

言象学的文法論における動詞とエネルギー

清水 茂雄

Zeitwort in der Logo-phenomenologischen Grammatik und Ἐνέργεια

Shigeo SHIMIZU

Zusammenfassung : Diese Abhandlung handelt von der Beziehung zwischen dem *Zeitwort* in der logo-phenomenologischen Grammatik und <ἐνέργεια> in der Philosophie des Aristoteles. Aus der Erörterung ergibt sich, daß <ἐνέργεια> das Tun des *Zeitwortes* in der logo-phenomenologischen Grammatik ist.

In dieser Abhandlung wird zuerst das *Zeitwort* in der logo-phenomenologischen Grammatik definiert, dann wird <ἐνέργεια> aus dem Begriff des *Zeitwortes* bestimmt. Die Aristotelische Erklärung der <ἐνέργεια> kann durch diese aus dem Begriff des *Zeitwortes* bestimmte <ἐνέργεια> erläutert werden.

Das *Zeitwort* in der logo-phenomenologischen Grammatik richtet sich auf das *Substantiv* in der logo-phenomenologischen Grammatik. Dieses *Substantiv* ist <δύναμις> des Aristoteles. Das Sich-Richten des *Zeitwortes* bedeutet *Partizip Präsens* in der logo-phenomenologischen Grammatik. Dieses *Partizip* ist <ὄν>. So wirkt das *Zeitwort* hinter dem <ὄν ἢ ὄν>. Das hinter dem <ὄν ἢ ὄν> *grammatisch* werkende *Zeitwort* ist <ἐνέργεια>. (die Kursivschrift bezeichnet die der logo-phenomenologischen Grammatik angehörende Sache)

Key words: 言象学的文法論 (die logo-phenomenologische Grammatik), 動詞 (Zeitwort), エネルギー (ἐνέργεια), アリストテレス (Aristoteles)

はじめに

本論文において、言象学的文法論における *動詞* (以下、言象学的文法に属することからは斜体で表す) とアリストテレスの哲学におけるエネルギー (以下、ἐνέργεια とギリシア語で表す) との関係が究明される。

周知のように、アリストテレスの哲学は、デュナミス (以下、δύναμις と表す) と ἐνέργεια という対になっている術語 (根本語) に基礎付けられている¹⁾。それらの術語がどのようなことを意味するかについては、

二千年以上を経た今日でも、完全に明瞭になったとは言えない。アリストテレスの哲学をその根底を照らすようにして思索したハイデガーですら、ἐνέργεια に関して真に透徹した理解に至ったとは言えないと思うからである。

本論文では、この対になっている術語の特に、ἐνέργεια が、言象学的文法論的に解明される。今日まで、アリストテレス哲学の根本語である ἐνέργεια についてさまざまな研究が有ったことであろうが、ここでは、それらの研究成果を一応無視したい。なぜなら、

言象学的文法論そのものがこれまで、完全に閉ざされていたために、そこから ἐνέργεια が照らし出されて見られることは、歴史的に有りえなかったからである。つまり、これまで誰も ἐνέργεια を言象学的立場から照らし出して眺めるといような研究をすることができなかったのである。本研究は、まったく新たな見方をするのであり、したがって、これまでの歴史的なアリストテレス研究をいったん無視しなければならない。

以下の考察から帰結されるように、アリストテレス自身が ἐνέργεια をその根底から理解していたわけではない。ἐνέργεια という術語を最初に用いた本人がその語の意味を完全に理解していたのではない、ということは余りにも奇異なことであろう。自分でもよく理解できていない語をどうして用いることができるのかという疑問をもつのは当然である。しかし、アリストテレス自身が ἐνέργεια をその根底から完全に透徹して理解していたのではないがゆえに、ἐνέργεια は今も哲学的思索「活動」を導くことができるのである。ト・オン²⁾の研究をする者は、ἐνέργεια によって考えざるを得ないようになっているのである。

この論文において、次のことが明らかにされる。アリストテレスの ἐνέργεια とは、言象学的文法論における動詞がその文法的機能を遂行すること、いいかえれば、動詞の「する」こと、「動詞・する」ことである、と。

いまのところ、単なる主張にすぎないこの命題のために、これから、その論証をするべきであるが、本論文においては、いわゆる通常の論証スタイルを採らない。通常の論証スタイルは、ここでのことながらそのものからすれば、回りくどいやり方であり「ἐνέργεια とは動詞がその文法的機能を遂行することである」ということながらそのものにとって正しい向かい方にはならないからである。その命題の「論証」は、むしろ、その命題で語

られていることながらそのものを顕すというやり方であるべきである。アリストテレスも ἐνέργεια をさまざまに説明している。しかし、本人が ἐνέργεια をその根底から完全な明澄性において捉えきれていなかったのであるから、そもそも通常の論証的なやり方での命題に近づくことは無理なのである。

したがって、本論文では、次のような仕方での命題の真を証明する。最初に、動詞とは何かを示し(第1章 §1)、ここから、ἐνέργεια という語の意味を演繹的に明らかにする(第1章 §2)。そして、完全に文法論的に規定された ἐνέργεια の本来の意味から、逆に、アリストテレスによる ἐνέργεια についての説明を論証する(第2章 §3 並びに §4)。つまり、どうしてアリストテレスは、ἐνέργεια をそんな風に説明したのかが解明されるのである。論証されるのは、アリストテレスによる ἐνέργεια の説明であり、この論証が見事になされることによって、「ἐνέργεια とは、動詞の文法的機能の遂行である」という命題が間違いないと「論証」されるのである。

第1章 言象学的文法論における動詞、並びに、それと ἐνέργεια との関係

§1 言象学的文法論における動詞

「言象学的文法論」については、同名の論文においてその内容が展開されているので、それを参照してもらいたい³⁾。本論文では、その論文並びにその後の言象学的文法論に関する諸論文⁴⁾⁷⁾の中で定義された、あるいは説明された術語を用いて論を展開する。ここでは、極めて簡単に言象学的文法論の全体的内容を要約して示し、動詞の言象とはどのようなことかを明らかにしておきたい。詳しくは、上の諸論文を参照して欲しい。

言象学的文法論における不定詞は、<Sagen>（「言う」）と表され、これは、言

葉が始原に(太初に)言われたとき、それが、「言うとは裏腹に言う」という仕方で行われていることを「言う」(間接伝達論的には「真言」と名付けられたこと)。不定詞は、「言うとは裏腹に言う」のであるから、「虚言」である。不定詞は、みずからを「言う」ために、間接的な仕方で行う。「間接的」とは不定詞が変化するということである。不定詞は、その「前」の文法事項を前置きすることで、間接的に「言う」。それは、ちょうど、前夜祭の後に本祭が執り行われるように、本祭としての不定詞は、前夜祭の後に「言う」のである。このような意味での「前夜祭」として言象した最初の不定詞の変化形が接続法であり、<Sage-Sagte>と表す。不定詞の「前」が置かれたこと(「前夜祭」が催される)で、そこに時制が最初に言象する。「前」は「以前」という意味をもつのである。<Sage-Sagte>は、或る「以前」のことである。「以前」というようなことが文法的に言象している。これが時制である。接続法の<Sage-Sagte>は、不定詞のために間接的な、ないしは、媒介的な役目を果たす(方便法身=阿弥陀如来)のであり、<Sagen>へのいわば仮定法的な「成」として意味づけられる。したがって、<Sage-Sagte>は、<Sagen>würde となる⁸⁾。また、<Sage-Sagte>は、不定詞の「前」として、不定詞を後にしてきたのであり、不定詞から離れる傾向性をもつ。<Sagen>würde は、<Sagen>へ向かうとともに、<Sagen>から離れ行く。<Sagen>から遠ざかる道を行くと、接続法からも離れ出て行くことになる。こうして、<Sagen>würde は、<Sagen>werden となるのである。これが言象学的文法論における助動詞である。不定詞から接続法、そして、今や助動詞が言象してきたのである。助動詞は、未来の助動詞である。それが時制そのものから離れ出てきたことによって、未来と、そして、未来に導かれた過去が言象する。助動詞において

は、すでに、<Sagen>は、それ自身を後退させ、自らを隠すという動向に従う。こうして、<Sagen>werden は、不定詞との関係を失って、Werden (Werden) という姿になり、動詞へと推移するのである。助動詞から動詞へのこのような推移ないしは過渡がtransitiv (他動詞的)の言象である。これまでは未来と過去が言象していたが、動詞が言象するようになると、未来と過去との不離な関係が失われて、両者の間に溝ができ、こうして、現在が動詞とともに起こる。動詞は、本質的に「現在する」のであり、現在する「三つの時制」をもつことになる。しかし、それら三つの時制の統一的本質は、今や、奥に後退して不明になってしまう。現在の「時」が動詞とともに現われるのである。

言象学的文法論における動詞とはこのようにして言象してきたものなのである。なお、ここでtransitivの言象としてのWerden (Werden)は、ドイツ語では「成る」という意味ではあるが、「有るもの」の世界における「生成する」あるいは「成る」という意味ではないので注意してほしい。それは、言象学的文法論的な過渡言象であり、それを示す表示なのである。

Werden (Werden)によって、一方に動詞の言象領域(論理的領域ないしは「世界」の現象)、他方に、文法領域(不定詞・接続法・助動詞の領域)が区分されるようになる。動詞が言象することは、不定詞が文法領域の奥へ退き、隠れ消えることを意味するので、言葉そのものがみずからのことを「言う」ことが不可能になる。言葉は自身を言うのではなく、言葉とは別なる「何か」について語るという有り方を取る。「何か」として言葉は語ろうとする。このような言葉の境遇が「述語する」ということである。「述語する」に当たるギリシア語のカテゴリーイン<κατηγορειν>の本来の意味は、「非難する」という意味である。言葉がみずからのことを

