

## 古事記の言象学的構造 (その3)

### — 「時」の源泉と歴史的世界 —

清水 茂雄

#### Die Logo-phenomenologische Struktur von Kojiki (III)

#### — die Quelle der Zeit und die Geschichtliche Welt —

Shigeo SHIMIZU

**要旨**：本論文において、『古事記の言象学的構造』の第三章全体が展開される。

第一章と第二章において、「始原の言葉」としての不定詞から動詞に至るまでの言象学的文法論が開示された。動詞が『古事記』におけるアマテラス大御神であること、そして、動詞は「言象領域（タカマノハラ）」の終端として、文法性を失って、「有る」（という動詞）となり、その「有る」がスサノオノ命であることが示された。

二つの章の解明の結果である、動詞と「有る」、その両者の関わり合いがこの第三章で展開される。動詞と「有る」の間には、忘却の川が流れていて、その川は『古事記』では、「アメノヤスノ河」と呼ばれる。この河を挟んでアマテラス大御神とスサノオノ命は、互いに子を生む。それらの「子」は、動詞と「有る」との関わり合いから生まれた歴史的諸哲学である。「有る」は、最後に、動詞を空無化し（スサノオノ命はアマテラス大御神に無礼な振る舞いをする）、近代科学が歴史的に起こる。ここに、アマテラス大御神は「アメノイワヤト」に隠れ、「アシハラノナカツ国」、すなわち、「この世界」はニヒリズムの闇となる。しかし、やがて動詞が開顕し、動詞の下降形態が開示され、「世界（アシハラノナカツ国）」が動詞から本質照明（「自ら照り明かりき」）される（第四章以降の内容）。

（斜体表記は、言象学的文法事項であることを表す）

**Key words** : Kojiki (古事記), die logo-phenomenologische Grammatik (言象学的文法), Zeitwort (動詞), Sein (有る), Amaterasu omikami (アマテラス大御神), Susanoono mikoto (スサノオノ命)

（以下、斜体表記の語句は、言象学的文法論における文法事項であることを表す）

#### 第3章 動詞と「有る」という動詞の関わり合い (Sein und Zeit-wort)

以上で第2章の「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」で取り扱われなければならないすべての論究が済んだ。第1章と第2章において（「その1」、「その2」論文において）、動詞、ないしは、「主語-述語」関係そのもの（イ

デア態の「主語-述語」関係）が、「始原に言葉があった」（ヨハネによる福音書1, 1）からどのようにして言象してきたのか、そのプロセスの詳細が『古事記』の神話の中で語られていることが明らかになったのである。

第2章で明らかにされたように、動詞と「有る」という動詞（以下、「有る」またはドイツ語でSeinとも表示される）の関わり合いは、「阿曇野（アズミノ）」で起こることがらであり、「曲がって、曇っている」（「その2」

論文のp. 101を参照)。その靈妙不可思議とも言うてもいいような両者の関わり合いが、次に、『古事記』において詳しく展開される。すでに、示されたように、基本的には、動詞は「待っている」のである。動詞が動詞として開顕する（以下、「開顕」は、動詞が文法事項としての動詞そのものとして言われるようになること）には、動詞自身、或る曇りの状態をもち、その曇間からあたかも日が射すようにして動詞が顕われるのである。こう言うと、分かりやすいことかもしれないが、その言象学的文法論的実状は、神話的図式化されなければならないほど、やっかいな問題を含むのである。それは、アマテラス大御神とタケハヤスサノヲ命（以下、「その2」論文と同様「スサノオ」または「スサノオノ命」と略記する）との関係として『古事記』において示されるのである。ゆえに、その神話内容そのものの解明もまたまさに、「曲がりくねり、曇っている」ことになる。

### § 11 「有る」という動詞 (Sein) の言象学的文法論的本質規定

「有る」という動詞のいわば役割のようなものが今上で示された。動詞は、*Werden* (*Werden*) の斜体の*Werden*面が拒絶的秘密 (Ge-heimnis) となり、「無」となることで、文法性を失い、「もはや動詞ではない」というようなことになるが、それは、動詞自身を開顕するためにそうなのである。つまり、動詞は「まだ動詞ではない」ということになっているのである。動詞 (*Zeit-wort*) は、こうして、「時」的 (zeitlich) となっていて、このことが歴史性の底辺（以下、術語として度々使われる「底辺」については、「その2」論文のp. 13を参照）となる。動詞は（アリストテレスの）エネルゲイア (ἐνέργεια) の定義でもあり、したがって、エネルゲイアとデュナミス (δύναμις) という対になっている哲学的概念は、上のような意味で、歴史性

において、すなわち、歴史的に明かされるのである。ゆえに、まずギリシアの時代にアリストテレスがエネルゲイアとデュナミスを開示し（「もはや動詞ではない」を歴史的に開示し）、ドイツ人が、エネルゲイアの定義に向けて思索をする（「まだ動詞ではない」を遂行する）ようになっているのである。実際、ドイツ人のハイデガーの歴史的著作『有と時 (Sein und Zeit)』は、最初、アリストテレスの哲学の解釈だったのである。そもそも歴史ということが有るのも、動詞が上のような意味の「時」的となっていることに拠る。このような哲学と歴史の「底辺」的關係性に初めて気付いたのがヘーゲルであった。動詞そのものの開顕は、したがって、上のものであるとすると、ギリシア人の仕事でもなければ、また、ゲルマン民族の仕事でもなく、アマテラス大御神 (= 動詞) を中心に据えて展開される『古事記』の神話を伝承している日本民族の為すべき仕事、エルゴン (ἔργον) であるということになる。そもそも、人間のエルゴンとは動詞が開顕することに関わることにあるのである（「その1」論文のp. 89参照）。

「有る」という動詞の本来的役割は、このようにして、言象学的文法論的には明らかである。「有る」、*Sein*は、ただ、動詞にのみ関係しているのである（以下、このような「有る」と動詞の本来的にして唯一な特別な関係を「<有-動詞>関係」<sup>59)</sup>と表記する）。しかし、当の「有る」にしてみれば、「もはや動詞ではない」のであり、或る困惑の中に立たされている。「<有-動詞>関係」は、「曲がりくねり、曇っている」ことになる。いわば、「有る」は、或る「問い」を抱くことになる。なぜ、こんな自分が生まれたのか、と。スサノオは、このような意味の「問い」を抱え持っているのである。エネルゲイアの定義にまだ至らない文法状態は、「底辺」的に深い意味でデュナミスである。すなわち、デュナミスとは、或る「力 (Macht)」、或る可能性（まだ動詞そ

のものとしては完成していない状態)、或る能力(動詞を動詞として言うことができるという能力)である。ゆえに、スサノオは、本質的に「力」であり、本質的な「できる」なのである。「できる」とは、もちろん、動詞が雲間から顕われることが「できる」ということであり、動詞に由来するのであるが、「まだ動詞ではない」ところでは、それが認識されず、自分の「力」と見誤るのである。かくして、スサノオは、或る意味で暴力的性格をもつ。

暴力的性格を有するスサノオは、しかし、本質的には、動詞を動詞として開顕する「ために」という役目をもつのであるから、自身の由来根底をいわば「求める」。しかし、「有る」である限りは、そこに至ることはできないのである。それは深い「有る」の「悲しみ」であり、悲哀である。スサノオは、「<有-動詞>関係」に基づくこの本質的悲哀のゆえに、「泣く」。このことが『古事記』において以下のように語られている。

「故、各(オノオノ)依(ヨ)さしたまひし命(ミコト)の随(マニマニ)、知らしめす中に、ハヤスサノヲノ命、命(ヨ)させし国を治(シ)らさずて、八拳須(ヤツカヒゲ)心(ムネ)の前に至るまで、啼きいさちき。」(p.31)

(そこで、それぞれ命じられた通りに、治めることになったが、スサノオノ命だけは、命じられた国を治めず、長いひげが胸に垂れる頃になっても泣きわめいていた。)

「有る」という動詞の固有の文法的境界は、「まだ動詞ではない」という境位となっていることであり、そこを通過して、動詞が開顕するのである。しかし、既に前節で明らかにされたように、「有る」という動詞は、「逆対応の論理」の真相が何であるかを「知らず」ことにあるのである。西田哲学の核心である「逆対応の論理」は、文法論ではなく「論理」であるがゆえに、動詞と「有る」という動詞の関わり合いを、すなわち、「<有-動詞>関係」

を、それとしては認識できないが、しかし、論理の立場に留まりながらも、その関係を表そうとしている。動詞は、述語となって主語にならない「(無の)場所」と見なされ、「有る」という動詞は、その「場所」の自覚的限定として、歴史的形成作用と見なされる(第2章で「逆対応の論理」として説明されたことと違うのではないかと気づいた人は本章末記載の「補足説明1」を見て欲しい)。このことの言象学的文法論的真相を「有る」という動詞が言わなければならず、それが、「有る」に命じられた固有の仕事なのである。『古事記』には、それがイザナキに「命じられた」となっているが、実は、そうではなく、「有る」という動詞は、必然的にそうした「仕事」をしなければならないのである。つまり、歴史的に、「論理」は、「有る」という動詞の本質が語られることへと推移しなければならない。「<有-動詞>関係」の関係性に入らなければならないのである。

ところが、「有る」という動詞は、実は、上で示されたように、動詞に属していることがらである。「有る」は、「玄関」に通じる「前庭」のようなものである。「玄関」の扉を開けるとそこに動詞が待っている。しかし、「前庭」であるがゆえに、あの「仕事」が「できる」のである。スサノオが「ひげが胸に垂れるまで(長い時間)泣いていた」のは、動詞と「有る」という動詞の関わり合いそのものを言わんとしているのである。そのことが非難されることであるということではない。そうではなく、「有る」という動詞の言象学的文法論の本質がそこで語られようとしているのである。

「有る」の(言象学的文法論的)本質規定が上のようなことによって、「有る」そのものは、自分の「仕事」をしなければならないようになっていく。すなわち、「論理」の奥にどのような文法論が起きているかを語ることしなければならないのである。これ

は、エネルゲイアの定義を言おうとする哲学的思索が歴史的に起こることである。世界歴史の歴史性が語られ得るようになるのである。逆に、世界歴史そのものは、このようにして現実的になっているのである。

さて、スサノオが「泣く」とはどのようなことか、それは、次のように『古事記』には記述されている。

「その泣く状（サマ）は、青山は枯山の如く泣き枯らし、河海は悉（コトゴト）に泣き乾（ホ）しき。ここをもちて悪しき神の音（コエ）は、さ蠅如（バエナ）す皆満ち、萬の物の妖（ワザハヒ）悉に発（オコ）りき。」（p. 31）

（スサノオの泣く様は、青き山は枯れ山になるほど、海や川を泣き乾すほど、であった。ここに、悪い神の声は、五月の蠅がさわぐように満ち、あらゆる災いがことごとく起きてきた。）

上のように、「有る」という動詞は、文法論的には、動詞との関わり合いにある。しかし、「有る」は、「阿曇野」にあり、したがって、その（動詞との）関係性を「知らない」。この「知らない」ということが、ここでは、「泣く」と言われていることである。その関係性を「まだ知らない」ということは、すなわち、「もはや知らない」となっていることであり、こちらが、現実の歴史的世界（＝「論理的領域」）との関係をもたらず（第三章の末で詳しく説明される）。すなわち、イザナキに「海原」を「治めよ」と命じられたことなのである。「有る」が「泣く」という方向性が、実は、「有る」の（言象学的文法論的）本質規定性なのである。今はこちらの本質規定が『古事記』で語られようとしているのである。

この方向性は、エネルゲイアの定義への方向性であり、歴史性の本質を明かさんとする哲学的思索の方向性である。しかし、これは、現実の歴史にとってはまったくの空理空論、抽象的な空しい思想であり、一般には受け入

れがたいことである。現実の世界は、思惟の世界ではなく、行為の世界であり、果てしない闘争の世界、「涙の谷」である。その奥深くにエネルゲイアを定義しようとする思惟の働きが、つまり、哲学があるなどと考える人は皆無ということになる。しかし、スサノオが「泣く」ことが、現実の世界を成立させているのである。すなわち、「<有-動詞>関係」が「有るものが有る」を成立させている。青山にもスサノオが「泣く」ことがあり、海河にもその「泣く」ことがあり、万象にその「泣く」ことがあるのである。しかし、スサノオの「泣く」こと、歴史性の本来固有な動きは、山や川や海といった地理的なものには欠けているのである。我々は、山は歴史的不是であると言う。しかし、地理的なものには歴史性が「ない」というようになって「ある」のである。山々は或る民族の山々なのである。山を構成する岩石が二酸化ケイ素であるから、そこに歴史性は「（泣き）枯れている」。川を構成する水は、水素と酸素の結合物であるから、歴史性は「（泣き）乾されている」。しかし、「乾されている」という仕方で「泣いている」ことがそこに存するのである。民族の歴史は、非歴史的な自然環境において展開されるのであり、その自然環境は、単に物質というのではなく、「地理」であり、スサノオが「泣く」ということが「あり」、しかも、「枯れている」、つまり、「カラになっていて」、「ない」のである。それは、エネルゲイアに対するデュナミスとなっているのである。

本居宣長は、スサノオが「泣く」ことが、どうして山海河が「枯れる」ことになるのだろうかと疑問を述べている。そして、「泣く」ことで涙が出るが、その涙にそうした山海河の水が吸い取られるからではないかという解釈をしている。しかし、誰にでも理解される通り、これでは、海山川の水とスサノオのいわば涙腺が繋がっているということになる。あるいは、山海河が枯れるほど泣いたという

強調的表現、つまり、一種のレトリックなのだろうか。しかし、スサノオの「泣く様」が、山海河が「枯れるが如きである」とは『古事記』には書かれていないのである。さらに、本居宣長は、『日本書紀』には、山（海河）だけではなく、人民にも害もたらされたと書かれているのに、『古事記』には、人への被害の言及がないと指摘している。そして、『古事記』に人への被害の言及がないのは、山海河が枯れるのだから、人に被害がでるのは当然であるからだと解釈している。

本居宣長が指摘している二つの疑問点は、内的に関連しているのである。『古事記』に人民への被害が記述されていないのは、「泣き枯らす」・「泣き乾す」ということが、「泣く」が「ない」という仕方である「ある」ということだと語りたからなのである。つまり、山海河といった自然環境は、非歴史的である歴史的なものなのである。その環境から民族、いわゆる人民が歴史的となるのである。海は、「泣き乾す」ことで水が無くなるのではない。そんなことになれば、それは「海」ではない。そうではなく、海は、スサノオが「泣く」ことが「乾している」（空になる）ということなのである。そんな風にスサノオは「泣く」のである。しかし、人民は、非歴史的ではなく、歴史的世界に生きている。したがって、『古事記』には、人民は「泣き枯らす」と言われないのである。逆に言えば、『日本書紀』は、『古事記』に見られる首尾一貫性を欠いている。

歴史性が「枯れて（空になって）」「ある」というようになっていることは、そこには本来的な思惟、つまり、哲学的思索が欠けていることになる。このことは、単に、哲学がないということではなく、そのような世界には、そうじて、倫理性がないということである。したがって、一般に、単に自然環境に即している生命には倫理性、そして、国家形成の力がない。というのも、ヘーゲルが明らかにしたように、倫理性は、普遍的思惟能力に依存

するからである。或る特定の自然環境からスサノオの「泣く」ということが起きて来ることで倫理性が民族のなかに起きて来るのである。しかし、まだ「泣く」は「泣く」ということにはならず、哲学的思索とはならない。一般に、倫理とか政治の世界の住人は、哲学的思索が倫理とか政治の奥深くにあってそれらを動かしているなどとは絶対的に考えないものである。彼らにはスサノオの「泣く」様子は神話の世界のことなのである。しかし、その「泣く」「声」は届いているのである。しかし、それは「泣く」ということが明らかになっているのではないために、まだ非「泣く」であり、普遍性に対する反対となりうる。倫理とか政治の世界、そこは、現実の世界であり、「法」を犯す者たちの領域でもあるのである。まさに、「よろずのものの災いごとく起こる」領域である。

なお、「音」は、『古事記伝』では「おとない」と解釈しているが、ここでは、「声」と見なすことにする。

このように見るならば、スサノオは、けっして「命じられた国をおさめていない」のではないということになる。むしろ、スサノオが「泣く」ことによって、現実の歴史的世界が「有る」ようになっているのである。いかなる学者も現実の世界の奥深くに、スサノオが「泣いている」という「神話」が存することを認識できないに違いない。しかし、歴史性と「有る」という動詞との真相にハイデガーの哲学が初めて辿り着いたのである。ハイデガーの言う、*seinsgeschichtliches Denken*（有の歴史的思想）ということがらは、まさに、「有る（*Sein*）」と「歴史性（*geschichtlich*）」と思索（*Denken*）、つまり、動詞性ととの連関、「<有-動詞>関係」（「泣く」ということがこの「関係」に相当する）を伝えているのである。しかし、そのハイデガーですら、そのことの間わば「裏」にスサノオが「泣いている」という「神話」が存することを「まだ」知らなかつ

たのである。ところが、『古事記』には、次のようなことが語られているのである。

「故、イザナキノ大御神、ハヤササノヲノ命に詔りたまひしく、『何由（ナニシ）かも汝は事依（コトヨ）させし国を治（シ）らさずて、哭きいさちる。』とのりたまひき。」（p. 31）

（そこで、イザナキは、ササノオに、「どうしてあなたは私が命じた国を治めず、泣きわめいているのか」と言った。）

ここには、ササノオが「泣く」ことによって現実の歴史的世界が治められているということとは真逆の発言がされているのではないのか？

しかし、そのように見るのは皮相な見方なのである。

ササノオが「泣いてばかりいる」ということによって、現実の歴史的世界が「有る」のであるから、現実世界は「治められていない」と言われるのである。こういわれると、「頭が混乱する」ことになるのかもしれない。しかし、真相は、このような具合になっているのである。

ササノオが「泣く」とは、「<有-動詞>関係」を表している。その関係は、また、「有る」という動詞が動詞に属していること、動詞がいわば玄関で「待っている」ことも意味するのである。「阿曇野」はその玄関に通じる「前庭」のようなものである。その「前庭」に居ることが、エネルギーの定義に「近づく」ということである。そして、その「近づく」ということが歴史性なのである（図3参照：本論文末に再掲）。ゆえに、すべての歴史的出来事は、哲学的思索（「<有-動詞>関係」の関係性に入ること）へといわば集光する。哲学的思索をせんと歴史は動くのである。国家間の戦争から日々の日常的出来事に至るまで、すべての歴史的に起きている出来事は、ことごとく、その最深のところにはササノオが「泣く」ということが存するのである。

ササノオが「泣いてばかり」ということが歴史的本質である。しかし、「有る」に本質的な「力」、つまり、「できる」は、まるで王様が国を支配するように、世界を支配し、治めることではない。「有る」に固有の「できる」とは、やがて動詞が開顕し得るという意味の「できる」なのである。つまり、「有る」には世界を治める能力はないことになる。しかし、その「できない」によって歴史的世界が「治められる」という具合になっているのである。先に「頭が混乱する」ようなことが言われたが、その真意はこのようなことである。「有る」には歴史的世界を支配的に治める力は「ない」。しかし、この「ない」こそ歴史的世界を「治める」動力となるのである。ササノオが「泣いてばかり」であることは、歴史的世界を支配的に治めないことなのであるが、しかし、その「泣いてばかり」が歴史的世界を動かす「力」なのである。

したがって、このような具合になっていることを念頭において、再び上で示されたイザナキの言葉を熟慮すると、或る別の光に包まれているのを見出すことになる。「どうしてあなたはわたしが命じた国を治めないで、泣いてばかりいるのか」という言葉は非難の言い方ではなくなり、むしろ、ことがらの事実そのままを語っているというように思えて来るであろう。つまり、その言葉は、「あなたはわたしが命じた国を治めないで、泣いてばかりいるのであるが（実は、そのようにして国が治まっているのであるが）、それは、どのような根拠から可能になっているのでしょうか？」というような意味をもつようになる。それは、非難の言葉ではなく、歴史的世界の根底を明かすようにといういわば願いにも似た意味で言われているのである。「有る」と歴史性との深く極まりない連関に対する霊妙不可思議なる問いがここで示されているのである。浅薄な解釈には、この箇所はどうしても「非難」としか見えない。しかし、それ

では、『古事記』に失礼なのである。それが真剣で厳密な哲学的真相、あのハイデガーの *seinsgeschichtliches Denken* がそこへと迫ろうとしている「そこ」、歴史的世界にとっての「古事」、を語ろうとしているのに、そのことが無視されるのであるから、これほど失礼なことではないであろう。

このような問いかけに対して、スサノオからの返答が次のように記されている。

「ここに答え白(マヲ)ししく、『僕(ア)は妣(ハハ)の国根(ネ)の堅州国(カタスクニ)に罷(マカ)らむと欲(オモ)ふ。故、哭くなり。』とまをしき。」(p. 31-32)

(ここにスサノオは、「私は母の国であるネノカタスクニに行こうと願って、泣いているのです」と答えた。)

ここで、スサノオノ命が「泣く」とは如何なることであるかが語られていることになる。

上で示されたように、スサノオが「泣く」ということは、「有る」という動詞が動詞とどのような関係になっているのか、すなわち、「<有-動詞>関係」を語るものである。「有る」という動詞は、動詞が「待っている」ことなのである。この「動詞が」ということは、しかし、「有る」という動詞には「知られない」。このような関係における「有る」側がもついわば悲哀のようなものが「泣く」ということである。或る「切なるもの」が「有る」には感じられることになる。まことに、「有る」は「切なる」状態にあるわけである。ハイデガーは、「有る」ということには *inständig* ということがあると語っている。それは「痛切・切実な」というような意味のドイツ語であるが、語源的に見るなら、「 $\cdot\cdot$ の中に (in)」「立つ (stehen)」とも解釈できる。「有る」は「阿曇野」の「中に」「立っている」、つまり、動詞が向こうで「待っている」のである。そして、このことは、「有る」には「切実」にして「痛切」なことなのである。

スサノオが「泣く」ことは、単に悲しんで泣くのではなく、「切に」「泣く」であることは、「母の国に行きたい」から「泣いている」という答え方から明白である。何かを「切に」求めている、このことが「泣いている」ということの理由なのである。もちろん、ここには「母」を喪失したという「悲しみ」は存している。しかし、『古事記』には、そのことは記述されていない。「母の国に行きたい」、「だから(故)泣くと語られているのである。

しかし、ここでは、動詞を切に願うということは明示されていない。アマテラス大御神(=動詞)を恋しく思うとは『古事記』には記述されていないのはどうしてなのか？もし、「<有-動詞>関係」が「(スサノオが)泣く」ということであるのならば、当然、アマテラス大御神のところに行こうとして「泣いている」という記述になっていなければならないであろう。

「有る」という動詞がもつ *inständig* という事態は、動詞が「待つ」ということに他ならない。しかし、この「動詞が」ということは「有る」には「知られていない」のである。動詞は、すでに解明されたように、動詞に至るまでの全過程を自らの後ろにいわば引き連れている。すなわち、アマテラス大御神は、「タカマノハラ」を「知らすべし」となっているのである。ゆえに、「有る」もまたそのような全体が「待って」いることを感じるわけである。「動詞が」ということを「知らない」ということによって、「切に」ということが起きていて、「切に」願われるものは、こうして、全体、特に、動詞をも含めた *Werden* (*Werden*) に関する全体性なのである。秘密になって閉ざされた斜体の *Werden* 側(イザナミ)も入れた全体が「有る」には切に願われることになる。

それゆえ、「ネノカタスクニ」とはどのようなことなのか問題になる。

まず、言象学的文法論的に解明しておきた

い。

「ネ」は、『古事記』には、「根」と表記されている。

ここで「根」という語がはじめて出てきたことは「有る」という動詞と必然的繋がりがあることを示唆する。「有る」という動詞は、「もはや動詞ではない」と「まだ動詞ではない」との「間」に「有る」ということである。ここに「有る」は、根拠関係性をはじめて持つものとなるのである。もちろん、ここに初めて生じた根拠関係における「根拠」は、「有る」にとっては「無根拠（「無」となっている動詞）」となっている。「有る」が「切実に」得ようとしている自身の成立由来となっているものである。それが斜体の「動詞」であると言い得るには、接統法から始まる全文法的過程から明らかにされなければならないのである。「有る」にとってこの暗くなっている全過程は、「有る」にとっての「根」の国となるのは必然である。そこは「タカマノハラ」ではないかと言う人もいるかもしれない。しかし、「有る」にとっては、そうではないのである。なぜなら、「有る」は「動詞」であり、動詞ではないからである。

「カタスクニ」の「カラス」は、『古事記』には「堅州」と表記されている。

「堅」は、文字通り「堅固である」と言う意味である。すなわち、「有る」の根拠となるものが「堅固」であるということである。言象学的文法論が明らかにしたここまでの全過程から、今や「有る」という動詞が現れたのである。「有る」には、その「有る」ことにはまさに堅固で必然的な根拠が「ある」。それは、しかし、「有る」のではない無・根拠という根拠なのである。その「堅固」性は、「無」性である。

「州」は、「なかす」を意味する。しかし、ここでは、「海」に対する陸地ということになる。スサノオが治めるべきとされた「海原」とは、「論理性」、いいかえれば、歴史的現実

世界のことである。その「歴史性」が「有る」という動詞である。そして、「有る」という動詞は、ただ、動詞との関わり合いのみにあるのである。これがつまり、「<有-動詞>関係」である。歴史的現実世界には、したがって、堅固な根拠が「有る」ということになる。それは海に対する陸地なのである。その堅固な陸地は、しかし、「無」となっていることになる。我々は、この世界、この現実こそ堅固な陸地と思っている。しかし、逆であり、歴史性の根底が堅固な陸地なのである。

このように、「ネノカタスクニ」とは、「有る」という動詞の「無」根拠となっている堅い陸地としての「言象領域」の全体である。接統法から開始されたあの「去る」という動向に従って、動詞が言象し、そして、これとともに「有る」という動詞が成ったのである。「有る」は、「泣いている」、すなわち、動詞が、「待っている」のである。「有る」は、「切に」願う。このことは、「有る」が言象学的文法論的のどのようにして出てきたのかを明らかにしようとしていることに他ならないのである。これが「根の堅州国」である。歴史的現実世界は、このようなことによって成り立っているのである。

では、そのような意味の「ネノカタスクニ」は、なぜ、「妣の国」と言われるのであろうか。

ここで「妣」という語は、「亡き母」を意味する。つまり、それはイザナミを意味すると思われる。イザナミは、「黄泉の国」に居るのではないのか。したがって、「ネノカタスクニ」とは「黄泉の国」のことではないのだろうか？

上で解明されたように、「ネノカタスクニ」は、ただ、「有る」の「無」根拠になる領域という意味で言われているのであり、「有る」という動詞を抜きにしては考えられないことがらである。したがって、それを「黄泉の国」と同一と見ることはできない。「ネノカタスクニ」とは、「有る」という動詞が現れて来



るまでの接統法から開始される「下る道」の全過程、すなわち、「有る」の「堅固な」根拠陸地である。人は、その全体からようやく「有る」とはこういうことなのだと認識するのである。この陸地を奥から踏破してきて、ようやく、そこに歴史的世界の「大海原」を眺めることができるのである。その陸地全体は、「有る」にとっては、亡き母の国であり、母国なのである。したがって、「亡き母」とは、必ずしもイザナミを意味するとは言えないということになる。

もちろん、イザナミとは、*Werden* (Werden) の斜体表記面を表しているのであるから、全過程から「有る」を知るためには、その面をも明かさなければならない。それゆえ、「亡き母の国」とはその面を言うのだとも考えられる。しかし、厳密には、その面は、「有る」の根拠となる全体とは言えない。むしろ、「有る」にとっては、根拠となることがら「無」根拠になっていること、これが「亡き母の国」と言うことと見るべきである。『古事記』にはイザナミの国とは書かれていないのである。

この「ネノカタスクニ」について、本居宣長は、それは「黄泉の国」とであると断定的に言っている。「ネ」とは「地下」を、「カラス」とは「片隅」を意味するのである。そして、そこで言われている「片隅」とは、横ではなく、上下における「片隅」であり、「地底的」な「片隅」と見るべきであると解している。また、「妣」とはイザナミノ命であると述べている。この解釈の場合、スサノオは、禊ぎによって生まれたのであるから、イザナミを母とするのはおかしいという批判がされ得るが、これに対して、禊ぎとは黄泉の国の穢れを清めるのであり、したがって、イザナミから生まれたとも言えるはずだと答えている。すると、今度は、スサノオが清めから生まれたのに、どうして「悪神」的なのかという疑問が出る。これに対して、本居宣長は、鼻から生まれた

ことによって、黄泉の国の悪臭が取れずに残るからと言うのである。しかし、『古事記』には、イザナミの体には蛆がたかっていたと書かれているものの悪臭がしたとの記述はないのである。さらに、イザナミの声をイザナキは聞いたのであるから、当然、「耳」を清めなければならないが、その記述は『古事記』にはない。このことについては、すでに以前に論じられたのでこれ以上考察しない。

これに対して、研究者の中には、「ネノカタスクニ」と「黄泉の国」は異なるとする解釈をしている人もいる。しかし、ここでは、そのような学会内の論争に深入りすることは避けたい。

ただ、どうしてもこの「ネノカタスクニ」の意味について押さえておかなければならないことは、それがスサノオの本質と必然的関係にあるということである。スサノオとネノカタスクニ、その「と」が問題なのである。

『古事記』の「大国主命」の段に、「スサノヲノ命の座(マ)しますネノカタスクニ」という記述があり、本居宣長もこれに言及している。このことは、スサノオとネノカタスクニとの必然的関係、すなわち「有る」とその「無」根拠との、(始原的な)根拠関係を示していると解される。「有る」は、「無」根拠に「座している」のである。

さて、「有る」という動詞の本質が以上のように規定されることによって、ここからは、「有る」と動詞との唯一的な関わり合い、すなわち、「<有-動詞>関係」そのものが主題となる。*Werden* (Werden) から開始された、括弧内*Werden*の独立への動向は、ここに真実終了することになる。「有る」と「無」根拠との必然的関係には、このような*Werden*の「為し終えた」が横たわっているのである。このことが、論理からは、ヘーゲルの「論理学」において、「成る(*Werden*)」として眺められたのである。かくして、イザナキが「為し終える」こととかの根拠関係とは必然的繋

がりがあることになる。『古事記』には、そのことは、次のように表現されている。

「ここにイザナキノ大御神、大（イタ）く忿怒（イカ）りて詔りたまひしく、『然らば汝はこの国に住むべからず。』とのりたまひて、すなわち神逐（カムヤ）らひに逐（ヤ）らひたまひき。」（p. 32）

（そこでイザナキは、大變怒って、「そうであるならばあなたはこの国に住むべきではない」と言い、スサノオを追放した。）

イザナキとは、言象学的文法論的には、上で示されたように、*Werden* (Werden) の括弧内の *Werden* であり、助動詞性の後退とともに、動詞へ向けて独立する傾向をもっていった文法事項である。動詞が言象し、また、動詞そのものが忘却されることによって、「有る」という動詞が成ったのであるから、いわばその目的が果たされたことになり、ここでその役割を終えることになる。しかし、「(役割が) 終わる」と言っても、消えて無くなるということではない。むしろ、*Werden* そのものに「成り終えた」ということである。したがって、動詞とは、独立した *Werden* であるということになる。しかし、そのようにして「成り終えた」その *Werden* は、いわゆる「成る」という意味の動詞ではない。つまり、動詞は、*Werden* という「動詞の一つ」というものではないのである。また、それは唯一の動詞ということでもない。そうではなく、ここでの *Werden* は、*Werden* (Werden) から由来し、これまで見てきたような道を経て来たところの文法事項なのであり、したがって、動詞と表記されるのである。むしろ、唯一の動詞は「有る」という動詞である。

かの *Werden* は、動詞と成り終えたということになる。

イザナキがそのいわば文法的役割を成し終えることは、すでに、「生みのはてに」という言い方で示されていたのであるが、『古事記』そのものには表立って明示されていない。

しかし、『日本書紀』には、「イザナキノ命、カムコトすでに畢（ヲ）へたまひて」（『日本書紀』, p. 60）という言い方で表されている。「カムコト」とは、「神功」と表記されているように、「神としての仕事、つとめ」という意味である。

『日本書紀』は、あくまで参考にするべき書であるというのが、本論文の原則であった（「その1」論文, p. 4参照）。ここで『古事記』には明示されていないことを『日本書紀』に求めるのは不当ということになるのかもしれない。しかし、すでに『古事記』にも「生みのはて」ということが語られているのであるから、『古事記』に全くないことを『日本書紀』に求めたということにはならないであろう。つまり、*Werden* が動詞に「成り終えた」ということは、『古事記』にも書かれているはずのことなのである。

この「成り終える」ということがそんなに重要なことなのかと思う人も多いであろう。しかし、ここで、*Werden* が動詞に「成り終える」ということは、言象学的文法論的な意味の論理の必然的帰結であり、このことと『古事記』の記述内容の一致は、『古事記』の底辺に言象学的文法論が存することを証明する確実な論拠の一つとなる。たまたま一致したということはある得ないのである。そのような「一致」は、『日本書紀』を参考にしても確認されるのである。イザナキは、スサノオの言葉を聞いて、「カムコト」すなわち「神としてのつとめ」を終えたのである。

では、どうしてイザナキは激怒したのであるだろうか？

スサノオが「泣いてばかりいる」ことは、上で解明されたように、「<有-動詞>関係」を表している。「有る」という動詞は、ただ、動詞との関わり合いにのみ保たれているのであり、このことによって、歴史的現実世界が維持されるのである。こうであることをスサノオは、イザナキに語ったことになる。それ

ゆえ、イザナキは、「なるほどそうであったのか」と納得すべきである。しかし、『古事記』には激怒したと記されているのである。ゆえに、ここで「大(イタ)く忿怒(イカ)りて」とあるのは、逆の意味に受け取られるべきである。それは、小さな人間の怒りではなく、真に「大いなる」神的怒りであり、むしろ、スサノオに対する愛情表現なのである。つまり、「有る」という動詞は、歴史的現実世界を上から支配し、王のように治めてはならない。エネルゲイアの定義を求めるということが、歴史的現実世界がそれであることを可能にしているのである。このことが為されないことは、世界をかえって破壊することになるであろう。このようなことが「大(イタ)く忿怒(イカ)り」ということなのである。イザナキが「大(イタ)く忿怒(イカ)る」と言われていることは、息子に対する「よくやった、それでいいのだ」というような賛嘆の表現である。

「有る」という動詞は、歴史的現実世界を「力」で支配してはならないのである。ただ、エネルゲイアの定義をせんと「切に」願うことのみが必要である。現実の歴史的世界は、そのことによって「治められる」のである。事実、ギリシアという歴史的世界には、アリストテレスのエネルゲイアの哲学が現れた。ゲルマン民族の歴史的世界にもまた、ヘーゲルやハイデガーの哲学が出現してエネルゲイアの定義に近づこうとした。それらの哲学が共通に、「有る」とは何かということをも根本テーマにしていたのは、ここまで解明されたことから、必然である。

そこで、「然らば汝はこの国に住むべからず」とイザナキが言ったことは、同じく、非難の意味を込めてのことではなく、「そうであるからには、あなたは、この現実の歴史的世界に住むわけにはいかないのもっともだ」というような意味で言われたことになる。ここで表立って、「住む(wohnen)」という

語が使われていることに注意しなければならないであろう。上で示されたように、後で、スサノオは、「ネノカラス国」に「座している」と言われることになる。そこには「住む」という語が使われていない。たまたまそう語られたにすぎないと見るのは、『古事記』の深みを知らない人である。「有る」という動詞の本質規定性に基づいて、ここでは、「住む」と言われ、かしこでは「座す」と言われているのである。

事実、「有る」という動詞は、歴史的現実世界には「住んでいない」のである。ハイデガーは、このような「有る」の本質をontologische Differenz(有論的差異)という概念で表した。すなわち、「有る」は「有るもの」ではない。この「ない」は否定的な意味をもつが、その裏には或る肯定的なものが存している。すなわち、「ない」の裏に、「有る」という動詞は、**ただ、動詞とのみ関係している**ということ(「<有-動詞>関係」)が言われているのである。しかし、同時に、「有る」は、「もはや動詞ではない」として、**動詞への関わり合いからいわば離反する傾向性**、ないしは、そのことを見失う可能性をもつ。これによって、「有る」はエネルゲイアの定義をしようとする本来の動向とは逆向きの方向性を持つことになるのである。このようにして、「有る」は浮気的に(「浮气的」については注59参照)「有るもの」の世界に入るようになる。しかし、本来的には、「有る」は「有るもの」の「有る」ではなく、**動詞のことがら**なのであり、**動詞に帰属している(動詞が玄関で待っている)**のである。「有る」の動詞への帰属性は、言象学的文法論的には明白であるが、「有るもの」側からは、理解しがたいアポリア(不可通・難問)となる。つまり、そこは「阿曇野」であり、「曲がりくねり、曇っている」のである。ハイデガーの思索は、それでも、そのような「阿曇野」へ、**霊妙不可思議な境へ、入った**のである。すなわち、「有る」の意味を求

めて旅立った（『有と時』の思索）のである。まことに、「有る」には意味があることは明らかである。すなわち、「有る」という動詞は動詞を意味するのである。

ゆえに、「有る」という動詞は、「有るもの」の世界、ないしは、歴史的現実の世界から「追い出される」ことがなければならぬ。神話的に「カムヤラヒ」となっていなければならないのである。我々の現実の世界にはいつでもいわば永遠にこの神話が存する。それほど、この神話は重大なことを伝えている神話である。このような神話的な「カムヤラヒ」ということが言象学的文法論的実状の神話的図式であるがゆえに、ハイデガーの「哲学」がその実状を見つけ出せるようになっているのである。

ここでの「カムヤラヒ」が特別重大なことであるので、それは、「カムヤラヒニヤラヒたまふ」という言い方がされているのである。それは、イザナキのスサノオに対する憎しみの大きさを表現しているのではなく、まったく逆に、スサノオに対する肯定表現なのである。

もし、このことがイザナキの息子への憎悪の振る舞いであるとすれば、イザナキは、その神としてのつとめを喜びで終えなかったということになろう。怒りでもって終えることは神的であろうか。少なくとも、そこには平安はないであろう。しかし、言象学的文法論的解明が正しいとするならば、イザナキは、その神としての働きの最後を満足と喜びの中に終えたことになるのである。

「有る」は、「住む」のではないが、「人間」の「有ること」、すなわち、「人間存在」は「住む」。「人間存在」は「詩人的に（dichterisch）住む」のであり、「雪降る道」を「遠くに行く」。

ところで、「カムヤラヒ」は、『古事記』には「神夜良比」と表記されている。そこに今上で解明された言象学的文法論的実状が映じているのでなければならない。

「神夜」とはどのようなことなのであろうか。「有る」という動詞は動詞ではないのであるから、神話的図式化されるべきではないと言えるかもしれない。しかし、「有る」という動詞は、動詞に帰属しているところの文法事項でもある。その意味では、その神話的図式は、「神夜」ということになろう。文法性を失っている以上、「神」と呼ばれるべきではないが、それも言象学的文法論内部のことがらとして或る文法状態であり、その意味で、「有る」そのものは「神の昼」ではなく「神の夜」の状態である。イザナキのつとめはここに終わるのである。ここでスサノオは「泣いている」、すなわち、「切に」願っている。このような「夜」は、文法外文法状態として「良きこと」であり、「喜ばしきこと」である。しかし、それは絶対的な意味で「良き」ことではなく、それに「比せられる」ことなのである。「<有-動詞>関係」は、なんとも靈妙不可思議な境地であり、神・妙なことである。それは神秘的とか深遠的というようなものではなく、むしろ、哲学的に「妙」なことになっていると言える。歴史的現実世界と「言象領域」との境目のようなこの「中間領域」は、まことに「慶すべき」ことが起きているのである。

「有る」という動詞は、ここに「座している」のである。すなわち、歴史的現実世界は、「<有-動詞>関係」を、いいかえれば、「<有る>は「有るもの」ではない>の「ない」の真相を明かすべく、歴史的となっているのである。イザナキがスサノオを追放すると言ったのであるが、それは、本来的には追放ということではなく、むしろ、「<有-動詞>関係」、そのことを意味するのである。イザナキはここに真の意味でその神としての仕事を果たし終える。

『古事記』には、こうして、次のようなことが語られている。

「故、そのイザナキノ大神は、淡海（アフミ）

の多賀(タガ)に座すなり。」(p. 32)

(それゆえ、イザナキ大神は、アフミノタガに居るのである。)

この「故」という語の意味について本居宣長は不審なところがあると感じたようであり、自身の見解を述べた後、師の意見を添えている。師によれば、この「故」の前には何か他の記述があったはずであり、それらが脱落しているというのである。しかし、本居宣長はこの師の意見には賛成していない。或る意味で師の賀茂真淵の見解はそれなりに正当であると言える。つまり、この「故」は、『古事記』には表立っては語られていないことを受けて、「このゆえに」と言われているのである。しかし、その「表立って語られていないこと」は、実は「故」の前に語られていたことそのものなのである。その内容が今、上で言象学的文法論的に解明されたのである。表面的には、イザナキは、激怒してスサノオを追放した。このことを受けて、「それゆえ」イザナキは、「オウミノタガ(以降、アフミはオウミと表す)」に居るという文脈になっていて、その繋がりには違和感を抱くのはもともとであり、したがって、賀茂真淵のような意見が当然出て来るのである。しかし、上で解明されたようであるならば、「それゆえ」という語は、必然ということになるのである。そこには何の違和感もないことになる。

上で解明されたように、「有る」という動詞は、*動詞*に帰属している。「追放する」と言われていることは、この「帰属すること」なのである。「有る」という動詞は「神の夜」というようになってきていることである。「有る」という動詞は本来的には「神話」に属することであるのに、それではなくなっているのである。この「夜」には「神」は見えない。あのWerdenは、ここでそのつとめを終える。そして、それ「故」、と続くのである。その仕事を終えたWerden、すなわち、イザナキは、それ「故」に、「オウミノタガ」に座す

ことになったのである。したがって、この「オウミノタガ」とは、Werdenが言象学的文法論的にその「神の夜」においてどのような実状になっているのかを表しているということになる。

言象学的文法論的に厳密に言うなら、Werdenは今や*動詞*となって、「有る」という動詞にいわばその有り方を変じているということになっている。「有る」は「成る」ではなくなっているのである。しかし、「有る」にとっては、「もはやない」であるところの*動詞*は、「有る」の「無」根拠であり、いわば、「有る」は、「無」を根拠にしている。ゆえに、Werdenは、「有る」のその「無」の底に見えなくなって安らいでいるのである。ヘーゲルが「有る(Sein)」と「無」の真理がdas Werdenであると言ったように、「有る」と「無」の真相は隠されているが、しかし、そこにイザナキという意味のあのWerdenが隠れて存するのである。そのような「有る」と「無」の真理が『古事記』には、「オウミノタガ」と言われているのである。

「オウミ」は、『古事記』には、「淡海」と記されている。それは、海のように潮をもたないいわゆる湖を意味する。「海」とは歴史的現実世界の論理性を表す。「川」とはあの「下り道」を表している。前者が「有る」の「治めるところ」、すなわち、「有るものが有る」の世界である。後者が「言象領域」である。しかし、「有る」は*動詞*に帰属しているのであり、スサノオは、そこに「追放」されたのである。このような意味の「有る」という動詞の真相が*動詞*であり、かのWerden(Werden)から独立したWerdenなのである。しかも、隠れてしまっているのである。ゆえに、そこは、海ではないし、川でもない、あるいは、海の源にして川の果てということになる。そこを表すのが「淡海」である。

