

## 古事記の言象学的構造（その5）

### —「時」の源泉と歴史的世界—

清水 茂雄

Die Logo-phenomenologische Struktur von Kojiki (V)

— 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』論文の第4章，§18から§26までが展開され，第4章は幕を閉じる。第4章の終結に際して、『古事記』の神話部分の頂点である「天孫降臨」への道が続いているのが見えて来る。

「その4」論文において，人間存在と国家の「底辺」の本質規定が同一であること，そして，その底辺的な規定とは，「言葉が語りたいこと（がある）」に「応じること」であることが示された。国家の底辺には，「言葉が語りたいこと（がある）」と呼ぶ声が聞こえて来ていて，*動詞*，すなわち，*Zeit-wort*（時・語）の*wort*面（深い意味のロゴス）の呼び声が聞こえる。このことは，zeit-lich（底辺的に「時（Zeit）」的であること）のハイフン部にそれまでは秘されていた*wort*面が顕在化することであり，これは，Zeit-(*wort*)-lichkeitと表わされる。そして，これが「歴史性」である。ゆえに，国家が上のような本質規定性をもつことは，そのまま，「歴史性」に向けて開かれていることである。国家はやがて世界歴史のステージに上がるのである。国家の本質を意味するオオクニヌシノ神は，「歴史性」への旅路において，*Zeit-wort*の*wort*面の声を聞くことができる「長い耳」をもつ動物，すなわち，「イナバのシロウサギ（稲羽の素兎）」に出会う。そのウサギは，オオクニヌシノ神，すなわち，国家が，やがて「歴史性」へと入って行くことを予言する。

（斜体表記は，それが言象学的文法事項であることを表わす）

**Key words：**国家（Staat），歴史性（Geschichtlichkeit），*動詞*（*Zeit-wort*），オオクニヌシノ神（Ookuninushi no kami），イナバのシロウサギ（inaba no shiro-usagi），世界歴史（Weltgeschichte）

（以下，斜体表記は，言象学的文法事項を表わす。また、『古事記』からの引用については，本論の末に記されている「付記」を見て欲しい。）

#### 「その5」論文のための緒言

この「その5」論文を読む前に，本論文末に記してある「補足説明5」を読んでもらいたい。「補足説明5」は本来，「その4」論文

の内容に含まれるべきことがらであるが，一つの「間」ないしは「（二つの岸をつなぐ）橋」という意味をもつ。これまで（「その1」から「その4」論文まで），神々の領域の内部とその内部事情から，いかにして，この世界が，すなわち，自然界（物質的世界と生命の世界），そして，人間存在が起きて来たのかを『古事記』に即して明らかにした。そして，そのようにして起きて来た人間存在，そして，

この世界が、やがて、「天孫降臨」において、再び、元の神々の領域に属すようになり、この世界はアマテラス大御神のものになる（いわば「神の国」の実現）。そのような意味の「天孫降臨」までの諸段階、或る「長く辛い道」が、「その5」論文以降で解明される。したがって、「その4」論文までと「その5」論文以降の「間」に、「人間とは何か」の答が入って来るのである。

なお、「その5」論文以降は、主として国家と歴史、そして、カント哲学について考察される。文法論全体におけるその考察内容の位置付けについては、「その3」論文のp.102に再掲されている図3を参照してもらいたい。図3の太字で記された連関（**動詞-現在分詞-名詞**の連関）が「(文法的)底辺」ないしは「底辺実状」と名付けられていることがらであり、「国家と歴史」は、そのような「底辺」における**動詞**の近く<sup>1</sup>に位置することがら（**動詞**の近くまでたどり着いたということ）である。また、カント哲学との関連についても、図3に示されている通りである。

「その4」論文と「その5」論文以降によって、カントの言う「物自体」がどのような世界かが明らかにされるであろう、すなわち、図3が隈なく照らし出されるであろう。

#### （第4章 動詞と世界）

##### § 18 国家と歴史性

前節の§ 17において、人間存在の文法的底辺的な本質規定と国家のそれが同一であることが明らかにされた（文法的な「底辺」とは何かについては、上の緒言、詳しくは、「その2」論文のp.13を見て欲しい）。アリストテレスの倫理思想の主導語、「人間のἐργον（エルゴン：本来の仕事・役目）」とは、「言葉が語りたいこと（がある）」に「応じること（entsprechen）」であり、これが人間存在の文法論的本質規定、すなわち、「人間とは何か」の最後の答である。しかし、「その4」

論文で説明されたように、「言葉が語りたいこと（がある）」と鳴る鐘の音は、「雪のために調子を狂わされる」のであり、人間存在は、その音声に正しく聞き応じることができず、その鐘の音が鳴る正道から「横道に外れる」傾向にある。「横道に外れた」人間存在は、正道と「横道に外れること」という位階的秩序（ニーチェの「位階秩序」の原風景）を転倒させることになり、「横道」を「正道」と見なし、そちらへと向かって行く。人間存在は、その固有のエルゴンを見失い、「己に迷って物を追う」。こうして、人間は「生きる意味（人間として存在することの意味）」を失って（ニヒリズム）、「生きるための」手段、すなわち、「利」を追求するようになる。また、「横道に外れること」によって、「言葉が語りしたいこと」に「独り」「応じること」という有り方を失って、ニーチェが言う「畜群」となり、「利益共同体」、いわゆる「社会」を形成する。しかし、人間存在は本来的には利益共同体的ではなく、「独り」行く道、かの正道に戻らなければならない。そこに「言葉が語りたいこと（がある）」という声が聞こえて来ている（前節末に挙げておいた浅原才市の歌を参照）からである。ゆえに、「生きるために」必要なものを求める「社会」生活の上位に人間存在の真の「幸福」、真の目的があるのであり、そこへ向けて人間をいわば「高める」体制が何か存在しなければならない。それが本来の意味の「国家」であり、その神話的図式が「オオクニヌシノ神」なのである。

なお、前節では、「言葉が語りたいこと（がある）」に「応じること」に関して、「独り<sup>2</sup>応じること」に言及しなかったので、ここで、簡単に説明しておきたい。

文法的底辺的に厳密に言うならば、「言葉が語りたいこと」は、「独り言（ヒトリゴト）」であるゆえに、「言葉が語りたいこと（がある）」に「<sup>3</sup>応じること」人間存在もそれに応じるように、「独り<sup>4</sup>応じること」なのである。

「言葉が語りたいこと」が「独り言」であるのは、単にそれが同語反復、つまり、「言うが言う」という形式となるゆえだけではなく、「独り(einsam)」となっているのは、ただ、言葉だけのいわば「特権」ないしは「独占」であるからなのである。

「言葉が語る」にまで到達したハイデガーもまたこの底辺実状を、「原風景」を、垣間見ている。次のように。

「しかし、言葉は独り言(Monolog)である。このことは、今は、二重なものである。すなわち、言葉は唯一(allein)、本来的に語るものである。そして、言葉は独り(einsam)語る、ということである。」<sup>186)</sup>

このハイデガーの言葉は、ほとんどそのまま、上で「言葉が語りたいこと」について説明されたことと同じに見えるかもしれない。しかし、「言葉が語る」と「言葉が語りたいこと(がある)」との間には、まだ、歩まなければならない道があるのであり、したがって、語られていることは同じではない。ハイデガーは、まだなお、「言葉が語りたいこと」とは何か別のことを「語っている」のであり、その別のことが「言葉が語る」なのである。つまり、「言葉が語る」では、まだ、「言葉が語りたいこと(がある)」の要請に真実かかっていないことになる。

しかしながら、ハイデガーの思索においてすらも、やはり、言葉は「独り」語るのであり、したがって、そのようにして人間存在もまた、「独り」それに「応じる」ものとなるのである。「親鸞一人がためなりけり」の「イチニン」となるのである。

正道を歩む人間存在は、このように、必然的に「独り」、すなわち、「親鸞一人」的に、その道を歩むのであり、そこからして、「横道に外れていた」過去の自分の有り方が「独りではなかった」ことに気づくのである。当然、ニーチェの「位階秩序」においても、この「独り」と「独りでなかったこと」との区

別が認識されることになる。このことを表わしているのが、次のニーチェの言葉である。

「結論：人は、孤独的(solitär)タイプを畜群的(herdenhaft)タイプにしたがって評価すべきではなく、また、畜群的タイプを孤独的タイプにしたがって評価すべきではない。高所から考察すれば、両者は必然的であり、同じく、両者の反対の関係性も必然的である。」<sup>187)</sup>

引用されたこのニーチェの断片は、最初に「人間の価値の位階秩序」と題されていて、a), b), c) と分けられて考察され、最後に「結論」が示されるという構成になっている。人間存在の本質規定には、位階的な秩序が存するのであり、その位階は「孤独」タイプと「畜群」タイプから成るのである。もちろん、底辺的には、前者が「正道」を歩むことであり、後者が「横道に外れること」である。ここで、「高所から」という語に注目すべきである。位階秩序の「必然性」は、ただ唯一、「高所」から見られた眺めなのである。「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丘が「高所」であり、そこには、正道と「横道に外れること」という連関が「必然的」となっているのである。「必然的」とは、それ以外にはありえないということである。

ニーチェが言う「孤独的タイプ」とは、「言葉が語りたいこと」に「独り応じる」あり方、「親鸞一人」的あり方、を指すのであり、単に、他者関係の中で孤立するとか孤高な生き方をするというような主観的意味ではない。

位階秩序は、「孤独的タイプ」と「畜群的タイプ」よりなり、ニーチェによれば、前者が高級種、後者が低級種とされる。つまり、正道のほうが、「横道に外れること」よりも「高い」位置になっているのである。これは、そうになっているのは当然である。なぜなら、「横道に外れること」は「正道」を先行させているからである。正道から「外れる」ことで、「横

道」ができるのである。そして、この「正道」と「横道に外れること」の連関にあるのが、「国家」なのである。事実上、我々は、国家がある種の権力統治性をもつものを、支配するものと支配されるものの区別をもつものをなんとなく感じるのである。しかし、その底辺実状（「底辺」の真実相を「底辺実状」と言う）は、実は、正道と横道の区別、つまり、「正義」の底辺実状によって貫かれているのである。プラトンの『ポリテΙΑ』は、このような「正義」を考察している。

