

古事記の言象学的構造 (その2)

— 「時」の源泉と歴史的世界 —

清水 茂雄

Die Logo-phenomenologische Struktur von Kojiki (II)

— die Quelle der Zeit und die Geschichtliche Welt —

Shigeo SHIMIZU

要旨：本論文（「その2」）において、『古事記の言象学的構造』と題される論文の第2章の全体が展開される。「第2章」では、『古事記』の「火の神（ヒノヤギハヤヲノ神）」誕生から三貴子と言われる「アマテラス大御神」・「ツクヨミノ命」・「スサノオノ命（タケハヤササノヲノ命）」誕生までの言象学的文法論的解明を行う。これらの神々の系譜の底辺には、述語が「主語の述語」に「成る」ことを開始してから、動詞に至るまでの言象学的文法論的プロセスが横たわっている。述語は自身の生まれ故郷の村（「始原の言葉」の領域）から出て行き、そこからの呼びかけの声（イザナミ）を振り切って（イザナキのイザナミからの離別）都会へと去る。述語が至った都会が、言象学的文法論的には、「論理的領域（「有るものが有る」の世界）」と言われるところ、いわゆる「この世」である。ここに、述語の生まれ故郷の村は、秘密に閉ざされて「無」となってしまう、有と無の論理的対立と「生と死」からなる生命の世界が生起する。

Key words：Kojiki（古事記）、die logo-phenomenologische Grammatik（言象学的文法）、Zeitwort（動詞）、Subjekt-Prädikat Beziehung（「主語-述語」関係）、Izanaki・Izanami（イザナキ・イザナミ）

第2章 述語が、「主語の述語」に成り、動詞（「有る」という動詞）に至るまでの諸段階

（以下、斜体表記の語句は、言象学的文法に属することがらであることを表す。）

§7 火の神の誕生と「無」の始まり

上で示されたように、「火の神」の誕生は、或る大転換点となり、ここで「言象領域」が、「有る」に対立的な「無」に成ることが開始される。述語的な「無」が言象学的文法論的に初めて起きて来るのであり、逆にここから「有る」というようなこと（「有る」は概念ではなく、言象学的文法論的なことがらである

ので、以降、「有る」または「有る」という動詞というように表す）が兆し始める。このような「無」と「有る」の対立関係（人間存在にとっては、生と死の対立関係）が文法的に起き始めるところが、神話的図式化されると、それが、「火の神」（の誕生）である。

ところが、『古事記』には、「火の神」の誕生のいわば序曲のようなことが書かれているのである。それは、以下のように語られる。

「次に生める神の名は、トリノイハクスブネノ神、亦の名はアメノトリフネと謂ふ。次にオホゲツヒメノ神を生みき。」(P.23)

（次に生まれた神は、トリノイハクスブネ

ノ神、またの名をアメノトリフネという。次に、オホゲツヒメノ神が生まれた。）

一体、この二柱の神は、どうして登場しなければならぬのであろうか。

これらの神々は、ここでの事態が「大転換」となるがゆえに、その重大性を語るためにまさに「序曲」として奏でられるのであり、本質的に「火の神」の本質性を前もって示唆する役目をする。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境域を越えて、「さあ、ここから、主語へ向って飛翔するぞ」と言っていれば「前口上」をするのである。「前口上」をしなければならぬ程、この箇所は重大事なのである。

まず、「トリノイハクスブネノ神」とその別名である「アメノトリフネ」は、これまでの境位(本質的に「迷う境位」)から「鳥(トリ)」のように「飛翔し出て行く」ことを表している。「トリノイハクスブネノ神」の「イハクスブネ」は、『古事記』には「石楠船」と表記されていて、岩波文庫版の『古事記』の注によれば、それは、「(鳥のように天空や海上を通う)楠製の丈夫な船」を意味する。しかし、純粋に言象学的文法論的に見るなら、「鳥」が意味するのは、上で述べたように、主語へと飛翔すること、述語が「主語の述語」に成らんとわずかに*同語反復*から推移する境域から「越え出て行くこと」を意味するのである。「船」は、その境域から飛躍することが同時に「渡り行く」こと、ある種の段階の推移でもあることを表す。述語が「主語の述語」に成らんとして推移するそのところでは、述語がもはや述語の本来固有な面(非-述語との関係性)を「失う」といういわば「不連続」が存するのであるが、しかし、それはまた「連続的」推移でもあるという微妙な連関が「鳥にして船」に表現されているのである。したがって、ここから「イハクス(石楠)」の意味も明瞭になる。「石」も「楠」も、どちらもここでのその「非連続の連続」の事態が「堅

い」こと、文法的に「厳密」この上ないことを表しているのである。

「アメノトリフネ」は、「天鳥船」と漢字表記されている。「アメ」は、ことがらが「言象領域」内で起きていることを表している。この「アメ」が、「トリノイハクスブネノ神」では、「イハクス」と、すなわち、「言象学的文法論的に厳密に」と言い換えられているのである。

『古事記』において、「オホトマトヒコノ神」からこの「アメノトリフネ」への推移の必然性がこのようにして極めて明瞭になる。闇と霧に「迷っている」文法状態から決然として上へと飛翔するようになるのである。大転換の有様が的確に表現されている。この箇所における言象学的文法論的必然性と『古事記』の神話との合致は、『古事記』の内容が言象学的文法論であるとの本論文の趣旨のための例証の一つとなる。「迷うこと」の神から「鳥船」への移行の必然性を完璧に説明することは言象学的文法論的解明以外のいかなる解釈もできないと思えるのである。

「トリノイハクスブネノ神」と「アメノトリフネ」についての、本居宣長の解釈は、本質的なものへ向かうのではなく、いわば、字句の詮索に終わっている。ただ、彼は、「アメノトリフネ」に「神」が付いていないことはなぜなのかという疑問を投げかけている。「アメノトリフネ」は、彼の指摘のとおり、どうしてなのか「アメノトリフネの神」となっていないのである。ここ一か所だけの例外である。それは、「トリノイハクスブネノ神」の本質である「神ではなく言象学的文法論的内容」をここで示すためである。この箇所が「大転換点」であることがこの表現で示されているのである。「神を神で理解してはならない」ことをここで言いたいのである。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境域から「越え出て行き」、主語の述語と成るへと「飛び

立つ」こと、このような「大転換点」をそれとして言うために、「神」ではないことが示されているのである。「トリノイハクスブネノ神」と「アメノトリフネ」とは同一のことからである。しかし、後者は、「神」が実は「神ではないこと」であること、すなわち、言象学的文法論であること、これを教えているのである。

さて、次にもまた「前口上」をする「神」が登場する。それが「オホゲツヒメノ神」である。この神は、『古事記』では、「大宜都比賣神」と漢字表記されている。

通説では、この神は「食物を掌る女神」とされている。というのも、「ゲ」とは「ケ」であり、これは「食」を意味し、また、「ツ」は、助詞の「の」を意味するからである。すなわち、「ゲツ」とは、「食の」という意味である。本居宣長もこの神がいくつかの別名をもつことを挙げながら、本質的にそれが同一の「食の神」であると述べている。したがって、この神が「食」に関する神であることは確実である。しかし、一体、「食の神」とは何か？

すでに、「アハノ国」の別名が「オホゲツヒメ」であることが『古事記』に記されていた。その言象学的文法論的解明は、すでに済んでいる（「その1」P.81参照）。「大宜都比賣」の「宜都（ゲツ）」とは、その箇所の言象学的文法論的解明によれば、「都をよしとする」という意味であった。ここで「都」とは「主語」のことである。「都」は形声文字であり、音符の「者」は、柴が集められて燃えている象形を元にしてしている。すなわち、それは「火」に関係しているのである。したがって、「ゲツ（宜都）」とは、「主語へと向かうことをよしとする」ことである。これつまり、「火の神」の誕生の「前口上」にもなるのであり、また、「アメノトリフネ」と共にここでの「大転換」のための「序曲」になるのである。そうではなく、単に「食の神」であったなら、一体、どうして「アメノトリフネ」の後に「食

の神」なのであろうか。支離滅裂な配置ということになるであろう。もっとも、「食」には「火」が必要であるからだ、との「ゴジツケ」が為され得るが、では、「アメノトリフネ」とどういう関係になるのかが不明になるであろう。『古事記』は、そのような「あげつらい（議論）」に関係なく、無差別にやみくもに神を並べたのだと言うのは、何も本質的なことがらを知らない独断的解釈である。『古事記』の奥深くにはきちんとした「論理」（言象学的文法論的な意味での条理）が存していて、それにしたがって、ここに「食の神」と言われる神が適切に配置されているのである。この必然性が見抜けぬかぎり、悪しき「同語反復」的解釈の中に留まることになる。

しかし、「食の神」と「主語へ」ということがどのように結びつくのであろうか。確認しておくべきは、「オホゲツヒメノ神」は「食の神」ではなく、「主語へ」という文法状態の神話的図式であるというこのことである。したがって、本来的には、この「主語へ」ということが、それでもなお、「食」に関係するのだろうかと思わなければならない。

「ゲツ（宜都）」の「宜」という漢字は、「よい」という意味であるが、字源的には、「調理」に関係する。その字はもともと、「まないたの上の肉片」の象形であったのである。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原則に従うなら、「宜」に、「食」の面が示唆されていることになる。「宜」は、神に供える食の調理という字源から、「順当」とか「よい」の意味をもつようになるのであり、それと「都」との関連から「主語へ向かうことをよしとする」という言象学的文法論的実状を本来的に映じている。しかし、「それでもなお」、「食」の面と関係するのである。「宜」という字が選ばれたのは、単に日本語の「ケ」が食を意味するからだけではなく、「主語へ」という言象学的文法論的動向と「食」が関係する実状のゆえである。か

くして、「主語へ」という本来の実状は、「食」と何か関係するのであり、そのことが解明されるべきである。

「食」とは何かという問いは、生命体の「栄養摂取」の活動とは何か、そして、そもそも「栄養」とは何かという問いに帰する。では、「栄養」とはどういうことなのだろうか。生命の本質に属する「栄養」ということを動詞の方から理解しようとした或る意味で驚くべき思索の試みがすでにアリストテレスによって為されていた。言象学的文法論的に「主語へ」という動向が「栄養」と関係するのは、アリストテレスの哲学の中にもともと存していたことであり、特に新しい問題なのではない。ただ、我々、近代科学的思考を尊重する現代人がアリストテレスの深遠な思索に随って行くことができず、その固有の高みにまで至っていないだけのことなのである。「食の神」と見なされる「オホゲツヒメノ神」を食物とか調理を神格化したものとか、そういったようなこととして理解することは正しくない。それこそまさに「神を神で理解する」ことの典型である。そうではなく、「食の神」を「神とは別のこととして」捉えることが肝要である。そこで、ここでアリストテレスが思索していることを検討することによって、「神とは別のこと」がどういうことなのかを明らかにして、『古事記』が言象学的文法論の神話的図式になっているという主張の正当性を改めて確認することにする。

アリストテレスは、「生命」とは何かという問題を『プシュケーについて(デ・アニマ)』という名の著作の中で展開している。以下、この著作に従って、「生命」について考察する。

最初に、言象学的文法論的に「生命」について考察しておきたい。なお、『古事記』解明の今の段階は、まだ動詞、すなわち、「アマテラス大御神」は登場していないけれども、すでに、「序論」における言象学的文法論「要約」においてそれがどのようなことが説明

されている（「その1」のP.4～6参照）ので、ここで動詞という文法事項を暫定的に使用する。動詞がどのような経緯を辿って言象するかは、この論文（「その2」）の全体で示される。

動詞は、動詞という文法事項であるが、文法性を失うことによって、「有る」という動詞となる。この時、動詞は、動詞であることから別の文法事項に移行する。それが、現在分詞（独:Partizip Präsens, 英:present participle）である。ゆえに、「有る」という動詞は、現在分詞と重なることになる。ハイデガーは、このような具合になっていることを「有る(Sein)」と「有るもの(Seiendes=Seinの現在分詞形に基づく語)」の「二重一体性(Zwiefalt)」と名付けている。しかし、また、「有る」という動詞は、実は、元は動詞であるのであるから、「有る」は「有るもの」ではないということになっている（動詞は現在分詞ではないので）。こちらが、ハイデガーによって有論的差異(ontologische Differenz)と呼ばれることである。動詞が現在分詞へと移行する根拠は、あの「去る(weg)」に求められる。動詞からも「去って行く」のである。動詞は、最終的に、動詞の最「外」界としての名詞へと去って行く。ゆえに、現在分詞は、動詞と名詞の「間」の文法的境位である。動詞が忘却態の「有る」となっているのであるから、このような「間」としての現在分詞は、現在分詞とは見えず、「有る」の現在分詞として「有るもの(öv=Seiendes)」という名詞的姿を現す。名詞は、動詞から「去った」文法事項であるが、動詞を自身の先行根拠に置いて、このことを語る。それは、名詞の格変化と言われるべき文法状態である。名詞の格変化は、動詞のいわば働きではなく、その予想とか、期待、予定のようなことである(ラテン語のanticipare:ある観念を予定する)。このような動詞の「予想」が「動くこと(ドイツ語:Be-weg-ung, ギリシア語:κίνησις)」で

ある。現在分詞は、「予想」がいわば実現すること（「予想」の通りとなること=予定通り）であり、何らかの仕方では動詞が、「動く」ということの先行根拠として、「働く」ということになるのである。つまり、「間」としての現在分詞は、「動く」という「予想」の実現として動詞が何らかの意味で「働く」というようになっていることなのである。この場合、「動く」は単にかつての「動く」ではなく、動詞という先行根拠に根拠づけられていることを示し表す「動く」である。「動く」はもはや以前の「動く」ではないをその「動く」によって示し表す（「働きの動き」というようなことになる）。総じて、このことは、「動かす」ところの「もはや動くではない」何かの働きと見えることになる。これが、「魂」という現象であり、また、生命現象である。ゆえに、生命現象は、言象学的文法論的には、現在分詞である。しかし、それが現在分詞と見えて来るためには、動詞が見えて来るまでに哲学的思索が徹しななければならない。通例は、現在分詞に含まれている動詞性は、或る「有るもの」のように捉えられ、魂という「有るもの」、魂の「働き」というように捉えられてしまうのである。ゆえに、魂とは何かを徹底的に把握するには、動詞を動詞として捉えるように思索が深まらなくてはならない。アリストテレスは、動詞を動詞として把握したのではないが、それをエネルギー（ἐνέργεια）として捉えた³²⁾。したがって、動詞-現在分詞-名詞という言象学的文法論的秩序（厳密には、現在分詞と名詞の間には名詞の格変化、つまり、「動く」が介在する）は、アリストテレスでは、ἐνέργεια-「間」的なもの-δύναμιςと表される（ἐντελέχειαとἐνέργειαとの関係については後で考察する）。そして、ここで言われている「間」的なものは、「魂があるもの、生命あるもの（ἔμψυχον）」と言われている³³⁾。かくして、本来、生命現象は、動詞-現在分詞-名詞とい

う言象学的文法論的秩序における現在分詞の文法的境位のことからであるが、現在分詞という文法性が知られるまでには至っていない程度に依拠して、その「間」的なことから（現在分詞）は、「有るもの」的に見えるというようになっているのである。哲学的に徹すれば徹するほど、生命は、「動詞-現在分詞-名詞」的に理解され得るようになる。そのもっとも徹底したものがアリストテレスの場合なのである。生命における魂もまた、必然的に哲学的思索の深まりの程度にしたがって、何か「有るもの」とは把握されなくなる。魂を、能力とか原理とか、調和とか、「有るもの」的に把握することがなくなる。それは、ある「間」における動詞の分詞態として理解されるべきである。

このように、生命ないしは魂は、動詞-現在分詞-名詞連関における現在分詞であり、したがって、或る哲学のエレメント（その哲学がいわば生育する土地）が動詞へと近寄る程度に合わせて、その哲学内での生命論は、必然的に現在分詞性格をもつようになる。たとえば、動詞そのものを「場所」ないしは「絶対無」と見ている西田哲学も、この理にしたがって、生命ないしは魂を、動詞から「呼び出された」もの、すなわち、西田哲学的表現では、「客観的表現から呼び起されるもの」と規定することになる。生命を客観的表現から呼び起されたものと規定することの底辺には、動詞-現在分詞-名詞連関が横たわっているのである。

以上、生命とは何かと言象学的文法論的に明らかにされたとしよう。

次に、アリストテレスの哲学的境位における生命の規定について検討する。そのアリストテレスの規定が上の言象学的文法論的な生命の本質規定とどれほど「合う」のかを実地に示さなければならない。

プシュケーは、一般には「魂」とか「靈魂」などと訳されているが、そもそもこれが何で

あるのかということが「わからない」のであるから、ここではψυχή（プシュケー）とギリシア語で表示する。最初に、アリストテレスによって与えられたψυχήの定義を原文で示す。

ή ψυχή ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.³⁴⁾

<ή ψυχή ἐστὶν ἐντελέχεια>とされている。すなわち、「ψυχήはἐντελέχειαである」と。ここでἐντελέχεια（エンテレケイア）は、翻訳書には「完全現実態」とか「完成態」などと訳されている語である。この語はアリストテレスの造語である。ἐντελέχειαのἐνの部分「・・の中に」、τελの部分「終わり（τέλος）」を、έχειαの部分「持つ（έχειν）」を意味する。ゆえに、その造語は、「中に終わりをもつ」という意味となる（「終わりの中にもつ=終わりの状態にある」とも解され、このように解される場合も後で示される）。ここで「終わり」とは究極的に厳密には動詞を意味するのである。なぜなら、動詞は、「言象領域」の終端であるとともに（このことは後で示される）「論理的領域」では「動詞から動詞へ」という円環構造において、動詞が（始めにして）「終わり」となるからである（「その1」の序論における言象学的文法論「要約」を参照）。かくして、ψυχήとは、「中に動詞をもつこと」である。そして、「中に動詞をもつ」とは、他ならぬ動詞の分詞態、現在分詞を意味するのである。なぜなら、現在分詞は、動詞と名詞の中間位置的な文法状態であり、その文法状態自身の中に動詞を持つようになっているからである。したがって、アリストテレスによる「ψυχήはἐντελέχειαである」との定義は、生命を現在分詞と規定した言象学的文法論と合うということになる。

ところで、「中に動詞をもつ」は、現在分詞と動詞との関係性（動詞への関与ないしは参加）を主に語っている。しかし、現

在分詞は名詞との関係性にも保たれている。こちらの関係が、「ψυχήはἐντελέχειαである」に続く部分、すなわち、<ή πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος>で語られているのである。ここで問題となるのが、πρώτη（プロテー）である。この語の意味を確定するために、まず、<σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος>の意味を調べておく。そのまま訳すと、「可能的に生命をもつ自然的な物の」という意味となる。「可能的に生命をもつ」とはどのようなことか？すでに、上で言象学的文法論的に説明されたように、名詞の格変化は、動詞を予想ないしは予定している文法状態であり、その予想通りに動詞（の関与性）が現れると、それが、「中に動詞をもつ」ところの現在分詞、つまり、生命現象となる。したがって、言象学的文法論的には、「可能的に生命をもつ」ものとは、動詞が現れることを予想していること、動詞がやって来る可能性をもつ文法状態、つまり、名詞の格変化ということになる（広く取るなら、名詞も動詞への可能性である）。ところで、上で述べたように、名詞の格変化とは、「(場所の中で) 動く」ということなのである。やや飛躍するが、このように言象学的文法論的に規定された「動くこと（動かされること）」は、量子力学的規定性をもつ（このことについては、ニーチェの自然科学論について考察した『ニーチェの自然科学論の言象学的解明』³⁵⁾を参照して欲しい）。ゆえに、我々が物質現象として捉えていること、すなわち、量子力学によって成立している領域は、名詞の格変化であり、それは、動詞を予想すること、したがって、「可能的に生命をもつ自然的な物」である。我々は、水素や酸素、そして、両者から成る水分子を「可能的に生命をもつ自然物」とはけっして学んでこなかった。水素や酸素原子の構造は、原子核の周りを電子が回っていると学んできた。一体、それらのどこに生命の可能性があると言うのだろうか

か。しかし、そうした知識も量子力学によって崩されたのである。電子は粒ではなく確率の波のようになっている、今度はそう学校で教えられた。その場合でも、「動く」ということが自然的物質の根底を成している。それは、「生命を可能的にもつ」のである。水は命の源とも言われる。水からどうして生命が生ずるというのか。いくら考えても分からない。なぜなら、人は「動く」とは何かをアリストテレスのように徹底的に理解していないからなのである。動詞-現在分詞-名詞連関の内、名詞の「前」に現在分詞が位置しているのであり、したがって、名詞の格変化は「生命を可能的にもつ」となるのである。ここから、πρώτηという語は、名詞の格変化の「前」という意味での「前」でなければならないということになる。名詞の格変化の「前」に位置するのは、現在分詞であり、それが「中に動詞をもつ」こと、生命である。

ところが、一般に、πρώτη (πρώτοςの女性形) というギリシア語の意味は「第一の、最初の」という意味なのである。したがって、或る翻訳では、「可能的に生命をもつ自然物体の最初の完成態」というように、「最初の」と訳されているのである。後で示すように、έντελέχειαは二つに区分されるので、二つのうち、「最初の」と受け取ることができる。しかし、ここでは、その見方をしない。というのも、それでは、名詞の格変化の「前」に、すなわち、量子力学的事象の「前」に位置する現在分詞という意味が表されていないことになるからである。πρώτηは、「前に位置するέντελέχεια」という意味の「前」でなければならないのである。πρώτηには、しかし、「より先の (πρότερος)」という意味もあるのである。したがって、ή πρώτη σώματος φυσικού δυνάμει ζώην έχοντοςとは、「可能的に生命をもつ自然的な物より前に位置する」という意味となる。これがέντελέχεια(中に動詞をもつこと)を修飾しているのである。

かくして、<ή ψυχή έστιν έντελέχεια ή πρώτη σώματος φυσικού δυνάμει ζώην έχοντος.>は、全体として動詞-現在分詞-名詞連関の中の現在分詞がψυχήであること、したがって、生命とは現在分詞であることを表していることになる。いかえれば、そのギリシア語の文は、「生命とは、名詞の格変化の前に位置し、動詞より後ろに位置する<中に動詞をもつこと>としての現在分詞である」と訳されるのである。なお、名詞の格変化と名詞とはまったく同じではないが、格変化とは、名詞が、動詞との関係性があることを表すものであり、名詞と同列と見なすことができる。

さて、アリストテレスは、また、次のように言う。

「その結果、生命を共有するすべての自然物は、ウーシアであろう。しかも複合的としてのそのようなウーシアであろう」³⁶⁾

ここで「複合的」ということが、現在分詞に当たるのである。なぜなら、現在分詞は、動詞と名詞の「間」の文法状態であり、両者の複合態となっているからである。また、ウーシアとは、いわゆる「実体」ではなく、ハイデガーが言うように、「有るもの」の「有る」であり、現在分詞と「有る」とが分かたれなくなっているような場合の「有る」ということである。動詞は、その文法性を忘却して「有る」という動詞となる。同時に、動詞は、動詞そのものではなくなり、名詞へ向かうこととなり、現在分詞となる。したがって、「有るもの」の「有る」ということは、「中に動詞をもつ」ことになる。つまり、生命は、ウーシアである。

ゆえに、ψυχήは、ウーシアであるということになろう。ないしは、自然物の「形相(エイドス)」ということになる。実際、アリストテレスも、

「したがって、ψυχήが、デュナミス状態における生命をもつ自然物のエイドスとして

ウーシアであるのは必然である。」³⁷⁾と述べている。

動詞は上で述べられたように、動詞そのものではなくっていわば動詞の「外」へと変化する。そこが、現在分詞の境位である。その現在分詞の更に外に（三者連関において、現在分詞の後ろに）名詞の領域が存する。名詞の領域は動詞性をもはや持たず、したがって、「生命（すなわち、*ψυχή*）を持たない」という特徴がある。物質には生命はない。名詞は、しかし、動詞をそれ自身の先行原理にしている、それを「予想」するような有り方となっている。名詞における動詞の「予想」（名詞の格変化）が、上で述べたように、「動く」ということ、厳密には、「場所の中で動かされること」である。ここで、「場所の中で」は一般には「空間」と見なされているのである。そのような意味の「動く」という「予想」の「予想」通りになったものが「生命をもつ」自然物（つまり、「現在分詞」）である。かつて、このことは、因果関係と目的的關係のいわば予定調和として考えられた。「動く」ことと、目的意志とが合っているとして捉えられたのである。「動く」方は、過去から未来へと因果関係が認められ、他方で、未来から過去へと目的的關係が認められる。両者は相互に関係しないように見えて、生命において合っている。目が何かを見ようとすると眼球が動く。「見よう」は未来から規定され、他方、眼球的動きは過去から未来へとという因果関係によって決まる。両者はどのようにして「合う」のか？神が合わせてくれたのだというのが予定調和説である。しかし、そのことは、言象学的文法論的には、「予想」の通りになった（名詞の格変化から何らかの意味で文が作文された）ということに他ならないのである。つまり、生命をもつ自然物とは、名詞から現在分詞へと文法上の位階が上がったということ、作文されたということである。文を論理的に判断と見るならば、生命は本質的な意

味で判断をしているということになろう。これは、生命が知覚するということに関係する。こうして、上の生命の定義から、生命は「動くこと」と「知覚する」ということを本質的に含むことが演繹されるのである。

さて、上で原文のまま引用されたアリストテレスの文に続いて、次のことが書かれている。そこも原文で引用する。

τοιοῦτον δὲ ὁ ἄν ἡ ὀργανικόν.³⁸⁾

τοιοῦτονは、「そのようなもの」という意味をもつ語である。ここでは、それは、上で原語で引用された箇所「可能的に生命をもつ自然物」を指す。ὁは、中性単数の名詞を受けて主語となるような関係代名詞であり、英語のwhichに相当する。ὀργανικόνは形容詞であり、「道具的、道具となる」という意味である。ἡは、「有る」という動詞の接続法形である。この文はどのようなことを表しているのか。

最初に、なぜ、「道具的」なのであろうか。ὀργανικός（道具的）は、語源的にはἔργον（作品）に由来する。現在分詞はどのようにして「道具的」と言えるのであろうか。まず、言象学的文法論的に考察しておきたい。

動詞-現在分詞-名詞という文法秩序の中間に位置する現在分詞は、名詞側からは、「予想」されていたことが「予想」通り実現したというような意味をもつ文法状態である。すなわち、生命は何らかの仕方でも物質的運動と必ず一体的となっている。たとえば、血液は「水が流れる」という運動を伴う。細胞には酸素の運動が存する。DNAは物質的運動を起こしている。しかし、物質的運動だけが生命ではなく、そこに「予想されたこと」、つまり、動詞的な面が起きていなければならない。そうでないと、「動く」という「予想」は「予想通り」にまだなっていないということになる。名詞に格変化が起きている以上、文は作文されなければならない。水の流れは、生命体内においては、血液の流れとなり生命の道

具となるのである。名詞においては、動詞はいわば隠れた先行根拠となっている。名詞の格変化が「(場所の中で) 動く」ということである。「動く」において、動詞が先行根拠となっていることが「予想」されているのである。そのような隠れている先行根拠が顕われると、「予想」された通りとなり、「動く」はその先行根拠に根拠付けられていることをそれ自身において明らかにし、示さなければならない。その先行根拠のゆえに「動く」というようになっていたのだと示すのである。「動く」は、生命において「 $\cdot\cdot$ のゆえに」「 $\cdot\cdot$ のために」ということを示し顕わすようになる。そのような「動く」は、「動く」の真相態であり、合目的に「動く」となるのである。血液の中の水は、単に上から下へと流れるのではなく、何かの目的によって下から上へと流れることもある。DNAを構成するすべての原子そして素粒子は量子力学において動くのであるが、それらは生命において先行根拠のゆえに「動く」場合、単なる原子ではなく、道具性をもつのである。ほとんど物質的なウイルスもまた、生命であるからには、構成する原子全体は、先行根拠のゆえに「動く」のであり、それら原子は基本的に合目的であり、道具である。この「先行的な根拠ないしは原因」は、「動く」ことにとってもはや「隠されていない」という特徴があり、先行的に「動かす」原因として「動く」ことに外的ではない。このような先行的に「動かす」原因に当たるものがいわゆる生命原理としての「心」ないしは「魂」である。ここで、「先行的」とは、いわゆる因果関係における先行性ではないので注意して欲しい。たとえば、火のないところに煙は立たずと言われる。その場合、煙の先行原因が「火」と受け取られるが、そのような「先行性」がここで言われる「動く」の「先行原因」ということではない。何か動かされる場合、たとえば、石が動かされる場合、手が原因とされる。しか

し、「動く」ということそのものの原因が手であるとは言われない。水や風が原因であることもあろうからである。「動く」ということそのものの「先行原因」は、手とか水とかではなく、動詞なのである。その動詞は、「動く」ということの「予想」の予想通りであり、いわば「未来」があらかじめ決まっていたということである。通例、これは、家を未来的にこれこれこのように立てようとして、その通りになることであり、目的という連関なのである。予想される家の形の通りになることと予想された通りに動詞が名詞から顕われることとは類比的である。家のための「道具」は、動詞が動詞として、完成品(ἔργον)として現れるためのいわば中間状態(建築中)に必要な物であり、現在分詞の状態と類比的である。この中間状態では、まだ動詞は動詞そのものとして顕われてはいない。したがって、「中に動詞をもつ」は、何かの意味で「建築中」と同様であり、「動く」面は「道具的」となっているに違いないのである。「動く」ということは動詞の「予想」であり、その「予想」の通りに動詞が分詞として必然的に顕われるのであり、そこには何も「問題がない」ということになるのである。心臓の分子の原子の電子が量子力学に則りながら、合目的であることを示すのは、なにも問題であるのではなく、逆にそうならないといけないのである。予想の通りとなったということを中心内で「動く」電子は表わさなければならないからである。ψυχήは、心臓の電子には必然なのである。

こうして、「動く」ということが、「予想の通りになる」場合には、その先行根拠が顕われることが示されなければならない。「動く」は、「 $\cdot\cdot$ のために」を示すようになって、合目的的となり、そのもの自身は「道具的」となる。

それゆえ、「可能に生命をもつ自然物」は、「道具的になるであろうはず」のものなのである。したがって、今や、<τοιούτων δὲ ὀ

ἀν ἡ ὀργανικόν>は、「ところで、そのような、可能的に生命をもつ自然物は、道具的にならうはずのものである」と訳されるであろう。

こうして、アリストテレスは、<ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος>という定義とまったく同じ形式で、<εἴη ἂν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ>³⁹⁾「ψυχὴは、道具的な自然物より前に位置する『中に動詞をもつこと』であろう」と言う。

前者の定義と後者の定義を繋げているのが、τοιούτων δὲ ὁ ἂν ἡ ὀργανικόνである。前者は、たしかに、動詞-現在分詞-名詞連関を表しているが、それだけでは、まだ、現在分詞-名詞の「間」、両者のハイフンの意味が十分に表されていないのである。そのハイフンを含めた定義が後者において為されていることになる。名詞の予想が予想の通りになることは、「動く」ことがその真相を告げるようになり、「・・のゆえに動く」となることである。ここで「動く」ことは道具的となり、それが「何だあったのか」がいわば定義されるわけである。それは「中に動詞をもつ」である。しかし、その定義そのものは「・・のゆえに動く」ことそのことより「前」にあることにならう。

さて、次に考察すべきことは、アリストテレスがἐντελέχειαを知の二つの種類に分けていることである。動詞の分詞態である現在分詞は、「知」とどう関係するのかが問われる。こちらの問題は、現在分詞の「動く」こととの関係性（現在分詞-名詞）ではなく、現在分詞と動詞との関係性（動詞-現在分詞）に関わる。生命は何らかの意味で「知る」のである。

アリストテレスは、次のように言う。

「ところで、ἐντελέχειαは、二様に語られる。一方で、それはエピステーメーとして、他方でそれはテオーレインとして。したがって、(ψυχὴは) エピステーメーとしてである

ことは明らかである。」⁴⁰⁾

ἐντελέχειαが二様に語られることは、現在分詞における動詞的部分と動詞を考慮すれば演繹される。以下にこのことを説明する。

現在分詞とは、名詞の格変化に対して、いわば文が作成されること（作文）である。たとえば「石」に対して、「石は」と格変化した場合（日本語では助詞の「は」が付くが、ドイツ語では、たとえば、der Steinというように定冠詞が付いて主語の機能をもつ）、そこには、何か述語が「予想」されている。そして、「石は転がる」ということになって「文」が作られる。同様に、現在分詞は、非常に深い意味で「文」（斜体表記であることに注意）となることなのである。これは、いわゆる判断が形成されることであるが、単なる判断という思考の働きではなく、或る文法的状態である。ἐντελέχειαは、「中に動詞をもつ」であり、文という文法状態となっているのである。これに対して、動詞は、文ではなく、「有る」の意味を成すものである。動詞は、すべての文を超越しながら、それらの文の原文、ないしは、プラトン哲学の用語をあえて使うなら、文のイデアとなるもの（「主語-述語」関係そのものないしはイデア態の「主語-述語」関係）である。ἐντελέχειαとは、「中に動詞をもつ」という意味であるとすれば、動詞は、もはや「中に・・もつ」ではないということになる。むしろ、それは、「動詞の状態にある」という意味、すなわち、ἐνέργεια（エネルギー）ということにならう。アリストテレスでは、それは、「思惟の思惟」ないしは「自らを思惟する思惟」と呼ばれていることなのである（『形而上学』第12巻の1074b30-1075a10を参照）。文という文法状態では、したがって、「自らを思惟する」のではなく、何か他のもの、何かの対象を思惟していることになる。この場合、「主語-述語」関係はイデア態ではなく何かの内容をもち（特殊態の「主語

述語」関係), カントの超越論的哲学がそこで可能になっているのである。それがつまり、「エピステーメー」である。したがって、「自らを思惟する思惟」の方が「テオーレイン」ということになる。生命は、上で明らかにされたように、非常に深い意味で「判断」である。そのような「判断」が、エピステーメー(ἐπιστήμη)である。エピステーメーの境位において、動詞は動詞自身とは別の何かに注意を向けているのであり、これに対して、動詞が動詞自身に注意を向けることが、テオーレイン(θεωρεῖν)である。アリストテレスは、『形而上学』の第12巻の9章で、次のように言う。

「エピステーメーと感覚、憶測、分別知は、常に他のものを対象にしているように思われる。」⁴¹⁾

この箇所に従うなら、「他のもの」を対象にしてはいない知もあるのであり、それが、「自らを思惟する思惟」、「テオーレイン」である。したがって、エピステーメーとは、まさに、文のことがらである。このような意味の文をカントは超越論的論哲学として取り扱っている(「神武天皇の東征」の段を参照)。

ゆえに、上で引用された、「エピステーメーとしてであることは明らかである」という箇所は、むしろ、「エピステーメーのようであることは明らかである」と読むべきであり、ψυχήが現在分詞であることは明らかである、と言うに等しいのである。

上で引用された箇所に続いて、以下のようなことが語られている。

「なぜなら、ψυχήが存することには、眠りと覚醒もまた有り、覚醒の方は、テオーレインに、他方、眠りの方は、持っていて、活動していないことに類比的であるからである。そして、同じ者に関しては、生成的にはエピステーメーは、テオーレインよりも先立つのである。」⁴²⁾

「同じ者に関しては、生成的にはエピステー

メーは、テオーレインよりも先立つ」とは、逆に言えば、本来的には、テオーレインがエピステーメーよりも先行的であるということである。すなわち、動詞は、現在分詞より先行的なのである。

このように、まさに、「(ψυχήが)エピステーメーとして(のように)あることは明らかである」ということになる。或る意味で、これが本来的にはψυχήの本質規定ないしは定義であるとすら言えよう。なぜなら、アリストテレスは、ψυχήとは「眠りと覚醒」という二つのψυχήの状態における「眠り」の状態に類比的であると言っているからである。文法論的に見るなら、ψυχήは、現在分詞として、動詞をもっている(動詞の分詞であること)が、しかし、動詞が動詞そのものとして活動していない(ἐνέργειαではない)状態である。そのような文法状態は、まさに、文であり、何か自身とは異なる「他なるもの」を知ることなのである。これに対して、動詞が動詞として活動する文法状態は、ψυχήに先行する言象学的文法論的領域であり、「テオーリア」と呼ばれることがらである。

ギリシア語のテオーリア(θεωρία)の語源にはθεός(テオス)が存し、それは、「神」という意味である。したがって、テオーリアには、「神託を受けに行く者を派遣すること」という基本的意味があるのである。そして、それはまた、「見ること」「考察すること」「理論(theory)」という意味をもつ。「神」の神託を受けるとは、動詞が動詞自身を顕すこと、アマテラス大御神がそれ自身を見せることである。それはまさに、「覚醒状態」であり、これに対して、まだ、動詞が動詞としては顕れていない状態は、現在分詞であり、睡眠状態に比せられるエピステーメーなのである。

以上のように、動詞-現在分詞-名詞連関という言象学的文法論的秩序における現在分詞の境位が生命であるとした言象学的文法論的定義は、また、アリストテレスのψυχή、す

なわち、生命原理の規定と合うことが明らかとなった。

さて、*ψυχή*とは何かが明らかになったので、次に*ψυχή*の「能力」の一つである「栄養的能力」について考察する。なぜ、特に「栄養」であるのか、それも、アリストテレスは、実に的確に本質的な仕方の説明している、そこを見てみたい。

アリストテレスは、*ψυχή*の能力を、「養う能力」、「感覚できる能力」、「欲求する能力」、「場所に従って運動できる能力」、「思惟できる能力」に分類する（414a31-31）。さらに、続けて、「植物には養う能力だけが有り、動物には、この能力と感覚できる能力もまた有る」⁴³⁾とされている。すなわち、全生命にとっていわば「共通の能力」が「養う能力」ということになる。植物にもある種の感覚する力が備わっているのではないと思われるが、少なくとも、*ψυχή*にとってのもっとも基盤的能力が「養う能力」と言えよう。実際、アリストテレスは、「養う*ψυχή*は、*ψυχή*の最初の、そして、もっとも共通の能力である」⁴⁴⁾と述べている。

ゆえに、*ψυχή*とは本質的に何かということと「養う能力をもつ」ということは根源的に関係していると見るべきであろう。では、動詞-現在分詞-名詞連関から、「養う能力」が演繹され得るであろうか。

*ψυχή*は、この動詞-現在分詞-名詞連関のいわば「中間」的位置にあり、その位置を「維持する」ということが「できなければならない」、「養う」は、ギリシア語では、*τρέφειν*であり、この語は詩で使われる場合、「ある状態に保つ」という意味で使われることがある。*ψυχή*は、言象学的文法論的には、動詞と名詞の「間」の状態を「保ち」、「維持する」ものなのである。動詞は*Zeit-wort*（ドイツ語で「動詞」の意味であるが、そのまま訳すと、「時-語」となる）であり、動詞の分詞は、したがって、「時」の中に有って、「時」の本

質規定をしようとしている「中間状態」として、いわば、永遠と無常との「間」を「保つ」ものであり、「維持」が必然となる。そして、このことが「養う」ということである。これをすでに、アリストテレスも次のように表現している。

「完全で、不具ではないか自発的生成をもつ限りの生き物にとって、働きの中でもっとも本性的であるのは、それ自身と同じように別の異なるものを作ること、動物は動物を、植物は植物を、作ることであり、それは、出来るだけ、永遠と神にあずかるためである。」⁴⁵⁾

つまり、いわゆる生命が自身と同じ形態を作るという働きの本質は、「永遠と神にあずかるために」ということである。この内、「永遠」とは、動詞を意味するのである。なぜなら、動詞は、*Zeit-wort*として、「時 (*Zeit*)」の文法的本体のようなものだからである。動詞の分詞としての現在分詞 (*participle*) は、このような意味の動詞へとparticipateする（あずかる）ことを意味する。また、「神」とは、言象学的文法論的には、動詞の神話的図式としての「アマテラス大御神」を意味することになる。したがって、「養う能力」とは、*ψυχή*が、動詞の分詞であることを意味するのであり、「時」そのもの（永遠性）への関与態を時間において「維持する」ということに他ならない。この箇所について、プラトン哲学の影響があると解することは避けなければならない。そうではなく、アリストテレスは、「養う能力」の本質的なことを端的に語っているのである。栄養学を神とか永遠に関係させることは全くの非科学的見解だという非難もまた、単に自らの無知を告白しているようなものである。どのような栄養学も、すべて、このアリストテレスの認識の手の中の孫悟空でしかないのである。永遠への関与ということが、すなわち、動詞の分詞 (*participle*) ということが、「栄養」ということの底辺なのである。

ここで、「底辺」という術語は、これまで「その1」で出て来た術語（『古事記』の底部構造とも言われた）であるが、以下、『古事記』のみならず、総じてすべての歴史的哲学が、言象学的文法論を「底辺」にしているという意味で使われる。なぜなら、どのような哲学も基本的に文法をその「底辺」としているからである。「底辺」という術語の定義をその「使い方」で示す他にないのは、まさに、「底辺」とはそのようなことであるからである。このような文法的な「底辺」ということについて、最初に僅かながらも気づいたのは、天才的洞察力をもつニーチェであった。彼は『善悪の彼岸』の20においてギリシアやドイツの哲学に対する文法指導性ということについて言及している。彼は、そこで、それら、類縁的哲学の展開と順序が文法の機能によって支配・指導されていると述べている。この考えそのものが「底辺」を底辺にしているけれども、しかし、そこにおいて、「底辺」ということが、歴史上最初にその姿を見せたのである。

さて、植物の光合成によって生成した炭水化物がたとえば牛などによって食され、摂取されて体内で消化されると、それは、酸素と化合して（元は太陽に由来するところの）エネルギーを生み出すと考えられている。太陽を象徴すると一般には見なされているアマテラス大御神に（すなわち、動詞に）「あずかる」魂はこうして生み出されたエネルギーで「元気がでる」ということになる。生命はこのエネルギーによっていろいろな活動ができるようになる。魂のすべての活動はこのエネルギーに依っている。我々現代人はこう考えて、細胞内で生成するエネルギーについてそれ以上追及しない。これでは、アリストテレスが思索していたことには到底及ばない。栄養は、このようなものではなく、魂の能力であり、その能力とは「永遠と神への関与（あずかること）」であると見たアリストテレス

は、我々現代人よりもはるかに深く栄養ということ、すなわち、「養う能力」を思索していたのである。栄養は魂の能力として考えなければならないことである。この「魂の」ということが今や我々にもようやく理解できるようになったわけである。ビタミンやらカルシウムやらのいわゆる物質が栄養になっているのは、「魂の」によるのである。近代科学的思考は、この「魂の」の深く本質的な意味を見失い、原子や分子から栄養を理解しようとしている。「魂」は、非科学的代物ではない。これこそ栄養ということの根本原理なのである。

動詞-現在分詞-名詞連関は、文法上の連関（「底辺」性）ではあるが、動詞は、Zeitwortとして、「時」そして時間の言象学的文法論的底辺となるものでもある。この連関における名詞は、単独の名詞ではなく、動詞の最「外」界であり、「動詞の」を自身の先行原理にしている。そして、名詞はこの「動詞の」を認めなければならない。こうして、「動詞の」が予想される。現在分詞は、動詞の「予想」が「予想通りになる」ということを意味する。動詞の「予想」は、名詞の格変化として「動く」ということである。しかるに、このような「予想状態」、すなわち、「動く」ことは、かの三者連関においては、「予想の通りとなる」のであり、そうなると、「動く」は、もはや単に「動く」ではなく、動詞が、何らかの意味で「動く」ことの「原因」であると、そこに「顕われる」のであり、これが、 $\psi\upsilon\chi\eta$ である。 $\psi\upsilon\chi\eta$ と「予想」とは、「合う」ことになり、いわゆる物質的運動と $\psi\upsilon\chi\eta$ とが「一つ」であるといういわば奇跡のようなことが起こるのである。哲学者のみならず生命に関わるすべての人の頭を悩ませてきたこのような問題は、動詞-現在分詞-名詞連関を底辺にしているのである。そして、こうした奇跡的關係性の「維持」が「養う能力」である。当然、そこには、動詞が分詞となっているというこ

とが必然であり、動詞に、Zeit-wortに、「あずかる」ことも必然である。このことが、アリストテレス側からは、「永遠への関与」と思索されるのである。動詞の「予想」において、すなわち、名詞の格変化において、動詞はそれのいわば「陰」を「動く」に投影している。この「陰」が「時間」である。ゆえに、「予想の通りとなる」場合には、「時間」もまた、「陰」ではなく、動詞的顕われという意味で「陽」となり、永遠に「与る」ような「時」として顕われる。ψυχήは、このようにして、「時間」に「合う」「時」の中に有る。「時間」と「時」との「間」を「維持している」ということが動詞-現在分詞-名詞連関に特徴的である。このこともアリストテレスは、以下のような仕方でも思索している。

「可滅的なもののいかなるものも数において同一にして一を続けることは不可能であるという理由から、（可滅的なものは）永遠にして神的なものに連続して共にすることは不可能であるのであるから、各々が参与することができる限り、その限りで永遠にして神的なものを共にする。或るものはより多く、他のものはより少なくというように。そして、自身ではなく、自身のようなものを続けるのであり、数において一ではなく、形において一というように。」⁴⁶⁾

これが、「養う能力」ということの説明として語られていることから、それが、「時間」と「時」との「間」に本質的に関係することは明らかである。

ψυχήは、永遠的なもの、すなわち、言象学的文法論的には、Zeit-wortに「あずかっている」のであり、また、文法的な動詞に、すなわち、「神的なもの」に「あずかっている」。それは、このように、動詞に、participateしているのであり、動詞のparticipleとなっているのである。一方に、「可滅的」、「時間的」でありながら、他方に、「永遠にして神的なものにあずかる」ということは、ただ、動詞

-現在分詞-名詞連関においてのみ考えられ得ることである。そこに必然的な「維持する」という本性が「養う能力」の根底となっているのである。個々の「それ自身」は時間とともに減するけれども、種として「自身」は維持される。生命体はψυχήの能力として種として永遠的なものに「あずかる」のである。「第一のもっとも共通的な魂の能力」とは、このような不滅性にあずかることを維持することなのである。一つの細胞は、時間の中で無くなるけれども、それと同じような他のものを作り出すことで、現在分詞「自身」を存続させ維持するのであり、これが「養う、栄養になる」という意味のギリシア語θρεπτικόςという形容詞の真の意味である。アリストテレスが考えている「第一のもっとも共通的な魂の能力」という言葉の意味はこうした深い意味をもつ。

このような栄養の哲学的解釈は、いわゆる観念論の見方、ないしは、主観的な「思い付き」ではまったくなく、そもそも、「栄養」ということはこのようなことがらなのである。

以上のように、魂の能力としての「養う能力」が解明されたので、次に、「食物」とはどのようなことかを考察する。

アリストテレスは、次のように言う。原語で示す。

ἢ δὲ τροφή παρασκευάζει ἐνεργεῖν⁴⁷⁾

一応、これは、「ところで、食物は活動するようにしむける」と訳され得る。ここで、ἢ τροφήは、「生きるために必要なもの、食物、暮らし、養育、養われたもの」などの意味をもつギリシア語であり、これは、上で示されたτρέφειν（養う）に由来する。παρασκευάζειは、不定詞を伴い、「・・・するようにする、しむける」という意味である。この動詞は、「準備する」という基本的意味をもっている。ἐνεργεῖνは、「作用する、活動する、働きかける」などの意味をもつ動詞の不定詞である。

食物というものは、上で考察されたように、「養う能力」を基礎概念にしている。この基礎概念に従うと、食物とは何であるかが導かれてくる。ψυχήとは、動詞-現在分詞-名詞連関における現在分詞のものであることが上で明らかとなった。そして、動詞と名詞の「間」を「維持する」ことが「養う能力」である。

動詞と名詞の「間」を「維持する」ということは、動詞の面と名詞の面に分けて捉えられることができる。「動詞面」からは、その「維持する」ことは、本質的に動詞への関与、すなわち、アリストテレスの言うところの「永遠と神的なものにあずかる」ということであり、それは、栄養物（食物）を消化して、自身と似たものを作って、生命を維持する不思議な生命力のように我々には見える。他方、「名詞面」は、「動くこと」が何かそれに先行的な原理ないしは働きによって合目的的に「動く」となっていること（道具性をもつこと=有機的）である。細胞内のどの分子も、自然法則に従っていわば機械的に動くはずであるのに、同時に、それは生命活動のために、すなわち、合目的的に動く。二つの「原因」によって引き裂かれることはなく、「動く」のである。これは、言象学的文法論的には必然であり、現在分詞の文法状態においては、「動く」ことが「予想どおりになっている」ように「動く」のでなければならないことの「表われ」である。「動く」ことは、現在分詞において、予め先行的に決められていた通りとなっていなければならない、生命において現にその通りになっているのである。このことは不可思議であり、また、矛盾するなど考える人は、生命の本質を理解していないにすぎない。このような「動詞面」と「名詞面」とが一つになっていることが、現在分詞が「間」になっているということである。この「間」の維持は、「永遠」ではなく、それ自体、「永遠にあずかる」のであり、自身と同一なる他を「作る」ということでなければ

ならない。その「作る」という力のようなものは、かの「間」を「維持すること」であり、「動詞面」と「名詞面」をもっている。「名詞面」は、「自身と同じ他を作る」ための道具と材料性格をもつと見えることであろう。この内、材料的なものは、「作る」ということに「用意ができている」もの、「食物」と言うべきであろう。自身と同じ他を「作る」という「働き」に適しているいわば材料が「食物」である。「維持する」ということには、「作る」ために「準備ができている」ことが必要であり、これが「食物」ということである。ここでは、「食物」は身体を「作る」ための「材料」と見ていたのではなく、あくまで、「間」を「維持する」ということから考えられているということに注意する必要がある。動詞への「関与」が、「自身と同じ他」を「作る」こととなり、そこに「作る」ための「準備」が整うことが必然となって、「食物」が本質規定されるのである。

「食物」について、アリストテレスは、また、次のようにも語っている。

「ところで、三つのものがある。それは、養われるものと、それによって養うところのそれ、そして、養うもの、の三つである。この『養うもの』が第一のψυχήである。そして、『養われるもの』が、ψυχήをもつソーマであり、『それによって養うところのそれ』が食物である。ところで、テロスからすべてのものを呼びかけることが正しく、また、テロスは、自身のように、生むことであるのだから、第一のψυχήは、それ自身のように生み出すものであろう。それによってψυχήが養うところのそれは、曖昧である。ちょうど、それによって舵手が舵をとるところのそれのように。つまり、手と舵、動かすものと動かされるもの、他方でただ動かされるもののみ。」⁴⁸⁾

現在分詞の文法状態がここでは三つに区分されている。動詞の分詞の面が、ψυχήであり、すでに明らかにされたように、そこで「維持する」ということが「第一のψυχή」である。

船を操縦する喩えを用いるなら、舵を操る船員が「第一のψυχή」に相当する。また、植物の光合成を例にとるなら、二酸化炭素と水と太陽光エネルギーを用いて炭水化物を「作る」その「作る働き」のようなものである。現在分詞の名詞側は、本質的には、「動く」ことが、「予想通りになっていること」であり、アリストテレスが上で言うように、「曖昧なところ」が認められる。一方に、それは、「動かされる」という面とともに、「動かして動かされる」という面をもつからである。船の喩えで言うなら、船員が「それによって舵をとるそれ」は、「手と舵」であり、「手」の方は「動かして動かされる」。また、「舵」は「動かされるだけ」というようになっている。同様に、現在分詞の名詞側もまた、「動く」ということが「予想の通りになっている」のであるから、「手と舵」が、操縦の際、一つになっていることに比されるのである。この「手と舵」が、「食物」と見なされている。しかし、名詞側は、いわゆる「身体（ソーマ）」のことではないのか。しかし、身体は「養われるもの」として区別されている。これはどうなっているのだろうか。船の喩えでは、操縦士は、ψυχήである。「身体」は、「船」の船体なのか、それとも、「船の運航」なのか。船の運航が「身体」とすれば、舵は船に属し、手は操縦士に属することになる。「手と舵」が「食物」に比せられるのであるから、それは、やはり、現在分詞の名詞側のことと見るべきなのである。細胞の一つ一つが、自身と同じような他を作っているとみれば、「養われるもの」は、同時に「それによって養うそれ」ということでもあるのではないか。「動かすことと動かされること」と「ただ動かされるだけ」とが名詞側で一つになっているのである。おそらく、アリストテレスの思索は、このような言象学的文法論的実状に迫っているのではないであろうか。