「タガ」は、『古事記』には「多賀」と書かれている。上のような意味の「オウミ」は、

すでに解明されたように、一つの「慶事」であり、イザナキは、その最後のつとめを果たし終えて「喜ぶ」のである。「有る」という動詞が動詞に帰属しているということ、「<有・動詞>関係」は、それ自身が「慶賀」である。動詞は、みずからに、宇宙、全現実世界、「有る」と述語されるすべてを帰属させている。これは「楽しい」ことなのである。ゆえに、「多くの喜び（多賀）」と言われているのである。また、動詞はエネルゲイアの定義である。エネルゲイアとはある意味で完成していることであり、何であれ、「完成」は喜びにして快樂なのである。こうして、あのWerdenは、「淡海が多賀」に「座すなり」と言われているのである。一体、どこに「違和感」があるというのだろうか。『古事記』の奥に言象学的文法論が存することが認識されていない場合に、ここに「違和感」が感じ取られるのである。賀茂真淵は、或る意味で深い感覚の持ち主であったのである。

岩波文庫版の『古事記』の注には、「近江の多賀神社に鎮座されている。書紀には淡路の幽宮に隠れたとある。」(p. 32)とある。

この注は、基本的に本居宣長の解釈に沿ったものである。本居宣長は、イザナキの現身は、『日本書紀』の記述のとおり、天に上ったのであるが、その魂は、淡路と多賀に祀られたという解釈をする。この解釈の中で、彼は、「近江」は、「近江の国（多賀）」とすべきであるように思えると言いつつも、他にもこれに類する例もあるので認められるとして、それ以上詮索をしていない。

さて、ここまでの『古事記』の記述内容が、「有る」という動詞の文法論的本質規定であることが論証された。「有る」という動詞は、動詞に帰属しているのであり、いいかえれば、「<有・動詞>関係」にあるのであり、このことによって歴史的な現実世界が「治められ得る」のである。しかし、その「帰属性」は、「もはや動詞ではない」の帰属性であり、ひとつ

のアポリアとなっているのである。次に規定されるべきことは、この「帰属性」の本質規定である。それは、『古事記』の中では、アマテラス大御神とスサノオノ命との関わり合いとして語られるのである。

その前に、ここで、「AはBである」の「ある」、すなわち、いわゆる「コプラ（繫辞）の『ある』』について簡単に文法論的考察をしておきたい。「・・・である」と「・・・が有る」はどのような連関にあるのか？

動詞は、動詞であることによって動詞であることではなくなり、「有る」という動詞になる。かのWerdenは、いわば、「成り」終えて、「有る」となる。しかし、それは動詞の側のことであり、「有る」側にはそのような文法上の経緯はまったく知られていない。動詞が動詞になるのは、言象学的文法論的必然性に拠る。述語が「主語の述語」に成り切ることとは、Werden (Werden) の斜体のWerdenが「無」となって消えてしまうこと、カッコ内Werdenが動詞として独立することである。しかし、斜体のWerdenが「無」となることは、文法性を無くすことを意味し、かくして、動詞は「有る」という「論理的領域」に属する動詞となるのである。「主語-述語」関係そのもの、すなわち、イデア態の「主語-述語」関係も、その推移に伴って、特殊態の「主語-述語」関係となる。これまで、第1章と第2章で明らかにされたように、「AはBである」という主語Aと述語Bとの関係性も特殊態の「主語-述語」関係一般に含まれ、さらに、「主語-述語」関係そのものは「有る」という動詞の奥深くに存する動詞が支えている。「主語-述語」関係そのもの（イデア態の「主語-述語」関係）の関係性を動詞が支えていることは、特殊態の「AはBである」の「ある」、すなわち、「有る」という動詞が特殊態を支えていると「論理的領域」側的に言うことで、実は、暗示的に言われているのである。ところが、「論理的領域」内部では、主語A

と述語Bの関係性を奥で支えている動詞の恩恵は見えなくなる。動詞は「お陰」となる。動詞のお陰になっていることが「AはBである」の「である」に暗示的に言われているのに、そのことは知られなくなるのである。動詞のお陰とは知られなくなって、すなわち、「論理的領域」側では、「有る」という動詞が、動詞の代わりに、支える地位に就くのである。「動詞のお陰様で」が「AはBである」となるのである。主語Aと述語Bの特殊な関係性を支えているのは、動詞ではなく、「言象領域」外に（イデア態ではなくなり）特殊態（動詞の分詞）として出て来た「有る」という動詞でなければならない。かくして、「・・が有る」とコブラの「・・である」は、言象学的文法論的に見ると、同一であることが明らかとなる。ゆえに、「AはBである」ということの奥には、動詞が「有る」という動詞となるということが潜んでいるのであり（もし、そうでなければ、どうして、一体、「AはBである」に「ある」という動詞が使われるのか分からなくなる）、また、そこには、「<有-動詞>関係」が存するのである。しかし、このような実状は、どのような論理的判断にもまったく知られなくなっていることなのである。

以上のような理由から、今や、「・・である」と「・・が有る」を区別する必要がなくなる。以下の論究では、ただ、「有る」だけを取り扱いたい。

## § 12 「<有-動詞>関係」の展開諸形態

前節において、「有る」という動詞の言象学的文法論的本質が規定された。「有る」という動詞は動詞に帰属しているのである。動詞は、玄関でじっと「待っている」、「待ち時間」という意味で、「時」をもつのである。すなわち、「有る」という動詞は「もはや動詞ではない」であり、「まだ動詞ではない」となっている。「有る」という動詞は、「時」的有り

方で動詞に帰属しているのである。このような両者の関係性がより詳細に規定されなければならない。「<有-動詞>関係」について、すでに、注の59で、要約的説明をしておいたので、ここでは、『古事記』に沿うかたちで更に詳しく考察する。まず、『古事記』には次のような記述が載っている。

「故ここにハヤスサノヲノ命言ひしく、『然らばアマテラス大御神に請（マヲ）して罷らむ。』といひて、すなわち天（アメ）に参上る時、山川悉（コトゴト）に動（トヨ）み、国土（クニツチ）皆震（ユ）りき。」（p. 32）

（そこで、スサノオが、「それではアマテラス大御神に事情を申してから行きましょう」と言っ、天上に上ろうとすると、山川国土が揺れ動いた。）

「有る」という動詞は、動詞に帰属しているのであるから、当然、その帰属性を「言わなければならない。これが、「ハヤスサノヲノ命言ひしく」ということである。ここでスサノオは、誰に「言った」のかという疑問が出て来るが、本質的には誰かに「言った」わけではない。「有る」そのものは動詞への帰属性を「言わなければならない」のであり、その意味で「ハヤスサノヲノ命言ひしく」と言われているのである。このことについて、本居宣長は、スサノオはイザナキに「言った」と解している。しかし、『古事記』では、イザナキは、すでに「オウミノタガ」に鎮まっていることになっている。これでは、辻褄が合わないことになる。そこで本居宣長は『日本書紀』の記述内容に救いを求めている。しかし、実は、『古事記』に書かれている通りであり、スサノオは誰に「言った」のかがそもそも書かれるべきではないのである。

『古事記』には、「いひて、すなわち参上る」となっていることがこのことを裏付ける。「言う」ということが「有る」という動詞が「帰属性」を「言う」ことであるとすれば、「すなわち、参上る」となるのは必然である。「有

る」は動詞へ向けてまさに「参上する」ことになるのである。

ところで、スサノオは、追放された時に、どうしてアマテラス大御神のところへ参上しなければならないのであろうか？『古事記』本文に、「然らば」と言われていることの意味が問われるであろう。「有る」という動詞は、(本来的には)歴史的現実世界に、すなわち、「有るもの」の世界に住むべきではない。動詞へと帰属しなければならないのである(ハイデガーの言うように、「有る」は「有るもの」ではない)。「だから」、当然、アマテラス大御神に「請(マヨ)す」のである。この「請」は、本来は「欲求」を表す語である。言象学的文法論的には「動詞へと帰属したい」というような意味である。しかし、そのような言象学的文法論的実状を映している「請」は、「神を神で理解する」立場に立つ人には、それであるとは解されない。したがって、「然らば」の意味が真に理解されないのである。

さて、このように、「有る」という動詞は、動詞への「帰属性」にしたがって、それに帰属せんとするのであるが、そのような帰属は、歴史的現実世界をいわば終末的にすることになる。なぜなら、現実世界の歴史性は、「もはやない」と「まだない」ということに存するのであるから、「有る」が動詞に帰属してしまうことは、歴史が終わることになるからである。歴史的現実世界のいわば土台が崩れる危険性が現れるのである。このことが、「山川悉に動き、国土皆震りき」と言われていることである。簡単に言うなら、「有る」という動詞は、動詞であるべきであり、動詞にはなれないのである。「有る」には或る本質的な「分際」ないしは「限界」が存することになる。ハイデガーは、このことを「有る」の最内奥の「有限性」と言っている。そして、その「有限性」の近くで「時」が生じているとも述べている。まさに、「もはやない」と「まだない」は、このような「限界」に限界づけ

られているのである。ここで大切なことは、この「限界」は、「有る」<の最内奥の>と書かれていることである。それは「有る」そのものに必然的な「限界」なのである。このような限界性の表現が、「山川悉に動き、国土皆震りき」ということである。「有る」は、「有る」という動詞として、この自らの「分際」を守るべきであり、それを乗り越えて自分の分限を超えることは「山川悉に動き、国土皆震りき」となる。

本来、スサノオは、歴史的現実世界に「住む」べきではなく、そこから追放されたのであるから、山川国土が動揺することは理解しがたいのであるが、しかし、『古事記』の内容は、言象学的文法論的に見るなら、首尾一貫した論理で貫かれているのである。スサノオがアマテラス大御神に参上することと歴史的現実世界の土台が動揺することが文法的な意味で論理的に完全に一致するのである。

さて、『古事記』は次のように続く。

「ここにアマテラス大御神聞き驚きて詔りたまひしく、『我が汝弟(ナセ)の命の上り来る由は、必ず善き心ならじ。我が国を奪はむと欲(オモ)ふにこそあれ。』とのりたまひて、」(p. 32)

(アマテラス大御神は、これを聞いて驚き、「私の弟が上って来るのは、善き心ではなく、私の国を奪おうとしているからだ、」と言い、)

上のように、スサノオは、天に参上する理由がある、すなわち、「有る」は、動詞に帰属するのであるから、「論理的領域」から天(「言象領域」)へと上ろうとするのである。しかし、「有る」という動詞は、動詞ではない。いいかえれば、「有る」という動詞は厳密には「言象領域」には属していないのである。属していながら、属していないということは単なる論理的な矛盾ではないし、また、弁証法的であるということでもない。「言象領域」に属していないというそのことが言象学的文法論的に文法に属していることなのである。



「もはや動詞ではない」という有り方で動詞に属しているのである。それゆえ、「有る」は、そのまま動詞に成ることはできない。その「分際」を守らなければならない。ハイデガーの言うとおりであり、「有る」の最内奥には確かに「限界」が存する。

ゆえに「善き心ならじ」とは、そのような「分限」を守らないということである。また、エネルゲイアの定義にはまだ成っていない、そのような限界内性は、すでに述べたように、本質的に「(定義)できる」であり、根本的な「力」、「能力」、支配力となっている。こうして、「分限」を逸脱することは、「暴力的に我が国を奪はむ」とすることになるのである。

それゆえ、アマテラス大御神は自分の領域が侵されることを心配しているのではないことは明らかである。そうではなく、「有る」という動詞の最内奥には「有限性」が存していることを動詞側から明らかにしているのである。ハイデガー側から見えてきたこの「有限性」は、動詞側から照らされ、「分限」として解き明かされるのである。

さて、上のような記述に続いて、『古事記』には、アマテラス大御神が男装して武具を整え、スサノオを迎え撃つ支度をするという内容が語られている (p. 32)。

アマテラス大御神とは、言象学的文法論的には動詞を意味する。あのWerdenが助動詞性を持っていたところから、動詞になるように進んできたのであり、その意味では、動詞とは、Werdenがその意図を達成したということに他ならない。そこで文法性(「言象領域」)も果てになるのであり、したがって、動詞は、そこまでの全文法領域を背後に連れているとも言えるのである。そして、同時に、動詞は動詞ではなくなることになり、「有る」という論理的な動詞となる。動詞に、「有る」という動詞は帰属しているのである。それゆえ、言象学的文法論的実状にしたがうなら、

アマテラス大御神は、スサノオを抱くように迎えるのが当然と思える。ところが、『古事記』には、むしろ、排斥し撃退させようとするように描かれているのである。このことは『古事記』が言象学的文法論を底辺にしているという根本命題を壊すことになるのではないか？

しかし、後で出て来るように、アマテラス大御神とスサノオの「間」には、「アメノヤスノ河」が存している。つまり、両者の間にある非連続があるのである。もちろん、それは、あの「有る」の最内奥の「有限性」と言われているものである。

つまり、「<有-動詞>関係」の中に存する固有の非連続がここでは両者の対立として描かれているのである。アマテラス大御神が、男装をしたということも、暴力性を持つとしたことも、この関係性を詳しく規定しようとする事なのである。

さて、「有る」を限り、「有る」に死を与えようとする何か<sup>カ</sup>が存するようになっている。それが武具を身に着けたアマテラス大御神である。「身に着けた」とは、単に「有る」側からそう見えるということではない。「有る」の「有限性」は、たしかに、「有る」側から見えてきたことである。しかし、「有る」を限り、それに死を与える(「有る」ではなくすこと)ということは、すでに、何らかの意味で動詞が姿を、しかも、男装的・武装的に、見せていることなのである。「男装的・武装的」は、「有る」の最内奥の「有限性」が、単に「有る」側からだけではなく、動詞側から規定されようとしていることを表している。ハイデガーは、このアマテラス大御神の男装と武装にはまだ気づいていなかったのである。

ゆえに、『古事記』の内容が言象学的文法論の神話的図式であるという原理は崩されるのではなく、逆にますます真実ということになる。ここで『古事記』が男装と武装をかな

り詳しく語っているのは、動詞と「有る」という動詞の関係性を、「<有-動詞>関係」を、詳細に明らかにしたいためなのである。

このような奥義的なことがらを了解していない場合、『古事記』のその箇所は、奇妙な感じの記述になる。スサノオ独りを迎えるために、なぜ、そこまで詳しい武装の話をしななければならないのか、その仰々しさは驚くほどである。しかし、言象学的文法論的実状を認識するならば、そこでの記述は、「動詞側から規定されようとしている」ということに相応しいものである。

これに続く『古事記』の記述（p. 33）は、言象学的文法論的には反復的内容であるので、その解明を省くことにする。

さて、スサノオノ命は、アマテラス大御神に、どうして自分がタカマノハラに上って来たのか、その理由を告げる。これに対して、アマテラス大御神は、スサノオに邪心がないことを証明して欲しいと要請する。この要請に対して、スサノオは、次のように返答する。

「ここにハヤスサノヲノ命答へ白ししく、  
『各誓（ウケ）ひて子生まむ。』とまをしき。」  
（p. 33）

（そこで、スサノオは、「それぞれ誓約を立てて子を生ましましょう」と言った。）

ここで言われていることは、言象学的文法論的にはどのようなことなのであろうか。

「有る」の最内奥には「有限性」が存する、こうハイデガーは認識した。そして、その認識には言象学的文法論的根拠がある。「有る」という動詞は、「もはや動詞ではない」として、また、「まだ動詞ではない」として、その奥深くに或る「境」を有する。「有る」からすれば、その「境」は、「最内奥の有限性」となっているのである。しかし、「境」を限る側が「有る」とは言えない。それはまた単に「有る」に対立する概念という意味で「無」ということでもない。もし、「有る」の「最内奥の有限性」を限る側が「無」であるとしたな

らば、ハイデガーの哲学的思索は、単なる形而上学となっていたことであろう。それはハイデガーの思索自身とまったく矛盾する。そうではないのであるからには、その「限る側」は「無」ではないが、しかし、「有る」でもないということになる。では、「限る側」に一体、何が「ある」のであろうか？その「限る側」に「ある」ところの「限るもの」は、これまで解明されたように、動詞でなければならないのである。「有る」側からは、「限る側」は、動詞性格をもつものとして「有る」に死を与えるべく、男装・武装的となっているのである。ところが、今、逆に、両者が対話的となったのである。この「対話的」ということは、動詞と「有る」という動詞との関わり合い、すなわち、「<有-動詞>関係」が現れてきたことを意味する。もちろん、まだ、ここでは、動詞から「有る」という動詞となることが文法的に言われているのではない。しかし、両者は、或る「対話的」関係性となっているのである。「有る」を限るものは、「有る」とは言えないけれども、元々は動詞であるのであるから、言葉による「対話」が可能となるはずである。この「対話」は、「有る」と動詞との「間」を相互的に媒介するのである。そのような媒介は、一面、「有る」的であり、他面、動詞的という具合になっている。そこに生じて来るものが「子を生む」という言葉で語られているのである。その「子」は、「有る」的動詞的であり、動詞的「有る」的なものであるということになる。

ゆえに、ここで「誓（ウケ）う」ということは、誓約を立てるということではなく、「対話」的となり、上のような意味で「子を生む」ことなのである。動詞と「有る」という動詞が靈妙不可思議な或る「境」を挟んで、相互に相互から影響されて、「<有-動詞>関係」をそこで展開することになる。

なお、『古事記』には、「ウケヒ」を「宇氣比」、  
「ウケフ」を「宇氣布」と表記されている。「宇

氣」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。

「宇」の字源には、何らかの意味で直線的ではなく、「曲がる」という意味が含まれている。また、「氣」の「气」は、乙型にまがって上昇するの意味が含まれている。この実状はすでに示されたように「阿曇野」の領域であり、「曲がって曇っている」のである。「曲がっている」ということが動詞と「有る」との「関わり合い」の全体性を表している。そこはまさに霊妙不可思議な境なのである。筆者はこの語によってことがらを曖昧にごまかそうとするのではない。「言象領域」と「論理的領域」の「中間領域」としての「<有-動詞>関係」は、「有る」と「無」(動詞が「有る」側からは、「無」となっているという意味での「無」)の「間」でもあり、まさに、日は出てきていず、「曇っている」のである。それは「あいまい」にしようとしていることとは別次元のことであり、最高度に厳密なことである。

さて、「有る」と動詞の関係性が今や、「対話的」となるということは、両者の間を隔てる「境」を挟んで、両者が相互媒介的な媒介者をいわば「生む」ことであることが明らかになった。そのことは、「<有-動詞>関係」が或る表現を得ることである。その前までは、アマテラス大御神は、男装的・武装的であったのに、次には一転して両者共同して「子を生む」ことになるという筋立ては、こうして、言象学的文法論的必然性に基づくものであることは明白である。あまりにも奇妙な筋立てであることは確かであるが、それを空想の産物と考えるべきではない。

ここで必然的であるこの「境」は、「有る」の最内奥の「有限性」のその「境」ではあるが、「対話的」事態においては別の意味合いをもつ。なぜなら、それは単に「有る」にとってその末端であるだけではなく、動詞にとっては、言象学的文法論に属している区別を意

味するからである。しかし、「対話的」事態では、まだなお「区別」とは見えず、何かの「境目」であり、それは、『古事記』では、「アメノヤスノ河」と名づけられていることがらなのである。そのことは、次のように記されている。

「故ここに各アメノヤスノ河(カハ)を中に置きて誓(ウケ)ふ時に、」(p. 33)

(かくして、両者はアメノヤスノ河を間にして、誓約するとき、)

「誓(ウケ)う」ということが「アメノヤスノ河」を間に挟んで行われることは言象学的文法論的なことがここで語られていることを決定的に証拠立てる。『古事記』の奥義的底辺に言象学的文法論が横たわっていることは、ここで決定的に立証される。たまたま、『古事記』はその河を挟むことを思いついたのではない。そして、この河を挟んで両者の間に「子を生む」ということが行われることから、アマテラス大御神が動詞であり、スサノオが「有る」という動詞であることも動かしがたい事実ということになる。

ところで、アメノヤスノ河は、『古事記』には、「天安河」と表記されている。「天」は、「言象領域」内性を意味する。それでは、「安」とは言象学的文法論的にはどのようなことを意味するのであろうか。

アメノヤスノ河は、上で示されたように、動詞と「有る」との間を仕切る「境」のことである。それは、「有る」の方から見ると、ハイデガーの言うところの、最内奥の「有限性」と見える。その境の向こう側はもはや「有る」ではないということになっているのである。そうになっているのは、動詞が「有る」という動詞を自身に帰属させているからである。動詞は動詞ではなくなるという面をもち、これによって、それは「有る」という動詞となる。しかし、この「(動詞では)なくなる」ということは文法的なことなのである。「境」の意味は、したがって、或る文法的な自己忘

却性である。アメノヤスノ河には、文法的・忘却性の水が流れているのである。それはまたひとつの転換とも言える。しかし、それは実に「静かに」行われるのである。そうしたこの上なく静かな文法的自己忘却的転換が「安」の字に映じている。家の中に女が独り静かに座っている様子が「安」の字源である。そんな風に、動詞の中に或る忘却が起こり、「有る」という動詞（「女」の字源には手を組んでひざまずく形が存する、すなわち、「有る」は動詞へと帰属するのである）が動詞の「家」に属するようになる。その転換は「言象領域」内で、すなわち、文法的に、この上なく静かに行われるのである。そしてこの転換によって動詞と「有る」という動詞が区別されるようになる。

本居宣長は、『古事記伝』の第七巻で、「アメノヤスノ河」について、「名の義は、古語捨遣に天の八湍（ヤセ）の河原ともあれば、彌瀬（イヤセ）之河にや」（古事記伝Ⅱ，p. 115）と述べている。「多くの急流をもつ川」の意味であろう、と解しているのである。

次にこう『古事記』は続く。

「アマテラス大御神、まづタケハヤスサノヲ命の佩（ハ）ける十拳剣（トツカツルギ）を乞ひ度（ワタ）して、三段（ミキダ）に打ち折りて、ヌナトももゆらに、天（アメ）の真名井（マナイ）に振り滌（スス）ぎて、さ嘯みに嘯みて、吹き棄つる氣吹（イブキ）のさ霧に成れる神の御名は、タキリビメノ命。またの御名はオキツシマヒメノ命といふ。」（p. 33）

（アマテラス大御神は、まず、スサノオがもっていたトツカ剣をもらい、三段に折って、玉の音もさやかに、アメノマナイの井戸の水で濯いで、かみ砕き霧のように吹いた。その霧から成った神の名は、タキリビメノ命と言ひ、またの名は、オキツシマヒメノ命と言ひ。）

さて、上で示されたように、ここの箇所は、動詞と「有る」という動詞の「対話的」な相

互依存の規定であり、単なる両者それ自体の規定ではない。したがって、動詞は、「有る」との関係において、また、「有る」は動詞との関係において本質規定されるのである。それゆえ、アマテラス大御神がスサノオのもっている剣をもらって「子」を産むとは、動詞が「有る」との関係において規定されることである。動詞はそれ自体としては言象学的文法論的に規定された（第2章で示された）のであるけれども、ここでは、「有る」に影響されて規定されるのである。しかし、それは動詞が「有る」側からどう見られているかということではない（「有る」側から動詞に近づくハイデガーの立場ではない）。そうではなく、まさに、両者の「中間」（アメノヤスノ河）で媒介的に規定されるのである。つまり、ここで「霧」と言われていることは、そのような「中間」性を表しているのである。

では、動詞が「有る」との関係において「霧」的に規定されるとは具体的にどのようなことになるのであろうか？

すでに、「その2」論文で先行的に示されていたように、動詞は、<動詞-現在分詞-名詞>連関にある（図3参照）。動詞は、動詞であることを忘却して「有る」という動詞になる。「<有-動詞>関係」は、「有る」がただ、動詞とのみ関係していることを表す。その関係は、また、文法論的底辺的には、動詞-現在分詞の関係に重なるのである。こちらは、「有る」との関係ではなく、「時」的關係（後で示されるように、Zeit- (wort) -lichkeitとZeit-lichkeitの関係）と言える。「有る」と動詞の関係が、「時」的であるということハイデガーは、『有と時』において示した。「<有-動詞>関係」の底辺に「時」的關係が存するがゆえに、『有と時』において、人間存在を意味するDaseinの「有る」の意味が時性（Zeitlichkeit）として解釈されるようになっていたのである。そして、「時」的關係性とは、底辺的には、動詞-現在分詞-名詞連関のこと

なのである。ところで、後で詳しく説明されるように、動詞と「現在分詞-名詞」の関係は動詞(=エネルゲイアの定義)とそれへの可能性(デュナミス)の関係性である。そして、この「動詞とそれへの可能性」の関係性をすでにアリストテレスが「エネルゲイアとデュナミス(可能態)」の関係として、すなわち、「エネルゲイアはデュナミスに先立つ」として、見て取っていたのである。ゆえに、動詞と「有る」の関係は、エネルゲイアとデュナミスの関係性の「原風景」をいわば「底辺」としていることになる。もちろん、アリストテレスが動詞と現在分詞の文法的関係それ自身を知っていたということではない。しかし、その文法論的關係性を正しく「エネルゲイアとデュナミス」の関係であると見た(文法的「原風景」を「写生」した)ことになる(以下、このような意味で「写生」ならびに「原風景」という語を使う)。アリストテレスの視界には、動詞と現在分詞との関係が「霧」の中に見えているのである。

タキリビメノ命は、『古事記』には「多紀理毘賣命」と表記されている。エネルゲイアの定義(=動詞)、つまり、端緒、「紀」(紀は、もともと、糸の端緒のこと)が幾つかの、すなわち、「多」くの「理」としてアリストテレスによって規定されるのである。たとえば、アリストテレスは自然を「動くこと」として解し、その「動くこと」の最深の原理を「不動の動者」と見て、それをエネルゲイアとする(『形而上学』第12巻第7章 1072a26-27参照)。ところで、すでに「その2」論文で示唆しておいたように、文法論的には、「動くこと」は「動詞の予想」である。ゆえに、究極的に動かしているもの、すなわち、アリストテレスの言う「不動の動者」とは動詞ということになる。そして、動詞は「エネルゲイアの定義」である。このように、アリストテレスの自然学と文法論とは合致する。というよりも、むしろ、アリストテレスの『自然学』

の底辺に文法論が存すると言うべきである。

本居宣長によれば、「タキリ」は、後で出て来る「タキツヒメノ命」の「タキツ」とともに「早瀬」、すなわち、「川の流が早いところ」を意味する。したがって、それを上のように解釈することは許されないということになる。しかし、タカマノハラのアメノヤスノ河で流が早くなっているところの神とは何を意味するのかということの説明がないのである。そもそも、アマテラス大御神が、スサノオの剣をかみ砕いて霧状にして吹いたところから神が生まれたということと「早瀬」とはどのように関係するということであろうか。おそらくは、奇妙な「コジツケ」をしなければならなくなるであろう。これに対して、『古事記』の中に神話的図式化されてある言象学的文法論にしたがって、ここの箇所の記述の真意を理解することによって『古事記』の中に存する首尾一貫した論理を認識することが可能になるのである。

スサノオの剣をかみ砕いて霧状に吹いたとは、もちろん、けし物(けしもの)が剣をかみ砕いて口から吹き出したように思い描いてはならず、あくまで、『古事記』の底辺に存す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。動詞が「有る」と「対話的」な仕方(かた)で相互依存的に規定されるのであるから、当然、まず、「有る」からの影響が言われなければならない。これがスサノオの剣をアマテラス大御神が受け取るということである。動詞は、いわば「有る」性に引き寄せられて動詞自身をエネルゲイアと規定するのであり、「剣をかみ砕く」とはそのことを言うのである。そして、「有る」性をもった動詞を、動詞は、動詞の口から言う、つまり、吹くのである。そこに、動詞の息吹の「子」としてのアリストテレスの哲学が生まれるのである。上で示されたように、エネルゲイアの定義が、「有る」に寄ったところで語られる、そこがアリストテレス哲学のエレメント(或る哲学がそこか

ら生育する土地と言う意味)である。<動詞-現在分詞-名詞>連関がそれそのものとして語られるのではなく、「写生」されるのである。動詞が「有る」の方に寄ったところで規定されるということ、それは単にアリストテレスの哲学がエネルゲイアとデュナミスから成るということだけのことではなく、動詞が歴史性に、<「時」の中>にいわば降りてきたということであり、ギリシアの時代が起きることなのである。我々は普通、絶対にそんな風には考えない。ギリシア時代には多くの出来事が起こり、その一つとしてギリシアに哲学がたまたま起きたのであると考えるのである。しかし、ここで言われていることは、そのような誰でも考えつくようなことではなく、誰も考えもしなかったようなことなのである。スサノオの剣をアマテラス大御神がかみ砕いて霧状に吹いた、そこにアリストテレスの哲学ができ、そして、そこからギリシア時代が起きたということは、誰も絶対に思いつくことができないことである。文法論的には、常識とは逆に、むしろ、アリストテレスの哲学が生まれた後でギリシアの歴史、そして、国家が起きたのである（後で「オオクニヌシノ命」の段で詳しく論究されることなので、ここではこれ以上説明しない）。

続いて、『古事記』には次のようなことが語られている。

「次にイチキシマヒメノ命。亦の名はサヨリビメノ命といふ。次にタキツヒメノ命。」(p. 34)

最初に、「イチキシマヒメノ命」について。

これは『古事記』には、「市寸島比賣命」と表記されている。

言象学的文法論的には、動詞が「有る」との関係性の中で規定されている事態がここで問題になっていることがらである。歴史的にはそれはアリストテレスの哲学のエレメントを意味する。「市」とは、本質的に「定める」ことである。市場では、公正に値段が定めら

れるのである。「寸」は、「計る」という意味である。「島」は、或る動くもの、つまり、「時」のなかに有って動じないもの、ここでは、エネルゲイアの定義を指している。その「定義」が動詞として開顕しているのではなく、「有る」に影響されて捉えられる場合、その「定義」に当たるものは、「定め計る」もの、不動の基準となるのである。これが「イチキシマ」である。したがって、アリストテレスの哲学にも或る不動の視点、ないしは基準が存在している。

このような意味では、「島」は、「オキツシマ（奥津島）」なのである。要するに、今、上で説明されたように、或る不動性としての「島」は、エネルゲイアの定義としては、今は、「奥」に潜んでいる。『古事記』に、「オキツシマヒメノ命」に続いて、また「島」が入る神が登場するのも当然である。

本居宣長によれば、「イチキ」は、「イツクシ」、つまり、「神威が盛ん、おごそか、厳しい」などの意味を持つ語と同じであり、それゆえ、「イチキシマ」とは「厳島」ということになる。

「サヨリビメノ命」は、『古事記』には、「狭依毘賣命」と表記されている。

動詞と「有る」という動詞の関わり合いにおいて、動詞が「有る」的に規定されるということへ行く道は、極端に「隘路」となっている。容易には近づけない。そして、そのような「隘路」にエネルゲイアの教えは「依る」のである。そのような「狭さ」は、しかし、或る意味では「厳密」という意味での「イツクシ」ということでもある。アリストテレス哲学のエレメントとなっていることは極端に近づきたいだけでなく、極めて「厳密」である。上で述べたように、アリストテレスの哲学は<動詞-現在分詞-名詞>連関の「原風景」をまるで写生でもしているかのように視界に入れている。その哲学は<動詞-現在分詞-名詞>連関という文法的原風景の写生画なのである。ゆえに、アリストテレスの哲学は深

遠な哲学であるとともに極端に厳密な哲学である。「深遠」とは曖昧模糊としているということではなく、極度に厳密であるという意味なのである。

「タキツヒメノ命」は、『古事記』には、「多岐都比賣命」と表記されている。

すでに、「多紀理毘賣命」について解明されたように、アリストテレス哲学のエレメントにおいては、エネルゲイアの定義としての動詞は、「有る」側に寄っている。したがって、アリストテレスが「エネルゲイア」と言う場合、それはエネルゲイアの定義そのものではなく、その定義の諸様相と見るべきである。その一例が、上の自然学の場合である。さらに、動詞はイデア態の「主語-述語」関係であるから、その「有る」側に寄った様相は、「思惟の思惟」としての「エネルゲイア」となる。また、イデア態の「主語-述語」関係と特殊態の「主語-述語」関係は、光と色の関係性に類比され得る。イデア態の「主語-述語」関係は、まさにアマテラス大御神として特殊態を「照らす」のである。「有る」に寄ったイデア態の「主語-述語」関係、すなわち、様相としての「エネルゲイア」は、いわゆる「能動理性」と言われ（アリストテレスは単に光のようなものと比喩的に表現しているにすぎない）、これに対して、特殊態は、「受動的理性（ὁ παθητικὸς νοῦς）」と名づけられる。エネルゲイアの定義によって有るものとしての生命というものはアリストテレスでは、エンテレケイア（「中に動詞をもつ」=現在分詞）としてのプシュケー論として展開され、そこにやがて「能動理性」が、すなわち、「エネルゲイア」が登場することになる。動詞は現在分詞から区別され切り離されうるので、アリストテレスも、「能動理性」を「(魂から)離れてあるもの(χωριστός)」としている（『デ・アニマ』430a17-18参照）。まことに、その叙述は、上述のように、<動詞-現在分詞-名詞>連関を「写生」しているかの

ごとくである。また、エネルゲイアの定義である動詞が「する（厳密には<表現・する>）」ということのテロス（終わり、目的）と見られる場合、そこに人間の行為についての論の展開が可能となる。「人間のエルゴン」（「その1」論文のp.89参照）というような概念が必然的に思考されるようになり、それに基づく「倫理学」が展開されるのである。そして、イデア態に対する特殊態がここでは「都」と呼ばれるのである。すでに、何度も出て来たように、「都」は、主語の「都」であり、特殊態の「主語-述語」関係の世界全体を意味するのである。それらは当然、「多くの分岐」となっているのである。

このように、ここの箇所では、アリストテレス哲学のエレメントが言象学的文法論的にどのようにして成ったのかということが語られるのであるから、いわゆる「神を神で理解する」解釈学の立場からは、まったく見えていないことである。そのため、その立場でこれらの神名を解釈する場合、ただ闇雲の混乱をきたすことになる。本居宣長は、『日本書紀』の記述内容との比較から『古事記』のこの内容をなんとか理解しようと努力しているが、そこにはただ混乱が起きるだけとなるのである。ここではそうした混乱を指摘するに止めたい。

さて、ここまでは、動詞が、いわば「有る」側に寄って規定される場合（動詞が「もはや・ない」となる場合の歴史性の面）であったが、今度は、「有る」側が動詞に寄ることによって、「有る」の本質が動詞的に規定される場合が『古事記』において語られるのでなければならない。「有る」側が動詞に寄る場合は、「まだ動詞ではない」が歴史的になる場合である。つまり、「もはや動詞ではない」とは異なり、特定の時代に哲学史的に順番にそのことが現れて来る。こちらのことは、ゲルマン民族に委ねられたのである。アリストテレスによって、<動詞-現在分詞-名詞>連関

が「写生」された。これはギリシア人に委ねられた仕事と言うべきである。その写生画を見て、その原風景は何処なのかを解釈することはゲルマン民族に委ねられたのである。

このように、ギリシア民族に委ねられた仕事とゲルマン民族に委ねられた仕事はいわば二つの方向が違う道にも喩えられる。そして、このことは、アリストテレスが「より先に」について二つの道を提示していることと関連する。

アリストテレスは、「自然において」と「我々にとって」という方向性が違う二つの道を知っていた。たとえば、『分析論後書』では、以下のように言われている（重要箇所なのでギリシア語原文を付しておく）。

「ところで、より先にとより知られているものは二様である。なぜなら、自然においてより先であるものと我々にとってより先であるものとは同じではなく、また、自然においてより知られるものと我々にとってより知られるものとは同じではないのだから。ところで、私は我々にとってより先であり、より知られるものを感覚により近いものと言ひ、他方で、純粹により先のものにとより知られるものを感覚から遠いものと言う。そして、特に普遍的なものがもっとも遠くにある。他方、個別的なものがもっとも近くにある。」<sup>60)</sup>

(πρότερα δ' ἐστὶ καὶ γνωριμώτερα διχῶς· οὐ γὰρ ταὐτὸν πρότερον τῇ φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον, οὐδὲ γνωριμώτερον καὶ ἡμῖν γνωριμώτερον. λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἀπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορωτέρον. ἔστι δὲ πορωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ' ἕκαστα)

アリストテレスはここで、まさに、ギリシア民族の仕事（動詞が「有る」に寄って規定されること）とゲルマン民族の仕事（「有る」

が動詞へ向けて本質規定されること）という二つの方向が異なる道があることの根本原理を明らかにしている。動詞が「有る」側から見て、単に「無」であったなら、「自然においてより先にあるもの」というようなことを認識できないに違いない。なぜなら、「自然において先にあるもの」がそもそも「ある」と認識されるには、あの「無」が何らかの意味で無くなっていて、真に先立っている動詞が何らかの仕方で顕れている（動詞が開顕したのではないが）のでなければならないからである。したがって、ここで言われている「自然」とは、我々が普通理解する自然科学の対象になるようないわゆる「自然界」のことでなく、まったく別の意味の「自然」である。このような意味の「自然において」は、また、「純粹に (ἀπλῶς)」という語で言い換えられている。動詞から現在分詞へと移行すること（図3参照）は、真の意味で「自然」であり、また、底辺的に単一の事態であり、これがἀπλῶςという語の意味である。しかし、アリストテレスは動詞を動詞として認識していたのではない。アリストテレスの哲学的エレメントにおいて動詞は開顕してはいないのである。彼は、動詞が「有る」と関わっている限りでの動詞を知っていたのであり、言い換えれば、動詞性を知っていたのである。アリストテレスは、エネルゲイアの定義（=動詞）を厳密にはしなかった（『形而上学』第9巻6章 1048a38参照）。このことと、今、上で述べたこととはよく一致する。また、彼は、エネルゲイアは、「触れて言う (θιγεῖν καὶ φάναι)」しかないとも説明している（『形而上学』第9巻10章 1051b24以下参照）。なぜ、「触れて言う」と言われるのか？それは、動詞は、動詞と「言う」ことだからである。「言葉が語りたことがある」（注59参照）のその「語りたこと」が動詞であり、それがエネルゲイアの定義である。「触れて言う」の「言う」はそのようなことである。では、「触



れて」とはどのようなことか? 「言う (=動詞が言う)」と言えはそれでよいのに、「触れて」と言われるのは、「言う」が「何かを言う」、たとえば、「概念を言う」というようになってはいないこと、「言う」が「動詞が言う」、つまり、「言うが言う」というようになっていことを表しているのである。「言う」はそれとは別のことを言うのではなく、それ自身に触れている。「言う」は自らに「触れて」、自らを「言う」のである。しかし、アリストテレスの場合、まだ、「動詞が言う」とはならない。動詞は「有る」に寄っている。したがって、「言うが言う」は、「触れて言う」というような微妙に違う言い方となるのである。アリストテレスは動詞という文法的原風景を写生しているのであり、動詞が動詞として言われているわけではない。

「言う」がそれ自らに「触れて」「言う」、すなわち、「言う」が「言う」ということの写生画の原風景に当るものは、「言葉が語りたこと」が「言われること」であり、その場合、「言う」は、何か「言う」とは別のことを「言う」のではないから、偽りを「言う」ことはなく、また、間違って「言う」こともない。「言う」が自身に触れて言う場合、どのようにして間違って「言う」ことができようか? また、どのようにしてそれ自身の「言う」とは別の「偽り」ごとを「言う」ことができようか? 「言う」が「言う」からにはどちらも不可能である。こうして、「触れて言うこと」は、真そのものということになる。動詞は真であり、それ以外の可能性はない。ところが、動詞から現在分詞ないしは「有る」に移ると、言葉は言葉を「言う」のではなく、言葉ではない何かを「言う」ようになる。すると、そこにおいて、「言う」は、その「何かについて」「言う」ということと「言う」そのものが違うことに気付くことになる。そこにおいて「偽り」言うことと間違っ言うことがどのようにして可能になったの

かが眺められるのである。ゆえに、動詞がエネルギーの定義であり、現在分詞ないしは「有る」がそれへのデユナミスとすれば、デユナミスにあるものは偽となる可能性があることになる。「有る」はただ動詞とのみ関係しているもので、或る場合には偽を言うことにもなり、或る場合には真となり得る。このような底辺実状をアリストテレスは、『形而上学』の第9巻10章で写生しようとしている。通常、真理とは概念と実在の合致である。たとえば、「世界は流れる」ということが真であるかは、世界が事実、実在として流れているかどうか、そうであれば、真、そうでなければ偽ということになる。しかし、アリストテレスの真理論は、デユナミスの状態の上に立つ真理論ではなく、つまり、実在と概念の合致に立つ真理論ではなく、動詞をも視野に入れた真理論である。その哲学はまさに<動詞-現在分詞-名詞>連関の写生になっているのである。

以上のように、アリストテレスの哲学的エレメントは、動詞が「有る」へと寄っているところに存し、したがって、本質的に動詞性のエレメントである。それは、ἀπλῶςに「より先のもの」となっているエレメントなのである。ゆえに、他のすべての哲学的エレメントは、そのようなἀπλῶςに「より先のもの」をそれ自身の先行原因としている。各哲学にとってアリストテレスの哲学はどこまでも深遠である。

ところで、動詞が「無」になった場合には、当然、真の意味の「より先のもの」にして「より知られているもの」が知られなくなるのであるから、注59で説明されたように、「有るもの」の方へと「有る」は浮気的に向かい、ここに、「自然において」ではなく、「我々にとって」「より先のもの」にして「より知られるもの」、すなわち、「卑近なもの(恐らくは「浮気」をしたから「卑近」となったのであろう)」が出現してくるのは必然となる。さらに、動詞がまったくの空無になって

しまい、「自然において」「より先のもの」をもはやまったく認めることができない場合が考えられ（これは本質的に非常に深い意味での反アリストテレス思想ということになる）、「我々にとって」「より知られるもの」しか絶対認めようとしなない場合が出現するのも必然である。帰納法が絶対的方法となる。アマテラス大御神（動詞）が「イワヤド」に隠れてしまうのである。この極端な場合については、後で、近代科学の本質の考察のところで詳述する。

さて、続いて、『古事記』には、以下のようなことが語られている。

「ハヤスサノオノ命、アマテラス大御神の左の御角髪（ミミヅラ）にまかせる八尺（ヤサカ）のマガタマの五百箇（イホツ）の御統（ミスマル）の珠を乞ひわたして、ヌナトもゆらに、アメの真名井（マナイ）に振り滌（スス）ぎて、さがみに嘯みて、吹き棄（ウ）つる氣吹（イブキ）のさ霧に成れる神の御名は、マサカツアカツカチハヤヒアメノオシホミミノ命。」（p. 34）

（スサノオは、アマテラス大御神の左の髪にまいていた大きな勾玉のたくさんついた珠の緒を受け取ると、揺らしてさやかな音をたて、アメのマナイの水でそそぐと、嘯みくだいて、吹くと霧となり、そこから生まれた神は、マサカツアカツカチハヤヒアメノオシホミミノ命という名であった。）

動詞が、「有る」の方に寄るのではなく、今度は、「有る」が動詞側に寄るのであり、「有る」の本質、すなわち、「有る」とは何を意味するか、あるいは、「有る」は何であったのかの答えが動詞的に規定されることになる。では、「<有-動詞>関係」において、「有る」はどのように本質規定されるようになるのか？なお、「有る」は、ヘーゲルの言うように、通例、「無規定」であり、「有る」とは何かをいくら考えても我々はただそこに空虚を見るだけである。「有る」の意味は「有る」

