

科学 と 詩 作 (三)

判断の源泉へ

中 島 聰*・栗 栖 照 雄**

*岡山理科大学教養部

**岡山理科大学非常勤講師

(1989年9月30日 受理)

I

本論文の既述部分（『岡山理科大学紀要』B、第23・24号）において究明された内容は、M・ハイデガーの「羞恥」論による「存在の場所」への指示¹⁾と、彼の「真理」論、及びその視点からのギリシアにおける「哲学の始源」への回顧、及び西洋近代科学の成立とI・カントにおけるその基礎づけの経緯、そしてカントの思考に内在する哲学のギリシア的始源に同調するパトスの様相であった²⁾。ここでは、今まで留保されていた問題、即ち、「存在の場所」への指示そのものをより具体的に解明し、ハイデガーが辿らんとしていた思考の道、即ち「判断の源泉」としての詩作へと通じる道を、一層明確に際立てることにしたい。そのために我々はやはり、ハイデガーのカント解釈、及びギリシアの思想家の解釈に頼らざるを得ない。なぜなら、彼にとってカントこそ、存在論としての哲学＝形而上学の「完成」を最も本質的な局面において準備することによって、形而上学の始源そのものに最も強く関与しているとされるからである³⁾。このことは、カントが形而上学そのものの全体を自ら隈なく踏破し、その限界にまで触れるパトスを所有していることを意味する。そしてそれは、彼による「判断」の根拠づけとして界限される西洋形而上学の一方の限界を洞察することを可能にし、それによって形而上学の「歴史」の道筋そのものに光が当てられ、その始源へと回顧しつつ、形而上学そのものの本質を、たとえそれが本来明言しがたいものであれ、一つのパトスとしての思考に同調させることを可能にする。ハイデガーの志向する思考とは、かかる「本質（Wesen）」への同調に他ならず、また「本質」とは必然的に「存在」の本質に他ならない。彼によれば、西洋形而上学とは、思考と本質（存在）とのこの同調関係＝共属関係（Zusammengehörigkeit）⁴⁾の一種態であり、しかも形而上学にとってそれ自らの同調関係の本質が隠蔽され忘却されている様態であるとされる。かかる把握に基づいている故に、彼の思考を導く索引力は、この「忘却」を一つの「必迫（Not）」として経験し、隠蔽されたその本質へと向ける（wenden）ところの必然性（Notwendigkeit）⁵⁾に発源している。少なくとも、それが彼の自覚している思考の使命である。彼はこのような思考を必然的な使命として引き受け、形而上学として現象する存在本質の一面性を克

服せんとして、「本質」そのものの本質次元を探究することを決意するのである。彼にとってこの決意そのものが、存在本質へと開かれた「決一意 (Entschlossenheit)⁶⁾」とされるのである。

それ故、彼が携わるギリシア思想の解釈も、それが西洋の哲学の歴史上の端緒であるからというだけでなく、形而上学と科学（この二つは「技術の本質」によって通底している）において西洋の全歴史を支配し、今まさにその完成された形態において全巾の支配力を揮いつつあるものの本質として、これを捉えんとするのである。即ち、ギリシアの思想はその端緒において既に、現代のその完成を秘めた源泉に他ならない。言いかえれば、彼の理解する形而上学は、存在本質の一つの遊動空間として、その地平の一方がカントの「判断論」（それは結局、ニーチェの「力への意志」の思想として完全に完成されると見なされる）によって、一方がギリシアの詩人的思想家の箴言によって界限されているということになる。周知の通り、ハイデガーは歴史の historisch（記述史的）な解釈に徹底して反対するが、存在本質の次元から見れば、カントにしてもニーチェにしても、又ギリシアの思想家にしても、決して特殊な時代の特殊な人間を意味しない。特殊なものの特異性は、あくまでも先行的に決定されていてなお隠されて支配する同一なもの—投企された存在本質—が或る決意をもって引き受けられた時、それを尺度として初めてその特殊な立場が明らかになるのである。カントと古代ギリシアの特異性は、それが形而上学の本質次元に生ずる尺度によって計られる時、いかなる位置づけがなされるであろうか。一切は「存在の場所」如何にかかっている。

しかし、更に思考が一つのパトス＝根本気分であるとすれば、かかる尺度をもたらず思考は、それ自身いかなる尺度も予め用意されてはいないのである。そうであるなら、ハイデガーが自ら試みたように、過去の思想家の言葉を、「解釈学的な」⁷⁾姿勢で聴く以外にはないであろう。因みに、彼の初期思想における方法論上の用語—後には放棄される—である「解釈学 (Hermeneutik)」は、存在論の一つの方法概念を意味せず、本来は思考が存在に呼応する一つの構えに他ならない。すべての方法はそれ自体、かかる構えの一樣態であり、それは、それとして自覚されぬまま、予めなされる存在投企 (Seinsentwurf) に対する決意による引き受けに基づいている。

上記解釈学は、ハイデガーにおいては、形而上学の次元内から出発して「不安の無」という存在本質の経験場面まで遡及することによって、形而上学の根拠＝無根拠としての存在そのものにまで到達する道を指し示すことになった。この道程の意表をつく転回 (Kehre)⁸⁾そのものが、彼をして形而上学の超克 (Überwindung) へと、より適切に言えば、形而上学をその本質において見極める克服 (Verwindung) へと赴かせることになったのである。我々も又、不意なる転回を期して、ハイデガーの、哲学としての思考の完成を秘めた始源＝始源を秘めた完成、即ち本質としての存在に関する陳述に聴き入り、かくして、思考に対してその必然性をもたらず本質的不安が、我々の内に目覚めるか否か試す以外にはない。

かかる不安こそ、詩作の根本気分とされたあの「羞恥」と共にする「近さ (die Nähe)」の中に、我々を導き入れる力となろう。

II

「カントは終始、異ったことを言っているにも拘らず、彼の思考は、ギリシアの思想家の思考が動いているのと同じの (selbig) - 相等の (gleich) ではなく - 領域の中を動いている」⁹⁾とハイデガーは述べている。領域が同一であって相等でないということは、存在そのものの思考という同一の領域でありながら、そこに一つの「変差 (Variation)」¹⁰⁾が生じているということを意味する。ハイデガーがそこで述べているのは、パルメニデスの「存在」に関する箴言を解説している場面での、カントの存在理解についてである。その箴言は τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. である。彼はこの有名な箴言が「西洋-ヨーロッパの思考全体の期本テーマとなる」とし、「その思考の歴史は根底において、この唯一なるテーマに対する変差の系列であり、この箴言が特別に引き合いに出されない所でもそうである」¹¹⁾と述べている。更に彼は次のように続ける。「形而上学の期本的立場がいかに異ろうとも、その偉大さにおいて初期ギリシアの思考に匹敵しうる最も偉大な変差は、カントがあらゆるアプリアリな総合判断の最高原則として思考している彼の命題である。カントがアプリアリな総合判断と呼んだものは、λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἕμμεναι の近代的解釈である。その原則の中でカントが言っていることは、思考、即ち (経験可能な) 存在者のその存在に関する 表象 が、存在者の存在と共属しているという事実 (daB) と様相 (wie) なのである。しかるに、カントにとって、存在者は経験の対象として現われる。(そして) 《存在《が意味しているのは、対象の 対象性 (Gegenständlichkeit) ということである》 (傍点筆者)。更に続けて彼は述べる。「パルメニデスの命題に対する変差は次のように語る。即ち《経験一般の可能性の制約は、同時に 経験の対象の可能性の制約である…《 (A. 158, B. 197) 》。同時に《は、το αὐτό》 das Selbe (同一なるもの) 《のカント的解釈である》¹²⁾。

