

## 言象学的文法論における接続法と浄土論

清水 茂雄

Der Konjunktiv in der logo-phenomenologischen Grammatik als dem  
Geheimnis der mittelbar-mitteilungstheoretischen Logik und die  
Lehre des buddhistischen Paradieses

Shigeo SHIMIZU

**Zusammenfassung** : In dieser Abhandlung wird der Konjunktiv in der logo-phenomenologischen Grammatik als dem Geheimnis der mittelbar-mitteilungstheoretischen Logik erörtert.

Jeder Teil der logo-phenomenologischen Grammatik hat überhaupt seine entsprechende Philosophie, die geschichtlich entstand. Der entsprechende Philosophie des Konjunktivs in der logo-phenomenologischen Grammatik ist die Lehre des buddhistischen Paradieses. Der Zusammenhang zwischen dem Konjunktiv und der Lehre des buddhistischen Paradieses wird erstlich gezeigt werden, dann wird das Wesen der Entsprechung selbst betrachtet werden.

Der Konjunktiv in der logo-phenomenologischen Grammatik wird in dieser Abhandlung als <Sage-Sagte> bezeichnet. Die Beziehung zwischen dem <Sage-Sagte> und dem Infinitiv <Sagen> in der logo-phenomenologischen Grammatik zeigt, daß das <Sage-Sagte> Amitāyus und Amitābha in der Lehre des buddhistischen Paradieses ausmacht. Indem das <Sagte> im <Sage-Sagte> das grammatisch-temporale Gefüge fügt, entsteht das Land des buddhistischen Paradieses.

**Key words** : 接続法 (Konjunktiv), 言象学的文法論 (die logo-phenomenologische Grammatik), 浄土論 (die Lehre des buddhistischen Paradieses)

### 緒 言

この論文において、言象学的文法論における接続法が研究される。「言象学」と「言象学的文法」については、すでに、既刊の論文『言象学的文法論』の中で説明されているので、重複を避けるためにここでは説明を省く。上記の論文においてすでに解説された諸用語を用いて論を進めたいので、読者にはこの点をご寛恕願いたい<sup>1)</sup>。なお、言象学的文法に属する文法事項については、その論文での取

り扱いと同様、斜体であらわす。たとえば、斜体表記での接続法は、言象学的文法事項としての「接続法」を意味し、斜体表記ではない接続法と記される場合には、ドイツ語とかラテン語などの文法事項としての「接続法」を意味する。また、言象学的文法に属する文法性であることを文法的ないしは「文法上の」などと表す。

さて、言象学的文法論においては、すでに、不定詞、助動詞、述語(動詞)の可能性、時制、副詞などが研究された。それらは単に言

語の形式的な構造を形成する要素ではなく、むしろ、哲学の玄旨を構成するものと理解されるべきである。たとえば、「述語（動詞）の可能性」は、ハイデガーの哲学の固有なエレメント（Element：その哲学を育み、養分を与え成長させるような基礎となるもの）をなすものであり、それがその哲学の玄旨になるのである。ハイデガーは晩年に「道の公式」と呼ばれるある重要な考え方を示した。すなわち、彼は、「言葉としての言葉を言葉へもたらす」ということを「道の公式」と名付けたのである<sup>2)</sup>。この公式において「もたらされてくる」ことから、本質的に言象学的文法論に属しているのである（後で説明される）。ニーチェは、すでに哲学と文法との上のような意味での深い関係を洞察していたが、どのように文法が哲学体系を指導しているのかについては詳しい説明をしていない<sup>3)</sup>。しかし、その洞察は、基本的に正しいものであったのである。あらゆる哲学は文法によって指導されている。

では接続法はどのような哲学のエレメントとなっているのであろうか。今のところ、接続法は、「浄土論」のエレメントをなすと言えるのである。「今のところ」と限定的な表現がされているのは、「浄土論」のみならず、キリスト教や他の宗教にも関係するかもしれないと思われるからである。ここで「浄土論」といわれることは、仏教の「浄土」に関する言論という意味であり、浄土教に関わる特定の著書とか思想に限定されない。それゆえ、本論文における「浄土論」は世親の『浄土論（無量寿経優婆提舍願生偈）』を意味しない。つまり、「浄土論」とは、いわゆる浄土三部経を中心とする浄土系仏教経典とその解釈者たちの理解の仕方などの全体を包括する特定の言論領域の名称である。接続法がこのような意味での「浄土論」のエレメントをなすと言うことによって、筆者は、特定の宗教を理論的に根拠付けようというのではない。浄土

教の広い意味での「神学」を展開しようという意図はまったくない。ここで筆者が研究することは、あくまで言象学としての接続法なのであり、それが「浄土論」と関係するということを単に開披する（これまで封印されていたことを開くという意味）にすぎないのである。この「関係性」については十分に慎重にならなければならない。「接続法と浄土論」における「と」そのものが接続法の研究対象であり、学問的な問いの核心なのである。

以下の本論において、まず、接続法と「浄土論」の関係がどのようなものかを開披したあとで、「と」についてあらためて問うことにする。

なお、「浄土論」を最初から「哲学」の範疇に収めたことに対して異論が提出されるであろう。しかし、筆者は、言象学的文法論をエレメントにしていることがら（歴史的な哲学）もその文法論の必然的な形態と考えるので、接続法をエレメントとする「浄土論」も「哲学」と見なすべきと考えるのである。サンスクリットによる浄土系仏教経典（サンスクリット原本が見つからないものもあるが）も、ニーチェの洞察を拡張的に適用するなら、「文法によって指導されている」はずであり、したがって、それも「哲学」とするのが首尾一貫しているであろう。このようなことについては、「と」についての論議から自ずから理解されるであろう。「浄土論」が接続法をエレメントにしていることが開明されていない間は、おそらく、どのような形態の「浄土論」も一つの循環論証の中にあるはずである。「宗教」も、また文法的に見て何であるのかということが見通せない間は、同様の循環論証にある可能性がある。しかし、それは余りにも深遠な循環論証であろう。どのような種類の循環論証なのかについてこの論文がある見通しを与えることができるように思われるのである。こうした、まさに「深遠な」循環論証をしていることがらが非常に深い意味で「哲学」でなくてなんであろうか。

## 第1章 言象学的文法論における接続法と「浄土論」のエレメント

### §1 接続法としての<Sage-Sagte>

言象学的文法論における接続法は、ドイツ語の接続法の表し方を用いれば、接続法第1式と接続法第2式から構成されている<sup>4)</sup>。両者は、間接伝達論的に間接伝達する真言<sup>5)</sup>、すなわち、「言う」とは裏腹に「言う」こと、虚-言が、間接的な仕方と言われるようになることが「好ましい」としたことから起きたのである。間接伝達論的に間接伝達する真言は、ただそれだけではなにか物足りないことがあり、二重に間接的であることが「ふさわしい」と思ったのである。間接伝達が一重ではなく二重になったほうが間接伝達ということにはなにか「言祝ぎ」であり、「寿(コトブキ)」、「めでたいこと」なのである。間接伝達が「祝い」となることが好ましかったのである。<Sagen mögen>ということが真言、すなわち、不定詞<Sagen>に内在していたのである<sup>6)</sup>。mögenは、間接伝達が二重的になる(満ずる)ようにという文法上の希求(ノゾミ)を意味している(希求法はドイツ語にはないのでmögenに代役してもらう)。「本祭り」(間接伝達論的に間接伝達する真言の比喩)には「前夜祭」(間接伝達論的に間接伝達する真言が間接的に言われるようになることの比喩)があるべきなのである。このようにして、間接伝達論的に間接伝達する真言は、ある間接的なことから、虚-言そのものではないように虚言したのである。「前夜祭」としてのこのような虚言、すなわち、「虚-言にふさわしい虚言」が「前」ということである。この「前」は、上記のような本質をもつものであり、前置詞という文法的事項である<sup>7)</sup>。

「虚-言にふさわしい虚言」は、不定詞<Sagen>の最初の変化形(conjugation)である。それはある間接性を本質として帯びているが、すでに、あの虚-言そのものとは異なるよう

なものである。「虚-言にふさわしい虚言」は虚-言性を何らかの仕方で忘却していて、文法上の差異を持ち、したがって、ある(他との)結合状態にある。その本質が、言葉そのものとしてのこのような始原的な忘却性からなるところの間接性である「前」が、「以前」である過去である。<Sagen>の最初の変化形である、このような「虚-言にふさわしい虚言」は、過去というようなものを「虚言する」のであり、これが接続法第2式である<Sagte>である<sup>8)</sup>。<Sagte>は「時」的な意味での過去を意味するのではなく、<Sagen>にとって好ましい相貌をもつかの間接性なのである。それゆえ、このような「虚言」的な過去は、それ自身が、<Sagen>の「ために(für)」ということであり、「前夜祭」の祝い(ことぶき)の盛り上がりである。「前夜祭」は「本祭り」のための祝いの楽しさであり、盛り上がりとなっていることで、「本祭り」のための「前」としてのその間接性を発揮できるのである。すなわち、「本祭り」のためになるのである。このような「前夜祭」のもつ、「本祭り」の「ために」という「本祭り」から由来する願い(本-願)が接続法第1式である<Sage>であり、それは、<Sagen>mögenというような姿をとり<sup>9)</sup>、ここにmögenは助動詞の性格を萌すのである。ゆえに、<Sage>と<Sagte>とは別々の事態ではなく、本質的に一体になっているのである。このような一体的あり方を<Sage-Sagte>と表す。

<Sagte>は<Sagen>の最初の変化形としてある忘却性(「前(Vor)」からみるなら、「後ろ(Hinter)」に退くこと、Hintergrund、背景となること)を本性にしている。虚-言を何らかの仕方で忘れていて、それを「後ろ」に置き忘れていたのである。最初に現れた過去は、このようにして、文法的な意味での「前後」関係をもつ。その意味では、そこにすでに虚-言ではないような、ある種の事実性ないしは真理性的の萌しが含まれている。こ

こに、それは、「記憶」を持つようになるのである。なにか *hintergründig* な（深い意味のありそうな）ことを「前(以前)」はもつことになる。虚-言を後ろに置き忘れると、同時に記憶というようなことが萌すことになる。ここでの「記憶」は、言象学的文法的に原初的なものであり、我々が通常理解しているようなものではない。それは *Hintergrund* (背景, 奥) の原として記憶の奥原 (オクハラ) なのである。通常、記憶は、事実それが起きたのだということを示している。そして、記憶には忘却が含まれているのである。

記憶の奥原をもつ、量ることのできない (思惟の彼方の言象的ことがらとして思い量ることができないという意味) 寿 (コトブキ)、量ることのできない「言祝ぎ」たるこのような *<Sage-Sagte>* には、すでに、人称代名詞が萌している。なぜなら、非人称の *es* は、「後ろに」下がって、代わりに「虚言」を語る者が現れてくるからである<sup>10)</sup>。それは *<Sagen>* という機能をもつ。 *<Sagen> können* は、助動詞の一つなので<sup>11)</sup>、本質的には、接続法の外のことがらではあるが、 *<Sagen> mögen* と繋がることで、接続法に侵入しているのである。すなわち、 *<Sagen> können* は、「語根」的連続性 (注の9を参照) の願い、すなわち、「本-願」の中に侵入している。 *<Sage-Sagte>* とともに *<Sagen> können* も「前夜祭」に参加するのである。この無量に盛り上がっている「前夜祭」、無量に「楽しい」ところ、いわば「極楽」のところに、人 (*person*) は、 *person* (人称) として量ることのできない寿とともに生まれたのである (人間存在はこの自身の生まれ故郷に迎え入れられるように元々なっている)。記憶の奥原から成る「間接性」の領域は、このようにして、必然的に、「前夜祭」として) 楽しいところ (*charming*) である。我々、人間存在が人称代名詞として言象学的文法論的に無量の寿 (量ることのできない「言祝ぎ」) とともに言象し、誕生する

ところは「極楽」である必然性がある。そこは、我々人間存在が通常生きている領域、すなわち、「有るものが有る *<Seiendes ist>*」という領域、我々が「有るものに関わっている」領域から見ると、「時」の地平線 (後で「死」線と名付けられる) の向こう側として表象され得る。「極楽」は、西方に、太陽の沈むところにあるといわれるのである。

## § 2 「浄土論」のエLEMENTとしての接続法の言象

サンスクリットで「スカ-ヴァティー-ヴェーハ」と題される仏教経典は、一般には『大無量寿経』と呼ばれる。「スカ-ヴァティー」とは、「楽しみを有するもの」を意味する<sup>12)</sup>。「ヴェーハ」とは「すばらしい姿」というような意味とされ、通常、「莊嚴」と訳される。したがって、全体としては、その題名は、「楽しみを有するもののすばらしい有様」というような意味となる。「楽しみ」は、人間的楽しさではなく、すでに規定されたような、かの「前夜祭」の楽しさであり、不定詞 *<Sagen>* の「前」、すなわち、前置詞の固有の「間接性」が不定詞から見て、「好ましい (意にかなっている)」とされるが故に成立している言象的に原初的な「楽しみ」の楽しさなのである。それは他との比較において起きている楽しさとはまったく別のことがらであり、接続法に固有な、比較を絶する第一の極みの「楽しみ」、すなわち、「極楽」である。このような「(前夜祭) 的な」楽しみを有するもの、すなわち、接続法の「見事ですばらしい有様 (*charming* な有様)」が言象学的に語りだされるのである。すべての「浄土論」のエLEMENTは、接続法なのである。接続法は「楽しみを有するもの」であり、その「すばらしい様子」が言象するように文法的に定められている。『大無量寿経』は、このような意味での「スカ-ヴァティー-ヴェーハ」であり、「接続法の言象」の開門である。その中で接続法の言象領域の門が開かれ、そ



の領域がすべての来る者に開放されている(「開放」とは後で示されるように時制の系列が最善の比喻で語られるということ)。

「接続法の言象」は、後で詳しく説かれるように、一人称代名詞の固有性である「述語付けること」、すなわち、いわゆる思惟の働きよりも先行しているのであるから、<cogito>的(私が思惟する)なものが全くなく、したがって、「無私」である。このような無私なる「接続法の言象」が本質的には「浄土」ということになる。「浄土論」は無私なる「接続法の言象」をそのエレメントとしているのである。

「スカークヴァティーヴューハ」と題される仏教経典はもうひとつ『阿弥陀経』として知られている。その経典の最後に次のような言葉が語られている。

「シャーリプトラよ、わたしが現実の世界において、この上ない正しい覚りを覚り得て、生ける者という濁り、偏見という濁り、本能によって心が動揺するという濁り、命という濁り、長い時間という濁りの中に居ながら、一切の世間の人が信じ難い法を説くということは、わたしにとってもまた、もっともなし難いところであったのだ」<sup>13)</sup>

「楽しさを有するもの」であるまったく「無私」なる「接続法の言象」を五つの「濁り」の中で「浄土」として開放することは、まさに「もっともなし難いこと」なのである。「接続法の言象」は、「一切の世間の人が信じ難い法」でなければならない。しかし、それはまた開示されなければならない文法的事項なのである。

「スカークヴァティービューハ」によって「浄土論」のエレメントが開放され、接続法は、その文法的機能を働かせることが可能になったといえよう。

## 第2章 言象学的文法論における間投詞(感嘆詞)について

### §3 不定詞と接続法との関係

言象学的文法論における接続法は、本質的

には不定詞との一体的な関係である。したがって、接続法と直接法現在との関係(いわゆる現実性との関係)はある意味で二次的なことでしかない。間接伝達論的に間接伝達する真言、「言う」とは裏腹に「言う」こと、虚言、すなわち、不定詞<Sagen>は、間接伝達にかなったある特異な間接性を媒介にして(「前以て」を用意してから本番へ、ないしは、時制としての完了形<perfect>を虚言的に前置きして、それによって媒介されて間接伝達として完全<perfect>になるために)、いわばその姿を現すのであり、このような間接性が不定詞の最初の変化形である接続法である。両者は一体的ではあるが、そこには区別があり、この区別を起こし、また、区別を解消しているものがmögenである。<Sagen mögen>は、不定詞の側でのこととして、間接伝達論的に間接伝達する不定詞が間接的に「言う」ようになるのがふさわしく、妥当だと判断するのであり、すなわち、希求する(希求法)のであり、これによって、接続法第1式である<Sage>が言われるようになる。<Sage>は、<Sagen> mögenである。<Sage>は「<Sagen>のために(<Sagen>にふさわしく間接的で)あるように」(vor=für)という願い、ないしは要求からなるのである。この願いそのものが、<Sagen>が「言う」ために間接性を希求するということから由来する。願いのこのような同一性(不定詞の希求が「間接性」の願いと同一ということ)がmögenの文法的機能である。不定詞(父)と接続法(子)とmögen(聖霊)とはいわば三位一体となっていて、それぞれはそれぞれと親密な関係にあるのである。我々人間存在、すなわち、人称代名詞は、<Sagen> könnenが<Sagen> mögenへと、すなわち、<Sage>へ帰入することでその関係に参与するのである。人称代名詞はこの帰入を通して非人称のesへと帰一することになる。

すでに述べたように、不定詞<Sagen>が

間接的にいわばその姿を現すために「前」が仮定法されて発言されたことは、それが不定詞にとって「好ましい」ことであったためである。「前」のこうした発言は、虚-言に「ふさわしい」ことなのである。「前」そのものの発言は、不定詞の変化形である接続法が言う。ゆえに、接続法そのものは、虚-言にかなうという本質をもつ。虚-言とは、真理に対立する虚偽という意味での嘘のことではなく、真理の母胎となるものであり、真理は虚-言に対抗してそこから生まれたのである（ゆえに、「虚言」はすでにわずかながらも真理への兆しをもつ）。つまり、真理は、虚-言のいわば子である。接続法は、本質的に「虚-言にかなう虚言」である。こうして、接続法は、なんらかの意味でアンリアルであり、とても真理とは思えないようなことでなければならぬ。と同時に、接続法は、「虚-言にかなう虚言」という面をもち、不定詞に固有な「そうなるのが好ましい」との希みに「かなう」のである。不定詞そのものは <Sagen mögen> という形で助動詞を内に蔵して、その mögen が <Sagen> のいわば「前」に出て、<Sagen> mögen となつて、その希みをかなえるのである。mögen のこのような一種の文法上の移動は、いわば神の霊が神の創造した世界の方へと過去分詞 (perfect participle) 的に移動して聖霊的媒介をするようなものである。接続法にはこのような「(希みを) かなえる」面が必然的に含まれている。したがって、接続法の由来から、それは「虚言 (とても真理とは思えない)」という面と「かなえる」という二つの面をもつのである。接続法のこの二面がドイツ語の文法の、接続法第 2 式と第 1 式に対応するのである。

接続法第 2 式は、不定詞との関係から見れば、基本的に「虚-言にかなう虚言」として「前」を語る「法 (mood)」であり、そこに「以前」のことが初めて語りだされるので (<「以前」のこと> とは、不定詞が「言う」前に前以つて、つまり、「間接的に」仮定法されることで

ある)、ここに時制ないしは時称 (ドイツ語: Tempus) という文法性が成立する (時制は完了形であるが過去時制でもある)。不定詞によって仮定法された「以前のこと」の以前性である時制そのものは、不定詞がある種の忘却によって、「後ろ」に置かれることで成立し、したがって、ある忘却性を背景にしている「虚言」的な過去である (「虚言」は「虚-言」を後ろにしているために、「虚言」的な過去には、すでにかすかに「時」的な面への傾向が兆している)。すなわち、それは仮定法されているような「過去」である。「虚-言にかなう虚言」はある「すでに終わったこと (完了)」, 「以前のこと」の仮定法である。ここにはまだ「時」的な意味は現れていない (「時」的な面への傾向性はすでにかすかに兆しているが)。時制は「時」的ではなく、仮定法された「以前のこと」なのであり、本質的に charming な言象なのである。ゆえに、接続法第 2 式は、「とても真理とは思えないようなこととしての過去時制」となっていて、その意味では架空の過去の物語、fiction ととして語られ得る本性をもつ。最初に出現した「以前のこと」は「とても真理とは思えないようなこと」であり、「信じがたいこと」なのである。したがって、接続法第 1 式の「かなえる」という面もまた、そのことが架空の過去の物語として語られる本性をもっている。接続法が固有に持つ「虚言」性は虚-言からのみ由来する特別な「虚言」性であり、我々が通常理解できるような架空性とはまったく異質なことからはあるが、それでも、接続法第 2 式のこの本質は、「時」ないしは「時間」と想像力 (Einbildungskraft) との深い根源的關係を支えている。ハイデガーもまたカント哲学をこの方面から理解しようとしたのである (Gesamtausgabe, Bd. 25, 日本語訳: 『カントの純粹理性批判の言象学的解釈』などを参照してほしい)。

接続法という文法的に最初の変化形が定まると、そこに人称代名詞が必然的に言象

し、したがって、その固有の機能としての *<Sagen> können* もまた初めて言象する。人称代名詞は非人称の *es* の代わりになって変化形の語る主体の役目をするのであるから、非人称へと関わるのである。その関わりが *<Sagen> können* である。「虚-言にかなう虚言」の中に我々人間存在は 人称代名詞、すなわち、*<Sagen> können* として初めていわば生まれたのである。「(不定詞の) 希求・願いをかなえる」その「前」という処に固有ないわば設備として *<Sagen> können* は、そこに適合的である。

*<Sagen mögen>* 中の *mögen* は、不定詞 *<Sagen>* そのものに含まれているところの「虚-言にふさわしい虚言」の発言を希求する原理、すなわち、希求法の原理である。「虚-言」とは「言う」とは裏腹に「言う」ことであり、「言う」がなぜ、また、どのようにして発言されたのかを「言う」。*<Sagen>*、「言う」は間接伝達論として間接伝達している。このような意味での「虚-言」、すなわち、言葉の起源を言う言葉は、それにふさわしいこと、すなわち、そのいわば「前夜祭」のようなこと、「虚-言にふさわしい虚言」を「好ましい」と希むのである。間接伝達ということには、このような「虚-言にふさわしい虚言」の希求が妥当しているのである。虚-言そのものは、そのまま「言う」のではなく、間接的に、つまり、「前夜祭」という回り道を通じて言われることが好ましかったのである。上述のように、間接伝達する不定詞 *<Sagen>* が間接伝達としての完全性を得る、perfect となるには、文法的な意味での完了形、perfect を要したのである。このような perfect がもつ固有な間接性が、「浄土論」において、無量寿如来が「方便法身」とされる文法的な根拠である<sup>14)</sup>。無量寿、すなわち、量ることができない寿(コトブキ)である接続法は、言象的な「間接性」であり、本質的な意味での「(前) 方便」なのである<sup>15)</sup>。「方便」、つまり、

Mittel (ドイツ語で「手段」を意味する) を帯びたもの、mittel-bar (ドイツ語で「間接的」なものとして、「虚-言にふさわしい虚言」が登場するのである。

このようにして、*<Sagen mögen>* に従って、不定詞には「前」というような、charm する、すなわち、charming な「虚言」が発言されるのである。「前」は、上で示されたことからすれば、間接伝達ということの求め(希求)に応じて発言されるようになった間接伝達論的な間接性そのものでなければならない。「前以て」という間接性が「以前」の意義なのである。このようにして仮定法され発言された「虚-言にふさわしい虚言」が時制であり、「虚言」的(あまり良い言葉ではないが、創造的な過去である(「(間接性の) 光よあれよかし」という希求法によって「時」もまた創造される))。「前」の発言そのものは、不定詞の中で行われるのではなく、不定詞の変化形においてなされる。この変化形が接続法である。接続法は「前」と発言しているので、時制の中にあるように見えるが、むしろ、時制を「虚言」しているのであるから、本質的には時制をもっていない。接続法は時制をもたないが、「虚言」的な過去形となっている。不定詞の変化形としては、それは、不定詞のままではなく、なんらかの意味で完了の意味をもち、過去形になっているのである。このような過去形は過去の意味があるというよりも、本質的に文法上の「想定」、すなわち、「虚言」なのである。しかし、それは三時制をもつ動詞の形ではなく、いわば仮の姿としての過去形である。こうして、*<Sagen>* は *<Sagte>* という過去形と似た姿の接続法第2式となる。その形は、また、*<Sagen mögen>* の、すなわち、希求法の連続的進化形でもあり、*<Sagen>* するように(*<Sagen>* のために)、という願望形、つまり、本-願として、*<Sage>* という接続法第1式となっている。

時制を「虚言」する接続法、すなわち、

「(不定詞にとって)以前のこと」の仮定法は、本質的に「間接性」を帯びたものであり、いわば栄光の天幕(不定詞の希求に適った祝われるべき第一の言象であるので誉れをもち、「栄光」的でなければならない)のようなものであり、上述のように、「浄土論」の立場では「方便法身」とみなされ、「光」の比喻で表される(尽十方無碍光仏)。それは、ある過去形ないしは完了形を取り、ある願い、つまり、人称代名詞が<Sagen>に帰一するようという願い、ある要求形となっている。それは、<Sagen>のもつ間接伝達の「間接性」の固有の目的が果たされ、「前夜祭」から「本祭り」に移るようという根本の願、語根的な願いをもつ。この語根的な願いが、「本-願」である。不定詞<Sagen>の語根とは間接伝達論的に間接伝達するということであり、それは「間接性」、栄光の天幕を希求する。「間接性」は不定詞のある意味での手段であり、これによって間接伝達論的に間接伝達することが満たされる(perfectになる)ことになる。すなわち、不定詞は栄光の天幕に変化形としていわば下降してくる(過去分詞化し perfect となる)。すると、そこに人称代名詞が生誕し、この変化形を語る役目をする。そして、両者は、元の不定詞へと帰一するのである。このようにして、間接伝達論的に間接伝達することが満たされ、perfectとなるのである。ゆえに、この間の言象の全過程は perfection の言象ということになる(ライブニッツが見るようにこの世界は perfect なかもしれない)。「浄土論」の「本願」は、この「本-願」に基づくのである。上で説明されたように、本願には人を救おうという意図はなく(ノヴァーリスの言うように、言葉は自分のことしか気にかけないので)、間接伝達論的に間接伝達するということのこの perfection の言象のプロセスの一環として人称代名詞が不定詞に帰一していわゆる救済が成就するのである。我々、人間存在から見れば、仏の大悲の願い

と見なされることがらは、完全に無私なる(人も言象に組み込まれているので無私ということになる)本-願に由来するのである。

接続法は、基本的には「時」的な意味の時制をもたないけれども、過去形といういわば仮の時制をもつ。ところが、時制が成立すると、そこには、「時制をもつ」変化形が可能になるのである。なぜなら、「虚言的な過去」は、「虚言的」であるがゆえに、虚-言ではないという意味、すなわち、虚-言に抵抗し、真理へ向かうという傾向性をすでに兆し、したがって、接続法の外にすら出て行こうとする兆しをもつからである。「時制をもつ」ようになった不定詞の変化形が広い意味で「動詞」性であり(最初は助動詞という品詞の言象となる)、ここに、ある種の「行う」ということが出てくる。「動詞」性は、ある種の「する」ことであり、それは、「時制をもつ」と同一の事態である。このようにして最初に萌芽した広い意味での動詞的なものは、時制と本-願とを潜在させている(時制と本-願が接続法内という制限下でのある意味での「時」的未来に実現するとみなされること=時制と本-願が接続法内で先行的になっていること)のであり、これが「浄土論」における「ダルマーカラ」、つまり、「法の鉤床」、法蔵菩薩の「五劫兆載の願行」である。それゆえ、法蔵とは、接続法からさらにその外へと向かう動向であり、接続法の中に動詞的なものが萌芽したということである。文法上の行為性が兆したということである。このような接続法の中に最初に萌す「動詞性」は、まだ「述語(動詞)の可能性」には進展していず、接続法的に助動詞的であるので、<Sagen> würde と表される<sup>16)</sup>。このような傾向性は接続法の必然性なのであり、かの「忘却」に基づいて起るのである。「浄土論」では、法蔵の修行の「(「時」的な意味での)後に」無量寿仏の成道が起こるようになっているのであるが、ことからの順序からすれば、逆の順序になっていることが理解されよう。言象学から見るなら、



無量寿仏の成仏の「(文法の組み立て順序として) 後に」法蔵の「願行」が行われるのである。量ることのできない寿は、法蔵と「時制」に関して必然的關係にある。法蔵と関係するのは、*接続法*の<Sagte>であることになる(本-願は選択「本願」として<Sagen> würdeにおいて先行的に導く必然的原理となり、その成就に向けて*接続法*的な意味での「時」的な行が遂行される。「五劫兆載の願行」というように時間的な意味が法蔵菩薩の本質に含まれるのはこのためである。法蔵がいわゆる因位となるのもこの関係に基づく)。このようにして、法蔵の願行と関係する限りの量ることのできない寿は、「時制」性そのものである。無量の「命」とみなされるのである(「時」的なものよりも先行する時制は「時」を越えたもの、いわば「永遠の命」とされる)。「間接性」の「祝い」である寿(コトブキ)は法蔵との関係から「寿命」という意味をもつのである。法蔵の「行」は、単に「すること」ではなく、かの語根的な願のために「すること」でなければならないのである。この全体がある架空の過去の物語の中でしか表されない。なぜなら、無量寿仏と法蔵との関係は*接続法*の中の言象をエレメントとしているからである。*接続法*の言象の開示は、虚言的な過去の言象の開示として、ある架空の過去のことからの伝説的な(Sage: ドイツ語で「伝説」を意味する)開示となる必然性がある。

間接伝達論的に間接伝達する真言である不定詞<Sagen>が、間接的に自身を顕すのが希ましいとして、いわば、「前夜祭」を催すことになったのであるが、そのことのいわれは、本来<Sagen>の側に存している。すでに示されたように、このいわれが<Sagen mögen>である。ある「希求」の原理が不定詞に備わっているのである。そのような希求に従って(希求法)、ある特別の意味を持つ「間接性」が起ることになり、その比喩が「前夜祭」である。「前夜祭」そのものもひとつの「願い」となって

