

啓示的思惟と存在の秘やかさ（Ⅰ）

生 田 邦 弘*

Das offenbarische Denken und das Geheimliche des Seins

Kunihiro IKUTA

要 旨

本論稿は哲学的思惟、神学的思惟、科学的思惟とに分化する以前の根源的な思惟を、啓示された思惟、啓示との関係にある思惟と考え、これを「啓示的思惟」と規定してその意味と意義とを明らかにして行く試論である。

序

宗教は神的啓示を受けた人の体験を基にして開かれ、ここから「啓示」(die Offenbarung, revelation)は宗教固有の出来事または事柄といわれる。宗教活動において、とくに啓示が大きな役割を果たしているイスラエル人のユダヤ教や、これを批判的に継承発展させたキリスト教では、「聖書」は単なる書物を意味するばかりではなく、預言者または使徒、記者を通して語られた「神」の人間への「啓示の言葉」とみなされている。したがって、「啓示」はこの場合神と人間との根本的關係、すなわち断絶と復交という関係を約束の事柄と見なされているのである。とくに、また新約聖書では、この約束がイエス・キリストにおいて成就されたとみなす。それは logos のイエス・キリストとしての受肉(誕生)、十字架上の死と復活において、イエスがキリストとして啓示的存在であることを記している。そしてその記録そのものがまた、イエスとの啓示的關係の中で記されている。このように、旧約・新約聖書全体が「啓示」的な書といわれるが、その中でもとくに宗教的神秘性を表現する「啓示」の書として『黙示録』と呼ばれるものがある。これは“ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ”と題されているが、元来「啓示」を意味する。この書においては、「イエス」が啓示するものとして受託者であ

るヨハネに秘やかな事柄を語っている。このように聖書では、神の人間への啓示的関わりが語られている。

仏教において「啓示」はどうであろうか。仏教では直接に「啓示」は語らないが、「悟り」(enlightenment, Einleuchtung)、「見性」において絶対的真理が露わとなる(「空」)という意味で、仏と人との相即関係がいわれる。このように仏教においても、「啓示」は大きな役割をもって働いている。

それでは、人間にとって同じ精神的な出来事である「哲学」において「啓示」はどのような意味を持つのであろうか。プラントが、「神話を語らない¹⁾」ことが哲学的思惟の特質である、というのをそのままに受け取るならば、その神話で語られている事柄は、存在を知性や理性によって把握する力であるロゴス(logos)にとっては克服されるべきものである。それは非現実的なものの絶対化によって理性の目を曇らせるからである。哲学はあくまでもロゴスを活用して、存在、真実を探究しなければならないのであり、それゆえたとえ探究の結果において「神」、「神的なもの」について語ることはあっても、「神」、「神的なもの」からの語りかけを待ち、これを受け入れるということはないと考えられている。

だが、哲学は「啓示」に全く批判的であり、また、「啓示」と全く無関係なのであろうか。これに対してギリシャの初期の哲学者達やソクラテスにおいて、「神」あるいは「神的なもの」との關係に

* 助教授 一般教科

ある思惟活動や哲学的思惟の表現を見ることができるのである。そのとき彼らがたまたま「神」について語ったからではなく、彼らの思惟のありかたそのものが「神」との密接な関係にあることを示しているのであり、そして彼らはこの関係の中で思惟しつつ存在していたのである。そこで、彼らの思惟を、単なる人間の合理的知の展開ではなく、「神」、「神的なもの」との啓示的關係にある思惟ということができる。

この啓示的關係にある思惟、すなわち「啓示的思惟」が古代から宗教や哲学的（形而上学的）思惟の基礎をなしているものであり、この思惟によって存在の意味や意義についての究明の場が開かれていると考えられるのである。以下この「啓示的思惟」の意味について存在問題との関連の中で考えて行くことにする。

