

言象学的文法論における動詞とト・アウト <τὸ αὐτό>

清 水 茂 雄

Zeitwort in der Logo-phenomenologischen Grammatik und <τὸ αὐτό>

Shigeo SHIMIZU

Zusammenfassung :

Das Wort <τὸ αὐτό> im Parmenidesspruch <τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι> ist nach der Auslegung Heideggers das Rätselwort. In dieser Abhandlung zeigt sich das Wort <τὸ αὐτό> als das *Zeitwort* in der logo-phenomenologischen Grammatik.

In dieser Abhandlung werden die logo-phenomenologische Grammatik und das *Zeitwort* zuerst bestimmt. Der Parmenidesspruch wird nach der Bestimmung des *Zeitwortes* ausgelegt.

In der Abhandlung 《Zeitwort in der logo-phenomenologischen Grammatik und Ἑνέργεια》zeigte ich, daß Aristotelesche ἐνέργεια das *Zeitwort* ist. Der Zusammenhang zwischen dem <τὸ αὐτό> und der <ἐνέργεια> muß daher klargemacht werden. Und die Beziehung zwischen Geschichtlichkeit und dem *Zeitwort* wird auch in dieser Abhandlung erörtert, um das Wesen des Zusammenhangs zu begreifen.

(die Kursivschrift bezeichnet die der logo-phenomenologischen Grammatik angehörende Sache)

Key words : Parmenides (パルメニデス), ト・アウト (τὸ αὐτό), 言象学的文法論 (die logo-phenomenologische Grammatik), 動詞 (*Zeitwort*), 歴史性 (Geschichtlichkeit), 古事記 (kojiki)

序 論

エレア学派のパルメニデスの『自然について』という詩的断片の中に次のような言葉がある。

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι¹⁾

これは、通例、次のように訳される。

D訳:「なぜなら、思考すること<νοεῖν>と有ること<εἶναι>とは同じもの<τὸ αὐτό>であるから」

これに対して、ハイデガーは、次のように解釈する。

「そこからこの箴言<Spruch>が始まる、

謎の語であるト・アウト<τὸ αὐτό>, つまり、同じものは、もはや先に置かれた述語ではなく、根底に存する主語であり、担い、支えるものである。」²⁾

つまり、D訳では、τὸ αὐτό (ト・アウト: 同じもの、以下、ギリシア語で示す) が「先に置かれた」述語として (・・・とは同じものである) 理解されているのに対して、そうではなく、むしろ、それは主語 (「同じもの」という意味の主語) と見なされるべきであると主張されているのである。したがって、このハイデガーの解釈に従うなら、上のパルメニデスの言葉は、次のように訳される。

H訳：「なぜなら、同じものが思考することであり、有ることであるから」

このような解釈がどうして可能になるかを、ハイデガーは、『モイラ<Moira>』という論文において示している。そして、『モイラ』における諸考察の終わり近くで、それら諸考察の全体をまとめるように、次のようなことが語られている。

「パルメニデスが、もしも、τὸ αὐτό、同じものという謎の言葉の中で沈黙する謎に満ちたものの遠さの中へと思索しなかったならば、二重一体性<Zwiefalt>の運命に順応するかの思索の始まりの早期における思索者ではなかったろう。この語の中には思索に値するものが蔵されていて、それは、我々に、それ自身を、思索の「有る」への関係として、二重一体性の開蔵の意味での「有る」の真理として、二重一体性の渡さないこと<μὴ εἶν>として、現前するものの<τὰ εἶντα, τὰ δοκοῦντα>優勢において、思考するようにと与える。」³⁾

このハイデガーの言葉から、我々は、τὸ αὐτόという語が「謎の言葉」であり、その語の中に「沈黙する謎に満ちたもの」、「思索に値するもの」が「蔵されている」ことを教えられる。また、「謎に満ちたもの」には「遠さ」があることもそこでは明らかにされている。τὸ αὐτόは、或る遠くまで伸びている謎の道のようなものと受け取られ得るのである。

ゆえに、「謎に満ちた」、「思索に値するもの」を「蔵している」、τὸ αὐτόとはそもそも何であるかは、どこまでも「謎」になっているのである。少なくとも、ハイデガーの思索の境位から解釈される限り、そのようになっているのである。

本論文において、このような「謎に満ちた」τὸ αὐτόが結局何であるかが明らかにされる。それは、言象学的文法論における動詞であると答えられるのである。τὸ αὐτόとは動詞である。ここから、なぜ、それが、「謎に満ちた」

ものとなり、また、ハイデガーの立場からは、上記のようなこととして把握されるのかということが明らかになるのである。さらに、本論文では、「モイラ」をめぐる、歴史について根本的考察をするための基礎となる「時」の本質についての論究をする。

以下、斜体表示の語句は、それが言象学的文法に属することがらであることを表す。たとえば、動詞は、言象学的文法における品詞としての「動詞」を意味する。

本 論

§1 言象学的文法論と動詞

言象学的文法論とはどのようなことであるか、また、動詞はその文法においてどのようなことがらであるかを簡潔に説明する⁴⁾。

キリスト教の聖書の『ヨハネによる福音書』の冒頭に、「始原に（太初に）言葉があった」と言われている。

そのような始原的言葉は、「言う」とは裏腹に「言う」。このようにして最初に「言われた」「言う」を（原形）不定詞<Sagen>と名付ける（『古事記』：アメノミナカヌシノ神）ことにする⁵⁾。「言う」とは裏腹に「言う」を「言う」不定詞は、「裏腹に言う」のであるから、「虚言」である。「裏腹に」とは、そのこととは反対的にという意味であるが、単に「言わない<Nichtsagen>」ということではなく、「虚言」的に「言う」ということである⁶⁾。不定詞は直接的に「言う」のではなく、裏腹に「言う」のであるから、間接伝達する言葉であり、また、間接伝達論的である。

伝達<mitteilung>は、「分かち合うこと<mitteilen>」であるので、不定詞は、間接伝達して、「言う」とは裏腹なことを「分かち合おう」としているのである。こうした秘密の分かち合いのための前段階が不定詞には「必要」である。なぜ、「前段階」を不定詞は要求するのかというと、間接伝達は、間接的に為されるのが「好ましい」からである。不

不定詞がそのまま直接現れて間接伝達するのは、間接伝達にはふさわしくなく、或る前段階を介して、間接的に顕われ出て来るのが「好ましい」のである。不定詞が言われるためには、媒介というようなことが要求されるのである。本祭りの前に前夜祭が催されることが「好ましい」と、本祭りは判断するのである。こうして、不定詞の「前に<vor>」という文法事項が不定詞から呼び出されるのである。これが原初に言象する前置詞である。不定詞にとって「好ましい」こととして呼び出された「(言う) 前に」ということは、空間的な「前」というより、「以前」という意味をもつ「前に」である。そこでは、まだなお不定詞が「言われ」ないということが起きているのであり、その中に或る意味の「未来」が起きている。しかし、そのような「前に」は、不定詞にとっては、「以前 (前もって)」のことであり、「すでに終わったこと」である。こうして、不定詞の「前に」ということは、原初的に、「時」的性格をもつ。「前に」は、不定詞の「前もって」として文法的意味をもつ「時制<Tempus>」となるのである。それによって、不定詞は、未来時制になることができ、それによって、不定詞は、過去時制になることができるのである。しかし、このような「時制」は、不定詞の前夜祭として本祭り「のための」という本性をもつのであるから、「時」的性格のこのような言象的出現は、不定詞を熟させる<zeitigen>ためにあるのである。「時制」を使って不定詞は、自身を間接的な仕方ですべて「言おう」とするのである。歴史性<Geschichtlichkeit>が「時」と関係するのは、このような根本的關係に拠る。

こうして、不定詞の「前に」ということが起きるが、このような「前」は、すでに所与として有るものではなく、はじめて起きたこと、はじめて命名されて現れてきた言(コト)である。それは言象であり、不定詞との関係において成立する不定詞から由来する言

象として文法的なことである。不定詞の「前」は、不定詞の「前」であるが、「前」が言象すると、これから不定詞に成るということが起こる。ここでの「成る」もまた所与のもの、すでに既存しているのではなく、はじめて起きた「成る」である。不定詞へ「成る」ことを<Sagen>werdenと表す⁷⁾。これは、一応、(ドイツ語文法では)未来形になっているが、すでに述べたように、この未来は、不定詞からすれば、すでに終わったこと、以前のことである。それは不定詞からは、「こうあったらよいのに」ということから起きたことであるから、その意味では、それは、不定詞の希求法であり、あるいは、仮定法の形をしている。したがって、<Sagen>werdenは、不定詞の方からは、その仮定法として、<Sagen>würdeである。

不定詞の「前」、すなわち、前置詞のvorは、したがって、仮定法であり、接続法である(不定詞へのムスビとしての接続法：タカミムスヒノ神)。接続法は、不定詞側から見てそうになっているのである。しかし、接続法内部では、その関係は見えなくなっている。仮定法であることがその内部では知られなくなっている。こうして、接続法内部において、それ自身は、不定詞へ成ることとなり、これは上で示されたように、<Sagen>werdenである。これが助動詞である。

助動詞の本性は、不定詞に「成る」ことであるが、このことは、上で示されたように、不定詞との関係から遠ざかることでもある(遠ざかる方向に文法諸事項が起こる：カミムスヒノ神)。<Sagen>werdenにはこのように二つの方向性が存する。一方に、不定詞へという方向(未来または時制：アメノトコタチノ神)、他方に、不定詞から離れるという方向。このうち、不定詞から離れる方向に、新たな文法事項が言象する(「生成<Werden>」の芽：ウマシアシカビヒコゾノ神)。基本的に、不定詞から離れる方向には、

不定詞を見失うということが起こり、これは、文法的ではなくなる文法事項が成立することになるのである（不定詞とそれから由来することがらとの関係が文法的ということであるので）。しかし、このことは、或る中間領域を通して起こるのであり、この中間領域は、*Werden* (Werden) と表される（イザナミ・イザナギ）。不定詞を見失うといっても、助動詞内部では、まだ不定詞に成るという方向をもっているものであり、その限り、そこには、文法性が残っている。こちらが*Werden*（イザナミ）で表される。括弧内の*Werden*（イザナギ）は、不定詞との関係を見失って、文法性を失くしたという面を表す。助動詞が助動詞ではなくなりつつあるという中間領域が*Werden* (Werden) である。括弧内の*Werden*は、助動詞から言象し現れたそれとは別の文法事項を意味し、これが動詞<*Zeit-wort*>（イザナギの左の目から生まれた：アマテラス大御神）である⁸⁾。