いて、それは、「本祭り」のために素晴らしいもの(charming)となるようにという願いである。この「願い」ないしは「要求」が<Sagen> mögenであり、*接続法*第1式の<Sage>である。<Sage>の「願い」は、<Sagen>の「希求」より来るのである。「前夜祭」が「本祭り」のために、「本祭り」に適うような「素晴らしいもの」、charmとなるということは、「前」ということにすべてかかっている。前置詞は、このような意味あいをもつものである。「前」の素晴らしさ、charmの発揮は、「以前」、「(本祭り)の前」のその「前」がもつ極限的な「素晴らしさ」となるのである。これが、*接続法*的な過去(仮定法された過去)に他ならない。<Sagen>は、<Sagen>として現れる「前」に<Sagte>という「言い」方をしているのであり、それが*接続法*第2式なのである。いわばそれは、「前夜祭」の場に仮の姿をみせた祭りの主神のようなものであり、「前」の素晴らしさ、charmがそこに現れるのである。こうして、文法事項としての過去、すなわち、時制が定まる。「時」は、この<Sagte>の中に最初に兆したのである。すなわち、そのようにして「時」は言象する。このような<Sagte>は、「時」の中にあることからではなく、逆に「時」は、時制の中に兆すのである。<Sagte>は、その意味では、無量の寿命そのものである。すなわち、<Sagte>は「時間」的には量られないけれども、しかし、先行的に「時」的である。時間的な「過去」よりもより「過去」である。それはある非現実的な遠い遠い過去のことからなのである。

こうして、「浄土論」では無量寿仏の成仏は、現在より十劫の過去のこととされる<sup>17)</sup>。

#### § 4 言象学的文法論における間投詞(感嘆詞)と称名

以上のように、間接伝達論的に間接伝達する真言、すなわち、不定詞<Sagen>は、ある間接性を「前」置きする。そして、この「前」



置された間接性は、必然的に、「素晴らしいこと (charming)」として称賛されているのである。このような称賛は、単にその間接性のある特徴に対する部分的な称賛ではなく、その間接性そのものが称賛から成るのである。「素晴らしいこと」として称賛する側は、不定詞の方であるが、称賛される側である接統法も「素晴らしいこと」をすることが不定詞のためになるがゆえにそうするのである。その意味では、接統法もまた不定詞を称賛していることになる。不定詞と接統法との「間」にそれぞれに対する称賛の声が起きているのである。このような文法上の特別な称賛合うことが文法的な間投詞(感嘆詞)である<sup>18)</sup>。接統法である<Sage-Sagte>そのものは、不定詞<Sagen>の希むところを遂行しているので不定詞から見て「素晴らしいこと」をしているのであり、その「素晴らしい」と「言う」ことは、不定詞と接統法の「間」に起きている。量ることのできない寿(コトブキ)である接統法は、称賛されているのである。接統法そのものが称賛の言象となっていて、両者は分離できなくなっている。無量の寿命そのものが称賛的に成り立つのである。称賛の言象は、「間接性」と「間接伝達論的に間接伝達すること」との「間」にのみ言象する。「浄土論」では、無量寿仏の名は称えられなければならないとされる<sup>19)</sup>。それは、言象学的文法論としては、間投詞(感嘆詞)の言象が成立しているということである。間接性が間接性なのであるということは、不定詞と接統法との「間」の言象である間投詞(感嘆詞)によって知らされるのである。「浄土論」における「称名」ということは、間投詞の言象なのである。それは、量ることのできない寿が不定詞に由来することを知らせるものであり、ある種の根拠づけをしていることになる。

間接伝達論的に間接伝達する真言は、「言う」ために、「間接的」な文法組織を仕組むべきであるから、本祭りの前に前夜祭が催され

るように、ある「前」が前置きされる(前置詞の言象)。ここに間接性が二重となり、間接伝達はperfectとなる。間接伝達する真言、すなわち、言葉が言葉の出生の秘密を「言う」ようになる場合には、間接性の二重構造というものがあるのである。間接伝達する真言が間接的に言われるようになっていくということは、不定詞<Sagen>そのものの中にある種の希求、間接性の二重性を「好ましい」こととするようなある種の願望、ある種の「当然であろう」とするような原理が含まれているということであり、すでに示されたように、これが<Sagen mögen>の中にあるmögenである。mögenの印欧祖語の語源は、be able to というような意味であったとされる。しかし、それは、言象学的文法論からすれば、間接伝達論的に間接伝達する不定詞の中に必然的な「間接性」を希求するような原理なのである。

<Sagen mögen>の以上のような文法的機能のおかげで、真言の「前」というような文法事項が呼び出され、「本祭り」の「前夜祭」が催されるようになる。このような「前」は、文法的なものであり、また、言初的(初めてという意味とそのことが言葉としてという意味なので言初となる)に「前」置きされたのであるから、前置詞である<sup>20)</sup>。それは、間接伝達のための間接性であり、その間接性は、ただ、間接伝達論的に間接伝達するというそのことからのみ由来する(語根的)特別の意味の間接性なのである。それは他のどのようなものからも由来することではなく、ただ、言葉が言葉として言初に言われるようになった、そこで起きている間接性である。このような間接性において可能なことは、すべてこの特別の意味の間接性を抛りどころとしているのである。特別の意味を帯びたこの間接性は、不定詞から来る光のようなものになっているのである。「本祭り」が形相をまったくもたない第一質量のようなもの、「闇」とすれば、「前夜祭」は、その特別な意味の「前」として最初の

形相である光であるといえよう。「前夜祭」において見られるもの、舞や歌などの charming なものは、かの間接性の光の中に、すなわち、「前」に現れる（「前」の光の中に見えるようになる）ことができるのである。光はある種の媒介性を本質としている。mögenが放つ、間接性の光が接続法の意味を表している。こうして、量ることのできない寿（コトブキ）はまた必然的に量ることのできない（思いも及ばぬ）「光」なのである。この言初の「光」、つまり、特別の意味での間接性＝媒介性の中に、人称代名詞もまたいわば生誕して、その固有の機能たる <Sagen> können が <Sagen> mögen に帰入することで、「光」の出所（不定詞）と「一」になれるのである。間接伝達というものは元来このようにして「光」の中に見る者（「聞く」者）がその光源と「一」になることをすること（極めて深い意味での「愛」）なのである。「浄土論」では、この事情は、我々が信心を通して浄土に往生し、そこにおいて滅度を得ること（涅槃を証すること）とされるのである<sup>21)</sup>。それはもともと、人間が思いつくようなことではなく（主語-述語関係よりも先行的なことという意味）、言葉の奥のほうから起こること、すなわち、言象的由来をもつことなのである。人称代名詞は、cogitoの領域から媒介（間接性）に深く侵入して媒介を経て非人称の es に転ずる。極楽であるところの接続法の領域、「前夜祭」の楽しい催し、そこは不定詞に由来する特別の意味の「前」として、無量の「光」なのである。このような意味での「光」は、「素・晴らしさ」という意味をもち、また、称賛的でなければならない。間接性の称賛的な「光」の輝くことが「名誉」としての「名・前」なのである。「名」とは接続法が不定詞の希求にかなうことで、「誉められる」という言象、「名・誉」の言象である。「名」と「光」との密接な関係をすでにハイデガーは、ある論文の中で示唆している。

「レゲインから思索された名付けること（オ

ノマ）は一つの語義の表現ではなく、光の中に前に横たわるように任せることであり、この光の中に何かあるものが、それが名をもつということによって、立つのである。」(Bd7, S. 228)

ここではまだ、「名」と「前」の「光」とが本来の意味で一つのことからとなったのではないものの（ハイデガーの哲学のエレメントは、述語（動詞）の可能性であるのでそうなるのであるが）、「名」と「前」の「光」との分離しがたい関係がすでに本質的に把握されている。「前」の「光」そのものである、無量の寿命は、そのまま「名」であり、称賛的な「名」でなければならないのである。無量の寿命のいわば体は、称名の名称と言える。ゆえに、間投詞（感嘆詞）は、無量の寿命の「名」を称賛しているのである。間投詞（感嘆詞）の言象は、「称名」であり、無量の「光」である無量の寿命の名（＝「前」）を称賛するということである。

### 第3章 接続法と人称代名詞の機能としての<Sagen> können

#### § 5 <Sagen> mögen と <Sagen> können

間接伝達論的に間接伝達する真言、すなわち、不定詞<Sagen>は、そのように間接伝達するありさまを直接露わにすることはふさわしくない<sup>22)</sup>ので、間接的に、すなわち、Mittel（方便）を介して、mittel-barに（間接的に）それ自身を「言う」ようにすることを希求する。このような間接伝達のいわば「二重間接性」、二重的な構造をとる間接伝達が、間接伝達論的には「好ましい」、つまり、「満足できる」といえよう。不定詞<Sagen>の中にこのような二重間接性を希む原理が最初から孕まれていなければならない。これが、<Sagen mögen>である。不定詞<Sagen>そのものに希求法、すなわち、「間接的に真言が言われるようになればよいのに」ということが含まれているのであり、このような希求がやがてある助動詞として、つまり、<Sagen> mögen としていわば実現するのである。しかし、この<Sagen> mögenは、

助動詞そのものである、<Sagen> werden(注の11)の一種というよりも、<Sagen mögen>に連続的な事態である。「連続的」といっても、ここには不定詞の変化というようなことが成立しているのであり、<Sagen> mögenは不定詞の連続的な変化形としては、接続法第1式、すなわち、<Sage>である。不定詞にわずかでも変化が起これば、不定詞の「言う」主体という意味での非人称のesは、後退して、代わりに「言う」者としての人称代名詞が兆すのであるから、すでにそこには、<Sagen> könnenもまた可能になっている。かの「連続性」と<Sagen> könnenとはどのような関係の中にあるのであろうか。

mögenの連続性は、<Sagen mögen>と<Sagen> mögenのその<mögen>の連続性のことである。<Sagen> mögenは接続法第1式の<Sage>と同一のことがらである。不定詞<Sagen>に含まれているある種の願望、すなわち、「間接的であれ」という願い、語根的な、間接伝達論的に間接伝達するという不定詞の根となっているという意味での語根的な、希求法が成就するとそこに<Sage>が起これるのであるが、この<Sage>は、間接伝達にとっての間接的なことがら、つまり、間接伝達という本祭りの「前夜祭」のようなものであるから、「前夜祭」そのものが一つの願望である。「前夜祭」は「本祭り」の成就を願っているということになる。ゆえに、不定詞<Sagen>の変化形である<Sage>そのものは<Sagen>になって欲しいという願いを言うものなのである。<Sage>そのものが二重の願望から構成されている。すなわち、それは、<Sagen>に孕んでいる希求法より成るものであるとともに、<Sagen>の希求の意図を汲もうと念願しているのである。希求法と接続法とはこのような関係にある。希求法は接続法の奥を司っている。サンスクリットやギリシア語の祖語としての印欧祖語の古層にはこのような希求法と接続法との関

係が隠されて横たわっている。ウパニシャッドや仏教もこの印欧祖語の古層にひそむ文法性に導かれているのでなければならない。特に仏教の真意である浄土の教えは、この文法関係と本質的に関係するのである。『阿弥陀経』の真義もこのことと関係する。その経典の核心部分である六方諸仏の証誠は、浄土の教えが文法的に根拠づけられていて、疑う余地がないことを明らかにしているのである。もっとも、諸仏による証明ではその理由は明かされない。しかし、証明の根拠は必ずあり、それが文法的な連関なのである。では、その根拠を率直に語ればいいのではないかと思うかもしれない。極めて厳密に首尾一貫的に言うなら、「浄土論」ではその根拠は「と」の故に循環論証的に語られるのである。称名念仏の中にその根拠が顕現してくるのである。

<Sage>という不定詞の最初の変化形を語る主体は、非人称のesではもはやなく、人称代名詞であり、これとともに、そこには、<Sagen> könnenが兆すことになる。人称代名詞の機能、すなわち、いわば「なすべき」ことが<Sagen> könnenであるので、そこで語られることは、まさに<Sage>である。<Sage>は<Sagen> mögenと置き換えられうるのであり、したがって、könnenはここではmögenに帰属しているようになる(mögenへの帰入と表されることがら)。personである人間(person)の根源能力は、ある種のMacht(ドイツ語で「力」を意味し、語源的にmögenに由来する)的なものを底にもっているのである。人間存在の言象学的本質としての人称代名詞は、<Sagen> könnenとして、そのもっとも根元において、ある「願い」に帰属し、ある連続的な、二重の「願望」に連続する。それは、ちょうど蓮根に連なって花咲くような具合になっている。蓮華は、蓮根から花咲くのである。mögenという蓮根に、根としての連続性に、すなわち、語根的希求法の蓮根に、<Sagen> könnenが蓮華

するのである。あるいは、人称代名詞は、語根としての蓮根に開いた蓮華の中にいわば生まれるのである。スカーヴァティーにはこのような意味の蓮根が必然的にあり、人称代名詞の固有の機能は、そこに根をもっている。もっとも、蓮根は、池の中に隠れて見えなくなっているのではあるが、スカーヴァティーには、また、蓮根を隠す池（七宝の池の底には間接性の光に照らされる宝石があり、その池には蓮の花がこれまた光に照らされてある）もあることになる。この池の蓮華にすなわち＜Sagen＞könnenに人称代名詞が生誕するのである。語源的には、mögenもkönnenも「できる」という意味である。しかし、言象学的に見るなら、könnenはmögenに帰入するのである。すなわち、極楽の池には隠れている蓮根の蓮華が花開くとそこにpersonが生誕するのである。

このようにして、人称代名詞は、＜Sagen＞könnenの奥に潜むあるMacht、ある願いからなる「力」（願力）に帰属することになり、それに帰入する、すなわち、「帰命（ナム）」していることになる（以降「ナム」とはこの意味で使う。「浄土論」の南無とは異なるので注意するように）。＜Sagen＞könnenは、接統法の奥を司る希求法の語根の中へと連続し、そこへ帰入しているのである。蓮華と池は極楽に有るが、蓮根は極楽には池の中で宝石の光の輝きによって見えなくされている。希求法は接統法に連続的でありながら、接統法の奥に隠れるのである。希求法の願いから接統法が成ったとするならば、そもそも、極楽そのものが蓮根としての語根的希求法、つまり、選択「本-願」から成ったのである。＜Sagen＞könnenは、＜Sagen＞mögenに帰属する限り、mögenに帰入し、かの連続性、つまり、二重の願望の連続を通じて、＜Sagen＞そのものへと帰一し、同時に、人称代名詞は非人称のesの代わりをするという機能を成満して、非人称のesへと転入することになる。こうして、

「前夜祭」はその役目を果たして、「本祭り」へと移行するのである。すでに述べたように、これがperfectionということである。

＜Sagen＞könnenは、＜Sagen＞mögenに帰属し、mögenの連続性を通じて、すなわち、＜Sagen＞mögenと＜Sagen mögen＞との連続性を通して、不定詞＜Sagen＞といわば「一」になるのであるから、＜Sagen＞könnenという文法事項であるかぎり、そこでの＜Sagen＞は、「まだなお」という性格をもつ。＜Sagen＞mögenに＜Sagen＞könnenが帰属するようになるとは、＜Sage＞に帰属することであり、＜Sagen＞könnenは＜Sage＞に帰命して、自身の本当の根、すなわち、語根に帰入することになる。人称代名詞は言初にそこで生まれたのであり、＜Sage＞と一体的となっている。

＜Sagen＞könnenにおける＜Sagen＞は不定詞そのものではなく、その変化形において、「虚-言にかなう虚言」の中へと「（不定詞の）如く来たもの」（以降、これを「如-来」と表す）である。それは、完了形ないしは「虚言」的な過去へと如-来したのものとしては過去分詞である。不定詞の変化形とは「前」つまり「以前」と言うような変化形であり、接統法第2式である。このような接統法に如-来した不定詞に助動詞が付くのである。＜Sagen＞könnenの＜Sagen＞は、その意味では「如-来」的な＜Sagen＞である。その「如-来」は、時制という姿で「如く来た」のであり、「浄土論」では、「無量寿如来（アミターユス）」とされているものである。「如-来」は過去分詞であり、無量の寿命をもつものとされる。＜Sagen＞könnenにおける＜Sagen＞は不定詞そのものではなく、「アミダブツ」なのである<sup>22)</sup>。このような変化形に「如く来た」不定詞は、しかし、不定詞のroot（語根）的な希求、すなわち、「本-願」にかなったということであるので、不定詞の方から称賛されている。こうした「めでたし（言象的な祝い）」という称賛は、不定詞



の方からのものであり、すでに述べたように本来的には、「名・「前」」を称えること、称名であるが、＜Sagen＞ könnenという文法事項のその現場において「言うことができる」ことでもある。なぜなら、＜Sagen＞ können自身、mögenに帰入することで、不定詞の方で言うことへと転ずることができるからである。＜Sagen＞ könnenそのものが言象する現場は、接続法に対する「めでたし」、それへの称賛が、すなわち、称名が「聞こえている」ことなのである。このような文法的な意味での称名が間投詞（感嘆詞）の言象であった。＜Sagen＞ könnenの＜Sagen＞は「如-来」的な＜Sagen＞、すなわち「アミダブツ」となっていて、そのような＜Sagen＞ könnenは、すでに示したように、「ナム」という仕方でmögenに帰入している。ゆえに、＜Sagen＞ könnenは、「アミダブツ」の語根のいわば「中へ」と、その奥の方へと、選択「本-願」の中へと「ナム」することで不定詞の方が為している希求法へと転-入するのである。mögenへの帰入は転-入なのである。「ナム・アミダブツ」は、＜Sagen＞ könnenが、「アミダブツ」の名の称賛の言象現場へと転-入することなのである。したがって、間投詞（感嘆詞）の言象は、不定詞の方がすることであるが、あるいは、不定詞と接続法の「間」に起こるのであるが、＜Sagen＞ könnenはそこへと深入りしているのである。こうして、我々人間、personは、「無量寿如来」のこの上なき名声を称えること、「称名」する言象へと転-入することで、人称代名詞としての本来固有のなすべきことをなしているのである。「称名」は間投詞（感嘆詞）として、不定詞と接続法の「間」に言象するのであるが、mögenへと帰入している＜Sagen＞ könnenは、この称名の声に開かれ通じている、すなわち、per-sonaするのである<sup>23)</sup>。mögenへの帰入、すなわち、「ナム」ということが称名の声を人称代名詞の方が聞きつつ転ずる振る舞い（行）となる。人称代名詞は、このよう

なやり方で代-名する。その最初の萌し、その生誕したばかりの代-名の初仕事が、「ナム・アミダブツ」なのである。接続法が成ったことに対する称賛（＝称名）を非人称のesの代わりにすることなのである。西田幾多郎は、晩年に「創造的要素」という概念を思惟した。「ナム・アミダブツ」は言象学的な意味でまさに厳密に「創造的要素」である。「創造的要素」としての「ナム・アミダブツ」、すなわち、＜Sagen＞ könnenがmögenに帰入・転-入して間投詞（感嘆詞）の称賛を代-名することは、選択「本-願」、すなわち、語根的な希求法に従って起きていることである<sup>24)</sup>。

＜Sagen＞ könnenにおける＜Sagen＞と不定詞そのものである＜Sagen＞とは異なるものの、両者は＜Sagen＞であるという点では同一性をもつ。前者にあっては、必然的に後者からの「めでたし」の声がかかる。なぜなら、「虚-言にかなう虚言」が不定詞の変化によって成立したからである。この「めでたし」は人称代名詞が非人称に代わって＜Sagen＞ könnenの場面で名誉を称えるという意味で語ることがらである。したがって、人称代名詞が為す「称名」は、不定詞の側が起こす「めでたし」としての称名とはちがった意味合いをもつことになる。人称代名詞の側が為す「称名」の方は、かの「かなえた」ということの故にその名を称えるわけではなく、むしろ、不定詞の方がその変化形において成立したことのゆえの「めでたし」に「（聞き）したがって」その名を称えるのである。人称代名詞の為す「称名」の方は、まだ、人称代名詞の機能である＜Sagen＞ könnenが不定詞＜Sagen＞そのものにはなっていないので、なぜ、その名（間接性の「前」の「光」）を称えるべきかを本当は知らないのであるが、＜Sagen＞ könnenの本性から、その名を称えるということが必然的になるのである。そして、このようないわば「念仏」的、per-sona的「称名」の様態として「信」ないしは「信心」が成立し



ているのである。信のいわば「体」は念仏的称名になっていて、この念仏的称名、ないしは深い意味の行的称名そのものはかの**間投詞**としての称名から来ているのである。つまり、念仏的称名はより先行的なところからの「めでたし」という声に基づき、いわば、それを「重ねてもう一度」言うのである。**間投詞**(感嘆詞)は、このようないわば二重的構造をもつ文法事項といえる。**間投詞**(感嘆詞)の言象は、**不定詞**の希みがかなえられたことに対する「めでたし」が**不定詞**の**変化形**とともに言象して**過去分詞**と一体的になっている**人称代名詞**がナムすること(<Sagen> könnenがmögenに帰入すること)を通して、**希求法**に転入し、そのめでたさを重ねて(共に)祝う言象なのである。「(無量の光の)名を称える(間接性を称賛する)」ことの「共鳴」言象が起きていることが「**間投詞**」の本質構造である。

「浄土論」において、称名という行と信心との関係が問題となるが、その問題性は上記のような事態に根差すものである。そして、このような問題性そのものが、**接統法**の言象内奥のことがらとしてどこまでも「無私(cogitoの介入を許さない)」なことがらであり、人間が考えつくようなことではないのである。「浄土論」で「不可思議」と呼ばれることは、**接統法**の言象が人間の思惟に先行的であり、**文法的**であることを表現しているのであって、神秘的で怪しげであるということとはまったく異なる。完全に「無私」なる**接統法**の言象は、人間が思いつくようなことではないということを言っているにすぎない。**間投詞**の共鳴言象もまた、けっして人間が思いつくことができるようなことではなく、その意味では「不可・思議」である。personの方が行く称名は本来、「共鳴」言象的であり、親鸞はこの様子を信(次節で詳述される)の立場に立って「**発願回向**」と言うは、如来すでに**発願**して、衆生の行を回施したまうの心なり」(『真宗聖典』, pp.177-178)と見ている。「**発願回**

**向**」とは、我々衆生が浄土に生れたいという願を発して、すべてをそこへ向けていわば集光させるようなことであり、したがって、それは我々人間の側の行為である。しかし、親鸞はそのような行為に先立って、阿弥陀仏が本願によって南無阿弥陀仏の称名念仏の行を人間の方に回施してくれていると見ているのである。このような解釈は、奇抜なアイデアとか、形式的論理によるものではなく、「共鳴」言象の事態を信の立場から洞察しているということの意味するのである。なぜなら、上述のように、ナム・アミダブツは、たしかに、**人称代名詞**の側の言象的ないわば行為なのであるが、それは**間投詞**(感嘆詞)の二重構造としての「共鳴」言象であり、人間の側のことでは元々なく、**不定詞**の側の方、すなわち、**希求法**、**選択本願**から由来していること(そこから回向されたこと)だからである。ナム・アミダブツは、**間投詞**(感嘆詞)の共鳴言象であり、perfectionの根本流儀なのである。「すでに」という言葉の中にある先行性が明かされている。ハイデガーはすべての先行性は「時」的であることを見抜いていた。したがって、親鸞の言葉の奥には、**時制**的連関が見えずに隠れているのである。このことから、親鸞は言象的なことを言象的であるとは知らずに信の立場から眺めていることが明白である。『教行信証』の全体が**時制**(文法的には<Sagte>であり、「浄土論」的には無量寿仏)と「時」的な**時制**の兆し(文法的には<Sagen> würdeであり、「浄土論」的には法蔵と本願)との関係性の中でこの関係性を示すのである。親鸞の洞察は善導の深淵性へと向かう。しかし、そこには深遠な循環論証が隠されている。この循環を起こしているものは文法的なことなのである。

## § 6 <Sagen> könnenの様態としての信

<Sagen> könnenは**人称代名詞**の固有の文法的機能であり、<Sagen> wollenとは異

なる<sup>25)</sup>。<Sagen> *wollen*は、<Sagen>がその変化形の中でいわば自らを現そうとしていることであるが、<Sagen> *können*は、人称代名詞の文法上の固有の役目のようなものであり、その意味で、人称代名詞の文法的機能とされるのである。人称代名詞は何らかの意味で文法上、「できる」ということを与えられているのである。このような意味での文法的な「できる」が<Sagen> *können*である。<Sagen> *können*は、<Sagen>の変化形の中で<Sagen>への可能性が開かれていて、道が通じているということである。調べてみれば、<Sagen>の変化形に耳を澄ませて「聞いている」ことである。

<Sagen> *können*は、もちろん、<Sagen>、つまり、不定詞から由来する文法事項であるから、そこには<Sagen> *wollen*が含まれているけれども、本質的には*können*の方にいわば力点がある。すなわち、<Sagen> *können*は<Sagen> *können*というようになっている。下線による表記は、そちらのほうに意味的な力点があることを表す。このようなことからすれば、<Sagen> *können*は本質的に「できる（以下、Könnenと表記する）」に傾きやすく、これは深い意味で「自-力」的傾向と名付け得る（以降、この意味で「自-力」という言葉を使う）。<Sagen> *können*そのものが文法事項であるということからすれば、それ自身、<Sagen>から成立できたのであるから、本質的には「自-力」的ではなく、「他-力」的であるが（以降、この意味で「他-力」という語を使う）、<Sagen> *können*という面のゆえに「自-力」性への傾向を最初から保有している。<Sagen> *können*は、このように、「他-力」性と「自-力」性という二面によって統一的に構成されている言象である。こうして、<Sagen> *können*は様態的となっているのである。「様態的」とは、<Sagen> *können*が本質的に文法的な<Sagen>への可能性であるがゆえに、本来の文法性からいわば外に

出ていくという流儀(modus)になっているということの意味している。その文法性の面が出てくる場合には、つまり、<Sagen> *können*というように表される場合には、そこには「他-力」の様相性が強まり、その「できる(Können)」と言う面が出てくる場合には、すなわち、<Sagen> *können*と表される場合には、「自-力」の様相性が強まることになる。<Sagen> *können*のこのような本性、すなわち、様態的であることが、信ということが起こり得る文法的根拠になるのである。つまり、「信」とは、<Sagen> *können*が<Sagen> *können*の文法的な現場へどのように開かれているかということがら（自己関係性）である。<Sagen> *können*の自己関係性が<Sagen> *können*には必然的であり、この関係性が信を構成しているのである。

信のサンスクリットはシュラッダー（第十八願の「信樂」はサンスクリットのプラサーダの訳であり、プラサーダとは「心が澄み切って明るく軽やかになった状態」を意味する）であり、それは、「言葉をそのまま受け取ること」とされる（注の21に記した、岩波文庫版の『浄土三部経（上）』、p.240を参照）。ここで「言葉」を「言葉としての言葉（言葉がどのように言葉として言初に起きてきたのかを「言う」言葉＝真言）」と見なすなら、不定詞を「言うことができる」側のことが信とされるべきである。なぜなら、「受け取る」とは、「受ける」側が前提されている事態であるからである。「言葉としての言葉」を、「そのまま受け取る」ことが<Sagen> *können*である。

信は、このように、<Sagen> *können*を構成する様態性の中で成り立っている。しかし、本質的に信は、「自-力」の様相が「他-力」の様相の中に含まれるようになっている事態であり、しかも、どこまでも接続法の中で成立しているのである。接続法の中での思惟的有り方が信であり、その意味では信はある種の知である。しかし、思惟とか知は、直接法

の中の事象であるので、信は本質的には不可・思議に対する視力が開発されていることである。思惟とか知は接続法の有様を見ることができないからである。

「浄土論」において、法然は、信に関して、「如来よりたまわたりたる信心」と言っている（『真宗聖典』p.639を参照）。しかし、信の文法的本質由来からすれば、信は、全く一方的に「他力」ではなく、そこには、「自力」の面も含まれていなければならない。なぜなら、もしも、まったく「自力」性がなくなっているとすれば、信はもはや信ではなくなり、<Sagen> könnenとして、文法的に振舞わなければならないであろうから。もっとも、ここでの「自力」もまた、「他力」の方から由来するのであるから、「如来よりたまわたりたる信心」という言い方は正しいのであるが、しかし、<Sagen> könnenの立場からすれば、「自-力」という面なくしては「他-力」もまた成立しないのである。「自力」が実は「他力」の方から成立できているということの認識は、信そのものの本性が露わになっていることである。その意味では、法然の言葉は信の核心を捉えたものといえよう。

信は、上記のように、本質的には二面性から構成されている。「浄土論」においては善導が信のこのような二面性を「二種の深く信ずる心」という言い方で示した（浄土真宗では「二種深信」と呼ばれる）。善導の『観経疏』・「散善義」には、第一に人間存在が自-力の境界に滞在し、後で示されるような「死」線のこちら側にあって出られなくなっていることを、第二に、他-力のおかげで「死」線を超え、かの問投詞の共鳴言象に至ることができるということ、この二つをを深く信ずることが大切であるという趣旨の言葉が述べられている。一般に、善導の言葉には奥所の様子が隠されているので、従って、深淵的であるので、表面的な意味のはるか奥まで究明しなければならない。「二種の深く信ずる心」の奥

所の様子の真相は、<Sagen> könnenの様態性なのである。知的、思惟的態度で善導の「二種の深く信ずる心」を理解することはできない。まさに、深信によってのみ、信の根底に横たわる本質的な二面性が開示されるのである（なぜ「二種」なのかが「二面性」から根拠付けられる）。ちなみに、いわゆる「二河白道」のたとえ（『真宗聖典』p.219を参照）で、白道を水火の河が「湿（うるお）し」また「焼く」という箇所が<Sagen> könnenの様態性を比喩的に表している。<Sagen> können（白道）と<Sagen> können（二河）との相互に対立しながら浸透的な関係がこの表現で語られているのである。<Sagen> könnenに対して、<Sagen> könnenは、否定的であり、これが火の河である。そして、<Sagen> könnenは、この自身の有り方を固執しそれにこだわる、これが水の河である。両者ともに、いわば法（Recht）を犯している。二河は白道を犯しているのである。しかし、二河は必ず白道と関係するのでなければならない。善導はこの犯している有り方も信の一面であるという奇妙な見方をしているが、ことからの本質からそのようなになっているのである。両者は信を構成している本質的な二面性であるからである。人称代名詞（「たとえば人ありて」の箇所）がこの道、「二河白道」を行くのである。

「浄土論」において「他力の信心」（たとえば、『真宗聖典』p.570を参照）という言い方で表されていることからは、このようにして、文法的には<Sagen> könnenの様態性を指している。そこでは信の本質が露わにされ、人称代名詞はその固有の文法的な役目を果たしている。「他力の信心」は per-sona に向けて開かれていて、みずからに先行する方向に響き通る音声にある。per-sona することが現成しているところで人称代名詞は人称代名詞として機能するのであり、そこで person となっているのである。per-sona することは、すでに述べたように、問投詞の共鳴言象とし