本論文 (二)¹³⁾ で、カントの判断論のすべての根拠が収斂していると見てよい原則論のその証明過程を、「知覚の予料」のみを例に挙げてハイデガーのその解釈を通して概観した際、カントが「何 (Was=qual)」の思考において促されているパトスが、ソクラテスのダイモーンの声の如く、一切の顕在的なものの底に潜む根源的秘密に同調している可能性を示唆した。この秘密に同調する根源的パトスから哲学するという意味で、カントは「ギリシア人の哲学の中で存在者の存在への問いが端を発して以来、その問いを展開されるべき問いとして再び投企した最初の人」¹⁴⁾と言われる。この再開された投企によって、カントは上述の「変差」を極限にまで振り切らせることになり、それが却って、根源的秘密への同調の本質に操られるかのように、形而上学の始源とは逆の現象形態の成就可能性への道を開いたのである。この「逆の現象形態」とは、即ち、主体性 (Subjektivität) の形而

上学の完成として、ニーチェにおいて完成される意志としての存在解釈の確立である。存在の本質は、Sub-iectum として確立された人間的主観の主體的能作である意志作用の内に顕現する。それが、アприオリなカテゴリーに則った理性としてであれ、すべての規則や真理性の枠組を突破して専ら自己を超出してゆく生の高揚としてであれ、いずれも意志の自己確保の運動に他ならない。後者が、意志活動の対象の無限性（限界—喪失）を標榜して、敢えてその空虚な自家懂着（永却回帰）を隈なく露わにする点で、前者の、意志の理性能力を強調する思想よりも一層、形而上学の本質を根底から成就する可能性を秘めているのである。「逆」もまた始源のもつ本質能力の一つに他ならない。しかし、かかる意味でのニーチェによる「形而上学の完成」という事態も、形而上学そのものに対するカントの深い洞察と侵入なしには起こりえない。であるなら、「カントの問いの道と、その道が敷かれている領域」¹⁵⁾とは、形而上学の王国の何処に位置するのか。その始源へのパトスを帯しながら、逆の完成の可能性を展開したその道とは何なのか。

III

それは他ならない、アприオリ (a priori)¹⁶⁾ということそのことが切り拓いた道である。プラトン以来「形而上学の端緒からその全歴史を貫いている」¹⁷⁾のは、存在をアприオリという仕方の特徴づける思考である。「(アприオリという)名称は、存在が存在者より先であることを述べている」。「このアприオリ：一層先なるという言い回しは、アリストテレスが *πρότερον τῇ φύσει* (自然において一層先なる) と名づけているもの、即ち自己開発 (Sichentbergen) の点で自ら一層開明的なものとして、すべてに先立って発現することによって一層先なるところのもの、後世において抬頭してきた余韻である」¹⁸⁾。カントにとっては、「可能性の諸制約」がこうしたアприオリである。この諸制約が関係しているものが、「*τὰ σαφέστερα πρὸς ἡμᾶς* (我々にとって一層明らかなもの) であり、即ち *ρούσις* つまり存在に対して、我々への関連の内では我々にとって最も身近に一層開明的なるものである。それは存在者である」¹⁹⁾。カントが「可能性のアприオリな諸制約」という標題のもとで考察している事柄は、*そこ*から存在者そのものの全体が、我々にとって規定されているところのものを可能にするというその*そこ*である。しかるに、かかる可能化が依って立つ所の境域は、同時に「我々が animal rationaleとしての人間として立てられているところの存在者の境域」²⁰⁾である。まさにこの形而上学的な規定によって、人間は、一方で自然本質 (Naturwesen) をもった存在者として「自然の領域」に属し、他方で理性的なるものとして「理性の王国」の意志と自由に属することになる。従って「純粹理性批判」の提出する問いは、結局、自然と自由の可能性のアприオリな諸制約への問いとなる。ハイデガーは、この問いがカントにおいて、諸制約を一つの原因=根拠としての理性、即ち ratio から、言わば「根拠を与えつつ受け取る」²¹⁾ものとして、思考されていると見なす。

カントのあの「何」は、根源への深い同調にも拘らず、かかるアприオリの視点から特

徴づけられた存在の理解の軌道上を離れない。この「何」は、一切の対象認識に先立って、認識の視向を導くものとして予め主観の内に「最も身近に一層開明的なもの」として備わっており、自我の表象的判断作用の根拠として、判断を可能にするものであると同時にその妥当性を検証する尺度でもある。アプリアリの視点から理解される存在者は対象としての存在者であり、その存在は対象性である。そして、この対象性は、それぞれの対象への視向を導くものとして、個々の対象を「超出（Überstieg）」²²⁾しているべきものである。「カント的に理解された《超越論的（transzendental）》ということは、対象、即ち経験可能な存在者から、対象性、即ち存在への超出に関わっている」²³⁾。このことは何を意味するか。

「一層先なるものへの超出（超越）」、これがプラトン以来カントまで「存在者は全体における存在者として何であるか」という問いとして、哲学の思考圏を支配してきた。このような超越は、プラトンにおいては、存在者に関する真の知識（*ἐπίστημη*）が、「影や摸像としてしか経験されないもの〈*δόξα*（臆見）〉を超えて（*μετ' ἐκεῖνα*）」²⁴⁾、魂（思考）が *ιδέα* へと先行的に仰視すること（Aufblicken）によって初めて獲得される、という思想から生まれる。かかる「理念（Idee）への仰視」こそ哲学そのものに他ならない。この理念的なものは、感性的知覚によっては分散的にしか捕捉しえないものを統一的に見通す働きにおいて、魂（*ψυχή*）に本来予め備っているとされる。理念を仰ぎ見るその勾配と高さ、即ち超越の次元は、人間の魂（精神）に内在する領域であり、しかも専ら、存在者をその「何であるか」に関して観取するところの「見ること（Sehen）」において発動する領域である。存在者が真なる存在者として在るのは、その存在者が、常に「共通の何を授けている」²⁵⁾ものとして現象し、且つ見なされる場合である。そして、「共通な何」とは、「多様なものがそこに一緒に関係する或るもの」という性格をもつところの「魂自らの関係」であり、魂はこの「関係において自己自身を通じて認知を行う」²⁶⁾のである。従って、存在者が「真理において」存在することを証示するためには、その存在者が「魂自らの関係」として、自らの存在を予め一つの何として志向し（*streben*）ていなければならない。この先行的志向が、あらゆる存在者の明視性を開き導くところの「一層先なる一経験的には後なる一もの」である。哲学は、そのようなものとしての *ιδέα* を魂の内に探究することであり、*ιδέα* への志向のための「全人間の本質におけ（魂の）転向への導き（*περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς*）」、即ち *παιδεία*（教育、陶冶、教養）である。²⁷⁾ それは「魂そのものを、しかも、全体として掌握し、且つ変更する」²⁸⁾ ことである。そのことは一般に、個々の目の前の存在者を全体として跳び越え、その何における共通性、統一性、普遍性、原因性としての *ιδέα* へと見越すことに他ならない。

