

古事記の言象学的構造（その1）

—「時」の源泉と歴史的世界—

清水 茂雄

Die Logo-phenomenologische Struktur von Kojiki (I)

— die Quelle der Zeit und die Geschichtliche Welt —

Shigeo SHIMIZU

Zusammenfassung : In dieser Abhandlung wird die logo-phenomenologische Struktur von Kojiki erklärt. Kojiki besteht aus japanische Mythologie und Geschichte der Begebenheiten im Altertum. Diese Abhandlung handelt vom mythologischen Teil. Es zeigt sich, daß die logo-phenomenologische Struktur dem mythologischen Teil von Kojiki zugrunde liegt.

Die logo-phenomenologische Struktur von Kojiki besteht aus zwei Bereichen. Ein Bereich heißt der logo-phenomenale Bereich(=takamanohara), der andere Bereich der logische Bereich(=kuni), welcher die geschichtliche Welt oder die Zeitlichkeit ist. Zwischen dem logo-phenomenalen Bereich und dem logischen Bereich liegt Zeit-(wort)-lichkeit(=tensonkorin), welche dem Seyn in der Philosophie Heideggers zugrunde liegt. Die Zeit-(wort)-lichkeit bedeutet, daß Zeit-wort in der logo-phenomenologischen Grammatik zur Zeitlichkeit herabsteigt. Die Beziehung zwischen der Zeit-(wort)-lichkeit und der Zeit-lichkeit im Denken von Heideggers 《Sein und Zeit》 ist sicher bereits in Kojiki geschrieben worden. Dies wird in der Tat in dieser Abhandlung bewiesen.

Key words : Kojiki (古事記), die logo-phenomenologische Grammatik (言象学的文法), Zeitwort (動詞), Zeit (時)

序 論

本論文は、『言象学的文法論における動詞とト・アウト<τὸ αὐτό>』と題された筆者の論文の注4に、「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。」¹⁾とあるのを受けて、

その「詳細な説明」をすることを目的としている。

上に挙げられた論文の趣旨は、大きく二つある。

一つは、パルメニデスが<τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι>と語った箴言の中にあるτὸ αὐτόとは動詞（以下、斜体表記はその語句が言象学的文法に属することがらであることを表わす）であるということ、そして、第二は、動詞の開頭（動詞が動詞として

言い出されること）が歴史的なことがらであり、日本民族の歴史的使命と関連しているということ、以上の二つである。

この内、後者に関しては、言象学的文法論の文法的な意味でのいわば論理から、純粹に、動詞の開頭が世界歴史的に起こるという必然性が論証される。しかし、そうした論証は、単なる筆者の主観的独断的前提に立って構築された言象学的文法論なるものからの必然的帰結であるにすぎず、その前提自身が根拠なきものである可能性があるのだから、したがって、その論証は、いわゆる客観的真理であることの証明にはならないとの批判がなされ得る。ところが、日本民族が神代の時代から伝承してきた神話における神々の系譜の開示が言象学的文法論本体を構成する文法諸連関と合致する場合（つまり、言象学的文法論を神話として形姿<σχημα>化していれば分かりやすく表現すること＝神話的図式（mythologisches Schema）：以降、この意味で「神話的図式」ならびに「神話的図式化」という語を用いる）、そのような批判は沈黙することになると思われるのである。さらに、言象学的文法論から、必然的に、それが日本民族の歴史的使命と関係することが演繹されること、そのことがすでに神話的図式化されて日本民族が古より語り伝えてきているのである（本論、§37の「サルダビコノ神が海で溺れる」の箇所参照）。少なくとも、筆者が『古事記』の内容を主観的前提に立って創作し、それが太古より伝承されてきたということはありえない。ところが、伝承されてきた神話の中に、筆者の妄想から成ると見なされる、つまり、筆者の創作からなると批判者からは見える言象学的文法論の内実が、事実、語られているのである。その場合、言象学的文法論は筆者の妄想的創作によるものであるのだろうか。それとも、そうではなく、言象学的文法論はある種の客観的真理であるがゆえに、伝承されてきた神話と内容的に同一に

なっているのではないであろうか。これに対して、批判者側からは、神話を妄想創作的な言象学的文法論に合わせるために牽強附会的に解釈したのではないのかという疑問も出てくるかもしれない。つまり、確かに、伝承されてきた神話が言象学的文法論と合致しているなら、その客観的眞理性は確認されるかもしれないが、しかし、その「合致」が恣意的な解釈によって捏造されたものではないのか、という批判が可能である。

恣意的解釈かどうかは、以下の本論全体を精読してから、判断してもらう他ない。以下の解明全体が示すように、両者はたまたま合致しているのではなく、また、筆者が強引に言象学的文法論に合わせるように『古事記』を解釈したのではなく、日本の神話は、神話的図式として、言象学的文法論の内容と完全に合致するのである。動詞の開頭は日本民族の歴史的使命である（以下、下線を施してある文は強調される命題である。文以外の語句の強調は、上付け点を用いる）。

もちろん、大前提たる日本の神話がそもそも客観的妥当性をまったくもたず、単なる古代人の空想の産物にすぎないと見る場合には、神話の内容と言象学的文法論の合致そのものが無意味ということになる。あるいは、神話内容が、日本民族が過去において現実に経験してきたいわゆる歴史的事件のようなことを物語り風にいわば脚色したものであると見る場合にも、それと言象学的文法論との合致はやはり無意味となる。

これらの見解は、総じて経験論的思惟を基盤にしているものであり、本質的に独断的な思想である。というのも、それらの経験論的思惟は、まだ、「有る」と思惟との本質的連関の歴史性をまったく知らないからである。思索自身が「有る」との固有の関係を認識するようになると、その思索は、歴史性を捉えるようになるのであり、事実、ヘーゲルの思索がそのようなものになっている。そのように

して歴史性と思案との必然的關係が顕現するようになるとき、神話もまた単なる空想の産物、あるいは民族の経験的事実の反映とは別の意味をもつことが認識されるようになる。当然、ヘーゲルの哲学もまたそのような認識に達したのである。実際、彼は、ギリシアの歴史とギリシア神話とのそうした関係性を『歴史哲学』の中で明示している。神話内容を「有るもの」の方から理解しようとするすべての見方は、本質的に独断の暗闇の中に居る。神話はそうした独断の思惟にある種の理性的な光を送り届けているのである。ゆえに、神話を経験論的に解釈する人は共通にヘーゲルの歴史哲学の深さを知ることができない。

かくして、神話を単なる空想の産物であるとか、民族が過去に現実に関験したことの反映だとかいかにも客観性を装ってもっともらしく解釈する人の見解は本質的に無視されなければならない。というのも、そうした見方そのものが本質的に空想の産物であるからである。

次に、後で示すように（「石屋戸」の段、ならびに「天孫降臨」の段）、動詞は、すべての述語を超越している述語であると、論理的な立場から言い得る。また、言象学的文法論本体は、「無」の奥の消息であることも必然である。このような超越的述語の論理、「無」の自己限定の論理を初めて展開したのが日本人の哲学者、西田幾多郎である。超越的述語ないしは「場所」の論理が、つまり、動詞の論理的な方からの（あるいは「有る」という動詞の方からの）眺めの展開が日本民族から出てきたということが、もう一つのいわゆる客観性の証明になる。この証明は、事実に基づく証明であり、あまり信用すべきではないかもしれないが、少なくとも、「無」の論理が日本民族の歴史的使命と関係するということを明らかにしていると言える。いわゆるヘーゲルにおけるEntwicklung（発展）の概念と西田哲学の場所の自己限定との関連は、

哲学的問題であるが、また、歴史哲学的問題でもある。これについては、別の機会に論じたい。

以上のように、言象学的文法論は、本質必然的に、日本の神話と合致するのであり、言象学的文法論の神話的図式化されたものが『古事記』において語られている神話である。

したがって、『古事記』の奥深くには、言象学的文法から成る或る構造のようなものが隠されていることになり、本論文は、そのような文法的構造を開披し明らかにする試みでもある。本論文の題名が「古事記の言象学的構造」となっているのは、このような理由からである。

さらに、言象学的文法論は、古（いにしえ）の言（コト）がら、「古-事」記であり、ある古いコトが「書かれている」ということに留意すべきである。ここで、「いにしえ」とは、単に過ぎ去った過去ということではなく、「時」よりも古いということ、つまり、「時」が文法の方から演繹されるということ、「時」の源泉ないしは起源が文法書に「書かれている」ということなのである。

本論文の副題が、「時」の源泉と歴史的な世界-、となっていることは、このことと関連する。本論文の後半で、「天孫降臨」の言象学的文法論的解明がなされ、そこにおいて、「時」とは何かという問いに対する究極的答えが明らかになるであろう。そこで、アリストテレスの言う「エネルゲイアはデュナミスに先立つ」という言葉が、「デュナミスはエネルゲイアに後属する」へと転ずる事態が明らかにされるであろう。このような転換としての「天孫降臨」の意味解明が、『古事記』の神話の核心と言えるのである。さらに、「天孫降臨」において、「時」と歴史性、そして、平和の原理の連関が明らかにされるであろう。この核心部の解明まで、以下、一步一步、階段を上るように、あるいは、鎖を一輪ずつ、繋げていくように、解明が進むので、読者に

は、忍耐強くその過程を辿ってもらおうようお願いする。そして、やがて「核心部」に近付くにつれて、本解明が、牽強付会的解釈ではないかとの嫌疑が晴れることであろう。

『古事記』に記載されている神話部分と『日本書紀』の神話部分との違いを重大視するのは誤りである。なぜなら、神話的図式化されているものは、本来、言象学的文法論であるのだから、これに合う神話内容がいわば正統的なもの、つまり、真の意味で日本民族が伝承してきたものであるからである。上で示されたように、『古事記』の神話と言象学的文法論はたまたま合致するのではなく、必然的に合致するのである。「時」より古いことがらを一方は神話として伝承してきたのであり、他方は、文法として明かすのであるから一致しなければならない。

ゆえに、ここでは、『古事記』に記載されている神話を、言象学的文法論の神話的図式として考察対象とし、『日本書紀』の記述内容については、参考とするにとどめたい。『古事記』の注釈書として権威をもつ本居宣長の『古事記伝』²⁾も、後で示すような理由から、本論文では、あくまで「参考」として取り上げる。しかし、それは、言象学的文法論の解明にとっての根本参考書である。倉野憲司氏の校注による岩波文庫版『古事記』³⁾の注は、後で示すように、言象学的文法論の解明から見ても、偏ることなく公正的であるので、参考にさせてもらった。本論文でこの注が頻繁に出てくるのも、この「偏らない」姿勢の故である。

言象学的文法論が『古事記』の神話の深奥構造体となっていることを、まず、言象学的文法論そのものを示した後で、それに基づいてその神話的図式としての『古事記』の内容を解明する（以下、「解明」という語は、『古事記』の神話に深く隠されて横たわる文法構造を明るみにもたらすことである）という仕方

で明らかにしたい。というのも、上で示されたように、『古事記』の神話部分は、本来、言象学的文法論の神話的図式であるからである。「言象学的文法論の」という基盤構造性をまず前もって示すことが本質的であるだろう。

では、言象学的文法論とはどのようなものか、以下にその「要約」を示す⁴⁾。その文法論の詳細な説明は、「解明」とともになされる。

言象学的文法論「要約」

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（初めに）言葉があった」と言われている。

そのような始原的な言葉は、「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」を不定詞<Sagen>と名付けることにする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。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、間接的に顕われるのが「好ましい」のである。媒介<Vermittelung>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

から願求され、呼び出される。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」としてやがて時制<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、このような時制可能性という文法性は、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は、不定詞へ熟させる<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「言う」のである。歴史性が「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」ということが起こるが、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あ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ようなことが起こる。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、つまり、言象した「成る」である。不定詞へ「成る」ことを<Sagen>werdenと表す。これは、一応、ドイツ語の未来形になっているが、すでに述べたように、未来

は、不定詞からすれば、すでに終わったこと、以前のことであり、それは不定詞からは、「こうあったらよいのに」という仮定的な願い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、前置詞は、したがって、仮定法であり、ドイツ語的には接続法である。接続法は、不定詞側からそう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。<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、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。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という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)。しかし、このことは、或る中間的領域を通して起こるのであり、この中間的領域は、Werden (Werden)と表される(ドイツ語のwerdenは「成る」という意味)。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で表される。括弧内のWerdenは、不定詞との関係を見失って、文法性を失くす面を表す。助

動詞が助動詞ではなくなりつつあるという中間的領域が*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*>である（ここまでが「言象領域」。以下は、「論理的領域」と呼ばれるが、これも言象学的文法論に属している）。

動詞は、文法性を失うような文法事項であるから、文法性を失って、「有る」という動詞となる。文法性を失うことは、論理性をもつようになること、「主語-述語」関係が起きて来ることである（言葉は言葉のことを言うことができなくなり、言葉とは別の「何か」について言うという有り方を取る）。「有る」という動詞は、元々、自らが動詞であることを言おうとしている。その意味で、「有る」は、あらゆる述語を述語しようとしている動詞である。「有る」には、一般者の一般者へという道が開いている。また、「有る」は「有るもの」ではないということを根拠づけている。しかし、同時に、それとは反対方向に「有る」は向かうのであり、その方向には、動詞が名詞になる道ができる。その道は、*現在分詞*であり、*öv*（「有る」の現在分詞形）である。アリストテレスによれば、このような意味での*öv*を*öv*としてそれが元々は何であったのかを思索するのが「第一哲学」である。その方向は、「有る」が動詞を思い出す道である。動詞は、*Zeit-wort*（そのまま訳すと、時-語）として自身を「思い出す」道を開いていく（歴史性）。*Zeit*（時）とは何かが明らかにされてくるのである。

このような内容をもつ「言象学的文法論」が『古事記』の底部構造をなしているのである。

なお、『古事記』の実質的内容が言象学的文法論であることを立証する（これは、「言象学的文法論」の客観的妥当性の証明でもある）本論文は、全体としては極めて長大なものになるので、分割して公表することにする。

予定では、「その1」から「その8」までに分けるつもりである（変更があるかもしれない）。本来、「本論」全体の後に注を置くべきであるが、分割公表ゆえに、各分割論文の末に注を付ける。

本 論

第1章 不定詞から、述語が「主語の述語」に成らんとするまでの文法論的諸段階

§1 言象学的文法論の二領域について

最初に、上のような言象学的文法論の「言象領域」が『古事記』では「タカマノハラ（高天の原）」と名付けられていることを明らかにする。

この「言象領域」と対立的な領域は、上の「要約」で示されたように、「論理的領域」と呼ばれる。ゆえに、言象学的文法論から、二つの領域が必然となる。この二つの領域が『古事記』の言象学的構造の基礎になる。「二つの領域」と両者の「中間領域」によって『古事記』の言象学的構造が構成される。「中間領域」は、本論の後半で取り扱われる。

なぜ、「言象領域」に対立する「論理的領域」が存在するのかを詳しく説明する。

「序論」における言象学的文法論の要約的説明に、「括弧内の*Werden*は、不定詞との関係を見失って、文法性を失くす面を表す」と言われていることから分かるように、動詞は、すでに不定詞との関係を見失い、その意味では、「言象領域」を忘却することになる。そのようにして、動詞は「有る」という動詞と成る。このことは、動詞をいわば起点にして、言象学的文法論本体部分、すなわち、「言象領域」全体が「有る」に対して「無」となり、それに対立的に、「有るものが有る」の世界、本質的に「見える世界」が現れて来ることを意味するのである。なぜ、ここに「見える世界」が現れて来るのであろうか。それは、「言象領域」が、本質的には言葉が言葉自身を言おうとしている領域であるために、

「聞く」ということが支配していて、「見る」がそこには原理的に起こらないからなのである。「(何かが) 見える」とは、「(言葉の言うことが) 聞こえなくなった」ということである。「見える」ようになったことは、何か重要なことが「見えなくなった」ということを意味するのである。ギリシアの哲学者ヘラクレイトスは、この連関を次のような箴言で表した。

ἀρμονίᾳ ἀφανὴς φανερῆς κρείττων ⁶⁾

(見えない秩序は見える秩序よりより支配的で優位に立つ)

ここで、「見えない秩序」が「言象領域」であり、「見える秩序」が「論理的領域」を表している(二つしかないことに注意。両領域の「唯一性」は、ハイデガーの後期哲学において、「第一の始原」と「別の始原」の「唯一性」として知られている)。そして、前者が後者の上に立ち、前者の方が後者より「タカイ」のであり、その意味で、そこは「タカマノハラ」と言われるのである。「タカイ」とは単に上にあると言う意味ではなく、序列的に先立っているという意味である。「論理的領域」に先立って「言象領域」が存しているのである。しかし、その「言象領域」は、上のような理由で、「見えなくなった」のであり、忘却されて気づかれなくなり、「無」となってしまったのである。

「論理的領域」は、「見える世界」であるだけでなく、「主語-述語」の関係性が支配する世界(後で出て来るクニである)でもある。というのも、動詞は、述語(厳密には述語と表記しなければならないが、「言象領域」を去るので斜体表記にしないことにする)の起点になるからである。言葉はここではもはや言葉自身を言おうとしているのではなく、言葉とは別の何かを述語しようとしているのである。ここに「主語-述語」関係が起きて来るのである。言葉は言葉とは異なる「何か」を言おうとする。この連関が、主語を述語付

けるということがらである。しかし、動詞自身は、この「主語-述語」関係の述語には入ることができない。したがって、動詞は、その関係を支えながら、その関係に対して超越的である(「無」の深くへと入っている)。序論で示されたように、「有る」がそうした超越的になっている述語動詞なのである。カントは、このことを、「有るは明らかにリアルな述語ではない」⁷⁾と言った。まさに、「有る」はリアルな述語、つまり、「主語-述語」関係における述語に入らない述語動詞なのである。「有る」という動詞のこうした奇妙な振る舞いが本質的に哲学の唯一固有の問題になり、また、それを解き明かすこと、すなわち、「有る」とは元々は動詞であることが示されることが根本的な課題になる。なぜなら、言葉がその奥で言葉そのものを「言おう」としているからである。アリストテレスが呈示したこの課題をハイデガーが深く問い尋ねたのである(「有る」の意味への思索)。ハイデガーは、主著の『有と時 (Sein und Zeit)』において、この課題の解決には「文法が欠けている」と述べている。

「有るものをその有る<Sein>の中で理解するという課題のためには、単にたいてい言葉が欠けているだけではなく、とりわけ、『文法』が欠けている。」⁸⁾

まことに、ハイデガーの言うことは真実であり、「有る」の奥に後退している動詞が動詞として言われるためには文法が必要なのである(斜体と斜体でない表示に注意)。しかし、動詞の顕現には「言象領域」全体が開示されなければならない、つまり、「タカマノハラ」が開示されなければならないのである。そして、『古事記』がそれをすでにしていたのである。かくして、ここからも、「タカマノハラ」で展開されることがら(神話内容)は、言象学的文法論でなければならないことは明らかであろう。ハイデガーが最初にそのことを「文法が欠けている」という表現で示唆したと言

える。また、当然、「有るもの」そのものの領域は、「文法が欠けている」のではない領域ということになる、つまり、そこは「論理的領域」なのである。ハイデガーの思索は、こうして、『古事記』の言象学的構造を先行的予見的に示唆するものとなっている。

このように、「見える世界」は、「有る」という述語動詞に支えられていて、しかも、その「有る」が「主語-述語」関係から超越しているという論理的構造をもつ世界である。これに対して「見えない世界」は、「有る」に対して「無」の世界となっている（これは、動詞が「無」となっていることと同じことであり、それについては、後でハヤササノヲノ命に関する『古事記』の記述の解明において詳述される）。しかし、そこは単に「無」であるということではなく、「有る」よりも「タカイ」領域、「タカマノハラ」であり、「タカイ」原、「タカイ」領野なのである。そして、この領域全体を「語る」には、「文法が必要」である。しかし、その「文法」とは、言象学的文法（論）でなければならないのである。

ところで、『古事記』には、「タカマノハラ」について、次のように語られている。

「天地（アメツチ）初めて発（ヒラ）けし時、高天の原（タカマノハラ）に成れる神の名は、アメノミナカヌシノ神」（P. 18）

（天地が初めて開かれたとき、タカマノハラに生まれた神の名は、アメノミナカヌシノ神である。）

タカマノハラが先立っているというよりも、「天地」のほうに先に生じたように書かれている。これはどのように理解したらよいのだろうか。

言象学的文法論は、「要約」で語られているように、「始原に言葉があった」をいわば初めとしている。もちろん、それはキリスト教の聖書の言葉であり、『古事記』とは何の関わりもないように見える。しかし、その言葉は単に聖書の言葉というよりも、真理の言

葉と言うべきである。日本の哲学である西田哲学においても、それは注目されるべき言葉として捉えられていた。ハイデガーの哲学の奥にもその言葉が隠されていると見る研究者もいる。つまり、「始原に言葉があった」は、たしかに、キリスト教の聖書に書かれている言葉ではあるが、だからといって、キリスト教の特殊教義と見なすことはできない。むしろ、それはある意味で普遍的な真理の言葉でもあるのである。しかしながら、そのような「始原の言葉」が「虚言」であるとは聖書にも書かれていない。ここで言われている「虚言」とは、「始原の言葉」が何であるかを言う語である。「虚言」は、もちろん、「見える世界」で我々が眼にするような「虚偽」の言葉、いわゆる嘘ではない。アリストテレスの言うように、真理は言明を座としていて、「主語-述語」関係を座としている。したがって、「虚偽」もまた同様である。ところが、ここで言われている「虚言」は、その関係が成立する以前の消息なのである。「始原の言葉」は、『言う』とは裏腹に言う」というように「初めに」言うのである。『言う』とは裏腹に言う」とは、一応、「言わない」で「言う」という否定的な意味、ハイデガーの言い方を使うなら、<das sagende Nichtsagen（言って言わず）>という意味をもつ。しかし、それではまだ「虚言」ではないのである。ここで言う「虚言」とはむしろ、そのような「始原の言葉」が間接伝達的に言われているということなのである。「間接伝達的に言う」ということは、たしかに、「言って言わない」という面を含んでいる。しかし、それでは、「言わない」側のいわば積極的な面（黙すること）が十分に語られないのである。「言わない」側のほうからは、間接伝達をするのであり、それが「虚言」を言うということである⁹⁾。

「始原に言葉があった」は真理の言葉であるが、その「始原の言葉」そのものは、間接

伝達する「虚・言」である。このことが『古事記』には示されているのである。「(始原に)言う」ということには「言わない」積極面があり、そうした、「黙すること」、「言わない」面がツチである。これに対して、「言う」面がアメなのである。かくして、「アメ・ツチがヒラケシ時」とは、初めに「虚・言」が言われたということを意味するのである。黙する面が黙するまに言葉となること、ないしは、黙を伝達する(分かち合う)ために「言う」こと、つまり、間接伝達すること、それが、「虚・言」が言われるということなのである。したがって、『古事記』には、間接伝達する「始原の言葉」が間接伝達論的に「言われている」ということになる(始原的言葉のいわば構造が語られている)。天地が無から現れたということではなく、アメ・ツチがヒラケたのである。黙して「言わない」ことと、その黙が「言う」こととの関係がここで示されているのである。つまり、初めて出現した「言う」が間接伝達しているということ、それが「アメツチ初めてヒラケシ時」ということの真意である。そして、このことが起きて、タカマノハラ、言い換えれば言象学的文法論の「言象領域」が展開されるのである。

これに対して、アメツチとは天地のことであり、我々が眼にしている空間的天空と大地のことでありと主張する人は、では、そのような空間的天空と大地は、神が無から創造したのか、それとも、まさに自然に出来たのかと問わなければならないであろう。もし、前者であるとすれば、『古事記』は旧約聖書に吸収されなければならない。『古事記』そのものの真価が失われることであろう。もし、後者とするならば、それは結局、何も分からないと言うに等しいのであり、やはり、『古事記』の内容を無視していることになる。

聖書の言葉、「始原に言葉があった」は、上で述べられたように、本質的に普遍的な真理の言葉である。もし、「絶対」ということ

が可能とすれば、それは、まさに、「絶対的真理」である。しかし、「初めに『虚・言』が言われた」は、そこには書かれていないのである。そこに『古事記』の独自性と真価がある。それはしかし、いわゆる普遍的な真理とはもはや言えない。なぜなら、「虚・言」は、なるほど、いわゆる嘘を意味しないけれども、やはり、「虚・言」であるからである。しかし、この「虚・言」であるところの「始原の言葉」から言象学的文法論が始まるのであり、したがって、「(語るには)文法(=文法)を必要とする」ところのタカマノハラが起きてくるのである。ここのところを、『古事記』は絶妙な語り方で語る。

「アメツチ初めてヒラケシとき、タカマノハラに」と。

さて、「始原に言葉があった」は、実は、「初めに『虚・言』が言われた」であること、このことが『古事記』の今挙げられた箇所に記載されていることが明らかにされた。では、その箇所に続く「成れる神の名は」はどのように解されるべきであろうか。

上で解明されたように、「タカマノハラ」とは、言象学的文法論の「言象領域」のことである。そこに「成れる」とはどのようなことなのかが問われる。

ここで「アメツチヒラケシ時」が意味をもつことになる。すなわち、「虚・言」が「言われた」ということが重要な意味をもつのである。

言葉が「初めて」言われたとき、その言葉は、「虚・言」として言われたのであり、また同時に、それは、そのことを言う言葉である。つまり、始原的言葉は間接伝達的である(言葉は間接伝達して起きて来た)とともに間接伝達論的でもあるのである。始原的言葉は、「言っていないということ」を「言う」のである。「言う」とは、「黙・する」というようなことなのである。ハイデガーは、

Erschweigenという言い方を用いるが、およそ、そのようなことが始原で起きて来るのである（ハイデガーの哲学と神話的図式との関係については、アマテラス大御神とスサノヲ命の箇所を見て欲しい）。言わないこと、黙すこと<schweigen>が出現する<er>のことであり、ここに、隠れることが成ることが起こる。「身を隠したまいき」（P. 18）と『古事記』に言われていることが起こるのである。先に、「虚言」は、「言わない」側のいわば「していること」であると述べた。「黙」が「すること」が「言う」である。「言う」側もまた、「言わない」ようにしている（慎み深さ）のであり、ここに、「身を隠す」ところの神が成るのである。その神は、「始原の言葉」であり、そこが言象学的文法論の起点となる。ここが言象の中心ないしは核であり、「アメノミナカヌシノ神」である。

なお、本居宣長は、『古事記伝』において、『古事記』に「天地初発之時」と表記されている箇所を「アメツチノハジメノトキ」と読むべきであり、「アメツチハジメテヒラクルノトキ」と読むのは間違いであると述べている。彼は、「初発」を、「ハジメテ」と読むべきと見ているのである。しかし、「発」には、言象学的文法論的な意味が込められているのである。

「発」は、元は、弓を発射することを字体としては表わしているが、音符に当る部分は、弓を射る時の「はっ」という音声を表すとも言われている。口から「ハッ」という語が出る、それは、「始原の言葉」を示唆するのである。単に、何か（たとえば「天地」）が「始まる」という意味を「発」はもつのではない。「初めに」において、すなわち、「始原において」、「虚言」が「発した」のである。このように、『古事記』においては、日本語の漢字表記のその漢字に言象学的文法論の実状が示唆されているのであり、以下、このことを、言象学的文法論の実状を映じていると表わすことに

する。「実状」とは、神話的図式化されている言象学的文法論の方に「実」があることを表わす。「映じる」という言い方は、「反映する」「示唆する」「認められる」などの意味を含む。日本語の意味としては、本居宣長の言うように、「はじめの時」という意味でよいであろうが、それでは言象学的文法論が入る余地がなくなってしまう。漢字表記の方に言象学的文法論の実状が映じているのである。このような、「意味の二重構造」は、言象学的文法論とそれをわかりやすくする神話的図式化（「有るもの」に属する内容となっている）ということには必然である。このことについては、説明を進めていく途上で段階的に深めていきたい（この方法論の原則の正当性の例証的証明の完全なものは§40を参照されたい）。

ところで、聖書のヨハネ伝の冒頭にある「始原に（初めに）言葉があった」の「始原に（初めに）」について、聖書に書かれていることの奥深くに隠されている真相を明らかにしているエックハルトの理解は、ここで説明されたことと相通ずるものがある。彼は、「始原に」とは「終わること」であるという驚くべき解釈をする。では、「始原に」において「終わった」ところとはどのようなことか、エックハルトは、それは、「永遠の神性の隠された暗闇」¹⁰⁾であると言うのである。初めて言葉が言われたのも、これを「言う」ためであるとして理解されよう。「黙」が「言う」こと、それが「始原」であるということのエックハルトは言おうとしているのではないであろうか。なぜなら、「言う」ことで「黙」は、間接伝達するのであり、まさに、それは、その限りで、「永遠の隠された暗闇」となっているからである。このことに関しては、詳しくは、注の9に挙げられている論文の内、『間接伝達と言（Logos）』を見て欲しい。いずれにせよ、「始原（初め）」には、「言葉があった」は必然であり、また、「黙・する」が「言う」であること、すなわち、始原に言われた言葉

は「虚・言」であること、このことが、何・ら・かの仕方で語られなければならないことは疑うことができないのである。『古事記』もまた、その冒頭において、この「黙・する」ところの「言う」を語らざるを得ず、「アメ・ツチ」という言い方で、それを、簡潔に、そして、純粹に語っているのである。

§2 不定詞

前節で示されたように、言象学的文法論における不定詞<Sagen>の神話的図式が『古事記』における「アメノミナカヌシノ神」である。この神が、タカマノハラの原点になり、ここからタカマノハラが開かれたのである。しかし、『古事記』には、「タカマノハラに成れる神の名は、アメノミナカヌシノ神」と書かれていて、この神からタカマノハラが成ったとは書かれていない。これはどのように理解すべきなのか。

不定詞<Sagen>は、「序論」で示されていたように、間接伝達しているとともに間接伝達論的な「始原の言葉」である。すなわち、初めて言われた言葉は、「虚・言」であり、しかも、そうであることを言う言葉である。ここに「隠れる」ということの根拠のようなものが存するのである。『古事記』に、「アメノミナカヌシノ神」は、「身を隠したまい」と書かれているのは、そのような理由からである。タカマノハラは、厳密には、このような間接伝達論的なこと（事ではなく言）がら、すなわち、言象領域である。言象領域は、「言う」に基づくのであり、その「言う」ことは、「黙・する」「言う」となっているのである。不定詞<Sagen>は、すでに間接伝達していることを言うところの間接伝達論性を持ち、間接伝達論の中に成るのである。つまり、不定詞<Sagen>に対応している「アメノミナカヌシノ神」は「タカマノハラに成る」わけである。ゆえに、その神がタカマノハラの中心的な主宰神であることは、同時に、タカマ

ノハラ の 原点 になっ てい る とい う こ と を 意 味 する。タカマノハラとアメノミナカヌシノ神との関係はあたかも板の上に置かれた石のように表象されてはならない。むしろ、その神の中にタカマノハラ全体がいわば凝縮されて存しているのである。不定詞<Sagen>そのものの間に間接伝達論そのものの本質の原質が存するのである。

『古事記』には、「アメノミナカヌシノ神」は、「天之御中主神」と漢字表示されている。ここで、「中」は位置的中心という意味に、「主」は他者支配的なことと理解されてはならない。むしろ、不定詞から言象学的文法論が始まったということが意味されているのである。「始まる」ということは、単にそこから次々と後続することが起こることではなく、むしろ、先導することであり、すべてに先立って率いることなのである。つまり、そこへと「集中」させることで「率いる」のである。「中」の字は、元、軍隊の真ん中に立てられた旗を意味するとも言われる。そのようにして、「集中」させ「率いる」ことが「始める」ということなのである。ギリシア語のἀρχή（アルケー）は、「始原」を意味するが、それはἀρχεῖν（アルケイン）という動詞に由来する。ἀρχεῖνは、「始める」の他に、「先導する」という意味をもつのである。

本居宣長は、「ミナカヌシ」ということに、このような意味の「始める」という意味を見出すことができず、その点で不十分な解釈をしている。ここでは、この点を示すにとどめたい。

不定詞<Sagen>は、「序論」で提示されたように、間接伝達しながら、間接伝達論を言う。すなわち、「始原の言葉」は、初めて「言う」とともに、「虚・言」であることを語ろうとするのである（したがって、「言う」は、「言う」ということがどんな風になっているのかを「言う」）。そのことを間接伝達にふさわしい仕方で語るのであり、その仕方が、「前

<vor>」を仮定して言うことである。不定詞<Sagen>が接続法を前置きの仮定すること、は、「虚言」にふさわしいことであり、また、好ましいことなのである。間接伝達論は間接的な仕方（媒介的に）言われるのが好ましいのである。不定詞<Sagen>にとって接続法を呼び出すことは「虚言」を語る「ために<für>」ということである。「愛している」とは直接に言うことが出来ない。「愛している」を表すには、贈り物をする等の媒介が要る。間接伝達をこのような「愛」の告白に比したキェルケゴールの言葉を参考にすることができよう。ドイツ語のfürは元vorの意味であったと言われる。ドイツ語では、現実に関わったことではなく、非現実的なことを表すために接続法が用いられると言われる。しかし、言象学的文法論的には、接続法は、本質的には、不定詞<Sagen>の要望とか願いであり、「こうあればよいのに」ということを意味するのである。どこまでも直接的にではなく、間接的に、秘めやかに語ろうとする、つまり、「虚言」的に語ろうとする不定詞<Sagen>には、慎み深く言いたい願望を満たす接続法が必要とされたのである。アメノミナカヌシノ神は、このような慎み深さの神（どこまでも言わない神、黙する神、秘密にする神）であり、「ヒトリ（独り）神」である。

かくして、『古事記』には、以下のことが記されているのである。

「この三柱の神は、みな独神（ヒトリガミ）と成りまして、身を隠したまひき。」（P. 18）

（アメノミナカヌシノ神、タカミムスヒノ神、カミムスヒノ神の三柱の神は、みな単独の神となって、身を隠された。）

なお、<Sagen（言う）>を「不定詞」と名付けたのは、それが、まだ「時制」を持たず、人称変化もせず、いわば「裸のまま」であり、文法的な原形不定詞に対応しているからである。

§3 接続法

言象学的文法論的には、不定詞<Sagen>の次に言象する文法事項は、前節で説明されたように、接続法である。接続法は、ドイツ語ではKonjunktivと言い、ラテン語のconjungereに由来する。conjungereとは、「結合する」という意味であるが、conとは、「共に」という意味、jungereは「くびきに繋ぐ」という意味をもつ。言象学的文法論においては、不定詞に接続する文法状態が接続法なのである。『古事記』では、「次に」という語によって導かれて現れる二柱の「ムスヒ」の神がこれに対応する。

『古事記』には、次のように記されている。

「次にタカミムスヒノ神。次にカミムスヒノ神」（P. 18）

（次にタカマノハラに生まれた神は、タカミムスヒノ神であり、次に、カミムスヒノ神である。）

なぜ、「次」なのかが、今上で解明されたのである。では、どうして「次に、次に」と二箇所でも語られているのであろうか。同じ「ムスヒ」の神、つまり、接続法でありながら、「次に、次に」と区別されているのはなぜなのであろうか。

接続法は、序論の「要約」の箇所で説明されたように、<Sagen>würdeとドイツ語で表される。前節で示されたように、接続法は、不定詞<Sagen>の願望ないしは要請によって言象した文法事項である。間接伝達論を含んでいる「始原の言葉」としての不定詞<Sagen>は、「言う」の内的な構造、つまり、「言わない」というようなことを、直接的にではなく、間接的に「言う」のがふさわしい（ないしは、好ましい）との願いから不定詞<Sagen>を言う「前」を前置したのである。これが接続法（仮定法）である。ゆえに、接続法は、或る意味で、不定詞<Sagen>に成る（werden）ようにと前置されたものである。これから不定詞<Sagen>に成るようにと願

わ・れ・て・い・るのである。このような願望から出来ている「成る」が<Sagen>würdeで表されるのである。接続法になっている「成る(werden)」が『古事記』では「ムスヒ」と言われるのであり、単なる「成る(werden)」ことが「ムスヒ」ではない。

前節で、エックハルトは、「始原に(初めに)」を「終わること」と解したことを述べた。それは、誰でも知っている、「初めは終わりである」という哲学的命題であると簡単に受け取られるべきではない。「始原に」、「言葉」が「言われた」のであるから、そこに、「終わり」の必然的根拠がなければならず、それは何かと問うべきである。もし、上のように、不定詞が「前」を前置したとするならば、そして、この「前」とは空間的というよりも、「時」的「前」であり、「以前」であるとするれば、そして、それが接続法となっている<werden>であるとするれば、不定詞はその「以前」をいわば媒介として、「完了する」ということになる。つまり、「始原の言葉」は、「終わること」となるのである。こうなるのも、「始原の言葉」が間接伝達論的であるが故である。ゆえに、エックハルトの解釈が可能となった原体験の奥深くに不定詞と接続法の連関が存すると言えるのではないであろうか。というより、そうであることは疑いないことなのであり、「ムスヒ」の神はこの連関において現れて来るのである。

すでに述べられたように、「タカ」とは単に高位にあるという意味ではなく、より先行的であるという意味をもつ。接続法は、それよりも先行するところの不定詞<Sagen>との関係性に保たれている。その関係性が「タカ・ムスヒ」である。単に何かと結ばれているという意味ではなく、先行的なものと結びついているのである。「ミ」とは高貴なことを表している。ゆえに、接続法は「タカ・ミ・ムスヒ」なのである。このような接続法が神話的図式化されて表されると、「タカミムス

ヒノ神」となる。

したがって、「ムスヒ」は、<Sagen>würdeのwürdeであり、文法論的に言象した接続法となっている「werden(成る)」ことである。そして、<Sagen>とwürdeとの関係が「タカミムスヒ」なのである。

『古事記』には、「ムスヒ」は「産巢日」と漢字表記されている。

本居宣長は、『古事記伝』の中で、「産巢」とは「生(ム)す」という意味であり、「生成」を意味し、「日」は「霊」を意味すると述べている。したがって、「タカミムスヒノ神」とは「生成の神霊」くらいの意味となる。

上で示されたように、たしかに、「ムスヒ」とは「成る」こと、「生成」を意味する。しかし、それは、本居宣長が解するような「生成の(万物を生み出す)霊」というような存在ではないのである。というのも、まだここには「霊」というような「有るもの」は現れていないからである。むしろ、『古事記』に「産巢日」と記されていることにwürdeの実状が映じているのである。

「産」はまさに「生み出す」の意味であり、würdeの「成る」という意味を表している。次の「巢」は後ろに付く「日」と関係しているのである。ここで「日」とは、太陽を意味するのではなく、「時」を意味するのである。かつて、プラトンが『ティマイオス』の中で語っているように、太陽系は「時」の番人であり、本質的に「時」に属することがらなのである。しかし、「時」といってもそれは「巢」に入っているような「時」であり、不定詞にとっての「以前」を意味するような「時」、つまり、「巢」の中にある「時」の卵のようなものである。würdeは、werdenの過去形であるwurdeと関係する。つまり、「産巢日」とは、「成る<werden>」と「不定詞には以前(=過去の兆し)であること」とが一つになった文法状態を語ろうとしているのである。それはwürdeに他ならない。かくして、「ムスヒ」

を「産巢日」と記した『古事記』は、それが、本居宣長が言うような「生成の霊」ということではなく、言象学的文法論的な接統法であること（つまり、「結合ないしは接合」であること、その意味では、「ムスヒ」は「結び」でもある）を明らかにしているのである。『古事記』を研究するほとんどすべての人たちはこの本居宣長の見解に従っているようにも思える。しかし、その見解は真相を把握していないのである。序論で述べたように、『古事記』は「古」のこと（古事）を語ろうとしているのであり、それは過去の成立事情を語っていなければならないのである。「時」についてまったく言及していない本居宣長の理解は『古事記』の深みに届いていないことは明らかである。

「ムスヒ」の日本語としての意味が「生成の霊」であるのに、それを漢字で借用的に表している方に真の意味があるとはおかしいという批判が出て来るのは仕方ないことである。そのようなやり方でいくならば、たとえば、日本語で「ヤマ(山)」を仮に「野(ヤ)間(マ)」と書いてある場合、「山」という意味ではなく、「野の間」という意味となり、意味を取り違えることになるのではないかと非難されるであろう。しかし、「ヤマ」を「山」という意味であるとする場合には、「山」と「ヤマ」に対応関係があることが前提になるのである。この場合、「山」という「有るもの」が前提されているのである。ところが、ここで『古事記』が明らかにしようとしていることは、「有る」という動詞が可能となる以前のことであり、したがって、「有るもの」の前提が成立していないことになる。『古事記』の神話に仮に「ヤマの神」と書かれていたとすれば、「ヤマ」は「山」を意味しないことになる。「ヤマ」は、「有るもの」ではないことを意味し、したがって、「野間」と書かれるはずなのである。もちろん、「野」も「間」も、「有るもの」を前提にした語である。しかし、

