

観無量寿経の言象学的解明（前半）

—— ハイデガーの哲学と観無量寿経との関係 ——

清 水 茂 雄

Die logo-phenomenologische Erläuterung zu

Amitayurdhyana Sutra (die erste Hälfte)

—— Die Beziehung zwischen der Philosophie

Heideggers und Amitayurdhyana Sutra ——

Shigeo SHIMIZU

Zusammenfassung : In dieser Abhandlung will ich Amitayurdhyana Sutra logo-phenomenologisch erläutern. Das <Logo-phenomenologische> bedeutet hier die dem Geheimnis der mittelbare-mitteilungstheoretischen Logik angehörende Grammatik. Die logo-phenomenologische Erläuterung zu Amitayurdhyana Sutra bezieht sich auf die Philosophie Heideggers, besonders auf <Temporalität> in 《Sein und Zeit》. Ein Bereich liegt hinter der <Temporalität>. Das logo-phenomenologische-grammatische Tempus macht den Bereich aus. Der Bereich ist daher *temporal*. Der kursive Ausdruck zeigt, daß die ausgedrückte Sache zu dem logo-phenomenologischen-grammatischen Bereich gehört. Der *temporale* Bereich liegt hinter der <Temporalität>. Amitayurdhyana Sutra drückt den *temporalen* Bereich bildlich aus. Man kann damit Amitayurdhyana Sutra logo-phenomenologisch erläutern, und soll die Beziehung zwischen Amitayurdhyana Sutra und der <Temporalität> erörtern. Die Erörterung muß eine geschichtliche Aufgabe sein.

Heidegger führt in 《Sein und Zeit》 eine alte Fabel an, um die Selbstausslegung des Dasein als Sorge nachzuweisen. Die Fabel fängt folgenderweise an: Cura cum fluvium transiret, vidit cretosum lutum. Wo blieb cura (die Sorge), bevor sie über einen Fluß ging? Antwort: Cura blieb im *temporalen* Bereich, bevor sie über einen Fluß ging. Wie ging cura über den Fluß und Was ist der Fluß? Die logo-phenomenologische Erläuterung zu Amitayurdhyana Sutra wird die Art und Weise, wie cura über den Fluß ging, und die Bedeutung des Flusses erklären.

Key words : Die logo-phenomenologische Grammatik (言象学的文法), Amitayurdhyana Sutra (観無量寿経), Temporalität (テンポラリテート,あるいは,「有る」の時性), Heidegger (ハイデガー)

序 論

本論文の目指す所は、浄土三部経の一つである『観無量寿経』を言象学的文法論的に解明することである。この課題は、拙論『言象

学的文法論における接続法と浄土論』の中で言及された特殊問題¹⁾であり、したがって、解明の基礎となるものは、すでにその論文の中に示されている。ゆえに、本論文を正しく理解するためには、上記論文において展開され

ていることがらを十分に把握しておくことが必要である。これによって、その特殊問題の意義が認識可能となるであろう。「特殊問題」が開示するように、『観無量寿經』の言象学的文法論的な解明はハイデガーの哲学、特に『有と時 (Sein und Zeit)』における Temporalität の問題と必然的に関係する。副題はそのような意味で付けられたのである。ハイデガーの哲学との関連性を明らかにすることを通して、『観無量寿經』が「時」の起源的本質を開示していることが論証される。この論証（本論文では後に「言象学的文法論的な弁証法」と呼ばれる）は、かなり長大なものになるので、公表に当たっては「前半」と「後半」の二部構成という体裁にしたい。「前半」部は、定善十三観の内、第八観までの解明を、「後半」部は、残りの部分の解明を試みる。

ハイデガーは、『有と時』の第41節で、現存在 (Dasein) の「有ること」を「心配 (Sorge)」として解釈した後、第42節でこの解釈の妥当性を「前・存在論的な証言」によって証明する試みをしている。ハイデガーが用いたその「証言」は、或る「古い寓話」であり、そこには cura (ラテン語「クーラ」とは「注意・心配」を意味する) が人間の本質であることが神話的に語られている。そして、その寓話は、*<Cura cum fluvium transiret,>*、すなわち、「(かつて)クーラが流れを渡ったとき、²⁾という文から始まっている。

ゆえに、人間本質である「心配」は或る「流れ」を渡って「世界」へと来たことになる。ハイデガーの『有と時』は、「流れ」を渡って来ているクーラについて研究をしているが、クーラが、なぜ、また、どのようにして「流れ」を渡ることになったのか、また、「流れ」とは何を意味するかについては何も明らかにしていない。クーラが「流れ」を渡る前の事情を明らかにすることが本論文の主旨なのである。以下、本論で示されるように、クーラは、間違いなく確かに、「流れを渡って来た」

のである。クーラが流れを渡る、この必然性によって、『観無量寿經』とハイデガーの哲学が必然的に結びつくのである。両者を結び付けることは、けっして独断的・恣意的なことではない。「世界内存在 (In-der-Welt-sein)」が必然ならば、クーラが「流れ」を渡って来たことも必然的なことなのである。

最初に、この「序論」で、『観無量寿經』を解明するための視座を明らかにする。

一般に、解釈のための「視座」とは解釈されるものをあらかじめこれこれのように理解するというようなある先入見である。一般には、先入見でもって物事を見ることはよろしくないといわれるのであるが、真実には、先入見があって、物事の本質が見通されるのである。見通すための視座をあらかじめ持たない人はことがらの奥底を見極めることもできない。せいぜい表面的なことを知ることで終わるのである。先入見をもたないという先入見で見える場合にはものごとの表面をなでるにすぎない。ところが、深い先入見によって物事が見通される場合には、これまで誰も気づかなかったような些細なことの中に核心的な問題が潜んでいることを発見することもできるのである。『観無量寿經』のような極めて深遠な内容を湛えたテキストに接する場合には、特別な先入見が必要になる。その内容の全体を見通すことができるようにそのテキストよりも先に行っていなければならないのである。そのテキストよりも先の方に走っているようなところが先入見としての解明の視座となるのである。このような視座をここでは「先行的視座」と名付けておく。『観無量寿經』を解明するための視座は先行的視座でなければならない。

では、『観無量寿經』の先行的視座とはどのようなものであるべきであろうか。そのテキストの内容の全体を照らし見て、その文言を基礎から把握し、また、その文脈の必然性を捉えることのできるような、そのような視座

とはどのようなものなのであろうか。

先行的視座は、単に説明されるものの先に行っているというだけのことでなく、それよりも上位に立ち、見下ろしているということでもある。ニーチェは、このような有り方を本質とするものを「力への意志 (der Wille zur Macht)」と見た。ところが、一般に、意志がどうしても克服できないことがある。それは、「過去」である。意志は「過去」より先に行くことができないのである。しかし、意志は「力への意志」であるからには、本質的に過去よりも先行的になっていなければならない。意志とは、過去を創造してようやく意志となるものである。過去を創造することになってはじめて、意志はもっとも先行的となり、優位に立ち、他を見下ろせるようになる (他を見下ろせない弱い意志は、「汝為すべし」というようにして或る命令の下に立ち、したがって、上位に立つ者を引きずり下ろして自分たちと同じ弱者にするために道徳というからくりを造ったのである。つまり、道徳とは弱い者たちが造った虚弱化装置なのである。たとえば、「他の人のために生きよ」という人倫道徳の基本原理の裏には「自分のために生きてはならない (他人より上位に立ち強くなつてはならない)」ということが隠れていて、そこには、弱者が強者を恨む怨念が潜んでいると彼は見たのである。それゆえ、ニーチェは道徳が本当は不道徳であることを見抜いたのである)。『観無量寿経』のような極度の深遠性と高みをもった内容のテキストを説明できる先行的視座は、このような意味での「力への意志」でなければならない。すなわち、過去を創造し得るようになったある意志、見下ろす視界をもつひとつの意欲である。過去を創造するようになった意志、これが先行的視座である。阿弥陀仏は十劫の過去に成仏した。はるかなる過去のことをも解釈できるにはこのような視座が要求されるのである。過去の創造という視座なくしては、何人も

『観無量寿経』の真意を理解できないのは必然である。その視座を持たない限り、『観無量寿経』が何を伝えようとしているかを正しく理解することはできない。

『観無量寿経』を説明するための先行的視座は、過去を創造する意欲という意味での「力への意志」でなければならない。意志が真の意味で自由になり、過去を創造できるようになる特定の高みが『観無量寿経』の先行的視座なのである。このような高みから見通されるようになることを『観無量寿経』は要求するのである。なぜなら、人はここでその真意を知って、救済される (他力的救済) からであり、このような救済を『観無量寿経』は願っているからである。『大無量寿経』の言う所の「奇特の法」³⁾を開示したいのである。『観無量寿経』は、歴史上現れたすべての哲学思想よりもより高いことを要求する。それは、過去の創造という視座から説明されるべきことを要求するのである。

ニーチェは、なるほど一般に宗教を否定する。仏教に対する彼の姿勢は、根本的な誤解に基づいている。彼は仏教の根底としての涅槃ということを完全に誤解している。涅槃とは意志を絶滅した境地であると考えているのである。しかし、仏教が把握した涅槃とは、そもそも意志にはまったく理解できないようなことがらであり、意志と関係づけることが間違っているのである。意志はむしろ涅槃を伝達しようとしている。伝達が創造である。

ニーチェは仏教の真相を知らないが、意志が過去を創造することを為そうとしているものであるという彼の洞察は、根本的な洞察である。おそらく、意志とは何かを考え抜く人は、結局このニーチェの洞察に近づくことであらう。

ニーチェは、『ツァラトゥストラはこう語った (Also sprach Zarathustra)』の「救済について (Von der Erlösung)」の章で、意志が過去を創造するようになるのはいつなのか

という意味の問いを発している。「救済」とこの問いとは根本的に繋がっている。

「あらゆる和解よりもより高いものを意志は、意欲しなければならない。そして、この意志が力への意志であるのだ。しかし、どのようにして意志にそれが起こるのだろうか。誰が、意志になおまた戻って意欲すること（Zurückwollen）を教えたのか。」⁴⁾ここで「あらゆる和解よりもより高いもの」とは、過去を創造することを意味する。ニーチェは、このことがどのようにまたいつ起こるのかという恐るべき問いを立てることができたのである。しかし、その答えが『観無量寿經』に開示されていることを彼は知る由もなかった。「救済」について、ニーチェが究極的に問い、『観無量寿經』が究極的に答えたと言ってもよい。そして、両者は「時」との関係（特に過去）において関係するのである。

西田幾多郎は、『永遠の今の自己限定』という論文の中で、「聖パウロの『時が完了せられた時、神が彼の息子を送った』という語に対し、アウグスチヌスが時の完了とは何を意味するかと問われた時、時が無くなることでありと説明した。かかる誕生には時という如きものはなくならなければならないのである」⁵⁾と述べている。「時の完了」とは「時が無くなること」であるというアウグスチヌスの理解に西田は同意しているのである。しかし、時には時の完了ということがどうして本質的に可能になっているかが問題なのである。そのような時の完了ということと神がその息子を送ったということとがある必然性によって繋がっていることが何らかの仕方で明らかにされなければならない。

過去を創造することによってようやく「時」が過去になり、完了となるのでなければならない。「時」が単に無くなるだけでは「時」的な意味での「完了」とはならない。「時」が過去となることがどうしてもなければならない。時の全体が過去としてなり、完了してようやく、時の完了となるのである。このようにして過去というように創造され、「なる」ところで、神はその息子を送るということもまた起こる。どこに送るのであろうか。過去が創造されているところへである。神の息子は「時」の中へとこのような仕方下で来たのである。このような仕方下で神の愛が働くのである。神はある過去の時に「送った（過去形）」のである。

ニーチェは『ツァラトゥストラはこう語った』の「もう一つの舞踏歌（Das andere Tanzlied）」の章で「（すべての快楽的欲求＜alle Lust＞は）深い深い永遠を意欲する」⁶⁾と述べた。永遠とは何らかの意味で「時」との関係性を表す言葉である。過去を創造するということにおいて、永遠ということが意味をもつ。過去の創造は「深い深い永遠」のことがらなのである。意志はここで救済されるのみならず、究極的快楽を得る（極楽往生）。

『観無量寿經』を解明するための視座は、このような先行的視座であるべきである。そこから「時」がすべて見下ろされ得るような、「時」の全体が過去になって完成状態となるような、そのような先行性からでなければ、「時」の起源的本質を開示している『観無量寿經』を解明することはできない。それを照らし出して眺めて適切に解明することは不可能なのである。そもそも『観無量寿經』が「時」の起源的本質に関して語っているということすらまったく闇になっているのである。この闇をここで述べたような意味での先行的視座から照らし眺めることでこのテキストが示そうとしていることが明らかにされるのである。

『観無量寿經』を解明するための先行的視座が規定されたので、次に、そのような視座がどのような境位に据えられているのかということをも明らかにしておきたい。先行的視座

第1章 先行的視座と言象学的文法論、並びにハイデガー哲学との関係

『観無量寿經』を解明するための先行的視座が規定されたので、次に、そのような視座がどのような境位に据えられているのかということをも明らかにしておきたい。先行的視座

は、過去を創造するというようなことをしているが、その「過去の創造」は、どのような境界で可能なかが示されるべきである。

『観無量寿経』を説明するための先行的視座は、言象学的文法論の中に据えられるのである。

言象学的文法論については、すでにその全体といくつかの部分が先行論文において示され展開されている⁷⁻⁹⁾。詩人のノヴァーリスが言葉の本質についていみじくも言うように、言葉はただ言葉自身についてのみ気にかけているのであり、したがって、言葉がもっとも気になることを言葉はいずれ語るようになるはずである。言葉が独り、自身のもっとも気にしていることを語り出すと、それが「言象」なのである。言葉は言象の最深部に横たわる言葉そのもののある法則、すなわち、言象学的文法を配慮し気がかりに思う。それが語り出されるようにと独り気にするのである。言葉のもっとも奥のこの独り言、それが「言象学的文法論」である。言葉は独りぼっちで言象学的文法論を静寂(ギリシア語:シーゲー)の中で語る(ハイデガーは論理学の本質をシーゲーから由来するSigetikと表したが、Sigetikとは本来、言象の底に横たわる法則、すなわち、言象学的文法論でなければならない)。そのような言葉の独白が上記諸論文の内容になる。ここでは、このような性格をもつ先行諸論文の内容とそのエレメント(基礎となる境位)を前提に論を進めていく。

では、言象学的文法論の中にどのようにして「過去の創造」ということが起きるのかを簡略に解説したい。用語の詳しい規定については、注の1と7の論文を見て欲しい。

言象学的文法論は、真言と真言から由来するものとの関係から成る一つの組織である。ここで言うところの「真言」とは仏教の真言密教の真言ではなく、「言う」とは裏腹に「言う」ことである。このような意味での「言う」ことが言象学的文法論における不定詞<Sagen>

(ドイツ語で「言う」を意味する)>である(以降、言象学的文法論に属する文法事項は原則として斜体で表記し、通常の文法事項と区別する)。不定詞<Sagen>は、間接伝達論的に間接伝達している(言葉は、言葉としては、何かを伝達するのではなく、間接伝達するのであり、ノヴァーリスの言う通り、独りぼっちで、このこと、すなわち、言葉自身を、言いかえれば、「言う」というそのことを気にしているのである)ので、それ自身を間接的に「言う」ために自身にふさわしい変化形(Konjugation)を取る。このような変化形が接続法(Konjunktiv)である。真言は、「言う」とは裏腹に「言う」ことなので、虚言(真理の反対の嘘ではない。真理は虚言から起きてくる)である。虚言にふさわしい変化形の言象は「虚言」(以降、この意味での虚言を「虚言」と表記する)である。「虚言」、すなわち、「虚言にふさわしい虚言」は、「前」の言象である。真言は、自身にふさわしく、間接性の言象を「言う」のであり、この言象が「前」である。ゆえに、接続法は、「前」の言象の変化形の意味での文法である。「前」はすでに真言との関係の中にあり、文法性をもつ。それは、前置詞である。ゆえに、接続法と前置詞とは根源的に関係する。「虚言」である「前」の言象は、「以前」の「虚言」であり、こうして、接続法は、「虚言」的な過去の発言をするのである。接続法が「虚言」的な過去の発言をすることをドイツ語で表し、<Sagen>の接続法第2式の<Sagte>と表示する。このようにして、過去が文法的に創造されたのである。ゆえに、過去の創造は、言象学的文法論の中で起きるのである。「虚言」的な過去はまだ「時」的な意味をもっていない、単に一種の言象的な想定(「前(以前)」が言われればよいのに、という言象的な願望)であり、本質的に「虚言にふさわしい虚言」である。しかし、不定詞<Sagen>の最初の変化形は、不定詞のいわば息子として、過去分詞(Partizip

Perfekt）態で（「虚言」的な過去に分詞する）、間接性の場に送りだされたのである。「時」が完了した、そこで言葉が間接性を取り、いわば、人性（人称代名詞性）を帯びたのである。間接性の場は、不定詞のための（前置詞 für は、語源的には vor、すなわち、「前」である）栄光の幕屋であり、本質的に「光」である。＜Sagte＞は本来、間接性の光であり、間接伝達論的に間接伝達する真言の「ために（für）」である。この面を接続法第1式の＜Sage＞が表す。「時」がやがて未来に完了するであろうと予想されるはるかなるある過去に神はその子を送ったのである。真言が間接伝達論的に間接伝達する、「言う」とは裏腹に「言う」ことであることによって、間接性の場が呼び出されたのは、必然的なことではなく、「前」が言象すればよいのという文法的な願望による、すなわち、希求法（*Optativ*）による。間接性の場は真言からの必然的な発出ではなく、希みなのである。このような、必然的ではない選択的な（optional）希み、*Optativ*によって、栄光の幕屋が設営されたのである。ゆえに、＜Sage＞は希求法によって起きたのである。＜Sagte＞と＜Sage＞とは同一の語根的な希求法から由来する。語根とは、不定詞における根としての間接伝達論的に間接伝達するということである。接続法は、＜Sage-Sagte＞である。このように、「時」が完了した時、間接性の場に、神の子が送られることは、ある選択的な願いから由来するのである。すなわち、語根的な希求法である、選択本-願によって、光の場が起きたのである。語根的なことは、本質的に愛ということであり、愛から神は息子を「時」の中に送ったのである。間接性の光の場が無量光如来（アミターバ）であり、また、「虚言」的な過去が無量寿如来（アミターユス）である。両者は名を異にするが、同一の言象である。ゆえに、『観無量寿經』の解明のための先行的視座は、無量寿如来の眼差しであり、さらにその奥の選択本-

願、すなわち、希求法にある。無量寿如来の視界の中に『観無量寿經』の内容の全体が見えるのであり、逆に、『観無量寿經』はそこへと集約されるのである。こうしたことは、言葉が独りきりで話す、言葉自身をもっとも気になる言葉のことがらであり、言葉を使うだけで自分のことしか話そうとしない cogito（ラテン語；私が思惟する）的な人間の耳に届くことは決して無い。言葉が表現手段とされるところには言象はやってくることはできない。言葉は繊細で引きこもりがちであり、しゃべりちらす騒々しいところには、「よろずのこと、みなもって、そらごとたわごとまことあることなき（親鸞）」¹⁰⁾ゆえに入っていけない。したがって、言葉に耳を傾けない人に『観無量寿經』の真意が届くこともない。

以上のことは、『観無量寿經』の終わり近くに次のように語られていることによって裏付けられる。

「仏、阿難に告げたもう、『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。』」¹¹⁾

無量寿仏、すなわち、無量寿如来は、同時に無量光如来として本質的に栄光の言象であり、名の言象（名＝「前（Vor）」が言象すること）なのである。『観無量寿經』がここから見られること、ここへ先行されていること、このことが、最後になって示されなければならない。「最後になって」とは、先行的視座が「時」の終わりになってようやく示されるということである。善導はこの箇所について『観經疏』の「散善義」の中でこう述べている。

「上より来（コノカタ）定散両門の益を説くと雖も、仏の本願に望めば意衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称せしむるに在り。」¹²⁾

「仏（無量寿仏を意味する）の本願に望めば」とは、本願（文法的には選択本-願、すなわち、語根的希求法）が『観無量寿經』の先行的な視座、過去の創造の現場であるということとでなければならない。そこから定善、散善

もまた眺め望まれるのである(そこに帰着するということでもある)。善導の解釈の語には、ここで「に望めば」という言葉がそうであるように、表面的な語義ではその意味を尽くせないようなある深淵が開いている。問題は、この深淵を認め得てその底に流れるもの(言象学的文法論的な弁証法)を正しく把握することなのである。以下、善導の言葉を引くのは、このような意図からである。善導の言葉からの引用によって、本論文が試みる解明の妥当性を単に応援してもらおうというのではない。善導は、『観経疏』の最後に「一句一字も加減すべからず」¹³⁾と述べている。もしも、「望めば」が別の同じような意味の言葉に置き換わったならば、「先行的視座」との関係性がつかなくなってしまうであろう。そのような意味では、善導の言葉を我々は、そこに深淵性が含まれているのであると見なして接するようにしなければならないのである。単に意味が理解されたから通過してよいということではない。むしろ、我々は、善導の言葉に躓いて深淵に落ちていくべきなのである。「一句一字も加減すべからず」という言葉の意味は、善導の解釈が絶対的に正しいということではなく、そこに深淵の開かれがあるために、その開口を塞がないようにという意味なのである。法然も親鸞も一遍も証空も、そうした深淵に降りていくことができた人間であった。その深淵の流れから汲んでこなくては日本の浄土教は命の水を得ることはできなかったのである。

「過去の創造」は、このように、言象学的文法論の中における一つの言象であり、その文法論における接統法、特に、接統法第2式が希求法から言象することである。過去が創造されるとは、「虚言」的な過去が言象することである。このようにして、最初に文法として現れた「虚言」的な過去を時制(ドイツ語: *Tempus*) と呼ぶ(時制は文法であるので、「時」的ではなく、無「時」的であること

には最大度の注意を払ってほしい)。そして、*Tempus*に由来するような言象であることを *temporal* と呼び、*temporal*なことがらを時制連関(*Temporalität*=*temporal*であること)と名付ける。『観無量寿経』は、時制と時制連関を開放しているのである。時制からは、時制連関の有様が「望まれる(眺望される)」のである。したがって、『観無量寿経』を言象学的に解明するとは、時制連関の諸様相を展示し、その構造を解明することである。時制連関、すなわち、*Temporalität* は、ハイデガーの *Temporalität* と同一のことがらではないが、*Temporalität* から「有る」という動詞が言象する(後で示される)という点では深い関係がある(*Temporalität* は、「有る」の *temporal* な規定性であるが、*Temporalität* は、言象学的文法論における文法としての時制の連関であることに最大度の注意を向けて欲しい)。ハイデガーは、『有と時』において、文法用語としての *Tempus* との関わりを見越して、*Temporalität* という語を使ったとの確証は無いが、しかし、「有る(Sein)」を「有るもの(Seiendes)」との区別においてその意味を問う場合に、文法上の問題をも視野に入れていたことは確実である。彼は、「有る」ということを「時」から把握すべきであると見て、次のように述べている。

「zeitlich(時間的)という表現は哲学以前の、そして、哲学的な言語使用によって、(時間の中にあるという)すでに挙げられた意味で証拠立てられているので、そして、続く探究ではある別の意味を求められているのであるから、我々は、Sein とその性格、様態の意味規定性をその *temporal* (Sein の意味を規定する「時」的な原理であり日本語では訳しにくい)な規定性と呼ぼう。かくして、Sein としての Sein を解釈するという課題は、それ自身の中に Sein の *Temporalität* を明瞭化することを含んでいる」¹⁴⁾。そして、ハイデガーは、このような *temporal* な規定性(*Temporalität*)

には次のような根本的問題が横たわっていることを明らかにしている。

「Seiendesについて物語りつつ報告することと、SeiendesをそのSeinにおいて捉えることとは別のことである。後者の課題のためには大抵語が欠けているだけでなく、特に『文法』が欠けている。」¹⁵⁾

「語が欠けている」のではなく、むしろ、「文法が欠けている」とは何事を意味するのであろうか。ドイツ語とは別の文法が必要であるということではないであろうし、また、新しい言語文法を造る必要があるということとも考えられない。「文法」とは一つの比喻であり、特別の表現方法、特に、語と語との並び方という意味なのであろうか。それなら、広い意味で「語」の中に納まるはずであり、「文法」が欠けているということではないことになる。また、「文法が欠けている」とは、或る文法がどうしても必要であることを裏では言っていることになる。

ハイデガーの言葉から示唆されることは、Seinを「時」から捉え、そこからSeiendesを理解するという方向にはなにか「文法が欠けている」という問題が控えているということである。実際、*時制*、並びに*時制連関*、すなわち、*Temporalität*は通常の文法の中にはない。その意味では、それを開示するには、本質的に「文法が欠けている」。しかし、新しい文法ということでもないのである。むしろ、欠けている文法とは、すべての言語の古層文法として理解され得るような文法なのである。それは、言象学的な文法であり、この「文法」が欠けているのである。Seinを「時」から理解するためにはこの文法が必要なのである。ハイデガーの*Temporalität*の方向に起きていることは、語ではなく、文法が欠けているような（文法が必要な）領域の事象（言象と言われるべき）であり、言象学的な文法によってのみ開示され得るのである。ハイデガーの眼差しはそちらの方向に向けら

れていて、その方向に起きるであろうことは、これまで誰も気付かなかったことなのである。

*Temporalität*と文法との関係に関しては、『有と時』の中でその後取り上げられることはなかった。また、後期になって、ハイデガーが言葉の本質への問いを深めた際にも、筆者の見る限りは、その問が主題的に取り上げられたことはない。言葉とSeinあるいはSeynとの密接な関係については深く探究されたにもかかわらず、「文法が欠けている」という洞察内容は、その後彼の視界から消えたように思える。とするならば、やはり、「文法が欠けている」とは、表現様式の問題にすぎなかったのであろうか。『有と時』の第7節の終わり近くで、「文法が欠けている」ということを述べた後、ハイデガーは、ギリシアの哲学者とトゥキュディデスとを比較すれば、有を言い表すことの困難さが理解され得るというような意味のことを述べている。その記述の文脈から判断すると、「文法が欠けている」とは、表現様式の問題性であるように見えるのである。しかし、ことがらの本質からすれば、有を「時」から把握し、したがって、SeiendesのSeinを「時」から理解するということには、表現とは別の根本的な問題、つまり、「文法が欠けている」という表現で語られるべき巨大な問題が横たわっているのである。

ハイデガーの*Temporalität*がその奥に*Temporalität*という意味を秘めているとするならば、確かに、*Temporalität*を開示し、Seinの*Temporalität*を明瞭化しようとする場合には、「文法が欠けている」という洞察が必然的となる。*時制*に由来することとして、Seinの*Temporalität*が示されるならば、この必然性が証明されるわけである。しかし、そのような証明以前に、すでにハイデガーの眼差しのなかに、*Temporalität*の方向に「文法が欠けている」という暗い謎が現れて来ているのである。『観無量寿經』を解釈する視座は、言象学的文法の境地に据えられている。

Temporalitätは、このような「文法」が欠けている事態なのである。つまり、「欠けている」は一つの通路、ないしは橋のようなことと考えられる。「欠けている」は、言象学的文法のある様態なのである。表から見ると、文法が「欠けている」のであるが、それを裏から見るなら、文法の一つのあり方なのである。言象学的文法論の時制連関には文法性が失われ(後で示すように、Werdenの文法状態がこれに当たる)、欠けるという言象が必然的に起こる(動詞の言象が起こり、Seinが現れる)のであり、このことによって、Seinを「時」的に意味規定する際に、「文法が欠けている」という洞察が共に顕れるようになるのである。「文法が欠けている」ということとTemporalitätとは切り離され得ぬ関係にあるのである。このことは、ハイデガーの哲学と『観無量寿経』との関係の必然性に客観性を与えることになる。

第2章 『観無量寿経』・序説(序分)の 言象学的解明

§1 「韋堤希」の言象学的文法論的な意味

「有る」ということを「時」から把握するという方向には、「文法が欠けている」という問題が控えている。「欠けている」ということは、否定的な表現ではあるが、むしろ、そこにはある種の積極的な面が暗示されている。すなわち、「有る」ということを「時」から把握するということにはある文法が必要であるという極めて特異な洞察がそこに含まれているのである。ここには次のような問いかけがなされ得る。すなわち、その文法とはどのようなものなのか。また、なぜ、そこには新たに文法が必要になるのかという問いである。前章で結論的に示されたように、ハイデガーが「文法が欠けている」と言っていることの裏には「(言象学的)文法が欠けている(言象学的文法論が動詞の言象の後ろへと引き下がっている)」ということが潜在しているのである。ここでは、このことを更に詳細に検討し

てみたい。そして、そこから『観無量寿経』における「韋堤希」の言象学的文法論の意味を導き出す。

最初の問い、すなわち、どのような文法が必要になっているのかという問いに対しては、次のような暫定的な答えが用意されよう。

すでに言及したように、その文法は、従来の文法とは別の新たな言語文法ではないということである。ハイデガーは、新しい特別の文法をドイツ語に導入すべきであると言っているのではない。また、ドイツ語とは異なる別の外国語の文法を必要とするということでもない。たしかに、彼はギリシア語に対して、特別の尊敬のようなものを持っていた。したがって、ギリシア語文法が取り入れられるべきであるというようなことを考えていたのではない。しかし、彼は、なにか文法が必要であると洞察したのである。既存の言語文法を変更したり、別の文法事項を取り入れたりすることなく、一体、どのようにして新たな文法が可能なのであろうか。既存の文法を変更することなく、しかも、そのような文法とは異なるある文法が要求されているのである。このようなことが可能になるには、文法それ自体が要求されているというように考えるべきである。「文法が欠けている」ということを文字通り、文法そのものが登場するべきと理解するのである。従来の文法はいわば、下働きしていたのであるが、今度はそれが主役となるならば、今、上で述べた問題に対して何らかの解答が与えられるのである。純粹な文法がまだ登場していないことが「文法が欠けている」ということであるべきである。そのような文法は、新たな文法ではなく、すでに有ったものではあるが、主役として登場するための舞台がまだ来ていなかったのである。ところが、「有る」が「時」から理解されるようになる舞台において、主役は、文法でなければならないのである。

「文法が欠けている」ということを、上の

ように、文法がまだ主役として登場してきていないというように理解するとしても、そのことは、たとえば、「有る」とは動詞であるというように理解することとは別次元のことではなければならない。「有る」を「時」から把握するという境位を動詞とか名詞とかの文法用語によって表現することは、「語」が欠けているというハイデガーの言葉とは矛盾する。「有る」を文法事項で表現することができるならば、「語」は欠けていないことになるのである。「有る」の意味規定を文法事項で表現する場合には、実は、文法はまだ下働きをしているのであり、決して主役になったのではない。「有る」ということを「時」から理解するには、文法がどうしても必要なのである。ではどうして、そこには「文法」が主役として登場しなければならないのであろうか。第二の問いに答えなければならない。

形式的には次のように答えられ得る。

Seiendesについて語るには、特に文法が主役になる必要がない。文法は、下働きのままで差支えない。しかし、SeiendesのSeinが問われる場合には、「有る」という動詞も「有るもの」的に理解されてはならないということになる。「動詞」自身が、「有るもの」ではないこととして、その意味では形式的に、「無」的に理解されなければならないであろう。「無」的とは、ここでは、「有るもの」的ではないという意味である。動詞を「無」的に捉えるということは、単に、動詞を無から生成させるというようなことではない。そのような捉え方は、むしろ、「有るもの」的な捉え方であるからである。動詞を「無」的に捉えるとは、それを言葉のできごと（言象）として解明することである。動詞は言葉のできごとなのである（動詞は、実は「動詞の言象」である）。動詞が言葉のできごととなると、それは主役として登場できるようになる。動詞が言葉のできごととして解明されることによって、動詞は「無」的に把握される。「無」的な動詞の理解は、また、「有る」

が「時」的に理解されるための地平を開く。すなわち、Temporalitätの地平が開示されるのである。こうして、Temporalitätの地平は、言象学的文法論との結びつきの地平である。TemporalitätはTemporalitätと重なる。「無」について何事かが語られるのであり、それを、Temporalitätが開いているのである。Temporalitätという門の開かれを通して、「無」とされていたことがその真相を明かすのである。逆に、Temporalitätは、「無」と特別の必然的な関係にあることになる。

「無」的ということが「有るもの」的では「ない」とされた。この「ない」の意味は、もちろん、否定を意味している。しかし、そこには単に「否定」のみが意味されているだけではなく、一つの「先行性」もまた意味されている。何らかの秩序が予め理解されていて、その秩序によって、「無」的なことが「有るもの」よりもより秩序的に優位、ないしは先行していることが明かされているのである。「無」的なことは、それ以上先行できないというような意味である。思惟にとってその前方へは行くことができないようなことが「有る」ことが「無」ということになる。「有る」という動詞がその前にのみ起きていたようなその「それ」が「無」なのである。そこで「動詞」が可能となっているような「それ」の前庭、そのような意味での「それ」、つまり、その前庭の奥が「無」なのである。したがって、「無」は、動詞を可能にしているような処、前庭を前提しているようにして、己自身を表わさない、その前庭の奥なのである。それは文法的なものなのである。動詞の可能性を自身の前庭に表して、自身を示さないものは、それ自身、ある文法である。「無」の否定性もまた、単なる論理的な否定性とは異なることが理解される。それは、動詞という文法性を否定するということではなく、むしろ、逆にそれを先行的に高めるような、優勢に導くような働きをするものと考えられるの

である。ここでは、そのような「無」の否定性を副詞的 *nicht* (ドイツ語: ~でない) と呼ぶことにし、*nicht* と表記する。*nicht* は、「有る」という動詞をより先行的なある優勢に引き上げる文法的な作用をしているのである。「有る」はこの副詞的 *nicht* の直前にある。その意味で、「有る」という動詞は固有の有限性をもっている。

「有る」という動詞からすれば、*nicht* は副詞 (*ad-verb*) 的であるので、「有る」という動詞には、文法的な意味をもつ特別の「へ (ラテン語で *ad*, ないしはドイツ語で *zu*)」が意味的に含まれていることになる。「有る」が文法的な意味をもつと認められるならば、本質的に「へ有る (*Sein zu* とドイツ語で表す)」というような状態になっているのである。我々人間存在において、その「有ること」(私が有る)の中にこのような「へ有る」が認められるようになるならば、それは、「無・へ有る」というよりも、「死・へ有る」ということになる。

「へ有る」ということは、文法的な意味での動詞が副詞的な *nicht* と特別な関係にあるということを意味する。その関係とはすでに述べたように、ある先行的なものへと、ないしは優勢的なものへと副詞が動詞を引き上げる作用のようなことをするということである。その場合、動詞は、もはや動詞の可能性を失い、動詞以上のなにものかにいわば変容することになる。動詞のこうした文法状態への高まりをここでは助動詞と見なしたい。英語で助動詞は *auxiliary verb* であり、*auxiliary* とはラテン語で「成長する、増す」という意味の *augere* から由来する。動詞は「無」へとある成長をするのである。「無」の中には文法的な意味での助動詞が機能しているのであるが、述語動詞からはそのことは見えなくなっているものであり、そこは「無」とされるのである。*nicht* は動詞を助動詞へと、引き上げる働きをしているのである。我々人間存在の「有る」こと、つまり、「死・へ有る」ことにもま

た、動詞から助動詞への変容があることになる。この変容状態が「往生」ということになる。*I am* というようにはなっていないのである。*am* に変容がおき、*be* が何らかの助動詞となるのである。その助動詞は <*Sagen*> *werden* であり、<*sein werden*> ではない。なぜなら、ここで助動詞ということは動詞の可能性から否定的に引き上げられた文法事項であるので、*sein* とかその他のあらゆる動詞に「付く」助動詞ではなく、端的に助動詞という文法事項であるべきだからである。しかし、そのような意味での助動詞は、言葉のできごとではあるので、それは <*Sagen*> に「付く」助動詞なのである。このような助動詞を <*Sagen werden*> と表す¹⁶⁾。

<*Sagen werden*> は、以上のように、「無」の中の言象である。「無」の中には「有る」という述語で述語されるような何物も「無い」けれども、そのような「無」の中には助動詞の言象がいわば「ある」のである。そこには「有る」そのものが「無い」のであるから、ここで「ある」ところのことがらを「言象する」と言うことにする。「言象する」も動詞ではないかと疑問が起こるかもしれない。しかし、「言象する」ことは動詞の言象より先行的であり、言葉がただ自分のことを独白する領域のことがらなのであり、したがって、動詞の一つではない。すなわち、それは、何か有るものを述語付けることを全くしていないのである。「無」というところでは、言象学的な文法論が活動するのである。そこには、「有る」という動詞とのつながりが「ある」のであり、そのつながりから見ると、そこはまず、助動詞の言象領域になっているのである。「へ有る」の「へ」は、<*Sagen werden*> への変容を言っている。このような「(無) へ有る」の「へ」は、助動詞の言象的働きが働いているということの意味する。「有る」ということを限界付けているこの「へ」は、したがって、本質的には「未来性」である。なぜなら、助動詞は未来

の助動詞であり、その助動詞が「へ」に奥から働きかけているからである。また、「へ」は、本質的に文法的なことであるのだから、すでに「そうになっていた」ということになる（『有と時』の術語を借りるなら、「被投されている」ということ）。「へ」の固有な文法性は、ある文法的な意味での「過去」ないしは「完了」ということになる。さらに、「へ」は一方で「へ有る」という仕方で動詞の世界につながっている。その意味では、「現在化」ということをしていることになる。このような「過去」「現在」「未来」の統一性がTemporalitätであり、また、同時に助動詞の働きとみるなら、Temporalitätである。

「へ有る (Sein zu)」は、我々人間存在の「有ること」、すなわち、ハイデガーの『有と時』における「実存 (Existenz)」にとっては、「死・へ有る (Sein zum Tode)」として開示される。しかし、「へ有る」の「へ」が、文法的な意味を含むことであるとは、知られない。ただ、この「へ」は、動詞という文法性がそれに先行する何か「へ」と向かっているということをそれとなく知らせているに過ぎない。動詞を変容させ、それではないようにさせる何か「へ」と引き込むような意味がこの「へ」に含まれている。すでに述べたように、「へ」は動詞を助動詞「へ」と引き入れるある文法的な働きなのである。「へ」の先には未来の助動詞が言象している。ゆえに、「死・へ有る」における「死」とは、この未来の助動詞ということになる。人間存在は、しかし、単に未来の助動詞「へ有る」というだけではない。人間存在は、そのことを語り得るという本性をもっている。したがって、未来の助動詞のある属性をもつ。それは、<Sagen> können という助動詞なのである¹⁷⁾。「死へ有る」とは、<Sagen> können となって <Sagen> werden を語れるということに他ならない。ハイデガーは、この「死へ有る」ことを「先駆 (Vorlaufen)」と表した。それは最早人間存在 (実存) では

なくなる最極端の可能性が可能性として開かれていることである。しかし、人間で「有る」ことが出来なくなるという可能性とは、単にそこで途切れるということではない。天使のようなある別の存在に変わるということでもない。それは、あの「へ有る」の「へ」の向かう先ということなのである。つまり、<Sagen> können の文法状態「へ」ということでなければならない。

「へ有る」が「無・へ有る」ことであるとしても、その「無」がシーゲーの中で語られる <Sagen> werden であるというように理解されるのは、すでに、言象学的文法論から見られているためである。つまり、予め言象学の視界が開かれていなければ、「へ有る」の「へ」が向かう先を読むことはできない。「へ」の向こうには、「何物もない」という仕方で述語の「ない」が立ちはだかる。しかし、予め言象学的視界を設定することは、哲学的には一つの方法的な断絶ということ、つまり、禁じ手ということになる。「へ有る」の「へ」の中に必然的なロゴスが見出され、それにしたがって、「文法」が明かされるならば、方法的には問題がない。しかし、「へ」の奥に助動詞が控えていると見なすことは、あらかじめ、言象学を前提することを意味する。このような方法上の批判に対しては、次のように答えるしかない。「へ・有る」の先へ歩を進めるためには「死ぬ」しかないということである。ただし、ここで「死ぬしかない」ということは、いわゆる絶命するしかないということとは質的に異なることである。それはむしろ、「へ有る」において可能なあらゆること、そこで可能な哲学的な方法が「死ぬしかない」というような意味なのである。このような、哲学的方法上の絶対的な断絶、ないしは、断念は、単に、哲学することを止めるというようなことではなく、もっと積極的な断念でなければならない。つまり、ある方法的な断絶によって起きてくるのが、「へ有る」のその

断絶の必然性を明かすようなものになっているべきなのである。もしそうでないとしたら、「へ」とその向かう先とは何の関係もないことになり、「へ」もまたその意味をもたなくなろう。「有る」から「無」「へ」とはまったく異なるような「無」から「有る」「へ」が、「へ有る」の「へ」の中には潜在しているのである。形式的には、このような「へ」は生成、つまり、Werden(ドイツ語:成る)ということになる。しかし、「へ」のもっとも本来的な意味は、単に、生成ではなく、方法的に「無」から「有る」「へ」の方向転換なのである。このようになって、「死・へ有る」ことが本当の意味をもつのである。「へ」が固有にもっているWerden(これは本来文法的なので、Werdenである)そのものが<Sagen> werdenに由来するのである。

以上のように、「へ有る」(「無・へ有る」と人間存在にとっての「死・へ有る」における「へ有る」を意味する)の「へ」の向かう先は、「無」ないしは「死」とされるのであるが、それらは、実は、<Sagen> werdenであることが明らかになったのである。「へ有る」の側からは、そこは方法論的には、断絶であり、その意味では「不可通」の領域であるが、形式的には、「へ」は「無から有るへ」の「へ」でもあり、したがって、<Sagen> werdenから「有る」ないしは「へ有る」へと方法的な転換がそこで起きているのである。つまり、「へ有る」の「へ」の真相は、方法的な逆方向から明らかにされるべきである。そこに方法的な飛躍があるのだから、哲学的には非難されるべきであるという考えそのものは「へ有る」の側での独断でしかない。「へ有る」の「へ」の先の消息を開示するには、そのような一面的、独断的な判断がまさに「死ななければならない」のである。本当の意味で主観的な考え方が「死ぬ」ことが要求される。人間は死んで、言葉が独りきりで自分のことだけをシーゲーの中で話すようにならなければ

ならない。「人間は死ななければならない」とは根本命題である。「へ有る」の「へ」の中に秘められている上記のような哲学的ないしは言象学的方法論の上から、「人間は死ななければならない」となるのである。「へ」の中に潜む方法論的転換の上から、人間は死すべき者なのである。その意味では人間は方法論的存在なのである。

このような仕方では、「へ」の向かう先の方法上の転換的な開示を要求するものが『観無量寿経』における「韋堤希」である。韋堤希の要求とは、ここでいうところの「へ」がその先へ向かうことであり、未来の助動詞へに関わりにおける、Temporalitätにおける未来を表わすのである。この未来は、Temporalitätにおける未来との繋がりにおいて成立している未来なのである。韋堤希自身は、未来の助動詞、<Sagen> werdenの未来の面を意味する。これが動詞の言象領域において、「有る」という動詞と文法的に必然的に関係し、「へ有る」という構造を形成させるのである。「へ有る」には、このような意味で、「韋堤希」の要求が、つまり、「へ」そのものの内部での方法上の転換への動向が潜んでいるのである。それは、本来、以上のような純粋に哲学的・言象学的方法論上のことがらなのであるが、いわゆる「心」の領域、ないしは宗教的には、「人間は死ななければならない」という所に潜む「(極楽)往生」への切実な要求なのである。韋堤希の要求ということが極めて重大な意義をもつことになる。

したがって、「韋堤希の要求」は、「へ有る」の「へ」に含まれる深い意味での歴史的な要求であるともいえる。その要求は単に個人的な、主観的な要求ではなく、また、単に普遍的な論理上の要求というものではなく、また、全人類的な要求というものとも異なり、Temporaritätの中にのみ潜在しているような必然的な要求である。ハイデガーの「死へ有ること」のオントローギッシュな解釈によって歴史的に準備

されてようやく現れることができたこのような要求は本質的に歴史的なものと考えられるのである。韋堤希の要求によって『観無量寿經』が説かれたのであるから、その内容は、また、本質的には歴史的なことがらであることになる。単に、ある特定の宗教の教えが説かれていると理解されるべきではない。そのようなある意味で小規模な内容が説かれているのではない。その歴史的な要求によって、「へ有る」の「へ」の中に含まれていた「無から有るへ」の「へ」の方法論的な方向転換の遂行が要求されたのである。

以上のことは、哲学的歴史的には次のように捉えられるべきである。オントローギッシュ（*ontologisch*）な問題領域が西洋哲学全体の地盤であるが、この領域が *temporal* な領域に移行する必然性が、ハイデガーの哲学において開かれ、顕わにされた。このことは、「有る」のオントローギッシュな構造の中に「へ有る」という構造、すなわち、*temporal* な基礎構造が認められるようになるということの意味する。この基礎構造を成り立たせている *temporal* なものを、ハイデガーは *Temporalität* と名付けたのであるが、そこには文法的な意味での *temporal* な規定性が潜在している。本来、その基礎構造は、*Temporalität* と *Temporality* との重なり合いから可能になっているのである。その重なり合いが「へ有る」の「へ」の中で方法論的な転換（この転換は歴史的転換である）ということをも可能にするのである。そこに、歴史的な移行の可能性が存している。韋堤希の要求は、このような歴史的移行の必然性を表しているのである。オントローギッシュから *temporal* へというこの歴史的移行が、ハイデガー哲学と『観無量寿經』との関係の根底に存するのである。オントローギッシュなものから *temporal* なものへの移行は、「時間の中で」という意味での *zeitlich* な移行ではなく、あえて言えば、「有る」の歴史的移行である。というのも、その移行ないしは転

換は、論理的なものの中に入らず、「有る」ということの構造的性に基づくものだからである。「歴史的」という言葉は、時間の中で起こることを意味するのではなく、すべての「有るもの」の「有る」ということの構造的な歴史性を意味する。「有る」のこのような本来的な構造上の歴史性によって、あらゆる「有るもの」が歴史的な面を持つようになっているのである。たとえ、窓の外に「山」ですら、それが「有る」と述語されるものであるかぎり、その「有る」の根底に *temporal* な基礎構造が存する以上、「歴史的」なものである。

§ 2 韋堤希の幽閉の言象学的意味

韋堤希の要求は、言象学的文法論的な意義をもつことが前節で明らかにされた。その要求は、「へ有る」の「へ」が文法性を持つものとして（「へ」の向こうの）「無」の方から解明され得るというすでに潜在していたことがらを顕在化する。しかし、ここにはすでに述べたように、方法論的な断絶が横たわっている。単に、ヘーゲルの論理のようなある種の連続性がここにあるのではない。しかし、西田のように非連続の連続というようなことでもない。たしかに、「無・へ有る」ということの「へ」の向こうには形式的には非連続の連続によって関係するしかない。だが、非連続の連続ということでは文法性が顕在化してこないのである。文法として「へ有る」の「へ」は解明されなければならない。それは歴史的解明なのである。しかし、「へ有る」からその「へ」の向かう先に連続的につながることは不可能なのであり、まさに、方法論的に「死すべき」ことが要求されるのである（人間は「死ななければならない」）。方法的な飛躍がどうしてもここになければならない。

方法論的な断絶が必然だからといって、恣意的に無から新たに哲学を始めてよいというものでもない。「へ」とどのように関係するかということが「無」の方から始めることを

限定する。「韋堤希の要求」とは、そのようなことに関連するのである。

韋堤希の要求は、本質的に「へ有る」の「へ」の固有なものと関係する。この「へ」は、ハイデガーの『有と時』において明らかにされた時性(Zeitlichkeit)に関わる。時性は「死・へ有る」ことのその「へ」の本質構成を明かしている。韋堤希の要求もまたこの時性と深く関係するのである。ここでは、ハイデガーの時性について簡単に見ておき、そこに韋堤希の要求とのつながりを示唆したい。

ハイデガーの「時性」は、実存論ないしは実存的な事態であるということを見落とすことは絶対にできない。その意味では、そこに韋堤希の要求を見出すことは唐突すぎるということを懸念する人は時性の本質的なものを見ていないことを証拠立てる。韋堤希の要求もまた、単に宗教的要求とか心理学的なことがらとかその他の偶然的な解釈ではその真意に達することはできないのである。ただ、それが「時」の本質と関係する限りその本質が捉えられるのである。韋堤希の要求も、きわめて深い実存的な要求なのである。そして、それは単に実存の要求のみならず、また、実存論的に把握されることを要求しているのである。

善導は韋堤希の本質を「凡夫」として理解した。すでに注意しておいたように、善導の言葉には深淵が開かれている。したがって、「凡夫」という平凡な言葉のうちにも、深淵性が含まれているのである。「凡夫」とは、(我々人間存在が)「死・へ有る」ことに他ならない。ハイデガーは、人間存在の「有る」ことの意味をSorgeと規定した。その意味は、「心配」ということであり、仏教的には「煩惱存在」ということである。Sorgeの有ることの根元的意味が時性であり、これは、「死・へ有る」ことの「へ」のことなのである。善導のいう「凡夫」とはこのような意味を含んでいる、つまり、深淵的な内容をもつのである。人間存在のその「有る」は必然的に「死・