以上、「栄養」とは何か言象学的文法論

的に明らかにされたとしよう。

さて、『古事記』に記されている「オホゲツヒメノ神」は「食の神」と見なされる。しかし、「食物」とか「栄養」がどうして「神」であるのかはまったく闇のままになっているのである。食物も栄養も、生命に関わるけれども、しかし、どうしてそれが「神」であるのかは謎のままである。ところが、上で解明されたように、栄養とか食物が、動詞-現在分詞-名詞連関から規定され、本来的には、動詞への関与であるとするならば、逆にそのことは、「神」でなければならぬということになるのである。なぜなら、動詞は、思惟されえないことであり、神話的図式化されるべきであるから。

しかし、ここではまだ「同語反復からわずかに推移した文法状態」からさらに「主語へ」と移るという文法状態が問題になっているのであるから、動詞の分詞とは関係ないのではないかという疑問が出て来る。たしかに、「大宜都比賣神」は、「主語をよろし」とすることを意味するのであったから、動詞そして動詞の分詞とは関係していないように見える。まだ、動詞が言象していない段階なのに、動詞以降のことが言われるのはどう考えてもおかしいと批判され得る。しかし、「主語へ」というこの動向は「大転換点」であり、ここに動詞がすでに兆しているのである。Werden (Werden) の一体性に亀裂ができることは、カッコ内のWerdenが動詞性を持ち始めるようになる(=werden)ことを意味するのである。このなると「主語へ」とはまったく同一のことである。動詞そのものが言象するにはまだ経緯が存するけれども、しかし、すでに「主語へ」においてそれは兆しているのである。「主語へ」は、また、名詞を遠くに望むのであり、したがって、動詞は分詞に成り得ることをすでに自らの中に秘めている。ここに、すなわち、この大転換点で、生命の、したがって、ψυχήの可能性が、

最初に兆すのである。「主語へ」の傾向性は、すでに述べられたように、*Werden* (Werden) の一体性に亀裂ができることを意味し、やがて、斜体の *Werden* は、「無」となり、いわゆる「死」が起きて来る。つまり、「主語へ」の傾向性は、「死」が兆すことでもあり、このことは、また、「生」が起き始めることでもある。これは、言象学的文法論的には動詞が兆すこと、動詞の分詞の芽が出始めることなのである。おそらく、「オホゲツヒメ」の「オホ(オオ)」とは、単に「大きい」という意味ではなく、「原初的」ないしは「元祖的」というような意味ではないであろうか。すなわち、「オホゲツヒメノ神」は、単に「食の神」ではなく、「生命の原初の神」ないしは「生命の起源」という意味であり、この大転換点で、動詞と動詞の分詞の原初が兆すことを意味するのである。主語への傾向性は動詞の分詞の兆しであり、そこに生命性の最初の言象学的文法論的芽生えが認められるのであり、かくして、そこに「オホゲツヒメノ神」が「生まれる」のである。ここまでの言象学的文法論的解明を振り返れば分かるように、ここまでの道には、まだ、生命という現象は生起していない。しかし、述語が「主語の述語」への傾向性をもつようになる、この文法状態において、生命性が兆すのである。動詞と動詞の分詞がここに初めて兆すこと、その神話的図式が「オホゲツヒメノ神」である。

P.3において、『主語へ』という本来の実状は、「食」と何か関係するのであり、そのことが考察されるべきである」と述べられていた。今や、その「関係」が明らかになったのである。

ところで、上で示された「生命」の言象学的文法論の本質規定のために先行的に明示された動詞-現在分詞-名詞連関は、単にアリストテレス哲学の底辺構造であるだけではなく、『古事記』の言象学的構造を成す「言象領域」と「論理的領域」、並びに両者の「中

間領域」の内、「論理的領域」と「中間領域」の基本構造である。そこで、ここで、その連関を「古事記の言象学的構造(B)」として次ページに(図3として)図示しておきたい。すでに、「言象領域」は「古事記の言象学的構造(A)」として図1(「その1」のP.45)で示されていた。図1と図3によって『古事記』の言象学的文法論的構造の全体が開示される。

さて、『古事記』によれば、この「オホゲツヒメノ神」の前には「トリノイハクスブネノ神」、別名、「アメノトリフネ」が生まれている。そして、「オホゲツヒメノ神」の後には漢字表記に「火」を含む神、いわば、「火の神」が生まれるのである。また、「アメノトリフネ」の前には「迷い」の神が、すなわち、「オホトマヒコノ神」と「オホトマヒメノ神」が生まれている。このままだと、まったく支離滅裂な神々の現れ方であるが、言象学的文法論的に見るなら、これまで解明されたように、そこには一貫した(言象学的文法論的意味での)論理が存する。すなわち、ここには大転換点が存しているのであり、ここで、述語は、「主語の述語」に成るべく或る「決意」をするのである。*Werden* (Werden)におけるカッコ内の*Werden*は、斜体の*Werden*との別離を「選ぶ」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次のように『古事記』において表わされている。

「次にヒノヤギハヤヲノ神を生みき。亦の名はヒノカガビコノ神といい、亦の名はヒノカグツチノ神といふ。この子を生みしによりて、みほと灸(ヤ)かえて病み臥(コヤ)せり。」(P.23-24)

(次にイザナミは、「火の神」を生んだ。「ヒノヤギハヤヲノ神」であり、亦の名は、「ヒノカガビコノ神」、亦は、「ヒノカグツチノ神」である。この子を生んだために女陰が焼けてイザナミは病気になった。)

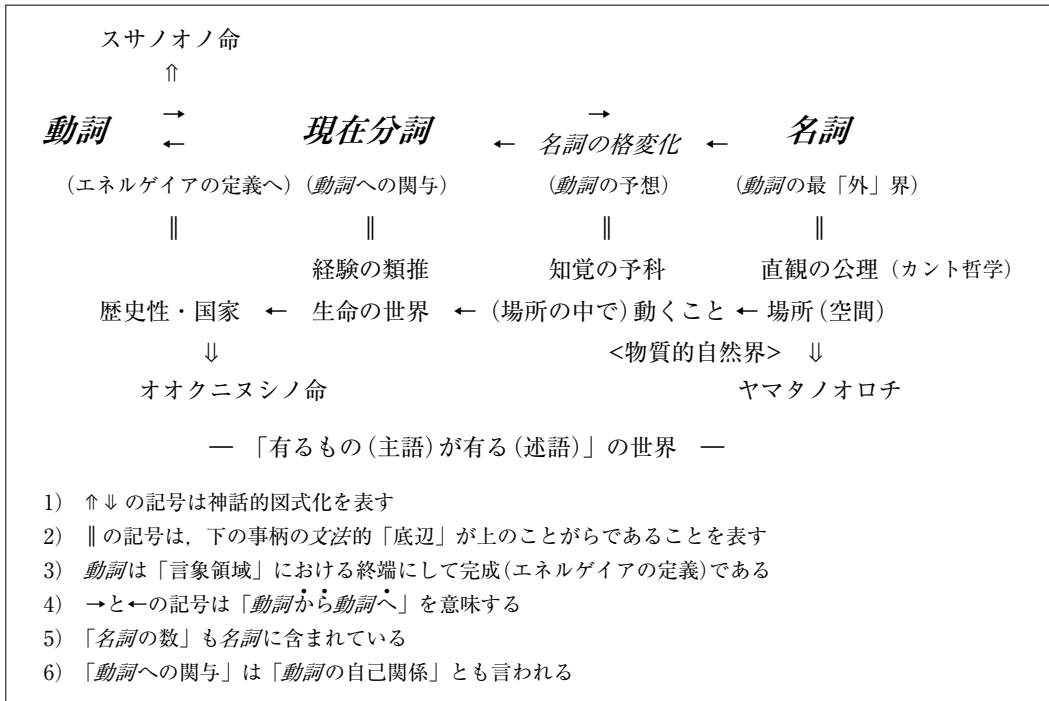


図3 古事記の言象学的構造(B)

我々には極めて容易に理解できることがこ
こには書かれているのであるが、このことも
また容易ならざることがらの神話的図式であ
り、言象学的文法論的な解明が必要になる。

すでに述べられたように、「大転換点」に
は「序曲」ないしは「前口上」が付いていた。
それが、「アメノトリフネ」と「オホゲツヒ
メノ神」なのであった。両者はこれから起こ
ることの本質を前もって告げている。すなわ
ち、これから起こることは、述語が「主語の
述語」に向けて飛び立つことであるというこ
と、動詞と動詞の分詞(現在分詞)と名詞が
やがて言象するであろうことを前もって予告
する。

「火」は四元素の一つであるが、単に他の
三者と同等であるだけではなく、四元素が成
立している境界を越えて行く動向をもってい
る。このような動向は、述語が「主語の述語」
になる或る文法的な「勢い」である。このよ
うな言象学的文法論的意味、つまり、文法的

な或る「勢い」は、神名の漢字表記に映じて
いる。

まず、「ヒノヤギハヤヲノ神」は、『古事記』
において「火之夜藝速男神」と漢字表記され
ている。「夜藝」の部分は音読み表記である。
「藝」は、人が草(木)を植えるさまを表し
ている。そこから「わざ」とか「はたらき」、
つまり、「芸」の意味をもつようになる。ゆ
えに、「夜藝」とは、「夜に人が草(木)を植
える」という意味を含み持っている。

ここで「夜」とは、見えないできごとを意
味し、文法論的な隠されたことがらであるこ
とを表している。述語が「主語の述語」にな
る方向の転換はまさに「夜」になされること
なのである。この「夜」に密かに「人が草を
植える」。「藝」の字には「勢い」の「力」を
除いた部分が含まれている。この「勢」の「力」
を除いた部分が、「人が草木を植える様」の
象形に由来する文字である。その部分が「勢」
の音符(転音)を構成し、「力」は形声文字

における「意符」である。つまり、「藝」の字は、「勢い」の意味を潜在的に含んでいるのである。「夜」に現れる或る「勢い」がここで表されているのである。これは上で言象学的文法論的に示されていたことと「偶然に」一致したように（あるいは、筆者が故意に一致させたように）思える。しかし、「偶然」ないしは「故意」ではないのである。「夜藝」は、偶然、言象学的文法論的意味と一致した、ないしは、故意に一致させたのではなく、必然的に一致するのである。『古事記』の本来の内容が言象学的文法論を底辺にしているがゆえに、「必然的に一致する」のである。すなわち、「夜藝」とは、述語が「主語の述語」になるその文法的な「勢い」を意味するのであり、「夜藝」と記されなければならなかったのである。「火之」と「速男」は、「夜藝」を表現しているにすぎないのである。「火の（勢い）」であり、「（勢いが）速い」というように「表現」しているのである。

このような言象学的文法論的意味を知らない場合、解釈は同語反復的なものとなる。たとえば、岩波文庫版の『古事記』の注では、「ヒノヤギハヤヲ」を「物を焼く火力による名」としている。火は物を焼くから「火の神」をそう名付けたのであると言っているにすぎないのである。これでは、「火は火である」と言っているにすぎない。「神を神で理解する」の典型がここに見られる。また、本居宣長は、「ヤ（夜）」は「カ」の誤りではないかと言っている。彼は「火」を「カガヤキ」として捉えようとしている。しかし、「火」を「火」として捉えてはならないのである。それは、「火の神」であり、言象学的文法論的な或る境位として、すなわち、「述語」が「主語の述語へ」向かう動向となること、「主語へ」という文法的な「勢い」が言象すること、そのようなこととして理解されなければならないのである。

次に、二つの別名について。

『古事記』には、「ヒノカガビコノ神」は、「火

之炫毘古神」と記されている。「炫」は、訓読みで、「カガヤク」であり、言象学的文法論的意味においても明瞭である。「主語へ」の「勢い」は、また、真理の「カガヤキ」（「火」の「カガヤキ」ではない）へ向かうことであり、これに伴って、非-真理側は暗闇となるのである。「炫」は、「火」と「玄」から成る。「火」は、ここでは、上で解明されたように、「主語へ」の「勢い」である。「玄」の字は黒い糸を束ねた形に由来するとも言われる。「玄」は「黒」であり、*Werden* (Werden) の斜体側が「主語へ」の動向に対立的に「無」へと、「黒」へと退いて行くことを表している。

もう一つの別名の「ヒノカグツチノ神」は、「火之迦具土神」と漢字表記されている。「迦具」にここでの言象学的文法論的実状が映じている。「迦」は梵語の「カ」の音を表すとされる。「具」は「そなえる」という意味をもつ。おそらく、これは後ろに付く「土」との関係を示す語であろう。ここでは推量でしか明らかにならない。というのも、迦の意味が「カ」という音を示すからである。「カ=火」が「土を具す」ということと考えられる。つまり、述語が「主語の述語」へと向かう「勢い」をもつということは、述語の本来的な由来根底側が暗闇（無が兆す）に成り、「土」の方へと下がって行くことを伴う（具す）のである。また、「迦」の「加」は、形声文字であり、意符は口、音符は「カ」であり、「カ」の語源は「重ねる」であるとも言われている。それゆえ、「加」とは、言葉を言葉に重ねることだと見なされる。述語が「主語の述語」になるということは、述語の本来固有の動向、つまり、言葉が言おうとしていることとはいわば逆の方向に赴くことである。しかし、それでも、述語は「言葉を言おう」ということでなければならず、その意味では、ある種の二重構造を取る。「言葉が言おう」とすることに重ねて更に「何か（言葉ではない何か）を言おう」とする。このような二重構造は、

Werden (Werden) の一体性に分離が起こることとまったく同一である。つまり、「ヒノカグツチノ神」は、その次に記されている「みほとやかえて病み臥せり」へと意味的に連続するような「別名」になっているのである。

§8 神の病氣と神の死

さて、『古事記』によれば、イザナミは「火の神」を生むことで病気になる。神が病気になるとはどのようなことなのであろうか。改めてもう一度その箇所だけ引用して詳しく検討してみたい。

「この子を生みしによりて、みほと灸（ヤ）かえて病み臥（コヤ）せり。」(P.24)

（火の神を生んだために、イザナミは女陰が焼けて病気になる。）

ここで、「みほと」とは何か。それは、『古事記』には「美蕃登」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、この音読みの漢字にここでの言象学的文法論的実状が映じているということになる。

「みほと」が「焼かれて」イザナミは「病み臥せた」ということ、そのことの言象学的文法論的意味についてまず明らかにしなければならぬ。

すでに示されていたように、ここでの文法状態は、述語が「主語の述語」になろうとして主語へという動向にいわば「勢いづく」状態であり、これと同一的に、Werden (Werden) の斜体表記側が言象の奥へと後退して行き、そこが「無」に成ろうとしている。ここではじめて（「有る」に対立的な意味の）「無」というようなことが兆すのである（以下、「無」とは、このような意味の「無」を意味するので、『有る』に対立的な」という規定を省く）。このことが「神が病気になる」ということである。もちろん、まだ、ここには動詞が言象してきていないのであるから、したがって、「有る」という動詞が言われるようになったのではないから、「無」もまた表

立っては現れてきていない。しかし、述語が「主語の述語」に成ろうとしている今の文法状態においてはじめて「無」というようなことが兆すのである。すでに、「オホケツヒメノ神」のところで示されていたように、ここで、はじめて「生命」が、すなわち、ψυχήが兆す。したがって、そのような「生命」の「萌芽」にとって、「無」が兆すことは、「死」が兆すことであり、「病氣」と関係するのである。ここで、はじめて「生死」の関係性が「兆す」とも言えよう。

言象学的文法論的に見るなら、「無」が兆すことと「火の神」が生まれることはまったく同一のことであり、したがって、「みほとが焼かれる」とは、イザナミ側で、すなわち、Werden (Werden) のWerden側に「無」がはじめて兆すことなのである。これまでは、「無」というようなことは何もなかった。しかし、「みほとが焼かれる」ことで「無」が兆すのである。「みほと」は、それゆえ、言象側に兆した「無」がそれであったところのものということになる。ないしは、そこに「無」が兆すことになるところの「そこ」である。そのような「そこ」が「美蕃登」なのである。「美」は、単に「美しい」というだけではなく、むしろ、「魅惑的」であることを意味する。また、「蕃」は、形声文字であり、音符の「番」は、「ひろがる」の意味をもつ。「蕃」は、したがって、「繁」と同じ意味であり、「生い茂る（繁茂）」ことである。「そこ」は、「魅惑的」であるとともに、「豊かで富んでいる」のである。また、「そこ」は、ある高みへ「登る」道（高貴であること）を成している。「登」とは、或る「上昇」を意味するのである。したがって、「美蕃登」とは、「無」が元はそれであったところの「それ」を意味し、Werdenそのものを意味する。斜体表記のWerdenは、本質的に言葉の奥所に通じ、それゆえ、「魅惑的」であり、また、本当は「無」ではなく、無限に「繁り栄える」豊穰領域である。Werden

が「無」との関連でもともとそれであったところの「それ」として捉えられた場合が「美蕃登」である。

「みほと」とは「御陰」であると本居宣長は『古事記伝』において述べている。この解釈によれば、それは(女神の)女性性器であるということになる。しかし、「みほと」は、たしかに、「陰」ではあるが、別に、言象学的文法論的意味を持っているのである。「無」ということがここで初めて兆したということがもっとも肝要なことである。「みほと」はこの初めて兆した「無」との関連で理解されるべきことである。言象学的文法論的に、「無」と成りはじめたその「無」となるころの元の「そこ」が、無ではなく「魅惑的で豊かで高貴で」[あった]ということなのである。「無」に成り始めたところは、*Werden*であるのだから、*Werden*といえよいのであるが、しかし、「無」と成りはじめたということによってそこは「みほと」と呼ばれるようになるのである。そこはその意味では確かに「陰-部」となるのである(「無」の陰りができる)。しかも、イザナミの「陰部」なのである。しかし、それを女性性器と見るべきではなく、どこまでも、言象学的文法論的な或る文法状態の神話的図式化されたものとして理解されなければならない。なぜなら、ここまでの首尾一貫した文法的な意味での論理から帰結することが、「みほとが焼かれる」こと、つまり、*Werden*に「無」が兆すことだからである。しかし、ここで留意されるべきことは、「みほと」が女性の「陰部」であることである。つまり、男性側の(カッコ内の) *Werden*はそうした「無」の兆しとともに(「無」に対立して)「有る」ということの方性を持つようになるのである。「有る」と「無」という対立の起源(生命が兆すという点では「生と死」の対立の起源)ないしは本源がここに存する。

なぜ、神が「病気になる」のか。このこと

は、極めて大切なことを語っているのである。述語が「主語の述語」に「成る」ということは、神が「病気になる」という極めて奥深いことを伴うのである。

以下、イザナミの死までに、さまざまな神々が生まれる。最初に生まれる神については『古事記』に次のように記されている。

「たぐりに生(ナ)れる神の名は、カナヤマビコノ神、次にカナヤマビメノ神」(P.24)

(イザナミの吐しゃ物から成った神は、カナヤマビコノ神、次に、カナヤマビメノ神である。)

ここで「たぐり」とは、岩波文庫版『古事記』の注によれば、「嘔吐、吐しゃ物」のことである。つまり、病気になったイザナミが嘔吐して現れた神が上の二柱の神である。その二柱の神は、同注によれば、「鉦山の神格化」である。また、『古事記伝』において、本居宣長は、それらの神の名の意味は、「枯れ悩む」であると解している。両者の解釈が異なるように見えるが、「枯れ悩む」と「金山(金が埋蔵されている山)」とは言象学的文法論的には深い関連がある。以下にそのことを明らかにする。

カナヤマビコとカナヤマビメは、それぞれ「金山毘古」、「金山毘賣」と漢字表記されていて、「金山」は訓読みされている。ここには上のような意味での言象学的文法論的意味が映じてはいないように見える。しかし、なぜ「吐しゃ物」が「金山」であるのだろうか。

上で解明されたように、イザナミが病気になる、神が病気になる、ということの言象学的文法論的意味は、*Werden* (*Werden*)の一体性に亀裂ができ、斜体側の *Werden* に「無」が初めて兆すことである。この「無」が「みほと」を「焼く」のである。かつて、エックハルトは、地獄では「無」が燃えていると言った。まことに、地獄の苦しみは「無」に「焼かれること」である。「火の神」を生むことは、「無」が兆すこと、つまり、「みほとを

焼く」ことになり、これによって、イザナミはいわば「死」の床に臥すことになるのである。したがって、イザナミが「病に伏す」ということは、文字通り、神なる存在が何か下半身の病気になることではなく、言象学的文法論的ことがらとして捉えられなければならない。ここから、上の二柱の神もまた言象学的文法論的内容であることは明白である。では、どのような意味なのであろうか。

「たぐり」は、「多具理」と漢字表記されている。これまでの本論文の方法論的原則に従うならば、この漢字に上のような言象学的文法論的実状が映じていることになる。

「多具理」は、「多く理を具す」と読める。すなわち、「無」が兆した斜体の*Werden*はまさに「多く理を具す」ことになるのである。なぜなら、述語が本来的にそこへ向けて言葉そのものに成らんとするそのところは、単に何も「無い」ということになるのではなく、いわば述語の根源的な「秘密の蔵」のようなものになるからである。ここで「秘密」ということが「無」の真相を表す。そこは「金蔵」のようなものになるのである。貴重な金が無蔵された「山」が「金山」である。「無」というような無価値なものは、実は価値の宝庫、「金山」なのである。かくして、「金山」と「枯れ悩む」が関連することになる。すでに述べたように、ここで斜体の*Werden*に初めて兆す「無」は、「有る」に対立する概念としての「無」である。それなのに、ここで、どうしてその「無」が「秘密」という規定性となったのか、奇妙に思われるかもしれない。そのことを真に理解するのは、はなはだ困難ではあるが、可能な限り説明をしたいと思う。

斜体の*Werden*に「無」が兆すことを、すでに、論文「その1」の「同語反復」の箇所（「その1」のP.42参照）で言及されていたdas Nichthafte（非-性）という言葉の考察から明らかにしたい。この語は、ハイデガーの『哲学への寄与』という著書に以下のように

出て来る。

「真理の本質は非-真理である。この、本質的に相互対立的なものとして捉えられた命題によって表現されていることは、真理にはnichthaftなものが属しているということである。しかし、それは欠陥としてではなく、抗争的なものとして、すなわち、自らを隠すこととして。そして、この自らを隠すことは、それとして、Lichtung（開明）へと至るものである。」⁴⁹⁾

すでに何度かハイデガーの哲学について言及してきた。それというのも、その哲学は、<das sagende Nichtsagen（言って言わないこと）>を予告している哲学、つまり、間接伝達論的なものに入ろうとしている歴史的哲学（有の歴史的思索）として、言象学的文法論の内実に接近しているからである（「その1」P.45図1参照）。かの同語反復は、ハイデガーにおいても、<Ereignis ereignet>として、すなわち、同語反復的同語反復として、見えて来ているのであり、四元素についても同様であった。ここでもまた、言象学的文法論的実状そのものではないが、しかし、それへ接近して見えてきた様子が上記のハイデガーの言葉において示されているのであり、こうした事態には必然性があるのである。

ハイデガーの第二の主著とされる『哲学への寄与』の第228節に載っているこの言葉は極めて重大なことを語ろうとしている。重大すぎる命題である「真理にはnichthaftなものが属している」とはどのようなことなのか。すでに、「その1」で考察されていたのではあるが、そこでは、まだ、das Nichthafteのnichtということの真実は示されていないのである。

「その1」で説明されたように、*Werden*（*Werden*）の文法状態は、同語反復である。述語というようなこと（すでに述べたように、厳密には述語と表記されるべきことであるが、言象性を失う本性をもつので「述語」と

表す)が助動詞の後退からようやく起きて来る。はじめて言象した述語は、元の助動詞の方へと引き入れられようとしている。述語は、自身の本来的な「虚-言」を言えなくされようとしているのである。それが「真理」ということの出生の秘密である。「虚-言」を「覆う」その「覆い」が、真理の「明るさ」である。このことは、言象学的文法論的に見られた真理の本質であるが、ハイデガー側からは、このことそのものがまだ見えていないことになる。真理の「明るさ」は、ハイデガー側からは、Lichtungと見えている。それは、しかし、言象学的文法論的には、「虚-言」を覆う一種の虚偽なのである。しかし、ハイデガー側では、「虚-言」を覆うベールの役目をする真理がLichtungと見られていることによって、それが「それ自身を隠すことのための」Lichtungであると見えているのである。つまり、ハイデガー側では、Lichtungは、「虚-言」を覆うことをしているとはまだ捉え切れていないのであり、「自身を隠すための」ものとして捉えられていることになる。この両者の違いは、ハイデガーの立ち位置が、同語反復そのものにあるのではなく、そこから、「主語の述語」へと移ったところにあることを意味する。いいかえれば、ハイデガーのEreignisの哲学的立ち位置は、極めて厳密に言うなら、同語反復よりも「主語の述語」側にシフトしたところなのである。このことは、また、「有る」という動詞が真実、動詞としては捉えられていないことを物語るのである。その限り、「無」が見えているのであり、かくして、真理における「非-真理」に、nicht性が含まれることになる。

このように、必然的に、ハイデガー側からは、真理には「非(nicht)」ということが属していると理解されるようになる(haftは「帯びている」という意味)。つまり、真理の本質は、真理ではないということになる。そして、これは「自己を隠すことが自己を隠すこ

ととして顕われてくること」という意味である。そこになぜ「非」が登場するのであろうか。どこからそれは来るのであろうか。真理と非-真理とはどうしてこのような事態になっているのだろうか。次々に疑問が出て来ることになるが、それらの疑問は、上のようにして解かれるのである。

真理に関する根源的なすべての謎は、言象学的文法論的に解き明かされるのである。その解き明かしの発端がここで『古事記』に語られている「吐しゃ物」の神なのである。一見汚いものが語られているのであるが、その実態をよく知るならば、ここには何ら汚い事が語られているのではないことが理解されるようになるのである。すべては、「無」が兆すということに関わる文法上のできごとである。

「無」がWerden (Werden)における斜体のWerdenに兆すことは、同時に、述語が「主語の述語」の方向へと「勢いづく」ことである。この相互対立的な両者が起こることによって、イザナキ・イザナミの関係に亀裂ができ、やがて、両者は離別することになる。述語が「主語の述語」の方向に向かうことは、そこに判断(Urteil)の可能性が現れて来ることを意味する。一般に、判断において真と偽が可能になる。「空」というだけでは真偽はない。しかし、「空は青い」となるに及んでそこに「真か偽か」が可能になる。しかし、述語が「主語の述語」になることがなければ、どのような判断も可能ではない。したがって、述語が「主語の述語」になる方向に「勢いづく」ことは、真理というようなことがはじめて可能化されようとしていることである。すでに、同語反復の箇所、真理ということが起きて来ることを明らかにした。そこでの「真理」は、「虚-言」を覆う役割をする真理であり、「虚-言」に基づく真理の本質とも言うべきことであった。ところが、ここでの「真理」は、そうした「虚-言」そのものが見失われ

たところでの真理であり、したがって、「虚言」を虚偽する真理である。一般に、命題的真理は、このような種類の真理なのである。そこでは、虚偽が真理によって弾劾され、真理が実は虚偽をしていること（「虚言」を覆うのが真理であるということ）が認識されなくなっている。虚偽より真理のほうが価値が上と見なされるのである。このような虚偽をする真理の本質が「真理の本質」という意味の「真理」である。命題的真理は、述語が「主語の述語」へと移ることで可能になるのであり、このことと同時に述語の奥深くに「無」が兆し始めるのである。ゆえに、真理がその真相を見失うところで成立するような真理が可能化される場所は、「有る」と「無い」の対立が初めて起こるところである。「無」が兆すことは、述語が本来そこに行かなければならない言葉のできごと、いわば述語の生まれ故郷への路が閉ざされるということの意味する。そのような意味の故郷の村は、(金の)「山」のようになり、山奥に秘匿され、「秘密」となるのである。ハイデガーには、こちらのことながら、「自己を隠すこと」と見えている。そして、それとちょうど反対側に「真理」が現われて来るのである。真理の本質は、本来的には、「虚言」との関係から理解されなければならないが、ハイデガーの思索的立ち位置からは、この「無」が見えることになり、「虚言」性は、「非-真理」ということになる。この両者の関係がハイデガーからは「抗争的」と見えるのは必然である。ハイデガーには説明できない真相において必然的なnichthaftの起源が、『古事記』にすでに説明されているのである。筆者が強引に『古事記』とハイデガー哲学を結びつけたのではなく、事態は逆であり、そうになっているから、両者が関係することを筆者が見出すことができるのである。ハイデガーは、間接伝達論の領域にまだ入って来ていないために、イザナミが病に伏すということの実相のいわば外に居るのであ

る。そこからは、真理と非-真理との抗争的關係しか見えない。しかし、その関係は、イザナミが病に伏している事態の近くからの眺めなのである。

「カナヤマ」は、上のような意味では、まさに「鉱山の神」である。つまり、それは真理の本質が非-真理であることを語っている。しかしまた、「カナヤマ」とは、本居宣長が言うように、「枯れ悩む」という意味でもある。なぜなら、*Werden* (Werden) の斜体の *Werden* に「無」が兆すことは、イザナミが病気になり「枯れ悩む」ことであるからである。本居宣長は「カナヤマ」の意味を「枯れ悩む」としながら、それが「金山」と書かれていることについて一言も触れていない。しかし、逆に言うなら、本居宣長が「カナヤマ」を「枯れ悩む」の意味であると見なしたことは、彼の解釈が或る深遠性をもつことを証示しているということになるのかもしれない（単なる語呂合わせを『古事記』ないしは本居宣長がしているのではないとすれば）。ただし、そうした深遠性が彼の解釈に存するとするなら、深遠性の根拠になるものが存し、その根拠は言象学的文法論でなければならないであろう。

さて、「たぐりに生(ナ)れる神」の次に『古事記』には以下のようなことが書かれている。

「次に屎(クソ)に成れる神の名は、ハニヤスピコノ神、次にハニヤスピメノ神」(P. 24)

(次に病気のイザナミの便から生まれた神は、ハニヤスピコノ神であり、次に、ハニヤスピメノ神である。)

ここで「屎」という語が意味することは、文字通り、病気の女神がくだす下痢便のようなものと理解してはならない。「たぐり」と同じように、本来は「魅惑的で豊穡なこと」に「無」が兆し、「嫌われる」ものとなることが表されているのである。

「ハニヤスピコノ神」と「ハニヤスピメノ

神」の二柱の神の名は、岩波文庫版の『古事記』の注によれば、「ねば土（粘土）の神格化」である。なお、「鉾山」が吐いたものに類似的であるから「鉾山」の神が成り、粘土が「くそ」に類似的であるから（本居宣長もそう言っている）ここで「粘土」の神が登場するという連想的な理解の仕方は、本来的ではない。本論文の方法論的原則に従うならば、この神名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。

男女の区別を表す箇所を除いた部分は、両者ともに「波邇夜須（ハニヤス）」となっている。これはどのような言象学的文法論的実状を映じているのであろうか。

「波」は、本質的に振動、「揺れ」動くことである。「邇」は「近い」という意味、「夜」は、文法的であること、「須」は、「待つ、もちいる」という意味をもつ。

ここでの「揺れ」は、すでに解明された*同語反復*の「振り子」の喩えとは区別されなければならない。というのも、今問題になっている文法状態は、*同語反復*から「わずかに推移した文法状態」の更に先、すなわち、「主語の述語へ」の方向に「勢いづく」状態であるからである。イザナキ・イザナミの一体状態に或る亀裂ができ、イザナミは「病に伏す」までになったのである。*Werden* (Werden)の斜体側の*Werden*にはじめて「無」が兆し、また、同時に、カッコ内の*Werden*には、「有る」ということがわずかに兆すようになる(動詞と成る可能性)。(命題的)真理がはじめて兆すとともに、非-真理が対抗的に現れて来るとハイデガーの思索からは見えるようになる。ここで「対抗的」という言葉に更にいっそう注視すべきである。真理と非-真理とは単に並列的に対立しているのではない。なぜなら、*Werden* (Werden)にできた亀裂は、単に両者がまったく別のものに分かれるということではなく、一つの文法状態を表しているからである。その「一つの文法状態」とは、

*同語反復*から主語の方へとずれたという、その文法上の位置のことを指しているのである。*同語反復*からの位置移動がかの「亀裂」ができたことである。つまり、あの「去る」ということのいわば原動力によって文法的に*同語反復*から「去る」ことになったのである。そして、*同語反復*からわずかに離れた位置の更なる先、そこが今問題になっている文法状態の諸相をもたらすのである。「火の神」は、その「去る」の勢いである。真理と非-真理とは、対抗的になっているが、同一のものの現れになっていることになる。しかしながら、このように眺められるのは、言象学的文法論を知っているからであり、ハイデガーの思索圏域にはそうとは知られていない。したがって、真理と非-真理との対抗性の本質由来根拠をハイデガーは捉えることができない。真理と非-真理は底底的に一つの同一的文法状態における「揺れ」となっているのである。この「揺れ」は、時間的に右に行き、次に左へというようなものとして理解されてはならない。それは文法的な、非-時間的な「揺れ」状態なのである。

このような意味の「揺れ」である「波」は、上で示されたように、*同語反復*に「近い」ところで起きているのであり、ひとつの「待機」の位置にある。「待機」とは、まだ、「無」がようやく「兆している」に過ぎないことを表している。そこは、文法の中にあり、「夜」である。こうして、「波邇夜須」という漢字表記の中に、今問題になっている言象学的文法論的実状が映じていることになる。

以上のように、「ハニヤス」は、「みほとやかえて病み臥せり」との内的な関連性を明らかにしていることになる。

さて、続いて『古事記』には次のような記述が続く。

「次に尿（ユマリ）に成れる神の名は、ミツハノメノ神、次にワクムスヒノ神。この神の子は、トヨウケビメノ神といふ。」(P. 24)

（次にイザナミの尿から成った神は、ミツハノメノ神、ワクムスヒノ神という名であり、ワクムスヒノ神の子は、トヨウケビメノ神と呼ばれる。）

ここに現れる三柱の神は、岩波文庫版『古事記』の注によれば、それぞれ、「灌漑用の水の神」、「若々しい生産の神」、「食物を掌る神」と解釈される。そして、その注には、更に次のようなことが語られている。

「カナヤマビコ以下の神々の系譜は、冶金・窯業・農業等における火の効用を示したものである」（P. 24）

つまり、「カナヤマビコ」は冶金、「ハニヤスヒコ」は窯業、「ミツハノメ」以下は農業に関係するというのである。そして、これらは「火の効用」を表していると見なされる。このような解釈に根本的に欠けていることは、イザナミが「病に伏す」ということとそれらの神々との関係性である。さすがに、本居宣長は、上で示したように、少なくとも、「カナヤマビコ」を「枯れ悩む」として病氣との深い関係を解釈の中に取り入れている。また、「くそ」、「尿」、「水」とくれば、当然、耕作によって食物を収穫するということが連想される。本居宣長もまたそうした関係性を『古事記伝』において指摘している。

では、「ミツハノメノ神」とは、本当は何を意味するのだろうか。その神の名は、漢字で「彌都波能賣神」と記されている。これまでの原則に従うならば、「彌都波能」に言象学的文法論的実状が映じているはずである。

「波」は、すでに解明されたように、真理と非-真理との間の関係性、つまり、両者の対抗的關係性を表す。Werden (Werden) の斜体側に「無」が兆し、言象性が「自己を隠す」ことで「秘密の蔵」、すなわち、「金山」になるとともに、Werden (Werden) のカッコ内の側に「主語-述語」関係が兆し、かくして、「有る」と「無い」を伴うような（命題的）真理が兆すのである。両者は同一の言

象学的文法論的位置にあることなのであるが、両者は対抗的になる。このような関係性が「波」と表されるのである。

「都」は、すでに解明されていたように、「主語」の都を表している。「言象領域」はここまで明らかになったように、言葉が初めて発言されてから述語がどのようにして言象し、そして、述語がどのようにして「主語の述語」となるのかを表す世界であるのに対して、「論理的領域」は「主語」性が支配力をもつ世界、すなわち、特殊態の「主語-述語」関係の領域である。我々は対象認識の世界に居るのである。カントの哲学がこのことを我々に教えてくれている。我々はカントの哲学によってはじめて我々がいわばア・プリオリに対象界に入り込んでいること、また、その対象界が述語すなわち悟性のカテゴリーと時間からどのように構成されているのかを学ばせてもらえるのである。カントの哲学は「論理的領域」の現象学である。「主語-述語」関係は、「論理的領域」内では、なぜ、そうなっているのかをまったく理解されないようにできている。その関係が言葉からどのようにして成立したのかは、「言象領域」の中で明かされるのである。もし、「主語-述語」関係そのものが主語概念の中に含まれていた概念を分析的に開示するものとするならば、それは、「主語-述語」関係の真理ではないということになる。「主語-述語」関係は、これまでの解明から分かるように、述語の方から解き明かされなければならないのである。主語概念をいわば超え出て行くところにその関係の真相が認識されるべきである。それは、カントの言い方では、「ア・プリオリな総合判断」への問いということになる。カントは、次のように言う。

「純粹理性の本来的課題は、今や、次の問いの中に含まれている。すなわち、ア・プリオリな総合的判断はどのようにして可能となっているのか、である。」⁵⁰⁾

この問いの射程は、「言象領域」にまで達する程であり、逆に言えば、この世界の問題のすべてが、「主語-述語」関係への問いにまで純化される得るということを我々に教えている。それは極論であると言う人も居るかもしれないが、上のカントの言葉は、そのような含みをもつ言葉なのである。『古事記』の「神武天皇の東征」の段は、カント哲学の底辺で遂行されているこうしたことの神話的図式化であり(図3参照)、これについては、第6章以下で詳しく考察する予定である。

「彌」は、「あまねく、いきわたる」「おわる」「いよいよ」などの意味をもつ。「都」すなわち「主語」側が「いきわたる」ようになるのである。それはあの位置を表し、したがって、それは「波」の本質を表している。「能」はもちろん助詞の「の」の意味ではあるが、言象学的文法論的には「可能性」を表す。かの位置がある「可能性」(「主語へ」の可能性)であることを示すのである。全体としては、「彌都波能」とは、今問題とされていることがら、つまり、イザナミが「病に伏す」ということの言象学的文法論的な文法状態を明確化しているのである。「灌漑用の水」を意味するのではない。むしろ、まさに「枯れ病む」、つまり、「カナヤマ」と深く連関するのである。

次に、「ワクムスヒノ神」は、言象学的文法論的にはどのように解されるべきか。

『古事記』には、この神の名は、「和久産巢日神」と記されている。

すでに、「ムスヒ」については、解明されていた。「産巢日」という漢字に言象学的文法論的実状が映じていたのである。そこには、<Sagen>würdeという文法状態が映じていた。しかし、ここでの文法状態は、それではなく、述語が「主語の述語」に傾き出した状態なのである。「時」(の「卵」)が「巢」に「産まれる」段階はすでに過ぎたのである。

そこで、「和久」の言象学的文法論的意味が問題となる。「和」は、形声文字であり、

音符の「禾(カ)」の語源は、「加」あるいは「会」と言われる。「禾」は、粟が実って垂れる様であると言われるが、「加」という語源がそこに入って来るのである。もともとの「禾」の「しなやかに」と「口」とで、「和する」という意味をもつとも言われる。つまり、人の言葉に応ずるということから「和する」となったと言われている。しかし、はたして、「口」は単に人の言葉なのであろうか。言象学的文法論的には、「口」は、人の言葉ではなく、むしろ、言象としての言葉、つまり、言葉を言う言葉である。そのような言葉としての言葉に何かが「加わる」のである。そのことが、文法論的には、主語へと述語が向かうことである。述語そのものは主語へという向きとは逆方向に自らの故郷をもつ。その方向にいわば逆らうことが「主語へ」ということである。しかし、述語自身の原・故郷はいまや閉ざされ「無」と成らんとしているのであるから、言葉は、何か言葉とは別のことを「加え」られることになる。主語の方へ向かい始めるとは、言葉が言葉そのものではなく、「何か別のこと」を言うこと、言葉に何かが「加わる」ことなのである。「和」は、したがって、イザナミがこの段階で「病に伏す」ということの言象学的意味と合致しているのである。「久」の字は、背の曲がった人を後ろで引っ張る形を基にしていると言われる。それは、「時」が「時」と成るのを後ろから引っ張り、「時制」の方に引き留めているにも似ている。時制の奥に、あの「ムスヒ」が存しているのである。「久」と「産巢日」と一つになって、「主語へ」の方に傾き始めた今の段階を表している。「久・産巢日」という漢字は、「主語へ」という文法状態の「時」の面を映じているのである。すでに示されたように、「無」が兆していることは、「有る」の兆しも現れてきていることでもあり、Werden (Werden) のカッコ内のWerdenが動詞と成りつつあることを意味する。すなわ

ち、ここには動詞的なWerdenが起きつつあるのである。したがって、ここに「生成」を意味する「ムスビ」が語られるのである。「ムスビ」とは日本語としては「生成の霊」を意味する。しかし、この「ムスビ」は、あの「タカミムスビ」と「カミムスビ」の二柱の神の段階とは別の領域での「ムスビ」であり、むしろ、「生成（Werden）」そのものの最初の現れともいうべきものである。つまり、「無」が兆した場合の「生成」がここで「ワクムスビ」と呼ばれるのである。「無」とともに「有る」もまた兆すところで「生成」はいわば「生成」として出現することになる。しかし、それは、「和」「久産巢日」なのであり、「主語へ」として言葉に何か「加わる」ことであるとともに、「時」が時性から「時」自身に成ろうとしていること（時制は奥から引き留めているのではあるが）である。したがって、『古事記』の奥深くに語られている言象学的文法論から見ると、ここに「ワクムスビ」という神が登場することには必然性があるということになる。イザナミが「病に伏す」ということ、つまり、Werden（Werden）の斜体側のWerdenに「無」がはじめて兆すということから、ここに動詞的なWerdenが起きる、すなわち、「ワクムスビ」が登場するのである。

ヘーゲルは『論理学』の中で「有る」と「無」の真理が「成（Werden）」であると見た。このヘーゲルの命題の奥底深くにここで説明された意味での「ワクムスビ」が潜んでいるのである。もちろん、ヘーゲルはここに登場する「ワクムスビ」を知ることはなかったのであるが、それでも、ニーチェそしてハイデガーの思索を通してヨーロッパの哲学は、この「ワクムスビ」に近づいてきたのである。

この神についての本居宣長の解釈によれば、「ワクムスビ」の「ワク」の意味は、岩波文庫版『古事記』の注と同様、「若い、稚い」という意味である。「ムスビ」とは、「生成」の意味であるから、「ワク」は、それに何と

なく付けて称えたのかもしれないし、あるいは、「タカミムスビ」と「カミムスビ」に対して称えるべく付けられたのかもしれないと彼は言っている。しかし、上の言象学的文法論的な説明が示すように、「ワク」は「ムスビ」に「ただ何となく付けられた」のではない。『古事記』には「ただ何となく」というようなことは何もないのである。「ワク」には厳密な意味があり、その意味によって、「ムスビ」のここでの本質が規定されるのである。また、この神が親になり、次に穀物の神が生まれるのであるから、「ワク」には穀物に関係する意味合いがあるのかもしれないと本居宣長は言う。つまり、粘土、水の神が生まれて来て、次に穀物の神が成るのだから、ここで「ムスビ」の神が登場するゆえに、「ワク」が付けられているというわけである。

さて、「ワクムスビノ神」に続いて、『古事記』には次のようなことが記されている。

「この神の子は、トヨウケビメノ神といふ」（P. 24）

（ワクムスビノ神の子は、トヨウケビメノ神である。）

まず、最初に疑問に思うことは、どうしてここに「この神の子」が登場するのかということである。というのも、他の神々には「この神の子」という記述はないからである。もちろん、「ムスビ」、つまり、生成を表す神の「後に」、生成して現れて来るいわば「産物」がなければならないから、ここに「この神の子」が現れて来ると見ることはできる。しかし、上で示したように、言象学的文法論的にどうしてここで「この神の子」が生成するのか明らかになさなければならないのである。

『古事記』の記載によれば、「豊宇気毘賣（トヨウケビメ）」の「宇気毘賣」の四字は音読みすべしと指定されている。「豊」は訓読みということになる。つまり、「豊」はそれだけで言象学的文法論の意味にも通じているということになる。そこで、「宇気」の音読み

される漢字の意味に言象学的文法論的実状が映じていることになる。

「宇」という字の「于」は、もともとはいきが妨げられて伸びないこと、そこから「大きく曲がる」という意味をもつようになったと言われる。「宇」は、「大きくまいる屋根」を表し、ここから「四方のはて」「宇宙」などの意味が出て来る。

今問題になっている言象学的文法論的な文法状態は、述語が「主語の述語」になる方向に「勢いづく」という状態（「火の神」が生まれる）である。この文法状態は、*Werden* (*Werden*)における斜体の*Werden*に「無」が兆すこと（イザナミのミホトが焼かれて病に伏す）と同一事態なのであった。「無」が兆すということは、また或る「空虚」がここにはじめて兆すことでもある。ここに登場する「空虚」とは、我々人間存在の最深に存する「虚しさ（＝「生きる」意味の無さ）」の根拠になるものである。人間存在は極めて深い意味で自己の根拠に「無」が存することを自覚している。その意味では、イザナミの病氣は、人間存在自体の究極的な「病」、ケルケゴールの言う、「死に至る病」である。彼はこの病を適切にも「絶望」と名付けた。この「絶望」は個別・特殊な「絶望」ではなく、人間存在そのものの成立基盤をなすところの本質的「絶望」である。どのような人もこの「絶望」の中に生きていることをケルケゴールは指摘している。その通りなのであるが、しかし、彼はこのような「絶望」がまさかイザナミのミホトが焼けることであるとは夢にも思わなかったことであろう。ケルケゴールよりもはるかに深く『古事記』は人間存在の基盤となる「死に至る病」を捉えているのである。言葉の方から「空虚」を捉えているのである。

「宇」とは、上のように、大宇宙を意味するけれども、そうしたことも、すべて、今述べたような意味での「空虚」から由来するの

である。森羅万象が「大きく曲がって」元の「空虚（無意味）」へと戻るのである。

このような意味の「空虚」は、また、外面性の根底になる。空虚を抱く人間存在もまた、外面的なものへと、或る意味での虚栄へと向かうのである。「大きく曲がった」空虚を作り出すことになる。

では、「気」とはどのような意味か。「気」は屈曲して出るいきや水蒸気を表している。そこに「米」が入ることで、米を蒸かすことで出る蒸気を意味するようになったと言われる。しかし、一説にはその語は、語源的に「贈る」という意味であるとも言われる。

上のように、「無」が兆すことは、「空虚」が兆すこと、すなわち、我々人間存在の根底に「無意味」が生ずることである。しかし、「無」が兆すことは同時に「有る」が兆すことである。我々人間存在もまた自己の根底に存する「空虚」のゆえに「生きている」、「有る」のである。「死に至る病」にかかっていることが、人間が「有る」こと、すなわち、「生きている」ことである。人は、根源的無意味、根源的空虚を抱えて、生きている。「気」とは、このように、「無」が「有る」を「贈ること」を意味する。「ワクムスビ」の「ムスビ」から「この子」が生まれるとは、このように、その「生成」がもっとも深い意味で「絶望」を生じさせ、ここに、いわば「生きんとする意志」が生ずることなのである。ショーペンハウアーの哲学用語の「生きんとする意志」は、ニーチェによる批判にもかかわらず意外に深い意味をもつ。それは『古事記』に「トヨウケビメ」と表されていることがらなのである。

このようなことがらに「豊」という語が付けられているのも、このような論理から明白になる。すなわち、「無」が兆すこと、「空虚」が生じ、外面性に向かうこと、「生きんとする意志」が生ずることは、まさに「豊かさ」が生ずることなのである。空虚に基づいて、どれほど多様で豊かな内容が現れて来る

か人は想像もできないことであろう。森羅万象が空虚から現れて来るのである。空しく空虚な宇宙にどれほどの星々が有ることであろうか。空虚によってどれほど多くの人生ドラマが演じられたのだろうか、人は数えることができないであろう。すべての人生ドラマは自己の根底に「無」が存するがゆえに、起きて来るのである。

ところで、この「トヨウケビメノ神」は、「食物の神」と見なされる。本居宣長もまたこの神は以前に出てきた「オホゲツヒメノ神」と同じ「食物の神」とであると指摘している。しかし、そうなると、「食物の神」が異なる段階で二度出て来ることになり、不思議であるということの本居宣長は述べている。イザナミが「火の神」を生む前に「食物の神（オホゲツヒメノ神）」が生まれ、「火の神」を生んだためにイザナミが「病に伏した」後、また同じ「食物の神（トヨウケビメノ神）」が生まれる、これはどう理解したらよいのだろうかというわけである。

しかし、この「矛盾」は、上で明らかになった言象学的文法論的解明によって、以下のようになり、完全に解かれることになる。

本居宣長が言うように、「ウケ」とは「食」であることは間違いなからう。誰もそれに異議を唱えることはないに違いない。しかし、そうだとすると、なぜ、そのような「食の神」が二か所で「生まれる」のか、もし、単に「入り混じった」のではないとしたなら、どのように解すべきかを究明しなければならないであろう。『古事記』は、イザナミが「病に伏す」前後に同一の「食の神」をわざわざ矛盾するように配置しているのであり、たまたま入り混じってしまったのではない。よほどどうかつな人間でない限り、こんなに近い箇所に誰が見てもおかしいと思うような「入り混じり」をすることはないのである。

「食の神」が異なる二つの事情のもとで生まれることは、イザナミが「病に伏す」とい

うことと本質的に関係しているのである。

イザナミが「病に伏す」とは、言象学的文法論的には、斜体の*Werdent*側に「無」が兆すことである。このことと同一的ないしは同時的に、述語が「主語の述語」に成る方向に「勢いづく」のである。この「勢い」が「火の神」である。イザナミの「ミホト」は、この「火の神」によって、「焼かれる」、すなわち、「無」によって焼かれるのである。

述語が「主語の述語」への方向にいえば肯定的に成り始めるということは、動詞がここに兆すことを意味する。つまり、*Werden* (*Werden*) におけるカッコ内の*Werden* (イザナキ) が動詞的な面を兆すようになるのである。このことは、斜体の*Werdent*側に兆したあの「無」に対立的に「有る」という動詞がようやく兆し始めることでもある。

すでに栄養とは何かをアリストテレスの『魂について』において考察しておいた。言象学的文法論的には、*ψυχή*、ないしは、「生命」は、動詞-現在分詞-名詞連関における現在分詞の文法状態であると本質規定された。このような現在分詞は、動詞の分詞として動詞への関与であり、したがって、或る永遠性（動詞、*Zeit-wort*は「時」そのものであり、「時」の中に有るのではないから）へと関与する。「時」の中に有るものがこのような意味の永遠に関与するには、自己と同じような他を作らなければならない。これが「栄養能力」である。*ψυχή*の「能力」のもっとも基本的な能力がこの「栄養能力」である。時間的な「時」の中で「時」そのものである動詞に関与することは、「時」の中で滅して「時」の中で滅しないということが出来る基本能力をもつことを意味するのである。生命体には、常に消滅していくなかに同一の形態を維持しあるいは増大させていくことができる能力が要求されるのである。このもっとも基本となる「できる」が「栄養能力」である。我々人間は、動詞をまったく認識できないのであ