さて、国家と人間存在は、このように、本質的に関係している。「人間のエルゴン」が「言葉が語りたいこと（がある）」に「応じること」であるがゆえに、人間存在は「言葉をもつ生き物」となっている。なぜなら、生命とは、底辺的には、「中に動詞をもつこと」すなわち、アリストテレスの「エンテレケイア（ἐντελέχεια）」であり、したがって、生命は、最後に動詞を動詞として言う段階に至るからである。その「最後の段階」が、動詞の呼びかけ、すなわち、「言葉が語りたいこと（がある）」に「応じること」なのである。また、「応じること」は、「言葉が語りたいこと（がある）」に「応じること」でもあるから、すべての人間は、本来的に、何か自身を規定するものによって支配され、それに包まれている。一人一人の人間は、何か高いところから、大きなものに包まれているのである。しかし、包むものが「言葉が語りたいこと（がある）」であるとは認識されない。「言葉を」語る者たる人間は、「言葉が」（言葉が語りたいことを）語るということを認識できないからである。したがって、その「高みより包むもの」は、何か人間全体に先行的なもの、人間を「支配するもの」と見える。こうして、国家は、すべての人間を上から包み込み、統一し、支配する権力として現象するのである。「言葉をもつ生き物」たる人間は、言葉を持たない他の生命体と異なり、必然的に「国家

的生き物」となるのであり、そのような「国家」は、現象的に、或る権力的統治機構と見える。

しかし、国家は、本来的には、つまり、底辺実状としては、権力的統治機構ではなく、正道と「横道に外れること」という連関ないしは秩序を底辺にしていることがらなのである。その連関は、*現在分詞*（「その3」論文の末p.102に掲載の図3を参照）の或る特定の文法状態である。動詞の方からすれば、動詞は国家に或る文法的な「働き」を及ぼしている。その「働き」は、動詞が自身を言おうとする働きかけである。動詞はドイツ語で*Zeitwort*であり、「時（Zeit）」の本質を言う「語（Wort）」であるから、その「働きかけ」は、「時」そのものを語ろうとするために何らかの意味で指導する働きとなる。国家はそのような動詞からの指導的「働き」を受けていることがらとして単に「時」の中に移ろい変化する現象ではなく、「時」そのものを言うために「有る」事象なのである。ところが、「時」そのものを「言う」こと、いいかえれば、動詞を動詞として言うこと、は唯一、「哲学」において遂行されるのである。国家は「時」の中にあるだけではない、ということは、つまり、「時」とは何かという問いに答えるような何か「哲学的なこと」が国家というものの中に胎動するということなのである。しかし、このことは、国家の中に文化が起り、その文化の一つとして哲学が起こるというようなこととはまったく別のことである。そうではなく、国家の本質は、哲学を孕むということなのである。その「哲学」は「時」とは何かを問うのである。ハイデガーは、『有と時（Sein und Zeit）』において、人間存在の意味を*Zeitlichkeit*（時性）として明らかにした。文法論的に見ても、人間存在は、「言葉が語りたいこと（がある）」に「応じること」として、*Zeitwort*のその*wort*（語）に応じることとして、「時」的なものなのである。また、アリストテレスの言うように、「第一

哲学」とは、「有るもの」を「有るもの」としてテオーレインすることであり、これは、「有る」とはそもそも何であるかを尋ねること、すなわち、「有る」がもともと**動詞**であったことを明かすこと（第2章で明らかにされたこと）、である。このことが「できるように」という**動詞**からの「働きかけ」を「受け入れ得る」ところが「国家」なのである。「時」の中に有りながら「時」そのものを言おうとしているということを知り「長い耳」をもつものが「歴史的」ということである。本来的な「国家」は、したがって、このような意味の「長い耳」をもつ「生き物」であり、歴史的でなければならないのである。逆に言えば、権力的統治機構と見える国家は、本来はそういうものではないので、本来的な有り方である歴史的なことに「巻き込まれる」必然性をもつ。国家と歴史とはこのように関係するのである。

「国家」と歴史との関係を、上のように文法論的に捉えることは、**動詞**を知らない立場からは、不可能であるが、「言葉が語りたこと（がある）」に応じつつある立場（「<有-動詞>関係」の第一位相）の思索、すなわち、ハイデガーの思索においては、その関係性がようやく気付かれるようになる。ハイデガーは、「国家」すなわち *πόλις* (ポリス) について、以下のように述べている。すでに、前節の § 17 節で引用した文ではあるが、重要な発言なので、もう一度挙げておくことにする。

「*πόρος* (ポロス) ではなく、*πόλις* (ポリス) 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* (現有) 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* (現) 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>188)</sup>

「人間の *Dasein*」とは人間存在のことである。人間存在の根底と場所が *πόλις* なのである。そのような *πόλις* は「歴史の所在地」と言われている。そこで歴史が起こる場所と見なされている。

明らかに、ハイデガーは、「国家」をいわゆる共同体とか権力的統治機構などと考えているのではなく、人間存在の根底として、また、歴史が起こる場所として、言象学的文法論的な国家規定に近い姿で把握している。そして、このように思索される「国家」が本来的な意味の「国家」なのである。無理矢理、ハイデガーは人間存在の本質と国家と歴史を一つにまとめ上げたのではない。人間存在の根底に *Zeitlichkeit* が存するというところを見極めたゆえに、必然的に、底辺実状に近寄り、そのゆえに、上のような発言が為されているのである。

国家と歴史との関係は、上のような関係であるから、国家は、本質的に「時」の本質規定（哲学が為すこと）と関係していることになる。国家と「時」の関係について、ここで、文法論的に、更に立ち入って考察しておきたい。

すでに、§ 14 で「時」の文法論的本質規定を示したように、「時」は、文法外文法領域では、いいかえれば、底辺的には、*zeit-lich* (時的) となっている。*zeit-lich* とは、*Zeit-wort* の *wort* の面が見失われたことによって起こる文法状態である。すなわち、*Zeit-wort* は文法性を失って、*Zeit-(wort)* という姿になり、*wort* の面が隠れるようになる。*zeit-lich* のハイフン部には *wort* の面が秘されているのである。したがって、いずれ、その秘されている *wort* の面が顕在化して来る。そうなった文法状態が *Zeit-(wort)-lichkeit* であり、これが「歴史性」である。というのも、*wort*

の面が顕在化すると、そこに、*Zeit-wort*が*Zeit-(wort)*に「かつて成った」ということが起きてくる（後で「天孫降臨」として登場する）のであり、「過去」のこと、というより「大過去」が見えてくるからである。そのような事態になることが「歴史的」ということなのである。しかし、このことは、国家の中に胎動していた哲学が哲学として出現してくることに他ならない。「時」とは何かの答がそろそろ現れるようになるのである。

ところで、動詞は、「言象領域」の終端として、「言葉が語りたいこと」の最後の境に位置する。その境を越えると、そこは、「論理的領域」であり、「言葉が語りたいこと（がある）」と鳴る鐘の音は、正道に降る雪のために、それそのものとしては聞き届けられなくなる。ようやく、ハイデガーの思索的「耳」が、「言葉が語りたいこと（がある）」という鐘の音そのものを聞き分けたのである。それが、「言葉が語る（Die Sprache spricht）」である（補足説明4を参照）。

そのハイデガーの哲学的聴覚ですら、まだ、「言葉が語りたいこと（がある）」と鳴る鐘の音を正しくそのものとして聞いていないのである。つまり、ハイデガーの哲学は、まだ「言葉が語りたいこととは別の何か」を語っていることになる。

「言葉が語りたいこととは別の何か」をまだなお語っていることは、上で説明された、zeit-lichのハイフン部に*wort*の面が顕在化することと一致するのである。「言葉が語る」というハイデガーの命題は、まだなお、*Zeit-wort*のその*wort*の面を完全には聞き分けていないわけである。しかし、それでも、zeit-lichのハイフン部に*wort*の面が顕在化してきているのである。すなわち、ハイデガーの哲学そのものが*Zeit-(wort)-lichkeit*になっていることになる。つまり、その哲学は「歴史性」を明らかにしているのである。その哲学は「時」とは何かという問いの究極的解答に

最も近づいている。

さて、「言葉が語りたいこととは別の何か」をまだなお語っているかぎり、そこにはまだzeit-lichな面が残っている。そのことは、つまり、その「別の何か」は、<「時」の中に<sup>有る</sup>>となっていることなのである。「別の何か」ではなく、「言葉のこと」を言葉が語るようになれば、<「時」の中に<sup>有る</sup>>という有り方はなくなる。そこにおいて、「時」とは何かの答えが現前するのである。その答えが答えられる直前にまで近づいていることが*Zeit-(wort)-lichkeit*であるから、ハイデガーの哲学は、<「時」の中に<sup>有る</sup>>ことを脱して、「時」そのものへと組み入れられつつあることになる。

このように、何かが「歴史的」になることは、「何か」が<「時」の中に<sup>有る</sup>>のではありません。つまり、<sup>有る</sup>である。「時」とは何かという問いの解答に真の意味で近づくことが歴史的出来事なのである。

ところで、国家は、文法論的には、正道と「横道に外れること」の連関ないしは秩序にある。そして、「正道」とは、「言葉が語りたいこと（がある）」へと「応じる」ようになっていることである。そこには「雪」が降っていて、「言葉が語りたいこと（がある）」と鳴る鐘の音はその雪のために「調子を狂わされる」。こうして、正道を踏み誤ること、すなわち、「横道に外れること」が起こる。「横道」、そこは、自らの「有る」の意味を見失い、「生きるための」手段のみをもとめる世界、言い換えれば、interest（利）の世界であり、そこで、利益共同体の諸相（宗教では「涙の谷」とか「貧里」とか表現される）が展開される。俗世と呼ばれる現象が起きるのである。国家は、しかし、利益共同体を、すなわち、「横道に外れたこと」を、含むのではあるが、しかし、また、「正道」の面を本質的にもつのであり、したがって、国家には、「言葉が語りたいこと（がある）」と鳴る鐘の音が遠く