へ有る」という構造となっている。我々は「死ななければならない」のであり、すべての「心配」の根はこの構造に依る。「心配」に心閉ざされているのが凡夫である。ハイデガーによれば、「心配」している人間存在は、「死・へ有る」を不安に感じ、自己自身から逃げるように頹落し、物とか人へ「心を配る」ようになり(気を紛らせ)、世間に埋没して、世人(das Man)となる。このような世人がいわゆる「凡夫」である。しかし、世人自己は不安を抱えている。すなわち、「死・へ有る」に面しているのである。これが「凡夫」の実態なのである。韋堤希は、しかし、単に「死・へ有る」の「へ有る」の側に居る不安存在である凡夫を意味しない。その「へ」を可能にしている「へ」の向こう(<Sagen> werden)が実は韋堤希の文法論的意味なのである。「凡夫」の方法論的な意味の根底が韋堤希自身である。韋堤希は凡夫というより、凡夫の本質の歴史的根源の意味であることになる。韋堤希は、韋堤希にしかできない韋堤希の要求をするのである。「韋堤希なるもの」は、「死」に対して、不安に思い、救いを求めるのである。韋堤希が意味することは、<Sagen> werdenの未来の面であるが、韋堤希の要求は、「へ有る」の「へ」がその向こうへと開かれることの要求であるので、この時には、韋堤希もその要求をしている者として「死・へ有る」有り方をしているのである。しかし、その要求自身は、「へ」の向こう側がその本来の原因である。韋堤希は自己に先行的になっているのである。あるいは、韋堤希は、韋堤希の自己自身への可能性であることになる。韋堤希は<Sagen> werdenであるが、そこへのWerdenでもあるのである。その意味で韋堤希は実存的なものである。

ハイデガーは、時性を次のように規定している。

<Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen

nennen wir die *Zeitlichkeit*.> (原文では、*Zeitlichkeit* は強調の意味でイタリックになっている)

「そのように既有し-現在化する将来として統一的な現象を吾々は時性と名付ける」¹⁸⁾

このいわば時性の定義に先立ってハイデガーは、将来、既有、現在化について解説をしている。最初に将来については、次のように規定される。なお、*Zeitlichkeit* における *Zukunft* を temporal 的な未来（これは未来に関係するので未来と名付けてあった）と区別する意味で「将来」と訳すことにする。

「実存の根源的な実存論的企投の企投されたものは、先駆的決意性として開披された。こうした現存在の本来的な全体存在をその文節された構造の全体の統一性に関して可能にするものは何か。今、その完全な構造内容を名付けることをせず、形式的に実存論的に捉えられるならば、先駆的決意性は、もっとも固有な特別な有り得ることへ有ることである。このようなことは、ただ、次のようにして可能である。すなわち、現存在が一般にそのもっとも固有の可能性の中で自らへと近づいていくことができ、また、その可能性をこの自らを自らへと近づけさせることの中で可能性として持ちこたえる、すなわち、実存するということにして、この特別の可能性を持ちこたえる、その可能性の中で自らを自らへと近づけさせることが将来の根源的現象である。」¹⁹⁾

ここで「近づいていく」は、*zukommen* の訳であり、また、「へ有る」に強調がされているように、*zu*、つまり、「へ」が重要な意味をもつ。

次に、既有については、次のように規定される。

「先駆的決意性は、現存在をその本質的な責任ある (*schuldigsein*) ということにおいて理解する。この理解は、無性 (*Nichtigkeit*) の被投的根拠として有るという責任あることを実存しながら引き受けることを意味する。しかし、被投性を引き受けることは、それが

その都度すでにあったようにということにおいて本来的に現存在であることを意味している。しかし、被投性を引き受けることは、ただ、次のようにしてのみ可能である。すなわち、将来的な現存在がそのもっとも固有のそれがその都度すでに有ったということ、つまり、その既有 (*Gewesen*) であることができるというようにして、総じて現存在がただ、私は *bin-gewesen* として有るかぎり、次のように現存在は将来的に自己自身へと近づくことができる。すなわち、現存在は帰ってくる (*zurück-kommen* の *zurück* が強調) という仕方である。本来的に将来的に現存在は本来的に有った。際極端のそしてもっとも固有の可能性の中への先駆は、もっとも固有の既有へ了解しつつ帰ってくることである。」²⁰⁾

ここでは将来の意味を担っている *zu* が同時にまた *zurück* という意味をもつことが明かされている。「へ」が「(自己へ) 近づいていく」ということとするなら、そのことは、実は「戻っていく」ことであるということである。ここには、*sein* の過去分詞の *gewesen* が意味を送っていることが認められよう。すなわち、ある種の文法的な意味での過去形がその意味を送っていて、したがって、時間的な意味で語られていないのである。この文法的な意味を含んでいる *Gewesen* が *Nichtigkeit* と関係することが示されているのである。「へ」が「無・へ有る」ことの「へ」であるとき、「無から有るへ」の「へ」がある文法的な意味の過去形の働きであることが示唆されている。ドイツ語で「過去」を意味する語は、*Vergangenheit* であるので、明らかに、ハイデガーは、時間的な意味をもつこの語とは異なる意味の過去を言い表そうとしているのである。実際、ハイデガーは、時性について、次のような注意を与えている。

「この表現 (時性という表現) の術語的な使用は、まず第一に、未来、過去、現在という通俗的な時間概念から押し寄せてくる諸々の

意味のすべてを遠ざけなければならない。」²¹⁾

ここで未来は Zukunft, 過去は Vergangenheit, 現在は Gegenwart と表されている。つまり、後で示される現在化と、将来は時間的な意味合いをもつ表し方をしているのにたいして、過去のみが Gewesen という文法的な意味をもつ語を用いているのである。既有とは、過ぎ去ったという意味を持たず、一つの現在であるという意味をもつためにこの表現をしたことは確実である。なぜなら、ハイデガーは、時性の最終的な規定に際して、gewesend という過去分詞の現在分詞化のような表現をしているからである。しかし、既有が過ぎ去ったという意味の過去の意味をもたない文法的な表現になっていることは、偶然と考えるべきではないであろう。gewesend の中には、文法的なものが潜在しているのである。このような文法性を潜在させている過去、すなわち、既有が『観無量寿経』における韋堤希の夫である頻婆娑羅王である。韋堤希の要求は、幽閉されている頻婆娑羅を開放することをもたらすのである。頻婆娑羅の開放は、「無から有るへ」の真相が明かされるということに他ならない。こうして、定善十三観がそのようにして示されるのである。頻婆娑羅の開放は、ある意味では過ぎ去ったという意味の過去から既有を通して、文法性が開放されゆくことであり、そこに、「へ有る」の「へ」が文法的なことと本質的に繋がることの証しが認められる。頻婆娑羅が幽閉され、過去という意味によって、既有という意味が閉ざされていることが、韋堤希の要求の本来的な原因なのである。将来にして未来である韋堤希は幽閉されている頻婆娑羅に栄養を送るのである。しかし、彼女自身がまた幽閉されることで、ようやく本来の韋堤希の要求が起こり、この要求が頻婆娑羅を開放にもたらすのである。次に現在化についてハイデガーの規定は次のようになる。

「先駆的決意性は、現 (Da) のその都度の状

況 (Situation) を次のようにして開示する。すなわち、実存が行為しつつ事実的に環境的に手近のものを見回し的に配慮するというようにして、決意して状況の手近にあるもののもとに有ること、すなわち、環境的に現前するものを行為しつつ出会わせることはただこうした有るものを現在化すること (Gegenwärtigen) においてのみ可能である。現在化するという意味での現在としてのみ決意性はそれがそれであるところのもので有ることができる。すなわち、決意性が行為しつつ把握するものを偽装せずに出会わせることであることができる。」²²⁾

ここでは、現在は現在化として、すなわち、「有るものを現在化する」ということとして捉えられている。「へ有る」の「有る」の面が現在化ということで捉えられるべきである。「へ」には「無・へ」という面とその裏に「無から有るへ」の面があった。しかし、「へ」そのものは、「へ有る」ということであり、「有る」に属しているのである。その面は文法的には、現在分詞が可能になる面であり、Seiendesを偽装なく明かすことになる。こちらの方向に頹落 (Verfallen) ということが起こり得るのである。頻婆娑羅と韋堤希の子たる阿闍世は、墮落の傾向 (世の中に自己を埋没させる) があり、墮落することで本来性を閉ざす、つまり、両親を幽閉することをしてかすのである。既有と将来の間に生まれた子としての現在化 (動詞の現在時制となっている) はいわば成長して両親を深宮 (文法領域の比喩) に幽閉することをするのである。このような子の仕業に対抗するようにして韋堤希の要求が起きるのである。自分の子の墮落を媒介にして、韋堤希は「へ有る」の「へ」の向こうに向かう一つの本質的な要求をするのである。単に、韋堤希は世の中が嫌になって別の世界を求めたということではない。ある意味で必然的な仕方では韋堤希は「世界内存在」とは別の「世界」での生 (往生) を求めるのである。実存

するとは別のあり方を韋堤希は要求するのではない。このことによって、「無から有るへ」の「へ」の真相もまた明かされ、頻婆娑羅もまた開放されるのである。

頽落と現在化との関係、すなわち、阿闍世の固有の動向性に関しては、『有と時』の次の箇所が説明をしている。

「これに対して、Sorgeの第三の構成的なモメント、すなわち、・・のもとに頽落して有ることに対する知らせは欠けている。このことは、頽落が時性に基づかないということの意味するのではなく、配慮された手近なものとして現在するものに頽落することが第一次的にそれに基づくところの現在化が根源的な時性の様態の中に閉ざされ、将来と既有性の中に閉ざされたままになっているということを暗示している。現存在は決意してまさに頽落から自己を取り戻すのであり、より本来的であるだけ開示された状況への＜瞬視＞の中で＜現＞であるようになるのである。」²³⁾

阿闍世は、本来、頻婆娑羅と韋堤希の間に生まれた子であるが、墮落することで、本来的なことから、つまり、現在化ということに対応することを見失っている。阿闍世の墮落はそのまま、その両親の幽閉ということに他ならない。幽閉の中でようやく出てくる韋堤希の要求は、阿闍世をその本来性へと立ち返らせるようなものでなければならない。それは頻婆娑羅の奥のことがらを明かすこととして実現するのであり、単に阿闍世が反省するというようなことではない。阿闍世の墮落は、「有る」という動詞の言象である「悪友」に随順して起きたのであるが、その両親自身の（特に既有としての頻婆娑羅の）根源的な問題なのである。将来と既有の根源性、つまり、文法的な出自が明かされるべきである。阿闍世の墮落によって韋堤希が幽閉され、それによって、彼女の固有の要求が生じ、この要求を満たすべく『観無量寿經』が説かれるようになったのである。ハイデガーの哲学の奥

に、こうした必然性が横たわっているのではない。この必然性は、すでに明らかにされたように、歴史的必然性であり、哲学的には、現象学が言象学へと移行するということ（*ontologisch*な領域から*temporal=temporal*な領域へ）である。死は単に終わるとか無となるということではないのである。このことを明らかにしたハイデガーの哲学はなるほど方法的には哲学の終わりに至ったのであるが、そこには単に断絶があるのではなく、むしろ、断念を通じて、ある別の哲学的領域へと向かう可能性が開かれている。その領域は、韋堤希の要求によってのみ、つまり、将来の奥義によって開かれるのである。将来的な人々が歴史的に現れる必然性がある。

韋堤希、頻婆娑羅、そして、阿闍世は、それぞれ、ハイデガーの『有と時』における時性を構成する三つのモメントである。将来、既有、現在化に対応している。しかし、将来と韋堤希とは異なる面がある。将来の規定の中には「韋堤希の要求」が表立って顕在化していないのである。ところが、韋堤希の要求は、本質的に阿弥陀如来の仏国土に生まれたいという特別の要求である。ゆえに、将来はそのまま韋堤希ではないということになる。将来と韋堤希との違いは、韋堤希が韋堤希の要求をすでに持っているという点にあるのである。一体、どのようにして韋堤希はこの要求を持つことが可能なのであろうか。『観無量寿經』の中には、その可能性の根拠については何の言及もない。韋堤希は一体、どのようにして阿弥陀如来の仏国土を教えられたのであろうか。この問題は、将来がどのようにして「(死)へ有る」の「へ」の向こうへと繋がれるのかという根本的な問題と同一である。すでに述べたように、そこには非連続の連続ということがある。「死」は現存在であることが不可能になることへの可能性なのであるから、そこには非連続が横たわっていると同時に、可能性が可能性として顕れるという点では、何らか

の意味で、連続性が予想されている。この連続性は言象学の方からは、<Sagen> werden と「へ」との関係と見なされたのである。つまり、「へ」は、ある種の Werden (文法的には Werden) であり、動詞 (動詞でもある) が助動詞「へ」関係するという意味を持つということである。動詞とはここでは「へ有る」の「有る」のことであるから、「へ」の向こうは「有る」の側からすれば「無」と見なされるのである。もはや「有る」と動詞では言えなくなるようなそのような可能性が「へ」において開かれていることになる。しかし、この Werden は、何か有るものが別の何かに変わるということではない。そこには文法的な推移が起るということである。将来はその意味では未来の助動詞の方から将来としての本質規定を授けられていると言えよう。つまり、韋堤希が阿弥陀仏の仏国土に生まれたいとして起こした特別の要求は、実は阿弥陀仏の方から由来するのである。その要求は、彼女が勝手に起こした要求ではない。阿弥陀仏の国土への往生の要求は、韋堤希が何か自分の外から教えられていたということではなく、韋堤希自身の先行的な根拠としての阿弥陀仏 (時制) の方から授けられたものなのである。同様に、韋堤希の夫である頻婆娑羅も、両者の子である阿闍世もまた、「へ有る」の「へ」の向こうの方からそれらの本質規定を受け取っているのである。「無」の側の規定 (本来それは文法的な規定態であるが、動詞の言象領域では無となっている) によって時性が時性性を得ていることになる。ゆえに、時性性は、自己から外へ脱去することでその本質規定を得ていることになる。ハイデガーは時性を根元的な脱自 (Außer-sich) であると述べている²⁴⁾。時性の本性を成すこのような脱自性は、上で明らかにされたように、文法的な根拠から可能になっているのである。

「へ有る」の固有の規定性が「へ」の向こう、すなわち、「へ有る」からすれば「無」ないし

は「死」とされる方から由来し、そこから授けられているということは、時性の脱自性から証示され得るが、また、更に『有と時』の他の箇所からも確認される。すなわち、被投性 (Geworfenheit) は、いわば無から由来するのである。

「有りつつ現存在 (Dasein) は投げられた現存在であり、自分自身によってその現 (Da) へともたらされたのではない」²⁵⁾

この引用文で強調されている「ない (nicht)」は、現存在が世界の中に投げられる以前のところからどのように投げ込まれたのかを現存在である限り見ることができないということと理解され得る。「へ有る」というように特別の可能性へ向かっているように投げ込まれていることは、そのようになるようにとどのように投げ込まれたのかをそれ以前のあり方からは見通せないことなのである。この見通せないそこへと「へ有る」は向けられているのである。現存在はその意味では「無 (実存としては死)」に「差し掛けられている」ようなものである。しかし、そこには明らかに、「へ有る」ということそのものが「無」の方から由来するということが暗示されている。たまたま「へ有る」というようになっているのではなく、何かの必然性によって「へ有る」は「無」の方からそうなるようにされているのである。

このような観点からすれば、「韋堤希の要求」はなにか途方もなく困難なことになってしまう。形式的にはそれは非連続の連続という語で表され得る。しかし、その実質的意味については、何か不明瞭なものが存しているのである。しかし、動詞が不可能になるような「へ有る」の「へ」の向こう側の消息は、やはり、何か文法的な連続性 (temporal な連続性) があると考えることができよう。それを文法的と解する場合にはすでに言象学から解釈されているのだから、方法的には飛躍があると批判され得るけれども、「有る」

という「動詞」が不可能にされている処から「へ有る」が被投されていることからすれば、その「投げ込む」元が、文法的である、もっとはっきり言うなら、*temporal*なものであるということは必ずしも単なる飛躍とは言えない。ハイデガーが、語ではなく、文法が欠けていると言ったこともこのような理解の正当性を後押しするであろう。韋堤希の要求は、本質的に非連続の連続ということであり、そこでの連続性は「文法（＝文法）的な連続性」なのである。したがって、その要求は将来が文法的な時制と関わるということであるべきである。韋堤希の要求は、現存在が「（死）へ有る」ことに投げ込まれていることが如何にして遂行されたのかということが見通されるようになるだろうというある将来的な予想を含んでいるのである。そうした予想自身が「へ有る」の「へ」の向こうから由来するのではない。そのことは、「へ」の意味としてのWerden (Werden) が助動詞として、すなわち、<Sagen> werdenとして機能するということなのである。

「へ有る」の被投性がどのようにして可能になったのだろうかということに関しては、将来的な見通しが見えてこないかぎり解明不可能である。しかし、将来ということそのものが将来的な見通しがなんらかの仕方で将来できるというところから起きたのであるから、<Sagen> werdenは被投性を解明しているのでなければならない。逆に、もし、言象学的文法論における助動詞が被投性の根拠となるものを開示できるなら、方法的な断絶を克服できることになろう。将来を投げこむことがどのようにしてできるのかということが明かされることになるなら、その時には、方法的な飛躍を犯すということを克服できると考えられる。言象学的文法論が「へ有る」の被投性を解明できるならば、先に述べたような、方法的な飛躍も単なる独断的なものではなく、非連続の連続として、たしかに、飛躍

的非連続ではあるが、しかし、また、連続性を確保できるということになるであろう。将来のGeworfenheitが言象学的に解明されることが肝要なことになる。

「へ有る」の「へ」は、すでに「有る」という動詞性を帯びている。しかし、また、「へ」そのものは「へ有る」の向こうに向かうのだから、「無」に入りつつある、ないしは「無」に関係していることになる。この有様がWerdenであるから、Werdenはいわば「有る」と「無」との間ということになる。韋堤希の要求の場面では、Werdenは、「有る」と「無」の間ではなく、動詞と助動詞との間ということである。助動詞の<Sagen> werdenとWerdenとの差異は、<Sagen>が後退していることによって起きたのである。被投性はしたがって、<Sagen>の後退というところにその根拠を求めるべきである。しかし、だからといって既有という意味がこの後退によって明らかにされたのではない。<Sagen>の後退ということが何らかの意味での過去ということと関係しているものの、単に後退したということからはまだ既有の意味は出てこないのである。過去の意味は、すでに示されたように、本来、過去の創造ということにまで遡って明かされなければならない。そして、過去の創造ということにはまだ未来的なことがらは起きていないのである。原初的な過去からいかにして未来、そして、将来がもたらされたのかということが示されるべきである。故に、韋堤希の要求によって見通されるようになることがらは、基本的に二つの区分から成ることになる。すなわち、過去がどのように起きたのか、ということと、第二に、過去から未来的なことがどのように起きたのかということである。しかし、その順番は、韋堤希の要求が満たされるという順番の逆になるのである。『観無量寿經』の要門といわれている定善と散善の二門の区別はこの二つの構成要素の区別に他ならない。『観無量寿經』では、定善

の後に散善が説かれるが、言象学的には、逆の秩序になっている。

では、＜Sagen＞の後退によってどのようにして被投性が可能になるのかを明らかにしよう。

＜Sagen＞ werden の＜Sagen＞の後退によって、真言、すなわち、不定詞＜Sagen＞とそれに由来するものとの関係が失われるために、文法性もまた見えなくされる。＜Sagen＞ werden という助動詞の文法状態は隠れ、代わって Werden が言象し、動詞の言象が起きて、Werden（文法的に見られる限りの最初の動詞の言象）は Werden（文法的な面が後退して述語的に無となり、それとともに Werden は述語的機能を持ち、論理性を得る）となる。この変転によってすべての主語-述語関係が定立される（主語-述語関係とは、実は、本来、主語・述語関係であるが、この真相が見失われ、言葉が独りぼっちで自分のことを話すことが出来なくなり、自分とは違ったこと、すなわち、言葉ではない別の何かあるものを述語するということに話すようになったということである。文法領域から論理的領域に移ったということである。言葉は何か論理的なものを言い表す手段に身を落としたのである。読者は言葉のこのようなみじめな境遇が主語-述語関係であることを深く理解してほしい）。このような定立をする面が一般に「有る」という動詞の働きである（ゆえに、「有る」によって言葉は独りぼっちで自分のことを話すことができなくなったことになる。言葉は「有る」によって異邦人になったのである）。こうして、Werden の内部で「有る」が起き、全主語-述語関係を起こすので、「有る」は Werden の本来の由来、すなわち、＜Sagen＞ werden と「非連続の連続」的に関係することになり、「有る」が「へ有る」として頭わにされるのである。このことは、「へ有る」が今は「無」となったもの（＜Sagen＞ werden）から被投された（死・へ有るとしての現存在においては世界に

投げ込まれて有ること）ことを意味する。「へ有る」はこのようにして Werden 内部において被投されたのであり、すなわち、＜Sagen＞ werden の＜Sagen＞の後退によって言象したのであるから、本来的に文法の秩序に属し、したがって、時制連関における過去のことがら、もっと言うなら、無「時」的に起きたのである（すでに有った、すなわち、「既有」的ことがらである）。これに対して、被投された「へ有る」の「へ」は未来ないしは将来という意味をもつことになる。

以上のように、言象学的文法論からのみ「へ有る」の被投の有様が完璧に解明されるのである。この解明から知られるように、Werden 自身は奇妙な動詞である。Werden は、その内部で「へ有る」を投げこみ、同時に「へ」という仕方で、Werden の起源となっている助動詞へと「有る」を引き入れ、招くからである。「へ有る」の「へ」は「有る」という動詞の側にあるけれども、「へ」の向かうところはもはや「有る」とは言えない（動詞ではない）。その意味では、「へ有る」の「へ」とは（「有る」のない）無へということになる。しかし、「無へ」の「無」は「へ有る」の側から見られた事態なのであるから、「無」の方のことがらではなく、したがって、見る立場が「無」に移っていない。しかし、見る立場が「無」の方へ移るということは、単に、見る者の立ち位置が「有る」から「無」に移るということではなく、実存論的に「死」ということである（「私が有る」の「有る」も「へ」の向こうへ移るはずであり、したがって、この「有る」は、もはや現存在ではなくなるという可能性に先駆していることになる）。Werden は、単に「成る」という意味の動詞の一つではなく、見る者の立場も一緒に「死する」という仕方で「無」へと移るようになることを構成するのである。韋堤希は、幽閉の中に有って、その固有の要求をする。彼女は、見る立場の「無」への移動を要求するのである。この移動

とともに[・]韋[・]堤[・]希の要求が起こる。この要求はすでに「へ有る」が「有る」の側にあることに對して、「有る」の側から「無」の側へと移動したことを意味するのである。この移動したところが *Werden* である。＜*Sagen*＞ *werden* のその *werden* とのつながりができるようになるのである。逆に言えば、「へ有る」の「有る」は、*Werden* の中での「有る」の方への見る者の立場の移動とともに起きてきたということが言える。ハイデガーはこのような意味で、*Es gibt Sein* と言うのである。両方向の統一性としての移動は、＜*Sagen*＞の後退ということに関係している。ゆえに、*Werden* のところを「有る」の側から見るとするならば、なにかが退くことで「有る」ということがこちらへと現れてくるということが認められることになる。「なにか」は、＜*Sagen*＞とは認められないままに、この連関の構造が觀察される。実際、ハイデガーはこの構造を把握するところまでやって来た。その意味では、彼の最晩年の立場は、[・]韋[・]堤[・]希の要求に属することになる。ハイデガーの最晩年に語られた次の言葉はこのことを証拠立てる。

「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*）の隠しに抵抗すること（*Entbergung*）として。」²⁶⁾

ここで、「自ら脱去する権能」という言葉が言わんとしていることは、*Werden* における＜*Sagen*＞の後退ということに他ならない。このような後退によって「へ有る」の開かれ（*Lichtung*）が起きるのである。後退している＜*Sagen*＞は自らから去る権能というように見えているのである。権能とは一種の要求である。

「へ有る」の「有る」の側と「へ有る」の「へ」の向こうとしての「無」の真相を媒介している *Werden* (*Werden*) は、「へ有る」の方からは、*Werden* にして *Werden* としては見えていない。なぜなら、*Werden* そして *Werden* は、

＜*Sagen*＞ *werden* との関係においてそのように顕わされるからである。文法性が見通されるようになって、*Werden* と *Werden* が言われるようになるのである。*Werden* となっている時には、＜*Sagen*＞の後退が起きているので、「へ有る」の側からは＜*Sagen*＞の後退の結果だけが現在していて、したがって、この「後退」は未知なることがらとなっている。しかし、*Werden* は媒介しているのであるから、「へ有る」の側にも「後退」がそれなりに知られるようになる可能性がある。その「後退」は＜*Sagen*＞の「後退」であるとは知られないけれども、*Werden* の媒介作用のおかげで、なんとかこの「後退」のことが形式的にでも知られるのである。上記のハイデガーの言葉の中に示されているのは、このようなことがらである。＜*Sagen*＞の後退とともに＜*Sagen*＞ *werden* は、*Werden* そして *Werden* というように推移する。この推移の有様は、「へ有る」の「へ」がその「へ」の先からどのようにして「へ」として投げられたのかということを言っているのである。*Werden* は、＜*Sagen*＞の後退とともに、推移してきたのであるから、すでに助動詞性を失いつつあり、このことは、動詞性を獲得するという結果をもたらす（言葉は自分のことを独りぼっちで話せなくなり、述語するようになり、貧里に身を落とし、異邦人となる＝人間が言葉を伝達手段として話す）。すなわち、「へ」の中に「有る」が萌すのである。このようにして「有る」が授けられるとともに「へ」そのものも「へ有る」というようになるのである。*Werden* と *Werden* はこのようにして媒介作用を果たしている。文法性から論理性へ、同じことであるが、*temporal* から *temporal* を通して *ontologisch* へという変転がそこで起きているのである。そこには「へ」の被投性とともに「へ」の向こう側とのつながりを得ようとする動向の統一性がある。また、そのような「へ」から「有る」が起きてくるのである。こう

した統一性が時性としてハイデガーによって捉えられたのである。「へ」の被投性が既有に、「へ」の向こう側「へ」が将来、そして、「へ」が来す「有る」の動向が現在化である。時性は、したがって、Werdenの構造を表わしているのである。このようなWerdenは、時性として解釈されるときにも、まだ、Werdenであるとは理解されていない（Werdenが知られていないから）。しかし、そこにひとつの「後退」の支配が潜んでいることは認識され得るのである。Werdenの本来の姿は、＜Sagen＞ werdenの方からの飛躍の見通しによってしか認められないのであるから、このWerdenが韋堤希の要求ということになる。韋堤希の要求の本質的な様態が時性ともいえる。時性の構成要素としての将来のなかに韋堤希の要求が匿われている。将来は、将来きつと韋堤希の要求を起こすであろうというようになっているのである。そして、将来のなかには、また、将来がどのようにして投げられたのかを明かす可能性も含まれている。将来の方にはある「すでに有った」ことへの見通しが含まれている。なにかひとつの過去というようにこの見通しができるのである。それはかの「過去の創造」へと繋がっているのである。

「有る」ということには、このような隠された真相が語られ得る可能性が潜む。言葉が独りきりになってその真相を言葉自身のこととして語るのである。「有る」そのものに、より先行的な視座から解釈されなければならないという特異な方法論がすでに含まれている。すなわち、「有る」の中には「文法が欠けている」が含まれているのである。ハイデガーの解釈学的現象学は、言象学的文法論によってその方法論の必然性の根拠が明かされるのでなければならない。

§ 3 韋堤希の要求と別選

以上のように、韋堤希の要求とは時性における「将来」が将来起こすであろうような要求

であり、本質的に将来的な必然性である。「へ有る」の「へ」の文法的な実相であるWerden（Werden）が助動詞との関係の中にあるとき、そこに韋堤希の要求が起こるのである。このような要求は、文法性と「有る」との間にのみ認められる特別のことがらである。哲学的には、「死」を通路にして、「無」の領域が文法領域として明かされるようになる。すでに述べたように、ここには方法上の非連続の連続ということが起きている。非連続ということがある以上、方法的には破たんしている。しかし、「死」は単に断絶とかそこから向こうは何もないということではない。かといっていわゆる死後の世界があるということでもない。哲学的な方法上の断絶がまた、連続しているというところに韋堤希の要求が成立するのである。ゆえに、この要求はまさに「特別」の要求である。

『観無量寿経』の中には韋堤希の要求が特別の要求であることを表す記述がある。以下、我々は、この記述について考察をしてみたい。

幽閉された韋堤希は、世尊に向かって、次のような願いを訴える。

「ただ、願わくは、世尊よ、わがために広く憂悩なき処を説きたまえ。われ、まさに（その処に）往生すべし。」²⁷⁾

すると世尊は眉間から光を放つと、そこに十方の無量の世界が照らし出される。その光は世尊の頂きに帰ってきて、金色の台となる。十方の諸仏の浄妙の国土がそこにすべて現れるのである。通常、このことは「光台現国」と言われる。韋堤希はこのようにして、世尊によってあらゆる仏国土を見ることができた。しかるに、彼女は次のように語る。

「世尊よ、この諸仏の土の、また清浄にしてみな光明ありといえども、われ、いま、（その中の）極楽世界の阿弥陀仏の所に生れんことを樂（ネガ）う。ただ、願わくは、世尊よ、われに思惟を教え、われに正受を説きたまえ。」²⁸⁾

つまり、韋堤希は、あらゆる仏国土の中から阿弥陀仏の仏国土に往生したいという要求をするのである。

『観無量寿經』のこの箇所は、一体、どのようなことが語られているのであろうか。最初にこれまでの基本的な論旨に基づいて考えてみたい。

韋堤希の要求は、上述のように、Werden (Werden) と <Sagen> werden との関係性を表わす。ハイデガーでは不可通なことでされた「へ」の向こうは、<Sagen> werden という文法事項であり、この文法性がいわば暁となるとそれとともに、「へ」はWerdenということとして照らし出されるのである。このように照らし出されたWerdenは<Sagen> werden との関係の中にあることになり、これが韋堤希の要求の意味することである。ところで、ハイデガーが『有と時』の中で示したように、現存在の最極端の可能性が「死・へ有る (Sein zum Tode)」ということである。我々は、その中に潜むSein zu (へ有る) にことさらに着目して言象学的解明をしてきたわけである。「へ有る」の「へ」が言象学的にはWerdenということがらを含むものであるとすれば、当然、それはまた単に最極端な可能性であるばかりでなく、唯一の可能性ということであるべきであろう。要求ということからすれば、多くの他の要求とは異なる唯一の特別の要求（本質的に歴史的な要求）でなければならない。韋堤希とは凡夫のことであり、凡夫とは、「死・へ有る」というあり方をしていことに他ならない。この「死」がいまや、Werden (Werden) の<Sagen> werden との関係性として暁となったのである。時性における「将来」が将来きつと抱く願い、それは、Werden (Werden) が言象学的文法論から照らし出され、その文法的真相が露わとなるということであり、その意味では可能性が唯一の可能性へと純化されるということである。可能性としての可能性の更なるこうした純化

が韋堤希の特別の要求なのである。人間存在の様々な要求に対して、様々な満足が与えられ得る。しかし、「死へ有る」となっている凡夫の有り方にとって本来的な要求は実は韋堤希の要求のみでなければならない。このような唯一性が韋堤希が特別に阿弥陀仏の国土に往生したいと起こした願いの本質なのである。ゆえに、韋堤希の特別の願いを解釈する者は、このような「唯一性」を捉えなければならず、これを的確にとらえた解釈が正しい解釈となるわけである。

Werden (Werden) が照らし出されるということは、「へ有る」の中に最初からあったWerden (Werden) が暁となって、照らし出されるようになったというよりは、その暁の明け染めとともに、次第にWerdenが形成されるというように受け取るべきであろう。「へ有る」の側の「有る」からWerdenへと移るにはどうしても<Sagen> werdenの側が暁とならねばならないのである。すなわち、文法的な時制連関的な意味を密かに含む、temporalなものが「有る」の中に見えて来なくてはならない。「へ有る」の方に照らす光の原理はない。方法的な断絶とともに連続性があるということは、このような仕方ではWerden (Werden) が明け現れるということなのである。「光台現国」は、このようなWerden (Werden) を露現させる暁を意味する。韋堤希の要求は、一つのプロセスによっていわば導かれているのである。最初に「へ有る」の「へ」の向こうがわの暁の光が射ってきて、これによってWerden (Werden) が形成され、<Sagen> werden との関係ができる。向こう側の暁は、方法的な断絶であり、哲学的には許されてはならないことである。しかし、「へ有る」から暁が起こることは原理的に不可能である。「へ」の向こうからしか明けてこないのである。なぜなら、すでに明らかになったように、「へ」そのものがその「向こう側」からその本質を授けられてきたものだからである。その暁はある意

味では全浄土の可能性であり、最初に世尊は韋堤希にそれを見せなければならなかったのである。韋堤希自身は、すでに示されたように、*<Sagen> werden*の未来の面を表す。文法性は論理性ではないので、*比喩的に*表される。幽閉状態の韋堤希は、阿闍世によって深宮に閉ざされる、すなわち、*<Sagen> werden*は、Werden内部に起きた全「主語-述語関係」を定立する述語動詞、「有る」によって奥へと閉ざされ、「へ有る」という有り方をとり、「無(死)」に面しながら、すなわち「不安」にありながら、「無(死)」を越えた彼方の浄土を要求するのである。この要求自身、本来的には文法的領域から由来するのであり、いわば仏力的である。善導は、これを「如来の意密」と捉えているのである。光台現国は、如来の深い意密なのである。方法上の非連続の連続における連続性は、最初に幽閉されている韋堤希の眼前に暁を表わすという仕方ではしか可能ではないのである。それはまさに如来の意密ということになる。これによって、「へ有る」の領域にWerden (Werden) という転換的な媒介項がもたらされるのである。このWerden (Werden) が*<Sagen> werden*との唯一的関係にあることを善導は「独り」という言葉で表している。『観経疏』の「序分義」に、「独り西方を跼わし勝と為す」²⁹⁾とは、Werden (Werden) が助動詞との唯一的関係をもつようになるということであり、これが韋堤希の要求になるのである。韋堤希の要求は非連続の連続の必然性によって生じたのであり、その意味では、「へ有る」の向こう側から導かれていることになる。善導は、このことを次のような表現で語る。「如来密かに夫人を遣わして、別して選ばしむるを致す」³⁰⁾。韋堤希を「遣わす」ということと言わんとしているのは、韋堤希の要求そのものが如来によって遣わされたことであるということである。すなわち、韋堤希の要求は、韋堤希自身に由来するのであり、このことは、文法的な領域

から論理的領域の本質が授けられているということの意味するのである。韋堤希自身が本来的に文法性を持ち、如来に遣わされた者である。「遣わす」という語は、使役の意味(「夫人をして」という意味)をもつだけではない。「密かに」とは非連続の連続の連続性がまさに秘められたことがらであるからである。この「密かに」は如来の方に由来するような「密かに」なのである。

Werden (Werden) は、本来、*<Sagen> werden*と「へ有る」とのいわば橋の役目をするものであるが、それは単に両者の公平な媒介者というようなものではない。なぜなら、Werden (Werden) 自身がすでに文法の方から解釈されたものであり、哲学的方法的な飛躍を犯しているものだからである。Werden (Werden) は、一つの方法論的な暴力によって「へ有る」の中に侵入してきたのである。つまり、方法的には禁止さるべき仕方では、「へ有る」の「へ」の彼方から押し出されてきたものなのである。しかし、すでに指摘したように、このような方法論的な暴力は、「無(死)・へ有る」には必然的な事態と言わざるをえない。「へ有る」の方からの連続性は、絶たれていなければならない。すなわち、「へ有る」の側から非暴力的に「へ」の向こうへと連続するいかなる可能な道もないのである(不可通)。そのような可能性に「死」ないしは「無」が立ちはだかる。ハイデガーが言うように、すべての学問は現存在のあり方とするなら、その現存在が不可能となる「死」への可能性は、あらゆる学問的な態度が終わるということの意味するであろう。それでは、「へ有る」の「へ」の向こうは単に非学問的な暗闇になっているのかということではない。「へ有る」の「へ」は最極端な可能性が開かれているということだから、単にそこで切断されているということではないからである。「へ有る」の「へ」そのものが何らかの連続の可能性(転換的な連続性)を開くのであり、それが

Werden (*Werden*) なのである。善導が解釈するように、このWerdenは、向こう側からこちらへと押し込まれたもの、つまり、「如来密かに夫人を遣わし、」というようなことがらなのである。しかし、Werden (*Werden*) そのものが「生成」するのである。まずは、「へ有る」の「へ」に暁の明るみが射ってきて、Werden (*Werden*) が照らされ現れる。この中に全仏国土が現ずる、すなわち、< *Sagen* > werdenの全体性（文法領域の全体）が可能的に現ずる。しかし、Werden (*Werden*) はただ、< *Sagen* > werdenとの唯一的な関係であり、これが韋堤希の別選の願い、すなわち、韋堤希の要求となる。その意味では、光台現国自身がすでに如来が密かに韋堤希を遣わしたということに属しているということになる。

「密かに」ということは、このように考えるならば、光台現国と別選との両者を包むことになる。韋堤希が世尊に最初に願ったことは、「広く憂悩なきところを説きたまえ」ということであった。これに対して、世尊はまず光台現国を示したのである。ここには、『観経疏』に示されている次の問いが立てられるべきである。

「問うていわく、『韋堤上には、我為にに広く無憂の処を説きたまえと請ず。仏今何が故に為に広く説きたまわずして、乃ち金台を為して普く現するは何の意か有る。』」³¹⁾

この問いに対して、善導は次のように答える。

「答えていはく、『これ如来の意密を彰す。然も韋堤の言を発して請を致す。即ち、是れ広く浄土の門を開くなり。若し之れが為に総じて説かば、恐らくは彼見ずして心猶惑いを致さん。是をもって一々に顕現して彼眼の前に対して、彼所須に信（マカ）せて心に随いて自ら選ばしむ。』」³²⁾

一体、「如来の意密」とは何を意味するのだろうか。それは「密かに」と呼応するのではない。

「無」と「有る」との間としてのWerden (*Werden*) は、「有る」の方から方法的に連続的にもたらされたのではなく、一つの先入見、すなわち、言象学的文法論から押し込まれたものである。< *Sagen* > werdenの< *Sagen* > が後退することでWerdenが動詞（動詞の言象は文法性を無くしているので動詞となっているが、これは文法的には動詞である）を媒介するのである。すでに述べたように、動詞の側から見れば、< *Sagen* > の後退は、自らを脱去する権能としてハイデガーによって捉えられている。しかし、そのことがWerden (*Werden*) ということであるとはハイデガーには理解されていないのである。ゆえに、Werden (*Werden*) を語りだすことは本質的に「密かに」でなければならない。ある種の奥義のようなこととしてWerden (*Werden*) が示されるのである。韋堤希というような比喩的な表現がなされるのもこの理由による。光台現国もまたWerden (*Werden*) に関わるある奥義的な事態を表わしているのである。「意密」と呼ばれるのもこのような背景があるがためでなければならない。「意密」も「密かに」も、Werden (*Werden*) が< *Sagen* > werdenの方から由来するということ語っているのである。方法論的な一つの飛躍、一つの暴力を犯すこと、言象学的な押し込みがここにどうしても必然的なのである。善導の言うように、韋堤希は如来から遣わされて、その固有の要求を起こしたのである。韋堤希の要求は如来が送ったことでなければならない。光台現国もまた如来が密かに韋堤希の願いを起こさせて仕組んだことがらであり、韋堤希の自発的な意思によるのではない。

Werden (*Werden*) が< *Sagen* > werdenから来たということが「密かに」の意味することだとするならば、そこから光台現国と別選とが必然的に導かれるべきである。Werden (*Werden*) は、最初は、< *Sagen* > werdenとの関係性を明かすようにはなっていない。なぜな

ら、Werden (Werden) はそもそも<Sagen> werdenの<Sagen>の後退によって現れてきたことだからである。しかし、Werden (Werden) は、助動詞との関係なくしては Werden (Werden) ではない。Werden (Werden) はその意味で、「へ有る」の方に起きるであろう「広く浄土」を求める韋堤希の要求となるのである。「広く」ということは、「へ有る」側での Werden のあり方ということになる。この「広く」の方に、すでに<Sagen> werdenとの繋がりが潜在しているのである。もしも、「へ有る」の側で「広く」浄土の門が開示されるならば、可能性の場である「へ有る」に対しては、それ相応のいわば無数の浄土が示され得ることになる。しかし、Werden (Werden) そのものとしては<Sagen> werdenとの唯一の関係のみが明かされるべきであり、これが別選ということになるのである。この別選こそが如来が密かに韋堤希を遣わした本当の理由である。Werden (Werden) が<Sagen> werdenから由来するがゆえに、最初に光台現国ということがなければならなかったのである。「広く浄土」を説きたまえという願いに対しては、単に「へ有る」側と同様の語り方で答えることはできず、Werden (Werden) の起きてきた方向からの押し込みが起こらなければならない。世尊の眉間の光が金台を出現させるのでなければならない。Werden (Werden) が Werden (Werden) として顕れるのである。

§ 4 韋堤希の別選と時性

「韋堤希の要求」は言象学的には Werden (Werden) の言象というものであることがこれまでの解明から明らかになった。Werden (Werden) の言象について、これまでの成果をまとめておき、次の課題への踏み台にした。

Werden (Werden) は、<Sagen> werden という言象学的文法論の助動詞から言象する動詞性への過渡である。「動詞性へ」とい

うことの「へ」と「へ有る」の「へ」とは重なる(方向は異なるように見えるが同一の、重なる事態)。この過渡性は、<Sagen> werden の<Sagen>が後退するという必然性によってもたらされたのである。この後退の結果として助動詞としての文法的機能が動詞という文法性へと変容することに成ったのである。<Sagen>が後退することで動詞というような文法事項がはじめて起こるが、単に、そこで動詞が生じたというだけではなく、この後退によって、文法性もまた、隠れて見失われることになり、論理性が起き、動詞は動詞となる。こうして、動詞という文法事項が生じることは、また、同時に「へ有る」の向こうに断絶の壁(論理性が文法性へと通じなくなったということ)ができることであり、人間存在の「有ること」にも断絶が生じ、かくして、人間は「死」すべきものとなる。ゆえに、哲学上の方法論的な非連続そのものも、実は、助動詞の動詞への変容によってその本質を授かったのである。助動詞が動詞へと成ると言う時のここでの「成る」が Werden (Werden) であり、したがって、Werden (Werden) は文法性が失われようとしている、過渡(ラテン語:transire)の文法状態なのである(以下、<transitiv (他動詞的)>の言象と名付ける)。文法性が失われつつあるというそこに哲学上の方法的な断絶もまた可能になるのである。「へ有る」の側からは、文法の方から解釈することは、方法的な飛躍ないしは独断的な先入見の行使ということになろう。しかし、そのような根本的な哲学的に厳密な思惟そのものが助動詞から動詞へ「成る」こととしての<transitiv>の言象、すなわち、Werden (Werden) によってもたらされてきたものなのである。したがって、Werden も、厳密には Werden というように変容している。Werden は動詞的な面とそれに伴う文法性の隠れということも含んでいる。Werden (Werden) という表記はこの事態を表している。動詞そのものも助動

詞の変容言象なので、動詞と斜体表記にすべきであるが、動詞となった時には文法性がどこにも見いだされないの、斜体ではない動詞と表される。ハイデガーが「へ有る」の奥に見ようとしていることがらはこのような現象であり、それは言象として解明されるべきことがらなのである。「へ有る」の現象の奥にはWerden (Werden) の言象学が控えている、すなわち、temporalに解明されることが予想されるように出来ているのである。なぜなら、<Sagen> werdenは未来の助動詞であり、これがWerden (Werden) へと変容することは、temporalな内容をもっているからである。

このようなWerden (Werden) の言象学の構成を開示しているのが韋堤希の要求にほかならない。このようにWerden (Werden) の言象を捉えるとき、善導のあの言葉が特別の輝きを持つようになる。もう一度それを提示して更に詳細な検討をしたい。

「この因縁ありて如来密かに夫人を遣わして別して選ばしむるを致すを明かす。」

「遣わす」は使役の意味があるので、すでに示したように、この箇所は「如来密かに夫人をして」というように捉えることも可能であり、そのほうが一般的には妥当であろう。世尊は深い気遣いから、凡夫である韋堤希にいろいろな浄土を目の前に見せて、自分で気に入ったものを選ばせたのであると。しかし、善導の言葉を一般的に理解できるように均すことは危険である。なぜなら、善導の解釈の言葉には深淵が開いていて、その深淵の底には言象学的文法論の流れが潜んでいるからである。ことがらの本質からすれば、「遣わす」ということは他の言葉で置き換えられないような意味があるのである。『観無量寿經』の中には世尊が特に韋堤希を幽閉させ、彼女に浄土を願うようにしむけたというような記述は見受けられない。しかし、善導の言葉の奥に開いている深淵からは、世尊ないしは如来は

何らかの仕方で韋堤希に別選の願いをさせるようにしたのだという流れの音が聞こえて来ているのである。

上記のように、Werden (Werden) そのものがまさに「遣わされた (schicken:送る)」のである。それは「有る」ということが本質的にGeschick (運命) なものから規定されていることを意味する。「有る」を問う限り、「有る」のGeschick 性が気付かれる必然性がある。助動詞から動詞に「成る」というその過程の中で、向こうへ渡ることが不可能になっているような「へ有る」の「へ」が運命的に送り出され、現れてきたのである。最初から「有る」と「へ有る」が有ったのではなく、むしろ、送りだされてきて、与えられたのである。韋堤希は運命的に「遣わされた」のである。すなわち、<Sagen> werdenという未来の助動詞は、ある文法的な必然性によって、<transitiv> となり、schickenされるのである。「有る」は送られてきたのである。ハイデガーの言うように、Es gibt Sein (それは「有る」を与える) となっていたのである³³⁾。論理の領域からは、送る方がどのようになっているかは不可通となっている。哲学的方法上の禁止がされている。しかし、禁止されているというそのことも、実は「へ有る」の向こうから送られてきたことなのである。現象学は言象学的還元がされるようになっているのである。このことを「密かに遣わして」が示している。

「へ有る」が上のような仕方で、文法的な必然が<Sagen> werdenを遣わすことによって、「密かに」送られてきたとすれば、それではいつ送られたのかという問いに対しては、少なくとも時間的な過去、たとえば、数十億年前に、文法領域から派遣されたのであるということとは意味をなさない。「へ有る」ということはハイデガーの言い方を用いるなら、ontischなことではなく、ontologischなことがらなのである。「いつ送られたのか」という問いがontologisch

な問いであるからといって、「いつ」に対する答えがまた ontologisch でなければならないということにはならない。この「いつ」に対する答えはやはり文法的な形、しかも、時制連関的に、temporal に解答されなければならないのである。すなわち、「いつ」に対しては Temporalität として答えられなければならない。

「へ有る」は Werden の中に送られてきた。＜Sagen＞ werden という助動詞において＜Sagen＞が後退することによって助動詞性が失われ、かわって、動詞性が登場する。この動詞性の立ち現れは、動詞性（斜体ではない）の現れと一つである。動詞性の立ち現れは Werden (Werden) の中に成立している。＜Sagen＞の後退は、文法領域がその門を閉めるということの意味し、ここに、「へ有る」の本来的な有り方、すなわち、「へ有る」の「へ」の向こうが不可通になるというその本質構造が可能となるのである。ontologisch ということもこのようにしてのみ可能になる。「へ有る」ということがなければそもそも ontologisch ということも有りえない。文法的なこうした推移は、果たしてどのような時の経過の中にあるのだろうか。その推移はすでに示したように時間的推移ではない。それは文法的な時制的推移、すなわち、temporal な推移と言われるべきであろう。ある文法上の過去にこの推移は「起きた」。しかし、文法上の過去とはどのようなことなのであるだろうか。なぜ、それは文法上でも「過去」と呼ばれ得るのだろうか。韋堤希の要求は将来を意味するのではなかったのか。将来と文法上の過去とはどのような連関にあるのだろうか。

Werden (Werden) が＜Sagen＞ werden から移行することは、このような文法上の過去のことが、すなわち、助動詞から動詞への推移が「起きた」ことが開示されるようになることでもある。「将来」が将来開くべきことはこのような文法上の過去のことなのである。将来の