本来視向的表象においては、こうした「何であるか」が存在として予め認知され、しかも、すべての知覚に際して最も多く、のみならず常に既に現われているはずである。かかる先行的「何—存在（Was—sein）」が、西洋形而上学の存在規定においては *essentia*（本質）として把握され、それに対応する「事実—存在（*Da β—sein*）」の *existentia*（実在）

と共に、存在の分離した二つの本質理解の形でその歴史を支配することになる。形而上学とは、かかる分離した存在本質の歴史そのものにその本質を委ねていることに他ならない。本論文(二)で見た通り²⁹⁾、近代科学における「数学的なもの」の専横的展開の可能的根拠が、かかる形而上学の本質に根づいていることは言うまでもない。

IV

しかしながら、アприオリや超越という存在の特徴づけが、何故ハイデガーにとって決定的な意義をもつものとされるのか。それは、かかる特徴づけが、いかなる形態をとるにせよ、あくまでも「存在者の側から、存在者の存在が、存在者を目指して思考され問いかげられる」³⁰⁾軌道上でのみ生ずると彼が考えるからである。本質的に「形而上学は、存在に関して存在者を思考する」³¹⁾。そして存在者は、常に既に顕在的なものとして、唯一その顕在性において見通される領域に現象するものに限定される³²⁾。プラトンが、日常的、感覚的視圏の内部においてはむしろ隠蔽され忘却されているところの *idéa* (何一性) を、専ら存在者の顕在性の増大に資する明視性の地平で思考したのと同様に、カントの何のパスも、プラトン以上の疑義性をもって深く存在の謎に関入しながら、顕在性(確實性)の一樣態である対象性としての存在規定によって劣らず本質的な影響を受けている。アприオリや超越に照準した思考は、それが、そこから先立つところのもの、そこから超え出るところのもの、即ち存在者を言わば無条件に前提せざるをえないのである。言いかえれば、かかる思考は存在者を必要とし、それに依存する。こうした依存性がカントの思考を根底から促迫する要因であったが、彼が形而上学的な人間規定の上に立って思考する限り、「主観性」という対象への関わり領域から脱け出すことはなかった。こうした依存性そのもの、即ち存在者の領域内への拘禁性そのものが、存在者の顕在性の根拠であり、形而上学の視界の明視性を叶える隠された本質に他ならない。自明性がその証である。

形而上学が顔を背けるこの拘禁性の本質によって、形而上学は明視性と確實性の根拠を、あたかもそれが揺ぎなきものであるかの如く、手中にしたと思ひ込むのである。かかる根拠の不可疑性は、むしろ一定の存在規定への拘留に起因する。こうした拘留によって、形而上学はそれが依って立つ地盤への関連を自ら閉ざす。もはや形而上学の樹は大地からの養分を受けつけない。形而上学は大地との交流を失った果実の形で、自らの内的可能性の内に閉じこもり、専ら自己確保の意志の空虚な確認作業に沈湎する。

このことは、形而上学の地盤＝存在者の存在が、その生ける純粋な本質において、形而上学そのものに対して未だそれとして発現していないことを意味する。カントの思考はニーチェのそれと共に、ハイデガーに対して形而上学のこの依存性に因る閉鎖性を告知し、形而上学の「自制的 (epochial)」、「抑制的 (an sich haltend)」本質を自覚させることによって、形而上学を超えてその地盤たる存在の暗い呼びかけに向けて、思考の歩みを進めさせることになったのである。

ハイデガーが、西洋形而上学を「超えた」思考、即ちその本質の思考を展開する時に、手掛りにする事柄は、「存在者と存在の二重性（Zwiefalt）＝差異（Differenz）」と「存在と思考の同一性（Identität）＝共属性（Zusammengehörigkeit）＝自同性（Selbigkeit）」³⁹⁾である。思考と存在の同一性の問題は、本論文（四）において「詩作」との関係の中で論究されよう。ここでは、二重性に関するギリシア思想のハイデガーによる解釈を見ることによって、ギリシア語によって語り出される存在領域への彼の肉迫の試みを跡づけることにする。

ここでは先ず、存在と存在者の二重性を考慮したうえでハイデガーの形而上学の特徴づけを見てゆく必要がある。西洋－ヨーロッパの思考を導く「存在者とは何であるか」は、「哲学の歴史の根本性向」⁴⁰⁾として常に主導的問いたる資格を失うことはない。この問いに呼応する思考は、「存在者から存在へと超え出て行く」が、それは「存在者を追い越したり放棄したりするためではなく、思考が存在者を、かかる超出、超越によって、存在者としてそれであるところのものにおいて表象せんがためである」⁴¹⁾。かかる意味で、この問いは「存在者は、その存在において何であるか」と言い換えられる。存在者、即ち「自ら前にわたわっているもの」は、ギリシア的な意味においては、「自ら発現するもの＝自然（φύσις）」である。「存在者、最高義のdas physische（自然的なもの）は何であるか、という問いは、この存在者を超え出て行く」⁴²⁾。或るものから他のものへと超えることは、ギリシア語で μετά と言ひ、それ故上記の問いはMetaphysik（形而上学）となる。しかし、周知のこの由来に関して真に注意されるべき点は、このMetaphysikと名づけられる思考の中に、超出という仕方でのそのつどの存在者の存在への μέθεξις（分有）⁴³⁾なる事態が、本来問われるべきものでありながら、前提されているということである。

西洋形而上学の主題的領域を特徴づけるのは、本来かかる分有であり、しかもそれが、分有している存在者が存在からどのように規定されているかが問われているという意味においてである。「形而上学の領域は、μετοχή（分詞）によって、つまり独特の分詞である εἶναιによって、一語で名づけられるものに、即ち存在者と存在の二重性に根拠をもっている」⁴⁴⁾。しかし、形而上学の根本立場であるこの二重性は、プラトンがイデア説で与えた解釈によって、それ以来、分有として自明的なものとされるに至る。そのため、形而上学の領域の内側では、この二重性は「二重性としては、その本質において、またその本質の由来において、もはや熟考されることもなく、問われることもない。」⁴⁵⁾。しかるに、「二重性はただ、εἶναιの ἐμμεναι、存在者の存在が注意（Achtung）の中に置かれる範囲でのみ、明るみに出る」⁴⁶⁾。かかる意味の思考によって、存在・存在者＝二重性はハイデガーの注意の中でいかに解釈されるであろうか。分詞の本質に注目した彼の論述を追ってみよう。