言えなくなっていることは、言葉の方からすれば、非難されるべきことであり、また、非難するのは、言葉自身である。しかし、言葉が自身のことを言えなくなっていることが「述語すること」であり、「非難されること」であることは、言葉の方から見てそうなっていることであり、したがって、言象学的文法論的眺めであり、「述語付ける」ことをしている思惟にはまったく見えないことなのである。それでも、κατηγορεῖνというギリシア語は、このことを語るができる力をもっているのである。この力によって、ギリシアの哲学、特に、アリストテレスの哲学が動かされたと言えるかもしれない。動詞は、こうして、動詞となった以上、論理的述語になるのである。動詞は、このようにして「述語する」ようになり、すべての主語と述語を定立する元になる。したがって、動詞は、この定立によって「有る」と呼ばれるようになるのである⁹⁾。カントが言うように、「有る」は「単なる定立」である¹⁰⁾。また、主語と述語の定立の元になっている動詞は、両者の根底にあって両者を必然的に結合している動詞でもあり、これがコブラ（繫辞）の「有る」である。「AはBである」と言われることになる。これまで、コブラの「ある」をめぐって様々な考察がなされたのであるが、明瞭にならなかった理由があることになる。なぜなら、主語と述語を繋ぐものが動詞という文法事項であることを、動詞を認識できない論理的領域から解き明かすことができないからである。動詞が、主語と述語を定立して、「有る」という動詞になることによって、今や、Werden (Werden) によって二分された、他方の文法領域は、「有る」とは区別され、一般に、「無」と呼ばれるようになる。「無」は、したがって、動詞ではない理由がある。「無」が有る、とは言えない理由がある。人間的存在（人間として「有る」こと）は、この「無」の奥へと差し向けられていて、それを「死

と見ている。さらに、Werden (Werden) は、論理的領域の方から見ると、「有る」と「無」との「間（中間）」というように捉えられることになる。「有る」と「無」の間の真相を論理の方から Werden (成) と見たのがヘーゲルである。また、Werden (Werden) が「有る」という動詞の奥の真相だとして、それを Ereignis (ハイデガーによればこの語は翻訳不可能とされるので原語でしめす) と名付けたのがハイデガーである。Ereignis が、「底無き深淵」と言われるのも、それが Werden (Werden) であるからである。Ereignis の語源は、Er-äugen であり、目 (Auge) が er (内奥から外へ現われて来る) となることと解することができる。つまり、根元的な意味で「見る」ということが、深淵の底無き底から、いいかえれば、「言う」に関係すること（言象）から始めて現われて来ると解することができるのである。しかし、ハイデガーは、Ereignis が文法的な意味をもつ Werden (Werden) であるとは認識していなかった。それでも、彼の思索は、<Es gibt Sein (それが「有る」を与える)> という表し方で、半文法的に Werden (Werden) を暗示的に顕わし得る地点にまで到達したのである。ヨーロッパの思索は、ようやく、動詞を捉え得るところにまでたどり着いた、と言えよう。

動詞のいわば後ろ姿のようなものを捉え得るようになった、ハイデガーの思索において、第一の始原 (der erste Anfang) とは別の（もう一つの）始原 (der andere Anfang) が見えてくるようになる。なぜなら、動詞の言象が「第一の始原（次節で明らかにされるように、動詞の文法的機能遂行が ἐνέργεια であり、これが西洋形而上学の始原となる）」であり、文法論的な始原としての不定詞、ないしは、接続法が「別の始原」になるからである。なぜ、始原が始原と呼ばれながら二つも有るのか、そして、なぜ、二つでなければならないのか、それは、文法領域と論理的領域

の二つが必然的であるからである。Ereignis は、文法論的には *Werden* (Werden) であるがゆえに、それは、「第一の始原」から「別の始原」への「準備」とも言われる。こうして、ハイデガーは、次のように述べる。

「Ereignis として *Seyn* を思索することは、始原的な思索であり、この始原的な思索は、第一の始原との対峙として別の始原の準備をする。」¹¹⁾

また、この「(別の始原への) 準備」は、「別の始原」そのものの開示のために貢献・寄与するような、その開示のために「必要」な思索になるということの意味するであろう。つまり、言象学的文法論の展開のために、ハイデガーの思索は、本質的な寄与 (Beitrag) をすると思われる。

このように、ハイデガーの思索が動詞の後ろ姿を捉え得るようになることによって、「有る」という動詞がその動詞としての文法性を垣間見せるようになり、ここに、「別の始原」、つまり、文法領域の始原というようなことが必然的に顕れ始めるのである。

ラテン語で、<in principio erat verbum > (ギリシア語では <ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος>) は、「始原に言葉があった (別の始原)」という意味である。ラテン語の *verbum* は、「言葉」という意味の他に、「動詞」という意味をもつ。ゆえに、そのラテン語文は、また、「始原に動詞があった (第一の始原)」とも読めるのである。また、*verbum* は、「呪文」というような意味をもち、「言葉」が単なる言葉ではなく、間接伝達論的な意味での「真言」を意味することを暗示させる。これらの連関は、単なる言葉の遊びとは言えず、むしろ、「始原」と「言葉」、そして、「動詞」との言象学的文法論的内実を表していると見るができるのである。ハイデガーの哲学の中に、二つの始原ということが顕れたということは、歴史的な意味で極めて注目に値することなのである。

次に、動詞が *Werden* (Werden) の中で言象し、主語と述語を定立する「有る」という動詞になると、*Werden* (Werden) の言象側のことがら、つまり、文法領域は、「無」となるが、このような「無」が単に何も無いということではなく、超越的な述語面であると見た哲学が日本に現れた。それが、西田哲学である。ゆえに、西田哲学の根本概念である「場所」、いいかえれば、「絶対無の場所」は、晩年に生滅の場所と言われるようになるのである。そこで *Werden* (Werden) が起きているその所こそ、「無」の本来の姿であるからである。「有る」が生まれ、「有る」が消えていく、そこは、文法的に *Werden* (Werden) なのである。日本民族も、歴史の本質的動向に参じて動詞を捉え得るところに到達したのである (ただし、本来的には、動詞の後ろ姿は、ハイデガーのように半文法的に表されなければならない。西田哲学では、それがまだ「無」として捉えられているために、「別の始原」が見えてこないのである)。ハイデガーと西田はほぼ同時期に、動詞の後ろ姿を目標できるところに来たと言える。

Werden (Werden) を通して、文法領域は、文法領域としては「無」と見なされてしまい、これに伴って、動詞は「述語する」ようになる。「述語する」ことは、上で明らかにされたように、言葉が言葉自身のことを言えなくなる、つまり、「非難されるべきこと」である。言葉は、本来、「虚-言」的にみずからの言 (コト) を「言う」。しかし、「述語する」境位では、それができなくなる。つまり、言葉は、「述語する」ようになると、「虚-言」性に反対的となり、「真理」を語るようになるのである。ゆえに、真理は、「虚-言」できなくなったというある種の無能力ないしは頑迷さを意味する。こうして、真理は本質的にその反対と関わり、したがって、虚偽に反対することになるのである。ゆえに、ハイデガーが言うように、真理の本質は、「非真理」

である（非真理という消極的な言い方から、真理が「虚・言」的なことから生じてきたことをハイデガーがまだ認識していなかったことが分かる）。真理と非真理とのいわば「分かれ目」は、したがって、真理が起きてくる有様が眺められる処は、*Werden* (*Werden*) であることが理解されよう。実際、ハイデガーは *Ereignis* を真性が生起するところと見なしたのである。次のように言われている。

「真理の本質は、*Ereignis* の開き明かす隠すこと (*die lichtende Verbergung*) である」¹²⁾

ここで「開き明かす隠すこと」とは、文法領域と動詞の領域との「間」である、*Werden* (*Werden*) において、一方で文法領域が奥所へと隠れ消え、他方で、現在する動詞としてその隠すことに反対的に開き明かすことが起こることを意味するのである。ただし、ハイデガーはこの *Werden* (*Werden*) を *Werden* (*Werden*) としては捉えられず、*Ereignis* として半文法的に理解しているのである。いいかえれば、ハイデガーにおいては、隠れるものが何であるかを原則的に言うことができる。しかし、それにもかかわらず、ハイデガーは、真理の本質（真性）を見事に捉えきっているのである。

§ 2 動詞と ἐνέργεια

さて、前節で言象学的文法論における動詞とはどのようなものが明らかにされたので、次に、動詞とアリストテレスの ἐνέργεια がどのように結びつくのかが示されなければならない。

動詞は、*transitiv* の言象の中から、言象してきた文法事項であり、*Werden* (*Werden*) におけるカッコ内の *Werden* と見なされよう。カッコ内の *Werden* は斜体ではなく、このことは、それがもはや文法に属していないことを意味する。ちょうど、0℃の水が氷状態と共存していて、水から氷へ氷から水へと相転移するにも似て、*助動詞*から動詞へ、

*動詞*から*助動詞*へと推移している過渡的文法状態が、*Werden* (*Werden*) の言象である。氷から水への相転移に喩えられる、*動詞*から*助動詞*への推移は、未来の時制によって、「時」的な仕方で、起こる。「有る」は、「無」の奥へと向かっているのである。逆に、水から氷への転移は、すなわち、文法から論理的述語への過渡は、文法秩序的推移であり、「時」的な推移ではない。文法秩序的に、*動詞*に「(言象学的文法論的な意味で) 成る」ということが *Werden* (*Werden*) の意味することである。*動詞*は、したがって、*動詞*と斜体にすべきではなく、単に動詞と表されるべきであるが、そもそも、文法性を失ったということも、論理的事実とか、「有るもの」の世界で起きることではなく、文法秩序内部での、文法的推移なのであり、したがって、*動詞*と斜体表記しなければならないのである。ところが、*動詞*が文法領域から去って、論理的となったということは、論理的になってしまった時には、知られなくなる。我々は、「有る」という動詞をどれほど深く思索しても、「有る」のこのような文法的由来をまったく認識できない。「有る」が*動詞*であるのだということは、ただ、文法的な視界のなかでのみ知られるのであり、すでに、*動詞*になってしまったところでは、不明になっているのである。どのような思惟も、すべて論理的領域の中で動いているので、つまり、*動詞*になってしまったところで活動しているので、「有る」が*動詞*であることがまったく覆い隠されることになる。

しかし、「有る」という動詞は、述語にして動詞であり、いわばその「裏側」は、*動詞*なのである。したがって、それは、いずれ*動詞*として見てとられなければならないようにできている。「有る」のロゴスに含まれているこのような*動詞*性は、*動詞*の文法的機能（*動詞*の働き、ないしは*動詞*の仕事）として看取されるべきである。「有る」という動