ということ、あるいは、「有る」とは「無」ではないこと、そう答えるしかない。このことに留意する必要がある。

「<有-動詞>関係」とは、「有る」がただ動詞にのみ関係しているということであった。ところが、「有る」からすれば、動詞は忘却され、「無」になっている。したがって、注59で説明されたように、「有る」は動詞との「ただ・のみ」の関係に反して浮気心を起こし、「有るもの」の方へと関係しようとする。しかるに、「<有-動詞>関係」に「入る」とは、そのような「有るもの」への浮気心を翻して動詞とのまことの本来的な関係に戻るということを意味する。ここに、「有る」は「有るもの」から区別されるようになる（「有る」は、<「有るもの」が「有る」>という意味での「有る」とは別の意味をもつようになる）。ゆえに、「<有-動詞>関係」に入った哲学的思索は、<「有るもの」の「有る」>と<「有る」そのもの>の区別（差異）を知るようになる。逆に言えば、<「有るもの」の「有る」>と<「有る」そのもの>の差異を知る哲学は、「有る」と動詞との（「有るもの」への不実な浮気的關係から取り戻された）本来的關係性において「有る」を本質規定することができるようになった（「有る」は無規定ではなくなる）思索であるということになる。その場合、そこには、動詞が自身を言おうといわば動詞からの「声」が響いてきているのである。動詞はまだ「無」としてそれ自身を開顕せず、「影」的あり方を取っているのではあるが、しかし、「有る」の奥深くから「言葉が語りたことがある」（注59参照）の声を「響」かせている、すなわち、「影・響」している（以下、この意味で「影・響」という語を使う）。

「有る」が動詞に「影・響」されて規定されることは、上のように、<「有るもの」の「有る」>と<「有る」そのもの>との区別が知られるようになることである。このような区別を通じて、ようやく、「有る」に動詞の「影・響」

が来るのである。ところが、動詞が「無」になっている場合には、「有る」は、動詞との本来の関係を忘れて、「有るもの」の方へと浮気的に関係しようとする。そこでは「有る」と「有るもの」の「有る」とを分ける原理が失われることになる。「<有-動詞>関係」には、このように、その関係から離反する動向が存する。したがって、そのような離反の動向、すなわち、「有る」が「有るもの」の方へと浮気するということがまた「有る」の本質規定性、すなわち、動詞的規定性に含まれるのである。

このような「<有-動詞>関係」の位相としての「有る」の諸本質規定態は、「有る」と動詞の関わり合いとして、ゲルマン民族の各哲学のエレメントとなる。それらは、時代的に区分される。そうした区分が『古事記』において示されるのである。なお、上述のように、ゲルマン民族のエルゴン、すなわち、為すべき仕事は、<動詞-現在分詞-名詞>連関のアリストテレスの写生画を見て、描かれている原風景はどこかを解釈するのが本務であるから、ゲルマン民族の各哲学は共通にアリストテレスの哲学と本質的に関係している。そうであることを以下、各位相で簡単に示しておく。

こうして、「マサカツアカツカチハヤヒアメノオシホミミノ命」とは、ゲルマン民族の時代において現れた或る歴史的哲学のエレメントを表す。そのエレメントは、「<有-動詞>関係」の第一位相として「有る」が動詞から「影・響」されて本質規定される場合である。そして、上で説明されたように、動詞から「影・響」されるようになるには、「有るもの」との浮気的關係から「有る」は動詞との本来の關係性を取り戻さなくてはならないのである。それは「<有るもの>の「有る」と「有る」そのもの>との區別を知ることである。ハイデガーの思索は、「<有るもの>の「有る」と「有る」そのもの>との差異を見出す

ことによって「有る」を本質規定するような哲学である（『形而上学の有-神-論的体制』参照）ので、この神は、ハイデガー哲学のエレメントを表していると見なければならない。

ところで、前章で、ハイデガーの哲学のエレメントが、述語が「主語の述語」に成りきる寸前として、すなわち、Werdenとして規定されていた（「その2」論文のp.96～98参照）。その規定はあくまで「言象領域」側からの規定である。ここでは、「有る」から「動詞」へという面から、すなわち、歴史的な面から規定されるのである。Werdenはイザナキのことであるから、ここでアマテラス大御神とスサノオとの関係以前のことが同じハイデガー哲学のエレメントとして登場するのは理解できないという疑問が投げかけられよう。しかし、述語が言葉の始原からどのように成立したのかを叙述する立場から見て「主語-述語」関係に成りきる寸前と、「有る」が動詞から「影・響」的に規定されようとしていることは同一のことなのである。「言象領域」と「論理的領域」の「中間領域」はこのように或る奇妙なことになっている。筆者は、「奇妙」という語で食い違い（齟齬）を糊塗しようとしているのではない。そうではなく、一見すると食い違うような叙述に潜む「中間領域」の靈妙不可思議な真相を知らせたいのである。この「齟齬」については、詳しくは本論文の末にある「補足説明1」を見て欲しい。

すでに言及されていたように、「有る」という動詞が動詞由来であることは、ハイデガー哲学からは、<Es gibt Sein>と見える。Es（それ）が「有る（Sein）」を与える（gibt）のである。そして、このEsは実は動詞なのである。「有る」の立場からは、動詞は、「有る」ではないし、かといって、「無」とも言うべきではないから、Esとしか言いようがないのである。ハイデガーの哲学のエレメントにおいては、「有る」は動詞から「影・響」

されている。その「影・響」による「有る」の本質規定が具体的には<Es gibt Sein>なのである。

ハイデガーによれば、ここで「与える」、つまり、gebenは、更に厳密に規定されるなら、schicken（送る）という意味をもつ。この語は、Geschicht（歴史）と関連がある語である。<Es gibt>は、歴史性が動詞からどのようにして送られてきたのかを動詞の側からではなく、「有る」側から見えるままに表しているのである。ゆえに、これがハイデガー哲学のエレメントになる。ハイデガーは、この<Es gibt>をEreignisであると言っている（これは、「その1」論文で言及されたWerden（Werden）の同語反復とは異なるように見える。ここでも上のような「齟齬」が見られるが、ここでの「齟齬」も補足説明1にしたがって理解して欲しい）。

では、マサカツアカツカチハヤヒアメノオシホミミノ命は、その<Es gibt>のことなのであろうか。

まず、「マサカツアカツ」の部分は、『古事記』には、「正勝吾勝」と表記されている。

ここで「勝」と言われていることは、スサノオがアマテラス大御神に勝ったというような意味で言われているのではない。他者に勝つことはけっして「正しい」意味の「勝つ」こと（正勝）ではない。「有る」にとって、「勝つ」とは、「有る」という動詞が動詞に帰属していることを言うことなのである。これでは、「有る」は動詞に支配されることになり、負けることになるのではないかと思われるかもしれない。しかし、「有る」は自身を、むしろ、支配したのであり、自分自身に「勝った」こと（吾勝）になるのである。自己自身を知ることが「正しく」「勝つ」ということである。勝利者とは他人に打ち勝つことではなく、自らを支配下に置くことができた人である。ゆえに、<Es gibt>とは「マサカツアカツ」ということである。或る意味で<Es

gibt>が、唯一、「正しく勝った」ものであるとすることができる。

「カチハヤヒ」は、「勝速日」と表記されている。

まず、「速日」とは、どのようなことか？

ハイデガーは、<Es gibt Sein>とともに、<Es gibt Zeit>と述べている。「それは時を与える」という意味である。<Es gibt>にZeit（時）が必然であるのは、すでに示されていた。すなわち、「有る」は、「もはや動詞ではない」にして「まだ動詞ではない」のであるから、「時」的な構造を持っているのである。「もはや・・・ではない」と「まだ・・・ではない」という構造的性は、言象学的文法論的には動詞から由来する。そして、ハイデガーの立場からは、動詞は動詞ではなく、Esである。ゆえに、もし、動詞が知られない場合には、このEsは、動詞的動詞として、es-en（それする）というようなことになろう。これについては、筆者の論文、『それ（es）について』（宗教哲学研究 No.19, 2002）を参照して欲しい。つまり、<Es gibt Zeit>と言われる場合、「時」は「時」の根源にきわめて「近く」なっていることになる。これが、「速日」ということなのである。「日」はアマテラス大御神を指すとともに「時」そのもの、根源的な「時」、つまり、動詞（Zeit-wort）を意味する。その極「近く」に近づいていること（間をつめること）が「速い」ということである。「勝」とは「速日」ということを必然的に伴うのである。ゆえに、「カチ（は）ハヤヒ（を伴う）」と『古事記』で言われているのであり、それは、<Es gibt>のことである。

では、次に、「アメノオシホミミ」とはどのようなことであらうか。

それは、『古事記』には、「天之忍穂耳」と書かれている。

「天之」とは、「有る」の本質規定が動詞の方からなされていることを表わしている。しかし、「有る」側からは、そのことは認識

されていないのである。それでも、そのことは、<Es gibt>として「有る」からは語られるように今ようやく成ったのである。<Es gibt>の中に、「有る」が動詞から「影・響」されて規定されているということが言われているのである。しかし、動詞は動詞として言うのではなく、Esと見なされている。動詞は、自身のいわば外に留まっていることになる。外に居て保つことは、ドイツ語ではaushaltenと言われる。それは「耐え忍ぶ」という意味をもつ。ゆえに、「天之忍」とは、動詞が自身の外に出て、そこに留まることなのである。つまり、このことが、「有る」側からは、<Es gibt>と言われていることである。「穂」は、ここでは、熟すことを意味する。稲は「穂」として熟すのである。動詞が自身の外に出ていることは、「有る」側が動詞側から規定されるようになり始めることであり、「まだ・・ではない」が「まだ動詞ではない」と成り始めることなのである。「・・」においては、そこには何もないのであるが、動詞が言われ始めることは、<Es gibt>が語られることである。これが「熟す」ということである。過去と未来となっていたことは、「もはや動詞ではない」と「まだ動詞ではない」と言われるようになると、「熟す」ことになる。<Es gibt Zeit>ということが見えて来るのである。ゆえに、「天之忍」は、「熟す」ことであり、「穂」である。

上のように、<Es gibt>の中には、動詞が言おうとしている音声（＝「影・響」）が響いている。そこには動詞が言おうとしていることを聞く「耳」もまた成るのである。Es gibtの中には「聞く」ということが存するのである。かくして、「天之忍穂に耳が存する」ということになる。これがつまり、「天之忍穂耳」ということである。ハイデガーは、次のように言う。

「Es gibt 中で何が語っているのか？」<sup>61)</sup>  
もちろん、動詞が「影・響」的に語ってい

るのである。しかし、ハイデガーは、ここでは疑問文でしかそのことを表わすことができない。というのも、第一位相では、動詞は動詞としてまだ開顕していないからである。第一位相では、動詞は自身を開顕せず、つまり、自身を隠しながら、隠れるものとして自身を知らせる（＝「影・響」する）。ハイデガーはこの事態を「ア・レーティア」あるいは「自らを隠すことのための開明（Lichtung für das Sichverbergen）」ないしは、「自らを隠すことの開明（Lichtung des Sichverbergen）」と言う。動詞は、第一位相内部では、「自らを隠す（sich verbergen）」のである。動詞は、「言葉が語りたいたいこと」であり、「有る」の意味は、「言葉が語りたいたいことが・ある」ということなのである。ここでは、しかし、「言葉が語りたいたいこと」とは何か異なる別のことを語っているのである。この「まだ」の境域が、Lichtung、「開明」である。ゆえに、Lichtungの中に、「言葉が語りたいたいこと」とは別の「何か」が、つまり「何か有るもの」が、現れている。我々人間、すなわち、「思惟する私（cogito ergo sum）」は、Lichtungの中に出現する「何か有るもの」にのみ関わり、Lichtungのこと、したがって、Lichtungに響いている「言葉が語りたいたいこと」をすっかり忘れて（言葉で「何か」を語るとなっている）。そのLichtungそのものは、しかし、本当は、「言葉が語りたいたいことがある」のための或る開かれた明みの領域、であり、「自らを隠すもの」としての動詞のためのLichtungなのである。このように見るのは、動詞が知られている立場からであるが、第一位相内部では、動詞は「まだ」知られていないゆえに、「言葉が語りたいたいことがある」と（言うべく）、「言葉が言葉とは別の何かを語る」領域（＝Lichtung）において、言おうとしていることは、<Lichtung für das Sichverbergen>と見えるのである。

それでも、その中に、或る言象的なものが、「聞き」取られていて、そのことが、上に引用された「疑問文」に、特に「語っているのか」に表現されているのである。つまり、<Es gibt>には何か言象的なものを聞き取る「耳」が生じていることになる。

なお、第一位相内部において「まだ」開頭していない動詞は、後で明らかにされるように、「動詞への可能性」の始原（エネルゲイアの定義）であるので、必然的に、「歴史のはかり知れない可能性の始原」として捉えられる。ハイデガーでは、そのような「始原」は「別の始原（der andere Anfang）」と呼ばれる。

以上のように、マサカツアカツカチハヤヒアメノオシホミミノ命という長い神名は、<Es gibt>のことであり、ハイデガー哲学のエレメントを表しているのである。

「<有-動詞>関係」に入ってきた哲学的思索は、動詞からの「影・響」の「響き」を聞く「耳」を持つのである。すなわち、動詞の声、「言葉が語りたことがある」、何か言象的なこと、を聞く「耳」を持つ。「アメノオシホミミ」とはそのようなことを表している。基本的にこの神は「耳の神」なのである。

ハイデガーの哲学のエレメントは動詞に「影・響」されている。「有る」と重なる「時的なもの」がまさに重なるようにして見えてくるのである。したがって、ハイデガーの哲学において、アリストテレスの写生画の原風景が見えてきていることは明らかである。ハイデガーの主著である『有と時』のいわば「前身」がアリストテレス解釈であったことからこのことは認められる。

次に、アマテラス大御神の「右のミミヅラ」に巻かれた珠をスサノオが受け取って、上と同様にして成った神の名は、「アメノホヒノ命」である。

この神は、「左のミミヅラ」からではなく、「右のミミヅラ」から成ったのであるから、「有

る」ということが、「有る」より先行的な何か（<Es gibt>におけるEsに相当）との関係で本質規定されるということは何らかの仕方では表わすようになっていく。しかし、それはもはや<Es gibt>ではない。「それが『有る』を与える」という表し方ではないのである。それは、「有る」の本質規定の中に、何か「有る」よりも先行している何かを「見出す」という表し方になる。この表し方は、<Es gibt Sein>より「有る」側の方が立場的に強くなっている場合である。「<有-動詞>関係」の動詞側が「無」的性格をより多くもつようになり、それとともに、「有るもの」への浮気的關係性をもつようになった立場である。したがって、「<有-動詞>関係」の位相秩序としてはハイデガー哲学よりもより後ということになり、時代的にはそれ以前の哲学である。それはゲルマン民族の哲学としてはニーチェの哲学なのである。その哲学のエレメントは「<有-動詞>関係」の第二位相である。この第二位相はなかなか理解するのが困難な面があるので、やや詳しく説明したい。とりあえず念頭に置いておくべきことは、「左」と「右」の区別はあるが、同じ「ミミヅラ」から成ったということである。第一位相と第二位相は、単に「左」と「右」の区別があるだけということなのである。

「<有-動詞>関係」の第二位相では、「非難」ということが必然となる。「有る」は、本来、動詞とまことの関係にあるのに、それを忘れて「有るもの」へと誘惑され、浮気しようとする。当然、そのような「有る」の不純な態度に対しては動詞からの「非難」が起きてくる。そのような「有る」の浮気的態度を「非難」をするのが、ニーチェの哲学的エレメントの本質的なものである。（動詞の方から）「非難」という本質をもつ哲学的エレメントは、「有る」が一方で「有るもの」の方に誘惑されていること、他方に、それを不純だと見て、誘惑されまいとしているといういわば、

分岐点的な状態にある。このことをニーチェは次のように言う。

「私は時折私の手を凝視してこう思うことがある、私が人類の運命を手握っているのだと。— 私は、人類を目に見えずに二つに割る。私以前と私以降とに。」<sup>62)</sup>

ニーチェ哲学は、このように、人類(の運命)を「目に見えずに」二つに割る哲学、すなわち、上のような意味の「分岐点」に立ち、分岐を起こす哲学である。ニーチェ以前には、「有る」は「有るもの」へと浮気する。ニーチェ以降には、「有る」は動詞との本来的関係を取り戻そうとするのである。「有る」が動詞との本来的関係性を取り戻した場合がハイデガーの哲学のエレメントであるから、ここに、必然的に、ハイデガーはニーチェ哲学と深く関わり合うことになる。

また、浮気的關係に対する「非難」は文法論的な眺めであるので、ニーチェ自身は、そのように表現することはできない。代わりに、それを「反対運動(Gegenbewegung)」と呼んでいる。そして、「反対運動」はニヒリズムと本質的に関係している。次のように言われている。

「なぜなら、この未来の福音書がそう名づけられることになるところのタイトルの意味について間違われないうちの思うからである。『力への意志。あらゆる価値の価値転換の試み』- この形式によって、原理と課題に関して、或る反対運動が表現されている。その反対運動は、いつか未来にはかの完全なニヒリズム(Nihilismus)を解消することになる。しかし、その反対運動は、そのニヒリズムを論理的にまた心理的に前提し、絶対的にただそのニヒリズムに基づき、それから由来するものである。」<sup>63)</sup>

「有る」が動詞との本来的関係を忘れて、「有るもの」へ浮気するのは、動詞が「無」となっているが故である。そうした浮気心を「非難」するのがニーチェの哲学のエレメントであ

る。したがって、「非難」のいわば背後に動詞の「無」が存する(前提される)。と同時に、動詞のいわば「引き戻す」作用のようなものも起きていなければならない。「反対運動」はいずれにせよ、「動詞」の「無」に「基づく」のである。動詞の「無」は「ニヒル(ラテン語のnihilとは「無」「虚無」「無価値」を意味する)」と見える。また、動詞が「無」になっていることは、「何のために(「有る」は「有る」のか)?」「(何のために我々は「生きるのか?）」という問いかけの奥に存する問い)の答えである「そのために」が究極的に「無くなっている」ことに他ならない。ゆえに、ニーチェはニヒリズムとは何か、その定義を以下のように与えている。

「ニヒリズムとは何を意味するか? 最高の価値が無価値になるということ、である。目標が欠けている。<何のために?(Warum)>への答えが欠けている。」<sup>64)</sup>

動詞の「無」は、後で示されるように、解消され、やがて動詞が開顕するので、ニーチェが予想するように、「(完全なニヒリズムは)いつか未来に解消する」ことになる。文法論的に見て「非難」である「反対運動」は、(動詞の「無」に他ならない)ニヒリズムを前提にし、それに「基づく」のである。ニーチェ哲学の根本語である「力への意志(der Wille zur Macht)」とは、このような意味の「非難」をすることなのである。「有る」という動詞が動詞との本来的関係を取り戻すために、動詞が、「有る」の浮気心を「非難」し、元の関係に引き戻そうと、いわば、「有る」の腕を力づくで引くことが「力への意志」である。

事実、ニーチェは、次のように言う。

「『有る』の最内奥の本質が力への意志である場合(Wenn das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht ist),」<sup>65)</sup>

ここでは、ハイデガーの場合のように、「有る」を与えたものがEsであるとは言われて

いない。「有る」の本質規定を言おうとして  
いるのである。つまり、動詞に「有る」が帰  
属しているという仕方では「有る」が規定され  
ることにはまだなっていないのである。「<  
有-動詞>関係」にいわば「片足を入れている」  
ような状態となっている。ゆえに、「有る」の  
本質規定に関して、「有るもの」への  
「有る」の浮気心を「非難」するようになって  
いるのである。「力への意志」は、「有る」  
でも「生成」でもなく、「パトス」であるとニー  
チェは語っている。この「パトス」とは人間の  
「情動」というものではなく、何か「有る」  
の本質規定に存する「情動」。「有る」の浮気  
を「非難」という感情性を指しているの  
である。しかし、そのパトスはEs gibtのEs  
とはまだ認識されていない。まだ「有る」の  
本質規定であり、その意味では「有る」側の  
力が強いのである。上述したように、同じ「ミ  
ミズラ」でも、「右」と「左」の違いがある。  
同じ「<有-動詞>関係」に入っている、第  
一位相は「左」に、第二位相は「右」に位置  
するのである。

では、そのような「パトス」、すなわち、「有  
る」の「有るもの」への浮気心を「非難」す  
る（動詞の）情性（これが「有る」の本質規  
定となる）はどうして「力への意志」と呼ば  
れるのか？

動詞は、すでに示されたように、「言象領  
域」の「終わり」、つまり、「完成」であり、  
そこから「デュナミス（可能性）」の後続領  
域が必然的に展開されるという意味で、エネ  
ルゲイアの定義である。したがって、「有る」  
という動詞は、「<有-動詞>関係」において、  
エネルギーの定義に対する関係としては、  
デュナミス（δύναμις）となっている、すな  
わち、「力（Machtないしはvis）」なのであ  
る（ギリシア語のδύναμιςは、「力」「可能性」  
「能力」「権力」「価値」などの意味をもつ語  
である）。動詞そのものはエネルギーの定  
義であるから、デュナミス、すなわち、力で

はなく、その先行的源泉である。「有る」の  
浮気的態度を「非難」するニーチェ哲学のエ  
レメントは、「非難」とともに元の純真な本  
来的関係を志向する。「有る」の（動詞との）  
本来的関係は、本質的に「力」がその源泉へ  
と赴こうとすること、「力」の自己超克の意  
志（力としての力が自身の源へと越えて行こ  
うとすること）なのである。そして、そのよ  
うな「力」の自己超克の意志が「力への意志」  
である（『ツァラトストラはこう言った』  
の「自己超克」参照）。Machtを「力」と訳  
さず「権力」と訳す人もいる。というのも、「力  
への意志」は「支配せんとする意志」でもあ  
るからである。しかるに、究極的に支配的な  
のは「動詞」でなければならない。したがっ  
て、「非難」というパトス（＝「有る」の最  
内奥の本質）は「力への意志」でなければなら  
ないのである。δύναμιςというギリシア語  
には「力・権力」の他に「価値」とか「意味」  
という意味が含まれている。動詞は「（「有る」  
が「有る」のは）何のために？」の究極的答  
えとして「有る」に意味と価値を与えている  
（「有る」は動詞のために「有る」ので）ので  
ある。ハイデガーが『有と時』において、「有  
る」の意味（Sinn von Sein）を求められ得  
るのも、このためなのである。「力」の自己  
超克の意志は、その意味で、価値創造的であ  
る。さらにまた、動詞は、「有る」の意味を  
付与するものとして「解釈」するものでもあ  
るので、「力への意志」もそのような「解釈」  
によって構成されている。

このように、ニーチェの哲学は「<有-動詞  
>関係」の第二位相にある。第二位相にある  
場合、もっとも理解しがたいことは「真理」  
に関する議論である。

一般に、真理は、概念と実在性の一致であ  
る。我々が何かを考えると、それが真か偽  
かは、その概念（考えたこと）が実在と一致  
するかどうかで決まる。どんな考えも、何か  
客観と合致しなければ、ただの「妄想」でし



かない。しかるに、「<有-動詞>関係」に一致する実在というものは意味をなさないのである。なぜなら、実在もまた「有る」のでなければならないのに、その「有る」がいまは「有るもの」の「有る」ではなくなろうとしているからである。「言葉が語りたことがある」がまだ「語られていない」ことが「有る」であることなのであり、実在との一致が問われているのではないのである。とすれば、「真理」ということに対して、ニーチェ哲学はどのような態度を取ることになるのだろうか？これがニーチェ哲学の最大の問題となる。アリストテレスのように「触れて言う」ということになれば、それは確かに、「真」である。言葉は言葉が語りたことを言うようになるからである。他に別のことを語ることはなくなり、言っていることはそのまま言っていることである。しかし、まだそこまでは辿り着いていない第二位相では、真理についての議論は理解しがたいものになる。たとえば、ニーチェは真理について以下のように語る。

「真理は誤り (Irrtum) の様式であり、それなくしては特定種の生物が生きることができないであろう。生にとっての価値が最後に決定する。」<sup>66)</sup>

真理は「誤り」であるといわれる。これはどのような意味なのであろうか。真理が「誤り」であるというニーチェの言明が真理とすれば、それも「誤り」なのであろうか、それとも、真理なのであろうか？

さて、このニーチェの言葉の真意に届くために、まず、第二位相では「真理」はどのようなものになるのかを文法論的に考察しておきたい。

第二位相では、「有る」の本質は「力への意志」とされる。第二位相をエレメントとする哲学的思索は、第一位相とは違って「<有-動詞>関係」に入ってきて動詞から「影・響」されているのではないが、しかし、「有るもの」への「有る」の浮気心を「非難」して、

「有る」の「本質」（「有る」には本質なるものがあることになる）を「力への意志」と見る。「力への意志」は、文法的「底辺」的には、「動詞への可能性」のことであり、エネルギーの定義に対してはデュナミスである。動詞は「無」となっているのに、「（動詞への）可能性」は「支配せんとする意志」と見えるのである。したがって、動詞を「触れて言う」という意味で「真・言」と仮に表すならば、「動詞への可能性」である「力への意志」もまた「真・言」を言おうとしていることになる。動詞は「言象領域」の終わりとして「言象領域」全体を背後に引き連れている。そこは「虚言」から始まった領域であるから、「言葉が語りたこと」は深くは「虚言」的であることになる（「その1」論文のp.4参照）。真に「言葉が語りたこと」は、もっとも深くは「虚言」性をもつ。ゆえに、真・言は「虚言」的である。

「力への意志」は「真理」を語ろうとしているのではないことになる。なぜなら、「真理」を「語ろう」とすることは、「真理を」であって「言葉を」ではないからである。「真理を」語る、その「語る」者がまだ「虚言」的「言葉」そのものではないのである。ところが、「力への意志」は、文法論的には、「言葉が語りたこと」ということであるから、「真理を」（言葉がではなく人間が）語るということに「誤り」を感じ取るのである。つまり、「真理を」認識し、それを語る者は、まだ「言葉が語る」とはなっていないのだから、或る意味で「嘘」つきであることになる。

こうして、「真理」を認識しそれを語ろうとすることは、「真・言」を語っていないのだから、「真・言」を語ろうとすること、つまり、「力への意志」からは、「誤り」を犯していると見える。真理を語ろうとする者は、「言葉が語りたことがある」のに、それを覆ってしまうのであり、したがって、「虚偽」を語り、「誤り」を為すのである。では、そ

のような意味の「誤り」が、「生にとって価値あること」とはどういうことなのであろうか？

生命は文法論的には「動詞への可能性」であり、「中に動詞をもつ」という意味でエンテレケイアである。ところが、「力への意志」もまた「動詞への可能性」である。形式的に見れば、両者は同じものということになる。しかし、「力への意志」は第二位相における「有る」の本質規定であり、直ちに生命と同一とは言えない。生命は「動詞への可能性」である。そして、第二位相における「有る」の本質規定である「力への意志」の底辺が「動詞への可能性」なのである。ゆえに、「力への意志」と生命とは底辺的には同一である。その限りで、生命は、「言葉が語りたことがある」と言いたい欲望なのである。生命の奥深くに「言葉が語りた」という衝動のようなもの、「ロゴス」、が存するのである。その欲望が叶えられうるようになった「生命」の段階が「人間」という生命体である。かくして、人間は「言葉をもつ生き物」と言われるのである。それゆえ、生命はこの意味での真の言葉（「虚・言」的な真・言）を語りたのであり、「真理を」語りたのではない。「真・言を語りた」、「虚・言」的なことを言いたい、これが生命の本当の欲にして目的であり、それ以外は、その目的のための手段となる。つまり、「真理を語ろう」ということは、生命の目的ではなく、手段であり、「役に立つこと」「有用性」、「価値」ということになる。かくして、「生にとっての価値が最後に決定する」と言われるのである。また、「それ（真理）なくしては特定種の生物が生きることができないであろう」と言われているように、ニーチェの哲学は生物主義とも言われる。認識も真理も生命の一機能であり、生命維持装置として理解されるべきであるというのが生物主義である。脳の神経組織の働きが認識であるということになる。しかし、ニーチェの哲学をそのよう

な生物主義、ひいては、一種の神経物質の唯物論として解釈するのは、誤りというよりも空想である。「力への意志」の底辺と生命の底辺は同一の文法状態、すなわち、*現在分詞*であり、「中に動詞をもつ」という意味でのエンテレケイアであるゆえに、ニーチェの哲学は必然的に生物主義的となるのである。

上で引用されたニーチェの言葉の真意を汲むために、先回りして文法論的解明をしたのであるが、この解明は文法底辺的解明であるから、ニーチェの言おうとしていることとは同じではないと思われるかもしれない。しかし、ニーチェ哲学のエレメントの奥底深くにこのようなことが存するのである。

さて、第二位相において、真理は「虚偽」であり「誤り」と見えてくる必然性が明らかになった。いいかえれば、これまで真理とされていたことが全部が「生命」にとって有用なものとなっているのであり、それらは総じて「真・言」ではないのである。考えたこと（概念）が実在そのものの通りであれば、真理とされてきた。物理学の法則も実験事実と合っていなければ「客観」とは合わず、したがって、真理ではない。どのような学説も、客観ないしは実在と合致しなければならぬ。しかし、「力への意志」に立つ思索においては、すなわち、「<有・動詞>関係」の第二位相においては、「言葉が語りたことがある」、「真・言」を語りた、ということが「力への意志」として捉えられるようになっていく。そこから眺められるなら、「真理」は、「言葉が語りたことがある」のにそれからはずれ行くことであるから、「語る」ことに虚偽があり、したがって、「誤り」である。かくして、ニーチェの上記引用の言葉そのものはいわゆる「真理」ではない。しかし、「真」（「真・言」という意味で「真」）、つまり、「虚・言」的なのである。もし、こういうようになっていないとすれば、ニーチェの言葉は真理ではないから、間違いであり、ニーチェは誤った

ことを言っていることになろう。しかし、そんなことはあり得ないのである。アリストテレスが「触れて言う」限り真であると言っていることがニーチェにおいて成り立つのである。

次に、ニーチェは以下のように「真理の本質」を語る（以下の三つの引用は同一の節の内容なので一括して注67とする）。

「<真理>の本質としての価値評価(Wertschätzung), すなわち, <これこれはこうであると私は信ずる>という価値評価。」

「かくして、何かが真であると見なされなければならない(etwas für wahr gehalten werden muß)ということは必要である。一何かが真であるということではない。」

「価値評価の中に保持と成長の諸条件が表現されている。」

ニーチェ哲学における「価値評価」とはどのようなことなのであろうか？

「力への意志」とは、文法「底辺」的には、「動詞への可能性」のことである。すでに示されたように、ギリシア語のδύναμιςには「力」「可能性」の他に、「価値」とか「意味」という意味も含まれている。「言葉が語りたことがある」、それへの「可能性」は「意味あること」であり、「価値あること」なのである。ところで、ニーチェ哲学のエレメントは「<有-動詞>関係」の第二位相である。「<有-動詞>関係」そのものに入っているのではないが、しかし、「有るもの」へ「有る」が浮気することを「非難」し引き戻そうとするのであるから、少なくとも、「<有-動詞>関係」にいわば「片足を入れている」のでなければならない。「有るもの」へ向かう「有る」の浮気心を非難する第二位相の思索は、生命にとって何が有用かという「価値」の観点で眺めるのでなければならないのである。「保持と成長の諸条件」とはそうした生命の観点から見られていることを表している。しかし、上で説明されたように、これはいわゆる「生

物主義」ではない。

「価値の諸語は、ある新しい至福が発見されたところ、ある新しい感情が発見されたところに掲げられた諸旗である。」<sup>68)</sup>

このニーチェの言葉からも、ニーチェが「ある新しい至福(動詞への可能性)」を発見し、そこに「価値」というようなことが存することを認識したことが見て取れるであろう。

「これこれはこうであると私は信ずる」とはいわゆる「判断」のことである。判断は「主語-述語」関係に基づく。動詞はイデア態の「主語-述語」関係であることがすでに示されていた。「動詞への可能性」は、このイデア態への可能性として、判断の先行源泉へと判断(特殊態の「主語-述語」関係)が向かうことでもある。この意味では、「動詞への可能性」、生命は、反省的な判断である。イデア態へと反省する判断は、価値(デュナミスの語の意味に含まれている)の観点から眺められるようになるのは必然ということになる。判断は生命の本来的目的に役立つ「有用」なものである。

さて、ニーチェの哲学は、「力への意志」とともに「永遠回帰」をいわば大黒柱にしている。「力への意志」がエネルゲイアの定義である動詞への「可能性」であるとすれば、あるいは、生命と「底辺」を同じにしているという意味では「中に動詞をもつ」という意味のエンテレケイアであるとすれば、「永遠回帰」は何を意味するのであろうか？

上述したように、動詞は、自己忘却を起こして「有る」という動詞となり、「もはや動詞ではない」と「まだ動詞ではない」という境遇に落ちる。後で詳しく論じられるように、「有る」は動詞の「外」の文法状態と言えよう。動詞はFremdes(よそ)に自身を送るのである。それは、「有る」が文法論的に見て「時的」であることを意味する。というのも、動詞は、「有る」となる場合、「無」となるゆえに、「もはや動詞ではない」は「もはや・・・でない」へ、

また、「まだ動詞ではない」は「まだ・・・ではない」というようになり（・・・は「無」になっていることを意味する）、前者は「過去」、後者は「未来」となるからである。この「無」は、（実は動詞なので）したがって、そこから「時」が起きてきたところの、「瞬間」の底なしの「無」であり、また、「過去」と「未来」が無限の先で一つに繋がっているような結び目のようなものである。「力への意志」は、動詞を目指すので、その「瞬間」にして「結び目」は、動詞としてやがて顕れて来ると予見される。つまり、無限の過去と無限の未来が一つに繋がるようになることが、或る「高み」で、それも「瞬間」の「門」において眺められ得るようになるのである（『ツァラトゥストラはこう語った』の「幻影と謎」参照）。無限の過去と無限の未来が結ばれるとは、「永遠回帰」ということになる。それはしかし或る意味で恐怖である。なぜなら、人は、同じ人生を無限に繰り返すことになるからである。しかし、ニーチェによればそれは絶対肯定の方式である。たしかに、動詞が見えてくるならば、それはエネルゲイアの定義であり、「完成態」であるから、そこには何も否定的なものはないということになる。

では、「力への意志」と「永遠回帰」の関係はどのようなものになるであろうか？

「力への意志」は、動詞を目指す。動詞は「無」とされているので、「動詞を目指す」ことは「ニヒリズム」の克服を目指すことである。動詞に近づく、動詞がそれ自身の外に出て行き「有る」という動詞に変じている様子が見えてくる。すべての「有ったもの」と「有らざるを得ない」ものが、最高の「力への意志」の視野に入って来る。こうして、意志は未来に過去を意志できるようになる。「瞬間」における過去と未来の結びが見えてくるのであり、こちらが「永遠回帰」ということになる。

以上のように、「力への意志」は、エネルゲイアに対するデュナミスを、「永遠回帰」は、

エネルゲイアそのものを表していることが理解される。ニーチェの哲学は、かくして、アリストテレスの写生画の原風景を求めていることになる。おそらく、ニーチェはアリストテレスを批判することはできなかったと思われる。プラトンへの批判に比較してアリストテレスへの批判は目立たない。というのも、ニーチェの哲学そのものが上のように、いわばお釈迦様の手の中に収まる孫悟空のようなものになっているからである。

さて、「<有-動詞>関係」の第二位相がニーチェの哲学のエレメントになっているという如上の文法論的解明に対して、ハイデガーのニーチェ解釈は、アンチテーゼの壁となって立ち上がる。というのも、ハイデガーは、ニーチェの哲学を「形而上学の完成（die Vollendung der Metaphysik）」と見ているからである。ニーチェ哲学は、「有るもの」の圏域に留まっていて、「有る」が「有るもの」へと浮気することを非難している立場ではないとするのである。とりわけ、ハイデガーは、ニーチェでは、真理は概念と実在の一致であるという立場から出ていないと見る。これは、第二位相とは異なるのである（次の第三位相がそれに相当する）。第二位相では、概念と実在の一致の奥底を抜けたところに、「言葉が語りたことがある」への通路が潜み、そこへとニーチェはいわば片足を着けているとするからである。真理を「誤り」と見ることが出来るのも、まさに、その「通路」に「片足を着けている」からなのである。しかし、ハイデガーは、そうではなく、あくまで、ニーチェは実在と概念の一致の立場に留まっていると見るのである。ここに大きな問題が存するのである。ゆえに、ここで、第一位相から観た第二位相はどのように見えるかということ考察する必要に迫られる。すなわち、ハイデガーはまだ「<有-動詞>関係」そのものを知らない。そこに入ってきているのではあるが、そこが「<有-動詞>関係」であるとは

認識されていないのである。その場合、そこから第二位相はどのような景観として見えてくるかが問われるのである。

まず、ニーチェの次の言葉から考察を始めたい。

「現存 (Dasein) の性格が偽であるとすれば、一すなわち、このことは可能であろう—その場合、真理とは、すべての我々の真理とは何であろうか? …… 一つの良心のない、偽 (falsch) なるものの転偽化 (Umfälschung) か? 偽なるものより高度の力 (Potenz) か? ……」<sup>69)</sup>

偽なるものの転偽化とは何を意味するのだろうか?

「動詞への可能性」とは、「言葉が語りたことがある」への可能性である。それは「言象領域」へ向かうことであるから、上で説明されたように、「虚-言」性への可能性もあり、ニーチェではそれは「偽」と表現される。そのような「虚-言」性への可能性の中に、「虚-言」性へとは逆向きの動向、「転 (um)」の可能性、つまり、「有る」が動詞との「ただ…のみ」の関係を転じて「有るもの」へと浮気する動向が起こるのである。それが転偽化である。ニーチェはこの転偽化を「偽のより高度の力」なのか、と見ているのである。転偽化は、「虚-言」性が半回転して無くなることではなく、より高度のことだと見ていることになる。これらが「もし…とすれば」という仮定法と「?」で語られているところを鑑みれば、ニーチェは「言葉が語りたことがある」への可能性そのものを認識していたのではないこと、しかし、そちらのことへの視界が開かれてきていることを認めないわけにはいかない。つまり、ニーチェ哲学は第二位相に位置を占め、「有る」の「有るもの」への浮気心を非難できる立場に立っていることは疑うことができないのである。

「虚-言」性へ向かうかの「通路」の中にそれとは逆向きの動向が起こると、「虚-言」的

ではなくなるので、真理が生ずると考えたいのであるが、むしろ、そのようなものは、まさに「転偽化」として、「より高度」の「偽」なのである。そして、そのようなものを我々は「真理」と「見なす」、よりありていと言えば「真理と虚言する」のである。ただ、そのような「真っ赤な嘘」である「真理」は、本質的に「虚-言」的であるから、つまり、「言葉が語りたこと」に関係しているから、「意味がある」ことになり、「価値がある」のである。

ニーチェは「虚言は力である (die Lüge ist die Macht) ……」(KSA Bd.13, 11[415]) と言う。自己をこのような「虚言」で騙すことが自己になることである。ここで言われている「虚言」とは、「力への意志」の「虚-言」性である。我々はそのような「虚-言」性に騙されて自己自身へと、動詞そのものへと向かうのである。我々人間は「言葉を語る生き物」であり、「言葉が語りた」からすれば、「欺かれている」のである。巨大な「間違い」をしていることになる。このような「間違い」がいわば「改められる」には、真理という至上価値に「反対」し、偽へと向かうように指導されなければならないのである。

ゆえに、ニーチェは、最強の人間は、無道徳者であり、まったく「真理」を必要とせず、「魔法 (Magie)」を味方していると述べる<sup>70)</sup>。ここでは「虚言」すら必要としないとも語られている。ここで言われている「魔法」は「虚-言」性、間接伝達的に「誘惑することとしての「虚-言」性と見なければならぬ。

「言葉が語りたことがある」ということ、「虚-言」性は、自己を自己自身へと「誘う」こと、間接伝達的ということである。これが Magie に他ならない。人をその人の自己自身へと至らせることが深い意味の「教育」とすれば、無道徳者である最強者は、或る意味で

教育者、「飼育者」でもあり、彼はMagieを用いるのである。

ところで、ハイデガーは、「力への意志」が「言葉が語りたことがある」への可能性であり、したがって、「虚-言」性をもつことを知らなかったのである。それはおかしい、なぜなら、ハイデガーの立場は「第一位相」であり、「<有-動詞>関係」に入ってきた思索ではないか、とすれば、彼もまた「虚-言」性を知っていなければならないであろう、と疑問をもたれる人もいるかもしれない。ハイデガーも後期に、「言葉が語る」ということを語るようになり、「言葉が語りたことがある」ということに近づいて行く。しかし、「言葉が語りたこと」、それが間接伝達的な「虚-言」性をもつことを最後まで知らなかったのである。本当は、ハイデガーの哲学そのものには「虚-言」性格が存するのである。その思索は（特殊態の）「主語-述語」関係を超えて行くような道へ赴き、かくして、真理とは別のことがら（非-真理）へと入っていくのである。彼は、しかし、その道が「虚-言」的であるとは知らず、それをすでに示されたように、「ア・レーティア」（真理の本質）ないしは「自己を隠すことのための開明（Lichtung für das Sichverbergen）」と呼ぶのである。「ア・レーティア」とは、隠れることが隠れるものとして顕れること（「動詞が動詞として顕れようとしていること」に相当する）である。「自己を隠すこと」は動詞が言おうとしていることであり、したがって、「虚-言」的であるのに、ハイデガーは、それを「非真理」とはいうけれども、「虚-言」とは言えない理由があるのである。というのも、ハイデガーの哲学は第一位相にあり、「まだ動詞を知らない」からである。しかるに、ニーチェは、或る意味で遠望する予言者として、「虚-言」性への視力をもっていたのである（「永遠帰帰」を知っていたことと合致する）。というのも、「第二位相」は、「有るもの」

への「有る」の浮気を非難することとして、動詞のいわば「働き」、「有るもの」から「有る」を引き出す動詞の力が働らくことであるからである。つまり、「虚-言」性が力を振るうようになって、「有るもの」から「有る」は引張り出されるようになるのである。

動詞が「虚-言」的であり、その動詞を「まだ知らない」というこの一点が、ハイデガー哲学の境域の限界となっている。したがって、ハイデガーは、ニーチェの思索はまだ「ア・レーティア」に至っていないと見るのである。つまり、「虚-言」性を知らずにそれを「ア・レーティア」における「レーティア」の部分としての「非-真理」と見なす場合、ニーチェが見ている「虚-言」性を見落とすことになるのである。「虚-言」性を見落とすと、ニーチェがまだ形而上学の圏域に居て、概念と実在の合致という真理の本質規定に留まっていると見るしかなくなる。「第一位相」から見た「第二位相」は、まだ、「形而上学」の境を越えていないのであり、その点で、ハイデガーのニーチェ解釈は首尾一貫している。ニーチェ哲学は「実在と概念の一致」という真理の本質をまだ脱していない、ハイデガーは、そのことをὁμοίωσις（同化）と言い換えている。そして、「真理はὁμοίωσιςとしては、ニーチェが正義と名付けているものであらざるをえない<sup>71)</sup>」と述べるのである。つまり、ハイデガーから見て、「虚-言」性は「正義」に置き換えられる。ニーチェが「力への意志」の奥深くに見ている間接伝達的なもの、自己を自己自身へと誘う「虚-言」的なもの、人を自己自身へと深くだまし入れ誘うMagieが「正義」とされるのである。

このように、第一位相から第二位相を眺めるとハイデガーの言うとおりのことになる。つまり、ニーチェ哲学は形而上学の完成であるという主張が必然的となるのである。

すでに引用された文から明らかなように、ニーチェは自分の哲学的思索が人類の運命の

分岐点であることをはっきり自覚していた。その「分岐点」とは、形而上学とそれが克服されるということの「境」のことであり、その境の形而上学側の最果てにニーチェ哲学が位置するとハイデガーは見るのである。しかし、文法論的には、ニーチェ哲学はその「境」を何らかの仕方ですべて「越えている」と理解されるのである。一体、分岐点、つまり、ニーチェ以前とニーチェ以降との「境」を認識することは、形而上学の内部に留まっていて可能なのであろうか？

ニーチェは、また、「私が語ることは、次の2世紀の歴史である」<sup>72)</sup>と述べている。すなわち、21世紀の後半から終わりまでの範囲にニーチェの語ろうとしていることが及ぶのであり、ハイデガーの哲学を越えたところまで及ぶのである。このことをハイデガーは、どう理解するのであろうか。ニーチェの哲学が「形而上学の完成」であるとするハイデガーの理解の頭を追い越して語られていることがあるのではないのであろうか。「動詞への可能性」が語られる時点までニーチェの語ることが及ぶと見るべきなのではないか？