一．学的思惟と啓示的思惟

主知的で理性的といわれるギリシヤの哲学的思惟と宗教として信を中心とするキリスト教という全く異質の二つの思潮を基にして、ヨーロッパでは近代に至って数学、物理学等の自然科学の原理の発見や科学的方法の確立をもって、近代文明が築かれ、さらにこれは現代の科学技術文明へと発展継承されている。

この全く異質な思潮が、内部において相互に矛盾対立しながらも、どのようにして共存し、融合しているのであろうか。

本来統一不可能な知と信という精神の「二大原理」を基礎にして存立する哲学的思惟と宗教（キリスト教）とをあえて統一する形で、アウグスチヌスは、新プラトン哲学に依拠して思惟と信仰を融合し、彼自身の神学思想を形成した。トマス・アクィナスは、アリストテレスの存在の哲学に依拠して、理性と信仰とを相互に調和させる形で神学を基礎づけた。またデカルトからカント、ヘーゲルに至るまでの哲学的思惟は、知の基礎づけや論理の合理的展開を目指しているが、その哲学からはキリスト教的な神（それが哲学者の神であっても）を排除せず、むしろ神を自らの思惟の究極の場に位置づけている。ヘーゲルはこのような形で論理学（存在の弁証法的論理）や歴史哲学を形成した。

だが知のなかでも、現実の具体的な自然現象を考察する「科学的」思惟は、哲学的思惟や神学的思惟とは独立して、自らの原理を確立し、これらとは別の道を歩んでいる。自然を考察することは

本来哲学的思惟であったが、哲学が原理の学として「神」、「神的なもの」をも問題とすることに対して、自然が自らで成り立っている原理を研究する過程で哲学や神学から独立した。

このような知と信との統合の展開の過程でこれらの思惟のそれぞれの領域ではどのようなことが問題となってきたのか。

ヨーロッパでは、人間・神・自然が思惟の根本問題となっている。この問題をめぐって哲学、神学、科学がそれぞれ思惟を展開し領域を形づくっている。

哲学的思惟においては、人間が知り得る限りでの存在を問題とし、存在するものの存在の意味や根拠を問うことを主要な課題としながらも、その思惟の展開において種々な哲学的思惟の形成がなされてきた。ただ上で見たように哲学的思惟では「神」、「神的なもの」の学としての「神学」を含みながら、現象の根底にある真実在を問うギリシヤの哲学、とくにアリストテレスでは、哲学は原理の学としての意味を持ちながら、なおその他に自然を研究する自然学、人間の倫理を研究する倫理学をも含めて広く考えられ、哲学的思惟は神学的思惟、また自然探求をも包括した学問としての探求を意味していた。

次に、ギリシヤの形而上学的思惟における神学とは異なった、キリスト教において成立した神学的思惟はどうであろうか。これはキリスト教における「神の言葉」(logos θεου)についての解釈として形成された「学」(「教義学」)である。そしてこの神学においては、存在は創造主と被造物との人格的關係にあると考えられている。ここにギリシヤの哲学的思惟に基づく神学と信仰に基づくキリスト教の神学との違いがある。そして、この信仰に基づく神と人間との関係では、知を通しての真理でなく、むしろ、このような知を否定した所に現われる神的事実(啓示)と見なされる救いにあずかることが強調される。これはとくにパウロのギリシヤの知恵についての否定的言明において明らかである²⁾。この信仰の言葉がキリスト教の初期の神学である。

科学的思惟は、存在するものの構成原理を、それが存在するかぎりにおいて研究の対象とする。これは存在の創造原理と考えられる「神」から考察するのではなく、自然現象を構成している根本根拠をそのままに究明する。その場合、存在者の存在をその全体構造において解明する科学的研究の基本的性格は、「厳密さ」、「精密さ」にあると考

えられる³⁾。そしてこの性格は、自然ばかりではなく、人間によって形成される歴史や社会の諸現象やまた人間の精神現象等をも対象とする研究をも規定する。科学的思惟はこの対象について客観的で普遍的な究明を研究する事柄とする。その思惟は存在する対象の客観的把握を本質とするゆえに、「対象的思惟」ともいうことができ、また科学的思惟にとっても、そのありかたが「対象的思惟」であることは必然的な性格ということができる。

