

観無量寿経の言象学的解明 (後半)

清水 茂雄

Die Logo-phenomenologische Erläuterung zu Amitayurdhyana Sutra (die zweite Hälfte)

Shigeo SHIMIZU

Zusammenfassung : Die logo-phenomenologische Erläuterung zu Amitayurdhyana Sutra besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil enthält die Erörterung über die Beziehung zwischen der Philosophie Heideggers und Amitayurdhya Sutra. Aber der zweite Teil soll die logo-phenomenologische grammatische Dialektik, die hinter der Temporalität in der Philosophie Heideggers liegt, entfalten. In dem zweiten Teil stehen wir hinter der Temporalität. Die zweite Hälfte dieser Abhandlung gehört dem zweiten Teil. Der hinter der Temporalität liegende Bereich heißt <der *grammatische* Bereich>, der das Element der logo-phenomenologischen grammatischen Dialektik ist. Der kursive Ausdruck bedeutet hier die logo-phenomenologische grammatische Sache. Die <Welt> in <Sein und Zeit> ist <der logische Bereich>, der gegenüber dem *grammatischen* Bereich liegt. Der Bereich zwischen dem logischen Bereich und dem *grammatischen* Bereich ist *Werden* oder der *transitive* Bereich. Dieses <Werden>, aus dem logischen Bereich gesehen, soll als das <Ereignis> in der Philosophie Heideggers angesehen werden.

Indem die logo-phenomenologische grammatische Dialektik vollends entwickelt wird, daraus folgt, daß Amitayurdhyana Sutra das ursprüngliche Wesen der <Zeit> bildlich verdeutlicht.

Key words : Die logo-phenomenologische Grammatik (言象学的文法論), Heidegger (ハイデガー), Ereignis (エアアイグニス), das ursprüngliche Wesen der Zeit (時の起源的本質), Die logo-phenomenologische grammatische Dialektik (言象学的文法論的な弁証法), Amitayurdhyana Sutra (観無量寿経)

緒 言

本論文は、『観無量寿経の言象学的解明』と題する論文の「後半部」であり、いわゆる定散十六観の内、第九観から第十六観、並びに、得益から耆闍分までの解明を試みる。序分ならびに初観から第八観までは、同じ題名の論文(副題付き)の「前半部」において詳

細に解明された¹⁾。「前半部」では、『観無量寿経』を言象学的文法論的に解明することの意義と基礎を明らかにする目的で、ハイデガーの『有と時 (Sein und Zeit)』における Temporalitätと『観無量寿経』との関係を論じた。しかし、この「後半部」では、その関係について改めて考察する必要はないので、副題を付けないことにした。しかし、「後半

部」もまたTemporalitätとの関係性を保っているものであり、したがって、ハイデガーの哲学との関係を含んでいる。すなわち、『観無量寿經』は、「時」の起源的本質を明らかにしているということの論証をするのが、この論文の目的である。

以下に本論が続くが、「前半部」の続きであるので、第3章 §11を本論文の開始としたい。また、連続性を保つために、「後半部」も「前半部」と同じ用語ないしは用語法を使用し、あらためて用語について定義とか説明をしない。ただし、「前半部」でWerden (*Werden*)と表示されていたことは、この「後半部」では、*Werden* (*Werden*)と表す。注については、「前半部」とは別に、1)から始めて、順番に番号を付け、引用文献の提示、ならびに注釈を施す。

(第3章) §11 真身観

「華座観」以降は、言象学的文法論的には希求法の自己関係という文法状態であるが、この文法状態は、文法状態そのものとして顕れるのではなく、身体的比喩という様相となっている。「華座観」においては、*時制*的なものが止揚され、希求法の自己関係が顕れて、身体的比喩の開始となるので、「座」と表される。この「座」の上に最初に現れる身体的比喩が前節の「像想観」である。「像想観」は身体的比喩の最初の段階として、希求法の自己関係を**bild-lich**に表す（ドイツ語の**bildlich**は、「比喩的に」という意味である。ここで**bild-lich**と表される術語は、単に「比喩的」という意味を表すだけでなく、人間の心意識に対してBild (像)として現れるという意味を表す)。希求法がそれ自身を顕在化させるということは、*<Sagte>*から*<Sage-Sagte>*へと顕現が深化することを意味する。*<Sage>*の顕現は、阿弥陀仏が**bild-lich**に姿を見せるようになることを意味するのである。阿弥陀仏は実は、ナム・アミダブツであ

り、いわゆる「機法一体」となっている²⁾。ゆえに、阿弥陀仏の現れは、「機」的人格に阿弥陀仏の像が想われること、**bild-lich**に顕れることなのである。このような事態を端的に表現しているのが、『観無量寿經』の次の文言である。

「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³⁾」

すでに前節で示したように、善導は「法界身」の「法界」を衆生界、「身」を諸仏の身と解した。

たまたま、『観無量寿經』において、このような文言が語り出されたのではない。言象学的文法論的な弁証法の必然性によってこのような境位が登場したのである。そして、この必然的境位を善導は深淵的に開示している。

以上のように、現段階の言象学的文法論的な弁証法の境位は、「像想観」であることが明かである。この段階では、阿弥陀仏は**bild-lich**に顕現しているのであるから、希求法は、本来的に、「自己関係」性を露わにしているにすぎない。ここには極めて深い意味で「自力」性がある。まだ「他力」的な面が顕在化していないのである。しかるに、希求法の自己関係とは、本質的には比喩性が止揚されようとしている状態であり、**bild-lich**な状態は、より本来的な身体的比喩の段階へと止揚され、高められなければならない。こうして、言象学的文法論的な弁証法の必然的動向にしたがって、「像想観」は「真身観」へと移行するのである。

「像想観」から「真身観」への移行の必然性が上のようなとすれば、ここから、「真身観」の本質が導き出される。

阿弥陀仏はその身体において、「機」的人格に対してある働きを及ぼすのであるが、「像想観」とは異なり、衆生の心想に入り込

み、そこへやって来るのではない。むしろ、阿弥陀仏が他力的に「機」的人格を「機」的にして、これをナム・アミダブツの有り方へと撰(オサメト)るという働きをするのである。これによって、希求法はその自己関係性を顕在化することができるようになるのである。この事態をもっとも端的に言い表しているのが、『観無量寿経』の次の箇所である。

「無量寿仏に、八万四千の相あり。一々の相に、おのおの八万四千の随形好あり。一々の好に、また八万四千の光明あり。一々の光明は、あまねく十方の世界を照らし、仏を念ずる衆生を撰取して捨てたまわず」⁴⁾

ここで、下線を施した「念仏衆生撰取不捨」という文言について、言象学的文法論的に考察すべきことがある。

上で解明されたように、「真身観」は、その前段階の「像想観」と異なり、希求法の自己関係性が身体的に比喻される。「像想観」も、もちろん、希求法の自己関係の身体的比喻なのであるが、「自己関係」という意味がまだ十分に顕れていなかったのである。この「不十分性」によって心意識に「像」が現れることになったのである(「像想観」は、bild-lichである)。ところが、「真身観」においては、「自己関係性」そのものが身体的比喻的に顕在化する。この「自己関係性」とは希求法の「自己関係性」であり、選択本-願の能詮の文法状態である。ナム・アミダブツがまだ言象的に露わになっていないけれども、機法一体的なことがらが身体的に比喻されなければならない。ゆえに、「念仏衆生」とは、我々人間側が仏を念ずることではなく、希求法の自己関係の構成要素であることではなければならない。「衆生」が念仏という行為をするのではなく、「撰取不捨」となっている「念仏衆生」が顕現するのである。「念仏衆生」はそのまま「撰取不捨」と同一の事態なのであり、ここでは、ある意味で同語反復が起きているのである。「像想観」が

深い意味でまだ自力的であるのに対して、「真身観」では本来的な意味での他力性が現れてくるのである。いわば、「念仏衆生」と「撰取不捨」とはペアになっているのである。「撰取不捨念仏衆生」ではなく、「念仏衆生・撰取不捨」と並列的に書かれるべきである。しかも、このペアは、ここ、言象学的文法論的な弁証法のこの段階において必然的な仕方と顕現するのである。たまたま、このペアが『観無量寿経』に登場したのではなく、言象学的文法論的な弁証法の必然的進行から導き出されてくるのである。

「撰取不捨」と「念仏衆生」が希求法の自己関係の顕現において他力的な意味でのペアになっているということは、我々人間が念仏することとはまったく異次元の領域のことと見なすべきではない。念仏するのは、なんといっても我々人間の側なのである。しかし、その我々人間側が起こす念仏は、我々人間が恣意的に勝手に為す行為ではなく、他力的であり、希求法の自己関係性の中で起きていることなのである。このあたりの微妙な関係を親鸞は『歎異抄』の冒頭で次のように示している。

「弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなりと信じて念仏もうさんとおもいたつところのおこるとき、すなわち、撰取不捨の利益にあずけしめたまうなり。」⁵⁾

「念仏もうさんとおもいたつところのおこる」ことは、一方で、人間側のひとつの行為であるが、他方で、他力的に「撰取不捨」とペアになっていることなのである。この微妙な関係は、「利益にあずけしめたまう」という言葉に集約されている。我々人間側からすれば、このペアになっていることは、本質的には文法状態の様態として「不可思議」ではあるが、信じられるべきことではなければならない。信じて念仏せんと思ひ立つ、まさにその時に、ペアになっていることがらへと我々

人間側が組み入れられるのである。人間側が、ペアに組み入れられることは、人間が「機」的人格として、すなわち、人称として文法的な機能をもつようになり、したがって、選択本-願（希求法:Optativ）が顕在化することができるようになることを意味する。念仏という人間側の行為を通じて、選択本-願の側がいわばエネルゲイア（ἐνέργεια）の状態になるのである。

善導は、「念仏衆生撰取不捨」の箇所解釈において、それが希求法の自己関係の言象学的文法論的な弁証法の進行における一段階であることを深淵的に解き明かしている。その言象学的文法論的な弁証法の進行の様子は、善導の理解においては、「親縁」「近縁」「増上縁」という語によって表されるのである。この三つの語は、或る問いに答えるために用意されたものである。その問いとは、「備（ツブサ）に衆行を修するに但能く廻向すれば皆往生を得。何を以てか仏の光普く照すに唯念仏の者のみを撰ずるは何の意か有る」⁶⁾というものである。いろいろな修行をしてそれらの功德を廻向すれば、浄土に往生できるのに、なぜ、仏の光は念仏の者だけを撰取するのか、という問いである。この問いの奥底には、仏の身体的比喩としての光明が、希求法の自己関係として、ナム・アミダブツを秘めているということが存していて、善導はその奥底を「増上縁」という語で表すのである。しかし、その奥底に潜むことは、言象学的文法論的な弁証法の過程によって明かされるべきであり、その過程的な面を善導は「親縁」と「近縁」という語で表しているのである。ゆえに、上記の三つの語によって、言象学的文法論的な弁証法の進行状態ないしは或る過程が表現されているのである。

最初に、「親縁」について善導は次のように説明している。

「衆生行を起こして口常に仏を称すれば仏即ち之を聞きたまう。身に常に仏を礼敬すれ

ば仏即ち之を見たまう。心に常に仏を念ずれば仏即ち之を知りたまう。衆生仏を憶念すれば仏亦衆生を憶念したまう。彼此の三業相捨離せず、故に親縁と名く」⁷⁾

次に「近縁」については次のように説明がされている。

「衆生仏を見んと願ずれば、仏即ち念に应じて現じて目の前に在（マシマ）す」⁸⁾

そして、「増上縁」は次のように説明されている。

「衆生称念すれば即ち多劫の罪を除く。命終わらんと欲する時仏聖衆と自ら来りて迎接（コウショウ）したまう。」⁹⁾

明らかに、仏と衆生との関係に親疎の違いが認められる。「親縁」においては、仏は衆生に対して直接には現れていない。ところが、「近縁」では、仏は衆生の眼前に現れる。更に、「増上縁」ではいわゆる来迎が起こるのである。来迎は、近縁よりも疎縁ではないかと考えるべきではない。なぜなら、文法的な無「時」性の能詮が「来迎」であり（後述するように、「散善観」の解明では、ミステリウムの比喩と呼ばれること）、したがって、この段階は、仏が目の前に現れるという段階よりもより進んだ立場、その意味で、「増上」的であるからである。つまり、「増上」とは、ナム・アミダブツへと高まり、深化していることを表現する語なのである。

このように、三つの語による「念仏衆生撰取不捨」の善導の解釈には、言象学的文法論的な弁証法の過程が深淵的に潜んでいるのである。この経文の奥には一つの流れ、一つの進行状態が存しているのもであり、したがって、それを固定的に捉える限り、正しい解明はなされない。なぜなら、希求法の自己関係としての身体的比喩は、言象学的文法論的な弁証法の過程であり、接統法の文法状態へ向けて比喩が止揚されつつある状態であるからである。「観門」は「弘願」に帰するとい

証空の基本解釈の正当性は、言象学的文法論的な弁証法に根拠付けられているのである(もちろん、証空は文法的なものを認識していなかったのではあるが)。

さて、以上のように、「真身観」は、ある固定した境地のようなものではなく、過程的な本性からなる一つの段階なのであるから、当然、それは言象学的文法論的な弁証法の必然性にしたがって次の段階へと移行しなければならない。しかし、「真身観」は直ちに次の段階へと移行するのではない。「真身観」は言象学的文法論的な弁証法のその段階の必然性に従って、或る展開を経て次の境位に移るのである。では、その「展開」形態とはどのようなものなのであろうか。

「真身観」は、上記のように、希求法の自己関係の身体的比喩における第二段階として、「自己関係」性の面を特に顕わしている。このことは、「機」的人格性(人稱的な機能)が顕在化して、機法一体的な有り方が顕現することを意味する。これが、「念仏衆生撰取不捨」の意味することであった。我々人間側が念仏するというよりも、ナム・アマダブツ側が念仏をするようになるということになる。つまり、他力性が顕在化するのである。しかし、だからといって、現段階は、希求法が文法状態そのままに言象しているのではない。それは、まだ、そこへの途上であり、その比喩になっているのである。この比喩が身体的比喩である。このような境位にある現段階は、まだ文法的に無「時」的となったのではなく、したがって、何らかの意味で「時」的な面をもっている。時制と時制連関の言象学的文法論的な弁証法の諸段階はすでに経てきたのだから、「時」的なものは止揚されたと見なされるべきであるが、まだなお、本来の無「時」的なものはその文法状態のままに言象してはいないのである。こうして、身体的比喩は、「時」的なものの止揚の進行形となっている。そこでは、まだ、未

来が望まれるのである。

身体的比喩は、それゆえ、「時」的な面を含み持ち、その面において展開されなければならない。しかも、他力性という基盤の上で展開されなければならないのである。この展開は「時」的なものの三様相、つまり、過去・現在・未来において展開されるのである。このうち、過去の面は、「虚言」的な過去(阿弥陀仏に対応する)の身体的比喩として、すでに「真身観」において開示された。そこで、残るのは、現在と未来に即しての展開形態ということになる。厳密には、現在は、文法領域ではまだ起きていないが、「虚言」的な過去がまだ文法状態のままに顕在化していないゆえに、過去と未来の「間」として言象しているのである。このような意味での過去・(間としての)現在・未来は、〈Sagen〉würdeの言象の様相形態と考えられる。いわゆる「三心」とはこの〈Sagen〉würdeのことであるから、「時」的な展開形態は三心が露呈するための準備をするものであることになる。ここで現在の展開形態が次の「観音観」であり、未来の展開形態が「勢至観」である。この準備が整う段階が、「普観」と「雑相観」であり、次に「三心」が顕れ、言象学的文法論的な弁証法は、ミステリウムの比喩の段階、すなわち、「散善観」へと移行するのである。

「観音観」と「勢至観」は基本的に未来性が生きているため「まだなお」という本質的な規定をもつので、「菩薩」として身体的に比喩される。しかし、この「まだなお」は、希求法の自己関係における「まだなお」であるから、他力的に理解されなければならない。すなわち、我々人間側の諸要求(たとえば、救いを求めること)は、人間側で起きるというよりも、「菩薩」側の所有に属するのである。

§12 観音観

前節の終わりで論じたように、「真身観」はまだ「時」的な面をもって、したがって、身体的比喩のその段階は、「時」的な様相性の展開形態をもつ。このうち、現在の展開形態が「観音観」である。ただし、ここで「現在」とは、上述のように、過去と未来の「間」を意味することに注意すべきである。一般に、言象学において、「時」的とは、「虚言」的な過去が、文法上後退することで「時」的な過去と「時」的な未来が言象することを意味するのであるから、過去と未来は一ではなく、ある「間隙」によって分かれている。この「間隙」がここで「間」と呼ばれることである。「間」は動詞の言象における現在を意味しない。

このような意味の「間」としての現在において、身体的比喩はどのような規定性をもつのかということが「観音観」で語られていることである。

現在は、未来とともに「虚言」的な過去の文法上の後退によって言象しているのであるから、「まだなお」という本質規定性（文法的には、〈Sagen〉würde的な規定性）をもっている。この本質規定が「菩薩」という比喩で表されているのである。「観音観」と「勢至観」はそれぞれ観世音菩薩と大勢至菩薩の身体的比喩になっているのである。ここで「まだなお」とは〈Sage-Sagte〉に「まだなお」至っていないということである。この文法状態は、文法論的には〈Sagen〉würdeであるが、不定詞が露わとなっていない現段階では、まだその文法状態そのものとして言われていないのである。〈Sagen〉würdeは、〈Sage-Sagte〉との関係においては、法蔵菩薩のことであるから、観世音菩薩と大勢至菩薩は法蔵菩薩を意味するとも考えられ得る。しかし、両菩薩は、法蔵とは異なる。なぜなら、現段階は希求法の自己関係の身体的比喩の言象学的文法論的な弁証法にあるのである

から、法蔵とは異なる次元のことが顕れるべきであるからである。法蔵は〈Sagen〉würdeの比喩であり、文法の秩序に属している。これに対して、二菩薩は、文法状態へと止揚していく能詮の次元に属しているのである。また、二菩薩は身体的比喩として、ある働きをする実体性をもつ。これに対して、法蔵は、もはや身体的比喩ではなく、ミステリウムの比喩に属することなのである。法蔵は、能詮ではなく、所詮の固有なものであり、「〈Sagen〉würdeそのものの」比喩である。

「まだなお」という本質的規定性において、身体的比喩は現在の中でどのような様相を見せるのであろうか。それは、ナム・アミダブツの現在の様相であり、我々人間を救い取る働きとして比喩することではなければならない。つまり、身体的比喩の現在の展開形態は、現在の人間を救済する作用でなければならない。しかし、比喩の実体としてのこの救済作用は、「念仏衆生摂取不捨」ではなく、身体的なエレメントにおける救済作用である。というのも、ナムの側（機の側）も身体的比喩のペアの一方の側として、やはり現在になっているのであり、この身体的な我々人間（比喩的である点に注意するよう）に対して、観音は身体的に救済的な作用をするのである。ゆえに、人間の側は、厳密には「機」的人格ではなく、身体的比喩的な「機」であり、ある意味で生身の人間、現実の身体的人間性である（「間」に留まる、すなわち、bleibenすることが、身、すなわち、Leibの原初である。このような意味でのb-leibenとしてのLeibが、動詞の言象領域で「命」としてlebenする、すなわち、「生きる」ことになる）。身体的エレメントにおいて、観音は機としての人間に対して救済作用を現実にも働くのである（ここで「現実」という言葉は、論理的領域における「現実性」を意味するのではなく、したがって、誤解を招きやすいので注意するように）。観音菩薩と

は、非現実的な空想的なものではなく、その逆であり、現実の生身の人間に対して、現実に関与する作用（雑な言い方をすれば、深く広い意味で、命、Leben、を健康に維持し護る働き）なのである。身体的に、見えないところで観音の力が作用しているのである。ゆえに、『法華経』の「観世音菩薩普門品」に、「観音妙智力 能救世間苦（観音の妙なる智力は、よく世間の苦を救わん）」¹⁰⁾という文言が語られているが、この言葉は、空想的内容ではなく、真実を率直に語っていることが分かる。観音のこうした働きは、身体的比喩に基づくのであり、「観音観」において表されているのである。「観音観」が、我々人間の身体に関与する作用そのものなのである。観音の中に我々は身(ミ)として「生きている」とも表現され得る。観音の中に「命」が護られているのである。

身体的比喩の現在の様相は、身体的なエレメントにおいて展開されるが、人間の側、つまり、ナム・アマダブツにおけるナムの側（人称の側）の現在の身体的比喩のモメントは、生身の人間である。もっとも、「生身の人間」とは、或る記憶を持ち、また、未来への意志をもつ行為的な本性をもつ限りでの「機」的人格というような意味である。現在は、ここでは、過去と未来の「間」であり、忘却されたこと（「虚言」的な過去）から、そこへと、未来的に意志する。このことは、ここで「間」と言われることは、根源的な行為の主体が「聞いている」場面であるということである。記憶をもって未来へと向かう意志をもつ限り、行為的主体性であることを意味するのである。しかし、ここで言われている「行為」とは、動詞の言象領域（論理的領域）での行為、すなわち、「する」という動詞の言象ではない。文法領域における行為性は、原初的な行為と呼ばれるべきである。このような意味の原初的な行為の主体に対して、必然的な仕方でも作用するものが観音なの

である。「作用」は単なる作用ではなく、「念仏衆生攝取不捨」に類するような関係性において成立している作用であり、救済作用である。観音と生身の人間とはペアになっている（法界身的）のである。動詞の言象領域に住まう我々人間存在（世界内存在）の方では気付かないけれども、観音の方からは働いているのである。この働きは、すべての衆生の生身とペアになっていることであり、「現一切色身三昧」¹¹⁾と呼ばれるのである。こうして、『観無量寿経』には次のような文言が記されているのである。

「拳身の光の中に、五道の衆生の一切の色相、みな、中において現ず（全身から発する光の中に、地獄・餓鬼・畜生・人間・天人という五種類の世界にある生ける者どものすべての形や姿が現れている）」¹²⁾

ここでは何の飾りも誇張もなく、正確にしかも簡潔にことがらが表されていることが理解されるであろう。無味乾燥とすら言える表現で率直に真相が表現されているのである。

観音の救済作用は、「念仏衆生攝取不捨」とは異なるものの、それに類したものでなければならぬ。なぜなら、希求法の自己関係であるという点では、観音の比喩と阿弥陀仏の身体的比喩とは同一であるからである。身体的比喩のこのような同一性に基づく類似性は、『観無量寿経』に次のように記されている。

「その余の身相・衆好具足して、仏のごとく異なるところなし」¹³⁾

しかし、類似的であることは、違いがあるということでもある。したがって、観音の救済作用もまた、「念仏衆生攝取不捨」とは異なるようなものでなければならぬのである。では、観音の類似的な救済作用とはどのようなものであるべきだろうか。

観音と阿弥陀仏の同一性は、両者とも希求法の自己関係であるということであり、この関係の阿弥陀側の救済作用は、すでに述べた

ように、「増上縁」的でなければならない。後で詳述されるように、無「時」的なもののミステリウムのな比喻は「来迎」となるからである。もちろん、現段階では、比喻はまだ身体的比喻なのであるから、「来迎」そのものが起きているのではないが、阿弥陀仏の光は本質的に「念仏衆生」をすべて摂取するのである。ところが、観音は現在の様相の身体的比喻なのであるから、無「時」的な面を忘却しているという制限を帯びている。ゆえに、観音の救済作用はミステリウムの比喻性をもたない。「来迎」ということではないのである。しかし、観音の救済作用はそれに類比的なのである。『観無量寿經』は、このような作用を、「手」による「接引（ショウイン）」と記す。

「この宝手をもって、衆生を接引したもう」¹⁴⁾

したがって、「手」は、非・無「時」的であることを意味することになる。非・無「時」的な、「来迎」に似たことが「(手による)接引」なのである。観音は、ある何らかの意味で過去からの原因によって衆生を助ける作用をすることになる。助けられる者は、必ずしも「念仏衆生」ではなく、生身の人間であり、記憶をもって意志する者なのである。「間」としての現在は現在をも忘却するのであり、原初的な行為の主体は、その原初性を失って、動詞の言象領域に入り込み、そこに馴染む。「機」的人格は、「世界内存在」として、Sorge (心配・関心)として、ハイデガーの言うところの「世人 (das Man)」となっているのである。このような意味の世人 (衆生) に対して、観音はその「手」で「接引」する働きをすることである。現在にある者に対して、現在の身体的比喻が関わるのでなければならない (観音の救済作用は、深い意味で生、すなわち、lebenの問題に関わるので、現世利益的であると言える)。生の「心配」をする者に対して、或る助ける作

用が届くのである。「心配」とこの「助ける作用」とは原初的にはペアになっているのであるが、思惟する我々人間には、それは、言象的であるゆえに「不可思議」でなければならない。こうして、イエス・キリストもまた、「だから、明日のための心配は無用です」¹⁵⁾と語るのである。観音が千手でもって衆生を助けるというようなことは、ほとんど妄想とすら思う人も多いであろう。また、「観音観」を読む多くの人も荒唐無稽なことが描かれていると思うかもしれない。しかし、そこで語られていることは、誇張なく、率直に真実を表しているのである。身体的比喻は、実体性をもつのである。我々人間存在は、言象学的文法論的には本来、「機」的人格であり、機法一体的に人称と接続法とのペア (ナム・アミダブツ) になっているのであり、したがって、身体的比喻においては、実体的な働きを受ける側のモメントなのである。「観音観」は、本来的には言象学的文法論的な弁証法のある境位における展開形態であり、そこでは妄想とか空想とかとはかけ離れた、異次元の真実が語られているのである。

証空は、「観音観」を大筋において言象学的文法論的な弁証法の現段階の展開形態の方向へ向けて解釈している。すなわち、彼もまた、観音菩薩と阿弥陀仏の同一性を把握しているし、また、観音とは、阿弥陀仏の慈悲の面を表すのであり、慈悲とは、楽を与え、苦を除くことだと見なすのである¹⁶⁾。ここでも、証空は善導の深淵に降りてくることで、その深淵の底に横たわる言象学的文法論的な弁証法の流れの水音を耳にするとところまで来ているのである。

§13 勢至観

前節で示されたように、「観音観」と「勢至観」とは身体的比喻の第二段階の必然的な展開形態を構成するものである。前者は、現

在的展開形態 (b-leiben的=Leib的, 「命」を撰する) と呼べるものであり, これに対して, 後者は未来的展開形態と名付けられる。希求法の自己関係は, まだ「時」的な面を帯びているのであり, この「時」的な面が, 本来は同一的な希求法の自己関係を様相化し, 過去・(「間」としての) 現在・未来の三様の様相を展開させるのである。

身体的比喩の未来的展開形態である「勢至観」もまた, 「観音観」と同様の本質的規定性を持ち, したがって, 大勢至菩薩の身体的比喩となっている。現在が過去と未来の「間」であることで, 「観音観」の規定が導かれたように, 「勢至観」もまた未来の本質からその規定性を得るものでなければならない。以下にこのことを明らかにしたい。

ここで, 未来とは, 動詞の言象領域における未来 (動詞の時制という意味では未来) のことではなく, 文法領域での未来 (<Sagen> würdeにおける未来) のことを意味するのであり, したがって, それは, 「虚言」的な過去の後退によって言象したものであることがまず押さえられなければならない。すなわち, 未来とは, 過去に根拠を持つとともに同時に過去の根拠である。未来がいわば過去を過去へと引き出しているのである。未来は, なるほど, 「虚言」的な過去が後退することで, 言象したのであるが, 過去の奥深くには元の「虚言」的な過去を言おう (<Sagen> wollen) とする意欲のようなものが言象し, これが未来的なものとなるのである。このような意味での言象的文法的な意志が過去を過去にしているのである。このような言象上の意欲が人称代名詞によって言われるようになるとそれは三心における「欲生心」として語られるのである。しかし, ここでは, 「意欲」という言葉の主観的意味合いに対して, 誤解を防ぐために別の言い方をする。つまり, それが大勢至菩薩という身体的比喩なのである。大勢至菩薩は, 阿弥陀仏の

いわばWollenを表すのである。

このように, 「勢至観」は, 上のような言象学的意味での意欲, Wollenをその規定根拠にしているのであるから, その身体の光の比喩は, 阿弥陀仏の国土を躡し出そうとすることを表現している。ゆえに, 観音が「手」で衆生を「接引」するのとは異なり, 勢至は, 阿弥陀仏の国土を躡し出そうとすることで「機」的人格に「撰取不捨」的に作用するという仕方を取るのである。照らすことで衆生を救済するというこのような実体性を大勢至菩薩はもっている。こうして, 『観無量寿経』には次のような文言が記されているのである。

「智慧の光をもって, あまねく一切を照らし, 三途を離れしむるに, 無上の力をえたまえり。このゆえに, この菩薩を号して大勢至と名付く」¹⁷⁾

三途の苦を離れしめる働きは「智恵の光」で照らすというやり方である。この「光」はあの「極楽浄土」を躡わさんとするWollenの光なのである。

証空は, 「勢至観」の解釈に際して, このような言象学的解明の方向に向かって歩んでいる。というのも, 彼は, 大勢至菩薩が「智慧」を意味することを押さえた上で, さらに, それが「本願」であると釈しているからである。

「いわゆる勢至とは弥陀の智恵を躡すなり。その智恵とは, 衆生撰取の智恵なり。これすなわち, 本願なり」¹⁸⁾

「智恵の光」とは単なる「智恵」のことではなく, 「本願」に関係する「智恵」でなければならないのである。大勢至菩薩が身体的比喩の未来的展開形態であるゆえに, 証空は, その本質規定へと近づき, 上のような理解を示すことができるのである。証空は恣意的に「智恵」を「本願」と解釈しているわけではないのである。

「本願」的な智恵の光で照らされて「撰取

不捨」の利益に与ることは、我々人間の側からすれば、「信」が他力的に開發されることを意味する。また、自ら信じ、人を信じさせるという行為も単に主観的、恣意的行為とは言えず、本質的には勢至的行為であることになる。

大勢至菩薩のこのような本質規定は、『観無量寿經』においても示されている。次の文言は、「大勢至菩薩」の名前の由来が示された後に続いて記されている。

「この菩薩の天冠（テンガン）に、五百の宝華あり。一々の宝華に、五百の宝台あり。一々の台の中に、十方諸仏の、浄妙の国土の、広長の相、みな、中において現わる。」¹⁹⁾

身体的比喩の未来的展開形態である大勢至菩薩は、「まだなお」という条件下で「虚言」的な過去を顕そうとする意欲、*Wollen*なのであり、したがって、「天冠」における「浄妙の国土」が「現わる」とは、浄土を顕現させようとすることに他ならない。このような浄土の顕在化によって、「法」と「機」的人格とのペアとなっている関係を成立させる働きが起こる。これが次に言われる「仏事」である。

「頂上の肉髻（ニッケイ）は、盃頭摩華（ハズマケ）のごとし。肉髻の上において、一の宝瓶（ホウビョウ）あり。もろもろの光明を盛（イ）れて、あまねく仏事を現わす。」²⁰⁾

*Wollen*が顕わさんとする「虚言」的な過去は、そのまま機法一体的な言象なのであるから、我々人間は、そのまま救済に与るのではなく、「機」的人格にいわば変容させられて、救済されるのである。「念仏衆生撰取不捨」が起こるようにと道を用意するようなことを大勢至菩薩は為すと言えよう。大勢至菩薩の実体は、我々人間を念仏者（文法的な人称の本来的な文法的機能がここで言う「念仏」である）に成らしめる一つの働きである。その意味では、勢至とはある種の教会的

な作用とも言える。人々を念仏者へ導く働きは、寺院的、教会的と言えるからである。証空の『他筆鈔』にはこのような面を次のように記している。

「ある檀越、先師に問う。世間に観音堂は甚だ多し。勢至堂は希なり。先師の言いたまわく。勢至精舎は、観音堂より甚だ多し。いわゆる宗門の寺院皆ことごとく是なり。この言誠なるかな。大勢至菩薩世界に來りて念仏の者を撰し、浄土に帰せしめたまう」²¹⁾

ここには大勢至菩薩の本質が示唆されている。大勢至菩薩は、基本的に我々人間存在を念仏者にする働きなのである。最初から念仏者が世界に居て、その人たちを浄土に導くということではない。大勢至菩薩が世界に現れることと、念仏者を浄土に導くことは同一なことなのである。大勢至菩薩の実体は、非常に深い意味での「布教」的作用である。身体的比喩の展開形態の中には必然的に「布教」的な実体性が含まれているのである。身体的比喩の第二段階は、本質的には「念仏衆生撰取不捨」の作用の実体性をもっているが、その展開形態は、二つ考えられ、一つは深い意味で「命」を護る働き（「心配」に対する「手」助けをすること）を、第二に、深い意味での「布教」の働きを示すのである。

浄土を顕そうとすることが、そのまま人々を念仏者にして浄土に導くことであり、これが大勢至菩薩の本質規定になる。そして、これが観音菩薩との差異になるのである。こうして、『観無量寿經』には次のような文言が記されているのである。

「余のもろもろの身相は、観世音のごとく、等しくして異（コトナリ）あることなし」²²⁾

先に引用された、「天冠」と「宝瓶」以外は、観音と同様であると言われている。いいかえれば、「天冠」と「宝瓶」の比喩によって表されていることが大勢至菩薩の本質規定なのである。

さて、次に「勢至観」において、論じられるべきことは、未来そのものについてである。未来といっても、もちろん、そこには制限がある。すなわち、身体的比喩の段階での未来の展開形態であるという制限である。このような制限下での未来の規定が大勢至菩薩の身体相なのである。それゆえ、本来的な未来の意味である、「虚言」的な過去の想起ということも、身体的比喩的に表されるのでなければならない。そのような意味をもつ身体相は、大勢至菩薩の意志的行動なのである。大勢至菩薩が意志をもち、行為をするということも比喩として理解されるべきである。しかし、その比喩は、単なる比喩、すなわち、表現のための方便というようなものではなく、事実的に作用する、いわば現実的に起こること、すなわち、実体的なのである。このことは、「観音観」でも成立している。観音というような、空想的存在が人々の苦悩を救うなどということは、正常な理性がどうしても納得できないことでなければならない。しかし、嘘をつかない仏典の中に書かれているということに理性は躓くのである。観音は、身体的比喩であるからこそ、人々に救済作用を現実にも及ぼすのである。もし、身体的比喩でないとすれば、「機」的人格に対する作用は必然性をもたないことになるであろう。観音だからこそ、必然的に人々に対して救済作用をするのである。同様に、大勢至菩薩は、大勢至菩薩であるからこそ必然的に意志的行動を為すのでなければならない。この「行動」もまた、一般理性には空想的に見えるのは必然である。なぜなら、それは身体的比喩であるからなのである。

大勢至菩薩の身体的比喩における意志的行動は、本来的には、*Wollen*の実体的な活動であり、人々を念仏者にして、往生させんとする深い意味での「布教」活動である。と同時に、その活動は単なる個人の宗教的活動ではなく、過去そのものの覆われていた姿を顕

わにするという意味で、歴史的活動である。人間存在のもっとも過去の出来事は、ある意味で未来的な面をもつ。過去から伝承されてきたものとはそのような性格をもっている。ナム・アミダブツは未来性をもつ過去のもっとも隠されたことがらであるのだから、それを明かそうとする未来的な活動は本質的に歴史的活動でなければならないのである。人類が伝承してきたもっとも古いことがナム・アミダブツなのである。なぜなら、〈*Sage-Sagte*〉において、最初に人称代名詞が不定詞の代わりに言うようになったからであり、この一体的関係がナム・アミダブツの言象だからである。証空の言う「仏体」がもっとも古い歴史的伝承なのである。ゆえに大勢至菩薩とは、本来的に非常に深い意味で歴史の根源動向を意味するのである。究極的に歴史を動かしているものが大勢至菩薩なのである。歴史を動かしているものはある種、「布教的」であることになる。

このように語られるとこれは暴言だと批判したくなる人が出てくるのは仕方ないことである。観音が現実的に働くなどということに絶対に理解できない人はまた、今上で述べられたことを暴言と短絡的にけなすのは必然である。しかし、身体的比喩の未来の展開形態としての大勢至菩薩が究極的な歴史的主体（歴史を動かしているもの）であることは疑いぬ事実なのである。残念ながら、『観無量寿経』には大勢至菩薩が歴史的主体であるとの記述は見られない。しかし、大勢至菩薩の行動が「震動」をもたらすと記されていて、この「震動」は歴史的なことを意味するのである。

「この菩薩の行きたまう時、十方の世界、一切震動す。地の動く処に当たりて、五百億の宝華あり。一々の宝華は、莊嚴高く顕れ、極楽世界のごとし」²³⁾

「この菩薩の行きたまう時」とは、*Wollen* が身体的比喩的に行動的に比喩されているこ

とである。これによって、過去の中に隠されていた伝承的なもの（未来に向けて過去から受け継がれていること）がその真実の姿を現すのである。「極楽世界の如し」という記述はこのことを表している。これが本来の歴史的動向である。歴史的動向は、単に、「時」が過去から未来に移ることではなく、過去そのものの本来の姿が露わにされることなのである。この動向によって、一人の人間が変容するのではなく、人類的な意味で、人間の意味がその本来的なものへと変容するのである。このことは、深い意味で「布教的」という意味をもつ。このような歴史的動向によって、ある意味で浄土的な国家が歴史的に形成されることになるであろう。「浄土の国家」という言葉を聞いてすぐに短絡的に仏教的国家論だと決めつける人は、上で述べたような過ちをしているのである。「時」の哲学的ならびに言象学的必然性という点を忘れている人がそのような短絡を犯すのである。西田幾多郎は、実質的に彼の最後の論文となった、『場所的論理と宗教的世界観』の終わりに「浄土真宗的な国家」ということを示唆している（後で詳しく説明されるのでそこを見てほしい）。

ハイデガーは、その後期哲学において、「最後の神（der letzte Gott）」ということを明らかにした。「最後の神」とここで考えられている大勢至菩薩とは関係が深いと思われるので、以下にこのことについて簡単な考察を試みたい。

「最後の神」と大勢至菩薩を結び付けることができるのは、ハイデガーによる「最後の神」の次のような本質規定に依る。

「最後の神は終りではなくて、始原がそれ自身の内へ揺れ入ること（das Insichschwingen des Anfangs）であり、」²⁴⁾

大勢至菩薩とは身体的比喩の段階における未来の比喩であり、したがって、「時」の文法的な始原である〈Sage-Sagte〉へ、すなわ

ち、「虚言」的な過去へと揺れ入ろうとすることである。Wollenとは、始原が自身へと入ろうとすることなのである。「揺れ」は「始原そのものが」であるとともに、「始原そのものへ」であるという「が」と「へ」の両者の「揺れ」を意味する。すなわち、始原自身が始原へと入ることは、いったん、始原から外へ出ていることであるから、始原へと始原でないものが入ることなのである。ここに「揺れ（振動）」が必然的に起こるのであり、これはWollenの規定に他ならない。

こうして、どちらも、始原そのものが自身へと入ろうとしていることであるという点で一致するのである。schwingenという語によって、「最後の神」の規定に「揺れること」が起きていることが表されている。すなわち、それは、ここで未来のもつ規定性を表しているのである。

更にまた、「最後の神」と大勢至菩薩とは、未来に関して結びつく。すでに大勢至菩薩が身体的比喩の未来的な展開形態であることを明らかにしたので、「最後の神」と未来との関係について証示しておく。ハイデガーは、「最後のもの」について次のように語っている。

「最後のもの（das Letzte）とは、もっとも長い先駆者状態（Vorläuferschaft）を単に必要とするだけではなく、それ自身、先駆者状態そのものである。止めることではなく、最深の始原（Anfang）であり、この始原はもっとも遠くまで歩いていき、みずからに追いつくことがもっとも困難なものである」²⁵⁾

「最後の神」の「最後」とはどのような規定なのかがこの文で明らかにされている。したがって、「最後の神」の本質が明かされていると考えられる。「最後」とは普通の表象のように、そこで「止める」ことではない。むしろ、それは「始原」なのである。「終わり」とは「始め」のことだと言うのである。

この「始原」は、しかし、「もっとも長い先駆者状態」を必要としていると言われているとともにまた「先駆者状態そのもの」である。「虚言」的な過去は、文法論的な「時」の始原であり、文法的な時制である。この時制からの派生によって時制連関の文法状態が展開され、そこに「時」的なものが可能になるのである。その意味で、「始原」はもっとも遠くまで出かけていくものである。とともに、「時」的なものは、時制を取り戻し、自らに追いつくことがもっとも困難である。ゆえに、「追いつく」とは、「時」的なものの本性を表しているのである。「時」的なものは自己の本当の姿である時制に追いつこうとしている。「時」的なものは自分の前方へと、つまり、自分の始原へと追いつこうとしている。つまり、「時」的なものはある種の「遅れ」があるのである。ドイツ語で「いま何時ですか」は〈Wie spät ist es?〉である。そのまま訳すと「それはどのくらい遅れていますか」となる。「時」は本質的に「遅れている」ことをこの日常的な言い方は示唆している。「先駆者状態」は、この「遅れ」を取り戻そうとする「時」の本質的姿を表しているのである。「遅れをとりもどそうとする」ことは「時」における未来の役目である。なぜなら、時制を取り戻そうとする面が未来であるからである。かくして、「最後の神」は始原へと「揺れ」入ることであり、これは、未来性でもあることになる。このような事態は、上で示したような、大勢至菩薩の言象学的な規定と一致するのである。

「最後の神」が上のように、*Wollen*の文法論的な規定と合致するなら、この*Wollen*は、始原が自身へと「揺れ入る」ことなのであるから、「時」的なものは時制へ関係していることになる。このことは、本質的に時制連関が文法状態として見えてくることになり、ここに、〈*transitiv*〉の言象、すなわち、*Werden* (*Werden*) がその文法的な姿を見

せるようになる。もちろん、ハイデガーの立場は、本質的には「文法が欠けている」という条件の下にあるので、*Werden* (*Werden*) は、かろうじて、*Es gibt*という文法的な表現（「語」的な表現とは異なる）を獲得しているにすぎない。*Werden* (*Werden*) の（かろうじて）文法的な表現である*Es gibt*は、ハイデガーにおける*Seyn*または*Ereignis*のことであるから、いまや、それが「有限的」であることが知られるようになるのである。かくして、次のような言葉がハイデガーによって語られることになる。

「(最後の神の) 目配せ (*Wink*) のこのような顕れ (*Wesung*) において、*Seyn*そのものがその成熟 (*Reife*) に至る。成熟は、或る果実と成る準備であり、一つの贈ることもある。ここに、最後のものが顕れる。それは、本質的な、始原から要されていた、しかし始原に運び込まれたのではないような、終わりである。ここに*Seyn*の最内奥の有限性が露わになるのである。すなわち、最後の神の目配せにおいて。」²⁶⁾

また、ここで「未来」と「過去」が「虚言」的な過去からどのようにして出現したかのある程度の見通しが可能になるので、次のように語られ得るのである。

「この成熟の中で、すなわち、果実への力強さと贈ることの偉大さの中に、同時に「まだない」と「もはやない」の「ない」のもっとも隠されていた本質が存している」²⁷⁾

*Wollen*が働きだすようになり、「最後の神」が自らをそれとなく知らせるようになること (*Wink*) は、「時」が時制へと向かうことであり、ここに、「過去」と「未来」が時制からどのようにして起きてきたかのある程度の認識が可能になるのである。このことは、「まだない」(未来)と「もはやない」(「時」的な過去)の「ない」とは何かについて見通せるようになることを意味するわけである。この「ない」は、言象学的文法論に

おける副詞のnichtのことであるが、「文法が欠けている」境位にあるハイデガーの哲学では、「もっとも隠されていた本質」というように表されるのである。強調の表現がされているのは、正当な理由がある。

こうして、ハイデガーの「最後の神」と大勢至菩薩が言象学的文法論的には同じものであることは明白である。

しかし、「最後の神」を大勢至菩薩と同一視することはまた正しいとは言えない。なぜなら、「最後の神」は、「神」であるからであり、大勢至菩薩は、本質的には「比喩」であるからである。この違いは大きく、したがって、「最後の神」と大勢至菩薩を同一視できないのである。

ハイデガーの立場は、Ereignisの立場であり、その哲学は、言象学的文法論的にはWerden (Werden) の領域をエレメントとする思索内容である（「文法が欠けている」と予感される領域）。したがって、そこにはまだ「神」が必然なのである（「仏」はここでは必然的ではない）。「神」が「最後のもの」として思索されることは、文法領域がまだ開かれず、比喩が働き出すことができないことを意味している。この理由によって、「最後の神」は大勢至菩薩ではない。しかし、両者は文法論的には同一の言象なのである。立場は異なるものの、両者において、文法論的なWollenが表されているのである。始原に起こるこのWollenは、始原が始原へと「揺れ入る」ことであり、歴史を真に振動させ動かすものなのである。Wollenは本来的に未来的であるが、それは「虚言」的過去の中に起こることである。Wollenの働きは、もっとも先駆者的であるとともに、ある過去（過去）に基づくことなのである。その働きは、何かの根拠によって起こるのではなく、過去というような「時」を構成するモメントに本質的に基づくのである。過去に起こった何かに基づくのではなく、過去という

ことそのものに基づくのである。こうして、Wollenは本質的に歴史的な働きをするのである。「最後」がいわば未来の果てとすれば、「始原」は過去の果てであろう。両者が同じこととされるのは、まさに、Wollenが働く（「まだない」と「もはやない」の「ない」として働く）ということなのである。このWollenが身体的比喩的に顕れると、大勢至菩薩として「機」的人格に作用するのであり、また、それが、Werden (Werden) から見られ、「まだない」と「もはやない」の「ない」の由来を明かすもの（Wollenは時制を露呈させようとする）ことなので見なされる限り、「最後の神」と言われるのである。ハイデガーによれば、「最後の神」はEreignisを必需としていると言われる。このことは、Wollenが顕れるには、論理的領域と文法領域との「中間」、つまり、Werden (Werden) の領域が必需であるということの意味する。論理的領域には「最後の神」は現れない。「最後の神」は、その中間領域を過ぎてから、顕れるのである。その意味では、「最後の神」はSeynの領域を「傍過 (Vorbeigang)」しているものでなければならぬ。「傍過」は「最後の神」が顕れることである。ゆえに、ハイデガーは次のように言うのである。

「Seynの分裂の災いに帰属することを許され、そこへと最後の神が目配せをするところの、孤独なものたちの常に始原的な対話の中で、聞く者である者は、幸いである。なぜなら、そのような人は、その対話を通じて最後の神の傍過の中で初めて目配せされるからである。」²⁸⁾

「Seynの分裂」とは、Werden (Werden) におけるWerdenとWerdenの分裂に他ならない。すなわち、前者は文法性をもつことを、後者は、論理性をもつことを表している。形式的には、それは、無（動詞ではない）と有（動詞である）の分裂と見なされ得

るが、言象的には、*Werden* (Werden) の事態なのである。人間存在、すなわち、ハイデガーの術語では *Dasein* は、そこでは、*Dasein* として「有る」という述語を取れず、かわって、文法的な人称代名詞として、この文法状態を「言う」ことができるもの（「聞く」者）としてこれに「帰属する」ようになる。すると、この *Werden* (Werden) の文法状態に本質的に先行的な *<Sage-Sagte>* が来るか去るかの可能性が迫ることになる。この可能性が迫ることが「目配せ」である。ここでは、論理的領域での対話は為されることはなく、まさに、「始原的な対話」が行われるのである。ハイデガーは、「対話」を *Ge-spräch* ではなく、*Zwiesprache* と表している。ここには、言葉、*Sprache* が、*zwie*、すなわち、「二」の構造になっていることが示唆されている。「*Seyn*の分裂」は、本来的には言象が二重構造となり、文法領域と論理的領域に裂けている事態であり、したがって、まさに、*Zwie-Sprache* になっているのである。この *Werden* (Werden) の文法状態は、*<Sagen>werden* の *<Sagen>* が後退し、隠れることで起きたのであり、何らかの仕方で先行的なものが必然的となるのである。この先行しているものとは、*<Sage-Sagte>* であり、これは、「時」の「始原」である。ハイデガーの哲学は、この *<transitiv>* の言象領域、すなわち、*Werden* (Werden) の文法状態をエレメントにしている思索であるので、この領域の本質を *Mitte* (中間領域) として、また、ある二重構造を取ると、認識できるものの、自身の依って立つ場所が文法的なものであることを認識できずにいる（ハイデガーにおいては、「文法が欠けている」という認識があったにもかかわらず「文法が欠けている」という認識ではなかった）。しかし、ハイデガーの思索は、自身の依って立つ場所、すなわち、中間領域がある先行するものによって「傍過」されたところであり、そ

の先行するものが「始原 (Anfang)」となって、この中間領域そのものが収め取られている (*einfangen*) ことを理解しているのである。もちろん、このような「思索」は、すでに、論理的領域を去った（ハイデガーは *Sprung* と呼ぶ）ところの思索であり、*Zwiesprache* なのである。

ところで、*Zwiesprache* に帰属している人間存在は、「存在」という述語をもはや取れないところに居ることになる。*Werden* (Werden) の領域は、我々人間存在の「存在」にとって、ある際立った可能性「へ有る」こととなる。この事態が「死・へ有る」こととして『有と時』において解明されたのである。したがって、人間存在は、*Mitte* に必然的に関係することになる。この領域を通じて、人称代名詞としてのいわば自覚が起こることになり、人間は、「機」的人格となり得るのである。すなわち、「念仏衆生摂取不捨」という有り方へと変容される。*Zwiesprache* の中で「聞く」者とは、「機」的人格へと向かう者なのである。*Zwiesprache* の中で「聞く」者は、「念仏衆生摂取不捨」性をすでに持っている。ここに作用するものが大勢至菩薩である。たしかに、ハイデガーの立場にはまだ、「念仏衆生摂取不捨」性は顕現していない。しかし、「最後の神」が「目配せ」するところには、すでに「念仏衆生摂取不捨」性が顕現しようと待機しているのである。

以上のように、大勢至菩薩とは、身体的比喩における *Wollen* を意味することが明らかになった。身体的比喩の境位とは、希求法の自己関係であり、希求法がその文法性を顕し出そうとしている文法状態である。希求法の自己関係の比喩の状態は、文法状態そのものになったのではないが、文法状態の様態と見なされ得る。*Wollen* は、この比喩的状态において、希求法がその文法状態を顕現しようとする意志ないしは意欲のようなものである

から、本質的に身体的である。それは〈Sagen〉*wollen*という文法における助動詞としての*wollen*と同じものではなく、身体的比喩的なエレメントにおける比喩と見なされるべきである。もちろん、*Wollen*の中には*wollen*が潜在しているのであるが、前者は本質的には身体的な比喩なのである。このような身体的比喩性の*Wollen*は、ハイデガーの「最後の神」との違いを明確化する。「最後の神」は、論理的領域からSprung（跳躍）という仕方に入ったWerden（Werden）の領域から見られた「始原」のことであり、したがって、そこにはまだ比喩が、つまり、身体的比喩は顕れることができない。これに対して、身体的比喩がそのような仕方では顕れるようになってきていることは、比喩の理由もまた明かされ得ることを意味するのである。こうして、身体的比喩は自己を止揚し、比喩の元へと入ることになる。この「比喩の元」とは、希求法がその固有の文法状態へと戻ってきたことを意味し、ここに存する固有の*gleich*による比喩、*Gleich-nis*がミステリウムの比喩である。*Wollen*は、ここである意味で「止む」ことになる。身体的比喩的には、この事態は、大勢至菩薩が「坐する」という比喩になるのである。ゆえに、大勢至菩薩が「坐する」とは、*Wollen*が満足することであり、身体的比喩的に極楽世界を顕すようになることを表している。身体的比喩の段階は、まだ、文法状態そのものになったわけではないので、「坐する」という状態は、『観無量寿經』では次のように表される。