このような本質そのものが、また、送られてきたことでもある。「へ有る」の「へ」そのものが将来的なのであるから、この将来性は、「密かに送られてきた」のである。＜Sagen＞ werden の＜Sagen＞が後退して、文法領域の門が閉ざされることによって、「へ」の本質が授かったものでなければならない。将来は「すでにそうになっていた」のでなければならない。将来はそのまま既有なのである。しかし、ハイデガーの捉えている Gewesen は、ここで明かされたような意味での文法上の過去ではない。だからといって、既有は文法上の過去とは無関係ということではなく、逆に、既有もまた文法上の過去から成立できているのである。問われるべきことは文法上の過去の過去性の固有なものとはどのようなことかということである。しかし、この問いそのものがすでに、開門された文法領域へと入ることを意味する。韋堤希の要求は、阿弥陀仏の仏国土の思惟と正受であった。思惟と正受とは、文法上の過去の過去性が文法的に明かされるべきことなのである。Temporalität は、Temporalität から解明されなければならない。ハイデガーの哲学と『観無量寿経』との関係は歴史的に運命 (Ge-schick) 的である。『観無量寿経』のいわゆる定善の部分はこのようにして、文法上の過去の過去性を開示するものでなければならない。

「有る」ということは、言象学的文法論的には動詞の言象であり、そこには「へ有る」に「いつ」成ったのかという問いかけが為され得る可能性が潜む。上述のように、「いつ」は時間的な過去を意味せず、「へ有る」の側からは Temporalität 的な過去ということではない。しかし、この Temporalität 的な過去もまた、実は、「送られてきた」のであり、temporal な過去から由来するのである。そして、「送られてきた」ところの「有る」は本質的に「へ有る」であり、すでにして「へ有る」の向こう側へ関わり、したがって「有る」は、

「有る」の未来である。この面が Temporalität 的な未来（時間上、いつか、たとえば100億年後に「有る」が「へ有る」の向こうにまるで旅にでも行くように向かうであろうという意味とはまったく違うということ）であり、これも temporal な未来から由来するのである。このような意味ではハイデガーの言うように、「時 (Zeit)」についても Es gibt Zeit ということが成立していることになる³⁴⁾。

§ 5 Temporalität と Temporalität

Temporalität とは言象学的文法論における時制連関のことであり、接続法的過去、すなわち、「虚言」的な過去から由来する文法的に「時」的な連関のことである。この連関の中に、未来の助動詞である <Sagen> werden が属している。ゆえに、未来の助動詞は temporal である。<Sagen> werden の <Sagen> が後退することによって、動詞性への（したがって、動詞性への）傾向が起こり、<transitiv> の言象、すなわち、Werden (Werden) において、「へ有る」の「へ有る」としての本質規定が授けられるようになる (Es が Sein を与える)。「授けられる」ということは、文法の方からの見方であるが、文法性が失われていくこの文法状態（動詞性が動詞性に成る状態）においては、「へ有る」にはすでにその本質規定態になっていたということも与えられるようになる。つまり、「有る」には「本質」というようなことがあり、「本質」とは、「そうあった」と成ることなのである。「へ有る」に成るとき、その「成る」とは Werden (Werden) のことであり、文法上の推移によって、「そうあった」へと成るのである。すでに述べたように、「へ有る」におけるこの「そうあった」へ成ることは、時間的な過去の出来事ではない、つまり、たとえば数十億年前に「へ有る」は「そうあった」に成ったのではない。しかし、それにもかかわらず、「へ有る」はある過去に「そう成った」のである。本質は、ト・ティ・エーン・

エイナイ（何であったかであること）なのである。「そうあった」に成るの「成る」は、時間的な推移を意味せず、文法上の推移なのである。この推移において「へ有る」はその本質規定を授けられたのである。「へ有る」のこの本質授与は、「そうあった」という特別の過去性が与えられることでもある。このような本質性が ontologisch であることを支えているのである。そもそも ontologisch な思索が可能であるのも、このような本質授与が起きていたからである。本質が本質的にもっている「そうあった」の過去性は、未来の助動詞における <Sagen> の後退によって、動詞性が隠され、代わりに、動詞性が立ちあがってくことで与えられたのである。「そうあった」が保有するようになった過去性は、未来の助動詞の固有の過去性が、その文法性を失うことからたらされたものである。だから、それはある過去性をもつことになったのである。しかし、「へ有る」の固有の過去性、すなわち、「すでにそうになっていた」は、文法性の門が閉じることでもたらされたのであるから、「有る」の方からその由来を見通すことはできない。こうして、「へ有る」には固有の被投性が認められることになるのである。人間存在のその「存在」の面からは、被投性の由来を見通せないことは Nichtigkeit としてハイデガーによって捉えられたのである。被投性の由来根拠が「無」となっていて、その「無」の断絶が被投性（そして企投性）という「有る」の本質規定を授けているのである。この構造にハイデガーは着目しているのであり、そこには必然的に時性（現存在の「有る」に関して）が認められるのである。「そうあった」ということの過去性の由来がどうなっているかは、「へ有る」の側からはまったく閉ざされている。その由来を見に行くための道はない（文法性が隠れたため）。こうした構造そのものが助動詞から動詞性への文法的推移によってもたらされたのである。ところで、「そうあった」の過去性が、未来の助動詞のもつ過去性がその文法性を失うことでもた

らされたとするならば、*未来の助動詞*が文法的にもっているその*過去性*とは当然、文法的な意味での*過去*ということになる。この文法的な意味での*未来の助動詞*のもつ*過去*とは、その*助動詞*の*未来性*とどのような関係にあるのであろうか。また、その*過去*とはどのようなことなのだろうか。このような連関はただ、*Temporalität*の内部解明によって明かされなければならない。もはや、*Temporalität*のことからではない。この*Temporalität*の内部解明が韋堤希の別選の要請によって世尊によって示されるようになったのである。*Temporalität*の内部解明は、*Ontologie* (存在論) の根源由来を開きだすことなのである(『有と時』の第6節「存在論の歴史の解体の課題」をここで明かされた*Temporalität*と*Temporalität*との関係の光によって照らし、注意深く見て欲しい)。ハイデガーの<Es gibt Sein>と<Es gibt Zeit>のその<Es>はどのようにして「(SeinとZeitを) 与えて (geben) いるのか」という問いの答えは、与える側の方にその権限があるのであり、与えられた方ではない。<Es>の方がどう答えるかは『観無量寿経』に伺うしかないのである。ハイデガーの哲学が*Temporalität*を問い、そして、『観無量寿経』が*Temporalität*で答えるのである。

「有った」ということは、すでに「有る」の領域のことがらになっていることを表している。「へ有る」ということがハイデガーの言うように、*gewesend*という意味をもつ。この*gewesend*は、<*Sagen*> *werden*の<*Sagen*>が後退することで*Werden* (*Werden*) が起こり、その*Werden* (*Werden*) の只中で*動詞性*の文法性が立ち上がって来るとともにもたらされたのである。「へ有る」は文法的に*temporal*に成ったのではあるが、*動詞性*が起こるとともにこの*temporal*な推移そのものが見えなくなり、隠れるために、「(被投的に) すでにそうになっていた」という具合になるのである。しかし、「すでにそうになっていた」ということの過去

性は、元の推移のほうに起源がある。文法的な推移によって被投性がもたらされたのであり、したがって、かの過去性そのものの起源は、*Temporalität*から解明されなければならない。

こうして、韋堤希の別選の要求は、「有る」の*temporal*な過去性(したがって、*Temporalität*)の起源を解き明かすことを目指すものである。いかなる人も将来的にこの問いを問わなければならない(人間にとって哲学は必然的であることになる)。「へ有る」の被投性の根拠が文法的に解き明かされるべきなのである。将来は単に将来ではなく、過去性、「へ有る」の被投性を解き明かそうという一つの文法的な構造なのである。韋堤希の別選の要求は単に主観的な関心に基づく(悩みの無いところへの)希求ではなく、「有る」の過去性を解き明かすべしといったような歴史的な命令を含んでいるのである。『観無量寿経』においては、韋堤希の別選の願いに引き続き、世尊の微笑があり、続いて、頻婆娑羅の救済が起こる。頻婆娑羅は<*Sagen*> *werden*における*過去*を意味する(未来を意味する韋堤希にとって夫にあたる)のであり、この*過去*の*過去性*の由来が明かされるべしということが示される。韋堤希の別選の要求の本質が文法的に「有る」の過去性を解明しようとすることであるとすれば、この要求に対する答えは、これから解明されるべき*過去*の全体をまず文法的に先持して(予め、解明されるべきことを先回りして確保しておくことを先持すると名付ける)おく必要がある。ではどこまで過去性の由来が先持されなければならないだろうか。それはすでに述べたように、過去が創造されるところまでである。世尊はまず、韋堤希の別選の願いをかなえるべく、最初に解明されるべき過去性の由来の全体を見通すのである。この見通しが頻婆娑羅の側の救済になる。韋堤希の別選の願いの後、『観無量寿経』には次のような記述が続く。

「その時、世尊の、すなわち、微笑したもうや、五色の光ありて、仏口より出ず。一々の光は頻婆娑羅の頂きを照らせり。その時、大王は、幽閉に在りといえども、心眼障りなく、遙かに世尊を見たてまつり、頭面作礼せり。自然に増進して、阿那含を成ぜり。」³⁵⁾

ここで世尊の微笑とは、韋堤希の要求が「有る」の歴史的な問いであることを表している。つまり、その問いは、「有る」の過去性の由来への問いかけであり、temporalな問いである。時性を構成する「将来」は、「(死)へ有る」の「へ」の被投性の由来を解き明かしたいという要求である。この問いはまた、「有る」のtemporalな過去性への問いであり、「世尊の微笑」はこの問いがようやく問われたということに対する特別の嬉しさを表現している。

この微笑とともに文法的に、すなわち、temporalに、「有る」のtemporalな過去性の由来の全体を予め見通すための光が世尊の口から放たれる。頻婆娑羅の頂きが照らされる、つまり、temporalな過去の頂きが照らされるのである。「虚言」的な過去が言象しているところまで、その全体がまず先持されるのである。そこは、「阿那含」と呼ばれる。過去が創造されているところは、接統法が言象しているところであり、そこは、いわゆる滅度のすぐ隣であり、小乗の立場では阿那含果に相当するのである。小乗の果が頻婆娑羅にもたらされたのは、「有る」のtemporalな過去性の解明の全体が先持されたことを意味する。この後に、定善・散善が開示されるが、それらは実は、「有る」のtemporalな過去性の言象学的解明であることが最初に示されたのである。「有る」のtemporalな過去性は以下の五つの異なる文法状態を経て、結果する。すなわち、希求法、接統法、<Sagen> würde, <Sagen> werden, Werden (Werden)である（希求法はTempusすなわち、時制の奥を司る文法事項なので厳密にはtemporalではないが、temporalの奥のこととしてそれに

属すると見ることもできる）。temporalなこの五つの区別が、「有る」のtemporalな過去性の由来解明を構成しているということを「五色の光」が比喻している。

頻婆娑羅の頂きが世尊の口から出た五色の光によって照らされ、彼が阿那含に至ったということは、まだ、「有る」のtemporalな過去性の由来の全体構造が解明されたということではない。「五色の光」は韋堤希に射したのではなく、頻婆娑羅へ、すなわち、temporalな過去の方に射したのであるから、temporalな未来（将来）がどのようにして文法的に成立したのかという面がそこではまだ解明されていない。世尊による頻婆娑羅王の救済が意味することは、韋堤希の別選の要求を満たすための必然性でなければならない。 韋堤希の要求の本質は、「へ有る」の「へ」の被投性の由来を明かすようにという要求であった。したがって、世尊は、被投性の由来を、過去ということが文法的に初めて起きた、そこから解き明かさなければならない。だが、韋堤希の要求は、思惟と正受を教えてほしいというものであり、「将来」的な要求の限界性（この限界性はtemporalな未来にとって必然的である）の中に有る。しかし、「将来」的な要求の限界性に留まっていたは、「有る」のtemporalな過去性の由来の全体を完全に解き明かすことはできないのである。したがって、世尊は韋堤希の願いの限界性を知りつつ、「有る」のtemporalな過去性の由来の全体をあらかじめ先持しておかなければならなかったのである。ゆえに、頻婆娑羅への五色の光の照射は、必然的な言象学的方法論（「序論」で述べたような「先行的視座」もこれに依る）に基づくのであり、たまたま、世尊は頻婆娑羅のことをふと思ひ起こして夫婦平等に救済しようと考えたということではない。韋堤希の別選の要求に対する世尊の微笑は、必然的に頻婆娑羅への五色の光の照射となるのである。

なぜ、頻婆娑羅は阿那含を成じたのかとい

うことは、世尊が引き続いて韋堤希に語る言葉と密接に関連する。『観無量寿経』の文言では次のようになる。

「汝よ、いま、知るいなや、阿弥陀仏の、ここを去ること遠からざるを。汝よ、まさに念を繫けて、諦らかに彼の国を観ずべし。浄業を成ぜんためなり。」³⁶⁾

阿那含は、*Temporalität*の原点としての *Tempus*、すなわち、*時制*であり、したがって、それはまた *接続法*における *<Sagte>* を意味している。この *<Sagte>* が、無量寿如来という比喩の言象学的文法論的な真実の意味である。したがって、釈尊が五色の光によって頻婆娑羅の頂きを照らし、過去性の全体を先持したとき、その先持の先端は *時制* としての阿那含でなければならない。*時制* は *不定詞* のすぐ隣の文法状態であり、小乗の阿那含に相当するからである。

このようにして頻婆娑羅が阿那含果に達したということは、*Temporalität* の全体が先持され、これからの解明のために方法論的な先回りが出来たということを意味する。韋堤希の別選の願いに対する回答のための方法論的先回りが成立したということなのである。「汝よ、いま、知るやいなや」という語に秘められた意味はこのような見通しが出来たということである。「いま」という言葉の中には先持が済んだ「いま」ということが含意されているのである。この先持によって、未来がこれから辿る過去性解明への道がすでに「あった」ということが可能になるのである。「いま、知るやいなや」という世尊の言葉がなぜ語られたのかが明らかとなる。先持が済んだことによって、「いま、知るやいなや」と未来である韋堤希に語る事ができるのである。「諦らかにかの国を観ずべし」ということが可能になるのである。もし、先持が済んでいないとすれば、すなわち、頻婆娑羅が五色の光を受けて阿那含に至っていないならば、世尊は未来がこれから観ていくところを示すこと

が出来ない。先持が行われたゆえに、「観ずべし」というように言うことができるのである。したがって、「観ずる」ということは特別な意味をもつ。未来が、先持された過去性を辿り観て行くと言う意味なのである。

善導は「安心住行」という言い方で「汝よ、まさに念を繫けて、諦らかにかの国を観ずべし」の箇所を理解している³⁷⁾。「安心住行」とは「浄土にここをおいて定善観を行すること」とされる。しかし、「住し行く」とは、すでに「あった」先持された過去性をこれから辿り行くということに他ならないのである。「住」とはすでに「あった」というところに住することであり、そこを辿り「行く」ということが「観ずる」ということなのである。「浄業を成ぜんがためなり」という言葉は善導のいうように、「住行」がそのまま浄業となるということを言う。韋堤希はこれまでまったく隠されていた「森の道」を辿るべきなのである。彼女は、「森」に「住し」、その杣道を「辿り行く」ことでその「道」がどのような道であり、どのようにして出来たのかを「観」ることになる。これが「浄業成ずる」ということである。「浄業」を「念仏」と取る見方とかその他もあるが、善導の解釈からすると、定善のことであろう。

Werden (Werden) から *<Sagen> werden* への移行は、「へ有る」の「へ」の中に文法性が開暁されてくるという意味である。ハイデガーの『有と時』において「(死) へ有る」の「へ」は時性、すなわち、*Zeitlichkeit* として明らかにされた。この *Zeitlichkeit* が *Temporalität* として開かれるには、したがって、*Zeitlichkeit* の問題圏が *Temporalität* の問題圏へと深化し(この「深化」は「へ有る」の構造的必然性)、更にその文法的な奥所へと向かうには、世尊による頻婆娑羅への五色の光の照射という表現で示されていることがらが起こる必要があるのである。*Zeitlichkeit* においては、*Temporalität* の過去に相当する *Gewesen* はその被投性の根

拠がnichtig（無的）になっていて、過去性全体の先持が閉ざされている。nichtigであることの奥を司るnichtが実は、<Sagen> werdenの<Sagen>の呼びかけであるということが闇になっているのである。<Sagen> werdenの<Sagen>の項が後退することで動詞性が言象してきてWerdenが成立した。ZeitlichkeitのGewesenの背後にあってGewesenを成立させている被投性の根拠が文法性として見えてくるようになると、そこが『観無量寿經』の固有な領域なのである。ゆえに、世尊による頻婆娑羅の頂への五色の光の照射は決定的な出来事である。このことによって、ある意味で『観無量寿經』のその「観」そのものが可能になったのである。ここに世尊が定善を説くための見通しが据えられたのである。このような状況のもとに、世尊が「阿弥陀仏の、ここを去ること遠からざるを」と述べたことが理解され得ることになる。「遠からず」ということはすぐ近く目の前に見えていることではないもののしかし近いという意味でなければならない。「有る」のtemporalな過去性の全体が先持されたことで、時制もまた先持されたのである。時制が無量の寿命としての「阿弥陀仏」である。時制はまさに「遠からず」となっている。しかし、時制への道を未来はこれから辿り行く、つまり、「観」ていくのである。未来であるかぎり、直接時制に至ることはできない。「観」ということが未来には必然なのである。しかし、「観」は過去性全体の原点としての時制への道を辿り行くことなのであり、道を辿り行く未来そのものがその時制の方からいわば回向されているのである。定善は必然であるが、その定善そのものが無「時」的な時制連関によって可能になっているということが明らかにされなければならないのである。「有る」のtemporalな過去性全体の原点である時制の文法的な無「時」性は、未来によって認識されることはなく、動詞の言象の中で命令法として言象する³⁸⁾。それは

浄業、すなわち、ここでは称名念仏、の因となる（文法上ではむしろ果であるが、無「時」的ではなくなっている動詞の言象の領域では因になる）のである。ハイデガーの『有と時』ではこの言象は、「良心の声」として問われるのである。一般に、命令法は本質的な意味での「法（Recht）」という現象の言象の奥義である。ゆえに、定善が説かれる前に、「法」的なことがまず語られておくべきということになる。これが「三福」である³⁹⁾。この「三福」は散善を説くための伏線となるのであり、定善の奥に無「時」的な時制連関の文法組織が横たわっていることを知らせるものなのである。世尊が「遠からず」という言葉で示したことは、「三福」が説かれるということの必然性を明かすためである。時制はなるほど未来には近くになったのではあるが、しかし、まだ「遠い」のである。その「遠さ」は単に未来がこれから辿り行く道があるということだけではなく、同時に、時制の方からの回向が未来を可能にしているということを意味するのである。

「有る」のtemporalな過去性の全体が先持されるようになった「いま」、「阿弥陀仏の、ここを去ること遠からず」ということになる。未来にとっては「すぐ近く」ではないが、しかし、「遠からず」でなければならない。「遠からず」という言葉には三福と定善が説かれねばならない必然性が含意されているのである。

善導の解釈に依れば、「阿弥陀仏不遠」とは「境を標して以て心に住せしむるを明かす」³⁹⁾という意味とされる。「境」とはこれから「観」ぜられるところの境位であり、先持された過去性の全体を辿り行くということが意味されている。未来は、その境位に「住」せしめられている。これから辿り行く未来の道は遙かにみえても、実際は、すでに過去性の全体が先持され、その過去性の原点である時制そのものから道と未来は由来するのである。ゆえに、時制としての阿弥陀仏は未来的な道行

きには遠くても、未来には無「時」的に近くにあるのである。この連関を善導は矛盾的な表現で語る。たとえば、「道理遥かなりと雖も去る時一念に即ち到る」⁴⁰⁾とされていることの中に、未来が辿る道は遙かであるが、*時制*によって回向された道を行くことが無「時」的にはすでに*時制*に至っていることであるという矛盾が明かされている。＜Sage-Sagte＞には未来はないのであるから、未来が成立している＜Sagen＞werdenにとって*時制*そのものはある意味で無限の彼方（十万億の刹を超過すれば）である。しかし、＜Sagen＞werdenは、すでに*接統法*への入り口にあるのであるから、*時制*のすぐ近くにあるのである。この矛盾は*temporal*な意味での「時」的な言象を言い表すには必然的である。善導はこの矛盾を示そうとしているのである。彼は、「境を標して」という言葉の中に含まれている*temporal*な領域での「時」的な矛盾を明かすのである。

さて、頻婆娑羅の頂きに五色の光が照らされ、「有る」の*temporal*な過去性の全体が先持され、未来がこれから辿り観て行く過去性の被投性の構造解明への文法論的方法論的先回りが出来た今、そこは＜Sagen＞werdenから＜Sagen＞würdeへの移行の開始地点になったのである。この移行は、未来が*時制的な過去*（＝「虚言」的な過去）からどのようにして生じてきたのかが明かされるという過程であり、未来がいわば自身の能力によってできることではない。未来が辿り行く道そのものが*時制的な過去*から照らす明かりによって開拓されていくのである。未来にとってはこの照明は、文法的な意味をまだもっていない。なぜなら、未来はまだ過去性の全体の原点にまで至っていないので、そこからどのようにして未来が出来たのかをまだ文法論的に認識できないからである。しかるに、かの移行は文法的な明かりによる照明が導くのであるから、未来にとっては、その移行は比喩であることになる。未来が*時制*から文法論的に

成立しているということを未来は文法論的に辿り行くのではなく、比喩的に（文法状態そのものとしてではなく、文法状態の比喩として）「観」て行く以外にはない。こうして、『観無量寿経』には「われ、いま、汝のために、広くもろもろの譬を説き、」⁴¹⁾と語られているのである。ここで「もろもろの譬」という言葉で言わんとしていることは、未来が「観」ずるところのことがらがどのような文法的構造から成るのかということである。未来は、最初から*時制*という原点に立ってそこから自身がどのようにして生じたのかを明かすことはできず、これからその原点に辿り行こうとしているのである。したがって、未来がこれから「観」て行くものは、なんらかの仕方で先行的な照らす明かりの方から送られてきているのでなければならぬ。しかし、送られてくるいわば「像」は、文法的なものそのものではなく、その「似像」でなければならないのである。未来が観ずるものは先行的な射影的なものである。＜Sagen＞werdenから＜Sagen＞würde、そして、＜Sage-Sagte＞という未来が辿るべきすでに出来ている文法状態の道を未来はそうには見て行くことはできない。この文法的な過程（言象学的文法論的な弁証法）は未来には比喩で示されるのである。「汝のために」とは、未来のためにということに他ならない。未来が「観」て行くということは比喩が現れるということなのである。この連関は文法的な組織が開かれずには明らかなことではない。したがって、頻婆娑羅の頂きがなぜ照らされたのかを文法論的に明かしていない善導はこの箇所の意味もまた言及しないのである。頻婆娑羅がなぜ照らされたのかということは*時制*という文法事項が知られない限り、示されることはない。そして、このことがまた、比喩がなぜ語られるのかの解明を与えるのである。ゆえに、善導はここでも言及を避けているのであり、その意味で彼は首尾一貫していることになる。

かくして、善導の「われ、いま、汝が為に」以下の解釈には深淵が潜んでいることが明かとなる。彼によれば、この箇所以下は、「此れ機縁未だ具せざれば偏に定門を説くべからず。仏更に機を觀じて自ら三福の行を開かれたまうを明かす」⁴²⁾と解釈される。定善を説き明かす前に、定散両門の機が具わるべきであるので、世尊は散善の機を鑑み、三福が説かれようとしているのだと善導は解する。明らかに、ここでは、「広説衆譬」の箇所の解釈が抜け落ちている⁴³⁾。「広説衆譬」が定善の機に属することだと見なされているととらえるならば、その解釈が省かれているのもそれなりに納得できる。しかし、避けて通れないはずのこの重要な箇所の解釈を明らかに善導は故意に省いているように見える。黙することにも深意がある。「広説衆譬」が意味することを解明することは善導の立場では不可能なのである。この不可能性を善導は黙することで示しているのである。ゆえに、「広説衆譬」の本来的な解明をしなかったということは、善導の理解の真の深さ、その透徹性を逆に証明する。これに対して、自分には理解できるとしてこの箇所を解釈する者は、本当には何も理解していないということを示すことになるのである。それにしても、本来、定善の機のために説かれていることを善導は、散善の機への言及として解釈しているのであるから、ここにはまったく解釈されるべきことが解釈されていないということが起きていることになる。「広説衆譬」そのものはすでに解明したように、未来が觀て行くことがらが文法的には示されえないこと、先行的な射影性の構造をもつように觀られなければならないことを表している。したがって、そのことの奥には、*時制*が無「時」的に *Temporalität* を秩序付けていくということも潜んでいることになる。この面は、散善の門の可能性を開くのである。それゆえ、「広説衆譬」の解釈には散善の機への言及がされ得る可能性が潜む。こ

の点についてより詳しく検討してみる。

上述のように、未来がこれから迎えるべき道において觀ぜられることがらは、本来、*時制*連関、すなわち、*Temporalität* であるが、未来には、そのように現れてくるのではなく、(*Temporalität* の) 比喩として現われて来なければならない。では、*時制*にまで至り、*時制*連関の全体を*時制*から見るとすれば、完全に比喩性から脱したのであるかということ、かならずしもそうではないのである。なぜなら、言象学的文法論とは真言、すなわち、*不定詞*とそこから由来するものとの関係であるからである。つまり、*時制*そのものも*時制*としては*不定詞*が開示されるまでは文法的に露わにならないのである。ゆえに、本来「無」時的な*時制*連関そのものもまだなお比喩的に現れる可能性がある。*時性*そのものが*希求法*にまで関わるようになってようやく比喩から脱することができるのである。しかるに、*時制*が*希求法*にまで関係する事態とはナム・アミダブツである⁴⁴⁾。ゆえに、定善十三觀のみならず、更に定散十六觀までもが「広説衆譬」の範囲と解され得る。しかし、散善の境位で語られる比喩と定善觀の比喩とは比喩の質が異なる。前者には未来がないからである。前者の比喩性は、ナム・アミダブツに属するようなものである（後にミステリウムの比喩と名付けられる）。

善導の解釈の奥にはこのような連関が隠されているのである。「広説衆譬」について、なぜ比喩なのか表だって善導は解釈しないけれども、そこには散善の機へと関係する面が深淵的に含まれているのである。善導は*時制*連関について知らない。それゆえに、彼は「広説衆譬」を根源的に解釈、すなわち、解明することができず、故意に省いた。しかし、「広説衆譬」の奥にある上記のような必然的な連関についてはこれを深淵的に明かすことができるのである。彼の洞察の眼差しがどこまで至っているかがこれによって測定でき

る。時制にまで彼の視界は届いていないということが、頻婆娑羅の五色の光照射についての説明ができなかったことの原因でもあった。両者は同一の理由によって解釈されなかったのである。善導へと接近しようとしているすべての浄土門諸派もまたこのような限界性の中にあるのである。彼らは善導の深淵に降りていく者なのである。

西山義の証空は、善導の上記のような深淵性の意を汲んで、その『他筆鈔』の中で「広説衆譬」を解説しているが⁴⁵⁾、善導と同様、なぜ比喩なのかということに関しては十分に語っていない。結局、temporalな意味での「時」と比喩との必然的な関係について何かが語られることはなかったのである。

<Sagen> werdenにはこれから辿り観て行くはずの文法的な時制連関の秩序があらかじめ与えられている。その秩序とは、希求法と<Sage-Sagte>、そして、<Sagen> würdeであり、未来はこれと逆の順序を辿る。その辿り方が「衆譬」である。このような「観」的な辿り方は、未来にのみ可能であるが、時制連関は、文法的な序列なのであり、したがって、無「時」的な、ないしは非「時」的な連関が未来の辿る道とは別に開示されなければならない。しかし、<Sagen> werdenの境位ではその別の方向の道は知られることはない。なぜなら、その別のもう一つの道は、未来が最後に到達する時制から展開される文法的な道であるからである。しかし、未来には知られないその別の道は、Werdenには、被投性の無的な根拠として通じているのである。このような時制のいわば裏の道(Temporalität)がWerden(Werden)に通じていることを文法的に捉えるなら、それが命令法である。Werdenは現在化ということの始まりであり、これによって未来と過去が現在の奥に退き、いわば幽閉される。しかし、Werden(Werden)には接続法からtemporalに通じる裏の道が開かれていて、直接法現在の所には命令法とし

て、すなわち、招喚の命令の声として聞こえてくるのである。その声は言葉ではあるが、論理領域の言葉ではなく、ある種の過去からの呼び声として聞こえるのである(沈黙する言葉)。Werden(Werden)にとっては、それ自身に通じているその文法的な裏の道は無の奥の無的な根拠(Werden(Werden)自身がそこから由来したので)として聞き届けられる。自身の由来根拠からの声をWerden(Werden)は、したがって、動詞の言象は、絶対的な意味で無視できない。こうして、その声は、ハイデガーの『有と時』では良心の声として論究されたのである。無によって閉門されたWerden(Werden)には命令法が言象し(したがって、動詞の言象領域、一般に「する」という動詞の領域には倫理とか道徳、法の現象が必然となる)、もはや、未来の道に立てなくなった未来に対して、招喚の声で呼びかけるのである。未来の道に立てなくなったWerden(Werden)における未来が『観無量寿経』における「未来の衆生」である。裏の道は未来には裏であるが、「未来の衆生」には無(死)の向こう側から通じている道なのである。ゆえに、未来が辿るべき道の本質が「衆譬」として示された上は、次に裏の道の「機」への言及が必然となる。そのような「機」が「未来の衆生」なのである。「へ有る」の「へ」は本質的に未来的であり、Werden(Werden)となっている。「へ有る」とは「死・へ有る」ということであり、このようになっている有り方が衆生なのである。しかし、衆生は単に衆生ではなく、「未来の衆生」であり、命令法に呼び掛けられているのである。命令法は、Werden(Werden)が時制連関の裏の道と通じているということである。未来には「観」の先持が与えられているように、「未来の衆生」には命令法が与えられているのである。Werden(Werden)に通じている裏の道は、本質的に「時」的ではなく、非「時」的である。しかし、命令法の非「時」性は、命令

法が直接法現在を成立条件にしている以上、文法的な時制性を本質としていることが知られることはない。すなわち、命令法は命令法である限り命令法として露わにされることはない。このことは、一般に、動詞の言象領域では、特に、「する」という動詞の領域では、命令法は意志未来(will)に対して「汝なすべし」として定言命法的に現象することを意味するのである。未来は過去に通じようという動向において「汝なすべし」が消える。こうして、『観無量寿經』の中に「三福」ということが示されることになるのである。

すでに明らかにしたように、Werden (Werden) は「へ有る」の側にはそれとしては認められない(ハイデガーにおいて Ereignis として認められているが文法的なものとしては認識されていない)。なぜなら、Werden (Werden) は、< Sagen > werdenにおいて< Sagen >が後退したということから起きた言象であるので、文法的な視界が開かれていない「へ有る」にはそれとして認識され得ないからである。Werden が Werden の内部で文法性を失って動詞性へと「成る」ことによって、「へ有る」の「へ」の被投性が起こる(同時に企投的となる)。「へ有る」が「(死)へ有る」場合には、可能性としての可能性への先駆ということが被投されて有るようになるのである。ここに我々人間存在は「死へ有る」という有り方を獲得する。先駆している未来、つまり、将来が「未来の衆生」である。動詞性へと「成る」ことで文法性が失われ、論理的となるけれども、このことも文法の言象なのである。未来が言象することで文法的な意味をもつ時制連関は「時的なものになるけれども、「時的なものになる」ということも言象の中のことなのである。したがって、Werden の中で Werden の文法性が失われ、Werden (Werden) となり、動詞性が「成る」ことで、論理的な述語が起こり、「へ有る」が成立するようになるということもその背後に無「時的」な文法連関が潜んでい

ることになる。一般にこの無「時的」なものは過去の方に潜む。それは動詞の言象の領域には「無」からの呼び声として現象するのである。この呼び声は、時制からの無「時的」言象が動詞の言象領域に向けて先行的に見取り図を示すということであり、頻婆娑羅の頂きへの五色の光の照射に対応することがらである。このような無「時的」な時制からの呼びかけがまったくないとしたならば、動詞の言象には将来への可能性も無いことになる。このような時制からの声かけが命令法なのである。接続法が動詞の言象の中に現象したものが命令法である(接続法第1式の Sage と命令法の Sage との文法的無「時的」な同一性)。命令法は動詞の言象領域という場を条件にして成立している言象であるから、「有る」には必然的である。ゆえに、一般に「有る」への問いの中には必然的に命令法の本性に向けての問いが起こる。ハイデガーの『有と時』においてもこのような問いが必然的に起こり、それは良心現象の解明となって論じられている。ゆえに、ハイデガーの良心現象の解釈は単なる有的問いではなく、命令法の本性を開くようなものである。これに対して、「有る」に由来する「する」の領域では命令法の本性への問いはまだ起こらず、代わりに、命令法の現象が「有るもの」的に理解されることになる。命令法が「する」の領域で現象するとそれは一般に「法 (Recht)」とされるのである。ヘーゲルが『法の哲学』で捉える「法」とはこのような仕方では現象している命令法なのである。ゆえに、ハイデガーの良心解釈とヘーゲルの「法の哲学」とは深い関係にある。

「法」の奥には命令法が控えている。命令法はその文法的起源を接続法にもっている。接続法は時制であるが、命令法は現在でしか成立しない(現実の世界で「法」が働く)。しかし、現在においてある無「時的」な呼び掛ける声の現象が起こるのである。動詞の言象の領域では動詞の時制は時間的となってい

る。時間の現象は本質的に現在であり、*時制*の文法性は完全に見失われている。しかし、「有る」においても「する」においてもその根底には*時制*連関が横たわっている。それらは「へ有る」の「へ」において言象したのである。時間現象はこのことが見失われたことを告げているのである。「時」の中で「する」ということには*命令法*が呼ぶ。それは見失われた無「時」性の現在の中への現象として「時」を成立させている最初(無限の過去の「時」の端)という意味をもつのである。今、ここで、この現在において無限の過去からの「時」を始めたところが「する」を可能にしているのである。このような原因性が自由である。ゆえに、「法」の根底には自由があることになる。「時」的な「する」は無「時」的な*命令法*の下にあるのである。自由と必然とのこのような関係は、行為の本質をなす。はるかな無限の過去の始まりから「する」は成立しているのである。自由がこのようなこととするならば、この自由がまた*命令法*となるのである。「する」に潜む*命令法*は自由と同一である。

『観無量寿経』は、*助動詞*と*接続法*(*希求法*も含む)という文法領域を開示しているのであるから、*動詞*の言象の領域の解明には寄与しない。しかし、*動詞*の言象の領域と*接続法*的領域との関係に関することには関わりをもつのである。*命令法*がその関わりを受け持つ役目をしていることはこれまでの考察から明らかであろう。本来、未来はどのようにして*時制*が「時」的なものを言象させたのかを明かすことをしようとしているのであるから、将来もまた、本来的には未来の役目を持つべきものである。しかし、将来は論理的領域に被投されているのであるから、過去の事情に向けて解明するということにはまだなっていないのである。しかるに、*命令法*は、無「時」的な文法的な*時制*連関の裏の道が*動詞*の言象領域に直通していることとして、*接続法*からの呼びかけであるのだから、将来を

「死・へ有る」の奥へと誘うことになる。その奥の先端は*時制*であり、これは無量寿如来のことであるので、『観無量寿経』の「散善」ということが必然的になるのである。未来がこれから辿り観て行くことで明かされる過去性は将来には*命令法*の呼びかけが対応している。ゆえに、『観無量寿経』では、韋堤希に「広説衆譬」が示された後で、それに並ぶようにして、「また、未来世の一切の凡夫にして、淨業を修せんと欲する者をして、西方極楽国土に生ることをえしめん」⁴⁶⁾という言葉が続くのである。韋堤希とは未来の比喩であり、「未来世の一切の凡夫」とは将来の比喩なのである。「また」という語は、未来と将来との並列関係を言い表す大切な言葉でなければならない。将来には「死・へ有る」というある種の絶望が待っているが、そのような論理的述語に*命令法*が届いていて、この*命令法*は、*接続法*と*動詞*の言象とを文法的に無「時」的につなげている。死に面している将来には「得生西方極楽国土」への裏の道が直通しているのである。いわゆる「三福」は、本質的には*命令法*性をもつてなければならない。それは*時制*に至るための直通の扉になるのである。

未来がこれから辿り観て行くことがらは、*<Sagen> würde*の言象内容(言象学的文法論的な弁証法)である。*<Sagen> würde*は*<Sagen-Sagte>*と*<Sagen> werden*との中間の言象とみなされる。未来の*助動詞*である*<Sagen> werden*は、どのようにして未来が言象したのかをこれから明らかにする道を歩むのである。「へ有る」の境位においては、未来は論理的となり将来として時性に降りてきているので、すなわち、文法領域を去って論理的領域に降りてきているので、将来がどのようにして将来性を得たのかということの解明の道を見出すことはできず、したがって、将来は単にある可能性の開かれであるにとどまる。未来と将来の違いはここにある。未来

は *Temporalität* に属するが、将来はまだ依然として *Temporalität* に属している。未来が未来となって、どのようにして未来、そして未来となったのかを *時制* から明らかにする解明の道を辿るようになることは、もはや *動詞* の言象領域内のことがらではなく、すなわち、論理的領域のことがらではなく、そこから見られるなら「無」ないしは「死」と見なされた領域のことがら（ハイデガー的には *Es gibt* の *Es* の方のことがら）なのである。未来であるかぎり、どうしても「(すでに文法的に無「時」的にできていた) 道をこれから辿る」という仕方を取らざるを得ない。これに対して、将来にはそのような道は「死」によって閉ざされている。将来は被投された将来なのである。もし、言象学的文法論が有りえないとすれば、将来と *時制* の関係はまったく不可能である。しかし、将来と *時制* とは *命令法* によって非「時」的に繋がっているのである。将来は被投されたものであり、なぜ、可能性に開かれてあるという有り方（先駆的有り方）を取ったのかという理由を論理的に知ることは不可能である。つまり、その理由を明かすための領域は「無」となっている（論理的領域には「無」となっている文法領域からのみ解明可能である）。未来を投げた方の様子はまったく暗闇になっているのである。しかし、将来がそうになってしまっているということはすでに「過去」ないしは「完了」を知らせている。ある何らかの意味での「過去」のことが「投げる側」の本質を成していることが知らされているのである。将来は「何か過去」から投げられたのである。将来にすでに届いている「何か過去」とは将来と対をなす過去のことでなく、「なにか過去に」なのである。それは *時制* が将来と繋がっているということを知らせるものであり、*命令法* なのである。未来を辿ることなく、*時制* は無「時」的に将来を、将来がどのように投げられたのかを明かす原点として、導くのである。ゆえに、「三福」は『観無量寿經』には必

然である。将来から未来へは断絶があるが、未来もまた被投性をまったく解消したということではない。未来に未だ残る被投性に対してもある種の *命令法* が、すなわち、ある種の *Sollen* (べし) がまだ届く。しかし、この *命令法* はすでに本質的には *接続法的* となっていないなければならない。ある種の「願い（選択本願）」を含むのである。「三福」の構成の基礎は、このようにして、*命令法* が *接続法* とどの程度関わりを持つかによっている。将来にとって *命令法* は、「法」的であり、けっして文法としての *命令法* として来るのではない。それは、人間存在には、「こうあるべきだ」というある種の咎める声として来る。しかし、未来的な *命令法* は、*接続法* との関係性と「法」的なものとの中間である。そして、*命令法* が *接続法* 性をもつとそこに「菩提心」という面が入ってくるのである。全体的には *命令法* は、なんらかの意味で「法」的なものであり、意志未来的なものにその奥から無条件的に命令する。*接続法* と関係しても、*接続法* とは異なる。一般に、「法」に従う限りは行為性（行）を保有し、「善人」である。これに対して、「法」に逆らう限りは「悪人」である。*動詞* の言象は本来、現在であるので、未来と過去は幽閉されている。そこは本質的には阿闍世となっているのである。*命令法* はこの阿闍世に届くのである。将来と未来を失った人間存在に *時制* からの無「時」的な繋がりの文法が届くのである。親鸞が『歎異抄』で「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」⁴⁷⁾ という時、悪人とは阿闍世のことである。未来としての韋堤希は子の阿闍世を救おうとしたとも考えられる。「法」は本質的にそれに従うべきであるが、「法」であるかぎり、現在に条件づけられているが故に、それに逆らうようになっている。未来が *時制* に至らずには現在としての阿闍世は救われない。

命令法 は、本質的に、*接続法* が隠れ後退した言象領域（論理的領域）において、将来が、

未来へと移行し、やがては時制にまで至るようにという可能性を維持することであるので、未来に届くことはない。命令法は、無「時」的に時制が動詞の言象領域に繋がるといことなので、「時」の中にある動詞の言象にはどこから来たのか分らないような呼びかけとして現象する。temporalな未来の比喩である韋堤希にとっては、命令法は、現在の比喩である阿闍世をいわば救うたよりになっている。世尊が「三福」を説いた後、「仏、韋堤希に告げたもう」という言葉があるが、この言葉は、未来がこれから辿り観て行くことからの奥に時制が言象的に現れ、この時制が無「時」的に阿闍世に直結しているということを表している。時制は、ナム・アミダブツの言象の場となっているのであるから、未来としての韋堤希に子の阿闍世が往生できることをあらかじめ示したのである。「三世諸仏浄業正因」とは、時制が無「時」的に現在に届いているということを表している。

善導は、「仏告韋堤希」から「正因」までの箇所を次のように解釈している。

「其聖を引いて凡を励すことを明かす。但し能く決定して心を注(トド)むれば必ず往くこと疑い無し。」⁴⁸⁾

時制と命令法とは文法的に無「時」的關係なので、そこにはいわゆる因果関係はない。その意味では、三福を修することが浄業の因になるのではない。また、浄業を因としてその結果、三福が生ずるのでもない。無「時」的ないわば一瞬、「決定」、が往生となるのである。現在としての「凡」状態、すなわち、論理的領域に命令法の声が呼び掛けている。命令法は「聖」状態としての接続法からの声である。阿闍世によって比喩されている現在は本質的に、命令法に、したがって、「法」に逆らっている。このことが本質的には時制に無「時」的に繋がることの正因となると言ってもよいであろう。「悪人正機」なのである。すべての自力の行は仏願に沿うことはない。

「其聖を引いて」ということを聖者の例を引いてと受け止めるならば、そこには深淵はない。「聖を引く」とは「接続法と命令法との関係に従って」というように理解すべきなのである。この関係に従って、「凡」は「励まされる」のである。この関係に従うその「決定」において必ず往生することになる。これは散善の下品下生の者の往生に対応する。

証空も、善導の上記の箇所の文言には顕(表の意味)と密(裏の意味、すなわち、深淵の意味)の両義があり、密の意味としてここで文法論的に解明されたことわりに沿うような解釈をしている⁴⁹⁾。証空は、善導の解釈の深淵の底に流れている文法性を捉えたわけではないが、そこに深く降りてきて、その流れの音を耳にしているのである。「密」の意を聞き分けたということは、深淵の底に流れるものがあるということである。

『観無量寿経』の中に三福が語り出される理由は、未来がこれから辿り観て行くことから無「時」的な、すなわち、文法上の時制と時制連関との奥所的關係に求められる。＜Sagen＞werdenと＜Sagen＞würdeは、文法事項ではあるが、すでに「時」的ありかた、すなわち未来性を帯びている。未来は、「虚言」的なものを後にして来ているために、時制の固有性を失って何らかの意味で真理性をもち、したがって、真・実な時制、すなわち、事実的な「時」的な面を持つようになっている。「虚言」性を失いつつある時制はなんらかの意味で「時」的な性格を持つようになるのである⁵⁰⁾。未来は、後退している「虚言」性を回復しようという事実性をもつようになった時制連関の「時」的な面の動向なのである。その意味では未来は時制が時制の必然の様態から自己へ戻るといふ、いわば想起の運動と見なされることもできる(未来は過去に成る)。問題は、時制が事実的な「時」的なものに成ることが文法上のことであり、したがって、その移行が無「時」的であるという点である。

このようになることはただ、言象学的文法論のエレメントでしか成立しないのである。無「時」的なこうした連関は、論理的領域よりもより奥所的であり、一般には「不可思議」と呼ばれる。『観無量寿經』が開示しようとしていることはこのような文法的な時制と時制連関、つまり、*Temporalität*なのである。ただし、『観無量寿經』は文法的なことを文法的に明かしているのではない。それはそのことを比喩的に開示するのである。比喩の開示はそれがまだ「時」的であることを示している。しかし、たとえまだ「時」的であろうとも、時制連関を比喩的に表すことは可能なのである。おそらく、「虚言」的な過去としての時制そのものにはすでに微かな「時」的な面が起きていて、このような「時」的な面が *Gleich-nis* を可能にしているのかもしれない。未来的なものはこのような原初的 *Gleich-nis* を解き明かそうという動向である。韋堤希もまた観をなすのであり、比喩で語られているものを解明する道を行くのである。この必然性が「定善」である。これに対して、未来を被投した方には、無「時」的な文法連関が底にある。この面は、「時」的なところにはまったく現れない。しかし、未来が時制への道を辿る、その裏には文法連関、すなわち、*<Sagen>* が後退しているということがあるのである。無「時」的な裏道が未来の辿る表の道とともに開示されることによって、『観無量寿經』はその伝えなければならないことがらの全体を正しく伝えることになる。ゆえに、「三福」を語るということは、未来の観とともに示されなければならないのである。三福は、「散善」を開示するためのいわば開始なのである。未来の旅立ちの開始とともにその裏道を開く開始が開示されるのである。それが『観無量寿經』の「序説」の最終章なのであり、そこから「定善」と「散善」が開始されるのである。

「諦らかに聴け、諦らかに聴け、善くこれを思念せよ。」⁵¹⁾と世尊が語るのは、上のよう

な意味で「定善」と「散善」とが統一的关系性にあるということをそれらが詳述される前に全体的に示す趣意があるのである。「諦らかに聴け」が重複されているのは、以下に語られることが尋常ではないことを示している。ゆえに、「如来今者」以下、「無生法忍」までの箇所は、かの統一性の全体性という尋常ならざることがらの開示として理解されなければならない。この箇所は「善くこれを思念せよ」と言われるように極めて難解な箇所であり、まさに十分慎重な「善き」「思念」が必要とされるのである。ここではその難解性は、「観」と「見」との区別に着目することで解きほぐされるであろう。すでに示したように「観」とは未来がこれから辿り「観」て行くという意味である（上で示したように、未来が終わってもまだ比喩性は残るので、それも「観」と見なすこともできる）。ゆえに、「観」は無「時」的な文法状態を「見」ることではない。未来は文法状態のままの文法組織を「見」ることはできない。未来がそれを「見」る場合には、未来は文法の方から「見られている」のである。「観」ぜられることは文法的に「見られる」ことが可能である。しかし、文法から「見られる」とは、無「時」的な時制連関がすでに明かされているということに他ならない。その時には「散善」が説かれる可能性の場が開かれるのである。「未来世の一切衆生」として表される将来にはこのようにして「見られる」ことによって「清浄業」が説かれるのである。将来が置かれている文法状態は、*Werden* という文法状態であり、そこには命令法が敷かれている。動詞の「する」の可能性が起きている。そこには、無「時」的な裏道が通じているのに、ここでも「する」の故に、「観」が成り立つ。「未来世の衆生」の文法状態は、韋堤希の「観」と異なるもののそれでもやはり「観」の面をもつ。未来が「見られる」ようになることと将来が極楽世界を「見る」とことは統一的关系性にあるのである。

「観」は未来的であるのに対して「見」は過去のである。「見」はすでに「見」終わっているのである。「観」と「見」との不可分な関係が示されるということは韋堤希が「問うた」ために可能化された。したがって、世尊は「よいかな、韋堤希よ、快くこの事を問えり」⁵²⁾と語っているのである。「如来」は、未来と将来に「観」を教えるけれども、それらは「見られている」のである。「見られている」とは「虚言」的な過去から「時」的なことが文法に「見られる」ということであり、これが「仏力をもってのゆえに」⁵³⁾ということである。「観」ぜられることが「見られる」ことと特別の関係性にあること、これが「善く思念」されるべきことなのである。ここには、言象学的文法論の時制と時制連関が明かされているのである。「諦らかに聴け」が重複されて語られているのはこのような重大なことが示されているからである。

善導は「諦らかに聴け」の重複の意味することの解釈を省いている。すでに善導が省いた二箇所は、深淵の中の深淵が潜んでいることを明らかにした。ここでも、善導は語らないという仕方では善導には認識されていないある特別のことがらを示しているのである。『観無量寿経』の奥深くに横たわる文法的な時制と時制連関の奥義がここでも開示されているのである。『観無量寿経』は、その連関を比喻によって表し、善導はそれを語らないという仕方では深淵を開くことで解釈するのである。すでに示した二箇所は、時制と時制連関に関係することがらであった。同様に、ここでも時制と時制連関に関わるような内容について善導は黙するのである。

更に、善導は「仏告阿難」以下の箇所を「定善示観の縁」と解している。しかし、その前に三福が示されたのは時制と時制連関の全体を示すためであるとすれば、この箇所はその成果を引き継ぐものでなければならない。「定善示観の縁」は、「無生法忍」の次の箇所