哲学、神学、科学を形成する思惟の以上のような相違は、その関わり方によるのであるから、当然のことのように思われる。そしてこのうちでも科学的思惟が最も確実な思惟と考えられる。それは人間が真実を探求する過程において築き上げた最も確かな方法によるからである。この科学的思惟の優位の中にあって、哲学的思惟や神学的思惟ははたして存立の理由はあるのであろうか。すなわち事実の解明が科学、学問の基本的あり方であるならば、哲学や神学は存在についての事実的思惟形態の学問としての存立する理由はあるのであろうか。だが思惟を広く考えるならば、科学的思惟も思惟の一形態であり、またその特有な対象によって限定されているのであって、思惟一般を代表しているのではない。むしろ、このような思惟の一般的性格はそれぞれの三つの領域に分れない所において見出されるのではないであらうか。それでは、その分れない時の思惟とはどのような思惟なのであろうか。

ギリシヤの初期の哲学や初期のキリスト教においては、存在の問題は未分のままで「思惟の事柄」であった。ヘラクレイトスは自然や宇宙の構成原理をロゴスの自己展開として説明する。そしてこの説明は原理を探求するという点で、アリストテレス的な意味で「第一哲学」(形而上学)的な思惟であり、自然現象の構成を、火を原理として説明するものとして「自然学的」思惟であった。この思惟はまたロゴスの神性を基底に置く「神学的」思惟でもあった。すなわち「神にとっては、すべてが美であり、善であり、正である」⁴⁾、「すべてが神の一なる法によって養われている…。すなわち神のそれは、どこまでも意のままに支配し、すべてのものを充たして、なお余りあるものなのだ⁵⁾」といって、彼の思惟を神との関係においている。このことはまたパルメニデスにおいても見られる。パルメニデスにおける「あるものがあると云い、そして思惟しなければならぬ⁶⁾」やその根拠としての「思惟することと存在することとは

同じである」という言葉における思惟と存在との同一性についての表現は、諸々の存在するものの存在のありかたを規定する哲学的思惟の原則を論理的に基礎づけたものであるが、同時に存在する限りの存在するものを探求する科学的思惟の基礎でもある。パルメニデスのこの思惟の規定では「ある」のみが思惟の事柄であり、思惟が「無い」(無)に関わることと、そして「無がある」ということは不可能である。これは学的思惟一般における基本的原則である。科学的思惟のこの性格について、ハイデッガーは『形而上学とは何か』において、次のようにいっている、「科学(学問)は無については何ものをも知ろうとはしない。」⁷⁾科学的思惟はただ存在するものの存在に関わるだけなのである。だがパルメニデスのこの思惟と存在との同一性の原則は、伝えられている断片によれば、「女神」によって語られたものであり、パルメニデス自身においては「女神」との関係にある思惟、すなわち「女神」による「真理の道の啓示」によって示された思惟なのである。このように、パルメニデスにおいても神学的思惟を見ることができる。

このような哲学的思惟、神学的思惟、科学的思惟と分化する以前の未分化的な思惟は、ギリシヤの初期の哲学においては、ヘラクレイトスやパルメニデスばかりではなく、タレス、アナクシマンドロス、アナクシメネス、エンペドクレス、ピタゴラス等にも見られる。このような初期のギリシヤの未分化の思惟は、思惟としては「未発達」ということができるであらうか。分化された精密で厳密な思惟が発達した思惟ということができるであらうか。新しい事実の発見に伴う思惟の種々な領域への侵透は事実的であっても、それが同時に思惟の発展につながるのであらうか。各分野に分化する以前に、思惟は一つの全体的な活動であり、探求の関わりへの対応の仕方に応じて分化するのであり、この全体的に一つの思惟が分化以前に根本的思惟として活動しているのである。プラトンやアリストテレスにおいても哲学的思惟の優位のなかで、神学的思惟や学的思惟との有機的統一を見ることができる。