「この菩薩の座したまう時、七宝の国土、一時に動揺し、下方の金光仏の刹より、乃至上方の光明王仏の刹まです。その中間において、無量塵数の、分身の無量寿仏と分身の観世音・大勢至、みな、ことごとく極楽国土に雲集し、空中に側塞（シキソク）して、蓮華座に坐し、妙法を演説して、苦の衆生を度したまう。」²⁹⁾

ここでは、身体的比喩の展開形が完了することが表されている。身体的比喩の第二段階では、衆生は「機」的人格となっているが、極楽世界に往生し、文法的に人称となり、ナム・アミダブツとなったわけではないので、「苦の衆生を度したまう」と表されるのである。なぜなら、*Wollen*自身が身体的比喩的であるとともに、同時に、極楽世界を顕わそうとすることであるからである。極楽世界を顕わそうとしている以上、そこは極楽世界でなければならないが、身体的比喩の段階である以上、人間存在は、人称としてナム・アミダブツに至ったのではない。ゆえに、ここにはある種の矛盾が起こることになる。この矛盾の表現が「苦の衆生」を極楽世界で「度する」という文言である。「分身」が「妙法を演説する」ということもこの矛盾を表現していると考えられる。本来、証空の言うように、「仏体」として人間存在は往生すべきであるが、身体的比喩のこの段階では、機法一体的ではなく、身体的なものとしての「分身」が「妙法を演説する」というようになっていなければならないからである。身体的比喩の現段階は、上のような意味の矛盾を表現していなければならないであろう。*Wollen*においては、機法一体的なことがらが、矛盾的に表される必然性があるのである。極楽において「苦の衆生に妙法を演説する」という文言はこの矛盾を表していると考えられる。

極楽世界に「苦の衆生」が居て、説法を聞くということは、おかしいのではないかという問いを善導は提起し、これに答えている。しかし、上で解明されたように、大勢至菩薩の本質規定から、このような矛盾が表されることは必然的なのである。ゆえに、まず、善導がこのような問題を提起したこと自体に深淵が開いているのであり、また、善導はこの問いに対しては、透徹した答えを見つけることはできない。なぜなら、象学的文法論的な弁証法を彼は知らなかったからである。しか

し、彼の答には深淵が含まれていなければならないのである。

善導は、先の問いに対して、次のように答えている。

「今苦楽と言うは二種有り。一には三界の中の苦楽。二には浄土の中の苦楽なり」³⁰⁾

極楽世界にどうして苦の衆生が存在するかという問いに対して、善導は、三界と浄土の「苦」の意味は異なるとして、三界の苦は、大苦であり、楽とされることも本質的に苦であるのに対して、浄土における苦とは、ある種の運動であり、いわば楽の相対的な過程であるとの見方をする。つまり、浄土における「苦」とは、次のようなことなのである。

「今度苦衆生と言うは但下位を進めて上位に昇らしめ、下証を転じて上証を得しむる為なり」³¹⁾

極楽世界は、いわゆる自力的菩薩道の領域ではないので、一段一段と高い境地に上昇していくことは有りえない。しかるに、善導はまるで自力道が浄土にあるがごとき説明をしているのである。ここには深淵が開かれていると見なされなければならない。

すでに解明されたように、現段階は、大勢至菩薩の比喩の段階であり、善導の解釈もまた、この範囲の中で理解されなければならない。大勢至菩薩とは、身体的比喩の第二段階におけるその展開形態の最後の形態であり、そこでは、*Wollen*という身体的比喩が展開されている。*Wollen*は身体的比喩でありながら、〈*Sage-Sagte*〉という文法状態を開示しようという矛盾である。この矛盾は、ナム・アマミダブツのナムの側がまだなお何らかの意味で未来性をもち、したがって、ある種の目的に向けての進行形を取っているということの意味する。ゆえに、ここでの境地の上昇は、自力的修行を意味しないのである。*Wollen*の矛盾の姿が、浄土における境地の上昇になるのである。それゆえ、善導の解釈

には深淵が開いていると受け取るべきであり、その解釈を文字面だけで読むことは慎むべきである。深淵に下りて行き、深淵の底に流れる水音を聞けるようにならなければならない。善導の言葉の奥底には言象学的文法論的な弁証法の流れが静かに流れているのであり、その流れの音を察知しなければならないのである。証空は、正しくこのことわりに従っている。彼は、善導の解釈の奥に、ナムの側の言象が語られていることを察知しているのである³²⁾。もちろん、証空も言象学的文法論的な弁証法を認識していたわけではないので、*Wollen*の矛盾相が「度苦衆生」という言葉に表されていることを示すことができない。すなわち、善導も証空も、なぜ、「度苦衆生」が特に「勢至観」に登場するかという重要な問題に着眼することができない。「度苦衆生」が「勢至観」に必然的に現れる理由が明らかにされるべきである。

§14 普 観

これまで考察されたように、「真身観」、「観音観」、そして、「勢至観」は、身体的比喩の第二段階の「時」的様相的な展開形態である。身体的比喩の第二段階の本質は、それが希求法の自己関係性を顕すということにある。したがって、機法一体の関係の「法」の側が「機」の側の主体になるということが明かされるのであり、これを端的に表現した文言が、「念仏衆生摂取不捨」である。身体的比喩の最初の段階の「像想観」においては、希求法の自己関係性は、まだ「自己」関係性ではなく、「機」の側に「法」が顕れるというような関係であった。これに対して、身体的比喩の第二段階では、希求法の顕在化が起るようになってきたのである。この第二段階の展開形態は、「時」的な展開がなされた。そして、未来的な展開形態が直前の「観」である「勢至観」であったのである。ゆえに、「勢至観」は、身体的比喩が身体的

比喩を終わらせ、希求法がその文法状態で顕れるようになるという一種の「意欲」が起こることなのである。このような意味の「意欲」がWollenに他ならない。

さて、言象学的文法論的な弁証法において、この希求法の自己関係ということは、〈Sage-Sagte〉がその文法状態において顕在化することを意味する。このことは、時制が時制として顕れることに他ならない。つまり、無「時」的な文法状態が言象するようになるということになる。身体的比喩は、その本質にしたがって、それ自身を止揚するという段階に必然的に至る。この段階は、身体的比喩の第三段階と呼ばれらるであろう。では身体的比喩の第三段階の言象学的文法論的な弁証法はどのようなのであろうか。

身体的比喩が終わろうとすることは、直ちに文法状態そのものが顕現することではない。しかし、その状態は、文法的な無「時」性が顕れようとしていることの比喩でなければならないのである。文法的な無「時」性は、それ自身の固有の比喩を帯びていて、この固有の比喩であるミステリウムの比喩がまず顕れるのである。このミステリウムの比喩の顕現が、非常に深い意味で「来迎」ということである。現段階ではこの「来迎」はまだ顕れることができない。なぜなら、まだ比喩は終わっていないからである。しかし、身体的比喩が終わろうとする段階は、この「来迎」を予想するような身体的比喩とならなければならない。「来迎」そのものが起こるのではないものの、「来迎」を予想するようなそのような身体的比喩、「来迎」予想的な身体的比喩が身体的比喩の第三段階には必然的になるのである。これが「普観」である。また、無「時」性の比喩はこれまで「池水」として表されていたので、この無「時」性が、身体的比喩の終わりとともに言象することもこの第三段階で比喩されなければならない。「池水」と身体的比喩との関係が「雑想観」

に顕れるのであり、これによって、身体的比喩は時制そのものへと移行するのである。

「普観」と「雑想観」が身体的比喩の第三段階を形成し、この段階を止揚することで、無「時」的な文法状態が顕現することになる（最初はミステリウムの比喩として）。言象学的文法論的な弁証法は、次の境位へと移行するのである。その境位が「散善観」である。

このようにして、「普観」はある種の「予想」であるが、人間的な「予想」とは異次元のことでなければならない。もちろん、この「予想」は何か神々のような存在者が行なう「予想」でもない。あらかじめ私たち人間存在が阿弥陀仏の極楽浄土にすでに往生していることを「予想」というような身体的比喩なのである。かくして、『観無量寿經』には、次のように表現されているのである。

「この事を見し時、まさに自心を起こすべし。西方の極楽浄土に生れて、蓮華の中において、結跏趺坐し、蓮華の合する想いをなし、蓮華の開く想いをなせ。」³³⁾

「この事を見し時」とは、「勢至観」が終わる時ということであり、次の段階、すなわち、身体的比喩の第三段階への移行が示唆されている。ここで、「来迎」への予想が顕れるのである。「来迎」はミステリウムの比喩であり、文法的に無「時」的なことの固有の比喩である。すでに無「時」的な時制連関の比喩は文法的時制として表されていたのであるが、この比喩とミステリウムの比喩とは次元が異なる。ミステリウムの比喩は比喩が終わって、文法状態そのものが顕現した時に顕れる比喩なのである。比喩が尽きたのに何故まだミステリウムの比喩が残っているのかという点については、後に明らかにされなければならない。無「時」的なものは、文法上のことであり、まったく理解不可能なことである。この理解不可能な文法的に無「時」的な言象の中にある比喩が成り立つの

であり、したがって、この比喩は無「時」的なものだけに固有な比喩なのである。「時」的であるゆえの比喩ではなく、無「時」的な言象そのものが自らの本質としてもつ特別の意味の比喩なのであり、したがって、ミステリウムの比喩と名付けられるのである。この特別な比喩が「来迎」である。身体的比喩はこのようなミステリウムの比喩へと移行する言象学的文法論的な弁証法にある。したがって、身体的比喩の終わりの段階において、この「来迎」の予定が顕れるようになるのである。ちょうど予告映画のように、前もって、身体的比喩という制限下で、「来迎」の予定が示されるのである。「自心を起こすべし」とは、「来迎」の予想をするようにという意味である。自らが極楽浄土に迎えられていることを予め予想するべしということなのであり、このことが事実、経文で語られるのである。

この「普観」が「来迎」の予想ないしは予告篇のようなものであることを証空もまた察知していた。彼は、『他筆鈔』の中で、「普観」について極めて特異な解釈をしているが、その解釈の趣意は、「来迎」の予想という「普観」の言象学的本質規定と見事に一致するのである。もちろん、証空は言象学的文法論的な弁証法そのものを認識していたわけではないので、理解水準の差異が認められるものの、しかし、この差異があることがかえって疑い無く「一致」していることを証明する。

『他筆鈔』の「普観」理解が言象学的文法論的な弁証法と「一致」していることは、最初の間答からも看取される。最初の間いは、次のようなものである。

「依正二報は上の十一観に尽くす。今此の観の所詮何者や」³⁴⁾

浄土の国土と三尊についてはこれまでの十一観において尽くされた。ここに登場する「普観」は何を顕わそうとするものなのか、とい

う問いが起こされる。

言象学的文法論的な弁証法から見るなら、「勢至観」においては、*Wollen*が顕れるのであり、*Wollen*はまだ身体的比喩に属しているのであるから、厳密には、「依正二報」は十一観までに「尽くされた」わけではない。しかし、上で解明されたように、「普観」は身体的比喩の第三段階として身体的比喩を止揚せんとする段階なのである。ゆえに、上記の問いの本質的意味は、身体的比喩の止揚の段階へ向けてその本質を問うところにある。

これに対して、証空は次のように答える。

「自身往生の観なり。此れ即ち韋堤第七観に於いて住立の三尊を見奉りて往生を証得す。この三尊の依正二報を開して十一観の所観と為す。今此の観は、能観を証得する所の往生の謂を所観として、初めに、當起自心の位より第十一門までは是を観ずるなり。」³⁵⁾

「住立三尊」とは、言象学的文法論的な弁証法から解明されたように、*時制*と*時制*連関が止揚されて、選択本-願が顕在化することを意味していた。ここから、〈*Sage-Sagte*〉が顕れるのである。このことによって、未来は接統法に入ることになり、「往生を証得す」と言われるのである。しかし、ここではまだ比喩が終わったわけではなく、身体的比喩が開始されたにすぎない。身体的比喩の展開によって、三尊とともに極楽浄土の全体もまた開かれることになる。かくして、「この三尊の依正二報を開して十一観の所観と為す」と言われるのである。*Wollen*は、〈*Sage-Sagte*〉の文法状態そのものを顕そうとする身体的比喩なのである。〈*Sage-Sagte*〉の文法状態を文法状態のままに顕そうすることは、希求法の自己関係において希求法そのものの文法状態も文法状態として顕れることにもなるので、人称代名詞の文法状態も言象することになる。この事態が、「當起自心」ということに他ならない。人称代名詞が人称代

名詞として顕れ始めることは、〈Sage-Sagte〉も文法状態として顕れるようになることであり、このことは、これまでの比喩の全体が止揚されるような段階になったことを意味する。止揚とは単に終えることではなく、これまでの諸段階を高め納めて自らの中に総合することであり、「普」という言葉がそのことを表すのである。これまでの段階が止揚されてより高い段階の中に納められる。証空の回答は、このような言象学的文法論的な弁証法の止揚的境位を語ろうとしているのである。しかし、彼はこの境位を言象学的文法論的な弁証法的に捉えているのではない。この「ない」が上の言葉に表現されているのである。止揚状態を言い表すことは困難なことであるが、「普観」はこの止揚状態なのであるから、それを循環論証的に（根拠そのものから解明するのではなく、ある先行的な先入見から解釈する場合、循環論証となる。根拠を前提的に立てて解釈することは、単に詭弁を弄することではなく、根拠に向けて近寄ることである。この「近寄り」はそれ自身、根拠に向かうことなので、その根拠に根拠付けられてはいるが、その根拠は認識されていないので、根拠から論証されず、なにか、一見、主観的と見えるような先行根拠を前提にせざるをえない。このような前提的な根拠をあらかじめ立てて論証するこのような論じ方は本質的に循環論証である）解釈する場合、その表現は必ずしも明瞭とならない。かくして、次のような問いが続いて提出されることになる。

「自身の往生を觀じて何の詮かあるや」³⁶⁾

この問いにおいては、止揚（進行）状態と人称代名詞との関係が問題になっているのである。止揚状態は、希求法ならびに〈Sage-Sagte〉の文法状態そのものが顕れようとしている状態なのであるから、ナム・アマダブツの文法状態が顕現するようになることでもある。「ナム」のこのような文法的な顕在化

は「往生」ということに他ならない。自身の往生を觀ずるとは、止揚状態になっていることなのである。したがって、この止揚状態が本来的な意味での「詮」である。かくして、証空はこの問いに対して次のように答えるのである。

「第七所現の仏体は衆生を離れて成じ給わず。依りて、彼の仏体の功德を開して説く依正なれば、衆生往生を証得するより外に此の依正の体なしということを顕さん為なり」³⁷⁾

ここには、明らかに、人称代名詞と〈Sage-Sagte〉との一体的関係が示されている。「自身の往生」を「觀ずる」ことは、証空の云う所の「仏体」が顕れることを意味するのであり、これは言象学的文法論的な弁証法の現段階の境位とまったく一致することになる。もちろん、証空は文法的な意味での止揚状態そのものを認識しているのではないので、すでに述べたように、一定の差異がそこには表現されていなければならない。文法的な止揚状態と証空の解釈との間のこの差異については、両者を比較してみることで明らかになるのである。この比較を通じて「普観」の「普」の意味が極められうる。「普」の意味について両者は一致していなければならないとともにかの「差異」によって違っていることになる。

最初に純粹に言象学的文法論的な弁証法から「普」の意味について解明し、次に証空が理解する「普」の意味について比較しながら考察する。

言象学的文法論的な弁証法における現段階は、身体的比喩の第三段階として身体的比喩が止揚（進行）状態となり、次の境位、すなわち、ミステリウムの比喩へと移行するための準備をするという段階である。ミステリウムの比喩の段階は、言象学的文法上の時制ならびに時制連関が文法状態として顕れることであるので、形式的には比喩は止揚されていることになる。しかし、ここにはこれまでの

比喩とは異なる別次元の比喩が現れるのである。これがミステリウムの比喩なのである。この比喩は具体的には「来迎」ということからである。この「来迎」への準備段階が身体的比喩の第三段階として顕れるのである。ゆえに、この段階においては、*人称代名詞*は、無「時」的な*時制*に至っているのではないので、まだ、身体的比喩の状態として「自心」と表されるのである。「自心」とは、それがまだ身体的比喩に属することを表している。これにともなって、「来迎」も予想的であるので、「想いをなせ」と経文では言われているのである。「想いをなせ」とはまだ「来迎」ではないこと、その「予想」であることを明かしている。ゆえに、現段階は身体的比喩の止揚状態であることは明らかである。このような言象学的文法論的な弁証法の段階は、*時制*と*時制*連関がその本来の文法状態で顕現するようになることを意味するのであるから、これまでの比喩の全体をその真相において「普く」振り返り観ることを意味するのである。止揚されつつあることは、これまでの諸段階を単に捨て去ることではなく、その諸段階をそれらの文法的な意味での真相において照らし出すことでもある。これまで、たとえば、*文法的時制樹*として比喩されていたことは、その真相において文法の無「時」的な姿で照らされるのである。つまり、これまでの比喩の全体が普くその真相において照らし出されることになる。「普」と呼ばれるのはこのような意味である。単に全体的、総合的に観られるということではなく、無「時」的な真相において全体が捉えられうるようになるということなのである。このことと「来迎」の予想とは同一のことからである。「自心」が極楽世界に往生している姿を「想え」と言われていることは、極楽世界の全体をその文法的な真相において普く観ることと同一の事態なのである。「文法的な真相」とは、無「時」的な文法状態のことであり、ここに

ミステリウムの比喩が起きているのである。現段階で、この無「時」的な文法状態がそのようなものとして顕れることは、『観無量寿経』では「妙法」と呼ばれるのである。

「仏・菩薩の、虚空の中に満つるを見、水鳥・樹林および諸仏の、出すところの音声、みな妙法を演(ノ)ぶ」³⁸⁾

「自心」を「(極楽に往生していると) 想え」とは、「自心」が何であるのかを究極的に明らかにしている。身体的比喩が止揚されつつある現段階が「自心」の定義の場であり、「自心」とは「自心」を「想え」ということなのである。そこに無「時」的な文法状態が顕在化しつつあり、*人称代名詞*がナム・アマダブツしつつあるのである。「自心」である「私」という人称が*人称代名詞*に成りつつあるこの段階は、身体的比喩の止揚状態としては、身体を捨てていわずの「死ぬ」ということと考えられうるけれども、むしろ、身体を捨てるのではなく、身体的比喩を止揚するのであり、「来迎」に近寄ることなのである。

「私」がナム・アマダブツしようとしている状態が「私」の文法的な定義の現場である。

「私」が身体をaufheben(止揚する、捨てる)するところは、「私」が「自心」として定義される場所であり、ナム・アマダブツしつつ、「来迎」を予想する場所である。ゆえに、「自心」はナム・アマダブツしつつある(「自心」とは、ナム・アマダブツに向かっていること、という意味)。

では、次に「普観」の「普」についての証空の解釈を検討する。

最初に、善導がどのように「普」ということを理解していたかについて知っておく必要がある。実は、『観経疏』の中には、「普」の意味についてとりたてて善導は解釈を示していないのである。彼はなぜ、「普」という語がここでの観に付けられたのかについて表立っては説明をしていない。ところが、証空は善導が省いた問題に取り組んでいる。で

は、証空は善導を無視して独断的見解を述べたのかというとそうではない。すでに何度も述べたように、証空は善導が開いた深淵の底に降りてきて、水底に流れる言象学的文法論的な弁証法の水音を聞けるところまで来たのだからである。証空は、「普」の意味が、善導が「正しく前を牒し、後を生ずるを明かす」³⁹⁾において「牒」という言葉を使っているところに深淵的に開かれていることを察知するのである。証空は、『自筆鈔』の中で次のような説明をしている。

「牒前生後（「前の事を結んで、後の事を説き起こす」という意味）とは、結前生後の異名なり。但し、牒と結とは意少し異なるなり。前の事を説きおわりて、今更に別の事を説くを、結と云う。前の事を顕して、その上に別の事を兼ねるを、牒と云う。今の観は、上の十一の観に依正を顕わして、その依正につきて観門を開く意を此の観に顕わせば、上の十一を指して、此事と云いて、此事を抑さえて、能観の智を説き加ふるが故に、牒すと云うなり」⁴⁰⁾

善導が「牒」という語を使ったのは、「普観」がこれまでの依正の全体を顕し顧みて、それを「兼ねる」形で能観、つまり、観の主体の智を顕わさんということであり、ここに「普」の意味が出ていると、証空は理解するのである。善導は「普」の意味を表立って解説していないけれども、「牒」の語に「普」の意味の深淵を開いているのである。その深淵の底にはかの止揚状態の流れが流れているのであり、「前のこと、すなわち、身体的比喩（正）ならびに身体的比喩の前の比喩（依）を止揚して、次のこと、すなわち、無「時」的文法状態への過渡にある」のである。この流れの音を証空は聞いているのである。

証空も善導も言象学的文法論的な弁証法を認識しているのではないので、なぜ、能観と依正の全体の振り返りがここで起きるのかという必然性を示すことができない。しかし、

両者はともに、依正全体の振り返りと能観が極楽世界に生まれることの想とが必然的に繋がることを捉えているのである。この自筆鈔の基本的な理解の仕方は、『他筆鈔』でより鮮明な表現を獲得する。証空は、善導の釈には表立って示されていない「普」の意味することを『他筆鈔』では、次のように説明している。

「疑いて曰く、然らば、自往生観、と云うべし。何ぞ、普観、と云ふや。答えて曰く、自往生の体即ち、普往生なり。所謂る、上の十一観に説く所の依正は、自身往生の体なりと意得れば、十一観の所観即ち自往生なり。しかるに、十一観の所観と云う面は、普なり。能観の体という面は、自なり。しかるに、其の十一観の所観即ち自往生の体なりと顕わして、始めに、當起自心等云いて、後に、是為普観、と結するなり。」⁴¹⁾

基本的な解釈の土台になるのは、『自筆鈔』と変わりが無いことが読み取れるであろう。いわゆる仏体という考え方を根拠にして、自身の往生の体と依正の体とが同一なので、「自往生」と「普」とは同じことになるという論理が展開されている。ただ、『自筆鈔』と『他筆鈔』で若干異なるのは、言象学的文法論的な弁証法的な流れが『自筆鈔』では「牒」という語にそれなりに表れていたのに対して、『他筆鈔』ではこの動態性が示されていないという点である。しかし、欠けている動態性の代わりに、証空は「来迎」の「予想」という面を取り上げていて、この点で善導の深淵の底へと向かっていることが証明されるのである。

「問いて云わく、定善に九品の意これあるべきか。」⁴²⁾

この問いは、普観が「来迎」を予想するものなのかという問いと本質的には同一である。なぜなら、ここで「九品」とは、往生する人間存在、すなわち、機の区別のことであり、散善に属する内容であるからである。こ

の問いは、善導の解釈をある意味で越える方向性をもつ。すなわち、この問いの実質的内容は、言象学的文法論的な弁証法の現段階の境位に向かうような問いかけなのである。これに対して、証空は、現段階の境位、すなわち、身体的比喩の止揚状態に沿うように、次のように答えている。

「答えて曰く、然るべきなり。問いて曰く、其の文証如何。答えて曰く、今の普観是なり。所謂九品とは、行の差別並びに機の不同に依り、華に開合の不同あり。これ九品の差別を論ずるなり。今既に華の開合を観ずる、此れは九品の差別あるべしと云う事を顕わすなり。」⁴³⁾

この普観において、定善に散善の意味が顕れることが明かされている。その理由は、『観無量寿経』に次のような文言が記されているからであると証空は述べているのである。

「蓮華の合する想いをなし、蓮華の開く想いをなせ。」⁴⁴⁾

さらに、証空は、次のように述べている。

「疑いて云く。もししからば、何ぞ上品、中品等の位を説かざるや。答えて曰く、説かざるは文略なり。正しくは九品の所にて是を説くべき故に、只此の謂ればかりを顕わすなり。」⁴⁵⁾

つまり、普観においては、散善の予告のようなことが為されているのである。すでに示されていたように、これは言象学的文法論的な弁証法の現段階の境位と合致する。もちろん、証空においては、なぜ、『観無量寿経』の特にこの観において、「華」の開合が示されるのかということの必然性が明らかにされていないのではあるが、それでも、普観の言象学的な意味での本質内容が聞き取られているのである。善導は言象学的文法論的な弁証法における現段階を深淵的に「牒」という言葉で表していた。この深淵に証空は降りてきて、その深淵の底に流れる言象学的文法論的

な弁証法の流れの音を聞いているのである。この「普観」において、このような連関、すなわち、言象学的文法論的な弁証法と善導の深淵と証空の立場との三者の連関、が明瞭になる。

§15 雑想観

「普観」は、言象学的文法論的な弁証法における身体的比喩の第三段階であり、身体的比喩が止揚されようとしている文法状態であった。具体的には、この段階は、言象学的文法論的な弁証法の次の段階への予想が語られ、また、これまでの比喩の真相が照らし観られるのである。「予想」という面が「自往生」として、また、全比喩が回顧されるという面が「普」として、表されていたのである。

ところで、言象学的文法論的な弁証法の現段階が、以上のような本質を持つとするならば、身体的比喩そのものが終わろうとしているのであるから、そこに新たに顕れようとしていることがらは、もはや比喩ではなく、文法状態としての文法状態ということになる。この状態は、すでに何度も示されていたように、無「時」的文法状態である。無「時」的文法状態が、あたかも(比喩の)衣服を脱いで裸の姿で顕れるようなことになる。このことが、身体的比喩より以前の比喩で表されていた段階が文法的時制樹であり、また、「池水」であったのである。無「時」的という面は、特に、「池水」によって比喩されていた。ゆえに、現段階においては、無「時」的文法状態がいわば裸の姿で顕れようとしていることは、池水と身体的比喩との関係性において比喩されなければならないことになる。これがこの「雑想観」の眼目である。かくして、『観無量寿経』には次のような文言が記されているのである。

「仏、阿難および韋堤希に告げたまう、もし、至心に、西方に生まれんと欲する者は、

まず、まさに一の丈六の像、池水の上に在ますを觀るべし⁴⁶⁾

「一の丈六の像」とは身体的比喩が終わろうとして、外面化されることを表し、「池水」が身体的比喩がそこへ向けて終わろうとする無「時」的文法状態を表している。「池水の上に」の「上に」とは、「そこへ向けて」という意味を表すのである。すなわち、ここでは、身体的比喩は、無「時」的文法状態と関係することで、外面性を得て、次の段階への移行を顕わすようになる。

また、「至心に、西方に生まれんと欲する」とは、いわゆる三心を暗示する言葉である。現段階で何故、三心を示唆する言葉が語られるのか、その必然性が言象学的文法論的な弁証法から解明されるべきである。

上で示されたように、この「雑想観」は、身体的比喩が無「時」的文法状態へと止揚されようとしている言象学的文法論的な弁証法の段階である。このような段階の比喩が「池水の上の像」である。ここで、「一の丈六の像」は、身体的比喩ではあるが、我々人間の心に作用を及ぼしたり、あるいは、我々人間を救おうとする作用をするような身体的比喩とは異なることを表しているのだからならぬ。なぜなら、現段階は身体的比喩が解消されようとしている段階であるから、何らかの救済作用をすること（実体性）も止揚されようとしているのだからならぬからである。作用をされる側の主体性が文法事項へと止揚されることは、作用をする側もまた止揚されることになる。すなわち、作用をされる我々人間存在も、身体的比喩性を脱して、文法状態としての人称代名詞へと止揚されるようになっているのである。このことは、〈Sage-Sagte〉に属する文法状態としての〈Sagen〉würdeがその文法状態のままに顕れようとしていることを意味する。ところで、〈Sagen〉würdeは、接続法的な意味で、未来を意味するのであり、これが三心の内の「欲

生心」、すなわち、「西方に生まれんと欲する」心である。また、「虚言」的な過去は、〈Sagen〉würdeにおいて、わずかに「時」的な過去性を持つようになるのであり、これが、三心の内の「至心」である。なぜなら、「西方に生れたい」との心は、「虚言」的な過去がわずかに後退したということから生じたのであり、元々、「西方」から由来するのであるから、「西方に生れたい」というその心は、「真心」となるからである。こうして、「一の丈六の像」が「池水」の上に在ることは、必然的に三心が顕在化することと同じことなのである。もちろん、現段階は、まだ、止揚されつつある段階であるから、三心そのものが開示されているわけではなく、それが予告されているにすぎない。ゆえに、「雑想観」には、三心の内、「信楽」への言及が欠けているのである。〈Sagen〉würdeの根本は未来ということなので、それがまず予告されているのであり、〈Sagen〉würdeそのものが顕れるようになった場合には、それが〈Sage-Sagte〉に属することを表す「信楽」が出てくるのであるから、現段階ではそれは言及されないことになっているのである。前の「普観」もこの「雑想観」と同じ止揚状態の段階であったが、後者は、前者よりもより、止揚状態が高まり、無「時」的文法状態側の方が主体となってきていることが理解される。すなわち、身体的比喩の方は、外面化されるようになる。「雑想観」は次の段階、すなわち、散善の領域へいわば片足を掛けて移ろうとしているような事態なのである。もう片方の足はなるほどまだ定善側に残っているのではあるが、軸足は散善側に移っているのである。ゆえに、言象学的文法論的な弁証法的な必然性にしたがって、この「雑想観」の次が散善となるのである。「雑想観」の後には絶対に定善第14観が来ることはないのである。たまたま「雑想観」の次が散善になるのではなく、ある必然性に従って推移が起こるので

ある。

さて、言象学的文法論的な弁証法から「雑想観」の眼目が以上のように解明されたので、以下に、善導ならびに証空の解釈に触れてみたい。

最初に、善導の『観経疏』における「雑想観」の解釈について見ると、そこには言象学的文法論的な弁証法による解明と合致するようなことは表立っては記されていない。とりわけ、善導は、三心との関係をまったくといていいほど言及していないのである。しかし、言象学的文法論的な弁証法への深淵はここでも開かれている。それは次の言葉において認められるのである。

「一に仏告阿難より以下は、正しく告命し、結勸して、後を生ずるを明かす」⁴⁷⁾

証空は『自筆鈔』の中で、ここで「告命し」とは、『観無量寿経』の当該箇所における「阿難および韋堤希に告げたもう」を指し、「結勸」とは、「もし至心に、西方に生れんと欲する者は」を指すと解釈している。「結」とはこれまでの観を締めくくる意を表し、「勸」とは新たな観へと勧める意を表している。表面的にはそのような理解でよいが、しかし、ここにまさに深淵の開口が認められ得るのである。すなわち、結勸とは、上で示されたような、次の散善への推移の言象学的文法論的な弁証法を深淵的に顕わしているのである。次の散善へのこのような過渡状態を善導は深淵的に開示しているのである。

「結勸」という語には深淵が開いていて、証空はそこに降りてきて、言象学的文法論的な弁証法の流れの音を聞くのであるから、彼の解釈の中には、かの解明と合致するような独創的な理解が認められるのである。「独創的な」とは、独りよがりの独断的解釈ということではなく、その逆であり、ことからの真相に迫っているということである。ここで「独創的な」と表された理由は、証空の解釈が他の師とまったく異なるからでもある。こ

こでは、『他筆鈔』において「雑想観」の名を解釈している箇所を取り上げることにする。証空は次のように述べている。

「問いて曰く、雑想、の名言いかん。答えて曰く、諸師の解釈不同なり。浄影は、仏菩薩を雑観するが故に雑想と云うと釈し、天台は、仏身の大小不定なる事を観る故に雑想と云うと釈す。今家は然らず。」⁴⁸⁾

浄影とか天台などの師は、極めて偉大な師であるが、それらの師の解釈を否定することは、まさに「独創的」と名付けられるにふさわしい。つまり、それら先達の師の理解が正しくないことを指摘して、ことがらそのものを顕わそうという意志がここには認められる。逆に、この「雑想観」はそれらの偉大な師が過つほど深い内容が湛えられていると言える。

『他筆鈔』における証空の基本的な理解は、「雑想観」とは、〈Sage-Sagte〉が比喩的な展開を終えて、そのもののいわば本体そのものが顕れるような境位であるということである。証空においては、〈Sage-Sagte〉そのものは言象学的文法における接統法として認識されず、したがって、*時制*として、「時」の哲学的問題として捉えられていないが、それでも、かろうじて仏体として捉えられている。この仏体は、依正の同一性、真仮の同一性であり、このことが顕れるゆえに、「雑」と呼ばれるのである。証空のこのような理解は、彼が言象学的文法論的な弁証法の流れの音を聞いていることを証示する。善導が「結勸」の語で開いている深淵に証空は降りてきて、かの流れの音に耳を傾けているのである。「雑想観」とは、身体的比喩、そして、これまでの全ての比喩を止揚して、次のミステリウムの比喩へと、「来迎」へと推移している段階なのである。

証空が捉えている「依正の同一性」ならびに「真仮の同一性」、さらには「大」と「小」の同一性などは、すべて言象学的文法に根拠

がある。それらはすべて〈Sage-Sagte〉を表現しているのである。「依正の同一性」とは、〈Sagte〉と〈Sage〉との同一性に根拠があることは、これまでの言象学的文法論的な弁証法から明らかである。また、「真仮の同一性」とは、最終的に〈Sage-Sagte〉がミステリウムの比喩となっているということに根拠がある（〈Sage-Sagte〉は不定詞に至っていないので、そこには、いわば最後のgleichが、すなわち、文法そのものに対するgleichheitが存して、したがって、Gleich-nisが含まれている）。このような同一性がその同一性の根底そのままに顕れようとしている現段階は、「雑（まじえる）」と名付けられるべき必然性があり、証空はこのような意味の「雑」を把握しているのである。「雑」とは単にいくつものことがらが並列的に取り集められていることではなく、同一性に向かっていることを表すのである。区別されたことがらがそれらの根底的な同一性へ向かう事態が「雑」なのである。「雑」とは言象学的文法論的な弁証法的な概念として理解されなければならない。証空はそのことを捉えているがゆえに、先達の師の解釈を批判するのである。なぜなら、先達の師の捉えたことは、「雑」の概念ではなく、単なる並列的な意味での「雑」だからである。以下の証空の言葉は、このようなことを示そうとしている。

「所謂、此の観の所観は真仮の中の真なり。大小の中の小なり。通別の中には別なり。依正の中には正なり。しかるに、小に約して大を顕わし、真に約して仮を顕わし、別に約して通を顕わし、正に約して依を顕わす。これに依りて、雑の名を立つるなり。この観、第七所現の仏、通別、真仮、依正二報等しく法界身より起りて成り給えるが故に、一同にして無差別の謂を顕わして、雑想観と名付くるなり。」⁴⁹⁾

ここで言われている「一同」を考える上で、考慮されなければならないことは、「念

仏は真仮依正一同の故なり」⁵⁰⁾という証空の言葉である。「念仏」、つまり、「南無阿弥陀仏」が「真仮依正」の同一性であるとは、それが、それらを単に一つの束にまとめている状態であるということではなく、それらを止揚的に含むという意味であるべきである。なぜなら、もし、「念仏」が「依」と「正」を単に束ねているとしたら、あるいは、「依」と「正」をあたかも融解して溶かしているように一つにしているとしたならば、まったく、意味が通じなくなるからである。ここから、証空の言うところの「一同」とは、単に両者が等しいとか一つに束ねているという意味ではなく、止揚的同一性を意味することは明白である。もちろん、ここで言う「止揚的同一性」とは、ヘーゲルの意味ではなく、あくまで言象学的文法論的な弁証法における「止揚的同一性」であり、〈Sage-Sagte〉を意味するのである。言象学的文法論的な弁証法は、文法領域におけるwerden性（〈Sagen〉würdeと〈Sagen〉werden）を、ヘーゲルの弁証法は、論理的領域におけるdas Werdenをエレメントにしているのである（二つの弁証法をつなぐものは、あのWerdenであり、ハイデガーがここをEreignisとして開発したのである）。

「雑」の概念をこのように理解すると、そこに、善導の「結勸」との関係が出てくることになる。どちらも、次の「散善」への過渡を表しているものであり、これは、すでに示したように、言象学的文法論的な解明と合致するのである。

以上のように、この「雑想観」は、言象学的文法論的な弁証法における身体的比喩ならびにそれまでの全比喩が止揚されて次の段階、すなわち、ミステリウムの比喩へと推移する直前の段階であることは明白である。そこで、このような解明の基礎に基づき、「雑想観」の他の諸相の解明を試みたい。

まず、『観無量寿經』では、「まさに一の丈

六の像、池水の上に在ますを觀るべし」の後に、「さきに説きしところのごとく、無量寿仏の身量、無辺なれば、これ、凡夫の心力の及ぶところにあらず。しかるに、かの如来の宿願力のゆえに、憶想することある者は、必ず、成就を得ん⁵¹⁾」と記されている箇所について解明をする。

上で明らかにされたように、言象学的文法論的な弁証法における現段階は、身体的比喩が止揚されて次の境位へと移ろうとしている段階なので、我々人間の主観ないしは心の中に阿弥陀仏が姿を現すというようなことはもはや起こらない。ここでは、非常に深い意味で他力的なことが起ころうとしているのである。ここで「他力的」とは、文法状態としてのナム・アミダブツが顕れるという意味である。それは、単に、我々人間が「他者」としての阿弥陀仏に助けられる（自分の力ではない）という意味とはまったく異なることなのである。この文法状態としてのナム・アミダブツは、本来、文法に属しているが、それをまだ文法としては捉えられない場合には、すなわち、*時劫*的な意味での「時」の問題としては理解されない場合には、証空の「仏体」とか、あるいは、「機法一体」とも言われるのである。現段階において顕在化しようとしているものは、この文法状態のナム・アミダブツであり、「凡夫の心力の及ぶところにあらず」と言われているのは、この意味で言われているのである。ところが、この段階は、文法状態のナム・アミダブツである以上、我々人間はいつでも仏に出会えているということになる。なぜなら、機（ナムの側）法（アミダブツの側）一体的なことが顕在化しようとしているからであり、すでに仏の側では、機としての我々人間と法としての無量寿仏との出会いが「成就」しているからである。しかし、この「成就」は我々人間の努力とか願う力に依ったものではなく、まさに「他力的」であり、本質的には、*希求法*の自

己関係によるのであり、したがって、「宿願力のゆえに」と言われているのである。ゆえに、ここの経文における「凡夫の心力の及ぶところにあらず」「宿願力のゆえに」「必ず、成就を得ん」といった語句のすべては互いに深い関連性によって緊密に結ばれていて、それらの語句は、ことごとくかの言象学的文法論的な弁証法の止揚段階を言い表していることになる。先に示されたように、ここには三心が予告的に顕れている。したがって、ここでは、かの第十八願の内容が予告的に顕れているのである（第十八願そのものが顕現しているのではない）。「宿願力」という語は、第十八願のことわりがここでは予告的に顕れていることを表現しているのである。すなわち、『観無量寿経』は、言象学的文法論的な弁証法の内実を、極めて簡潔に語っていることになる。

次に、『観無量寿経』に「阿弥陀仏は、神通如意にして、十方の国において、変現自在なり。あるいは、大身を現して、虚空の中に満ち、あるいは、小身を現して、丈六・八尺なり。現したもうところの形は、みな、真金色なり。」⁵²⁾と記されている文言について解明する。

現段階は、身体的比喩の止揚状態なのであるから、まだ、文法的に無「時」的な文法状態となったわけではない。しかし、そこでは、すでに無「時」的な文法状態の側が主になるようとしているのであるから、すでに述べたように、阿弥陀仏が我々人間の心に現われるということが起こることはなく（この場合は、人間側が主になっている）、阿弥陀仏は、ナム・アミダブツ的な仕方では我々人間と関わるようになっている。すなわち、「他力的」事態がここでは起こるのである。しかし、では、人間の主観の側が関与することが無くなるかということ、まだ止揚状態なのであるから、身体的比喩そのものが完全に止揚されてしまったのではなく、したがって、阿弥

陀仏が、我々の心に現われるという形式を少しは残しているのである。「変現自在」という言葉は、このような事態を表現している。「変現自在に我々の心に現われる」とは記されていず、「変現自在に十方の国に現われる」という意味のことが言われているのは、このことを如実に示している。まだ、ミステリウムの比喩の段階ではないので、「来迎」は起きないけれども、それに類することが起こるのである。身体的比喩が真に終わり、いわば、この世を去るときになって、「来迎」が顕れるのであるが、その段階へと推移している現段階においては、阿弥陀仏は、「神通如意に」その身を我々に現すのであり、しかも、他力的に現すのである。

このようないわば二股掛けのような状態は、善導が、「如意と言うは二種あり」⁵³⁾と述べている箇所へ深淵的に表現されている。この箇所を証空は『自筆鈔』の中で次のように説明している。

「此の、如意に二つある事を積するに、如衆生意等とは、凡夫愚なりと雖も、苦を厭い、樂を欣ふ心なきにあらず。厭欣の心あれども、苦を捨て、樂を得るは、計（ハカリゴト）自力の及ばざるを、弥陀の願力是を度すとなり。思うべし。次に如弥陀之意等とは、弥陀如来正覚を成じて後、十方無尽の衆生を度さんと思念すること、一念一刹那も忘るる時なし。然るに、因位に願を發し給まうことは虚しからず、果して仏に成り給いぬれば、度さんと思う心、願の如く是を度し給う意を積し顕わすなり。」⁵⁴⁾

あきらかに、ここでは、他力性が顕れていることが理解されている。「意の如く」ということをめぐって二股掛け状態にあることが示されているのである。また、ここには第十八願的な面が秘せられていることが伺えるのであり、これはまさしく、上記の言象学的文法論的な弁証法による解明と一致する。

現段階で「他力性」が顕れることは、「現

したまうところの形は、みな、真金色なり」という文言の中に表現されている。ここで「他力性」とは、文法状態のナム・アミダブツが顕れてきているが、まだ、それがそのまま露わになっていないことを意味するのである。

この箇所の善導による解釈は、特異なものである。

善導は、この「雑想観」を十一段に区分して解釈をしている。そのうち、上記の『観無量寿經』における「阿弥陀仏は・・・真金色なり」の箇所の解釈は、第6と第7段において展開されている。第6段は、「阿弥陀仏は・・・丈六八尺なり」、第7段は、「現したまうところの形は、みな、真金色なり。円光の化仏と、および宝蓮華は、上に説きしところのごとし」の解釈に割り振られている。ところが、善導は、第7段で解釈されるべき、「真金色」を第6段で言及しているのである。第6段は、「正しく能く所観の仏像を觀するに身に大小有り」と雖も、明らかに皆是れ真なるを明かす⁵⁵⁾とされているように、阿弥陀仏が変現自在に大になったり、小になったりして現われることが解釈される。その解釈は三区区分されていて、その第三に、「三には身量に大小有り」と雖も、皆真金色の色を作すことを明かす⁵⁶⁾と、本来、次の第7段で解釈されるべき「真金色」が先回りして取り入れられているのである。そして、第7段では、「真金色」の解釈は出てくることなく、「正しく身は大小殊（ことなり）有りと雖も、光明即ち真と異なること無きを明かす⁵⁷⁾と説明されているのである。

証空は、この善導の解釈について、その『自筆鈔』で、善導は、「観無量寿經」の文言によれば、「真金色」は、「阿弥陀仏が變現自在にその姿を現すが、それらすべての現われた形はことごとく金色を帯びている」という意味であるのに、「現われたもうところの形は、みな、真金色なり」はその後の文と

もに、第九観の「真身観」に関係させようとしているのであると解するのである。では、なぜ、「真身観」に関係させようとしたかという、「撰取不捨」を本来的にはこの「雑想観」で表したいからであるというのである。

「然らば、所現之形、の文は、上の丈六八尺、に就くべしと雖も、別して下の文に取りて、円光化仏、及宝蓮華と共に、真身観を指して、撰取不捨の益を詮として今の雑想観は説くと云う事を示すなり」⁵⁸⁾

要するに、この「雑想観」の奥には「撰取不捨」を顕わそうということが秘せられているというのである。

『他筆鈔』におけるこの箇所解釈もその基本的姿勢は変わらない。

では、第十三観になって、何故、過ぎてきた第九観の「真身観」と関係させようというのだろうか。第九観との関係を取り戻すことは、単に、振り返ることではなく、大小に現われる仏像は、実は「本願所成の仏体」と同一であることを示すためなのである。

「上の、丈六八尺、等の仏を離れて別に本願所成の仏体なしと顕わさんがために、標章に替て文段を取るなり」⁵⁹⁾と言う証空の言葉がこの「雑想観」の本質を捉えているのである。

善導の解釈には何か暗いものが潜んでいる。それは、深淵的なものである。その深淵に証空は深く降りてきているのである。「本願所成の仏体と仏像」との同一性は、言象学的文法論的な弁証法の現段階において成立しているのであるから（身体的比喩が終わろうとしているが故に、身体的比喩は、外面化して仏像性を有し、そのことが、即、証空の言うところの「仏体」的となっている）、証空の解釈は正しい道を進んでいることになる。第九観への振り返りは後ろへともどることではなく、止揚されて次の段階へと進むという意味なのである（結勸）。「雑想観」は、「雑

想観」に留まらずに次の段階へと関係していることが善導と証空によって明からされているのである。

こうして、善導と証空の解釈を通じて、「雑想観」は言象学的文法論的な弁証法における身体的比喩が止揚されて「散善」へと移行する段階であることが証明されるのである。この証明は、同時にこれまでの言象学的文法論的な弁証法の全過程が、正しく、また、必然的であることの証明となるであろう。

第4章 散善三観の言象学的解明

§1 ミステリウムの比喩としての「散善一門」

「雑想観」は、上で明らかになったように、身体的比喩、したがって、それまでの比喩の全体が止揚され、言象学的文法論的な弁証法の次の段階へと移行しようとする状態を表している。比喩の全体が終わろうとするということは、定善の全体が止揚されようとしているということの意味するのである。ゆえに、次の段階は、必然的に、定善ではない。比喩が尽きているその段階は、言象学的文法そのものが文法状態そのままに言われるようになるということではなければならない。特に、時制と時制連関が文法状態で露わにされることになる。しかし、すべての比喩が廃止される、その「次の段階」は、実は、また比喩なのである。とはいうものの、これまでの比喩は、時制と時制連関における何らかの意味での「時」的な面（未来的）のゆえに必然的な比喩であったのに対して、新たに現われる今度の比喩は、文法的に無「時」的なものが固有にもつ特別な比喩、すなわち、ミステリウムの比喩なのである。このミステリウムの比喩は、文法的な無「時」性の比喩ではあるが、すでに現われていた文法的時制樹のように、単なる能詮としての比喩ではなく、無「時」性そのものが固有に携えている比喩なのであ

る。文法的な無「時」性を「時」的な面から観るのではなく、無「時」的なことそのものが語る比喩になるのである。文法的な無「時」性の Gleich-nis として、その比喩は、かえって「時」的な相を採るのである。こうして、ここでは、「時」的な面、つまり、未来のものが無くなっているので、ミステリウムの比喩は、韋堤希の要請によるものではなく、いわゆる釈尊の「自説」でなければならないのである。善導が正しく見抜いたように、散善観は韋堤希の要請によるものではない。散善が「自説」であることは、重大な意味をもつのである。すなわち、散善は、ミステリウムの比喩の展開形態となっているということが表されていることになる。

ところで、身体的比喩は、すでに示されたように、文法的には、希求法の自己関係の文法状態であった。Optativとしての希求法は、選択本-願である。希求法の自己関係は、この選択本-願を露わにすることでミステリウムの比喩の境位に至るのである。ここでは、あるgleichな関係のために、Gleich-nisが可能になっていて、ミステリウムの比喩は、この意味でのGleich-nisである（これまでも、同じ意味でGleich-nisという表記を用いてきたが、以降、特に文法的なgleichの意味を強調的に示すために、この表記を使う）。無「時」的な文法状態の固有な比喩であるミステリウムの比喩は、単に、「時」の無いことを表すということではなく、「時」的な面を止揚してきたことによって出てきたものなので、「時」の根源を表わすのである。「時」の根源に選択本-願が横たわっていたことになり、ミステリウムの比喩は、このことを詮（アラワ）す比喩である。希求法から、〈Sage-Sagte〉と人称代名詞が言象するのであるから、また、人称が、希求法へといわば帰命することで、問投詞の言象へと入ることになり、このことが、ナム・アマダブツということなので、ミステリウムの比喩は、ナ

ム・アマダブツと選択本-願を語るものでなければならない。これらがいわゆる所詮であり、証空の言うところの「弘願」である。ナム・アマダブツがミステリウムの比喩で語られることであり、このことが、すでに述べたように、文法的に無「時」的なことの比喩でもあるということが散善観を規定することになる。単にナム・アマダブツが示されるだけでは、「時」的な面を止揚してきたということが何ら意味を持たなくなる。文法的に無「時」的なものの比喩は、ナム・アマダブツが無「時」的文法状態の固有の比喩であることを顕わさなければならないのである。「時」的な面の止揚と無「時」的な文法状態がミステリウムの比喩の中で一つになっていなければならない。それが「来迎」ということなのである。

このように、ミステリウムの比喩は、無「時」的な文法状態を表わす。言象学的文法論そのものが語りだされるのではなく、それの Gleich-nis が語られるのである。しかし、この比喩は、もはや、単に能詮ではなく、所詮であるところの能詮（所詮の能詮）であり、無「時」的な文法状態の固有の比喩なのである。ゆえに、この比喩は本質的に無「時」的な本質を持ち、また、それを能詮する。無「時」的な、とは文法性の無「時」的なこと、このことをその比喩は表すのである。文法性の無「時」的なことは、「来迎」によって表される。なぜなら、人称代名詞は、本来、〈Sage-Sagte〉の所に言象しているが、無「時」的に文法的には、同時に、時制連関の各段階に有って、「時」の中に居るからである。この「時」の中に居る人称代名詞が、無「時」的に、すでに〈Sage-Sagte〉に言象していることが比喩されると、それが「来迎」となるからである。「時」の中に居る人称代名詞は、身体的比喩の最後にも有り、そこでは、身体性を捨てて（止揚して）、〈Sage-Sagte〉へと移行することになっていた。つ

まり、身体を離れて、「往生する」のである。「時」の中に居るすべての人称は、身体的比喩の止揚の場にあつて、「往生する」のでなければならぬ。そして、身体的比喩の止揚の場は、また、〈Sagen〉würdeが文法状態で顕れるところでもある（〈Sagen〉würdeの「時」的な面が止揚されること、すなわち、定善が終ること）。後で示されるように、このミステリウムの比喩が「三心」である。こうして、「時」の中に居る人称が「往生する」ところには、必然的に「三心」が潜むことになるのである。

すでに、前節の「雑想観」で言及されていたように、身体的比喩が次の段階への止揚状態にあることは、〈Sagen〉würdeが文法状態で顕れようとしていることでもあった。したがって、止揚されて、ミステリウムの比喩の段階へと移った現段階においては、この〈Sagen〉würdeが露わとなっていることになる。しかし、〈Sagen〉würdeそのものがその文法状態で語られるのではなく、ここでも、ミステリウムの比喩として語り出されるのである。〈Sagen〉würdeのミステリウムの比喩がいわゆる「三心」である。それゆえ、言象学的文法論的な弁証法の必然性にしたがつて、散善の段階になって、『観無量寿経』において「三心」が説かれることになっているのである。「三心」説は、「散善三観」の最初に示されなければならない必然性がある。実際、『観無量寿経』のいわゆる「散善観」の冒頭には、次のようなことが、説かれている。

「仏、阿難および韋提希に告げたもう、上品上生とは、もし、衆生ありて、かの国に生れんと願う者、三種の心を発（オコ）さば、すなわち、往生す。なにらか三となす。一には、至誠心（シジョウシン）、二には、深心（ジンシン）、三には、廻向発願心（エコウホツガンシン）なり。三心をそのうれば、必ずかの国に生まる。」⁶⁰⁾