詞の裏側で、動詞が働いていると見て取られるべきである。この文法的機能とは、動詞が *Werden* (*Werden*) から推移して言象したということ、したがって、動詞が動詞ではなくなり、「述語する」ことになった、論理的述語となってしまうということである。動詞は、「述語する」ようになると、動詞ではなくなるだけではなく、さらに、動詞からも去ろうとする。この動向が現在分詞である。動詞から去るという傾向も文法的なことであり、単に出て行くということではなく、名詞へ向かうということである。動詞は、すでに、いちはやく、名詞へと向かい、現在分詞となるのである。ゆえに、「有る <εἶναι>」は、いちはやく、すでにオン <όν> である。オンが現在分詞となっているのは、動詞の文法的機能によるのであるが、それは上で示されたように、文法的機能であるとは認識されないのである。しかし、ト・オンを研究すると、動詞が現在分詞となっているということを明らかにすることなのである（プラトンの『ソピステス』では、動詞の文法的機能の遂行は、或る「働き」としては捉えられず、「有」「同」「異」として区別されて思索されている。すなわち、動詞は、「有る」という動詞となっていて、動詞として「同一」であることで、動詞と「異なる」。動詞のことを認めることなのである。動詞の或る「働き」がト・オンを研究する思惟の眼差しに入らなければならない。この「働き」が ἐνέργεια である。動詞がその文法的機能を遂行すること、動詞が現在分詞となること、このことが、ト・オンの研究において明かされなければならない唯一のことがらなのである。しかし、ト・オンの研究においては、動詞は動詞として捉えられることは有りえない。ただ、動詞のその文法的機能遂行が、つまり、動詞の「働き」の面が思惟によって認められるだけである。ト・オンの中に或る働きのようなことが有るのだというように捉えられるしか

ない。ギリシア語で「働き」「仕事」は、エルゴン <ἔργον> であり、この ἔργον の状態にあることが ἐν-ἐργεῖα (ハイフンの右側部分が ἔργον に由来する) である。アリストテレスがこの語でもって明らかにしなければならないことは、ト・オンには隠されている動詞の文法的な「働き」である。動詞が文法的機能を働いて、文法性を失い、「述語する」ようになり、現在分詞となっているということ、そのことなのである。動詞がその固有の「(文法的な) 仕事をしている、役目を果たしている」ということ、これが ἐνέργεια の根源の意味である。ἐνέργεια とは「仕事をしている」ということであるが、ここで言う「仕事」とは動詞が動詞として為している文法的な「仕事」である。ところが、ト・オンの研究においては、その「仕事」をしている動詞は姿を見せることがない。したがって、残るは、ただ、「仕事をしている」ということだけであり、これがアリストテレスが見つけた ἐνέργεια である。ト・オンを研究する時には、どうしても、「(動詞が) 仕事をしている」ということが見えてくるようにならなければならない。アリストテレスは、これを見出したのである。これこそ、アリストテレスが為した絶対的な意味で偉大な仕事であり、発見である。ἐνέργεια においては、このように、「仕事をしている」いわば「本人 (= 動詞)」がその姿を隠している。ここに、ἐνέργεια の意味が混乱する原因がある。誰もその語の真意に達することができないのである。しかし、アリストテレスは、この語でもって、オンをオンとして捉えることが可能になるはずだという確信をもっていたのである。実際、その通りになっているのである。オンの裏側には、動詞の文法的な機能遂行、動詞の「働き」が起きている。「有る」とオンの本質規定をするためには、この「働き」に着目しなければならない、つまり、ἐνέργεια に注目しなければならないのである。

第2章 アリストテレスによる ἐνέργεια の説明の言象学的解明

§3 ἐνέργεια はどのようにト・オンの研 究的思惟に顕れるか

以上、前章で、言象学的文法論における動詞とは何か、また、その動詞が ἐνέργεια とどのように結びつくのかということが明らかにされた。

次に、論じられるべきことは、動詞が動詞としての文法的な機能を遂行していること、つまり、動詞が「働いていること」という意味での ἐνέργεια が、ト・オンの研究的思惟(第一哲学)の中にどのような形態で現われるのかということを演繹し、ここから、アリストテレス自身による ἐνέργεια の説明の真意を明らかにすることである。

最初に本節でまず、動詞の文法的機能遂行としての ἐνέργεια がト・オンの研究的思惟の中にどのような仕方で顕われるかを考えてみたい。

助動詞の <Sagen>werden において、<Sagen>の面が後退すると、言葉は、みずからのことを「言う」ことができなくなり、したがって、言象ではなくなり、同時に、文法性を失うことになる。言象学的文法とは、不定詞 <Sagen> との関係性が保たれていることであるからである。助動詞は、この <Sagen> の面の後退とともに、助動詞という文法事項ではなくなって、代わりに、「述語する」というようになる。このようになった文法事項が動詞である。ゆえに、動詞は、すでに述べたように、文法性を失っているもので、文法的ではない。しかし、文法性を失ったということは、論理上のことでもなければ、「有るもの」の世界の出来事でもなく、文法論的内容であり、その意味では、一つの文法事項と見なされるべきであり、これを動詞と斜体で表すのである。つまり、動詞は、文法性を失ったという文法事項である。言象学的

文法論的に見るならば、「述語する」ことは、言葉が言葉自身のことから「言う」ことができなくなり、言葉とは別の「何か」を言うことであるだけでなく、言葉が元の言象へといわば帰ろうとしていることである。言葉とは別の「何か」を言おうとすることは、言葉がなんとか自分のことを「言う」へと戻ろうとしていることである。「述語する」ことは、言葉の方が「非難している」ことなのである。動詞の文法的な「働き」は、このように、一方で、文法性から出て行こうとしているとともに、他方で文法性へ戻ろうとしていることである。前者は、文法秩序における動向であり、「時」的ではない。しかし、後者は、「時」的であり、未来的である。動詞の「働き」には、このようにして、「すでにそうになってしまっている」という面と、「これから成ろうとする」という二面が含まれている。しかも、この両面は、別々になっているのではなく、いわば「同時」であり、一つになっているのである。両面は「現在(現在)」していることなのである。総じて、思惟するとは、このような意味で「述語すること」である。判断の形をとり、主語と述語とが両者を定立した動詞によって結合されるという基本構造をとる。結合している動詞は、思惟の中にはけっして姿を見せず、両者の媒介をしている、繋げている、だけである(繫辞)。思惟には、動詞の未来性が潜むので、我々は、判断には何か根拠があるという未来的見通しをすることで推論へと赴くのである。判断とか推論の奥には、このようにして、動詞の「働き」が陰で働いている。論理学の背後に ἐνέργεια が認められるべきである。ヘーゲルの『論理学』を動かしているのも、このような意味での ἐνέργεια である¹³⁾。

動詞が文法性を去って来たということは、あくまで文法的なことがらであり、オンの世界の消息ではない。動詞が文法性を去って来たことによって、動詞という文法的なことか

らも出て行く、言いかえれば、動詞は、自分自身から立ち去って行く。動詞が自身から立ち去って行くという文法上のできごとは、現在分詞という文法事項である。これがオンである。動詞は単に自分自身から立ち去っていくのではなく、名詞へと向かうのである。本来、文法上の無「時」的なできごとである、現在分詞がト・オンの研究において明かされるべき内容である。ト・オンの研究的思惟は、未来的にこれを現在分詞として明らかにしようと動詞の固有の未来的動向に沿って導かれるのである。ゆえに、ト・オンの研究的思惟は、動詞の「働き」の中に巻き込まれていることになる。ト・オンの研究そのものが、すなわち、第一哲学は、ἐνέργειαの中で活動するのである。一般に、ἐνέργειαの中に巻き込まれて活動することは、「する」こと、ないしは、行為と呼ばれる。ギリシア語のプラッティン <πράττειν> は「する」という意味をもつが、それは、「通って行く」という原義をもつ。基本的に「する」とは、ある種、旅の途中にあることである。ゆえに、「する」ということは、根本的には、ἐνέργειαによって ἐνέργεια へと近づくことである。動詞が動詞へと招くことが、「する」という動詞の奥義、つまり、行為の本質ということになる。かくして、人間が行為することは、ἐνέργειαの真相を明かすこと（アレーテウエイン <ἀληθεύειν>）を目指している。すなわち、人間的行為の本質は、深い意味でフィロソフィア的であり、「哲学的」である。文法の秘儀に参加することが「する」の奥義なのである。人間の本来固有の行為は、まさに、ἐνέργειαに巻き込まれて、ἐνέργειαの奥所へ、文法的な秘儀へ、テロス <τέλος> へと至ることでなければならないのである。

アリストテレスにおいては、このような ἐνέργεια の奥所へ向かう本来的な人間の「活動」はテオーリア <θεωρία> と呼ばれ、いわば究極的な活動、人生の究極的「幸福」で

あるとされる。一般には、それは静観的活動とみなされ、無為な生活をする事と批判を受けることもあるが、そうではなく、それは ἐνέργεια がその終局的な顕れをしているということなのであり、究極的「活動」なのである。ἐνέργεια とは何かを認識するとは、自らの思惟が θεωρία になることなのである。ἐνέργεια ということのみずからには外的なこととして捉えようとする事は間違っていることになる。みずから、ト・オンを研究的に思惟すること、そこに ἐνέργεια がその本来の姿を顕すのである。ἐνέργεια とは何か、それは、ト・オンの研究的思惟そのものの本来的課題である。ある意味で、アリストテレスの思索の全体が ἐνέργεια を顕そうとすることであることになる。

こうして、ἐνέργεια ということはいわば自己の外において、それは何かと単に知的な探求をしても意味のないことであることが理解されてくる。むしろ、オンとは何かということをも自己の「有ること」の問題として捉え、あるいは魂自身の本来性の問題と捉え、実存論的に深めていくことが ἐνέργεια の真意を得ることになるのである。ἐνέργεια へのこのような実存論的接近という本来的道を取ったのが、ハイデガーの『有と時 (Sein und Zeit)』である。その試みの奥には、アリストテレスの ἐνέργεια が「働いて」いるのである。