§2 「有る」と「動詞・する」

前節で説明されたように、動詞は、言象学的文法論における中間領域、*Werden* (Werden) の括弧内の*Werden*（なる：英語のbe-come）において起きて来る文法事項であるが、それは、文法性を失ったという文法事項なのである。つまり、動詞は、文法領域（論理領域と言象領域という区分に従うなら、言象領域）の全体を背後にしてこちらへとやって来た文法事項である。ゆえに、動詞は、その本性によって、自らの背後になった自らの由来根底を忘却する可能性を本質的にもっている。かくして、動詞は動詞となる。動詞となった動詞は、忘却された側を必然的にもち、これに対立するという必然的關係に立つことになる。その忘却された方は、動詞（となった動詞）にとっては、「無」となっているのである。かくして、動詞自身は、「無」に必然的に対立することになり、「有る」と

いう動詞となる。このようにして、動詞はその文法的本質によって、自身の文法的由来根底を忘却して、「無」に対して、「有る」という動詞となるのである。ゆえに、一般に、「有る」は動詞であり、「無」は動詞ではない。

動詞は、その背後に退いたものとの関係にある。その「背後に退いたもの」は、言象領域と言える。動詞の由来根拠となっている、その言象領域を動詞は去ってきたのである。そして、単に「去った」のではなく、そのことを動詞は忘却するのであり、したがって、背後に退いた言象領域は動詞にとって「無」となるのである。ゆえに、前節で説明された不定詞から動詞に至るまでの言象学的文法論は、「無」の奥の消息であり（『古事記』：タカマノハラ）、したがって、そこで語られていたことは、「虚言」的内容でなければならない（神話性をもつ可能性）。なぜなら、「無」が、すなわち、「有る」ではないことが、語られるからである。逆に、もし、「無」の内実が語られる場合、そこで語られる言葉が「虚言」的でないならば、その言葉は嘘を、虚言（偽り）を語っているのである。言象学的文法論は、「有る」に対立する、「無」の奥の真相なのである。

このようにして、動詞は「有る」という動詞に変わる。動詞が「有る」に変わるまでのこうした文法上のプロセスは、上で示されたように、「有る」に属することではない。このプロセスは、「言象に根ざす外へ」という動向と見なすことができる。つまり、動詞は、文法的には、言象領域が奥へ退くことで、そこからその「外へ」と出てきたこととして受け取られるのである。ここで言われる「外へ」ないしは「外」は、文法的なことがらと見なければならない。このような意味の「外へ」と出てきたところの動詞は、言象性を後ろにして、そこから去っているのであるから、少なくとも、「（言象的に）言う」ことをしているのではないことは明らかである。動

詞は、「言う」ことをしているのではないが、「している」のである。ここに、原初的に「する」ということが文法的な仕方¹で定義され出現してくるのである。このような原初に定義された「する」を、ここでは、「動詞・する」というように表しておきたい。「言う」ということ、すなわち、言象からその「外へ」出て来て、動詞は「動詞・する」のである。

仏教には十二因縁の法というものが知られている。その法は、なぜ、人間存在は「苦」の世界に來たのか（なぜ、生きることは苦なのか）ということ因果関係にしたがって説示するものである。それは、次のように始まる。「無明・行・識・・・（以下省略）」。仏教は、人生の苦の究極的原因を「無明」と見ている。「無明」とは、言象学的文法論的に理解されるならば、動詞がその文法由来性を忘却することであり、言象領域が「無」になること、それに対して無知無明になることである。そして、ここが注目されることであるが、そうした「無明」の次に「行」が起こると説かれているのである。言象学的文法論的に、「動詞・する」が、つまり、原初的な「する」が起こることとのある種の一致ないしは類似がここに見られる。「識」とは、深い意味で「知る」ことであり、言象学的文法論的には、後で説明されるように、「動詞・する」がνοεῖνの働きを「する」とことと見なされよう。もちろん、このような「ある種の一致」から両者がまったく同一であると見るのは早計である。なぜなら、仏教は、文法論ではないからである。「有る」、そして、「する」が動詞であるという疑いえない事実が言象学的文法論では問題なのである。しかし、そのような慎重さを要しながらも、ここに見られる「一致」は、注目に値すると言えよう。

「動詞・する」は、動詞の固有の文法的機能と見ることができる。それは「有る」という動詞に動詞が変わるまでに動詞が「していること」である。ゆえに、動詞は「している」

ことになる。そして、その「していること」が、すべての「する」の原初的定義になっているのである。動詞が「している」が、「する」の境<terminus>となっている（「言う」と「する」の境目が存するという意味）、その終端<determinatio>になっているのである。動詞が「している」ことが、「する」の発端であり、終端である。これが、アリストテレスが語らんとしたἐνέργεια（エネルゲイア：一般には「現実態」と訳される）である⁹⁾。

たとえば、家を造っている過程においては、家はできていない。しかし、もし、家が建てられつつあることとその家がすでに建て終わっていることとが一つになっている場合があるとすれば、それが、ἐνέργειαであるとアリストテレスは説明している（実際には、アリストテレスは「見る」とか「思惟する」がそうしたものであると説いている）。ところが、上で定義された「動詞・する」は、原初的にそのようなアリストテレスの説明に適っているのである。なぜなら、動詞は、言象領域を去って出現してきた文法状態として、もはや「言う」ではなく、それとは別のことを「している」のでなければならない。「している」が始めてここに生ずるのである。そして、これが「する」ということの定義になるのである。このような「する」の定義が出てきたことは、それが単に発端になり、そこから他のいろいろな「する」が派生するという意味をもつだけではなく、その発端がすべての「する」を満たし、完全なものとなっていることをも意味する。その意味でこの原初に現れた「する」は、「している」と同時に「し終えた」のである。そして、このようになっていることは、ἐνέργειαのアリストテレスによる説明と一致する。ἐνέργειαとは何か、その定義は、「動詞・する」である。

「有る」という動詞は、このような動詞の「している」ことを「知らない」。なぜなら、「有る」という動詞は、動詞であることを忘却し

たことであるからである。しかるに、「有る」という動詞の奥には、動詞が「している」ことが潜在しているのでなければならない。「有る」という動詞の奥にἐνέργειαが隠されていることになる。このことを「知る」ことは、「動詞・する」ことではないであろうか。なぜなら、「知る」ことも「する」ことであろうから。しかし、そのことを「言う」ことは、動詞が出て来るとともに後退した言象が「言い」始めるようになることなのではないだろうか。

こうして、「有る」という動詞の奥に隠れていた「動詞・する」がそれとして顕れるようになることは、動詞が「している」こと、ἐνέργειαが明かされることなのである。そして、「有る」ということと「知る」(「有る」が動詞であると知るようになること、つまり、思考すること)ということがここでは別々のことではなく、相互に関わり合うことが必然となるのである。「知る」の奥深くに動詞が「している」はずなのである。

§3 voeiv と eivai

前節で、「有る」という動詞と「知る」ことが、或る特別の関係にあることが明らかにされた。前者が、冒頭で引用されたパルメニデスの言葉におけるeivaiであり、後者がvoeivなのである。したがって、あのパルメニデスの言葉は、D訳のように「voeivとeivaiとは同じものである」と訳されることは適切ではないことになる。その訳では、今、上で明らかにされた本質的内容がまったく汲まれないことになる。そもそも、それでは何を言っているのか分からないことになり、したがって、さまざまな解釈が用意されねばならないことになる(ハイデガーは、そうした様々な解釈の内、代表的な解釈を『モイラ』の中で取り上げている)。voeivとeivaiの両者の奥深くに「動詞」が存しているということがパルメニデスの言葉の中で語られている

のである。「有る」という動詞は、元々は、動詞であり、voeivはそのような動詞が「有る」の奥からその真実の意味を明らかにしようと「する」こと、つまり、「動詞・する」ことであるということが語られなければならない唯一のことであり、パルメニデスはこのことをかの箴言のなかで言おうとしているのである。「同じもの」、すなわち、動詞が「有る」という動詞となっていて、また、それがvoeivでもある、このことが、その言葉で語られているのである(H訳の真相)。しかし、パルメニデスは、τὸ αὐτό(同じもの)と言っているものであり、それを動詞であると表立って、はっきりと言わない。どうしてなのか。

なぜ、パルメニデスはτὸ αὐτόと言って、動詞と言わなかったのか。それは、動詞であるが故にと答える他ないのである。というのも、動詞は、言象領域が後退するとともにそこから去ってこちらへ出て来た文法事項であり、したがって、動詞と言い得るには、言象学的文法論の領野ないしは視座が先行的に開かれていなければならないからである。しかし、そのような領野が開かれることは、後で詳しく説明されるように、歴史的なできごとであり、単に思想上のことがらではないのである。「有る」という動詞の真相を動詞と言い得るには、「時」の制約があるのである。では、動詞と「時」とはどのような関係にあり、また、そこにどのような「制約」があるのだろうか。以下、このことを明らかにしたい。

§4 動詞と「時」

「時」は、言象学的文法論的にはどのようなものと見るべきであるか。

すでに§1において、時制について説明されていた。不定詞は、前置詞<vor>を「前もって」置くのが「好ましい」として、「以前」を仮定したのであった。ここに、仮定法ないしは接統法としての<Sagen>würdeが言象す

る。すでにそこには未来時制が現われている。しかし、ここでの未来性は、「以前」のことなのである。過去時制はそのまま未来性をもつ。<Sagen>würdeは、不定詞の方から見てのことであり、当の<Sagen>würdeの内部においては、<Sagen>へ「成る」という意味であり、その意味ではそこは<Sagen>werdenである。ここに、助動詞が言象するのである。この助動詞は本質的に未来の助動詞である。しかし、未来時制は過去時制と同じものであるから、未来の助動詞は過去時制であることになる。このことは、次のように表されることができる。すなわち、助動詞において、未来は過去に属している、と、上で示されたように、未来も過去もあの「以前」に依るのであり、「以前」とは、不定詞の「ために<für>」である。時制自身が、不定詞の「ために」なのであり、不定詞へと熟す<zeitigen>ことで、その固有の使命を果たすのである。時制は、過去になって、終えることでその使命を果たす。

助動詞において、不定詞との関係から遠ざかる可能性が出て来ると、助動詞は、或る中間領域、すなわち、過渡的領域であるWerden (Werden) に推移する。すでにここには、動詞の言象が兆すのである。不定詞との関係から遠ざかることは、過去時制と未来時制の同一性が成立しなくなることを意味する。なぜなら、不定詞の「ために」という意味で一つになっていた未来と過去が、不定詞が失われることで、両者の同一性の根底を見失うからである。不定詞は未来と過去を結び付けていたのに、ここで、両者を分ける無根拠となる。それは瞬間となって、未来と過去を分けるようになるのである。未来と過去が分かたれ、両者の「間」に瞬間の深淵が出て来ることと、動詞が言象して来ることはまったく同時であることになる。こうして、動詞はZeit-wortとなるのである。動詞は過去と未来の「間」と「ともに」現在するので