から為されると見なすのが自然である。三福が示され、時制連関の統一的全体が前以て開示された後で定善の方へと説き進めるのでなければならない。「諦聴」の重複はこの連関によってはじめて意味があることが分かるのである。

「諦聴」の重複の意味の解釈を表だてて善導は省いているが、二回語られたのは、韋堤希と阿難の二人に対して別々に「諦聴」を告げたという意味と解することもできる。しかし、『観無量寿経』のように簡潔に語られているテキストの中にそのような修辭的な要素が入れられているというのは奇妙である。「諦聴」の重複の意味は明らかに、なにか重大な事が告げられようとしているということなのである。善導もその重大性を「因縁の極要にして利益處深し、曠劫に希に開く」⁵⁴⁾と示している。ということは、これが「諦聴」の重複の解釈に当たると解することもできる。しかし、それは「正受の方便を開顕せんと欲す」ということに制限されているのである。「散善」も含めた時制と時制連関の全体が意味されているのではない。「諦聴」「諦聴」と重複されたのは、本質的に完全性を表すのであり、定善と散善との完備が示されているのである。証空も、このような方向性に向けてこの「定善示観縁」を解そうとしているように思える(『他筆鈔』の解釈を見よ)。彼は善導が沈黙したことがらへと向かっているようである。

時制は、まだ「時」的な面をもたず、「時」に関して「虚言」的である。時制と時制連関は、「時」的なものがどのようにして文法上の時制から派生したのかを表す系列であり、<Sagte>, <Sagen> würde, <Sagen> werden, Werdenという系列を形成する。<Sagte>は「虚言」的な過去であり、そこにはまだ未来は兆していない。しかし、そこにはすでに<Sagen>が後退するということが起きているので、<Sagte>は真理への傾向性をもつ。この傾向性に従って<Sagte>の中に「虚言」に抵抗するような面

が現れる。すると「虚言」的な過去は、後退して、「時」的な過去へと変ずるのである（「時」的な面をもつけれども、文法的な時制系列であることに注意）。過去は「虚言」性を失い、「時」的な過去時制性をもつようになる。この後退した「虚言」的な面を想起するような、ないしは、取り戻す動向が＜Sagen＞würdeであり、過去のことを解き明かそうとする＜Sagen＞の働き（＜Sagen＞wollen）であり、未来（未来時制）と呼ばれるのである（未来は過去に結びつく）。未来の固有なこの動向は＜Sagen＞würdeの中で最初に起きている。しかし、更に過去の忘却性が進むと、未来のこの固有の働きも失われることになり、過去と未来の間の本来の間柄に溝が入る。この溝の「間」が現在を起こすのである。ゆえに、現在は過去と未来の間に起こることになる。現在が過去と未来の間に起こするには、条件があることになる。すなわち、＜Sagen＞würdeよりも過去が「時」的となるという条件が必要である。このような条件の時制系列状態が＜Sagen＞werdenである。ここに現在が初めて起こる条件が整うのである。ここで未来は過去の解明に向けて辿り「観」て行くようになる。そこではまだWerdenと動詞が起きていないので、この三者の連関は純粋に「時」的連関（時制連関内部での）である。未来と過去の間に溝ができることは未来が過去を解き明かそうという本質を失いつつあるということなのであるが、それでも、そこには過去性への本質的な関係がまだ残っている。＜Sagen＞werdenの中に兆した現在は、＜Sagen＞の完全なる後退によって言象した動詞とともに時制的な過去と未来を文法領域に閉ざす。こうして、Werdenにおいては、過去と未来の間柄の溝は深まり、未来はある「可能性」へと被投されたものとなるのである。未来は過去の由来を解き明かすべきなのにそこには「無」の壁が立ち上がる。このようになった未来が将来である。

このような「時」的な面の派生系列は、文法

的なものであり、文法的に無「時」的である。『観無量寿經』が開示するのはこの連関なのである。この連関の全体像が今、示されたのであるから、「諦聴」「諦聴」と二度語られるのである。未来の本来固有性、すなわち、「虚言」的な過去を取り戻そうとすることは、＜Sagen＞werdenとWerdenの文法状態では失われている。とりわけ、Werdenでは動詞的なものが現れるので、時制連関における「時」的なものは動詞の時制へと転落する。「有った」「有る」「有るだろう」というように「有る」という動詞（動詞）の中に時制連関における「時」的なものは紛れ込む。「有る」を「時」から理解しようというハイデガーの思索は「時」の純粋性を取り戻そうという試みでもある。＜Sagen＞werdenへと「時」は推移するべきであり、それは単に個人的な知的関心に属することではなく、歴史的必然なのである。ある過去が解き明かされるべきであるからである。その解き明かされるべき過去は「時」的ではない。このようにして解かれたことがらが「無生法忍」である。ゆえに、「無生法忍」は＜Sagen＞würdeにおいて未来が未来を成立させたものを「観」る時に見られることになる。

本来、＜Sagen＞würdeそのものは文法事項であり、「虚言」的な過去の中に＜Sagen＞が後退することによって虚言に抵抗するような傾向性が現れ、「虚言」性の外に出て行くという動向が起きることで言象したのである。何らかの意味で＜Sagen＞würdeは、「虚言」的な過去から去るという文法的動向なのである。この動向は時制から去るということでもある。この動向とともに時制は「時」的な面を獲得する。すなわち、何らかの意味で時制的な未来といったことが言象するのである。それゆえ、未来は文法論的には、時制の様態といった意味をもつ。時制から去るという文法的動向に対して、「虚言」を回復させようという時制の仕方なのである。未来的なものは深い意味で一つの想定なのであり、希望であ

る。すべての未来の最深部には「虚言」の誘いのようなものが存しているのである。想像ということが未来の条件になる。未来的な面が時制連関の中に起こることで「時」的な面が言象する。逆に「時」的なものの中では、どのようにして「時」的となったのかはまったく闇になるのである。ゆえに、未来が過去のことの由来を辿り行くということそのものも本来、すでに、時制から「見られている」のである。このような「先入見」なくしては未来が「観」することもできないのである。上述のように、このような連関が「仏力をもっての故に」という言葉の意味である。未来である韋堤希は「凡夫」であり「天眼」を獲ず、「遠く観ることあたわず」となっている⁵⁵⁾。「時」的なものは時制から「見られる」ことなくしては「観」ることができないのである。「諸仏如来有異方便」⁵⁶⁾の「異方便」とは時制が「時」的なものの根幹としての未来を「虚言」(「虚言」的過去)へと引き戻すという必然的文法的働きをすることである。一般に、アリストテレスが明らかにしたように、すでに終わっていたということ、究極的に終わっていたということ、すなわち、「虚言」的過去、は絶対的な意味で快楽である。かくして、「かの国土の極妙の楽しき事を見れば」⁵⁷⁾ということが言われるのである。時制は全「時」的なものを完成させている。そこには快楽が、すなわち、charmingということが起きているのである。全「時」的なものの、全時間の、完成状態としての「虚言」的過去と「極妙な楽」との必然性はただ言象学的文法論的にしか示すことができないのである。

「観」が「見られる」ことで成立できるということが、「仏力をもってのゆえに」ということの意味であるとすれば、「仏力」が欠けた場合には、どのようにして極楽世界を見ることができるのだろうか。これが韋堤希の問いである⁵⁸⁾。

韋堤希とは時制連関における未来を表し

ている。未来は本質的に過去の文法的諸状態を解明せんとする時制の様態である。「虚言」的な過去からどのようにして未来が被投されたのか、が未来が明かそうとすることである。未来のこの基本姿勢は、「時」的であるので、未来には認識されない文法的な非「時」的な過去の作用のようなものが「仏力」である。もしもこのような作用が無いとすればどうしたらよいのかというのが韋堤希の問いの内容である。しかし、「時」的なものには必ず、このような非「時」的な過去の作用が働くのであるから、韋堤希の問いは、未来という限定的な有り方の中での問いとしては有効であるが、将来(未来の衆生)に向けての問いとしては意味がない。つまり、将来にも「仏力」が実は働いているのである。韋堤希には仏力が働いた。しかし、仏力が働かなくなる将来にはどのような救いがあるのだろうかと彼女は心配している。しかし、彼女に働いていた仏力、つまり、「虚言」的過去の作用は、将来にも非「時」的に働いている。「時」的なものの無「時」的なことわりとして過去よりもより過去の方から働いているのである。動詞の言象にはたらくこの作用が命令法である。無「時」的なその働きの原点がナム・アミダブツであり、これが、『観無量寿経』の末に阿難に告げられるのである。「汝よ、好くこの語を持て。この語を持てとは、すなわち、無量寿仏の名を持てとなり」と。善導は韋堤希の問いの中にこのようなことが含意されていることを表だして明かしていない。しかし、善導は黙して語らないという仕方である。ナム・アミダブツを示しているのである。

第3章 定善十三観の言象学的解明

§1 定善十三観の文法論的玄義

『観無量寿経』の序説の部分の言象学的解明を終えたので、本章ではいわゆる定善の箇所を解明を試みたい。最初に定善十三観を言

象学的に解明する場合の基本的構想のようなものを提示しておく。

定善の箇所は、すでに明らかにしたように、韋堤希で比喩される未来（文法的な時制連関における未来時制）が辿り「観」て行くその景觀を示すのである。しかし、単に眺められる景色のようなものが示されるのではない、未来が「虚言」的な過去から回向されたということが未来に見えてくるように示されるのである。ここで「回向」という言葉が用いられるのは、「虚言」的な過去がその「虚言」性を失う傾向にあることで、本来、文法的に無「時」的なことから、すなわち、temporalなことがらが「時」的な面に回り向けられるということを表したいがためである。「虚言」的な過去の様態化のようなことによって未来という時制的要素が回向されて「時」的な面を有して言象するのである。「虚言」性がこの様態化でいわば忘却されると、そこにこれを想起するようなことが言象するのであり、この言象が未来なのである。ゆえに、未来が言象することは、そのまま過去が「時」的な面をもつ過去（過去時制）と成ることである。このような時制の自己様態化が＜Sagen＞würdeの文法状態である。未来が辿り行く道の本質は、忘却された「虚言」性を想起していくということである。しかし、この想起の働きのようなものは、我々人間の能力のようなものではなく、無「時」的な時制連関の中に成り立っている文法的言象であり、したがって、これを表すことは比喩的になるのである。本来非「時」的、無「時」的な文法的連関を「時」的に表すことはGleichnisということになるのである（広説衆譬）。すなわち、「等しい（gleich）」ということになる。時制連関とそこに言象している「時」的な面とは「等しい」関係なのであり、その関係は「最善のGleichnis（ニーチェ）」となるのである（散善では未来が終わっているので、時制連関とその「時」的な面との「等しい」関係はないけれども、不定詞が

まだ隠れているので完全に文法が出現して来ていないゆえ、まだgleichなものが可能なのである。したがって、散善も「観」とされるのである。但し、散善での比喩と定善での比喩とは質が異なることになる。前者では、ナム・アミダブツが無「時」的にいわば働く、すなわち、その能詮が起こるのである。散善的なGleich-nisはミステリウムの比喩であり、事実的にそのとおりに起こる。いわゆる来迎はこの事実を意味する。来迎はミステリウムの比喩なのであり、事実そのとおりに起こるところの比喩であり、能詮なのである。比喩なのに事実的にそれが起こるということに疑義をもつべきではない。善導がいみじくも明確にしたように、散善は韋堤希が請求したものではなく、釈尊の自開の観なのである）。ゆえに、定善の全体を理解するには、比喩で表されていることを言象学的還元して、時制連関として解明しなければならない。本来、無「時」的なことがある様態化を受けているということがその還元によって明かされなければならない。無「時」的な面と「時」的な面との相互の関わり合いが定善の言象学的解明の着眼点になる。両者の関わり合いに着目せず、片方のみに眼差しを据えるということはことからの本性から許されないのである。逆にこの連関を比喩の中に認めるようになることが定善十三観から要求されているのである。

「時」的なものと無「時」的なものとの関係が定善十三観の文法的な玄義である。一般にこのような時制連関におけるgleichな関係を示すには、文法的境位が開かれなければならない。どのような思惟もこの境位に入らずには、その関係を明かすことができないのである。ゆえに、論理的な領域（Werdenと動詞の言象領域）において『観無量寿經』を解釈することは原理的に不可能であり、文法領域が開かれずにはその本当の意義を理解することはできない。善導はそこへの通路を切り開いたのである。ハイデガー

哲学における *Es gibt* の *Es* の奥所がそのような領域なのである。Temporalität の奥所を善導が深淵的に開いていたのであり、彼の解釈者、とりわけ、証空はその深淵の底に流れる言象学的文法論的な弁証法の水音を聴けるところまで近寄ってきたのである。

定善十三観の玄義は以上のようなことであるので、ここから、その開示の構成が決まってくる。最初は *時制* 連関における「時」的な面から無「時」的な面との関係性が説かれ、やがて無「時」的な面から「時」的な面が由来するということに示されることになる。還相回向ということが明かされるのである。現在を表す阿闍世もまた還相回向されたことがらであり、ここに韋堤希はその息子の救済を見ることになる。彼女も真に救われるのである。すでに「虚言」的過去にあって待っていた頻婆娑羅と韋堤希、そして、韋堤希を通して救われた阿闍世の三者はその出所、ナム・アミダブツの中で許しあえることになる。『観無量寿経』の最後には三者が一つになるという記述はないが、「無量寿仏の名を持て」という言葉の中には、三者が共にナム・アミダブツにおいて救済されたということが暗示されているのである。『観無量寿経』において、過去・現在・未来という「時」を構成する三要素がどのようにして成立しているのかということが根源的に明かされている。

定善十三観の構成の玄義が上のようなものとすれば、当然、「時」的な面から観られた、無「時」的なものと「時」的なものとの関係が、無「時」的な方から見られたその関係へと転ずる転換点がなければならない。この転換点が「華座観」である。転換点という言い方を用いたのであるが、無「時」的なものと「時」的なものとの関係、すなわち、*<Sagte>* と *<Sagen> würde* との関係は極めて妙なる関係であり、単純に「有るもの」ないしは「有る」の領域で理解され得るような意味での「転回」とは異なる意味を含んでいる。しか

も、このような妙なる意味が比喩で語られているのであるから、なお一層理解することが困難になるのである。比喩は言象に「等しい」のではあるが、同時にまた「異なる」。文法状態を文法的に示すべきである。いずれにせよ、定善十三観には一つの転換点が必然的にある。その転換点とは「時」的な面から *時制* 連関が「観」られ、したがって、後者が比喩的に示されるという立場から、無「時」的な *時制* と *時制* 連関が開示される、すなわち、散善の開示へと変わるための転換点であり、比喩の質が変わる地点である。未来はここで「時」的であることが *時制的*、文法的なことであると知らされることになり、自身が文法的 *時制* との関係にあることの比喩となるのである。単に「時」的な面が無「時」的な面を比喩的に表すのではなく、「時」的な面が無「時」的な面のいわば自己関係として比喩されることになる（後で「身体的比喩」と名付けられる）。このような転換点の文法状態を『観無量寿経』は微妙な表現で表している。すなわち、「無量寿仏空中に住立したまい、」⁵⁹⁾ というような比喩が語られる。ここで、無量寿仏である *<Sagte>* が *<Sagen> würde* において現れる様子が示される。しかし、それは、道を行ったら海が現れたというように、単に「有るもの」的に現れるのではない。言象として「現れる」のである。「華座観」が説かれる前にこの「無量寿仏住立空中」が説かれる。これは「仏力」による。そして、その後で「華座観」が説かれるのである。「後」と「前」とのこの微妙な関係が「虚言」的過去の未来にとっての「前」と「後」との関係である。「虚言」的過去は、未来にとってはすでに「前」にあったことであるが、未来にとってはまだ「後」のことなのである。転換点においてはこの前後関係が微妙な具合になっている。「空中住立」はこの微妙になった前後関係を示すものなのである。言象学的文法論的なこのような転換点の前後関係の妙が「無量寿仏空中

住立」で表されている。たまたま、第六観と第七観の間にこの出来事が挿入されたのではなく、ことがらの必然性からこのようなことが説かれているのである。「空中」とは「地」から離れたということである。ここに、「時」的なものから時制性への転が示される。しかし、この変化は、未来の方から観られることでもある。つまり、ここに、無「時」的なものの自己関係の比喩が起こり始めるのである。このような前後関係の微妙な有様がまた「空中」の意味に含まれているのである。単に「地」から離れたということの意味するのではない。

善導のこの箇所解釈は相変わらず含蓄が深い。「時」を構成する前後関係が微妙になる文法状態（このことは結局、過去と未来とが一つに成ろうとしているということである）を表している「無量寿仏空中住立」を善導は「但使心を廻し、正念にして我国に生ぜんと願すれば、立ちどころに即ち生ずることを得しむるを明かす」⁶⁰⁾と解釈している。ここには、上で解明されたような「時」の前後関係の問題は明示されていないように見える。それでもやはり、ここでも善導の解釈には深淵が開かれているのであり、彼の言葉の奥に微妙な事態にさしかかった「時」の前後関係の文法状態が秘されて横たわっているのである。「無量寿仏空中住立」を善導のように解釈すること自体尋常でない。善導は「空中」に「立つ」ことを「座る」と対比的に問題にしている。無量寿仏の因位と果位の微妙な中間性が「立つ」ということによって表されている。この「中間性」がまた、微妙な具合になった「時」の前後関係と一致するのである。善導は「如来別に密意有るを明かす」⁶¹⁾と述べ、「立つ」ということには深意が潜むことを示唆している。〈Sagte〉は〈Sagte〉のところには居らず、「時」の前後関係が微妙になるところ（「空中」）に出てきているのである。それは「密意」でなければならない。「時」の前後

関係が微妙な具合になり、いわば、その関係が解消しつつある文法状態は、「虚言」的な過去と未来が一つになろうとしている状態であるから、「虚言」的な過去の比喩としての無量寿仏は、その本来の居場所から、未来の方に立ってやって来て「空中」にその姿を現すのである。しかし、このような解明は、言象学的文法論から見られたものであるから、これを認識していない善導は、そのような解明をすることはできない。しかし、彼は、そこに「密意」があることを理解していたのである。

「華座観」が転換点になるが故に、華座観の前に「無量寿仏空中住立」が置かれているのである。その必然性が言象学的文法論から明らかになる。そして、この必然性を善導の解釈は映しているのである。ゆえに、ここから善導の解釈がどのような構造になっているかが明瞭になる。それは、文法状態そのものを開示するのではなく、その文法状態の奥に潜め、そこからの影像を表すのである。だからこそ、善導の解釈には深淵が潜むのである。彼の解釈を通路にして人はその深奥に進むことができる。

§ 2 日 想 観

定善において「虚言」的な過去、すなわち、〈Sagte〉と〈Sagen〉würdeとの関係が比喩的に開示されている。後者は「時」的な面をすでに持つのであるから、その「開示」には、「最初」というようなことがなければならぬ。「時」的な前後関係の条件下でか関係が解明されるのである。ゆえに、定善においては、「初観」ということが必然的に起こるのである。「初観」の意味することは、したがって、無「時」的なものから開始されるのではなく、「時」的な方から始まるということを開示することである。しかし、あたかも太陽が東から出てくるように始まるのではない。むしろ、その始まりは、「時」が無くなるという方向から始まるのである。つまり、太陽が沈む

というそちらの方が始まりとなる。「西方の方から始まる」ということが初観の語ろうとすることがらである。「西方の方へ始まる」のではあるが、言象学的に見るならば、「西方の方から始まる」のでなければならない。しかし、「西方の方から始まる」ということは「時的」であるがゆえに「西方の方へ始まる」というようになるのである。

『観無量寿経』は「日没」を初観にしている。ここでは、「時」がどのようにして文法的に成立したのかということが、「西方」という方角のことがらとして明かされているのである。空間的な方向と時間的な「日没」との関係性が、最初に示される。この比喻が明かすことは、無「時」的なものが「時」的なものに関わり合うことの最初はどのような連関になるのかということである。文法的に見るなら、「時」的なものは無「時」的な方角から由来した。しかし、無「時」的な方へと「最初」に向かうのでなければならない。「時」的なものはまだ無「時」的なものを知らず、ただ、方向が示されているのである。その方向とは「時」的なものの（厳密には未来）がいわば消えていく方向であり、太陽の沈む方向、西方なのである。

『観無量寿経』には、「汝および衆生は、まさに、専心に、念を一処に繋けて、西方を想うべし」⁶²⁾と語られている。「時」的な面の側から観られる限り、無「時」的なものは、「時」的なものが無となるようなある空間性でなければならないのである。しかし、その「無」とは無「時」的としての「無」であり、「有」「無」における「無」ではない。ゆえに、その（「時」を否定する）空間的な「無」なるものは西方と比喻されるのである。

初観は「最初」という意味をもつ。その言象の意味については上のようなことであるが、同時に「最初」は、<Sagen> werdenの果でもあることが留意されるべきである。

<Sagen> würdeは、<Sagte>と<Sagen> werdenとの間という意味の文法状態である。

<Sagte>は「虚言」的な過去として虚-言を後ろにして来ている。そこにはすでに虚-言に対抗する傾向、すなわち、真理への兆しが現れている。「虚言」的な過去の中に「虚言」性に対抗する傾向が起こると過去は「虚言」性を失ってある忘却を背後に持ち、同時に想起の動き（<Sagen>の間接伝達の働き＝<Sagen> wollen）をもつ。この想起の面が最初に現れる未来時制である。このようにして<Sagte>は<Sagen> würdeに移行する。ここでの未来はまだ<前・「時」>的であり、接続法に属している。しかし、更に「虚言」性に対してより真理性への傾向が大きくなると、未来は過去が忘却した「虚言」性への関わりを見失うような文法状態になる。同時にこれまでの過去と未来との統一的な関係性の間に溝ができるようになり、その溝の隙間が広がると現在（動詞の時制）が起こるようになるのである。このようになった文法状態が<Sagen> werdenである。ここに「時的時制」ということが成立する。しかし、ここにはまだ動詞は起きていない。過去と未来との間にできた溝の正体は、真理が「虚言」をいわば幽閉しようとする傾向性であり、<Sagen>との関わりから抜け出ようとする動向である。この動向と現在が優勢になるということとは同じことである。現在は過去と未来との親密な関係を分断して、相互に関係なくしようとする働きである。このことによって虚-言との関係が「無」となり、同時にWerdenを通して、動詞の文法状態への移行が起き、「無」と「有」との述語的な対立関係が起こるのである。この関係が生ずると、文法的なものは境界から去り、論理的領域が、すなわち、真理という理念の支配領域が形成されるのである。いかなる論理も無と有そして生成という三者の基本概念（三つの述語）によって支配されているのである（ヘーゲル「論理学」はこの連関を展開している）。これに対して、ハイデガーは、「有る」という動詞の奥に潜む上のような時制

連関へと思索の歩みを向ける（「有る」を「時」から理解するという道）のであり、この方向性はことがらそのものへと迫るものである。誰もまだ「無」の方向へと「時」の本質との関係から歩むことがなかったのである。ハイデガーだけが、「有る」という動詞の言象の奥に（ハイデガーは「有る」を動詞の言象として把握したのではないが）Werden（*Werden*）を通じて時制連関の領域が控えていることを予感したのである。その表明がTemporalitätである（temporalは文法的な意味合いを潜ませている語である）。西田も「時」と「無」との関係の思惟したのではあるが、その関係を本来の文法的な境位に向けて思索しようとはしなかった。ゆえに、彼の思惟は述語論理の中に留まったのである（「無」の場所はまだ論理的であり、文法的ではない）。

このように、＜*Sagen*＞*würde*の開始は、＜*Sagen*＞*werden*の終わりを意味する。未来は、過去との溝を無くす方向に向けて歩みを始めるのである。韋堤希は阿閼世を生む以前にあった頻婆娑羅との親密な間柄をいわば回想するのである。なぜ、阿閼世というような子を産むことになったのか、それを頻婆娑羅に向けて問うのである。阿閼世があのようなになったのは、頻婆娑羅に根源があるのではないか、そう韋堤希は思う。その根源に阿閼世を救う手だてもまたあると思うのである。「時」的な時制から＜前・時＞的な時制連関へと移る。

善導は、「日想観」の肝要な意義は「業相」を知ることにあると見なす。このことは、「水想観」の解釈に際して、問いという形で「前に日を観ずるに教うるは業相等を知るなり。故に日を観ぜしむ」⁶³⁾と言っていることから明らかである。業は本質的に＜*Sagen*＞*werden*において現在が起きてきたということ根元としている。＜*Sagen*＞*würde*の開始は、業の根元を照らし出すことにもなるのである。初観は、単に開始であるばかりでは

なく、＜*Sagen*＞*werden*から別の領域に移るということの意味するのである。過去、現在、未来という三つの契機から成る「時」が成立する以前に、未来と過去との親密な関係が控えている。定善はその文法状態を示すのである。そこから現在化して*Werden*、そして「有る」という動詞へと移行する手前の文法状態である＜*Sagen*＞*werden*の奥へと初観は扉を開くのである。人称である我々人間存在がその扉のこちら側、すなわち、動詞の言象へと向かうことは、「有るもの」へと関わること、すなわち、「世界内有（*In-der-Welt-sein*）」となって身体を持つようになることを意味する⁶⁴⁾。仏教ではこのようなことが「業」と呼ばれたのである。動詞の言象が起こると、真言すなわち、＜*Sagen*＞との関係が「無」くなり、文法性が退き、＜*Sagen*＞*werden*は「無」の側に後退して、こうして、人間存在は「無」、すなわち、「死」に面することになる（身体には「死」が必然となり、したがって、それは「病氣」と「老い」の可能性をもつ。仏教は、この事態を「苦」と見なしたのである）。韋堤希は、かの扉の向こう側を開示するようにと、いわば全人類の悲願の代表として要求したのである。その扉のはるか先、全十六観の先にナム・アミダブツがある。善導は言う（先に示したように）、「上より来定散両門の益を説くと雖も、仏の本願に望めば意衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称せしむるに在り」と。

§ 3 水 想 観

日想観において「西方」が＜*Sagen*＞*würde*から最初に観られた＜*Sagte*＞を表す。時制連関における「時」的な面を否定するような空間性が文法性の無「時」的な面を示している。しかし、無「時」的なものの「無」は単に「時」的な面の否定という意味をもつのではない。「無」は有無の「無」ではなく、文法的な無「時」性の「無」という意味であり、この

ことが次に明らかにされなければならない。この特異な意味をもつ文法的な無「時」性が「地」として表されることである。ゆえに、水想観は、本質的に「地」を表現する場面になっているのである。＜Sagte＞は「虚言」的な過去であり、その過去は一種不動なものであり、文法的に無「時」的なものである。＜Sagen＞würdeが＜Sagte＞と関わり合うとき、そこに「地」という比喩で表されるような連関が起きてくる必然性がある。水想観はこの必然的な連関を示すのである。「地」は単に＜Sagte＞であるのではなく、＜Sagen＞würdeと＜Sagte＞との関わり合いにおける＜Sagte＞の項を比喩するのである。時制連関における「時」的な面を比喩的に表す「水」は「地」と関わり合う。『観無量寿経』においては、その関わり合いは、「水」「氷」「地」という状態変化の比喩で表される⁶⁵⁾。更に、『観無量寿経』では「地下」の比喩が登場する。「地下」とは、＜Sagte＞の背後があることを暗示させるのである。接続法の奥に希求法が控えているのである。「水」「氷」「地」との連関は無「時」的なものと「時」的な面との関係性を表す。この関係は微妙な関係であり、「有るもの」ないしは「有る」という領域のいかなる関係でもない。それは文法領域内での「時」の起源の本質に関する固有な関係性であり、「有る」の方から見れば「無い」関係なのである。「有る」には「無い」こうした文法領域内での「時」の起源の本質に関する固有の関係を表すには比喩による外はないのであり、我々は、その比喩を「時」の本質関係として解かなければならない。「水」「氷」「地」という三者の連関を時制と時制連関として文法的に解明しなければならないのである。

三者の内、「氷」が「水」と「地」との媒介をしている。「時」的な面と無「時」的なものととの媒介者は、「時」的な面がその媒介を経て、無「時」的に「成る」という意味での媒介をするのではない。「時」的な面が無「時」的なも

のの方から由来するということを媒介者は無「時」的なものを比喩することで媒介するのである。「氷」はそのような比喩作用を表す。「時」的なものは「水」のように動く。無「時」的なものは「地」のように不動である。「水」が不動になって「氷」になるのであるが、だからといって、「地」に至ることはない。「地」という比喩で比喩する働きが「氷」である。ゆえに、「氷」によって、「時」的な面と無「時」的なものとの関係がどのようなものかが表されるのである。「氷」によってはじめて「地」が比喩的に明かされるのである。

善導はこの第二観が全体として「地」を明かそうとしていて、「水」は浄土の「地」が平らであることを、「氷」は浄土の「地」が澄明であることを示そうとしていると解している。「水」と「氷」が「地」の相を表しているとするのである。善導においては、文法的な時制と時制連関が見て取られていないのであるから、このような解釈がされるのも頷ける。しかし、「氷」の意味は単に「地」の澄明性を表すだけでないことは明らかである。それは「水」と「地」との関係性から選ばれたのでなければならぬからである。この関係性が知られていない場合には、適切に解釈され得ることはないのである。善導は、したがって、「氷」の解釈に際して、かならずしも、透徹した理解を示していないのである。それにもかかわらず、善導は「水」と「氷」が「地」を表そうとしているということを示し、「地」の根底性という本来的な意義を明確にしているのである。「地」は＜Sagte＞として本来的に「時」の「根底」になるものでなければならない。

こうして、「地」は、時制、＜Sagte＞、すなわち、「虚言」的な過去の比喩である。そこにはまだ「時」的な面が起きていない。しかし、「虚言」的な過去の中にはその「虚言」性から出て行こうとする文法状態が兆しているので、それは、無「時」的な文法状態において＜前・時＞的な言象に移るのである。そ

れゆえ、＜Sagte＞は「時」的そして＜前・「時」＞的な面を経て（何らかの意味での未来に）自らを顕す以外にはない。その場合、＜前・「時」＞的文法状態において顕れ出てくるであろうとされるものは、比喩として表されるのである（「地」の比喩）。なぜなら、まだ無「時」的なものは出てきていないからである。「時」的な面と無「時」的なものとの関係においては、ことからは比喩されることになる。両者の関係性の比喩が「氷」であり、一方でそれは無「時」的なものを比喩するとともに、他方、それは「時」的なものが無「時」的なものへと変移する場合に必然的に起きてくる比喩の言象を比喩するのである。「氷」は「氷」へと変わるけれども、「氷」は「地」に変ることではない。同様に、＜前・「時」＞的なものは無「時」的なものへと何らかの意味で「時」的な仕方では転ずるのではないのである。ただ、未来的なものが向かう先には無「時」的なものが想定されるのである。「氷」と「地」との関係は極めて微妙である。

次に「地下」の様子について言象学的に解明してみたい。

『観無量寿經』には次のように記されている。

「下に金剛七宝の金幢ありて、瑠璃地を擎げたり」(注の65を見よ)

なぜ、「地」の下にそれを支える「金幢」があるのだろうか。＜Sagte＞を支える地下構造の言象学的文法的意味が最初に示されなければならない。

すでに、第1章で説明されたように、接統法は、語根的希求法から言象した。不定詞＜Sagen＞は間接伝達論的に間接伝達する真言であり、「言う」とは裏腹に「言う」。「言う」は、「言う」ということがどのようにして、また、何故に起こったのかを「言う」のであり、したがって、「言う」は言葉の起源を「言う」のである。不定詞の根になっているのは、このような意味での言葉の起源的本質であり、その本

質たる間接伝達論的に間接伝達しているということが語根性である。このような語根性によって、「言う」とは裏腹に「言う」ことは、「言う」に相応しい間接性を「希求」する。「言う」「前」が言われることが希まれるのである。「前」は単に「前」ではなく（空間的位置関係とか秩序的位置関係ではない）、「言う」から最初に生じた前置詞であり、「言う」によって希求された言象なのである。「言う」の側に潜むこの文法性が希求法であり、＜Sagen mögen＞とも表記して、それが不定詞の側に潜むこと、語根的希求であることを表わす。「前」は言象的な「前」であり、希求法にしたがって言象したものであり、したがって、その本質は（「言う」にとって）望ましい、ないしは「好ましい」という意味から成るのである。言象的な「以前」の奥にはある種の接統法第1式の要求性が潜んでいる。そして、このような本質をもった「以前」が接統法第2式なのである。ゆえに、接統法の奥を希求法が司っている。「地」の下地下構造はこのような意味の希求法なのである。「地」の下になぜ「金幢」があるのか、それも「地を支える」という仕方であるのか、という問いに対する答えが示されなければならない。その答えはただ、言象学的文法論によってのみ根源的に与えられるのである。『観無量寿經』において比喩的に示されている「地」と「地下」との関係性は、したがって、接統法と希求法との文法上の関係性を表わしているものでなければならない。以下、このことを善導の解釈を介して示すことにする。なぜなら、善導は、時制の奥を司る希求法について何ら認識していなかったけれども、彼の解釈の中にはその関係性を深淵的に示唆するような語が開示されているからである。彼の解釈によく耳を澄ませれば、深淵の底に流れる文法の川筋の音を聞くことができるのである。

善導は、この箇所について三つの「讃」を付加して並々ならぬ注視をしている。という

のも、地下構造こそ接統法の根底を成すことがらであり、したがって、浄土の教えそのものを支えている根拠となるからである。善導は七項目を挙げてその地下構造の構成要素を簡潔に説明している。ここでは重要な項目に関して言象学的解明を試みる。

最初に善導は、「一には幢の体等しくこれ無漏の金剛なることを明かす」⁶⁶⁾と述べ、「地」を支えているものの本性が「無漏」ということであることを明らかにしている。

では、「無漏」ということが地下構造の構造性の固有なものであるとはどのようなことなのであろうか。すでに、上で示したように、「地」をささえている「幢」は、言象学的文法論的には希求法のことである。それは<Sagen mögen>と表示されたように、本質的に語根的であり、不定詞内部の消息である。言葉の起源本質は、言葉の方にあるのであり、いかなる意味でもそれ以降の秩序から影響されることはない。このような語根的な本質が言象学的には「無漏」ということなのである。単に煩惱が滲み出ていないということではない。希求法が語根的であることが「無漏」という比喩的な表現の本来の言象学的意味である。「無漏」は、希求法の由来が不定詞の側にあることを告げているのである。「地」、すなわち、接統法はこのような語根的な希求法に基づいて言象したのであり、したがって、「地」そのものが「無漏」に依存している。希求法は、Optativすなわち選択本願であり、したがって、本願そのものが無漏性をもつのでなければならない。善導は、文法論的に「無漏」を明かしたのではないが、それを深淵的に開示しているのである。浄土の教えの根拠となるものがどのような方向にあるのかを「無漏」として示している。「無漏」ということで一般的な仏教の用語が意味されていると見なすならば、善導から学ぶべきものはない。善導の解釈の語に深淵が開いているがゆえに、すなわち、彼の解釈の言葉の中に、文法性が潜在的に

含み込まれているゆえに、したがって、そこに浄土の教えの奥義のようなことが潜んでいるゆえに、彼に注目しなければならないのである。地下構造の体が「金剛」つまりダイヤモンドであり、それが無漏を意味するとは、本願の起源がどの辺にあるのかを示しているのである。

次に、「二には、地を擎(ささげて)相顕映せる莊嚴を明かす」⁶⁷⁾と善導が解釈している箇所はどのような言象なのであろうか。この箇所は、『観無量寿経』では「瑠璃地に映じて」⁶⁸⁾という経文の理解とみなすべきである(「玄義分」の釈名門には、「地」をささげている多くの幢同志が相互に映じ合うという説明があるが、無数の幢は実は全く同一の無漏の体なのであるから、多くの幢が相互に照らしあうことには取り立てて意味がない。本論文では経文の方の記述を重視し、善導の解釈を深淵的に取り扱いたい。「瑠璃地」に映ずることには深い意味があるからである)。希求法と接統法との相互の関係性が表されているのである。善導が「相(アイ)」という言葉を用いて、相互に映ずるというように解釈していることが注目されなければならない。經典には「相映ずる」というような意味の文言は見当たらないからである。

希求法によって接統法が起こるという文法上の秩序からすれば、両者の関係に関しては「地を擎げる」という言い方がもっとも適切であることになろう。接統法は希求法に支えられているのでなければならない。それではなぜ、「地を擎て・相顕映する」というように、「相顕映する」が付加されて解釈されたのであろうか。

希求法は、間接伝達論的に間接伝達する「言う」ということが「前以て」、すなわち、「以前」というような、間接伝達論的に間接伝達することに「相応しい」間接性を「希む」ことの言象である(虚・言にふさわしい「(「前の」)虚言」の希求)。その意味で希求法は語根的

希求法である。しかし、そのようにして不定詞に相応しい間接性が言象すると、結果した文法状態は、接続法である。不定詞<Sagen>は何らかの変化形を取り、<Sage-Sagte>という文法状態となるのである。接続法のこのような二重的文法状態が、「無量光」と「無量寿」の二重の名の文法的根拠である。なぜ、「阿弥陀仏」は二つの名を持つのかということはこのようにして明かされるのである。二重の文法状態の内、<Sage>は接続法の語根的由来性を明かしている。したがって、希求法は接続法の中で<Sage>に連続するのである。<Sage>は<Sagen>側に起きている語根的な要求をその要求の帰結側で映し表すのである。この関係は、<Sagen mögen>と<Sagen>mögenとの関係として表示され得る。前者は不定詞側での語根に由来する願いであり、後者は語根の願い（間接性を介して間接伝達論的に間接伝達が成就するようにという願い）が叶うようにという接続法側での願いである。後者の願いはもともと前者の願いの裏返し、ないしは、それを映ずるものである。こうして、<Sage>において、間接性の光が相互に「映ずる」ことになるのである。語根側にはある希みが生じていて、この希みが叶うようにという念願が接続法側に生ずる。両者のこの相互の関係は希み同志の一つの光の言象となって相互に映じあうのである。このような光が「無量光」の「光」の言象である。このような「光」は単なる光ではなく、「原光」ともいうべく、いわば最初に創造されたものである。この「光」の成立とともに<Sagte>も必然的に一緒に起こるのであり、こちらは、「時」の始原言象になる。これが「無量寿」である。

以上のように、善導が「相顕映する」と解したことは文法的な根拠があることが理解されよう。「あい（相）」の意味は、無量の「光」ということなのである。「地を擎げてあい顕映する」という解釈には深淵が開かれているの

である。このような希求法と接続法との相互の「光」的關係性は、まさに「莊嚴」と呼ばれるに値する。

更に、「三には方楞（ホウリ ヨウ:八方八角）具足して円相にあらざるを表するを明かす」⁶⁹⁾と善導が示していることは言象学的にどのように解されるべきであろうか。

希求法は、<Sagen mögen>と表されたように、不定詞<Sagen>のいわば胎内に宿った助動詞の兆しのようなものである。語根性からの一つの特異な願い、その意味では選択本-願、すなわち、Optativである。間接伝達論的に間接伝達する、<「言う」とは裏腹に「言う」こと>にとって好ましい「間接性」が願われたのである。そのことが「言う」には「好ましい」とされたのである。言象学的文法論的に不定詞の奥に起きたこの語根的な希求によって間接性が仮定法された、それが接続法である。不定詞の「好ましい」という希求に従って接続法が言象し、そのような文法事項が成立したのである。ゆえに、希求法から接続法への移行は、<Sagen mögen>が<Sagen>mögenに移ったということである。後者が接続法第1式の<Sage>である。この移行がすでに述べた「光」の言象をもたらすのである。ゆえに、この「光」の言象は、すでに不定詞の変化を表わすものである。このような「変化」はもちろん、「時」的な面をもたない。なぜなら、「時」的な面は接続法第2式の成立後のことだからである。この「変化」は文法上の変化であり、ミステリウムである。不定詞を「円」とすればこの変化は「円」にあらざる形であり、「八方八角」ということになる。つまり、ダイヤモンドから成る「幢」は「円相ではない」のでなければならないのである。「方楞具足して円相にあらざる」ということは希求法と不定詞との関係性を表わしていることになる。この関係性は「光」の言象と一体的であり、したがって、そこには絶対的な意味での光で満たされた莊嚴が起きていると

ということになるのである。こうして、善導は四から七の解釈をこの見事な「光」の莊嚴の解説に当てている。一から七までの解明の内、最初の一から三までの解明が基礎となり、そこから必然的に四から七までの解明が続くようにできているのである。最も核心的なものはこの第三番目の解釈であり、*mögen*の文法的な移行が明かされるのである。「方楞具足して円相にあらず」であるがゆえに、「地を擎て、相顕映する」のであり、また、「無漏」になっているのである。

以上、地下構造が明かされたことによって、阿弥陀仏の由来根拠が示されたと言えよう。とりわけ、無量光のその「光」がどのようにして起きたのが明かされているのである。しかし、ここではそのことは比喩的に示されるのであり、無量光はその姿を現すようになったのではない。地下構造が<*Sagen*> *können*によって「言い」出されるようになると、ここでは、かの *mögen*の移行そのものが人称によって発言されることになる。この発言が「ナム・アミダブツ」である。かの「光」の中に包まれて「光」を称える言象が言象する。

善導による七つの項目に分けた解釈のうち、四から七の項目は上述のようにここで示された「光」の規定から容易に理解されるので詳しい説明を省くことにする。善導は、この七つの項目による解釈の後で三つの讃を掲げている。その中に次のような詩句が載っている。

「地下の莊嚴七宝の幢有り、無量無辺にして無数億なり。八方八面にして百宝を以って成ぜり。彼を見れば無生然(ネン)に悟る。」⁷⁰⁾

なぜ、地下の幢を見ると無生を悟ることになるのだろうか。

地下構造とは文法的には、希求法が接続法とどのような関係性に保たれているかということを示している。その関係性は *mögen* の文法的移行として表されたものである。接続法がそのようにして言象することによって更にそこから<*Sagen*> *würde*への推移が

可能となる。この表示によって示された文法状態は本質的に<前・「時」>的文法状態であり、そこにはじめて「時」的なものが兆す。したがって、そこには生成ということの発祥が認められる。ゆえに、接続法の「地下構造」の所には厳密には生成の兆しはないのである。生ずるということが無いことが「無生」である。ゆえに、「彼を見れば無生を悟る」と言われているのである。選択本-願としての *Optativ*を「言う」限り、そこは、無生となっているのである。接続法としての「アミダブツ」に関し、「アミダブツと」「言う」その移行の現場にはまだ *werden* もまた *werden* の接続法としての *würde* も起きていない。「地下構造」は「時」の無い消息なのである。「アミダブツと」「言う」ということが *mögen* の文法的移行ということであり、「ナム・アミダブツ」とはこのようなことが発言されていることである。『観無量寿経』が究極的に言いたいことがこのこと、すなわち「名」をたもつことなのである。証空は念仏即往生と言うが、その言葉には文法的根拠があるのである。念仏によって往生するというよりは、念仏そのもののいわば体(証空の思想の原理である「仏体」)が無生のできごとになっているのである。人間存在はそこに元々「生誕」しているのである。念仏したその結果として往生するのではなく、むしろ、真相はその反対であり、無生の仏体においてすでに往生していたそのことが後で「時」の中に現れて結果的に信が生じ、念仏として声に出てくるのである。通常このようなことがらは「時」の本質が深く深く暗く暗く隠されているために理解されえないのであるが、浄土教の解釈者たちは何とかその真相に近づいて行ったのである。その道筋を開いていたのが善導に他ならない。念仏の教えは「時」の本質の深く隠された真相に向けての哲学的歩みなのである。証空は、その謎にもっとも近寄った人である。

さて、次に、善導が、「瑠璃地上より下分

齊分明に至る已来は、正しく地上の莊嚴顕標殊勝なるを明かす。これ依持円浄を明かす。七宝の池林等はこれ能依、瑠璃の宝地はこれ所依なり。地はこれ能持池台樹等はこれ所持なり。これ弥陀の因行周備せるに由りて、感報をして円明ならしむることを致す。明浄の義はすなわち、無漏を体と為せばなり」⁷¹⁾と解釈している箇所を言象学的に解明したい。

ここでは「地」とそれを拠りどころとしていることがらとの関係が明かされている。すなわち、地下から地上へと視点が移されている。「地上の莊嚴」と言われていることがそれである。文法的には「地」とは時制のことであった。時制とは「虚言」的な過去のことであり、<Sagte>と表示されたもの、つまり、無量寿仏のことである。「観」の現段階ではまだ時制は時制としては顕現していない。今はまだ時制連関における「時」的な面の文法状態に立ってそこから時制と時制連関が観られ、そのことわりが比喩されているのである。しかし、「時」的な面は、時制に基づき、それに「依る」のでなければならない。「時」的な面の全体が、あたかも地上にあるもののすべてが「地」に載っているが如く、時制に依拠しているのである。「地」から由来するものの有様は、無「時」的な時制としての「地」に立ってみなければその真相は見えない。まだ「地」へ向かっている「観」の現段階では、その有様は莊嚴として比喩的に表されるのである。「地上の莊嚴顕標殊勝なることを明かす」と述べられていることはこのような事態なのである。「地」が本来的には<Sagte>であり、したがって、「地上」の有様は、<Sagte>の因位（因位とは<Sagen> würde）ではなく、果位から見られていること（文法事項であること）であること、このことが「弥陀の因行周備せるによりて」という文言が突然述べられている理由なのである。法蔵の因位の修行そのものが地上の有様と一致している。因と果との関係がここでは鍵言葉になる。すでに明かさ

れたように、<Sagte>は<Sage>と同一の文法状態であり、後者は<Sagen> mögenの言象である。すなわち、「光」の文法状態の中にそれはある。ゆえに、「地上」の有様は、その「光」から派生したということを明かしているのである。「地上」の池も林も台も「地」に依拠するが故に、「光」から起き、それを輝かせるもの（宝石）なのである。<Sagte>から由来する言象が<Sage>の奥で言象した「光」から起きていることがここで明かされているのである。

「地」、すなわち、時制から由来する最初の文法状態が<Sagen> würdeである。しかし、<Sagen> würdeはすでに何らかの意味で「時」的、すなわち、<前・「時」>的言象になっている。それが<前・「時」>的であるとは、無「時」的な文法状態からわずかに離れ、しかも、そこへと向かう（それとの「へ」という関係となる）ということになっていることを意味する。この文法状態の比喩が法蔵因位の修行中ということである。「地上」の池、台、樹木などは「地」に支えられたものとして法蔵因位の全体があまねく備わっていることになる。<前・「時」>的なものは何らかの意味で「時」的であり、一つの「永遠」へと修行中である。その果となるものは無「時」的な、すなわち、無漏的なこと、<Sagte>という文法事項なのである（<Sagen> würdeそのものは文法であるから、無「時」的であるが、<前・「時」>的な面をもつ）。無「時」的なものから由来する文法事項としての<Sagen> würdeがそのまま<前・「時」>的となっているということがこの箇所の解明の要になるのである。善導がなぜここに「弥陀の因行周備せるによりて」という文言を持ってきたのか、そこには深淵が開いているのである。「地下」と「地上」とが見事にこの文言によって関係することになる。善導は両者の関係が時制に関連することを認識していなかったけれども、そこへと通じている深淵を開くことができたので

ある。まことに、『観経疏』の末尾に善導が「一句一字も加減すべからず」と語っていることは真実であると知られるのである。

次に、『観無量寿経』に記されている「瑠璃地の上には」から「虚空に懸処し、光明の台と成る」までの箇所⁷²⁾の解明を試みたい。ここでは「地上」と「地」から離れた「空」の「台」との関係が語られている。問題となるのは「瑠璃地」の上にある「黄金の縄」⁷³⁾とは何かということである。最初にまず言象学的解明を示し、次に善導の解釈を検討したい。

<Sagen> würdeは、すでに<前・「時」>的な面をもち、「虚言」的な過去、すなわち、<Sagte>からわずかに離れるという文法状態にある。接続法的な未来形を取るようになるのである。したがって、<Sagen> würdeは更に過去性を後ろにしてそこから<Sagen> werdenへと移る可能性をもっている。このことはやがて「地」から離れるという意味をもつ(時制的なものが後退して「無」となることは、文法領域から論理的領域に移ることである)。その離れたところが「虚空に懸処す」ということである。そこに「光」からできた「台」が出来ているのである。浄土の空に「台」が造られているという異様な有様は、<Sagen> werdenが時制連関性を失い(「地上」を去る)、動詞の言象となるという意味で受け取られなければならない。「空」の上に楼閣ができて、まるで、空の上に、ニューヨークの摩天楼が出来ているというような空想的光景がそのまま浄土に実在すると受け取ってはならない。動詞の言象の領域は、「光明の台」として比喻されているWerdenの上に出来上がった(Temporalitätから成る)一大都市、すなわち、「有るものがある(Seiendes ist)」の領域であり、そこは本質的にハイデガーの『有と時』におけるSorge(心配と不安)の「世界」、すなわち、仏教的には輪廻的な「苦」の世界、シャバである。<Sagen> würdeと<Sagen> werdenはこの動詞の言象領域(「空」の領域)と<Sagte>