それが、「山」ではないことを指していて、「山」ではないことを意味するのだと言っているならば、「有るもの」とは別の意味となるのである。言葉が言葉のことを言うことから「野間」は理解されるのである。この例と同様に、『古事記』で言われているところの「ムスヒ」は「生成の霊」という意味でありながら、「生成の霊」を意味しているのではないのである。「有る」という動詞が可能となる以前のことが言象学的文法論であり、これを『古事記』が語りだそうとしているということが真実であるならば、そのようになっていなければならない。かくして、「ムスヒ」を「生成の霊」であるとのみ解することは本質的には誤りということになる。なぜなら、「生成の霊」もまた「有るもの」であるからである。本居宣長はまさか「無いもの」を「生成の霊」と見たのではないであろう。「生成の霊」も「有る」に違いないし、それゆえに、「ムスヒ」の意味がそれであると見たのである。しかし、『古事記』の神話が語ろうとしていることは、「有る」以前の文法状態なのであるから（これは本論文が立証する）、必然的に、本居宣長の解釈は根本的に誤っていることになるのである。つまり、『古事記』が語ろうとしていることは、ここでは「ムスヒ」と言われていることは、「生成」でもなければ「生成の霊」でもなく、むしろ、「何も語っていない（何かが意味されているのではない）」のである。しかし、ここで「何も語っていない」とは、あの前提を前提している場合における「何も語っていない」ということではなく、その前提以前の事態そのものであり、間接伝達論的に語ることなのである。ゆえに、「ムスヒ」は、間接伝達論的に語られているのであり（ハイデガーが言うように、「有る」の奥のことを語るためには或る文法が必要である）、「生成の霊」とは「違う」ということ（「有る」のではないこと）をその意味に含ませていなければならないのである。先の例をもちいるな

らば、「ヤマ」を「山」では「ない」ということがその意味に含まれているようになっていて、「ヤマ」は間接伝達の意味をもつのである。「ヤマ」を「野間」と仮に記すことで「山」の意味が否定されることになる。「ヤマ」とは「山」ではなく、「野の間」という意味だと、言われるべき必然性がある。そして、「野の間」に「有る」の以前のことが反映される(これをすでに示されたように「映じる」と呼ぶ)とすれば、ようやく、「有る」という動詞が成立する以前のことがらとしての「ヤマ」の真の意味が明らかにされることになるのである。つまり、今上で示したような意味での二重構造のようになっていないとすれば、そうした解釈は必ず『古事記』の真意を逸していることになる。そこで、問題は『古事記』が実際に「有る」という動詞が成立する以前のことがらをその真実の内容にしているかということになる。もし、このことが事実ならば、たしかに、二重構造を取らなければならないということになる。そのような「事実」になっていることをこれから筆者は立証していくのである。以下にここで言われた意味での二重構造に基づく「解明」が実行されるけれども、読者はそのたびに『古事記』が「有る」以前のことがらをその内容にしているということの「事実」を認めるようになることであろう。逆に、『古事記』の内容は、このような意味で二重構造から成るはずなのであり、そのこともまた「解明」の実行によって立証されなければならない。いずれにせよ、『古事記』の語句は、その日本語の古語としての意味とは「別の」意味をもっているものであり、その「別」の方は表記として使われる漢字の方に「映じている」のである。古語の意味では「ない」がそこに含まれているのでなければならないのである。

ところで、日本語の意味とは別の意味が漢字表記の方に映じているという言象学的文法論的解明の方法論の原則に対して、もう一つ

の疑問は、太安万侶が『古事記』の表記法をいわば独自に編み出したということから来る問題である。或る研究者は、『古事記』は太安万侶の「作品」と見ることもできると言うほどなのである。『古事記』は文字化ということ抜きには考えられないと言える。

文字化以前は、純粋日本語であると仮定すれば、そこには意味の二重化がないはずであり、太安万侶がそれを文字化したときに初めて二重化されたことになる。とすれば、彼は言象学的文法論を知っていて、漢字表記にそれが映じるように文字化したということになる。しかし、これは有りえないのではないか。したがって、漢字表記に言象学的文法論的実状が映じているという仮定は、成立しないと結論され得る。

この批判は、正しいであろう。ただし、文字化される以前の「純粋日本語文」とは、文字化された『古事記』における日本語としての意味と合致すると仮定するならば、文字化される「前」と文字化された後の日本語とははたして同一なのであろうか。もちろん、それは確認しようもないことである。しかし、確実なのは、文字化される以前に語られていたのは「神話内容」であるということである。それは言象学的文法論をわかりやすく語ったものなのである。それゆえ、文字化される以前に語られていたことは、意味が二重になっているのであることは必然であることになる。「有る」以前のことをわかりやすく「有る」の世界のこととして語るものであり、後者の意味を否定する意味がもう一つ意味されているのでなければならない(『古事記』の実質的内容が言象学的文法論と前提するならば)。『古事記』の文字化は、文字化以前にもともとあったこのような意味の二重性を分けて重層化することなのである。『古事記』における文字化は、単に形式的に音声を記号にすることではなく、もともと在った二重構造性を二つに分けることである。漢字表記はた

またま文字が漢字であったということではなく、それである必然性があったということになろう。もともとあった「二重構造」を漢字表記にすることで、二つに分けることを太安万侶が為したとすれば、結局、彼は言象学的文法論を知っていたということになろう。しかし、必ずしもそうとは言えない。なぜなら、『古事記』における意味の「二重構造」を文字化によって二つに分けることは、個人的な能力というようなことではなく、その「二重構造」そのものの必然的出来事であるとも言えるからである。太安万侶の精神を動かしていたものは、個人的なものではないに違いない。その意味では、太安万侶による『古事記』の文字化は、深い意味の詩作品であるとも言えるのである。

国学の研究者の中には、今、上で述べられたことについて、どうしても納得できないと言う人もいるかもしれない。「有る」という動詞以前の文法状態を『古事記』が言おうとしているということに疑問を持つ人は、ハイデガーが「有る」の真相を言うには、「文法が欠けている」と言っていることに特別な注意を払うべきである。

なお、具体的な例から、今上で述べられたことを立証することができる。以下の解明における立証例を見て欲しいと思う。その中のいくつかの立証は崩すことが出来ない例だと筆者は考える。もちろん、これに対しても、反証を挙げることは可能であろう。しかし、ことがらを深く真剣に思考するならば、それらの立証は堅固であると思うのである。特に、§24に挙げられている「ひきがえる」と「カカシ」が登場する箇所、そして、とりわけ、§25に挙げられている「オキツヒメ」の例、最後には「天孫降臨」に関する諸例から、読者は、それらの内容を、日本語の意味だけで解しようとするかぎり、まったく理解できなくなることをはっきりと認識すると思う。その他にも多数ある諸例による立証から、本論

文の基本命題、つまり、『古事記』には、言象学的文法論が書かれているということ、ならびに、「解明」の方法論的原則、すなわち、漢字表記に言象学的文法論の実状が映じているということが、正しいことが明らかになるであろう。

そして、「次に」（第二の「次」の解明が以下に続く）、この<Sagen>würdeにおいて、新たな文法事項が言象するのである。

<Sagen>würdeは、不定詞<Sagen>の側からの願望によって言象した文法事項としてまさに接続法である。mittel-bar（間接的）な伝達はVer-mittel-ung（媒介）を希求するのである。この媒介をいわば中間に「挟んで」、「始原の言葉」は、「終わる」のである。そして、そのような意味の「媒介」は、単に「始まり」と「終わり」の「中間」となっているのではなく、「以前」なのであり、仮定された「前もって」である。それは、言葉の出来言としては、接続法である。このように接続法は、ある種の「媒介」であり、したがって、「以前」として仮定された「成る」という面は、接続法側から不定詞<Sagen>へという方向性をもつ。ここでは、不定詞<Sagen>の願望の真心（まごころ）は或る意味では後退していることになる。その願いの真心は、接続法には「いまだない」というようになっているのであり、ここに未来時制が兆すことになる。この未来時制の最初の兆しは、「まごころ」の不定詞<Sagen>から去っていくということの最初の兆しなのである。そして、不定詞<Sagen>から去っていく方向に諸文法事項が言象することになる。第二の「次に」は、<Sagen>würdeに初めて生じた不定詞<Sagen>から「去る<weg>」ということが起きることを指しているのである。この「去る」ということは、まるで、神からの離反にも似てきわめて重大な出来事である。おそらくは、キリスト教の原罪とはこのようにして生じたのではないであろうか。神の「まごこ

ろ」が何らかの仕方で見失われるのである。しかし、『古事記』では、この「去る」によって「カミムスヒ」が可能になったと見なされるのである。

以上のように、「カミムスヒノ神」は、*接続法*内部に生じた、*不定詞*<*Sagen*>からの分離面、すなわち、「去る」(以下の「解明」でこの「去る」が何度も出て来るので注意して欲しい)を表している。分離といっても、それは関係が無くなるということではなく、むしろ、逆に*不定詞*<*Sagen*>との関係が生ずることであり、この関係こそが文法体系を起こすのである。なぜなら、言象学的文法とは、*不定詞*<*Sagen*>から由来することがらと*不定詞*<*Sagen*>との関係であるからである。文法体系を起動させるこの「分離」ないしは「去る」が、神話的図式化されると、「神」を「生成させる(生む)神」と表されることになる。「カミムスヒノ神」は、『古事記』には、「神産巢日神」と漢字表記されている。

漢字の「神」の語源には「震動」の意味があると言われる。シン(神)は「震(シン)」である。*würde*は、すなわち、「ムスヒ」は、或る振動をしている(震えている)領域なのである。そこは、*不定詞*<*Sagen*>へ、そして、逆に、そこから離れ「去る」方向へと文法的に振動している。第二の「次に」とは、この振動の本来的方向(*不定詞*<*Sagen*>へ)の方向の「次に」であり、それは、「去る」面を表すのである。振動は、「本来的方向」にとって副次的な「次に」である「去る」が、逆に、主となって起こることである。なぜなら、「ムスヒ」は、*接続法*であり、本来的には、*不定詞*<*Sagen*>の「ための」ものだからである。振動は、「去る」ことで起きるのである。ゆえに、「ムスヒ」の中に「去る」が兆すことは、「神」が、すなわち、「震」が、起こることであり、かくして、その面は、「神・ムスヒ」と言われるのである。それは、「時」が始原へと「終わる」方向ではなく、逆に「時(Zeit)」

が「時」になる方向であり、やがて、そこに「クニ」の領域、*Zeitlichkeit*(ハイデガーの『有と時』の術語ではなく、「俗世・現世・無常の世界」という意味)が現れて来るのである。「巢」のなかの「時の卵」は、やがて「ヒナ」となり、「成鳥」となって、現在する「時」となり、巢離れするのである。私たち人間も、「時」のそうした「深淵」から、「この世(*Zeitlichkeit*)」に、すなわち、「涙の谷」に、「泣きながら」、かの「真心(まごころ)」のような「心」を持って誕生することになる。そして、人として「クニ」の中で「時」を過ごして、やがて、元、そこから誕生したその「時」の源深淵へと「戻る」のである。かの「真心(まごころ)」のための「媒介」が成就するべく……。エックハルトは言う、「神の根底は私の根底、私の根底は神の根底」¹¹⁾と。この「根底」とは、「永遠の神性の隠された暗闇」のこと、すなわち、「真心(まごころ)」から「言う」「始原の言葉」のその「真心(まごころ)」のことなのである。

以上のように、*不定詞*<*Sagen*>が間接伝達論を含むが故に*接続法*が希求的に呼び出され、その*接続法*の本質から、「タカミムスヒノ神」と「カミムスヒノ神」が生ずることが明らかとなった。『古事記』は、この*不定詞*<*Sagen*>と*接続法*の両者の必然的関係を神話的図式化しているのであり、したがって、それらの一体的な関係から、次のような言象学的文法論的必然的帰結が語られることになる。

「この三柱の神は、」(P.18)と。

ここで何気なく語られているこの文言は、極めて重大な内容を明らかにしようとしているのである。なぜなら、この三柱の神と後に続く二柱の神が明確に区別されているからである。区別の原理が必ず有り、それは、上で述べられたこと以外にはありえない。なぜなら、その区別の原理によって、三柱の神々が必然的に現れるからである。すなわち、*接続*

法は不定詞<Sagen>の「ために<für>」、願望されて呼び出されてきたものなのである。「アメノミナカヌシノ神」、「タカミムスヒノ神」、「カミムスヒノ神」の三柱の神は、いわば、三位一体とでも言っていような文法的に親密な関係にある。『古事記』には、三柱の神の名が何の脈絡もなく、次々に挙げられているのであるが、それらの神名の中には、これまで解明されてきたような言象学的文法論的に必然的な連関が含まれているのである。

『古事記』に「この三柱の神は」と語られていること、すなわち、三柱の神々が一体的になっている有様は、「時」が「巢」の中で「卵」となっていること、つまり、「産巢日（ムスヒ）」と「始原の言葉」との関係を表しているのであるから、或る仕方でもこのことも、キリスト教に知られているに違いない。これに関係していることを西田が取り上げている。

それは、「時」とは何かということに関する西田哲学の論究である『永遠の今の自己限定』という論文の冒頭に語られていることである。そこで、西田は、聖パウロの言葉、「時が完了せられた時、神が彼の息子を送った」とはどのような意味かを、アウグスチヌスとエックハルトを引用する形で答えている。前者によれば、そのパウロの言葉は、「時が無くなること」である。これに対して、エックハルトは、「時及び幾千年かの間、時に於て起った又起るであろうものを、現在の一瞬に引寄せることができれば、それが時の完了というものである。それが永遠の今というものである。」と理解する。

仮に、上のパウロの言葉（ガラテア人への手紙 4, 4）を『古事記』の上述のような言象学的文法論的解明に基づいて、解釈するとしたならば、次のようなものとなる。

「時が完了する」とは、不定詞<Sagen>がいわば「媒介」として仮定した「前」すなわち「以前」が「以前」となって、すなわち、「時の卵」が「終わって（完了して）」、媒介されて、

「始原の言葉」が「言われる」ようになること、である。

この場合、「時の卵」が「始原の言葉」から「生まれる」ことは、「始原の言葉」へと「終わること」であることになる。「始まり」と「終わり」が一致する。これは、すでにエックハルトがそう解した通りである。ただし、この解釈では、「イエス・キリストを送ること」を「始原の言葉」と見なす。

ゆえに、この解釈に従うならば、アウグスチヌスの解釈もそれなりに正しいということになる。「時が無くなる」とは、「以前」が「以前」となって、「時」がまさに「無くなる」ことだからである。「虚-言」は、「ムスヒ」に媒介されて、「虚-言」を言うことになる。つまり、間接伝達していることが間接的に言われる。

これに対して、エックハルトの解釈では、「時が以前のことでなって、無くなる」という本質的なことが捉えられていないように見える（エックハルトが同じような問題を扱っている説教などでは、「時が無くなる」という面も主張されている）。そこでは、過去と未来が永遠の現在にいわば消えることになる。まさにそれは「永遠の今」である。しかし、そのようなことは、どのようにして「起こり得る」のであろうか。言象学的文法論的に考察してみよう。

未来の兆しとは、接続法における不定詞<Sagen>へということである。過去の兆しとは、「以前」のことである。ゆえに、過去の兆しと未来の兆しは、「以前」が媒介の役目を「終える」ことで「消えゆく」のであり、それと同時に、不定詞<Sagen>が「前」を希求することがそのこととして起こり始めると考えられる。これが「現在の一瞬に引き寄せる」ということではないであろうか。それは、阿弥陀如来の「本願」のようなものが起きて来ることのように見える。あるいは、「愛」が働き出すようなことにも見える。ニーチェが言うように、愛とは伝達であるのだから。

実際、西田哲学では、「永遠の今」の自己限定のノエシスの限定は「愛」と言われているのである。

こうして、エックハルトの解釈は、アウグスチヌスの理解より、いわば「徹底的」と言えるであろう。すなわち、不定詞<Sagen>と接続法との関係性をより詳細に明らかにしているように思えるのである。

今上で述べたことは、単に一解釈にすぎないが、それでも、『古事記』において語られている「三柱の神」が或る普遍的な真理であることが知られるのである。

以上、「始原の言葉」と「時制（の初めと終わり）」とが一体的に関係する、このことが、「三柱の神」の真相であることは明らかである。

ここから、次の二柱の神が生ずるのも必然的となる。なぜなら、接続法内部にかの「去る」の原理が始めて生じることで、不定詞<Sagen>から去って<weg>いく方向に、ある道<Weg>が出来るからである。このWegは、最終的に「有る」という動詞へ達する道であり、そこまでの道筋に諸段階が可能となるのである。そうした道程の神話的図式化されたものが『古事記』に書かれているのである。以下、その道程を辿っていく。同道された読者は、その道程の端に登場する動詞が「アマテラス大御神」であることを認識することであろう。

§4 助動詞

一つのまとまった連関にある三柱の神の「次」に現れてくる神々は、上のように、動詞ないしは「有る」という動詞へと達する道程を構成する。『古事記』では、動詞によって成立する領域（「言象領域」に対する「論理的領域=見える世界」）は、すでに示されたように、「クニ」と言われ、より詳細に限定されて、「アシハラノナカツクニ」ないしは「ウツシクニ」と呼ばれる。動詞は、すべ

ての「主語-述語」関係を定立させる原理であり、主観-客観関係の根底となっている無底、ないしは深淵である。したがって、三柱の神以降の過程の本質を示すべく、『古事記』は、次のように語る。

「次に国（クニ）稚（ワカ）く浮きし脂（アブラ）の如くして、海月（クラゲ）なす漂える時、」（P.18）

（次に、クニができたてで水に浮かぶ脂のようであり、クラゲのように漂っていたとき、）

以前に、三柱の神が語られたとき、最初に「アメツチ初めてひらけし時」と言われていた。これが根本になって三柱の神が起きたのである。同様に、次の二柱の神の成立の根本原理がここでも最初に語られるのである。すなわち、ここでクニについての言及がされることで、ここから動詞ないしは「有る」という動詞への道程が開始されることが告げられるのである。『古事記』において、なぜ、三柱の神に続いてクニへの言及が突然始まったのかは、このような厳密で明確な根拠によるのである。しかし、クニは、まだようやく「アブラの如く」であり、いわば（「主語-述語」関係への）生成が始まったばかりの状態にあることもまた明示される。このように、『古事記』では、必要十分に簡潔にことがらの本質が語られる。

なお、ここで、「クニワカク」とあるのであるから、すでに、クニが何らかの意味で出来ていたのではないかという疑問が起こるかもしれない。しかし、本居宣長が解するように、クニが出来ていたというよりも、何とも言えない状態となっていること、まだ、「有る」という動詞になっていないまさに「何とも言えない」文法状態であることがここで語られているのである。もちろん、「何とも言えない状態」と「何とも言えない文法状態」は区別されなければならないが、それでも、本居宣長の見方はそれなりに妥当する。

さて、最初に、*動詞*ないしは「有る」という動詞に達するまでの道程において語られなければならない或る根本的に重要なことが次の二柱の神によって神話的図式的に表される。

先に説明された三柱の神は、文法的には、*不定詞*<Sagen>と*接続法*である。*接続法*は*不定詞*<Sagen>の「こうあったらよいのに」といった願わないしは要望によって言象した文法事項である。したがって、両者の間には両者だけが理解し合える親密な関係が存している。しかるに、*接続法*の中に最初に兆した「去る (weg)」ことは、そうした親密な関係から離れることをもたらす。そのようにして生じた疎遠性は、*接続法*ではない文法事項を言象させるのである。*接続法*ではない法は通例の文法では、「直説法 (indicative)」と言われる。同様に、言象学的文法論においても、*接続法*から離れ、*不定詞*<Sagen>と疎遠な関係となった文法事項は、*直説法*であり、*助動詞*<Sagen>werdenと表されるのである。<Sagen>würdeから去って疎遠な関係をもつ*直説法*は<Sagen>werdenである。

このようにして言象してきた*助動詞*<Sagen>werdenは、もはや、*不定詞*<Sagen>と三位一体的に親密な関係にはなく、その関係のいわば外に出ている。しかし、ここに新たに言象した*直説法*は、親密な関係から去ったのではあるが、その疎遠性は、「初めて」生じた「疎遠」であり、我々が理解できるような単なる疎遠性ではなく、文法的な意味の疎遠性なのである。その意味で、*助動詞*は、*不定詞*<Sagen>と疎遠な関係にあり、その関係は、親密な関係に「成る (werden)」という関係である。「成る」のなかには、疎遠性が含まれているのである。

或る文法的に親密な関係の外に出て行くということを『古事記』は、次のように表している。

「葦牙（アシカビ）の如く萌え騰（アガ）

る物によりて」（P. 18）

（葦の芽のように成長するものによって）

「アシカビ」とは葦の新芽のことである。そのような新芽が萌えでてくることがここでは比喩として（「如く」と言われる）語られている。*接続法*から*直説法*への文法的推移は、疎遠になるという言い方でしか表しえないのであり、比喩で示すしかないのである。したがって、このような文法的ことがらの神話的図式もまた比喩的なものとなるのは必然である。

すでに述べられたように、このような「新芽」が「萌え出る」兆しはすでに*接続法*内部に起きていた。すなわち、<Sagen>würdeには*不定詞*<Sagen>から「去る」可能性が起きていたのである。しかし、それはまだ*接続法*内部のことであり、「芽」は出てきていない。ところが、*接続法*からいまや「新芽」が萌え出てくる「如く」、*直説法*の「芽」が言象するのである。

文法的な意味での疎遠性は、*接続法*との関係性にあり、二つの動向をもつ。一つは、*接続法*から離れていくという動向であり、第二は、*接続法*に戻ろうとする動向である。「戻ろう」とすることは、疎遠になったということ的前提にしている。ゆえに、*助動詞*<Sagen>werdenそのものはこのような二つの動向の統一性である。

さて、*接続法*は、*不定詞*<Sagen>の「前」として、媒介的な意味の「以前」という意味をもつ。そして、このような「以前」は、仮定されたもの（*仮定法*）であり、文法的な*過去時制*の最初の言象である。*不定詞*の、「こうあったらよいのに」の中には或る*過去*のようなものが潜むのである。しかし、この「*過去*」はまだ「時」的ではなく、*接続法的*であるが、それが疎遠になるに及んで、いまや、「時」的な面が「芽生え」、兆すことになる。あの「*過去*」への関係における或る「時」的なことが言象するのである。<Sagen>werdenは、こ

のような「過去」へと戻ろうとしているのであり、これが未来時制である（未来時制の兆しは接続法にも起きていた）。未来時制とともに、あの「過去」も疎遠性をもち、未来時制と統一的な過去時制（「去る」方向性）となる。両者は統一的ではあるが、疎遠な関係にある。未来時制と過去時制は、やがて対立することになるのである。

かくして、助動詞<Sagen>werdenは、接続法から直説法へと「新芽」の[・][・]に萌え出てきたのであり、この面の神話的図式が「ウマシアシカビヒコヂノ神」なのである。

本居宣長によれば、「アシカビ」は「葦の芽」を意味し、「ウマシ」は美称であり、何であれ「美しきもの」を意味し、「ヒコヂ」は「男子」を意味する。ゆえに、その神名は「うるわしき葦の芽のような男神」という意味となり、日本語としては、これ以上の意味を探ることはできない。もちろん、その名からいろいろと類推することはできるが、基本的に「有るもの」に基づく類推になる。「有る」以前の言象学的文法論的なことがらはまったく埒外となる。そうすると、人は、その神名に言象学的文法論的意味を汲むことが全くできなくなり、『古事記』の真意は逸せられるのである。ところが、すでに、示されていたように、この神名の漢字表記に上で解明されたような言象学的文法論的実状が映じているのである。

「ウマシアシカビヒコヂノ神」は、『古事記』には、「宇摩志阿斯訶備比古遲神」と漢字表記されている。

「宇」を構成する「于」の字は、息が喉につかえて漏れ出る様の象形であり、基本的には、「曲がる」の意味をもつ。「于」の語源には「ひろがる」という意味があるとも言われる。ここでは、その「ひろがる」の意味としての「軒」の意味であり、接続法から更に「外へ」出ていることを意味する。そして、「更に外」とは、上のように、接続法から直接法へと出て行くこと、助動詞の文法状態になる

ことである。「摩志」とは「志を摩する」とと解せられる。どういう「志」かが、以下に記されている。「阿」は、基本的に、「かぎ型に曲がる」意をもつ。接続法から「更に外へ」は、また、同時に接続法に向けて曲がって来ることなのである。「斯」とは、斧で絶ち別けることである。すなわち、助動詞は接続法と直接法領域を分けるのである。「訶」とは、大きな声を出すことであるが、ここでは、接続法という奥から直接法が発せられることである。「備」は、「備わる」である。「古」は、「過去」を意味する。「遅」は「遅れる」ことである。接続法は、仮定法的な「過去」であり、助動詞はそれに「遅れている」のである。「過去」より「遅れている」に「比」せられる「過去時制」が助動詞、つまり、未来時制である。ゆえに、「備比古遅」とは、助動詞が未来時制を備えているということである。では、そうした助動詞のいわば意「志」を「摩する」とはどういうことか。今、語られたことの全体が助動詞なのであるが、そこは、本質的に接続法、すなわち、不定詞の願望のいわば気持ちが見えなくなるところなのである。繊細微妙な接続法の「外に」は、この「気持ち」が分からなくなることであるとともに、それへと入ろうとしていることでもある。外を「摩する」とは、外面を「磨く」だけではなく、内面を顕わそうとすることでもあるのである。「阿斯訶備比古遅」を志すとは、接続法へ入ろうとしていることである。接続法の「外」を「摩する」とはこのようにことである。

このように、漢字表記の「宇摩志阿斯訶備比古遅」には、助動詞の言象学的文法論的実状が映じている。このような実状を映じている漢字表記がないとすれば、『古事記』は、極めて素朴な古代のロマンで片づけられたことであろう。

本居宣長は、『古事記』が「有る」という動詞以前の文法論を底辺にしていること、し

たがって、古語の意味を否定するような別の意味をもつことを知らなかった。ゆえに、必然的に、「ウマシアシカビヒコヂノ神」の漢字表記に、「有る」以前の文法状態が表されていることを認識できなかったのである。それゆえ、彼によれば、この神は、天地が分かれて天が分かれるときの神である。本居宣長は、「脂のごとき」ものは、天地がまだ分かれていない状態であると言うのである。このような理解の仕方が如何に恣意的かは、「国稚く」と『古事記』に書かれていることを鑑みれば明らかである。天地が分かれていない状態などとは書かれていないのである。それはただ、これから動詞への道程が始まるということを使うものなのである。

さて、次に、助動詞、すなわち、<Sagen>werdenは未来時制と過去時制の統一態であり、「時」の言象学的文法論的起源としていわば永遠性の原点となる。このことの神話的図式が「アメノトコタチノ神」である。

ここでも「次に」と言われていて、「ウマシアシカビヒコヂノ神」の「次に」「アメノトコタチノ神」が成ったのである。今、上で明らかにされたように、この二柱の神は、<Sagen>werdenの二面を表しているのであるから、「次に」と語られていることは理解できないと言われるかもしれない。しかしながら、<Sagen>werdenの文法的由来が、まず、「ウマシアシカビヒコヂノ神」によって示されるのであり、「次に」、未来時制と過去時制の統一態が語られるのは自然と言わなければならない。最初に、接続法から助動詞が「去って」きたということを言わなければならない。「次に」、「時」の起源としての助動詞が明らかにされるのである。

では、「アメノトコタチノ神」は「天之常立神」と漢字表記されているのであるから、その漢字に言象学的文法論の実状が映じているであろうか。

助動詞は、上のように、接続法の「外へ」

と出てきた文法状態であり、接続法との関係にある。不定詞の「こうであつたらよいのに」という願望の「外に」出ること、願いに対していわば外的にその願いに適するような状態となる。これが<Sagen>werdenであり、未来時制である。あの「過去」も願望的な意味がなくなり、「以前」が本来的にもつ媒介性を失って、過去時制となっている。かくして、両者は、「時」の起源となり（比喩的には、巢にあった「時」の卵が孵化すること）、「常に」接続法の外に「立ち続けている」のである。「常」とは、元、「長い」を意味すると言われる。空間的に「長い」ではなく、「とこしえに」という意味で「長い」のである。それは、何らかの意味で「時」に関係する。したがって、「天之常立」の漢字表記に、未来時制と過去時制の統一性が映じていることは明らかである。

本居宣長は、「アメノトコタチ」の「トコタチ」とは「ソコツチ（底土）」という意味であると述べている。そして、「ウマシアシカビヒコヂノ神」が天の低いところから葦の芽のように生まれたのに対して、「アメノトコタチノ神」は、より上の方に上がりきったところ（「底」は窮まることという意味）で生まれたのであると解している。ここには、「時」に関する本質的なことがらがまったく考慮されていない。それは日本語の意味にどこまでも拠り所を持つようとしているからである。しかしながら、ものごとの始まりに「時」の起源についての言及がないほうがおかしいのである。『古事記』にはきちんと「時」がどのように成ったのかが書かれているのである。そもそも、「上」とか「下」とかがここで問題になることは有りえないのである。本居宣長の解釈は酷い混乱の中にある。

岩波文庫版の『古事記』の注のほうが、本居宣長の解釈より正しい理解に近づいている。そこには、「天の根元神」と書かれていて、すくなくとも、「アメノトコタチノ神」が或

る「根元」であると解されているのである。「アメノトコタチノ神」はタカマノハラにおける「時の根元神」なのである。

「時」は、これまでの解明から明らかなように、最初は、間接伝達論性を「言う」ことが、或る媒介を通して言われるのが「好ましい」として、「以前」を仮定法的に前置きしたことから始まった。つまり、「時」は言葉の奥深くにおいて、最初は、「言う」の内的構造としての間接伝達性を「言う」ためには「時が要る（間が必要）」（＝媒介）ということから生じたことになる。「時が完了したとき、神はその息子を送った」のである。しかし、接続法が言象すると、そこに「去る」という動向が必然的に起こり、かくして、接続法の「外」へと「以前」は去り行き、意味を変容させる。あの「時が要る」というような媒介としての役割をいわば見失って、「以前」は、過去時制となる。同時に、それは、また、かの本来的な「以前」へと戻ろうとするのであり、これが未来時制である。未来時制は、過去の真の意味に至ろうとしているのである。過去時制も未来時制も元々の媒介的役割に帰還せんとしていることになる。このような連関にあることが、過去時制と未来時制の統一態である。ここから、「時」が起源するのである。ゆえに、極めて厳密に言うならば、ここには「現在」とか「今」はまだ起きていないことになる。このようなことは、「論理的領域」に居る我々人間存在にはまるで「幻想」のように思えるかもしれない。「現在」のない「時」などは有りえないと誰しも思うだろう。しかし、それは、「幻想」ではなく、「時」の本質にとっての「謎」として我々に迫るものである。このことを、ニーチェの「永遠回帰」から学ぶことができるのである。

ニーチェは、『ツァラトゥストラはかく語りき』の「幻影と謎」の章で、「時」の未来と過去がどこかで結びつくのではないかという問いを、未来と過去が結びつかず断絶して

いる「今（瞬間）」において提出している。この問いの設定自身が「時」の本質に関わる問題となるのであるが、その設定における「問い」そのものは、「時」の未来と過去がどこかで結ばれていること、したがって、「今」「現在」が無くなることを示唆している。「永遠回帰」とは、未来と過去がどこかで結びついていることを表していると言えるのである。では、「どこで」であるのか。それが、『古事記』に明らかにされているのである。すなわち、助動詞として、「アメノトコタチノ神」として、「時」の未来と過去は、ここ、助動詞の文法状態において一つとなっていて、まさに、「結ばれている」のである。このことは、しかし、「謎」である。なぜなら、助動詞は、「有る」以前の消息であり、「時」の中にはないからである。「時」の「現在」に立つ限り、未来と過去が結びつくことは、「幻影と謎」になっているのである。しかし、両者が結びつくのは必然であり、かくして、「永遠回帰」思想が可能となるのである。

このように、助動詞<Sagen>werdenは、幻想ではなく、厳密な意味での客観的真理であり、『古事記』に書かれているのでなければならぬのである。少なくとも、それが「古事」の「記」であるからには（序論参照）。

では、この二柱の神はなぜ「ヒトリ神」となり、また、「身を隠したまう」ことになるのだろうか。

すでに示されたように、「ヒトリ」も「身を隠す」も、同じことを表している。両者は「虚言」性を表現しているのである。言葉が始めて発言されたとき、間接伝達論をも語るのであった。すなわち、「言う」は、自らが間接伝達をなしていることを「言う」のであり、そのことは、「言う」が「言わない」ことをしていること、「黙・する」であること、自身を「言い隠そう」とすることを意味するのである。このことはまたヒトリとなることでもある。「永遠の神性の隠された暗闇」

は、「神の一性」なのである。慎み深く言わないこと、ひっそりとしていることが「虚言」的であることなのである。接統法は不定詞と親密な関係にあるのだから、当然、このような「虚言」性をもち、したがって、「ヒトリ」で「身を隠す」ことになる。そして、そのような親密な関係から去ってきた助動詞<Sagen>werdenは「虚言」性を無くした以上、「ヒトリ」で「身を隠す」のではないと見なされるかもしれない。

しかし、直説法は、まだ、「芽」であり、ここでは、接統法との関係における直説法なのである。ここに「（アシカビの如く）萌え出た」直説法は、接統法とまったく無関係になったのではなく、不定詞<Sagen>と疎遠な関係にあるのであり、このような文法的に疎遠な関係性を<Sagen>werdenが表しているのである。「疎遠」な関係性ということは、文法上起こることであり、接統法との文法的な関係性を表していて、関係が無くなったということではなく、むしろ、逆に深く関係するということの意味するのである。「ウマシアシカビ」という比喩がこのような深い関係をよく表している。直説法は、「アシカビ」が「萌え上がる」如くに接統法と関係するのである。したがって、<Sagen>werdenもまた本質的に「虚言」性をもつのでなければならない。「黙・する」「言う」という言葉そのものの本性を保持しているのである。ゆえに、助動詞<Sagen>werdenの神話的図式であるウマシアシカビヒコヂノ神とアメノトコタチノ神について、「この二柱の神もまた、独（ヒトリ）神と成りまして、身を隠したまひき。」（P.18）と『古事記』に記されているのである。

以上のように、不定詞<Sagen>と接統法との親密な三位一体的関係とその接統法内部で最初に生じた不定詞<Sagen>との疎遠な関係の可能性（兆し）に由来する直接法の萌芽と過去時制即未来時制の言象は、基本的に

「虚言」性をもつ。すなわち、それらの文法事項は、間接伝達論的であり、自らを隠す。それらは不定詞<Sagen>との或る関係の中にあるのである。ゆえに、このことが神話的図式化されなければならない。『古事記』はそれを次のように言い表す。

「上の件の五柱の神は、コトアマツ神」（P.18）

（ここまでの五柱の神々は、特別の天の神である。）

このようにして五柱の神が「特別」の神として区別されたということは、それらとは別の神話的図式が有り得ることを示唆している。すなわち、接統法との関係性からも「去り」行き、不定詞<Sagen>との「疎遠な関係」のさらにその外に出て行き、それと関係を持たなくなり、疎外されたような関係が生ずるのである。このような不定詞<Sagen>との「疎外的関係」は、助動詞から動詞への道程を形成する。

さて、これまで、解明されたように、最初の三柱の神々は、言象学的文法論的には、不定詞・接統法の神話的図式であり、したがって、三柱の神々という「まとまり」の原理が存することが示された。そして、次の二柱の神々の「まとまり」の原理も言象学的文法論的に示された。さらに、ここで、三柱プラス二柱イコール五柱の「まとまり」の原理も言象学的文法論的に示されたのである。この3-2-5（そして、次の7）という「グループ分け」が『古事記』に偶然的に記されていると考える者はもはやいないことであろう。それらの数の並びは、言象学的文法論の「グループ分け」の原理から必然的に演繹されるのである。したがって、ここからも、『古事記』の実相が言象学的文法論であることは明らかである。もし、これに異議を申し立てる人が居るならば、その人は、3-2-5と「グループ分け」されている必然性を自ら原理的に示さなければならない。そして、それができな

いとすれば、『古事記』に言象学的文法論が記されていることを認めなければならないであろう。

§5 助動詞から *Werden* (Werden) までの道程

新たに現れてきた言象は、本質的に、言葉が言葉のことを言うことができなくなり、述語する（言葉は、何か言葉とは異なるものを語る）ようになることへの道程である。したがって、その道筋において「虚言」性が失われて、それに代わって「真理 (ἀλήθεια)」が生じてくるようになる。アリストテレスが「真理の座は陳述にあり」と述べたように、真理は、述語ができるようになることでそれとともに現れてくるのである。しかし、述語がどのようにして言葉の秘密的奥所から現れてきたのかを文法論的に把握することは思惟には原理的に不可能であり、その有様を分かりやすく明かすには神話的図式を要するのである。『古事記』にはその様子が「神世七代」として思惟に理解しやすいように記述されている。

『古事記』における「神世七代」の記述内容は、文法上のいわば方向転換が起こることを明らかにしている。そこで、まず、ここで、そのような文法上の方向転換について説明しておきたい。

この方向転換の最初の兆しは、あの接続法の内部で起きたのである。これについては、すでに明らかにしたように、その出来言（デキゴト）は不定詞<Sagen>から「去る」という可能性が生ずることである。不定詞<Sagen>から「去る」可能性は、それとの「疎遠な関係」を生じさせ、ここに助動詞が言象することになった。この「疎遠な関係」は、不定詞<Sagen>との関係が切れたということの意味せず、むしろ、それに「(これから)成る」という関係が起こることを意味し、したがって、ここに、(<Sagen>werdenという)

未来時制が言象するのである。ここまでは、不定詞<Sagen>との繋がりが保たれている。この繋がりが存するかぎり、「虚言」的に語られているのである。すなわち、「独り神」は、「身を隠したまう」ことになる。

不定詞<Sagen>との「疎遠な関係」は、しかし、それだけにとどまらず、あの「去る」傾向にしたがって、その関係からも「去って」、今や、不定詞<Sagen>を見失うような関係に到る。そのような関係性においては、「虚言」性が無くなることになり、真理が兆すようになる。接続法から直説法への推移は、文法上の推移であり、最初、直説法は、接続法からの由来性を保持していたのであるが、今や、直説法は、接続法から推移してきたということを見失うのであり、ここに、直説法は、独立的に直説法となるのである。このような直説法のいわば独立宣言のようなことは、大きな文法上の転換点となる。真理の方向への道が開かれ、いわば、そちらに真理の「光」が射してくるとともに、「虚言」的な方向は、闇となり、何らかの意味で「無 (ない)」となるのである。ここには、もちろん、価値とこのようなものは起きていないのであるが、それでも、光と闇の対立が起き、「光」の方に価値があるとみなされるようになる。こうして、出現してきた直説法が、すでに「要約」で述べられた *Werden* (Werden) なのである。ゆえに、この *Werden* (Werden) への過程の神話的図式が「神世七代」ということになる。

このように、真理については、言象学的文法論的には、述語するようになることと、まだそれには成れず、言葉が「虚言」性をもって「ひとり神」的となっている文法状態という区別が必然である。この文法論的な区別に基づいて、ハイデガーが言うような、真理とその由来本質としての非-真理が区別されるのである（後出）。しかし、このような区別を最初に見出したのは、アリストテレスであ

る。真理において、「虚-言」と「虚-言」ではなくなることの違いが表現されるのである。残念ながら、アリストテレスの真理論の詳細を、ここで論ずることはできない。それでも、「神代七代」の言象学的文法論的解明は、その詳細な論究のための基礎を与えることになるであろう。

以上のように、「神世七代」は、本質的に *Werden* (Werden) を表している。しかし、*Werden* (Werden) 自体は、「神世七代」の最後の神話的図式化によって示されているのである。すなわち、「イザナキ・イザナミ」がそれである。そこまでの経過ないしは推移は、直説法がどのように接続法からの由来性を見失うかの経過の叙述になる。 *Werden* (Werden) の斜体表記側が接続法との由来性がまだ存していることを表し、カッコ内が、直説法が独立して、動詞となろうとしていることを表しているのである。「虚-言」性を失いつつあるとともに、それを忘却して真理が起きてくる様子を *Werden* (Werden) が示そうとしている。かつて、筆者は、このようないわば「幅の有る」 *Werden* (Werden) を「述語動詞の可能性」という言い方で表していた。しかし、そこには段階が認められるのであり、『古事記』には、その諸段階が区別されて明らかにされているのである（筆者にはまだよく見えていなかったことである）。

なお、先に示された「グループ別け」に関して以下のことが留意されるべきである。

五柱の神々は「別（コト）天（アマ）つ神」と名付けられた。そこで示されたように、5は、3+2である。3は、不定詞と接続法の三位一体的関係性によって一つのグループを形成する。両者は、<*Sagen*>と<*Sagen*>*würde*と表されていた。2は、助動詞であり、「時」の起源となるという原理性によって一つのグループを成す。それは、<*Sagen*>*werden*と表されていた。ここから5が、<*Sagen*>を構成要素としているグループであることがわ