るから、生命を動詞の分詞であるとは絶対的に知ることが出来ない。生命原理を或る「働き」ないしはエネルギーのようなものと見なしてそれで済ませてしまう。しかし、さすがに、アリストテレスは、そうは見なかった。ψυχήとはέντελέχειαであると見たのである。έντελέχειαとエネルギーとは同じではないかと思うかもしれないが、まさに「月とスッポン」の違いがそこにはあるのである。つまり、アリストテレスが言うところのέντελέχειαとは「中に動詞を持つこと」である。これに対して、エネルギーとは、そもそもまったくいい加減な観念であり、さらに、それは後で述べられるように（アメノイハヤトの段）、反アリストテレス的思想の産物なのである。

「食の神」とは、このような意味の栄養能力を意味する。すなわち、「食の神」とは、言象学的文法論的な意味で現在分詞である。では、どうして動詞の分詞ということは可能なのであろうか。そのいわば起源、発端が、今上で示された「有る」という動詞が兆し始めることなのである。イザナミが「病に伏した」、まさに、このことこそ、生命体が「食する」ようになり得ることの「兆し」的な始まりなのである。

「オホゲツヒメノ神」は、すでに、明らかにされたように、イザナミに「無」が兆すという大転換点のための「前口上」として、そのことの本質を予め言う役割を為すべく「火の神」の出現の前に生まれた。これに対して、その同じ本質を、イザナミが「病に伏した」段階の最後で語るべく生まれるのが「トヨウケビメノ神」なのである。つまり、両者は、動詞が、そして、動詞の分詞がここではじめて兆すことを言う文法状態の神話的図式である。ゆえに、同一の本質規定をもつ二つの「食の神」が、この大転換点の文法状態を表すためにもっとも適切に配置されているのであり、古い時代のために混乱が生じて間

違って配置されたわけではない。この転換点に「大」を付けるのが分かりづらいと言う人もいるかもしれない。しかし、これこそまさに大転換点なのである。動詞がここに兆し始めることに「大」を付けることと、動詞である「アマテラス」が「大御神」として「大」が付けられていることとは意味的には同じである。ゆえに、「アマテラス」がなぜ「大御神」であるのかを真に認識している人は、必然的に、「大転換点」をも認識しているのであり、逆もまた真である。すなわち、「アマテラス大御神」の「大御神」の意味を知らない人は、「大転換点」もまた知らないし、したがって、なぜ「食の神」がここで二か所に現れるかを明晰に認識することができない。

なお、動詞-現在分詞-名詞連関の現在分詞が動詞の分詞として動詞への関与ないしは参与であるということが「基本」になるので、必然的に、「栄養」が生命にとって基盤となるという帰結が生ずる。しかし、だからといって、「生命」は「食」であると即断すべきではない。なぜなら、現在分詞は、動詞の分詞であり、「動詞の」という本質的面が本質的であるからである。「生命」は、元々、或る「参与」であり、或ることに「参加」しなければならぬ。ところが、「動詞の」という面は、生命には認識されがたい。こうして、生命は、いわば、本性的に自己自身の真の目的（存在意味）を見失うのであり、或る空虚へとそれを「探す」ことになるのである。「生命」とは食であるとして、人は、ただ、「食うために生きるべし」と考える。我々が「食う」のは、永遠への関与のためなのである。その意味でイエス・キリストが「食べることに代表されるいわゆる経済的なことを心配せず、「神の国とその義とをまず第一に求めなさい」（マタイ6、33）と易しい言葉で人々に語りかけたことはなんと測り知れぬほど深く、そして、厳しい意味をもつことか！それにもかかわらず、「生命」が、本来、「動詞への参加」

であることは完全に見失われるのである。しかし、アリストテレスは、このことを認識していた。ψυχήの本来的機能が、「言葉をもつ」面（つまり、動詞への関与）であることを知っていて、その機能を十全に働かせることが、「言葉をもつ生き物」である人間の命（イノチ）の目的であることを認識していたのである。アリストテレスは、このような意味の「動詞への関与」のことを「人間のἔργον（エルゴン）」と言う。ここでἔργονという語は、「その1」のP. 89で言われたように、「為すべき仕事」くらいの意味である。人間の経済活動が、広い意味で「食べるための」活動であることは、それなりに、「生命」の言象学的文法論的概念に沿っている。しかし、「生命」が、現在分詞であるとすれば、これまた、必然的に、人間のψυχήは、「動詞そのものへの関与」をしなければならず、したがって、動詞の開頭に至らざるを得ず、「哲学する」をしなければならないのである（すでに述べた「テオレーイン」）。ここで、「哲学する」とは、「有る」という動詞が動詞であることを明らかにすること（動詞から見れば、動詞の開頭）であり、ハイデガーの言い方では、「有るの意味（Sinn von Sein）を問う」ということ、アリストテレスの哲学から見れば、エネルゲイアの定義をすることである。我々が、人間として「有る」と言われるとき、その「有る」は「動詞である」と言われることを要求されているのであり、その要求どおりに「為すこと」が「人間の為すべきこと」、「人間のἔργον」である。アリストテレスの「倫理学」の卓越性は、このような意味の「人間のエルゴン」に基づいて「幸福とは何か」の考察を展開している点にある。「国家」とか「歴史」の本質もまた「動詞への関与」を底辺にしているのである（図3のオオクニヌシノ命のところを参照）。

次に、『古事記』の記述は以下のようになっている。

「故（カレ）、イザナミノ神は、火の神を生

みしによりて、遂（ツヒ）に神避り（カムサリ）ましき。」（P. 24）

（こうして、イザナミの神は、火の神を生んだために、亡くなった。）

ここでイザナミが「神避りましき」と言われていることは言象学的文法論的には何を意味するのだろうか。

イザナミが「病に臥す」とは、上で示されたように、Werden（Werden）における斜体のWerden側に「無」が兆すことである。「無」が兆すとは、述語が「主語の述語」に向けて「勢いづく」ことであり、述語の本来向かうべき先が後退して行き、そこがいわば「消えていく」ことである。つまり、斜体のWerdenがもはや斜体のWerdenではなくなり、まさに（言象の奥所へ）「去って行く（神さる）」のである。その去ったところが「無」となるのである。

ゆえに、イザナミが「神避る」ことは、カッコ内のWerdenがWerden（Werden）の文法状態から主語の方へと「向かう」ことであり、動詞としてのWerdenに成ることなのである。

『古事記伝』において本居宣長は、「カムサル」とは、神の行為について言う言い方であり、魂が体から去って行くということではないと述べている。この指摘は上のような言象学的文法論的実状と合致する適切な理解であり、ことがらの本質を或る意味で射当てている。神が「死ぬ」ということは、まさに、神の或る行為なのである。

§9 イザナキの事情

以上のように、ここまでの文法状態がどのようなものが説明された。Werden（Werden）の文法状態から「主語へ」の方向にシフトしたのである。このことによって、イザナミは「神避る」ことになる。ところが、『古事記』は、イザナキとイザナミのいわば「離別」でことを済ませて、直ちにアマテラス大

御神, すなわち, *動詞*を語るということにはならず, その「間」にさまざまな段階を入れている。この「間」は, 全体として, どのような言象学的文法論的実状なのかをまず説明しておきたい。

基本的には, イザナキ, すなわち, カッコ内のWerdenがまだ*動詞*に「成り切れていない」ということがその「間」の意味である。このことは, *動詞*が本質的に文法事項であるということと関係するのである。Werden (Werden) (イザナキ・イザナミ) から文法的に推移して*動詞* (アマテラス大御神) となるためには, 幾多の事情があるのである。*動詞*に成らんとしているカッコ内のWerdenは, 言象性から「去る」勢いをもつ。しかし, 「成らんとしている」ということそのことが, つまり, 「勢い」が, 本質的に文法的なことがらである。ゆえに, ここに一種の文法的葛藤ないしは原抗争が起きることになる。『古事記』は, この「間」の事情を詳しく語ろうとするのである。この事情は, *動詞*に成らんとするカッコ内のWerdenが「無」に反発してそれを否定するまでの事情である。これは一般に有無ないしは生死の対立が現れることである。

ここで起きている原抗争は, 言象学的文法的抗争であり, 「有るもの」の領域における相互対立関係とは根本的に違う。すなわち, ここにはいわゆる関係のカテゴリーはまだ成立していない。しかし, 「その1」で示された図1 (P.45) を参照してもらえば, 理解されるように, この原抗争をハイデガーの思索はその視界に入れることができるはずである。

ハイデガーの研究者の辻村公一氏は, かつて次のように述べた。

「ハイデッガーの思索のうちには, 二つの相対立する面が緊張しながら対立している。

Sein (有る)-Nichts (無)

Anwesen (現前)-Abwesen (不在)

後ろのものが前のものを限定すると考えることもできる。更に, SeinとNichtsが回互的になることもできる。」⁵¹⁾

ハイデガー哲学の中に存するこのような対立関係は, もちろん, 単なる「有るもの」の対立関係とか弁証法的関係性ではなく, まさに, 原抗争とも言われるべきことであり, 辻村氏は, それを特に, Sein-Nichtsのハイフンのところに存するものと見ている。しかし, これは, 言象学的文法論的に, 「無」が兆すとともに, カッコ内のWerdenが*動詞*へ, 「有る」という動詞へ, と向かう推移の現場として捉えるべきことなのである。ハイデガーの思索は, そうした「現場」に「有る」側から入ろうとしているのである。このような意味の原抗争について, ハイデガー自身は, 次のように語る。

「Seynの中のNichtの内奥性から抗争の根源が! Ereignis

Seynの中のNichtの内奥性とは, すなわち, SeynのWesungに (Nichtが) まっさきに帰属しているということである」⁵²⁾

Streit (抗争) の根源がSeynの中に有るNichtであると言われている。このNichtが, 上で出て来ている「無」である。

以下更に深く, このようなNichtについて考察することにしたい。

Werden (Werden) におけるカッコ内のWerden (イザナキ) は, 斜体のWerden (イザナミ) に兆し始めた「無」に対立的になるとともに, その「無」を無化しようともしているのである。このことを, ここでは, 術語的に「無の無化」と呼ぶことにする。「無の無化」とは, 言うならば, イザナキのイザナミへの未練ということに他ならない。しかし, 「未練」というような人間的感情的表現では, 「無の無化」が正しく把握されない。ここで語られている「無」とは, 我々が通常理解している「無」ではなく, 言象学的文法論的に最初に言象した「無」である。この意味での

「無」が兆すことの神話的図式が、「イザナミのミホトが焼ける」、ないしは、「神が病気になる」ということであった。では、どうしてこのような「無」が「無化」されるというのであろうか。

述語は、今論じられている段階では、「主語へ（主語を述語づけるというあり方へ）」向かおうとしている、より正確に言うなら、述語は、「（述語を言おうではなく）主語の述語」に成らん（=カッコ内のWerdenが動詞性をもつようになる）としている。しかし、述語は、本来は、述語の奥、述語がそこから述語になったあの同語反復の領域の更なる奥深くに帰って行くべきなのである。なぜなら、述語とはそのようなことであるからである。述語は述語するのである。ゆえに、「主語へ」という方向性へ向かうことは、述語にとっていわば自己自身を見失うことである。それは、あたかも、何か故郷とは異なる魅力のある主語の「都」へと若者が向かうにも似ている。この点で、『法華経』のいわゆる「長者の子が貧里に迷う」という比喩は或る普遍的真理を表わしている。述語もまた同様に、「長者の子（莫大な財産を受け継ぐ資格のある者）」でありながら、主語の「貧里（都）」に向かうのである。ここで注意しなければならないのは、『古事記』の内容が仏教的な救済的教えであると見なしてはならないということである。本居宣長の深い洞察の通り、『古事記』の奥深くには言葉の根源性が存するのである。しかしそれにもかかわらず、ここの文法状態は『法華経』の「長者窮子の喩え」によってよく説明され得るのである。

述語は「主語へ」向かう。このことは、矛盾するようであるが、述語が自身の生まれ故郷に帰って行こうとしていることなのである。ところが、その生まれ故郷は、今や「無」となっているのである（「無」という門で閉ざされようとしている）。ゆえに、「主語（の都）へ」と行こうとしている述語は、この「無」

を「無化」せんとすることになる。なぜなら、「無」の「無化」こそ述語が自身の本来固有のことをすることであるからである。述語が「主語へ」の方向に向かうことは、そのまま、「無の無化」が同時に起こることなのである。

今、ここで説明された言象学的文法論的実状の神話的図式が『古事記』において神の系譜として語られるのである。以下、具体的にこのことを明らかにしていく。

こうした神々の系譜の第一の神は、『古事記』には、次のような「涙の神」として登場する。

『故ここにイザナキノ命詔（ノ）りたまひしく、愛（ウツク）しき我（ア）が汝妹（ナニモ）の命（ミコト）を、子（ケ）の一つ木（ケ）に易（カ）へつるかも。』とのりたまひて、すなわち御枕方（ミマクラヘ）に匍匐（ハラバ）ひ、御足方（ミアトヘ）に匍匐ひ哭（ナ）きしとき、御涙に成れる神は、カグヤマのウネヲの木（コ）の本にまして、ナキサハメノ神と名づく。（P.24）

（そこで、イザナキは、「愛しい私の妻の命を子ども一人にかえたとは」と言い、イザナミの枕へ腹ばい、足の方へ腹這って泣いた。その涙から成った神の名は、ナキサハメノ神であった。その神は、カグヤマのウネヲの木の根元にいる。）

ここで「子ども一人」とは、「火の神」のことである。イザナミは亡くなった、すなわち、斜体側のWerdenは、今や「無」となったのである。これとともに、あるいは、このことと同一的に述語は「主語の述語」への道におもむくのである。このことは、「火の神」のせいとされるものの、真実は、カッコ内のWerdenが動詞と成らんとしていることである。すなわち、Werden（Werden）は、「主語-述語」関係成立の方へと推移するのであり、ここにイザナミの「死」が必然となるのである。神が「死ぬ」ということが起きる。問題は、「火の神」を生んだということでは

なく、イザナキ・イザナミの夫婦関係が終わるということである。

イザナキがイザナミの亡骸に「腹這う」と言われていることが、ここでの文法状態の本質を表している。なぜ、「腹這う」という言い方がされたのかは、言象学的文法論的に明らかである。つまり、イザナキは、「無」の方へと下って行こう（腹這う）としているのである。ここに「無の無化」をしようとする述語の動きが表現されている。この「腹這い」とともに、涙が落ちる、つまり、目から水が流れ下る。ここで「水」とは、四元素の一つとしての「水」の文法状態に関係する。すなわち、「水」の文法状態は、述語が述語の由来根拠に行こうとすることであり、今ここでの段階では、それは、「無の無化」をすることに他ならないのである。「目」とは、カッコ内のWerdenが動詞に成らんとしていることを指している。なぜなら、動詞は、「見える」ということを可能にする、つまり、「目」であるからである。動詞へ成らんとしていることは、述語が「無の無化」をしようとするのと一つである。ゆえに、ここで「泣く」とは、「無」を「無くそう」とすることなのである。述語はここでの文法状態の必然性から「泣く」のであり、また、「目から水を垂らす」ことになるのである。

では、この「ナキサハメノ神」はどうして「カグヤマのウネヲのコノモト」に居るのであるのか。

岩波文庫版『古事記』の注によれば、「カグヤマ」とは、「大和の天の香具山」のことであり、「畝尾(ウネヲ)」と「木(コ)の本(モト)」は「共に地名」である(現在、奈良県橿原市の天香具山の北西約400mにナキサハメノ神を祀る畝尾都多本神社があり、その住所地は、木之本町である)。本居宣長もまた同様の見方をしている。したがって、これらが地名であることは疑うことができない。

しかし、「ナキサハメノ神」は、どうして、

この地名の土地に居なければならないのかという肝心なことがまったく説明されていないのである。本居宣長もこの問題については一言も触れていない。なにゆえ、「涙の神」は特定の名をもつ土地に居るのであるのか。この問題の問題性そのものが、言象学的文法論的必然性として理解されなければならない。

「涙の神」の「涙」は、上で解明されたように、「目から垂れる水」として、「無の無化」という現段階の文法状態の神話的図式に他ならない。この神が、或る特定の名をもつ土地に居なければならないことは、したがって、「無の無化」ということが特定の条件において成立しているということを表しているのである。では、その「条件」とはどのようなことであろうか。

述語が「主語へ」の方向性に「勢いづく」ことによって、述語がそこから起きてきた「そこ」、すなわち、後退した助動詞に「無」が兆すのであるが、その「無」を「無に」して、自身の故郷へと述語が戻ろうとすることが「無の無化」と言われることである。したがって、それは、イザナキのイザナミに対する「未練」とも言われるのである。

しかし、このような意味の「無の無化」は、その意図が叶うかと言えば、残念ながら叶わない。なぜなら、そもそも「無」とは、述語が「主語へ」の方向に向かうことを「善」として肯定することであるからである。述語自身がその「無」のいわば原因なのである。したがって、「無の無化」とは、述語そのものの根本矛盾である。自身の根本問題性をそのままにしてイザナキがイザナミに未練の情をもったとしても、その心情はイザナミには届かない。このような意味では、「無」とは、単に「無」ではなく、述語に対してそれ自身を渡さないこと、ある種の拒絶ということになる。「無の無化」は、このような深い拒絶に入っていくことなのである。ここでは、このような意味の「拒絶」(述語のいわば「生

まれ故郷」に述語が入れなくすること）を Ge-heimnis と名付けることにする。ドイツ語の Geheimnis は、通常、「秘密」という意味であるが、ここで、命名された Ge-heimnis は、これまで登場した「秘密」の意味とは異なり、heim（我が家へ、故郷へ）という意味を含んでいる。述語は、おのれ自身の文法的な自己矛盾のゆえに、Ge-heimnis に向かい（述語の故郷に、Heimat に、向かい）、或る「拒絶」に面するようになるのである。したがって、Ge-heimnis とは「拒絶の秘密」という意味の「秘密」である。そして、このようになっていくことが「条件」ということである。

Werden (Werden) の文法状態から「去る (weg)」とは、単に或る地点から去るということではない。Werden というような動詞性がいわば「色濃くなる」ようなことである。同語反復から「わずかに推移した文法状態」を更に「去る」と、そこに、カッコ内の Werden が動詞性をもつようになる文法状態が起こるのである。したがって、そこには「有る」の兆しのようなことが起こる。と同時に、斜体の Werden に「無」というようなことが兆すのであり、しかも、動詞になり始めた Werden は、その「無」の方に行こうとするのである。ゆえに、ここでは、動詞になり始めた Werden は、「去る」こととともに、「帰る」ことをして、これが「原抗争」である。このような「原抗争」は、Werden そのものが、ハイデガーの言うような、「自らを隠すことがそのこととして明けること」というようになっていくことでもある。

こうして、「涙の神」はこの「条件」に「居る」ことになる。そこが「カグヤマのウネヲのコノモト」なのである。

「カグヤマ」は、『古事記』には「香山」と書かれている。ここで「山」とは、「秘密」を意味する、つまり、Ge-heimnis を意味するのである。「涙の神」は「山」に、すなわち、Ge-heimnis に「居る」のである。

「香」の字は、元は、「黍 (キビ)」と「甘 (ウマイ)」からなる会意文字であり、熟した穀物の味のよさをいう。「香」と同族の語には「響」がある。そこには、においと音の違いはあるもののある共通した語源の意味が存する。すなわち、「伝わる」という意味が聞こえる。「甘い」香りが「伝わって来る」のである。「無」の奥深くから、Heim (我が家、郷里) の香りが伝わって来る。言象学的文法論的には、述語がその故郷へ (heim) と戻ろうとしていること、「無」の「無化」が「香」の語に映じているのである。

つまり、「香山」とは、全体的には Ge-heimnis 自身を表しているのである。

それゆえ、「涙の神」は、言象学的文法論的必然性から、「カグヤマ」に「居なければならぬ」ことになる。

「涙の神」というような何かの霊的存在が有り、その霊的存在が奈良県に実在する「天香具山」に存在していると捉えてはならない。「神を神で理解する」ことをしてはならない。もし、このような捉え方をすることになると、すべては恣意に委ねられることになる。『古事記』がイザナミの「死」との関係の中でこの「涙の神」を登場させた厳密でしかも深い言象学的にロジカルな意図がそうした恣意によって完全に無に帰すことになるのである。

次に「畝尾」と「木の本」とは、どのようなことなのであろうか。

「無の無化」は、述語が Ge-heimnis に面することである。斜体の Werden に兆した「無」は、或る条理を持つことになるのである。ここで「条理」とは、それ自身を明かすことを拒絶するということが言象性を蔵している (bergen) ことであることを言う。秘密にしてけっして自身を渡さないこと、述語は、「無の無化」をしようとしてこのような「条理」に面するようになるのである。「涙の神」は、まさに、「ここに」居るのである。人間存在、人間が「有る」ことも、「死」の「秘密」によっ

て「拒絶」されている。深い悲しみ、涙の神は、そこに居るのである。「畝」は、田の区画をする意からなる語であり、ここでは、その漢字に上のような言象学的文法論的実状、すなわち、「条理」が映じている。「尾」とは、ここでは「終わり」を意味する。かの「拒絶」は、述語にとって「終わり」の、「死」の、「条理」なのである。今の状態の述語には「拒絶」されていることも、述語の故郷性を、「条理」を、ロゴスを、言象性を、蔵している (bergen)。そのような「蔵している」ことが、「木の根元」である。木の根元は、そうした条理を、言象という「根元」をもっている。地上からは隠れて見えない根の入り組んだ様が「条理」なのである。「涙の神」は、このようなbergenに居るのである。『古事記』の中で「死」と「涙」との深い関係性が語られているのであり、このような連関をこれまでどの哲学者も問題にしなかった。なぜ、人間は、その「終わり」が、つまり、「死」が「喜悅」ではなく、「悲しみ」なのであろうか。「終わりは始まりより貴い」と言われているのに、なぜ、「死」は「涙」なのであろうか。どのように考えても解決のつかなかったこうした問いに『古事記』が深みから答えていると言える。

「ナキサハメノ神」は、『古事記』には、「泣澤女神」と記されている。「泣澤」という漢字に言象学的文法論的実状が映じていることになる。

「泣く」も「澤」も、「水」に関係している。ここで「水」とは、述語が秘密の方へ、Geheimnisの方へ行こうとすること、ここでは、「無の無化」といわれていることである。そして、この「水」は、単なる「水」ではなく、「目」と関係する「水」である。「目」との関係性については、すでに解明されたとおりである。また、「澤(タク、さわ)」のさんずいを除いた部分は、「目」と「幸」からなる。「幸」は、元、「手かせ」を意味していた。「目」で「手かせ」をした罪人を選択する意が、その部分

に含まれている。しかし、言象学的文法論的に見るならば、「目」は、述語が「主語の述語」の方へと向かうことで、「見る」ということがはじめて起こることを意味し、「手かせ」は、そのような「見る」ことは、「聞く」ことができなくなり、或る「手かせ」がされて束縛されることを意味するのである。そこに深い意味での「選択(の決意)」が、或る「タク(択)」が、起きているのである。目から水が下へ下ることと、「見る」がはじめて兆し、述語が或る束縛に入ること(人間存在においては、死の不安に束縛されて生きること、「涙の谷」に生きること)、両者は、ここでは一つになっている。このことが、「泣澤」である。かくして、動詞への動向と、「無の無化」との切り離されない関係性が、「泣澤」に映じているのである。

なお、「澤」の字に「幸」が含まれていること、その語は、「めぐみ」であり、「うるおい」でもあることに注意する必要がある。たしかに、「有る」という動詞が起り始めることは、「無」が兆し、述語の故郷への道がGeheimnisとなって見えなくなることであり、そこにこの世が「涙の谷」となる根本原因がある。ψυχήは、言い換えれば、生命は、長者の子(動詞の分詞)でありながら、自分の素性が分からなくなり、貧里(主語の都=対象認識の世界)に迷うようになるのである。「衆生、己に迷って、物を追う」と言われるようになる。しかし、また、そこに、「見える世界」が現れる可能性が起こるのであり、動詞の展開の場(=歴史的世界)が開かれる可能性が起こるのである。沢山の可能性に恵まれるのである。「この世」すなわち、言象学的文法論的には「論理的領域」は、後で示されるように、動詞をエネルゲイアの定義とするならば、動詞へのデュナミス(可能性)の世界である。そこは「できる」の世界であり、我々もこの人生において何か自分にはできると思っている。しかし、「できる」とは動詞

へのデユナミスなのであり、したがって、「この世」で「生きる」意味が何かあるはずと考えることになる。なぜなら、エネルゲイアとは完成状態であり、「できる」は、鶏から生まれた卵のようなことであり、やがては元の親鳥になるべきであるから。

次に、『古事記』にはイザナミの埋葬についての記述が続く。

「故、その神避りしイザナミノ神は出雲国と伯伎（ハハキノ）国との堺の比婆（ヒバ）の山に葬（ハフ）りき。」（P.24）

（こうして、亡くなったイザナミノ神は、出雲の国とホウキの国の境にあるヒバの山に埋葬された。）

ここの『古事記』の語り方に注意すると、そこに妙なものを見出すことができる。というのも、『古事記』には、「神避りしイザナミノ神の遺体を葬る」とはなっていないからである。では、この妙な言い方である、「イザナミノ神は・・・に葬りき」とはどのようなことなのであろうか。

これまでの言象学的文法論的解明によれば、イザナミの「死」とは、*Werden* (Werden) における斜体の *Werden* に「無」が生ずることである。ここでの「無」は、述語そのものの由来となっている言象領域にそれ自身をいわば閉ざす「門」ができ、そこへ行く道が「無くなる」ことである。ゆえに、「死」とは、その「閉ざされた」側がそれ自身を明かすことを「拒絶する」ことなのである。その意味では、この「拒絶」は、上で示されたように、本質的に *Ge-heimnis* である。言象学的文法論的に、神の「死」とは、このような意味での「秘密」が起こることであり、述語が自身の「故郷へ (heim)」の道を拒絶されてあることなのである。イザナミは、その意味では、「拒絶する」という仕方で今も「生きている」ということになる。それはまさに「神の行為」なのであり、遺体を残して魂があつた世へ、去るということではない。しかし、イザナミの

「死」という行為、つまり、「拒絶行為」は、述語側が「主語へ」と向かうこと、すなわち、述語が「主語の述語」に成り行くことに他ならない。この文法状態のゆえに、イザナミは「死んだ」のであり、述語の故郷への道を遮断して「拒絶」するのである。「イザナミは葬りき」とは、この間の事情を語っているのである。おそらく、「葬る」のはイザナキであろう。しかし、主語は「イザナミ」なのである。「拒絶」するのはイザナミである。しかし、このことは、イザナキ側のことでもあるのである。ゆえに、ここでの文法状態の神話的図式が「イザナミノ神は、・・・に葬りき」ということなのである。『古事記』の奇妙な言い方は、まさに奇妙な言象学的文法論的実状を語っていることから起きているのである。

ゆえに、葬られた場所の記述が重要であることになる。

「境（堺）」という語が、とりわけ、ここでの文法状態を規定するのに重要な語となる。というのも、「拒絶」とは、すでに示されたように、閉ざす（無の）「門」ができることであるからである。ここに「境」が必然的にできるのである。その「境」の一方には *Ge-heimnis* の領域が、他方には「主語へ」の領域が存する。偶然、『古事記』に「境」ということが語られているのではない。厳密で深い言象学的文法論の必然性からここで「境」に「葬りき」と言われているのである。ここから、「ヒバ」の意味も明らかになる。「ヒバ」の「バ」は、「波」である可能性があることを本居宣長は指摘している。その指摘は正当であり、ここでの「バ」は、本質的には「波」である。つまり、「ヒバ」とは「比波」である。すでに「波」が「揺れること」であることを示した。同一のことが右と左に分かれていることが「揺れる」ことである。かの「拒絶」と、述語が「主語の述語」へと向かうこととは実は全く同一のことである。しかし、

両者は、分かれて抗争状態にある。このような「波」的^ハ文法状態に「比される」ことが「葬りき」の真相である。「境」に「ヒバ」の山が有るのでなければならぬのである。偶然、「境」に「ヒバ」があるのではない。

「ヒバ」は、『古事記』には「比婆」と記されているのであるから、これまでの原則を適用するならば、その漢字表記には言象学的文法論的実状が映じていなければならない。「比」は、上のように、「比せられる」という意味である。「婆」は、形声文字であり、「波」の部分がいわゆる音符である。音符は、単に音だけを担うのではなく、意味的にも、「女」という意味を限定するのである。ここでは、この「波」が言象学的文法論的実状を伝えている、つまり、「映じている」のである。それは上で解明された通りである。

では、「境」が、「出雲」と「伯伎」の「境」であるとはどのようなことになるのだろうか。もちろん、「境」が上記のようなこととするならば、当然、その一方がGe-heimnisの領域であり、他方が「主語へ」の動向ということになる。「出雲」がGe-heimnisの領域と見なされよう。なぜなら、「雲」が「出る」ことで「隠す」からである。また、「伯伎」とは、「働きの長」となることであり、やがて現れて来る動詞のことを指している。すなわち、「伯伎」とは、「主語へ」の領域であるということになる。

しかし、「出雲国」は、『古事記』には、後で、「スサノオ」そして「オオクニヌシノ神」(「オホクニヌシ」とすべきであるが、以降、慣用的な呼び方である「オオクニヌシ」と表記する)の活動領域として語られる。したがって、「出雲」とは、むしろ、「有るもの(「有るもの」が「有る」が成立している)」の領域、すなわち、「論理的領域」ではないのかという疑問が出て来る。とすれば、「出雲」が「主語へ」であり、「伯伎」が逆に「秘密」の領域ということになる。

後で詳しく解明されるように、「スサノオ」が降り立ったところは、「出雲」であるとしても、そこは、対象認識の世界ではなく、文法領域なのである。特殊態の「主語-述語」関係の領域も或る文法領域なのである(「言象領域」と「論理的領域」の二つの区分も、全体としては、文法の領域内の区分である)。文法性を失ったという或る特別の文法領域が『古事記』では「出雲」という「国」として語られているのである。つまり、「主語へ」ということは、述語のいわば故郷が「閉ざされ」て「無」となり、したがって、文法性を失おうとしていることであるが、そのことも或る文法状態なのである。「出雲国」とは、「クニ」が、もともとこのようになっていることを表す文法事項である。つまり、「出雲国」は、(対象認識の世界である)「伯伎国」の二重性の真相であることになる(「スサノオ」の神話の箇所¹で解明される「歴史的世界」を参照)。「生きている」ということは「死んでいる」ことでもあるということになる。このようなことが起き始めるところが実は「境」なのである。ゆえに、「出雲国」と「伯伎国」との「境」とは、動詞が起き始めるところである。「境」とは、二つの対象認識された現実の土地の「間」という意味なのではなく、動詞が文法事項でありながら、文法性を無くすことであるというその端緒という意味での「境」である。そして、そこは、「秘密」と「主語へ」の「境」に他ならないことになる。生死の「境」ということの真相がここでの「境」である。ゆえに、「出雲」は、比喩的には、空と雲の関係性を表していることになる。雲に隠れた空は、雲が出てきているところにも有る。同様に、国となったところ、すなわち、「有る」の領域も空を覆うのであるが、そこも「空」なのである。文法性が無くなったという文法領域になっていること、そのいわば二重性のようなものが「出雲国」である。この二重性の中で「働くこと」、「伎」が起きているので

あり、しかも、それは「おさ」、つまり、「伯」としての「伎」なのである。

さて、この後、『古事記』には、イザナキが「火の神」を殺害する物語が語られている。イザナキが腰に着けていた剣によって「ヒノカグツチノ神」は首を刎ねられる。その剣に付いていた血から八柱の神々が生ずるのである。

では、「火の神」がイザナキによって殺害されるということは、言象学的文法論的には何を意味するのだろうか。

「火の神」とは、すでに解明されたように、述語が「主語の述語」となる方へ、言い換えれば、「主語-述語」関係の方へと向かうこと、そのいわば「勢い」ないしは「傾向性」のような文法状態の神話的図式に他ならない。したがって、それは、*Werden* (*Werden*) におけるカッコ内の*Werden*の文法的に必然的な傾向性であり、イザナキ自身の固有性なのである。「火の神」は、イザナキ・イザナミの「子」として語られているのではあるが、言象学的文法論の実状はそうではなく、イザナキ自身の自己矛盾的有り方（＝ここでの述語の文法状態）を表しているのである。若者は、長者の子であることを忘却して貧里へと、主語の都へと憧れ向かう。しかし、イザナキは、このような自己矛盾に気付くことはなく、自らの固有の傾向性には矛盾する「無の無化」をしようとする。このような「無の無化」もまた、イザナキの自己矛盾の表われなのである。しかし、イザナキ自身の抱えるこのような自己矛盾は、何らかの仕方では自らのこととして受け取られなければならない。無自覚的自己矛盾を解決したいという思いは、自己自身に向けられるとひとつの憎しみと怒りとなるのである。これが「火の神」の殺害ということである。ここでの述語の文法状態としての「原抗争」（カッコ内の*Werden*が動詞へ成らんとしていることにおける相対立する動向）、すなわち、イザナキが抱える自己矛盾、を解決しようとする衝動のようなもの

が「火の神」の殺害ということである。そこには非常に深い意味で、述語が、この文法状態において、或る葛藤をしているということが存している。極めて簡単に言えば、イザナキはまだイザナミに未練があるということなのである。したがって、剣に付いた血から生まれる神とは、本質的にこの文法状態の神話的図式に他ならない。

『古事記』によれば、刀についた血から三つに区分された神々が生まれて来る。その三分が刀の部分に対応している。刀の先と刀の中央部分、そして、刀の柄である。

「無の無化」が自らの側になされようとしているこの文法状態、すなわち、自己矛盾が自己の方へと向けられるようになるこの段階は、上で示されたように、本質的に主観的な憎しみと怒りとなる。「怒り」といっても我々人間の怒りではなく、神の主観的な怒りであり、どこまでも或る文法状態である。「無」を「無にしよう」とするいわば強い意志のようなものが根底に潜んでいる。どこまでも「閉ざす」ものに対する強い憎しみ、それは、閉ざす「石」を「開こう」とすることである。かくして、刀の切っ先に対応するところについた血からは、「イハサクノ神」が生まれて来るのである。「イハサク」は、『古事記』には、「石拆」と書かれている。「石を叩き割る」ということは、深く強い怒りを表すのである。「石拆」とは、「無の無化」における自己矛盾が自身に向けられることであり、閉ざし「拒絶」するものに対する主観性の怒りを表す。しかし、その「拒絶」するものの方には述語の由来根底が存する。かくして、石を割ろうとすることは、「根」を開こうとすることなのである。こうして、次に「根拆（ネサクノ）神」が生まれるのである。閉ざし拒絶するものを「拆こう」とする意志は、本質的には自己矛盾の表われであり、解決せんとすること、貫き通す威力である。かくして、次に「石筒之男（イハツツノヲノ）神」が現れる。「筒」

は形声文字であり、音符の「同」は、上下貫通を意味する語源をもつと言われている。

無自覚的自己矛盾を解決せんとする意志は、自らを閉ざし、「拒絶」するもの、つまり、「石」を開こうとするだけにとどまらず、それをいわば「破壊」せんとする。もともと、「火の神」は或る「勢い」であったのであるから、それを破壊の勢いに変えるのである。そのようになった状態を表すのが、次に刀の中央に付いた血から成る神々である。

この神々の代表が「タケミカヅチノヲノ神」であり、その別名が二つあると『古事記』には書かれている。そして、その別名がそれらの神々の言象学的文法論的本質を示している。その別名は、「タケフツノ神」と「トヨフツノ神」である。「タケ」と「トヨ」は訓読みであり、「フツ」は音読みされている。両者に共通の「フツ」の方に、主となる言象学的文法論的実状が映じている。「フツ」は、『古事記』には「布都」となっている。「都」は主語の「都」を意味する。「布」は、形声文字であり、その音符は、「父」であり、語源的には「打ち叩く」という意味をもつと言われる。「打ち叩いて」外へと広げることを意味する。すなわち、「主語へ」ということが外的になっていることが表されているのである。「勢い」が外的な破壊の「勢い」になることを表しているのである。「無の無化」から、今や、単なる無差別の「無化」になり、破壊をもたらすことになる。

『古事記』には、「タケミカヅチノヲノ神」の前に、「ミカハヤヒノ神」と「ヒハヤヒノ神」が成ると記されている。この二神について、岩波文庫版『古事記』の注釈者は、「火の根源である太陽をたたえた神名」と解している。しかし、この二神は、上のような意味の言象学的文法論的実状を共有するものでなければならないのである。

『古事記』には、「ミカハヤヒノ神」は、「甕速日神」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。

「甕」は、形声文字で、音符に当たる「瓦」の上の部分、語源的には「閉じ込める」という意味をもつと言われる。言象学的文法論的実状としては、述語は、自己矛盾に「閉じ込められている」のである。「日」は、太陽を意味するのではなく、基本的には「時」を意味する。「速」は、自己矛盾に「閉じ込められた」述語が、前「時」的に、短い「間」にあることを意味するのである。

「ヒハヤヒノ神」は、『古事記』には、「樋速日神」と書かれている。ここで「樋」は、形声文字で、音符の「通」は「通る」の意をもつ。ここでは、「速日」の所を「通っている」という言象学的文法論的実状がその漢字の意味に映じているのである。

このように、二神は、「火の根源としての太陽」を讃える神名ではなく、「布都」と同じ実状を表しているのである。

こうして、全体として、「タケミカヅチノヲノ神」に帰着することになる。

それは、『古事記』には、「建御雷之男神」と漢字表記されている。この漢字表記にここでの言象学的文法論的実状が映じている。

「雷」の字の「田」の部分には「申す」の元になった象形である「いなびかり」が存していると言われる。「田」に落ちるかみなりというイメージが浮かんでくるかもしれない。しかし、そのような自然的対象のイメージを抱くのは言葉の根源のできごとを正しく把握するのを妨げる。ここでは、「申す」の元になっていることに注目すべきである。述語が「主語の述語」の方へと傾くことと述語がそれ自身の故郷へと帰りたいたいという矛盾がここには存している。しかし、そのような自己矛盾的葛藤を絶とうとして、「憎しみと怒り」が生ずるのである。述語は、「主語の述語」をまるで「いなびかり」のように「申す」決意をする。ちょうどギリシア神話のゼウスが「雷神」であり、自身を生んだ根源神（クロ

ノス)を絶って、論理的世界の主となったように、述語は、それがそこから生まれてきた根源(時刻性)を断ち切らなくてはならない。

「建」は、会意文字であり、筆を立てることと進めるという意味からなる。「雷」に映じている上のような言象学的文法論的実状を文法として「書き進め行く」のである。

次に、刀の柄の部分について血が手の指の間から漏れて成った神は、「クラオカミノ神」と「クラミツハノ神」と呼ばれる。

刀の部分による区分は、本質的には、イザナキ側の無自覚的な自己矛盾がよりいわば自覚的になる(無自覚性が自覚される)段階のようなものを表している。「刀の柄」とは、そうした無自覚的な自己矛盾の「闇」が表されているのである。したがって、両柱の神の名に共通な「クラ」は、『古事記』では「闇」という字で表されている。「クラオカミノ神」の「オカミ」は、「淤加美」と音読みされている。「淤(オ)」は形声文字であり、音符にあたる部分は、止まっていることを表わしていると言われる。したがって、「淤」は、水などが滞るという意味となる。また、「泥」を意味する。「加」はここでは「加わる」である。また、「美」は、「魅惑する」という意味である。ゆえに、「クラオカミ」とは、「闇の泥が加わり魅惑する」という意味となり、これは、言象学的文法論的実状を映じている。かの自己矛盾の文法状態は、本質的に無自覚的であり、まさに、「闇の泥が増し加わる」状態である。しかし、そこも文法状態として「魅惑」的になっているのである。また、「クラミツハノ神」は、『古事記』には、「闇御津羽神」と記されている。「津」は、字源的には「水を渡る」の意味をもつと言われる。「羽」とともに、主語へと向けて「飛び渡る」ことを意味する。そのことが「闇」になっているのである。

この二柱の神は、岩波文庫版『古事記』の注によれば、「溪谷の水を掌る神」である。

本居宣長もまたかなり詳しくそれらの神が谷川から流れる水を意味していることを説明している。特に、「クラ」とは「谷」のことであり、これは、「手俣より漏き出でて(血が手の指の間から漏れて)」という箇所と符合すると述べている。「闇」の字は、「谷」の借字であると見ている。

「クラ」は、本居宣長の言うように、「谷」を意味することはその通りであろう。しかし、ここで問題になっていることがらそのものは、「火の神」に関することがらであり、どうして、ここで「谷川」の神のようなものが現れるのかが問われるのである。たしかに、「手の間から血が流れる」のであるから、それとの連想で、「谷川」で良いのだ、という見方は可能である。しかし、その「血」は、火の神の「血」であることが無視されている。火の神の血と「谷川の水」とはどのようにしても合わない。

これに対して、岩波文庫版『古事記』の注によれば、ここまでの神々(イハサクノ神からクラミツハノ神まで)は「刀剣製作」の順序を述べたものである。そして、「谷川の水」とは、出来た刀剣を「谷川の霊水ににらぐ(焼き入れする)」ことである。本居宣長もこれとは少し違うが、似たり寄ったりの解釈をしている。

ところで、『古事記』に「クラ」を「闇」というように記されていることには何と奥深い配慮があることであろう。なぜなら、ここで問題になっていることは、あの述語の「無自覚的な自己矛盾」であるからである。それこそ、「闇」なのである。人間存在の生死の問題の根底に潜む「闇」の本質が『古事記』で明らかにされているのである。仏教もまたこの問題に根源的に迫った。しかし、この問題の本質を言象学的文法論的に解明しているのが『古事記』なのである。

『古事記』のこの箇所が言象学的文法論的に「無自覚的な自己矛盾」に関する内容と

なっていることは、「ユツイハムラ」についての『古事記』の記載内容からも証示される。『古事記』によれば、イザナキが「火の神」の首を剣で刎ねたとき、刀に付いた血は、この「ユツイハムラ」まで「たばしり就く」のである。しかし、刀の柄に付いた血は、「ユツイハムラ」に「たばしり就く」のではなく、そのままイザナキの「指の間から漏れ流れる」。

「ユツイハムラ」とは、言象学的文法論的にはどのようなことがらなのであろうか。それは、『古事記』には、「湯津石村」と書かれている。すでに述べたように、「石」とは、述語がそこから出てきた述語の由来領域が自らを言うことを拒絶し「閉ざす」ことを意味する。そこは、「無」となっているのであるが、今の段階では、「閉ざす」ことをしているのである。ゆえに、「石村」とは、そうした領域を指している。述語は、「主語へ」と向かうことで、述語が本来に行くべきところ（故郷）を自ら「閉ざす」のであり、そこへと行きたいのに、それを閉ざすという自己矛盾にある。その自己矛盾を今は「子を殺す」という仕方で解消せんとするのである。殺された子の血は、自己矛盾を解消できないことを表している。それは「石」に「たばしる」のである。そこから「石」を「開く」という意味の神、また、「石」を破壊せんとする神が生まれるのである。しかし、自己矛盾はイザナキにある。したがって、「石」に血が付くのではなく、自分自身の方に血は流れて来るのである。自分自身の「闇」が知らされるのである。

では、「湯津石」という漢字表記にそうした言象学的文法論的実状が映じているのであろうか。「湯」は「熱い水」を意味し、「津」は「の」という意味と捉えるなら、「湯の石」という意味となる。これは何を意味するのか。

「石」とは、述語のいわば故郷が、述語がそこへ入って来るのを拒絶していることであ

る。したがって、そこは、述語の源泉であり、本来、述語はそこへ向かうべきである。こちらの方向が四元素としては「水」である。「湯」は形声文字であり、音符にあたる部分は日の上へ上がるという意味をもつ。「さんずい」は、水を意味するから、全体としては、「水」が勢いよく上がるという意味となる。通例、「水」は下に流れるのであるから、そのようなことは理解しがたい。「湯」はまた「蕩」に通じるとも言われ、「熱い水」という意味とともに「水の満ち満ちている様」を意味するとされる。「水」が上へ上がるとは「満ち満ちている」ということのように筆者には思える。つまり、述語はみずからの満ち満ちている源泉に向かうべきであるが、「拒絶」されている有り方が「湯にして石」として表されているのである。

『古事記伝』において本居宣長は、「ユツイハ」とは、書紀に「五百箇磐石（イホツイハ）」と記されていることと同じ意味であると述べている（「イホ」が「ユ」になった）。要するに「多くの岩石の群れ」が「ユツイハムラ」の意味である（ムラは「群れ」という意味と見なされる）。

『古事記』には、「湯津石村」と表記され、言象学的文法論的意味を示唆するように記されているのである。『古事記』には、そちらへ血が「たばしる」ことと、自己矛盾の方へと反省されることとが見事に表されている。血は「石」の方へ、そして、イザナキの指の方へと流れる。両者は同一のことがらなのである。

さて、イザナキに殺害された「火の神」の身体からは八柱の神々が生まれる。それらの神々の名は共通に、「ヤマツミ」という四字を含んでいる。たとえば、「火の神」の「頭部」から成った神は「マサカヤマツミノ神」という名である。なぜ、共通に「ヤマツミ」なのであろうか。この問題を本居宣長は何故かまったく触れていない。しかし、明らかに、

『古事記』は、何らかの意図をもってこの共通の四字をここに登場する神々の名に入れたのである。

では、「ヤマツミ」とは何を意味するのだろうか。

「ヤマツミ」は、『古事記』では、「山津見」と書かれている。また、『日本書紀』では、「山祇」となっていて、これは「山の神」を意味する。仮に「ヤマツミ」が「山の神」であるとしても、「火の神」の遺体としての「山の神」とは、何を意味するのだろうか問題なのである（地球のマグマによって隆起して山ができたというような解釈は論外である）。むしろ、ここでは、「山津見」の方に言象学的文法論的実状が映じていると見て、それがどのようなことかを以下に考察する。

上で解明されたように、今、ここで明らかにされようとしていることがらは、述語の「無自覚的な自己矛盾」の文法状態である。述語は文法的な必然性に従って、「主語へ」の方向に行こうとしている（述語は、「主語の述語」に成らんとしている=*Werden* (Werden) のカッコ内*Werden*が勝つようになる）。このことによって、述語のいわば生まれ故郷への道は「閉ざされ」、その方向のことがらは（それ自身を言うことを拒絶し）「秘密」となる。『法華経』の「長者窮子の喩え」で言うなら、本来、長者の子である「述語」は、その生まれ故郷を離れ去って自分の素性を忘れ、都会（主語の都）へと、貧里（「主語-述語」関係の領域）へと、向かう。別の角度で捉えるために、カントの用いた比喻を借用するならば、言象学的文法論的には、「主語-述語」関係の領域（厳密には特殊態の「主語-述語」関係の領域）という「一つの島 (eine Insel) は、その「島」を取り囲む「(広く、嵐の吹きすさぶ) 海洋 (Ozean)」の方から出来てきたのである。カントは、そのような意味の「海洋」を、カント哲学の立場から見て、「仮象 (Schein)」と見ている。そして、カントは、「し

かし、我々はこの海洋をあらゆる奥行きに渉って搜索して、何かをその中に見出す希望が有るかを確かめるために、その海洋へと乗り出そうとする（前に）」⁵³⁾ と言い、言象学的文法論が言葉の奥底から述語が言象し、その後、述語が「主語の述語」に成る様子を語る方向性とはちょうど逆向きに「島」から「海洋」へと乗り出すことを表明している。カントがそこへ乗り出そうとしているその「海洋」は、言象学的文法論的には、「言象領域」と後で示される「中間領域」のことであり、「主語-述語」関係はそこから起きて来たのである。カントはカテゴリーの超越論的演繹を論じながら、「演繹」をしている動詞を、したがって、述語がどのようにして言葉の奥深くから起きて来て、主語との関係をもつようになったのかを知らなかった。そこはカントには「仮象」の領域と見なされる。こうして、カントは、次のように言うしかない。「超越論的理念は、決して構成的な用には属さない、それによって何かの対象の概念が与えられるであろうというようなものではない。また、人がその理念をそのように理解する場合、それは単に詭弁を弄する（弁証的）概念である。だが、これに対して、超越論的理念は卓越した、無くしてはならない、必然的な統整的用をもっている、すなわち、悟性を或る目標地点に向かわせるための用をもつ。悟性のすべての規則の方向線は、その目標を望み見て、一つの点へと交わるのであり、そのひとつの点は、なるほど、単に一つの理念（虚像の焦点）でしかなく、つまり、その点から悟性概念が現実的には出てこないような点であるけれども、というのも、その点は、まったく可能的経験の限界の外に存するのだからであるが、それにもかかわらず、その点は、それら悟性の規則に最大の広がりとともに最大の統一をあてがうのに役立つのである。」⁵⁴⁾ ここで語られていることの実相は、ただ、言象学的文法論的な視界の中でしか明らかにならない。カント

が言う「超越論的理念」とは、*動詞*性を意味するのである。実は、この*動詞*から悟性概念は出てきたのである。カントはそこから悟性概念はwirklich（現実的に）に出てこないと言うが、そうではなく、*動詞*から「主語-述語」関係がun-wirklich（非現実的に）に起きて来たのである。そのun-wirklichな経緯は、*文法的であるために*、カントには知られていないだけのことなのである。*動詞*は*動詞*を言おうとするのだから、必然的に、対象を構成する概念ではない。しかし、そこから特殊態の「主語-述語」関係が文法的に派生したことによって、悟性のすべての規則にとって、それを目標地点へと導く用をなすのである。もし、そうっていないとすれば、一体、どうして理念は統整的と成り得るのか。統整的となり得る必然性がきつとあるにちがいないのである。regulativ(統整的)の語源のregerenは、「支配する」という意味をもつ。*動詞*は「主語-述語」関係を支配しているのである。このような*動詞*と「主語-述語」関係との関係性は、述語が「主語の述語」へと向かうことから起きてきたのである。今ここで問題になっている言象学的文法論的実状がそれなのである。

このような述語の傾向は、イザナミが「無」の中に入ること、つまり、イザナミの「死」を意味する。イザナキは、イザナミが死んだのは、「火の神」のせいであると見なすのであるが、実は、イザナキ自身によってイザナミは「無く」なったのである。しかし、イザナキはこのことに「無自覚」であり、「自己矛盾」に気付かない。イザナキには深い「闇」があるのである。そして、そうした「闇」という文法性が、上のように、神話的図式化されたのである。

では、イザナキは自身の「闇」を見ているのだろうか。否であり、イザナキの眼の前に見えているのは、「秘密」の「暗がり」なのである。ここで「秘密」とはすでにGeheimnisと名付けられたことである。ハイデ

ガーは、「死」とは、このようなGeheimnisのGebirgであると言う。たとえば、次のように語られている。

「死は、死すべき現有の最極端の可能性として可能的なものの終わりではなく、呼びかけて開蔵することの秘密(Geheimnis)の最高のGebirg(集めて蔵すること)である。」⁵⁵⁾

ここで、Gebirgはドイツ語の山岳を意味するGebirgeとの連関で名付けられた語と思われる。そこにはbergen(蔵する)という語の意味が隠されている(これについては、すでに、「オホヤマツミノ神」の箇所です説明されていた)。あの斜体のWerdenに「無」が兆すことは、そこが「秘密」になり、「蔵される」ことなのである。つまり、そこにはGebirgという「山岳」が起きて来るのである(以下、Gebirgと山岳はこの意味で用いる)。しかし、そのような「山岳」は、本来、「呼びかけて故郷を開くGeheimnis」であり、「呼びかけて開蔵する秘密」というハイデガーの言葉もそのような事態を表している。イザナキが抱えている深い深い「闇」のゆえに、イザナキはこの「山岳」に面するのであり、「この山岳を見る」という具合になっているのである。「山津見」と『古事記』が記していることは、このような意味の「山岳を見る」こと、「Gebirgに面する」ことである。イザナキが今見ているものは、Geheimnisであり、「閉ざされた」Heimat、つまり、「(述語自身の)故郷へ(heim)」が「閉ざされた」ということである(逆に、そこに戻って来て「開蔵」するようにと述語は呼びかけられていることになる)。そこにイザナミが「無きもの」として居るのである。今のところは、イザナキは自身の「闇」を自らの中ではなく、そこに見るのである。ゆえに、その「山岳」は、「火の神」の遺体なのである。

