

## 古事記の言象学的構造（その4）

### —「時」の源泉と歴史的世界—

清水 茂雄

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

#### — 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4章，第14節から第17節までの内容が展開される。

『古事記』において、「ヤマトノオロチ」と呼ばれる「大蛇」は，言象学的文法論的には，*名詞*の言象であり，通例，「空間」として我々に周知のことがらであることが解明される。これに対応して，「ヤマトノオロチ」に食われそうになる「クシナダヒメ」は，「空間」と「時間」の関係における「時間」面から解明される。

次に，クシナダヒメを救い出し，彼女と結婚したスサノオノ命の子孫の系譜の最後に登場する「オオクニヌシノ神」は，言象学的文法論的には，「国家」の「底辺」の本質を意味する。国家の底辺の本質と人間存在の底辺の本質は同一であることが論証される。人間のエルゴン（本来の仕事・役割）は，「言葉が語りたいたいことがある」と呼ぶ*動詞*の声に「応じること」であるという『古事記の言象学的構造』論文全体の中核命題が示される。

（斜体表記は，言象学的文法における文法事項である）

**Key words**：Kojiki（古事記），die logo-phenomenologische Grammatik（言象学的文法），Raum（空間），Ookuninushi no kami（オオクニヌシノ神），Yamatanoorochi（ヤマトノオロチ），Staat（国家）

（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）

#### 第4章 *動詞*と世界

##### §14 <*動詞*-*現在分詞*-*名詞*>連関と文法外文法状態について

前章において，*動詞*と「有る」との関わり合いが論究された。

*動詞*と「有る」という*動詞*の関わり合いは，歴史的諸哲学のエレメントを形成することが示された。アマテラス大御神（=*動詞*）とス

サノオノ命（＝「有る」という*動詞*）の間で交わされた「ウケヒ」の段は，ヨーロッパの哲学史の本質的なものを表していた。また，「アメノイワヤト」の段の全体は，近代科学の本質と西田哲学を表すのであった。前者の段においては，「有る」が*動詞*に帰属する（これは忘却態の*動詞*が*動詞*自身を思い出そうとすることに他ならない）ということを明らかにしようとしている。後者の段においては，*動詞*の空無化と，*動詞*が「無」からそれ自身

を開頭しようとしていることが明らかにされた。すべては、動詞が動詞としてそれ自身を開頭することに帰着するのである。

動詞が開頭すると、動詞の「無」とそれに依拠する動詞の空無化は解消されるので、「有る」と「無」の対立関係もまた解消され、その対立関係の底辺実状が照らし出されるようになる。その「底辺実状」とは、動詞-現在分詞-名詞>連関である（「その2」論文のp.18の図3、あるいは、「その3」論文末の図3の「再掲」を参照）。ここに、世界は二重構造になっていたことが明らかになる。すなわち、有・無の世界と動詞-現在分詞-名詞>連関の世界が重なっているのである。ここで、「有・無の世界」とは、「有るものが有る」の世界とも言われる。動詞が「無」となっているがゆえに、「有る」は「<有-動詞>関係」の関係性を見失って、「有るもの」へ浮気する（「<有-動詞>関係」並びに「浮気」については、「その3」論文の注59を参照）。そして、そこに「有るものが有る」という特殊態の「主語-述語」関係が成立するのである。我々が生きているいわゆる現実世界（この世）はこのような「有るものが有る」の世界である。その世界では、基本的に「何か有るもの」について述語するようになっていっているので、そこはまた「言象領域」に対して「論理的領域」と呼ばれる（「その1」論文の第1章 §1参照）。

「<有-動詞>関係」において動詞は「無」となっている。すなわち、動詞は忘却されている。ハイデガーはこの事態を「<有る>の最内奥の有限性」と表した。ハイデガーの哲学のエレメントは「<有-動詞>関係」の第一位相に位置するので、そこでは、「有る」という動詞に限るものが認識されている。言象学的文法論的に見るなら、その「限るもの」が動詞である。そして、さらにハイデガーは、「<時>は有限性の近くで有限性から起こる（ent-stehen）」<sup>107</sup>とも述べている。ここで「有限性」とは「<有る>の最内奥の有限

性」を意味する。ここに「二重性」の一方の面、すなわち、動詞-現在分詞-名詞>連関の面が、「<時>が起こる」というようにして、見えてきているのである。「<有る>の最内奥の有限性」とその「有限性の近く」で「<時>が起こる」と言われていることに、世界の二重性が表現されている。「有る」と「時」とは、このように、「論理的領域」と動詞-現在分詞-名詞>連関の二重性を代表するものなのである。

さて、前章末で述べられたように、動詞-現在分詞-名詞>連関の写生画がアリストテレスの「エネルゲイアとデュナミス（可能態）」という連関である。同じことであるが、「エネルゲイアとデュナミス」という写生画の原風景が動詞-現在分詞-名詞>連関である。というのも、動詞は「言象領域」の「終わり（終端）」であり、「言象領域」の完成であり、したがって、「エネルゲイア（終わりの状態にあること、完成状態）の定義」であり、また、動詞-現在分詞-名詞>連関における「（動詞）-現在分詞-名詞」（以降、動詞が何らかの意味で隠れていることをカッコされた動詞で表す）は広い意味で「動詞への可能性」となっているからである。ここで「動詞への可能性」は、アリストテレスの哲学の術語ではなく、あくまで、文法論的（斜体表記の文法とは「言象学的文法」を意味する）ことがらであることに注意する必要がある。「（動詞）-現在分詞-名詞」は、文法外（動詞の外）のことがらとして、「もはや文法ではない」けれども「文法外」という文法状態であり、すなわち、文法外文法状態であり、「可能状態（可能態）」の文法状態となっているのである。この原風景を写生しているのがアリストテレスの哲学であり、その写生画が「エネルゲイアはデュナミスより先にある（*πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστίν*）」<sup>108</sup>というものである。まさに、動詞は文法秩序的に「現在分詞-名詞」より先にある。

動詞の「外」、すなわち、文法外文法状態が「動詞への可能性」であるということは分かり難いことなので、以下、詳しく説明したい。

最初に、ヘーゲルの『エンチュクロペディー』の「自然哲学」§246の「補足説明」において彼が挙げた「問題」を糸口にして考察を進めていく。

それは、「どのようにして普遍的なもの、自己自身を規定するということになるのか?」という問いである。この問いはまた、「どのようにして無限なものは、有限なものへ出て来るのか?」、さらに、「具体的形では」、「どのようにして、神は世界を創造することになるのか?」というようにも表される。

この問いに対して、ヘーゲルは次のように答える。

「神は、自然と精神として、二様の顕示態 (Offenbarung) をもつ。神の二つの形態 (Gestaltung) は、神の (二つの) 宮 (Tempel) であり、その宮を神は充実させ、また、その中に、神は現前するのである。」<sup>109)</sup>

また、「どのようにして」という問いに答えるように、次のようにも言われている。

「真の神は、抽象的なものとしての神ではなく、彼の他 (sein Anderes)、神的な形で理解されるなら、神の息子であるところの、彼の他、(すなわち) 世界を定立する生きたプロセスである。そして、神の他との統一においてはじめて、精神において、神は主観 (Subjekt) である。」<sup>110)</sup>

つまり、神は自らの「他 (=神の息子、世界)」を立てて、これと一体になることで、「主観(神自身の自覚状態)」となるのである。「世界」は、神の「宮」であり、その中に「神」は現前する。こうした一体化におけるいわば「道程」が「自然」と「精神」である。ゆえに、神は、自らの「他」を立てることが必然ということになる。しかし、神にとっての「他」とはどのようなところから起きて来るの

であろうか? 「神の他」は、どのようにして「神」の中で「生まれる」のであろうか?

神自身の奥底深くでおそらくは起きている「他」を「立てる」といういわば「(神の) 行為」のようなものは、神の思惟内容とも言われるヘーゲルの『論理学』の最後のところと重なる。

「すなわち、理念は、純粋な概念とその実在性の絶対的な統一態として、自らを定立し、したがって、有るの直接性の中へとまとめる (zusammennehmen) ことによって、理念は全体性としてこの形式の中で一自然である。」<sup>111)</sup>

ここで語られていることはどのようなことなのであろうか?

すでに、ヘーゲル哲学のエレメントが、「<有・動詞>関係」の第3位相に位置することが第3章で明らかにされた。ヘーゲル哲学は、かのアリストテレスの写生画の原風景、すなわち、<動詞-現在分詞-名詞>連関を知らないけれども、それを底辺にして成り立つところの底辺に類似的な哲学なのである。この<動詞-現在分詞-名詞>連関が文法論的な意味での「自然」である。これを底辺にしているヘーゲル哲学では、「自然」は<動詞-現在分詞-名詞>連関に類似していなければならない。理念 (Idee) は、<動詞-現在分詞-名詞>連関における動詞に類似するものである。動詞は、茎である<「有る」という動詞>のいわば根のようなものであり (この「根」から茎が生育する)、同時に、「超越的な述語」という意味で、「有る (sein)」と概念 (Begriff) の両者の根源的な根となっている。このような「根」的な動詞に類似的なものが「理念」である。もちろん、ヘーゲルは動詞を動詞として認識してはいない。しかし、ヘーゲルは、概念と「有る」の統一態を思索していて、それを理念と呼んでいるのである。ゆえに、理念は、動詞そのものではないが、それに類似的なもの、すなわち、動詞の射影像のようなものである。

これに応じて、ヘーゲルの思索においては、「有る」は「<有-動詞>関係」に入って来た「有る」ではなく、「浮気した」「有る」、すなわち、「有るもの」の「有る」である。そのような「有る」に動詞の影が映るのである。<動詞-現在分詞-名詞>連関における動詞がそのような意味の影として理念と見なされるならば、当然、<（動詞）-現在分詞-名詞>連関もまた理念から派生する連関として底底的「自然」に類似的な「自然」というものになる。動詞が自身の外に出て行くこと（以降、「動詞の外出」と呼ばれる）は、動詞が「有る」という動詞になることである。そのことは「直接的なことである。つまり、「動詞の外出」は、文法的なことであるが、動詞がまだ知られない場合には、それは「有る」の直接性と見なされるのである。理念は、すなわち、動詞の影は、この「有る」の「直接性」の中へと自らを一緒にする（zusammennehmen）ということが成り立つのである。そして、それがヘーゲルの場合には「自然」である。『エンテュクロペディー』で、「直観する理念」が「自然」であると言われる（§244）のも、上のような理由からである。理念は動詞の影であり、まだ動詞ではなく、したがって、現在分詞の境位に留まっている。その中で、<（動詞）-現在分詞-名詞>連関は、「有る」の「直接性」であり、理念はこの直接性を共に取るのであり、それが「直観する理念」としての「自然」となるのである。つまり、ヘーゲルが理念と自然を思索しているとき、その底底には、<動詞-現在分詞-名詞>連関が存し、動詞がその外へ出て行くことが、類似的に捉えられているのである。ヘーゲルは、「論理学」の最後の箇所底底的に動詞が自らの外へ出ていくことを「理念は自己自身を自由に去らせる（die Idee sich selbst frei entläßt）」<sup>112)</sup>と言う。entlassenとは、「去らせる」という意味である。

しかし、動詞は自由に（frei）それ自身か

ら去るのではなく、文法論的必然性によってそれ自身から去り出ていくのである。そのことがなぜ、「自由」であるのか？ それは、理念が動詞ではなく、動詞に類似的なものであるからなのである。すなわち、動詞は文法的必然性のゆえに、自身から去る。しかし、動詞を動詞としては知らない場合、その「必然性」は「無」となっていて、ここに「必然」からではなく、「自由」から「去る」というようなことが起こるのである。

「神」がどうして「神の他」を自らの中に起こすのか？ 言象学的文法論的には動詞は「必然的」に動詞の外へ出て行くのであるが、ヘーゲルの立場では、動詞のそのような「必然性」は無くなっているために、「自由に」行われるのである。理念は動詞に類似的となっているゆえに、本当は神が「他」を立てることには必然性があるのに、その「必然性」は無くなり、「自由に」「他」を立てるのである。

このように、「理念は自由に自己自身を去らせる」ということの底底に、動詞が「（自身の）外へ出ていく」ということが横たわっているものであり、このことによって「自然」というようなことが可能になるのである。では、動詞が文法論的な意味で必然的に自身から去るとはどのようなことなのであろうか？

動詞が「言象領域」の終わりにして完成態であることは、第二章で詳しく説明されたので、そこから始めよう。動詞が言象したのは、Werden（Werden）の斜体のWerdenが「無」、厳密には「秘密」となって、奥へ後退したためである。斜体のWerdenの後退は、文法性を失うことを意味する。なぜなら、文法性とは不定詞との関係にあることであるが、Werdenの後退によって、不定詞との関係が失われ、かくして、カッコ内Werdenは文法性を失うからである。Werdenから引き離されて独立したこのカッコ内Werdenが、動詞である。動詞は、したがって、文法性を失う。動詞は斜体ではなくなり、動詞となる

のである。ゆえに、動詞は動詞の忘却態である。ここで、動詞が斜体ではなくなり、動詞となった場合、その動詞は、「する」とか「見る」とかのいわゆる動詞の一種ではない。また、「する」とか「見る」とか諸々の動詞の普遍性という意味の「動詞」一般、ないしは、「動詞」の概念でもない。ここで強調点を付された動詞は、「ただ動詞とのみ関係している」ところの動詞である。そのような動詞が、「有る」という動詞なのである。「有る」は、「<有-動詞>関係」にあり、したがって、「有る」は「有るもの」ではないというようになっていなければならない。「有る」は「有るもの」とは異なる。これをハイデガーが見出したのである。動詞が「有る」であればこそ、その関係をハイデガーが見出すようになっているのである。

このように、動詞が文法性を失うと、「有る」という動詞になることは明らかである。

しかし、ここに一つの疑問が起こる。動詞がカッコ内Werdenであるならば、その動詞の忘却態は「有る」ではなく、Werden (成る) という動詞となるのではないか？

この問いに答えるには、動詞の忘却態を仮にXという動詞とするならば、それが自己の元のあり方を思い出す経過を考える必要がある。Xという動詞が元々の自分自身を思い出すようになると、そこにカッコ内Werdenが見えてくることになる。しかし、カッコ内Werdenが思い出されるようになることは、Werden (Werden) の斜体のWerdenもまた「秘密」として出現するようになることなのである。つまり、動詞Xは、それ自身の深奥に「秘密」とそれに対抗するカッコ内Werdenとの関係を蔵しているものでなければならない。ところで、ハイデガーは、「有る」の深奥に、根源的な「対抗関係」を見つけた。それは、「己を隠すもの (das Sichverbergen)」と「明かすもの (Lichtung=開明)」との対抗関係である。前者が上で述

べた斜体のWerden、つまり、「秘密」であり、後者がカッコ内Werdenなのである。ゆえに、動詞Xは、「有る」という動詞であり、「成る」という意味の動詞であるWerdenではないのである。忘却的になっている動詞Xは、元々の自分の有り方を思い出すにつれて、カッコ内Werdenになっていくのであり、したがって、Xは「成る」という意味の動詞ではなく、むしろ、「有る」という動詞でなければならないのである。

しかし、「有る」という動詞には何らかの意味で「成る」という意味が存するとも言える。というのも、動詞は言象領域の終端として「言葉が語りしたいこと」に属しているからである。つまり、「有る」は、実は、「言葉が語りしたいこと」が語られようとしてそれへと「成りつつある」文法状態なのである。しかし、ここでの「成りつつ」ということは「成る」という動詞の意味とは全く別のことであり、単なる「成る」ではないのである。そうではなく、「言葉が語りしたいこと」が「語られようとしている」ということこそ「有る」の真相なのであり、この「真相」をハイデガーは生涯にわたって追究したのである。

ところで、動詞が文法性を失うことは、Werdenの後退が起きたゆえである。Werdenの後退は、「去る (weg)」ということのゆえである。(wegについては、「その1」論文のp.19に規定されているのでそこを参照)。接続法内部には、不定詞から「去る」という動向 (カミムスヒノ神) が存し、この「去る」によって、文法諸事項が言象するのである(「その1」論文のp.17参照)。ゆえに、動詞の中にも、「去る」の動向が潜み、したがって、動詞が文法性を失うことはこの「去る」ことでもあるのである。動詞から「去った」ところに言象する文法事項が現在分詞であり、それは「有る」という動詞と「重なる」ことになる。ところが、この現在分詞は、文法性を失っているような文法事項であり、文

法外文法状態なのである。文法ではないのに、文法状態であるとは合点がいかないと思う人もいるかもしれない。しかし、「もはや文法ではない」ということも文法から起きたことであり、その状態も文法論に属するのである。「去る」のいわば力によって言象したものは何らかの意味で文法状態にあると言える。

動詞が自らから「(外へ) 去る」こと（ヘーゲルの表現を借用するなら、動詞が「他」となること）は、このように、文法的ないしは文法論的必然性から起こることであり、けっして「自由」に起こることではない。しかし、動詞をまだ認識していないヘーゲルの立場においては、いってみれば、動詞が「無」になっている場合には、動詞に類似的な理念が自身を去ることは、「自由」によるのである。

以上のように、動詞の「外」へと、すなわち、文法外へと、動詞は文法的に必然的に「去る」。「神」の「他」は必然的に起こるのである。その「他」はしかし、ヘーゲルの言い方では、「神」の「宮」、すなわち、「世界」である。そして、このような「神の宮」に「神」は「現前する」のである。これに「類似的」に、動詞は動詞の「他」、すなわち、文法外文法状態という動詞の「宮」にやがて姿を現す（歴史的に現れる）のである。

文法外文法状態が「動詞への可能性」であることは、おおよそ、このような事態になっているということなのである。しかし、ヘーゲル哲学との関係性から「動詞への可能性」について類似的に説明できるとしても、それはまだ単に糸口であり、文法的に純粹にそれが説明されたわけではない。我々はかの「必然性」をさらに考察することで、「動詞への可能性」について理解を深めなければならない。

言象学的文法論的に見るなら、底辺の実状を写生しているのがアリストテレスの哲学である。とすれば、文法外文法状態が「動詞への可能性」であることもアリストテレス哲学

において何らかの仕方で写生されているはずであろう。アリストテレスはデュナミスをどのように規定しているのであろうか？

次のように言われる。

< ἡ μὲν οὖν οὕτως ἀρχὴ μεταβολῆς ἡ κινήσεως λέγεται δύναμις ἐν ἑτέρῳ ἢ ἡ ἕτερον, ><sup>113)</sup>

一般にはこれは、次のように訳されている。

A. 「そこで、このように、デュナミスというのは、一般に物事の転化や運動の原理としてその物事とは異なるものの内に存し、あるいは異なるものとしてその物事それ自らのうちに存するものを言うのであるが、」<sup>114)</sup>

しかし、アリストテレスの哲学が底辺実状の写生画であるとすれば、引用されたギリシア語原文は、次のように解される。

B. 「そこで、そのようにして、変化ないしは動くことの始原は、他の中で、あるいは、他である限り、デュナミスと言われるが、」

Aの場合には、アリストテレス自身が挙げた具体的な例示によってその意味が理解される。たとえば、建築術はデュナミス（能力）であるが、それは建築される家の内にはなく建築する大工の中にある。医術は、治療される患者の中にもある。つまり、患者が医者の場合。

したがって、上のギリシア語原文の真実の意味はAということになりそうである。

では、Bは誤った理解であらうか？

「動くこと」は、言象学的文法論的には「動詞の予想」である。したがって、「動くこと」の始原は動詞ということになる。その動詞が、すなわち、「動くこと」の始原が、「他の中に」であるとき、デュナミスであるとかのギリシア語原文で語られているのではないであらうか？「動詞の予想」が、量子力学で、確率分布を表す波動関数として表現されている。すべての運動する物質的なものは「動詞の予想」である。その始原である動詞は、「外へ」出て行く、すなわち、「他」（神の「宮」）

になるのである。そのような「他」の中にある動詞が「可能性」、デュナミスであると語っているのではないであろうか？ もし、そうなら、まさに、引用されたギリシア語原文は底辺実状の写生画であることになる。

では、「他の中に、あるいは、他である限り」の波線部分はどのようなことか？

動詞は動詞であることを失って、動詞の「外」に出る。つまり、動詞は「他」となるのである。そのような<「他」の中>デュナミスと「言われる」のである。こちらが、文法外文法状態である。そして、<「他」である限り>、とは「<有-動詞>関係」に関する面なのである。「あるいは」は、文法外文法状態と「<有-動詞>関係」の二重性を表しているのである。動詞が「有る」という動詞になっている限りで、やはり、それも、デュナミスである、と言いたいのである。

アリストテレス自らが挙げている例示から判断すると、Aのように解されるけれども、しかし、言象学的文法論的には、Bのように解されるべきなのである。引用されたギリシア語原文は、動詞が動詞の「他」となっている場合、それがデュナミスである、と読めるのである。

Bの解釈の正当性は、「<有-動詞>関係」の第一位相に位置するハイデガー哲学において、上の「あるいは」の実状が現れるようになることから証明される。すなわち、「有る」がデュナミスであること、動詞の「他」であること、このことがハイデガー哲学にも現われてくるのである。

両者が現れるのは「死への有」が問題になる場合である。というのも、「死」は、「終わり」であり、文法論的には、動詞を意味するからである。動詞は「言象領域」の「終わり」であり、「有る」を限るもの、「有る」(莖)がそこから出てきた文法的な始原(根)である。「有る」は動詞へと近づく(死へ「有る」=Sein zum Tode)。すると、そこに「可能

性」も、すなわち、文法外文法状態としてのデュナミスも動詞に近づき、両者が会するようになるのである。「死」は、「有る」を「動詞」の「他」としての「可能性」そのものに近づかせるのである。この事態をハイデガーは『有と時』では次のように表している。

「死は有るの可能性 (Seinsmöglichkeit) であり、その可能性は、その都度、現有 (Dasein) そのものが引き受けなければならないものである。死によって、現有自身、そのもつとも固有の有り得ること (Seinkönnen) において自らの前に立つのである。」<sup>115)</sup>

ここでは、「死」は動詞とも言われず、「無」とも言われていない。「死」はMöglichkeit(可能性)と言われている。「死」は、一般に、「有ること」(生存)の可能性が無くなることのように思われている。それとは真逆の主張がされている。どうしてか？

「<有-動詞>関係」の第一位相に位置するハイデガーの思索においては、動詞はまだ知られていない。したがって、その思索的境地は、底辺的には、動詞の外としての文法外文法状態にあり、「動詞への可能性」の中にまだ立っている。しかるに、そこにおいて、人間存在の本来固有の有り方が、まさに「動詞への可能性」という唯一的可能性であることが知られるようになるのである。そのような唯一的最極端な可能性(ハイデガーは「追い越せない可能性」と名付けている)に人間存在は直面することになる。それが「死」であるとハイデガーは見るのである。ゆえに、ハイデガーの思索においては、「死」は動詞であるとは見られていない。ハイデガーは動詞をまだ知らないからである。しかし、動詞に接近しているのであり、文法状態としての「動詞への可能性」という文法底辺的な「可能性」を知り始めているわけである。つまり、動詞の外、文法外文法状態が「動詞への可能性」であることが、ハイデガーの思索の視界に入ってきているのである。

さらに、「死への有」と「可能性」について、『哲学への寄与』には以下のことが語られている。

「<死への有>は、Da-seinの真理の本質規定態として展開されるならば、裂け目（Zerklüftung）の二つの根本規定をそれ自身に蔵していて、その裂け目のほとんど認識されていないDaの中での照り映えとなっている。第一に、ここで、非（Nicht）が有る（Sein）それ自身に本質的に属していることが隠れている。このことは、Seinの真理の定礎としての最も際立ったDa-seinにおいて、ここにただ唯一的な鋭さにおいて現われてくるところのものである。第二には、<死への有>は、『必然性（Notwendigkeit）』の測りがたい本質の豊かさを隠しているということであり、この必然性は、これはこれでSeinそれ自身の一方の割れ目（Kluft）としてのものである。死への有は改めて現有的である。

必然性と可能性の衝突。ただ、このような領域でのみ、<有論（Ontologie）>が、様相（Modalität）に属するものの蒼白でむなし混合物として論じているところのものに真に属しているものが予感され得る。」<sup>116)</sup>

ハイデガーの哲学は「<有・動詞>関係」の第一位相に位置するから、「有る」は「浮気」を止めて動詞との本来的な関係性を取り戻している（<Seyn west>と表される）。そのような動詞との関係性は、動詞がまだ「無」になっている限り、或る「底なし」の淵のようになっているのである。そこに一つの「裂け目」が認められるようになる。そのような「裂け目」は、「二つの根本規定」をもっている。一つは「動詞へ」という面であり、もう一つは「動詞から」という面である。前者は「動詞への可能性」であり、後者は「動詞からの必然性」である。第一の面は、引用文では、「NichtがSeinに属していること」と捉えられているのである。つまり、「有るものの有る（Sein）」を「動詞の有る（Seyn）」へと引き

戻す力であるNichtがSeinに属しているのである。このようなNichtは、実は「動詞への可能性（デュナミス）」であり、一つの「力（デュナミス）」なのである。こうして、「必然性と可能性の衝突」ということが言われるのである。「裂け目」には、「必然性と可能性」の衝突的（対抗的）出会いが認められるのである。

「必然性（Notwendigkeit）」と「可能性（Möglichkeit）」は、「現実性（Wirklichkeit カントではDasein）」とともに、一般に、「様相（Modalität）のカテゴリー」を構成する。ハイデガーの思索は「様相」のカテゴリーの文法的底辺実状に近づいているのである。

このように、ハイデガー哲学の思索的視界には、間違いなく、動詞の「他」（動詞の外）がデュナミスであるというBの理解の真相が見えてきているのである。

以上のように、動詞の外、すなわち、文法外文法状態は、文法的「必然性」（動詞がその「外」に必然的に出てきたこと）から由来する「動詞への可能性」である。

では、動詞の外の文法状態がデュナミスであるとして、どうして、デュナミスと名付けられるのであろうか？なぜ、動詞の外は、「可能性」ないしは「可能態」と名付けられ得るのか？動詞の外が「可能性」であるのは、「可能性」の概念をそこに適用しているからなのか？もちろん、そうではなく、動詞の外が底辺的に原・可能性であるゆえに、「可能性」と言われるのである。では、どうして、動詞の外、すなわち、文法外文法状態は「可能性」という名を付けられるのであろうか？なぜ、それはドイツ語でmöglich（可能的）という「名」となるのか？

アリストテレスは、「エネルゲイアはデュナミスよりもより先にある」と言った。それは「動詞の可能性」の文法状態を底辺にしている命題である、すなわち、この底辺実状を原風景とした写生画である。もし、この底辺がなければ、その「命題」は成り立たないの



である。ゆえに、その写生画に基づいて「動詞の可能性」の「可能性」という名が名付けられる理由を明らかにすることはできない。

動詞は「言象領域」の終端であり、「言葉が語りたこと（がある）」の内部における「終わり」となっている。そこから「外」に去ると、そこでは「言葉が語りたこと」ではない<言葉の出来事>が起こる、すなわち、「言葉は<言葉が語りたこと>ではないことを語る」ようになる。補足説明4で明らかにされたように、「言葉は<言葉が語りたこと>ではないこと」を語るようになると、最初、ハイデガーの「言葉が語る (Die Sprache spricht)」という「言葉の出来事」になる。動詞の外へと「一歩」歩み出ると、言葉は「言葉が語りたこと」を語るができなくなり、「言葉が語る」となるのである。ゆえに、この「<一歩>外へ」と「言葉が語りたこと」との関係性の中に、möglichと名付けられる理由が隠されていると見ることができる。

「語りたこと」は、ドイツ語ではsprechen möchte (三人称単数が主語の場合)と表わされる。また、要望とか願望を表現するために、mögenという助動詞が用いられる。たとえば、<möge meine Tochter glücklich werden!> (私の娘が幸せになりますように!)など。このmögenの接続法Ⅱがmöchteである。つまり、「言葉が語りたこと（がある）」の奥深くには、一つの「願い」が存するのである（「その1」のp.12～13参照）。このような「言象領域」の最深部に存する「願い」はmögenである（仏教における阿弥陀仏の本願に当たる）。そうしたmögenを奥深くにもつ「言葉が語りたことがある」から「一歩」外に出た「言葉が語る」は、したがって、möglich（その起源から云えば、mög-lichとも表すこともできること）なのである。かくして、総じて、動詞の外は、「動詞への可能性 (Mög-lichkeit)」である。

動詞と文法外文法状態との関係は、上のように、「言葉が語りたことがある」、すなわち、möchte（この奥深くにmögenが潜む）とmöglichの関係である。mögenは、阿弥陀仏の本願に当たるのであるから、möglichは、「南無」阿弥陀仏ということになろう。「南無」は「帰命」ないしは「帰依する」を意味する。möglichはmögenに向かって「南無」している姿なのである。「動詞への可能性」は、極めて深い意味で、「南無阿弥陀仏」ということである。筆者は、しかし、ここで、念仏の教えを根拠付けようとするのでもなければ、いわんや、念仏の教えを広めようとするのでもない。あくまで、言象学的文法論を示そうとしているにすぎない。「神の国は、実にあなた方の只中にあります」(ルカ、17、21)というイエスの言葉が真実そのもの（世界の二重性を明らかにしている）であるように、「南無阿弥陀仏」もまた真相（この世界がmöglichであること）を告げているのである。

『歎異抄』によれば、親鸞は、「火宅無常の世界は、よろづのこと、みなもてそらごと、たわごと、まことあることなきに、ただ念仏のみぞまことにておはします」<sup>117)</sup>と述べたと言われている。世界そのものが二重構造をもち、その一方が<(動詞)-現在分詞-名詞>連関であり、それは、mögenにmöglichが「南無」している姿であるということ、これが「念仏のみぞまことにておはします」ということである。親鸞はこの「事実」を文法的にはなく、いわば実存的に眺めているのである。世界の二重構造の他方は、「<有-動詞>関係」であり、「有る」が「浮気して」、「有るもの有る」となる面をもつ。「有る」は、ただ、動詞の（動詞のものとなっている）「有る」なのである。まことに、我々は「浮気」状態の中に生きている。「よろづのこと、みなもてそらごと、たわごと、まことあることなき」となっているのである。この言葉は、世間が

偽りに満ちているという悲観的人生観を表しているのではなく、むしろ、「有る」の「浮気」によって、「有るものが有る」が成立していることを述べているのである。

しかし、「エネルゲイアはデュナミスより先にある」は、ギリシア語で語られているのに、ここで、ドイツ語のmöglichで「動詞の可能性」の「可能性」に関して考察するのはおかしいという批判も出てくるであろう。ここでは、そうした批判に対して弁明することはできない。デュナミスの語源へ向けてどのくらいまで至れるのかを筆者は知らないからである。

以上のように、<動詞-現在分詞-名詞>連関は、動詞と「動詞への可能性」の連関であることが示された。動詞の「外」は、「動詞への可能性」という（文法外の）文法状態となっているのである。

では、そのような意味での「動詞への可能性」は、どうして、「現在分詞」と「名詞」に区分されるのであろうか？ 文法外文法状態は、なぜ、二つの文法状態から成るのか？

すでに、<動詞-現在分詞-名詞>連関については、「その2」論文のp.4において要約的に説明されていた。しかし、そこでは、まだ、「言葉が語りたこと（がある）」については何も触れられていなかった。ここでは、このことと関連させて、「現在分詞」と「名詞」について詳しく説明する。

上で示されたように、世界の二重性とは、「有る」に基づく領域（＝「論理的領域」）と文法外文法状態である（動詞）-現在分詞-名詞>連関が重なり合っていることを言う。「有るもの」に取り囲まれ、「有るもの」と関わり合う我々人間は、「有る」の領域に住み慣れていて、文法外文法状態を、すなわち、「出雲の国（神の国）」とそこに立つササノオノ命をまったく知らない。前者、すなわち、「有る」の世界（厳密には「有・無の世界」）は、「<有・動詞>関係」に基づく。この関係において

動詞が「無」となるがゆえに、「有る」は「有るもの」へ浮気して、「有るもの有る」となる。我々は、普段、「（何か）有るものがある」と語る。たとえば、「青い海が有る」、「あそこに桜の木が有る」・・・など。そして、「青い海」が「有る」故に、「海に泳ぎに行こう」というように「行為する」。いかなることを為そうと、そこには必ず、「有るものが有る」が前提されている。「有る」の「浮気」がなければ、我々は何もできないのである。しかし、主語の中にくら探しても述語の「有る」を見出すことはできない。いったい、「青い海」のどこに「有る」という動詞があるのであろうか？「青い海」には「青さ」を見出すことはできよう。しかし、「有る」という動詞はそこには見つからないのである。それにもかかわらず、「青い海が有る」と言われているのである。「有る」はただ動詞とのみ関係しているのであるから、本来、「青い海」（一般に「有るもの」）に「有る」は「ない」。まさに、カントが言うように、「有るは明らかにレアルな（実在的な）述語ではない<Sein ist offenbar kein reales Prädikat>」<sup>118)</sup>ということになる。 「有る」は動詞との関係を去って、つまり、動詞に対して浮気して、「有るもの」に関係し、かくして、そのような浮気状態に基づいて、我々は「青い海が有る」と語り、存在している「青い海」に「泳ぎに行く」のである。このような浮気状態においては、言葉は「言葉が語りたこと」を語ら（語れ）なくなり、「<青い海>が<有る>」というようになる。「有る」は浮気しているのである。この「<有る>の浮気」は、底辺実状としては、動詞の外、すなわち、文法外文法状態において起きる。そして、上述のように、文法外文法状態は、möchteに対してmöglichというあり方となっている。möglichは、「南無阿弥陀仏」と言われたように、mögenへの「帰依」、動詞へ帰属しようとそこへ向かうこと、あるいは、動詞に向いていることである。動

詞との関係を見失うことも、本来的には、この関係にあることによって可能になるのである。文法外文法状態の最初の有り方は、このような、動詞に向いているという文法状態であり、これが現在分詞なのである。「<有・動詞>関係」そのものとその関係に基づいて、「有るもの」に浮気することは、現在分詞の文法状態と重なるのである。そこは、また、動詞の自己関係という関係性とも言い得る。動詞が外へと去ると、動詞そのものは、その「外」との関係において、「言葉が語りたこと（がある）」と呼びかけるものとなる。あたかも「鐘の音」のように、「言葉が語りたこと（がある）」と鳴り響くのである。そして、(動詞の)「外」には「鐘の音」が聞こえているのであり、そこに、「言葉が語りたこと」が語られ得る可能性の「道」ができる。その「道」の向こうから「鐘の音」が聞こえてくるのである。このような文法的な意味の「古い道」、「古道」が「動詞への可能性」である。「動詞への可能性」の「古道」を「行く」ことは、逆に、動詞のいわば招く「働き」ないしは「働きかけ」と見ることができる。西田幾多郎は「働くことは見ることである」と言ったが、エネルゲイアとデュナミスの原風景においては、「働くことは(動詞が動詞として)言おうとしていることである」となる。こうして、「動詞への可能性」という「古道」を「行く」ことは(動詞が)「働くこと(招く働きかけ)」なのである。文法論的に見るならば、「働くこと」は、「動詞への可能性」の道を行くことであり、それは「動詞への参加(動詞の招きに応じること)」である。ラテン語で「参加させる」は、participareである。この語から、participle(分詞)という英語ができたのである。かくして、「動詞への可能性」、「(動詞が招くこと)働くこと」は、「動詞への参加」、すなわち、「動詞の分詞」であり、ここでは、「現在分詞(present participle)」なのである。「働くこと」において動詞は動詞そのものを言う

ことを成就させることになり、「花」でたとえるなら、つぼみの状態から開花するというようなことになる。動詞が「働いている」ような文法外の文法状態が「中に動詞をもつ」、すなわち、エンテレケイアである。生命はこのような意味のエンテレケイアであり、我々は、動詞の働きを「生命活動」などと言っていい加減にごまかしているのである。さすがに、アリストテレスは、生命の本質がエンテレケイアであることを見逃さなかった。

ところで、「動詞への可能性」の文法状態は、動詞が「(招いて)働いている」状態であり、「様相のカテゴリー」では、「現実性(Wirklichkeit)」に相当する。こうして、文法外文法状態は、動詞との関係において、「必然性」「可能性」「現実性」というModalitätの原風景となっている。「必然性」は、文法外文法状態が動詞から「必然的」に起きたことを、「可能性」は文法外文法状態が動詞へ向かっていることを、そして、「現実性」は、文法外文法状態において動詞が「働いていること(招いていること)」を意味するのである。文法外文法状態に近寄ってきたハイデガーの哲学において、このようなModalitätの原風景が先の引用文(注116)に出てくる「裂け目」として見えてきたのである。

ところで、その引用文によれば、「裂け目」の本質規定は「有るには非(Nicht)が属する」と「必然性」であった。「様相のカテゴリー」は三つであり、どうして二つなのであるだろうか？

まず、「<死への有>は、<必然性(Notwendigkeit)>の測り知れない本質の豊かさを隠している」といわれていることについて。

「死への有」とは、底辺実状としては、文法外文法状態が動詞への可能性にあること、すなわち、möglichということである。möglichとなったのは、動詞が文法性を失って、「必然的」に動詞、すなわち、「有る」という動詞になったからである。いいかえれば、動

詞は必然的に「外」へと去るのである。ハイデガーは動詞をまだ知らないゆえに、このような文法論的な「必然性」を知らない。したがって、「必然性」は、「測り知れない本質の豊かさ」を「隠している」と言われるのである。

では、次に、「非（Nicht）が有る（Sein）それ自身に本質的に属していることが隠れている」とはどのようなことか？

ここでSeinとは、「<有動詞>関係」における「有る」ではなく、「浮気した」「有る」、すなわち、「有るものの有る」を意味する。そのような浮気した「有る」には動詞が元の本来の関係に引き戻す力が「働く」。しかし、その動詞の「働き」は、ハイデガーの思索には「動詞の」とは見えず、Nichtと見えるのである。というのも、動詞は、ハイデガーの思索的立場では、まだNichts、すなわち、「無」となっているからである。ゆえに、このNichtは、単に、ヘーゲル的な「否定性」とも、また、ニーチェ的な「非難」とも異なる深さをもつ。それは動詞的な意味合いを持ち始めたNichtなのである。ゆえに、Nichtは言象学的文法論的には「動詞の働き」であるとともに、möglichでもある。つまり、「非（Nicht）が有る（Sein）それ自身に本質的に属している」とは、「可能性」と「現実性」の底辺実状を表しているのである。

このように、「裂け目」の本質規定は、実は、二つではなく、三つあるのである。しかし、「必然性」が「動詞から」の面とするなら、「可能性」と「現実性」は「動詞へ」の面であり、大きく分けると二つになるのである。

なお、「現実性」とは動詞の「招く働き」であるが、「働き」において、その「招く」という本来の意味が見失われることに留意しなければならない。つまり、「現実性」の中に「可能性」が存することが見失われ、その中に、動詞へ向かうこととは逆向きの動向が起こるのである。『有と時』の「頽落」傾向が「現実性」に存するのである。たとえば、

我々には「命のはたらき」がある。しかし、「はたらき」が「動詞が招くこと」であることはまったく闇の中にあり、我々は闇雲に「命のはたらき」のままに「はたらく」のである。

さて、以上のように、動詞と現在分詞という底辺実状は、アリストテレスによって写生されると、エネルゲイアとエンテレケイアの関係となる。エネルゲイアの定義が動詞であり、現在分詞がエンテレケイアということになる。現在分詞は、動詞の外の文法状態であるから、それはデユナミスに属し、したがって、エンテレケイアはデユナミスに属している。ところが、『形而上学』第9巻では、次のようなことが語られているのである。

<τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἢ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον, διὸ καὶ τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν.><sup>19)</sup>

（なぜなら、作品は終わりであるからである。ところで、エネルゲイアは作品である。ゆえに、エネルゲイアという名称も作品に関して言われるのであり、エンテレケイアへと向かう。）

ἐνέργεια（エネルゲイア）というギリシア語の中にはἔργον（エルゴン）が含まれている。そして、エルゴンという語は広い意味の「働き」ということであり、「仕事」「働きの結果作り出されたもの=作品」「行為」などの意味をもつ。ゆえに、エネルゲイアとは、「作品（仕上がり）状態にあること」ないしは「働いている状態にあること」というような意味をもつことになる。ここでは、「作品はテロス（終わり）である」と言われている。したがって、エネルゲイアとは「終わりの状態」にあるという意味で「作品（仕上がり）の状態にある」というように限定されることになる。文法論的には「終わり」とは「言象領域」の果てとしての動詞のことなのである。「終わり」とはそれ以外にはない。

では、その場合、<συντείνει πρὸς τὴν

ἐντελέχειαν>とはどのような意味となるのであろうか? 「エンテレケイアへ (πρὸς τὴν ἐντελέχειαν) と向かう (συντείνει)」とはどういうことか?