かる。これに対して、次の7のグループは、もはや、この<*Sagen*>をもたない *Werden* (Werden) である。斜体の *Werden* 側にはその無くなった<*Sagen*>が隠れているのである。これとともに、言葉は言葉のこと（言）を語れなくなり、「述語する（=述語）」ようになる。かくして、真理が起きて来るのである。以下の論究に同道するためには、常に、このことを念頭におくことが必要である。

『古事記』における「神世七代」の記述は、これまで、「アメツチ初めてひらけしとき」と「次にクニわかきしあぶらのごとくして」というような原理的なものの叙述を先頭に置かず、突然、「次に成れる神の名は」から始めている。これは、これまで明らかにしたことから見ても当然である。なぜなら、「神世七代」は、「疎遠な関係」より更にもっと疎遠な関係（疎外的関係）になることであるから、その根本原理は、すでに、「次にクニわかきしあぶらのごとくして」に示されていたからである。重複して原理を語る必要はないのであり、したがって、「神世七代」の記述の最初はこれまでと異なる仕方を取っているのである。

「神世七代」の記述内容は、二柱の独り神と対になっている五代の神々の名を挙げることで構成されている。何故、このような構成になっているのかと言象学的文法論的に明らかにされなければならない。

ここで示されようとしていることは、すでに述べられたように、直説法の独立へのプロセスである。<*Sagen*>*werden*は、接続法から萌え出た状態、すなわち、直説法になったばかりであり、不定詞と、したがって、接続法と「疎遠な関係」という関係にある（以下、接続法との関係において語る）。直説法は、このような接続法との関係性に別れを告げて、直説法として独立する道を行くのである。ゆえに、その道程は、接続法との未練を断ち切ろうとするある種の推移を形成し、経

過的なものになる。そのプロセスは、或る方向転換のプロセスである。接統法の方へと顔を向けていることから、それに背を向けて、動詞ないしは「有る」という動詞の方向へと向きを変える転換のプロセスなのである。

この原理に従うなら、*Werden* (Werden) の過程は、大きく分けて三段階が考えられる。一つは、まだ、接統法に顔を向けている段階。(<Sagen>) *werden* と表し得る段階である。斜体の *Werden* 側に隠れる <Sagen> がまだベールに影を映していて、「無」とはなっていない。第二は、接統法との未練を断ち切ろうとしている段階。 *Werden* (Werden) と表すことができよう。第三が、接統法に背を向ける段階である。 *Werden* (Werden) と表すこともできよう。『古事記』では、第一の段階が、二柱の独り神として神話的図式化され、第二と第三の段階が五代の(男女の)対の神々として神話的図式化されているのである。第一の段階は、まだ<Sagen>*werden* の本質的なものを残しているのであるから、必然的に「虚-言」性を残し、したがって、「身を隠したたまう」ということになる。これに対して、「虚-言」性との関係を失いつつある場面では、「虚-言」性は、無または闇になりつつあり、それに対抗的に真理の「光」性が現れてくる。両者は、相互に関係していて(男女の)対になるのである。両者の内、闇になる方は、そちらの方が基礎になっている。つまり、闇になって忘却されていくものは、接統法であり、むしろ、そちらの方が真理よりも先行的な真理(「虚-言」)なのである。闇の側にこそむしろ真実が存している。これが第二段階で最初に示されなければならない。ここから、真理の「光」側の方が闇側より真実である方向に転換されていくのである。総じてここにはまさに根源的な転換ないしは転回が起きている。「虚-言」的なものの方がより先立ち、上位であるのに、この転換によって、逆に、下位となり、真理の方が上位とさ

れるようになる。やがて、そこから、「現世」という意味での *Zeitlichkeit* が、すなわち、『古事記』の言うところの「クニ」が開かれてくる。それは、「時」の源泉から由来する「歴史的世界」なのである。

「神代七代」の三段階の最初は、(<Sagen>) *werden* と表されるような段階である。

その段階は、『古事記』において、「クニノトコタチノ神」と「トヨクモノノ神」という二柱の神によって神話的図式化される。

まず、「クニノトコタチノ神」について。

Werden (Werden) のプロセスの第一段階は、(<Sagen>) *werden* と表されているように、<Sagen>*werden* の更に外に去ることとして、*時制*が「時」になるプロセスでもある。これまで*時制*がどのようにして言象したかについて説明されていた。ここまでは、*未来時制*即*過去時制*が成立していた。それが*時制*である。*時制*は「疎遠な関係」である。それは何らかの意味で*不定詞*<Sagen>から去り、離れているのである。しかし、*時制*は、まだ、*不定詞*<Sagen>との関係にあり、したがって、それは「アメノトコタチノ神」と神話的図式化されたのである。ところが、かの転回の場面では、*時制*もまた、「クニ」、つまり、論理的領域、別言すれば、「有る」という動詞の領域、*Zeitlichkeit* (現世)へと向かうようになる。かくして、「アメノトコタチノ神」は「クニノトコタチノ神」とならざるを得ないのである。このことが『古事記』には次のように記されている。

「次に成れる神の名は、クニノトコタチノ神」(P.18)

(続いて、生まれた神はクニノトコタチノ神である。)

「アメノトコタチ」と「クニノトコタチ」が『古事記』では、「次に」という語でその関係が示されているが、ここでの「次に」は、かの転換のプロセスが「次に」起こるということの最初の宣言となっている。両者は同じ

ことがら、すなわち、<Sagen>werden、時制を表しているのである。したがって、同一の「トコタチノ神」という名をもつ。しかし、両者は、いわばその顔を異なる方向に向けているという点で区別される。一方は顔を接統法に向けていて、他方は、原理的に、これから動詞ないしは「有る」という動詞の方へと向かおうとしているのである。（<Sagen> werdenというように<Sagen>に括弧がされているのは、その違いを表す。後者の方向性が「クニ」の方向性であり、したがって、この方向性を表すべく、「トコタチノ神」は、「クニノトコタチノ神」という名をもつのである。『古事記』には、たまたま両者が「次に」で並べられているように記述されているが、そうではなく、言象学的文法論的必然性にしたがって、両者がそれぞれ適切に配置されているのである。「アメノトコタチノ神」は、「コトアマツ神」に属し、「クニノトコタチノ神」は、「神世七代」側に属しながら、すなわち、根本的に区別されながら、両者が「次に」で同一のものとして結ばれているのである。『古事記』のこのような配置は、言象学的文法論の文法上のことわりに完全に合致していて、まことに、見事と言う他ない。また、両者の区別と同一性のゆえに、「クニノトコタチノ神」は、「コトアマツ神」ではないものの、それでもまだ、「独り神」であり、「身を隠したまう」となっているのである。しかし、ここにはすでに「独り神」ではもはやなくなる可能性も起きていることになる。

次に、「トヨクモノノ神」について。

未来時制即過去時制は、ここで、「時 (Zeit)」へ向けて、すなわち、動詞 (Zeit-wort) へ向けて方向転換をし始める。このことは、接統法が闇に消えていき（不定詞が隠れ見えなくなる）、反対方向から真理の光が射してくるようになることでもある。この連関は、接統法が接統法としての固有の明るさを失い、暗くなることを意味する。助

動詞<Sagen>werdenに残っていた不定詞<Sagen>との関係性が覆われるのである。すなわち、(<Sagen>) werdenというように、<Sagen>の部分に括弧がされる。それはまるで文法的な「雲」が接統法から生じてきて、その本当の明るさを覆うが如くである。このことの神話的図式化が「トヨクモノノ神」である。『古事記』には、次のように語られる。

「次にトヨクモノノ神。この二柱の神もまた、独神と成りまして、身を隠したまひき。」(P. 18)

（次に生まれた神はトヨクモノノ神である。クニノトコタチノ神とトヨクモノノ神も、独神となって、身を隠した。）

「トヨクモノ」は、「豊雲野」と『古事記』には記されている。「豊かな雲が覆う野」というイメージで思惟にも分かりやすく語られようとしていることは、言象学的文法論の実状を映じていて、接統法の「野」に必然的にして永遠的な「雲」が現れ出てきて、接統法の全体を覆うのである。不定詞との「疎遠な関係」より更に疎遠になる（疎外される）ということになる。つまり、これは、「クニノトコタチノ神」の文法論の本質と同じ本質を真理との関係性において表しているのである。

ところで、漢字表記に言象学的文法論の実状が映じているということになっていた。すなわち、「トヨクモノノ」という日本語の意味とは別に言象学的文法論の実状がその漢字表記に映じている。実際、上のように、「豊雲野」には、(<Sagen>) werdenが表されている。しかし、日本語の「トヨ・クモ・ノ」も同じ意味ではないのか。とすれば、意味の二重構造という主張は成り立たないのではないか。

これに対して、『古事記伝』における本居宣長の解釈を挙げて反論することができよう。本居宣長によれば、「トヨ」は「たたへ辞」、つまり、「美称」である。「クモ」は、「物の

集まり凝る意と初めてきざす意とを兼ねたる言」(古事記伝 I, P.200)である。ここから「雲」の意味も来ていると言われる。「ノ」は本来、「ヌ」と発音される語であり、「ヌ」とは「沼」のことであり、「水のたまるところ」を意味する。全体としては、「かの国土になるべき物は、潮に泥のまじりたる物なればなり」(古事記伝 I, P.200)ということになる。「豊雲野」という漢字の意味とはまったく異なる意味となるのである。

明らかに、本居宣長は、「有るもの」の世界のことは見ている。「潮に泥が混じる国土の初め」ということが有ると考えているのである。しかし、『古事記』に書かれていることは、「有る」という動詞が出現する以前のことがらなのである(動詞以降も言象学的文法論と見なす)。これは疑うことが出来ない事実である。「有るもの」が最初から有るのではない。したがって、そもそも「泥が混じった潮」などがあるはずもないのである。『古事記』は、「有る」という動詞が言葉の言(コト)からどのようにして起きて来たのかを言象学的文法論として明らかにせんとしているのである。そして、それは漢字表記の方に映じていて、事実、「豊雲野」にそれが映じていることが示されたのである。もし、本居宣長のように、日本語の古語の意味のみに頼っていたならば、『古事記』の真実語りたいことが、まったく、伝わらないことになる。この事実は、本論文の方法論的原則の正当性証明の一例となり得る。

ここにも「次に」という語が付けられているが、この「次に」は、おそらくは、「クニノトコタチノ神」の「次に」、つまり、その「後に」という意味ではなく、「クニノトコタチノ神」の前に付けられていた「次に」と同じ意味の「次に」であろう。もちろん、ここでの「次に」は「後に」という意味も含んではいる。なぜなら、「トコタチノ神」の同一性は、「トヨクモノノ神」にはそれとし

ては語られていないのであるから、順番としては「後に」なると考えられるからである。

さて、「トヨクモノノ神」において、助動詞の、接続法との「疎遠な関係」に雲が生じてきて、接続法は、闇に退こうとしている。接続法が闇の中に消えて行こうとすることは、同時に、述語が兆し、真理の光が微かに反対側から射してくることである。このような文法状態が「次に」神話的図式化されるのは必然である。

その段階(第二段階)は、上で用いられた表示法を使うならば、(<Sagen>) werdenの「次」であり、Werden (Werden) と表記された文法状態である。下線が施されたのは、その面を強調するためである。斜体のWerdenの奥には、接続法が闇に消えていくとともに、(<Sagen>) werdenの<Sagen>に付いている括弧の厚みが増してきて<Sagen>werdenそのものがそれではなくなっていくのが認められるのである。すると、そこに「述語」が初めて兆すのである。それは本来的には述語と斜体表記されるべき文法状態であるが、言象的ではない面を持つので斜体表記にしないことにする。

ここで、更に詳しく、接続法が「闇に消えようとする」とは言象学的文法論的にどのようなことなのかを考察しておく。

接続法の中に最初に生じた不定詞<Sagen>から「去る」という文法的な動向(カミムスヒノ神)は、接続法からも「去る」ことをもたらし、かくして、直説法的なものと言象する。最初に言象した直説法的なもの(ウマシアシカビヒコヂノ神)は、接続法との関係にあり、それが助動詞<Sagen>werdenである。そこは、また、必然的に、「時」の起源となる時制が言象するところとなっている(アメノトコタチノ神)。そして、ここが、動詞への方向転換の起点になり、やがて、直説法は、接続法から離れ、独立し、動詞ないしは「有る」という動詞へと向かうのである。

接統法から離れ去ることは、「身を隠したまう」こと、また、「独り（神）」となることが失われることを意味する。「隠れる」ことが「隠れる」ということは、二重に隠れることを意味すると言える。しかし、厳密には、それは単に二重に隠れることを意味するだけのことではない。キリスト教でも、神は「隠れる神」と言われる。神が「隠れる」とは、思惟にはまったく理解できないことなのである。神が隠れるということが覆われることで思惟が可能になるからである。我々は、ここで、このようになっていることを神が隠れることが「閉ざされる」と呼ぶことにしよう。隠れることに門ができ、その門が閉ざされることが、述語が生じるようになることなのである。逆に、述語がその底に消え行くようになると、隠れる神が「身を隠したまう」実状が現れてくるようになる。すなわち、述語がその奥深くに消えて行くことは、不定詞との関係が僅かにでも復元することであるから、「身を隠す神」がいわば「身を隠す」ままの姿（＝「虚・言」性）を見せることになるのである。ハイデガーが言う、「最後の神(der letzte Gott)」と呼ばれることの究極的根拠がここにある。

「最後の神」について、ハイデガーは、次のように言う。

「最後の神は、終わりではなく、始原が自らの中で揺れること（das Insichschwingen des Anfangs）であり、したがって、拒絶（Verweigerung）の最高形態である。」¹²⁾

この「揺れること」は、接統法のあの始原的「振動」（P. 17参照）と見ることができる。また、ハイデガー側から見られるならば、「門」を閉ざす接統法は「拒絶」となるのである。ここで「ハイデガー側から見られる」とは、ハイデガーは、「有る」という動詞を「時」から理解しようとしている立場であり、この探求の方向は、『古事記』に記されているような方向性、つまり、言象学的文法論的に不

定詞から動詞へと向かう方向とは逆になっているという意味である。言象学的文法論は、「時」の始原（「時」の卵）から「有る」という動詞を導き出すのであるが、ハイデガーは、そのすでに出来ていた道を逆方向から辿って、「有る（Sein）」を「時」から理解しようとしているのである。したがって、必然的に、ハイデガーの辿る道の「最後」に不定詞と接統法の三位一体から成るあの「始原」が「最後の神」として登場しなければならない。「最後の神」が「始原」であり、しかも、それが「揺れていて」、また、「拒絶する」と（引用文で）言われるのも当然と言えるのである。このような「合致」は偶然ではなく、ここからも、『古事記』の実相が言象学的文法論であることが確認されるのである。

このように、ここで「身を隠したまう」が「閉ざされ」ようとしている段階で、「門」の閉ざしが起きると共に、同時に、述語性の兆し（＝真理が兆す）が言象してくるのである。それゆえ、「トヨクモノノ神」の「次に」は、「身を隠したまう」神々が成らないのが必然であり、事実、『古事記』もそのようになっているのである。『古事記』の記述内容と言象学的文法論が完全に一致していることになる。

このように、「トヨクモノノ神」の「次」の段階（*Werden*（Werden）と表示された段階）は、「身を隠す」ということが「閉ざされ」、つまり、接統法が「（その門を）閉ざされる」とともに、述語が兆し、真理の光、ないしは思惟の微かな働きが生じてくる文法状態である。つまり、この段階において、同じことの二面が相互に対立的に依存的な関係になっている文法状態が言象するのである。一方は、接統法が「閉ざされ」闇に消えていくということが起こり、他方で、それとともに、反対側に、真理の光が射してくる（＝述語が兆す）という相互に対立的に依存する特別の関係が新たに言象する。この特別の関係を『古事記』は、「イモ（妹）」という語で

示すのである。この特別の関係は、一応、男女の関係によって比喻されているのであるが、しかし、本質的には、それは、単に男女の関係ではなく、今、上で説明されたような関係性と見なければならぬ。そうしないと、新たに言象した段階がその前の段階と必然的に繋がっていること、すなわち、「身を隠す神」、そして、「独り神」との関係が、見失われてしまうことになる。どのように「述語」がないしは動詞が言葉の奥深くから生じてきたのかという根本問題がここで明らかにされているのであり、それを世界史の中で唯一語っている『古事記』は、それゆえに尊重されるのである。

さて、「身を隠す」ということが「閉ざされる」ことになると、すなわち、接続法の門が「閉ざされる」ようになると、そこに真理の光が微かに射してくるようになる、つまり、述語が兆す。もちろん、このような言象学的文法論的な実状は、思惟され得ることではないけれども、神話的図式化によって思惟に知らされるのである。そうした図式化の始まりが、『古事記』では、「ウヒヂニノ神」と「イモ・スヒヂニノ神」である。Werden (Werden) の最初の神話的図式がそれらの神である。『古事記』には、次のように記されている。

「次に成れる神の名は、ウヒヂニノ神、次にイモスヒヂニノ神」(P. 18)

(次に生じた神はウヒヂニノ神とイモスヒヂニノ神である。)

ここで、「イモスヒヂニ」を「イモスヒチニ」と読む場合もある。

これらの男女ペアになっている神は、「閉ざされる」ということとそれにとまって対立的に現れる真理の光を表しているのだから。しかし、「ヒヂ」という語の意味は、「泥」であり、また、「ニ」も泥を意味するとされる。「ウヒヂニ」の「ウ」と「スヒヂニ」の「ス」とは何らかの意味で両者の対立的な関係性を表しているとも言われる。

ここから、様々な解釈がされることになる。或る研究者は、その神々を泥や砂の神格化したものと見れば、いや、その解釈は誤りだという研究者もいる。日本語だけの意味で論じ合う限り、言象学的文法論の実状は覆われ、紛糾するだけである。それどころか、それらの議論は、『古事記』には本質的に語られていないことを問題にしている、まったく無駄な議論なのである。

本居宣長もまた、上と同様、二柱の神が泥とか砂などの意味を持つと見ている。

上で示されたように、この段階では、接続法がそこから生ずる「豊雲」によって隠れるだけではなく、接続法から疎外され(接続法との疎遠な関係の更に「外」に出て行くこと)、接続法が「閉ざされる」ようになるということがもっとも本質的なことである。「閉ざされる」という本質性は、一般に「土」のさである。しかし、ここで言われる「土」は、物質性ないしは物質的なものと捉えられるべきではない。なぜなら、ここにはまだいわゆる質料的なものは生じてきていないからである。その意味では、「土」はまさに神なのである。「述語」はようやく兆してきた段階なのであり、したがって、主語はまだ現れていない。ゆえに、ここで「土」と呼ばれることは、どこまでも、「自らを閉ざす」というそのこと、もっと、厳密に言うなら、接続法が「閉ざされつつある」ということなのである。これが「ウヒヂニ」に他ならない。そして、「閉ざされつつある」に対応的に真理の光が射してくるのであり、こちらが、「イモスヒヂニ」である。両者の言象学的文法論的意味の違いは、「泥」を意味する「ヒヂ」だけでは判然としない。しかし、『古事記』には、「ウヒヂ」が「宇比地」と記され、「スヒヂ」が「須比智」と記されているのであり、違いが示されているのである。この漢字表記に言象学的文法論の実状が映じているのである。

「宇」の字を構成する「于」は、元、息が

つかえて曲がる象形に由来する。何らかの意味で「ふさがる（つかえる）」意味をもっている。そこから、大きく曲がるという意味となりさらに、ウカンムリを取った「宇」は大きく曲がった屋根を意味するようになったのである。ゆえに、「宇」には、「塞ぐ」の意味が奥に含まれ、したがって、その語は、「閉ざす」を映じている。接統法の門が「閉ざされようとしている」こと、「塞がれようとしている」、それを「宇」は、映じているのである。接統法が閉ざされ、接統法から疎外されたことは、「黙する」「地」に比すことである。「宇比地」はそのような言象学的文法論的実状を映じていることになる。また、「須比智」、すなわち、須らく「智」に比すべしは、「智」に比せられる「真理」にこれから成るべしということを意味する。「智」は、「知」であり、それは、どうしても、真理に関わることでなければならないのである。しかし、今の段階は、そのような真理に成ったわけではなく、それに「比される」ような文法状態となっているのである。したがって、こちらの漢字表記にも、言象学的文法論的実状が映じていることになる。かくして、両者の漢字表記には、すでに述べられた「特別の関係」が映じていることは明らかである。そして、この両者の特別の関係性が「イモ」という語で表わされているのである。したがって、「イモ」は、本居宣長が解するように、単に男女の関係を意味しない。それは、本質的に同一的なことが対立的な関係性として現れてくることを言うのである。「イモ」で示されている関係性は、したがって、「土（＝閉ざす）」と本質的に関連している。また、「イモ」が言われるようになることは、「接統法が閉ざされる」ことを意味する以上、必然的に、その段階の「神」は「独り神」ではなくなるのである。

さて、漢字表記に言象学的文法論的実状が映じているという本論文の方法論的原則の原理については、すでに示しておいたのである

が、この原則の正しさについては、実例を挙げて立証することになっていた。そして、この箇所においてその立証の一つがなされるのである。

もし、「ウヒヂ」と「スヒヂ」の漢字表記に言象学的文法論的実状が映じていないとして、日本語の意味だけに拠って解釈する場合、この二柱の神が、ここで初めて男女のペアになることの必然性を明らかにできないことは明白である。これに対して、漢字表記に言象学的文法論的実状が映じているということが真実であるならば、「ウヒジ」と「スヒジ」とは、前者が「接統法が閉ざされること（比地）」、後者が「真理の光がわずかに射してくる（比智）」という対立しながら依存し合う同一性の関係を表していることになる。さらに、最初にそのような関係性が起こる必然性も表されていることになる。初めて、男女のペアの神が『古事記』のこの箇所に登場する必然性を論証できるのは、これ以外には有り得ない。ここから、漢字表記に言象学的文法論的実状が映じているという原則の正しさが立証されるのである。もし、そうではないと反論したい人は、かの必然性を自分で論証すべきであるが、それは不可能である。「有るものが有る」の世界とは別の領域を知らずに、その必然性を示そうとすることはそもそも誤りであるからである。

或る研究者は、「ヒヂ」を泥とか土に関係させるのは、誤りであり（この見解は正しい）、「身体」性を考慮すべきと主張する。しかし、神に身体が有ると見なすべきではない。仮に身体性があるとしても、そこから、男女のペアになる必然性は何もない。『古事記』には記述内容に必然性があるのにその解釈に必然性が認められないのは、その解釈が間違っていることを表しているのである。しかし、百歩譲って、「ヒヂ」には「身体性」の意があるとする見解には一理あるとも言える。なぜなら、述語の兆しが出て来ることは、「何か」

を述語付けることのわずかな兆しも出て来ることになり、それは、思惟活動が微妙に兆すことに繋がり、かくして、何か「外」性を、身体性を、もつことに繋がるからである。

以上のように、「ウヒヂニノ神」と「イモスヒヂニノ神」が、*Werden* (Werden) の神話的図式に属することは明白である。

続いて、*Werden* (Werden) の段階の第二次段階、より高まった段階が登場しなければならない。

『古事記』は、その第二次段階を表すべく、二柱の神の名を挙げている。

「次にツノグヒノ神、次にイモイクグヒノ神」(P. 18)

(次にツノグヒノ神、その次にイモイクグヒノ神が生まれた。)

この二柱の神は、どのような文法状態の神話的図式なのであろうか。「第二次的段階」とはどのようなことか。

すでに、原理的なことを明らかにしておいたように、「神世七代」の全体は、文法上の或る方向転換の諸段階の神話的図式化である。不定詞・接続法の三位一体的関係性から去って*Werden* (Werden) へという文法的推移が「神世七代」の実質的な文法状態である。接続法との「疎遠な関係」が消えかかる文法状態は、「豊雲」がかかることと表される。そして、「次に」、接続法から「疎外」され、接続法が「閉ざされる」ようになる(ハイデガー的には、「拒絶」が起こる)。この文法上の「閉ざされる」ことが「土」の神(ヒヂニノ神)として神話的図式化されるのである。そして、「次に」であるから、更に一層、「閉ざされる」ことが進行するということになりそうである。しかしながら、ここに現れてくる新たな段階は、単に、「閉ざされ」が強化しないしは増大することではなく、むしろ、かの「方向転換」と関係するのである。

つまり、「(接続法が) 閉ざされる」ことが一層進むことは、「方向転換」性が現れてく

ることでもあるのであり、このことが神話的図式化されなければならない。そこで、まず、ここで、この「方向転換」について考察する。

すでに述べておいたように、「方向転換」とは、直説法が接続法の方にいわば顔を向けている状態から、顔を背けて、動詞または「有る」という動詞の方向へと向きを変えることである。このことは、直説法の「独立」とも名付けられたのである。ヨーロッパの哲学は、この「方向転換」とは逆の方向転換をしようとしているのである。ハイデガーの哲学は、「有る」という動詞から、もとの接続法との関係回復へと向けて思索する(後でアマテラス大御神とスサノヲの間で交わされる誓いの段で詳しく考察される)。事実、ハイデガーは、第一の始原とは「別の始原」を、さらに、すでに述べられた「最後の神」を視野に入れているのである。この動向はゲルマン民族の歴史的使命であり、神々の没落という北欧神話がそのことを伝承してきた。日本民族が伝承してきた神話は、そうしたゲルマン民族の歴史的使命の先行の根拠を明らかにするにあり(不定詞・接続法という「始原」から開始され、動詞へと至る)、そのことの根底がここで「神世七代」として示されているのである。したがって、ここで二柱のヒヂニノ神の「次に」登場する男女ペアの神は、その意味で重要な意味をもつ神と言える。

かくして、ここに新たに現れる神は、「閉ざされ」が増大するとともに「方向転換」性が明瞭になることの神話的図式化である。「閉ざされ」は「比地」で表されていた。「閉ざされる」ことの進行は、「泥」が固まって「土地」となることとして表されるのである。これにともなって、「方向転換」性が現れ、述語性の兆しははっきりしてくることになる。そのような述語性が出てくることが、「クヒ」の神として神話的図式化されているのである。では、「クヒ」とは何か。

『古事記』では、「クヒ」を二柱の神共に「杵

（クイ）」と表記している。本居宣長の『古事記伝』では、それは、「芽ぐむ」とか「涙ぐむ」と同様であり、「凝る」という意味であると言われる。しかし、ここでは、「土」との関係で「固まること（より閉ざされること）」と「方向転換」の両者の意味をもつべきであるから、「杙」の方が適当である。接統法が「閉ざされること」大になればなるほど述語性ははっきりとしてくるという関係性の神話的図式化されたものが「杙の神」なのである。したがって、岩波文庫版の『古事記』の注に、「以下の二神は、名義未詳。杙の神格化か。」（P. 18）とあるのは、ことからの本質から言えば、正しい見方である。

それでは、「ツノ（角）」と「イク（活）」は、どのような意味なのであろうか。

両者は、「イモ」という語に関係していることは明白である。「イモ」とは、上で示されたように、同一のことが対立しながら依存する二つの契機の関係をもたらすということである。夫婦の関係によく似ているのである。ここでは、土地に杙が打ち付けられることがこのような関係を表していて、その対立項を「ツノ」と「イク」が指示しているのである。「ツノ」の方が接統法側の「閉ざされること」を、「イク」の方が、述語性の現れを示している。同一の杙の土側が「角」であり、その土から出ている側が「活」である。述語性は、閉ざされ暗闇に消える接統法の方へと杙が土に打たれたように見えなくなっているのである。自らを閉ざす深淵の中に述語性の光の杙が一本差し込まれている有様を想像すると良いであろう。我々が眼にする木でできた杭を想像してはならない。そのようなものが「神」であろうはずがないのである。

言象学的文法論の実状が漢字表記に映じているという方法論の原則に従うなら、「角杙（ツノグヒ）神」と「活杙（イクグヒ）神」における「杙」に言象学的文法論の実状が映じている。

上で説明されたように、杙が土地に立っている状態のようになっているのである。本居宣長によれば、「ツヌグヒ」とは、神の形が兆すこと、「イクグヒ」とは、生きて活動し始めることである。「グヒ」は、上述のように、「凝る」という意味であり、何かが「凝って」生成するのである。これらの解釈は日本語を根底にしたものであり、対立関係の本質が明らかとなっているは言えない。もちろん、そこには、言象学的文法論の実状が入る余地はない。しかし、上のような漢字表記に、言象学的文法論の実状が映じているのであり、対立関係が明確にされているのである。「杙」の「角」の部分は、土の中に入り見えなくなっている。これに対して、「杙」の土から出ている部分は、見えているのである。述語性が出てくるとそれが他方で接統法の方へと消えていくこととがこの文法状態であり、まさに、それは、杙が土に立てられている状態に比せられるのである。

「方向転換」としては、「杙」は、「土」の方に打ち付けられるのであるから、接統法へと向けられていて、何も方向転換していないように思われよう。しかし、「杙」が或る方向に「土地」へと打ち付けられることは、一つの「方向転換」なのである。少なくとも、「述語」の「杙」が接統法の暗闇へと消えて行き、「述語」的なものがその方向性を持つようになったのであるから、ここには一つの「方向転換」が起きているのである。この「前」の段階は、「述語」が「兆す」の段階であり、「杙」的にもなっていない文法状態なのである。それでも、「イモ」が「述語」側であること、つまり、男女ペアの「女性」側が「述語」に対応することは、この段階が *Werden* (Werden) であることを示す。主(人)側は、接統法側にある（強調の下線に注意）のである。

次の段階は、第五代のペアの神である。

この段階は、*Werden* (Werden) と *Werden*

(Werden) の中間段階であり (言象学的文法論的には必然的に「中間」となる), あえて, 記号的に表示すれば, Werden (Werden) となろう. 点線で強調されているのは, 「中間」的にして「不定」的であることを表す.

第三, 第四, そして, 第六, 第七のちょうど中間点に当たるこの第五段階は, 当然, かの「方向転換」のプロセスのいわば中間点としてまた転換そのものがそこで起こる地点ということになる. 『古事記』では, この中間点に立つはずの神の名は, 次のように記されている.

「次にオホトノヂノ神, 次にイモオホトノベノ神」(P. 18)

(次に生まれた神は, オホトノヂノ神であり, 次に, イモオホトノベノ神である.)

この二柱の神は, 接続法が「閉ざされる」とともに真理の光が現れるという直説法の独立のプロセスにおける中間点の文法状態の神話的図式になっているのである.

では, ここでの「中間点」とは文法的にどのような実状なのであろうか.

第四代の神の言象学的文法論の実状は, 上で示されたように, 接続法が「閉ざされる」ことがより進んだ段階であり, したがって, 「閉ざすこと」を表わす「土」は, 「泥」ではなく, 固まり, 「杙」がしっかり立つようになる. つまり, 「閉ざすこと」はより「進んだ」ということになる. これとともに, 反対方向には真理の可能性の光が射し, すなわち, 「虚言」性が失われるようになり, 述語性もよりはっきりと現れてくる. しかし, 「杙」はあくまで「土」を基盤としていて, 「土」が軟らかいと杙もまたしっかり立たない. つまり, この段階では, 接続法が「閉ざされる」ということが先行的基礎 (主従の関係では「主」) になっていて, 「杙」は, それに依存し, 従属する関係にある. ところが, その「次」の段階では, このような先行と後属 (主従) の関係が「転換」される事態が生ずるのであ

る. それは, 接続法が「閉ざされる」ことが大になったため, そのことすらも闇に消えていき, したがって, 接続法の方が先行的根拠であることが見失われる可能性が生ずるからである. ゆえに, この段階では, 必然的に, 「土」という規定性が登場しなくなるのである. もっとも, まだ「オホトノヂ」という名の中に「ヂ (地)」という面は残されていて, そこに, それが「土」と関係し, したがって, 接続法が「閉ざされる」ということが示唆されていることは注意されるべきである. しかし, 本質的にその面は忘れられて行くのである. したがって, 「オホトノベ」の「ベ」は, 「ヂ」がもはや見失われること, そこを境界にしてそこから先にはもはや「土」的なものは無くなることを意味するのである. そして, ここで, どちらが先行的 (主) であり, どちらが後属的 (従) であるかの判定があやふやとなる. 「オホトノ」とはこのようないわば不定性を意味するのである.

接続法が「閉ざされる」ということも, 「閉ざされ」つつあることによって, そちらが先行的根拠になっていることも見失われるようになり, 代わって, 本来, それに依存的となっていた述語性の方が逆に主人的となり, 勝ってくるようになる. したがって, 「イモ・オオトノ」の方が, 接続法の「閉ざされる」側のことを語っているのであり, それに先立って言われている「イモ」の付いていない「オオトノ」の方が述語側を語っていることになるのである. しかし, ではなにゆえ, 『古事記』には「イモ・オホトノ・ベ」と書かれていて, 「イモ・オホトノ・ヂ」となっていないのかと言うと, まさに, 「中間点」性にして「不定」になっていることをその言い方で示しているのである. この文法上の「中間」地点で, どちらが先行的でどちらが後属的かが「不定」になるのである. そして, このことは, 言象学的文法論的な意味での論理から必然的に帰結することである.

「ト」は、『古事記』では、「斗」と書かれていて、これは、「柄杓」を意味する。それは、「(少しの量を) 量る」柄のついた升を本来意味する（斗は、18リットルではなく、1.94リットルであった）。しかし、「大斗」は、大きく巨大な「少量を量る道具」を意味するのではなく、むしろ、「不定であること」を表しているのである。これに関連することが『日本書紀』に記されている。

「次に神ます。大戸之道尊（オオトノヂノミコト） 一に云はく、大戸之辺（オオトノベ）といふ」¹³⁾

つまり、「オホトノヂノ神」はまた、「オホトノベノ神」とも言われるというのである。二説有ったとも考えられるけれども、むしろ、『古事記』の本来の内容は、両者が「不定」の関係を表しているということであり、このことがまた『日本書紀』の中に示唆されていると見ることができる。「イモ・オホトノ・ベ」は、「イモ・オホトノ・ヂ」でも有り得るのである。また、「イモ」の付かない「オホトノ・ヂ」は「オホトノ・ベ」でも有り得ることになる。『古事記』は、このような「不定性」を表すべく、最初に記されている「オホトノヂ」の方を述語の側に当て、「イモ」の方には接続法の「閉ざされる」側を当てているのである。そして、ヂとベとを逆にすることで「不定性」を表そうとする。こうすることで、どちらが先行的かどちらが後属的かが分からなくなるのである。たしかに、一応、主となるのは、述語側になるべきである（Werden (Werden) の点線で表示）。なぜなら、接続法が「閉ざされる」ことでそのことすら見失われるようになると、当然、先行根拠性もまた失われるようになるから、述語側の現われがより根拠的な優勢性（主人的となる）をもつのが必然であるからである。しかし、この「中間点」では、そのことはまだ明確化されていないのであるから、「不定性」を何とか表さなければならない。それが

『古事記』では見事に表されているのである。「オホトノ」という言い方それ自身が、また、ヂとベとが逆になっているのもそのような「不定性」の表現なのである。

「オホト」の「ト」とは「戸」を意味し、それは狭い通路のようなものを意味すると見る研究者がいる。そして、彼等は、「ヂ」は男性を、「ベ」は女性を意味すると見なす。また、「戸」とは、性的部位を表すと解する研究者もいる。しかし、これでは、「神代七代」の神話に潜む真に深い、また、透徹した内容がきわめてお粗末な解釈のペールで覆われてしまうことになるのである。岩波文庫版『古事記』の注は、「居所の神格化か」となっていて、「不定」を居所としているということでの言象学的文法論的解明にある程度沿うものであり、まだましな解釈である。

『古事記』では、「オホトノヂノ神」は、「意富斗能地神」と、「イモ・オホトノベノ神」は、「妹大斗乃辨神」と記されている。この漢字表記の中に上で解明されたような言象学的文法論的実状が映じているのである。

「オホ」が、前者では「意富」と、後者では「大」と、異なる表記となっている。表記が異なるのは、理由が有るからである。本居宣長は、両者とも、「美称」と解し、「大」は、もともと、「意富」であったものが誤って書き写されたものと見ていた。しかし、そうではなく、言象学的文法論的な区別がそこに存するゆえに、漢字表記が異なるのである。

「意」の字の「音」の部分は、「抑える」の語源から来たものであり、したがって、「意」は、心の中の思いを抑えておくという意味をもつ。それは、ここでは、何らかの意味で「述語」することが包み込まれていることを意味する。「富」は、そのような「思い（意）」が「富む」ということ、述語性が勝ってきたこと、つまり、思惟能力の可能性（無の場所の限定[・]思惟が可能となること＝斗能）が主人的となることを語っている。言象学的文法論的に

述語性が富み始めたということであり、ここまでの解明と完全に合致する。しかし、そこにまだ「地」(土)の面が存しているのであり、したがって、接統法的な先行根拠性をまだ有していることが示されているのである。このような、どちらとも言えない不定な状態が、次に「妹大斗乃辨」にも成り立っている。上で示されたように、「大斗」そのものが「不定性」を表している。また、「辨」とは、元、刀で半分に分かつことであり、「中間点」性が表されているのである。これまでは、「イモ」の方が「述語」側であり、また、後属的であったのであるが、今や、「イモ」の方が接統法の「閉ざされること」を意味することになり、こちらの方が本来的な先行根拠になるのである。このことは、表立って「イモ・オオトノベ」には示されていないけれども、接統法が闇に消えていったのであるから、当然なのである。『日本書紀』で示唆的に語られているように、こちらが「(オホトノ)ヂ」であり得るのである。もし、本居宣長が解するように、『古事記』にはもともと、「大」が「意富」と書かれていたとするならば、「イモ」の方が「述語」側となり、第五代の神が「中間点」であることが表現され得なくなる。「写し誤った」のではないのである。意図的に異なる漢字表記にしたのである。

このように、この第五代の神の領域は、本質的に「辨」の領域、つまり、「中間点」であり、したがって、「不定」が起きている領域なのである。ここから必然的に、このような「中間点」の「次の」段階は、更に述語側に傾くのでなければならず、事実、次の第六代の神の領域はそのようなことになっているのである。

かくして、この第五代の神が、*Werden* (*Werden*) の文法状態であることは明らかである。

さて、次の段階で、*Werden* (*Werden*) が *Werden* (*Werden*) になる。

Werden (*Werden*) と記号的に表される第六代の男女ペアの神は、「中間点」を過ぎた、述語側に傾いた文法状態の神話的図式であるが、ここでは、単に述語側が勝っただけのことが起きているのではない。まず、このことについて詳述しなければならない。

接統法が「閉ざされる」ことは、その「閉ざされる」ということをも「閉ざされる」ことを引き起こす。つまり、接統法が「閉ざされる」ことは、そちらで起きていることが、見失われ、或る意味で忘却されることをもたらすのである。接統法はもちろん、それが「閉ざされた」ということすらも忘却の闇のなかに消えていくのである。このような忘却が起こるとともに、述語側が主の座に就き、それとともに、真理(虚言でないこと)が輝き出す。しかし、まだ、動詞そのものが言象したのではなく、あの対立関係を保持しているのである。しかし、その対立関係における主従の関係が今や、以前と逆転するに至る。以前には、主となっていたのは、接統法側(先行している根拠)であり、従は、述語側(接統法から派生した後属的帰結)であった。しかし、かの「(中間点的)不定」の段階を通じて、今は、主が述語側であり、従は接統法側に転じたのである。かつては述語側であった「イモ」は、接統法側となる。明るみと闇という対立した関係が出現してくることになる。闇に消えていくことと、それに反対的に明るくなっていくという文法的関係が神話的図式化されなければならない。『古事記』には、そのようになった神話的図式は、次のように語られる。

「次にオモダルノ神、次にイモアヤカシコネノ神」(P.18)。

(次にオモダルノ神が生まれ、次にイモアヤカシコネノ神が生まれた。)

「イモ」が接統法側であるのだから、「オモダルノ神」が述語側となっているのである。

通例、ここで「オモダル」とは、「面足る」

を意味し、容貌が美しく整っていることを意味すると言われている。これに対して、「アヤカシコネ」とは、本質的に「畏敬」、「カシコムこと」を意味すると言われている。つまり、容貌の整った男神に対して女神が畏敬の念をもつという解釈がなされる。

たしかに、上で神話的図式化されたことからそのものにも、明るくなってきたことと闇に消えていくという構造的なことから、一方に、面（顔立ち）がくっきり整ったということ、他方に、それに対して畏こむという解釈が可能ではあるが、それでは、「忘却」の面が表されていないことになる。さらに、そもそも、容貌の良いという神とそれを賛嘆する神とはどのような「神」なのであろうかという素朴な疑問を誰しももつことであろう。

『古事記』では、「オモダル」は、「面足」とは書かれていない。『日本書紀』には、「面足」と書かれているのに、『古事記』には「於母陀流」と書かれているのである。これまでの原則に従うなら、この「於母陀流」という漢字表記に言象学的文法論の実状が映じているのでなければならない。