とを繋ぐ「黄金の縄」である。「瑠璃地の上には黄金の縄をもって」とあるのはこのような意味である。「上」とはonの意味であるとともに、overの意味であるべきである。「縄」は無「時」的な文法性と「時」的な面との絡み合う関係を比喻している。そして、同時にまた、「縄」とは「地」から「上」へと向かう、つなぐ「綱」としての「縄」を意味する。通常、「道路」が縄状になっていることは有りえない。縄状の道を人はどのように歩くのだろうか。この「黄金の縄」はかの「光」そのものから離れたものとして「金」色となっているのである。しかし、<Sagen> würdeは接続法内に留まっているので、「黄金の縄」と各種の宝石とが混じり合っている。しかし、黄金と七つの宝との区別は「分斉分明なり」となっているのである。黄金は<Sagte>から離れたことを意味している。しかし、その金色も「光」から由来する。黄金と混じり合う宝石のその「光」から「地」から離れた空中に「台」上樓閣が、つまり、動詞の言象の領域が出来るのである。「地下」「(瑠璃)地」「黄金の縄」「空中の台」という連関は文法的秩序ないしは時制連関全体を表しているのである。つまり、水想観において比喩的に全時制連関(時制と時制連関とそれらに関わる全体)が語り出されていることになる。「黄金の縄」が「瑠璃地」に敷き詰められた道路のように出来ているのではなく、「瑠璃地」から上に向けてびっしり出来ているという理解は異様なものに思えるであろう。しかし、「縄」の本来の意味は結びつける、縛るものであり、道路としては意味をもたないものである。語られていることの本質的な内容、すなわち、言象学的内容に沿って解釈すべきである。「黄金の縄」は「地上」の意味を表しているのである。すなわち、接続法が直接法現在(動詞の言象)へ接続していることであるという意味をそれは表しているのである。ゆえに、善導が「瑠璃地の上には」から「分斉分明」の箇所を「弥陀の因行周

備」と解釈したことは理に適っているのである。

さて、では、善導は「黄金の縄」をどのように解釈しているのだろうか。

「金縄と言う已下は、正しく黄金を道と作し、状（カタチ）金縄に似たることを明かす。あるいは雑宝を以って地と為し瑠璃を道と作し、あるいは瑠璃をも以って地となし白玉をもって道となし、・・・」⁷⁴⁾と彼は述べている。

一見すると、善導は、「瑠璃地」の上に金の縄のような道路が交雑しているというように理解しているように見えるのである。しかし、注意深く検討すると見えてくるように、善導は「瑠璃地上」についてはまったく言及することをせず「黄金の道」のことだけを述べているのである。「黄金の道」と「瑠璃地上」とはまるで無関係であるかのようである。「瑠璃地上」のものはむしろ「池」「樹木」などであり、そこに「道」が張り巡らされて出来ているというようには語られていない。上で「瑠璃をもって地となし白玉をもって道となし」の箇所は「瑠璃地」のことではない。善導はなぜ「瑠璃地上に」金の道路が張り巡らされているとはっきり示さなかったのだろうか。答えは簡単である。そうならないからである。縄状の道路が「瑠璃地の上に」張り巡らされているのではないということを深淵的に示しているのである。しかし、常識的には金の道は「瑠璃地の上に」出来ているのでなければならない。じっさい、善導は「道」という言葉を道路と理解していることは明白なのである。だが、「瑠璃地の上に」を加えてはならない。なぜなら、「一句一字も加減すべからず」だからである。常識が「瑠璃地の上に」を付け加えて理解することは拒絶されているのである。彼はただ、「黄金の縄」を「道」として示しているだけなのである。善導は、「金の道」が「瑠璃地上」に横たわる道路だと言っていないのである。

<Sagen> würdeと<Sagen> werdenはまさに金の「道」なのである。しかし、善導が「道」を「道路」と理解しているのにそれを深い意味の「道」、つなぐ「縄」と解するのは誤りではないのだろうか。

善導は、この「黄金の縄」の解釈に先立って、「瑠璃地上」から「分齊分明」までの箇所を解釈している。ところが、『観無量寿經』では、その二箇所の間には「地上」の「莊嚴」、つまり、「池」や「樹木」の記述はなく、「黄金の縄」の記述のみが挿入されているのである。善導は、「瑠璃地上」を最初に展開的に解釈して、それとは別に「黄金の縄」を解釈しているように見えるのである。ところが、『観無量寿經』の原文には、「瑠璃地上」と「黄金の縄」とを別々に分けるように理解すべきという理由が見当たらないのである。原文は、「瑠璃地上に黄金の縄が張り巡らされている」と解されるのである。一体、この奇妙な解釈の真意はどのようなものであるのだろうか。

解釈されることがそのものの必然性がこのような奇妙な解釈の姿勢をもたらしただけでなければならない。「瑠璃地」とは「虚言」的な過去のことであるから、「瑠璃地の上」で起こることは、本質的には「時」的なことなく、文法状態である。しかし、「地」の上で言象することはすでに<Sagen> würdeとして「時」的な面、すなわち、<前・「時」>的な面をもつのである。その限り、そこに「道」なる有り方が可能になる。ゆえに、「瑠璃地上」から「分齊分明」までは、「瑠璃地上」のこのような二重性が明かされているのである。したがって、善導は一方に、「池」や「樹木」といった「地」の上のことがらを明かすとともに、同時に、「(金の)道」を明かすといった重なる解釈をしているのである。要するに、「瑠璃地上」という『観無量寿經』の文言の奥に潜む実質を善導は明らかにしていることになる。<Sagen> würdeは一方に文法事項であり、その意味では、「地上」の「莊嚴」となっ

ているが、同時にすでになんらかの意味で「地」を離れ、＜前・「時」＞性を持ち、したがって、「(金の) 道」の性格をもつようになっている。このような二重性を善導は明らかにしているのである。この意味では「(金の) 道」はそれに重なるようにして「七宝」に並んでいくといえる。なぜなら、「七宝」は、「地下」との関係性の「光」を輝かせるものであるからである。経文の「七宝をもって界とし」と言われる時の「界」とは「金の道」と「地」上の「莊嚴」との重なる関係を表しているのである。その関係性が「分齊分明」ということになる。重なりながら、文法性と「時」的な面とは区別されているからである。善導はたまたま重なる解釈をしたのではない。彼は、ことさらに即した解釈を為しているのである。しかし、善導は、*時制*連関をそのようなものとして認識しているのではない。「道」を「道路」と解しているのである。そこにはただ奥底が暗くなっている深淵が開いているとしか言えないのである。

すでに示したように、「虚空に懸処して、光明の台となる」の箇所は、言象学的には *Werden* の言象を表す。*Werden* は一つの推移の文法状態である。＜*Sagen*＞ *werden* は＜*Sagen*＞ *würde* のいわば帰結として、「時」的な *時制* という文法状態である。＜前・「時」＞的な *時制* としての＜*Sagen*＞ *würde* は、＜*Sagte*＞に含まれていた＜*Sagen*＞が後退することの進展として、「虚言」性を失うということから言象したのである。「虚言」的な過去がいまや「時」的な面をもつようになり、こうして、＜前・「時」＞的な過去が可能化する。それとともに、ここに未来が兆すようになる。この未来もまだ接続法的な面をもつが、より「時」的な過去が形成されとともに、より「時」的な未来がまた成り立つことになる。このようにして、「時」的な過去と「時」的な未来が可能化される。しかし、このことは、＜*Sagen*＞が本当に後退することを意味し、同時に文法性

そのものが見失われるようになる。こうして、「時」的な *時制* から *動詞* の言象が起こる（「有るもの」的に起こるのではなく、*Ereignis* として起こる）。そこにおける推移が *Werden*（*Werden* は斜体表記である点に最大度の注意を注ぐように、ハイデガーの *Ereignis* は斜体ではなくなったその *Werden* なのである）である。ゆえに、*Werden* において文法性が後退することで特別の *動詞* が現れてくる必然性がある。これがハイデガーの言うところの *Seyn* である。何らかの意味で主語-述語関係を定立するような特別の *動詞* が *Werden* の中にいわば背中を上にして（自身の顔を隠すようにして、背を見せるようにして）浮かび出てくる（これが「現在する」という動詞である）のである。ハイデガーが捉えようとしていることがらがこのような言象である。「時」的な *時制* の奥から「有る」という動詞（それ自身の背中を見せ現す動詞）がその全規定を授けられて、送り出されて来るのである（*Es gibt Sein*）。

このようにして現れた「有る」によってすべての「有るもの」が述語付けられる。このような事態が「台」上の楼閣の比喩になるのである。「台」は *Werden*（そして *Seyn*）の言象を意味することになる。

したがって、「台」は一方に、文法性に属しているとともに、同時に文法性を失っていることになる。文法性に属していることは、「光明の台となる」という比喩で表される。宝石の光は宝石自身の光ではなく、かの「地下」と「地」の関係性の光であり、接続法性を意味する。その接続法性が *Werden* の斜体性である。しかし、「台」そのものは「地」から離れたところに、すなわち、*時制* そのものが後退することで成立している。「虚空に懸処し」ということがそのことを表すのである。

「台」の上とは、すでに文法領域から論理的領域への推移が済んで、＜*Seiendes ist*＞の領域となったということを意味する。そこには、論理の建造物（楼閣）が建てられてい

る。動詞の言象とは「有るものが有る」と語られていることである。その言葉の裏には文法性が忘れ去られたということが語られていることになる。このようなことがらが明かされなければならないのである。表で語られていること、すなわち、「有るものが有る」の裏に今は忘れ去られた文法性が語られているのである。このような表裏の連関が「八種の清風、光明より出で、この樂器を鼓（ウ）つに、苦空無常無我の音を演説す」⁷⁵⁾の中に潜んでいる。

善導は、この箇所について次のように注釈している。

「八種清風より下無我之音に至る已来は、正しく光、樂音と變じて轉じて説法の相を成ずることを明かす」⁷⁶⁾

光が樂音に變じ、そして、説法の声に転ずるということがらが示されていると善導は理解するのである。つまり、ここでは「光」の変化ということが示されているということになる。この比喩が何を意味するかということとは、文法論的以外の解き明かしによっては示されないであろう。「光」と言葉との関係が文法論的に明らかにされなければならないのである。＜Sage-Sagte＞からの文法上の変化についてはすでに明らかにされたので、ここでは、「樂器」⁷⁷⁾について考察することにした。

「樂器」は文法領域が論理的領域に転ずる時の「仕方」を表すのである。「説法」は主語-述語関係が成立していることを物語る（具体的内容をもつ主語と述語の関係ではなく、文法的なことからである）。斜体で表示される主語-述語関係は、同時にまた斜体でない主語-述語関係でもある。なぜなら、主語-述語関係は文法状態の変容態の文法状態を表すが、また、そこでは文法性が後退して見失われるからである。主語-述語関係は言象学的文法論に属しているということを意味し、主語-述語関係は、すでに文法性が失われて論理的に捉

えられていること（論理的なものは真理の理念、すなわち、「法」に支配されている）を意味する。Seynという動詞は、このような表裏的な関係の中で、一つの「樂器（instrument）」である。この「樂器」を通して（「鼓す」と経文に示されている）、すなわち、ひとつの「装置」によって、文法状態が論理状態へと転ずるのである。Werdenの清風の中に、Seynの音声が起り、これによって主語-述語関係が定立されるのである。

Werdenの清風は、＜transitiv＞の言象を表しているから、時制的な意味の風（渡る風）であり、ある特定の空間的方向性をもつような風ではない。したがって、比喩としてのその風は、あらゆる方向性を持ち、八方的である。こうして、「八種の清風」と経文に示されているのである。

ゆえに、厳密には「説法」は、「有る」の真相を語るべきである。そこに必然的な表裏の関係性が言われなければならないのである。「裏」は、「有る」の側から見れば、「無」とみなされることである。「有」と「無」、そして、両者の根底になっているWerden、この三者の関係こそ「説法」されるべきである。周知のように、論理的領域の側ではヘーゲルがこの関係を思惟していたのである。しかし、その根底に更に「時」の問題が隠されていて、「時」の本質を開きだすことで、「有」と「無」とWerdenとの更にいっそう本来固有の問題領域（言象領域）が開放されるようになる。この試みがハイデガーの思索内容である。『有と時』は、このような思索領域への飛び込み（Sprung）のためのいわば助走のようなものである。そして、そのようにして開け開かれた思索領域とは、WerdenをWerdenとして露わにするという道（Ereignis）なのである。

仏教的な「常樂我淨」によって「有る」が説かれているとするなら、「苦空無常無我」によってその否定としての「無」が説かれていると見ることができよう（否定的な「無」の真相

は文法状態であるので再び「常楽浄」となる)。両者は本来、表裏の関係にあるのである。その関係は、「楽器」が「清風」の中で音を起こすということとして明かされるのである。

善導もまた表裏の関係性を明らかにしている。

「四倒四真恒沙等の法を顕説す」⁷⁸⁾と、彼は「苦空無常無我」という四真に対して、「常楽我浄」とい四倒を挙げているのである。『観無量寿経』の原文にはなかった四倒をわざわざ加えたのには理由があると見るべきである。四真と四倒とは表裏の関係にあり、この関係を示すべきであるが故に、彼は四倒を付け加えたのである。善導が表裏関係を意識的に示そうとして四倒を加えたかどうかは不明であるが、ことがらの本質からすれば、四倒四真という表裏の関係を表現する言い方が至当なのである。

以上のように、「水想観」は、時制と時制連関の全体を比喻によって表している。希求法、接続法、<前・「時」>的な時制と「時」的な時制、Werdenならびに動詞の言象という時制と時制連関の全体秩序が明らかにされているのである。しかし、そこで観られていることは、文法的なことがらの比喻であり、「時」的な仕方では眺められている。「地」が「虚言」的な過去であり、したがって、無「時」的な文法状態であることからすれば、「時」的に眺められていることは、真ではなく、仮である。「地」の本来固有なものが現れるようにならない。このような要請によって次に「地想観」が登場するのである。

§ 4 地 想 観

すでに述べられたように、水想観における「地」は、時制と時制連関における「時」的な面から眺められた限りでの<Sagte>の比喻である。水想観では、時制と時制連関の全体像が、そのような意味での「地」を核として表されている。しかし、文法状態という意味での

「地」は、そこにはまだ顕れていない。ここで「まだ」ということはある未来性が前提されているということの意味する。しかし、ここで前提されている未来は、動詞の言象領域における「未来」ではなく、<Sagen> würdeという文法状態における未来である。「有るもの」が有る<Seiendes ist>」、すなわち、現在に基づく「時」を構成する未来ではない。無「時」的な文法状態へのこのような未来的な動向が「地想観」の主たる観の対象になるのである。「地」の本来的な文法状態は、この「地想観」においてようやく顕現する。したがって、『観無量寿経』においては、阿難に対して、「もし、この地を観れば、八十億劫の生死の罪を除き、身を捨てて他世に、必ず浄国に生れん」⁷⁹⁾と語られているのである。「八十億劫の生死の罪を除き」とは厳密には「時間」ないし「時」的なものから脱したということの意味するのである。わずかでも未来性があるかぎり、ある種の意識性・主観性が働いていると考えられる。しかるに、<Sagte>が何らかの仕方では文法的に顕れる場合には、本来的に生死からの脱却が成就すると考えられるのである。『観無量寿経』では、この阿難へ向けての語りの前に、「もし三昧をえば」⁸⁰⁾という箇所があり、そこでは「地」の固有性がどのようにして顕現するかという過程のようなことが示されているのである。この過程、プロセスは、上で述べた「未来性」を意味するのである。あるプロセスを通じて「地」が本来の姿を現すのであり、その本来の姿は、未来を尽くして顕れる無「時」的な文法状態なのである。ことさらに阿難に対して語るべきことが現れたのである。「地想観」は、このような意味では、<Sagen> würdeから<Sagte>へのプロセスを通じて、「地想観」以降のことがらの基礎と根拠とを定立するという重要な局面を開示しているのである。本来、このプロセスは、法蔵菩薩の修行とされるべきことである。なるほど、三昧を得ることはある特定の

個人の精神の体験とみなされるかもしれない。しかし、「時」の根源の言象は、「時」そのものの本質の構造であり、単なる個人の体験内容ではないのである。それは個人の精神の奥で体験される三昧とは言えず、また、全人類が共通にもつ本質とも言えない。普遍とか特殊、個といったことがらは論理的領域においてのみ成立している。文法領域では「時」そのものの言象学的本質が語りだされるのであり、その内容は、まさに法蔵的と言うべきである。それでは『観無量寿經』は、なぜ、そのプロセスを法蔵の修行と告げないのであろうか。それは「法蔵」は、本願との関係で語られなければならないからである。まだ「地」の段階では本願（文法論的には選択本-願）は顕れてはいないのである。＜Sagte＞が＜Sage＞と関係することが顕現する「華座観」になってようやく法蔵性が語り出され得るのである。人間にはできない修行を法蔵は行い、＜Sagte＞となって成就したのである。かのプロセスは、そのようなことが遂行されていることなのである。

善導は、「地想観」のプロセスを法蔵性として解しているであろうか。残念ながら、「定善義」における「地想観」のどこにも法蔵への言及は認められないのである。そのプロセスは、修行者の心理的現象のごとくに解されている。まだ、「地」が本来の「地」として開かれる以前のプロセスは、たしかに、まだ個人的な精神的体験的に語られるべきであるから、そこに法蔵性を見ることには無理がある。しかし、＜Sagen＞würdeから＜Sagte＞への移行は、本質的に法蔵的なことなのである。それゆえ、阿弥陀仏の化身とも評される善導もまた「地想観」の中に何らかの意味での法蔵性を感じ取るべきである。「一句一字も加減すべからず」という善導の忠告に従うなら、ほんのささいな彼の言葉のなかに法蔵性が認められるかもしれない。それでは、どこにそれが認められるであろうか。

善導は「定善義」の「地想観」の末尾に近い箇所「惟れ乃ち心を注（トド）めて宝地を見るに、即ち宿障（過去世に造った罪の障り）の罪けん（罪やとが）を滅す。願行の業已に円かにして、命尽きて往かざることを疑う無し」⁸¹⁾という言葉述べている。

ここでは「地」を見ることによって、「願行の業すでに円なり」がなぜ語られ得るかに注視する必要がある。周知のように、善導はいわゆる六字釈において、「南無阿弥陀仏」が願行具足していることを明かした。厳密に考えるならば、「地」を「地」として「見る」ことは、文法状態の無「時」的な時制を言うことであるから、そこでは、「南無阿弥陀仏」が成立し、したがって、願行が円に成就している。しかし、ここではまだ、プロセスとして「地」が捉えられているのであるから、法蔵性は顕現できないのであり、したがって、ここに「願行の業すでに円なり」という仕方で密かに語られているのである。「地想観」に潜在するはずの法蔵性は、「願行の業すでに円なり」という言葉のなかにまさに潜んでいるのである。「宝地」を見るということは、「願行」が成就し、したがって、「往生疑い無し」となっていることなのである。「地想観」は、法蔵の修行の意識性（主観性、「時」的な面）への体験的、心境的な写像のようなものである。「地想観」は、文法領域の「精神現象学」と見なされ得る。

証空は、『自筆鈔』において、この善導の言葉を次のように釈している。

「願行の業とは、弘願相應の念仏を指す。願行具足の法と言うなり。すでに願行具足しめれば、往生すべきゆえに、無疑不住と云うなり」⁸²⁾

また、『他筆鈔』で、証空は、この地想観全体の本質に関して、次のように述べている。

「これは、欣浄縁の密益の土を領解して、此の領解の謂われを釈尊の説に顕したまう時、さきに仮観を説きて、凡夫往生の道理を顕す。これすなわち、凡夫の見は、仮を以って成ずべ

き謂れを顕すなり。この上に、正しくかの土の体を顕わせるをこれを宝地観というなり」⁸³⁾

証空の解釈が、言象学的解明に沿ったものであることは明らかである。「かの土の体」とは、言象学的文法論における<Sagte>のことであり、証空の立場では「弘願の体」、すなわち、「仏体」である。

§5 宝樹観

「地想観」は<Sagen> würdeから<Sagte>へのプロセスを表している。このプロセスの結果として顕わにされることは、無「時」的な時制であり、接続法第2式としての<Sagte>である。しかしながら、この結果として現れたことがらはかならずしも本来的な文法状態ではない。なぜなら、それが文法事項として言われるためには、真言との関係が明らかにされなければならないからである。ゆえに、ここでプロセスの結果として現れた文法状態は、まだ「時」的な面を完全に脱却したものではない。真言との関係が言われるようになって、ようやく、本来の無「時」的な時制が文法事項として語られ得るのである。したがって、プロセスの結果として最初に顕れた<Sagte>は、まだ比喩として語られるべきなのである。しかし、ここに顕現した「地」は、時制の比喩であるから、時制連関の根底(基礎)として定立されたのである。そこから<Sagen> würde、そして、<Sagen> werden等が導き出される、いわば、源が定立されたのである。「地」から出てきたものが「宝樹」という比喩である。ゆえに、「宝樹」は、<Sagte>から<Sagen> würde以降が導出されるということを表しているのである。時制を「地」として、それに根付いている樹木は、「時制」的な連関を表している。「宝樹」は、時制に基づく体系という意味で、文法的時制樹である。この文法的時制樹は、その「根」を時制に張っている。そこから養分を取り、成長したのである。茎(ミキ)は、<前・「時」>的な時制で

あり、枝・条は、「時」的な時制である。そして、茎と枝から出た葉が Werden(Werden)であり、葉とともに Seynが花開くのであり、その花の開かれの中に果実、すなわち、動詞の言象が実るのである。ここで、注意すべきことは、枝、条は、「時」的な時制であるからといって、それを「時」的なことと捉えるべきではないということである。たしかに、それは「時」的な面をもつではあるが、文法的時制樹の一部として非・「時」的なものであるということである。無・「時」的なものから生育した「時」的な時制は、文法状態であるので、非・「時」的なものである。その意味で、この「樹」は、「宝樹」である。非・「時」的な文法状態の文法的時制樹を我々人間は表象したり、思惟することはできない。それはただ、浄土の景観としか表現できないのである。ゆえに、「宝樹」を「観ずる」ということは、人間が出来ることではないのである。善導もまた、この消息を次のように表している。

「此れ諸の宝の林樹、皆弥陀の無漏の心中より流出するを明かす」⁸⁴⁾

つまり、「宝樹」は阿弥陀仏の無漏の心から流れ出てきたということなのである。このことは、時制連関が<Sagte>から導出されるということと同一のことである。ただ、善導は、「流出」の意味が時制性であることを認識していないのである。それにもかかわらず、善導が深淵的に示すように、「宝樹」は一つの「流出」なのであり、時制から導出されるということではなければならない。まったく無「時」的なもの、すなわち、無漏から、文法的時制樹が生育したのである。「水想観」では時制と時制連関の全体が示されていたけれども、そこには、「流出」という意味はまだ明らかにされていない。ゆえに、全体は、単に、区別の相によって示されていたのである。ところが、「宝樹観」においては、時制連関は、「地」が基礎となって導出されるのである。それは構成されるものが非・「時」的なことがらとして

捉えられるということであり、まさに、無漏的なのである。「流出」ということは、相互に有機的關係において構成されるということなので、「樹」の比喩は適切である。

「宝樹」が、無「時」的な時制から導出される非・「時」的な文法組織、すなわち、文法的時制樹であるとした場合、ではそれがなぜ「林」なのであるのか。文法的時制樹は、一本の大樹として比喩されるべきであり、並木として比喩されるのはなぜなのだろうか。

たしかに、『観無量寿經』には、「七重の行樹の想をなせ」⁸⁵という文言がある。ところが、「宝樹観」の終わりは、次のようになっている。「この樹を見おわらば、また、まさに次第して、一々にこれを観ずべし。樹の茎・枝・葉・果を観見して、みな、分明ならしめよ」⁸⁶

最初に「想」において観ずる場合には「樹」は並木として見られている。しかし、その後、一本の樹の成り立ちを見るように導かれているように見えるのである。なぜ、複数の「樹」が喩えられるのだろうか。善導は、「想を作せ」という文言を次のように解している。

「想と言うは、未だ真観を閑（ナラ）うて自在に心に随はざれば、かならず假想によりてもって心に住すれば、まさに能く益を証す」⁸⁷

つまり、まだ無「時」的な時制にまで至っていない場合には、仮の想によって注視すべきであると述べている。本来的に「樹」を観ずるということの困難さとそのための假想による方便が示されていると見るべきであろう。すでに示したように、非「時」的な文法的時制樹を見ることは人間的なことではない。「想をなせ」ということは、このことを示しているのである。「宝樹を観ずとは、一々これを観じ」⁸⁸ることなのであり、「一々」とは、文法的時制樹の構成の一々ということの意味するのである。しかし、それは困難なことであるがゆえに、「想によって」樹林を見るべきであるとされるのである。もし、「樹」が本当に多数であるとすれば、その一つ一つは皆異な

るであろう。すると、数億本の樹木を「一々に」ということはできなくなるであろう。すべての「樹」は同一の構造を持つのである。「宝樹」は無漏より「流出」したものとして捉えられるべきである。

証空は、『他筆鈔』の中で「七重」とは、根・茎・枝・条・葉・華・果のことであると釈している⁸⁹。つまり、その真意は、「宝樹」の構造が要であるということであり、複数性は重要ではないということである。

『観無量寿經』は、「そのもろもろの宝樹は、七宝の華葉を具足せざるなし」⁹⁰と語っている。葉とは、文法的時制樹における *Werden* を、華とは、*Seyn* を意味していた。どちらも、「時」的な時制の枝から出てきたものである。*Werden* と *Seyn* との関係は、文法状態から論理的状态（論理的領域）への推移ということにある。*Werden* は、すでに助動詞の文法状態から動詞へと移っていることを意味する。動詞の文法状態はすでに主語を述語付けるといふ論理的領域への推移を意味するので、*Werden* の中に、述語動詞へと転ずることが起こる。これがハイデガーの *Seyn* ないしは *Ereignis* である。「有」と「無」の中間状態から「有」へと傾いたような事態が *Seyn* なのである。文法的時制樹としてのこのような有様がここで華葉として示されているのである。ゆえに、ここでは、葉から華がどのようにして推移しているかの比喩が語られるのである。「瑠璃色の中より金色の光出ず」⁹¹等々、このような複数の比喩で示されているのは、*Werden* の中から現在性の光としての *Seyn* が出てくるということである。仮想性によって複数の比喩がなされるのである。

葉と華の比喩は、最も重要な連関であるが、その比喩が何を意味するかを理解するには、言象学的文法論の視界が開かれていなければならない。したがって、善導も証空もそれに触れることができないのである。

『観無量寿經』には「枝」についての記述が

ない。ただ、終わりに「樹の茎・枝・葉・華・果を観見して、みな、分明ならしめよ」⁹²⁾という記述があるのみである。茎(すでに示したように幹を意味する)と枝は、文法的には <Sagen> würde と <Sagen> werden を意味するのであるから、当然、これらについての詳しい比喻が語られるべきであろう。しかし、『観無量寿経』にはそれらへの言及はないのである。ところが、善導は茎と枝についてその有様を述べている。「黄金を根となし、紫金を茎となし、白銀を枝となし、瑪瑙を条となし、」というように、善導は茎・枝・条という幹枝を宝の比喻で表しているのである。すでに明らかにしたように、無「時」的なものから由来するものは「黄金の縄」であり、何らかの意味で「黄金」的である。ここで善導が示すのは、このような意味で、「地」から生育したものである。ところが、『観無量寿経』の関心は、Werden と Seyn との関係性にあるのである。この関係によっていわば「世界」が開かれるからである。動詞の言象の領域がどのようにして成立するかということがもっとも理解困難なことなのである。

「世界(厳密には、ハイデガーの In-der-Welt-Sein における Welt を意味する)」とは、文法論的には、動詞の言象領域のことであり、<Seiendes ist> と語られている言象性である。そこでは、「時」的な時制、すなわち、<Sagen> werden は「無」となって後退し、「時」的な動詞の時制が語られる。動詞の時制としての時制は、また、動詞の時制としての時制である(後者は斜体でないことに注意)。この領域にはまた、名詞の言象領域が「門外」領域として属している。名詞の言象領域とはいわゆる自然界である。「世界」の中に「非世界」という現象が可能となり、この「非世界化」によって、自然界が現象するのである。文法的時制樹の上にはこの領域が掛かっているのである。『観無量寿経』では、それは「樹上の真珠の網」として喩えられる⁹³⁾。

名詞の言象とは本質的に <Seiendes ist> の外にあって、まだ「まだ」は「もはや」の意味と一体的である) 主語-述語関係から成る文を造れない状態であるので、述語にはまだ至れない。このような意味では、そこは生命(述語動詞が名詞の中に顕れると、合目的性が物質の中に現れ、「生命」現象となる)に何とかかなろうとしているような事態、したがって、「動く」という物質現象の世界である。それゆえ、物質現象には、ある種の光(可能的な述語)が潜在し(アリストテレスが「動く」ということの奥に可能的になっている述語を見つけたのである)、その意味ではそれは「(潜在的な輝きをもつ)真珠」である。そこはまだ大人になれない幼児的な(子供の)世界であり、可能態としての可能態の領域であり、『観無量寿経』では「天童子」と比喻されるのである。「諸々の天童子 自然に中に在り」⁹⁴⁾と言われる時の「自然」が自然現象であることを表している。

文法的時制樹の上にそれを覆うようにして「真珠の網」が覆っているということは、たまたまそうなっているのではなく、時制連関の構造からそのような比喻がされるのである。浄土の樹木には網がかかっている、その網の間に宮殿があり、その宮殿内部に多くの童子が居るというようなまったく奇妙で荒唐無稽な空想的光景をそのまま受け取る者は、非理性的と言われても仕方ないであろう。それらすべては比喻として理解されるべきであり、その比喻が何を物語るのかということが明らかにされなければならないのである。文法的時制樹の上に上のような比喻で表されることがらが認められるのである。そこは名詞の言象領域なのである。名詞の言象は単に文法的時制樹の構造に茎・枝・果などのように属しているのではない。このことが、「樹上に弥覆し」の意味である。動詞の言象領域に有って、しかも、主語-述語関係の門外に逃走してゆく名詞の言象は、文法的時制樹とは別の、

空虚へと広がっている領域として「真珠の網」でなければならない。しかし、名詞の言象は、単に逃走していくのではなく、実は、「まだ主語-述語関係に成れない」ということとして、これから主語-述語関係へ向かう動向でもある。そのような意味では、名詞の言象は、文法的時制樹に空虚から網のように掛かっているのである。そこにやがて述語が語られ得るという可能性の場であることは、「宮殿」によって比喩されている。述語すなわち、形相を容れうる場所としてのコーラ（プラトンの「ティマイオス」を参照）ということが文法的時制樹を覆う網の中にあるのである。コーラの中では<Seiendes ist>というように述語がされるのではなく、これからistに向けて届こうとしているのである。istに届こうとしているこのような可能的な述語性が「動く」ということである。コーラの中にあるものは動くものであり、あちこち遊びまわる「(天の)童子」として比喩されるのである（「童子」は素粒子というより、もっと根源的な名詞の言象を示す原理として「超弦」かもしれない）。童子としての「動くもの」ないしは運動そのものは、そこに述語へ向けての可能性が含まれていて、この可能性としての述語から逃走してきたのである（解消されない矛盾）。このような述語との関係が「瓔珞」を童子が身に着けているという比喩⁹⁵⁾の意味することである（何らかの意味での自然法則が自然現象を支配しているということになる）。「宝樹」の上の光景は、空虚の内部ではあるが（善導は「空裏」と言う）、けっして荒唐無稽な空想ではない。そこにはある必然性が認められるのである。相対性理論や量子力学が掴み取ろうとしている自然の本質がここで「宮殿内の童子」の比喩によって明らかにされているのである。その比喩の内実を理解するために、現代物理学は最後の地点にまで至らなければならないであろう。

なお、動詞の言象は、「地」から離れたこと

であるから、「水想観」では、「空」の有様として表された。しかし、「宝樹観」における「空」とは、あくまで、文法的時制樹との関係における「空」であることに留意すべきである。「宝樹観」における「空」は、「地」に対する「空（ソラ）」というより、「空虚」という意味で受け取られるべきである。

名詞の言象は、善導の認識範囲を超えたことであるので（善導はアリストテレスの『自然学』も現代物理学の成果も知らない）、彼は、「諸天童子 自然在中」についてそれが何を意味するかを示していない⁹⁶⁾。ただ、『観無量寿経』の文言をそのまま写しているかのようである。この箇所善導の解釈の中にはあのいつもの深淵性が見られないのである。しかし、彼が沈黙している箇所こそが解明されなければならないという原則がここでも通用する。「宝樹観」にとって重要なことは、WerdenとSeyn、そして、<Seiendes ist>、すなわち、動詞の言象、そして、名詞の言象という連関である。この連関が「地」から導き出されるということが示されているのである。ゆえに、「宝樹」の上に覆われた「妙真珠の網」の比喩は、「宝樹」との必然的關係性において明らかにされるべきなのである。このことは、とりもなおさず、「妙真珠の網」が「華」と「果実」さらに「葉」と関係することが示されるべきということの意味する。このうち、最初に解明されるべきは「華」と「果実」との関係、すなわち、Seynと<Seiendes ist>との関係である。SeynはWerdenの文法的な推移において（<transitiv>の言象）論理的なものが文法状態から移って来たということを論理的領域から見ていることであり（したがって、Werden (Werden) のカッコ内のWerdenを指す）本質的に原初の動詞（斜体でないことに注意）と言える。このSeynが自身の中に主語-述語関係をいわば起こすのである。こうして、<Seiendes ist>というような主語-述語関係の基盤ができる。Seynのこのような作

用のようなものがハイデガーによってEs gibt Seinと表されたのである。Es gibtがSeyn, すなわち, Ereignisである。『観無量寿経』ではこの文法論的な消息を「華上に自然に, 七宝の果あり」⁹⁷⁾と表している。善導は, この箇所について「華実開く時内より出ざること」を明かす。これすなわち, 法蔵の因深くして, 自然にして有らしむるを致す」⁹⁸⁾と釈している。

「華実開く時」とは, 上で文法論的に明らかにされたように, Es gibt Seinを意味する。そこに現在性 (Anwesenheit) の開かれが起こる。動詞的な時制は「時」的な時制において兆した現在が動詞の言象とともに現前すること, すなわち, 「現在して有る (現在している)」ということである。文法的な意味での動詞が論理的領域における動詞として文法的に起こる「時」は, 現在が現在として開かれること (斜体表記と非斜体表記の違いに細心の注意をするように) なのである。こうして, Es gibtの中で現在性が開かれる, すなわち, 「内より出でざること」が明かされる。そこに時間的な推移が起きているのではないことが示されている。証空が解釈するように, 華が散って果実が生ずるのではなく, 華と果実とは同時である⁹⁹⁾。そこには, いわゆる時間的推移がない。文法的な時制連関の秩序が「内より出でざること」という解釈の底辺構造となっているのである。このようなことが起こることは, <Sagen> würdeから由来する, すなわち, 法蔵の因位の深さから起きるのである。Es gibtは, Seinを送るのであり, 「有らしめる (Sein lassen)」働きをする。善導がこのような言象を認識していたとは言えないが, 彼の解釈の中で深淵的にそのことが語り出されているのである。善導の解釈をハイデガーのEs gibt Seinと同一視することは奇抜というより, 恣意的であり, 本質的に誤りであると評されるかもしれない。しかし, ことがらそのものに即して理解するというこ

とがなにより肝要なのである。解釈されるべき言葉が那邊の境を表しているかの明瞭さが解釈の正しさを決めるのでなければならない。恣意的とか誤りとか評する人は, 実は, 解き明かされるべき境が明瞭ではないのである。「境」が明瞭でない人は, 我意をひとまず抑えて, 「境」が明瞭になっている正しい解釈 (すなわち, 解明) に傾聴する必要がある。そうすれば, ハイデガーの哲学と『観無量寿経』の教えとの間に, ある本質的な関係 (「時」の本質に関わること) が横たわっていることが理解されるようになる。 「内より出でざること」という深淵の解釈の奥には明らかに, 「時」と時制連関との関係 (無「時」的なものとその「時」的な面との関係) が潜んでいるのであり, したがって, 「宝樹」が文法的時制樹の比喩であることを, いかなる人も否定することはできない。

次に, 葉と華との関係について見てみよう。「葉」はWerdenを, 「華」はSeynを比喩している。「葉」については, まず, 『観無量寿経』には, 「一々の樹葉は, 縦・広 (ヨコ) 正等にして, 二十五由旬なり。その葉, 千の色, 百種の画あり, 天の瓔珞の如し」¹⁰⁰⁾と述べられている。

Werdenの文法状態は, すでに述べたように, 本質的に文法的な推移, すなわち, <transitiv>の言象 (他動詞化) である。<Sagen> werdenが助動詞としての文法性に留まっているのは, それが不定詞との関係をまだとどめているからであるが, その不定詞がいわば隠れ引き下がることで, werdenは文法性を失って, 論理性へ, すなわち, 述語的な論理的状態へと推移するのである。この推移しつつある文法状態がWerdenである。この推移が論理的領域の側で捉えられ得る場合, それはEs gibt (Sein) という姿で見つかる。これが, ハイデガーが見出したSeyn (Ereignis) なのである。ゆえに, Seynが文法的にはどのようなことなのかは, Seynの側では見えていない (Es gibt

のいわば「裏」側は論理的領域からは見えな
い）。Seynの「裏」側で起きている推移その
ものが文法的なものとして捉えられる限り、
それが *Werden* (*Werden*) である。「葉」は
「枝」から出てきたものであり、同時に「華」
と果実への推移である。

このような特別の意味の推移の事情は、
「縦と横（広）」との等しい長さの関係として
比喩され得る。「葉」は縦と横が等しい正方形
になっているのである。縦と横との間には方
向転換としての一つの断絶があるが、同時に
また、連続もある。両者は、「等しい長さ」を
もつのである。このような連関が文法性から
論理性への推移状態の比喩になっている。そ
の推移の本質は、不定詞が隠れ引き下がるこ
とであり、暗と明との不離一体の関係である。
それは色から成る画として比喩されるのであ
る。縦横が等しく、正方形であることが、二
つの等しいものの相互への転換的な推移を表
し、その推移が隠れるものと現れるものとの
関係になっていることを「画」が表している。
正方形の中に明暗千種の色からなる画が描か
れているということは、文法性から論理性へ
の特別の推移を巧妙に表しているのである。

善導は「葉」が *Werden* を比喩していること
を認識していたのではないから、「縦広正等に
して」の箇所の意味を明らかにしていない。
しかし、「葉」は「華」との不離なる関係にある
ことを「一々樹葉より下婉転葉間に至る已来
は、正しく華と葉の色相の不同を明かす」¹⁰¹⁾
と釈している。ここで「不同」という言葉は、
深淵性を持ち、単に異なるということの意味
するのではない。かの推移において確かに文
法性と論理性との区別が生ずるのであるが、
同時にその区別が文法状態の中に起きた区別
であることを注視する必要がある。論理性も
文法状態の一つの変容態なのである。「色相
不同」とは、このような特別の意味での区別
を意味するのである。善導が、「葉」と「華」
との関係の奥義を深淵的に「色相の不同を明

かす」と解したことは、「葉」が何を比喩して
いるかの深底に届くものである。なぜなら、
見たところ、『観無量寿經』の原文のその箇所
は、確かに、「葉」と「華」が描かれているけれ
ども、そこに「不同を明かす」ことが肝要な点
であるとする理由は特になからである。し
かし、善導はその箇所の核心が「(葉と華との)
不同を明かす」ことであると見抜いたのである。
じっさい、「葉」は、文法性と論理性との特別
な区別(不同)を本質としているのであるか
ら、「不同を明かす」ということが必然的に語
り出されるべきなのである。

「葉」の比喩が *Werden* を意味するというこ
とは、すでにそこに文法論的な区別、すなわ
ち、文法性から論理性への区別(文法領域と
論理的領域との区別)が言象しているという
ことであるのだから、「葉」と「華」との関係
はすでに「葉」において明かされているとい
うことになる。しかし、文法的な区別は、ど
こまでも、*Werden* のいわば内部状態なので
あり、華としての *Seyn* と *Werden* との関係
とは異なるのである。*Seyn* は、*Seyn* の側か
らの(論理的領域の方から捉えられる) *Seyn*
であり、*Werden* 内部の区別によって言象し
た *Seyn* (これは、*Werden* (*Werden*) のカッ
コ内の *Werden* であり、*Seyn* と斜体表記し
てもよいであろう)とは区別されなければなら
ない。では、葉と華との「関係」とはどの
ようになるのであろうか。

「華」が *Seyn* の比喩であるとした場合、ハ
イデガーの後期思索内容と一致しなければなら
ないことは言うまでもない。しかし、ここ
で問われているのは、華そのものというより
も、華と葉との「関係」なのであるから、全
面的にハイデガーの *Ereignis* の思索内容に一
致するわけではない。*Seyn* と *Werden* との関係
は、*Werden* 内部での区別における両者の
関係に基づくものの、それとまったく同一と
いうわけにはいかない。というのも、すでに
述べたように、*Seyn* は *Seyn* の側からの(論

理的領域から見られた) Seyn となってしまうからである。Seyn の側から見られたかの関係は、Werden の側から見られた関係とは別なものである。しかし、Seyn から見られたかの関係は、Werden 内部における区別の関係に向けられて明かされようとしているのである。つまり、Seyn 側から見られた関係は、その関係自身の奥へと向けられているような関係である (Seyn の奥に特別の有限性が認められるということ)。ハイデガーは Seyn には成熟ということがあると述べているが、まさに、Seyn は一つの「成る」、すなわち、Werden (斜体ではないので注意) である (もちろん、ここで示されている Werden は、いわゆる生成とか変化、運動というような「有るもの」的なものではない)。この Werden とあの Werden とは深遠な関係にあるのである。「華」と「葉」の関係は、Werden におけるこの Werden を表していなければならない。Werden は Werden へと特別な自己への転の関係にあるのである。「華」が「葉」と不可思議な転の関係にある。『観無量寿経』はこの不可思議な転を次のように比喻している。

「もろもろの妙華有り、閻浮檀金の色をなし、旋火輪の如く、葉の間に婉転す (さまざまの妙なる花は、ジャンプー河産の黄金の色をおび、回る火の輪ように、美しく葉の間で回っている)」¹⁰²⁾

「回る火の輪ように」とは、「現在する」の火である Seyn が Werden 的であり、自己関係的であることを表している。「葉の間に婉転す」という比喻表現は、葉と葉の間で花がくるくる回っているというように捉えるべきではない (それでは意味をなさない)。「葉の間」とは、Werden 内部でありながら、すでに、外部となっている (Seyn) という奥義的な有り様を語っているのである。したがって、葉間に回っているということは、その奥義的な有り様においての Seyn と Werden との関係性を明かしているのである。つまり、葉間に婉

転するとは、Werden が Werden へと関係していることを比喻する見事な表現なのである。Seyn の有限性 (ハイデガーも Seyn の最内奥の有限性という言葉を使っている) という真に驚くべきことがこの比喻で語られようとしていることであり、実は、これ以外には他の解釈はないのである。ことがらが一義的に語られているのである。婉転の「婉」もまた特別の意味をもつ。Werden が Werden へと向かう有様は、単に美しいとかの表現では尽くせないような幽遠なものであり、詩的に表されるべきである。「葉」と「華」との間は、婉 (したがう、しとやか、美しい、遠回し、などの意味をもつ) なものである。

善導は、この箇所を次のように解釈している。

「四には葉に妙華有りて色天金に比し、相火輪に喩うるを明かす。五には迭 (タガイ) に相顕照して葉の間に婉転することを明かす」¹⁰³⁾

ここでは、「迭に相顕照して」という文言の意が問われる。一見、この言葉は、火輪のような華と華とが相互に照らしあっていると受け取ることができるであろう。最初に、まず、ことがらそのものから「華」の本性を理解し、次に善導の言葉を検討したい。

Werden は、< Sagen > werden 内において < Sagen > が後ろに退き、したがって、文法性が失われ、動詞性が立ち現れるようになることであり、その意味ではそれは幹の「枝」から生じた「葉」と比喻されるのである。ここで助動詞という文法状態から最初に立ち現れた動詞性は、非文法性をもつ動詞への傾向 (主語を述語するという機能をもつ) をもち、このようにして現れた動詞が Seyn である (動詞は動詞となっている)。Seyn は動詞的な動詞なのである。動詞的な動詞であることは、この動詞が現在と一体的になっているということの意味する。このような有り方が火輪という比喻によって表されているのである。Seyn、すなわち、動詞的な動詞性を

もつような文法状態は、*現在的に*現在しているものであり、このような*動詞性*と*現在時制*との関係が「相顕照する」ということでなければならない。Seynが複数あって、相互に照らしあっているということではなく、Seynそのものにおける*動詞性*と*現在時制*との相互関係が「迭に相顕照して」ということの真意と見るべきである。「迭いに」という語は、互いに後になり先になるという意味とされる。並列的な二つのものの間という意味とは異なるので、「華」と「華」が並列的に相互に照らしあうということの意味しているのではないと考えられる。一つの華が明るくなり、他のものが暗くなり、他のものが明るくなり、こちらが暗くなる、というようないわば横の相互関係ではなく、縦の相互関係を意味しているのではないであろうか。そのような縦の関係は、動詞と現在との相互関係を表していると言えないであろうか。両者は単に並列的な相互関係ではなく、縦の関係に基づく相互の関係である。

「葉」と「華」が、それぞれ *Werden* と Seyn の比喩であるので、「果」は、それらの帰結（結実）を意味する <Seiendes ist (有るものが有る)>、すなわち、*動詞*の言象領域（いわゆる「世界」）ということになる。我々が生きている世界、それは、「有るものが有る」という文法状態なのである。もちろん、*動詞*の言象界は、文法性が失われているので、文法状態としての文法状態ではないが、そこで主語-述語関係が成立している場所としてそれも文法状態の一つの変様態なのである（*動詞*の言象と言わずに*動詞*の言象と表すのもこの理由による）。

『観無量寿經』には、「諸果を湧生することは、帝釈の瓶のごとし。大光明有り、化して、幢幡と無量の宝蓋となる。この宝蓋の中に、三千大千世界の一切の仏事を映現し、十方の仏国も、また中において現わる」¹⁰⁴⁾と記されている。

*動詞*の言象領域は、今上で説明したように、*動詞*（斜体ではない）の領域（文法領域ではなく論理的領域）であり、文法性がいわば隠されて見えなくなっている事態である。ところが、「果」は宝樹の果実であるので、『観無量寿經』は、その関係を「映現」という言い方で表している。「宝蓋（宝石の天蓋）」が*動詞*の領域とすれば、果実の光明は、Seynから「湧生した」*Sein*、すなわち、*動詞*の言象である。あらゆる可能な「有るもの（が有る）」が Seyn から湧き出てくることが「帝釈の瓶」と比喩される。光明は「化して」宝蓋となり、そこに「世界の仏事」が「映現」するのである。主語-述語関係という文法性（斜体ではない）は、文法性を映している。<Seiendes ist>には主語-述語関係が映っているのである。我々人間が行為し、存在している「世界」は、文法の中に成立しているけれども、文法は、「世界」の中では単に言語形式とされる。「有るものが有る」もまた、主語-述語関係において成立している。ところが、この形式的な主語-述語関係が文法としての主語-述語関係であるとき、それは「宝蓋」に仏事が「映ずる」ということになるのである。このように、「宝蓋」は、「世界」とは何であるかということを表している。

「宝蓋」という比喩が「果」という比喩とどのような関係にあるのかを理解するために解決すべき問題がある。

それは、『観無量寿經』の原文で、「湧生諸果 如帝釈瓶」の箇所解釈に関する問題である。一つは、「果」が何から湧き生じたのかという問いであり、もう一つは、「帝釈の瓶の如し」という文言を、果実の形とするか、それとも、果実が湧き出る状態と見るかという問いである。

第一の問い、すなわち、果実が何から生じたのかという問いには二つの答えが可能である。一つは、「宝樹」そのものから同時にというものであり、もう一つは、直前に描かれて

いた「華」からというものである。一般的には花の中に果実ができると見なされるが、『観無量寿経』にはその点に関し明確な記述がない。

善導は、ここの箇所を「宝の菓生ずる時、自然に湧出するを明す」¹⁰⁵⁾と釈している。ここで「自然」という言葉が何を言わんとしているかが問題になる。この「自然」について、証空は、その『自筆鈔』において、「自然湧出とは、根茎等と同時に在る故に自然と言う。これ弥陀の功德なり。自然即これ弥陀国という意なり」¹⁰⁶⁾と解している。

こうした解明には「果」がどこから湧き出てきたかについての明確な答えが欠けていることが理解される(善導は果を菓と表しているが後者が華から生じたということを意味しているとは言えないであろう)。以前に、華実に関し、善導は「華実開く時内より出ぜざることを明かす」と釈しているから果は華から生じていると言っているのだと早急に結論付けるべきではない。証空は「華の上に自然に菓有り」として果が花の上に有ることを述べている。