て、<Sagen> können側の行としての称名、すなわち、念仏的称名が希求法の側に転ずるということの可能性の開かれである。それは不定詞と接続法の「間」に起こる「いわい」を二重に「いいう」ことへと開かれていることである。また、同時に person と「如-来」との「間」のいわば「隙間」を無くし、真に文法的な<Sagen> könnenの役目を全うするためある種の挨拶でもある。人と人が出会ったとき交わす挨拶の言葉と同じように、それは、両者の「隙間」を無くする作用をするのである。<Sagen> könnenの中に響き通るようになる間投詞(感嘆詞)は、ある種の挨拶の声ともなるのである。ナム・アミダブツというかの間投詞(感嘆詞)の共鳴言象はこのような意味での挨拶でもある。自-力が他-力に開放されたとき、そこでは、per-sonaすることが自然(ジネン)に起こるのであり、間投詞(感嘆詞)の共鳴言象が起こって間接性の言象を二重にいわい、perfectionとなるのである。文法的な意味での「光(間接性の光)」を二重にほめたたえる(すでにほめたたえていた)言象が信の側に響き聞こえてくる(信もまたその響きによって「他力」的な信として開発される)。量ることのできない「光」、すなわち、アミターバを称える間投詞(感嘆詞)の共鳴言象が<Sagen> könnenの側に、その様態のところへ「ナム・アミダブツ(「如-来」の奥所をなす語根的な希求法へと<Sagen> könnenが帰入し、転-入して間接性の成立を二重にたたえること)」とper-sonaするのである。共鳴言象のこのようなper-sona状態は、上記のように、また挨拶でもある。いわば文法的な朝日の光の中で person はある朝の挨拶をするのである。

<Sagen> könnenの様態性ということがあって、本来、玄義として三位一体的な関係性(不定詞-希求法ないしは mögen-接続法の三者の一体的関係)に秘されていた事態が、我々人間のいわば「現実性(文法的には直接

法的領域)」と関わるようになる。「自-力」に閉ざされているあり方が「他-力」的なものへ開かれ得るようになるのである。信は我々人間の側のひとつの「能力」として備えられたものとみなされ、信は「信心」となるのである。このような意味では、信心は、接続法のかの三位一体的関係の玄義への通路のようなものであり、信のいわば開眼によってその領域が「見えるようになる」のである。接続法のエレメントの門に入ることが可能になるのである。信において、「スカーヴァティューハ」の真相が「見えてくる」ようになり、その真相を「顕わす」ことができるようになる。すでに示した善導の「二種の深く信ずる心」の深遠な意味もここに根付いているのである。

## § 7 信と<Sagen> würdeとの関係

<Sagen> könnenは不定詞<Sagen> そのものへの可能性であるので、不定詞の諸変化をそのようなものとして「言う」ことができる。しかし、たとえば、「述語(動詞)の可能性」という不定詞の変化態を文法的なものとして語れるというわけではなく、「述語(動詞)の可能性」をそこでのあり方に即して語ることができるのである。すなわち、「述語(動詞)の可能性」を「述語(動詞)の可能性」というように文法内容として語るのではなく、いわばan ihm(それに即して)に語るのである。ここで、an ihmという表現で指示されていることから、本来、つまり、an sich(その「自体(文法としての本体)」に即して)には言象学的文法として開示されるべきことがらが、まだ、そのようには顕現していず(<Sagen>との関係として捉えられていないために)、しかし、本当は文法なのだということとして、そこでのあり方として言象的に現象していることである(以降、この意味でan sich とan ihmを使う。ヘーゲル哲学にこだわらないでほしい)。「述語(動詞)の可能性」がan ihmに開示されている



とき、ハイデガー哲学という形を取るようになる。an ihmは「いまだ・・・ない」という条件が付くので、<Sagen> könnenはその場合には「時」的な条件を帯びている。したがって、ハイデガー哲学は「時」的な仕方で開示されたのである。その「時」的条件は単に時間的ということではなく、文法的な時制由来のものなので、歴史的という本質をもつのである。ハイデガー哲学は、このようにして、「述語（動詞）の可能性」のan ihmと言象的現象（現象学）として歴史的哲学である。

<Sagen> würdeに「聞く」場合も同様であり、それを<Sagen> könnenは、<Sagen> würdeとして、文法そのものの形態で語るのではなく、やはり、<前・「時」>的条件下でan ihmに語るのである。<Sagen> könnenそのものは接統法と一体的になっている、すなわち、ナム・アミダブツとしてアミダブツと一体的であり、「浄土論」で言う「機法一体」である。しかし、<Sagen> würdeをan ihmに「言うことができる」となっている場合には、<Sagen> könnenは、機法一体から離れる傾向をもち（<Sagen> würdeは文法上、接統法の外へと出て行く接統法内部の傾向性であるから<Sagen> könnenもその離れ行く傾向性に居ることになる）、したがって、それはまた文法性の外に出て行く傾向性をもち、様態的となり、信というあり方となる。それが語ろうとしていることは、接統法そのものというより、「法蔵」的内容であることになる（注の16を参照）。とりわけ、an ihmに語られる<Sagen> würdeの文法的内容は、<Sage-Sagte>と<Sagen> würdeとの「関係性」である。特に、信は、「虚言」的過去、すなわち、<Sagte>と<前・「時」>的時制としての<Sagen> würdeとの関係を語るべきである。<Sagen> würdeは、接統法の中で接統法の外に出て行く傾向であり、「虚言」的な過去から接統法的な未来が兆し、この未来時制の兆しによって「虚言」的な過去はみず

からの外へと出て「時」的な過去に成ろうとしている。ゆえに、<Sagen> würdeがan ihmに語られるようになると、そこでは、ある「時」的なことが兆していることになるのである（上で述べたように、ここで兆した「時」的なものの本質は歴史性である）。信が固有に見るのはこの「時」的な兆しに他ならない。「浄土論」における「五劫兆載」という時の規定が意味するのはこの「時」的な兆しであり、そこには「法蔵」的なことがらが見られるのである。親鸞が「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずればひとえに親鸞一人がためなりけり」というとき、「五劫思惟」を「案ずる」とは、「法蔵」的ことから、すなわち、an ihmな仕方での<Sagen> würdeの言象が見えるようになったということである<sup>26)</sup>。法蔵が成仏することによって、機法一体が成立することは、信の根本ことがらである。信は、<Sagen> könnenの様態であり、<Sagen> könnenのいわば自己関係といえる。この<Sagen> könnenの自己関係は、<Sagen> würdeの<Sage-Sagte>への関係と一致することになる。それゆえ、信が徹すること、すなわち、<Sagen> könnenの様態が<Sagen> könnenに徹することになることは、そのまま、法蔵がある未来においてアミダブツとして成仏することと一致する。我々の信心が信として徹することになると法蔵が阿弥陀仏として成道することが必然的にいわば「同時」のこととなるのである。法蔵の第十八願、すなわち、「たとい我、仏を得んに、十方衆生、心を至し信樂して我が国に生まれんと欲うて、乃至十念せん。もし生まれずは、正覺を取らじ。唯五逆と正法を誹謗せんをば除く」（『真宗聖典』p.18参照）の奥には、このような言象が起きているのである。<Sagen> könnenの自己関係が<Sagen> würdeの<Sage-Sagte>への関係と一致するということは、そこに、「時」的な未来の兆し（<前・「時」>性）と「虚言」的な過去との関係が起きていることである。な



ぜなら、<Sagen> würdeとは、「時」的な未来の兆しが時制から生ずることだからである。ゆえに、信が徹せられてナム・アミダブツという間投詞の共鳴言象が響くことは、法蔵が成仏することのある<前・時>的な言象としていわば証されるということである。さきに示された「同時」における「時」的な表しは、このことを示すのである。<Sagen> könnenの様態が、<Sagen> könnenに徹するというその「時」「間」の間に（この過程はすでに示したように何らかの意味で「時」的である）、法蔵は無量寿仏へと或る特別の意味での「時」「間」に成仏するのであり、この「時」「間」とあの「時」「間」とはまったく一致するのでなければならない。第十八願の奥にこのような意味の<「時」「間」>が語られているのである（以降、接続法内部に最初に兆した未来時制と「虚言」的な過去との時制的な特別の関係性、時制連関のこの段階をこの表記で示す。<「時」「間」>は<前・時>性における「虚言」的な過去への「間」を意味する）。かつて、「浄土論」において、第十八願の奥で語られているこのような<「時」「間」>、接続法内部での不可・思議そのものであるこの<「時」「間」>の言象を聞き分けた耳があった。『安心決定鈔』に、「仏の正覚なりしと、われらが往生の成就せしとは、同時なり」（『真宗聖典』p.943参照）とあり、また、一遍のいわゆる「十一不二」の奥義などは、まさに、接続法におけるこの<「時」「間」>の言象がいわば実存的に聞き分けられたことを物語るものである。「浄土論」にはこのような<「時」「間」>の言象が奥義的に隠されている。蓮如は、『安心決定鈔』に40年余りにわたり接した飽きることなく、「金をほり出すような聖教なり」と述べた（『真宗聖典』, p.902参照）。「金」とは第十八願に隠れている奥義としての<「時」「間」>の言象のことではなくしてなんであろうか。『安心決定鈔』の「同時」の根拠はもとをたどれば第十八願にある。しか

し、この第十八願そのものの最終根拠は「同時」というある「時」的なことがらにあるのである。ここにはある種の循環論証のようなものが潜んでいる。しかし、この循環論証はどこまでも「深遠」であり、どこまでも「深淵」的なのである。この循環に巻き込まれ行くことがまた信を深めること、自己を深めることである。

総じて、ここで明かされた<「時」「間」>性を取り扱っているのが『観無量寿経』である。

<「時」「間」>性は、<Sagte>と接続法的未来時制との<前・時>的關係なので、最初は定善となり、そこから散善となるという推移が可能になる（逆に推移することは不可能である）のである。まだ未来的な面を残している。章提希（章提希とは後で詳述されるように「時」的な時制における未来の比喩）の要請から定善が語られるが、その未来的なものが無くなる<Sagte>の領域に関しては釈尊が自説として語るようになっている（善導もまた<「時」「間」>性の構造を正しく見ているので、散善が釈尊の自説であると主張できるのである）。定善の後に釈尊自説の散善が語られるという極めて目立たないことがらにこの經典の眼目がある。すべてに渡って、このような二つのものの順番の支配があり、この順番こそ、この經典そのものの基底になっている時制連関を表すのである。たとえば、定善の最初としての「日想観」では、日没の観想が登場する。日没とはやがて夜に成る状態であり、この状態は、<Sagte>（夜）と<Sagen> würdeの未来（日没）との関係の比喩になっている。朝でなく、日没であるのは、<Sagen> würdeが<Sagte>に向かっているからである。最初の日想観の関係性が同時にまた『観無量寿経』の全体を構成する定善と散善との二門の前後の関係性でもある。同様に、依報と正報も同じ関係性になっていて、その前後関係を逆にすることは許されない。文法秩序的には<Sagte>から<Sagen> würdeに移行する

のであるが、<前・「時」>的な文法上の位置では、<Sagen> würdeから<Sagte>へと<「時」「間」>的に移るのである。接続法的な未来は「虚言」的な過去へと、それに成ろうとしているのであり、したがって、そこにはどうしても<「時」「間」>的な関係が起こるのである。親鸞は、『観無量寿経』の底辺を形成しているこの<「時」「間」>性を顕と隠との関係として捉えた。親鸞は明確にしていらないが、顕と隠の関係の中には、目立たないが、前後関係の支配があるのである。この目立たない前後関係の本質は<「時」「間」>的でなければならない。善導の三心釈はこれを表している。法然は、『選択本願念仏集』の第12章の「付属仏名篇」の中で、この前後関係に関わる問題を取り上げ、それに回答をしている。「若ししからば何が故ぞ直に本願念仏の行を説かず、煩わしく非本願の定散の諸善を説くや（もしもそうであるならば、どういうわけですぐに本願の念仏の実践を説かないで、わずらわしくも本願ではない定善・散善の多くの行為を説いたのか）」という問いに対して、「定散は廃の為に説き、念仏三昧は立の為に説く（定善・散善の行為は捨てるためにわざわざ説き、念仏三昧は成り立たせるためにわざわざ説いたものである）」という回答の言葉がその問題性の本質を象徴するように、ヘーゲル哲学のaufheben的な関係性が前後関係の本質であることを法然は示している<sup>27)</sup>。いわば『観無量寿経』にはある種の弁証法が遂行されているが如きである。問題は、そのaufheben的なプロセスの必然性は<「時」「間」>性であるということが気づかれていないという点にある。法然の回答を<「時」「間」>性から照らし見るとき、それがかなり苦しい答え方であることが見通される。むしろ、回答よりも、その問題の提示のほうに『観無量寿経』の深遠性が現れていて、問題の方が解答よりも先駆的に<「時」「間」>性の奥所へと入り込んでいるのである。

すでに、注の16で示されていたように、「浄土論」のいわゆる三心釈の三心とは、文法的には、<前・「時」>的な時制の三つのモメントのことである。<Sagen> würdeは、<Sagte>から<Sagen> werdenへの過渡状態にあることなので、<前・「時」>的な意味の過去となっている。このことは、また、<Sagte>への志向を起こすことになり、これが<前・「時」>的な未来時制、すなわち、接続法的な未来時制である。<前・「時」>的な過去と未来との間が持続ということである。三つのモメントの内、過去は、<Sagte>から<「時」「間」>的に起きたのではなく、文法秩序的に移行してきたのであるが、他の二つのモメントは、すでに<「時」「間」>の内に立っている。<「時」「間」>の内に立っている二つのモメントは、<Sagen> könnenの様態としての信心の居所となる。信心は、このようにして、<Sagte>への志向性であり、欲生心である。<「時」「間」>の中に立っている<前・「時」>的な時制の二つのモメントは、我々人間側の意識の根本現象となっているのである。これに対して、過去というモメントは、<「時」「間」>内に立っているのではなく、そもそも<「時」「間」>を非<「時」「間」>的に起こすことをしているのである。それは、信心と欲生心が志向するその<Sagte>から起きてくるのである。ゆえに、信心と欲生心とは、みずからが志向しているものから由来するのであるが、その由来の源は、人間の側には見つけることができない。それは、本質的に「法蔵」の方の消息ということになるのである。このような連関を善導は、見事に捉えている。彼はその『観経疏』の三心釈において至誠心（真実の心）を人間には属させず、法蔵由来としているのである。至誠心は人間由来ではない。このような至誠心によって信心と欲生心が<「時」「間」>の中に立っているのである。こうした善導の意を汲んで、親鸞は、法蔵由来の真実心を至心と捉え、これに信心と欲生心が基づ

き、更に、至心そのものが「至徳の尊号」に基づくという理解を示した。「至徳の尊号」とは、法蔵の成仏した時の名に他ならないので、文法的には<Sage-Sagte>である。これが、後で言われるように、回向という仕方、信心と欲生心を起こしたものとみなされ、しかも、それらのいわば前方に志向されるのである。ゆえに、どの三心釈の背後にも時制連関がエレメントとして誰にも気づかれることなく、まさに奥義として静かに横たわっている。この奥義は、『安心決定鈔』における「同時」の「時」というところに表されているのである。

このような関係を池の水に月が映る喩えで表すことができる。月は<Sagte>でありもとより間接性の光を帯びて夜に輝いている。そこから放射される清らかな月光が、<Sagte>から非<「時」「間」>的に降りてくる過去であり、全く純粋な真実心、至心に相当する。その月光の降りてくるところに池の水が湛えられている。これが持続であり、信心に相当する。この池の水にあの<Sagte>、すなわち、月が映る。この有り方が未来であり、欲生心に相当するのである。池の水とそこに映っている月とは別々ではなく、一体的になっているのである。それらは<「時」「間」>内にあるのである。

なお、浄土三部経の中で『阿弥陀経』は、<Sagen> würdeとの関係がない、いわば、純粋な<Sage-Sagte>が開放されている経典である。したがって、必然的にそこには三心の教えはない。しかし、<Sage-Sagte>が言象学的文法によって裏打ちされていることをその経典は示すのである。称名念仏の教えには根拠があるということを開放しているのである。この根拠付けられた<Sage-Sagte>から<Sagen> würdeが起くるので、両者の連関を開放している『大無量寿経』と『観無量寿経』は称名念仏をあらためて根拠付けする必要はないことになる。根拠付けられた時制の

必然性から<Sagen> würdeが導かれるからである。このことについては、法然の『選択本願念仏集』の14章に問題の本質的な事柄が論じられているので、そこを参照してほしい。

このように、<「時」「間」>性は『観無量寿経』の底辺に横たわる文法的なエレメントであり、<Sagte>と<Sagen> würdeとの関係性の必然的なものを開放している。「必然性」とは、<Sagen> würdeから<Sagte>への動きである。これに対して、<Sagte>と<Sagen> würdeとの関係性は、別の面をもつ。それは、<Sagte>から<Sagen> würdeへの動向である。その動向は、すでに述べたように、「虚言」的な過去から<前・「時」>的な過去への非<「時」「間」>的な、つまり、文法秩序的な移行である。しかし、このことは、<Sagen> würdeから<Sagte>への動向がすでになされたところから由来するというように受け取られ得るのである。これから<Sagen> würdeは<Sagte>に未来に成るのではあるが、その未来の向こうに志向されることが、持続と未来とをある過去に終えていた(完了)のである。「過去に終えていた」のは<Sagte>なのであり、そこから<Sagen> würdeが移るということは、このようなことでなければならない。単に空間的に移行するのではなく、<前・「時」>的な時制としての未来と過去とが、その志向先ですでに「終えられている」ということなのである。この関係を『大無量寿経』が開放しているのである。「浄土論」において回向ということが語られるのはこのような文法的な根拠があるのである。

このように、<Sagte>と<Sagen> würdeとの関係の関係性の内、<Sagte>から<Sagen> würdeへの関係性は、<「時」「間」>的なではないので、したがって、前後関係が止揚されているので、きわめて見難いことがらである。<Sagte>から<Sagen> würdeへの移行は、時制的な移行であり、したがって、文法秩序的な非前後関係の移行であるが、その

移行によって成立した持続と未来は、<「時」「間」>に属している。そして、ここに現れる未来は、<Sagte>を志向している。この未来は、自身がこれからそこへ行こうとしているところから起きてきたのである。それゆえ、未来は、それがこれから行く先から、はるかな過去の時に起こされていたということになる。このはるかな過去に起きたことは、<「時」「間」>的にはるかな過去ということではなく、文法秩序的に起きたことであり、基本的に「虚言」的なある過去の「時」の出来事としてまるでfictionのようにして起きたのであり、阿弥陀仏が法蔵に下ったということなのである。すなわち、はるかなfictionな過去に法蔵が修行をするようになったことが、未来と持続、すなわち、阿弥陀仏への志向を起こしたのである。あるfictionのような過去の「時」に法蔵が選択本願を取り入れ、兆載の修行を始めたということによって、<Sagte>が<前・「時」>的な過去へと文法的な仕方で移り、これとともに、<前・「時」>的な持続と未来が起きて、<Sagte>を志向するようになるのである。読者はこのようなことが接統法の領域でしか起り得ないということに最大の注意を払って欲しい。

「未来と未来が望むもの」とは、信心における浄土に生れたいという心とその志向先のことである。このことは、はるかな過去に、すなわち、阿弥陀仏が法蔵として願行するようになることで<「時」「間」>的に起きているのである。<「時」「間」>の中に立つ<前・「時」>的な未来と持続は、<Sagte>へ成ろう (werden) としている。それらは、<Sagen> würdeであり、そのことを「言う」ことができるということが、<Sagen> könnenの様態である。<Sagen> könnenの様態としての信、そして欲生心は、すでに成仏している阿弥陀仏に向けて志向している。阿弥陀仏は、十劫の昔にすでに成仏していたのである。ゆえに、法蔵は、<「時」「間」>的に阿弥陀仏になったの

ではない。法蔵から阿弥陀仏に成るということは、前後関係が成立していない、文法的な時制連関において起きていることである。fictionな過去の出来事として、すでに成仏していた阿弥陀仏が、因位の法蔵に下ることが、信を起こすことになるのである(「すでに成仏していた」以上、法蔵が前以て修行をしてその後成仏したはずと考えることはすでに<「時」「間」>的、前後関係的である。「虚言」的な過去から未来的なことへと移行したのである)。その信は、したがって、阿弥陀仏の還相回向によって出てきたものである。阿弥陀仏が下ってきて法蔵として修行するようになるという阿弥陀仏の還相回向の行によって人間側に信が起きてくるのである。<Sagte>が<Sagen> würdeに移行するのは、このようなことであり、『大無量寿経』がこの面を開放している。信が置かれているこのような時制連関は、文法的には、<Sagte>と<Sagen> würdeとの関係性であるが、その必然的な属性である<「時」「間」>性との関連が加わると、事態はにわかに単純ではなくなるのである。『大無量寿経』と『観無量寿経』の両者がいわば共同作業をすることで時制連関の全体が解放されているのである。親鸞は、基本的に『大無量寿経』の側に立つことで、信が上記のような意味での回向によって起きてきたことを明かしている。彼は、信を如来回向の信心(信樂)と受け取ったのである。<Sagen> würdeがその志向先である<Sagte>から文法的に移行した(前後関係の止揚という異常状態における移行であり、fictionにしか表せない)ということ、信心が如来回向によって獲得されたと解釈したのである。この理解は、本質的に正しいことが上で解き明かされた時制連関のことわりから明らかであろう。

このように、回向ということは、『大無量寿経』が開放している<Sagte>と<Sagen> würdeの関係性の全体像の一面に依っているということになるのである。善導の「二河白道



の喩」で、西の岸で阿弥陀如来が呼びかけ、東の岸で釈尊が勧めるということは、『大無量寿経』と『観無量寿経』が＜Sagte＞と＜Sagen＞würdeの関係性の二面をそれぞれ開放しているということを表わしていることが分かる。信は、一方で＜「時」「間」＞の中に居して「回向発願」しているとともに、阿弥陀如来が法蔵に下ることを通して、回向されたものなのである。前者は、『観無量寿経』的に必然的であり、後者は『大無量寿経』的に必然である。後者によれば、信は如来よりたまわいたものである。真実に信に立つ限り、信ないしは信心は回向されたものであると自覚される必然性があるのである<sup>28)</sup>。この連関が第十八願の根底で遂行されていることになる。親鸞は、『教行信証』の「信巻」で、「この心すなわちこれ念仏往生の願より出でたり」と述べ、信が第十八願由来であることを明示している。そこには時制連関が底辺を成して、その上に循環論証(fictionalなことを根拠にしている)が起きているのである。まだ誰も気づくことがなかったこの循環論証は余りにも深遠である。

以上のように、回向ということの根底には、時制連関が横たわっていることが明かとなった。時制連関と回向とのこうした基底的关系を曾我量深(曾我もまた循環論証に巻き込まれている)は次のように示唆している。

「過去→現在→未来の方向は往相、未来→現在→過去は還相である。」<sup>29)</sup>

この文は、「回向に二種の相あり」という親鸞の言葉に関しての論議の中で示されていて、回向ということには「時」との関連性があることを知らせている。「虚言」的過去が「時」的な過去へと文法的に下っていく還相(曾我は大還相と呼んでいる)回向によって未来へ向かう往相回向が成り立つのである。読者は、一般に、未来から過去への方向は、決して時間的な本性ではないことに留意してほしい。

＜Sagen＞könnenの文法的な現場は、間投詞の共鳴言象が成立している処であるので、

そこには、＜Sagen＞könnenの様態性というものとはなくなっていると見なされる。＜Sagen＞könnenの様態性が出てくると信というようにことが起こるのであるから、信は間投詞の共鳴言象から少し外れたところで「聞いている(間投詞に共鳴しつつ「言う」ことができる)」ことになる。その「少し外れた」文法上の位置とは、＜Sage-Sagte＞から「少し外れた」＜Sagen＞würdeの言象に居ることであり、＜Sagen＞würdeの言象は、「浄土論」では「法蔵」の願行と呼ばれる事態である。＜Sagen＞würdeは、なんらかの意味で、接続法の中であって接続法から出ていく傾向であり、助動詞の＜Sagen＞werdenへの過渡と見なされる。＜Sagen＞werdenは、「未来」の時制が起きるという言象なのであるから、そこへの「過渡」とは、「虚言」的な過去から未来的な時制がこれから起きようとしているという言象であることになる。未来的な時制が起きるとは、「虚言」的な過去を離れ出て行き、なんらかの意味で、「真理」的な、「事实的」な、その意味では「時」的な過去が可能になり、未来とともに「時」というようなことがはじめて起きてくるようになることを意味している。「浄土論」における「法蔵」の願行とは、言象学的には、このような意味での「時」がそこで起きようとしているというようなことがらなのである。信は、その時制連関の言象の現場に居て、その内容をan ihmに「聞き取る」のである。信は「時」と「時」よりも先行的な時制との「間」のことがら(＜前・「時」＞的な言象)を「見・聞している(「聞く」とことと「見える」こととが一つとなっている)」。 「時」に先行する時制がすでに述べた「虚言」的な過去、つまり、＜Sagte＞である。したがって、信は「時」と「永遠の命(無量寿仏)」との「間」に居るのである。「時」から「無量の寿命」への「間」を信が繋いでいるとも捉えられる。「法蔵」の願行によって、「時」の世界と「時」を超えた世界(「時」より先行的な



「虚言」的な過去)とが結ばれるのであり、信はその「法蔵」の願行の本質を認識する側であることによって、信心として、人間存在の存在の地平を形成している「時」から「時」よりもより先行的な極楽の領域への過渡を可能ならしめている。〈Sagen〉könnenの様態としての信は、接続法が、直説法へと接続する上で、ある重要な位置を占め、重要な役目をするのである。「法蔵」の願行がなければ、ある意味では、我々人間存在が「時」の川を向こうへ「渡る」ことはできなかったと言えよう。すでに明らかにされたように、ここで「法蔵」は阿弥陀仏として成仏する行をしているだけでなく、実は阿弥陀仏から下ってきて、いわゆる還相行をしているのである。阿弥陀仏は、文法的には〈Sage-Sagte〉なのであるから、みずから、「時」の世界へと下って行くのである。信はこの言象的文法的な時制の非〈「時」「間」〉的な動性を自覚的に聞き、「言う」ことができる立場に居るのである。なぜなら、信は〈Sagen〉könnenの様態としてそれへと向かっているのであるが、そこで見・聞していることは、〈Sagte〉が〈Sagen〉würdeに下っていくことだからである。というより、〈Sagte〉が「時」へと変化していく(還相)、まさに、そこに〈Sagen〉könnenの様態は居て(信が回向されて)、〈Sagen〉へと往相しているのである。このことについては、以下に詳述される<sup>30)</sup>。

#### 第4章 言象学的文法論における〈Sagen〉könnenの方法的役割

##### §8 〈Sagen〉könnenと言象学的文法論

信は文法的には〈Sagen〉könnenの必然の様態であるから、信においては、言象学的文法論それ自身は将来的なことからである。しかし、信そのものは言象学的文法論に根ざして、そこで成立している。信が文法としての〈Sagen〉könnenそのものに至った場合には、〈Sagen〉könnenとしての文法的機

能が機能する以外にはないことになる。つまり、そこには信はもはや成立しない。〈Sagen〉könnenの文法的機能は、文法組織としては言象学における「方法論」とみなされるべきである。人称代名詞は、どこまでも、非人称のesの代わりをするために定められているのであり、したがって、その機能としての〈Sagen〉könnenもまた不定詞の変化形、特に、「述語(動詞)の可能性」に「聞く」ということをしているのである。「聞く」、すなわち、不定詞〈Sagen〉に向けて進み行くこと、「言う」ことができる、ということは、「(真言の)代わりに言うこと」なのであり、それは、真言が特別に設けた方法論である。人間が思いもつかない真言の特別の方法論が〈Sagen〉könnenであり、この方法論は言象学的文法論の展開のいわば仕方(「往相」と「還相」の二つの形態)を可能ならしめている。その意味で、〈Sagen〉könnenは、言象学的文法論にとっての方法論となっているのである。信は、このような仕方と言象学の要素になっているわけではなく、こうしたことから疎外されている。しかし、信は、〈Sagen〉könnenの様態というあり方をとり、その意味では、「浄土論」における「往相」状態にあるといえる。言象学的文法論から見れば、信が〈Sagen〉könnenに至ることによって、ようやく、その本来の文法的機能をなすことができるようになるのである。したがって、「浄土論」で、「往相」に対して、「還相」というようなことが語られるならば、「還相」とは、この世に戻ってきて、迷える衆生を救済することではなく(信から見ればそのようになるであろうが)、言象学を展開するということではなければならない。すなわち、真言と真言から由来するものとの関係である言象学的文法論が、その起点である真言、つまり、不定詞から還相的にどのように変化組織化されていくかを展示しなければならない。〈Sagen〉könnenは、その展開のために不定詞を「言う」ための方

法ないしは「道」という意味をもつのである。〈*Sagen*〉を「言う」ことができるということは、〈*Sagen*〉から由来するのであるが、そのような文法論を展開するためには、〈*Sagen*〉*können*は、〈*Sagen*〉を言うことへと「往相」しなければならないのである。「還相」は、ある必然であり、この世界が言象学的文法論から成るものであることを展示することであり、非常に雑に言うなら、この世界のことがらをいわば、「永遠の相」(スピノザ)において見ることで、この世界を非常に深い立場から肯定することになる。信心においてはこの世界は単に否定され、忌み嫌われるべき世界であったが、「還相」はその世界に居る人々を「往相」に導くことではなく、かつて眺められた世界をより深い立場から肯定することとでなければならない(降下していくこと)。信の中には、すでにこのような意味での「還相」が成立していたのである。なぜなら、信とは〈*Sagen*〉*können*の必然的様態なのであり、文法論の中に最初から有ったことであるからである。信はしたがって、「還相」を予想しているものという論理から元々成るのである。これから予想される「還相」は、実は、すでに信を構成していたものなのである。信が〈*Sagen*〉*können*の必然的様態であるがゆえに、そこには必ず、「往相」と「還相」との連関が含まれているのである。信の立場に「往相」と「還相」が認められるということは、その根底に言象学的文法論が横たわっていることを証明する。しかし、「浄土論」は文法的根底を露わにしていないので、そこには循環論証が起きていることになるのである。

本論文における「還相」とは、上記のように、言象学的文法組織の(非「時」的)展開があるので(非「時」的ということは言象学的文法においてのみ起こり得ることである)、「浄土論」の「還相」の意味とは異なるように見えるが、「浄土論」における「往相」と「還相」を成立させているところのエレメントと