文法としての〈Sagen〉würdeは、〈Sage-Sagte〉においてすでに萌していた、「虚言」性を失う面、すなわち、「虚言」的な過去が後退して、未来性が現れるという文法状態である。もちろん、まだ、「時」的な面が全面的に出てくるのではないので、この状態は〈前・「時」〉的とも表されていたのである⁶¹⁾。〈Sagen〉würdeは、基本的にまだ接続法内の文法状態なのである。しかし、また、それは、接続法から出て行こうという動向でもあるので、文法状態としては、身体的比喩の最終段階の文法上の境位と同一であることになる。それゆえに、「雑想観」では、必然的に、この〈Sagen〉würdeの予告がされていたのである。〈Sagen〉würdeのいわば表の顔が「雑想観」で顕れ、その本来の裏の顔が、ここ、散善観の最初の段階で顕れるのであり、ここには、文法的な必然性の支配があるのである。『観無量寿経』において、なぜ、「三心」の教えが散善観の冒頭で突然語りだされたのかがこのことから明瞭になる。

〈前・「時」〉的文法状態は、ミステリウムの比喩としては、ある意味で、純粹ではないと言える。なぜなら、無「時」的文法状態の固有の比喩が本来のミステリウムの比喩である以上、〈Sagen〉würdeは、そこから、出て行こうとする動向であり、未来性を持ち始めているから（したがって、純粹な意味での「虚言」的な過去ではない）である。しかし、このいわば不純なミステリウムの比喩は、接続法に属している以上、ミステリウムの比喩に属しているのでもあり、実は、純粹なものでもあるのである。文法的な無「時」性にgleichなGleich-nisは、「時」的な相を採るのであるから、それは、〈Sagen〉würdeであることになる。ゆえに、「来迎」と「三心」とは、不離一体的関係にある。時制と時制連関の文法的な無「時」性が「来迎」というミステリウムの比喩で表され、〈Sagen〉würdeが「三心」というミステリウムの比喩で表され

るのである。「来迎」は、「時」的な面に居る人称が、「時」的に居ることを止揚して、ナム・アミダブツに無「時」的にいわば往生していることを表わすのであるから、〈Sagen〉würdeを伴うことになる。なぜなら、「時」的に居ることの止揚は、〈Sagen〉würdeの文法状態であるからである。一般に、「時」的に居る人称が文法の方からは、無「時」的にすでに往生していることは、接続法が命令法として人称に臨んでいることである。「汝為すべし」として、Sollenとして、「時」的な面に有る人称に直接的なこの命令法は、「来迎」にとって、本質的な動因（誘う声）となるのである。こうして、一般に、人間的行為の基礎をなす、Sollenは文法的には、「来迎」の、ないしは、往生の正因であり、また、この正因に応ずる行為（どのように応ずるかは人称の主観による）として正行である。命令法に対して応ずる人称側の行為（応じないということも含む）は、上で述べたように、必然的に三心と関係することになり、これと一つになっている「来迎」を引き起こすという文法的な構造が照らし出されるべきなのである。このような文法的な無「時」性の構造全体がミステリウムの比喩として散善において明かされるのである。『観無量寿經』において、三心が説かれた後で語りだされていることは、三心と来迎との上記のような構造の基本的形式なのである。

ここで、〈Sagen〉würdeと三心の関係について、簡単に復習しておきたい。というのも、この関係は、すでに、他の論文の中で詳しく説明されているからである⁶²⁾。

〈Sagen〉würdeは、文法論的には次のようにして必然的に言象した。不定詞〈Sagen〉の希求法によって、不定詞には前置詞が前置される。この前置によって、言象した文法事項が、〈Sage-Sagte〉であり、これが、ミステリウムの比喩における阿弥陀仏である。希求法の言象とともに、不定詞の語る主体のesは、

人称に代わる。これが人称代名詞である。人称代名詞と〈Sage-Sagte〉とは同体的であり、この事態が、ナム・アミダブツ（阿弥陀仏の「名」が「名」として称えられ、「名」がたもたれる）である。前置詞が前置されると、不定詞そのものは、前置詞よりも「後」に退くようになり、このことは、虚-言性が隠れる方向性を生み出す。「前」とは「以前」という意味でもあるので、〈Sagte〉は、「虚言」的な過去という意味をもっていたのに、その「虚言」性が隠れるようになると、「虚言」的な過去もまた、その虚-言性を失って、真理的となり、かくして、過去の真実の姿が忘却されて、未来が言象する。ここに最初に言象する未来とは、失われた過去の虚-言性を取り戻そうとする言象性である。このようになった文法状態が、〈Sagen〉würdeなのである。これまでは、単なる文法的な時制であったものが、この未来の言象によって、はじめて「時」的な面をもつようになる。この原初の「時」的な面が〈前・「時」〉的と表されるものなのである。〈Sagen〉würdeは、文法的な時制連関の最初の段階であるのに、すでに、〈前・「時」〉的な面を持つようになっている。

〈Sagen〉würdeは、このようにして、未来の言象が最初に成立する文法事項である。ここで、未来とは失われた「虚言」的な過去を取り戻そうとする一種の願いのようなもの（〈Sagen〉wollen）である。「虚言」的な過去のミステリウムの比喩が、無量寿仏であるので、未来とは、浄土往生を願う心、つまり、「廻向発願心」となるのである。しかし、この未来が言象した原因は、「虚言」的な過去の方にその必然性がある。そこから、未来が言象したのであり、その「そこから」とは、ミステリウムの比喩としては無量寿仏のことである。ゆえに、「廻向発願心」は、誠（真理ではなく、誠である）から由来していることになる。これが「至誠心」である。

〈前・時〉的な状態は、今挙げられた未来と過去との「間」である。この「間」に人称が留まることになり、人称はある種の「(白い)道」中に有ることになる(深心)。わずかに、命令法が、つまり、「誘う声」が聞こえるような事態となっていて、また、同時に、そこは、「時」的な面へと赴く方向に開かれている。「誘う声」は、無量寿仏の居るところから、西方から聞こえてくる。「時」的な面へと開かれている方向は「東」なのである。もっとも、「東」にはそれ相応の命令法が呼びかけているのであり、東側のその声は、基本的には西方へと勧める声である。こうした、事態を善導はいわゆる「二河白道」の比喩で表現している。三心というミステリウムの比喩の比喩が「二河白道」の比喩である。人称は、このようにして、時制連関の「時」的な面の中へと下って行ったのである。すなわち、「東」へと赴いたのである。その赴いた先、東の国が、動詞の言象の領域(論理的領域)であり、そこで人称はDaseinとして「世界内存在」という体制を取ったのである。ゆえに、時「間」の中に有る人間存在、すなわち、人称は、本来、三心的であることになる。基本的に人間存在は、論理的領域において命令法に曝されていて、「汝がすべき(Sollen)」というようにして、どのように応じるかの決定に迫られているのである。一般に、この事態が「三福」なのである。「三福」とは三心と同一的なことなのである。時「間」の中に有るということは、三心ということであり、時「間」に居る人間存在はすべて、ミステリウム的には、「三福」的に行為しているのである。ここに、「三福」が「正因」であるとともに、三心がまた「正因」であることになる。しかし、本来的には「正因」は〈Sage-Sagte〉でなければならないのである。

『観無量寿経』において、散善観の冒頭に三心が説かれた理由については、すでに解明

された。三心とは、〈Sagen〉würdeのミステリウムの比喩である。ミステリウムの比喩を構成するものは、この〈Sagen〉würdeとともに、文法的な無「時」性であるので、この後者のミステリウムの比喩が『観無量寿経』で示されなければならない。文法的な無「時」性のミステリウムの比喩は「来迎」である。したがって、三心とともに「来迎」が次に記されているのである。少し長くなるが、この記述は重要なので以下に引用する。

「また、三種の衆生ありて、まさに往生することをうべし。なにか三となす。一には、慈心にして殺さず、もろもろの戒行をそのう。二には、大乘の方等經典を誦誦す。三には、六念を修行す。廻向發願して、かの国に生まれんと願ひ、この功德をそのうること、一日乃至七日ならんに、すなわち、往生することをう。かの国に生まるる時、この人、精進勇猛なるがゆえに、阿弥陀如来は、観世音・大勢至、無数の化仏。百千の比丘・声聞の大乘、無数の諸天、七宝の宮殿とともにす。観世音菩薩は、金剛の台を執りて、大勢至菩薩とともに、行者の前に至る。阿弥陀仏は、大光明を放ちて、行者の身を照らし、もろもろの菩薩とともに、手を授けて迎接(コウショウ)したもう。観世音・大勢至は、無数の菩薩とともに、行者を讚歎して、その心を勧進す。行者、見おわりて、歡喜踊躍し、みずからその身を見れば、金剛の台に乗れり。仏の後に隨從して、彈指の頃(アイダ)のごとくに、かの国に往生す。」⁶³⁾

ここでは、文法的な無「時」性のミステリウムの比喩の基本が説かれている。

「また」とは、ミステリウムの比喩を構成するものが二つあり、一方が示されたので、もう一方を示すという意味である。

次の「三種の衆生」以下の文言は、「時」的な面に居る(留まる)人称が命令法に対して、どのように応じているかの区別が示されている。次に、この命令法〈Sage〉とは、接

続法〈Sage〉の「呼び声」なのであるから、それに従うことは、本来的には、〈Sagen〉würdeのミステリウムの比喩となること、つまり、ここでは「廻向発願」することになる。これとともに、人称は、文法的な無「時」性に入る（文法的な無「時」性を「言う」ことができるようになること）ようになり、阿弥陀仏とともに浄土に往生することになるのである。「かの国に生まるる時」以下は、「来迎」の様子を表わしている。ここには、「命終る時」という言葉が欠けている。「一日乃至七日ならんに」と記されているので、「廻向発願」して七日くらい経ると、その間に、人は、死んで極楽浄土に至るというように、「時間」的な経過を考えると意味が通らなくなる。様々な行をして「廻向発願」して七日の間に死ぬということではまったく理性に反することになる。しかし、ここで記されていることは、そのような愚にもつかぬ内容ではなく、文法的な無「時」性のミステリウムの比喩であると受け取らなければならない。ここで語られていることを時間的出来事として受け取るならば、意味不明になるのである。文法上「時」が無くなった事態の、「時」採用的な比喩がここで語られている内容なのであり、そのことを理解せず、「時」の中の出来事と見なすならば、理性の混乱を引き起こすことになるわけである。これに対して、上記の文言の真相がミステリウムの比喩の開示であると捉えるならば、逆に、すべての言葉がことからの必然性に従って語られていることが判然となる。たとえば、「廻向発願して」の文がすでに説明されたように、三心を、したがって、〈Sagen〉würdeを、真実には表しているとするれば、そのこととともに、命（留まる=b-leiben）を終えて来迎に与るということが必然的に語られなければならないのである。ここで「命終えて」とは、身体的比喩が止揚されてという意味である。また、単に、ミステリウムの比喩

として理解すると全文の意味が通るだけでなく、この文言の全体が、「時」の深奥のことがらを開示していることが知られるのである。命令法とそれにどのように応じるか、三心、来迎、これら三つの構成要素によってミステリウムの比喩は構成されているのであり、上記の引用文では、全体として、この構成を簡潔に表わしている。

ここで問われるのは、全体として（無「時」性のミステリウムの比喩は、上記のように〈Sagen〉würdeの面を含むので）のミステリウムの比喩がどうして「上品上生」として説かれているのかという点である。それは、この全体としてのミステリウムの比喩がその他の九品の真相であることを示すためなのである。散善の全体が実はミステリウムの比喩であるがゆえに、どの品もこの比喩を語るものなのである。「上品上生」に語られている上記のことからは、実は散善の本質、ないしは、基本形式なのである。

さて、以上のように、散善観は、言象学的文法論からは、文法的な無「時」性のミステリウムの比喩であることが解明された。では、善導ならびに証空は、どのように、このミステリウムの比喩を受け取ったのであろうか。

当然、善導も証空も言象学的文法論を認識していなかったのであるから、散善観がミステリウムの比喩であることを知ることはできない。しかし、上記のミステリウムの比喩の基本構造と合致した解釈をしていなければならないのである。なぜなら、彼らの解釈の奥には、必ず、言象学的文法論が潜んでいるからである。しかし、上で示されたように、ミステリウムの比喩の基本構造はある面で複雑な相を表わす。したがって、善導の解釈の中にもその複雑さが隠れていることになり、極めて注意深い理解が要求されるのである。ここでは、証空の『自筆鈔』を注意深く検討することで、善導と証空がミステリウムの比喩

へと歩み寄っていることを証示したい。

まず、善導は言象学的文法論的な弁証法への深淵を開き、証空がその深淵に降りてきて、その底に流れる言象学的文法論的な弁証法の水音を聞いているというこれまでの前提を改めて思い起こす必要がある。実際、証空は、善導の言葉を極めて深く理解しているのであり、この深い理解の奥にミステリウムの比喩の基本構造が影顕（影のように見えてきていることをこの語で表す）しているのである。これまで、誰の眼にも見えていなかった「時」の根源（ハイデガーのTemporalitätの奥所の様子という意味での「根源」）が善導と証空によって探究されていたことは実に驚異と言うしかない。

善導は、「散善義」の冒頭に次のような言葉を述べている。

「此れより己下は、次に三輩散善一門の義を解す。この義の中に就いて即ちその二有り。一には三福を明かして以て正因と為し、二には九品を明かして以て正行と為す」⁶⁴⁾

ミステリウムの比喩の基本構造とは、来迎と三心である。来迎の中には、更に、命令法とそれにどのように応ずるかということ、並びに、それが三心を通して、無「時」的に〈Sage-Sagte〉と直接つながっているという構造がある。ここで、「九品」とは、「命令法とそれへの応じ方」のことである。「三福」は、「九品」がそのまま来迎と一つとなっていて、しかも、三心を経ることになる場合のその「三心を経ること」を指しているのである。両者ともに「来迎」の有り方を語ることになる。九品は三福を通して、来迎となるのであり、往生のための正行と正因となる。

命令法の〈Sage〉は、接続法〈Sage-Sagte〉の〈Sage〉と区別がつかない。この「区別がない」とは、文法的な無「時」性において、「時」的な面に居る人称に、直接、接続法が結合しているということを意味する。このよ

うな直結性が「来迎」ということなのである。ところが、「時」的な面に人称が居て、そこから、接続法へといわば移るというように、そこに「時（間）」的なものを入れると、「時」の中での命が終わってその後に来迎が起こるといように表象されるのである。ミステリウムの比喩の中では、命令法の〈Sage〉とそれへ人称、つまり、〈Sagen〉könnenが応ずること（これは、深い意味での意志的行為に当たる）は、そのまま文法的な無「時」性の中では、接続法の〈Sage〉と〈Sagen〉würdeとの関係である。この〈Sage〉が、言象学的文法論的な弁証法（〈Sagen〉würdeの未来的な面の必然的運動）の結果として、止揚されて顕われてきたものであることが、〈Sagen〉würdeで表されているのである。「因」とか「行」とか語られているのであるが、その真相は、この〈Sage〉と〈Sagen〉würdeの言象の関係を表わしているのである。本来、「時」の無いところには因果関係も行為もあり得ないが、文法的な無「時」性の構造から、あるいは、まだ残る比喩性から、「因」とか「行」が語られる得るのである。善導が「正因」と「正行」と語っているところには深淵が開いていることになる。語られていることの奥にはミステリウムの比喩が潜んでいるのである。

証空は、善導の言葉の奥に潜むこのような文法上の道理へ向けて歩んでいるのである。ゆえに、彼の解釈に極めて注意深く対すると、そこには、ミステリウムの比喩の基本構造の響きが聞こえてくることになる。

「散善に二つの意あり。三福と九品となり。三福は行門を明し、九品は観門を明す。行門は偏に韋堤の請を存す。観門は仏智より出で、韋堤の請を兼ね。故に、散善その名同じと雖も、三福九品のその体永く異なるなり。今、ことさらに三輩散善一門、と言うは、三福散善を選び捨て、唯九品を散善の体と選び取る意なり。」⁶⁵⁾

（散善には二つの意がある。それは、三福と九品である。三福は、行門を明らかにし、九品は、観門を明らかにしている。行門はただ韋堤希の要請に依る。観門は、仏智から由来し、また、韋堤希の要請を兼ねている。したがって、散善として両者は名付けられるけれども、三福と九品の本体は、まったく異なる。善導が、「三輩散善一門」と述べているのは、三福を捨てて、ただ、九品を散善の本体として選択したということである。）

ここで、証空は、善導が「三輩散善一門」と言っていることは、三福ではなく、九品のことであるという理解を示している。その理由は、三福は行門に属し、九品は観門に属しているからであるというのである。ここでは、三福は観門でない故に、いわば、捨て去られていることになる。逆に、散善とは観門であるということが殊更明白にされていることになる。

さて、言象学的文法論的な解明によれば、散善は、言象学的文法論的な弁証法において、比喩が止揚され、文法的な無「時」性が露わになる段階とされた。しかるに、証空の言うところの観門とは、本質的には能詮であり、そこでは、比喩が生きていることになる。これは、言象学的な解明とは矛盾するのではないだろうか。しかし、ここで、散善を観門とみなすことは、言象学的な解明と合致することなのである。なぜなら、散善は、ミステリウムの比喩であるからである。その比喩は、無「時」性そのものが具する固有なものとしての比喩であり、その意味では、能詮として捉えることも可能である。しかし、証空は、彼が観門と見なしていることが単に観門ではないということを使うべきなのである。そして、九品を散善の体とするとは、このことを語ることなのである。いいかえれば、証空は、ミステリウムの比喩が散善であるということに近づいているのである。九品が観門であること、このことは、深意を蔵し

ていることなのである。

さて、『自筆鈔』は、次のように続く。

「此の義の中に就きて、すなわち、その二有り。一には三福を明かして以て正因となし、二には、九品を明かして以て正行となすとは、此の中に三福、九品を雙べ明かせり。前後相違に似たることは、既に三輩の観門立ちぬれば、三福は九品の中に入りて、同じく観門となるべし。」⁶⁶⁾

（善導が、「三輩散善の一門の義の中に二つの意味がある。一つは、三福を明かして正因とし、九品を明かして正行とする」と釈していることについて、彼が、三福と九品を並べ明かしていることは、前と後とで相違しているように見える。しかし、三輩が観門だということなので、三福とは実は九品の中に入るということを意味し、したがって、二つともに観門と見なされているのである。）

上では、三福は、捨て去られているということ善導は明かしているのに、なぜまた、三福と散善とが並べて挙げられているのか、ということが問題となる。証空によれば、ここでの三福とは、九品に入ったような三福なのだということのである。

一体、どうして、行門である三福が観門の中へといわば吸収されうるのであるのか、また、されなければならないのだろうか。

この疑問への答えは、次の証空の言葉の中に示されている。

「此の中に、三福を正因とし、九品を正行とする事は、善の体が、正因、正行にはあらず、三福を明かし、九品を明かす道理観門なる故に。能詮の教の本意を指して、正因、正行と判ずるなり。」⁶⁷⁾

三福と九品を明かす意味は、観門であるが故に、能詮という教えの本意を指して、正因、正行と判ずるのだ、という言葉は一体、どのようなことを意味するのだろうか。

ここで、散善が観門であるということが重要なことであることが理解されよう。散善

は、言象学的文法論的には、ミステリウムの比喩 (*Gleich-nis*) であり、比喩という点では能詮である。我々の行為の基本になっている道徳的な行為が比喩であるということは、普通どのように考えても理解できぬことである。しかし、言象学的には、人間存在のどのような行為も、〈*Sage*〉の無「時」的同一性の比喩と捉えられるのである。「時」的な面に居る人称は、命令法〈*Sage*〉に対して「する」という仕方では感じなければならない。しかし、この命令法は、文法的・無「時」的に接続法〈*Sage*〉と直結しているのである。この直結が比喩されると、「来迎」となるのである。また、命令法に依拠していることは、無「時」的な言象内では、〈*Sagen*〉*würde*として三心である。九品は、このような事態であるから、能詮として、すなわち、観門として捉えられるのである。また、比喩であるがゆえに、正因と正行ということも可能になるのである。本来、能詮でなければ、正因と正行とは「善の体」ではない。能詮であるからこそ、三福と九品は、正因と正行とされるのである。このような事態は、〈*Sagen*〉*würde*の事態である。なぜなら、〈*Sagen*〉*würde*は、文法そのものであるとともに、同時に文法性から少し外れたことであるからである。文法的な無「時」性の比喩、すなわち、ミステリウムの比喩は、文法状態そのものではなく、それに*gleich*であり、文法的な無「時」性そのものの*Gleich-nis*であるから、文法的には〈*Sagen*〉*würde*にあたることになる。それが、三心と比喩されるのであったから、今や、正因、正行は、三心に帰されることになる。ゆえに、証空は、次のように言う。

「観門成じぬれば、弘願顕わる。この弘願をば、正しく正因、正行の体とは意得るべきなり。能詮の教の道理を得つれば、行者の心は、三心に定まるべし。十一門の中の弁定三心以為正因の釈と合すべきなり。」⁶⁸⁾

証空では、弘願は、能詮ではなく、所詮で

あり、言象学的文法論の〈*Sage-Sagte*〉ないしは希求法に対応している。つまり、正因、正行の本体は、接続法であるが、いまはまだその固有の比喩であるがゆえに、正因、正行ということが語られるのである。人間存在の行為の最深事情がここでは明かされようとしている。

以上のように、証空の解釈の中には、すでに示されたような、ミステリウムの比喩の基本構造が影顯している。この基本構造が根拠になって、彼の解釈は客観性を得るのである。正因とか正行は、単に、浄土教とか仏教内部の論理ではなく、むしろ、広く深く哲学的な内容を含んでいる（「時」の本質に関わるので、歴史的なものでもある）のである。人間の行為の最深部に「時」の問題が潜み、それが正因・正行という語で明かされようとしているのである。

さて、では、善導が「三福正因」と言っていることの言象学的意味はどのようになるのだろうか。

命令法と接続法とは、文法的な無「時」性において、直結している。しかし、命令法は、「時」的な面に居る人称に対して、接続法が呼ぶことである。この呼びかけに対して、どのように応ずるか（どう「する」か）が、我々人間存在が本来、「為す（する）べき」ことであるから、一般に義務が人間存在の自己そのものに直接していることがらなのである。このような「応じ方」が三福として示されているのである。ところが、すべての比喩が止揚された現段階においては、ミステリウムの比喩が語られるべきであり、無「時」性のことわりが比喩される。命令法と接続法とが文法的に無「時」的に直結していることの比喩は、本来、接続法の中にそれと一つになって言象している人称が、同時に（無「時」的という仕方では）、命令法に依拠していることを表わすことである。それは、「時」の世界から無「時」的な世界への

転移として比喩されるのであり、これが臨終ということである。死後の世界という意味ではない。ミステリウムの比喩としては、臨終としてしか、表されないのである。そして、臨終とともにただちに、人称は、極楽世界に來迎されるのである。しかるに、この比喩は、上で述べたように、そのまま、〈Sagen〉würdeであることになる。そのミステリウムの比喩が三心なのである。三福の文法論的真相が、來迎と三心によって能詮されるのである。これが散善一門ということになる。三福は、したがって、三福そのままでは、自力的であるので、「行門」とされるのである。これに対して、三福が、文法論的に命令法への「応じ方（すべきこと）」と捉えられるときには、それは、自力的行ではなく、文法的に無「時」的なことからの能詮であり、「九品」として、「正行」であることになる。また、ここでの能詮は、実は、ミステリウムの比喩であり、所詮の固有な比喩である。この能詮性は、その本来の由来をgleichにもっている。不定詞が接続法の後ろに退いているゆえのgleich-heitは、〈Sagen〉würdeと同根である。〈Sagen〉würdeのミステリウムの比喩としての三心のいわば本体が接続法であるが、能詮としては、「三心」が「正因」となる。ゆえに、三心が「正因」とされるのである。三福は、文法論的エレメント内では、命令法に人称がどのように応じているかということ（「時」的なレベル）から、（すでに）接続法と〈Sagen〉würdeとの関係性に還元されている。すなわち、この還元された関係において三福は「正因」である（すでにそうであった）。かくして、三心と三福とは文法的に無「時」的な境域では、同一の事態である。三福が正因であるとの善導の言葉の奥には、接続法と命令法のこのような無「時」的な関係が潜むのである。つまり、それは、ミステリウムの比喩であるということに他ならない。正行もこのような意味での正

因によるのである。善導の言葉にはこのような言象学的文法への深淵が開かれている。証空は、その深淵の底へと降りてきたのである。三福正因とは、ミステリウムの比喩を明らかにしているのであり、その比喩の展開が散善観である。三福正因と九品正行とは、ミステリウムの比喩とその展開形態ということであり、これが「散善一門」となるのである。ゆえに、「散善三観」の内容は、玄義の中の玄義であり、まさに、ミステリウムである。歴史上、善導の言葉に導かれて西山義証空がただ一人そこへと辿りついたと言えよう。

ここで、命令法と接続法との関係について、改めて、考察をする。

接続法の〈Sagte〉は、「虚言」的な過去であり、不定詞の希求によって仮定法された「以前」である。この「前（以前）」の言象によって不定詞そのものが後退することになり、このことは、「虚言」性をも後退させることになる。つまり、「虚言」的な過去が、真理的な過去となり、同時に、「虚言」性を回復する動向（「まだない」の「ない=nicht」が文法的に働く。このnichtにハイデガーもその立場の限界内で気付いていた）、すなわち、未来が兆すのである。未来が言象すると、あの過去は、「もはやない」となり、「時」的な意味をもつ過去が言象し、こうして、「時」的な面が言象することになる。つまり、「時」的なものは、「虚言」性の後退によって引き起こされた（「時」としての真理性を得たこと）のである。しかし、この後退は、文法的なことであり、「時」的に生ずることではない。事態は逆であり、「時」的なことは、文法的に文法から生じたのである。「後退」は、文法的な無「時」性において起こることなのである。我々がどのような有り方をしようが、すべて「時」的な面にある。ところが、その「時」的な面は、かの無「時」性をいわば裏にしているのである。

〈Sagte〉の文法上の無「時」的な後退は、「時」的なもののすぐ裏に言象しているのである。人称が「時」的な面に居るとき、そのすぐ裏に、この無「時」的な〈Sagte〉との直結的關係が臨んでいることになる。人称に裏から臨むものは、〈Sagte〉ではなく、それが後退しているということであり、ある過去のことである。この過去のこととは、接統法が直説法の中で姿を隠している言象であり、接統法が人称とともに一体的となっていることから人称が離れていることに対して、その一体性を告げる言象となっている。これが、「命令法」である。人称は、この「命令法」のゆえに、「時」の中に有って「負い目有り (schuldig)」となっているのである。調べてみれば、人称は、「時」的な面に居るときには、接統法との文法的な一体的有り方を失っていて、接統法の方から、なんとかするようにと責められているのである(責任がある)。「時」の中に居る人称は、これを「時」の未来に向けてなんとかしようとするしかない。こうして、人称は、Sollen (～すべき) という有り方となるのである(ゆえに、Sollenの奥には〈Sagen〉wollenが横たわっている。後者は、未来を過去へと繋げ、「時」を円環化し、永遠回帰をもたらせようとする意志、すなわち、ニーチェの「力への意志」として思惟され得る可能性を思惟に与える)。人間の行為は、このSollenによって規定されているのである。「汝為すべし」こそ人間存在を規定するものである。

上の文法的な無「時」性は、言象であり、命令法は、その無「時」性に属している。我々人間存在の行為を規定するものの裏には、接統法と命令法との関係が横たわっているのである。ミステリウムの比喩は、この関係を表す比喩である。命令法は、一つの「因」である。なぜなら、この命令法は、人称に人として果たすべき責任を教えるからである。それは、したがって、単に「原因」で

はなく、「正因」でなければならない。三福正因とは、このようなことなのである。命令法が正因として、「時」の面に居る人称に対して、元の接統法との一体性を取り戻すべしということ告げることが、接統法が、文法上、後退したという言象を基礎にしている。この後退を言う言象が、〈Sagen〉würdeに他ならない。ゆえに、正因の元は、〈Sagen〉würdeである。これが三心であるので、三心こそ本当の意味での「正因」なのである。正因ということが語りだされるのは、したがって、接統法が開示されるようになったことを意味するのである。証空は、『他筆鈔』の中で「今三福正因、九品正行と云えるは、願力所成の益なるが故に、弥陀教の義意を躰わすなり」⁶⁹⁾と述べている。何らかの仕方では、〈Sage-Sagte〉の方からの照明が起きていることによって、正因とか正行とかが明かされるのである。「弥陀教の義意を躰わす」限り、正因、正行が語られ得るのである。

人称が命令法にどのように応ずるかということは、命令法と接統法との無「時」的な関係には影響しない。しかし、ミステリウムの比喩は、応じ方を取り込まなければならない。ミステリウムの比喩は、文法的な無「時」性の固有な比喩なのであり、接統法と命令法とのつながりを表すものであるからである。接統法そのものは、「虚言」的な過去であるから、もちろん、無「時」的ではあるが、それだけでは、文法的な意味の無「時」性は示されない。接統法が後退して、時制連関に移ることによって、「時」的な面が言象したとき、それが、文法的には無「時」的であると示されることで無「時」性が明かされるのである。接統法が時制連関へと変化した時に、接統法は、文法的に無「時」的な面を命令法として人称に声として届けるのである。〈Sage-Sagte〉の変化のうち、〈Sagte〉の面は時制連関へと変化するけれども、〈Sage〉の面は、命令法の〈Sage〉として人称

に願ひ、本-願を掛けるわけである。接続法の〈Sage〉と命令法の〈Sage〉の同一形は、文法的な無「時」性の繋がりを表すのである。命令法にどのように人称が応ずるかとは関係なく、ミステリウムの比喩は、このような無「時」性を示さなければならないのである。命令法に従うことは、そのままでは、証空の言うように、深い意味で「行門」である。いわゆる下品の位の機、つまり、人称は、本質的には無善であり、命令法に対して、逆らっている。しかし、それにもかかわらず、たとえば、下品下生の者も、念仏によって、往生できるのである。このことによって、「時」の中に居る人称がどのように命令法に応ずるかということが、接続法と命令法とのつながりには影響しないことが明白となる。したがって、九品を明かすのは、最終的には、下品下生に焦点があることになる。親鸞が『歎異抄』で、「善人なをもて往生をとぐ、いはんや、悪人をや」⁷⁰と言う意味は、このような連関であると思われる。善行為をしてもそれを廻向する限りは、ミステリウムの比喩の中にあることになる。しかし、そのミステリウムの比喩は、十分なものではないことになる。なぜなら、命令法に人称がどう応ずるかということは、接続法と命令法との文法的なつながり、言い換えれば、能詮性、に影響しないからである。すなわち、他力性を表す為に、同じことではあるが、能詮のゆえに、中品も上品も語られるのである。こうして、ミステリウムの比喩は、善行為の程度に応じて、無「時」性の顕れに差があることになる。真実の他力性が上品や中品では十分には示されないのである。下品下生において、無「時」性の比喩が明白に明かされるのである。「悪人正機」ということは、ミステリウムの比喩であるということを表すのである。それは、ミステリウムの比喩の言象学的文法論的な弁証法の現段階の真理であり、止揚されて希求法へと移る手前の段階となるのであ

る。「悪人正機」とは、どんな悪をしても良いということではなく、接続法と命令法との無「時」的繋がりをよく表す（能詮=能く詮す）ようになったことなのである。能詮として捉えられるべきである。したがって、証空が能詮と言ったことは、正しい見方だったことになる。逆に、善行為をするということは、能詮としてはよく表していないということになる。善行為は、ナム・アマダブツへの止揚にはまだ適当ではないのである。本来のミステリウムの比喩としては不十分であるということが上品と中品によって明らかにされることになる。こうして、「散善」内の言象学的文法論的な弁証法の展開は、止揚されていくということではなく、いわば純化の動向ということになる。文法的に無「時」的ということがミステリウムの比喩内で、純化していくことによって、上・中・下というような区別が成立するのである。

上品上生もまた、その行為の如何に関わらず、文法的な無「時」性のミステリウムの比喩に属している。すなわち、来迎に与ることになり、実際、『観無量寿經』においても上品上生の人は来迎されるのである。しかし、その人は、善行為をしているのであるから、いいかえれば、命令法に従う行為をするのであるから、他力に対しては、疑念があることになる。つまり、文法的な無「時」性の、そちら側が固有にもつ比喩としては純粋ではない。これに応じて、上品上生の機は、ミステリウムの比喩では、無「時」性の比喩である「(宝)池」の中には生じない。「光明の宝林の、妙法を演説するを聞き終わりにて、すなわち無生法忍を悟る」⁷¹とあるように、宝樹の比喩の段階に留まることになるのである。かつての比喩では、「宝樹」とは文法的時制樹を意味していた。それは、たしかに、無「時」的な体系性を表すのであるけれども、無「時」性そのものの比喩ではない。ゆえに、文法的な無「時」性を真に比喩している

「池」に生れることが上品上生では可能ではないのである。しかし、下品下生の機も、「池」に生ずるのではない。すなわち、下品下生の機は、善なるものが全くないために、ミステリウムの比喩の純粹な面が顕れうるのである。ゆえに、無「時」性の比喩も止揚されたように彼は「池」には生じない。つまり、彼は比喩の中にはもはや居ない。ナム・アマダブツに撰せられるのである。「十二大劫を満ちて、蓮華まさに開く」⁷²⁾とは、人称である機が「池」に生じたのではないことを表しているのである。「池」に生ずることが明確には記されていないととも、上品上生と下品下生以外の機は、本来、「池」に生じ、そこでやがて（無「時」的なことがミステリウムの比喩から開かれる）華開されると見なされるべきである。ここで「華開」とは、ミステリウムの無「時」的であることが開示されるという意味である。

以上のように、散善観は、ミステリウムの比喩であり、九品の区別は、その比喩の純化の区別であることが明らかとなった。したがって、上品上生もまた、その本質は「能詮（能く詮す）」ということであり（すなわち、〈Sagte〉と〈Sagen〉würdeの関係）、ミステリウムの比喩としては、まだ純粹になっていないということを第一に表す段階なのである。上品上生の位で語られることは、文法的な無「時」性が十分には能詮されていないということであるから、来迎された機は、「池」に生ずることが記されていないのである。彼にナム・アマダブツが明かされることがないのである。しかし、だからといって、上品上生の位がミステリウムの比喩内部の事ではないのではない。むしろ、その最初の段階として、ミステリウムの比喩の本質を全体的に表わすことをしなければならないのである。下品下生へと純化していくいわば「豎」の方向に対して、「横」方向に（九品横断的に）ミステリウムの比喩を最初に表わ

すべきである（横と豎の表現は証空の『自筆鈔』に依る）。能詮としてのミステリウムの比喩の最初の段階は、その比喩を横に能詮すべきであり、また、純化への第一歩でなければならないのである。横的能詮と豎的能詮の交差として各位が能詮されているのである。善導は、上品上生の位に横的能詮が能詮される必然性を「十一門」として表している。善導が挙げている「十一門」とは次のようなことである。

「一には総じて告命を明かし。二には其位を弁定す。三には総じて有縁の類を挙ぐ。四には三心を弁定して以て正因と為す。五には正しく機の堪と不堪とを簡ぶことを明し。六には正しく受法の不同を明し。七には正しく修業の時節延促に異有るを明し。八には諸修の行を廻して弥陀仏国に生ぜん願ずるを明し。九には命終の時に臨んで、聖来りて迎接したまう不同と去時の遅疾とを明し。十には彼に到りて華開く遅疾の不同を明し。十一にし華開已後の得益に異有ることを明かす」⁷³⁾

最初の「総じて告命を明かす」とは、命令法を告げることを意味している。「総じて」とは、個別的な命令法ではなく、全体として命令法が告げられることを意味するのである。この命令法と接続法が文法的に無「時」的につながるものが、第九門の「迎接」、すなわち、「来迎」によって表されている。十門と十一門は、ミステリウムの比喩が文法的な無「時」性の固有の比喩であることを示している。つまり、華が開くとは、ナム・アマダブツが開示されるということである。人称が希求法の中へと帰入・転入して、いわば、「創造的要素」となることである。文法的な語根へと入り、間接伝達論に属して、その構成要素となり、ここに「蓮華が華開く」のである。そして、この時には、ミステリウムの比喩もまた文法状態へと帰することになる。命令法に人称がどのように応じるかに関わりなく、接続法と命令法とのつながりが明

かされる（能詮される）のではあるが、これまでの言象学的文法論的な弁証法との関係を三心が明らかにするのである。様々な行をするのではあるが、三心を因としてしていることが明らかにされなければならない。命令法に対してどう応ずるかということが、「位」を定め、また、「有縁の類」の区別を可能にする。「受法」とは命令法を受けるということであり、「不同を明かす」とはその命令法にどのように応ずるかの種類性を意味している。ところが、「どのように応ずるか」に関わりなく、接続法が無「時」的に各機に臨んでいるのである。その意味では、これは、証空が指摘するように、三心の「至誠心」に見事に対応していることになる。また、行は、「時」的な面に人称が居ることであり、その意味では、「修行」にはおのずと「時節の長短」があるが、接続法と命令法とのつながりが能詮されるということに関しては、「時節」は関係なくなることになる。〈Sagen〉würdeの過去と未来の「間」が明かされるのであり、これは、三心の「深心」に対応している。そして、「廻して願ずる」が三心の「廻向発願心」に対応しているのである。証空は、『自筆鈔』の中で、六、七、八門が三心に対応していると解釈している⁷⁴⁾が、この解釈は、ミステリウムの比喩に基づくものであることが明らかになる。善導の言葉の奥に潜む深淵の底へと証空が降りてきているという見方がここでも立証される。なぜなら、どう見ても、善導の言葉の表面的理解からは、証空の解釈は恣意的で独断的に見えるからである。しかし、証空の解釈は独断的とはまったく異質な、きわめて客観的で深い理解であることが明かである。その解釈は、ミステリウムの比喩に近づいているものなのである。この証空の理解の底に潜むミステリウムの比喩を善導は「十一門」として深淵的に明かしているのである。ゆえに、第九門がこの中の核になる。証空も次のように解釈している。「臨終

来迎不同は、三心既に具しぬれば、必ず往生する故に、正しく法の謂を説き極るなり⁷⁵⁾

ところで、善導が、「七には正しく修業の時節延促に異有るを明し」と述べている箇所を証空が三心のなかの「深心」に配していることについては、文法的な無「時」性という観点から注目されなければならない。善導の言葉を表面的に受け取るなら、「修行の時節に長短の差異がある」という意味となる。ところが、証空は、この言葉は、時節の長短に関わらないことを意味しているのであるという反対の意味を含むと受け取るのである。そして、このことは「深心」を躰わしていると言うのである⁷⁶⁾。命令法と接続法との文法的に無「時」的なつながりがミステリウムの比喩で表わされているのであるから、命令法に応ずる「時」的な面に居る人称は、それに応ずる行為としての修行を「時」の中で「する」ことになるけれども、そのことが文法的に無「時」的であることにつながらなければならない（能詮とならなければならない）。動詞の言象領域の中で、人称（この条件下では、人称は、一般に機的人格であり、また、ここでは特に、人間存在、すなち、ハイデガールのDaseinとなっている）が、命令法に応じて、「する」ことは、動詞の言象領域内では、現在において「する」ことになり、したがって、そこには「時節の長短」があるが、このことは、能詮として文法的に無「時」的には、人称が、〈Sagen〉würdeにおける過去と未来の「間」に留まっていることと同一（無「時」的に同時）である。すなわち、修行の「時節に長短」あることは、三心における「深心」に他ならない。ゆえに、証空の理解は、善導の深淵の底に流れる言象学的文法論の水音を正しく聞いていることになり、また、散善観が、文法的な無「時」性のミステリウムの比喩であることを証すものである。善導も証空も、文法的な無「時」性を認識していたのではないけれども、それに基

づく解釈をすることで、客観性を保証された理解をしているのである。彼らの解釈は主観的なものではない。「時」の起源の本質を明かす方向に向けて正しい道を歩んでいるのである。『観無量寿経』の全体が、「時」の起源の本質を明かしているのであり、このことが、ここでの証空の解釈において立証されるのである。言象学的文法論の必然性による言象学的文法論的な弁証法の展開から、ミステリウムの段階が厳密に導かれ、その段階と証空の解釈が完全な一致をみたことで、今や、これまでの解明の完璧さも立証されたことになる。文法論的解明を証空の解釈に合わせたのではなく、事態は逆であり、証空の解釈が文法論的解明に合っているのである。なぜなら、必然的に、「時」の中に有る人称と文法的な無「時」性との関係が、文法論的には導かれるのに対して、善導も証空も、その関係を原理から導き出してきたわけではないからである。しかし、善導と証空が解釈しようとした原文そのものが、その原理によって産み出されたものなのである。彼らの解釈の「正しさ」の評価は、その原理に近づくことで授与されるのである。もっとも、文法論的な原理が恣意的であるかもしれない。しかし、そこから厳密に導き出された結論が、善導と証空の解釈と一致しているということは、原理が恣意的であるという批判を打ち砕くものである。このようなことがらに関して、たまたま一致しているということは有りえないのである。

以上、善導がここで示している「十一門」とは、言象学的文法論的には、文法的な無「時」性の固有の比喩としてのミステリウムの比喩を表わしていることが明らかになった。したがって、善導は、次のように述べているのである。

「今此十一門の義は九品の文に約対するに（あてはめてみると）、一々の品の中に就いて皆此十一有り」⁷⁷⁾

「十一門」とは本来、ミステリウムの比喩であり、したがって、九品の各々の普遍的本質であるがゆえに、このように言われるのである。単に、九品のすべてに共通する形式が示されているのではない。もしも、単に、九品各々に共通する形式が示されているに過ぎないならば、たとえば、第八門は、下品の位には妥当しないであろう。

「十一門」の玄義が上のようであるとする、この「十一門」と三福との関係について考察する場が開かれる。三福が『観無量寿経』の序説に示されていたのは、*命令法*と*接続法*との文法的に無「時」的な関係を予め明かすためである。言象学的文法論的な弁証法の各段階を経て、比喩が止揚された段階で、ようやく、*命令法*と*接続法*との無「時」的なつながり（文法的に無「時」的な意味での同時性）が能詮される段階に達したのであるから、善導は、散善を説くことの真実の意味を最初に示す必要があったのである。文法的な無「時」性の能詮は、*接続法*と*命令法*との無「時」的な同一性（これは、無「時」的な意味の同時性でもある。以下、同様）によって能詮されなければならない。*接続法*の〈Sage〉と*命令法*の〈Sage〉の同一性はいわば縦に重なる同一性ではなく、横（超）的同一性なのである。この同一性をミステリウムの比喩が能詮するのである。厳密に捉えられるならば、「正因」とは、この関係において、三福が因となっているという意味なのである。*命令法*と*接続法*との横（超）的同一性は、そのまま、〈Sagte〉と〈Sagen〉würdeとの関係である。なぜなら、両者は*時制*と*時制*連関との最初の文法的な無「時」的な関係であるからである。この両者の関係においては、〈Sagen〉würdeが「正因」になる。すなわち、三心が正因になるのである。本来、因は、厳密には、*命令法*と〈Sagen〉würdeの側ではなく、〈Sage〉と〈Sagte〉である。〈Sage〉から*命令法*が、〈Sagte〉から〈Sagen〉würde

が言象したのであるから、前者側が因となるわけである。しかし、命令法と〈Sagen〉würdeが因とされるのは、それが、まだ比喩としてgleichな関係が存するためであり、したがって、文法的に無「時」的なものが比喩されて「時」的なこととして表されるからなのである。文法的な無「時」性の比喩のゆえに、因と果というカテゴリーで比喩されざるを得ないのであり、また、必然的に、因と果が本来のものとは逆になるのである。純粹に、文法的に無「時」的なところには、因と果は有りえない。時制という文法的なことがらに関するのであるから、因と果ではないからである。これの比喩は、「時」的な如くになり、その場合、未来の如き面のゆえに、命令法と〈Sagen〉würdeが因とされるのである。正因の「正」という意味はこのような連関を含むのである。三福が正因とされ、三心が正因とされるのは、必然性があることになる。二つの正因は意味が異なるのである。三福が正因となり、結果することは、〈Sage〉であり、三心を正因として結果するのは、〈Sagte〉であるので、同じく正因といっても、厳密には意味が異なるのである。しかし、〈Sage〉と〈Sagte〉とは同一的なこと（接続法）であるので、異なる二つの正因は同じ意味となるのである。命令法は、「時」の中に居る人称に接続法が呼びかける「声」であるので、それにどう応ずるかの仕方によって「する」という動詞の様態が規定される。それらの「する」の様態と先の接続法と命令法との関係とは、無関係なものではなく、連関しているのである。九品のそれぞれがこの連関を開示するのである。九品が正行とよばれるのは、それらが、このような連関にあることを示すためである。今述べた正因と正行とが「十一門」において、展示されるのである。ゆえに、証空は、『他筆鈔』の中で、「釈の本意（善導の解釈の本当の意）は、三輩散善一門之義に付き、総略して料簡せば（全体と

して理解するならば）、正因、正行の二門なり。別して広く料簡すれば（分けて広く理解すると）、十一門の義ありと見えたり」⁷⁸⁾と述べているのである。ここでもまた、証空は、善導の深淵に降りてきてその深淵の底流に耳を澄ませていることが分かるのである。善導の述べていることを表面的に受け取るだけでは、証空のような解釈には達しない。善導の解釈に深淵が開いていることを知り、底へと降りていくことがどうしても必要なのであり、これによって、『観無量寿經』の本当の意味が知らされるのである。

§2 上品上生

前節では、善導の「散善一門」という言葉の言象学的文法論的意味がミステリウムの比喩であることが解明されたのである。この節からは、「散善一門」ではなく、「散善多門」が解明されると言えよう。「多」とは、命令法に人称がどう応じているかによって、ミステリウムの比喩が純化される諸段階の区別が起こるという意味である。命令法は、「時」の中に居る人称に対して、文法的に無「時」的に臨む（呼ぶ）接続法であり、人称に対して、「汝」と呼ぶ接続法からの声である。希求法は、〈Sage〉と「汝」に語りかけるのである。接続法の〈Sage〉が命令法の〈Sage〉と文法的に無「時」的に繋がっている。「時」の中に居る人称、つまり、時制連関の「時」的な面において「言う」ことができるということが、この命令法に対して、どのように対応するかは、自己に本来的であり、したがって、責任があることなのである。命令法にrespondし得ることがresponsibleということなのである。かくして、一般に人間存在は、「時」の中で、本質的に根元的なresponsibility（責任）をもつ。ニーチェが言うように、人間は「汝為すべし」という仕方である重荷を負っていることになる。ニーチェは、この構造に潜んでいる命令法が神の命令であ

ると見なされることに疑問符を付けたのである。命令法の正体が「時」の起源の本質と関係するということがニーチェは思索し抜いたと言える。事実、「汝為すべし」の奥には、文法的な無「時」性という「時」の起源の本質に関係することが潜んでいるのである。ニーチェが見抜いたように、意志は、「時」の中では不自由である。なぜなら、未来性の意志は過去を征服できないからである。未来が過去と繋がる、すなわち、未来が「虚言」的な過去に至ることで、命令法は接続法との無「時」的關係を明かされる(能詮)ことになる。ここに意志は過去の制限から脱して自由になる。ニーチェは、永遠回帰を思惟することによって、このような連関が必然的であると予想したのである。ニーチェが予想したこの連関が「散善観」の中で明らかにされているのである。ゆえに、「時」の中に居る人称がどのように命令法に応ずるかということ、これは、ニーチェの哲学の奥所の様子であるということは念頭に置かれるべきである。したがって、命令法に人称がどのように応ずるかということは、一般には、神との関係として理解されるのである。主として、この関係は、善悪の関係である。命令法に対して、反対的な仕方に応ずる態度が悪とされ、それに対して、従順な態度が善とされるのである。命令法にどう応ずるかということは、それ自身としては、命令法と接続法との文法的な無「時」性のつながりとは関係がないことである。ニーチェが抱いた疑問の奥にはこのことが潜んでいるのである。命令法に対して、どう応ずるかということに関わりなく、能詮されることは、文法的な無「時」性でなければならない。このことが明らかにされることこそ、我々人間存在が、「汝」と呼びかけられていることの真実の意義になるのである。行為に関することが実は能詮であるということが明らかにされねばならないのである。ニーチェの哲学の奥には、このことが潜んでいる

のであり、したがって、必然的にハイデガーがその哲学に並々ならぬ関心を向けるようになるのである。九品は、実は「観門」であるということが奥義なのである。

以上のように、九品の最初に挙げられる「上品上生」の位は、命令法にもっとも従順な有り方を取る人称なのである。善導は、この位の者を「大乘を修学する定善の凡夫人」⁷⁹⁾と呼んでいる。善導の区別によれば、上品と中品は、総じて「善」であり、下品は、「悪」というように分類されている。つまり、九品の全体は、基本的に善悪によって区別されているのである。しかし、更に、「大乘を修学する」とあるように、善悪の区別よりもより本来的なことがらが、「する」ということである。親鸞が『歎異抄』の中で「念仏は行者のために、非行非善なり」⁸⁰⁾と語っていることが、このことと関係する。命令法に応ずるということは、「する」ということになるのである。「汝為すべし」の中にも、「なす・べし」という言い方で「する」ということがすでに示されている。これに対して、ミステリウムの比喩としての能詮は、「する」ではないということ、能詮であるということである。言象である能詮は、「する」ではない、ということである。親鸞の言葉は極めて深い意味をもっているのである。上品上生の位においても、また、このようなことがらが明かされるのである。それは、どこまでも能詮として理解されねばならないのである。

こうして、善導の「十一門」がそのまま上品上生の位に妥当することになり、実際、善導は、『観経疏』の中で、その区分に従って、解釈を施しているのである。それゆえ、『観無量寿経』で三心が説かれる箇所を善導は、上品上生の位における十一門の内の第四門として捉えている。この捉え方は、言象学的文法論的な解明とは異なるように見える。なぜなら、言象学的解明によれば、定善観の止揚として現われるはずの〈Sagen〉würdeの

ミステリウムの比喩として、『観無量寿經』は、必然的に三心を最初に説かざるを得なかったとされるからである。本来的には、善導の理解は、まだ、文法論的ではないので、言象学的文法論的な弁証法の必然性を明かすことができない。ゆえに、そもそも三心がなぜ三であるのかということが、定善観から必然的に導かれるはずなのに、善導の解釈においては、そのことが解明されていないのである。すなわち、第十三観から第十四観への推移の必然性が明かされていない。しかし、『観無量寿經』は、その推移の必然性を、三心を最初に説くという仕方ですべて示しているのである。しかし、三心が示されたのは、ミステリウムの比喩が開示されたということであり、善導は、十一門を展示することで、三心が最初に説かれている理由を深淵的に明らかにしているのである。彼は、十一門を示すときに、「十四に上輩観の行善の文の前に就いて、総じて料簡するに、即ち、十一門と為す」⁸¹⁾と述べ、「文の前に就いて」という奇妙な言葉を述べている。これは、一応、表面的には、上品の記述の解釈をする前にまず全体的なことを言っておくくらいの意味と受け取れる。しかし、「文の前に就いて」の「就いて」とは、まるで『観無量寿經』に上品の前に文があるかのように聞こえる。言象学的文法論的な解明から照らすなら、第十三観と第十四観の間には、語られるべきことがあるのである。ミステリウムの比喩が定善観から移行してきたということである。三心が説かれているのは、確かに、上品上生の文の中においてであるが、しかし、また、それは、「文の前」に説かれているのである。「十四」とは、定善観の終わりの「十三観」の次ということであり、この「十四」には「文の前」が必然的にあるのである。ゆえに、上品上生の文の中に説かれている三心の教えは、「文の前」における三心である。それは、定善観と独立のことがらではなく、定善観にも

秘せられて存していたことなのである。以下、善導の解釈における三心釈を検討して、それが、〈Sagen〉würdeのミステリウムの比喩の深淵的な解釈であることを明かしたい。