通説では、「エネルゲイア」は「現実態」、そして、「エンテレケイア」は、「完全現実態」と訳される。したがって、「エネルゲイア」が「エンテレケイアへと向かう」とは、「現実態」が「完全」な「現実態」になるという意味となる。

しかし、すでに示されたように、文法状態としては、エンテレケイアとは「中に(終わりとしての)動詞をもつこと」であり、これは「動詞の分詞(現在分詞)」のことである。動詞がその中で「招いている」ことが現在分詞の文法状態なのである。ゆえに、「エンテレケイアへと向かう」とは、文法論的に見ると、エネルゲイアの定義である動詞が、可能性である「動詞の分詞」へと下るという意味となる。このような文法的な原風景がアリストテレスによって「写生」されると、「エンテレケイアへと向かう」というように表されるのである。

「エネルゲイア」が「エンテレケイアへと向かう」ということは、世界の二重性の一方としては、動詞が「有る」という動詞になることでもあり、それは、文法論的視界が開かれずには、けっして認められないできごとである。

ところが、アリストテレスはエネルゲイアの定義が動詞であることをまだ知らないのであった。それなのに、どうして、エネルゲイアが「エンテレケイアへと向かう」と言えるのであろうか。しかし、アリストテレスは文法的な原風景を写生しているのであるから、エネルゲイアが「エンテレケイアへと向かう」というように写生しなければならぬ。エネルゲイアとエンテレケイアの関係には「・・へと(向かう)」が存するけれども、アリストテレスの立場においては、両者が「共に」

となっているのであろう。なぜなら、エネルゲイアの定義がまだ知られないということは、動詞が動詞としては開顕していないことであり、まだそこへのデュナミスになっている、すなわち、エンテレケイアになっていると考えられるからである。その意味で、アリストテレスの立場においては、「エネルゲイア」と「エンテレケイア」が「共に(認められる)」となっていることになろう。そのような連関は「あいまい」ということではなく、原風景の「写生」になっていることなのである。

「エネルゲイアの定義」が「エンテレケイアへと向かう」ということ(動詞が文法外に出て行くこと)は、余りにも深く理解しがたいことがら(かつて一度起きた文法的出来事)であるが、しかし、そのことは少なくとも、アリストテレスによって「写生」されなければならない。人間存在は、その「写生」画を見て、それが何処の「風景」なのかを追求すべきなのである。「かつて・た」へと探求すること(=探源すること、ギリシア語では ἱστορία: ヒストリア)が、最後の意味の「ヒストリー(歴史)」であり、このことについては、後で詳しく述べたい。

文法論的に解されるエンテレケイアとエネルゲイアの如上の関係は、筆者の独断的で空想的な恣意的解釈と批判されるのは仕方ないが、しかし、ヨーロッパの最高の知性であるライプニッツの『单子論』の48章(18章も参照)に認められるような関係でもある。ここでは、エンテレケイアは、創造された单子と見なされ、エネルゲイアに当たるものが「神」、絶対的に完全なものとされている。エンテレケイアが何らかの完全性をもつものと見なされることは、底辺の実状に沿うものである。すなわち、「中に動詞をもつこと」という事柄、「動詞の分詞」という底辺実状が疑いなく「ある」ということなのである。おそらくは、言象学的文法論的な意味をもつエンテレ

ケイアは、ライブニッツの思索において見えてきたことがらであり、単に、アリストテレスの教えを受けて理解されたことではないと思える。それは底辺実状を反映しているのである。

以上で、文法外文法状態は「動詞への可能性」として、第一に、「動詞への参加」、すなわち、現在分詞となることが明らかになったとしよう。では、文法外文法状態の第二の構成要素である名詞（厳密には名詞の領域）の文法状態はどうして起こるのであるか？

つぼみが開花する過程が現在分詞の文法状態に比せられるとすれば、種がつぼみになるまでの過程もなければならぬであろう。その過程は、文法「外」の状態としては、現在分詞のさらに「外」の領域と言ってもよからう。現在分詞という文法状態のさらに「外」にある「文法外文法状態」が名詞の領域（「名詞の領域」は「名詞」と「名詞の数」、そして、「名詞の格変化」から成る）なのである。これまでの説明によれば、名詞の領域も「動詞への可能性」に含まれている。しかし、現在分詞のさらに「外」の領域は、「動詞への参加」とは異なる本性があるのでなければならない。一体、それはどのようなことか？

現在分詞は、「動詞の分詞」であり、「動詞への参加」を意味する。しかし、動詞への参加から外れる動向（参加しない動向性）ないしは傾向もまたそこに生ずるのである。言葉が「言葉が語りしたいこと」を語るのが「言象領域」であり、その終端が動詞であるから、動詞は「言葉が語りしたいこと」への一種の玄関ドアのようなものになっている。その玄関ドアを開けて、そこへ入ることができ、また、そこから「外」に出て行く。「最後の」とは、ドアを開けて「外」へ出て行くことであり、「言葉が語りしたいこと」を語れなくなることに転移することであり（文法外に出ること）、こうして、言葉は「言葉が語りしたいこと」を語ら（語れ）なくなり、何か「言葉が語ら

いこと」とは異なる別のこと（「有るもの」ないしは「見えるもの」とは本来的にはこの「別のこと」である）を語るようになる。動詞の「外」ではこのことが起きているのである。すでに、示されていたように、「最初の（外への）一歩」はハイデガーの言う「言葉が語る（die Sprache spricht）」となる。「言葉が語る」においては、すでに、「言葉が語りしたいこと」が語られなくなっているのである。そこでは、「何か<言葉が語りしたいこと>とは別のことが語られている」。しかし、ハイデガーの思索は終に、「言葉が語る」というところまでたどり着いたのである。möglichの先端に至ったのである。あと「一歩」進めば、möchte（語りたい）が聞こえてくる。玄関ドアの「内」へ「入る」のである。そのような意味の「外」のさらに「外」の領域が名詞の領域なのである。ここから、理解されるように、「言葉が語りしたいこと（がある）」は、「外」では、それそのものとしては「聞こえなくなっている」のである。動詞は、「隠れる」ことを好むのである。ヘラクレイトスの箴言、「自然は隠れることを好む<φύσις κρύπτεισθαι φιλεῖ>」<sup>120)</sup>とは、このことを告げているのである。文法内にいる動詞は自身の本来的姿を隠すことになる。簡単に言うなら、動詞は文法外では「見えなくなる」のである。このことは、「動詞への可能性」の中に、「言葉が語りしたいこと（がある）」と鳴る「鐘の音」が聞こえなくなる可能性が起こることを意味する。そのような可能性のゆえに、その「鐘の音」が聞こえてくる方向とは逆向きに彷徨うことが起こるのである。『法華経』の「長者の子が貧里に迷う」というようなことが文法外文法状態にも起こるのである。そして、「貧里」の中に迷い込んだ文法状態が名詞的な文法状態なのである。

ところで、「貧里」に迷い込んだ文法状態、すなわち、「動詞へ」の方向に反対的な動向もまた、「動詞への可能性」に属しているの

である。まだ「つぼみ」になっていないからといって、「花」になる可能性でなくなるのではない。このような状態をここでは、「可能性の可能性」と名付けることにしよう。「可能性の可能性」とは、狭い意味の「動詞への可能性（エンテレケイアに相当）」への「可能性」という意味である。狭い意味の「動詞への可能性」が*現在分詞*であり、広い意味の「動詞への可能性」が「*現在分詞-名詞*」である。以下、「動詞への可能性」とは広い意味のそれを意味し、必要な場合、「狭い意味の」を付加して*現在分詞*を意味するものとしておきたい。「可能性の可能性」の「古道」は、*動詞*へという方向とは逆へ向かう、「貧里」に迷い込むのである。長者の息子は、たとえ、貧里に迷っても、長者の跡取り息子なのである。しかし、「貧里」で、自分自身を見失うのである。それは、本来的な「可能性」（「言葉が語りたいこと」が語られる可能性）をなくしてしまうような、いわば、自己破滅的傾向性である。*現在分詞*が*動詞*の自己関係の境位とするならば、*名詞*の領域は、自己関係性を去る傾向、本質的に何か「迷い込む」ことである。この傾向は、*動詞*に対する一種の反逆性でもあり、これは、*動詞*の空無化に重なる。我々の心の奥深くにも神に対する反逆の意志、自由意志というものが存する。我々は自由なのである。しかし、自由も可能性に属するのである。我々はなんでも自由に「できる」と考えるのである。ここに「悪」というようなことが起こる。

「可能性の可能性」である領域はこうして*動詞*に対して反逆的であり、*動詞*ではなくなるとうとする。そして、最終的に、*動詞*ではないこととして*名詞*と呼ばれる文法状態に至るのである。*名詞*には「時 (Zeit)」的なのが欠けている。このことは、*名詞*が*動詞* (Zeit-wort) ではなくなったということなのである。「長者の子」は「貧里」に暮らすようになる。

*現在分詞*は、エンテレケイアとして、「中に*動詞*をもつ」ような文法状態になっている。何らかの仕方で、*動詞*が「働いている」、すなわち、「言葉が語りたいこと（がある）」と鳴る「鐘の音」が聞こえてきている。もちろん、「聞こえてきている」けれども、「*動詞*は隠れることを好む」のであり、「言葉が語りたいこと」が語られるようにはならない、ないしは、「言葉が語りたいこと（がある）」はそれとしては聞き取れない。ハイデガーの思索的聴覚がようやく「言葉が語る」と聞き分けることが出来たのである。このような実状において、「長者の息子」が「貧里」に迷うのももっともということになろう。我々は、「青い海が有る」を疑うことはできず、そして、「海に泳ぎに行く」のである。長者の息子は「貧里」に暮らすのである。しかし、「青い海」が「有る」のではなく、「有る」はただ*動詞*とのみ関係するのである。「有る」は*動詞*の「息子」なのであり、長者の跡取り息子なのである。

以上、文法外文法状態が、*現在分詞*と*名詞*の二つの文法状態から構成されることが或る程度まで説明されたとしておきたい。

さて、この§14の始めの箇所で示されたように、<*動詞-現在分詞-名詞*>連関は、基本的には、エネルゲイア（終わりの状態）とデュナミス（可能性の状態）の領域である。「世界」は、エネルゲイア-デュナミスの世界であり、アリストテレスの哲学の深遠性の手の中に保持されている。アリストテレスの哲学は<*動詞-現在分詞-名詞*>連関の原風景を写生しているのである。*動詞*は「終わりの状態にある」として「エネルゲイアの定義」である。ゆえに、<*動詞-現在分詞-名詞*>連関という原風景の写生画は「エネルゲイアはデュナミスより先にある」というものとなる。ここで注意しなければならないことは、<*動詞-現在分詞-名詞*>連関を、アリストテレス哲学に合わせようと、筆者がいわば捏造したのではないということである。そうではなく、繰り返しになるが、

そもそも、デュナミス（可能態）というよう  
な概念が有り得るのも、*動詞が動詞*の「外」  
に出て行くこと（エネルゲイアがエンテレケ  
イアへと向かうこと）が文法的に起こり（か  
つて一度起きた）、そこが、mög-lich (*mögen*  
に南無する文法状態)となるからなのである。  
この底辺実状を写生しているのがアリストテ  
レスの哲学であり、だからこそ、その哲学は  
どこまでも「深遠」な哲学なのである。底な  
しの深みの先に文法的な底辺（原風景）が存  
するのである。すなわち、<*動詞-現在分詞-名詞*>  
連関が、最初に、文法的に、*動詞が動  
詞*の外に出て行くということが起こらなかつ  
たならば、決して、「エネルゲイア」と「デュ  
ナミス」の関係、それどころか、それらの語  
も有りえないのである。

なお、文法的な底辺は、まったく認識でき  
ないことを、カントは「物自体」というよう  
に表した。したがって、世界の二重構造は、「物  
自体と現象」という二重性の根拠になる。こ  
れについては、「神武天皇の東征の段」の解  
明のところで、詳しく説明したい。

「エネルゲイアはデュナミスより先にある」  
という命題がどれほど「深遠」であるかをハ  
イデガーは次のように表している。

「その命題の中で、アリストテレスの思索  
と、そして、すなわち、同時にギリシアの思  
索がその山頂に達している」<sup>121)</sup>

まことに、ハイデガーの言うとおりであり、  
その命題はアリストテレスの哲学が至った山  
頂であり、単にそれだけではなく、全ギリシ  
ア思想の、否、真実には、全人類の思想の山  
頂である。どのような思想、どのような哲学  
も、その頂きを目指すのである。というのも、  
その命題は<*動詞-現在分詞-名詞*>連関をこの  
上なく正確に写生しているからなのである。

さて、文法外文法状態が「*動詞*への可能性」  
であることが説明されたので、次に、それが、  
「時」的であることについて説明したい。*動  
詞* (*Zeit-wort*) の「外」は、「時 (*Zeit*)」的

(=*zeit-lich*) なのである。

考察の糸口としてまず、この§14の始まり  
のところで挙げておいたハイデガーの言葉、  
「<時>は有限性の近くで有限性から起こる  
(*ent-stehen*)」について文法論的な考察をす  
る。

「有限性」とは、「<有る>の最内奥の有限  
性」を意味し、文法論的には、*動詞*から「有  
る」という*動詞*が言象したことを表してい  
る。*動詞*は、「言象領域」の「終わり (*Ende*)」  
として「有る」がそこから出て来たところの  
或る「終わり」である。したがって、「有る」  
は「有限的 (*end-lich*)」でなければならぬ。  
そのような意味の「有限性」から、そして、  
「有限性」の「近くで」「時」が「起こる」と  
言われている。これはどういうことなのであ  
ろうか？

*動詞*から「有る」が言象して来たのである  
から、「有る」の最内奥には、*動詞*が待って  
いる。そして、*動詞*は「言象領域」の果てで  
あるので、或る「果て (終わり)」から「有  
る」という*動詞*が起きて来たということにな  
る。*動詞*が*動詞*としては開頭せず、まだ「無」  
となっている（厳密には、*動詞*が隠れてい  
る）ハイデガーの思索的立場（「<有-*動詞*>  
関係」の第一位相）から見れば、「有る」の  
最内奥には「有る」という*動詞*ではない、何  
らかの意味で「終わり」的 (*end-lich*) な限  
界が認められる。その限界の「近く」で、そ  
して、そこから、「時」が「起こる」と言わ  
れているのである。*動詞*、すなわち、ドイツ  
語の*Zeit-wort* (そのまま逐語的に訳せば、「時  
-語」) は、自分の「外」へ「一歩」出ると、  
そこで、*Zeit* (時) となることが示唆されて  
いるのである。ハイデガーは「起こる」の箇  
所を<*ent-stehen*>と表している。前つづり  
の*ent*と*stehen* (立つ) とをわざわざ分けて  
記している。*ent*は、ここでは、「分離」を意  
味するのである。「時」は、何かから「分離」  
して来て「立っている」のである。純粹に文



法論的に解されるならば、Zeitは、Zeit-wortのwort(語)から分離して来てZeitとして「立っている」のである。「wortからの分離」とは、言葉が「言葉が語りしたいこと」を語る(語れ)なくなることなのである。Zeit-wortは、「一步」自らの外に出ると、wortの面を失って、Zeit-(wort)となるのである(カッコは、見失われ、見えなくなったことを意味する)。wortがまだ完全には知られていないハイデガーの立場から見ると、限界線を超えてきたものは、Zeit-(wort)とは決して見えず、「有限性」の「近くで」、そして、「有限性」から、Zeitがent-stehenする(分離して来て立っている)と見えるのである。

ゆえに、Zeit-wortにおいて、「言葉が語りしたいこと」の中でZeitの文法的な起源の本質が「語られている」のである。ところが、動詞が「外」へ「一步」出ると、「言葉が語りしたいこと」が「語られなくなる」ために、wortの面が見失われて(wortから分離されて)、Zeit-wortは、Zeit-(wort)となり、かくして、Zeit、「時」が起こるのである。ハイデガーは、このような底辺実状を「<有-動詞>関係」の第一位相の立場から、眺めているのである。

Zeit-wortにおいては、Zeitは、wort-lichとなっている。ここで、wort-lichとは、「言葉が語りしたいこと」の内容であることを表す造語である。ドイツ語には、wörtlichという語があり、それは、「言葉の」、「語に忠実な」、「文字通り」などの意味をもつ。ここで、wort-lichは、そのような意味ではなく、「言葉が語りしたいこと」の「内容」となっていることを表すのである。「時」は、Zeit-wortにおいては、wort-lichになっているが、Zeit-wortが「外」へ出て、「有る」という動詞になるとともに、wort-lichではなくなり、zeit-lich(時的)となるのである。ゆえに、「有る」とzeit-lichとは同じ(文法外的な)文法状態にある。ハイデガーは、「有る」と「時」のその「と」を

問うのである。こうして、Zeitが、「有限性」の近くで「起こる」ことがハイデガーによって目撃されることになる。ここで、zeit-lichは、Zeit-wortが「外」へ出て行くことによって、wort-lichではなくなり、Zeit-(wort)になっていることを意味する。zeit-lichのハイフンにはwortが秘されているのである(以降、zeit-lich並びにその名詞形であるZeit-lichkeitはこの意味で用いられる)。

このように、文法外文法状態、いかえれば、「論理的領域」としての世界は、zeit-lichであるけれども、我々は「時」をzeit-lichとしては認識できない、すなわち、ハイフン部にwortが秘されているzeit-lichをまったく知らない。したがって、我々は世界をzeit·lich(ハイフンが無くなった状態)と見ているのである。以降、zeit·lichは、zeit-lichのハイフンが欠けた事態とする。それは「<時>の中にあること」、「時的」「無常的」という意味である。

zeit-lichのハイフン部にはwortが秘されているので、zeit-lichは、「もはや動詞ではない」(動詞から出てきた)と「まだ動詞ではない」(動詞へ帰ろうとする)の面をもつ。前者が「過去」性であり、後者が「未来」性である。「過去」は「もはやない」であり、未来は「まだ来ない」のである。zeit-lichは、その両者のいわば「間」にあり、ハイフン部が無くなる面をもつ。すなわち、zeit·lichとなる。それが「現在」である。

zeit-lichの名詞形をZeit-lichkeitと表すことにする。また、ハイフンに潜在していたwortの面が顕在化する状態をZeit-(wort)-lichkeitと表す。そして、この連関、すなわち、<Zeit-wort·Zeit-(wort)-lichkeit·Zeit-lichkeit>の連関を「底辺的時性連関」と名付ける。

文法外文法状態は、このように、「動詞への可能性」であるとともに、また、zeit-lichとなっているが、厳密には、Zeit-(wort)

-lichkeitとZeit-lichkeitから成るのである。このうち、前者が「歴史性」である。zeit-lichの中に「かつて動詞が自らの外に出た」が語られようとするのである。動詞のこのような意味の「外出」（すでに、「動詞の外出」と言われていたこと）は、「<時>の中」に起きることがらではなく、「時」は、その「外出」によって初めて起きたのである。この「た」は「語られなければならないこと」である。zeit-lichのハイフンに潜在していたwort-lichなものが生じてくるのである。すでに上で示されていたように、「探源する」すなわち、ヒストリアが起こると、それが「ヒストリー」となるのである。

ところで、このようにして「時（Zeit）」の本質を文法論的に規定することは、ドイツ語のZeitwort（動詞）に依拠する単なる言葉の遊びなのではないだろうか。ドイツ語以外では上のような論は成り立たないという批判が起こるであろう。

しかし、「時」の底辺的な起源的本質は、Zeit-wortにおいて、「言葉が語りたいこと」の内容として「語られている」のであり、「言葉が語りたいこと」が「語られなくなる」ことによって、すなわち、動詞が外に出て行くことによって、「時」が初めて「起こる（entstehen）」のである。「時」とは、このようになっていることがらなのである。この連関をドイツ語ならうまく表すことができるのであり、文法的底辺実状そのものは別の言語でも同じである。筆者がかつてに「言葉の遊び」をしているのではない。それでも、「有る」と「時」が同じ文法状態となっていることを歴史的に最初に明らかにしようとした思索は、ハイデガーの『有と時』の思索であり、それはドイツ語で為されたのであるから、そのような文法状態を語る言語はドイツ語となるのではないか？しかし、「動詞の外出」をそれぞれものとして語るのは、もはやドイツ語ではないであろう。『古事記』を語る日本語とはその

ようなものと考えられる。なおこのことは、ドイツ人の優越とか日本人の優越とかの関心とはまったく別次元のことからであることは言うまでもない。

「時」の起源的本質は、このように、「言葉が語りたいこと」の内容として、すなわち、wort-lichに語られ得るのであるから、動詞をまだ知らない場合には、「<時>とは何か？」という問いに最終的に答えることはできない。「<有-動詞>関係」の第一位相に位置するハイデガーの思索もまた、動詞を動詞としては認識していないのであるから、「<時>とは何か？」に答えることは「まだ」できないのである。このことを示す言葉がハイデガー自身によって語られている。

「時とは何か？ — 人は、『有と時』の著者ならば、これを知っているにちがいないと思うかもしれない。しかし、彼はそれを知らないなのであり、そこで、彼は今日も問うているのである。」<sup>122)</sup>

ハイデガーは、謙遜してこのように語るのではなく、「時」は、「言葉が語りたいこと」の内容として、wort-lichに、その起源的本質を語るなのであり、したがって、「彼はそれを知らない」と言われているのである。つまり、ハイデガーは、「<時>とは何か」という問いに対して、「言葉が語りたいこと」へ向けて「聞かなくてはならない」ということを何らかの仕方で理解していたのである。ゆえに、上の引用文の後に、次の言葉が続いているのである。

「問うことは、次のことを言う。すなわち、それ自身を或る者に語りかけるところのものへと傾聴すること。」<sup>122)</sup>

「<時>とは何か」ということを「問う」ことは、あれこれと思案することではなく、「言葉が語りたいことがある」と語るものに「傾聴すること」なのである。「時」は、「言葉が語りたいこと」の内容としてそれ自身を語るからである。

『有と時』の著者であるハイデガーは「<時>とは何か」を「知らない」と言うけれども、彼は、その主著の中でDasein（一般に「現存在」とか「現有」と訳されている）が、すなわち、人間存在の「有る」の意味が「時性（Zeitlichkeit）」であることを明らかにしている。「時」とは何かに答えているようにも見える。ゆえに、ここで、Zeitlichkeitについて簡単に触れておきたい。なお、ZeitlichkeitとZeitlichkeitの違いに注意して欲しい。後者は底辺実状である。

ハイデガーが『有と時』においてZeitlichkeitに到達するまでには、大まかに二つの段階を踏んでいる。全体としては、「有る」の意味を理解しているDaseinの「有る」の構造を明らかにすることを目的にして、第一段階として、Sorge（心配、気懸かり、憂慮）の構造に達する。人間存在はいつも何か「心配している」ないしは「気懸かり」がある。そして、ハイデガーはSorgeの段階からさらにより根源的なDaseinの「有る」の層へと入っていく。そこが「死への有る」の層である。そして、「死」を「Daseinのもっとも固有な可能性」あるいは「最極端の可能性」と見た。すでに述べたように、動詞は「言象領域」の「終わり」であり、「論理的領域」からは「死」と見えるのである。「有る」という動詞が「動詞（=終わり）へ近づくこと」が実存論的に「死へ<有る>（Sein zum Tode）」ということである。そして、この段階に至って、そこにZeitlichkeitが見えてくるのである。

Sorgeの根源的な層について、ハイデガーは次のように語っている。

「Sorgeは、死とSchuldを等根源的に自らのなかに隠している。」<sup>123)</sup>

「死」が上のようなのであるとするなら、「死」と並んで挙げられているSchuldとは何を意味するのであろうか？

このドイツ語は、「借り・負債・義務」とか「罪・とが」を意味する。

「死」は、文法的底辺的には、「言象領域」の「終わり」としての動詞を意味する。人間存在は、言い換えれば、「人間として<有る>こと」は、もっとも本来的には、このような動詞へと、すなわち、「終わり」へと関わって「有る」のである、すなわち、「死へ<有る>」。Sorgeの根源的な層には、このような意味の「死」が「隠れている」。我々は、いろいろなことを心配するが、それは「死へ<有る>」に基づくのである。

ゆえに、「死へ<有る>」とは、「有る」が動詞にいわば「近づくこと」である。動詞は「終わり」として、人間存在には「死」として、迫ってくるのである。ところが、「動詞に近づくこと」は、また、「<有る>が動詞から出てきたこと」が知られるようになることでもある。「動詞の外出」という「かつて一度あったこと」が語られ得ることに近づくのである。しかし、ハイデガーの立場は「<有-動詞>関係」の第一位相に位置するので、「動詞の外出」をそれそのものとして認識することができない。そこで、ハイデガーは、そのような底辺実状を別の表現で語らなければならないのである。それがschuldig（「負い目ある」という意味であり、より本質的にはschuldigseinと表わされる）という表現なのである。人間存在は、「言葉が語りたこと（がある）」に「応じる」ようにと（このことについては、後で詳しく説明される）、動詞からいわば「被投された（投げこまれた）」存在なのである。つまり、人間存在は、何か「為すべき責任がある」のであり、「しなければならないことがある」のである。この「責任がある」が、schuldigであり、「責務」がSchuldなのである。しかし、「責務がある」ということは、兵役の義務とか、父親としての務めとか、政治家の使命とか、そのようなものはまったく違うことがらであり、人間が人間として為さねばならない仕事、すなわち、アリストテレスの言う「人間のエルゴン」ということである。

人間存在は或ることを「負っている」のである。すなわち、動詞を動詞として言うようにという重い責務を「負っている」。そのような「負い目」があるゆえに、人間存在は、動詞へ近づき、「死へ<有る>」となっているのである。

ちなみに、Schuldとsollen（・・すべき）の語源は同一であり、印欧祖語のskel-にまで遡る。schuldigen（負い目有ること）は「・・すべき」ということなのである。しかし、人間存在は、「言葉が語りたこと（がある）」に「応ずべし」として動詞から「出て来た」のであり、動詞から「分かれた」のである。skel-は「分ける」という意味をもつとされる。

ゆえに、「死とSchuldを自らの中に隠す」とは、Sorgeの根源的な層には、「動詞へ（こちらが「死」）」と「動詞から（こちらがSchuld）」が底辺的に存するということを表わしているのである。もうすでに、ここには、zeit-lichが現れているのである。

同じことを、ハイデガーは、次のようにも語っている。

「Daseinの有ることを根源的に貫き支配している非性（Nichtigkeit）は、本来的な死へ<有る>においてDasein自身に露わにされる。」<sup>124)</sup>

ここで「非性」とは、動詞から「被投された」人間存在が、まさに「投げ込まれた」ゆえに、自分にはどうすることもできないことを意味する。つまり、人間存在、Daseinは動詞へ向かうようにと投げ込まれているために、それを変えることはできない、いいかえれば、非力であることを意味する。そして、この「非力」が知られるようになるのは、動詞へと近づいた場合なのである。簡単に言えば、動詞へ近づけば近づくほど、「動詞から出てきたこと」も知られるようになるということである。

ところで、「動詞へ近づく」ことがzeit-lichの「未来」性であり、「動詞から出てきた」がzeit-lichの「過去」性である。こうして、

かの根源的層にZeitlichkeit（Zeit-lichkeitではない）が見えてくるようになるのである。

では、実際に、Zeitlichkeitは、『有と時』では、どのように規定されるのであろうか、それを見てみたい。

<Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die Zeitlichkeit><sup>125)</sup>

「このように、有ったしつつ・現在のな・未来として統一的な現象を我々はZeitlichkeitと名付ける。」

ここで、gewesend-gegenwärtigende Zukunftと言われていることは、底辺的には、上で説明された意味のZeit-lichkeitなのである。

上述のように、「死への有」は「動詞へ」に、「負い目ある」は「動詞から」に対応しているので、「死への有」と「負い目ある」の両者は、zeit-lichを構成する「未来」性と「過去」性を底辺にしていることがらである。このうち、「未来」性にあたる「動詞へ」は、動詞へと近づくことであり、これがZukunft（未来）なのである。というのも、Zukunftはzukommenに由来する語であり、この語は「接近する」という意味であるからである。ハイデガーは、もちろん、接近する先が動詞であることを知らなかったけれども、しかし、「未来（Zukunft）」が「接近（zukommen）」ということであることを認識していたのである。

次に、「過去」はgewesendという語で表されている。この語はハイデガーの造語と言っただけであろう。sein（有る）という動詞の過去分詞がgewesenである。その現在分詞形のようなものがgewesendである。したがって、日本語訳としては「有ったしている」というような奇妙な訳になる。では、どうしてこのような「造語」をハイデガーは用いたのであろうか？

ハイデガーの説明は、以下の通り。

「しかし、投げ込まれていること (Geworfenheit) を受納する (übernehmen) ことは、Daseinが、それがいつもすでに有ったようにということの中に本来的に有ることを意味する。しかし、投げ込まれていることを受納 (Übernahm) は、ただ、未来的な Daseinがそのもっとも固有な <Daseinがいつもすでに有ったように>、つまり、その「有った (Gewesen)」であることができるというようにしか可能ではない。」<sup>126)</sup>

上で説明されたように、「未来的な Dasein」とは、底辺的には、「有る」が動詞へと接近していることを意味する。動詞への接近は、「投げ込まれていること」の受納を可能にすると言われていた。これはどういうことか？

動詞への接近によって、「有る」が動詞から外へ出てきたということ、つまり、「動詞の外出」が次第に明らかになるのである。というのもそもそも、動詞へ近づくことは、「動詞の外出」によって起きたことであるからである。しかし、「動詞の外出」は、人が建物から外へ出て来るようなことではない。なぜなら、人が建物から外へ出ることは時間的な経過となるけれども、動詞が外へ出ることは時間的な経過ではなく、「文法書にすでに書かれてあった」ようなことであるからである。つまり、動詞への接近は、「文法書にすでに書かれてあった」通りとなっていることを見ることなのである。ハイデガーは、このような底辺実状を知らないけれども、「通りに」を「ように (wie)」と表わしているのである。「文法書にすでに書かれてあった通りに」がハイデガーの立場からは、「いつもすでに有ったように」と表現されるのである。

「動詞への接近」は、「動詞の外出」をそれそのものとして見えるようにするのである。同時にまた、「動詞への接近」そのものが「かつて有ったこと」と捉えられるようになるのである。ところが、動詞が外へ出たところは、すでに説明されたように、文法的

底辺的に zeit-lich となっている。したがって、今、上で述べたことは zeit-lich なこととして捉えられるのである。しかるに、ハイデガーは zeit-lich が動詞の外のことであることをまだ知らないのであるから、上で述べたことを Zeitlichkeit (ハイフンが欠けている) として捉えることになるのである。いいかえれば、ハイデガーが捉えていることは、本当は zeit-lich なこと (=Zeit-lichkeit) なのに、それを彼はまだ知らないのである。「接近」と「投げ込まれていること」と「時」を結びつける際に、zeit-lich が密かに前提されているのである。

ハイデガーは Zeitlichkeit を語源的に説明している。Zukunft を zukommen から、後で説明される Gegenwart (現在) を gegenwärtig から、説明している。それらは語源的には時間的ではない。しかるに、「過去」だけは Gewesen という時間的な意味 (過去分詞) をもつ語で説明している。このことは、動詞が自身の外へ出ることが zeit-lich を成立させていることをハイデガーがまだ知らなかったことを示している。動詞を知らないハイデガーは、Zeit-wort が Zeit-(wort) になることをまだ知らないのである。ところが、そのことによって、「文法書に書かれてあった」ということが起こるのであり、それが gewesen (有った) ということなのである。

ゆえに、『有と時』の著者であるハイデガーは「<時>とは何か」を本当には「知らない」ことになるのである。彼みずから告白するように、「今日もそれを問うている」のである。

こうして、要約的には、次のように言われる。

<Eigentlich zukünftig ist das Dasein eigentlich gewesen.><sup>127)</sup>

(Dasein は、本来的に未来的に、本来的に有ったのである。)

つまり、動詞への接近 (本来的な未来) は「すでに文法書に書かれてあった」通り (本

来的な過去)なのである。ハイデガーはこのような底辺実状を「<有-動詞>関係」の第一位相の立場からほんやりと視界に入れているのである。そのほんやりとした眺めは、しかし、人類最初の文法的な眺めである。

次に、gegenwärtigendについて。

これも現在分詞形になっている。gegenwärtigという形容詞は「現にいる」「現在の、もっかの」などの意味をもつ。その形容詞を動詞化したものの現在分詞がgegenwärtigendである。したがって、この語もそのままと時間的な意味をすでもっていることになる。しかし、gegenは、「敵対、対抗」という意味、wärtigは、「・・・の方にある」の意味をもつのである。ゆえに、gegen-wärtigは、語源的には、「敵対的な方向性」というような意味をもつ。すでに説明されたように、「動詞への参加」の中には動詞へ参加しないという敵対的方向性(名詞への方向)が存する。これがgegenwärtigendなのである。

動詞への接近は、「言葉が語りたこと(がある)」へと「応じよう」とすることであり、それが、人間存在の「本来性」である。この方向性に「敵対的方向」とは、したがって、「言葉が語りたこと(がある)」にいわば「耳を貸さない」有り方である。それは、人間存在の「非本来性」ということになる。人間存在は、本来的有り方を避けて、いわば俗世間に馴染もうとするのである。このことをハイデガーは「頹落」と呼んでいる。Sorgeの構造には、頹落(das Verfallen)という構成要素が存するのである。この頹落と「現在」は関係するのであり、次のように言われている。

「未来が原初的に理解を可能にし、過去が情調を可能にするように、Sorgeの第三の構成的構成要素である頹落は、その実存論的意味を現在(Gegenwart)の中に有する。」<sup>128)</sup>

ハイデガーは、gegenwärtigendを次のように説明している。

「先行的な決断した有り方(die vorlaufende Entschlossenheit)は、現(Da)のその時々状況(Situation)を次のように開明する(entschließen)、すなわち、実存が行為しながら事実的に環境的に役立つものを配慮的に心配するというように。状況という役立つものところに決断して有ること、いかえれば、環境的世界的に現在しているものを行為的に出会わせることは、ただ、このような有るものの敵対的方向化の中で可能的となっている。ただ、敵対的方向化の意味での現在としてのみ、決断した有り方は、それが有るところのものであり得る、すなわち、それが行為しつつ把握するところのものを偽装無く出会わせることであり得るのである。」<sup>129)</sup>

「先行的な決断した有り方」とは、底辺的には、「言葉が語りたこと」へ「応じよう」と「決断した有り方」のことである。「先行的」とは、動詞がいつも「先行している」ことを示唆している。このような意味の「先行的な決断した有り方」において、DaseinのDa(現にここに)の状況が見えてくるのである。すなわち、人間存在は、「言葉が語りたこと(がある)」を開けないという「状況(Situation)」にある(あった)ことが、そして、「言葉が語りたこと」ではなく、「言葉が語りたこととは別のこと(或る名詞的なもの)」へと人間存在は「敵対的方向性」をとり、そこで「行為」していることが開明されるのである。すでに例示したように、我々は「青い海が有る」と「有る」の意味を間違えることで、「海に泳ぎに行こう」と行為するのである。「敵対的方向性」を取ることは、このように、「有るもの」と出会い、それと交渉することなのである。

ハイデガーが上の引用文で語ろうとしていることはこのような底辺実状であり、したがって、現在(Gegenwart)とは「敵対的方向化(Gegenwärtigen)」ということなのである。

なお、Zeit- (wort) の説明のところで、「現在」は、「動詞から」(過去)と「動詞へ」(未来)の「間」と説明された。そのような「間」は、「動詞が待ち (warten) 続けている」というような意味をもつ。それゆえ、Gegenwartは、warten (待つ) の意味を含んでいる。

以上、ハイデガーのZeitlichkeitは、底辺的には、「動詞から」(過去性)と「動詞へ」(未来性)、そして、「動詞へ」における「名詞へ」の敵対的方向性(現在)から成ることが分かる。ハイデガーの著書、『有と時』において見出されたZeitlichkeitの底辺にはZeitlichkeitが横たわっているのである。

文法論的には、「動詞の外出」によってデュナミスすなわち「可能性」というようなことが起こる。動詞は可能性に先行しているエネルゲイアの定義として「自らを隠す (sich verbergen)」ことになる。なぜなら、「言葉が語りたい」ということは、それとは別のことを語ることで、姿を見せなくなるからである。「動詞へ」の道に聞こえてくる「鐘の音」は、何かを告げているのではあるが、しかし、その「何か」はどこまでも隠れるものである。「動詞への可能性」の領域は、動詞が待っている玄関の前の前庭のようなものであり、「自らを隠すことの前の開かれていること」すなわち、die Lichtung für das Sichverbergen (自らを隠すことのための開明)となるのである。ドイツ語のfürは、英語のforと同じく、もともとは「・・・の前に」という意味であった。「自らを隠す」ことの「前」に或る「開かれたところ」があり、それが「(動詞への)可能性」なのである。Zeit-wortは、Zeit- (wort)-lichkeitとなる。動詞の「外」は、こうして、Zeit-lichkeitとなるのである。ゆえに、ハイデガーのZeitlichkeitはZeit-lichkeitを底辺にしている、その奥深くにはZeit- (wort)-lichkeitが存するということになる。「鐘の音」は、「言葉が語りたいこと (がある)」と鳴り響いているのである。

Zeit- (wort)-lichkeitは、『有と時』ではそれとしてハイデガーの思索的視界に入ってきていない。Zeit- (wort)-lichkeitにはWort (語)の面が見られ、「時」が「語」的となることが示唆される。これが歴史の根源的本質、「歴史性」である。ある古い「過去」のできごとが「語られる」のである。「可能性」の領域において、文法書にすでに書かれていたような或る太古のことがらが語られるようになることが「歴史性」である。ハイデガーの思索も、この文法論的ことわりに従って、『有と時』の思索からseinsgeschichtlich (「有る」の歴史的)な思索へと深まるのである。その奥所には「言葉が語りしたいこと」が待っている。ハイデガーの場合、それは「言葉が語る (Die Sprache spricht)」というように捉えられるのである(補足説明4を参照)。

以上のように、<動詞-現在分詞-名詞>連関は、動詞から動詞へという円環構造をなす。動詞から出て、動詞へ戻るという円環が形成されるのである。

「<有-動詞>関係」の必然的運動から動詞そのものが開顕し、<動詞-現在分詞-名詞>連関が開かれた。世界の二重性が明らかになったのである。そして、<(動詞)-現在分詞-名詞>連関は「動詞への可能性」の領域であり、開顕された動詞そのものは「自然は隠れることを好む」(ヘラクレイテス)とされているように、「自らを隠す」ことになる。動詞のいわば再開顕は、Zeit- (wort)-lichkeitを通じて為されるのである。それは「歴史性」を通じてということであり、国家を含めて、歴史的なこととなる。

動詞の再開顕の前段階、ないしは、そこへの「道」が本質的な意味の「歴史」である。動詞は、Zeit-wortであり、したがって、本質的な意味の「歴史」とは、Zeit-wortをZeit-wortとして「言う」ための「前」の道(準備)なのである。「<時 (Zeit)>とは何か」という問いが最終的に答えられ得るようにな

る道が「歴史」的と言われることであり、その領域が「歴史的世界」である。

英語のhistory（歴史）の語源は、ギリシア語のἱστορία（ヒストリア）であり、動詞的にはἱστορεῖνである。この動詞は、「問い尋ねる、探求する、聞き知る」という意味の他にも「信託を求めて神を訪ねる」という意味をもつ。すなわち、語源的にはhistoryとは「(神の言葉を) 問い尋ねる」ことであり、究極的にはZeit-wortへ、「アマテラス大御神」へと尋ね行くことなのである。というのも、「神」とは、アリストテレスの言う「不動の動者」「思惟の思惟」としてエネルゲイアでなければならず、そして、エネルゲイアの定義が動詞であるからである。動詞は図1（「その1」論文p.45）のように「終結・完成態」であるとともに図3（「その2」論文p.18と「その3」論文p.102）のように、「動詞から動詞へ」の始原にして目的となっている。或る「完成状態」が「歴史」の始まりにして終わりとなっている。

「時」の本質は、「言葉が語りたいこと」の「内容」として語られ、動詞が「外」へ「一歩出る」と、そこに「時」が「起こる」ことが明らかとなった。「論理的領域」は、「言葉が語りたいこと」が「語られなくなっている」ということである。したがって、「時」が「ある」限り、そこでは、「時」の本質は明らかにならない。人間本質がZeitlichkeitである限り、人間には、「時」の文法論的本質は知られないのである。ハイデガーは「<時>とは何か」を「知らない」と述べた。その意味は、上のようなことなのである。では、「時」の本質は、「言葉が語りたいこと」の「内容」として示されるとするならば、その場合、どのように「時」は本質規定されるのであろうか？

「言象領域」内部で「時」はその源泉からどのように「時」そのものに至るのかがすでに「その1」と「その2」論文において明らかにされていた。したがって、それを重複

して説明することはここでは避けたい。しかし、「言葉が語りたいこと」の「内容」として「時」が本質規定されるということを理解するために、簡単にまとめておきたい。

「<時>の言象領域的源泉」は、不定詞が「前」を「願った」こと（阿弥陀仏の本願に当る:mögen）から起きたのである（「その1」論文のp.12参照）。「<時>の言象領域的源泉」からいわば流れてくるようにして、未来時制と過去時制が起こる（「その1」論文p.20-21参照）。両者は一体的となっている。両者の間にいわば「すきま」のようなものが生じて、やがて過去と未来が分かれるようになる。こうして、「時」が生ずるのである。つまり、「言葉が語りたいこと」の「内容」としての「時」の本質は、過去と未来が一つになっていることなのである。

こう言われると、なんだそんなことが「時」の本質なのかといぶかしく思われるかもしれない。しかし、（現在を欠いた状態での）「過去」と「未来」が一つになっているということは、我々人間がまったく理解できないことなのである。

このことを明示しているのが、ニーチェの『ツァラトゥストラはかく語りき』の「幻影と謎」の章である。ツァラトゥストラは、小人（重力の魔）を連れて、山の高みに上ってくる。そこには「瞬間の門」がある。それを見ながら、ツァラトゥストラは「過去」と「未来」がもしかして一つになっているのではないかと小人に問いかける。すると、小人は「時間は円環をなしているのだ」と知ったかぶりの発言をする。その安易な答えをツァラトゥストラは叱りつける。「過去」と「未来」が一つになることは、まさに、人間には理解できないことなのであり、「言葉が語りたいこと」の「内容」なのである。

「時」の過去と未来、そして、現在が統一態になっていること、それをハイデガーがZeitlichkeitとして示したではないか？ とこ



ろが、ハイデガーは「<時>とは何か」を「知らない」と告白している。ニーチェは「未来」と「過去」が一つになっていることを「もしかしてそうなのではないか」と問うのである。これに対して「小人」は「時間は円環をなしている」と安易に答え、叱られる。我々はこれらのことを深く考えるべきなのである。ニーチェによれば、「永遠帰帰」思想は「最強の思想」と言われる。「過去」と「未来」がどこかで一つになっていることを明らかにしている思想こそまさに「最強」の「思想」なのである。ニーチェはいい加減なことを言っているのではない。その通りなのである。「過去」と「未来」が「言象領域」で一つになっている、このことが「時」の本質に関して「言葉が語りたこと」の「内容」なのである。

「過去」と「未来」が「言象領域」内で一つになっていることが「時」の本質であるから、動詞から一步外へ出たところは、言い換えれば、zeit-lichの世界では、「過去」と「未来」と、そして両者の「間」に「現在」が介在して三者が別れ別れになっている。しかし、本来は、「現在」は無くなって、「過去」と「未来」が一つになっていたのである。「現在」は、それ自身を無くすことで、「過去」と「未来」を一つにする。「過去」は「未来」になり、「未来」は「過去」になる。ハイデガーは、このような仕組みを「諸脱自態」と言う。

「Zeitlichkeitは、それ自体、独立して<自らの外>である。我々はそれゆえ、未来、過去、現在という特徴付けられた現象をZeitlichkeitの諸脱自態と名付ける。」<sup>130)</sup>

「時」は、Zeit-(wort)であり、それ自身から「外」へ出たところのことからとなっている。つまり、「時」、すなわち、Zeitは、Außer-sich (自己の外)、より分かりやすく言うなら、動詞の「外」のことからとなっている。Zeitは、Zeit-wortが「外」に出て、Zeit-(wort)となっていることなのである。

動詞の「外」が未来、過去、現在である。ゆえに、それらは「諸脱自態」となっているのである。これは、また、動詞へと「近寄っている」ことであるので、ハイデガーは、『時と有』においては、そのような連関にあることをNahheit (近性)と呼んでいる。

以上、文法外文法状態が、zeit-lichであることが説明されたとしておきたい。

文法外文法状態は、全体的には「様相のカテゴリー」、特に、「動詞への可能性」であること、また、zeit-lich (ハイフン部にwortが秘されている状態)であることが明らかになった。そして、また、そこは「有る」という動詞の領域と重なる。「様相のカテゴリー」と「時」と「有る」は、底辺的には、文法外文法状態なのである。いずれにせよ、それらの奥深くには、「動詞の外出」すなわち、動詞がそれ自身の外へ出るという文法的なできごとが「あった」のである。この「動詞の外出」は、文法的なできごとであり、いわば「文法書」に書かれてあったことである。したがって、それはいかなる思索 (Denken) にも決して捉えられないことがらである。それでも、「動詞の外出」によって「エネルギーはデュナミスより先にある」という写生画が描かれる (ギリシア語で語られ得ること) のであり、また、「有る」という動詞と「時」の関係性に関する哲学的根本的問いが起こる (ドイツ語で語られ得ること) のである。そして、「動詞の外出」そのものは日本語で語られ得ることがらである。

こうして、スサノオノ命は、動詞の「外」へ出て行くのである。「タカマノハラ」から今や「追放」されたのである。「動詞への可能性」にしてzeit-lichとなっている「論理的領域」に追い出されたのである。しかし、その領域は、「歴史」的世界であり、やがてそこに「動詞の外出」の光景が、すなわち、「かつて一度あった」ことが、見えてくるようになっていく。

さて、このような意味の「歴史的世界」は、単に、その世界に住む者、つまり、「世人（das Man）」が、通常理解しているようないわゆる歴史的世界ではなく、動詞の開頭後に開きだされる<（動詞）-現在分詞-名詞>連関の領域であり、動詞から見られた、動詞から下降した動詞の支配領域（「動詞から動詞へ」の領域）である。物質的自然界、生命の世界、社会・国家、世界歴史などが動詞にいわば照らし出されて、「動詞への可能性」にしてzeitlichな世界として眺められるのである。したがって、「アメノイワヤト」の後に『古事記』に書かれている神話は、そのような類のものとして解明されるべきである。ゆえに、以降の『古事記』の「解明」は、「動詞の外出」が、「かつて一度あったこと」が、すなわち、「文法書」に書かれていたことが見えてくるまでの過程の叙述であり、基本的にZeit-（wort）-lichkeit、すなわち、「歴史性」へ向けての道程である。そのような「解明」は、これまでいかなる人にも知られなかったことがらであり、したがって、読者はこのことを念頭において読み進めて欲しい。

スサノオノ命とは、このように、動詞がそれ自身の「外」に出て行くことであり、また、そのことによって起きてくる文法外文法状態を意味する。このことは、また、ニーチェの「力への意志」と関係するのである。以下、スサノオノ命と「力への意志」の関連について説明したい。

動詞はアリストテレスの言うエネルゲイアの定義である。そして、アリストテレスは、「エネルゲイアはデユナミスより先にある」と言う。動詞から下降したところ、すなわち、文法外文法状態は、エネルゲイアの定義に対するデユナミス（可能性）の領域ということになり、そこは、文法的には「動詞への可能性」の領域（同時にまたzeitlichな領域）である。しかし、「動詞への可能性」の領域は、動詞が知られている場合にのみ、そ

のようなこととして知られるのであり、その領域内部においては、動詞は、それ自身を「隠す」、すなわち、「知られない」ないしは「無」となるのである。というのも、文法外文法状態は、文法性を失っていることであり、したがって、斜体表記の動詞は「失われる」からである。このように、「動詞への可能性」の領域内部において、動詞が「自らを隠す」場合、「何の<可能性>か」という問いの「何の」が知られなくなるので、デユナミスは、支配を志す何ものかとなる。なぜなら、本来は動詞が「先行的」になっているのに、その動詞が「隠れる」ために、「先行性」は「先行性」としては捉えられず、代わって、「支配性」に変わるからである。「動詞への可能性」は、かくして、「支配を（支配しよう）と志すこと」、すなわち、「支配への意志」ないしは「支配力への意欲」となる。「歴史的世界」は、したがって、「<何の>可能性か」という問いが欠けた、「支配への意志」の世界となっているのである。そして、また、zeitlichのハイフンも抜けてしまい、zeitlich（ドイツ語のzeitlichには「世俗の」という意味がある）となる。

このような「支配への意志」を歴史的に最初に見出した哲学者がニーチェなのである。

すでに、第3章で、「<有-動詞>関係」の第二位相であるニーチェ哲学の「力への意志」が、底底的には、「動詞への可能性」であることが示唆されていた（「その3」論文のp. 32参照）。しかし、そこでは、まだ、文法外文法状態としての「動詞への可能性」は登場していない。今、ようやく「動詞への可能性」が明示されたのである。そして、「動詞への可能性」において動詞が「隠れる」と、そこに「支配への意志」が必然的に現れることが明らかになった。いわゆる「世界」は、「支配への意志」となっているのである。このことを、ニーチェは次のように言う。

「この世界は、力への意志である。— そし

て、それ以外の何物でもない!」<sup>131)</sup>

「この世界」は、底辺的には、文法外文法状態であり、したがって、「動詞への可能性」であり、動詞がその姿を隠すことによって、「支配への意志」なのである。「それ以外の何物でもない」となる。「支配への意志」が、ニーチェの言う「力への意志」であることは明らかである。では、ニーチェの「力への意志」と上記の「支配への意志」はまったく同じものなのであろうか?