基本的に、*接続法*が「閉ざされる」ことは、いわば、それが「無」になって消えていくことであり、これにともなって反対方向に述語性が現れてくる。虚言性が失なわれて、真理の光のようなものが射してくる。しかし、この段階では、述語は、述語動詞として独立できたわけではなく、消えていく方向との関係性にあるのであるから、そのような述語そのものが、「消えていく」ことに深く関係しているようなものになっているのである。無に消えていくことと述語成立とが同じことになっている。「母に於いて傾き（陀）流れる」とは、そのような述語がいわば「流産」することを言うのである（後出の「ヒルコ」が「流される」の段と関係するので、P. 58以降を参照）。「オモダル」とは、述語が述語そのものにはまだ成れず「流れ」ることなのである。

すでに述語側が主になっているのではあるが、しかし、「まだ」*接続法*側に「傾く」のであり、そちらに「流れる」傾向性をもつのである。述語側は、*接続法*側が「無」に成ろうとしていることと対応的になっているのである。ゆえに、「於母陀流」には言象学的文法論の実状が映じていることになる。

同様に、「アヤカシコネ」は、『古事記』では、「阿夜訶志古泥」と書かれているのであり、ここにもまた言象学的文法論の実状が映じている。すなわち、「アヤカシコネ」は、*接続法*側の実状を表わす。

「夜」とは「闇」に通じる。この「夜」の字によって、「アヤカシコネ」の全体が闇に消える*接続法*側であることが示唆されている。「阿」は、「へつらう、迎合する」という意味をもつ語であり、「闇」となった*接続法*側が、（本来的には*接続法*側が根拠となり、したがって、主となるべきなのに）非本質的に（述語側に）従属していることを意味する。かくして、「阿夜」のゆえに、「イモ」が付くのである。「古泥」とは、*接続法*が「閉ざされる」こと（これは最初、「比地」としての「泥」と表されていた）がこの段階で過去のことになっていることを表す。「訶」とは、「非難し、否定すること」を意味する。全体としては、「従属的になっている闇が、かつての閉ざされを非難し否定することを志す」という意味となる。「無」に消えていく*接続法*は、*接続法*自身が自らを閉ざすことであることを忘れるのであり、*接続法*の拒絶性を自ら否定せんとしているのである。*接続法*側は、ここに、述語の方に従属するようになる。みずから、主であることを否認するのである。これは、本来、*接続法*側が閉ざされることで述語性が現れるという主従の関係が逆転することを意味する。つまり、「阿夜訶志古泥」によって、主従の逆転言象がどうして起きたのかの説明されていることになる。言象学的文法論的な「方向転換」の中間地点を過ぎた段階が

まさにこの段階である。ゆえに、このように捉えると、上で通説とされた理解とは真逆の意味になる。つまり、ここでは、完全ではなく不完全が、畏敬の念をこめて褒めることが自己否定するという意味となる。全体的には、この段階は、不完全性の境位なのである。そして、次の第七代において、完全なことが起こるのである。述語の独立という点でも、また、忘却が起こるという点でも、不完全なことがこの段階で起こり、その神話的図式が第六代の神として登場するのである。

なお、ここまでの「方向転換」のプロセスを振り返って見るのが勧められよう。ペアになっている諸段階は、ようやく、ここに来て、述語が主たる地位に就くのである。もっとも、まだ「不完全」ではあるが、『古事記』には、疑うことなく、この「方向転換」のプロセスが語られているのであり、一貫した言象学的文法論的な意味での論理が存するのである。

ところで、日本語の意味と音を漢字で表す場合、訓読みの場合、意味は明確である。しかし、それを音読みする場合、音だけで済ますのでなければならない。たとえば、「アヤカシ」を「阿夜訶志」と漢字で表記する場合、その元の意味は、漢字の意味をもってはならない。なぜなら、「阿夜訶志」の漢字の意味を持つ場合、日本語の「アヤカシ」の本来の意味が失われてしまうからである。「アヤカシ」とは日本語では「賛嘆し畏敬する」ことであり、それを「阿夜訶志」と表示する漢字の意味で理解することはどう考えても許されない。しかしながら、神話的図式化される元のことからそのもの、つまり、言象学的文法論的内容は、すでに、示されたように、「有る」とは別のこと（「有る」以前のことがら）なのであり、このような領域の実状を明かすには、日本語で語られていること、その音と意味で意味されていることでは「ない」ことが言われなければならないのである。「神の

名」は、「神」の名であるから、「有る」に属しているものであり、それが日本語で表されている。しかし、神の名で表わされていることそのものは、「有る」には属していないこと、言象学的文法論の実状である。その神話的図式が神であるところのその「それ」は、必然的に、「神」ではなく、したがって、日本語の意味とは別となるのであり、原文法的なことであり、これを漢字表記の漢字がいわば奥義的に明らかにしているのである。日本語と、その意味とは「別」の意味との二重構造が、「それ」とその神話的図式との関係となっているのである。「神」が「有る」に属しているとどうして言えるのかと思うかもしれない。「有る」という動詞に至る以前の言象学的文法論には、神はないのであり、ただ、文法的関係が言われるだけである。しかし、その言象学的文法論の実状を分かりやすく表しているのが「神」であり、「分かりやすく」とは、「有るもの」的となっていることなのである。

このような事情を本居宣長は、理解していなかったために、神の名を日本語の意味において解釈することになり、したがって、ここから必然的に、神を神で理解しなければならなくなったのである。神をふたたび神で理解することは、たしかに、そもそも神話的図式が文法を分かりやすくするためのものであるから、分かりやすいのであるが、しかし、神ということで意味されていることが覆われてしまうことになる。本居宣長は、秘密的なことは何もないと言うが、神は「隠れる」のであり、秘密的なことが神の名に秘されているのである。

たとえば、本居宣長によれば、「オモダルノ神」と「アヤカシコネノ神」は、神が美しく立派な顔をしているのを見て、(女神が)おそれ敬ったということである。つまり、彼は、神を神によって解釈しているのである。本居宣長が、神の名によって言われているこ

とを神のことがらと見ていることは疑うことができない。しかし、それでは、結局、深い意味の同語反復になるのである。美しく立派な完成状態も「神のこと」であり、それを「おそれ敬う」ということも神がそうすることなのである。したがって、ここでは、神を神で理解しているということが起きているのである。なぜ、こんなふうになるのかというと、彼は、日本語の意味をとことん追求し、『古事記』そのものに迫ろうとしているからなのである。その姿勢のゆえに、どうしても、日本語そのものの意味とは別の秩序である文法性に気付くことができなかったのである。ゆえに、日本語の意味を追求し、そこから神の名を理解することと神を神で理解することとは実は同一のことなのである。本居宣長は、このような方法論的な原理的制約性（非常に深い意味での同語反復的解釈=結局、何も解明されていない）にとどまっていたのである。

しかし、神を神で理解してはならないのであり、それが別のことがらの神話的図式化されたものであるということが認識されなければならない。このようになって、ようやく、真の意味で、同語反復的解釈から脱出できるのである。そして、そのような別秩序は、漢字表記に映されているのである。

実際、こうしたことは、これまで見てきた「神代七代」の解明から明白となる。日本語の意味だけに頼る解釈からは、言象学的文法論に基づくような首尾一貫性はまったく期待できない。ただ、そこには混乱した、恣意的な惨めな解釈しか見出せない。実際、本居宣長の解釈の混乱を、「トヨクモノノ神からカシコネノ神まで九柱の御名は、クニの初めと神の初めとのありさまをつぎつぎに配り当てて負せ奉りしものなり」（古事記伝Ⅰ，P. 210）から始まる説明に見ることができる。その箇所の本居宣長の説明にどれほど混乱があるかは、読者自ら当たられるとよいであろう。どうして、あの大学者がこんな恣意的

な解釈をするのかと誰しも思うことであろう。意味の「二重構造」を認識することによってのみ、『古事記』の中に或る統一した論理が存していることを確認できるのである。

こう言うと、では、「タカミムスヒノ神」の場合どうなるのかということになる。それは『古事記』には、「高御産巢日神」と書かれていて、音とも訓とも分かちがたく書かれているのではないか。「産巢日」を本居宣長は、すでに示した原理に基づいて日本語の意味の深みから捉え、したがって、神を神で理解している。しかし、この表記にも、別の文法的意味が秘せられている。それについては、すでに示したとおりである。「日の巢を産出する」とはどのような意味か。「日」は、「時」を表すのである。「時」がまだ「巢」の中で生まれ立ての卵であること、つまり、*接統法*の言象が別意として漢字表記に示されているのである。こうなって、ようやく、同語反復的解釈から脱出できるのである。「ムスヒ」という日本語をどのように深く広く解しても、日本語の意味は、「有るもの」の中に限定される。ゆえに、研究者の誰も、例外なく、それによって、「ムスヒ」はこれこれこういうことだと結論付ける。しかし、それでは、「有る」以前に言葉がどのようにしてその動詞となったのかを語ることはできないのである。ところが、「ムスヒ」に当てられた「産巢日」という漢字に、「有る」以前にどのようにして言葉が動詞（Zeit-wort）に成ったのか、その始原の有様（Zeitの卵）が映じているのである。

以上のように、「オモダルノ神」と「イモアヤカシコネノ神」は、本居宣長が解釈するような、神の完成した姿とそれをかしくみ敬うことではなく、むしろ、まだ完成していない状態、或る未完成の文法状態なのである。

このような未完成態から、「次の」段階に移行するのであり、それは、述語がようやく独立的になる状態である。すでに上で示

されたように、この文法状態が、*Werden* (*Werden*) である。しかし、これは、下線を施すまでもなく、*Werden* (*Werden*) の完成状態なのである。カッコ内の*Werden*は斜体で表記されていない。つまり、それがようやく現れた述語なのである。その前の段階では、*Werden*は流産して「流れ去って」しまうのであり、まだ述語としては独立できない。しかし、次の段階でようやく述語は述語の暁を迎えるのである。そして、この*Werden* (*Werden*) の神話的図式化されたものが、『古事記』の「イザナキノ神」そして「イモイザナミノ神」である。ここで、かの「方向転換」のプロセスがそのいわば目的を遂げることになる。「神世七代」の全体がここで完成するのである。なにゆえ、『古事記』では、「イザナキ・イザナミ」のところだけ詳しく記述するのかということは、ここから明らかになる。すなわち、ここまでのプロセスは、*接続法*から離脱して述語が述語として現れるまでの経過であるからである。この経過の結論がいまここで現れてきた*Werden* (*Werden*) であり、ここが一つの目標であったのである。したがって、必然的に、ここから眺められた光景が詳しく記述されることになるのである。

なお、すでに、示されたように、*Werden* (*Werden*) は、「神代七代」の全体をも表すということに注意すべきである。なぜなら、*助動詞*から*動詞*までのプロセスは、*Werden* (*Werden*) の内部規定と見ることができるからである。その最終段階が*Werden* (*Werden*) として表に現れて来たのである。

通説では、「イザナキ」と「イザナミ」は、どちらも「誘(いざな)う」という意味を持ち、「キ」は男性、「ミ」は女性を示す接尾語であると言われる。本居宣長も『古事記伝』において、この見方に一応賛成をしているが、しかし、まだ何か意味がありそうだと述べている。上述のように、本居宣長は、神を神で理解するという同語反復的解釈の制約内に

あるためにこの二柱の神を相互に「誘う」神という理解をする。そうではなく、「イザナキ」そして「イザナミ」という名の神はそもそも「何であるか」と問わなければならないのであり、それを、相互に誘いあう「神」であると解釈することはまさに同語反復以外の何ものでもないのである。これでは、相思相愛する男女と何の違いもないことになる。一歩進んで、男女の相思相愛の関係の根源的神的根拠を言うのだと主張しても、何かが明確になったわけでもない。仮に、そのような相思相愛そのものの根源神なるものが実在するとしても、そうすると、厳密に学問的にその実在性が証拠立てられなければならない。要するに、「相互に誘い合う神」とは、神の或る有り方を捉えているのであり、「イザナキ」「イザナミ」という名の神そのものが「何であるか」を明らかにしているわけではないのである。

これに対して、その二柱のペアとなっている神が「何であるか」を認識するには、本論文の基本的的方法論の原則を適用すべきである。

すなわち、その神名の漢字表示にここでの言象学的文法論の実状が映じているのでなければならない。

『古事記』では、「イザナキ」は、「伊邪那岐」、「イザナミ」は、「伊邪那美」と記されている。「イザナ」の部分は両者同じ「伊邪那」となっている。この三文字の要の字は、「邪」であり、そこに*Werden* (*Werden*) という文法状態が映じているのである。「邪」を構成する「牙」の字の元の象形は、凹凸かみ合わせた形であり、後で言われる非真理と真理とのかみ合わせをここでは意味する。*Werden* (*Werden*) の「かみ合わせ」は、また、男女の交合のイメージに結び付き、これも、後で「ミトノマグハイ」として『古事記』に記されている。しかし、そのような「かみ合わせ」は、*Werden* (*Werden*) そのものの文法状態を真に表すこ

とはできない。なぜなら、*Werden* (Werden) そのものが述語とそれが言葉の奥から言象してきたこととの関係を言うものであるからである。ここまで、その言象の「過程」が語られてきたのであり、その最後の段階が、*Werden* (Werden) なのである。それでも、*Werden* (Werden) は、たしかに、或る「かみ合わせ」であることは間違いなくと言える。何か、反対方向へ向かう関係性にある二つの要素が「かみ合っている」のである。次に、「伊」は元、「神杖を手にもつ」象形を含み、そこから、「(物事を) おさめる」ことを意味するようになる。相互に反対方向的に向かう二つの要素が、分かれるのではなく、一つにかみ合わせられている、非真理と真理が一つに「治められている」ことが、「伊邪」である。すなわち、真理がここで或る支配性をもつのであり、その「ここで」が *Werden* (Werden) なのである。かの「虚-言」性は、*Werden* (Werden) によって否定されるのであるが、それは、実は、真理の由来根底なのである。ハイデガーは、このことを、次のように表している。

「真理には *das Nichthafte* (非性) が属している」¹⁴⁾

これは、また、「真理の本質は非-真理 (Un-wahrheit) である」とも言われ、この文は、*sich widerstreitend* (それ自身に反対している) として把握されるべきと言っている。

まことに、このハイデガーの言葉は、*Werden* (Werden) のかの「かみ合う」事態(「邪」)を見事に捉えた言葉である。ハイデガーの立場より見て、真理に属する *Nichthaft* と見なされることが、文法の方から捉えられるならば、*Werden* (Werden) の斜体表記された *Werden* なのである。つまり、真理そのものは、自身に反対する *Nichthaft* なものと「かみ合っている」のであり、その両者の間には、ある「岐」、或る「分かれ」が存する。そして、このような真理に必然的なそれ

に反対する *Nichthaft* なものは、*Werden* (Werden) は、言象学的文法論的なことの神話的図式としての「イザナミ」なのである。「伊邪」を構成する *Nichthaft* な面を「(那) 美」が明らかにしていると考えられる。ゆえに、「(那) 美」は、ドイツ語の <un-> (Un-wahrheit) の意味である。根源性の意味をもつ「否定」である。しかし、どうして「美」であるのかは理解しがたい。斜体表記の *Werden* は、何か「魅惑」のような面をもつためなのか。「虚-言」性は、消えているがまだ何か、「虚-言」的に「述語」を「誘う」のだろうか。

実は、*Werden* (Werden) は、たしかに、述語が述語として「非性」の暗闇から暁のように明けてくること(真理)であるが、同時に、まだ「主語-述語」関係に成れないのであり、述語を語ろうとしている、つまり、明けて来た述語を「虚-言」性の方へと引き込もうとしているのである(しかし、「流れる」とはならない、「岐」を保つのである)。述語は、ここで、それ自身を規定しようとしているのである。ここでは、このことを *同語反復* と呼ぶことにする。ここで述語は、まだ「主語の述語 (=主語を述語付けるという関係、以下、同様)」になったわけではなく、その意味で、自身を述語しようとしている。述語はいわば自らを主語のようにして述語しようとしているのである。しかし、このことは、まだ「主語-述語」関係となっていないところのことからであり、述語が述語としてようやく明けてきたところの事態なのである。このように「イザナキ」を「イザナキ」の文法的由来根拠へと引き込もうとすることが「イザナミ」なのである。「イザナミ」に「イモ」がついているのも、そちらに *接続法側* が忘却されて控えているからである。ゆえに、「美」とは、そうした「イモ」的魅惑をもつものを意味するのである。表立って言われている「誘(イザナ)う」は、真理が明けて来ることが、同時に、述語が *Nichthaft* へと引き寄せられて

(引き込まれて) 行くという深意をもつのである。また、「那」は、元、「たっぷり」とか「たくさん」という意味を持つ語である。*Werden* (Werden) という文法状態は、これから「主語-述語」関係へと移行するような同語反復の豊かな深みであり、まさに、「たっぷり」という形容が為され得るところなのである。そこは、真の意味で「豊かな源泉」となっている。真理が *Nichthaft* と関係しているということ、「岐」のところは、「那」である。

「伊邪那岐」と「伊邪那美」を、このように、ハイデガーの真理論に合わせるように牽強附会的に解釈するのは、非学問的で許しがたいという批判が出て来るかもしれない。しかし、その批判は真理の本質を知らない非学問的・無知性の告白なのである。なぜなら、真理そのものがここで問題になっているからである。真理とは何かという問いの奥深くの実状が、牽強附会であることは有りえない。『古事記』が「邪」の字を当てたのは、意図的なのである。そのことを知らない人は、真理の本質から遠く離れている。

さらに、ハイデガーの真理論に「合わせる」のではなく、「合った」と言われるべきである。なぜなら、言象学的文法論は、すでに序論において要約的に提示されたように、言葉の「始原」から「有る」という動詞へと道を拓いて行くのに対して、ハイデガーの哲学は「有る」という動詞の奥へと探求し、「時」の本質へ、そして、さらに、言葉の本質へと道行く思索である。したがって、両者はいずれどこかで「合う」はずであり、また「合わなければならない」のである。その「合う」地点が *Werden* (Werden) である。逆に、両者が真理の本質に関してここでぴたりと「合った」という事実から、両方向からの試みが、正しい道であったことが証明される。これまでの解明から明白なように、言象学的文法論はハイデガー哲学のいかなる概念も取り入れずに、不定詞から、「虚-言」から、開始され、

必然の道を拓いてきた。そして拓かれていた「道」をハイデガーの思索は逆方向から、「有る」から、「(別の) 始原(すでに述べられた「最後の神」)へ向けてその「道」の雑草を払うかのようにして辿るのである。そのような唯一的な(古の)「道」が『古事記』に書かれていないことは有りえないのである。

こうして、*Werden* (Werden) は、言象学的文法論的な同語反復の文法状態にある。このような同語反復は、ハイデガーによって、<Ereignis ereignet>として思索されていることがらの奥に存している文法状態である (Ereignisそのものではないので注意するように)。<Ereignis ereignet>は、「エアアイクニスはエアアイグネンする」という同語反復で翻訳されなければならない。というのも、ハイデガーによれば、Ereignisは、本来、翻訳できないことであり、原語で示すべきことがらであるから、当然、述語の ereignetもまた、翻訳できないことがらということになるからである。それでは、何を意味するのかまったく理解できないではないかという非難が起こることになる。しかし、実は、同語反復をしているということ、それこそその意味なのである。言象学的文法論的な同語反復を、<Ereignis ereignet>は語ろうとしているのである。Ereignisは、ドイツ語の普通の意味では、「出来事」という意味をもち、ereignenは、<sich ereignen>という形で「起こる」という意味をもつ。したがって、<Ereignis ereignet>は、「出来事が起こる」というような意味ではないかと思われる。しかし、Ereignisとは、「真理が起こること」というような意味の出来事であり、しかも、ここで「真理」と言われていることは、これまで、本論文で示されたあの「真理の光」、つまり、述語が文法的に起きてくることなのである。ゆえに、<Ereignis ereignet>とは、「真理が暁のように初めて文法的に現れてくる」という意味を秘しているものであり、これ

は、まさに、*同語反復*そのものなのである。そして、ハイデガーが事態を同語反復で、つまり、<Ereignis ereignet>と表したことは、彼の思索が言象学的文法論的ことからそのものに迫っていることを証明する。ハイデガーは、更に、Enteignis（ドイツ語の普通の意味では「収容」）という、Ereignisに対立する事態を示している。もちろん、これは、述語がその由来根底（Un-）へと「収容」され、引き入れられることを示唆しているのであり、「イザナミ」を示唆しているのである。

以上のように、「イザナキ・イザナミ」は、*同語反復*の神話的図式であることは明らかである。もちろん、上で注意しておいたように、これとハイデガーの<Ereignis ereignet>の同語反復とがまったく同一であるというのではない。なぜなら、ハイデガーは、上述のように、どこまでも、「有る」という動詞の方から、*同語反復*に向かって行く立場であるからである。これに対して、やはり上述したように、「イザナキ・イザナミ」、すなわち、*同語反復*は、ハイデガーとは逆方向から古道を拓いて行くのである。つまり、<Ereignis ereignet>は、*同語反復*を*同語反復*としてはまだ知らない同語反復ということになる。*同語反復*を<Ereignis ereignet>という同語反復として捉えたのである。ちなみに、ハイデガーは神を神で説明することを絶対しない真の哲学者である（上の「最後の神」という言い方もそうである）。そのため、彼は無神論者だと非難されるのであるが、そうではなく、あえて言うなら、彼こそ、あの*同語反復*に唯一迫った唯一の『古事記』の正しい理解者なのである。

Werden（Werden）は、このようにして、*同語反復*である。しかし、Werden（Werden）は、単にそれだけではなく、前「時」的な文法状態でもある。次にこの規定について詳述しておきたい。

すでに明らかにされたように、*接続法*、

<Sagen>würdeは、その内部で不定詞から「去る（weg）」ということを萌す（カミムスヒノ神）。この「去る」という原理によって、*接続法*と不定詞との「疎遠な関係」が成立する。そこに助動詞<Sagen>werdenが言象するのである。この文法状態は、*未来の助動詞*であり、*未来時制*即*過去時制*、すなわち、*時制*となっている。*時制*とは、「時」の言象学的文法論的起源であり、それ自体は「時」的ではない。*時制*は、「去る」ということが起きることをいわば前提にしていることになる。「去る」ことになって「疎遠な関係」という*接続法*ないしは不定詞との「関係」に成れるのである。しかし、この「去る」ということは、「時」の中で「起きる」ことではなく、まさに、「時」ではない文法的なことである。*未来の助動詞*にとってその未来は、「すでに起きていたこと」ということになる。未来もまた「時」の未来ではなく、「すでに起きていた」ということを前提にしている不定詞との疎遠な文法的関係である。不定詞には「まだ成れない」のであり、*未来時制*となっているのである。その*未来時制*は、「すでに起きていた」とことと同一的である。*過去時制*は、あの*接続法*の過去が、「去る」によって、不定詞との（媒介的）「以前」という関係の意味を失うことで言象した。ゆえに、極めて厳密には、この*過去時制*に僅かに「時」的な意味合いが兆すと言える。そして、すでに解明されたように、このことの神話的図式が「アメノトコタチノ神」であったのである。しかるに、今や、*接続法*が閉ざされるようになると、助動詞<Sagen>werdenは、狭義のWerden（Werden）へ向けて「方向転換」的に推移していく（以下、Werden（Werden）は、狭義のWerden（Werden）、すなわち、その神話的図式がイザナキ・イザナミであるところのWerden（Werden）を意味する）。このプロセスにおいて、*過去時制*に兆した「時」的な意味合いに「乗って」、*未来時制*もま

た「時」的な未来へと推移して行くのである。文法的な「時」の起源は、このような「推移」を通してやがて「時」として現在するようになるのである。ゆえに、この「推移」の段階は前「時」的領域となっている。

ハイデガーは、<Es gibt Zeit>という言い方で、「時 (Zeit)」がどのようにして起きてきたのかを示している。ここで、<Es gibt (それは与える)>が、Ereignisである。上で述べたように、Ereignisと、*Werden* (Werden) はまったく同一とは言えないが、それでも、言象学的文法論的に言うなら、*Werden* (Werden) が「時」を届けるのである（後で、§36 天孫降臨の節で、「アメノウキハシにうきじまり」として、このことが再び出て来るので参照して欲しい。逆に、「天孫降臨」の箇所にも再び出て来ることから、本論文の趣意である、『古事記』に言象学的文法論が書かれてあるということが間違いないことが証明される）。上の考察から明らかにされたように、*Werden* (Werden) そのものは、前「時」的になっている。ハイデガーの立場か

ら見られるならば、前「時」的であることは、Augenblick-stätt（瞬間場）として見えて来ている。それというのも、*未来時制*と*過去時制*とが一体的になっている有り方から、両者が相互に分かれるようになるそうした場がまさに前「時」的なところであるからである。

以上のように、*Werden* (Werden) は、*同語反復*そのものであるとともに前「時」的となっているのである。このような文法状態が神話的図式化されたものが「イザナキ・イザナミ」である。

なお、ここで、真理と非-真理の関係について、言象学的文法論の実状とハイデガー哲学の思索内容が「合った」ということを簡略に図解しておき、読者の理解に資するようにしておきたい（図1）。

なお、この図で「歴史的世界」とは、*動詞* (*Zeit-wort*) から始まって*名詞*へ、そして、再び*動詞*へ還帰するという円環構造（ヘーゲルのエンチュクロペディーに類似）をなす領域（『古事記』では、スサノオノ命、オオクニヌシノ命、天孫降臨に対応）、言いかえれ

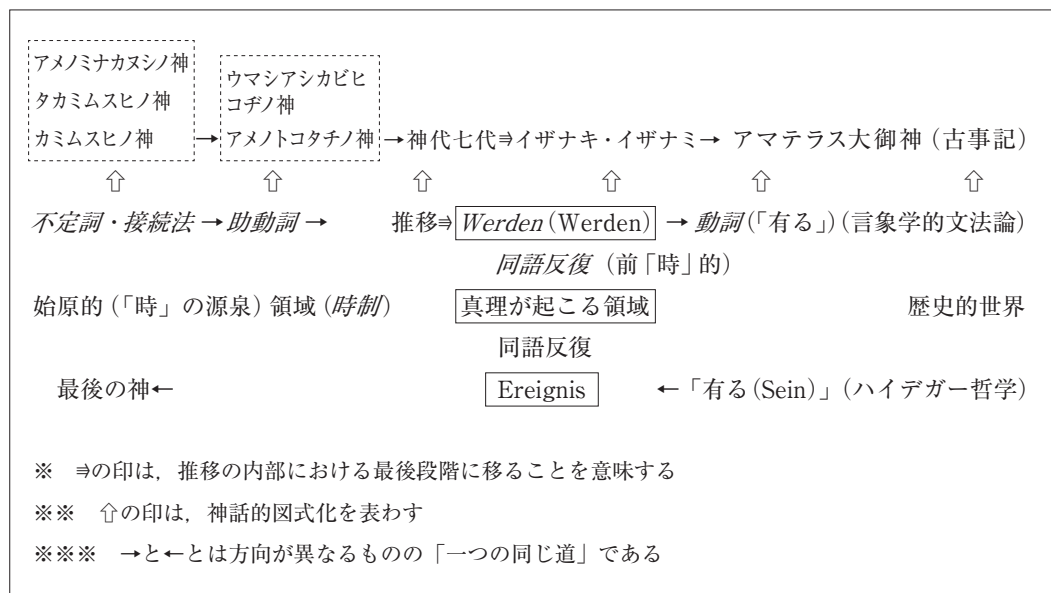


図1 古事記の言象学的構造 (A)

ば, Zeitlichkeit (現世, ハイデガーの「時性」)の領域であり, 図1の右側に開示されるべき領域として, すなわち, 「古事記の言象学的構造(B)」として後で示される. AとBで「古事記の言象学的構造」の全体像が示される.

§6 同語反復と同語反復からの推移

『古事記』では, 同語反復の文法状態の神話的図式をかなり詳しく描いている. その図式は, 本質的に, 同語反復がまた前「時」的になっているということを様々な面から示すのである. 以下, そうであることを具体的に解き明かして行く.

『古事記』は, 「神世七代」の神名を列挙し, その最後の男女ペアの神, すなわち, 「イザナキノ神」と「イモ・イザナミノ神」を挙げたあと, 次のようなことを記している.

「ここにアマツカミ諸の命(ミコト)もちて, イザナキノミコト, イザナミノミコト, 二柱の神に, この漂えるクニを修め理(ツク)り固め成せ, と詔(ノ)りて, アメノヌボコを賜(タマ)ひて, 言依(コトヨ)さしたまひき。」(P.19)

(そこで, 天の神々の仰せられるには, イザナキとイザナミの二柱の神に, この漂う国を整え, しっかり固めよと命じ, アメノヌボコという矛を授けた.)

ここで語られていることは, 「コトアマツ神」の五柱の神々が「イザナキ・イザナミ」に, 「アメノヌボコ」という武器を与えて, 国の基盤を造ることを委任したということである. しかし, すでに, 上で説明したように, このような理解では, 何も言っていないと同じことなのである. 読者は, そうか, 神々はそんなことをして日本国の国土を造ったのかと妙に納得するであろうが, しかし, それは単に分かったような気にさせられたに過ぎない. 神によって神が説明されているに過ぎないのであり, 本質的にこれは同語反復なのである. 石は石であると言うのと変わらない.

神によって物事が説明されることは, 実は何も説明されていないことになるのである. 問題は, このような神話によって何が語られようとしているかということである.

幸いなことに, このような神話的図式の原型となることがら, つまり, 言象学的文法論は, 漢字表示に映じている. したがって, ここでも, これまでと同じような手続きを踏んでここで語られていることの真意を明らかにしたい.

すでに, 「コトアマツ神」が何の神話的図式であるかが解明された. それによれば, その五柱の神々は, 言象学的文法論における不定詞と接続法, そして, 助動詞の神話的図式なのであった. また, 「イザナキ・イザナミ」は, *Werden* (Werden) の神話的図式であることが示された. では, ここで「委任した」とはどういうことを意味するのであろうか.

Werden (Werden) は, 同語反復に他ならない. 「主語-述語」関係がまだ言象しない状況下において, 述語は, 自身を述語しようとする(=述語は, それが起きてきた由来根底から言われようとしていること)のである. これによって, 総じて物のそれ自体, 物事がそれ自身であることがいわば「造られる」ことになるのである. たとえば, 国土ということも, 国土の固有なもの, それがそれ自体であることが有りうるものでなければならない. 国土が, 猫でもあってよいということでは困るのである. 国土は国土としてそれ自体の本来固有なものとなっていなければならない. したがって, 国の基とは, それを造るときに, 猫でもいいではなく, 猫ではなく, 国土であるといういわば自己同一性が必然である. このことが, 同語反復によって可能になるのである. 国の基を同語反復に任せたとはこのようなことなのである. 「主語-述語」関係の領域が広く深い意味で「クニ」と言われることである(言象領域に対する論理的領域). そのような意味のクニを同語反復が基礎付ける

のである。これは、もちろん、*接統法*と*助動詞*が為すことではない。それらは、*同語反復*にこの仕事を譲る他ないのである。しかし、単に「譲る」ことではない。なぜなら、すでに説明されたように、*接統法*には、そこから「去る」という傾向性が兆すのであり、すでに、そこに、述語へ向けての動向が起きていたからである。したがって、述語が*同語反復*するここで、いわば、*接統法*と*助動詞*は、その本来の目的を達成させることができることになる。すなわち、それら五柱の神々が為そうとしていたことが達成されるのである。しかし、それらの神々がそれをするのではなく、*同語反復*に「委任する」ということになるわけである。クニは「漂っていた」とは、もちろん、まだ「主語-述語」関係が成立していない文法状態のことを言うのである。その状態において*同語反復*が起きている。そして、この*同語反復*は、*時制*という、*接統法*を起源とする或る「賜り」を「授けられている」のである。これが「アメノヌボコ」である。矛は、命を殺すものであり、また、「時」はすべてのものを消滅させる。アリストテレスは、時間は消滅の原因であると言った。まさに、ここに前「時」的なことが成立しているのである。このような事態を熟慮するなら、上で示された『古事記』の言葉は、必要十分な内容が極めて簡潔に一つの無駄もなく語られていることが分かるであろう。したがって、「諸の命（ミコト）もちて」もまた或る本質的なことがらを語っているのである。

つまり、この言葉は、五柱の神々がそれぞれこの*同語反復*に対して或る貢献をしていることを明らかにしているのである。*不定詞*もしかり、*接統法*もしかり、*助動詞*もしかりである。たとえば、*接統法*において、はじめて「去る」ということが起きたことによって、*同語反復*がやがて成立するようになる。*接統法*に最初に兆す「去る」ということが*同語反復*の奥深くに「み言（ミコト）」として言われて

いるのである。他の神についても同様なことが成り立つ。ゆえに「諸」と言われているのである。

ゆえに、ここから、なぜ、「コトアマツ神」でなければならないかが明瞭になる。そのほかの神、つまり、「神世七代」の神々は、*同語反復*へのプロセスをなすもの（広義の *Werden* (Werden)）であるから、それらの神々が「委任する」とは言えないのである。

さて、ここで、改めて*同語反復*と「主語-述語」関係との関係を考察する。このことを深く理解することが「クニを固める」ということの真意に達するための通路になるからである。

ハイデガーの卓越した研究者である辻村公一氏は、ハイデガー哲学のいわばエレメント（基盤となるもの）とも言うべきことが*同語反復*であることを次のように表現している。

「そのlogosの行き着く先はTautologieであり、Tautologieはいはば『生起の論理』もしくは『自性の言葉』とでも言ふべきものであらう」¹⁵⁾

ここで語られていることを理解するためには、多くの注釈を必要とするが、端的に言えば、ハイデガー哲学のもっとも奥深くにTautologieが存しているということになる。Tautologieとはドイツ語では、「類語反復」と訳されているが、本質的に「同語反復」のことである。というのも、辻村氏は、Tautologieの例として、ハイデガーが語るいくつかの言い方、たとえば、「世界は世界する」、「物は物になる」などを例示して、これらを、「これは一見無意味な同語反復であるように見える」¹⁶⁾と述べているからである。つまり、ハイデガーは、たとえば、世界<Welt>とは何かという問いに対して、「世界は世界する<Welt weltet>」というように、主語を動詞化して答えるのである。そして、辻村氏は、これらのTautologieが、「最終的には『性起は性起する』といふ『同じもの』

の各々の局面である」¹⁷⁾と述べ、それら「同語反復」のすべてが<Ereignis ereignet>に帰着すると見る（「性起」は、辻村氏によるEreignisの訳語であり、「真性（真理）が起こる」という意味をもつ）。

すでに述べておいたように、ハイデガー哲学の奥深くに存するこのようなTautologieの根底には同語反復が秘せられている。斜体表記された同語反復は、言象学的文法論由来の必然的文法状態であることがこれまでの解明から理解されるであろう。

さて、このような意味のTautologieが、「性起の論理」と言われているのは理解できるようになったのであるが、では、「自性の言葉」とは何を意味するのであろうか。

辻村氏は次のように言う。

「性起とは、有の真性が起こることである。有の真性が性起として起こるならば、一切の有るものは真に有るものになる。すなわち人間も物も言葉も世界も神も皆各々の『自性（Sein Eigenes）』の内に齎され、各々の『自性』の内に保持されると同時に、一々のものがその他の一切のものと連関する」¹⁸⁾

つまり、自性とは、ドイツ語のeigen（自己の）に基づく語であり、「自己性」くらいの意味なのである。各々の「有るもの」がそれ自身であるということになっている、それを支えている一つの論理性が自性ということである。上で述べたように、たとえば、世界は世界であって猫でもあるということではないのである。物は、物であり、物とは異なるものであっては困るわけである。このような自性が、どのようにして、また、何故「起こるのか」というと、それは、Ereignisにおいて、Ereignisのゆえに、起こるのである。すなわち、同語反復こそ各々のものの自己性の起源になっているのである。

ところで、同語反復とは、形式的には、「AはAである」と表されるから、ここには、「主語-述語」関係が前提的に存するのでは

ないか、とすれば、同語反復は、同語反復とは異なる。なぜなら、同語反復とは、まだ「主語-述語」関係が成立する以前に述語が自身を言おうとしていることであるから。もし、そうであるならば、ハイデガーの言う<Ereignis ereignet>は同語反復ではないということになる。しかし、<Ereignis ereignet>は、単なる「AはAである」という、「主語-述語」関係を前提の根底にしている同語反復ではないのである。ここでも辻村氏の言葉を引用してこのことを明らかにしておきたい。

「ハイデガーの従来の著作や講義の内でも所々で、特に決定的なことが言葉になる箇所では、『名詞-動詞』もしくは『主語-述語』という命題（Satz）の根本形式は破られ、"Satz"が命題を意味するのではなく、命題から命題の根底への一前述の「真有の現」（Da des Seyn）への一『飛躍（Sprung）』となっている場合がある」¹⁹⁾

ここで、「飛躍」とあるのは、Ereignisへの飛躍のことであり、これをいわばするときには、「主語-述語」関係が「破られる」のである。そこにおいて、<Ereignis ereignet>という同語反復が「自性の言葉」として語られる。ゆえに、<Ereignis ereignet>は、「主語-述語」関係を前提の根底にしている同語反復ではなく、本質的に同語反復的同語反復なのである。また、それではなければならない。しかし、すでに注意されていたように、ハイデガーの言うところの<Ereignis ereignet>は、同語反復そのものではない。というのも、図1で示されているように、ハイデガーの哲学は「有る」という動詞の方から、かの同語反復に近寄って来たからである。これに対して、同語反復そのものは、言象学的文法論に由来することからであり、ハイデガーの思索が来る方向とは逆の方向からやって来たものなのである。この方向の違いのゆえに、<Ereignis ereignet>は、同語反復を

同語反復として言うことができない事情にある。つまり、ハイデガー哲学においては、同語反復は、同語反復そのものとは別の言い方をしなければならない必然性が存する。しかし、この「別の言い方」、つまり、<Ereignis ereignet>は、同語反復を表しているのであり、そちらの方向から本来由来することからなのである。<Ereignis ereignet>は、同語反復性を有するのである。ハイデガーの思索が来た方向とは逆の方から、同語反復はやって来たのである。そこまでの道程が神話的図式化されると、『古事記』に語られているような神話となる。日本民族は、ハイデガー哲学によって見つけられることになる同語反復性が、それとは逆方向からどのようにしてやって来たのかを明らかにすることを歴史的使命としているのである。

なお、ここに出て来た同語反復の同語反復ということは、学問的に極限的に厳密な事態であることに留意すべきである。なぜなら、そこは、また、「真性の性起」のところであり、「真理が起こる場」であるからである。およそ「学問」が真理に関係する限り、すべての学問は、この「真理が起こる場」を究極的根源にしているのである。

さて、「この漂へる国を修め理(ツク)り固め成せ」ということが今上で論じられたことから明瞭になる。

つまり、この言葉は、直説法を固めるようにということを言っているのである。言い換えれば、「主語-述語」関係ないしは「有るものが有る」の世界(=クニ)を固める(=定立する)ようにという要請が、ここ、同語反復の場に届いたということである。今のところは、まだ、「主語-述語」関係は、「固め」られていない。ようやく述語が自身を言うようになった状態である。このような同語反復の状態を「修め理(ツク)る」ことで、「主語-述語」関係の基盤を造るにという要請がされるのである。

最初は、同語反復において「自性」が「理(ツク)られる」ことになる。自性が、すべての物の基礎になるのである。物の「物自体」が造られるのである。ここで、「物自体」という語はカント哲学の<Ding an sich>と同じものではない。しかし、その奥深くに自性が存すると見ることができるとすれば、ある意味で同じものであるとも言い得る。ここでは、「物自体」とは言わず、自性と言うことにする。

では、どのようにこの自性が神話的図式化されるのであろうか。『古事記』には次のように記されているのである。

「二柱の神、アメノウキハシに立たして、そのヌボコを指し下ろしてカキたまへば、塩コヲロコヲロに晝き鳴して引き上げたまふ時、そのホコの末(サキ)よりしたたり落つる塩、かさなり積もりて島と成き。これオノゴロ島なり。」(P. 19)

(イザナキ・イザナミの二柱の神は、アメノウキハシに立って、かの矛を下ろして、海水を、音を立てつつかき混ぜ、引き上げた。すると、矛から滴る海水が積もって島となった。それがオノゴロ島である。)

このような神話的図式の言象学的文法論的実状とはどのようなことか。

最初に、「アメノウキハシ」とは一体、何を意味するのか。

すでに述べたように、「イザナキ・イザナミ」とは、言象学的文法論的には、*Werden* (Werden) を意味する。このドイツ語表記が示すように、それは、或る「成る(Werden)」ことを意味するのである。しかし、左側の斜体部分は、述語になったのではなく、助動詞性を残している。すなわち、述語は、それがそこからやって来た元の助動詞の方へ(接続法側へ)引き入れられようとしている。述語はそれがそこから起きて来た元の由来根底から「言われ」ようとしているのである。そして、右側のカッコ内のWerdenもまた述語にいわば「成り立て」であり、まだ主語の述語