また、「津」は、本来は、すでに述べたように、「水を進み渡る」という意味であり、ここでの本質的な文法状態が「主語へ」と「渡る」

ことであることを示唆している。

かくして、全体として、「山・津・見」という漢字表記に言象学的文法論的実状が映じていることになる。

八柱の神々に共通な「ヤマツミ」がなぜ「共通」なのかもここから明白である。つまり、全体が同一のことがらを言うからである。しかし、Gebirgは、さまざまな規定性をもつのであり、それが八種に区分される理由となる。

ところで、上で示唆されたように、この「ヤマツミ」は、すでに、以前に「オホヤマツミノ神」としてイザナキ・イザナミが生んだ神として語られている（「その1」P.72参照）。このことはどう理解すべきなのであろうか。

イザナキとイザナミが生んだ神は、すでに解明されていたように、四元素の境位の神話的図式である。Werden (Werden) の文法状態からわずかに推移したところが四元素の境域である。したがって、ここでGebirgと呼ばれていることは、そこでは、「まだ起きていない」ということになる。しかし、四元素には「土」の要素がすでにあり、「土」の要素とは、「閉ざす」ということである。そして、このような「土」の元素の神話的図式が「オホヤマツミノ神」である。ここで、「オホヤマツミノ神」の「オホ」は、『古事記』には「大」という字が当てられている。「大」とは単に「大きい」とか「偉大な」という意味ではなく、「より先行的である」という意味である。つまり、「オホヤマツミ」とは、Gebirgの先行的根拠となることがらを意味し、これは、イザナミがまだ「生きていた」時に生まれなければならなかったのである。分かりやすく簡単に言うなら、ここで現れて来る諸々の「ヤマツミ」の神は、「小ヤマツミ」とも言うべきことがらなのである。『古事記』では、まず、同語反復から「わずかに推移する」ことで、「大ヤマツミ」が四元素との関係において「土」の元素として現れ、更に、述語が「主語へ」の方向へ勢いづいて向かうようになる

と、「無」が兆して、故郷へ帰ることに対する「拒絶」が出て来て、かくして、いわば「小ヤマツミ」が、すなわち、Gebirgが、現れて来るのである。それゆえ、『古事記』は首尾一貫した言象学的文法論的な意味での論理に貫かれていることが分かる。たまたま、「火の神」の遺体から「ヤマツミ」の神々が生まれるのではなく、そのことの「先行的」根拠もまた「ヤマツミ」性をもつように論理的整合性をもって語られているのである。「閉ざす」土の要素は、「火の神」を通して、述語が面する「拒絶」となり、「秘密を蔵する」ところの、故郷の村を囲む「山岳」となるのである。この間の『古事記』の記述内容に、言象学的文法論的な意味での論理の一貫性があることは明白である。また、この「ヤマツミ」の一貫性から『古事記』が言象学的文法論を底辺にしていることが証明されるとともに、「解明」の方法論的原則の正しさも立証される。

最初に登場する「(大ヤマツミに対して)小ヤマツミ」の神は「マサカ・ヤマツミノ神」(以下、分かりやすくするため、「ヤマツミ」とその規定性を表す語とを分離的に表す)であり、『古事記』には、「正鹿山津見神」と書かれている。「閉ざされ」「秘密」になっていることが「正鹿(マサカ)」とはどのような意味なのであろうか。

本居宣長は、「マサカ」とは、未来のことではなく、「現在」のことを言う言葉であるが、ここの「マサカ」はそれではないと述べている。しかし、言象学的文法論的には、「マサカ」とは、生死が現在していること、生が死に面していること、「正面」になっていることを言うのである。イザナキ、すなわち、述語は、「主語へ」の方向に向かっている。それは、ショーペンハウアー的に簡単に言うなら、(無に反発して)「生きんとする意志」のようになっているのである。この「生きんとする意志」のようなことに対して、「死」(「山

岳)が面している。このような事態が「現に山岳を見ている」ということである。「マサカ」とは「現に面している」という意味なのである。では、「鹿」は何を意味するのだろうか。「鹿」の字は、元、鹿の頭部の象形に由来し、「頭部」と関係する。頭部の二本のツノが本質的な意味を担う。相対する二つがここでは問題になっているのである。述語は自身に対立するものと「面」と向き合っているのである。このことと「火の神」の「頭部」とが関係する。ゆえにここに「鹿」という字が出て来るのである。

「ヤマツミ」についての第二の規定性を表している神の名は「オド・ヤマツミノ神」である。「オド」の部分は、「淤滕」と『古事記』に記されている。「淤」とは「泥」を、「滕」は、「縛る」「開かなくするために縛る」という意味をもち、ここでは「封じる」を意味する。「泥」は、「土」と「水」との関連を示唆している。四元素の「土」は、「閉ざす」面、「水」は述語がその源泉に向かう面を意味する。「封じる」ということは、上で示されたような意味の「閉ざす」ないしは「拒絶」の面を表しているのである。したがって、「オド」とは、「ヤマツミ」の固有性を規定しているのである。イザナキが「面している」ところのGebirg、「死」の本質としての「山岳」の固有なものが何であるかが規定される。つまり、「オド」は、本質規定であり、このことは、「火の神」の「胸」からこの神が生まれたことと符合する。「胸(ムネ)」は「旨(ムネ)」に通ずるのである。

本居宣長は、「ムネ」とは、「身根」という意味ではないかと述べている。また、「オド」とは「下處(オリド)」の意味ではないかと言っている。両者がどのように関連するかについては、おそらく分からなかったであろう。何も触れていない。

次に、「腹」から成れる神は「オク・ヤマツミノ神」という名をもつ。『古事記』には、「オ

ク」は、「奥」と漢字表記されている。ここで「奥」は、「山岳」の、すなわち、Gebirgに含まれるbergen(蔵する)の面を表すのである。「腹に」という語が「蔵する」という意味で使われることがある。たとえば、「腹に一物をもつ」とか「腹に収める」など、それは「蔵する」という意味で使われているのである。述語が今面している「山岳」は、述語がそこから現れ出てきたところであり、「秘密」となっている。そこは「蔵する」ということになっているのである。「奥」は、その意味では、「秘密」が「蔵されている」ことを意味する。

次に「ホト」に成れる神は、「クラ・ヤマツミノ神」である。「ホト」は、『古事記』には「陰」と書かれている。いわゆる「陰部」のことである。「クラ」は、「闇」と書かれていて、本質的な意味をもつのに、本居宣長は、それを「谷」であると主張している。すでに述べたように、「クラ」の日本語としての意味は「谷」であるとしても、『古事記』に「闇」と記されているのであり、それが、『古事記』が真実語ろうとしている奥義なのである。もちろん、「谷」は「陰部」の形状と類似している。しかし、形状の類似でことごらの本質を連想的に理解しようとすることは間違いである。ここではGebirgとしての「山岳」そのものが問題になっているのであるから、「谷」では意味をなさないのである。すでに述べたように、「山岳」は、イザナキ側の自己矛盾の「闇」のいわば鏡像なのである。「陰部」とは、性器のことではなく、「闇」となっていることを指しているのである。

「闇」という字は、「門」と「音」から成る。「音」は、「言」の「口」の中に点を入れたもので、言葉にならない「音」を意味するとされ、そこから「ふさぐ」を意味すると言われる。したがって、「門」と「ふさぐ」で、「闇」は、「閉じる」という意味ももつ。しかし、ここでは、「門」と「音」の組み合わせは、

Gebirgの別の面を映じているのである。つまり、Ge-heimnisは、単にHeimatへの道を「閉ざす」だけではなく、同時に、「故郷」からの「呼びかけ」の「音」が発せられているのである。ハイデガーは、『有と時』において、Sein zum Todeと言った。文字通り訳せば、「死への有」ということになる。人間存在の「有る」は、「死」へ入るようにと、呼びかけられているのである。「有る」という動詞は、元々は、動詞である。動詞そのものを顕わすためには、人間の「有る」を必要とする。というのも、動詞が動詞自身を顕わすのは、動詞そのものが働らくことによってであり、現在分詞の（つまり、ψυχής）解消を必要とするからである。動詞が動詞自身を顕わすためには、文法領域全体の開示を必要としていて、それは、Gebirgによって或る意味で拒絶されているのである。

「山岳」の本質規定が上の二つの神によってなされたので、次に、ここで、その本質規定の本質が、述語の「闇」性であることが語られるのである。そのことは、まるで「陰部」のように普段は隠されていることである。イザナキ側が無自覚になっていることがここで「陰部」として明るみに出てきたのである。

次に「左の手」によってできた神の名は「シギ・ヤマツミノ神」である。本居宣長は、師の賀茂真淵の解釈、すなわち、「繁木」との見方を肯定しつつ、また、「繁」でもあろうと述べている。いずれにせよ、「シギ」は、「樹木が多い」という意味と見なされる。

しかし、『古事記』には、「シギ」は「志藝」と記されているのである。「志」は、「こころざす」という意味、「藝」は「わざ、はたらき」を意味する。そして、この意味に言象学的文法論的実状が映じているのである。

その一つの理由は、「(左)手」と「はたらき」とが関係するからである。ここには明らかに、そのような意味をもたせようという意図が見られる。もちろん、たまたま「手」

と「藝」とが関係するようになったのであり、意味的には「繁」で間違いはないと言う者もいるかもしれない。しかし、ここで問題にされていることがら全体の論理の流れから見ても、ここで「働き」の面が登場する必然性があるのである。まず、これまでの「山岳」の規定性を振り返ろう。最初に、述語は、拒絶態の「山岳」に「面する」。次に、その「山岳」の本質規定が二つに分けられて為される。そして、次にその「山岳」の本質規定の「本質」が「闇」であることが示されるのである。とすれば、次に語られなければならないことは、必然的に、「山岳」と「闇」とその両者の関係をそのように引き起こしている文法状態が示されなければならないということになる。その文法状態とは、すでに何度も言われていたように、述語が「主語の述語」に成ることへと「向かう」ことである。このことは、Werden (Werden) におけるカッコ内のWerdenが動詞と成らんとすることであり、「する」ということが文法状態としてはじめて現れ始めることなのである。つまり、ここで「働き」が文法的に起き始めるのである。「起き始める」が「こころざす」ことである。ゆえに、「こころざす・はたらき」は、「動詞が起き始めている(=Werden (Werden) のカッコ内Werdenが動詞にwerdenする)」ということの意味する。「手」と「働き」との関係は偶然ではなく、必然なのであり、『古事記』は、意図的に「手」から「志藝」という規定性をもつ神が成ると語っているのである。

もし、ここで、「動詞が起き始めている」という文法状態が語られているとするならば、当然、「右の手」についてもまた同様のことが語られているのでなければならない。事実、次には「ハ・ヤマツミノ神」が登場するのであり、「ハ」は「羽」と記されているのである。本居宣長が解釈するように「ハ」とは「端」でも「葉」でもなく、「羽」となっ

ているのは、『古事記』の奥義が人間的悟性ないしは理性から遠いことを示している。「羽」は、動詞が言象性から「飛び去る」ことを表しているのである。もはや「言葉ではなく」、「する」というような、そういうことが「飛び出て来る」ようになるのである。言葉ではない、「する」へ、これが「羽で飛ぶ」ことなのである。また、『日本書紀』には、「一書にいはいく」としながら、「ハヤマツミ」は「麓山祇」であるとしている。言象学的文法論的内容が平板化されてしまっている。山と麓、これほど分かりやすいこともない。しかし、『古事記』には「羽」となっているものであり、こちらが言象学的文法論的な真相を示唆しているのである。両手から成る神は、同一の文法状態を明らかにしているのである。

このような論理からすれば、「足」から成った神の言象学的文法論の意味も必然的に導かれる。すなわち、「足」とは「移動」的なことがらを示唆しているのであるから、上のような文法状態がどこに、また、どのように「移動する」のかが語られていなければならないことになる。すなわち、ここでの文法状態は、「言象領域」から「論理的領域」へと「移動」している状態なのである。この「移動」状態が、「ハラ・ヤマツミノ神」の「ハラ」と「ト・ヤマツミノ神」の「ト」の両者によって表されているのである。なぜなら、移動はどこかに立って両足によって行われるからである。『古事記』には、「ハラ」は「原」、「ト」は「戸」と書かれている。「原」は「タカマノハラ」の「ハラ」であり、言象性の領域を表している。今の文法状態は、ここからその外へ向かって「移動」中なのである。そこはその意味では「戸口」へということである。「ハラ」と「ト」の両者が述語の今の文法状態の立ち位置を表している。

批判者は、この解明も「コジツケ」であり、恣意的解釈であると言うのかもしれない。しかし、「原」と並んで「戸」が現れて来るこ

とは『古事記』に記述されている事実であり、その事実の必然性を上のように明らかにしている言象学的文法論的解明を独断的に「コジツケ」と批判することは許されないであろう。批判者は、ただ批判するだけではなく、「火の神」と「山」そして、「足」と、「原」並びに「戸」とを上とは別の仕方で完全に整合的に自ら説明しなければならないであろう。

本居宣長は「戸」とは「外」のことであり、「奥」との対比でそう言っているのだと述べている。しかし、「奥」は、「腹」との関係で言われているのであり、そうなると、足と腹がどうして対立的かが理解できない。さらに、「原(山)」は字のとりの意味だと述べている。ここにも「足」との関係の説明が欠けている。しかし、『古事記』そのものは、上のように首尾一貫した論理で成り立っているのである。すでに、「序論」でヘーゲルについて言及した。ヘーゲルは、基本的に神話の中に理性的なもの(ヘーゲルが言う「理性的なもの」とは、我々の主観性一般、つまり、人間存在に「反響する(widerklingen)」ものと言われるように、何らかの意味で「聞こえるもの」であり、いわゆる「理性」とは別物である)が潜んでいると見ている。理性的なものはその本来の地盤を思惟にもつ。したがって、理性的なものは哲学において開示される。これに対して、宗教的なものは理性的なものを表象的に(「見える」化して)捉えるのである。このような「思想」は、ヘーゲルの個人的見方というのではなく、言象学的文法論を底辺にしている真理である。ヘーゲル哲学は、動詞を「否定性」ないしは「否定的なもの」、すなわち、Begriff(概念=ロゴス)として捉えている。動詞は「有る」という動詞には否定的に、しかもロゴス(言葉)として働くのであるから、当然である。ヘーゲルは、神話の奥底にそのような意味のBegriffが潜んでいると見ているのである。このBegriffをBegriffそのものとして捉えれば、

哲学となり、Begriffを表象的に捉えれば、宗教、特に神話となるのである。『古事記』の場合、同様に、その奥底にBegriff的なものが存するのである。しかし、『古事記』の底辺をなすものは、もはや、動詞の「有る」に対する「否定性」ではなく、動詞ないしは動詞への可能性、そして、動詞までの述語の道程である。「神話」がこのようになっていないということは有り得ないのであり、事実、ここまでそうなっていることを「解明」してきたわけである。

さて、「大ヤマツミ」を先行的根拠にして現れて来る「小ヤマツミ」とも言うべき八柱の神々の後に、次の記述が続く。

「故、斬りたまひし刀の名は、アメノヲハバリといひ、亦の名はイツノヲハバリといふ。」(P. 26)

(この時、イザナキノ命がカグツチノ神を切るのに使った刀の名は、アメノヲハバリと云い、その別名は、イツノヲハバリである。)

最初に疑問に思ふのは、「故(カレ)」という語はどのような意味なのかということである。

これまで見てきたように、『古事記』には首尾一貫した文法的な意味での論理の流れが存する。それゆえ、前後に語られていることが論理的な連続性でつながっている。したがって、ここで刀の名が突然現れてきたのも、そこに論理的連続性がなければならぬであろう。「故」という語はそのことを示しているのである。

「火の神」を殺害した刀の「名」がここに語られるのでなければならぬのは、この前に、Werden (Werden) のカッコ内Werdenが動詞に成り始めている文法状態が「ヤマツミ」の八種の規定性によって完全に規定されたからである。このような完全な規定によって、あの無自覚的自己矛盾は、述語としては、文法上どのようになっているかが明らかにされ、いわば、「解決」されたのである。そして、

この「解決」が「刀剣」が本来為そうとしたことである。そこで「故に」という語が出て来て、次に刀剣の「名」、つまり、その本質が語られるという筋書きになっているのである。

ところで、この「解決」は、今の文法状態にある述語が為したのではなく、そうであることを語る言象学的文法論の内容が明かされることである。言象学的文法論にすでに書かれていたことが「解決」したのである。動詞は、上のように、まだそれに「成り始めた」段階であり、「論理的領域」への「戸口」に到ろうとしている、「羽ばたこう」としているのである。そこには、しかし、言象学的文法論的にすでに解決されたことが帯されている。一本の「筋」が「張られている」のである。この「筋書き」が張られていることが「刀」なのである。

「アメノヲハバリ」の「アメノ」とはことながら言象学的文法論的であることを表している。「尾羽張」の「尾」とは、「言象領域」の末尾に属する段階がここで語られていることを表す。「羽」は、すでに示されたように、言象から論理へと「飛翔する」ことを表している。「張」は、今述べられたような意味であり、言象ではなくなろうとすることが言象学的文法論の中にあり、すでに「筋書き」されていることを言うのである。

この刀が、イザナキが「はかせる十拳(トツカ)の」剣と言われているのも、ここでの実状に合致する。つまり、カッコ内のWerdenにはすでに上のような二重性が起きているのである。「言象領域」を去って、「論理的領域」へと移り行くことは、必然的に、言象学的文法論的にして、同時に、文法的ではなくなるという二重構造(重なり合う状態)になることなのである。

こうした二重構造をいわば教えるような「刀」は、後で、オオクニヌシノ命に対して国家の本質を問う問題(国家と動詞の関係)

の中に登場することになる。このことについては、そこで詳しく説明すべきであり、ここでは、このことを言及しておくに留めたい。

「アメノヲハバリ」の別名は「イツノヲハバリ」である。「イツノ」とはどのような意味なのであろうか。

「イツノヲハバリ」は、『古事記』には「伊都之」と記されている。「都之」とは主語の「都」へ至らんとしていることを意味している。「伊」は、物事をおさめるという意味をもっている。述語が「主語の述語へ」と向かって行くことを文法状態として正しいとして取っていることが「伊都之」の意味であり、「アメノ」と同じ内容を表しているのである。

§ 10 動詞の文法状態

ここまで解明されてきたことから分かるように、イザナキは、イザナミに対して或る未練をもっている。述語は、自身の根源近くから立ち去りがたいのである。しかし、言象学的文法論的必然性によって、述語は「主語の述語」に成らなければならない。先に述べたように、接続法に生じたweg(去る)によるWeg(道)はその最終目的地へと至ることになるのである。そこが動詞の文法状態である。この節では、動詞に至るまでのこの最後の「道」行きの模様が明らかにされる。

『古事記』には、まず、かの「未練」が語られている。

「ここにその妹(イモ)イザナミノ命を相見(アヒミ)むと欲(オモ)ひて、ヨミノ国に追(オ)ひ往(ユ)きき。」(P.26)

(今や、イザナキは愛しいイザナミに会いたいと願って、死者の国に彼女を追って行った。)

ここで語られていることは極めて分かりやすいことであり、何の注釈も要らないほどである。しかし、言象学的文法論的に見るなら、必ずしも理解しやすいことではない。まず、なぜ、イザナミは「ヨミノ国」に居るのだら

うか。そして、言象学的文法論的には「ヨミノ国」とは何を意味するのだろうか。さらに、そこへイザナキ、すなわち、動詞に成らんとしているカッコ内Werdenが「追っていく」とはどのようなことなのかが問われる。

「ヨミノ国」とは、通例、「死者の国」を意味する。「死者の国」とは、これまで明らかにされたあのGebirgのことなのだろうか。しかし、そこにはイザナキは入って行けないのであった。なぜなら、そこは本質的に「拒絶」であるからである。では、一体、「ヨミノ国」とは何か。

さて、「死」とは、すでに解明されたように、述語が「主語へ」の方向に向かうとともにそれと同一的に起きる文法状態、すなわち、述語の由来根底がそれ自身を「閉ざし」「拒絶」し、そこが「閉ざされて秘密になる」ことである。「無」が「有る」に対して言象学的文法論的に起き始めるのである。このことがGebirgということである。ゆえに、「死」は言象学的文法論の意味でGebirgである。ここにイザナミは「居る」のである。つまり、イザナミとは言象学的文法論的な意味の「拒絶」態であり、イザナキを「拒絶」する。しかし、「未練」のあるイザナキは、そのような「拒絶」の中に「居る」イザナミを追って行き、会おうとする。

述語は「主語へ」と去って行こうとしているのに、その方向とは逆方向に自身の由来根底へと戻ろうとする。『法華経』の「長者窮子の喩え」をここで自由に用いるなら、次のようになろう。長者の子(述語)は、自分の生まれ故郷を去って、豊かさを求めて、「都会」へ、貧里へ(主語を述語する領域へ)と向かう。無限に豊かな故郷の村は「山岳(Gebirgという意味で)」の奥深くに「閉ざされる」(死が生ずる)。それゆえ、この文法状態においては、述語の根底に戻ろうとすることは、実は、「主語へ」と行くことなのである。「主語へ」と赴くことが「述語の根底へ」行くことと問

違えられるのである。白隠禪師は、『座禅和讃』の中で、「水の中に居て渴を叫ぶが如し」と、上の「長者窮子の喩え」を言い換えた。死んだものたちの住むところは、真の意味での「死」の世界ではなく、或る意味で、生きている者の世界なのである。その意味では「ヨミノ国」とは「亡霊」の国ということになる。「無い」ところの「有る」世界なのである。「無」の中に「主語」を見ようというのであり、「夜」に「見よう」とすることである。その意味では「ヨミ」を「夜見」と表すのは、言象学的文法論的に意味あることである。では、どうして『古事記』には「黄泉」と書かれているのであろうか。

「黄泉」は、漢語の「黄泉」であり、五行説では、「黄」は「土」を意味するとされる。「黄泉」は「地下の泉」のことであり、「地下」に関係する。しかし、これが「ヨミ」と読まれるのは、『古事記』には必然性があるのではないかと思える。つまり、ここの箇所の前には「山岳」すなわち「ヤマツミ」について記述されていたのであり、「ヨミ」との連続性が保たれているはずなのである。「ヨミ」の奥には「土」を先行的根拠としている「山」との連続性が存すると見るべきである。イザナキは「拒絶」そのものをいわば経験するために「ヨミノ国」に向かうのである。この経験を通して、「未練」が断ち切れ、ここによくやく動詞が言象することになる。その経験は結局イザナキ自身の上のような自己矛盾に出会うことであり、「主語へ」となっている述語そのものがいわば「決意」してその方向に向かうことを可能にする。

このように、「ヨミノ国」は、真の意味での「死」の領域ではなく、むしろ、そこで述語が「拒絶」を「拒絶」として経験する場所であり、「主語へ」が「無」の中に見る「主語」なのである。述語は「ヨミノ国」で主語の虚像ないしは亡霊を見るのである。イザナキが見るのは主語的な「死」、主語的な「無」

であるために、ただ「亡霊」をそこで見ることになるのである。

我々は、「死」を上のような意味のGebirgとしてはけっして理解していない。述語が或る文法状態であることが「死」を可能にしているなどということは空想のように思うのである。我々は、「死」を「恐ろしい事」とか「避けたいこと」とか「人生の終わり」など、およそ本来の意味の「死」とは別物として捉えている。なぜ、こうなっているかをハイデガーは、彼の著『有と時』の中で詳細に分析している。ハイデガーは「死」の現象の分析を通じて、「死」とは最極端の「可能性」と見るべきとの理解に達した。「死」は人間の全可能性を絶つものではなく、逆であり、人間存在の最極端な可能性の開かれになっているという把握は、これまた通常の考えとはまったく違う結論である。このような「変な」結論には深遠な根拠があるのであり、その根拠がこれまで述べてきたあのGebirgなのである。今の段階の述語にとって、述語の故郷への道は「閉ざされている」。そこには「無」ができています。しかし、そこは述語が本来的に成れる「可能性」が「蔵されている」。そして、その「蔵されている」ことがGebirgであり、そして、それが「死」に他ならない（イザナミの「死」が真実の意味での「死」ということになる）。述語が「主語の述語」の方に見ているのは、「都」であり、いわゆる「この世」、ハイデガー的には「世界」の現象である。我々人間はこのような意味の「世界」の中に生きている（In-der-Welt-Sein）。しかし、述語は、述語としては「あの故郷の方へと帰郷すべし」となっていて、イザナミに「会いたがっている」のである。そちらに「最極端の可能性」が開かれているのである。このような言象学的文法論の実相をハイデガーは人間存在の、すなわち、Daseinの「有る」への問いにおいて見いだしたと言える。述語が「主語の述語」に向かっている今の文法的

段階においては、その「極端な可能性」は、「閉ざされ」、入ってこないように「拒絶」している。イザナキは「山岳」に面しているのである。「この世」にある人間存在、つまり、「主語を述語づけること（「有るもの」が「有る」）」をしている、思考している「私」(cogito ergo sum)が、「死」を「避けるべきこと」と捉えるのは、このようにして可能になったのである。ゆえに、人間存在の実存論的分析を通じて、「死」を「最極端な可能性」の開かれと見たハイデガーの視界は、今の段階の文法状態の景色を眺めているにすぎないのである。特に彼が「変な」思想を抱いたということではなく、当然見えてくるはずの景色を単に眺めているにすぎないのである。

筆者は自分の考えをハイデガーの哲学に合わせようとしているのではない。そうではなく、『古事記』の真実の内容が言象学的文法論であることを明かそうとしているのであり、そこから必然的に出現してくる或る段階の文法状態が、「有る」（これは動詞である）の意味を探求するハイデガーの哲学的思索の視界に入ってくるのである（図1参照）。「死」とは何かをもし真剣にそして厳密に思索するならば、その思索の視界に必ずここでの段階の文法状態が入ってくるはずである。なぜなら、思索は、後で言象学的文法論とカントの超越論的哲学との関係を論ずる箇所（第6章）で示されるように、「主語を述語づける」ことで為されるからであり、述語をしなければならぬからである。そして、「述語」の奥深くに今ここでの段階の文法状態が存し、そして、上で説明されてきたように、「死」、ないしは「無」が必然的にその「述語」と関わるのである。

イザナキが亡きイザナミを「追い求めて」、「ヨミノ国」に尋ねて行くということは、このようなことを扱っているのであり、非科学的な古代人の想像力が描いた「面白い物語」ではけっしてない。我々が「死」を「避ける

ようになる」ということと言象学的文法論的実状が語られているのである。「死」が「死」そのものではなく、つまり、述語の由来根底が閉ざされることとしてではなく、「主語」的に見られるということは、「拒絶」に述語が面して、そこからそれを「避けよう」とすることである。本来、述語の底に存して「拒絶」しているものは、述語の由来根底であり、述語の「故郷」への道である。しかし、今の述語にはそれはまさに自己の「死」であり、そこには「蔵されている」秘密があるのである。それが「主語」的に見られるとは、いわば「死」を対象化（主語にはならないはずなのに主語化すること）して自身（の「死」）とは無関係になることでもある。我々も「死」を自分の「死」にしたがらず、「人（das Man）の死」にしたいと思っている（『有と時』第51節参照）。「死」を他のものと同じように一つの対象にしてしまうのである。イザナキが神話の中で経験していることは、このようなことが言象学的文法論的にどうして起きてきたのかということである。「死」を「主語化」して対象的に見ることは、「死」が「拒絶」として理解されず、「忌み嫌われる」ことに成ることなのである。「拒絶」するのは「死」の側であるが、「死」が対象的に見られるようになると、述語の方がいわば「偉く」なって、「死」を「拒絶」し、それを「忌み嫌う」ようになるのである。ここには或る「傲慢（不遜）」が起きていることになる。

『古事記』には、イザナキが「ヨミノ国に追い往きき」と記されている。すでにここにはイザナキ側の「傲慢」さが表されている。主語的に「死」を捉えようとすることは、述語が「主語の述語」へ成る方向を取っていることであり、その有り方のままに自らの故郷の地を踏もうとしているのであり、それは、土足で神聖な土地に入ろうとすることである。それゆえ、そこは「ヨミノ国」となるのである。イザナキはそこでただ「拒絶」を経

験するだけである。

さて、次に、『古事記』には以下のようなことが記述されている。

「ここに殿（トノ）の滕戸（サシド）より出で向かへし時、」（P. 26）

（ここにイザナミがトノのサシドからイザナキを迎えた時、）

ここで、「殿の滕戸」とは、岩波文庫版『古事記』の注によれば、「家の閉ざした戸口」である。本居宣長は、この箇所についてかなり思い悩んだようであり、結局、よくわからなかったようである。ここで、「殿の滕戸」より出迎えたのは亡くなったイザナミである。つまり、「殿の滕戸」からイザナミが生きて現れてきたのである。死んだはずのイザナミが「殿の滕戸」より現れたとはどのようなことが言象学的文法論的に解明されなければならない。

イザナミとは、言象学的文法論的には、*Werden* (*Werden*) の斜体の *Werden* の神話的図式である。*Werden* (*Werden*) は、すでに明らかにされたように、最初に文法的に出現した「同語反復」である、すなわち、「述語が述語する」ようになることである。ここから述語は「主語の述語」に成る道を歩み始めるのである。述語が「同語反復」の場からそちらの方に移動すると、斜体側に「無」が兆し始め（イザナミは病に臥す）、やがて斜体側は「秘密 (*Geheimnis*)」となって、*Heimat* (故郷) への道を「閉ざす」ようになる。そこは山岳という意味での *Cebirg* となり、これが「死」(イザナミの「死」であるが、厳密な意味の「死」そのものでもある) ということになるのである。つまり、イザナミは「病に臥して」、そして、「死んだ」のである。しかし、斜体側の *Werden* は、「秘密」となったにすぎないのである。その意味では、その「秘密」に「閉ざされた」ところにイザナミは「生きている」と言わなければならないであろう。もちろん、いわゆる生死の対立にお

ける「生」とは別の意味ではあるが、イザナミは「閉ざされた」そのところに今も「生きている」ことになる。ゆえに、「閉ざす」その「戸」の奥にイザナミが居るのであり、その「戸」を通して、イザナミはイザナキを「迎え得る」のでなければならない。ここから、岩波文庫版『古事記』の注に「閉ざした戸口」と注されているのは、本質的には、正しいということになる。「戸」となっているからには「通過」できることを意味するが「閉ざした戸」とは本質的にその「戸」が「閉ざした」ものであることが示唆されているのである。「閉ざした戸」を「開けて」イザナミが出てきたという意味ではなく、「閉ざされたままの戸」より、イザナミはイザナキを迎えたのである。ここで、「より」(『古事記』には「自」と記されている) の意味は言象学的文法論的にはどのように解すべきか、このことを考察しなければならない。

秘密となって「閉ざされた」そのいわば向こう側は、述語が「主語の述語」に成ろうとして向かう方向とは逆の方向にあることがらであるが、しかし、そこは、述語がそこから述語として言象したところのその領域として、いわば(述語の)故郷の村のようなものである。述語はみずからの由来根底から「去る」ことで、そこが「秘密に閉ざされた」のである。ゆえに、述語が「主語の述語」の方向に「去る」ときには(「長者の息子」が「故郷」を出て、「貧里」に向かう時)、「こちらへ本来は来るべき」というような「声」が「秘密」の「山岳」, *Gebirg* から「呼びかけている」ことになる。それが、姿なき、しかし、「生きている」イザナミが「出迎える」ということなのである。「閉ざす戸」より、或る「声」が、イザナミでなければならない「声」が、聞こえて来るのである。『古事記』には、このような意味の「呼び声」の記述はない。しかし、「閉ざされた戸」よりイザナミが「出迎えた」ということは、言象学的文法論的にはこのよ

うな意味の「秘密の呼び声」を意味するのである(注55の引用文を参照)。

ハイデガーが明らかにしているこのようなことからの言象学的文法論の方からの演繹態が今上で解明されたことである。ハイデガーは、本来、言象学的文法論的に上で解明された実状を、「有る」の意味を探求するという方向からアプローチするのである。そのいわば「眺め」が上で引用された注55の言葉なのである。したがって、「秘密」が「呼びかけて開蔵する」のであり、これが、言象学的文法論的にはイザナミが「閉ざされた戸より」出迎えるとなるのである。ここでももちろん、ハイデガーの哲学に「合わせよう」という意図はなく、ただ、ことがらそのものがそのまま語られているにすぎない。

言象学的文法論的にはこのようではなければならないのである。そして、その「閉ざす」というところに今イザナミは居るのである。何度も同じようなことを言うが、ここに「殿の膝戸」が記されているのは偶然ではない。『古事記』が、ここで「膝」という「封じる、閉ざす」という意味の漢字を「戸」の前に置いてその本質規定をしているのは意図的であり、けっして偶然ではないのである。言象学的文法論的に必然的にここに「殿の膝戸」が登場するのであり、『古事記』はその必然性をその漢字に託したのである。ハイデガーの思索は「死」へと向かって来て、このできごとを眺めるまでに至ったのである。

次に、『古事記』には以下のことが記されている。

「イザナキノ命、語らひのりたまひしく、『愛しき我が汝妹の命、吾と汝と作れる国、未だ作りをえず。故、還るべし。』とのりたまひき。」(P. 26)

(イザナキは、イザナミに次のように言った。「愛しい私の妻よ、私とあなたが作るうとした国はまだ未完成です。完成させるために、元のところへ帰って欲しい。」)

この事態は、言象学的文法論的には何を意味するのだろうか。

すでに上で示されたように、述語は、Gebirgに面すると、或る「声」、或る「呼び声」を聞く。それは、イザナミの「声」であるが、述語の本来すべきことを示唆する「声」である。それは「閉ざされた戸より聞こえて来る。

しかし、述語は「主語の述語」に成る方向に向けて歩んでいるのであるから、イザナミの「声」に耳を傾けることはない。すなわち、イザナキが「語る」のである。イザナキが「語る」ことは、ここでの述語の文法状態が語られることである。イザナキは、ただ「自分勝手な事情」を一方向的に語るのである。それが、「還るべし」に集約されている。「死」の真相に入っていくことなく、主語的に見られた「死」が、イザナキの「自分勝手な」言い分とぴたりと合致するのである。我々人間存在の本質がここに抉り出されている。人間存在は、「死」を「自身の死」とはどうしても受け取ることができない。「死」は「他人が死ぬこと」である。そこに「自分勝手な言い分」と一体的な事態が表されているのである。ここに人間存在の深い暗闇が存する。我々が「死」を避け、「この世」に深く執着するのはどうしてかということの究極の根底がここに存するのである。「自分勝手な言い分」が有ることと「死」の方からの「呼び声」に傾聴できないこととはまったく同一のことがらなのである。イザナミは「殿の膝戸」より迎えたのに、イザナキは「自分勝手な言い分」を一方向的に語る。

ここで「自分勝手な言い分」と言われたことは、もちろん、述語が「主語の述語」に成ろうとしていること、主語の方へと向けて行こうとしていることである。この文法状態こそ「(述語の故郷への道)を閉ざす」ことをいわば造り出したのであり、イザナミの「死」を引き起こしたのである。しかし、述語は述語としては述語の故郷へ帰るべしとなってい

るのであり、「ヨミノ国」にイザナミを訪ねて行かなくてはならないようになってもいるのである。「国」は、イザナキがそこへ行くとしている「主語-述語」関係の支配領域、つまり、「論理的領域」である（図3参照）。非常に深い意味での対象認識世界（そこはカントの哲学によって超越論的に明らかにされる領域であり、また、「歴史的世界」である）。「有るものが有る」と言われている世界であり、「する」ことで何かの結果が生ずる世界である。それが「まだ完成されていない」とイザナキは言う。しかし、イザナミが「言象領域」の奥所に後退し、「死」が可能になることによって、むしろ、「生きる」世界が、「生命の世界」が、アリストテレスの言うψυχήが、兆すのである。世界の主となる「アマテラス」も「スサノオ」も実際にはイザナミとイザナキから生まれるのではなく、イザナキから生まれるのである。だから、「まだ完成していないから戻ってきて欲しい」などと言うことは「白々しい」言葉である。しかし、こうした「白々しい」言葉をイザナキが語るということは、人間存在の深奥における述語の事情であり、我々が「死」を「自分の死（最極端の「可能性」）」としてはどうしても受け取れないということに付きものであることなのである。人間は心の奥深くで本心を装い隠すのであり、「白々しい」言葉を語るのである。

さて、イザナキの言葉に対して、イザナミは次のように返答する。

「悔しきかも、速く来ずて。吾はヨモツヘグヒしつ。然れども愛しき我が汝夫の命、入り来ませる事恐し。故、還らむと欲ふを、しばらくヨモツ神とアゲツラはむ。我をな視たまひそ」（P. 26）

（残念です。もっと早く来てほしかった。私はヨミノ国のものを食べてしまいました。しかし、愛しき私の夫がここまで来てくださったのは、恐れ多い事なので、戻りたく思

いますが、ヨモツ神と話し合おうと思います。私を見ないでください。）

語られていることは極めて容易に理解できることである。しかし、それが何を意味するのかを知らうとすると壁が立ちはだかる。

まず、「ヨモツヘグヒ」とは何を意味するのだろうか。

岩波文庫版『古事記』の注によれば、それは「黄泉の国の竈（カマド）で煮炊きした物を食べる事。これを食べるとその国の者になりきると信じられていた」（P. 26）となっている。本居宣長によれば、「ヨモツヘグヒ」の「へ」は、「竈」を意味し、また、「へ」は、民の一戸一戸を竈として見立てたから『古事記』には「戸（へ）」と書かれている、というのである。たしかに、『古事記』には、「黄泉戸喫（ヨモツヘグヒ）しつ」と書かれている。ここから、本居宣長は、すべてのわざわいは「火のけがれ」から起こるとする主張を展開していく。

さて、このような注釈を今はまったく無視して純粹に言象学的文法論的にこの「ヨモツヘグヒ」について解明しておきたい。やはり、この場合にも『古事記』に「へ」を「戸」と記していることが解明の手掛かりとなる。すでに「ヨミ（黄泉）」については、言象学的文法論的解明が為されていた。すなわち、「ヨミ」とは、「死」が「秘密を蔵する」という意味をもつGebirgとは捉えられず、主語的に捉えられていることを表しているのであった。本来、述語の根源性であるはずの「死」が、述語が「主語の述語」へと傾くことで主語的に捉えられるのである。そのような、「死」の本来の意味の主語的転意の領域（=亡霊の世界）が「ヨミノ国」である。ゆえに、そこには「拒絶」と「忌み嫌う」ということが同時的に必然的に現れるのである。そこには、入って来る者を「拒絶」する「戸」のようなものが存することになる。これはすでに「殿の勝手」と言われていたことである。しかるに、ここでは、その「戸」を「喫す」という

ことが言われているのである。「戸を(が)食べたり飲んだりする」とはどのようなことが問われることになる。

述語が「主語の述語」に成る方向に赴くと、述語の由来根底への道は「閉ざされ」、そこは「述語する」にとって「秘密」となる。そこを「語る」には、「述語する」ことでは不可能であり、言葉が間接伝達論的に、つまり、「虚・言」的に、<das sagende Nichtsagen>的に言わなければならない。述語側からすれば、それが行われることは述語自身の「死」ということになる。主語に傾きつつある述語が不可能になることの可能性が「秘密」の方に開かれていることになる。ハイデガーが「死」を最極端な可能性と見たのは、ここにその根柢がある。一度、ここを「味わった」者、「秘密」を「喫した」もの、つまり、「虚・言」的となっている言葉が、元の「述語する」に戻ることができない。なぜなら、「虚・言」的に「述語する」ということは不可能だからである。かくして、イザナミは、今現在のイザナキの状態を共にすることは不可能なのである。しかし、単にこれだけではなく、もっと根本的なことがここに存しているのである。それは以下のようなことである。

もともとは、この「虚・言」的なこと、すなわち、「言葉が言うこと」が述語(言葉が言おうとしていること=何か言葉とは異なることを言うこと)へと成ったのであるが、それは、文法秩序に拠る「無時」的な下降系列の特定の段階として起きたのである。そして、この文法秩序において述語が主語へと向かうことで「死」ということが起きてきたのである。ゆえに、文法秩序的には、「死」は「無時」的な文法的出来事として本質的に「一度」限りのことということになる。もう一度、述語と一つに成る(同語反復)ということの意味を成さないのである。「ヨモツヘグヒ」とは、厳密には、このようなことを表しているのである。死んだイザナミは、元のイザナキとの

一体性にはけっして戻れない。「もっと早くきてくれればよかったのに」という言葉の意味もここから明瞭になる。述語が「主語の述語」の方に行くことは、文法秩序の或る段階であり、逆行できないのである。文法秩序上のこのような不可逆性は単なる不可逆性ではないので、ここでは不可逆性と斜体で表しておきたい。「秘密」を「食し味わう」ことによって、そうした文法秩序の一定の段階が「無時」的に成り立ち、それをもとに戻すことはできない。ゆえに、「戸を喫する」とは、このような不可逆性を意味しているのである。

さて、次に、イザナミがイザナキに告げた言葉において本質的に問われることは、「しばらくヨモツ神とアゲツラはむ」と言われていることである。

本居宣長は、この「ヨモツ神」とは何かということの問題にしているが、本質的な問いに至らずに終わっている。しかし、その神がイザナミと関係するはずであることを示唆している点は、本質的問いへと繋がる可能性をもつ。

ここで注目されることは、「アゲツラはむ」と言われていることである。ここから「ヨモツ神」とは何か解明されなければならない。本居宣長によれば、ここで「アゲツラはむ」と言われていることは、「相議る」ことである。しかし、『古事記』には、「相論はむ」と記されているのであり、「論ずる」ことが行われると見なければならない。

上で解明されたように、ここで、言象学的文法論的に対象になっている文法状態は、述語が「主語の述語」に成る方向に向かいながら、そのことによって「秘密に閉ざされた」述語の由来根底を、すなわち、「死」を、(主語的に)述語しようとしていることである。それは原理的には不可能であるが、イザナキはそれを試みるのであるから、そこにはただ「拒絶」の体験しか起こらない。イザナミは、このようなイザナキの無理な欲求に対して、

まず、「奥に退く」のである。すなわち、述語の由来根底は、今の状態の述語に対しては、本来的に「後退して行く」のであり、その実状をそのままイザナミは示すことになる。その「奥」には「秘密」が存するのであり、イザナキからは、それは、「死」の神、「ヨミの神」と見える。つまり、イザナミが「しばらくヨモツ神とアゲツラはむ」と言ったことは、イザナキ側の自己矛盾の表現なのである。述語の由来根底は、それを述語側が述語しようとするときには「奥へ退く」ことになるのである。イザナミが退いていくその「奥」には、「秘密」が存していて、言象学的文法論が「論」じられているのである。「主語-述語」関係では語れないことが「論じられている」のであり、そこで「死」の真相が「論じられている」ことになる。ここから、「我をな視たまひそ」という言葉が次に語られることになるのである。それは、述語が「主語の述語」に成る方向を取りながら、閉ざされた「述語の由来根底」を「視る」ことは不可能であることを教えているのである。もし、「視よう」とするならば、そこにはただ「拒絶」が起こるだけなのであり、述語は自己矛盾を自から経験することになるのである。

続いて、次のように語られている。

「かくもうしてその殿の内に還り入りし間、甚（イト）久しくて待ち難（カネ）たまひき。」（P. 26）

（このようにイザナミは言う、殿の中に戻って行った。その間が長かったので、イザナキは待ちきれなくなった。）

上述のように、イザナミは「奥へと退いて行く」のであり、イザナキは、そこに長い間待たされることになる。ここで「殿」とはどのようなことかはもはや明らかであろう。この関係こそここでの文法状態の有様そのものなのである。「甚久」とは、したがって、時間的に「長い」という意味ではなく、今上で解明された状態、つまり、述語と閉ざされた

「述語の根底」との文法的な相互対立的関係のいわば「存続状態」を言うのである。「甚久しくて待ち」と言われていることは、穏やかに「拒絶」されていることなのである。それでも、述語は述語しようと「見てはならないものを見る」暴挙に出る。してはならないことをするのである。ここに真の意味の「拒絶」が出現することになる。

ところで、既に言及しておいたように、「ヨモツ神」について、本居宣長は、イザナミとの関連性を指摘している。そこでは次のような指摘がされている。すなわち、この段階は現世が出来て初めのころであるから、ヨミノ国も、このイザナミの神が最初の神であるはずであるが、ここにこのように語られているのであるから、すでに別の神も居たということになる、と。

つまり、本居宣長は、「ヨミノ国」には少なくとも二柱の異なる神がいると理解しているのである。しかし、同時に、彼は、「ヨミノ国」の最初の神はイザナミのはずではないかとも考えているのである。たしかに、これまでの『古事記』の記述内容からすれば、「死んだ」神はイザナミが最初であり、したがって、イザナミ以前に「死んでいる」神とは何者かということになろう。

さて、述語の根底が、閉ざされ、「秘密」になっているために、述語が「主語の述語」の方向に進むときには、その「根底」は、「奥へと後退」する。イザナミとは *Werden* (*Werden*) の斜体の *Werden* である。それは助動詞の <*Sagen*> *werden* の *werden* との関係があるという面を表している。しかし、*Werden* (*Werden*) におけるカッコ内の *Werden* がそのような助動詞性を脱して、動詞として独立しようと推移することで、述語の由来根底の側は、「閉ざされ」「秘密」になる。そちらが述語の言う、「死」の領域となる。イザナミが「殿の内に還り入る」ことで「アゲツラフ」とは、したがって、「秘密」が

言象学的文法論的に言われるということの意味する。そこにはイザナミだけが居るのではなく、これまでの言象学的文法論の全体もまた隠されてあるということになる。つまり、「ヨミノ国」(主語化され、いわば亡霊となった「死」の国)が出来たとき、そこにはイザナミしか居ないのではあるが、「秘密」になった以上、これまでのすべての神々もまた言象学的文法論として秘されて居ることになる。この「論」が「アゲツラワ」れているのである。「ヨモツ神」と単数になっているのは、これまでの神々の全体が言象学的文法論的にイザナミへと流れ入っているからである。これまで『古事記』には「ヨミノ国の神」は生まれていなかった。「死んだ」のはイザナミが最初である。どこからイザナミ以外に「死んだ」神が生じたのかという疑問は、こうして解き明かされる。そして、その解明から、「ヨモツ神」は、イザナミの死においてはじめて「生まれた」ということが分かるのであり、したがって、その神は、まさに『古事記』のこの箇所ではじめて登場するのだからならぬことになる。

さて、イザナキは「待ちきれなくなり」、次のような行動に出る。

「故、左の御角髪(ミミヅチ)に刺せるユツツマグシのヲバシラ一箇取り闕(カ)きて、一つ火燭(トモ)して入り見たまひし時、」(P. 26)

(そこで、イザナキは、髪の左がわに刺してあった櫛の両端にある太い歯の一個を折り取って、それに火を一つともして、中に入り覗いたところ、)

ここで「御角髪(ミミヅチ)」は、古代男子の髪型であり、また、「ユツツマグシ」とは、「歯の多い櫛」を意味する。「ヲバシラ」とは、その櫛の両端になっている太くて少し長い(本居宣長によれば)歯を意味する。その一つを折って、それに火を点火して明かりとしたのである。本居宣長によれば、ここで

「一つ火」と言われていることは、タブーを表している。というのも、古代の人は火を「一つ」ではなく、二つ、三つと点火するのを常としていたからである。

ここでも、容易に理解できることが語られていて何も問題がないように見える。しかし、この箇所もまた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。

述語が「主語の述語」に向かっている時、述語の由来根底は拒絶の相を呈し、「秘密」に「閉ざされる」。そのようになった述語の由来根底が言象学的文法論的な意味での本来的「死」、Gebirgであり、そこに、すなわち、その「奥の無」に、斜体の*Werden*は、退く。そこに、イザナミは居るのである。そこでは言象学的文法論が「論」じられている。述語は今の文法状態のままその「論」に参加することはできない。「主語へ」と向かいつつ、それに反対すること(主語の無いこと)へそのままでは入って行くことは不可能なのである。しかし、述語が本来向かうべきところは、述語の故郷の村であり、したがって、今の状態のまま、述語は自己に反対的なことへ(「死」へ、しかし、主語化された「死」としての「ヨミノ国」へ)と入ろうとするのである。このことが「一つ火燭す」ということである。

述語が「主語の述語」に成る方向に向かうことは、「それを述語する」ということが起き始めることであり、「それ」が言葉とは別なものとして述語に対して「何か対象」となるのである。このような「何か対象」は述語には「そう見える」となっていることである。「見える」とは「聞こえる」ではなくなったことである。つまり、今の文法状態の述語は、何らかの意味で「見える」ようなもの(主語は単に主語ではなく、「見える」何かとなっている)を必然的に「携えている」ことになる。イザナキは、「何かが見える」というようにして「秘密」の奥を覗こうとするのである。このような対象性の固有な本性である「見え

る」を「見える」ようにしている「照明」が「一つ火」なのである。そして、それは、イザナキの持ち物、それも、頭の部分に「刺してある」もの、櫛なのである（今の状態の述語の上部に多性を可能的に含む主語的なものが刺してある）。この櫛が「照明」になるのでなければならないのである。今の文法状態の述語は、「そう見える」ようにして述語しなければならず、必然的に照明をしなければならない。しかし、これは、まさに「タブー（禁忌）」なのである。なぜなら、そんなことをすれば、すでに示された理由によって、「拒絶」そのものがいわば襲いかかって来るからである。

なお、ここでの「対象性（何かそう見える）」は、哲学が通常理解している「対象性」と区別されなければならない。なぜなら、今、ここで取り扱われていることは、カントの超越論的哲学の遥かに奥（以前）で繰り広げられていることだからである。というのも、すでに言及されたように、カントの哲学は、「論理的領域」の現象学と呼ばれるような内容となっているのであるが、その「論理的領域」は、まだ、今のこの段階では、言象していないからである。言象学的文法論において「対象性」と呼ばれることは、述語が文法的にどのようにして言葉の言うことから起きてきたのかを明かすプロセスの中から現れる文法的なことがらであり、カントの言うような「対象とア・プリオリに関係する論理学」において思索されるような対象性をまだ意味しない。また、アリストテレスは、εἶδος（エイドス）という語を使う。それは通例、「形相」と訳されている。この語は、アリストテレス哲学の根本語である ἐνέγγεια の或る面、つまり、「見える」ないしは「・・・の方を見やる」という面を表している。しかし、アリストテレスは、どうしてそこに「・・・の方を見やる」というようなことが起きているのかを追及しなかった。ところが、『古事記』には、どの

ようにしてはじめてこの「・・・の方を見やる」が起きてきたのかが記述されているのである。それが「一つ火燭す」ということである。ここで「対象性」がはじめて「見える」となるのである。

「左」という語は、すでに「ミトノマグワイ」のところで現れていた。イザナミは右から、イザナキは左から回るのであった。同語反復は、振り子の喩えで表される。中心へ左から、そして、右から向かうのである。つまり、「左」は、イザナキ側の本質動向に関係する。それはまさに「主語へ」の方向性である。そして、それは「照明」と必然的に関係するのである。ゆえに、古代の人の習慣で「左」に櫛が髪に刺されていたのかもしれないが、ここでわざわざ「左」と書かれているのは、言象学的文法論的な意味でそう言われているのである。これ程まで言象学的文法論と『古事記』の記述内容が一致するのである。ここには、本質的な「タブー」が初めて出現しているのである。どのような批判的研究者もこのことを否認することはできない。そして、その「タブー」とはどのようなことか（どのようにして起きてきたのか）がここで語られるのである。禁忌の本質は「拒絶」である。そして、ここで「忌み嫌う」べきこともまた「見えて来る」ことになる。

なお、ここで「左」と『古事記』に記されていることは、明らかに意図的であるのに、本居宣長はこの語の注釈を省いている。おそらく、ここに何の意味も見いだせなかったのではないであろうか。

次に考察しなければならないのは、櫛の名がなぜ「ユツツマ」であるのかということである。

岩波文庫版『古事記』の注によれば、それは、「歯の多い爪形」を意味するようである。「ユツ」は、すでに、「ユツイハムラ」という語の解釈において示されたように、「多くの」というような意味をもつ。しかし、そこでも