から聞こえてきているのである。そこには、zeit-lichのハイフン部からの呼びかけの声が響いてきている。国家は本来的には「長い耳」をもつ生き物（イナバの素兎<シロウサギ>）なのである。すなわち、国家は歴史的なものに属しているのである。国家は単に<「時」の中に<sup>有る</sup>>のではなく、それを脱皮しようとする（皮をはがれた素兎）動向に属するのである。<「時」の中に<sup>有る</sup>>ところの全事象とは異なる本性をもつようになったことがら国家である。国家には、「時」とは何かを問うことが、すなわち、哲学が、胎動している。歴史性と哲学とのこのような文法的底辺的關係性に最初に気づいたのがヘーゲルである。彼の哲学はイデーを根底にしているので、歴史性と哲学との上のような底辺的な關係性を洞察したのではないけれども、しかし、哲学史と世界史との繋がりの必然性を眺めているのである。

文法論的に見るなら、国家は、<「時」の中に<sup>有る</sup>>が「時」とは何かの答へ向かい始めるスタートの事象である。zeit-lichのハイフン部にwortが顕現するまでの道程の入り口が開いた、そのことが「国家」の底辺的文法状態、すなわち、底辺実状なのである。国家のこうした底辺実状の神話的図式が「オオクニヌシノ神」であり、「オオクニヌシノ神」は、スサノオノ命の第8番目の子孫である。8→9→10（10は動詞そのものを意味する）の8に至ったことが「国家」なのである。

しかし、動詞を知らない場合、国家のこのような文法論の本質を認識することは絶対的にできない。国家と歴史性、ないしは「時」との關係を視界に入れることは最も困難なことになるのである。それでも、哲学は、この困難な問題をそれ自身の本来固有の問題として問わざるを得ない。なぜなら、哲学の全体は「<有・動詞>關係」に根拠をもつからである。動詞を動詞として言うことを目標にしている哲学なるものは、国家と歴史を問わざ

るを得ないのである。逆に、国家と歴史は、zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化するまでの道程の諸段階として、哲学に、<「時」とは何か>に解答する哲学に、最終的に至らざるを得ないのである。

国家、歴史、哲学史（哲学の歴史）というこのような三者の本質的關係性は、その底辺実状が知られないまま、ヘーゲルによって最初に見出だされた。筆者は、ヘーゲルの哲学に基づいて、このようなことを述べるのではない。そうではないことは、ここまでの説明からも明らかであろう。むしろ、ヘーゲルの慧眼に敬服するのである。動詞が知られない場合、国家、歴史、哲学史という連関の真相は見抜けない。そこには、しかし、「底辺」が存するのである。上で示されたような「8→9→10」が底辺になっているのである。<「時」の中に<sup>有る</sup>>ことから「時」そのものが顕在化することになること、これが「8→9→10」なのである。

ヘーゲルは、『哲学入門』の中で、国家と歴史の關係について、極めて簡潔に説明している。

最初に「国家」に関して次のように説明されている。

「国家は普遍的なものとして個々人に対立する。国家は、普遍的なものが理性に<sup>応じて</sup>（entsprechen）いればいるほど、そして、個々人が全体の精神と一つになればなるほど、それだけ、いっそう完全になる。」<sup>189)</sup>

「理性に<sup>応じる</sup>」の「<sup>応じる</sup>」は、「言葉が語りたいこと（がある）」に「<sup>応じる</sup>」ことと類比的である。ドイツ語のVernunft(理性)は、vernehmenに由来する。vernehmenは「聞き分ける」という意味をもつ。国家は本来的には「長い耳をもつ生き物（イナバの素兎）」的なものである。また、「個々人が全体の精神と一つになる」とは、人間存在が「言葉が語りたいこと（がある）」に「<sup>応じる</sup>」ことを示唆している。「個々人」は、「横道に外

れた」人間存在の有り方を指す。そのような「横道」から「正道」に戻ることは、また同時に、「言葉が語りたいこと（がある）」に「応じる」ことになるので、国家そのものも「完全」になる。すでに、「その4」論文において、ヘーゲルのエンチュクロペディーが底辺実状に類似的であることを示した。ヘーゲルの国家論も、国家の底辺実状に類似的なのである。

そして、上の引用箇所が続いて、次のように言われる。

「慣習、法、そして、憲法は、一つの民族精神の組織化された内的生命を構成している。民族精神の本質の原理と様式、そして、その規定態は、その中に表現されている。その他に、民族精神は、外的関係と外的運命をもつ。」<sup>190)</sup>

ヘーゲルが言う「民族精神」とは、正道と「横道に外れること」の連関そのもののことなのである（類似的ではあるが）。しかし、ヘーゲルは、動詞を知らず、それを「理念」と見ているのであり、したがって、次のように規定するしかない。

「国家的社会は、本質的には個々人からなる社会というより、むしろ、自らにおいて一つである個的な民族精神と見られる。」<sup>191)</sup>

そして、このような意味の「民族精神」が「歴史」と関係するのである。

「いわば、史実的歴史は、或る民族精神の現存を考察する。すなわち、その憲法と法律と、その運命におけるその原理の展開を外面的な方法で、出来事の知覚に従い、直接的な諸原因に従って、考察するのである。それらの諸原因が偶然的諸事情と個人の性格に存するように見えるように。」<sup>192)</sup>

ここに挙げられている「史実的歴史」に対するのが「哲学的歴史」であり、これについては、以下のように説明されている。

「哲学的歴史は、単に、或る民族の原理をその制度と運命から理解するのではなく、また、諸々の出来事を最初の原理から理解する

のではなく、むしろ、主として、普遍的な世界精神を、それがどのようにして、一つの内奥の関連において、分かれて現象する諸国家の歴史と運命を通じて、その形成（Bildung）の異なる段階を経てきたのかを考察する。」<sup>193)</sup>

「世界精神」は、何らかの意味で「段階」を経るものであることが示されている。それらの段階が「時」と何か深く関係しているのではあるが、ヘーゲルの説明ではその関係がはっきり示されていない。

<「時」の中に有る>ことが「時」とは何かの答えに変わることが「歴史」の底辺実状であるから、「歴史」には、たしかに、「段階」を経るということが存する。「哲学史」へと段階を経るはずなのである。ヘーゲルの「哲学的歴史」というのは、このような底辺実状に類似的なのである。

ヘーゲル哲学のエレメントは、「<有・動詞>関係」の第三位相に位置する。「有るもの」へ浮気する「有る」を動詞が引き戻そうとするのであるが、そのいわば「引く力」のようなものはまだ「否定性」という論理的な働きであり、それがBegriff(概念)である。ゆえに、Begriffは、<「時」の中に有る>が「時」とは何かの答えへと移ることではない。すなわち、zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化することではない。しかし、wortの顕在化は否定という論理的状态に類似的となっているのである。なぜなら、wortは、Zeit-wort(動詞)のwortであり、Zeit-wortは、「動詞の外」では、「無」となっているからである。こうして、概念は歴史的な面をもつことになる。時間的なものがなくなっているはずの概念が歴史的となるのは、否定性が、<「時」の中に有る>から「時」とは何かの答えへと移ることに類似的であるからである。

文法論的に見れば、8→9→10の階梯は、国家(8)、歴史(9)、動詞(10)という並びである。それに類似的に、ヘーゲルの場合も、国家、歴史、哲学史という階梯となっている。



ヘーゲルでは、国家と歴史を繋いでいるのは「民族精神」である。文法論的には、8→9となるのは、「言葉が語りたいこと（がある）」へ「応じること」が、一方で、「国家」の底辺をなすとともに、他方で、それはzeit-lichのハイフン部にwortが顕現してくることであるゆえである。「民族精神」は、したがって、「正道」的なもの（「その4」論文参照）ということになる。もちろん、ヘーゲルは、「正道」そのものをまだ知らない。しかし、「民族精神」の規定である「自らの中に一つである」ということは、「正道」を反映しているのである。個々人の集まりによって「民族精神」が出来ているのではない。「民族精神」は「正道」的なものなのである。それゆえ、それがまた、zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化することと類似的であり、したがって、「歴史」ということが現れてくるのである。

「民族精神」は、何らかの意味で「正道」的となっているので、いいかえれば、そこには、「言葉が語りたいこと（がある）」と鳴る鐘の音が遠くから聞こえて来ていて、何か過去の古いものによって主導されているので、同様な文法状態にあるところの他の民族精神と関係し、それ自身の運命をもつことになる。すなわち、「民族精神」は、歴史の中の主体となる。もし、そのような関係を外面的に捉えるなら、「史実的歴史」となり、その本質において捉えるなら、「哲学的歴史」となるのである。ヘーゲルの場合、その内奥には、否定性、つまり、概念が存するのである。

かくして、Begriffの奥には、zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化することそのものが起こることになる。「絶対精神」の奥深くに「時」とは何かという問いの答えが答えられようとする哲学が生まれるのである。ハイデガーの『有と時 (Sein und Zeit)』が、こうして、歴史的に現れたのである。

『有と時』とヘーゲルのBegriffが上のような関係にあることは、『有と時』の第82

節においてヘーゲルの「精神」と「時性 (Zeitlichkeit)」の連関が論じられていることから証示される。

この第82節で論じられていることの「底辺」には、ヘーゲル哲学のエレメントをなす文法状態、すなわち、「有るもの」へ浮気した「有る」を動詞が元の関係に引き戻す働き（＝否定性）が、同時にまた、zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化せんとすることでもあるという文法論的真相が横たわっている。そのような底辺実状をハイデガーは、『有と時』の思索的視界から見える範囲内で明らかにしようとしている。ヘーゲル哲学にはまだ見えていない領域が開かれようとしているのである。