ニーチェ哲学のエレメントは、「<有-動詞>関係」の第二位相に位置する。「有る」という動詞は動詞との本来的な関係から「浮気」して、「有るもの」へ関係しようとする。その「浮气的」態度を「非難する」のがニーチェ哲学である。「非難」できるのは、「動詞への可能性」における動詞がまだわずかにその光を届けているからである。もし、動詞が完全に見えなくなった場合には、そもそも「(「有る」が) 浮気している」ことも知られなくなるのであり、「非難」することも起こらない。ところが、動詞がまだわずかにでも「可能性」に光を送っているという状態は、まさに、動詞の「先行性」が「支配性」に変わろうとしていることであり、「可能性」の方は、これに応じて、支配を志すということになる。力の自己超克ということが起きてくるのである。

このように、「非難」する「位相」は、動詞がかすかにその光を届けていることであり、このことによって、動詞は「先行性」から「支配性」へと変わるのである。これに伴って、「(動詞への) 可能性」もまた、支配への意志となり、ニーチェの「力への意志」となるのである。

ゆえに、「支配への意志」とニーチェの「力への意志」とはまったく同じものとは言えない。前者は、文法論的に演繹されて導かれた結論のようなものであり、後者は、そのようにして演繹されて導かれたものではないので

ある。ニーチェ哲学は最初からニヒリズムの立場に立つのである。最初から動詞はニヒルなものに(しかし、かすかな光を届けている)なっているのである。このような微妙な違いがあるものの、「支配への意志」とニーチェの「力への意志」は、同じ状態に対する名称となっているのである。

ところで、ハイデガー哲学のエレメントは「<有-動詞>関係」の第一位相に位置する。ニーチェとは異なり、その哲学の歩みは、動詞の方へと向かっている。つまり、隠れている動詞は「支配性」ではなく、まさに「隠れていること」として捉えられる。或る「先行性」という意味を持つようになるのである。もちろん、この「隠れていること」の「先行性」は、カント的な「ア・プリオリ」ということではない(カントもまた「二重構造性」を認識していたけれども、その二重性を底辺と「底辺返照」態として認識していたのではなく、「物自体」と「現象」というように見たのである)。「動詞への可能性」における動詞の「先行性」を意味するのである。つまり、「動詞の外出」が、「有ったこと」として、わずかに見えてくるのである。

こうして、「<有-動詞>関係」の第二位相と第一位相との間に或る「対決」が起こるのであり、ハイデガーの「ニーチェ」解釈が必然となる。ハイデガーの公開された著作である『ニーチェ I・II』の序言冒頭で次のようなことが語られているのは、文法論的根拠がある。

「ニーチェ— その思索者の名は、彼の思索のことがら (Sache) にとっての名称として成り立つ。そのことがら、いいかえれば、争い状態 (Streitfall) は、それ自身の中に、分け離して置くこと (Aus-einander-setzung: 対決) である。我々の思索をそのことがらへと立ち入れるようにすること、我々の思索をそのことがらへと準備すること、— このことが、この出版の内容をなすのである。」<sup>132)</sup>

ここで、「分け離して置くこと」と言われていることは、文法論的に見るなら、動詞が隠れて、「支配性」として見えていることと、隠れた動詞が「隠れていること」が分かってくる、「先行性」として見えてくることを、「分けて」別々に「離して」「置くこと」を意味するのである。ニーチェ哲学の奥底には、このような「分け離して置くこと」の可能性が本来的に含まれているのであり、ハイデガーはそれを明らかにしようとする。しかし、このことは、「<有・動詞>関係」の第一位相に立つことによって可能になるのである。すなわち、動詞の「先行性」の光に照らされてそうしたことが「見えるようになる」のである。もし、「先行性」と「支配性」の区別が文法的に無かったならば、そもそも、「分け離して置くこと」もまた無かったに違いないのである。このような「分け離して置くこと」は、『哲学への寄与』では、第一の始原と別の始原を「分け離して置くこと」として示されている。次のように言われる。

「別の始原は、新しい根源性から、第一の始原に、その歴史の真相に達せしめ、したがって、第一の始原の決して手放せないもつとも固有の異他性に達せしめる。この異他性は、思索者の歴史的対話の中で実ってくるものである。」<sup>133)</sup>

ハイデガーにおいて、「別の始原」とは、動詞のことである。これに対して、「第一の始原」とは、「有る」が「有るもの」に浮気していることである。したがって、「有る」が「有るもの」に浮気していること（形而上学の立場）は、その中に、必然的に、そのこととは「異なる」こと、すなわち、「有る」はただ動詞にのみ関係するということを含みもち、それへと向かわなければならないということになっている。「有る」が「有るもの」に浮気していることから別の本来の関係へと分けて置くことは、「歴史的」なことなのである。

第三章で示したように、ハイデガーによるニーチェ解釈にもかかわらず、「力への意志」は、単に形而上学的なものではないことは明らかである。動詞が隠れるようになると、動詞の「先行性」も見えなくなり、代わりに、「支配性」が起きてくる。ゆえに、まさに、ニーチェが言うとおりの、「この世界は力への意志に他ならない」ということになる。この命題は反駁することができない、或る意味で、究極的な「事実」と言える。

以上のことから、スサノオノ命とはニーチェの「力への意志」であるとも言えよう。文法外文法状態は、「力への意志」という名称をもつのである。しかし、スサノオノ命は、むしろ、動詞から演繹されたことがらであり、その点で、ニーチェの「力への意志」ではなく、それとは微妙に違う「支配への意志」なのである。

以降、このような「微妙な違い」を示すために、「力への意志」の方を、ニーチェの「力への意志」と表示し、文法論的に演繹された「支配への意志」と区別する。

さて、「支配への意志」は、二つに区分される。一つは、エネルギーの定義ができるという意味合いを含むような「支配への意志」であり、もう一つは、「定義できる」から疎外された「支配への意志」である。前者は、一般に、我々が「生命」と呼ぶようなものの本質であり、後者は、非生命的な物質的自然界に認められる「力」である。どちらも本質的に「支配への意志」なのである。

かくして、スサノオノ命は、「支配への意志」として、この二つの領域（底辺実状としては現在分詞と名詞の領域）に下るのである。生命の世界にも、物質の世界にも、何か「力」が潜む。それは厳密には、すなわち、底辺的には、このような意味の「スサノオノ命」なのである。その「力」は、単に「力」ではなく、「支配への意志」、ニーチェの「力への意志」である。

我々が「生命」と呼ぶものの本質がニーチェの「力への意志」であることは、次のニーチェの言葉によって確認できる。

「真理において、解釈 (Interpretation) は、何かの上に支配者となるための手段自身である (有機的過程は解釈することを持続的に前提する)」<sup>134)</sup>

「有機的過程」いいかえれば「生命」は、「支配者となるための手段」である「解釈」を前提するのである。つまり、「生命」とは「支配者になろうとすること」である。

「生命」の本質が、ニーチェの「力への意志」であることはある程度理解できるが、しかし、物理学的な「力」、たとえば、「重力」が、ニーチェの「力への意志」であることを物理学者は、到底納得できないであろう。

物理学的「力」もまたニーチェの「力への意志」であることは、次のニーチェの言葉によって確認できる。

「我らの物理学者が、それをを用いて神と世界を創造したところの無敵な概念である<力 (Kraft)>は、なおひとつの補修を要する。その概念には或る内的な意志が認められなければならないのである。そのような内的な意志を、私は、<力への意志>と、すなわち、力 (Macht) を表すことに向けて飽くことなく望むことと特徴付ける。」<sup>135)</sup>

この引用文において、ニーチェは、物理学的「力 (Kraft)」には「意志」が潜むこと、そして、その「意志」は、「Machtを表わそうとする意志」、つまり、「力への意志」であることを明示している。ゆえに、たとえば、「重力」は、「力への意志」なのである。相対論を知る者からは、馬鹿げた幼稚な発想としか見えないのかもしれない。しかし、真実は、逆であり、「重力」をニーチェの「力への意志」と見る方が、相対性理論よりはるかに高度な見方なのである。

物理学者は、物理学を成立させている、空間とか時間、運動、質量とは何かということ

を哲学的に明らかにせず、それを自明なこととして前提にして、理論を構築しているのであるが、ニーチェは、それらの基礎概念の奥に「力への意志」が存することを見ているのである。文法論的には、それら物理学成立の基盤となる諸概念は、底辺的に文法外文法状態に根付いている。たとえば、「動く」とは、「名詞の格変化」ないしは「動詞の予想」であり、文法外文法状態の特定の段階を底辺にしている。「動かない」場合、加速度は不可能である。加速度と質量の積が「力」とされる。ゆえに、「力」は「動くこと」を前提にし、その「動くこと」とは何かの究極的な解答が、「動詞の予想」である。ところで、上述の説明のように、動詞は、「動詞への可能性」において、隠れて見えなくなる。すると、「動詞の予想」のその「動詞」も隠れてしまうのである。代わって、支配性 (これが隠れた動詞である) へ向けての何らかの意志性が、把握されることになり、それをニーチェは、「力への意志」と名付けているのである。つまり、「動くこと」の底辺的な奥底深くには、ニーチェの「力への意志」がどうしても認められなければならない。これだけでは、まだ、「力」ではないが、しかし、「力」の基盤に「動くこと」が存し、その「動くこと」は「力への意志」を奥深くに含んでいるのである。ゆえに、たとえば、「重力」とは「力への意志」であるとする見方はけっして幼稚な、つまり、相対性理論を知らない愚かな者の妄想のようなものと見る人は、時間も空間も質量も、何より「動くこと」を徹底的に考えたことのない人なのである。仮にもし、その人がそうした物理学の基盤になることがらを徹底的に考え抜くなら、不思議なことに、ニーチェの「力への意志」に到達するようになっていたのである。これは、反駁できない「事実」である。「この世界は力への意志である」という命題は命題と言うより、「事実」であり、物理学的世界もまたニーチェの「力への意志」なのである。

上で説明されたように、ニーチェの「力への意志」は、動詞から演繹される「支配への意志」（スサノオノ命）とは微妙に異なる。しかし、それにもかかわらず、それは、文法外文法状態をこの上なく正確に表しているのである。ニーチェが、生命と無機的自然界の両者に通底する「力への意志」を上記のように証示したように、文法外文法状態も、二つの領域に通底している。文法論的には、それら二つの領域は「動詞への可能性」によって通底されている。動詞は隠れて、「動詞への可能性」はニーチェの「力への意志」となるのである。これが、「生命」と「物質」の世界を通底している最後究極の「事実」としてニーチェの思索的視界に入ってきたのである。このことをニーチェは次のように表している。

「力への意志は、我々がそこへと降りていく最後の事実である。」<sup>136)</sup>

我々は、最終的に「底辺」にまで「降りていく」のであり、その「底辺」が「動詞への可能性」、すなわち、「支配への意志」であり、ニーチェの「力への意志」なのである。「力への意志」は、「支配への意志」であるから、演繹され得る。しかし、ニーチェの境位からは、演繹されず、したがって、「事実」といわれるのである。

なお、動詞の「下降」という言い方は、「(動詞の)外へ」と同じ意味であるから、統一すべきという批判が出て来るかもしれない。スサノオノ命は、タカマノハラから「下へ」と追放されたのである（『古事記』には「降(クダ)りたまひき」(p.39)と表されている)。「下へ」は、しかし、文法外に出て行くことである。本論文では、文脈上適切な方を用い、特に区別はしないことにする。

#### § 15 生命の底辺に存する「支配への意志」

『古事記』には、スサノオノ命のタカマノハラからの追放に続いて、次のようなことが

記されている。

「また食物をオホゲツヒメノ神に乞ひき。」(p.38)

(また、食物をオオゲツヒメノ神に頼んだ。)

この箇所について、本居宣長は、疑念があると述べている。最初に記されている「また」という接続詞がどのような意味なのか理解できないと言うのである。さらに、「乞ひき」の主語は、スサノオであるのか、それとも、「八百万の神」なのかも特定するのが難しい。

ここでは、前節の§14で示されたような、言象学的文法論的底辺実状にしたがって、この箇所を解明する。

まず、前節の末で規定された「支配への意志」について、繰り返しになるが極めて重要なことなので、さらに詳しく考察する。

スサノオノ命に関して語られることは、今や、「有る」の支配領域ではなく、<(動詞)-現在分詞-名詞>連関の領域、文法外文法状態であり、「動詞への可能性」の領域として解明されなければならない。その原風景を写生しているのがアリストテレスの哲学、特に、その「山頂」である「エネルゲイアはデュナミスより先にある」であるから、スサノオノ命に関わる神話は、エネルゲイアとデュナミスという原理によって解明されなければならない。動詞はエネルゲイアの定義であり、スサノオは、その定義が「できる」こと、つまり、デュナミスである。

そのような意味のデュナミスは、二つに分される。一つは、「動詞への参加(動詞が招いていること)」という意味をもつ狭い意味の「動詞への可能性」であり、これまで述べてきたように、それは、「中に動詞をもつ」こととして、アリストテレスのエンテレケイアである。もう一つが、狭い意味の「動詞への可能性」への「可能性」、すなわち、「可能性の可能性」である。前者が広い意味で「生命の世界」であり、後者が広い意味で「物質的自然界」である。

スサノオノ命は、かつてそうであったように、「有る」という動詞ではなく、今や、文法外文法状態、すなわち、「動詞への可能性」である。しかし、動詞は、動詞の「外」へ出ると、「それ自身を隠す」ことになり、文法外文法状態は、ハイデガーの言うように、<Lichtung für das Sichverbergen (自らを隠すことのための開明)>となる。これが「有る」という動詞の第一位相から見られた真相である。

動詞が隠れ、見えなくなることによって、「動詞への可能性」は、前節末で言及されたように、「動詞への可能性」から「支配への意志」となる。言象学的文法論的に導かれたこの「支配への意志」は、上で説明されたように、ニーチェの「力への意志 (der Wille zur Macht)」と同じ意味をもつ。

「支配への意志」と「力への意志」が微妙に違うことはすでに説明された。第3章で説明されたように、ニーチェの哲学は「<有・動詞>関係」の第二位相にあるので、その思索は、底辺実状に届いていない。「文法書」に書かれた内容そのままをニーチェは語ることはない。しかしながら、ニーチェの思索は、「有るもの」へと「有る」が浮気することを「非難」するのであるから、何らかの意味で「動詞への可能性」に気付いていることになる。動詞はそこでは「隠れている (見えない)」から、その「気付き」は、「支配への意志」の「気付き」である。「支配への意志」は、元々は、動詞を言うことができるという「能力」であり、「力」がそれ自身の源へと探源する動向性を含む。この動向性は、ニーチェの「力への意志」、いいかえれば、「力の自己超克」と同じものである。ハイデガーは、この探源の道 (=「できる」) を「死を死としてできる」と見る。というのも、ハイデガーの思索においては、源はもはや「力の源」ではなく、「言葉が語りたこと (がある)」という本来的な意味の「源」となっているからである。

なお、文法的「底辺」が「動詞への可能性」であるとするならば、動詞が隠れた場合は、もはや「底辺」実状ではなく、したがって、「支配への意志」も底辺実状ではなくなるのではないかと疑問をもたれる人もいるかもしれない。この疑問はもっともであるが、ギリシア語のデュナミス (δύναμις) は、「可能性」「力」「権力」という意味をもつことに注目すべきである。「動詞への可能性」という底辺実状は、また、「支配せんとする意志」、「支配力」への意欲なのである。何か「先行的なもの」に対する「デュナミス」、それが、「動詞への可能性」なのである。ニーチェの「力への意志」は、上の理由から、確かに、底辺実状ではないが、「支配への意志」は、事実的な、底辺実状と見なしてもよいのである。

スサノオノ命は、底辺的に原初に起きた「力」、すなわち、「力」の底辺的な定義という意味で、「支配への意志」であり、二つの区分 (現在分詞と名詞の領域) を自らの中に持つ。ここで、「食物をオオゲツヒメノ神に乞ひき」と言われていることは、自身が二つの区分の内の前者、つまり、「生命」的な (現在分詞に対応的な) 「支配への意志」であることを言おうとしているのである。

「オオゲツヒメノ神」(以下、この表記を用いる) については、すでに§7で詳述した。「オオゲツヒメノ神」は、本来的には、「生命」の「言象領域内」における起源的本質であることがそこで明らかにされたのである。ここでは、まだ動詞そのものがいわば「言象領域」内で生成途上にある。しかし、今は、動詞が開顕したのであるから、それは「支配への意志」との連関で理解されなければならない。それゆえ、「また」という接続詞は、深意を有する。以前に語られていたことを「また」ここで重複するのである。

タカマノハラを下った (「言象領域」を後にした) スサノオノ命は、生命とは何か、生命の本質を「支配への意志」に即して把握す

るのである。生命の本質がエンテレケイアとして捉えられるのである。現在分詞として生命を理解することは、すでに§7で詳しく説明されたので、重複は避けたい。しかし、この「その4」論文を初めて読む人のために、簡単に要約しておきたい。

物質的自然界は、基本的に、「動くこと」から成り立つ。そして、「動くこと」は、動詞が予想されていること、すなわち、「動詞の予想」である。動詞が予想されていることは、いずれ、動詞が予想されていたとおりに、いわばその姿を現すことを意味する。では、どのようにして動詞は予想されたとおりにやってくるのであろうか。動詞は自身へと「招く」という仕方で最初、「予想通りに」その姿を現すのである。これが「中に動詞をもつこと」、つまり、アリストテレスの「エンテレケイア」である。「動詞の予想」は、また「名詞の格変化」であり、やがて、そこに、文が形成されるようになる。主語に対して、述語動詞が現れるようになる。したがって、「予想通りに」動詞がその姿を見せるようになることは、何らかの意味で述語が現れるようになることでもある。物質的なものの中に、動詞性をもつ述語が現れるようになる。その「述語」は、特殊性をもつ。こうして、生命は「種」的あり方を取る。動詞が招くとは、そうした特殊の述語が普遍へと包摂されようとするのであり、生命は、やがて、「言葉が語りたこと（がある）」に「応じる」ようになる。つまり、人間という種にまで至る。「動詞の予想」がその「予想」の通りになることは、生命の中で物質的運動の本質が述語されて、物質的運動が元々「何であったか」が語られることなのである。物質的運動に先行的になっている述語動詞が語られ得るようになることである。これは、一般には、生命において物質的なものが合目的となることである。生命体におけるどの原子も素粒子も「動いている」けれども、何かの目的を

もつようになるのである。カントは、動詞を認識していないけれども、このような底辺的実状に、「判断力批判」という仕方で迫るのである（カント哲学については、「神武天皇の東征の段」で詳しく論究する）。ところで、主語と述語の関係そのものは、言象領域に起源をもつのである。

以上、はなはだ簡単ではあるが、「動くこと」と生命の底辺実状を明らかにしたことにしておきたい。

『古事記』は、更にこう続く。

「ここにオホゲツヒメ、鼻口また尻より、種種（クサグサ）の味物（タメツモノ）を取り出して、種種作り具（ツナ）へて進（タテマツ）る時に、ハヤスサノオノ命、その態（シワザ）を立ち伺（ウカガ）ひて、穢汚（ケガ）して奉進（タテマツ）るとおもひて、すなわちそのオホゲツヒメノ神を殺しき。」（p.38）

（そこで、オオゲツヒメノ神は、鼻、口、尻からご馳走を出して、料理して奉った。そのとき、スサノオは、その有様をのぞいて見て、汚いことをして納めたと思って、オオゲツヒメノ神を殺した。）

いわゆる生命、命（イノチ）とは、言象学的文法論的に見れば、すなわち、「底辺」的には、§7で示されたように、そして、いま、要約的に示したように、「中に動詞をもつこと」、つまり、現在分詞であり、狭い意味の「動詞への可能性」、「エネルギーを定義できる可能性」、「言葉が語りたこと」を語り得る可能性（人間という生命の段階においてこのことが露わとなる）である。このように見られるのは、動詞が開顕したためである。「思考の本質」は、動詞の開顕のために貢献・寄与する働きであり、そこでは、動詞がまだ知られていない（動詞は「隠れている」）。ゆえに、生命とは何かということ、思考は把握することはできない。「<有-動詞>関係」の第二位相にいるニーチェの思索がそれを初めて「力への意志」として捉えることができた



のである。隠れた動詞の「先行性」を「支配性」として捉えることができた（かすかに動詞の光が届いている）からである。オオゲツヒメノ神は、述語が主語の都へと向かうことであり、このことによって、アイデア態の「主語-述語」関係、すなわち、動詞が成り、そこから現在分詞が成立し、「生命の世界」が可能になる。その意味でオオゲツヒメノ神は生命の、したがって、「生死」の文法論的発祥地である。次に、動詞から名詞へと向かうこと（これが「動詞へ」の前提となる）が成立し、スサノオノ命がそれである。しかし、後者は、動詞の開頭後のことであり、前者は開頭以前のこと、すなわち、主語への勢い（宜都）なのである。文法論的に見るなら、動詞から下降した領域が「自然（φύσις）界」であり、それは、生命と物質の領域であり、その領域内で「栄養」ということが可能になっている。栄養的なものは、オオゲツヒメノ神（の鼻、口、尻）から、つまり、或る「外への出口」から生じているのである。スサノオノ命、いいかえれば、「支配への意志」は、それを「見る（立ち伺う）」立場に立っていることになる。すなわち、生命活動は、狭い意味の「動詞への可能性」であると、そう「立ち伺って」いるのである。生命は非常に深い意味で或る「可能性」、「言葉が語りたこと」への「可能性」なのである。したがって、スサノオノ命がそのような生命の文法論的発祥地であるオオゲツヒメノ神を殺すとは、動詞以前の生命の言象状態の起源性を切り捨て、「支配への意志」として生命を見ることを意味する。生命はエンテレケイアなのである。生命が動詞から下って（動詞の外へ出て）、動詞へと参加する分詞領域にあることを言おうとしているのである。しかし、生命の言象状態の起源としてのオオゲツヒメノ神は、切り捨てられて、単に死んでしまうのではなく、むしろ、「言象領域」の奥深くに隠れて見えなくなるのである。動詞から下ってきて「立ち伺う」スサ

ノオの眼には何か「鼻、口、尻」というような「穢いところ」から、自然の隠れた暗がりから、端的に言えば「死」から「生命」が生じて来たに見えるが、むしろ、動詞以前のいわば言葉の純粹清浄の境界から生命はやって来た（生まれた）のである。「支配への意志」には、生命は或る暗がり、「死」の奥深くから来たに見える。かくして、「オオゲツヒメ神」は「切り捨てられ」「死んだ」のである。

エネルギーの定義は、動詞として、生命にとっては、生命の行き着く先としての「死」、生命の（「生きること」の）真実の目的地ではあるが、しかし、生命は、その動詞から来た、つまり、生まれたことになる。こう見ることができるのは、動詞が知られている場合であるが、文法外文法状態では、動詞は隠れて知られなくなり、したがって、生命が「死」から生まれることもまたまったく知られなくなるのである。しかし、生命は自身を定義へといわば命を捧げるべきものである。生命は命をかけて定義を言おうとしているのである。そして、生命そのものが定義から、すなわち、「終わり」としての動詞そのものから、「死」から、起きてきたのである。かくして、生命の本質には「死」は必然である。ところが、動詞には秘密になって閉ざされた領域、つまり、Werden (Werden) の斜体のWerdenが隠されていて、このことが閉ざされていることで、忘却が起こり、「有る」の領域が生じて来たのである。ゆえに、動詞の再開頭は、斜体のWerdenが秘密としていわば思い出されることであり、「死」の真相へと入ることなのである。そこに再び死んだはずのオオゲツヒメノ神が復活することになる。生命が命がけで定義を言おうとすることが、「死」を「できる」ことであるから、「死」と哲学的究極の問題が深く関係していることになる。このことについては、ここでは詳しく論究できない。

生命が、いわば「死」、つまり、動詞から

生まれたことは、生命は一度死んで、「死後の世界」に入り、そこから再び「生まれる」という考えを可能にする。周知のように、プラトンの『ポリテイア』の第10巻に死後の世界に入った魂がどのような遍歴の後に再びこの世に誕生するかの物語、いわゆる「エルの物語」が載っている。「死後の世界」において、魂は、必然の女神、アナンケの三人の娘、ラケシス（過去）、クロト（現在）、アトロポス（未来）に会う。魂はラケシスに導かれて、来世の運命を選び、忘却の川の水を飲んで、死後の世界のことをすっかり忘れて、再びこの世に生まれるのである。文法論的には、生命は、「動詞の外出」という「必然」から、起きた。そして、「動詞の外出」によって、過去、未来、現在が起きたのであり、ゆえに、それらは「必然」の三人の娘である。生命の誕生に、「必然」とその三人の娘が関係している。しかし、それは「死後の世界」ではなく、生命の文法論的な意味の誕生に関係することである。しかし、動詞は生命にとって「死」なのである。「死後の世界」という考えは、動詞がまだ知られていないことから起きたことである。動詞からの、すなわち、「死」からの、生命の「誕生」には、しかし、「必然」の女神とその三人の「娘」が関係しているのである。

次に、『古事記』には、以下のことが語られている。

「故、殺さえし神の身に生（ナ）れる物は、頭にカヒコ生り、二つの目に稲種（イナダネ）生り、二つの耳に粟生り、鼻に小豆生り、陰（ホト）に麦生り、尻に大豆（マメ）生りき。」（p.38）

（こうして、殺されたオオゲツヒメノ神の頭から蚕が、二つの目からは稲が、二つの耳からは粟が、鼻から小豆が、女陰から麦が、尻から大豆が成った。）

上のように、生命は、エネルギーの定義から下った領域に属すとともに、定義を言おうとしている領域、「言葉が語りたこと」

を叶えようとしている領域、*現在分詞*である。人間存在は、そのような生命の世界において、「言葉が語りたこと」が叶えられるほどの近くまで来たということである。あともう少しで、「言葉が語りたこと」が叶えられそうになっているのである。ハイデガーの思索はその「あと少し」となっている。しかし、このようなことは、*動詞*が開顕することで明らかになるのであり、*動詞*開顕以前には、覆われ、不明になっている。「生命」の文法論的起源としての「オオゲツヒメノ神」は、スサノオに「殺される」のであり、生命の本質は述語動詞から明らかにされることはなくなり（カントは判断力に着目したけれども、*動詞*にまで至ることはできなかった）、「支配への意志」ないしはニーチェの「力への意志」によって説明されるようになる。

水と二酸化炭素と太陽のエネルギーから、植物的生命は光合成の能力によって炭水化物という栄養素を作る。それらのいわば物質的「材料」を用いて「栄養物」を作り出すのは、植物の「生命力」である。では、その「生命力」とは何か？「生命力」は生命に宿る不思議な「力」である。では何も説明されていないことになる。その「生命力」の「言象領域」的起源は「オオゲツヒメノ神」である。不思議な「生命力」とは、ある「能力」であり、エネルギーを定義できるという意味の「能力」、すなわち、「支配への意志」なのである。「支配への意志」が、同じことであるが、ニーチェの「力への意志」が、不思議な「生命力」の正体である。太陽の活動は、最後的には粒子が「動くこと」に帰着する。「動くこと」は「*動詞*の予想」であるから、太陽活動の全体にはエネルギーの定義としての*動詞*が「*動詞*の予想」として働いている。*動詞*、すなわち、エネルギーの定義が、自身を定義することへ向けて進み出た、*動詞*が招くようになった、それが生命によって炭水化物が栄養と成ることなのである。或る不思議な力

(イノチ) があって、それが水とか二酸化炭素を材料にして、光のエネルギーを詰め込んだ炭水化物を作るのではない。水にも、二酸化炭素にも、エネルギーにも可能にあるエネルギーの定義そのものが定義しようと働き出すと、生命活動となるのである。不思議な生命力などは本来的には否定されるべきである。動詞がそこに照っているのである。アマテラス大御神が照らしているということがあって、水と二酸化炭素と太陽の光から稲は、実りをもたらすのである。秋に実った稲穂をアマテラス大御神に捧げ奉るということは、非科学的で迷信的儀式ではない。逆であり、生命の本質を「表現」している礼儀なのである。むしろ、科学的生命論の方が迷信、つまり、「生命力」なる迷信を原理としているのである。どれほど複雑な化学反応も、根底的には量子論に従う。そして、量子論は「動詞の予想」の一面性（複素数に基づく確率）であり、その予想が予想通りになることが生命、すなわち、「動詞への参加」、定義へと向かうこと、である。アマテラス大御神の光が照らし出すことで、二酸化炭素と水、太陽のエネルギーなど、全体としての化学反応が、生命に必要な「栄養」に変わるのである。総じて、近代科学は、すでに「その3」論文で述べられたように、動詞を空無化しているために、生命の本質も、無機的自然界の本質も厳密には把握できない。しかし、そもそも人間自身が生命であり、したがって、エネルギーの定義へ向かう最中にあり、「言葉が語りたこと」に近づいていて（「言葉をもつ生き物」となっていて）、定義せんとして思惟活動をし、また、国家形成的に歴史的となって、哲学へと集中するのである。

ところで、生命は文法的底底的には現在分詞であり、動詞へ参加している（動詞が招いている）文法状態である。動詞はその文法状態では、隠れ、見えなくなっているゆえに、その文法状態は、「支配への意志」、すなわち、

ニーチェの「力への意志」となる。ゆえに、もし、人間が思惟によって生命の本質を真実の意味で探究するならば、その最後の到達地点に必ずニーチェの「力への意志」が現れて来る。それ以外に生命の本質規定はあり得ないのである。すでに、生命の本質が「力への意志」であることをニーチェ自身が述べた箇所を引用したが、この重要なことをさらに反復的に確認しておくのも許されよう。それは、『ツァラトゥストラはこう言った』の「自己超克」の章である。

ニーチェは「生命」とは何かを徹底的に探求した。このことは、次のように表現されている。

「私は生きているものを追って行った。私が生きているものの本性を認識しようと、最大の道と最小の道を行った。」<sup>137)</sup>

では、その道の先にどのようなことが認識されたのであろうか。「生命とは何か？」その答えは次のように語られている。

「私が生きているものを見つけたところに、私は力への意志 (Wille zur Macht) を見出した。そして、従属するものの意志の中にもなお私は支配者となろうとする意志を見出した。」<sup>138)</sup>

さらに、「力への意志」を説明するように、次のようにも語られている。

「そして生命自ら私に次の秘密を語った。生命は、語った、<見よ、私は常に自己自身を超克し (überwinden) なければならないものである>と。」<sup>139)</sup>

生命の底辺は「支配への意志」であることはこれらのニーチェの発言から明らかである。

生命の底辺は「動詞への可能性」であり、動詞が隠れる限り、「支配への意志」となる。すなわち、ニーチェの「力への意志」となる。エネルギーはデユナミスに先行しているために、エネルギーの定義である動詞が隠れると、デユナミスは自身に先行しているもの

に成ろうとする。したがって、「自己を常に超克するもの」となるのである。自分を支配に置こうとする意志となる。これがニーチェの「力への意志」である。それは、文法論的には、「支配への意志」なのである。

さて、次に、『古事記』は、こう続く。

「故、ここにカミムスヒノミオヤノ命、これを取らしめて、種と成しき。」(p.38)

(そこで、ここにカミムスヒノミオヤノ神は、それらを取って種とした。)

「カミムスヒノミオヤノ命」は、本居宣長の説のように、「カミムスヒノ神」を指すと見ることができる。

「カミムスヒノ神」は、言象学的文法論的には、接続法において不定詞から「去る」面を意味するのであった。この「去る」面は、動詞成立後も続き、この段階では、エネルゲイアの定義から「去る」こととしてその定義への可能性を可能化する原理となる。生命にとってのそうした可能化の原理はここでは「種」である。

この意味では、「ミオヤノ命」とは、その「去る」という原理を指すとも受け取ることができる。つまり、接続法における「去る」という面を特に、「カミムスヒ」の「ミオヤ」と表わしたとも取れるのである。おそらくは、「ミオヤ」とは、そのような意味であろう。本居宣長も、「ミオヤノ命」とは、「ムスヒ」の「御徳」による名であろうと述べている。ここで「御徳」ということを「本性」、つまり、接続法の「去る」面と捉えることも可能であろう。つまり、接続法における「去る」ことが、この段階では、「種」を「種」にする原理となっているのである。

「種」は「実」になる。したがって、「種」はデュナミスであり、「実」はエネルゲイアである。しかし、「種」は「実」でもあり、かくして、デュナミスとエネルゲイアは同じものということになる。「動詞から動詞へ」ということが「生命」の領域では、このよう

に、「種」と「実」の同一となるのである。「動詞へ」が「実ること (Zeitigung)」であるが、その「実り」の中に「動詞から」が現れて来る。すなわち、「種」が実ってくるのである。「動詞へ」の中に「動詞から」が出現して来ること（ニーチェ的には、「永遠回帰」）は、「去る」ことが見えて来ること、つまり、「カミムスヒノ神」の恩徳というものである。

逆に見るなら、ここで「カミムスヒノミオヤ」が『古事記』のこの箇所に出てくることから、「カミムスヒ」が接続法における「去る」面であることが証明されることになろう。たまたま、「カミムスヒ」が登場するのではなく、言象学的文法論的根拠から、ここに現われるのである。そして、この箇所が生命の本質としての「支配への意志」（ニーチェ的には「力への意志」）を問題にしていることも確かであることになる。

「これを取らしめて」という箇所の「これ」は、すでに引用された「殺さえし神の身になれる物」を指している。頭には、「蚕」が成ったということから、植物だけではなく、生きている動物も、種ということになる。生命は、エネルゲイアを定義できる能力なのであり、可能性となっている。それは、或る「種」なのである。そして、その「種」は、何か「できる」のであるから、何か「力 (vis)」をもって「する」のである。植物では、種から花が咲く。光合成を行い、定義へと向かうのである。動物ならば、何かを「する」。進化を経て、人間という「言葉を持つ生き物」が、エネルゲイアを定義する能力を突き詰めて、哲学において、特に「言葉が語る」へと到達したハイデガー哲学において、それを実現しようとするのである。ゆえに、この「定義できる」ことは、人間存在にとって「正しい」方向性となり、これがいわゆる「正義」、ないしは倫理的な「命令」になり、ここに、「法」に基づく「国家」が成立するのである。しかし、上の論理からすれば、「国家」以上のことを

人間はしなければならない。つまり、定義することへと「しなければならない」。それが「歴史」なのである。かくして、ヘーゲルが『法の哲学』において語っているように、国家が衰退する頃に歴史的に「哲学」が起きて来る（ミネルバのフクロウは、夕暮れに飛翔する）。

この箇所について、最初に述べたように、「また」という接続詞の意味に疑義がある。或る注釈者は、ここは、「挿入神話」と見るべきであると主張する。しかし、これまで、言象学的文法論的解明が明らかにしたように、ここは、「挿入」的ではなく、極めて厳密な論理によって貫かれているのである。スサノオノ命、オオゲツヒメノ神、カミムスヒノ神が文法論的必然に従って、登場するのである。

ところで、「オオゲツヒメノ神」は、この箇所で、「大氣津比売神」「大氣都比売」「大宜津比売」と三様に表記されている。『古事記』の解明の方法論的原則に従うなら、これらはそれぞれ異なる言象学的文法論的実状を映じているということになろう。これはどのように理解したらよいのであろうか。

本居宣長はこの点に関して、「津」の字について、「津の字一本には都と作る」と述べている（古事記伝Ⅲ、p.12）。しかし、表記が三様に異なることについては、特に注釈をしていない。

「津」の字が本居宣長の指摘にしたがって、「都」であり得るとすれば、問題は「氣」がどうして使われているのかということに絞られるであろう。「宜都（ゲツ）」とは、「都（主語の都）」を「宜（ヨロシ）」とするという意味であった。「主語-述語」関係へと向かう傾向性がそこに映じている。そして、この傾向性が、生命の文法論的起源（生命において「述語動詞」が予想通りに現れてくることの起源）となるのである。生死の対立関係がここから起きて来たのであった。スサノオノ命、すなわち、「有る」ないしは「支配への意志」

は、そのような意味の生命の「言象領域」の起源をもはや知ることができなくなり、かくして、「オオゲツヒメノ神」はスサノオによって殺害されることになる。何らかの意味で、ニーチェ的な「力への意志」ということによって生命の本質が説明されるのである。「論理的領域」内部に居るすべての思考は、「生命」を*現在分詞*であると考えすることはできなくなる。まさに、「オオゲツヒメノ神」は抹殺されるのである。

このように、「宜都」は生命の文法論的起源の本質の実状を映じているのであるから、これを「氣都」と表記するのはどのような意図からかと問わざるを得なくなるのである。

「氣」の字の米を除いた部分「气」は上昇性を表している。「氣」は、したがって、米を蒸す蒸気を表していると言われる。したがって、「氣都」とは、主語へと上昇するというような意味をもつことになり、基本的にこれは「火」の本質的傾向性を映じているのである。ゆえに、三様の表記はどれも本質的には変わらないと見なければならぬであろう。