すでに、何度も示したように、善導が沈黙している箇所にことさら注目すべきである。善導は明らかに、果がどこから湧き出てきたのかに関して沈黙しているのである。この沈黙が意味することは、それが善導には知られていないことであるということである。自分には未知なことを善導は、けっして言及しないのである。しかし、彼はその未知なる「果」の出所に関して「自然」という言葉で深淵的に暗示するのである。

「果」がそこから湧き出てくるそのところから「自然」に「果」が生じているのでなければならない。証空は、自然ということが根茎と「同時」であることを意味すると考えたのであるが、「自然」が「果」の「どこから」と深い関係にあることを理解していない。

「果」、すなわち、動詞の言象は、Seynから

生じたのでなければならない(Es gibt Sein)。すなわち、「果」は「華」から湧き生じたのである。しかし、SeynとSeinとの関係は微妙であり、善導が認識できないことがらなのである。ところが、その関係はまさに「自然に」という言葉が表している。

Seynは、<transitiv>の言象としてのWerdenにおいて、文法性が退き、無くなり、動詞性、すなわち、論理性へと推移している言象の部分である。ゆえに、基本的にはSeynはWerden内の言象といえる。ところが、いったんSeynがWerden内で成立すると、文法性が「無」となるので、代わって現れたSeynが「有る(Sein)」という原動詞を「(源から)湧き生じさせる」ことになる。果実が、「(水が)湧く」ように生ずるという奇妙で異様な表現の真意がここから無理なく理解されるのである。この場合、Seynそのものも「無」になるといえよう。なぜなら、Seynは基本的にはWerden内の言象だからである。ハイデガーが捉えようとしたSeynとはそのようなものなのである。そこには<Es gibt Sein>ということが認められることになる。文法性から非文法性への推移は、Werden内に認められ、それが「葉」と「華」との関係である。そのような関係の中から、「自然に」SeinがGabe(贈り物、すなわち、果実)として授けられるのである。非文法性は自然に進展して<Seiendes ist>となるのである。このようになっていることが「宝蓋」である。果実としてのSeinは現在であり、これが「光明」である。「光明」としてのSeinは現在形に「化して」、istとなるのである。<Seiendes ist(有るものが有る)>、これが「世界」である。こうして、世界は「有るもの」の全体という観念が出来上がるのである。善導はこのようなことを認識していない。ゆえに、彼は果実がどこから湧き出てきたかについては言及しないのである。しかし、彼は、この湧き出ることが「自然」であることを認識していたのである。湧き出ることの奥に言

象学的文法が底辺になっていることからすれば、証空が非「時」的という意味の「同時」と述べたことは妥当する。証空は「自然」とは弥陀の功德であると解したが、これもまた、*時制*連関という意味からも妥当である。しかし、問題の核心を証空は正しく認識していないのである。善導はただ、沈黙するという仕方ですべての核心を深淵的に指示している。証空も善導の意を知ってか知らずか、「果」が「華」の上に同時に有るということの真意に関し何も述べていない。

次に、第二の問い、すなわち、「帝釈の瓶の如し」という文言が、果実の形状を形容しているのか、それとも、果実が「華」から湧き出る様を形容しているのかという問題について考察する。

『観無量寿經』には次のように表されている。「湧生諸果 如帝釈瓶」。これは、「諸果を湧生すること帝釈の瓶の如し」と読むことができる。あるいは、「湧生の諸果は帝釈の瓶の如し」とも読める。前者からは、果実が湧き出てくる様子が帝釈の瓶のようだという解釈がされる。これに対して、後者は、果実の形が瓶の形であるということを意味する。善導は、後者の意味ととったように思われる。というのも、彼は次のように注釈しているからである。「二には喩を借りて以て菓の相を標するを明かす」¹⁰⁷⁾。証空は、この善導の注釈を「この菓の形相、帝釈の瓶に似たりというなり」¹⁰⁸⁾として、果実の形が瓶に似ているという意味だと見なしている。『観無量寿經』の英訳では、次のようになっている。

<From these blossoms appear various fruits as if from Sakra's vase,>¹⁰⁹⁾

明かに、この英訳では、前者の意味と受け取られている。

さて、では、文言にこだわらず、ことがらそのものに即して理解するとすれば、ここの箇所ではどのようなことが語り出されようとしているのであろうか。

「帝釈の瓶」とは、帝釈天の所有する宝瓶であり、求めに応じていかなるものも湧き出てくる瓶のこととされる。可能的に有るものすべてがそこから湧き出てくるとは、<Seiendes ist>を成立させているような言象と考えられる。そのようなある種の源は、すでに述べたように、Seynである。そして、Seynの比喩が「華」であったのである。ゆえに、「華」から果実が湧き出てくる有様は、SeynがSeinへと推移していることを表していることになる。Werdenにおいて文法性から非文法性へ、すなわち、論理的領域への推移が起きている、*動詞*の言象の源が発源する。そこから動詞としてのSeinが起きるのである。SeynからSeinへの移行は、*述語性*（主語を述語付けるという性格）を持つようになるという傾向性に傾くことである（Werden内部の推移として現れるSeynは、本来的には*述語性*へと傾くのではなく、今はもう「無」となった文法性への郷愁に支配されている。Seynは本来的にノスタルジックである）。すなわち、SeynからSeinへの移行とは、*動詞*の文法状態が<Seiendes ist>へと進んでいくことなのである（Seynは*seiend*というように*現在分詞*化する）。瓶の中から、現れてくるものは<Seiendes ist>ということである。瓶の中の暗がりにはSeynである。すると瓶の形とは、何を意味するのだろうか。SeynとSeinとのその関係の全体の規定性が瓶の形ということになる（*現在分詞*化の比喩的形が「瓶」である）。善導は、果実そのものの形が瓶の形であると見たことは疑いない。それでは、彼は誤ったのであろうか。しかし、上で示されたように、湧き出てくるその有様が瓶からなんでも好きなものが出てくるといふようなことでもない。瓶の形で示されていることの核心的なことは、Seynから*述語性*へと進展するという*現在分詞*化の有様なのである。Es gibt Seinの全体そのものが瓶で表されているのである。SeynからSeinへの進行

の有様が「帝釈の瓶」のようだとされているとするなら、果実の相を瓶のようだと解する善導の言葉には深淵が潜んでいることになる。〈Seiendes ist〉の真相は、SeynからSeiendesという現在分詞へと移る（現在分詞化してSeiendesとなることでSeinはistという述語形をとる。こうして、Seinは「有るもの」の「有」とされる）こととして、SeynからSeinへの移行なのであるから、果実の真相を瓶で標するのである。一見すると、善導は誤った理解をしているように思える。しかし、ことさらに即して深く考えてみると、彼の見方には深淵性が認められるのである。

次に、「大光明あり、化して、幢幡と無量の宝蓋となる。この宝蓋の中に、三千大千世界の一切の仏事を映現し、十方の仏国も、また、中において現る」について考察する。

「果」という比喩が意味することは、Seinである。Werdenは、〈Sagen〉werdenという文法状態が後退することで、文法性を失い、論理性へと、すなわち、論理的領域へと推移している文法状態、〈transitiv〉の言象である。このWerdenは、厳密にはWerden (Werden) であり、文法状態の中に動詞への、すなわち、文法的ではなくなるという相転移が起きている。文法状態の中に起きているこの動詞へと傾く傾向が、ハイデガーが見ているSeynである。ゆえに、Seynは文法論的にはWerden (Werden) のカッコされているWerdenのことなのである。そして、このようなSeynが述語性を持つようになるとそこにSeinという動詞が現れるようなる。Seynは現在分詞化するのである。したがって、Seinはもう〈Seiendes ist〉となっているのである。Werdenは、「時」的な時制が後退することで言象するのであるから、そこでは、時制という文法性も後退し、代わって動詞の現在形が言象する¹¹⁰⁾。それゆえ、Seinは現在形である。動詞の現在形という意味での「現在」が「(その果に) 大光明あり」で

ある。「大光明」とは、「果」によって比喩されているSeinが現在性をもち、現在するものの現在性を与えているということなのである。現在性の光の中に「有るもの」が現在するのである。Seinはすでにistに化しているのであり、これが「幢幡無量宝蓋」である。現在性の「大光明」は、「化して」、istと「なる」のである。〈Seiendes ist〉がある意味で世界の全体である。したがって、善導は、「宝蓋円明にして、内に三千の界を現ずるに、依正の二嚴種々の相現ずるを明かす」¹¹¹⁾と釈しているのである。明らかに、善導は、『観無量寿経』に言われているように、宝蓋に三千大千世界の仏事の一切が映ずるという箇所を三千の世界が現れると解釈しているのである。

「世界」とは、言象学的文法論的には動詞の言象領域のことである。〈transitiv〉の言象において、他動詞(transitives Verb) への推移が起これば、現在分詞は、その他動詞の目的語となり、人称代名詞は、そこへと志向する（その他動詞の言象を言象として語ろうとすることが「志向すること」である）。こうして、人称代名詞は一般に、身体的に動詞の言象の中で「有る」するのである。人称代名詞とは、世界内存在、すなわち、我々人間存在のことであるから、総じて、人間は世界の中で単に「有る」のではなく、身体的に「(なにかを) する」のである（「なにかをする」とは、人称代名詞が他動詞の目的語へと志向すること、その連関を文法的に「言う」ことをしようとすることである）。「三千の界」とはこのような構造を持つ動詞の言象領域を意味するのである。この構造の本質は「有るもの」が有る」つまり、〈Saiendes ist〉ということなのである。こうして、Seinはistに化し、このistが世界をそこに現すことになる。なぜなら、今説明されたように、世界は「有るものが有る」ということに基づくからである。ここで「三千大千世界」、つまり、世界現象が『観無量寿経』の中に示されたのは、偶然

ではない。「宝樹」が文法的時制樹であるがゆえに、必然的に果実は世界現象と関係するのである。なぜ、果実に光明があり、それが宝蓋となってそこに世界が現れるのかということを表象的にいくら考えても理解することはできないが、「宝樹」という比喩が文法的時制樹である限り、必然的に果実と世界現象とが結びつくのである。善導は、Sein と ist の関係を認識していたのではないが、それを深淵的に開示しているのである。事態は文法的時制樹なのであるから、そこへと深淵に通ずることができるのである。深淵は根拠のない空しい穴ではなく、深い流れを底に秘めているのでなければならない。善導の深淵を深淵たらしめているものが文法的時制樹なのである。文法的時制樹の体系の必然性によって、三角形の概念から内角の和が二直角であると証明されるように、厳密な論証によって果実が世界現象と結びつくことが帰結するのである。しかし、文法的時制樹は、論理の領域のことではないので、論理的な概念での論証はできない。比喩で表す以外にはないのである。果実に光明が出て、それが蓋となり、そこに世界が現れるなどということは、正常な精神がまともに受け取れないことである。ほとんど荒唐無稽な愚かしい妄想と見なされても仕方ない。しかし、そのようにしか受け取れない人は、ある意味で狭い思考の持ち主である。善導の言葉に深淵が潜むと見た本当に卓越した知性の者たちが居たのである。法然がそのような人間の一人である。彼は善導の解釈の中にある重大な内容が潜んでいることを見抜いたのである。

§ 6 宝池 観

前節で明らかになったように、「宝樹」が意味することからは、文法的時制樹である。すなわち、それは、<Sagte> から必然的に導びかれる言象学的文法事項の体系性としての文法的時制樹を比喩している。具体的には、

<Sagte>, <Sagen> würde, <Sagen> werden, Werden, Werden (Werden) のカッコされた Werden である Seyn, Sein・<Seiendes ist>, 名詞の言象という一連の八個 (Sein と <Seiendes ist> とを分けるならば) の文法的な体系の構成部分が、それぞれ、宝樹の根(地)、幹、枝、葉、華、果実と宝蓋、樹上の宮殿という比喩で表されている。このうち、最後の「樹上の宮殿」(名詞の言象界＝自然現象)は、もはや、樹木には属さない。しかし、文法論的には、それも文法的時制樹の体系に含まれるのである(体系外のこととして体系に含まれる)。

「宝樹」の「根」は「地」に根付いていて両者は同じ文法状態であり、「葉」・「華」・「果」を中心に説く『観無量寿経』には詳しく説かれていない。ゆえに、『観無量寿経』の宝樹観の最後には、次のようなことが語られているのである。「この樹を見おわらば、また、まさに次第して、一々にこれを観ずべし。樹の茎(ミキ)・枝・葉・華・果を観見して皆分明ならしめよ」¹¹²⁾と。ここには、文法的時制樹の構造そのものが明示されていて、その一致には驚かされる。単に「観」ずるのではなく、「観見して」とあるのは、文法論的に個々の部分を詳細に見るべきであるという意味なのである。

『観無量寿経』では意図的に「根」の描写が省かれているが、善導は、これに対して、「先ず樹根を観じ」¹¹³⁾として、『観無量寿経』には書かれていない「根」に言及している。「根」と「地」は同一の文法状態、すなわち、時制であり、この「宝池観」の課題になるのである。

「地」としての<Sagte>, すなわち、時制は、単に、時制連関のための根拠という意味で、「宝樹」の「根」であるだけではなく、本質的に「時」の根底になっている。「地」のこのような「時」の根底としての時制性は、「樹」ではなく「池」として比喩されるのである。「池」には水があるが、それは流れることなく、留

まっている。時制は、「虚言」的な過去として、同様に「時」のような流れる面をもたないのである。時制にふさわしい比喻は、水を湛えた「池」であり、むしろ、「池の水」ということになる。池と水とはここでは相互にその本質を照らしあっているのである。時制そのものは、「時」的な面をまだ持っていない。その意味では、それは、「池の水」として、流れていない。しかし、それは「水」、それも「(地に出来た)池の」水である。そここのところが、時制を表すのである。

このような意味では、「池の水」で表されることがらは、本来的には、時制であり、<Sagte>である。そこから七つの流れが「宝樹」の体系となって流出してくると考えられる。しかし、時制から起きてくる時制連関は、本来的には文法的な連関であり、「時」的に流れ出て体系的となったのではなく(大河のようになったのではない)、無「時」的である(茎・枝・葉等は、「自然」に、すなわち、「同時」に生じている)。<Sagte>以降の七つの時制連関体系の構成要素は、すでに「時」的な(<前・「時」>的も含む)ないしは「時間」的な面をもつが、文法的連関としては、すなわち、各構成要素が導かれて来た状態は、「時」的に流れ出てきたのではなく、どこまでも文法的に導かれたのであり、したがって、無「時」的なのである。無「時」的な文法的な時制連関の中に「時」的な面が起くるのである。『観無量寿経』に「極楽国土に 八の池水あり」¹¹⁴⁾と語られていることは、このような意味である。そこでは八つの池が有るとは語られていず、八つの「池の水」があると語られている。この微妙な語り方の言わんとしていることは、「池の水」が時制であること、そして、時制連関は「時」的な面をもちながら、文法的には個々の体系構成部分は非「時」的に導かれたものであることを示しているのである。「時」的な、あるいは、「時間」的なことの奥には無「時」的な文法的時制連関ということが潜ん

でいるのであり、このようなことわりが「池の水」によって表されるのである。「時」的なものが非「時」的な文法的時制連関であるというこのような間連は、もはや、「宝樹」の譬では表しきれないことになる。宝池観は、このような連関を明かしているのである。善導は、「これ宝樹精なりと雖も、若し池水なければ、亦未だ好と名けざるを明す」¹¹⁵⁾と述べて、「池水」が「宝樹」と深い関係にあることを深淵的に示している。「宝樹」が文法的時制樹として精妙を尽くしているとしても、時制連関として、「時」的なものと無「時」的なものとの関係性を明かさぬ限りは、「好し」とは言えないのである。

証空は、問いの形式で、極楽世界が「宝樹」で満ちているならば、どうして空地がまだ残っていて、そこに「宝池」が備わるのかということの問題にしている¹¹⁶⁾。この問いは、文法的時制樹の他になぜまだ依報を飾るのかという問いと同じ意味である。時制連関が「時」的な面をもつことが「宝樹観」では完全に表現尽くされていないがゆえに、「宝池」の比喻が必要なのである。ゆえに、「宝池観」の核心は、「宝樹」と「宝池」との親密な関係を表すことにあるのである。「池」の支流と「樹」との関わり合いが説かれなければならない。

<Sagte>は、接続法第2式として「以前」を「言う」ところの不定詞の変化形である。不定詞が希求した間接性を「言う」ことは、虚言にとって好ましい「虚言」であり、それは、「以前(Vor)」というようなことを「虚言」するのである。これが時制(Tempus)である。このような言象である「虚言」的な「以前」、すなわち、「虚言」的な過去は、不定詞との関係として文法状態にあり、「時」的な性格をまだもたず、したがって、時制という文法事項である。時制は、しかし、すでに不定詞を後ろにして「前」に出てきているので、虚言的な面が無くなっていて、したがって、真理の兆しをもっている。このことは、時制から

「時」的な面が現れ得る可能性がすでにあるということである。この可能性が可能化されると、「虚言」的な過去性が後ろに下がって、真理的な性格を得た過去と、その後ろに下がった過去へと向かう動向、すなわち、未来性が起きてくる。こうして、＜Sagte＞のなかから、未来の兆しをもつ＜Sagen＞würdeが言象するのである。＜Sagen＞würdeは、まだ真に「時」的な時制ではなく、＜前・「時」＞的な時制という文法状態である。それは、まだ接続法の外に出て行ったのではなく、接続法内に留まっている。このように、一般に、何らかの意味で未来が登場すると時制性が「時」的となるのである（本来、無「時」的な時制という文法性に「時」的というようなことが起こる）。「時」的なものは真理とともにあり、「虚言」から脱しようとしている。未来は、その「虚言」にいわば再び帰ろうとする動向なのである（未来は過去と結ばれようとする）。未来はどうして未来になったのか、その理由がわからない。未来にとっては過去に起きたその理由は、未来には未来に明かされようとしているのである。このようなことは、「時」的なところではまったく闇になっている。このようなことは、ただ、文法的にしか明かされないのである。「時」的なことは、無「時」的な、文法的なことがらとして明かされる。およそ、このような「時」的なものの解明は、無「時」的になされるのである。八個の「池の水」は、こうした無「時」的な解明がされているということの意味する。

次に、「一々の池水は七宝の所成にして、その宝は柔軟なり。如意珠王より生じ、分かれて十四支となる」¹¹⁷⁾と『観無量寿經』に記されていることについて解明する。

最初に「池の水」が「如意珠王」より生じたものであるという文言はどのような言象的な意味があるのだろうか¹¹⁸⁾。

「池の水」とは、上で解明されたように、「虚言」的な過去、つまり、＜Sagte＞から無

「時」的な時制連関が導かれていることを表している。文法的時制樹と異なるのは、時制連関が「時」的な面をもつということである。「宝池」は、時制連関が「時」的な面をもつということに関する比喩なのであり、単に、時制連関が無「時」的な文法の体系になっていることを表しているのではない。すでに、示されていたように、「地」としての＜Sagte＞は地下構造をもっていた。「地下」とは、希求法を意味する。不定詞＜Sagen＞内部に不定詞の「前（以前）」が仮定法されるのが希ましいとする原理があり、これによって、「前」が希求される。この希求は、文法的に希求法である。「前」は「以前」が「言われる」ことであり、これが＜Sagte＞である。このような「以前」は「時」的な意味をもたず、「虚言」的であり、charmingしている（七宝の所成）。「意の如く」＜Sagte＞は言象したので、「如意珠王より生じ」と言われているのである。不定詞の希求のままに、不定詞の意の如く、＜Sagte＞はcharmingに言象した。まるで心を溶かすような魅力的な宝から「池の水」はできているのである。「池の水」そのものが「如意」から生じたということは、すでに、そこに、「本-願」が顕れていると見ることができる。しかし、ここでは、まだ、真に「時」的な面が無くなったのではなく、したがって、比喩的にしかことがらが表されないのである。希求法は、まだ、その姿を現すことはなく、「如意珠王」として比喩されるのである。不定詞の希求であることはまだ明かされないもので、ただ、「意の如く」という言い方でしか希求法を示すことができない。希求法のある一面が「池の水」の出所としての「如意珠王」で表されるのである。この関係は「地」と「地下」との関係と対応している。本来、希求法であるものが、「地」との関係においてその一面が「地下」として表されるのである。

このような意味の＜Sagte＞が後退することで、時制連関の系列が成立する。この「後

退」することで導かれる諸形態は、「時」的に流出したのではなく、無「時」的な流出であり、文法上の派生である。過去に関するこの文法的な無「時」的導出派生が「時」的な過去(と未来)をもたらすのである。ゆえに、時性連関のその過去に関して文法的に導出された諸形態は、本質的に「流れない」「池の水」ということになる。その「水」はそれぞれの「功德」をもった無「時」的な過去なのであり、<Sagte>の無「時」的な文法的派生形態なのである。八つの「功德」をもつ「池水」とは、無「時」的な過去の導出形態なのである。

八つの池から十四の支流が流れるとは、流れない「池の水」が流れるということを表わしている。八つの時制と時制連関の内、本来的に「流れない」ものは<Sagte>であり、その他の七つの時制連関は、文法的な時制からの系列であるから、流れない「池の水」、すなわち、無「時」的なものではあるが、また、「時」的な面をもつ、すなわち、「流れる」。「流れる」とは過去が「虚言」性を失って、真理性をもつようになり、「時」的な過去性を得ること、それとともに「未来」が言象しているということである。過去から未来へと「時」が流れるようになるのである。しかし、「流れる」ことになっているのは、時制連関のある特定の文法状態であるという意味なのである。「時」が流れるようになると、この文法状態が見えなくなるのである。未来ということが言象するのは、過去の方にそのいわば原因があるのである。また、過去が「時」的となるのは、未来の故である。「虚言」的な過去としての<Sagte>にはすでに「虚言」に反対するような傾向が兆していて、この傾向に従って、「虚言」的な過去から去って、それを後退させるような動向が起こる。このようにして、時制的な意味の過去の奥から真実の(真理性を帯びた)「時」的な過去がもたらされ、この「時」的な過去によって忘却された時制的な過去を想起するような道が可能になるのである。

このような道が最初に言象した未来である。時制的な過去の奥深くから、すなわち、文法的な時制的なものの奥底から(七つの「池の水」から)、過去から未来への「時」の流れが起きている。それは「池の水」から支流が分かれていることとして比喻されるのである。

<Sagte>から<Sagen> würdeへの推移の本質は、「前」が仮定法されることによって、不定詞が「後」に退き、虚-言に対する反対方向への動向(真理への兆し)が起きて、不定詞に対して抵抗のようなことが生ずることにある。したがって、この抵抗自身は、元を辿れば、間接伝達から由来するということになる。ゆえに、この抵抗性もまた不定詞との関係にあり、文法的である。接続法未来形をとる<Sagen> würdeそのものは、このように、文法的な仕方と言象している(「時」的に起きているのではない)のであるから、八つの「池水」の一つである。しかし、<Sagen> würdeは、すでにある未来性を持つようになっているので、<前・時>的でもある。このようなあり方が支流をもつということである。同様に、<Sagen> werdenも、さらに抵抗性が高まることで言象するのであるから、不定詞との関係によって成り立つ文法事項であるが、「時」的な未来をもつために、「時」的なあり方を取るようになる。すなわち、それも支流をもつのである。以下同様に、七つの文法事項は、本質的に不定詞に対する抵抗性の程度による段階であり、「時」による派生ではなく、文法上の派生であるから、やはり支流をもつのである。

しかし、名詞の言象も「支流をもつ」と言えるのであろうか。

たしかに、名詞の言象は「宝樹」に掛かる「(妙なる)真珠の網」と比喻されるのであるから、形式的には文法的時制樹の外にあり、したがって、「池水」外のことと見なされ得る。名詞の言象には一般に「時」が無くなってい

ると考えられる。なぜなら、動詞の言象の外に出て行った名詞の言象には「動詞の時制的なもの」がまったく失われているからである。名詞の言象の中に動詞的なものが取り戻される場合、そこに、いわゆる述語概念が僅かに顕れるので、名詞の言象の中にいわゆる生命現象が現れる（動かされるものの世界に自らを動かすものが現れる）。ゆえに、一般に、名詞の言象には「時」が失われている。「時」は失われているけれども、「時間」がその代わりになるのである。「時間」は、したがって、「時」が失われたことを表現するものである。そのような「時間」は、「動かされるもの」の失われた「時」を表現する「数」であり、本質的に運動するもので計られるものになっていなければならない。アリストテレスの「時間」の定義がこれに当たるのである。「有る」という動詞にとって可能態としての可能態の状態にあることが名詞の言象であり、これが自然現象の本質である運動の定義になるとアリストテレスは示したのである。この運動の定義に潜在的に含まれる動詞の言象が名詞の言象に現れるようになると、述語可能化がおこり、したがって、命題が成立することになり、エピステーメ（学知）として生命が捉えられることになる。アリストテレスが生命を捉える眼差しはこのような基底に向けられているのであり、凡百の生命論をはるかに超えてそびえ立っている。

このように考えるならば、名詞の言象もまた「支流をもつ」と言うことができる。それは、「時」の流れを失ったのではあるが、代わりに「時間」がそのことを表現するのである。「時間」は「時」を取り戻す可能性にあるとも言える。その可能性は、上述のように、生命現象として現実化するのである（生命は、失われた「時」を「時間」から取り戻したということである、非「世界」(物質界)から「世界」(動詞の言象界)を得たということであり、環境世界<「環境」が物質界、「世

界」がそこから動詞性を回復したことを意味する>をもってそこに住まうことになる)。

「支流」とは、基本的には、未来が可能になっていることであり、未来は、本来的に「池水」へと戻ろうとしていることである。「池水」から流れ出ていく支流のその流れは、実は「池水」に帰ってくる方向の流れなのである。流れの向きは異なるように見えるけれども、実は同一の流れである。しかし、このようなことを比喩的に表そうとすれば、二つの流れとして表す以外にはない。こうして、一つ一つの「池水」から二つの支流の流れが比喩される。<Sagte>以外の七つの池には二つの支流が備わっていることになり、全部で十四になるのである。以上のように、八つの「池の水」の比喩が表そうとしている文法的言象から十四の「支流」の比喩が必然的に導かれる。

善導は、「支流」について十四という数の意味について触れていない。しかし、この「支流」の流れ方について、次のように注を施している。

「池異溜（支流）を分つて旋還（めぐり帰ってくる）して乱ること無きを明かす」¹¹⁹⁾。

すなわち、「支流」は「めぐり帰ってくる」という流れ方をされていて、そのあり方が「乱れることがない」と言われているのである。少なくとも、善導は、「支流」の流れが池から出て還ってくるというあり方をしていることを認識していることは明らかである。しかし、なぜ十四という数なのかは明らかにされていない。

「支流」は、一つの池から出て行って、帰ってくるのではない。支流の流れは本来、未来を意味するのである。未来は「池」に帰ってくる方向の流れである。この流れは、「池」から出ていくということと一つなのである。一つの流れが池から出て、そして、帰ってくるということではなく、「池」に帰ってくる流れがそのまま「池」から出ていくということな

のである(未来が過去を引っ張る)。したがって、上で述べたように、各々の池から「支流」は二つとして比喻されるのである。時制とそこから文法的に派生する時制連関とは、無「時」的な文法上の連関であるが、時制から派生する時制連関は、「時」的なあり方をもち、これが「支流」として比喻される。時制そのものは、「虚言」的な過去として「時」的な面をまだもたないの、「支流」はないが、残りの七つの時制連関の文法状態には必ず、「支流」が備わっているのであり、「時」的な過去の面と「時」的な未来の面が二つの異なる「支流」として比喻される。上記のように、七つの池から二つの支流が分れるので、その数は全部で十四になるのである。なお、Werdenにおいては、現在が過去と未来を分断させ退かせるようになるが、「時」的に派生したのではない Werdenから「時」的な意味の過去と未来が流れることには変わらない。善導は、時制と時制連関について認識していないので、八という「池水」の数から十四という「支流」の数を導くことができないのである。ところが、『観無量寿経』は、明確に十四の「支流」を説いているのであり、この数はいい加減に導入されたのではない。ある根拠からその数が導かれたのである。

八つの池は、「時」的な面と関係する限りでの文法的に無「時」的な時制と時制連関であるのであるから、それらは時制的な意味の過去に属していることが明らかになる。文法的に時制的な意味での過去は、「時」的な過去ではなく、不定詞が奥へと後退していくという純粋に文法的なこと(不定詞との関係が文法であるから)であり、この後退は「時」的に次々に起きていることではない。なるほど、体系は次々に導出されるのではあるが、この「次々」とは「時」的な面はまったくないところの「次々」なのである。不定詞が後退するのは、すでに述べたように、「前」が仮定法されて言象したからである。この「前」は、

間接性の光であるので、無「時」的に「次々」と派生する八つの池は、その光を映すものとしての「七宝」から出来ているのである。善導は池の岸が七つの宝から出来ていると解しているが、『観無量寿経』には、「一々の池水、七宝の所成なり」と記されているにはそれなりの理由があるのである。比喻されることがらの本質から、八つの池そのものが七つの宝から成ると説かれているのである。「七宝」は、間接性の光をどの程度表しているかといういわば度数によって区別されていることを意味する。「虚言」的な過去は、すでに虚-言の「前」に現れたということであり、「前」の光であるが、虚-言が後退することでもあるので、その「前」の光そのものも後ろへと下がっていく傾向性をもつ。こうして、「前」の光を明暗に映す七つの宝石が可能になるのである。ゆえに、七つの宝石の本体は、文法的な時制的意味の過去の諸段階である。「池の水」とはこの時制的な意味での過去のことであり、その過去がただちに「時」的な過去として流れる可能性をもつがゆえに、「柔軟」と表されるのである。八つの池の水は、七つの宝から出来ていて(<Sagte>は七つの宝の統一的源である)、それらの宝は柔軟なものである。「柔軟」な七つの宝が意味することは、言象学的文法論的に解明されるべきである。もし、事実、極楽浄土に、触ると柔らかい宝石のようなものがあり、これが池を成立させているとするならば、まことに、奇異なことになるであろう。ことがらが比喻で語られているということを堅持するなら、「柔軟」な宝もまた、それが何を比喻しているかを明かさなければならぬ。中途半端な比喻の解明は許されないのである。

さて、『観無量寿経』は、十四の「支流」の様子をかなり詳しく説いている¹²⁰⁾。「支流」という比喻で表されていることがらは、上述のように、無「時」的な時制連関の「時」的な面である。本来、文法状態にある時制連関

が未来性をもつことによって、「時」的なあり方を呈するようになるのであり、この関係性が「洩水」と「支流」の関係である。ここから、『観無量寿經』に示されている「支流」の比喩的な規定がすべて導かれるのでなければならぬ。以下に、順序を考慮しないでそのような導出を試みたい。

最初に、「支流」の流れの中に、六十億の七宝の蓮華があり、その蓮華に摩尼の水が流れそそぐという場面を導き出してみたい。

「支流」の流れとは、我々の通常の表象では「時」の流れと見なされ得る。その「時」の流れの中に蓮華があるということは、一般に、意識現象のあり方を表わしていると解せられる。しかし、「支流」の比喩は、単に「時」の流れを表わすのではなく、文法的に無「時」的な時制連関における「時」的な面を表わすのであるから、そのような「時」的なあり方の中に必然的に言象するものがここでは示されているのである。そのようなものとは、<Sagen> könnenということになるのである。「摩尼の水」とは、すでに述べたように、<Sagte>が希求法から由来するということを比喩している。<Sagen> könnenは、選択本-願の中にあるのである。<Sagen> könnenは、一種の認識することであり、時制連関をそのようなものとして「言う」ことができるとして、その「時」的な様相の中に留まっているのである。こうして、「支流」の流れの中には必然的に「蓮華」があるのでなければならない。認識する者、ないしは、思惟する者たる人間存在は、文法的には、人称代名詞として、<Sagen> könnenという文法的な機能をもつ。人称代名詞は、「時」的なもののなかに居しているのである。

「蓮華」の比喩の意味することは、以上のように、時制連関における「時」的な様相に居している<Sagen> könnenであり、人称代名詞のその様相下での固有の機能である。<Sagen> könnenは、時制連関の諸段階の

「時」的な様相下に居るときには、そこが文法的に無「時」的な時制連関の「時」的な面、すなわち、「時」的な様相であることを「言う」ことはできない。ただ、「時」的にしかその諸段階の見ものを「言う」しかないのである。「時」的な様相下でそこでの見ものを「言う」ということは、その語り方がある意味では無数の語り方となるということである。ゆえに、「蓮華」は六十億という数になっているのである。六十億という数が意味することは、<Sagen> könnenが時制連関の「時」的な面の中に居て様々な観方（様々な解釈）をしているということを表わしているのである。

「七宝」とは、すでに示されたように、間接性の光を映すことを比喩している。<Sagen> könnenは、不定詞<Sagen>の変化形を不定詞に代わって「言う」ことを本務としているのであるから、間接性の光をいわば観るのである。その意味で、それは、「支流」の中においては、「七宝」から成る「蓮華」と比喩されるのである。

次に、「一々の蓮華は、団円正等にして（完全な円形で大きさが等しい）、十二由旬なり」を導出しよう。

<Sagen> könnenが文法的に無「時」的な時制連関の「時」的な様相の中に居る場合、すなわち、それに聴従的（ドイツ語の *gehören* は「～に属する」という意味であるが、*hören* は「聞く」という意味である。「時」的な様相に居るとは、このような意味で *ge-hörig* であることであり、これを「聴従的」と表す）である場合、可能的な「聞き方」は無数にあり、したがって、「六十億」の「蓮華」と比喩されたのであるが、そのそれぞれが本質的にはまったく同一の<Sagen> könnenでなければならない。<Sagen> könnenは、不定詞<Sagen>に代わって「言う」主体の役目であり、不定詞に似ている。不定詞が無限完全性という比喩で示されるとすれば、それに似ている形は完全な円形である。このようにして、「団円正

等にして」という比喩が導き出される。また、*<Sagen> können*は、不定詞への可能性でもあり、ある限定性をもっている。大きさは無限ではなく、有限である。「十二由旬」はこのような意味の有限性を表わすのである。ここでは、「六十億」の無数の「蓮華」がどの一つもまったく同一の完全な円形であるということが肝要な点なのである。この規定性によって、「蓮華」の比喩が*<Sagen> können*であることが否定できなくなる。

次に、「その摩尼の水は、華の間に流れ注ぎ、樹を尋ねて上下す」を導出する。

「華」とは、上で明らかにされた「蓮華」、すなわち、*<Sagen> können*を指す。「摩尼の水」の摩尼とは、時制連関が希求法を源としているということであったから、「摩尼の水」は、時制連関における「時」的な面を表わしている。時制そのものは、「虚言」的な過去として「時」的な面はまだ無いが、*<Sagen> würde*においては、「虚言」的な過去を後ろにするために、未来が兆し、したがって、そこに「時」的な面が現れてきている。そこには「支流」が流れるのである。そのような「支流」の水が、「蓮華」の間に流れているのである。すなわち、*<Sagen> können*は、広い意味で「時」の中に居る。

このようにして、「支流」の水は、時制連関における「時」的な面を表わすのであり、時制連関の各々の段階にその水が流れていることになる。八つの池の内、七つの池にはそれぞれ二つずつ（「時」的な意味の過去と「時」的な意味の未来）、計十四の「支流」が流れている。この七つの池とは、時制連関の七つの段階のことであったが、体系性の面から観るならば、時制から導出される「宝樹」として比喩されていたのである。「宝樹」の場合は、まだ、それが「時」的な面と関係する限りの時制と時制連関に関するものではなかった。それは、単に「地」から生育した「文法的時制樹」という意味をもっているにすぎなかつ

たのである。ゆえに、今や、「宝樹」によって比喩されるものが七つの池として「時」的な面との関係における文法的な無「時」的な体系として明らかにされる場合、「宝樹」を「尋ねて」、「支流」の水が「上下する」という比喩が必要になるのである。系列と秩序を成す文法的時制樹の各組立は、時制連関の各段階として水の流れと関係することが明らかにされなければならない。「樹を尋ねて上下する」とは、文法的時制樹と「蓮華」の間に流れる「支流」とのこのような関係、すなわち、総合的關係を表わしているのである。すでにここには、両者の「総合」という契機が顕れてきている。この総合性は、次の「宝楼観」によって示されるのである。

「支流」という比喩によって示されている言象は、必然的に、「宝樹」の比喩によって示されている言象と総合ないしは統合されなければならない。「樹を尋ねて上下す」と言われていることは、このような総合が今や求められなければならないということを意味するのである。

善導は、この箇所について次のように解釈している。

「宝水渠より出でて、諸の宝樹を尋ねて、上下するに礙無。故に如意水と名くるを明かす」¹²¹⁾

「支流」の水が溝（渠）からいわば飛び出て、「宝樹」を上下するというように受け取っている。このような尋常ではない光景について、証空は、次のように述べている。

「樹を尋ねて上下すること常途の水に異なる、これを指して無礙と言うなり」¹²²⁾

善導は、「如意水」が水の根源的本質であることを明かしているのではあるが、彼の解釈には、「宝樹」と「支流」の水との必然的關係についての説明が欠けている。しかし、『観無量寿經』には、明らかに、その必然的關係が示されているのである。ゆえに、善導は、この解釈に際し、この必然性に関して黙して

いるのである。それはすでに示されたように、善導には時制と時制連関が知られていなかったからである。ところが、『観無量寿經』は、その必然性を比喩的に開示している。その必然性とは、無「時」的な文法的な時制系列とそれらの「時」的な面との総合性、すなわち、統一性ということである。

時制連関の「時」的な面の諸段階に居して＜Sagen＞könnenが「聞いている」、すなわち、聴従しているということが、「支流」が「樹を尋ねて上下し」、「華の間に流れる」という比喩の真相であることが明らかになった。このような条件下で、＜Sagen＞könnenが「聞く」内容とは、時制連関の「時」的な面であるというそのような内容ではなく、「時」的であるがゆえに、ある意味で主観的観点からの時制連関の諸段階の「眺め」のようなものである。「宝樹」の各構成部分は、すでに明らかにされたように、＜Sagen＞würde(茎=幹)、＜Sagen＞werden(枝)、Werden(葉)、Seyn(華)、Sein(果)とSeiendes ist(宝蓋)である。これに、樹の根としての＜Sagte＞と名詞の言象を加えると全部で八になる。この八が「八池」の比喩で表されているのである。ところで、SeinとSeiendes istとは果と宝蓋との関係であり、両者は果実としてまとめられる。したがって、「宝樹」は、五区分から構成されていると見ることができる。こうして、＜Sagen＞könnenは「宝樹」の各部分に文法的に居て、五つの仕方ですの各部分に相当する時制連関の「時」的内容を言葉にすることができるのである。Seyn, Sein, Seiendes istの三者は、本来的にはハイデガーの哲学として語られ得る。それ以前の三者については、本来、『観無量寿經』の内容として語られるべきであるが、まだ、そこまで至らないような、「時」の中でなされる「行」的な仏教的内容になるのである。こうして、『観無量寿經』には、「その声微妙にして、苦空無常無我諸波羅蜜を演説し、また諸仏の相好を讃歎する者あり」

という文言が記されているのである。

ここで語られていることは、時制連関の「時」的な面が、そのようなことであるとして語られているのではなく、「時」的なあり方をしている＜Sagen＞könnenがそのあり方で眺めているということである。いわば＜Sagen＞könnenは、「往相」形になっているということなのである。

「その声、微妙にして」という経文の意味することは、「支流」の水の流れが「蓮華」の間を流れるときに発する音というだけではなく、その流れが「宝樹」の五つの区分を尋ねて発する音であるということではなければならない。なぜなら、ここで比喩されていることがらの実質は、上で明らかにされたように、時制連関の「時」的な面がそこに居る＜Sagen＞könnenに「聞き取られて」語りだされるということだからである。「語られる」内容は、本来、文法的な時制連関であるが、それが「時」的な様相で聞き分けられているのである。この「時」的な様相とは、時制連関そのもののいわば比喩と考えられるのである。「時」的な様相は、時制連関そのものとは異なる。その様相は、まだ様相の正体である文法性としての時制連関を知らない。「まだ・・・ない」が未来性である。根拠に至るには「まだ・・・ない」であるこのような様相性が「微妙な声」である。このような意味での「微妙な声」は、ただ、「支流」が「蓮華」の間を流れ、同時に、「宝樹」の各部分に「上下する」ことでしか起きないことは明白である。

このようにして発せられる「微妙な声」は、＜Sagen＞könnenが往相形で聞き分け語るところの時制連関の「時」的な様相であり、人間がいわば修行的に会得するような真理ということになる。このようにして「眺められる」内容を、「行」的観想とここでは名付けておく。「行」的観想は、非常に深い意味での「自力」の立場であり、これに対して、本来の文法的な時制連関をそのようなものとして

「言う」立場は、いわゆる「他力」の立場とされるのである。なぜなら、本来的な *時制* 連関は、無「時」的な文法の組織であり、これに対して、「時」的な面に居ることは一つの「遠近法」的な立場に立つことだからである。「行」とはこのような意味で、ある「遠近法」的あり方を本質としているのである。何かの目的を据えて、それに向けて「行」ずるということはその本質において「遠近法」である。「遠近法」は、本質的には循環論証ということである。ある解釈の根拠をあらかじめ設定し、それに基づいて特定の結論を導き出すことをしているからである（たとえば、悟りの境地があると設定してそれに向けて「時」の中で努力するなど）。*時制* 連関の「時」的な面にあって聞き分け語るということは、循環論証にあることなのである。

経文にある「苦空無常無我諸波羅蜜を演説し、また諸仏の相好を讃歎する者あり」とは、上のようにして、「行」的観想の内容を意味する。ここには、まだ、*時制* としての「阿弥陀仏」は出てこない。いわゆる「自力」的仏教の立場だけが示されているのであり、これはことからの本質に一致するのである。

「行」的観想は、修行的な仏教全体の本質であり、その意味では、「微妙な声」はそのようなあり方の仏教の内容全体ということになる。これが他力より劣るというように捉えられるべきではない。ここには、必然性の支配があるのであり、「行」的観想もまたそのような必然性によって妥当とされるのである。しかし、「行」的観想に対して、ある別の立場が必然的になければならない。この対立する立場、いわば、他力的な立場が次に示されるのでなければならない。この他力的な立場は、希求法に由来する *<Sage>* が比喩的に示されることによって表されるのであるから、「宝池」の段階では、それは「如意宝珠」の比喩で示されるのである。

さて、ここで前後が逆になるが、『観無量

寿経』で、「支流」の「渠」に関する経文についてその導出を試みる。その箇所原文読み下し文は、次のようなものである。

「一々の支は、七宝の色を作り、黄金をもって渠となす。渠の下、みな、雑色の金剛をもって、もって底沙となす」¹²³⁾

「支流」とは *時制* 連関における「時」的な面のことであり、何らかの意味で未来が言象している事態である。未来が言象するとは、「虚言」的な過去の「虚言」性が後退して、真理性が兆し、文法的な無「時」的な面が退いて、「時」的な過去が起こるということを意味する。未来とはこの後退した「虚言」性を取り戻そうとする動きなのである。未来は、過去が「時」的となったことで言象するのである。こうして、文法的に無「時」的な *時制* 連関における「時」の様相においては、過去から未来へという「時」の向きが決まることになる。このような意味での「支流」の流れにおいて、その流れの「渠」とは、流れを起こしているところのある過去性ということになる。「虚言」的な過去が後退して、事実的ないしは真理的に過去になっていることが未来へ向かう流れの枠づけをしているからである。このような過去の由来本質面を過去性と名付けておく。「渠」とは「時」的な様相を枠づけている過去性である。過去に何かがあって、過去から未来へと「時」が向かうのである。過去にあったそのわけが過去性であり、これが「渠」として比喩されるのである。

過去性は、「虚言」的な過去が、「時」的ではなく文法的に退いていくという「時」的な過去の過去性であるから、*<Sagte>* からの直接的言象であり、したがって、七つの宝の色からなる。なぜなら、間接性の光を映す七つの宝石を過去性は映しているからである。また、それは *<Sagte>* への道を成しているのので、「黄金」からなるのである。その「渠」の下（渠の「底の沙」に相当する）には *<Sagte>* に直接するということが潜み、それとの関係か

らは、「金剛」からなるのである。すなわち、
 <Sagte>は無漏（「時」的な面がないこと＝
 主観性がまったくないこと）であり、これが
 「金剛」を底の沙とするという意味である。
 たまたま支流の渠の底にある沙が金剛ででき
 ているのではなく、渠の下部には、<Sagte>
 が潜むが故に、金剛の比喩がされているので
 ある。「潜む」というあり方は「雑色」という
 形容詞が表している。「金剛」は、底部に潜む
 がゆえに、可能性をもち、したがって、ダイ
 アモンドとしては純粹ではなく、「雑色」なの
 である。

以上のように、「支流」に関するすべての比
 喩的规定が完全に言象学的文法論的に導出さ
 れたのであるから、今や「支流」が時制連関
 における「時」的な面の比喩であることは、
 もはや疑うことができない。これに反対する
 者は、単に反対するだけではなく、別の原理
 から完全に細部に至るまで「支流」の比喩を
 導出する必要がある。

善導は、もちろん、『観無量寿經』の底辺に
 文法的なもの、すなわち、時制と時制諸連関
 が横たわっているということを認識したのでは
 ないが、そこへ向けて深淵的な洞察をして
 いる。言いかえれば、善導の解釈には時制と
 時制連関が隠れ潜んでいる。ゆえに、善導の
 「支流」解釈は、「支流」の文法論的解明をい
 わば内包しているのである。「支流」の文法論
 的解明が明かしたように、それは、「蓮華」の
 間を流れ、同時に「宝樹」の各部分と関わり、
 このことによって、「微妙の声」を発するとい
 うところにその本質的な点が存している。善
 導の解釈は、このような本質的な点を内包し
 ているのでなければならない。

実際、善導は、このようなことを次のよう
 に表している。

「一には宝水、華の間に流注して微波相触
 るるに、妙声を出して声の中に皆妙法を説く
 を明し、二には宝水、岸に上りて樹の枝条華
 葉等々を尋ねて、或いは上り、或いは下る中

間に相触るるに、皆妙声を出して、声の中に
 皆妙法を説く。」¹²⁴⁾

ここでは「支流」の流れの水が、「蓮華」の
 間に流れるときに妙法の音が起こること、そ
 して、同じく、その水が「宝樹」の各部分に
 上り下りするときに、相互に水が触れ合っ
 て妙法の音が起こることが示されている。音そ
 のものは、水と水の触れ合う音であるが、そ
 れは、「蓮華」と「宝樹」との関わり合いにお
 いて起きたものである。ここで「水の音」は、
 文法的に無「時」的な、時制的な意味の過去
 の「時」的な面を表わすのであり、このこと
 を彼の解釈は内包しているのである。善導の
 解釈においては、「水」ないしは「支流」がそ
 もそも何を究極的に比喩しているのかが、示
 されていないのであるから、その解釈は、本
 質的に「解明」ではなく、したがって、不十
 分なものではあるが、あえて「水」が何の比
 喩なのかを明確にしないことによって、文法
 論的なものについて黙していることを際立た
 せることになる。すなわち、彼の解釈は深淵
 的に文法論的解明をしているのである。深い
 淵の奥は暗くなって見えないのではあるが、
 奥底には源泉からの流れが静かに流れている
 のである。

さて、以上のように、「支流」の比喩の全体
 は、時制連関の「時」的な面を表わしている
 ことが明らかになった。時制連関の「時」的
 ではない面、すなわち、無「時」的な、ない
 しは、非「時」的な面は、時制という文法性
 の連関であり、時制連関そのものである。そ
 れが八の池で比喩されていたのであった。し
 たがって、ここまでは総じて<Sagte>が元
 になっていたのである。しかし、<Sagte>
 は本来、<Sage-Sagte>という構造になって
 いるのであるから、<Sagte>とそれに由来
 する時制連関の全体が明らかにされた上は、
 次に<Sage>への関係性が顕れて来なければ
 ならない。すでに、その関係性は、「宝水」
 が「如意珠王」より生じたという経文によっ

て示唆されていたのである。こうして、「支流」の比喩的規定が済んだ段階で、必然的な経過によって次に「如意宝珠」と「支流」との関わりが明らかにされるのである。

『観無量寿経』では、「支流」の記述が終わると、突然、「如意珠王より 金色・微妙の光明を湧出す。その光、化して百宝色の鳥となる。和鳴哀雅にして、常に、仏を念じ、法を念じ、僧を念ずることを讃う」¹²⁵⁾という文言が現れるのである。しかし、この経文は、「突然」理由もなく現われたのではない。上で述べたように、この経文は、「支流」の比喩的規定の後に、それが済んだが故に必然的に起こることを語っているにすぎないのである。

善導は、このような必然的な推移をことさらに鮮明にしているわけではないが、それでも、まさに深淵的な仕方次第のように示している。

「その宝珠、前には八昧の水を生じ、後には種々の金光を出す」¹²⁶⁾

希求法の比喩としての「如意宝珠」から <Sagte> とともに <Sage> が言象する。両者の顕在化には前後関係の必然性があり、時制的（時制と時制連関の全体）なものが済んでから、その後で <Sage> 的なものが顕れるのでなければならない。善導は、「前には」と「後には」という言い方でこの本質的な前後関係を深淵的に示しているのである。希求法は、まだ時制的である現段階では、「選択本願」として顕れるのではなく、「如意珠王」という比喩で表されるべきである。