善導は、三心釈の三心それぞれを解釈するに先立って、次のような言葉を述べている。

「四に何等為三より下必生彼国に至る已來は、正しく三心を弁定して以て正因と為すことを明かす。即ち其二あり。一には世尊機に隨いて益を顕わすこと、意密にして（仏の意が奥深く）、知り難し。仏の自ら問うて自ら徴し（表し）たまうに非ずば解るを得るに由無きを明し」⁸²⁾

すなわち、釈尊が三心の教えを説くのは、秘密の理由があり、それは人々にはうかがい知れぬことなので、釈尊自身が問いを起こしてその内容を表わすのであると善導は言うのである。ここで語られていることはどのようなことなのであろうか。なぜ、三心の教えは、意密であるのであろうか。

最初に言象学的文法論的にこの問題に答えよう。

第十三観までは、これまで解明されたように、何らかの意味で時制連関の未来性が存していた。ゆえに、定善観は、韋堤希の要請に対する仏の答えという意味をもつ。ところが、第十三観において、比喩の全体が止揚され、したがって、時制連関における未来性もまた「虚言」的な過去へと収められることになったのである。このことは、〈Sagen〉würdeがその文法状態のままに言象できるようになったことを意味する。しかし、そこにはまた比喩が可能であり、この比喩がミステリウムの比喩、すなわち、Gleich-nisである。ゆえに、〈Sagen〉würdeはその文法状態そのままに顕れるのではなく、ミステリウム比喩内の能詮として姿を顕すのである。これが三心に他ならない。ここでは、当然、未来性は止揚されている。〈Sagen〉würdeの文法的な本質から、それは、〈前・時〉的な文

法状態にあるので、未来性をもつが、現段階は、その未来性にいわば乗って、そこから観ているのではなく、そこから降りている場面である。そして、この場面が今は、ミステリウムの比喩になっているのである。したがって、このような意味での〈Sagen〉würdeについて、それを問ひ、答えることは、ミステリウムの（ドイツ語のMysteriumは、神秘とか不可思議、玄義などの意味をもつが、ここでは、文法に固有に属する能詮という意味で、秘義的と日本語で表せよう）でなければならぬ、つまり、秘密の意をもつのである。ゆえに、善導が上のような解釈をしたということは、深淵的に、三心の教えが、秘義的であり、ミステリウムの比喩内のことであることを明かしているのである。ここから、三心の教えは、ミステリウムの比喩内の内容（結局、これは、言象学的文法的な無「時」性が能詮状態になっているということに他ならない）であるということが知れるのである。このことが、明かされることは、人称、すなわち、人間存在にとっていわば最大の益がもたらされることである。通常、いかなる人間も、ここで示されることが自分の益になることをまったく理解できない。しかし、釈尊の眼差しからは、このミステリウムの比喩の開示ほど人々の利益になることはないのである。一遍は、人間存在が、莫大な金額を受け取ることができる証書を（ただで）得ているのに、誰も換金しないという面白い比喩を用いて、他力の難信さを説明している。ミステリウムの比喩とは、まさに、この一遍の比喩に当たるのである。ありとあらゆる自力的努力をこの世で為し、人間は、幸福を求めている。それは、そうした証書もちながら、換金せず、わずかな金（というより、本当は砂礫）を求めて努力しているにも等しい。「換金証書をすでに与えているのだから、換金できる」と釈尊が我々に教えようとする⁸³ことがミステリウムなのである。それを我々は問う

ことすらできないのである。なぜなら、人間存在は、本質的に疑いそのものであるからである。そんなうまい話は信用できないと考えるからなのであり、そのような馬鹿げたことは金輪際有りえないと勝手に思い込むからである。我々人間存在は例外なく生まれながらにして換金可能な証書をもっているから換金するようにと教えることが意密というこである。このことは、すべての人にはもっとも隠されていた事実であり、したがって、ミステリウムである。換金できるから換金するようにという勧めが釈尊の全説教の究極的な本来の意図であり、持ってきた証書をすぐに換金する銀行員のような者が阿弥陀仏である。事実はこうなっているのだと思う人、すなわち、このことを真と見なす人、は「信心」をもつ人である。ゆえに、「信心」とは、ひとつの際立った能力、あるいは、知性であり、いわゆる盲信の正反対のことがらである。

では、この「意密」について、証空はどのように解しているのだろうか。

証空は、その『自筆鈔』の中で、「意密難知」の意味について、その趣意は、善導が、玄義分の中で、「又仏の密意弘深なり（中略）仰惟れば釈迦は此方より発遣し、弥陀は即彼の国より来迎したまう 彼には喚び、此れには遣る、豈去らざるべけんや」ということであると述べている。証空は、このことを示した後で、更に説明をしているが、必ずしも真に明瞭な説明とはなっていない⁸³。しかし、証空は、その説明の中で、実は、「意密」を、上で、ミステリウムの比喩として説明されたところのことがらに関係することであることを明らかにしているのである。彼は、ある意味で、善導の深淵の奥へと進み、言象学的文法により近づいている。三心の教えが「意密」であり、それがミステリウムと関係することが、証空によって明かされると見るべきである。三心と来迎、両者はミステリウムの比喩を構成する要素であり、し

たがって、意密とされるのである。

三心が〈Sagen〉würdeのミステリウムの比喩であることから、三という数が必然的に導かれる。すでに、このことは解明済みであるので、重複は避けたいのであるが、三という数とともに、その三者がどのように解き明かされるべきかもまた、必然性があることを解明しておきたい。

本来、〈Sagen〉würdeは、接続法的な未来の助動詞であり、不定詞〈Sagen〉に接続法の未来の助動詞、würdeが付いたものである。ゆえに、接続法の〈Sagte〉と〈Sagen〉würdeは、「時」的な関係にない。文法的な時制上の関係にあるのである。〈Sagte〉が、「虚言」的な過去を意味するのであるから、それと文法的に時制的關係にあることは、「虚言」的過去に「成ろう」とすることである。しかし、「成ろう」とすることは、「時」的に「これから成る」という意味ではない。「成ろう」とすることも、接続法内のことであり、「虚言」的な過去に属し、その意味では、「もう成っている」のである。三心を備える限り、必然的に「必ず往生する」ということがなければならぬ。「必ず」ということは、深意を蔵していて、「成る」ことが「(すなわち)成り終えている」ということであることを意味するのである。かくして、三心の教えは、未来が終わっていることであることを第一に明かすのでなければならぬ。「成る」は「必ず」と絶対的な仕方結びついてるのである。したがって、『観無量寿經』では、「必生彼国(必ず彼の国に生まれる)」と記されているのである。また、「彼の国に生まれんと願う者、三種の心を発さば、すなわち往生す⁸⁴⁾と記されていて、ここに、未来(生まれん願う)との時制的關係が、「即便(すなわち)」という形で表されている。ここの「即便」の意味を「時」的に理解してはならない。それは文法的な時制性であると理解しなければならないのである。『観無量

寿經』がわざわざ「必ず」という語を添えたのは、それが、時制的關係であることを明かすためであり、これ以外の解釈は正しくはない。逆に言えば、『観無量寿經』の中に「必ず」と「即便」という言葉が示されていることによって、三心の教えがミステリウムの比喩内のことがらであることが立証されるのである。

「成る」が「すでに成り終えている」ということを善導も深淵的に示している。「三心既に具すれば行として成ぜずと云うことなし。願行既に成じて若し生ぜずとせば、是慮(コノコトワリ)有ることなし⁸⁵⁾と語られている言葉の奥に、「即便」の真の意味が潜んでいる。三心には「真心から往生を願う」という未来性とともに、それが、「既に成っている」ということが潜むことが深淵的に語られているのである。言いかえれば、ここの善導の釈は、『観無量寿經』の「必ず」の深意を明かすものである。

善導の深淵的底意を証空もまた正しく把握している。それは、彼の『他筆鈔』において明かされている。「依りて正因の功德円満する三心なれば、即便往生とも必得往生とも説けるなり、真実決定の了義なり⁸⁶⁾という言葉が彼の理解を要約している。三心が正因であるとともに、因として完満している事態(「結果へと)成る」が「成り終わっていること」であるということを明かしているのである。願を起こして、その後に行じて往生するのではない。つまり、「時」的ではないのである。時制的なのである。証空は、この解釈こそ、浄土門の核心部分であり、「時」的に理解してはならないことを激しい口調で強調している(「時」的に理解する人を「悲しむべし、悲しむべし」と批判している)。実際、ここの解釈は、決定的に重要であり、証空の口調の激しさも誇張ではなく、その重大性を伝えているにすぎないのである。しかし、善導も証空も、彼らの正しい理

解の根拠が文法的な時制とその連関にあることを認識していたのではない。ゆえに、その正しさの根拠を根源的に明らかにできないのである（仏の密意として示されるにすぎない）。彼らは自身の解釈の正しさを根源的に立証することはできない。しかし、それにもかかわらず、善導と証空は、文法論に沿う正しい解釈をしているのである。

以上のように、三心とは〈Sagen〉würdeのミステリウムの比喩（ミステリウムの比喩内で〈Sagen〉würdeが能詮されていること）であるが故に、必然的に、「願う」ことと「即便往生」が最初に示され、その後で、「三」についての説明がなされるのである。この順序は、〈Sagen〉würdeから導かれるのである。

更に、上で解明されたように、三心自身の本質は、未来の面に、すなわち、「廻向発願心」にある。しかし、未来の面は、「時」的なことがらではなく、時制性であるので、過去性に依るとともに、過去性に浸透されることになる。〈Sagen〉würdeのwürdeは、werdenの過去形であるwurdenから由来するのである。その未来性は、「虚言」的な過去との連続的な関係である。ゆえに、三心の「三」については、「廻向発願心」がこの意味での過去の面と連続的になっていることが明かされなければならないのである。このような過去の面が「至誠心」なのである。「虚言」的な過去は、不定詞の「前」として、純粹に言象学的文法的な意味をもち、その由来を真言に、つまり、「ま（真）こと（言）」にもつからであり、絶対的究極的な意味で「まこと（誠）」、すなわち、「至誠」でなければならないからである。こうして、廻向発願心は、至誠心に浸透され、至誠心からのもの、まごころからの廻向発願心でなければならないのである。

次に、〈Sagen〉würdeは、「虚言」的な過去と連続しているけれども、〈Sagte〉とまっ

たく同一というわけではない。〈Sagte〉には未来は認められないが、〈Sagen〉würdeは接続法的な未来なのである。このことの意味することは、「虚言」的な過去のその「虚言」性が何らかの意味で後退することでその未来性が可能となったということである。〈Sagen〉würdeにおける未来性と過去性は、非常に深い意味の忘却（「虚言」の後退）によって可能となっているのである。この「忘却」性は、未来と過去の「間」を言象させる（両者を分離させるところの連続性が「間」である。「時」における瞬「間」という特別の現象がここから起こる）。この「間」に人称がb-leiben（留まる）することが、Leib（身体）の言象学的な起源になる。ここで起きている忘却は人間が窺い知ることのできない、神秘的な忘却である。未来性は、忘却されたことを思い出そうとすることであり、「虚言」を回復しようというミステリウムとしての想起である。忘却的であることは、こうして、二つの方向性を持つことになる。すなわち、「虚言」を回復させようとする方向と、「虚言」から遠ざかる方向である。いずれも「誠」に対する態度となる。まことに向かおうとすることと、まことから離れようとするとは、どちらも、同じミステリウムの忘却性に依るのである。したがって、ここは本質的に選択の場であり、深い意味での決定の自由が言象していることになる。深い自由意志が「深心」なのである。自由意志といっても、それは、単に人間的な自由意志のことではない。神秘的な忘却の場がその自由な決定を可能にしているということなのである。つまり、自由な選択の場は、至誠的であり、まことから離れるということも、至誠的な事態なのである。誠による選択の場の開かれが、「信」ということである。「信」は決定性を本質にしているので、まことから離れることに曝されているのである。未来と過去の「間」は、決定して信ずるということが可能

となる場なのである。『観無量寿經』で「深心」と記されていることは、このようにして、ミステリウムの忘却性への固有な関わりを意味する。忘却性への固有の関わりとは、「虚言」性へ向かうことであるとともに、非「虚言」的であること、つまり、眞理性を持つことである。ニーチェは、信とは「真と見なすこと」と考えたのであるが、まことに、このミステリウムの忘却性の場は、「虚言」性に向けて真と見なすことなのである。ニーチェが洞察した通り、「眞理」ないしは「真」はある種の嘘である。つまり、真ということは、本質的に固定化であり、「虚言」に反して、ある固定化をすることである。このような固定化をしないことが「虚言」であるので、それは真ではなく、「まこと」である。ゆえに、真と見なすことである「信」は、後退している「虚言」に対する態度ということではなければならない。これが、深心ということなのである。深心は、その意味では、ある種の「道」的な有り方していることになる。深心は、人称が文法上、最初に「身体」性を持つことであるから、すなわち、「間」に**b-leiben**することであるので、自己にとって最も具体的な「心」である。

それでは、このような言象学的文法論的な三心の解明に対して、善導ならびに証空はどのような解釈をしているのであろうか。以下に、彼らの三心の解釈を検討してみたい。

1) 至誠心

善導は、至誠心とは眞実心のことであると積している。この眞実心の意味について、善導は、阿弥陀仏の「因中」における法蔵菩薩の心であると述べている。阿弥陀仏とは言象学的文法論的には〈Sage-Sagte〉のことであるから、その「因中」とは、〈Sagen〉würdeを意味する。果としての〈Sage-Sagte〉から因へと下っていること（これは「時」的ではなく、無「時」的である）が本来的には眞実心

ということなのである。ゆえに、善導の至誠心の解釈の根底には〈Sagen〉würdeにおける過去の面が深淵的に潜むことが証明されたことになる。

証空は、善導のこの解釈について、まず、人は、法蔵菩薩のように修行をすべきであるということを用いるのではないし、眞実心とは、「凡夫撰取」の心の意味すると解するのである。この証空の理解の根底になっている原理は、三心とは「本願を領解する心」⁸⁷⁾であるということである。「本願を領解する心」とは、ミステリウムの比喩内に入っていること（いわゆる「他力」を了解すること）であり、これは、〈Sagen〉würdeのことである。この中で、本願、すなわち、「凡夫撰取」に由来するものが眞実心なのである。かくして、証空の解釈の根底にも、〈Sagen〉würdeの過去性が存している。また、『自筆鈔』の中では、「尋ぬる所は、眞実心、の三字ともに凡夫に属す。尋ねられる所は、三字ともに仏に帰す」⁸⁸⁾という言葉で眞実心の本質が語られている。「尋ぬる者」ではなく、「尋ぬる所」と言って、場所的な表現になっていることに留意すべきである。眞実心とは、〈Sagte〉と〈Sagen〉würdeとの連続的關係を指すものであることがこの言葉からも明らかである。眞実心とはこの連続性（凡夫撰取の心）を意味するのである。

善導の「因中」は、更にもっと深い意味を湛えている。すなわち、三心と法蔵との（*時制*的）同一性が深淵的に示唆されているのである。ここには、*時制*への深淵が開かれている。*時制*的ということにおいて、法蔵と三心とは繋がるということが、善導の言葉の中に隠されているのである。しかし、証空はこの点にまで降りてきているのではない。

2) 深心

善導は、「深心と言うは即ち是れ深く信ずるの心なり」⁸⁹⁾と積している。では、深信とはどのようなことか。善導の説明を要約する

ならば、それは仏語を信ずるということであり、念仏往生の教えが真実であるということに信ずるということになる。つまり、このことは、仏の教えの根拠となることを認識しているということではないということである。ニーチェの言うように、信とは「真と見なすこと」であることになる。このことは、深心が、〈Sagen〉würdeにおける神秘的な忘却性への固有な関わりであると言象学的解明と合致する。〈Sage-Sagte〉における「虚言」的な過去が何らかの意味で後退することによって、〈Sagen〉würdeが言象するのであり、そこで自由な選択の場が可能になるのである。この意味での自由の場での選択、つまり、決定は、「自心を建立して」⁹⁰⁾という言葉が深淵的に表現している。「自心の建立」が深心の奥義を伝えているのである。過去と未来の「間」は、「自心の建立」が可能なる場なのである。

「虚言」的な過去の後退は、「神秘的」と形容されているように、本来、文法論的なことがらであるから、いわゆる「人間には窺い知れぬこと」である。しかし、その由来が、〈Sage-Sagte〉の側にあるこの「後退」によって、それへの態度が主観側に任されることになる。ゆえに、信は、深・心・性をもつし、深・心・的なことは信でなければならない。信は本質的に〈Sage-Sagte〉側のことからであるのに、我々人間側の「態度の建立」を伴うのである。それゆえ、信は、ある種の「阿弥陀仏の施設」のようなものとも言える。法然が信を「如来よりたまわりたる信心」と言う時、そこには、このような論理が横たわっているのである。

ここから、深心と至誠心との関係も明らかになる。神秘的な後退における固有な関係性が信であり、深心であるのであり、また、その後退が「時」的ではなく、無「時」的であることが至誠心であるのだから、両者は、まったく同一のことから表していることにな

る。深心の文法面が至誠心なのである。「如来よりたまわりたる信心」は、真そのものではないが（その理論的根拠は神秘的な後退によって暗くなっている）、真であること理由は至誠心が受け持つのである。ここから、「深心は真実心である」という命題が成立する。証空は「真実心の外に、深心というも、別の体なし」⁹¹⁾として、この命題そのものを示している。深心に関する証空の理解もまた言象学的解明と一致するのである。

以上のように、深心に関する善導、証空の解釈は、言象学的文法論的な根拠に基づくものであることは明らかである。

3) 廻向発願心

善導は、この廻向発願心について、「廻向発願心と言うは、過去および今生の身口意業に修する所の世出世の善根と及び他の一切の凡聖の身口意に修する所の世出世の善根とを随喜せると、この自他所修の善根をもって悉く皆真実の深信の心の中に廻向して彼の国に生ぜんと願ず。故に廻向発願心と名くるなり」と釈している⁹²⁾。

この善導の理解の根底には、「過去および今」を廻向して「未来」へという意味が含蓄されている。ここでの過去と今とは、〈Sagen〉würdeの過去の面と「間」ではない。しかし、「時」的な過去と今において行った善根は、命令法に従ったということであり、「随喜」されるべきことである。しかし、これが原因となって、浄土に往生するわけではない。命令法と接続法との無「時」的なつながりが能詮化されることがなければならないのである。この能詮化において、〈Sagen〉würdeが三心としてミステリウムの比喩内に措定されるのである。「廻向して」とは、このような能詮化であり、このことを通して、浄土往生の正因が三心として示されるのである。「時」の中で行ったすべての善は、「廻向して」、つまり、能詮化によって〈Sagen〉würdeに収められ、未来的なことと

して示されるのである。このことは、上で語られていることが「観門」であるということの意味する。したがって、「真実の深信の中に廻向して」の「中に」という語は、深意を秘めている。「の中に廻向する」とは、能詮化する（言象の場に収まる）ということであり、したがって、必然的に、すでに述べたような真実心と深心へと収められるのである。「願生」とは、本質的に未来性である。なぜなら、過去に起きたことでもなく、今、浄土に生れているのでもないからである。もし、そうなら、「願う」は意味をなさないであろう。「廻向発願心」こそ、〈Sagen〉würdeの本来の意味なのである。すべての善行為をすることで結果が出てくるということではなく、能詮化によって、論理的領域内の「する」が文法的な内容へと還元されることなくしては、接続法と希求法が顕れることは無く、したがって、選択本-願に帰することが不可能になるわけである。能詮化は、単に行為が表現となることではなく、能詮化によってしか、ナム・アミダブツへと至れないという意味である。言象学的文法論的に必然的に、gleichが言象している故に、ナム・アミダブツは、能詮-所詮関係を固有にもつのである。これは『観無量寿經』の「經の心」と言われていることであり、この經典の奥義であり、証空はこれを明らかにしたいのである。観門を通してでなければ、深信は不可能である。なぜなら、深信は、能詮だからであり、この能詮が成立して、言象学的文法へと通ずるからである。深く信ずるという行為によって往生するのではなく、深信が能詮となることで、所詮である言象のナム・アミダブツになるのである。『観無量寿經』が、散善の十四から十六観を「観」としていることには深意があるわけである。「廻向発願」することで能詮化が起こるのである。ないしは、「廻向発願心」は、語られていることが能詮であることを明かすということをしているのであ

る。ナム・アミダブツが言象であり（「名=前」を称する言象）、そのことを能く詮すことなくしては、つまり、能詮化することなくしては、ナム・アミダブツは、起きないのである。三心が欠けては往生できないのである。現実に信心がなければ人は往生できないということではない。信心は、「如来よりたまわりたる」ものであり、人間由来ではない。そうではなく、信心が〈Sagen〉würdeとして能詮することを通して、所詮の言象が言象できるということなのである。それは「観門」のことであるがゆえに、『観無量寿經』は「観」と呼んでいるのである。このような信は金剛のごとしとも言われるのはこの理由に依る。三心が観門の中（第十四観）で語られているのは深意があるのである。

このような理を見ぬいた証空は、次のように表している。

「既に此の心発りぬれば、一切の諸の善根悉く観門の善となりて、往生を得る」⁹³⁾

すなわち、廻向発願心を起こすならば、すべての過去・現在の善根（本質的には「時」の中で為されること）は、「観門の善」となると示している。廻向発願心が能詮化であることを証空も理解していたのである。「観門の善」とは、能詮ということなのである。この心を起こすことは、能詮化であるから、必然的に、「来迎」もまた起こるのである。なぜなら、「来迎」は、文法的な無「時」性のミステリウムの比喩であるからである。浄土に生れたいという心が起こってから、時間がたつて、臨終の時至りて「来迎」が起こるのではない。無「時」的な比喩なのに時間的な経過を入れることはまったく矛盾する。「即便往生」と『観無量寿經』も記しているのである。これに対して、『観無量寿經』に「廻向発願して、かの国に生れんと願ひ、この功德をそのうるごと、一日乃至七日ならんに、すなわち往生することをう」⁹⁴⁾と記されているのではないかという批判がされるであろう。

これは、観点が変わるということを表しているのである。つまり、三心は〈Sagen〉würdeのミステリウムの比喩であり、これと文法的な無「時」性のミステリウムの比喩とは同じ言象の場にあり、したがって、三心が語られると「来迎」が同時に起こるのである。しかし、「同時」ということは無「時」性を正しく表していない。「同時」とは「時」が前提されているからである。文法的な無「時」性の場で言象している二つのモメントの同時性を表すために「一日乃至七日」という言い方をするのである。このことと「即便往生」とが一致するわけである。もし、そうでないとすれば、人は、廻向発願して長くとも7日たつと必ず臨終を迎え、死ななければならないという不合理に面するであろう。これが本当であれば、誰も浄土を願わなくなるであろう。『阿弥陀経』にも「一日乃至七日」と同じ意味の表現が現れる。この場合も、文法的な無「時」性の意味を表しているのである。文法的な無「時」性は、言象におけることがらなので、単に「時」が無いということではない。それは、まったく思惟には理解不可能なことから、ただ言葉だけが独りで言う言がら、言葉のモノローグ、すなわち、言象なのである。このことを理解せず、来迎とか三心を論理の領域の中で捉えようとする限り、その本来の意味内容が暗がりへと消え、代わりに、思惟には愚かしいこと、神秘で不思議なことという誤解が生ずるのである。来迎は愚かしい迷信どころではなく、その反対であり、文法的な無「時」性を能く詮わすことがらなのである。それを迷信とする人間存在の根源的な迷・心、すなわち、無知の闇を照らし、正常な理性（浄土）へと戻そうとする働きがあるのである。目覚めた人が書いた經典の内容は目覚めて見えている事態が描かれているのに、それを迷信だとする方は目覚めていないことを表現しているものであり、迷心の中に置かれているのでなければならない。つ

まり、迷信ではないのに、迷信と見なす人の方が異常なのである。ゆえに必要なことは、經典の真意を解明することである。上の「一日乃至七日」の意味もそのまま受け取ってはならないことの証明になる。その言葉には深意が潜むのであり、これを明かす努力が必要である。仏教で言ういわゆる「善知識」が敬されなければならない。

以上のように、三心が〈Sagen〉würdeの言象のミステリウムの比喩であり、善導並びに証空は、そこへ向けて解釈していることが明らかにされた。

善導は、その『観経疏』の三心釈の後で、いわゆる「二河白道」の比喩を用いて三心、特に廻向発願心の説明をしている。そして、この比喩の説明の末尾に次のような奥深い言葉を述べている。

「また廻向と言うは彼の国に生じ已りて還りて大悲を起し、生死に廻入して衆生を教化するを亦廻向と名付くるなり。三心既に具すれば行として成ぜずということなし。願行既に成じて生ぜずとせば、是の慮有ることなし。又此三心は亦通じて定善の義を摂す。」⁹⁵⁾

〈Sagen〉würdeの中に、いわゆる還相が認められている。これは言象学的にはどのように理解されるべきであろうか。

〈Sagen〉würdeは、言象学的文法論の文法状態、つまり、接続法的な未来の助動詞という文法事項であるから、「時」的な未来の意味をまだ持っていない。しかし、過去は、「虚言」性を後退させているのであるから、ある意味では「時」的な意味をもつ。ゆえに、このような時制連関は、〈前・時〉的と名付けられたのである。このような文法状態は、本質的に能詮状態である。なぜなら、何らかの意味で「時」的な面を兆していることは、文法的に無「時」的な文法性の「最善の比喩」であるからである。その能詮状態は、所詮的な能詮と言えよう。また、このような文法状態は、これまでの全比喩を止揚したと

いうことを顕しているのであり、したがって、「此三心は亦通じて定善の義を撰す」と言われるのである。「撰す」という言葉は止揚したということと同じ意味である。この文法状態は、文法的な無「時」性とgleichな関係にあり、それと（文法的な無「時」的に）同時なことである。すなわち、命令法と接続法が文法的に無「時」的に直結していることの能詮と同一である。ゆえに、〈Sagen〉würdeにおいてすべての行為が廻向されて発願心へと収まることになる。廻向はこの場合、能詮化という意味になるのである。しかし、能詮化は、所詮の能詮化でもある。つまり、〈Sagen〉würdeの中には、「虚言」的な過去が後退して、「時」の中へと還相回向するという面（これは三心における至誠心に対応する）が必然的に含まれているのである。このことは、ただ、この三心が顕れる場面でしか示され得ない。能詮化が所詮の能詮化であるがゆえに、必然的に、還相回向の話題が登場するようになってきているのである。過去へと還相することは、文法的には過去分詞ということになる。廻向発願心の中にはこのような連関が含まれているのであり、善導は深淵的にこれを開示している。親鸞の『教行信証』の根底にあることもこのことと考えられるのである。親鸞は、その総序の後のいわゆる本論に相当する箇所冒頭で「謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり」⁹⁶⁾と述べている。ここでは『教行信証』全体のエレメントが何であるかが最初に提示されていると見ることができる。すなわち、〈Sagen〉würdeの文法状態が親鸞の著作のエレメントとして示されているのである（もちろん親鸞も文法論的な認識に至ったのではない）。廻向に二種があるのではなく、廻向であるかぎり、二面が必然的にそこに含まれているのである。ここをエレメントとしていることは、二種廻向の提示の次に、「この經（大無量寿經）の大意

は」以下に阿弥陀と釈迦の関係が出てくることから示唆され得る。あきらかに、この関係は、善導の「二河白道」の二尊の関係を念頭に置いているのである。「浄土真宗を案ずるに」と「二種の廻向あり」との間には上で示したようなエレメント的な媒介がある。なぜ、「浄土真宗を案ずる」ことが「二種の廻向あり」へと直ちに繋がるかは、両者が〈Sagen〉würdeを媒介にしていることでようやく理解されるのである。

〈Sagen〉würdeは、すでに明らかにされたように、定善が止揚されたということの意味する。このことは、未来が尽きたということであり、「韋堤希」が止揚されたということの意味する。なぜなら、韋堤希とは、時制連関における未来の比喩であったからである。〈Sagen〉werdenにおける未来は、その言象学的文法論的な弁証法の必然の道を辿って、今や、止揚されたのである。未来は、どのようにして未来が起きたのかを、したがって、根元的に「時」がどのようにして起きたのかを、すなわち、「時」の起源の本質を、文法的に無「時」的な場（ここは阿弥陀仏の十劫正覚の時の場である）において「領解」したのである。証空が、「三心とは韋堤領解の心の形なり」⁹⁷⁾ということの奥には文法論的な根拠が存している。「韋堤希」が「領解」ということは、「時」の根源に起きているようなある哲学的なことがらを表すのであり、韋堤希という一女性の心の内で意識されること、主観的なことがらではない。韋堤希を、歴史的な事象、心理学的、宗教的、実存的など、総じて論理的領域内で理解できることとして、捉えてははならない。釈尊が、わざわざ耆闍崛山から王宮に移動した意味がなくなってしまうからである⁹⁸⁾。「韋堤希の領解」は、どこまでも、真に主観性を脱した客観的なことがら、「時」の起源の本質を明らかにする（歴史的な）哲学の内容として、すなわち、言象学的文法論の内容として、理解

されなければならないのである。このような場において、〈Sagte〉から〈Sagen〉würdeへのいわゆる還相、つまり、「時」の内へと下るといことが目撃され、同時に、そこへと往相するということが目撃されるのである。韋堤希の領解の心の中に往相と還相のことが必然的に存しているのである。「時」の根源で起きていることが、歴史的と見られる場合は（過去それ自体に起きたことが明かされ、領解されるので、三心は根源的に「歴史的」である）、文法的に無「時」的な場は、法蔵菩薩が歴史的な場面で阿弥陀仏として正覚したということになる（『大無量寿経』の内容）。三心の歴史的「時」的場は、往相的には、法蔵が本願を成就したということになるのである。三心の根底の言象である〈Sagen〉würdeは、未来時制の止揚として、つまり、「韋堤希領解の心の形」と見ることができるとともに、「時」の根源的・歴史的客観的ことがらとして見ることができるのである。ある意味では親鸞は後者の方を眺めていると言える。還相（そして往相も）は、「時」の起源の本質にとって客観的ことがらであるからである。

さて、『観無量寿経』では、三心が説かれた後、次のような文言が記されている。

「また、三種の衆生ありて、まさに往生することをうべし。なにか三となす。一には、慈心にして殺さず、もろもろの戒行をそのう。二には、大乘の方等經典を讀誦す。三には、六念を修行す。廻向發願して、かの国に生まれんと願ひ、この功德をそのうること、一日乃至七日ならんに、すなわち、往生することをう」⁹⁹⁾

最初にここの箇所を言象学的文法論的に解明して、その後で善導と証空の解釈を検討する。

三心の教えが説かれたのは、すでに解明されたように、文法的な無「時」性のミステリウムの比喩が能詮している場が（同時に）、

〈Sagen〉würdeが言象するところであるからである。そこでは、定善観全体が止揚されているとともに、還相が目撃されるのであった。還相として目撃されたことは、「虚言」的な過去において、その「虚言」性が後退して、〈前・「時」〉的な過去が無「時」的に言象するということである。これが目撃されることは、文法的な無「時」性の場が開かれたことを意味するのである。〈前・「時」〉的な過去を含めた「時」的な過去のいわば「裏」にはこのような意味での無「時」的な言象が潜んでいることになる。動詞の言象の中に、このような「時」的な過去の「裏道」が通じていることは、命令法によって明かされているのである。その意味で、命令法は、声であり、「時」の中に居る人称に届く、文法的に無「時」的なことの呼びかける「声」である。命令法のSageは、接続法第1式の〈Sage〉と過去の「裏」で文法的に無「時」的に同一となっているのである。このことは、文法的な無「時」性の場が開かれる以前には、覆われていて、けっして知られることはない。しかし、今や、この場が開かれ、その能詮が顕れたのである。ゆえに、必然的に、ここには、命令法と接続法との、「裏」側の関係ではなく、「表」立った関係が説き出されなければならないのである。この関係性は、両者の文法的な無「時」的な関係であり、ミステリウムの比喩としては「来迎」ということになるのである。なぜなら、動詞の言象領域から人称が「死」して（最極端な可能性への先駆が死へ有ることである）、文法的・無「時」的な関係に入ることの比喩は「来迎」的なならざるを得ないからである。〈Sage-Sagte〉（阿弥陀仏）と無「時」的に人称は、一つに成らなければならないので、この文法的に無「時」的な移行を「来迎」以外の比喩で表すことができないからである。命令法と接続法との無「時」的な同一性の関係が能詮として顕わされる時、「時」の中で「する」ことをしている

人称が命令法にどのように応ずるかということが、能詮化されて、かの無「時」的な関係の能詮に収められ、言象図に載ることになる。これが、「また、三種の衆生ありて」の箇所となるのである。ゆえに、「また」とは、三心が説かれた以上は、必然的に「また」でなければならないという意味なのである。つまり、「また」という語は、三心が説かれた場の開かれにおいては「また」、「来迎」も必然的に説かれるのであり、その際には、命令法に人称が応ずる諸様態も「また」言象的文法論の図に載り移る、すなわち、能詮化されなければならないという意味なのである。事実、『観無量寿經』では、三心が説かれた後で、まず、「三種の衆生」が「法」にどのように応ずるか説明があり、「廻向発願し」というように能詮化がされ、続いて、来迎が起こるのである。すべてが、言象学的文法論的な必然性に従って、簡潔に説かれているのである。ゆえに、「また」は、語られていることが文法的な無「時」性のミスメリウムの比喩であるということを告白的に表している重要な語である。「散善観」のすべての解釈者は、この語の真意を見逃してはならないのである。

善導は、ここの箇所を、すでに示した「十一門」の規定に沿って、解釈している。すなわち、「十一門」の内、第五門の「機の堪と不堪とを簡ぶことを明し」と第六門の「受法の不同を明し」に従って解釈しているのである。次のように語られている。

「五に複有三種衆生より已下は正しく機の法を奉（ウ）け教に依りて修行するに堪能なるを簡（エラ）ぶを明かす。六に何等為三より下六念に至る已来は、正しく受法の不同を明かす」¹⁰⁰⁾

ここには、取り立てて「また」の意味が明らかにされていない。しかし、証空は、その『自筆鈔』で善導の釈には「また」の語の重要性が示されていると見なし、そのことを説

明しているのである。次のように言われている。

「經文は、上の三心具足の人の外に、又、別の衆生の三福を修して生ずべきに似たり。然れば、淨影等の諸師は、別々の業因として、是を積せり。然るに、今、此の衆生は機の堪能を明かすと積し給うは、深き故あり」¹⁰¹⁾

『観無量寿經』では、「また」の語の意味することは、三心を備えている人は往生できるが、それとは別に三福を修する人もまた往生できるということであるように見える。この見方に従っているのが、淨影などの諸師の釈である。しかし、善導の釈は、そうではなく、深意があるのだ、と証空は主張するのである。では、その深意、「深き故」とは、どのようなものなのであろうか。続いて、次のように語られている。

「此の観經一部の始終、一種の凡夫の往生すべき有様を具に説き顕す、と意得つれば、復の字に驚きて、別の衆生とは意得べからず」¹⁰²⁾

すなわち、「また」とは、三心を備えている人とは別の人を意味するのではない、と証空は主張するのである。言象学的文法論における人称は、「一種の凡夫」でなければならない（「一種」とは、「一なる、同一の」という意味であり、「一種類の」という意味ではない）。『観無量寿經』の言わんとすることから、必然的に「一種の凡夫」でなければならないことが帰結するのである。

上で、言象学的解明において明らかにされたように、この「また」という語は、ミスメリウムの比喩の場の開示をしているのであり、その意味では重要な語である。証空は、善導が「五に、云々」として釈している箇所の意味は、この「また」の意味の理解なのであるとしてそれを説明しているのである。ことがらそのものに即するなら、善導が釈している箇所は、まさに、「また」の真意であり、証空はその深意を正しく受け取っている

のである。「機の堪能を明かすと釈し給う事は、深き故あり」と証空が語っている意味は、このようなことなのである。三心が言象的に顕れる場合は、同時に(無「時」的な意味で)「また」命令法と接続法との関係が露わになる場である。このような意味の「また」が証空によって聞き届けられているのである。証空は、善導の解釈の底に横たわるミスメリウムの比喩の声を聞いているのである。

こうして、善導が「六に、云々」と釈している箇所も証空は同様に理解する。

「六に、正明受法不同とは、是は、既に機の受くべきに堪へたる事を定めつれば、此の人は往生極楽の法門をたちまちに受くる事を顕して、受法と云うなり。是則ち、観門の意なり」¹⁰³⁾

三心が〈Sagen〉würdeのミスメリウムの比喩として顕われる文法的な場合は、「また」同時に、接続法と命令法との文法的な無「時」的つながりが顕れるところでもある。人称が「時」の中で命令法にどのように受け応ずるかということが、「受法の不同」ということの言象学的玄義である。「時」の中では、この応じ方は、それぞれ異なる「すること」つまり広い意味での「行」となっている。しかし、ミスメリウムの比喩としては、そのことは、能詮化され、廻向発願心の中で「来迎」の契機にされるのである。『観無量寿経』においては、「三心」の後に、「三種の衆生」とその「行」が説かれ、続いて、「廻向発願して」という文言が記されているのはこの理由による。命令法が接続法と無「時」的に文法的に繋がるということが起きて、「来迎」というミスメリウムの比喩が成立するのである。証空は、言象学的文法論のこの必然性を認識していたのではないが、「観門の意」という言い方を通して、このことわりに近寄っているのである。

さて、「上品上生」の機、すなわち、言象学的文法論的には、命令法に対して、正しく

応じている、「時」の中に居る人称は、善導によれば、「大乘を修学する上善の凡夫人」¹⁰⁴⁾と見なされる。「時」の中で人称が「すること」は、単に、動詞の言象領域の中で、「有るものが有る」を言うこと(いわゆる思惟すること)ではなく、〈Sagen〉könnenとして、接続法に属するようになるようにという命令法に應ずる文法的な意味での「態度」ということを意味する。この「態度」は、本質的に「時」的ではなく、したがって、過去から必然的に結果したことではなく、その意味では、自由な決意に基づく。このような「態度」は命令法との関係を示し、したがって、接続法と命令法との文法的な無「時」的つながりを能詮すること、言いかえれば、「来迎」と必然的に連関することになるのである。ゆえに、「来迎」されて浄土に生れた者、すなわち、人称は、そのまま、ただちに、ナム・アマダブツとなるのではない。もし、そうであれば、能詮性が止揚されたことになるからである。「来迎」はミスメリウムの比喩であるが故に、「来迎」されて生まれる浄土においても、かの「態度」との関係性が維持され、また、その「態度」が比喩の内容に影響を及ぼすのでなければならぬ。要するに、人称が「時」の中で命令法に対してどのような「態度」を取ったかに従って、ミスメリウムの比喩内で、浄土での有り方もまた変るのでなければならぬ。「来迎」は、文法的な無「時」性のミスメリウムの比喩であるので、「来迎」された者は、本来、ナム・アマダブツとなっていなければならないが、そのことがまだなお「時」的な比喩で表されるのである。ある善行為を行ったことが原因となって、善い結果を招く、ということは、文法的な無「時」性とは相容れないことである。しかし、その無「時」性の比喩である能詮は、かえって「時」的に表されるのである。文法的に無「時」的であることを文法的な仕方以外で表すことはできないが、

「時」的に比喩することでかえってその能詮となるのである。その意味では、散善観の全体が、隠顕の構造を取る。すなわち、散善観は、ミステリウムの比喩であるが故に、文法的な無「時」性が、かえって「時」的に能詮されるのである。「時」的に「顕」されることは、文法的に無「時」的な言象であり、こちらは「隠」となるのである。「隠」の側から見ると、そこには、〈Sage-Sagte〉と〈Sagen〉würdeの文法上の関係が認められることになる。この関係が歴史的な「時」的な面から見られると、法蔵と阿弥陀仏との関係になり、また、主観的な面から見られるなら、第十八願の関係となる。ミステリウムの比喩としての「来迎」は必然的に隠顕二重の文法論的構造をもつのである。この二重構造の奥には、並列の助詞である「と」、すなわち、Gleich-heitが潜んでいる。

文法的な無「時」性が本具しているミステリウムの比喩は、「時」が無いことを表現するのではなく、文法的に無「時」的な時制の必然的なGleich-nisとして、「時」の相を採るのである。ミステリウムの比喩以前の比喩は、「時」の面が無「時」的なことを比喩していたが、今は、すなわち、ミステリウムの比喩においては、この関係が逆転して、無「時」的なものの比喩が「時」を採用するのである。両者は、本来、同一のことがらではあるが、「時」的な面から無「時」的へという方向（「時」的な面がまだ止揚されていない）とその逆の方向（「時」的な面が止揚されてしまった）との違いのために、意義が異なるようになるのである。この違いは、どうでもよい違いではなく、大きな違いなのである。散善観は、このような構造をもつのであり、この構造にしたがってことがらが語られているのである。したがって、「上品上生」の位においても、「時」の中に居る人称が命令法にどのように応じたかに従って浄土での有り方も決まってくるような語り方になって

いる。すなわち、無「時」的なものの本具する比喩が「時」的な相を採っているのである。人称代名詞は、本来的には、希求法の中へと、帰入-転入して、ナム・アマダブツ（「名=前」を称す言象）というようになるのであるが、命令法に対して、正しく応じていたゆえに、その果をまた正しく浄土において受け取らなければならない。「時」的な相を採る表し方は、また因果必然の理が有効であることを意味するからである。「時」の中で人称が求めていたものが、後に浄土で得られるということ（前後関係）が能詮において表されるべきなのである。しかし、「時」的な相を採るミステリウムの比喩は、実は、文法的な無「時」性の能詮であり、隠の意味として、その背後には、〈Sage-Sagte〉と〈Sagen〉würdeとの文法的関係が語られているのである。かくして、『観無量寿經』で「光明の宝林の、妙法を演説するを聞き終わって、すなわち無生法忍を悟る」¹⁰⁵⁾とされていることは、善業の報いとして無生の悟りを得るという面とともに、二重的に、その背後に、文法的時制樹の比喩の本体である無「時」性を認識するという意味を含むことを表しているのである。ミステリウムの比喩は、このようにして、必然的にGleich-heitに基づくGleich-nisとして、二重構造的になっている、すなわち、上で示されたように、「隠顕」的になっているのである。「九品」の全体がこの二重構造の展示になっている。散善観は、第十四から第十六観であり、したがって、どこまでも、「観門」に属しているのである。その中で散善観は、所詮の能詮（所詮が本来具している能詮）として、「時」的な相を採り、必然的に「隠顕」という、意味の二重構造をもつのである。逆に、散善観に二重構造が認められることは、『観無量寿經』が全体としては、時制とその連関を根拠にしていることの証明になるのである（『観無量寿經』が「時」の起源の本質を明かしていることの

証明になる)。親鸞は、『観無量寿経』における「隠顕」の二重構造を指摘したのではあるが、なぜそうなのかを根源的に、したがって、*temporal*な根拠から明かしたのではない。ただ、善導が深淵的にその根底を開いているのである。ゆえに、親鸞は、「釈家の意に依って、無量寿仏観経を案ずれば、顕彰隠密の義あり」¹⁰⁶⁾と述べ、「隠顕」の二重構造を「釈家」、すなわち、善導に依拠して見出したことを明らかにしている。

§3 上品中生

動詞の言象領域に有って、「時」の中に居る人称が、命令法にどのように応じているかということ（受法の不同）が、九品の区別を生じさせている。命令法に対して、「正しく」応じている場合が、「上品上生」の位である。命令法は、動詞の言象の中に文法的に無「時」的につながる接続法であり、動詞の言象とともに現在化している時制であるところの、過去・現在・未来に留まる人称に向けて、接続法との本来的な一体性（ナム・アミダブツ）へと呼び入れようとする「呼び声」である。人称が、〈Sagen〉könnenとして、不定詞の諸変化の中でその文法状態を「言う」ことができる限り、元々、動詞の言象の中に留まる人称は、接続法の中でそれと一体的であったのである。動詞の言象に居る人称と接続法と一体的な人称とは、文法の秩序の上では、別々になっているが、本来、文法的に無「時」的に同一である。文法的な無「時」性の固有な比喩が顕れるようになった現段階においては、その比喩は、無「時」性と*gleich*な関係を持ち、したがって、かえって「時」的な相を採る。このことは、命令法に対して、どのように応じたかがそれに応じた結果を招くという因果関係が比喩の中に持ち込まれることでもあり、実際、「上品上生」においてそれが示されたのである。

「上品中生」の場合、人称は、命令法に対

して、「行」的に応ずるというよりも、「知的に」応ずるのである。命令法に対して「正しく」応ずることは、「する」ことであるが、この位の機は、それに対して「理解する」のである。証空は、『自筆鈔』において、「位の体は、解第一義、是なり」¹⁰⁷⁾と釈し、「上品中生」の位の本質が「(第一義を)解する」というところにあることを指摘している。

「解する」ことは、文法領域から去って、論理的領域に執着することを意味しているので、命令法に対して、人称は、ある種の否定的態度で応じているのである。ゆえに、善導は、この位を「大乘次善の凡夫人」¹⁰⁸⁾と名付けている。

この位の場合も、文法的な無「時」性のミステリウムの比喩が採る「時」的な相の表現は、「来迎」に関するものである。行者は「命終らんと欲する時」、阿弥陀三尊が持ってきた「紫金の台」に坐し、「一念の頃のごとくに」「(浄土の) 池中に生れる」。この紫金の台は、「宿(一夜)を経て、すなわち、開く」¹⁰⁹⁾。明らかに、ここには時間的な経過が表現されている。しかし、ここで語られていることは、けっして「時」の中の出来事ではない。それは所詮の能詮であり、ミステリウムの比喩であるが故に「時」的な相で表現されているのである。この「上品中生」において、往生した者は、「池中に生れる」という言葉が出てくる。すでに解明したように、「池」は、文法的な無「時」性の比喩であるので、来迎が、無「時」性の比喩であることは明らかである。しかし、では、なぜ、「上品上生」には「池中に生れる」という記述が欠けているのかという疑問が出てくる。来迎は、文法的な無「時」性のミステリウムの比喩であるので、「上品上生」においても、生まれるところは、「池中」であるべきである。しかし、この「池中」でまた、「時」的な表現がされるのである。それが蓮華の開く経過である。「上品中生」では、「宿

をへて」と言われていることである。本来、いかなる「時」も無いはずの浄土に「時」の経過があるのは、それが無「時」性の比喩であることを示すためである。人称が、「時」の中で、命令法にどう応じたかに従って、この比喩の「時」の量が定まるのである。上品上生の位は、この経過がないのであり、このことが、「池中」の記述が省かれた理由となる。本来、三心を備えれば、即座に往生するのであるが、このことが来迎においては、「時」的に表現されるのである。

「池中」で蓮華が開くとは、言象学的文法論的にはどのような意味なのであろうか。

「池」は、すでに示されたように、文法的な無「時」性、つまり、〈Sagte〉と時制連関の文法上の無「時」性を意味する。時制も時制連関も、「時」的なことからではなく、文法的なことからであり、本質的に無「時」的なのである。人称代名詞は、この時制とともに言象し、この時制を時制として「言う」ことができる。更に、人称は、自らが希求法から言象したことを希求法に帰入-転入する（選択本-願に帰す）ことで「言う」ことができる。この帰入-転入がナムの本来の言象学的意味である。ナムによって、時制、すなわち、〈Sagte〉の「名=前」を称える言象的現場、すなわち、間投詞に入り、不定詞から接続法へと変化する有様を「言う」ことができるようになるのである。こうして、ナムは、アミダブツの「名」を称賛する。これが、ナム・アミダブツである。アミダブツとは、〈Sage-Sagte〉のことであるからである。「池」には、人称の固有な機能の比喩として、蓮華があり、それは、蓮根に繋がっている。「根」にあたるのが、語根的な希求法である。人称は、この「根」にまで入り、〈Sage-Sagte〉を「言う」こと、つまり、華を開くことを求められるのである。ナム・アミダブツとなる限り、華は開くのである。このことは、ミステリウムの比喩のいわば止揚の

ようなことであり、阿弥陀仏の「名」を持つ（タモ）つことなのである。

善導は、「十一門」の説明において、その第十門について、「十には彼（カシコ）に到りて華開く遅疾の不同を明かす」¹¹⁰⁾と述べている。

文法的な無「時」性のミステリウムの比喩は、すでに示されたように、かえって「時」的な相を採る。ミステリウムの比喩は、〈Sagte〉の言象のgleich-heitに基づくGleichnisであるので、〈Sagte〉にもっとも近い言象である〈Sagen〉würdeと文法的に同時的である。ゆえに、ミステリウムの比喩は、本質的に三心と文法的に同時的である（同時に、いわば重なり合うように、説かれなければならない）。しかるに、〈Sage-Sagte〉の〈Sage〉と文法的に無「時」的に同一であるのは、命令法のSageである。この「同一性」は、「時」的な相の比喩で表されるのである。したがって、来迎と三心は文法的に同時的である。「華開」もまたミステリウムの比喩として、「時」的な相を採るのである。ところが、この「時」的な相と同時的なものは、〈Sagen〉würdeであり、三心である。ゆえに、『観無量寿経』において、散善観の冒頭に、「三種の心を発さば、すなわち、往生す（即便往生）」¹¹¹⁾とあることが、散善観の全体であることになる。しかし、このことは、〈Sage-Sagte〉と〈Sagen〉würdeと関係を開示することであり、いわゆる第十八願と同一の言象ということになる。散善観の背後には、第十八願が隠れているのである。この第十八願の奥には、語根的希求法が言象していて、そこで、「名」にして「前」が、すなわち、「名=前」が称えられている。

証空は、善導の「十一門」における第十門について、次のような理解を示している。

「華開不同は、感果の不同なり。修因既に来迎まで観門と意（ココロ）得て、弘願に乗じぬれば、感果の不同有るべからず。此の故

に、上上、中上、同じと見えたり。また、中下に、開不開為異と釈せり。經に、開と見えざるを鑑みて、上上の品の、無華合之障に同ずる心地を釈せる、其の故なり。三福既に同ずるいわれ有れば、中間皆同じと意得べきなり。不同と云うは、不同なりと云はんとにはあらず、不同の故を知らせんとなり。遅疾もしかなり¹¹²⁾

「華開」とは、上で示されたように、言象学的には、ミステリウムの比喩が止揚され、ナム・アマダブツが言象することである。ここで、希求法である選択本-願が成就している。言象学的文法論的に見るなら、本来、そこには、「(華が開く) 遅疾の不同」というような「時」的なことは、無いのであるから、証空も「(遅疾の) 不同と云うは、不同なりと云はんとにはあらず」と明確に言うのである。したがって、「不同の故を知らせんとなり」とは、本来、「弘願に乘じぬれば」、「不同」は無いのであるが、「不同」となっている理由を知らせるために「不同」と言われているということになる。では、その「理由を知らせる」とはどのようなことなのであろう。それは、原理的には、すでに上で明らかにされたように、ミステリウムの比喩は、文法的に無「時」的なことが「時」的な相を採るがゆえに、能詮としての因果関係が起きるのであり、この因果関係が起きる理由こそ知らされるべきであるという意味でなければならない。「時」的ではないことの能詮が「時」的な相を採るが故に、因果的なことが起き、(遅疾の) 不同が語られるのであるが、この「理由(故)を知らせる」ことこそ能詮の意図することなのである。「遅疾の不同」という「時」的なことは、それが無「時」的なことの能詮であるということをして「知らせている」のである。