なお、「生命」とは何か、については、多くの考え方があることであろう。ここでは（カントについては後で論究）、ニーチェの生命論だけを取り上げた。もちろん、恣意的に選択したのではなく、「生命」の文法論的本質規定に合うものだけを取り上げたのである。実は、それ以外の生命論はすべて同語反復的生命論なのである。いいかえれば、「生命とは生きているものである」と言っているのである。

典型的例を挙げておきたい。西田は、『生命』と題する論文の中で生理学者のホルデーンの言葉を引用して生命の本質を語っている。

「（ホルデー）曰く『我々は或る有機体の部分と環境の関係を、整合的で特殊な構造と環境が能動的に維持されているというような本性が有ることとして認める』と。かかる

能動的維持active maintenanceが我々の生命と云うものである。」<sup>140)</sup>

西田は、ここに示されているように、ホルデーンの見かたに賛意を表して、「能動的維持」が「生命」の本質であると述べている。しかし、生命体と環境が能動的に維持されているのは、どのようにして可能なのかという問いに答えることこそ真正の「生命論」と言うべきである。たとえば、ほとんど物質的なウィルスを取り上げるならば、ウィルスは、自らの遺伝情報を他の細胞（環境）に入って維持しようとする。問題は、なぜ、そのような遺伝情報を維持しなければならないのかということである。単なる化学式を維持しなければならない理由を化学式がもたなければならない理由はない。一定の原子配列を能動的に「維持」するのは、そのことが「生きること」だからである。つまり、「能動的維持」とは「生きること」なのである。これでは、同語反復になるのである。

これに対して、ニーチェの説に従うなら、「維持」とは「力への意志」が自分を高めることの必然的な足場の確保を意味する。階段を上するには一定の階を維持しなければならない。ゆえに、ウィルスの遺伝子の原子配列は、すなわち、化学式は、「力への意志」において「維持」性格を必然的にもつのである。その化学式は死んでいるのではなく、生きている、言い換えれば、「維持」されているものなのであり、「維持」は「力への意志」の必然性なのである。「生きている」化学式とは、原子配列が量子力学によるものである以上、「動詞の予想」の「予想の通りとなる」ことが必然であり、かくして、原子配列の「中に動詞をもつこと」が起きてくることなのである。そのような化学式は、それ自身をコピーして底辺実状(中に動詞をもつこと)を「維持」しなければならない。その化学式はどうしても能動的に「維持」されなくてはならない。ニーチェはこのような文法的底辺実状を「力

への意志」と見ているのである。だから、どのような生物学もすべて必然的に「同語反復」となるのである。生命を構成する化学式は「生きている」化学式であるからである。仮に遺伝子を各原子から組み立てたとしても、次には、おそらく、その組み立てられた原子構造体にいわば「いのちの息」を吹き込まなくては、それは自分を維持しようとしまいであろう。そうした原子構造体は、積み木と同じであり、崩されても少しも差し支えないからである。自分を維持しなければならない理由はまったくない。アリストテレスのようにエンテレケイア、すなわち、「中に動詞をもつ」を明らかにしない限り、上のような同語反復を免れることは不可能なのである。そして、動詞が隠れている以上、「中に動詞をもつこと」はニーチェの「力への意志」として把握されるのである。この二つ以外のすべての生命論は何らかの意味で「同語反復」となるのである。

## §16 物質的自然界の底辺に存する「支配への意志」

さて、すでに述べたように、「動詞への可能性」において、動詞が隠れる場合、「可能性」は、「支配への意志」となる。文法外文法状態は、「現在分詞」と「名詞の領域」に区分され、それらは、それぞれ、「生命の世界」と「物質的自然界」の底辺となっている。ゆえに、「生命の世界」にも、「物質的自然界」にも、「支配への意志」、すなわち、ニーチェの「力への意志」が認められるのでなければならない。

こうして、もはや生命的ではない物質的自然界にも、「力への意志」が必ず認められるのでなければならない。重力、電磁気力等の「力」には、「何か意志的なもの」が必然的に存在するのである。それらの物理学的な力の奥底深くには、エネルギーの定義が「できる」ということが潜むのであるが、近代科学

は、動詞を空無化しているために、すなわち、エンテレケイアを失っているがゆえに、そうした真相を捉えることが原理的にできない。それでも、動詞なくしてそもそも「動くこと」は不可能であるので、自然科学は、エネルギーの支配性を「法則」、それも、エネルギー保存則という「法則」によって統一的に理解しなければならなくなっている。

スサノオノ命が「オオゲツヒメノ神」を殺したことは、「生命」がその言象領域における起源的本質を無くして、ニーチェの「力への意志」となることを意味していた。同様に、スサノオは、自然界の物理学的「力」となっている。しかし、「力」は、エネルギーの定義へのデュナミスという意味の「支配への意志」なのである。『古事記』は、それら物理学的「力」をエネルギーの定義から説明するのであり、力の真相を明らかにするのである。

『古事記』の解明に移るまえに、ここで、「可能性の可能性」の領域全体（物質的自然界）について言象学的文法論的に簡単に考察しておきたい。

すでに、第3章で「名詞の格変化」にして「動詞の予想」について説明されていた。「動詞の予想」が、「動くこと (κίνησις)」の文法的底辺実状である。この底辺的原風景を、アリストテレスは、「デュナミスに有るものがデュナミス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」<sup>141)</sup>と写生したのである。エンテレケイア (ἐντελεχεία) とは、底辺的には、「中に動詞をもつこと」である。それは、「動詞の分詞」に他ならず、生命の底辺実状である。「デュナミスに有るもののエンテレケイア」は、「動詞の外」が「中に動詞をもつ」ことであるということを語っているように見え、したがって、その規定は「生命」の本質規定のようにも見える。しかし、「デュナミスに有るものである限り」という付加条件が付け

られている。つまり、この付加条件の意味することは、生命としてのエンテレケイアに成る前の「デュナミス」ということであり、「可能性の可能性（可能性としての可能性）」におけるエンテレケイアということ、すなわち、「動詞の予想」ということなのである。

これをアリストテレスは建築可能的ということで例示している。それによれば、建築可能なものの、建築可能的なものとしての現実態は建築活動であり、それは一種の「動くこと」であると言うのである。こう言われると理解するのに何の困難もないのに、アリストテレスは「理解することが困難」なことであるとと言う<sup>142)</sup>。それゆえ、この建築の例は、何か「理解しがたいこと」の例示とみなすべきである。

「動詞の予想（動詞が期待されていること、ないしは、動詞が予兆されていること）」は、狭い意味の「動詞への可能性」、すなわち、現在分詞になる「前」の文法状態である。狭い意味での「動詞への可能性」は、「中に動詞を持つこと」であり、それ自身の「中で（動詞が）働いている」というように我々には見える。通常、働いている、つまり、動詞へと招いている当の動詞は、思考には隠れて見えないので、我々は、生命現象を生命力などという不可思議な概念で説明するのである。動詞は、アイデア態の「主語-述語」関係であるから、特殊態の「主語-述語」関係がアイデア態へと向かうことが、狭い意味の「動詞への可能性」ということになる。特殊態の「主語-述語」関係がアイデア態へと向かうことは、条件づけられている判断が反省されることであるので、生命は反省的判断力として捉えられ得る。カントはこの方向で「生命」を理解しようとした。もちろん、反省的判断とは、エンテレケイアの原風景に近づいたということなのである。このように、「生命」の本質を哲学者たちは（ある程度）正しく捉えるけれども、エンテレケイアを失った近代科学は

ただ「生命力」なる概念で生命の本質規定を<sup>ごまかす</sup>他ない。もちろん、「生命力」とは「支配への意志」であるとする場合は、近代科学とは違ってエンテレケイアを認知しているのである。「中で（動詞が）働いている」において動詞が「自らを隠している」場合、それは「支配への意志」と見え、これをニーチェが「力への意志」として明示したのである。ゆえに、「中に（動詞が）働いている」にはまだならない場合は、「中に（動詞が）働いている」のではなく、<sup>或る意味で</sup>、「外で（動詞が）働いている」というようになっている。そして、これが「動くこと」なのである。建築中とは、家が自分で建てているのではなく、建てる大工は家の外に居て、「働いている」。つまり、アリストテレスが示した上の建築の例は、「外で（動詞が）働いている」こと、大工が家の外で家を建てているということであり、家が自身で家を建てているということではないのである。「外で（動詞が）働いている」ことが建築中ということの例示の真意でなければならない。では、「外で（動詞が）働く」とはどのようなことか？

「働く」ということは、動詞が隠れていることを意味する。すなわち、動詞は自身の「外」へ出て行くことで、動詞自身は姿を見せなくなる。そして、動詞の「外」は「動詞への可能性」の文法状態（文法外文法状態）となる。動詞は「言葉が語りたこと（がある）」と呼びかけているので、「動詞への可能性」とは、「言葉が語りたことを言葉が語るようになろうとしていること」ということになる。しかるに、動詞が隠れているかぎり、「言葉が語るようになろう」ということもまたそれそのものとしては知られないことになる。そのような「動詞への可能性」、すなわち、「動詞への可能性」と表記され得る文法外文法状態は、或る意志、ないしは意欲として捉えられ、（ニーチェによって）「力への意志」として把握されたのである。また、西田はその状態を

かろうじて、論理的に、「表現作用」であると見抜いた。というのも、「言葉が語りたこと」は、なんといっても、一種の「表現」的な働きであるからである。「言葉が語りたこと（がある）」は、そうは言われず、「（表現的に、「無」が）働く」と見えるのである。ゆえに動詞が「働く」とは、動詞そのもの<sup>が</sup>知られないことによって、「言葉が語りたこと」が違って見えていることなのである。「働く」とは極めて深い意味で「表現しようとする事」である。生命もまた、ロゴス（言葉）へと向かい（ή κατά τόν λόγον）、自己自身を「語ろう」としているのである。「中で（動詞が）働いている」のであり、その真実は「中に動詞をもつこと」すなわち、エンテレケイアである。このエンテレケイアをニーチェは「力への意志」と解したのであり、その理解は極めて真正なものである。

ところで、「中に動詞をもつ」は、動詞が自身の「外」に出ている場合の「外」の文法状態（動詞への参加=現在分詞）である。すでにそこには、「動詞へ」という方向とは逆向きの動向（動詞が姿を隠したために、動詞との関係無くす傾向）が潜むのであり、「中に動詞をもつ」そのものの「外」へと出て行くことが可能になっている。これは、「有る」が動詞の「無」のゆえに「有るもの」へと「浮気する動向」に対応している。「中に動詞をもつ」のさらに「外」へと出て行ったところ、すなわち、現在分詞の「外」が「名詞の領域」である（図3参照）。そこは、動詞の最「外」界に関連する領域である。いいかえれば、「名詞の領域」は、動詞の「外」の（さらに）「外」の領域である。「中に動詞をもつ」のではなく、「外に動詞をもつ」というようなこととなる。名詞は動詞から離されるので、名詞には動詞はない。

名詞の領域（名詞、名詞の数、名詞の格変化）においては、動詞は「中に」存するのではなく、「外に」存する。名詞には動詞はなくなっ



ているけれども、名詞は独立して存続することはできない。なぜなら、名詞は、動詞の「外」の（更に）「外」、最「外」界として、「動詞の」となっているからである。動詞の「外」の「外」は、動詞に依存しているのである。ちょうど影が光なくして単独で存在することができないにも似ている。名詞の領域は影的であり、動詞の光なくしては文法外の文法事項としては成立できないのである。

ところで、動詞の最「外」界が「動詞の」となっていることが語られるのでなければならない。なぜなら、動詞は「言葉が語りたこと」に属し、したがって、動詞の最「外」界においても「言葉が語りたこと」が語られるようになってきているからである。「動詞から」出て行ったのに、なぜ、また、「動詞へ」戻ることになるのか、その理由は、動詞が「言葉が語りたこと」であるからなのである。名詞から「動詞へ」と文法的位階を登るのが必然であり、動詞の最「外」界において「動詞の」の面が顕在化する。それが「動詞の予想」ないしは「動詞の予期」という文法状態であり、いわば、影の中に光的なものが顕れるようになることなのである。動詞の「外」の「外」が、「動詞の外」の「外」ということであり、その「の」が、言われるようになることが「動詞の予想」の文法的境位である。名詞側からすれば、それ自身の「外」に離れて関係なくなっていた動詞が「働き始めた」というようなこと（=名詞の格変化）になる。これが「外で（動詞が）働く」ということである。ゆえに、「外で（動詞が）働く」とは、「中に動詞をもつ」になる「前」の段階であり、実は、「中に動詞をもつ」の未完成態になっているのである。まだ、「中に動詞をもつ」になれず、その意味では「建築中」になっている。「外で（動詞が）働く」とは、不完全ないしは未完成のエンテレケイアなのである。これをアリストテレスは「デュナミスに有るものがデュナミス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」と言うのであり、また、このことを「建築中」として例示したのである。建築中であるかぎり、大工が「外で働いている」のでなければならない。「動くこと」は、まさに、その意味では「建築中」に比される。まだ、未完成なのである。アリストテレスは「動くこと」を「動きうるものの未完成のエンテレケイア」<sup>143)</sup>とも言う。アリストテレスが「動きうるもののエンテレケイア」と言っていることは、確かに、理解することが困難なことである。というのも、「動きうるもの」が、「動く」ということに基づいて規定されなければならないからである。そして、その「動くこと」が「動きうること」のエンテレケイアなのであるから、ここに、一種の円が起きていることになる。しかし、それでも、「動きうることのエンテレケイア」は「未完成のエンテレケイア」であることから、それは、「動詞の予想」を底辺にしていることが分かるのである。つまり、「動詞の予想」は、「可能性の可能性」にあり、しかも、「動詞の予想」状態になっているのであるから、「動きうる」という可能性におけるエンテレケイア、「中に動詞をもつ」、それも不完全な「中に動詞をもつ」となっているのである。「動きうる」ものが動かされて、動くようになることが、「動くこと」であるということではない。可能性にあるものの、可能性にある限り、そのエンテレケイアが「動くこと」なのである。これは、「動詞の予想」という底辺の原風景の「写生」となっているのである。

ここで、「動くこと」が「外で（動詞が）働くこと」すなわち、「中に動詞をもつこと」の「前提」ないしは準備段階、未完成の文法状態であり、したがって、「動詞の予想」にして「名詞の格変化」であることを、アリストテレス的視点とは別の視界から見てみたい。

第一は、「動詞の予想」の「動詞の」の面

が隠れて知られなくなっている場合であり、基本的にエンテレケイアを失った近代科学の立場である。しかし、近代科学とちがって、「予想」という「動くこと」の文法的底辺的な本質規定が何らかの意味で知られるようになり、単に数学的に（確率として）そのことが記述されるようになると、それが現代科学の核となる量子論である。「動くこと」は非常に深い意味で或る「予想」性をもっていて、このことを、複素数を使った確率論的に表すと量子力学の波動関数となるのである。物質世界の奥底深くに、物質的運動の物理学の奥底深くに、或る「予想」的本質性が存すること、すなわち、「予想」状態（量子状態）ということが存するのである。これについては、「その3」論文末の「補足説明3」を見て欲しい。量子論は、「動詞の予想」を底辺にしているものであり、とりわけ、複素数が使われていることがそのことを証拠立てる。なぜなら、文法状態は、実在的世界（「有るものが有る」の領域）のいわば裏側のことであり、そのことが実数で表されることはありえないからである。

波動関数が確率密度を表すとして一体何の確率なのかというと、観測量の確率であり、「動詞の予想」とは違うのではないかと思う人もいるかもしれない。しかし、そもそも観測量とはそれが「有る」ことを前提にしている。粒子が有るのでなければ、その観測量の「それ」はないことになる。したがって、確率とは「有る」確率ということになる。『動詞の予想』における「動詞の」は、動詞から「有る」という動詞が起きてきているゆえに、動詞が隠され見えなくなっているような立場からは「<有る>の」に見えるのである。思惟の立場の人は動詞を動詞として知ることはできないのである。ゆえに、「動詞の予想」は「<有ること>の確率」ということでもある。しかしながら、複素数で表わされている限り、本来は「動詞の予想」なのである。このこと

はいわば絶対的事実であり、どのような科学者も哲学者もその事実を底辺にして物質的世界を眺めているのである。

第二に、「動くこと」についてのヘーゲルの思弁の見方を見てみたい。

まず、なぜ、ヘーゲルに言及するかというと、「動詞から動詞へ」という底辺的円環構造性とヘーゲルの『エンチュクロペディー』とが類似的であるからである。これは、後で「空間」について解明するときにより詳しく考察するので、ここでは、ただ、結論的にそのような関係にあることを前提としておきたい。ヘーゲルの『エンチュクロペディー』における「自然哲学」は、文法論的な意味の「自然界」の底辺実状をよく反映している。自然の底辺実状を文法論的に説明する際に、ヘーゲルの「自然哲学」は一種の参考文献になるのである。自然の底辺実状を「写生」しているのが、アリストテレスの『自然学』であるとするならば、当然、「動くこと」のアリストテレスの定義とヘーゲルの「運動」の規定が何らかの意味で類似していなければならない。

では、ヘーゲルは「動くこと」をどのように捉えるのか？

ヘーゲルは、『エンチュクロペディー』の「自然哲学」において、「場所と運動」と題して、まず「場所」について思弁的（spekulativ）に考察した後、以下のように「運動」を導き出している。なお、「動くこと」は上のように、量子論的な意味（「予想」）も含めているのに対して「運動」は、実数的な世界に限定された意味をもつ。

「場所は、かくして空間と時間の措定された同一性であり、まずは、同じく措定された矛盾である。時間と空間は、それぞれがそれぞれ自身のところでもともと、この矛盾である。」<sup>144)</sup>

空間は、文法論的・底辺的には、名詞、すなわち、<動詞の最「外」界>であるが、そ

の動向は「動詞へ」という方向の転倒であり、したがって、空間そのものはもともと矛盾している。これに対して時間は、空間(=動詞の最「外」界)に秘されていた「動詞 (Zeitwort) へ」の方向の顕在化 (Zeitwortが兆してわずかに語られること、すなわち、前節で定義されたzeit-lichが顕在化すること) であるものの、それも、また、依然として転倒的にそれとは逆の方向性において成立している。かくして、時間もまたもともと矛盾である。このような「もともと」潜在していた矛盾がいわば露呈し、顕在化することが「措定された矛盾」ということである。空間における矛盾がいわば止揚されると時間になるのであるが、時間もまた空間と同じ矛盾となっていて、かくして両者は同じ矛盾状態にあることが露呈される。そのようにして措定された同一性が「場所」である。ゆえに、ヘーゲルが「場所」として捉えていることは、底辺的には、「名詞の格変化」のいわば前段階、それが「置かれる」「場所」というようなことになる。これは、実はアリストテレスの「場所」論の言わんとしていることなのである。名詞が、名詞そのものから名詞の格変化に移って行こうとしているところが空間と時間の矛盾の同一性の措定、すなわち、「場所」である。そして、そこに「名詞の格変化」、すなわち、「動詞の予想」が起ころのである。ゆえに、運動ないしは「動くこと」は、「場所」において成立しているのである。アリストテレスの「場所」論の真実深い理解がヘーゲルの「場所」論である。もちろん、ヘーゲルはアリストテレスの「場所」論の原風景そのものを認識したわけではないが、しかし、その原風景に近寄っているのであり、とりわけ、「場所」が空間と時間の矛盾の同一性の措定されたものであると語ることで、原風景の真相に近づいたのである。続いて次のように言われている。

「場所は空間的な、したがって、無関係な個別性であり、ただ、空間的な今として、時

間としてこのものである。その結果、場所は直接的にこの場所としての自身に対して無関係であり、自己に外的であり、自分の否定、他の場所であることになる。」<sup>145)</sup>

「場所」が「名詞の格変化」に(文法的に)移って行こうとしていることであることは、時間が空間的となり、空間が時間的となるということが起きているところである。そのような意味の場所は、すでにして「動詞の予想」性を持ち始めていて、自己になろうとしながら、自己否定的となっている。つまり、場所は、自己に外的であり、かくして、この場所は、他の場所となる。ここに場所における「移動」ということが、すなわち、「運動」が起ころことになる。このことは、次のように語られる。

「空間が時間へと時間が空間へと消えて行き、再び自己を産み出すこと、すなわち、時間が自己に対して空間的に場所として措定され、しかし、この無関係な空間性が同時に直接的に時間的に措定されること、これが運動 (Bebegung) である。」<sup>146)</sup>

ここでは、名詞の格変化 (=動詞の予想) に移って行こうとしていることと実際に名詞の格変化に移行することとの区別が明確にされていないことが見て取られる。しかし、「措定される」という語が、「動詞の予想」になっていることを表している。つまり、時間が空間的に場所として「措定され」、同時に、そのような「場所」が時間的に (zeit · lich) 「措定される」のであり、ここに「場所」が、「動詞の予想」になる経緯が示されているのである。

この場所が「他の」場所となっていることによって、場所の移動ということがどのようなことが明らかにされている。「今」点か他の「今」点へ移ることが運動と見なされることになる。しかし、ヘーゲルの場合、「動く」ということが否定ないしは否定性から捉えられていて、その「否定」が動詞を底辺に

していることが知られていない（ヘーゲル哲学のエレメントが「<有-動詞>関係」の第三位相であるからである）。ゆえに、「動く」がまだ「予想」性をもつことが知られていないことになる。しかし、「動く」は底底的には「動詞の予想」、すなわち、「名詞の格変化」ということなのである。点粒子の移動ということは実数的物理学であるが、それが名詞の格変化ということになると複素数の世界のこととなる。したがって、ヘーゲルの場合には量子論は不可能である。時間と空間の弁証法だけから名詞の格変化の世界は知りえないのである。しかし、その底底に名詞の格変化の世界が存するのである。

筆者は、ここで、ヘーゲルの場所論と運動論を批判しているのではなく、逆であり、このヘーゲルの「運動」についての思弁の底底に、言象学的文法論的な意味の「動くこと」の実状が存するというを言いたいのである。両者はよく一致しているのであり、ここから、ヘーゲルが、アリストテレスが写生していた原風景へ向けて思弁的に思索していたことが分かるのである。このような「一致」は偶然的ではない。「動くこと」が「名詞の格変化」にして「動詞の予想」であるゆえに両者は「一致」するのである。

「動くこと」は、以上のように、文法論的には「名詞の格変化」にして「動詞の予想」である。そして、「動詞の」という面が見えなくなっている場合、そこは「確率」状態であり、これを量子論では量子状態と見ているのである。しかしながら、「動詞の」があって、「動詞の予想」になっているのであるから、「動詞の予想」の文法状態は、ある種のモノドロジーになっている。つまり、「動詞の予想」は「動詞の予想」そのものとしていわば「ある」のではなく、動詞が知られないことに応じて、それはさまざまな視点から眺められて解釈される。その各視点が、ここにはじめて成立することになり、各視点は一種のモノド

として全視点と関係しあうことになる。もちろん、ここに最初に起きたモノドは、不完全なモノドであり、「外で（動詞が）働いている」ようなモノドである。しかし、それでも、それはなにか個的ないわば「粒子性」をもつような、そして、相互に関係して作用し合うようなものであり、これを我々は「物質」と呼ぶのである。量子状態は単一的になっているわけである。こうして、いわゆる「粒子性と波動性」の二重性が起こる。「波動」は、しかし、「確率の波」なのであり、本質的に「予想」性なのである。

「動詞の予想」の文法状態がある種のモノドロジーになることは必然である。なぜなら、そこはまさに「動詞」が予想されているからである。つまり、動詞はまだその姿を見せていない。ゆえに、「予想」は、さまざま予想になるのである。それら「さまざま」に応じて、それらはそれらで「ある」ことになる。かくして、それらは本質的に「予想」であるような個的なものとなっているのである。ゆえに「動くこと」は、また、物質的であり、何かの物質の運動となるのである。このところをヘーゲルも思弁的に把握することになる。ヘーゲルの場合、まだ、動詞は動詞として知られていないけれども、「動くこと」が「動詞の予想」である以上、何らかの仕方で、名詞の格変化が動詞の予想であるというような形式性が認められるようになる。時間と空間の真相が「動詞の」を先行させていることを言わざるを得なくなる。ヘーゲルでは、物質が運動の次に現れて来る（『エンチュクロペディー』の§261に「場所」、「運動」、「物質」が一緒に示されているのも当然ということになる）。運動と物質の関係は、文法論的に説明されたように、必然であり、それをヘーゲルは、思弁的に把握するのである。

第三に、「動詞の予想」の領域について考慮しなければならないのは、「外に動詞をもつ」の「外に」に関することである。

「外に動詞をもつ」とは、まだ「中に動詞をもつ」になっていないこと、「動詞の予想」ということである。動詞は自らの「外に」あり、それが「動かしている」ように見える。そこで、たとえば、ここに運動する物質粒子(モノド)、A, B, C・・・があるとしよう。Aの外になにかわからないXがあり、これがAを動かしているように見える。同じように、Bもまた、そして、Cも更に、・・・もまた、それらの外に何かXが動かしているように見える。このXは文法的底辺的には「動詞」である。しかし、動詞があたかもA, B, C・・・を自分の手のようなもので引っ張り動かしているのではなく、あくまで「動詞の予想」となっているのである。動詞そのものは隠れて見えなくなっている。思惟する「私」としての我々は、動詞を認識できない。しかし、動詞は「外にある」ゆえに、A, B, C・・・になにか「作用をしている」と「見える」のである。動詞は「エネルゲイアの定義」であるので、その「作用をしている」ということを「エネルギー」という概念で表そうとする。あるいは、「(支配的な)力」という概念で表そうとする。すべては、「外にある」ということの表現なのである。まだ「中に動詞をもつ」にまで達していないことを意味する「外に動詞をもつ」の「外に」という文法状態によって、エネルギーとか力の概念が、さらに、たとえば、エネルギー保存の「法則」というようなことが起きてくるのである。物質の運動を支配していると科学的に考えられている「法則」は、動詞の(「動くこと」における)支配性を表現しているのである。

以上、「可能性の可能性」の領域について、簡単に、全般的な説明を済ませたとしておきたい。

スサノオノ命は、「生命の世界」である現在分詞の文法的領域から、その領域のさらに「外」にある(上で説明されたような)「可能性の可能性」の領域へと向かうのである。

さて、『古事記』には、まず、次のようなことが記されている。

「故、避追(ヤラ)はえて、出雲の国の肥(ヒ)の河上、名は鳥髪(トリカミ)という地(トコロ)に降りたまひき。」(p.39)

(こうして、スサノオノ命は、追放されて、出雲の国の肥の川上、トリカミというところへ下った。)

「トリカミ」について、岩波文庫版『古事記』の注には、「島根県斐伊川の上流の船通山に当たる」(p.39)と説明されている。

「出雲の国」は、島根県を意味するのではない。「出雲」とは、開顕された動詞が下る文法事項の国、動詞の「外」の領域(文法外文法領域)を意味するのである。「有るものが有る」の世界のいわば「裏街道」、すなわち、「涙の谷」である「俗世」に対する「神の国」である。イエス・キリストは言う、「第一に神の国とその正しさを求めなさい」(マタイ6, 33), と。まるで、ダイヤモンドのように冷たく純粋で、ダイヤモンドのように光り輝く言葉である。「雲」が覆っていても、その裏に「青空」がある。その「青空」が「神の国」すなわち「出雲の国」である。動詞がそこでは、「雲」の中に隠れる。「雲」が「出」て来て動詞は隠される。動詞の「外」は「出雲」の「国」であり、「動詞への可能性」の領域である。しかし、動詞は、「イワヤト」に隠れるとは違った有り方で隠れるのである。すなわち、動詞は「外」へ出て行くことで、「動詞への可能性」に対して見えなくなり、隠れるのである。「自然は隠れることを好む」というヘラクレイトスの言葉の通りとなる。世界は二重になっている。「有るものが有る」に重なっている<(動詞)-現在分詞-名詞>連関が「出雲の国」である。「有るものは有る」の世界と「共に」存する文法領域の青空に動詞がやがて花咲くようになっている。すなわち、<(動詞)-現在分詞-名詞>連関が存するのである。文法上、動詞は現在分詞になり、「出

雲」の国に降りるのである。そこでは、*動詞*は*動詞*として現れているのではないために、スサノオノ命として、「支配への意志」として現われるのである。

ゆえに、「肥の川上」とは、「*名詞*の領域」を指している。「肥」とは、太っていることであり、外的な拡張を意味する。*動詞*は自身の外へと出て行くのであり、外へと広がり、「肥」の川の上流、すなわち、*名詞*へと向かうのである。「トリカミ」は、『古事記』には「鳥髪」と書かれている。「鳥」は、空中に飛翔する。同様に、*動詞*も或る空虚（「外へ外へ」）に向かうのである。「髪」もまた、頭から外へと向かう動向であり、空虚に向かうことを表わしている。そちらの方向には、エネルギーの定義はない。定義から離れて行くところには或る意味の空虚が存するのである。

次に以下のことが『古事記』に書かれている。

「この時箸その河より流れ下りき。」(p.39)  
(その時、その川に箸が流れて来た。)

本居宣長は、ここの箇所について何も語っていないのであるが、言象学的文法論的には、考察されるべき内容が含まれている。

この「箸」を見て、スサノオノ命は、川上に人が住んでいることを察知し、尋ねて行く。では、「箸」が流れてきたとは、言象学的文法論的にはどのような意味なのであろうか？*名詞*は、*動詞*との関係において*名詞*なのである。*動詞*が自身の外に出て行った先が、すなわち、*動詞*の最「外」界が、*名詞*である。したがって、*名詞*は、*動詞*の疎外形態であり、*動詞*ではなくなったということ、狭い意味の「*動詞*への可能性」への「可能性」なのである。しかし、それでも、*名詞*には*動詞*への可能性が存するのである。そこには生命となる可能性が含まれている。「*動詞*を定義できる」がその疎外形態にいわば影のように映っているのである。そのような「影」が「箸」である。二つのバラバラな棒は、「疎外形態」を

表している。その二つのバラバラの棒が、或る機能を持ち、或る目的（意味）をもつものに成り得るのである。我々はその「支配への意志」を見る。重力、電磁気力等の「力」は、本来的には、「*動詞*を定義できる」ということであるが、「*名詞*の領域」においては、その「影」のようなものになっているのである。

このように、「箸その河より流れ下りき」は、物質的自然界の中に、「*動詞* (*Zeit-wort*)」の面が（影的に）認められる、いう根本的に重要なことを告げているのである。時間 (*zeit-lich*なこと) が川上に居ることが察知される。

続いて、『古事記』には次のようなことが語られている。

「ここにスサノオノ命、人その河上にありと以為（オモ）ほして、尋ねもとめて上り往（ユ）きたまへば、老夫（オキナ）と老女（オミナ）と二人ありて、童女（ヲトメ）を中に置きて泣けり。」(p.39)

（そこで、スサノオノ命は、川上に誰かが居ると考え、尋ねて行ったところ、老いた夫婦がいて、娘を中にして泣いていた。）

上で説明されたように、ここの箇所は、*動詞*が「*名詞*の領域」へ下って行くことが語られているのである。*動詞*は*動詞*の（姿の）ままに下るのではなく、「エネルギーの定義ができる」「能力」として、すなわち、「支配への意志」、スサノオノ命として、下って行く。そこには、「肥の川」が流れている、すなわち、広い意味の「*動詞*への可能性」の川が、流れているのである。その川の「河上」とは、本質的に*名詞*であり、我々には「空間」として知られていることである。そこでは時間が、厳密には*zeit-lich*であることがいわば尽きている。*動詞*は*名詞*となっている。時間が枯れてしまうことを『古事記』においては「老夫婦」と表しているのである。過去と未来の夫婦が老いていることをスサノオは見るのである。

二人の「中」には、「今・現在」が、すなわち、「娘」が居て、老夫婦は、その娘を間に挟んで泣いている、すなわち、時間の、「今・現在」の消滅に面しているのである。スサノオ、いいかえれば、「定義できる」となっている動詞の下降形態は、下降の果てに、時間が枯れ老いて消滅の危機に臨んで泣いているところに至る。時間が「空間」にいわば飲み込まれてしまうところに至るのである。

すでに、「時」の文法論的本質については、§14で説明したので、ここで、時間について文法論的に考察しておきたい。なお、「時間」は、「名詞の領域」におけるzeit-lichなものを意味する。

先に、「可能性の可能性」全体について文法論的に考察しておいたように、「可能性の可能性」の領域（名詞の領域）は、狭い意味の「動詞への可能性」（現在分詞）とは異なる面がある。すなわち、狭い意味の「動詞への可能性」が「動詞への参加」であるのに対して、「可能性の可能性」は、「動詞へ」とは逆の方向へと向かうのである。「逆の方向へ向かう」ことも、広い意味で「動詞への可能性」である。というのも、動詞がその外へ出ていくことが「動詞への可能性」を引き起こしたいわば原因だからである。動詞は「隠れる」ことになり、「動詞への可能性」の中に「動詞へ」の動向に反対する傾向が生ずるのである。自己を見失って自己を「外へ」求めるようになる。その動向が「（動詞の）外へ外へ」の動向である。「外へ外へ」には、「動詞への可能性」が秘されている。そのような秘されている「動詞への可能性」が顕在化する（動詞的なものとして「語られ得る」ようになること）と、それが「場所」と呼ばれる文法状態である。その「場所」に顕現してきた「動詞への可能性」は、まだなお、「外へ外へ」の動向に引き入れられようとしている。しかし、そこから更に「動詞への可能性」が顕現すると、「動詞の予想（=名詞の格変化）」

が起こるのである。そして、これが「動くこと」である。ゆえに、「場所」において、「動詞への予想」は、顕現と再潜在化との間にいわば揺れている文法状態にある。顕現へと傾くならば、そこに「動詞の予想」が起こる。再び潜在へと傾くならば、そこに「空間」性が現れる。「場所」は両者の「境」界なのである。

ここで、顕在化してきた「動詞への可能性」がまだ「動詞の予想」にまで顕在化していない場合、すなわち、「外へ外へ」という傾向性をまだもつような顕現態になっている場合は「空間」ではない文法状態である。この文法状態は、「外へ外へ」という傾向性をもつような「動詞への可能性」の顕在化として時間である。

動詞の最「外」界が空間であり、空間の中に秘されている、すなわち、潜在している「動詞への可能性」が顕在化すると「外へ外へ」にいわば執着した「動詞への可能性」が顕現する。それが、時間と呼ばれる文法状態なのである。動詞はZeit-wortであり、それがたとえ可能的であれ、顕現するようになると、zeit-lichとなるのである。

このような時間の純粹に文法論的な原風景をアリストテレスはどのように「写生」しているであろうか。

アリストテレスは、時間について、次のように本質規定する。

<ὁ χρόνος ἀριθμὸς ἐστὶ κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον><sup>147)</sup>

暫定的に訳すと「時間は、より先とより後にしたがう<動くこと>の数である」となる。

「より先とより後にしたがう」を除くと「時間は動くことの数である」となり、少なくとも、時間が「数」であることが示されている。では、時間はどうして「動くことの数」なのであろうか？

アリストテレスは、時間は数ではあるが、「数える数」ではなく、「数えられる数」であると言う。つまり、数と時間とを区別し、後

者は「動くことの数」であるとして、「動くこと」にいわば属している数を時間と見ている。では、両者の区別はどこから来るのだろうか？

「空間」、すなわち、文法的底辺的には、名詞は、もはや動詞ではないけれども、「動詞への可能性」を秘している。それが顕在化すると（「言葉が語りたことがある」がゆえに）上で示されたように、最初のzeit-lichなもの、すなわち、時間が顕れる。しかし、名詞の文法状態から最初に顕在化したzeit-lichなものは、まだ「外へ外へ」という傾向性から脱してはいない。ゆえに、名詞（空間）から最初に顕在化したzeit-lichなものは空間的な面を「まだなお」もつ。この「外へ外へ」という傾向性から脱するようになると、「動詞へ」の傾向性がいわばより強く顕在化し、そうなる、それは「動詞の予想」という文法状態となり、「動くこと」が顕れる。アリストテレスが「動くこと」として写生している原風景は、この「動詞の予想」の文法状態である。ゆえに、時間と「動くこと」との関係は、文法論的には、「動くこと」が、最初に空間から顕在化したzeit-lichなものとしての時間に「先行的」となっているという関係である。つまり、時間は「動くこと」に後属していると言える。文法的には、時間は、「動くこと」に後属しているところの、空間から最初に脱出してきたzeit-lichな文法状態ということになる。

ところで、「動くこと」すなわち、「動詞の予想」が時間に「先行的」であることは、文法論的な原風景である。それを「写生」するアリストテレスは「先行的」と言われる文法論的理由を完全には理解していないのでなければならない。時間は「動くこと」に「属している」と「写生する」はずである。「属する」も「後属」もたいして変わらないではないかと言う人もいるかもしれない。しかし、依存関係をアリストテレスは見ているのである。

時間は「動くこと」すなわち、「動くことに属する」何かであり、その「何か」は、空間から脱出してきたばかりの「動詞への可能性」の文法状態、時間なのである。

では、「動くこと」に後属している時間は、どうして「数」なのであるのか？

空間（=名詞）から脱出してきたばかりの文法状態は、空間における「点」が他の「点」と関係するようになることであり、基本的にそうなることが「数」ということの底辺実状なのである。「点」は、空間に存しながら、空間から出て来るのであるから、ある意味では「空間」を否定している。それは、「外へ外へ」に否定的な「外へ外へ」の自己であり、自己の潜在態である。<動詞の最「外」界>である名詞の「自己」であるところの「動詞の」という底辺実状が<空間における「点」>である。したがって、空間的な「点」は、まだ今「点」になっていないので、時間とは区別される。時間（Zeit）は空間から最初に脱出してきた文法状態、いいかえれば、名詞において潜在態となっている「動詞（Zeit-wort）」が顕在化したもの（zeit-lichとなること）であり、したがって、「点」であることを越えて来た状態である。しかも、それは「動くこと」に、「動詞の予想」に、「後属」する関係にある文法状態なのである。「点」が「点」の状態を越えるようになるとそれは、「今」点としてようやくzeit-lichとなる。「点」は、「空間」の中に存するその否定性、その自己であり、「今」点に成ろうとしている状態にある。ゆえに、「点」は、相互に外的であり、ヘーゲルが言うように「無関係」となっている。しかし、「今」点へと「点」が越えようとする、と、「点」は、相互に関係するようになるのである。何かバラバラになっているもののなかに「動詞の」という統一的な「自己」が芽生えるからである。「点」と単位とは同じではないが、どちらも「自己」的であり、名詞における「動詞の」を底辺にしていると



見ることができる。ニーチェは、数学の「単位」について、次のように言う。

「私たちは、算術し得るために、『単位』を必要とする。それゆえ、そのような単位が存在すると仮定すべきではない。我々は単位という概念を我々の『私』概念から借りて来た—我々の最古の信仰箇条から。」<sup>148)</sup>

ニーチェの場合、「私」は、「信仰箇条」であり、「信仰」とは一種の「思い込み」である。ゆえに「単位」というものが存在するのではないことになる。しかし、それでも、ニーチェは「単位」の底辺の本質に迫っているのである。或る種の「自己」ないしは「私」というものと「単位」の深遠な関係に。

このニーチェの指摘を考慮しつつ、ここでの議論では、「点」と「単位」の底辺実状は同じとしておきたい。「点」には位置性が含まれているけれども、名詞の文法状態としてはその規定性もなくなるであろう。

一般に、単位の1がバラバラにまったく無関係になっている場合には「数」ということは不可能である。1は単位として他の（何らかの意味で異なる）1と関係することで、「数」というようなことが可能になるのである。1に1を「たす」ことが可能であるのも、1が1と関係できることを前提としている。1に1が付けられるとき、両者がまったく同じなのであるから、1になってしまったなら、2とはならない。「たす」が可能なのは、1と1が相互に関係できるようになるからであり、それは、「点」がそれ自身を「今」点に高めることが可能となっているからである。名詞に潜在する「動詞の」が顕在化するようになると、「名詞の数」という文法状態が起こり、これによって「数」というようなことがらが可能になるのである。「数」ないしは「数学」の底辺に「名詞の数」という文法事項が存する。「名詞の数」は「名詞の格変化」の前段階である（図3の傍注5を参照）。こうして、「数」の根底には、総じて、数学の最後の基

盤には、zeit-lichということが潜むのである。どのような優れた数学者もこのことを理解することはできない。もし、数学者の中に数学のこの基盤に向けて探究する者がいれば、彼は、このような文法論的実状にまで、あるいは、上のニーチェの考察のところまで降りて来るのでなければならない。そうすると、それはもはや数学ではなく、哲学の領域のことがらとなるのである。

「名詞の数」は、zeit-lichが兆した名詞、つまり、名詞における「動詞の」の面の顕在化の兆しであり、「名詞の格変化」すなわち「動詞の予想」の前段階である。この段階が数学という学問全体の底辺になる。「数」というようなことがはじめて現れるのである。

「名詞の数」の文法状態は、しかし、「点」ないしは「単位」が相互に関係することを可能にするけれども、まだ、時間の顕現ではない。名詞の中からzeit-lichが兆してきたといっても、それは、単に「単位」が相互に「関係できる」というようになっているにすぎない。まだ、zeit-lichそのものが顕在化していないのである。zeit-lichが名詞から顕在化するようになると、数的「関係」性からさらに脱出した文法状態となり、それはなにか「動く」というようなものになるのである。ゆえに、「名詞の数」からさらに「動詞の」の面がより顕在化した段階は、なにか「動く」というような段階なのである。静的な「関係」性の領域から「動く」というようなことが起こるとその文法状態が「動詞の予想」の前提（前段階）としての「場所」である。ここに、数学の世界から物理学的世界の移行が起きて来る。逆に、物理学的世界の奥深くに数学的世界が控えている。「動くこと」は、したがって、「名詞の数」からさらに「動詞の」の面が顕在化した段階であり、「空間」の中によりやくzeit-lichが顕在化するようになることである。そこは「場所」と呼ばれ、そこに「動くこと」が現れるのである。ゆえに、「場所」

にはzeit-lichがはじめて顕在化しているの  
あり、「場所」は、「空間」的ではあるものの  
時間的となっている。時間は「動くこと」の  
前提である「名詞の数」によろやく顕在化し  
て来るzeit-lichであり、その意味で、時間は  
「動くこと」に後属しているなにかの意味で  
の「数」的なものということになる。

こうして、アリストテレスは、時間は「数  
える数」、言い換えれば、空間における点の  
他の点との関係性なのではなく、つまり、上  
のような意味の、「数」そのものではなく、「数  
えられる数」である、と言うのである。すな  
わち、時間は「動くことの数」、なにか「動く」  
というようなことに関係する「数」的なもの  
なのである。しかし、時間は「場所」そのも  
のではない。「場所」には、たしかに、よう  
やく顕在化してきたzeit-lichが含まれている  
が、しかし、同時に、そのzeit-lichなものは、  
名詞の方へと、「空間」へと引き入れられよう  
としているのである。

