて説明されるのは、ことの當然性であつて、單なる必然性ではないといふことになる。何か無限のものがあつて、そこから天地の萬物が生じ來ると共に、またそこへ亡びて、なくなつて行かなければならないといふことの、當然さは、そこから生じて來たものが、おたがひの不正のつぐなひとして、亡びて行かなければならないのだといふ説明で、一應は納得させられる性質のものであると考へられる。しかしながら、生成消滅の必然性に對しては、これは直接の説明にはならない。自然の生成消滅は、やはり何か他の自然的な理由で説明されなければならないのであつて、不正とか、刑罰とか、補償とかいふやうな、人間社會だけの出來事について言はれるやうな言葉では、何も直接には説明されてゐないことになるだらう。むしろわれわれは、自然の必然的事實は、そのままにしておいて、その意味を問ふ時に、この斷章に言はれてゐるやうな説明を聞くことになるのである。従つて、この斷章は、生成消滅の意味について語られたものであると解する時に、はじめて統一的な意味を得るといふことになるだらう。そしてこの全文の意味解釋が、τοῦ Χριστοῦ を「必然」としてよりも、むしろ「當然」と解することを要求するやうに思はれるのである。

この點、Diels-Kranz^⑨の新しい譯文では、

Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, in das hinein geschieht auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit
となつてゐて、われわれの譯文よりも、一層露骨に、後半の文章とのつづきが強調されてゐる。脚註によつて察するところ、これは H. Frankel^⑩ の意見に影響されたからであらう。フレンケルは、Χρῆς 幹の言葉では、Sollen, Schuldig sein, Gebrauchen, Brauchbar の意味が主であることを注意してゐる。しかし彼自身が、アナクシマンドロスの原文に與へてゐるのは、Wie es in der Ordnung ist といふやうな、もう少し控へ目な譯文である。これは既にバーネット^⑪が、as is ordained あるひは as is meet と譯した意味と、似たものがあると言ふことができる。いづれにしても、この點において、

われわれの譯文は、有力な同類をもつてゐると言ふことができるであらう。

三

次に、後半の譯文で、若干説明を要すると思はれるのは、まづ

「不正のさばきを受け」

と譯したところであらう。これはまた

「不正の匡正を受け」

といふ風にも、言ひ直しておいた。この原文 *οὐδὲνα...ὁφείλυ...τῆς ἀδικίας* の意味は、別に解し難いものではない。普通のギリシア語の意味では、「不正の故に罰を受ける」といふことである。そしてこの「罰を受ける」といふ意味は、「つぐなひをする」と譯した *οὐδὲνα...τέρεα* といふ言葉の意味でもある。この同じ意味を、一方は「つぐなひをする」と譯したので、他方は「さばきを受ける」と譯してみたわけである。*ὁφείλυ* の「罰」といふ意味は、その「さばき」といふ意味から出てゐて、「さばきの結果として與へられるもの」すなはち「罰」とも解されるからである。無論、「さばきを受ける」といふことと、「罰を受ける」といふことは、同じではない。そして原語について言へば、「さばきを受ける」の意味に解しなければならぬ場合は、むしろ少くて、「罰を受ける」の意味の方が、はるかに多いのである。わたしも、このアナクシマンドロスの言葉において、「さばきを受ける」の意味でなければならないといふやうなことを、ここで主張しようとしてゐるわけではないのである。それはただ、等しく「罰を受ける」の意味になるもう一方の言葉を、「つぐなひをする」と譯したので、それに對して別の、やはり原語のもとの意味に即した譯を、試みに工夫してみたわけなのである。いづれにしても、これらの區別は、これからの議論に特別の關係はないやうに思はれるので、これ以上深入りする

必要はないのであらう。わたし自身、この譯文を固執するつもりはない。これをまた、「不正の匡正を受ける」といふ風に言ひ直したのも、そのためである。かういふ風に言ひ直せば、「罰を受ける」の意味に、非常に近くなるからである。そして「不正の匡正」といふ言ひ方によつて、わたしたちは、ἀδικία... τῆς ἀδικίας の原語のつながりを、いくらか傳へることが出来るやうにも考へたわけである。このつながりは、K. Freeman が、They give justice... for their injustice といふ譯文で、Fränkel が Sie geben einander Rechbuse... für ihr Übergreifen といふ譯文で部分的に、これを再現しようと努力してゐるが、その他の譯者によつては、簡単に切りすてられてゐる。

次に、もう一つ注意しておきたいところは、

「時の定めるところに従つて」

と譯しておいた *kata tyn too xronou tauta* といふ言葉の意味である。これも古くは、「時の秩序に従つて」(nach der Ordnung der Zeit)^⑥と譯されてゐたものであるが、*tauta* が一般の秩序を意味するのは、四世紀に入つてからのことであつて、それ以前には、動詞(*tasso*)との結びつきが、もつとはつきり出てゐて、はじめは軍事上あるひは法律上の命令が行はれる場合に限つて、用ゐられる傾向が多かつたやうにも言はれるので、今日では一般に、これを動詞的、能動的に譯すやうである。例へば、nach der Zeit Geheiss とか、nach der Zeit Anordnung とか、according to the ordering of time とか、according to the arrangement of Time とかいふのは、いづれもこの類と見られるであらう。^⑦われわれの譯文も、この點、全く同じである。しかしながら、このやうに、*tauta* に能動的な意味をもたせることによつて、われわれは、「時」といふものに、ひとつの主動的な役割を與へることになるのではないだらうか。われわれはそこに、ひとつの問題を見ることが出来るやうに思ふ。