上の証空の言葉の中に、「上上、中上、同じと見えたり」とあるのは、次のようなことである。『観無量寿経』には、上品上生(上

上)の位の行者は、来迎されて浄土に生れると(行者を包み運んだ)蓮華が開くという記述が見られない。また、中品上生(中上)の位では、来迎の際に、往生するといわば即座に蓮華が開くという記述が見られる。両者は違う記述のように見えるが、証空によると、両者は、同じことなのである。両者は、善導の云う所の「無華合之障(蓮華が合わさって開かないという障りが無いこと)」なのである。同様に、『観無量寿経』では、中品下生(中下)においては、「(西方極楽世界に)生れて七日を経て、観世音および大勢至に遇い¹¹³⁾とあり、華開の記述が見られないのである。これは、上品上生の場合と同様になる。ところが、善導は、ここを第十門に当てているのである。その善導の言葉が、上記の「開不開為異(華の開くと開かないとの区別をする)と釈せり」で引用されているのである。華開の不同が経では、示されているものの、実は、華開の不同が無いことは明らかである、と証空は言いたいわけである。したがって、蓮華が開くことがあったり、なかったりすること、また、開くの時間に時間がかかることなどは、その通りそれが浄土で起こることではなく、その故を知らせんがためなのである、という証空の解釈は、表面的には強引な解釈ではある。しかし、華開の比喩がミステリウムの比喩の内容であり、本来、文法的に無「時」的なことが「時」的な相を採るということからすれば、華開の不同が、そのままその通りに起こると捉えることがかえって誤りとなる。華開の不同は、特に、華の開く時間的差異(善導は、すでに引用したように「華開く遅疾の不同」と言う)は、時間的なことではないのである。その差異の理由を知らせるための比喩なのである。時間的な内容は、時間的な内容となるある特別の理由があるのである。文法的に無「時」的なことがら、は、「時」が無いことの比喩になるのではなく、逆に、「時」的な相を採る

必然性があるのであり、この必然性を華開の比喩は知らせているのである。そう捉えようと、証空の解釈は、強引なものではなく、それどころか、ことがらに忠実な理解であることになる。証空は、善導の言葉の中にこのようなことを察知したのである。善導の言葉の中に開かれている深淵へと、証空は足を踏み入れる。そして、彼は、その深淵の底に文法的に無「時」的なものの静かで不可思議な流れの水音を聞いているのである。単に抽象的な解釈が為されているのではない。

文法的に無「時」的な言象が具有する比喩、すなわち、ミステリウムの比喩は、「時」的な相を採り、したがって、前後関係に基づく因果関係の相を採る。ゆえに、その比喩の内容には「感果の不同」が語られなければならない。しかし、蓮華が開くということは、比喩の中で、その当の比喩が止揚されること、つまり、証空の言うところの「弘願」に帰入することである。そこは、本来、無「時」的な文法状態であるのだから、「感果の不同は有るべからず」ということになる。華開の比喩は、このような連関を含んでいるのである。証空が「不同の故を知らせんがため」と言っていることは、このような連関から理解されなければならない。

もっとも、このような連関は、言象学的文法論的な解明によってはじめて照らし出されることがらであるのだから、文法性を認識していない善導ならびに証空には、それは、循環論証的に捉えられることになる。ゆえに、証空の解釈には、何か不明瞭なところが残るのである。しかし、その不明瞭さが逆に真実であることを表しているのである。証空の解釈が幾何学のような明晰さをもつとしたら、それは、彼の解釈が間違っていることを表す。言象学的文法論的なものを基底にして、それへと近寄る理解は、循環論証性（基底である文法的な無「時」性にまで達していない場合、その立脚地は極めて微妙な「時」的な

面をもち、この中で先行的視座を置いて、そこから解釈する。ゆえに、このような有り方をなぜ取るのかをみずから根拠付けられないのである）を持つのである。それゆえ、言象学的解明は、幾何学的な明晰性をもつのでなければならず、みずからへと近寄って来ている諸解釈の不明瞭なところを明晰に解き明かすことができなければならないのである。このことが、特に典型的に示されるのが、この華開の比喩である。この比喩は、それ自体、理解困難なことがらではあるが、文法的な無「時」性と「時」的な能詮に関して根本的に重要な内容を潜ませていて、このことは、次の証空の言葉にも顕れている。

「到彼華開、遅疾不同とは、十二大劫、誠に久しと雖も、抑止門の意、観門の施設なれば、久、近の差別を釈することなし。上品の一宿等に異ならず。直ちに、遅疾不同のみを顕すなり。其の意誠に不可思議なり」¹¹⁴⁾

この言葉は、下品下生において、華開が、十二大劫を経てから起こるという経文に対する善導の釈を解釈したものであるが、ここでは、明らかに、華開の遅疾が、「観門の施設」であるが故に、本来的に時間的な面の差別がないことが明かされているのである。十二大劫という途方もなく長い時間と、上品の「一宿」つまり、一夜という短い時間が同じであると理解されているのである。そして、「其の意誠に不可思議なり」と結んでいる点が特に注目される。「其の意」とは、善導が「直ちに、遅疾不同とのみ」顕しているということの真意ということであろう。しかし、更に、この華開の遅疾の不同ということそのことが「誠に不可思議なり」ということなのである。ミステリウムの比喩のミステリアスな面がここに露わになっているからである。「観門の施設」を証空は、能詮、すなわち、比喩と考えているのであるから、比喩と「時」との不可思議な関係がここに開示されているのである。いずれにせよ、『観無量寿

経』の根底には、「時」の起源的本質に関する根本問題が秘かに横たわっていることがここからも立証されるのである。

さて、善導の「十一門」の内、第十門の「華開の不同」の真意が上のように言象学的に解明されたので、そこから、次の第十一門の真意が導き出されなければならない。善導の第十一門とは、「十一には、華開已後の得益に異有ることを明かす」¹¹⁵⁾と記されていることである。

文法的に無「時」的な言象のミステリウムの比喩は、かえって「時」的な相を採るのであるから、したがって、「時」的な前後関係に基づく因果関係の相を採るのであるから、ミステリウムの比喩の止揚の「後」のこともまた「時」的な、したがって、因果的な相を採ることになる。「華開已後」の「後」という時間的な表現が為されているのもこの理由に依るのである。「得益」の「益」という言葉は、何かの報いということであるから、因果関係を前提にしている。人称が「時」の中に居て、命令法に対して、どのように応じたかに従って、その果も変わる。しかし、このことは、文法論の中では、事実そのようなことが生起するというのではなく、どこまでも能詮として理解されなければならない。しかも、それは、単に能詮であるのではなく、所詮の能詮であるので、文法的な無「時」的な言象として捉えられなければならないのである。すなわち、「華開已後の得益」の文法論的の本体は、希求法であり、また、〈Sage-Sagte〉である。それゆえ、本質的には、「得益に異なりがある」と言う言葉の裏に、「異なりなし」ということが潜んでいるのである。これは、『観無量寿経』並びに善導が嘘を語っているということではない。そうではなく、経文において語られていることからそのものが、「時」的な相を採るミステリウムの比喩であるからなのである。もし、善導が、率直に「(実は) 得益に異なりはない

と釈したとすれば、彼は『観無量寿経』を解釈する者にふさわしくないことになるであろう。このような奥義が『観無量寿経』並びに『観経疏』に深淵的に潜むゆえに、証空は、次のように語るができるのである。

「五には、巡時七日等とは、経於七日の文を指すなり。此の中に、無生というは、阿耨多羅三藐三菩提の文を指すなり。この釈の意、能く能く意得べし。一分も仏法に入りて心を発すは、即ち無生法忍なり、又、不退なり、と釈するなり。是即ち、上上の、即悟無生と、此の品の得益と同じと釈し合する意なり」¹¹⁶⁾

この証空の言葉は、上品中生の位の得益に関する善導の注についての解釈であり、ここでは、経文には、華開の後で、「七日を経て、阿耨多羅三藐三菩提において不退転を得る」¹¹⁷⁾とあるのを、善導が、「七日を巡(フ)る」と注釈し、「阿耨多羅三藐三菩提」を「無生を得る」と注釈している¹¹⁸⁾ことを巡って思索が展開されている。証空は、「この釈の意能く能く意得(ココロウ)べし」として、ここに、得益が「異なりなし」となっていることを明かしているのである。つまり、善導が「阿耨多羅三藐三菩提」と言わずに、「無生」と言ったのは、上品上生の得益(上品上生では無生法忍を悟るとなっている)と上品中生の得益とに区別はないということをお願いがためなのである、と証空は主張したのである。「一分も・・・」の箇所は、弘願に帰すればと言う意味である。すなわち、善導の第十一門は、「得益に異なりあり」と言いながら、その「意」を「よくよく意得る」ならば、「得益に異なり有ることなし」なのである。『観無量寿経』を詳しく見れば、「得益に差異なし」という理解は、間違っていることが分かる。しかし、善導の「意」はそうではなく、「得益に差異がある」のではあるが、しかし、本当は「得益に差異はない」という意味であるというものなのである。この

ような裏表のある言い方がなされる理由は、ここで示されていることが文法的な無「時」性のミステリウムの比喩であるからなのであり、これ以外にはその根拠を見出すことはできない。これは、次の証空の解釈からも証示される。「此間七日不指彼国七日也等とは、今經の觀門の施設、一々に悉く衆譬の説なり。日想、水想、像想等の此間の法をもって、彼の国の弘願の体を踰わすがゆえに、七日等の時節も此の間の時節と意得られるなり。」¹¹⁹⁾

善導は、「恐らく」、「七日」という時間的な表現は、「此の間」、つまり、こちら側の世界での言い方であって、「彼の国」、つまり、浄土では、瞬間的であると理解するべきであろうとの見解を示している¹²⁰⁾。この善導の解釈に関して、証空は、上記引用文のように、ミステリウムの比喩のことわりに近づくような解釈をしているのである。「時」的なことが、比喩であり、それは、非「時」的な「弘願の体」の能詮として理解されなければならないのである。このような、ミステリウムの比喩のことわりに近い解釈を証空がしているのは、偶然ではなく、ことがらそのものが事実、文法的に無「時」的な言象の固有な比喩になっているからである。善導の深淵の底に流れる水音を証空は聞けるようになったとの本論文の全体を一貫する主張は、もはや、単なる「想定」ではなく、事実そうであることは確実である。

なお、善導が「恐らく」という推定的な態度を示したことによって、彼が、文法的に無「時」的なことを文法的なこととしては認識していなかったことが証明される。つまり、ことがらは、善導の推定の通りであるのである。しかし、彼は、そうであることをそうであるとは言えない。それは、彼が文法的に無「時」的なことを認識していなかったからに他ならない。しかし、同時に、この「恐らく」は、文法的なことが深淵的に潜んでいる

ことを指示する言葉でもある。証空は、この「恐らく」を省いて引用している。彼は、この「恐らく」が深淵的に指示していることを上記のように理解することで、文法的な内容そのものに近寄って行くのである。証空も文法的に無「時」的なことを文法的なこととして認識することはできない。しかし、彼は、そこに必然的なミステリウムの比喩のことわりを看取する地点まで到達しているのである。

第十一門と第十門とは必然的に関係するのである。得益に異なりが有るのは、所詮の能詮（表）だからであり、得益に異なりなしであるのは、所詮の能詮（裏）だからなのである。したがって、語られていることに裏表が必然的にあるのである。

こうして、『観無量寿經』の散善觀が二重の意味構造をとり、隠顯的であることは、それが「時」の起源の本質を開示しているが故であることが完璧に明らかとなる。

§4 上品下生

上品の位の機、すなわち、文法的な意味での人称は、命令法に対して、基本的に従順的な態度を取る。人称は、上品上生では、命令法に「正しく」応ずる。上品中生では、命令法に「理解を示す」。命令法に対して理解を示すということの中には、論理的領域に対するある種の執着が存している。そこに価値を見出し、そこに自分の力の支配を感じている。この「論理的領域への執着」は、上品下生では、より強いものとなる。しかし、命令法に対しては、まだ従順的であるので、命令法に対して、反抗的ないしは誹謗的とはならないのである。しかし、ここでは、かの執着の故に、命令法に対して懷疑的になっているのである。すなわち、この位の本質は、懷疑的ということになる。『観無量寿經』には、次のように記されている。

「上品下生とは、また因果を信じ、大乘を

誦らず、ただ無上道の心を発す¹²¹⁾

上品下生の位における人称が、「時」の中で命令法に対して、懐疑的という態度を取るとすれば、どうして「また因果を信じ」と「ただ無上道の心を発す」となるのだろうか。

最初の経文について、善導は、「また(亦)」という語には、信ずることが不定であるという意味が込められていると釈している¹²²⁾。つまり、善導は、この位の機の本質を懐疑的であると見なしているのである。

では、「無上道の心を発す」は、懐疑的とどのように関係するのであろうか。懐疑的な人は、「無上道の心」を起こさないのではないのか。

「時」の中で命令法に対して懐疑的であることは、「論理的領域」に対して執着心が強く、したがって、文法領域から呼ぶ声を素直には受け入れられないということである。しかし、人称は、人称である以上、その声を直ちに拒否するということができないのである。なぜなら、人称は、接続法を接続法と「言う」ために言象した文法事項であるから、そこから呼びかける声を拒否することは、自己を否定することになるからである。こうして、人称は自己自身において、接続法からの呼びかけを無視できないということを理解していることになる。このことは、「無上道の心」を発しているということになるのである。なぜなら、「無上道の心」とは、自己の本来あるべき有り方に成ろうとする心であるからである。ある時、突然この心を起こすという意味ではなく、懐疑的であるということそのことが無上心をすでに起こしていることなのである。懐疑的とは、いわば、接続法に対して、すでに関係してしまっているということの意味するのである。ゆえに、懐疑的という本質をもつこの位は、かえってミステリウムの比喩に入っていることになる。証空は、「此の品の人、無上道心を以って弘願に

帰する法を受く。上の、善解義趣に異なり¹²³⁾と述べていることがこれにあたるのである。

命令法にどのように応ずるかということは、「時」の中で「する」という動詞が述語となることである。それゆえ、「する」ことは、何らかの意味で、論理的領域に執着していることになる。しかるに、命令法は、接続法と文法的に無「時」的に同一であるのであるから、すなわち、接続法の〈Sage〉は命令法のSageなのであるから、ミステリウムの比喩の中では、命令法にどのように応ずるか「の次に」、臨終と来迎が起こることになる。臨終は、「時」の中に、ということの裏側に文法的に無「時」的なものが通じていることを表すことであり、命令法が接続法と無「時」的に同一であることを能詮することである。命令法は、その意味で、命令を収めることになり、「命終(命令を終える)」となる。基本的に、ここに、三心が露わとなるので、廻向発願が成立し、来迎が起こるのである。「命終」とは、命令法の命令が収容されることであり、無「時」性の比喩が有効になることなので、〈Sagen〉würdeもまた能詮することになり、三心が顕われるのである。命令法に応ずる仕方から、来迎までに、(臨終に)至る時間の経過があるのに、なぜ、『観無量寿経』では、その時間的経過を飛び越えて、突然、臨終になってしまうのかの理由がここにある。もちろん、日常的に修行を絶えず行えば、臨終と修行とに間が無いと言えるのであるが、それにしても、ある行を行って、次に臨終になるのは、どうしてなのか問われるのである。このような疑問は、語られていることがミステリウムの比喩であることが捉えられていないことで起こるのである。受法の不同と臨終、来迎とは、どうしても切り離されぬ必然的な関係にあるのであり、『観無量寿経』は、その必然性を簡潔に言い表しているのである。

経典には、「この功德をもって、廻向して

極楽国に生れんと願求す。行者、命、終わらんと欲する時、¹²⁴⁾と記されているが、ここでの推移の事情が明かされるべきである。

「命が終わろうとするとき」とは、時間内的なことではない。「時」の中で人称が命令法にどう応ずるかということが、ミステリウムの比喩のひとつのモメントであるが故に、「それに続いて」（無「時」性のミステリウムの比喩は「時」の相を採るので、「続いて」となる）、命令法と接続法との同一性の比喩として来迎が能詮されるのである。したがって、最初のモメントから来迎のモメントへの「移行」が是非能詮されるべきである。

「時」の中にとということから、文法的に「時」の無いことへの「移行」は、接続法的に「成る (werden)」ことであり、〈Sagen〉würdeがこの任に当たるのである。そして、〈Sagen〉würdeのミステリウムの比喩が三心であり、三心の核心は、廻向発願である。ゆえに、「この功德をもって」から「命、終わらんと」の間に「廻向して」が挿入されているのである。したがって、經典に書かれている上記のことは、この上なく簡潔に明瞭に、文法的事実がらを表していることになる。

「時」の中であって「する」をしている人称（深い意味で「法」的な行為をする人間）は、文法状態の人称となり、ナム・アミダブツに帰する。人称は、本来、〈Sagen〉könnenであり、「蓮華」の中に有ったのである。不定詞が変化活用した時、その文法状態を不定詞に「代わって」「言う」役目が、〈Sagen〉könnenであり、これが人称の本来的な文法的機能であるから、人称は蓮華の中にあるのである。語根的希求法（蓮華の根）とこの〈Sagen〉könnenとは、一体的なのである。来迎の際に、阿弥陀仏が「金の蓮華」¹²⁵⁾をもって来るのは、人称がその本来の文法状態に戻ったということの意味するのである。人称は、文法的には、接続法ならびに希求法という変化形を不定詞に代わって「言う」た

めに言象したのであるから、ナム・アミダブツとなること（接続法という「名」にして「前」を称すること）が人称の、つまり、Personの本来性なのである。人間、Personは、ナム・アミダブツになることで生まれてきた意味（意味は言葉の中にある）を全うし、その固有の使命を果たすのである。人は、動詞の言象領域で、つまり、いわゆる「この世界で」、何か自分の存在の本来の意味を全うしようとする。ハイデガーが『有と時』で明らかにしたように、現存在 (Dasein) は、本来的な自己存在への可能性にある。すなわち、現存在は「死・へ有る」という構造、先駆という構造、を取る。文法論的には、Personは「命終」的である。人間は、「死へ有る」ことで、本来的な自己存在へと向かっているのである。この基本構造そのものは、すでに明らかにしたように、動詞の言象領域という文法状態の論理的領域側からの眺め（動詞が思索される=SeinがDaseinを通して思索される）なのである。Personは、「死して」、「命終」して、Personとなることで、その本来固有の意味を見出すのである。Personが最も自己的となるには、ナム・アミダブツと口称する（言象なので）以外にはない。その他の（よろずの）「する」ことは、そこに本質的には命令法が届いていて、したがって、ミステリウムの比喩の一モメントであるにすぎないのである。こうして、「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に、ただ念仏のみぞまことにておわします」¹²⁶⁾という親鸞の言葉が語られるのである。ここでは、一切の主観性が無くなった、きわめて客観的で公正な内容が、乾燥した言葉で率直に表明されているのである。

さて、善導の十一門のうち、第八門¹²⁷⁾が、「時」の中で「する」ことから、文法的な無「時」性へと「移行」する場合の媒介のミステリウムの比喩であることが、言象学的

に解明されたのであるが、証空もまた、これに合致した見解を表している。

「第八門の中に、廻前正行向所求處（前の正行を廻して、所求の処へ向かう）とは、菩提心殊に浄土の正因と言うにあらず、三福共に等しく観門に列なりて、弘願能詮の法となる事を顕さんとして、第八門と云うことを釈するなり」¹²⁸⁾

善導の第八門の真意が、この「上品下生」のところで、明かされる。第八門とは、「三福共に等しく観門に列なりて、弘願能詮の法となる」ということなのである。三福とは、人称が、「時」の中で命令法に態度をとる様々な仕方のことであり、これが、文法的な無「時」性のミステリウムの比喩のモメントとなり、つまり、「観門に列なり」、能詮の法になることが第八門なのである。「(観門に)列なり」ということが、*接続法的*に「成る」こと (<Sagen>würde) であることは、残念ながら、証空には認識されていない。「(観門に)列なる」ということが*接続法的*に「成る」ことであるから、三心の廻向発願心が登場するのである。これが、媒介となって、文法的な無「時」性の比喩としての来迎が次に顕れるのである。ここには、完全に文法論的に必然的なことがらが認められる。証空は、その必然性の流れの水音に耳を澄ませているのである。彼は文法状態を文法状態として見ているのではないが、聞こえて来ている文法状態の流れの音に傾聴しているのであり、その聞き取られたことの表現が、上の証空の言葉なのである。「弘願能詮」という語は、ミステリウムの比喩そのものの表現と見なされることができるであろう。おそらく、これほど見事な理解に達した者は、歴史的に誰もいないのではなからうか。この語は、『観無量寿経』のもっとも核心を突く語なのである。逆に、完全に首尾一貫した言象学的文法論的な解明によって明らかにされたことと、証空の解釈が合致していることは、善導の深淵の

底には、言象学的文法論的な弁証法が、言いかえれば、*時制*とその連関の文法状態が横たわっていること確かな証明になるのである。第八門は、きわめて深遠なことがらを開示している。その深遠な内容を、証空は、まるで暗闇の中にわずかな光を見つけたようにして、明らかにしようとしているのである。

「時」と無「時」との関係性という、極めて奥深いことがらが、証空の言葉の中で語り出されようとしている。

次に、『観無量寿経』で、「十方に遊歴して、諸仏を供養し、諸仏の前において、甚深の法を聞く。」¹²⁹⁾について、言象学的解明を試みたい。

善導が「後益」と名付けていることは、上品にのみ特有なことであり、上品上生には、「須臾の間を経て、諸仏に歴事すること、十方にあまねし。諸仏の前において、次第に授記せられ、本国に還到して、無量百千の陀羅尼をう」¹³⁰⁾とあり、また、上品中生では、「時に応じて、すなわち、能く飛行し、あまねく十方に至り、諸仏に歴事す」¹³¹⁾と記されていることである。善導は、この下品下生のところで、次のように「後益」を説明している。

「七に遊歴十方より下、住歓喜地に至る已来は、正しく他方の得益を明かす、また、後益と名く」¹³²⁾

ミステリウムの比喩において、華開とは、すでに解明されたように、*接続法*の奥を司る希求法へと人称が入り、そこで、ナム・アミダブツと、「前」にして「光」である、*接続法*の言象を不定詞に代わって、称名言象することである。これによって、間接伝達論的な真言、すなわち、「言う」とは裏腹に「言う」ことは、間接性が二重になり、*perfection*を完成させる、すなわち、*completion*となり、華開くのである。間接伝達が間接的になり、いかえれば、媒介され、二重構造になることで、間接伝達は*perfect*となるので

あるが、その完成が*completion*である。したがって、浄土においては、人称は、華開「後」に（本来的には「前後」関係は無いが）、無「時」的に、ある転回的運動をすることになる。接統法に至ることによって、さらにその奥へと向かうことになるのである。経文には、極楽世界の外にでるような記述がみえるけれども、実は、接統法の後ろへと、奥へと、進むことが記されているのである。後益の「後」とは、時間的に「そのあとで」ということではなく、「後（ウシ）ろ」という意味を秘めている。証空もこのような方向へ向けて解釈をしている。

「他方得益とは、極楽より入りて、諸仏の土にして利益を得ることは、弥陀願力にあらずば、凡夫の得益あり難しと云うことを顕すなり。是即ち、十方浄土の中に於いて、韋堤極楽を選び取る意なり。直ちに諸仏の土より生まれて出離し難しと云うことを顕わして、無生を得畢りて、更に他方の益有り」と顕すなり¹³³⁾

「直ちに諸仏の土より生まれて出離し難し」を顕すことが、後益の意義である。選択本願へと入るということを顕すために、後益が能詮されているのである。人称は、人称として、唯一つの益、証空の言うところの弘願へと向かうのであり、*completion*へ至るものでなければならない。後益があることは、大乘の上善の人には、相応しいことになる。本来は、文法的に無「時」的なことが、ミステリウムの比喩として、「時」の相を採るために、後益が説かれるのである。しかし、そこには、極楽世界内部の無「時」的なある構造が言象しているものでなければならない。希求法と接統法との二層構造（地下組織）が比喩されなければならない。

なお、純粋に言象学的文法論的に見るなら、人称が、間投詞の言象に共鳴すること、つまり、希求法の言象現場に入ること、間接伝達が*completion*となることであるので、

人称は、間接伝達に分かち合いに役立つものとなり、したがって、すべての人がこの分かち合いに与ることになる。このことが本来的には「後益」ということになる。必然的な仕方、いわゆる「還相」が成立するのである。

§ 5 中品上生

人称が、命令法に対してどのように応じているかによって、九品の区別が起こる。上品の位の機、文法論的に捉えられるならば、Person的なPersonは、命令法に対して、本質的に従順のないしは傾聴的である。命令法のSageは、その根元においては、接統法の〈Sage〉、つまり、接統法第1式と文法的に無「時」的に同一である。接統法の〈Sage〉は、不定詞の最初の変化形としての希求法に対して、それに適いたいという願いから成るので、〈Sage〉となっているのである。ゆえに、〈Sage〉とは、「言う」であれよかし、というような意味である。もちろん、ここで「言う」とは、「言う」とは裏腹に「言う」ことであり、言葉が言葉の発祥を「言う」ことである。命令法のSageは、接統法の〈Sage〉と、文法的に無「時」的に同一ではあるが、接統法と異なる意義をもつ。人称は、本来、文法的には「虚言」的な過去に言象している。しかし、この「虚言」的な過去が後退することによって、「時」的な面が現われると、人称もまた、「時」的な面に居るようになる。人称は、「時」の中に居ながら、「虚言」的な過去に文法的に無「時」的な意味で同時に言象していることになり、したがって、「時」の中に居る人称は、「時」的な過去よりもより過去のなことと必然的に関係することになる。人称が、このようにして、必然的に関係する対項は、もちろん、本来的には接統法ではあるが、「時」の中に居る人称が関係する対項としては命令法となるのである。命令法は、「時」の中に居る人称に対

して、「言う」べし、Sollen、と遠い遠い過去から命令するのである。一般に、このような命令は、個人的な自己に必然的に届くところの、その民族がはるか過去から受け継いだ倫理的命令として知られているものである。このようないわば人倫的な相をもつ命令法が、客観的な「法」となり、自覚的になると国家という現象が起こるのである。命令法は、国家という相を取ると、その客観的・普遍的な面を顕わすことができるようになる（ゆえに、西田の言うように¹³⁴）、国家は浄土を映している、ことになる）。もちろん、ここで（「言う」）べし、の「言う（言い）」はかの真言、言葉が「言う」言葉、である。つまり、「時」の中に居る人称に対して、かの接続法の〈Sage〉との本来の一体性において、〈Sage〉そのものを言うということが求められているのである。人称がその求めに応じて、接続法の「名=前」を称する限り、接続法は、その固有の文法論的機能を果たすことができるのである。ゆえに、命令法に人称が従うということは、本来的には、ナム・アマダブツの文法状態になることなのである。しかし、このようなことが現実にかかるということは、文法的な事態となることなのであり、いかなる意味でも、「時」的な内容にはならない。ただ、ミステリウムの比喩においてのみ、そのようなことが起こるのである。比喩においてのみ起こることがらは、単に表現的、修辭的なことではなく、いわゆる現実よりも現実なのである。通常、現実的と呼ばれることは、まだ、比喩にまで到達していないということを表していることがらである。現実的なことが比喩にまで高められて、ようやく、言葉の世界の真実が顕わになるのである。虚言よりも少しばかり現実的になったのが、比喩なのであり、その比喩が見失われると、我々に馴染みある「現実」が起きてくるのである。戦争が起きたり、さまざまな事件が起きたり、人の喜びや悲しみが起

こるこの「現実」の奥には、比喩の世界が潜んでいて、それは、「虚言」（虚言）的なものの能詮なのである。『観無量寿経』の散善観で取り扱われていることは、このような現実より現実的な比喩の領域であり、このことを知らずに、それを解釈することは、危険な態度である。「来迎」というような一見、非現実的・空想的なことを以上のことをわきまえずに取り扱う場合は、誤解の中に誤解を生むことになるのである。善導とか証空は、このような事情をよく知っていた人間であり、単なる解釈者ではない。証空が「能詮」という語を使う真意は、『観無量寿経』の本質を明かしたいからなのである。

このように、命令法に人称がどう応ずるかということは、ミステリウムの比喩のモメントとして理解されるべきである。ミステリウムの比喩を構成する一部として、「命令法にどう応ずるか」ということが意味を得るのである。九品の区別は、来迎の必然的な前段階なのである。社会や人倫、法律や経済、政治といった領域がことごとくミステリウムの比喩のモメントであったのだ、ということが理解されるべきである。実に恐るべきことが散善観の主題なのである。ヘーゲルの『法の哲学』の奥深くに散善観が隠れているのである。というのも、すべてのPersonの意志を規定する根拠は命令法であるから。命令法は、「時」の中に居る人称と必然的に関係するのであり、このことが、『法の哲学』の文法論的根拠なのである。しかし、命令法と人称の関係は、ミステリウムの比喩のモメントとしてその意味をもつ。

ゆえに、命令法は、ナム・アマダブツを根拠としてそこから言象していることになる。しかし、Person的Personとしての人称に、「言う」べし、と必然的に呼びかけるところの命令法は、アマダブツからもナムからもある意味で無限に離れているのである。言い換えれば、「時」の中に居る人称にとって、

ナム・アミダブツの教えは「極難信」の法とならざるを得ない。釈尊はこのことをもっとも心配していたのである。ナム・アミダブツが、行き易いのに、誰も行く者がいない道となるはずであろうことを徹底的に知っていたのである。しかし、たとえ、命令法の起源的根拠が「極難信」の法になろうと、意志を規定する根拠としての命令法は、その奥深くに、人称をその起源へと呼ぶ面が潜んでいるのだから、この声に応ずることは、すべての Person を救うこと（間接伝達が *completion* となること）、したがって、「大乘」的ということになるのである。これが、上品の位である。

上品の位においては、すでに、論理的領域に対する執着のようなことが起きていた。本来、ナム・アミダブツからの呼ぶ声としての命令法は、「時」の中に居る人称に必然的に関係するのであるから、文法領域に対する離反傾向と関わり合う。文法領域から離れようとするこの傾向は、論理的領域に対する執着となるのである。文法領域に対する離反の傾向性によって、比喩が見失われて、上で説明されたように、現実が支配権を揮うことになる。比喩は、単なる修辞ということではなく、本質的に能詮であり、それもここでは所詮の能詮なのであるから、そこではいわゆる他力ということが顕れてくる。人称も、その人称へと命令することも、文法内部のことからであるので、自力的なことではなく、他力的でなければならないのである。言葉の世界、言象領域は、人間的なことではなく、人間は、人称として文法に属するのであり、したがって、「他力」と呼ばれるのである。また、このような文法領域が忘却され、論理的領域が支配するようになることは、「自力」的世界が開かれてくることを意味するのである。自力の背後に他力が潜む。このような意味での「自力」的世界において、命令法 (*Imperativ*) は、*kategorischer Imperativ*

という様態となり、Personの行為を規定する根拠として知られるようになる。自律的、自由な意志の世界へと人称は暗闇に入る。すべてが明るいと見える永久の暗闇に人称は入る。それでも命令法がまだ我々を正しい方向へ導く (Recht=法) のであり、義務 (為すべきことを為す) が人として正しい生き方とされるのである。このようになったミステリウムの比喩のモメントが中品の位なのである。ゆえに、この位の機は、基本的に人倫的「法」の世界に住んでいる。また、命令法の本来の意味がまだ残るという条件においては、この機は、いわゆる「戒律」的な「法」の世界にも居る。中品の位のエレメントは、このように、本質的にヘーゲルの『法の哲学』が開示しているような領域であり、基本的に「自力」の世界である。しかし、ヘーゲルの「法」とここでの命令法的な「法」とは異なる。すなわち、後者は、どこまでもミステリウムの比喩のモメントなのである。

カントは定言命法 (*kategorischer Imperativ*) の可能性の根拠を思惟することには限界があることを見抜いていた。定言命法は、命令法の様態として、本来的にはミステリウムの比喩内のモメントであるから、論理的領域からはその可能性の根拠を見通せないからである。それでも、カントは、いわゆる霊魂の不死と神の存在を要請することによって、意志を規定する根拠の奥に、ミステリウムの比喩が秘められていることを思惟の立場から示唆するのである。霊魂の不滅ということは、言象学的には人称を意味し、また、その人称がナム・アミダブツにおいて、*completion* に入るのであるから、神によって最高善を得ることが要請されると思惟されなければならないのである。人称と命令法の関わりがミステリウムの比喩のモメントになっていることが、カントの思惟をあの様な形態にしているのである。ゆえに、散善観は、ヘーゲルの『法の哲学』の奥に潜むととも

に、それは、また、カントの哲学の構造を支える秘められた地盤であることになる。以下の叙述においてヘーゲルの『法の哲学』とカントへの言及がなされるのは、このような事情による。

中品の位では、上のように、命令法は、その必然的様態として、斜体ではない命令法として、すなわち、本質的な意味での「法 (Recht)」(ある種の普遍的な必然的法則)として人称に向かう。ここでは、人称も、もはや、斜体の人称ではなく、「法」的なPersonであり、国民であり、自由で自立的な個人であり、本質的に自力的な人間である。人 (Person) は、自己に必然的な法則に従う限り自由である。他力という言葉は、このような人間には、屈辱的である。しかし、自由で自立的な人間は、本質的に自由を失っているのである。なぜなら、人称は、ナム・アマダブツの中で人称としての固有の文法的な役目を果たすようにと、すなわち、Sageと命令されているからである。本来、自由は、そこにある。だから、そこから離反したところに居る人称には本来的に自由がないのである。このような自由に関する根本矛盾に人間はいやでもやがて直面するようになる。「苦悩する」ということはこのようなことである。自由で自立的な人間は、必然的に「苦悩する」のである。人称の「苦悩」からの解放は、ナム・アマダブツの言象となること、南無阿弥陀仏と称名する事ただ一つであるが(「除苦悩法」と言われるのも十分な理由がある)、誰もそれを信ずる者はいない(特定の宗教の教義ではないので注意すること)。人称は、人倫世界に居る限り、他力を信ずることが原理的にできないのである。

中品の位においては、命令法は、論理的領域側に引き込まれ、主語-述語関係の中に入って、カテゴリー的(命令法は、本来、述語性を持たず、したがって、思惟によってその可能性の根拠に関して把握されることはな

いが、それにもかかわらず、命令法の本質によって、述語性格が付与され得るために、普遍的なものとして思惟されるようになる)、すなわち、kategorischとなっている。つまり、命令法、Imperativは、kategorischer Imperativとなっている(上述のように、カントのkategorischer Imperativの可能性の根拠は、このkategorischer Imperativにある。なぜなら、命令法と人称との必然的関係を明かしている後者が前者を可能にするからである)。命令法が様態化して「法」的となることは、文法論的に見るなら、それが、kategorischer Imperativとなることなのである。また、命令法が様態化してカテゴリー的性格をもつようになることは、意志が主語的なものから規定され得ることであり、したがって命令法の様態は、いわゆるカントの格率となる可能性をもつ。人称は、このようにして、人倫の世界に滞在することになる。このような事態は、『観無量寿経』では、中品下生において鮮明に描写されるのである。命令法がカテゴリー的と成る過程のようなことが中品上生と中品中生において語られている。ここから、中品の位は、中品下生を主に、中品中生そして中品上生を従にして理解されることが出来る。『観無量寿経』では、中品上生、中生、下生の順番になっているが、ことがらの本性から見られるならば、中品下生、中生、上生の順番に叙述されるべきなのである。後で、このような見方が、カントの「純粹理性批判」との関連から示されるであろう。命令法がミステリウムの比喩を構成する部分を成し、そのモメントであることは、「廻向發願」という媒介が働き得ることであるので、『観無量寿経』には、中品の上二位に関して、「廻向發願」の記述があるが、下生の位には、もはや、それは無くなっている。カテゴリー的となったImperativの中にまだ本来のImperativ性が残っている限り、接続法との繋がりが切れている

のではない。kategorischer Imperativにおいて、まだ本来の命令法の意味が残っている限り、その「法」は、「戒律」的である。ゆえに、『観無量寿經』では、次のように記されている。

「中品上生とは、もし衆生ありて、五戒を受持し、八戒齋を持ち、もろもろの戒を修行して、五逆を造らず、もろもろの過患なければ、この善根をもって、廻向して西方極樂世界に生れんと願求す」¹³⁵⁾

命令法は、Sageであるから、「時」の中に居る人称に、「(言い) なさい、というように迫る。「時」の中に居る人称と命令法とのこのような関わり合いは、文法的に無「時」的に、接続法と人称との関係と同一であるので、人称と命令法の関わり合いの可能性の根拠は、したがって、Personと「法」との必然的関係の可能性の根拠は、本来的にはナム・アマダブツにある。しかし、ミステリウムの比喩は、この文法的に無「時」的な連関を「時」的な相を採って比喩するのであり、命令法に対する様々な応じ方とそこからの「廻向」、そして、「来迎」、続いて、宝池に生じ、華開が起こるといような、「時」的な表し方を採る。ゆえに、ここで、「五戒を受持し」などの行為もこのミステリウムの比喩の一部と理解されなければならない。命令法に対する様々な態度は、ミステリウムの比喩を構成する一部なのである。現実世界で行為することが、比喩の一部分であるという命題は、思惟が論理的領域に立ち続ける限り、まさに偽とみなされても仕方がない。しかし、『観無量寿經』の最も奥所には、その命題が語られているのである。散善観は、この命題を説くものなのである。証空に微かに見えてきたことが、このことなのである。観門は弘願に帰するのであり、散善観は、観門（能詮）なのである。

「(言い) なさい、と迫る命令法に対して、人称は、「言う」ことができる (<Sagen>

können) ののであるから、動詞の言象領域で、その固有の「できる」を遂行しようとする。その遂行「しようとする」ということも、文法論的に見られるならば、命令法との必然的関係にあるということなので、本来的には比喩である。奥には、ナム・アマダブツが、すなわち、接続法と人称との一体的言象が起きている。ある必然的・普遍的法則 (kategorischer Imperativとしての「法」) に従って、「しようとする」ということは、行為一般においては、表現への意欲（「言わん」とすること）であり、いわゆる「意志 (Wille)」と呼ばれるものである。「時」の中に居る人称は、命令法と必然的に関係し、したがって、命令法がkategorischとなった時にも、それと必然的関係にある。PersonがPersonであるゆえんは、「法」に関係するということにあるのである。意志は、kategorischer Imperativに必然的に関係するのである。カントが思索しようとしていることは、この連関である。カントの定言命法に潜む比喩性が認知され得るならば、そこには、「戒律」的なものが顕れることになる。ゆえに、戒律的なものは、意志にとって、本質的にア・プリオリであることになる。このような哲学的連関が、文法的な連関として眺められると、散善観となるのである。中品上生では、実践理性批判のようなことが為されていることになる（以下、カッコの付かない実践理性批判は、言象学的解明において理解された実践理性批判を意味する）。意志とこのようなことが、比喩性を裏にもっていると純粹に批判されると「戒律」が顕れるのである。定言命法が、文法性をもつkategorischer Imperativとして批判されると、そこに「戒律」という「法」的なものが顕れる。逆に、裏の比喩性が見失われると、カントの「実践理性批判」（以下、カッコを付けて表わす）として、人倫的世界の基礎付けの哲学が可能になるわけである。このような意味で

は、カントは、驚くべきことを思索していることになろう。カントは、ある必然性に導かれて、散善観へと入って行こうとしているのである。実践理性の要請は、「死後の世界」を予想させる。しかし、事実的な「死後の世界」が「有る」のではない。命令法がミステリウムの比喩に属するがゆえに、必然的に、実践理性の「要請」がなければならないのである。カントは、命令法を「実践理性批判」という仕方で、明らかにしようとしている。

中品の位がカントの「実践理性批判」の問題領域と深く関係していることは、それ自体、別に研究されるべき課題である。単に見かけの珍奇さに囚われてはならない。ただひたすら、事柄そのものへと迫ることで、見かけの奇異さが克服されるのである。散善観はどこまでも深遠であり、カント哲学もどこまでも真剣なことを思索しているのである。

§ 6 中品中生

前節で示されたように、中品の位の機、すなわち、人称は、命令法に従順的ではなく、論理的領域に価値を置き、*kategorisch*となった*Imperativ*と必然的に関わっている。「時」の中に居る人称は、ここでは、「法」的Personとなっているのである。したがって、命令法のSage、「言う」べし、に対して、「言う」ことができる、の「できる」が、「する」ということに読み替えられている。このような、「法」的Personとなった人称の有り方の本質は、「自力」的ということである。しかし、「する」ということは、「言う」べし、に対する特殊な応答であるのだから、「する」ということの中には、「言う」ことに向かつてのある種の動向がある。「する」の中に秘められている、「言う」べし、への応答は、表現意欲ということになる。「する」ということは、一種の表現なのである。命令法に対して、ここでの人称は、「自力」的に応ずるのであり、それは、「し

よう」ないしは「為そう」とすることであり、一般には、それは、プラクティストと呼ばれ、また、「意志」による行為と見なされるのである。命令法は、接続法と文法的に無「時」的に同一であり、接続法と人称との固有な一体的関係へと「時」の中に居る人称に声かけ呼ぶことであるので、「時」の中に居る人称にとって、命令法は、自己の必然性である。ゆえに、「しよう」、「為そう」とすることの根底に潜む命令法は、意志の規定根拠でなければならない。しかるに、意志は、「する」ということを基盤としていて、したがって、命令法を命令法として、受け取っているのではない。ある意味で、「時」の中に居る人称は、命令法に離反しているのである。上述したように、命令法は、この段階の人称には、カテゴリー的な命令法、つまり、*kategorischer Imperativ*である。意志の規定根拠は、本来の命令法ではなく、このような定言命法と化した命令法である。カントの哲学の精髓は、この有り方の謎へ向けての思索にあるのである。本来、そこには、善導の十一門が潜んでいるのであるが、論理的領域の中では、そのようなことがらが明かされることは決してない。散善観の中品位と、カント哲学との関係をいかなる研究者も気づくことはなかったのである。しかし、すでに、言及したように、カント自身は、純粹実践理性の「要請」という仕方で、ある意味での「死後のことらが」のようなことをそれとなく示しているのである。往生ということとの微かな関係がカントのような本当に見える人間になんとも予感されているわけである。

中品中生の位は、このような意味では、中品上生と同様、実践理性批判という意味をもつ。実践理性批判の「批判」性には、いわば量的な違いがあり、より「法」に近い場合（中品中生）と、より命令法そのものに近い場合（中品上生）との区別が設けられるべきである。このような道理にしたがって、『観

無量寿經』もまた、中品上生と中品中生との区別を質的なものとして語らず、量的な差異として示している。それは、基本的に両者が実践理性批判に属することがらであるからである。実践理性批判はただちにカントの「実践理性批判」ではない。しかし、上述のように、両者は深い関係にあるのである。理性とは、必然性を把握せんとする能力とも言える。「時」の中に居る人称にとっての必然性は、命令法に依拠することによって、ミステリウムの比喩を構成するモメントとなることであるから、「する」ということ、つまり、プラクティスの論理の必然性は、必ず実践理性批判となるのである。ここで、「批判」とは、ミステリウムの比喩のモメントへの文法上の必然的な動向を意味する。ゆえに、実践理性批判とは、「時」の中に居る人称が「する」ということをしていることの必然性を明かして、比喩のモメントへと変容させることであり、行門を観門へと変容させることである。

このようにして、「する」ことをしている人称が、その有り方を批判され、すなわち、実践理性批判されると、*kategorischer Imperativ*の命令法性が顕れ、わずかにでも他力性が顕現する。このような他力性は、単なる定言命法でもなく、義務でもなく、したがって、道徳的価値性をなにか超えたもの（宗教性）の香りを有し、「戒香」として顕れる。ゆえに、『観無量寿經』には、中品中生に関し、次のような記述があるのである。

「戒香の薫修せる、かくのごときの行者は、」¹³⁶⁾

実践理性批判において「戒香」が香り始めるのである。カントの「実践理性批判」の中にも「戒香」的なものが顕れなければならない。それは、カントの哲学的境位からは、次のように表現される。

「このようにして、道徳的法則は、純粹実践理性の対象にして究極目的としての最高善

の概念を通じて、宗教へと、言い換えれば、あらゆる義務を神的な命令として認識することへと、通じている」¹³⁷⁾

ここで、神的な命令（*göttliche Gebote*）とは、戒律的な意味をもち（たとえば、*die Zehn Gebote*）は、モーセの十戒を意味する）、したがって、文法論的には、「戒香」的なものと受け取られ得るであろう。「実践理性批判」の中に、宗教性への細道が通じているのである。カントがこのような思索をすることができるのは、カントの「実践理性批判」がここで言うところの実践理性批判を根拠にしているからである。

証空は、この「戒香薫修」について、『他筆鈔』において、次のような理解を示している。

「戒香薫修と云う事。疑いて云く、わずかに一日一夜の所持戒を何故に此くの如く讀したまうや。答えて云く、正因の道理に落居したる上に簡機に返りて論ぜば、その行微少の善をもって皆報土得生の謂を顕はして、此の如く讀したまうなり」¹³⁸⁾

ミステリウムの比喩の道理に立つなら、僅か一日一夜の戒律を為しても、それが、三心正因に収められて、ナム・アマダブツに帰することになる。「(正因の道理に落居したる上に)簡機に反りて其の行を論ぜば」とは、文法論的に解明されるならば、「時」の中に居る人称が命令法に依拠するということが、ミステリウムの比喩のモメントとなっているということの意味する。同じことを更に彼は次のように言っている。

「況や今經は既に隨機顕益の意密を開示して、三心を弁定してもって正因とする故に、今の小戒即ち弥陀の願海に帰入して、信仏の心をもって清浄の業を成ず」¹³⁹⁾

『観無量寿經』の中品の位には、表立って三心正因への言及が見られない。しかし、「散善観」のことがらがミステリウムの比喩なのであるから、したがって、文法的に無

「時」的なことの固有な比喩が示されているのであるから、その比喩において〈Sagen〉würdeが言象しているのである。すなわち、三心そのものが比喩されているのである。「時」の中で「する」と無「時」的なことは、〈Sagen〉würdeによって媒介される。命令法に応ずるといふことの比喩の裏に三心正因が語られていることになる。このような言象学的文法論的な弁証法が上記の証空の言葉の奥に横たわっているのである。

したがって、証空もまた、中品中生について、ここで実践理性批判と言われていることの真意に沿った理解をしていることが分かる。

以上のように、実践理性批判がされることは、何らかの意味で、Personの行為の世界が、ミステリウムの比喩へ通じ、繋がっているということの意味する。ミステリウムの比喩は、論理的領域から見られるならば、いわゆる「死後の世界」として表象される。ゆえに、実践理性批判が有効になっている限り、そこには、「死後の世界」と道徳との必然的関係がたとえ微かにでも感じ取られなければならない。すでに述べたように、カントもまた「実践理性批判」内で、純粹実践理性の「要請」という概念においてミステリウムの比喩へ繋がる道をかすかに感じとったのである。しかし、その僅かな「戒香」の香りも、この中品中生を境に途絶えることになる。人は、人倫的なことを「死後の世界」との関係から考えることが全くできなくなるのである。道徳とか倫理ということはこの世の幸福のみから考える方向を取るようになる。さまざまな欲望をもち、互いに利害関係において対立する、私たち人間が、争わずに和して生きるために、倫理、道徳、「法」というような、いわばルールが決められたのであるというようなまことしやかな見方しかできなくなるのである。こうなると、定言命法は、その必然性の根拠をまったく欠くことになる。た

とえば、なぜ「人を殺してはならない」のかを根拠づけることはできなくなるのである。無条件に人間の意志に命令する現象は、本来、命令法に根付いているゆえに、「死後の世界」が空想化するとともに、定言命法の根拠が見失われるのである。大学の倫理学の教授も、中学生に、なぜ「人を殺してはいけないのですか」と聞かれても厳密には答えられないのである。しかし、定言命法には、実は、深い根拠があるのである。ところが、「死後の世界」を架空と見なす限り、その根拠も空虚となるわけである。そして、カントが開いた「実践理性批判」の真の意義もまた忘れ去られることになる。実践理性批判の遙か奥所に控えている散善観も、特定の宗教の教義の域を出ることができなくなる。散善観そのものは、極めて開かれた内容（「時」の起源的本質を明かすこと）を展開しているのに、それを研究する人たちは、その内容を狭めていることになる。このことは、カントについても妥当する。彼が探究したことがらは、遠くまで伸びているのに、研究者は、それを自分の料簡によって切り縮めているのである。散善観とカントを研究することは、ことがらの真相に迫ることになるであろう。実践理性の奥に比喩の領域（文法的に無「時」的なことの比喩）が続いているという恐ろべきことがらに人類の知性は開かれていくべきなのである。もっとも、プラトンは、すでにこうした消息を適切な仕方でも示していた。『ポリテイア』の「エル物語」には、「死後の世界」と道徳的なものとの関係が、神話的に語られている。しかし、ミステリウムの比喩のモメントとしての行為の本質ということ、プラトンにおいても明らかにされているわけではないのである。常識的に考えても、たとえば、プラットホームから転落した酔っ払いを助けた人が電車で轢かれて命を落としたというような場合、その道徳的な行為が死後に何らかの仕方でも報われないとしたな

ら、公正さから見て、心情的に変な感じを受けるのももっともであろう。道徳的なことと「死後の世界」との関係がなにかあるように思われるのである。しかし、「死後の世界」のことを考察するためには、論理的領域から文法領域へ移動しなければならないゆえに、プラトンが適切に取り扱ったように、思惟の立場からは、その世界の内容は、神話的に表すしかない。ある種の比喩が有効になるのである。「エル物語」において、「死後の世界」には、必然の女神（アナンケ）とその三人の娘が居て、人の運命を司ると語られている。必然の女神の三人の娘は、過去・現在・未来を意味するのである。「時」が女神として比喩されている。「死後の世界」と「時」との関係が比喩的に表わされるのは、そこが本来、文法領域であるからである。九品正行、三心正因という善導の解釈の深淵が開いていることがらは、このような神話的なことの奥所に見られることなのである（文法領域に入る限り、神話的に表わす必要はなくなる）。

§ 7 中品下生

前節で示されたように、中品中生は、実践理性批判の境位である。理性、(ドイツ語の) Vernunftは、vernehmenから由来し、vernehmenとは、「聞き取る」という意味である。人称の文法的な機能は、〈Sagen〉 können、つまり、「言う」ことができるということであり、動詞の言象領域においては、この機能は、命令法を「聞き取り」、「言う」べし、に応じようとする能力 (respondの能力という意味ではPersonは自己自身に責任がある、つまり、responsibleである)、すなわち、Vernunftとして捉えられるのである。ゆえに、人称は、論理的領域内に居る限り、本質的に理性的である。ここで理性とは、理論的な理性ではなく、命令法に応じようとする意志的な本質をもつ。すなわち、そ

の理性とは、実践理性である。実践理性が「聞き取る」とは、命令法に応ずるということによって、ある比喩（これはもはや神話ではなく、ミステリウムの比喩である）に納められ、ことがらの必然へと帰属しよう（能詮となることが「必然」ということである）とすることである。「時」の起源的な本質に属する「必然」へと収められようとして、人称は「聞き取る」のである。こうして、理性は必然性に向かうのである。実践理性の中に、奥から比喩の微かな声がしてくる限り、そこに実践理性批判が可能になるわけである。もし、この比喩からの声が必然性として聞こえて来ないとすれば、カントは、「実践理性批判」の思索をすることができなかつたに違いない。

ここから、かの必然の声が聞き取れないという有り方が必然的に可能となることが分かる。vernehmenは、「聞き取り間違い」をする可能性を含んでいるのである。実践理性の「批判」ができなくなるという有り方が必然的に可能となるのである。「時」の中に居る人称が、このような可能性の開かれの場面の中に動くかぎり、ミステリウムの比喩からの声は、もはや聞き取られなくなる。このような事態が、狭い意味での人倫的世界なのである。命令法は、命令法としては、人称に届かず、「法」という様態となり、人称に向かう。人称 (Person) も、人称性を失って、人格 (Persönlichkeit) をもつ個人、本質的に「法的人格」として振舞うのである。「法」に本来含まれている必然性、すなわち、比喩からの声は kategorischなものとして把握され、概念的必然性として、すなわち、普遍的なもの、理念として捉えられ、こうして、ヘーゲルの『法の哲学』の境位が成立するのである。このようになった段階が、言象学的解明においては、中品下生の位である。すでに示されたように、中品下生こそ、中品の位の要であり、主になる境位なのであ

る。ゆえに、ヘーゲルの『法の哲学』には、あのプラトンの『ポリテイア』に属する「エルの物語」の部分が欠けているのである。カントには残っていた「要請」のもつ大切な面がヘーゲルにおいては失われる。