V

彼は μετοχή（Participium）として表示されるものの意味を、存在そのものの本質様態

として解釈する。いかなる分詞においても、それぞれ名詞的意義と動詞的意義に与かっているが、分詞がそれぞれ二義的であるのは、ただ名詞と動詞の両義に与かっているためではない。「それらの語が分詞であるのは、その語の言表が各々、それ自身において二重的 (zwiefaltig) であるところのものに関係づけられているからである。」^[41]。言いかえれば、分詞の名詞的、動詞的両意義のそれぞれがそれ自身で、この二重的であるところのものに関係することによって、各々の意義において機能するという訳である。即ち、「名詞的意義における Blühendes は、花咲いているところの一つの Seiendes (存在者) を名づけている。動詞的意義における Blühend は》blühend-sein 《を名づけている」^[42]。しかし》ein Blühendes 《という語は、名詞的意義においても動詞的意義においても、その時、それぞれ Seiendes (存在するもの) が思念され、sein (存在する) という語が働いていることは表明されない。しかし、あらゆる分詞において非表明的に統べているところの分詞、「存在するもの : Seiendes : ens : 'εόν」は、無数の他の分詞の中の一つのものであるのではなく、「他のすべての可能な分詞を、自己の中に集約している分詞である」。「各々の分詞の二義性は、それらが暗黙のうちに名づけているところのもの (= 存在者と存在) の二重的なものに基づいている。しかしこの二重的なものはそれ自身において、(更に) 'εόν, Seiendes, 存在するものといった語の中に秘匿されているところの一つの卓越した二重性 (Zwiefalt) に基づいている」^[43]。

すべての分詞がそこに根づき、それらが名詞性と動詞性において合生されて (concrescere) 生ずる二重的なもの ('εόν) は、語り出されることはないが、それを通して、唯一にしてそれ故に卓越的な二重性を語っているところのものである。この二重性に従って存在者は存在において現成し、存在は存在者の存在として現成する。この二重性は、その傍に比較可能な他の性質を一切持たない故に、それ自体として決して明言されることもなく、表象されることもなかった。形而上学は、プラトンがこの μετοχή の関係を存在者の関係として、存在者の ιδέα の分有として捉えることによって、この分有の前提に上述のごとき二重性が統べていることをもはや熟考せず問うこともしなくなるのである。同様に、分有の一樣態である超越の事態も、本質において、この二重性を通過しながら、その移行 (Übergang) の領域を二重性としては後に放置してゆくものである。

しかし、二重性はその内部で、存在者の存在への関係が表象可能となるところの圏域を既に展開している故に、パルメニデスもプラトンもカントもニーチェも、また我々も「常に二重性から語っている」^[44]。本来、かかる二重性の解釈が形而上学の本質領域である、しかも、忘れられ注意されることなく、思考にその必迫を不安 (Unruhe) として強いる領域である。かかる忘却を自明性によって更に忘却させ、必迫の不安を強固な地盤の仮象の下に眠り込ませることによって、形而上学を一つの歴史として進行にもたらしたのはプラトンである。彼はなおこの二重性から思考しつつ、存在者と存在の間に一つの所在を明け渡す。彼が明け渡したその所在は χωρισμός と呼ばれる。プラトンは存在者と存在に別々の

η χωρά (場所) を割り当てる。⁴⁵⁾ 「従ってプラトンが χωριδμός を、即ち存在者と存在のそれぞれの所在を熟考する時に、彼は存在者の場所と対比して、存在の全く異った場所を問うている」⁴⁶⁾ ことになる。ところが、こうした問い方によって χωριδμός は、たとえ否定的な仕方にして、存在者からの視向の中で存在者としての規定を受けとることになる。かくして、本来 χωριδμός の生命とも言える二重性は、存在者的 (seiend) 関係によって蔽い隠され、「その単数形において、そののみがすべての数に先立つ唯一の統一原理であるところの」一者《⁴⁷⁾ の本質において、即ち存在者の存在の差異そのものの視向の中で熟考されることはなくなる。

しかるに、形而上学の一切の本質的決定は、実にこの《一者》《にかかっている。二重性たるこの《一者》《の本質に適った思考の欠如に起因する形而上学の隠された必迫、その必迫に正しく呼応する思考が正しく成り行くためには、再び「χωρισμός への問い、即ち存在者と存在の所在の相違性 (Verschiedenheit) への問い」⁴⁸⁾ が立てられねばならない。そのためには、「既に両者の区別 (Unterschied) = 二重性が前もって与えられており、しかも、二重性自身がそのものとして特別には注意されていないという仕方と与えられていなければならぬ」⁴⁹⁾ (傍点筆者)。この「ない」ということこそ、形而上学における二重性の隠れた支配を、思考に対して語り渡す唯一の合図であり、同時に、存在と思考の本質的で必然的な共属性を歪みなく映し出す遠い徴である。

VI

我々は、ハイデガーが引き受けた「二重性」における存在の思考を、更に立ち入った彼の記述から跡づけることにしよう。それは、彼のアナクシマンドロス解釈の中に見出される。そこにおいて、この二重性が「真理」本質 (αλήθεια=非隠蔽性) の圏域の中で理解される。ハイデガーはこの記述の中で、έόν (όν) そのものを直接的に二重性において論究することは避け、「έόντα (όντα) = Seiendes という語においてギリシア人が思念しているものへと移り行く」⁵⁰⁾ 試みを、解釈しつつ遂行する。しかし、その究極の意図は、彼の次なる主張に帰着すると見てよい。即ち「西洋の運命 (Geschick) は、他ならぬこの έόν という語を翻訳すること—実際もし翻訳する—ということが、その当の έόν の中に語り出されていた事柄の真理へと移り行くことを、その根底に持っているものと仮定すれば—にこそかかっている」⁵¹⁾。

ハイデガーの思考を理解する上で重要な点は、次の彼の言葉を素直に受け取ることができかどうかを先ず自問することである。「ギリシアとはまさに、存在そのものが存在者において自らを明らめ、かくして人間の本質を自らの要求 (Anspruch) へと取り込んでゆくところの運命の夜明け」であり、「或る民族的、国家的、或いは文化的、人種的個性のことではない」⁵²⁾。

彼は主に έόντα のギリシア的理解から、存在者の側から内的に経験される存在の様相を

記述し、かくして、*τό χροών* のギリシア的理解から存在そのものの様相を記述せんとする。ここでは、ハイデガーの存在本質＝二重性についての最も直接的且つ全体的叙述と見なされるこの解釈を、やや詳細に辿ることにする。

τά έόντα は存在者、即ちハイデガー的ギリシア理解によれば、「現存するもの (Anwesendes)」である。存在者 (Seiendes) を Anwesendes という語で捉えなおすことは、ハイデガーの存在理解にとっては最も重要な問題に属する。Anwesen、Anwesenheit、Anwesendes という存在の呼び名は、彼の場合、存在の意味 (Sinn) としての時間性の地平において思考された存在本質を指し示すからである。しかるに、あの二重性の秘められた本質は、かかる時間の秘められた本質に通底する。An-wesendes が思考されている場面では、単に Anwesen が共に思考されているだけでなく、同時に特別に時間性への顧慮が働いている。このことは Anwesen (現存) という仕方が、その時間性格〈同時〉を有する非隠蔽と隠蔽の両本質を支配させる、真理の全き本質への洞察を導くのである。ハイデガーによる存在本質の全体的理解は、存在と存在者、真理と時間、思考と詩作によって構成された、その中に二重性によって担われる人間を住まわせんとする家屋の建築作業に見立てられる。