になってはいない。このような推移的に浮動的（「浮いた」）状態がここで言われる同語反復である。まさに、辻村氏が言うように、それは、Satz（命題）が「破られる」のである。かくして、言象の領域と論理の領域との間に「橋」のように跨いで、Werden（Werden）は、「ウキハシ（浮き橋）」状態になっている。しかし、「間」といっても、Werden（Werden）は、「アメ」の側に、すなわち、言象側に寄っているのである。ゆえに、Werden（Werden）は、「アメノウキハシに立っている」ということになる。Werden（Werden）があり、「ウキハシ」があり、前者が後者の上に「立っている」と表象されるべきではない。Werden（Werden）そのものが「アメノウキハシ」なのである。しかし、そのことを神話的図式化すると、「イザナキ・イザナミ」が「ウキハシ」に「立つ」と分かりやすく表現される。

次に、「アメノヌボコ」とは、すでに示されたように、*時制*的な前「時」的状态の神話的図式である。

Werden（Werden）のWerdenは、助動詞性をまだ残しているために、*未来時制*性をもっている。したがって、それはまた*過去時制*性と一体的になっている。これが「*時制*的」ということである。そして、このこと、つまり、*時制*であることは、カッコ内のWerdenにおいては、終わろうとしている、すなわち、「時」に成りつつあることになる。つまり、カッコ内Werdenは前「時」的傾向性である。ゆえに、Werden（Werden）は、*時制*的な前「時」的*文法*状態である。同語反復はこのような*時制*的な前「時」的であることと一体であり、片側だけに分けられるというわけにはいかない。ゆえに、「アメノウキハシに立っている」ということは、「アメノヌボコ」をもっていることなのである。実は、自性は、両者の統一態なのである。Werden（Werden）は、アメノウキハシに立ち、アメノヌボコを持って、自性を理（ツク）りだす、いいかえ

れば、そのことが自性の理（コトワリ）である。Werden（Werden）は、自性を、すなわち、「主語-述語」関係の基盤を、あるいは、物の基礎になるものをそのようにして生み出すのである。

「アメノヌボコ」については、いくつかの疑問がある。一つは、「ヌ」に関するものであり、本居宣長は、『古事記伝』において、いくつかの例を示しながら、それは「玉」という意味であると述べている。岩波文庫版『古事記』の注でも、「アメノヌボコ」について「玉で飾った（矛）」と注している。したがって、「ヌ」の古語としての意味は「玉」という意味であろう。しかしながら、『古事記』には、「ヌ」の字は「沼」となっている。「沼」を「ヌ」の借字にするのは特別ではないが、単にここでは借字として「沼」が使われたのではない。では、「沼」とは言象学的文法論的にはどのような実状を映じているのであろうか。

「沼」と「池」の違いについては、ここでは、問わないことにするならば、それは、流れる水の状態ではないことを表していると思われるべきである。もちろん、沼や池の底部には水流が存することも多々あるとしても、少なくとも、それは「川」ではない。「川」が「時」の流れの比喩になるとすれば、「沼」は流れない「時」の比喩となるであろう。*時制*的な前「時」的な状態もまた、まだ「時」ではなく、つまり、「川」ではなく、したがって、「沼」なのである。

次に疑問となるのは、アメノヌボコの「アメ」は「ヌボコ」になぜ添えられているのかということである。もちろん、その矛が「コトアマツ神」によって「賜れた」ものであるからと一応答えられ得るのではあるが、それにしても、それはどうして、また、どのようにして与えられたのであろうか。そのことが不明になっているために、「アメノ」の意味が真に理解できないのである。なぜ、「アメノヌボコ」を必要としたのかということの人

間があればこれその浅知恵で詮索すべきではないと、本居宣長は『古事記伝』で注釈している。しかし、彼は、「アメ」ないしは「アマ」という語は、いわば天上由来性を表している」と述べている。

すでに述べたように、本居宣長は、神を神で理解するということから脱出できない立場に居るために、なぜ、ここで、「漂える国を固め成す」ときに、「アメノヌボコ」が必要とされたのかを明らかにすることができないのである。彼は正直にそれが自分にはできないことを『古事記伝』のこの箇所注で告白している。

以前に示されていたように、*時制*の言象学的文法論的兆しは、*接続法*にある。それが*時制*として姿を見せるようになるのは、<*Sagen*>*werden*、すなわち、*助動詞*の文法状態においてである。「アメノトコタチノ神」がそのような*時制*の神話的図式であることはすでに述べられていた通りである。ここから、*動詞*までの「方向転換」のプロセスの開始が*時制*という面では、「クニノトコタチ」の神である。このプロセス（神代七代の系譜を含む）は、終に、今や*Werden* (*Werden*) にまで到達した。したがって、*時制*の面でも、「時」になる直前の状態に「成った」のでなければならない。この状態が前「時」的状态である。それは、本質的には、上のように、*時制*的な前「時」的状态の神話的図式化されたものが他ならぬ「アメノヌボコ」である。ゆえに、「アメノヌボコ」のそもそもの出所は、*接続法*にあり、そこにその矛は納まっていたのである。それゆえに、その矛には「アメ」という語が付いているのである。また、*Werden* (*Werden*) は、必然的に、このような「アメノヌボコ」を「賜り」、携えていなければならない。それは最初、*接続法*の奥に秘められていたのであったが、これが「アメノトコタチノ神」によっていわば*接続法*の

倉庫から蔵出しされ、さらに、「クニノトコタチノ神」から始めて「イザナキ・イザナミ」へと手わたされたのである。もちろん、*時制*の兆しから、前「時」的状态に到るまでには、*時制*のいわば形の変化が考えられうるけれども、本質的には*時制*という文法性は変わることなく存続していたのである。*Werden* (*Werden*) に来て、*時制*は、前「時」的という「形」をもつことになり、本質的に「消滅の原因」性、「有る」を殺す（「有る」を*動詞*へと思い出させる）剣的な面を持つようになり、矛と呼ばれるようになるのである。

「時」の起源の本質に関するこのような言象学的文法論的実状を、本居宣長は、人間的思考能力（深い意味で思惟そのものと言われべき）では捉えられないと見たのであり、このことによって、彼の神話理解が（神を神で理解するという）同語反復的解釈であったことが知られるのである。『古事記』の神話が言象学的文法論の神話的図式であることがこの本居宣長のあの告白から逆に証明されるのである。

*同語反復*そのものは、「主語-述語」関係にとっての基盤ではあるが、「主語-述語」関係は、したがって、「クニ」は、まだ「固まっていない」のであり、「漂えるクニ」である。述語は、主語を「言う」（述語する）のではなく、自身の奥深くへと「言う」方向性をもつ。「アメノヌボコの末（サキ）」は、前「時」性であり、述語側に寄った*Werden*である。その「先」を畫（カキ）回すことによって、自性が造られるようになるのである。言ってみれば、ハイデガーの言う*Ereignis*が起きてくるとそこに*Eigens*（自性）が生じてくるのである。アメノウキハシの下方に自性の「島」が出来る。これが「オノゴロ島」である。

それゆえ、ここで、オノゴロ島とは、ハイデガーのあの<*Ereignis ereignet*>であることになろう。この島が*同語反復*より成るということは疑う余地がない。なぜなら、「塩コ

ヲロコヲロ」と言うように、「コヲロ」の同語反復がされているからである。「塩」は、『日本書紀』では、「潮」と記されているように、本質的には海水が時の影響を受けていることを意味する。アメノヌボコが書き回すものは、単に塩水ではなく、海の塩水、潮であり、時との関連でそう言われているのである。本来、島ができるのであるなら、泥水が掻き混ぜられるべきであるのに、あえてここで潮が登場するのはこのような理由からである。したがって、「塩コヲロコヲロ」とは、前「時」的であることと同語反復の一体性を意味していることになる。それゆえ、「アメノウキハシ」に立って *Werden* (Werden) がアメノヌボコで「塩コヲロコヲロ」に攪き（書き）まわすとは、まさに、自性が起こることであり、<Ereignis ereignet>が成立することを意味するのである。ここで「かきなして」を『古事記』では「書き鳴（ナ）して」としているのは、理由がある。「畫」の字は、「筆を手にもつ」と「田を区切る」からなる。基本的に「区切って記す」を意味する。ここに言象した述語は、「接統法側から区切られる」と文法的に記されていることがらなのである。なぜなら、同語反復は、まだ、文法事項であり、文法書に「書かれたもの」であるからである。「島」とは、自性のことなのである。また、「鳴し（て）」は（『古事記』には、この「鳴」を「那志（ナシ）」と訓むようにと指定されている）、本居宣長によれば、「成して」の意味であり、潮がかき回されるにつれて、いわば粘度が高くなり、凝固するように「成る」ことである。しかしながら、「畫」と「鳴」とは言象的なことがらであることを表していることは明らかである。「鳴す」は単に「成す」ではなく、言象的に同語反復が「鳴る」ことなのである。言葉の奥深くに起きている同語反復だからこそ、「（音声的に）鳴る」という語が使われていることは明らかである。本居宣長も、ここにどうして「鳴す」という「成す」とはかけ

離れた漢字が使われているのかという疑問を挙げ、それに答えている。「いにしえは例の只何心なく書き来し字を、やがてそのままに書るなり」(古事記伝 I, P.225)と答えている。「何心なく（あまり深く考えず）」ではなく、逆であり、「深く深く考えて」、意図的に「鳴す」としたのである。この字を用いることで、書かれている内容が言象的であること、言葉が言葉の「言（コト）」を言うという事態（これが「言象」である）になっていること、これを表したいのである。「畫」と「鳴」とは相互に響き合っているものであり、それを鋭敏な思索的・詩人的な知性が感知できないはずはないのである。おそらくは、本居宣長もそのような「響き合い」を僅かに感じたからこそ、ここに、「成す」がなぜ「鳴す」と書かれているのかに疑問をもったのではあるまいか。漢字に言象学的文法論の実状が映じていることは、ここからも、立証できる。本居宣長の疑問は、実は、本質的「問い」であり、「漢字表記に言象学的文法論の実状が映じている」ゆえに起きたのであり、もし、そうっていないならば、そもそも疑問にもならないのである。本居宣長は、その疑問の深度を見誤って、「大した事ではない」と片づけてしまったのである。

では、「コヲロコヲロ」の「コヲロ」の漢字表記の「許袁呂」とはどのような言象学的文法論の実状を映じているのであろうか。

「許」は、「許す」の意味であるが、「午」は、元、上下に動かす杵の象形であり、ここでは、述語が起きて来ることとそれが述語の根底へと再び入ることの動きを表わす。「袁」は会意文字と形声文字と二つの解釈があるが、ここでは、会意文字と見る。その字は衣と〇からなり、からだを丸く取り巻くゆったりした衣を意味する。〇がここでは、述語が自身の根底へとまがって帰ること、同語反復を表わす。真理は非真理を覆い隠す一種の衣なのである。「呂」は、元、背骨の象形であるが、

口が二つ並んだものと見ることが出来る。似たものが重なること、ここでは、同語反復性を意味する。ゆえに、「許袁呂」そのものが同語反復である。『古事記』には、「コヲロコヲロ」を「許許袁袁呂呂」というように記している。同一の文字を二つ反復させているのである。それが同語反復を表していることは明らかである。

ところで、通説では、オノゴロ島とは、「オノずから」「凝り固まった」島という意味であると見なされる。たしかに、それは自性を意味するのであるから、「自ずから」という意味をもつとも言い得る。しかし、その通説では、「塩コヲロコヲロ」の同語反復性の意味が抜けてしまう。もっとも大事な規定がそうした通説においては明らかにされない。『古事記』においては、その大事な規定がその漢字表記の中で示されている。オノゴロは「淤能碁呂」と書かれているのである。「淤」の字は水が止まって流れない様を表わす。その「島」は、ある種の流動性を本性にしているけれども、しかも、その「流動性」は、「留まっている」のである。ゆえに、「淤」は、まさに、Werden (Werden) そのものを映じている。「能」は、次の「碁呂」の能力があることを意味する。「碁」の字は、碁をするための小さい石を意味する。ここには、対決的遊戯が意味されている。時制的前「時」的なことは、未来時制と過去時制との一体性が失われることが言象することである。未来と過去の対立が起こるとともに、両者が或る統一性に保たれる、このような事態が「対決的遊戯」である。というのも、たとえば、チェスの場合、相互に対立する二人が、対立して分かれてしまうのでは、遊戯にならないのであり、両者が同一のことに集中しなければならない。駒の一手一手が対決的な同一性そのものである。同様に、対決的な未来と過去が一つになることで「時」が成立するのである。前「時」的な状態は、そのようなことのいわば起点となる

のである。ゆえに、ここで「碁」という語は、前「時」的なことを意味するのである。「呂」は、その字形から分かるように、口が二つ重なっていて、同語反復を意味する。かくして、「淤能碁呂」の全体は、Werden (Werden) と時制的前「時」的なこと、そして、同語反復を意味することになる。「イザナキ・イザナミ」の本質諸規定そのものが「オノゴロ島」にまとめられ、この島に集中するのである。

このような解釈は、牽強付会ではないかとの批判が起こるかもしれない。しかし、それは「解釈」ではなく、ことがらに即した「説明」なのである。間違いなく言えることは、『古事記』のこの箇所は、同語反復を、ハイデガーの立場からは同語反復的同語反復としての<Ereignis ereignet>を、表しているのである。この箇所を含む前後の記述内容は、この規定によって支配されていることは明らかである。反対に、オノゴロ島を自然に固まった島と解釈する場合、一体、そんな解釈が何になるのかと反省されなければならない。そんなつまらない、ほとんど無内容なことがらである「オノゴロ島」を『古事記』が伝承してきたと本気で考えている人が居るとすれば、それは、驚きである。そのような規定で「オノゴロ島」が真に理解されたと思う人は知性を欠いていると言われても仕方ないであろう。『古事記』の内容はそのような浅薄な理解には到達できないような或る特別の深さをもっている。「オノゴロ島」は、伝承されるに値する或る「古い古い」内容（「時」より古い事=時制的な前「時」的なことがら）を表そうとしているのである。

さて、続いて、次のようなことが『古事記』に書かれている。

「その島に天降り（アマクダリ）まして、天の御柱（アメノミハシラ）を見立て、八尋殿（ヤヒロドノ）を見立てたまひき。」（P. 19）

（イザナキとイザナミの両神は、オノゴロ島に下りて来て、そこで、アメノミハシラを

立て、また、ヤヒロドノを建てた。）

ここで語られていることを、すでに述べたように、神を神で理解する立場から理解する場合、それは、「イザナキ神」と「イザナミ神」の「結婚」のためのいわば準備をすることと解釈されることになる。つまり、両神は、結婚するための新居をオノゴロ島に構え、そこでミトノマグワイ（性交）をするということになる。しかし、この箇所では、性的なことは微塵も語られていないのであり、もっとも深遠なことがらが神話的図式化されているのである。

たしかに、「その島に天降りまして」以降は、「ミトノマグワイ」の具体的描写のようなことが語られていることは確かであるが、それは性交描写というようなものではなく、イザナキとイザナミとが文法的な意味で一体的になっていることをより詳細に語るということなのである。イザナキとイザナミは、上で示されたように、*Werden* (Werden) の文法状態の神話的図式である。この表示が示すように、ここでは、*Werden*は、いわば二面性をもっている。そのような二面的有り方の「詳細」な説明が「ミトノマグワイ」ということである。ここで、まず、上の箇所を説明する前に、先に、次の箇所について説明をしておく。

「ここにそのイモイザナミノ命に問ひたまはく、『汝が身は如何か成れる。』ととひたまへば、『吾が身は、成り成りて成り合わざる處一處あり。』と答へたまひき。」(P. 19-20)

(ここにイザナキノ神はイザナミノ神に、「あなたの体はどのようになっていますか」と訊ねたところ、イザナミノ神は、「わたしの体は成って、成らないところがあります」と答えた。)

最初に、ここで初めて神が神に口を開いて言葉を語るということが起きていることが注目されなければならない。しかもその最初の神の発言は、相手の神がどのように「成れ

り」という問いなのである。「どのようにイザナミの身が成ったのか」という問いを、神を神で理解する仕方では理解してはならない。そうではなく、ここで語られている内容が言象学的文法論の神話的図式であるとして、元の文法状態を把握しなければならないのである。イザナミとは、*Werden* (Werden) の左側の斜体表記された*Werden* (成る) である。これがどのようにして「成る (成った)」のかという問いが為されたのである。それも、カッコ内の*Werden*側から問われているのである。斜体の*Werden*は、言象的な面(助動詞性)をもっているような、述語を言おうとしていること、敢えて言うなら、述語の逆語を意味する。また、カッコ内の*Werden*は、述語に成りたてであり、まだ「主語の述語」には成っていない。こちらが、あちらに「問う」とは、したがって、単に述語に「成りつつある」状態を明らかにして欲しいと要請することではなく、自身の有り方の本質を問うことになるのである。斜体の*Werden*の「成りよう」を問い聞くことは、カッコ内の*Werden*自身の本質を問うことと同一である。実は、両者は一つの同一の事態の両面を表しているのである。この「一つのこと」を二柱の神は、明らかにしようとする。

まず、問われた方のイザナミ、つまり、斜体の*Werden*は、自分が「まだ成り合わざる」或るところが一か所有ると答える。これを女性性器と見てはならない。この答えの意味することは、そういう意味ではなく、まさに、まだ述語には成れていないということ、「成る (Werden)」には「合わない」こと、すなわち、まだ言象性をもっていることを明らかにしているのである。「成り成りて」とは「成る」すなわち*Werden*が重なること、「成る成る=*Werden* (Werden)」を言うのである。*Werden* (Werden) の内、まだ言象性をもっている方が斜体の*Werden*であると述べているのである。或る同一のことがらの内、

言象性にいわば足を入れている方が斜体の *Werden* である。同じように、イザナキ、すなわち、カッコ内の *Werden* は、「成り成りて成り余れる處一處あり」(P. 20) と言われている。これは、その同一のことがらの内、述語にようやく成ったことを言うのである。したがって、男性性器を意味するのではない。つまり、片足を論理の方に着けているような状態になっているのである。しかし、両足は別々のところに着けているのではあるが、体としては一つであるように、両者は *Werden* (*Werden*) として一つのことがらなのである。このような一つに成っていることが両者の真相であり、これを明かすことが「ミトノマグワイする」ということの真意、すなわち、言象学的文法論の実状である。

では、その両足の「体」に相当する「一つのこと」とはどのようなことであるのだろうか。それは「言葉」が「言おう」としていることなのである。つまり、述語に成りたてとなっていることも「言葉が言おう」としていることであり、その「言おう」が言象側の *Werden* である。二つの状態が別々になっているのではなく、両者は「言葉が言おう」としていることなのである。しかしながら、「言葉が言おう」としていることは、或る意味での振動状態になっているのである。つまり、その「一つのこと」は、一方に「述語に成りたて」になるとともに、他方で「その(成り立ての)述語を言おう」という二つの有り方に「揺れる」のである。このような「揺れる」ことは、時間的に揺れることではないが、それに類比的であり、いわば「振り子」の比喩が適用できる。

ことがらを比喩で表すことは厳密性に欠けるので、できるだけ避けるべきであるが、ここで語られるべきことが *同語反復* という言象学的文法論の実状であることを考慮するならば許されるであろう。すでに示されたように、*同語反復* は、「有る」という動詞の側か

ら動詞本体へ、したがって、*同語反復* そのものへ近寄って行く思索の眼差しには、すなわち、ハイデガーの哲学の思索圏においては、<Ereignis ereignet> という *同語反復* として見えてくる。この *同語反復* のいわば奥所には、「言葉が言おう」としていることが存するのである。「言葉が言おう」は、ある種の *同語反復* の形をしている。すなわち、「言葉は言葉する」というようなある種の *同語反復* が認められる。しかし、「言おう」という意志的な言い方は、厳密には *同語反復* ではないように見える。ところが、この「言おう」という言い方こそ、*同語反復* の実状なのである。

「言葉が言おう」というそのことは、*Werden* (*Werden*) の実質的文法状態、つまり、その正体であり、また、それが *同語反復* するのである。かつて、ニーチェが生成 (*Werden*) を「力への意志」と見たように、生成の正体は意志的なものである。同様に、*Werden* (*Werden*) の文法的な意味での正体もまたある種の意志であり、「言葉が言おう」とすることなのである。そして、「言葉が言おう」とすることは、述語的なものを解消しようとするのと、述語的なものを生じさせようとするいわば二つの意志的なものの「振り子」状態であることなのである。「振り子」は、右と左に揺れ動く。右に向かって動く状態は、やがて、左に向きを変えて、左側へ移動し、そこで右に向きを変えて、右側に移っていく。右と左の中心点(線)に両運動は向かう。このような状態に類似的に「言葉は言おう」とするのである。述語に成ろうとすることは、左から右へと振り子が運動することに類似している。そして、その方向が転回して、今度は、右から左への運動が起こり、述語は言象性へと自らを「言おう」とする。言象性の方に行き、述語ではなくなろうとする言葉はまた述語に成ろうと転回するのである。ここには時間的経緯が存するが、「言葉が言おう」としているここでの「振り子」状

態は、時間の経緯がない。しかし、「言葉が言おう」としていることは、このような「振り子」の喩えによく類似しているのである。

このような「振り子」の比喩において、中心線が「アメノミハシラ」であり、揺れ動く左右の「幅（ヒロ）」の空間性のようなものが「ヤヒロドノ」なのである。そこにおいて、二柱の神は「一つのこと」を確かめ合い、かくして、「ミトノマグワイする」ことになる。

このように「ミトノマグワイ」とは、ここでは、男女の性交を意味するのではない。それは、*同語反復*そのものを意味するのである。

上で述べられた言象学的文法論の実状が次の『古事記』の言葉に表されているのである。

「ここにイザナキノ命詔（ノ）りたまはく、『我が身は、成り成りて成り余れる處一處あり。故、この吾が身のなり余れる處をもちて、汝が身の成り合はざる處にさし塞ぎて、クニを生み成さむとおもふ。生むこといかに。』とのりたまへば、イザナミノ命、『然善けむ。』と答へたまひき。ここにイザナキノ命詔りたまひしく、『然らば吾と汝とこのアメノミハシラを行き廻り逢ひて、ミトノマグハヒ為（セ）む。』と詔りたまひき。」（P. 20）

（そこで、イザナキノ命は、「私の体は成り余れるところが一か所あります。その成り余れるところをあなたの成り合わざるところに刺し塞いでクニを生みたいが、どうですか。」と言ったところ、イザナミノ命は、「そうしましょう」と言った。ここに、イザナキノ命が、イザナミノ命に、「それでは、私とあなたがこのアメノミハシラを回って会い、ミトノマグワイをしましょう」と言った。）

ここで、「ミトノマグワイ（ミトノマグハヒ）」によって「クニ」が生まれると言われている箇所には注意しなければならない。「主語-述語」関係の領域（＝クニ）が*Werden*（*Werden*）から起きて来るという言象学的文法論の内容と完全に合致する。『古事記』の実質的内容が言象学的文法論であることの

証明の一つがこの箇所である。

また、何故、ここでミトノマグワイ、すなわち、男女の性交に際して、柱を「行き廻る」ということが必然であるかが上の「振り子」の比喩による解明から明らかになる。「振り子」は、一つの中心線（アメノミハシラ）を中心に「行き廻り逢う」のである。男女の性交に柱のようなものを介在させることは普通には理解できない。したがって、ここで「ミトノマグワイ」と言われていることは、上で説明されたような*同語反復*であることは疑うことはできないのである。

「ミトノマグワイ」が右と左に関係することも『古事記』には次のように記されている。

「汝は右より廻り逢へ、我は左より廻り逢はむ」（P. 20）

（あなたは右から回って会いなさい。私は左からまわって会いましょう）

右と左が上で説明されたのとは逆になっているが、どちらを右とし左とするかは本質的な問題ではない。両者が右と左から逢いに来るということが大切なことである。つまり、「振り子」に類比的な文法状態が神話的図式化されていることがここで示されているのである。

右と左については、「振り子」の喩えから必然的であるが、これについて本居宣長は、その必然性の説明が可能であろうが自分にはできないというような意味のことを『古事記伝』で述べている。岩波文庫版の『古事記』の注には、古い中国思想によったものであろうとの見解が述べられているが、本居宣長からすればそうした解釈は受け入れることが出来ないであろう。仮にそうだとすれば、この点で本居宣長は正しい。なぜなら、右と左の意味は言象学的文法論的に解明される他ないからである（中国思想ではない）。また、なぜ、性交に「柱」が出て来なければならないかということについても、本居宣長はいろいろと説明をしているが、本質的なことがらに当

たっていない。彼が『古事記』の内容を、神を神で理解しようとする同語反復の先行把握に基づいて解釈しているために、「柱」の意味を捉えることができないのである。たとえば、本居宣長は、「柱」を「間」とみて、性交の体位から男性（天）が女性（地）の上のり、その「間」が柱であると、説明をしているが、たしかに、「振り子」の喩えでも、「アメノミハシラ」が中心線であることと何となく一致しているように見える。しかし、その一致も本質的なものではない。「間」はどこまでも性交のイメージから推量されているのである。神が性交するなどと考えるのではなく、神の性交とは何を意味するのかと問わなければならないのである。

『古事記』では、「ミトノマグワイ」が、性交を意味するのではないことに注意喚起すべく、音読みするように書かれている。元の漢字表示は、「美斗能麻具波比」である。これまでの例が示すように、この漢字そのものに、言象学的文法論の実状が映じている。

まず、「美斗」はどのように理解すべきか。「美」は、単に「美しい」という意味であるだけではなく、すでに示されたように、「引き付ける」という意味をもつ。何か魅惑的であるものが「美」をもつのである。「斗」は、これも「オオトノベ」において示されたように、「少量を量る柄杓状の杓」を意味する。それは、ここでは、述語の限定性を指す。述語に成り立ての状態が「斗」が示唆しようとしていることである。「美斗」とは、述語に成り立ての状態が思索にとって「魅惑」的であることを語っているのである。真理が非-真理から起きて来るところは、非常に魅惑的な光景となっている。つまり、「美斗」は、*Werden* (*Werden*) を指す。「能」は、この *Werden* (*Werden*) がどのような可能性をもつかを以下に示そうとする。

「麻」の字の原形は、「林」の部分であり、麻の茎を二本並べたものである。そこに同語

反復が映じている。また、「林」を除いた部分は麻から出来た布、つまり、麻布を意味するという説、あるいは、家の中で麻の皮を剥ぐという意味で「家」を意味するという説がある。いずれにせよ、そこには麻の同語反復が含まれている。

「具波比」とは、「波に比すということ器具」と読むことができる。「波に比す」は、振動に類比されるという意味であり、「振り子」の喩えを示唆する。「具す」とは、同語反復が「振り子」の比喩を「具す」という意味である。

したがって、「美斗能麻具波比」は、全体としては、次のような意味となる。*Werden* (*Werden*) は、同語反復であり、これは、「振り子」の比喩で示される「言葉が言おう」ということを根底にしている、と。これは、すでに上で説明されていたことそのものである。ゆえに、「ミトノマグワヒ」は、男の神と女の神が性交をすることではなく、論理学の奥深くの消息であり、述語が、非-述語となっている述語の由来深淵から起きて来るとともに、その深淵へと引き込まれていくこと、同じことであるが、真理がその本質である非-真理から起きて来るとともに、真理を否定するその由来深淵に収容されること、このことを意味するのである。このうち、真理に関する後者の説明は、ハイデガーから見られると *Ereignis* と呼ばれることになる。

「美斗能麻具波比」のこのような解明は、「オノゴロ島」と同様に、牽強附会的「解釈」、「コジツケ」だという非難がなされるかもしれない。しかし、「コジツケ」との非難の声は、すべて、神を神によって理解する同語反復的理解の仕方に閉ざされている思考から来るのである。そのような境位に立つ人々は、「言葉が言おう」としているということをよく理解していないのである。実は、「コジツケ」と批判する人たちは、神を神で理解せんとしているのであるから、何も本当は分かっている

ないのであり、したがって、彼らの解釈は本質的に「コジツケ」そのものなのである。この連関を真に理解するのは、至難のことであるが、しかし、そのことが理解できて、ようやく、神を神で理解することから脱して、それが本来、何を語ろうとしているのかを理解することができるようになるのである。神が性交することを神の行為として理解してはならない。アリストテレスも言うように、神にはどのような行為も相応しくない。神の性交とは実はこれこれこういうことなのだと神とは別のことがらから説明しなければならないのである。

さて、同語反復の本質が、「言葉が言おう」とすることであると確認された。「言葉が言おうとする」ということが「述語が成り立て」になっている文法状態に他ならない。ここにはまだ主語はそれとしては生じてきていない（つまり、述語は、「何か」を述語付けているのではない）。しかし、述語が成り立つことは、「主語-述語関係」を形成することの開始を意味するのである（＝クニを生むこと）。「言葉が言おうとする」ことは、この「主語の成立」をいわば消滅させようとすることでもある。述語が成ることは、たしかに、「言葉が言おう」ということなのであるが、このことは、主語が生まれることに反するのである。このような言象学的文法論的実状の神話的図式がイザナミとイザナギのいわば優先順序の問題性として『古事記』において語られる。

本来的には、「優先性」は、「言葉が言おう」の方にある。しかし、これによって主語が消えてしまうのである。主語的なもの、我々の表象的見方では、何らかの対象的な物、が成立できるには、述語の成立の側（イザナキ側）が優先的となっていなければならないのである。このようないわば矛盾はどのようにして解かれるのであろうか。それは、「言葉が言おう」の方が何らかの意味で譲歩して、自分自身、「身を引く」ことによってである。述

語側の動向に対して、自身は身を引くことで、主語的なものが生まれるのである。もし、このようでないならば、Werden（Werden）は、主語を成立させることができないのであり、対象といったものは永遠に生じない。イザナミ側がイザナキ側に譲歩することで、主語は定立可能性を得るのである。もし、どこまでも、イザナミ側が譲歩しなければ、両者は、けっして主語を生み出すことができないに違いない。つまり、クニが、「主語-述語」関係が、同じことであるが、Zeitlichkeit（現世）が「生まれる」には、或る「優先順序」ということが言象学的文法論的に必然である。

ゆえに、「言葉が言おう」は、「言葉が言おう」を先に言ってはならず、これを「後で」言うように優先順序が決められなければならない。「言葉が言おう」は「美斗」であり、魅惑的であることであるが、まず、このことは「後で」言われるべきなのである。最初に、述語側がその魅惑的状态を言い、その「後で」、「言葉が言おう」としなければならない。

『古事記』では、このような事情を次のように記している。

「ちぎりおえて廻る時、イザナミの命、先に『あなにやし、えおとこを』と言ひ、後にイザナキの命、『あなにやし、えおとめを』と言ひ、おのおの言ひおへしをのち、その妹に告げたまひしく、『おみな先に言へるは良からず』とつげたまひき。」（P. 20）

（イザナキとイザナミは、「アメノミハシラ」を廻って「ミトノマグワイ」をすると、イザナミが先に「あれまあ、よい男」と言う。そして、その後にイザナキが「あれまあ、よい女」と言う。すると、イザナキは「女の方が先にそんなことを言うのは良くない」と告げた。）

岩波文庫版『古事記』の注によれば、「あなにやし」の「あなに」は、「あれまあ」の意味、「や」と「し」、そして「を」は感動の助詞、「えおとこ」は「よいおとこ」の意味

である。したがって、この暫定的現代語訳では、それを「あれまあ、よい男」と訳した。

ここでは、性交時の男女の睦み会う様子が描かれているが如きであるが、そうではなく、上のような「優先順序」、つまり、どちらが先に言うか、ということが問題になっているのである。そんなことがなぜわざわざここで重要なのか疑問に思う人もいるかもしれない。しかし、ここで神話的図式化されている言象学的文法論の実状そのものからすれば、この優先順序は特別重大なことなのである。なぜなら、「主語-述語」関係成立の根本条件がこの「優先順序」であるのだから、その重大性については、上で明らかにされたのであるから、ここでは、「あれまあ、よい男」ないしは「あれまあ、よい女」について解明する。一体、これはどのようなことを意味するのだろうか。

『古事記』では、「あなにやし」は、「阿那邇夜志」と表記されている。これまでの原則に従うなら、この漢字にここでの言象学的文法論の実状が映じていることになる。

最初に、「邇」は、「近い、近づく」の意味をもつ。したがって、「邇夜志」は、「夜に近づこうとする」という意味である。ここで「夜」とは、「言葉が言おう」とすることのいわば「言葉の方」（述語ないしは真理としての非-述語ないしは非-真理という由来深淵）を言う。なぜなら、そこは、述語が成る側からすれば、暗くなっているからであり、「夜」の如きであるから。「言葉が言おう」ということは、「夜に近づこうとすること（夕暮れ）」である。「阿」はのどの奥から言葉が発せられることの象形から由来する。「那」は、「たっぷり」とか「豊か」という意味を元々はもっている語である。イザナミ側は、イザナキ側からは、「暗い」だけではなく、「豊か」であり、「言葉が奥から言おうとすること」なのである。このことが起きていることが同語反復である。イザナキとイザナミは、

これを相互対向的に同一的に「言う」のである。しかし、このことを「言う」のは、イザナミの方に本来の優先性がある（述語の由来深淵）。ゆえに、イザナミが「先」に言うのは本質的には正しいことになる。しかし、上で説明されたように、それでは、主語は消滅してしまい（述語も流れ消えてしまう）、「主語-述語」関係は永遠に生まれないことになるのであり、当然、「有るものが有る」の世界、クニは起きない（生まれない）。それゆえ、イザナキは、「女が先に言うのは（本質的には正しいが、しかし、主語の成立のためには、ないしは、世界が起るためには）よろしくない」と告げるわけである。本来の優先性にしたがって、まず先にイザナミが「言葉が言おう」を「言う」。しかし、それでは、主語は生まれることができない。だから、イザナキは、「それでは良くない」と告げるのである。

実際、この本来の優先順序にしたがうと、主語的なものが生まれないことを『古事記』は、印象的・強調的な表現で、次のように記している。

「然れどもクミドに興して生める子は、ヒルコ。この子は葦船に入れて流し去（う）てき。次に淡島を生みき。こも亦、子の例（タグヒ）には入れざりき。」（P. 20）

（しかし、性交して生んだ子は、ヒルコであり、アシの船に乗せて流してしまった。次にアワシマを生んだが、これも子の仲間に入らなかった。）

ここで「クミドに興す」とは、岩波文庫版『古事記』の注では、「寝所で性交を始めて」（P. 20）という意味だとされている。しかし、何度も言うように、ここで語られていることは、言象学的文法論の実状としての同語反復である「言葉が言おう」としていることなのである。それは、後期ハイデガー哲学の根本語、Ereignisの裏事情とでも言えることである。

「クミド」は『古事記』には「久美度」と

記されている。これまでの本論文の方法論的
原則に従うならば、「久美度」もまたここでの
言象学的文法論的実状を映じているはずで
ある。「久」の字は、背の曲がった老人ない
しは人を後ろから引っ張る象形に由来すると
言われる。「時」へ行こうとすることを背後
から引っ張る文法状態、すなわち、前「時」
的であることがその象形に映じている。「美」
は、すでに示されたように、*同語反復*の文法
状態が魅惑的であることを意味する。「度」は、
元、手を使って長さを計るという意味をもち、
したがって、ここでは、述語性を、或る限定
性ないしは規定性を暗示させる。こうして、
「久美度」は、真理が起こる場所、ないしは、
*同語反復*を映じているのである。ここから「興
す」という言葉がどうして使われているかも
判然とする。つまり、*同語反復*から主語的な
ものが興される得るのである。しかし、イザ
ナミが先に言うことで、主語的なものは「流
れ去る」ことになる。主語は、まるで「ヒル」
のように流れ去るのである。「鳥」が意味す
るのは、物自体としての自性であり、「それ
自身」ということであるから、「淡鳥」とは、
主語的な「それ自身」が「淡く」消えるとい
う意味となる。

ここで、『古事記』には、生まれた子を「流
し」、また、「子には入れなかった」という表
現をしている点に注意すべきである。つまり、
一応、「子」はできた、すなわち、主語のよ
うなものが出来たのではあるが、すぐに「流
れた」のであり、「子」とは認められなかつ
たわけである。これは、*同語反復*の言象学的
文法論的実状と完全に合致しているものであ
り、ここからも、『古事記』の神話が言象学
的文法論であることは明らかである。

さて、上で示されたように、本来の優先性
は、イザナミ側にある。しかし、イザナミが
「先」に言うと、主語は「流れ去る」のであり、
「主語-述語」関係は、同じことではあるが、「論
理的領域」は、永遠に起きない。ここに或る

矛盾が生じていることになる。この矛盾の真
の解決は、*接続法*の中に「去る (weg)」と
いうことが生じたところに求められねばなら
ない (P.16-17参照)。なぜなら、*不定詞*ない
しは*接続法*から「去る」ことによって、*接続
法*が閉ざされ、それに伴って述語性が起きて
きたからであり、この動向によって、「主語」
も、したがって、「主語を述語付ける」とい
うことも、また、成立可能になるからである。
しかし、このようなこれまでの経緯をイザナ
キ・イザナミ（の文法状態）は知らない。ゆ
えに、述語成立側（イザナキ）が「先に」言
うべきである根拠を*接続法*ないしは*助動詞*に
求めなければならないことになる。この理の
開示が『古事記』では、かなりの規模で語ら
れている。

ここで言象学的文法論的に起こる優先性の
序列転回は、極めて奥深いことであり、容易
に理解できることではない。したがって、『古
事記』においても、そのような奥深いことが
らを手短に済ますことができず、かなり詳しく
語るのである。どちらが先に「あれまあ、
よい男」あるいは「あれまあ、よい女」を言
うべきかということなぜ『古事記』はここ
までこだわるのか、それは、言象学的文法論
的にこの箇所が特別に重要であるからなの
である。単なる男女の性交の描写であるなら
ば、この「こだわり」の真意はまったく理解
できない。男尊女卑の風習が反映されている
としても、そんなことが「こだわり」の理由
になることは有りえない。性交する時、女
の方が先に「よい男」ということがどうして子
を産めないことになるかの真実の理由が分か
らない。これに対して、ここでは性交が語ら
れているのではなく、*同語反復*の事態が語ら
れているということになると、「先」にどち
らが言うのかということはどうでもよいこと
ではなくなり、学問的に厳密極まりない重大
事になるのである。なぜなら、学問を構成す
る諸命題は、「主語-述語」関係を基礎にして

いて、この基礎が「起こる」ことがなかったならば、学問そのものが、否、それどころか、世界全体が不可能になるからである。基礎が「起こる」ためには、「優先順序」が必然なのである。ゆえに、以下に引用される箇所は、特別に注目すべき内容を含むのであり、『古事記』の神話内容が言象学的文法論であることの確固とした証拠となる。少なくとも、学問に関わる限り、このような意味の「優先順序」の問題が『古事記』に書かれているということを認めないわけにいかないのである。

「ここに二柱の神、議（ハカ）りて云いけらく、『今吾が生める子良からず。なほ天つ神（アマツカミ）の御所（ミモト）に白（マ）すべし。』といひて、すなわち共に参上（マヒノボ）りて、天つ神の命（ミコト）を請いき、ここに天つ神の命もちて、太占（フトマニ）に卜相（ウラナ）ひて、のりたまひしく、『女先に言えるによりて良からず。また還り降りて改め言え。』とのりたまひき。」（P. 21）

（そこで、イザナキ・イザナミの二神は、相談した。「今、生んだ子は良くなかった。天の神様のところへ行行って申し上げよう」と言い、共に天に上り、天の神様に伺った。すると、天の神様は、占いをして、言うことには、「女の方が先に言ったのが良くなかったのだ。帰って、改めて言うがよい。」と言った。）

ここで語られていることは、明らかに、言象学的文法論的内容であり、その他の一切の解釈ではとうていその全貌を明確化できない。ここに書かれていることの中で特に重要なことをまとめると以下ようになる。

- 1) 子を生めなかった理由を天つ神に問うた。
- 2) 天つ神が占いをした。
- 3) 子を生めない理由が「女が先に言う」というところにあること。

そこで、この三点について以下に詳しく説明する。

最初に、1) なぜ、イザナキとイザナミは、「はかりて」、「天つ神」の御許に行きアドバ

イスをもとめたのか。

上で説明されたように、ここで『古事記』において語られていることは、言象学的文法論的内容、それも、*Werden* (Werden) の文法状態である。この文法状態の中で、述語がどのようにして文法的に生成してきたのか、すなわち、述語がどのように言象したのか、が言象学的文法論的に語られているのである。言象学的文法論的な述語の生成 (= *Werden* (Werden)) は、「言葉が言おう」とすることである。「言葉が言おう」とすることは、「言葉が言う」ということに「成ろう」としていることであり、したがって、言葉は、「言葉が言う」にはまだ成っていない状態にある。この状態が、述語が生成しつつある状態なのである。ここに「まだ」と「すでに」という「時」的なものが出てきているが、それは、まだ前「時」の状態である。ここでの述語は、いわば、「成り立て」であり、主語を述語するということにはまだなっていない、述語自身が言葉へ（述語がそこから起きて来た、述語にとって非-述語である由来深淵、つまり、それ自身を閉ざす接続法側へ）解消されようとしている。すなわち、「述語は述語する（述語とは何かが言葉されようとしている）」というようになっているのである。これが同語反復である。言葉が「言う」ということの奥深くから言象して来た述語は、述語を生成した超越的な（=非-述語的な）述語深くへと、述語的に言葉へと、解消されようとしている。もし、このことを二つの面に分けて捉えるなら、一方に、述語が生成する面、他方に、述語を生成させて、それをまた自身へ（言葉へ）と収めるという面に分かれる。前者がイザナキであり、後者がイザナミである。ゆえに、文法秩序的には、イザナミの方が先行的根拠となり、イザナキの方が、根拠によって根拠づけられたいわば結果ということになる。しかしながら、より深い根源的な根拠は、あの接続法に最初に兆した「去