ゆえに、時間は「動くこと」の数であるとい  
うアリストテレスの時間規定は、深遠なも  
のを含んでいる。或る意味では、その規定は、  
皮相的に見えるかもしれない。なぜなら、運  
動は遅速という数量的なものをもっているか  
ら、それを時間と捉えているにすぎないと思  
われるからである。しかしながら、運動の遅  
速という数量的なものは運動とどのように関  
係するのかということ深く考えると、アリス  
トテレスの時間規定は、文法論的原風景を  
写し取っていて、それゆえ、深遠性をもつこ  
とが認識されるのである。「動くこと」と時  
間と数の上のような文法論的原風景をアリス  
トテレスは「写生」しているのである。

こうして、時間と数の関係が見通されるよ  
うになる。

数と時間の上のような原風景的關係に、カ  
ントの図式論が接近している。その箇所を下  
に引用する。

「外的感覚の前に有るあらゆる大きさ

(quantum)の純粹な形象は空間である。し  
かし、感覺一般のあらゆる対象の純粹な形象  
は時間である。しかし、悟性の一つの概念と  
しての量(quantitas)の純粹な図式は、数  
であり、それは、一を一(同種なものとして)  
に順次に加えることを包含する表象である。  
かくして、数は、同種の直観一般の多様な  
ものの総合の統一以外の何ものでもない。次  
のことによって、すなわち、私が時間そのも  
のを直観の把握において産み出すことによっ  
て。」<sup>149)</sup>

空間の文法的底辺は、名詞である。名詞は  
本来、広い意味の「動詞への可能性」である  
が、そのこととは逆向きになっているので  
ある。そして、「外へ外へ」の中に「動詞へ  
の可能性」が、すなわち、「動詞へ」という  
本来的な方向性が顕在化すると、そこにzeit-  
lichな面が兆す。このzeit-lichということが顕  
在化し、それが「動くこと」と後属的關係に  
入ると、そこに時間が現れて来るのである。  
「外的感覺」は、一つの「気付き」、一つの顕  
在化であり、zeit-lichの顕在化に対応的であ  
る。したがって、カントが語る<「外的感覺  
の前にある」ところの「あらゆる大きさの形  
象」>とは、名詞の「見える姿」である。本来、  
まったく認識されない、見えない名詞が形象  
化されるとそれが「空間」なのである。とこ  
ろで、時間は顕在化してきた「動詞へ」の面、  
つまり、zeit-lichということであり、感覺一  
般に対応している。感覺一般のあらゆる対象  
の純粹な形象はしたがって時間ということに  
なる。ところで、時間は空間からいわば脱出  
してきた「動詞へ」の面であるが、しかし、  
最初は、そこから真に脱出できるのではなく、  
「外へ外へ」にまだ引き込まれる傾向性をも  
つのである。「外へ外へ」に引き込まれると  
は、時間が、空間と「動くこと」との「間」  
に存することを意味する。その「間」には、  
空間における「点」が他の「点」に係する  
ようになること(数)が含まれている。これ

をカントは<sukzessive Addition von Einem zu Einem>という言い方で表している。数は、一として顕在化した点が、連続的に他の「同じ一なる点」に繋がることで、いいかえれば、何らかの意味で2が起こることで成立する。同じものなのに「他」(異なる)とはおかしいことではあるが、しかし、「間」はそのようなことなのである。1+1の左側の1と右側の1とはまったく同じとは言えないのである。単位と単位が関係するには、すなわち、1と1が関係に入るには、どうしてもzeit-lichの兆示的な顕在化がなければならない。数えることは、何らかの意味で時間的となっているのである。この時に、1は、それ自身の「他」として1に関係し、2になるのである。なんとしても、変であり、奇妙なことではあるが、底辺実状としてはそうなのである。数学はここに可能となる。幼稚園児でも知っている「1たす1は2」は、実は、どんな天才的な数学者も理解できない或る奇妙なことなのである。こうして数は空間と時間の「間」である。数は、したがって、ある種の自己ないしは自覚性(「私」)を持ち始めている。

このような「数」は「数える数」であるが、時間は、それではなく、「数えられる数」であり、「動詞の予想」に後属しているような数なのである。時間は、「動くことの数」である。

カントの図式論の今上で引用された箇所には「時間は<動くこと>の数である」ということは何も語られていないように見える。しかし、そのアリストテレスの命題の写生画の原風景はカントの図式論の奥底深くに存することなのである。ただ違うのは、カントにおいては、広い意味の「動詞の可能性」はそれとしては捉えられてはいないのである。動詞はそこでは「透明人間」のように振舞うのである。カントの『純粹理性批判』をこのような底辺と底辺返照との連関として捉える理解の仕方については(「その3」論文のp.45～

p.48に要約してあること)、「神武天皇の東征の段」で詳しく説明したい。なお、カントは『純粹理性批判』の「超越論的感性論(die transzendente Ästhetik)」において、空間の次に時間を考察している。この順序は、底辺実状に沿うものである。しかし、文法秩序的にはzeit-lichが名詞より先行的であるので、ハイデガーは、「超越論的感性論」においては、時間が空間より優位になっていることを明確に指摘する。ハイデガーのまなざしは、底辺における文法的秩序へと注がれているのである。

同じ文法論的実状をヘーゲルもまた語ろうとしているのであり、それはすでに引用された箇所に覗える。

以上、時間について文法論的な考察を済ませたとしておきたい。

さて、スサノオノ命は、「動くことの数」としての時間が、すなわち、名詞からようやく顕れたzeit-lichなものが、空間性に面している場(名詞へと引き込まれる傾向)に立ち入って、次のように語る。

「ここに、『汝等(ナレドモ)は誰ぞ。』と問いたまひき。」(p.39)

(そこで、スサノオは、その老夫婦に、「あなたたちは誰ですか」と尋ねた。)

このスサノオの問いは、したがって、言象学的文法論的に時間とは何かと問うことである。

これに対する答えが、次に、『古事記』に書かれているのである。

「故、その老夫(オキナ)答へ言(マヲ)ししく、『僕(アレ)は国(クニ)つ神、オホヤマツミノ神の子ぞ。僕(ア)が名はアシナヅチといひ、妻(メ)の名はテナヅチといひ、女(ムスメ)の名はクシナダヒメといふ。』とまをしき。」(p.39)

(そこで、老人は、「私は国の神で、オオヤマツミノ神の子で、アシナヅチと申します。妻の名はテナヅチ、娘はクシナダヒメと申し

ます」と答えた。）

ここで「クニツ神」とは、通説では、タカマノハラに属する神に対して、地上系の神を意味する。言象学的文法論的には、広い意味の「動詞への可能性」を指すのである。ここで注目すべきことは、この「老夫(オキナ)」は、人間ではなく、「神」であるという点である。すなわち、この「老夫」は、神話的図式なのである。したがって、それは文法的底辺実状において理解されなければならない。

「オオヤマツミノ神（以下、この表記を用いる）の子」がそうした「老夫」の言象学的文法論的底辺実状を語っていることになる。なお、「子」は「子孫」を意味する。

すでに、この「オオヤマツミノ神」については、解明が済んでいる（「その1」論文p.72参照）。その神の言象学的文法論的意味は、Gebirgであった。述語の由来根底が自らを秘密にし、隠すことである。Werden (Werden)の斜体部分は言象に属するものとして、カッコ内のWerden側からは、言われなくなり、自己をbergenする（隠す）のである。これがBerg（ヤマ、山）の神である。ドイツ語でGebirgeは「山脈、山岳」を意味し、この語はBergから由来する。述語の由来根底は、このような意味のGebirge（ハイデガーではGe-birg）であり、これの神話的図式が「オオヤマツミノ神」、いわゆる「山の神」である。Werden (Werden)から「時」が起きてくる。同語反復のところに「時」が起こる。このような意味の原初的「時」は、したがって、「オオヤマツミ」の成立のところに起きていることになる。このような原初的「時」の「子（子孫）」が「時」である。「時」は、上のように、本来、Werden (Werden)において起きている。そこでは、過去と未来の結び目が解かれて現在が起きつつある。Zeit-wortはZeit-(wort)に成ろうとしているのである。そして、Zeit-(wort)からzeit-lichが起き、それが「名詞の領域」では時間となるのである。

したがって、「オオヤマツミノ神の子孫」にして「クニツ神」である「老夫」とは、時間であることは明白である。『古事記』の記述は首尾一貫しているのである。

さて、「老夫」の名は、「アシナヅチ」である。

本居宣長によれば、その名は、「アシナデヅチ」という意味であり、娘の足を撫でるように愛したということと解釈される。同様に、「老夫」の妻は、「テナヅチ」という名であるが、これもまた、娘の手をなでるように慈しむことと解されるのである。

しかし、これまで、明らかになったように、日本語の意味からだけではその名で意味されていることがそのものを捉えることはできない。これまでの方法論的原則をここでも適用すれば、その老夫婦の名の漢字表記に如上の言象学的文法論的実状が映されているのになければならない。

『古事記』には、「足名椎(アシナヅチ)」と「手名椎(テナヅチ)」と記されている。

すでに以前に解明されたように、「足」と「手」は、「働き」を意味する。「名」とは、ここでは、名詞の領域のことがらであることを指すのである。「椎」は、木でできたツチを意味する。ツチは、或る道具であるが、鈍い働きをする。椎という漢字のつくりの部分は、元、ずんぐりした鳥を意味したと言われる。同様に、名詞は、動詞ではなくなることであり、動詞の「働き」を失おうとしているのである。「時」が空間性をもつこと、それは、動詞が名詞へといわば鈍くなることである。すなわち、時間は、「足名椎・手名椎」なのである。『古事記』における漢字表示に、「名」という字が、老夫婦とその娘の名に入っているのは、たまたまであるのではなく、名詞に関係しているためである。

同様のことが、娘の名の「クシナダヒメ」についても言える。

本居宣長によれば、「クシ」は「讀える」ための語であり、「ナダ」は、「稲田」である。

つまり、その名は日本語としては「稲田」を讀んでいることになる。しかし、そのような「うるわしき稲田」を中に挟んで、「手足を撫でて愛する」老夫婦が「泣いている」ということは、どのように理解したらよいのだろうか。

「クシナダヒメ」は、『古事記』には、「櫛名田比賣」と表記されている。

「櫛」は、櫛の「齒」の多性がzeit-lichにおいて統一されていることを意味するのである。「名」は、ここでは、上述のように、名詞に関係することを意味する。「田」は「領域」を意味する。名詞は、いわゆる空間の底辺実状であるが、名詞は動詞の最「外」界であり、動詞に依存しているのである。空間は、Zeit-wortを先行根拠にしているとも言う。このことは、空間が時間と関係して空間であることを意味する。時間は、空間的になっている、それは、今・現在が空間的な点の先行性であることを意味しているのである。「クシナダ」とは、このことを意味するのである。空間性としての多性、つまり、他者と関係しない「点」が無限に同時に並列していることは、バラバラなものがしかも連続しているのである。時間はそのような多の真理である。「クシナダヒメ」は「稲田」を意味するのではなく、時-空の深遠な文法論的關係性を意味するのである。時間の今・現在と空間との或る意味で矛盾した関係性、これがここで問題となるのである。そして、この問題こそ自然界の奥深くで起きている根本問題である。すなわち、物理学 (φύσιςの学) と数学の根本問題である。

さて、続いて、『古事記』には、「老夫」が「泣いている」理由が問われ、そして、答えられる箇所が記されている。

「『我が女(ムスメ)は、本より、八稚女(ヤマトメ)ありしを、この高志(コシ)の八俣の大蛇(ヤマタノヲロチ)、年毎(トシゴト)に来て喫(クラ)へり。今そが来べき時なり。

故、泣く。』とまをしき。」(p.39)

(「私の娘はもともと8人おりましたが、コシのヤマタノオロチが毎年来て、食べてしまうのです。今また来ころなので、泣いているのです。」と老夫は答えた。)

以下、「コシのヤマタノヲロチ」は、「ヤマタノオロチ」と略記する。

「八稚女」については、本居宣長が解するように、単に「8人の娘」という意味ではなく、「多数の娘」を意味すると捉えるべきである。では、どのくらいの数かと問うべきではない。なぜなら、老夫婦は、「クニツ神」であり、神話的図式化される元のことがらは、時間における過去と未来であるからである。したがって、「娘」とはその過去と未来の「中」に挟まれた「今・現在」を意味するのであり、「今・現在」は、本質的に無限の「点」となる、つまり、いわば「空間」に飲み込まれ、「食われる」のである。ゆえに、「八をとめ」とは、無限の「今」としての「現在」を意味するのである。

このような意味の「今・現在」が「ヤマタノオロチ」に「食われる」のである。それは、過去が現在を飲み込むように思われるが、そうではなく、言象学的文法論的には、空間から脱してきたばかりのzeit-lichなものが再び名詞ないしは空間に飲み込まれることと解されるのである。このような文法状態が、神話的図式化されると、「娘は(ヤマタノオロチに)食われる」となるのである。

しかし、もしそうなら、何ゆえ、『古事記』には、zeit-lichなものが名詞から脱してきたことが記されていないのであろうか？名詞に飲み込まれることの前提が記されていてしかるべきであろう。「ヤマタノオロチ」は、「クシナダヒメ」を「吐き出す」というような記述がなければならぬであろう。

おそらくは、「年毎に」という箇所にあることが表わされているのではないだろうか。「ヤマタノオロチ」が名詞を表わしていると

すれば、「年毎に来て」ということは、名詞がすでに時間的となっていることを表している。名詞からzeit-lichが脱出てきたことが前提されていると見ることができよう。「年毎に来て食らう」とは、名詞からzeit-lichが顕在化するとすぐに名詞に飲み込まれることを表しているのである。

このように、名詞そのものの神話的図式が「ヤマタノオロチ」なのである。我々に馴染みの「空間」が「ヤマタノオロチ」であるとは、空想というより、妄想であると批判されるかもしれない。しかし、空想や妄想では、そのようなことを思いつくことはできないのである。自然科学であれ、ヘーゲル哲学であれ、時間と空間との関係性がそもそも存在するのは、文法論的に、「クシナダヒメ」を「ヤマタノオロチ」が食おうとしているという神話的図式化された底辺実状が存するからなのである。

「コシ」は、本居宣長によれば、「古志」という地名である。しかし、『古事記』には、「古志」ではなく、「高志」と書かれている（最古の写本である国宝「真福寺本」には「高志之（コシノ）」と記されている）。ここに、言象学的文法論の実状が映じているのである。

基本的に、名詞は、言象学的文法論的な意味での矛盾である。なぜなら、名詞は動詞ではもはやないとして、動詞の最後の疎外態として、動詞に依存しているからである。もし、名詞が動詞との関係を完全に絶ったならば、名詞は名詞でもなくなるのである。名詞は動詞の最「外」界なのである。ゆえに、時間が「無い」ところの空虚な空間は、時間と必然的に関係する。すなわち、ヤマタノオロチは、「八おとめ」を「食う」のである。名詞は動詞をいわば「憧れる」のである。文法外の文法秩序の最も下層にある（最外にある）名詞は動詞を「志す」ものなのである。下層は、或る「高み」の最下層であり、それを「目指す」出立地点である。「高志」とは、このよ

うな動詞の最下層が必然的にもつ「高みへの志（ココロザシ）」のようなものを意味するのである。高い志をもつものは実は動詞の最下層である。動詞の最下層、ないしは最「外」界が、ここで「高志」と名付けられているのである。

「ヤマタノオロチ」については、ギリシア神話のペルセウス・アンドロメダの神話に類似しているとか、この型の説話が世界中にあるとか、あるいは、洪水を治めて水田を得たことの神話化とか、種々の解釈がある。『古事記』は、理解しがたい事柄、すなわち、言象学的文法論を分かりやすく神話的図式化しているのに、それを更に分かりやすく、たとえば、「ヤマタノオロチ」とは洪水であると解釈することは、紛糾に紛糾を重ねることをもたらす。また、この型の説話がどこにもあるという理解の仕方は、「ヤマタノオロチ」とは何かという問いを希薄化してそれに答えないことである。これらの誤解に較べれば、本居宣長の解釈は首尾一貫性がある。彼は、その日本語の意味に向けて追及するのである。「オロチ」は、「オドロチ」であり、「（霊剣を秘めた）尾」が「驚くほど」厳めしかったことを意味すると彼は解する。つまり、本居宣長は、「ヤマタノオロチ」は、霊剣との関係において理解されるべきと見たのである。これは後で示されるように卓見である。

さて、言象学的文法論的には、「ヤマタノオロチ」とは、時間と空間との文法論的關係における空間を表すことが明らかになった。しかし、ここで注意されなければならないことは、いわゆる物理学における時空の概念がここで問題になっているのではないということである。問題になっていることは、どこまでも、「動詞の外出」によって起こる文法論的な時間と空間の關係性、すなわち、時間と空間の底辺実状なのである。そのような關係性は、思考にはまったく理解できないこと（カントはこの点で正しい）であるゆえに、まさ

に、『古事記』において神話的図式化されて我々に「分かりやすく語られるのである。そうした「分かりやすい」ことの奥には、理解しがたいこと、ヘーゲルが言うところの「宗教の密儀 (Mysterium)」としての「思弁的なもの (das Spekylative)」<sup>150)</sup>の底辺である、言象学的文法論が横たわっているのであり、「解明」とは、そのような神話的図式を文法的内容として解き明かすことなのである。今は、名詞の領域、すなわち、<動詞-現在分詞-名詞>連関における「-名詞」の部分の問題になっているのである。

これまでの例から明らかなように、日本語の意味追及をいくらしても、「分かりやすい」ことからの奥に秘められている「理解できないこと」(文法的な「底辺」実状)を開き出して明らかにすることはできない。ただ、その漢字表記に「底辺」の実状が映じているのである。「ヤマタノオロチ」についても、この原則が成り立つ。「コシ」については、上で解明された。「ヤマタノオロチ」は、『古事記』には、「八俣遠呂智」と表記されている。

「八俣」は、多への分裂(統一している原理である動詞的な面が無くなることで、相互的な関係性が無くなること=動詞の最「外」界)を意味するのであり、zeit-lichではなくなること、それが「食われる」ことを表現している。「空間」は底辺的には、動詞の最「外」界として、自己を無くしてしまうこと、統一的原理を失うこと、本質的に「多」なのである。「遠」とは、動詞からもっとも「遠く」に「去った」ということを表わしている。それは、まさに、動詞の最果ての地を表しているのである。「呂」とは、これまでと同様、本質的に同語反復を表す。「呂」の字は、元、背骨の形を表しているが、同一の形の骨が重なる象形として同語反復を映じている。基本的に「動詞への可能性」の領域は、動詞が動詞を言おうとしているゆえに、動詞の同語反復(言葉が語りたいこと)になっている。動詞の最「外」

界も、本来的には「動詞への可能性」に属しているもので、そこも同語反復となっている。空間の底辺には、消えてしまった動詞の同語反復が秘されているのである。空間にはもはやzeit-lichは認められないけれども、つまり、動詞が消えてしまっているけれども、神話的な表現としては、「八おとめ」は「ヤマタノオロチ」に食われてしまっているけれども、しかし、「ヤマタノオロチ」の「尾」にその同語反復は秘されているのである。「八おとめ」はいわば「消化」されて「クサナギノ太刀」となったとすら言えよう。このような同語反復の文法論的な意味の「智」が名詞である。動詞から遠く外に外にと出て行ったところに存する同語反復の智が「八俣・遠・呂智」に映じているのである。つまり、「八俣遠呂智」とは名詞のことなのである。

この「ヤマタノオロチ」の姿をスサノオが問うと、「老夫」は、次のように答える。

「その目は赤かがちの如くして、身一つに八頭八尾(ヤカシラヤヲ)あり。またその身にコケとヒスギと生(オ)ひ、その長(タケ)は谿八谷峽八尾(タニヤタニヲヤヲ)に度(ワタ)りて、その腹を見れば、悉に常に血爛(タダレ)つ。」(p.39)

(ヤマタノオロチの目は、赤いホオズキのようであり、体は一つで頭は八つ、尾が八つである。その体にはコケと杉が生えていて、その身の長さは、八の谷と八の山にまたがるほどであり、その腹は、常に血で爛れている。)

上で明らかにされたように、「ヤマタノオロチ」とは、名詞であり、言象学的文法論的な意味の空間を意味する。動詞がその最「外」界へ出て行ったところが「ヤマタノオロチ」なのである。しかし、そこは単に動詞の疎外態であるだけではなく、時間と空間との関係における空間面という意味を持つのである。そのような意味の空間の「形」がここでは問題となっている。

当然、そうした空間性は、「その身の長さ

は、八の谷と八の山にまたがるほど」と言われるものであり、外的な「延長性」を有する（外延量）。また、その空間性は、単に「虚ろ」であるだけではなく、多性にして分裂的であり、お互いに関係するというようなことが無くなっている。それは、「体は一つで頭は八つ、尾が八つである」において表されている。また、その空間性は、zeit-lichを否定し、それを消してしまうので、或る意味で永遠的であるが、永遠の自己否定、永遠に自己を失うような動向、その意味では、永劫の刑罰であり、地獄のようなものである。自己を憎しみ、神に反対する、その怒りの炎のようなものが「赤いホオズキのようである」と言われているのである。また、時間を食ってしまうそうした自己否定的永劫性は、無限に古びたことであり、これが「その体にはコケと杉が生えて」と言われているのである。それは、まさに、自己を否定して、自己を殺そうとする永劫の刑罰である。「その腹は、常に血で爛れている」ということになっているのである。

上でも言及したように、「空間」が「ヤマタノオロチ」であると解することは、空想的で、余りにも、奇妙であると思う人も多いと思う。我々は「空間」の中に居て、なんら痛みも苦しみも感じない。しかし、「宇宙空間」はある意味では、「地獄」のようなところかもしれない。「空間」そのものにもし我々が触れるとしたならば、はたして、どのような「業火」の痛みがあるのだろうか？

エックハルトは「地獄では無が燃えている」と言った。この「無」は「心の貧しい者は幸いです」（マタイ 5, 1）における赤貧としての「無」ではなく、その反対極、すなわち、虚しい事（空虚）を求める心を意味する。まさに、*動詞*の最「外」界そのものである。空間をこのような意味の「無」と見れば、それはまさに「ヤマタノオロチ」そのものということになろう。

以上のように、「ヤマタノオロチ」の「姿

への問いは、言象学的文法論的な意味での空間性の「規定」への問いかけなのである。それは、*動詞*の最「外」とはどのようになっているのかという問いに他ならない。

スサノオノ命がこのような意味の「ヤマタノオロチ」に至るのは、したがって、必然ということになる。なぜなら、「スサノオノ命」とは、「支配への意志」であり、*動詞*の下降領域を意味するからである。*動詞*は下降領域において、その最下層に至るのは必然なのである。そこが*名詞*である。たまたま、出雲の国に降りたスサノオはヤマタノオロチに遭遇するのではなく、そこへ降りた以上、必ず、ヤマタノオロチと関わり合うのである。時間と空間との関係が世界ないしは自然の最果てには必ず存するのであり、事実、我々の世界もまた時空的になっている。時空の「関係」は、*動詞*と関係するのであり、したがって、時空関係は、アマテラス大御神と必然的に関係する。

次に、『古事記』には以下のことが書かれている。

「ここにハヤスサノオノ命、その老夫（オキナ）に詔りたまひしく、『この汝（ナ）が女（ムスメ）をば吾（アレ）に奉らむや。』とのりたまひしに、『恐（カシコ）けれども御名を覚（シ）らず。』と答へ白しき。」(p.40)

（ここにスサノオノ命は、その老夫に、「あなたの娘を私にくれませんか」と言うと、その老夫は、「恐れ多い事ですが、あなたの名を知りませんので」と答えた。）

最初に、スサノオが老夫にその娘をもらいたいと言ったことについて、その言象学的文法論的意味を明らかにしなければならない。

ここで「娘」とは空間から脱出してきたzeit-lichを意味することは、すでに、解明されたとおりである。そして、スサノオノ命とは、言象学的文法論的には、「*動詞*の外出」によって開かれた文法外文法状態である。そこは、「*動詞*への可能性」であり、*動詞*が隠



れることによって、「支配への意志」となる。ただし、それは、動詞の開頭ということから見てということである。動詞の開頭以前には、スサノオは「有る」という動詞であったのである。しかし、動詞の開頭後には、スサノオは、「有る」ではあるが、「有る」に重なる文法状態、すなわち、<(動詞)-現在分詞-名詞>連関として、広い意味の「動詞への可能性」となっている。

当然、時間もまた、「動詞の外出」ということから、いわば言象学的文法論的に見直され、再把握されなければならない。物理学や従来の哲学が理解している時間が動詞からその文法論の本質を照らし出されるのである。時間の「今・現在」は、空間に、「ヤマトノオロチ」に、飲み込まれ、「食われようとしている」、これが、時間の本質である。そのような時間の本質を「動詞への可能性」に「もらい受ける」こと（「動詞への可能性」の伴侶にすること）が言象学的文法論的には要求されるのである。これによって、物理学の全体が、言象学的文法論的に把握されるのである。物理学を哲学的に解釈するというのではない。そもそも物理学は時間も空間もよく理解できないのである。それらは、もともとは、言象学的文法論的内容であるからである。「時」が言象学的文法論的にどのように言象したかは、すでに、解明されていた。空間は、文法状態としては、名詞の状態である。名詞は、動詞との関係において名詞である。「底辺」的に、そうであることが、物理学には、時間と空間の「関係」として捉えられるのである。その「関係」は、言象学的文法論的なことの神話的図式としては、ヤマトノオロチがクシナダヒメを食らおうとしていることである。ゆえに、そのことは、すでに、スサノオがクシナダヒメを「もらい受ける」ことを前提にしていることである。スサノオが、ここで、クシナダヒメを「もらいたい」と言ったのは、必然的なことなのである。これをもつ

て、自然界の全体（「生命」の領域も含む）が、広い意味の「動詞への可能性」とzeit-lichの伴侶的關係として把握されるのである（§14で説明された「動詞への可能性」と「時」の本質規定の関係を参照）。

さて、「老夫」から名を問われたスサノオノ命は、次のように答える。

『吾(ア)はアマテラス大御神の同母弟(イロセ)なり。故今、天(アメ)より降りましつ。』とのりたまひき。(p.40)

（「私はアマテラス大御神の同母弟です。こうして今、天から降りてきたのです」と言った。）

ここで、「同母弟(イロセ)」について、本居宣長は、「イロ」とは「愛し親しむ」という意味であり、「セ」は、男性一般を意味すると述べている。

ところで、「老夫」に名を問われたのに対して、ここでは、「私の名はスサノオノ命です」と言うべきなのに、どうして、上のように答えたのであろうか。

この問題については、本居宣長は触れていない。しかし、この問題は重要な問題なのである。すなわち、「スサノオノ命」と答えず、アマテラス大御神と母を同じにすると答え、また、天より下って来たたと答えたこと、実は、そのことこそ、「スサノオノ命」の真の「名」なのである。

「イロセ」は、『古事記』には「伊呂勢」と書かれている。この漢字表示にここでの言象学的文法論の実状が映じている。

「スサノオノ命」は、ここでは、文法外文法状態を指し、動詞が「外」へ出て行くこと、動詞の下降によって起きてきた文法状態である。このことが、「故今、天より降りましつ」で表現されている。しかし、それはまだ「動詞の」を表現していない。その「動詞の」の部分「伊呂勢」に映じているのである。

「伊」は「治める」という意味をもっている。「呂」は、上で解明されたように、同語反復

を意味する。「動詞への可能性」は、動詞が動詞を言おうとしていること（言葉が語りたいこと）であり、基本的に「同語反復」的である。「勢」は、「芸」と「力」から成る語であり、「支配への意志」を表している。全体的には、「支配への意志」は動詞によって「治められている」ことを表現しているのである。つまり、「イロセ」とは、動詞による支配性を意味している。「有る」という動詞の奥には動詞のいわば働きがあるのである。具体的には、「有る」の奥深くは、Zeit-(wort)-lichkeitであり、歴史性となっているということである。このことが、スサノオの真の「名」なのである。時間の過去と未来を意味する「老夫」とその妻に対して、そうした時間のいわば根源の名を明かすことで、「娘」を「もらい受ける」ための正当性が出て来ることになる。

上のように、スサノオがいわば自分の正体を「老夫」に明かしたことによって、「老夫とその妻」は、納得でき、次のように語る。

「ここにアシナヅチ・テナヅチノ神、『然(シカ)まさば恐(カシコ)し。立奉(タテマツ)らむ。』と白しき。」(p.40)

(そこで、アシナヅチとテナヅチは、「それならば恐れ多いことです。娘を差し上げましょう。」と言った。)

スサノオノ命、すなわち、文法外文法状態は、「動詞への可能性」であり、動詞が隠れている限り、「支配への意志」である。文法外文法状態は、また、zeit-lichとなっている。zeit-lichのハイフン部には動詞が秘されている。その秘されている動詞が顕在化するようになると、zeit-lichはZeit-(wort)-lichkeitとなるのである。しかし、ハイフン部の動詞が顕在化する方向性に反対的となると、zeit-lichはハイフン部を失って、名詞へと飲み込まれるようになる。それでも、名詞に飲み込まれまいとしているところがzeit-lichが空間から顕在化している場所なのである。そのような

空間から顕在化したzeit-lichは、「動詞への可能性」の「伴侶」となるべきである。クシナダヒメは、スサノオの伴侶となるべきなのである。

次に、『古事記』には、以下のことが書かれている。

「ここにハヤスサノヲノ命、すなわち湯津瓜櫛(ユツツマグシ)にその童女(ヲトメ)を取り成して、御角髪に刺して、」(p.40)

(そこで、スサノオは、その娘をクシに姿を変えて、自分の髪にさした。)

スサノオが、クシナダヒメを「ユツツマグシ」に変えて、その「ミズラ」に刺したということは、上で説明されたことから、その言象学的文法論的意味は明らかである。

時間の今・現在が空間の点に成り果てることを、「時」の瞬間へと取り戻すことが、ここで語られているのである。

空間は、動詞の最「外」界であるから、zeit-lichではなく、空虚ではあるが、しかし、そうした「空虚」であることも、動詞との関係から可能なのである。このような「動詞との関係」が語られるようになることで、zeit-lichが顕在化して、やがて、時間というようなことが顕われて来る。言象学的文法論的なこのような「実状」は、思惟には知られない。ただ、そのことは、神話的図式によって、今、『古事記』に書かれてあるように表されるしかないのである。しかし、そうした実状によく似たことが思惟によっても捉えられ得るのであり、そのような「類似体系」が上述のヘーゲルの自然哲学の内容である。

言象学的文法論的に捉えられる時間と空間の底辺実状は、ヘーゲルの自然哲学における時間と空間の弁証法に類似する。そこで、前者の理解のために、後者についてここで簡単に触れておくことにする。すでに、「場所」と「運動」について取り上げられていた。ここでは、空間と時間について、検討する。ヘーゲルのそれらに関する思弁と文法論的に捉え

られたそれらの底辺実状は、全面的に一致するのではないが、類似するのであり、そうした類似性を「底辺」としての文法側から明らかにすることで、文法的な時間と空間の関係もまたより重層的に捉えられ得るようになる。

最初に、ヘーゲルの自然哲学と言象学的文法論との全体的な類似的関係性を確認しておきたい。『エンチュクロペディー』の§247に自然の本質規定に関して次のようなことが語られている。

「自然は他有 (Anderssein) という形式における理念 (Idee:イデー) として明らかになった。理念はそのようにそれ自身の否定的なものとして、言い換えれば、自らに外的とな<sup>●</sup>っているのであるから、自然はこの理念に対立して (そして、理念の主観的な現存に対立して、精神に対立して) 外的に単に関係的であるのではなく、その外<sup>●</sup>面性が、規定態を成すのであり、その規定態において理念は自然として有るのである。」<sup>151)</sup>

同様に、『哲学入門』にも次のように極めて簡潔な表現で自然の本質が示されている。

「自然は、他有一般の形態における絶対的理念である (Die Natur ist die absolute Idee in der Gestalt des Anderssein überhaupt)」<sup>152)</sup>

このように、ヘーゲルは、他有の形式ないしは形態における理念を「自然」であると見ているのである。そして「他有の形式」とは、理念が自分自身を否定したもの、または、理念が自らの外に出ていることである。「動詞の外出」に類似していることが理解されるであろう。

さて、すでに、第3章の§12においてヘーゲル哲学のエレメントが「<有-動詞>関係」の第三位相であることが示されていた。「有る」という動詞はただ動詞とのみ関係している。その関係が「<有-動詞>関係」である。「有る」は、しかし、動詞が「無」となるために、その関係性を忘れて、「有るもの」へ浮気し、

「有るもの」の「有る」となる。浮気された動詞は、「<有るもの>の<有る>」となった「有る」を「有るもの」から引き離そうとする。動詞へと引っ張る「力」のようなものは、動詞が「無」となっている場合、「無」的な力、否定性であり、これをヘーゲルの思惟は概念 (Begriff) と見ているのである。カントが指摘するように、「概念」とは述語であり、ここでは、動詞という超越的述語性をもつようなものである。概念は動詞そのものではなく、何か「<有るもの>の<有る>」的な動詞性である。かくして、概念は本質的に矛盾している。一方で「有るもの」から「有る」を引き離そうとしながら、その引く力そのものが「<有るもの>の<有る>」的であるからである。しかし、概念はこの矛盾的な統一態であり、これをヘーゲルは理念 (Idee) と呼ぶのである。まさに、理念は「<有-動詞>関係」の第三位相そのものである。

したがって、理念のいわば本体は、動詞の純粹作用である。浮気相手から自分の方に引っ張る動詞の作用なのである。超越的述語的作用である。

後で示されるように、動詞が浮気相手から「有る」を引き離そうという作用は、人間存在がその本来性へと向かうことであり、そのような動向は、ヘーゲルでは「精神 (Geist)」と呼ばれるのである。ゆえに、精神は、「有る」が浮気しているということを前提にしていることになる。この「前提」、すなわち、「有る」が「<有るもの>の<有る>」になっていることは、精神に対立的に前提される「自然」と見なされるのである。しかし、その「前提」そのものは、理念にとって、いいかえれば、動詞へという方向性にとって、「否定的」である。ゆえに「自然」は「理念の否定的なもの」と言われるのであり、理念に外的なものとなっているのであり、何より、理念の「他」となっている (理念がそれ自身になっているのではなく、自分の外に有り、自分の他者に

なっている）のである。

ヘーゲル哲学における「自然」は、こうして、言象学的文法論的に見るなら、「有る」が「<有るもの>の<有る>」となっていることである。そこから、「有る」は動詞との本来的関係を取り戻す方向に行かざるを得なくなり、したがって、自然は精神へと登っていく。

このことは『哲学入門』では次のように簡潔に語られている。

「自然の成は精神への成である (Das Werden der Natur ist das Werden zum Geist).」<sup>153)</sup>

自然は或る「成ること」であり、これは、文法論的に見るなら、「有るもの」の「有る」>から「有る」が動詞との関係を取り戻す動向性を表している。「有る」は「概念」との上のような意味の統一態（理念）へと、すなわち、精神へと「成る」のである。

「自然の成」は、「精神への成」である以上、それは、或る意味での「運動」となり、また、「段階」ないしは「階梯」を成すことは容易に知られ得る。実際、ヘーゲルは次のように語る。

「自然は、それ自体、一つの生命的な全体である。より詳しくは、自然の階梯行路を通じて、その運動は、次のようなものになる。すなわち、理念は、それが自体的に有るところのものとしてみずからを顕現させる。あるいは、同じことではあるが、理念は、死であるところの、その直接態と外的態から、自己へと至るのである。その結果、最初は、生命的なものとして有り、しかし、更には、その中では理念は単に生命であるところのこうした規定態を止揚して、自らを精神の現存にもたらしするのである。そして、この精神は、自然の真理にしてその目的であり、理念の真なる現実性なのである。」<sup>154)</sup>

ここには、これまで説明されたことがまとめられている。「自然の成」と言われていたことは「階梯行路」と表されている。この「階

梯行路」の目的地が「精神」であり、「理念」が「自己へと至る」ことなのである。また、自然そのものは、一つの「生命」であるとも言われている。我々は、たとえば、原子を「生命」であるとは捉えない。しかし、物質的なものも、「動く」ものであり、「動く」とは「動詞の予想」であるならば、つまり、「不完全な<中に動詞をもつ>」ことであるとすれば、原子もまた、「生命」的と見なければならぬ。ヘーゲルの見方は単に主観的見方ではないのである。

では、自然の言象学的文法論的規定とこのようにヘーゲルの自然学とはどのように対応するのであろうか。

理念は、上で示されたように、動詞に類似している。文法論において、開頭された動詞が文法「外」へ出て行くように、ヘーゲル哲学でも、理念は、自己を否定し、自分の外へ出ていく。理念は、かくして、「直接態と外的態」となり、そこから、自己をいわば「再顕現」させようと「階梯行路」を通して「運動」するのである。これは、文法論でも同じであり、動詞は「動詞への可能性」の「階梯」を上って「再開頭」する。「死である外的態」というのが、ここで問題にされている、いわゆる物理学的自然界のことであり、そこから、まず、「生命」の領域に階梯を上るのである。文法論的には、その段階はエンテレケイア、すなわち、「中に動詞をもつ」の文法状態に相当する。そこを「止揚する」、つまり、そこから更に階段を上って「精神」へと至る。「精神」は、理念の現実性、つまり、理念そのものが「働いている」ということである。動詞の場合も同様に、エンテレケイアの中に「言葉が語りたこと（がある）」に「応じる」ような段階（「人間存在」の段階であり、次の節で詳述される）が現れる。

このように、ヘーゲル哲学における自然哲学は、言象学的文法論的な自然規定と類似していることは明らかである。しかし、真相は、

こうである、すなわち、ヘーゲルの自然哲学の底辺に<動詞-現在分詞-名詞>連関が存するのである。単に両者が類似しているのではなく、文法的な底辺実状こそ「自然」の実相なのである。

このことを「証明」するのは簡単なことではない。しかし、「<有-動詞>関係」の第二位相における自然論が、第三位相のそれよりもより一層底辺的「自然」規定に近づいていることを示すことで「証明」することができる。つまり、ニーチェ哲学における自然論が、底辺的自然規定に類縁的であり、しかも、ヘーゲル自然哲学より底辺に近寄っていることを示すことができれば、第三位相の自然哲学が文法的な底辺を底辺にしていることの証明になるであろう。後で、空間と時間に関してのみ、そのような証明を試みたい。なお、ニーチェの自然論については、『ニーチェの自然科学論の言象学的解明』<sup>155)</sup>を参照して欲しい。

数学・物理学的自然は、「階梯行路」の最下層（「理念」の死であるところの「外的態」）なのである。それは、動詞が下降して行った最下層である。スサノオが「アマテラス大御神の同母弟として、天から降りてきた」のである。また、「生命」についても、すでに、「オオゲツヒメノ神」のところで述べられた通りである。ヘーゲルの自然哲学は、よく言われるようなロマン主義的なものとはまったく異なる、自然の真相を明らかにしているきわめて厳密な物理学と生物学であり、厳密極まりない自然学なのである。

なお、すでに説明されたように、名詞の領域には「名詞の数」が含まれている。そこは、数学の基礎の底辺である。そして、「名詞の数」から「名詞の格変化」に移行する。「名詞の格変化」は「動詞の予想」であり、「動くこと」の底辺である。これが物理学の基礎の底辺になる。したがって、数学と物理学との底辺は、「名詞の数」と「名詞の格変化」として深い

関係性に保たれている。「名詞の数」は名詞そのものと深く関係している。数学は「空間」と何か根本的に関係しているのである。ヘーゲルは数学を量の思弁に入れていて、『エンチュクロペディー』では幾何学を空間に属させているものの、数学全体を空間と時間には属させていない。しかし、『哲学入門』では、空間と時間の思弁を「数学」に対応させている。空間と数学の関係については、底辺実状を考慮しながら慎重な考察が必要であるが、『哲学入門』の考え方にはそれなりの深遠性があると思える。

以上で、ヘーゲルの自然哲学と言象学的文法論的自然論との「類似性」が確認できたとする。

では、本題に入り、ヘーゲルの自然哲学における空間に関して考察する。

『エンチュクロペディー』の§254には、次のように示されている。

「自然の、最初の、ないしは、直接的な規定態は、自然がそれ自身の外に有るということの抽象的普遍態であり、— そうしたそれ自身の外に有ることの媒介のない無関係態、空間である。」<sup>156)</sup>

空間とは何かという問いに対して、「自然の、最初の、ないしは、直接的な規定態」と答えられている。上で述べられたように、自然は、ヘーゲル的には、理念の「他有」であり、理念が自分の外に出たあり方である。他方、自然は、底辺実状としては、「動詞への可能性」である。名詞は、動詞の最「外」界であり、そこでは、動詞はもはや姿を消している。名詞はzeit-lichではないのである。しかし、「動詞の」という面そのものが無くなったわけではなく、最「外」界にいわば秘されているのである。ゆえに、自然の底辺実状の最「外」界には、「動詞の」が「秘されている」という文法的規定があり、その「規定態」が自然の「最初」の「規定態」となっている。これに「類似的」に、ヘーゲルの自然哲学も

また、自然の「最初」の「規定態」ということが言われているのである。では「直接的な」とはどういうことか？

「動詞の」の面が最「外」界では「秘されている」ということは、最「外」界には、先行的統一的原理が失われていることを意味する。簡単に言えば、「多」、それも、それぞれがまったく関係性をもたないような、いわば「バラバラ」な「多」のみが存するということである。「直接的」という語はドイツ語ではunmittelbarである。Mittelは「手段」という意味だが、Mitteから由来する。Mitteは「中」という意味であり、これに応じて、Mittelには「仲介」という意味がある。つまり、バラバラなもの間に立ってそれぞれを繋ぐ媒介がないことがunmittelbarということの本来の意味である。「動詞の」はそのような「間に立つ」媒介性をもつものであるが、それが「秘される」ことで、まさに、unmittelbarとなるのである。自然の「最初」の「規定態」は、「直接的な「規定態」である。「直接的」とは、底辺実状的には、動詞がその外に出て、名詞へ「直接」至るという意味とも受け取られる。この「動詞から名詞へ」という動向は「文法書に書かれていた」ことであり、降格するというような時間的推移ではない。ヘーゲル哲学はこの「文法書に書かれていた」ことを認識できないので、理念がその外へ出て「最初の規定態」に「成る」ことの究極的理由を示すことができないのである。「直接」そうなるわけである。