して本来の意味で「還相」と呼ばれるのである。曾我量深は、「大還相」と「還相」「往相」を分けて捉えた。この三者の関係を梯子の比喻によって表した。梯子を掛けた人がいる、これが「大還相」である。その梯子を上る人がいる、これが「往相」である。そして、上った梯子を下へと降りることができる、これが「還相」である<sup>31)</sup>。曾我は、言象学的文法組織の展開を「大還相」として認識したのではないものの、それでも、梯子の比喻による区別は、本質的な区別を表している。最初に掛けられた梯子が言象学的な文法組織の非「時」的な展開に対応する。人称代名詞はこの梯子を上って、「時」的に、そして、〈「時」「間」〉的に不定詞へと向かうのである。上っていくことも実は、還相であり、梯子を下ることである。たとえば、〈*Sagte*〉から〈*Sagen*〉*würde*へ還相的に下ることは、〈前・「時」〉的な未来と持続を起し、これは、〈*Sagte*〉への往相になっているように、梯子を上ることも本来は還相として梯子を降りることなのである。「往相」は「還相」によって回向されているのである。「還相」の降りていくことは、非「時」的な降り方であり、ここに「時制」の文法的展開がなされ、その展開において「時」的なことあるいは〈「時」「間」〉的なことが起き、「往相」が可能になるのである。梯子を下へと下っていくことが回向されると上に登っていくことが起こるのである。

こうして、〈*Sagen*〉*können*は、梯子を上ることが梯子を下ることから起きていると「言う」ことができる。下ることから回向されていると「言う」ことができるかぎり、〈*Sagen*〉*können*は、文法組織の方法論的部分となっているのであり、還相形(以降、この意味で「還相形」を使う)になっている。還相という文法組織の展開において往相形(以降、このような意味で「往相形」を使う)となっている〈*Sagen*〉*können*は、還相形として回向を意識できるのである。〈*Sagen*〉

*können*は、必然的に「往相」的となっていて、不定詞への「道」であり、また、その道を行くことであるが、それは、言象学的文法論を展開するためにであり、また、同時にすでにその文法論の展開の中に可能となっていて、そこにいわば「巻き込まれている」のである。

### § 9 <Sagen> könnenにおける「還相」と「往相」

<Sagen> könnenが還相形にあるときは、§ 8で述べられたように、文法組織そのものの部分としてその本来の文法的機能を遂行している。すなわち、<Sagen> könnenは、言象学的な文法組織を「言う」ことができる（文法的なことを文法的なこととして聞き取っている）。基本的には、還相形での<Sagen> könnenは、往相形を「還相」的に評価し、理解して解釈することになる。往相形は、この還相形の必然的な方法という意味をもつのである。たとえば、還相形の<Sagen> könnenが「言う」ことができる文法事項としての「述語（動詞）の可能性」が、往相形で語られている場合、それは、「述語（動詞）の可能性」として明かされることはなく、「時」的に展示されるのである。このことは、ハイデガーの『有と時 (Sein und Zeit)』において「有 (Sein)」がTemporalitätとして捉えられることを意味する。また、<Sagen> könnenそのものも、「時」的に露開されて、いわゆるZeitlichkeit（時性）として解釈されるのである。このような仕方では、ハイデガーの哲学が展開されるのである。そして、こうしたやり方で<Sagen> könnenは、言象学的文法論の一つの文法事項のための「方法」を送り届けるのである。すなわち、<Sagen> könnenは、「述語（動詞）の可能性」の「往相」的な「聞き取り」役となり、不定詞の一つの変化形をそのような仕方では展示するのである。<Sagen> könnenが「聞き取り」役となることで、「述語（動詞）の可能性」は、そのようなものとして言象するこ

とが可能になるのである。<Sagen> könnenの往相形は、論理の領域では、vernehmen（聞き取る）としてヘーゲルの「論理学」に登場する<sup>32)</sup>。このvernehmenは更にヘラクレイトスでは「(ロゴスに) 聞く (アクーエイン)」として知られていたのである<sup>33)</sup>。我々人間の「理性」、すなわち、Vernunftは、このような意味でのvernehmenを本質としている。しかるに、このような往相形となっている<Sagen> könnenは、「述語（動詞）の可能性」から起きた主語-述語関係の中であって、同様の「方法」として機能する場合には、「聞き取り」役という役割と地位を見失って、むしろ、思惟的主体、cogito、「主人公」となるのである。Subject（還相的に下に投げられた者）はSubject（主体・自我）となる。一般に、人称代名詞は、このようになった場合には、「有るもの (Seiendes = 現在分詞) に関わる」ようになる。このような意味での「関わること」がハイデガーの『有と時』でSorge（関心）と呼ばれたことである。我々人間存在は、このようにしてSorge（心配と不安）の世界に留まるようになるのである。ハイデガーは、「世界の中に在る (In-der -Welt- sein)」というあり方をとる人間存在、すなわち、現有 (Dasein) の本質をSorgeと見たことで、一方に、還相形としての人称代名詞の本来の機能である文法事項としての現在分詞を「言う」こと（「Seiendesに関わる」）と、他方で往相形において還相形を見失って時間の中に閉ざされている人称代名詞つまり、「世人」の「煩惱」性（心配事をもつ）をそこに表現しているのである。いずれにせよ、「世界の中に在る」ところの人間存在は、Sorgeということになっている。通常、我々は、心配・不安としてのSorgeの中に、「有るものに関わる」ということが潜み、これが「述語（動詞）の可能性」の「聞き取り」をしていることを本質としていることであるということを経験することはできない。このことは、「往相」から「還相」へと経巡ることによ

く明澄になるからである。我々は、しかし、「往相」が深まる限り、そのような認識に対して、開いた態度をもつこともできるのである。すなわち、梯子を上ることが実は梯子を下ることであるということが知られるようになるのである。「時間」的（「時」的な時制連関が主語-述語関係の場で「時間」的となる。そして、更に主語-述語関係の外、すなわち、名詞の言象領域<sup>34)</sup>、自然現象領域においては「時間」は空間的となり、「時空」となり、いわゆるアインシュタインの相対性理論が可能になる。また、名詞の言象領域は数学的に表現され、ist(有る)にまで達していない言象領域、すなわち、「有りそう」な領域として、量子論の可能性を開いている。名詞の言象は自然現象の奥義として相対性理論と量子力学との統一性を支えている文法的基礎である）、「時」的なことが文法的な時制系列から回向されたことであることが知られるようになるのである。

こうして、「往相」から「還相」という順序は、いわば、「永遠の相」のもとで見られるなら、逆の秩序になっていることが明らかとなる。「還相」が「往相」よりもより本質的に「あった」のである（最初にまず梯子が掛けられていた）。しかし、我々人間存在は、そのことを最初から知っているのではなく、このような秩序とは逆の順序でこのことに巻き込まれるしかない。我々は、最初に掛けられていた梯子を「上る」しかないのである。それは、「還相」が時制系列という文法的な組み立てであるのに対して、「往相」がその時制の文法組織に依拠する（回向された）「時」的（＜前・「時」＞的にも含む）なこと、ないしは「時間」的なことになっているからである。広い意味で「時間」的なことの中にあるかぎり、それが実は時制的なことであるとは理解されないのである。逆に言えば、「時間」の由来本質を語るには「時」的・「時間」的（「往相」形）であってはならず、文法的な時制と時制連関ということによって明らかにされなければならないのである。往

相は、時制性の還相の「時」的様相なのである。いかなる命題も動詞で語られなければならないので、動詞の時制に関して、還相と往相のこの関係性に入り込む。接続法は時制そのものであるので、「浄土論」は広い意味での時間の本質をある意味で「時」的なところに入り込むことなく語れるようになっている。「浄土論」が「哲学」と見なされ得るのも、このような理由があるからである。「浄土論」の奥には広い意味での時間の哲学が潜んでいる。もっとも、信においてはすでに時制的なところから少し外に出てきているので、＜「時」「間」＞的なことへの「巻き込まれ」が起きているのでなければならない。こうして、「浄土論」の中に三心の問題が必然的に起きるのである。

## 第5章 接続法の「還相」的な展開、または不定詞の変化形の諸形態

### §10 時制と「時」的な時制

「虚言」的な過去、すなわち、言象学的文法論における時制は「時」的な面をまだもっていない。それは「虚言」的な過去（過去が創造された、仮定法された）であり、接続法第2式＜Sagte＞である。何らかの意味でこの「虚言」は、忘却から成るのであり、虚-言を後ろに置き忘れている。このようにして忘却から成る接続法第2式は、まだ、しかし、過去形、つまり、＜sagte＞ではなく、「時」的な意味での過去ということではない。そもそもそこには「時」的なものはまだ起きていないのである。「虚言」的な過去は、未来も現在もまだ知らない。しかし、接続法は、不定詞との特別な関係、すなわち、三位一体的な関係にある。というのも、接続法はある間接性であり、間接伝達論的に間接伝達する真言、すなわち、不定詞が好ましいとした「（不定詞が）間接的に現れるべき」ということの希求の成就であるからである。このような接続法のいわば役目が接続法第1式、すなわち、＜Sage＞である。＜Sagte＞が忘却的とするなら、＜Sage＞の



ほうは、想起的ということになるであろう。「時」的な意味はまだないけれども、〈Sage〉のほうはある種の未来性ともみなされ得る。

「虚言」的な過去はある忘却からなるのであり、すでにそこには、虚-言が隠れるというようなことへと向かう最初の兆しが現れている。そこには真理への兆しが出てきているのである。真理は虚-言への抵抗とみなされるのであり、「虚言」的な過去の中にこのような抵抗が萌すのである。このような抵抗、すなわち、不定詞に対抗し、不定詞との関係を最後には失うことへと結果するような抵抗によって、不定詞と助動詞との最初の連関が生ずる。これが、〈Sagen〉würdeである。〈Sage-Sagte〉は不定詞との切り離されぬ関係、すなわち、三位一体的関係にあったのに、いまや、それは、カッコ（「カッコ」とは〈Sagen〉並びに〈Sage-Sagte〉の表示の〈〉のことである。以下、同様）から外に出るように成ろうと過渡的状态になり、〈Sagen〉würdeという文法状態になるのである。そこには、虚-言への抵抗に対する抵抗感があるので、これが未来の意味をもたらすことになる。ここに、「虚言」的な過去からのいわば進化のようなことが起こるのであり、これまで、「時」的ではなかった過去が（未来によって）思いだされ得るような過去となり（「記憶の奥原」が伝承的となり、民族の太古の記憶が想起出来得るものとなる。歴史的事実とも言えずかといって虚言とも思えないようなある過去の伝承的なことがfictionalに語られ得る）、言初に「時」的な意味をもつようになる。すなわち、ある真理性をもつ（「虚言」性から抜け出る）ようになった過去というようないことが起きてくるのである。未来と一つになった、「虚言」的な過去を「去った（past）」ような過去が可能になる。不定詞とのこのような関係性が助動詞となるのである。それが、〈Sagen〉werdenである。それは本質的に不定詞との関係（三位一体的関係を出たところ

での不定詞との関係）ということである。たしかに、接続法も不定詞との関係ではあるが、まだ、それはカッコの中のことであり、「関係」とは厳密には言えないからである。

〈Sagen〉werdenは、すでに、その中に真理性が働きだしていて、したがって、（虚-言に対して）抵抗的な面を含んでいるが、それでもまだ不定詞との密なる関係の中にある（未来の助動詞）。この抵抗性がさらに進展すると、不定詞との関係性もなくなり、不定詞はいよいよ後退して隠れることになる。〈Sagen〉werdenにおける左側のカッコ部分もその姿を消すことになる。このことは接続法から直接法への移行（ラテン語：transire）を意味するのである。こうした〈transitiv〉の言象の文法状態が「述語（動詞）の可能性」である<sup>35)</sup>。〈transitiv〉の言象においては不定詞との関係はなくなったわけではないけれども、その「関係」とは不定詞との関係がまるでなくなったような、つまり、隠し、隠されるという関係である。〈transitiv〉の言象においては「時」的な時制としてのかの未来と過去（past）の有していた虚-言への抵抗的傾向がいわば進展した結果、それらから可能になったそれらのいわば息子が親を超えることになる。この息子にあたるものが「現在（ドイツ語：Präsens）」であり<sup>36)</sup>、真理のほうに勝利を得るのである。「現在」がその姿を現すことによって、接続法は、真理から見て「虚言は語られてはならない」と糾弾され、いわば「黄泉の国」に追放されてしまう。こうして、「無」が成立するのである。

「浄土論」では、『観無量寿経』の「序説」のいわゆる王舎城の悲劇がこの文法上の移行の有様を伝えている。王の頻婆娑羅（ビンバシヤラ）とその夫人の韋提希（イダイケ）はその子である阿闍世（アジャセ）に幽閉される。頻婆娑羅が「時」的な時制における過去であり、韋提希が「時」的な時制における未来に相当する。そして、両者の子が両親を幽閉す

るようにして、すなわち、「時」的な時制が後ろに閉ざされるようにして、現れ出てくる現在が、接続法に反対する真理（ア・レーティアとしての真理）ないしは直接法への向かうこととしての阿闍世なのである。真理としての阿闍世は、虚-言と「虚言」に抵抗し反対する言象であるから、本質的には「闇」であり（いわゆる「自力」、すなわち、Könnenの世界、仏教的には無明）、接続法こそが「闇」を照らす「間接性の光（不可・思議光）」なのである。未来とは接続法の想起を請求することなのだから、耆闍崛山（ギシャクッセン）より没して王宮（「時」の成立の場所＝歴史的世界を支配する「時」の三契機、過去・未来・現在が居るところ）に現れた釈尊は未来である韋提希のその未来としての固有の要求にしたがって、接続法の有様を、すなわち、「極楽浄土」の莊嚴（＜Sage-Sagte＞と＜Sagen＞würdeの二つの配置、かならず両者の分岐点があり、それはいわゆる「華座観」である）を比喻を用いて説き明かすことになるのである。「時」的な時制（王宮の奥所、「深宮」に相当）と接続法との文法上の位置の関係を、釈尊は、「阿弥陀仏、ここを去りたもうこと遠からず」<sup>37)</sup>と語っている。「ここを」の意味することは唯一つしかありえない。すなわち、過去と未来が現在によって幽閉されている場所としての「時」的な時制以外にはない<sup>38)</sup>。それゆえ、『観無量寿經』はこのような「時」的なことから、未来とは何かを伝えているのである。その經典は、ケルケゴールの言う「死に至る病（絶望）」にある人間存在にとっての究極的希望（未来としての韋提希の願うこと）を伝えようとしている。「時」的な時制の未来がどのように接続法に開かれるのかを示している。

ところで、「時」的な時制の過去の比喻である頻婆娑羅は、「時」的な時制の未来が接続法に開かれる時には、「時」的な時制の過去というあり方であることはできず、それ以

前の過去形態に戻っていなければならない。かくして、釈尊は、韋提希が思惟と正受を願った時に、まず、頻婆娑羅に五色の光を照射して彼を阿那含（不還）に至らしめたのである。というのも、このことが起きずには、韋提希の願いに応ずることはできないからである。開示されるべき接続法は時制と同根であるからである。いわゆる「光台現国」の後で韋提希が阿弥陀仏の浄土を願うと、釈尊は、彼女の願いに微笑み、なぜか、彼女の問いには直ちに应ぜず、幽閉されている頻婆娑羅に五色の光を当てた後で、韋提希の問いに応じるのである。頻婆娑羅とは「時」的な時制の過去であるがゆえに、まず、「時」的な時制の未来の固有の願いに応ずる前に、時制連関全体をあらかじめ見通せるように、「時」的な時制の過去をそれ以前のあり方＜前・「時」＞的な過去とそれ以前の時制に戻しておかなければならなかったのである。しかし、それは文法秩序的な推移とは逆向きに向かうことであり、釈尊の口から出た五色の光によってのみ可能になるのである。往相でもない、還相とは逆になるいわば逆還相が頻婆娑羅に起こらなければならない。善導によれば、仏の口から出た光は小乗の修行者に利益をもたらし、眉間から出た光は、大乘の人を照らし益する。なるほど、釈尊の口から出た光は頻婆娑羅に阿那含果をもたらせたのであるから、善導の解釈は妥当といえよう。しかし、韋提希の願いに対して、なぜ、まず、釈尊が頻婆娑羅に阿那含果をもたらす光を口から放ったかという点ではそのような解説は十分とはいえない。口から出た光とは、「光台現国」が眉間から出た光の照らす範囲であったのに対して、韋提希の別選の願いに領いた釈尊が口から出した（言象的な）認識の明るさという意味で受け取るべきである。「時」的な時制の過去の暗闇（pastの闇）を照らし出すような言象的な光によって還相の根源としての過去時制の奥が明かされるのである。「時」的な時制

のはるか奥である「虚言」的な過去にまで「時」的な時制の過去を照らし出す必要があったのである。「虚言」的な過去は、大乘の還相の逆還相においては、不定詞との文法上の位置関係からは阿那含なのである。このように、口から出た光は眉間から出た光とは別の願いに応じるための過去性への明るみを送る光でなければならないのである。もし、善導の解釈が妥当とするなら、口から出た光は、韋提希の別選の願いとの関係がないということになろう。しかし、あきらかに、口から出た光は、韋提希の別選の願いとなにか深い関係があるのである。光台現国から韋提希の別選の願いに答える間に挿入されている頻婆娑羅への五色の光の照射は、韋提希への応答にとって必然的、ないしは必要なことがらでなければならない。単にたまたま頻婆娑羅のことを思い出したかのように挿入されたのではない。『観無量寿経』のこの箇所はこのような必然的な順序を明らかにしている。この必然性は、言象学的文法的な時制連関の必然性なのである。多くの解釈者はこの必然性を正しく見抜けずにいる。『観無量寿経』は Temporalität の奥所へと極めて深い思索を行っているのである。善導はこの挿入箇所の必然性の問題をなぜか避けている。彼ほど鋭敏な知性がその問題に気付かなかったとは考えられない以上、おそらく、彼はあえてその問題に触れることを避けたのである。なぜなら、それは彼には避けるべきこととして知られていたからである。善導は、この挿入箇所の深淵性が、自分の理解を越えたことであることを知っていたのである。語らずにいても一つの深い理解を示す。

阿闍世に相当する「述語(動詞)の可能性」は、「時」的な時制からそれを幽閉するようにして「時」的な現在が起きてくるという <transitiv> の言象である。そこは真理が成じてくることと同一の処である<sup>39)</sup>。こうして、一般に動詞が現在、過去、未来といった

ような「時制を持つ」ようになるのである。動詞は、Zeit-wort (ドイツ語の動詞を意味する Zeitwort は、そのまま日本語に直訳すれば「時語」である)なのである。真理に守られたこのような「現在」が「時」的な時制から立ち上ってくるのが「述語(動詞)の可能性」の言象的現場である(「時」的な時制がその地平を形成している)。不定詞 <Sagen> との関係の中にある助動詞の <Sagen> werden のその <Sagen> が奥のほうに隠され秘密にされていることで動詞が立ち上ってくるのであるから、その事態は、Werden と動詞的に表すべきであろう。なぜなら、<Sagen> werden の左側のカッコ部分が、真理が成る(Werden)ことで後退し、非-真理(レーテー)として真理から脱去して隠れようとしているからである。Werden はドイツ語では「成る」という意味の動詞なのであるが、ここでいう Werden は単に動詞の一つではなく、そこに「主語-述語関係」が可能になり、したがって、述語というようにすることが可能になるような、「三時制をもつ」ようになった、不定詞との関係、それを隠すという関係をもつような文法事項である。このような <transitiv> の言象である原始動詞の言象としての Werden (transitives Verb の始原言象) がハイデガーのいう処の Seyn ないしは Ereignis である<sup>40)</sup>。Werden には、主語への傾向性(現在分詞が起こること)があるので<sup>41)</sup>、つまり、抵抗性があるので、それ自身が、主語を立てるような述語へと自身を運ぶのであるから、そこに Sein (有る) が起こるのである。その意味では Sein は、カントがすでに洞察しているように、根本定立をする述語である(Sein のこの定立に依って主語-述語関係が起こり、この関係の外に言葉が出て行くことで名詞の言象も可能になるので、一般に自然もこの定立をア・プリオリな依拠原理としている)。ところが、Sein そのものは、Werden とその往相形態である Seyn のある動向から成立し

たのである。Seinは、すでに主語的となっているのであり、一般に、Seiendes(有るもの)のSeinとなっている。ハイデガーが思索しようとすることは、このようなSeinとあのSeynとが異なるということに注目して、SeinとSeynの両者の開きを大きくしてSeynの固有なもの、つまり、不定詞との関係を示すことである。それはつまり、Werdenの言象へと入って行くこと、<Sagen> werdenへと「成る」ことであり、言象学の領域に進むことに他ならない。これが序論で述べた「道の公式」の必然性である。ゆえに、ハイデガーの哲学の一番奥には、極楽のことがら、つまり、接続法が控えているのでなければならない。そこには「往生」ということが控えていて、ハイデガーの立場ではそれは「死」とみなされている。つまり、ハイデガーが見出した「死」は実は、ここで考えられているような意味での「往生」のことであり、真の自己の生まれ故郷、極楽へ帰ること、personがそこで生まれた接続法への「往相」なのである。逆に、主語-述語関係が成立しているところが、いわゆる「世界」であるのだから、世界は接続法、すなわち、極楽から由来するということになる。我々人間存在が現在分詞であるSeiendes、すなわち、「有るもの」と関わる(往相形態の現在分詞を還相として言おうとすることが「関わる」こと、つまり、Seiendesを解釈すること)ということとは、ナム・アミダブツを根としていることなのである。我々がそこで生きている世界、「時間」的世界(動詞の支配する直接法の世界)と接続法の領域、スカーヴァティー(極楽)とはこのような関係に立つのである。

不定詞<Sagen>から希求法を介して接続法の<Sage-Sagte>、接続法的助動詞の<Sagen> würde、助動詞の<Sagen> werden、述語(動詞)の可能性ないしは<transitive>の言象のWerden=Seyn、動詞の言象として言初め定立をするSeinというこのような一連の変化形の広い意味での非「時」的な、すなわち、

文法秩序としての展開が「還相」である。「往相」は、この「還相」を下敷きにして成立可能であり、それぞれの変化形の処で<Sagen> könnenがan ihmに「聞く」ことでそれぞれの処に下敷きとなっていた還相形態が「還相」的に隠然として働くこと(下降)を開くのである。「還相」は時制という文法事項の文法上の下降展開であるが、それぞれの変化形の処ではリアルに「時」ないしは「時間」が生き活動することになるので、文法上の時制の展開形態は、「時」の中に「隠然と」働くことになるのである。すなわち、往相形態において過去のな方に「下降してきている」ということが起きようになる。ハイデガーの哲学もSeynならびにSeinのそこでの「往相」形態であるので、そこには「還相」形態が隠然と働いている。ある「下降してきている」過去のなことが認められるようになる。それは、『有と時』では被投性(Geworfenheit)として最初に知られたのである。梯子を上ることが梯子を下りてくることであるということによって、往相形態の解釈ということに客観性が与えられる。未来的なことが過去のなこと、つまり、「下降してきていること」から回向されているということが解釈学の客観的な基盤になるのである。一般に解釈の働きは、我々人間存在、つまり、人称代名詞をその文法的故郷としての接続法へと戻してそこから言象学的文法論を「還相」として展開できるようにしようとするような動向である<sup>42)</sup>。極楽へ「往生」させようとするこの文法的な働き(「浄土論」では阿弥陀仏の本願回向の働きとされるものである)は、我々には「生誕」の方のことである。なぜなら、「往相」は、本当は「下降してきている」ことであり、それは過去の方に認められる文法展開形態なのであるからである。未来的な「往相」は被投的であり、被投性自身は、我々が「生れた」方のことなのである。「死」は未来の方、往相の形態であるので、「死」は「生誕」のほうか



ら回向されていることになる。梯子を上ることが死へ向かうことであるが、それは梯子を下ることの回向によるのであり、梯子を下ることは「生れる」こと（過去のこと、被投されること）なのである。「生れた」ということが本来的には「下降してきたこと」、還相的なことであるということとは、「生れた」すべての人は還相行していることになるであろう。曾我量深も、同様の意味で、石川五右衛門もこんなことをしてはならないと身を以って正しい道を示したのであるから、還相回向の菩薩であるだろうと述べている<sup>43)</sup>。このような意味では「生きる」とは解釈学である。本性還相的な「生れた」より回向されて往相的に「死ぬ」(「(自分がこの世に) 生れた」の還相的意味を解明しようとする＝往生へ)へと向かっているからである。ハイデガーの『有と時』の思索はこのような深い意味での解釈学の遂行である(『有と時』の第72節でハイデガーも「生誕」について注目しているが「生誕」の固有の問題が歴史性の問題へと移動している)。

「還相」の上のような系列は、本来、不定詞<Sagen>が不定詞として言われるようにならなければ言われるようにはならない。なぜなら、言象学的文法論とは、真言と真言から由来するものとの関係だからである。しかし、この言象学的文法論の時制の組織がなければ、「往相」は可能ではない。「往相」は、したがって、すでにあらかじめ「還相」で言われていることをもう一度言うということをしていることになる(おそらく、二度目に語られることは一度目に語られることと等しいので、Gleichheit、等しいということの言象として、文法上の比喩、Gleichnisと思われる)。「往相」は、このようにして、「同じことをもう一度言うこと(等しく言うこと)」である。ギリシア語ではこれは、すでに、「ホモロゲイン」として知られていた。ヘラクレイトスの一つの箴言には次のように現れてくる。

「私に聞くのではなく、ロゴスに聞いて、

一はすべてであるとホモロゲインすることが賢い」<sup>44)</sup>

基本的には、<Sagen> könnenは言象に「聞く」限り、ホモロゲインである。それゆえ、厳密には、接続法における<Sagen> könnenもホモロゲインしているということになるが、すでに、述べたように、<Sagen> könnenそのものが接続法ではじめて文法事項として生まれたのであるから、ホモロゲインという有り方は、<Sagen> könnenの様態である「信」において成立していると考えられるべきであろう。「信」は原初的なホモロゲインなのである。それは、<Sagen> würdeをホモロゲインしている<sup>45)</sup>。

ホモロゲインは、等しく言うこと、つまり、同一のことが二度言われることである。「還相」は、不定詞<Sagen>の諸変化形であるので、<Sagen>に代わって「言う」ということが起きる。しかし、どのような変化形であれ、それは不定詞の変化形であり、「言う」への可能性なのである。<Sagen> könnenそのものが「往相」性を本質的にもっている。「還相」の文法組織の各パートは、「往相」性の<Sagen> könnenによって、文法事項であるとは、言われない。なぜなら、「還相」は、不定詞から由来するものであり、<Sagen> könnenもそこに属するからである。「往相」性を本質的にもつ<Sagen> könnenは、「還相」の各パートのそこでの視界の中で見えていること(「時」的な視界によって開かれていること)を言う。「述語(動詞)の可能性」においてそこに見えていることがらは、文法的には動詞の現在形が成立しているということである(文法性が後退するので、動詞は動詞となる)。ここでは「動詞」は種別的なものではなく、現在形と区別されないようなものである。このような文法的事態が<Sagen> könnenに「聞きとられ」これが「二度言われる」のである。もちろん、下敷きとなっている動詞の現在形がそういうこととして二度言わ

れるのではなく、その下敷きとなっていることと「同一」のことがもう一度、「往相」的に言われるのである。ハイデガーではこのようにして言われたことが *Anwesen* (現在する) ということである。この動詞は現在形と区別されないという特別の意味を表す動詞なのである。これにもなって、ハイデガーにおいては、「ホモロゲイン」そのものが一体、どこから由来するのかが謎となる。彼はそれを一種の *geschicklich* なものと捉えるのである。この言葉の中には、まず、*<Sagen> können* が「還相」に対して「往相」的に *sich schicken* (適合している) という面と、*<Sagen> können* としてある文法的役目をするために過去から回向されてきているという面 (*Geschick* = 運命) が含まれていて、ハイデガーもこの二面を究めて巧妙に (*geschickt*) 表している<sup>46)</sup>。一般に、運命とか歴史は、過去と深いつながりがある。還相的な時制組織において、未来時制が文法上起こるとともに、「時」的なことが成りたち、未来と過去との間が成立する。「間」は未来と過去の間であるだけでなく、非「時」的な還相と「時」的往相的なものとの「間」でもあり、回向性を本質としているのである。「間」はその成立事情からすれば、過去時制に拠る。一般的に、未来と「間」は、過去から回向されているが、その未来は、還相的な過去に向かっていくことになる。本来的に歴史的なことはこのことわりによるのである。たとえば、アリストテレスの哲学は過去のものであり、過去から伝承されてきたものである。しかし、その哲学はむしろ未来がやがて見出すであろう真理を現在に送っている。アリストテレスの哲学がそのように歴史的哲学であるのも、時間がそもそも歴史的であるからである。未来と「間」を還相的な意味での過去が無時間的、非時間的に送り出し、贈り届け、回向していることによって、送られ贈られた未来が自分の生誕事情である還相的な過去へと向かうこと(往相)が可能になるのである。そして、このような時間の本来

的なことわりによって、そのいわば特殊態としてアリストテレスの哲学が歴史的となっているのである。いかなる歴史的なものも還相と往相のこのようなことわりを根底にしていって、したがって、言象学的文法論の時制組織を奥義的底辺にしているのである。

## §11 接続法と命令法との関係

この第5章全体が課題としていることは、接続法と不定詞の他の変化形との関係であり、この関係を論ずる根底になっていることからは「還相」と「往相」という関係性である。言象学的文法論において、時制のいわば下降系列は、「時」的な意味をもつようになる。時制そのものである *<Sagte>* から *<Sagen> würde* へと下降する場合においても、*<Sagen> würde* そのものは文法事項であるのに、したがって時制の派生形態であるのに、すでに「時」的な意味をもちはじめている(未来が働き始める)。 *<Sagen> werden* になるとそれはもう「時」的な時制そのものになっている。それは未来の助動詞という文法事項であるのに、「時」的なことがらとなっているのである。なんらかの仕方で時制の派生形態となっているものがそれに重なるようにしてまた「時」的であるとき、その「時」的な面が「往相」性をもつことになる。 *<Sagen> können* がホモロゲインする場合、その「時」的な面が語られるのである。「時」的とは、本質的に未来が可能になっているということであり、*<Sagen>* へいわば上昇していくということである。未来が少しでも兆す *<Sagen> würde* において「時」的な面もまた兆すのである。このようにして、「浄土論」における「還相」と「往相」ということはただ、文法的時制の派生系列が可能になっている場合のみ可能となるのである。両者は、時制に根拠があるのである。それゆえ、「浄土論」のこの対になっている根本概念を、言象学的文法論の時制系列のことわりを開示する際に借用することができるのである。