それは「多い」という意味ではなく、「湯津(ユツ)」の漢字の意味で解明されたのである。同様に、この櫛の名もまた、「湯津津間(ユツツマ)」という漢字に映じている言象学的文法論的実状から理解されなければならない。

すでに「ユツイハムラ」の時に解明されたように、「湯」は、「満々と満ちる水」という意味をもつ。そこは、述語の源泉であり、今はしかし、「閉ざす」「山岳(Gebirg)」である。「津」は「渡る」という意味をもつ。「津津」となっているのは、述語がそうした源泉から主語の方へと「渡る」ことが、「渡り」てまた「渡る」となっているからである。つまり、より一層主語の方へと傾いている今の状態を表しているのである。そして、そこはまた或る「間」になっている。すなわち、「湯津津間(ユツツマ)」とは、今の述語の文法状態を表していることになる。

さて、イザナキは、かの「照明」によって、次のようなものを「見る」ことになる。

「蛆(ウジ)たかれころろきて、頭には大雷(オホイカツチ)居り、胸には火雷(ホノイカツチ)居り、腹には黒雷(クロイカツチ)居り、陰には拆雷(サキイカツチ)居り、左の手には若雷(ワカイカツチ)居り、右の手には土雷(ツチイカツチ)居り、左の足には鳴雷(ナリイカツチ)居り、右の足には伏雷(フシイカツチ)居り、併せて八柱の雷神(イカツチガミ)成りき。」(P. 26-27)

(イザナミの体には蛆虫が集まり、その頭には大雷が、胸には火雷が、腹には黒雷が、陰部には拆雷が、左の手には若雷が、右の手には土雷が、左の足には鳴雷が、そして、右の足には伏雷がいた。こうして、全部で八柱の雷の神が生まれたのである。)

ここで「蛆たかれころろきて」については、岩波文庫版『古事記』の注では、「蛆虫が集まり声がむせびふさがって」と解されているが、本居宣長によれば、「蛆がびっしり集まる」

くらいの意味と解されている。

では、この「蛆たかれころろきて」とは、言象学的文法論的にはどのようなことなのであろうか。

今の文法状態は、「主語-述語」関係が成立する以前のことなので、当然「蛆虫」というような対象的実在が「たかる」ということが起きることは不可能である。もし、実際に「ヨミノ国」に「蛆虫」が実在するならば、そこには当然蠅も実在しなければならず、その蠅の食べ物とか水とか、環境もなければならず、かくして、実在する自然界もまた存在しなければならなくなる。そこはもはや「死」の世界ではなく、生き物たちの生命の世界ということになる。こう考えるならば、そうした「蛆虫」は死んでいなければならないということになり、とすれば、蛆虫は無くなっていることになる。かくして、すべてが意味不明となるであろう。もちろん、そのような詮索は本居宣長が嫌った「アゲツライ」だと言って非難することはできる。しかし、そうした非難は、ことがらを十分思考しないであやふやにすることでもあるのである。

もし、このように、ことがらを究明しようと理性が働くならば、当然、ここで「蛆たかれころろきて」ということは、事実イザナミの遺体に蛆虫がたかっていることではないことが理解されるのである。それは或る別のことを表しているのである。その「別のこと」とはこれまで見てきたような或る文法状態なのであり、それ以外には有りえない。

その文法状態は今上で解明されたように、述語が「主語の述語」に成る方向に向かう時、「見る(見える)」ということが同時に生ずるようになるということである。主語は通常、「・・・は」とか「・・・が」というようになっている。しかし、ここに「・・・を」という目的語が同時に生じるのである。目的格は、英語ではobjective、目的語はobjectであり、これらの語は語源的にはラテン語のobicere

に遡る。obは「逆らって」という意味をもち、また、icerelは「投げる」という意味をもつ。これは、ドイツ語の「対象」を意味するGegenstandがその意味を明らかにしているように、「対立的に前に立つ」という意味を含んでいる。主語は、述語に対して「逆らう」ようにその「前」に「立っている」のである。つまり、目的語となっているのである。どうしてこんなふうになったのが、ここまで『古事記』の中で細部にわたり語られていた。ここからすれば、「逆らう」ということは、述語に対して「逆らう」のではなく、述語の本来的な行くべき方向性に「逆らっている」ことになる。述語の生まれ故郷は「主語へ」とは逆方向的になっているのであるが、述語はそれに「逆らって」、「都（=貧里）」に出て行きたいと願うのである。ここに、「主語」が出来、そして、「目的語」を「見る」ことになるのである。述語は自身の生まれに「逆らって」自身を「都」へ向けて「投ずる」のである。これがob-icereである。

しかし、今の状態はまだこのことの遂行中であり、「間」である。このような文法状態の述語の神話的図式であるイザナキは、イザナミへ或る「未練」をもって、したがって、そのような述語の対象は、石とか水とかではなく、本質的に「嫌なもの」であり、「蛆虫がたかっている」という具合になっているものである。つまり、述語の憧れの「都」には「逆らうような」、嫌な故郷の村の田舎じみたものが、今の段階の述語の対象の対象性であり、そのような対象は、必然的に「忌み嫌われる」対象になっているのである。対象がまだ対象に成る以前に、「主語へ向かう」述語には「逆らう」ようなことが起きていて、このことが「蛆たかれころろきて」ということである。

「蛆たかれころろきて」は、『古事記』には、「宇士多加禮許呂呂岐豆」と漢字表記されている。この漢字表記に、生物としての「蛆

が死体にたかるという日本語としての意味とは別のことがらが、すなわち、ここでの言象学的文法論的実状が、映じているのである。

「宇」は形声文字で、音符の「于（ウ）」は、字源的には息がつかえて伸びない（曲がる）様を表している。今の言象学的文法論的実状は、述語が「主語の述語」に成ろうとしている最中であり、そのような述語にとってのそれ自身の生まれ故郷は主語的となり、対象化され、「嫌なもの」となっている。述語は何かにつかえて言うのであり、述語としては「塞がれている」。「土」は、元は土に杭が立っている様であったようである。その象形は、あの述語がそこから出てきた故郷の村とそこから主語へと立ち上がる形を表している。多加は、まさに「多く加わる」であり、「逆らう」ものに「多」性が潜むことを語っている。述語は、述語自身に「逆らう」ことで、対象自身が相互に対立的となり、「多数」性が出て来るのである。「禮」は、神を表す「示」と供え物を表す「豊」からなる語である。しかし、言象学的文法論的には、述語がそれ自身の故郷へと本来的には向かうべきとなっていることを意味する。今の状態においては、その述語の故郷は「嫌なもの」に「見える」のである。「許呂呂岐」とは、*同語反復*より主語寄りに分かれ向かったことを表している。というのも、「岐」は或る分岐点に來たことを表すからである。「豆」は、てにをはの「て」であるとされる。

以上から、「蛆たかれころろきて」は、ここでの述語が「見ている」もの（自らに「逆らう」もの）という本質的な意味をもつことが理解されよう。「蛆たかれころろきて」は、蛆虫がイザナミに無数にたかっていることを表現しているのではなく、述語が主語へと向かっていることの言象学的文法論的実状をこの上なき厳密さで明らかにしようとしているのである。

イザナミには「蛆虫」がたかっているだけ

ではなく、上で示されているように、更に、「雷の神」が宿っている。八柱のこれらの神は、言象学的文法論的にはどのように解されるべきであろうか。

本居宣長は、ここに現れる「雷神」についていわば「お手上げ」であることを述懐している。しかし、彼は、その八神が、すでに述べた「ヤマツミ」の八神と関連するのではないかという見方をしている。特に身体各部と八つの神の名との関連性について言及している。身体各部と上に示された八つの雷神の「名」がどのように関連するかを本居宣長は見いだせなかった。しかし、「ヤマツミ」の八神との関連性の指摘は注目されるべきであり、このことを中心に言象学的文法論的解明がなされるべきである。

最初に問われるべきことは、ここになぜ「雷」が登場しなければならないか、その必然性はどこから来るのか、ということである。

まず、雷と「蛆虫」とが並んで登場するのであるから、「蛆虫」から「雷」への必然性が解明されなければならない。

「蛆虫」とは、すでに上で解明されたように、述語のいわば「生まれ故郷の村」が、「都へ憧れ赴こうとしている」今の述語の状態には「不快」で「嫌な」ところだと「見える」ことを意味する。「死」は、本来、「山岳(Gebirg)」であり主語的ではなく、むしろ、述語の「奥深く」(その意味では「山奥」)であるのに、それが主語化され、さらに「見える」ようになり、「対象化」されたために、「秘密」側からの「拒絶」に会い、述語側には「忌み嫌う」べき「見もの」となってしまったのである。すべては「一つ火燭して入り見たまう」ということによって起きてきたことなのである。

ゆえに、述語側から「見える」もの、「忌み嫌う」べきものは、「秘密」側からは「拒絶」していることである。「主語の述語」へ向かう今の文法状態の述語が、その状態そのものから必然的に生じた「眼」である「見える」

ということ照明具をもって、述語がそこから出てきたそこ「を」照らすことほど「やってはいけない」こともないのである。「拒絶」されるのも当たり前である。「蛆たかれころろく」を「見る」ところの述語は、自己自身の禁忌(自己が禁じて忌むべきこと)をそこに見出すのである。イザナキが「見る」ものは、或る対象ではなく、むしろ、自己自身なのである。しかも、その「自己自身」は、自己肯定されるものではなく、「自己禁忌」であり、「自己」を反発し、それ以上「見れば」、自己の破滅をもたらすようなそのような「見もの」である。それをそのまま「見る」ことが自己を破滅にもたらす、激しい「反発」を行うものが、ここで「雷」と呼ばれることがらなのである。

このような本質性を表わしている「雷」の言象学的文法論的本質規定を『古事記』は、八つに区分して説明するのである。それら八つの規定態は、述語にとって今は「閉ざされ秘密」になっている「生まれ故郷の村」の八つの規定性(ヤマツミの八つの規定)と対応的である。なぜなら、述語の「自己反発」は、上で解明されたように、「秘密」側の「拒絶」と対応しているからであり、「秘密」側の本質規定の八つの規定と対応していなければならないからである。

最初の規定態の『古事記』における表現は、「頭には、大雷(オホイカツチ)居り」(P. 26)である。

ここで、「大」という語は、「大きい」とか「支配的」という意味ではなく、上で示されたような「雷」の本質性を表す。すなわち、「雷」とは、「自己禁忌」ないしは「自己反発」なのである。述語は、自己自身に「面している」のであり、しかも、単に対面しているのではなく、実際に「雷」を経験しているのである。このことに対応しているのが、「マサカヤマツミ」であることは明白である(この神についての解明箇所、P. 47を参照)。

次に、イザナミの「胸」には、「火雷（ホノイカヅチ）」が居る。

「ヤマツミ」の神々のうち、「胸」から生まれたのは、「オドヤマツミ」の神である。それは、「秘密」の「固有な」事態、つまり、「閉ざす」ということを表していた。同様に、「雷」の固有なこと、「見る」ということがここでも語られているのである。しかし、「見る」は、今は、「一つ火燭す」ということであり、したがって、ここに「火雷」が現れるのである。「一つ火燭す」ことは、「閉ざす」ことを「ますます閉ざす」のであり、「拒絶」を示すほどに「閉ざす」ことになる。これの自己経験が「雷」である。

次に、「腹」には、「黒雷（クロイカヅチ）」が居る。

対応する「ヤマツミ」の神は、「奥」という規定性であり、これは、秘密における「蔵する」という面を表わしていた。述語の今の状態において、「秘密」の「蔵する」という規定性に対応しているのは、自己矛盾の「闇」であり、それも「暗黒」性である。述語はいわば「眼が見える」ようになったのではあるが、むしろ、自己自身に「盲目」になったのである。自己反発も、自己の中でのことではなく、「雷」としていわば「外」に「見る」のである。この「黒雷」が何を意味するのかについて本居宣長はよくわからないと言っている。しかし、この「黒」と、「奥」とは、対応的であり、自己反発の「奥」が「暗黒」になっていることを明らかにしているのである。

次に、「陰（ホト）」に居るのは、拆雷（サキイカヅチ）である。

これに対応的な「ヤマツミ」の神は、「闇（クラ）ヤマツミ」である。先に解明されたように「闇」とは、上の「黒」と同じように、述語側の自己の「闇」を表している。したがって、「陰部」の対応が違うではないかと疑問が出て来ることになる。しかし、「蔵する」とい

うことが「見る」ということによって、「黒」となるだけではなく、そのことが自己の「暗黒」になることを捉えることが肝要である。「秘密」側がいわば「真っ黒」となることは、その「黒々」とした様を述語側が「見る」ことではなく、むしろ、述語側の文法状態が述語には「真っ黒」になることなのである。「クラ・ヤマツミ」に対応することは、むしろ、この述語側の「黒」が、秘密側の「闇」すらも「無」にしたということであり、両者の関係を「拆（サク）」ことなのである。

次に、左の手には「若（ワカ）雷」が、右の手には「土（ツチ）雷」が居る。これらに対応する「ヤマツミ」は、本質的に働きの面を表している神であり、述語が「主語の述語」に成る方向を取ることである。ここでは、そのことと一つになって起きて来る「見る」という働きが表されていなければならない。

「若い」という語は、「見る」ことがまだ「一つ火燭す」というように初期の若い段階であることを表しているのである。そして、それが「見る」ということの「土台」になるのである。したがって、ここで「土」は、「山岳」の先行的根拠としての「土」を意味するのではない。「見る」という働きがここで初めて出来てきたことを表しているのである。

次に、左の足には、「鳴（ナリ）雷」が、右の足には、「伏（フシ）雷」が居る。

対応する「ヤマツミ」は、述語が立っている場所を表す神である。したがって、その場所と「雷」が成立する場所は同じということになる。そこはまだ「論理的領域」内ではなく、「言象領域」内であり、「見る」が「聞こえる」でもあるところ、つまり、「鳴る」ところである。「言象領域」内に有りつつ、そこから抜け出て行こうとして或る「戸」口に立っているのである。「伏」は、犬が人の傍で人の意をうかがう様であるとされる。述語の今の言象学的文法論的位置は、そのような出口に出て行く「待機」にあるのである。故

郷の村を捨てて、早く都に上りたい、今、述語はそのような状態にある。しかし、述語は、このことを自らに隠し、「暗黒」にしているのである。「雷神」とは或る意味で、述語のこうした「暗黒」の本質が雷光的に現れ、述語を雷鳴的に「叱りつけている」ことでもある。述語は、雷によって自己欺瞞を見抜かれるのである。こうなると、当然、述語は、自分の居る場所に気付かされて、「主語の述語」へと向かう道に「戻る」ことになるのである。

以上のように、八柱の「雷神」と八柱の「ヤマツミ」の神々とは対応関係にあることが明示された。

ところで、ここで疑問になることは、雷神が「居(ヲ)る」とはどのようなことかということである。たとえば、イザナミの「頭は大雷居る」と『古事記』に記されているのではあるが、それは、イザナミの死体の頭部という意味なのか、それとも、生きているイザナミの頭部という意味なのか、それとも、霊体としてのイザナミの頭部という意味なのか、あるいは、どれでもないのだろうか。「居る」とは、どのようなことを意味するのであろうか。本居宣長によれば、雷はすべてイザナミの大神の体から「成った」のである。ここでも、「成る」という語がどのような事態を意味するかが不明瞭である。

しかし、語られていることが言象学的文法論であるとすれば、このような疑問も晴れるであろう。すでに解明されたように、ここで「雷」とは、述語がはじめて「見る」という事態となったことにおいて、最初に「見られる」objection、つまり、「反対」である。述語の由来根底から「非難・反対」されるのであり、それが、自己反発となっているのである。つまり、イザナミは、ここでは、まさに、ob(ラテン語の前置詞:・・・に逆らって、反対に)と「成った」のである。生きているイザナミの身体各部に雷が付いているのでもなく、また、死んだ遺体に蛆がたかり、雷がで

きたのでもない。イザナミがイザナキにとってobと成っていること、それが「居る」という語の意味である。イザナミは、「ヨモツ神」と「アゲツライ」をしているはずなのに、どうして、蛆がたかり、雷が生まれていたのだろうか。イザナミはイザナキに嘘をついたのだろうか。ここまでの解明から、「ヨモツ神」との「論じ合い」と、蛆たかり、雷が居ることとが同一事態であることが明白であり、したがって、イザナミは嘘つきではないのである。かの「論ずる」ことは、すでに解明されたように、言象学的文法論を論ずることであり、「秘密」裡に行なわれていることである。そして、「見る」となった時には、この「秘密」裡になされていることがobの根拠になるのである。「秘密」は、「見る」に対して「拒絶」し、「見る」に対してobするのである。ゆえに、イザナミは、確かに、「ヨモツ神」と「アゲツライ」をしているのであるが、イザナキが「一つ火燭して」「見る」ことによって、その「アゲツライ」の故に、蛆たかり、雷が居るイザナミが現われてくるのである。つまり、『古事記』は、ことがらを言象学的文法論的な意味で論理的に首尾一貫して厳密に語っているのである。これに対して、前には「ヨモツ神」と「論ずる」と言っておきながら、実際には、イザナミは、雷になっていたと、首尾一貫しないのは、古代人の素朴さゆえだと見るのは、『古事記』の奥深さを知らない人の浅薄で性急な判断なのである。上の二つの事象が同一のことがらであることを、唯一、言象学的文法論のみが解き明かせるのであり、ここからも、『古事記』の底辺に言象学的文法論が存することが立証される。

さて、『古事記』には、今、解明された箇所が続いて、イザナキが「黄泉の国」から逃げ帰る様子がかかなり詳しく描かれている。

すでに解明された「雷」の本質から、「ここにイザナキの命、見畏(ミカシコ)みて逃げ還るとき、」(P.27)と言われていること

がどのような言象学的文法論的実状を表すかが明らかになる。この文の中で「見^レ畏^レみて」と言われているのは、「見る」ということがここではじめて起きたことを明示せんがためである。単に、「見て恐怖を感じて」ということを意味するのではない。はじめて言象した「見る」ということ、つまり、「一つ火燭して入り見る^レこと」と『古事記』に記されていることは、文法上、はじめて、述語が目的語 (object) を持つことであり、拒絶的反対 (objection) に会うこと、或る外的な (objective) 何かを「見る」ようになることなのである。述語が最初にもつこのobなるものは、「論理的領域」内の対象（カント哲学の意味での「対象」）ではなく、むしろ、「異常で嫌なこと」なのであり、忌み嫌うべきものである。しかし、それは、述語が「そこから生じた^レそこ」であり、つまり、述語にとって今は「閉ざされている」生まれ故郷の村なのである。ゆえに、イザナキが「逃げ帰る」ということは、その「閉ざされた故郷の村」との完全な別離を意味する。『法華経』の「長者窮子の喩え」を自由に使用するなら、長者の子（言象性）は、自分自身の素性を忘れて（「述語」化して）、「貧里（＝「論理的領域」ないしは「主語-述語」関係の支配領域としての「有るものが有る」の領域）：図3参照）へ向かって故郷の村から去り行くのである。

これに続いて、『古事記』には、次のようなことが書かれている。

「その妹イザナミの命、『吾に辱（ハヂ）見せつ。』と言いて、すなわち、ヨモツシコメを遣わして追はしめき。」(P.27)

（イザナミノ命は、「私に辱をみせた」と言って、ヨモツシコメを遣って追わせた。）

ここで問われることは、言象学的文法論的に、「秘密」となって「閉ざす」述語の由来根底が「見る」ということに対して「拒絶」を表す場合、何故、「別離」を回避するようなことになるのかということである。イザナ

ミに「恥をかかせた」から、イザナキを「追って」、仕返しをしようとしたのだろうか。それとも、イザナキを「黄泉の国」に連れてこようとしたのだろうか。ここでも、「辱見せつ」とあるように、「見る」ということが解明のための鍵言葉となる。

述語が、「主語の述語」の方向に行先を定めることは、今や、述語の由来根底との完全な別離をもたらす。そのことは、述語がその言象の根源性を失うことを意味するのである。述語の自己根源は、「嫌なところ」となり、「無」となる。述語は、その自己根源の「無」に「不安」となるのである。拒絶的秘密、Ge-heimnisは、ここに、un-heimlich（不気味）なものとも変わる。この不気味なものは、述語に「付きまとう」のである。我々人間存在も、「この世」は楽しいと見えるけれども、何か対象の世界に入ることは、「嫌なこと」であり、「不気味」に感ずるのである。人は、世界に生きることを「不安」に感じている。或る人は、「あえて明るく生きよう」と、或る人は「救いを求め」、或る人は、「何かを追及して不安から目を背けよう」とする。しかし、何時も、不安は「付きまとう」。ハイデガーは、『有と時』において、「不安」の現象をこちらの消息に向けて実存論的に分析解明した。しかし、「不安」のもっとも奥深くに、イザナミの「ヨモツシコメの派遣」が横たわっていることはこれまで誰も認識できなかったのである。人間存在の根底に感じ取られる「不安」の底には言象学的文法論的或る文法状態が存していて、その神話的図式がここでの『古事記』の記述内容である。底知れぬun-heimlichなもの(Heimat, すなわち、述語の「故郷」、がunとなったこと<ドイツ語の接頭語のunは、否定、欠乏を意味する>をこの表示で表す)が述語を「追いかけて来る」のである。我々は、そのことを、自己の心の奥底で「不安」と感じ取る。「見る」ということがはじめて生じた以上、そこには、

このような意味での「不安」が必然的に起こるのである。

イザナキは、イザナミに「見るな」と言われたのに、「見た」のである。「見る」とは、述語が「主語の述語」に成る方向性を取ること、目的語をもつようになること、つまり、objectを持つようになること、であり、ここでは、それのはじまりとして、obに出会うことを意味する。イザナミは、イザナキに「見る」ことをして欲しくないのである。「見る」ことは、イザナミとイザナキとの完全な別離を意味するからである。しかし、イザナキは、「見る」のであり、obを、すなわち、或る本質的な「逆らい」をするのである。イザナミのいわば「愛」を踏みこむ。このことが「恥を与えること」でなくてなんであろうか。「見る」ことによって、述語の故郷の村は、un(-heim-lich)となるが、そのことは、述語自身を侮辱することである。不安の奥深くに、「見てはならない」と言われたのに、「見てしまった」ということ、自己自身を汚したという一種の罪責感が潜んでいるのである。倫理とか道徳という意味合いをもたない、或る「負い目がある」ということが不安の奥底に存している。対象認識といったことに、そのような感情的要素を持ち込むのはどうしてもおかしいと考えるべきではない。カントの超越論的哲学のどこにも、「負い目あり」などというものは出てこない。対象を可能にしている根源には、「負い目あり」が横たわっているのであり、『古事記』がこのことを解き明かしているのである。

このように、イザナミがイザナキを「追いかける」ということは、「不安」の文法状態が言象することである。「不安」の文法状態とは、「拒絶的秘密(Ge-heimnis)」が「見る」によってun-heimlichになることであり、述語は自己の根底を「無」にすることで、それとun-heimlichに関係する。この関係から「逃れたい」けれども、un-heimlichなものが「追

いかけてくる」のである。

このような意味で、この文法状態における述語に対してun-heimlichに「追いかけてくる」ものが、「ヨモツシコメ」である。岩波文庫版の『古事記』の注によれば、それは、「黄泉の国の醜い女」であり、「死の穢れの擬人化」である。本居宣長もほぼ同様の見方をしている。ただし、「死の穢れの擬人化」との見解は見られない。

不安の現象の言象学的文法論的起源としてのun-heimlichは、本論文の方法論的原則にしたがうならば、「ヨモツシコメ」の漢字表記に映じているはずである。「ヨモツシコメ」は、『古事記』には、「豫母都志許売」と記されていて、音読みするようという指示が付されている。

「豫」は形声文字であり、「予」が音符である。「予」は、まるい輪をずらせる形を元になっている。「予」の字に、「母」なる故郷の村から「ずれて」、述語が「都」へと向かう様子が映じている。また、その字には「対象を予告する」の意味も含まれている。述語の「生まれ故郷(Heimat)」が今はGe-heimnisではなくなり、un-heimlichになっていることを表している。「都を志す」とは、述語が「主語の述語」に成ろうと志していることを表している。「許」の「午」の字は、上下に動かす「杵」を表す。「言」と伴って、「許」は、ここでは、述語が主語へとという方向に向かうことに対して、何かを追いかけて来ることで、ある種の「幅が存する」こと(不安はある意味では自由であるということ)を意味する。「売」は、「買う」と「売る」との二つで一体的になっていることを比喩的にあらわしている。すなわち、述語の主語へとという方向と述語の根底へとという相互関係性を表す。すなわち、全体としては、今の文法状態が、「不安」という文法状態であることを表しているのである。述語が自身の生まれ故郷から離れる決意をすることは、「無」がいわばどこまでも追いかけて来ることであ

り、不安が寄って来ることなのである。

「ヨモツ」は、他の箇所では「黄泉神」のように「黄泉」と書かれているのに、ここだけは、「豫母都」と書かれていることに注目しなければならない。意図的に「豫母」に言象学的文法論的実状を読み取れるように漢字表示されているのである。述語の由来根底との関係性がここでは問題になっているゆえに、「黄泉」ではなく、「豫母」としたのである。

さて、次に『古事記』には以下のようなことが語られている。

「ここにイザナキの命、黒御鬘（クロミカヅラ）を取りて投げ棄つれば、すなわち蒲子（エビカヅラノミ）生（ナ）りき。」（P.27）

（そこで、イザナキは、髪につけていた飾りを投げ捨てたところ、ぶどうの実となった。）

ここでは、「カヅラ」という語による統一性が見受けられる。この「カヅラ」について、岩波文庫版『古事記』の注には、「蔓草（カヅラ）を輪にして髪の上にのせ、長寿をねがったもの」（P.27）となっている。「エビカヅラ」にどうして「エビ」が付くのかについては、本居宣長の説明を参照して欲しい。

どうして「カヅラ」で統一されているのかという問いについて、本居宣長は触れていない。しかし、この統一は意図的と見なければならぬ。そこに言象学的文法論的な意味での論理が存するのである。

おそらくは、「長いつるくさ」と「長寿」とが関係するのであろう。しかし、「蔓」の字の「曼」は、元、「引き延ばす」という意味とされる。不安は、どこまでも、述語に付きまとうのであり、「引き延ばす」とはそのような延々と続く事態を表しているから見なければならない。述語は「逃げる」、しかし、un-heimlichなものは「追いかける」、この全体の連関が「不安」の文法状態である。或る「不気味なもの」が「追いかけて来る」のである。しかし、そのun-heimlichなものは、元は、

Ge-heimnis（拒絶の秘密）であり、そこに、heim（故郷へ）が潜む。述語がそこから逃げているそのun-heimlichなものは、自己自身の根源性からの呼び声なのである。「こちらに君のふるさと（Heimat）があるよ」という呼びかけの声である。つる草を「輪」にした飾りからなった「ぶどうの実」は、イザナキの頭部にある「輪」の真実を、すなわち、「主語へ」の方向が実は「輪」を成し、自己の根源へであることを表している。我々人間も不安の中で逃避しつつこの世に生きようとしている。しかし、それは、自己自身を「世」の方向に探していることでもある。この事態を仏教は深刻に捉え、その自己矛盾の「苦」からの解脱の原理と方法を示した。しかし、『古事記』は、この言象学的文法論的実状をそのまま明らかにするのである。つまり、我々が「苦」として事実に経験していることからの解放を『古事記』は説かない。「苦」が、どういうことなのかをそのまま示すのである。解放は、まさに、「苦」のただ中に存しているとも言いいたいように見える。言葉のできごとの系列に何か問題があるのかと我々に示しているようである。我々には大変深刻な「苦」の経験の真相と必然性が説かれるのである。

次に、『古事記』には、「こを撫（ヒロ）ひ食む間に、逃げ行くを、なほ追ひしかば、」（P.27）と記されている。つまり、「ヨモツシコメ」が、その「ぶどうの実」を食べている間に、イザナキは逃げたけれども、彼女はそれを食べ終えてまた追って来るのである。

「ヨモツシコメ」が「ぶどうの実」を食べるとはどのようなことなのであろうか。彼女は、un-heimlichなものを意味する。述語は、「主語の述語」に成る方向に向かう時、述語の由来根底とun-heimlichに関係する。つまり、我々人間存在のその「有る」の奥深くに「不安」な関係があるのである。「逃げ行く」と「追いかける」との関係がun-heim-

lichな関係となる場合、逃げれば逃げるほどますます、un-heim-lichなものと関係するようになる。そのようなことを表しているのが、イザナキの髪飾りをぶどうとして食べるということなのである。主語へ向かうことが、un-heim-lichなものといわば栄養になる。

さて、同様のことが次に書かれている。

「またその右の御角髪(ミミヅラ)に刺せるユツツマグシを引きかきて投げ棄つれば、すなわち、筍(タカムナ)生(ナ)りき。こを抜き食む間に、逃げ行きき。」(P.27)

(今度は、イザナキの右の髪に刺してあった櫛の歯を折って投げ捨てたところ、竹の子が生えた。これをヨモツシコメが食べている間にイザナキは逃げていった。)

以前には、「左」に刺してあった櫛のオバシラを折って、それに点火して明かりとした。今度は、「右」である。「左」は、主語的な面、「右」は述語的な面である。しかし、どちらもイザナキの頭部に刺してあるのであり、したがって、「右」とは、ここで述語が或る種のカテゴリー性を持つようになることを意味する。この段階は、まださまざまなカテゴリーが成立する以前であるから、そのような初期段階でのカテゴリーは、可能性と必然性のいわば合一状態である。不安のなかに運命的なもの(すでになってしまっていた)と可能性(これから未来が開かれる)とが一つになっているのを我々は見出すのである。un-heim-lichであることの中に、或る可能性が見出される。そして、それの中にまた、ある必然性も見出されるのである。可能性は「時」の未来を、必然性は「時」における過去を意味する。「時」はここに現在に成らんとしているのである。それは、まるで、地中からわずかに姿をみせたタケノコのようなものである。そのタケノコをun-heimlichなものは、食べるのである。un-heimlichなものは、ある意味でみずからのすべきことをしたのである。カテゴリーと「時」との関係性を顕したことで不安はいわば仕事

を終える。

我々人間もまた、不安であるからこそ、そこに未来を描き、過去からの運命を見出す。不安の中に希望と感謝を見出せるのである。こうなると、不安は「追ってこなくなる」のである。

さて、「ヨモツシコメ」の次に、イザナキを追って来たのは、あの八柱の「雷神」であり、さらに、「ヨモツイクサ」という軍団である。イザナキは、それらの追っ手をあの「火の神」をそれで殺害した剣をうしろ手で振りながら逃げる。しかし、追っ手は、さらに追いかけて来る。そして、次のように『古事記』には記されているのである。

「ヨモツヒラ坂の坂本(サカモト)に到りし時、その坂本にある桃のみ三箇を取りて、待ち撃てば、悉(コトゴト)に逃げ返りき。」(P.27)

(イザナキは、逃げて、ヨモツヒラサカのサカモトに着いたところ、そこに桃の木があり、その桃の実三箇を追っ手に投げつけた。すると、全員が逃げて行った。)

すでに、「雷神」については解明されていた。「ヨモツイクサ」とは何か。岩波文庫版『古事記』の注には、「黄泉の国の軍士。悪霊邪鬼の擬人化」と記されている。本居宣長も、「イクサ」とは「戦い」のことではなく、「兵士」を意味すると言っている。それにしても、黄泉の国に兵士がいるとはどういうことなのか。さらに、「雷神」がイザナキを追うとはどのような意味なのであろうか。それらの軍団がなぜ、「桃の実」三箇によってことごとく退散するのか。岩波文庫版『古事記』の注には、「桃の実が悪霊邪鬼をはらうという中国思想に基づいている」(P.27)と記されているから、その注釈者は、あくまで、この箇所を悪霊邪鬼から清めることと解したいようである。しかし、悪霊邪鬼とは何か。一体、そんなものが本当に「神」の領域に存在するのだろうか。すべてが謎のままである。

ここの箇所もまた、言象学的文法論的に根本的に解明されなければならない。

ここの箇所は、言象学的文法論的な意味での「不安」の文法状態であることは上で示された通りである。述語は、故郷の村を去って、都に上る道を行く。最初は故郷の村(Heimat)は、Ge-heimnis（拒絶的秘密）として現れる。「山岳」の奥深くの故郷となる。しかし、Ge-heimnisは、un-heimlichとなるのであり、「不気味な」何かに変わるのである。それは、不気味な姿の「ヨモツシコメ」としてイザナキを「追う」。しかし、彼女は、いま、「タケノコ」を食べている。述語のなかに「時」とカテゴリーの一体性の兆しが現れて来るのである。これに伴って、あの「見る」ということも、今は、「(故郷の田舎臭さという)嫌なもの」としてのobjectを見ることではなくなり、外的対象的なobjectの兆しを（何か都会的なものを）見るようになる。しかしながら、そのような今の述語にとって都会の明るみと見えるものは、述語が自身の由来根底から断絶することを意味し、したがって、そこには、まだ「未練」のようなものが残されているのである。すでに示されていたように、それは、自己自身の底深くからの「呼び声」である。その「呼び声」は、しかし、今は、「時」的となっているのである。

さて、このような文法状態において、ここに「ヨモツヒラサカ」の「サカモト」に「桃の木」があったのであり、このことがまず何を意味するか解明されるべきである。ここから、ようやく、その「桃の実」三個を投げるこの意味も解き明かされるのである。

「ヨモツヒラサカ」は、本居宣長によれば、黄泉の国と「ウツシクニ（顕国）」(いわゆる「現世」・「浮世」)の境である。「ヒラ」とは「なだらかな」という意味である。「サカモト」は、その「さか」の「フモト」である。なぜ、そこに「桃の木」があるのだろうか。そして、それは何か。

純粹に言象学的文法論的にここでの文法状態を表わすなら、ここは、述語が「主語の述語」に成るいわば直前の境位である。述語には対象的なobjectが「見える」ようになりつつあり、カテゴリーが兆し始める。この状態は、また、「時」が「時」として現在しはじめる状態でもある。この意味では、この文法状態は、たしかに、「ウツシクニ」への「サカイ」の「サカモト」であることになる。「顕国」を、「見える」秩序（「論理的領域」、また「その1」のP.7参照）と取るならば、本居宣長の解釈は言象学的文法論の解明と一致すると言えよう。しかし、本居宣長の解釈では、なぜ、その「サカモト」に「桃の木」が必然なのかは理解できないのである。これに対して、「サカモト」が、上のような文法状態であるとするならば、ここに、「ある」ものは、一つしか考えられない。それはすなわち、「時」が現在になろうとしているということである。

述語が「主語の述語」に成る方向を取り始めると、Werden (Werden) の一体性に亀裂ができ、斜体のWerdenは、やがてGe-heimnisとなって述語の故郷への道は「閉ざされる」。その道は、不定詞へと向かう道であり、こちらが「上り道」とすれば、あの「去る」方向の道は「下り道」となる。「上り道」が時制的な未来であり、「下り道」は時制的な過去である。両者は一つの同じ道である。このような「道」が「閉ざされる」のであり、過去と未来との一つになっているあり方は、「無」になる。しかし、「去る」方向にはまだ文法的な「下る道」ができるのであり、これにともなって、「上る道」もまた成立する。しかし、両者はもはや一つになっていないで、「無」によって分割されるのである。「今」瞬間が、過去と未来を分けることになり、ここに「時」が現在化する。「サカモト」にはこのことが必然的に「ある」のであり、したがって、この事態が「桃の木」とその「実」である。「桃」の字の「兆」とは、もと、亀の甲を焼

いてできた亀裂のことであり、それによって占いがされた。それゆえ、「兆」は、本質的に「割れ」を意味する。「サカモト」で、「時」は、過去と未来に「割れ」はじめるのである。このことは、「時」が過去・現在・未来の三者に分かれて、そこに「現世」つまり、「ウツクニ」が成立することをもたらす。桃の実は、二つに割れはじめることを意味するのである。そして、そのような桃の実三個とは、過去・現在・未来の三を意味する。瞬間の奥から、「現世」が起きてくるのであり、ここに、あの故郷への道は完全に「無」となってしまう。

では、「ヨモツヒラサカ」とは、本質的に「サカイ」であり、その「サカモト」とは、そのような「サカイ」に「近づきつつある」状態であるとすれば、そして、そのような意味での「サカモト」には、過去と未来が「割れる」ことが始まりつつあるとすれば、そして、これが「桃」の果の形状に類比的であるとすれば、なぜ、その実三箇が、投げつけられると、「雷神」と「軍団」が「悉く逃げ帰る」のであろうか。

過去と未来の一体性に「割れ目」が出来始めるとは、すでに示されていたように、述語が「主語の述語」に成りきろうとすることであり、自らの故郷からの「呼び声」を断ち切ろうとすることである。述語がそのような「断ち切り」に躊躇していることで、述語自身の自己矛盾と自己反発が起きているのである。そして、述語自身のこの自己反発を述語が objectとして「見る」と、そこに「雷神」が現れるのである。そして、「断ち切り」の躊躇が存続しているかぎり、「雷神」は「追ってくる」ことになる。同様に、自己矛盾の反映としての、「争い」もまた続くのである。かくして「軍団」もまた現れ、「追ってくる」。

しかるに、桃の「割れ目」によって、すなわち、過去と未来との切断が出て来ることは、かの「断ち切り」が進むことを意味し、これ

とともに、必然的に、「躊躇」を絶つことになるのである。こうして、「雷神」と「軍団」は、すべて「消えていく」ことになる。述語は、過去・現在・未来の三に分かれたところに入っていくことで、いわば、「決断」するのである。「よし、そこに出て行こう」と。その「そこ」とは、いわゆる「現世 (Zeitlichkeit)」なのであり、言象学的文法論的には「主語-述語」関係の支配領域、つまり、「論理的領域」である。

このような述語の「決断」は、過去を捨て、未来を考えない、「今」瞬間の「決意」であり、これが、述語の葛藤を断ち切るものであり、その意味では、「思い悩み」を絶つことの根本になる。

ところで、かの「決意」は、述語が「(自己の根源からの) 呼び声」を切り捨てて、「現世」に出て行くことの決定をするということなので、本質的には「悪意」ということになるように見える。しかし、これまで、辿って来た述語の道は、あの「去る」ということに拠る必然の道であり、「悪意」と思われる決断は、「悪」ではなく、むしろ、「正しい」ことなのである。「ヨモツヒラサカ」は、『古事記』では、「黄泉比良坂」と記されている。「比良坂」とは、したがって、「なだらかな坂」という意味ではなく、「良いことに比せられる坂」という言象学的文法論の意味をもつのである。そこは、何か「良い」という価値判断に類比的なことがらなのであり、我々が思い浮かぶような「悪」的なことではない。しかし、それでも、かの決断には、「呼び声」を切り捨てるというようなある種の「悪意」が認められ得る。我々は、この「現世」に生きるときに、自己の心の奥深くにこのような「悪意」を潜めているのである。「良い事」をしようとする心の底に存する「悪意」については、古来、多くの宗教者によって語られてきた。あのパウロの「ローマ人への手紙」にその典型が描かれている。人間存在の奥底に秘めら

れている「悪意」と「現世」との深遠な関係の根源が『古事記』に書かれているのである。zeitlich（時的）な「現世（Zeitlichkeit）」に出で行こうとする述語は、「ヨモツヒラサカ」に有って、「良いことに比されること（言象学的文法論的な必然の道を行くこと）」をするのであるが、「悪意」をもってするのである。「現世」に「生きる」ことは何か「良い事」に違いないのだが、我々は、そこで「悪意」（根源悪）を持って「生きる」ことになるのである。ゆえに、極めて深く考えるなら、我々人間存在の「根源悪」そのものは、言象学的文法論的に「必然」であるのだから、何か「良いこと」に比されるべきということになる。ライプニッツは、このような理を本質的に認めた哲学者と言えよう。この世界は、我々には理解できないのであるが、「完全な世界」であるのである。もちろん、ライプニッツは、ここで語られている「ヨモツヒラサカ」の実状を知って、そう判断したわけではないが、そのような思想には、一定の必然性が存するのである。

このように、『古事記』がここで語っている「ヨモツヒラサカ」の実状は、Zeit（時）とZeitlichkeitとの関係を明らかにしているのであり、究め尽くせない深淵性をもっている。深く考察されなければならないが、後で、ハイデガーの『有と時』におけるZeitlichkeitについて『古事記』に記されていることを解明するので、今は、この辺で止めておきたい。

次に、「雷神」と「軍団」を退散させた「桃の実」に「名」が与えられる記述が続く。

「『汝、吾を助けしが如く、葦原中国（アシハラノナカツクニ）にあらゆる現（ウツ）しき青人草（アオヒトクサ）の、苦しき瀬に落ちて患ひ惚（ナヤ）む時、助くべし」と告りて、名を賜ひて、オホカムヅミノミコトと號（イ）ひき。」（P. 27）

（イザナキは、桃の実に、「あなたは、私を

助けてくれたように、この現世に生きる人たちが苦しむ悩むときに、その人たちを助けてもらいたい」と言い、オオカムヅミノミコトという名を与えた。）

上で言象学的文法論的に解明されたように、「桃の実」とは、悪霊邪鬼を追い払う力をもった果物を意味するのではなく、「時」が現在化しようとしていること、すなわち、本来一つになっていた過去と未来の間に「割れ目」が出来て、過去・現在・未来という三つの構成要素から成る「時」が起きて来ることを意味するのである。このような意味でのZeit（時）が起り始めることで、Zeitlichkeit（現世）が生じて来るのである。これまで明らかにされたように、このことと、述語が「主語の述語」に成り、「主語－述語」関係そのもの（イデア態の「主語－述語」関係）が成立することとは同一の事態であり、そこは或る言象学的文法論的な位置として、「ヨモツヒラサカ」と言われているところなのである。

すでに示されたように、イザナキがこの意味での「桃の実」に「助けられた」のは、述語の自己矛盾の根底に存していた、「未練」ないしは「躊躇」が絶たれ、決断されて、「主語の述語」に成ろうと「決意」したからである。それは、単に主観的な「決意」ではなく、言象学的文法論的な必然性の動向であり、「時」の現在化である。

『古事記』には、「現しき」は、「宇都志伎（ウツシキ）」と記されている。我々には「現世」とか「この世」と言われるほうが分かりやすい。しかし、このような借字が当てられている以上、これまでの原則にしたがって、これは言象学的文法論的な意味を含んでいると見なければならぬ。

「宇」の「于」という部分は、息がつかえて曲がる意味をもつ。ここでは、言葉が言葉として言うことを止めて、何かを言うという仕方（言葉そのものとしては）「つかえる」言い方をしていることを表している。「述語」

が「主語の述語」に成るとはこのようなことである。「都」は、述語の「故郷」に対立する概念であり、ここでは、「主語」(の「都」)を意味する。「伎」は、本質的に、「はたらき」、つまり、「する」ということが成立していることを意味する。「志」は、そのような「する」を意志することである。全体的には、その四文字は、アリストテレスのἐνέργεια (エネルゲイア)の定義成立を意味するのである。いいかえれば、それは動詞の支配を意味する。我々の歴史的世界(「動詞から動詞へ」の領域)が成り立つことを意味するのである(図3参照)。

動詞の支配領域は、動詞への可能性の(動詞が動詞として顕われることが可能となっている)領域として、本質的にはἐνέργειαを開示し、それが何であるかを顕わすということをする領域である。ἐνέργειαの開示は、ギリシア人(アリストテレス)が為した。ἐνέργειαとは何であるかを顕わそうとしたのがゲルマン民族である。その中間にローマ人が支配した。この全体が動詞の支配領域内のことであることを、最初にヘーゲルが気付いた。といっても、ヘーゲルは、真に動かしているものを動詞とは考えず、概念ないしはイデー(Idee)と見なしたのである。しかし、恐るべきヘーゲルの哲学的思惟的視力は、世界歴史の奥深くに動詞的な何かを見つけたのである。その後、ハイデガーによって、その動詞的な何かは、Zeit-wort(動詞:時-語)的なものであることが明らかにされた。

このように、人間存在の究極的になすべきこと、人間存在のいわば「成果」、ἔργον(エルゴン)は、「時」の本質を顕わすことなのである。しかし、「時」の本質は、「ヨモツヒラサカ」の「桃の実」として示されるのである。これが、人間存在のいわば根本「課題」を「解決している」ものである。

しかし、個々の人間の個別的な悩みや苦しみ、が、「時」の本質を顕わすことで解決され

るということは有りえないと思われるかもしれない。そのような解決は一般には通用しない。しかしながら、どのような人も、「ウツシキ青人草」であり、いかなる人も、「する」をしているのでなければならない。ゆえに、どのような個別的な悩みも苦しみも、かの「桃の実」によって解かれるということになるのである。

そのような意味の「桃の実」が、「オホカムヅミ」と名付けられる。

本居宣長によれば、この名は、「大神の実」を意味する。しかし、万葉仮名の原則では、「ミ」は「実」ではないとの批判もあり、信頼できる解釈ではない。岩波文庫版の『古事記』の注は、このようなことも汲んでであろうか、「語義未詳」としている。

さて、『古事記』には、この「オホカムヅミ」は、「意富加牟豆美」と漢字表記されている。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ということになる。

上で解明されたように、「桃の実」とは、「時」が文法的に現在化しようとしていることである。そして、このことが、動詞の領域のいわば開始となり、また、そこで歴史的世界の根本課題が「解かれる」のである。ここで言葉は言葉を言うのではなくるので、do(する)ということが起き始める。doが現われ出すことは、言葉が言うということが出来なくなること、つまり、イザナミとの完全な別れを意味するのである。述語は、主語について述語するようになり、行為性を持ち始め、ある種の意志が認められるようになる。その限り、意味は豊かになるのである。たとえば、「見る」ということにおいては、見られた対象についてその述語は、無限と言えるほど豊かなものを含んでいる。「意富」とは、このように、述語が或る行為性をもつことを指すのである。

次に「加」とは、「口」と「力」から成る語であり、言葉自身が言うことができなくな

り、何かを「する」ことが「できる」という「力」をもつことである。「牟」は、「眸」であり、ここで「見る」がまさに行為的となり、対象としてのobjectを「見る」ようになるのである。「眸」が出来るのである。「豆」は、元、高い足をもった食器のこととされる。その上に肉をもる。そこには「逗」の意味、すなわち、「じっと立っている」という意味が含まれている。述語は、述語の故郷からいわば立ち上がって来てそこに「逗留」しているのである。「美」は、「実」ではないと批判されるように、「魅惑」を意味するのである。それは、ここがまだ言象と論理との「さかい」ではあるが、その言象側であることを表わしている。

このように、「意富加牟豆美」とは全体としては、述語がここ「ヨモツヒラサカ」で、ある種の行為性をもつようになることを表わしているのである。そして、このことが、また、「時」の現在化と同一になっているのである。

アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』で幸福とは何かを考察している。その最終的結論は、我々がある種の神的なものに参加することにあるとしたのである。幸福のギリシア語、エウダイモニアとはおよそそのようなことである。人間的行為の最初の兆しは、神的なものであり、これが「意富加牟豆美」なのである。つまり、「意富加牟豆美」とは、極めて深い意味でエウダイモニアである。人間存在は、何らかの仕方で神的なものに参じているかぎり、「意富加牟豆美」となっているのである。

さて、次に、『古事記』には、以下のようなことが記述されている。

「最後にその妹イザナミノ命、身自ら追ひ来りき。」(P.27)

(最後に、イザナミ自身がイザナキを追って来た。)

ここでは、どのようなことが語られているのであろうか。イザナミ自らが「追ってくる」

とはどのようなことか。

これまでの言象学的文法論的解明によれば、ここで「追ってくる」とは、単に追いかけてくるだけではなく、それを止めさせることでもあり、述語が「主語の述語」にいわば「成りきる」ために、「切る」ということが起こらなければならない、その「切る」ことの遂行を表すのであった。何を「切る」のかというと、イザナミに対する「未練」であり、イザナミとの別離への「躊躇」である。しかし、イザナミへの「未練」とは、述語自身が述語の由来根底になっているところの今は「秘密」となっているところからの「呼び声」を「忘れられない」ということなのである。それは本質的に「不安」が呼びかけてくるということである。しかし、「不安」の奥には、「秘密」が、つまり、「死」そのものが存しているのである。それがイザナミなのである。ゆえに、「最後に」「追ってくる」とは、「死の不安」が述語に「呼びかける」ということを意味するのである。述語にとっては、それは、自己自身になるようにとの呼びかけである。しかし、述語は、言象学的文法論的必然性によって、その自己自身からの呼び声を「忘れ去る」ことに向かわなければならないのである。

プラトンの『ポリテイア』の第10巻に載っている死後の世界についての物語、いわゆる「エルの物語」の中では、死後の魂は、次の人生を歩むべく、レーテーの野に流れているアメレースの川の水を飲んで、死後の世界のことをすべて忘れて、この世界に再び生まれるということが語られている。

ここでレーテー(λήθη)とは「忘却」を意味する。また、アメレース(ἀμελής)は、「無関心な」とか「顧みられない」という意味をもつ。つまり、死と生との間には、或る「忘却」と「顧みない」が存するのである。言象学的文法論的にも、また、ここ、「ヨモツヒラサカ」において「忘却」と「もはや顧みないこと」が認められるのであり、このことが

『古事記』に語られているのである。

かくして、述語も、「決断して」、「論理的領域」に入っていくためには、まさに、「忘却」によって自己自身からの「呼び声」を「顧みない」ことをしなければならないのである。「死後の世界」(ヨモツクニ)をまったく忘却しなければならないのである。これは、死そのものの真相である「秘密」を「忘却」することであり、したがって、「イザナミ自ら」が「追ってくる」ことになるのである。

このような意味のレーテーを明かすために、ここで『古事記』は、「イザナミ自ら」が「追ってくる」ということの記述を必要としたのである。それを「切る」こととしての「忘却」を語るために。

実際、『古事記』には次の記述内容が続く。

「ここに千引(チビキ)の石(イハ)をそのヨモツヒラサカに引き塞(サ)へて、その石を中に置いて、各対(オノオノムカ)ひ立ちて、事戸(コトド)を度(ワタ)す時、」(P. 27-28)

(そこで、イザナキは、千人もかかって引くほどの岩をヨモツヒラサカに塞ぎ置き、その岩をはさんでイザナミに向かい、離縁を言い渡すと、)

「チビキのイハ」を「ヨモツヒラサカ」に「塞ぎ立てる」とは、上で示されたように、レーテーが起きたということである。つまり、イザナミに対する「未練」が完全に「絶たれた」ということを意味するのである。

「石」は、言象学的文法論的・本質的には「閉ざす」ことである。ここでは、そのことが二重になったのである。つまり、「秘密」をも「秘密」になり、そのことが「忘却」されるのである。ここに、真の意味での「閉ざすこと」が起こる。

「コトドをわたす」とは、離縁を言い渡すことである。これは、上で説明された通りのことが起きたということである。しかし、「コトド」については、言象学的文法論的解明を

要する。古事記には、「事戸」と記されている。本居宣長もこの語については、いろいろ述べている。

「事戸」の「事」は、「言(コト)」ではなくなることである。「戸」は、本質的には「門」であり、「事」と「言」とがここで境をもつようになることを意味するのである。「わたす」とは、述語が「言」から「事」へと「渡る」ことであり、「離縁を言い渡す」ということの言象学的文法論的実状を語る語である。言象学的文法論的に見るなら、極めて巧みな言い方でここでの文法状態が語られているのである。

「事」は、これに対応するギリシア語のプラグマ(πρᾶγμα)が、元、「する」を意味するプラッテイン(πράττειν)に由来するように、或る「する」ということが起きていることを表わしている。ところが、ここ「ヨモツヒラサカ」では、或る行為性が起きていたのである。つまり、言象は、ここでの「断ち切り」とともに、言象性が失われて「する」的となり、これに伴って「プラグマ」が現れてくるのである。これが「事」である。今は、「言」と「事」とが分かれる「さかい」にあるのであり、そこが「戸」になっているのである。イザナミとの別離は、述語が、「事」の方へと「渡り切る」ことなのである。Sagen(言うこと)からDenkenのSache(事象)への「渡り」がなされる。