ハイデガーは、*έόντα* を Anwesendes (現存するもの) として論述する際に、「見ること」との関係を解明することによって、プラトンの存在解釈の本質との関係を示唆することから始める。プラトンのイデア説の根本は、一切の見ること、知ることにおいて真なる存在を提供し、保証する究極の存在一原因を、この「見ること」に定立された先行的明視性としての *ιδέα* に帰する点にある。しかしながら、「見る」という事態に即して考えれば、事はなお問題を含んでいる。

「本来的に見る」(＝知る) ことができるのは、見たことがある場合に限られる。「見る」ことを論ずる場合、決定的な意味をもつのは、この事実である。「見るということは、見たことがあるということ (Gesehenhaben) である」。「予め見られたものが、現われて人の眼差に留まる。見者＝予言者 (Seher) とは常に既に見たことがある人のことである」⁵³⁾。プラトンの言う *ιδέα* とは、かかる意味で既に見ているべきものが見られている姿 (Aussehen) のことである。しかし、プラトンにおいて、*ιδέα* は、言わば本来「見る」現場において初めて発動し、むしろ「見る」ことに奉仕すべき Aussehen (姿) という「卑俗な」役割を完全に捨て去り、現場なき神域にまで飛翔するのである。見る場所と *ιδέα* の滞在地の間に *χωριαύς* を設けて、むしろ「見ない」ことをその本領とする「見る」になる。見ることに執着しながら、プラトンが「予言者」にならなかったのは、現場に支配する *ελλη* の暗い混沌を嫌って、顕在的なものに永遠の顕在性を与える *ιδέα* の永遠に現在する明晰な秩序づけに、専ら心を傾けていたせいである。

VII

しかし、予言者が見るのもやはり、顕在的なものとしての現存的に現存するものである。

しかるに予言者は、かかる現存するものにおいて、「完了 (Perfektum) からして、未来 (Futum) を見る」のである。「予め見たことがあることによって、彼は先を見通す」⁵⁴⁾のである。この場合、彼が予め見取していたものは、「彼の視界に広がる明るみの中に現存する (an-wesen) ところのもの」⁵⁵⁾であり、しかも、予見で見られるものもまた、「隠されていないものにおいて現存しているもの以外ではありえないのである」⁵⁶⁾。かくして現存するもの (έόvτα) は、予言者にとって三つの在り方をもつ。即ち、現在のもの (Gegenwartiges)、非現在のもの (Ungegenwartiges)、即ち過去のもの (Vergangenes) と未来のもの (Zukunftiges) である。

しかし、ここでは次の点に注意されねばならない。予言者が、現存するものの三つの在り方に同時に関与しうるのは、言わば、彼の視向が同時に三つの方向に向くことができるといった特異な能力のせいではない。予言者はむしろ、唯一の場所に、即ち上記三つの在り方がそこに集約されている場所に、彼自らもそこに集約されて留まるのであり、かく集約されていることにおいて、彼の視向はむしろ集中しているのである。その場所を、ハイデガーは、三つの在り方において「寄り来たったもの (Beigekommenes) がそこに留まる場所の非隠蔽性の開かれた方域 (offenes Gegend)」⁵⁷⁾と名づける。ところが、三つの在り方が集約されるべきこの「方域に、その留まりにおいて (in die Weile: しばしの間) 到り着いている限りでの現存するもの」⁵⁸⁾は、現在のものとしての現存するものだけなのである。過去のものも未来のものも現存するものとは言え、この「非隠蔽性の方域の外部に」⁵⁹⁾(傍点筆者) 現存しているのである。ハイデガーは、現在の意味での現存するものを、「本来的に (実際に) 現存するもの」、他のものを「不在するもの (Ab-wesendes) と呼んで区別する。しかし、この二様の不在するものは、「この方域の内に現われ来る〈未来の〉ものか、或いは、そこから遠去かる〈過去の〉ものかのどちらかである故に、いづれも、現在するという仕方の現存するものに本質的に関係づけられている。不在するものも現存するものであり、非隠蔽性から脱け出て不在するものとして、非隠蔽性へと現存しつつある。過去のものも未来のものも έόvταである。それ故 έόvは非隠蔽性の内へと現存してくることを意味する」⁶⁰⁾(〈〉内筆者)。

かくして予言者とは、次のような非隠蔽性の中に現存するものに注意を向けている者のことである。即ち、その非隠蔽性が同時に、不在するものの不在するものとしての隠蔽性を明らかにしているところの非隠蔽性の中に現存するものに、である。この場合、一切を現存するものとして見てしまっている限りにおいて、予言者は見ているのである。彼が予言者 (Wahrhaber) であるのは、彼にとって、現存するものも不在するものもすべて、一つの現存の中に集約され守護され (wahren) ているものであり、しかもそれを既に見取しているからである。この wahren は「明らめつつ—集約する保蔵 (Bergen)」として理解される。この意味で予言者は「現存するもの全体」に関与しているのであり、かかる意味の関与において、現存としての存在が、それ自身真理の固有性 (Eigenschaft: 性質) である

ことが知られるようになる。そして、この関与から見通される時、現在的に現存するものと不在するものの区別と関係、及びその関係を指令するものとの新しい規定が可能となる。

「現在的に非隠蔽性の中に現存しているものは、開かれた方域としてのその中に留まっている (weilen)」。この方域の中に現在的に留っているものは、「隠蔽性からその方域の中へと現われ来て、非隠蔽性の中へと到り着く。しかるに現存するものは、それが既にもう非隠蔽性から脱け出し、隠蔽性へと離れ行く限りにおいて、留まるべく至り着いている」⁶¹⁾。このように「現在的に現存するものは、そのつど (jeweils) 留まる」⁶²⁾ ものである。「それは、現われ来ることと立ち去ることの中に滞留する (verweilen)。留まることは来ること (Kunft) から行くこと (Gang) への移行 (Übergang) である」。かくして、現存するものは、「そのつど—留まるもの (das Je-weilige)⁶³⁾ という規定を受けることになる。

「非隠蔽性の中に現存する各々のものは、そのつどそれぞれ固有な仕方で現存する」 (傍点筆者)。「τὰ ἐόνταは、そのつど—留まるものの統一的な多様性の名前である」⁶⁴⁾。

VIII

上述したような準備作業の上で、ハイデガーはアナクシマンドロスの著名な箴言の解釈を通して、自己の存在理解を詳細に展開してみせる。この解釈は、「歴史的な対話の中で、存在の真理を詩作する」⁶⁵⁾ という彼の基本姿勢の、存在本質を最も直接的に語り出す試みに属している。

…… κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δύκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας.