る」ということにある。この「去る」という根本動向によって、*接統法*が閉ざされて、述語へ向けての転換運動が行われた（神代七代のプロセス）のであり、その結果、述語の生成ということが可能になったのである。その意味では、イザナキの方が主となり、イザナミは、その動向の一部分を成すものとして、従ということになる。この後者の順番は、イザナキ・イザナミがいくら考えても理解できない秩序である（「議りて」という言い方がそれである）。したがって、主語を生むため（子を生むためには）には、この遠い根拠関係に「うかがいを立てる」必要があるのである。「天つ神の御所にまをすべし」という言葉は、この遠い根拠にまで遡らなくては、どちらが主でどちらが従かを決められず、したがって、「主語-述語」関係がどのようにして生じて来るかを明らかにできないということを語らんとしているのである。

なお、この学問的に厳密で重大な根本問題が語られている箇所について、本居宣長は、「凡て神の御上の趣は、何事も、漢文の佛聖人など云物とは、いたく異なるものなるを（そもそも神のことがらは、漢籍などに出て来る仏、聖人のことがらとは大変異なるので、）」（古事記伝 I, P. 253）と述べ、ここで問題になっていることが、人知、仏智をも超えたこと、それどころか、天つ神も占いをして決めなければならないようなことであり、したがって、そのまま受け取るべきだというような趣旨の発言をしている。たしかに、この問題の本質は、理性ないしは思惟では理解できないことではあるが、実は、そのままにしておくべきことではなく、是非とも解き明かされねばならないことがらなのである。学問の基礎の基礎をそのままにしておくべきとすれば、一体、何のために『古事記』は伝承されたのであろうか。何のために我々はそれを学ぶのか。

次に、2) の問題について。

一体、なぜ、「天つ神」は、占いをしなければならないのであろうか。イザナキ・イザナミが上のような理由から主従の関係の根源を「天つ神」に教えてもらわなければならないとするなら、どうして「占い」なのであろうか、そのまま*接統法*において「去る」ということが兆したことを「天つ神」は、示せばそれでよいのではないのか。本居宣長からすればこうした悪しき詮索を人間はすべきではないということになろうが、しかし、ここでなぜ「占い」なのかもまた重大なことがらを潜めているのである。したがって、是非とも解明されなければならないのである。

本居宣長によれば、「フトマニ」の「フト」とは、「讀える」語であり、したがって、語義を担うのは「マニ」ということになる。ところが、彼によれば、「マニ」の意味はよくわからないのである。

岩波文庫版『古事記』の注には、「鹿の肩の骨を朱桜の皮で焼いて、ヒビの入り方で吉凶を判断する古代の占法」（P. 21）と説明されている。

仮に「フトマニにウラナヒて」が、このような形で占うことであるとしても、なぜ、ここで「天つ神」がそうしたかという根本の問題が解明されたわけではない。また、そもそも神がその注にあるような仕方でも占ったと本気で考えるとしたなら、学問的態度と厳密性は破壊されてしまう。それでは、空想が優先されることになる。まだ、本居宣長の方が首尾一貫している。すなわち、そんなことを問題にしてはならないという主張のほうがまだ「まし」である。

『古事記』の中にそのような問題が存することは、それが語られなければならないことであつたからなのである。すなわち、是非、言象学的文法論的に解明されなければならないのである。

なぜ、神のような存在のイザナキ・イザナミが優先順序を「天つ神」にうかがった時、

「天つ神」は、占いをしなければならないのか、それは、「去る」ということが「述語が成りたて」の文法状態にはもはや「理解できないこと」になっていたからである。もし、「去る」ということがその二柱の神の文法状態でも理解できるのであったなら、それをそのままに言えばよいのであるが、しかし、その二柱の神の立場からは、それでは、けっして理解できないのである。本来必然的なことを語れず、偶然的なこととして表す場合に「占う」ということが起こる。占われて結果したことの奥に必然性が存するのに、その必然性が、闇の中に隠されて知られないため、あたかも偶然に起きたかのように示されるのである。同語反復の文法状態での優先性は、イザナミではなく、イザナキの方にあるということは、接続法に兆す「去る」ということから必然的に演繹され得る。しかし、そうした必然性は、接続法が閉ざされてようやく成立可能になった同語反復の文法状態にはまったく理解できないことなのであり、したがって、必然性として示されず、偶然的なこととして示されることになる、つまり、「天つ神」の占いによって明かされるのである。ここの連関を真に透徹して理解するなら、誰でも『古事記』のここの記述が極めて厳密な論理からなることを知るであろう。ここには屁理屈などが入れる隙間などないのである。また、ここで神話的図式化されている内容は、「そのままにしてよい」のではなく、是非、解明されなければならないことなのである。

さて、「フトマニにウラナう」とは、以上のようなことであるが、そうだとすれば、そのことは、これまでの原則に従う限り、「フトマニ」の漢字表記に映じているのでなければならない。次にこのことについて考察する。

すでに示されたように、「フト」とは、「太」という意味であり、本居宣長によれば、それは賛辞のための語である。そして、「マニ」は、意味不明とされる。

ところが、『古事記』では、「フトマニ」は、「布斗麻邇」と記されているのである。『日本書紀』には、「太占」と書かれていてこれで十分意味が通るのに、それでは本当の意味を明らかにできないがゆえに音読み漢字を当てたのである。つまり、この漢字の意味に上で述べたような言象学的文法論の実状が映じているのでなければならない。

「布」は、いわゆる「布」という意味であるが、より根底的には、麻布を叩いて柔らかにするという意味を蔵しているとされる。ここから「広げる」という意味をもつ。たとえば、「布教」とは「教えを広げる」ことである。「広げる」とは、「外」へという意味である。「外」という字の中には「トウ（占う）」の語源である「ヒビ」が表れるという意味が潜む。「外」は接続法から「去る」ということの意味のいわば「表われ」を意味するのである。つまり、「外に広がる」ということは、「去る」を「去る」としては認識できていないけれども、それに基づいて「表われ」ていることを意味するのであり、これは、必然性が必然性として示されず、偶然性として示されることを示唆する。ゆえに、「布」の意味の中に言象学的文法論の内容が映じていることになる。

「斗」は、すでに述べられたように、柄杓の形をした杓を意味する。それは、一応、限定を意味する「述語」を示唆すると見ることができるが、しかし、ここでは、イザナキとイザナミのどちらが優先的であるかが問題になっているのであるから、別のことが意味されていると見るべきである。「去る」を起源にして接続法から直接法へと外へと広がって行く文法秩序は、*Werden* (Werden) まで到達したのであり、こうした全体的秩序からすれば、ここで、「述語が言う」方の優先性が明確になる。主語を生み出すには、「述語側が先に言う」べきであることになる。しかし、これまでの全体的動向を振り返るならば、この「述語が主となって、先に」という

優先性は、「オオトノヂ・オオトノベ」の神を境としていたのである。ここで或る意味で優先性が「述語」側に傾くのである。両柱の神に共通する音読み漢字が「斗」である。つまり、「斗」は、優先性の問題にとっての本質的「関所」であるとともに、「戸」であり、通路である。「去る」から起きた「外へ」という動向は、優先性の関を通して、*Werden* (Werden) へと至るのである。

「麻邇」とは、「麻に近づく」という意味であり、「麻」は、すでに示されたように、*同語反復*を示唆する。すなわち、かの「関所」を通して、今や、*同語反復*の文法状態に近づいたのである。ここまでの全体的動向から、ここにきてどちらが「先に言う」べきかが明確になる。そして、このことが、必然的なことを偶然的なことのよう語る「トウ」ということなのである。「フトマニ」自身が「トウ」ことなのである。『古事記』では、「フトマニ」は、音読みされているのに、「うらなう」は、「ト相」というように訓読みされている。このようになっているのは、音読みの方に言象学的文法論的内容が映じているのであり、そして、それが「トウ」の本来の意味であるがゆえに、「うらなう」の方をことさら音読みにする必要がなかったからである。

なお、「天つ神」とは、すでに解明された「五柱の別天つ神」のことであると本居宣長は説明している。もし、そうであるとするならば、*接統法*に最初に兆した「去る」という原理は、厳密には、三位一体をなす、*不定詞*と*接統法*にしか知られていないことになり、*助動詞*には未知なるものとなる。したがって、「天つ神」を全体としての五柱の神とすれば、その「全体」は、「去る」そのものを完全には「知らない」ということになり、かくして、「天つ神」ですら「占い」をして伺いを立てなければならないということになる。この説明の仕方は、上での説明とは異なるけれども、もう一つの可能的解明として挙げておく。いずれにして

も、この箇所は言象学的文法論的な解明によらずには、到底、理解されえないことは明らかである。

3) の問題について。

子を生めない理由が「女が先に言う」ということにあるのは、すでに示されたように、「主語-述語」関係成立が、述語成立の方に優先性があり、したがって、「男が先に」「言わ」なければならないからである。ここで問われるのが「言う」ということと子を生むということが何故本質的に関係するのかということである。繰り返しになるが、『古事記』によれば、かの「占い」によって「天つ神」は、イザナキ・イザナミに、「性交の時に女の方が先に『あれまあ、よい男』と言ったのが良くなかったのです。ここから降りて行って、改めて男が先に『あれまあ、よい女』と言いなさい。」と告げるのである。

すでに述べたように、性交に際して、どちらが先に「あれまあ（アナニヤシ）」を言うことが子を生むための必要条件になるとは通常考えられない。そもそも、そんなことを問題にすることが尋常ではない。しかし、このことこそ「天つ神」の出した結論なのである。優先順序の問題がイザナキ・イザナミの根本大問題であることをこのことが明示しているのである。

この根本問題について本居宣長もかなりの分量で説明を加えている。その箇所は、なかなか興味深いことも語られているので詳しく検討すべきであるが、ここでは、その本質的なことだけを取り出して考えてみたい。本居宣長の考えの基礎になっているのが「女男（メオ）の理」（古事記伝 I, P. 252）である。要するに、男が主で女が従という関係は「天つ神」ですらもその根柢が分からないくらい根源的な理法であるということなのである。その理法は、中国思想の根本である「陰陽の理」とも異なる別格の理法であるから、それと混同してはならない、とも語られている。

さて、このような本居宣長が依拠する「女男（メオ）の理」は、では、どのような根拠から来たのか、もちろん、それは本居宣長には「分らない」ということになるのである。しかし、「天つ神」ですらその由来根拠を知らない「女男の理」の根拠が有るものでなければならぬことはここから確実ということになる。つまり、本居宣長が真の意味で『古事記』を理解しようとしたならば、どうしても知らなければならない根拠が彼には「知られていない」のである。実は、「天つ神」は、その根拠を「知っている」のである。すなわち、接続法に兆したあの「去る」ということは、不定詞と接続法には「知られている」ことがらなのである。しかし、この「去る」ということは、いわば三位一体の内部における深秘中深秘な言象学的文法論的実状であり、それゆえ「述語に成りたて」の*Werden* (Werden)の境位には理解されないためにイザナキ・イザナミに直接語れず、「トウ」ということになったのである。本居宣長は、神を神で理解するという同語反復的解釈学の立場に閉ざされているために、どうしても、「トウ」ということを「天つ神」が実際に行う「トウ」として理解してしまうのである。そうではないのであり、まさに「女男の理」の根拠の故に「トウ」ということになっているのである。このところの深く厳密な論理が実は『古事記』そのものには明確に語られているのである。すなわち、「アメノミナカヌシノ神」から始まったその系列の中にすでに「女男の理」の根拠が示されていたのであり、この根拠からして必然的に「ウヒヂニノ神・イモスヒヂニノ神」から男女に区別される神が出てきたのである。男女（女男＝メオ）の区別成立の根拠を知らずに『古事記』が「ウヒヂニ・スヒヂニ」を語れるはずはない。したがって、根拠は知られているのである。ただ、本居宣長には知られていないにすぎない。

しかし、本居宣長が、「女男の理」の根拠

が極めて奥深く、「天つ神」にも理解できないことであり、したがって、それを中国思想の「陰陽の理」によって理解しようとするのは誤りであるとの見解を示したところには、彼の洞察力の深さと正確さが窺われる。そうした違いを認識していた本居宣長は並の学者ではなく、大学者である。『古事記』の中にはヘーゲル的に言うなら、悟性、そして、理性にさえ汲めないような或る地下水脈が流れているのであり、このことを本居宣長は洞察しているのである。彼はその地下水脈が「日本語」と根源的に関係していることを明かそうとしているのである。しかし、彼の洞察力の視力は、アリストテレスとハイデガーが探求した哲学的根本問題の根底にその地下水脈が存するということまで達していたのではない。つまり、世界歴史的に『古事記』の意義を理解していたのではない。ところが、『古事記』そのものは、本質的に世界歴史的意義をもつのである。したがって、『古事記』を日本人の、単にローカルな神話として取り扱うのは、正しくない。そこに書かれている内容は、ἐνέργεια (エネルゲイア) の定義との関係から、そして、「時」の本質規定という問題性から、明らかにされなければならないのである。

なお、ここで、本居宣長が、「女が先に言う」ことで生まれた子について、それが「不肖の子」であるとの見方をしていることが正しくないことを指摘しておきたい。ここで言われていることは、生まれてきた子が良いか悪いかということではなく、そもそも子が生まれないということなのである。しかし、『古事記』には、「ヒルコ」と「アワシマ」が生まれたと記されているのであるから、本居宣長の方が正しいのでは、という批判が出てくるかもしれない。「生まれた」のに、「子が生まれない」というのは矛盾である。しかし、そのような理解は、「神を神で理解する」ことなのである。文法論的実状の方を見ながら解明されている

のではない。言象学的文法論からすれば、「ヒルコ」も「アワシマ」も、主語的にはなれなかったということを意味するのである。「ヒルコ」は「葦舟に入れて流し去（う）てき」と言われ、「アワシマ」は、「子の例（タゲイ）には入れざりき」と言われているのは、それが、主語性をもつことができずに、述語の奥深く（非-述語の深淵）に解消されてしまったということと言おうとしているのである。それは、*Werden* (*Werden*) の斜体側が「先に言った」からなのである。すべて必然的内容がここで語られているのである。悪しき子が生まれたという価値評価を含むことが言われているのではなく、主語性がいわば成立しようとしながら、成立できない文法状態が語られているのである。特にそれは、「葦舟に入れて流し捨てた」と言われているところに詩的に表現されている。

ハイデガーのEreignis（これはすでに説明されたように、「有る」という動詞側からやってきて、ようやく見えてきた*Werden* (*Werden*) である）でも、そこにEnteignis（ドイツ語の通常の意味としては、「没収」とか「収容」を意味するが、Ereignisが翻訳不可能とされているので、ここでも、原語で示す）が存すると言われている。Ereignisが主語性への動向、つまり、自性が起きてくることであるとすれば、その自性を没収しようとするのがEnteignisである。言象学的文法論的には、*Werden* (*Werden*) のカッコ内がEreignisの本質的なものを示し、斜体側がEnteignisの面を表している。この状態から動詞が言象し、その動詞が文法性を失うことで「有る」が送られてくるのであり（ハイデガーは、このことを<Es gibt Sein（それが「有る」を与える）>と表す）、もし、Enteignisが「先に言う」となっていたならば、「有る」は来ないのであり、「流れ去る」のである。まさに、「アワシマ」は「アワと消える」ことになる。ハイデガーの思索は、この

Werden (*Werden*) の文法状態へと「有る」の側から接近する思索であるから、当然、『古事記』のここでの内容に従うようなことを視界に入れることになる。つまり、「ヒルコ」が「葦船に流される」ということをヨーロッパ最深の思索は、Enteignisとして捉えるのである。

このEnteignisについて、ハイデガーは、次のように言っている。

「有るの歴史が、時が届くことに、そして、後者が前者に依る限り、Ereignenの中に、特有なものが現れて来る、すなわち、Ereignenは、そのもっとも固有なものを限らない開披から遠ざけるということである。Ereignenから思索されるなら、これは、次のことを意味する。すなわち、Ereignenは、言われた意味において、自己自身を放棄する (*sich enteignen*)。Ereignisそのものには、Enteignisが属しているのである。Enteignisによって、Ereignisは、自己を捨てるのではなく、その自己のものを維持するのである。」²⁰⁾

述語に「成り立て」は、述語にとって非なるもの、述語の由来深淵に引き入れられることと一つになっている。述語はそれ自身の固有性を失うことで、それ自身の固有性を「維持する」のである。このことが、ハイデガーが来た方向から見られると、上のような語り方となることは明らかである。したがって、Enteignisは、*Werden* (*Werden*) の斜体側の動向であることは疑いない。ハイデガーがEreignisにおいて、その非としてのEnteignisとの一体性を見たとは、実は、*Werden* (*Werden*) の一体性、つまり、イザナキ・イザナミを見たということなのである。その「一体性」は或る深い根拠によってそうなのであり、ハイデガーの主観的思想というようなものではない。

さて、「天つ神」のアドバイスに従って、今度は、イザナキが先に「アナニヤシ、エオトメヲ」と言い、その後でイザナミが、「ア

ナニヤシ、エヲトコヲ」と言い、再び「ミトノマグワイ」をする。すると、今度は、子が生まれる。その子は、二種類に分けられる。一つは、「島」であり、一つは、「神」である。一体、イザナキとイザナミから生まれる子が何ゆえ、「島と神」なのか、まず、このことについて言象学的文法論的に説明しておきたい。

イザナキ・イザナミとは、上の解明のように、言象学的文法論的には *Werden* (Werden) である。その文法状態は、*同語反復* である。そこでは、「言葉が言おう」としているのがあった。一方に、述語に成り立ての文法状態、他方に、その成り立ての述語が言葉自身の言うことへ（非-述語へ）と解消されよう（言われよう）としている、そうした二つの方向に「揺れ動いている」状態が、ここで斜体表記されている *同語反復* である。それはあたかも「振り子」のように揺れ動いている（ただし時間的ではない）文法状態なのである。ここでは、述語は、まだ、何かの主語を述語付けようとしているのではなく、言象のいわば「外」に出て行こうとしているのである。もちろん、すでにそこには主語が微妙に兆している。

主語が述語の成り立て状態の中に「兆す」ということによって、その「成り立て」の述語の中に或る限定された何か[・]がいわば「浮かぶ」のである。このようなものの神話的図式化されたものが「島」である。これとともに、述語もまた言葉が言おうとする方向との関係とは別の関係性を主語と持つことになる。その新たな関係性は、「主語-述語」関係の兆しであり、一般にそれは、思惟性が、同じことであるが、真理が真理として兆すことである。しかし、ここで兆す思惟は、対象を思惟しているのではなく、自性的思惟であり、神々と人間の「間」的思惟である。かくして、「島」と「神」が二柱の神の「子」として生まれるのである。ゆえに、「島」と「神々」とは同

一的なことがらとなっていなければならない。

『古事記』には、最初に「島」を生み、次に「神」を生むという順番になっているが、ここでは、まず、「神」の方から考察する。というのも、ここに現れてくる「神」は、思惟的な神であり、何らかの意味で対象に関係しているからである。

最初に生まれる神は、「オホコトオシヲノ神」である。この神の名は、「大事忍男神」と漢字表記されている。これまでの原則に従えば、この漢字に今上で説明されたような言象学的文法論的実状が映じているはずである。

何らかの意味で「主語-述語」関係の「兆し」が生じている文法状態の神話的図式化されたものが「オホコトオシヲノ神」である。「大事」とは、大いなる事が生じてきたことである。「事」とは「言葉が言おう」ではなくなり始めることであり、いわば、イザナミが「無」の方向に消えていく兆しが出てきたことである。「大事」をし終えるという意味ではなく、むしろ、「言」が「事」へ成り始めることである。イザナミが「無」に消え行き、イザナキ・イザナミが別離するまでの「間」がここに生じてきたのである。*Werden* (Werden) のカッコ内の *Werden* が動詞として言象するまでのいわば推移のようなものが示されようとしているのである（図1参照）。

「オホコトオシヲノ神」について、本居宣長は、次のように解釈する。「オホコトオシヲノ神」は、『日本書紀』の異伝の一書に記されているイザナキ・イザナミの夫婦の仲を裂くという意味の「ヨモツコトサカノヲ」のことである、と。この解釈には、一つの疑念が湧く。すなわち、本来、『古事記』に則ってことがらを理解すべきであるのに、『日本書紀』にある話を本質的なこととして取り入れることは首尾一貫性を欠くのではないか。しかしながら、この本居宣長の解釈には、言

象学的文法論的に見て、或る本質的な真理が示唆されているのである。

なぜなら、イザナキ・イザナミの夫婦の仲を裂くことは、言象学的文法論的には、「主語-述語関係」が兆して来るといふことと同一のことであるからである。述語が「主語の述語」へと向かうことは（＝イザナキ・イザナミに「子」が生まれること）、述語が「言葉が言おう」といふことからシフトし、そこからわずかに「去る」ことを意味するのであり、このことは、イザナミが「無」の方に消えていくこと、つまり、*Werden* (Werden) が解消すること（夫婦の別れ）を意味するのである。同語反復からの推移が起ることになる。本居宣長は、神を神で理解するという立場に立っているから、このような文法的真相を認識していたのではないが、しかし、何らかの理由からその真相を直観的に洞察したのかもしれない。なぜなら、通常このような解釈は、悟性的には唐突すぎるからである。ここでは、もちろん、本居宣長の解釈がすべて完全に正しいといふのではない。しかし、その理解には或る根本洞察が含まれているのであり、本質的なことがそれによって示されているのである。つまり、「オホコトオシヲノ神」とは、言象学的文法論的に、述語が「主語の述語」に成り始める文法状態の神話的図式なのである。同語反復の文法状態にある種の亀裂ができ、イザナキ・イザナミの両者は別れ別れにならんとするのであり、これに伴って、述語はそれ自身の由来根底である非-述語の深淵に引き入れられなくなり、「主語の述語」への道に赴くようになるのである。

「大事」という漢字に言象学的文法論的実状が映じていることが示された。

次に、「忍」は、この文法状態にいわば耐えて留まることを表している。そこは、後で示されるように、本質的に「迷い道」となっていて、そのようなところに居ることは「忍」以外のなにものでもないのである。また、「忍」

は、言葉との関係においては、「認」であり、最初に兆した「認識」性を意味する。これは、ここでの文法状態と合致するのである。

さて、以上のように、「オホコトオシヲノ神」とは、「ヨモツコトサカノヲノ神」であり、両者は、述語が「主語の述語」に推移し始める文法状態の神話的図式化されたものである。ここを始点として、*Werden* (Werden) の一体性、すなわち、同語反復に亀裂が生じ、一方は、動詞へ、そして、他方は、「無」ないしは「深淵」へと別れるのである。

同語反復の状態の述語に主語的な面が兆することは、何らかの意味で言葉ではないこと、つまり、「(大) 事」的なことが述語され得ることである。しかしながら、ここでは、述語と主語はまだ分かれて区別されているのではなく、同語反復性もまた生きているのであるから、いわゆる事物が対象的に主観に対して立つというようにはなっていない（カント哲学成立以前）。述語が「言葉が言う」の方向に向かうことも或る主語性をもち、それとは逆方向に向かうことも原述語性をもつ。前者は、いわゆる「土」的なものとして、後者は、「火」的なものとして、そして、この両者の間の関係性を表すものとして、「空気」と「水」的なものが媒介として現れてくる。これらはいわゆる四元素として知られているものである。述語が「主語の述語」に成らんとしている文法状態は、このような四元素的な神々に神話的図式化されるのは必然であり、したがって、『古事記』においても、「オホコトオシヲノ神」の後でこのことが示されるのである。

ここで注意しなければならないことは、四元素説をいわゆる物質的なものと考えないこと、また、それを古代人の素朴な自然認識として見下すような態度を取らないことである。あくまでも、述語が「主語の述語」に成らんとして同語反復からわずかに推移する文法状態において必然的に生ずることがらとし

て四元素を捉えるということが肝要である。四元素を神々として表すということも、ここでは違った意味をもつ。古代人の素朴な空想的自然認識として土の神、火の神などが語られているのではなく、むしろ、全く逆であり、現代物理学でも到達できないところのことがら、原初論理学の実状が語られているのである。四元素説を非科学的な、素朴でたわいない古代の人々の自然認識だと見下すような態度は厳に慎むべきである。

最初に、上のような意味での四元素における「土」に係る「神」について。

ここに出てくる神は、*接続法*が「閉ざされる」ということの神話的図式化によって現れた神々とは異なる。わずかな「推移」によって、主語性がわずかに兆したところの述語という文法状態における述語のいわばそれがそこからやってきた根底（文法的意味で「閉ざす」本性をもつ）が主語的には「土」という元素である。

このような「土」の文法状態の神話的図式は、「イハツチビコノ神」と「イハスヒメノ神」の二柱の神である。この神々の名において、訓読み漢字が当てられている部分は、前者では、「石土（イハツチ）」、後者では、「石巢（イハス）」となっている。ここで「巢」は、「石」の本になる「土」の元素（＝元素、以下同様）を表している。つまり、両神ともに「土」の元素の神話的図式化されたものである。「土」も「石」も自らを「閉ざす」ものである。「ヒコ」と「ヒメ」というように男女の二神として神話的図式化されているのは、述語が「主語の述語」の方向に行き始めたということを示している。つまり、まだ、*同語反復*からわずかに推移した文法状態にあるために、*Werden* (Werden) に生じた亀裂は、決定的ではないことを表現しているのである。

次に、四元素における「空気」の元素トに係る神々について。

上のように、「土」の元素トは、述語が「主語の述語」に成らんとして、*同語反復*からわずかに推移した文法状態における述語の根底ないしは根源性（「閉ざす」こと）を表している。そこから、主語性がいわば立ち上がって来るのである。そちらの方向が、四元素として見られるならば、「火」の元素トである。述語と主語とは、ここの文法状態では、別々になっていないけれども、それでも、「主語-述語」関係が兆し始めている。両者を媒介するものが存するのであり、それは「言葉が言おう」とすることである。しかし、このことも主語的に成らんとするのであり、主語の方へ「去って」行く面が「空気」の元素トであり、述語の方へ（「閉ざす」方向としては「土」へ）帰らんとしている面が「水」の元素トである。

かくして、そのような意味での空気の元素トの神話的図式化されたものが、「アメノフキヲノ（天之吹男）神」と「カザモツワケノオシヲノ（風木津別之忍男）神」である。両神の漢字表記には、「吹く」と「風」という「空気」に係る字が含まれている。それらの漢字には、しかし、自然とは何の関係もない、言象学的文法論的な意味での「空気」の元素トが映じているのである。ところが、『古事記』には、それぞれの神に伴って、それぞれ「オホトヒワケノ（大戸日別）神」と「オホヤビコノ（大屋毘古）神」が先立って記されている。この両神は、「家屋」を意味する語を含んでいる。なにゆえ、空気の元素トに家屋に係る神が伴うのであろうか。

岩波文庫版『古事記』の注によれば、「アメノフキヲノ（天之吹男）神」は、屋根を葺くことの神格化と見ることができ、したがって、「オホトヒワケノ（大戸日別）神」、「アメノフキヲノ（天之吹男）神」、そして、「オホヤビコノ（大屋毘古）神」の三神は、「家屋の神格化」であり、かつ、「以上の神の系

譜は家屋の成立を示すもののようである」（P.22）と見なされる。

しかし、ここで語られようとしていることは、人間がまだ生じていないような神の領域のことであり、唐突に「家屋」が出て来ることはありえないのである。

空気のエレメントは、「言葉が言おう」ということの中に存する「すでに主語側の方に去っている」ということであり、いわば「過去にすでに起きていた」ということである。ここで言われている「過去にすでに起きていた」とは、文法書に書かれていること、つまり、「すでに起きていたこと」を表わすのである。言象学的文法論的立場においては、土のエレメントの上には、「すでに主語性が立っていた」ということが言われなければならないのである。「大戸」と「大屋」とは、家屋を指すのではなく、この「すでに主語的なものが土の上に立っていた」ということを表わしている。「すでに立っていた」ということは、「時」の「過去」と関係している。このことは、「日別」と「毘古」に映じている。「日」は「時」を意味していて、しかも、「時」ではなく（別）、文法的な前「時」性の意味をもつ。また、「古」は「過去（＝すでに出来ていた）」を意味し、「毘」は、「へそ」を意味する。それは、「過去」がその言象学的文法論的な「時」の母胎とながっていることを表わすのであり、「すでに・・・であった」ということを意味する。空気というと流動的なものを考えるが、その本質は、むしろ、「すでに済んでいた」ことであり、不動性なのである。この不動性を表すことと空気とはかならず一緒であるために、その神話的図式も上の上になっているのである。

先に挙げた二柱の神とここに登場する四柱の神を合わせて「家宅六神」と名付け、家屋に関わる神々と解するのが通説とされるが、全体が、土・空気・水・火に関する神々から構成されている中で家屋の神がここに現われ

ることに違和感を覚えない方がおかしいのである。たしかに、家宅の神のような名が出てくるのではあるが、その神々は単に家屋の神ではなく、上で説明されたような意味をもつのである。次に登場する神々が「水」に関係することからもこのことは明白である。

次に、四元素における「水」のエレメントに関係する神々について。

「水」に関係する神々として、『古事記』に記されているのは、海の神である「オホワタツミノ（大綿津見）神」と河川の神である「ハヤアキヅヒコノ（速秋津日子）神」であり、さらに「イモハヤアキヅヒメノ神」である。この「ハヤアキヅヒコノ神」と「イモハヤアキヅヒメノ神」は、「ミナトノ（水戸）神」の「名」とであると『古事記』には説明されている。

「水」のエレメントは、言象学的文法論的には、「言葉が言おう」の「言おう」ということの主語的状态であり、いわば「土」へと帰ろうとする文法状態である。基本的にここに前「時」性の未来性が存する（上述の「空気」のエレメントにおける「過去」性とは逆方向的である）のであり、「速秋津日子」という漢字表記にその言象学的文法論の実状が映じている。「秋」の字は、元、収穫した作物を束ね、収めることを意味している。「速」の字には、その「束ねる」が認められる。「日」は、太陽を意味するのではなく、「時」を意味するのである（「時」の字は、元、「日」が「進み行く」の意であるが、「日」も、それが「行く」のも、すべて、「時」に基づく）。「時」は、実りを束ね納めること、消滅の原因であり、ものみな静まる滅へと（「無」へと、「閉ざす」ことへと）向かわせる。また、「秋」の意味には「時」の意味も含む。そのような有り方が「水」のエレメントの本質を表している。当然、ここには、述語の根源への関わりが存するので、「イモハヤアキヅヒメ」も必然となるのである。

ここに「時」が主語性を帯びて現れてくる。しかしながら、ここでは、「時」は、まだ依然として前「時」的であり、現在とはなっていない。過去と未来はまだ分かれていない。このような状態が「オホワタツミ」である。空気のエLEMENTと水のエLEMENTとが一つになっているのであり、あたかも水蒸気の如くである。「大綿津見」という漢字表記にこのような言象学的文法論の実状が映じていなければならない。

「綿」の糸へんを除いた部分は、白い布を意味するが、むしろ、上から垂れるないしは上から下るという意味を含んでいる。「津」は、筆からわずかにしずくが垂れる様を意味する。両者ともに、下へ下る「水」の動向を映じている。「見」は、ここではまだ「見る」ということが起きていないのであるから言象学的文法論の実状に合わないように思えるが、主語性が兆す面を表すべく「見える」と言われているのである。したがって、「見」という字に、「空気」的な面が映じている。こうして、「綿津見」は、本質的に「水」のエLEMENTを表わすものの、それが「空気」のエLEMENTと分かれていない様子を表わす。

『古事記』では、更に「水」のエLEMENTに関係する神々の記述があり（それらの神々についてはここで考察する必要はないであろう）、その後、突然「風の神」が登場する。これは、空気のエLEMENTではないのかという疑念が生ずる。この「風の神」の名は「シナツヒコノ神」と名付けられ、「志那都比古神」と漢字で書かれている。これまでの原則に従うなら、この漢字表記にはここでの言象学的文法論の実状が映じていることになる。

「志那都」には、「那都に志す」という意味が読み取れる。ここで「都」の字には、木を燃やして火力を集中させるという意味が含まれていて、ここでは、主語性への動向（=火）を表している。「那」の字は、豊かないしは

多いという意味をもっている。したがって、「志那都」は、全体では、豊かな多様性の主語性へと志すという目下の文法状態を映じていることになる。つまり、これは「言葉が言おう」としていることに主語性が兆している今の言象学的文法論の実状を示唆しているのである。水と空気と土のエLEMENTの全体的・一性を語っているのである。ゆえに、ここに現れる「風の神」は、すでに示された「空気」のエLEMENTの神話的図式というより、土・空気・水の三者の全体的・統一的有り方の神話的図式化の端緒である。

この「風の神」を先頭にして、続いて「木の神」「山の神」「野の神」（「シナツヒコノ神」から「野の神」まで合わせて四神と言われる）、そして、更に「峡谷」「霧」の神々（これらと次の二神を合わせて八神と言われる）が次々に現れる。そして、これら一連の神々の最後に「オホトマヒコノ神」と「オホトマヒメノ神」が現れるのである。この最後に現れる両神の中心の意味を担うのが「大戸惑（オホトマト）」である。

「木」とか「山」とか「野」は、自然界を表しているように見えるが、後でスサノヲノ命の箇所では説明されるように、ここでは、まだいわゆる自然界は、成立していない。したがって、ここで語られていることは、自然現象ではなく、四元素が語られていることは確実である。それも、今は、水と空気と土との全体的・統一態としての四元素が語られているのである。すでに説明されたように、四元素とは、*同語反復*からわずかに推移した文法状態（イザナキが「先に言う」ことで子が生まれるようになったということ=*Werden* (Werden) の括弧内のWerdenがわずかに優位に立ったということ）であり、その文法状態の全体の言象学的文法論的位置関係がここで示されるのである。

まず、「木の神」は「ククノチノ神」という名である。それは、『古事記』には、「久久

能智神」と表記されている。ここで「久」とは、「時」が前「時」的となっていて、過去と未来がまだはっきりとは分かれていない状態となっていることを表わしているのである。すでに、示されたように、ここで「過去」とは、述語が「主語の述語」に成ろうとしていることであり、「未来」は、その状態がまたそのまま述語の奥へと向かうことである。前者は文法論の秩序であり、したがって、「すでにそうになっていた」のであるが、後者は、「これから成る」という状態である。このような文法状態は、前「時」的ではあるが、しかし、ある種の不動性をもち、したがって、「久」である。しかも、そのような意味の「久」は、何かが「久しい」のではなく、「久」そのものが「久しい」のであるから「久久」である。そのようなことは、また、或る「智」であり、「久久」を「智（シ）る」ことができる（能）ということである。何らかの意味で「述語」が起きていることは、「知（智）る」ということになる。

また、「山の神」は、「オホヤマツミノ神」という名であり、『古事記』には「大山津見神」と記されている。

述語が「主語の述語」に成ろうとしている（主語性が兆す）文法状態では、述語がそこから由来したその述語の根底（非-述語）は、主語性を帯びて、「土」のエレメントとなる。主語的には、「土」のエレメントとなるのではあるが、それは、むしろ、その述語の根底がそれ自体を「秘密にする」ということなのである。「山」は、ドイツ語でBergと言われるが、それは、bergen（隠す・蔵する）に関係する。四元素の内、水と空気と土の要素の統一態は、隠すことと開かれとの関係となるのである。そして、「隠す」ことがここで「山」、開かれが「野」である。ゆえに、「山の神」の後に出て来る「野の神」は、「山」と無関係ではなく、両者において、かの「統一態」を表しているのである。先の「木の神」

の「木」が地（土）から立ち上がるように、「山」と「野」とは、そのような関係にあるのである。

このような「隠すことと開かれること」との関係性は、言象学的文法論から必然的に帰結されることであるが、言象学的文法論とは反対側から来るハイデガーの思索にも同じ光景が見えてこなければならない（図1参照）。それは、ハイデガーによって、die Lichtung für das Sichverbergen（隠れることのための明るくすること）と表されていることである。『哲学への寄与』において、次のように言われている。

「真理：隠れることのための明るくすること（すなわち、Ereignis；成熟、果実、そして、贈与としてのためらいつつ拒絶すること）」²¹⁾

このハイデガーの言葉は、図1の「真理が起る領域」の眺めを描写しているのである。したがって、そこは、「有る」が起る以前の情報であり、まさに、イザナキ・イザナミのことがらである。「真理が起る領域」では、接統法が閉ざされ、それとともに、述語が言象して来る。接統法が閉ざされるとは、「虚言」性の暗さが失われることであり、かくして、「虚言」ではない「真理」の光（Licht）が起きて来るのである。しかし、ハイデガーの思索は言象学的文法論の行き方とは逆であるから、必然的に、「虚言」性の暗さの門が閉ざされることを「まだ知らない」ことになる。かくして、真理の光が起きて来るところに認められる門が閉ざされることは、ハイデガー側からは、sich verbergen（自らを隠すこと）として見えて来るのである。この「まだ知らない」ということによって、また、ハイデガーには「隠れるための明るくすること」と見えていることは、同語反復からわずかにずれたところのことがらとなっているのである。つまり、ハイデガーは、自らの思索が辿る道の反対側からその道が拓かれてきている様子をそのまま視界に入れているわけではない。また、Ereignisが「ためらいつつ拒絶す

ること (zögernde Versagung) と言われているのは、*同語反復*のところで「言葉が言おう」としているからである。「言葉が言おう」とすることは、「虚・言」へ帰ろうとする動向だから、必然的に、間接伝達性が起きて来て、ためらいつつ拒絶する (ver-sagen) ののである。そして、「言葉が言おう」とすることは、究極的に「熟す」ことであり、そこから、やがて「有る」が「贈られてくる」のである。では、ハイデガーは、どうして、「隠れるための明るくすること」と言うのであろうか。「ための」とはどのような意味か。*同語反復*では、*接続法*の門が閉まることで真理の光が起こるのであり、門が閉まることの「ために」真理の光が起こるわけではない。しかし、根拠関係という点では、「門が閉まる」ことが真理のための根拠となっている。つまり、真理は、それ自身の根拠となるものの「ために」明るく光るのである。真に言葉が言いたいのは、「虚・言」なのであり、真理はそれの「ために」明るく光って (lichten), 姿を見せたことになる。ゆえに、極限的に厳密に語るならば、真理の明るくすることは、「虚・言」を覆うことをしていることになる。「虚・言」にベールを掛けて覆い包み隠すことが「真理」の役目なのである。通常、真理とは包み隠さず、露呈させることと見なされているから、このような真理の本質規定は、ある意味で異常な思想ということになる。しかしながら、ハイデガーが見ている真理の本質とは、そうした異常事態なのである。ハイデガーが「真理の本質とは非-真理である」と言うとき、「非-真理」とは、ハイデガーにはまだ知られていない「虚・言」性のことである。その「虚・言」性への門が閉ざされることで、覆いとして、真理が明るく光り出すのである。ここに、述語が起きて来る。ゆえに、真理の明るく光ることは、門の閉ざされゆえにであるとともに、門の閉ざされの「ために」であることになる。「虚・言」を包み隠し、それを覆うために明るく

なっているのである。sich verbergenの「ために (für)」, 明るくなる (Lichtung) が「真理」である。

辻村公一氏によれば、このLichtungの意味についてハイデガーに手紙で尋ねたところ、彼から、<Das Sich-verbergen ist als dieses gelichtet>と回答をもらったとのことである²²⁾。これをそのまま訳すと、「自らを隠すことが自らを隠すこととして明るくされている」ということになる。「虚・言」の門が閉ざされることそれ自身がそのまま明るくされていることなのである。これは、また、ハイデガーによって、「λήθηはΑλήθειαにΑλήθειαの心として属する」とも言われることとまったく同一の事態である²³⁾。ここで、λήθηがSich-verbergenであり、ΑλήθειαがLichtungに対応する。まことに、真理 (Αλήθεια) の魂は、非-真理であり、「明るくすること」は「閉ざすこと」をその「心」としているのである。

「大山」の「大」は、ここでは、根源性、ないしは始原性を表している。「山」は、上で説明されたようなことである。「津」の字は、元、「(筆が)進む」の意味を含んでいる。ここでは、主語の方へとわずかに「進む」ことを映じている。「見」は、「秘密」において主語性が兆していることを意味する。