こうして、「宝鳥」の比喩は、「支流」の比喩との関係において解明されなければならないことが明らかである。すなわち、ここで「鳥」が現れたのではあるが、その比喩の実質的内容は、本質的にはまだ宝池観の範囲のことがらなのである。後者は時制と時制連関の系統であり、前者は、本願的な系統なのである。故に、「宝鳥」の声には、本質的に「念仏」的なものが潜む。

希求法は、不定詞 <Sagen> が間接的に

「言」われるようになるのが希ましいとの語根的な願いであり、Optativとして選択本願という意味をもつ。文法状態としてのこのような希求法は、現段階、すなわち、まだ時制的な面に留まっている「定善」の段階では、顕れて来ていない。しかし、時制と時制連関の全体が開示された段階においては、一定の条件下で比喩的に示されるのである。「一定の条件下」ということは、「いまだ・・・ない」ということが可能になっているということ、いいかえれば、一つの未来性があり得るということであり、このことは、「時」的なものが残っているということに他ならない。八つの池がたとえ無「時」的な時制連関を表わしているといっても、それはまだ比喩で示されているのであるから、「時」的な面がなくなったということではないのである。時制連関が比喩で示されているということは、何らかの意味で「時」的な面にまだ立っているということを表わしているのである。このような条件下で <Sage> の面が開示されるのであるから、それはまた比喩で示されるのである。希求法からは <Sagte> と <Sage> が言象する。ある一定の条件下で、後者が比喩されるのである。 <Sagte> が無量寿如来に相当するとすれば、 <Sage> は無量光如来を表わす。したがって、「如意宝王」から「金色の光」が生ずるという比喩が成立するのである。その光は、本願的な意味をもち、人称代名詞の帰命（念仏における南無）の根元を表している。このようなある種の救いの働きのようなものはあの文法的時制樹の系統とは区別され、他力的働き、ないしは「横超」的な働きである。「時」によらずに自由にいわば空間を渡るそのような特別の働きが「鳥」という比喩によって表わされるのである。そのような意味では、「鳥」の比喩は「定善」に対する「散善」に対応するといえよう。「如意宝王」から生じたものは「定善」と「散善」なのである。現段階では、「鳥」の比喩が「散善」であることは知られて

いない。しかし、すでに、「定善」の次に「散善」が説かれるということが「鳥」の比喻によって前触れされているのである。「宝鳥」の「和鳴哀雅」とかの「支流」の流れの「その声微妙」とは言象学的文法の二つの言象の様を示している。「哀雅」と「微妙」とは区別されているのである。前者は本-願的ないわば情的な奥深さを、後者は「時」の本質を開示する哲学的・知的な奥深さを表わしている。

「宝鳥」の比喻が「散善」の前触লের的な意味をもつということを善導も証空も明らかにしていない。もちろん、上述のように、善導は「前・後」という言い方で深淵的にそのことを示唆しているけれども、本質的な点に関しては黙しているのである。

§ 7 宝楼観

「宝池観」は、文法的に無「時」的な時制と時制連関、そして、その「時」的な面を、八つの「池水」と十四の「支流」の比喻によって表していた。「支流」には水の音、すなわち、「微妙の声」が起こっていて、それは、「時」的な様相に居している人称代名詞、すなわち、<Sagen> könnenによって聞き分けられ語られる時制連関の各境位の眺めなのであった。時制と時制連関そのものは、希求法を源として、そこから言象したのであり、希求法は、現段階での条件下では、「如意珠王」という比喻で表されている。希求法からは、二つの文法状態が言象する。すなわち、<Sagte>と<Sage>である。前者が時制そのもの、すなわち、「虚言」的な過去であり接続法第2式、後者が前者の本質的な意味、つまり、間接伝達論的に間接伝達する真言、ないしは不定詞との関係の本質を表わす接続法第1式である。「宝池観」の最後になってこの<Sage>の面が「宝鳥」の比喻によって顕れてきたのであった。<Sage>の面が時制的という条件下で顕れたということは、時制と時制連関がそのようなものとして顕現することが、すなわち、文法

性が顕現することが可能になったということでもある。「宝鳥」の比喻が開示されたことによって、「宝池観」はより深い境位に移行することが可能になるのである。<Sage-Sagte>という文法状態が、時制的な面の中でという制約を脱するような処へと移っていくことができるようになる。こうして、「宝池観」は必然的な仕方次第の「宝楼観」へと移行するのである。

「宝楼観」の本質は、上のように、時制的な面から抜け出ることができるということであり、これは、「宝鳥」の喩が現われたことで可能化されたのである。したがって、ここに「宝池観」から移行した新たな段階は、接続法が接続法として顕れるための準備段階という意味をもち、同時に、<Sagte>の系統の言象の全体をいわば「総合」し振り返るような段階でなければならない。ゆえに、『観無量寿經』は次のように示すのである。

「これを<総の観想>となし、<第六観>と名づく」¹²⁷⁾

すなわち、「宝楼観」は総合をする境位なのである。総合され、振り返られる言象は、上の論理からすれば、<Sagte>の系統、すなわち、時制的なものであり、これは、比喩的には「宝地と宝樹と宝池」である（地は<Sagte>そのもの、樹は時制連関の体系、池は「時」的な面との連関での時制と時制連関）。したがって、『観無量寿經』にも、「この想い成じおわらば、名付けてくほば、極楽世界の宝樹宝地宝池を見るもの」となす¹²⁸⁾と語られているのである。また、総合を可能化している「宝鳥」の比喻の特別の機能については、経文に「みな、仏を念じ、法を念じ、比丘僧を念ずることを説く」¹²⁹⁾とあることによって示唆されている。すなわち、「宝鳥」もまた讃えるという仕方で念仏僧の声を起こしていたのである。「宝鳥」の喩を媒介にして、「宝楼観」と「宝池観」が繋がるのが経文から証明される。

このようにして、「宝楼観」は、「宝鳥」の比喻によって媒介され、「宝鳥」が「和鳴哀雅」することによって開きだされる新たなる段階なのである。「宝鳥」のその「哀雅」の声は、上述のように、選択本-願からの言象性を本質としているのであるから、これによって開きだされてくる境位は、言象学的文法性の声が起き始めたということではなければならない。もちろん、現段階では、まだ、真に言象学的文法論そのものが聞き届けられることはないが、しかし、希求法との関係が顕在化してきたこの段階には、言象学的文法性の妙なる音声がかんてくるのでなければならないのである。このような意味での言象学的文法性の可能的な顕現が「楼閣」で比喻されているのである。「宝鳥」と「宝楼」とは深い関係がある。この関係が十分に認識されると、「宝楼観」の必然性が理解できるようになるのである。

ところが、善導は、この関係について何も語っていない。彼が黙しているところがもっとも重要な箇所なのである。『観無量寿経』そのものが「念」仏法僧ということで両者の繋がりを示唆していることを善導ほどの霊性の持ち主が気付かぬはずはないであろう。それとも彼はうっかり見落としたというのであろうか。筆者にはそれは考えられないことだと思えるのである。彼が言及しなかった部分には深淵の底に横たわる(言象学的文法論の)必然性の流れがあるのである。

「宝楼」の比喻はその必然性そのものを現段階の条件の下で示す。このことを表しているのが、「鼓(ウ)たざるにおのずから鳴る」¹³⁰⁾という経文である。宝楼閣の中では天の伎楽がなされ、その楽器は自然に音を出すと語られている。その音こそかの深淵の底に流れるものの声なのである。なぜなら、言象は、ただ言葉だけが自らを語ることだからである。善導によれば、この楽器は宝楼閣の外にあるとされる¹³¹⁾。しかし、厳密には、楼閣の外は、楼閣と無関係であるはずはないのである。も

し、関係ないならば、楼閣の外にどうして楽器などがあるのだろうか。『観無量寿経』には、「虚空に懸処して」という記述があるものの、楽器が楼閣の外にあるとは書かれていない。「また、楽器有り」の「また」は、楼閣の中で天の伎楽が為されているとともに「また」というように受け取るべきである。つまり、『観無量寿経』は、楼閣の中に伎楽とともに楽器も「また」とあると語っているのである。では、なぜ、善導は「外」という語を使ったのであろうか。『観経疏』の一字一句も加減してはならない、と善導は言っているのではあるが、この「外」という語は除かれるべきように思える。そもそも、楼閣における内と外とは何を意味するのだろうか。

楼閣の比喻が言象学的文法論そのものの現段階での比喻であるがゆえに、外と内の区別が必然的となるのである。内は、希求法に関係するということであり、外は、*時制的*な面を表している。楼閣の比喻が、ある特定の条件下での言象学的文法性の比喻であるということから、内と外との区別が生ずるのである。外とは*時制的*な面を表すのであり、<Sagte>に属している面である。しかし、その側面もまた本質的には<Sage>に属しているということが示されているのである。このような有り方は「宝鳥」的といえる。つまり、善導は楼閣の「外」に楽器があると言うことで「宝鳥」との関係性を示唆しているのである。『観無量寿経』には書かれていない「外」という言葉によって彼は深淵的に「宝鳥」の比喻との必然的関係を示しているといえよう。善導は、たしかに、表立っては「宝鳥」と楼閣の比喻の関係を示してはいないが、『観無量寿経』そのものには記述されていない「外」という語を持ち込むことでその関係を密かに表しているのである。

「宝楼閣」と「宝樹」との違いを認識することが楼閣の比喻の理解にとって重要である。「宝樹」は、*文法的時制樹*として解明されて

いたように、時制と時制連関の体系性を表わしていた。「地」と比喩されている時制，すなわち，<Sagte>の文法的規定から，<Sagen> würde, <Sagen> werden, Werdenといった諸段階が，不定詞との関係において必然的に導き出されたのである。それら時制連関の体系は，文法状態であり，本質的に無「時」的である。ところが，それらは，「時」的な面を具し，そのような意味では，それらは八の池と支流という比喩で表されるのである。それでは，楼閣とは，そのどちらであるのだろうか。もちろん，どちらか一方を表わすのではなく，両者の統一性を表わすのである。文法的時制樹の本質である不定詞の変化形の無「時」的な体系と，池と支流の比喩が表す，「時」的な面と関係する限りでの時制連関の体系という二つの体系性が言象学的文法論として実は一つのものであることを「宝楼」の比喩が表すのである。その意味では，まさに，「宝楼観」は「総合」を成しているのである。

しかし，文法的時制樹と「時」的な面と関係する限りでの時制連関との総合は，単に，両者を一つに合流させたということではない。すでに明らかにされたように，ここでの総合とは，<Sage>の文法性が顕れることによってもたらされてきたものなのである。時制的なことの中に，それと希求法との関係性が顕現しはじめたことによって，ようやく，文法的時制樹と「時」的な面と関係する限りでの時制連関とが一つに統一され，言象学的な文法性がそれとして可能的に開かれるようになるのである。ゆえに，楼閣においては必然的に言象性が開示されなければならない。この言象性は，楼閣の内においては「天の伎楽」として，楼閣の外においては「楽器が自然に鳴る」こととして表現されるのである。実は両者は同じ意味，すなわち，可能的に言象的な事態であることを表わしているものであり，希求法との関係性が顕れるということでは，本-願的なことがらなのである。

「本-願的」といっても，現段階では希求法が希求法として文法状態のままに言われるようになったのではない。時制的な段階がいれば終わりにさしかかったという意味で，希求法が顕現してきたのである。しかし，「楽器」が自ずから鳴るということの意味は，ある「本-願」的内容をもっているのではなければならない。証空は，「今この楽（楽器）有情識者に有らざれども，説法の能有ること弥陀願力の所成の故なり」¹³²⁾と釈し，楽器が自然に鳴って，念仏法僧を説くことが弥陀の願力（本願の力）に由来することを明らかにしている。すでに明らかにしたように，善導の深淵の奥底に流れている言象学的文法の流れの水音は証空によって聞かれている。善導も証空も言象学的文法論を認識してはいないけれども，前者はそれを深淵的に洞察し，後者はその深淵の底に流れるものの水音を感知しているのである。ゆえに，善導は「楽器」の音が「本願」的であると明示していないのに，証空は，善導の解釈を一步進めてそれが「本願」的であると解釈するのである。証空は，善導を独断的に解釈しているのではなく，むしろ，善導の深淵の奥底に降りて行き，その底に流れるものへと迫っているのである。その意味では，証空は史上最高の哲学者であることになる。なぜなら，彼は「時」の起源の本質にもっとも近く迫っているからである（ニーチェやハイデガーよりもより先に行っていることがこれまでの論から理解されるであろう）。筆者は，証空をことさら持ち上げようという意図はないものの，客観的には，彼の真価は上のようなものであると言わざるをえない。

以上のように，「宝楼観」は，時制的なものの中に，それと希求法との関係性が顕れることによって，言象性が起こり始め，したがって，「天の伎楽」と「楽器が鳴る」ことになり，内と外の区別が成立し，言象学的文法論が可能的に言象することで文法的時制樹と「時」

的な面と関係する限りでの時制連関の系統を総合ないしは統合する段階であることが明らかになった。内と外の区別は、希求法との関係性がまだその真相に達していないということを表現しているので、次の段階がすでに予想されていることになる。希求法との本来的な関係が顕現するようになることは、<Sage-Sagte>が顕れることであり、次の「華座観」がそのような段階なのである。

楼閣は、高く立派な建物のことであるから、なぜ、建物が音楽と必然的に関係するかの理由が明らかにされなければならない。楼閣とは可能的な言象学的文法論の組立であり、文法的建造物の現段階の比喩であるがゆえに、必然的に、言象性が可能的に示されなければならないのであり、したがって、音楽に関係するのである。「ただ言葉だけ」のできごと（言葉は、言葉としては、一人ぼっちで自分のことを話す）としての言象は、現段階では、「天人の音楽」であり、「虚空にかかる楽器の音」として比喩されるのである。それらは、本質的には希求法との関係性を意味するのであるから、証空の言うところの「弘願」性を持ち、そのような意味での説法性をもつのである。文法的建造物が可能的に言象的であることは、「楽器」が「鼓たぎるにおのずから鳴る」という文言に表現されている。すなわち、楼閣は内と外の区別をもっているが、「外」は希求法との関係性が時制連関を介していわば外面的に伝えられていることを意味する。これに対して、「内」は、現段階という条件下ではあるが、希求法とのいわば直（チョク）の関係が顕れるようになったことを意味するのである。「楽器」といういわば道具ないしは媒介者が比喩していることがらは、「外」のこのような媒介性なのである。しかし、時制連関を介して鳴り顕れる可能的な言象そのものは、時制連関のいわば奥から、「おのずから」鳴るのでなければならない。なぜなら、時制と時制連関そのものも希求法から生じたも

のであり、したがって、希求法との関係性が顕れることは、それと無関係な媒介を介してということではなく、自身に由来する媒介を介してということであるからである。つまり、楽器は希求法から作られていたのであるから、その楽器が起こす音としての希求法との関係性を語る声は楽器自身の奥から「おのづ・から」鳴るのでなければならないのである。楽器の外から他者が鼓すのではなく、自身の奥から自ずから鳴るのである。このようなことが起きるのは、そこが可能的な言象学的文法論の建造物の「外」だからである。善導はこの「楽器」とその音について「思無くして自の事を成ず」¹³³⁾と釈している。まさに深淵的に彼は、可能的な言象学的文法論の建造物の「外」の様子を語っているのである。この善導の解釈について証空は一層深い根源的な理解を示している。すなわち、証空は、楽器の鳴る音が希求法との関係性の声であることを「極楽の楽、弥陀の願力より成じて自然任運なり」¹³⁴⁾と釈している。もとより、上述したように、証空は、言象学的文法論をそれとして認識していたわけではないが、「鼓たぎるにおのずから鳴る」という箇所が文法論的には上のようになっているが故に、彼の解釈が深いところまで届くようになっているのである。たまたま証空は「楽」が「弥陀の願力より成じた」と見たのではない。そのような理解には文法論的な根拠と必然性があるのである。

「宝楼閣」の比喩が、現段階における可能的な言象学的文法論を表わしていることが明らかとなった今、『観無量寿経』において、「衆宝の国土の、一々の界上に、五百億の宝楼閣有り」¹³⁵⁾という文言の意味することが理解可能になる。言象学的文法論の体系の全体性は、言象学的文法論そのものとしては顕れていない現段階では、「衆宝国土」という比喩で表されるべきである。すなわち、「衆宝国土」は「総合」の「観」とまったく同一の意味なのである。善導もまた、深淵的にこのことを示

し、また、証空もより一層深くこのことを明らかにしている。善導が、「初めに衆宝国土と言うは、即ち是れ総じて観の名を挙げて」¹³⁶⁾と述べていることに対して、「観」の名は「衆宝国土」ではなく「宝楼阁」ではないかとの疑問に対する答えの中で、証空は、「衆宝とは種々の莊嚴なり。しかるに、衆宝の体は、宝楼に極まるなり」¹³⁷⁾と述べている。明らかに、証空は、善導の深淵に深く降りてきて、深淵の底に流れるものの水音を聞いているのである。「衆宝の体」、「宝楼に極まる」などの把握は、上述の言象学的解明に近付いていることを証拠立てる。

「衆宝国土」とは総合の段階のことであり、したがって、可能的な言象学的文法性の顕現であるとするなら、そこでの「界」とは、その文法性の体系の各段階の区別を表わしている。体系のそれぞれの部分そのものは不定詞の變化形であり、それらが「時」的な面をもつ場合には、ある種の地平構造をもち、その地平構造そのものが言象学的文法論によって成立している¹³⁸⁾。ゆえに、「境界上に（宝楼阁有り）」と比喻されるのである。「時」的に見られる限りでのその可能的に顕現する文法論は無数的であり、したがって、「五百億」という数の比喻が可能なのである。たしかに、言象学的文法論そのものは数的には一つと言えるのだから、その比喻である宝楼阁もまたどの境界においても一つであるべきであろう。しかし、現段階では、言象学的文法性は可能的にしか顕れていないのであり、だからこそ「宝楼阁」と比喻されているのであるから、「宝楼阁」は一であってはならず、数的に限定されないという意味で無数という可能性を本性上もたねばならない。その意味では、言象学的文法論はいわば浄土の境界の至る所に音楽的にその声を響かせている、すなわち、境界には「五百億」の「宝楼阁」が立っているでなければならない。善導はこの箇所について次のように解している。

「一々界上と言うは、正しく宝楼の住処を明かす、地界彼の国に遍ずれば、楼も亦窮無し」¹³⁹⁾

ここでは、極楽国土の境界が無数にあるために、境界の上に立つ楼阁もまた無数になるというように解されている。しかし、上で明らかにされたように、「宝楼阁」の比喻は、可能的な言象学的文法性を表すのであるから、各地平の上に数的に限定されない楼阁が立っているでなければならない。「地界」が「遍ずる」ということは、境界が無数にあるという意味ではなく、「行き渡っている」という意味と理解されるべきであろう。

残念ながら、そもそも「宝楼阁」が何の比喻なのかについて善導は何も示唆していない。それが極楽国土の境界に立つものであることしか明かしていないのである。なぜ、楼阁は境界上に立っているのかの理由が明らかにされるべきである。境界、すなわち、区切りを成立させているもの、それが何であるかが「宝楼阁」の比喻で表されているのである。

証空は、上述のように、「宝楼阁」の比喻が何を意味するかについて、本質的な点で善導よりも接近している。彼は善導の深淵に降りてくるという仕方での深淵の奥底に近づくのであるから、基本的に善導の解釈に依存しているのではあるが、その深淵の底に流れる水音に傾聴することで善導が沈黙して語らぬことも語れるのである。彼は、「宝楼阁」が「弥陀の願力」と関係していること（希求法と関わるようになったということ）、また、ある種の総合をしている事態であること（可能的な言象学的文法性の顕現となったということ）という二つの本質的なことを明らかにしている。

「宝楼阁」は、可能的な言象学的文法性の建築物を意味し、したがって、そこには言象性を意味する音楽的にして説法的なものが表されていないでなければならない。このことは、すでにそこに接統法がその姿を見せ始めるよう

になっているということを意味するのである。つまり、この観においては、極楽浄土の真相が見えだしているのである。ゆえに、『観無量寿経』には「もし、これを見る者あらば、無量億劫の極重悪業を除き、命終りて後、必らず彼の国に生まれん」¹⁴⁰⁾という文言が語られるのである。「命終りて後、必らず彼の国に生まれん」という言葉がこの「宝楼観」で示されることには首尾一貫性がある。というのも、<Sage>が顕れようとしている「地想観」には「身を捨てて他世に、必ず浄国に生ず」¹⁴¹⁾とあったように、希求法との関係性が開かれ、<Sage-Sagte>が顕れようとしているこの段階においても「命終の後、必ず彼の国に生ず」と語られているからである。希求法との関係性が顕れ、選択本-願への扉が開かれるようになることは、往生が、ナム・アミダブツが聞こえてくるようになることなのである。ここに次の「華座観」への移行が起こることになる。

善導は、なぜ、ここに「命終之後、必生彼国」という文言が出てくるのか、その必然性はどこにあるかということを明瞭な仕方で解き明かしてはいない。しかし、やはり、深淵的にそれを示している。

彼はこの箇所について、「正しく法に依りて観察すれば、障を除くこと多劫なり。身器清浄にして仏の本心に応い、身を捨てて他性に必ず往くこと疑い無きを明す」¹⁴²⁾と釈している。

ここで「仏の本心に応う」ということは、証空も示唆するように、本願にかなうというように受け取ることができる。つまり、ここには選択本-願、すなわち、希求法への関係性が何らかの意味で出てきていることになる。

§ 8 空中住立

前節で触れたように、「宝楼観」は、希求法との関係性が顕在化することで、今までは、接続法第2式の<Sagte>とそれに由来する

時制連関の言象的眺め(観)が表されていたのに対して、そこによりやく接続法第1式の<Sage>の言象が聞こえてくるというような段階である。このゆえに、時制と時制連関の全体が総合され得るのであるから、その観は「総観」と名付けられているのである。

<Sage>が登場し始めたということは、単に<Sage>のみが単独で顕れるということではなく、むしろ、<Sage-Sagte>が言象学的に顕在化するということを意味する。すなわち、接続法が言象学的文法的に顕在化してくるのである。もちろん、現段階では、不定詞そのものが顕現していないので、厳密には、接続法は接続法という文法事項として顕れることはできない(不定詞とそれに由来するものとの関係が言象学的文法だからである)。つまり、まだ、何らかの意味で無「時」的な文法状態にはなっていないのであり、したがって、「時」的な面を残している。すなわち、事態は、文法として顕れていないので、そのの比喩として示されなければならない。

ゆえに、<Sage-Sagte>の現段階での顕現は、比喩的な仕方での開示になる。<Sage>の顕れとは、接続法の中に希求法との関係性が顕在化することであるから、選択本-願が聞こえてくることであり、ナム・アミダブツの領域への扉が開かれること(注の44を参照)を意味する。これにともなって、<Sagte>もまた「虚言」的な過去として、すなわち、比喩的には無量寿仏(アミターユス)として顕在化するのである。このようにして、『観無量寿経』に「無量寿仏、空中に住立(ジュウリュウ)したまう」¹⁴³⁾ということが明かされるのである(すでに§1で概略的に明らかにされていたこと)。たまたま、「宝楼観」の後に「空中住立」が起きるのではなく、言象学的文法論的な必然性によってこのようなことが起きるのである。「空中」とは、したがって、現段階で顕現した<Sagte>の置かれている文法上の状況を比喩しているのでなければな

らない。それは、まだ単にナム・アミダブツの領域の扉が開けられた段階であって、一つの開門の状況であることを表わすのである。まだ奥が尽くされていないのであるけれども、阿弥陀仏（＜Sage-Sagte＞）が門の開かれへと立って来てその姿を見せるのである。もちろん、阿弥陀仏が実際に、立ち上がって、門のところまで来るということではない。現段階で＜Sagte＞が＜Sage-Sagte＞としてどのように言象学的に顕現しているのかという事態が比喩的に表されているのである。この開門によって顕れてくる奥所は、もはや、単に「時」的ではなく、希求法との関係性が深まることで眺められる見ものである。そこはいわば三位一体的な秘義（ミステリウム）の奥所ということになる。

＜Sagte＞と希求法との関係性が顕在化し、＜Sage-Sagte＞が文法的に顕現するようになった現段階では、まだ不定詞との関係性が隠されたままになっているのであるから、文法性そのものが言象しているわけではない。すなわち、まだ真に無「時」的な面が顕わされていない。このことは、二重の意味をもたらす。一つは、この段階で、＜Sagte＞が＜Sagte＞として顕れるという意味では、＜Sagen＞ würde は一応、尽きていることになる。未来はなくなっていることになり、「時」的な時制の未来の比喩である韋堤希はここで「仏力に因るがゆえに、無量寿仏および二菩薩を見るをえたり」¹⁴⁴⁾ということになる。ところが、現段階ではまだ真に無「時」的なものが出てきてはいないのである。ゆえに、比喩的なもののプロセスはまだ続くべきとなる。なぜなら、文法状態そのものではなく、それに gleich (等しい) な文法性の顕現は、Gleichnis (比喩) でなければならないからである。本来的には、文法的に無「時」的なものの gleich な状態は、「時」的なものである。韋堤希は「無量寿仏」を「仏力に因るが故に」見ることができた。しかし、「未来の衆生は、まさに、いかにして無

量寿仏および二菩薩を観るべきや」¹⁴⁵⁾と更に韋堤希は問うのである。すなわち、＜Sagte＞の連関の「時」的な面は＜Sage＞が顕れたことで尽きたのではあるが、それでもまだある種の「時」的なものが残っているのである。ある種の「時」的なものとは、まだ、無「時」的なものが真に顕れていないということであり、これは、文法性そのものがまだ示されず、したがって、まだ比喩的なものが終わらないということの意味する。比喩的なものが終わらないかぎり、「未来(の衆生)」のためにそれが説かれるのである。ゆえに、「無量寿仏、住立空中」ということは、次の段階、すなわち、比喩の極みへの移行となるのである。比喩の極みとは、まだなお完全に無「時」的なもの、言象学的文法論そのものがまだ顕れていないということである。そこへと極限的に接近するのである。この諸段階が「華座観」以下の諸観になるのである。したがって、「住立空中」は、特別の意味で、ある種の転換点である。比喩の意義そのものが比喩されたものの自己関係性を含んでいることになる。比喩と比喩されたものとの関係がより内面化されるのである。比喩の質的転換が起こる。あるいは、比喩されたものは、実は同一のものであるということになる。希求法の自己関係性が顕れるのである。選択本-願そのものが自身を深めていくのである。不定詞、希求法、接続法という三位一体的関係は、文法状態であるが、それに gleich な関係が Gleichnis である。文法的なものが自身を顕わすことは、比喩そのものが比喩であることの理由を反省することである。こうして、今や、＜Sage-Sagte＞は、その比喩をいわば自身の身体とするようになる。ここに必然的に、比喩は、仏身的比喩性をもつのでなければならない。ゆえに、「華座観」以降の観は、本質的には阿弥陀仏の身相の観となるのである。この自己関係的比喩、すなわち、仏身的比喩性を通じて、顕現するものが、無「時」的なもの、すなわち、

文法性であり、真に無「時」的な言象学的文法論の場面開示が「散善観」である。そこではもはや阿弥陀仏の身相の比喻が語られるのではなく、文法論的無「時」性が、ナム・アミダブツの言象が開示されることになる。比喻は尽き、阿弥陀仏の身相ではなく、ただその名が称されるのである（名の言象がアミダブツの体となる）。ゆえに、「華座観」から「雑想観」までは、本質的に散善への過渡になるわけである。身体性をもった比喻は、文法性が自らを開きだすための過程であり、まだ無「時」的ではないという意味で何らかの意味で「時」的な面を残している。したがって、韋堤希の問いに対して、釈尊が対応するという形態をとる。すなわち、ある種の未来に対応する「観」が可能となる。しかし、無「時」的なもの自身の開示は、「時」的な面が尽きているのであるから、もはや韋堤希の問いが成り立たない。別の意味の *gleich* (*gleich*) による *Gleichnis* (*Gleich-nis*) が成立するのである。この場面での *Gleichnis* は、これまでの二種類の *Gleichnis* とは異なる三位一体的秘義的な種類の *Gleich-nis* (ミステリウムの比喻と呼ばれる) である。なぜなら、そもそも無「時」的場面そのものは文法状態なのであり、言象の奥まったところの状態だからである。これまで、いかなる人間にも隠されていたこの文法状態の中に特別の秘義的 *Gleich-nis* が開かれるのであり、これが「散善」なのである。ナム・アミダブツが凡夫を救うということ、このミステリウムがここで明かされることになる。後で示されるように、仏身的比喻もまた救済の作用をするが、この秘義的な、ミステリウムの *Gleich-nis* においては、阿弥陀仏の名を称すること（南無阿弥陀仏）で救済のミステリウムが成立するのでなければならない。こうして、散善は仏の自開の所説ということになる。善導は正しく、このことを明らかにしたのである。

§ 9 華座観

前節で明らかにしたように、「無量寿仏 住立空中」の意味することは、*<Sage-Sagte>* の文法状態が顕在化しはじめたということである。このことは、希求法、すなわち、選択本願、*Optativ* がその文法性を顕わそうとしていることでもある。簡単に言うなら、この段階以降は、*接続法* が *接続法* としてみずからの文法状態を顕現させる動向といってよい。この動向は、また、比喻が身体性をもつようになることでもあり、そのような本性をもつ比喻とは、阿弥陀仏の身体的な比喻 となるのである。かくして、『観無量寿経』には、「かの仏を觀んと欲せば、まさに、想念を起すべし」¹⁴⁶⁾ という文言が示されるのである。無量寿仏の身体的姿を觀ずることが以降の段階の基本的な形式となる。

さて、阿弥陀仏（『観無量寿経』には無量寿仏と記されているが、*<Sage-Sagte>* の身体的比喻であるので阿弥陀仏とする）の身体的觀想をすることは、このような意味では、比喻が単にいわば表現的な機能を終えて、能詮即所詮的な機能をもつようになることを意味する。このような比喻性をここでは、身体的比喻性と名付けておきたい。身体的比喻性は、希求法が文法状態に成ることであり、希求法が自己へと帰って来ることである。この動向は本質的にナム・アミダブツに帰するということの意味する。

<Sagte> において、最初にまずこのような本質的動向が開示されるべきである。その比喻が「宝地」の上に咲く蓮華である。それはこれからの比喻の本質、すなわち、阿弥陀仏の身体的比喻の基盤、「座」になるのである。ゆえに、このような段階は「華座観」と名付けられるのである。「華座」とは、*<Sagte>* が関係する比喻の上に顕れる、それとは別の本性をもつ比喻の系列（身体的比喻性から成る系列）の意味を教えているのである。いいかえれば、それは、希求法の自己関係性の最

初の身体的比喩なのであり、したがって、選択本-願の蓮華、最初の開華なのである。法蔵の本願から出来た蓮華なのである。蓮華は比喩であること、しかも、単なる比喩ではなく、身体的比喩性をもつ比喩であることを示すのである。希求法の自己関係性である身体的比喩性の最初の開示がどうして蓮華なのかという問いは、希求法の自己関係性の比喩だからとしか答えられない。後で示すように、暗闇の水中にある蓮根としての語根から光輝くように顕れ出てきた身体的比喩だから、蓮華なのであるというように示すこともできる。しかし、身体的比喩は、その所詮と能詮とが分かれられないようになっているのであり、蓮華の比喩は希求法と別ではないのであるから、分かれ分かれの説明が困難になっているのである。『観無量寿經』にも「かくのごときの妙華は、これ、もとより、法蔵比丘の願力の所成なり。もし、かの仏を念ぜんと欲せば、まさに、まず、この華座想をなすべし」¹⁴⁷⁾というようにして、蓮華の比喩の本質が希求法の自己関係性であるという規定がなされているのである。なぜなら、法蔵の願とは選択本-願に基づくものであるからである。この経文には文法的な深意が懷胎されているのである。

「華座」の比喩は、以上のように、何かの比喩というよりも、希求法の自己関係性であり、そうであることを比喩する比喩なのである。このような規定性によって、「華座」の比喩の諸相が規定されることになる。

最初に、「華座」は、<Sagte>との関係性から、「宝地」の上に現れなければならないことになる。本来的には、<Sagte>は希求法から文法的に言象したのであるから、「華座」の方が、文法的秩序の上からは先立っているけれども、「時」的な面からそれを止揚するようにして希求法が顕在化したのであるから、「宝地」から「華座」が現われるのでなければならないのである。蓮華が水の上ではなく、なぜ、地面の上に生ずるのかという疑問に対

しては、必然的に地面の上でなければならない理由をこのような仕方ですすことができる。<Sagte>から今や、<Sage-Sagte>という文法状態が顕在化してきたのである。

<Sage>の顕在化は、すでに示したように、最初は、比喩の質の転換を表わすのでなければならない。新たな質をもつ比喩は、身体性をもち、身体的比喩とならなければならない。身体的比喩の本質が最初に提示されるのである。蓮華の「座」がそのような役目を果たす。ゆえに、蓮華の比喩はまだ阿弥陀仏の身体を表わすのではない。その台座であるべきである。こうして、「宝地」上の蓮華と台座とは二つの面から構成される同一の意味を表している。一方で「華座」は「宝地」の上に現れた、すなわち、<Sagte>との時制的な面との関係から顕在化したのである。他方で、「華座」は、身体的比喩のための開始であり、その意味で阿弥陀仏の身体のための「座」である。

ところで、希求法の自己関係性の開始であることはどのような比喩となるのだろうか。それは、希求法とはどのようなものであるかによって限定されるのである。希求法とは、間接伝達論的に間接伝達する真言、すなわち、不定詞が間接的な仕方で行われるのが希ましいとして、「前」を仮定法するということである。この不定詞そのものがいわば抱く願いとか希みが希求法なのである。それは不定詞の選択本-願、Optativである。この不定詞の願いの通りに仮定法されて言象したものが接続法である。接続法の内、<Sage>は不定詞の願いを願う。なぜなら、間接伝達論的に間接伝達するよという願いが成就するよという願いも元の願いから起きているからである。こうして、<Sage>は、ある種の光である。自身の根拠を自身の先にもち、願いから出来ている願いとして一つの発光性である。こうあって欲しいとの願いを自身で明かしている。<Sagte>は「前」の意味を受け持

つ役をするのである。それは「以前」であり、「虚言」的な過去、すなわち、時制(*Tempus*)である。

このような希求法が自身を顕在化するということは、＜*Sage*＞の役目が果たされつつあることである。選択本-願が顕れてくるのである。

したがって、希求法の自己関係性の開始の比喩は、仏身性の光の比喩であるべきである。しかし、光の比喩は、現段階では、地面から生じた台座として表されるようになっていなければならない。こうして、見事に光り輝く宝石の華葉から成る宝玉の台座という比喩となるのである¹⁴⁸⁾。蓮華の相は、希求法という語根的なもの（*Sage*は*Sagen*の語根から派生した）、すなわち、闇の奥から咲き開いた蓮の華ということを表わしている。それぞれの、希求法から咲き開いた華は、希求法の自己関係性を表わすので、光を出す宝珠からできている。葉には、これまた光からなる文法的な脈（すじみち）がある。そして、この蓮華の比喩そのものの本質は身体性の「台座」である。台は、「シャクラ・アビラグナ・マニ・ラトナ（釈迦毘楞伽宝）」という宝珠から出来ていると書かれている。この宝は、よく種々なるものに変現する如意珠である。それは希求法の比喩に他ならない。

このような台に四つの柱の幢があるとされる。『観無量寿経』には、「その台の上において、自然に、四柱の宝幢あり」¹⁴⁹⁾と記されている。一体、この四柱の宝幢とは何であり、また、「自然に」とはどのようなことであるのだろうか。

「台」とは台座のことであり、身体的比喩であることの比喩なのであった。比喩の質が、これまでとは異なるということを示すために、「宝地」との関係において、「華座」という比喩になっているのである。したがって、「台」は、希求法であることを示している。そのような「台」に四つの柱があるとはどの

ようなことなのだろうか。それは希求法を基盤にしているものを表わしているのである。希求法は、上述のように、不定詞に属しているが、また、接続法の基盤になっている。それは三位一体性を本質としているのである。希求法を基盤にして、不定詞の後退と二つの接続法（接続法第一式と第二式）が成り立つ。また、そこにはじめて人称代名詞、すなわち、＜*Sagen*＞*können*が生じている。こうして、「台」の上には、不定詞の後退、二つの種類の接続法、そして、＜*Sagen*＞*können*という四つの構成要素があることになる。現段階では、それらは、まだ比喩されなければならないので、台上の「四柱の宝幢」と表されるのである。不定詞は本来、比喩的には、蓮華の隠れた根の奥にあるとみなされるべきであるが、希求法を基盤として成立する接続法第一式の語根性(*sag-*)として、四つの柱の一つとして比喩されているのである。この語根が希求法の根にあたるものであるから、「台上」の残りの三本の「宝幢」もそれに依ることになる。希求法は、それらの構成要素の一つにする媒介者として、すなわち、語根的希求法として、不定詞・希求法・接続法の三位一体性を保っている。この有様が現段階での比喩としては「台上の四宝幢」である。このような玄義は、ナム・アミダブツにおいて露われているのである。ゆえに、台上の四つのものは、文法論的に必然的なものであり、「自然に」そこにあるようになっているのである。台の上には必然的な仕方ですべての柱の宝幢があるのである。希求法の玄義的な三一性そのものが比喩されているのではなく、身体的比喩としてのその三一性が比喩されているのである。ゆえに、台上の四柱の宝幢は、「無量寿仏の住立空中」と一致することになる。

善導はこの箇所については、詳しい解釈をしていない。なぜ、四柱なのかという核心的なことに黙している。しかし、これまでの原則をここでも適用させるならば、

善導には認識されていないことがここで深淵的に示されていると捉えるべきであろう。証空は、その沈黙の深淵に向けて歩みを進めているけれども、文法性の構造の奥所へ到達したわけではないので、なぜ、四つなのかについて、また明らかにしていない。ただし、善導は、「華座観」の解釈の末尾に、「華は宝地に依り、葉は奇珍を間（マジ）へ、台は四幢を瑩（テラ）し、光は仏事を施す」¹⁵⁰⁾と述べていて、上記の文法論的解明への深淵的細道を開いてはいる。また、「光は仏事を施す」の箇所を証空は、ナム・アミダブツの方向のこととして理解する道を進んでいて、この方向性は文法論的解明に合致しているとと言える¹⁵¹⁾。

以上、「華座観」の言象学的解明がなされたわけであるが、ここで「華座観」に関するいくつかの問題について考察をしたい。

最初に、善導の解釈との違いについて考えてみたい。「華座観」とは、言象学的文法論から解明されるならば、本質的には、希求法の自己関係性の身体的比喩の開始であり、そこから身体的比喩が始まる場所の「座」である。このことは、「華座観」が、いわゆる依正という区別を用いるならば、すでに正報に属することを意味する。ところが、善導は、「華座観」を依報に属させている¹⁵²⁾。これはことからの本質から見ると、誤りではないのだろうか。

たしかに、華座は、すでに希求法の自己関係に入っている。ゆえに、それは、すでに正報でなければならない。したがって、善導の区別は間違っているということになる。実際、『観無量寿經』には、「もし、かの仏を念ぜんと欲せば、まさに、まず、この華座想をなすべし」¹⁵³⁾とあるのだから、華座は無量寿仏の身体相に属しているとすべきように思えるのである。しかし、華座は、「宝地」との依存関係において成立するような段階であることに留意しなければならない。希求法の自

己関係性は、＜Sage-Sagte＞がその真相を顕わすことでもある。希求法の自己関係性がここで問題となるといっても、時制が消えてしまうのではなく、逆に時制との不離な間柄が露わになるのである。時制は時制という文法事項であることが、希求法の自己関係性において露呈されてくるようになる。時制が時制として露わとなるとは、十劫の過去に仏となった無量の寿命として顕れるということの意味するのである（ある過去に仏になったとき永遠の命となったのである）。ゆえに、華座と無量寿仏の空中住立とは同一の事態である。このようにして、ある意味では、「華座観」は、正と依との両者にまたがっていることになる。厳密にどちらかに属させることは難しい。では、どうしてあえて善導は、「華座観」を依報に属させたのであろうか。それが＜Sagte＞の方にまだ関係をもち、「宝地」をよりどころとしているからと考えられる。華座は「七宝の地上」¹⁵⁴⁾にあり、地から顕れたのである。したがって、その由来からすれば、それを依報に属させることは道理にかなっているであろう。

次に、問われるべきことは、華座が法蔵の願力所成とするならば、『大無量寿經』の四十八願になぜ無いのかということである。この問いは、すでに、証空の『他筆鈔』において問われ、また回答されている¹⁵⁵⁾。証空によれば、四十八願をすべて成就した仏体によって極楽世界の依正二報が成立するからであるとされる。すると、ではなぜ、「華座観」以前の観もまた願力所成と規定されなかったのかと問われる。この答として証空は次のように答えている。「いまの華座観に初めてこの願力所成というは、欣浄縁密益の体の三尊なり。この三尊は依正を具足せり。この依正とともに願力所成の体なりと顕わさんがためなり」。その意味は、華座とは依正を具足している三尊、すなわち、無量寿仏と二菩薩のことであり、依正と一つになっている願力所成の体で

あることを示すものであるので、ここで初めて願力所成と語られるのであると受け取ることができるであろう。

証空の理解の通り、華座はたしかに、希求法の自己関係性の開始として、したがって、*< Sage-Sagte >*の統一性を顕在化することとして、依正(*< Sagte >*の面が依であり、*< Sage >*の面が正である)の二つを併せ持っている。しかし、それが希求法の身体的比喩性をもつことであることが、証空には認識されていないのである。証空の理解のように、華座は、欣浄縁密益の体である三尊を顕わしている。それは希求法を本体としているのである。しかし、華座そのものが希求法の所成であるということは、この華座観以外には起こりえないのである。願力所成の体が依正の二つを具足しているから華座観において願力所成が登場するのではなく、華座そのものがまさに、願力所成であるから願力所成であると語られているのである。華座以前の比喩とは質的に異なる比喩であるがゆえに、ここで初めて、願力所成が示されたのであり、願力所成がどうしてここで語られるのかという問いはことからそのものからは起こりえないのである。法蔵の願力とは、本質的に希求法であり、それは生成したものではない。法蔵の願いそのものがこの希求法によるのである。こうした希求法の自己関係によって、依正二報の顕現が可能になっている。その比喩が華座なのである。法蔵の願いが成就して華座が生成したとすれば、四十八願にどうしてその願いがいないのかという問いは必然的に起こる。しかし、真実は、そうではなく、法蔵の願いの根源から華座が必然的に起こるのである。証空が示そうとしていることも、このような内容でなければならない。華座とは希求法の身体的比喩としてその奥にはナム・アミダブツが潜んでいる。証空はそのあたりのことを明かそうとしているのである。

次に、善導が「今は乃ち正しく弥陀を観た

てまつりて、更に益心開けて忍を悟る」¹⁵⁶⁾と釈していることに関して考察をする。これは『観経疏』玄義分に韋堤希がいつ得忍したかとの問いに対して、「韋堤の得忍は出でて第七観の初めに在り」¹⁵⁷⁾と答えていることでもある。

善導は、韋堤希がこの「華座観」において得忍、すなわち、無生法忍を得たと見るのである。しかし、「華座観」の経文には、たしかに、韋堤希は空中に立つ無量寿仏と二菩薩を見たという記述はあるもののそのことによって無生法忍を得たとは明言されていない。この解釈は正しいのだろうか。『観無量寿経』では第十六観が説かれたのちに、韋堤希は無生法忍を得たという記述があるのだから、ここで善導が釈していることは誤りではないのだろうか。

「華座観」は、希求法の自己関係性の身体的比喩の開始であるから、*< Sagte >*の言象学的文法論的な弁証法の全過程を終えて、いまや*< Sage-Sagte >*が顕れようとしている段階である。経文には、ここで無量寿仏と二菩薩が空中に立つと表されているのであるが、ことからそのものからすれば、*< Sage-Sagte >*が顕現せんとするのであるから、無量寿仏ではなく、阿弥陀仏が空中に立つとなるべきであろう。しかし、依報の終わりは、*< Sagte >*がその本来の姿を現すことと見ることもできるのであるから、無量寿仏が空中に立つということも成立する。韋堤希とは、「時」的な時制の未来の比喩である。したがって、韋堤希が希求法の最初の顕れを見るときは、時制連関における「時」的な面を主導している未来性が「虚言」的過去の中に解消するようになることを意味する。「虚言」的な過去とは「時」的なものがないこと、すなわち、無生、生成が無いことであるから、そこへと未来性が消えることは、無生法忍を得るということの意味するのである。ゆえに、善導が「華座観」において得忍となったと釈していること

は、ことからの本質に沿うものである。では、どうして『観無量寿經』には、第十六観の後得益として得忍の記述があるのだろうか。善導は、明確に、ここでの得忍とは「華座観」における得益であることを示している。つまり、韋堤希は疑いもなく、「華座観」で得忍したと主張しているのである。

「華座観」は、そこで希求法の自己関係が顕れるようになる文法状態を表現している。希求法が顕現するようになることは、<Sage-Sagte>の文法状態がそのようなこととして露わにされることでもある（現段階では、身体的比喩としてではあるが）。したがって、そこで未来性が終わっていることが何らかの形で表現されなければならない。ゆえに、韋堤希はこの段階で無生法忍を得たと表現され得る。しかしながら、そこはまだ比喩が可能な段階であり、希求法はその本来の文法状態を露わにできたのではない。ゆえに、「未来の衆生のために」まだ第八観以降が続くのである。真に未来が終わり、したがって、「時的な面が無くなり、韋堤希という比喩の比喩されたものが「得忍」するのは、希求法が希求法として顕れる場合である。こうした事態は、第十六観が終わるとき、すなわち、能詮性が尽き、所詮のナム・アマダブツが言象するときである。ゆえに、韋堤希の得忍は、『観無量寿經』では第十六観が終わる時に語られなければならないのである。韋堤希は「華座観」において無量寿仏を見たとき、「仏力によって」見たとされる。ところが、第十六観の終わりには、「仏力によって」とは書かれていないのである。「仏力による」とは、希求法が潜在的に潜んでいることを示しているのである。韋堤希は、「華座観」と第十六観の終わりの二か所で得忍したのである。それは別々ということではなく、本来、一つのことなのである。韋堤希とは未来の比喩であるがゆえに、二か所で得忍するように書かれなければならない必然性があるのである。『観

無量寿經』の奥に言象学的文法論が横たわっているゆえに、二箇所得忍するように解釈できる記述がされるのである。善導の解釈はこのことへの深淵を開いているのである。

ところで、この韋堤希の得忍がどこで成就したのかという問題は、どのような意義があるのだろうか。韋堤希が歴史上、無生法忍を得たという事実が重要であるというのであろうか。それとも、単に解釈の上で、違いがあり、そこに争いがおこるので、その争いに勝ちたいために問題にするというのであろうか。もしそうなら、その問いは本質的に論争的な愚かな者が扱う問いでしかない。韋堤希が比喩的に扱われているとすれば、韋堤希の得忍がどうして重要になるのであろうか。残念ながら、それを善導は問題にしていない。韋堤希がどの段階で得忍したかが重要性をもつ問いであるのは、より本質的なところから明らかにされるべきである。韋堤希とは何であるのかということが深く正しく把握されない限り、韋堤希の得忍はどこで起きたかという問いは空しい、どうでもよい問いである。韋堤希が「時的な時制の未来の比喩であるが故に、どこで得忍したかという問いは意味のある問いになるのである。<Sagen> würdeの未来性がどのようにして<Sage-Sagte>に解消されるのかということが問題になるのである。「どのようにして」(これは文法論的な問いであるから、善導も証空も知らない問いである)が二か所で得忍が語られていることを表すのである。「どこで」が「どのようにして」から照らされるべきなのである。韋堤希とは単に凡夫一般のことではない。凡夫一般が無生法忍を得るのはどの段階であるのかということはそれなりに意味のある問いではあるが、根本的に重大な問題ではない。韋堤希がそれとは別のより深い意味をもつ比喩であるがゆえに、得忍がどこで起こるかという問いは意味をもつのである。善導が問わないところに、深淵が開いている。彼は、ある重要

な問いを深淵的に問題にしているのである。

§10 像 想 観

「華座観」は、希求法の自己関係性の開始であり、比喩が比喩を脱出して、比喩の元になっている文法性へと自己を止揚することの初段階である。希求法の自己関係の比喩が身体的比喩と名付けられたのである。希求法の自己関係ということは、希求法が希求法として文法状態そのままの姿で露わになったということではなく、そこへ向けてまだ比喩的(ちょうど何々のようだ)となっているということである。ところで、希求法の露呈された文法状態は、ナム・アミダブツ(間接性の栄光としての「名=前」を称えること、すなわち、称名)の言象であり、<Sagen> könnenは希求法を不定詞に代わって「言う」ことをしている。ゆえに、そのような文法状態への接近をする身体的比喩は、阿弥陀仏の身体性と人格との関係の比喩を顕わすのでなければならない。ここで「人格」とは、人称代名詞の身体的比喩であり、通常の意味の人格ということではない。いわゆる機法という言葉での「機」にあたるものである。それゆえ、この意味での「人格」を「機」的人格と名付けておく。希求法は、希求法としてその文法状態を露呈させようと身体的比喩するのである。このことは、阿弥陀仏と「機」的人格との関係が顕わされるようになるということに他ならない。それは第十二観の「普観」において真に顕れるのであり、次の第十三観において、そこからの脱出が遂行されるのである。こうして、定善は止揚される。