ある。動詞は、かくして、過去と未来の「間」に現在する。「時<Zeit>」と動詞とは、不可分の関係にあるのである。この「不可分」ということも、動詞が「有る」という動詞に変わったところでは、まったく知られない。なぜなら、その「不可分」性は、上のように、言象学的文法論的にのみ明かされるからである。ゆえに、「有る」という動詞が動詞であると言い得ることは、「時」の本質を言うことと切り離されず、そのこと自体が「時」的でなければならないということになる。このようなことは単に時間の中で起こる出来事ではなく、「時」そのものが自身を言おうと(Zeit-wortならんと) すること、つまり、歴史的なことなのである。本来は動詞であるのに、それをτὸ αὐτόと言うこともまた必然的に歴史的なことであり、「時」そのものが「時」自身を語るための必然的制約がそこに存するのである。ギリシアという歴史的時代には、そうした制約によって、動詞はτὸ αὐτόと言われることになっているのである。τὸ αὐτόが動詞であることへ向けて解釈されることも、特定の時代になって歴史的に行われるのである。その場合、そうしたτὸ αὐτόの動詞へ向けての思索は、必然的に歴史的であるとの自覚をもつ。事実、ハイデガーは、そのような解釈を歴史的であると認識していた。

このようにして、τὸ αὐτόと言われることは、歴史的制約性を保有している。それがそう言われて、動詞とは言われなことは、歴史的制約によるのであり、ギリシアの時代にそのことが起きなければならなかったのである。動詞が「時」そのものであるがゆえに、また、動詞がその文法由来性を忘却するがゆえに、そこに、「時」が「時」として明かされることに制約が加えられるのである。この制約は、動詞がその文法由来性を忘却することに関係するものであり、したがって、「有る」という動詞に固有な「時」の本質である。すなわち、「有る」という動詞がどれだけ元

の動詞性を回復するかによって制約性が決まるのである。どれだけ「有る」が元の自身の本来の有り方を「思い出す」かにしたがって、「時」が「時」自身を明かす秩序が出来ることになり、その秩序が歴史を画すことになる。歴史のエポックとは、以上のような意味での制約, ἐποχή (エポケー：押しとどめること、抑えること) である。動詞がτὸ αὐτόとして、ないしはἐνέργειαとして言われることで、つまり、動詞が動詞として自身を顕わすことを「押しとどめる」ことによって、ギリシアの時代が画される。そして、それらが、動詞的であると、つまり、「時」的に解明されることは、別の時代(ゲルマン民族の歴史性)を画することになるのである。

ゆえに、ギリシアの時代にパルメニデスのあの言葉ないしはアリストテレスのἐνέργειαが現われたというのではなく、むしろ、事態は逆になっていることになる。あの言葉によって、ないしは、あの言葉を明かすべく、そして、ἐνέργειαを開示すべく、ギリシアという時代が起きてきたということになる。その時代に起きた様々な出来事(戦争や政治的事件など)は、それらによって規定され、支配されていたということになる。だが、これ程非常識で転倒した考えは有りえないであろう。しかし、パルメニデスの言葉の中に出て来るτὸ αὐτόが、そして、ἐνέργειαが動詞であるとすれば、このような事態になっていなければならないのである。時代と哲学との関係についてこのように見た最初の哲学者がヘーゲルであった。彼は、『哲学史講義』の中で次のように言う。

「哲学は、精神の全形態の概念であり、全状態の意識にして精神の本質であり、自らを思惟する精神として存在する時代の精神である。多様な形態を取る全体は、その自知する概念である、単純な焦点としての哲学の中に映るのである。」¹⁰⁾

ここには、まだ、動詞が自身を顕わすこと

を抑制しているということが知られていないけれども、「自知する概念」が「時代」の全体を統御しているという上で示されたような歴史的本質がすでに認識されているのである。

§5 「時」の制約

上で明らかにされたように、動詞は、Zeitwortであり、「時」そのものである。動詞が現在することで、過去と未来の連続に亀裂が入り、両者の「間」が出来て、その「間」に動詞そのものが起きて来る、すなわち、現在するのである。動詞は助動詞を背後にして言象して来たのである。助動詞を後ろにしたということは、言象領域が動詞の背後に退き、そこが忘却されることを引き起こす。このことは、また、動詞が動詞であることを見失うこと、自らの文法由来性を忘却することを引き起こすのである。こうして成った動詞の変化が「有る」という動詞, εἶναι, である。ゆえに、「有る」という動詞は、動詞自身の自己忘却態であり、それ自身の由来根拠との関係(「無」との関係)にある。このことは、また、「有る」という動詞の奥に「思い出すこと」の必然性が存しているということの意味する。「(動詞を)思い出す」という要求が「有る」という動詞には隠れていて、この「思い出す」とそれとそれを要求することは、実は、「動詞・する」からの働きかけなのである。「有る」という動詞の奥から一種の呼びかけがされていて、それを^{する}するのは、「動詞・する」である。このような「動詞・する」が「していること」がνοεῖνであり、思惟(思考)すること<denken>である。「有る」という動詞と「思惟すること」とは、こうして、動詞をめぐって相互に関係している。この連関をあのパルメニデスの言葉が表そうとしているのである。

動詞は、しかし、「有る」という動詞の方からは、それとして顕れることはない。「時」

とは何かという問いに答えることによって、動詞そのものが明かされるのである。かくして、「有る」と思惟との相互の連関そのものが、「時」そのものへの探求となっている。その探求は、誰かが主観的に行うというより、「時」的にされるのである。「時」が「時」そのものを明かす或る「時」の中にそれが成立することになる。「時」が自身を明かすまでの「間」にそれが成立するのである。ここでは、このことを「時」の制約と名付けておきたい（これは前節で示されたように、動詞が動詞自身を顕わすことを抑制していることである）。「時」の制約によって、「有る」という動詞と思惟とが相互に関わり合う場が存するようになるのである。この「場」において、動詞は、まだ謎となっていて（動詞は動詞そのものとして顕われない）、しかも、両者の相互関係の関わり合いを与えている。動詞が、謎となつて $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ と $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ の相互関係を与えているということがD訳では覆われ、見えなくなる。これに対して、H訳は、このことを表すことができるのである。

§6 「有る」と現在分詞

動詞は、それ自身の文法由来性を見失って、「有る」という動詞に変化する。動詞は、すでに示したように、「言象に根ざす外へ」という文法的動向でもある。それが、その文法由来性を見失うということは、「言象に根ざす外へ」の「言象に根ざす」という面が失われて、単に「外へ」ということだけが起きて来ることを意味する（ラテン語の「存在」を意味する *exsistentia* は、「外へ出て来る」を意味する *exsitere* に由来する）。「有る」という動詞は、このような意味の「外へ」という文法的意味を基底にしているのである。Zeitwortとしての動詞は、「時」そのものであったから、「外へ」というところでは、そのような「時」自身からその「外へ」出ていることになり、「時」の中に「有る」ことにな

る。動詞が「時」の中に「有る」となっていることは、現在に「有る」ことであり、動詞の自己派生である。こうして、「有る」という動詞は、動詞が部分を分かつこと（ドイツ語：teilen）である。「有る」という動詞は動詞への関与（動詞の部分となること＝ラテン語：particeps）である。動詞はその文法的本性（「外へ」）のゆえに、自己の外へ、名詞へ向かう傾向性をもつ¹¹⁾。これが現在分詞 <Partizip Präsens> である。ゆえに、「有る」という動詞は文法的意味的には、現在分詞をその根底にしている。このような基本的な文法的構造は、ただ、「有る」という動詞にのみ固有な構造であり、ハイデガーは、これを *Zwiefalt*（ここでは「二重一体性」と訳すが、「二襲」という訳もある）と名付けた。「有る」という動詞は、もともと動詞であり、それ自体、動詞の現在における分詞となっているのである。現在分詞は、動詞の「外へ」に従った分派態であるが、「動詞の」はその中では見えなくなる。こうして、それは、「有る」という動詞の中に潜むその分詞的本性となり、「有る」の分詞、「有るもの」< $\omicron\nu$ （オン）>と見なされるのである（以下、 $\omicron\nu$ と表す）。現在分詞は、動詞が自身を分与することであり、名詞に向かう傾向性であるから、 $\omicron\nu$ は、「有るもの」という名詞的な意味をもつ。「有る」という動詞の意味には分詞性が必然的に含まれているのである。「有る」が動詞の自己忘却態であることから、必然的に、*Zwiefalt*が成立しているのである。かくして、「有る」という動詞には二つの意味がある。それは、もともと動詞であるという意味と今は分詞であるという意味である。この両者の二重一体性は、その「何故に（二重一体となったのか）」が動詞の方から解き明かされるようになっているのであり、これを「する」ことが本来的な意味で $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ なのである。

§7 νοεῖνとὄν

動詞は、その文法由来性を忘却し、その出所である言象領域を「無」にして、論理領域の始原としての述語となる、つまり、「有る」という動詞となる。また、動詞は「時」そのものであるが、文法由来性の忘却によって、「時」の中に「有る」ようになる。「有る」は、したがって、「時」の中に「有るもの」、ὄνである。ὄνが「有る」ことになる。ὄνと「有る」とは、このようにして、分かちがたい関係にあり、まさに、その状態は、Zwiefaltである。ここで明らかになることは、「有る」は「時」そのものではないということである。しかし、ここでの「ない」という否定辞は、単なる否定を意味しない。なぜなら、「時」そのものではないということは、動詞がその文法由来性を忘却したということを意味し、したがって、その「ない」は論理的否定ではなく、文法由来的な意味をもつからである。この「ない」には、「有る」が元々は動詞であるということと言うべしといったような要請が含まれているのである。文法由来性を忘却しただけではなく、まさに、そのことを思い出すようにという要求が、その「ない」に含まれている。かくして、「有る」という動詞は、「時」の中に「有る」だけではなく、「時」そのものとの必然的關係性に置かれている。この事態は、「有る」という動詞の奥で、「動詞」が働いていることと受け取られる。しかも、その動詞の働きは、本質的に文法由来性の働きである。これがすでに示されていた「動詞・する」である。「有る」の奥で働く「動詞・する」のその働きが、νοεῖνなのである。ゆえに、νοεῖνは、「時」の中に「有る」ことを「時」そのものへと導く働きをする。「ὄνが有る」、すなわち、「有るものが有る」ということを「時」そのものへと導く仕事をするのである。νοεῖνの固有の仕事は、「ὄνが有る」ということの内部で為されるのではなく、「ὄνが有る」というそのことを「時」自身へと導く仕