四

しかしながら、われわれの問題をはつきりさせるためには、もう一つわれわれは、アナクシマンドロスの同時代人であるソロンの詩の一節を引き合ひに出して見なければならぬ。その詩は、かのデモステネスが、アイスキネスに對して行つた彈劾演説^⑩のうちに引用してゐるものであつて、約四十行の長さが知られてゐるのであるが、問題の個所は、その十四行から十六行にかけてである。まづこの詩の大意をのべると、祖國アテナイは、神の特別の守護があるから、亡びるはずのない國なのであるが、その住民が自分から、この偉大なポリスを亡ぼさうとしてゐるといつて、民衆指導者たちの心ねの正しくないことをのべる。そしてその不正の所行から、あらゆる不幸が生じてゐることを語り、それが當然の報いであることを説いてゐる。これに對して、ソロンが心からアテナイ市民に訴へて、かれらに教へようとするのは、*eisopteia*（よく分を守り、秩序を保つこと）の福音であつて、そこにこそわれわれの救ひがあるけれども、その反對（*doxopteia*）は、百惡の根源であるとされる。

かれらは司直の神のおごそかなおきてをうやまはない

しかしこの神は、何も言はなくても、いまの所業も、以前の行ひも、ちゃんと知つてゐて

やがて（時と共に）、どのみち、その支拂ひをさせるために、やつて來るのだ。

といふのが、ソロンの警告である。われわれはここに、「時と共に、支拂ひをさせるために、やつて來る司直（さばき）」を見るのであるが、これはアナクシマンドロス斷章の後半に言はれてゐることと、ほとんど同じ考へであると言はなければ

ばならない。その對應だけを拾つて見るなら、ソロンの「時と共に」(τὸν χρόνον)には、アナクシマンドロスの「時の定めるところに従つて」(κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν)が對應し、ソロンの「支拂ひ(つぐなひ)をさせる」(ἀποτεταομένῃ)には、アナクシマンドロスの「つぐなひをする」(οὐδούνα τίαν)が對應し、ソロンの「司直(さばき)の神」(Δίκη)には、「時」(χρόνος)と「さばき」(δίκη)と「つぐなひ」(τίαν, τίαν)とが、「時によつて、さばきがもたらされ、つぐなひをすることになる」といふ、同じ關係におかれてゐるのを、われわれは見ることができる。従つて、アナクシマンドロスのかの詩人的な言葉づかひに見られるものは、別にアナクシマンドロスだけの考へではなくて、他の同時代人ソロンによつても共有されてゐるものであることを、われわれは認めなければならない。

しかもソロンにおいては、かれの言葉はアナクシマンドロスのそれよりも、はるかに多く今日に傳へられてゐるのであるが、そのなかには、なほ他の個所においても、同じ考へがくりかへしのべられてゐるのである。例へば、ストバイオスの引用に出て来る詩^⑧のなかでは、

財貨の所有は、わたしもねがふ、しかし不正な獲得は

欲しない、どのみち後から、司直の神がやつて来るのだ

といふことが言はれてゐるが、「どのみち、後から、司直の神がやつて来る」(νάυτος ὕστερον ἤδη Δίκη)といふのは、「やがて(一時と共に)どのみち、司直の神がやつて来る」(τὸν χρόνον νάυτος ἤδη Δίκη)といふのと、同じ考へであると言ふことができるであらう。同じこの詩の、もう少し後のところでは、

ゼウスのもとするつぐなひは、かくの如きものだ。いちいちのことに、

神は死すべき人間のやうに、すぐ怒つたりはしないが、

しかしねちけ心の人間が、永久にすつかり、神の目をまぬかれてしまふことはない

どのみち、最後には、正體があらはれるのだ

ただつぐなひをするのに、人によつて、おそい早いの違いはあるにしても^⑩

といふことが言はれ、更にその最後のところでは、

意外の間違ひが、そこから立ち現はれるが、これはゼウスが

つぐなひをさせるために、いつつかはすものだ　ひとそれぞれに、これを受け取る時は違ふにしても^⑪

と言はれてゐる。これらがいづれも、「時」と「つぐなひ」について、またそれをもたらす神について語るものであることは、説明を要しないであらう。われわれは、これらのくりかへしによつて、時と共につぐなひを求める神といふ考へが、ソロンにあつては、偶然の思ひつきとしてのべられてゐるのではなくて、絶えず念頭にある主要な思想として、語られてゐるのであることを認めなければならない。アナクシマン드로ス断章に見られるものも、このやうな重要な思想の共有なのである。

五

しかし無論われわれは、ミレトスの哲學者と、アテナイの立法者との、このやうな共通の考へが、兩者において全く同じであると主張することはできない。ソロンにおいては、司直の神が時と共に、つぐなひをさせるためにやつて來るのは、特定の人間とポリス全體についてなのであるが、アナクシマンドロスにおいては、それが天地の萬物について、存在が生成し、また亡び行くことの當然さを説明するために言はれてゐるのである。しかもこの説明においては、つぐなひをさせるのは、もはや司直（さばき）の神ではない。「さばき」を受け、「つぐなひ」をするといふのは、ただそれだけの事柄として語られてゐる。そして神の代りには、「時」がむしろ主動者となり、「時の定めるところに従ひ」とか、「時の命ずるところにより」とかいふやうな、言ひ方が用ゐられてゐる。これは重大な相違であると言はなければならないだらう。ミレトスの哲學者にあつては、「さばき」の神は排除されて、單なるさばきが語られるだけであつて、消滅をもたらずものは、ただの「時」であると考へられてゐるからである。無論、ソロンにおいても、「時」は、「さばき」の神と密接な關係をもち、他の詩^⑧においては、自分の政治のやり方について、

時のさばきにおいて、これらのことを

オリュンポスの神々の最大のおん母

黒き大地が、最もよく證言してくれるだらう

とのべてゐるが、この「時のさばき」といふ言ひ方のうちには、時がさばきをするといふ、アナクシマンドロスの考へ

が示されてゐるとも見られるであらう。しかしここでは、別に不正の「つぐなひ」のやうなことが語られてゐるのでもなく、前後關係が今までのものとは違ふのであるから、「時のさばき」といふやうな短い語句から、あまり多くの意味を引き出すことは、適當ではないであらう。

いづれにしても、われわれは、アナクシマンドロスにおいても、ソロンにおいても、「時」といふものが、「さばき」に對し、また「つぐなひ」に對して、特別の關係をもつてゐることを見るのである。しかしこのことは、決して始めからこのやうにきまつてゐるわけではない。少しばかり時代をさかのぼつて、ヘシオドスを見るならば、われわれはそこに、ソロンの「司直の神」を見出すことはできるけれども、それと結びつく「時」については、何もはつきりしたことは聞くことはできないのである。