ἐνέργεια を理解するためには、みずから、オンに関して、ἐνέργεια の奥義が顕れる方向へ接近的に向かうように思惟しなければならない。これはト・オンの学が第一哲学と称されるように、本質的な意味で哲学することに他ならない。ト・オンの研究的思惟は ἐνέργεια に巻き込まれて ἐνέργεια に接近する。それは、しかし、我々自身のいわば自己の問題であるのである。ἐνέργεια を自分の外のことと捉え、それが客観的研究態度であると考える限り、その人の思惟はけっし

て ἐνέργεια を把握することができない。ト・オンの研究的思惟に ἐνέργεια は実存論的に顕われるのでなければならないからである。命(生命)そのものが ἐνέργεια の中で生きてい

る。ἐνέργεια が動詞の文法的機能遂行であるという奥義へ実存論的接近は向かうことになる。しかし、思惟には、それが動詞であることはけっして認識されない。それでも、実存論的接近において、動詞の時制の面は、知られ得る。動詞は、Werden (Werden) から言象すると、過去と未来を現在させるのであり、動詞のこのような「時」的構造的性が思惟に認識可能となるからである。こうして、動詞 (Zeitwort) の Zeit (時) の面が実存論的接近の目標とされることになる。ハイデガーの試みは、このような方向性を取る。彼は、「有る」の意味を「時」から理解しようとしたのである。しかし、アリストテレスの ἐνέργεια は、あくまで、動詞の文法的機能遂行であるのだから、ハイデガーの試みをもいわば包み込んでい

§ 4 アリストテレス『形而上学』第9巻 第6章の言象学的解明

前節において、ἐνέργεια が動詞の機能遂行であるとした場合、それはどのような姿でト・オンの研究的思惟に顕れるかということが考察された。ト・オンの研究的思惟そのものが ἐνέργεια の活動圏に巻き込まれているのであり、ἐνέργεια にいわば引き寄せられているということが明らかになった。そして、具体的な接近は、実存論的(自己の「有ること」も ἐνέργεια に関わるということ)でなければならないことが明らかになったのであ

る。注意しなければならないことは、このような問題は、そもそも、どのような哲学的思惟によっても問われることは決してなかったということである。なぜなら、こうした問い方は、ただ、言象学的文法論の視界が開かれずには、絶対に起こらないからである。したがって、ἐνέργεια ということを言いはじめた当のアリストテレス自身もまたこのような問いかけをすることはできなかったのである。アリストテレス自身が ἐνέργεια の「活動」に参じているのである。しかし、ト・オンを研究する思惟に ἐνέργεια というようなことがらがその姿を見せるようになるのはどうしても必然なことであり、実際、アリストテレスがその姿を目撃することになったのである。「活動」しているのは、動詞であるということのアリストテレスは知る由もなかった。しかし、その「活動」こそ、動詞の機能遂行として、すべての「活動」の終局・本質であり、これに実存としての我々人間が参ずることが「幸福」であるのだということを彼は認識していたのである。こうして、動詞の機能遂行の「活動」は、すなわち、ἐνέργεια は、終局 (τέλος) というようなことを内包している。「終局的」は、ギリシア語ではエンテレース <ἐντελής> であり、このようになっていることをアリストテレスは、エンテレケイア <ἐντελέχεια> と名付けたのである。ἐνέργεια は動詞の機能遂行として奥義ないしは終局的秘儀を含んでいる、すなわち、ἐντελέχεια なのである。

さて、動詞の機能遂行としての ἐνέργεια が或る終局的なものを保有していて、思惟が、これに向かっていることはアリストテレスによって認識されていた。しかし、ἐντελέχεια となっている ἐνέργεια が動詞であるということはト・オンの研究的思惟にはまったく知られないことである。したがって、基本的に ἐνέργεια とは何かという問いに対して、それを言象学的文法論的に定義することはアリ

ストテレスにはできない。しかし、ἐνέργειαの「活動」に参じているアリストテレスの思惟に対して、*動詞*の機能遂行がまざまざと顕れて来ること(前節で明らかにされたように、何らかの意味で「時」的な姿をしている)は可能である。そして、このまざまざと顕れてきたἐνέργειαの様子を語ることでその何であるかが答えられるのである。そして、このような仕方では答える以外、ト・オンの研究的思惟がἐνέργειαの本質を規定する仕方は有りえないわけである。実際、このような仕方でのἐνέργειαの本質規定が彼の『形而上学』第9巻の第6章で為されているのである。このような方法は、ἐνέργειαによって引寄せられつつ、ἐνέργειαの奥義に近づいて行くというやり方である。ἐνέργειαの「活動」に巻き込まれて近づくことで、ἐνέργειαはἐντελέχειαとなつて*動詞*の機能遂行の露な姿を見せるようになる。こうして、それが何であるかという問いに答えられるようになるのである。ἐνέργειαは接近的に本質規定される。以下、彼の言葉に傾聴したい。

<περὶ ἐνεργείας διορίσωμεν τί τέ ἐστιν ἡ ἐνέργεια καὶ ποῖόν τι.> (1048a26)

「エネルゲイアについてエネルゲイアとは何であるか、そして、どのようなものであるかを我々は規定することにする。」

ここでは、この第6章においてἐνέργειαの本質規定がなされるということが宣言されている。これからἐνέργειαの接近的本質規定が遂行されるということが提示されるのである。

上述のように、ἐνέργειαの本質規定は、その終局的な姿へ、つまり、*動詞*が「働いている」その現場へと近づいていくという方法によるしかない。その近づく仕方は、とりあえず、これこれではないというようにして、*動詞*の仕事現場からより遠いことがらをいわば否定していくということになる。「近づく」とは遠くから近づくということである。

ἐνέργειαにとって、そこから遠ざかっていることからは、δύναμιςと呼ばれる。*動詞*は、文法的には、*動詞*そのものから遠くに行く動向になっている。*動詞*は*名詞*へと向かうのである。ここで*名詞*的なものは、そのように文法的に捉えられず、ἐνέργειαに対立し、そこから遠いことがらとしてδύναμιςと捉えられるのである。

こうして、必然にしたがって、ἐνέργειαへの接近的本質規定は、δυναμιςからἐνέργειαへという道を取るのである。

アリストテレスは次のように語る。

<ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει> (1048a30)

「エネルゲイアは、私たちがデュナミスにあると言うようにあるのではなく、そのことながら、(デュナミスより)前に有ったということである。」

ヒュバルケイン<ὑπάρχειν>という語は、「口火を切る」とか「既に存在する」「属する」などの意味をもつ。「属する」という意味と受け取る場合には、ἐνέργειαとδύναμιςとの両者の関係において、ἐνέργειαがその関係に属するというような意味になる。しかしながら、上述のように、*動詞*は*名詞*へ向かうのであるから、*動詞*の機能遂行としてのἐνέργειαがいわば「口火を切る」ということになる。*動詞*が先で、*名詞*は後になる。したがって、ἐνέργειαは、*名詞*に相当するδύναμιςとは異なり、しかも、それよりも先行的にあるということになる。ἐνέργειαは、*動詞*の文法的機能が遂行されていることであり、その機能遂行とは、*動詞*が*名詞*へと向かうこと、*現在分詞*となることである。*動詞*が*動詞*であることから立ち去ろうとしている。*動詞*は自分から遠くに去っているのであり、この事態がδύναμιςなのである。ゆえに、ἐνέργειαへと接近するとは、δύναμιςとは異なると言うこと、それをまずは否認するこ

と、でなければならない。このことが、上の引用文で語られているのである。

<λέγομεν δὲ δυνάμει οἶον ἐν τῷ ξύλῳ Ἐρμῆν καὶ ἐν τῇ ὄλῃ τὴν ἡμίσειαν, ὅτι ἀφαιρεθείη ἄν.> (1048a32)

「ところで、私たちがデユナミスにあると言うのは、ちょうど、木材の中の中にヘルメスが、全体の中に半分があるというようなものである。というも、取り去られるからである。」

文法秩序的には動詞は名詞へ向かう。したがって、ἐνέργειαがδύναμιςに対して先行的になっている。しかし、「時」的には、ἐνέργειαに向けて、その定義がなされるべきであり、δύναμιςは、みずからのいわば前方へ（みずからにとって先行していることへ）と向かう可能性にある。δύναμιςからἐνέργειαへと「取り去られる」のであり、δύναμιςからこちらἐνέργειαへと奪われるのである。

ヘルメス（オリポスの12神の一であり、神々の使者）の木像の場合、それを見る時、ヘルメスを我々を見るのであり、木材を見ているのではない。ヘルメスの木像において「活動」しているのは、木材ではなく、「ヘルメス」であり、その「活動」に我々はある種の芸術性を見て取るのである。同様に、たとえば、仏像を見る人は、木材を見ているのではなく、仏の「活動」、たとえば、救済のいわば「姿」をそこに見るのである。ヘルメスの木像を木材として見ている人は、芸術を解しない人である。我々はヘルメスのその芸術的「活動」性を木材において見るわけである。この場合、木材がδύναμιςであり、あのヘルメスの芸術性としての「活動」がἐνέργειαとされるのである。芸術性の「活動」は、木材から遠ざけられるのであり、これは、ἐνέργειαの定義ないしは規定の方法と似ていることになる。動詞は名詞から去ってこちらへと来ること規定されるのである。では、仏像を見て

いる人が木材を見ているのではなく、仏の有り難い「姿」を、その救済的「活動」を見ているならば、その「活動」が木材からまったく離れているかということそうではない。これは、音楽の場合でも認められる。ショパンのピアノ曲は、ピアノの「音」を離れてその霊感的「姿」が見られることはない。ショパンの曲において、我々は、単に振動としての「音」を聞いているのではなく、ヘルメスの木像において「ヘルメス」を見ているように、ショパンの音楽の霊感的なもの、ないしは精神的なものを見ている。「音」は、しかし、ピアノの音でなくてはならないのである。バイオリンの音ではおそらくいけないのである。このように、ἐνέργειαとδύναμιςは、何とも説明のつかない関係にある。このなんとも説明のつかない関係を透徹して説明するには、動詞と名詞の言象学的文法論的關係にまで遡らなければならない。しかし、ヘルメスの木像とか仏像、さらにはショパンのピアノ曲のような例示によって、ἐνέργειαとδύναμιςの關係が「分る」ような気がするわけである。かくして、アリストテレスは次のように語る。<δηλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ ὁ βουλόμεθα λέγειν.> (1048a35)