事なのである。

もちろん、νοεῖνは、「ὄνが有る」という圏域の内部でも一般に「思考能力」として働く。しかし、それは、νοεῖνの本来の仕事ではないのである。思考をそのような思考能力と理解することがどれほど蔓延しているかをここで簡単に見ておくのも無駄ではないであろう。

まず、諸学問は、ことごとく、νοεῖνの本来の仕事を知らない。たとえば、自然科学という学問は、自然界に「有るもの」をその対象にして、それらが何であり、どのように有るのかというように思考する。社会科学のすべても同様であり、その対象が変わったにすぎない。思考の法則を探究する論理学も、同様であり、そこでの思考は、νοεῖν自身の固有の仕事をしているのではない。νοεῖνを「有るもの」と見ているにすぎない。

すべての技術もまた、「有るもの」を思考している。鉄を作るためにはどうしたらよいのかと技術者は思考するのであり、どうしたら、生活を便利にできる道具を発明できるのかと思考する。

実存的に、人は、なぜ生きるのか、あるいは、私はどのようにして生きるべきか、というような問いをするときも、そこで思考は、かならずしも、νοεῖν本来の仕事をしているわけではなく、自己自身を「有るもの」と見ている。

このように、νοεῖνは、「ὄνが有る」ということの圏域内で働き、あの本来固有の仕事をしていないのである。このことは、驚くべきことなのである。しかし、アリストテレスは、νοεῖνが本来固有の仕事をしていないことに気付いていた。彼は『形而上学』第4巻第1章で次のように語る。

οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμόμεναι περὶ τοῦτο θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός, οἷον αἱ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν.¹²⁾

(なぜなら、他の諸学問のどれもὅνとして
のὅνについてまったく目を向けず、その
何らかの部分切り離して、これについてそ
の属性を探求する。たとえば、数学的学問の
ように)

ここで「ὅνとしてのὅν<ὅν ἢ ὅν>」と言
われていることは、*現在分詞*としてのὅνと
いうことなのである。つまり、「ὅνとしての
ὅν」を研究対象とする第一哲学以外の他の
すべての学問は、Zwiefaltに「目が向かない」
のである。それらの学問の代表が数学的学問
である。つまり、数学によって代表されるす
べての学問、それだけではなく、すべての知
の営みは、ことごとく、Zwiefaltに向かわず、
したがって、その思考は、voεiv固有の働き
ではない。現代科学技術と科学的思考が支配
する世界の中では、こうしたアリストテレス
の恐るべき思索内容が本当の意味で注目され
ることはなくなったのである。

§8 モイラについて

この論文の序論で示したように、ハイデ
ガーは、パルメニデスのτὸ αὐτόに関する考
察を『モイラ』という題の論文の中で展開し
ている。何故、そのような考察をモイラとい
う題でまとめたのかについては、その論文に
おいて説明されている。それによると、ハイ
デガーは、次のパルメニデスの言葉に特に注
目すべきであると考えたからである。それは
次のようなものである。

ἐπεὶ τὸ γε Μοῖρ' ἐπέδησεν οὐλον ἀκίνητόν
τ' ἔμμεναι¹³⁾

(というのも、モイラがそれを全体で不動
であることに結び付けたからである)

ここで「それを」とは、「有るもの」、つまり、
ὄνを指している。この文の前には、思惟は、
何か「有るもの」がなければ成立できないと
いうことが語られている。そして、「有るもの」
の他に何もないということが語られ、この命
題の根拠として上の文が語られているのであ

る。しかし、何ゆえ、そのモイラの働きを描
くような文章が「有るもの」の他に何もない
という命題の根拠になるのかが明確に理解で
きないのである。運命の女神のモイラがこれ
これのことはするから、「有るものの他に何
もない」という命題が成立する、これは、一
体、どのように理解すべきなのであろうか。

どうしてここにモイラというような神が登
場するのであろうか。それは、思惟されるこ
とはなく、文法に関係することがらである
からである。モイラは、運命の女神であるが、
それは、「部分、党派、分け前、分け与えら
れた運命」を意味するギリシア語のμοῖρα (モ
イラ) から由来する。このような意味のモイ
ラが文法的意味をもつがゆえに、パルメニデ
スは神として表したのである。思惟され得る
ことであったなら、単に「部分」とか「分け前」
という語でよかったのであり、わざわざ女神
を登場させるいわれはない。「有るもの」が
文法的な意味での「部分」であることを言う
ために、「部分」を意味する女神を必要とし
たのである。ὄνの文法的由来を語るには、「部
分」を意味する或る文法事項を要したのであ
る。もちろん、それは、上で示されたような
*現在分詞*に他ならない。ὄνは、*動詞*の「部分」、
*分詞*なのである。

ところで、そのような意味のモイラが「有
るものを全体で不動であることに結び付け
る」とはどのようなことなのであろうか。

モイラとは、「部分」を意味し、しかも、「部
分」とは文法的連関的な意味での「部分」を
意味するのであった。「部分」が、*動詞*の「部
分」であるということがここで「文法的連
関」と言われていることである。この「部分」
は、*動詞*の分け前を持つのであり、文法的に
は、それは*現在分詞*である。しかし、このよ
うに*動詞*の部分となっている*現在分詞*は、*動
詞*そのものの*現在分詞*ではない。*動詞*は、す
でに述べられたように、*動詞*であることを忘
却するのであり、すなわち、その文法由来性

を見失うのであり、その限り、*動詞*は、「有る」という動詞となるのであり、したがって、*動詞*の「部分」である*現在分詞*もまた、*動詞*の*現在分詞*であることを見失い、「有る」という*動詞*にしてその分詞となっているのである。ὄνは「有る」のであり、「有る」はὄνである。どちらも、実は、もともとは*動詞*なのである。ゆえに、ハイデガーの言うところのZwiefaltは、*動詞*であると言象学的文法論的に解き明かされる可能性を本質的にもっている。ハイデガーは、このことをZwiefaltのentfaltenと言っている。entfaltenとは、畳んだものを広げることであり、(二つのものが)一つに畳まれていたZwiefaltを「広げて」、*動詞*として解き明かすことなのである。筆者は、ここでは、entfaltenを「開蔵」と訳すことにする。このような意味のentfaltenによって、はじめて、「部分」の文法連関性が明かされて、モイラが登場するのである。「部分」が何の「部分」なのかということが解き明かされるとともにモイラもまた「女神」として現われるようになる。逆に言うなら、女神モイラの登場とともに、ὄνは、「有る」との二重一体性を「開蔵」するようになるのである。しかし、「女神」として登場することは、まだ、*動詞*がその本来の姿では顕われていないことを意味するのであるから、ὄνは、女神モイラの登場によって、*動詞*であると解き明かされるまでに至らないのである。しかし、ὄνは、何らかの仕方*で動詞*とのつながりに入るのであり、*動詞*は、そこでは「全体にして不動」という姿を見せるのである。つまり、女神モイラは、ὄνと*動詞*とをἐπέδησεν(結び付けた)のである。ただし、*動詞*としてではなく、「全体にして不動なもの」としての何かとして、「結びつける」とは、女神モイラの登場によって、ὄνが*動詞*(ただし、*動詞*そのものとしてではなく)と結びつくことを意味するのである。このことは、パルメニデスの思索が、単にὄνについての思考であったので

はなく、*動詞*へ向けての思索であったことを示す。ゆえに、冒頭で引用したハイデガーの言葉の正当性が裏付けられるのである。すなわち、「パルメニデスが、もしも、τὸ αὐτό、同じものという謎の言葉の中で沈黙する謎に満ちたものの遠さの中へと思索しなかったならば」というハイデガーの見方は、正当で客観的な理解であったのである。ハイデガーは、パルメニデスが「謎に満ちたものの遠さ」に足を踏み入れたと見たのであり、このことは、パルメニデスの思索において女神モイラが登場することと完全に整合的である。当然、τὸ αὐτόという「謎の言葉」が何であるかも明らかである。τὸ αὐτόは*動詞*なのである。その「部分」、μοῖραが、女神として、或る文法的な連関での「部分」として、パルメニデスの思索の中にやって来るのである。

ところで、女神モイラの登場によって、*動詞*はどうして「全体的で不動」と見えているのであろうか。まず、*動詞*が「全体的」であると見えることは当然と言わなければならない。なぜなら、*動詞*は「有る」となっていて、すべてのὄνにとって、つまり、あらゆる「部分」にとって、「全体」であるからである。しかし、どうして「不動」なのであろうか。*動詞*は「時」そのものであって、それ自身は、「時」の中[・]にない。したがって、それは、「時」の中で変化することではなく、動くことなく、本質的に「不動」なのである。「全体的で不動」という言い方は、*動詞*の本質を構成する二面、つまり、*動詞*がすべての「有るもの」を始原的に手中に収めていること、並びに、「時」そのものであることを表しているのである。

以上のように、何故、パルメニデスは、女神モイラを登場させたかが言象学的文法論的に解き明かされた。では、ハイデガーは、そのことをどのように解したのであろうか。

モイラについて、ハイデガーは、次のように語っている。

「パルメニデスは、ἐόν(ὄνを表す)について、

(現前するものの) 現前について, Zwiefalt について語っているのであり, まったく『有るもの』については語っていないのである。」¹⁴⁾

ここで, ハイデガーは, パルメニデスの言葉がどのような境位で語られているかを指定しているのである。つまり, パルメニデスは, 単に「有るもの」について思考するというような境位に立っているのではなく, 動詞に向けて思索をする境位 (voεiv の本来固有の仕事をする) に立っているのである。もちろん, 彼もハイデガーも, そこが「動詞」へ向けての境位であるとはまだ認識していない。だからこそ, まさに, 女神が必要とされたのである。しかし, それにもかかわらず, 両者ともに動詞へ向けて思索をしているのである。両者の思索は動詞への途上にあるのである。上の引用箇所が続けてハイデガーは, 次のように語る。

「パルメニデスは, モイラ, すなわち, 割り当てること <Zuteilung> の名を挙げている。それは, 授けて分配し, そのようにして, Zwiefalt を開蔵するのである。この割り当てることが, Zwiefalt を送る (与え, そして, 贈る)。割り当てることは, 自らの中へと集められた, かくして, 開蔵しつつ, 現前するものの現前として現前を送ることである。モイラとは, εόνの意味で「有る」の運命 <Geschick> である。」¹⁵⁾