ゼウスの息女、若き女神の司直は

オリュンポスに住する神々のほまれとうやまひとを受く

と言はれ、もしひとがかの女を輕んじ、傷つけるやうな、曲つた仕方をするならば、何時でもこの神は、

ただちに、父なるゼウスの側に座をしめて

人間のよこしま（不正）な心をうつたへ、民人をして

領主の罪のつぐなひをなさしむ

と言はれてゐる。^⑨すなはちここでは、「司直の神」(Δίκη)が、罪の「つぐなひ」(ὄψο ἀνομιῶν)に關係することは、これまでに見られたところと同様であるけれども、しかし「時」の關係は全く不定である。「ただちに」(αὐτίκα)といふことが言はれてゐるが、これもかへつて、「時」の入りこむ餘地を少くしてゐるやうに思はれる。ヘシオドスは、もう一つの場所^⑩で、「司直の女神」が、わいろを貪り取つて、曲つたさばきをする者どものために、勝手に引きづられる時には、騷然たる混亂が起り、若き女神は泣きながら、ボリスと人々の集るところについて来る。かの女は、靄につつまれて、姿は見えないが、自分を追ひ出して、眞直ぐでない分け方をした人間どもに、災惡をもたらすと言つてゐるが、ここでも、「時」は示されてゐない。

この農民詩人の作品のうちには、單なる「さばき」の正しさだけでなく、もつと一般的な正義への呼びかけ^⑪が、切實な響きをもつて聞かれるのであるけれども、しかしその「司直の神」は、か弱い乙女の姿をしてゐて、いかなる不正をも、みづから罰することができずに、父なるゼウスに訴へて、「つぐなひ」を求めたり、泣く泣く後からついて来て、崇りをしたりするだけなのである。古代ギリシアの、いはゆる氏族社會のうちにあつて、領主の絶對的な支配が行はれた、このヘシオドスの時代にあつては、正義への絶對的な呼びかけはあつても、それが行はれるための、現實的な手がかりは少かつたのであらう。ヘシオドスの「司直の神」が、か弱い乙女として止まらなければならないわけも、恐らくそこにあるのだと考へられる。これに反して、ソロンの「司直の神」は、もはやそのやうな弱さをもたず、たとひすぐに罰を下さなくとも、やがて「時」と共に、どのみちやつて来て、必らず「つぐなひ」をさせるのである。すなはち正義の現實化は、「時」と共に與へられ、「時」によつて保證されてゐると言ふことができる。これはソロンをアルコンに選んで、少數土地貴族の絶對的支配を打破しようとした、新しい時代の人々の希望を示すものだとも解されるだらう。いづれにしても、われわれがソロンとアナクシマンドロスのうちに見た、「時」と「さばき」と「つぐなひ」の結びつきは、昔からのもの

ではなくて、新しい時代のものだつたのだと言はなければならない。

六

それなら、さういふ結びつきのうちにおかれた「時」とは、どういふものなのであらうか。われわれはこのことを、特にアナクシマンドロスについて考へようとしたのである。しかしこのやうな問題は、ほとんど問題にならないやうにも思はれる。「時」といふものに、さう特別な意味があるとも思はれないからである。しかも「時」そのものは、この時代になつて、はじめて知られるやうになるといつたわけのものでもないのである。ヘシオドスは、農民たちのために、仕事の暦を教へようとして、あの「仕事と日々」といふ詩をつくつたとも考へられる。かれはこの詩のなかで、月のうちの日のよしあしを教へると共に、一年を通じての天體の動きを語り、この天空の大時計を見て、仕事の順序を考へることをすすめてゐるのである^⑧。われわれはそこに、農民詩人のみごとに實際的な、「時」の把握を見ることが出来る。またソロンが人間の一生について、七年毎に一期を考へて、その特色をいろいろに語りながら、一種の教訓を與へてゐる詩を讀むならば、われわれはここにおいても、ひとつの實際的な「時」の把握を見ることが出来るであらう。いはゆる「時の秩序」といふ考へは、別に珍しい考へではないのである。だから、またアナクシマンドロスについても、「時」が擬人化されて、「時の定めるところに従つて」といふやうな言ひ方がされてゐるにしても、そこに考へられてゐるものは、同じやうな「時の順序」であると思われるであらう。われわれは事實、このやうな時の秩序を、エムペドクレスの自然觀のうちに見ることが出来るのである。

エムペドクレスは、よく知られてゐるやうに、火風水土の四根の混合と分離によつて、世界における生成消滅の現象を説明しようとしたのであるが、更にまた、世界が四根の完全な混合の状態にある場合と、完全な分離の状態にある場合と、

その中間の場合とを區別してゐる。そして世界のこれらの状態は、いはゆる「愛」が世界を完全に支配してゐる場合と、この支配がゆるんで、やがてその反對の「あらしひ」が、これを完全に支配する場合として説明されてゐる。そしてこの支配の交替が、一定の時の秩序に従つて行はれると考へられるわけなのである。

ある時には、愛の力によつて、すべてのものが一つにまとまり

またある時には、あらしひにくしみによつて、各根に分れて對立する

といふ言葉も、また

順番にかれらは支配する、時がめぐつて來れば

といふ言葉も、更にまた

しかし「あらしひ」が肢體のうちに大きく生長して

いきほひよく權勢の地位にのぼつた後、時はみちて、

封帶幅ひろき誓の下に、かれらのため交替をもたらし來つた、その時が……

といふ言葉も、このやうな「時の秩序」について語つたものと解されるであらう。従つてわれわれは、ヘシオドス、ソロ

ンから、エムベドクレスに至る、同じやうな時の秩序の考へのうちへ、アナクシマン드로スの考へも、簡単にこれをくり入れることができるやうに思はれるのである。そしてそれ以外には、もはやあまり多くの問題がのこされてゐないやうにも考へられるのである。もしまたなほ問題を、もう少し發展させようとするならば、われわれはむしろアナクシマン드로ス以後における、この種の考への發展をたどるべきであらう。既にエムベドクレスにおいて、それは輪廻轉生の考へとも結びついてゐるやうに思はれるのである^②。またかのオルベウス教神話^③における、「時」の取扱ひ方なども、われわれにとつて、ひとつの問題となるであらう。しかしながら、アナクシマン드로スに關する限り、もはや多くの問題はあり得ないやうに思はれる。