次に、「自然がそれ自身の外にあることの抽象的な普遍性」とはどのような意味か？

原文では、<die abstrakte Allgemeinheit ihres Außersichseins>となっている（下線は強調表示）。自然は、理念の「他有」であり、理念が自分の外に出て行った状態であるから、自然のいわば本体、ないしは自然の「自己」の「外」にあることになる。したがって、自然は自分にとって抽象的であり、そのよう

なこととして「普遍性」となっている。

このことは、「動詞の」が最「外」界で「秘されている」ということと対応しているのである。自然は、底底的には、「動詞への可能性」、つまり、動詞がその外へ出て行ったところの文法状態である。その最「外」界には、「動詞の」が無くなるあり方、つまり、「動詞の」が「秘される」という文法状態が存する。自然にとって動詞は、その「自己自身」と見ることができるので、「動詞の」が「秘される」状態は、自然が「自己自身」を見失うことである。自然は全体として「自己の外にある（ihres Außersichseins）」ことになる。そして、動詞の最「外」界は、それがいわば極まった状態となっているのである。まさにその文法状態は、自己を見失って、ただ「外へ外へ」と探すようなあり方となっている。自己を求めていることは「普遍的」なことではあるが、しかし、自己を失っていることは「具体的」ではなく、「抽象的（abstrakt）」なのである。理念は「抽象的」ではなく「具体的」であるから、その外に出て行った先は、「非具体的」、つまり、「抽象的」である。或る意味で、このabstraktという語が、言象学的文法論的な空間性、つまり、ヤマタノオロチを表現している。なぜなら、この語は、ラテン語のabstrahereに由来し、この語は、「引き離す、裂く、引きずり去る」という意味をもつからである。言象学的文法論的空間性は、動詞の最「外」界として、「動詞の」を、すなわち、zeit-lichを「外へ」に引きずり込み、それを抽象へと「引きずり去る」のである。zeit-lichが奪われるとそこが名詞である。

ヘーゲルが<die abstrakte Allgemeinheit ihres Außersichseins>と表していることは、「動詞の最「外」界で「動詞の」が「秘される」ようになることに対応しているのである。

「動詞の」が「秘される」ようになると、「媒介」が失われるので、ヘーゲルは<die abstrakte Allgemeinheit ihres

AuBersichseins>に続けて次のように言う。

「— 自己の外にあることの媒介のない無関係性であり、(これが) 空間である。」

「抽象的な普遍性」の部分を使い換えたのが「媒介のない無関係性」ということであり、これはまさに「秘されている」ということである。というのも、「動詞の」が「秘される」ことで「媒介」するものが消えてしまい、「多」は相互に「無関係」となるからである。そして、このようになっていることが「空間」であるとヘーゲルは見ているのである。

「八おとめ」は「ヤマトノオロチ」に食われるのである。「ヤマトノオロチ」が「空間」であることは明らかである。

ここで、注意しなければならないのは、一般に、具体的なものとしての理念は、通常、我々には最も「抽象的」であるということである。むしろ、空間の方が我々には「具体的」なのである。しかし、ヘーゲル哲学では、このような常識の逆転が起きているのである。逆に言えば、このような逆転になっているから、それは正しく(哲学的)真理なのである。動詞の最「外」界としての名詞が、ヘーゲルの自然哲学でも、正しく、「外的」にしてabstraktなものとして把握されている。このような、言象学的文法論とヘーゲル哲学の類似性は、必然的なものであり、そうした類似性によって、空間とは何かが決定的に規定されるのである。

空間は文法論的には名詞であり、名詞は「動詞の」を「秘している」ことが明らかになった。<動詞の最「外」界>の「動詞の」の面が「秘され」、潜在化していわば無くなっているので、<動詞の最「外」界>は単に最「外」界となり、空間は、その意味で「外」界の形式となる。

なお、ヘーゲルはカントの空間論について、『エンチュクロペディー』の§254において言及している。そこで、ヘーゲルは、「空間の本性に関して以前から多種多様に述べられて

きた。私はカントの規定のみを挙げよう。すなわち、空間は、時間と同様、感性的な直観の形式であるという規定である」<sup>157)</sup>と述べている。カントは、主観の「受容性」なくして空間はないと見ているのであるから、まさに空間は「感性的な直観の形式」ということになる。そこで、ヘーゲルは次のように主張する。

「カントの概念における主観的観念論とその諸規定に属するものが無視されるならば、正しい規定が残ることになる。すなわち、空間は単なる形式、つまり、一つの抽象態でありしかも、直接的な外性という抽象態であるという正しい規定が。」<sup>158)</sup>

ここで、ヘーゲルが空間論に関してカントのみに言及したのは、その空間論が特に底辺実状に適合しているゆえである。空間は名詞として動詞の最「外」界なのである。

さて、カントの空間論に関する問いに深入りしないことにして、とにかく、空間がいかなるものかが規定されたとして。では、時間はヘーゲルの自然哲学においてどのようなものとなるのか？

自然は、「最初の規定態」、すなわち、「自己の外に有ることの無媒介な無関係性」から「階梯行路」を上って、理念を現実化しようとする。その「最初の規定態」が「空間」である。「空間」という最下の「階梯」の次の段、いわば、第二段が時間なのである。『エンチュクロペディー』の§257でそのことは次のように表されている。

「しかし、点として空間に関係し、空間の中で否定性の諸規定態を線と面として展開するところの否定性は、自己の外に有るという領域において同時にfür sichにあり、そして、その否定性の諸規定態をその中で<für sich>顕わし、しかし、同時に、自己の外に有るという領域の中として顕わすのである。その際には、静止的な並存に対して無関係なものとして現れるのである。否定性が、

そのようにfür sichに顕れると、それが時間である。」<sup>159)</sup>

ここに出て来る「否定性 (Negativität)」とは、上で言及されたように、理念が元々もっている動詞的本性である。底辺実状的にはzeit-lichということである。ヘーゲル哲学では、動詞は、すなわち、「言葉が語りたこと」としてのロゴスは未知なものであり、Begriffという意味のロゴスとして捉えられているのであるから、そのようなBegriffの本質性が「否定性」ということになるのである。理念は、そうしたBegriffと客観性ないしは実在性との統一性であり、ここに向かって、最下の段階から「階梯行路」を上るのである。ゆえに、必然的に最下段から第二段に上ることには否定性が何らかの仕方での働きを示すことになる。その否定性とは、理念が自己へ向かうことであり、これが、für sich (向自的) という語の意味になる。したがって、für sichの底辺はzeit-lichということである。

空間に最初に兆す、このようなfür sich的なものは、空間の中では「点」と呼ばれるものである。底辺実状としては、「点」は名詞に「秘された」「動詞の」の面、すなわち、「秘された」zeit-lichである。空間の中でこうした否定性が展開すると、そこに、線とか面が現れて来る。したがって、点とか線とか面は、いわば空間に映った、Begriffの影のようなものである。最下段と第二段とのいわば中間に点や線や面が起るわけである。そのようにして第二段に理念が足を掛けると、否定性そのものがいわば顕在化することになる。それが時間である。「否定性が、そのようにfür sichに顕れると、それが時間である」と言われていることがこのことである。

ヘーゲル哲学においては、時間は、このように、空間を否定するようにしてそれ自身を顕わすところのBegriffである。言象学的文法論では、動詞の下降の最下層 (動詞の最「外」界=名詞) が空間であり、狭い意味の「動詞

への可能性」とは逆向きに動詞から去って行く。したがって、空間は、動詞そのものをいわば否定する。動詞はZeit-wortであり、「動詞への可能性」は、Zeit-lichkeit (Zeit- (wort)-lichkeitを含む) である。それが否定されるのであるから、空間とは、「時」を否定する原理となる。空間は「時」ないしは時間を「食う」ところの「ヤマタノオロチ」なのである。しかし、そのような動詞の否定としての空間は、動詞の最「外」界であって、動詞に実は属している。それは名詞である。Zeit-wortなくしては空間もないことになる。空間はこの実状を自身において語るべくそれであるのである。空間において語られてくるそうした動詞帰属性が言象学的文法論的な意味での時間である。具体的には、動詞の最「外」界において潜在態となっているzeit-lichは、点として空間に潜在している。これが顕在化するのは、最「外」界が実は本来は「動詞への可能性」であることを「語る」ことであり、「動詞への可能性」は、Zeit- (wort)-lichkeitとZeit-lichkeitであるので、必然的に、顕在化してくるものは、そのようなものとしてzeit-lichであり、したがって、「時 (Zeit)」という語によって表されるものとなるのである。ヘーゲルの自然哲学においては、空間の中から顕現してくる否定性が時間と名付けられる理由が説明されていない。もっとも、「静定的な並存に対して無関係なものとして」という箇所では、否定性が時間と名付けられる理由を示してはいる。というのも、時間は「並存的ではないからである。しかしながら、いわゆる「同時存在」という意味の「並存」も「同時」ということですでに時間が前提されているのである。つまり、ヘーゲルの立場では、「否定性」が顕在化するとどうして時間的であるかが底を尽くして説明されていない。それにもかかわらず、空間における点から顕現してくるものは時間と名付けられるべきものなのである。なぜなら、底辺的には「点」はzeit-



lichが「秘されている」ことであり、それがもともとの有り方を顕現するようになると、zeit-lichであることを顕わすようになるからである。時間と名付けられ得る理由は、唯一、文法論によって与えられるのである。ゆえに、ヘーゲルの時間論、ならびに空間論は、*名詞*の文法状態の領域に「類似」していることは明らかである。

ヘーゲルの自然哲学では、時間は空間の後に現れるが、言象学的文法論では、むしろ、時間 (zeit-lich) と空間は、切り離されない実状にある。両者の見方は異なるように見えるが、ヘーゲルの時空概念は、言象学的文法論を底辺にしているのである。「自己の外に有る (Außersichsein)」ということの最初の規定態が空間であるのは、言象学的文法論が「底辺」となっているからである。空間を否定するようにして時間が次に出て来るのも「底辺」がそうになっているゆえである。

空間と時間について、ヘーゲルの立場においては、空間から時間へといわば階段を上る。これに対して、言象学的文法論においては、あえて言うなら、時間から下ったところが空間である。しかし、ここで「下る」ということは一方的ではないことにいつも留意しなければならない。あくまで、空間は、*動詞*の最「外界」として、*動詞*に属しているのである。

ここで、空間と時間についてのヘーゲルの思弁が文法的な底辺を底辺にしていることの「証明」としてニーチェの時空論を考察する。

すでに、示したように、文法外文法状態は、「*動詞*への可能性」の領域であるが、*動詞*が隠れると、そこは、「支配への意志」となり、これは、ニーチェの「力への意志 (Wille zur Macht)」と同じものである。したがって、<*動詞*-*現在分詞*-*名詞*>連関の「*現在分詞*」の部分が生命の世界、「*名詞*」の部分物質的自然界の底辺になるとするならば、当然、ニーチェは、「生命の世界」と「物質的自然界」の奥底深くに「力への意志」を、つまり、文

法論的な「支配への意志」を見出さなくてはならない。すでに、そのことはニーチェ自身の言葉によって確認されていた。さらに、空間と時間に関しても、それらの奥深くに「力への意志」が認められなければならないであろう。では、ニーチェの時空論とはどのようなものか？

もし、ニーチェの時空論もまた文法的な底辺実状を底辺にしている、それだけではなく、さらに、ヘーゲルの時空論よりもいっそう底辺実状に類縁的であることが示されるならば、ヘーゲルの自然哲学における時空論は単に「類似」的であるだけではなく、文法的な底辺実状を底辺にしている。要するに、底辺に基づくことが証明されるであろう。なぜなら、ニーチェ哲学のエレメントは、「<*有動詞*>関係」の第二位相であり、「理念」の立場を超えて、*動詞*との関係性に入りつつあるのであるから、その自然論は、ヘーゲルと言象学的文法論的自然論の「中間」に位置し、したがって、ヘーゲルの自然哲学と底辺実状を繋いでいることになろうから。

空間に関して、ニーチェは次のように言う。

「私は絶対空間を信ずる。力 (Kraft) の基体 (Substrat) として。つまり、力は限界づけられていて、形態的となっているのである。時は永遠である。しかし、自体的には空間も時も存在していない。」<sup>160)</sup>

空間は、言象学的文法論的には、*動詞*の最「外」界、*名詞*であり、zeit-lichを、「*動詞*」の面を「食う」のであり、したがって、それが「有る」と言うことはできない。なぜなら、「有る」という動詞は元々、*動詞*であり、その「*動詞*への可能性」が今は、失われる (= 秘される) からである。しかし、*動詞*に属している<*動詞*の最「外」界>としての*名詞*、すなわち、「空間」は、或る意味で、(それが「有る」とは言えないけれども)「信じられる」のである。このことにニーチェは至ったのであり、それをそのように認識できることも、

言象学的文法論の「底辺」構造のゆえなのである。「支配への意志」、すなわち、ニーチェの「力への意志」は、「限界付けられている」のである。名詞といういわば「門」に「動詞への可能性」は面する。つまり、「動詞への可能性」は、名詞の中に「秘せられる」のであり、「動詞の可能性」は、名詞において「果てる」ことになる（ヤマタノオロチに「食われる」）。したがって、「動詞の可能性」であるところの「力への意志」も、「限界付けられている」のである。「動詞の」は最「外」界で「秘される」のである。本来、「動詞への可能性」である「支配への意志」は、「動詞への」の部分の失ってしまう。これは、「支配への意志」が限界をもつことを意味する。この底辺実状をニーチェは、「力への意志」の立場から、「力（Kraft=vis）は限界付けられている」と表すのである。その意味で、名詞である「絶対空間」なるものは「信ぜられる」と言われているのである。ゆえに、このニーチェの空間論は、ヘーゲルの空間論の一步先の空間論であり、空間の底辺実状に「類縁的」である。このようなニーチェの空間論の更に奥底深くに名詞が存するのであり、それは、もはや、神話的に「分かりやすく」捉えられる他ないこととなり、かくして、『古事記』に「クシナダヒメ」を食らおうとする「ヤマタノオロチ」として描かれているのである。スサノオノ命は、文法外文法状態であるとともに、動詞が隠れることによって、「支配への意志」ともなっている。ここでニーチェが言っている力（Kraft）は、「スサノオ」的なものと見ることができる。「スサノオ」は、最果ての地で、「ヤマタノオロチ」と対決的に出会う。ニーチェが言うように、力は「限界づけられている」ということになるのである。「力」にとってそれを限るものが（絶対）空間なのである。この空間は、もはやヘーゲルの「空間」ではなく、むしろ、「ヤマタノオロチ」的空間であり、したがって、それを

「信ずる」ほかないのである。ニーチェが「力と空間」という関係を認識したということは、「スサノオとヤマタノオロチ」との必然的関係の一步手前まで近づいたということである。

ニーチェの時間論もまた、その空間論の思索的境位に応じたものになっている。次のニーチェの言葉にそれがよく表れている。

「力（Kraft）は、静止することができない。変化はその本質の中へ（ins Wesen）入り込み帰属している。かくして時間性（Zeitlichkeit）もまた本質の中へ入り込み帰属している。」<sup>161)</sup>

上で示されたように、文法論的な「支配への意志」とニーチェの「力への意志」ないしは「力」は、ある類縁関係にある。ゆえに、「力は静止することができない」という発言も、「支配への意志」のこととして捉えなければならない。もちろん、ニーチェは文法論をまだ認識できていないから、「支配への意志」と「力への意志」をまったく同じものと見なすべきではないが、ニーチェが「力」について語っていることは、また、「支配への意志」についても妥当するのである。

名詞の文法状態が、本来は、「動詞への可能性」が果てていること、つまり、名詞の中に「秘せられること」であるならば、その「秘せられている」ところの「動詞への可能性」が顕在化するようになると、zeit-lichが顕われるようになる。なぜなら、「動詞への可能性」は、zeit-lichの領域であるからである（§14で説明済み）。このことは、まったく純粹に文法論から導かれることである。少しでも「動詞への可能性」が顕在化することは、すなわち、「支配への意志」が知られるようになることである。かくして、「支配への意志」の本質にはzeit-lichが存することになる。ところが、ニーチェは「Zeitlichkeitもまたその本質の中へ入り込み帰属している」と語っている。「その本質」とは力の本質と解され

るであろう。文法論的には、「支配への意志」の本質にはzeitlichが存する。ニーチェでは「Zeitlichkeitは力の本質に属している」である。どこか微妙に違うのが感じられるけれども、しかし、両者が類縁的であることも分かる。単に「類似的」ではない。これと「力は限界付けられている」という命題を一緒に考えるならば、時間と空間の関係の底辺実状もまた明らかになる。「力への意志」は、絶対空間によって限界付けられていて、その「門」つまり、「限界」から、時間が現れて来るのである。名詞に、zeitlichが「秘されている」のである。

ところで、ニーチェの思索はいわば誰にも頼らない思索であり、伝統に縛られた思索とはまったく異なる。そのニーチェがいてみれば、独りで自分の足で行き着いたところに、上のような文法論的時空論との類縁性があるということは、文法的底辺実状が極めて深い意味での客観的真理であることを証拠立てるであろう。ここにきて、言象学的文法論の客観的妥当性などと言うことは、あまりにも、幼稚だと非難されるかもしれない。しかし、上のような高度の「類縁性」は、それなりに意味のあるものと筆者には思えるのである。

ニーチェの「力への意志」は、文法論的な「支配への意志」に他ならない。したがって、「力への意志」は、<(動詞)-現在分詞-名詞> 連関に「類縁的」である。名詞に「秘されていた」「動詞への可能性」、したがって、zeitlichが顕在化することによって、時間が顕れるのである。「力」は「限界付けられている」ことになり、「力」の本質にZeitlichkeitが帰属しているのである。

では、さらに、「動詞への予想」である「動くこと」は、ニーチェの自然学では、どのようなものとして捉えられるであろうか。

文法論的には、「動くこと」は「名詞の格変化」、すなわち、「動詞の予想」である。ニーチェにおいては、運動は、このような底辺的

実状に類縁的となっていなければならないであろう。ニーチェは、運動を次のように捉える。

「人はあらゆる運動 (Bewegung)、あらゆる『現象』、あらゆる『法則』をただ或る内奥的な (innerlich) 出来事の徴候 (Symptom) であると把握しなければならない。」<sup>162)</sup>

ここで「或る内奥の出来事」と言われていることは「力への意志」である。つまり、ニーチェにおいては、運動は、「力への意志」の「徴候」として把握されるのである。「徴候」とは、前兆、兆しということであるから、「力への意志」の兆しが「運動」ということになる。

「動詞の予想」は、「言葉が語りたこと」の「兆し」である。しかし、ニーチェは、動詞を知らず、したがって、「力への意志」が、「言葉が語りたこと」という底辺実状的な「欲動 (したい)」であることを知らない。それでも、「力への意志」は、「或る内奥的な出来事」であり、その「兆し」が「運動」なのである。したがって、<「力への意志」の「兆し」>は、「動詞の予想」に「類縁的」である。ニーチェは運動を「動詞の予想」に類縁的に、「力への意志」の「兆し」ないしは「前兆」と把握しているのである。

以上のように、ニーチェの自然論における「物質的自然界」の理解は、文法論的自然論の「名詞の領域」の底辺実状に「類縁的」であることは明らかである。

ところで、「類縁的」ということに関して言うならば、我々が文法論を知っているから、それにニーチェの考えが「類縁的」になっていると見ることができるのである。しかるに、歴史的には、動詞が隠れたものとなっているということに最初に気付いたのは、ハイデガーの思索であり、それ以前には、そのことはまだ知られていない。したがって、「類縁的」ということはハイデガーにも未知のことだからなのである。しかしながら、ニーチェの哲学が文法的底辺実状に「類縁的」であることは、

上で示されたように、明らかであるから、ニーチェの自然論全体は、これまで歴史上現れたどのような自然論（自然科学を含めて）よりも厳密で正しいということになる（アリストテレスの自然学は別である）。

こうして、ヘーゲルの時空論、そして、それを更に「底辺」実状へと一歩進めたニーチェの時空論の奥深くに、文法的底辺実状である名詞の領域が存することは明らかである。ヘーゲルのそれは、底辺実状に類似しているものであり、ニーチェのそれは底辺実状に類縁的である。そして、その底辺実状の原風景を「写生」しているのが、アリストテレスの時空論なのである。「写生」は、「類似」でもなければ、「類縁」でもない。しかし、「写生」も、原風景そのものではない。アリストテレスの『自然学』における時空論は、場所（トポス）論と空虚（ケノン）論、そして、時間（クロノス）論に区分されている。それらは、言象学的文法論的な底辺実状の「写生」なのである。

なお、カントの「時空論」は、ハイデガーですら究められなかったような深いものであり、簡単には説明しがたい。しかし、すでに、「その3」論文（p.46参照）で、示したように、その「超越論的哲学」は、文法論的には、「底辺返照的」思索であるから、「超越論的感性論」で考察されている空間と時間もまた底辺返照的となっているのである。ゆえに、たとえば、空間は「リアルテート」と「イデアリテート」に区分される（『純粹理性批判』A28, B44参照）。この区分の根拠は極めて深いところにあるので、ここでは、その説明を控え、「神武天皇東征の段」の解明の際、改めて、説明したい。文法的な「底辺」は、これまで、説明されたように、zeit-lichとなっている。したがって、それが「底辺返照」されると、そこに、Zeit- (wort) を「根・源」とする二つの「幹」（感性と悟性）からなる「超越論的哲学」が現れるのである。ハイデガーの『純

粋理性批判』解釈は、このようなzeit-lichとZeit- (wort) との関係性に迫るものである。

すでに説明されたように、我々が空間と見なすところのことがらは、文法的底辺的には名詞の文法状態である。広い意味の「動詞への可能性」には、「動詞へ」という方向とは逆向きの動向が生ずる。その「逆動向」の可能性によって、「動詞の外」はさらに「外へ」と向かうのである。そこに「名詞の文法状態」が開かれてくる。名詞は、上のように、「有る」ではなくなるので、アリストテレスはそこを「写生」して、空虚の「有る」を否定する。そして、名詞は「動詞への可能性」の最果て状態であるので、そのことが顕在化すると、そこに、zeit-lichが顕われるようになる。しかし、そこでのzeit-lichは、まだ、名詞に引き込まれるようなもの、つまり、「数」的な面をもつ。そのような数量的なzeit-lichが時間である。アリストテレスは、その原風景を「写生」して、時間を「<動くこと>の数」と描くのである。

さて、『古事記』には、続いて、「ヤマトノオロチ」に酒を飲ませて、酔って寝たところをスサノオノ命が剣で退治するくだりが語られている。神話のこの箇所は印象的であるが、その言象学的文法論的実状を明らかにしなければならない。

「ヤマトノオロチ」とは、言象学的文法論的には名詞の文法状態の神話的図式であり、空間の底辺実状を表していることがここまで明らかとなった。そのような空間の底辺実状をわかりやすく神話的に表現している「ヤマトノオロチ」が「酒によって寝て」、「剣で退治される」とはどのようなことを意味するのであろうか？

空間とは何かという問いに関して、ヘーゲルとニーチェでは、異なる答えが提出された。特に、ニーチェにおいては、「絶対空間」は「信じられる」ものであり、必ずしも「有る」とは言えないものである。通常、我々は、

空間は「信じられるもの」とは見ていない。空間は事実であり、カントの言い方では「純粹直観」である。現に、我々は空間の中に居る。しかし、言象学的文法論から見ても、空間は、動詞の最「外」界として、動詞の果て（動詞が果てている）であるとともに、しかしまた、動詞に属し、文以前の名詞として、「有る」とは言えないものである。ニーチェの思索はこのような底辺実状に類縁的なのである。空間は、文法的底辺的には、動詞の最「外」界であるとともに、「動詞への可能性」の言うならば転倒状態であり、「時」ないしは時間を否定する。ゆえに、本来は、「動詞への可能性」に属している空間は、zeit-lichを、「時」をいわば「食う」怪物、「ヤマタノオロチ」なのである。

「動詞の可能性」に属している空間が「動詞の可能性」そのものを否定する「怪物」となる。そのような「怪物」を「退治」とするとは、単に、消滅させるということではなく、それが、「動詞の可能性」に属することであることを「知るようにさせる」ことである。

ところで、「スサノオノ命」とは、一方で「有る」という動詞であるとともに、他方で文法外文法状態として「動詞への可能性」であり、動詞がエネルギーの定義とするならば、その定義が「できる」能力ないしは「力」である。動詞が隠れたと見られるならば（ヘラクレス:「自然は隠れることを好む」）、それは「支配への意志」である。そのようなスサノオのかの「怪物」をして「動詞への可能性」に「属していること」を知らせる能力があるのであるか？ しかし、スサノオはそれをするために、「下降して来た」のであり、かの「怪物」をして「動詞への可能性」に属していることを知らしめなければならないのである。

この「怪物」の否定のいわば力は、動詞に由来することは明らかである。空間は、動詞の最「外」界として、「動詞への可能性」を否定する（食う）のであるから、その「否定

も、「動詞への可能性」の故に起きたものであるからである。このような「否定」には、動詞が動詞を言おう（「言葉が語りたこと（がある）」と言おう）という或る肯定性が潜んでいるのである。それは、その怪物の奥深くに秘されているいわば「宝」であり、その神話的図式が「クサナギノ劍」である。スサノオノ命はこのような「否定」に秘されている肯定を見出す能力なのである。ヘーゲルの場合にも、空間の中に否定性を見出し、それが点とか線とか面として展開されることを明らかにしている。同様に、哲学的思索は、空間の中に（秘されているけれども）動詞的な何かを見出すことが出来るのである。

否定の中に或る肯定を見出すことは、まずは、否定を酔わして眠らせるということである。否定の中にそれを否定するような或る状態を生じさせることである。そして、否定をいわば否定して、つまり、「切り裂いて」、かの肯定、つまり、「動詞が動詞を言おうとしている」ということ、すなわち、「動詞への可能性」を、「クサナギノ劍」を、取り出すのである。

ここで、「否定の否定」と言われていることは、文法的底辺的なことがらであり、論理的なことではない点に注意しなければならない。「否定の否定」における最初の「否定」の意味は、「動詞への可能性」がその中に「動詞へ」とは逆方向の動向を生じさせ、かくして、「動詞への可能性」の否定をもたらし、名詞の文法状態となることである。そして、「否定の否定」の後の「否定」は、動詞がその「外へ外へ」と出て行くことが「動詞への可能性」であり、もっと分かりやすく言うなら、「動詞の動向」として、動詞が自身を言うことに属しているものであり、したがって、或る肯定性をもつということを表わしているのである。「ヤマタノオロチ」の「尾」には、このような意味の「動詞に属していること」が、言い換えれば、zeit-lichが「秘されている」

のである。言象学的文法論的な意味の空間の奥深く（「尾」）には、*動詞*に属しているということが（「*動詞*の」の面が）、或る「秘された肯定」が存することになる。

空間の中に秘されている「*動詞*への可能性」が顕在化すると、それがzeit-lichであり、それも数的なものとしてのzeit-lichであることが上で明らかにされた。では、「秘された<*動詞*への可能性>」とは具体的にどのようなことか？

ここでは、「空間」に秘された*動詞*性（zeit-lich）として、「点」ということを考えてみたい。すなわち、我々は、「空間」の中に「点」というものが存することを認めるのであるが、「点」は、文法論的には、*名詞*における「秘された<*動詞*への可能性>」なのである。この文法論的に見て、秘された「*動詞*への可能性」としての「点」に類似的なのが、ヘーゲルの「点」についての思弁である。

ヘーゲルは次のように「点」を規定する。

「それゆえ、点（Punkt）、自己に向かって有ること（Fürsichsein）は、むしろ、空間の否定（Negation）にしてしかも空間の中に顕現した（in ihm gesetzte）空間の否定である。」<sup>163)</sup>

ここの箇所もまた底辺実状に「類似的」であるので、まず、底辺的原風景を文法論的に示しておきたい。

これまで説明されたように、*名詞*は、*動詞*の最「外」界である。そこでは、「*動詞*の」の面は消えてしまう、すなわち、「*動詞*の」の面は秘される。「ヤマタノオロチ」の「尾」に「（クサナギノ劍が）秘されている」。*動詞*はZeit-wortなので、「*動詞*の」の面はまた、zeit-lichということである。zeitとlichの間のハイフンは、そこにZeit-wortのwort（語）の契機が隠れていることを意味する。しかし、思考する者は、そのハイフンをまったく知らないから、zeit-lichであることは普通、「時間的」ないしは「時の中にある」こ

となどと理解しているのである。空間は、このようなzeit-lichを「食ってしまう」のであり、zeit-lichは、空間深くに「秘される」のである。*名詞*が「空間」の底辺実状である。*名詞*には「*動詞*の」の面が、あるいは、zeit-lichが「秘されている」のである。

*名詞*の中に秘されている「*動詞*の」の面は、秘されたままであるわけにはいかない。というのも、*動詞*そのものは「言葉が語りたいこと（がある）」と呼びかけるからである。*名詞*の中にその呼びかけに応じる兆しが顕われてくるのである。zeit-lichが、「秘されている」状態から顕在化してくる。zeit-lichのこのような顕在化は、文法論的に必然である。なぜなら、「秘されているもの」は「*動詞*の」であるからであり、*動詞*は「*動詞*の」を「呼び出す」からである。*名詞*の中に顕在化するzeit-lichな面、「*動詞*の」の面が、空間の中の「点」なのである。つまり、空間の中の「点」には「今」というような或るzeit-lichな性格をもつ可能性が潜むのでなければならない。そうになっているのは、空間の「点」が、*名詞*において顕在化するzeit-lichであるからなのである。

空間における「点」は、顕在化するけれども、しかし、すぐに「今」になるわけではなく、まだなお「秘されている」のであり、まどろみの中、あるいは「酔い」の中にある。しかし、「点」は、「今」というzeit-lichな性格を顕在化させざるをえないのであり、したがって、必然的に、「点」は「今」へと移行行く。「点」は或る過程を経てzeit-lichとして顕現するのである。この過程がヘーゲルでは、「点」の弁証法として表されるのである。そうした過程をいわば指導しているのは、本来的には*動詞*であるが、ヘーゲルでは*動詞*が知られていないゆえに、「概念」として、「否定性」として捉えられるのである。ゆえに、「点」から時間への移行の弁証法には、なぜ、「点」が顕在化すると時間と呼ばれるものに成るの

かという「問題」が起こることになる。底辺的には、zeit-lichが顕在化するのであるから、空間の「点」から時間への移行には問題はない。しかし、動詞を知らないヘーゲルの自然哲学においては、「点」から時間への移行には「問題がある」のである。

このような「原風景」を考慮しながら、上のヘーゲルの言葉を検討してみたい。

最初に「点」が「自己に向かって有ること」であることが示されている。秘されているzeit-lichが顕在化するということは、「動詞への可能性」がそれぞれのもとして名詞において顕在化することであり、動詞が動詞へと向かい始めることである。名詞の中に「動詞の」の面が顕在化すれば、動詞へ向かっている(Fürsichsein)のである。これが「空間」における「点」である。

以上で、上で引用されたヘーゲルによる点の規定の底辺に名詞の文法的事実が存することが示されたとしておきたい。

次に、上で指摘された、点から時間への移行における「問題性」について考察する。

このヘーゲルの点の弁証法に存する深刻な「問題性」をハイデガーは『有と時』の§82で指摘している。

「点が自己を自己へ向けて措定することにおいてまさに今が浮かび上がってくるという、彼が自明なものとして導入した<事情>を弁証法的に基礎付けることができなかつたのと同様なのである。」<sup>164)</sup>

点から今(時間)への移行の弁証法の問題性(なぜ、時間的となるのか、なぜ、zeit・lichとなるのかという問題)がここに示されている。「点」から「今」への移行の中に重大な問題が潜んでいる。

すでに説明されたように、名詞の中にはzeit-lichが「秘されている」。そのzeit-lichが名詞において顕在化したものが「点」であり、そのような「点」が「時間的」な意味をもつ「今」に移行することは底辺的には何ら「問

題」はない、というより、その移行は必然的である。これに対して、ヘーゲル哲学はまだ動詞を知らないゆえに、「点」から時間的、すなわち、zeit-lichな「今」への移行を「基礎づけられない」のである。ハイデガーもまた動詞を知らなかつたのであるが、それにもかかわらず、ヘーゲル哲学における根本「問題」を見抜いたのである。

空間的な点が時間的な今へと移行することは、ハイデガーの指摘の通り、確かにヘーゲルにおいて「自明なものとして」導入されている。しかしながら、上の説明のように、点から今への移行は弁証法的には基礎付けられない理由があるのである。

ハイデガー自身もまた、点から今への移行の文法論的真相を認識しているわけではなく、したがって、ヘーゲルの点の弁証法の底辺に潜む実状を正しく認識できてはいない。しかし、彼は『有と時』においてZeitlichkeitを明らかにした。ハイデガーのZeitlichkeitとZeit-lichkeitは完全に同じものではないが、しかし、そのZeitlichkeitからヘーゲルの点の弁証法の問題性を眺め見ることができるのである。ハイデガーの立場において、ようやく、zeit-lichの視点が開かれてきているゆえに(これはカントの『純粋理性批判』をzeit-lich的に解釈できる理由である)、かの「問題性」を指摘できるのである。点の弁証法がハイデガーから批判的に眺められたということには、文法論への道が通じているのである。

以上、「ヤマタノオロチ」の「尾」に秘されている「剣」が「空間」における「点」であることが解明されたとしよう。

さて、この「ヤマタノオロチ」の「尾」から出てきた「剣」は、「ツムガリノタチ」、別名、「クサナギノタチ」と呼ばれる。本居宣長によれば、「ツムガリ」とは、「鋭く切り裂く」という意味をもつ。したがって、「ツムガリノタチ」とは、「鋭く切り裂く太刀」という意味であり、要するに「剣」のことである。

『古事記』には、それは、「都牟刈之大刀」と表記されている。これまでの原則からすれば、この漢字表記に言象学的文法論的実状が映じていると見なければならぬであろう。なお、岩波文庫版『古事記』の注には、「語義不詳」となっている。

「都」とは、これまでもそうであったように、主語性の「都」を意味する。『法華経』の言うように、「都」は、本当は「貧里」なのである。「言葉が語りたこと（がある）」のに、我々人間存在は「言葉とは別の何か」を、すなわち、「何か有るもの」を「語ろうとしている」、そこが「貧里」とは見えず「都」と錯覚されているのである。ここでは、それは、「主語」性ではなく、*名詞*を指すのである。「牟」は、牛の鳴き声を意味するとされる語である。*名詞*の中に秘されている「*動詞*」の面（zeit-lich）が言わんとする声が発せられることが、「牟」の字に反映している。「刈」は、草を刈ることを意味する。ここでは、「草」とは、*動詞*を見えなくする最「外」性を意味するのである。*動詞*から「生えた」のに、*動詞*を否定し、それを無いものにする「草」を刈ることで、すなわち、否定を否定することで、*動詞*が見えて来るのである。

さて、この「ヤマタノオロチ」の段において、もっとも重要で核心的なことが次に『古事記』に記されている。

「故、この大刀を取りて、異（アヤ）しき物と思ほして、アマテラス大御神に白し上げたまひき。こは草薙（クサナギ）の大刀（タチ）なり」（p.41）

（そこで、スサノオノ命は、その剣を不思議な物と思って、アマテラス大御神に申し上げ、献上した。これがクサナギノ剣である。）

ここで起こる疑問は、どうして、スサノオノ命は、「ツムガリノタチ」、つまり、「クサナギノ剣」（以下、この表記を用いる）を自分のものにせず、アマテラス大御神に献上したのかということである。

『日本書紀』には、この点について、明確な解答が示されている。スサノオは、このような霊験あらたかな剣を「自分のものにすべきではない」と考えたというのである。しかし、『古事記』には、そのような記述はない。

言象学的文法論的に明らかなように、この「クサナギノ剣」とは、文法論的な意味の「空間」、つまり、*名詞*に秘されている「*動詞*」が自身を言おうとしていること、すなわち、「*動詞*への可能性」、その顕在化したものである「点」を意味するのであるから、必然的に、それは、*動詞*のもとなつていのである。したがって、『古事記』における「白し上げたまひき」という言い方は、「点」がやがてZeit-lichkeit, Zeit- (wort) -lichkeit, Zeit-wortへと「上がる」ことを表していることになる。上のように、「献上した」と訳すのは、厳密には正しくない。そもそも、その「剣」、「空間」における「点」は、もともと、アマテラス大御神（=*動詞*）のものなのである。『日本書紀』に出ている「これは自分のものにすべきではない」という言い方は、『古事記』の「白し上げたまひき」に較べたならば、十分なものではない。

空間の奥深くに秘されていたzeit-lichは顕在化して、最初は「点」となる。これが「クサナギノ剣」である。ゆえに、「クサナギノ剣」は、本来的には、「*動詞*への可能性」であり、また、同じことであるが、「*動詞*が自身を言おうとすること」であるから、ここに、文法外文法状態の全容が開かれてくる。文法外文法状態は、生命の世界、物質的自然界、そして、物質的自然界の最「外」界である「空間」という区分がされているのである。この全体が*動詞*に下属している。それがギリシア語のφύσις（自然）である。語根のφυは、be動詞と同根だと言われている。「有る（be）」の根となっているのは、*動詞*なのである。自然の本質、それを「自然学」と言うなら、『古事記』の中に究極的「自然学」が語られてい



ることになる。

さて、次に、ここで検討すべきことは、『古事記伝』に記されている本居宣長の以下のような指摘（現代語訳で示す）である。

「それにしても、このクサナギノ太刀については、なにか深いわけがありそうである。というのも、はじめにイザナキノ大神がカグツチノ神を切ったとき、刀についた血から成ったヒハヤビノ神が、ヒノ郷に住み、そのヒノ川の川上で、今、ヤマタノオロチを切り、その川は血となって流れ、また、その尾からこの霊剣を得たからである。」（古事記伝Ⅲ，p.37）

つまり、ここで指摘されていることは、「ヒハヤビノ神（「その2」論文ではヒハヤヒノ神）」と「ヤマタノオロチ」との関係とはどのようなものかということである。

すでに、イザナキノ命がカグツチノ神の首を刎ねて殺害した段の言象学的文法論的解明は済んでいる。「火の神」とは、述語が「主語の述語」に成らんとして、主語へと向かういわば「勢い」のようなものである。この時、述語の由来根底になっていた *Werden* (*Werden*) の斜体の *Werden* は、「無」に成り始める。述語は、主語の方へと行こうとするが、同時に、自身の故郷へと向かいたいという葛藤の中に立たされる。「無」を「無化」しようとするいわば暴力のようなものが、自己自身に向けられ、こうして、「火の神」の殺害に至るのである。殺害された「火の神」の血から神々が成る。その一柱の神が「ヒハヤビノ神」である。述語が主語へと向かうことの途上性がこの神の名に隠されているのである。この神は、『古事記』には、「樋速日神」と記されている。すでに、解明されているが、ここで改めて説明しておく。

「樋」は、元、木でできた筒に水が通ることを表す。「速い」は、その速度が速いことを表している。「日」は、「火」を表しているように見えるが、ここでは、「時」を表し

ている。前「時」の状態が「時」に至るその「間」が樋に極めて速く水が通るように「狭い」状態になっているのである。この文法状態が、神話的図式化されると「火の神」の殺害となる。要するに、「ヒハヤビノ神」の言象学的文法論的意味は、述語が主語へと向かうということなのであり、このことは、名詞への開始状態ということになる。ここから、やがて動詞は名詞へと至るのである。すなわち、「ヒハヤビノ神」は空間成立のための起点となるのであり、「ヒノ郷に住む」となるのである。そして、「ヒノ川」の川上、つまり、動詞の最「外」界に「ヤマタノオロチ」がいることになる。

なお、すでに示されたように、名詞はまだ文の主語ではない。「名詞の格変化」(=動くこと)の段階において、ようやく、名詞は文の主語性を兆すのである。文(=生命)は「主語-述語」から成り、文法外文法状態では、特殊態の「主語-述語」関係となっている。その「根」にあたるものが「動詞」であり、それはイデア態の「主語-述語」関係である。このイデア態がどのようにして「言象領域」において成ったのかはすでに「その2」論文で詳しく説明されたとおりである。文は、特殊から超越的な普遍へとそれ自身を高める動向であり、カントの反省的判断力の底辺に存することである。

## § 17 人間存在の文法論的本質規定と国家

この§ 17の本題に入る前に、序説的に以下のことを述べておきたい。

アリストテレスは、『分析論後書』の中で次のように語っている。

<ή δ' οὐσία, καὶ ὅσα τὸδε τι σημαίνει, ><sup>165)</sup>

これは、通例、以下のように訳されている。

「ウーシア、すなわち、何であれ何かこのものを意味する限りのものは、」

西田幾多郎は「何かこのもの」を「個物」と受け取った。しかし、文法論的に見るなら

ば、このアリストテレスの言葉は、「ウーシア、すなわち、何かこのものが指し示す限り、」と読めるのである。以下のような理由からである。

οὐσία（ウーシア）は普通、「実体（substance）」と訳されている。物は時間とともに変化するけれども変化しない「このもの」が根底に存しなければならない。このチョークは、それで黒板に書けば、少しずつその長さが短くなるが、それゆえに、このチョークではなくなるというものではない。「同じこのチョーク」がその長さを変えただけだと我々は見なすのである。同様に、夏に日に焼けて黒くなったからといって、別の人間になったわけではない。「同じこのチョーク」、「同じこの人間」として理解されているものが「実体」と呼ばれることがらである。しかし、「時」と実体の関係はどのようにになっているのかということは十分に考えられていない。

ところで、ウーシアというギリシア語は、「有る（εἶναι）」という動詞の現在分詞から由来する。そして、「有る」という動詞は、文法的には、元は動詞なのであった。「有る」はこの動詞への通路のようなものであること（「<有-動詞>関係」）がすでに示されていた（注59参照）。動詞への通路は、また、現在分詞（厳密には<（動詞）-現在分詞>）の文法論的境位と重なることも示された。というのも、現在分詞は「動詞への参加」という文法状態であり、動詞への通路を含むからである。その現在分詞は、名詞への傾向性を含む。ゆえに、「有る」という動詞もまた、何らかの意味で、名詞への傾向性のようなものをもつ。この傾向性が、「（何か）有るもの」へ「有る」が浮気すること（注59参照）に他ならない。かくして、「有るもの」は、現在分詞における名詞への傾向性として、現在分詞的なものを底辺にしていることになる。そのことを表しているのが、「有る」の現在分詞に由来す