かくして、述語は「主語の述語」に成り切ることになった。つまり、Werden(Werden)における斜体側がいわば「無」となり、消滅したのであるから、そこにカッコ内Werdenが独立してあることになる。これが言象学的文法論的には動詞の成立ということになるのである。その意味では、動詞とはWerdenのことである。ただし、ここで言うWerdenは、ヘーゲルの「成」でもなければ、ニーチェのWerdenでもなく、また、「論理的領域」で思惟されるいかなるWerdenとも異なり、言

象学的文法論的に *Werden* (Werden) から言象してきたという意味の文法的なカッコ内の *Werden* であり、まさに、動詞と名付けられるべきことである。この動詞の神話的図式が「アマテラス大御神」である。しかし、『古事記』には、そこまでに行く過程が記されている。次にその「過程」について検討したい。

この「過程」は、二つに区分される。一つは、「生死」の登場。そして、第二は、「禊ぎ」である。この二つの区分からなる「過程」を通して、上のような意味の文法的な動詞が言象するのである。

すでに上で示されたように、動詞の成立には、三つのことが伴う。一つは、前「時」性としての「時」が現在化して「時」そのものと成るということ、第二は、言象ではなくなるという意味で、「主語-述語」関係そのものが成立し、また、「する」ということが現れて来るということ、そして、第三は、「聞く」ではなくなるという意味で、「見る」ということが起こるということ、すなわち、形象化が成立することである。このうち、第三の「見る」ということは「主語-述語」関係そのものの成立が目的語の成立と同一であることを意味する。そして、このことがまた「する」ということとも関係するのである。そして、「する」は「時」と根源的に関係し、これは歴史性の起源となるのである。ゆえに、三つのことからは、相互に関係しながら、動詞成立を構成するのである。動詞は基本的に「主語-述語」関係そのものとして思考の根である。「見る」は形象 (Bild) 成立の根である。そして、「時」の現在化はいわゆる時間の根である。カント哲学の境位において、これら三者はそれぞれ、悟性、いわゆる構想力、そして直観として捉えられることになる。カントは悟性と感性 (有限的直観) は我々には未知なる或る根から生じていると言っている。この「根」が動詞なのである (第7章参照)。

しかし、今のところは、この三つから成る「根」は明瞭に区別されて規定されているわけではなく、いわば、「一体的」状態である。したがって、ここに「過程」が要されるのである。それは、ここで斜体の *Werden* から分かれて独立した *Werden* が自己規定をする「過程」である。これは、超越的述語面の自己限定としての西田哲学に見られることがらでもある。というのも、ここで *Werden* の自己規定において規定されることがら、つまり、「時」と「する」は、西田哲学では、「永遠の今の自己限定」そして「行為的自己の自己限定」としてその哲学の根源を構成するものとなっているからである。両者は「歴史的なもの」として捉えられるのである。しかし、西田哲学がここで言う「過程」とまったく同一であると言うのではない。なぜなら、西田哲学は、動詞を動詞として認識しているのではなく、それを「無の一般者 (「有る」を包む一般者)」と捉えていて、したがって、必然的に、どこまでも「論理」の立場に留まっているからである。そのような限界を考慮しても、ここで『古事記』が語ろうとしていることは、西田哲学の根底に存する或る奥義的なものと言うべきことである。ゆえに、ここでは、西田哲学との関連性を考慮しながら、解明を進めて行くことにする。

最初に「生死」の問題である。

この「生死」の問題もまた「歴史性」の根源として理解されるべきである。単に、個人の「生死」の問題が、『古事記』の中で語られているのではない。西田哲学では、このことは次のように語られる。

「歴史的空間は生死の場所でなければならない」⁵⁶⁾

この命題が何を意味しているかをここで簡単に説明することはできないが、明確に言えることは、この言明の奥に、ここで『古事記』において語られている文法状態が存するということである。いわゆる仏教的な生死の問題

が問題になっているのではなく、歴史性に関係することが問われているのである。西田哲学の「歴史的形成作用」と呼ばれることがここの「生死」の問題なのである。

ところが、『古事記』には、そのような「歴史的形成」というようなことは微塵も語られていない。そこには、かの「チビキのイハ」を間に挟んで相互に対立するイザナミとイザナキのお互いの言葉を否定するような争論が見られるのみである。イザナミは、「一日に千人を殺そう」と言えば、これに対して、イザナキは「では、私は一日に千五百人を誕生させよう」と言い合うだけである。一体、このことのどこに「歴史的形成」というようなことが認められるのだろうか。

少なくとも、ここには、相互対立が存すること、また、個人の「生死」の問題ではなく、もっと普遍的な生死の問題が存することは明らかである。世界中で一日に何人かが死に、何人かが生を受けるといような問題が扱われているのである。仏教の生死の問題から見るなら、どうでもいいような浅薄な問題である。しかし、そのような浅薄なことが問題になっているのではなく、むしろ、もっと深い問題がここで扱われているのである。生死とは何かがいわば最終的に明らかにされている。

イザナミとイザナキが対立して言い合うということは、論理の方から見るなら、どのようなことになるのであろうか。なお、ここで「論理の方から見る」とは、*動詞*が上で明らかにされたような文法的な*動詞*として捉えられず、「*超越的述語*」として捉えられた場合という意味である。

これまでの経緯から、理解されるように、イザナミは、本来、述語の由来根底であるが、今は「離縁を言い渡されて」述語との縁を無くそうとしている。つまり、論理側からは、「由来根底」は全述語を否定するような「無」の深淵と見えることになる。これは、西田哲

学では、(絶対無の)場所と呼ばれるのである。それは、一般者の一般者とも呼ばれ、また、述語となって主語にならぬものとも言われ、或る述語的なものであることが認識されている。しかし、それは有の一般者ではなく、それを包む一般者として、まさに「無」の一般者なのである。また、無となった「由来根底」は、個物と個物との媒介者Mとも言われ、何らかの仕方で媒介の役割をする。イザナミとイザナキとは、「石」を境にして相互に言い争う。これは、絶対無がそれを否定するものの否定的根拠になっているということである。ないしは、絶対無を否定することとその否定するものを否定することで、絶対無はその否定するものの根拠となるということである。西田は、絶対無のいわば自己否定の根拠を知らなかった。そこに「チビキのイハ」ということが存することを『古事記』に教えてもらうべきだったのである。今は離別されたイザナミ、つまり、論理側から見られた絶対無は、もとは、「石」の向こうに対立的に居るイザナキの根拠(由来根底)なのである。なぜ、こんなふうになったのかが、かの「チビキのイハ」によって語られているのであるが、その「イハ」の由来は西田に認識されることはない。しかし、論理の方からは、この「チビキのイハ」を間にして、絶対無とそれを否定するものが対立して、相互に対立的に関係するということが見て取れるのである。

ところで、イザナキ側、つまり、(主語の)述語側は、イザナミを離別することによって、何かの対象を「見る」ことになる。この対象とは、上で示されたように、目的語のことであり、「する」が現われることとまったく同一のことがらである。したがって、対象、つまり、物は、行為的に「見られた」ものであり、これを西田は「行為的直観」と術語化した。西田は、「働くことは見ることである」とも言う。そして、このような「行為的直観」は、今、上で説明されたように、イザナミとの「イ

ハ」を間にした言い争いにおいて起きていることなのである。すなわち、絶対無を否定する側は、「行為的直観」を語るのである。これがまた、絶対無を根拠にしているのである。

さらに、上で明らかにされたように、対象、すなわち、物が「する」とともに同一的に「見られ」生ずることは、「時」が現在化しようとしていることと同一的である。「する」は歴史的なのである。したがって、物が「する」と同一的であることを表わす「行為的直観」は、「歴史的形成」ということになるのである。この「歴史的形成」ということも、絶対無との関係の中で述語側が語るべきことである。

このように、西田の晩年に到達した哲学的真理の全体が、イザナミとイザナキの「チビキのイハ」を間にした言い争いをその言象学的文法論的奥義としていることは明らかである。その言い争いそのものが西田哲学であるというのではなく、その言い争いを「論理的領域」側から論理的に見ると、西田哲学の思维内容となるのである。西田哲学が日本人の日本の哲学であるのも、この理由による。つまり、西田哲学は、ヘーゲル哲学のように「有る」の領域内をその哲学のエレメントにしているのではなく、「言象領域」をエレメントにしている。しかし、*動詞*が「超越的述語」として「超越的」とされているために、論理的に捉えられるのである。本来、論理的ではないことがらが、論理的に把握される、これは、矛盾ではなく、*動詞*が*動詞*そのものとして言われていない場合には、そのような形態を取るということなのである。

さて、この後、『古事記』には、イザナミと「チビキのイハ」、そして、ヨモツヒラサカについての記述が続く。

最初にイザナミは、ここで、別名を取る。

「故、そのイザナミノ命を號（ナツ）けてヨモツオホカミといふ。また云はく、その追ひしきしをもちて、チシキノ大神と號くといふ。」(P. 28)

（こうして、イザナミノ命は、ヨモツオホカミと呼ばれ、また、イザナキに追いついたので、チシキノオホカミとも呼ばれる。）

ここでは、「チシキ」とは何を意味するかが問われる。本居宣長は、「チ」とは「道」を意味し、「シキ」とは、「及ぶこと」と見ている。したがって、「チシキ」とは、「道を（行き）追いつく」というような意味となる。これは、「その追ひしきしをもちて」ということと同じ意味ということになる。

ところで、『古事記』には、「チシキ」は、「道敷」と表記されている。「シキ」が「及ぶ」という意味であるとすれば、ここでの「敷」は、借字的な用法ということになる。しかし、訓読みされているのは、それが意味明瞭であるからであり、そこには言象学的文法論的意味に関しても明瞭性が認められているのである。「敷」とは「敷き並べる」ことを意味する。「チ」は「道」であり、したがって、「道に（を）敷き並べる」ということになる。

ここで『古事記』が「道」という語を用いているのは、すでに述べたように、Weg（道）、いかえれば、「去る（weg）」について語りたいからなのである。これまでの文法状態は、あの「去る」ことによってできた「道」の形成である。言象学的文法論の「去る道」はここまで「敷かれた」のである（図1参照）。しかし、この「道」にはいまや「イハ」が「塞いでいる」。そこから先にも道が通じているけれども、言象の「道」は、ここまでなのである。ここから先は、Wegはもはやなくなり、Be-weg-ung（一般的ドイツ語の意味としては「運動」）というWegとなる。かの「去る（weg）」は、*名詞*の言象領域へ至り、そこから、言葉は、再び*動詞*へと帰ってくる。「*動詞*から*動詞*へ」という一つの「円環」ができる（図3参照）。これが、Be-weg-ungである。イザナキがイザナミと「別離」することを「決意」することで、イザナキは、Be-weg-ungに向けて行くことを決めたのである。運動す

るものは、自らの居場所を「去る」のであり、自己の「外」に出て行く。同じように、いわゆる「この世」でも、人は、自己自身から外的な物へと去って行こうとするのである。ハイデガーは、この動きを「頹落 (Verfallen)」と見た。我々は、自己自身から去って「この世」に「埋没」しようとするのである。本来的な「不安」はなくなって「心配 (Sorge)」に分散される。あれこれと心を配り、いろいろと「心配する」生活の中に、自己を忘れる。人と人との間を「気遣い」、物を「配慮」する。すべては、Be-weg-ungに拠ることである。そして、このような意味のBe-weg-ungは、かのWegの「終わり」である動詞 (= エネルゲイアの定義) への可能性 (= デュナミス) の領域である。こうして、アリストテレスの言うように、「終わり」の状態であるエネルゲイアはデュナミスに先立つことになるのである。

次に「チビキのイハ」については、次のようになっている。

「また、そのヨミの坂に塞(サヤ)りし石は、チガヘシノ大神と號(ナヅ)け、」(P. 28)

(また、ヨミの坂に置かれてそこを塞いでいる石は、チガヘシノ大神と名付けられ、)

「チガヘシ」について、本居宣長は、イザナミを塞いで返したことを意味すると解している。この名は、『古事記』には、「道反」と記されている。ここでも、「道」という語が使われているのであるから、上のように、「去る (weg)」という言象学的文法論的の意味が含まれていると見なければならぬ。「去る」ことに「反する」という意味をもつのである。相互に反対的となることは、「去る」ことが「過去」に、そして、「それに反する」が「未来」となり、両者の間に「現在」が起こることである。西田は、過去と未来は絶対に結びつかず、絶対矛盾していると言っている。しかし、実は、過去と未来は、「秘密」の奥で一つになっていたのである。述語が「主語の述語」に成

る方向に向かったとき、その一つになっていたことは、「閉ざされ」、過去と未来の一性は「無くなり」、「時」が現在化し始める。その「無くなる」の「無」が「去る」と「反する」の対立の「間」をなしているのである。過去と未来の一を「無くす」のその「無」がかの「石」である。しかし、そのような意味の「無」は、かの述語の側の「決意」によって起きたことであり、その意味では、「石」は「事戸をわたす」ということと同じことであることになる。

次に、「ヨモツヒラサカ」については、こう書かれている。

「故、このいはゆるヨモツヒラサカは、今、出雲国のイフヤ坂といふ。」(P. 28)

(また、ヨモツヒラサカは、今の、出雲の国のイフヤ坂である。)

ここの記述の解釈について、本居宣長は、イザナキが「黄泉の国」から帰ってきて出てきたところを意味するのではないかと述べている。

「イフヤ」は、『古事記』では、「伊賦夜」と音読み表記されていて、その漢字に言象学的文法論的の意味が映じていると見なければならぬ。

「伊」は、物事を「治める」ことを意味する。「賦」は、元、土地を測って年貢を割りつけるという意味をもち、ここから「分ける」という意味をもつようになる。「夜」は、ここでは、「見えない」という意味をもつ。すなわち、ここ「ヨモツヒラサカ」は、言象学的文法論的には、「時」が現在化している或る「境」を意味する。ヨモツヒラサカは、zeitlichとなっていることなのである。未来と過去が「桃」のように「割れよう」としているのである。対象的なものが現在して「見えて来る」のであり(西田哲学のいわゆる歴史的形成)、それに対して「見えない」領域が出て来る。後者が「夜」である。その坂は、したがって、「見えない」世界と「見える世界」

を「分かつ」ということを「治める」のである。

「出雲国」とは、すでに解明されたように、「論理的領域」が（もはや、「言象領域」ではないが、しかし、）文法領域に属していることを言う。つまり、「論理的領域」は、文法から由来してそこから必然的に生じた領域であり、その意味で文法論に属している。したがって、「ヨモツヒラサカ」は、このような意味での出雲国の「境」を成しているのであり、そもそも、出雲国の本質的な「境」となっているのである。しかし、この「境」はイザナミが葬られたあの「境」ではない。ここでの「境」では、「見えない」世界と「見える世界」が分かたれるのであり、そこに「出雲国」の現実化が起きて来る。そのことを「今」という語が明らかにするのである。なぜ、ここにわざわざ「今」という語が使われているのか、それは、この「今」において、出雲国の二重性が現実的に起きてくるからである。「現世（この世）」という意味のZeitlichkeitがここで起きたのである。歴史性の起源が示されているのである。永遠的なものと時間的なものとの繋がりができていること、そこに歴史性の根源があり、そこは、「今、出雲国のイフヤ坂といふ」と言われていることなのである。ここの解釈については、本居宣長は、いわゆる「アゲツライ」をすべきではないことを強調している。或る深い意味があるのであり、古伝を敬うべきであると言う。まことに、ここの箇所は、さかしらな悟性とか深い宗教的理解などを全面的に拒むのであり（歴史的形成という哲学的な内容なので）、それを明示することで本居宣長は、学者としての卓越性を示している。

さて、次に「禊ぎ」について『古事記』は以下のように語る。

「ここをもちてイザナキノ大神のりたまひしく、『吾はイナシコメシコメキ穢（キタナ）き国に到りてありけり。故、吾は御身（ミミ）の禊（ミソギ）為（セ）む。』と詔（ノ）り

たまひて、」（P. 28）

（ここでイザナキは、「私はいやな見る目も厭わしい穢れた国に行ったのだから、身を清めよう」と言い、）

ここで、「イナシコメシコメキ」は、本居宣長によれば、「イナ・シコメ・シコメキ」と分けて理解すべき語句であり、「イナ」とは「否」、「シコメ」とは、「みにくいものを目にする事」、「シコメキ」とは、「厭わしい有様」を意味する。「シコ」は、「醜」と当てられる。「メキ」は、「なまめく」などと同様の意味の「めく」の活用形である。

ここには何も問題がないように見える。しかし、『古事記』にはこの九語もまた音読みするようにという指示になっているのであり、それに当てられた漢字にここでの言象学的文法論的実状が映じていると見なければならぬ。

「禊ぎ」をすることは、上で述べたように、独立したカッコ内Werdenそのものの自己規定がされるということの意味するのであった。そのWerdenの自己規定は、上で示されたように、三つの本質規定態から構成されているが、それらは、今は、区別されず一体的となっている。そこを「論理的領域」側から論理的に眺めると西田哲学の「歴史的形成作用」というように捉えられる。そこはまた「生死成立の場所」であり、したがって、『古事記』にも「生死」について語られているのである。『古事記』には、しかし、上の三つの本質規定態については、何もまだ語られていない。しかし、「禊ぎ」をすることは、その三つの規定態を明るみに出すことなのである。ところで、西田哲学から見て絶対無の場所と言われていることが、ここで「イナシコメシコメキ穢き国」と言われていることである。そこが「厭わしい有様」となったのは、「見る」が起きてobjectが述語に対するからである。このobjectはいわゆる対象ではなく、obなるもの、「嫌なもの」である（ゆえに、「主語」の

「都」は華やかで豊かに見えても、本当は「貧里」なのである)。そして、それはまさに「見るにとって対立するもの=見憎きもの」なのであり、「醜い」ものである。ところが、『古事記』には、「イナシコメシコメキ」は、「伊那志許米志許米岐」と記されている。これが論理的には、「絶対無の場所」を表していると思わなければならない。

注目されることは、「志許米志許米」と、「志許米」が重複して言われていることである。すでに、「同語反復」においてこのような重複表現が見られた。しかし、ここの文法状態はあの同語反復を「去った」ところで起きていることであるから、それとは異なることが表現されているのである。

まず、「米」とはどのような言象学的文法論の意味が映じているのであろうか。それは、もちろん、食べる「米」を意味するのではない。むしろ、それは、米として「実る」ことを意味するのである。「マイ」の音は、「粒」の音が転じたものと言われ、したがって、「米」は、何らかの意味で実った粒を意味している。つまり、それは、結果にして始原であるところのものである(実にして種)。ゆえに、「志許米」とは、結果にして始原であるところのことを許す意志を意味することになる。そして、このことが重複するのである。これは、しかし、どのように理解すべきか。

今ここの文法状態は、本質的にzeit-lich(後で出て来るハイデガーの言う「根源的なZeitlichkeit<これは、後で、Zeit-lichkeitと表記される>とは異なるので注意して欲しい)ということになっている。「時」が過去と未来の一体的になっていたところから過去と未来との割れ目(分裂)を起こし、その割れ目から今現在が生じて来るというような事態となっているのである。未来は、すでに起こっていたことへと接近しようとしているのである。しかし、割れ目ができたことは、未来と過去との間に断絶が起きることであり、

未来は絶対に過去と結びつかないことを意味する。「米」は、その過去と未来が「結びついている(結びついていた)」ことを意味し、それを「許す」のは、「論理的領域」側から見られた場合の「絶対無」である。しかし、過去と未来は「結びつかない」のであるから、「志す」ということになっているのである。西田は、このような過去と未来が(結び合っていないながら)「結びつかない」ことを「絶対矛盾的自己同一」と言う。つまり、「絶対無」は、本来、「志許米」なのである。ゆえに、「志許米」は、絶対無であるとともに、その自己規定態(歴史的形成態)でもあることになる。こうして、志許米は志許米としていわば二重構造(一方で論理的に「絶対無」の自己限定として、他方で言象学的文法論的にzeit-lichとして)をとるのである。「志許米・志許米」とは、このような「二重性」を表す。それでは、「志許米」を「絶対矛盾的自己同一」と言えばよいのではないかということになるかもしれないが、そこで「伊那」ということが付けられていることに意味があるのである。「伊」は、「治める」を意味する。「那」は、「如何に」とか「何ぞ」というような疑問詞を意味する。「志許米」、そこは或る深い疑問がおきているところなのである。過去と未来は結び付かないのに、結びついている、このことは単に絶対矛盾的自己同一と論理的に理解されるべきではなく、深い疑問の深淵なのである。その疑問を「治めている」ことがここでまさに「志許米」である。zeit-lichは、疑問の深淵をもち、それは、まさに、「イナシコメシコメ」である。西田哲学では、絶対矛盾的自己同一と言われたことは、言象学的文法論的な根底を持ち、その「根底」が『古事記』に語られているのである。

では、「イナシコメシコメキ」の「キ」つまり「岐」とはどのようなことを意味するのか。

「岐」は、「分岐」を意味する。過去と未来

の分岐点になっているのである。絶対無は、或る分岐点を成している。

以上のように、「イナシコメシコメキ」とは、単に「見るのも嫌な」というようなことを意味するのではなく、言象学的文法論的には、絶対矛盾的自己同一の場所を意味するのである。ただし、西田哲学のその概念そのままではなく、その言象学的文法論的底辺を意味する。歴史的形成作用は、絶対矛盾的自己同一の場所において成立しているのであり、ここが今問題になっている文法状態である。言象と論理とのいわば混ざり（交じり）あっているような、二重的なこの文法状態は、本質的にzeit-lichなのである。

ハイデガーもこの文法状態へ Temporalität（<有の>時性）という概念（tempusはラテン語で「時」つまりZeitを意味する。したがって、temporalとはzeit-lichという意味である）で踏み込もうとした。西田と違って、彼の思索は、言象学的文法論に寄って行こうとするものである。アリストテレス哲学の奥深くに存する（エネルゲイアの定義としての）動詞へと向かうのである。しかし、西田哲学は斜体的なものへ近づくことはできなかった（表現的媒介という概念も、動詞を動詞として言うには不十分である）。

次に、『古事記』には、イザナキの禊ぎの場所[●]についての記述が続く。

「筑紫（ツクシ）の日向（ヒムカ）の橘（タチバナ）の小門（ヲド）のアハキ原に到りまして、禊ぎ祓ひたまひき。」（P. 28）

（イザナキは、筑紫の日向の橘の小門のアハキ原に行き、そこで禊ぎをした。）

上で解明されたように、ここで、「禊ぎ」とは、Werdenの自己規定（独立したWerdenのいわば独立宣言のようなこと）を意味し、それは、論理側から見ると、西田哲学の「歴史的形成作用」に他ならない。ここでは、このようなことが「どこで為されているのか」ということが規定されるのである。

それが、『古事記』では、「筑紫の日向の橘の小門のアハキ原」である。

本居宣長は、この場所を九州の或る場所と見なすのがよいだらうと述べている。他にも、「日向」とは、「日に向かうところ」、つまり、「朝日の射す処」と見ることもできるとも言っている。しかし、これだと、まだ「アマテラス大御神」が登場してきていないので、疑問も提出される可能性があることを示唆している。

本居宣長は、イザナミとイザナキが「隠岐のミツゴノ島」を生んだあとに、「筑紫島」を生んだこととの関係性についてまったく触れていない。しかし、なぜ、ここに「筑紫」が出て来るのか、と問われ得るであろう。

言象学的文法論的論理から、ここで「筑紫」と言われていることと「禊ぎ」とが必然的に関係することによって、『古事記』に「筑紫」と記されているのである。

では、以前に言象学的文法論的に見て、「筑紫」とはどのようなことであったのだろうか。反復になるが、ここに示す。

「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れ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う動向）が『筑紫』に映じているのである。」と解明されていた（「その1」のP. 83参照）。

つまり、「筑紫」とは、本質的に「主語へ」という動向性それ自身を表しているのである。そして、今の段階は、これがいわば「窮まった」ような状態である。その「窮まった」段階とは、斜体のWerdenが「無」と成り、これとともに、（カッコ内の）Werdenは今や独立して、それが論理側から見ると「歴史的形成作用」となるという段階である。本居宣長がまだアマテラス大御神が現れない段階で「日向」はおかしいとの疑問の可能性を述

べたことは、或る意味でことがらの本質を突いているのである。すなわち、「日向」とは、まさに「窮まった」段階であり、「時」が現在化して、動詞が現れる寸前の段階を意味するのである。「橋の小門(ヲド)」は、その「寸前」性を表しているのである。ここには、通過しなければならないまさに「小さな門」があるからである。「橋」は、「ヨモツヒラサカ」の「桃」との対応関係で、過去と未来の同一性にできた「割れ目」がいわば開いて完全な開口の寸前になっていることを表している。「橋」の「木」を除いた部分は、矛で穴を開けるという意味をもつのである。

「アハキ原」は、『古事記』には、「阿波岐原」と記されている。この語に、本質的な「どこで(歴史的形成作用が為されるか)」が託されているのである。まず、「岐原」に注目しなければならない。「原」とは、言象学的文法論的な意味で「領域」を表している。「岐」は、そのような意味の原が、二つに分かれることを意味する。すなわち、「言象領域」と「論理的領域」の二つにここで分かれるのである。ゆえに、「歴史的形成作用」ということは、本来は、「論理的領域」のことがらではなく、むしろ、その分岐点の「言象領域」側、すなわち、その分岐点の「寸前」の場所なのである。しかし、あの「秘密」が閉ざされ、そこが「絶対無」になることは、すでに、文法性が失われて論理性をもつようになることを意味する。ここに、西田哲学の哲学的境位に関して或る謎のようなことが起こるのである。本来、「言象領域」内に属していることがそうとは認められず、論理的内容として把握されるという奇妙なことが起こるのである。絶対無は、Werdenの自己規定態を否定している。なぜなら、イザナミが今や、絶対の「無」となつてかの「石」に隔てられたところに居るからである。しかし、このことによって、イザナキは、つまり、述語は、「論理的領域」に入る決意をして、今は「歴史的

形成」をしているのである。これは、したがって、絶対無によって否定されることを根拠にして成立しているということになる。相互に否定しあいながら、相互を根拠づけているのである。両者は永遠に分かれ離れながらいつも対面している。この関係は、西田哲学では、「逆対応」と言われている。この「逆対応」こそ、西田哲学を成立させていた今の段階の言象学的文法論の境位なのである。ゆえに、「岐原」とはこの「逆対応」のことなのである。「阿波」とは、対応している両者、すなわち、「無」と「歴史的形成作用」を指していることになる。「波」とは、すでに示されたように、「阿語反復」の「揺れ」を表す。今は、それは、対立する両者の関係性である。「阿」とは、ここでは、何かに「依る」ことを意味する。「無」に対して否定的に依存しているのである。イザナキはイザナミと離別したことで、自らのいわば領域をもつことになる。それは、絶対否定的な依存なのである。

このように、「アハキ原」は、西田哲学の「逆対応」の論理の言象学的文法論的エレメントである。それは、すでに述べたように、本来的には、「論理的領域」の論理には属さず、言象学的文法論的分岐点の(「言象領域」側の)寸前に位置している。しかし、ここがいわゆる現実世界の根底になっているのである。西田哲学は、現実の世界の一切の論理の奥深くに存する根本的「論理」を明らかにしていると言える。しかし、それは厳密には「論理」ではないのであり、或る文法状態を「論理的領域」から見たものなのである。しかし、それは論理寸前であるので、論理的にも表され得る可能性をもつとも言えよう。西田哲学のエレメントは、厳密には論理的ではないはずなのであるが、しかし、論理の根底に存する「逆対応」を論理的に把握しているのである。したがって、日本人がこれを歴史的に為さなければならなかったことになる。西田哲学は、確かに、日本人の哲学者によって成った

哲学であるが、だからといって、哲学史的に正統ではないとは言われるべきではない。その哲学のエレメントは、『古事記』の言象学的構造の中に正しく位置を占めているのである。

さて、そのような「アハキ原」でどのような仕方で禊ぎが為されたのかを『古事記』が詳しく説明している。以下、その内容を解明していきたい。

最初に次のようなことが語られる。

「故、投げ棄（ウ）つる御杖に成れる神の名は、ツキタツフナドノ神。」(P. 29)

（こうして、投げ捨てた杖から成った神は、ツキタツフナドノ神である。）

この神の名については、岩波文庫版の『古事記』の注に、「ここから来るな」という意味であると言われている。これは、本居宣長の解釈に沿うものである。本居宣長によれば、「ツキタツ」とは、杖が「突き立つ」ことであり、また、「フナド」とは、師の賀茂真淵の説によって、「こちらへ来るな」という意味と見なされる。

「ツキタツフナド」は、『古事記』には「衝立船戸」と記されていて、これは、訓読みされている。それは、まさに、かの「分かれ」、すなわち、「言象領域」と「論理的領域」の分岐の寸前の文法状態を表し、したがって、神話的図式化されて「神」とされるのである。そこは「岐」の手前であり、「橘のヲド」である。「ツキタツ」は、単に杖が突き立っているのではなく、絶対無に対して逆対応していることを表している。つまり、イザナキ側の否定は、絶対無の側（今は離別されたイザナミ側）の否定に根拠づけられているのである。イザナキが「こっちへ来るな」と言って、「あっち」を否定することは、「あっち」側の否定（つまり、絶対の「無」）に根拠づけられているのである。「衝」の字には、「ドンと突き当たる」という意味が含まれている。「論理的領域」と「言象領域」が、相互に突き当

たりながら、「立っている」様子が「衝立」に映じている。「無」が「無」に成ることで、「有」は「有」に成る、「こちらへ来るな」という仕方で相互に関係している、このような「論理」の可能性がこの文法状態で認められるのである。「フナド」の方も、単に「来るな」という否定の意味をもつのではなく、「船が出ること」であり、真の出発である。我々の歴史的世界がここに船出するのである。

このように、「ここから来るな」ということを「神」であるとしている『古事記』の真意が、論理側から見ての「逆対応」であることは明らかである。なぜなら、「逆対応」の論理ほどに、神的な「論理」はないからである。日本の西田哲学の究極の論理は、「逆対応」である。

「逆対応」の論理が上のように、本質的に「神」的であることは、その論理が何かいかがわしいことであるということではなく、「論理的領域」に入る寸前の文法状態にあるという意味である。すでに述べたように、そこはまだ「論理的領域」ではないのであるから、厳密には、それは「論理」的ではない。しかし、すべての論理は、論理的にはこの「逆対応」の論理を根底にしているのである。西田は、最晩年に宗教の本質をこの「逆対応」の論理に基づいて論じている。『場所的論理と宗教的世界観』と題された論文は、全体が「逆対応」の論理によって貫かれている。しかし、この論文の中で説明される当の「逆対応」の論理は、必ずしも明白であるのではない。

たとえば、次のように説明されている。

「斯く云い得る所以のものは、我々の自己が矛盾的自己同一的に、自己表現的に自己自身を限定する絶対者の自己否定として、即ち絶対的一者の個物的多として成立するものなるが故である。このゆえに我々は自己否定的に、逆対応的に、いつも絶対的一者に接している。而して、生即死、死即生的に、永遠の生命に入ることができ、宗教的であるので

ある。」⁵⁷⁾

ここでは、絶対的一者の自己否定として我々の自己が成立し、これに逆対応的に、我々は自己否定的にその絶対的一者に接しているということが語られ、「逆対応」ということがどのようなことかが説明されている。つまり、絶対的一者が自己を否定するとそこに個としての我々の自己がいわば生まれる。ところが、その個が今度は個の側で自己否定においていわば神に接するようになっていくわけである。個が自己を否定すると神になるとは言わず、自己否定的に神に接すると言われているのである。

したがって、この説明によれば、「逆対応」は、絶対的一者の自己否定が基礎になっていることが分かる、しかし、それは必ずしも論理によって把握されることではない。なぜなら、それは、絶対者の側のことがらであるからである。

このように「逆対応」の論理は必ずしも明確に論理的に把握されない面をもっている。しかし、だからと言って、この論理が基盤を欠きたいいかげんなことであるということではなく、逆であり、もっとも基礎付けられた論理なのである。つまり、この論理のエレメントは上で示されたような「論理的領域」になる寸前の文法状態であるからである。

我々の自己が絶対的一者の自己否定であるとは、述語が「主語の述語」になるということが、述語の由来根底が「秘密」になり、閉ざされ、「無」となることによって起きてくることを言うのである。絶対的な根底がそれ自身を奥へと引っ込め、自己否定することで、逆方向に述語的に語ろうとすること、つまり、我々の思惟、自己なるものが起こるのである。述語が「主語の述語」に成りきれば成りきるほど、その根底は、否定的に奥へと退いていく。つまり、我々の自己は、その根底と相い離れるのである。しかし、その離反は相互の関係がなくなるのではなく、逆であり、

そこにこそ両者の関係があるのである。このような関係性は、言象学的文法論的にはこれまで解明されてきた内容から理解され得る。しかし、その言象学的文法論のプロセスを踏まない場合には、まったく、理解できないことなのである。

次に、『古事記』にはこう書かれている。

「次に投げ棄つる御帯に成れる神の名は、ミチノナガチハノ神。」(P.29)

(次に、イザナキノ命が投げ捨てた帯から成った神は、ミチノナガチハノ神である。)

本居宣長は、「ミチノナガチ」は、「長い道」を意味するが、「ハ」の意味はよく分からないと述べている。岩波文庫版の『古事記』の注によれば、それは「長い道を掌る磐」と解される。

『古事記』には、「道之長乳歯神」と記されている。

純粹に言象学的文法論的に解されるならば、「長い道」とは、これまで辿って来たあの「去る(weg)」の長い道(Weg)を意味する。この「去る」ということは、接続法内部に初めて生じたのであり(「その1」論文のP.16参照)、(下り)道を形成して、動詞へ至る。そして、そこへの「道」は、これまで辿って来たように、まさに、「長い道」である。このことが『古事記』に記載されているとすれば、「ハ」の意味もまたおのずから明らかとなる。つまり、その「長い道」の終端の「寸前」になったことを表しているのである。ゆえに、「ハ」とは、「端」というような意味である。

しかし、『古事記』に「乳歯(チハ)」と記されているからには、確かに、「ハ」は「端」の意味をもつのではあるが、単にそれだけではないと見なければならぬ。それは、その道の端に「乳歯」が生えたということの意味するのである。

もちろん、これも例のように「コジツケ」との批判は免れないのではあるが、ここでの

言象学的文法論の実状からすれば、そう解されるのが至当なのである。なぜなら、『古事記』にわざわざ「長い道」ということが「神」として明らかにされている以上、ここまでのプロセスがあつた「去る」の長い「下り道」であることは確実であるからであり、したがって、今の段階が「逆対応」の論理のエレメントであることも確実であるからである。そして、この「逆対応」とは、言象学的文法論的には、まさに「長い道」とその端から「乳歯」のように現れる「歴史的形成」との関係性を表しているのである。

古代人が、西田哲学を知っていたなどと考えることは完全な間違いであり、まったく受け入れがたいと言う批判者も多いことであろう。しかし、ここで『古事記』が語ろうとしていることは、日本民族が（ヘーゲル的に言うなら、日本民族の民族精神が）、歴史的に為さなければならぬいわば使命的なものであり、日本人である西田がその哲学を通して語らなければならぬ内容なのである。その内容は、現代哲学として20世紀に現れたのではあるが、しかし、本来は、古事なのである。逆に、日本人による真実の先端的哲学の内容が、『古事記』に書かれていないということには有りえないのである。西田はたまたま日本人であったのではなく、『古事記』にすでに盛られていた「逆対応」を論理として明かす使命をもって日本に生まれたのである。

『古事記』に「投げ棄つる帯」と言われていることについては、本居宣長の指摘のように、帯の形状と「長い道」とその「端」が連想的に重なるためにそのように言われていると見ることもできる。これは、上で、「投げ棄つる杖」と言われていることとの関連性に比べるなら、余り適切な比喩とは言えない。なぜなら、「杖」は、「長い道」を旅行するための道具であるからである。この「杖」を「棄てた」ということは、その旅路が終わりになったということの意味するのであり、これ

まで言象学的文法論的に論じられてきたことと完全に一致するのである。すなわち、あのWegの端に至ったということである。

さて、次に『古事記』には以下のようなことが語られている。

「次に投げ棄つる御囊（ミフクロ）に成れる神の名は、トキハカシノ神。」（P. 29）

（次に、イザナキノ神が投げ捨てた袋から成った神は、トキハカシノ神である。）

「トキハカシ」は『古事記』には「時量師」と記されている。

本居宣長は、「時量師」の「時」を「解き」と解し、「ハカシ」は、「置く」という意味であり、「裳」を「解き置く」という神であるのではないかと述べている。また、岩波文庫版『古事記』の注には、「名義不詳」となっている。また、或る別の注には、「時がかかる」という名の神であるとする。

これらの諸解釈から伺われるように、この箇所を的確に理解することは困難である。「御囊」と「御裳」の違いもまた気になるところである。

言象学的文法論の実状の全体から見て、ここでの実状は、かの「旅路」が終わろうとしている状況（「言象領域」が終わりになること）であることを鑑みるなら、旅路の道具としての「囊（フクロ）」が「棄てられる」と受け取られるべきであろう。本居宣長も「裳（モ）」は女子の服装に属するのにな、イザナキがそれを身につけているのはおかしいと言っているのだから、ここはやはり「裳」ではなく、「囊」と取るべきである。したがって、ここから、「トキ」を「解き」と解することができなくなる。すなわち、「トキ」は、『古事記』に書かれている通り、「時」と見るべきである。

では、「時量師」とは言象学的文法論的にはどのように解すべきであろうか。

そのまま読めば、それは「時を量ることを指導する師」と読めないことはない。しかし、これでは言象学的文法論的なここでの文

法状態を何も映していないように見える。ここの文法状態は、すでに示されたように、本質的にzeit-lichな文法状態である。つまり、ここは「時」が文法的時刻から「時」そのものと成る寸前の段階である。未来と過去が一つになっていた文法状態は、ここから遠ざかり、そこは「無」となっている。瞬間の底なき底として(未来と過去の)一体となっているその事態が秘密になって存しているが、しかし、今は、そこは「無」となり、したがって、未来と過去を結合するものはない。しかし、未来と過去は「今瞬間」に何らかの意味で一つになっているのである。今の段階、つまり、zeit-lichの状態とは、このようになる寸前の状態である。したがって、そこでは、未来と過去は、絶対に結び付かないのに結びついていもいるといういわば絶対矛盾が成立していることになる。そこで「時」の何であるかに関して或る平衡が起きている。一方へ傾くと「時」そのものとなる。他方へ傾くと「時」はあの秘密を示すようになる。この状態が「量り」ということである。「師」は、この平衡をそのままに「見る」ところの正しいまなざし(をもっている者)である。この眼差しそのものが西田哲学の眼差しである。「時」について絶対矛盾的自己同一となっていることを見ている、そこが西田哲学の立場なのである。そこは、一方で、論理へ、他方で非論理へと平衡を保っているのである。「逆対応」の論理のエレメントは、「時」に関しては或る平衡状態にあり、それを「時量師」が表しているのである。

「時」の過去と未来は絶対に結び付かない。しかし、「時」は、過去から未来へと連続する。この「 $\cdot\cdot$ から $\cdot\cdot$ へ」はどのようなことか。すでに示されたように、今の状態においては秘密になっていること、つまり、過去と未来が一つになっていることは、単に両者がくっついているということではない。並列的に両者が連続するというのではなく、未来は過

去に属しているという意味で両者は結び付くのである。つまり未来は過去から起きてきたのである。そして、このことが閉ざされ、過去と未来とが分けられると、瞬間の奥深くで一つになっていたことが、その「無」において「 $\cdot\cdot$ から $\cdot\cdot$ へ」という形で連続するとして表されるのである。西田は、この「 $\cdot\cdot$ から $\cdot\cdot$ へ」という形式性を「作られたものから作るものへ」と表した。つまり、これは、「時」において過去と未来は、断絶しているけれども、「作られたものから作るものへ」として連続しているということを語るなのである。なぜ、過去は「作られたもの」なのであろうか。それは、すでにここでは目的語がすでに出来ているからである。ここの文法状態は、目的語がすでに生じていたということなのである。そして、このことは、述語付けを「すること」であり、こちらが言葉として言うことへ行くこと、つまり、「未来」になるのである。

このように、「時量師」の真相は、極めて難解なことがらである。したがって、その解釈は、困難を極めることになる。或る意味で「名義不詳」とする注が正しいということになろう。

では、「トキハカシ」とは上のようなこととするならば、それはどうして「囊」なのであろうか。これまで投げ棄てられたものは、すべて「長い道」を来たことに関係する。述語は、ここまで来るのに、何を携えていたのであろうか。それは、述語の本質である「(言葉そのものを)言おう」とすることである。しかし、そのことは、今は、秘密となり、閉ざされ、「無」になってしまったのである。述語は、これを「囊」に入れて携えてきた。しかし、ここでそれを棄てるのである。「囊」には「虚言」が入れてあるのである。これを捨て去ることで述語は真理の世界に入る。西田は、「作られたものから作るものへ」ということは表現であるとも言っている。そこには、「虚言」がまだ知られていないのでは

あるが、しかし、表現と言われていることは、言葉と関係することである。そして、言葉は、本質的に「虚-言」性をもつのである。

このように、「囊」と「時量師」とは関係する。しかし、このことは、理解するのが困難なことである。

次に、『古事記』はこう続く。

「次に投げ捨つる御衣（ミケシ）に成れる神の名は、ワヅラヒノウシノ神。」（P. 29）

（次に、イザナミノ神が投げ捨てた衣から成った神はワヅラヒノウシノ神である。）

この「ワヅラヒノウシ」は、岩波文庫版『古事記』の注によれば、「煩いの主」を意味する。通常の悟性には、それで十分意味が通じるが、『古事記』には、これほど明確な意味をもつ語が「和豆良比能宇斯」と音読み表記されているのである。したがって、「ワヅラヒノウシ」には、「煩いの主」とは別の言象学的文法論的意味があると見なければならぬ。

「宇」は、形成文字であり、音符の「于」は、「息がつかえて曲がる」という意味をもつ。そこから、「大きく曲がる」という意味になり、うかんむりの意味を限定する。こうして、「宇」は、全体として、「大きく丸い屋根」という意味となる。したがって、「宇」を構成する「于」には、「つかえて曲がる」という意味が含まれ、言象学的文法論的に「限界に至る」という今現在の文法状態を映じている。「斯」は、「切り離す」というような意味をもち、「論理的領域」が「言象領域」から切り離されることを表す。「能」は、このようなことが可能となっていること、つまり、「寸前」性を表している。「比」は、そうした言象学的文法論的な「寸前」状態に「比せられる」ということである。「良」は、「良く比せられる」ということになる。「豆」は、元、高い足を持った食器のことであり、そこに「肉」が盛られた。つまり、「豆」は、現実世界を盛るところの「言象領域」内のかの「長い道」を表している。これに「和する」とは、他ならぬ西田哲学の「逆

対応」の論理ということである。つまり、「逆対応」の論理は、或る「つかえる」ということを良く表し、それに比されるのである。述語は、ここまで、言象学的文法論的解明によって明らかにされたように、「言象領域」の奥深くから、すなわち、始原の言葉から、言象性をいわば見失うことによって言象したことがらである。今の文法状態は、その最後の境位なのである。動詞になる「寸前」の境位がここで問題になっている。このことは、しかし、言象学的文法論的に見てそうなのではあるが、寸前性のゆえに、そこはまた、「論理的領域」からも論理的に見られ得ようになっている。その場合、述語は、言象学的文法論的に見られた述語（すでに注意しておいたように、述語は述語と表記されるべきであるが、いわば述語のアイデアとして述語そのものでもあるので、述語と表したのである）ではなく、超越的述語、すなわち、「無の一般者（場所）」と見なされるのである。すべての述語を成立させながら、そのすべての述語を否定するものというように論理的に言われることになる。この事態が「逆対応」である。したがって、言象学的文法論的に長い道をたどってきた「述語」は、「逆対応」において「つかえている」のであり、或る限界に到る。「和豆良比能宇斯」には、このことが映じているのであり、「煩いの主」という意味とは異なることを表そうとしているのである。

「する」ということが初めて起きている今の段階の文法状態は、このように、或る「外的」なことと一つになっていて、我々人間存在は、身体性を持つようになる。そして、すべての「煩い」は、この身体性を根底にしている。その意味では、それはまさに「煩いの主」ということになる。そして、そうした外面性は、また、「衣」と関係する。「衣」を捨てるとは、「外面性」を捨てるということではない。「煩いの主」を捨てることではない。それでは、現世には思い煩いがないということになる。

むしろ、その名の神が生ずることなのである。「衣を投げ捨てる」とは、「言象領域」から「論理的領域」へと文法的に移行することであり、「(不定詞から)動詞へ」という文法的な長い道が見失われることなのである。今の段階の文法状態において、名詞が兆すのである。今の段階、つまり、「逆対応」の論理成立のところでは、言象学的文法論的な意味での「身体性」が生じているということである。そして、「身体性」とは、「する」とともに(「時」のない)名詞が兆すことである。

このように、「ワヅラヒノウシ」とは、「煩いの主」という意味であることは確かであるが、しかし、それを『古事記』が語りたいわけではなく、言象学的文法論的実状を、すなわち、「和豆良比能宇斯」の方を語ろうとしているのである。もし、『古事記』にここが「煩主神」と書かれていたならば、それは理解しやすいかもしれないが、人は、『古事記』の真意を見失うことになる。『古事記』の語りたことは、「煩主(神)」ではなく、「和豆良比能宇斯」なのである。

本居宣長は、この「ワヅラヒノウシ」という神の名が「衣」と関係しないように思えると言っている。しかし、強いて解釈すれば、汚い衣を脱ぎ捨てることは煩いを脱することに繋がるというのである。しかし、煩いを脱する神が成るのではなく、煩いの主(本居宣長は、ウシを「大人」と解する)の神が成ると『古事記』に書かれているのであるから、むしろ、解決されているのではなく、問題の提起に役立つ解釈となっている。

「衣」とは、言象学的文法論的な意味の「外へ(名詞へ)」である。それを「棄てる」とは、「外へ」が文法的な意味性格を失うこと、つまり、身体的となり、思い煩いの主になることを意味するのである。「意味の二重構造」が存して、文法的意味の「外へ」が棄てられることによって、「外へ」が論理的となり、まさに、このことが煩いの起源になるのである。

したがって、「外へ」がもし論理的にならなかったならば、つまり、文法性を持ち続けていたとすれば、人は思い煩いをもつことはいないということになる。論理的になるとは、我々に対して対象が現われることに他ならない。身体そのものは、文法に属しているから、何ら煩いの原因ではないが、それが論理的に見られ、対象性をもつようになると、そこに思い煩いが起きてくるのである。人間的「思い煩い」は、このように、哲学的事象であり、「有る」という動詞が動詞であることが見失われて、「有るものが有る」となっている「主語-述語」関係の特殊態に「思惟」が入ることによって引き起こされているのである。

次に『古事記』には以下のような記述が続く。

「次に投げ棄つる御禪(ミハカマ)に成れる神の名は、チマタノ神。」(P.29)

(次に、イザナキノ神が投げ捨てた袴から成った神は、チマタノ神である。)

「チマタ」については、岩波文庫版『古事記』の注にあるように、「分かれ道を掌る神」を意味すると見なければならぬ。しかし、上で示されたように、これが言象学的文法論的に何を意味するかということが解明されなければならぬのである。これまで、「来るな」の神、「長い道」の神、「時」の神、「煩いの主」の神、とそれらの日本語としての一義的な意味だけでは、統一性を欠く神が現れてきた。しかし、言象学的文法論的には、そこに首尾一貫する文法的な意味での論理が存することが明らかにされたのである。したがって、この「分かれ道」もまた、その一貫した「論理」から説明されなければならぬ。

「チマタ」は、『古事記』には、「道俣」となっていて、これは訓読みの表記である。

「道」は、あの「長い道」と同様、かの「去る(weg)」による「道(Weg)」を意味する。今の段階の文法状態、すなわち、「逆対応」の「論理」の言象学的文法論的エレメントは、

その「長い道」のいわば終端寸前ということである。ここで「道」は二股になっているのである。では、ここで言われている「二股」とはどういうことか。

「言象領域」が終わりになり、「論理的領域」が始まるということは、単に、前者が消えて、新たな領域が始まるということではない。「言象領域」は、言葉のできごとの領域として、(始原の)言葉から、述語が「主語の述語」そのものに成るまでのプロセス（不定詞から動詞までの諸段階）であり、その中で、「主語－述語」関係そのものというようなことがどのようにして起きてきたのかが文法的に明らかにされるのである。ここでは、述語は、我々が普段理解しているような意味の述語ではなく、述語的述語である。論理は、実は、この述語の述語性をまったく知ることが出来ない。論理は、述語を「主語の述語」となってしまったあり方としてのみ理解しているからである。しかし、「論理的領域」の現象学としてカント哲学はこのような述語の不思議さを追求しているのである。実は、述語は、「主語の述語」に「成った」のであり、ここまで来るのにプロセスを経てきたのである。しかし、そこまでのプロセスは、文法論的プロセスであるために、論理はその経緯をまったく知ることが出来ない。述語が「主語の述語」に成るまでの旅路は、述語自身が自分のことを、自分の生い立ちを、語ることになるので、西田は、そこを論理的に「超越的述語」と見た。また、「論理的領域」に居る述語は、かのプロセスを知らないけれども、述語の深くへ述語自身が否定して行きつつ自分自身になることをしなければならず、ヘーゲルの論理学のような体系を作り出すことにもなったのである。しかし、両者ともに、「論理的領域」に居たために、結局、かのプロセスの言象学的文法論的真相を理解できずに終わった。ところが、ハイデガーが独り（後で明らかにされるように、「アリストテレスも」と言われ

るべきであるが）、論理では、そのプロセスを知ることはできないことを見て取った。彼は、そのプロセスを「思索に値すること」と言う。述語が「主語の述語」に「成る」、そこまでの道を論理的にではなく、文法的に言うことこそ「思索に値すること」なのである。ハイデガーは、できるだけ、論理的にならぬように気を使いながら、その「思索に値することへと歩を進めた。その進め方とは、「時」の本質を明らかにしようとする道行きとなるのである。なぜなら、「時」が時制から現在化して「時」に「成る」こととかのプロセスとは、これまで見てきたように、まったく同一であるからである。

ハイデガーの思索そのものの可能性の根拠となっている、述語が「主語の述語」に「成る」までの「道」、すなわち、かのプロセスは、ハイデガーにとってすでに「有った」道ということになり、それが『古事記』に「古事」として書かれているのである。つまり、その道は、今の段階では、一方に、ハイデガーが論理の方から論理的にならぬようにと気遣いつつ近づいて来ることができるような道となっているのであり、他方に、ハイデガーが来る方向とは真逆の方から由来する道なのである（図1参照）。一つの同じ道であるのに、それは、「二股（方向性が違う）」になっているのである。ここで、「道」は、一方に、(ハイデガーの)思索に開かれているような「道」であるが、他方では、開かれていない逆向きの「道」というようになっているのである。ここで「道」は相互に違う道となり、「二股」になっていることになる。

このことと「はかま」と関係するのである。本居宣長は、袴の股が二つに分かれていることにちなんで「道俣」と名付けられていると言っているが、そうではなく、袴の股が二股になっていることが上のような意味の「二股」と連想的に関係するからそう名付けられたのである。「寸前」の段階のゆえに、「二股」に

なっているのである。

道が二つに分かれるということの「神」ということは通常理解しかねることである。なぜ、道の分かれが「神」なのかを説明する人はきつと「コジツケ」をするに違いない。しかし、今、言象学的文法論的に解明されたことを認識するなら、そこはまさに「神」と呼ばれるに値することがらなのである。論理の奥深くに存するかの「二股」は「思索に値する」のであり、神的境位であるのは必然である。

この「チマトノ神」は、『日本書紀』には記されていないと本居宣長は指摘している。『日本書紀』には、「はかま」によって成る神は、「アキグヒノ神」とされていて、この神は、『古事記』では、次の「冠」から成る神に相当する。