『有と時』の第82節の考察内容を詳細に検討することは、或る意味で、哲学の最深の問題に入っていくことになり、大掛かりな論究になるので割愛する。ここでは、上の要点説明で済ませておきたい。しかし、その第82節におけるもっとも核心的な箇所について考察しておく。それは、次のようなものである。

「ヘーゲルは、平均化された<時>の根源を明らかにしていないとともに、また、次の問いを全面的に吟味しないままにしている。すなわち、否定の否定としての精神の本質実状は、総じて、根源的な時性 (Zeitlichkeit) を根底にする以外に可能であるのか、という問いである。」<sup>194)</sup>

ハイデガーは、「精神の本質は概念である (Das Wesen des Geistes ist der Begriff)」<sup>195)</sup>と述べている。つまり、ヘーゲルの言う「精神」とは、Begriffを意味するのである。では、そのBegriffとは何か？それは「絶対的な否定性 (absolute Negativität)」であり、または「否定の否定」である。「否定の否定」とは、「非我」を把握するはたらきとしての「自我」を概念的に把握することである。「非我」を捉える働きとはどういうことか？「言葉が語りたいこと（がある）」が聞き分けられなくなり、「何

か言葉ではないこと」を「語る」ようになることなのである。そして、そのような「働き」を概念的に把握するとは、「言葉が語りたいこと」の方が、つまり、動詞が、「浮気した<有る>を引き戻すこと」を意味するのである。そのような働きの概念的把握が「否定性」である。動詞が「有るもの」へ浮気した「有る」を元の関係性に戻そうとする働きは、(動詞が「無」になっているので)「無」へ引き入れようとする働きであり、論理的には「否定性」と捉えられ、しかも、その否定性は「絶対的否定性」という意味をもつ。文法論的には、動詞が「有る」を「無」へ引き入れようとする働きは、同時に、zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化することであり、したがって、それは、「歴史的」となる。しかし、「<有-動詞>関係」の第三位相に位置するヘーゲルの哲学的立場では、「絶対的否定性」と「歴史」とを結び付ける底辺実状そのものがまだ知られていない。しかし、「時」を「否定の否定」して捉えることによって、「否定の否定」である「精神」と「時」が結び付くのである。ヘーゲルはうまいことを考え付いたものだとして理解してはならない。もともと、「否定の否定」とは、動詞が「有る」を元の本来の関係性へ戻そうとすることであり、そのことがまた、zeit-lichのハイフン部にwortが顕現しようとするのであるゆえに、「否定の否定」がBegriffにして「時」と結び付くのである。つまり、ヘーゲルが「精神」と「時」を結び付けられ得るのは、底辺実状に拠るのである。しかるに、その「底辺」はヘーゲル哲学ではまだ知られていない。ところが、ハイデガーは、その知られていない「底辺」へと『有と時』の思索において歩を進めるのである。何が起こりつつあるかは明らかであろう。或る真の意味で驚くべきことが起こりつつあるのである。第82節はこのことを我々に知らせているのである。

「否定の否定」がBegriffすなわち精神であ

り、また、「時」でもあるが、「時」は、「現に有るところの概念自身」と規定される。つまり、ハイデガーが言うように、「<時>は<抽象的な>否定性である。」<sup>196)</sup>

「否定の否定」すなわち「絶対的否定性」としてのBegriffがいわば外的となっている場合が「時」ということになる。また、「時」は、「否定の否定」を表わしているとも表現されよう。こうして、精神は「時」において、「現に有る」ようになり（現象するようになり）、精神の展開が「時」の中で行われるようになるのである。

「絶対的否定性」とは、文法的底辺的には、「有るもの」へ浮気した「有る」を動詞が元の関係（「<有-動詞>関係」）へ引き戻そうとする文法的な働きであり、そのことがそのままzeit-lichのハイフン部にwortが顕在化せんとすることであるから、必然的に、「絶対的否定性」であるBegriff（概念）は、「時」の本質規定と結び付く。しかし、ヘーゲルはこの底辺実状を認識していない。ヘーゲルの思索は<有-動詞>関係の第3位相に位置し、「論理的領域」内部を動くのである。したがって、Begriffと結び付いている「時」は、「<時>とは何か」の答えに向かうようなものとは認識されていないことになる。ヘーゲルの思索的境位では、「時」は、「<時>とは何か」の答えへ向かうような「時」ではなく、その「外に出ている」「時」なのである。このような、zeit-lichのハイフン部へと入ることをしないで、まだその「外に出ている」ような「時」が、「現に有る概念」としての「時」である。このことは、また、「絶対的否定性」である概念が、動詞の引き戻す働きとしては理解されておらず、このことの「外に出ていること」を意味する。概念は自分自身を外に現わすものなのである。「時」の中で精神はそれ自身を展開させることになる。

ゆえに、ヘーゲル哲学においては、「<時>とは何か」という問いに対する答えへ向かう

動向はまだ起きていない。「否定の否定」は「<時>とは何か」の答えではなく、それから外れることなのである。しかし、「否定の否定」のいわば「裏」には、動詞が浮気した「有る」を元の関係へ引き戻すという文法的働きが存し、この働きは、そのまま、「<時>とは何か」の問いの答えへの道を開いているのである。ハイデガーの思索はそのようにして開かれた道を歩むのである。

ヘーゲルが「時」を「否定の否定」として規定したとき、一見すると、それは、「<時>とは何か」という問いに対する解答のようにも見える。しかし、実際には、そうではなく、むしろ、その問いそのものから去ることなのである。「<時>とは何か」を問わずに済ましていることになる。このことを指摘しているのが、上に挙げた第82節からの引用の次の箇所である。

「ヘーゲルは、平均化された<時>の根源を明らかにしていない」

「平均化された<時>」とは、「<時>とは何か」と問わずに、一般的に知られた「時」理解を前提にするということである。

『有と時』の思索においては、もちろん、まだ、zeit-lichのハイフン部にwortが全面的に顕現してはいないけれども、しかし、その思索は、そのハイフン部に入って行こうとしているのである。そこには、したがって、「<時>とは何か」という問いの答へ通じる道が開かれてきている。Zeit-wortへ向けての道が初めて開かれたのである。「時」は、ここでは、「否定の否定」というように「時」的な言葉以外の概念で規定されることはなく、zeit-lichのそのハイフン部の開かれとして、Zeitlichkeit（時性）として現れてくるのである。「時」が「時」的な言葉で規定されることは単なる悪しき同語反復ではない。Zeitが、Zeit-wortによって明らかにされることに応じているのである。もちろん、「時」が「時」的な言葉によって規定されるこ

とは、ある種の同語反復であり、また、一種のZirkel(循環証明)ではある。しかしながら、「<時>とは何か」という問いの答は、そのようにして、つまり、zeit-lichのハイフン部にwortが顕現することによって、出現するのである。その道の入り口を開き、そこから一歩踏み入ることが『有と時』において敢行されたのである。「否定の否定」、すなわち、「精神」が、(根源的な)Zeitlichkeitを根底にして成り立っていることがようやく見えてくることになる。このことを先に挙げた引用文の次の箇所が語っている。

「また、次の問いを全面的に吟味しないままにしている。すなわち、否定の否定としての精神の本質実状は、総じて、根源的な時性(Zeitlichkeit)を根底にする以外に可能であるのか、という問いである」

『有と時』におけるZeitlichkeitは、文法論的に見るなら、Zeit-lichkeitを底辺にしているのである。そのハイフン部にwortが顕在化せんとしているのである。wortが顕在化すると、そこにZeit-(wort)-lichkeitが現れるようになる。それが「歴史性」である。「<時>とは何か」という「問い」の答が歴史的に答えられようとするのである。歴史的哲学において、その答えが出現する。「<有-動詞>関係」の第一位相に位置する哲学において、そのことが起こるのは必然である。

「<時>とは何か」の答が歴史的に答えられるというテーゼは、理解するのに困難ではあるが、国家、歴史、哲学の歴史という三段階を経て、概念そのものが顕現することを明らかにしたヘーゲル哲学がそのことを類似的に示したのである。

「国家」とは何かという問いに対し、この連関、すなわち、国家、歴史、哲学の歴史という三段階の初段であると答えられなければならないのである。その他のすべての国家論は、ヘーゲルが見出した境位にまで至っていない。「その4」論文で示したように、国家

と人間存在の文法論的本質規定は同じものとなる。すなわち、両者は、「言葉が語りたいこと（がある）」に「応じること」と、規定される。このことは、「言葉が語りたいこと」が自身へ「招いている」と受け取られ得る。そうした意味の「招待」に「応じる」のが、人間存在の固有の役割であり、また、国家の意味なのである。キリスト教の聖書が言うように（ヨハネ伝14, 16以下を参照）、そのような「招待」に対して、「私は用がありますので」と断るのが、「横道に外れる」ということである。「生きていくために多くの用がある」ので、かの「招待」を断るのである。しかし、実は、その「招待」に「応じること」が、「生きること」の「目的」なのである。

このような国家の本質規定を主観的にして独断的かつ一面的、観念論的だと批判する人は、かの高み、すなわち、ヘーゲル哲学の高み、そして、さらにそこを越え出て行くハイデガー哲学の高みを知らない人である。『古事記』には、そのような高みの更なる高み、文法的な「底辺」実状が語られているのである。

『古事記』において、「オオクニヌシノ神」とは、このような意味の「国家」の神話的図式であり、動詞からの「働きかけ」（招待）を受ける或る段階の文法状態として、「言葉が語りたいこと（がある）」と呼びかける声を聴くことができる「長い耳」を持ちうるもの（イナバの素戔）として、すなわち、歴史的なものとして、神話的図式化されているのである。

### § 19 歴史とは何か（Zeitlichkeitと歴史性）

前節で説明されたように、「8→9→10」の8が「国家」の文法的底辺的な位置である。オオクニヌシノ神は、スサノオノ命の子孫系列の第8番目に位置する。国家が8であることは、国家が「横道に外れること」から「正道」に戻ったことを意味する。正道には、「言

葉が語りたいこと（がある）」と鳴る鐘の音が響いてきているのである。その鐘の音は、動詞の呼びかけの声であり、かつて動詞が自身の外に出たこと、「かつて一度あったこと」を告げている。したがって、正道は歴史性への道なのである。そして、世界歴史は、「8→9→10」における「9」の段階である。zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化してくるのである。wortの顕在化のいわばスタートは、正道と「横道に外れること」の位階秩序的関連の境位であり、それが国家である。国家という位置は「横道」にいわば引き入れられる傾向性を持ち、ゆえに、まだそこにはwortの顕在化は真に起こらない。しかし、国家は9の段階に上らざるを得ない。こうして、国家は世界歴史の舞台に上って来るべしとなっているのである。我々人間存在もまた、国家に届いてきているかの「招待」に「応じる」ことが求められるようになる。「国家」において、人間は、「よく生きる」ようになるのである。「よく生きる」の「よく」とは、単に、「用が達せられる」ということではない。「生きるために必要なもの」が満たされること、極めて深い意味で「金儲け」をすることではない。そうではなく、「人間のエルゴン」が為されることなのであり、かの「招待」に「応じること」である。このことは、底辺実状を写生しているアリストテレスの哲学においては、次のように表される。

「ところで、より多くの共同体からなる最後の共同体は国家であり、それ（国家）は、すでにもう、いわば、すべての自足の限界をもち、したがって、生きるために生成するのであるが、他方で、よく生きるために有るのである。」<sup>197)</sup>

(ή δ' ἐκ πλείονων καμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἥδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκειᾶς ὥς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὐσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.)