七

さうすると、われわれは、かのアナクシマン드로ス斷章において、存在が「ト・アペイロン」から生成し、またふたたびそこへ亡び行くのに、エムベドクレスにおけるが如き、「時がみちて」とか、「時がめぐつて來て」とかいふやうな、時の秩序を考へれば、それでアナクシマン드로スの考へは、すつかり解釋がついたことになるのであらうか。われわれが今までに見たところからすれば、大體はその通りであると言はなければならぬ。しかしさう言つてしまふのには、なほ少しばかり問題がのこつてゐるのではないだらうか。

アナクシマン드로ス斷章として、われわれに傳へられてゐる言葉は、よく讀んでみると、存在が時の定めるところに従つて、亡び行くことを語つてはゐるが、しかし存在の生成については、直接に何も言つてはゐないのである。ところが、いまの解釋では、時の秩序が存在の消滅だけではなく、その生成をも支配するやうに、擴張解釋されてゐる。これは一見、何でもないことのやうに思はれるかも知れない。しかしながら、アナクシマン드로スにおける生成と消滅が、果してエン

ペドクレスの世界における、「愛」の支配と「あらしひ」の支配との、周期的交替と同じものであるか、どうかは非常に疑問であると言はなければならない。われわれはアナクシマンドロスにおいて、存在が「時みちて」、ト・アペイロンへと解消されて行くのを見ることが出来る。しかし同じやうにして、存在が「時みちて」、ト・アペイロンから生成し来ることを、果して期待できるだらうか。それは「存在」と「ト・アペイロン」とを、エンペドクレスにおける世界の状態と同じやうに、全く對等のものと考へることである。しかしながら、アナクシマンドロスにおいて、ト・アペイロンは、そこから生成する存在と、全く對等のものであらうか。これらは等しく「時の秩序」に支配される、對等の隸屬者なのであらうか。われわれが、アナクシマンドロスのト・アペイロンについて聞かされるのは、むしろ別のことである。ヒッポリュトスの傳へるところでは、アナクシマンドロスは、ト・アペイロンを「老いることなき、永遠のもの」と呼んだと言はれてゐる。そしてアリストテレスも、アナクシマンドロスの主張が、ト・アペイロンを「不死不滅」とするものであつたことを語つてゐる。^⑤しかしながら、もしト・アペイロンが、時の支配に服するとしたならば、それは果して「不老永遠」とか、「不死不滅」とか呼ばれ得るであらうか。

無論、ト・アペイロンが不老永遠であることと、それが他の存在に對等であることとは、必ずしも矛盾的に兩立し得ないといふものではないかも知れない。ヘラクレイトスは、

「この世界、すべてにとつて同じこの世界、これは……いつも生きてゐる火として、きまつただけ燃え、きまつただけ消えながら、いつもあつたし、いまでもあり、またいつまでもあるだらう」^⑥

と語つてゐるが、このヘラクレイトスの「火」の代りに、アナクシマンドロスの「ト・アペイロン」をおき、この「世界」の代りに、かの「存在」をおけば、それはそのまま、アナクシマンドロス斷章に語られてゐることなのだと考へられるからである。すなはち「ト・アペイロン」は、永遠に生きる火の如きものであつて、それが「きまつただけ燃え、き

まっただけ消える」ところは、「存在」が「時の定めるところに従つて」「生成消滅」するのに當るとも考へられるであらう。そして「ト・アペイロン」は、かくの如き存在の生成消滅を通じて、それ自體は「不老永遠」であることが可能だとも考へられる。しかもヘラクレイトスにあつては、

「萬物は火の代物であり、火は萬物の代物である。それはまさに貨物が黄金の代物であり、黄金が貨物の代物であるやうなものだ」^⑧

といふ言葉にはつきりと見られるやうに、火と萬物とは、代物として、全く對等の地位におかれてゐるのである。ヘラクレイトスの火が、タレスの水やアナクシメネスの「アエール」(霧)と同じ、イオニア哲學の傳統に屬する考へであつて、アナクシマンドロスの「ト・アペイロン」も、タレスの「水」と、アナクシメネスの「アエール」の中間に、過渡的に現はれるものと見られるなら、われわれは、アナクシマンドロスの「ト・アペイロン」が、ヘラクレイトスの「火」と同じやうに、他の存在に對して對等であることを、別に異とするには及ばないであらう。つまり「ト・アペイロン」は、火とも水とも、何とも言へない不定のものであるとしても、結局はそれらに似た他の物質なのであつて、アナクシメネスはそれを、「アエール」(霧)と解いたのであると考へられるから、われわれはそのやうな「ト・アペイロン」の變化によつて、他の物質がそこから生成して、ヘラクレイトスのいふ「代物」の關係が成立するのだと考へなければならぬであらう。

八

しかしながら、これはアナクシマンドロスを、その周圍から解釋して、ほとんどアナクシメネスや、ヘラクレイトスや、エムペドクレスと同じ考への、平均人アナクシマンドロスをつくり上げることになつてしまふのではないだらうか。この解釋を簡單化して言へば、「ト・アペイロン」が死んで、他の存在となり、他の存在が亡びて、「ト・アペイロン」とな

るといふことであらう。ヘラクレイトスにあつては、

「火は土の死を生き、空氣は火の死を生き、水は空氣の死を生き、土は水の死を生きる」^⑨

といふやうに、生死の關係が、幾段かに分けて言はれてゐるが、これを簡單化すれば、「存在」は「ト・アペイロン」の死を生き、「ト・アペイロン」は、「存在」の死を生きるといふことになるだらう。ヘラクレイトスにおいても、