ハイデガーは, モイラとは「割り当てること」, Zuteilung と解したのである。そして, ここで言われている Zuteilung とは, どのようなことが説明されているのである。簡単に言うと, Zuteilung とは, Zwiefalt を開蔵することであり, 同時に Zwiefalt を送り与えることである。では, どうして, この両者が同一の Zuteilung なのかということが問われることになる。

Zwiefalt を送ることが Zwiefalt の開蔵になるということは, にわかには理解できぬことである。しかし, すでに上で解き明かされた

ように, ハイデガーならびにパルメニデスの思索の立ち位置が「動詞への途上」にあるとすれば, このようになっていなければならないのである。それは以下のような理由による。

モイラとは「部分 (Teil)」を意味し, しかも, 「部分」は, 動詞の「部分」として文法的な意味をもつのであった。動詞は, 「外へ」出て行くことによって, 自らを部分に (zu Teil) 分かち, 分与するのである。これが本来の意味での (動詞の) Zu-teilung である。動詞がこのように部分に自身を分かちことは, 「有る」という動詞になることであるとともに, 現在分詞となること, つまり, Zwiefalt を「送ること」である。そして, こうした動詞の分配は, 「動詞・する」ことであり, 自身を顕わすこと, Zwiefalt の始原を解き明かすことでもある。ところで, もし, ここで動詞がまだそれ自身を顕わさない場合, そこに, 女神が必然的に登場するのである。そのような場合がパルメニデスとハイデガーの思索の立ち位置である。動詞は自身を分かちるのである。このことによって, Zwiefalt が送り届けられ, また, それがどのようなことが解き明かされるのである。ここでこうした「解き明かし」をハイデガーは, 「現前するものの現前を聞き分けている関係 (die vernehmende Beziehung zum Anwesen des Anwesenden)」¹⁶⁾ と表している。「聞き分けている <vernehmend>」とは, 動詞が言象に属するために, 「聞く」ということが起きていることを示している。「動詞・する」が働き出して, Zwiefalt と動詞とを結びつける働きが起きて来るのである。

このような理由によって, パルメニデスが女神モイラを登場させることとハイデガーが女神モイラを Zuteilung と解釈することはことがそのものとして完全に合致することになる。両者ともに動詞そのものをそれとしては捉えていないのである。ゆえに, 動詞そのものは, どこまでも, 「謎に満ちたもの」と

見なされることになり、パルメニデスは、そうした「謎に満ちたもの」の遠さに向けて思索したとするハイデガーの言葉が根拠のあるものとなるのである。

では、ハイデガーは、「全体的にして不動なもの」をどのように理解したのであろうか。それは、上ですでに明らかにされたように、*動詞*の二つの本質的有り方を指しているのがあった。*動詞*は、「部分」に対しては始原的根拠として「全体」であり、また、「時」そのものとして「時」の中にはなく、したがって、「不動」である。しかるに、*動詞*への「途上」にあるハイデガーの思索的境地では、両規定が*動詞*の本質規定であるとは認識されていない。しかし、両規定は、Zwiefaltの規定ではなく、それが「開蔵」されるようになると現われ出てくるような規定でなければならない。このところをハイデガーは次のように語る。

「女神モイラは、*ἔόν*を、つまり、*τό γε*をZwiefaltの中へと解き放ったのであり、そのようにしてまさに全体と不動へと結びつけたのである。そして、この両者から、また、この両者の中で現前するものの現前が起きて来るのである。」¹⁷⁾

ここで語られていることは、今上で言象学的文法論的に解き明かされていたことなのである。「*ἔόν*を、つまり、*τό γε*をZwiefaltの中へと解き放った」とは、*動詞*がZwiefaltを送っていることを表している。しかし、主語の「*動詞*」がまだ知られていないために、ここでは、「*動詞*が」ではなく、「女神モイラは」ということになっているのである。ここで、*ἔόν*をZwiefaltへと解き放つ<entbinden>と言われていることは、「有るもの」としての*ἔόν*を「有る」と「有るもの」の二重一体性へと解き放つという意味と受け取られる。このようなentbindenが、かの*動詞*とのつながりへとつながり（binden）のである。そして、つながられる*動詞*は*動詞*として知られず、「全体にし

て不動」的なものと見なされるのであり、ここから、そして、この中でかのZwiefaltが起きて来るのである（「起きて来る」は、<sich ereignen>となっていて、これは、ハイデガーの後期哲学の根本語であるEreignisを連想させる）。ここで注意しなければならないことは、このようなハイデガーの理解がどこまでも「謎に満ちたものの遠さ」において成立しているということである。つまり、ハイデガーの思索は、*動詞*への「途上」にあるということ、このことなのである。

§9 モイラと歴史性

パルメニデスの箴言のなかに女神モイラが現われるのは、*動詞*が*動詞*そのものとして顕れてはいないためなのであった。もし、「有る」という動詞が*動詞*の派生態であり、その意味では、*現在分詞*であるということ、両者の一体性（つまり、Zwiefalt）が*動詞*の持ち分（*動詞*の分け）であるということが明瞭になっていたならば、パルメニデスはそう言えばよいのであって、女神を持ち出す必要はないのである。しかし、このことは、文法論的な内容であり、思惟できないこと（「論理領域」内部には知られていないこと）なのであるから、パルメニデスは、どうしても女神を登場させざるを得なかったのである。一般に、言象学的文法論的内容が言象学的文法論として語られることが出来ない場合、思惟（思索）は、神なるものを持ち出すことになる（神話的図式化）。たとえば、ハイデガーの哲学において「最後の神<der letzte Gott>」ということが出て来るのは、彼の思索の中に最後になってどうしても言象学的文法論と*動詞*が出て来なければならないことを示している。しかし、*動詞*への「途上」にあるハイデガーの思索圏域内では、その*動詞*は*動詞*として言われないために、最後の「神」が登場するのである。究極的な思索であるハイデガーの思索の中にまだ「神」が登場するのは、おかしい

と考えるべきではなく、究極的にして徹底的な思索だからこそ、「最後の神」が現われるのである。そうした思索は、動詞と「動詞・する」にまで思索を極めたために、動詞が「最後の神」として現れて来るのである。そもそも、思索とは、本来的にして究極の行為として、「動詞・する」であるからである。「有る」という動詞がもともと「動詞である」、と言うのは、「動詞・する」ことなのである。そして、動詞そのものは「時」そのものであるのだから、「有る」という動詞を動詞へと戻す働きとしての思索は、また、「時」自身が「時」そのものを顕わすことであり、したがって、そうした思索は歴史的思索なのである。なぜなら、そうした真の意味の思索は、「時」そのものが働くことであるからである。人間があれこれと考えることなく、「時」自身が為す固有の仕事であるからである。ハイデガーもまたこのような事情に気づいていた。パルメニデスの思索内容が歴史的思索であることを知っていたのである。なぜなら、そこに女神モイラが現われてきているからである。

事実、ハイデガーは、彼の立場からモイラを解釈した後、歴史的思索に言及している。次のように言われている。

「歴史はZwiefaltの運命<Geschick>である」¹⁸⁾

ここで、「Zwiefaltの運命」と言われていることは、動詞が自身を分け与えることである。しかし、「途上にある」思索としてのハイデガーの思索的視座から見ると、動詞そのものがそうしていることがまだ見えていないので、「分け与えること」は、単に「送ること (schicken)」と見なされ、これがかのZwiefaltをもたらすのである。こうして、Zwiefaltを送って来るそのことが歴史であると言われているのである。Zwiefaltを送ることは、また、「動詞・する」が働くこと、つまり、思索がZwiefaltを解き明かすことを「す

る」ことなのである。ゆえに、そうした思索は、§5で示された「時」の制約にあり、したがって、歴史的思索となる。

こうした歴史の本質についての言及の前に、ハイデガーは、次の文を差しはさんでいる。

「ところが、Zwiefaltの運命において現前が単に現われの中へと至り、現前するものが現象することに至るのである。かの運命は、ZwiefaltをZwiefaltとして引きとどめるのであり、ましてやZwiefaltの開蔵を隠されたままに引きとどめておくのである。Αλήθεια(アレテア：真理)の本質が覆われ隠されたままになる。」¹⁹⁾

ここでは、次のようなことが思索されている。

Zwiefaltの運命、つまり、動詞から送られてきたこと、「動詞の分与」としての現在分詞と「有る」という動詞の二重一体性が送られてきたこと、はそれそのものとしては、そのことの中で、明かされるわけではなく、むしろ、「引きとどめられる」ことになり、その結果、そうしたZwiefaltのゆえに現前と現前するものとが前面に現れて来る(現象する)のである。どうしてそうなるかと言えば、動詞そのものが文法事項でありながら、文法性を失うからである。動詞であることが知られなくなるのである。このことは、ハイデガーの立場から見られるならば、「Αλήθειαの本質が覆われ隠されたまま」になると言われるのである。では、Αλήθειαとは何か。ハイデガーは、歴史性との関連において、それを次のように説明している。

「有ると有るもののZwiefaltは、そのようなものとしては実体のないものへと消えてしまうように見えるが、実は、思索はギリシアの初めよりずっとZwiefaltの開蔵されたものの内部で動いているのである。ただし、思索はそれの滞在地をよく考えていないのであり、Zwiefaltの開蔵を思い出すことすらも

しないのである。ヨーロッパの思索の初めにおいて、Zwiefaltが無くなることが気づかれずに起きたのである。しかしながら、そうした無くなることは無となったのではない。Zwiefaltが無くなることはギリシアの思索に次のような初める仕方を授けるのである。すなわち、有るものの有るの透けることが透けることとしてそれ自身を隠すという仕方である。Zwiefaltが無くなることの隠すことは、Zwiefaltがそこへと離れ落ちて行くかのもと同様本質的に支配するのである。Zwiefaltはどこへと落ちるのであろうか。忘却の中へである。忘却の存続する支配することはΛήθη（レーテー：忘却）として隠れる。そして、Αλήθειαは、このΛήθηに次のようにしてそのまま帰属しているのである。すなわち、ΛήθηはΑλήθειαのために自ら身を引き、Αλήθειαに純粋な顕わすことを委ねるのである。それは、Φύσις（プシス）、Λόγος（ロゴス）、Ἔν（ヘン）という仕方で顕わすのである。しかもそこにはなんら隠すことを必要としないかのように。」²⁰⁾

この文の中で語られていることは、本来的には言象学的文法論的なことからであるが、しかし、言象学的文法論的に眺められているのではなく、それへの途上において見えてくることなのである。途上において見えて来ていることは、本来的には、言象学的文法論的に語られるべきことである。それは以下のようなことである。