親鸞の『教行信証』の実質的冒頭としての「教巻」の最初には次のような文言が書かれている。

「謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり。」<sup>47)</sup>

ここから還相と往相が「浄土論」の根本概念であることが分かる。逆に言うなら、「浄土論」の最深部には「時」の文法的な根底である時制組織が文法的に横たわっているのである。親鸞はこの文法的根底を文法として把握したのではないが、何らかの仕方でこの文法的な最深部のことわりに気付いたものと考えられる。善導もまた文法的根底を認識したのではないが、深淵的にそこへと降りて行ける通路のようなものを開示している。

さて、言象学的文法論は、真言、すなわち、不定詞<Sagen>と「真言から由来するもの」との関係であるので、接続法に往相形の<Sagen> könnenが至ったとしてもまだ厳密にはそれは不定詞そのものに帰一したわけではない。したがって、それも一種の「往相」状態ということになる。「浄土論」では極楽に往生した人は「不退転」の位に至り、「必至滅度」、つまり、必ず涅槃に至るとされている。<Sagen> könnenも同様に「<Sagen> できる」のであり、その意味では「必至滅度」の位置にある。しかし、<Sagen> könnenは、また、すでに文法的であり、「還相」体勢にあるとも言えるのである。それはかの接続法の三位一体的関係のためである。三位一体的関係とは、間接伝達論的に間接伝達する真言がある間接性を媒介にして、間接伝達論的に間接伝達するように「なる」のが好ましいとされたことから生じた、不定詞と接続法との特別の関係のことであった。「好ましい」とする希求は不定詞の方にあり、この原理が<Sagen mögen>であった。不定詞、接続法、mögenの三者が特別の関係にあるのであり、これが三位一体的関係である。すでに明らかになったように、<Sagen> könnenは、mögenに帰入・転入

している。これが「ナム（帰命）」ということである。この「帰入・転入」によって<Sagen> könnenもかの三位一体に帰属することが可能になるのである。いわば<Sagen> könnenは、接続法と結婚し一体になり、両者は不定詞へと、エックハルトの言うような「父性の静かな暗闇」へと、「寝室」へとおもむき、そこで間接伝達されることとしての「秘密」が打ち明けられるのである<sup>48)</sup>。人称代名詞は非人称のesになろうとする。「ナム」における<Sagen> könnenは、間投詞の共鳴言象であり、「ナム・アミダブツ」というように per-sonaとして共鳴するのである。それゆえ、この共鳴言象そのものが三位一体的なことがらであり、人間のまったく知ることができない玄義であることになる。<Sagen> könnenはここにいわば生誕したのであり、したがって、すでに「還相」的でもあるのである。それはまだ「往相」ではないかと思われるかもしれない。しかし、そこは「虚言」的な過去のことであり、したがって、未来はまだ起きていないので、「時」的な面はなく、「往相」は不可能なのである。過去は「虚言」的に起きているので、「還相」的な言象は何らかの意味で可能であり、したがって、<Sagen> könnenという文法事項は還相的に成立しているのである。この間投詞の共鳴言象の中で<Sagen> könnenは、文法としての<Sagen> könnenになっているのである。接続法はまだ不定詞とはなっていないのだから、<Sagen> könnenもたしかに「必至滅度」的ではあり、したがって、いゼンとして「往相」的であるはずだと考えるべきではない。なぜなら、そこには未来が起きていないからである。<Sagen> könnenは本来、三位一体的関係の中で<Sagen> könnenとなっているのである。それはすでに言象学的文法論の文法事項であり、「還相」的になっているのである。しかし、このいわば生まれたての<Sagen> könnenそのものが同時に「往相」性をもち得るというのも本当である。

このようになって、それは言象学の「方法(道)」を受け持つ役となるのである。「還相」形を *an sich* として「往相」形が *an ihm* となるのである。「還相」形という下敷きがすであって、その「還相」形の各位相がその位置での眺め(「時」的な地平からの眺め)を「往相」形として開示するのである。「往相」形のその位置での眺めは、「還相」形の「還相」形としての眺めなのではなく、その位置での「固有」の「見え方」(「時」的な地平で見て「理解」していること)になっている。その「見え方」の奥に「還相」形のいわば働きが起きているのである。すなわち、その「見え方」が言象学的文法の立場からやがては「評価、理解、解釈される」であろうという「見通し」が「見え方」を指導しているのである。ゆえに、「往相」形は、「還相」形に先行的に指導されているのである。不定詞 < *Sagen* > から接続法の < *Sage-Sagte* >、接続法的未来の助動詞の < *Sagen* > *würde*、未来の助動詞 < *Sagen* > *werden*, *Werden*=*Seyn*, *Sein* という「還相」の下降系列は、その各々の変化形のそこでの位置において「往相」形態となっていて(上位の二つはまだ未来が兆さないで「往相」形態は起こらない)、「還相」へと先行的に指導されているのである。この系列のいわば「末路」としての *Sein* は、「主語-述語関係」の場面であり、また、動詞の言象である(動詞の言象の更に先には名詞の言象があり、これは自然現象の奥義である)。時間的となっている動詞の言象の中にもあの先行的に指導している非「時」的な還相の働きが働いているのであり、それは、まだ未来を持たない接続法からの「評価し、解釈する」働きなのであり、これが命令法(英: *imperative mood*, 独: *Imperativ*)である。動詞の言象の中に、いまはもう「真理」によって「黄泉の国」に追放されてしまったあの「虚言」的な過去時制の接続法が「還相」の働きとして呼び、こちらへ、「黄泉の国」へ、「往生」するべきだと「招喚命

令」をするのである。命令法は、過去の底からある過去が呼ぶことである。この「招喚命令」は、しかし、本質的に命令法という文法事項なのである。このような命令法がすべての人間の「(時間的に) すること」を絶対的に還相指導している。動詞の言象の本質様態としての行為を回向しているこのいわば見えない「呼ぶ原理」が倫理や道徳、国家と法律、経済活動などのおよそありとあらゆる「動詞の現象(動詞の言象の見え方)」の基礎になっているのである。現象の世界に *Ding an sich* が現れるのであり、命令法(*Imperativ*)が言象するのである。本来、それは定言的命令でも仮言的命令でもなく、言象的命令であり、接続法の(からの)「招喚命令」なのであり、動詞の言象の中で還相が「呼び開く」言象である。命令法が呼び開く世界は、その民族の伝説的な過去からの伝承を法的に実現する社会として国家となるのである。命令法は、「法」の世界を開く。

ヘーゲルは『法の哲学(Grundlinien der Philosophie des Rechts)』の中で我々の経済活動の拠って立つ基礎を解明した。その解明の意を汲んで簡略に言うなら、金銭による取引の基礎になっていることがらは、我々が(所有)物を放棄できるというところに求められる。たとえば、ある人が水を氷にしたとしよう。この氷は彼が製作した物であり、彼の所有物である。しかし、この氷を手放し、誰かに譲渡しなければ、氷は融けてしまう、金にはならない。もし、この氷を放棄でき、誰かに譲渡すれば、氷には価値というものが出てきて、その価値の量的なものが金銭のいくらによって代置される。すると、ここに、金銭的な取引、すなわち、経済活動が可能になるのである<sup>49)</sup>。だから、我々が金儲けできるのも、我々が物を放棄できるからである。しかし、そもそも、物との関わりの中でどのようにして、「放棄」ということが可能なのかは、根源的にはヘーゲルも示したわけではない。



ヘーゲルは理念 (Idee) ということを基礎にして、物の放棄の可能性を基礎付けているが、そこにはまだ不十分なところがある。すなわち、概念と実在性との同一性の可能性が問われ得る。これに対して、物を主語としてとらえ、主語-述語関係の中に <Sagen> können が滞在しているとするなら、物の放棄そのものが根本的に基礎付けられる。あの「還相」の系列において、<Sagen> können が Sein に滞在している限り、物の放棄は本当には基礎付けられないが、Sein に先行する Werden=Seyn の変化形において、主語、すなわち、現在分詞が起こっているところでは、放棄の可能性もまた起きていることになる。我々人間存在は動詞の言象領域で「有るもの (Seiendes)」に関わり合っているが、「有るもの」そのものは放棄可能になっているのである。しかし、このような放棄可能性は、より根源的には接続法の「招喚命令」を根底にしているのであるから、命令法が、倫理的なものが、物の放棄を支えていることになるのである。ヘーゲルも、金銭の取引の中に「法」的なもの、すなわち、命令法が潜在していることを見抜いているのである。金銭の取引も契約の概念に基礎付けられていて、したがって、法の支配の下にあるのである。このように、接続法はたしかに真理によって今は「黄泉の世界」に追放されているが、動詞の言象の領域において還相的に呼ぶ声である命令法として働いているのである。人が金儲けできるのもすべてこの命令法が我々人間の営みの中に隠然と働いているからなのである。金儲けできるのも「心が貧しくなれる (神秘家の言う「精神の赤貧」)」からなのである。命令法が届くことができなくなっているチンパンジーは金銭的取引ができないであろう。ところが、我々は金儲けに目を奪われて、「招喚命令」の声にはまったく聴く耳をもたない。金儲けに心を奪われた人、すなわち、すでに述べたように Sorge (心配) に閉ざされている人にとって「ナム・アミダブツ」

とは「オダブツ」と同義語である。しかし、金儲けすることも実は「ナム・アミダブツ」によって支えられ、それによって指導されているのである (信じられないことであることはやむを得ない)。なぜなら、「招喚」とは、間接性の光を称える間投詞の共鳴言象へと動詞の言象に滞在している <Sagen> können を招き呼ぶことだからである。

命令法は自由と根源的に関係する。なぜなら、動詞の言象の領域は時間的であるのに対して、接続法の呼ぶ言象としての命令法は、広い意味での「時」を起こすところからの非「時」的な回向の法であるからである。時間的な全関係を引き起こす原因性 (回向) が自由の概念である。このような自由の概念が「有る」の領域で実在化するようになると「法」の世界が開かれるのである。

## § 12 動詞の言象と死の現象の必然的連関

人称代名詞が、「述語 (動詞) の可能性」を「往相」形態で、すなわち、an ihm に語ることができる場合には、言いかえれば、「述語 (動詞) の可能性」を文法としての「述語 (動詞) の可能性」だと言うことはできないものの、そこで「聞く」ことができる場合には、「・・・へ有る (Sein zu)」という有り方となり、ハイデガーが考えるように、可能性としての可能性に「聞く」ということになり、これは、「死すべき者」の規定であることになる。<Sagen> können の生誕地 (生まれ故郷) は接続法であるので、それが、「述語 (動詞) の可能性」のところで「聞いている」、すなわち、それを an ihm に語ることができる場合には、まだ、「自己自身」ではなく、「自己」への本来的可能性へ先駆している (vorlaufen) ことになる。ハイデガーによれば、このあり方が、人間存在が「死」へと有るということなのである<sup>50)</sup>。しかし、<Sagen> können が「述語 (動詞) の可能性」の「往相」形態に居っていて、したがって、<Sagen> können の生誕地へと先駆して

いるということは、「往生」的という意味である。つまり、<Sagen> könnenは、「述語（動詞）の可能性」に居る場合には、文法としてのいわば生（ナマ）の形の<Sagen> könnenではなく、そこでその「述語（動詞）の可能性」を「往相」的に「聞く」ということをしているものであり、したがって、そのような有り方をする「述語（動詞）の可能性」に居している<Sagen> könnenは、かの生の文法状態としての<Sagen> könnenを自身の先のほうに（還相的には過去のことになる）先駆させていることになる。<Sagen> könnenは、「述語（動詞）の可能性」に今は居している（「時」の中に居る）が、文法そのものとしての<Sagen> könnenがこれに先駆しているのであり、この文法そのものとしての<Sagen> könnenは、接続法のところに「往生」しているのである。なぜなら、文法そのものになっている<Sagen> könnenは、かのWerdenの向こうのことであるので、<Ich bin (I am)> というように「有る」という述語をもはや取れず、したがって、ハイデガーの言うDaseinではもはやないということになるからである。このような有り方が、ハイデガーが考えている「死」である。それは、いわゆる絶命するという「有るもの」的な「事件」ではない。「死」の本質は、「往生」ということになろう。<Sagen> könnenは、究極的には、不定詞<Sagen>に帰一することができるのであるが、それ自身は、接続法との一体性の中に成立している文法事項である。すなわち、この一体性を「言うことができる」。それがナム・アミダブツであり、人称代名詞が「言うことができる」としてこの文法性にあることは、接続法が不定詞の変化として「言う」ことである。こうなってはじめて「往生」するということになる。この「往生」へと「述語（動詞）の可能性」に聞いている段階の<Sagen> könnenは、先駆しているのであり、これが、つまり、「死」の現象なのである（「時」的な時制の地

平のこちら側から見ると「現象」となる）。「述語（動詞）の可能性」の開かれたところは、かの「還相」の系列ではWerden=Seynであり、そこでSeinが立ちあがってくる。ここに、動詞の言象、すなわち、主語-述語関係が成立し、「有るもの」とそれへの関わり合いが起こる。つまり、この「有るものへの関わり合い」が一般に我々人間存在が世界の中に有るということである。人称代名詞は主語-述語関係にいわば入り込んでしまい、ハイデガーが言うように、頹落し（Verfallen）、世間的自己になってしまうのである。仏教でいう、三界火宅の領域、シャバの世界に入ることになる。

仏教で言うところの輪廻とは、我々、人間存在が、言象学的文法事項としての動詞の言象の中に滞在し、そこで<Sagen> könnenの機能を為していること、すなわち、「往生」へと先駆し、「死すべき者」として有ること（往生・的）を意味するであろう。しかし、このことは、<Sagen> könnenにおけるkönnen、すなわち、「できる」ということから由来する必然的なことからである。なぜなら、「言うことができる」として、それは、不定詞の可能な変化形をan ihmに「語ることができる」からであり、不定詞のすべての変化形に適応的であるのだからである。我々人間存在は、このようにして、往生・的であることで、「有るもの」に関わり、世界の中に有るのである。本来、「死」的であることは、実は、往生・的なことであるということは、「死」的で現にある我々、人間存在には知られることはない。なぜなら、「往生」は、<Sagen> könnenがその文法的生誕地で接続法と一体的となっていることだからであり、このことは、「述語（動詞）の可能性」に聞いている「死」的な人間存在には単に「不可思議」なこと、すなわち、（あらゆる述語よりも先のことなので）述語できないこと、概念的に理解できないこと、だからである。「往生」とは単

にいわば「死後の世界」のことと見なされる。このような仕方では、世界内存在する人間存在が「死」的あり方をとっているということがその真相においては往生・的であるということは、まったく理解されないこととなる。「述語(動詞)の可能性」に聞いている段階の <Sagen> können が <Sagen> können として、接続法との一体的あり方へと先駆していること、これが、実に「死」的ということの真相なのである。ゆえに、「浄土論」における念仏ということは、「死」的なことの真相、つまり、「往生」的ということが明かされることを意味するのである。これまでは、「死」的であったことが、「往生」的なことなのだということが覚悟される、安心決定されるのである。ハイデガーは、我々が「死」的あり方となっていて、世界の中に有ることそのものを我々は「不安」に感じているということを示したのであるが、まさに、我々、人間存在は、<Sagen> können としてその文法的生誕地へと先駆しているがゆえに、ここに、つまり、「世界の中にあること」、文法的には主語-述語関係を「言うことができること」に滞在していることを不安がる(家郷に居ない=un-heimlich)のである。だからして、「不安」の中には、ある種の自己自身からの呼びかけのようなものが含まれているのである。人称代名詞としての person にとって、このような往生・的なことがらの決定性は、決定的に重大なことである。なぜなら、自身が生じた意味にとって根本的なことであるからである。往生・的とは単に宗教的に決定的なことのみならず、哲学的にも決定的なこと、すなわち、我々の自己自身にとって決定的なことではなければならない。

動詞の言象と死の現象とが必然的に関係していることが以上のように示されたのであるが、本来往生・的であることがなぜ「死」することとして動詞の言象において現象するのかについては、更に究明されるべきである。そのために、動詞の言象がどのように成立す

るのかをもう一度思い返す必要がある。

<Sagen> werden は、すでに述べたように、「時」的な時制の地平となっている。それは、接続法から外に出て行こうとする傾向としての <Sagen> würde の進展として、何らかの仕方では接続法から抜け出ている。いいかえれば、<Sagen> würde は、<Sagte> とそこから抜け出ている <Sagen> werden との中間状態であり、すでに述べた言い方をするなら、<Sagen> werden への過渡である。このことはとりもなおさず「虚言」的な過去から「時」的な過去が未来によって引き出されつつあるということの意味する。未来は「虚言」的な過去を「時」的な過去へと引き出してくるいわば引っ張り手なのである。このようにして、未来によって「時」的な時制の地平が形成される。この地平の向こうはある種の「虚言」的なものの領域であり、地平のこちら側は真理の明るみの領域となる。この地平線にはまだ動詞的なものは現れていない。なぜなら、<Sagen> werden の左側のカッコはまだ完全に後ろに退いてはいないからである。このカッコが後退して、「無」となり、隠れることでようやく動詞的なものが立ちあがってくるのである。したがって、「時」的な時制は動詞的なもののその立ち上がりの地平となっているのである。<Sagen> werden を構成している「時」的な過去は、かの忘却の進展したものである。<Sagen> werden のその <Sagen> が後ろに忘却される可能性がある。そうなると、<Sagen> werden の左側のカッコは隠れ、後退して、右側の werden が前面に出てきて、Werden という最初の動詞性が立ちあがってくるのである(動詞的なものが立ちあがってくると、文法性も後退して論理的な動詞性が現れる)。この Werden は、すでに、「時」的な時制の過去と未来からそれらとは別の、動詞性に密着した時制である「現在」というものになるのである。ゆえに、現在、動

詞性と一体的な「時」的な時制である。この最初の動詞性としての *Werden* にはすでに現在分詞への傾向が出ていて、ここに、*Werden* の中に *Sein* が分離して現れてくる。*Werden* の中に起きているこのような *Sein* への推移を *lassen* (妨げない＝使役動詞) している動詞性が *Seyn* である。すなわち、*Werden* = *Seyn* であり、この右側に置かれた *Seyn* から *Seiendes* の *Sein* が立ちあがってくるのである（この有様をハイデガーは *Es gibt Sein*, すなわち、「それは *Sein* を与える」と表している）。現在分詞は、*Werden* を述語動詞へと引き出すので、ここに、主語-述語関係が現れる。述語動詞へと引き出されてきた *Werden* はもはや *Werden* ではなく、*<geworden ist>* と成ったもの、*Werden* が凝結したもの、固定化された動詞、*Sein* であり、それが現在分詞の述語動詞、それも、現在形の述語動詞となり、主語-述語関係を成り立たせるのである。このようにして、*Seiendes ist* (有るものが有る) というような事態が成立する。これが、動詞の言象の領域なのである。主語と述語の関係は、このような意味では、*Werden* が述語動詞へと移って行ったということを言うことと同じであり、これはつまり、*ist* が語られることに他ならない (*ist* はその意味では上に示したように「成っている (*geworden ist*)」ということになる)。つまり、主語-述語関係は、その底辺にこの意味での *ist* が語られているのである。それゆえ、あらゆる主語-述語関係の底辺には *ist* が語られている。使役動詞 *lassen* の意味での *Seyn* はこのような *ist* を定立しているのである。主語と述語との関係の底辺で語られているこのような *ist* がコブラの *ist* である。*<Sagen> können* は、動詞の言象に滞在して、これを語る。しかし、動詞の言象として言うのではなく、主語を述語付けるという仕方でも語るのである。それは、*ist* がどのようにして *Werden* から移ってきたのかということを解釈するようにとい

う先導的な指導に基づくのである。そこには、ハイデガーの言うように、*Sinn von Sein* (有の意味) への問いが隠れていることになる。*<Sagen> können* が *Werden* = *Seyn* の中で「往相」的に「聞いている」ということは、使役動詞による動詞の言象の立ち上がりも何らかの仕方で見えるということであり、したがって、*<Sagen> können* そのものもそこでは「時」的な時制の地平によって限界付けられているのである (*<Sagen> können* は *Seinkönnen* として理解されることになる)。いわば「時」的な時制がある川の流れを形成していて、その向こう、つまり、接続法の領域がいわば「彼岸」になっているのである。本来、この川のこちら側とあちら側とは仕切られているわけではないが、今・現在は「此岸」、すなわち、「直接法現在」に居している *<Sagen> können* は、「時」的な時制によって限界付けられているのである。こうして、人間存在は本来「往生」的でありながら、「死」線を引かれているのである。「死」線のその「線」が「時」的な時制の地平線である。その「線」のこちら側は、動詞性が立ちあがってくるところであり、「現在」である (ハイデガーはこれを「現前性: *Anwesenheit*」と名付けている)。これに対して、「線」の向こう側は、*<Sagte>* の領域、「浄土論」における無量寿如来の仏国土であり、*<Sagen> können* が生 (ナマ) の文法事項となって、間投詞の共鳴言象に共鳴しているところなのである。ここに *<Sagen> können* は本来、「往生」しているのである。かくして、動詞の言象の中に滞在している *<Sagen> können* は本質的に先駆的 (もはや「私が有ること」ができないという最極端の可能性へと前もって進んでいる) であり、「死すべき」という有り方を必然的に取るのである。「死」線が引かれているということは、本質的には死の現象ということである。おそらく、「ナム・アミダブツ」すなわち、間投詞の共鳴言象は、その「死」線を本来無いとするものであろう (「死」線は単に現



象であって、「還相」形態では「時」的な時制のことだから）。なぜなら、本来、<Sagen> könnenは、すなわち、人称代名詞はその共鳴言象の中に成立しているからである。「浄土論」で「横超」ということが語られるのはこのようなことである。「死」線のこちら側に居る人々にこのような「横超」の事態を理解してもらうことは、まさに、釈尊にとっても「も・っ・と・も・な・し・難・い・こ・と」であったはずである。「浄土」へは行き易いのに、そこに誰も居ないと言われているのは、このような事情の故である。その法は難信難解と言われることになる。

### § 13 命令法と「死の現象」との関係

§ 11で命令法が明らかにされ、§ 12で「死の現象」が言象学的に解明された。両者ともに動詞の言象の基本的な構成要素というような意味をもつ。すでに示されたように、<Sagen> werdenは、「時」的な時制の地平を成す。それは本来、未来の助動詞であるが、<Sage>が「虚言」的な過去時制からその外の時制に出るようになり、「虚言」的な過去をも後ろにすることで、<Sage-Sage>というカッコ内から右側に出てくること、つまり、<Sagen> werdenというように<Sagen>の右外に出てくることなのである<sup>51)</sup>。これが言象学的文法論における助動詞の言象である。「虚言」的過去を「時」的な過去へと引っ張り出してくるその働きが未来である。しかし、ここではまだ<Sagen>の外に werdenという助動詞が出てきたにすぎず、werdenは、カッコの右外に密着している。すなわち、werdenは<Sagen> werdenなのである。ゆえに、<Sagen> werdenは「時」的な時制の地平を成しているものであり、そこでは、まだ、動詞は言象していない。ところが、<Sagen>の後退傾向とは、本質的には虚-言への抵抗であり、真理が虚-言に抵抗する (objective: 目的格への傾向) ということなので、助

動詞がカッコの外に出てきて、<Sagen>が後退したということは、真理がその主導権を獲得し始めたということである。ゆえに、「時」的な時制そのものが<Sagen> werdenの左側のカッコを後ろにするという動向が必然的になるのである。このようなカッコの後退によって<Sagen> werdenの左側が隠れるようになり、ある意味では消えて行き(「無」が述語的にないしは助動詞的に言象することになる)、代わって Werdenが前面に出てくる。Werdenは使役動詞 lassenとなっていて、<transitiv>の言象として、「前面」に出てくることをそのままにしておく。ここに言初的に動詞が可能になるのである。助動詞の「助」がなくなり、動詞へと移っていくのである。「時」的な時制の地平から「現在」が立ちあがってくる、あるいは前面に現れてくるのである。真理の方が「虚言」より優勢になるので、Werdenそのものは真理の女神のようなものとなる。このような Werdenの<transitiv>の言象が「述語(動詞)の可能性」である。Werdenはようやく<Sagen> werdenの左側のカッコから抜け出ている段階なので、本質的には<Sagen> werdenのカッコ項が隠れたということと関係している。したがって、そこにはまだ現在分詞への傾向性は優勢的ではない。しかし、動詞性をすでに得た Werdenは、今は後ろへと隠れた<Sagen>との関係そのものをも拒否するような傾向性を持ち、したがって、現在分詞へと移る動き(現在分詞は基本的には「名詞」への動向である。「名詞の言象」領域はすでに示したように文法上の自然現象界であり、自然の奥義である)をする。この動向がSeynであり、この動向の動きをそのまま妨げないかぎり、すなわち、使役動詞が機能する限り、現在分詞が立ち現れ、動詞がはじめて主語-述語関係を取るようになる。その動詞がSeiendes <ist>という Seinの現在形なのである。ここに動詞の言象の領域が定まる。動詞の言

象は、このようにして出現したのであるから、そこではあの<Sagen> werdenの左側のカッコは、完全に隠れ、消えている。それは「無」となっている。しかし、その「無」の本体は、本来、<Sagen> könnenが接続法の三位一体的関係に帰属しているという文法的事態、すなわち、「浄土論」における「極楽浄土」であるので、そこが「無」になって、消えているということは、そこに「往生」するとは「死ぬこと」とされるのである。「私」の「有る (bin)」がここでは「無」くとなると見えるのである（「私」の述語は「無」である）。我々人間存在の「有る」は、こうして、「無」に差し向けられている（不安の現象）。「無」に差し向けられているとは、<Sagen> könnenとして<transitiv>の言象を語るようにというようになっていることを意味するのである。かの「時」的な時制の地平は、こうして、動詞の言象が現れると必然的に「死」線となるのである。いわば、その地平は「三途の川」のように表象され、川のこちら側とあちら側という区別が生ずる。動詞の言象とは本質的にはSeiendes istが成立している場面（すでに明かされたようにここでコブラのistも成立している）であり、我々人間存在はそこに滞在する（「有るもの」と関わる）のである。だから、必然的に我々はそこで「死すべき者」となるのである。我々人間存在はこのようにして「火宅無常の世」に居ることになる。

動詞の言象は、しかし、本来、言象学的文法事項であるので「還相」系列に属している。しかし、そこに滞在する（そのことを「言う」ことができる）<Sagen> könnenは、それを動詞の言象なのであるとは受け取れない。なぜなら、<Sagen> werdenの左側は完全に後退して今・現在は「無」になっているので、接続法そのものがまったく知られなくなっているからである。人間存在は、今・現在はキェルケゴールの「死に至る病（絶望）」の中に居る。このような仕方では、動詞の言

象に今・現在は滞在する<Sagen> könnenは、「往相」形である他はなく、現在に基づく「時間」、すなわち、今・現在はから逃れることはできない（ここでは人間存在は本質的な意味での「阿閼世」である）。しかし、すでに示したように、「往相」は「還相」を下敷きになっている。「往相」形態そのものには隠然として「還相」の働きが働いているのである。この「働き」は、現在が支配的となっている「時間」の中では、「時間」を越えたような意味をもつある過去からの、すなわち、接続法からの「招喚命令」として隠然と働くのである。人間世界には、遠い過去から伝承された由来も不詳な人倫的なものが隠然と働いていて、それが民族の歴史性を支えている。この働きの正体が命令法である。ゆえに、民族の人倫とはある普遍的な「解釈」の動向なのである。「時間」とは逆向きに降りてきていることがその民族の倫理並びに国家の法の奥所のことからである。「逆向きに降りてくるもの」とは何らかの意味でその民族の固有の「神」とされるものである。はるかなる過去に、そこからその民族が生じてきたからである。梯子を登ることは降りてくることなのである。

こうして、動詞の言象には、必然的に、「死の現象」と「命令法」が一緒に起きているのである。動詞の言象において<Sagen> könnenは、「無」に入り込む体制となっていて、その言象に耳を傾け、そこに言われていることを聞き分けようとしている。しかし、それは決して動詞の言象としては聞き取れない。それをan ihmに語れることしかできないのである。しかし、それにもかかわらず、そこで<Sagen> könnenが聞き分けしていることがら（「有る」の意味への問い）そのものが「還相」からの働きを宿している（「有る」の意味、すなわち、<transitiv>の言象を「時」から、すなわち、時制連関から解き明かそうという動向）のである。かくして、命令法は単に主観的なことではなく、客観的なことからである。それは

その意味で「法」的なものである。ここで「法」とは「法律的な意味での法」を意味するとともに文法的ということも意味する。国家と国家の「法」は命令法に根拠をもつのである。命令法としての「法」において、民族の未来が失われないからである。なぜなら、未来とは、接続法へ、ある過去へ、往相を起こしている還相へと向かうことであり、法は、このことを明かすものであるからである。国家の法と人倫が乱れるところには民族の未来がない。「逆向きに降りてくるもの」が無くなるからである。

このような意味での命令法と「死の現象」とは繋がっていなければならない。我々が「死すべき」者であるところには「法」が必ず起きているのである。「招喚命令」は、「時」的な時制の地平の彼方に「無」となってしまった接続法からの直接法現在へ向けての招喚の声であり、我々人間存在をその文法的生誕地へと、故郷へと来るように呼び掛けている。それは我々人間存在からすれば、「死」の底からの呼びかけに聞こえるのである。それは「死ぬ」ようにという呼び掛けではなく、確かに、「死」線の方から聞こえるのではあるが、むしろ、「無」となっていた接続法を顕すことで「死の現象」をいわば克服すること、すなわち、「往生」するようにという呼び掛けなのである。ハイデガーは『有と時』の中でこの呼び声を「良心 (Gewissen) の呼び声」として捉え、「死」との深い関係を指摘した<sup>52)</sup>。「呼び声」と「死」との必然的連関をはじめてヨーロッパの最先端の哲学が開示したということは大変大きな意味をもつのである。ヨーロッパの哲学がその長い歴史を通じてようやく「還相」と「往相」との関係性に足を踏み入れたからである。それは言象学的文法論への最初の入り口になるのである。人類の歴史においてハイデガーの哲学は、決定的に重大な局面である。『観無量寿経』がその局面を開閉しているとは誰もこれまで全く気付くことが

なかったのである。「阿闍世」が何を比喻しているのかがよく分らなかったからである。それが「現在」を意味していると理解される時、ようやく、ハイデガーの Zeitlichkeit との繋がりが明るくなるのである。