「死なぬ者が死ぬ者であり、死ぬ者が死なぬ者なのだ。たがひに他の死を生き、他の生を死んでゐる」^⑩

といふ、簡單な言ひ方がなされてゐる。しかしアナクシマン드로ス斷章の意味は、果してこれだけのことなのであらうか。どうも疑はしいやうに思ふ。アナクシマン드로スは、

「およそ存在するものが、そこから生ずるところのもの、そのものへとまた亡び行くことも生ずる」

といふことと、それを「當然」とする理由として、

「なぜなら、それらの存在は、時の定めるところに従つて、おたがひの不正のさばきを受け、つぐなひをすることになるから」

といふことを擧げてゐるのであるが、これは「ト・アペイロン」が存在となり、存在がまた「ト・アペイロン」に歸るといふだけのことを言ふにしては、言葉が多過るやうに思ふ。後半の文章は、ト・アペイロンと存在との、相互のヘラクレイトス的生死の關係を、言はば「時」の法廷にうつして語つてゐるものと見られるであらう。ヘラクレイトスは、

「太陽といへどもきまり（限度）をふみ越えないであらう。なぜなら、司直の神に助力するエリニユエス（報復の鬼神）の見つけ出すところとなるのであらうから」^⑪

と言つてゐるが、アナクシマン드로スの世界もまた、既にかくの如き法的秩序をもつてゐると考へられるかも知れない。しかしながら、ここでさばかれる罰といふのは、存在相互間のそれであつて、存在とト・アペイロンの間のそれではな

いのである。アナクシマンドロスは、「存在が……おたがひの不正のさばきを受け、つぐなひをする」ことを語つてゐるからである。すなはち「さばき」の座に据ゑられるのは、存在相互であつて、ト・アペイロンではないのである。従つて、また「司直の神」の下に、ひとつの法的秩序に服し、「時」の支配を受けるのも、存在がさうなのであつて、ト・アペイロンが、「時の秩序」に服するか、どうかは明らかではないのである。さうすると、われわれはアナクシマンドロスの世界を、簡単にエムベドクレスやヘラクレイトスのそれと、同一視することはできないわけである。

この點は、もう一つ別の面からも考へられる。われわれは、「さばきを受ける」とか、「司直の神」とかいふことを言つたのであるが、この *dikē* といふものについて、ヘラクレイトスは、

「*dikē* は *ēpis* であることを知らなければならない」^③

と語つてゐる。つまり「さばき」は「紛争」と、不可離の關係にあるといふことを指すのであらう。われわれは、ホメロスの「イーリアス」第十八巻の、アキルレウスの盾の描寫のうちに、ちようどそのやうな場合を見ることができ^④る。そこには人々の集會があつて、二人の男が、殺された人間の代償のことで争つてゐる。一方はすっかり渡したと言つて、人々に説明するが、他方は何も貰はぬと否定してゐる。この *neikos* が、この集まりを呼んだわけで、それはわけ知り (*horos*) の裁斷にゆだねられる。長老たちは、みがかれた石の上に、聖なる圓をなして座り、渡される錫杖を手につけて、代る代るに *endēen* し、そのうちの最も眞直な *dikē* を語つた者の判決が採用されることになる。

この古い實例に見られるやうに、「さばき」は「あらそひ」を豫想するものである。いまアナクシマンドロスの世界において、「ト・アペイロン」と「存在」とが、ひとしく「時の秩序」に服し、「時」の法廷に兩方が呼び出されるとするならば、「ト・アペイロン」と「存在」とは、まづ「あらそひ」のうちにあり、紛争の當事者として登場しなければならぬわけである。これはある意味では、ニイチエやローデが、*alkyōns* (たがひに) といふ言葉の脱落してゐる、不完

全な原文にもとづいて試みた、存在そのものを罪とする解釋に近づくことにもなるであらう。^③しかしながら、現在のわれわれは、以前の不完全な原文に逆もどりすることはできない。従つて、「さばき」と「あらそひ」は、これを「存在」相互の間にだけ限定し、「ト・アペイロン」を、「時」の法廷に呼び出すことはやめなければならぬであらう。のみならず、シンブリキオス^④は、いまわれわれが取扱つてゐるアナクシマンドロス斷章の引用に引きつづいて

「かれは四大（火風水土）の變化によつて、生成が出来るとはしないで、永遠運動のために、反對者が分離することによつて、生成が行はれるとしてゐる。この故にアリステレス^⑤は、かれをアナクサゴラス派の人々と、同じ立場にある者としたのである」

と説明し、更にもう一つの場所^⑥では、

「これに反して、もう一つのやり方は、もはや素材の變化を、原因として要求せず、基體の變化によつて、生成を説明することをしないで、それを分出によるとするやり方がある。すなはち無限の物體である基體のうちに、反對が内在してゐて、これが分出するといふのが、アナクシマンドロスの主張であり、かれはこの基體を、はじめてアルケーの名で呼んだのである」

とのべてゐる、すなはちアナクシマンドロスの「ト・アペイロン」なるものは、ヘシオドスの「カオス」（いはゆる渾沌）とか、アナクサゴラスの萬物混在のはじめの如きものであつて、そのうちから運動によつて、冷熱乾濕などの反對性のものが、分れて出て來て、この世界をなすといふことになるわけである。さうすると、「あらそひ」とか、紛争とかいふものを可能にする對立は、分出された反對者の間に、これを限定しなければならないのであつて、ト・アペイロンは、むしろそのやうな對立を越えて、「あらそひ」のかなたにあるものでなければならぬ。つまりアナクシマンドロスの「ト・アペイロン」は、そこから生成する「存在」と、すぐに對等になるものではないのである。ヘラクレイトスやエムペドク