二. 啓示的思惟の意味と意義

哲学的思惟、神学的思惟、科学的思惟と分化する以前の未分化的で根本的な思惟とはどのようなものであろうか。

ハイデッガーは『思惟とは何の謂か』で、現代において「もっとも熟慮しなければならないこと」

(das Bedenklichste) は、「我々がいまだ思惟していないことである。」⁸⁾という。思惟とは、一般的に何かについての内実、理由、様態等を言葉によって限定することである。じっさい、我々は思惟していないことはないし、思惟は精神の事柄として現にあるのである。だがハイデッガーは、現実における我々の思惟はいまだその本領からの意義を忘れ、また離れていると指摘する。このことはまたハイデッガーにとっては「存在」に対する我々の態度についてもあてはまるのである。しかしこのことは、存在自体の本質的活動によるものであり、存在が秘やかさとして現成していることを意味しているのであるが、思惟や存在について、ハイデッガーがいまだその本質が不明である、というとき、存在するものに実際に関わって思惟している我々にとっては奇妙なことである。我々の日常の思惟は、現実に存在しているものについての思惟であり、このとき、パルメニデスにおける思惟と存在との同一性を確信しているのである。そして、思惟にとっては、無は無であるゆえに、無の存在をいうことも思惟することもできないのも事実なのである。「無い」(無)は思惟や認識の限界であって、これを越えないことが存在者の研究の本質である。このようにパルメニデスの *voelv* (思惟すること) を認識すること (*erkennen*) や何かを思考する (*denken*) と解するならば、我々の思惟はハイデッガーがいう「無については何もかも知ることを欲しない」科学 (*Wissenschaft*) の本質の範囲内での認識 (*Erkenntnis*) となる。これが「学」の基本的性格であるが、哲学も神学も「学」であることを目差し、主張するとき、この性格を持たなければならない。これらの学の思惟、認識の営為においても、その事柄とするものが異なっていながら、その関わりの領域において、それぞれの関わりの事柄の存在が前提されているのである。何かを思惟し、認識する限り、その事柄や「対象」を持たない思惟はありえないからである。

このように思惟、認識はその事柄となるものとの関わりにおいて成立する。ところで、学的な思惟は前述のように、その事柄が直接の経験的実在ではなくても、それが存在すると考えられる限りのものに関わる。すなわち直接に経験できるものではないが、思惟、認識の事柄として何らかの意味で問題となる限り、「存在する」のであり、「無いもの」「無」「非存在」は「存在しない」のであるから、当然思惟、認識の事柄となることはでき

ない。これを無視することはパルメニデスにとって「あるとあらぬが同じであり、かつ同じでない」とみなす」「死すべき人間」の歩む「あらゆるものについて逆向きの道⁹⁾」を行くことになり、真理、あるいはロゴスの本質からはずれてしまう。このような意味で思惟と存在との同一性を前提とする思惟の道は確実な道である。

だが、この場合の思惟と存在とはどのような関係にあるのであろうか。まず第一には、思惟は存在とある意味で密接な相互連関にあって、存在に限定されているのであり、したがって存在と相関的、相対的な関係にある。この関係は人間の思惟のありかたを特質づけている重要なありかたである。

次に、思惟するという事実、すなわち思惟が事実として活動しているということ、ここから思惟が存在するという点から見るならば、思惟と存在との同一性とはどのようなことであらうか。この場合、思惟と存在が未分のままで思惟自身についての事柄となることが問題となる。この思惟のありかたは、認識論や心理学、また論理学等が思惟の性格、方法、範囲についてその成立の条件や妥当する範囲について検討する。この意味で思惟の存在が経験的事実として「学的」な対象となって考察される。これは人間が自らの思惟を反省することであり、思惟すること自身が思惟の事柄としてある限りにおいて成り立つのである。