ここでは、国家が「生成する」のは「生きるために」であるが、国家が「有る」のは「よく生きるために」であると言われている。深遠な意味を含み持つ言い方ではあるが、この言い方に、底辺実状が写生されているのである。というのも、国家の底辺実状は、すでに示されたように、「言葉が語りたいこと」に「応じること」であるのだから、そして、それがまた人間存在の「エルゴン」、すなわち、本来の役目であるのだから、さらに、それこそ「よく生きること」であるのだから、したがって、国家の「有る」のは、「(人間が)よく生きるために」であることになる。しかしまた、国家は、「言葉が語りたいこと」に「応じること」として、「横道に外れる」面をもち、単に「生きるために」、利を求めるという面を備えているのである。国家はまず、このような「生きるために」必要なものを満たすための「利益共同体」として「生成する」けれども、本来的には、「よく生きるために」「有る」ものなのである。このような国家の底辺実状の写生が、上の引用文において描かれているのは明らかである。

さて、9の段階は、zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化する段階であるから、「言葉が語りたいこと」が語られようとしている。それは「<有-動詞>関係」の第一位相に相当する。つまり、ハイデガーの哲学が歴史的に現われてくるのである。事実、ハイデガーの主著とされる『有と時』にはZeitlichkeitが登場する。zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化することは、「<時>とは何か」という問いが真の意味で問われるようになることである。というのも、それ以前には、zeit-lichのハイフン部は閉ざされ、zeit・lich（「時」の中に有ること）となっているからである。そのようになっている哲学がヘーゲル哲学である。zeit・lichにおいてハイフン部が閉じていて、まだハイフン部としては認識されていないことを批判しているのが、『有と時』の

第82節の考察内容である。逆に、『有と時』におけるZeitlichkeitは、zeit・lichではなく、zeit-lichとなったということである。何らかの意味で、ハイフン部にwortの面が顕在化しているのである。ハイデガーが示したZeitlichkeitは、文法論的に見るなら、Zeitlichkeitと記されるべきことである。

ゆえに、『有と時』の思索は、世界歴史ないしは歴史の底流にまで降りてきた思索ということになる。世界歴史の底流には「<時>とは何か」という問いが流れている。その問いの流れにハイデガーの思索が「汲む」のである。したがって、このような文法論的実状が『有と時』にも記述されていなくてはならない。そのことをこの節で扱い、歴史の本質について、理解を深めたい。

歴史とZeitlichkeitとの関係性に関しては、『有と時』の第5章で論じられている。第5章の題は、「Zeitlichkeitと歴史性」であり、まさに、問題の核心が示されている。この章は、§72から§76までの、6節から構成されていて、もっとも重要なことが論究されているのは、「歴史性の根底実状」と題されている§74である。この節の中で、ハイデガーは、Wiederholungという概念を提示している。wiederは、「再び」という意味、holungは、holen（取りに行き持って来る）という動詞の名詞化したものである。Wiederholungは、普通、「繰り返し」「反復」という意味である。キェルケゴールの宗教的哲学における実存範疇の「反復」が念頭に置かれているものと考えられる。この概念をハイデガーは規定しているが、それに当たる前に、先行的に、文法論的にWiederholungを解明しておきたい。

文法論的には、歴史性とは、すでに示されたように、Zeit-(wort)-lichkeitである。zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化してくると、そこにZeit-(wort)-lichkeitが現われるのである。Zeit-wort（動詞）は、文法外

文法状態になると、*wort*の面が隠れ、Zeit-(*wort*)-lichkeitという文法状態は、Zeit-(*wort*)-lichkeitという文法的事実に近い文法状態である。すなわち、文法外文法状態は、一方に、「動詞への可能性」であるとともに、他方で、Zeit-*wort*がZeit-(*wort*)となるという意味の「動詞の外出」態であり、Zeit-(*wort*)-lichkeitにおいて、その両者が一つになっている。「動詞への可能性」がどんな風にして起きてきたのかが、「動詞の外出」として見えてくるのである。最初に、動詞が文法的に自らの外に出て来たことで、「動詞への可能性」が可能になったのである。スサノオノ命が「タカマノハラ」から追放されたことが、「始まり」である。Zeit-(*wort*)-lichkeitの文法状態は、このようなことが「ほんやり」と先に見えてくる境位である。もちろん、Zeit-(*wort*)-lichkeitでは、「動詞の外出」そのものを見て取ることはできない。なぜなら、まだ動詞が動詞として知られていないからである。しかし、「すでに」動詞が外へ出て来たということと「これから」動詞へ向かうということがそこでは一つになっているのである。このようなことがハイデガーの思索の視界に入ってくる。その最初の「ほんやり」とした眺めを彼は、Zeitlichkeitと名付けているのである。

Zeitlichkeitが知られるようになることは、かくして、Zeit-(*wort*)-lichkeitの境位に哲学的思索が入ってきたことを示す。しかるに、ハイデガーは、Zeit-(*wort*)-lichkeitをそれとしては認識していないのである。しかし、Zeit-(*wort*)-lichkeitに足を踏み入れた以上、「かつて」動詞が外に出たことと「これから」動詞へ至ろうとしていることが一つになっていることが認識されるのであり、ここに、「再び (wieder)」というようなことが現われてくるのである。では、この「再び」とはどのようなことなのか？

動詞は、「かつて」それ自身から「外」へ出て来た。しかし、この「外出」は、あくまで、文法的な、ないしは、文法上の、「外出」なのであり、何か「有るもの」がどこから「外出」したということではない。この文法的な「外出」がまず起きたことによって「動詞へ」と向かうこともまた可能になったのである。そして、「動詞へ向かう」ことは、なるほど、それも文法上のことがら（文法外の文法状態）ではあるが、しかし、「論理的領域」のことがらであり、我々人間（思惟するもの）が関わるができることがらなのである。いいかえれば、哲学的思索は、この「動詞へ向かう」という文法状態に属するのである。カントの『純粋理性批判』の特に「カテゴリーの超越論的演繹」は、このような具合になっている（後で、「神武天皇の東征の段」で詳しく説明する予定）。ハイデガーの哲学もまた例外ではなく、「動詞へ向かう」道にある。ゆえに、ハイデガーの思索もまた、文法上「かつて」起きたところの「動詞の外出」によって可能になっているのである。しかし、ハイデガーは、その「動詞の外出」をまだ「知らない」。ところで、「動詞へ向かう」ことにおいて、「動詞」そのものへと近寄れば近寄るほど、かの「動詞の外出」を何らかの仕方で見界に入れ得るようになるのも必然である。或るなにか「有ったこと」としてかの「動詞の外出」が先の方に「ほんやり」と哲学的思索的視界に入ってくるのである。ここに、「再び」「動詞の外出」が起きてくることになる。かつて一度、文法的に、動詞は外出した。そのことが、もう一度、再び、起きようとしている。「起きよう」とは未来のことなのである。「かつて」が「再び」未来に起きようとしている。なんとも不可思議なことではあるが、「動詞へ向かう」ところの哲学的視界には、この奇妙な光景が必然的に目撃されるのである。或る「再び」すなわち「反復」が、或るWiederholungが、目撃され

ることになる。

このような意味の「反復」は、文法論的にはZeit-(wort)-lichkeitに他ならず、これが文法論的に規定された「歴史性」であるのだから、ハイデガーが目撃しているWiederholungは本質的に「歴史性」となるのである。そして、その「反復」とは、「<時>とは何か」という問いに答えんとする道行きなのである。

ここで、読者に注意してもらいたいことは、以上のような「文法論的」解明は、或る先入見による主観的・独断的「解釈」ではないということである。動詞が外出したということは、「文法」上、起きることであり、思惟にはまったく未知なことであり、どのような先入見にも知られないことなのである（カントは、「物自体」は認識されないと言う）。まことにアリストテレスが「エネルゲイアはデュナミスより先にある」と述べたことは大真理である。動詞が「先行している」のである。「動詞の外出」が文法的に「かつて一度」起きていたのであり、このことがなければ、そもそも思考とか「有る」もないのである。

以上、ハイデガーが『有と時』において示したWiederholungが文法論的に「先行的」に解明されたこととしよう。このような「先行的」解明は、「<時>とは何か」という問いを真に問い、かつ、それに答えようとする場合には必然であることも理解されるであろう。このような仕方以外には、「<時>とは何か」を問いかつ答えることは不可能なのである。このような一種の「証明の循環」、Zirkelは、「<時>とは何か」という問いに関わる限り、必然であり、こうなっていることが、「<時>とは何か」に真に迫っていることの証拠になるのである。『有と時』もまたZirkelに巻き込まれていなくてはならないのであり、事実、そうになっている。