るウーシアなのである。

「有る」という動詞の通路の先には動詞が待っている。そして、その通路内に、「言葉が語りたこと（がある）」と呼ぶ声が聞こえてくる。したがって、「言葉が語りたこと」そのものが「まだ」語られていないところがその「通路」であることになる。その通路内では「言葉が語りたこと」とは異なる「なにか別のこと」が「語られている」のである。「別のことが語られている」は、「言葉が語りたこと（がある）」がゆえに、そこへの通路、そこへの正道から外れるような横道として、そのように「語られている」のである。動詞への途上にある現在分詞は、このようになっていることなのである。「何かこのもの」は、この「このようになっていること」、つまり、「正道」と「横道に外れること」の連関を示そうとしている（σημαίνει=指し示す）。

「何かこのもの」は、文法論的には、かの「言葉が語りたこと（がある）」が上記の「このようになっている」こと、すなわち、「<言葉が語りたこと>とは異なる別のこと（別の何か）を語る」となっていることを指し示しているものであり、「何かこのもの」は「このようになっている」ことを教えているのである。ゆえに、上のアリストテレスの言葉は、文法論的視界から眺められるならば、「何かこのものが<このようになっていることを>指し示す限り」と読めるのである。ウーシアは、「何かこのもの」を、すなわち、「個物」を意味するのではない。そうではなく、「何かこのもの」が「何かこのもの」になっていることの奥でどんなことが起きているか、その機構を指す（カントの「超越論的」の底辺実状）言葉なのである。ハイデガーも、ウーシアとは、「有るもの」の「有る」ないしは「有るもの」の「有るもの性」であると言っている。これは、正しい見方である。

「何かこのもの」とは、「言葉が語りたこと」が、語れなくなっている文法状態を指し

示しているのであり、「有る」という動詞が動詞への通路となっている場合の、その通路内で起きていることがらなのである。その通路には、「言葉が語りたこと(がある)」という動詞からの呼びかけの声が聞こえてきている。しかしながら、その通路内では「言葉が語りたこと」は語られることはなく、それとは別の何か<sup>・</sup>が語られるのである。この「別の何か」が、「何かこのもの」なのである。「別の何か」が語られることは、正道に向かうことではなく、すなわち、「言葉が語りたこと(がある)」を、いわば「聞き間違えていること」であり、したがって、「横道に外れること」であり、現在分詞における名詞への傾向性なのである。分詞における名詞への傾向性を表しているのが、現在分詞に由来するウーシアである。動詞への通路には、正道へ向かうことと「横道に外れること」という切り離されない二つの対立関係が存するのである。

ところで、動詞への通路内では、まだ、「言葉が語りたこと」そのものが語られていないので、すなわち、「言葉が語りたこと」とは別の何か(=何かこのもの)が語られているので、純粹な「聞くこと」とは別のことが生じている。「聞く」とは異なるその「別のこと」とは「見る(そう見える)」ということである。こうして、「言葉が語りたこと」とは別の何かは、「見られるもの」ないしは「そう見えるもの」となっている。我々は、「何か見えるもの」が、「横道に外れること」によって可能になっていることをまったく知らない。いわゆる「対象」とは、このようにして成るものなのである。それが或る「名詞」的なものになっているのも、「横道に外れた」からなのである。対象である「この石」は、我々に「見える」し、また、我々はそれを「名詞」と見なすのである。

動詞への通路内では、「言葉が語りたこと」とは別の何か<sup>・</sup>が語られていて、その「別

の何か」は、「何か見えるもの」になっている。本来、その通路内には、「言葉が語りたこと(がある)」という動詞からの声が奥から聞こえてきているので、「聞く」ということが「正道を歩むこと」となる。しかし、純粹に「聞く」ことが妨げられることが生じて、それが「見る(=聞こえなくなること)」ということなのである。そうした純粹に「聞く」ことが、実は、人間存在の本質なのである。ゆえに、その通路内で、人間の本質は、「横道に外れて」、何か名詞的なものを「見る」ようになるのである。

さて、「<有-動詞>関係」の第一位相に位置するハイデガーの哲学的思索は、動詞への通路内で「横道に外れる」ことが、正道から外れていることであることをはじめて目撃したのである。このことは、「言葉が語りたこと」とは異なる別の何か<sup>・</sup>が、見える対象になっているのは、正道から「横道に外れた」ゆえなのだ<sup>・</sup>と理解することである。いいかえれば、ハイデガーの哲学は、横道から正道に戻ることができたということである。ウーシアの成り立ちを正道に立ち返って眺めているのである。こんな風に「横道に外れた」ために、「何か有るもの」が「見える」ようになっているのだ、と眺める立場に立ったのである。「有るもの」が「有る」とはこういうようになっていることなのだ、と分かるようになるのである。同時に、「有る」という通路は、動詞への通路になっていることも次第に見えてくるのである(ただし、動詞は「隠れている」ものとして捉えられる)。「横道に外れた」ゆえに、「有るもの」が「見えるようになる」と、「正道」に立ち返って眺めることは、「言葉が語りたこと(がある)」という動詞からの呼び声を「聞ける」ようになること、人間存在の本質への理解が得られることを意味する。

ハイデガーの哲学がここまで来たということとは人類の歴史にとってどういうことなのか

は、おのづから明らかであろう。

それにしても、アリストテレスもまた、上の引用のように、「何かこのもの」とウーシアについて語っているのだから、「有る」という通路内で起きている文法的事実をハイデガーと同様に知っていたのであろうか？

アリストテレスの哲学は<動詞-現在分詞-名詞>連関の写生画であると規定されたのであるから、その質問への解答は、Yesではあるが、しかしまた、Noなのである。というのも、アリストテレス哲学は、どこまでも、金（金が正しいが、以下、この当て字を使う）斗雲に乗る孫悟空に対するお釈迦様の手のようになっているからなのである。

上の引用文をよく注意すれば分かるように、アリストテレスは、ウーシアを、「何かこのもの」との関連で言うけれども、「何かこのもの」を「何か有るもの」とは言っていない。「何かこのもの」は、「言葉が語りしたいこと」とは「別の何か」を指すのである。その「別の何か」を「有るもの」とは言っていないのである。これに対して、ハイデガーは、その「別の何か」を「有るもの」と捉えている。文法的には、「言葉が語りしたいこと」とは別の何かが語られていることを「写生」するなら、その「別のなにか」を「何かこのもの」として写生すべきであり、それを「何か有るもの」と描くことは写生画とは言えない。すなわち、ハイデガー哲学は、お釈迦様の手（アリストテレス哲学の立場）の中から出ることができない孫悟空の立場となっているのである。

動詞への通路は、また、Zeit-lichkeitの領域である。ゆえに、ウーシアは必然的にzeitlichになっている。しかし、ウーシアは「言葉が語りしたいこと」への途上にあることとして、「横道に外れること」を伴うのであり、つまり、「このようになっている」のであり、zeitlichの中に単にあるのではなく、その根(=Zeit-wort)と関わっている。すなわち、

「時」の中にありながら「時」の根に関わっている。

なお、ギリシア語のウーシアは、「所有物・財産・不動産」を意味する。ウーシアには「横道に外れる」面が含まれ、これが「利」的な意味をもつ「財産」と関係するのである。

以上、「序説」的に示したように、ウーシアを、その現在分詞性を、探究することは、動詞への通路に行くことであり、そこはzeitlichとなっている。そして、動詞へと近づくと、そこはやがてZeit-(wort)-lichkeitとなり、「歴史性」が現れるようになるのである。というのも、「動詞への可能性」は、「時性連関」、すなわち、<Zeit-wort・Zeit-(wort)-lichkeit・Zeit-lichkeit>となっているからである。

スサノオノ命は、今や、空間的な「点」からzeitlichな必然の道を登って行く。時間の「今・現在」と一つになって、その「現在」が成ったところの、「時」そのものへと「登って行く」ことになる。この「今・現在」が「クシナダヒメ」である。

「現在」と一つになって「時」そのものへ(動詞そのものへ)と登って行くことは、上のように、「歴史的」なことである。そのような「歴史」的動向の全体性は『古事記』においては、壮大な建物を意味する「宮」と言われているのである。

「故ここをもちてそのハヤスサノオノ命、宮造作(ミヤツク)るべき地(トコロ)を出雲の国に求(マ)ぎたまひき。ここに須賀(スガ)の地に到りまして詔りたまひしく、」(p.41)

(そこで、ここにスサノオノ命は、新婚のための宮殿を造るための地を出雲の国に求め、須賀の地に来て、次のように語った。)

「歴史的世界」は、上のように、言象学的文法論的には、動詞の下降形態を今度は上って行く経路のことである。「言葉が語りしたいこと(がある)」と呼ぶ声に聞き従って、や

がて、「言葉が語りたこと」が語られようとするのである。時間の「今・現在」が、「時」そのものへといわば帰還する道程である。その道程の終わりのころには、「言葉が語りたこと」を「言おう」という或る意味で言語的な面が潜むために、それは哲学となる。そのような「時」が自身に還って行く道 (Zeitlichkeitのハイフン部にやがてwortが顕在化し、Zeit-(wort)-lichkeitとなること) は、「スガノ地」と言われるのである。

「スガノ地」は、『古事記』には、「須賀地」と書かれている。この漢字に今述べた言象学的文法論的実状が映じている。

「須」は、元は「ひげ」を意味するが、音が「需」に通じていることで、「待つ」という意味をもつようになる。「須」は「待つ」を意味する。動詞は、「有る」という「通路」の先で「待っている」のである。「いわう」を意味する「賀」は形声文字であり、音符は、「加」である。「加」は、「力」と「口」から成り、文法論的に見るなら、「動詞への可能性」における動詞(口)と可能性(動詞を言う能力)を意味する。動詞が隠れて、「可能性」が「支配への意志(ニーチェの<力への意志>に相当する)」になっていることを映じている。動詞が「待っている」ところは、原初的な「力」にして「(動詞が自身を)言おう(口)」という文法状態であり、このことが「歴史的世界」に他ならないのである。

「出雲の国」によって、「論理的領域」の底辺が、すなわち、「有るものが有る」の領域の底辺が、表現されている。「論理的領域」は、本来、文法性を失っているのであるが、そのことも文法によるのである。「論理的領域」は文法的底辺と重なっている。こうした二重構造の一方が、「有るものが有る」の世界であり、他方が、文法外文法状態としての「出雲の国」すなわち「神の国」である。したがって、「歴史的世界」は、その内部に居る者には、絶対的に文法的とは見えない。いわゆる我々

がそこに生きている「この世」は、絶対的に「神の国」ではない。しかし、そのようないわゆる「現世」も、動詞の「外」を底辺にしているのであるから、文法的なのである。「出雲の国」とは、このようなことを言おうとしているのである。そのような意味の「出雲の国」には「須賀の地」が「ある」ということになる。

この「須賀の地」について、本居宣長の理解には、或る深いものが潜んでいる。彼は、この地が「歴史的世界」であるという認識に達していたのではなく、どこまでも日本語の「すがすがしい」にこだわっている。しかし、スサノオが「すがすがしい」気持ちになったのは、かの「靈剣」を「アマテラス大御神」に献上したことによるという洞察をしているのである。この見解は、上で言象学的文法論的解明が明らかにした内容と合致する。「ヤマタノオロチ」の神話の核心は、まさに、「靈剣」の献上というところにあるのである。そして、「この地に到りて」という箇所については、或る深い理由があるが、人間にはうかがい知れぬことであると本居宣長は述べている。まさに、その通りなのである。なぜなら、「須賀の地」は、空間から顕在化したzeitlichのハイフン部分に隠れているwortが顕在化する道程であり、「動詞が待っている」こと、すなわち、「須賀」であるのだから。

「須賀の地」とは、このように、その終端で「動詞が待っている」道のことであり、基本的に「歴史的世界」を意味する。「支配への意志」が「時」といわば合体的になっているのである。そこは、動詞が「待っている」<「力」と「口」の領域>であり、zeitlichがZeit-(wort)-lichkeitへと高まり行く道程なのである。

ところで、「須賀」の「賀」には「加」(力と口)とともに、「貝」の字が含まれている。「貝」は、いわゆる「財」的なもの、「富」、何か金銭的価値的なものを意味する。

この「貝」の字は、zeit-lichからZeit- (wort)-lichkeitへと高まる過程において、何を意味するのであろうか？

「貝」は象形文字であり、子安貝または二枚貝の象形である。中国では貝が貨幣の役目をする時期があったので、この字は、「貨」、「財」などの文字の意符として用いられる。また、「貝」は子安貝または二枚貝の象形であることから、二つに分かれる意味を潜在させているとも言われる。たとえば、「敗」は、二つに割れるの意味をもつ。

「賀」の字に含まれる「貝」は、したがって、何か金銭的な価値と二つに分かれるという意味をもって、「力」と「口」に関係していることになる。このことはどのような底辺実状を映じているのであろうか。

文法外文法状態は、「動詞への可能性」となっていて、動詞が隠れることによって、それは、「支配への意志」となる、すなわち、ニーチェの「力への意志」となる。「出雲の国」に、つまり、文法外文法状態に、降りてきたサノオノ命は、「支配への意志」なのである。「力への意志」を説くニーチェの哲学は、「価値 (Wert)」ということを柱にしている。そして、また、その哲学が目指すものは「位階秩序 (Rangordnung)」である。ニーチェ哲学の中に存する「価値」と「位階秩序」の両者が「貝」の字に反映しているのである。

では、「価値」とは何か、そして、「位階秩序」とは何か、さらに、両者の関係はどのようにになっているのか？

金銭的価値も「価値」という概念に基づく。「価値」とは何か？極めて困難な問題である。ニーチェの発言を探っても、容易に「価値」とは何かという問いの答えを見つけ出すことができない。ハイデガーも「価値」に関してニーチェの発言に即して思索しているけれども、それでも、明瞭になったとは言えない面を残している。ニーチェ哲学にとって「価値」は、何か重要な意味をもつことは明らかなの

に、では、「価値」とは何かということは必ずしもニーチェ自身にも明らかではない。

しかし、文法論的には、ニーチェ哲学は、「動詞への可能性」を底辺にしていると見て取られるのである。動詞が隠れると、「動詞への可能性」は、必然的に、「支配への意志」となり、これがニーチェの「力への意志」に他ならないからある。したがって、「価値」もまた底辺実状に即して捉えられるならば、「明瞭」になることであろう。

では、ニーチェ哲学の根本語としての「価値」は、底辺的にはどのようなことなのであろうか。

「動詞への可能性」とは、「言葉が語りたいこと」が「語られ得る」という「可能性」である。ところで、「言葉が語りたいこと」そのものは、そのような「可能性」においては、「まだ語られていない」のである。何かそれとは「別のこと」が語られている。ニーチェ哲学においては、動詞は隠れたままになっているのであるから、やはり、そこでは、「言葉が語りたいこと」は「まだ語られていない」のであり、したがって、それとは「別のこと」が語られていることになる。「言葉が語りたいこと」は「別のこと」として語られるのである。

さて、「言葉が語りたいこと」そのものは、「別のこと」とは異なる本性をもっている。「言葉が語りたいこと」、それは、「虚言」性をもつのである。「別の何か」を語る場合、その「別の何か」とそれを「語ること」の間には、「真」か「偽」かの判断が起こる。というのも、「別の何か」をそれぞれのものとして語れば「真」となり、それそのものとは異なる語り方をすれば「偽」になるからである。つまり、「別の何か」を語るような境位には「真理」が起きてくるのである（カントの「真理の論理学」の底辺）。ところが、「言葉が語りたいこと」が語られるならば、「別の何か」を語るのではないから、「真」とか「偽」が

判断されることはなくなってしまう。こうして、「言葉が語りたこと」は、「真」ではなく、「虚言」性をもつのである。

ニーチェの哲学は、「別の何か」を語っている。「虚言」性をもつ言葉を語っているのではない。しかしながら、その哲学は底辺的には「動詞への可能性」なのであり、「虚言」性をもつことを「別の何か」として語るなのである。<「別の何か」として>であるから、そこには真理が成立するのではないかと思われるかもしれない。しかし、「虚言」性をもつことを「別の何か」として語る場合には、自分が語っていることが真理であるとは必ずしも言えなくなるのである。そこには矛盾が起きているけれども、この矛盾ができないからではないのである。こうして、ニーチェは、真理という「価値」を否定するようなもの、「虚言」性をもつものではないものの「虚言」をより高い価値として是認するようになるのである。ニーチェは、「虚言」性をもつものが真ではないとは言わず、「虚言」が真理より価値が高いというように語るのであり、それは、「別の何か」を語っていることなのである。ゆえに、「価値」とは、「虚言」性のことなのである。ニーチェが捉えている「価値」には、「言葉が語りたこと」が隠れているのであり、「虚言」性が潜んでいるのである。底辺的に「虚言」性が真ではないことは、ニーチェの立場では、「虚言」という価値が「真理」より価値が高いと言われるのである。動詞が隠れているのである。ゆえに、「価値」とは、「<虚言>性」なのである。それをニーチェは「<虚言>性」として知らずに、「価値」という「別の何か」として語るのである。

このような「価値」の文法論的解明に基づき、実際のニーチェの「価値」思想を検討して見たい。

「世界の価値は、我々の解釈(Interpretation)に存するということ(— おそらく、どこかに、

単なる人間的解釈とは別の解釈が可能であるのかもしれない)」<sup>166)</sup>

「価値」とは「<虚言>性」であることが上で説明された。ゆえに、「世界の価値」とは、「世界」が「<虚言>性」をもつことを意味する。世界を「<虚言>的」に捉えることは、世界の真理を捉えることではなく、「価値」的に捉えることである。「解釈」とは、そのようにして「<虚言>的」に捉えることなのである。ものごとを「<虚言>的」に捉えることは、「言葉が語りたこと」に正しく向かって行くことになり、「力への意志」となるのである。

かくして、世界は本質的に「<虚言>性」をもつ。このことは次のように語られる。

「我々になにか関係している世界は、虚偽的(falsch)である。つまり、事実ではなく、諸観察の或る貧弱な総計の上に成る案出と仕上げである。世界は、<流れの中に>ある、何か生成しているものとして、自らを常に新たに押しやる虚偽性として、すなわち、その虚偽性は、決して真理に近付かない虚偽性である。なぜなら、真理は存在しないからである。」<sup>167)</sup>

真理は存在しないのであり、ただ唯一「虚偽性」の流れが「ある」のである。「動詞への可能性」とは「虚言」性へ向かうことなのである。そのような「虚言」性へと向かうことが「解釈」であり、そうした「解釈」は、「<虚言>性」をもつ、すなわち、「価値」があるのである。

ゆえに、どのような「価値」も本質的には「<虚言>性」に貫かれている。我々は金銭的価値によって虚偽をうまくできるのであり、自分が力強くなったと感じ、自分を満足させ優越感に浸ることができる。金(money)でもって、人と自分を騙すことができるのである。芸術的価値も、だますことがうまくできることである。真理も同様であり、自分と人をうまく騙して、力と優越性を感じるよう

になるためのものなのである。しかし、真理より芸術のほうが、より価値が高い。というのも、真理は<虚-言>性を覆い隠そうとするけれども、芸術は、<虚-言>性をいわば表わそうとするからであり、その点で、真理より価値(<虚-言>性)が上になるのである。実際、ニーチェは、そのことを次のように表現している。

「この課題を解くためには、人間は、すでに本性から虚言者であらねばならない。人間は、あらゆるもの以上に芸術家であらねばならない。そして、人間はまたそれなのである。すなわち、形而上学、宗教、道徳、学問、これら全ては、芸術への、虚言への、<真理>からの逃亡への、<真理>の否認への人間の意志が産み出したものでしかないのである。」<sup>168)</sup>

明かに、ニーチェは、人間存在は、本質的に、「芸術家」であり、「虚言者」でなければならないと述べている。芸術は、虚言への意志であり、それはまた、「真理」を否認せんとする意志である。「真理」を否認せんとする意志が「産み出したもの」が学問、つまり、真理探究の営みであることは、真理探究は、裏では、虚言をしているということなのである。真理への意志は、実は、<虚-言>性に向かうことであり、「力への意志」なのである。芸術家は或る意味で正直者であり、人間の本性である虚言せんとする意志に忠実な者である。真理探究者は、真理を求めているのではなく、実は、嘘をつこうとしていて、優越を、上に立つことを、支配を、求めているのである（『ツァラトゥストラはこう言った』の「自己超克」の章も参考にして欲しい）。

人は、こう言われると、面食らう。しかし、人間存在が、底底的には、「言葉が語りたこと（がある）」に「応じる」ことを担当しているとするならば、そして、「言葉が語りたこと」が「真理」ではなく「虚言」性をもつことであるとするならば、必然的に、人間は「本性から」「虚-言」者となるのであ

り、ニーチェの発言は、まさに、この底辺実状を正確に映しているということになるのである。ニーチェ哲学は、<動詞-現在分詞-名詞>連関に類縁的なのである。

以上のように、「貝」は金銭的価値を意味するが、しかし、それはむしろ、「価値」の本質、「<虚-言>性」を表しているのである。ニーチェ哲学の根本語である「価値」とは「<虚-言>性」なのである。しかし、ここに次のような疑問が生じる。動詞は「言葉が語りたこと」であり、「言葉が語りたこと」は「真理」ではなく「虚-言」性をもつ。そのような「虚-言」性が、「言葉が語りたこと」とは「別の何か」として語られるならば、「価値」として語られる。ところで、動詞は「動詞への可能性」の始原として、すべての可能性の源泉であるので、「善」そのものということになり、プラトン哲学では「善のイデア」として捉えられる。しかし、「善のイデア」は、「言葉が語りたこと」そのものではない。したがって、それは「別の何か」として語られているものである。とすれば、プラトンの「善のイデア」とニーチェの「価値」とは同じものということになるのではないか？ これはニーチェがプラトン哲学を徹底的に批判したことと矛盾することになるのではないか？

このような「価値」に関する難問にハイデガーもまた至った。ハイデガーもまた動詞を知らなかったから、「価値」を「<虚-言>性」として解明することはできない。しかし、ハイデガーは、「価値」を「有るもの」の「有る」と理解するのである。これはウーシアを意味する。「言葉が語りたこと」が語られなくなり、「別の何か」が語られるようになると、その「別の何か」をそのようなものにしたある種の原因が求められる。文法論的には、「別の何か」をそのようにしたものは、「動詞の外出」であるが、動詞そのものが知られない場合、ウーシアとして把握され、それは、ハイデガーの理解では、「有るもの」の「有



る」と見なされるのである。「有る」は、「有るもの」をそのようなものにする原因なのである。それは、まさに「<虚-言>性」であり、「価値」である。「有るもの」の「有る」が「価値」であるとするハイデガーの解釈は、<虚-言>性が「価値」であるとする文法論的解明と、或る面、一致するのである。すると、ここに、同じ問題が現れる、つまり、「価値」とプラトン哲学の「善のイデア」が同じものとなるのではないかという問題である。この問題をハイデガーは、次のように表現している。

「というのも、プラトンは<有る>を  $\text{i}\delta\epsilon\alpha$  (イデア) として把握するからである。しかし、諸イデアの最高のイデア、そして、同時に、あらゆるイデアの本質は  $\alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$  (アガトン: 善) である。これはギリシア的に考えられるなら、有能なものにするところのもの、有るものを有るものであることへと有るものを有為にして、可能化するものことである。<有る>は、可能化することという特性をもち、可能性の条件なのである。<有る>は、ニーチェと語られるならば、一つの価値である。そうだとすると、プラトンが、最初に価値において思索したということになるのか？」<sup>169)</sup>

「価値」について、深く考えれば、このように、プラトンの「善のイデア」との合致という難問が起きてくるのである。

さて、この「問題」について、文法論的に考えて見たい。

動詞は「言葉が語りたこと」であり、したがって、「虚-言」性をもつ。動詞が隠れた場合、「虚-言」性もまた隠され、代わりに、それは、「価値」と見なされる。しかし、ニーチェは、その「価値」に「虚-言」的なものが存することを見ている。プラトンもまた、動詞そのものを認識しているのではなく、動詞を、可能性を与える源泉として、「善のイデア」と見ている。ゆえに、「価値」と「善」はどちらも、動詞の代わりになっているものということになり、本質的には「同じもの」

ということになる。ニーチェとプラトンは握手しあう仲でなければならない。ところが、ニーチェはプラトン哲学を徹底的に批判するのである。

ところで、「価値」は「虚-言」性そのものではない。「虚-言」性は、「善」ではなく、むしろ、「善悪の彼岸」のことがらなのである。「言葉が語りたこと」は、「言葉が(語る)」であり、「人間が(語る)」ではなく、非人間的なことである。旧約聖書が語るように、「善悪」を知る木の実を食べることは、「虚-言」性を失うこと、「楽園」追放なのである。「虚-言」性としての価値は、本質的に「善悪の彼岸」を志向しているのである。したがって、プラトンの「善」をニーチェは批判するのである。

以上、ニーチェ哲学における「価値」について、それが「虚-言」性であることが解明されたとしておきたい。

次に、「貝」の字に含まれている「二つに分かれる」について、考察する。

ニーチェは「主著」を計画していた。そして、その「主著」のプランのいわば「デッサン」のようなものを描いている。その中の一つが以下のようなものである。

「力への意志

あらゆる価値の価値転換の試み

第1書 ヨーロッパのニヒリズム

第2書 従来の最高の価値の批判

第3書 新しい価値定立の原理

第4書 躰と育成」<sup>170)</sup>

このように、「価値」は、「従来の価値」と「新しい価値」に分かれ、前者から後者へ「価値転換」が「試み」られる。

「価値」は「二枚貝」のように二つに分かれていますのである。

では、どうして「価値」は二つに分かれるのであろうか、そして、「価値転換」とは何か？

「価値」とは何か、という問いに対して、すでに、それは「<虚-言>性」であると答え

られた。したがって、この「<虚-言>性」のゆえに、「価値」は二つに別れ、「価値転換」が必然となるに違いない。

動詞、すなわち、「言葉が語りたいこと」は、「虚-言」性を持ち、したがって、動詞が隠れている場合、その動詞へ向かうことは、「<虚-言>的なことを言おう」という動向となるであろう。しかし、動詞そのものが隠されて知られないのであるから、「<虚-言>的なことを言おう」ということは、その「<虚-言>的なことを言おう」という動向内部では知られず、「虚言への意志」と捉えられることであろう。これが「力への意志」である。「動詞への可能性」において、動詞が隠れる場合、それは「力への意志」になるけれども、それはまた、必然的に「虚言への意志」となるのである。そして、「<虚-言>性」が「価値」である。ニーチェはそのような「虚-言」性、すなわち、「価値」を「善」とは言えないのである。「善悪の彼岸」的であるゆえである。

さて、「<虚-言>性」をもつ動向は、すでにウーシアに関する序説的説明のところで、明らかにされたように、正道と「横道に外れる」という二つのあり方をもっている。「<虚-言>性」の動向に即して言うならば、「正道」とは、まさに、「<虚-言>性」の本来的方向性に向かうことであり、他方、「横道に外れる」とは、「<虚-言>性」の本来的方向から外れることである。

なぜ、「<虚-言>性」の動向、すなわち、「力への意志」内部に正道と「横道に外れる」という区別が起こるのかについては、後で詳しく説明するとして、とにかく、「価値」は、「正道」的価値と「横道に外れる」的価値に区別されるのである。

「<虚-言>性」の「正道」面は比較的分かりやすい。しかし、「<虚-言>性」の「横道に外れる」面は、理解することが困難である。「<虚-言>性」の動向における「横道に外れる」とは具体的にどのようなことか？

それは、真理への意志なのである。虚偽を否定して、真理を得ようとする動向が、「<虚-言>性」の動向において起こる「横道に外れること」である。真理は、したがって、或る「価値」であり、「<虚-言>性」の一種である。しかし、真理は、「<虚-言>性」の正道ではなく、「横道に外れた」ことがらなのである。つまり、真理の裏には、虚偽を為そうとする意志が密かに存する。このことはニーチェの次の言葉の中に確認できる。

「有るものを信仰することは、ただ、一つの帰結としてのみ立証される。すなわち、本来的な最初の動きは、生成するものを信じないことであり、生成するものに対する不信であり、あらゆる生成の軽視であるということ・・・」<sup>171)</sup>

ウーシアについての考察で示されたように、「何かこのもの」が「何かこのもの」になるのは、「言葉が語りたいこと」が語られなくなり、「何か<言葉が語りたいこと>とは異なる別のこと」が語られるようになるからである。ゆえに、「何かこのもの」、つまり、「有るもの」の「有る」ことは、「言葉が語りたいこと」が語られようとする動向、つまり、「正道」、に対して「横道に外れること」である。いかえれば、真理と「有るもの」は同じ「横道に外れた」仲間なのである。「正道」は「虚-言」性への方向性であり、その「正道」には必然的に「横道に外れる」ことが起こり、そこに入った仲間が「真理」と「有るもの」である。「生成」とは、そうした「仲間」に入らないことがら、つまり、「虚-言」性へと向かう動向性であり、「<虚-言>性」をもつ動向、「力への意志」なのである。「あらゆる生成の軽視」によって、「有るものへの信仰」が起こり、また、その仲間である「真理」が起こるのである。ゆえに、真理というようなものはまったく無く、「ある」のは、虚偽の川の流れることである。しかし、その流れに逆らうようなこと、「横道に外れること」が起き、

それが「有るもの」であり、また、「真理」なのである。

虚偽が「正道」に向かうことであり、真理が「横道に外れること」なのであるから、我々の普通の見方とはまったく逆転していることになる。しかしながら、文法論的に見るなら、「正道」に向かうことは、動詞の方へ向かうことであり、「虚-言」性に向かうこと、これに対して、「横道に外れること」は、動詞へ向かわないこと、「真理」の領域に入ることなのである。「価値」の観点から見ると、我々の普通の見方は、逆転していることであり、その逆転状態を逆転させて、「価値転換」しなければならないということになる。つまり、ニーチェの説く「価値転換」とは、「正道」に戻すこと、正常な秩序を取り戻すことである。

ところで、このような意味の「価値転換」、すなわち、「横道に外れた」状態から「正道」に戻すことは、「真理」を「虚偽」へと更正させることになるけれども、それは単に認識論的な転換を意味するのではない。そうではなく、むしろ、或る全面的な転換となるのである。この「全面的な転換」のことをニーチェは「あらゆる価値の価値転換」と表しているのである。次にこのような「全面的な転換」について考察したい。

ニーチェの哲学に接する人は、ニーチェが道徳というものを徹底的に批判していることにとまどう。どうして、彼は、こんなにも、道徳を目の敵にしているのか、と。

しかしながら、ニーチェの哲学が、「正道」と「横道に外れること」の秩序を正常な本来の秩序に戻すことを試みているとするならば、道徳への批判もまた、この連関から捉えられるべきということになる。

「本来の秩序に戻す」とは、「本来の秩序になっていない」ということを「前提」にしているのである。この「本来の秩序になっていないこと」が、ニーチェが問題視しているこ

と、つまり、「道徳」なのである。ゆえに、ニーチェの道徳に対する批判は、どうしても、徹底的にならざるを得ないことになる。道徳というものは、「横道に外れたこと」を「善」として、「正道」を「悪」とする転倒状態なのである。「価値」、すなわち、「<虚-言>性」の光に照らして見るなら、道徳は、根本的な「不道徳」を為していることになるのである。

では、このような「転倒」、いかえれば、「正道」と「横道に外れること」の本来の秩序を逆転させることがそもそもどうして起きたのであろうか？

それは、「動詞の外出」によって、文法外文法状態が開かれ、「動詞への可能性」の中に、動詞へ向かうこととは逆方向への動向が必然的に生じることによってである。「横道に外れること」が起きたことによってなのである。「動詞の外出」は、動詞へ近づくこと（動詞は「待っている」のである）によってようやく彼方にわずかに見えてくることであるから、まったく闇に閉ざされている。したがって、「正道」と「横道に外れること」の本来の秩序もまた闇に閉ざされていて、我々は、最初から「道徳」的なことを「前提」にしているのである。誰も、「道徳」の真実の姿、つまり、「正道」と「横道に外れること」を逆転させているという不道徳を見抜くことはできない。ニーチェの眼差しにのみ、はじめて、道徳の不道徳な真実の姿が見えてきたのである。道徳は「横道に外れている」価値なのであり、価値の転倒状態なのである。

「従来的な最高の価値」とは、したがって、「道徳」的価値ということになる。

事実、ニーチェは、「どのような諸価値が、従来、頂上にあつたか」という題から始まる断片を残していて、そこに「総観」として、次のような言葉を記している。

「従来的な最高の諸価値は、力への意志の特殊事情 (Spezialfall) である。道徳それ自身は、不道徳性 (Unmoralität) という特殊

事情である。」<sup>172)</sup>

この断片の中で、「本来的に道徳とは何か」という問いに対して、ニーチェは「デカダンスの本能」と答えている。フランス語の「デカダンス」は、ラテン語の、de（下へ）とcadere（落ちる）に由来し、それは「下に落ちる」という意味である。「下に落ちる」とは、「正道」から「横道に外れること」なのである。

「下に落ちたもの」は、実は、「横道に外れたもの」であり、「正道」と「横道に外れること」の本来的秩序を最初から逆転させているのである。つまり、「下に落ちた」自分たちが上に居て、「主人」となろうとしていることになる。その方向は、真の意味での支配者になれない方向であり、ニーチェは、そのような人間の有り方を「デカダンス」と言うのである。本来的には従者となるはずの人間が上に立って主人になるための手段が道徳なのである。

では、「新しい価値定立の原理」とはどうか？

「新しい価値定立」とは、上のような理に従うなら、正道と「横道に外れること」という秩序の転倒状態を正常な秩序に戻すことということになる。その「原理」とは何か？

ニーチェが考えていた「原理」とは、「位階秩序」ではないかと筆者は思う。1887年3月17日の「第一草稿」の前に書かれた1886年のプランの「第三書によせて」は、「力への意志」と「力序列としての位階」と題されている。「第三書」には、「力への意志」と「位階秩序」が原理として示されようとしていることが覗えるのである。そして、「第四書」は「永遠回帰」の教えを中心に据えようとする意図が覗える。

このように、ニーチェの「主著」は、正道と「横道に外れること」という秩序を核として展開されるのである。この「秩序」は、ニーチェの哲学的視界からは、「位階秩序」と見える。「第三書」で示されている「原理」は「位

階秩序」ないしは「力への意志」と考えられるのであるが、筆者はこのうち、「位階秩序」を挙げたい。

先に、「貝」が二枚貝の象形であり、そこから、「財」的な意味と「二つに分かれる」という意味が派生したことを示した。いまや、「二つに分かれる」の真意に至ったのである。それは、つまり、「位階秩序」のことなのである。「位階秩序」とは、文法的に、「正道」と「横道に外れること」の二分的秩序が存し、前者が後者より先行的になっていること、前者が後者を支配していることを表しているのである。「道徳」が、この秩序を逆転させるのであり、それが「従来の最高価値」となっているのである。ニーチェは、この「道徳」を「批判」することによって、「あらゆる価値の価値転換」を成し遂げ、「位階秩序」を元の本来的秩序に回復させようと試みるのである。この試みは、1886年のプランの「第四書」に書かれてあるような、「最大の闘争」ということになる。ニーチェによれば、そのための「武器」が必要になり、それは「鉄槌」と呼ばれる。この「鉄槌」が「永遠回帰」である。

正道と「横道に外れること」という秩序を元の本来的秩序に回復させることにどうして「永遠回帰」という「武器」が要請されるのであろうか？

正道と「横道に外れること」という秩序が起きたのは、「動詞の外出」が起きたからである。動詞がそれ自身の「外」に出ることによって、文法外文法状態が開かれ、ここに「動詞への可能性」が成立し、「動詞へ」という方向が「正道」になり、また、動詞から離れようとする傾向が「横道に外れること」となったのである。ゆえに、正道と「横道に外れること」との本来的秩序をそのようなものにするための究極的な「武器」は、「動詞の外出」の出現ということになる。「動詞」が認識されるなら、どちらが「正道」でどちらが「横道」かがはっきりするからである。しかし、「動

詞の外出」における動詞は、ニーチェにおいては隠れているのであり、したがって、「動詞の外出」に頼むことはできない。それに代わるものは、「動詞の外出」が「かつて一度起きた」ということ、そして、それが、あらゆる未来の先に「あった」ということであり、このことが永遠回帰なのである。ゆえに、「動詞の外出」に代わるものは「永遠回帰」であり、これがかの「闘争」のための唯一の「武器」となるのである。第四書の「躑と育成」とは、このような「永遠回帰」に耐えられるように「躑けること」なのである。

ニーチェの計画された「主著」の核心は、このように「位階秩序」である。正道と「横道に外れる」という文法的・底辺的秩序は、「横道に外れること」のゆえに、逆転して、「横道に外れること」が上位となり、正道が下位に下げられ無視される。この逆転をしているのが「道徳（という不道徳）」なのである。道徳はこうして、人間存在を「デカダンス」へもたらす。道徳によって人々は「下へ落ちる」のであり、生きることの意味を失って「ニヒリズム」に陥る。第一書が「ヨーロッパのニヒリズム」という題になっているのは、かの「逆転」がもたらす帰結を表すのである。その「帰結」の原因を探ると、最後に、位階秩序を転倒させている「道徳」に至る。これが「逆転」させている張本人なのである。かくして、「道徳」を批判することで、「位階秩序」が回復する。正道と「横道に外れること」という秩序が文法外文法状態を構成していることがはじめて眺められるようになるのである。「須賀の地」は、そのような構成からなっているのである。

ニーチェはとてつもないことを目撃したことになる。これをその「主著」において明かにしようとしたことも頷けるのである。

かくして、「須賀の地」の奥深くには、正道と「横道に外れる」という秩序が、すなわち、ニーチェの「位階秩序」が現れてくる。

その秩序が見えてくることはすでに、「正道」になんとか戻ったということである。「横道」から「正道」に戻らずには、人は、正道と「横道に外れること」の秩序そのものを知らないのである。ニーチェの思索的視界に、「須賀の地」の消息が現れてきたのである。

さて、「須賀の地に至ること」について、本居宣長が言うように、「人間には伺い知れぬ深い理由」があることが分かった。「須賀の地」の奥深くには、ニーチェの「位階秩序」の底辺実状が存するのである。「位階秩序」は「人間にはうかがい知れぬこと」なのである。

ニーチェは、「位階秩序」について次のように記している。先入見なくして読むのがよいのかもしれないが、正道と「横道に外れること」の秩序が見えてきたことの報告として読むのも間違ったことではないであろう。

「このように自由な精神は、かの解放の謎に関して自らに答えを与え、彼の場合を普遍化することによって、彼の体験について決断することをもって終える。彼は自らに言う、それが私にやって来たように、誰にもやって来なければならない。そして、その人の中で一つの課題が正真正銘となり、<世界に来る>であろう。この課題のひそやかな力と必然性は、彼の個別的な宿命の下に、また、それの中に、未知なる妊娠にも似て、統べるであろう。— 長い時間。そして、ついに、彼は、この課題そのものを目に捉え、その名を知るようになる。我々の規定（使命）は、たとえ、我々がそれを知らなくとも、我々を意のままにする。我々の今日に規則を与えるものは未来である。それは位階秩序の問題であり、その問題は我々の問題であると我々は言ってもよいのである。このことを仮定するとするならば、我々、自由な精神、すなわち、今、我々の生の正午にある、そのような我々は、ようやく、それが我々の前に上ってくるのが許される前に、如何なる種類の諸用意、迂回、試し、

試み、扮装をその問題が必要としたのかを理解する。そして、人間と呼ばれるかの内的世界の冒険者にして世界周航者として、同様に、人間と呼ばれるところのかの「より高い」と「上下間」を測る者として、はじめて、もっとも多くの、もっとも矛盾する必須の立場と幸運の立場を魂と身体に即して、我々がいかにかに経験しなければならなかったのか、を理解する。— 至る所に突き進み、ほとんど恐れなく、何物も拒まず、何物も失わず、すべてを味わい尽くし、すべてを偶然的なものから純化して、さながら、ふるいにかけて、一ついに、我々は最後にはこう言ってもよい、我々、自由な精神は、— ここに、新しい問題が！ここに一つの長い梯子がある。そのどの段も、我々は自身で座り、登ったのである。— その梯子は、いつか我々自身であったのだ！ここに、一つのより高い、より深い、一つの上下間、一つの途方もなく長い秩序が、一つの位階秩序が、有り、それを我々は見るとここに我々の問題がある！」<sup>173)</sup>

このニーチェの言葉から理解されるように、ニーチェが言うところの「位階秩序」は、いわゆるカースト制のような社会的身分制度ではない。それは「我々の問題」と言われているような、人間存在の深底に潜んでいることだからのである。

また、次のようにも言われている。

「位階秩序についての序文。これは私の諸判断である。私は、それら諸判断を印刷するからといって、それらを自分の諸判断として口にする権利を誰にも与えない。私はまったくそれらを公共財とは見なさない。そして、私はそれらに手を出す人を叱りつけた。『すべての人のための等しい権利』の時代には不快に聞こえるものが存在する。それが位階秩序なのである。」<sup>174)</sup>

「須賀の地」の奥深くに「位階秩序」の底辺実状が控えているということ『古事記』では、スサノオノ命の子孫系列の最後に「オ

クニヌシノ命」が生まれることとして表している（『古事記』のp.41～42参照）。

「オクニヌシノ命」とは、文法論的には、「国家」の底辺実状なのである。

さて、「須賀の地」において、スサノオノ命は「宮」を造り、そこでクシナダヒメと「クミドを起こして（寝所で性交を始めて）」子を産む。そして、続いて『古事記』には、スサノオノ命の子孫系列が記されている。そうした子孫系列について、文法論的な解明をすべきであるが、あまりにも長大な論文になるのを避けるため、ここでは、省略する。

「オクニヌシノ命」は、その「子孫系列」の最後、第8番目の子孫であり、それは、「須賀の地」の最も奥の消息を意味するのである。それがニーチェの「位階秩序」の課題となるのである。しかし、ニーチェの位階秩序と「オクニヌシノ命」とはまったく同じというのではない。ニーチェの位階秩序の底辺実状が「オクニヌシノ命」である。すなわち、その「底辺実状」とは、正道と「横道に外れること」の連関に他ならないのである。