だが、さらに、思惟と存在との同一性はどのようにして保証されるのであろうか。すなわち、上述の二通りの思惟と存在の関係はどのように根拠づけられるのであろうか。二番目の思惟において思惟が思惟の事柄となることとしての同一性は、一番目の思惟と存在との関係に基づいて考えられる。では一番目のパルメニデスの同一性はどのような意味で真理なのであろうか。このことについて、パルメニデスの言葉から検討していくことにする。

「あるものがあり」、「無があることは不可能」(ないはない) という人間の思惟の原則を語ったパルメニデスは、何を根拠としてこの思惟の原則を見出したのか。残された断片によると、パルメニデスの思惟は、哲学詩的表現をもって語られている。それによると、この思惟の原則は「女神」によって教え導かれたものと言い表わしている。このような詩的形式をもった哲学的思惟の表現は、紀元前5～6世紀に流布していたものといわれる。それ故、パルメニデスも自分の思惟を詩的

表現形式で語ったと考えられている。

以下その前半の部分を用いる。

「この身を運ぶ駿馬らは、わが心の想いのと
くきわみのはてまで
私を送ったーダイモンの 名も高き道へと
私を導き 行かしめたのち。
この道は なべての町々を過ぎて 物識る
人を連れて行く道。
その道を 私は運ばれて行った。馬車ひく
賢き駿馬らが
この身を運び、道を示し案内するのは 乙
女子たちであった。

……

日の御子なる乙女子たちは「夜」の館をう
しろにのこして
光のかたへ私を送ろうと ひたすら急ぎい
そいで

……

そこに「夜」と「昼」との道をかぎる門が
あって

……

門そのものは空たく屹立し 大いなる扉
にふさがれてあった
それらを開閉する 鍵を持つのは 報いお
そろしき女神ディケ。

……

さてここに女神のいまして ねんごろに私
を迎え、わが右手を
その御手にとって 私に言葉をかけて次の
ように語りたまうた。
『おお、若者よ、手綱とる不死の駆者たち
にともなわれ
馬たちに運ばれて わが館まで到り着いた
汝よ
よくぞ来ました。この道に来るように汝を
送り出したのは、けっして
悪い運命ではないーげにこの道は 人間の
踏み歩く道の届かぬところにある。
いなそれは 掟と正義のなしたこと。汝は
ここで すべてを学ぶがよいー
まずはまるい「真理」の ゆらぐことのな
いその 心も
そして死すべき人の子らの まことの証し
なき思惑も。

探求の道として考えられるものは ただこ
れらあるのみぞ。

すなわちその一つとは「ある」そして「あ
らぬことは不可能」という道

これは説得の女神の道である（真理に従う
がゆえに）。

他の一つとは「あらぬ」そして「あらぬこ
とが必然」という道¹⁰⁾

この詩的形式をとった思惟の表現は、死すべき人間の住む世界（「町」）を超えて、「不死の駆者」である「乙女子たち」に連れられて、不死なる真理のある館に來た死すべき若者であるパルメニデスが「女神」によって館へ迎え入れられ、「まるい真理の心」と「死すべき人の子らのまことの証しなき思惑」の違いについて教えられる、という形をとっている。ここでは、パルメニデス自身は、「女神」の説得（教導）、すなわち「女神」の真理の言葉に聴き従う者であり、「女神」の言葉の媒介者であって、彼を通して「女神」は「人間」に正しい思惟の道を教える。ここでは「女神」が人間の思惟の主体者であり、人間はその客人として客体者である。「女神」が人間の思惟の導き手であり、人間の思惟は「女神」の手中にある。人間は「女神」の教導を守る限り正しい思惟ができるのである。これは、「神」と人間との絶対的区別にある思惟である。我々が思惟の原則としている「あるはある」「ないはない」という思惟と存在、あるいは存在と思惟との同一性は、パルメニデスの表現をそのまま受け取るならば、このような「非合理的」な「女神」と人間との関係において成立しているのである。この原則をはずれるならば、暗闇の「町」の中を歩かなければならない、すなわち、あるとないとを同時にいう矛盾に充ちた世界を歩くことになる。これは正しい導き手を欠く人間自身の思惟に由来するのであり、偽や臆見の道を歩くことである。人間の思惟が「女神」の教導によらなければ正しい思惟ができないとするならば、それは「女神」に隷従する思惟なのであろうか。これは何を意味するのであろうか。