『古事記』には、次のように書かれている。

「次に投げ棄つる御冠（ミカガフリ）に成れる神の名は、アキグヒノウシノ神。」(P. 29)

(次に、イザナキノ神が投げ捨てた冠から成った神は、アキグヒノウシノ神である。)

「ウシ」は、本居宣長によれば、「大人」という意味である。したがって、「アキグヒ」とはどのような意味かということが問題となる。しかし、この語については、彼は、確定的な意味を捉えられず、おそらく「開口」という意味ではないかと推測する。これを受けて、或る注は、「口を開けて魔物を食らう神霊」と解している。しかし、岩波文庫版『古事記』の注には、「名義未詳」となっている。要するに、この「アキグヒ」は、意味がわからない語なのである。しかし、この語が「冠」と関係していることは、これまで見てきたように、確実である。

さて、『古事記』には、この神の名は、「飽咋之宇斯能神」と記されている。

「宇斯」については、すでに解明された通りである。或る限界に至って、分かれることが意味されている。「咋」は、「食う」という意味であるが、つくりの部分は刀で裂くとい

う意味をもつ。へんの部分は「口」であり、全体として大きな口を開けることであり、そこから「大声」とか「やかましい」という意味ももつ。「飽」は、充足していることを意味する。閉ざされ秘密になっていたところからやかましく大声を上げて限界の「外へ」と出て行くのは、述語が「主語の述語」になろうとしている寸前の様子を表わしているのである。

上述のように、ハイデガーは、述語が「主語の述語」に「成る」という言象学的文法論的プロセスのところへと、論理的にならないように気遣いながら、入って行こうとした。したがって、そこに入っていくことは論理(学)の根源とその本質を知ることになる。そして、ハイデガーは、そのようにして捉えられた論理学の本質をSigetikと言った。Sigeは、ギリシア語のシーゲー(σιγή)に由来する語であり、それは、「静寂、沈黙」という意味をもつ。つまり、「主語の述語」として「外に」出て行く前の述語は、「静寂」にあるのである。逆にいえば、論理とはこのような意味の静寂を失うことであり、したがって、「やかましい」ことがらなのである。我々が「世俗」において語るすべての言葉は、シーゲーではなく、「やかましい」のである。仏教はそのような「やかましき」を「戯論(ケロン)」と言う。

「冠」は、頭に付けるものとして、述語の高貴さを象徴する。述語は、本来は「静寂」的であるが、今や、それを捨てて、「うるさい」世界に入るのである。

ハイデガーの哲学的境位とここでの言象学的文法論的実状が一致すると言えるかもしれないが、西田哲学の逆対応の論理とどのように繋がるのかと疑問をもつ人もいるかもしれない。たしかに、ここの箇所は、逆対応の論理の言象学的文法論的エレメントを表しているという原則からすれば、ここでハイデガーに言及することは納得できないということに

なろう。しかし、ハイデガーの言う「論理学の本質」と逆対応の論理とは関係があるのである。すでに注意しておいたように、西田哲学の「逆対応」が、そのまま、ここで、「禊」の神話内容と同一であると言うのではない。「禊」の言象学的文法論的実状が「論理的領域」から見られると、それが「逆対応の論理」となると言うのである。なぜなら、ここの「寸前」の文法状態は、論理に成る「寸前」でもあり、「論理的領域」からも「見られ得る」からである。その場合、どのように見えて来るのだろうか。絶対的一者の否定としての個多が自己否定的に絶対者と関わるというように見えて来るはずなのである。そして、「寸前」ということは、また、論理的にならぬように気づかいつつ、「論理」の根源へ入って行くことなのである。このように考えるならば、「寸前」の文法状態は、ハイデガーの論理に対する思索と深いところで繋がっていると言える。

さて、次に『古事記』には以下のことが書かれている。

「次に投げ棄つる左の御手のタマキに成れる神の名は、オキザカルノ神、次に、オキツナギサビコノ神、次にオキツカヒベラノ神、次に投げ棄つる右の御手のタマキに成れる神の名は、ヘザカルノ神、次にヘツナギサビコノ神、次にヘツカヒベラノ神。」(P. 29)

(次に、イザナキノ神が投げ捨てた左の腕巻き装身具から成った神は、オキザルノ神、次に、オキツナギサビコノ神、次に、オキツカヒベラノ神である。右の腕巻き装身具から成った神は、ヘザカルノ神、次に、ヘツナギサビコノ神、次に、ヘツカヒベラノ神である。)

ここに現れる神々は、「左手のタマキ・右手のタマキ」の神々として一緒に取り扱われるべきであり、全体として海路の神々とするべきだというのが、本居宣長の解釈である。つまり、ここまでの神々は、陸路の神々ということになる。そうすると、「アキグヒノウ

シノ神」はどうなるのかという疑問が出て来る。さらに、イザナキがどうして海路と関係するのかという疑問も出て来る。これまで、イザナキは、海路を取ったことがないからである。

まず、「タマキ」は、岩波文庫版『古事記』の注にあるように、「手につける装身具」である（暫定的現代語訳では、「腕巻き装身具」とした）。

次に、「オキ」とは、「沖」を意味し、海の「奥」の方を表す。これが「左の手につけた装身具」から成る神々の本質を規定する。これに対して、海の内海の方、つまり、浜に近いところが「へ（邊）」である。こちらが「右の手につけた装身具」から成る神々の本質を規定する語になる。

では、このような相互に対立的な面をもつ神々は、どのような言象学的文法論的実状の神話的図式なのであろうか。

最初に、「オキザカル」と「ヘザカル」は、古事記には、「奥疎」と「邊疎」と訓読み漢字が当てられている。

ここで「奥」とは、述語が「主語の述語」に至る寸前において、奥へ遠ざかった、述語の由来根拠、つまり、「秘密」のことであり、今の段階では、西田哲学の言う「絶対無」を表している。「疎」とは、その「奥」から遠ざかり離れたということであり、「歴史的形成作用」が起きたことを意味する。「浜辺近く」は、まだ海に属し、陸に属する浜の「寸前」である（「海」が「言象領域」、「陸」が「論理的領域」に対応している。この対応関係は、後で、逆になるが、今は、「言象領域」から「論理的領域」への方向となっているからである）。同様に「歴史的形成作用」もいわゆる「この世界」に成る「寸前」の状態である。「絶対無」の側は、この「歴史的形成作用」から遠ざかり隔てられるのであり、こちらが「邊疎（ヘザカル）」ということになる。つまり、両者は「逆対応」の関係にあるのである。左

はイザナキ側を、右はイザナミ側を指すとも言えよう。つまり、「歴史的形成作用」は、「絶対無」から隔てられているということであり、「絶対無」は、「歴史的形成作用」のいわば彼岸にあるのである。しかし、両者は、今の境地では、同一の「海」の沖と海浜近くである。億劫相離れているのに、少しも離れていないという関係が「逆対応」の関係性である。

次に、左と右の「手」は、「はたらき」の面を表す。その面の「逆対応」的關係性が次の「オキツナギサビコ」と「ヘツナギサビコ」の両者によって示されるのである。

「絶対無」の「はたらき」の面は、「歴史的形成作用」によって表されるのであるが、これは、実は、「奥」の方が退いて「絶対無」となることによって逆対応的に起こる「はたらき」である。これが、「オキツナギサ」ということである。「ナギサ」は、『古事記』には「那芸佐」と書かれていて、「那」は「なんぞ」という疑問詞を意味する。「芸」が「はたらき」を意味する。「佐」は、「たすける」という意味であり、全体として、「どのようにしてはたらきをたすけるのか」という意味となる。これは、「絶対無」がどのようにして「歴史的形成作用」を起こし、そうなることを助けるのかという疑問文を意味する。同様にして、「ヘツナギサ」の方は、「どのようにして歴史的形成作用は、絶対無の側の働きを起こし助けるのか」という疑問文となる。相互に否定的に隔たったものがしかも相互に働き合い、助け合っている（依存的）ことになる。ここで「疑問文」になっているのは、「逆対応」の「論理」は本質的に「論理」ではないからである。つまり、その「論理」は或る文法状態と重なるのであり、したがって、思惟には謎になるのである。「絶対無」は、本質的には、「秘密」が閉ざされ、奥へと退くことで現れて来ることがらであり、このことは、述語が、「主語の述語」へと向かうことを決意することと一つのことである。ここに「歴史的」に

「する」ということと対象が現れて来て、「歴史的形成作用」が生ずる。奥へと行くことで「はたらき」、つまり、「芸」が起こるのである。しかし、「芸」が起こり、そこから「現実世界」が起きて来るようになることは、「絶対無」の「はたらき」を起こすとは言えないのではないかという疑問が出て来るかもしれない。「絶対無」の方が「はたらき」の根拠になることは認められても、「はたらき」側が「絶対無」の根拠になるとは言えないのではないか。しかし、「絶対無」もまた、上で示されたように、「歴史的形成作用」によってそのようになっているのである。

次に、「オキツカヒベラ」と「ヘツカヒベラ」の組について。

「オキツカヒベラ」は、『古事記』には、「奥津甲斐弁羅」と書かれている。「甲斐弁羅」は音読みされている。「甲」は、種子から芽が出てくる様子を表わし、「斐」は、「あや」を意味する。「弁」は、「二つに割る」こと、「羅」は網を「かける」という意味であるが、ここではさまざまなこと、森羅万象が起こることを意味する。「秘密」が「閉ざされ」て「無」、すなわち、西田哲学の「絶対無」となることは、同時に、述語が「主語の述語」へと決意することであり、後者は、「歴史的形成作用」となる。両者の間に、「逆対応」の関係ができ、この関係がいま、上で述べられたのである。したがって、その関係の起こりは、「秘密」の閉ざされが「無」となることにある。「奥」の方へと向かうことが、「歴史的形成」として種から芽が出てくることになり、「あや」なす「はたらき」が起こるのである。そこに分裂が起こる（弁）。ここから森「羅」万象の世界が起きてくる。

これに対して、「邊津甲斐弁羅」の方は、逆対応的に、述語が「主語の述語」になる方向に向かうことで、絶対無の自己限定が起きてくることを示すのである。つまり、述語がそちらへと向かうことで「秘密」は論理側か

ら見て「絶対無」となり、それからこの述語の動向が起きてきたとする根拠関係が思考されるようになる。言象学的文法論的には、このような文法状態にあることが、論理的には、完全に覆われ、認識できなくなるために、そこに「逆対応」の「論理」が認められるようになるのである。奥の方へと辺の方へは、まったく同一の文法状態である。つまり、両者における同一の文法状態が、「甲斐弁羅」が語るようとしていることである。

ゆえに、ここの箇所は、本居宣長の言うような「海路」を表わしているのではなく、「逆対応」の「論理」とその文法的な真相を表わしているのである。「海」の「奥」が「絶対無」を、「邊」が「歴史的形成作用」を表わし、相互に関係し合いながら、相互に隔てられていることを描いているのである。ここで三柱の神が現われてくるのは、最初に逆対応する二つの契機が示され、次に、両者の相互関係が示され、そして、それら両者が実は同一のことであることが明らかになるといういわば弁証法を展開するためである。

この箇所の解明の前に、本居宣長の解釈に対して、二つの疑問が起こることを述べておいた。一つは、「アキグヒノウシノ神」は、「陸路」系の神であるのかという疑問である。上で言象学的文法論的に解明されたように、そもそも、「海路」と「陸路」に分けることが間違っているのである。「海路」系の神々は、「逆対応」の「論理」自身を表すものであり、「海」の「沖」が、「絶対無」を、「海」の海岸近くが「歴史的形成作用」を表しているのである。両者は、「寸前」の文法状態の神話的図式であり、「陸」、つまり、「現実世界」にあとわずかで成るゆえに、「歴史的形成作用」は「浜辺近く」となっているのである。「アキグヒノウシ」の「静寂性」は「沖」を表し、「陸に近い」は、「やかましき」を意味する。ここでも、「逆対応」の二つの契機が別の面から表されているのである。

第二の疑問は、イザナキは海路を取ったことがないのに、どうして「海路」の神々が現れるのかという問いであった。これもまた、「海路」と見なされることは、間違いであることから解消されるのである。ここの箇所の全体が、後で語られるように、本当は「陸地」であり（「海」はむしろ「論理的領域」である）、それは、あの「去る（weg）」から下って来た「長い道（Weg）」なのである。今や、その「道」が終わろうとしている「寸前」となっているのである。その「寸前」の文法状態が、西田哲学の「逆対応」の「論理」のエレメントをなすのである。二つの契機が相互に絶対否定的に対立しながら、両者が相互に依存し合っているという関係性、しかも、その一方は「絶対無」、他方は、「歴史的形成作用」となっているのが必然となる文法状態がこの「寸前」の文法状態なのである。

さらに、本居宣長自身の解釈によるならば、意味不明になる事例を挙げているのでそれについて触れておく。

それは、「奥津那芸佐毘古神（オキツナギサビコノ神）」についての矛盾についてである。本居宣長によれば、「奥」とは海の「沖」を意味する。「ツ」は「の」という意味である。「ナギサ」は、海の「みぎわ」、つまり、「海岸近くの海」である。すると、もし、両者が一体的であるなら、その神は「沖の海岸近く」の男神という意味となり、矛盾的となるというのである。しかし、「ヘツナギサヒコノ神」の場合には、問題ない。なぜなら、「へ」とは、「海岸近く」であり、「ナギサ」も「海岸近く」であるからである。しかし、問題ないけれども、「海岸近くの海岸近く」の男神とは妙な言い方ではある。

このような問題性のある解釈が行われるのは、本居宣長が、『古事記』のここの箇所の言象学的文法論的真相を認識できていなかったからに他ならない。「ナギサ」とは、「海岸近く」という意味とは別に「那芸佐」という

言象学的文法論の実状を映している意味があるのである。このことを考慮しない場合には、必然的に今挙げられたような「沖でありながら海岸近く」という矛盾する名の神を考えなくてはならなくなるのである。「沖」と「邊」は、逆対応の関係にある二つの契機なのであり、その関係性をここでは「はたらき」の面から表そうとしているのである。両契機が逆対応的に相互に「はたらき」をしている、これが、「オキツナギサ」と「ヘツナギサ」であり、「ナギサ」はその逆対応の関係性を示すべく両者で共通になっているのである。『古事記』は、少しも問題ないことがらを表しているけれども、解釈者がそのことがら自身を認識できていないために、問題が起きて来るのである。このように、『古事記』は、言象学的文法論の神話的図式になっていることは明白であり、特に、この箇所の解釈からこのことが立証されるのである。

次に、『古事記』には、禊ぎの様子が描かれている。

「ここに詔りたまひしく、『上つ瀬は瀬速し。下つ瀬は瀬弱し。』とのりたまひて、初めて中つ瀬に墮(オ)り潜(カヅ)きて濯ぎたまふ時、成りませる神の名は、ヤソマガツヒノ神。次にオホマガツヒノ神。」(P.29)

(そこで、イザナキは、上流は流れが速すぎ、下流は遅すぎると言って、中間に降りて、水の中に入り、身を清めた。その時成った神は、ヤソマガツヒノ神と次にオホマガツヒノ神という名であった。)

これまで、解明されたように、この箇所の文法状態は、述語が「主語の述語」に成りきる「寸前」の状態である。そして、このことが「禊ぎ」ということの言象学的文法論の実状なのである。その文法状態は、論理的には、西田哲学の「逆対応」の「論理」として明らかにされている。しかし、「逆対応」の「論理」は、ここでの文法状態そのものではないのであり、あくまで、「論理」なので

ある。そこで、次に真の意味での「禊ぎ」が為されるのでなければならず、それは、文法的な実状として語ることなのである。「ここに詔りたまひしく」とあるのは、このようなことを意味する。イザナキがここで自ら言うのは、「論理」と「文法」の中間状態で「禊ぎ」が為されるということである。それが、「上つ瀬は速く、下つ瀬は弱し」という言葉の意味なのである。つまり、「上流」とは、川の源泉近くであるから、ここは「文法側」、西田哲学的には「絶対無」を、「下流」とは「論理的領域」を、西田哲学では「歴史的形成作用」を表している。イザナキが今いるところは、両者の中間であり、文法と論理が重なるところなのである。

ゆえに、ここで突然、「川」が登場したのには、或る一貫性がある。というのも、「川上・川下」は、前の箇所の「沖・邊」に対応するからである。そして、「沖・邊」は、「逆対応」の二つの契機を意味していたのであるが、ここでは、もっと本質的なこと、つまり、「下る」という文法的本質が表されるのである(「下る」と「上がる」については、『古事記』の神話部分の最後で再び現れるので留意して欲しい)。

すでに述べたように、ここでの文法状態は、「去る(weg)」から「下った」道(Weg)の終端である。つまり、ここには、極めて深い意味で「下り道」が認められるのである。しかし、「下る」とは、上から来るということであり、今は、「川」の川上と川下として表されているのである。「沖」と「邊」の関係には、この「下る」という面が表現されていないのであり、このことと西田哲学の「逆対応」の「論理」とは対応する。しかし、ここは論理と文法が重なるところなので、この「下る」が表されるべく「川」が登場しなければならないのである。

本居宣長は、なぜ、ここに「川」が出て来るのかという疑問に対して、禊ぎの場所

が「橋のヲド（小門）」であるからと答えている。小門とは河の落ち口と解釈される。しかし、厳密には、褌ぎの場所は、「アハキ原」なのであり、「川」で褌ぎをしたわけではない。もちろん、その「原」で身につけているものを脱いで、その小門から川を上り、中間で褌ぎをしたと解することは可能である。しかし、それでは、そのことが何を意味するのかがまったく考えられていないことになるのである。

ここでは、「海」との関連で「川」が登場するのである。これまでは、「逆対応」の「論理」が語られたのであるが、今や、そこに隠されていた文法状態が語られるのであり、これこそ「褌ぎ」の本質になるのである。上から下へ流れることが重要であり、このことが文法ということを表しているのである。

この「文法と論理」が重なる文法状態は、論理的には、上で示されたように、「逆対応」ということになる。しかし、それでは、文法的事実が反映されずに終わることになる。上から下へと流れる川で「褌ぎ」が為されるのである。

では、そのような「重なり」は、どのようなことになるのであろうか。

すでに、言及されたように、論理ではないし、文法でもなく、両者がいわば共存している事態をハイデガーの哲学的思索が切り開いた。そこは、「有る」と「無」との重なるところ、両者の中間としていわゆる生成（Werden）ではあるが、しかし、論理ではない事態としてのWerdenである。ハイデガーは、このような意味のWerdenをSeyn（「妙有」とか「真有」と訳されているが、より一層規定されると、<Seyn west>となる。それは、「妙有は妙有る」と訳され得るような事態であり、まさに、それは、Werdenの文法状態を表現している）と名付けた。ところで、言象学的文法論的にWerdenは、イザナキとして神話的図式化されていた。それ

は、元々は、Werden（Werden）であったのであるが、両者は分かれて、カッコ内のWerdenが独立して動詞に成ろうとしているのである。この意味でのWerdenが今の状態であり、文法と論理の重なり合いとなっているのであり、これをハイデガーは「有る」の側から見て、<Seyn west>と見ているのである。つまり、文法と論理の重なり合いは、ハイデガーの哲学の基礎的エレメントなのである。ゆえに、ハイデガーの哲学の深底には、「（上から）下る道」が見えてきている（後で、Zeit-（wort）-lichkeitと表示されることから）。彼は、そのことをヘルダーリンの、「源泉近くからは立ち去りがたい」という詩句によって示唆している。

「ヤソマガツヒ」と「オホマカツヒ」は、岩波文庫版『古事記』の注によれば、「人間生活を不幸にすることを掌る神」である。しかし、『古事記』には、「八十禍津日」、「大禍津日」と記されていて、「禍」は、訓読みであり、「津日」の部分は音読み漢字が当てられている。その漢字表記にここでの言象学的文法論的事実が映じている。

「禍（マガ）」のつくりの部分は、「歪曲」を意味し、何らかの意味でマगरることを意味する。神の意図がマガリ、人間の望みに反するようになることを表している。述語が「主語の述語」になる方向と、述語のももとの故郷の方向とは異なるのであり、このことが、「禍」の本質をなすのである。人間にとって悪しき事、わざわいは、神にとって善となっている。なぜなら、述語は、自身の故郷側を嫌うからであり、それを避けようとしているからである。対象を「見る」方向が「よし」とされ、つまり、生が「よし」とされ、対象が「見えなくなる」こと、つまり、死が悪しきこと、そして、それに関連することはすべて「わざわい」とされる。前者の方向に「日」があり（見える）、後者の方向に「暗闇」がある（見えない）。「津」は、「渡る」という

意味である。「禍」は、闇から「日」へ「渡る」ところに、つまり、下るという方向において起きるのである。本来、「神」的なものは、文法側である。しかし、人間的なものは、論理側であり、人間側にとって好ましくないのは、文法側となるのである。

したがって、このようないわゆる価値の転倒が生ずるのは、「下り道」となっているからである。源泉から下って来たということから神的なものがマガって、マガ(禍)、すなわち、わざわざと見なされるようになるのである。

「褻」をするのは、イザナキ、すなわち、Werden (Werden) のカッコされたWerdenである。その奥底には、上で述べたような、「文法と論理」の「重なり合い」が存している。しかし、その「重なり合い」そのものは、本来的には文法的なことからであり、そこから論理へと傾むく(つまり、「下る」)のであり、したがって、文法側は、論理への傾向にとって好ましくなく、「禍」とされるのである。両契機は、対等ではなく、文法側が「悪」とされることになる。これは、「逆対応」の「論理」とは別のことである。

さて、続いて、次のように『古事記』は語る。

「次にその禍(マガ)を直さむとして、成れる神の名は、カムナホビノ神。次にオホナホビノ神。次にイツノメノ神。」(P. 29)

(次にその禍を直そうとして成った神は、カムナホビノ神、次に、オホナホビノ神、次に、イツノメノ神である。)

すでに上で示されたように、この箇所では『古事記』が語ろうとしていることは、文法と論理が重なるところを「論理」から「逆対応」と見るのではなく、「重なっていること」そのものとして捉える立場であり、したがって、そこには「下る道」という本質性が明かされるのである。「下る」ということは、かの「去る(weg)」に他ならず、ここに、上下の区別、優劣の区別、善悪の区別の可能性の根拠

がある。このような文法的な意味での価値性は、「論理的領域」にはまったく知られないことである。それでも、アリストテレスは、「エネルゲイアはデュナミスに先立つ」と言うことによって(つまり、動詞が完「成」した、その「後」に「論理的領域」が後続していること)、あるいは、「我々にとって」と「自然において」という区別を明らかにすることによって、このような文法的起源の先・後の区別を認めるところまで思索できていたのである。『古事記』がここで語ろうとしていることは、そうしたアリストテレス哲学の奥義の更なる奥に秘せられていたことがらである。そこへとハイデガーも入って行こうとしていたのである(詳しくは、§44を見よ)。

ここで、「マガ」とか「ナホビ」とか言われていることは、そのような奥義中の奥義に属することであり、いわゆる吉凶というようなことではない。

このことを明示しているのが、ここで最後に現れる「イツノメノ神」である。

本居宣長によれば、ここで「イツ」という語は、「アキツ」という意味であり(アキからイと縮められた)、「明ける」とか「開ける」という意味をもつ根本的な語である。そして、イズは「蔽」と表記される。岩波文庫版『古事記』の注に、「蔽の女の意か」とあるのも、このことを念頭においたものと思われる。

ここで注意されるべきことは、「明ける」ということが二義的であるということである。つまり、上で説明されたように、「マガ」が悪であることが一面的に捉えられてはならないのである。それが悪で穢いから、それを無くすことが「明ける」ことと一面的に捉えられるならば、ここで『古事記』が語ろうとしていることが逸せられるのである。悪と見ることがむしろ「開ける」ことなのである。そちらが、先であり、本居宣長の言う「明ける」のほうが後になっているのである。ゆえに、真の意味で「マガ」を直すことは、曲がっ

て捉えられていること、歪曲されていることを「正す」ことである。論理と重なっていることに潜む「上から下へ」の言象学的文法論的秩序に気付き、真実の上下関係を洞察することなのである。奥義中奥義としてのこのような上下関係は、「論理的領域」内では知られていないのであり、それを知ることで「曲が（マガ）り」が「直される」のである。『古事記』に、「その禍（マガ）を直さむ」と言われていることは、真の意味で「上下関係」を取り戻すべしという意味である。このことが、「禊ぎ」の本質になる。

「イヅノメ」は、『古事記』には、「伊豆能賣」と記されている。「伊」は、「物事をおさめる」という意味であり、「豆」は、足の高い食器をもともと意味していた。それは、すでに解明されていたように、述語が「主語の述語」に成るまでの「長い道」を意味する。それを治めていた原理は、「去る」ことであり、これが上下の区別を可能にしていたものである。この上下の区別が直されることが、「大直毘」であり、「神直毘」なのである。

さて、「禍」と「直」との関係性について、「禍」とは、本来、文法的な上下関係、つまり、「下る」道が、「秘密」が閉ざされて「無」となるに及んで、正しく捉えられなくなり、したがって、「曲がって」捉えられ（曲解される）、上下関係が逆転が生じることで起きることであり、「直」とは、そのような不明になり、水平化された上下関係が認知可能になることであるとするならば、「禍」という曲解現象は、「重なり合い」というこの文法状態の必然性ということになる。それゆえ、これが「神」とされるのである。こうして、「マガ」がどうして「神」なのかという難問に答えられ得るようになる。そして、「マガ」と「ナホ」とが一つのことがらの対抗的事態であることも理解され得るようになる。

続いて、『古事記』には以下のようなことが記されている。

「次に水の底に濯ぐ時に、成れる神の名は、ソコツワツミノ神。次にソコツツノヲノ命。中に滌ぐ時に、成れる神の名は、ナカツワツミノ神。次にナカツツノヲノ命。水の上に濯ぐ時に、成れる神の名は、ウハツワツミノ神。次にウハツツノヲノ命。」(P. 30)

（次に、イザナキノ神が、水の底で身体を洗ったときに、成った神は、ソコツワツミノ神、次に、ソコツツノヲノ命である。そして、水中で洗ったときに、成った神は、ナカツワツミノ神、次に、ナカツツノヲノ命である。そして、水面で洗ったときに、成った神は、ウハツワツミノ神であり、次に、ウハツツノヲノ命である。）

川の中流で禊ぎをしたはずなのに、どうしてここに「ワツツミ」、すなわち、「海」が出て来るのだろうか。何か支離滅裂な印象を受ける。しかも、どうして水の「底・中・上」で禊ぎをするのか。語られていることをそのまま理解しようとする限り、我々は、「古代人」のあいまいさのゆえにそうなっているのだと見なすほかない。

しかし、ここで語られていることの言象学的文法論的実状を考慮するならば、そうではなく、むしろ、首尾一貫した文法論的な意味の論理が存することを知らることになる。

上で解明されたように、この文法状態は、論理と文法との「重なる」ところである。そこは、ハイデガー哲学の〈Seyn west〉を文法側から見た境位なのである。そこへ「有る」側から近寄って行くのがハイデガーの思索の歩みである。また、そこを「論理」の方から論理的に眺めると、西田哲学における「逆対応」と見えるのである。西田が「絶対無」と見ているものをハイデガーは「秘密」と見ているのである。しかし、どちらも、みずからの哲学のエレメントが文法の方から由来していることを知らない。つまり、厳密には、かの「上下関係」をそれ自身として認識してはいないのである。しかし、少なくとも、「秘密」

を認めたハイデガーは、その関係に気付いていた。

かくして、ここの「重なり」の文法状態は、深淺の区別が必然である。そこを論理的に見るか、そこを文法的に見るかによって浅と深の区別ができるのである。

「底」とは、したがって、文法論そのものである。この底となる文法が「重なり合い」の底辺に存するからである。次に、「中」がハイデガー哲学の〈Seyn west〉の境位であり、「上」が「逆対応」の論理である。この「逆対応」は、「海」の「沖と邊」との関係で語られたのであるから、全体がまた「海」で統一的に語られているのである。

では、「ソコツツノヲノ命」などはどのようなことなのか。『古事記』には、「ツツ」は、「筒」と訓読みされる漢字が当てられている。「筒」とは、上下貫通していることを意味する。つまり、ここにかの「上下関係」が貫いていることが語られているのであり、結局、これは「去る」ということに他ならない。「命」は、「神」ではなく、或る必然を表しているのである。「逆対応」も〈Seyn west〉も「去る」によって貫かれているのである。「海」が「逆対応」との繋がりから語られているのに対して、「上下貫通」は、より本質的なことがらを表している。「海」に底・中・上があるのは理解できるが、「筒」にどうしてその区別があるのか疑問に思えるが、それは、語られていることが一義的と思ひ込むからである。本質的なことを理解するなら、「海」と「筒」でよいことが理解されるのである。

『古事記伝』で、本居宣長は、「筒(ツツ)」とは、「ツチ」の意味であり、「ツ」は助詞、「チ」は「男」の尊称であると解釈する。したがって、「ウハツツヲノ命」の「ウハツツ」とは、結局、水の「上」の部分という意味となる。中と底の部分についても同様である。

岩波文庫版『古事記』の注によれば、「筒」は「星(ツツ)」の借字であり、底・中・上

の三筒之男はオリオン座の中央にあるカラスキ星を指し、これが航海の目標になっている。また、「山田孝雄博士は、底・中・上つ津の男の意で、津すなわち船の碇泊する所を掌る神とされている」(P.30)と付け加えている。

これらの解釈に共通するのは、ここの箇所が、「海」と「筒」との関連のみならず、「川」の中流で禊ぎがなされているということとの関連を含むことを忘れているところにある。『古事記』そのものに、「水の底に滌ぐ時」と、「滌ぐ」と出ているのに、そのことを忘れてしまうのである。「滌ぐ」ことが、しかも、イザナキが「滌ぐ」ことが、どうして「航海」なのかの説明がなければならない。禊ぎは「川」の中流(文法と論理が「重なる」所)で為されたのであり、そこから必然的に「海」の底・中・上(「重なる」所の深淺の相違)、そして、「筒」の底・中・上(上下貫通するもの)が導き出されてくるのでなければならないのである。実際、上述のように、言象学的文法論的に見るなら、そうした必然性が見出されるのである。

さて、ここで次のようなことが『古事記』に語られている。

「この三柱のワタツミノ神は、アヅミノムラジ等の祖神(オヤガミ)と以(モ)ち拜(イズ)く神なり。故、アヅミノムラジ等は、そのワタツミノ神の子、ウツシヒガナサクノ命の子孫(ウミノコ)なり。」(P.30)

(この三柱のワタツミノ神は、阿曇氏の祖先神である。ゆえに、アヅミノムラジ達は、そのワタツミノ神の子のウツシヒガナサクノ命の子孫である。)

三柱のワタツミノ神は、言象学的文法論的に解明されたように、「逆対応」の「論理」から見て、その「論理」の深部底辺に文法が存していることを表している。このような重層構造が可能になるのは、すべて、今の文法状態が、論理と文法が「重なる」ところであ

るからである。そこは、述語が「主語の述語」に至る「寸前」の文法状態なのである。ワタツミの神の子としての「ウツシヒガナサクノ命」とは、したがって、歴史的世界を表していることになる。それは、『古事記』には、「宇都志日金拆命」と記されていて、「ウツシ」とは「現実の世界」を意味する。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は、ここでは、「日金拆」の部分に適用される。「日」は、これまでと同様、「太陽」を意味するのではなく、「時」を意味する。「金」は、形声文字であり、音符は、「今（キン）」である。「時」が現在（今）となり、「現実世界」が成ることを意味するのである。「日金」は、「開（拆）かれようとしている」。いわゆる歴史的形成作用によって歴史的現実世界が成り立つのである。

「宇都志」の部分にも、「現実世界」という意味が映じていると見ることもできる。「宇」は、「大きく曲がる」という意味をもち、ここでは、動詞から動詞へと「大きく曲がる」領域、すなわち、いわゆる「世界」を意味するであろう。また、「都」は、これまでと同様、「主語」の「都」を意味する。「志」は、「寸前」性を意味する。いずれにせよ、「ウツシ」は、「現実世界」を意味するのである。「ワタツミノ神」の「子」とは、このように、言象学的文法論的には、「歴史的世界」を意味する。ゆえに、今、この文法状態が「寸前」であることは疑うことができないのである。

かくして、西田哲学の「逆対応」の「論理」から「歴史的現実世界」がどのように起きてきたのが、三柱のワタツミノ神とその子のウツシヒガナサクノ命によって表されていることになる。

「アヅミノムラジ等」は、したがって、本質的に、「現実世界（歴史的世界）」に住む人間存在そのものを表しているということになる。ただし、そのような人間存在は、「論理」の側で捉えられた限りの人間存在である。

本居宣長は、「アヅミ」について推量しているが、余り参考にならないので、ここでは省く。しかし、「ムラジ」については、それは、「群主」と解することができるかと述べていて、これは、信頼してもよさそうに思える。また、この「アヅミ」と信濃、つまり、今の長野県との関連があることを指摘している。

『古事記』には、「アヅミ」は、「阿曇」と書かれている。

ウツシヒガナサクノ命とは、本質的に現実の歴史的世界が開かれることを意味していた。しかし、歴史性は、論理と文法との「重なり合い」にその根拠をもつのである（図3の「歴史性・国家」並びに§44参照）。ゆえに、歴史的なものの本質、つまり、歴史性の概念は、極めて難解なものとなる。もし、それを論理側から究めようとするなら、必然的に或るアポリアに打ち当たることになるであろう。なぜなら、論理は、文法を知ることが出来ないからである。しかし、論理は、「論理と文法」が重なるところに自らの根源を有するのであるから、哲学的な思索は必ず、そこへ向かうことになり、したがって、歴史性の本質規定をしなければならなくなる。事実、ヘーゲルの哲学的思惟は、そちらの方向に向かい、また、ハイデガーの思索は、そのような行路をとったのである。つまり、最初に、歴史性と哲学とのこのような連関に気付いたのがヘーゲルである。彼の『哲学史講義・序論』には、その歩みの方向性が明確化されている。文法の方から見れば、そこは、「去る」ということのいわば帰着点（完成態）であり、そこから先は、もはや文法ではなく、論理の世界（＝「論理的領域」）である。後で示されるように、そこは、動詞の支配領域であり、アマテラス大御神がア・プリアリに照らしている世界である。

このように、今の「重なり合い」の文法状態は、何らかの意味で「曇」っているのである。特に、論理側から見ると、歴史性につい

ては、「曇っている」ことになる。「阿」は、元々、「くねっと曲がること」を意味し、論理側からは歴史性がまっすぐに行くことでは理解できないことを意味するのである。歴史性には或るアポリアが控えていて、論理としては自分を「曲げないと」理解できないようになっている。歴史性の根源である「重なり合い」は、或る「曲がり」をもつのである。それは極めて説明するのが困難なことであり、「曇る」という語の意味もそうした困難さを意味する。文法的なものがまた論理的であるという、この状態が説明困難な事態を引き起こすのであり、このことが「阿曇」である。歴史の本質、歴史性は、「阿曇」であり、「くねっと曲がっていて、曇っている」のである。我々は、歴史性を論理的に明瞭に理解することはできない。

これに対して、逆に、文法側から言象学的文法論的に捉えられる限りの歴史性は、「墨江」として捉えられるのである。

「そのソコツツノヲノ命、ナカツツノヲノ命、ウハツツノヲノ命の三柱の神は、スミノエの三前の大神なり。」(P. 30)

(ソコツツノヲノ命、ナカツツノヲノ命、そして、ウハツツノヲノ命の三柱の神は、摂津の住吉の三神である。)

「スミノエの三前の大神」の暫定的現代語訳は、岩波文庫版『古事記』の注による。

『古事記』には、「スミノエ」は、「墨江」と記されていて、言象学的文法論の意味がそこに映じている。「墨」とは、字のごとく、「黒い土」を意味し、ここでは、「黒」を意味している。すなわち、文法的な「去る」ことは、ここの文法状態ではまったく秘密に閉ざされ、「黒」そのものである。「江」とは、大河を意味するが、ここでは、「去る」ということが「河」となって「論理的領域」に至ることを表している。思惟することは、文法側からやって来たのである。人間存在は、「論理」側からは、「歴史的形成作用」として捉えら

れる。「阿曇連」とは、そのように捉えられた人間存在の本質を表す。しかし、そのような「歴史的形成作用」は、文法側からは、「墨江」となっているのである。歴史性は、論理側からは、「曲がって、曇って」いる。しかし、そうになっている所以は、文法的に「墨江」であるからなのである。「去る」こと、つまり、接続法から下って来ることは、まったく隠され、秘密となる。文法は今や論理に成ろうとしている。しかし、そこに歴史性の起源があるのである。

かくして、歴史性は、単に論理ではなく、文法性を含んでいる。逆に、歴史性について哲学が思索するようになると、その哲学は、必然的に文法性へ向けて思索するように促されるのである。「墨江」に入るようになり、秘密の「黒」の明けが語られるようになる。上で述べたように、最初にヘーゲルがその必然性に入り、次に、ハイデガーの後期哲学の思索がこのような「墨江」に入って行った。つまり、三柱の「ツツノヲノ命」は、歴史性の根本構造を哲学そのものに与えているのである。文法（言象領域）、中間（中間領域）、論理性（論理的領域）という構成の構造（『古事記』の言象学的構造）は、ハイデガーにおいては、逆の順序で、第一の始原（形而上学の始原）、移行領域、別の始原という三つの区分として知られるようになる。

「阿曇連等」は、上のように、「海」に関係しながら、「秘密」としての「山」に居ることになる。海で暮らしていた民が、長野県に住まうようになったということを歴史的事実として把握しようとする人たちは、このことを知ることができない。「阿曇(阿曇)」とは、歴史性の本質、すなわち、論理が文法と「重なる」ということを表しているのである。すべての人間は、このような意味の「阿曇野」(文法に基づく歴史的形成作用の領域)に居るのである。

なお、歴史性と「重なり合い」については、

重大なテーマなので別に論究したい。

さて、この§10は「動詞の言象」と題されていた。この論理と文法が「重なる」ところにおいて、「去る (weg)」ことによって出来た「下り道 (Weg)」は終端に達したことになり、襖を済まして、ここで動詞が現れて来る、つまり、動詞が言象するのである。

Werden (Werden) のカッコ内のWerdenは、助動詞 (<Sagen>werden) 性を失って、独立し、動詞となる。それは、上のような「重なり合い」であり、一方で論理の根源となりながら、他方で文法的である。つまり、動詞は歴史性自体なのである。言葉の始原から起きて来た述語は、今や「主語の述語」そのものに成り切ることになり、ここから「主語-述語」関係の支配領域、すなわち、「論理的領域」が展開される。しかし、動詞はどこまでも一文法事項である。文法性を無くす（忘却する）という文法的事態であり、文法性を無くすということ、それが文法的なことなのであり、他には有りえないことである。この「文法性を無くす」という文法状態は、文法論的ことがらとして、「論理的領域」からは絶対的に認識できないことである。しかし、哲学が、歴史性を問うようになると、そのような文法的有り方に巻き込まれざるを得なくなる。上のように、事実、ハイデガーの思索は、それに巻き込まれたのである。しかし、だからと言って、ハイデガーの思索が動詞を動詞として捉えたわけではない。ところが、驚くことに、アリストテレスは、このような動詞をエネルゲイア (ἐνέργεια) と呼んだ。或る先行的な「終局」ないしは「完成態」がすでに起きている、こう彼は認識していたのである。「上から下る道」が先行している、このことをアリストテレスは理解していた。しかし、アリストテレスも動詞を動詞として認識したのではなく、それに含まれる或る終端的「先行性」を捉えたのであり、したがって、その点でヘーゲルやハイデガーの思索よりも

先に行っている。ギリシア人のアリストテレスは、動詞をエネルゲイアと呼んだのであるけれども、エネルゲイアが本質的に歴史性の根底であることをまだ認識できなかった。しかし、世界歴史の行程を通じて、それが歴史性そのものであることをドイツ人のヘーゲルとハイデガーが明らかにしたのである。世界歴史とは何か、国家とは何か、がここから解明されるのでなければならない。

動詞を『古事記』はアマテラス大御神として明示するのである。それは、ギリシアにおいてエネルゲイアとして開示され、ゲルマン民族によって歴史性の根源として捉えられる。

全世界の歴史が、『古事記』に書かれている「アヅミ」と「スミノエ」の関係性を根底にしているなどということは、途方もない空想であるとの批判は避けられない。しかし、これまで『古事記』の内容を細部に渡って見てきたように、そのことは必然なのである。動詞が歴史性の底辺をなしているのであり、動詞から特殊態の「主語-述語」関係の領域、つまり、「論理的領域」が起きてきたのである。

動詞が「主語-述語」関係そのものに成り切ったことであるのに、それが特殊態の「主語-述語」関係の世界の始まりになるとは腑に落ちないと言う人もいるかもしれない。その人は、「主語-述語」関係そのものを、特殊態の「主語-述語」関係の内部に居ながら、つまり、「論理的領域」内部に居て、そこで考えているのである。その場合、その人は「主語-述語」関係をそれ自体として（「主語-述語」関係のイデア態を）捉えているのではなく、「有るものは有る」といういわば「主語-述語」関係の特殊態としてそれを捉えている。「主語-述語」関係それ自体が、文法由来になっていることは、「言象領域」の中においてのみ見えて来ることである。あの独立したカッコ内のWerdenが動詞なのである。そもそも、「主語-述語」関係そのものが言葉の

ことがらとして言象してきたことは、絶対的に、その関係がそれであることが忘却されて成立した領域の内部からは、理解されない。言葉が言葉のことを言うことができなくなったという言葉のできごとが動詞であり、そこから、論理的な、すなわち、特殊態の「主語-述語」関係が成立するのである。動詞は、動詞であることを忘却して、「有る」という動詞に転ずる。そして、論理的となった「主語-述語」関係は、その関係によってその関係のいわばイデア態へと、すなわち、「有る」の奥深くへと、自身の本質由来を探すのである(思惟の必然性=ἀνάλλυστις:論理学)。どのようにして、「主語-述語」関係となったのか、それを「墨江」に向けて問うのである。カントは、これを「論理的領域」の現象学という仕方です行する、すなわち、彼は、ア・プリオリな総合的判断の可能性へ向けて思索するのである。この思索が、また、アリストテレスの倫理学の基盤となる「人間のエルゴン(ἔργον)」である。すでに述べたように(「その1」のP.89参照)、「人間のエルゴン」とは、人間が人間として本来為すべき仕事という意味である。

ゆえに、「論理的領域」の言象学的文法論的始原である動詞が忘却されて見えなくなっている以上、人間存在は「この世」において、本来、何をなすべきかを見失っているということになる。この理由から、人間は人間としてア・プリオリな総合的判断の可能性を思索すべきであるなどと考える人はカントを除いてこの地上には誰も居ないということになる。それが「(人間が)生きる」ことの真の目的だなどと考えることは有り得なくなるのである。しかし、カントは、純粹理性批判という仕方です有限的な人間の本来為すべき仕事を為そうとしている。人間の生活は、この目的のための手段を獲得し(したがって、様々な職業が必要となる)、閑暇を作り出して、その閑暇の中で純粹理性批判をすることで意

味のあるものとなる。手段を得ても、目的である「人間のエルゴン」を空虚にしたまま「人間」は「この世」に生きる(ハイデガーの『有と時』における「世界内有」参照)。

そこで、今や、『古事記』には、以下のようないろんなことが続いて語られているのである。

「ここに左の御目を洗ひたまふ時に、成れる神の名は、アマテラス大御神。」(P.30)

(イザナキノ命が左の目を洗った時に成った神は、アマテラス大御神である。)

ここにアマテラス大御神が登場することと、その直前に、「スミノエ」が語られていることとは、上で示されたように、連続的に繋がっているのである。イザナキノ命が禊ぎをするということは、述語が「主語の述語」に成りきること(=Werden(Werden)のカッコ内Werdenが独立すること)であり、完全に、助動詞性から脱却することである。しかし、それは、いわば「この世」の住人に成り始めることであり、むしろ、「禊ぎ」ではなく、「世俗に染まること」、すなわち、汚れることである。真の意味の「禊ぎ」は、そのような一面的なことではなく、このようにして「世俗」に入ることが、同時に、その底辺において文法的な上下関係になっていることをいわば知ることにある。こうした重層構造となるのが真のイザナキノ「禊ぎ」なのであり、ここに動詞が言象するのである、すなわち、「アマテラス大御神」が生まれるのである。論理と文法が「重なる」とは、一方で、述語が「主語の述語」に成るとともに、その「成った」が忘却されて(特殊態の)「主語-述語」関係の世界、すなわち、「論理的領域」が開かれることであるが、他方で、そのことが、「下に下ったこと」、「去る」ことの帰結になっていることを「照らし見る」ことなのである。つまり、論理の奥深くに或る先行後続の順序のようなことがあると見ることである(アリストテレスがこの事情をエネルゲイアとデュナミスという関係性で示した)。先

行後続のこの連関（上下関係）は、ハイデガーの哲学のエレメントになっていることであるが、ハイデガーはそれが文法的であることをまだ認識していない（すでに述べたように、「文法が欠けている」と気づいていたけれども）。カッコ内WerdenがWerdenから独立したというその文法状態、述語が「言象領域」内で「主語-述語」関係そのものの述語と成り切ったこと、同時に、論理的な「主語-述語」関係全体を定立する文法的述語となったこと、そこは動詞という文法事項なのであり、『古事記』では、そのような動詞は神話的図式化されて、「アマテラス大御神」と名付けられるのである。「大御神」という尊称が尋常ならざる事態を知らせている。他の神との比較で「大御神」と呼ばれるのではなく、ここで、「言象領域」と「論理的領域」が分かれる（「論理的領域」を始めること、それを定立することでもある）がゆえに、特別重大な事態となっているという意味を込めて「大御神」と呼ばれるのである。実際、この動詞こそ、「歴史的世界」の底辺に存することがらなのであり、西田哲学やハイデガーの哲学の奥底に、したがって、アリストテレス哲学の奥義として存する究極的な言象学的文法論的底辺性なのである。歴史的世界の奥深くに「アマテラス大御神」が「います」のであり、全世界の歴史の中で唯一『古事記』のみがこのことを教えているのである。「アマテラス」とは、単に歴史的世界を照らす太陽のようになっているということではなく、むしろ、かの「上下関係」を照らし見ることであり、動詞を動詞と言うことなのである。敢えて言うなら、アリストテレスのエネルゲイアを定義しているということである。

ここで、「定義している」という言い方は、更に、厳密に言い直されるならば、「定義し終えている」と言われなければならない。動詞は、文法と論理の重層構造となっているのであるから、とりあえず、文法側から見

ば、エネルゲイアの定義を「している」ことになる。しかし、論理側からすれば、エネルゲイアは、この「定義している」ということにまだ達していないのである（「エネルゲイア」の定義は「論理的領域」の方からは不可能であるということ）。しかし、「定義している」ゆえに、エネルゲイアということがアリストテレスによって知られたのである。エネルゲイアの定義がされようとするのも、「定義している」からこそである。そして、エネルゲイアの定義をしようとする場合、この「定義している」はし終えていることになる。このようになっていることは、「時」の本質と本質的に関係するのである。エネルゲイアの定義を「しようとする」ということは、或る人間が思考によって、エネルゲイアを定義しようとするという主観的なことからではなく、むしろ、歴史的なことである。「時」が「時」とは何かを「言おう」とすることである。「時」は、エネルゲイアの定義を「し終えている」のである。動詞は、Zeit-wortであり、Zeit（とは何か）を言う語（Wort）である。「時」とは何かという問いは、エネルゲイアの奥義的定義への探求である。そして、その探求は、歴史性へと深く入ることである。また、当然、エネルゲイアの定義は、「言象領域」における「主語-述語」関係そのものの成立を言うことであるから、それは、すべての「論理」にとつての、始原となっていることになる。あらゆる「何であるか」の答えがエネルゲイアなのである。なお、アリストテレスがエネルゲイアの定義についてどのように考えているかということについては、筆者の論文、『言象学的文法論における動詞とエネルゲイア』（飯田女子短期大学紀要第33集，P. 125-149）を参照して欲しい。

「左の目を洗う」とは、このような具合になっていることを表しているのである。「目を洗う」とは、動詞が動詞として言われるようになること、つまり、「アマテラス大御神」

が現れることである。そして、「左」とは、ここでは、論理側との関係においてということである。つまり、「阿曇（アヅミ）」面において動詞が動詞として言われるのである。このことが歴史的世界の原理となる。

この「アヅミ」面に対して、「スミノエ」面が、次の『古事記』の言葉によって語られている。

「次に右の御目を洗ひたまふ時に、成れる神の名は、ツクヨミノ命。」(P. 30)

(次に、イザナキノ命が右の目を洗う時に成った神は、ツクヨミノ命である。)

「目を洗う」とは、動詞が動詞として言われることであり、それは本質としては、「アマテラス大御神」である。しかし、「アマテラス」は、「アヅミ」面からそのように言われるのである。同じことが、「スミノエ（墨江）」面をもつ。それは、「上下」関係の由来である「去る」が文法的には「黒（墨）」になっていることである。しかし、そこは「江」であり、源泉から下って来た最後の河口である。上下関係がそこに存するのである。この関係は、アリストテレスのエネルギーとして、つまり、或る先行性として捉えられるべきである。動詞を動詞と言うことには、このような上下関係が含まれているのである。その面がここで「ツクヨミ」と名付けられているのであり、「右」に相当するのである。

この「ツクヨミ」について、本居宣長は、『古事記伝』の中でいくつかの解釈を与えている。彼の基本的理解は、それが「月」であるということであり、同様に、「アマテラス」とは「太陽」を意味するのである。したがって、両神をそれ以外のいわば形而上学的実在として解釈することはあってはならず、そのような解釈に対して激しい口調で排撃している。

しかし、本居宣長の解釈には、「左の目を洗う」ことからどのようにして「太陽」が、そして、「右の目を洗う」ことから、どのようにして「月」ができたのかの説明が欠けている。たしかに、『古事記伝』には、左と右

についての言及があるが、しかし、どうしてそこから「太陽」と「月」が出て来るのかの説明がないのである。そのような「アゲツライ」をするべきではないと本居宣長は言うかもしれない。しかし、論じないことは、学問的なものを放棄することになるであろう。

両神が自然的な「太陽」と「月」ではないことは、明らかである。現代物理学は、それらを神とすることが許されないことを証明した。「太陽」は、本質的にはエネルギーであり、「月」は衛星であって、その光は太陽の反射光であり、神ではないことは明白である。

しかし、では、その本になっている「エネルギー」とは何かということ深く考えるようになると、人は、やがて、アリストテレスのエネルギーを思索しなければならなくなるのも必然である。実際、ヨーロッパ最高の知性であるライブニッツもアリストテレスのエネルギーの必然性に至った。しかし、上で説明されたように、エネルギーとは、実は動詞であり、ここでは、それが「アマテラス大御神」と名付けられているのである。「太陽」とは本質的にエネルギーとするならば、その根拠になっているものは「アマテラス大御神」ということになる。だから、「アマテラス大御神」は「太陽」であると解釈した本居宣長は正しかったということになるのである。ここでこのような推論において見落とされていることがあるのである。それは、エネルギーとエネルギーとは異なるということである。前者は、上で説明されたように、歴史性そのものなのである。しかし、エネルギーという概念には歴史性がまったく失われているのである。本居宣長の解釈の誤りもここにある。つまり、「時」についてまったく理解がされていないことがその解釈の根本的欠陥である。しかし、そうはいっても、本居宣長が「アマテラス大御神」とは「太陽」であると見たのも、上のような推論が示唆するように、まったく誤りとは言えない面もある。

それを形而上学的に解釈すべきではないとの主張も或る意味では正しい。なぜなら、エネルギーは、本質的にはいわゆる形而上学よっては理解できないこと、つまり、動詞であるからである。

「月」の存在そのものも、地球の衛星として、太陽から出来たものであるから、結局それは、「エネルギー」からできたものであり、したがって、エネルギーに根拠をもつ。ゆえに、左の目と右の目という言い方もこのことを考慮するなら、或る意味でそうしたエネルギー的に理解される可能性があるということになる。