レスの考へは、アナクシメネスの「アエール」以後の考へであると言はなければならない。

九

すると、アナクシマンドロスの斷章の意味は、いつたいどういふことになるのであらうか。はつきりしたことは、どうも言へないやうに思ふ。しかしこれまでに見て來たところのものに合はせて、ひとつの可能な解釋を試みることは許されるだらう。われわれは以上によつて、「ト・アペイロン」を、「時」の秩序の外におかねばならなくなつた。つまり「時」の支配するのは、「存在」が生成して來て、また亡んで行くまでの間だけである。そして「ト・アペイロン」は、その外に立つて、「不老永遠」であり、「不死不滅」であるとしなければならない。それはかのオルベウス教において、輪廻轉生には、「時」がめぐつて來るけれども、これを解脱して、神となり、ダイモンとなつた者には、永生があるばかりなと、何か似てゐると言はれるかも知れない^⑨。しかし無論われわれは、ここでアナクシマンドロスのうちに、オルベウス教を認めようとするのではない^⑩。なぜなら、「存在」が「ト・アペイロン」の中へと、亡んで行くのは、かれらの「不正」の「つぐなひ」のためであり、「罰」としてなのであつて、決して解脱のためではないからである。

また、存在の生成についても、われわれはこの斷章から、はつきりした説明を聞くことはできない。「時」の支配は、「ト・アペイロン」に及ばないのであるから、「存在」の生成は、「時の定めるところに従つて」とは言へないのである。また況んやそれを「時」の法廷に呼び出して、その生成に、法的な根據を與へるなどといふことは、少しも許されてはならないのである^⑪。シンブリキオスの傳へるドクソグラフィーの説明では、存在の「生成」は、「永遠運動」によつて、反對性のものが分出して來ることによつて行はれるのである。それは一種の必然かも知れないのである。これに對して、「ト・アペイロン」への復歸、あるひは消滅は、少しも必然的ではないとも考へられる。例へばアナクサゴラスの哲學では、無

限に分離や分出が行はれるけれども、しかし原初状態へ逆行する動きは、少しも認められないのである。しかしアナクシマンドロスにあつては、ト・アペイロンへの逆行が認められ、それが「當然」とされてゐる。そしてその根據が、存在「相互の不正」に對する「つぐなひ」と、「時の定めるところ」におかれてゐる。ソロンの場合に見られたやうに、「つぐなひ」をして、この場合「亡びて行」かねばならない根據は、亡び行く當の存在の、他の存在に對する「不正」のうちにある。しかしその「罰」は、すぐに來るのではなくて、「時と共に」來るのである。つまり存在が亡んで行く根據は、二段になつてゐて、ひとつは「不正」の「つぐなひ」にあり、ひとつは「時の定めるところ」にある。そして既に見られたやうに、アナクシマンドロスにあつては、この「時のさばき」に、大きな重みが掛けられて來てゐるのである。もしこの面を、極端な形に押しすすめることが許されるなら、存在はその生成のはじめから、既に「時」が計られてゐるのであつて、この世の存在には、相互の不正も、不可避であるとも考へられる。存在の不正とは、いつたい何なのか。その意味は必ずしも一義的に明らかではないが、恐らく相反するものの一方が、他方に勝つこと (*epistēmē*)、優勢になること (*trionphē*) なのであつて、端的には、ヘラクレイトスが、生死の關係で言ひあらはしたものが、それであるとも考へられるであらう。^⑨ しかしそれらは第二義的なことであつて、ヘシオドスやソロンの詩に見られるやうに、^⑩ 個人の不正は、ポリス全體の破滅をもたらし、罪なき子孫を苦しめることもあるから、存在相互の間の部分的不調が、全存在の消滅をもたらすのではないかと考へられるであらう。そしてそれは、存在の全體が、既にその生成のはじめにおいて、「時」を計られてゐることになるかも知れない。これは別の途から、またニイチエやローデの解釋に近づくことを意味するであらう。この危険を避けるためには、われわれはやはり「時」の役割を、「不正」の「つぐなひ」に對して、二次的補足的に解しておかなければならないであらう。それはわれわれを、ソロンの「時」につれ戻すことになる。しかしアナクシマンドロスの「時」は、ソロンのそれほど不定であつてはならないであらう。アナクシマンドロス解釋における困難の一つは、存

在の亡び行く根據として、「不正のつぐなひ」と、「時の定めるところ」との二つの關係を、どここのところで折合はせるかといふことにあるのだとも考へられる。

だから、別の極端な考へ方をすれば、「時」の要素を、このアナクシマン드로ス斷章から取り除くことによつて、われわれは解釋を單純化することもできるわけなのである。一部の學者は、^④「時の定めるところに従つて」といふ言葉を、斷章の前文と同じく、後人の附加的説明であるとして、アナクシマン드로スの原文から削除することを主張してゐる。懷疑的な立場に立つと、この語句にも疑問の餘地があることはたしかである。しかしこれを後人の附加的説明とする、積極的な理由は、今まで出されたところでは、不充分的やうに思はれる。われわれは、「不正のつぐなひ」と「時」の密接な結びつきを、既にソロンのうちに見たのであるし、「時の秩序」や「満期」「週期」の考へを、ヘシオドスからソロン、エンプドクレスのうちに見ることができたのである。だから、さういふ考へを、アナクシマン드로ス自身のうちに見出すことが、特別の困難をもつとは考へられないのである。また従つて、さういふ考へを言ひ現はす何らかの言ひ方が、アナクシマン드로ス自身によつてなされてゐたと考へることに、特別の困難はないやうに思ふ。 *ἡ πόλις ταῖς* といふ言ひ方も、それほど疑はしくはない。^⑤

十

しかしとにかく、「時の定めるところに従つて」といふ言葉が、いくつかの制限の下に解釋されなければならないといふことは、いまや明らかである。それは第一に、「ト・アペイロン」を支配の外におかねばならなかつた。第二には、それは存在の「亡び行くこと」にかかるのであつて、存在の「生成」には、直接關係してゐない。そして第三には、その存在の「亡び行くこと」の根據としては、それが單獨の意味をもつのではなくて、どこまでもそれは、「存在がおたがひの不