山内得立氏は先に引用したパルメニデスの詩の断片を次のように表現している。

「パルメニデスにとってはそれ故に研究の道はただ一つしかない。女神に導かれて真理の門の戸口に達したとき、そこにはただ一つの門が開かれ、他の一つは固く閉ざされていた。開かれた門は存在が存在するという一筋の道に通じ、進むも退

くもこの途より外にはなかった。存在しないものが存在することは不可能であるのみでなく、考えることさえもできない¹¹⁾」

そして山内氏はこのような思惟と存在との同一性を基にして思惟するパルメニデスについて次のように言う、

「事物をその種々なる様相に於いてではなく、その根本的な原態において、その移りゆく種々相についてではなく、その変らざる実体に於いて把握せんとする人であった。彼にとって世の様々なる容態はドクサの世界にすぎぬ。学問の志すところのロゴスの世界でもなく、世の常を語ろうとするエボスの世界でさえもなかった。前五世紀のアルカイック時代に於いて、彼ほど徹底した事物の探求者、即ち哲学者の名に値する人は稀であったといわなければならぬであらう。¹²⁾」

山内氏にとっては、先の断片は、あくまでも「徹底した事物の探求者」であり「哲学者」であるパルメニデスのロゴスであり、彼自らの「研究の道」の表現である。ここから思惟と存在との同一性に基づく「あるはある」「ないはない」から導き出された論理的原則である「同一律」は、「女神」との関係がなくても成立する、すなわち、「女神」が語る真理の言葉に動かされて語られたものではない。それだから、「女神」の教導は、パルメニデスが自らの思惟の確定性を誇示するためのものであって、その思惟の表現自体は、あくまでもパルメニデス自身の思惟活動である。だが、このような見解は、ギリシヤ人の思惟をあくまでも主知的で、合理的（ロゴスの探求による）であるという前提に立っているからではないであろうか。すなわち自己の思惟の正当性のある種の神的權威に結びつけて主張するためばかりではなく、神的なものの存在を前提として、これとの関係を通して思惟を展開することは非合理的と考えるからである。だがギリシヤ哲学における「神」との関係にある思惟は、「女神」に導かれるパルメニデスの思惟活動だけではなく、ヘラクレイトスやソクラテス等にも見られるのである。しかもそれは神について語る神学的思惟ではなく、神との密接な関係にもとづく思惟なのである。ヘラクレイトスは、「私にではなく、ロゴスに聴き従って万物が一であることに同意することが智である¹³⁾」という。この言葉は次のような意味をもつものとしてヘラク

レイトスの思惟の核心的なところを表現している。

「私」という人間的思惟に基づくロゴス（言葉、理性）ではなく、むしろ、人間は「私」の思惟に啓示された神的理法（ロゴス）が語ることに聴き従うことが大事である、なぜなら、万物がこのロゴスによって秩序づけられているがゆえに、存在の統一的形態をとっているというロゴスの神意に同意することが人間の智であって、ロゴスとしての真理はここに露わとなる。すなわち、神的秩序の現われとしての真理と、これに聴き従いながら同意することとしての真理が与えられるのである。ここでは神的なものと人間との関係が、神的なものと人間的智との絶対的区別の自覚の上に立って語られ、また人間が神的なものの現われ（「啓示」）に従うことが、人間の智の本来の立場であることが語られているのである。このような立場は、また、ソクラテスにおいても見られるのである。ソクラテスの思惟は、主知的で合理的といわれる。すなわち「何であるか」の問いにおいて、思惟の事柄についての矛盾のない定義を求めている。だが事柄の合理的定義を求めるソクラテスの思惟の根底にあるのは、必ずしも合理的精神ではなく、むしろ「神の命に服する」愛知者（philosophos）としての精神である¹⁴⁾。これは『ソクラテスの弁明』で語られているソクラテスが「哲学」（philosophia 愛知）に従事する動機と理由を説明（弁明）するところにおいて証しされている。ソクラテスによれば、神のみが本来の知者であり、人間はただ知を愛し求めること（philosophhein）ができるだけである。したがって、ソクラテスにも神と人間との絶対的違いの自覚がある。ソクラテスの愛知の活動は、この絶対的違いの自覚を根底にして、ただ神の命に服従することである。そして神に服従するという全き非合理的な態度に徹することにおいて、人間の事柄についての合理的探求がなされている。「神託」はソクラテスにとっては、いわば「啓示」である。これはヘラクレイトスやパルメニデスに現われる真理の教導が「啓示」であるのと同じといえるのである。