中品下生の位相は、基本的に人倫的世界であり、ヘーゲルの『法の哲学』の哲学的境位なのである。ミステリウムの比喩からの声が届かなくなったということは、善根を廻向する可能性が無くなったということを意味する。かくして、『観無量寿経』には、この位に至るまでは有った「廻向して極楽世界に生れんと願求する」という記述がないのである。たまたま、『観無量寿経』がその項目を省いたというようなことではなく、ことがらの必然性にしたがってその記述が無くなったのである。命令法の呼ぶ声が「時」の中に居る人称が届かなくなったということは、人称が、命令法に応ずるという固有の必然性を失うことなので、いわば偶然性に価値を置く、「勝手な行動(恣意)」が許されるようになるということの意味する。このことは、「法」的世界にあって、人間存在は、「法」に反することもできるということになる。「勝手に振舞える」自由を手にしたのである(勝手に振舞うことは、理性にある種の暗がりが見れ、自由を失って不自由になることである)。かくして、この中品下生の位に基づいて、次に、「悪」の領域が開かれ、下品の位へと移行していくのである。ゆえに、この中品下生とそれに続く下品の位こそ、我々人間の具体的な現実の世界の諸相になるのである。全体的には、その領域は、本質的に哲学的領域(文法論的には、*kategorischer Imperativ*の領域であるが、そこは、すでに論理的領域となっているので実践理性の哲学となる)であり、ヘーゲルの『法の哲学』の領域である。なぜなら、命令法は、カテゴリー的となり、普遍的な「法」として人称に臨むからであり、「法」には必然性が含まれてい

て、この必然性(概念的である)を明かしているのが、ヘーゲルの『法の哲学』であるからである。

『観無量寿経』の経文には、次のように、中品下生が規定されている。

「中品下生とは、もし善男子・善女人ありて、父母に孝養し、世の仁慈を行わん。」¹⁴⁰⁾

「父母に孝養し、世の仁慈を行う」は、「三福」の世福に相当する。すなわち、人倫的世界の「法」にこの機は従うのである。

「法」に従うということは、命令法が命令法としては「時」の中に居る人称が届かなくなっていることであるが、そのことも命令法への人称の応じ方である。「時」の中に居る人称は、命令法に対して離反の意図をもっているので、善根を廻向して、浄土を願うということがそもそもできないのである。しかし、この「離反」的な応じ方も、命令法への関係性であるので(命令法と人称が元々必然的關係になれば離反ということも起こり得ない)、ミステリウムの比喩のモメントとして有効になっている。命令法へと離反的に関係することがミステリウムの比喩のモメントになる以上、文法的に無「時」的なことの比喩として能詮されることになる。すなわち、「来迎」に与るのでなければならぬ。命令法は、接続法と文法的に無「時」的に同一であるので、命令法に離反的に関係している人称も、接続法と直通することが比喩される。接続法は人称と一体的であり、いいかえれば、ナム・アミダブツであるので、比喩の中にこのことが示される必要があるのである。そのことが起こるのは、「時」の中に居る人称が、文法的に無「時」的な文法状態の比喩の中に入る場合であり、ミステリウムの比喩の相としては、その場面は、いわゆる「臨終」である。この時に、ナム・アミダブツが人称に提示される(外から案内される)ことがなければならぬ。こうして、『観無量寿経』では次のように記されているのである。

「この人、命終わらんと欲する時、善知識の、そのために、広く阿弥陀仏の国土の楽しみ事を説き、また法蔵比丘の四十八願を説くに遇わん。この事を聞き終わりにて、すなわち、命終わり、譬えば、壮士の、ひじを屈伸する頃（アイダ）のごとく、すなわち西方極楽世界に生る」¹⁴¹⁾

人称は、命令法に対して、離反的態度をとっているため、善根を廻向することができないので、接統法との繋がり、臨終の時に接統法が外から示されるという形態をとるほかないのである。比喩としては、善知識が法蔵の本願を教える（人称としては「聞く」という表し方になる。離反的態度と、善知識によって、外部から南無阿弥陀仏の教えが臨終時に示されるということには、ことがらとの完全な一致があることになる。ナム・アマダブツが外からやってくると、次に「来迎」が起こるのである。ナム・アマダブツが外から来るということは、己が善根の故に来るのではなく、全くの「他力」的事態と理解することができる。これによって、〈Sagen〉würdeが、接統法が繋げるといふ仕方で、比喩されることになり、三心が「他力」的になる。中品下生と続く下品位は、総じて、このような意味での「他力」的な事態になっているのである。

命令法に対して、「時」の中に居る人称がどう応ずるかということ、ミステリウムの比喩を構成する部分ないしはモメントであるので、そして、ミステリウムの比喩とは、文法的に無「時」的なことそのものの固有な比喩であるから、その比喩で表されること、すなわち、所詮は、接統法と〈Sagen〉würdeである。〈Sagen〉würdeは、接統法内にある接統法から出て行こうとする言象であるので、文法的に無「時」的ではないと見なされるかもしれない。しかし、すでに述べたように、〈Sagen〉würdeは、単に、接統法から出て行こうとする言象ではなく、これまでの全

比喩を止揚したということでもあり、その意味では無「時」的なことに属するとみなされなければならない。「三心正因」という意味を〈Sagen〉würdeは持っているのである。本来、「時」が無くなっているところには、因果関係はないのであるから、「正因」という言い方は誤っていると考えられる。しかし、〈Sagen〉würdeは、接統法内において、因果的に捉えられ得るのである。このような接統法と〈Sagen〉würdeとの関係が、ミステリウムの比喩によって、表されるのであるから、命令法に対して、離反的態度を取る場合においても、その関係が所詮されていることになる。つまり、中品下生の機は、命令法に対して離反しているのであるから、廻向されるべき善根はないとしても、三心正因において往生するのである。この連関は、「即便往生」と呼ばれていたことがらである。接統法と〈Sagen〉würdeとの関係は、阿弥陀仏と法蔵の関係でもあるので、「即便往生」が成立する場合には、阿弥陀仏と法蔵の四十八願（とりわけ第十八願）が機に知らされなければならない。これによって、接統法と〈Sagen〉würdeとの文法的な関係がこれまでよりもより一層顕在化するようになり、「他力」性が顕れてくる。簡単に言うなら、この段階に至って、所詮の能詮が所詮の能詮なのだということにして、「所詮の」という面が強く出てくるのである。

ゆえに、この中品下生を境にして、ミステリウムの比喩は、質的に深化するのである。これまでは、ミステリウムの比喩は、文法的に無「時」的なことを「時」的な相を採って表していたが、この段階で、その「時」的な相までも止揚するようになるのである。このことは、〈Sagen〉würdeがまさに「正因」としてのいわば働きを純化させるというような意味をもつ。中品下生とそれに続く位においては、三心正因が顕わになってくるのであり、第十八願がそのものとして働きを顕すこ

とになる。第十八願そのものがその働きを顕すようになるということがこの位において最初に開示されるのである。言象学的文法論的な弁証法の必然性によって、ここで「法蔵比丘の四十八願」が顕れるのである。「善知識の、そのために、広く阿弥陀仏の国土の楽しみ事を説き、また法蔵比丘の四十八願を説くに遇わん」という経文によれば、人倫の法に従って生きた人が臨終の時にたまたま善知識に出会って、法蔵比丘の四十八願を聞くというように、受け取られる。しかし、命令法に対して、離反的に応じているということ、臨終時に、四十八願、とりわけ、第十八願を聞くということは、必然的な連関にあるのである。ミステリウムの比喩がその所詮に向けて質的な深化をして、第十八願そのものが顕れるようになるのである。

ミステリウムの比喩の深化ということが中品下生の段階から始まるが故に、臨終の時になって、法蔵の願が聞かれるようになるのである。「臨終の時」も本来は文法的に無「時的」なことの「時的」な相の比喩として理解されなければならない。すなわち、それは、「時」の中であって、命令法に依っていた人称が、接続法との無「時的」な関係性（本来、人称は接続法とともに文法的に一体的に言象していたのである）へと転ずることの比喩である（人生のすべての「時」を終えることとしての「死ぬ」ということは比喩であることになる）。その関係が成立することが「来迎」として比喩される（なぜなら、人称と接続法とのあの本来の一体的関係が顕れるから）のであり、この「来迎」が起こりそうになるということが「臨終」の「時」に当たるのである（臨終の際の「苦しき」も比喩内容として捉えられるべきである）。これらのことはすべてミステリウムの比喩の内容であり、事実として（「有る」という述語を取ること）起こるのではない（「来迎」が空想的なことであり、そんなことは、起こらないと

いうことではないことに最大度の注意をするように。むしろ、このことは、絶対的に「起こる」のである。ただし、事実ではなく、比喩の内容になるのである）。命令法に対して、離反的に応ずるところの人称に対して、接続法との文法的に無「時的」な関係が「起こる」ことは、「他力」的に「起こる」として比喩される。すなわち、「臨終」の「時」に、接続法からの「他力」的な作用のようなことが起こるのである。このことは、「時」の中に居る人称が、「他力」的に、すなわち、能詮性を止揚せんとする所詮の主人的働きによって、無「時的」な過去へと直通することが成立することを意味する。これは、あの頻婆娑羅王が釈尊の口から出た五色の光によって阿那含果に達したということと同一的事態と考えられる。それは、散善観の核心をも告げていたのである。韋堤希に定善を説く前に、先行的視座を設定するものと見なされたその出来事は、また、散善観の精髓を予告していたことになろう。ミステリウムの比喩の深化のところから、定善は眺められていたことになる。頻婆娑羅と韋堤希は、接続法において、すなわち、ナム・アマダブツにおいて、会する運命に有ったと言えよう。「虚言」的な過去において、二人は、すなわち、過去と未来は、会するのである。もっとも、中品下生の機は、往生の後に、「阿羅漢果」に達するのであるから、「阿那含果」に達した頻婆娑羅と同一であるとは言えない。しかし、経文には、「一小劫を経て、阿羅漢となる」¹⁴²⁾と記されているのだから、往生した時には、「阿那含果」であったとも言えなくはない。また、中品上生、中品中生も小乗の果を得たのであるから、頻婆娑羅と同一的ではないのかという疑問も起こる。しかし、上で実践理性批判と見なされたように、両者は、中品下生のための前段階とも受け取られ、基本的に中品下生に基づく境位と解せられ得る。

以上のように、中品下生の位においては、命令法が*kategorisch*となり、したがって、「法」的様態となり、これにともなって、「時」の中に居る人称は、「他力」性を失って、完全に「自力」的となって、*person*性を失い、「法」的Personとして、自由な人格として、様態化した命令法に必然的に*richten*される、すなわち、向けられる（国民性を得るとともに法的国家が成り立つ）。「自力」的となった人称に対して、「他力」の作用がようやく真実に有効になる。こうして、所詮の能詮であるミステリウムの比喩は、この中品下生から、いよいよ、その最後の能詮性をも止揚するようになる。所詮そのものが主人のように顕れるようになり、証空的な言い方を用いるなら、観門は弘願に入るようになるのである。南無阿弥陀仏の教えは「難信の法」と呼ばれた。まことに、能詮を通じて所詮が顕れることによって、「難信の法」であることの真実の意味が理解されるようになる。おそらく、善導がこの世に生まれたのも、このような恐るべきことを明かすためではなかったのかと思われるのである。

なお、ここで、ヘーゲルの『法の哲学』の文法論的なエレメントが確定されたことになる。後は、このエレメントの上で思弁がどのように動くかを明らかにするだけであるが、このような研究は、本題から逸脱するので別の機会に行いたい。しかし、命令法がカテゴリー的となり、普遍性を獲得するという点に関して、留意すべきことを挙げておくことにする。

すでに明らかにしたように、命令法は、ただ、接続法と人称との文法論的な一体性に根付いているのであるから、なぜ、人間には定言命法というようなことが必然なのか、その根拠は、思惟され得ることではない。すでに述べたように、カントはこのことを理解していたのである。しかし、命令法が論理的領域内に接続法のいわば影像として映される（移

される）と、理性は、この映像を普遍的なものとして思惟するしかない。実際、このようなエレメントの中に動く思惟内容が、歴史的に現われたのであり、それがヘーゲルの『法の哲学』である。ゆえに、ここから、『法の哲学』は、まさに、「法」の必然性の内容になっていることが理解される。その「必然性」は、本来、人称が命令法と必然的に関係するということであるが、概念と実在性との同一としての理念として、特に、「自由」の理念として、「法」の哲学全体の主導原理となる。命令法が論理的領域内に様態化して「法」という姿になると、必然的に、普遍的な「法」は限定されて特殊となる。ゆえに、「法」は、現実の世界では、基本的に、特殊と普遍との間においてその具体相を顕わす。総じて、このような境位は、ヘーゲルでは、「市民社会（die bürgerliche Gesellschaft）」として登場するのである。人称は、この中で、いわば人間として「揉まれる」（ヘーゲルは*bilden*、すなわち、「陶冶・自己形成」という語で表している）。人間同士が相互に、利益に関わり、その中で、「揉まれて」、主観的な特殊性を止揚して、普遍性へと自己を高め、自らの自由を得ようとするのである。このような現実相の論理構造をヘーゲルは思惟している。そこにはかの必然性が隠れて働いているのである。ヘーゲルの『法の哲学』を研究するとき、かの必然性の主導する力を見て取る必要があるのである。

§ 8 下品上生

中品の全体が、命令法がカテゴリー的となって、すなわち、*kategorischer Imperativ*となって、人称に臨んでいる事態として解明された。ここで「カテゴリー的」という語は、すでに示されたように、述語性をもつということの意味する。命令法は、動詞の言象領域に映る（移る）接続法であり、「時」の中に居る人称に対して、元々、人称が文法的

に無「時」的な過去と関係することを知らせる文法状態なのであるから、本来的には、述語的となることはない。「汝」,(「言う」)べし(不定詞の「言う」へと至るべし),というように、命令法は「時」の中に居る人称に命令的に呼びかけるのである。しかし、人称は、動詞の言象領域にあっては、「有るものが有る (Seiendes ist)」ということ語る役目を負っていて、主語-述語関係へ関わっている (Seiendes へと関わる=Sorge)。したがって、「時」の中に居る人称は、命令法からの声を無「時」的な過去のこととしては捉えることができないのである。言い換えれば、命令法を命令法としては捉えることが出来ず、それを「有るもの」の世界で起こる「何か」の現象としてしか捉えることができない。こうして、命令法は、「カテゴリー的」となるのである。このことは、命令法が普遍性をもつ概念ないしは理念として理解され、「法」的な性格を獲得するというところに他ならない。このような仕方では、命令法が様態化して「法」的なものとなることによって、人称は、命令法に対して「勝手に振舞う」ことが可能になるのである。人称は、命令法との文法的な必然的關係を見失い、それを偶然的な関係と勝手に思い込むことができるようになる可能性に開かれる。いわば、「法」的束縛から自由になり、「法」を犯すことが出来るようになるのである。中品下生において、このような悪への傾向性が顕れるべきであるが、經典には表立って示されていない。人称に対して、命令法が「法」的に臨む場合には、もうすでに、「法」を犯す可能性が起きているのである。自由であることは、悪を為すことができるということ、悪への傾向性をもつということ、意味するのである。

ゆえに、中品下生が顕現したということは、次には悪が為される必然性が顕れることになる。こうして、『観無量寿経』には、次

のような文言が記されているのである。

「下品上生とは、あるいは衆生ありて、もろもろの悪業を作る」¹⁴³⁾

たまたま、「下品上生」の冒頭にこの語が現われたのではない。言象学的文法論的な弁証法の必然性から、中品下生の後に、下品全体の本質を語るために、この語が示されたのである。

命令法に向かって、「勝手に振舞う」という応じ方をすることは、このような人称が命令法との間に存する必然性を理解できなくなることであり、「愚者」となってしまったということである。「愚」とは、知性的に劣っているということではなく、命令法に対する特定の態度を意味するのである。命令法に対して、「勝手にする」という仕方では応ずることは、みずから、理性的に愚かになったということである。

「かくのごときの愚人は、多くもろもろの悪を造りて、慙愧あることなし」¹⁴⁴⁾と言われているのは、ここでの境位を端的に表しているのである。ここで、「自力」ということが支配的となる。

妻が夫のために夕餉のごちそうを用意して待っているのに、夫が自分で夕飯を作ろうとして、買い物をしているような場合、人は、この夫を愚かな者と言うであろう。「他力」を信じないということは、すなわち、「自力」とは、この夫のような有り方をしてることなのである。夫は、夕暮れになって独り孤独に自分のための買い物をしている。しかし、家では、妻が夕飯を作って待っている(阿弥陀仏は人称と夫婦であり、帰って来る人称のためにすでに夕飯を作って待っている)のであるから、このことを信ずる場合には、せかせかとして夕飯づくりを心配しないでよいわけである。人称は、動詞の言象領域で、ちょうどこの愚かな夫のようなことをしているのである。人間は、自分は、その夫のような境遇ではないと言い張る。しかし、

「他力」ということを信じられない者は、例外なく、この夫と同じことを事実為しているのである。ここで生じているのと同じ「愚かさ」が「法」に対する悪への傾向性に横たわっている。ゆえに、「かくのごとき愚人」という経文の語は、きわめて真実な、純化された言葉である。「自力」的な有り方をして人間は、真相を見抜いている眼差しからは、「かくのごときの愚人」と正しく指摘されるのである。

中品下生とそれに続く位において、人称は、命令法に対して「勝手に振舞う」ことができるようになる。「勝手に振舞える」ということは、命令法の本来的な声が人称に届かなくなったということの意味するのである。このことは、すでに述べたように、命令法がカテゴリー的となる、言い換えれば、「法」的に人称に臨むようになるということである。ゆえに、「法」に対して、Personは、必然的に束縛を感じている。また、常に、「法」に対して違反せんとする意志を抱いている。基本的に「法」の背後に隠されている命令法は、接続法と人称との一体的言象への呼びかけであり、Personとしての多数の人々は、この一体性において、人称として一つになることができるので（ゆえに、総じて倫理的なものは、人と人とを結びつける原理である）、「法」に対する悪意は、そのまま、他者に対する悪意ないしは敵意を意味する。悪しき人間は、自己の必然性に反発し、したがって、自己自身を憎み、同時に、また、他者を憎む（一般にはこの他者への悪意を人は好意の仮面で隠そうとしている）。こうして、人間存在は、根元的に悪意をもつ者となるのである。上で明らかにしたように、このような根元的な悪意は、そのまま、「他力」的なものから離れてしまった事、「自力」的な人間となることである。「自力」性の根底には、根元的悪が潜んでいて、この悪意は必ずしも自覚に登らない。しかし、Personの心

の奥底には、この根元的な悪が潜んでいるのである。自己反省を通して、このことを知り始めた人は、この世に有ることに恐怖と底知れぬ不安を抱かざるを得ない。この世に楽しく生きることが絶対的にできない必然性を理解した明哲な人は、まことに悲惨である。善導の著書には、彼がこうした経験をしたことを示す箇所がところどころに見うけられるのである。『観無量寿經』が下品の位において説くところの「悪」とは特殊な悪行為というより、むしろ、このような種類の根元的な悪である。中品下生の位には、世間の善が取り上げられているが、それは、悪意を秘めているような善なのである。

根元的な悪意を抱いている機、すなわち、命令法に離反的に応ずる人称と、その「する」ことは、ミステリウムの比喩のモメントでなければならない。ゆえに、「臨終の時」に、「来迎」がこの悪人に起こるのである。命令法に対して、反対的態度を取っているのだから、そのようなPersonが「来迎」に与れるわけがないと考えられるが、「時」の中に居る人称は、命令法に対して関係的になっていることで根元的な悪意を持つようになっている以上、悪行も、ミステリウムの比喩の中に収められ、したがって、「来迎」が必然的となるのである。もちろん、接続法は、すでに述べたように、「他力」性を顕わし、「臨終の時」にPersonの外から「善知識」が教えるという仕方でやってくるのである。このような比喩は、接続法と〈Sagen〉würdeがその文法状態のままでも顕れようとする比喩であるので、三心正因による往生が裏では語られているのである。「時」の中に居る人称が命令法に対して、離反的となっているのも、人称が元々接続法と一つになっているからなのである。人称が接続法と一体的になっていることから、命令法ということが言象しているのであり、これに基づいて、人称は、命令法に「勝手に振舞える」ことになり、根元的な

悪を持つことになるのである。悪行を為すということも、最も深い立場から見れば、ミステリウムの比喩の一モメントなのである。文法的に無「時」的なことの固有な比喩の中において、悪行を為すということが可能となっているのである。ゆえに、ナム・アミダブツが顕れると、罪業の除滅ということが起こり得るのである。こうして、『観無量寿経』には、このことが記されているのである。

「智者は、また、合掌・しゃ手して、南無阿弥陀仏を称えよと教ふ。仏の名を称うるがゆえに、五十億劫の生死の罪を除く」¹⁴⁵⁾

「自力」的Personが、みずからを救うことは絶対的に不可能であるが、ナム・アミダブツの言象において、所詮が顕れることで、「他力」的に救われるのである。証空は、『五段鈔』の冒頭で、次のように言う。

「それ速やかに生死を離れんと欲はば、浄土の一門に依るべし」¹⁴⁶⁾

この言葉は、『観無量寿経』の心を結晶化して表しているのである。「時」の起源的本質を明かしている『観無量寿経』は、無「時」性のミステリウムの比喩において、悪人往生の玄義を開示しているのである。これ以上の深い哲学は、存在しないことは明らかである。ハイデガーの哲学も、「言葉への道」に入ることで、すなわち、言象学的文法論への道を発見することで、この最後の哲学に向かって歩み出しているのである。その哲学が歴史的であるのは、「時」の根源に向かっていているからである。ハイデガーの哲学がそこへと歩み出したところのそこに、『観無量寿経』が待っている。ハイデガーの哲学と『観無量寿経』、両者は、「時」とは何かという哲学的な問いに答えようとする(言象学的文法論的にのみ解答され得る)歴史的必然性において深く関係しているのである(上述のように、歴史上ただ一人、カントだけが、「実践理性批判」の思索において、「時」の

起源的本質に関係するような必然性を洞察しているが、彼は、ハイデガーのように、「時」の起源的本質が文法的に言象する領域へと思索的に歩み始めたわけではない)。

すでに明らかになったように、中品下生の段階から、ミステリウムの比喩は、その最後の比喩性を止揚して、所詮そのものを顕そうとする体勢に入っている。このことは、繰り返しになるが、接続法と〈Sagen〉würdeとの文法状態が、その文法状態の真の有様を顕そうとすることを意味する。ゆえに、悪人往生の玄義は、また、逆に、ミステリウムの比喩の所詮との関係を明かすものとなっていなければならない。ミステリウムの比喩の意義といったことが、その止揚状態とともに顕れるのである。このことは、これまで、上品と中品の5品が、下品のことであったのだという反省を生じさせることになる。命令法に対して、正しく応じていた上品の段階も、この下品上生の位と本質を一にしていたことになるのである。文法的に無「時」的なものの比喩がミステリウムの比喩であるのだということが、ようやく、この下品上生の段階で明らかになって来るのである。上品において、命令法に正しく応じたがために、その機は、「来迎」に与れたわけではないのである。文法的な無「時」性が顕れることが肝要なのであり、上品位では、まだ、それが明かされなかったのである。ところが、悪人往生の段階になって、ミステリウムの比喩が止揚状態になることで、所詮が顕れようとするようになったのである。

ミステリウムの比喩の止揚状態となった言象学的文法論的な弁証法のこの段階は、善導の解釈の中で、深淵的に開示されていなければならない。それは、『観無量寿経』の「命終わらんと欲する時、善知識の、ために大乘十二部経の首題の名字を讃えるに偶わん」¹⁴⁷⁾という経文に関わる善導の解釈において明確にうかがえる。このような人が「来迎」に与

るとき、「善男子よ、汝、仏の名を称うるゆえに、もろもろの罪消滅す。われ、来りて汝を向かう」¹⁴⁸⁾と語られるのである。これに関して、善導は、次のように釈している。

「三には、聞く所の化讃ただ称仏の功を述べて我来りて汝を迎うというて聞經の事を論ぜざることを明かす」¹⁴⁹⁾

すなわち、善導によれば、上記の經文において、臨終の際、善知識は、大乘十二部經の首題と、南無阿弥陀仏を称えよという二つのことを教えたにもかかわらず、来迎の際には、阿弥陀仏は、化仏と化菩薩を通して、仏の名を称した故に、迎えに来たのであり、大乘仏典を聞いた功德によって迎えに来たのではないということが明かされているのである。上品の機は、基本的に大乘仏典を聞くということから、その行為を行う者である。ゆえに、来迎に与れるのは、大乘仏典によって行うことによるのではなく（広く深い意味で大乘的な修行をすることではなく）、南無阿弥陀仏、いいかえれば、阿弥陀仏の名を称することによることが分かるのである。この善導の解釈の中で、ミステリウムの比喩が止揚状態に入り、来迎の本来の所詮的な意味が顕れてきたということが深淵的に示されているのである。なぜなら、ミステリウムの比喩が止揚状態となることは、文法的に無「時」的なことがその文法状態のままに顕れることであるから、接統法の本来の文法状態が、すなわち、「名=前」が人称によって称されることが、顕現するようになるからである。この事態が、まだ残存する比喩性において、つまり、来迎の比喩の中に表現されると、上記の經文のようになり、また、善導がその重要な違いと真意を見抜けることになるのである。証空は、善導の深淵に横たわる言象学的文法論的な弁証法のこのような段階の流れの水音を聞き分け、下品の本質を（したがって、散善観あるいは『観無量寿經』の全体を）以下のように見事に捉えているのである。

「(善導の) 解釈の深意は、弥陀の別意を顕すなり。その別意とは、釈迦教の中に、定散を廻して往生すべしと説くに替わりて、善悪は唯是衆生の自業なり、ゆえに、機の差別とはなれども、報土別願の生に因とはならず、報土得生の正因はただ念仏の一行なりと廃立せんが為に、善行を悪行に同じて共に第六門の受法とす。しからば、第八門の宗に入りて罪福の多少をえらばず、ただ能く廻心念仏すれば、願に乗じて往生するなり。ただし、是は、廃立の門なり。また、行成の一門を顕す義あり。所謂善悪の二共に念仏の門に入れば、凡夫の善行は浄業の正因と成り、衆生の悪業は他力の浄業に転じて称名に帰しぬれば、十悪（下品上生）滅して十善と成り、破戒（下品中生）滅して戒体成じて還りて持戒と成り、五逆（下品下生）滅すれば、教行成就して、罪滅し福成じて、廻生浄土の利益あるがゆえに、善悪共に第六の受法として、第八門に所修の行を廻すと料簡するなり。」¹⁵⁰⁾

ここで、「解釈の深意は、弥陀の別意を顕すなり」という言葉によって、下品の段階で、ミステリウムの比喩が、所詮の能詮から深化して、所詮そのものへと止揚状態にあることが証示されている。善導は、深淵的に言象学的文法論的な弁証法のこの段階を開示しているものであり、証空は、それを正しく見抜いていることになる。証空の言葉に依れば、釈迦教の立場から弥陀教の立場への止揚状態が、下品で語り出される内容になるのである。ここで示されている立場の移行に気付くか気付かないかは、『観無量寿經』解釈にとって決定的なことになる。このことが、気付かれることは、その經典が、文法的に無「時」的なことと「時」的なこととの関係を明かしているという言象学的文法論的な真理に接近できるということを意味するからである。

上で引用された証空の『他筆鈔』の解釈を詳細に検討すると、そこにはある種の曖昧さ

が潜んでいることが見えてくる。たとえば、「衆生の悪業は他力の浄業に転じて称名に帰しぬれば」という箇所において、「転ずる」という言い方でどのようなことが意味されているのか、にわかには理解しがたい。「廢立」¹⁵¹⁾ということが「時」の起源的本質から根拠付けられていないからなのである。文法的な無「時」性のミステリウムの比喩において、「廢立」が必然であることが示されるのである。ミステリウムの比喩の言象学的文法論的な弁証法における止揚 (aufheben) 状態が「廢立 (aufheben)」という言葉によって表されようとしているのである。全体的に見るなら、『観無量寿經』に「廢立」があるのは必然である。なぜなら、その根底には、言象学的文法論的な弁証法が、すなわち、接統法内部におけるある種の生成 (<Sagen>würde) が、存しているからである。

この証空における解釈のある種の曖昧さは、証空の理解力の欠陥ではなく、逆に証空の理解が透徹したものであることを表している。なぜなら、そもそも善導の解釈には、深淵が開かれていて、その深淵は、言象学的文法論への深淵であるからである。ゆえに、「解釈の深意」ということも根拠があるのであり、その深意が「弥陀の別意を顕すなり」と言われていることにも根拠があるのである。善導の深淵が、言象学的文法論への深淵でなければ、けっして、証空の理解のようにはならない。「曖昧さ」は、深淵の底に流れる川音を聞いているがゆえの必然的「曖昧さ」なのである。ゆえに、証空の解釈の言葉の奥に我々は、いっそう深い内実を探らなければならない。単に彼の言葉をそのまま受け取ることは、証空を正しく理解することには繋がらないのである。善導と証空の解釈の奥へと歩み、その根底に「時」の起源的本質に関する言象学的文法論的な弁証法を、「広説衆譬」と「廢立」の必然性を、いいかえれ

ば、<Sage-Sagte>と<Sagen>würdeの関係性を、見出すことが、両者をより深く理解することに、したがって、『観無量寿經』の真意を認識することになるのである。

§ 9 下品中生

下品上生において、命令法に対して「勝手に振舞う」ことができるようになった「時」の中に居る人称は、命令法の様態としての *kategorischer Imperativ*、すなわち、「法」に対して、違法的となり、悪人となる。しかし、このような意味での悪人は、また、同時に、「法」に対して自由である以上、「法」に従うのが正しいということを理解しているのでなければならない。悪人は、悪意をもつのである。

ゆえに、命令法に対して、離反的となっている人称は、本質的に善悪的な有り方をとるのである。しかし、このような有り方の根底に存している、命令法への離反そのものが、悪意の奥に自覚的となることによって、単なる悪から、より一層、深刻な悪が顕れることになる。このような悪は、命令法から去って離れることではなく、本質的に命令法に向かつて反対することであり、より積極的な意味の悪である。この悪の悪意は、自己の必然性に反対するのである。

「法」的な有り方がいわば反省され、したがって、実践理性批判が為されることで、カテゴリー的な命令法が命令法としての規定性を得るようになると、「法」の中に接統法からの声が聴かれるので「法」は、単に普遍的・理念的ではなく、自己の必然性に関係することになり、したがって、そこに「戒」ということが顕現する。実践理性批判的であることは、「法」の中に命令法の声が届くようになったことを意味する。このような命令法には無条件的に人称は従わなければならない。なぜなら、人称は、元々、接統法と一体的であり、命令法は、この一体性を告

げるものであるからである。「汝為すべし (Du-sollst)」ということが実践理性批判されて顕れるのである。このように顕在化した命令法に悪意を抱いて反対する人称は、命令法と深く関係することになる。「汝為すべし」に反対する人称は、「時」の中で、「我欲す (Ich will)」と言う。このようになる必然性が言象学的文法論から明らかにされるのである。実践理性批判に対して、それとは逆の動向が顕れなければならない。ニーチェの『ツァラトウストラはこう語った (Also sprach Zarathustra)』には、この消息が明らかにされている。『ツァラトウストラはこう語った』の「三段の変化 (Von den drei Verwandlungen)」には、次のようなことが語られている。

「精神がもはや主とも神とも呼ぶのを好まない、巨大な竜とは何か。『汝為すべし』がその巨大な竜である。しかし、獅子の精神は、『我欲す』と言う」¹⁵²⁾

ここでは、人間存在の根底に命令法が臨んでいること、この命令法に反対する意志が可能であることが端的に語られている。ニーチェによれば、「精神」は三段の変化を遂げる。第一は、「ラクダ」であり、「負う精神 (der tragsame Geist)」を表わす (人称が命令法に責務を負うことがtragsamという語に込められている)。そして、「ラクダ」は「荷を負って砂漠へ急ぎ」、そこで「獅子の精神 (der Geist des Löwen)」となるのである。実践理性が批判されて顕れる場面が、この「砂漠」と考えられる。なぜなら、そこに命令法が、「汝為すべし」として必然的に顕れるからである (ニーチェは、おそらくなぜこの「砂漠」で命令のようなものが顕れるかの理由を理解できていなかったに違いない)。ニーチェは、ここでは、命令法を「巨大な竜」というように、比喩で語っているが、語られていることがらが、ミステリウムの比喩の一部であるという意味でも興味深

い。難解なことを分りやすくするために比喩が使われたのではなく、語られている内容そのものが、極めて深い意味で、比喩 (ミステリウムの比喩) 性を本質としていることをニーチェは気付いていたのかもしれない。事実、ニーチェが捉えている「汝為すべし」は、命令法を表わし、したがって、ミステリウムの比喩を構成する一部としてその本質が捉えられなければならないのである。

命令法 (汝為すべし) に反対するものは、「我欲す」であり、徹底化された「自力」ということになる。接続法は、徹底的な「他力」 (接続法は言象であり、人称もその中で言象する文法事項である。すでに示されたように、このことが「他力」ということであり、単に他者に依存的であるという意味ではない) であるので、これに反対するのは、徹底的な「自力」なのである (ゆえに、「自力」の根底には、「他力」に対する無知ということが存している。「自力」とは「愚」ということである)。しかし、すでに示されていたように、「自力」は、実は、命令法との関係から起きてきたことであるので、「自力」の徹底は、本質的には、「自力」の破壊ということになる。「我欲す」は、自己自身を焼き尽くすことである。ゆえに、『観無量寿經』では、次のように語られているのである。

「かくのごときの罪人は、悪業をもつてのゆえに、まさに地獄に墮すべし。命、終わらんと欲する時、地獄の衆火、一時にともに到る」¹⁵³⁾

「地獄の衆火」とは、命令法に反対する人称が、自己矛盾によって自分を破壊させることを喩えているのである。人称がもし、命令法に反対するということになるとすれば、人称は、どのような有り方を取れるのであろうか。どのように考えても、まさに、地獄に墮すということしか有りえないであろう。

ニーチェの場合、「自力」の徹底化は、命

命法を越えて、「創造」をするために行われる。すでに、本論文全体の「序論」で示されていたように、「過去の創造」ということが、希求法と接続法において起きるので、ニーチェが目指していることは、「他力」において実現するのだからなければならない。ニーチェは、このような「過去の創造」を「永遠回帰」の思想として遠くに望んでいたのである。一見、関係のない、ニーチェの哲学と『観無量寿経』とは、「時」の起源の本質への思索という点で相互に近寄ることになる。

*kategorischer Imperativ*の中に本来の*Imperativ*が顕れるという意味での実践理性批判は、〈Ich will〉というように人称が振る舞うことで、命令法に反対する次元を現出させる。このような「悪意」は、Personが抱く、「法」に対する「悪意」とは別次元であり、まさに、「我欲す」と言われるべきことである。すなわち、人称が、「自力」的に、「他力」の領域へと入り、「時」を円環にしよう（未来を過去とつなぐこと=未来はずでに有ったこと）することなのである。

こうして、実践理性批判が、「法」の中に潜在的となっていた命令法を顕在化させ、「法」をいわば「神の掟」へ自覚化させること、すなわち、「戒」をPersonに授けることであるとすれば、「我欲す」は、本質的に「破戒」という有り方となる。神の命令すらも破壊せんとする意志、あらゆる価値の転換を果たそうとする意志がここに登場するのである。ゆえに、こうしたことわりに対応するように、『観無量寿経』には、次のようなことが記されているのである。

「下品中生とは、あるいは衆生ありて、五戒、八戒および具足戒を毀犯す。かくのごときの愚人は、僧祇物を偷み、現前僧物を盗み、不浄説法して、慚愧あることなく、もろもろの悪業をもって、しかもみずから莊嚴す。」¹⁵⁴⁾

このような「破戒」的有り方を取る人称

は、上で示されたように、「時」を円環化して、未来を過去に結び合わそうとする意欲をもつのであり、したがって、裏では「虚言」的な過去、〈Sage-Sagte〉に向けて発願しているのであるから、実は、ミステリウムの比喩の中に納まっていて、さらに、それを止揚しようとしている動向（称名の言象の場が顕れること）に従っているのである。ナム・アマダブツが顕れようとするのは、命令法の底を通過して、接続法へと至ろうとすることであるので、「時」の中に居る人称は、「自力」の徹底化を必然的に起こすようになり、「破戒」という事態に至るのである。このような意味では、「地獄の火」は、ただちに、「涼しい風」になる必然性があることになる。実際、「破戒」的な有り方を取る人称は、アマダブツの名を聞くことで（罪人既に弥陀の名号を聞けり¹⁵⁵⁾と善導は釈している）、このようなことを経験する。『観無量寿経』では、次のように語られている。

「善知識の、大慈悲をもって、ために阿弥陀仏の十力の威徳を説き、広くかの仏の光明の神力を説き、また、戒定慧解脱解脱知見を讃えるに遇わん。この人、聞き終わって、八十億劫の生死の罪を除く。地獄の猛火は、化して清涼の風となり、もろもろの天華を吹く」¹⁵⁶⁾

ここには、アマダブツの名について何も語られていないが、ここの箇所底深くに言象学的文法論的な弁証法におけるミステリウムの比喩の止揚状態が言われているのであるから、善導も「罪人既に弥陀の名号を聞けり」とアマダブツの言象、すなわち、「名=前」への言及をしているのである。善導の深淵がここにも見られる。

しかし、一方で、善導は、この上品中生の位について必ずしも特徴的な解釈をしていないように見える。ところが、証空は、この位がきわめて重要な段階であることを示唆しているのである。

「ここに上六品の機行共に廢して、下下品の罪惡の称名直ちに往生を得と立する今經の廢立二尊の意密、ただ此の品にある事を顕すなり」¹⁵⁷⁾

証空は、經文の「不淨說法、無有慚愧（不淨に說法して、慚愧の心が起きない）」がこの『観無量寿経』のミステリウムである「廢立」の本質を顕しているとする。このような「不淨說法」をする人は、「大小乗の仏法に明達の智者」であると言われる。しかし、彼は、実は、命令法に「不実」であり、その意味では、命令法に内心では、反対しているのである。そもそも、「時」の中に居る人称は、接続法との文法的な意味での一体性から離れているがゆえに命令法に臨むことになっているのであるから、命令法に正しく応ずるといふ有り方を取る機も、「する」ことから脱せられないので本質的に自力的であるゆえ、実は、命令法の本意に「不実」であることになる。人称は、「時」の中に有る限り、非常に深い意味で、「汝為すべし」に「不実」であり、「我欲す」となっているのである。

ここで、証空が表そうとしていることの奥深くには、したがって、下品中生の奥底には、ミステリウムの比喩の止揚が遂行されている段階の言象学的文法論的な弁証法が静かに流れているのである。この止揚は、すでに中品下生の位から始まったのであるが、まだ、実際には、止揚が遂行されたわけではない。ところが、「我欲す」となることで、命令法に対して反対する動向が顕れることによって、比喩そのものも、廢されるまでになったのである。ニーチェが正しく見ていたように、「我欲す」は、その奥に、創造せんとする意志が潜んでいる。つまり、人称は、「虚言」的な過去に至り、過去の（文法的な意味での）創造の場に至らんとするのである。創造とは、伝達であるとニーチェは洞察していた。間接伝達の *perfection* の場に人称

は、言象したのである。神に挑もうとする獅子の比喩は、最大にして最高の悪意を表している。このような悪意が顕れることによって、ミステリウムの比喩は、止揚されようとしていることになるのである。「今經の廢立の二尊の意密」が、「此の品にある」と証空が解するのは、ことがらの本質に合致する。廢されるのは、所詮の能詮としてのミステリウムの比喩であり、立てられようとするのは、所詮である文法的な無「時」性である。

ミステリウムの比喩の止揚は、文法的に無「時」的なことが、その本来の文法状態で顕れることであり、「時」の中に居て、命令法に依っていた人称そのものが、文法的に無「時」的に接続法に納まっていることを言象させることでなければならない。ところが、この下品中生において、すべての人称は、「時」の中に居て「する」限り、「自力」的であるがゆえに、命令法に反対する悪人であることが明らかにされるのである。「他力」を信じることができず、「自力」にこだわり、それを最後まで手離せない「する」人称（文法的には人称は、接続法への感嘆詞として、間投詞に共鳴する、接続法を称賛する言象であるので、動詞の「する」は、命令法の真意にかなうことではない。もっとも広い意味で「する」ことは、人称と接続法との一体的事態にそぐわない。善導が言うように、阿弥陀仏の本願に順ずる行は、唯一、「名を称える」ことでなければならない。法然はこのことを深く理解したのである）は、実は、命令法の真意に「不実」であり、本質的に悪意を秘めている悪人なのである。我々人間存在は、キリスト教でいう、原罪的有り方となっているのである。命令法の真理に従うとは、「他力」的な有り方となることなのであるが、「する」ことをしているどのような人称も、「自力」性を捨てられないのである。すべての人は、一生造惡の人なのである。

§10 下品下生

前節で明らかにされたように、言象学的文法論的な弁証法は、今や、ミステリウムの比喩をも止揚して、文法的に無「時」的なことをその本来の文法状態のままに顕すことになった。その段階が、下品下生の位なのである。ゆえに、この位の機は、命令法に様々な仕方で応じている「時」の中に居る人称そのものであり、九品のすべてに同一の「一人（イチニン）」、「時」の中に居る *Person*（斜体であることに注意）に他ならないことになる。命令法に順じていることが、広い意味で「善」とするならば、命令法に反することは、「悪」と見なされる。しかし、前節で示されたように、命令法に「する」という仕方に応じるどの有り方も、「自力」的であり、その限りでは、命令法の真意に「不実」となっているのである。善悪ともに、「自力」の業である。ゆえに、神の命令をも否定しようとするニーチェの「我欲す」は、「善悪の彼岸」を望んでいるのである。命令法は、接続法からの呼び声であり、「他力」的に接続法に人称が収まるようにという文法的内容を送り届けている。この内容は、文法的な意味での接続法と人称の一体性、すなわち、ナム・アミダブツということであり、これは、言象であるので、「する」とは別次元のことながら、「他力」的なことである。このようなナム・アミダブツが所詮として、能詮を止揚することで顕れてくるのでなければならない。この止揚によって、「時」の中に居る人称は、*Person*と同一的となり、命令法をも越えんとする意志をもち、ミステリウムの比喩内では、ニーチェの「我欲す」的な意味で、悪の極みに至る。あらゆる「自力」性の無効が明かされるには、人称そのものが「する」において、「他力」性から離れてしまっていて、したがって、本質的に「悪人」であったとの人称側での自己認識がなければならないのである。このような人称の「する」

ことの真義が顕れることは、*〈Sagen〉würde*の文法状態が顕れようとすることでもある。ゆえに、悪人の自覚は、奇妙なことに、三心が成立することと同じことになるのである。*〈Sagen〉würde*の文法状態が顕れると、第十八願そのものが文法論内で満ずることになり、ナム・アミダブツというようにして、アミダブツは、願を満たして、正覚することになる。ゆえに、下品下生において、第十八願が顕わになっているのである。言象的なナム・アミダブツが顕れることは、『観無量寿経』では次のように記されている。

「かくのごときの愚人は、命終わる時に臨みて、善知識の、種々に安慰して、ために妙法を説き、教えて仏を念ぜしむるに遇わん。この人、苦に迫られて、仏を念ずるにいとまあらず。善友、告げていう、汝よ、もし念ずることあたわざれば、まさに無量寿仏を称うべしと。かくのごとく、至心に、声をして絶えざらしめ、十念を具足して南無阿弥陀仏を称えしむ」¹⁵⁸⁾

表面的には、ここの経文は、ミステリウムの比喩の形式で表されているが、「至心」「十念」等の言葉によって、裏では、ミステリウムの比喩が止揚され、第十八願の真実相が顕れていることが認められるのである。この経文の奥深くには、「する」ことの無効性と言象としてのナム・アミダブツとが明かされているのである。証空的に言うなら、能詮は所詮に帰したと言うべきであろう。なぜ、単なる言葉にすぎない「南無阿弥陀仏」によって、往生できるのかと疑問に思うべきではない。言葉にすぎない南無阿弥陀仏（ナム・アミダブツは言象であるから、「言葉にすぎない」となる）こそ、「する」をモメントとするミステリウムの比喩の所詮なのである。ゆえに、極めて厳密に言うなら、言葉にすぎない南無阿弥陀仏を言うために、人間は、生まれてきた（往生する）のである。人間は、なにかを「する」ためにこの世界に生まれ

たのではなく、「南無阿弥陀仏」と称えるために、すなわち、「名=前」を称するために、生れてきたのである。なぜなら、人称の文法論的な固有の役目は、ナム・アミダブツだからである。いかなる人にも絶対的に理解しがたいことが、このナム・アミダブツの言象のことわりである。

証空は、『五段鈔』において、次のように述べている。

「此の正く今經所詮の行体、下品下生に説く所の口称の行相也。」¹⁵⁹⁾

証空は、ここで、『観無量寿經』の所詮の体は、南無阿弥陀仏と口称することであると端的に告げているのである。更に、所詮の本体が、下品下生に説かれていることも示されている。たまたま、証空によって、このような特異な解釈がなされたのではなく、言象学的文法論を隠れた根拠にして（証空はこの根拠を認識していないけれども）、上記のようなことわりが明らかにされているのである。その意味では、証空のこのような解釈には正しさと客観性があることになる。

また、証空は、『他筆鈔』において、次のようなことを述べている。

「およそ此の品は、上の二品の心を結し顯し、総じて九品の機類を結し成ずるなり」¹⁶⁰⁾

すなわち、下品下生の位は、下品上生と中生の真相を結論的に顯し、単にそれだけではなく、およそ九品全体の機の眞実相を顯すものなのである。人称は、命令法に臨んでいる以上、それにどのように応じるかによって、さまざまな「機類」に分かれる。しかし、命令法に応じる、ということは文法的に無「時」的なことからのミステリウムの比喩のモメントであるのだから、今や、その比喩が止揚されることになった時、人称は、人称そのものとしての文法状態において顯されることになるのである。このような事態が、下品下生の段階であり、その意味で、「総じて九品の機類を結し成ずる」ことになるのであ

る。証空は、このことに関連して、「告命」についての深遠な解釈を展開している。「故に、三品の告命は即ち三輩の告命を標するなり。およそ十六觀の初めに告命あるは、皆是下三品の告命を標するなり」¹⁶¹⁾

「告命」とは、『観無量寿經』の十六觀のそれぞれの初めに「仏、阿難および韋堤希に告げたまう、」と記されていることである。本来、各觀の最初に記されているこの「告命」が、下品の位では、下品の三品それぞれの冒頭に記されている。これは、どのような意味であるのかという問いに対して、証空は、上のように解釈するのである。韋堤希とは、未来の比喩であるから、ここで、下品下生において、比喩の止揚とともに、韋堤希自身も、アミダブツという「名=前」が言象するところを「告げられる」ことになる。文法的に無「時」的なことが所詮であり、すべての比喩は、このことの能詮になっているのである。ゆえに、十六觀の初めに「告命」があるのは、下三品の「告命」を標することになるのである。実際、「今は即ち云う下三品とは、是正しく弘願の所由を明かすなり」¹⁶²⁾と証空は言うのである。下三品において、文法的に無「時」的なことが比喩の止揚という仕方で顕われてくるのであり、このことを彼は、「弘願の所由を明かす」という表現で示しているのである。

下品下生において、ミステリウムの比喩は、止揚される。人称は、人称としての文法的固有性に収まるようになる。人称は、元々、「虚言」的な過去を「言うことができる」として、間接伝達が間接的に成就するようにとの願いをかなえるために言象した文法事項であるので、ミステリウムの比喩の止揚とともに、この人称の文法的な本来の機能が顯れるようになるのである。すなわち、人称は、ナム・アミダブツの言象に言象的に属することになる。人称は、これによって、人称としての本来の文法的な仕事を為すことにな

る。間接伝達の仕組みのための一要素となることができるのである。もはや、「自分のために」ではなく、他力に納められ、ある公正なことへと組み入れられることになる。阿弥陀仏は、念仏する衆生を攝取不捨する大悲の心なのであるが、衆生のためにそうするのでなく、阿弥陀仏の都合によってそうするのである。阿弥陀仏の名が称えられるようにと、人間は、生まれてきたのである。人間が、世界に生じたのは、阿弥陀仏の名を称え、これを「持(タモ)つ」ためにである。下三品において、このような人間にとって不都合な真実が明かされようとしているのである。人間には不都合なこと(人間のためにはないこと)が、阿弥陀仏には好都合となるのである。人称は、文法的に、一つの役割なのである。ナム・アマダブツと「名=前」を発言することで、その固有の役割を果たすことになる。この意味で、「南無阿弥陀仏」の教えは、迷信的宗教の正反対であることになる。たしかに、それは、「極難信の法」であり、「不可思議」ではあるが、最高度に主観性が無くなった完全客観性の哲学的真理なのである。人間側の都合が完全に失われた人間にとっては不都合の真実である。「時」の起源の本質が、このような仕方では明らかにならないのである。「時」の起源の本質は、すなわち、「時」のアルケー(始原)は、『観無量寿経』において、「廢立」の秘義として顕れるのである。逆に、「時」の起源の本質内容を説くどのような哲学体系も、必然的に、「廢立」構造を取るものでなければならない。実際、『観無量寿経』はその構造によって構成されているのである。

アマダブツの名を持つことが、人称の本来の役目であること(人間は、南無阿弥陀仏を称えるために世界に生じたこと)は、「流通分」において明かされる。阿難は、このことを知らせる役割をするのである。

阿難は、文法領域から去って、*動詞*の言象

領域に還って行く。「する」の領域に、人間の本来固有の役目を告げるためにそこに入っていくのである。これによって、新たな歴史的国家を作るための「法」が知られるようになる。文法的真相に照らし出されたヘーゲルの『法の哲学』における〈die bürgerliche Gesellschaft〉、西田哲学的には、「浄土を映すような」国家、が歴史的に現われる必然性がある。

なお、下品下生の位が、ミステリウムの比喩の止揚という言葉学的文法論的な弁証法の段階であるならば、なぜ、「来迎」に相当するような比喩がまだ『観無量寿経』で語られているのかという疑問に簡単に答えておきたい。

「来迎」は、ミステリウムの比喩であり、したがって、文法的に無「時」的なことが「時」的な相を採ってその固有の*gleichheit*をそこに表わしている。「時」の中に居る人称は、(文法的に無「時」的に)同時に*接続法*と一体的に言象している。この無「時」的な同時性が、「時」的な相を採ると、「臨終」と「来迎」という比喩、すなわち、能詮になるのである。ミステリウムの比喩が止揚されるようになると、*接続法*と人称との文法的な一体性がそのまま言われなければならない。すなわち、ナム・アマダブツが顕れることになる。*接続法*が人称とともに文法状態のまま顕れることは、すでに述べたように、〈Sagen〉*würde*もまた文法状態のまま言われるようになることを意味する。したがって、三心正因となり、「即便往生」となるのである。「臨終」と「来迎」のところに、善導のいわゆる「第九門」のところに、所詮との区別ができないような事態がそれらに代わって顕れるのでなければならない。実際、『観無量寿経』には次のような表現でこのことが語られている。

「仏の名を称うるがゆえに、念々のなかにおいて、八十億劫の生死の罪を除き、命終る

時、金蓮華のなお日輪のごとくにして、その人の前に住するを見ん、一念の頃のごとくに、すなわち、極楽世界に往生するを得」¹⁶³⁾

ここには、いわゆる「来迎」の記述が見られない（中品下生もよく似た表現になっているが、「一念の頃」とはなっていない）。なるほど、まだ、「命終る」という「時」的な表現が見られるものの、（文法的に無「時」的な）同時性がここには表されているのである。