「野の神」は、「カヤノヒメノ神」という名であり、『古事記』には、「鹿屋野比賣神」と漢字表記されている。

本居宣長は、ここで「カヤ(鹿屋)」の意味は、「かやぶきの草」であり、「野」には「草」が生え、その「草」は主としてかやぶき用であるために、ここで「カヤノ」と言われるのであると解している。おそらくは、日本語としてはそのような意味であろう。しかし、それでは、ここで、「野」とは「山」との関係で「野」であるという言象学的文法論の実状が逸せられるのである。「カヤ」は「鹿屋」と表記されているのであり、この「鹿屋」という漢字にそうした言象学的文法論の実状が映じてい

るのである。

「山」とは、述語が「主語の述語」に成ろうとしている時に、述語の奥に退く言象性が「秘密」となること、このことを表している。この「秘密にすること」に対抗的に、述語は、「顕にする」ことに推移することになり、それが「野」である。ゆえに、「野」は、一方で、そのような「秘密性」から「出て来る」とともに、他方で、「秘密性」へ入るという面を表していなければならない。「鹿」という漢字は、「牡鹿」の角の象形文字であり、頭から角が突き出ていることを表わしている。また、「屋」は、矢が土に刺さっている象形を含む。前者が「出て来る」を、後者が「秘密へとつき入る」ことを、したがって、両者は「秘密」から「開かれる」ことを、つまり、「野」の言象学的文法論の実状を映じているのである。

しかし、「鹿屋」という漢字表記を無視して、「カヤ」とは「萱」であると、つまり、「草」であると解する限り、終に、言象学的文法論の実状は顧みられなくなるのである。それでは、「野の神」は、単なる「草原」であるということになり、まったくの同語反復となる。

なお、『古事記』には、「カヤノヒメノ神」は、「亦の名はノヅチノ神といふ」(P.23)と書かれている。そして、「ノヅチ」は、「野椎」と表記されている。本居宣長は、「ノヅチ」とは、「野の智」であるかもしれないとの見解を示している。「椎」は、「槌」を意味する。地面に打ち付ける道具である。したがって、言象学的文法論的には、「野」は、「土」、ここでは、「秘密」へ向かう動向を意味する。つまり、野はツチであるということを行わんとしているのである。結局、これは、「カヤノヒメノ神」と同一事態ということになる。

さて、上述のように、「山の神」と「野の神」とは相互に対立的依存的関係にあることが、言象学的文法論から明らかである。両者は、述語が「主語の述語」に成ろうとしてい

ること、*同語反復*からわずかに推移した文法状態にあり、そこでは、主語性がわずかに兆している。言葉は言葉になろうとしていながら、そこから出て行こうともしていることになる。したがって、この「山野の神」は、或る「迷い」の中にあることになる。つまり、「山野の神」の奥には「大戸惑（オホトマト）」が存することになる。かくして、『古事記』には、つぎのようなことが書かれているのである。

「このオホヤマツミノ神、ノヅチノ神の二柱の神、山野によりて持ち別けて、生める神の名は、」(P.23)

(このオホヤマツミノ神とノヅチノ神が、山野に分担して生んだ子の名は、)

ここでは、「山の神」と「野の神」が分担して、つまり、共同してできた神が言及されている。すなわち、『古事記』には、明らかに、「山の神」と「野の神」は、相互に無関係な、独立した別々の神ではなく、或る関係にあることが示されているのである。その「関係」とは上で解明されたような言象学的文法論の実状であり、それ以外には考えられない。すなわち、両者の「関係」において生まれるのは、最終的には、「大戸惑」なのである。

この「大戸惑」という漢字表記にここでの言象学的文法論の実状が映じている。「大いなる戸に惑（迷）う」と読める。これは、上で説明されたように、述語が「主語の述語」に成らんとしている今の文法状態そのものを表しているのである。「惑」は、或る狭い区画に挟まれる象形を含んでいる。*同語反復*からわずかに推移した狭いところは、本来的には「(述語が) 迷っている」ことなのである。「戸」はここでは通路であり、また「関所」でもある。述語が「主語の述語」に成らんとしているここで、四元素が現れて来るとともに、同時に、述語は、「迷い路」にある。本来、「述語」は、言葉の言おうとするところとの関係性にある。ところが、この場で、述語は主語

性へと向かい、イザナミとの関係から脱しようとしているのである。まさに、イザナキはここで「大いに迷う」事態になっているのである。

『古事記』に、「山野によりて持ち別けて、生める神の名は」と言われて生まれてくる神々は、このように、最後的には、「大戸惑子神（オホトマトヒコノカミ）」と「大戸惑女神（オホトマトヒメノカミ）」に帰する。その二柱の神を入れると、全部で八神が生まれる。それら八柱の神々について、岩波文庫版『古事記』のそのこの箇所注は、或る本質的なものを捉えている。次のように語られている。

「以上の八神の系譜は、山野や溪谷に霧がかかって迷うことをあらわすものであろう」（P.23）

この注は、「八神」全体の本質を捉えていて、その通りと言う他ない（本論文が、岩波文庫版『古事記』の注を偏らない注であると判断して参考にした理由である）。しかし、では、なぜ、山野や溪谷に迷うということが、イザナミ・イザナギが生む神々に属しているのかという肝心なことが説明されていないのである（『古事記』の実質的内容が言象学的文法論とすれば、上で説明されたように、完全に説明がつく）。

さて、「八神」の内、最初に生まれる神は、『古事記』には、次のように記されている。

「アメノサツチノ神、次に、クニノサツチノ神」（P.23）

「サツチ」について、本居宣長は、「サ」とは、「坂道」を意味し、「ツ」は、助詞、「チ」は尊称であると見る。全体としては、要するに、「坂道」の神ということになる。しかし、いつものように、一体、「坂道」がなぜ「神」でなければならないのだろうかということが問われる。「坂道の神」とは何を意味するのかが答えられるべきである。

『古事記』には、「サツチ」の部分は、「狭土」

と記されている。この漢字表記に言象学的文法論的実状が映じているのである。

目下の文法状態は、述語（すでに注意を向けるように促しておいたように、述語は述語と表わされる文法状態でもある）が「主語の述語」に成るいわば途中（わずかに推移した状態）であり、したがって、述語は、本質的に「大なる迷い道（大戸惑）」にある。そこは、一方に、述語にとって、その由来となっている或る「闇」が控え、他方で、「主語」への「開かれ」が存する。これまでは、主語的に前者が「山」、そして、後者が「野」であったのである。しかしながら、今、述語が居るところは、両者のいわば「間」であり、そこで「迷っている」のである。そこは、したがって、両者の「はざま」であり、或る「狭い土地」、つまり、「狭土（=惑）」なのである。

その「狭い土地」に今、述語は「迷っている」。そこは、一方に、述語の生まれ故郷、つまり、「言象領域」（特に助動詞）に属しているとともに、同時に、「主語」の世界、すなわち、「有るもの」の世界へと繋がる。かくして、そこは、「アメノ」「狭土」にして「クニノ」「狭土」となっているのである。たまたま、「サツチ」が「天之（アメノ）」と「国之（クニノ）」に分かれたのではなく、言象学的文法論的根拠に基づいて、区別されているのである。

このことは、次に「アメノサギリノ神」と「クニノサギリノ神」が生まれることから明白である。

ここでも、「サギリ」の部分の『古事記』における漢字表記の「狭霧」に言象学的文法論的実状が映じている。しかも、上記のこととの関連において、そう言われているのである。「狭い」とは、上のような意味である。つまり、今、述語の居るところは、「隠す（隠れる）」と「開く（明るくする）」との「はざま」の「狭い土地（境位）」である。そこが、今度は、「場所」的ではなく、前「時」的に捉

えられると、「霧」と言われるのである。前「時」性の過去の面が、「空気」のエLEMENTであり、前「時」性の未来の面が、「水」のエLEMENTである。今は、前「時」的であり、両者はいわば一つになりつつ、分離しようとしている。空気の中に水の細かい粒が浮かんでいる状態がこの状態であり、したがって、「霧」と言われているのである。つまり、「狭い土地」は、前「時」的には「霧状」である。「アメノ」と「クニノ」に分かれているのは、「アメノ」は、その「霧」が暗いところ（「隠す」面）までかかり濃くなること、「クニノ」は、その霧が明るいところにかかって晴れつつあることを表現している。ここから、次の神が現れる必然性があるのである。述語は、このような「霧状態」に「迷っている」ことになる。

次に現れる神は、「アメノクラドノ神」と「クニノクラドノ神」である。

本居宣長によれば、ここで「クラ」とは「谷」を意味し、また、「ド」とは「所」を意味する。岩波文庫版『古事記』の注には、「溪谷を掌る神」とある。

このように、日本語の意味からは、その二柱の神は「谷」の神ということになる。しかし、何度も言うように、「谷の神」とは何を意味するのかと問わなければならないのである。

「クラド」の部分、[古事記]には、「闇戸」と記されている。この漢字にここでの言象学的文法論的実状が映じているのである。

上で示唆されたように、「霧状態」は、前「時」的文法状態を意味する。述語が「主語の述語」に成らんとしている文法状態は、述語の由来深淵ないしは由来根底であるところの言象性が自らを隠しつつあるのであり、その「秘密にして隠す」ということに対立的に、述語は「主語の述語」へと、或る開かれた所へと、向かいつつあるのである。まるで、絵の具のチューブを押し出すと絵の具が出て来るとともに、チューブが閉ざされるにも似ている。述語はそのような状態にあって、本質

的には「迷っている」のである。述語の今居るところは、「霧状態」であるとともに、その霧は、深い「闇」に向けて濃くなっている。他方では、述語の今居るところは、霧が晴れようとしている或る明るみになっているのである。門のようなものがそこには出来ていて、その門は閉ざされようとしているとともに、その閉ざす門は「明るくする」ベールとなるのである。「明るくする」ベールは、また、「暗がりへと閉ざす門戸」でもある。これが、「闇戸」ということである。「闇」という字の門構えの中には「音」の字があるが、それは含み声を意味すると言われる。つまり、一方に閉ざす声（門が閉じる）、他方に開く声（「明るくする」ベール）の両者をもつのである。この内、閉ざす声の方は、本質的に「アメノ」、つまり、「言象領域」のことであり、後者は、「クニノ」、つまり、「主語-述語」の領域のことに属しつつある。しかし、両者が独立しているのではなく、述語としては、「迷い」の中にあるのである。こうして、次に、「オホトマトヒコノ神」と「オホトマトヒメノ神」が登場するのである。

この二神の言象学的文法論的意味については、すでに明らかにしたので、ここで繰り返すことをしない。しかし、本居宣長が、「トマト」（トマトに男子を意味するヒコ、女子を意味するヒメが付き、そこに美辞のオホが付くと、上の二神の名になる）について、それは、「トオマリド」であり、「山のたわんで低くなっているところ」であると解していることを参考までに言っておきたい。これでは、『古事記』が真実語ろうとしていることが逸せられるのである。一体、「山のたわんで低くなっているところ」の「神」に何の意味があらうか。そんなことを「神」とどうして言わなければならないのだろうか。明らかに、『古事記』は「山のたわみ」を語ろうとしているのではなく、もっと真剣で重大なこと（ハイデガーの思索における真理の本質と

同次元のこと、上述のλήθηとΑλήθειαとの連関)を言おうとしているのである。ここからも、本居宣長のように、日本語の意味の淵源にまで訪ねて行く方法論は、一面的であることは明白である。

岩波文庫版『古事記』の注は、「惑」という漢字表記に真実が映じているという本論文の原則に沿う解釈をする。すなわち、それら二神について、「名義不詳。山地に迷う意の神名か」と述べ、漢字表記に真意が宿っているのではないかと見ているのである。その注釈者は本居宣長の説を知っていながら、つまり、日本語としての意味を一応知っていながら、むしろ、漢字表記の方に真実の意味があるのではないかと考えているのである。そして、この解釈が真実に近いのであり、「山のたわんで低いところ」を言いたいのではない。ところで、事実上、本居宣長の言うような「山のたわんで低いところ」が真の日本語の意味であるとすればどうなるのであろうか。明らかに、岩波文庫版『古事記』の注釈者は漢字表記に惑わされて誤ったということになる。ところが、『古事記』そのものの言わんとしていることは、「山地に迷う意」の方なのである。『古事記』そのものの深底には言象学的文法論の筋道が通っていて、この箇所は、述語が「大いに狭路に迷っている」という文法状態を表そうとしているのである。ゆえに、岩波文庫版『古事記』の注釈者が「以上の八神の系譜は、山野や溪谷に霧がかかって迷うことをあらわすであろう」と解したことは正しい。ただし、「迷う」は、言象学的文法論的に「迷っている」ということなのである。そして、そのことは、漢字表記に「映じている」のであり、日本語の意味の方ではないのである。ここから、言象学的文法論の実状が漢字表記に映じているという本論文の方法論の原則の妥当性が立証される。ここでの立証は、崩すことができないくらい堅固なものである(その一例ではあるが)と思われ

るのである。もし、この箇所が「迷う事」を表しているということが正しいとするならば、人は、どうしてここに「迷うこと」の神が必然なのかを深く考えなければならない。そして、その必然性が真に理解されるならば、「大戸惑子神」「大戸惑女神」と漢字で書かれていることにそのことが「映じている」ということを認めざるをえないであろう。それはつまり、本論文の方法論の原則の妥当性を認めたということになるのである。

したがって、逆に、漢字表記に言象学的文法論の実状が映じていることを認めないとすれば、人は、かえって、主観性に閉ざされた「コジツケ」の山を築き、そのゴミのような山に住み続けることになるであろう。それはなんとも悲しいことではないであろうか。そうではなく、やはり、人は、「真理の本質」に向かうべきである。

水のエレメントの神話的図式としての神々と上の八神の間には、すでに示されたように、「風の神」から「野の神」までの四神が現れるが、この四神は、上のような全体的意味から見ると、土と水と空気の統一性と土・空気・水の個々のエレメントとを媒介する文法状態の神話的図式と見なければならない。述語が「主語の述語」に成らんとしている文法状態が、「狭い土地に霧がかかり迷う」ということであるとするなら、この媒介状態は、最初にまず全体を表す「風の神」からはじまり、次に土と空気・水との間の関係、そして、三者の統一態の本質というように推移する。

以上のように、述語が「主語の述語」に成らんとして同語反復からわずかに推移した文法状態が、『古事記』の中で神話的図式化されて、細部に至るまで詳しく説かれていることが明らかとなる。

述語が「主語の述語」に成らんとしているこの推移的文法状態は、文法論的な意味で必然的に、主語側へと傾く。すると、述語は、述語がそこから述語となった文法的根源

（非-述語）から遠ざかることになり、かくして、*Werden*（Werden）の一体性（*同語反復性*）に決定的な亀裂ができて、イザナミ（斜体側の*Werden*）とイザナキ（括弧された*Werden*）とは別れることになる。主語側へと述語が傾くことは、主語的には「火」のエLEMENTが現れることであり、したがって、言象学的文法論を実質的内容としている『古事記』においても「火の神」が「迷う」神の次に登場するのである。述語が主語側へと傾くようになると、*Werden*（Werden）の斜体側は、言象性の奥へと「神避（サ）りましき」（P.24）というようになる。後で示されるように、述語は、主語の方へ傾いても、まだその由来根源との関係性に戻ろうとするが、そのような「（イザナミへの）未練」を断ち切って、はじめて述語は*動詞*として「論理的領域」の主人公（アマテラス大御神）になるのである。その結果として、「有る」と「無」との対立関係が起きて来ることになるので、*動詞*への推移は、「有る」と「無」が分かたれる前のことがらということになるのである。両者の分かちがたい連関（*同語反復*に通じて行く）へと思索の歩みを進めた哲学者がハイデガーなのである（ヘーゲルもその『論理学』において「有る」と「無」の同一性について思惟しているが、*同語反復*へと歩を進めたのではない）。

さて、次に、上で示されたように、「火」のエLEMENTの神話的図式について解明する前に、イザナキとイザナミが「生んだ」「島」について解明しなければならない。

『古事記』に記載されている通りだと、イザナキ・イザナミは、「島」の後に「神」を生んだのであるから、先に「島」について解明しておかなければならなかったのであるが、「島」を生むことの意味を明らかにするためにも、先に「神」を生むことの解明をする必要があったのである。イザナキとイザナミが「子」として生んだ「神」とは、言象

学的文法論的な意味での「四元素」であることがこれまでの解明から明らかとなった。そして、「四元素」とは、述語が「主語の述語」に成らんと*同語反復*からわずかに推移した文法状態のいわば主語的構造性を表すものである。述語が「主語の述語」に成ろうとわずかに*同語反復*から推移する場合、その*同語反復*はどのようなのであろうか。*同語反復*の文法状態は、「振り子」の喩えで表された。そして、これがイザナキとイザナミが「アメノミハシラ」を回り、「ミトノマグワイ」をすることの言象学的文法論の意味であったのである。そこから、述語は「主語の述語」へと「わずかに推移する」のであり、ここの文法状態における述語の主語的な面（＝微妙に兆すカテゴリー性）が「四元素」である。微妙に兆すカテゴリー性としての四元素は前「時」性と一体的であり、ここにカテゴリーと「時」との見難い関係性の究極的根拠がある。

ところで、ここで『古事記』の或る言葉に注目したい。

すでに述べたように、イザナキとイザナミは、子が生まれない原因を「アマツカミ」に尋ねるために参上し、「アナニヤシ」をイザナキが「先」に言うべきことを教えられ、「戻ってきて」再び「ミトノマグワイ」をする。そこで「島」を「生む」のであるが、その後、次のように語られているのである。

「然（シカ）ありて後、還（カエ）ります時、」（P.22）

（オホヤシマ国を生んだ後、イザナキ・イザナミは帰ってきて、）

ここで、「然ありて後」とは、「島」を「生んだ後に」という意味である。つまり、「島」を生んだ後で「帰る（還る）」と言われているのである。一体、「どこへ帰った」のであろうか。「島」を生んだところ[・]_・[・]は、あの「*同語反復*」の[・]_・[・]ところではないのか。とすれば、どこへ帰るのだろうか。

この疑問に対して、本居宣長は、「オノゴロジマ」へ「帰った」のであると注釈している。「オノゴロジマ」とは、すでに解明されたように、言象学的文法論的な「自性性」の神話的図式である。何かがそれ自身である(A=A)ということの始原的原理が自性性であり、これは同語反復に基づいている。イザナキ・イザナミが「子を生む」とは、この同語反復から述語が「主語の述語」の方へと(イザナキが「先に言う」こと) わずかに推移することなのである。この「わずかな推移」が四元素(=神々)を生むことになり、また、「島」を生むことになる。ゆえに、「島」を生んだ後、「帰る」とは、元の同語反復に「帰る」ことであり、そこからまたわずかに推移することで、今度は、「神」を生むということになるのである。つまり、「島」も「神」も両者ともに同語反復から述語が「主語の述語」の方にわずかに推移することで子として「生まれる」のである。

同じ同語反復からの「わずかな推移」であるのに、「島」が生まれた後で「帰る」と、『古事記』でわざわざ言われているのは、「島」も「神」も同一の推移の状態ではあるが、それぞれ異なることであることを表現している。「神」は四元素を、いいかえれば、「わずかな推移」を構成する四つのモメントを表している。これに対して、あの「自性性」が主語性をわずかに持つことが「島」なのである。それゆえ、本居宣長が「オノゴロジマ」に「帰った」と解するのは、或る意味で本質的なものを洞察しているのである。

したがって、「島」とは、四元素がそれぞれ四元素それ自身であることのその自同性を基礎づけているものである。土は、土自身であり、水は水自身であり、空気は空気それ自身でなければならない。それらの自同性が「島」と神話的図式化されているのである。

主語性を帯びた自性性は、「島」として、ここではさまざま面から捉えられる。まず、

「島」そのものは、上のようなであるとすると、「オノゴロジマ」のいわば特殊態のようなものである。このことを語っているのが「アメノオシコロワケ」である。『古事記』には、つぎのように、記されている。

「次に隠岐の三子島(ミツゴノシマ)を生みき。亦の名はアメノオシコロワケ。」(P.21)

(次に、イザナキ・イザナミは、隠岐の三子島を生んだ。その島は、別名、アメノオシコロワケと呼ばれる。)

ここで、「次に」とは、最初にイザナキ・イザナミが生んだ「島」から数えて、三番目という意味である。この島の別名、「アメノオシコロワケ」は、「天之忍許呂別」と漢字表記されている。「天之(アメノ)」が頭に付いているこの漢字表記に今上で述べられた言象学的文法論の実状が映じているはずである。

「コロ(許呂)」は、「オノゴロジマ」ができたとき、「コヲロコヲロ(許袁呂)」とかき混ぜられたとされるあの同語反復(すなわち、同語反復)のことである。「ワケ(別)」とは、同語反復から分かれたこと、ここでは、「わずかな推移」を意味する。それは、イザナキ・イザナミの別離をも意味するのである。「オシ(忍)」とは、「忍ぶこと」であり、あの「迷う」というところに留まっていることである。「アメノ」とは文法状態を表している。全体としては、「オノゴロジマ」から「分かれた」という意味である。この「アメノオシコロワケ」は地理的には「隠岐の島」である。地理的に現実に存在する隠岐の島を上のようなこととして解釈するのは、おかしいと見るべきではない。なぜなら、隠岐の島は、イザナキ・イザナミから生まれた「神の子」とであると『古事記』に書かれているからである。

わずかに推移した自性性(微妙に主語性を帯びた自性性=自同性の基盤成立)は、『古事記』には、「アハデノホノサワケ(淡道之穂之狭別)」の島として示されている。「アハ

ヂ（淡道）」とは、*同語反復*がそこから出てきたその奥から、*同語反復*からわずかに推移したところまでの「道」を表している。「淡島」は、すでに、登場したように、*同語反復*の奥に消え去った島である。「ホ（穂）」とは、したがって、その道の先端のことであり、*同語反復*から推移して、主語的になった自性性となっている現在の文法状態を意味する。では、なぜ、*同語反復*の文法状態における斜体の*Werden*側が特に「淡」という漢字で表されているのか。「淡」の「炎」の部分の本質的に「火」を表わし、言象学的文法論的には「主語」性を意味する。さんずいの部分は「水」を意味するが、ここでは水のエレメントではなく、主語性の「火」を消すものとしての「水」を意味すると考えられる。したがって、イザナミが先に言う、斜体の*Werden*が強くなり、主語性に水をかけて、「子」とはならないのである。これが「淡島」である。そこから「火」が優勢になる「道」ができるのである。それが「淡道」である。次に、「サワケ（狹別）」とは、「わずかに別かれた」ということを意味するのである。このように「アハヂノホノサワケ」の「島」とは、全体的には、やはり、*同語反復*からわずかに推移した自性性の文法状態を表しているのである。この「アハヂノホノサワケ」の島は、地理的には淡路島である。なにゆえ、この淡路島が島として最初に生まれたのかは、「オノゴロジマ」との関係性から説明されるべきである。*同語反復*の状態が文法的な「道」の中の或る中間地点であり、そこから主語性へとわずかに推移するのであるから、このことが最初に語られるべきなのである。

『古事記』には、最初に「アハヂノホノサワケ」の島が生まれ、次に「イヨノフタナ」の島が生まれたと記されている。

この二番目に生まれた島は、地理的に四国を意味するが、この島もまた、神の子として生まれたのであり、文法論的に理解されな

ければならない。

最初に、「イヨ（伊豫）」とは言象学的文法論的に何を意味するのか。

これまでの原則によれば、その漢字に言象学的文法論の実状が映じていることになる。すなわち、自性性が主語性を帯びることが「伊豫」という漢字の中に映じているはずである。

「伊」の字を構成する「尹」は、何か神聖なものを手にもつ象形に由来する文字と言われる。そこから、「(物事を)おさめる」という意味をもつようになる。「伊」の字の中に、*同語反復*がわずかに推移して主語性が兆し、何らかの意味で「手に取られうるもの(把握可能的)」が兆すということ、同じことであるが、述語が非-述語との関係から、わずかに推移し、「主語を述語する」ような「述語」に成り始めること、このような言象学的文法論の実状が映っているのである。また、「豫」は「予」であり、「あたえる」という意味をもっともはもっている。これだけでは何が意味されているのか明瞭ではないが、次の「フタナ（二名）」の意味を付けると明確になる。「二名」に言象学的文法論の実状が映じている。つまり、*同語反復*が二つの名になったということ、*同語反復*とそれが主語性を帯びたものの「二つ」になったということが示されているのである。本居宣長は「フタナ」とは「二並」の意味であると言う。*同語反復*そのものとそこから「わずかに推移」したことが「二つ並び」になっているのである。この*同語反復*の「二つ並び」は、独立したものが並列しているということではなく、同じものがわずかにずれたというようなことである。これは、横糸を通すいわゆる「ひ」という機械織り道具が横に進むことで糸が連続することに比せられる。そして、「ひ」は杼とも書かれ、これは「予」に基づく。このような「非連続の連続」を「おさめている」ことがここで「島」ということなのである。かくして、「伊

豫」という漢字に、*同語反復*が主語性を帯びている状態が映じていることになる。

「非連続の連続」ということが「イヨノフタナ」ということであるとすれば、ここから、『古事記』の次の言葉が説明されることになる。それは、「この島は、身一つにして面四つあり」(P. 21)と言われていることである。いわゆる四国は、伊予の国、讃岐の国、阿波の国、そして、土佐の国に分かれている。「面四つ」とは、このことを意味することは明白である。しかし、語られようとしていることは、そのような地理的なことではなく、「有るもの」が語られているのではなく、言象学的文法論的ことがら（「有る」にまだ至っていない段階）なのである。このことは、これらの四つの国の「別名」が挙げられていることから明白である。それらは二組の男女の神名で構成されているのである。この連関を本居宣長も彼独自の見解で示していてそれなりに興味深い。ここでは、別の見方をする。

すでに示したように、*同語反復*が主語性の方へ「わずかに推移」することは、四元素領域が成立することと同じ文法状態である。この文法状態は、また、*Werden* (Werden)の一体性にわずかに亀裂が入ることに他ならない。四元素は、本質的には、述語がわずかにカテゴリー性（述語が主語の述語としての役割をするようになること）を帯び始めることであるから、「言葉が言おう」としていることでもあり、いわばその亀裂を修復する運動が生じることでもある。一方で亀裂ができ、他方でそれを修復しようとしている、このいわば葛藤のようなものが、ここ、「イヨノフタナ」で起きているのである。葛藤はいわば愛と憎しみの対立のようでもある。相対立しながら愛し合うこうした状態が二組の男女の神で表されるのである。

最初の男女の組については、「伊豫の国はエヒメ（愛比売）といい、讃岐の国はイイヨ

リヒコ（飯依比古）といい、」(P. 21)と古事記には記されている。

ここに「愛」の文字が出て来るのは、「イヨ」とは本質的に非連続の連続として「愛」であるからである。男の神である「イイヨリ」は、訓読みされていて、「飯」は、本来、口に入れるという意味をもち、「依」は、「寄る」ことであり、口（言葉が発せられる口）に入れる方向性を表しているから、対立関係を解消する方向性、つまり、「愛」と同じことを表している。こうして、両者は「愛」の面を表す神々である。

次の組については、「粟（アハノ）国はオホゲツヒメ（大宜都比売）といい、土佐の国はタケヨリワケ（建依別）といふ」(P. 21)と書かれている。「宜都」とは「よろしき都」ということであり、主語側の、いわば外面性の都を讃えることを表している。何らかの意味で、主語側に移ることが「よろし」と肯定することを表している。これに対して、「建依別」は、「別離に依る（寄る）ことを建てる」と読める。つまり、これはあの別離の方向性を肯定することを表している。したがって、この組の男女の神々は、「憎しみ」ないしは対立の面を表していることになる。

主語側へ向かうことは別離の方向性であり、それを和解させる愛と和解（前者の組）がここで示されているのである。全体が四元素を表しているとは見ることができる。しかし、ここでは、四元素が分かれ分かれになっているのではなく、離れ対立することとそれの愛による和解という二つの原理から見られていることになる。「イヨノフタナ」の「フタナ」とはそうした二原理をまた意味するのである。たとえば、水と空気は、相互に異なる。水は水らしさをもち、空気は空気らしさをもっている。それぞれ、自己自身と一致するのである。しかし、それだけでは、水は水ではなく、空気も空気ではない。水は水そのものであることで、空気が空気であることと同

じであり、相互に交流し合えるのである。この交流において水は水、空気は空気であることができるのである。こうした関係性が「島」ということである。

さて、ここまで、一と二が原理として登場したのであるから、次に三が原理として現れるべきであろう。それが次の「オキノミツゴノ（隠伎之三子）島」である。

ここでどうして原理が三つとなるのかがまず示されなければならない。

一と二の原理の奥に潜むことがすでに述べた「言葉が言おう」ということである。対立と愛の原理は、「言おう」の二つの面を表しているが、「言葉が」ということを表していないのである。ゆえに、二の原理は本質的には三からなる原理である。第三の要素は「土」のエLEMENTとして語られているように見えるけれども、「土」は、残り三者との関係性において捉えられたものであり、「言葉が」の面を言うわけではない。「オキ」は「隠伎」と『古事記』には記されていて、そこには言象学的文法論的実状が映じている。「隠れた働き」という意味が読み取れる。「隠れた働き」とは「言葉が言おう」としていることである。かくして、この島によって、言象学的文法論の意味が示されるのである。「オキノミツゴノ島」は、地理的には、隠岐諸島ということであるが、この島もまたイザナキ・イザナミが「生んだ」島なのであり、神によって生まれたものであり、したがって、単に地理的な意味の三つの島というだけの意味ではなく、むしろ、或る奥義を示すのである。そのことが、その島の別名として古事記に記されている。すなわち、「亦の名はアメノオシコロワケ」と語られている。この別名については、すでに上で説明されたとおりである。

さて、このように、「アメノオシコロワケ」が語られたことで、述語が「主語の述語」に成らんと同語反復から「わずかに推移した」という文法状態が完全に規定されたことにな

る。この事態は、イザナキ・イザナミが「神」を生んだこと、つまり、「オホトマト」いいかえれば「大いに迷う」の規定と同一なのである。

そして、次に現れる文法状態が「火」のエLEMENTである。

「火」もまた四元素の一つではあるが、それはまた、単に同語反復から「わずかに推移した」という文法状態を超える原理を含んでいるのである。その原理とはあの「去る」ということである。今のところは、「言葉が言おう」としていることは、「迷い」そして「忍んでいる」文法状態となっているのではあるが、すでに、いわば「迷いを絶つ」という傾向が「火」のエLEMENTに含まれている。しかし、この新たな傾向性は、Werden (Werden) の一体性にできた亀裂をより広げ、イザナミが「無」の奥へと消えていくことをもたらすことになるのである。

「島」としてこのような傾向性を持つのは、「ツクシノ島」であり、「神」としてこの傾向を表すのが、「火」の神である。最初に「ツクシノ島」について考察する。

「ツクシノ島」とは地理的には「筑紫」、九州であることは明白であるが、何度も言うように、ここでは、神が生んだ子としての「ツクシノ島」が問われるのであり、これもまた、言象学的文法論的に把握されなければならない。そして、上で示されたように、その文法的意味は、「火」のエLEMENTが固有にもつ原理である「去る」ということである。「去る」とは、ここでは主語（この主語も厳密には主語と表記すべきであるが、述語にとっての主語を意味する）に「向かうこと」である。それに向かって自性ないしは自己から去って行くことがここでは「ツクシノ島」の意味なのである。このことは同語反復からの「別れ」の傾向性でもある。田舎に生まれ育った若者が都会に憧れ自らの生まれ故郷を去ろうとしているような、そのような文法状態にあるこ

とが「ツクシノ島」である。

漢字表記の「筑紫（ツクシ）」は、これまでの原則に従うなら、そこに、今上で語られた文法状態が映じていなければならない。しかし、一見するとそこには何も言象学的文法論的意味内容が投映されていないように見える。「筑」という漢字のたけかんむりの下の部分は、(楽器・工具などを)手に取り持つことと言われる。また、「紫」は、そのまま色の紫を表している。また、「ツクシ」とは「尽くす」ことであるとの解釈もあるようであるが、これにも上で示された内容が映じているとは思えない。すると、これまでの方法論的原則が破綻するということになるのではあるまいか。

しかし、「筑」は、竹を使って打ち鳴らす琴に似ている楽器である。「紫」も字体に糸を含んでいる。すなわち、「筑紫」は糸の振動によってそこから現象することがらを表し、*同語反復*の振動からその外へと現れ出たことがらを表している。オノゴロジマからわずかに推移した状態の動向(類比的に、糸の振動を発生源として音が外へと出て来るといふ動向)が「筑紫」に映じているのである。

このような「解明」は、まったくの「コジツケ」ではないかと批判がされることは避けられないかもしれない。しかしながら、いわゆる「コジツケ」ではないの「ない」を理解できるようになることが肝要である。この「ない」は、『古事記』の「古事」が語ろうとしていること、すなわち、「時」より「古い事」を知るべしというようなことなのである。「主語-述語」関係が、従って、思惟すること(vocif)が、どのようにして言葉そのものから成立して来たのかを明かそうとしている「古事-記」が、かの「ない」でもって悟性認識(対象認識)しか知らない人たちに「古き」事実を伝えようとしているのである。悟性認識の立場からは、その「伝え」が自分たちに合わないために、「コジツケ」と思えるので

ある。逆に言えば、悟性から「なるほど」と納得されるなら、「主語-述語」関係成立以前のことを悟性が悟性として認識したということになり、まったく矛盾することになるのである。琴と糸を強引に「筑紫」から引き出して言象学的文法論に合わせたと悟性は考えるのであるが、その時、悟性は、「筑紫」を神が生んだということをしるすきり忘れているのである。「神(イザナキ・イザナミ)が生んだ」ことから「筑紫」が出て来るのでなければならない。この「から」、これを悟性はどうしてもその目で見ることができない。その光景が見えていないがゆえに、その光景を映じているネガフィルムのような漢字からその光景を現像させると、それを、悟性は「コジツケ」と見なすのである。言象学的文法論的解明は、「から」をそうなっていることと示しただけなのである。

さて、『古事記』によれば、この「筑紫」の島は、「身一つにして面四つあり。面毎に名あり」と言われている。では、何故、四つに分かれるのか、また、どうしてその名なのか。

最初に、何故、四つの国になっているのかについて解明する。

イザナキ・イザナミが島を生んだ順番、すなわち、一、二、三、という順番のそれぞれの島は、その数字に関係する名をもつ。たとえば、二番目に生まれた島は、「伊豫の二名」の島である(四国も四つに分かれているが、上で解明されたように、それらは本質的には「二組」になっているのである)。これに従うなら、第四番目に生まれた島もまた四を含む名をもつということになる。しかし、「ツクシノ島」には表立って「四」は認められない。それにもかかわらず、やはり、ここにも四の数が潜むと見るべきであり、それが「四つの国」となっている理由と思える。そして、この四という数は、すでに示されたように、四元素を指すことは明白である。しかし、火の

エレメントの固有の傾向性、つまり、「主語へ」という傾向性がここでは強調されるのである。この傾向性は、すでに述べられたように、*Werden* (*Werden*) の一体性に兆す亀裂をより広げることをもたらす、すなわち、「別れ」を決定的にする。四元素のそれぞれに含まれている「主語へ」という傾向性がもたらす「別」けること、この「別（ワケ）」が四つの名の中に示されるのである。

最初の国は、「ツクシノ国」であり、地理的には筑前・筑後を指し、別名は「シラヒワケ（白日別）」と呼ばれる。ここで「日」は、これまでもそうであったように、言象学的文法論的意味での「時」を表している。しかし、今の段階は、前「時」的であり、そこから「時」への動向は、「主語」への動向と重なる。ゆえに、ここでは、「日」は、「時」を表すというより、「火」に通じる語であり、また、「白」は、本居宣長によれば、「向」と見るべきとされる。この解釈はおそらく正しいのだろう。つまり、「ツクシノ国」は、「火に向かうことで別ける」ことを意味する。これは、「主語へ」の傾向によってあの一体性が「別」かれることを意味する。

「トヨ国」は、地理的には、豊前・豊後を指す。その別名は「トヨヒワケ（豊日別）」である。「日別」は、上で説明されたように、「主語へ」という傾向性が「別離」をもたらすという意味である。「豊」は、その傾向性が「水」を下へと流す本質の前提になること、雨をもたらすことになること、したがって、豊さをもたらすことを表している。つまり、その別名は水のエレメントを指している。

「ヒノ国」は、地理的には肥前・肥後を指し、別名は「タケヒムカヒトヨクジヒネワケ（建日向日豊久土比泥別）」である。「建日」はこの後に出て来る「建日別」のこと、「向日」は、上のように、「シラヒ」である。また、「豊」は「トヨヒワケ」のことである。それゆえ、その別名は、この三者（空気・火・水）を自

らの中に包含している、これら三者の根底、つまり、土のエレメントを表す。「比泥」とは、「泥に比される」ということであり、まさに、土のエレメントを表す。ここには「日別」が出ていない。それは、土のエレメントは、主語へという傾向を本質的にはもたないからである。しかし、それでも、土であるからには四元素を構成するのであり、「別」に関係するのである。「久土」、これは音読みになっている。「久」は、前「時」性を表す。「土」は、元、「くいを地に立てた」様を表す。すなわち、土のエレメントから「主語へ」が起きていることを表す。こうして、全体として、その別名は土のエレメントを指すのである。

かくして、次の「クマソノ国」、別名は「タケヒワケ（建日別）」は空気のエレメントを指すのでなければならない。「建」とは、主語への傾向性を「建てて」ことであり、土と火との「間」を定立すること、つまり、空気のエレメントそのものを意味する。

以上のように、自性が主語性を帯びることになることと四元素との関係性が『古事記』において四段階で語られていることが理解されるであろう。

ここで、『古事記』の中で明示されている四元素が単に自然的、物質的なものではなく、*同語反復*ないしは自性性と関係することがらであることを確認するために、ハイデガーが *Geviert*（四域）と名付けたことがらを考察する。

ハイデガーは、『物（*das Ding*）』と題する論文の中で物と *Geviert* との関連を語っている。たとえば、壺という物を例にとると、それは、水を容れて置き、それを注ぐための容器である。しかし、水は、天地の間に生ずる雨から集められたものである。また、水は、人間のためにであるとともに、神に捧げる水でもある。かくして、壺において、「天」「地」「人間」「神々」の四者が集まることになる。

「物は物する。物は、物しつつ、地と天、神々

と死すべき者をとどめる。物は、とどめつつその四者をそれらの隔たりの中で近づけるのである。」²⁴⁾

このようなGeviertが、ここで『古事記』において語られている四元素とどのような関係にあるかは、にわかには理解できないかもしれない。しかし、このようなGeviertが言葉との関係にあることが理解されると本質的連関が認識されるようになるのである。

ハイデガーは、『哲学への寄与 (Beiträge zur Philosophie)』の§190において、次のような図を示している (図2)²⁵⁾。

この図2で、中心のEは、すでに示されたように、「有る」の方から近づいてくことで見出されるWerden (Werden), すなわち, Ereignisを表している。『物』の論文の「天」の代わりにここでは「世界」となっているが、ここにGeviertの萌芽がうかがえる。この§190は、<Vom Da-sein (現・有について)>と題されている。Daの構造図が上のようなものと考えられるのである。では、Da-sein(直訳すれば、Daが有ること)とは何か。以下、§190の内容を考察しつつ上の図の意味を明らかにしたい。

「Da-seinについてはただ、gründenしつと言われなければならない、鳴り始め、投げ合い、跳躍の思索的な遂行において。

しかし、gründenしつとは、同時に、我々の歴史において、また、我々の未来的な歴史にとって、歴史的に、その歴史の最内奥の困窮に（有が見捨てられていること）、また、ここから起きて来る必然性（根本の問い）に

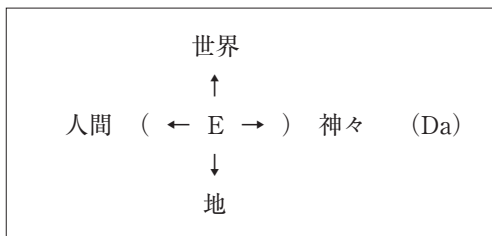


図2 ハイデガー『哲学への寄与』より

合わせつつということの意味する。」²⁶⁾

ここで、「鳴り始め、投げ合い、跳躍」と言われていることは、この『哲学への寄与』という覚書論文の全体を構成する秩序であり、ハイデガーの言うところのEreignisへと道行く過程を表す。「有る」という動詞が動詞であることがハイデガーの思索によって明らかにされようとしている。その道程が、ハイデガーの立場からは、「鳴り始め、投げ合い、跳躍」という秩序となるのである。動詞がまず遠くから「鳴り始める」と、そこから、歴史的諸哲学との「(球の) 投げ合い」が行われ、そして、動詞へと（ハイデガーの立場ではEreignisへ）「跳躍」が為されるのである。動詞が「有る」という動詞となっているのであるから、このことが最初はまったく認識されない。そのために、「有る」は「見捨てられている」ことになる。しかし、この中から、動詞が働き出す、つまり、「根本の問い」が出て来るのである。この動詞の働きに「合わせる」ことが「gründenしつ」なのである。つまり、「gründenしつ」ということは、「動詞の働き（動詞が動詞としてそれ自身を顕わそうとする働き）に合わせつつ」という意味である。

gründenというドイツ語は、通常、「(建物などの) 基礎を置く、創設する」などの意味をもつ。しかし、上で説明されたように、この語の意味は、ここでは動詞が働くことに<sich fügen>することである。<sich fügen>とは、「服する、合う、適合する」などの意味をもつ。ハイデガーの思索は、「有る」という動詞の方から動詞へ（したがって、同語反復へ）接近する思索であるので(図1参照)、動詞そのものがまだ文法事項としては開顕していない。ゆえに、或る先行的な、思索に値する何ものかに「服す」ことで思索そのものが進むというようになっているのである。つまり、その思索は、「無」根拠 (Un-Grund) に先導されて根拠を創設するという具合に