ハイデガーの卓越した研究者である辻村公一氏は、「彼(=ハイデガー)はニーチェのように『真理』を『嘘』と主張することが出来なかった。」<sup>73)</sup>と述べている。この「出来なかった」の意味は極めて含蓄的である。第一位相から第二位相を眺めることは、動詞を「まだ知らない」ということであり、「有る」の本質(Wesen)ないしは「有る」の真理からニーチェ哲学を解釈することである。しかるに、「力への意志」は、「動詞への可能性」であるから、「動詞」を「まだ知らない」第一位相は、ニーチェから逆解釈される可能性をもつ。ハイデガーの言う「有る」の真理は、ニーチェから「真理であるかぎり、それは嘘ですよ」と言われる可能性をもつのである。まさに、ハイデガーは「真理は嘘である」と「主張できなかつた」のである。

いずれにせよ、ニーチェ哲学が上のような意味の「境」に関係していることは疑うことはできない。「有る」が「有るもの」へと浮気して「有るもの」のものになるか、それとも「有るもの」への誘惑を断ち切って動詞との本来の関係に戻るか、その「境」界にあるのである。そして、「境」に関係することは、偽の転偽化によって成立する「真理」に関わることであり、偽の転偽化を形而上学のことがら(正義)として解釈するハイデガーのニーチェ解釈はぎりぎりのところを動いているのである。その意味で、ハイデガーの『ニーチェ I・II』における「認識としての力への意志」の考察は、まさに、人類の運命に本質的に関係する歴史的「大」論究と言えよう。科学者を含め、真理に関係しようとするすべての人は一度この深深たる「大」論文を注意深く読む必要がある。その論究は第一位相から眺められたかぎりでの第二位相の景観として「虚言」性を見落としているけれども、しかし、ニーチェ哲学の最大の問題の実相を我々に見えるようにしてくれているのであり、実に厳しい論究となっている。

さて、『古事記』には、「アメノホヒノ命」は、「天之善卑能命」と書かれている。

ここで「善」は、花の下に何かふくらむもの(子房)があることを表わしている。「有る」という「花」の下に、「有る」ではないが、しかし、「有る」を開かせている何か、そこから「有る」が咲く何かが存在するという事になっていることを「善」は示している。つまり、善の姿全体が、「<有る>の最内奥の本質は力への意志である」ことを表わしているのである。また「卑能」とは、エネルギーの定義がそれより下った「能」、つまり、「できる(δύναμις)」の中で捉えられていること、「力」の自己超克(動詞が言いたい)という意味の「力への意志」を表している。

「力への意志」は、このように、<Es gibt>よりも、「有る」側に傾いている。いいかえ

れば、ニーチェの哲学的エレメントは、「<有-動詞>関係」の中に入ってきたのではないが（片足を入れているけれども）、しかし、「有るもの」へと浮気するのではなく、それに対して「反対する（=Gegenbewegung）」のである。そのエレメントにおいても、動詞は「無」になっているけれども、しかし、その「無」はニヒリズムとして見えている。動詞の「無」は、究極的な「何のために？」が欠けていることとして捉えられるのである。「有るもの」への「有る」の浮気的態度に対する「非難」は、「有るもの」が「有る」ということの全体への「反対運動」となり、動詞への本来的関係性へと復帰するスタートとなる。本来的関係の復帰への方向に「力への意志」と「永遠回帰」が深く関係し合いながら存するのである。

ところで、本居宣長によれば、この「ホヒ」の「ホ」とは、「大いなる」という意味、「ヒ」は「美」、「霊」という意味で尊称である。これは先に生まれたマサカツアカツカチハヤヒアメノオシホミミノ命の「オシホミミ」と同じ意味であると見なされる。そこで、本居宣長は、兄弟として生まれながら、同じ意味の名前であることは不思議だが、すでに、「タキリ」と「タキツ」の例もあり、僅かな区別があるかもしれないが、同一の意味であると述べている。また、ここで「ホヒの命」の「の」が「能」と書かれているのは珍しいと指摘している。

このように、本居宣長は、結局、この「アメノホヒノ命」の意味について明確なことを明らかにしていない。しかし、「ノ」が「能」と特に書かれていることを指摘した点に「アメノホヒノ命」の実相への通路がある。すなわち、「能」は、助詞の「の」の意味とは別の意味をもつということである。たまたま「能」を思い付きで書いただけだろうと見るべきではない。上で言象学的文法論的に解明されたように、この「能（=δύναμις）」こ

そ、ニーチェ哲学のエレメントを表す大切な語なのであり、それゆえ、ここで「能」とわざわざ書かれているのである。なぜなら、もし、この「能」が欠けているとすれば、「卑能」は「卑」だけとなり、エネルゲイアの定義が「できる（能）」から見られるということが示されなくなるからである。つまり、この「能」は欠けてはならないのである。もし、この「能」が欠けていると『古事記』は、言象学的文法論を示すことができなくなる。したがって、『古事記』に「珍しく」書かれているのである。ところが、『日本書紀』には、「天穗日命」というように、助詞の「の」は表記されていない。ここから、『日本書紀』が言象学的文法論を語っていないことは明白である。しかし、逆に、『古事記』は、言象学的文法論を語っているのである。

さて、次に、『古事記』によれば、アマテラス大御神の髪飾りに巻かれた珠をスサノオが同様に霧状に吹いて現れた神は「アマツヒコネノ命」である。

左と右の「ミミヅラ」ではなく、「髪飾り」の珠から成ると言われているのは、前二者よりもより外面的であることを表わしている。ニーチェは、「力への意志」が、「有る」の最内奥の本質であると言いながら、同時に、それは「有る」ではなく、「パトス」であると言った。「有る」が動詞との「ただ・のみ」の関係を忘れて「有るもの」へと浮気することを「非難」する、そうした「感情的」なものが「パトス」と言われているのである。「有る」の浮気に対する不純さへの「非難」は、或る意味で、潔癖さ、ないしは誠実さの表現でもある。このような潔癖性の哲学的エレメントの後ろ（時間的には「前」）には、「<有-動詞>関係」の第三位相、すなわち、「有る」が「有るもの」へと浮気してしまい、「有るもの」へと埋没する位相が必然となる。そのような第三位相の神話的図式が「アマツヒコネノ命」である。



「有る」という動詞は、本来的には、ただ、動詞とのみ関係している。しかし、動詞が「無」になっているゆえに、「有る」はその本来的な関係から外れて、「有るもの」へと浮気する。「有る」は、そうすると、「有るもの」へと取り込まれ（浮気相手に落ちる）、「有るもの」の「有る」になる（「有る」は、一般に、「何かが存在する」という意味で考えられている）。「有る」は、動詞の（動詞に帰属する）「有る」ではなくてしまうのである。ハイデガーは、このような意味の「有るもの」の「有る」をウーシア（οὐσία: 実体）と見た。ゆえに、ウーシアは「<有-動詞>関係」の必然的位相の一つであることになる。このようなウーシアという位相を哲学的エレメントにしているのが、ヘーゲル哲学なのである。ニーチェ哲学が潔癖性の哲学的エレメントとするならば、ヘーゲル哲学のエレメントは、ある意味で不純的（「浮気」した）エレメントということになる。

では、このように、「有る」が動詞との「ただ・のみ」の純真な関係を忘れ、「有るもの」へと浮気して、「有る」が「有るもの」の「有る」となった場合、いいかえれば、「有る」が非本来的な関係に入った場合、「有る」はどのような運命を辿ることになるのだろうか？

この問題を考察するために、まず、「有るもの」はどうして「有る」の浮気相手になるのかを明らかにしておかなければならない。動詞が「無」になると、「<有-動詞>関係」そのものが見失われるけれども、そこに、なぜ「有るもの」が「有る」を誘惑する形で現れるのかが問われる。動詞が「無」になるとともにいわば同時に「有るもの」が「有る」に現れ、「有る」を誘惑するのであろうけれども、その誘惑者はどうして「有るもの」なのであろうか？ そもそも、「有るもの」とは何か？ 「有るもの」はドイツ語では das Seiende、ギリシア語では、<τὸ ὄν>であり、どちらも「有る」の現在分詞の名詞形となっ

ている。

「有るもの」とは何かという問いについては、すでに注の59の第五で簡単に説明されていた。「有る」は「言葉が語りたいことがある」への通路（動詞が待つ「玄関」の「前庭」とも比喩されていた）であるが、そこには、「言葉は自身ではなく別のものを語る」ということが起きている。この「別のもの」が「有るもの」なのである。このことについて、ここでは文法的に更に詳しく説明する。

動詞は、動詞という文法性を失って「有る」という動詞になるのであるが、そのことは、文法秩序的には、動詞が現在分詞に移ることである（図3参照）。現在分詞は、名詞への過渡（動詞と名詞との「間」の文法状態）である。したがって、現在分詞という文法状態は、動詞の分詞（動詞への参加ないしは関与）であるとともに、名詞へ下る傾向性をもつ。「有る」が動詞から変じたとき、「有る」は、このような文法的底辺構造的にしたがって、名詞への傾向性をもつ。「有る」は、その「底辺」において、一方で、動詞への分詞的（参加）な面をもち、したがって、動詞との「ただ・のみ」の関係性にある（こちらが「本来的な関係」）。しかし、他方で、「有る」は、その「底辺」において、名詞へと下る傾向性、すなわち、「言葉が語りたいことがある」とは反対の方向へ向かう傾向性をもつのである。そして、動詞が「無」になることは、動詞との関係性の面を見失うことを意味し、名詞への傾向性のみがいわば強くなるのである。現在分詞の名詞への傾向性は、「有る」の本能的傾向性、浮気的動向を起こすのであり、ここに「有る」は、「有るもの」、das Seiende（「有る（Sein）」の現在分詞の名詞化）へと傾くことになるのである。つまり、「有る」は本能的に<何か名詞的なもの（空間的なもの）>へと傾くのである。そうした「何か名詞的なもの」は、「有る」の視界においては（文法的視界ではないので）、名詞的とは見えず、Seiendesと

いう「有る」の現在分詞 (seiend) の名詞化したものとして見えるのである。「有るもの」は、単に名詞的ではなく、*名詞的*である。*名詞的*なものとは空間（時間も含まれる）へと向かうものであり、また、*動詞*から降りてきたものとしてカテゴリー性（述語の特殊態）をもつ。カントはこのような構成（直観とカテゴリーから成る）をもつ*名詞的*なものを「対象」と見た。これが、「有る」の浮気相手となり、「有るものが有る」と語られるようになるのである。我々人間存在も、本来、「死へ<有る> (Sein zum Tode)」でありながら、外的事物（*名詞的*なもの）と関係して、「死」を避けて「生」へと向かう。我々は、実存的に「死」に関係することで、物の世界へと関係するのであり、そのような「物の世界への関係」がここで「有る」が「浮気」ということである。つまり、実存論的には、<「死」へ「有る」>ことが「<有-動詞>関係」に相当する（注59の第六参照）。

このように、「有るもの (das Seiende)」へ「有る」は傾く、すなわち、浮気するのであり、その運命の道筋は言象学的文法論的には決定されている。すなわち、図3のように、*動詞*は*現在分詞*から*名詞*へと下り、そこから、再び*動詞*へと上るといって道が底辺的に決まっているのである。一つの円環をなす底辺の道を「有る」は辿るのである。「有る」はたとえ*名詞*へと下って行っても、*動詞*との関係を完全に無くしたわけではない。「有る」は*動詞*であり、やがては*動詞*との元の関係を取り戻すのでなければならない。「有る」が辿る円環は「*動詞*から*動詞*へ」の円環なのである。「有る」は或る決められていた底辺の円環の道を辿るのであり、その必然性を明らかにしているのがヘーゲル哲学である。ゆえに、ヘーゲルの『論理学』も、或る円環構造をもつ。また、『エンチュクロペディー』もまた円環的となるのである。

このように、「有る」が「有るもの」へ浮

気してたどる運命の道筋には*動詞*から*動詞*へという目に見えぬ条理 (=「底辺」) が続いている。*動詞*は、「有る」からすれば「無」になっても、「有る」の底辺で指導している。そのような指導する*動詞*はヘーゲルでは Begriff (概念) と呼ばれるのである。では、Begriffとはどのような意味で*動詞*であるのか？

「有る」が「<有-動詞>関係」を離れて、「有るもの」の方に「傾き」、浮気すると、ニーチェの場合のように「非難」は起こらないけれども、しかし、「<有-動詞>関係」の本来性に戻るようにと迫る或る圧力のようなものが伴い起こるのである。ニーチェ的にはその引き戻そうとする「力」は、エネルギーの定義のための δύναμις として「力への意志」であるが、浮気相手の手中に収まってしまった第三位相では、その「力」もまた、いわば、浮気相手の住む家の中での形態をとるのである。浮気相手の家の中における形態をもって、「有る」(「有るもの」の「有る」となった「有る」) をその浮気相手から引き離そうとする。そのような形態をとる「力」は、「有るもの」の「有る」のその「有る」が奥深くにもっている「有るもの」に対する論理的な「否定性 (Negativität)」という力なのである。ゆえに、この「否定性」の奥には、「無」となっている*動詞*からの「無」言の浮気を止めるようにと迫る声、すなわち、「言葉が語りたことがある (言象)」が聞こえる。そうした「無」言の声を聞き取ることが vernehmen (聞き取る) であり、その能力が理性 (Vernunft) である (ヘーゲルも Vernunft を vernehmen と解する)。このように、「否定性」の力は *動詞* 由来 (言象由来) であるから、Begriff (=λόγος、すなわち、「言葉が語りたことがある」からの呼びかけ) と呼ばれるのである。ゆえに、浮気相手に取り込まれた「有る」にのみ Begriff が「否定性」として伴うようになっているのである。「有るもの」に心を奪

われ、動詞との本来的関係を忘れた「有る」には、動詞からの本来的関係回復を迫る「無」言の声をもつBegriffが伴う。我々もまた、世界の外的事物に心奪われても、真実の自己からの良心の声が迫るのである。また、Begriffは、「有る」が、その浮気相手である「有るもの」とどんな生活をしているかを密かに「監視」し「見張る」眼差しでもある。ラテン語では、「見張る」は、speculariであり、そこから、ドイツ語のspekulativ、すなわち、思弁的という語が由来する。こうして、ヘーゲル哲学は「思弁的」哲学である。Begriffは、「有る」と「有るもの」との浮气的関係を引き裂こうと「見張る」のであり、その目線にさらされた「有る」は、元の本来的関係へと戻されるような方向を余儀なくされる。非本来的関係の矛盾が指摘されて本来的関係へ向けて止揚されるのである。このようになっていることが「弁証法」である。「有る」とBegriffとのこうした切り離されない関わり合いがヘーゲル哲学、特にその中核となる『論理学』のエレメントとなる。実際、ヘーゲルは『論理学』の「緒論」において、次のようなことを述べている。

「<有る>は純粋な概念 (Begriff) それ自体として、また、純粋な概念は真の<有る>として知られている、これらは、論理的なものの中に含まれている二つのモメントである。しかし、それらは、今は、離れられずに有るもの (untrennbar seiend) として知られている。(部分的訳)<sup>74)</sup>

この「離れられずに有るもの (untrennbar seiend)」という言い方は上で説明されたことそのものであると言えよう。「有る」とBegriffは、seiendの状態、すなわち、「浮気相手の家の中で」、離れることなく (untrennbar) 「ある」のである。

ヘーゲルは、「有る」を客観的なもの、Begriffを主観的なものと見ている。意識経験の学としての『精神現象学』は、最後に絶

対知の境地に至る。その境地において客観と主観は一つになり、そこが『論理学』のエレメントになる。untrennbar seiendとなるのである。言象学的文法論的には、主観とは、動詞の自己関係、すなわち、エンテレケイア (§7参照) である。「自己」(主体) ということがらの底辺に動詞の自己関係が存する。そして、動詞そのものから下ったところとしての動詞の自己関係の境位は、そのまま「有る」と同一の境位であり、自己性が「動詞へ」という方向とすれば、「動詞から」下る方向性は、自己性に対立して、したがって、客観ということになる。このような関係において、「<有-動詞>関係」がseiendの状態になっている場合、まさに、客観が「有るもの」へ傾く「有る」であり、主観が動詞への方向としてBegriffと捉えられるのである。

ところで、「有る」は「<有-動詞>関係」における「有る」なので、それはまだヘーゲルの視界には入って来ていない。では、ヘーゲルはどうして「有る」を思惟できるのかというと、「有る」が「<有-動詞>関係」を忘れて「有るもの」へと浮気したからである。「有るもの」に取り込まれた「有る」(「有るもの」の「有る」) をヘーゲルは視界に入れているのである。したがって、当然、動詞は「無」となっている。しかし、上で説明されたように、浮気相手の手中に収まった「有る」に対して動詞は「否定性」として「有る」を「<有-動詞>関係」へと引き戻しにかかるのであり、それがBegriffなのである。「有る」は浮気相手と関係したい、しかし、Begriffがその腕を引いて(否定するという仕方) 本来の関係に戻そうとする、このような具合になっているのである。ここから、『論理学』全体が次のように区分される。

「Ⅰ. 「有る」の論理学、Ⅱ. 本質の論理学と、Ⅲ. Begriffの論理学」<sup>75)</sup>

Ⅰは、「有る」が「有るもの」へと引き込まれている状態、Ⅲは、Begriffが「有る」を「有

るもの」から自身のなかに引っ張り込む状態、Ⅱは、ⅠとⅢの中間状態である。もし、人がこの『論理学』全体の区分を説明している箇所を極めて注意深く読むならば、そこに上で述べられたようなことがらを認知することができるであろう。

さらに、すでに上で示唆しておいたように、この「<有-動詞>関係」の第三位相においては、「有る」は動詞との本来的関係から去ってしまうので、「有る」の本質規定ができなくなる。したがって、「有る」は無規定となり、これをヘーゲルは、次のように言う。

「<有る>は無規定な直接的なものである(das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare)」<sup>76)</sup>

これに伴って、「有る」にとって真実な関係にある動詞は、空虚で無内容な「無」となり、「有る」とそのような意味の「無」とが一つのもつと見なされることになる。次のように言われる。

「純粋な<有る>と純粋な無は、かくして、同じものである」<sup>77)</sup>

しかるに、「無」は実は動詞であり、「有る」を本来は本質規定するものであり、「有る」を「有るもの」から引き戻す働きをする。こうして、「有る」は、一方に「有るもの」へ、他方に「無」へという二つの異なる方向性に分かれるようになる。前者は「無」から「有る」が「有るもの」へ向かう方向として、「無」から「有る」への方向とされ、後者は「有る」から「無」への方向であり、両者はdas Werden（成）と呼ばれる。ここからヘーゲルの『論理学』は展開されるのである。

ヘーゲルの『論理学』は、上のような区分にしたがって展開され、最後に理念(Idee)に至る。理念はBegriffと実在性の統一態であり、あのuntrennbar seiendに戻ったことになる。そして、理念は、それ自身をいわば放棄して、空間となり、そこから再び自己へと戻る運動をする。これは、スサノオがヤマタノオロチ（空間に相当）に会い、そこから

オオクニヌシノ命（国家の本質）へと至る神話に対応している（図3参照）。たまたま両者が類似しているとはもはや言えないであろう。「<有-動詞>関係」の諸相が歴史的哲学のエレメントになっていることとヘーゲルの『論理学』との関係をもっと立ち入って考察すべきであろう。しかし、ここではこのくらいにしておきたい。

ヘーゲル哲学とアリストテレスとの関係は『エンチュクロペディー』の末にアリストテレスの形而上学12巻7章を引用していることから明らかなのでここでは詳しい説明を省くことにする。

さて、「アマツヒコネノ命」は、『古事記』には、「天津日子根命」と漢字表記されている。

「天津」は、「天<sup>ニ</sup>之<sup>ノ</sup>」となっていない。「津」は「渡<sup>ル</sup>」という意味をもっている。この話によって、「有る」が、「<有-動詞>関係」から移り渡ること、すなわち、「有るもの」へ浮気することを表わすのである。「日」は、動詞を指す。それは、「時」そのものであり、アマテラス大御神である。「有る」は、しかし、動詞の「子」ではない（スサノオは、アマテラス大御神の弟）。「有る」は動詞がその文法由来性を忘却して成ったのである。したがって、「有る」はただ、動詞にのみ関係している(=「<有-動詞>関係」)。しかし、今や、「有る」はこの「<有-動詞>関係」を忘れて「有るもの」へと浮気する。その境遇で動詞はBegriffとして解釈されている。動詞をBegriffとして解釈することは、スサノオがアマテラス大御神の「珠」を噛み砕いて霧状にしたところに生まれた「子」の一人として表される。姉（通説に従う）と弟から「子」が生まれたのである。動詞の解釈としてのBegriffは、「有るもの」の「有る」となっている「有る」の「根」となる。このように、「天津日子根」に「<有-動詞>関係」の第三位相としてのヘーゲル哲学のエレメントの実状が映じている。

「有る」は、動詞との「ただ・のみ」と

いう関わり合い、すなわち、「<有-動詞>関係」の中で、歴史性をもつ。つまり、その関係は「もはや動詞ではない」と「まだ動詞ではない」にあり、「時」的であり、しかも、「時間」的ではなく、歴史的である。しかし、その動詞との関わり合いが見失しなわれるようになったことを表わす「日子根」は、上のような意味の歴史性そのものの由来を明らかにできなくなるが、Begriffが「有るもの」との浮氣的関係を本来的関係に引き戻すseiend的の力として、動詞の「無」言の呼びかけであるゆえに、ヘーゲルの哲学的エレメントにおいて歴史性が気付かれるようになる。ヘーゲル哲学は、このようにして、歴史性を哲学史との関係性において根底的に理解できる立場をはじめて切り開いたのである。歴史が哲学(史)と深く関係しているなどということは夢想的なことのように思われようけれども、「<有-動詞>関係」が視界に入ってくるならば、それが真実なものと認識されるのである。「有る」が「有るもの」へ浮気するということも、歴史性において考えられる。「もはや動詞ではない」(過去性)と「まだ動詞ではない」(未来性)において、動詞が「無」になるならば、それらは、「もはや・・・でない」と「まだ・・・でない」というように見え、そうやって、そこに「有るもの」への浮気動向が起こる。「浮気」は歴史性において必然的に起こるのである。ハイデガーの『有と時』における「頹落(Verfall)」のように、「もはや・・・でない」と「まだ・・・でない」のいわば間に頹落のようなこと、「浮気」が起こる。

以上の三段階を通して、「<有-動詞>関係」が見失われるようになり、「有る」は「有るもの」に浮気して、そちらの領域に取り込まれてしまう。動詞はまったくの「無」となるが、しかし、「有るもの」に取り込まれてしまった「有る」を「<有-動詞>関係」へと引き戻す作用、つまり、動詞の解釈が起こる。その引き戻す作用は、ヘーゲルではBegriffと

して、論理的「否定性」として、働き、指導するのである。そのような「否定性」は、ニーチェ哲学の位相では、「力への意志」であることになるが、ヘーゲルの哲学的エレメントはまだそこへと引き戻されていないのである。ヘーゲル哲学の脱底のところニニーチェ哲学のエレメントがあるということをハイデガーが指摘しているが、それが真実であることがここまでの考察から明らかとなる。

さて、「有る」は「<有-動詞>関係」から去って、「有るもの」の領域へと入ってしまった。このような位相から、「<有-動詞>関係」の第四位相への移行が起こる。それが「論理的領域」の現象学としてのカント哲学のエレメントである。

ここまで、「<有-動詞>関係」の三つの位相をそのエレメントにしている諸哲学は、すべて、「有る」と動詞との関係性を思索の中核にしていることが明確に見て取れる。ハイデガーの哲学は、「有る」の意味(=動詞)を問うのであり、また、ニーチェの場合、「力への意志」は「<有る>の最内奥の本質」と言われ、「有る」の本質規定が可能になっている。そして、ヘーゲルの場合、「有る」とBegriffの分離できない統一態がその哲学の中核となっている。ところが、カント哲学では、表立って、「有る」が思索の中心になっているとは見えない。たとえば、カントの主著は、『純粹理性批判』であるが、「純粹理性」の本来的課題について、彼は、それは、「ア・プリオリな総合判断はどうして可能であるか」という問いに含まれていると述べている<sup>78)</sup>。「有る」とは何を意味するかというような問いはそこには微塵も窺えない。このように、「<有-動詞>関係」の第四の位相としてのカント哲学のエレメントは、「有る」を表立っては思索の中核に据えない。そこで、まず、「<有-動詞>関係」の第四の位相ではなぜ「有る」が問題の中心にならないのかを問わなければならない。

「<有-動詞>関係」の第三位相としてのヘーゲル哲学のエレメントでは、「有る」は「有るもの」へと浮気して「有るもの」へと取り込まれる。「有る」は、「有るもの」の「有る」となる。「無」となっている動詞は、Begriffとして、論理的「否定性」として、そのようになった「有る」を「(動詞と関わっている、本来的な)有る」の奥深くから本来の関係へと引き戻そうとする。「有る」は、「有るもの」と「無」言に迫るBegriffの間に綱引き状態となる。しかし、指導的力はBegriffの方に存する。ところで、もし、「有る」が「有るもの」の中に取り込まれてしまい、動詞は、Begriffとして、「有る」を本来的関係へ引き戻せなくなったとすれば、どうなるのであろうか。もちろん、その場合でも、何らかの仕方動詞は「有る」を本来的関係へ連れ戻そうとしなければならない。なぜなら、「有る」はただ、動詞とのみ関係しているからである。動詞との関わり合いがなくなったならば、「有る」とも言えなくなる。動詞は、しかし、今はBegriffという姿を取れない。では、動詞はどのようにして「有るもの」へと入ってしまった「有る」を本来性へ引き戻すのであろうか？

動詞は透明人間ようになって「有る」を「有るもの」から引き戻すのである。では、動詞が「透明人間」となるとはどのようなことか？

カント哲学では、「有るもの (das Seiende)」は、「有るもの」とは言われず、「対象 (Gegenstand)」と呼ばれる。「対象」であるところの「有るもの」は、どのようにして成立したのであろうか？すでに第三位相の説明のところ述べていたように、動詞が現在分詞、そして、名詞へと下って行くことで「有るもの」が成立したのである。そして、名詞から動詞へと上ることで「有る」は動詞へと帰属しようとする。つまり、「有るものが有る」ということ、「対象」が有ることはどのようにして成立するのかを問うこ

とは、底底的には、動詞が透明人間のようにして（思惟的には「見えない」というようにして）働いていることなのである。我々、言象学的文法論を知っている者には、動詞が分詞となり、名詞へ下り、その名詞から再び動詞となるという底底的円環構造によって「有るものが有る」が成立していると分かるけれども、「有る」が浮気相手である「有るもの」へと取り込まれた場合、そのような底底実状はけっして見えない。しかし、それでも、底底的には、動詞は透明人間のように指導的に振舞っているのである。カントは、現象（見える世界）の根底に存する「物自体 (Ding an sich)」を、今では透明人間になっている動詞の指導的振る舞いを、見抜く人なのである。カントは、底底構造を知って動詞だと見抜くのではないけれども、その恐るべき洞察力によって透明人間となっている動詞がいることを、また、透明人間の動詞がいるから「有るもの」が有ると見抜くのである。そして、「有るもの」成立の奥深くで動詞が透明人間のように振舞っていると見抜くことは、「有るもの」へと取り込まれた「有る」を動詞へと引き戻すことになるのである。なぜなら、たとえ透明人間になっていても、そのような動詞を察知することは、「<有-動詞>関係」を取り戻すことになるからである。

「有るもの」、すなわち、経験の「対象」、はア・プリオリに（「有るもの」より前のことがらから）どのようにして成り立つのか、このように問うことは、透明人間となっている動詞の指導的振る舞いを明らかにすることであり、それを「神武天皇東征の段」の解明の章（第6～8章）では、「底底返照的思索」と名付けることになる。そして、「底底返照」することは「論理的領域」の現象学ということに他ならないことをそれらの章で詳しく説明したい。したがって、ここではこれ以上の解明をしない。

なお、カントの『純粋理性批判』の核心部

分である「原則論」の一部と底辺との連関を簡単に図3に示しておいた。図3に見られるように、カントの「原則論」の底辺に<動詞-現在分詞-名詞>連関が存する。この連関についても、「神武天皇東征の段」の言象学的文法論的解明において、ハイデガーの『物への問い』と関連させて、詳しく説明する予定である。なお、図3において、可能性、現実性、必然性という「様相」のカテゴリーに関連する「経験的思惟一般の公準」の原則が欠けているのは、そのようなカテゴリーが、動詞と「有る」とのいわば「中間領域」に関連するために、図3の範囲に収められなかったためである。

以上のように、カント哲学では、「有る」は表立って中心的な問題にはならない。「対象」が有るのはア・プリオリにどのようにしてか、ということが問われるのである。つまり、カント哲学のエレメントでは「有るもの」が問われる。しかし、「有るもの」、たとえば、石は、どのようにしてできたのか、石の組成はどのようにしているか、石はどのくらいの値段で取引されるのか、というようなことが問われるのではない。アリストテレスは、「有るもの」を「有るもの」として研究する学問が第一哲学であると言った。そのような意味で「有るもの」を「有るもの」としてカントは問うのであり、したがって、その問いを探求することは本来の意味での「第一哲学」である。

「有るもの」はどのようにして成立するのか、つまり、<「有るもの」とは何か>を第一哲学として探求することは、透明人間になって指導的に振舞っている動詞を察知することであり、動詞をそのように捉えることが第四位相における「有る」が「有るもの」から元の本来の関係に引き戻されることなのである。理性批判とは、そのような意味で、「有る」を動詞との本来の関係に引き戻すことである。批判、すなわち、Kritikの語源はギリ

シア語のκρίνεινであり、それは、「分ける」「選ぶ」という意味である。「有る」を「有るもの」から引き離して分けることが「純粹理性批判」である。「有るもの」から引き離されることは、それからの超越であるから、純粹理性批判は、「超越論的 (transzendental)」でもある。超越論的なものの中で動詞が透明人間のように振舞っているのである。

この「イクツヒコネノ命」は、『古事記』には、「活津日子根命」と表記されている。すでに、「日子根」については解明されていた。すなわち、それは、ウーシア的となっている状態を表すのである。ヘーゲル哲学では、「有るもの」に「取り込まれた」「有る」に対して動詞は、「否定性」、すなわち、Begriffとして「有る」を「有る」の奥深くから本来の関係へ引き戻そうとする。実際、動詞は「有る」に対して「論理的領域」内で否定的に働く。ところが、こうした「否定性」も哲学思索的視界から見えなくなると、もはや、「有る」を規定する（「規定する」とは、「有るもの」から「有る」を引き戻す否定的な働きをすることを意味し、「有る」の本質規定とは別の意味である）ということもなされなくなり、純粹理性能力の「批判」という姿となるのである。ここの推移は、必然的であり、このような理性能力を批判するということがカント哲学である。「批判」とは、したがって、反省とか非難とかいうことではなく、かの動詞が見えずに働いている、つまり、「動詞が透明人間のように指導的に振舞う」のである。その意味では、カント哲学のエレメントも「日子根」に属していることになる。しかし、カント哲学のエレメントは、「有る」の規定に関心があるのではなく、むしろ、「有るもの」に向かうのである。動詞は透明人間のように振舞い、「活動する」、「日子根」に属しながら、動詞は、Begriffとして「有る」を本来の関係に引き戻す働きをするのではなく、透明人間のように振舞う、すなわち、カ

ントの思索は、「有るもの」がどのようにしてア・プリオリに成立しているのか、その底辺的実状に迫るのである。そのような透明人間の活動が「活」の字に映されている。「津」は「移る」であり、「日子根」は「活」に「移る」。

かくして、「活津日子根」とはカント哲学のエレメントを意味するのである。

ここから、「天津（アマツ）」と「活津（イクツ）」の違いは、「有る」のBegriffによる規定と「理性能力」の「批判」の違いに他ならないことになる。それらは、必然的なことからそう名付けられたのである。たまたま、「天」と「活」となったのではない。こうして、前者がアマテラス大御神の頭部の飾りから、後者が「働き」を意味する「手」の飾りから由来しながら、しかも、「日子根」という同一名となっていることの必然性が明らかになる。

また、このような必然性から、前者が歴史性に気付いたのに対して、後者はそれを気づくことが出来ないことも明白となる。なぜなら、カント哲学のエレメントは、「有る」の規定をするのではなく、「有るもの」（経験の対象）が「有る」ということの底辺実状に迫る思索であり、だからこそ、動詞は透明人間のように活動するのである。「<有-動詞>関係」に引き戻されることで歴史性が見えて来るのであるから、必然的に、「有る」を規定する哲学は、歴史性に気付くようになる。逆に、「有る」の規定に関心を示さなくなった哲学的エレメントの中には歴史性は本質的な姿で現れることはない。もちろん、カントも歴史について思惟することはできるが、歴史性そのものを哲学的視界に入れることはできないのである。唯一、ヘーゲル哲学のエレメントにおいて歴史性が歴史性として現れるのである（歴史性と哲学ないしは哲学史との深い関係が気付かれるようになるという意味）。この意味では、「天津日子根命」は、すべての民族のいわば祖霊のようなものということ

になるが、「活津日子根命」はそうではないということになる。

しかし、カント哲学において、動詞（Zeitwort）が透明人間のように振舞うゆえに、その哲学において、「時（Zeit）」が核心的な役割をもつようになる。このことについても、「神武天皇の東征の段」の解明において詳しく考察したい。

カント哲学とアリストテレスとの関係は「底辺返照」的であることから明らかである。アリストテレスの写生画の原風景（=底辺）へとカントは近づいて行くのである。

さて、次に、「右の手」に巻いた珠から同様の手続きで成った神は、「クマノクスビノ命」である。右と左の違いは、後者の方が優先的であるということである。したがって、右の手に由来する神の名は、左手の場合と同様に「有るもの」に思索の関心が向けられている。しかし、左の場合には、「超越論的」という仕方で動詞が透明人間のように振舞うのであるが、右の場合には、それも見失われる。ただ、「有るもの」のみが哲学的視界に入ってくる。カントの超越論的哲学においては、動詞が透明人間のように振舞うのであるが、「<有-動詞>関係」の第五の位相では、そのようになっていない。では、第五位相では、どのような事態になるのであろうか？

「有る」は第三位相の段階ですでに浮気相手である「有るもの」へと取り込まれている。すなわち、ヘーゲルの哲学においては、「有る」は、「有るもの」の「有る」である。その位相では、取り込まれた「有る」は、しかし、動詞によって引き戻されようとしている。その引き戻しの「無」言の働きかけがロゴス（言）的なものとしてのBegriffである。「言葉が語りたい」はそこでは「否定する」という有りかたを取るわけである。そして、次の第四位相の段階では、「有る」は「有るもの」に取り込まれてしまい、もはや、動詞は「有る」を引き戻す力もなくなる。しかし、「有



るもの」の文法的由来が「底辺返照的」に明らかになる。その場合、動詞は透明人間のように振舞うようになる。「有るもの」、「対象」、はア・プリアリにどのようにして成立しているのか、と超越論的に問うのである。さらに、第五位相の段階に至ると、動詞は透明人間のように振舞うこともなくなり、むしろ、本来の意味での「有る」の浮気相手であり、いわば敵（カタキ）である「有るもの」的な姿を取るようになる。「有るもの」の中にあつて、動詞のように働く「有るもの」となるのである。つまり、基本的に「有る」は問われなくなる。ところで、動詞は、言象学的文法論的にはエネルゲイアの定義であるから、「有るもの」と化した動詞も擬似的ないしは類比的エネルゲイアである。ところで、「その2」論文で示されていたように、アリストテレスのエンテレケイア（ἐντελέχεια）とは、言象学的文法論的には「中に動詞をもつ」ということであつた。したがって、エンテレケイアとは、エネルゲイアの定義へと向かう動向（文法論的には現在分詞）である。それゆえ、エンテレケイアは、「<有-動詞>関係」の底辺となるものを汲んでいることになる。なぜなら、「<有-動詞>関係」とは「有る」がただ動詞とのみ関係しているということであり、その動向は、現在分詞、すなわち、「動詞への関与」の底辺動向に含まれるからである。ライプニッツは、本来的にはそのような意味のエンテレケイアをウーシア（実体）と解し、それを「原始的な力（vis primitiva）と名付けた。「原始的な力」とは、「有るもの」の「有る」が動詞と関係しているということのいわば影像（射影）のようなものであり、底辺的な意味で、本質的にはエンテレケイアを表しているのである。実際、ライプニッツは次のように言う。

「アリストテレスはこれを第一エンテレケイアと呼んでいるが、私はそれよりも理解し易いつもりで原始的な力と呼ぶことにする。」<sup>79)</sup>

この引用文中の「これを」の「これ」とは、後で引用されている（注73）の文中の「本当の一」のことである。

「<有-動詞>関係」は、第五位相において、「有るもの」的な姿を取り、エンテレケイアの卓抜した解釈としての「原始的な力」となっているのである。ハイデガーは、ライプニッツについての講義（『マルブルクでの最終講義から』）の中で、こう述べている。

「単子の学説（Monadentelehre）の形而上学的意味の理解は、<vis primitiva>という概念を正しい仕方理解することに掛かっている。」<sup>80)</sup>

なお、「<有-動詞>関係」は、注の59で示唆しておいたように、我々人間存在の実存としては「死への有」ということである。しかし、我々はそうした本来の有り方から外れ（頽落）て、「有るもの」の世界に埋没する（「有る」は動詞との本来の関係を外れて「有るもの」へと浮気する）。もちろん、「死への有」と「<有-動詞>関係」は同一ではない（後者は言象学的文法論的視界が開かれた時のみ眺められることがら）。しかし、「<有-動詞>関係」は「有る」が動詞とのみ関係しているということとして、人間の「有る」の底辺性をもつ実状なのでもある。この辺のことをハイデガーもまた指摘している（Bd. 9, S.85～91を参照）。単子（モナド）と自我（ハイデガーでは、Dasein、すなわち、現有）の関係性が必然となるのである。

この第五位相は、次の第六位相と深く関係していることを以下の引用によって前もって示しておきたい。

「初め私がアリストテレスの束縛を脱した時には<空虚>と<原子>とに夢中になった。それが一番よく形象的思惟を満たしたのである。然しいろいろ考えた揚句そこから立ち戻って本当の統一の原理をただ物質即ち単に受動的なものの中にばかり認めるのは不可能であるということに気が付いた。物質におい

てはすべてが、どこまで割って行っても、際限なく多くの部分の集合もしくは堆積に他ならないからである。ところで<多>はその事象性を本当の<->からしか仰ぐことができない。」<sup>81)</sup>

ここには、「アリストテレスの束縛を脱する」、そして、「空虚と原子に夢中になる」、だが、結局、「本当の一を認めざるを得なくなる」という近代科学がたどる運命的な「三段の変化」が極めて簡潔に語られている。この三つの段階を読者は今後の論究のために是非記憶に留めておいて欲しい。

なお、上の引用文中の「<多>はその事象性を本当の<->からしか仰ぐことができない」という箇所は、ライプニッツのモノドロジーの哲学における最も深い謎であり、この謎めく深淵の底辺にどのようなことが起きているかは補足説明3を参考にして欲しい。

このように、「<有-動詞>関係」の第五位相では、「<有-動詞>関係」は、「有るもの」と化している。いってみれば、動詞は「有る」の浮気相手に負けたのである。しかし、だからといって、ライプニッツはただ「有るもの」だけを思惟するのではない。その「実体」を思索するのであり、エンテレケイアの深い解釈をする。ゆえに、モノドロジーの哲学には、エンテレケイアの底辺実状が映っている（「有るもの」へと移って来ている）、その影像が「有るもの」へ映しこまれている。ここでは、モノドロジーの哲学のすべての諸命題がそのようになっていることを証明することはできないので、その中のもっとも重要な命題について証明しておく。その命題は、ライプニッツの『形而上学叙説』の第14節に書かれている次の命題である。

「神は、・・・(途中略)・・・できるだけ様々な見方で世界のあらゆる面を見ている。その際一定の場所から見たとでも云うべき宇宙の眺めの一つ一つの結果は、この眺めに適うように宇宙を表出している一つの実体であっ

て、」<sup>82)</sup>

ここから、次のような命題が必然的に導かれる。

「おのおのの実体は神以外には如何なるものにも依存していないそれだけ別な一つの世界のようなものである。」<sup>83)</sup>

これはまた『单子論』の第7節で言われている「单子には窓が無い」という考えに他ならない。

ここで、「神」と言われていることは、言象学的文法論的には、動詞を意味する。動詞は「有る」の浮気相手に負けると、「有るもの」に化す。動詞は、「神」という絶対的に完全なる「有るもの」となるのである。「おのおのの実体」とは、上で示されたように、エンテレケイアの解釈としての「原始的な力」であり、「单子（モノド）」である。エンテレケイアは言象学的文法論的には「中に動詞をもつこと」、現在分詞であるから、「单子」とは、現在分詞が「有るもの」化したもの、別言すれば、「有るもの」に投影された現在分詞である。ところで、現在分詞は、「動詞への参加・関与」であり、「動詞の自己関係」であるので（図3参照）、現在分詞の「有るもの」への投影態としての「单子」すなわち「おのおのの実体」は「神（=動詞）以外には依存していない」ということになる。こうして「单子には窓が無い」と言われるのである。では、「窓の無い单子」は、どのようにして相互に関係することができるのか？单子とは現在分詞の「有るもの」への投影態である。すなわち、单子の底辺には現在分詞が存する。現在分詞は動詞への関与である。ところで、動詞へと関与している側からすれば、自身が動詞への関与であるとは見えない。なぜなら、そこは、「まだ動詞ではない」という文法状態だからである。動詞へと関与しているという文法的事実を、関与している側からは、様々に眺めてそれにいわば参与する（participate）、ないしは、そのことに参加す

るのである。それは、「同一の都市がこれを眺める人の様々な位置にしたがって色々に表現されるようなもの」<sup>84)</sup>である。これをライプニッツは「神の鏡」とも表現している。底底的には「動詞への関与」である「单子」は、「関与している側」として、こうして、「(実体は)全宇宙をおのおの自分流儀にしたがって表出する」<sup>85)</sup>のである。「全宇宙」と言われているのは、現在分詞と名詞が「全宇宙」の底底になっているからである(図3参照)。ここに他の单子との相互関係が可能になる。複数の異なる「窓のない」単子は、「動詞への関与」という一つの文法状態を様々に眺め、それに参加することにおいて、一つのことの様々な表現になっているのであるから、窓がなくても、单子同士が相互に関係できるのである。

ところで、動詞と現在分詞とは文法的な意味で必然であるから、単子は必然性のなかにあり、自由が無くなってしまおうのではないかという疑問が起ころう。しかしながら、動詞の分詞は、思惟的必然性ではない。「言葉が語りたいことがある」への可能性であり、その意味では自由から起きていることなのである。

このように、ライプニッツのモノドロジーの哲学の奥底深くには言象学的文法論が存する。文法的底底を底底にしてモノドロジーは成り立つのである(アリストテレスの<動詞-現在分詞-名詞>連関の写生画の原風景を解釈していることになる)。もしそうでないとするれば、ラッセルが言うように、それは「一種のお伽噺」となるであろう。その哲学において、エンテレケイアの文法的底底、すなわち、「中に動詞をもつ」、が「有るもの」へと投影されているのである。