正のさばきを受け、つぐなひをする」といふ説明と結びついて、その全體的な關連のなかで、これと調和するやうな、制限された意味をもたなければならぬ。つまり「時の定めるところに従つて」といふ言ひ方は、「時」といふものに對して、一種の主動性を認める言ひ方なのであるが、しかしそれは「時」が單獨に、言はば存在相互の正不正にかかはりなく、存在の没落をもたらすといふやうな意味には解されてはならないのである。さうすると、その「時」は、どう解するのが、一番適當であらうか。恐らく「支拂ひ」（つぐなひ）の期限（あるひは年貢の納め時）の如きものを考へるのが、一番この場合の意味に近いかも知れない。ピンダロス^⑩は、オリンピックの勝者ハゲシダモスのために、祝勝の歌をつくらなければならなかつたことを思ひ出す風にして、

はるかより來りし、この來るべかりし時は

われをし恥ちしむ、負債の重きを

さはあれ、きびしきとがめも、利子もて、解き得む

と言つてゐるが、この「來るべかりし時」は、まさに約束された支拂ひの期限の如きものであらう。バーネットは^⑪、アナクシマンドロスの舊譯において、the appointed time といふ譯語を用ゐてゐるが、これを更に一步進めて、右のやうな期限の意味に解することも、全く不可能ではないであらう。リュヂアに起つた貨幣の發明は、これに隣接したイオニアのギリシア人都市にも傳へられて、アナクシマンドロスの時代には、それが普通のことになつてゐたであらう。ヘラクレイトスは、火と萬物との關係を、貨物と黄金の交換關係に比することができたのである^⑫。そしてアナクシマンドロスの同時代人ソロンは、ギリシア本土にあつて、その貨幣經濟が生み出した異常な困難と戰はなければならなかつたのである。ブル

タルコス^⑥の傳へるところによれば、アテナイ市民がソロンを選んで、かれに期待したことの一つは、期日までに支拂がで
きなかつたために、さし押へられた人たち (αὐτὴν ἐπὶ τῆς πόλεως) の解放であつたと言はれてゐる。われわれはアリストテレス
から、ソロンが政權を握つた後、

「身體を擔保として金を貸すことを禁止し、民衆を現在のみならず、將來も自由であるやうにし、いろいろの法律を定
め、また公私の負債の切捨てを行つたが、人々は重荷を振り落したといふ意味で、これを重荷おろしと呼んでゐる」^⑦
といふやうなことを聞かされるのであるが、このやうな時代において、「時」が「支拂」(τῶν)と結んで、特別な意味
をもち得ることの可能性を、われわれはもはや疑ふことができない。アナクシマンドロス斷章の「時」が、絶對的な意味
よりも、むしろ平凡な、しかも特殊な意味を要求すると考へられるなら、われわれの求める意味は、何かこのやうなもの
ではないだらうか。あるひはしかし、これではあまりに非哲學的であるとして、叱られるかも知れない。

註

- (1) Simplicius, In Arist. Phys. Commentaria, ed. H. Diels p. 24.
- (2) 中世哲. Th. Ziegler, Ein Wort von Anaximander (Archiv f. d. Gesch. d. Philos., 1888, S. 16—27) 中世哲. J. Burnet, Early Greek Philosophy, ed. 4, p. 54, n. 2; p. 52, n. 2; G. Vlastos, Classical Philology 42, (1947) p. 168; W. Jaeger, The Theology of the Early Greek Philosophers, Oxford, p. 26 f. 242.
- (3) H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1922, 2; A. 9; W. Nestle, Die Vorsokratiker, 1922, S. 109; K. Freeman, Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, 1952, p. 19.
- (4) H. Diels u. W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1934, 1 Bd. (12, B. 1) S. 89.
- (5) H. Fränkel, Wege und Formen Frühgriechischen Denkens, 1955, S. 188.
- (6) J. Burnet, op. cit., ed. 2, p. 54; ed. 4, p. 52.
- (7) Freeman, op. cit., p. 19; Fränkel, op. cit., S. 188.
- (8) Nestle, op. cit., S. 109.
- (9) Fränkel, op. cit., S. 188, Anm. 3.
- (10) 中世哲. Fränkel, Kranz, Burnet, Freeman の註文
- (11) Demosthenes, De falsa legatione 254—5 (=Bergk 4.)
- (12) Joannes Stobaeus, Florilegium 19, 25 (=Bergk 13), 7—8.
- (13) ibid. 25—29.
- (14) ibid. 75—76.

- (5) Aristoteles, *Atheniensium respublica* 12, 4. (=Diels 24)
- (6) Hesiodus, *Opera et dies*, 256—261.
- (7) *ibid.*, 220—224.
- (8) 二二三行、二一七行の短い言葉には、*diem* が *ephēra* への対立をさし、*hēmera* *diakron* (五)の意味をもつて語られてゐる。かかる「五」については、同じく二一七行、二二六行、二八〇行など参照。
- (9) 拙著「ロキオスとデモ」のいう「時間」参照。
- (10) Solon, 27 (Bergk)
- (11) Diels u. Kranz, 31. B, 17, 7—8.
- (12) *ibid.*, 17, 29.
- この「は」 Burnet は「つ」はじめ削除されたが、後には彼自身もこれを論文のなかに取り入れてゐる。前掲書の第二版と第四版を比較せよ。
- (13) *ibid.*, 30.
- (14) ハイピンタノス (Fr. 115) は、罪を犯したダイモンとして、輪廻轉生の罰を受けねばならなかつたのであるが、その「時」の長さ (*diá xronou*) を「一萬年と語つてゐる。この年数は、プラトンが「タイエロス」(一四八E)のなかで「同じく輪廻轉生のために與つてゐるものと同数である。」
- (15) O. Kern, *Orphicorum fragmenta, pars posterior*, 37; 54; 57; 60 etc.
- (16) Diels u. Kranz, 12, B, 2.
- (17) Aristoteles, *Physica* I 4 (203 b 13.)
- (18) 拙著「クラテイトスの言葉」三〇。
- (19) 同九〇。
- (20) 同二六。
- (21) 同六二。
- (22) 同九四。
- (23) 同八〇。
- (24) *Ilias*, XVIII, 497—508.
- (25) F. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, 1873, 4; E. Rohde, *Psyche*, II S. 119, Anm. 1; S. 144.
- (26) Simplicius, *op. cit.*, p. 24, 23—25.
- (27) Aristoteles, *Physica* A, 4 (187a 20—23.)
- (28) Simplicius, *op. cit.*, p. 150, 20—24.
- (29) O. Kern, *op. cit.*, fr. 32, c—f; Diels u. Kranz, 1, 18—20.
- (30) *hēmera* *diakron* 全く無意味と認めておられたい。W. K. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, 1952, p. 222 f.
- (31) W. Jaeger, *Paideia* 1, S. 214 ff; *The Theology of the Early Greek Philosophers*, 1948, p. 34—36 に見られる論議は、かなり擴大解釋の代表例であらう。同様の論議は、拙著 V. Ehrenberg, *Die Rechte im frühen Griechentum*, 1921, S. 89—94. に見られる。
- 拙著 *Ueber das Fragment von Anaximander* (*Opuscula*, 1940, p. 72—78) は、この「ヘーラー」説の根拠を疑ふべきであらう。
- (32) W. Jaeger, *The Theology of E. G. Phil.*, p. 35.
- (33) Hesiodus, *Opera et dies*, 237—245; Solon, 4, 17—30.
- (34) このやうな面を特に明確にした論議として、G. Thomson, *The First Philosophers* (*Studies in Ancient Greek Society* vol. II) p. 160 のそとはない。しかしながら、アナクシマンデロスが、各民族間の紛争處理の方法