「そして、我々が言おうとすることは、それぞれの場合からのエパゴゲーによって明らかとなる。」

先のヘルメスの木像の例示からも明らかになったように、そこには、ἐνέργειαとδύναμιςの關係が示されているものの、その關係の本質は何であるかが曖昧になっている。われわれは、その例示によって、何となくその關係が理解できるにすぎない。その例示から、動詞の文法的機能遂行という意味でのἐνέργειαへと「引き寄せる」必要がある。このような「引き寄せる」こと、そこへと「呼び寄せる」ことがエパゴゲーの本来の意味である。この語は、通常、「帰納」というように訳されている。しかし、ここではいわゆ

る帰納論理が語られているのではなく、ことからの本質からすれば、ここで、エパゴーゲーと言われていることは、たとえば、ヘルメスの例示から、動詞としての ἐνέργεια へと「引き寄せる」ことでなければならないのである。動詞の文法的機能遂行としての ἐνέργεια へと「連れてくる」ということがまさに ἐνέργεια の本質規定の方法なのである。我々は、ヘルメスの木像とか仏像とかショパンのピアノ曲とかの例示の中に胎動しているかの本来の意味の ἐνέργεια に連れて来られなければならない。

こうして、ἐνέργεια の本質規定にとって決定的に重要なことを次にアリストテレスは明示する。

<καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὄρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τῷ ἀνάλογον συνορᾶν.> (1048a38)

「そして、すべてのものの定義を探し求めるべきではなく、対応的なことを見抜くことによってすべきである。」

ここでは、ἐνέργεια の定義が基本的にできないこと、しかし、その本質規定が、「対応的」なことを「見抜く」ことによって為されるべきことが明確に主張されている。すでに、示されていたように、アリストテレスの立場においては、ἐνέργεια の定義は不可能である。なぜなら、言象学的文法論の視界が彼には開かれていないために、動詞というようなことがまったく知られていないからである。しかし、ἐνέργεια を定義するには、どうしても、動詞が明らかにされていなければならない。したがって、ἐνέργεια の定義はアリストテレスにはできないのである。しかし、前節で示されたように、ἐνέργεια の本質規定は、それに参じ、それに巻き込まれながら、それへとエパゴーゲーされることで、つまり、「引き寄せられ」、導かれることで、動詞の機能遂行がまざまざと「活動」しているところへと至ることによって、可能になるのである。ἐνέργεια へと近づくという方法

をとることによって、その本質規定が為されるのである。ゆえに、この方法においては、「途中」ということが必然的となる。「途中」に有って、その目的地への旅に有る場合、「途中」からの眺めは、ἐνέργεια のアナロジーということになるのである。文法的に、動詞対名詞の関係が、途中的には、ἐνέργεια と δύναμις の関係になる。動詞対名詞の関係は、本質的には、動詞の機能遂行ということであり、これが、ἐνέργεια の定義である。つまり、「対応的なものを見抜く」ということは、エパゴーゲーと同じことを言っているのである。

以上のように、ἐνέργεια の本質規定は、それに参じるということによって、それへと近づくことで為されるのであり、したがって、必然的に、最終的な ἐνέργεια の規定は、動詞の機能遂行のその現場に至ることによって明かされるということになる。途中のことを通して、今や、いわば目標に達しなければならない。では、動詞の機能遂行の現場は、どのようになっているのであろうか。ここで、注意すべきことは、その現場もまた、動詞そのものが隠されているために、定義とはならず、どこまでも、「対応的」であるということである。我々は、アリストテレスの説明によって、「見抜く」が必要になる。

動詞の機能遂行は、文法性を失って、名詞へと向かうことであるが、このことは、文法上のことであり、「時」的に行われるのではない。ところが、この、文法上で行われることが、現在するのである。第1節で示されたように、動詞は現在するからである。文法上行われることは、「時」的に見るならば、「完了」ないしは「過去」ということである。なぜなら、動詞のその文法上の機能遂行は、「すでにそうなってしまっていること」であるから。この「すでにそうなってしまっていること」が現在するのである。ゆえに、動詞としての ἐνέργεια の現場では、「過去」と現在と

の同時性が明かされている。現在している動詞は、「すでにそうであった」ということになるのである。そして、このことがかの現場で目撃されるのである。

では、動詞の機能遂行のその現場を「対応的」に示すような動詞とはどのようなものであろうか。

動詞は、言象学的文法論的には、Werden (Werden) から推移してきたということであり、したがって、文法性を後ろにした、文法性を失ったということである。このことは、言象ではなくなり、論理性を得たということの意味する。しかし、言象性を後ろにしたということは、また、同時に、間接伝達的なものが失われたこと、言い換えれば、直接的伝達的になってしまったということの意味する。では、直接的伝達的とは、どのようなことになるであろうか。それは、「見る」ないしは「見える」ということになったということなのである。「見える」ということは、直接的ということの意味する。我々は、「赤色」を説明抜きで直に、直接に「見る」。動詞がその文法的な機能遂行を「する」とき、その「働き」に対応的な動詞は、「見る」という動詞なのである。また、この「見る」という動詞は、対応的に動詞の機能遂行の現場の様子を伝えることができるのである。「見る」は動詞そのものではなく、その「活動」様態ではあるが、動詞の機能遂行の対応的動詞なのである。「見る」ということは、「見ている」という現在形が、そのまま、「すでに見終わっていた」ということになっているのである。
<έώρακε δὲ καὶ ὄρᾳ ἅμα τὸ αὐτό, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν. τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν.> (1048b34)

「見たと見ているとは同時で同じことであり、また、思惟していると思惟したとも同時で同じことである。したがって、私はこのようなものを ἐνέργεια と言い、前者を運動と

言う。」

「私はこのようなものを ἐνέργεια と言う」という言葉の奥に、ἐνέργεια が定義できないこと、ある種の例示によって、対応的に示すしかないことが語られている。しかし、例示的にはあるものの、「見る」という動詞によって、ἐνέργεια の本質規定が為されるのである。「思惟する」のギリシア語のノエイン <νοεῖν> の本来の意味は、「見る」という意味である。動詞の文法的機能遂行は、すでに文法的には起きてしまっていたことが現在していることであり、「見る」ということがそれに対応しているのである。「見る」は、しかし、ἐνέργεια であり、νοεῖ (思惟している) である。

動詞は名詞へと向かう。このことは、文法的に見られたことであり、ここで、動詞に相当することが、ἐνέργεια である。そして、名詞に相当するのが δύναμις である。動詞が対応的に示されたように、名詞も名詞として明らかにされず、対応的に示される。それは、いわば、名詞としての「働き」であり、これは、運動、キネーシス <κίνησις> と言われるのである。引用された文の中の「前者」とは、たとえば、家を建てるとするような場合であり、家を建てているときは、建て終っているのではない。これは、「見る」とは異なる。このような例示で示されることは、名詞の「働き」ということであり、これが κίνησις である。動詞という文法事項の文法的な機能遂行は、ト・オンの研究と一つのことであり、したがって、それは第一哲学の分野になる。しかし、名詞という文法事項の機能遂行に関しては、別の分野になることは明白である。なぜなら、名詞は動詞から出て行くということであるからである。アリストテレスはこのあたりの事情をよく知っていた。彼は、κίνησις を扱う学が第一哲学ではなく、「自然学」であると明確に知っていたのである。

我々人間の身体的生命もまた、このような例示的なものである。身体をいわば動かしている生命は、「働き」であり、それは、ἐνέργεια の例示になる。つまり、我々の生命は、思惟する、「見る」ということに向けられている。いわゆる「心」とは、ἐνέργεια を例示していることである。人間の幸福は、このような ἐνέργεια となることである。人間は、身体と魂の一体性において、「幸福」を求めて活動する。そして、いわゆる肉体部分は、単に有機化学的「運動」をしているにすぎない。どのような身体の部分も、物質的な運動をしているにすぎない。「買い物に行こう」という心の働きは、身体の運動になるが、身体の運動そのものは、自然法則にしたがって、因果関係から決定される。心が身体物質を動かしているのではない。魂と肉体が一体的でありながら、両者はまったく異なる原理をもっている。両者はどのようにして結び付けられているのだろうかといくら考えてもその結び目は明らかにならない。ヨーロッパ最高の知性であるライプニッツは、困って、予定調和というようなことを考えついた。カントもこの問題を徹底的に考えた。しかし、誰も両者の結び方を明確にできなかったのである。魂と身体という二つの部分があるのではない。両者は、動詞と名詞の関係の例示なのである。動詞の方は、その働きが「見る」ということになっている。名詞の方は、「動かされる(運動)」というようになっている。動詞は、上述のように、言象学的文法論的必然性によって、名詞へ向かっている。動詞は動詞から外へ去って行こうとしている、つまり、名詞へ向かう。両者は、こうして、一つのことながら、別々となるのである。一方は「見る」ということ、他方は、それとはまったく異なる「運動する」ということである。ゆえに、心と身体とは、「見る」と「運動」という二つの有り方(デカルトは、「運動」ではなく「延長」と見た)を必然的に取

るのである。心と身体の関係は何ら不思議なことではなく、文法的な必然性からその二つの関係が成立するのである。ただ、思惟からは、このような文法的連関がまったく見えていないために、両者の関係の必然性が見通せなくなっているのである。ライプニッツやカントがいくら考えても明白にならなかった理由がここにある。どうして、心の方は、広い意味で「見る」ことであるのに、身体の方は、因果必然的な物質的運動なのか、心が「買い物に行こう」とすると、どうして身体はその目的のために自然法則に従って動く(身体を構成するすべての物質は自然の因果関係にしたがって動く)のか、ということは、文法的に動詞が名詞へと向かっているということからようやく明らかになるのである。逆に、心が広い意味で「見る」ことをして、他方、身体は、因果関係による「運動」になっているという事実から、動詞の言象のいわば実在性のようなもの(動詞というようなものが架空のことではなく、本当にそういうことが有るのだということ)が証明される(当然のことながら、動詞がそこから導き出された言象学的文法論そのものも本当のことだと証明される)。ゆえに、生命というようなことの研究も、ἐνέργεια を明かすためではなくてはならない。否、単に、生命論のみならず、物質的な自然についての研究も、動詞に向かうものなのである。なぜなら、名詞の「働き」としての κίνησις は、動詞から由来するからである。アリストテレスにおいては、κίνησις の奥に潜むはずの「動詞」は、「不動の動者」¹⁴⁾として視界に入っていた。アリストテレスは、動詞を動詞として認識したのではないが、名詞にとって先行している動詞を「動かす」ものとして捉えたのである。ゆえに、ことがらの真から言うなら、アリストテレスの『自然学』は、古代の素朴な自然論というようなレベルのものではなく、現代物理学がまだ至っていないようなある高度な自然論なのであ