「国家」とは、正道と「横道に外れること」の連関の底辺実状を底辺にしていることだからなのである。そして、この同じ連関に「人間存在」の底辺の本質が存するのである。人間存在は、正道を歩むものである。「正道」とは、「動詞への可能性」の「動詞へ」という方向性の道であり、その道の向こうに動詞が「待っている」。動詞は「言葉が語りたこと（がある）」という声をその正道に響かせているのであり、人間存在は、その音声に「応じる」ものである。人間存在は、「言葉が語りたことがある」に聞き応じるものとして、「言葉をもつ生き物」となっている。ところが、人間存在が正道を歩むようになることは、ちょうど、ニーチェが「横道」から「正道」になんとか戻ることで、「位階秩序」を目撃したように、「国家」の底辺実状に立つことなのである。ゆえに、「言葉をもつ生き物」

は、同時に、「国家的生き物」となっている。「言葉をもつ生き物」であるのは、「言葉が語りたことがある」に「応じる」ことができることを意味する。そして、それができることは、「正道」に立つことであり、正道に立つことは、「横道に外れること」から戻ってくるができることなのである。そして、正道と「横道に外れること」の連関、その秩序が、「国家」の底辺になっているのである。つまり、「言葉をもつ生き物」は、また、そのまま、「国家的生き物」である。

ニーチェの「位階秩序」についての上で引用された説明にも、人間存在の本質が位階秩序と深く関係していることが認められる。人間存在の探求の末に、「位階秩序の問題」が見出されるのである。どうしてそうなっているのか、それは、今上で説明されたような具合になっているからなのである。国家の底辺実状と人間存在の底辺的本質規定は、同じものとなるのである。

このことをいくつかの国家論に即して確認しておきたい。はたして、哲学者がとらえる国家の本質は、また、人間存在の本質と同じものとなるのであろうか。

最初に、アリストテレスの国家論を取り上げたい。というのも、アリストテレスの哲学は、<動詞-現在分詞-名詞>連関の「写生」となっているからであり、もしそうならば、必然的に、その国家論は、国家の底辺実状の写生画となっていなければならないからである。

上で説明されたように、人間存在の文法論的本質規定は、「言葉が語りたこと（がある）」との呼び声に「応じること」である。「動詞への可能性」は、いずれ、動詞を動詞として言うことへと収束していく。「言葉が語りたこと」が語られるようになっていくのである。そのことを自らの仕事（役目・担当）にしている「生命」の段階が人間存在なのである。この「仕事」ができるようになってい

るゆえに、人間は「言葉をもつ生命」というようになっているわけである。その場合、「動詞への可能性」は、正道にあることになる。すなわち、「動詞へ」の方向に正しく向いている。ここに、正道と「横道に外れること」の区別が区別されるのである。そして、その「区別」は、単に区別ではなく、正道と「横道に外れること」という秩序性をもつ区別であり、位階的な秩序である。そうした位階秩序的区別があるところが、「国家」なのである。ゆえに、人間存在は国家にある、すなわち、人間存在は「国家的生命」である。

アリストテレスは、人間存在が「言葉をもつ生命」であることと「国家的生命」であることのこうした底辺実状を写生して、次のように語る。

「人間は自然によって国家的生き物であることもまた（明らかである）」<sup>175)</sup>。

<καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον,>

「ところで、何故、人間はすべてのミツバチや群生動物よりもより国家的であるかは明らかである。なぜなら、我々が言うように、自然は無駄に何も作らないからである。そして、生き物のなかで人間だけが言葉をもつ <λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων>」<sup>176)</sup>

このアリストテレスの言葉は、国家と人間存在の底辺的本質規定が同じであることを写生しているのであり、したがって、深遠性をもつ。ミツバチなどと違って、人間が「国家的」であるのは、人間だけが「言葉をもつ」ゆえであると言っているように見える。そのことは「自然」なのである。なるほど、そうかと思えるけれども、しかし、「自然」「国家」「言葉」はどのような連関があるのか、不明瞭である。全体が深遠的である。我々は、とかく、そのような深遠性を無視して、安易な解釈をしてしまう。しかし、アリストテレス哲学の深遠性は、それが底辺実状を写生していることか

ら来るのである。人間存在が「言葉が語りたいこと」が語られるようになることの担当者であること、それが、「言葉をもつ」ということであり、そのことは、正道に立つことなのである。正道と「横道に外れること」の連関が国家であり、ゆえに、人間存在は「国家的」となっているのである。そして、こうしたことは、「動詞の外出」から起きたこと、すなわち、「自然から」由来するのである。「自然によって」は、φύσειである。このギリシア語は、φύσις（プシシス:生まれ、自然、本性などの意味をもつ）の与格、つまり、間接目的格である。φύσιςの印欧祖語の語源は、be ないしはbecomeの意味をもつ。基本的にそれは「生じてくること」を意味する。しかし、「有る」という動詞は、動詞から成ったのである。つまり、「動詞の外出」こそ、φύσιςなのである。正道と「横道に外れること」の連関は、「動詞の外出」によって起きていることがらである。かくして、国家は「自然によって」有るのである。そして、当然、人間存在もまた「自然によって」かの「担当者」に任命されたのである。こうした底辺実状を写生しているのが、上に挙げられた引用文なのであり、したがって、それは深遠性をもつことになるのである。

ここで、ニーチェがアリストテレスに対してプラトンとは異なり、批判をほとんどしていないという事実に注目しなければならない。アリストテレスは、国家と「言葉をもつ」との深遠な関係性を、上のように、写生している。底辺が「写生」されているのである。しかし、ニーチェは、「位階秩序」が「言葉をもつ」と関係していることを発言していない。ニーチェ哲学は<動詞-現在分詞-名詞>連関に「類縁的」となっているけれども、それを「写生」しているわけではない。この違いのゆえに、「位階秩序」と「言葉をもつ」との関係性にまで思索を極めることができないのである。

このことについて、ハイデガーもまた言及している。

「ニーチェは、彼の存在概念としての力の概念とアリストテレスの教えとの間に、隠れされた、生き生きとした連関があることを知らずにいて、その連関は、極めて結びつきがゆるく、未規定であるけれども、次のことが言われうる。すなわち、かのアリストテレスの教えは、力への意志というニーチェの教えと、学校哲学のカテゴリーと様相の教えよりも、より一層緊密に関係しているということである。」<sup>177)</sup>

さらに、同じことを問題提起的に次のようにハイデガーは述べている。

「ニーチェは、プラトンとの決して中断することのない関わり合いに対応的に、悲劇の本質についての思想を度外視して、一度もアリストテレスの形而上学への内的な関係を持つようにならなかったというこの事実は、その本質理由を考え抜くに足る重大なことであろう。」<sup>178)</sup>

ハイデガーは「重大なこと」と言う。まことに、ハイデガーの指摘の通り、ニーチェ哲学はアリストテレス哲学と何らかの連関があるものの、ニーチェはアリストテレス哲学と「内的な関係を持たなかった」のである。その「本質理由」は、「写生」と「類縁的」との違いにあるのである。「類縁的」とは、動詞が隠れたままになっているということの意味する。「言葉が語りたいこと（がある）」がまだニーチェの耳に聞き取られていないのである。ゆえに「位階秩序」について語られているけれども、それは、「言葉が語りたいこと」の内容ではない。ニーチェが「位階秩序」と語っているとき、「言葉が語りたいこと」とは別のことが語られているのである。したがって、必然的に、「位階秩序」と「言葉をもつ」との関係性が知られないままになっている。ところが、「写生」をしているアリストテレス哲学の場合、「言葉が語りたいこと」



と国家との連関が、上の引用のように、「写生」され得るのである。というのも、アリストテレスは、「エネルゲイアはデユナミスより先にある」と語り、*動詞*を「終わりの状態」として把握していたからである。「言葉が語りたこと」は「*動詞*への可能性」にとって「終わっていること」なのである。ニーチェ哲学は、金斗雲に乗る孫悟空であり、アリストテレス哲学はお釈迦様の手なのである。したがって、ニーチェは、アリストテレス哲学を批判の手に乗せることは原理的に出来ないのである。

以上、簡単ではあるが、アリストテレスの国家論に、国家と人間存在の本質規定が同じであることが、深遠的に示されていることを確認できたとしておきたい。

次に、プラトンの国家論を取り上げたい。ここでは、『ポリテイア (国家)』を中心に考察する。

『ポリテイア』の中心問題は「正義とは何か」ということである。

この問題は、容易ならざる問題であるゆえに、プラトンは、まず、国家における正義の概念を見通しのよいものにしたのちに、いわば個人における正義の概念を明らかにしようとする。ソクラテスは、次のようなことを語る。

τὸ ζήτημα ᾧ ἐπιχειροῦμεν οὐ φαῦλον ἀλλ' ὁξὺ βλέποντος, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, ἐπειδὴ οὖν ἡμεῖς οὐ δεινοί, δοκῶ μοι, ἦν δ' ἐγὼ, τοιαύτην ποιήσασθαι ζήτησιν αὐτοῦ, οἴανπερ ἂν εἰ προσέταξέ τις γράμματα σμικρὰ πόρρωθεν ἀναγνῶναι μὴ πάνυ ὁξὺ βλέπουσιν, ἐπειτὰ τις ἐνένοιησεν, ὅτι τὰ αὐτὰ γράμματα ἔστι που καὶ ἄλλοθι μεῖζω τε καὶ ἐν μεῖζονι, ἔρμαιον ἂν ἐφάνη οἶμαι ἐκεῖνα πρῶτον ἀναγνόντας οὕτως ἐπισκοπεῖν τὰ ἐλάττω, εἰ τὰ αὐτὰ ὄντα τυγχάνει.<sup>179)</sup>

「我々が論じる課題は、つまらぬものでは

なく、私には、鋭く見やる者の課題と見える。したがって、我々は熟達したものではないので、その課題を次のようになるのがよいと思われる。あたかも、誰かが完全に鋭く見やるのではない者に対して、小さな文書を遠くから読むように命じるように。その時、或る人が、その同じ文書がどこか他のところでより大きく、より大きなものに（書かれて）有ることに気付くとする。私は思うに、最初にかの大きな方を読む人は、そのようにして、より小さな方を考察するのが思いがけない幸運と思われるであろう。同じものであるかどうかを考察するのである。」

この箇所をよく読むと、次の点に気付く。視力がそれほどではない人が小さな文字の文書を読むとき、まず、大きな文字で書かれた文書を見てから、小さな方が同じ内容かどうか吟味することになると語られている。しかし、そのようなことをするようになるのは、「或る人」が、小さな文字で書かれている同じ文書が、大きな文字で書かれていることに気付いたからなのである。つまり、その文書は最初から「同じ文書」なのである。しかるに、視力の弱い人は、まず、大きなほうを読んでから、小さな方が、同じかどうか調べることになると言われているのである。何かここにははっきりしないことが書かれているように思えるのである。

「正義とは何か」の答えが書かれた「文書」は、小さな見にくい文字で書かれているし、また、それは「遠く」にある。それはしかし、大きな文字でも書かれているのである。それが「国家」なのである。小さな文字で書かれている「文書」は、人間存在における「正義」の本質規定である。とすれば、国家と人間存在における「正義の本質規定」は、「或る人」が見ると同じということになる。しかし、視力が完全ではない「我々」は、まず、国家における正義の本質規定を明確にしてから、人間存在におけるそれが同じかどうかを吟味す

るという方途を取るべきである、このように上のソクラテスの言葉は解されよう。

では、二つの文書が同じであることに気付いた「或る人」とは何者なのであろうか。そして、なぜ、同じ「文書」が小さな文字のそれと大きな文字のその二つになっているのだろうか？

人間存在の本質規定と国家の本質規定は、底辺的に、「同じ」なのである。「或る人」は、このことに気付いたのである。どちらも、正道と「横道に外れる」という同一の底辺実状にあるのであり、「同じ文書」となっているのである。正道が、「正義」として、「横道に外れること」がいわゆる「不正」として、国家において、この対立軸が、「大きな文字」で書かれていて、視力の弱い人にも、はっきり見えるのである。

人間存在の奥深くにも（遠くにも）、正道と「横道に外れること」という連関ないしは秩序が存するけれども、それは「小さな文字」で書かれていて、視力が鋭い人にも、見えるのである。

では、プラトンには、かの底辺実状、すなわち、正道と「横道に外れること」の秩序が見えていたのであろうか。ソクラテスは「我々は熟達しているものではない」と言うのであるから、「底辺実状は見えていなかった」ということになる。しかし、では、どうして「文書」が同じと気付くところの「或る人」が登場できるのであろうか？

同じようなことは、「善のアイデア」とウーシアの関係についても言える。

καὶ τοῖς γινώσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπο τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκένου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐπι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.<sup>180)</sup>

「それゆえ、認識されるものに、認識され

ることが、善の下に、傍らに有るだけではなく、有ることとウーシアもまた善の下にそれらに属していると言わなければならない、といっても、善はウーシアであるということではなく、むしろ、さらに、ウーシアの向こうに、位と力において上に出るということである。」

ここでは、はっきりと、「善（=善のアイデア）」はウーシアの彼方にあることが語られている。

そのような「善」をしかしソクラテスは、満足に説明できないと語る（506d-e参照）のである。説明できないのに、どうして「善」はウーシアの彼方であると説明できるのであろうか？上の正義の議論と同じことが問われるのである。

さて、すでに、この§17において「序説」的にウーシアと「正道と横道」の関連について示されていた。それに基づいて、この問いを考察したい。

「言葉が語りたくないこと」が語られなくなることによって（動詞の外出によって）、「<言葉が語りたくないこと>とは別の何か」が語られるようになる（文法外文法状態）。その「別の何か」が「何かこのもの」ないしは「何か有るもの」、つまり、いわゆる「対象事物」である（カントの言うところの「対象それ自体」に相当する）。「別の何か」は、「有るもの」にして「見えるもの」である。したがって、「何か有るもの」は、「このようなこと」を指し示していることになる。その「このようなこと」がウーシアなのである。「このようなこと」とは、正道と「横道に外れること」の連関のことである。「言葉が語りたくないこと」が語られなくなり、「別の何か」が語られるところには、「言葉が語りたくないこと」が語られようとする方向と「別の何か」の方へと向かう、二つの道ができる。前者の道が「正道」であり、後者が「横道に外れること」である。ウーシアはこの二つの道の連関を表しているのである。

ゆえに、動詞、すなわち、「言葉が語りた  
いこと」そのものは、ウーシアの「彼方」と  
いうことになり（動詞は「待っている」ので  
ある）、プラトン哲学の「善」ないしは「善  
のアイデア」というものになるのである。正道  
の目標地点が動詞なのである。なぜ、動詞が  
「善」と言われるのかというと、動詞は「動  
詞への可能性」、つまり、あらゆる可能性を  
いわば生み出す源泉であるからである。

しかしながら、プラトンは、そのような「善」  
が「虚言」性をもつとは絶対に言わないの  
である。ゆえに、「善」そのものを「満足に  
語れない」ということになるのである。また、  
正道と「横道に外れること」が小さな文字で  
書かれていて、鋭い眼力をもった人にも見え  
ることを言いつつも、大きな文字で書かれ  
ていることと同じことが書かれているかを吟  
味すると言うのも、同じ理由からである。底  
辺実状をプラトンは知らなかったのである。  
しかしながら、底辺実状は、まさに「同じ文  
書」となっているのである。すなわち、人間  
存在と国家は、同じ連関、つまり、正道と「横  
道に外れること」という秩序をその本質規定  
としているのである。

こうして、人倫の基盤である正義と不正の  
底辺には、正道と「横道に外れる」という連  
関が横たわり、その連関そのものが「言葉が  
語りたこと」とへと収束すること、いかえ  
れば、動詞へと集光すること（待っていた動  
詞に会えること）が分かってくる。プラトン  
哲学では、動詞は「善のアイデア」と見なさ  
れているのであるから、次のようなことが語ら  
れるのである。

ἐπεὶ ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον  
μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας, ἢ δὴ καὶ  
δίκαια καὶ τὰλλα προσορησάμενα χρήσιμα  
καὶ ὠφέλιμα γίγνεται.<sup>181)</sup>

「とにかく、善のアイデアは、最高の学ぶべ  
きものであることをしばしば君は聞いていた  
はずだ。それによって、正義的なものと、ま

た、望まれる多くのものは、有用にして有益  
なものとなるのだから。」

つまり、正道と「横道に外れること」は、  
動詞から起きてきたことなのである。人間存  
在と国家は、動詞への道の途上にあるできご  
とであり、動詞すなわち、アマテラス大御神  
の光に照らされてあるのである。『ポリテイ  
ア』では、「善のアイデア」は「太陽」として  
比喩されるのも、頷けるのである。

以上、プラトン哲学においても、人間存在  
と国家の本質規定が同じであることが考えら  
れているということが確認されたとしておき  
たい。

次に、「<有・動詞>関係」の第一位相に位  
置するハイデガー哲学において、人間存在と  
国家の本質規定が同じものとなることを確認  
する。

正道と「横道に外れること」の連関ないし  
は秩序は、底辺実状であるから、動詞そのも  
のが知られない場合には、それとしてはっきり  
見て取ることはできない。ところが、ハイ  
デガーの哲学は、「言葉が語る」ということ  
を見出したのである。「言葉が語りたこと」  
が語られない場面では、「言葉は、何か<言  
言葉が語りたこと>とは異なる別のことを語  
る」という具合になっている。「言葉が語る」  
においては、「言葉が語りたこと」そのも  
のはまだなお語られてはいないけれども、し  
かし、「言葉が語りたこと」を、（人間では  
なく）言葉が、語ることになるということが  
ようやく認識されるようになったのである。  
ここに、人間存在の役目がどうにか果たされ  
ようになり、同時に、人間存在の本質規定  
が知られるようになる。つまり、「言葉が語  
る」ということが認識されるような境位にお  
いて、人間存在とは、「言葉が語りたこと  
（がある）」に「応じること」であることが知  
られるようになるのである。当然、その境位  
において、国家の本質規定と人間存在のそれ  
とが同一であり、また、正道と「横道に外れ

ること」の秩序が厳存することも見えてくるのである。これらのことをハイデガーは次のように表現している。

「πόροςではなく、πόλιςが名付けられている。有るものの領域への全通路ではなく、人間のDaseinの根底と場所が、あらゆるこのような全通路の交点が、すなわち、πόλιςが名付けられている。πόλιςは、都市国家とか国家と訳されている。これでは、十全な意味に当たらない。むしろ、πόλιςとは、所在地、Daを意味し、その中で、また、それとして、Da-seinは、歴史的なものとして、有るのである。πόλιςは歴史の所在地であり、Daであり、その中で、そこから、それに向かって歴史が起こるのである。」<sup>182)</sup>

ここで、πόρος（ポロス：渡し、交通路、旅、手段）とは、文法論的に「横道」を意味するのである。というのも、それは「有るものの領域への全通路」と規定されているからである。「πόροςではなく」の「なく」とは、「横道には外れるのではなく」ということであり、正道を指すのである。それがπόλις（ポリス：国家）と名付けられていることがらである。そして、そのようなπόλιςは、人間存在（=Dasein）の根底であることが明示されている。すなわち、「横道に外れることではない」正道が国家であり、同時に、人間存在の根底なのである。正道は全「横道」の交点であり、そこには、正道と「横道に外れること」の秩序が厳然として認められるのである。ゆえに、ハイデガー哲学もまた、国家と人間存在の本質規定が同一であることを示していることになる。

ところで、その同一の本質規定が「歴史」と関係していることを上の引用文は告げている。ここに、ハイデガー哲学が「言葉が語る」にまで至ったことによる新たな視界の開かれが起きているのである。

「言葉が語りたいこと（がある）」との声に「応じる」ことが人間存在の本質であり、そ

れが、「人間のエルゴン（仕事、役目、担当）」である。それに「応じる」ようになると、「言葉が語っていること」が分かってくる。ハイデガーはかくして「言葉が語る」と言うのである。

「言葉が語りたいこと（がある）」に聞き応じるようになると、「言葉が語りたいこと」そのものが語られるようになり、それは、つまり、奥で「待っていた」動詞がZeit-wortとして向こうからその姿を現わすようになることである。ここに、Zeit-(wort)-lichkeitが起きてくるのである。そして、これこそ「歴史性」に他ならない。ゆえに、「πόλιςは歴史の所在地」と言われるのである。正道と「横道に外れる」という連関が起きているところ、そこはまた、「歴史性」へのいわば入り口が開いていることなのである。

以上のように、4人の哲学者（ニーチェを含める）の説の中に、人間存在と国家の本質規定の同一性を認めることができる。これはたまたまということではなく、正道と「横道に外れること」という秩序がそれらの哲学の底辺に存しているからなのである。

さて、正道と「横道に外れること」という連関ないしは秩序は、上で取り上げたプラトンの『ポリテイア』の比喩を借りるならば、「小さな文字で書かれてある遠くにある文書」の内容と言え。視力の鋭い人でなければ、その文書を読み取ることはできない。その「文書」には、単に、正道と横道について記されているだけではなく、どうして、「横道に外れること」が起きるのかも欄外注として書かれてあるのである。その「欄外注」は特別「小さな文字」で記されているのである。次に、この部分を、目を凝らして読み取りたい。

「横道に外れること」がどうして起きるのか、ということについては、すでに、次のように説明されていた。

「動詞の外出」によって、文法外文法状態が開かれる。そこは、「動詞への可能性」の

領域であり、一方に、「動詞へ」という方向、他方に、「動詞から離れ去る」という方向の動向が起こる。前者が「正道」であり、後者が「横道に外れること」である。「動詞から離れ去る」という動向が起きたのは、動詞がその姿を隠してしまうからである。動詞が見えなくなるために、いわば真の目標を見失って、どこか別の目標を立ててそこへ行こうとする、すなわち、「横道に外れる」のである。人間存在に即するなら、人間はその生きる究極的目的（人間のエルゴン）を見失って（ニヒリズム）、さまざまな価値観（その最高のもが道徳的価値）を立てて、それにしたがって、生きようになるのである。

しかしながら、正道に「横道に外れること」がどうして起こるのかの理由は、上のよういわば図式的に明瞭に理解され得ることではなく、まさに、「欄外注」に「極めて小さな文字」で書かれているのである。正道の中にどのようにして「横道に外れること」が起きているのか、それをここでは、ハイデガーの或る言及をいわば「望遠鏡」にして、読み取りたい。

ハイデガーは、全集第4巻の『ヘルダーリンの詩作の解明』の「第2版への序文」において、ヘルダーリンの『コロンブス草稿』の中の或る部分を引用して、彼の詩の本質について述べている。ここでは、ヘルダーリンの詩の本質とは関係させずに、かの難読部分の解説のために、その詩の部分を取り上げたい。それは以下のような詩節である。

Von wegen geringer Dinge  
Verstimmt wie vom Schnee war  
Die Glocke, womit  
Man läutet  
Zum Abendessen.<sup>183)</sup>

ここでは、とりあえず、次のように訳しておきたい。

「夕食の合図を告げて鳴る鐘は、雪のような軽いもののために調子を狂わされた。」

これは、正道からどうして「横道に外れること」が起こるのかに関する難読部分の内容となっているのである。

「言葉が語りたいたいこと（がある）」と鳴り響く「鐘の音」、すなわち、「夕食」の合図を告げる「鐘の音」は、「言葉が語りたいたいこと」への正道に降る雪のために、「調子を狂わされる」、このようにそのヘルダーリンの詩は解されるのである。

上の詩では、「鐘（Die Glocke）」そのものの上に雪が積もって、その「鐘」の「鐘としての機能」が狂い、したがって、「音調が狂う」と解されるけれども、ここでは、道中に「雪のような軽いもの」が降ることで「鐘の音」の「音調が変わる」と解することにする。

上で明らかにされたように、人間存在の文法的仕事ないしは役割（人間のエルゴン）は、「言葉が語りたいたいこと（がある）」と呼ぶ声に「応じること」である。しかし、「言葉が語りたいたいこと」は、「言葉が」であるから、我々人間存在が「語ろう」とする限り、語られないということになる。それは単に「語られない」ではなく、「言葉が語りたいたいことがある」との声を聞き間違えることなのである。このことが「鐘の音が調子を狂わされる」ということである（以降、「鐘」ではなく、「鐘の音」が調子を狂わされると見なす）。

最初の「聞き間違い」は、「言葉が語りたいたいことがある」と鳴り響く「夕食の合図を告げる鐘の音」が、ハイデガー的に、「言葉が語る（Die Sprache spricht）」というように聞こえるようになることである。すなわち、「言葉が語りたいたいことがある」は、正しく聞き分けられずに、何かそれとは別のこととして聞き届けられるのである。

正道には雪が降っていて、「言葉が語りたいたいこと（がある）」と鳴る鐘の音は、「調子を狂わされる」のであり、何かそれとは別の音声として聞こえるのである。正道を行く者、人間存在は、雪降る道に聞こえてくる鐘の音

を正確に聞くことができない。或る人には「こう聞こえる」けれども、別の人にはそれとは違って「こう聞こえる」というようになっているのである。上で挙げられた4人の哲学者は、共通に正道を歩む者である。しかし、4人ともに、雪降る道を行くのであり、それぞれに「こう聞こえる」となっているのである。

しかし、「鐘の音」は、「言葉が語りたいこと（がある）」と鳴っているのである。しかし、雪降る正道を、その鐘の音に導かれて歩む人間存在には、「言葉が語りたいこと（がある）」とは聞こえないのである。

かの「文書」の「欄外注」には、このようなことが書かれてあるのである。

「横道に外れること」は、正道に雪が降り、鐘の音が「調子を狂わされる」ゆえに起こるのである。「言葉が語りたいこと（がある）」は聞き間違えられる。しかし、人間存在は、「言葉が語りたいこと（がある）」との声に「応じる」役割をもつゆえに、聞き間違えも起きるのであり、「横道に外れること」も起こるのである。ただ、「横道に外れた」人間存在が正道に戻ることは至難のことである。ニーチェの指摘のように、そのためには、あらゆる価値の価値転換が要求されるからである。さらに、ハイデガーの聞き方、すなわち、「言葉が語っている」と聞き取るためにどれほどの思索的努力が要されたかは、その哲学に接すれば自ずと明らかである。

この「声」を聞き届けることについて、妙好人の浅原才市の言葉を取り上げて考察したい。

「あみだがあみだを称えつつ、こえのこえ、なむあみだぶつ、なむあみだぶつ」<sup>184)</sup>

ここで「こえ（声）のこえ（声）」とはどういうことであろうか？

最初の「声」は、「言葉が語りたいこと（がある）」と呼ぶ「声」のことである。そして、二番目の「（声の）声」は、「言葉が語りたいこと（がある）」に「応じる」ものに、つまり、

人間存在に、「聞こえる」「声」なのである。「第一の声」は「雪のような軽いもの」のために、「調子を狂わされている」。人間存在に聞こえる「声」は、「なむあみだぶつ」と称える人間が発音する（第二の）声なのである。ゆえに、本質的には、「声の声」は、「あみだがあみだをとなえつつ」ということになる。「言葉が語りたいこと（がある）」に「応じること」は、「言葉が語りたいこと（がある）」という第一の「声」の（音調の異なる、第二の）「声」として、「言葉が語りたいこと」とは何かどこか違う別のことを発音して言うこと、すなわち、我々が「なむあみだぶつ」と発音することであり、「あみだがあみだをとなえつつ」となっていることなのである。かなでしか書けない無教養な浅原才市が、ハイデガーやニーチェ哲学の奥底、更には、底辺返照的（「底辺返照」とは「こえのこえ」である）思索であるカントの『純粹理性批判』の奥深くに存する奥義を知るはずもないなどと言うのは、まさに、無教養なことである。この「こえのこえ」は、動詞と人間存在の極限の本質関係を知らせているのである。とりわけ、ここで「声」が言われていることに注目しなければならない。

雪降る正道には、最後的にこの浅原才市の歌のような「こえのこえ」というようなことが起きてくるのである。「こえのこえ」すなわち、第二の「こえ」は、第一の「こえ」とは微妙に違う。鐘の音は雪によって「調子を狂わされる」のである。その「違い」のゆえに、「なむあみだぶつ」となり、それは、しかし、「あみだがあみだをとなえつつ」ということなのである。「言葉が語りたいこと」に「応じる」ことが成就していることになる。人間存在は、「こえのこえ」において「人間のエルゴン」を果たしているのである。

以上、§14から§17の4節において、「動詞への可能性」の領域全体の構成が明らかに

なった。その全体は、「支配への意志」、すなわち、ニーチェの「力への意志」によって統べられている。この「支配への意志」が、スサノオノ命である。「動詞への可能性」の全体は、「物質的自然界」、「生命の世界」、そして、最後に「人間存在と国家」から構成されていて、「人間存在と国家」は、同一の底辺実状、すなわち、「正道と<横道に外れること>の連関ないしは秩序」になっているのである。「人間と国家」という段階は、『古事記』では、オオクニヌシノ命として神話的図式化されている。オオクニヌシノ命は、「支配への意志」の最後段階として、スサノオノ命の子孫系列の最後、すなわち、第8番目の子孫とされる。スサノオノ命は、言い換えれば、「支配への意志」は、その最後の子孫が自分のところにやってくるのを見ることになるのであり、『古事記』にもこのことが記されている。遠い先祖がオオクニヌシノ命を待っているという『古事記』の筋立ては、不合理なことではなく、深い意味をもつのである。

さて、ここで、次のような疑問が生じる。

スサノオノ命は、最初は、「有る」という動詞であると言われた。そして、その「有る」という動詞は「ただ、動詞とのみ関係している」のであった。そのような関係、すなわち、「<有-動詞>関係」の第二位相がニーチェ哲学のエレメントであり、その神話的図式が、「アメノホヒノ命」である（「その3」論文参照）。

ところが、同じ「スサノオノ命」が、次に、「動詞の外出」によって開かれた文法外文法状態、「動詞への可能性」、そして、動詞が隠れた場合、「支配への意志」、つまり、ニーチェの「力への意志」であると言われた。とすれば、「アメノホヒノ命」と「スサノオノ命」は同一の神ということになり、「<有-動詞>関係」の第二位相がスサノオノ命ということになる。しかし、スサノオノ命は第二位相ではなく、「有る」という動詞なのであった。これはひ

どい矛盾、混乱であるということになる。

たしかに、形式的・論理的に見れば、そこには矛盾が認められる。しかし、ことがらを文法論的に十分に熟視する必要がある。

ハイデガーの解釈とは異なり、文法論的立場から見られるならば、ニーチェ哲学のエレメントが「<有-動詞>関係」の第二位相に位置することは疑うことができない。したがって、「アメノホヒノ命」はスサノオノ命ではない。なぜなら、スサノオノ命は「有る」という動詞を意味するからである。ところが、その「有る」という動詞に重なっているのが、文法外文法状態なのである。そして、その文法外文法状態は、「動詞への可能性」であり、しかも、動詞は隠れるために、「支配への意志」という姿となるのである。この「支配への意志」が、ニーチェによって「力への意志」として捉えられたのである。それゆえ、「支配への意志」は、スサノオノ命である。それは「有る」という動詞と重なるのである。ところが、「支配への意志」がニーチェの「力への意志」とまったく同じものとするならば、それは「<有-動詞>関係」の第二位相としてのニーチェ哲学にほかならず、「アメノホヒノ命」ということになるのである。つまり、混乱が起こる理由は、「力への意志」と「支配への意志」を完全に同一のものとしたためであることが理解される。

すでに、「支配への意志」とニーチェの「力への意志」は、必ずしもまったく同じではないことの説明がなされていた。ここで、もう一度、反復しておきたい。

「支配への意志」は、「動詞の外出」からのいわば演繹によって導かれた底辺実状である。動詞が隠れると、「動詞への可能性」は、「動詞への」という面を失うので、「可能性」の面は、自らの有り方を超克しようという意志となる。こうして、「動詞への可能性」は、自らを超克して支配せんとする意志となるのである。このことを第二位相にいるニーチェ

の思索的視力は見ることができ、それを「力への意志」と捉えるのである。つまり、ニーチェの視界には、「支配への意志」という文法状態が見えてきているのであり、それはスサノオノ命の姿なのである。ところが、その「支配への意志」が、どのようにして「演繹された」のかは、ニーチェの視界には入ってきていないのである。

こうして、ニーチェは「支配への意志」を「力への意志」と捉える。そして、ニーチェが捉えた「力への意志」は、まさに、力の自己超克の動向であり、すなわち、「可能性」が自分を超え出て、自分を支配せんとする意志として本質把握されるのである。なぜなら、「支配への意志」がまさにそのようなものであるからなのである。こうして、「アメノホヒノ命」はそのままスサノオノ命なのではない。しかし、ニーチェの立場から見えてきた「力への意志」は、実は、文法的底辺実状としての「支配への意志」なのであり、それはスサノオノ命なのである。

要するに、ニーチェは、いわば、世界の真相を捉えたのである。世界は「力への意志」であると。「支配への意志」を視界に入れうるのは、ただ、「<有-動詞>関係」の第二位相以外にはないのであり、ここからも、ニーチェ哲学のエレメントが「<有-動詞>関係」の第二位相に位置することは明らかなのである。

上で指摘された矛盾と混乱は、底辺実状に眼差しを注いで熟視するならば、単なる悪しき混乱ではなく、その逆であり、首尾一貫性が起こしている混乱なのである。

ニーチェ哲学のエレメントである「<有-動詞>関係」の第二位相においては、「有る」という動詞が、「有るもの」へ浮気することを「非難する」ことが起こる。「有る」が「有るもの」へ浮気することは、「横道に外れようとする事」なのである。ゆえに、「非難する」ということは、正道が知られている

ことに他ならない。正道から「横道に外れる」ことを「それはいけない!」と言って「非難する」のである。ここに、「あらゆる価値の価値転換（横道から正道に戻れ!）」ということ、並びに、「位階秩序（正道の方向とく横道に外れること>という厳然たる秩序がある）」、そして、世界が「力への意志」であること（世界は「動詞への可能性」であるが、動詞が隠れている限り「支配への意志」である）が見えてくるのである。

「力への意志」とは、「支配への意志」であり、後者は、動詞が隠れている限りでの「動詞への可能性」である。したがって、「力への意志」は、或る「最高の<力への意志>」へと高まることになる。それはつまり、スサノオノ命の姿を向こうに発見するようになることなのである。オオクニヌシノ命は、いずれ、スサノオノ命に出会うことになる。このことが『古事記』に記されているわけである。ニーチェもまた、「力への意志」がその最高形態に至るとき、「有る」という動詞に出会うようになることを次のように表している。

「要旨再説:

生成に<有る>の性格を印刻すること —  
これが最高の<力への意志>である。

有るものの世界を維持するために、感覚から、そして、精神から、二重のごまかし。

すべてが回帰することは、生成の世界が有るの世界に最極端に接近することである。

— 考察の頂上。』<sup>185)</sup>

「生成」とは、§17の初めに「序説」として、ウーシアについて説明されたように、「何かこのもの」ないしは「何か有るもの」へ向かうことに対抗する動向であり、「横道に外れること」から「正道」に戻ることである。正道を行くことにおいて、やがて、スサノオノ命が向こうに見えてくる、つまり、「有る」という動詞が向こうに現れてくるのであり、これを表しているのが、「生成に<有る>の性格を印刻すること」であり、さらに、「考察



の頂上」として、「生成の世界が<有る>の世界に接近すること」である。

「有るものの世界を維持する」とは、「横道に外れる」ことによって、「有るもの」の世界に入り、それを「維持」しようとする事なのである。ゆえに、そのようなことをすることは、正道へ戻ることからすれば、「ごまかし」となるのである。この「ごまかし」は、感覚から、また、精神から為されるのである。しかし、正道に戻ることによって、正道の向こうにやがて「有る」という動詞の姿を見出すようになる。さらに、「動詞の外出」が「かつて一度あったこと」としてほんやり見えてくるのである。すべては「かつて一度あったこと」ということになり、「永遠回帰」となっていることが認識されるようになるのである。

このように、ニーチェの哲学のエレメントは「<有-動詞>関係」の第二位相に位置し、したがって、その哲学は、本質的に、<動詞-現在分詞-名詞>連関に類縁的になっているのである。§14から§17にかけて、このことが確認されたのである。

オオクニヌシノ命とササノオノ命との出会いについては、「その5」論文で詳細に考察する。

## 注)

(以下の番号は「その1」論文からの通し番号)

107) Heidegger: Bd. 13, S. 221. (Vittorio Klostermannから出版されているハイデガー全集からの引用については、「その1」論文のp.97, 注12に従う)

なお、本論文において、「 $\cdot \cdot < \cdot \cdot >$ 」のように記されていることが多いが、「 $\square$ 」内における $< \cdot \cdot >$ 表記は『 $\cdot \cdot$ 』を表わす。『 $\square$ 』は、たとえば、『西田哲学全集著作』のように著作名に用いるので、仕方なく、 $< >$ で表わすことにする。ただし、引用の場合には、この原則に従

わない場合もある。

108) *Metaphysica*, 1049b5. (アリストテレスからの引用については、「その2」論文のp.120, 注33に従う)

109) Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, W. 9, S. 23 (§246).

110) *Ibid.*, S. 23.

111) Hegel: *Wissenschaft der Logik II*, Felix Meiner, Hamburg, 1975, S. 505.

112) *Ibid.*, S. 505.

113) *Metaphysik*, 1019, a19-20.

114) アリストテレス: *形而上学・上* (出 隆 訳), 岩波, 東京, 1980, p.183.

115) Heidegger: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1984, S. 250.

116) Heidegger: Bd. 65, S. 282-283 (§160).

117) 歎異抄, 岩波文庫, 東京, 1976, p.75.

118) Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, S. 572 (A598, B626).

カントの『純粋理性批判』からの引用は、「その2」論文の注50)に従う。なお、注50)と「その3」論文の注78)に記されている(B. 19)は推敲の際に見落とした誤りであるので、(B19)に改める。注53)と注55)の(B. 295), (B. 672)も、同様に、それぞれ、(B295), (B672)に改める。また、以降、A版のページも併記する(「神武天皇の東征の段」の解明の際、A版とB版に関して文法論的立場から言及する予定である)。

119) *Metaphysica*, 1050a21-23.

120) Diels/Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, 1974, S. 178 (N. 123).

121) Heidegger: Bd. 9, S. 286.

122) Heidegger: Bd. 13, S. 131.

123) *Op. cit.*, Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 306.

124) *Ibid.*, S. 306.

- 125) *Ibid.*, S. 326.
- 126) *Ibid.*, S. 325-326.
- 127) *Ibid.*, S. 326.
- 128) *Ibid.*, S. 346.
- 129) *Ibid.*, S. 326.
- 130) *Ibid.*, S. 329.
- 131) Nietzsche: *Der Wille zur Macht*, Kröner, Stuttgart, 1964, S. 697 (N. 1067).
- 132) Heidegger: Bd. 6-1, XI.
- 133) Heidegger: Bd. 65, S. 187.
- 134) *Op. cit.*, Nietzsche: *Der Wille zur Macht*, S. 433 (N. 643).
- 135) *Ibid.*, S. 421 (N. 619).
- 136) Nietzsche: KSA, 11, 661.  
 なお, KSAは,  
 <Nietzsche: Sämtliche Werke. Studienausgabe, Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München, Berlin/ New York, 1999.>の略である。<11, 661>は, 11巻の661頁の略である。以降, この版で引用する場合, 同様とする。
- 137) Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA, 4, 146.
- 138) *Ibid.*, KSA, 4, 146.
- 139) *Ibid.*, KSA, 4, 146.
- 140) 西田幾多郎:全集11巻, p.292.  
 (ホルデーヌからの引用文は原文では英語で記されているが, ここでは日本語訳で記す)  
 西田幾多郎全集からの引用は, 「その3」論文の注93に従う。
- 141) *Physica*, 201a10-11.
- 142) *Ibid.*, 202a3-4.
- 143) *Ibid.*, 257b9.
- 144) Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Felix Meiner, Hamburg, 1975, S. 213 (§261).
- 145) *Ibid.*, S. 213.
- 146) *Ibid.*, S. 213.
- 147) *Physica*, 220a25.
- 148) *Op. cit.*, Nietzsche: *Der Wille zur Macht*, S. 428 (635).
- 149) Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, S. 201 (A142, B182).
- 150) Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp, 1970, Bd. 18, S. 100.
- 151) *Op. cit.*, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, S. 200 (§247).
- 152) *Op. cit.*, Hegel: *Werke in 20 Bänden*, Bd. 4, S. 33 (§96)
- 153) *Ibid.*, S. 33.
- 154) *Op. cit.*, Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, S. 204 (§251).
- 155) 清水茂雄: ニーチェの自然科学論の言象学的解明, 飯田女子短期大学紀要第36集, 2019, p.11-66.
- 156) *Op. cit.*, Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, S. 206 (§254).
- 157) *Ibid.*, S. 206.
- 158) *Ibid.*, S. 206-207.
- 159) *Ibid.*, S. 209 (§257).
- 160) *Op. cit.*, Nietzsche: *Der Wille zur Macht*, S. 370-371 (545).
- 161) *Ibid.*, S. 694 (1064).
- 162) *Ibid.*, S. 421 (619).
- 163) *Op. cit.*, Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, S. 207 (§254).
- 164) *Op. cit.*, Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 432.
- 165) *Posterior Analytics*, 73b7-8.
- 166) *Op. cit.*, Nietzsche: *Der Wille zur Macht*, S. 418 (616).
- 167) *Ibid.*, S. 418 (616).
- 168) *Ibid.*, S. 576 (853).

- 169) Heidegger: *Nietzsche II*, Neske, Pfullingen, 1989, S. 222.
- 170) *Op. cit.*, Nietzsche: *Der Wille zur Macht*, Nietzsches Niederschrift (entworfen den 17. März 1887, Nissa).
- 171) *Ibid.*, S. 402 (585).
- 172) *Ibid.*, S. 273-274 (401).
- 173) Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches, Vorrede 7*, KSA, 2, 21.
- 174) Nietzsche: KSA, 11, 473.
- 175) *Politica*, 1253a2.
- 176) *Ibid.*, 1253a7-10.
- 177) Heidegger: *Nietzsche I*, Neske, Pfullingen, 1989, S. 77-78.
- 178) *Ibid.*, *Nietzsche II*, S. 228.
- 179) *Republica*, 368b-e.  
プラトンからの引用は、慣例に従い、著作名(ラテン語)とステファヌス版のページ数と段落記号で表記する.
- 180) *Ibid.*, 509b.
- 181) *Ibid.*, 505a.
- 182) Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen, 1953, S. 117.
- 183) Heidegger: Bd. 4, S. 7.
- 184) この歌は、浅原才市の書き残したノートから鈴木大拙が引いたものである。しかし、筆者はそのノートを見ることができないので、「近代日本思想体系12, 鈴木大拙集, 筑摩書房, 1974, p.224.」からの引用としておきたい。この句は、あまりにも重大なことを表しているので、前後の句との関連等も研究しなければならないが、ここでは、ポイントだけを考察する。
- 185) *Op. cit.*, Nietzsche: *Der Wille zur Macht*, S. 418 (617).