この経文の奥深くには、「来迎」がナム・アマダブツのいわば本体（所詮）と区別がつかなくなっているような文法状態が潜んでいると見るべきであり、善導は深淵的にこのことを示している。善導は、この経文についての解釈に当たって、下品下生までのすべての位の説明には明示していた「第九門」を、この品では表立って明示しなかった¹⁶⁴⁾。このことをめぐって、証空は、言象学的文法論的な弁証法のことわりに沿うような、特異な理解を示している¹⁶⁵⁾。善導が、「第九門」を表立って明示しなかったことには、深淵が開いていて、その奥底に、言象学的文法論的な弁証法の静かな流れが流れているのである。言象学的文法論的な弁証法は、〈Sagte〉と〈Sagen〉würdeとの関係に基づくのであり、『観無量寿經』の奥深くにこの関係が潜んでいるのである。すなわち、『観無量寿經』は「時」の起源的本質を明らかにしようとしているのである。

第5章 得益と流通分

第4章の散善観は、全体として、文法的に無「時」的なことのみステリウムの比喩の展開であることが明らかにされた。ステリウムの比喩は、文法的に無「時」的なことそのものの固有の比喩であり、したがって、「時」的な相を採る。このような意味で採られた「時」的な相が「来迎」である。ここに、「時」とは何かということが起源的に明

らかにされたことになる。すなわち、「時」は、「虚言」的な過去から、その過去形が後ろに下がるという仕方で、言象するのであるが、そのようにして言象した「時」は、ある意味では、すでに、言象性が失われている。しかし、「虚言」的な過去から言象した「時」が、また、文法的に無「時」的なものの比喩となるのである。「時」はこのようにして起源し、また、「時」の起源の本質は、このようにして示されるのである。定善観と散善観の両者の言象学的文法論的な弁証法を通して、今や、完全な仕方で、「時」の起源の本質が明らかになったわけである。未来は、ここへ向けていわば前進するのであり、どのような仕方で、「時」と未来が起源したのかが明かされるところへと向かうのである。下品下生において、ステリウムの比喩そのものも止揚されることになり、ここに「虚言」的な過去が顕れる。それは、文法論的には、接続法であり、不定詞の前置詞として、不定詞にとって好ましいことが言象したこと、したがって、「栄光」的な「前」の言象であり、無量の光にして、無量の寿という「名=前」になっているのである。このような「名」（名譽的言象）である「前」が言象として言われることが、ステリウムの比喩の止揚の「次」に起こらなければならないのである。これによって、未来は、自身がどこから由来したのかを言うことに、というより、「見る」ことになる（ここでの「見る」は、言象的に「言われていること」を「聞く」こと）。この表白が「得益分」であり、「名=前」が「名=前」として言われることが、「流通分」になるのである。未来の比喩が韋堤希であるので¹⁶⁶⁾、『観無量寿經』には次のように記されている。

「この語を説きたまいし時、韋堤希は、五百の侍女とともに、仏の所説を聞き、時に応じて、すなわち極楽世界の広長の相を見、仏身および二菩薩を見たとまつことをえて、

心に歡喜を生じ、未曾有なりと歎じ、廓然として大悟して、無生忍をえたり。」¹⁶⁷⁾

韋堤希の得忍に関する解釈上の問題については、すでに「前半」部の「華座觀」において解明した。上の解明のように、「得益分」は、「流通分」と不離なる関係にあるということを表すために、ここで韋堤希の得忍がわざわざ説かれているのである。なぜ、韋堤希なのかということ、未来は、自身の由来を下品下生の段階を経て「見る」ことになるからである。ゆえに、「この語を説きたまいし時」は、ミステリウムの比喩が止揚された時に、という意味なのである。

証空は、「この語を説きたまいし時」を、全十六觀と解釈している¹⁶⁸⁾。しかし、ことがらの本質から見るならば、下品下生が説かれ終わってという意味でなければならない。もっとも、すでに明らかにされたように、ミステリウムの比喩の止揚は、全十六觀の終わりということでもあるので、実質的内容は、変わらないとも言える。

すでに、「華座觀」の箇所では韋堤希の得忍（無生法忍を得ること）について、韋堤希とは何を意味するかが明らかにされずに、どこで得忍したのかを議論することは不毛であることを示唆しておいた。なぜなら、たとえば、韋堤希とは、凡夫であるとしたとき、我々凡夫が、「光台現国」の箇所では得忍するか、それとも、「華座觀」で得忍するか、ないしは、十六觀が済んで得忍するかを論じても意味がないからである。そもそも、凡夫は、南無阿彌陀仏によって往生するのである。ましてや、韋堤希が歴史的な人物として理解される場合は、なおさら、無意味な議論となる。これに対して、韋堤希が、未来の比喩である場合には、未来は、どの段階で、接統法に収められるか（極樂を「見る」とともに仏菩薩を「見る」こと）ということは、「時」の本質を論ずる限り、意味のある問い、それどころか、重要な問い、になる。ゆ

えに、韋堤希の得忍の議論は、韋堤希とは何かというより本質的な問題を突き詰めることを要求しているのである。したがって、極めて厳密には、韋堤希得忍の問題性は、善導や証空、それどころか、全浄土教にとっても、ひとつの躓きの石になる可能性がある。「時」の問題性が認識されていないことと、韋堤希得忍の問題の議論の無意味さとは、同一事象であるからである。全浄土教は、韋堤希得忍の問題の本質を究明するように求められている。そして、その究明の先に必ず「時」の本質についての問題の地平が現れてくるはずなのである。

「この語を説きたまいし時」という経文は、そのすぐ前の下品下生を指し、それは、ミステリウムの比喩の止揚状態を示すものであるという言象学的解明から、言象学的文法論的な弁証法は、文法的に無「時」的なことながら、すなわち、文法状態としての接統法に到達していることになる。未来と未来に関係する一切は、それが其処から生じてきた元の過去をいわば「見る」ことになる。ここで、「見る」という語は、言象的には「聞く」ことであるので、正確な表現ではないが、未来が自己止揚的に過去に至るということと受け取られるならば、それなりにことがらを表している。「仏の所説を聞いて」「見る」ということになっているのである。言象学的文法状態が今や顕れてきたのである。そこは、文法的に無「時」的な状態なのであり、「時」の無い文法的な意味での時制となっているのである。

時制という文法状態が、顕れたということは、その文法状態が文法事項として「言われる」ことではない。なぜなら、不定詞そのものがまだ背後に隠れているからである。文法とは、不定詞とそこから由来するものとの関係性であるので、不定詞が後退している場面では、時性は、まだ文法事項として言われない。そこで、現段階で、ミステリウムの比喩

が止揚されて顕在化してきた**時制**は、**時制**としては言われることはない。では、そこにまだ**比喩**が残っているかという、「時」的なものが止揚された以上、**比喩**もそこには成立しないことになる。それでは、現段階において、顕れてくることは、どのようなものになるのであろうか。言象でありながら、しかも、**文法用語**としては示されないようなそのような**文法状態**は、「名=前」が持（タモ）たれるということ以外にはありえないのである。なぜなら、**接続法**は、**不定詞**の希求にしたがって、**間接伝達**が**間接的**になるようにという本=願から、言象したものであり、誉れをもつものとして「名（名=誉）」であり、また、**不定詞**の**前置詞**として「前」であるからである。「名=前」は、**文法事項**ではないけれども、**時制**「とgleich」なのである。しかし、もはや、それは、**厳密**には**比喩**（ *Gleich-nis*）ではなく、**時性**の**文法状態**そのもの「とgleich」な言象である。「名=前」を持（タモ）つことが**人称**の固有の**文法的機能**になる。このようなことがナム・アミダブツである。ナムは、アミダブツという「名=前」を「持（タモ）つ」ことを受け持つ役目（**間接伝達**に役立つのであり、救われる「機」ではない）をする。こうして、『観無量寿經』には、このことが次のように記されているのである。

「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（タモ）てとなり」¹⁶⁹⁾

無量寿仏は、**時制**という**文法事項**「とgleich」な言象としての、「名」にして「前」、すなわち、「名=前」である。ここには、もはや**韋堤希**は居ない。韋堤希も**頻婆娑羅**も、**阿闍世**も「時」的なものは、すべて、**時制**の中に安らいでいるのである。ここには、ただ、ナム・アミダブツの言象以外には何もないことになる。証空は、このようになっている事態を「白木の念仏」と名付けて

いる。切り出されてきたばかりの「白木」には、**原木**から由来するということが潜んでいる。その「白木」に後から付加されたものは、もはや、**原木**とのつながりが何えなくなっているのである。後から来るものは、「いろどり」と言われるのである。まだ、いかなる「いろどり」も付かない「白木」のままの**念仏**とは、この「無量寿仏の名を持て」ということに他ならないのである。「定散のいろどり一もなき、称名」と言われるのである。

この証空の「白木の念仏」は、**善導**の理解をもっと深く受け取ったものと考えられる。**善導**は、上の引用された経文を、（すでに示されたように）次のように解釈しているからである。

「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」¹⁷⁰⁾

ここでは、**定散**が、「いろどり」として理解されているものの、**原木**との関係が知られていない。「白木」とは、**原木**から由来しているという意味が含まれていて、この面は、**善導**の解釈の中には見受けられないのである。証空は、「いろどり」が**廃棄**された後に**顕れる**ことが、**間接伝達**のことがらとして、そちらの方に属していることを示すために「白木」という言い方をしているのである。ナム・アミダブツは、人間のために出来ていることがらではなく、逆に人間の方が、**間接伝達**（**創造**とは**伝達**である、というニーチェの言葉に留意するように）に使用される**一部品**になるのである。こうなって、ようやく、「白木の念仏」ということになる。ゆえに、証空は、**善導**の**深淵**に下りてきて、その**深淵**の底に流れている**言象学的文法論的な弁証法**を静かに聞いているのである。イスラム神秘主義によれば、神は隠されている**宝**であり、その**宝**を見出す者として、人間が**創造**された。神は自分を探して見出してくれる者とし

て人間を創ったことになる。このように、人間は、一つの部品なのである。このような認識に至る限り、人間的主観性が完璧に消失することになり、絶対的に客観的で公正な認識に至るのである。「白木の念仏」とは、このような世界が開きだされたということなのである。人間が部品として扱われるようになるということは、現代技術の本質であることをハイデガーは指摘した。人間は、機械に使われ、技術の世界の中で完全な自己閉塞に陥っている。それは、来るべき別の始原の歴史の前触れである。「白木の念仏」は、その別の始原の歴史に属することなのである。

このように、「白木の念仏」が顕れてきたということは、別の始原の歴史が始動することを意味する。ここに、次の眷閣分が必然的になるのである。

第6章 眷閣分

前章で明らかになったように、得益と流通分は、同一の言象学的境位を表している。すなわち、言象学的文法論的な弁証法の過程を通して、*時制*が、それ「とgleich」に顕れているのである。ここで「とgleich」の「と」は並列の助詞と見なされ得る。*時制*、すなわち、*接続法*は（*希求法*とともに）、*不定詞*の最初の変化形であるので、それが言象する時には、*不定詞*は後退することになる。したがって、*接続法*は、*接続法*という文法事項として言われるのではなく、それ「と」等しい文法状態で言われることができる。ここで、「と」は、文法的なものであり、並列の助詞と考えられるのである。すでに示されたように、*時制*、あるいは、*接続法*は、「名=前」の文法状態で顕れるのである。「名=前」を持つ（タモ）つことは、ナム・アマダブツと言うことである。

こうして、「名=前」を持つ（タモ）つということが顕れたことによって、*時制*と*時制*連関の必然的展開の全体が、すなわち、言象学的

文法論的な弁証法が、完遂されたことになる。この全体的な言象学的文法論的な弁証法の展開は、文法領域の開示となる。「前半部」で示されていたように、論理的領域から文法領域への推移について、ハイデガーの哲学が道を拓こうとした。その道筋の本質を表する語が、Temporalitätである。この語の奥に、『観無量寿経』が開示しようとしていることが控えている。その奥に、*時制*が顕れてきたわけであり、それは、ハイデガーの立場からは、「別の始原 (der andere Anfang)」として捉えられていたものなのである。Ereignisは、その「別の始原」への過渡であり、その思索は、「第一の始原に対する対決として別の始原を準備する」¹⁷¹⁾。Ereignisとは、言象学的文法論的には、Werden (Werden) の言象なのであるから、そこを通過して（論理的領域に対決するという仕方）で、かの言象学的文法論的な弁証法の展開が遂行されるわけである。論理的領域において、ヘーゲルの論理学の弁証法が展開されたように、文法領域でもそれ似たような言象学的文法論的な弁証法が遂行されるということは、奇妙な一致ではある（ヘーゲルの弁証法のエレメントがdas Werden、すなわち、「成」であり、言象学的文法論的な弁証法のエレメントが、〈Sagen〉werdenと〈Sagen〉würdeにおけるwerdenとwürdeであり、両者がWerdenで繋げられているのであるから、偶然的な一致ではない）。ヘーゲルの論理学では、その弁証法の過程の最後に、理念 (Idee) が顕れるように、言象学的文法論的な弁証法においても、その過程の最後に、「虚言」的な過去、すなわち、*時制*が顕れるのである。そこから、その言象学的文法論的な弁証法が開始されたそこへと戻ってきたことになる。したがって、その最初の過去形が、ハイデガーの思索の境位から眺められる限り、「別の（もう一つの）始原」と言われるはずなのである（始原が二つある必然性が

文法論から明らかになる）。ヘーゲルの論理学もまた、その全体を開始したところへと戻ってくる。同様に、言象学的文法論的な弁証法もまた、原初の過去へと戻ってくるのである。この原初の過去と、ヘーゲル哲学における原初としての理念とは、類比的関係にあることになる。ゆえに、ハイデガーが「別の（もう一つの）始原」と言ったことには、深い意味が潜んでいるのであり、同時に、そのことは、客観性のあることなのである。この『観無量寿經』の解明によって、「別の始原」のことがり言象学的文法論的な弁証法として展開されて、それが文法論的な意味で「媒介」を通して（すでに述べたように、「廃立」として知られていること）顕れることになったのである。ナム・アミダブツこそ、それである。

ハイデガーの「別の始原」が実は、ナム・アミダブツであるという主張は、もちろん、ことがらを真に理解している人には、それほど奇異には思えないであろうが、言象的ことがらを理解していない場合には、突拍子もない奇説、というより珍説ということになろう。しかし、少なくとも、「別の始原」は言葉としての言葉を言葉へもたらすという「道の公式」と関わることは疑いがないのであるから、それは、言象学的ことがらと関係することが認められるべきであろう。さらに、「時」の本質との関係からも、言象学と「別の始原」とは関係するであろうことも認められようであろう。とすれば、上の主張は奇説とは言えないのではないか。

さて、言象学的文法論的な弁証法の全過程の結論として現れ出てきたことがらが、「第二の始原」であるとするならば、この始原が「第一の始原」と関係するものでなければならぬであろう。もしも、「第一の始原」に対して、「第二の始原」が何の関わりももたないとしたら、一体、「第二の始原」が顕れてきたことは、どのような意味をもつというの

であろうか。「第一の始原」は、文法論的には動詞の言象、すなわち、論理的領域の始原であり、特に「有る (Sein)」という根本動詞（「時」との関係からは、「現在する」が根本動詞である）が始原になるということである。「有る」は動詞であるだけでなく、その他のすべての動詞、というよりも、「述語動詞」を自身の中に定立するのである。たとえば、「する」ということも「有らねばならない」のである。「有らざる」ところの「する」は「する」でなくなることであろう。その意味では、「有る」は動詞的動詞と言える。このような意味での動詞的動詞は、Werdenという、「助動詞からの推移形態 (transitivの言象)」の結果であり、いいかえれば、Es gibt Seinとなっていることである。このWerdenがハイデガーの境位から見て、Ereignisと名付けられていること (Es gibt) である (すでに示されたように、このEs gibtは、単なる言語表現ではなく、いわば半文法状態である)。ゆえに、Ereignisは、もはや、動詞とは言えず、当然、すべての類概念を超越していることになる (Ereignisが半文法状態である以上、それが、単なる無、ないしは、絶対無ではなく、また、論理的な否定性でもないことになる)。アリストテレスは、この有様を「類比の統一」と見たのである。「有る」は類ではない。しかし、それは、全述語動詞に類似的に、いちおう、動詞性を持つのである。中世存在論も、ヘーゲルも、アリストテレスが発見したことの重大さの意味について、明確な理解に達していないとハイデガーは見ている。彼の眼差しは、アリストテレスの発見したことの真相へと注がれていたのであり、それゆえに、「有る」ということを「時」から理解すべきだと考えたのである。このように、始原が「第一」と「別」の二つあることの必然性が歴史的な仕方と顕れてきたのである。

始原が「第一」と「別」に区別されることは、『観無量寿経』において、耆闍崛山と王宮の区別として表されている。

半文法状態であるEs gibt, すなわち、文法論的には、Werden (Werden) は、一方で、論理的領域、つまり、動詞の言象領域、から文法領域への過渡となるとともに、他方で、文法領域から論理的領域への推移となっている。論理的領域から文法領域への過渡は、基礎的有論としての「時」の本質をめぐる哲学的探究として、歴史的にハイデガーの哲学、特に、Ereignisの思索として顕れたのである。このような「過渡」は、『観無量寿経』では、「仏、耆闍崛山より没して、王宮に出でたもう」¹⁷²⁾という比喩として表される。SeiendesのSeinからSeynの真理としてのEreignisへの推移が必然的となる。これに対して、文法領域から論理的領域への推移は、「時」的な移行ではなく、本質的に文法論的なことがらであり、文法的に無「時」的な文法秩序に依る。transitivな言象は、ある過去の「時」に起こった事象ではなく、「時」的な過去よりもっと過去に起きたことなのである。このような意味のtransitivな言象が、「時」の本質を探究する思索の中に、半文法的状態で歴史的に顕れたのである。「時」の未来性は、その「探究」の動かす原理となっている。ハイデガーの思索とは、このような意味の「未来性」が働いたということである。未来は、過去を明かそうとするのである。このような「時」の本質的有り方は、文法論的な時制と時制連関に根拠があり、すでに、そのことは、明らかにされた。未来は、みずからの由来根拠としての過去に向かっているのであった。ハイデガーの思索の中に歴史的に顕れた半文法状態は、文法秩序的には、transitivの言象、すなわち、Werden (Werden) であることが明らかにされた。「時」の起源的本質が明らかとなったのである。すでに過去において文法秩序が成っ

ていた。その文法が、Werdenの橋を渡って論理的領域に現われるのである。こうして、『観無量寿経』には、「世尊は、足、虚空を歩みて、耆闍崛山に還りたもう」¹⁷³⁾ということが記されているのである。文法領域から論理的領域へと「還る」ことは、「帰る」ことではなく、文法的に無「時」的に文法上の秩序に従って、「もう一度」もとの道を非「時」的に回り戻ることであり、「足、虚空を歩みて」と表現されるのである。これに対して、論理的領域から文法領域への過渡は、「時」の本質からの未来性の要求によって、起こることであり、その場合は、論理的領域から「去って」、文法領域に「出る」ということになる、すなわち、「耆闍崛山より没して、王宮に出でたもう」となるのである。ここには、還相と往相の本質が表現されていることになる。文法領域から論理的領域へと無「時」的に推移することは、言象学的文法論的な弁証法の結論から起きてくるのであり、すでに、そうになっていたことを再度行うことになる。この奇妙な動向は、還相と呼ばれる。この「還相」によって、「時」の中に、「時」の起源的本質が、下ってくることになる。歴史の中に、歴史の根源が現れる。還相によって、論理的領域は、動詞の言象界として文法に包摂される。文法領域と論理的領域との対立関係は、還相的統一性に解消される。このような連関を、証空は、「王宮、耆闍の二会、斉しくなりて、一経此に成ずる」¹⁷⁴⁾と表現する。証空のこの言葉こそ「耆闍分」の真相なのである。彼は、『観無量寿経』の、「阿難は、広く大衆のために、如上の事を説けり」¹⁷⁵⁾という経文の解釈としてこの言葉を語っているのである。

ここには、ある種の円環が認められるが、この円環を明確化することはできない。「時」の起源的本質にはこのような奇妙な姿の円環が成立しているとしか言えないのである。この円環の成立によって、「一経此に成

ずる」ということになるわけである。

親鸞は、『教行信証』の実質的冒頭に、「謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり、一つには往相、二つには還相なり」¹⁷⁶⁾と述べている。この言葉は、上のような意味として理解されるべきであろう。善導は、「真宗遇いがたく浄土の要逢いがたし」¹⁷⁷⁾と、この「真宗」という言葉を、耆闍崛山と王宮の関係に関する解釈の中で用いている。「真宗」ということは、したがって、歴史性の根源的意味をもっていることになる。

こうして、今や、耆闍分は、歴史性の本質の問題、すなわち、「時」の起源の本質のミステリアスな円環性、に関係することが理解されるようになるのである。

西田幾多郎は、その最晩年の最後の論文の最後に次のように述べている。

「私は、此から浄土真宗的に国家と云うものを考え得るかと思う。国家とは、此土において浄土を映すものでなければならない。」¹⁷⁸⁾

言象学的文法論的には、「此土において浄土を映す」とは、接統法が論理的領域に映る（移る）ことであり、命令法が言象することである。しかし、散善観についての解明から明らかになったように、人称は、論理的領域内では一般に命令法というよりもカテゴリー的な命令法、すなわち、「法」に関わっているのであった。「法」は、主観的な道徳的な「法」から、より命令法性をもつような普遍的な「法」へと具体化されると、「時」的なものから脱する傾向を潜在的に持つようになり、無「時」的な面を、いいかえれば、過去性を映すようになり、歴史的意味合いをもつようになる。すなわち、潜在的に「浄土を映す」ことになり、国家的なものとなる。

「法」の「哲学」というようなことが必然的となり、その「哲学」は、「国家」と「歴史」を明らかにしなければならなくなる。すでに明らかにされたように、論理的領域でこのようなことが思惟されると、ヘーゲルの

『法の哲学』となるのである。命令法性が、論理的領域と文法領域の中間性において、捉えられ得るようになると、「法」的なもの一般は、「呼び声 (Ruf)」という意味をもつようになり、ハイデガーの「良心」現象の解釈学をもたらすことになる。ヘーゲルの『法の哲学』にはまだ潜在的になっていたあの過去性が、その「良心解釈学」では、ある過去のなものとして顕在化している。西田哲学の境位は、まだ、論理的領域を出たものではないので、本質的にはヘーゲルの『法の哲学』に似たものとなる。しかし、西田哲学は、「無の一般者」の限定の哲学であり、文法領域を「無」として論理的に（「文法的に」ではない）捉えているのであるから、必然的に、「法」もまた、接統法との関係性において捉えられ得るのである。西田哲学の境位では、文法領域が「無」になっている以上、接統法を接統法として認識できないのであるから、国家とその「法」は、「無」の奥に潜むことが、論理的領域に「映る」として捉えられるのである。「無」の奥に潜むことは、実は、文法領域における時制、つまり、「浄土」に他ならない。ゆえに、西田の上記の言葉は、西田哲学の究極的な認識なのである。それどころか、西田の国家論こそ、「国家」の真相を語るものである。

こうして、西田哲学の究極的認識としての、上記引用文は、単に、論理的領域の方から思惟された国家とか「法」の本質を語るものではなく、文法領域がいわば還相的に伝えられたということを意味し、したがって、耆闍分の内容を表現しているのである。阿難が耆闍崛山に伝えたことは、西田哲学の究極的認識としての上記の言葉なのである。それゆえ、かの引用文において、「浄土を映すものでなければならない」と言われているのである。「なければならない」は、強調する言葉ではなく、究極的な認識を言い表しているのである。事実、命令法は、接統法を動詞の言

象領域へと「移す(映す)」ものでなければならぬ。

接続法は、無「時」的に、文法秩序において、すでに移っていて、したがって、どのような国家も、浄土を「映している」こと由国家である。しかし、論理的領域内部では、国家は、まだ浄土を「映す」ものではない。歴史の終わりになって、接続法が顕れるようになって、ようやく、接続法は、命令法として「移る」のである。国家は、「浄土を映す」ものでなければならぬのであるから、「時」の中に無「時」的なものが顕れなければならない。ゆえに、国家は本質的に歴史的なものでなければならぬ。

ハイデガーの哲学が半文法状態である Ereignisを見出したことは、耆闍分が歴史的に起きるための準備となる。なぜなら、Werden (Werden) の言象が、歴史的に起き、「時」そのものの奥から、「時」の起源的本質が顕われるようになったからである。歴史的に、西田哲学の「ねばならない」ことが起こるような準備がされたのである。

ハイデガーは、現代技術に支配された歴史状態が危険な事態となっていることを我々に教えた。この主張は、個人的意見といったものではなく、歴史的に耆闍分が顕れることの歴史的必然性の語りなのである。

このように、『観無量寿経』の「耆闍分」は、「時」の起源的本質の中に成立している奇妙な円環性を明かしている、いいかえれば、歴史性を明かしている。ハイデガーの用語を使用すれば、この円環性は、別の始原が第一の始原へと歴史的に出現することであり、西田哲学的には、国家が、その本来の歴史的根源的な有り方となることを意味する。国家間で争いが生じたり、国家の盛衰が起こるのも、おそらくは、このような最後の国家が地上に現れるためであるのかもしれない。命令法は、接続法が、「時」の中で現れたものであり、本来的には、「法」として「浄土

を映す」ものであるが、歴史的には、まだ現れていない。ナム・アマダブツが、歴史的に顕れなければならない。耆闍山に、阿難はこれを伝えるのである。

以上、「耆闍分」の言象学的解明が為されたので、次に、善導の解釈を見ておきたい。

「耆闍分」の善導による解釈において、要となるのは、次の文である。

「但如来の神力転変無方なり。隠顕機に随うて王宮に密かに化す。ここにおいて耆闍の聖衆小智疑いを懐く。仏後に山に還りたまうに委況(くわしいこと)をうかがわず、時に阿難為に王宮の化定散門を宣ふ。異衆(証空によれば、凡夫に異なる人)是に因りて同じく聞いて奉行して頂戴せざるなし」¹⁷⁹⁾

ここには、言象学的解明のような、あの円環性、すなわち、歴史性への理解が見受けられない。しかし、此処の箇所について、証空は、『自筆鈔』で、韋堤希との繋がり言及している。すなわち、「隠顕機に随うて王宮に化す」に関して、「隠」とは、韋堤希が「光台に国を見て、密かに観門の益を得る」ことを指し、「顕」とは、「未来の凡夫のために教を起こさんがために、教我思惟、正受の請を致して、終に、日観等の十六の観門を説きて、顕露に、凡夫出離の利益を顕す」とと解される¹⁸⁰⁾。そして、韋堤希のこの有り方は、耆闍の顕化に対しては、「王宮の密化」とされ、「王宮の顕化」は、「十六観門」として顕れるのみならず、耆闍において未来へと下ると見なされるのである。この証空の理解は、明確な歴史性の認識とは異なるものの、本質的に「耆闍分」が歴史性との関係において捉えられるべきことを示唆している。「王宮の顕化は、耆闍の流通に依りて、未来へ下る」という言い方で言われていることは、歴史的根源が、歴史的世界に下るということと解することができよう。本来、能詮によって所詮が表されるということは、「王宮」の内部のことであるが、それが、耆闍に

において、「未来へ下る」のである。ここには、上記の言象学的解明の趣旨が、ぼんやりと顕れている。善導の解釈の中には、はっきりと表れていないことを証空は、取り出しているのである。「時」の中では、「時」の本質が、顕れることはない。しかし、「時」の起源の本質は、「時」の中へと下るのである。歴史的なことは、「時」の中にこの「時」の起源の本質が、すなわち、文法的に無「時」的なことが、現れるようにと、「時」において生起する。国家の歴史、ないしは、世界史は、このようにして、哲学の歴史と関係する。「密化」が歴史的に「顕化」するのである。ここでも、証空は、善導の深淵に下りてきて、その深淵の底に流れている文法的なものの水音を聞いているのである。

結語と言象学的自然論（名詞の言象）への推移

以上、『観無量寿經』の言象学的解明が完了した。言象学的文法論における二つの区別された領域、すなわち、論理的領域（動詞の言象領域）と文法領域の内、後者が、『観無量寿經』において「広説衆譬」的に展開されている。そこは、*時制*と*時制*連関の言象学的文法論的な弁証法の展開形態になっているのである。両領域の中間領域が、*Werden* (Werden)、すなわち、*transitiv*の文法状態であり、論理的領域の方から近づくという仕方で見られると、その文法状態は、いわば半文法状態として捉えられ (Es gibt)、ハイデガーによってEreignisと名付けられる。それは、論理的領域的には、「有る」と「無」との中間領域と見なされ得る。ヘーゲルは、有と無の真相は、das Werden、すなわち、成であると見た。Ereignisは、しかし、ヘーゲル的な意味での成ではない。それは、「時」の文法的奥底へと向かう所に必然的に顕れてくるあの*Werden* (Werden)なのである。それが、まだ、Ereignisとして思

索される限り、文法論に属していることがらであるとは認識されずにいるけれども、すでに、ハイデガーは、それに関する思索のことからには「文法が欠けている」と予感していたのである（すでに示されたように、「文法が欠けている」とは「文法が欠けている」ことである）。ハイデガーの全思索は、「文法が欠けている」ということを明かす試みとも言える。言象学的文法論が、Ereignisとして顕れるところが、「文法が欠けている」ところなのである。実際、Ereignisには文法が欠けているのである (Es gibtとして半文法的な状態が顕れて来ているけれども)。Es gibtには、文法が欠けるということ、ないしは、文法が引き下がる（自ら身を引く）ということがあり、これと一つになって動詞が言象する、あるいは、同じことであるが、論理的述語が、すなわち、「有る」が成立するということが起こるのである。*Werden* (Werden)の文法状態の中に、動詞が言象するということと、*時制*と*時制*連関が後退して、「時」が起きてくるという二つのことが成立する。ハイデガーの立場より見ると、このことは、〈Es gibt Sein〉と〈Es gibt Zeit〉と表される。そして、「有る」と「時」の両者のそれぞれを相互に関係づけ、しかも、両者の各々にそれぞれの固有性を与えているものをハイデガーは、Ereignisと見た。ハイデガーによれば、Ereignisについては、〈Ereignis ereignet〉という同語反復によってしか規定されえない。ところで、*Werdrn* (Werden)は、その中で初めて動詞が言象するのであるから、〈*Werden* (Werden) *wird*〉となっていて、そこでは唯一的に根源的な同語反復が起きていることになる。〈Ereignis ereignet〉という同語反復の唯一性は、〈*Werden* (Werden) *wird*〉の唯一性に基づくのである。それゆえ、疑いなく、Ereignisは、文法論的に*Werden* (Werden)なのである。しかし、Ereignisは、文法としては、*Werden*

(Werden) であるのに、そのことがまだ明かされずにいるのである。「文法(文法)が欠けている」立場(厳密にはこのことによりやく気付くようになる立場)がハイデガー哲学のエレメントだからである。そこは、*Temporalität*がTemporalitätとして登場するのと同じ舞台であることになる。こうして、ハイデガーの哲学と『観無量寿経』とは、必然的に、というより、歴史的に繋がるのである。なぜなら、両者は、「時」の中で関係するのではなく、「時」とは何かの「言葉そのものの方からの解答」の中に関係するからである。或る過去(過去)において両者は関係するのである。

*transitiv*の文法状態は、文法論的な意味での時制と時制連関の領域から、その文法性が後退して見失われようとしている推移の文法状態であるので、もはやそこには、文法的な意味での時制性が成立できず、代わって、論理的述語的な意味をもつ「時」的なものが現われてくる。しかし、ここに現われてくる「時」的なものは、半文法的であるので、「時」的というよりも、「時」へと渡ってくるということである。「有る」の最内奥に潜むある限界的な境から「時」が渡ってくる。一方に、「時」へと渡ってくるその「渡り」の元になっているものは、文法性として後退するのであり(「有る」から見ると「無」となって後退する)、それは、すでに明らかにされたように、未来と過去ということになる。渡って来た「時」的なものは、現在している過去と未来である。こうして、「有る」という動詞的動詞はこのような意味で「時」的であることになる。「有る」という動詞的動詞は、原初の根源的な「時」的な過去を知らせているのである。「有る」は、歴史的である。このような意味での「有る」が明かす根源的な過去は、あの後退して隠れた文法的な時制的な過去と*transitiv*の文法状態の中で結びついていて、繋がり、同じく、未来(こ

れの比喩が韋堤希である)と繋がり、したがつて、『観無量寿経』に繋がることになる。このような繋がりも、もちろん、論理的領域の方からその源泉へと近づいて来たハイデガー的思索に気付かれることはない。それでもハイデガーにおいて「死」ということが厳密に捉えられていることで、「有る」という動詞的動詞と「死」の向こう側(これは実は文法領域である)としての極楽往生との関係がかすかに暗示されている(いわゆる「死後の世界」のことではないので注意するように)。

Werden (Werden) は、文法領域から動詞の言象領域(論理的領域)への過渡的文法状態であり、その中において動詞が言象して来る。動詞がいわば成ることは、文法性が後退し、それから離れ行くという動詞に固有のある種の動性が生ずることを意味する。この動詞が必然的に持つことになる動性は、文法性が後退するということから起きてくることであるので、動詞そのものにはその由来が不明になっている。このような動詞に固有な動性をここでは「ベクトル」(ベクトルは文法論的に意味規定されるので斜体で表す)と名付けておきたい。ベクトルは、ある種の比喩的表現であるが、動詞の文法論的な動性が或る方向性をもつことからそう名付けられたのである。この「方向性」とは、動詞が文法論的に見るならば、文法領域から去って行くという方向性をもつということの意味する。このようにして、動詞の言象領域には、その根本動性を支配するベクトルが潜んでいるのである。論理的領域、つまり、我々が居る「世界」において、このベクトルは、けっしてそれとして認識されることはない。しかし、ベクトルは、「世界」の全現象をその隅々まで支配しているのである(たとえば、生命が身体的(物質的)であるのも、また、感覚をもつのも、ベクトルの故である)。

ベクトルの向かう先は、名詞の言象であ

る。動詞は動詞である限り、文法性から離れ去るという動性になっているが、この動性そのものが文法由来であり、厳密に捉えるならば、それも文法性の一つの変容態である。したがって、動詞が文法性から離れ去る動向をもつ以上、この変容的な文法性からも離れる方向性をもつ。このことは、動詞そのものが動詞ではなくることであり、動詞が動詞の「外」に出て行くことである。この動詞の「外」が言象学的文法論における名詞なのである。動詞の「外」は、名詞の言象となっているのである（ゆえに、名詞の文法状態は、いかなる意味でも文法的ではない。しかし、動詞の「外」という場合の「外」は本質的に文法的事実からである。なぜなら、この「外」は徹頭徹尾文法から由来したものである。ヘーゲルの『自然哲学』における概念的な意味のäußerlichということではない。文法性を失った名詞がそれでもまだ文法として示されるのは、それが、このような意味で「(文法上の) 外」のことであるからである)。

動詞がWerden (Werden) の中でいわば成ったとき、そこでは、文法性が後退するので、成ったところの動詞は、動詞というより、動詞(斜体でない)となっている。動詞は自身の文法的な由来を忘却してしまう。このようになった動詞は、総じて述語的動詞であり、後退した文法性との対比において規定される限り、論理的述語という意味をもつ。ゆえに、「有る」という動詞は、厳密な意味で論理的述語である。それは、何か(何か有るもの)を述語するのである。しかし、動詞は動詞の文法的由来を語るができるようになっていて、このような動詞的動詞が「有る」という動詞の固有性である。Werden (Werden) における括弧のなかのWerdenがこのような役目をするのである。ゆえに、「有る」という動詞は、動詞とは実は動詞であると語り得る権能をもつ特別の動詞であ

る。「有る」は単なる動詞ではなく、すなわち、述語的動詞ではなく、動詞的動詞の役目をする論理的述語であり、その意味では、それ自身の中に「有るもの」と区別される原理をもつ。「有る」を通じて、動詞の言象領域全体が、文法由来であることが告げ知らされ得るのであり、文法性と関係するようになる、つまり、ヘルメネウエインされる(文法論的な或る先行する由来根拠から解釈・解明される)のである。いいかえれば、「有る」について問い、研究することは、動詞の言象領域がどのようにして文法的に生じてきたかを先行的根拠から解き明かし、「時」的な「時」を時制から理解しようという文法論的に必然的な企てなのである。ハイデガーの全思索を導いているのが、「有る」という動詞的動詞のこのような文法論的に先行的な構造化である。その全思索の根本方法がヘルメノイテーク (Hermeneutik)、すなわち、解釈学でなければならない究極的理由がここにある。「有る」には先行的由来根拠があるが、それは「有る」と述語されるような根拠ではなく、「有る」には今はもう隠され、つまり、「無」となってしまった(後退した)あのWerden (Werden) の文法状態なのである。しかし、「有る」には必然的にその先行由来根拠が「ある」のであるから、「有る」自身が、その「無」となっている先行根拠の方からその先行根拠へと導かれることになる。この「有る」に必然的な「道びき」が「有る」を問うための必然的なメソッド、方法になるのである。ハイデガーの哲学全体がこの「道びき」によって成るのである。

以上のように、「有る」が動詞的動詞としてその役目を正しく果たす限り、「有る」は、そのヘルメースとしての役目を果たさなければならず、したがって、文法論的に見て、「有る」に必然的な、先行的するWerden (Werden) の文法状態へと遡源して行かなくてはならない。しかし、このとき、同

時にベクトルもまたその源泉から見られた由来真相を見せるようになる。ベクトルは源泉的由来的には、動詞が文法状態から離れ去って名詞へと向かう動性（源泉から流れ下る動性）を表しているの、文法論的には、それは *Werden* (*Werden*) の過去の動向を分かち合う (*participate*) 文法性として分詞 (*participle*) である (動詞は現在するので現在分詞である)。「有る」がこの動性をもつと見られると、それは、ト・オン（「有る」の現在分詞、「有るもの」、ドイツ語では *das Seiende* であるが、ハイデガーが見るように、*das seiend* であろう）として見えてくるのである。すなわち、ト・オンは、それ自身、名詞の言象を予想する。名詞の言象領域がいわゆる自然界であるので、ト・オンは、自然の本質へと必然的に向かうのである。ト・オンをト・オンとして見るということは、ベクトルの動性に沿う限り、自然の本質を問うことへと繋がるのである。アリストテレスの思索の視界圏域というようなことがここに開き出されることになる。

名詞の言象は、上で示されたように、動詞の言象領域のいわば「外」の領域であり、したがって、「有る」という動詞的動詞の「外」の言象でもある。そこで、かつて、古代の哲学者たちは、その領域の対象を、文法論的に適切にも、「メー・オン」すなわち、「非存在（有らぬもの）、分詞ではないであろうということ」と名付けたのである。上で示されたように、オンとはト・オンであり、動詞が名詞へと向かっているということであるので、それが向かう先は、オンの先、つまり、オンの「外」として、メー・オンなのである（ギリシア語のメーは、分詞に付いて分詞の意味に否定の意味を与えるが、客観的な意味の否定とは異なる）。しかし、メー・オンという言い方は、「有る」ならびにト・オンの「外」のことをそれなりに表現しているものの、まだ単に否定的な表現であり、した

がって、文法論的真相を肯定的に言い表すものではない。メー・オンの領域は、文法論的に肯定的な言い方では、名詞の言象領域なのである。一般に、自然科学者と呼ばれる人が探究しているものは、このような意味でのメー・オンである。ヘーゲルのような炯眼の哲学者は、自然科学者たちが探究している対象がメー・オンであることを既に明確に知っていた。『自然哲学』の中で彼は、次のようなことを語っている。

「古代人が物質一般を非存在 (*das non-ens*) と捉えたように、自然の特有性は、措定されてあること、否定的なものである」¹⁸¹⁾

ヘーゲルは、論理的領域の根底を見抜いた（「有る」の奥底に潜む先行的根拠、いまは「無」となっているその先行的根拠が彼の哲学の境位では否定性と捉えられている）哲学者であるものの文法領域については知らなかったので、名詞の言象そのものを認識していたのではないが、論理的に名詞の言象への動向、すなわち、ベクトルの形式を把握していたのである。ゆえに、自然科学者が、「有らぬもの」、メー・オンを対象にして研究していることは確実である。問題は、「有らぬもの」の方に、むしろ、「有る」ことの真相が隠れていると見なす自然科学者のある種の信仰ないしは奇妙な態度にある。「有る」は動詞的動詞であるので、この動詞の「外」に向かうことによって、「有る」の文法論的真相を見いだすことはできない。「有る」の文法論的真相は、上で明らかになったように、論理的領域側から遡源的に探究しなければならず、したがって、ヘルメノイティーク以外の方法によって明らかにされることは有りえない。ゆえに、自然科学者の信仰の本質は、何らかの意味で「欺かれている」ということになる。これはなぜ生じたのであろうか。

自然科学者が、信仰者として本質的に欺かれていることはベクトルから理解されるべき

である。動詞の言象領域に「居る」人称は、その文法的に本来的に言初な機能を為していること、すなわち、ナム・アマダブツと言うことから離れて、今は、ベクトルに應ずる（合わせる: ent-sprechen）仕方で、ト・オンに関わり、それに対して態度を取っている。動詞の言象領域内に「居る」とは、ベクトルの動性に合すことであり、これは、ハイデガーの『有と時』で頹落（Verfallen）と呼ばれたことである。動詞の言象領域内に「居る」限り、文法領域から去っているので、必然的に、人称は、人称ではなくなっていて、「世界内」にDasein（現有）として「有る」ようになる。しかし、文法論的には、人称は、動詞の言象領域内に「有る」というより、むしろ、「居る」のである。つまり、人称は、「世界」の中に「居る」。Daseinとして動詞の言象領域、すなわち、「世界」に「居る」人称は、ベクトルに合わせるという態度を取ることで、ト・オンの世界にいわば没入するのである。このことは、Daseinが、「有るもの」に意義を見出し、それを重要として、すなわち、価値ありとして注視することであり、ハイデガーはこのことをBesorgen（配慮）として『有と時』において取り出してきたのである。人称が動詞の言象領域内に「居て」、現在分詞、すなわち、「有るもの（ト・オン, ens, Seiendes）」を重要視してそれに態度を取っていることは、そこにすでに、動詞的動詞である「有る」の先行的由来根拠への遡源とは逆向きの転倒傾向が現れている。『有と時』では、人称が「有るもの」の方へと自己の本来性を喪失することが、頹落の現象として明らかにされた。ここに、かの「欺き」の可能性がすでに起きているのである。この頹落の傾向性は、反省されることなしに、更に高じて動詞の言象領域の「外」へと向かう固有の動向となるのである。すなわち、動詞の言象領域内に「居る」人称は、頹落的であることも忘却す

ると、「有らぬもの（メー・オン, das non-ens）」の方に、「有る」の真相を探究するようになる。こうして、名詞の言象が、動詞の言象の「外」へといわば逃げて行くのと同伴的に、「世界」の中に「居る」人称もまた、必然的にそれに引きずられるようにして名詞の言象の方へと向かうのである。名詞の言象領域は、一般に自然界と呼ばれ、「同伴的」にそこへと向かう人称が自然科学者の「私」である。ゆえに、論理的領域において、ヘーゲルのような哲学者として、その領域の奥底に潜む動詞の言象の文法論的先行構造を否定性として捉えようとする人称とは異なり、「有るもの」の必然的傾向に「欺かれて」、それに心奪われ、引寄せられて行く人称が自然科学者となるのである。つまり、自然科学者はきわめて自然的な人間であり、本質的に世人（ハイデガーのdas Man）である。名詞の言象へと向かうことは、論理的領域に「居る」人称にとって自然な傾向（凡庸性）であり、まさに、論理的に必然的であり、やがて人称は、動詞の言象領域から出て行くこと、「世界」を失うことへと赴くのである。ゆえに、自然科学者は、「世界」を去るようなことをする。彼らは、その本来の傾向性にしたがって、大地の外、宇宙空間へと出るような試みをする。空虚な宇宙空間へ人類が出て行くことは、人類の知の成果と見なされる。地上で南無阿弥陀仏と称えることは、愚かな民の迷信と見なされる。真実は、ちょうど正反対になっている。南無阿弥陀仏と称える人こそ、哲学的真理に至った非凡な人間、『観無量寿經』が正確無比に説く、「人中の分陀利華（人の中できわめて希な非凡な人）」¹⁸²⁾なのである。そして、上記のような理由で、自然科学者の方がきわめて深い意味で迷信の中に居るのである。「有らぬもの」への探究を、迷信なくしては何人も行えないのは必然である。

自然科学の本質が、非世界的であること

は、ハイデガーによって把握されていた(ハイデガーは、非世界化する(entweltlichen)という語で表している¹⁸³⁾). このような理解は、奥が深い理解であるだけでなく、上で説明されたように、本質的に正確な理解である。名詞の言象は、動詞の言象領域の「外」であるので、必然的に非世界的となるからである(「世界」は、言象学的文法論的には、動詞の言象領域である。なぜなら、人称は、そこで現在分詞、すなわち、「有るもの」に関わるようになるからである。我々人間は、「世界」の中に「有るもの」を見つけ、それに関わっているという事実を否定できないが、どうしてそうなっているかは、文法の方から、すなわち、今は「無」になっている側からしか明らかにならない)。自然科学の本質を非世界性として理解することは、科学者が総じてメー・オンを探究していることと同じことである。人称は、「世界」の中に「居て」、科学的探究に向かう時、ナム・アマダブツのちょうど反対方向に赴くのである。人称は、その固有の文法的機能がまったくできなくなる。自分が追及していることが名詞の言象であるということがまったく認識されなくなる。誰も彼らに向かってこの真相を告げてやることはできない。

周知のように、プラトンは、国家における教育の本質的意味を「魂の向け変え(プシュケース・ペリアゴーゲー)」と見なした(これは、教育とは哲学的教育であるということの意味する)。「有らぬもの」へ向いている魂の眼差しを「有る」の真相の方へと向け変えることが人間を教育することであると見たのである。このことは、言象学的文法論的には、人間は、人称として、*Werden* (Werden) に入るようにと呼びかけられていて、更に、文法領域に入るべしと促されているいうことを意味する。人間の「有る」が、「有る」の奥義へ向けられているということ (Sorgeの

構造)をハイデガーは、「哲学すること」と考え、教育、特に大学での教育が真に為すべきことと考えたのである。ところが、科学的教育は、上記のような理由で、人間を「有らぬもの」へと向け、「有らぬもの」へと促す教育(外面性の教育)ということになり、したがって、本来の教育、すなわち、「魂の向け変え」としての哲学教育とは逆方向に青年を導く。多くの批判はあるものの、プラトンの国家論と教育論は、実に深く考えられた理論である。心ある者は、一度彼の言葉を真剣に思索してみるべき(古代人の興味深いお説などと評価する人間は、高慢で無知な人間である)である。

また、「世界」の中に居る人間存在に向けて、人間存在が「有る」の奥義へと関わっていることを知らせること以外に、「愛」はない。なぜなら、「有らぬもの」へ向かうように相互に促しあうこと(頹落する方向へと相互に手を取り合うこと)は、相手を思っていることではないからである。哲学的真理を知らせることが他者に対する本当の「愛」なのである。人間の「有る」ことにとっての「善」がそちらの方に有るからである。プラトンが見たように、国家政治の本質もここにあるのである。

以上のように、一方に、言象学的文法論的な弁証法の最終地点(*時制*)という極が、他方に、名詞の言象という極が、考えられる。前者は、間接伝達論的な*completion*という意味をもつ。後者は、上で明らかにされたように、メー・オンであり、「有らぬもの」に向かうことである。この「向かうこと」は、本質的に空虚なことではあるが、しかし、「歴史の終わり」には必然的なことでなければならぬ。歴史が終わるということは、世界が破滅したり、消滅するというような荒唐無稽なことではなく、未来が尽くされて「時」の中に過去よりもっと過去のことが見えることである。「歴史の終わり」には、文法秩序の

全体が隠れなく露にされなければならず、したがって、名詞の言象もまた名詞として顕れなければならない。名詞の言象は、歴史の中では、名詞の言象そのものとしてはまだ現れず、自然の隠された秘密を明らかにしようという試み、すなわち、物理学という形態において求められている。世界史と物理学の発展には予定調和がある。物理学がその究極的理論に近づくことと、世界の歴史が終わりに近づくこととは、予定調和していなければならない。アインシュタインは、「特殊相対性理論」を1905年に、「一般相対性理論」を、1915-1916年に公表した。また、シュレディンガーが波動方程式を公けにしたのが、1926年である。ハイデガーの『有と時』は、1927年に公表された。歴史の終わりを準備する歴史的出来事としてのハイデガーの哲学の出現と、自然の奥深くに隠されていた法則がその姿を顕そうとする出来事とが予定調和しているという事実がここにある。たまたま、相対論と量子論がハイデガーの思索と同時期に現れたのではなく、かの予定調和にしたがって、両者がハイデガーの思索と対応するべく現れたのである。相対性理論と量子論は、名詞の言象を奥深くに秘めているのであり、両者が顕れたことは、歴史の終わりを準備する哲学とびたりと予定調和するのである。ゆえに、両理論の統一性が達成されることと、文法論の全体が開示されて名詞の言象学が展開されることとがこれまた予定調和するのは必然である。歴史の終わりにはこのことが起こり、「時」の起源的本質の中に成立するあの「円環」が顕れて、いわば「大団円」となるのである。自然科学者は、上で明らかにされたような意味で、ベクトルに従って、「有らぬもの」に赴く。彼らは名詞の言象（プュシス）に向けられているのである。ゆえに、自然科学は、ある途方もなく巨大な調和の中に位置づけられている。「有らぬもの」を探究するというこの上なく空しいことは、すなわ

ち、迷信は、歴史性に関わる、深い意味をもつ出来事でもある。

ところで、名詞の言象が、動詞の言象領域の「外」の文法状態であることは、現在分詞の言象、すなわち、ベクトルから証明される得るはずである。一般に、現在分詞は、動詞的な意味と名詞的な意味の両義性をもつと見なされている。すでに言象学的文法論において明らかにされたように、動詞は、Werden (Werden) から文法性を後退させるようにして非文法的に成るといように推移することで、つまり、transitivに言象したのである。transitivとは、他動詞的となることであり、動詞は、目的語をもつ動詞となっている。ここに、動詞は、すでに、名詞へと向かう傾向性をもつのである。名詞へと向かって行く動詞の傾向性は、すでに述べたように、文法論的に現在分詞である¹⁸⁴。この現在分詞が動詞の由来根拠からの動性として見られるとそれがベクトルである。ここで注意しなければならないのは、名詞ということが最初から有るのではないということである。名詞は、むしろ、動詞がtransitivな文法状態から推移してきたということのいわば帰結のようなことであり、この「帰結へ」ということが現在分詞の言象なのである。一般の文法では、現在分詞が名詞と動詞の両義をもつとされるとき、すでにあらかじめ、名詞が既存のものとされるために、名詞の言象に気付かれることがない（すなわち、すでに名詞が有るとされてしまう）。しかし、現在分詞の文法状態を経て、動詞から名詞の言象が帰結するのである。動詞と名詞は並列的ではなく、方向的に動的であり、まさにベクトルなのである。

このことは、動詞は、動詞である限り、すでに、現在分詞的となっているということの意味する。ゆえに、動詞的動詞としての「有る」もまた、現在分詞的であり、「有るもの」と等しくなっている（すぐ後で言われる

二重一体的になっているという意味) ののである。このような実情に関して、ハイデガーは、次のような注目すべき発言をしている。

「しかし、何故、分詞（ここでは現在分詞を意味する）は二義的なのか。分詞は二様の意義を分かち合っているからなのか。否そうではない。そうではなく、この分詞という語の言うことが、それ自身において二重一体的（*zwiefältig*）であるようなものへ関係づけられているがゆえに、この語は分詞なのである。」¹⁸⁵⁾