さて、文法論的な「先行的」解明によって、Wiederholung（反復）とは何かが明らかに

されたので、次に、ハイデガー自身によるその説明を検討したい。「先行的」解明を通して、Wiederholungは、いわば「はっきり」とその姿が見えた。しかし、「動詞へ向かう」道にあるハイデガーの思索的視界には、「はっきり」とは見えず、「ぼんやり」と見えているのでなければならない。しかし、たとえ、「ぼんやり」としか見えていないにしても、その姿の特徴は捉えられているのである。ゆえに、『有と時』におけるWiederholungの説明の中にそのような本来の「反復」の姿の特徴を見てとることができるはずなのである。以下、実際そうになっていることを示したい。

Wiederholungという概念は、最初に、『有と時』の第5章、§74において、次のようにして提示される。

「決意性(Entschlossenheit)は、明確に(ausdrücklich)それが、それらへと自らを投げ企てるところの諸可能性の由来を知ることとは、必然的ではない。しかしおそらく、現有(Dasein)の時性(Zeitlichkeit)に、またただそれにおいてのみ、次のような可能性が存するのである。すなわち、現有が自らをそれへと投げ企てるところの実存的な有ることができること(Seinkönnen)を伝承された現有の理解から取りに行き持つて来る(holen)という可能性である。自らへと戻っていく、自らを伝承する決意性は、その場合、ひとつの、手渡された実存可能性のWiederholungとなる。このWiederholungは、明確な伝承であり、すなわち、現に有った現有(das dagewesene Dasein)の諸可能性へと戻って行くこと(Rückgang)である。」<sup>198)</sup>

(文中の下線は、強調表示)

ここで、Wiederholungが「明確な伝承」であること、そして、「明確な伝承」とは、「現に有った現有の諸可能性へと戻っていくこと」であることが示されている。

ゆえに、この「現に有った現有の諸可能性へ戻ること」とはどのようなことかというこ

とになる。これは、人間が過去にもっていた諸々の可能性に戻るということではない。たとえば、或る人は、今は、教員であるけれども、かつては、野球選手になろうとしていたということから、「過去にもっていた可能性」としての野球選手にこれからなろうとすることではない。ハイデガーによれば、「現に有った現有の可能性へと戻ること」は、むしろ、いわゆる「過去」を消すことなのである。では、「現に有った現有の可能性へと戻ること」とはどのような意味なのであろうか？

ここで、ようやく、「先行的」解明によって明示されていた「反復」の意味との関連が出てくる。すなわち、「現に有った現有の可能性」とは、いわゆる「過去」に有ったことではなく、むしろ、「瞬間的（augenblicklich）」なことからなのである<sup>199)</sup>。ここで、瞬間的とは、そこで、過去と未来が一つになるところを示唆している。すなわち、それは動詞性を表わしているのである。何か動詞と関係していることが、「現に有った現有の可能性へと戻ること」において語られているのである。

しかし、ハイデガーの思索は、＜有-動詞＞関係の第一位相に位置するので、まだ動詞そのものには至っていない。「動詞への途上」(ハイデガー自身の言い方では「言葉への途上」)なのである。ゆえに、「動詞の外出」という文法上「かつて一度あったこと」は、『有と時』の思索的境位から見られるならば、「現に有った現有の可能性に戻ること」というように捉えられるのである。

次に考察すべきことは、以下のことである。

「我々は、Wiederholungを、自らを伝承する決意性の様態として特徴付ける。その様態によって、現有は、明確に宿命（Schicksal）として実存する。しかし、宿命が現有の根源的な歴史性を構成するならば、歴史は、その本質的な重みを過去の中にでもなければ、今日にも、また、過去とのその＜関連＞の中にもつのではなく、現有の未来から発現す

る実存の本来的な生起の中にもつ。」<sup>200)</sup>

ここで、「宿命」という概念が出てくる。この概念は、『有と時』の384ページ（S.384）において規定されている。文法論的解明によれば、人間存在とは、「言葉が語りたいこと（がある）」に「応じること」である。この文法論的規定以外に人間のエルゴン（役目）はなく、したがって、それは人間存在の「宿命」である。これにしたがって、ハイデガーも、人間存在、すなわち、現有（Dasein）は「死へ有る」に応ずること、或る宿命に至ると考えているのである。そして、次のように言われる。

「宿命によって、我々は、本来的な決意性に存する根源的な現有の生起（Geschehen）を表わす。」<sup>201)</sup>

「現有の生起」とは、人間存在が、「動詞の外出」と「動詞へ至る」こととの「間」に有ることを指している。文法論的なこのような「間」は、ハイデガーの立場では、そのように捉えられずに、「生起」と表わされるのである。したがって、「生起」とは、zeit-lichのそのハイフン部、「間」を意味する。ゆえに、「生起」の奥に、Zeit-(wort)-lichkeitが潜在していることになる。そして、wortが顕在化してくると、人間存在はみずからの「宿命」を自覚するようになるのである。このような連関を上引用文が示唆しているのである。

人間存在がみずからの宿命に至ることは、「言葉が語りたいこと（がある）」に「応じること」であり、そのことは、zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化することである。そして、このことは、Zeit-(wort)-lichkeitに入ることであり、「歴史性」が現れてくるのである。文法論的に明らかなことは、しかし、『有と時』の思索の境位では「ぼんやり」としている。ハイデガーは、その「ぼんやり」とした眺めに目を凝らすのである。§74には「ぼんやり」とした眺めが描かれているけれども、そこには文法論的原風景がそれなりに映って



いる。未来の方向に或る「過去」が、すなわち、「動詞の外出」という文法上、「かつて一度あったこと」が「ほんやり」と見えてくるのである。

「ほんやり」として見えているZeit-(wort)-lichkeitは、それでも、次第に「はっきり」と見えるようになるのでなければならない。そのことは、Zeit-(wort)-lichkeitのwortに付けられたカッコがいわば外れつつあることを意味する。それはハイデガー哲学の中での歴史性概念の深まり、ないしは推移ということになる。『有と時』は、1927年に公表された。そして、そのおよそ10年後、1936年から『哲学への寄与』の草稿が書き始められる。その中に、Ereignis (=Es gibt)<sup>202)</sup>と歴史との関係についての考察がある。その考察内容を見てみたい。まず、『哲学への寄与』の§12に、『有と時』における「歴史性」がEreignisの立場から見てどのようなものが以下のように反省されている。

「ここでは、歴史は、他との関係にある有るものの領域として理解されるのではなく、唯一、SeynそのもののWesungを見て、理解される。そのようにして、すでに、『有と時』の中で、現有(Dasein)の歴史性は常にただ基礎的有論的意図から理解されるべきであり、現に存在する歴史哲学への寄与として理解されるべきではない。」<sup>203)</sup>

ここで、SeynのWesungとは、ハイデガー哲学が「<有-動詞>関係」の第一位相にあることを表わす言い方である。「有る(上の引用文ではSeynと表わされている)」は、いわば動詞をその述語にして規定されるので、その述語が(動詞ではなく)wesenとして表現される(wesenは、ドイツ語の古高ドイツ語のwesanから由来する語であり、wesanは、「有る」という意味の動詞であるので「有る」と訳されるべきであるが、通例、「本質現成する」などと訳されている)。つまり、<Seyn west (「有る」はwesenする)>となる。

このことがSeynのWesungである。したがって、SeynのWesungとは、Zeit-(wort)-lichkeitのことなのである。『有と時』の「歴史性」もまた、このような実状の中で理解されるべきことである。こうハイデガーは我々に教えているのである。ゆえに、まさに、『有と時』の「歴史性」はZeit-(wort)-lichkeitの「ほんやり」とした眺めであることがここで確認される。

続いて、次のようなことが語られる。

「Er-eignisは、根源的な歴史自身であり、このことによって次のことが暗示されることができよう。すなわち、ここで総じて、Seynの本質が、<歴史的に>把握されるということである。」<sup>204)</sup>

上のように、Seynの本質(Wesen)とは、「有る」がただ動詞とのみ関係しているということであり(「その3」論文の注の59を参照)、最終的に、Seynが動詞を述語にして規定されるということ(動詞以外に「有る」を規定する述語はないということ)である。ところが、ハイデガーの立場は「まだ動詞が開顕していない」境位(<有-動詞>関係の第一位相)である。その境位において、動詞は「隠れたまま」となっているのである。そこで、<Seyn west>というように、Seynを本質規定する述語動詞が動詞ではなく、wesenという動詞に置き替わるのである。ここでは、<Seyn ist (「有る」は有る)>というようにならないことに注意する必要がある。istはsein(有る)の現在形であり、zeit・lichとなっている。しかし、Seynはzeit-lichのハイフン部の中に入ってきた境界のことがらなのである。こうして、Seyn westは、実はZeit-(wort)-lichkeitのことなのであり、したがって、「Seynの本質が歴史的に把握される」と言われているのである(強調の点は筆者による)。「ほんやり」が幾分「はっきり」に変わってきていることが確認される。

さて、『哲学への寄与』の草稿が書かれて

から、さらに約20年後の1957年に、ハイデガーは『思索の根本諸命題』という論文を公表している。その中に、次のようなことが語られている。

「歴史は有ったものが近づいて来ることである（Sie ist Ankunft des Gewesenen：Sieは、Geschichteを指す）。」<sup>205)</sup>

この「有ったもの（das Gewesene）」については、次のような説明がなされている。

「この<有ったもの>とは、すでにwesenしているもの、であり、ただ、これのみが、我々に近づいて来る。」<sup>206)</sup>

ここで「wesenしているもの」と言われているwesenは、上で語られている、<Seyn west>におけるwesenであることは明らかである。というのも、次のように言われているからである。

「本来的な歴史は、Gegen-wartである。Gegen-wartは、始原的なもの、すなわち、すでに存続している、wesenしているものとその隠された集まりの要求としての未来である。」<sup>207)</sup>