このように、「神的なものの啓示においてある思惟」（啓示的思惟）は合理的な思考の出発を築いたといわれるギリシヤの哲学においては、いわば現実的な思惟の基本的な事柄ということができ、またこれが探求を促していたと考えることができる。この「啓示的思惟」における神と人間との原関係は、単に親近の関係を求める神秘主義的な神

人合一の関係ではなく、むしろ神と人間との絶対的相違の自覚に基づいたものである。それであるから、人間の合理的思惟の根底に潜在している非合理的な面もここに根拠をもつことができるのである。だが合理性をもって真理把握の基準とするならば、すなわち「啓示的思惟」でない思惟をもって客観的真理把握の立場であると固執するとき、人間が自らを「神」、「神的なもの」の立場に置くことになり、知の有限性を自覚しながらも、自己の思惟の絶対化を招いてしまうのである。そして人間自らその思惟の支点や目標である根源を放棄することになるのであり、実在の開発をもつて知の発展と思ひ込むことになるのである。だが、神と人間との絶対的違いの自覚に立つ啓示的思惟において、哲学的思惟、神学的（宗教的）思惟、科学的思惟と分化する以前の、思惟と存在との同一性の根源に立ち帰る道が開かれるのである。またこの思惟において、思惟と存在の同一性も同時に主体的にそして客体的に顕わとなるのである。そして神と人間との絶対的区別の自覚における啓示的思惟において現実の出来事が存在の秘やかとして顕わとなるのである。

註

- 1) Platon : Sophistes 242c.
- 2) 「コリント人への第一の手紙」 1. 20-21

- 3) Martin Heidegger : „Was ist Metaphysik ?“ Gesamtausgabe Band 9 s. 104
- 4) Herakleitos : Diels und Kranz "Fragmente der Vorsokratiker" s. 173 1951 102
- 5) ibid : Diels u. Kranz Frg. 114. S. 176
- 6) Parmenides : Diels u. Kranz Frg. 6 s. 232
- 7) Martin Heidegger : „Was ist Metaphysik ?“ Gesmt. Bd. 9 s. 106
- 8) Martin Heidegger : „Was heisst Denken ?“ Max Niemeyer Verlag s. 2f なおまた „Vorträge und Aufsätze“ (Neske Verlag)所収の „Was heisst Denken ?“にも論じられている。 s. 124
- 9) Parmenides : Diels u. Kranz Frg. 6 s. 232 訳は藤沢令夫氏によった、『ギリシヤの思想家集』筑摩書房 48 頁
- 10) ibid : 47 頁
- 11) 山内得立氏 : 『ロゴスとレンマ』岩波書店 2 頁
- 12) 同上 : 1 頁
- 13) Herakleitos : Diels u. Kranz Frg 50 s. 161
- 14) Platon : "Apologia Sokratou" 29D. 28E 『ソクラテスの弁明』 田中美和太郎氏の訳によった。 83 頁, 81~82 頁 プラトン全集 岩波書店

(昭和 62 年 11 月 30 日受理)