なお、「法」が「浄土」と深遠な関係を持つことは、『観無量寿経』のいわゆる三福に示されていないなければならない。幽閉の韋提希は、王宮に現れた釈尊に阿弥陀仏の国土に生れたいと懇願するが、これに対して釈尊は、「かの国に生れんと欲する者は、まさに、三福を修すべし」と語る<sup>53)</sup>。三福とは本質的には動詞の言象の下で言象している命令法であり、深い意味での「法」である。通常、「法」は阿弥陀仏とは何の関わりもないように考えられるが、ここ、韋提希がその子を産んだことに悔恨をしている現場、すなわち、「時」的な時制の未来が語られる処では、「法」と阿弥陀仏の仏国土 (接続法) との本質的關係が釈尊によって示される必然性があるのである。なぜなら、「死」線の向こうから接続法の直接法現在における様相としての命令法が聞こえて来ているからである。「法」の呼びかけが心に届くすべての凡夫の母である、未来の言象としての韋提希自身が命令法の出所を知らない。しかし、それこそ韋提希が望む阿弥陀仏の国 (接続法) の方からの呼びかけであることを最初に釈尊は韋提希本人に教えるのである。最初に示された「三福」にはその経の最後に釈尊が阿難に「汝よ、好くこの語を持て。この語を持てとは、すなわちこれ、無量寿仏の名を持てとなり」<sup>54)</sup>と言っていることが含まれているわけである。無量寿の名が称えられるところ、接続法から「法」が、すなわち、命令法が由来するのである。ゆえに、ヘーゲルの『法の哲学』の説く「法」もまたその究極的根源については『観無量寿経』が解き明かしているのである。

『観無量寿経』とハイデガーの哲学との関係については、別の機会に詳論したい。

## § 14 接続法と「浄土論」の関係性

以上、接続法ならびにそれと「浄土論」との関係について要点を開披できたものとしよう。「諸言」で述べておいたように、本論文は言象学的文法論における「接続法」、つまり、接続法を研究対象にしているものであり、宗教としての浄土系仏教について考察をするものではない。しかし、言象学的文法論における各文法事項が歴史的な哲学と関係することは、明らかなことであり、その意味では接続法に関係する「哲学」もまたなければならぬであろう。そのような「哲学」が「浄土論」なのである。これに対して、「浄土論」は哲学ではなく、あくまで宗教なのだとして反対する人もいるかもしれない。筆者はその反対意見に対してはそれをそのままにしておきたい。なぜなら、接続法と「浄土論」との関係そのものがここでは問いの視野に入っているのであり、かの反対意見がどのようなものであれ、視界にはいつてきていることがらを否定できないからである。おそらく、反対者が言象領域における接続法を接続法として視界に入れることができるなら、筆者と同様の疑問を抱くであろう。すなわち、接続法と「浄土論」の「と」とは何であるのか、という問いに直面するのである。

言象学的文法論などというものは仏教の真理を文法用語に移し換えたものであり、要するに、言象学的文法論とは文法の仮面をつけた仏教でしかないのであるから、仏教の浄土教もまた仮面スタイルとしての接続法と関係するような見かけを生じているにすぎないのだ、とそのような批判も可能であろう。このような批判は、言象学的文法論を一つの仏教的真理の「表現」とみなす見方である。しかし、まず、事実として、仏教が文法ということと関係するということそのものがけっして仏教にはなかったことである。なるほど、仏教が言葉に深く潜行していることは確かである。しかし、仏教は「この世」ないしは世界

という現象を動詞の言象として捉えてはいない。おそらく、仏教を真に知っている人は、言象学的文法論を仮面をつけた仏教とはけっして見なさないであろう。それとも、筆者が仏教に最初に文法という仮面を付けた者なのであろうか。仮に、仏教に文法という仮面を付けたとしても、それは「思いつき」であろうはずもない。すくなくとも、仏教的真理そのものが文法という仮面を「付けることができる」ようになっていなければならないであろう。そのような可能性が仏教にもともとあるのに、インドの仏教の聖者たちがこれまでそれを一言も言わなかったということはまったく理に反することであろう。筆者は、インドの聖者たちは仏教に含まれるあらゆる可能性を尽くしていると思う。したがって、仏教に文法という仮面をつけることが可能であるなら、すでに、それが遂行されていたはずであると信じたい。

更に、言象学的文法論が仏教と関係するのは、ただ、接続法においてのみである。接続法からいわば外に抜け出た文法事項である助動詞、すなわち、<Sagen> werdenならびに「述語（動詞）の可能性」あるいは更に相対論と量子論の統一性の根拠と見なされ得る「名詞の言象」が仏教と関係するとは、言象学の立場からは言うことはできないのである。仏教が量子論の可能性を示しているなどと言う者はおそらくいないであろう。これに対して、言象学は仮面を付けた仏教であるとしてどうしても主張したい人は、次のように批判するであろう。言象学は、その文法事項だけ、体裁よく西洋哲学にすり替えたのであり、その内実は実は仏教的真理なのだ、と。ここでおそらく、仮面をつけた仏教という考えそのものが破たんするであろう。なぜなら、仏教は、けっして、「現前性（Anwesenheit）」と「真理（ア・レータイア）」との関係をハイデガーが見ているようには見ていないということは明白だからである。しかるに、「現前性」と「真



理」との関係そのものが「述語(動詞)の可能性」をエレメントにしていることはこれまた明白である。「述語(動詞)の可能性」が仮面をつけている仏教的真理であると主張することはできない。要するに、ここには仏教が入れる隙間がないのである。「述語(動詞)の可能性」と「ハイデガー哲学」の「と」しか可能ではないのである。

このようにして、言象学的文法論は文法の仮面を付けた仏教であるという考えは間違っていることが証明される。筆者は、事態はむしろ逆なのではないかと思うのである。仏教の方が言象学的文法論の一つの「表現形態」ないしは「様相」なのではないかと思うのである。すなわち、言象学的文法論の接統法の一つの「表現」が仏教の「浄土論」なのではないであろうかと思うのである。「一つの」ということは、それとは別の「表現形態」もまた可能であると言う意味である。もしかすると、接統法は仏教以外の他の宗教の言葉でも「表現」できるのではないのか。すでに示唆しておいたように、「神の子」という比喩的表現もまた接統法を表しているのではないだろうか。

このような推量の根拠としては、諸言で述べたニーチェの言葉が思い起こされる。その言葉を拡大解釈するなら、哲学ならびに宗教等のすべての思想がことごとく文法によって指導されていると受け取ることができるのである。

接統法と「浄土論」の「と」はこのようにして、まだ未解決の謎のままになっている。「と」は、接統法と「宗教」の「と」なのかもしれないのである。それゆえ、「と」の意味することを明瞭にするためには、もっと広範囲の研究を必要とすることになる。したがって、筆者はここでは「と」についてこれ以上追及しないつもりである。しかし、この第5章が接統法と他の文法事項との関係をテーマにしているということを考慮して、次の節でこの「と」の規定にいくらか資することがらを考察したい。

なお、次の第15節は極めて深くまた難解な

内容であり、安易な理解、特に抽象的な理解によってその真意に近づくことはできない。

文法的な時制系列の無「時」性ないしは非「時」性という驚くべきことがらが問題になるからである。

ニーチェは『ツァラトゥストラはこう語った』の「至福の島々で」の中で「しかし、時と生成については最善の比喩が語るべきである <Aber von Zeit und Werden sollen die besten gleichnisse reden>」と述べた<sup>55)</sup>。今や、広い意味での「時」は比喩なくして時制によって文法論的に明かされた。それにもかかわらず、「時」については最善の比喩が語るべきなのである。「時」的ではない文法秩序的な(無「時」的)時制連関と、しかし、それがわずかにでも「時」的であるということにはgleich(等しい)という関係があると考えられる。時制連関は文法的であり、無「時」的ないしは非「時」的であるけれども、それが「それにもかかわらず」わずかにでも「時」的な面をもつがゆえに Gleichnis(文法上の比喩)が必然的なものかもしれない。時制連関と、「時」についての最上の比喩とのこの関係、それは接統法と「浄土論」との関係ではないであろうか。「浄土論」がある種の循環論証をしている根拠もこの関係にあるのではないだろうか。阿弥陀仏は不可思議光という「光」の比喩で語られるのであるが、同時にその比喩は無量の寿命という比喩でもある。ところが、「寿命」とは「時」なくして考えられないのである。同様に、法蔵の兆載永劫の修行と阿弥陀仏の十劫正覚の「時」的レベルの関係もまた、<「時」「間」>と「虚言」的過去との関係から文法レベル的に理解されるべきである。しかし、「それにもかかわらず」そこには Gleichheit(上のような意味で Gleich であること)の支配が明白に認められるのである。

なお、『観無量寿経』のいわゆる「散善」が説かれる箇所は、おそらく、時制系列の無「時」性、次の節で「二重人格性」ということ

に関する問題が上で言われた意味で「比喩」的に取り扱われているものと思われる。慎重な考察を要する<sup>56)</sup>。

### § 15 人称代名詞の「横超」性、あるいは、その「二重人格」性について

ここで人称代名詞の「横超」性という表現は、「浄土論」において必然的な比喩的性格をもち、したがって、言象学的文法論的には本来、適切ではなく、むしろ、その「二重人格」性と表されるべきであるが、「二重人格」という言葉が一般には誤解を招きやすいので、あえて「浄土論」の用語を借りて「横超」性と表すのである。

「浄土論」における「横超」とは、たとえば、親鸞の『正信念仏偈』に次のように語られていることである。

「信を獲れば見て敬い大きに慶喜せん、すなわち横（オウ）に五悪趣を超载（チョウゼツ）す」<sup>57)</sup>

また、『教行信証』の信巻には定義のようなものが出てくる。

「また、横について二種あり。一つには横超、二つには横出なり。横出は、正雜・定散、他力の中の自力の菩提心なり。横超は、これすなわち願力回向の信樂、これを願作仏心といふ」<sup>58)</sup>

こうした思想は、善導が、『観經疏』の「玄義分」において、「道俗の時宗等、各無常心を発すべし生死甚だ厭い難く、仏法復欣い難し。共に金剛の志を発して横（オウ）に四流を超断すべし。」<sup>59)</sup>と述べているところに拠っていると思われる。

簡単に言うなら、「横超」とは、いわゆる他力信心によって、あらゆる自力の経過を経ることなく、即座に煩惱の世界、迷いの境界を超え渡ることである。

どのようにして、このような事態が可能なのであろうか。それは、言象学的文法論から次のようにして可能であることが示され得る。

「五悪趣」とか「四流」の世界とは、すでに述べたように、輪廻の世界であり、「輪廻」とは、「死」線のこちら側に、すなわち、動詞の言象領域に人称代名詞が滞在しているということに他ならない。すなわち、輪廻の世界とは、動詞の言象に＜Sagen＞ könnenが「聞いている」という文法状態である。＜Sagen＞ könnenが耳にすることは、動詞の言象なのだとということではなく、動詞の言象になっているが故に、＜Sagen＞ werdenの左側のカッコ項が隠され、今は述語的に「無」になっているということである。＜Sagen＞ könnenはその述語的な「無」の中へと差し向けられていることになり、＜Ich bin (I am)＞の不可能性への可能性に向かっている。この事態がハイデガーが捉えた「先駆」であり、また、「死の現象」である。人称代名詞は、「世界の中に有る」という仕方で動詞の中で自らを理解し、「死」線のこちら側に滞在するのである。要するに、我々人間存在は、「時間」の中に居る。そこには、すでに述べたように、命令法が成立しているために、「死」線のこちら側に居る者たちは「法」による規制を受けている。しかし、「法」の本当の姿である「招喚命令」の出所は「死」線の向こうに「無」になっているので、一般に、人称代名詞は、「死」線のこちら側では「法」に逆らっている、つまり、「悪」に趣向している。五つの悪趣とは、そのような本質から成るのである。悪とは「法」の呼びかけに反対していること、極樂に逆らって苦しみの世界にいつまでも居たいと思うこと、「死」線の向こうからの呼びかけが「無」であり、そんなものは「無い」と判断する思想なのである。悪は「法」の自覚である。

「死」線を超えようとするあらゆる努力は、本質的にはある種の間違いの中にある。なぜなら、「死」線そのものは本来、「時」的な「時制」であり、文法的なことがらであるのに、そのことを知らずに（どのような思惟も言象学的文法論を知らないために）、それを越えよ

うとすること自体が誤っているからである。動詞の言象においては、「死」線は誤って捉えられる必然性がある。「死」線は、<Sagen> werdenの左側のカッコ項が後退して、今・現在は「無」(述語的に無になっていること)になっているということであるので、その後退している<Sagen>の項が人称代名詞に聞き届けられるなら、解消することになる。ところが、<Sagen> könnenは、そのもの自体、すでに、接続法の中で文法的に生まれているのであるから、ナム・アミダブツにおいて、後退していた<Sagen> werdenの左側のカッコ項が<Sagen> könnenに顕れることになる。それゆえ、即座に「悪趣」が越えられるのである。なぜなら、「悪」がそれに反対していた「法」の本来の「招喚命令」の出所に人称代名詞は立ち返っているからである。ここに「横超」が言象学的に必然的に成立する。文法的には、人称代名詞はすでに「横超」的になっているのである。我々人間存在は、言象学的文法論そのものからすれば、「横超」していて、これから「横超」するようになるのではない。いかなる自力的努力(「する」という動詞)も必要ではないのである。

ここから、言象学的文法論と「浄土論」との関係に関し、少し、見えてくることがあるであろう。

さて、人称代名詞の「二重人格」性とは、言象学的文法論という「下敷き」にすでに、このような「横超」的な仕組みが描かれているということである。すなわち、接続法に帰属している<Sagen> könnenは、また、同時に動詞の言象にも滞在しているのである。そこには時間的な、空間的な別々ということはないのである。なぜなら、そのことは文法の秩序的な組み立てであって、時間的秩序ではないからである(広い意味の「時」的な事態ではない)。人称代名詞は接続法にも、動詞の言象にもいわば「同時に」居るのである。それは不定詞の変化形の「語る主体」として

の文法的役割をなすべく、いわば派遣されているのである。それは接続法にも送られてきているし、動詞の言象にも送られてきてその文法的役目を為す。しかし、両者に空間的に別々に、時間的に別々に送られてきたのではなく、その各々に文法的に送られてきているのである。それは、文法的な組み立てになっているのである。したがって、人称代名詞は、つまり、<Sagen> könnenは、接続法にも動詞の言象にも「同時に」居る、「同時に」各々に帰属しているのである(厳密には「同時」という「時」的规定も適切ではないが他に言い方がないのでこの表現で満足するしかない。無「時」的な意味で同時ということである)。人称代名詞は、このようにして、二重のperson性を、二重のperson-ality(人格)をもつのである。「同時」が厳密には不適切ということからすれば、二重人格であることは不可思議ということになる。したがって、「横超」と言う場合の「横」とは、広い意味での「時」的なことではないということを経験的に表現しているのである。いかなる思惟もこの「横」という比喻で表されている元の意味を理解することはできない。それは言象学的文法的なことがらだからである。「横超」は、このような人称代名詞の文法的「二重人格」性に基づいてのみ可能になっているのである。「横超」のこのような本質的比喻性は、接続法と「浄土論」の「と」の本質解明に資するであろう。親鸞は『尊号真像銘文』の中で「横超はすなわち他力真宗の本意なり」と述べている<sup>60)</sup>。「と」と横超性(比喻的な性格を本質的にもつ)との深遠な関係性がこの言葉の中に潜在しているのである。

『歎異抄』に、「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」と言われていることは、人称代名詞の「二重人格」性を表現している。この言葉の真意を次の言葉が伝えている。「そのゆえは、自力作善のひとは、ひとへに他力をたのむところかけたるあいだ、弥陀の

本願にあらず」<sup>61)</sup>

「弥陀の本願」とは、言象学的文法論的には、希求法としての選択「本・願」に基づく＜Sage＞ないしは＜Sagen＞mögenのことであったから、そこに＜Sagen＞könnenが帰属していない「あいだ（weil）」は、「死」線を解消できない、つまり、「法」（命令法）の規制があり、必然的にそれに対して、人間存在は、反発して「悪人」になっているのである（「時的な時制の中に動詞の言象が起きているので人は時間の中で、「あいだ」の中で、「する（Könnenを行使する）」のである）。ゆえに、「死」線のこちら側に居ること（「あいだ」に留まること）そのことが「悪人」であるということ（五悪趣）になる。「善人」も本当は「善悪の木の実を食べた」「罪人」なのであるが、真に自身が「悪人」だと気づいていないだけのことなのである。もし、自身が本当は上のような意味での「悪人」なのだと自覚されるならば、「自力作善」が「死」線を起こしていると気付かされることになる。「死」線を解消する道は、隠され、消えて、述語的に「無」になっているあの＜Sagen＞werdenの左側のカッコ項を復活的に顕すこと、つまり、＜Sagen＞könnenが接続法に、＜Sage-Sagte＞に、帰属すること、「ナム・アミダブツ」という間投詞の共鳴言象に共鳴すること以外にはないことになる（「他力」をたのむ）。この「共鳴的帰属」が「弥陀の本願」なのである。「ひとへに他力をたのむところかけたるあいだ、弥陀の本願にあらず」という奇妙に奥深いこの言い方の奥にこのようなことが示されているのである。

以上のように、「横超」ということがたとえ比喩的にであれ認識され得るようになるということは、接続法がそれ自身をgleichに顕すようになったということではなければならない。したがって、人称代名詞の「二重人格」性、すなわち、「横超」性は、基本的には間投詞の共鳴言象が成立した時に語られ得る。＜Sagen＞

werdenというように、＜Sagen＞のカッコの外にwerdenが出ている場合には、接続法が開かれていないので、「横超」性は認識されえない。＜Sagen＞würdeということになり、＜Sagen＞könnenが＜Sagen＞のカッコ内に足を踏み入れ、接続法の門に入ったとき、つまり、「信」が開発されたときにのみ、還相的なことが開示可能になり、人称代名詞が、二つの変化形に「同時に」属し得ることがようやく認識可能になる。ゆえに、他力信心と横超性の認識とは深い繋がりがある。では、＜Sagen＞werdenよりもこちら側、つまり、Werden＝SeynとSein、すなわち、動詞の言象の領域には「二重人格」性はまったく知られてはいないのであろうか。

すでに述べたように、「往相」形態、いいかえれば、不定詞の諸変化形においてその変化形がan ihmに語り出される場合には、そこに、潜在的に、an sichなもの、つまり、「還相」形態が人称代名詞に対して先行的な（「あらかじめ」という意味）解釈の見通しの光を送り、解釈の方向性を指導している（梯子を下りてくることが可能になる）。この隠然としてはたらく先行的指導は、基本的には、「（より上位の立場から）評価し、解釈しよう」とするある先行的な働きであり、（広い意味での）「時的」的連関を無「時的」的な文法的時制連関に還元しようとする文法的作用である。したがって、＜Sagen＞werdenよりもこちら側の領域（直接法の領域）でも、そこが不定詞の変化形であるとは知られないけれども、先行的な「解釈」の指導力、すなわち、「還相」の下降の動きが働いているのである。＜Sagen＞werdenよりもこちら側で働くこの文法的な指導力は、隠れている接続法からのものであるから、そこには、必然的に人称代名詞の「二重人格」性を示唆する解釈可能性が控えている。＜Sagen＞werdenは、「時的」的な時制の地平を形成していて、そこを境にして、＜Sagen＞werdenの左側のカッコの項が後



退すると「述語(動詞)の可能性」の領域がまるで朝が来るように立ち上ってくる(ア・レーティア)。すなわち、Werden=Seynとなる。ここがハイデガーの哲学の固有のエレメントである。動詞の現在形といったことがここではじめて可能になり、presentがそこに現れる。Seiendes istというようなことがここでのみ成立できるのである。＜Sagen＞könnenは、この現在形を「語る者」である。このようにして、人間存在は、＜Sagen＞werdenのこちら側で、「有るもの(Seiendes)に関わる」、すなわちハイデガーの言う意味での Sorge という根本本質をもつようになるのである。ゆえに、もしも、＜Sagen＞könnenが、単に、Seiendes istを語る者ではなく、その根底となっている、Werden=Seynをも語る者ということになるなら、そこには、「還相」のかの指導力が働いていることになる。もちろん、かの指導力は、Seiendes istにも隠然として働いていて我々人間の奥底から命令法として「法的に呼ぶのではあるが、通常、それは主観的なものと見なされていて、その本当の姿はまったく隠されている。「有るものと関わる」ということの中にもある種の客観的な「評価・解釈する」という指導性が隠然としてはたらいっているのであるが、「法的領域では経済活動という制限下でそれは単に、物に「価値」があるとか、ないしは、物が「役立つ」くらいにしか見えていないのである。人は金銭取引のために理性的盲目となると、そこに「法的なもの」が横たわり、したがって、命令法が届いていることを目にすることができない(ヘーゲルだけが独りこの連関を静かに見ている)。ところが、Werden=Seynの言象場面では、「還相」の见えない先行的指導力が見通しとして働くことになる。基本的にはそれは「虚言」的な時制が動詞の時制の可能性のところとその文法的な指導力を及ぼすということになる。「時」ないしは時間の本質が無「時」的なことから理解され得るとい

うことが可能になるのである。このようにして、「時」についてある種の二重性(広い意味での「時」的なこととその本質としての無「時」的な面)が現れるようになる。すなわち、「時」についてある根源的な理解と解釈が開発されるようになるのである。ハイデガーが Temporalität と言っていること、「時(ラテン語: tempus)」と文法的な「時制(ドイツ語: Tempus)」との関係性が登場可能になるのである。すでに示されたように、その奥所へと徹底化されたものが『観無量寿経』の内容になる。韋提希の願いが起こるのである。

このような、「時」の解釈において現れるはずの二重性を上田閑照氏は、「二重世界内存在」という言い方で示している。上田氏は、「二重世界内存在」の一つの例として、次の歌を挙げて「二重性」を説明している<sup>62)</sup>。

「おのずから心閑かに生きゆけば 病ある身は日月長し」(安田章生)

「病む」人は世界Aに居る。しかし、その病を通して、「日月長し」となり、そこに世界Bが出てきている、と上田氏は指摘する。「日月長し」は世界Bの時間である、と言われている。世界の二重性は時間に関係していることが示唆されている。世界Aとは、もちろん、動詞の言象の領域、Seiendes istの領域である。世界Bについては、「地平の彼方」として説明されている。ここで、「地平」と言われていることは、「時」的な時制の地平とは同じものではないが、「解釈の地平」という点で捉えられるべきことである。すなわち、世界Bとは、現在していない、見えないかの指導力が「解釈の地平」の彼方から働いているということである。そこは通常、永遠の世界と表象されるので、世界Bは「永遠性」と特徴づけられる。病ある身に永遠性がしみ入ってくるのである。上田氏の「二重世界内存在」は、このようにして、本質的には人称代名詞の「二重人格」性を示唆するものである。世界Aにおいて「病の身」となり、いわば、「死」

に関わるようになると、動詞の言象に亀裂ができ、Werden=Seynへの門が開かれる。すると、「還相」の指導力が働き始め、「時」に関して、二重の理解が可能になるのである。人称代名詞は動詞の言象に滞在していると同時に「横超」的にすでに接続法に「往生」している。このことわりが「信」において開かれる前にも、この人称代名詞の「二重人格」性が、病を通して、いわば「感じられてくる」、「感じとして理解される」ようになるのである。そこには一つの「信」的な境界が開かれているといえる。

このように、「二重人格」性は、かならずしも、「信」の境位でのみようやく「横超」として認識可能になるというものではなく、病気とか老いなどという「死」に関わることがらに人間存在が直面する場合にも「感じられる」という仕方で理解されるようになるのである。人間がこの世界で「生きて」いながら、同時にまた「往生」もしているということは、通常の理性には、理解不可能であるが、世界Aにいわば「ひびがはいる」と、そのひびの隙間から世界Bのいぶきが吹き込んできて、すなわち、「地平」の彼方の消息がしみいつてきて、このようなことが現実的に「感じとられる」ようになるのである。ハイデガーの「世界内存在」に対して、上田氏が「二重世界内存在」という現象を示唆したのは、ハイデガーの哲学の奥に「浄土論」的な領域が潜んでいるという本論文の趣旨に沿うものである。

## 結 語

第14節と第15節においてこの論文のもっとも問題となる「と」について考察がされた。「と」とは、接続法と「浄土論」の「と」である。第14節で筆者は「浄土論」は接続法の一表現（*Glechnis*という本質を持つ表現の一形態）ではないかという考えを示した。そして、第15節でその考えの正当性を「横超」ということに関して示唆したのである。しかし、こ

のような考えではまだ「と」のもつ奥深さが十分に探査されていないのである。それでも、次のようなことは成立している。すなわち、接続法は「浄土論」を照らし出し（証明し）、「浄土論」が今度は接続法を照らしてあげる（証明してあげる）ということである。接続法と「浄土論」は、少なくとも、相互に照らしあう関係にあり、これが「と」の本質的役目である。おそらく、接続法は接続法だけではだめであり、なにか「並列の助詞」を必要としたのである。なにか「一緒に並んで」「助けて（補助して）くれる」ものを呼び出す品詞を必要としたのである。なにかの理由で接続法には並列の助詞である「と」が言象したと考えられるのである。そして、この並列の助詞に応じるように「浄土論」が形成可能になったと考えられるのである。「と」が言象しなければ、接続法と「浄土論」とは相互に照らしあうようにはならなかったであろう。不定詞と接続法とは三位一体的関係にあるが、この関係が成立している場には、かならず並列の助詞が言象すると見なすべきではないだろうか。

「と」の並列性は、すでに示唆しておいたように、無「時」的な、あるいは、非「時」的な時制連関とたとえわずかにでも「時」的なものとのgleichな関係、すなわち、「時」の起源本質とその最善の比喩、*Gleichnis*との関係性でもある。この関係性が希求法によってもたらされたのであるから、したがって、その関係が名を称えるということからもたらされたのであるから、称名ということは創造的な言葉であることになる。もしも、創造とは「時」を創造する、すなわち、文法的には「虚言」的に過去を発言することであるとすれば、

## （補 説）

本論文では、間投詞の共鳴言象を「浄土論」における名号、すなわち、「南無阿弥陀仏」の文法的根拠であるとみなし、これを「ナム・アミダブツ」と表した。この間投詞の共鳴言象は

間接伝達論的に間接伝達する真言がcompleteすること、つまり、completion (注の48を参照) ということに他ならない。ここで、『観経疏』の「玄義分」の中で、善導が「南無と言うは即ち是れ帰命なり。亦是れ発願回向の義なり。阿弥陀仏と言うは、即ち、是れその行なり。この義を以っての故に必ず往生を得。」<sup>63)</sup>と述べていることを「ナム・アミダブツ」から言象学的に解明してみたい。

最初に、筆者は善導の『観無量寿経』解釈には深淵が潜んでいると理解する。彼の『観経疏』の言葉は接統法を接統法として明かしてはいないものの、接統法にまで降りて来れるような深淵を開いていると理解するのである。したがって、彼の六字釈(「南無阿弥陀仏」の六字の解釈)にも「ナム・アミダブツ」へと至る深淵の口が開いているのでなければならないと思うのである。

人称代名詞がナムすること、すなわち、希求法に帰入・転入して不定詞<Sagen>に代わってそこでの文法状態を「言う」ようになると、そこは、間接性の光である名が語られ、称えられている文法的現場、すなわち、「時」の創造(「虚言」的な過去が仮定法される)の場である。<Sagen> könnenが希求法に帰入・転入すること、すなわち、ナムすることが不定詞から接統法への変化、それへの移行を「言い」露わす三位一体的状況での広い意味での「行為」, 「行」となる。文法の組み立ての順番からすれば、最初に不定詞と希求法によって間接性の光、つまり、アミダブツが文法的に言象するが、その間接性の光がまた同時に時制であることによって、逆方向のプロセス(「時」的ではない)が起きなければならない。すなわち、「虚言」的な過去から「虚言」的な過去の創造の場(希求法)への非「時」的な逆「行」のプロセスが起こるのである。このプロセスによって希求法は<Sagen> könnenによって移行として語り露わされ、二重化されてcompletionが成立することになる。選

択本-願は「ナム」の行によって「言い」露わされる。創造された「時」から「時」を創造することへのこの転換「行」が「すなわち、これその行なり」ということでなければならない。「その」とは、ナムすること、それによる「時」を創造することへのその転換「行」を表わしている。このプロセスにおいて、「本-願」としての希求法が「行」を伴うことになり、「願行具足」することになるのである。三位一体的状況での<Sagen> könnenの行いとしての行は、もはや、不定詞と区別されないとこにまで至っている。「アミダブツ」はこの行によって規定され、定義されるのである。「規定」も「定義」も三位一体的玄義における意義をもつ。「アミダブツ」と「言う」のはかの「ナム」の「行」である。「ナム」そのものも希求法から回向されて希求法を「言い」露わするのである。したがって、「ナム」は「発願回向」の玄義をもつ。「ナム・アミダブツ」のこの義によって「ナム・アミダブツ」は必ず往生することになる。

一遍は、「南無阿弥陀仏が往生するなり」との熊野権現の示現を受けたとされる。善導の六字釈の奥底には「ナム・アミダブツ」が潜んでいて、それはこの示現が示そうとしていることなのである。熊野権現の示そうとしていることを善導の六字釈の深淵が開示している。

親鸞は『教行信証』の中で(『尊号真像銘文』とは異なり)「即ち、是れその行なり」の箇所を、「即是其行と言うは選択本願これなり」として、なぜか「阿弥陀仏と言うは」の箇所を省いて解釈している(『真宗聖典』p.176-178ならびにp.520-521の両箇所を参照して欲しい)。南無の解釈の後で阿弥陀仏を抜かして「即是其行」が解釈されたのには理由があると思われる。上記の言象学的解明から分かるように、「即是其行」はナムの希求法への帰入・転入によるcompletionのプロセスなのであり、アミダブツはこのプロセスによって「阿