„……entlang dem Brauch ; gehören nämlich lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderen (im Verwinden) des Un-Fugs“.

無用な混乱を防ぐため、主要な訳語の対応を表示しておく。⁶⁶⁾ χρεῶν : Brauch : 収用、διδόναι : gehören lassen : 帰属させる、δίκη : Fug : 正合、ἀδικία : Un-Fug : 不正合、τίσιν : Ruch : 配慮。

ハイデガーの解釈と翻訳の内実における核心は、上述で明らかにされた「非隠蔽性の中にそのつど—留まる現存するものの全体」⁶⁷⁾ (傍点筆者) が、同時に正合と不正合の内に存在しているという認識である。ハイデガーは、δίκη を、「接合しつつ—指令する正合 (der fugend-fügende Fug)」と説明し、正合を「接合 (die Fuge)」と区別し、また不正合を「不—接合 (die Un-Fuge)」と区別して意味づけている。その区別の意義は以下の論述で明らかにしたい。

すべての留まるものの現存は、「現われ来ることと去り行くこと」の「二様の不—in 在の間に現成する」。「この間 (Zwischen) が接合であり、そのつど—留まるものは、この間に組み入れられている」。かかる留まるものの「留まり (Weile : 間) は接合において現成する」⁶⁸⁾。しかし、そのつど—留まるものがこうした接合の内にあることは、同時に、その現存において、接合を脱する可能性も内包しているのである。「現存するものとして、

そのつど一留まるもの、否まさしくそのみが、同時に自らの留まりの内に滞留するということがありうる⁷⁶⁾のである。それが接合からの逸脱の様式である。非隠蔽性へと「到り着いたものは、固定的なものの意味でより現存的であり続ける唯一そのためにのみ、自らの留まりに固執するということがおこりうる。そのつど一留まるものは自らの現存に固着する⁷⁷⁾。かくしてそれは、それ自身の「移行的留まり」から自らを取り出してしまうのである。「それは、固着の我意へと自己拡大し」、「もはや他の現存するものに注意を向けない」。そしてそれは、「あたかもこれ<固着>こそが滞留することであるかのように、継続的なものの固定性を頑強に主張する⁷⁸⁾」破目になるのである。

こうしたことによって、現存するものは本質的に、「留まりの接合のうちに現成しながら、その接合から脱け出し、そのつど一留まるものとして、不接合の内にある⁷⁹⁾」。この場合、現存における不接合とは、留まるものが、自らの留まり（間）に固執することであるが、それは、接合の本来の組み合わせから考えれば、留まるものが単なる接続へと、接合に反対して自らを蜂起（Aufstand）⁸⁰⁾させることを意味する。即ちその時、「現存するものは、接合なしに、且つ又接合に対立して現成する⁸¹⁾」。しかも、この固定化の蜂起は、「現存するものがそのつど非隠蔽性の方域の内に滞一留することの、その現存<しつつあること>そのものにおいて⁸²⁾」生起するのである。ここから、*διδόβαι δίκην*（接合<正合>を帰属させる）の意義が考察される。

ハイデガーは、この言い回しを、「そのつど一留まるものが、不接合へと目を向けることにおいて（im Hinblick auf）接合を与える⁸³⁾」と言っているとする。ここでは *διδόβαι* を Gegen と訳しているが、その内容が問題である。この場合、与える（geben）は、単なる「譲渡（weggeben）」ではなく、「<認容的>付与（zugeben）」を意味する。⁸⁴⁾「<認容的>付与は、或る他のものに、帰属するもの（Gehöriges）としてそれに固有であるところのものを、帰属させることである⁸⁵⁾。かかる付与が現存において発動するのは、「留まるものの固定性への蜂起」に対してである。この発動によって、留まるものは蜂起の可能性の内であって、その本来の接合において「自らの留まりを護持する」ことになる。かくしてそれは、「単なる固持としての不接合へと背くことはしない⁸⁶⁾。かかる帰属することとしての付与による接合を、ハイデガーは「正合」と呼び、それに対応する不接合を「不正合」と呼ぶのである。かかる言い換えの持つ意味は、本来の接合関係が、単なる並列的な関係を越えた別な次元の中に浸透していることを暗示する点にある。

現存するものは常に自ら、固定性へと執着し（bestehen auf）、不接合に陥る危険に曝されている。それは接合の内でありながら、不接合の誘惑の支配を受けている。それ故、それが本来の接合に適合して留まるのは、「留まりつつ、来ることから行くことへの移行の接合に耐える（bestehen）限りにおいてである⁸⁷⁾」（傍点筆者）。「移行に対してかく留まりながら耐えることが、現存するものの適正な存続性」に他ならない。かかる忍耐によって、現存するものは「不接合に投降することなく」、むしろ「不正合<即ち、

接合と不接合の同時的支配>を克服して」、「現存としてのそれ自身の本質に、正合<即ち、不-正合の不-正合としての経験>を帰属させている」^[81]ことになるのである。

(< >内筆者)

IX

現存するものが自らの本質に正合を帰属させる出来事は、忍耐や克服といった付与によって生じる。ハイデガーは、かかる付与の中に統べている本質を、*τίσις* (通常、償いと訳される) の解釈を通して思考する。このギリシア語も、先ず、*Rücksicht* (顧慮) の訳が与えられ、「余りに直接に人間的な在り方を意味する」^[82]ことを避けて、すべての現存するものについて語られるべき本質の意味で、現在は *ruchlos* (非道な) としてのみ使用されている語から取った、*Ruch* の語が当てられる。この両語の関係も、接合と正合の関係に対応していると見てよい。

上述の帰属させることの付与の中に統べているのは、「相互に対する顧慮である」^[83]。そのつど留まりつつ現存するものは、「留まることによって滞留し」、「到来と立ち去りの移行の中で、ためらいながらその留まりを通過する」故に、「それらは抑制して (*an sich halten*) 停留する」(傍点筆者)に至る。「停留しつつ、それらはかかる停留を固守し、余つさえ頑なにそれに固執せんとする傾向に服する」^[84]。かくしてそれらは「固定的な存続を頑強に主張して、*δίκη*、即ち留まりの正合に注意を向けない」。このような蜂起を、それぞれの仕方で現存しているもの相互の関係で言えば、各々の留まるものは、「それぞれが他のものに対して反抗し」、「他の留まりの本質を尊重し」^[85]ていない状態のことである。その時、これらのものはそれぞれが、そのつど留まるものの現存そのもの(現在あるもの)の内に支配しその現存そのものから挑発された、固執の欲求のために相互に他のものを顧慮することがない。