まず、「有るものの有るの透けること<die Lichtung des Seins des Seienden>」とは、「有る」という動詞がもともとは動詞であるということが透けて見えるようになることである。動詞がいわば照らす（後述のアマテラスのところを見よ）光（Licht）となって、「有る」という動詞の背後ないしは奥底から透けて見えるようになる（lichten）のである。もちろん、途上にある思索からは、そうしたLichtungが動詞の光であるとはまだ知

られていない。そこではまだ動詞そのものが動詞として顕われ出て来るのではないが、とにかく、「有る」という動詞のもともとの本質が出てこようとしているのである（ハイデガーはこのような動詞の側からのいわば働きを本質<Wesen>の動詞態であるWesungという語で言い表す）。しかし、そのようにして動詞が「有る」という動詞の奥底から姿を顕わそうとしはじめることは、動詞が文法的事項である以上、顕わすことではなく、むしろ、それ自身を隠すことの顕われ（それ自身を隠していることが顕われて来る）ということにならざるを得ない。なぜなら、動詞が動詞として自身を顕わすとは、自身の文法由来性を言うことであるのだから、動詞が途上の視界において見られる場合には、それは、途上の視界の外に去って行くように見えるからである。このことが、「透けることとしてそれ自身を隠す」と言われていことである。しかるに、このようになることがZwiefaltの開蔵ということである。こうして、Zwiefaltの開蔵は自身を隠すことになり、忘却されるのである。本来は動詞として顕われるべきものは、それ自身を隠すことの透けることであり、このことが、ギリシアの時代に、Φύσις、Λόγος、Ἔνという仕方で現れて来るのである。それ自身を隠すことの透けること、Lichtungが自身を隠すことは、「Αλήθειαは、このΛήθηにそのまま帰属している」と言われていることである。「有る」という動詞が動詞であることを動詞の側から言おうとすると、つまり、「動詞・する」が「有る」の奥で働くようになる（ハイデガーの立場からはWesungと言われる）と、そのことは、どうしても、このような事態として、途上における視界側から見えるのである。途上側の視界から「見える」ことは、動詞側からすれば「言おう」とすることになるのである。この連関がヘラクレイトスの言うところのΛόγος（ロゴス）である。Λόγοςは、λέγειν（言う）に

由来し、「言葉」という意味のギリシア語である。また、*動詞*側からは、それは唯一のこと、*動詞*自身を言おうとしているのであり、途上側からは、それが $\epsilon\nu$ (ヘン：一者または一) と見えるのである。つまり、 $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ と $\epsilon\nu$ は本質的に関係していることになる。この両者の緊密な関係性をヘラクレイトスは、次のように語る。

$\sigma\acute{\upsilon}\kappa\ \epsilon\mu\omicron\upsilon, \ \alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\nu\tau\alpha\varsigma$
 $\acute{o}\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\nu\ \sigma\omicron\phi\acute{o}\nu\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \epsilon\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ ²¹⁾

(私にではなく、ロゴスに聞いてすべてが一であると同じことを語るのが智あることである)

ここで「同じことを語る< $\acute{o}\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\nu$ >」とは、全員が同一の発言をするという意味ではなく、*動詞*が言おうとしていることを指示しているのである。

次に、*動詞*は、「言象に根ざす外へ」として何らかの意味で外に出て来る(生まれ出て来る)という意味を固有に含んでいる。このことは、途上的には $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ (ピュシス：生まれ、自然) と見えるのである。しかし、このような意味の「生まれ」は、*動詞*の文法由来性を意味するのであるから、途上の視界からは、隠れることになる。かくして、ヘラクレイトスも次のように語る。

$\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \kappa\rho\upsilon\pi\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \phi\iota\lambda\epsilon\iota$ ²²⁾

(生まれは隠れることを好む)

このようにして、*動詞*自身は身を引いて、これらの「見える」ことがらにその言おうとすることを委ねるわけである。

ところで、このような内容が上記のハイデガーの言葉の中で語られているのである。そして、その中で特に、「Zwiefaltが無くなることはギリシアの思索に次のような始める仕方を授ける」と言われていることは歴史性と関係する。

ここでは、*動詞*が言おう(「*動詞*・する」が「有る」の奥で働く)としながら、*動詞*そのものがそれ自身としては顕われないという

そのことによって、ギリシア哲学が原初となったということが語られているのである。もっと簡単に言うなら、*動詞*が*動詞*としては身を引いていることによってギリシアで哲学が始まることになったのである。それこそ、歴史そのものなのである。*動詞*は「時」そのものである。そのような*動詞*がまだそれ自身を顕わさないということは、そのことが或る「時」の中に起きることであり、これが、ギリシアという時代を本質規定し、その時代を成立させているのである(§5で示されていた「時」の制約)。ギリシアという時代に、たとえばペロポネソス戦争が起きたということは、*動詞*がまだそれ自身を顕わさないということによって起きたことなのである。かくして、Zwiefaltを送ることが歴史であることになる。もちろん、日本の歴史もまた、例外ではなく、*動詞*との或る関係において成立しているのである。*動詞*が「時」そのものであり、「時」の制約が歴史の本質である以上、そのようになっていなければならないのである。ここで、なにゆえ、唐突に「日本の歴史」が問題になるかを簡単に説明したい。

『古事記』には、アマテラス大御神が天の石屋戸(岩戸)に隠れたため、オモイカネの神がアマテラスに岩戸から出て来てもらうように工夫し考え抜いたという内容の記述がある。§1で示しておいたように、アマテラスとは、言象学的文法論的には*動詞*を意味する。なぜなら、見えない領域(言象領域)を去ってこちらに出てきた*動詞*によって見える世界(論理領域)が成立するからである。アマテラスはイザナギの目から生まれたのである。*動詞*が世界(アマ)を照らす(テラス)のである。「有る」という*動詞*の奥底から*動詞*がテラしているのである。しかし、*動詞*自身は忘却され、(岩戸に)隠れることになる。オモイカネ< $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ >は、隠れた*動詞*が*動詞*として顕われるように、オモイを凝らし、考える<denken>のである。このような神話を伝

承してきた日本民族は、隠れた動詞を動詞として明かすことをその歴史的使命としていると見なければならないのではなからうか。事実、西田哲学は、動詞を「有る」という述語動詞を超越する「無」の一般者、すなわち、「超越的述語」として論理的に捉えた。ここで、アマテラスは、岩戸を少し開けてその姿を僅かに見せたのである（このことも『古事記』に記されている）。「超越的述語」は、まだ動詞が動詞として完全に顕われることなく、したがって、「無」の一般者と見なされるのである。しかし、その「無」が世界を哲学的に明かす、つまり、アマテラスのである。ギリシアとゲルマンの民族の歴史的立ち位置は、隠れている動詞への「途上にある」のであり、その民族の歴史的使命は、アマテラスの開顕への「接近」である。そして、このことによって、両民族は、歴史的時代を画す民族となったのである。実際、ドイツ人のハイデガーは、彼の哲学的思索の歩みを最も適切に表す語として、ギリシア人のヘラクレイトスの最も短い断片である次の言葉を挙げている。

ἄγκυβασίη (アンキバシエー)²³⁾

(接近)

ギリシアとゲルマン民族の歴史的使命が(動詞への)「接近」であること(したがって、「途上」にあること)がここに集約されている。ここには、何に「接近」するかが明らかにされていないが、もちろん、それは動詞なのである。動詞であるからこそ、「何に」が記されていないのである。

また、ヘーゲルは『歴史哲学』の序論において、次のような深遠な、極めて含蓄ある言葉を述べている。

「国家体制は、単に、か他の精神的な諸力とそうに内的に一緒にになっているのみならず、また、それら諸力に依存しているだけではない。その全部の諸力の総括とともに全体的な精神的個性性であるという規定性

は、全体の歴史における一モメントであるにすぎず、また、全体の進行の中であらかじめ規定されているのである。そして、このことが、国家体制の最高の承認とその最高の必然性を成すのである。」²⁴⁾

ここでは、もちろん、表面的には、国家体制の規定性が歴史の中で予め規定されているという主張がされているのであるが、単にそれだけではなく、もっと深遠な内容が含蓄されているのである。「全体の進行の中であらかじめ規定されている」という言葉の奥に、Zeit-wortとしての動詞が動詞として顕われる、つまり、アマテラスが岩戸から姿を顕わすという歴史の根本動向が示唆されているのである。国家とそこに含まれるすべて(経済活動・外交活動、文化活動等)が歴史的動向の中で「あらかじめ決められている」、このことは、動詞を示唆しているものであり、神が歴史を導いているという思想とは異なる。ヘーゲルはまだ動詞を、そして、「時」の制約を知らなかったけれども、その眼差しは歴史性を見通し、その奥所のはるか遠くにまで向けられていたと言えるであろう。

「日本の歴史」の哲学的意味を含む、今、上で示唆されたことの真を「時」の制約に基づいて論証するには、ヘーゲル哲学が見ている歴史性と動詞との関連について広範囲にわたって詳しく考察しなければならないが、それは本論文の考察対象の範囲外のことであり、別の機会に委ねたい。ただ、「無」の一般者を基礎にしている哲学が日本に現れたという事実の意味を我々は真剣に受け取らなければならないと思うのである。

§ 10 τὸ αὐτόとエネルギー

パルメニデスのτὸ αὐτόは動詞である。そして、アリストテレスのἐνέργειαも動詞である。当然、τὸ αὐτόとἐνέργειαとは同じことを意味するということになる。本節では、このことについて考察する。

両者は、同一のことがらを別の表現で語っているのであろうか。それとも、そこには何の繋がりもなく、したがって、両者を動詞であると見なしたことは筆者の誤りであるのだろうか。

少なくとも、両者が動詞であるとすれば、なんといっても、同じことがらに関して思索されていることは明らかである。「関して」という語は、両者が動詞そのものの把握であることを必ずしも意味するものではないことを表す。これは、ギリシアという歴史的時代が、動詞自身がそれ自身をまだ顕わさないということ、「時」の制約によって制約された状態にあること、つまり、途上性によって成立しているという前節で示されたような思想と合致する。つまり、パルメニデスもアリストテレスも、動詞を動詞そのものとして捉えたのではなく、動詞への「道」に立って動詞に関して思索していたということになる。

動詞そのものの本質から、動詞に関して次のことが問題になるのは必然である。

すでに述べたように、動詞は「言象に根ざす外へ」として「言象」自身の外に出ているのであるから、言象ではなく「する」となっている。「する」がここに初めて出現したのであり、これは、単に「する」一般ということではなく、「する」の始原的定義が為されたことであり、「動詞・する」と呼ばれる。ἐνέργειαのεργという部分に意味的に響く werg という印欧祖語は「する」という意味であったのである。エネルゲイア <ἐνέργεια> とは「動詞・する」である。