Gegen-wartは、「現在」という意味の語であるが、ハイデガーは、この語にwarten（待つ）の響きを聞いている。人間存在を「待っている」ものは、また、人間存在に「近づいて来る（zukommen）」ものであり、これが「未来（Zukunft）」である。いいかえれば、人間存在は、wesenしているものに「応じている（entsprechen）」のである。

ここでは、『有と時』において明らかになったZeitlichkeit、すなわち、gewesend-gegenwärtigende-Zukunftのすべての要素が始原に「応じる」ことから解釈され直されている。ところで、文法論的には、人間存在の本質規定は、「言葉が語りたいこと（がある）」に「応じること」、である。そして、「言葉が語りたいこと」とは動詞のことなのである。それが始原である。

ここでは、「ほんやり」と見えていたZeit-

(wort)-lichkeitがさらに「はっきり」と見えてきている。『有と時』のZeitlichkeitがZeit-(wort)-lichkeitに属していることが明白になっているのである。そして、Zeit-(wort)-lichkeitが「歴史性」である。

以上のように、ハイデガーが歴史ないしは歴史性をどのように考えているかは明らかである。ハイデガー哲学は、それが「<有・動詞>関係」の第一位相に位置するがゆえに、Zeit-(wort)-lichkeitに入って来ていて、したがって、それを「ほんやり」と「歴史性」と見ているのである。もちろん、「ほんやり」と見ていることは欠陥ではなく、逆に、完璧ということである。文法外文法状態に有る限り、動詞そのものは「まだ開顕していない」のであり、「<時>とは何か」という問いの道中にあるからである。この「問い」をハイデガーは完璧に問うているのであり、だからこそ、Zeit-(wort)-lichkeitが「ほんやり」と眺められている（しかし、次第に「はっきり」と見えてくる）のである。

「はっきり」してくると、そこには「言葉が語りたいこと（がある）」に「（純粹に）聞き応じる」ということが起きてくるので、「<時>とは何か」という問いを問うことは、「聞く」ということ（『古事記』では「イナバの素兎」に相当する）と関係することが知られるようになる。このことも、ハイデガーは指摘している<sup>208)</sup>。

このように、ハイデガーの思索の深まりとともに、最初は「ほんやり」と見えていたZeit-(wort)-lichkeitは、次第に「はっきり」と見えてくる。「有ったもの」が「近づいて来る」ことが「歴史」であると語られるのである。歴史においては、「過去」が優勢となる理由がここにある。

Zeit-(wort)-lichkeitの内部にある限り、動詞そのものはまだ知られていないので、Zeit-(wort)-lichkeit自身は「ほんやり」見える他ない。しかし、次第に「はっきり」見えてく

るのでなければならない。最後に、見えてくる景色が、「有ったものが近づいて来ること」である。それを「歴史」と名付けなければならないのは、Zeit-(wort)-lichkeitの内部に位置しているゆえなのである。

では、Zeit-(wort)-lichkeitの内部にあって、「動詞の外出」はどのようなのか？

動詞 (Zeit-wort) が「言象領域」の「外」へと出て行くこと、すなわち、「動詞の外出」によって、文法外文法状態の領域が開かれ、そこで、「動詞への可能性」という底辺実状が起き、Zeit-(wort)-lichkeitというようなことも可能になる。ハイデガーの哲学は、Zeit-(wort)-lichkeit内部に入ってきた。したがって、ハイデガーの思索は、「動詞の外出」をそれそのものとしてはまだ認識していない。「動詞の外出」は、文法上、「かつて一度あったこと」である。それこそ、Zeit-(wort)-lichkeit内部で語られるべき真の意味で「有ったこと」、すなわち、文法的に「かつて一度起きたこと」でなければならない。しかし、ハイデガーは、この文法的な「動詞の外出」を「まだ」知らないのである。いいかえれば、ハイデガーの思索においては、真の意味で「有ったこと」、つまり、「動詞の外出」は、まだ「隠れている」ことになる。ハイデガーの哲学的思索においては、「有ったこと」という過去の表現と「隠れている」との区別が「まだ」明瞭になっていないのである。文法上、「かつて一度あったこと」が、まだなお、知られていない。「歴史性」を規定している「有ったこと」のその過去性の意味が完全には明らかになっていないのである。Zeit-(wort)-lichkeitが、真の意味で、「ほんやり」と見えているのである。ハイデガーの哲学において、まさに、「有ったものが近づいて来ている」ことになる。どこまでも、「隠れているもの」が、人間存在に、「応じるように」と呼びかけているのである。「動詞の外出」という文法的なできごとがどこまでも、「隠

されている」。

しかし、「動詞の外出」は、隠されたままではよいのであろうか？

その文法的できごとが起きたことで、そもそも、「動詞への可能性」が可能になり、ハイデガー哲学も歴史的に現われたのである。いつか、「動詞の外出」がそれそのものとして言われるようにならなければならないであろう。それが人間存在を「待っている」以上、必ずや、彼を玄関で「迎え入れる」ことであろう。

「動詞の外出」によって、「動詞の外出」へ向かう道が出来る。「かつて一度あったこと」が「近づいて来る」というようなことが可能になるのである。このことが、『有と時』ではZeitlichkeit (時性) として捉えられたのである。論理的には、そのことは、結論を前提して、結論を出すということである。「動詞の外出」を前提にして、「動詞の外出」を結論することになる。これは形式的にはZirkel (証明の循環、循環論証) である。歴史性は、このようなZirkelの構造的なもつのであり、歴史性を明らかにすることは、このZirkelに「巻き込まれる」ことである。このようにして、「動詞の外出」が「反復」されるのである。

「有ったもの」が「近づいて来る」ことは、文法的に「かつて一度あったこと」、いいかえれば、「動詞の外出」が「反復」されること、すなわち、いつかの未来に、「有ったこと」がもう一度起ころうとすることである。このことは、人間存在が「言葉が語りたいこと (がある)」に「応じること」であり、「言葉が語りたいこと」に聞き耳を立てることである。国家には、そのようなことが起こることとは逆の傾向性が本質的に含まれる。国家には、「横道に外れること」の面が必然なのである。8→9→10の8の段階には、8以下に落ちる傾向が存する。利益共同体、プラトンの国家論における「金儲け」の種族が必然なのである。富と力を追求すること (「生きる」

ことの目的を見失って、「生きるため」の手段をのみ求めること）も国家には含まれる。しかし、そのことが起きているのも、そこが、8→9→10の8であるゆえなのである。国家、すなわち、「オオクニヌシノ神」は、「八(8)上ヒメ」との結婚を求め、袋を担いで（富と力を求めつつ、すなわち、「生きるための」手段を袋に担いで）、旅に出る（8→9→10）。

## § 20 「稲羽（イナバ）の素兎（シロウサギ）の段の解明

『古事記』は、上で説明されたように、「国家」の底辺実状を「オオクニヌシノ神」にまつわる様々な説話によって示そうとしている。その全体のいわば「序曲」が「イナバのシロウサギ」の段である。この段の末尾にこのことが明確に示されている。それは、次のように語られている。なお、「稲羽の素兎（「イナバノシロウサギ」と一般によく知られた名称）」は、以降、「イナバの素兎」と表記する。

「故、その兎、大穴牟遲（オホナムヂノ）神に白ししく、『この八十神は、必ず八上比賣（ヤガミヒメ）を得じ。袋を負へども、汝命（イマシミコト）獲たまはむ。』とまをしき。」（p.44）

（そこで、そのウサギは、オオクニヌシノ神に、「この大勢の神たちは、ヤガミヒメを娶ることはできません。袋をかついでいますが、あなたが彼女と結婚するでしょう」と言った。）

（『古事記』からの引用に関しては、本論文の冒頭で示したように、本論文末の「注記」を見て欲しい）

「オオクニヌシノ神」（「オホナムヂノ神」は別名である）と結婚することになる「ヤガミヒメ」とはどのような神なのであろうか。『古事記』には、「イナバのヤガミヒメ」と記されている。岩波文庫版『古事記』の注によれば、その姫の名は、「因幡の国（鳥取県）の八頭郡八上の地に因んだ名」（p.42：「注記」

参照）である。本居宣長も同様に解する。

『古事記』には、その名は、「八上比賣」と記されている。この漢字表記に言象学的文法論の実状が映じている。

「八」は、すでに前節で説明したように、「8→9→10」の8を意味する。8の段階である「国家」の上には9と10の段階がある。10が動詞であり、9は本質的に歴史性、Zeit-(wort)-lichkeitを表わす。前節で述べたように、「国家」は或る権力的統治機構と見える。国家と人間存在の本質規定は、底辺実状としては、同一であるから、国家の規定には、「言葉が語りたいこと」が「応じること」を支配しているという構造的性が存する。かくして、人間は国家において、或る支配に服するのである。人間の上に君臨して支配する何かが国家権力である。「王」とか「大統領」にそのような権力を持たせるのである。しかし、「国家」の文法論的本質、いいかえれば、国家の底辺実状は8の「段階」なのである。その上には9と10があり、そのことが権力統治機構としての国家には知られていない。「八上」の「上」の字は、まさに「上へ」ということであり、「国家」が「動詞へ」と、「上へと」上る登山道の入り口であることを表わしている。「国家」としての「国家」は、このような意味での「八の上」と「結ばれる」必然性があるのである。「イナバの素兎」は、このことを「預言」するのである。逆に言えば、「八の上」と「結ばれない」ような「国家」は、「国家」としては歴史性の舞台から追い出されることになる。このことは、「イナバの素兎」の段の冒頭において、次のように言われている。

「故（カレ）、この大国主（オオクニヌシノ）神の兄弟（アニオト）、八十（ヤソ）神座（マ）しき。しかれども皆国はオオクニヌシノ神に避（サ）りき。」（p.42）

（オオクニヌシノ神の兄弟は、おおぜいの神々がいました。しかし、すべて、国をオオ

クニヌシノ神に譲りました。)