を、ここで考へてゐたといふやうな、證據は何もない。トムソンは、アイスキュロス解釋にも、古い氏族社會の問題を、アイスキュロス自身の問題であるかのやうに考へてゐる位であるから、アナクシマンドロスについて、それを考へるのには、特別の困難を感じなかつたかも知れない。しかしエンゲルスにとつても、氏族社會は既にアイスキュロス以前に、クレイステネスの改革と共に終つてゐるのであり、その崩壊は、早くから始まつてゐるのであつて、貨幣經濟の害毒がはげしく出てゐる、このソロンの時代に、アナクシマンドロスが、特に民族的な考へ方をしなければならぬ、特別の理由はないやうに思ふ。

(44) Fr. Dirlmeier, Der Satz des Anaximanders v. Milet. (Rheinisches Museum für Philologie, N. F. Bd 87 (1938), S. 376—382; (註 2), Th. Ziegler の論文参照。)

論者の主張は、シムプリキオスが、アナクシマンドロスに先立つて、ヘラクレイトスについても、同じく「時」に従つて、萬物が火に化することを語つてゐるから、これはいづれも、テオプラストス—シムプリキオスの附加的説明であるといふやうなものであるが、少し簡單過ぎる理由のやうに思はれる。シムプリキオスの原文をよく讀めば、ヘラクレイトスについては、「かれは世界がある定められた必然に従つて變化する、ある一定の時と順序をつくつた」と言ふだけのことであつて、アナクシマンドロスの「時の定めるところに従つて云々」といふ、特殊な言ひ方とは、全く違ふのである。のみならず、「時」と「つぐなひ」の結びつきや、「時みちて」の「交替」の考へが、既にソロンやエムペドクレスにあるのに、「時の秩序」の考へが、アリストテレス以後にならなければ、言葉に出して言はれなかつたとするのも、少し無理ではないかと思ふ。

アナクシマンドロスの「時」について (田中)

ふ。

M. Heidegger, Der Spruch des Anaximanders (Holzwege S. 296—343) は、アナクシマンドロス斷章の前文について、バーネットの否定的な意見を紹介しながら、その懷疑的な見方に乗つて、直ちに後文の「時の定めるところに従つて」の削除を主張するといふ、電光石火のレトリックを用ゐてゐるが、實際には Dirlmeier の意見を、そのままのまんじりたわけなのであらう。しかも前文については、バーネットの否定的見解を前面に出しながら、*τέρας* も *σφοδός* もホメロス以來の言葉だといふやうな、節理な理由で、かへつてこれを保留し、そこに彼獨特の哲學を讀みこんでゐる。まづ氣まま勝手な原文の取扱ひ方と言はなければならぬであらう。かれの議論そのものは、面白く讀まれるけれども、それがアナクシマンドロスに、どれだけつながるものがあるのか、すこぶる疑問である。かれのフィロロギーに對する批評には、大いに聞くべきものがあるけれども、しかしそれだからといつて、かれ自身の擬似フィロロギーが正當化されるわけではない。かれはこの論文の冒頭においてアナクシマンドロスがサモス島に住んでゐたなどといふ、奇妙な話を創作してゐるが、これが正にハイデッガーのアナクシマンドロス解釋の象徴であると言へる。

(45) このやうな表現が、プラトン時代まで不可能であるとする理由も、かなり薄弱である。ソロンの「時のさばきにおいて」(Bergk 96, 1; Diel 24, 3)といふ、論者にとつて都合の悪い語句を、しきりに抹殺しようとするが、Bergk, Wilamowitz の原文改訂の提案も、その後の學者によつて採用されてはゐない。無論、この語句にキリスト教的なものを感じたりする危険は、われわれにはない。

(48) 前掲拙稿 Ueber das Fragment von Anaximander. は、存在の消滅を「時」そのものの固有の性質から理解しようとしたが、これは正不正の関連を無視する結果になるので、充分な解釋ではなかつたわけである。

(49) Pindar, Olympia. X (Bowra) 7—9.

(50) Burnet, op. cit. ed. 2 (1908) p. 54.

(51) Pollux, Onomasticon, IX, 83. によれば、クセノパネスがこのことを主張したと言われる。その年代は七〇〇年頃であらうか Charles Selman,

Greek Coins, 1955, p. 15—20.

(52) 拙稿「ヘラクレイトスの言葉」九〇。

(53) Plutarchus, Solon XIII, 3.

ソロンとその他の哲學家（特にデモクリュース）との關係について、例へば A. Zimmern Greek Commonwealth, 1931, p. 114f. 參照。

(54) Aristoteles, Atheniensium respublica 6, 1.