動詞は、本来、文法由来のことがらであり、文法性を失うという文法的なことから起きた一つの文法事項である。文法由来性を忘却すると動詞は「有る」という述語的動詞となる。動詞であることを忘却した「有る」という動詞が元の動詞をいわば思い出すこと（追憶：Andenken）は、一つの働きであり、一つの「する」ことである。その働き、つまり、動詞を

思い出す働きは、「言象に根ざす外」自身が「する」ことであり、「する」の始原的定義の唯一絶対の働きなのである。我々はこの唯一の働きを「思索する」と言うのであり、ギリシア語では νοεῖν と名付けられるのである。「有る」という動詞の真理規定（それは動詞であるということ）をすることにはある種の想起のような働きが必ず潜むのであり、この働きは、「動詞・する」が唯一的に「していること」である。動詞の文法由来性の忘却自身が動詞の必然性であり、そのような忘却を解消しようとすることも動詞の方から為されるのである。かくして、パルメニデスによって、「同じもの」、τὸ αὐτό、が「有る」であり、νοεῖν である、と言われるのである。この連関の中に「する」の定義が働いている、つまり、ἐνέργεια が認められるのは必然であり、アリストテレスがこのような意味での ἐνέργεια をその思索的視界の中に捉えたのである。

このように、ギリシアの時代の歴史的本来から、その時代において、「有る」という動詞と νοεῖν との本質的関係が問われるとともに、そこに ἐνέργεια ということが思索されるようになることが必然となる。

もし、このようであるとすれば、ἐνέργεια と νοεῖν とは密接な関係にあることになる。ἐνέργεια の真の定義である「動詞・する」は、Zwiefalt を解き明かすことを「する」。このことが νοεῖν の本来的な仕事である。νοεῖν がその本来固有の働きをすることが ἐνέργεια であることになる。νοεῖν の固有の仕事は、Zwiefalt を解き明かすこと、つまり、「有る」も現在分詞としての ὄν も動詞であるということをつまらなくすることであるのだから、そして、その「明かすこと」が「動詞・する」の働きであるのだから、νοεῖν は、自分自身に向けてその固有の仕事をしているということになる。つまり、νοεῖν の本来固有の仕事は自分自身の νοεῖν であり、自己自身を思索するこ

となのである。何か自分とは異なるものを思惟しているのではない。この事態をアリストテレスが思索しないはずはなく、事実、彼は『形而上学』の第12巻において次のようなことを述べている。

καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις²⁵⁾

(そして、ノエーシスは、ノエーシスのノエーシスである)

ここで「ノエーシス」は、思惟とか知性、理性などと訳される語であるが、もちろん、それは、*voeiv*を名付けているのである。本来固有の*voeiv*がここで<ἡ νόησις>と言われていることである。そのようなノエーシスの*voeiv*の対象は、自己自身であると言われているのである(「ノエーシスのノエーシス」と表される)。それは、単に思考自身の反省としての論理学ということではない。それは、むしろ、ἡ νόησιςの奥で働いているもの、つまり、ἐνέργειαそのものなのである。実際、このようなノエーシスはἐνέργειαであるとも言われている。ここで言われていることは、我々の思考のことではなく、むしろ、*voeiv*そのもの、Zwiefaltを解き明かすことをするところの*voeiv*なのである。

以上のように、パルメニデスのτὸ αὐτόとアリストテレスのἐνέργειαは、同じものである。両者は動詞なのである。しかしながら、両者はまったく同一であるとも言えない。なぜなら、両者が動詞であるからである。動詞はどこまでも文法由来的であり、このことが明かされる「前」には、動詞は動詞として認識されず、このことによって、両者は相互に隔てられるのである。つまり、両者を究極的に結び付けている動詞そのものが両者を隔てさせるのであり、ギリシアの歴史的本質から、どうしてもそうならないのであれば、

両者はどちらも動詞であるがゆえに、相互に異なると言われるからには、どのように異なるのが動詞であるということから説明さ

れなければならない。

τὸ αὐτόは、「有る」ということと*voeiv*との関係に関して、両者が動詞を基底にしていることを語っている。これに対して、ἐνέργειαは、「動詞・する」ということ、つまり、「する」に関して語っている。「する」という面は、*voeiv*に関係する。つまり、ἐνέργειαの方は、「有る」ということに関係しないように見える。しかし、アリストテレスは次のようなことを述べているのである。

ἐπεὶ δὲ τὸ ὄν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὄν μὲν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ κατὰ δύνามιν ἢ ἐνέργειαν τούτων ἢ τὰναντία,²⁶⁾

(ところで、ὄνということと、ὄνでないことが一方ではカテゴリーの諸相によって語られるが、他方では、それらὄνとὄνではないことのデュナミスあるいはエネルゲイアによって、あるいは、反対のものによって語られるのであるから、)

ここで「ὄνということとὄνではないということ」は、すでに示されたように、Zwiefaltとして理解されるべきことがらである。「有る」という動詞は動詞の現在分詞と二重一体的であり、したがって、ここでτὸ ὄνと言われていることは「有る」という動詞でもあるのである。また、τὸ μὴ ὄνと言われていることは、もはや動詞の現在分詞ではないこと、つまり、動詞の外に出て行ったこと、名詞を指す。それらは、総じて動詞を述語としている(ただし、名詞の述語は「有りそう」になっている)のであるから、カテゴリーで「語られる」のである。カテゴリーはすべて動詞に収められるので、アリストテレスは、それをウーシア<οὐσία>と呼ぶのである。つまり、「有る」と「有るもの」の二重一体性が動詞との関係、ここでは、述語という面から考えられている。そして、そうしたウーシアは、また、「動詞・する」でもあるのだから、ἐνέργειαとδύναμις(デュナミス：

可能態)によって考えられる可能性があるのである。

つまり、アリストテレスは、単に $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ ないしは「思考」を孤立的に考えているのではなく、Zwiefalt との関係性の中で $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ を考えているのである。アリストテレスの思索は、あのパルメニデスの $\tau\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ についてそれを探求しているとも言えるのである。アリストテレスは、 $\tau\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ の奥に、或る「する」ということが存するという事を見出したのである。 $\tau\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ だけでは、それが一体何であるかが不明であるが、そこに「する」が潜むと見て取ったのである。動詞は「動詞・する」のであり、言象領域の後退とともにその外に出てきたこと、「言う」ではないこととして、「する」。ゆえに、ここには、真理との連関が含まれていることになり、このことも、アリストテレスは気づいていた。というのも、言象領域は虚言であるから、それを後退させたことは、真理となるからである。

かくして、 $\tau\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ は動詞であるがゆえに、三つの面をもつ。それが述語性を帯びて捉えられるということ、それが「動詞・する」面をもつこと、そして、それが文法由来性もち、したがって、真理に関係すること、この三つである。アリストテレスは、或る意味で、パルメニデスの箴言に潜む動詞の様態を区別して示したと言い得る。その意味では、両者は相互に異なるのである。なぜなら、 $\tau\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ には、アリストテレスには欠けているモイラの面が存するからである。

§ 11 $\tau\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ の謎性

$\tau\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ は動詞である。動詞であるがゆえに、それは、どこまでも謎に留まるのである。この論文の初めにおいて引用したハイデガーの言葉のなかで、「 $\tau\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ 、同じものという謎の言葉の中で沈黙する謎に満ちたものの遠さ」と言われているように、 $\tau\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ は「謎の言葉」である。本節では、 $\tau\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ の謎で

あること、その謎性について改めて考察する。

$\tau\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ が謎性をもつことは、それが動詞であるが故であることは、すでに § 3 において簡単に説明されていた。動詞はそれが動詞であると言い得るには、文法領域からの照明を要するのであり、文法領域から見られることで動詞であると言われるのである。かくして、動詞を認識するには、或る先行的視界の開かれが必要である。ところが、動詞からいけば派生する $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ にとって、そうした先行的視座は「まだ・ない」ことであり、未来のことなのである。しかしながら、そのような先行的視座は、本来的には「すでに有った」ことでなければならない。なぜなら、その先行的なものによって動詞が起きてきたからである。つまり、動詞は、 $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ にとって、「すでにあった、まだない」もの、「まだ来ていない、すでにあった」ことなのである。そして、 $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ は、 $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ であるからには、このことのみの中に入って行かなければならないのである。なぜなら、「動詞・する」ことが $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ であるからである。あらゆる思索は、必然的に $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ のこのような固有の探求領域に足を踏み入れなければならないのであり、また、このようになることで、思索はそれ自身の本来固有の領野を見出すのである。哲学とは、第一次的には、このような領域の思索内容である。アリストテレスは、こうした領域を次のように表した。

διὸ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ἢ ὄν τὰς πρώτας αἰτίας ληπτέον²⁷⁾

(それゆえ、我々もまたオンとしてのオンの第一の諸原因を捉えなければならない)

ここで「 $\text{オン}<\acute{\omicron}\nu>$ 」は、すでに示されていたように、「有るもの」という意味だけではなく、「有る」と二重一体的になっている限りでの「有るもの」を意味する。「オンとしてのオン」とは、思索の本来固有の活動領域を表し、動詞が「有る」という動詞となり、

また、*現在分詞*となっていること、このことに向けて、思索が歩むべきことを表している。アリストテレスは、さらに、「オンとしてのオン」の「第一の諸原因」を捉えるべきと主張している。「原因」と訳されたαἰτίαは、もともとは責任を問うことであり、「オンとしてのオン」の二重一体性の責任はどこにあるのかを問うのである。*動詞*こそその責任を負うべき張本人なのである。「オンとしてのオン」の第一の諸原因は、*動詞*である。「諸原因」というように複数形で示されているのは、*動詞*が*動詞*それ自身として把握されていないこと、それが、(三つの) 諸様相において捉えられ得ることを示している。たとえば、*動詞*は「述語諸形態」として、とくに、ウーシアとして、また、ἐνέργειαとして、また、「真理」として捉えられるのである。しかしながら、*動詞*は一つであり、τὸ αὐτόなのである。

こうして、このアリストテレスのわずか一行の言葉に、哲学の全範囲、その歴史の全体が含まれていることになる。この言葉は、Zwiefaltとその「開蔵」の全体構造を含むのである。「捉える」とは、たとえば、台風の原因は、太陽の熱であるというように捉えることではない。Zwiefaltの原因を「捉える」とは、*動詞*を捉えることであり、このことは、上で示されたように、思索が「まだ来ない、すでにあった」ことへと入って行くことなのである。つまり、「時」の本質に関係する或る深い謎に入って行くことなのである。