さて、「クマノクスビノ命」は、『古事記』には、「熊野久須毘命」と表記されている。

「熊」は、動物のクマの意味をもつ語であるが、漢字の元々の意味は、火の光がさかん

にかがやくという意味である。「野」を領域と受け取れば、「熊野」とは、上のような意味での動詞の分詞、エンテレケイアの領域を表している。神から流れ出てきたことがら、エンテレケイアの領域が、「熊野」である。ライプニッツの哲学のエレメントにおいては、エンテレケイアの底底的実状は、「有るもの」へ投影される。それゆえ、動詞はいつまでも「待たされる」のである。これが「久須」ということである。「須」は「待つ」という意味をもつ。動詞が「有るもの」にまで変じ、エンテレケイアが解釈されている第五位相においては、動詞は動詞の固有領域で永遠に待たされている。「<有-動詞>関係」は、まったく知られなくなり、「言葉が(言葉として)語りたいことがある」のに、そこへの通路は知られなくなる。透明人間のようになっても動詞が「有る」を「有るもの」から引き戻そうとするのは、「言葉が語りたいことがある」からなのであるが、ここ、第五位相では、それがもはや不可能になるのである。「言葉が語りたいことがある」のに、それが叶えられなくなることは、我々が、ものを「有るもの」的にしか考えられなくなることを意味する。そのような(言葉が語ることが不可能になった)「論理的領域」を「田」に比(毘)すとすれば、「久須」は「毘」となるのである。

かくして、「クマノクスビノ命」とは、ライプニッツの哲学のエレメントを表しているのである。

この「クマノクスビノ命」の「クスビ」とは、「奇(ク)す霊」を意味するといわれている。つまり、何か神秘的な霊である。「熊野」は地名である。それゆえ、「クマノクスビノ命」とは、熊野にまします神秘的な霊ということになる。

さて、次に、『古事記』には、以上のようにして生まれた神々がアマテラス大御神とスサノオのどちらに帰属するのかということが語られている。それによれば、後に生まれた

五柱の男神は、アマテラス大御神の持ち物から生まれたのであるから、アマテラス大御神の子となるべきであり、他方で、先に生まれた三柱の女神は、スサノオの持ち物から生まれたのであるから、スサノオの子として認められるべきであるとされる。

ここで言象学的文法論的な解明に暗雲が生ずる。

上で解明されたように、先に生まれた三柱の女神たちは、言象学的文法論的には、*動詞*が*動詞*そのものとして開顕するのではなく、いわば、「有る」に寄っている場合である。それゆえ、その事態は、エネルゲイアを説くアリストテレスの哲学のエLEMENTとされたのである。アリストテレスの哲学が<*動詞*-*現在分詞*-*名詞*>連関の写生であると言われたのも同じ理由からである。これに対して、後から生まれた五柱の神々は、「<有-*動詞*>関係」の五つの位相であり、それらは、エネルゲイアの定義へと近づくこととして、歴史的に起こる。具体的には、それら五つの位相は、上のように、5人のドイツ人の哲学のエLEMENTとなり、それらは時の順番にしたがって歴史的に生じたのである。

もしそうであるとすれば、前者は*動詞*が「有る」に寄って行くのであるから、アマテラスの子として認められるべきであり、これに対して、後者は、スサノオの子として認められるべきということになり、『古事記』の記述と食い違うことになる。

しかし、*動詞*が「有る」側に寄ることは、「有る」がいわば引き寄せているのであるから、「有る」の子であるとも考えられるし、また、「有る」の本質規定をするのは*動詞*であるから、*動詞*の子であるとも言える。つまり、アマテラス大御神が子の帰属を決定する権限をもつのであり、或る意味では、どう決定してもよいと言えよう。『古事記』には、帰属先決定に対してスサノオは何も異議を唱えないことになっている。このことから、子の帰

属については、どちらも可能なのである。重要なのは、*動詞*、つまり、アマテラス大御神に決定の権限があるということである。なぜなら、「有る」は本来的に*動詞*に帰属しているからである。「子」の帰属に関しては『日本書紀』も参考にすべきであるが、ここではこれ以上の議論はしない。

さて、次に、アマテラス大御神とスサノオによって生まれた神々は、上のように、歴史的な哲学のエLEMENTとなっているのであるから、それらは、世界歴史との関係をもつ。このことが『古事記』にも語られているのでなければならない。

最初にアリストテレスの哲学のエLEMENTに関してこの問題を考えたい。

そのエLEMENTは、*動詞*が「有る」側に寄っているということである。この「寄る」ということは、「有る」の本質規定をすることではなく、むしろ、エネルゲイアから「有る」を考えようとする事なのである。もちろん、エネルゲイアの定義は「有る」に寄っているのであるから、エネルゲイアの定義として知られているのではない。したがって、アリストテレスの哲学も「有る」ということを研究しているように見えるが、しかし、その哲学のエLEMENTは、むしろ、エネルゲイアから「有る」がどのようになっているかを明かすのである。言い換えれば、<*動詞*-*現在分詞*-*名詞*>連関を写生するのである。これに対して、「有る」の本質規定をするということは、この今言われたことに基づいているのである。ゆえに、どうしても、前者が「先」であり、後者が「後」ということになる。

このことを『古事記』は、次のように言う。  
「故、その先に生まれし神、タキリビメノ命は、・・・」(p. 35)

このように、「先」と「後」とはここでは極めて重大なことであり、両者を『古事記』は明確にしているのである。

歴史的にも、まず、アリストテレスの哲学

が先<sup>●</sup>出来たのである。そして、その後、五柱の神、つまり、ドイツ人による五つの哲学が歴史的に順番に現れたのであり、それらは共通に、先立ってアリストテレスの哲学が開示しておいたことを「有る」側からいわば確認するのである。これは、また、すでに言われたように、アリストテレスが描いた<動詞-現在分詞-名詞>連関の写生画の原風景について解釈することでもある。たとえば、ライプニッツは、上で示されたように、アリストテレスのエンテレケイアの解釈をしている。また、ハイデガーの『有と時』は、元、アリストテレス解釈だったのである。カントには表立ってアリストテレスの確認のような面は見受けられないが、しかし、その哲学は「底辺返照的」であり、深い意味でアリストテレス哲学の解釈をしているのである。ヘーゲルでは、アリストテレス哲学の確認ないし解釈は明らかである。また、ニーチェの哲学もその奥底深くには、エネルゲイアとデュナミスの関係が存することをすでに明らかにしておいた。

今、上で挙げられた箇所が続いて次のようなことが記されている。

「タキリビメノ命は、ムナカタのオキツ宮に座(マ)す。次にイチキシマヒメノ命はムナカタのナカツ宮に坐す。次にタキツヒメノ命は、ムナカタのヘツ宮に坐す。」(p. 35)

(タキリビメノ命はムナカタのオキツ宮に居て、イチキシマヒメノ命はムナカタのナカツ宮に、そして、タキツヒメノ命はムナカタのヘツ宮に居る。)

岩波文庫版の『古事記』の注には、これら三つの「宮」について、次のような説明がなされている。

「福岡県宗像郡沖の島、同郡大島、同郡玄海町田島にそれぞれある。この三宮が宗像神社」(p. 35)

ここでは、これらの地に実在する各神社に上の三柱の女神が祀られているくらいの意味

と受け取られ、それ以外の解釈は有りえないように見える。しかし、なぜ、或る特定の名前の地にそれらの神が「座す」のかと問えるのである。

「有る」は、動詞との関係においては、「もはや動詞ではない」であり、「まだ動詞ではない」ということになっていた。アリストテレスの哲学のエLEMENTは、動詞が「有る」に寄っている状態であるから、「もはや・・ではない」と「まだ・・でない」の「・・」のところに「動詞」が姿を現している。これを「もはや(動詞)ではない」と「まだ(動詞)ではない」と表わすことにする。これは「時」の「中に」アリストテレスの哲学が出現することを意味する。アリストテレスの場合は「もはや」の方が強調されるのである。アリストテレスの哲学のエLEMENTは、この意味での「もはや(動詞)ではない」に「座す」のである。

「ムナカタ」は、『古事記』には、「胸形」と表記されている。「胸」は、もともとは、人が胸を腕で抱え込むことを表わしている。胸は、空(ムナ)しい状態を意味する語である。動詞は「有る」の方に寄って行くのであり、人が抱えつかむのは、動詞が抜けている状態、ある種の虚しさということになる。そこにある種の動詞のような「形」を捉えるのであるが、しかし、それは(もはや)動詞ではないのである。それゆえ、アリストテレスの哲学のエLEMENTを意味する三柱の女神は、「胸形」に「座す」のである。つまり、アリストテレスの哲学のエLEMENTが「座す」ところは、「ムナカタ」でなくてはならない。それが日本の地理と関係するのはおかしい、アリストテレスの哲学はギリシアで起こったではないかと批判するのは、ことがらをよく知らないが故である。『古事記』は日本の神によって言象学的文法論を示そうとしているのである。そこに日本の地名が現れたからといって非難するのはかえって奇妙なことである。そ

の地名がギリシア語ではないということが問題なのではなく、その地名がことがらを示しているかどうかが肝要である。逆に、三柱の神が「座す」ところが「ムナカタ」であることから、それらの神々がアリストテレスの哲学のエLEMENTであることが立証されるのである。

なお、「胸形」の「形」とは、上で説明されたように、人が抱えようとするとき動詞が抜けて行き、その代わりに動詞のいわば抜け殻を掴むのであり、その抜け殻を意味する。アリストテレスの哲学では、それは、エイドス(εἶδος)と言われる。エイドスは一般には、「形相」と訳されるがギリシア語では、「姿・形」という意味である。

次に、五柱の神々の内、「アメノホヒノ命」と「アマツヒコネノ命」については、それらを祖とする氏族の名が『古事記』で挙げられている。そして、「アメノホヒノ命」は、直接の祖ではなく、その子の「タケヒラトリノ命」が氏族の祖となっている。

まず、氏族の祖となるということは、そこから民族が生じてきたということの意味する。しかし、神から人間が生まれてきたことを到底認めることはできない。人は人から生まれてきたのである。しかし、アリストテレスの哲学は、ギリシア人の歴史から起きてきたのである。「有る」は、「もはや動詞ではない」ということであり、アリストテレス哲学のエLEMENTは、「もはや(動詞)ではない」ということである。そこから更に「もはや・・・ではない」が生ずるのである。これは、<「時」の中に「有る」>ことであり、様々な歴史的出来事が起きることを意味する。それらの歴史的出来事は「まだ(動詞)ではない」という意味をもち、動詞性をいわば潜在させている。動詞性を顕わすべく統一され、それを共通の目的とする思惟性をもつのが民族である。民族精神に潜在的となっている動詞性は、その民族の歴史的使命のようなものであり、

その民族の倫理性を支配している。やがてそうした潜在的となっている動詞性が顕になると、歴史的哲学が現れて来るのである。それが民族の「祖」ということになる。

五柱の神々は、上のように、五人のドイツの哲学者の哲学のエLEMENTを表している。このうち、ライプニッツとカントの哲学のエLEMENTは、本質的には歴史性を認識できない。それらが民族の「祖」となることはない。やや粗雑になるが、その二つの哲学のエLEMENTは、「時」の中に起こる出来事にまだ属しているのである。とりわけ、カントの超越論的哲学は、「時」の中に属していて、したがって、上で示唆しておいたように、「神武天皇の東征」として神話的図式化されるのである。

これに対して、ハイデガー、ニーチェ、ヘーゲルの哲学のエLEMENTは、歴史性そのものを認識している立場である。ところが、ハイデガーの哲学のエLEMENTは、歴史的民族の「祖」となるには余りにも動詞に近づきすぎているのである。それは、特定の民族というより、全人間存在の「祖」となるものなのである。それゆえ、『有と時』は人間とは何かの究極的答えに迫る思索となっている。ゲルマン民族が「祖」とするのは、本来的にはヘーゲルの哲学のエLEMENTである。それは神話的図式としては、「アマツヒコネノ命」であり、『古事記』にも多くの氏族の「祖」として記述されているのである。『古事記』には、それらの氏族名が挙げられているが、それらはゲルマン民族ではなく、日本の各地の民族名である。ゲルマン民族の「祖」となるべきヘーゲル哲学が日本民族の「祖」であるのはおかしいと見るべきではない。ここで「祖」と氏族の関係は、ヘーゲル哲学の「エLEMENT」と歴史的民族の関係であり、ヘーゲル哲学とゲルマン民族の関係の言象学的文法論的実状であるからである。文法的にどうなっているかがここで語られるのであるから、民族もまた日本の民族でよいわけなのである。

それでは、ニーチェ哲学のエLEMENTと歴史的民族の関係はどうなっているのでしょうか？

「タケヒラトリノ命」とは何か？

本居宣長は、この神が天下って「夷(ヒナ)」を平定したのを讃えてこの名となったと解している。「ヒラトリ」とは「ヒナテル(夷照る)」ということである。

「タケヒラトリ」は、『古事記』には、「建比良鳥」と記されている。

「鳥」は、ここでは、「<有-動詞>関係」の第二位相において、動詞が、「有る」が「有るもの」へ浮気する動きを「非難」し、「有る」を動詞との本来的関係へ引き出そうとすること、「力」の自己超克を表している。「力」は、いわば自己を越えて、自らを高めて「鳥」のように飛ぶのである。すなわち、それは、ニーチェの「力への意志」を意味する。「良」とは、そのような「力への意志」が「力への意志」そのものとしては顕われず、飼いならされた野獣のように「良」きものと見なされることを表わしている。すなわち、「有るもの」の「有る」のいわば檻の中に「否定性」(=Begriff)として動物園のライオンのように閉じ込められるのである。それは、つまり、ヘーゲル哲学のエLEMENTを意味する。ところで、ヘーゲル哲学のエLEMENTを表しているのは、「アマツヒコネノ命」であった。しかし、同一のエLEMENTが「力への意志」との関係で捉えられると、それが「アメノホヒノ命」の「子」と言われるのである。ヘーゲルでは、歴史的発展は、精神の自己規定による精神の運動である。しかし、民族の興亡の歴史には、支配せんとする意志が認められるのである。ローマ人は、最初は略奪をする民族であったと言われる。それが他国を支配しながら、一大帝国を築いたのである。このように歴史の本質を捉える視点は、ヘーゲルとニーチェでは異なる。しかし、そこには、上のような関係が存するのである。

「比」は、「良き鳥」に比せられるという意味である。また、「建」は、「立てる」ことであり、ニーチェ哲学から見て、「良き鳥」に「比」せられるヘーゲル哲学を「立てる」ことを意味する。歴史性には「力への意志」が存するというを言わなければならないのである。

### §13 動詞の空無化と動詞の開頭

以上のように、動詞とそれに帰属している「有る」という動詞の関わり合いが『古事記』ではどのように神話的図式化されているかが明らかになった。

「有る」という動詞が動詞に帰属しているながら、「有る」は「もはや動詞ではない」となっているのであるから、「有る」からすれば、動詞は「有る」ではなく、「無」となっている。この「もはや動詞ではない」は、動詞への帰属性ゆえに、「まだ動詞ではない」となっていて、このことで、歴史的哲学のエLEMENTが形成されるのである。しかし、どのエLEMENTにおいても、動詞は、「有る」からすれば「無」となっているのである(アリストテレスの場合のみ、動詞はエネルゲイアとして写生される、すなわち、「無」は完成品、「作品」である)。ゆえに、形式的に抽象的に見るなら、どの歴史的哲学も、「有る」と「無」との「間」という意味のdas Werden、すなわち、「成る」をそのエLEMENTにしていることになる。

動詞が動詞として開頭するには、したがって、このような意味での「無」についての論究が必要になる。歴史性の中に動詞が開頭するためには、「無」と動詞との関係が明らかにされなければならないのであり、そのことの神話的図式が『古事記』にも示されている。以下、このことについて考察する。

まず、『古事記』には、次のようなことが語られている。

「ここにハヤスサノヲノ命、アマテラス大御神に曰(マヲ)ししく、『我が心清く明し。

故、我が生める子は手弱女(タワヤメ)を得つ。これによりて言(マヲ)さば、自(オノツカラ)ら我勝ちぬ。』と云(マヲ)して、勝さびに、」(p. 35)

(ここにスサノオノ命は、アマテラス大御神に、「私の心は清明である。そこで、私が生んだ子は、優しい女子なのだ。ここから、自分は勝ったことになる」と言い、勝にまかせて、)

この箇所について、本居宣長は、スサノオが男子ではなく、女子を生んだことで、アマテラス大御神に従順であることが明らかになったのであるから、スサノオの心に邪心がないことが証明されたのであるという趣旨のことを述べている。なお、『日本書紀』では、スサノオは男子を生んだことで真心を証明するという事になっているので、『古事記』とは趣意が異なることになる。

では、この箇所は、言象学的文法論的にはどのような実状を語っているのであろうか。

すでに解明されたように、「勝」とは、単に他者に「勝つ」ことではない。「有る」が動詞に帰属することが「有る」にとっては真の意味で「吾勝」(『古事記』のこの箇所では「我勝」と書かれているが、以下、吾勝で統一する)ということである。その意味では、アマテラス大御神に対して真の意味で従順になること(動詞への帰属)がかえってスサノオが「勝つ」ことになるのである。ところが、「有る」は、「有る」という動詞のままで「吾勝つ」とはならない。すでに言われたように、「有る」には「最内奥の有限性(=「アメノヤスノ河」)が存在する。その「限界」を超えることで、「有る」は動詞に帰属することが明らかになり、このことが「有る」にとっては真の意味で「吾勝つ」ということになるのである。「有る」がいわば「死ぬこと」が「有る」が「勝つこと」なのである。ハイデガーが『有と時』で言うように、「死」は人間存在を意

味するDaseinの最極端の「可能性」となっているのである。つまり、スサノオが、「吾勝つ」と真に言うことこそアマテラス大御神に対する自分の心の「清明さ」の証になるのである。

ところが、スサノオが女子を生むということは、前節で解明されたように、動詞が「有る」側に寄ってきていることである(もはや動詞ではない)。このことは同時にまた、「有る」が動詞の方から本質規定されることでもある(まだ動詞ではない)。しかし、両者の間は、「アメノヤスノ河(=忘却性の川)」で隔てられているのである。「有る」がこのような条件の下で「吾勝つ」と真に言うことはできない。しかし、スサノオは、「吾勝つ」と言える可能性はあるのである。「死」は「有る」の最極端の「可能性」である。

以上のように、「有る」が「有る」のままでは動詞に服することができないにもかかわらず、スサノオが「吾勝つ」と言うことは、動詞を(「有る」側から)空無にして(以降、このことを「動詞の空無化」と名付ける)、「有る」が動詞との本来的関係を無くすことなのである。これが、「勝さびて(勝にまかせて)」と言われていることである。

この「動詞の空無化」ということもまた歴史的要であると言ひ得る。それは、動詞の開頭にいわば転換する直前の「夜」と言える。

ところで、「<有-動詞>関係」においては、すでに動詞は「無」になっている。「有る」は動詞をさらに空無化する必要もないであろう。動詞の空無化とはどのようなことか？

人間存在、すなわち、『有と時』におけるDaseinは、「死へ有る(Sein zum Tode)」。そして、「死」は「有る」の最極端の可能性であり、「もはや<有る>ではなくなること」、動詞へと帰属することである。しかし、スサノオは「有る」のままでアマテラス大御神に「勝とう」とする。動詞は「無」となっている。動詞は「死」として「有る」に迫っている。「有る」は「有る」のまま、自身の最極端の可能



性を実現しようとする。それには動詞を空無化する、つまり、「死」を「無」視するのが手取り早いのである。動詞の空無化とはおよそこのようなことであるが、これだけではまだ十分に説明されたとは言えない。以下、詳しく動詞の空無化を説明したい。

動詞はその文法由来性を忘却して「有る」という動詞になる。ゆえに、「有る」は、ただ、動詞とのみ関係しているのであり、その関係が「<有-動詞>関係」である。しかし、「有る」となってしまった時には、動詞は「無」となり、「<有-動詞>関係」のただ中で動詞との関係を「無」関係として、「有る」は、「有るもの」へと浮気するようになる。それでも「有る」は本来的には「<有-動詞>関係」にあるので、「<有-動詞>関係」そのものへと戻らざるを得ないのであり、そのようにして「有る」が「<有-動詞>関係」へと戻り入ってきた場合の哲学的思索がハイデガーの哲学である。ゆえに、ハイデガーの哲学のエレメントは「有る」の奥深くに(本来は動詞である)「無」を秘している。「有る」の奥深くに秘されている「無」は、「言葉が語りしたいこと」が言われるようになるための一種の扉であり、その扉が開かれるとその向こうが「言象領域」である。その意味では「<有-動詞>関係」は、言葉が語るようになるための唯一の通路(「前庭」とも喩えられた)のようなものである。「<有-動詞>関係」において動詞が「無」となり、「有る」が「<有-動詞>関係」を去って、「有るもの」へと浮気することは、したがって、唯一の通路から去っていき、扉は閉まって、「言葉は語れなくなる」ことを意味するのである。上で述べたように、動詞は「有る」を浮気相手の「有るもの」から本来の関係、すなわち、「<有-動詞>関係」へ引き戻そうと「働く」のであり、その動詞の働きは、本来的には、「言葉が(言葉が語りしたいことを)語る」ための扉を開かせようとする働きなのである。扉が開かないままになることは、言葉が

語りしたいことが語れなくなり、言葉は何かそれとは別のことを語るようになることを意味する。そのようになっていることが「論理的領域」であり、我々はそのに普段住まっている。人間が、何か「有るもの」について言葉で語るようになってしまう。我々が「この世」に生き続けることは、「言葉を持つ生き物」として、言葉を語ることなのであるが、しかし、それは、「言葉が語りしたいこと」が語れなくなることなのである。「<有-動詞>関係」は、「言葉が語りしたいこと」が語れるようになるための唯一の通路である。それは、「言象領域」と「論理的領域」との間の「中間」的通路、橋、なのである。そうした通路の向こうには或る「終わり(言象領域の果て)」が存し、通路はそのための通路である(「死」、「終わり」は最極端の可能性である)。このことをアリストテレスは、「エネルゲイアはデュナミスに先立つ」と表した。通路に入って来たハイデガーの思索は、当然、アリストテレスがそのように語ったことがらの真相の近くまで来たことになる。動詞を空無化するとは、このような意味の通路の中に入っていくことではなく、通路そのものをいわば通行止めにするようなことなのである。動詞はかの通路に入って来た思索にとっても「無」として臨む。すなわち、「言葉が語る」ための扉はまだなお開かれていない。しかるに、動詞の「無」が通路そのものを空無にするようなことが可能なのである。それは、「有る」が「有るもの」へと浮気して、そちらの方へと完全に引き入れられてしまうことによってである。動詞がもはや「有る」を「有るもの」から引き離すことがまったくできなくなる場合が可能であり、そうになると、「<有-動詞>関係」、つまり、「言葉が語る」ための通路そのものが完全に空無となるのである。必然的に、「言葉が語りしたいことがある」などということはまったく意味を失うようになる。誰もその意味が分からなくなるのである。言象学的文法論はまったく理

解不可能となる。動詞の「無」が最終的に、いわば、「<有-動詞>関係」の第六位相として、動詞を空無化するようになり、かの通路を通行止めにするのである。「言象領域」への通路が失われると、ただ「論理的領域」のみが世界そのものとなり、「我々にとって」だけの世界（本文p. 24参照）が孤独に寂しく立つ。その世界は「<有-動詞>関係」の第六位相としてライプニッツ哲学の更に向こうの位相領域ということになる。

さて、第五位相は、ライプニッツの哲学のエレメントであった。ライプニッツの哲学はモナド（単子）の哲学であるが、第六位相の本質について認識を得るためには、上で第五位相に関して説明されたことに加えてさらに、次のライプニッツの言葉に注目すべきである。

「物体的実体の中には本当の統一態が必然的に存していなければならない。それがなければ、多もなく集合もないことになる。物体的実体を成しているのは、我々の中のいわゆる自我、不可分でありながら働いている自我に应ずるものでなければならない。」<sup>86)</sup>

第五位相において、動詞は「有る」を「有るもの」から引き戻すこともできなくなり、動詞が「神」という「有るもの」に変ずる。「<有-動詞>関係」も、「有るもの」的となり、それは物体的実体の本当の統一態、すなわち、エンテレケイアの解釈としてのvis primitiva（原始的な力）と表される。アリストテレス哲学の術語であるエンテレケイアとは「中に動詞をもつ」こととして生命の底辺の本質である（ニーチェの「力への意志」も同じ底辺をもつ）。ゆえに、vis primitivaは、一種の生命ないしは魂のようなものとなる。また、「中に動詞をもつ」は、現在分詞として、動詞の自己関係性と見ることもでき、その場合は、モナドは「自我」的となる。ゆえにライプニッツは「自我に应ずるもの」という言い方をするのである。ところで、我々は或る集

合態を知っている。それは原子と呼ばれるものであり、原子核の周りを電子が回っている。原子核も陽子と中性子の集合態であり、さらにそれらも素粒子からなる。それら集合態には一種の自我のようなものが存し、それが集合態をばらばらにせず、特定の形にしている。そうライプニッツは考えているように見える。しかし、現在、電子と陽子の間には電氣的力が存している、と考えられていて、物理学者は、自我のようなものが集合態を統一させているとはけっして考えない。そんなことを言い出す人間は「非科学的」というレッテルを貼られてしまうのである。

ここに第五位相と第六位相の違いが見て取れる。

「<有-動詞>関係」が「有るもの」的に捉えられるようになるとは次のことを意味する、すなわち、「有るもの」の「有る」となってしまった「有る」を本来の関係へと引き戻すことが、「有るもの」的に捉えられるということである。「有るもの」的な「<有-動詞>関係」は、上の説明のように、「自我」に依拠している。我々は、ただ神とのみ関係しているのであり、他物とか他者とはまったく関係していない（とても信じられないことではある）。ゆえに、ライプニッツ的には、原子核の周りを電子が回っているという集合態にも、自我のようなものが存するのである。しかし、そのような見方はそこが第五位相であるからである。その位相から第六位相に移ると、もはや、「<有-動詞>関係」は「有るもの」的にも捉えられなくなり、それは空無なものとなるのである。原子の集合態に自我のようなものが存するとは考えられなくなり、そう考える人は「非科学的」と馬鹿にされるようになる。つまり、第六位相とは「科学的」立場のことなのである。ここでは、その第六位相をエレメントにする思想的立場を「近代科学」の立場と名づけておく。第六位相は哲学のエレメントではない（したがって、『古事記』

には第六の「子」としての記述はない、ただし、『日本書紀』には「或る書には」ということで第六の子が記されている。「<有-動詞>関係」を空無化してしまったエレメントは非哲学的な思想であるからである。

以上のように、第五位相において明白になっていた物体的集合態における自我のようなものは、すなわち、多における本当の一は、第六位相では、ライブニッツ的に言うならば、単なる「第二次的な力(たとえば電気的力)」によって置き換えられる。「第一次的な力」としての「原始的な力」、自我に応ずるものは空無になってしまうのである。近代科学とは、このような第六位相に至った「<有-動詞>関係」である。その関係そのものが空無化してしまい、当然、動詞の「無」もまた空無化されるのである。このことは、「言葉が語りたことがある」が完全に消えてしまうことを意味するのである。

ここで読者に注意して欲しいことがある。すなわち、ここでは、近代科学の本質、その言象学的文法論的本質を論じているのであり、近代科学の利益共同体における価値とか功罪を念頭に置いていないということである。また、『古事記』に近代科学の本質が内容的に含まれているとは時代錯誤も甚だしいといった批判も或る無理解から来る誤解であるということは留意されるべきである。

さて、このような動詞の「無」の空無化は、実は、「<有-動詞>関係」において動詞が「無」になっているがゆえに起きてきたことである。動詞が「無」となっているがゆえに、「<有-動詞>関係」は、第一から第五の位相を取り、そして、最後に第六位相を取るようになるのである。動詞が空無化されたとしても、動詞の「無」は無くなるわけではなく、動詞の「無」があればこそ、動詞の空無化が起るのである。しかし、動詞の「無」は空無化されるようになる(動詞の「無」の空無化は、また、動詞の空無化でもあるので、以降、区

別しない)のであり、それを起こしたいわば原因としての動詞の「無」は空無化のいわば背後に退き、隠れる。どこに隠れるかという、「アメノイワヤト」、いわゆる「天の岩戸」である。アマテラス大御神は「アメノイワヤト」に姿を隠すことになる。「<有-動詞>関係」における動詞の側が空無化されると、「有る」(スサノオ)はいわば非本来的に動詞(アマテラス大御神)に「勝つ」のである。「勝さびに」がここに可能になる。動詞の「無」を空無化することは、このように、「<有-動詞>関係」の第六位相において可能になることであり、歴史的な出来事である。ライブニッツの哲学以前にニュートンが近代科学の確立を成し遂げたのであり、第六位相が歴史的に成立するのである。

ここで、史実的なこと述べておく必要があるろう。

ニュートンの『自然哲学の数学的原理』は、1687年7月5日に出版された(ニュートンは18ヶ月に渡って一心不乱に原稿を執筆したと言われる)。ライブニッツの『形而上学序説』が1686年、主著の『モノドロジー』が1714年に成立した。形式的には、ニュートンはライブニッツより後ということになるかもしれないが、単子に相当するmanadaという語が始めて使われたのは、1696年とされる。「確立」という点では、モノドロジーは、近代科学よりも時代的には後と言えよう。これは第五位相と第六位相の関係性と矛盾しない。言象学的文法論的な秩序的には、第一位相から第六位相の順になるが、時間的には、すなわち、時代的には、第六位相から第一位相の順になるのである。ちなみに、ニュートンはドイツ人ではなくイギリス人である。

ところで、「有る」が動詞へ帰属するという関係は、底底的関係ではあるが、上述のように、さらにより底底的には、現在分詞と動詞の関係である。現在分詞は、動詞への参加・関与であり、それ自身の「中に動詞をも

つ (=エンテレケイア)」。現在分詞は、また、動詞の自己関係でもあり、まさに、「自己」的、ないしはライブニッツの言うように、自我に應ずる。アリストテレスのエンテレケイアは、文法底辺的には、「中に動詞をもつ」として、自我的（自我に應ずる）ということになる。ゆえに、動詞の空無化によって、エンテレケイアが失われることになる。近代科学の本質は、エンテレケイアを失うことである。動詞の空無化によって、もはや、エンテレケイアを認めることは原理的に不可能になるのである。このことは、近代科学が極めて深い意味で反アリストテレス思想であることを意味する。アリストテレスが描いた<動詞-現在分詞-名詞>連関の写生画そのものが近代科学では裏返しされ鑑賞されなくなるのである。すでに示唆されていたように、「<有-動詞>関係」の第六位相とも言うべき近代科学のエレメントは、哲学にはならず、むしろ、非哲学、ないしは反哲学的思想になる。そのような近代科学は、また、より本質的には、反アリストテレス思想なのである。反アリストテレス思想である近代科学は、上のように、エンテレケイアを失う。近代科学は、物質的自然、生命的自然の原理がエンテレケイアであることを認めるわけにいかないのである。それでもしかし、ライブニッツが徹底的に考えて、どうしても認めざるを得なかったところのエンテレケイア、すなわち、vis primitivaに代わる何かを立てざるを得ない。エンテレケイアの代役となる、自我的ではないものが、エネルギーと「(力学的・物理学的な)力」の概念である。それらはあの浮気相手に完全に負けてその手中に落ちてしまった「<有-動詞>関係」の成れの果てのようなものである。エネルギーも力も、量的なものであり、まさに、それらは「<有-動詞>関係」の最果ての地（外面性）における落ちぶれた姿なのである。

以上、「勝さびに」とはどのようなことが言象学的文法論的に解明されたでしょう。

なお、「勝さびに」について、本居宣長はその師の解釈を引きながら、説明している。それによると、「さび」とは本来的には物事が「進む」さまを表している。したがって、「勝さび」とは「勝ち進んで」というような意味をもっていることになる。

続いて、『古事記』には次のようなことが記述されている。

「(勝さびに、)アマテラス大御神の営田(ツクダ)の畔(ア)を離ち、その溝を埋め、また、その大嘗(オホニヘ)を聞こしめす殿に屎(クソ)まり散らしき。」(p. 35)

(スサノオは、<勝にまかせて、>アマテラス大御神の作る田の畔を崩し、溝を埋め、また、新穀を召し上がる祭殿に糞をしてまき散らせた。)

「大嘗(オホニヘ)を聞こしめす殿」については、岩波文庫版『古事記』の注(p. 35)に拠った。

「勝さびに」とは、今上で言象学的文法論的に解明されたようなことを意味する。

近代科学がギリシアの哲学に影響を受けて成立したこと、特に、アリストテレス哲学の批判を通して起きてきたことは科学的にも知られている。ガリレオ・ガリレイの『天文対話』には、そのことが象徴的に示されている。アリストテレス批判とは、単に、地動説が正しく、天動説が誤りであるといったようなことではなく、エンテレケイアを、すなわち、底辺的には「中に動詞をもつ」を、失うことなのである。すでに述べたように、ライブニッツは、最初、「アリストテレスの束縛を脱して」、「空虚と原子に夢中になった」けれども、そうした物質現象を徹底的に考えるとどうしても「本当の一を認めざるを得なくなる」、すなわち、エンテレケイアということを考えざるを得ないと結論付けた。ライブニッツは「本当の<一>がなければ<多>もない」<sup>87)</sup>と言う。そして、「本当の一」とは数学的点とか原子のようなものではなく、形而

上学的点、すなわち、エンテレケイア、或る自我的なもの、でなければならないのである。「<有・動詞>関係」の第五位相の哲学はこのようになっていく。しかるに、近代科学は第六位相に立つのであり、第五位相が認めざるを得なかったエンテレケイアを失うのである。近代科学は、アリストテレスのエンテレケイアを空無化することで、すなわち、動詞の空無化によって成り立つのである。以下、「<有・動詞>関係」の第六位相としての近代科学が、エンテレケイアを失うということについて、言象学的文法論的にさらに詳しく考察したい。

すでに、「その2」論文において、「動くこと (κίνησις)」とは名詞の格変化であることが示されていた(図3参照)。名詞は動詞の最「外」界であり、その「動詞の」という面が顕現すること、いかえれば、「動詞が予想(予期・予定)されること」、それが名詞の格変化である。動詞が「予想され」ることが文法論的に見て、「動くこと」である。なぜなら、動詞がまだ予想もされない場合、動詞、すなわち、Zeit-wortはまだ潜在的になっていて、したがって、Zeit的なものも潜在的になっている。そこに「時(Zeit)」はない。「時」がたとえ予想的にでも顕れることで、「動く」ことも可能になるからである。ゆえに、「動くこと」は本質的に「動詞の予想」であり、「動詞の」ということが知られていない場合には、「動くこと」は「予想的」となっている。「予想的」状態の量的規定は、確率的である。動詞が予想的にでも顕在化することは、エンテレケイア性も顕在化し始めることになり、そこにモノドロジーもまた可能になってきている。すなわち、いわゆる粒子性もまた顕在化し始める。こうして、「予想的」状態は粒子性を伴う「動くこと」となる。これが量子論の底辺になるのである。量子力学的に確率分布関数的となっていること、それが「動く」ということである。そのような「動詞の予想」

である名詞の格変化において、「名詞の」という面が「場所」(一般には「空間」と呼ばれる)である。つまり、「動く」ことは「場所」の中で「動くこと」である。ゆえに、「場所の中で動く」とは、名詞の格変化がそのまま「動詞の予想」であるということの意味するのである。動詞が予期・予想され、動詞が現れそう(現れるかもしれない)になっていることは、動詞がいわばまだ見えない状態で「(先行的に)動かしている」ということを意味し、このことによって、「場所の中で動くこと」は、「場所の中で動かされていること」であることが明らかになる。一般に、運動とは、「動かされている」ということなのである。アリストテレスもこのことをその『自然学』第7巻第1章において明示している。

ἅπαν τὸ κινούμενον ὑπὸ τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι.<sup>88)</sup>

(すべて動くものは何かによって動かされることは必然である。)

「動かされる」以上、「動かすもの」がなければならず、第一に動かすものをアリストテレスは「不動の動者」と名付け、それは「エネルゲイア」であるとする。それは、図3に示されていたように、「物質的なもの」→「生命」→動詞という秩序の最後のものに比される。したがって、もちろん、言象学的文法論的には、エネルゲイアである「不動の動者」とは動詞でなければならない。なぜなら、「動く」とは「動詞の予想」であるからである。

ところで、近代科学は、上述のように、エンテレケイアを失う。すでに「その2」論文で示されていたように、エンテレケイア(ἐντελέχεια)とは、言象学的文法論的には、「中に動詞をもつこと」、現在分詞であり、それは、生命現象の底辺となるものである。ゆえに、第六位相において、第五位相で知られていたエンテレケイア、すなわち、ライプニッツ的にはvis primitivaが失われることは、エンテレケイアの空無化、そして、動詞の空無

化であり、エネルゲイアを失うことになるのである。それは、エネルゲイアを「無」視することである。この「無」視は、単に個人が意図的に無視するというのではなく、あくまで、言象学的文法論的必然性による或る意味で普遍的な出来事である。ゆえに、近代科学は、「動かすもの（不動の動者）」を「無」視して、「動く」ことが「(何かによって)動かされる」ことであるというアリストテレスの命題を何らかの仕方で否認せざるを得ない。というのも、それを認めると、どうしても、「動かす」ものが必然的に要求されるからである。では、「不動の動者」すなわち「エネルゲイア」を「無」視してしかも運動を認めるための非哲学的な「思想」とはどのようなものとなるであろうか。それが、いわゆる「慣性法則」なのである。「外力が作用しないならば、動くものは等速直線運動をし続ける」と前提することで、「動かすもの」がなくても「動く」ということが可能になるのである。むしろ、動かすものがないからこそ「動くこと」の原因となるのである。エネルゲイアは完全にこの「思想」からは消え去り、まさに、「無」視される。等速直進運動を変えるものが「動かす力」であるから、ここに、惑星の楕円運動には「引力」が必然となる。

ところで、「慣性法則」は、アリストテレスの主張に対する或る問題から由来する。すなわち、「動く」ということが「動かされる」ことであるとすると、いわゆる投射体運動の説明ができなくなるという問題である。たとえば、ピッチャーがボールを投げる場合、ボールの「動き」は、ピッチャーの手によって引き起こされるが、つまり、手によって「動かされる」けれども、手から離れたボールは一体、何によって「動かされる」のかという問題である。かつては、手の力がそのまま引き継がれてコナトゥスという力としてボールをいわば押し続けているというようにも考えられた。これはアリストテレスの考えを前提に

した苦肉の策のようなものである。これに対して、慣性法則はそもそもアリストテレスの「動くとは動かされていること」という命題を廃棄するのである。ここから、近代科学は始まるのである。アリストテレスからのいわば独立宣言のようなものが慣性法則である。

しかし、はたして、アリストテレスの証明までも無効とされるのであろうか。「動く」とは「動かされる」ことであるとしたアリストテレスの考えはまちがっていたのであろうか。

上述のように、「動く」とは言象学的文法論的には「動詞の予想」である。それは名詞の格変化である。「名詞の」という面が「場所における」を意味し、そのような「場所に」動詞が予想されて、「場所の中に動く」ということになる。「動く」ということは「場所」なくしてはあり得ない究極的理由がここにある。「予想」とは、まだ動詞が動詞の姿を現さないけれども、それが姿をやがて現すであろうと「予定され、期待されている」ということである。(花の)みつを期待して蜂が「動かされる」にも似ている。まだ、その蜂には「みつ」は現れていないけれども、臭いか何かで「予期されている」のであり、かくして、「みつ」は「蜂」を「動かす」。動詞はこんなふうに「動かす」のであり、したがって、「動く」とは「動かされている」ことなのである。

「みつ」と「蜂」のたとえでは、「みつ」は何か「有るもの」である。ところが、これまで『古事記』の解明から演繹されたように、動詞は「有る」に対しては「無」となっている。したがって、「動かされる」ものを「動かす」もの、上のたとえでは「蜂」を動かす「みつ」は、実は「無」となっているのである。手から離れたボールを「動かすもの」は「無」ということになる。すなわち、手から離れたボールを「動かす」ものは「何もない」のであり、その「何もない」が「動かすもの」なのである。したがって、「動くとは(何かによって)

動かされること」というアリストテレスの主張は、どこまでも正しく、その証明も誤りはないということになる。そして、真の意味で「動かすもの」は、まさに、「エネルギー」そのものということになり、それを「不動の動者」としたアリストテレスは正しかったということになる。

問題は、「動かすもの」が「無」となっているということにあるわけである。アリストテレスは、この「無」を「無」ではなく、「エネルギー」でなければならないと考えたのであり、それは正しいと思われる。しかし、「無」が「動かすもの」であるということは、哲学者にしか理解されないことである。「<有-動詞>関係」の中に入ってきた思索において、動詞の「無」が「有る」の根源であることが見て取られるのである。ところが、動詞の「無」は、第六位相において、空無化され、エネルギーは「無」視される。かくして、第六位相に立つ近代科学においては、「動かすもの」は空無となってしまい、慣性法則が大前提となるのである。

このような意味の「慣性法則」が基（モトイ）となって、楕円運動を起こす外力が「引力」として必然となる。つまり、動詞が空無化されることで、「慣性法則」が定立され、ここに、アリストテレスからの独立宣言がなされて、近代自然科学の領域の展開が始まるのである。アリストテレスの哲学ははるか後方に追い出されて、現代科学技術の世界が前面に出てきているのが現代の世界である。アリストテレスの哲学は、しかし、「後方に追い出された」のではなく、逆であり、現代科学技術の支配する世界にとっての「未来」からやがてくる光なのであり、アマテラス大御神が「岩戸」から出て来るということなのである。動詞は空無化されてエネルギーは「無」視されているけれども、「<有-動詞>関係」という一種の通路の奥にある扉（「言葉が語りたことがある」への扉）が開かれるならば、

動詞の「無」を拠り所として起きている動詞の空無化も無くなり、エネルギーの定義が出現するのである。アマテラス大御神が、「岩戸」から出て来るのは必然であり、そのことが『古事記』に記されているのである。その意味で、現代科学技術の世界は、アマテラス大御神が「岩戸に隠れた」ことで起きている「闇夜」ということになる。動詞が空無化されて、それが基（モトイ）となっていることはまさに真の光を失った「闇夜」なのである。

動詞（エネルギーの定義）の空無化は、根源的に見るなら、動詞と「有る」との関係をめぐり合い、すなわち、「<有-動詞>関係」に由来する。「有る」という動詞が動詞に帰属していること、このことが言象学的文法論的に歴史的に言われるようになるべきなのであるが、「有る」側からは、どうしてもそうはならないのである。それでもどうにか、「<有-動詞>関係」の第一位相にあるハイデガー哲学において<Es gibt Sein>と言われ得ようになった。動詞に相当するEsの方が「有る」、Seinよりも先行的になっているということが認識されるようになる。<Es gibt Sein>という言い方の中には、何らかの意味で或る文法的なものが言われているのである。それはまだ文法そのものとなったのではないが、しかし、文法的事実に近づいているのである。

ハイデガーの哲学のエレメントは、上のように、<Es gibt> (=Ereignis) である。Esという姿で動詞が「影・響」している。しかし、同時に、それはまだ「有る」の方からというようになっている。そこに動詞の空無化の可能性が存する。ハイデガーもまたそのことに気付いていた。Es gibtのその只中に、近・現代の科学の基が起きていることに気付いたのである。彼は、それをまだ「動詞の空無化」とは言えないために、Ge-stell（「集立」とか「立て組」というような訳語がある）という言い方で表した。ゆえに、このGe-stellは、極めて深く、また、難解な概念である。ハイ

デガーは、『技術への問い（Die Frage nach der Technik）』という論文の中で次のように言う。

「現代技術の本質は、Ge-stellに存する。Ge-stellは、開披（Entbergung）の運命に属する。」<sup>89)</sup>

ここで、「開披」とは、「自己を奪う権能の開披（die Entbergung der sich entziehenden Befugnis）」というように『思い（Gedachtes）』（Gesamtausgabe Bd.13所収）と題される短文の中に言われていることであり、文法論的に見るなら、動詞の「影・響」と呼ばれていることである。動詞は、すでに述べたように、「虚言」的であるので、そこへの通路に留まる第一位相内の思索からは、「虚言」的であることは、「自己を奪う権能の開披」と捉えられるのである。したがって、「開披の運命に属する（gehört in das Geschick der Entbergung）」ということは動詞の「影・響」に聴き（hört）入ることという意味を含み持っていることに留意すべきである。