ここでは、我々の文法論とは逆の見方がされている。すなわち、文法上、分詞が名詞と動詞の二義性をもつのは、「有るもの」と「有る」との二重一体性をいわば映しているからであると言われている。しかし、言象学的文法論では、逆であり、「有るもの」と「有る」が二重一体的であるのは、*動詞*の言象が必然的にすでに*現在分詞性*をもつ（*名詞*の言象に向かう傾向をもつ）というところに根拠があるのである。

では、どちらの見方が正しいのであろうか。実は、どちらもことがらに即して思索されていて、本質的には同じ内容になっているのである。

少なくとも、ハイデガーは、言葉への道へと向けて思索をしているけれども、言象学的文法論の境位には至っていないということは認められなければならない。すでに明らかになったように、ハイデガーの思索のエレメントは、「文法が欠けている」と言うことができるようになった文法論的なある境位である。あえて言うなら、ハイデガーの哲学は、半文法状態（ハイデガーの言い方では、*Es gibt Sein*）をそのエレメントにしているとすら言える。したがって、ハイデガーの思索において、文法が「有る」の思索の先行的な根拠になるということは有りえず、その逆になっているのは必然である。しかし、半文法状態であるからには、両者がある特別に親密

な関係にあるということが、その思索の中に顕われて来なければならないのである。実際、そのような「顕われ」が上記の引用文の中に表現されているのである。言象学的には、文法が基盤となって、「有るもの」と「有る」の二重一体性が必然的に導かれる。しかし、ハイデガーの立場では、この二重一体性に基づいて現在分詞の文法的な本性が帰結するのである。ゆえに、ハイデガーにおいては、二重一体性そのものがなぜそうになっているかを完全には見通せないことになる。ハイデガーにおいては、この二重一体性の先行的な根拠（「有る」と言葉の本質の深淵そのもの）に向けて、すなわち、遡源的に思索が動いていくというようになっているのである。つまり、ハイデガーの上記の引用文は、ハイデガーの思索のことがらを忠実に表していることになる。しかし、その内容そのものと言象学的文法論のことがらとは、本質的には同一なのである。文法が先でことがらが後か、あるいはその逆かという問題の立て方ではことがらそのものを逸するであろう。

以上のように、「有る (*sein*)」と「有るもの (*Seiendes*)」との二重一体性において、名詞と動詞との必然的な関係が思索され得るようになる。名詞の言象というようなことが、架空のことがら、でっち上げのようなものではなく、それどころが、この上なく厳密な哲学的思索の中でようやくわずかに捉えられ得ることがらであることが理解されるであろう。名詞「と」動詞の関係の中に、すでに、動詞の「外」に名詞が言象しているということが潜んでいる。

このような意味で、ギリシアの超一流の思索家が、ト・オンを思索したということは、特別な意味をもつ。オンは、「有る」という動詞の現在分詞であるのだから、思索されるべきは、*現在分詞*の本質的有り方、言い換えれば、*動詞*の言象が*現在分詞*を通して、*名詞*へと帰結するというこの文法状態なのであ

る。ト・オンを思索することは、メー・オンの領域研究の構成的基盤を思索することになるのである。名詞ということが、ベクトルにおいて認識されるべきであり、したがって、一般に自然は、ベクトルを視座的構成要素とする特別の学から理解されなければならないのである（カントの『純粹理性批判』もこのことわりに従っている。すなわち、カントによって自然界は悟性のカテゴリーによって構成されたものと見抜かれた）。ベクトルが自然の真理を構成している。このような仕方自然へ向かう特別の学は、アリストテレスにおいて形而上学、つまり、メタ・フィシカと名付けられた。フィシカとは自然学のことであり、メタとは「(時間的に) 後」という意味であるが、ことがらの本質からすれば、ここでメタとは、自然学の(秩序的)「前」という意味でなければならない。動詞の言象領域の「外」へと名詞の言象が帰結するがゆえに、ギリシアの思索家は、ひたすら、ト・オンをト・オンとして研究したのである。ハイデガーも、哲学的思索におけるト・オンのもつ意義に関して、次のようなことを述べている。

「さて、あらゆる問いの中の問いの把握において分詞が取り上げられていることは、否定され得ない。アリストテレスは、ティ・ト・オン（ト・オンとは何か）と言い、ティ・ト・エイナイ（「有ること」とは何か。エイナイは、「有る」という意味の不定詞）とは言わない。かくして、私たちは、しっかりねじを止めていない表現をもとめる注目すべき要求を見合わせなければならない。おそらくは非常に浅い理解しかもっていない(私たち)は、逆に、一度次の事を熟考しなければならない。すなわち、プラトンとかアリストテレス級の思索家は、確実に二義的な分詞、ト・オンを用いる彼らなりの根拠を持っていたのではないかということ。おそらく彼らの意味で思索を試みる者は、分詞を

名詞的にまた動詞的に思索しなければならず、しかも、名詞的と動詞的の意味がある一つの固有に規定された関連において思索されるというように。実際に分詞はそのようになっているのである。」¹⁸⁶⁾

ここでは、上で引用された文章の内容と同一のことがらが表されている。しかし、特にここで注意されるべきことは、プラトンやアリストテレスのような思索家が分詞を用いる根拠を持っていたのではないかと疑問形で言われている箇所である。もちろん、その「根拠」とは、上で示された「二重一体性」のことである。しかし、単にそれだけなのであろうか。「根拠をもっていたのではないか」という非断定的・留保的表現は、ハイデガーが考えていたこと以上のことを含んでいるように思われる。ハイデガーにおいては、分詞の両義性を構成する動詞と名詞がどちらかというように並列的に取り扱われている。しかし、文法論的には、そこには一種の「動性」がなければならない。動詞から名詞へという文法的な根本動性、かのベクトルに従って、プラトンとアリストテレスはト・オンを思索していたのではないだろうか。メタという語に「前」「後」的な意味が含まれていることは、このことを暗示している。いいかえれば、アリストテレスは、自然学と形而上学とのある特別の関係、ベクトルに由来する関係に着目していたと言える（アリストテレスの『形而上学』第6巻にこのことが示唆されている）。

現在分詞であるト・オンを思索したアリストテレスは、もちろん、現在分詞を捉えていたわけではない。しかし、ト・オンをト・オンとして思索することは、動詞から名詞へという文法的に無「時」的な移行に従うことがらを捉えなければならないことを意味する。ここで示された「・から・へ」は、メタ・フィシカという語の中に潜んでいるわけである。動詞の言象領域にはベクトルの支配があり、その支配性を暗示しているメタ・

フィシカに潜む「・・から・・へ」という動性をその領域の中で見て取った哲学者がいたのである。すなわち、その哲学者とはヘーゲルである。

これまでの議論から明らかなように、論理的領域は、文法論的には動詞の言象領域であるので、その内部では「有る」という動詞的動詞も動詞としては知られることがない（「有る」の先行的由来根拠は、すでに後退して「無」になっていて、したがって、動詞性もまた「無」化されているから）。その意味では、「有る」が論理的領域内で、ロゴスとして、言い換えれば、概念として捉えられることが成立した時にも、極めて深い意味で、捉えられたその概念は、主観的な面を真には克服していないということになる。ヘーゲルの「論理学」においては、このような事情は次のように表される。

「第二に、こうしたイデー（絶対的理念を意味する）は、なお論理的であり、純粋な思想の中へ閉ざされている、単に神的な概念の学である。体系的な遂行は、なるほどそれ自身ひとつの実在化ではあるが、その学の領域の内部に保たれている。認識の純粋なイデーは、その限り主観性の中へ閉ざされている（eingeschlossen）ので、そのイデーは、この主観性を止揚しようとする衝動である。」¹⁸⁷⁾

ヘーゲルの「論理学」は、論理的領域内において、動詞のいわば影象を捉えようとする思惟であるので、必然的に概念と実在との絶対的な同一性、つまり、イデーに至る（動詞的動詞である「有る」は否定性の奥に客観的となる）。ところが、最後に顕れた、つまり、措定されたこのイデーが動詞として顕われたかという論理的領域内では、それは有りえない。イデーの中にはそれがまだ動詞ではないという一種の「不満」が存しているのである。ト・オンは、本来、現在分詞であり、概念とは異なる。それなのに、ヘーゲルは概念の中に取り込んでいるのである。「閉

ざされている」という感じは、この「不満」感に他ならない。イデーはここから脱しようという「衝動」となっているのである。しかし、イデーは、論理的領域内で文法的な意味をもつ動詞へと遡源するということが、不可能である。ここには、現在分詞のあの論理の支配があることが理解されよう。では、「不満」をもつイデーは、どのようないわば行動を起こすのだろうか。それは、かのベクトルに従って、概念性の、すなわち、述語性の「外」へ、動詞の言象の「帰結」へと、いいかえれば、名詞の言象へとみずからを放棄する（ent-äußern）こと以外にはない（ヘーゲルは、entlassen、解放する、という言い方をしている）。このことによって、イデーは、動詞と成れない「不満」を無くすことができる。なぜなら、動詞の言象は、名詞へと向かうのであり、このことは、論理的領域の「外」に赴くことであるからである。動詞から名詞へという文法的移行をイデーは経験することはないけれども、この文法的動向、すなわち、ベクトルに沿う客観的に妥当する行動のようなものを起こすことで、イデーは、その主観性を脱して、論理的領域外へと自らを解放することになるのである。つまり、「閉ざされている」ということが無くなる（Entschluß=決意）のである。

この絶対的イデーの「決意」には、おそらく、「閉じる」という意味のschließenが含意されているであろう。Entschlußのschlußは、schließenに由るからである。上述のように、絶対的理念は、まだ概念であって動詞ないしは現在分詞ではないので、「閉ざされている（eingeschlossen）」との「不満」をもっている。Entの意味は、「離脱」である。ゆえに、「決意」の中に、「閉ざされている」ことから脱するという意味が含意されているように見える。概念と実在との絶対的な統一性としてのイデーは、上で示されたように、動詞であるがゆえに、動詞とは認識され

得ないという「不満」をもつ。動詞的動詞、「有る」がこの「不満」を解消する唯一の仕方は、論理的領域の「外」へと、概念性の他者へと赴くことであり、このことが「閉ざされ」から「離脱」することとして「決意」と言われているのである。なんの不満もないはずの「神」がなぜ自身とは別のものになろうと「決意」するのかということを、十分に説明することはできないであろう。事実ヘーゲルも次のようなことを語っている。

「神が全く満足しているもの、何も必要としないものであるならば、どのようにして神がある絶対的に自分と等しくないものへと決意する(entschließen)ことになるのだろうか。」と、これに対して、彼は続いて、次のような説明をする。

「神的なイデーは、まさに次のようなことなのである。すなわち、こうした他なるものを自らの外へと定立して、そして、主観性と精神であるために、ふたたび自己を自己へと取り戻そうと決意すること、このことなのである。」

ここから、彼は、「自然哲学はそれ自身、このような戻りかえりの道に属している」¹⁸⁸⁾と語り、自然哲学を上「円環」の中に位置づけるのである。

上記のように、アリストテレスは、自然学と形而上学との必然的関係を正しくも現在分詞において思索していた。しかし、ヘーゲルにおいては、そこに潜む動詞と名詞との関係性の深い謎が上のようにして視界外に去ってしまい、その代わり、極めて明確な仕方で動詞から名詞へという動性が「(自己から他へ) 決意する」ということによって表されることになったのである。「神的な概念の学」とは、形而上学のことであり、それがどのようにして自然へと移るのが、ヘーゲルにおいて明確になっている。しかし、そのかわり、アリストテレスにおいて謎めく仕方で視界に入っていた動詞と名詞との文法的関係そ

のものが、ヘーゲルにおいては完全に視界外に去ってしまったのである（したがって、現在分詞から自然の本質を理解するという道筋が途絶えてしまったのである）。

それゆえ、ヘーゲルの「自然哲学」において、自然の真相が完全に明かされたというわけではないことになる。たしかに、論理的領域を視座としている限り、ヘーゲルの「自然哲学」は、ことがらの真実を捉えている（本来、動詞と名詞の関係として自然が理解されるべきであるという根本的なことを、彼は、神的な概念と自然との不離なる関係として思惟している）。様々な批判はあるものの、いかなる論理的な思惟も彼の自然哲学に反対することは原理的にできない。なぜなら、彼は自然の本質的規定を外面性と見なしたからであり、外面性の真の根底は、名詞の言象としての「外へ」ということだからである。つまり、自然の本質を洞察するための基本的な方向性が完全に正しいからである。しかし、動詞と名詞の文法的関係の謎めいたものが彼の思惟の視界から消えたゆえに、そこには、自然と歴史とのかの予定調和の思想が欠落する必然性があるのである。ゆえに、ヘーゲルの「自然哲学」は、ある種の時代遅れの観を呈することになる。物理学は歴史的な進展をしている。理念が自己の全き他者となり、そこから自己へと帰還するという「円環」から自然は理解されなければならないが、それだけではまだ自然の真相は明かされないのである。ただ一つの可能性だけが残されている。自然は名詞の言象として文法論的に解明されなければならない。

さて、最後に、ベクトルの向かう先としてのメー・オンの反対側に横たわるベクトルの出所としての「無」と「時」について簡単に考察して締めくりたい。

ベクトルは、その文法論的な由来根拠をWerden (Werden) に持つので、ベクトルとして動詞の言象領域内で支配的なものとな

るときには、すなわち、現在分詞としてのト・オンとしてDaseinが関わる対象となるときには、文法性の後退のために自らの文法的由来を見失っている。ゆえに、ト・オン、「有るもの」は、今はもう「無」となっている或る先行性によって、規定されている。人称は、動詞の言象領域内に「居る」としても、人称としては、そのベクトルの今は「無」となっている先行的文法根拠に向かうようになっている。なぜなら、人称は元々、文法的であるからである。ゆえに、「有るもの」は、人称の「有る」ことの先行的根拠によって意味規定されていることになる。動詞の言象領域内に「有るもの」とそこに「居る」人称とは、先行的文法根拠を共にしている。しかし、この先行的文法根拠は、今は「無」となっているのであるから、人称がその「無」に向けられていることによって、「世界」の中で、「有るもの」と関わることになるのである。

ところで、動詞の言象領域内に「居る」ところの人称は、上述のように、もはや文法的な意味をもつ人称ではなく、ベクトルに合わせている、頽落している人称、すなわち、「(世界に)居る」という述語を付けられている「私」、Daseinである。したがって、人称がDaseinとして捉えられている場合、それが「無」に向かうことで「有るもの」と関わり合うことができるという構造が解明されるべきである。ハイデガーにおいてこの構造は次のように見えてきたのである。

「人間のDaseinは、それが自らを無の中へと入れ保つ (sich in das Nichts hineinhalten) 場合のみ、有るもの (Seiendes) へ関わり合えることができる」¹⁸⁹⁾

ここで「無」とはDaseinの根底において顕われる事態であり、単なる概念としての無ではない。

ここから明白なように、ハイデガーの捉えているDaseinとは、文法論的には動詞の言

象領域内に「居る」人称なのである。そして、「有るもの」とは、文法論的には、現在分詞のことなのである。ハイデガーの言うところのdas Nichtsとは、動詞が言象してくるとともに、後退して今は「無」となってしまったあのWerden (Werden) である。この「無」から、すでに示されたように、ベクトルが起こり、したがって、「有るもの」が必然的に現われるのである。頽落しているDaseinは、この「有るもの」に必然的に「関わる」ことになる。ハイデガーが後期になって言葉への道を探し始めたのも、「無」の奥深くにどこまでも後退していく、すなわち、論理的な把握を、あるいは「有る」という述語で語られ得ることを、拒絶する、隠された言象学的文法的なことへと向かうためなのである。このような理解以外にハイデガーの哲学の歴史的哲学的意義を正しく評価する方途は絶対には有りえない。もし、このことに批判的な人は、一度次の問題を熟考すべきである。すなわち、一体、「無」からどうして「有るもの (Seiendes)」、すなわち、現在分詞である「有るもの」が現われうるのか。あるいは、同じ問いであるが、「何故、総じてSeiendesが有って、むしろ、無ではないのか。」¹⁹⁰⁾ この答えは、言象学的文法論以外によって答えられることはない。

次に、動詞の文法論的由来の動性、ベクトルは、「時」と関係している。

Werden (Werden) の中で、文法性が後退すると、それとともに、動詞が言象してくる。文法性の後退は、「時」の本質が文法的時制から文法的に眺められていることを失わせることになる。時制連関における過去は、「時」的ではなく、無「時」的な意味の過去であったのに、文法性の後退とともに、時制連関的な過去ではなく、「時」的な過去として現在へとやってくる。過去が「時」的になることで、いわゆる「時」が起こるのである。「時」的な意味の過去とは過去を忘却

することである。人称がDaseinとして世界
 内有となり、「時」の中に「居る」というこ
 とは、過去を忘却したことなのである。プラ
 トンの『ポリテア』における「エルの物
 語」が物語るように、人間は、レーテー（忘
 却）の野においてアメレースの河の水を飲
 み、死後の世界のことをすべて忘却してい
 わゆるこの世に生れてきたと言えよう。「エ
 ルの物語」は我々に、「時」的な過去が、し
 たがって「時」が、過去を忘却して起きて
 きたことを教えているのである。

「時」は、このようにして、動詞の言象と
 ともに起源したのであり、したがって、この
 「ともに」ということの根拠に関しては、動
 詞によって明かされることができない。この
 ことは、この「ともに」を「有る」という動
 詞的動詞も明かすことができないことを意味
 する。動詞的動詞が可能であることは、それ
 自身と「ともに」、「時」が並んで起きてい
 るということ言うだけである。両者が「とも
 に」起きているということ（「有」と「時」）
 の統一的根拠は「有る」より先行的なこと、
 今は「無」となっていること、あるいは、な
 にか深淵的なことでなければならない。ハイ
 デガーの境位からこのことが見られると、次
 のような表現になる。

「時は有限性の近くで有限性から起こる
 (ent-stehen)」¹⁹¹⁾

ここで有限性とはSeynの最内奥の有限性
 を意味する。

「有る」という動詞的動詞は、動詞がどのよ
 うに文法論的に起きてきたのかを動詞の側か
 ら近づいてきて言う通路のようなものである
 から、必然的にWerden (Werden) におけ
 る文法性の後退によって、「無」によって限
 界づけられ、したがって、その最内奥におい
 て「有る」となっている。ところが、「有
 る」がこの限界を目にするようになること
 は、動詞がどのように起きてきたかを目撃で
 きるような奥所まで来たということでもあ

る。しかし、ここで、この奥所で、まさに、
 「時」もまた、上記のように「ともに」起
 こる (entstehen) ののである。「有る」が今
 や目にしている境は、文法性が後退して行
 き、動詞が起きてくるその境目である。「有
 る」は、しかし、まだ動詞側に立って
 (stehen) その境目を見ているのである。動
 詞の立ち位置は、文法性には対立している
 (gegen)。そこは、文法性のいわば対岸
 (entは本来gegenという意味) なのである。
 「時」は、「有る」から見て、「有る」と「と
 もに」、対岸に立つ (ent-stehen) というこ
 とである。「有る」がその最内奥で見ている
 或る境は、「有る」という動詞的動詞そのも
 ののとの限界でなければならない。その
 限界の更に深奥から「時」は過去を忘却す
 るという仕方でも起きてきたのである。ゆ
 えに、文法性の対岸に立つ「有る」から見
 ると、「時」は、境目そのものから起きたとは
 見えない。その境目の「近くで」起きたと見
 えるのである。「近く」ということは、文法
 性の後退が「有る」の方からは、明瞭にな
 っていないことを表している。しかし、それ
 でも、「時」はその境目をいわば渡るようにし
 て、そこから起きてきたのである。

ハイデガーの哲学は終にここまでやって来
 た。しかし、その哲学は、動詞がWerden
 (Werden) の文法状態の中で言象するとい
 うことを語ることはまだできないのである。
 「時」が文法論的に把握されないためであ
 る。

上のような意味での「時」の起源の更に奥
 深くに、時制と時制連関の文法領域が、すな
 わち、temporalな領域が、控えている。『観
 無量寿經』がその領域をbildlichに（広説衆
 譬的に）開示しているのである。本論文は、
 そのtemporalな領域を表す比喩の真相を言
 象学的文法論的な弁証法として展開・解明し
 たのである。この解明によって、文法領域、
 Werden (Werden) の文法状態、そして、

動詞の言象領域が規定されるのであり、そこから、ト・オンとは何かということが、したがって、自然とは何かということが、根底から解き明かされることになる。

なお、具体的な言象学的自然論、すなわち、名詞の言象学の展開は、この論文の課題ではないので別の機会に論究したい。しかし、その基本的原理について、簡単に注の192に示しておく。読者はその注によって、名詞の言象学がどのように展開されるのかを大まかに思い描くことができるであろうし、それが内容の伴わない空しい企てではないことを理解するであろう。

注

(以下、統一性をもたせるために、「後半」部の「注」も、「前半」部の注と同様の仕方です。したがって、略記についても、「前半」部の略記法をそのまま引き継ぐ。たとえば、ハイデガーからの引用は、Heidegger:Gesamtausgabe Bd.～,S.～と記す。)

- 1) 清水茂雄：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—。飯田女子短期大学紀要, 32, 27-139, 2015.
- 2) 「機法一体」とは、言象学的文法論的には、接続法が言象したとき、不定詞を「言う」主体としての非人称が、人称(代名詞)となって、接続法を称賛し、「名=前」を「言う」ことである。接続法を「言う」こと(「名=前」を称えること)は、人称が、希求法に帰ること(帰命すること)になるので、これがナム(帰命)である。接続法は、このようなナムによって、接続法と「言われる」。ここで、「言われる」ようになる接続法は、不定詞が不定詞としてはまだ顕在化していないので、「アミダブツ」(無量の寿命にして無量の光)となる。かくし

て、接続法と人称代名詞は、ナム・アミダブツとして言象する。阿弥陀仏が機として人間を救おうということではなく、機と法とが一つになっていることで、間接伝達の間接的になって、間接伝達がperfectとなることができるのである。「機」は、間接伝達の間接的に言われるようになるための機構の一機能、モメントである。通常、ナム・アミダブツのこのような本来的な文法状態は、言象であるので思惟されず、機にあたる人間存在は、阿弥陀仏の救いに与る者と見なされる。阿弥陀仏の救済作用の中に、人間存在は、含まれることになり、このことが「機法一体」とも見なされるのである。しかし、阿弥陀仏の救済作用は、本来的には、「機」との一体性の中で、間接伝達をperfectにすることである。阿弥陀仏は、南無阿弥陀仏として人間側の都合ではなく、いわば仏の側の都合を成就するのである。ゆえに、人間が、南無阿弥陀仏によって救済されることは、絶対的な客観的出来事であり、一切の主観性が無くなった事態である。このような意味では、ナム・アミダブツは、西田の言うような「創造的言葉」ということになるであろう。西田は、名号とキリスト教の「始めに言葉があった」との関係を示唆している(西田幾多郎全集 第11巻, p.443)が、このような理解は、奇説ではなく、絶対的に客観的な深い理解なのである。

- 3) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.53.
- 4) 岩波文庫版『観無量寿経』, pp.55-56.
- 5) 真宗聖典(歎異抄), p.626.
「前半」部では、「真宗聖典, 東本願寺出版部, 京都, 1982, p.～」と記述されていたが、「後半」部では、「真宗聖典, p～」と略記する。
- 6) 国訳大蔵経『観経疏』, p.233

- 7) 国訳大蔵經『観經疏』, p.233.
- 8) 国訳大蔵經『観經疏』, p.233.
- 9) 国訳大蔵經『観經疏』, p.233.
- 10) 法華經（岩波文庫版 下）, 岩波書店, 東京, 1967年, p.264.
- 11) 「現一切色身三昧」については、『法華經』の薬王菩薩本事品と妙音菩薩品を参照して欲しい。観世音菩薩は、現一切色身三昧により、娑婆世界に三十三身を現して苦悩する人々を救う。
- 12) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.57.
和訳は同書のp.23に依る。
- 13) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.58.
- 14) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.58.
- 15) マタイの福音書, 6, 34.
- 16) 『観經疏他筆鈔』57, pp.94-95を参照してほしい。
ここで、証空は、「一切衆生の命を撰する体なり」と、観音の本質を述べている。
- 17) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.59.
- 18) 『観經疏他筆鈔』57, p.98.
- 19) 岩波文庫版『観無量寿經』, pp.59-60.
- 20) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.60.
- 21) 『観經疏他筆鈔』57, p.99.
- 22) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.60.
- 23) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.60.
- 24) Heidegger:Gesamtausgabe, Bd.65, S.416.
- 25) Heidegger:Gesamtausgabe, Bd.65, S.405.
- 26) Heidegger:Gesamtausgabe, Bd.65, S.410.
- 27) Heidegger:Gesamtausgabe, Bd.65, S.410.
- 28) Heidegger:Gesamtausgabe, Bd.65, S.416.
- 29) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.60.
- 30) 国訳大蔵經『観經疏』, p.238.
- 31) 国訳大蔵經『観經疏』, p.238.
- 32) 『観門要義鈔』, p.294-295を参照
- 33) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.61.
- 34) 『観經疏他筆鈔』57, p.100.
- 35) 『観經疏他筆鈔』57, p.100.
- 36) 『観經疏他筆鈔』57, p.100.
- 37) 『観經疏他筆鈔』57, p.100.
- 38) 岩波文庫版『観無量寿經』, P.61.
- 39) 国訳大蔵經『観經疏』, p.239.
- 40) 『観門要義鈔』, pp.297-298.
- 41) 『観經疏他筆鈔』57, p.100.
- 42) 『観經疏他筆鈔』57, p.100.
- 43) 『観經疏他筆鈔』57, pp.100-101.
- 44) 岩波文庫版『観無量寿經』, p61.
- 45) 『観經疏他筆鈔』57, p.101.
- 46) 岩波文庫版『観無量寿經』, pp.61-62.
- 47) 国訳大蔵經『観經疏』, p.240.
- 48) 『観經疏他筆鈔』57, p.102.
- 49) 『観經疏他筆鈔』57, p.102.
- 50) 『観經疏他筆鈔』57, p.103
- 51) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.62.
- 52) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.62.
- 53) 国訳大蔵經『観經疏』, p.241.
- 54) 『観門要義鈔』, p.305.
- 55) 国訳大蔵經『観經疏』, p.240.
- 56) 国訳大蔵經『観經疏』, p.241.
- 57) 国訳大蔵經『観經疏』, p.241.
- 58) 『観門要義鈔』, p.307.
- 59) 『観經疏他筆鈔』57, p.105.
- 60) 岩波文庫版『観無量寿經』, pp.62-63.
- 61) <前・「時」>的については、注の1)に挙げておいた論文の注16)に詳しく説明されているので、そこを参照してほしい。
しかし、<前・「時」>的と「時」的とをあたかも数学の1と2のような仕方では厳格に区別することを期待してはならない。
- 62) 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，31, 21.
- 63) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.63.
- 64) 国訳大蔵經『観經疏』, p.243.

- 65) 『観門要義鈔』, p.311.
 なお、この箇所において、『観門要義鈔』では、「三福七品」となっているところを『西山叢書 第二巻』(西山短期大学編)のp.145にしたがって、「三福九品」に訂正した。おそらく、誤植と思われる。
- 66) 『観門要義鈔』, p.311.
 67) 『観門要義鈔』, p.311.
 68) 『観門要義鈔』, p.311.
 69) 『観経疏他筆鈔』 57, p.106.
 70) 真宗聖典(歎異抄), p.627.
 71) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.64.
 72) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.72.
 73) 国訳大蔵経『観経疏』, p.244.
 74) 『観門要義鈔』, p.315.
 75) 『観門要義鈔』, p.315.
 この箇所の読み方を『西山叢書 第二巻』(西山短期大学編)のp.151に従って、一部変更した。
- 76) 『観門要義鈔』, p.315.を参照。
 77) 国訳大蔵経『観経疏』, p.244.
 78) 『観経疏他筆鈔』 57, p.107.
 79) 国訳大蔵経『観経疏』, p.244.
 80) 真宗聖典(歎異抄), p.629.
 81) 国訳大蔵経『観経疏』, p.244.
 82) 国訳大蔵経『観経疏』, p.245.
 83) 『観門要義鈔』, p.318.を参照。
 84) 岩波文庫版『観無量寿経』, pp.62-63.
 85) 国訳大蔵経『観経疏』, p.254.
 86) 『観経疏他筆鈔』 57, p.149.
 87) 『観経疏他筆鈔』 57, p.118.
 88) 『観門要義鈔』, p.319.
 89) 国訳大蔵経『観経疏』, p.246.
 90) 国訳大蔵経『観経疏』, p.247.
 91) 『観門要義鈔』, p.322.
 92) 国訳大蔵経『観経疏』, p.251.
 93) 『観門要義鈔』, p.343.
 94) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.63.
 95) 国訳大蔵経『観経疏』, p.254.
- 96) 真宗聖典, p.152.
 97) 『観経疏他筆鈔』 57, p.119.
 98) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.42.
 ここでは、「仏、耆闍崛山より没して、王宮に出でたもう」という文言が記されている。また、善導は、「王宮に密かに化す」(国訳大蔵経『観経疏』, p.275)と釈し、王宮でのことがらが「密か」であることを明らかにしている。『観無量寿経』において、説かれることがらが、*動詞*の言象領域から、*文法*領域(「密か」な領域)へと移動することが明かされているのであり、「韋堤希」とは何かは、この移動を条件にして理解されなければならない。もし、この移動が眼差しの内に入っていないならば、解釈の混乱を招くことになるのは必然である。もちろん、この「移動」は、ハイデガーの言うところの「文法が欠けている」思索内容が、「文法が欠けている」ことであるとの言象学的認識に成ることには他ならない。
- 99) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.63.
 100) 国訳大蔵経『観経疏』, p.255.
 101) 『観門要義鈔』, p.354.
 102) 『観門要義鈔』, p.354.
 103) 『観門要義鈔』, p.355.
 104) 国訳大蔵経『観経疏』, p.244.
 105) 岩波文庫版『観無量寿経』, p.64.
 106) 真宗聖典(教行信証), p.331.
 なお、同書のp.331からp.333にかけて親鸞の『観無量寿経』に対する基本的考えが述べられている。
- 107) 『観門要義鈔』, p.366.
 108) 国訳大蔵経『観経疏』, p.258.
 109) 岩波文庫版『観無量寿経』, pp.64-65.
 110) 国訳大蔵経『観経疏』, p.244.
 111) 岩波文庫版『観無量寿経』, pp.62-63.
 ここで、「即便往生」は、「當得往生」と同時的であることになる。

- 112) 『観門要義鈔』, p.316.
- 113) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.68.
- 114) 『観門要義鈔』, p.398.
- 115) 国訳大蔵經『観經疏』, p.244.
- 116) 『観門要義鈔』, p.370.
- 117) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.65を参照.
- 118) 国訳大蔵經『観經疏』, p.259.を参照.
- 119) 『観門要義鈔』, p.371.
- 120) 国訳大蔵經『観經疏』, p.259には、次のように記されている。
七日と言うは恐くは此間の七日なり。彼国の七日を指さず。此間に七日を巡るは彼処には即ち是れ一念須臾の間なり。
- 121) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.65.
- 122) 国訳大蔵經『観經疏』, p.260には、次のように記されている。
「一には所信の因果不定なるを明かす。或いは信じ信ぜず、故に名けて亦（マタ）と為す」
- 123) 『観門要義鈔』, p.371.
- 124) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.65.
- 125) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.65.
- 126) 真宗聖典（歎異抄）, pp.640-641.
- 127) 国訳大蔵經『観經疏』, p.244.には「第八門」について次のように記されている。
「八には所修の行を廻して弥陀仏国に生ぜん願ずるを明し、」
- 128) 『観門要義鈔』, p.373.
なお、ここの箇所を読み方を『西山叢書 第二卷』（西山短期大学編）のp.224に従って、一部変えた。『観門要義鈔』では、「弘願の能詮」と読まれている。
- 129) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.66.
- 130) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.64.
- 131) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.65.
- 132) 国訳大蔵經『観經疏』, p.261.
- 133) 『観門要義鈔』, p.371.
- 134) 西田の言葉については、後で詳しく説明されるので、そちらの注を見てほしい。ここでは、出典を示さないでおく。
- 135) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.66.
- 136) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.67.
- 137) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990, s.148.
- 138) 『観經疏他筆鈔』 57, pp.165-166.
- 139) 『観經疏他筆鈔』 57, p.166.
- 140) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.68.
- 141) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.68.
- 142) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.68.
- 143) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.69.
- 144) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.69.
- 145) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.69.
- 146) 鷲津清静, 五段鈔講説, 白馬社, 1994, p.5.
- 147) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.69.
- 148) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.69.
- 149) 国訳大蔵經『観經疏』, p.267.
- 150) 『観經疏他筆鈔』 57, p.175.
- 151) 「廃立」についての言象学的解明については、次を参照して欲しい。
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, 31, 21, 2014.
- 152) KSA, 4, S. 30.
- 153) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.70.
- 154) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.70.
- 155) 国訳大蔵經『観經疏』, p.269.
- 156) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.70.
- 157) 『観經疏他筆鈔』 57, p.181.
- 158) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.71.
- 159) 鷲津清静：五段鈔講説, 白馬社, 京都, 1994, p.21.
- 160) 『観經疏他筆鈔』 57, p.183.
- 161) 『観經疏他筆鈔』 57, p.183
- 162) 『観經疏他筆鈔』 57, p.183.
- 163) 岩波文庫版『観無量寿經』, pp.71-72.

164) 国訳大蔵経『観経疏』, pp.269-271

ここで、善導は、下品下生の位の経文解釈を7段に分けて説明をしている。そのうち、第三説明を、「十一門」の中の「第五・六門」、すなわち、「機の堪と不堪とを簡ぶ」と「受法の不同」、に当てている。したがって、第四説明には、「十一門」の中の「第七門」が当てられるべきであるが、そこには、「四に如此愚人より下生死の罪に至るいらいは、正しく聞仏念法して現益を蒙ることを明かす。すなわち、其の十有り」という言葉が語られているのである。そして、「其の十」の中に、本来、「第九門」に当たることが含まれて示されている。また、第五説明に、それが「第十門」であることが明示されているのであるから、明らかに、「第九門」は明示されないままになっていることになる。第四説明で解釈される経文の範囲には、本来、「第九門」とされるべき「命終之時、見金蓮華、猶如日輪 住其人前」の箇所は含まれていないのに、それがあたかも含まれているように、善導は見なしているのである。ここから、当然、善導は、何か過失を犯したのではないかという批判が出てくる。しかし、善導は、「一句一字も加減すべからず」と言うのであるから、見方によっては、善導は、凡ミスを犯しながら取り繕う、いい加減なことを言う人間であったのかもしれないという疑念も生ずるのである。

しかし、「一句一字も加減すべからず」という言葉を信用すべきであり、善導の上記のような解釈には、深淵が開いていると見るべきである。「第九門」が明示されずに、第四説明の中に入れられているのは、言象学的文法論的な弁証法のことわりに沿うものだからである。第三説明において、「時」の中に居る人務

が示されているとすれば、第五説明では、無「時」的な場に居る人務が示されていると見なしうる。したがって、第四説明の部分は、両方の場に居る人務の同時的な同一性が示されているべきである。「来迎」のミステリウムの比喩が止揚されることは、この第四説明の中に「第九門」と明示されないという仕方で示されなければならない。もし、この品以前のように、第四説明の後に、別枠で「第九門」として「来迎」の様子が明示されていたとすれば、凡庸なまなざしには首尾一貫して理解しやすいが、それではミステリウムの比喩の止揚がされないままになっていることになり、かえって、善導は言象学的文法論的な弁証法のことわりに忠実ではなく、過ちを犯すことになる。つまり、上記のような善導の解釈の奇妙さは、善導の過誤によるものではなく、真実はその逆であり、むしろ、そのようになっていないならば、過ちを犯すことになるのである。さすがに、証空は、このことに気付いていたのである。

165) 『観門要義鈔』, pp.397-398.

166) 未来の比喩である韋堤希は、比喩としての〈Sagen〉würdeが止揚される時にいわば姿を消すのであるから、希求法の自己関係である身体的比喩の次の段階であるミステリウムの比喩には現れないはずであるが、ミステリウムの比喩は、〈Sagte〉と〈Sagen〉würdeとの関係を表しているのであるから、韋堤希は、接続法との関係において現れるべきである。ここで、「接続法との関係」とは、韋堤希が「聞く」ということである。「光台現国」の時には、まだ「聞く」ということは起きないが、ここでようやく「聞く」が成立できるのである。「見る」と「聞く」との違いは、韋堤希が未来の比

- 喩であることを証明する。
- 167) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.72.
 168) 『観門要義鈔』, p.399.を参照。
 169) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.73.
 170) 国訳大藏經『観經疏』, p.274
 171) Heidegger, Gesamtausgabe Bd.65, S.31.
 172) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.42.
 173) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.74.
 174) 『観門要義鈔』, p.407.
 175) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.74.
 176) 真宗聖典, p.152.
 177) 国訳大藏經『観經疏』, p.275.
 178) 西田幾多郎, 西田幾多郎全集第11巻, 岩波書店, 東京, 1949, p.464.
 179) 国訳大藏經『観經疏』, p.275.
 180) 『観門要義鈔』, p.407.
 181) Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1969, S.201.
 182) 岩波文庫版『観無量寿經』, p.73.
 183) Heidegger, Gesamtausgabe, Bd.20, S.249.
 184) 言象学文法における現在分詞については、詳しくは、次の論文を見て欲しい。清水茂雄, 言象学的文法論, 飯田女子短期大学紀要, 28, 2011, pp.6-7.
 185) Heidegger, Gesamtausgabe, Bd.8, S.224-225.
 186) Heidegger, Gesamtausgabe, Bd.55, S.76.
 187) Hegel, Wissenschaft der Logik II, Felix Meiner, Hamburg, 197, S.505.
 188) Enzyklopädie, §247 Zusatz
 189) Heidegger, Gesamtausgabe, Bd.9, S.121.
 190) Heidegger, Gesamtausgabe, Bd.9, S.122.
 191) Heidegger, Gesamtausgabe, Bd.13, S.221.

192) 名詞の言象学の展開のための基本的原理のようなことを以下に簡単に示す。

名詞の言象は、動詞の言象領域の「外」という言象であるが、その言象に対する述語動詞は無いということである。ただ、言象学的文法論的に名詞であると規定されているだけであり、その規定に際して、たとえば、それが「有る」とは言うことはできない。動詞の言象領域内に居るかぎり、名詞の言象そのものをそうであるとは言えないのである。ただ、言象学的文法論的にそこが名詞の言象になっていると言えるのである。しかし、名詞の言象は、動詞の「外」として、動詞とのベクトル的關係の中で規定されることができる。つまり、本来、言象学的文法論的にしか捉えられない名詞の言象は、動詞との関係性において規定されるようになっていのである。我々は、このような動詞との関係性における名詞の言象の規定性を名詞の格変化的規定性と名付けておきたい。つまり、名詞の言象は、動詞の言象領域の「外」の言象として、動詞との関係性に保たれる限り、規定可能となるのである。しかし、名詞が一般に、述語動詞と関係するとは、一般文法で、名詞が格をもつということであるから、これにしたがって、その規定可能性を名詞の格変化的規定と呼ぶのが適当であろう。

ゆえに、名詞の格変化的規定は、純粹に名詞の言象の文法的な規定ではなく、名詞が動詞とベクトル的に関係している限りでの名詞の規定なのである。名詞の格変化的規定は、動詞の言象領域の「外」の様子の規定性になるのであり、したがって、そこは「有る」と述語されるのではなく、名詞の格変化的規定において「有りそう」と述語され得る。

ここで「有りそう」ということは、た

ぶんこういうように「有る」だろう、というような意味ではないことは明白である。たとえば、微小すぎて目に見えないけれども、おそらくこんなふうに「それは有る」と思われるということではない。この場合は、微小なものが「有る」のではあるが、ただ、見えないだけである。また、いわゆる、「不確定性原理」のような意味で「有りそう」ということでもない。

ここで「有りそう」ということは、上の例のような主観的推測あるいは観測的限界性等を意味せず、*名詞の格変化的規定性*を意味しているのである。本来、*名詞*は、「有る」のではない、あるいは、*現在分詞*ではない(メー・オン)。しかし、それは、*動詞*の言象領域の「外」の言象として*動詞*と文法論的に必然的に関係する。*名詞*は、*動詞*との関係性から規定される限り、「有る」ではないけれども「有りそう」ということになることができるのである。「有りそう」の「そう」ということの意味は、いかなる意味でも人間が行う推測的な意味をもつのではなく、「有る」の「外」の領域の厳密な規定性を指している。「有りそう」は、*名詞*の言象の格変化的規定性を表していて、したがって、その規定性は、*名詞*の言象の方に属しているものであり、その意味では、文法論的な規定性である。

*名詞*の格変化的規定は、「*名詞*の言象」側に属している。しかし、その規定は、*名詞*の言象の純粹な文法論的規定ではなく、*動詞*との関係におけるその規定であるので、同時に、「有る」の側と関わる。すなわち、それは「有りそう」という規定態になるのである。自然とは言象学的文法としての*名詞*の言象であるから、自然とは何かという仕方でも自然の本質を問う場合、その規定は、したがっ

て、「有りそう」という規定態になる。

大切なことは、「有りそう」という規定は、厳密な意味で、*名詞*の格変化的規定性をもつということである。すなわち、それは主観的なものを微塵も含んでいない。どこまでも厳密な自然の本質の客観的規定なのである。自然は、「有りそう」という規定態で自身の本質を顕す他ないのである。

*名詞*の格変化的規定は、「有りそう」という規定として、*動詞*との関係性に保たれている限りでの規定態である。*名詞*が格変化をするということは、*名詞*が純粹に*名詞*であることをいわば放棄して*動詞*との関係性に入り、文を作成しようとすることである。しかし、*名詞*の格変化ということは、文が作成され終わったことではなく、いわばその素材、たとえば、*主語*になったり、*対格*になったりすることであり、したがって、或る種の作品のための材料が揃うというような意味なのである。アリストテレスは、このような意味での作品の材料の有り方をデユナミスと名付けた。その意味で、*名詞*の格変化的規定は、文の作成にとってデユナミスということになる。しかし、ここで文の作成のための「材料」という言い方は、実は正しい表示方ではない。つまり、「材料」という言い方は、ある種の比喩的表現なのである。たとえば、建築における板のような材料に「似た」役目をするから、そのように表現されているのである。したがって、厳密な意味でデユナミスとは、*名詞*が格変化することなのである。この格変化によって、「・・・が有る」という文が作成されることが予想される(「期待される」、ないしは、「期される」とも表される)ことになる。「有る」という述語動詞を、まだこの時には取れないけれども、「有

る」という動詞的動詞との関係性が可能になる。このような「可能性」、このような「予想」が、「有りそう」という規定態なのである。こうした「可能性」は、数ある可能性、いろいろな可能性ということとは別次元の事態であり、「可能性」としての「可能性」でなければならない。デュナミスである限りでのデュナミス、それが、つまり、名詞の格変化的規定態なのである。

名詞の格変化によって、何らかの意味で名詞の言象は、動詞との関係に入り、したがって、規定というようなことが可能になる。動詞の言象領域の方からの規定が可能になるのである。その規定性が「有りそう」ということである。そして、「有りそう」ということは、一種の可能性、あるいは、予想（未来的）を意味する。もちろん、ここで「予想」ということは、人間がする予想ではなく、格変化が文の作成を予想できるようになることである。したがって、デュナミスとしてのデュナミスとは、単に、目的への過程といった意味とは全く異なることが分かってくる。この「予想」は、文作成への過程ではなく、名詞の言象の規定態、すなわち、名詞というようなことが姿を顕すこと（現実化、エンテレケイア）なのである。名詞にとって文の作成が目的ではなく、名詞の言象が言われることが目的でなければならない。ベクトルの向かう先が名詞の言象であるから、文の作成は、その方向に逆走することになる。いいかえれば、文の作成へとデュナミスにある限り、すなわち、デュナミスであるかぎりでのデュナミスは、なるほど、文の作成のための「可能性」であるけれども、しかし、それは、名詞という文法状態のための顕れとして、エンテレケイアなのである。デュナミスとして

のデュナミスは、名詞の言象の中に保たれ、名詞を顕すという意味でエンテレケイアになっていて、そのような仕方では、「有りそう」という規定態となっているのである。

ここから、理解されてくるように、名詞の格変化において、一方に、文の作成への予想、その可能性ということが顕れる。他方で、この格変化状態は、ベクトル的に名詞の文法状態へと入っている。前者は、未来（予想）的であり、後者は、（本来的）過去（由来）的であることになる。また、名詞の言象の規定状態は現在の的である。かくして、名詞の格変化的規定態は、この意味で、時間性に保たれている。「有りそう」ということは、時間性の中に居場所があるのである。自然の本質は、「有りそう」と（動詞の「外」の）時間性との統一性によって規定される（自然現象の究極的理論）。

名詞の格変化的規定は、動詞の言象領域の「外」の文法としての名詞が、「動詞の外である」という動詞との必然的関係の文法性をいわば想起するようなものである。名詞の文法状態は、なるほど、いかなる動詞性も無くなっているのではあるが、このことも、動詞との関係をすでに予想することになる。名詞が動詞への予想であるかぎり、そこに、格変化というような文法性が必然となるのである。動詞を予想することは、名詞と動詞が「有るもの」の世界における「関係」のような仕方では関係することではない。つまり、名詞が動詞を予想するというようにして、動詞と関係すると言う場合、この「関係」性は、メー・オン的な、「有らぬ」関係性ということになる。このような特別の関係性、「有らぬ」関係性をここでは虚（数）的關係と名付けて

おきたい。名詞が動詞を予想することによって、名詞に格変化が起こるのである。このようにして、名詞の言象が規定というようなことに入ることができ、「有りそう」なこととして規定され得るようになる。「有りそう」なこととして名詞の言象領域が規定可能になることは、虚(数)的關係性が明かされ、名詞の側の実情の方が語り出すということの意味する。つまり、これによって、ようやく、自然の固有なもの(ピュシス)が自身を語り明かすようになるのである。

虚(数)的關係性は、数的に表わされる。名詞は、格変化するとともに、また、名詞の数というような変化を起こす。名詞の数(ギリシア語の「双数」に相当する言象学的文法における双数も含む)は、動詞との関係が無くなっていることであるけれども、名詞が動詞を予想するようになる前のいわば「土俵作り(そこで何か成立できる場所が相撲の土俵という比喩の意味することである)」のようなことをするのである。つまり、名詞の格変化以前に名詞の数(名詞の数は名詞という文法に属していることに注意するように)というようなことが起こるのである。名詞の格変化は、名詞が動詞を予想するという関係性に入ることであるが、名詞の数は、この関係性を可能にするような、動詞の予想をそこに許す(ein-räumen)、動詞の予想のための、土俵を作るのである。名詞が動詞を予想するということは、述語まではまだ至れないということであるが、そのような状態もロゴスに属しているのだから、何らかの語り方を取る。動詞の予想を容れうる「場所」は、名詞の数である。その語り方は、名詞の数の変化形として、まだ文ではなく、非述語的、徹底的に「外」面的な語り方となるしかない。こ

の特別な語り方、非述語的な、外面性そのものの語り方が名詞の数なのである。名詞の数は、名詞の格変化の「ために」のロゴス、語り、と言える。ゆえに、「有りそう」というようになった規定態は、名詞の数によって表される。虚(数)的關係性は、まさに、虚-数的に表わされるのである。名詞に格変化が起こる以前に、まず、名詞は双数、そして、名詞の数の変化を起こす。両者は結局、一体的に名詞の言象の規定態を構成する。

かくして、自然現象は、数学的に記述されなければならない。「有りそう」は、虚数的な数学的姿をしているのである。かつて、プラトンは、自然を構成する四元素を幾何学的に表されるべきものと考えた。このことは、自然の本質規定が、数学的姿で表されなければならないことを意味しているのである。先の「自然現象の究極的理論」もまた、数学的に記述されるのである。

ところで、名詞の格変化的規定態が「有る」という動詞的動詞を予想(期待)するようになり、したがって、「有りそう」ということになり、これが自然の本質規定であるとすれば、その規定は「運動」とどのように関係するのだろうか。それというのも、アリストテレスは、自然の本質を運動(キネーシス)と見なしたのであるから。当然、名詞の格変化と運動との関係が問われなければならないであろう。アリストテレスによれば、運動とはメタボレー、すなわち、転化の一種であり、場所(トポス)の移動を意味する。名詞の格変化的規定とこのような意味の運動とはどのように関係するのだろうか。

名詞の格変化的規定によって、動詞が予想され、期待されるというような言象

が可能になる。このことは、ベクトルを前提にしている。すなわち、動詞は、名詞へ向かう（動詞の文法性の「外」へと、したがって、動詞性そのものを失うことへと向かう）のであり、これは、時間的推移ではなく、文法上の無「時」的動向である。名詞の格変化的規定において動詞が予想され、期待されることは、この文法的な意味での「過去のこと」を前提とする。このような何らかの意味での過去（もはや、動詞ではない）を前提にして、動詞の予想というようなことが起こるのである。動詞の予想は、まだ、動詞にはなれないのであるから、未来の意味をもつ。しかし、ここに現れた未来は、動詞の時制的「時」とは異なる。ここでの未来とは、「有った」・「有る」・「有るであろう」というような動詞の時制とともに顕われる「時」的なものではなく、そのような意味の「時」の「外」にあるような、「時」ならぬ未来でなければならない。それは数的「時」的な未来なのであり、数という本性をもつのである。すでに述べたように、名詞の格変化的規定態は、このような意味の未来と、これに対応するような過去の中に保たれている。数的な意味をもつ、「時」の外なる「時」が名詞の格変化態の「ゆりかご」なのである。名詞そのものから名詞の数の変化が起り、それが動詞の予想のための土俵となる。このような「土俵」の真理が「時」の外なる「時」、すなわち、時間である。動詞の予想の「ゆりかご」は、かの「土俵」と不可分な関係にある。「土俵」が、動詞の予想を容れうる（ein-räumen）「空間（Raum）」と見なされるならば、動詞の予想が憩う「ゆりかご」が「時間」である。「土俵」も「ゆりかご」も、動詞の予想のための居場所であり、「場所

（トポス）」である。「場所」に名詞の格変化がその居所をもつのである。時間をどこまでも「外」的にしているものと時間との統一の関係の中に、動詞は予想され、いわば「有ろう」としている。時間をどこまでも「外」的にしている原理は、名詞そのものであり、ベクトルの行きつく先と考えられるならば、空虚ないしはゼロ的点とみなされる。その空虚ないしはゼロ的点までの過程は、名詞の数として、三次元をもつ「空間」と捉えることができる。このような「空間」からその真理として時間が顕われるのである。その場合、ヘーゲルが見たように、時間と空間との統一性が場所と理解されるわけである。そして、ヘーゲルは、このような場所から運動と物質を導き出しているのである。我々は、ヘーゲルとは別の道を歩むのではあるが、基本的方向性である種の一致が認められる。それは、ヘーゲルの『自然学』が理念の外化に基づくのであり、「外に」という点で方向性が同じであるからである。そこに動詞の予想が安らぐ「ゆりかご」、そして、動詞の予想のための「土俵」、これら両者の統一態としての動詞の予想の居場所、すなわち、「場所」はそれ自身が自らの「外」に出ている、自身の否定の中で自身であり、このことは、この場所が自分の外に自己を持つこと、つまり、自己の他者となっていることであり、ここから、場所の移動ということが起こるのである。動詞を予想しているということは、その居場所の移動になる（それ自身の外へと出ているそれ自身）のであり、これが場所の移動としての運動なのである。このように、名詞の格変化態として「有りそう」ということと、自然の本質としての運動とは関係する。言象学的自然論は、アリストテレスの『自然

学』と深く関係するのである。逆に言うなら、アリストテレスの『自然学』は、名詞の言象の文法論的構造をすでに捉えているとも言える。名詞そのものから名

詞の変化が起こること、すなわち、名詞から生じてきたということが、プュシス（自然）ということである。