弥陀仏」と「言う」ことが可能化され（「言い」露わされ）、したがって、定義される。アミダブツは、文法的には不定詞の變化形として不定詞の秩序的な「後」の言象であるが、アミダブツの定義は、ナムによって「行」的に可能化されるのである。ゆえに、阿弥陀仏の規定は、最初に南無することによって、その後でなされることになる。阿弥陀仏は、「即是其行」の前には定義されないのである。つまり、「阿弥陀仏は南無阿弥陀仏である」のである。「南無」の後で「阿弥陀仏」が、「南無阿弥陀仏」である。親鸞はこのようなことを洞察して、あえて阿弥陀仏の解釈を省き、「即是其行」の方から解釈したのではないであろうか。「即是其行」とは、希求法がナムによって行じられ、「言い」露わされることであるので、それは選択本願が「言い」露わされることでもある。親鸞は「即是其行と言うは選択本願これなり」と解釈している。親鸞が言う所の「選択本願」は文法的な意味での選択本願（*optative*）ではない。しかし、法蔵の本願の文法的な根源は選択本願なのである。「アミダブツ」と「言う」こと、すなわち、その文法的定義は、循環論証には知られていないので、循環論証の中にある善導もまた、阿弥陀仏を定義する「南無」の「行」性を見て、それを「阿弥陀仏と言うは」の述語とせざるをえない。善導は言象学的文法における「ナム・アミダブツ」に応じる仕方では、「阿弥陀仏と言うは、即ち是れその行なり」と語っているのである。親鸞はこの善導の解釈に沿ってそこに潜む深淵に降りて行き、彼独自の理解を示すことができるのである。「間接性の光」にして「虚言」的な過去であるアミダブツは希求法の中で文法的に定められ、ナムの「行」を介してナム・アミダブツと定義されているのであり、この三位一体的・文法的玄義へ向けて善導のまなざしは据えられているのである。

ところで、善導は六字釈において、「南無」を願に、「阿弥陀仏」を行に対応させているよ

うに見える。しかし、「ナム・アミダブツ」においては、逆に「ナム」が行であり、「アミダブツ」は願によって成立したものとされる。このような解釈は本来の意味を逆転させる強引な解釈ではないだろうか。

親鸞は、「南無」を「本願招喚の勅命」として、「発願回向」を阿弥陀仏が衆生の行を回施すること、そして、「即是其行」を、すでに述べたように「選択本願」と解した。親鸞も「南無」を行に、「即是其行」を願に対応させているかのように見える。

善導の六字釈においては、阿弥陀仏の自己定義が深淵的に遂行されているということこそ『安心決定鈔』はその本質的な面において捉えている。そこでは、次のように善導の言葉が受け取られている。

「下品下生の失念の称名に願行具足することは、さらに機の願行にあらずとしるべし」<sup>64)</sup>つまり、南無阿弥陀仏は、人間が願行することではなく、南無と我々が称えることがすでに阿弥陀仏の正覚の体になっているというのである。いってみれば、南無は阿弥陀仏の本質に属しているということである。こうして、「仏の正覚、すなわち、衆生の往生を成ぜる体なれば、仏体、すなわち、往生の願なり、行なり。」<sup>65)</sup>と言われるのである。これが、『安心決定鈔』の著者が善導の「阿弥陀仏と言うは即ち是れその行」の箇所を解釈する際に拠る所とする根本洞察である。

善導の解釈には深淵が開かれているがゆえに、このような解釈が可能なのである。単に「願行具足」を証明するために「南無」を願に、「阿弥陀仏」を行に割り当てたということではない。その逆の解釈の可能性が深淵的に開かれているのである。「阿弥陀仏と言うは」における「と言う」ということを厳密に捉えるべきである。「阿弥陀仏」と一体、何者が「言う」のであろうか。救いを求める者なのだろうか、それとも、「阿弥陀仏」自身であらうか、あるいは、法性法身であらうか。



ニーチェは、『ツァラトゥストラはこう語った』の「救済について (Von der Erlösung)」の章で、意志が真に自由になるには、過去をも自らが創造するようにならなければならないと説いた。彼は、そこである重要な言葉を語っている。<alles “Es war” umzuscaffen in ein “So wollte ich es!”—das hieße mir erst Erlösung! (すべての「有った」を「そう私は欲した」へと造りかえること、これがはじめて私には救済と呼べるものだ)>における umschaffen (造りかえる) がその言葉である<sup>66)</sup>。schaffen (創造する) の前つづりの um とは、「周回」, 「回転」を意味する。ナム・アミダブツにおいて、希求法の現場がナムによって開かれると、そこはまさに、時制, 「虚言」的な過去が創造されている所である。ナムは、希求法によって定まった <Sagen> können が「回って」希求法に帰入・転入することである。「虚言」的な過去は、このようにして um・schaffen されるのである。ここで意志は「過去そのもの」を創造し返して救済されるのである。過去が「虚言」的に (創造的に) 回って造られると人称は救済されるのである。救済はこのようになって主観性を真に脱して客観性を得る。南無阿弥陀仏は、我々人間の行為の本である意志が最後に望むこと、自由を贈るものなのである。願行具足することになる。善導の六字釈には um・schaffen が生きて働いているのでなければならない。南無阿弥陀仏は創造のことがらに触れることなのである。

## 注

- 1) 「言象学的文法論」ならびに、その文法論の中で規定された文法事項については、次の論文を参照してほしい。

清水茂雄：言象学的文法論。飯田女子短期大学紀要，28，1-16，2011。

なお、本文の中に現れ、特に説明がされない言象学的文法事項については、すでに上記の論文の中で規定されたものな

ので、その場合には、この論文の何ページで説明されているかを明示する（以下、『言象学的文法論』p.～と表記する）。読者には煩雑ではあるが、本論文の内容を簡潔に表すため、やむを得ないことと理解してほしい。

- 2) M. Heidegger : Gesamtausgabe Bd. 12. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, S.250.

この箇所には、「言葉としての言葉を言葉へもたらす」という道の公式は、もはや単に、言葉を熟考する我々のための指示を含むのみならず、形式、すなわち、そこで Ereignis の中に安息している言葉の本質が道開く (sich be-wägen) ところのその組み立ての形態を言うのである。」という文が記されている。

以下、ハイデガーからの引用はこの全集版に依る。引用文の後に、Bd. ～とページ数を示す。

- 3) Nietzsche : KSA Bd. 5, Gruyter, Berlin/Newyork, 1967, S.89.
- 4) 接続法 (ドイツ語 : Konjunktiv, 英語 : subjunctive) は、辞書的には次のように説明される。「西欧文法の法 (ムード) の一つ。叙述内容が願望、假定など話し手の主観によることを表す動詞の形式。假定法。」(講談社『日本語大辞典』より)

接続法は、本来「西洋文法」に属するにもかかわらず、ここであえて日本語の場合に移してその本性を示唆しておきたい。

「もしこの法案が明日可決したなら、貧困問題が解決されるだろう」という日本語では、接続法は使用されていない。しかし、「明日可決した・なら」という言い方のなかに出てくる一見過去の言い方 (可決した) をよく考えてみると、それは時間的な意味がないことが理解されてくる。つまり、「可決した」とは過去のことではなく、また、「明日」という未来のこ

とではなく、一つの「想定」がされるといことなのである。法案の可決の想定は、明日という時間的な未来に向けての想定ではあるが、「明日可決したと想定するなら」ということは、なるほど、そこには「明日可決することが完了するとすれば」という時間的な未来に起こる完了の意味を含むものの、本質的には時間的なものを含まないものである。同様に、「もし私が鳥であったら、今にも飛んでいくのに」という場合にも、そこには、今私が鳥になってしまっていればという完了の意味を含むものの、本質的には、それは、時間的な意味をもたないのである。「私が鳥である」という「想定」をするということがここでは本質的なことである。この「想定」はなるほど「話し手の主観」と言える。すなわち、現実とか事実という次元のことがらではない。しかし、はたして、「想定」は単に主観的なことなのであろうか。「想定」は何らかの意味で時間と関係している（時間的ではないという仕方では時間と関係することになり、すでにある種の客観性が示唆されている。このように、接続法は、一般文法的には「主観」的なことがらを表すとされるのではあるが、深く考えるならば、必ずしも主観的なことではなく、むしろ、逆に現実とか事実よりも上位な事態を表す法であるかもしれないのである。

筆者はこのような接続法をいわゆる思弁的に思惟したとしてもあるいは歴史的・事実に、すなわち、一般に実証的に研究したとしても、その本来の文法性が開示されないと考える。思弁そのものがすでに文法に拠っている以上、思弁的には文法において言われていることは汲み上げられることはないであろうと思うからである。接続法を言葉そのものの方から語り出す仕方が言象学的文法論のやり方

なのである。思弁的文法論では接続法は思弁的にしか語れない。また、歴史的実証的な研究による限り、資料の制限を超えることができない。本来、時間的である動詞が時間的ではなくなることで接続法となるのであるから、時間と動詞と接続法との連関が言葉のほうからその組立を明かされるべきなのである。ここで接続法と呼ばれることがらはそのような種類のものである。

では、なぜ接続法はドイツ語文法を用いることで示され得るのであろうか。たしかに、「願望」と「仮定」の表現がドイツ語の接続法の主たる機能である。ドイツ語の接続法は接続法第1式と接続法第2式の二つに分かれている。接続法第1式は「願望・要求」ならびに「間接語法」の表現に、接続法第2式は、主として「非事実もしくは非事実に近いことがら」の表現に使用される。そのような意味では、接続法は、現実性とか事実との関係にあるように見える。しかし、後で明らかにされるように、実は接続法は、現実性との関係ではなく、不定詞との関係において成立するのである。その関係は事実とか現実に対してまったく反対の方角にあることであり、したがって、接続法第1式と第2式の区別は、現実性との関係に基づくのではなく、非現実性の中で起きるできごとなのである。接続法とは非現実であるがゆえに、それに基づいて、現実との関係、現実への可能性という関係性が生まれるのである。非現実ということには、しかし、上で示唆したようにある種の完了性の意味が含まれている。ないしは、過去の表しが出てくる。ドイツ語の接続法第2式は、直接法の過去から造られる。たとえば、「言う」という意味の *sagen* の接続法第2式の三人称形は、*sagte* であるが、*sagen* の

三人称過去形は *sagte* である。これは、  
 けって偶然的なことではないであろう。  
 接続法の核心が非現実ということである  
 とすれば、その形はある種の過去形ない  
 しは完了形、時間の意味をもたない想定  
 的な完了形であるべきなのである。また、  
 ドイツ語では接続法第1式は、不定詞の  
 語根に基づく。たとえば、*sagen* の接続  
 法第1式の三人称形は、その語根である  
*sag* から *sage* となる。接続法第1式は、  
 不定詞とある根源的な関係にあることが  
 示唆され得る。接続法第1式も接続法第  
 2式と同根と考えるべきである。つまり、  
 接続法第1式は、不定詞とのある特別の  
 関係(語-根の関係)を示し、接続法第2  
 式は、接続法の本質である非現実(架空  
 の過去形・完了形ないしは虚言的な過去  
 形)ということを示している。後で明らか  
 になるように、本論文で研究される接続  
 法もまたこのような関係にあるのである。

厳密には接続法がドイツ語の接続法で  
 表現され得るという根拠は見いだされな  
 いが、接続法を特定の言語における接続  
 法によって表すことは方法としては可能  
 であろう。ドイツ語の接続法がどれだけ  
 接続法の本質を伝承しているかは、十分  
 に根拠付けられないが、接続法をドイツ  
 語文法の接続法で表す方向性はおそらく  
 正しいのである。特にハイデガーが「道  
 の公式」をドイツ語で示したのであるか  
 ら、ドイツ語の接続法が接続法を表すた  
 めの候補になることはそれなりに妥当す  
 るであろう。「道の公式」が言象学的文法  
 論へ道開く(*sich be-wägen*)とすれば、  
 おそらくはまたドイツ語の接続法も接続  
 法を道開くであろう。

なお、ドイツ語の接続法が印欧祖語な  
 いしは古典ギリシア語やサンスクリット  
 の接続法ならびに希求法とどのような歴  
 史的関係にあるのかについて言及される

べきであるが、上述の理由によってここ  
 では触れないで置く。もしも、そのよう  
 なことに関心がある人は、ひとまず、以  
 下に研究される接続法について理解を得  
 た上で印欧祖語あるいは古典ギリシア語  
 などとドイツ語接続法との関係の実証的  
 研究の成果を参照的に見られることを勧  
 めたい。ドイツ語の接続法が印欧祖語の  
 接続法や希求法を伝承していることを証  
 明すべきであると譲れない人に筆者は言  
 いたい。実証的研究をどこまでも徹底し  
 たからといって、言象学的文法論が証明  
 されることはありえない、と、言象学的  
 文法はただ、言葉の奥義であるのだから  
 (人間の思考には属さず、言葉のできご  
 と、つまり、言象に属するということ)、  
 それでもドイツ語の接続法と印欧祖語の  
 接続法ないしは希求法との関係の解明が  
 必要だと考えるならば、「参照的」に研究  
 して見るのもよいであろう。

5) 「真言」は、いわゆる仏教の真言密教の  
 「真言」と区別しなければならない。詳  
 しくは『言象学的文法論』p.3を参照して  
 ほしい。言葉がそれ自身のいわば出生の  
 秘密を言うようになると、そこで言われ  
 る言葉は、言葉を「言う」言葉というこ  
 となる。このような意味での言初(ゲン  
 ショ)の言葉が言象学における「真言」  
 である。

6) *mögen* については『言象学的文法論』p.9  
 を参照。不定詞 *<Sagen>* については、  
 同論文の p.3を参照。

ドイツ語の *mögen* は英語の *may* にあ  
 たる話法の助動詞であり、「推量」「許可」  
 「容認」「願望」というような意味をもち、  
 また、単独で用いられ「好む」という意味  
 をもつ。語源的にはそれは「できる (*be  
 able to*)」という意味をもつとされる。  
 たとえば、大工は家を建てることが「で  
 きる」。しかし、家を建てていない時も

その能力が消えるのではない。このように、「できる」とは、その能力を現実化しなくても「もっている」という面をもつ。同様に、*mögen*も不定詞<*Sagen*>の中に留まっているある意味での能力であり、「前」を前置するということ（「家を建てること」に対応）をすることもできるのである（必然ではないということである）。間接伝達を二重構造にすることが好ましいとされ、「祝い」をすることが「できる」ということが不定詞に原理として含まれているのである。この原理が*mögen*であり、不定詞に含まれるということを表わすために<*Sagen mögen*>と表記する。

- 7) 「前」と前置詞については『言象学的文法論』p.4を参照。なお、「前」も言象学的文法論に属することがらなので「*前*」と斜体表記にすべきであるが、これまで「前」という形で表してきたのであえて斜体にしない。「前」は*前*である。「虚-言」とは「言う」とは裏腹に「言う」ことであり、「虚言」は、その虚-言の「前」が虚-言のために語られることである。虚-言も虚言することも人称代名詞が言象する以前の消息であり（人称代名詞は虚言の中で最初に言象するけれども）、したがって無私な境（仏教的には無漏）の言象である。人間的な虚言、つまり、嘘のまったくない消息である。「虚言」は本質的に charming の言象であり、その意味で究極的な悦楽の境（パラダイス）でもある。
- 8) 言象学的文法論とは真言と真言から由来するものとの関係性である。真言とは、言葉というものがどのようにして言葉としていれば生まれたのかを「言う」ことをしている言葉である。そのような言葉は「言う」とは裏腹に「言う」ことで「どのようにして」を言うのである。したがって、真言は虚-言である。虚-言は、「言う」「前」を仮定して「言う」。このような

「前」の仮定は真言にとって「好ましい」からである。つまり、間接伝達論的に間接伝達する真言、虚-言は、ある間接性を介して言われるようになるのが「好ましい」のである。しかし、「前」の仮定は、我々が考えるような、また、考えられ得るような「仮定」ではなく、むしろ、「仮定法」なのであり、それも、「仮定法」なのである。単に真言が「前」を仮定、想定したということではなく、ある文法性を本性としている「仮定法」であり、したがって、「仮定法」なのである。つまり、ここにはすでに真言と真言から由来するものとの関係性ということが出てきているために、文法性もまた現れ、したがって、「前」の仮定は、我々人間が考えられ得るような意味での「仮定する」というようなことではなく、*仮定法*なのである。あえて表現すれば、「（「前」を）仮定する」ではなく、「（「前」を）*仮定法*する」と言うべきである（以降、本文においても「*仮定法*する」をこの意味で用いる）。「前」の仮定は、言象的なことがらなのである。ゆえに、このような意味での*仮定法*は、ドイツ語とか英語の*仮定法*から借用されたものではなく、言象領域に起きている特別の事態なのである。そのことを「*仮定法*」と名付けているのは、人間ではなく、また、従来の言語の一文法事項としての*仮定法*によるものではなく、真言の方からの命名なのである。*仮定法*は*仮定法*からもたらされたのではなく、逆であり、*仮定法*が*仮定法*から由来するのである。このところは、人間理性にとってまったく理解不可能なことなのである。*仮定法*も*仮定法*と同様、ある「想定」をしているが、この「想定」も人間の主観的「想定」ではなく、言象における「想定」である（虚言すること）。*仮定法*は別名、叙想法とも言われていて、こ



ちらの方がその本性を示している。人間の世界からまさしく遠くで起きている言象的な「想定」は、*仮定法*なのである。*仮定法*、すなわち、*subjunctive* は一般的には*接続法*と呼ばれるのである。

*接続法第2式*も同様に、ドイツ語文法から借用されたように見えるが、本質的には逆であり、真言と真言から由来するものとの間に醸し出されるあることから、つまり、文法性であり、上のような意味での*仮定法*の本質的なことから示すのである。そのことがらとは、*仮定法*的な過去、虚言的な過去ということである。ここで「過去」と斜体表記になっているのは、それが文法的であるからである。つまり、「過去」は*過去時制*という文法的なことからなのである。過去は、我々人間が考え得るような「時間」的な意味での「過去」からもたらされたのではなく、逆なのである。文法的な意味の過去が、我々人間が理解できないいわゆる「過去」の起源である。

*接続法第2式*は、このような意味で、*仮定法*的な過去であり、真言にとって「想定」されたことから、文法性であり、不定詞<*Sagen*>からの*仮定法*の姿として（不定詞<*Sagen*>の「以前なるものの想定」として）、<*Sagte*>である。以前が*仮定法*されるということは、そこが*charming*の文法領域となることである。この*charming*ということは、間接伝達性が何らかの形で忘却されるということの意味するのである。過去性と*charming*とは切り離されぬ関係にある。*charm*とは元、「魔力をもった歌」という意味とされるが、その魔力性が過去性を支配している。

- 9) 真言が*仮定法*をいわば起こしたのは、それが虚-言にふさわしいと想定されたからである。間接伝達論的に間接伝達する

ということは、間接性を「希求」するのである（この「希求」は文法的事態であるので以降、*希求法*=*optative*と表すこともある）。この真言に由来する「希求」にしたがって*仮定法*、すなわち、*接続法*が言象したのである。それゆえ、*仮定法*そのものにはある「希求」が聞こえて来ている。*仮定法*がこの希求を自身において表明するなら、それが*接続法第1式*となるのである。それはしたがって、不定詞<*Sagen*>の*root* (根、語根) に連続しているので、<*Sage*>となる。*root*とは間接伝達論的に間接伝達するということである。*仮定法*は、*仮定法*ということでは、上記のように、*接続法第2式*であるが、元の不定詞と「語根」的に連続するという関係では*接続法第1式*なのである。その意味では*仮定法*は二つの本性を持つものとして*接続法*と呼ばれるべきである。<*Sage*>は<*Sagen*>のある「希求」を<*Sagen*>の側ではなく、*仮定法*された「前」の側で表すのであり、その意味ではひとつの「希求」ないしは「願い」を表す。それはある文法的な「願い」であり、人間が考えられ得るようなものではなく、その意味で「本-願」である。ここで「本-願」とは*希求法*と*接続法*における語根的な関係を指す（「本」とは木の根元のことである）。それは*root*な「希求」であり「願」である。語根的な*希求法*が*接続法*と関係することが本-願である。なお、*optative*の語源には探しだし、選択するという意味がある。その意味では、本-願は選択本-願でもある。間接伝達論的に間接伝達する真言に特にふさしいこととして選択されたことが「前」ということである。<*Sagte*>は<*Sagen*>における間接伝達性が忘却されたということを表すが、それが<*Sagen*>の*希求法*に由来することを<*Sage*>が思い出す

のである。接続法の希求法的な面（由来）を<Sage>が表し、接続法の固有な意味としての「以前」を<Sagte>が表すのである。両者ともに「虚・言にふさわしい虚言」の成立を示している。

不定詞の中にある「希求」「願い」の原理がmögenであり、<Sage>はこのmögenを<Sage>側で表す。この事態が<Sagen>mögenである（厳密には<Sagen>mögeとmögenの接続法1式で表すべきかもしれないがmögenの連続性が明らかなのでこの形を使う）。mögenはドイツ語にはない希求法を託されているけれども、接続法側で接続法第1式に表われると、いわゆるドイツ語的なmögenとなるのである。

- 10) 人称代名詞(=人称)と非人称のesについては、『言象学的文法論』p.6を参照。
- 11) <Sagen>könnenならびに助動詞については、『言象学的文法論』p.8を参照。なお、助動詞とは本来的には<Sagen>werdenであり、これについてもその箇所規定されているので参照してほしい。
- 12) 中村元・早島鏡正・紀野一義訳注：(岩波文庫版)浄土三部経(下)、岩波書店、東京、1974、p.152。
- 13) 同上、pp.87-88。
- 14) たとえば、親鸞の『一念多念文意』には、次のように「方便法身」が説明されている。

「これ(阿弥陀仏)を尽十方無碍光仏となづけたてまつれるなり。この如来を、南無不可思議光仏とももうすなり。この如来を方便法身とももうすなり。方便ともうすは、かたちをあらわし、御なをしめして衆生にしらしめたまうをもうすなり。すなわち、阿弥陀仏なり。」(真宗聖典編纂委員会編：真宗聖典、東本願寺出版部、京都、1962、p.543。以降、この本からの引用は本文も含めて、『真宗聖典』p.～と表記する)

- 15) いわゆる「方便」とは仏が衆生を救うためにもうける手段とされるが、文法論的には次のようなことである。

間接伝達論的に間接伝達する真言は、間接的に「言う」ようになるのが「好ましい」とされ、ここに、「間接性」がいわば実現される。虚・言からのみ由来するこの特異な間接性の領域が接続法であり、ここに、人称(person)が言象している。後で明らかにされるように、人称はこの領域で称名をしていて(間投詞の共鳴言象)、この称名の中でいわば救済されている。すなわち、人称は「間接性」の中(浄土)で救済されているのである。人(person)を救うために方便が設けられたのではなく、「間接性」の中に人称、並びに「間接性」の由来、すなわち、希求法を「間接性」の側で表す本-願とが設けられているのである。<Sagen>könnenとしての人称がこの本-願に順じて希求法の方に帰入し、perfect、ないしは、過去時制の名を称える限り、「間接性」はperfectとなり、全うされる。このことが人称代名詞にとっては、救済となるのである。なぜなら、人称としての果たすべき文法上の固有な仕事をしたからである。称名は人にとっての唯一の果たすべき仕事(文法的使命)なのであり、これによって、人は救済されるのである。この「間接性」が「浄土論」の言うところの「方便法身」に対応する。もしも、人のために法身が姿形を現したとするなら、人と方便法身との関係についてどのような必然的論理が成立しているのか疑問が起ころうし、この疑問に答えざるを得なくなるにちがいない。そこには論理などではなく、不可思議が支配しているのだということでは済まされないのである。重要な点でごまかすことがあってはならない。

- 16) würdeは、ドイツ語の未来の助動詞、werden

の接続法第2式の三人称単数形である。言象学的文法論における助動詞*werden*については、『言象学的文法論』のpp.7-9を参照。助動詞は、単に任意の動詞に付くのではなく、不定詞<*Sagen*>との密なる関係性を表すので、<*Sagen*> *werden*と表記する。<*Sagen*> *werden*の*werden*が左側のカッコの中にまだいわば首まで浸かっている状態が<*Sagen*> *würde*であり、接続法の中であって、接続法の外に出て行こうとしている傾向性である。したがって、未来の助動詞としての固有の機能は、まだ接続法圏内にあるために「虚言」的であり、それゆえ、接続法第2式、すなわち、<*Sagte*>がある虚構的な未来にやがて来るとされる。量ることのできない寿、すなわち、<*Sagte*>は、ある架空の未来において<*Sagen*> *würde*の本来なるべきものとされるのである。いわば、<*Sagen*> *würde*は<*Sagte*>への生成(*werden*)中であり、修行中ということである。無量寿への修行中にあるのが法蔵なのである。接続法の中に有って何らかの意味で未来が兆す限り、それは本来、接続法の外に出て行こうとする傾向でありながら、「未来」ということのゆえに、逆に接続法の内奥にいわば帰ろうとする動きを見せるのである。この「帰ろうとする動き」が「量ることのできない寿」に「成る」こと、それへの修行中ということである。ゆえに、無量寿と法蔵の関係は時制によるのである。時制という文法なくしては無量寿と法蔵との関係性は恣意的とならざるを得ない。

<*Sagen*> *würde*は、<*Sagte*>と<*Sagen*> *werden*との「中間」であるから、まだ、そこには「時」的な未来(「時」的とは時制が接続法の外へ出ていき、「述語動詞の可能性」へと進むようになるに至ったということ、<*Sagen*> *werden*と

して未来が接続法領域から抜け出るまでに進展し、それに伴って過去も「虚言」的な面を無くすようになるということ)が起きていないが、しかし、それでも接続法的な未来が起きてはいる。このような接続法的な未来によって、「虚言」的な過去もまた、「時」的な過去への過渡状態になっている。このような過渡的過去と接続法的な未来の「間」は接続法内部におけるある種の架空的な持続ということになる。§6で明らかになるように、信、すなわち、<*Sagen*> *können*の様態は、このような過去と未来と持続に属しているのであり、それを「聞く」者となっている。聞き届けられることがらは、その三つの<前・「時」>的言象であり(以降、本文でもこの意味で、すなわち、時制と「時」的時制との中間状態という意味で<前・「時」的>という言葉を使う)、これが「浄土論」のいわゆる「三心」である。「至心」が過去、「信樂」が持続、「欲生心」が未来に相当するのである。なぜ、「一心」が三心とされたのかは、<前・「時」>的であるからなのである。<前・「時」>的言象の必然的な三つのモメントは、時制そのものを底辺にしているので、三つとも無私なることがら、つまり、疑いのないことがらになっている。

曾我量深は、法蔵菩薩とは唯識派の第八識、すなわち、阿頼耶識のことであり、阿頼耶識の三相、すなわち、自相・因相・果相がそれぞれ三心の信樂、欲生、至心に当たると解した。彼は、このような理解をいわゆる異安心と見なされて批判されたが、その解釈には注目されるべき点が含まれている。法蔵菩薩を阿頼耶識であるとする解釈の妥当性についてはここでは議論しないが、三心を法蔵側に割り当てた点はことからの本質に迫っているのである。なぜなら、三心は、法蔵の本

質を成す上記の三つのモメントとして捉えられなければならないからである。彼は晩年に、「法蔵菩薩というのは、この世の歴史の根源であり、」(正信念仏偈聴記、東本願寺出版部、京都、1978, p.1.) という言葉を語っている。そこにはようやく法蔵が「時」との深い関係性にあることが捉えられ得ようになっていることの表明がある。

なお、至心は、「虚言」的な過去から「時」的な過去への過渡状態のことであるから、「時」的な事態ではなく、文法秩序的な過渡である。すなわち、それは後で示されるように、還相的なことである。これが三心の文法的な基礎をなしているのである。ところが、信楽と欲生は、すでに「時」的な状態を兆している。本質的には人称側のいわば状態となる。善導はこの違いを正しく捉えていて、至心にあたる至誠心を因位の法蔵に関係させているが、深心と回向発願心は、因位の法蔵というより果位の阿弥陀仏と人称側に関係させている。三心の三は、<前「時」>的言象の三モメントであるが、曾我とはことなり、善導は三つのモメント間の違いを明晰に見ている。ちなみに、善導の解釈にはこのように、深意が隠されていて、その三心釈の深底には、至心の基礎としての「虚言」的過去が表には語られずに懷意されている。この語られずにいる至心の底辺を親鸞は表に出してきたのである。ゆえに、親鸞の三心の解釈は善導の意を正しくまた深く汲んでいるのではあるが、善導は更にその先を行っている。なぜなら、「虚言」的過去としての至心の玄底は、語られずに懷意されているべきであるからである。なお、「本願の三心」と「観經の三心」とは、区別されるべきであるが、共に<前「時」>的な時制に基礎をもつのであるから両者

を照らし合わせて理解すべきである。曾我も、「本願の三心」を善導の二河白道の比喩において理解するのである。

曾我は、「善導大師なんか、われわれより一步すすんでいるにちがいません。」と述べている(親鸞の世界：鈴木大拙・曾我量深・金子大栄・西谷啓治、真宗大谷派宗務所出版部、京都、1984, p.72.)。「われわれ」とは曾我自身というより、むしろ、善導に学ぶすべての解釈者ということであろう。彼はこの言葉によって善導の本質を明かしているのである。法然は、『選択本願念仏集』の中で善導の『観經疏』を阿弥陀が直接に伝えたものであり、西方極楽浄土に教え導く書として、念仏者にとって目や足となるほど大切なものであると評価している。このような評価は熱を帯びた感激的なものではなく、むしろ、ある意味では冷厳で透徹した評価なのである。善導がどの程度、言象学的文法論、特に、「虚言」的な過去へと近づいていたかは、『観音授記經』で、「阿弥陀仏も涅槃に入る時がある」という箇所を理解するために、「化」ということについての極限的な論理を説く『大品般若經』の涅槃非化品の釈尊と須菩提との問答を提示していることから察せられる(『観經疏』・玄義分)。虚-言と「虚言」との関係は、この「化」によって表現されている。しかし、問題は、阿弥陀仏が涅槃に入る「時」と言われている「時」もまた「化」であるというよりは、そのような「時」は「虚言」的な過去(時制としての「時」)ないしは完了形、perfectであるということなのがある。しかし、善導はここに阿弥陀仏の本質があることを知っていたからこそ、その問答をわざわざ提示したのである。善導が言象学的文法論に至っていたとは言えないが、そこで起きている循環論証の先端に来ていたゆえ



に、阿弥陀仏の涅槃の「時」と「虚言」、つまり、「化」との必然的関係を我々に提示できたのである。ここから、善導がどの程度、接統法の言象に近づいていたかが測定できるのであり、したがって、彼が阿弥陀仏の化身とされる評価の本当の質が見て取られるのである。

- 17) 「中村元・早島鏡正・紀野一義訳注：(岩波文庫版) 浄土三部経 (上), 岩波書店, 東京, 1974, pp.49-50.」より引用する。

「また、アーナンダよ、かの世尊・無量光如来の命の量は無量なのだ。『(命の量が) あるいはこれこれ幾百劫もある。あるいはこれこれ幾千劫もある。あるいはこれこれ幾百千劫もある。あるいは幾億劫もある。あるいは幾百億劫もある。あるいは幾千億劫もある。あるいは幾百千億劫もある。あるいは幾百千億・百万劫もある。』』といって、その量を知ることにはできないのだ。こういうわけで、アーナンダよ、かの世尊の命の量は無量であり無際限なのだ。それで、かの如来はアミターユス(無量寿)と言われるのだ。また、アーナンダよ、この世界の計算法の示すところによれば、かの世尊・無量寿如来が生まれて、この上ない正しい覺りを現に覺られてから今日までで十劫であるというのだ。」

- 18) 間投詞(ドイツ語: Interjektion, 英語: interjection) は語源的には「間に投げ入れる」という意味である。言象学的文法論における間投詞(感嘆詞)は、間接伝達論的に間接伝達する真言と真言が「好ましい」として「前」置きした「間接性」すなわち、接統法との「間」に成立する、二重に間接的になったことを「善し」とする声である。「間接性の光よあれよかし」によってできた光は、「よし」と見なされなければならないのである。ゆえに、間投詞(感嘆詞)は両者の「間」に起こる

のである。間投詞(感嘆詞)は「間」に(投げ)入れられた「(祝) 詞」である。「前」置きされた「間接性」が成立したことに對して、不定詞から称賛の声が起こるのであるが、その声は単に不定詞の側に片寄って起こるのではなく、魅惑する「間接性」の方に寄って起こるのである。それゆえ、間投詞(感嘆詞)は、両者の「間」に起こると言うべきである。それは、「間接伝達」が二重になって満足のいくようなもの、perfectとなっていることを表す品詞なのである。

- 19) いわゆる四十八願の第十七願に「たとい我、仏を得んに、十方世界の無量の諸仏、ことごとく咨嗟して、我が名を称せずんば、正覺を取らじ」(『真宗聖典』p.18)と言われている。不定詞と接統法の「間」に言象する間投詞(感嘆詞)は、すべての諸仏の讃嘆ということになろう。「諸仏、ことごとく(すべて)」とは単に並びあって多数ということではなく、「(全としての) 一」から由来するという意味でなければならないからである。「間」に称賛の声が起きてはじめて「すべての」ということが可能である。無量寿仏が正覺したとき、なぜ、すべての諸仏がその名を称えなければならないのであろうか。もちろん、それは法蔵がそういう願を起こしたからである。しかし、どうしてか、それは思惟されるべきことではなく、不可思議なのだというのは答えにならないし、ごまかしである。そこには文法的な根拠があるのである。たしかに、どのように思惟したとしてもその理由はいくからないが、文法的には深い理由があるのである。つまり、それは語根的な希求法(注20を参照)によってperfectionが文法上成立するがゆえにどうしてもその名が讃えられなければならないのである。間接伝達論的に間接伝達する真言は間接

伝達にとって願わしいこととなるようにという語根的な希求法によって成就した接続法に対して必然的に称賛するようになっているからである。希ましいことが成ったとき、どうして、称えられないことがあろうか。それはまったく人間的なことがらではないのであり、その意味ではたしかに、不可思議ではあるが、ごまかしの不可思議なのではなく、まさに、不可思議なのである。サンスクリットの古層深くに、ある希求法が潜んでいるのでなければならない。この成就によって「諸仏、ことごとく」「咨嗟」するということが必然的に起きるのである。

なお、この第十七願について、長谷正當氏の次の言葉は核心的である。

「では、阿弥陀仏が諸仏に自分の名を褒め称えてもらいたいと願う理由はいったい何なのであろうか。それについては第十七願では表立って何も述べられていない。それゆえ、この第十七願の深義は隠されており、その把握は各人の解釈に委ねられているために、多少不明確なところが残されている。では、親鸞がこの「諸仏咨嗟の願」を大行の基礎として捉えたとき、彼はこの願をいったいどのようなものとして理解したのであろうか。」(長谷正當：欲望の哲学，法蔵館，京都，2003，pp.260-261.)