ハイデガーの哲学のエレメントは、文法論的には「<有-動詞>関係」の第一位相であり、その位相内部からは、その関係は、<Es gibt (Sein)>、すなわち、Ereignisと見なされる。それは、「有る」側から見られた動詞による「有る」の成立事情を語っている。動詞は、動詞へといわば導く。そこに「道」（「<有-動詞>関係」という通路）をつけているのである。ハイデガーは、これをschicken（送る）と呼び、これが歴史性の本質であると言う。「開披の運命」とは、この意味で「道をつけること」である。ここでGe-stellとは、動詞への道に属することがらなのである。しかし、Ge-stellは、けっして動詞への方向へ向かうのではなく、むしろ、それをいわば覆うようになるのである。どうしてそんなことが起こるのかと疑問をもたれるであろう。その理由を、ハイデガーは説明しているが、実は、完全には明らかにならないのである。なぜな

ら、動詞そのものがまだ知られていないからである。しかし、ハイデガーの説明は正しく、<Es gibt>は、動詞を明かしながら、それを暗くしているのである。動詞への途上にあるかぎり、動詞は「無」となっているのであり、そこに動詞の空無化、Ge-stellが必然となる。現代技術とそれの基盤である近代科学は、動詞の空無化、Ge-stellを思想的エレメントにしている。つまり、Ge-stellとは、動詞の「無」によって引き起こされる動詞の空無化をハイデガーの思索圏域から見たものであり、それは、上で説明されたように「慣性法則」の思想的「基」とまったく同じものである。たまたま、「慣性法則」と現代技術の本質が一致したのではなく、そもそも、近代科学そのものが動詞の空無化を基として成立した「思想」であるために「一致」するのである。

ところで、『古事記』における「勝さびに」とハイデガーのGe-stellとはまったく同一というわけではない。すでに示されたように、前者は、動詞と「有る」との関係から見られているのに対して、後者は「有る」側から見ている立場であるからである。しかし、両者ともに、「有る」にとって動詞が空無化されるということを根底にしているのであり、その意味では、「基本的に」同一なのである。

このように、動詞が空無化されるということで、近代科学が成立している。そして、この動詞の空無化は、ハイデガーの思索的視界から眺められるなら、Ge-stellと見られるのである。動詞の空無化は、エネルゲイアが「無」視されることである。アリストテレスの哲学は無効とされ、エネルゲイアあるいはエンテレケイア（生命ないしは魂的なもの）を根底にして自然が解明されることは顧みられなくなり、今や、自然現象は「慣性法則」を基とする数学的思想によって解釈されるようになる。このことは、また、動詞の空無化が完全に知られなくなることをもたらすのである。動詞の空無化ということがどういうことか、



すなわち、近代科学の本質とは何かということ、近代科学の立場からはまったく認識不可能になる。

ところで、*動詞*の空無化は、上で説明されたように、ハイデガーの思索的視界からは現代技術の本質としてのGe-stellと見える。では、近代科学の本質はその視界からはどのように捉えられるのであろうか？ 言象学的文法論的には、近代科学の本質もまた、上で明らかにされたように、*動詞*の空無化を基としている。*動詞*の空無化によって、「動く」ということは「(何かによって)動かされている」というアリストテレスの洞察は無効にされ、それに代わって、「慣性法則」が大前提として立てられる。「慣性法則」を立てることによって、始原的に「動かすもの」としての「不動の動者」、「思惟の思惟」、「エネルギー」は「無」視され、捨て去られる。天空の星座の背後に何か「永遠的に動かす何か」を感じても、それは、「空想」、非科学的詩人的なことと見なされてしまう。「慣性法則」を基とする科学的宇宙物理学が我々に真理を与えてくれるようになってしまうのである。しかし、そのような物理学的自然観の大前提となっている「慣性法則」は、言象学的文法論的に見れば、アマテラス大御神の食事どころに「糞をまき散らす」ことなのである。*動詞*を空無化することは、エネルギーを「無」視するだけでなく、一つの「越権行為」、「侵害」であり、アマテラス大御神を無き者にし、その聖なる祭殿に糞をすることなのである。このようなことがハイデガーの思索的視野に入っていないはずはない。しかるに、ハイデガーは、近代自然科学の本質は「数学的」であると述べているのである。では、どのような意味で近代科学は「数学的」であるのか？

この問題について、ハイデガーは『物への問い』<sup>90)</sup>の中で詳しく考察している。ここでは、その著作に沿って検討する。(以下、この著作からの引用についてはFDと略記し、

引用文末にそのページ数をS.・・と表す。)

最初にハイデガーは、近代科学の本質は、「事実に基づく」「実験的」「計算と測定」という三つによって規定されるという考えを否定する。それらは、古代でも中世でも為されていたことであり、特に近代科学を特徴づけるものではないと言う。そして、近代の知の根本性格は「数学的 (mathematisch)」というところにある、と主張する。続いて、「数学的」とは何を意味するのかを説明している。基本的には「数学的」とは、「すでにあらかじめ知っていたことを限定性において知ること」であり、「数学的なもの」とは、したがって、物を知るための根本前提である。我々は三角形の内角の和が二直角であることを教師から学ぶのであるが、もともと我々自身、そのことをあらかじめすでに「知っていた」のでなければ、教師によってどんなに詳しく教えられてもけっして理解できない。このように、学び知ることがらは「あらかじめすでに知っていた」ことである。「数学的」とはこのような連関において「すでにあらかじめ知っていた」ということである。そこで、次のように言われる。

「そこでいまや次のことを示すのが肝要である、すなわち、近代の思考と知の根本的な動向が本来的な意味で数学的であり、また、どの程度そうであるのか、を示すこと。このような狙いにおいて、我々は、近代科学の本質的歩みをその主要動向において見ることを試みる。」(FD, S.59)

そして、ハイデガーが近代科学の本質的歩みを代表する「主要動向」として特に注目したのが、「慣性法則」なのである。つまり、ハイデガーは近代的思考ならびに近代科学の本質をとくに「慣性法則」において見ようとしていて、これは、すでに我々が上で解明したことに合致する。すなわち、近代科学の本質の所在は「慣性法則」に認められる。ハイデガーは、『物への問い』において、近代科

学と慣性法則との関係について、「近代自然科学の数学的性格：ニュートンの第一運動法則」と題して論じている。ここの箇所は、近代科学の本質と「慣性法則」との本質的關係を論じた特別重要な箇所であるので、その節に沿って詳しく考察したい。

最初にハイデガーは、ニュートンの著書『自然哲学の数学的原理』の本質的意義について、以下のように説明している。

「近代的思惟は突然できたのではない。その発端は、15世紀の後期スコラ哲学において兆す。16世紀はぐっと前進させ、同時に、後戻りをもたらせた。ようやく、17世紀になって決定的な明確化と根拠付けが実現する。この出来事全体は、その最初の体系的で創造的な決着をイギリスの数学者にして物理学者のニュートンによって見出す。しかも、その主著、すなわち、1686～1687年に公刊された『自然哲学の数学的原理（Philosophiae naturalis principia mathematica）』において見出す。」（FD, S.59）

ここで言われているように、ニュートンの主著『自然哲学の数学的原理』は単に物理学の著作ではなく、「近代的思惟」が後期スコラ哲学に兆し、前進後退をしつつ、最後に至った「決着」であり、「近代的思惟」への努力の完成として理解されるべきである。そして、さらに、次のように言われている。

「その作品はただ単に先行する諸努力の結末であるだけではなく、同時にまた後続する自然科学にとっての基礎付けとなっている。」（FD, S.59）

ここで、「（『自然哲学の数学的原理』が）後続する自然科学にとっての基礎づけとなる」という箇所を筆者は全面的に受け入れたと思う。

もし、このようであるとすれば、ハイデガーが、そして、我々が、とりわけ注目しなければならないことは、ニュートンの『自然哲学の数学的原理』そのものをその根底において

支えている、「*動詞*の空無化」をいわば体現している根本命題としての「慣性法則」ということになる。

事実、ハイデガーは、次のように語る。

「我々はここではもっぱら第一根本命題、すなわち、ニュートンが彼の著作の先頭に立てているところの運動法則に着目する。」（FD, S.60）

ハイデガーは、「慣性法則」の箇所をラテン語の原文で引用している。それは次のようなものである。

<corpus omne perseverare in suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus a viribus impressis cogitur statum illum mutare>

ハイデガーはこのラテン語原文をドイツ語にほぼ直訳的に訳している。次のように。

「すべての物体はその静止の状態あるいは等速直線運動の状態をし続ける。もし、それが圧迫する力によってその状態を変更するように強制されない限りでは。」（FD, S.60）

この法則は第二版ではケンブリッジの天文学の教授であるCotesの序言が付けられていて、彼は、「それはあらゆる研究者が受け入れる自然法則である」と記している、とハイデガーは補足的に述べている。いわば、「慣性法則」は絶対的に妥当と見なされる自然法則ということになる。「慣性法則」は、近代科学の基礎の基礎であり、すべての科学者が受け入れる法則である。

ハイデガーは続いて「慣性法則」成立までの歴史について言及する。

ガリレオが最初それを彼の最後の仕事のなかで適用したが公にしなかった。しかし、バリエーニがその法則を普遍的なものとして公にし、デカルトがそれを取り入れて、形而上学的に根拠づけようとした。そして、ライプニッツではそれは形而上学的法則の役割をする。

このような「慣性法則」成立までの歴史を述

べることによって、ハイデガーは以下のようなことを語る。

「この法則は17世紀に入るまでまったく自明ではなかった。1500年以前にはその法則は単に知られていなかっただけではなく、自然と有るもの一般は或る仕方で経験されていて、その仕方に対してこの法則は何の意味も持たなかったであろう。この法則の発見と根本法則としてそれを発端に置くことには一つの転回 (Umwälzung) が存する。そしてその転回は、人間の思考のもっとも大きな諸転回の一つであり、また、自然全体のプトレマイオスの観念からコペルニクス的観念への転換にはじめて一つの基盤を与える。」(FD, S.61)

下線で強調されている箇所(筆者による)は、非常に重要である。なぜなら、「慣性法則」によって「エネルゲイア」を根拠とする思惟は無くなることになり、したがって、そこに、自然と「有るもの」を経験する仕方に関して、大きな転換が起こるからである。単に物理学の革命が起きたということではなく、「有るもの」を経験する仕方において巨大な転換が起きたのである。ハイデガーはこのことを告げたいのである。

なお、上でライブニッツも慣性法則を是認していたというようなことを述べた。これは、ライブニッツの哲学が「<有-動詞>関係」の第五位相の立場であることと矛盾するのではないかと疑念をもたれる人もいるかもしれない。確かに、ライブニッツは、ケプラーの自然的慣性 (inertia naturalis) を認め、それを、第一質料と名付けている。この第一質料とは、vis primitivaに内在的な根源的な受動性のことであり、この受動性によって物質界と連絡が可能になるのである。ゆえに、ハイデガーは、そのような意味のライブニッツの慣性法則を「形而上学的法則」と言うのである。つまり、ライブニッツが是認した慣性法則は、「<有-動詞>関係」の第五位相内部のことが

らであり、ニュートン的な慣性法則とは異なる。vis primitivaは、「有るもの」的なエンテレケイアのことであり、それは底底的には現在分詞である。現在分詞は動詞と名詞の中間として名詞性格を必然的にもつ。この名詞性格がvis primitivaの「根源的受動性」、すなわち、第一質料である。名詞性格は、空間とか動くことというようないわゆる物質界と繋がるものなのであり、その面をライブニッツもまた捉えたのである。

次に、ハイデガーは、「ギリシアの自然経験を近代の自然経験に対して際立たせること」という題を掲げて「慣性法則」とそれ以前の自然理解との関係性を問題とする。

「挙げられた根本法則はそれ以前の自然把握とどのように関係するのであろうか。」(FD, S.62)

この設問の言象学的文法論的意義は、動詞の空無化による自然理解と動詞に基づく自然理解との関係への問いということになる。このうち、後者は、アリストテレスの「エネルゲイア」と「エンテレケイア」に基づく自然理解であり、「動くこと」は「何かによって動かされていること」であり、最後に動かしているものは「不動の動者」、「エネルゲイア」であるという自然把握である。

ここから、「慣性法則」とそれ以前の自然把握との関係性に対する問いは、アリストテレスの運動論とニュートンのそれとの関係へと繋がっていくことになる。実際、ハイデガーも、まず、アリストテレスの運動論とニュートンの運動論を対比させて論ずるのである。

ここで注意しなければならないのは、両者の表面的対比は重要ではないということである。動詞が空無化されるということとはどこまでも「言象領域」と「論理的領域」の「間」のことであり、ハイデガーですら未聞のことながらなのである。しかし、そのような深淵的できごとがアリストテレスの運動論とニュートンの運動論の違いとして歴史的な仕方で見

れて来たのであり、ハイデガーは、そうした奥深くのできごとを語りたいために、両者の対比をするのである。ゆえに、両者の対比について、ハイデガーは、次のように語る。

「しかし、出来事における同じ根本態度にもかかわらず、アリストテレスの根本立場はニュートンの根本立場と本質的に異なる。それというも、何がその都度現象としていわば確認され、また、どのようにそれが解釈されるかは、両者では同じではないからである。」(FD, S.63)

自然の「出来事」を「動くこと（運動）」に関して問うということは両者で一致している。しかし、このことに関する解釈について、アリストテレスの立場とニュートンの立場とは根本的に異なるのである。では、どのように異なるのか。最初にハイデガーはアリストテレスの運動論にあたる。

ハイデガーは、アリストテレスの運動論のいわば「第一定義」にあたるものをそこではまったく触れていない。しかし、近代科学の「第一法則」でもある「慣性法則」との違いを明らかにしようとするならば、アリストテレスの『自然学』における「動くこと（κίνησις）」の定義をまず知る必要があるであろう（「動くこと」は、底辺実状との関連でそう名付けられるので、「運動」とは区別しなければならないが、ここでは、あまりその区別にこだわらないこととする）。そこで、その定義をここで示しておきたい。

ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν.<sup>91)</sup>

（デュナミスに有るものが、そのように有るものである限り、そのエンテレケイアが動くことである。）

ここにまたエンテレケイアが出てくる。「その2」論文（p.6）で説明したように、ἐντελέχεια（エンテレケイア）、それは、言象学的文法論的には「中に動詞をもつこと」であり、現在分詞の文法状態を表していた。

しかし、ここでは、「デュナミスに有るものの」ἐντελέχειαとなっていて、しかも、「デュナミスに有るものとして、その」ἐντελέχειαと言われている。動詞に対して「デュナミスに有る」とは、最終的には、すでに述べたように、動詞の最「外」界、つまり、名詞のことである。動詞の外に出ている文法状態は、動詞への可能性であるから、現在分詞も「デュナミス」と言える。しかし、動詞が完全に隠れてしまう文法状態が名詞であり、したがって、それが最後の意味でのデュナミスということになるのである。名詞そのものは、動詞の「デュナミス」ではあるが、「中に動詞をもつ」とは言えない。名詞の格変化において「デュナミスに有るもの」そのものの「中に動詞をもつ」、つまり、ἐντελέχειαとなるのである。動詞の最「外」界が「動詞の」というようになっていることを踏むと、それは名詞の格変化の文法状態となり、その文法状態は、「デュナミスにあるものとして」「その中に動詞をもつ」状態、「<中に動詞をもつ>が可能的になっている」状態であり、先に述べて於いたように、それは、量子状態ということになる。かくして、「その2」論文で示されていたように、「動くこと」は名詞の格変化のことなのである。デュナミスの状態に有るもののἐντελέχειαは、動詞の予想であり、このことが量子論で表されようとしていることである。

ところで、この「中に動詞をもつこと」の動詞が空無化された場合、「動くこと」の定義は「慣性法則」となるのである。名詞は「場所」ではなく空間とみなされ、動詞はなくなってしまう、「空間の中で外力がなければ動き続ける」というようになる。ここにまさに「根本的」な違いがある。しかし、両者の違いにもかかわらず、実は、アリストテレスの定義がより根底的であることはすぐ分かる。つまり、動詞が空無化されるのも、動詞が「無」になっているがゆえである。量子論は、

したがって、近代科学の前提である動詞の空無化が、つまり、エンテレケイアを失うことが、そうではないということ告げつつあるのである。その意味では量子論はライブニッツをやがて研究するようになるであろう。量子論は、近代科学のための、エンテレケイア習得を目指す「学校」なのである(補足説明3参照)。

ゆえに、ここに根本的な違いがあることになる。しかし、ハイデガーは、この「動くことの定義」にまったく言及しないのである。それは、ハイデガーの哲学的視界には、その定義の真相がまだ見えてきていないからに他ならない。したがって、「アリストテレスの運動論」と題された箇所は、透徹さに欠けた説明となっている。しかし、今上で述べたことを念頭に置きながら、ハイデガーの説明に耳を傾けたい。

最初に次のようなことが語られている。

「それでもしかし、次の経験はあらかじめ一致している。すなわち、広く理解された自然という意味の有るもの — 地、天、天体 — は運動と静止に有るということ、である。静止は、単に一つの卓越した仕方の運動でしかない。その際、物体の運動がいつでも問題になっている。しかし、運動はどのように把握されるか、物体はどのように把握されるか、そして、両者の関係はどのように把握されるかは確定していないし、また、自明でもない。」(FD, S.63-64)

ここでは、アリストテレスもニュートンも、「自然」の中に「有るもの」とは「運動」を本質として見ている点で一致していること、また、「物体の運動」が問題になっていることが明示されている。たしかに、ニュートンの場合、「物体」の運動が問題となっている。しかし、上で言象学的文法論的に示したように、アリストテレスの場合、「物体」の運動が問題になっているかは疑問である。なぜなら、名詞の格変化は、物体の運動であ

るとはまだ言えないからである。まだ、名詞は述語されるであろうと予想されているだけであり、「物体」にはまだなっていないのである。量子状態にあるのである。それでも、ハイデガーは、「物体」と「運動」の関係を問題視していて、哲学者としての面目をみせている。「物体」と「運動」の「関係」を問うことは、名詞の格変化へと踏み入ることであり、極めて深遠なことになる。それを知ってか知らぬか、ハイデガーはその問題には進まず、「その後ずっと支配的となったアリストテレスの見解の描出に制限する」(FD, S.64)と述べるのである。それゆえ、ハイデガーによるアリストテレスの運動論の説明は透徹さに欠けている印象を与える。ハイデガーは、いわば「あえて」透徹さに欠ける説明をここではしているとさえ言う。

ハイデガーは、物体と運動の関係を以下のように表す。

「我々は最初に一般的に次のように問う。すなわち、アリストテレスに依るならば自然物の本質とはどのようなものか、と。その答えは、 $\tau\acute{\alpha}$  φυσικὰ σώματα sind καθ' αὐτὰ κινητὰ κατὰ τόπονである。」(FD, S.66)

ギリシア語で表記されている箇所を、そのまま訳すと「自然的物体はそれ自身によって場所にしがう動き得るものである」となる。

この意味をハイデガーは、具体的説明の最後に次のようにまとめる形で表している。

「アリストテレスの見解によれば、自然的な運動における根拠は物体そのものの自然に、物体そのものの本質に、すなわち、そのもっとも固有のSeinにある。」(FD, S.66)

明らかに、表面的には、「動くこと」を名詞の格変化とした言象学的文法論的把握とは異なる。しかしながら、「物体の固有なSein」のSeinとは何かということの解釈によっては、言象学的把握と繋がるとも言える。

「それ自身にしがう動き得るもの」とは、名詞の格変化である「場所における動

くこと」の中で「動くことが可能になっているもの」という意味となる。καθ' αὐτὰ κινήτὰ κατὰ τόπονは深遠性をもつのである。その深遠性の奥深くまでハイデガーはまだ到達していない。このことは、ハイデガーの哲学的思索の境位（動詞へと近づきつつある境位）とよく一致する。

かくして、「アリストテレスの見解によれば」、としているハイデガーの「物体のもっとも固有なSein」が運動の根拠になっているという理解の仕方は、ある程度までアリストテレスが真に言いたいことを伝えている。これに対して、ニュートンの運動論はこれとはまったく異なる。

「アリストテレスの運動論」に続いて、次に「ニュートンの運動論」が解説される。そこで語られていることは、「対比」、すなわち、前者と後者の違いである。「対比」は8つ挙げられている。どれも大切な点であるが、ここでは、特に注目されるものだけを取り上げたい。それは第3に挙げられた項目に書かれている次の箇所である。

「運動の基礎付けと規定に際して、運動の継続のための原因と、したがって、その不断の生起のための原因が問われるのではなく、逆であり、動かされてあるということ（Bebegtheit）が前提されていて、前提されている等速直線状態の変化の原因が問われるのである。」（FD, S.67）

「逆である」までの前半部分がアリストテレスの運動論の本質的なものを、後半部分がニュートンの運動論の本質的なもの、とりわけ、「慣性法則」の本質が語られている。両者の関係はまさに「逆である」によって明示されているのである。

アリストテレスの運動論は、「動く」とは「（何かによって）動かされている」ということであると見ている点に特徴がある。つまり、「動くこと」の原因を探る。これに対して、「慣性法則」は、ハイデガーの言うように、「動

かされている」ということが「前提」されているのである。

問題は、この「前提」である。どうして、「動かされること」は最初から「前提」されるのであろうか？ ハイデガーはこれについては、考察していない。

言象学的文法論的に見るならば、「動くこと」は、名詞の格変化である。そこは、動詞の最「外」界において「動詞の」ということが言われることである。動詞が「予期・予想される」ようになるのである。したがって、「動くこと」にとって動詞が始原的原因となっていることになる。このことをアリストテレスは捉えようとしている。しかし、動詞が空無化されると、動詞は空無となるのであるから、「動くこと」の原因は「無い」となり、原因を求める必要が無くなり、「動かされている」ことが最初から前提されることになるのである。動詞と動詞の空無化とは、実は、切り離されないことがらである。動詞は、自己自身を忘却して「有る」という動詞となるとともに、それ自身「無」となるのである。ゆえに、アリストテレス運動論と「慣性法則」とは本質的に切り離されない関係にある。しかし、両者はまさに「逆である」となっている。アリストテレス運動論に対する逆転が必然であり、「慣性法則」はこのような必然性にしたがって、歴史に現れて来たのである。先にも示しておいたように、「本来的には」アリストテレスの考えが先行している。動詞の空無化は「動詞の」空無化であり、動詞が先行しているからである。したがって、近代科学はいずれアリストテレスの考え、すなわち、エンテレケイアへ立ち返らなければならないが、しかし、元のままではなく、動詞を言う方向へであり、これが量子論となるのである。名詞の格変化は量子論が目指すものでなければならない。動詞は「予想され」、「動くこと」は「予想的」となっている、つまり、いわゆる物質の運動は、確率的に理解されなければ

ならないのである。

以上のように、「慣性法則」が近代科学の第一前提をなすことが示された。

さて、『物への問い』は、「慣性法則」が近代科学の根底（前提）に存することであることをそれ以上追及せず、近代科学の本質が「数学的」であることへと舞い戻る。それは「慣性法則」のいわば開拓者であるガリレイの言葉（ガリレイが1638年に出版した『対話』における）の中に、<mobile・・・mente concipio omni secluso impedimento>とあるのを媒介としてである。「心の中で私はすべての妨害が除外された場合・・・運動体を思い浮かべる」と訳されるこの言葉を通して、「慣性法則」は、「数学的」という有り方へと押しやられるのである。すなわち、予め特定の見方をするということである。「心の中で思い浮かべる」ということは、物体が事実そうになっているのではなく、解釈されるということ、ある前提に立って理解しようとするのである。物を先行的視座から眺めるのである。

物を先行的視座から見ると、アリストテレスの哲学と同じように思える。なぜなら、アリストテレスの哲学は先行するエネルギーから眺めるからである。しかし、近代科学の為す先行視座の企投はエネルギーとは根本的に違う。なぜなら、エネルギーは動詞のことであるけれども、近代科学は動詞の空無化を基にして、「心に思い浮かべる」からである。本来、いかなる障害もない自由運動など存在しないのに、「心に思い浮かべる」ことをするのであり、或る虚なる先行的視座を設定するのである。

ここで、p.65に戻りたい。

本来、「有る」は動詞に帰属しているのだから、「有る」によって動詞が空無化されること（「有る」が「有るもの」に浮気してそちらへと取り込まれることで動詞の「空無化」が起きたので）は、動詞に対する「有る」の「無」礼ということになる。『古事記』

にはこのような「有る」が動詞に対して為す「無」礼ということが語られているのでなければならない。これは、動詞開頭以前にあるハイデガーの哲学にもまだ見えていないことであるが、Ge-stellの根底に存することであり、語られなければならないことなのである。『古事記』には、スサノオが「糞をまきちらす」ということが記されていて、汚らしい表現がされているように見える。しかし、そうした表現は、すべて、「有る」が「<有-動詞>関係」を捨てて「有るもの」へ浮気することによって、動詞の空無化を引き起こし、動詞に対してどのような「無」礼がされているかを表現しているのであり、「汚い」ことが書かれているわけではないのである。近代科学の大前提たる「慣性法則」は、「(アマテラス大御神の祭殿で)糞をまきちらしていることである」などと言えば、科学者からは非難されるにちがいないが、上で説明されたようなこと、すなわち、動詞の空無化が動詞に対して「無」礼となることを認識するならば、その表現がもつ深さを知ることになる。動詞は動詞の分詞を「新穀」すなわち「時」の実りとしていわば「祭殿」で「召し上がる」。しかるに、動詞の分詞であるエンテレケイアは、近代科学では失われて、「かす」のように、強制的には「糞」のように見なされるのである。物質的粒子に自我に応じるものが存しなければならぬなどと言う人は非科学的と馬鹿にされ、そうした自我に応じるものは「糞」のように唾棄されるのである。それは、まさに、アマテラス大御神の祭殿に「糞」をまくことなのである。

同様に、アマテラス大御神の作る田の畔を崩し、溝を埋めるということも、動詞の空無化によって、動詞が固有に有する文法としての理が空無となることを意味するのである。動詞は斜体表記されているように、少なくとも、言象学的文法論的規定性をもつ。しかし、それが空無化されると、そうした規定性がな

くなるのである。田は、区画をもつ。つまり、或る限定性をもつ。それがかの「無」礼によって失われるのである。

このような、「有る」による動詞の空無化は、アリストテレスの「エネルゲイア」を「無」視することをもたらし、したがって、思考が非哲学的になること、厳密に言うなら、エンテレイアが失われることをもたらし、思考がエンテレイアを失うことは、ライブニッツのように、「本当の一」の必然性を思惟することができなくなるので、思考は単に計算的思考となることを意味する。思索とは、本来的には、「言葉が語りたいたいことがある」ということへの寄与であり、「動詞のために」ということであるから、その動詞を空無にすることは、思索を止めることであり、かくして、思索は思索しなくなる（非哲学）のである。エンテレイアが失われることで、思考は、それに代わる何か計算可能な活動力、量的エネルギーを立てて（stellen）これにすべてを「集め（ge）」ようとする。物質から生命まで、その究極の根底にエネルギーを立てて説明するのである。誰も、エンテレイア、「中に動詞をもつ」、或る「自我に応じるもの」を思索することができなくなる。アマテラス大御神は「無」視されるのである。それでも、動詞が存しているがゆえに、そうした計算的思考も可能になっている。かくして、動詞は、「有る」の侮辱的暴挙に対して「許す」ということをしていることになる。このことが『古事記』に記されている（p. 35-36）。ここでは、動詞が「許す」ことをしていることを指摘して、更に解明を進めていきたい。

動詞の空無化がもっとも問題になる場合が、次に『古事記』に語られている。

「アマテラス大御神、イミハタ屋に座して、神御衣（カムミソ）織らしめたまひし時、そのハタ屋の頂（ムネ）を穿ち、アメノフチコマを逆剥（サカハ）ぎに剥ぎて墮（オト）し入るる時に、アメノハタオリメ見驚きて、梭

（ヒ）に陰上（ホト）を衝（ツ）きて死にき。」（p. 36）

（アマテラス大御神が、清らかな機織り場で、神の衣を織らしていたとき、スサノオは、その機織り場の屋根に穴を開けて、そこから、皮を剥いだアメノフチコマという馬を落としたので、はたおり姫は、驚き、機織りの道具の梭で女陰を衝いて亡くなった。）

この箇所では、動詞の空無化がいわば徹底された場合が語られていると見なければならぬ。なぜなら、この事件によって、スサノオの「無」礼な振る舞いを「許していた」アマテラス大御神は、「アメノイワヤト」に籠もることになるからである。

最初に、アマテラス大御神が、機織り場で神の衣を織らしていたとは、どのようなことかを解明する。

動詞は、「言象領域」の終わりとして、文法由来性を失って、「有る」という動詞となる。文法由来性を失うとは、「言葉が語りたいたいことがある」に扉ができ、言葉は自身とは異なる何かを語るようになることである。ゆえに、「有る」という動詞は、本来的に「<有・動詞>関係」にあって、かの扉が開かれることに関係しているけれども、同時に、何か別のこと、すなわち、「有るもの」へと浮気的に関係するのである。つまり、「有る」が「有るもの」へ浮気することは、言葉が「言葉が語りたいたいこと」を語るのではなく、何か「言葉が語りたいたいこと」とは別のことを語ることである。これが、特殊態の「主語-述語」関係である。そして、この関係の領域が「論理的領域」である。こうして、<「有るもの」が「有る」>という特殊態の「主語-述語」関係によって、かの浮気的關係が語られるようになるのである。「有る」には「有るもの」という主語（浮気相手）ができる。本来、「有る」は「有るもの」へと関係するのではなく、ただ、動詞とのみ関係し、「言葉が語りたいたいこと」にのみ関係しているのに、「有る



もの」へと浮気することで、「有るもの」に関係し、<「有るもの」が「有る」>と語る「有る」になってしまうのである。「何か」を「語る」ところのその「語る」も、「言葉が語る」の「語る」ではなく、或る動詞であり、「する」の一種である。「語る」は我々人間が「語る」のであり、動詞の一つとなる。このように、動詞は、「有る」という動詞となると、「言葉が語る」ではない「語る」を「する」。動詞は文法由来性を失うことで、「言葉が語る」ではないことを、「する」のであり、「有る」はこの「する」を衣として「まとう」のである。これが「神の衣」の言象学的文法論的意味である。「有る」は、本来的に「言葉が語りたいたいことがある」へ関係しているが、同時に、「言葉が語りたいたいこと」ではないことを「する」のである。そのような「神の衣」である「する」を「織らす」ことをしているのが動詞なのである。そのような神聖な「はたおり場」に、動詞の空無化の「馬」が上から「落ちてくる」のである。皮を剥(ム)かれた斑馬が。

このような「神の衣」, 「する」は、したがって、「有る」という動詞が、「言葉が語りたいたいことがある」へと関係するのではなく、言葉が何か別のことを語ることになることであり、それは、人間が(何かを)思惟することであることを意味する。「有る」と「(何かの)思惟」とが一つになっているのである。「有る」は、「<有-動詞>関係」にあり、「言葉が語りたいたいことがある」へと本来的に関係する。しかし、他方で、それは不実の主語を取って、<「有るもの」が「有る」>と「語る」ことになり、「有るもの」を思惟するようになる。つまり、一方で、<「有るもの」が「有る」>となっているが、他方で、「有る」は「有るもの」ではない、という具合になっている。これが、ハイデガーのいわゆる「有論的差異 (ontologische Differenz)」に他ならない。しかし、その根は今述べたように動詞に根付いているのである。動詞の空無化は、そのよう

な「有る」の本質における区別の真相を空無にしてしまう。ハイデガーの言う「有論的差異」の空無化が動詞の空無化の最大の危険なのである。ここまでの考察から、そのような最大の危険は、単にハイデガー的な「有論的差異」が認識できなくなるということではないことが理解されよう。すなわち、「有論的差異」は、「有る」が、「言葉が語りたいたいことがある」へと「ただ・…のみ」の関係性において関係していることと、その本来の関係を去り、すなわち、浮気的に去り、「有るもの」へと関係するという事態にあることを表しているにすぎないのである。そのことは、「有る」が「言象領域」と「論理的領域」の間の通路となっているということであり、「空無化」は、本質的にはその通路を空無化することなのである。これこそ最大の危険である。

さて、ここで「馬」とは、「力」を意味する。エネルギーに対するデュナミスが「力」である。ギリシア語のδύναμις (デュナミス)の意味は、「力」である。δύνασθαι (デュナスタイ)は「できる」という意味である。エネルギーの定義が動詞であるから、デュナミス、すなわち、「力」は、動詞への可能性ということになる。ゆえに、「力」はエネルギーに服している。しかるに、今は、臣下にすぎない「力」がエネルギーを空無化し、主人となろうとしているのである。その場合、「力」は死んだ「馬」である。なぜなら、生きた「力」はエネルギーへの「可能性」であるのに、エネルギーを空無化することは自分が死んだものとなることだからである。皮を剥がれた「馬」とは、このような意味の主人となった屍の「力」であり、計算可能な活動力としてのエネルギーなのである。単なる量的な力とエネルギーを象徴する皮を剥がれた馬が、かの神聖な場所に投げ落とされるのである。

ところで、このような「馬」は、「斑(マダラ)」の馬である。

「斑」という字には、人が二つの玉を「分ける」という意味が含まれている。言象学的文法論的に見るなら、「二つに分ける」ということは、「言象領域」と「論理的領域」に分かれることである。そして、この二分化は、動詞において遂行されるのである。動詞がエネルゲイアの定義であり、動詞に後続する「論理的領域」は、底辺本質的には、動詞への「可能性」の領域であり、その意味ではそこは広い意味でデュナミスである。このような関係をはじめて明らかにしたのが、アリストテレス哲学である。反アリストテレスとしての近代科学は、この本来の関係を空無化し、かの通路を空無化する。エネルゲイアを空無化することで、デュナミスが主人の地位に就き、アリストテレス哲学を葬り去ることを意図することは、かの通路を空無化することなのである。科学者が、哲学嫌いであることを個人的にしようというのではない。そうではなく、近代科学というもののそのものの本質がそのようなことなのである。近代科学がアリストテレス批判から起きたということの奥深くに、近代科学そのものが反アリストテレス思想であり、それは、「言象領域」と「論理的領域」との「間」を失わせるといふ今、上で述べたような言象学的文法論的実状が潜んでいるのである。

このように、深い意味で、「有る」の本質内における区別を空無にすることは、「言葉が語りたいことがある」への通路が通行止めになることなのである。近代科学は最終的にこのことを行うのである。近代科学によって、「言象領域」と「論理的領域」との間の中間的通路がなくなり、<「有るもの」が「有る」>だけの世界、否、むしろ「有るもの」だけの世界、それも、エンテレケイアを失った、「本当の一」を無くした、単なる多だけの世界が孤立することになる。はたして、このようになった世界は「明るい世界」であろうか。もちろん、「言葉が語りたいことがある」が空

無になった世界は真実には、「闇」の世界なのである。なぜなら、我々人間存在の「有る」も、本来的には「言葉が語りたいことがある」への通路に本質的に関わるのであり（人間が「言葉をもつ生き物」であるのも、「言葉が語りたいことがある」に「応ずる」からである）、それを空無化してしまうことは、人間で有ることを失うことになるからである。ロボットの世界がそこには待っている。近代科学はそのような人間の「有る」の固有の本質を空無化するのである。

近代科学がこのようにして支配的となると、動詞は「イワヤト」に隠れ、世界は、上のような意味で、闇に覆われるのである。しかし、実は、近代科学の支配する世界はこの上なく「明るい世界」なのである。近代科学は、これまで覆われていた自然界の真理を明らかにし（事実はエンテレケイアを失うので、自然を正しく理解できなくなる）、原子力発電は人類に永遠にエネルギーを提供し、生命の遺伝子を操作して良質の食物を大量に作り飢餓を絶滅し、人間を遺伝子的に改良し、優れた人間社会を作り、やがて電子回路からなる人工知能が人間の思考にとって代わり、人間の頭脳の欠陥を除去して悩みもなくなり、この上なく「明るい世界」が出来上がると、考えられているのである。このことがすべて、動詞の空無化から起きていることを近代科学、そして、科学技術は知ることができない。近代科学が、「言象領域」と「論理的領域」の「間」を、両領域の中間的通路を、失わせるなどということはまったくの空理空論、夢まぼろしと思われるようになる。

さて、以上の解明の正しさを次のハイデガーの言葉によって確認したい。

ハイデガーは、『思索の根本命題』という論文の中で、以下のように語っている。

「さて、思索する本質（die denkenden Wesen）が原子エネルギーによって無にされるようになると、その場合何処に思索はとど

まるのであろうか。」<sup>92)</sup>

ここでハイデガーによって言われている「原子エネルギー」とは、単なる物理学的概念ではないことは確かである。これをハイデガーが「一つの形而上学的な出来事」と考えているからである。また、「思索する本質が原子エネルギーによって無にされる」と言われていること、それは、アマテラス大御神の聖なる仕事場に「皮を剥がれた馬」が落ちてくることの上述の解明とよく合致するのである。

アマテラス大御神の機織り場に死馬が落とされるということは、このように、思索の本質が「無」になる、空無になることである。そのことは、また、「言象領域」と「論理的領域」の間の通路が無くなることであり、人間は自らの「有る」の意味を失い、エンテレケイアが失われ、量的なエネルギーと力が反アリストテレス思想として主人となることなのである。

ところで、空無となったものはデュナミスに先立っているエネルギーの定義なのである。これが、実は、「論理的領域」、すなわち、「世界全体」の意味ないし目的になっている或る「終わり」である。そして、人間存在はそのエネルギーの定義に関わる「有るもの」として、「終わり(=死)」に関わって「有る」として、「有る」ということを「理解している」(自分が世界に「有る」と知っている)のであり、これがハイデガーの『有と時』におけるDaseinという術語の意味である。まったく同じ意味でアリストテレスは「人間のエルゴン」と言う(「その1」論文のp. 89参照)。人間が人間として固有にもつ「役割」ないしは「為すべき仕事」が「人間のエルゴン」である。人間の「役割」とは、もちろん、*動詞*を*動詞*として顕わすために役割りを果たすこと、「言葉をもつ生き物」として、「言葉が語りたことがある」に「応ずる」ことである。人間的生にとって「役立つもの」全体が何の

ために「役立つ」ようになるかがここによりやくわかるようになり、エネルギーがデュナミスに先立つようになる。したがって、*動詞*の空無化は、極めて深い意味のニヒリズムをもたらすことになる。なぜなら、「何のために(Warum)?」が完全に空無となるからである。人々は、生きるために役立つ現代技術がもたらす「明るい世界」の中で、この「何のために生きるのか」を空無にして、光の射さない「闇」に生きようになる。この「闇」について、『古事記』は次のように語る。

「故ここにアマテラス大御神見畏みて、天(アメ)の石屋戸(イハヤト)を開きてさし籠りましき。ここにタカマノハラ皆暗く、アシハラノナカツ国悉に闇(クラ)し。これによりて常夜(トコヨ)往(ユ)きき。」(p. 36)

(そこでアマテラス大御神は、見て恐ろしくなり、アメノイワヤトに籠もってしまった。ここにおいて、タカマノハラは暗くなり、アシハラノナカツ国はことごとく闇となった。夜が永久に続いた。)

言象学的文法論的には、ここで語られていることは、上述のように、*動詞*が完全に空無化され、もはや、まったくその姿を見せなくなったということである。それは、単に「有る」に対する「無」が生じたということではなく、歴史的なことであり、本質的に反アリストテレス思想という意味をもつ近代科学が支配する世界が来たということなのである。「役立つ」ものが、「何のために役立つのか」という問いの「何のために」を支配してしまい、「何のために役立つのか」をもはや誰も問うことがなくなる世界が来たということである。ハイデガー哲学で言われている*Gestell*ということが起きていること、これが、「有る」という*動詞*の空無化の帰結なのである。「有る」という*動詞*、すなわち、スサノオの「ツツカノ剣」を噛み砕いて、アマテラス大御神の口から出た息によって生まれた三柱の女神とは、*動詞*が「有る」に寄ったもの

として、アリストテレス哲学のエレメントであった。それを理由にして、スサノオは、「勝ちさびに（勝ちにまかせて）」アマテラス大御神の聖所を犯す、つまり、「有る」が動詞を空無化する。これは、エンテレケイアを失うことである。ライブニッツの言う、「本当の一」が失われる。代わって、量的な力とエネルギーが支配的となり、世界の主人となるのである。このような思想が近代科学、そして現代科学技術の本質である。ゆえに、近代科学は本質的にアリストテレス批判から生まれたのである。スサノオはアリストテレス哲学を娘としてもつのに、反アリストテレスとなるのはおかしいと考えるべきではなく、アリストテレス哲学のゆえに、そこに動詞の空無化が起こり得るのである。なぜなら、たしかに、スサノオの剣から三柱の女神たちは生まれたのではあるが、そのいわばいのちの息吹は、アマテラス大御神のものであり、したがって、アリストテレス哲学のいのちは動詞の息なのである。しかるに、動詞そのものは、エネルギーの定義としていわば「無」とされる可能性をもち、その「無」が空無化を引き起こし、かくして、アリストテレス哲学そのものの真相と深意が覆われることが起こり得るのである。これによって、アリストテレス哲学は誤解に基づく批判を受けることとなり、ここに近代科学の可能性も生まれるのである。いいかえれば、スサノオは、アマテラス大御神に「勝った」と勝手に思い込むことも可能になるのである。

このように、歴史的な仕方では動詞の空無化が必然的に起こり、アマテラス大御神は、「アメノイワヤト」に姿を隠してしまう。ここに、「言象領域」と「論理的領域」の通路は完全に消えてなくなり、Warum?を失った、通路のない、生命線であるエンテレケイアを失った、「この世界」だけが孤立無援するようになる。近代科学が孤立的な「この世界」を支配するということが起こる。これは、す

で示唆されたように、極めて深い意味でのニヒリズムが起こるということを意味するのである。なぜなら、ニーチェが言うように、「何のために (Warum?)」が欠けていることがニヒリズムの意味であるからである。このような深刻なニヒリズムが「この世」を覆う。「アシハラノナカツ国」は、ここに、「闇」となる。なお、上で注意しておいたように、「闇」になった世界は、むしろ、「明るい」世界であるということである。

ところで、『古事記』のこの箇所の解釈について、それをたとえば、日食とかそのような類のことと解することは、無意味であり、間違いである。これまでの解明から明らかなように、それは自然現象とは何の関係もないのである。

これまでの言象学的文法論的解明から理解されるように、動詞の空無化によって、「言葉が語りたことがある」への通路が失われ、したがって、「この世」である「論理的領域」の「何のために (Warum?)」が失われ、歴史的世界が深い意味でのニヒリズムに覆われるのであるから、「アシハラノナカツ国悉闇し」と言われていることは納得できるのであるが、どうして「タカマノハラ皆暗く」と言われているのだろうか。なぜ、「タカマノハラ」までも「暗くなる」のであろうか？

言象学的文法論的には、「有る」は動詞に帰属している。このことが「有る」側から見られると、ハイテガーが言うように、「有る」の「最内奥の有限性」として見える。「有る」を限る何かがある「ある」のであるが、それは「有る」ではなく、むしろ、「無」である。しかし、その「無」もまた「有る」から見るために「無」なのである。「有る」という動詞を限るものは、「有る」ではない動詞である。このような動詞は、これまで見てきたように、始原的言葉から始まる長い道程の終端であり、その「道程」の全体が「タカマノハラ (=「言象領域」)」に他ならない（「その1」