る。現代物理学の立場からアリストテレスを見下す者は、実は、何も知らない愚者である。アリストテレスの ἐνέργεια は、ある未来的な概念であり、過去のいかなる知性も至れなかった高みなのである。政治とか経済は、人間が「幸福」をもとめているということに基礎づけられている。したがって、それらもまた、ἐνέργεια が奥で作用しているのである。また、政治や経済の「活動」がそれを目指している「幸福」とは一体、何かを研究することが「倫理学」の課題である。アリストテレスの『ニコマコス倫理学』の内容はそのような類いのものである。「幸福」は、人間の生命が例示的に明かそうとしている ἐνέργεια にあり、それは、上で示されたように、「見る」ことである。このようにして「見る」ことがテオリアである。人間の究極的な「幸福」はテオリアであるとは、主観的信念のようなものではなく、ἐνέργεια の論理に基づいてそのように言われるのである。人間的な生命の「活動」は、ἐνέργεια へと参ずることであるから、人間は、本質的に哲学することに参加しているのである。経済活動や政治活動の奥には、ἐνέργεια の導きが潜んでいるけれども、誰もそれが哲学することであるとは気づかない。このような ἐνέργεια の論理は、ハイデガーの『有と時』において分析されたのである。ゆえに、ハイデガーのその主著は、ある意味で、アリストテレスの ἐνέργεια とは何かということを知ろうとする哲学的営為と言える。

ἐνέργεια の本質規定は、ἐνέργεια に参じて、それに近づくという方法によるしかないことを上で明らかにした。このような行き方が、すでに述べた、エバゴージェーである。ハイデガーもまた、エバゴージェーについて次のような理解を示している。

「ヌースは、おのおのの具体的な論のために、これにその可能的なそれに関して論じられるものを与える。この論じられるものは、

最後にそれ自身論そのものの中でようやく近づき得るものではなく、ただエバゴージェー(帰納法)の中でのみ得られるものなのである。ただし、ここでエバゴージェーとは、純粋な語の理解においてということであり、経験的に寄せ集めて総括するという意味ではなく、端的にまっすぐ何々へと案内すること、何々を見せしめることを意味する。」¹⁵⁾

ここでヌースと言われているのは、あの「見る」ことである¹⁶⁾。ここでは、したがって、ἐνέργεια というようなことが「近づく」という仕方で、エバゴージェーによってのみ明かされるという本論文の趣旨と同じことが考えられているのである。

エバゴージェーに関する本論文の趣旨とハイデガーの理解とのこのような一致は偶然のものではなく、そもそも、アリストテレスの哲学が ἐνέργεια へと参じているというような事態になっているがゆえに起きたことなのである。すでに述べたように、ἐνέργεια へと実存論的に(自己に関わることとして)参じているということがまた、ハイデガーの『有と時』の方法になるのである。

注

- 1) ἐνέργεια は通例、「現実態」(現実活動している状態)、また、δύναμις は「可能態」(まだ現実には活動していないで、可能的状態にある)と訳されている。しかし、本論文では、言象学的文法論から見られた場合、ἐνέργεια と δύναμις はどのようなものであるかということが論じられるのであるから、それらの訳語を使用することはできない。
- 2) <ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό.> (1003a20)

「或る学が有って、それは、オンをオンとして研究し、また、それに属していることがらをそれ自身に関して研究する。」

以下、本文も含めて、アリストテレスからの引用は、慣例にしたがい、ベッカー版のページ数で表す。通例は、アリストテレスからの引用は、書名と巻章番号とそのベッカー版のページ数を挙げることになっているが、本論文では、『形而上学』からしか引用しないので、また、ほとんどその第9巻から引用するので、書名と巻章番号を省くことにした。ギリシア語原文の下に、日本語訳を付けておく。なお、日本語訳は、言象学的文法論の立場から筆者自身が訳すしかなかったが、その際、次の訳書を参考にした。

アリストテレス (出 隆訳) : 形而上学 (上下), 岩波文庫, 東京, 1981.

以下、ト・オンという語を使うとき、それは、上記引用文の中で言われている τὸ ὄν ἢ ὄν (オンとしてのオン) を表す。ここで、オン <ὄν> は、エイナイ <εἶναι (有る)> という動詞の現在分詞であり、一般には、「有るもの」を意味する。ト・オンのトは、定冠詞である。言象学的文法論的には、「現在分詞というそのこと」がト・オンの意味である。しかし、普通には、そのようには解されていない。本論文では、ト・オンを言象学的文法論的な意味が含意されているものとして使用するので注意してほしい。

- 3) 清水茂雄: 言象学的文法論。飯田女子短期大学紀要, 28, 1-16, 2011.
- 4) 清水茂雄: 生成について。飯田女子短期大学紀要, 29, 75-101, 2012.
- 5) 清水茂雄: 言象学的文法論における従属の複合文と述語的論理の哲学的体系。飯田女子短期大学紀要, 30, 7-90, 2013.
- 6) 清水茂雄: 言象学的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, 1-70, 2014.
- 7) 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.

- 8) <Sagen>würde については、6) の論文の注 16 に詳しく説明されているのでそこを参照されたい。
- 9) 動詞と「有る」という動詞との関係は、かなり微妙である。Werden (Werden) は、文法上の過渡言象であり、文法性、そして、当然ながら、言象性を失おうとしている。言葉は、言葉自身のことを言いえなくなりつつある。動詞の言象は、言葉が「述語する」というようにして、言葉のことを言いえなくなることになることである。「述語する」ということは、一種の「言う」ことなのであるが、言葉のことをもはや「言う」のではなく、言葉とは別のことを「言う」というようになることなのである。この「を言う」というようになっていることが「述語する」ということである。この場合、動詞は、それ自身とは別ではない。動詞は、「を言う」における「を」のいわば対象になっているのではなく、動詞自身なのである。「有る」という動詞もまた、「有る」というそのことに対応することと「有る」という動詞とは別になっているわけではない。しかし、「有る」は動詞であり、また、「述語」なのである。すなわち、「有る」という動詞は、動詞の上の本性と一致している。では、「有る」と言わずに、「動詞」と名付けられるべきではないのか? しかし、「有る」と動詞とは異なるのである。動詞は、斜体で表記されているように、言象学的文法論の一文法事項であり、文法的に理解されるべきことだからである。これに対して、「有る」はけっして文法的に理解されえないのである。動詞のその働き自身 (後でこれが ἐνέργεια と見なされる) が「有る」とされ、動詞であることは「有る」

には知らされないとと言える。「有る」は、普通、自動詞と見なされるが、「を言う」ということであるとするならば、他動詞であることになる。

- 10) Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Felix Meiner, Hamburg, 1990, S. 572 (A 598, B626).

この箇所の原文訳を以下に示す。

「有る (Sein)」は、明らかにいかなる実在的な述語ではない、すなわち、或る物の概念に加わってくることができるような何かのものの概念ではない。「有る」は、或る物、ないしは、何らかの諸規定をそれ自身のところに単に定立すること (Position) である。」

ハイデガーは、この箇所について特別な関心を示し、『有についてのカントのテーゼ』という論文を書いている。

- 11) Heidegger : *Gesamtausgabe* Bd 65. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, S. 31.
 12) Heidegger : *Gesamtausgabe* Bd 65. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, S. 344.
 13) ヘーゲルの『論理学』がこのような意味での ἐνέργεια によって動かされているということは、次の筆者の著書を参考にしてほしい。

清水茂雄：間接伝達論的論理学，飯田女子短期大学，飯田市，1996。

この書においては、まだ、言象学的文法論が開明されていなかったので、言象学的文法論における文法領域は、「日曜日」として、*Werden* (Werden) である「成」としてのハイデガーの哲学は、「土曜日」として、そして、論理的領域、つまり、*動詞*の言象領域は、ヘーゲルの『論理学』として、「金曜日」というように、比喩的に表現されている。

- 14) <τοῖνυν ἔστι τι ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ,

αἴδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὔσα. κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν> (1072a25)

「したがって、動かされないで動かす何かがあり、永遠的にしてウーシアでありエネルギーである。そして、それは、欲求されたものと思惟によって捉えられたもののように動かす。」

ここで、「動かされないで動かす何か」というのが「不動の動者」であり、これは、ウーシア <οὐσία> にして ἐνέργεια であると言われている。οὐσία とはオンをオンにしているものであり、ἐνέργεια と同一のことがらを意味する。*動詞*は極めて深い意味で「動かすもの (*動・詞*)」であり、しかも、そこには*名詞*はないので、したがって、可能性はないので、「動かされない」のである。*名詞*は*動詞*がそれ自身から外へと出て行くことであるから、*動詞*への可能性であり、*動詞*を予想している。*動詞*を予想しているということが「動かされている」ことである。この関係は、欲求されたものが欲求者を動かすという関係に類似しているのである。本来、文法的な連関は、論理的領域においては類似によって表す以外にはない。アリストテレスはこのことわりに沿ってことがらを明らかにしようとするのである。ゆえに、アリストテレスの哲学は、本質的に開かれた、オープンな哲学である。単に論理的なものに閉ざされているのではなく、もっと広い視野をもった哲学である。ハイデガーの哲学もこのような開かれによって導かれたと言い得る。

- 15) Heidegger : *Gesamtausgabe* Bd. 62. Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, 1989, S. 381.
 16) Νῦς (νοῦς) と *動詞* との関係については、以下のアリストテレスの言葉を参

照してほしい。なお、ここで引用される箇所は、ヘーゲルが『エンチクロペデー』の最後に特別の意味を込めて引用している箇所に重なる。彼の哲学の全体がその引用文に収められるのである。

<αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ> (1072b19)