第十七願は、「大行(無碍光如来の名を称すること)」の基礎となるものとして親鸞は捉えたが、その願には「深義」が隠されていて、ある種の不明確なところがあるのである。それというのも、「名」が称えられる言象は、不定詞と接続法の「間」に起こり、したがって、人間が理解できることではないからである。間投詞とその由来こそ称名の基礎となりながら、その深い意味、すなわち、起源は信心には隠されることになる。希求法と接

続法との文法的な関係が文法論的に知られない限り、第十七願は謎めくことになるのである。逆に言えば、称名の基礎を第十七願に置くことの理由をいかなる人も明らかにできないにもかかわらず、それを理由なく基礎とすることは、ことがらの本質に即していることになる。親鸞はそのようなことをしている人なのである。

- 20) ここで前置詞と接続法との関係について述べておく。

間接伝達論的に間接伝達する真言とは、「言う」とは裏腹に「言う」ことであり、したがって、それは虚言である。「言う」とは裏腹に「言う」ということが「言う」そのものなのであるから、「言う」はこのありかたで少しも不満なところがないことになる。しかし、「言う」の中にひそむある原理によって、「言う」に「好ましいこと」が仮定法されるのである。少しも不満なことがないのに、しかも、そこにある「好ましいこと」がいわば要求されてきたのは、「言う」とは裏腹に「言う」ことによって「ふさわしい」とされる原理が「言う」の側にひそんでいたからである。「好ましい」とか「ふさわしい」ということは、間接伝達にとっては「ふさわしい」からである。すなわち、「言う」は間接伝達に「ふさわしく」ありたいとするためにある「間接性」を要求するのである。この「間接伝達にふさわしくありたい(一つの「希み」)」とすることで仮定法されるようになることが「前」のいわば「想定」なのである。ゆえに、「仮定法する」のは「言う」であるが、「仮定法する」ことは「前」を「仮定法する」ことなのである。その意味では「仮定法すること」は「言う」そのものが「言う」というよりも、「言う」は「仮定法する」ことで「仮定法された前」にいわば変化する

と言えよう。「前」と「仮定法する」とのこのような微妙な関係は、完全に分明になるのではないが、しかし、ある程度の明晰化が可能なのである。文法的に「想定」された「前」は「前」置きされたものであり、前置詞である。「仮定法する」ことが接続法である。ゆえに、接続法は、「言う」すなわち、<Sagen>の語根をなす間接伝達論的に間接伝達するということにひそむある原理、すなわち、「間接伝達にふさわしくありたいとの希み、希求」に適うものである。接続法の奥にひそんでいるこのような語根的な希求法的なものがmögenである。ドイツ語にはいわゆる希求法はないが、それでもドイツ語の接続法の奥にはある希求法的原理が隠れていると考えられる。ここではmögenにその荷を負ってもらうのである。

- 21) 「中村元・早島鏡正・紀野一義訳注：(岩波文庫版) 浄土三部経(上)、岩波書店、東京、1974, p.158.」に次のような言葉が語られている。

「かの仏の国土は、清浄安穩にして、微妙快樂なり。無為泥洹(ムイナイオン)の道に次(チカ)し」。接続法は不定詞の「次」(文法的には「前」である)に位置し、それに「近く」、それに「かなう」となるのである。

- 22) ここで「アミダブツ」とカタカナ表記がされていることは、「如-来」の姿で不定詞の如く来た<Sagen> könnenの<Sagen>を表す。すなわち、「アミダブツ」とは、後で明かされるように、接続法と人称代名詞の同時成立ということを示すのである。その意味では、「アミダブツ」は、「ナム・アミダブツ」であることになる。
- 23) 「per-sonaする」とは次のような意味である。

人称を表す英語の person の語源はラテン語の persona であるが、persona は、

更に、per と sona に分解され得る。per は「通じて」くらいの意味であり、sona は、「鳴り響く」くらいの意味をもつ sonare から由来する。personare とは、「反響する」、「響き渡らせる」などの意味をもつ。ここで per-sona するとは、このような語源の意味を言象に移した造語である。すなわち、per-sona するとは、<Sagen> können が「アミダブツ」の奥の領域に聞き入り、間投詞(感嘆詞)の言象の鳴り渡りを聞くことである。これが person の最も固有の始原的機能なのである。「ナム」は person に属するのであるが、mögen への帰入によって、person に属するのではなく、不定詞の側のことがらとしての希求法に転ずるのである。称名の言象的現場に一緒になるのである。

- 24) 善導の『観経疏』の「散善義」に「一心に専ら弥陀の名号を念じて行住坐臥に時節の久近を問はず念々に捨てざるをば、これを正定の業と名く。彼の仏願に順ずるが故に」(国訳大蔵経 宗典部第9巻 日本支那浄土門聖典、名著普及会、東京、1977, p.108.) とあるように、「ナム・アミダブツ」は、「本願」に従って起きていることである。この事態が法然の心に響いたことによって彼は専修念仏にいわば回心したのであり、そこからある意味で日本の浄土門のすべての流れが形成されたといえる。念仏が「仏願に順ずる」ということは、主観的な信念のようなことではまったくなく、「無私」なることであり、言葉の最深部の消息なのである。もっとも、ここにも循環論証を確認できる。念仏が「仏願に順ずる」ことであるということの根拠は最終的に經典にあるが、その經典の内容の根拠は明かされない。しかし、念仏が「仏願に順じている」ということには、言象学的根拠があり、これが法然の心根に伝わったのである。なぜなら、

文法的にはその通りになっているからである。我々人間存在は、「ナム・アミダブツ」というように言葉の奥で生誕してその固有の初仕事（希求法に転入して一緒に時制を創造し称賛するということ）をしていたのである。言葉の奥の消息としての *per-sona* が法然の *person* に届いたのであり、そこが、日本の浄土教の源泉になったのである。

25) < *Sagen* > *wollen* については、『言象学的文法論』p.11を参照。

26) 「五劫思惟」については、解釈の仕方が分れるところであるが、ここでは、< *Sagen* > *würde* の「時」的な未来の兆しとしてのある<前「時」>性、すなわち、「時」へと生成しつつあること、同じことであるが、「時」的なことと< *Sagte* > との関係性を指していると解釈するのである。いずれにせよ、この「関係性」は< *Sage-Sagte* > との関係において発願する（未来的な願いを起こす）という出来事となる。

27) 塚本善隆責任編集：日本の名著5「法然」、中央公論社、東京、1978、p.181。

なお、引用に際し、日本語訳として括弧に入っている部分を括弧をはずして引用した。

28) 親鸞の『教行信証』の信巻には曇鸞の『往生論注』からの引用として次のような言葉が語られている（分りやすい現代語訳で示す）。

「回向という言葉の意味を解釈すると、阿弥陀仏が因位の菩薩のときに自ら積み重ねたあらゆる功德をすべての衆生に施して、みなともにさとりに向かわせてくださることである。」（親鸞：顕浄土真実教行証文類（現代語訳）、本願寺出版社、京都市、p.226。）

また、信心が回向されたものであることは、次の言葉によって明らかである。

「如来の本願力によって回向されたす

ぐれた信心であるから、破壊されることはない。」（同上 p.219）

29) 那須信孝：曾我量深のおしえ 救済と自証、新学社、京都、2012、p.373。

30) 「往相」と「還相」については、曇鸞の『浄土論註』に次のようなこととして示されている。

「廻向に二種の相有り。一には往相、二には還相なり。往相とは己が功德を以って一切衆生に廻施して、共にかの阿弥陀如来の安楽浄土に往生せんと作願するなり。還相とはかの土に生じおわりて奢摩他毘婆舍那（シャマタビバシャナ）を得て方便力成就すれば、生死の稠林に廻入して一切衆生を教化して、共に仏道に向かわしめるなり。」（国訳大蔵經 宗典部第9巻 日本支那浄土門聖典、名著普及会、東京、1977、p.39。）

いわゆる二種回向は、親鸞の『教行信証』の骨格を成すものとして知られ、浄土教のもっとも核心的な基礎概念である。『教行信証』の「教巻」冒頭には次のように表される。

「謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり。往相の回向について、真実の教行信証あり。」（『真宗聖典』p.152）

しかし、二種の回向とは、文法的には< *Sagte* > が< *Sagen* > *würde* に時制連関的にいわば降りていくことであり、これに伴って< *Sagen* > *können* の様態化が起り、信が成立するということである。前者は「還相」であり、これとともに信が回向される。すでに本文で明らかにされたように、< *Sagte* > が< *Sagen* > *würde* に降りていくことで「時」的な未来が兆すことになるので、< *Sagen* > *würde* に於いては< *Sagte* > はある未来に起きることとなる。そこで、< *Sage-Sagte* > と一つになっていた< *Sagen* > *können* がこ



の未来に起きること(阿弥陀仏)から信として、他力的に回施されることになるのである。法蔵がfictionalな「時」においてなしたあらゆる行為が信へと回って来ることになる。信は<Sagen> könnenの様態であるので、<Sage>への帰入(ナム・アミダブツ)に向かっている。こちらが往相となる。ゆえに、「往相」も「還相」も信に立つ限りは如来の回向ということになる。アミダブツは文法的には時制的であるがゆえに、二種の回向が可能になるのである。要するに、二種廻向は時制に根拠がある。

- 31) 那須信孝：曾我量深のおしえ 救済と自証，新学社，京都，2012，p.369.を見て欲しい。

- 32) 「イデーは、かくして、ただ自らをを聞き取る (sich vernehmen) という自己規定にあるのである。」(Hegel: Wissenschaft der Logik II, Felix Meiner, Hamburg, 1975, S.485.)

なお、この文はヘーゲルの『論理学』のいわば頂上にあたる「絶対的イデー (die absolute Idee)」において示されているということは留意されるべきである。

- 33) ヘラクレイトスの「聞く」については、ハイデガーの次の論文に詳しいのでそれを参照してほしい。

Heidegger: Gesamtausgabe Bd. 7, S.213.

- 34) 「名詞の言象」とは間接伝達論的論理学の「門外領域」を文法論的に捉え直したものである。自然は名詞の言象領域である。物理学の究極的理論としての相対性理論と量子力学の統一性の根底は名詞の言象である。

なお、言象学的文法論の「名詞」については、『言象学的文法論』p.15を参照。

- 35) transitivはドイツ語では、ein transitives Verb (他動詞) のように使われる形容詞

であり、したがって「他動詞的」というような意味である。しかし、そのラテン語の語源の意味は「越えていく、渡る」という意味のtransireである。動詞の言象へと渡っていることがここで<transitiv>と斜体で表記されたことであり、この<transitiv>の中でVerbすなわち動詞が言象するのである。こうした<transitiv>の言象が「述語(動詞)可能性」であり、ここがハイデガー哲学のエレメントになるのである。<transitiv>はまた接続法から直接法への「渡り」でもある。このようにして言象学的文法論の中にはじめて動詞の直接法現在が起きてくるのである。

- 36) ドイツ語で「現在形(時制)」という文法事項を表す語はPräsensであるが、「現在」という時間規定を表す語はGegenwartである。もっとも、Gegenwartも文法としての「現在形」を意味することもあるので、厳密な区別はできない。しかし、ハイデガーの『有と時』における用語法にしたがって、本論文では、時間規定としての「現在」をこの表現で示す。ハイデガーはGegenwartをPräsensとは見ていない。しかし、言象学から見ると、PräsensはそのままGegenwartになっているのである。

- 37) 『真宗聖典』p.94.

- 38) この箇所に関し、善導は、『観経疏』の「序分義」で次のように解釈している。

「阿弥陀仏不遠と言うとは正しく境を標して以て心を住せしむることを明かす。即ち其三有り。一には分齊遠からず、此より十万億の刹を超過すれば即ち是れ弥陀の国なることを明かす。二には道里遙かなりと雖も去る時一念に即ち到ることを明かす。三には韋提希及び未来有縁の衆生心を注めて観念すれば定境相応して行人自然に常に見ることを明かす。」(国訳大蔵經 宗典部第9巻 日本支那浄土門

聖典，名著普及会，東京，1977，p.196.)

「不遠」というのは空間的距離の問題ではなく、「時」的なことがらの文法的な「位置」の問題であるので，そのことは，善導の解釈では二番目の「去る時一念に」の「時一念」という言い方にわずかに表現されている。「時」的な時制の未来が真の意味でその境位を「去る」，その「時」（時間を入れずに「一念に」）に接続法，すなわち，「弥陀の国」に至るのである。両者の間に文法上の「時」的な隣り合う関係がなければ，このような解釈もまた生まれないことは明白である。善導は文法的時制の関係を文法的なこととして見ているのではないけれども，その文法的時制の関係の上でのみ成立する必然的事態を深淵的に見ているのである。

- 39) <transitiv>の言象において，<Sagen> werdenの左側のカッコとカッコ内のことがらは後退して「隠れる」ようになる。このことは虚-言と「虚言」が去らしめられ，真理が前面に出てくることを意味する。ハイデガーはこの事態をギリシア語の真理を意味するアレーティアに対してそれはア・レーティアであり，隠しを去ることであると解釈することで示したのである。隠しを去ってこちらへと前面に出てくることが真理なのである。したがって，真理の本質には隠しということが基盤になっていることになる。この隠しとは，あの隠れたカッコとカッコ内のことなのである。ハイデガーは次のように言う。

「ア・レーティアはレーテー（隠し）に依るのであり，レーテーによって後ろに置かれたままになっているものをそのレーテーから掬って，それをこちらへと前に置く。」(Bd. 7, S.225)

ここで「前に置く」ことがハイデガーのいう anwesen, すなわち，「現在する」ということである。

- 40) 言象学的文法論における Werden は，単に「成る」という意味をもつドイツ語の Werden を意味するのではない。また，それは哲学的概念としてのいわゆる「生成」を意味するのでもない。Werden は <Sagen> werden からの文法的な派生を意味するのであり，この派生とともに <Sagen> werden の左側のカッコが奥へと去っていき，こうして，直接法現在への開かれが起きてくるのである。ここに，動詞といったような文法状態がはじめて生じてくるのである。したがって，Werden によって開かれてくる開かれた処は，ある脱去することがその基礎になっていることになる。<Sagen> werden の左側部分のカッコが奥の方へ脱去することがすなわち，直接法現在の領域が開かれることの本当の意味なのである。一般にあらゆる動詞（I am の am も含まれている）はこの開かれた処で活動できるのである。ハイデガーは文法状態としてのこの Werden を文法状態として認識したのではなく，その「往相」の様子を語っているのである。実際，ハイデガー哲学の最晩年の究極的思索内容として知られる次の言葉は上で述べられたことそのものを表現している。「アレーティアを開かれた処（Lichtung）として言うこと，すなわち，自ら脱去する権能（Befugnis）が隠しに抵抗すること（Entbergung）として。」(Bd. 13, S.224)

Entbergung とは bergen すなわち，保護的に隠すことに ent (gegen と同一の意味であり，対抗していること) 的であることであり，Werden が隠しから去って開かれた処を開いていることであるが，このことは，つまり，<Sagen> werden の左側のカッコが自身を脱去することから起きてくるのである。Befugnis は Fug に基づき，ある組み立てをしているものを意味する。この組み立てとは

「還相」の文法的組み立てのことである。ゆえに、文法的なことがここで「脱去すること」とともに語られているのである。真理すなわちアレーティアはある種の抵抗をしていることである（言象学的には虚-言への抵抗のこと）が、この抵抗そのものが脱去するということ（＜Sagen＞werdenの＜Sagen＞部分が脱去して行くこと）から起きてきているのである。

- 41) 現在分詞については、『言象学的文法論』のp.7を参照。

- 42) 人称代名詞は動詞の言象の領域においては、自身を「有るもの」として理解している。すなわち、人称代名詞自身が「往相」形になっている。このことは人称代名詞が「時間」の中に「有る」ということでもある。しかし、人称代名詞の本来の文法的機能は＜Sagen＞könnenであるので、それはSeiendesのSeinを還相的に言うということへの可能性となっているのである。しかし、それを還相的に言うためには＜Sagen＞könnenは＜Sagen＞könnenとして自身が「還相」形になっていなければならない。これが可能になるようにみずからを「往相」させなければならない。すなわち、＜Sagen＞könnenは「往生」するように仕組まれているのである。したがって、Seiendesを「還相」形態として言うために人称代名詞は、自身の生誕的根源へと往相する必要がある。しかるに、自身を「有る（I am）」と動詞的に理解している人称代名詞にとって自身の根源へと往相することは、「有る」の地平である＜Sagen＞werdenを解釈し出すところまでしか出来ないのである。この限界的な地平は「往生」することによって「（人間としての自分が）有ること」のさらに先をその向こうに控えていて、その地平の向こうへ行くことは「有る」ではなくいわば「無」へと入ることである

ので（実際には「接続法」領域に入ること）、「（人間としての自分が）死ぬこと」と見なされるのである（実際には「往生」すること、自己の文法上の生誕的故郷に戻ること）。ハイデガーは人間存在、すなわち、Daseinを実存論的に解釈することでこの限界の地平、すなわち、時性（Zeitlichkeit）の地平を「死」において見出したのである。このような事態が彼の主著である『有と時』の中で詳細に展開されているのである。「浄土論」が接続法と関係することに疑問をもたれる読者はこのハイデガーの主著を今筆者が述べたことを念頭に詳細に検討されるよう願う。そうすれば、時間の本質と「浄土論」との本質的關係を考えるための示唆が与えられるであろうし、さらに、接続法と「浄土論」との関係も荒唐無稽なものではないことに気付くことであろう。

- 43) 那須信孝：曾我量深のおしえ 救済と自証，新学社，京都，2012，p.387.を参照。

- 44) 注の33に既出のハイデガーの論文を参照してほしい。

- 45) 信が、＜Sagen＞würdeのホモロゲインであるということに関して、次のようなことが考慮されるべきである。

＜Sagen＞würdeは、すでに述べられたように、＜Sage＞の中に兆した虚-言への抵抗が進展し、未来の助動詞である＜Sagen＞werdenへと移ろうとしている文法状態である。接続法に兆す未来形が＜Sagen＞würdeなのである。ゆえにこの未来はまだ未来ではなく、ある種の虚構性を保有している。＜Sagen＞würdeは、fictionalな過去の出来事としての法蔵のことであった。ある物語的な未来に法蔵は無量寿仏、すなわち、＜Sage＞になるようになっている。無量寿仏は十劫の古にすでに、信じた者をすべて浄土に迎えることを誓願してこれを成就してい

る。したがって、その十劫の時よりも無限の未来に信じるすべての者をすでに浄土に迎え取ったことになる。いわばある過去の時刻に全未来を済ませ、完了したのである。しかし、このことは、逆に、全未来をある過去が成立させる（生み出す）ことができたということを意味することもできる。＜Sagte＞から＜Sagen＞würdeが起こる場合がこの後者の場合である。信は＜Sagen＞würdeをホモロゲインすることであるから、そこで起きる全未来の信の言象を「虚言」的な過去が起こしているのである。こうして、阿弥陀如来を「信」ずる者は未来永劫にわたり全員がもれなくすべて無量寿如来の本願他力の回向によって摂取されることになるのである。時間の中に有る我々から見るとこのような事態はまことに奇異であり、不可思議としかいうことはできない。しかし、法蔵と無量寿の関係性が起きている領域ではなにも不可思議なことではないのである。つまり、それは「時」の文法的根底の言象を率直に語っていることに他ならないからである。ただ、このことは「難信の法」である。

46) 注33に示したハイデガーの論文に詳述されているので、それを参照してもらいたい。

47) 注の30を参照。

48) J. Quint: Meister Eckehart, Carl Hanser, München, 1978, S.260. には次のように記載されている。

「神が魂を創造したとき、魂が神の独り子の花嫁になるようにと、彼はその最高の完全性に従って魂を創造した。神の子はこのことをよく知っていたので、彼が永遠に語られずに留まりつつ眠っていたところの永遠の父性の秘められた宝蔵から出て行こうと欲したのである。「初めに」とは、最初の明澄性の第一の始ま

りに、ということであり、そこで、神の子は彼の永遠の栄光の天幕を張ったのである。というのも、神の子は父が永遠から子に結婚させようとした彼の恋人を高めて、そこから魂が出てきたところの最高の高みに戻そうと欲したからである。そして別の箇所にはこう書かれている。「見よ、汝の王が汝に来る」と。それゆえ、神の子は出て行き、小鹿のように飛び跳ねてきたのであり、愛から彼の苦しみを受けたのである。そして、神の子は、彼の花嫁と彼の寝室に再び入っていくことなしに、そのように出て行くことはなかったのである。この寝室とは隠された父性の静かな暗闇である。神の子があゝ最高の高みから出て行った、そこに、彼は最高の明澄性の中でその花嫁といっしょに再び入っていかうとしたのである。そして、彼女に彼の隠された神性の隠された秘密を打ち明けようとしたのである。この神性では、彼は自己自身と、あらゆる被造物とともに休息している。」

このエックハルトの言葉の中には「隠された秘密」「栄光の天幕」「神の子の花嫁としての魂」という鍵言葉が出てくる。「隠された秘密」が間接伝達する真言、「栄光の天幕」が接続法の領域、「魂」が人称代名詞ないしは＜Sagen＞könnenに対応している。すると「神の子」とは阿弥陀如来のことになるではないかとなるであろう。もしもここで如来ということが「如-来」という既に述べたような意味であるならば、そのように見なすことには妥当性があるであろう。なぜなら、「如-来」とは不定詞の如く来ているということであるからである。そして、すでに示されたように、阿弥陀仏とは間接性の光、栄光的な名であるとすれば、まさに、それは人称代名詞と一体となる「神の子」と同一のことがらであることにな



る。このようなことに対して奇異に思う人は言象学的文法論が奥義であることを十分に理解していない人なのである。単に言葉に拘泥してその実質的内容に集中できていないことを告白しているにすぎない。「秘密」が「秘密」として打ち明けられる、そのことが間接伝達するということである。真言はそのようにして語られているのである。神の子はそこから出てきて、接続法の領域で花嫁である魂と結婚し、一体となって「寝室」へと入って行く。そこではかの「秘密」が打ち明けられるのである。「浄土」で人は「必至滅度」となるのである。「休息」は単に休息ではなく、「滅度」ということである。「滅度」は消滅することではなく、ある秘密が明かされることなのであり、不定詞 <Sagen> が間接性を介して成満すること、すなわち、間接伝達の completion が起こることなのである。

- 49) 狭い意味での金銭的取引である売買について、ヘーゲルは、次のように述べている。

「売買とは、種別的な物を普遍的な物として規定されている物と、すなわち、金銭と交換することであり、普遍的な物とは、利用のために他の種別規定をもたない価値として妥当するものである。」(Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, S.166.)

売買はヘーゲルにおいては契約(Vertrag)の概念を基盤にして成立している。契約は意志の弁証法のあるプロセスであり、どのようなプロセスかは、同書の第72節に厳密に規定されている。この規定の意を汲んで本論文では簡略に説明したのである。なお、普遍的な物としての価値については同書の第77節を参照してほしい。

- 50) M. Heidegger: Gesamtausgabe Bd. 2, S.348. から引用する。

「しかし、死への有として可能性に有ることは、死に対して次のように態度をとるべきである。すなわち、死がこうした有の中でまた、こうした有にとって可能性として露呈されるというように。我々は可能性へとこのように有ることを術語的に可能性の中へと先駆すること (Vorlaufen in die Möglichkeit) として捉える。」

- 51) 厳密には <Sage-Sagte> werden と表記すべきであるが、<Sage-Sagte> の外に出てくることは、単に <Sage-Sagte> から出てくることではなく、虚-言の領域の外に出てくることなのである。ア・レーティアとしての真理が開かれることがここでは意味があることなので、<Sagen> werden と表す。不定詞 <Sagen> と接続法は共にいわば非真理なのである。このような意味での「非真理」については、ハイデガーの次の言葉を参照してほしい。

「真理の本質は非-真理である。知識的には矛盾しているものとして理解されるこの命題によって次の事が表されるべきである。すなわち、真理には非のようなことが属しているということ。しかし、欠陥ということではなく、抵抗的なものとして、すなわち、かの自己を隠すこととして。そして、この自己を隠すことは、開かれとしての開かれへと来るのである。」(Gesamtausgabe, Bd. 65, S.356)

ここでは「抵抗的」なものが隠れるものの方の本質として捉えられているが、言象学から見ると、真理の方が、逆に非真理に抵抗しているのである。逆に捉えられるのは、ハイデガーが「述語(動詞)の可能性」に立っているために、自分の側の抵抗的動向が接続法の方の抵抗性として逆映りして見えるからである。しかし、「非のようなもの」のほうが真理の本質であることをハイデガーは正しく見抜いている。「虚言」そして虚-言のほうか

真理よりもより先行的なのである。

- 52) ハイデガーの『有と時』第54節から第60節 (Gesamtausgabe, Bd. 2, S.355-399.) を参照.
- 53) 中村元・早島鏡正・紀野一義訳注：(岩波文庫版) 浄土三部経 (下), 岩波書店, 東京, 1974, p.44.
- 54) 中村元・早島鏡正・紀野一義訳注：(岩波文庫版) 浄土三部経 (下), 岩波書店, 東京, 1974, p.73.
- 55) Nietzsche : KSA Bd. 4, Gruyter, Berlin/Newyork, 1967, S.110.
- 56) 善導は、『観経疏』の「玄義分」において、「散善」を思惟に、「定善」を正受に割り振る諸師の解釈を退け、前者は仏が自ら開いた説であり、後者は韋提希の要請によるものとして思惟正受に相応するという理解を示した。善導の解釈は「散善」の教えの源底を照らす見事な理解と言える。なぜなら、「散善」の奥底には、「時制」系列の無「時」性ということがらが横たわっているからである。このことを未来の言象の比喩としての韋提希が要請したとい

うことは有りえない。仏自ら開いたものでなければならない。

- 57) 『真宗聖典』 p.205.
- 58) 『真宗聖典』 pp.236-237.
- 59) 国訳大蔵経 宗典部第9巻 日本支那浄土門聖典, 名著普及会, 東京, 1977, p.143.
- 60) 『真宗聖典』 p.514.
- 61) 『真宗聖典』 p.627.
- 62) 上田閑照：二重世界内存在. 宗教哲学研究, (6), 4-5, 1989.
- 63) 国訳大蔵経 宗典部第9巻 日本支那浄土門聖典, 名著普及会, 東京, 1977, p.160.  
引用された文は、いわゆる「別時意」に関する問題を論ずる箇所では善導が示した「南無阿弥陀仏」の理解の仕方を表している。「南無阿弥陀仏」は願と行を兼ね備えたものであるから、ただちに往生できるのであり、「別時意」とは違うというのである。
- 64) 『真宗聖典』 p.945.
- 65) 同上 pp.955-956.
- 66) Nietzsche : KSA Bd. 4, Gruyter, Berlin/Newyork, 1967, S.179.