論文のp. 45の図1参照). 今や、その動詞が空無化され、姿を(イワヤトに)隠すのである。したがって、「言象領域」も、今は、空無化されていることになる。その領域全体は、本質的には、動詞がその全体を締めくくることで、完結され、開示されるのであるが、動詞の空無化によって、「完結される」ということもまったく暗くなる。つまり、全体が暗く見えなくなるのである(『古事記』に記されている「暗」と「闇」は異なる意味をもつ)。逆に言えば、動詞が開顕することで、「有る」は「言葉が語りたこと」の扉を開けて、そこへと入って行き、「論理的領域」の本来の目的を達成し、そこが「明るくされる」だけではなく、「言象領域」全体も「明るくなる」のである。その意味では、アマテラス大御神は、タカマノハラとアシハラノナンツ国の両者を同時に明るくする照明となっているのである。ゆえに、その照明が「イワヤト」に籠もることは、両者が暗・闇になるのでなければならぬ。

動詞の空無化によって、エンテレケイアは失われる。しかし、「有る」という動詞は動詞に帰属しているのである。それを「有る」が空無にすることは、「有る」が「有る」のいわば意味を失うことでもある。この世界は孤立して、本当の一を失った多だけの世界となり、本質的な意味での「混乱(一を失ったこと)」が起こることになる。科学の世界は一つの「混乱」である。そのような「混乱」について、『古事記』には、次のようなことが書かれている。

「ここによろづの神の声は、さ蠅(バエ)なす満ち、よろづの妖(ワザハヒ)悉におこりき。」(p. 36)

(そこで、多くの神々の騒ぐ声は、夏の蠅のように満ち、あらゆるわざわいが起きた。)

「この世界」は、多のみの世界となり、反アリストテレス思想による上下の区別ない混乱が生ずることになるのである。図3のよう

な構造秩序における要である動詞が空無化されるために、Warum?を失って、ただ「闇」くもに「役立つもの」、人生や生命に「役立つこと」を求め続けることになる。

さて、次に起こるべきことは、動詞の開顕ということになる。

最初に言象学的文法論的に見て、動詞の開顕とはどのようなことなのかを説明しておきたい。

「有る」という動詞は動詞に帰属しているのであるが、そうした帰属性は、文法側から見てそうなのであり、帰属している「有る」側からは、ハイデガーの思索の中で、ようやく<Es gibt Sein(それが「有る」を与える)>として、すなわち、Ereignisとして見えてくるにすぎない。そして、本質的には、「有る」は、動詞を「無」とするのである。動詞の「無」は、「<有-動詞>関係」の第一位相において、真の意味で現れてくる。第一位相では、「有る」は「有るもの」へと浮気をすることが見て取られる。というのも、第一位相は、「<有-動詞>関係」という本来的関係に入っているために、「有る」が浮気して行く様子を眺められ得るからである。そのような第一位相においてのみ動詞の「無」そのものが見えてくるのである。しかしまた、そのような動詞の「無」のゆえに、第六位相が可能になり、そこにおいて、動詞が空無化される。動詞の「無」が動詞の「無」それ自身、そして、動詞そのものをも空無にしてしまうのである。動詞の空無化において動詞の「無」、そして、動詞は、更に一層「無」にされるといよりも、姿を隠すと言うべきである。このことを語るにはアマテラス大御神が「イワヤト」に隠れるという表現は極めて適している。「イワヤト」は単なる岩戸ではなく、「アメノ(天の)」「イワヤト」である。それは「言象領域」内にあるのである。

動詞が動詞の空無化によって隠れること、すなわち、アマテラス大御神が「イワヤト」

に隠れることは、上で述べられたように、「言象領域」と「論理的領域」の間の通路が空無となり、「言葉が語りたいことがある」に「応ずる」ことが不可能になることに他ならない。それは人間存在の「有る」の意味、「何ゆえに私は有るのか？」を空無にする。「人はパンのみにして生きるに非ず」（マタイ伝 4, 4）ということは誰でもそうだと思うけれども、その言葉の後に語られている「神の口から出る一つ一つの言葉で生きる」を誰も認めない。後者は極端に厳しい言葉だからである。すなわち、人間は「言葉が語りたいことがある」に関与して生きるものであることは極端に厳密な真理なのである。動詞の空無化は、この「関与」を消してしまうのであり、「人はパンのみにて生きる」の世界を祭り上げるのである。こうして、「人の世（アシハラノナカツ国）」は、「闇（クラ）し」となる。ここまでが明らかになったのである。

ところが、もし、動詞の「無」の奥に存する動詞が動詞として開頭するならば、動詞の「無」によって引き起こされた動詞の空無があたかも雲が晴れるように無くなることになる。ここに、動詞とその忘却態である「有る」の関係性は、別の関係性に転換する。その関係性とは、すでに示されていた連関、すなわち、「もはや動詞ではない」と「まだ動詞ではない」という「時」的連関領域、文法秩序の関係性である。「<有-動詞>関係」は、動詞とその分詞との関係性となる。動詞-現在分詞-名詞という文法秩序の関係が開示されるのである。アリストテレスの写生画、<動詞-現在分詞-名詞>連関の写生画の原風景が原風景そのままに露となる。動詞の開頭とは言象学的文法論的にはこのようなことなのである。

ところで、以上のような意味の動詞の開頭は、ドイツ民族の仕事ではないと思われるのである。「<有-動詞>関係」において、「有る」と「有るもの」との浮気的關係を元の本来的

関係に戻すことがドイツ民族の仕事であろうから、動詞そのものの開頭は別の民族の仕事と考えられる。筆者には、動詞の「無」から動詞そのものが姿を見せるようになることをもたらすのは、日本民族の仕事（作品）と思われるのである。というのも、「無」の自覚的限定の哲学、すなわち、西田哲学は日本人の思索に属するからである。

動詞は斜体で表わされているように、文法に属し、また、文法としては「言象領域」の完成態であり、その領域の「終端」となっている（「その1」、「その2」論文の内容）。動詞は、特殊態の「主語-述語」関係から構成される「論理的領域」内のどのような述語でもないのであるが、どのような述語も動詞によって「有る」のである。動詞はその意味では、もっとも普遍的な概念と思われる「有る」を超越する述語とも「考えられる」ことになる。西田は、そのようなものを超越的述語、「無」の一般者（場所）と呼んだ。「有る」ということは、このような「無」の一般者がそれ自身を自覚的に限定することで成立することになる。というのも、動詞がまだ「無」とされることは、底底的には、動詞の分詞の立場にまだ居ることを意味し、動詞の分詞とは動詞の自己関係のことであるので、「無」の自覚的限定によって「有る」が成立することになるからである。「無」の自覚的限定は、このようになっていて、したがって、まだ文法的に見られたことではない。つまり、「無」の自覚的限定は、「無」の側の自覚ではあるが、「有る」側からまだ見られていることがら、いいかえれば、論理的なことがらなのである。しかし、もし、そうであるなら、西田哲学の内容もまたドイツ民族の仕事の一部のようにも見える。

それでも、「無」の方が自覚的になる、いいかえれば、動詞が何らかの意味で開頭し始めるとそこから「有る」の世界が起きてくるということが西田哲学では知られているので

ある。これはドイツ民族の仕事とは異なる面であり、だからこそ、西田哲学は日本民族の仕事になるのである。西田幾多郎は日本人であったからである。「無の自覚的限定」は、アマテラス大御神が「イワヤト」からわずかに姿を顕わしたというように神話的図式化されるのである。この意味で、西田哲学は動詞の開頭の「序章」である。

さて、すでに述べたように、アリストテレスのエンテレケイアは、底底的には動詞の自己関係でもある。それは動詞の分詞態である。ところで、分詞態は、動詞の自己関係という文法状態そのものの様々な見方となり、それらの見方の一つ一つがライブニッツ的には単子(神の鏡)となる。しかるに、ライブニッツは、動詞を「神」と見ているので、単子論は形而上学となる。動詞を「神」ではなく、「無」、それも「絶対無」とした場合も、上述のような理由のゆえに、すなわち、西田哲学の立場そのものがまだ動詞の分詞態に居るゆえに、しかも、動詞の(「無」の)分詞態に居るゆえに、モノドロジーとなるであろう。事実、西田はみずからの哲学を弁証法的モノドロジーであると表明している(『歴史的世界に於いての個物の立場』(全集9)の「一」の終わりを参照)。西田哲学もエンテレケイアを底底にしているのである。それは論理としては或る意味で究極的思惟と言えるであろう。「考えに考え抜く」ことによって、このようなモノドロジーが成立するのである。

かくして、動詞の「無」の中に動詞そのものがわずかに姿を現すようになること、動詞の開頭の「序章」は、「無」の自覚的限定の哲学、弁証法的モノドロジーの哲学となり、その哲学は、「考えに考え抜く」哲学である。このことの神話的図式が、「オモヒカネノ神」である(以下、「オモヒカネノ神」と記す)。その神が「考えに考え抜く」ことで、ようやく、動詞がわずかに「開頭」するのである。

さて、『古事記』には、この「オモヒカネノ神」

について以下のように語られている。

「タカミムスヒノ神の子、思金(オモヒカネノ)神に思はしめて、」(p.36)

(タカミムスヒノ神の子である、オモヒカネノ神に考えさせて、)

極めて本質的に捉えるならば、思索すること(Denken)は、「言葉が語りたいことがある」の扉を開いて、その願いを叶えてあげることであり、したがって思索することは、動詞が動詞として開頭することへの寄与である。動詞の開頭は、エネルゲイアの定義が言われることであり、それ自体、エネルゲイアそのものである。しかし、動詞は文法事項であるから、思索することそれ自身は動詞そのものではないことになる。思索は動詞の開頭のために寄与するのである。動詞が「有る」から見て、「無」となっていて、それがまた動詞の空無化によって「イワヤト」に隠れるのであるが、その「イワヤト」を開いて動詞をそこから連れ出すことを思索あるいは思惟はしなければならない。このようなことを思索は本来しなければならない。この神話的図式が「オモヒカネノ神」なのである。このような意味の「思索」は、「金」、つまり、ここでは土の中に隠されていた金としての動詞を、掘り出すことを意味し、ゆえに、「思金」と漢字表記されているのである。また、『古事記』には、「金」は、「加尼」と読むべしとの指示がされている。「加」とは、動詞へと参加することを、「尼」とは、近づくことを意味し、したがって、「加尼」には、動詞へと近寄って行くことが映じている。「オモヒカネ」には、思索の言象学的文法論的本質が明らかにされているのである。

本居宣長によれば、「オモヒカネ」の「カネ」とは「兼ねる」という意味であり、すべての考えをこの神が一つにしていることを意味する。

このように思索の本質は、動詞の開頭への寄与である。動詞から見れば、思索は、動詞

の開頭に必須である。

では、そのような意味の思索、つまり、「オモイカネノ神」は、なぜ「タカミムスヒノ神」の「子」と言われるのであろうか？

すでに§3で解明されたように、「タカミムスヒノ神」とは、*接続法の不定詞*との関係の神話的図式である。それは、<Sagen>würdeと表記されていた。<Sagen>würdeの「*不定詞のために*」という面が「タカミムスヒノ神」である。この「*不定詞のために*」と「*動詞のために*」の間の「類似関係」が「子」と言われている関係性なのである。『古事記』に明言されているように、「タカミムスヒノ神」は独り神であり、「子」はいないはずである。しかし、ここで「子」と言われるのは、上のような「*類比関係*」を表しているのであるから、「独り神」ということと矛盾しない。「子」とは、生まれるということよりも、むしろ、自分と同じようなものが新たに出て来ることである。「*動詞のために*」寄与する「思索の本質」と「*不定詞のために*」である*接続法*とは似ている関係にあるのである。より深く見るなら、思索の*動詞*への関係の深部に*接続法*の*不定詞*への関係が存するとすら言える。ゆえに、『古事記』には「オモヒカネノ神」は、「タカミムスヒノ神」の「子」と説明されているのである。逆に、ここから、タカミムスヒノ神は、<Sagen>würdeでなければならないことが逆証明される。なぜなら、その他の解釈では、「オモヒカネノ神」との必然的関係を解き明かすことは不可能であるからである。『古事記』の底辺に言象学的文法論が存することはまたここからも証明される。

このように、「オモイカネノ神」とは思索の（*動詞*の開頭に関係する）本質を表している。この神は、必ず、アマテラス大御神が「イワヤト」に籠った時に現れるのである。*動詞*が空無化され、*動詞*としては見失われたとき、*動詞*が開頭するまでの「*そのために*」として思索の本質は「*働く*」のである。しかし、*動*

*詞*の空無化によって起こるニヒリズムのために、思索は、このアマテラス大御神の籠る場面に立ち寄れなくなる可能性をもち、ここに、上で述べられたような意味の科学的思考が成立するのである。それは「常夜」続く。

続いて、『古事記』には、次のようなことが語られている。

「常世（トコヨ）の長鳴鳥（ナガナキドリ）を集めて鳴かして、」（p. 36）

（常世から来た鶏を集め鳴かせて、）

ここで「鳴かして」ようにしたのは、「オモイカネノ神」である。

この箇所について、岩波文庫版『古事記』の注には、「常世の国から来た鶏。この鳥を鳴かせたのは、太陽の出現を促す呪術」（p. 36）と記されている。本居宣長によれば、「常世の長鳴鳥」とは、「鶏」を意味する。

この箇所の言象学的文法論的実状はどのようなことか？

「常」とは、「時」の永遠性を表している。「世」は、世界のことであるから、「常世」とは、「有るものが有る」の世界が<「時」の中に有る>ことを意味している。そして、今は、そこは、「常夜」となっているのであり、*動詞*が空無化されている世界、すなわち、近代科学・現代技術の支配圏である。なお、近代科学と現代技術とは同じ本質、すなわち、*動詞*の空無化を根としている。近代科学は*動詞*の空無化によってエンテレケイアを失い、現代技術は、*動詞*の空無化によって、技術が*そのために*役立つものとなっている「*そのために*」を失うのである。*動詞*の開頭に思索の本質は貢献・寄与する。<「時」の中に「有る」>ということから、「時」そのものがZeit-wort（*動詞*）として開頭するようにと、思索の本質は貢献するのである。このことは、「無」の自覚的限定として「時」が成立するということとして思惟されるのである。まだ「暗い」中、つまり、*動詞*がまだ「無」である中において、*動詞*の開頭の前に「時」の本質が、あたかも、



「鶏」の鳴く声のように聞こえてくる。「時」は「無」の自覚的限定によって成立すると西田哲学では言われるのである。西田哲学でそのように言われていることは、言象学的文法論的には、動詞がまだ「無」と見なされている場合における、思索の動詞開顕のための寄与なのである。つまり、「常世の長鳴鳥を集めて鳴かしめる」ことである。

西田は、『場所的論理と宗教的世界観』の中で、次のように言う。

「自己が自己矛盾的に自己に対立するということは、無が無自身に対して立つということである。」<sup>93)</sup>

動詞の開顕直前、いわば「夜明け前」は、「無が無自身に対して立つ」ということになるのは必然である。なぜなら、動詞は動詞そのものとしてはまだ開顕していないから「無」であり、動詞への関与である現在分詞は、「無」への関与として、それ自身<「無」へ>であるからである。「無」が「無」に対して立つとは、したがって、エンテレケイアの最深解釈ということになり、弁証法的モノドロジーがそこから可能になるのである。単子は「無」に面して単子となっている、「自己が自己矛盾的に自己に対立する」、そのことが「弁証法的」という語によって表されている。そして、その事態は、動詞 (Zeit-wort) の開顕「直前」である。「長鳴鳥」の鳴く夜明け前、「時 (Zeit)」は、根源的に、そこに成立しているのである。以上のことは次の西田の言葉によって確認される。

「無が無自身を限定するということがなければならぬ、そこに我々の自覚の意義がなければならぬ。無にして自己自身を限定する一般者の自己限定としてすなわち絶対無の自覚的限定として時というものが考えられるのである。」<sup>94)</sup>

ここでは、「無が無自身を限定する」と言われていて、「無が無に対して立つ」とは言われていない。後者は動詞と現在分詞の関係

性を表しているが、前者は、むしろ、動詞の中に自己限定がなされているように見える。しかしながら、「無」の自己限定は、あくまで動詞と現在分詞の関係性を表しているのである。というのも、上で述べたように、西田哲学では動詞はまだ開顕の序章になっていて、したがって、西田哲学の思索は、底辺的に動詞の分詞態、現在分詞の中にまだ居からである。ゆえに、「無が無自身を限定する」とは「無が無に対して立つ」ことなのである。つまり、「無」ないしは場所の自己限定とは、「無」の自覚的限定であり、エンテレケイアの最深解釈として「弁証法的モノドロジー」となるのである。

以上のように、「無」の自覚的限定ということの奥底深くにエンテレケイアの底辺実状が潜んでいることは明らかである。ここから、西田はエンテレケイアの深遠性を真の意味で認識できないということが帰結し、事実、西田のエンテレケイアの理解はその語がもつ恐るべき深みに到達していない。

さて、次に、『古事記』には、以下のことが書かれている。

「天の安の河の河上の天の堅石 (カタシハ) を取り、天の金山 (カナヤマ) の鉄 (マガネ) を取りて、鍛人 (カヌチ) アマツマラを求 (マ) ぎて、イシコリドメノ命に科 (オホ) せて鏡を作らしめ、」(p. 36)

(アメノヤスノ河の川上の堅い石を取り、アメノカナヤマの鉄を取って、鍛冶屋のアマツマラを尋ね求めて、イシコリドメノ命に命じて鏡をつくらせた。)

岩波文庫版『古事記』によれば、この「天の堅石」は、鉄を鍛えるための金敷用に取り入れたのである。

ここの箇所について、本居宣長は、鍛冶屋のアマツマラによって鉄から「矛」を作らせ、また、「イシコリドメノ命」には、「鏡」を作らせたと見るべきであり、したがって、「矛」を作らせる部分が欠けているのではないかと

述べている。

確かに、ここの文はつなぎ具合が少しおかしい。

しかし、ここの箇所ですられている内容の本質は「鏡」を作らせたというところにあるのである。では、言象学的文法論的に「鏡」とはどのようなことか？

「鏡」とは、後で出てくるように、アマテラス大御神が「イワヤト」を少し開けたときに、「アメノコヤネノ命」が差し出した「鏡」を意味する。

つまり、この「鏡」に、アマテラス大御神自身が映されるのである。

したがって、*動詞*が*動詞*自身を鏡で見るとはどのようなことかが問われることになる。

*動詞*は「言象領域」に属しているから、本質的には、*動詞*の開頭は、単に意識するとか自覚すること、総じて自己自身を「見る」ことではなく、「言う」こと、言象的でなければならない。しかし、今の段階はまだ*動詞*の開頭そのものではないのであるから、*動詞*の開頭に相当する無の自覚的限定は*動詞*としては「言う」ではなく「見る」となっているのである。それも、*動詞*が*動詞*を「無」のいわば「鏡」で「見る」のである。人は「鏡」で「聞く」とは言わない。したがって、「オモイカネノ命」は、「鏡」を必要とし、それを作らせたのである。

「無の自覚的限定」ということは、*動詞*の開頭の直前において*動詞*が開頭する仕方なのである。*動詞*はそこではまだ「無」として開頭するのであり、それは、「無」が「無」を自覚的に規定すること、すなわち、「無の自覚的限定」となるのである。それは或る「鏡」で*動詞*が*動詞*を「見る」ことに他ならない。

ゆえに、ここで「鏡」と言われていることは、理解することが困難なことがらを指している。というのも、*動詞*自身の開頭とは、言象学的文法論的に*動詞*として言われることである。しかし、思索の本質は、*動詞*の開頭「の

ために」ということであるから、必然的にそこでは、*動詞*は「無」として自身を自己限定する。*動詞*はそのまま自己を開頭するのではなく、何か「間」を介して開頭していることになる。この「間」が「鏡で」ということなのである。そのような「間」そのものが理解困難なことである。しかし、「鏡で」とはそのようなことなのである。このような「間」に、思索の本質は、「ある」のであり、そこが西田哲学のエレメントなのである。言象学的文法論的には、「間」とは、上で述べたように、*動詞*と*現在分詞*の関係性を意味する。というのも、*現在分詞*は*動詞*への関与であり、それは*動詞*が*動詞*を言うまでの「間」、いわば媒介となるものだからである。

「鏡」とは、言象学的文法論的にどのような意味かが上のように解明されたのであるが、しかし、その「鏡」を「イシコリドメノ命」が作るように命じられたとはどのような言象学的文法論的実状なのであろうか？

この神は、『古事記』には、「伊斯許理度賣命」と書かれている。この漢字にここでの言象学的文法論的実状が映じていることになる。

「伊」とは、「治める」という意味を元々は持っている。それは、「伊」のつくりの部分が神聖な物を運ぶ形象から由来するからである。「斯」は、元、斧で絶つことを意味している。上で明らかになったように、「鏡」とは或る「間」を意味する。この「間」は、或る意味で*動詞*にとっての「まだなお」ということであり、一つの「渡ること」、「度」である。その「理」を「許す」のは、実は*動詞*なのであるが、同時にそのことは思索の本質側が神聖な物を運ぶようにしてもたらずことなのである。ゆえに、「斯」とは、思索の本質側のことであることを表わしているのである。

こうして、「伊斯許理度賣命」とは、「鏡」が*動詞*側にとっても思考の本質側にとっても「間」であることを表わしている。

なお、「アマツマラ」については、本居宣

長の指摘のように、「矛」を作らせたとも考えられるので、ここでは、それ以上解明することを控えたい。筆者は、「矛」が何らかの仕方で欠けているのは当然ではないかと思う。なぜなら、ここでは、「鏡」が本質的に問題なのであるから。おそらくは、偶然、「矛」が抜けたのかもしれないが、この「偶然」は、必然であるのではないかとも思うのである。

さて、次に『古事記』に記載されていることは、以下のことである。

「タマノヤノ命に科（オホ）せて、ヤサカノマガタマの五百箇（イホツ）の御統（ミスマル）の珠を作らしめて、」（p. 36）

（オモイカネノ命は、タマノヤノ命に、ヤサカノマガタマが数多く付いた玉の緒の珠を作るように命じ、）

ここで、本質的なことは、「タマ」である。

「タマ」は、「タマシイ（魂）」ということの言象学的文法論的実状を表す。

上で解明されたように、まだ「無」となっている動詞は、それ自身を「鏡」で「見る」。これが、西田哲学の「無の自覚的限定」ということである。我々の「意識的自己」、つまり、「魂」は、このような「無の自覚的限定」に於いて「有る」のである。「魂」は「無」ではなく、「無」に対して立つものである。ゆえに、「魂」も、動詞の働き、すなわち、動詞が自らを開頭させること、に似ているということになる。「魂」の根底には、「働くことは見ることである」ということが存するのである。後に、西田は、このことを「行為的直観」と呼んだ。

「魂」の根底を成す「働くことは見ることである」ということは、動詞が自身を「鏡」で「見る」ことであるから、そこには、動詞の開頭ということが隠れていることになる。動詞が動詞として「言おう」としていること、すなわち、「言葉が語りたいことがある」は、動詞がまだ「無」となっている西田哲学では、「表現」（何か語りたいことがある）と見える。

かくして、「魂」は、最深部では、「表現しよう」としていることになる（神の口から出る一つ一つの言葉）。この「表現」は単なる芸術的表現ではなく、動詞を言おうとしていることであるから（「もはや動詞ではない」と「まだ動詞ではない」の「間」であるから、「時的」であり）、本質的に「歴史的形成作用」である。「無の自覚的限定」は、ここにまで至る。以上のことを西田自身の言葉で確認しておきたい。

「我々の自己の奥底には、何処までも自己自身を表現するものがあるのである。」<sup>95)</sup>

「我々の自己の奥底には、何処までも歴史的に自己自身を形成するものがあるのである。」<sup>95)</sup>

ここで「自己自身を形成するもの」とは、動詞がそれ自身を言おうとすることである。しかし、西田哲学では、動詞はまだ「無」になっているために、「（動詞が）言おう」としていることを、「見る」とか「する」というような「動詞」で「言う」しかない。ゆえに、上のように、「見られる」「形」を「形成する」と言われるのである。

ところで、すでに、第2章の§7で、「魂」、すなわち、プシュケー（ψυχή）について言象学的文法論的に説明されていた。それによれば、プシュケーとは、<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ことが示されていた。このこととの連関についてやや繰り返しになるが簡単に触れておきたい。

「生命」の本質がプシュケーであり、「生命」とは、言象学的文法論的には「中に動詞をもつ」という意味のエンテレケイア、すなわち、現在分詞である。アリストテレスのプシュケーの定義は、この言象学的文法論的規定を底辺にしていることが、すでに、§7の該当箇所でも説明されていた。ところで、西田哲学は、動詞を「無」としている立場である。動詞を「無」としているとは、まだ、動詞が動詞としては開頭していないということ

であり、したがって、上で説明されたように、西田哲学は、「無の自覚的限定」の哲学となる。「まだ動詞へと至っていない」ということは、<動詞-現在分詞-名詞>連関を底辺にしている。ゆえに、我々一人一人、すなわち、「魂」、西田哲学的には「個物」は、動詞とその分詞との文法的関係を分詞側から眺めている各視点の意味をもち、それは結局、動詞の表現点、ないしは、射影点となる。かくして、それは、ライプニッツの言うところの「神の鏡」としてのモノダ(单子)に似たものとなり、西田はそのようになっていて、これを、「絶対的一者を表現すると共に、逆に絶対的一者の自己表現として、一者の自己射影点となる」、あるいは、「創造的世界の創造的要素として、創造的世界を形成する」<sup>96)</sup>と表す。ライプニッツのモノダという考えの底辺に存するものが西田哲学においても底辺になっているのである。「(神の)鏡」と魂のこのような深遠な連関が『古事記』に書かれているのも偶然ではないと言える。

ところで、ライプニッツのモノダロジーと西田哲学とはこのように深淵的關係に保たれている。しかし、両者はまったく同じモノダロジーとはならない。なぜなら、動詞がライプニッツでは「神」、西田哲学では、「無」となっているからである。両者の同一的底辺になっている動詞が認識されていないために、西田は、ライプニッツのモノダロジーとの違いを示そうとする。その違いを彼は、『歴史的世界における個物の立場』（全集9巻）という論文において詳しく論じている。モノダロジーは、底辺的には、エンテレケイアとしての動詞の分詞であるから、分詞側からは、動詞の分詞を各視点から眺めるということにならざるを得ない。なぜなら、分詞側はまだ動詞を知らないからである。各視点からの見方が各モノダのいわば個体概念となる。こうして、どのモノダも動詞の分詞でありつつ動詞の分詞という文法状態の表現（宇宙の

鏡）となり、窓の無いモノダが相互に予定調和的に相互関係する。ところで、ここで動詞が「無」になっている場合、上のことがらはどうなるのであろうか。動詞が「無」となっている、底辺的には同じエンテレケイアであるから、その場合も上の道理からモノダロジーとなる。しかし、動詞を「神」とした場合のモノダロジーとの違いがなければならぬ。その違いとは、動詞への関与が「無が無に対して立つ」として捉えられる点以外にはない。上で挙げられた論文をよく注意して読むと、このことが示されていることを認識することができる。ここに「神の予定調和」ということが無くなることになる。すると、「我々の自己が自己自身として働くことが、世界が自己自身を形成することになる」というようになる（弁証法的モノダロジー）。動詞は「神」ではなく「無」になったためにこのようなモノダロジーとなるのである。かくして、西田は次のように言う。

「神の予定調和という如き考を棄てて、かかる立場からライプニッツを見ることによって、彼の考に今日尚生きた意義を見出し得るであろう。」<sup>97)</sup>

さて、『古事記』は次のように続く。

「アメノコヤネノ命、フトダマノ命を召して、アメノカグ山の真男鹿（マヲシカ）の肩を内抜（ウツヌ）きて、アメノカグ山の天（アメ）の朱桜（ハハカ）を取りて、占合（ウラナ）ひまかなはしめて、」（p. 36-37）

（アメノコヤネノ命とフトダマノ命を呼んで、アメノカグ山の男鹿の肩骨を抜き、アメノハハカの木を取ってきて、それを燃やして肩骨を焼いて、占いをさせ、）

ここで「占う」ということが語られている。これは、言象学的文法論的にはどのような実状なのであろうか？

上で、明らかにされたように、西田哲学の「無の自覚的限定」は、動詞が動詞として開顕する「直前」、動詞が動詞を「見る」こと

であり、その「見る」ということから見られると、動詞が自身を「言おう」とすることは、「表現」ないしは「歴史的形成作用」と見える。このような意味の「表現」が、ここでは、「占う」ということなのである。「占う」とは、たとえば、亀の甲羅を焼いて、その割れ目から、神が「言おう」としていることを、「見る」ことで「聞こう」とすることである。同様に、ここで「表現」とは、動詞が「言おう」とすることが形として「見える」ことなのである。西田は、晩年に、「作られたものから作るものへ」という言い方を多用した。それは、ここで言われたような意味で「表現」ということである。

西田は、動詞が「言おう」とすることを、「客観的表現」と言い、これを「言葉」と見ている。本来的には、言象学的文法論的連関は、動詞が「無」となっている西田哲学の立場から見ると、以下のように表されるのである。

「絶対無によって媒介せられると云うことは、積極的には歴史的社会的世界の創造的表現、云はば具体的な言葉によって媒介せられると云うことである。我々の歴史的生命は客観的表現によって呼び起こされるものでなければならない。我々の生命は客観的表現によって媒介せられるものでなければならない。」<sup>98)</sup>

すでに生命については、それが<動詞-現在分詞-名詞>連関の現在分詞の文法状態であることが示されていた。西田哲学の生命論も言象学的文法論を底辺にしていることは明らかである。生命は、まさに、動詞から(西田的には客観的表現から)「呼び起こされる」ものなのである。西田は客観的表現を「いわゆる神の言葉」(全集9巻, p.47参照)と言う。人間存在は、まさに、「パンのみにて生きるにあらず、神の口から出た一つ一つの言葉によって生きる」(マタイ伝, 4, 4) のであり、「言葉が語りたいことがある」に「応ずる」ものなのである。

上の二柱の神は、「イワヤト」を僅かに開けたアマテラス大御神に「鏡」を差し出す役目をする。その同じ神が、ここでは、「占い」をするように命じられるのである。つまり、「表現」は、動詞が動詞自身を「鏡」で「見る」こと(=「無の自覚的限定」)と同じことである。動詞が動詞を「鏡」で「見る」ということは、そこに、動詞の「意(言おうとすること)」「(神意)」が「表現」されること、すなわち、「歴史的形成」である。「歴史的形成」は、動詞の開頭の直前状態を意味するのである。「歴史的形成」の中には、もちろん、「世界歴史」も含まれている。そして、国家形成もまた、その大きな形成力に依っているのである。しかし、その形成力はそのような歴史を形成する巨大な力であるだけではなく、我々の「魂」、すなわち、「自己」の根底にも支配的に働いている力でもある。

「アメノコヤネノ命」と「フトダマノ命」とは、このように、「表現(神の言葉)」に関係する。しかし、この二柱の神も、「オモイカネノ神」に「召された」のであり、「思索の本質」を意味するのである。「思索の本質」は、動詞の開頭への貢献・寄与であり、しかも、それはまた動詞自身の働きである。したがって、「思索の本質」は、実は、「表現」するものであり、「歴史的形成作用」をするのである。このことが「オモイカネノ神」が、二柱の神を「召す」ことである。

それゆえ、『古事記』に「天児屋命」と「布刀玉命」と表記されているこの二柱の神の名の意味については、その役目ないしは「働き」の面において理解しなければならない。なぜなら、その神々は、本質的に「思索の本質」を意味するからである。

両者は、「歴史的形成作用」としての「思索の本質」であり、このことが、次に『古事記』において示されるのである。

二柱の神の内、「フトダマノ命」は、以下のことをする。

「アメノカグ山の五百真賢木（イホツマサカキ）を根こじにこじて、上枝（ホツエ）にヤサカノマガタマの五百箇（イホツ）の御統（ミスマル）の玉を取り著（ツ）け、中枝（ナカツエ）に八尺（ヤタ）鏡を取り懸（カ）け、下枝（シヅエ）に白和幣（シラニキテ）、青和幣（アラニキテ）を取り垂（シ）でて、この種種（クサグサ）の物は、フトダマノ命、太御幣（フトミテグラ）と取り持ちて、」（p. 37）

（アメノカグ山の茂った榊を根こそぎ取ってきて、その上の枝には、大きなマガタマの多くの玉の緒をつけ、中ほどの枝にはヤタ鏡をかけ、下の枝には、コウゾノ白い幣、麻の青い幣を垂らし、この種々の品々をフトダマノ命が、神に捧げる幣として、捧げもち、）

ここでは、「ミテグラ」を「フトダマノ命」が取り持つ役目をする事が語られている。一般に「ミテグラ」とは、神に捧げる物であり、本来見えない神がいわばそこに「宿る」とされる「物」と見ることができ、それは、まさに、上で説明されたような意味での「表現」ということである。なぜなら、「表現」は、*動詞*に帰するからである。*動詞*は、今の段階では、まだ「無」となっている。しかし、*動詞*は*動詞*自身を開顕しようとしているのである。そうした「直前」の段階は、「*動詞*がそれ自身を鏡で見る」ことになり、何らかの意味で「形」として「見える」のである。その「形」の中に今は見えない*動詞*が「宿る」ことになる。これがここで言われる「フト・ミテグラ」である。ゆえに、ここで「フト（太）」とは、単に「讃える辞」ではなく、上のような意味での「表現」的という意味である。「フトミテグラ」とは、「歴史的形成」的であるような「ミテグラ」である。「フトダマノ命」は、したがって、「思考の本質」における歴史的形成作用の働きを表しているのである。

さらに、『古事記』は、次のように続く。

「アメノコヤネノ命、太詔戸（フトノリト）

言（ゴト）ほきまをして、」（p. 37）

（アメノコヤネノ命がすぐれて尊い祝詞を唱え、）

ここで、「ノリト」、通例、「祝詞」と言われていることは言象学的文法論的にどのようなことであろうか。

上で解明されたように、「ミテグラ」は、「表現」ということである。「表現」とは、上で説明されたように、たとえば、芸術作品のようなものを意味しない。*動詞*が*動詞*として自らを開顕する直前において、*動詞*は「無」、それも、「絶対無」として自己自身を、「鏡」で「見る」という仕方、開示するのである。*動詞*のその自己自身を開示しようとする「働き」は、したがって、「見る」働きであり、そこに「見られたもの」が「表現」されたものである。或る「形（エイドス）」が「見える」のである。しかし、本来、その「形」ないしは「表現」は、*動詞*が*動詞*として「言おう」としていることであり、「見られる」ことではない。つまり、「表現」は、何らかの意味で「言う」こと（神の言葉）を蔵していることになる。それは、「表現」とともに「言われるべき」言葉になるのである。そして、これが、「フト・ノリト」である。ゆえに、「フト・ノリト」は、そのままただちに、*動詞*ではなく、*動詞*を「前にして」言われる言葉である。

「ノリト」は、『古事記』には、「詔戸」と書かれている。「詔」は、基本的に、言葉で神を招くことを表す。つまり、*動詞*が現われてくるように言葉が言われるのである。「戸」は、閉ざすことをするとともに、通路となる。「ノリト」は、*動詞*の「前」で言われる言葉であり、そこにいわば或る通路ができるとともに、同時に、そこへの通路は閉ざされているのである。つまり、「ノリト」は、ある種の「戸」である。このように、「詔戸」という漢字表記は、「ノリト」の言象学的文法論的実状を映じている。

『古事記』には、「ミテグラ」を掲げる「フ

トダマノ命」と、「ノリト」を唱える「アメノコヤネノ命」がいわばペアになっているように語られている。このことも、偶然的なことではなく、言象学的文法論的に必然であることは明らかである。なぜなら、「表現」とその本来の意味を表す「詔戸」としての「ノリト」とは、一体的でなければならないからである。

次に、『古事記』は、以下のように続く。

「アメノタヂカラヲノ神、戸のわきに隠り立ちて、」(p.37)

(アメノタヂカラヲノ神がイワヤトの戸のわきに隠れて立ち、)

この「アメノタヂカラヲノ神」は、後でアマテラス大御神を「イワヤト」から引き出す役目をする。そのために、今は、その神は、「戸の脇に隠れ立って」待ち構えているのである。

では、「アメノタヂカラヲノ神」という神話的図式は言象学的文法論的にどのような実状なのであろうか？

「イワヤト」からアマテラス大御神が「出る」とは、*動詞*が*動詞*として開頭することである。*動詞*のこのような開頭は、*動詞*側からいわば自然に起こることではなく、むしろ、「思索の本質」がいわば「力づく」で為すことと解釈され得るかもしれない。しかし、西田哲学は*動詞*をあくまで「無(場所)」と見ているのである。そこにおいて、*動詞*を*動詞*として引き出す「力」とは何であらうか？それは、西田哲学が「述語論理」を基盤にしているということである。なぜなら、*動詞*は、これまで詳細に説明されたように、すべての述語の「無」の述語となり得るからである。西田哲学の「無の場所」とは、西田自身が言うように、「超越的述語」であり、この言い方が、*動詞*を「イワヤト」から引き出す「手力(タヂカラ)」となり得るのである。もし、人が西田哲学を詳しく研究するなら、「無」の述語ということがその哲学の本質的基盤であることが理解されるようになるであらう。「無」

は、述語が「無い」ということではなく、「述語となって主語にならない」と言われるように、本質的に「述語(=述語)」なのである。しかし、その「述語」は、イデア態の「主語-述語」関係の「述語」として「有る」をまさに「超越している」ところの「述語」それ自身である。今は「無」となっているそのような超越的な述語とは、*動詞*でなければならないことは明白である。筆者は西田幾多郎に問いたい、「一体、述語というようなことはどのようにして論理にやってきたのか？」と。*動詞*であるがゆえに、「無」でありながら、「述語」ということが必然的に有り得るのであり、「その1」と「その2」論文で示されたように、その*動詞*は*不定詞*(始原の言葉)からやってきたのである。しかし、そのような*動詞*は、今は「イワヤト」に籠もっているであり、「無(の述語)」ないしは「一般者の一般者」となっている。*動詞*をそこから「引き出す」「力」は、「述語論理」というところに存するのである。西田哲学の「述語論理」の中には、「手力男神」が存し、「イワヤト」の「脇」に「隠れ立っている」という具合になっているのである。どうして「述語論理」は正しいと言えるのか？それは、*動詞*がそこで「無」となって、先行的に支配しているからなのである。逆に言えば、西田哲学は、*動詞*が「無」となっているために、極めて理解困難な哲学となる。しかし、そこには、暗い不可解なものが存するのではなく、逆に、本質的に明瞭な内容(エネルギーの定義)が明らかにされているのである。

次に、『古事記』に語られているのは、以下のことである。

「アメノウズメノ命、アメノカグ山の天(アメ)の日影(ヒカゲ)を手次(タスキ)に懸けて、天(アメ)の真拆(マサキ)を鬘(カヅラ)として、アメノカグ山の小竹葉(ササバ)を手草(タグサ)に結びて、アメノイハヤトに槽(ウケ)伏せて踏み轟(トドロ)こし、

神懸（カムガカ）りして、胸乳（ムナチ）をかき出で裳緒（モヒモ）を陰（ホト）に押し垂れき。ここにタカマノハラ動（トヨ）みて、八百万の神共に咲（ワラ）ひき。」（p. 37）

（アメノウズメノ命は、アメノカグ山のサガリゴケをたすきに掛けて、まさきの蔓を髪飾りにして、アメノカグ山の笹の葉を束ねて手にもち、アメノイワヤトの前に桶を伏せて踏み鳴らし、神がかりとなって胸の乳房を露出させ、裳のひもを陰部まで垂らした。そこで、タカマノハラは、動き、数多くの神々がどっと笑った。）

ここに語られていることは、「オモイカネノ神」がアマテラス大御神をイワヤトから出てきてもらうために立てた計略である。後で語られるように、アマテラス大御神は、このアメノウズメノ命のいわば踊りのようなものに「どうして？」と思い、イワヤトを少し開けることになるのである。

では、この箇所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？

「無」の場所を基礎とする西田哲学は、「述語論理」と言われるように、本質的に、*動詞*が*動詞*そのものとして言われるのではないゆえに「言葉が語りたことがある」の扉がまだ開かれず、したがって、文法ではなく、「論理」である。しかし、その「論理」は、*動詞*からすれば、自身に代わって世界を明るめる「アメノウズメノ命」である。*動詞*からすれば、西田哲学の基礎となる「無の場所」の「論理」は、「どうして？」となっているのである。「どうして、*動詞*でもない『絶対無』が世界の真相を明らかにしているのか？」と*動詞*は、「怪しむ」のである。このような「無の論理」が、アメノウズメノ命が行うことである。そのような「論理」は、具体的には、「弁証法的モナドロジー」である。「*動詞*の*分詞*」がその底辺に存する。しかし、「*動詞*の*分詞*」は生命の底辺となっている。ゆえに、「無の論理」は本質的に深い生命性をもつ。「アメノ

ウズメノ命」は、そのような意味の深い「生命」の本質を意味する。

西田哲学的には「デモーニッシュ」なこと、それが生命としての「無の論理」なのである。*動詞*の*分詞*がエンテレケイアであり、「生命」の本質がエンテレケイアである。ゲーテに由来するデモーニッシュ（dämonisch）の語源は、神霊という意味のダイモン（δαίμων）に遡り、さらに「分ける（devide）」に遡る。*動詞*の*分詞*が「分ける」の真意である。西田は、デモーニッシュという語を民族精神を特徴付けるものとして用いている。国家とか社会にはデモーニッシュな本質、すなわち、*動詞*の「分」*詞性*が存する。人間的生命の中に*動詞*の*分詞性*が出てきて、各個的生命体が何かの統一性においてまとまる。こうして国家・社会が成立する。ゆえに、国家社会はデモーニッシュとなるのである。しかし、*動詞*は「無」になっている、したがって、国家社会の如上的ことがらは「無の論理」である。「*動詞*の（*分詞*）」という面はさらに歴史性をもたらし、さらに、*動詞*開頭に寄与する思索遂行としての哲学をもたらすのである（*動詞*の「分」*詞*という意味での国家については、後でオオクニヌシノ神に関係する箇所 で 解明する）。

次に、『古事記』はこう続く。

「ここにアマテラス大御神、怪しとおもほして、アメノイハヤトを細めに開きて、」（p. 37）

（ここにおいて、アマテラス大御神は、不審に思い、アメノイワヤトを僅かに開けて、）

「イワヤト」を「細めに開ける」とは、*動詞*が「無」から「僅かに」*動詞性*を現わすことを意味している。これが、「無の自覚的限定」ということである。しかし、西田哲学は*動詞*を*動詞*としては認識できないのであり、したがって、それを「無」と見るのである。「無」の隙間から*動詞*がわずかに開頭することは、アマテラス大御神、つまり、*動詞*が、この歴史的世界にはじめて僅かに現れること



であり、そのことが日本民族に伝承されてきたのである。日本人による西田哲学は、事実、歴史的世界に出現したのである。

たまたま、日本人の西田が或る哲学を創ったのではない。その哲学は、**動詞**が「無」のイワヤトから僅かに開顕する哲学でなければならず、「無の述語」を基盤にする哲学でなければならなかったのである。

すでに、述べたように、「有る」という動詞は**動詞**に帰属している。**動詞**から変じた「有る」はただ、**動詞**とのみ関係しているのである。しかし、「有る」と成るに及んで、**動詞**は「無」となる。その「無」は、「言葉が語りたことがある」の扉であり、「有る」は、その扉への通路という意味をもつ。しかるに、「無」のゆえに「有る」は、その本来の関係から浮気心を起こして、「有るもの」へと関係する。哲学的思索とは、そのような「有る」を元の関係、「<有-動詞>関係」の本来性へと戻して、「有る」の奥で待っている「言葉が語りたこと」を語れるようにすることである。そして、このことをする思索を人間が「する」のであり、したがって、そこに人間存在の役割（人間のエルゴン）が存する（国家や歴史が目指すものも同じものである）。ハイデガーの哲学は「<有-動詞>関係」の第一位相として、「有る」の通路に入ってきた哲学である。そこにも、**動詞**がそれ自身を開顕しようという**動詞**の働きが起きている（**動詞**の「影・響」）のである。ハイデガーの場合には、そこに或る文法的なことが存することが認識されていた。しかし、その文法的なものは、まだ文法的とは認識されていなかったのである。「有る」の意味追求に必然的に現れる文法的問題性は、「述語論理」以上のことである。では、ハイデガーも日本に生まれなければならなかったのではないであろうか。しかし、**動詞**へ向かって探求することと**動詞**がわずかにイワヤトから姿を現すことは方向が違うのである。「無の自覚的限定」は、