かかる状態において、相互に顧慮を付与し合うことによって、不-正合を克服し、正合を帰属させるこの事態において、顧慮を *Ruch* (配慮) と言い換える意味は何であろうか。*Ruch* は古高ドイツ語 *ruoche* に遡って意義づけられている。この語のもつ意味、*Sorgfalt* や *Sorge* について、ハイデガーは、「他のなんらかのものが、その本質において在り続けることへと向いている」^[86]ことと理解する。この「その本質に即して自己を向けること (*Sich-darankehren*)」が、同系の語 *geruhen* (心にかける) のもつ「或るものを評価し、あてにして、それ自身として許容する」^[87]と共に、「或る本質的な広がり」^[88]において、現存に関して取り上げられるという訳である。「現存するものが正合を帰属させる場合、そのことは、それらがそのつど-留まるものとして、互いに配慮 (*Ruch*) を与え合う仕方で生起する」^[89]。かかる意味での「不-正合の克服は、実際には (*eigentlich*)、その配慮を帰属させることによってなされるのである。つまり、*ἀδικία* の内には不-正合の本質結果 (*Wesensfolge*) として、<実際には>無-配慮 (*Un-Ruch*) が、即ち配慮なきことが潜んでいる」^[90]

（◇内筆者）。

正合は配慮と、不―正合は無―配慮と言い換えることの意味を、ハイデガーは箴言における *δίκη* と *τίσις* の語の間に狭まれた *καί*（と）の意義を解釈することによって、同時にその対応関係を明らかにすることから示唆している。彼によれば、この *καί* は、単なる並列関係を表示するのではなく、「本質結果」を意味する。それはなんらかの因果関係における一契機の呼び名ではなく、本質（Wesen）における系列（Folge）として、同時的本質生起の全体の方向性を指示している。専ら、存在者と存在（現存するものと現存）の区別そのものとしての二重性が思考されていることが確認されるならば、次のことが言えよう。二重性の内面（Innigkeit：親密性）において、接合・不―接合は存在者の側に定位されたもの、正合・不―正合は存在の側に定位されたもの、顧慮・配慮はこの二重性の内面に同調する根本気分として前者は存在者（人間）の側に定位されたもの、後者は存在の側に定位されたもの、とそれぞれ定位されて全体として二重性をその広がり（die Weite）において開発するための、唯一そのためだけの言い換えである。一なる二重性を言うためのハイデガーのこうした労苦は、我々がその発語の微妙な「にじみ（Übergang）」を慎重に配慮しうるか否かに、その成否がかかっている。最後の主導語 *τὸ χρεών* の解釈は、上記の推察を補強しうるものとなるであろうか。

X

これまでの記述が、「現存するものを、その現存の仕方において」解明してきたものとすれば、*χρεών* に関する記述は、「現存そのものを、しかもその現存そのものがどの程度まで現存するものを規定するかを述べている」⁹¹⁾。*χρεών* の解釈は、現存するものがそれに従って現成するところの当のものとして、現存を明らかにする。それは、上記の「本質結果（系列）」の内的構造を生み出す本質的契機を明らかにするはずのものである。

ハイデガーの *χρεών*（通常、必然と訳される）解釈を検討する場合は、なお一層これまでの叙述領域の確認が必要となる。なぜなら、現存（存在）そのものを名づけるこの語は、あくまでも、区別＝二重性としての存在の忘却の状態において、その忘却そのものがむしろ存在の本質の開現として、即ち存在そのものが「忘却として経験される」時に語り出される語と見なされるからである。こうした経験と発語は、その確認によって初めて、既述した存在の本質生起に相応しい仕方で理解されうる。

ハイデガーは *χρεών* を Brauch（収用）と訳す。Brauch は、その内に、享受する（genießen）―或る事を喜び賞で、そのようにしてそれを重宝なものとする―愛好して手許に置く―現存させる、といった古来からの諸意義を含んだものとして理解されている。ハイデガーはそれらを含意して、Brauch を「或るものをその固有の本質へと手渡し（aushändigen）、そして、それを現存するものとして見護れる範囲（währende Hand）に保持すること」⁹²⁾ という意味を与えている。「Brauch（収用）とは、存在そのものが、現存するものとし

での現存するものに関わり一行き (an-gehen)、統一御する (be-handeln) ところの関係として現成する仕方である^{『3』}。収用は、「現存するものをその現存へと、即ち留まることへと手渡し」、留まるものにその接合の分担 (An-teil) を振り当てる。こうしてそれは、現存するものを二様の不-在の間に移行的に組み入れて、それらを「現存するものとして完結させ (be-enden)、限界一づける (be-grenzen)」^{『4』}。それゆえ、収用はそれ自身、限界なきもの (τό ἄπειρον) にとどまる。

かくして、「収用は、接合の分担の振り当てとして、贈り渡しつつ接合すること (das zu schickende Fugen)、即ち、正合と、更に又配慮とを指令すること (Verfügung) である」^{『5』}。続けてハイデガーは述べる。この次の論述部分の内容こそ、彼の思想全体のまさに頂点を成すものと言えよう。この頂点からこそ、彼の思考の各発言は、一つの切り開かれた眺望の中で、それぞれの位置と方位と位階において正しく計りつくされることになろう。彼は言う。「収用が正合と配慮とを手渡すのは、次のような仕方においてである。即ち、収用が、手渡されたもの (das Ausgehändigte) を、元々 (im vorhinein)、手許に留保し (sich vorbehalten) て自己に向けて集約しており、それを現存するものとして現存の中に保蔵する (bergen)、という仕方である」^{『6』}。かかる仕方こそ、限界づけながら自らは限界なしに現成するところのものに固有な仕方である。このものは、それ自身「正合と配慮とによって接合されることなく、従って、いかなる現存するものでもなく、むしろ、το χρεών <としか言えないもの>である」^{『7』} (< >内筆者)。それ故にまた、「収用は、正合と配慮とを指令することにおいて、留まりの内へと自己を放置し (loslassen)、現存するものをそのつどそれぞれの留まりへと譲り渡す (überlassen)。しかし、そのことによって現存するものは、留まりつつ停留することから、更には単なる持続へと硬化するという、断えざる危険の内に放ち入れ (einlassen) られることにもなる。かくして、収用はそれ自身において同時に、現存を不-正合へと手渡すことでもある。収用がかかる不 (Un) を仕組むのである。そのために、そのつど留まる現存するものは、正合と共に配慮をもまた収用に帰属させる限りにおいてのみ、現存することができるのである」 (傍点筆者)。「現存するものは収用に従って現存する」^{『8』}。

長く引用された文章は、存在の非隠蔽性には本質的に隠蔽性が属するということから、存在への問いとしての西洋形而上学を、存在忘却の運命として耐え、その運命が存在そのものにかかる真理本質に由来していることを語り渡すハイデガーの、最も存在本質に肉迫した、しかも最も事象的 (sachlich) で詳細で大胆な証言である。言わばこれは、存在自体 (一なる二重性) という、語られざるものについての、そこに由来する仕方での、箴言解釈の装いをとった彼自身の詩作の試みに他ならない。かかる思考の絶壁に立って存在の詩作を引き受けた時、その発言の真理性は、カントと同様に、「自己の法則を自ら保持する者」^{『9』}にのみ迫り来る問いの純正さによって計られることを、ハイデガーは確信していたであろう。しかし、彼はカントとも異って、形而上学の超克を形而上学自身に迫り来る問いと