阿弥陀仏と「機」的人格との関係は、最初は、「機」的人格と阿弥陀仏との関係である。つまり、比喩は、まだ何らかの意味で「時的なもの」を残しているものであり、その意味では心意識性が阿弥陀仏の身体性と本質的な関係をもつことが比喩的に表される。このあり方は、想と像の関係であり、これが「像想観」

の本質となる。「華座観」の本性の最初の顕れは、想・像的となる必然性があるのである。

これまでの段階における比喩とは異なり、「華座観」から始まる比喩、すなわち、身体的比喩は、なんらかの仕方で、働きのようなことをする。これまでの比喩では、たとえば、「支流」の比喩のように、水の流れが時制連関の「時」的な面を表していた。「時」の流れと水の流れが似ているために、比喩関係が成り立つのである。ところが、身体的比喩は、このような比喩関係とは異なる本性をもつ。希求法は、その文法状態のままに言象するのではなく、それへと帰って来る。この文法的な動向が身体的比喩となるのである。ゆえに、身体的比喩は、本質的には希求法の自己関係の様相である。希求法は本来、言象学的文法なのであるから、そのあり方へと帰ってくるとは、論理的状态から文法へという移行ではなく、比喩状態から比喩を終えることへの推移なのである。ゆえに、本質的には、「華座観」から以降の諸段階(第七観から第十三観)は、比喩の解消ないしは止揚の言象学的文法論的な弁証法といえる。比喩を終えるとは、希求法がその文法状態において言象することであり、ナム・アミダブツが言象することに他ならない。ここに、「機」的人格もその比喩性を脱して、「弘願」に帰し、いわゆる往生することになる。証空の言うところの、念仏即往生である。ゆえに、比喩の止揚の言象学的文法論的な弁証法は、何らかの意味で、人、すなわち、ここでは「機」的人格に働きかけ、いわばある種の救いの働きをするというあり方になっていなければならない。単に、比喩は表現というあり方を取るのではなく、人、衆生を往生させるという具体的な作用をするようになるのである。それゆえ、この「像想観」もまた、単に、仏像を心に思い描くというような単純な事態ではなく、像が救済の作用を現実に関与していることを示すのである。身体的比喩とはこのような作用性を持

つのでなければならない。事実、『観無量寿經』には、「かの仏を想わんものは、まずまさに像を思うべし。目を閉じても開けても、一宝像の、閻浮檀金の色のごとくにして、かの華上に坐したもうを見よ。像の坐せるを見おわらば、心眼、開くことをえて、」¹⁵⁸⁾と記されているのである。単に、心の中であの華座の上に金色の仏像を思い描いたからといって、心眼が開かれるというのではなく、ここで語られていることがら、上で解明されたように、身体的比喩であるがゆえに、必然的に「機」的人格へと救いの働きが作用するのである。つまり、經文が示そうとしていることは、まさに、華座の真実の意味なのである。その上に坐する金色の仏像は、身体的比喩がそのようなものとして顕れること、仏が「機」的人格、すなわち、人称代名詞の身体的比喩である心なるものと必然的な関係をもつこと、働きかけを現実的になすことなのである。このような本質を上で挙げた經文の前の經文群が予備的に開示している。「この事を見おわらば、つぎに、まさに仏を想うべし。所以はいかに、もろもろの仏・如来は、これ、法界身にして、一切衆生の心想の中に入りたもう」¹⁵⁹⁾という經文が示されているのは、「華座観」の上記の本質を一般的に示し、続いて、阿弥陀仏の特別の働きが具体的に「機」的人格に働くことを明らかにするためなのである。ここではまだ、比喩の段階なので、散善（散善もすでに示されているように、ミステリウムのな比喩ではある）の境位ではなく、したがって、来迎的ではないが、とにかく、身体的比喩の想像の段階においては我々の心想の中に仏の必然的な働きかけが来るのでなければならない。これは、『観無量寿經』では「念仏三昧を得る」と言われるのである。身体的比喩は、このようにして、単に何かのことの表現ではなく、比喩として働くのであり、実体性を持つ。ここで斜体表記の実体は、いわゆる、西洋哲学のウーシアとしての実体（substantia）では

なく、比喩が「体」として人ないしは心に働くということ意味する。身体的比喩は実体性をもつのである。宝像を想うことは、念仏三昧を得ることである。

善導は、「法界身」という語について、「法界と言うは是れ所化の境即ち衆生界なり。身と言うは、是れ能化の身即ち諸仏の身なり」¹⁶⁰⁾と釈している。彼は、「法界身」を、聖道門の解釈とは異なり、法身ではないと主張する。身体的比喩の段階である、この「像想観」で語られるところの「法界身」とは、希求法の自己関係なのであるから、当然、善導のように理解するのが正しい。ナム・アミダブツが身体的比喩的に能詮されていること、すなわち、表されていることが、「法界身」なのである。アミダブツが「能化」であり、ナムが「所化」であるから、所化と能化との関係が「法界身」の意味である。そして、この関係が希求法の自己関係の内容になるのである。聖道門的な理解は、『観無量寿經』が言象学的文法論の接統法を、従って、「時」の起源の本質を開示しているということを閉ざす解釈、それゆえ、本質的には誤りであることを表している。善導は、そうではないこと、その經典が文法論的なことを開示しているということを深淵的に明かしている。善導だけが、『観無量寿經』が開示しようとしていることがらそのものへの道を拓いたのである。

次に「三身観」と「多身観」について言象学的に解明したい。これに関して、善導は次のように述べている。「八に復当更作一大蓮華より下、坐右華座に至る已来は、正しく上の三身観を成じて後の多身観を生ずるを明かす」¹⁶¹⁾。ここで「三身観」とは阿弥陀仏と観世音菩薩ならびに大勢至菩薩を意味し、また、「多身観」とは、三身の仏・菩薩が光明を放ち、宝樹を照らすとその樹の一つ一つの下に華座と三身の仏・菩薩の像が有り、遍満している有様を指している。一の像から三の像へ、そして、多の像へというこの変化の意味すること

は何であるのかということが問われるのである。ところが、善導は、その移行を述べているだけで、なぜ、そうした移行が必然的なかを明かしていないのである。言象学的解明の目指すことは、その必然性を言象学的文法論的に論証することにある。

『観無量寿経』の文言で明白なことは、その移行がすべて「像」であることである。つまり、一から三、三から多という移行は、阿弥陀仏の「像」から二菩薩の「像」へ、そして、多数の三身の「像」へという移行であることである。すなわち、その移行の必然性は、「像」が何を意味するかによって生じているのである。「像」の本質規定から、その必然性が導かれてくるのでなければならない。

「像」とは、上で示されていたように、希求法の自己関係としての身体的比喩の最初の身体性の顕れとして、人の心意識に現われるという仕方での実体性を意味する。身体的比喩は、単に比喩されるものの類比的な表現という意味をもたず、何らかの仕方では、すなわち、「機」的人格へと bild-lich (ドイツ語の bildlich は「比喩的な」という意味であるが、Bild とは「像」を意味する) に働きを及ぼすのである。現段階では、希求法はまだ希求法として文法的に露呈されていないので、ナム・アミダブツは言象的となっており、ナムする側もまだ身体的比喩に対応して、「機」的人格となっており、bild-lich なものと関係する心意識的なあり方をしていいる。このような bild-lich に条件づけられた「機」的人格に対して、身体的比喩としての仏身の像、Bild が実体性の働きを及ぼすのである。こうして、我々人間には、身体的比喩は「像」として観ぜられるのである。逆に、身体的比喩の段階の中で人の心意識が可能になっているとも言える。人の心意識とは、bild-lich な関係において成立しているものなのである。bild-lich な関係の本体は、ナム・アミダブツであるが、身体的比喩の現段階においては、「像」とそれに bild-lich に関

係する心意識との関係となる。心意識は、ここに「有る」ことになるのである。ゆえに、心意識自身は、Einbildungskraft (想像力) を持つが、本来、「像」を造りだすことがその本性ではなく、仏の「像」の働きを受けることこそその固有の本性なのである。

「像」の言象学的文法論の意味が上のようであるとすれば、その本質としての身体的比喩はまだ「時」的な性格を保持していることになる。たしかに、身体的比喩が成立することは、希求法の自己関係が起ることだから、時制と時制連関の全体が文法論的に止揚されていると言える。しかし、そこにはまだ文法性が顕れていないのであるから、無「時」的なものが顕在化されておらず、したがって、まだ「時」的なもの、すなわち、未来性が残っている。韋堤希は仏力によって仏と二菩薩を見ることができたけれども、まだ未来の衆生のために説くべきことがあるのである。まだ未来性が残されていることを『観無量寿経』もまた示している。「時」的な面が残っているということは、「像」が、過去・現在・未来という三契機の相において心意識に bild-lich に働くということの意味する。ここで、過去は「虚言」的な過去から由来する本質的に無「時」的なものということなので、阿弥陀仏の「像」に相当する。現在、実はまだ起きていないけれども、心意識的には心意識の現にある有り方 (b-leiben として、持続性ないしは自己性) を意味し、そこに現在の (vorhanden) に働くものが「観世音菩薩」である。観世音菩薩は「手 (Hand)」的な働きをするのである。「菩薩」とはまだ仏になっていないこと、すなわち、無「時」的なことを示す。未来は、本質的に「虚言」的な過去へと向かう動向であり、心意識に働きかける実体性としては、ある種の未来を志向する意志的、欲的 (Wollen 的) なものであり、これが「大勢至菩薩」に相当する。かくして、「大勢至菩薩」は本質的に「歩む」ことに関係する。

希求法の自己関係という規定から必然的に「三身観」が生ずるのである。実体性は、「時」的に三つの相を呈するのである。それらの三相から成る実体の統一性は、希求法の自己関係性である。

次に、「多身観」の必然性については、以下のようにして論証される。まず、『観無量寿経』には次のように記されている。

「この想いの成る時、仏・菩薩の像は、みな、光明を放つ。その光、金色にして、もろもろの宝樹を照らす。一々の樹下に、また三の蓮華あり。もろもろの蓮華の上に、おのおの、一仏・二菩薩の像ありて、かの国に徧満す」¹⁶²⁾

すなわち、三身の像は、金色の光を放ち、その光が宝樹を照らすと、その樹下に華座の上に坐す三身が見え、国中に満ちているというのである。

宝樹の下に仏菩薩の像があるとは何を意味するのだろうか。

すでに明らかになったように、「宝樹」とは、文法的時制樹のことである。「虚言」的な過去である接統法第2式としての<Sagte>から導かれる文法的な時制の体系である。それは、本来、時制と時制連関の組織であり、この内、時制連関は「時」的な面をもつ。その文法的時制樹は、<Sagte>に根差すのであるから、「地」に立つのである。ところが、希求法の自己関係が顕在化した現段階では、「地」は、単に<Sagte>を意味するのではなく、<Sage-Sagte>の意味を持つようになる。こうして、文法的時制樹がそこに立っている「地」もまた、単に「地」ではなく、身体的比喩性を持つようになった「地」でなければならない。「地」が新たに身体的比喩性をもつようになるということが、金色の光で宝樹が照らされるということなのである。なぜなら、<Sage>は、本来、間接性の栄光であり、「光」と比喩されるからである。「地」に立つ宝樹は、身体的比喩性を象徴する「光」で照ら

されることで、身体的比喩性を受け取るようになるのである。すると、意味が変容した「地」の上に、身体的比喩性と「地」との関係を比喩するような「華座」が現われ、同時にその「華座」の上に、身体的比喩そのものとしての三身の「像」が坐するようになるのである。「時」的な面をもつところの文法的時制樹は比喩的には複数となっているので、諸々の宝樹にこの同一の光景が現われる。これによって、これまでは文法的時制樹は、<Sagte>の体系であったが、今は、それは<Sage-Sagte>の体系であることが明らかにされることになる。このことは、無「時」的な文法状態に向けて或る準備をすることになるのである。すなわち、希求法の自己関係という現段階において、「多身観」は、言象学的文法論的な弁証法として必然的に起こるのであり、たまたま現れたのではない。

文法的時制樹は、Seinの領域を成立させているのであるから、「有る」ということの奥底には、仏・菩薩の三身の像が坐している（比喩的に）ことになる。「有る」とは何かを究明する者は、この有様をやがて見ることになるのである。ヨーロッパの全哲学並びにそれに基づくすべての思想・行為の奥深くに、この光景が見られるのでなければならない。ハイデガーの哲学とこの「多身観」とは必然的な繋がりがあるのである。「三身観」から「多身観」への推移は、宗教的なものから哲学的なものへの推移を意味する。あるいは、両者の関係が明らかにされるのである。「時」の深奥には、bild-lichなものが潜み、それはまた想像力の働きの源泉になっているのである。

以上のように、像想観は、希求法の自己関係がそれ以前の段階へとどのように関係するかということを明らかにしている。<Sagte>に基礎を置く時制連関の諸段階は、an sichには、すなわち、潜在的には<Sage>的なもの、つまり、希求法性が潜んでいるのであり、これが顕在化した段階が華座観である。

しかし、華座観が現われると、希求法がいれば働き出すのであるから、以前の<Sagte>に基礎を置いていた諸段階に希求法の光が送られることになるのである。<Sagte>との関係にある華座そのものにこの希求法の光が送られるとそこに二菩薩の華座ができ、「時」的な相として二菩薩の像があらわれる。さらに文法的時制樹にその光が来ると、三つの華座と三身の像ができるのである。ゆえに、像想観において、いわば依正の同一性ということが最初に明かされることになる。依正は、ここで別々のことがらではないこと、依正一体であることが明かされているのである。『観無量寿経』は、この第八観を「そ想に極楽世界を観る」¹⁶³⁾と見なしているが、この表現はことがらの本質を射当てていることになる。第九観以降が、希求法の自己関係の奥の様子が示され、散善への準備をするのに対して、この第八観では、時制連関の諸段階と希求法との関係が示されているのであり、そのプロセスには必然性がある。

宝樹の下に三身の仏・菩薩の像があることが観想されると(多身観)、次にそこに「妙法」が聞こえてくる。『観無量寿経』では次のように記されている。

「この想いの成る時、行者は、まさに、水流・光明およびもろもろの宝樹・鳧雁(フガン)・鴛鴦(エンノウ)の、みな、妙法を説くを聞くべし」¹⁶⁴⁾

第五観(宝池観)では主として時制連関の「時」的な面の言象学的文法論的な弁証法が展開されていて、そこには「宝鳥」の比喩が現われていた。「宝鳥」の比喩は時制連関において潜在的になっている希求法を示していたのである。現段階は、この潜在的になっていた希求法が身体的比喩的に顕在化している場面である。ところが、身体的比喩は実体性をもつゆえに、我々人間、つまり、「機」的人格に bild-lich に働きかけるようになっていなければならない。すなわち、第五観とは異なり、

「機」的人格への働きかけが起こるので、「(妙法を)聞く」というようになっているのである。「妙法」は単に説かれるのではなく、我々人間の方に働きかけ、我々は「聞く」のである。「妙法」は、希求法におけるナム・アマダブツの法でなければならない。ゆえに、「この想成るとき」という経文の真実の意味が明白になる。宝樹の下に仏・菩薩の像の観相が成立するとは、第五観の真実相が顕れるということであるから、「この想成るとき」と言われ、続いて「水流・光明・宝樹・鳥」と続くのである。ここで、「水流・光明・鳥」は第五観の終わりに出てくる比喩なのである。「宝樹」は「水流」が「宝樹」を尋ねて「上下する」という比喩における「宝樹」のことであり、「水流」が意味的に主となっている。つまり、「水流・光明・(宝樹)・鳥」は第五観の終わりの記述内容に関係することを表している。したがって、言象学的文法論的な弁証法の必然的展開の通りに『観無量寿経』の文言が表現されていることになる。特に「妙法を説くを聞くべし」とあるように、「聞く」という言葉が語られていることは、「華座観」以降が希求法の自己関係の諸段階であることを疑う余地なく示している。

「水流・光明・鳥」が「妙法を説く」という『観無量寿経』の文言が、第五観との深遠な関係を示すものであることを善導も証空も気づいていない¹⁶⁵⁾。この関係が経文に示されているのは、上で解明されたように、言象学的文法論的な弁証法の必然性によることは疑うことが出来ない(『観無量寿経』において、たまたま、「多身観」が成じた後で、「水流等」の記述がされているのではない)。しかし、文法的なものが認識されていない場合には、その必然性が見落とされるのである。善導と証空が見落としたのも、このような理由からである。しかし、善導は、文法的なものを認識してはいないが、それへの深淵を開いている。次にこのことを示したい。

上のように、宝樹の下に仏・菩薩の像が現われる段階、すなわち、「多身観」は、希求法が時制と時制連関にその光を送ることであり、これは、第五観の真相が露わになることである。つまり、「多身観」は、そのまま「(水流・光明・鳥がみな)妙法を説くを聞く」ことに他ならない。

ここの箇所に関連して、善導は、次のような奇妙な言葉を残している。

「九に此相成時より下遍満彼国に至る已来は、正しく上の多身観を結成して、後の説法の相を生ずるを明す」¹⁶⁶⁾

「此相成時より下遍満彼国」は、『観無量寿経』では「多身観」を表す箇所であり、そこにはその後に述べられている「妙法を説くを聞く」についてはまったく言及がない。ところが、善導はこの箇所は直前に述べた多身観を結んで（終わらせて）、次の「妙法を説くを聞く」を生じさせる箇所であるというように解したのである。直前に語られているのは「多身観」ではなく「三身観」であるから、この解釈は奇妙に見えるのである。

上で解明されたように、「多身観」の言象学的文法論的な弁証法の内容は、時制連関、すなわち、<Sagte>に由来する系列が<Sage-Sagte>に由来し、したがって、希求法に由来するということが、まだなお比喩的ではあるが、顕現するということである。「まだなお比喩的」とは、身体的比喩性を意味する。ゆえに、諸宝樹の下に仏・菩薩の三身の像があるという比喩は、ナム・アミダブツの「妙法」が時制系列の全体で説かれることを意味する。「ナム」の身体的比喩的な面が「行者が聞く」ということである。ゆえに、『観無量寿経』で「多身観」が示されることは、そのまま、「多身観」の次に示されている「説法の相」である。つまり、善導が「後の説法の相を生ずるを明かす」と釈していることは、ことがらの本質に即していることになる。

ところで、現段階は、まだ「時的」な面が

真に終わったのではない。すなわち、「まだなお比喩的」であり、身体的比喩性をもっている。このことは、阿弥陀仏が「時的」に身体的比喩的に二菩薩を伴って現れるということであり、「三身観」は、このことを表しているのである。希求法の自己関係という現段階では、希求法は希求法という文法状態の姿で言象するのではなく、身体的比喩的に「三身」的に顕われるのである。ゆえに、阿弥陀仏の像の現われは、そのまま「三身観」であることになる。そして、「三身観」の登場は、時制連関へと希求法の意味の光を送ること、すなわち、「多身観」であることになる。「像想観」は、希求法の自己関係の初段階であるがゆえに、必然的に時制連関と関係し、諸宝樹の下に三身の像が有るようになるのである。善導が「上の多身観を結成して」と言っていることは、「三身観」がすでに「多身観」であること、また、「三身観」自身が阿弥陀仏の像身観であることを意味しているのである。要するに、『観無量寿経』の当該箇所が、言象学的文法論の希求法の自己関係の初段階であるということが、善導において深淵的に開示されているのである。善導の解釈の奇妙さは解釈されることがらの真相を深淵的に表しているのである。

証空は、該当箇所に関する善導の解釈の奇妙さを『他筆鈔』の中で問答形式によって取り上げている¹⁶⁷⁾。要点をまとめるなら、たしかに、表面的にはおかしいことになっているが、観ぜられることがらの本質からすれば、仏身を見ることは二菩薩を見ることであり、仏菩薩を見ることは多身を見、また説法の相を見ることであり、このことわりに従って、善導は釈しているのである、ということになる。証空の理解は、明らかに、上で言象学的文法論的に解明したものと合致し、したがって、ことがらの真相に迫っているのである（言象学的文法論的な弁証法そのものに達したのではないけれども）。

以上、「像想観」が、言象学的文法論的に希求法の自己関係の初段階であることが立証された。

「前半」部において『観無量寿経』の序説(序分)、並びに定散十六観の内、第八観「像想観」までの言象学的解明が遂行された。残る八観等については、「後半」部として別の機会に公表したい。

注

- 1) 清水茂雄：言象学的文法論における接続法と浄土論，飯田女子短期大学紀要第31集，1-70，2014。この論文のp.31に「『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」と述べられていることを展開することが「特殊問題」の意味することである。
- 2) M. Heidegger: Gesamtausgabe Bd. 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, S.262.
以降、ハイデガーからの引用は、この全集版による。Heidegger: Gesamtausgabe Bd. 2, S. 262. と略記する。
- 3) 中村 元・早島鏡正・紀野一義 訳注：浄土三部経 上，岩波文庫，東京，1974，p.125.を参照。
- 4) Nietzsche: KSA, Bd. 4, S.181. (ニーチェについては慣例の引用の仕方です)
- 5) 西田幾多郎：西田幾多郎全集第6巻，岩波書店，東京都，1965，p.181.
- 6) Nietzsche: KSA, Bd. 4, S.286.
- 7) 清水茂雄：言象学的文法論，飯田女子短期大学紀要第28集，1-16，2011.
- 8) 清水茂雄：生成について，飯田女子短期大学紀要第29集，75-101. 2012.
- 9) 清水茂雄：言象学的文法論における従属の複合文と述語的論理の哲学的体系，飯田女子短期大学紀要第30集，7-90，2013.
- 10) 真宗聖典（歎異抄），東本願寺出版部，

京都市，1982，pp.640-641.

- 11) 中村 元・早島鏡正・紀野一義 訳注：浄土三部経 下，岩波文庫，東京，1974，p.73.
以下、『観無量寿経』の経文が引用される場合は、この版を用い、岩波文庫版『観無量寿経』と略記して、そのページ数を記す。なお、この版の読み下しに疑義がある場合は、別の読み下しをし、その都度説明する。
- 12) 国訳大蔵経 宗典部第九巻 日本・支那浄土門聖典，名著普及会，東京，1977，p.274.
以降，善導の『観経疏』からの引用は、この本のページ数で示す。国訳大蔵経『観経疏』p. 274. と略記する。なお、この版と異なる読み下し文にする場合には、大正新修大蔵経テキストデータベース (2012) の『観経疏』の原文に依って読み下しをする。
- 13) 国訳大蔵経『観経疏』，p.276.
- 14) Heidegger: Gesamtausgabe Bd. 2, S.26.
- 15) Heidegger: Gesamtausgabe Bd. 2, S.52.
- 16) ドイツ語の werden は動詞としては「成る」という意味をもつ。また、それは助動詞として用いられて未来を表す。したがって、sein werden とは「有るであろう」くらいの意味である。言象学的文法論における <Sagen> werden と Werden については、注の1の論文の第5章 § 10 に詳しく説明されているのでそこを参照して欲しい。
- 17) ドイツ語の können は「できる」という意味の助動詞である。人間存在は文法論的には人称代名詞であり、その機能は <Sagen> können (「言う」ことができる) である。詳しくは注の7と9の論文を見て欲しい。
- 18) Heidegger: Gesamtausgabe Bd. 2, S.432.
- 19) Heidegger: Gesamtausgabe Bd. 2, S.430.
- 20) Heidegger: Gesamtausgabe Bd. 2, S.431.

- 21) Heidegger: Gesamtausgabe Bd. 2, S.432.
- 22) Heidegger: Gesamtausgabe Bd. 2, S.431.
- 23) Heidegger: Gesamtausgabe Bd. 2, S.434.
- 24) Heidegger: Gesamtausgabe Bd. 2, S.435.
- 25) Heidegger: Gesamtausgabe Bd. 2, S.377.
- 26) Heidegger: Gesamtausgabe Bd. 13, S.224.
- 27) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.42.
- 28) 同上, p.43.
- 29) 国訳大蔵經『観經疏』, p.194.
- 30) 国訳大蔵經『観經疏』, p.194には「如来密に夫人をして別して選ばしむるを致すを明かす」と読み下されている。ここの原文は「致使如来密遣夫人別選也」となっていて、「如来密かに夫人を遣わして」と読み下すこともできる。
- 31) 国訳大蔵經『観經疏』, pp.193-194.
- 32) 国訳大蔵經『観經疏』, p.194.
- 33) Heidegger: Gesamtausgabe, Bd. 14, S.12.
「単に贈り物 (Gabe) のみを与え、自己自身をそこでは後ろへと退き、身を引くところの一つのこのような与えること (Geben) を我々は Schicken と名付ける。」と語られているように、Es gibt Sein には schicken (送る) ということが必然的である。韋堤希を如来が密かに遣わす、すなわち、schicken することで (へ) 有る (Sein) が起きるのである。
ドイツ語では通常、es gibt は 4 格名詞を伴い、「～が存在する」という意味であるが、ハイデガーはこれを「それが～を与える」と読むのである。Werden (Werden) から「へ有る」が推移してくることが、「与える」ということを成立させる可能性の根拠になる。「与える」とは「送る」こと、Werden (Werden) の推移とともに「へ有る」が動詞の言象として現れることなのである。es gibt は「文法が欠けている」文法的表現である。
- 34) Heidegger: Gesamtausgabe, Bd. 14, S.20.
「時 (Zeit) は有る (ist) のではない、

それが時を与える (Es gibt Zeit) のである」ハイデガーは同著の中で、Es gibt Sein の Sein を与える (geben) ところの Es (非人称のそれ) は Zeit ではないかと問い、そうではなく、Sein と Zeit の相互の関係を与えるところのものが Es gibt の中にあると言い、これを Ereignis と名付けている。Ereignis とは言象学的文法論における Werden (Werden) であることは明白であろう。事実、Ereignis はそれ自身の中で振動している領域と言われる (Bd. 11, S.46. 参照)。Werden (Werden) は、Werden と Werden との振動状態なのである。Ereignis はごく粗雑に言えば、「有る」と「無」との間である。そこは文法的には <transitiv> の言象、すなわち、Werden (Werden) である。ハイデガーは、「へ有る」側から見て、Werden (Werden) の言象をまだ文法的なものとしては捉えられず、Ereignis と見ているのである。Werden (Werden) という <transitiv> の言象の中で、temporal な意味での過去と未来が文法領域の側に退くと、論理的領域の側に現在が現れてくる。これがハイデガーの言うところの Anwesenheit (現在性) である。そこがまた動詞の言象領域になる、すなわち、「有る」が起るのである。こうして、「有る」は temporal に捉えられることになる (Tempotalität) し、temporal に捉えられなければならないようにできている。Anwesenheit を送り届けているような何かは、もはや、「何か有るもの」ではない。その「何か」は文法側から見ると、Werden (Werden) である。しかし、その「何か」は「へ有る」側、すなわち、論理的領域の側からは、Zeit と Sein との相互の切り離されない関係を可能にしているような「振動する」領域としてしか捉えられないのであり、その領域が Ereignis

なのである。ハイデガーは、長い探究の末に、Tempotalitätの問題の奥深くにWerden (Werden) の後ろ姿をなんとか捉えたのである。しかし、それが文法的な意味のWerden (Werden) というかんばせをしていることを見るには、Werden (Werden) の前に (先に) 回らなければならなかったのである、Es gibtのEsの側に先回りしなければならなかったのである。この「先回り」ないしは「先越し」が方法論的に困難なことなのである (「序論」の先行的視座の議論を見よ)。

なお、文法領域と論理的領域という区別は、文法性が知られない限り、けっして知られることはない、という点には特別の注意を払うべきである。「有る」は論理的領域を開いている述語なのである。ハイデガーは、「有る」のtemporalな規定性を見ていたのであるが、その時に、temporalな規定が (文法性が後ろに引っ込んだ結果としての) 論理的であるということに気付くことがなかったのである。それに気付くには、文法性が現われなければならないからである。カントが、「有る」は論理的述語であると言うとき、この「論理的」には深意が宿っている。ハイデガーですら捉えきれなかったような、ある特別の意味がこの「論理的述語」の「論理的」に含蓄されている。そこには文法性のきわめて微かな光が射しているのである。ハイデガーはこの「論理的述語」という言い方に何か気になる点があったようであるが (Gesamtausgabe Bd. 24, S.450を参照されたい)、それを徹底的に追及しないままにしたのである。「有る」が「論理的述語」であるというカントの洞察の奥には本当に震撼すべきことがらが潜んでいる。

カントの「論理的述語」の奥深くに隠されている文法領域は、まだ、ハイデ

ガーによってそのかんばせが見られていないけれども、いわばその後ろ姿は目撃されている。Werden (Werden) によって後ろに退いた文法領域は、論理的領域の開かれ (これはハイデガーによってAnwesenheitのLichtung, すなわち、現在性の開かれと名付けられた) によっていわば鍵を下され守られたことになる。このことがハイデガーによって目撃されたのである。たとえば、『哲学の終わりと思索の課題』と題される論文には次のようなことが述べられている。

「そして、AnwesenheitのLichtungのこの自己を隠すことの中でさらに一つの匿うことと錠をかけること (verwahrenの古義は「監禁する」であり、その高雅な意味は「錠をかける」である) すら統べていて、その匿い錠をかけることからようやく隠されていないことが保たれ、そのようにして現在するものがそのAnwesenheitの中に現れることができるのではないか。

もしそうだとすれば、Lichtungは単にAnwesenheitのLichtungではなく、自己を隠すAnwesenheitのLichtung, すなわち、自己を隠しつつ匿うことのLichtungであろう。」(Gesamtausgabe Bd. 14, S.88)

ここで語られていることは、transitivの言象が論理的領域からどのように見られるかを表している。＜Sagen＞werdenの＜Sagen＞が退くことで、Werdenが言象し、Werdenと成ることで現在の開かれが起こるのであるから、その現在の開かれの真の意味は、文法性が鍵かけられ閉ざされ、守られるという意味であることになる。この事情が目撃されるころまでハイデガーの思索は近づいて来たのである。ハイデガーにおいては、一体、何が閉ざされ守られるのかがどこまでも不明になっている。しかし、何が閉ざさ

- れ守られるのかはわからないけれども、そのようなことによってようやく、現性の開かれが開かれ、「有る」という論理的述語が生ずることが知られるようになったのである。実に重大なところまでハイデガーの思索は歩み寄って来たことになる。実は、閉ざされているものは章堤希と頻婆娑羅なのである。すなわち、文法的な時制連関が閉ざされているのである。だからこそ、現在というある時的なものが動詞的に開かれ得るのである。
- 35) 岩波文庫版『観無量寿經』, pp.43-44.
 36) 同上, p.44.
 37) 国訳大藏經『観經疏』, p.196.
 38) 命令法については、注1)の論文の第5章§11に詳しい説明があるので、そこを参照して欲しい。
 39) 「三福」については、岩波文庫版『観無量寿經』, p.44を見て欲しい。
 40) 国訳大藏經『観經疏』, p.196.
 41) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.44.
 漢文の原文は、「我今為汝 広説衆譬」である。
 42) 国訳大藏經『観經疏』, p.197.
 43) 善導が、「我今為汝と言うより以下は」として解釈しなければならない箇所は『観無量寿經』では、「広説衆譬」となっているので、この文言の解釈を善導はしなければならない。ところが、彼は、実際には、そこは三福を説くために語られたものであるという解釈をしているのである。
 44) ナム・アミダブツについては、注1)の論文の全体で詳しく説明されているが、特に「補説」を見て欲しい。
 45) 大日本仏教全書57: 観經疏他筆鈔第二・観經疏六角抄第一, 大法輪閣, 東京, p.6.を参照。以下、この本から引用するときは、『観經疏他筆鈔』57と略記する。
 46) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.44.
 47) 真宗聖典, 東本願寺出版部, 京都, 1982, p.627.
 48) 国訳大藏經『観經疏』, p.201.
 49) 『観經疏他筆鈔』57, pp.29-30.
 50) <Sagen> werdenは、文法領域に属している（助動詞として）ので、そこにはまだ論理的領域で知られるような「時」的なものは起きていない。しかし、時制連関における「時」的な面が言象しているのである。それゆえ、<Sagen> werdenは、時制的な「時」であり、「時」的な時制連関と言われるべきである。未来とか過去は、文法的な時制性格をもつのであり、通常、時間として捉えられている未来とか過去を意味しない。ここで更に<Sagen>が後退して、文法領域が閉ざされ、Werdenが言象するようになると、文法的な時制連関的な「時」的な面も、その文法性を失い、新たに現れた動詞、すなわち、「有る」と不離一体的なものとなる。このような状態がtemporalということになる。それゆえ、一般に「時」ないしは「時間」は、論理的領域で考えられるものである。論理的領域で考えられうる「時」は、その文法的奥所から文法性を失って動詞とともにやって来たのであり、まるで動詞の舟にのる花嫁のように、むこうからこちらへと渡って来たのである（クーラは川を渡って来た）。動詞と花嫁とのこの関係は、ハイデガーによってTemporalitätの問題として示されたのである。この舟の名が「現在性（Anwesenheit）」であり、動詞の名が「有る」なのである。考えてみれば、「有る」は動詞であり、したがって、もし、ハイデガーが主張するように、「有る」が「時」から理解され得るとすれば、「時」からどのようにして動詞が理解され得るのか（「時」と動詞との関係）を示さなければならなかったのである。ゆえに、どのような思惟も、「有る」をtemporalに

規定しようとするれば、文法的な問題にまで探究の歩みを進めなければならないのである。そのような「文法的な問題」は単にいわゆる文法の問題ではなく、文法性にまで繋がるような問題の質でなければならない。

- 51) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.44.
- 52) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.45.
- 53) 同上
- 54) 国訳大蔵経『観経疏』, p.201.
- 55) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.45.
- 56) 同上
- 57) 同上
- 58) 同上
- 59) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.51.
- 60) 国訳大蔵経『観経疏』, p.224.
- 61) 同上, p.225.
- 62) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.45.
- 63) 国訳大蔵経『観経疏』, p.210-211.
- 64) 人間存在は、文法的には、人称代名詞であり、また、その機能としては<Sagen> könnenである。<Sagen> könnenは、動詞の言象領域の中では、助詞の「を」に関わり、目的語、すなわち, Objektの方に向かってその機能を働かせる(動詞には目的語が伴う。ゆえに, transitiveな言象が起きている Werdenはまだ自動詞ということになる)。こうして、いわゆる意識の志向性というような現象が必然となる。ゆえに、志向性を問うことは、動詞の言象領域を問いの圏域として開くことを意味する。現象学はその領域を確保したのである。目的語の方へと関わるようになった<Sagen> könnenは、一般に、「有るもの」と関わることになる。人称代名詞としては、このようにして目的語の方へと延伸し、延長する文法状態が身体現象となるのである。ゆえに、身体は延長していることになる。また、身体の根底には特定の動詞 (Zeit-wort) の

働き(この限定された特定の「動詞」は奥に「時」性を潜ませていて、「世界」の現象としたがって「歴史」と繋がる)が潜む。文法的な人称の延伸、ないしは延長は、助詞の「を」の方へと<Sagen> könnenが向かって行くことであり、それは動詞の言象領域の中で起きている。こうして、身体は、ある領域内で必然的に現象するのである。この有り方が「世界内有」である。だから、「世界」は我々の身体の依っている基盤なのであり、我々は身体的に世界に有るのである。世界現象と身体現象とは同じことなのである。<Sagen> könnenの目的語への延伸、延長は、文法的なものであり、助詞の「を」を表現している。我々は身体を通して、対象(object)に向かい、また、対象を表すのである。そこには元々、深い論理が潜んでいる(「有る」のtemporalな規定)ので、現象学というような学問も可能になるのである。ハイデガーの哲学が現象学から現れたのも偶然ではない。彼は、「有と時」の中で現象学の奥に潜む論理的な領域の根底である Temporalität に向けて思索したのである。そして、Temporalität のさらに奥に『観無量寿経』が待っているのである。

動詞の言象領域が「世界」の文法論的な正体であるとする、その動詞の言象領域に接続法が映ることが命令法なのであるから、世界現象は客観性をもつ法的命令に基づく法治国家として露わになるはずである。西田が、『場所的論理と宗教的世界観』の末尾に、「国家とは、此土に於いて浄土を映すものでなければならない」と言うのも首肯されるのである。

なお、志向性の問題領域が、動詞の言象領域で成立していることによって、志向性の問題が、「有る」という動詞の問題へと通じている様子は、ハイデガーの

- 『時概念の歴史への序説（Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs）』（Gesamtausgabe, Bd. 20）に表現されているので、詳しくはこの本を参照してほしい。
- 65) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.46.
ここでは「水想をなせ」,「氷想を起こすべし」,「瑠璃地の内外に映徹せるを見ん」というように、水、氷、地という相変化が語られている。そして、更に、「下に金剛・七宝の金幢ありて瑠璃地を擎（ササ）げたり」と、地下の様子も記述されている。
- 66) 国訳大蔵經『観經疏』, p.213.
67) 同上
68) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.46.
69) 国訳大蔵經『観經疏』, p.213.
70) 同上
71) 国訳大蔵經『観經疏』, pp.213-214.
72) 岩波文庫版『観無量寿經』, pp.46-47.
善導は「瑠璃地の上には」から「分齊分明」までを「地上」の有様、その次の「一々宝中」以下を「空」の有様と見なしている。そして、『観無量寿經』そのものには、「弥陀の因行周備」に対応する記述は無く、そこには「黄金の繩」と「七宝による境界」についての記述しか載っていない。ゆえに、この箇所善導の解釈には謎めいたものがある。
- 73) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.46.
「瑠璃地の上には、黄金の繩をもって、雜廁間錯（ザッシケンサク）し、」と記述されている。
- 74) 国訳大蔵經『観經疏』, p.214.
ここの箇所の読み下しを少し、引用原文とは異なるものとした。
「正しく黄金を道に作せる状に金繩に似たるを明かす」が引用箇所の原文である。
- 75) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.47.
76) 国訳大蔵經『観經疏』, p.215.
77) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.47.
「台の両辺において、おのおの、百億の華幢と無量の樂器あり、もって莊嚴となす」とある。
- 78) 国訳大蔵經『観經疏』, p.215.
79) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.47.
80) 同上
81) 国訳大蔵經『観經疏』, p.217.
82) 大日本仏教全書55：観門要義鈔，大法輪閣，東京，p.240.
以降、この本から引用する場合には、『観門要義鈔』と略記する。
- 83) 『観經疏他筆鈔』57, p.57.
84) 国訳大蔵經『観經疏』, p.218.
85) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.48.
「行樹」とは並木のことである。
- 86) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.49.
87) 国訳大蔵經『観經疏』, p.218.
原文の漢字のいくつかをふりがな表記した。
- 88) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.48.
89) 『観經疏他筆鈔』57, p.61.
90) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.48.
91) 同上
92) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.49.
93) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.48.
「妙なる真珠の網は、樹上に弥覆し、一々の樹上に、七重の網あり」と記されている。
- 94) 同上
95) 同上
「一々の童子は、五百億の釈迦毘楞伽摩尼宝をもって璎珞となす」とある。
「釈迦毘楞伽摩尼宝」とは、種々なるものに変幻する如意珠。「璎珞」は首飾り。
- 96) 国訳大蔵經『観經疏』, p.219.
ここで善導は、「四には一々の宮内に諸の童子多きを明かす。五には童子の身に珠の璎珞を服せるを明かす。六には璎

珞の光照の遠近を明かす。七には光上の色に超えたるを明かす」と釈している。

97) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.48.

98) 国訳大蔵経『観経疏』, p.219.

99) 『観門要義鈔』, p.243.

「六に華実開時 不從内出等とは、この界の樹は、華咲きて後に菓を結ぶ、七重同時なること無し。かの樹は、華の上に自然に菓有り。華散りて菓を結ぶにあらず。故に自然の菓と云う」とある。証空は、「七重」を「宝樹」の根・茎・枝・条・葉・華・菓と解釈し、「宝樹」の七つの各パーツの全体が「同時」であること、したがって、「時」に関して、非「時」的であるということを示唆するような理解を示している。ここから「宝樹」が「時」の本質、すなわち、*時制*連関と関係していることが認められるのである。

100) 岩波文庫版『観無量寿経』, pp.48-49.

101) 国訳大蔵経『観経疏』, p.219.

引用文原文の読み下しを若干変えた。

なお、「不同」を、様々な樹の葉と華が樹木で相互に異なるという意味で受け取ることとはできない。なぜなら、葉の大きさはどの樹木でもすべて同じ「二十五由旬」であるという経文と矛盾するからである。したがって、「不同」とは葉と華との（色相の）異なる関係を意味するのである。

102) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.49.

103) 国訳大蔵経『観経疏』, pp.219-220.

104) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.49.

105) 国訳大蔵経『観経疏』, p.220.

106) 『観門要義鈔』, p.244.

107) 国訳大蔵経『観経疏』, p.220.

108) 『観門要義鈔』, p.244.

109) 有国智光, <<http://www.yamadera.info/>> (11 June 2014)

110) <Sagen> werdenは、文法領域に属しているので、*時制*連関の一部である。す

なわち、*未来の助動詞*として、まだ「時」的ではなく、「時」的な*時制*である。そこには、まだ*動詞*は言象していない。しかし、*時制的な過去*が*未来*との関係を失うことで、*過去と未来の「間」*が開くようになり、この「間」が*現在*へと進展するのである。*現在のこの現れは、時制*連関の後退を意味し、ここに、*動詞*への道が開かれるのである。ゆえに、*動詞性*は本質的に*時制性*が失われ、代わって、*動詞の現在形*が姿を現すようになることを意味する。最初、*動詞の現在形*は、*動詞*と一体的であり、「現在する」というような姿になっている。しかし、*動詞*の言象領域で諸動詞が現れると、動詞は「有った」「有るであろう」「有る」という三時制をもつようになる。ハイデガーは、「有る」という動詞の意味の中に、「現在する」という微かな声 (Anwesenheit) を聞き取ったのであり、これが、彼の哲学を導いたのである。すなわち、彼は「有る」を「時」から考えるべきであると考えたのである。実際、彼は、『有と時』において、人間存在の「有る」の根底が Zeitlichkeit であることを解明したのである。Zeitlichkeit においては、過去と将来が示されていたが、本来的には、過去と将来は現在の奥に隠れたのでなければならない。なぜなら、最初に現れた*動詞*は、*現在形*であるからである。過去と将来は、Zeitlichkeit においては、本来、姿を見せないはずなのに、現れてきているのである。ハイデガーは、この不都合を克服する方向に思索を進めなければならないのである。その方向とは、Werden へということになる。これが彼の後期哲学の必然性なのである。本来、Zeitlichkeit の奥に隠されている*過去と未来*は、ハイデガーでは「不可通なもの」とされるのであり、これは、ことがらの本性に合っている。

- 111) 国訳大蔵經『観経疏』, p.220.
- 112) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.49.
- 113) 国訳大蔵經『観経疏』, p.220.
- 114) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.49.
- 115) 国訳大蔵經『観経疏』, pp.220-221.
- 116) 『観経疏他筆鈔』57, p.63.
- 117) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.49.
- 118) この箇所解釈については、様々な理解の仕方がある。たとえば、善導は「池の水」そのものが宝石でできているのではなく、「池」の岸が宝石からできているのであり、その光が「池の水」に映じているというように理解している。しかし、善導は、「池の水」は「如意珠王」から生じたものであると解しているのである。しかし、「池水」そのものが「七宝」から成るということは、『観無量寿経』の文言から明瞭に読み取れるのであるから、それに従うべきであろう。
- 119) 国訳大蔵經『観経疏』, p.221.
- 120) 岩波文庫版『観無量寿経』, pp.49-50.
原文の読み下しは、「一々の水中に、六十億の七宝の蓮華あり。一々の蓮華は、団円正等にして、十二由旬なり。その摩尼の水は、華の間に流れ注ぎ、樹を尋ねて上下す。その声、微妙にして、苦空無常無我諸々の波羅蜜を演説し、また、諸仏の相好を讃歎する者あり」となっている。
- 121) 国訳大蔵經『観経疏』, p.222.
- 122) 『観門要義鈔』, p.248.
- 123) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.49.
- 124) 国訳大蔵經『観経疏』, p.222.
- 125) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.50.
- 126) 国訳大蔵經『観経疏』, p.223.
- 127) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.50.
- 128) 同上
- 129) 同上
- 130) 同上

「衆宝の国土の、一々の界上に、五百

億の宝楼閣あり。その楼閣の中に、無量の諸天ありて、天の伎楽をなす。また、楽器ありて、虚空に懸処し、天の宝幢のごとく、鼓たざるにおのずから鳴る」とある。

- 131) 国訳大蔵經『観経疏』, p.223.

善導は、「五に又有楽器より下不鼓自鳴に至る已来は、正しく楼外の莊嚴を明かす」と述べている。つまり、楽器は宝楼の外の様子だと言うのである。

- 132) 『観門要義鈔』, pp.250-251.

- 133) 国訳大蔵經『観経疏』, p.223.

- 134) 『観門要義鈔』, p.250.

- 135) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.50.

- 136) 国訳大蔵經『観経疏』, p.223.

- 137) 『観経疏他筆鈔』57, p.65.

- 138) 「地平構造」とはここでは次のような意味である。

接統法は不定詞にとって希ましいとして言象したのである。このとき、不定詞の代わりになって接統法を「言う」のが人称代名詞であり、<Sagen> könnenであるので、接統法と人称代名詞はいわば機法一体的であり、ナム・アミダブツとなっている。ところが、接統法そのものは不定詞の「前」として、すでに不定詞が「後」になるという面をもつのであるから、接統法の中に接統法の外へと向かう傾向（不定詞との関係を失う傾向）を潜ませている。この傾向にしたがって、「虚言」的な「過去」が自身の外に出て行くことになる、そこに「時」的なもののはじめて言象するのである。このように、「時」的なものは、非常に深い意味で或る過去から由来する。この「過去」は「時」的なものではなく、非「時」的なものであり、「時」的なものの根底にあってしかも「時」的なものからは見えなくなっている。このような構造は「時」的なもののみの特異な構造であり、この構造が

「地平構造」と呼ばれるのである。過去は、非「時」的な過去であるとともに「時」的な過去になっているので、いわば地続きであるが、非「時」的な面は「時」的な方からは地平の彼方となっていて見えなくなっている。地球上の見え方に類似的なこの構造が「地平」的と言われるのである。「地平構造」は文法的な時制的なものの特徴的構造なのである。

139) 国訳大蔵経『観経疏』, p.223.

140) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.50.

141) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.47.

142) 国訳大蔵経『観経疏』, pp.223-224.

143) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.51.

144) 同上

145) 同上

146) 同上

147) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.52.

148) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.52.

「かくのごときの蓮華に、八万四千の葉あり。一々の葉の間に、おのおの百億の摩尼珠王あり、もって映飾となす。一々の摩尼は、千の光明を放つ。その光、蓋のごとく、七宝をもって合成し、あまねく地上を覆えり。釈迦毘楞伽宝、もってその台となす。」

149) 同上

150) 国訳大蔵経『観経疏』, pp.228-229.

151) 『観門要義鈔』, p.267.

152) 国訳大蔵経『観経疏』, p.242.

「初め日観より下華座観に至る已来は、総じて依報を明し、二に像観より下雑想観に至る已来は、総じて正報を明す」

153) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.52.

154) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.51.

155) 『観経疏他筆鈔』57, pp.76-77.

156) 国訳大蔵経『観経疏』, p.225.

157) 国訳大蔵経『観経疏』, p.165.

158) 岩波文庫版『観無量寿経』, pp.53-54.

159) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.53.

160) 国訳大蔵経『観経疏』, p.229.

161) 国訳大蔵経『観経疏』, p.231.

162) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.54.

163) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.55.

164) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.54.

165) 『観門要義鈔』, p.275.

証空は、この箇所について次のように釈している。

「又聞一切莊嚴とは、水流と光明と鳧雁(フガン)鴛鴦(エンノウ)となり、経の現文かくの如くなりといえども、意を取れば、一切の莊嚴みな然るべき故にしか云うなり。」

善導は、「水流・光明・宝樹・鳧雁鴛鴦が妙法を説く」という経文を「一切の莊嚴が妙法を説く」と解釈している。証空は、本来、経文には「一切莊嚴」と書かれていないということを認めた上で、「意を取れば」、その善導の解釈は正しいと見なすのである。

明らかに、善導も証空も、「水流・光明・鳥」が第五観の終わりに出てきたことであることについて気付いていないのである。

166) 国訳大蔵経『観経疏』, pp.231-232.

167) 『観経疏他筆鈔』57, p.85.