**動詞**が「無」の中からわずかに顕れることなのであり、したがって、まだ「論理」ではある。ところが、ハイデガーの哲学は本質的に「問う」哲学、すなわち、「有る」の通路の奥へと尋ね行く哲学的思索なのである。その哲学的境位には、「言葉が語りたことがある」が聞こえてきている（=Lichtung für das Sichverbergen）のである（扉が何らかの意味で開かれようとしていて、死が何らかの意味で透過されつつあることになる）。しかし、全体的に言うなら、ハイデガーの哲学も、西田哲学も、両者ともに、**動詞**の開顕へ接近したことになる。アマテラス大御神とスサノオノ命が交わした「誓い」と「アメノイワヤト」伝説とは、このように、本質的に深く関連している。そもそも、「アメノイワヤト」のエピソードは、「有る」という動詞に相当するスサノオがアマテラス大御神の領域に「勝さびに」侵犯したことから、つまり、**動詞**の空無化から起きたのである。帰属関係が存するのに、それを空無にして「有る」が暴挙に出ると、必然的に、**動詞**はイワヤトに隠れるのである。それでも、西田哲学において**動詞**が「無」から僅かに、姿を現わし、かの帰属性を明らかにすると、空無化のゆえに堅く閉ざされた「無」のイワヤトが「細みに開かれる」のである。ゆえに、西田哲学と空無化を本質としている近代科学とは深く関係していることになる。この点については、「補足説明2」を見て欲しい。

もし、西田の「述語論理」とハイデガーの文法的問題性とは根底において**動詞**に基づくことが知られるようになれば、歴史は、最後の段階に入ることになる。事実として、両哲学は、20世紀の前半に重なるようにして（ハイデガーの方がやや「後」になる）登場したのである。

さて、『古事記』には、イワヤトを僅かに開けたアマテラス大御神が、どうして自分が隠れたのに、外の世界では、楽しい笑い声が

するのだろうかとの、疑問を語ると、これに対して、アメノウズメノ命がアマテラス大御神より尊い神が現われたためだと告げる場面が描かれている。ここの箇所は、これまで論じられてきたことの繰り返しになるので、ここでは、その言象学的文法論的実状の説明を省くことにする。その次の箇所がこの「アメノイワヤト」の段の核心なのである。その核心部分は、次のように語られている。

「かく言す間に、アメノコヤネノ命、フトダマノ命、その鏡を指し出（イダ）して、アマテラス大御神に示せ奉（マツ）る時、アマテラス大御神、いよよ奇（アヤ）しと思ほして、やや戸より出でて臨みます時に、」（p. 37-38）

（こう言う間に、アメノコヤネノ命とフトダマノ命が、あの八尺鏡をアマテラス大御神の前に差し出したところ、大御神はいよいよ不思議に思い、やや戸から歩み出てその鏡を覗いた時、）

言象学的文法論的には、ここには、*動詞*が鏡で「見る」ということが語られているのである。これについては、すでに説明しておいたので、これ以上の説明はしないことにする。西田哲学のエレメントがここで提示されているのである。*動詞*の開頭の直前には、「無の自覚的限定」ということが必然的に起るのであり、それが西田哲学のエレメントになるのである。アマテラス大御神は、自分の姿を見るのである。その時には、それが自身ではなく、別の尊い神といわば勘違いしているわけである。同様に、「無」の自覚的な限定も、本当は、*動詞*が自身を言おうとしていることなのであるが、「見る」、つまり、「自覚する」が故に、自身ではないと、*動詞*ではないと、勘違いするのである。鏡を差し出すのは、「表現」に対応する二柱の神である。「表現」は、*動詞*が「言おう」としている、その「言おう」に相当する「見る」側でのあり方である。「表現」こそ、*動詞*に鏡を差し出す資格をもつものであり、『古事記』の記述は

その通りになっているのである。「表現」と「無の自覚的限定」との切り離されない深遠な関係を西田は思索し抜いた。そこに西田哲学のもっとも重要な哲学史的意義があるのであり、我々後代の者は、そこに着目しなければならぬのである。事実、西田は、その絶筆となった論文、『私の論理について』の中で、「私は多年の研究の結果、我々の歴史的行為的自己の立場からの思惟の形、即ち歴史的形成作用の論理を明らかにし得た」と述べている<sup>99</sup>。「歴史的形成作用」とは、ここで言う「表現」のことである。そして、「論理」とは単に論理ではなく、「無の自己限定」の論理なのである。

さて、次に、『古事記』は、こう続く。

「その隠り立てりしアメノタヂカラヲノ神、その御手を取りて引き出す即ち、フトダマノ命、尻（シリ）くめ繩をその御後方（ミシリヘ）に控（ヒ）き度（ワタ）して白ししく、『これより内にな還り入りそ。』とまをしき。故、アマテラス大御神出でましし時、タカマノハラもアシハラノナカツ国も、自（オノヅカ）ら照り明りき。」（p. 38）

（脇に隠れていたアメノタヂカラヲノ神が、アマテラス大御神の手を取って引き出すと、フトダマノ命が、しめ繩を後ろに渡して、こう言った。「ここからイワヤトの中に戻らないでください」と。こうして、アマテラス大御神は、イワヤトから出てきて、タカマノ原とアシハラノナカツ国は照り明るくなった。）

すでに、解明されたように、アメノタヂカラヲノ神は、言象学的文法論的には、「述語論理」を意味する。*動詞*は、そのような「述語論理」の根源であるとともに、「述語論理」が*動詞*を「引き出す」力を有しているのである。しかし、「述語論理」が実際に、*動詞*を、すなわち、言象学的文法論を明らかにするのではない。ゆえに、『古事記』に「引き出す」と記されていることは、むしろ、「手を取って案内する」くらいの意味と見なければなら

ない。力づくで引き出したのではない。アマテラス大御神自身が自ら出てきたのである。ここに、「有る」を「超越する」述語である動詞が開顕するのであり、言象学的文法論が歴史的に出現するのである。これとともに、動詞だけではなく、言象学的文法論の全体(タカマノハラ)が明るくなり、「有る」の意味(アシハラノナカツ国)もまた明るめられるのである。「有るものが有る」の真相が動詞から照らされ明るくされる。

ここに、動詞と「無」とが区別されるようになる。西田哲学には不可能であった動詞と「無」との区別ができるようになるのである。ハイデガーの「有論的差異」に対して、「<無>論的差異」が起こる。「表現」ではなく、「言葉が語りたくないこと」が語られる。ハイデガーが言う「言葉が語る (Die Sprache spricht)」<sup>100</sup>における「言葉が語りたくないこと」とは何か、それを、今や、言象学的文法論が言い始めるのである。西田哲学とハイデガー哲学の両者と言象学的文法論との区別がなされる。すなわち、「しめ縄」がその「区別」を表している。この「しめ縄」によって、動詞は「無」から区別され、また、ハイデガーの言う「言葉が語る」からも区別される。もはや、言葉は、Ereignisのもっとも本来的な「仕方(Weise)」、すなわち、μέλος(歌)ではなく(Gesamtausgabe Bd.12 S.255参照)、「死と言葉との本質の関係」からも解放されて「言葉が語りたくないこと」を語るのである。なお、「死と言葉との本質の関係」については「補足説明4」を見てほしい。

次に、『古事記』には以下のことが記されている。

「ここに八百万の神共に議りて、ハヤスサノヲノ命に千位(チクラ)の置戸(オキド)を負わせ、また鬚を切り、手足の爪を抜かしめて、神逐(カムヤ)らひ逐らひき。」(p. 38)

(そこで、神々が相談して、スサノオノ命

にたくさんの品物を出させて賠償させ、鬚を切り、手足の爪を抜いて、タカマノハラから追放した。)

ここでスサノオが突然再登場したのは、ここまでの言象学的文法論的な展開全体が「<有-動詞>関係」を核にして成ったものであるからである。動詞が開顕した今の段階においては、当然、「有る」という動詞が動詞に帰属していることが明らかになる。「有る」は、しかし、動詞であり、動詞ではない。「有る」は、「言象領域」には属していないのである。動詞に帰属している「有る」という動詞は、動詞に属しているのであるから、「言象領域」に属しているのではないかと思われるかもしれない。しかし、「有る」は、動詞が動詞であることを忘れることであり、「帰属する」とは、このような忘却態という意味で動詞に帰属することなのである。かくして、「有る」は、自分が動詞であること見失うことで「有る」であることをはっきりと知る。「賠償させ、鬚を切り、爪を抜く」とは、「有る」がもはや「有る」ではなくなり、動詞の分詞(現在分詞)という意味をもつ文法事項となることを意味し、動詞から「去る」こと、すなわち、タカマノハラから立ち去ることを意味する。

本居宣長は、この箇所をスサノオの犯した罪が余りにも大きかったので、持ち物すべてだけではなく、己が身の部分を失うことで清めができたというような意味のことを述べている。この解釈は、それなりにここでこの言象学的文法論的実状を映している。

さて、このようにして、動詞が開顕する。「無」は無規定ではなく、文法的に本質規定される。

動詞の開顕によって、「<有-動詞>関係」を核として展開されてきた内容から、別の展開形態が起きてくる。「有る」はただ、動詞とのみ関係しているという関係性は終わり、「有る」は今や動詞の忘却態としてではなく、動詞の分詞という一文法事項として捉えら

れ、動詞から名詞へ下り、そして、そこから再び動詞へと戻るといふ底辺的円環運動が動詞の（アマテラス大御神の）光によって照らし出されて眺められるようになる。アリストテレスが分けた「自然において」と「我々にとって」の区別の内、「自然において」がどのようなことか、その文法論的真相が明らかにされるのである。「自然において」、自然、そして、国家や歴史というようなことが、明らかにされ、従来の哲学のように「有る」に基づいて考えられたそのような事柄の底辺実状が明らかになる。

ところで、動詞の自己忘却態が「有る」といふ動詞であり、動詞は文法性を無くす。それなのに、なぜ、動詞の分詞、すなわち、現在分詞という文法事項が依然としてまだなお成立するのかと疑問をもたれる人もいるかもしれない。文法外の「有る」と文法内の現在分詞が重なるのはおかしいと思うのももったいなことである。しかし、動詞が文法性を失い「有る」となる場合、その「文法性を失う」ことも実は文法的なことなのである（あの「去る（weg）」が潜んでいる）。「言葉が語ること」ではなくとも「言葉が語ること」の奥から起きてきたことであり、したがって、「言葉とは別のことを語る」ことも「言葉が語ること」に「属している」のである。動詞ではなくなることは文法外となることであるが、しかし、その文法外もまた文法ないしは文法論に属しているのである。ゆえに、文法外は「有る」といふ動詞であるが、しかし、それも或る文法事項、つまり、動詞の分詞なのである。動詞の分詞は、もはや動詞ではなくなっていて、文法の外に出ているのではあるが、しかし、文法に帰属している以上、そうした帰属関係性を動詞の分詞は示さなければならない。文法外が文法に帰属的になっているとは、文法に対する可能性となっていることである。文法外は、動詞への「可能性」の文法状態なのである。「有る」

という動詞はこうした「動詞への可能性」をも忘れていたのである。青銅には銅像はない。しかし、青銅には銅像となる可能性が存する。動詞の分詞そして名詞は、文法外であり、もはや文法ではない。しかし、そこに文法となる可能性が存するのであり、それらは、「動詞への可能性」という意味で或る文法事項となっているのである。かくして、動詞の外に存する動詞の分詞、そして、さらにその外にある名詞は、全体として、「動詞への可能性」である。ここで言われる「可能性」も文法的であることに注意する必要がある。しかし、「動詞の可能性」とは表記しないことにする。「動詞の可能性」で十分規定されるからである。アリストテレスの言う「デュナミス（可能態）」は、この文法的な「可能性」の写生である。動詞がエネルゲイアの定義であり、動詞の分詞と名詞は「動詞への可能性」という関係性になっていて、この原風景をアリストテレスは「エネルゲイアはデュナミスに先立つ」というように写生していたのである（アリストテレス哲学の深遠性）。「有る」と「有るもの」が「有る」>の世界にはエネルゲイアとデュナミスの関係が認められる。アリストテレスのこのような深遠的哲学の奥底深くに、如上の文法的底辺実状が存するのである。また、文法外に出た文法諸事項は、上のような理由で、「動詞への可能性」であるから、「もはや動詞（Zeit-wort）ではない」は、「まだ動詞（Zeit-wort）ではない」となっている。ゆえに、エネルゲイアとデュナミスの関係性は、「時（Zeit）」的（zeitlich）なものを底辺にしているのである。当然、「有る」そして「有るもの」が「有る」>もまた「時」的なものを底辺にしている。ハイデガーが「有る」の意味を思索したとき、最初にまず、「有る」を理解している「有るもの」、すなわち、我々人間存在（Dasein）の「有る」の意味を求めた。そして、彼は、Daseinの「有る」の意味を時性（Zeitlichkeit）と見究めた。

そこから推して、「有る」の意味は何らかの意味で「時」的であることになろう。しかし、どうしてそのようになっていたのか？ 今や、この問いに最終的答えが与えられるようになる。つまり、「有る」はそれと重なるように、*動詞*の*分詞*であり、*動詞*の*分詞*は、上のような理由から、「*動詞*への可能性」として「時」的(zeitlich)となっているのである。言象学的文法論的な二重構造の一方が「有る」であり、他方が*動詞*の*分詞*、すなわち底辺的「時性」となっているのである。第三章では、「有る」と*動詞*の関係が明らかにされた。しかし、二重構造のもう一つの面、すなわち、「*動詞*への可能性」の文法状態、「時」的な文法状態が次章以降で明らかにされるべきである。持ち物すべてを奪われた上、自身の身体の一部である鬚や爪を失ったスサノオは、すなわち、「有る」に属する「する」や*動詞*ということを奪われた「有る」は、今や、「*動詞*への可能性」の文法状態として、*動詞*から下降して(去って)行くのである。ギリシア語で「下へ」はκατά(カタ)である。カテゴリーの語源κατηγορίαには、このκατάが含まれている。*動詞*が「下降して」行き、「下で語る(=*動詞*が「外」へ出ていくこと)」ようになると、カテゴリー的世界が開かれて来る。こうして、「底辺返照」的なカントの哲学の可能性が開かれて来る(図3参照)。

<*動詞*-*現在分詞*-*名詞*>連関の領域は、図3のようになっている。その図で、「*動詞*への可能性」が、*現在分詞*と*名詞*に区分されるのは、銅像の喩えでも説明可能である(以下の銅像の喩えは、あくまで便宜的である点に留意して欲しい)。銅像の材料としての青銅は、銅像の可能態であり、*名詞*に相当する。青銅から銅像に向けて製作中の段階も、まだ銅像になったわけではないから、可能態であり、そのような可能態が、*現在分詞*に相当する。すでに述べたように、*現在分詞*という*動詞*の可能性がエンテレケイア、「中に*動詞*をもつ」

である。「中に*動詞*をもつ」とは、*動詞*の自己関係とも考えられるので、一般に生命は何か自我に応ずるものをもつ。材料の青銅に或る像が予想されると、製作者は製作に取り掛かる。それが*名詞*の格変化、*動詞*の予想としての「動くこと」である。

最後に、「神逐らひ逐らひき」について。

この言い方は、すでに以前に出てきていた。スサノオは、イザナキノ命によって歴史的世界から追い出され、さらに、今、タカマノハラからも追い出されたことになる。スサノオが歴史的世界から追い出されたということは、「有る」が*ただ動詞*とのみ関係していて、「有るもの」とは関係していないことを意味していた。また、今、スサノオがタカマノハラから追い出されることは、*動詞*の外、*文法*外の*文法*領域が、すなわち、*現在分詞*と*名詞*という*文法*事項が、成立することを意味している。そして、その*文法*外*文法*領域は「*動詞*への可能性」であることが明らかにされた。その意味で、スサノオは、タカマノハラ(言象領域)から追い出されたのである。スサノオは「有る」という*動詞*としては、「有るもの」の世界には住めない。しかし、同じスサノオが、*文法*外*文法*領域に住んでいるのである。ゆえに、二つの世界から追放されることはスサノオの必然性ということになる。スサノオは、こうして、二重構造性を表す「出雲の国(神の国)」に降り立つのである。

#### 補足説明1(「中間領域」に踏み入った哲学のエレメントに関する齟齬について)

ここで、「中間領域」に位置を占める二つの哲学、すなわち、西田哲学とハイデガーの哲学のエレメントに関して、これまで、説明されてきたこととの齟齬(発言の食い違い)についての疑問に答えておきたい。

最初に西田哲学に関する齟齬について。

これまで、第2章で、西田哲学は、「チビキノイワ」を挟んでのイザナミとイザナキの

離別、また、「禊」の段で言及され、次のように語られていた。

「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、言象学的文法論の分岐点の（「言象領域」側の）寸前に位置している。」（「その2」論文p.83）

ここでは、まだ、スサノオは生まれていない。すなわち、「有る」という動詞が成立する以前の文法状態が問題になっている。しかし、第3章では、「イワヤト」を僅かに開けてアマテラス大御神が姿を少しだけ見せるという文法状態が西田哲学の固有のエレメントとされたのである。では、このこと「以前」の文法状態がどうして西田哲学のエレメントでもあるのだろうか。明らかに、食い違い（齟齬）がある。

西田哲学においては、「有る」を超越する述語である動詞は、動詞として言われず、「無（の場所）」と見なされる。このことは、その哲学が言象学的文法論とはならず、どこまでも「論理的」であることと理由となる。「論理的」とは、特殊態の「主語-述語」関係が成立しているということである。ハイデガーの思索において「言葉が語る（Die Sprache spricht）」と言われていること、すなわち、言象学的文法論的に「言葉が語りたことがある」ということに近寄っている有りかたは、ついに西田哲学には姿を見せることはなかったのである。しかし、西田哲学における「無の場所」は、近代科学の成立根拠となっている動詞の空無化と同じものではなく、動詞性を「僅かに見せている」ような「無」なのである。

動詞性を「僅かに見せている」ということが、アマテラス大御神が「イワヤト」から姿をわずかに現すことである。ゆえに、そのことが西田哲学のエレメントであると言われたのである。しかし、動詞性が「僅かに姿を見

せる」ということは、実は、*Werden* (Werden) の関係性から起きていることなのである。

*Werden* (Werden) の斜体の *Werden* が後退することで、カッコ内の *Werden* が独立的となり、動詞が成立する。また、斜体の *Werden* の後退によって、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、動詞は「無」となる。ゆえに、「無」のなかに動詞性が「僅かに見える」ということは、斜体の *Werden* との関係でもあるということになる。つまり、斜体の *Werden* との関係が「無」のなかに動詞が姿をわずかに見せるということと関係するのである。そうした斜体の *Werden* との関係性は、「チビキノイワ」でのイザナミとイザナキの関係、そして、「禊」に相当するのである。ゆえに、二つの異なる場面に同じ西田哲学が登場することになるわけであるし、また、言象学的文法論的にはそのようになっていないならば、かえって、首尾一貫性を保てないのである。

ハイデガー哲学のエレメントに関する齟齬についても同様である。一方で、ハイデガーの哲学のエレメントである Ereignis は *Werden* (Werden) の同語反復であると言いつつながら（「その1」の p.45 に掲載されている図1を参照）、他方で、それは、「<有-動詞>関係」の第一位相であると言いつつ、明らかに食い違いがある。本来的には、ハイデガー哲学は「有る」側から「言葉が語りたことがある」へ向けて道を行く哲学であり、「<有-動詞>関係」の第一位相をそのエレメントにしている。しかし、動詞が動詞自身を言いつつあるということは、やはり、斜体の *Werden* とカッコ内 *Werden* との関係性に関係することでもあり、こちらは、「言象領域」内部のことがらとなっているのである。「動詞が動詞を言いつつある」ということは、ハイデガーでは、「自らを隠すことのための開明 (Lichtung für das Sichverbergen)」と

言われていることである。動詞はWerden (Werden) のカッコ内Werdenである。それは斜体のWerdenとの関係におけるWerdenであり、いわゆる「成る」という意味の動詞ではない。そのWerdenは「言葉が語りたこと」である。しかるに、「成る」という意味の動詞は、「言葉は言葉とは異なる別の何かを語る」に属することなのである。ゆえに、Werdenは、「自らを隠す」。しかし、「言葉が言葉とは別の何かを語る」ということも「言葉が語りたことがある」への道にあるのである。その「道」は、Lichtung (開明=開かれ明るくなっていること) であり、「言葉が語りたことがある」へと通じる並木道である。その「道」、Lichtungは、「言葉が語りたことがある」の「ための (für)」道、「自らを隠すこと」「のための」Lichtungである。我々人間はその並木道の並木を見ながら、「言葉が語りたこと」へと旅する。「言葉をもつ生き物」として、人間存在はこのような「旅」が「できる」ということである。したがって、「言葉が語りたことがある」と鳴る「鐘の音」がその「道」の奥深くから「聞こえてきている」ということになる(「影・響」と言われたこと)。いいかえれば、かのWerdenが「聞こえてきている」ことになる。すると、当然、そこに斜体のWerdenとの「関係性」もまた存するのである。つまり、「言象領域」で起きていることがハイデガーの思索の中に見出され得るようになる。Ereignisの同語反復がWerdenにおける同語反復として理解されるようになるのである。

こうした関係性が、「中間領域」が靈妙不可思議であることの理由となるのである。以降、「中間領域」の靈妙不可思議性について改めて細かな説明を省きたい。疑問を持たれる人は、今、ここで説明されたことを深く思慮してもらいたい。なお、このような「齟齬」は、カント哲学やヘーゲル哲学の場合にはまったく起こらない。なぜなら、それらは、

「中間領域」をエレメントにしているのではなく、「論理的領域」に属しているからである。これに対して、「言象領域」と「論理的領域」の「中間領域」に足を踏み入れた哲学(西田哲学とハイデガー哲学)の場合、上で説明されたようなことが必然となるのである。

#### 補足説明2 (近代科学と西田哲学)

アマテラス大御神が「アメノイワヤト」に「さし籠る」とは、動詞が空無となることを意味する。空無となった動詞は、しかし、消えて無くなるのではなく、「イワヤト」に隠れるのである。そうした「イワヤト」からアマテラス大御神は「出でます」。すなわち、動詞が開顕することによって動詞の空無化は根底的に解消する。動詞が「無」になることは、「無の自覚的限定」の哲学、すなわち、西田哲学が歴史的に生起することの可能性の根拠である。しかし、動詞が「無」となることは、また、文字通り、動詞が「空無化」されてしまい、したがって、アリストテレスのエンテレケイアが失われることを意味する。このようになった場合、慣性法則を第一根本原理とする近代科学が起こるのである。ゆえに、動詞の「無」の中から動詞がわずかに姿を顕す段階である西田哲学においては、動詞の空無化が伴っていることになる。西田哲学は近代科学の本質的問題性を本質的な仕方で解消せんとする歴史的出来事である。ところが、全体的に見て、西田哲学は近代科学を根底的に批判する哲学であるとは思えないのである。基本的に西田哲学は、近代科学を自身の哲学の中*に*いわば包み込むのである。

西田哲学において近代科学がその哲学の中に包み込まれとはどのようなことか、それが、すでに『善の研究』の中で示唆されている。その「版を新にするに当って」の中で西田は次のように語っている。

「フェヒネルは或る朝ライブチヒのローゼンタールの腰掛に休らいながら、日麗に花薫

り鳥歌い蝶舞う春の牧場を眺め、色もなく音もなき自然科学的な夜の見方に反して、ありのままが真である昼の見方に耽ったと自ら云っている。私は何の影響によったかは知らないが、早くから実在は現実そのままのものでなければならぬ、いわゆる物質の世界という如きものは此から考えられるものに過ぎないという考えをもっていた。」<sup>101)</sup>

ここで、「いわゆる物質の世界という如きものは此から考えられるものに過ぎないという考えをもっていた」と言われている箇所から、「包み込まれる」の意味が理解されるであろう。動詞の空無化を表す「自然科学的な夜の見方」と「昼の見方」に相当する「無」の自覚的限定の哲学の関係性が伺えるのである。

下の補足説明3で示されるように、近代科学は、エンテレケイアを回復させなければならぬ。西田哲学はエンテレケイアの底辺になっている「中に動詞をもつ」を底辺にして成立している。ただし、その哲学では動詞が「無」とされている。「包み込む」とは、したがって、「経験科学」が本来的にはエンテレケイアに拠っていることを明かすことであり、近代科学が失っていたエンテレケイアを取り戻すことを近代科学に要求していることである。そして、このことは、上の引用文とよく合致するのである。ここから、次のようなことが語られるようになるのである。

「歴史的世界の個物的多としての我々の自己から、全然自己意志性を奪ったものが粒子である。」<sup>102)</sup>

ここで言われていることは、上のフェヒネルの例で語っていることと同じことである。エンテレケイアなくしては物質的粒子も成り立たないのである。

### 補足説明3（現代科学と量子論）

近代科学とライブニッツの哲学との関係は、「<有-動詞>関係」の第六位相と第五位

相の関係であることが本論で示された。そして、近代科学の本質はエンテレケイアを失うことであることが明らかにされた。では、現代科学はその連関においてどのようなものとなるのであろうか？

エンテレケイアを失ったのであるから、その「失われたエンテレケイア」を取り戻すことが近代科学に要求されるべきである。というのも、「動くこと」は「動詞の予想」であり、「動詞の」という面を無くしたままの「自然」理解は不可能だからである。エンテレケイアとは「中に動詞をもつ」ことであり、それを失っている限り、「動くこと」の真理から外れることになるのである。数学や物理学そして生物学はどうしても「動詞の」を消してしまうことはできない。それなくしてそもそも「自然」は不可能だからである。

ところで、「動詞の予想」ないしは「動詞が予期されていること」は文法状態である。それは、<動詞-現在分詞-名詞>連関の或る部分的文法状態である。具体的には<動詞-現在分詞-名詞>連関における「現在分詞」と「名詞」のいわば中間位の文法状態である。その「中間」位は、現在分詞の名詞化にして名詞の現在分詞への移行という状態とも言える。前者は、「有る」が「<有-動詞>関係」を去って「有るもの」へとそれ自身を無くすこととして近代科学になることを意味する。後者は、近代科学が失ってしまったエンテレケイアを「求めて」の動向と解される。こちらが、「現代科学」の本質となる。名詞の現在分詞への移行動向は、「動詞の予想」のことである。極めて形式的には「現代科学」の本質は第六位相から第五位相への動向と言える。現代科学はライブニッツ哲学の学校に入ることなのである。

「現代科学」の本質は「失われたエンテレケイア」を取り戻そうとしていることである。そして、それは、「動詞の予想」に関わることである。では、現代科学は、「動詞の予想」



を「動詞の予想」として語ることになるのか？ 本論で述べたように、アリストテレスの哲学は<動詞-現在分詞-名詞>連関という原風景を写生している。「現在分詞」と「名詞」の中間位は『自然学』のなかで写生されている。アリストテレスは「動くこと」を定義した。すでに本論で示したので重複するが、今一度提示する。

「デユナミスに有るものが、そのように有るものである限り、そのエンテレケイアが動くことである。」

アリストテレスは、この定義と同じ意味で、「動くこと」を「不完全なエンテレケイア」とも言う。すなわち、「動詞の予想」は、まだ「中に動詞をもつ」にはなっていないから、不完全な「中に動詞をもつ」と言われるのである。明らかに、これらの定義は、「現在分詞」と「名詞」の中間位の文法状態を写生している。この写生画の原風景はどこか？ 「現代科学」はそう問うのである。もちろん、現代科学はアリストテレスの哲学などはまったく眼中に入れていない。しかし、文法論的に見るなら、現代科学の本質は、そのように問うことなのである。アリストテレスは自然を「動くこと」から理解したのであり、このお釈迦様の手の中からはいかなる科学も出ることは出来ない。

では、現代科学は、写生画の原風景をどこと見るのであろうか？ もちろん、文法状態である「動詞の予想」であるとは見抜くことはできない。少なくとも、現代科学は<sup>・</sup>数学的<sup>・</sup>な原風景解釈をすることは間違いない。「動詞の<sup>・</sup>予想」の文法状態を表すのに相応しい数学は、「予想」ないしは「予期」、あるいは「可能性」の数学でなければならない。確率の数学ということになろう。さらに、「動詞の予想」の「動詞の」を表すには、「有るもの」に関する数学、いいかえれば、実数の数学であってはならない。図3のように、「有るものがある」と重なっている<動詞-現在分詞-名詞>

連関（非実在的連関）を数学的に表さなくてはならないからである。その数学は実数を使うのではなく、複素数を使った数学（この世界が虚偽であることを表現する数学）でなければならないのである。そうでないと、「有るものが有る」と二重になっている文法状態の面が空無となり、原風景解釈の意味がなくなる。ゆえに、現代科学の数学的な原風景解釈は、複素数を使う「確率論」となるはずである。このような数学的なアリストテレス写生画解釈をするのが「量子論」なのである。ゆえに、現代科学は本質的に量子論である。もし、複素数を使った確率の数学が可能となれば、その数学は少なくとも、「動詞の予想」の原風景の解釈にあたっていることになる。その数学が一体、何を意味するのかを理解できなくても、その数学は「動詞の予想」の解釈になっているのは確実なのであり、「動くこと」の真相に近づいているのである。

#### 補足説明4（ハイデガーの「言葉についての思索」について）

本論で示されたように、ハイデガー哲学のエレメントは、文法論的に見る限り、「<有-動詞>関係」の第一位相である。第一位相には動詞が「影・響」している。動詞は「言葉が語りたこと」に属している。いいかえれば、動詞は「言象領域」に属しているのである。「有る」という動詞は「言葉が語りたこと」への通路であり、そこには「言葉が語りたことがある」という音声<sup>・</sup>が響いている。ゆえに、ハイデガーの思索の中にその「音声」が届いていることになる。しかし、第一位相においては、その声は<sup>・</sup>まだ「言葉が語りたことがある」とは聞こえないのである。では、その「音声」はハイデガー哲学の中でどのように「聞こえている」のであろうか。以下、このことを考えてみたい。

「言葉が語りたことがある」は、ハイデガーの思索的境位には、「言葉の本質」とい

うように「聞こえている」のである。つまり、ハイデガーの思索において、かの「音声」は「言葉が語りたことがある」とは聞こえず、「言葉は語る（Die Sprache spricht）」というように聞き届けられている。「言葉は語る」には、確かに、「（なんと人間ではなく）言葉が語っているのだ」という「言葉の本質」が明らかにされているけれども、「言葉は語りたことがあるのだ！」という、このことがまだ「聞き取られて」いないのである。

では、「言葉が語る」と「言葉が語りたことがある」とはどのような関係にあるのだろうか。

「言葉が語る」は、「言葉が語りたこと」ではないのであるから、何か「言葉が語りたこと」とは「別のこと」を語っていることになる。では、その「別のこと」とはどのようなことか？「言葉が語る」と「言葉が語りたこと」との「区別」、*「違い」*、これを「言葉が語る」が語っているのである。その「区別」を「言葉は語る」が語っている以上、「言葉は語る」は「言葉が語りたこと」を語っていないということになる。ハイデガーは、「言葉が語る」が語っている「区別」を *Unter-schied*（区-別）と名付けている。ハイデガーはもちろん、*Unter-schied*が、「言葉が語る」と「言葉が語りたこと」との底辺的な区別（*Unterschied*）であるとは認識していないけれども、「別のこと」を語るかぎり、*Unter-schied*を語ることになるのである。*Unter-schied*が底辺的には「言葉が語る」と「言葉が語りたこと」との区別であるがゆえに、それは「有るもの」と「有る」の区別として、「物」と「世界」を区別しつつそれらを一つにしている *Mitte*（中間）となる。

「*Unter-schied*の言いつけ（*Geheiß*）が世界と物をそれらの親密性の一重の中へと呼び入れることによって、言葉は語る（*Die Sprache spricht*）。」<sup>103)</sup>

*Unter-schied*は、底辺的には「言葉が語り

たいこと」がそれとは「別のこと」へと出ていることであるから、「何か別のこと」とそれを「言葉が語りたこと」へと収めることに「別れている」。「何か別のこと」が「物」であり、「言葉が語りたこと」へ収める方向が「世界」であるから、*Unter-schied*は、「物」と「世界」をそれらを別々にしながら一つにしている「本質」へ来るようにと「言いつけ」ている。それぞれの本質に落ち着くことが「静か」ということであるので、その「言いつけ」は「静けさ」の「鳴り響き」となる。このような意味の「静けさの鳴り響き」が「言葉が語る」ということである。こうして、次のように言われる。

「言葉は、静けさの鳴り響きとして語る（*Die Sprache spricht als das Geläut der Stille*）」<sup>104)</sup>

このように、「言葉は語る」は「言葉が語りたことがある」とは区別される。つまり、前者は、まさに、「<有-動詞>関係」の第一位相における「言葉の本質」を示すものなのである。「言葉は語る」は、「まだ」「言葉が語りたこと」を語っているわけではなく、それとは「別のこと」を、つまり、*Unter-schied*を語っているのである。

「言葉は語る」と「言葉が語りたことがある」とのこうした「微妙」な違いは、*動詞*がまだ「無」になっているままか、*動詞*の「無」が解消されるかの違いになっている。そして、*動詞*の「無」が、我々人間にとって、「死」が「有る」ということである。このことは、ハイデガーの立場からは、「死の中に、<有る>の最高の隠されが集中する（*Im Tod versammelt sich die höchste Verborgenheit des Seins*）」<sup>105)</sup>と表される。「<有-動詞>関係」に入っているハイデガーの思索から見れば、*動詞*はまさに「最高の隠され」、それも、「有る」の「最高の隠されの集中点」になるのである。「死」が*動詞*の「無」であることはこのハイデガーの言い方からも明らかである。「言葉は語る」と聞き分けられることはすでに*動詞*

の「無」(=「死」)が何らかの仕方で解消されつつあることを示している。しかし、「まだ」なのである。ゆえに、「言葉が語る」を聞いているハイデガーの思索はまだ「死」を透過していないことになり、その思索内部で、「死」と「言葉」の本質の関係が見えてくるのである(ここで、「透過」とは、動詞の「無」が「言葉が語りたいこと」が語られると「無くなる」ので、「死」が「透けて」きて「通過」されることを意味する)。こうして、次のような、或る意味、驚くべき洞察が生ずる。

「死すべき者たちは、死を死として経験することができる者たちである。動物はこれができない。しかし、また、動物は語るができない。死と言葉の間の本質の関係が閃(ヒラメ)く(das Wesensverhältnis zwischen Tod und Sprache blitzt auf), がしかし、それは、まだ思索されていない。」<sup>106)</sup>

「言葉が語りたいこと」が語られていない限り、動詞の「無」が解消されず、人間には「死」が「有る」ということになる。ゆえに、「言葉が語りたいこと」が語られつつある場合、「死」は透過されつつある。「死」を「死」として経験できるのである。言葉の本質と「死」の本質とが、深く関係していることになる。ハイデガーの思索において、すなわち、「<有-動詞>関係」の第一位相内において、このことが「閃く」のであるが、しかし、「まだ思索されていない」ことになる。なぜなら、上で明らかにされたように、「言葉は語る」は「まだ」「言葉が語りたいこと」を語れず、それとは「別のこと」、すなわち、Unterschiedを語っているからである。Unterschiedを言葉は語りたいのではなく、「言葉が語りたいこと」を語りたいのである。「まだ思索されていない」とは「まだ」「言葉が語りたいこと」が語られていないということなのである。「死」は「まだ」「透過されていない」。

かくして、ハイデガー哲学の中に「死と言

葉の本質の関係」が「閃いた」ということは、その哲学が「<有-動詞>関係」の第一位相に位置することを証明し、したがって、「<有-動詞>関係」に関するすべての連関、ひいては、言象学的文法論のいわば「客観的実在性」を、そして、『古事記』の底辺に言象学的文法論が存することを証明する。

#### (付記1)

「その3」論文から、本文中で引用される『古事記』ないしは『古事記伝』等からの引用ページ数も、「執筆要項」にしたがって、大文字のPから小文字のpに変更する。

#### (付記2)

「その3」論文では、頻繁に、「その2」論文のp.18に掲載されている「図3」を参照するように指示がされていて、この「その3」論文のみを読む人には不便であるので、下記の「注」に続いて、図3を再掲しておきたい。

#### 注)

(以下の注釈番号は、「その1」論文からの通し番号である)

59) 「<有-動詞>関係」、すなわち、「有る」という動詞がただ、動詞にのみ関係しているということについて、いくつかの要点をあらかじめ述べておきたい。

第一に、ここで、「関係」と言われていることは、自然科学的關係、たとえば、原子核と電子の關係とか、あるいは、生物における雌雄の關係、また、人間同士の關係、たとえば、友人關係、あるいは、社会的關係というような、一般的に言って、「有るもの」に関する関係性ではないということに留意する必要がある。

「有る」が動詞から転ずると、動詞は動詞ではなくなり、「無」となる。動詞が「無」になることによって、「ただのみ」という関係性から「有る」はある

種<sup>●</sup>の浮<sup>●</sup>気<sup>●</sup>心<sup>●</sup>を起こして、別の相手との関係を結ぼうとするのである。動詞との本来的関係にひびが入り、「無」関係となる。「有る」はまことの関係から不実をする、つまり、浮気する。ここで「浮気する」という卑俗な表現をあえて使うのは、「ただ・のみ」の関係から離反して「有る」が別のものに関係するという連関を他に的確に表すことができないからである。「有る」の浮気相手が「有るもの」である。

第二に、「<有-動詞>関係」は、「有るもの」との不実な、浮气的関係ではなく、真実な本来的関係である。それは、しかし、ハイデガー以前の全人類が知らなかった「関係」であり、ハイデガーの思索が「最初に」その関係性の領域に入ったのである。

第三に、留意されるべきことは、「<有-動詞>関係」は、言象学的文法論的關係性をもつということである。つまり、その関係は、言象学的文法論の視界が開かれている場合にそれとして眺められ得るのであり、その視界が開かれていない場合には、知られないということである。我々は、「有る」が「有るものが有る」における「有る」のことだと思いを違えているのである。そうではなく、「有る」はただ、動詞とのみ関係している。

第四に、「有るものが有る」の世界の唯一的課題は、「有る」が「有るもの」との浮气的関係を解消して、「<有-動詞>関係」そのものを取り戻すことにある、ということである。「有る」に関わるそのような課題に取り組むことが本来的な（歴史的）哲学の仕事である。

第五に、留意すべきことは、「<有-動詞>関係」すなわち、「有る」はただ、動詞にのみ関係しているということにおける動詞は「言象領域」に属しているという点である。「言象領域」は、「言葉が

語りたことがある」の世界である。ゆえに、「有る」は、「言葉が語りたことがある」とのみ関係しているのであり、そこへの或る意味での唯一的「通路」であり、橋である。しかし、その関係の中で「有る」は浮気するのであり、その場合、「言葉が語りたことがある」への関係とは別の関係が起き、ここに、「言葉は自身ではなく別のものを語る」というようなことが成立するのである。この「別のもの」が「有るもの」であり、こうして、言葉は「有るもの」を、あるいは、「有るもの」について語ることになる（実際には「人間」が「有るもの」について語る、となる）。

第六に、「<有-動詞>関係」は、「言葉が語りたことがある」への関係回復的關係性でもあるので、人間もまた「言葉をもつ生き物」として、上のような意味の関係回復の仕事を本来の仕事（人間のエルゴン）にしている。かくして、人間存在は「有る」を理解している（ハイデガーの『有と時』参照）。『有と時』では、「<有-動詞>関係」の關係性は実存論的に「死への有 (Sein zum Tode)」と捉えられる。動詞は「有る」に対して「無」となっているが、人間の「有る」に対しては「死」となっているからである。「有る」が動詞の「無」のゆえに「有るもの」へと浮気するように、人間の「有る」もまた「死」のゆえに、頹落 (Verfall) して、「有るもの（道具的なもの=役立つもの）」の世界に没入するのである。このように「浮気」と「頹落」とは深く関係している。

第七に、第六で述べられたように、人間の「有る」にとっての「死」は、実は動詞であるので、そして、動詞は「神」、すなわち、アマテラス大御神であるので、我々「死すべき」存在は、「神の国」の市民ということになる。「死（終わり）」

- への有」は、実は、「神（完全性、終わり）の中に居ること」なのである。前者は「<有-動詞>関係」に、後者は、動詞-現在分詞-名詞という文法秩序的関係性に対応する。両者は重なって、二重構造となっている。人間存在が「死への有」として頽落して、「有るもの」へと没入することを『法華経』は「貧里（=この世、世界）」に迷うと表現した。「貧里」に居ることは、それと重なるようにして、「長者の子」となっていることなのである。キリスト教も、この二重性を「神の国は、実にあなた方の只中にあります」（ルカ、17、21）と表現する。「この世」は、<動詞-現在分詞-名詞>連関としては、「神の国」である。「<有-動詞>関係」は、<動詞-現在分詞-名詞>連関と重なっている。
- 60) Analytica Posteriora, 71b33-72a5.  
以降、アリストテレスからの引用は、ラテン語名とベッカー版のページ数で示す。
- 61) Heidegger:*Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen, 1976, S. 80.
- 62) Nietzsche:KSA, Bd13, 25[5], Dezember 1888-Anfang Januar 1889.
- 63) Nietzsche:*Der Wille zur Macht*, Kröner, Stuttgart, 1964, S.4(Vorrede 4).
- 64) *Ibid.*, S. 10 (2)
- 65) *Ibid.*, S. 468 (693).
- 66) *Ibid.*, S. 343 (493).
- 67) *Ibid.*, S. 348 (507).
- 68) *Ibid.*, S. 482 (714).
- 69) *Ibid.*, S. 369 (542).
- 70) *Ibid.*, S. 503 (749).
- 71) Heidegger:*Nietzsche I · II*, Neske, Pfullingen, 1989, S. 636.
- 72) *Op. cit.*, *Der Wille zur Macht*, S. 3 (Vorrede 2).
- 73) 辻村公一:ハイデッガーの思索, 創文社, 東京, 1991, p. 246.
- 74) Hegel:*Wissenschaft der Logik (Die Lehre vom Sein)*, Felix Meiner, Hamburg, 1990, S. 46.
- 75) *Ibid.*, S. 51.
- 76) *Ibid.*, S. 71.
- 77) *Ibid.*, S. 72.
- 78) Kant:*Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburg, 1991, S. 51 (B. 19).
- 79) 以下、ライプニッツについては、同じ翻訳者による次の二つの翻訳書に全面的に拠った。  
ライプニッツ（河野与一訳）、形而上学叙説、岩波書店（岩波文庫）、東京、1997。  
ライプニッツ（河野与一訳）、单子論、岩波書店、東京、1996。  
以降、これらの翻訳書からの引用に際しては、「单子論」あるいは「叙説」と略記し、そのページ数並びにゲルハルト版『ライプニッツ哲学著作集』の巻数とページ数をカッコに入れて記す。  
ここの注71の引用は、单子論、p. 63 (G IV 479)、である。  
なお、引用に際しては、旧仮名遣いの若干読みづらい箇所を現代仮名遣いに改めた。
- 80) Heidegger:*Gesamtausgabe Bd. 9*, S. 80.
- 81) 单子論, p. 62 (G IV 478)
- 82) 叙説, p. 96 (G IV 439)
- 83) 叙説, p. 97 (G IV 439)
- 84) 叙説, p. 85 (G IV 434)
- 85) 叙説, p. 85 (G IV 434)
- 86) 单子論, p. 88 (G IV 473)
- 87) 单子論, p. 74 (G IV 483)
- 88) *Physica*, 241b24.
- 89) Heidegger:*Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1985, S. 29.
- 90) Heidegger:*Die Frage nach dem Ding*, zu