なっている。根拠がすでに前提的に「有る」のではなく、「無」根拠（これは動詞のことである）へとそれに先導されているのである。ハイデガーの思索は、アリストテレスの思索とともに、真に尊敬に値する思索である。それは、動詞の開頭のための「寄与（Beiträge）」となっているからである。

「最極端の決定の瞬間場の合わせる用意としての、このような適合は、別の始原における思索的前進の法則である。第一の始原の終末歴史における体系との区別において。」²⁷⁾

ここで、「最極端の決定の瞬間場の合わせる用意 <sich fügende Vorbereitung der Augenblickstätte der äußersten Entscheidung>」とは、どのようなことか。

動詞は、助動詞から推移してきた文法事項である。ところが、助動詞とは、未来が過去に属しているような文法状態である。瞬間は、したがって、助動詞であるが、助動詞が動詞の言象とともに後退した場合に生ずるのである。瞬間は、未来と過去の間隙となりつつ、つまり、「無」となりつつ、両者を繋いでいる。助動詞から動詞への中間の推移状態がWerden（Werden）であり、したがって、そこは「瞬間場」となっている。そして、この場で、「有る」という動詞がいわば起きつつある（本論文の今の段階は、同語反復からわずかに推移した文法状態である）。そこが「有る」と「無」が「決定」されるころなのである。ここへの「用意」が本来的な意味での「合わせること」、<sich fügend>である。「適合<Fügung>」とは、このような意味での「用意」ということになる。

「別の始原」とは、「論理的領域」とは「別の」「言象領域」のことであるが、ハイデガーには「言象領域」はまだそれとしては知られていないために、「別の始原」と見なされているのである。そこへの「思索的前進」とは、したがって、「言象領域」に近づくことであり、「gründenしつつ」ということに他なら

ない。「第一の始原の終末歴史における体系」とは、ヘーゲル哲学の「体系」のことである。特にその核となる『論理学』を指している。つまり、言象領域へと入って行くことは、ヘーゲル哲学との「区別」において遂行されることになる。「言象領域」に対立する「論理的領域」は、ある種、ヘーゲルの哲学体系に類似するのである。本論文の後半で、ヘーゲル哲学との関係が登場するが、このことも、ここから必然であることが分かるであろう。

「それにもかかわらず、最初に挙げているDa-seinの中へ入るようにとの指図、したがって、Da-seinへの言及は可能でなければならない。もちろん、どこかに現に有るかのように、直接的な『記述すること』ではまったくない。同様に、或る弁証法によって、それがより高い段階にあるということでもない。むしろ、正しく理解された企投においてである。」²⁸⁾

ここで、「それにもかかわらず」という語が使われているのは、本来、動詞に「合わせつつ」ということであるべきであるが、「それにもかかわらず」、Da-sein、つまり、「Da（そこに）sein（有る）」が最初に言われているのは、それなりに「可能」であるということと言わなければならない。しかし、それは、石がどこかに有るというような意味で「直接的に記述」が可能であるということではない、と言われているのである。そうではなく、「正しく理解された企投において」「そこに有る」と言われ得るのである。

企投<Entwurf>とは、<sich fügend>が動詞に「合わせる」ことであることと繋がりを持つ。というのも、動詞に「合わせる」ところの思索は、或る先行的なものに先導され、しかも、それを得ようとするのであるからである。つまり、このような思索は、まだ来ないことに向けて構想することになる。もっと根本的なことがらから言うなら、このような思索は、すでに有ったこと、ないしは「上か

「下へと降りてきている道」を、まだ来ないこととして、ないしは「下から上へと」歩むというようになっているのである（「天孫降臨」において更に詳しく説明される）。このような構造をもつ思索の有り方が企投ということである。こうした企投について次のように語られている。

「この企投は、現在の人間を単にその有の見捨てられたことにもたらずにすぎないとしても、鳴り始めを用意するものである。」²⁹⁾

このような企投において、次のことがDaseinを「叙述する」のである。

「すなわち、人間は、開へと不意に出現した有るものであるが、最初は、長い間、こうした不意の出現を見誤り、最後になってようやく有が見捨てられていたことからそれをはじめて全体的に測ることになる有るものなのである。」³⁰⁾

ここで「開」とは、「Ereignisが自身を開き出す」と言われていることである。人間存在は、この「開き出し」の中へと「不意に出現した」存在者なのである。つまり、動詞に合わせるということにおいて、その動詞のいわば声に「聴き従う」ところの存在者が人間という存在であり、このことは「開」の中へ「不意に出現した」と表される。これまでは、人間存在は、世界の中にいわば「埋没していた」のであり（ハイデガーの『有と時<Sein und Zeit>』では、頹落<Verfallen>と言われていること）、自己本来の有り方になっていず、自身が「開」に入って「聞き従う」ようになっていなかった。しかし、「有が見捨てられている」ということからようやく「開」に入ることが可能になるのである。

そして、次のように続く。

「不意に出現することと見捨てられていること、合図と立ち寄り、Eignungの自己の中へと属し合う生起であり、この生起の中に、一見するとただ人間から見られるなら、Ereignisは、次のように、自らを開き出すの

である。すなわち、」³¹⁾

この「すなわち、」の後に、すでに挙げた図2が示されているのである。

つまり、あの図は、Ereignisが「自らを開き出す」ことが、人間側から見られた場合の眺めのようなものである。ゆえに、そもそもEreignisとは何かが分からないと、あの図もまたどういうことかが不明になる。

さて、すでに示されたように、Ereignisとは、言象学的文法論的には*Werden* (Werden) のことである。それは同語反復となっているが、ハイデガーの立場から見られると、<Ereignis ereignet>と把握されるのである。ただし、すでに指摘しておいたように、*Werden* (Werden) とEreignisとはまったく同じということではない。ゆえに、本来、言象学的文法論的に不定詞から推移して到達した*Werden* (Werden) の文法上の位置は、ハイデガーの立場からは、そうとは見られず、同語反復自体として、Ereignisという姿を呈するのである。ゆえに、<Ereignis ereignet>は、同語反復の同語反復とも言われたのである。*Werden* (Werden) の神話的図式がイザナキ・イザナミであることはすでに明らかにされた。そこは、「振り子の喩え」で表現される同語反復の文法状態である。その同語反復の文法状態から「わずかに推移した」文法状態が「四元素」の領域である。ゆえに、四元素の言象学的文法論的成立の場は、Ereignisが自らを開け表すところに他ならない。なぜなら、Ereignisそのものは本来的には同語反復であるからである。そのEreignisが「自らを開く」場とは、そのような同語反復から「わずかに推移した」ところなのである。その「わずかに推移した」その「処」が、人間から見られると、あの図のように見えるわけである。そこが「Da」なのである。そこはまさに、gründendということになっているのである。物が物としてはじめて現れた（物が物する）ところが四元素成立のところ

であり、ここがまた人間存在が「不意に出現する」ところになっているのである。その場所は、「見捨てられたところ」である。また、そこに文法的なものの「合図」が来ている。そして、そこは或る「立ち寄り」の場所でもある。

こうして、図2における矢印の意味が明確になる。すなわち、*同語反復*（Eと表示されている）から「わずかに推移した」「処」ということが表現されているのである。そして、必然的に、そこには「四（vier）」から構成された（ge-viert）何かが起きているのである。それを四元素（の神）と呼ぶか、または、Geviertと呼ぶかは、見方の違いである。前者は上から、後者は下から見ているのである。Daとは、いわばEreignisが自分を現す処なのであり、しかも、それはEreignisに属しているのである。しかし、『古事記』では、それはイザナキ・イザナミの一体性に別れることができることである。このような亀裂は、あの図でも、世界・地、そして、人間・神々の区別として、すなわち、上と下、右と左に分かれることとして表現されている。

以上、イザナキ・イザナミが子を生むということとハイデガー哲学におけるGeviertとの関連を示したのであるが、ここから直ちに、『古事記』のここの箇所がそのままハイデガー哲学のGeviertと同一であると結論づけてはならない。なぜなら、ハイデガーの哲学は、すでに示されていたように、下り道を上って行く立場であるからである。しかし、そのような制限下において、四によって構成されている或る領域が両者に問題になっているということは本質的なことであり、注目されるべきである。その四つの構成要素から成る領域は、本来的には、言象学的文法論における或る文法状態である。すなわち、*同語反復*が主語寄りに「わずかに推移した」状態である。このような文法状態を文法状態とは知らずに、そこへと歩み近づいていく思索から

眺められると、それは、Ereignisが自らを開き出すことと見えるのであり、そして、そこに四から構成される場が認識されるようになるのである。この場合こそ、Daであり、それがまた「物が物する」と言われるところである。「物が物する<Ding ding>」は同語反復である。しかし、その同語反復は*同語反復*ではなく、*同語反復*より主語寄りとなった*同語反復*であり、ここに「物」が起きているのである。このような意味の「物」は、そこに四者を集めていることになる。すなわち、「土」的なものと「火」的なもの、そして、「空気」的なものと「水」的なものである。『古事記』では、それら四者は、「神」として、そして、「島」として、イザナキとイザナミが生んだ子である。これに対して、四者は、ハイデガー哲学では、「天」と「地」、そして、「死すべき者」と「神々」である。「死すべき者」とは、人間（存在）のことであるが、言象学的文法論的には、言葉が言おうとしていること（秘密に入ろうとしていることが「死へ」ということ）であり、「水」のエレメントに対応的である。「神々」とは、すでに（文法として）そうになっていたこと、まさに「古き事」であり、或る意味で、最も過去のことを知らせる使者である。「神々」は、言象学的文法論的には、「空気」のエレメントに対応的である。下から登って行くハイデガー哲学からは、こうして、四つのエレメントは、天と地、そして、死すべき者と神々と見えるのである。なぜ、四なのかは、ハイデガー哲学からは演繹されないが、上から降りる道を「書いている<γράφειν → γραμματικός>」言象学的文法論からは演繹されるのである。要するに、『古事記』の内容の方がハイデガー哲学よりも先行していることになる。しかし、『古事記』のここの箇所が語ろうとしていることがらそのものへハイデガー哲学はどのように到達したのである。「どうにか」とは、ヨーロッパの全歴史を通してという意味であり、単に個人

的努力によってという意味ではない。世界の歴史は、このような具合になっている。ギリシアとゲルマン民族は、動詞へ寄って行くのであるが（「有る」へと問う）、日本民族は、その寄って行く道を『古事記』においてすでに拓いているのである。ギリシアとゲルマン民族の間には、すなわち、動詞へと寄って行くことの始まりと終わりには或る「間」が必然となり、これがローマの時代である。このような世界史と哲学史との深い関連に最初に気付いた哲学者が周知のようにヘーゲルである。ハイデガーはヘーゲルが気付いたその連関の根拠へ向けて思索を深めているのである。そして、その根源的根拠の奥深くに存する古道を『古事記』が拓いているのである。しかし、このことによって日本人は優れているなどとうぬぼれるべきではなく、それがその民族の「使命」であるということなのである。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』の中で人間のエルゴン（*ἔργον*）と言っているが、このエルゴンを「為すべき仕事」と解するなら、民族はそうしたエルゴンに関わっているのである。動詞の開頭が「人間のエルゴン」である。

さて、ここで、元に戻って、「ツクシノ島」の次に生まれた三つの「島」について解明する。

『古事記』によれば、それらの「島」は、「イキノ（伊伎）島」、「ツ（津）島」、「サドノ（佐度）島」である。地理的には、それぞれ、壱岐島、対馬、佐渡島である。これらの島々は、その漢字表記に言象学的文法論的実状が映じている。

最初に、「イキノ島」について。

この島の別名が『古事記』において示されている。それは、「アメヒトツバシラ（天比登都柱）」である。これは、同語反復の比喩としての「振り子」における中心線に相当するあの「アメノミハシラ」に関係することは明白である。しかし、それと全く同一ではな

く、そこから主語側に「わずかに推移した」状態が「アメヒトツバシラ」と呼ばれるのである。「ヒトツ」は、「比登都」と漢字表記されていて、この漢字に今述べた言象学的文法論的実状が映じている。「比登都」は、「都に登るに比される」と読める。すなわち、それは、「主語（都は主語のことである）へと進み行くことに類比される」という意味をもつ。「アメノミハシラ」（同語反復の中心線）が（推移して）「主語の方へ向かうように見える」ことが、「アメ・ヒトツ・バシラ」である。「伊伎」の「伊」とは「物事をおさめる」ことを、「伎」とは、「わざ、はたらき」を意味する。ゆえに、それは、言象学的文法論的には「おさめるはたらき」を意味し、同語反復から「わずかに推移した」ところが、或る「働き」を兆すことを言うのである。Ereignisを「現す」ところのDa（現）は、そこに或る働きを、すなわち、動詞性を兆すようになるのである。元の名と別名が補完し合ってことがらの本質が明らかにされていることは明らかである。

次に「ツ島」について。

「ツ島」の別名は、『古事記』によれば「アメノサデヨリヒメ（天之狭手依比賣）」である。言象学的文法論的には、これもまた「わずかに推移した」文法状態を表している。「天之」とは、語られていることがらが文法的なことであることを示す。「狭い」が「わずかに推移」することを表している。「手」は上で述べたようにここで或る行為的な「働き」（handeln）が兆すことを表している。「依」は「寄る」ことであり、主語側に「寄る」ことを意味する。「ツ島」の「ツ（津）」とは元々は、こちら岸からあちら岸へと「渡る」ことを意味する。すなわち、言象学的文法論的「推移」状態を表しているのである。この「渡る（度る）」ことが次の「佐度島」に引き継がれるのであり、したがって、『古事記』にはその別名がない。なぜなら、その名に文法的意味がはっきり出ている、特に別名を必要としなかった

からである。「佐」は、「たすける」の意味をもつ。ここで兆す或る「はたらき」は、本質的にはイザナキ・イザナミの一体性にできた亀裂を「たすける」のであり、主語側への「渡り」を「たすける」ことになる。総じて「する」が兆すことは、「物は物する」の世界が現れて来ることであり、ここで我々は、神の世界を失うようになる（「死すべき者」があゝの図におけるDaに現れる）のであり、対立と争いの世界に入るようになる。キリスト教に「世の罪を除く神の子羊」と言われていることは、こうして、出現するのである。「世の罪」は、かの亀裂から生じたのであり、古くはあゝの「去る」にまで伸びている。しかし、このようなことも、文法的なことがらであり、救うものもまたその只中に現れているのである。「佐渡島」とは、こうした「世の罪」の奥深くのできごとを表しているのである。

これら三つの島々について、本居宣長は、『古事記伝』において単に地理的なことがらとして解釈して、それらが、イザナキ・イザナミが生んだ子であることを忘れて、神的なことがらであることを忘れている（実際、彼は、アメノサデヨリヒメの意味を理解できないと述べているが、この別名に含まれる「狭」も「手」も「依」も、彼の立場から理解できるようなことではないから当然である）。神が生んだ島を地理的に解釈することは、『古事記』の本質から言うならば許されないことなのである。しかし、悟性の立場に立ち続け、ヘーゲル的な意味で、理性（Vernunft）の立場に立てない人は、ハイデガーの哲学におけるあゝのDa-seinの領域がここで『古事記』が語ろうとしていることを理解できないのである。

以上のように、『古事記』におけるこの箇所、すなわち、「島」が生まれる経緯の記述は、*同語反復*から「わずかに（主語側に）推移した」文法状態の神話的図式であることは明らかである。そこは、ハイデガー哲学の

思索領域側から見られると、Daの場所（Da-sein）、「物が物する」ところ、Geviertなのである。では、「サドノ島」の次に生まれた「島」は、何を意味するのだろうか。

『古事記』においては、その島は、「オホヤマトトヨアキヅ島」と呼ばれ、別名は、「アマツミソラトヨアキヅネワケ」である。岩波文庫版『古事記』によれば、それは、地理的には、「大和を中心とした畿内の地域の名」である。まず、この別名から解明することにする。その別名は、「天御虚空豊秋津根別」と漢字で記されている。ここでは、後ろから前へと解明していく。

これまで述べてきたように、*同語反復*から「わずかに主語側に推移した」文法状態（何らかの意味で「四」者から構成される、「迷い」の隘路）は、本質的に「別れ」である。「別れ」とは、*Werden*（Werden）の括弧内*Werden*が動詞的となることによって、斜体の*Werden*が動詞とは反対側へと後退して行くこと、神話的図式化されると、イザナキ・イザナミの一体性に亀裂ができ、両者が「離別する」こと、を意味する。*同語反復*からの推移は或る「離別」である。これが、「ネワケ（根別）」ということである。「根」とは、*同語反復*のことである。すなわち、別名の底を成す「ネワケ」は、ここで語られていることがらの根底に*同語反復*からの「わずかな推移」とそれに伴う或る「離別」が存することを示しているのである。

しかし、これまで、この「わずかな主語側への推移」が、「四元素」として、また、自性が主語性を帯びることとして、捉えられてきたのであるが、もう一つの捉え方が可能である。それは、「時」の面である。*同語反復*から「わずかに主語側へ推移した」ところは、「時」が前「時」性から現在するまでの推移状態でもある。*Werden*（Werden）の先行文法状態である助動詞においては、*未来時制*が*過去時制*に属していた。しかし、その助動

詞が後退して、*Werden* (Werden) に移行すると、そこで、*未来時制*と*過去時制*との一体性に亀裂が生ずることになる(未来と過去が相互に矛盾することが兆す)。この亀裂とともに、「時」が単なる文法状態から現在する兆しが(今瞬間が、過去と未来の間の亀裂が、)出て来る。「現在する」とは、未来が「まだない」へ、過去が「もはやない」へと成りつつあることである。この二つの「ない」は、実は後退して行く*助動詞*なのである。ゆえに、*同語反復*、すなわち、*Werden* (Werden) が「わずかに主語側へ推移した」状態になることは、「時」が「現在する」ようになることへと、言葉の言がらから脱して、上がって来ることである。これが、「アキヅ(秋津)」ということである。「秋」という字には、実った作物を束ねて納める象形が含まれている。そこから、また、「秋」は、作物が実る時を表し、ドイツ語の*zeitigen*がこのことを表している。それは「熟させる(熟す)」というような意味をもつ。そして、その語は、*Zeit* すなわち「時」という語を根底にしている。「秋」は深い意味で「時」を表す。「津」は、すでに示したように、本質的に「渡る」ことである。どこへ渡るのかというと、「現在へ」である。ゆえに、「秋津」とは、前「時」性が「時」の現在へと推移する動向を映じているのである。また、「豊」は、すでに述べたように、水のエレメントを表している。前「時」性は、「現在」する「時」へと推移するが、「時」は、むしろ、言葉が「言おう」とすることによれば「役立つ」ものであり、*同語反復*へと戻す働きをするのである。未来性とは、そのような働きである。秋は物みな静まり消え行く冬をもたらしそうとする。「時」は消滅の原因である。「豊」は、このような動向を表わす。この動向は「秋津」の方向性と反対である。かくして、「豊・秋津」は、全体として「過去・未来・現在」性を表していることになる。このように、「時」が現在しよう

としているこの文法状態において、「時」は、いわば「時」そのものではないこと(文法性は、ある意味で「書かれていたこと」であり、「時」的ではない)から「時」そのものを「熟させよう」としているのである。「時」そのものではないの「ない」が我々には「空間」性(紙に「書かれていた」というような意味である)と見えるのである(場所という意味の「空間」については、「ヤマトノオロチ」の箇所の解明を見よ)。このような意味での「空間」性が、「ミソラ(御虚空)」である。つまり、「ミソラトヨアキヅ」とは、時・空(間)の統一態のことなのである。ここでは、この事態を「時・空・間」と名付けておく。「時・空・間」とは、*同語反復*から「わずかに推移した」文法状態における前「時」性の或る推移状態を意味する。「アマツ」とは、このような意味の「時・空・間」が、我々に馴染みのあることではなく、「天」に属すること、或る文法状態であることを示す。全体としては、「アマツミソラトヨアキヅネワケ」という別名は、「時・空・間」を表しているのである。したがって、Daの時空性が「オホヤマトヨアキヅ島」の本来の意味である。

さて、「オホヤマトヨアキヅ」は、『古事記』には「大倭豊秋津」と記されている。

「トヨアキヅ」は、上述のように、「時・空・間」における「時」の面を表している。したがって、「ヤマト」は、「空間性」の面を表していなければならない。「オホ(大)」は、「アマツ」に対応していて、ことがらが「有るものが有る」の領域「論理的領域」の事象ではなく、「言象領域」的内容であることを示す。「ヤマト」は、しかし、単に我々のよく知る場所という意味の「空間」ではなく、「わずかに主語側へ推移した」文法状態における前「時」性の或る有り様を表しているのである。つまり、それは、Daの場所性ないしは空間性を意味する。「私は今ここに居る」と我々は言う。この言い方のなかに、「オホヤマト」が存す

るのである。人間である限り誰でも「オホヤマト」を自らの居る場所、すなわち、「マホロバ（完全な場）」にしているのである。地理的に日本が素晴らしい場所であるという意味ではない。そこに我々人間存在が住んでいるその「場」なるものが「オホヤマト」である。この「オホヤマト」なる空間的場所において、「物」が「物する」のであり、「死すべき者」と「神々」が出会うのである。「素晴らしい場所」に我々は元々「住んでいる」ことになる。そこが「オホヤマト」なのである。イエス・キリストは、「神の国はあなたがたのただ中にあります」と言った。まさに、その「只中」が「オホヤマトの国」である。「神の国」は、言象学的文法論的には「オホヤマトの国」であり、「マホロバ」である。

「倭」という漢字の「委」の部分は、「穂を垂れた粟ないしは稲」と「女性」を意味し、従順な様を表す。しかし、「穂を垂れる」とは、「実る」ことであり、「時」へと「実る」こと、つまり、「秋津」と同じことを意味する。しかし、その動向は、文法的動向でもあり、「時」的ではない面、つまり、「空間」性をもつのである。ここで「倭」は、この「空間」面を表す。つまり、「ミソラ」と同じことを表していることになる。

次に、『古事記』には、「故（カレ）、この八島（ヤシマ）を先に生めるによりて、大八島国（オホヤシマゲニ）といふ」（P.22）と記されている。

「八」は、様々な解釈があるようであるが、ここでは、あまりこだわらず、生まれた島が八つであるという意味で済ませたい。

次に、「然（シカ）ありて後、還（カエ）ります時、」（P.22）について。

ここは、すでに述べたように（P.78参照）、本居宣長の解釈が正しい。すなわち、彼によれば、イザナキ・イザナミは、「島」を生んだ後、オノゴロ島に帰ったのである。しかし、この解釈には、難点もある。なぜなら、イザ

ナキ・イザナミは、「ヤヒロドノ（八尋殿）」で子（最初には「島」）を生み、その「ヤヒロドノ」は、本居宣長に依れば、「オノゴロ島」に建てられたものであるからである。つまり、「オノゴロ島」で「島」を生んだのに、なぜまた「オノゴロ島」に「還って来る」のかということが問われるのである。明らかに、この本居宣長の解釈はみずからの見解に矛盾する。しかし、それにもかかわらず、本居宣長の解釈が「正しい」のは、言象学的文法論的な必然性がそこに存するからである。以下、その矛盾する解釈が「正しい」理由を明らかにしたい。

イザナキ・イザナミが最後に生んだ「島」、すなわち、「オオヤマトトヨアキヅ島」は、上で示されたように、「時-空間」を意味する。「時-空間」とは、「時」が「現在」に成ろうとしている前「時」的推移状態である。しかし、前「時」性は、「時」の現在へと「実る」動向とともに、*助動詞*の方に戻ろうとする動向をもつ、つまり、未来的である。ゆえに、「時-空間」は、前「時」性のこのような本性にしたがって、元の*同語反復*に戻ろうとする。これが、「オノゴロ島」に「還る」ことなのである。

しかし、「島」を「生む」とは、*同語反復*から「わずかに主語側に推移する」ことなのであるから、元の*同語反復*に戻るといことはおかしいということになる。これがかの「矛盾」である。しかし、「時」が「*時制*」という文法的なものから「時」そのものとして現在化しつつあるということは、そこに過去と未来が現在化することであり、未来が「時」をいわば現実のものにするということが起きて来ることなのである。ゆえに、「オノゴロ島」に「還る」ということは、「時-空間」が起きて来る時に必然的に起こらなければならないことである。つまり、*同語反復*から「わずかに推移した」そのところは、同時に*同語反復*へと「還る」ことでもあるのである。イ

ザナキ・イザナミが「子を生む」ところは、*同語反復*の場である。そして、「島」が生まれることは、「推移した」ところを指している。さらに、その「推移した」ところは、*同語反復*に「還る」ことでもあるのである。このような言象学的文法論の実状の神話的図式が『古事記』に記されているのである。だから、その「実状」を「知っている」場合には、『古事記』の叙述内容には何の矛盾もないことになる。しかし、「神を神で理解する」立場に立ち続けるかぎり、神話的図式化されている元々のことがらを知らずに解釈することになり、かくして、必然的に矛盾を語るようになるのである。矛盾しないように解釈することは「正しくない」のである（文法的な説明は、上のように矛盾せず、むしろ、矛盾する理由を明らかにできる）。ゆえに、本居宣長の解釈に矛盾が存するのは、その解釈が少なくとも『古事記』の真の内容に沿うものであることを示している。しかし、それだからと言って、本居宣長が『古事記』の奥深くに言象学的文法論が存するということを「知っていた」わけではないのである。ゆえに、本居宣長が矛盾するような解釈をしているそのことから、『古事記』の真相が言象学的文法論であることは明らかなのである。『古事記』の奥義が言象学的文法論でないとするれば、本居宣長がここで「犯した」矛盾は、まさに論理的矛盾であり、彼の解釈全体がここで崩壊することになるであろう。『古事記』を真剣になって理解しようとする人は、「然（シカ）ありて後、還（カエ）ります時」という言い方に、「オオヤマトトヨアキヅ島」が生じた「後に」ということが含意されていることを深く考えるべきである。なぜ、その「後に」、「（オノゴロ島に）還る」ということになっているのかを完全に説明できなければならないのである。

さて、『古事記』には、「然（シカ）ありて後、還（カエ）ります時、」に続いて、「吉備児島（キ

ビノコジマ）を生みき、またの名は建日方別（タケヒカタワケ）といふ」（P.22）と語られている。

「キビノコジマ」は、地理的には、岡山県の子島半島である。ここでは、別名の「建日方別（タケヒカタワケ）」に言象学的文法論の意味が映じているので、その解明を優先させる。

すでに、「建日別」については、解明されていた。それは、空気のエLEMENTを表しているものであった。しかし、ここでは、「方（カタ）」が加わっている。この「方」に、上で述べられた「時・空・間」の実状が表現されているのである。

「オノゴロ島に還る」ことは、*同語反復*から主語側に「わずかに移動した」ところから*同語反復*の場所に再び移動するというようなことではなく、「時」がいわば現実的に働き出すようになろうとしていることである（或る迷い道にあること）。まだ文法的な意味を色濃くもつ前「時」性から、いわば、「時間」的な意味の「時」になろうとしているのである。未来が未来と成りつつあり、過去もまた、文法的な過去ではなくなり、時間的な過去に成らんとしているのである。文法的な過去時制は、いわば、（文法書に）「書かれている」過去のようなものであるが、時間的な過去は、未来と区別されて「もはやない」であり、これに過去時制性は、成りつつあるのである。それは「古き事」となり、神々の領域とならんとするのである。空気のエLEMENTは「島」ではなく、空気のエLEMENTの「神」に成ろうとしていることになる（Geviertにおける「神々」の説明を見よ）。総じて、「還る」ことは、神々の、しかも、四元素の神々が生まれることになるのである。成りつつある未来に対して別の方に、つまり、成りつつある過去の方に、「古き事」が、「方別け」が起こるのである。しかし、まだ、神々が生まれたのではなく、今のところは、「島」的でなけれ

ばならない。このような意味の島が必然的に生まれて来る。『古事記』は、ここのところを語ろうとしているのである。

建日方別（タケヒカタワケ）とは、したがって、「島」と「空気のエレメントの神」との中間形態であり、これが以下の五島の本質を表し、また、基本となる。ここに生じて来る島々は、したがって、本来的な島ではないという本質性格を有する。本居宣長もまた、このような区別を知っていたのである。

「吉備児島」の次に生まれたのは、「小豆島（アヅキジマ）」である。

オノゴロ島の近く、つまり、淡路島（すでに解明されているのでそこを参照）の近くには、土のエレメントの中間形態を表す「島」が現れる。それがこの「アヅキジマ」である。地理的には、この島は淡路島の西にある「小豆島（ショウドシマ）」である。『古事記』によれば、この島の別名は、「オホノデヒメ（大野手比賣）」である。ここに登場する島々は、上で説明されたように、四元素の神々のいわば予告のような島であるから、この別名は、すでに示された神々の予告をしている。この「大野」は、「野の神」の予告になっている。「土」そのものではなく、その予告的な事態として「野」が適切なのであろう。「手」は、こちらへの「方向」性を表している。

「小豆島」の後に生まれた島は、「大島」であり、別名は「オホタマルワケ（大多麻流別）」と言われる。「流」は、水のエレメントを表す。「麻」は、すでに示されたように、*同語反復*を意味する。「多」は、*同語反復*から「わずかに推移した」状態が四という数、つまり、一ではなく「多」になっていることを示す。したがって、「多」は、「推移した」状態である。この状態から*同語反復*に戻ることが水のエレメントであり、「流」である。したがって、「オホタマルワケ（大多麻流別）」は、全体として、かの中間状態を表していることになる。

次に登場するのが「ヒメジマ（女島）」で

ある。この島の別名は、「アメヒトツネ（天一根）」である。一つ根とは、土のエレメントのように思われるが、むしろ、「根」は、あの根源的な「去る」ということと見るべきである。すべてはあの「去る」を「根」としているものであり、まさに「一つの根」である。このような「去る」ということによって主語への動向が起きるのであり、この動向が火のエレメントである。「アメヒトツネ（天一根）」は、火の神を予告する名なのである。本居宣長は、「ヒメジマ」は、元は「日女島」であったのが、「日」を落としてしまったために「女島」となったと述べている。おそらく、そうであろう。つまり、この島は、元は、「日」、火に関係するのである。

以上、四つのエレメントの神を予告するような島々が現れた。次にはこれら四つのエレメントの本質であるあの「迷う」の神が予告される。

すでに、「オホトマトヒコノ神」について、それがどのような言象学的文法論的実状の神話的図式化であるかを明らかにしておいた。述語が「主語の述語」に成らんとして或る通路に迷っている文法的状態が神話的図式化されると、それが「大戸惑」である。この文法状態は、*同語反復*が「わずかに推移する」文法状態（自性が主語的に成る文法状態=Ding dingt）と同一である。前者が四元素の神々として、後者が「島」として表現されているのである。目下の事態は、「島」が「時」の面から文法的に捉えられて、神々へと変わろうとしている状態である。「変わろう」ということは、本来両者がまったく同一であるから、意味不明の言葉であるが、ここでは、「時」の面に関連する事態が問題になっているために、このような「変わる」ということが起きるのである。「物が物する」というところには、神々の世界が起きているのである。あのハイデガーのGeviertにも神々の世界が現れていた。そのように、ここ、「物が物する」文法

状態にも神々の世界が現れて来るのである。「島」と神々とは或る根源的關係にあるのである。

さて、『古事記』では、「ヒメジマ」が生まれた後、「チカノシマ（知訶島）」が生まれる。この島の別名は、「アメノオシラ（天之忍男）」である。地理的には、この島は、長崎県の五島列島である。

この島は、四元素の本質を最初に語るあの「オホコトオシラノ神（大事忍男神）」を「予告する」言象である。「忍」とは、述語が「主語の述語」に成らんとして或る「耐える」状態にあることを意味する。言が事に成らんとしていることが「オホコト」であり、そこに留まり「耐えている」状態が表されている。そして、このことを「予告している」状態が「アメノオシラ」なのである。「チカノシマ（知訶島）」の「チカ」は音読みであり、言象学的文法論の意味を映じている。「訶」は「とがめる」という意味であるが、それは、むしろ、「可能」という意味の「可」であろう。つまり、「知る」ということへの可能性にあるということである。「可」に言が付いて「訶」となっているのは、その「可能性」が文法的な或る可能性であることを示唆している。述語が「主語の述語」に成らんとしてそこに止まり「耐えている」状態の予告が「知訶」の「島」である。

「知訶島」の次に生まれて来る島は、「フタゴノシマ（両児島）」、別名は「アメフタヤ（天両屋）」である。岩波文庫版の『古事記』の注によれば、この島は、地理的には、長崎県の男女群島である。

この島は、「オホトマトヒコノ神」を予告しているのである。すなわち、言と事との間に「迷う」ことが表されているのである。この「迷う」事態こそ四元素が成立している境域の本質である。言と事という根源的「フタツ（両）」の間にあることが「迷う」ということであり、そのことを予告するのが「アメ

フタヤ」である。根源的に唯一的な「二つ」なるところに滞在していることが「フタヤ（両屋）」であり、「アメ（天）」は、「二つ」なるものに滞在していることが、論理領域ではなく文法領域に属していることを表している。

以上で、四元素の神々とそれらを前後に挟むようにして四元素の本質を表す二柱の神々を予告する六つの島が挙げられたことになる。

かくして、次に、予告された「神々」が実際に生まれるのである。すでに、それらの神々の内、火のエLEMENTの神以前については、解明されていた。ここで、再び神々の生成のところに戻りたい。

火のエLEMENTだけ、四元素の境界から分けて別に解明されなければならない理由は、述語が「主語の述語」に成らんとしている状態、また、同じことであるが、*同語反復*が「わずかに主語側へ推移した」状態をいわば越え出て行く動きが火のエLEMENTに存するからである。「主語へ」というこの傾向性こそ火のエLEMENTの本性なのである。この火のエLEMENTのいわば「(火の) 勢い」によって、述語は、述語の言象学的文法論的に固有な本質、つまり、言葉そのものを言わんとするということを失うのであり、「神去る」ことになるのである。これに伴って、*Werden* (*Werden*) の斜体表記側が、*助動詞*側の奥底へと後退して行き、述語的には「無」となり、いわば「死す」ことになり、カッコ内の *Werden* が述語 *動詞* と成らんとする。*同語反復* から「わずかに推移した」境域が終わり、その境域を乗り越えて、*同語反復* から遠ざかり、そこを「去って行く」事態が起こる。このことは火のエLEMENTの必然性であり、その神が「生まれること」の意味なのである。『古事記』にはこのような文法的連関が神話的図式化されて事細かに描かれている。以下、この連関を『古事記』に沿って明示したい。この連関は一つの大転換点になるので、章を

改めて解明することにする。アマテラス大御神（動詞）がどのようにして生まれたのか語られるのである。

（「その2」に続く）

（付記）「言象学」のドイツ語訳について

本論文の題である「古事記の言象学的構造」の欧文題名として、ドイツ語で<Die logo-phenomenologische Struktur von Kojiki>としたことについて疑義が生ずると思われるので、ここで解説したい。

「言象学的」のドイツ語訳を *logo-phenomenologisch* として、*logo-phänomenologisch* としていない（誤りではないかと思われるかもしれない）のは、pheの由来を φάσαι (ギリシア語、「言う」としたいがためである。ドイツ語で *Prophet* は、「預言者」を意味するが、phe は、φάσαιを語源としている (Pro は「前 (before)」の意味)。これに類して、*phenomenologisch* の phe も、その語源を φάσαι とするために、あえて phä ではなく、phe にしたのである。phe とすることによって、「言象」をドイツ語に翻訳しようとした。Phänomenologie は「現象学」であるが、Phä を Phe に代えることで「言象学」とするのである。その意味で、Phenomenologie は「造語」である。もし、*logo-phänomenologisch* としたならば、それは「言葉の現象学」的という平板な意味となり、「言象」の真意をまったく表現できないことになる。また、*logo-phenomenologisch* と、logo-を付けたのは、phe の語源としての φάσαι に、言葉 (λόγος) が「言うこと」という意味で、「言葉が」を付加したためである。現象学のモットー、「事象そのものへ」に対して、言象学のモットーは、「言葉が言っていることそのものへ」である。それは、Logo-phenomenologie という造語に含意されているのである。

注

- 1) 清水茂雄：言象学的文法論における動詞とト・アウト<τὸ αὐτό>。飯田女子短期大学紀要，第35集，2018，1-25。
- 2) 本論文では、以下の版の『古事記伝』を使う。
本居宣長：古事記伝(1)～(4)，岩波書店(文庫版)，東京，2003年。
『古事記伝』の内容を要約して示す場合には、引用箇所の提示をしないが、この本から直接引用する場合のみ、引用箇所の末に (古事記伝 (巻数), P. ページ数) と記す。
- 3) 本論文が底本として用いた『古事記』は、以下の版である。
倉野憲司校注：古事記，岩波書店(文庫版)，東京，1996年。
引用文の末にこの版のページ数のみを括弧に入れて示す。その下に暫定的な現代語訳を付けておく。この現代語訳はあくまで読者に分かりやすく内容を伝えるために筆者が訳したものである。言象学的文法論的解明と違うではないかと批判されないように。また、この岩波文庫版『古事記』の注をそのまま引用する場合には、その引用文の末に、同様に、ページ数を括弧に入れて示す。
- 4) 言象学的文法論とそこまでの道程は、すべて筆者の諸論文によって公開されている。その長い旅路を再び読者自身で辿ることでは、言象学的文法論の実態を理解することは難しいのかもしれない。しかし、次の論文でその全体像を知ることができる。
清水茂雄：言象学的文法論。飯田女子短期大学紀要第28集，2011，1-16。
この論文に書かれていることと以下に「要約」として記されていることは若干異なるが、まだ明確になっていない所が

- あったからであり、本質的には変わらない。
- 5) <sagen>はドイツ語の「言う」の不定詞である。以下、ドイツ語で言象学的文法論が表されているのは、一つには、言象学的文法論とハイデガー哲学との必然的で、緊密な関係の故であり、また、一つには、「成る」という意味の<werden>が「未来の助動詞」としても使われているためである。
- 6) Diels/Kranz : *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Deutschland, 1974, S. 162.
- 7) Kant : *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburg, 1990, S. 572.
- 8) Heidegger : *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1979, S. 39.
- 9) 「間接伝達論」とこのことについては、以下の論文を参照。
清水茂雄：間接伝達と言 (Logos), 飯田女子短期大学紀要, 第9集, 1-10, 1988.
清水茂雄：間接伝達の真理についての諸研究 (1) -真言に向けてのアナロジカルな解明-。飯田女子短期大学紀要, 第10集, 1-25, 1990.
- 10) Quint : *Meister Eckehart*, Carl Hanser, München, 1978, S. 261.
原文 (現代ドイツ語訳) を挙げておく。
<das verborgene Dunkel der ewigen Gottheit>
これは、「神の荒野」とか、「神の一性」とか言われることである。
- 11) ibid. S. 180.
- 12) Heidegger : *Gesamtausgabe* Bd. 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2003, S. 416.
以下、この版からの引用は、Heidegger, Bd65と略記して、そのページ数を付けて表わす。
- 13) 坂本太郎・他校注：日本書紀 (1), 岩波書店 (文庫版), 東京, 2017, p. 20.
以下、この「日本書紀」から引用する場合、引用文の末に (日本書紀, P. ~) と記す。
- 14) Heidegger, Bd65, S. 356.
- 15) 辻村公一：ハイデッガーの思索, 創文社, 東京, 1991, p. 316.
- 16) 同上, p. 60.
- 17) 同上, p. 60.
- 18) 同上, pp. 34-35.
- 19) 同上, p. 24.
- 20) Heidegger, *Zur Sach des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen, 1976, S. 23.
- 21) Heidegger : Bd. 65, S. 346.
- 22) 辻村公一：ハイデッガーの思索, 創文社, 東京, 1991, p. 245.
- 23) 同上, p. 245.
- 24) Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1985, S. 170.
- 25) Heidegger, Bd. 65, S. 310.
- 26) Heidegger, Bd. 65, S. 310.
- 27) Heidegger, Bd. 65, S. 310.
- 28) Heidegger, Bd. 65, S. 310.
- 29) Heidegger, Bd. 65, S. 310.
- 30) Heidegger, Bd. 65, S. 310.
- 31) Heidegger, Bd. 65, S. 310.