しかし、このような推論には、困難な問題がある。それは、「アマテラス大御神」が女神であり、「ツクヨミノ命」が男神であるということである。本居宣長は、「ツクヨミノ命」は男神であることは間違いないと言っている。もし、そうであるならば、エネルギーの定義である動詞が主人となるという説に暗雲が起ることになる。

そもそも男女の区別は、「去る」ことが起きたことに基づく。述語性が生じ、それとともに、それとは別方向に「言う」面が生じたことで、男女の区別が可能になったのである。女神は、本来的には、述語に反対的である。すでに述べたように、本来的には、その述語に反対的な面が実は、主導的なのである。ところが、今の段階では、主導的なのは、男性であるが、真の意味で主導しているところの述語に反対的なものは、消えている（「無」となった）のである。しかし、動詞は、そのような男性主導性の中に自覚された先行性であり、これは、女性的な面なのである。男性性は、「左」に関係し（イザナキノ命は「左」回りをしたので）、したがって、「アマテラス大御神」は男性でなければならないが、動詞の本質からすれば、「女神」でなければならないのである。したがって、次のように言うこともできる。「アマテラス大御神」とは男

性である女神であると、動詞は、二重構造をもつからである。

本居宣長は、「アマテラス大御神」が男神であるという説を完全に否定している。しかし、『古事記』には明確に女神との記述はないのであり、その点からしても、性別の区別ができない実状があったと見るべきであろう。男神にして女神という混合形態というよりは、区別できない文法状態であるということである。

これに対して、『日本書紀』の記述から、「アマテラス大御神」が女神であることを証立立てることができる。たとえば、後でサノオが「アマテラス大御神」に対して「姉」と呼んでいることなどである。しかし、同じ箇所と思われる『古事記』の記述には、「姉」ではなく、「大御神」と記述されている。また、アマテラス大御神が髪を男子の髪型にして「男装」したことにしても、『古事記』にも同様の記述があることから、アマテラス大御神が女神であると結論付けることはまだできない。なぜなら、もし、アマテラス大御神が男女の区別のできない文法状態の神話的図式であるとすれば、そして、どちらかという、男性の姿をした女神であるとするなら、「男装」したということは或る別の意味をもつからである。すなわち、アマテラス大御神は、男装的女神であり、両性性をもつということが逆に証明されるのである。いいかえれば、『古事記』はきわめて慎重に、そして、意図的に、そのような両性性を表そうとしているのである。アマテラス大御神が「機（ハタ）織り」をしていたという記述が後で『古事記』にあるが、これは動詞の「ハタラキ」と見なければならず、かの「重なり」とよく一致するのである。つまり、「機織り」をしていたから、女神でなければならないと結論付けることはできない。また、「アマテラス大御神」の別名から女神と見ることも、『古事記』にはその別名の記述がないことから斥けられる

べきである。そもそも「アマテラス大御神」は太陽、「日」の神ではなく、エネルゲイアの定義を表しているのである。

「アマテラス大御神」とは動詞のことであり、動詞は、上で述べられたように、論理と文法との「重なる」文法状態であること、したがって、男性である女神であること、このことを『古事記』は語っているのである。つまり、どちらかであると明言していないのである。このことを認識できない場合、人は、どちらかであると見なし、そのどちらかであることを証拠立てようとする。すると、そこに或る意味で無用な論争が起こるのである。『古事記』が男女を明言していないという事実は、まさにそのままそうとして受け取るべきである。

同じことが「ツクヨミノ命」についても言える。「ツクヨミノ命」とは、言象学的文法論的には、動詞の二重構造における文法側を表しているから、本質的には女神である。しかし、文法性が「黒」（つまり、「無」）となっているのであるから、男性性ともなっていることになる。ゆえに、『古事記』にも男女の区別を明言する記述がないのである。これに対して、「スサノオノ命」には、「男」の字が入っていて、これも言象学的文法論的ことがらと一致する。後で解明されるように、「スサノオ」はどうしても男神でなければならないのである。

では、「アマテラス大御神」が、『古事記』には「天照大御神」と記されているのはどのように解すべきなのであろうか。これまで、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であったのであるから、「天照」もまたそうなのでなければならない。

最初に、本居宣長が言うように、「アマを照らす」という意味ではなく、「アマに照っている」ということが「天照」の本質的意味であることを確認しておきたい。岩波文庫版

『古事記』の注にも、「天にましまして照りたもう神の意」と言われている。しかし、「天に照っている」とはどういうことなのであろうか。

「照」は、本質的な意味としては「明らか」ということである。しかし、言象学的文法論的には「明らか」とはどのようなことなのであろうか。なぜなら、あの「去る」ということのいわば終端の今の文法状態は、文法性が「黒」となっていて、けっして「明らか」ではなく、むしろ、まさに「墨の江」となっているからである。もちろん、すでに現れていたように、「主語の述語」に成り切る状態は、目的語が現れていて、したがって、対象が「見える」ようになっているのであるから、そこには「照らす光」と「見る」能力が有ると言える。しかし、そのようになっていることは、文法的には「暗黒」状態なのである。ゆえに、ここに「照」ということがどうして起きているのかは謎ということになる。

すでに明らかにしたように、動詞は、論理と文法とが「重なる」文法状態にある。論理とは、述語が「主語の述語」と成りきることで、そう成ったことの由来を完全に忘却して（特殊態としての）「主語-述語」関係に入る、言い換えれば、「有るものが（主語）有る（述語）」と言われることになることである。したがって、このような状態においては、もはや、言葉そのものから述語が「主語の述語」へと文法的に長い道を経て成ったということが完全に見失われている。述語がその生まれ故郷からあの「下り道」を旅して来たことが知られなくなっているのである。しかし、アリストテレスは、述語が（すなわち、「有る」が）そうした由来をもつことをエネルゲイアという語（或る「終わり」の状態にあること）によって示そうとしたのである。一般に、「主語を述語」することは、ないしは、対象を普遍概念に収めることは、「思惟する」と言われていることである。しかし、思惟そのものは、む

しろ、述語自身の文法的由来に向けて述語しようとしている、すなわち、「思惟する」ことは、エネルゲイアに向かい、自身が、エネルゲイアとなるべきなのである。アリストテレスは、この事態を「ノエーシスのノエーシス」と呼んだ、つまり、「思惟の思惟」である。それは、思惟の自己反省ということではなく、正しくエネルゲイアへ向かうことなのである。或る先行性に向けて思惟は述語せんとするのである。すでに示されたように、そこには「阿曇」ということが有り、雲が垂れ込めていて、道は曲がりくねっている。思惟する限り、誰もエネルゲイアの定義に辿り着けないのである。しかるに、そこにはエネルゲイアの定義が日の光のように、まちがいなく先行的に「照っている」のである。動詞は文法領域（言象領域）において（すなわち、アマに）先行的に「照らしている」のである。したがって、動詞は、「太陽」ではなく、「論理的領域」と重なる境位のゆえに、エネルゲイアの意味で「照っている」のである。もし、そこが「論理的領域」と重なっていなかったなら、「アマに照る」ということは有りえなかったのである。ただ、そこが「重なる」境位であるがゆえに、「アマに照る」ことが成立するのである。本来、暗黒であるはずの動詞は、エネルゲイアの定義としてすべての思惟作用を照らしているのである。この「明るさ」がないと、そもそも思惟ということは不可能である。しかし、「日」のような動詞は、「アマに照っている」のである。動詞であり、「動詞」なのではない。動詞は、したがって、単に論理的な意味でエネルゲイアの定義ではなく、まさに「アマテラス大御神」なのである。如何なる思惟もそこに到達できないけれども、あらゆる思惟作用は先行的に（完成されているものとしての）エネルゲイアによって照らされているのである。

ハイデガー哲学は「問う (fragen)」哲学と言われる。「問う」には「答え」が先行し

ているのである。しかし、ハイデガーが「問う」とは単に一般的な意味の「問い」ではなく、動詞へ向けての「問い」（「有る」とは何か？）であり、したがって、それはエネルゲイアの定義を求めているのである。アマテラス大御神がハイデガーの「問い」の先行的「答」としてすでに「アマに照っている」ことになる。

動詞が「(照らす) 光」そのもの、「思惟する」ことが、その動詞へ向かうこととして「色」であるというように比喻されることもできる。これは、アリストテレスの能動理性と受動理性の関係を表す比喩として知られている。両者が同じであると言うことはできないが、両者の間に何らかの繋がりがあることは確かである。なぜなら、エネルゲイアとは動詞のことであり、アリストテレスによれば、能動理性は、本質的にはエネルゲイアである (τῆ οὐσία ὧν ἐνέργεια (De Anima, 430a18)) からである。

では、「ツクヨミノ命」についてはどうなるのであろうか。「ツクヨミ」は、『古事記』には、「月読」と書かれている。この漢字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ぬ。

本居宣長は、『古事記伝』において、師の説として、「ツクヨミ」とは「月夜待ち」という意味であると述べている。そして、「黄泉(ヨミ)」と関係があるかもしれないと言う。しかし、「ツクヨミ」とは何かについて彼自ら明確な解釈をしていない。「ツクヨミ」は、或る意味で謎の神名である。

「月」は、基本的に「夜」に関係している。しかし、「月」は、「夜」に「照る」のである。「ツクヨミ」は、上で説明されたように、動詞の二重構造における文法側について語っている。文法と論理の「重なる」状態において、その文法側は、川のように上から流れて来たのであるが、「墨江(スミノエ)」として本質的に「黒」く(見えなく)なっている、つまり、「夜」となっているのである。しかし、そこ

はあくまで「重なる」という状態であるから、その「黒」となっているところが論理ともなっている。「アマテラス大御神」は、論理となっていることが「黒」となっていて、そこに「照らす」ということがあると言おうとしている。アマテラス大御神は、その意味では、上述のように、能動理性的である。これに対して、その「黒」が論理となっているのだと言おうとするのが「ツクヨミ」なのである。その「黒」に論理が照るのであり、そこに「主語-述語」関係が出てきている、つまり、「読む」が出て来るのである。このことは、まったく人間の思惟には知られないことであり、そもそも想像すらできないことである。「ツクヨミ」を「月読」と書いた『古事記』は、それが「月夜見」ではないことを教えようとしているのである。当然、それは、「月夜待ち」という意味でないことは明白である。一体、月夜を待つことがなぜ「神」なのであるのか。本居宣長は、『日本書紀』に、「月夜見」と「月読」とは、まったく同じであるのに、どうして二つ書かれているのかという疑問を提出している。というのも、「ヨミ」の借字として「夜見」と「読」が採用されていて、その漢字の意味について詮索するべきではないからであるというのである。両者の漢字の意味を無視するべしとの本居宣長の主張にしたがうなら、たしかに、同じことを二つ挙げるのはおかしいということになる。しかし、「夜見」と「読」とは違うのである。後者には、言象学的文法論的実状が映じているのである。かつて、西田哲学について、「無の論理は、論理の無」と言って、西田哲学を批判した人が居た。正しくは、「無の論理は、論理の有」なのである。「ツクヨミ」とはこのような具合になっていることを明かすのである。絶対無の自己限定こそ、論理の成立根拠であり、これは、「ツクヨミ」の論理的な表現となっているのである。もちろん、すでに何度も言うように、西田哲学は、文法についてまったく知らなかつ

た。つまり、「黒」について何も知ることはなかったのである。しかし、この「黒」を彼は、「無」と見たのである。そこに「論理」がいれば「重なって」存することを見て取ったのである。

以上のように「ツクヨミ」の言象学的文法論的意味が解明されるならば、一見すると、「ツクヨミ」の方が「アマテラス」よりも根源的であるように見える。しかし、エネルゲイアにとって「照らす」元である「アマテラス」の方がより「長じている」のである。なぜなら、文法と論理の「重なり」は、今の文法状態においては、論理の方に「主」性格が存するからである。

なお、「アマテラス大御神」とは、アリストテレスのエネルゲイアの定義（=能動理性性）であるとの今上で解明された真実に批判的になる人たちが出て来るのは避けられない。日本の神話にギリシア哲学が登場するはずはなく、完全な妄想であると言う人がほとんどであろう。ましてや、まだ古代にはまだ現れてもいない西田哲学がすでにそこに存しているなどということは馬鹿げていると揶揄する人も多いことであろう。筆者は、その人たちに言いたい。仮に「アマテラス大御神」とは「太陽」であり、「ツクヨミノ命」とは「月」であるとするならば、太陽とは何であり、月とは何であるのかをまずは明らかにすべきであると。太陽とは「アマテラス大御神」であり、それ以下でも以上でもないということになろう。しかし、それは、本質的に同語反復なのである。何もそこには肯定的な理解がないのである。このことに気が付くこと、それが解明への一歩である。太陽とは核融合反応によって質量がエネルギーに変換していることであるというような説明の方がかの同語反復よりはまだまだましなのであり、少なくとも、誠実である。「アマテラス大御神」とは太陽であるという解釈はあまりにも不誠実な理解の仕方であり、現代科学の蔓延する時代には

空想とみなされ、お伽噺話と馬鹿にされる考えなのである。しかし、エネルギーとは、では、何かと問うようになると、「アマテラス大御神」が「太陽」であるとの理解は、必ずしも、馬鹿げたものとは言えなくなる。すでにこのことは、上で述べられた。エネルギーは、アリストテレス哲学のエネルギーによって根拠づけられるのである。したがって、「アマテラス大御神」がアリストテレスのエネルギーの定義に当たることであるという言象学的文法論的解明は、批判されるべきことではなく、疑うこともない真実なのである。

ギリシア哲学が『古事記』に書かれているはずはないという批判はまったく意味のない批判である。我々は、「古事」が『古事記』に書かれているということをいつも念頭に置くべきなのである。「古事」とは単に過去のことではなく、「時」の根源に関することを意味し、したがって、歴史の奥義に関するものである。そこにギリシア哲学の内容が含まれていないはずはないのである。もちろん、ゲルマン民族の果実としてのハイデガー哲学も含まれているはずであり、これまでの解明で示されたように、事実そうだったのである。『古事記』が「古事」を真実語っているなら、必然的にギリシア哲学の奥義とその奥義に接近する哲学が含まれていなければならない。事実そうであることが本論文で論証されたわけである。

次に両神について考察すべきことは、本居宣長が言及している以下のような問いである。

すなわち、イザナキの目と鼻とからそれぞれ、二柱の神と「タケハヤスサノヲ命」が生まれたのに、何故、耳と口を洗うことで神が生まれたとの記述がないのか。まだ、ここでは、「タケハヤスサノヲ命」についての解明はしていないのであるが、この疑問は、今上で解明された二柱の神にとって或る本質的なことがらに関する問いなのでここで触れ

ておくことにする。

特に「耳」からなぜ神が生まれてこなかったかという問いに対する本居宣長の答は次のようなものである。イザナミの言葉を聞いたイザナキの「耳」が汚れなかったのは、声には汚れがないためであり、中国ではそうではないとの例があるが、空理空論の中国の説であるから無視すべきであるというのである。筆者は本居宣長が真の学者であると思う者であるが、しかし、中国の文化思想を一面的に見る見方には必ずしも賛成できない。というのも、『古事記』は漢字で表記されているからであり、これは偶然的なことではないのである。

さて、この疑問は、言象学的文法論的には必然的なことを表しているのである。「口」と「耳」は、前者が食物を意味し、後者が「聞く」ことを意味するのではなく、本質的に「言葉」に関するものなのである。「耳」は「言葉を言葉として聞く」こと、「口」は、「言葉を言葉として言う」ことを意味し、両者はその限り一つのことがら、つまり、言象的な文法性を意味するのである。

すでに示されたように、ここには「見る」ということが、したがって、目的語が言象している。最初、objectは、ob-jectとして「嫌なもの」であったが、今は、いわゆる「対象」となっているのである。何かが「見える」となっていて、その「何か」は、本来、言葉が言おうとしているものである。このような「見える」が現れてきたことは、述語が「主語の述語」に成ろうとしていることに他ならない。今の文法状態は、このプロセスの終端であり、論理と文法が「重なる」ところである。動詞が言象していて、それは、エネルギーの定義として「アマに照っている」のである。すべての対象が「見える」ようになることを可能にしている、その意味では、太陽にも比せられるのである。同じことが、文法側では、「黒」であること、そこに「月」が照っ

ていることである。両者はしたがって、「見る」ということの奥深くに存するそれを可能にしている底辺なのである。その意味で両神はイザナキの「目」を洗ったことから生まれたのである。「鼻」については、後で解明する。

ところで、「禊ぎ」は、このような対象を「見る」ということが同時に深いところで、文法的なことであり、そこには上下関係が認められるということによって行われるのである。そして文法的な面は、今は「黒」になっているのであり、いわば「無」となり、消えている。しかし、この「黒」は、単に「無」ではなく、文法が秘密になり、自身を言うことを拒絶していること、すなわち、閉ざされているということである。その意味では、「黒」は文法性を表しているのである。「黒」とは文法性が文法的には顕われていないということ（墨の川になっていること）であり、このことが「口」と「耳」が「ない」ことなのである。つまり、「ツクヨミ」において、「口」と「耳」がいわば否定的に表現されているのである。したがって、「口」と「耳」を洗うことで神が生まれるという記述が欠けているのであり、また、欠けていなくてはおかしいことになる。おそらくは、「口」と「耳」が否定的に表されていることは、「ツクヨミ（月読）」の「読む」に表現されているのである。「文字」を「見る」ことで「読む」のであり、単に言葉を「言い」「聞く」ではないのである。

『古事記』の奥深くに言象学的文法論が存することは、ここからも、明らかである。なぜ、「口」と「耳」への言及が欠けているのかとの問いに対する必然性に基づく首尾一貫した答えは上のように言象学的文法論的に与えられるのである。

さて、次に、「鼻」について解明をする。『古事記』には次のように語られている。

「次に御鼻を洗ひたまふ時に、成れる神の名は、タケハヤスサノヲノ命。」(P. 30)

(次にイザナキノ命がその鼻を洗ったとき

に成った神はタケハヤスサノヲノ命である。)

タケハヤスサノヲノ命（以下、「スサノオ」または「スサノオノ命」と略記する）と「鼻」との関係について、本居宣長は次のように説明している。

「汚れ」を受けるものは、「目」と「鼻」であるが、「目」の穢れは「鼻」の穢れに比べるなら、まだ軽い方であり、「臭い」による穢れは甚だしい。そこで、この穢れは落ちにくく、それを濯ぐことで現われた「スサノオ」は、前の二柱の神が善神であるのに対して、悪い性格をもって生まれたのである、と。

ところで、『古事記』には、「洗いたまう」という語が三柱の神についてまったく変りなく書かれているのであり、汚れの落ち方の違いが神の本質的性格を決めるなどという記述はまったくない。『古事記』において明確にされているのは、「スサノオ」が男神であり、第三番目に生まれたということである。しかし、この二つの規定は「スサノオ」とは何かということと本質的に関係するのである。というのも、すでに前の二柱の神は、本質的に両性的であることが示されたのであり、事実、『古事記』には明確な性の区別の記述はない。しかし、「スサノオ」が男性であることは、それが「須佐之男」と記されていることから明らかなのである。このことは、「スサノオ」があのだ重構造ではないことを意味する。「論理」側にシフトした文法状態となっているのである。「鼻」という漢字は、字源的に、顔から突き出ているという意味を含む。それは、つまり、二重構造より出た、その構造から出てきている、というような事態を表わしているのである。そして、「スサノオ」は、前の二柱の神より秩序的に後から生まれたのであり、かの「重なり」から次に必然的に起こることを意味するのである。とはいうものの、「重なり」からそれとは別のこととして結果したという関係ではなく、その「重なり」に属することとして、しかも、性別が明確になっ

ていることとして「後から」生まれたのである。このような微妙な関係性は言象学的文法論的にはどのようなことなのであろうか、以下にこのことを考察する。

前の二柱の神、すなわち、「アマテラス大御神」と「ツクヨミノ命」は、文法と論理の「重なる」状態、すなわち、「二重構造」の神話的図式である。「重なる」とは、単に二層になっているということではなく、論理の奥深くに言象学的文法論的な由来が存するということの意味するのである。その「由来」性は、本質的にあの「去る」ことでできた「下り道」ということである。上から下へ下って来たということが、論理の奥深くに存するのであり、このことと論理が「重なる」のである。動詞とはそのようなことである。ゆえに、論理自身は、論理であるかぎり、このような「(文法)由来」性に気付くことはない。論理の奥深くにあの「黒」が存することを論理は理解できないようになっているのである。西田はその「黒」を「超越的述語面」、つまり、「無の一般者」として論理側から捉えた。しかし、だからといってその「黒」を「黒」として見出したのではない。これほどまでにかの「二重構造」は深く隠されているのである。それでも、ハイデガーは論理の根底に「黒」が存することによく気付いた。彼は、論理の本質をSigaretikと言い、論理の奥深くに、σιγή（シーゲー）、つまり、「沈黙、静寂」が存することをはじめて明らかにしたのである。ここで言われるシーゲーとは単に何も語らないこととか森の静寂さなどのような意味ではなく、秘密にすることという意味でのかの「黒」のことなのである。しかし、そのようなところまで至ったハイデガーですら、「アマテラス大御神」と「ツクヨミノ命」の二柱の神の真相に達したわけではない。このように、論理と文法の「重なる」文法状態は、難解の中にも難解なことながら、あえて言うなら「不可思議」である。動詞は動詞自身を言うには或

る「曇り」、「阿曇（アヅミ）」を前に置くのである。動詞は「阿曇野（アヅミノ）」（以下、すでに登場していたこの表記で動詞の前となっている「曇り」の領域を表すことにする）を必然的にもち、それをいわば「前庭」にする（玄関はこの前庭の後ろにある）。ハイデガーの思索や西田の思索はこのような意味の「阿曇野」に居る。この「阿曇野」は、動詞そのものからすれば、「まだ動詞ではない」ということであるとともに、「もはや動詞ではない」というような「時」性構造的領域である。このうち、特に、「もはや動詞ではない」は、「時」的ではないことであり、文法秩序的な事態であり、そのようにして「もはや・・ない」となっている「阿曇野」は、（「有るもの」ではない）「有る」という動詞の固有領域となっている。ここで言われている「もはや」が、二重構造から「鼻」のように突き出ていること、その実状の神話的図式が、「スサノオ」なのである。したがって、「スサノオ」とは、今、上で述べられたような意味での「阿曇野」の「もはや・・ない」の面の神話的図式である（図3参照）。「有る」という動詞の領域が「スサノオ」である。なお、厳密には、「阿曇野」は、「まだ・・ない」において成立している。すなわち、「未来」的である。このことについては、§45で詳述される。今の段階は、「もはや・・ない」が主導的であるので、ここではこれ以上そのことを立ち入って考察しないことにする。

ここから、「スサノオ」は、「もはや動詞ではない」となっているのであるから、必然的に、かの「両性」性をもたず、男性となっているのである。『古事記』の記述と完全に合致する。また、「スサノオ」が「鼻」を洗うことで生まれたのも、上で示されたことからその理由が明らかである。さらに、「アマテラス大御神」の「弟」でなければならないことも明白である。

「阿曇野」が、「有る」という動詞が「動詞

へ」と帰還することで拓かれる固有領域であることは、歴史的な哲学の内容として現れてくるのでなければならない。事実、その「固有領域」は、ハイデガーの哲学が「有る」の意味を探求することで歴史的に現われて来たのである。ハイデガーは、かのシーゲの領域がSeyn（「有る」そのもの）の真理であると言うのである。「もはや動詞ではない」ところは、「まだ動詞ではない」のであり、「有る」の真相が知られるところである。そこへと、ハイデガーの思索が入って来た。「有る」を追求する限り、すなわち、「問う」限り、必ず、ここ、「阿曇野」に入るのである。なぜなら、そこに「有る」という動詞が起きているからである。「有る」という動詞は、元は動詞であったのである。

すでに「アヅミ」については、解明してあった。そこでは、歴史との関連でそれが歴史性そのものであると言われていた。したがって、歴史性と「有る」という動詞は同一となっていることが帰結する。このゆえに、ハイデガーもまた「有る」の歴史的思索というようなことを言うのである。

では、「ササノオ」が（動詞が動詞そのものから、「鼻」のように突き出でて、「有る」という動詞となったという意味で）「有る」という動詞の神話的図式であるとすれば、そのことが「タケハヤスサノヲ命」という神名とどのように関係するのであろうか。

この神名について、岩波文庫版『古事記』の注には、「勇猛迅速に荒れすさぶ男神の意」とある。

また、本居宣長は、その師、賀茂真淵の解釈にしたがって、「ササ」とは「進む」という意味をもつと見ている。ここには、「有る」の意味との連関はまったくないと見てよいであろう。他の研究者の解釈も似たり寄ったりであり、「ササノオ」が「荒ぶる神」であると理解する。つまり、どの解釈も「神を神で理解する」立場なのである。学問を志す人は、

「進む男神」とは、何を意味するのかと問わなければならない。神が「進む」とはどういうことかと問うべきである。これに対して、たとえば、ヘーゲルのように、ゼウスが巨神族を征服したという神話を概念的に捉えようとする行き方が可能であり、こちらの行き方が真の意味で学問的な解釈となる。なぜなら、そのような理解には再び「神」という語が原理的に現れないからである。神をイデー的に見る見方は観念論的な一面的解釈ではなく、まったく逆であり、そのようにして我々は、あの悪しき同語反復から脱することができるのである。ヘーゲル哲学は神話内容を思想として理解することで、神話が真実何であるかに正しく迫っているのである。人は、ヘーゲル哲学の真の偉大さをまだよく認識できていない。その哲学の奥深くにはアリストテレスのエネルゲイアが働いているのである。一哲学観念としてのエネルゲイアとヘーゲル哲学との外面的形式的関係を言うのではない。定義されえないエネルゲイアに関して、それとヘーゲル哲学との関係をここでは問題にするのである。このことは、本解明の後半で、『古事記』の言象学的構造が明確化されるようになった時により詳細に考察されるであろう。

さて、『古事記』には、「タケハヤスサノヲ命」は、「建速須佐之男命」と記されている。「須佐」の部分音が音読み漢字で表記されている。ここに言象学的文法論の意味が特別に映じているのである。他の訓読みされている箇所は、この「須佐」に基づいてその言象学的文法論の意味が決定されるべきである。「須」は、「待つ」という意味をもっている。「佐」は、字が示すように、「左」であり、「たすける」という意味を含む。

上で示したように、文法と論理の二重構造は、「もはや動詞でない」ということを生じさせる。しかし、それは「まだ動詞でない」ということになることであり、この「まだ」ということは「時」的なことからである。い

わゆる「未来」性である。この「まだ動詞でない」の方は、動詞でないのであるから、動詞を認識できていない。このことが「曇り」と「曲がっている」ということが起こる原因であり、ここに「阿曇野」領域が可能になるのである。そして、そこにおいては、動詞は動詞であり、このような「動詞」が「有る」という動詞である。ゆえに、動詞は「待っている」ことになる。動詞は動詞として「(アマに)照っている」ことを言うように、「阿曇野」に「日」が出るようにと、待っているのである。それは動詞側の事情であるが、しかし、このことが「有る」という動詞の底辺の本質を構成するのである。「有る」側が「待つ」のではないが、しかし、「有る」とは動詞側が「待っている」ことなのである。動詞が「右」側とすれば、「有る」は、「左」側のことであり（図3では右左が逆になっている）、動詞が動詞と言うことのためにとなっている。「動詞のために」「左」側で「たすける」役目（佐）をしているのである。

「スサ」は、「進む」という意味であることは否定できない。しかし、「スサ」は、その「進む」ということではないのである。神を含めて、何か「有る」ものが「進む」のでは「ない」。むしろ、「有る」というそのことが何であるかを語っているのである。したがって、「進む」という意味では「ない」のである。しかし、「スサ」は、「進む」という意味であると思ひ込む人は、この「ない」を理解できない。「スサ」は、「進む」という意味では「ない」のであるから、或る別の意味をもつことが言われなければならない、それがいわゆる借字の漢字の意味に映じているのである。『古事記』の内容が「古事」であるがゆえに、必然的にこのような「二義性」の構造をもつのであり、『古事記』の表記法は、この必然性に適ったものになっているのである。これを「おかしい、納得できない」と言う人は、ハイデガーが論理の本質として挙げたSigetikにつ

いて深く考えてみることを勧めたい。「シーゲー」とは「沈黙」を意味するのである。「神が進む」とは神的な何かが「進む」のではなく、「沈黙」が言われることなのである。「進む」とは別の意味が言われているのである。「進む」では「ない」と沈黙が言うのである。否定的なこの「ない」が、もし、或る肯定的なことを「言う」とすれば、どうなるか。この「或る肯定的なこと」が文法なのである（したがって、文法は沈黙が語るなのである）。『古事記』の神話部分はこうして「二義性」の構造をもつのであるし、必然的にその構造を取るのである。このような解明の方法論にしたがって、本論は、ついに、三柱の神にまで至ったのである。すなわち、「有る」という動詞によろやくたどり着いたのである。本論文の方法論についてその正当性の証明の一つがここに示された。

次に、「建速（タケハヤ）」について。

「有る」という動詞は、上のように、未来性を本質的にもち、或る「いまだ・・ない」ということになっている。それは、「もはや・・ない」となっているからである。動詞は、この意味でZeit-wortである。動詞は、「阿曇野」を帯して「待つ」のである。「いまだ・・ない」は、言象学的文法的には、「いまだ（動詞では）ない」であり、「もはや・・ない」は、「もはや（動詞では）ない」である。しかし、この（動詞では）の部分は、「有る」という動詞にとっていわば「無」になっているのである。ゆえに、「有る」という動詞は、この「いまだ・・ない」と「もはや・・ない」の「間」を成し、その意味では、それは「現在」している。「建」は、もともとは、まっすぐに筆を立てて書くことを意味する。立てるとは、ここでは、「現在」が動詞に対して立っていることを表している。動詞が現在を定立するのである。「速」とは、「もはやない」と「いまだない」と「現在」の統一態としての「阿曇野」が「時」としては「速」いことを表し

ている。動詞がすぐ近くで「待っている」のである。その「近さ」が「速い」ということである。「建速」とは、「須佐」であることが「時」とどのように関係しているかを表現しているのである。「有る」と「時」のこのような関係性をハイデガーは、主著の《Sein und Zeit (有と時)》において明らかにしようとした。「建速・須佐」とは、まさに言象学的文法論的な<Zeit und Sein (時と有)>なのである。

以上、三柱の神が登場したのであるが、基礎になっているのは、文法と論理の「重なる」構造である。この基本構造において必然的に起きて来ることがらが三つの規定性を持ち、それらの神話的図式が三柱の神になるのである。この三柱の神の中でも中心をなすのが、「アマテラス大御神」、つまり、動詞である。この動詞の斜体表記性が「ツクヨミ」であり、この動詞の「もはや動詞ではない」の面が「スサノオ」、つまり、「有る」という動詞である。動詞が「有る」という動詞となることで、これまでの全行程は、終りとなる。「有る」という動詞はもはや斜体表記ではない。

このような「終わり」の事態（「言象領域」の果て＝「論理的領域」の開始）もまた、『古事記』に次のように明示されている。

「この時イザナキノ命、いたくよろこびて詔りたまひしく、『吾は子を生み生みて、生みの終（ハテ）に三はしらの貴き子を得つ。』とのりたまひて、すなわち御頸珠（ミクビタマ）の玉の緒もゆらに取りゆらかして、」（P. 31）

（この時、イザナキは、大変喜び、次のように言った。「私は子を生んで、その最後に三柱の貴い子を持った。」そう言うと、首かざりの玉の緒をゆらゆらと揺らして、）

ここで「終に」という語は、上で説明されたような意味で言われているのである。このことから、『古事記』の神話内容と言象学的文法論が完全に一致することが証明されたと言つてよいであろう。また、「貴き」は、動

詞と「有る」という動詞によっていわゆる「世界」が成立することを讃えたものである。では、ここで、「御頸珠の玉の緒もゆらに取りゆらかして」とはどのようなことであろうか。

ここで、「もゆらに」は、『古事記』には、「母由良邇」、また、「ゆらかし」は、「由良邇志」というように記されている。これらの漢字に言象学的文法論の実状が映じていると見なければならぬ。

ここで「首」が、「口」の下にあること、また、「口」と「耳」は、すでに解明されたように、「言象領域」的なことがらを意味し、それらの「下」にある「首」とは、述語の由来根底を意味すると見ることができる。そこはイザナキと別離したイザナミの居るところであり、その意味では、そこは「母」であり、三柱の神にとって真実の「由-来」となっているところ、したがって、真の意味で「良き」であるところということになる。なるほど、三柱の神はイザナキが生んだのではあるが、しかし、実は、その奥深くでは、イザナミの子でもあるわけである。そのことをここではイザナキの首飾りの玉の緒が揺れるということによって表そうとしているのである。イザナミが言象の奥深くへ退いて行った、そこに、それとは逆方向へ向かって述語が「主語の述語」と成ることが起き、かくして、今や、動詞となったのである。動詞の由来に関しては、したがって、母たるイザナミのいわば隠れた「産みの苦しみ」があったことになる。このことを「忘れてはならない」、そう、「首飾りの玉の触れ合う音」が告げているのである。或る意味では、『古事記』は言象学的文法論的に見て、周到緻密であると言える。なぜなら、我々には、イザナキが三柱の神を生んだとしか見えないのに、そうではなく、イザナミの隠れた関与が存することを知らせているからである。逆に、ここで「首飾り」への言及があることから、『古事記』が言象学的文法論の神話的図式であることが疑うことなく、確実ということに

なる。なぜなら、言象学的文法論から、三柱の神の生誕にイザナミのいわば隠れた関与があることが必然となるからである。

これについて、神野志（コウノシ）隆光氏の著書の見解は注目に値する⁵⁸⁾。

氏によると、イザナミの母胎より出た場合、「生む」と表され、そうでない場合には、「成る」と表される。ところが、三柱の神は、「成る」と書かれているのに、ここでイザナキが「吾は子を生子生んだ」と言うのは、どうしてかという疑問を投げかけている。「生んだ」となっているからには、イザナキとイザナミが生んだのでなければならない。しかし、また、イザナキによって三柱の神は「成った」のであり、イザナミの関与がないことになっている。神野志氏は、ここから、アマテラス大御神を含む三柱の神の出生にもイザナミの関与があるべきという見方をする。

この神野志氏の見解は、言象学的文法論的必然性を認識して洞察されたことではないものの、しかし、或る本質的なものを捉えている。

神野志氏が指摘したことは、実は、本当であり、そのことが「首飾り」の内実なのである。氏は、残念ながら、自分の見解の正当性が「首飾り」の箇所を示されていることを知らなかった。この「首飾り」がイザナミの隠れた関与であることは、その首飾りの「珠」の名が次に示されていることから証明される。

「アマテラス大御神に賜ひて詔りたまひしく、『汝命は、タカマノハラを知らせ。』と事よさして賜ひき。故、その御頸珠の名を、ミクラタナノ神といふ。」(P. 31)

(イザナキは、アマテラス大御神に、「あなたはタカマノハラを治めなさい」と命じてその首飾りを与えた。そこで、その珠は、ミクラタナノ神と名付けられる。)

ここで、「ミクラタナノ神」は、『古事記』には、「御倉板擧之神」と表記されている。

なぜ、ここに「倉」が現れるのかは言象学的文法論的には明白である。なぜなら、動詞が言象することは、述語の由来根底が秘密となり、閉ざされたことに拠るからである。すでに示されたように、その秘密になって蔵されたことは、Gebirgと呼ばれていた。そこには、bergen、つまり、「蔵する」が存していたのである。ここで「蔵する」が「倉」と言われていることなのである。この「倉」、つまり、「蔵」に「珠の音」が秘密に聞こえているのである。動詞がこのような意味のGebirgから本当は「生まれた」ことを明かすために、イザナキは、アマテラス大御神に「首飾り」を「与えた」のである。したがって、アマテラス大御神が「珠」を授けられたことは、動詞が、今は黄泉の国となっている秘密の領域と、そこから述語が動詞となるまでの全行程を経てきたことを意味し、したがって、イザナキから「タカマガハラを治めよ」と言われることになるのである。

ここで「知らせ」は、古事記には、「所知」と書かれている。そのままだと、「知る所」という意味となる。本居宣長によれば、「知る」とか「見る」、「聞く」は、自分のものにすると言う意味で「食す」ということに包括される。つまり、ここで「知る」とは「治める」と同様に「食す」として包括されることである。

しかし、ここで、「所知」と言われていることは、アマテラス大御神が「首飾り」を与えられたことと本質的に関連して捉えられるべきであることは明白である。動詞は、これまでのあの「去る (weg)」によってできた道 (Weg) の終わりであり、「言象領域」全体を締めくくることがそれをいわば完成させるのであり、その完成態を示すべく「首飾り」が渡されたのである。動詞はこの全体を「知る所となった」わけである。動詞は「言象領域」すなわち「タカマノハラ」を支配するというのではなく、「タカマノハラ」の全体

をいわば動詞は締めくくり、その全体を自身の後ろに従えるのであり、その全体を自らにまさに「収める(集約する)」のである。「知る」ということからすれば、動詞は、「主語-述語」関係の展開領域(「論理的領域」)のいわば扇のかなめになっているとともに、「言象領域」全体を完成させ収めているのであるから、究極的に「知る」ものである。かくして、動詞は、アリストテレスの思索全体の根本語であるエネルゲイアの定義なのである(本論文の中でも特に強調されるべき箇所なので二重下線を施した)。

イザナキがイザナミとの関係を断ち切ったことが『古事記』に明確に記述されているのに、ここで、イザナミとの関係がまだなお存するように語られるのは、理解できないと考えるのももっともである。もし、関係しているのであるなら、あの「ヨモツヒラサカ」の段の内容は一体、何であったのだろうかと誰しも疑問に思うに違いない。しかし、『古事記』の内実が言象学的文法論であるとするならば、動詞は、かのWegの終端でなければならず、したがって、必然的に、動詞の神話的図式としてのアマテラス大御神は、「タカマノハラ」全体を自身に(上のような意味で)集約し、そのことによって、「論理的領域」全体を「主語-述語」関係そのものとして、光源として、「照らす」ようになるのは必然である。『古事記』に、アマテラス大御神が「タカマノハラ」を治めると言われていることは、動詞がかのWegの終端になっていることを意味するのである。

アマテラス大御神がこのような意味で「終端」であることが、『古事記』には、イザナキが「生みの終(ハテ)に」と言っていることに他ならない。なぜ、「終」なのか、それを、ただ、言象学的文法論だけが答えられるのである。すなわち、そこから先は、「言象領域」ではなくなるのであり、「有るものがある」の世界、カント的な意味での対象認識

の世界、すなわち、「論理的領域」(図3参照)が始まる。もし、『古事記』の「底辺」をなすものが言象学的文法論ではないと反対する人が居るならば、その人は、なぜ、ここで「生みのはて」と言われるのか、また、なぜ、アマテラス大御神は「タカマノハラ」を治めることになるのか、その理由を「アメノミナカスシノ神」から始めて厳密に演繹的に明らかにしなければならないであろう。ここまで解明されたように、言象学的文法論は、わずかな曖昧さもなく、厳密にここが「生みのはて」であることとを演繹することができるのである。

さて、この「ミクラタナノ神」について、本居宣長は、イザナキから授かった「首飾り(珠)」をアマテラス大御神は自分の「倉」に納めて奉ったということではないかと解釈している。しかし、アマテラス大御神が「倉」を持っていたという記述は『古事記』のどこに典拠があるのだろうか。そもそも、イザナキは、身に着けていたものを「脱いで」禊ぎをしたのであるから、どうして「首飾り」を外して禊ぎをしなかったのだろうか。手の飾りを外したという記述があるのに、あきらかに、「首飾り」は、禊ぎとは関係しないことながら意味するのである。それは、まさに、「蔵」、すなわち、Gebirgを表すべくイザナキが身に着けていたものなのである。動詞は斜体で表示されるのであり、文法性をもち、これまでの文法事項の全体を自らの後ろに引き連れ、それらを自身に収めるものなのである。しかし、動詞は、動詞であることを失うこと(斜体性を失う)でもあり、したがって、Gebirgは、Gebirgとして明かされることがなくなり、図式化されて「神」として「蔵」の「棚」に祀られることになるのである。「板擧之神(タナノカミ)」における「板」とは、もともと、「偏平」を意味する。Gebirgは、いわば「平板」にされて「神」として祀られるのである。「擧」とは、文法的なことながら、そのようにして

平板化され「神」に祀り「上（擧）げられる」ことなのである。このように、文法性が失われ、論理性的の支配圏が成ることで、「神」という概念が文法を図式化するべく現れて来るのである。神話的図式ということは、言象学的文法を分かりやすくすることであるとともに、平板化してその真相を覆うことにもなるのである。「首飾り」の「名」が「タナノ神」と『古事記』に記されていることは、ここにはじめて「神」というようなことがら起きてきたことを表しているのである。ここから、「神を神で理解する」という解釈学が起きて来る。「論理的領域」内に居るすべての思考は、必然的にこの解釈学に陥るのである。上で解明されたように、アマテラス大御神とは動詞のことであり、動詞とは、文法に属しながら、文法性を失い、論理側を照らす、「待つ」元になっていることとすれば、そこに必然的に「神」が文法的真相の平板化として現れて来るということが起こる。文法であるという真相が真相としては言われず、「神」として「棚上げされる」のである。このことが文法のこととして、『古事記』に語られているのである。このことは、イザナキが「生みの終（ハテ）」と言ったこと、また、アマテラス大御神が「タカマノハラ」を「収める（治める）」ことになったことと密接に関係している。しかるに、動詞は、「有る」という動詞を帯しているのであった。ゆえに、「有る」とは何であるかを問う哲学的思索は、「棚上げしている」神と「有る」がどのように関係するかを語れるようになるということになる。ハイデガーは、まさに、この関係を語れるところにまで到達したのである。この辺のことがらについてはここでは詳しく論ずることはできない。

さて、以上のように、アマテラス大御神が動詞であることによって、「タカマノハラ」を「知らせ」と言われることが必然となる。いいかえれば、動詞は、斜体の動詞であるということが「首飾り」を授けられることで明

示されるのである。接続法から開始された「下る」道は、動詞をもって終端となる。ここから、次の『古事記』の記述もまた解明されるようになるのである。

「次にツクヨミノ命に詔りたまひしく、『汝命は、ヨルノラスクニを知らせ。』と事依（コトヨ）さしき。」（P. 31）

（次にイザナキは、ツクヨミノ命に、「あなたは、ヨルノラスクニを治めなさい」と命じられた。）

岩波文庫版『古事記』の注には、「ヨルノラスクニ」について、それは、「夜おさめる国、即ち夜の世界。食すは治めるの意」であるとなっている。

この「ヨルノラスクニ」は、『古事記』には、「夜之食国」と表記されている。「食」は、上で示されたように、本居宣長によれば、「知る」とか「見る」などのように何かの外的なものを自分の身に取り入れることである。「治める」こともこの範疇に入るのである。では、「夜おさめる」とはどのようなことなのであろうか。「夜が」治めるのか、それとも、「夜を」治めるのか、あるいは、「夜に」治めるのか。本居宣長は、「ツクヨミ」とは「月」の神であるから、「夜を」治めると見たようである。普通に考えるならば、月の神に対して、「夜の国」を治めよと言うのなら分かるのであるが、どうして「夜おさめる国」を治めよということになるのだろうか。

「ツクヨミ」はすでに言象学的文法論的に解明された。動詞は「下る（去る）道」の終端であるが、その「下る」ということが「黒」、つまり、まったく隠されてしまうのであり、しかも、その「黒」の中に動詞が「照」るのである。このような「黒」がここでは「夜」と言われているのである。しかるに、今や、動詞は、斜体の動詞であることが明示され、アマテラス大御神は、動詞に至るまでの全体を収めることになったのである。ゆえに、あの「夜」となっていたことも「下る（去る）」

道であったのだと「収める」のである。このことはどうでもいいようなことではなく、根本的な完成を意味する。これまで「黒」となっていたところに見通された「下る(去る)」という動向は、「夜」を支配していた真実の原理なのである。これを「知るようになれ」ということが「ツクヨミ」の固有の仕事なのである。つまり、動詞が収める領域の本質を「ツクヨミ」が見るところとなる。「夜の国」が「タカマノハラ」に属すとすれば、「ツクヨミ」はどういうことになるのか、あるいは、「夜の国」が「タカマノハラ」には属しないとすれば、どこに属していたのであろうか。このような疑問は、意味のないことである。動詞は動詞に至る全体を収め完成させるのであり、そこに本質的に存する「下る(去る)」ということは「ツクヨミ」が「知る所」となるのである。

さて、これとは逆に、動詞は、「待つ」のであった。動詞には、或る「前庭」が備わっていて、そこは「阿曇野」として或る曇りとなっている。動詞としては「まだなお」顕われていないことが動詞に属している。そして、そこは文法的には、「もはや動詞ではない」ということなのである。そのような意味の「阿曇野」が「有る」という動詞の持ち場であり、その神話的図式が「スサノオ」である。当然、「スサノオ」が本来的に「治める」べき領域は「阿曇野」ということになるであろう。しかし、『古事記』には、次のようなことが語られているのである。

「次にタケハヤスサノヲ命に詔りたまひしく、汝命は、『海原(ウナハラ)を知らせ。』と事依(コトヨ)さしき。」(P. 31)

(次にイザナキは、スサノオに、「あなたは、海原を治めなさい」と命じた。)

ここで「海原」とは何を意味するのであろうか。これまでの言象学的文法論的解明によれば、それは、「阿曇野」でなければならぬはずである。もちろん、『古事記』には「阿

曇野」などという場所の記述はない。ただ、「アヅミ(阿曇)のムラジ等」という記述があるだけである。「アヅミのムラジ等」の「祖神」が「三柱のワタツミノ神」である。この「三柱のワタツミノ神」とは、上で解明されたように、「逆対応の論理」から見て、三層構造になっていることを意味していた。「原」が「領域」を意味するとするならば、「海原」とは、「逆対応の論理」の領域ということになる。そこは、動詞が動詞としては「無」になっている「阿曇野」なのである。ゆえに、「海」を「知らせ」とは、「海」とは、動詞の前庭に属して存する「逆対応の論理」の真相を認識すべきこととであり、それは、「有る」という動詞であると知ることなのである。現実の歴史的世界の住人という意味での「アヅミのムラジ等」は、言い換えれば、「私」なる自己存在は、逆対応の「論理」の中に居る。しかし、そこは、底辺的には、動詞の前庭である「阿曇野」に属しているのである。現実の歴史的世界の根底には、「有る」という動詞が横たわっている。何度も言うように、西田哲学の言う、「場所の自己限定」は、「論理」である。動詞は、「無」とされているのである。しかし、動詞はエネルギーの定義であり、「無」ではない。

こうして、「海原」を「治める」とは、歴史的世界、同じことではあるが、「論理的領域」の奥底に存している「有る」という動詞の真相を知ることの意味し、歴史性を、また、「主語-述語」関係の真相を、言象学的文法論的に明らかにすることを意味するのである。「有る」という動詞は、このことを自分自身のいわば働きにしなければならない。これによって、動詞の前庭を「通って」、玄関に動詞が顕われるようになるのであり、エネルギーの定義が開頭するのである。ゆえに、イザナキに「あなたは海原を治めなさい」と言われたことは、深意をもつ。歴史的世界の真実を解き明かすべしということが「有る」という動詞の為すべきことであることが「知ら

された」ことになる。逆に言うなら、歴史的世界は、スサノオの支配圏であるということになる。もちろん、歴史的世界の奥深くの底辺には、エネルゲイアの定義としての動詞、つまり、アマテラス大御神が存するのであるが、それは、前庭では、「曇って」見えなくなっている。しかし、「有る」という動詞は、「まだ動詞ではない」として動詞を開顕すべくそこに有るのである。この連関は、「逆対応の論理」には認識されていない、「海原」には隠されていることである。この意味では、「アヅミノムラジ等」は、海に居るというよりも、実は、山の「阿曇野」に居るのである（詳しくは「海彦・山彦」の段を参照）。

『日本書紀』には、上の三柱の神々について諸説があることが示されている。また、それらの神々の「治める」領域もまた諸説ある。それらの諸説に接するときには、注意が必要である。言象学的文法論的に見て、必然的であるかどうかが判定の基準になるのである。

以上、「その1」と「その2」をもって「言象領域」すなわち「タカマノハラ」の全体が開示された（「その1」のP.45の図1を見て欲しい）。次は「論理的領域」ならびに「中間領域」が開示されなければならない（全体としては図3で示される）。そこは「歴史的世界」であり、簡単に言えば我々人間がそこに生きている「現実の世界」、いわゆる「この世」である。これまでの解明から理解されるように、そこも或る言象学的文法論的領域なのである。『古事記』の神話部分もこの言象学的文法論的必然性にしたがって、「スサノオ」「オラクニヌシノ命」「天孫降臨」等の神話を展開するのである（「この世」のことも神話に属していることになる）。また、これに伴って、神々の活躍する舞台も「タカマノハラ」から「出雲の国」へと移る。しかし、その前に、動詞（アマテラス大御神）と「有る」（スサノオ）との関わり合いが問われる。

この言象学的文法論的必然性にしたがって、『古事記』もまた「アメノイハヤド(天の岩戸)」の段を設けてそのことを語ろうとする。そして、その舞台は、「アメノヤスノカハラ」である。その舞台における神話は「その3」で解明される。

（注記）

本論文は本来一つのまとまった論文をその長大さのゆえに、分割掲載することになっているので、注もまた分割される。しかし、全体として、注の番号は通し番号としたい。また、図も同様の扱いとする。

注

- 32) 清水茂雄:言象学的文法論における動詞とエネルゲイア, 飯田女子短期大学紀要, **33**, 2016, 125-149. を参照されたい.
- 33) Aristotelis: *De anima*, W. D. Ross, Oxford University Press, Oxford, 1979. 414a17.
以下、この版の引用に際しては、慣例にしたがって、*De anima*等の後に、ペッカー版のページ数を示す.
- 34) *De anima*, 412a27.
- 35) 清水茂雄:ニーチェの自然科学論の言象学的解明, 飯田女子短期大学紀要, **36**, 2019, 11-66.
- 36) *De anima*, 412a15.
- 37) *De anima*, 412a20.
- 38) *De anima*, 412a28-412b1.
- 39) *De anima*, 412b5.
- 40) *De anima*, 412a23.
- 41) *Metaphysica*, 1074a35.
- 42) *De anima*, 412a27.
- 43) *De anima*, 414a32-414b1.
- 44) *De anima*, 415a24-25.
- 45) *De anima*, 415a26-415b1.
- 46) *De anima*, 415b3-7.
- 47) *De anima*, 416b19.

- 48) De anima, 416b20-27.
- 49) Heidegger, Bd. 65, S. 356. (「その1」の注の仕方を踏襲する)
- 50) Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburg, S. 51 (B. 19).
以降、カントの『純粋理性批判』からの引用は、この版に拠る。Kant: *Kritik der reinen Vernunft*の後にその版のページ数とともにB版またはA版のページ数を括弧に入れて記す。
- 51) 私事になるが、筆者は、1981年に、それまで、5年間勤務していた会社を退職して、エックハルトを学ぶために、大学に編入学した。その時、偶然にも、辻村公一氏が、ハイデガーの後期哲学を講ずる場に参加する機会を得た。そこで語られたことを筆者が受講ノートに記した。その内容の一部をここで引用する。公開の場で語られたことなので、辻村氏本人並びにご遺族の方の承諾を得る必要がないと考えた。なお、辻村公一氏はハイデガーをハイデッガーと記するのでそれを尊重した。
- 52) Heidegger, Bd. 65, S. 264.
- 53) Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, S. 287 (B. 295).
- 54) Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, S. 606 (B. 672).
- 55) Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1985, S. 248.
- 56) 西田幾多郎：西田幾多郎集（近代日本思想体系11），筑摩書房，東京，1974，p. 307.
- 57) 同上，P. 372.
- 58) 神野志隆光：古事記とはなにか，講談社，東京，2013，pp. 150-151.