「ところで、ヌースは見られたものの関与にしたがって自身を見る。」

ここで「見られたもの」とは、*動詞*のことであるが、しかし、*動詞*をその文法状態のままではない。*動詞*そのものが関与すること（メタレープシス）によって、述語する側は、自身、つまり、*動詞*を見るようになるのである。「見る」ということの対象になっているのは、ここでは、*動詞*であるが、それは、まだ文法状態のままに捉えられているのではなく、*ἐνέργεια*の状態で見られているのである。しかし、その*ἐνέργεια*状態で見られている対象は、本来的には*動詞*であるので、述語動詞する側、すなわち、見る側なのである。このような連関が上記の文で語られているのである。「見られたものの関与にしたがって」ということは、*動詞*が働くことという意味をもつのである。「見られたものの関与にしたがって」、つまり、*動詞*の働きによって、述語動詞は、自身を、つまり、*動詞*を「見る」ことになる。ここでもアリストテレスの言葉は、極めてオープンで解放されていることが見て取られ得る。

ちなみに、上記引用文の Bonitz の訳は、次のようなものである。

<Sich selbst denkt die Vernunft in Ergreifung des Denkbaren>

(理性は思惟可能なものの把握において自己自身を思惟する)

Bonitz は、<κατὰ μετάληψιν τοῦ

νοητοῦ> の箇所を「思惟可能なものの把握において」と訳しているのである。つまり、理性（ヌースは「理性」と訳されている）が「思惟可能なもの」を把握することで理性は自己自身を思惟するというように理解している。しかし、原文は、明らかに、そうではなく、「思惟可能なもの」が関与すること、それが自己自身を分有することによって、理性が自己自身を思惟することになると言われているのである。

注の2)に示した、出 隆氏による『形而上学』の日本語訳は、次のようになっている。

「その理性はその理性それ自身を思惟するが、それは、その理性がその思惟の対象の性を共有することによってである。」(形而上学(下)、岩波文庫、1981、p. 153)

この訳は、原文に忠実な訳であり、語られていることがらをそれなりに伝えていいる。しかし、まだ、「思惟の対象の性を共有」という訳では不十分であることが分かるであろう。この訳では、理性の方がまだ、主体的になっているからである。*動詞*としての「思惟の対象」が関与し、そちらの方が主体的に働くことで、理性、つまり、ヌース（あえて訳せば、「見る働き」）は自己自身を思惟する、すなわち、「見る」ことになるのである。理性が一方に有り、その対象が他方にあり、後者が理性と関係することで、理性は自身を思惟するということではなく、*動詞*が自己自身を分有することで、理性が自己自身を思惟するようになっているのである。

ゆえに、ここでは、アリストテレスは、なぜ一体、思惟の対象が関与すると理性は自分自身を思惟するようになるのかという肝心の点については何も語っていないことが明らかとなる。*動詞*が関与

することで、必然的に、ヌースは自分自身を思惟することになるのであるが、そのことが隠され見えなくなっているのである。ただ、アリストテレスはその必然性を上のような厳格な言い方で開示しているのである。

したがって、アリストテレスは、必然性に導かれて、一体、どうして思惟の対象が関与するとヌースは自分自身を思惟する（見る）のかの理由を示さなければならなくなる。そこで、次のように語られているのである。

<νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητὸν.>
(1072b20)

「なぜなら、ヌースは、触って、見て、見られるものと成るのであり、その結果、ヌースと見られたものとは同じものとなる。」

ここでは、θιγγάνων（触って）という言葉が鍵になる言葉である。本来、動詞であるところの「見られたもの」、すなわち、思惟の対象は、「見る」ということと同じものである。しかし、動詞が動詞としては見えていない時には、思惟の対象の関与によって、その同一性がもたらされると思惟されるしかない。ヌースは本来的に「見る働き」であるが、それだけでは、かの関与は表されない。では、かの動詞の関与は、どのように表現されるのであろうか。それが「触って、接触して」という意味のθιγγάνωνなのである。「見る働き」は、動詞に触ることによって、見られたもの、動詞と一つに成るのである。「成る（γίγνεται）」という語が使われているのには、深意が存する。ヌースは、動詞に「成る」のであり、それが成就することで、思惟されたものと思惟することの同一性に達することができる。しかし、この引用文では、まだ、

何に触るのかをはっきりしていない。だが、「見る働き」は、（動詞に、言いかえれば、それ自身の根底に）触れることでそれ自身の根底に至るのである。「動詞に（触る）」ということが、隠されたままになっていることが重要なのである。動詞の働き、ἐνέργειαがここでその固有なものを顕しているのである。アリストテレスは、動詞の働きがἐνέργειαであることを認識していたのではなく、ἐνέργειαをἐνέργειαとして捉えていたゆえに、「触る」とは「動詞に触る」であるとは言えないのである。ここがアリストテレスの哲学の卓越性である。「動詞に」と言えないがゆえに、徹底的に開かれた、そして、奥深い哲学となるのである。哲学的思惟は、必ず、ここでいわれたような意味でのἐνέργειαに巻き込まれ、その根底へ向けて引き入れられるのである。すでに本文で指摘したように、この根元動向にしたがって、ἐνέργειαの奥に隠れている「動詞」のいわば後ろ姿を目にするようになった哲学的思惟がハイデガーの哲学である。彼は、Zeit-wort（動詞）におけるZeit（時）を目撃するところまでやって来たのである。ヘーゲルは、このἐνέργειαが哲学的思惟の始原（ハイデガーでは「第一の始原」に相当する）にして、最後であることをよく理解していたがゆえに、上述のように、『エンチュクロペディー』の最後にここの箇所を引用したのである。両者の哲学はアリストテレスの哲学を通して歴史的関係にあり、この関係がそもそも歴史というものの最深事情なのである。

<τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὁ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον

καὶ ἄριστον.> (1072b22-24)
 「なぜなら、見られるものと有るということを受け取り得るものがヌースであるからであり、他方で、見る働きは、持つて、エネルゲイアとなっているのであり、その結果、見る働きが持っていると思われるところの神的なものは、受け取り得るものというよりもむしろ持つてエネルゲイアになっているもののほうである。」

ここで語られていることは、*動詞*とその機能遂行としての *ἐνέργεια* との関係を目差しに入れて理解する必要がある。

*動詞*は、すでに示されたように、「有る」という動詞となる。他方で、*動詞*は言象ではなくなっているので、「言う（聞く）」ではなく、「(を) 見る」というような有り方になっている。ゆえに、「有る」と「見る」とは*動詞*をいわば両者の同一性の根底にしていることになる。「見る」ということを思惟することと捉えるならば、このことは、思惟と「有る」との同一性が考えられるということの意味するのである。かの有名なパルメニデスの命題、すなわち、<τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.> 「思惟と「有る」は同じものである」という命題は、両者の根底に*動詞*が存するというを言っていることになる。

しかし、思惟と「有る」との両者の根底は、本来的には、*動詞*であるのだから、思惟と「有る」には不可思議なるものということになる。つまり、両者の同一性は、「何か有るもの」ではなく、ハイデガーの言うところの Ereignis でなければならぬ。その同一性は、*動詞*の後ろ姿を指示しているからである。ヌースは、*動詞*そのものを意味するのではなく、「見る」限りでの*動詞*の働き、すなわち、*ἐνέργεια* を意味する(ヌースは「見る(*動詞*)の働き)」。ゆえに、*動詞*の働きとし

てのヌースは、「有る」と「見られたもの」とを受け入れ得る活動になるが、他方で、*動詞*的という面を強調する限りでは、「有る」と「見られるもの」を「(*動詞*)持つ」と言われるべきである。ヌースは、*動詞*そのものではないが、*動詞*的な面を持つ限り、「神的」と言われるのである。なぜなら、*動詞*的な面は、「有る」とは言えないなにか不可思議なもの、神の領域のこととしか考えられないからである。つまり、*動詞*的という面を強調している方が、「神的」なのである。このことが上の引用文で語られていることがらである。ゆえに、アリストテレスは、ここで、*動詞*と *ἐνέργεια* との極めて微妙な関係に向けて思索していることが理解される。この箇所は、まさに、*ἐνέργεια* の奥義のようなことが語られようとしているのである。逆に、ここの箇所が真に理解される場合には、*動詞*の機能遂行が *ἐνέργεια* であるという本論文の命題の真実が見えてくると言えよう。そこで、次の言葉が続くことになる。

<καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον.> (1072b, 24)

「そして、神的なものを見ることは、もっとも楽しいことであり、また、もっとも高貴なことである。」

ここで、*θεωρία* (本来は、神託を受けに行く人を派遣することであるが、「見る」という意味をもつ) という言葉が突然現れたのには、理由がある。*動詞*が「有る」と「見る」を持つ限り、そこでは、*動詞*が「触れられている」ということになるのであるから、ヌースの立場においては、上で示されたように、何か神的なものを「見る(見に行く)」ということになる。そこで、ヌースは、*θεωρία* と言いかえられるのである。*動詞*は文法に属していて、基本的には「時」の中にな

い。それは、非常に深い意味で過去のことである。現在している動詞は過去である。動詞に触れることは、すなわち、神託（文法）を受けに行くことは、基本的にもっとも楽しく喜ばしいことであり、また、その素姓からいって、もっとも高貴なのである。アリストテレスの倫理学もここに根付いているのである。

<εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν.> (1072b24)

「したがって、もし、そのように素姓のよい状態に、我々にはいつかそうであるように、神は常にそうあるとするならば、それは奇異で不可思議なことなのである。」

文法を受けに行くこととしての「見る」こと、つまり、θεωρίαは、動詞に触れるということ（動詞に触れるのであり、動詞を動詞として捉えることではない）になるのであるから、それは素姓のよいもの（文法系列は素姓のよいこと）になることである。そこは、思惟にとっては、動詞であるがゆえに、不可思議、つまり、θαυμαστόνなのである。ここでθεός、神が現われるのは、思惟には不可思議であるからである。神が現われるのは、必然的なのである。アリストテレスには動詞は認識されていないのであるから、ヌースが触れるそれ自身の根底は、どうしても、動詞としてではなく、思惟には不可思議なもの、ある支配的なもの、「神」ないしは「神的なもの」でなければならない。アリストテレスは、ここで、たまたま、神を登場させたのではなく、ことからの必然性に迫られてここで神と言っているのである。哲学は、その内容が首尾一貫しているものでなければならない。アリストテレスのこの箇所もことがら忠実に首尾一貫して述べられているのである。ここで語られていることは、まさ