このように、あの最初に挙げた『モイラ』におけるハイデガーの言葉は、アリストテレス哲学の奥義のようなことに関係することが理解されることであろう。ハイデガーの哲学は、「有る」ということを「時」から理解しようとする試みであり、これは、*動詞*が二重一体性としてのὄνの原因(単数形として)であると捉えようとする思索であり、その意味では、全哲学的思索の最先端を行くものである。

§ 12 謎と山-奥<Ge-birg>

前節で明らかにされたように、τὸ αὐτόの謎性は、*動詞*自身が文法由来であることに起因する。Zwiefaltを*動詞*から解き明かすには、言象領域からの照明を要する。ところが、*動詞*へ向かって思索する試みは、言象領域の忘却からその忘却を克服して思い出す努力ということになり、しかも、「思い出す」ことは、言象領域を「思い出す」ことであり、単に何か「有るもの」を思い出すことではない。言象領域は忘却され、「無」となっているものであり、その中へと入って行くことが「思い出す」ことなのである。「無」に深く入って行くことがここで言われている「思い出す」ことである。そして、「無」は単に「無」ではなく、Zwiefaltを「開蔵」するために、voeivがそこへ入って行かなければならない、「有る」に先行する言象領域である。voeivにとって、そこは「まだない、すでにあった」ことである。こうして、τὸ αὐτόは、謎となるのである。しかし、このような意味の謎は、単なる知的な謎ではなく、まさにvoeivそのものが思索しなければならないことそのものでなければならない。最初に挙げたハイデガーの『モイラ』からの引用文に、「この語の中には思索に値するものが蔵されていて」と言われていることがこのことなのである。ここで「蔵されている」という言葉は、したがって、次のような意味をもつ。

Zwiefaltの開蔵は、*動詞*を*動詞*と言うことである。しかし、*動詞*は文法事項であり、言象学的な文法領域を後退させて文法ではなくなったものとして出現した文法事項である。つまり、*動詞*がそれ自身を顕わすには、言象領域が明け開かれなくてはならない(アマテラスが顕われなければならない)。言象領域の全体は、*不定詞*とそこから派生したことがらとの関連領域であり、全体としては、間接伝達論的領域として、秘密を秘密として伝達する、言葉の出来言(デキゴト)の領域、ハ

イデガーの言う、<das sagende Nichtsagen (語って語らず)>ということが事実成立している領域である(ハイデガーは<das sagende Nichtsagen>ということが起こる可能性を指摘している)。そして、この<das sagende Nichtsagen>が事実に成立していることが、§1で示された「虚言」的ということなのである(「無」の奥の領域を明かす言葉は、無を語ることになる、つまり、何も語っていないことになるのは必然である)。動詞はそのような秘密の領域に本来的に帰属しながら、そこから、そうした秘密の領域を覆うように現れてきたことがらである。いいかえれば、動詞は「有る」という動詞となりながらも、秘密の伝達をしなければならないように予めできているのである。「有る」という動詞の中には、秘密に向かって $\nu\epsilon\iota\tau\upsilon$ しつつ、「秘密の蔵」に入るようにという「呼びかけ」がされているのである(我々人間存在にとって、それは不安として来る)。ハイデガーは、このような「秘密の蔵」をGe-birgと表した。Gebirgeは、普通、ドイツ語では「山地、山岳」を意味する。しかし、Ge-birgは、bergen(蔵する)から由来する語である。本来的には、それは、上で述べたような「秘密の蔵」を意味するのである。しかし、ハイデガーの立場では、つまり、接近< $\alpha\gamma\chi\iota\beta\alpha\sigma\acute{\iota}\eta$ >の立場では、まだ、言象学的文法論的領域が捉えられていないので、つまり、<das sagende Nichtsagen>はまだ可能性であり、事実ではないので、言象領域は、Ge-birgと表されるのである。ここでは、Ge-birgを「山岳」という意味との関連から「山・奥」と訳しておく。

「山・奥」とは動詞がそれを背後にしてこちらへと現れてきた、その背後となった言象学的文法領域(言象領域)である。言葉が言葉自身を言おうとしているこの領域は、すでに示されたように、「有る」からすれば、「無」の領域である。しかし、それは単に「無」で

はなく、ことがらそのものに従うなら、「秘密の蔵」であり、ハイデガーの思索から見るなら、Ge-birgなのである。かくして、次のように言われるのである。

「死は、死すべき現有の最外の可能性として可能性の終わりではなく、呼びかけて開き明かすことの秘密の最高のGe-birg(集める蔵すること)である」²⁸⁾

これは『モイラ』という論文の最後に語られている言葉であるが、ここまでの本論文の論旨からその意味内容が明瞭となるであろう。

ここには、動詞が動詞として顕わになるために、言象領域が先行的に開かれなければならないこと、そして、その領域が、間接伝達論的領域として、「山・奥」となり、秘密的になっていること、しかし、そこが「呼びかけ開き明かす」ことをしていることが表されているのである。我々人間存在つまり現有<Dasein>は、 $\nu\epsilon\iota\tau\upsilon$ として、そこから「呼びかけられている」のであり、その「そこから」の「そこ」は、「有る」側から見ると「無」となっている、つまり、人間にとって「死」と見えるのである。人間存在は「まだない、すでに有った」ことに入っている(入って行く)のであり<Sein zum Tode>、こうなっていることは、秘密の方から、「山・奥」から「呼びかけられている」ことに他ならない。「死へ」という有り方をしている人間存在は、「まだない、すでに有った」に「現在している」(時性: Zeitlichkeit)のであり、このことは、ハイデガーの『有と時<Sein und Zeit>』によって明らかにされたのである。

日本民族が伝承してきた神話の中で語られているアマテラスは、「時」至って(「時」が「時」そのものに至ると)、「山・奥」の(タカマノハラ、つまり、言象領域に属している)岩戸から顕われ出て来るのである。

注)

- 1) Diers, Kranz : *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Germany, 1974, S. 231.

なお、本論文においてD訳とあるのは、この本に記されているDielsのドイツ語訳である。

以下、この本からの引用に際しては、DKと略記し、ページ数を記す。

- 2) Heidegger : *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1985, S. 241.

以下、この版からの引用は、Heidegger : Neskeと略記し、そのページ数で示す。

- 3) Heidegger : Neske, S. 248.

- 4) 「言象学」という見慣れない用語は、筆者が30年以上にも亘って研究してきた「間接伝達論的論理学」の中から次第に見えてきたことがらに、その他には表しえないがゆえに、付けた名称である。それは、最初は「言葉の言（コト）がら」とか「言葉の出来言（デキゴト）」などと呼ばれていたのであるが、それらの名称に対応することがら（言がら）の奥に或る「文法的」な本質性格が存することが微かに見えてきたのであり、その時から「言象学的文法論」と呼ばれるべきことが洞察されたのである。この間の筆者の探求の足跡は、筆者の諸論文、著作において辿ることができるので、詳細を知りたい場合は、それらを参考にしてほしい。本論文で論じたいことが優先されるべきであるので、言象学的文法論そのものに関して詳細な説明をすることができない。読者にはこの点について寛恕をお願いしたい。

なお、本論の§9において、日本の神話と言象学的文法論との関係が示されるので、本節で言象学的文法論と『古事記』における神々(特に五柱のコトアマツ神)

との対応関係を簡単に示しておく。詳細は別の機会に説明したい。

- 5) 「言う」とは裏腹に「言う」、と「言う」こと、は「言う」と別なことではないので、このことに注意してほしい。言葉は、このようにしてはじめて起きてきた、つまり、「言う」ようになったのである。「言う」ということと、それは裏腹に「言う」ことをしているのだといわば反省されて言われる言葉は別ではないのかと考えるべきではない。そうした反省は、言葉がはじめて言われるようになったところへとまだ本当には至っていないことを示すのである。
- 6) ここの箇所に関しては、本論の§12においてより詳しく説明されるのでそこを参照してほしい。
- 7) <Sagen>werdenは、不定詞<Sagen>に「成る<werden>」という意味であり、また、はじめて出現した未来形という意味をもつ。ドイツ語の未来の助動詞は同じくwerdenである。
- 8) 動詞はドイツ語ではZeitwortである。Zeitは「時」を意味し、Wortは「語」を意味する。ここでは、「時」との関連に注意してもらいたいので、動詞をZeitwortと表す。
- 9) 「清水茂雄：言象学的文法論における動詞とエネルギー。飯田女子短期大学紀要第33集, 2016, pp. 125-149.」を参照。
- 10) Hegel : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, S. 73.
- 11) 名詞、つまり、言象学的文法論における「名詞」は、動詞という文法事項が外に出て行った先の文法事項（もはや動詞ではなくなった文法状態）であり、我々には物質的自然界として知られていることである。動詞の最外界に名詞はあるので

あるから、それは「有る」とは言えない。ヘーゲルが指摘しているように、物質は、 $\dot{\mu}\epsilon\acute{\alpha}\nu\cdot\acute{\omicron}\nu$ 、非有である。しかし、名詞は、 $\dot{\mu}\acute{\omicron}\nu\cdot\acute{\omicron}\nu$ の最外界であるから、動詞に依っていることになる。名詞は動詞との或る関係において名詞である。動詞は、「動詞・する」であり、これは、 $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ である。動詞との「或る関係」とは、したがって、エネルギーによって「動かされる」という関係（動く）である。動詞は、このような名詞へと向かっているものであり、この傾向が現在分詞である。

また、名詞は動詞との関係を語るようになると、「有りそう」となる。つまり、「動く」ことは、「主語が有りそう」ということと同一である。量子力学はこれを数学的に表現している。

- 12) アリストテレスからの引用は、以下、慣例にしたがって、ベッカー版のページ数で表す。Met. Γ . 1003a23-26.
- 13) DK, S. 238.
- 14) Heidegger : Neske, S. 243.

- 15) Heidegger : Neske, S. 243.
- 16) Heidegger : Neske, S. 244.
- 17) Heidegger : Neske, S. 244.
- 18) Heidegger : Neske, S. 244.
- 19) Heidegger : Neske, S. 244.
- 20) Heidegger : Neske, S. 232-233.
- 21) DK, S. 161.
- 22) DK, S. 178.

なお、引用されたヘラクレイトスの断片は、通例、「自然は隠れることを好む」と訳される。しかし、ここで言われている、 $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ は、我々に馴染み深いいわゆる「自然」ではないことは明白である。

- 23) DK, S. 178 (Fr. 122).
- 24) Hegel : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* I, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, S. 65.
- 25) Met. Λ . 1074b34.
- 26) Met. Θ . 1051a34-1051b1.
- 27) Met. Γ . 1003a31.
- 28) Heidegger : Neske, S. 248.