して引き受け、存在の更に遠来の呼びかけ（Zuspruch：形而上学の内部における存在の拘禁的要求〈Anspruch〉と区別して使われる）に呼応すべく、もはや「自己の法則」をすら放棄して、ただ純然たる遙けさ（die Weite）のみが続べている無碍の境（die Freye）に向けて自己を開け－放ち（Ent-schlossenheit）、存在の声の遙けき到来を待ち受けんとするのである。その声は、産み出されたものの一切よりも、ただ「産み出す」という一事によって、無限に豊かである源泉、かかる源泉から響く呼び入れる声である。この招きに真先に応ずるのが詩人であり、詩人はその声を応答の形で言挙げすることによって、あの源泉に近づく。近づくことによって、その源泉は、詩人にとって故郷となる¹⁰⁰。思考する者は、源泉の近くに留まることを本質とする詩作との対話によって、その本質の中に拓かれた故郷への道を思考しながら辿る。辿ることによって道が故郷の近さとなる、そのような道に思考は立たねばならない。（三）完

註

- 1) 『岡山理科大学紀要B』第23号, 「科学と詩作」(一) 参照
- 2) *ibid.* 第24号, 「科学と詩作」(二) 参照
- 3) M. Heidegger ; Kants These über das Sein, Frankfurt, 1963, s. 36
- 4) M. Heidegger ; Identität und Differenz, Neske, 4 Aufl.1957, s. 9ff
- 5) M. Heidegger ; Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt, 1954, s. 23
- 6) M. Heidegger ; Holzwege, Frankfurt, 1950, Der Spruch des Anaximander, s. 321
- 7) M. Heidegger ; Sein und Zeit, Tübingen, 10Aufl, 1963, s. 37
- 8) M. Heidegger ; Die Technik und die Kehre, Neske, 2Aufl, 1962, s. 37ff
- 9) M. Heidegger ; Was heißt Denken?, Tübingen, 1961, s. 149
- 10) *ibid.* s. 148
- 11) *ibid.* s. 148
- 12) *ibid.* s. 149
- 13) 前掲書, 「科学と詩作」(二) 参照
- 14) M. Heidegger ; Der Satz vom Grund, Neske, 3Aufl, 1965, s. 131
- 15) *ibid.* s. 131
- 16) *ibid.* s. 125f
- 17) M. Heidegger ; Nietzsche II, Neske, 2Aufl, 1961, s. 346
- 18) Der Satz vom Grund, s. 126
- 19) *ibid.* s. 126
- 20) *ibid.* s. 126
- 21) Identität und Differenz, s. 63ff
- 22) Nietzsche II, s. 349
- 23) Der Satz vom Grund, s. 134
- 24) M. Heidegger ; Platons Lehre von der Wahrheit, Francke, 2Aufl, 1954, s. 48
- 25) Nietzsche II, s. 345
- 26) 『ハイデッガー選集XI』理想社, 木場深定訳, 113頁
- 27) Platons Lehre vonder Wahrheit, s. 30
- 28) *ibid.* s. 24
- 29) 前掲書, 「科学と詩作」(二) 参照
- 30) Nietzsche II, s. 345
- 31) *ibid.* s. 346
- 32) Was heißt Denken?, s. 135
- 33) Identität und Differenz, s. 9ff
- 34) Was heißt Denken?, s. 135
- 35) *ibid.* s. 135
- 36) *ibid.* s. 135

- 37) *ibid.* s. 135
- 38) *ibid.* s. 135
- 39) *ibid.* s. 136
- 40) *ibid.* s. 136
- 41) *ibid.* s. 133ff
- 42) *ibid.* s. 134
- 43) *ibid.* s. 134
- 44) *ibid.* s. 174
- 45) *ibid.* s. 174ff
- 46) *ibid.* s. 175
- 47) *ibid.* s. 175
- 48) *ibid.* s. 175
- 49) *ibid.* s. 175
- 50) Holzwege, s. 317
- 51) *ibid.* s. 318
- 52) *ibid.* s. 310
- 53) *ibid.* s. 319
- 54) *ibid.* s. 319
- 55) *ibid.* s. 319
- 56) *ibid.* s. 319
- 57) *ibid.* s. 319
- 58) *ibid.* s. 319ff
- 59) *ibid.* s. 320
- 60) *ibid.* s. 320
- 61) *ibid.* s. 323
- 62) *ibid.* s. 323
- 63) *ibid.* s. 323
- 64) *ibid.* s. 323
- 65) *ibid.* s. 343
- 66) 訳語は『ハイデッガー選集Ⅳ』田中加夫訳に概ね従った。
- 67) Holzwege, s. 326
- 68) *ibid.* s. 328
- 69) *ibid.* s. 327
- 70) *ibid.* s. 327ff
- 71) *ibid.* s. 328
- 72) *ibid.* s. 328
- 73) *ibid.* s. 328

- 74) *ibid.* s. 328
- 75) *ibid.* s. 328
- 76) *ibid.* s. 328
- 77) *ibid.* s. 329
- 78) *ibid.* s. 329
- 79) *ibid.* s. 329
- 80) *ibid.* s. 329
- 81) *ibid.* s. 329
- 82) *ibid.* s. 331
- 83) *ibid.* s. 331
- 84) *ibid.* s. 331
- 85) *ibid.* s. 311
- 86) *ibid.* s. 332
- 87) *ibid.* s. 332
- 88) *ibid.* s. 332
- 89) *ibid.* s. 332
- 90) *ibid.* s. 333
- 91) *ibid.* s. 334
- 92) *ibid.* s. 338ff
- 93) *ibid.* s. 339
- 94) *ibid.* s. 339
- 95) *ibid.* s. 339
- 96) *ibid.* s. 339
- 97) *ibid.* s. 339
- 98) *ibid.* s. 340
- 99) I. Kant ; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe,
B. 4, s. 425
- 100) M. Heidegger ; Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung, Frankfurt, 3Aul.
1963, "Andenken " ,s. 137ff

Wissenschaft und Dichtung (Nr. III)

— Zur Quelle des Urteils —

Satosi NAKASIMA* und Teruo KURISU**

** Abteilung der Allgemeinen Bildung von
der Naturwissenschaftlichen Universität Okayama*

1-1 Ridaicho, Okayama 700 Japan

*** Aushilfsdozent von der Naturwissenschaftlichen Universität Okayama*

(Am 30. September 1989 empfangen)

Die abendländische Metaphysik kennzeichnet das Sein des Seienden als die Transzendenz und das apriori. Diese Kennzeichnung entspringt dem Gedanken Platons. Platon kennzeichnet die Beziehung des jeweiligen Seienden zu seiner Idee als *μέθεξις*, Teilhabe. In dieser Teilhabe des einen, nämlich des Seienden, am anderen, nämlich am Sein, ist jedoch bereits vorausgesetzt, daß es überhaupt die Zwiefalt von Seienden und Sein gibt. Diese Zwiefalt, die vergessen und unbefragt bleibt, ist das Seinswesen als der Bereich der Metaphysik. Indem wir Heideggers Interpretation vom griechischen Gedanken untersuchen, erläutern wir, wie er das Sein selbst als die Zwiefalt versteht und darstellt.