に、θαυμαστόνでなければならない。θαυμαστόνなるものを眺めつつアリストテレスを解釈できない人は、アリストテレスの語っていることから遠ざかっているのである。そのような人は、アリストテレスを解釈する資格のない人なのである。この箇所をθαυμαστόνと眺めている人だけがθαυμαστόνなるヌースのここでの有様を理解でき、したがって、アリストテレスの語っていることを真に理解できるのである。

<εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον, ἔχει δὲ ὧδε.> (1072b25)

「そして、もし、より以上であるならば、更にいっそう奇異で不可思議である。ところが、それはそのような状態なのである。」

ここでは、動詞の文法状態がエネルギーの場面で接近的に語られている。エネルギーは、動詞の文法的機能の遂行状態であるから、動詞へと触れるという仕方で接近する。いいかえれば、ますます、奇異なるもの、不可思議なるものへと入って行くのである。事態はこのような状態にあるわけであり、これが上の文で語られているのである。

<καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει> (1072b26)

「そして更に生きることが属している。」

ここでは、動詞の機能遂行としてのἐνέργειαが「生きる（生きている）」ということとして捉えられているのであり、ここには新たな観点が導入されている。動詞そのものはἐνέργειαの境位では、まだそれとしては捉えられない。しかし、動詞へと接近的であることがἐνέργειαそのものの動性である。もしも、このような接近において、触れられるものが動詞としては捉えられないまでも、動詞性として捉えられる場合には、それは「生きている」と言われるの

である。Zeit-wortとしての動詞は、「時(Zeit)」の中に^有るのではなく、むしろ、「時」そのものである。このようなことからを言い表すには、「生きている」と表す他ないのである。現在する「時」そのもののその^現在することは、b-leiben、つまり、「留まる」ことであり、そこからleben(生きる)となるのである。つまり、「生きている」という語によって、「時」そのものである動詞が、ἐνέργειαの立場から接近的に(近似的に)表現されているのである。ἐνέργειαと「時」との根源的關係がここで新たな視点として導入されているのである。動詞に触れるようになることは、「時」が^現在するところに接近することになり、この^現在する「時」が「生きている」と表される。ἐνέργειαの奥深くに「時」のいわば「素顔」のようなものが顕われて来るのであり、この必然性をアリストテレスは、眺めているのである。「有る」という動詞の奥に顕われて来るこのような動詞の「時」的なるものは、2000年の時を隔てて、ハイデガーによって、Temporalität(「有る」の時性)としてようやく哲学的思索の眼差しに入ってきた。ἐνέργειαの奥に見いだされる「時」そのものの「素顔」を顕そうと、いかえれば、動詞の後ろ姿を捉えようと、ハイデガーは「有と時」を思索したのである。ゆえに、ここでζωήという語を「生命」と訳すことは、ことさらにまったく無視した誤訳である。ζωήという語は、ἐνέργειαの「時」性を表す語でなければならないのである。

<ἢ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωῆ, ἐκεῖνος δὲ ἢ ἐνέργεια> (1072b27)

「なぜなら、ヌースのエネルゲイアは、生きることであり、かのものは、エネルゲイアである」

上で示されたように、ヌースとは、「(動詞の)見る働き」であり、したがって、動詞の文法的機能遂行としてのἐνέργειαの本性、ないしは固有性である。ゆえに、「ヌースのエネルゲイア」という言い方で語られていることは、「ヌースの(行う)活動」という意味ではなく、ἐνέργεια自身の本性、「見る」ということ、の奥に潜む動詞を意味する。しかし、ここでの動詞は、新たに導入された動詞の時性という視点にしたがって思惟されるのである。この「動詞の時性」が上で述べたような「生きること」、ζωήである。ヌースの奥には、「時」が顕われるのである。ἐνέργειαの立場からは、それは「時」とは見えず、「生きること」と表される。「時」は、すなわち、動詞の時性は、文法に属しているのだから、思惟にとっては、不可思議であり、奇異なるもの、「神」であり、これが、そのἐνέργειαの奥に潜むものである。こうして、次の言葉が続くのである。

<ἐνέργεια δὲ ἢ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωῆ ἀρίστη καὶ αἰδιος.> (1072b27)

「ところで、かのものの、それ自身に従うエネルゲイアは、最も高貴な素性の、そして、永遠の生きることであり」

<ἐνέργεια ἢ καθ' αὐτὴν>とはἐνέργειαのそれ自身の本体に関する限りの有様、つまり、動詞を意味する。「かのもの」とは不可思議なるもの、動詞のことであり、これの時性が「生きること」である。これはすでに述べたように、最高に素性のよいものである。なぜなら、動詞は文法という先行的な素性をもつからである。αἰδιοςという語は、「移り変わらぬ」という意味であり、「時」に関係する。なぜ、ここにはじめて「時」において「移り変わらぬ」という意味の言

葉が出てきたのかは、きわめて明瞭である。つまり、*動詞*の時性が新たな視点として、「生きること」として顕われてきたからである。

すでに述べたように、*動詞*の時性は、「時」の中に有るということではなく、*現在*する「時」ということである。*動詞*は *Zeit-wort* なのである。我々は普通、「時」の中にあるということしか目にしない。「時」が*現在*しているその有様を認識できない。しかし、*動詞*が*動詞*として顕われるところでは、「時」が「時」の姿で*現在*するのである。「時」の中に何事かがあるということではない。

このような*現在*する「時」は、したがって、「時」の中で現われたり消えたりして、つまり、「移ろい行く」という性格を持たず、むしろ、「移り変わらぬ」、「永遠」的ということになるのである。「時」が無くなって、「永遠」となっているということではなく、「時」そのものが「時」として*現在*していて、「時」の中に有って、現われたり、消えたりするようなことが無くなったということである。「時」それ自身は「永遠」である。

ἐνέργεια の奥から、*動詞*の時性が顕れるのであり、これが「生きる」ということであるならば、当然、それは今、上で述べられた理由によって、「永遠」でなければならず、ここでその意味の言葉が登場するのは必然なのである。アリストテレスの言葉は、このようなことがらそのものを眺めつつ過不足なく簡潔に語られているのである。

以上のように、ἐνέργεια と *動詞* が「*動詞*に触れる」という仕方で関係する限りでのそこでの眺めがこの引用箇所でも語られていることが明らかになった。もちろん、ここでも、*動詞*は*動詞*という文法事項として捉えられているのではない。し

かし、ἐνέργεια の奥深くに「働いている」*動詞*は、「時」そのものとして認められるようになり、また、それは、思惟には「不可思議なこと」として、「神」として理解されるようになるのである。ゆえに、アリストテレスの言う所の「神」は徹底的に哲学的であり、けっして宗教的意味を含んでいないということが明白となる。アリストテレスにとって、「神」とは、ἐνέργεια の奥に潜む *動詞* のこと（究極的に動かす、しかし、それ自身は動かない何か）なのである。このような意味での「神」という姿で眺められている *動詞* は、「有る」という *動詞* の奥の真相であるとともに、思惟と捉えられた場合のヌースの奥に潜むものでもあり、したがって、思惟と有との統一性と捉えられる可能性を必然的に有する。これが、ヘーゲルの言う所のイデー（理念）である。これを彼は「神」とも言うのであり、それはことがらに沿っているわけである。しかし、本質的にアリストテレスの方が、ヘーゲルより深遠であり、より開かれていることが理解されよう。なぜなら、アリストテレスの「神」とはイデーではなく、本質的に *動詞* を指しているからである。かくして、以下のアリストテレスの言葉は、そのような、深遠でしかも開かれた意味を含む「神」について語っていると見なければならぬのである。次の訳は、いささか異常な訳であるが、語られている「ことがら」そのものを示すためであることを理解してほしい。

<φάμεν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδίων ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ.> (1072b28)
 「そこで、神が永遠的で素姓のよいもっとも高貴な、生きるいるという像（スガタ）をしている何かであり、その結果、神には連続的で移り変わるものない生

きることと永久の時が属すると我々は言う。」

ここで αἰών という語が ζωή に加えられて登場してきていることに注目すべきである。この語は、時の長さに関する語であり、したがって、ζωή と言われていることが「時」と本質的に関係することがらであることを表すのである。ゆえに、ここで、「神」と言われていることが動詞と動詞の時性を指していることは疑いない。

<τοῦτο γὰρ ὁ θεός.> (1072b30)

「なぜなら、これが神であるのだから。」
「これ」が意味するものは、ζωή と αἰών と見て差し支えないが、ことがらそのものから言えば、「これ」とは αἰών を指すと見るべきである。動詞の時性が ἐνέργεια の立場から見て、αἰών と見なされる。そして、まさに「これ」がアリストテレス的な意味で「神」なのである。ἐνέργεια の奥に潜む動詞が「時」として見えてきたとき、そこに動詞は「神」として自身を顕すことになる。アリストテレスはこのような意味での「神」をまた、ἀρχή (始原) とも言うのである (1072b11)。かくして、動詞は「(第一の) 始原」である。そして、必然的に、動詞が文法事項であるがゆえに、「別の始原」

がなければならない。この二つの始原が、動詞の後ろ姿を目撃できるようになった (すなわち、動詞の時性そのものに思索の眼差しを向ける) ハイデガーの思索において認められるようになったのである。

ちなみにヘーゲルは上の引用文 (1072b28～30) を次のように訳している。「我々は次のように言おう、神は或る永遠的に生きることであり、最善に生きることである、と。かくして、神には生きること並びに永続的にして永遠の定在が属しているのである。なぜなら、これが神であるから。」 (Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft*. Felix Meiner, Hamburg, 1969, S. 496.)

ヘーゲルは、<αἰών συνεχῆς καὶ αἰδιός> を <beständiges und ewiges Dasein (永続的にして永遠の定在)> と訳しているのである。

この訳においては、動詞の時性が姿を隠したままになっていることが理解されるであろう。アリストテレスにおいて、αἰών という語で開かれていた動詞の時性への門がヘーゲルには閉ざされているのである。ここが歴史の奥義の場面なのである。