「避りき」については、岩波文庫版『古事記』の注に、「身をひいて譲った」(p.42)とある。

ここでの言い方には、ある種の奇妙さがある。どうして、冒頭にこのようなことが語られなければならないのであろうか。

本居宣長によれば、後のことをまず先に述べておいて、次に、そのようになる理由を具体的に明らかにしようとする冒頭に上のような言葉が語られるのである。それゆえ、上の言葉に続いて、『古事記』には、「避りし所以(ユエ)は、」となっていて、その後にはさまざまな出来事の叙述が続いて、最後に、全体の理由を述べてから、「その八十神を追ひ避くる時に、坂の御尾毎に追ひ伏せ、河の瀬毎に追いはらひて、」(p.48)に至るようになっていくというのである。

したがって、このような叙述構造から、「オオクニヌシノ神」がどのようにしてその「兄弟」たちを「追ひ避くる」のかということ、そして、「ヤガミヒメ」と結婚するのかということが根本的に重要なことであることが分かる。では、「オオクニヌシノ神」はどうして「兄弟」が大勢いて、その神々を「避ける」ようになるのであろうか？

本居宣長の指摘のように、「兄弟」とは、ここでは、「異母兄弟」である。「ヤソ神」とは、「八十人」というきまった数ではなく、「多数の」という意味である。

「オオクニヌシノ神」は、スサノオノ命の子孫系列の第8番目の子孫であり、「アメノフユキノ神」を父とし、「サシクニワカヒメ」を母として生まれた子である。したがって、「異母兄弟」とは、「サシクニワカヒメ」を母としていないということになる。「サシクニワカヒメ」は、言象学的文法論的実状としては、「国家」において哲学への可能性が「トゲ」のようにして存することを表わしている。通常、「国家」が哲学を生み出そうとしている構造体であるなどと思いつく人はいない。し

かし、このことこそ、国家が存在する理由なのである。これを「母」として生まれてきた「子」が「オオクニヌシノ神」であり、本来の意味の「国家」なのである。したがって、この「サシクニワカヒメ」を母としないで生まれた子には、「国家」が本来的な国家に成り得る可能性がないということになる。そのような神が「八十神」、すなわち、「おおぜいの神々」である。彼らは、「8の上へ開かれている」ことを意味する「八上姫」を結婚相手として求めるのであるが、その本性素性からしてその資格がないことになる。

そこで、『古事記』には、次のようなことが記されているのである。

「その八十神、各(オノオノ)稲羽の八上比賣(ヤガミヒメ)を婚(ヨバ)はむ心ありて、共に稲羽に行きし時、」(p.42)

(そのおおぜいの神は、みな各人がイナバのヤガミヒメと結婚しようとする心があり、共に、稲羽に行ったとき、)

「おおぜいの神々」という名そのものが、「国家」が本来、そこに動詞が自身を言おうと働きかけている場所であるにもかかわらず、それを受け入れることが出来ないような「多数」の「場合」であることを示している。なぜなら、「国家」は、「横道に外れること」を含み持ち、「利益共同体」としての「社会」に縛られるからである。人間存在は「言葉が語りたいこと(がある)」と鳴る鐘の音を正しく聞けず、正道から「横道に外れる」のである。誰でも、国家とは、国民の福利のためにあると考え、哲学を生み出すためなどとは絶対に考えない。そのような国家は「おおぜいの神々」、「八十神」なのである。そんな変な名前前の神があるものかと考えるべきではない。国家が人々の「利」的幸福のためにある(「生きるために」必要なもの)と考えるいわば「凡庸さ」が「おおぜい」という意味である。したがって、「おおぜいの神々」という名は、この上なく厳密な名なのである。しか

し、「オオクニヌシノ神」は、そのような「凡庸さ」のないということであり、哲学（「言葉が語りたいこと」が語られようとする）を生み出すべきという「トゲ」のある「母」から生まれた子なのである。前節でアリストテレスの国家論について述べたように、「国家」の生成は「生きるために」であるが、国家の「有ること」は「よく生きるため」なのである。そして、「よく」とは「哲学すること」を意味するのである（人間のエルゴン、すなわち、人間としての固有の役目を果たすこと、「言葉が語りたいこと」に「応じること」は、「時」とは何かという問いに答えることであり、これは「哲学すること」に他ならないから）。

では、「八十神」がそこへ旅した「イナバ」とはどこか。それは、通例、「因幡の国（鳥取県）」を指すと言われている。そして、本居宣長によれば、「イナバ」とは「稲葉」という意味であろうと言われる。

『古事記』には、「イナバ」は、「稲羽」と記されている。この漢字表記にここでの言象学的文法論的実状が映されていると見なければならぬ。

「稲」は、形声文字であり、「禾」と音符の部分から成る。「禾」は、穂が垂れ下がる様を表しているものであり、本質的に「実る」こと、つまり、ドイツ語のZeitigungを意味する。音符の部分（「トウ」）はうすから取り出すことを意味する。言象学的文法論的実状がそこに映じている。すなわち、動詞が動詞として言うことが「実る（Zeitそのものに成ること）」ということである。そして、「うすから取り出す」ことは、「Zeitの中」に有ってそこから取り出され、Zeitそのもの、言い換えれば、動詞に成ることを表わしている。zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化することを表わしている。「羽」は、二本のはねを表わす象形文字である。それは飛翔する鳥の羽であるが、同時に、「覆う」羽でもある。動詞を「覆う」

ということが意味されているのである。ゆえに、「稲羽」は、動詞が覆われていながらも、それ自身を言おうとする働きが起きていることを表わしている。そのことが、「時」の面から明らかにされているのである。「イナバ」は歴史性を表わすのである。

「八十神」は、「共にイナバに行く」という『古事記』の言い方の中に、国家はすべて歴史性との関係性において成立していることが示唆されている。「国家」は、「8→9→10」における8なのである。本来的には、すべて国家は、「八」の「上」へと結ばれるようとする心があるのである。

さて、『古事記』には、次のようなことが続いて語られている。

「大穴牟遲（オオナムヂノ）神に袋を負（オホ）わせ、従者（トモビト）として率（イ）て往きき。」（p.42）

（おおぜいの神々は、オオクニヌシノ神に袋を背負わせ、従者として従わせた。）

「袋を負わせ」の箇所には、岩波文庫版『古事記』には、次のような注が付けられている。

「旅行用具を入れた袋。袋かつぎは賤業であつた。」（p.42）

上で解明されたように、「イナバ」に旅行するとは、国家が歴史的となるべきであるということの意味する。「オオクニヌシノ神」とその兄弟たちは、「国家」であるからには、すべて「歴史性」を何らかの意味でもち、歴史的に成ろうといわば「旅に出る」のである。しかしながら、すべての国家が9の境位、つまり、「世界歴史」の舞台に立てるわけではない。すべての国家が「ヤガミヒメ」と結ばれるわけではないのである。そのような「旅」に「必要な物」とは、「利」の本質を意味する。国家は、§18で説明されたように、動詞からの働きかけを受けている。動詞は、動詞自身を言おうとしているのであるが、そのことは「覆われている」。覆われていながらも、動詞は文法外文法状態において正道に響く鐘の音

となっている。「言葉が語りたいこと（がある）」と鳴るその鐘の音は、「雪のために調子を狂わされて」、聞こえなくなり、「横道に外れて」、人間存在は、「利」（目的のための手段）を求めるようになる。正道と「横道に外れること」のこのような連関にある国家は、かくして、「利益共同体」を含み持つ。「利」は、言象学的文法論から見れば、「旅のための（上に行くための）用具」なのである。「利」は、「上へ上る」ことを、究極的には動詞に至ることを「目的」にしたいわば「手段」である。「（生活に）必要なもの」は、「人間のエルゴン」を達成するための手段なのである。国家は、したがって、すべて「旅のための用具」を有することになる。それを今は、「オオクニヌシノ神」に背負わせたのである。国家の、「上へ」ということのための「手段」としての「利益共同体」の存在の意味、このことは、「八十神」には知られないことである。ただ、唯一、それを認識できるのが、動詞からの呼び声が聞こえている「オオクニヌシノ神」なのである。「上」との関係性に入ってようやく眺められ得るところの、「利益共同体」が本来もっているこのような深い意味を知るべき使命をもって、すなわち、「袋を負って」、（今は）従者として、「オオクニヌシノ神」は「旅行く」のである。

ここで「従者」とは、「八十神」につき従うという意味だけではなく、言象学的文法論的に本来的実状から理解されるべきである。

「<時>の中」にある事象でありながら、「時」そのものへといわば「旅する」こと（動詞が動詞自身を言おうとすること）は、或る意味では、「遅れること」である。先へ先へと、未来に起こる事象へと急ぐことなく、むしろ、後ろへ後ろへとさがることが、「時」が「<時>の中」の事象に起こることであるからである。すでに説明されたように、文法的な意味で「時」が「時」として言われることは、過去と未来の統一性へと近づく

ことである以上、そのようになるのである。「有ったこと（かつて一度あったこと）が近づいて来ること」が歴史性、すなわち、Zeit-(wort)-lichkeitである。そのような歴史の本質に登っていく登山口に立つことが「国家」の段階である。この時、国家は単に「<時>の中に有る」ことから、「<時>とは何か」という問いを問い始めるのである。「時」は単に過ぎていく川の流れのようなものではなく、ある意味では、「時」は流れなくなる。すなわち、「遅れる」のである。かくして、「オオナムヂノ神」（オオクニヌシノ神の別名）は、「遅れる」のであり、「<時>の中に有る」ものたちの、「従者」となるのである。

こうして、「オオナ牟遲（ムヂ）ノ神」は、「遅れる」ことで、「<時>とは何か」という問いの道に入り（「登山口」を見つけ）、動詞の微かな呼び声を聞くことができるようになる。それは、「長い耳」をもつ生き物が「聞いたこと」なのである。「イナバの素兎」に彼は真の意味で出会うのである。

この文法論的な重大局面は、『古事記』には、次のように語られている。

「ここに気多(ケタ)の前(サキ)に到りし時、裸(アカハダ)の兎伏せりき。」(p.42)

（ここに、ケタのサキに到達すると、そこに丸裸のうさぎが伏せていた。）

§18と§19で説明されたように、国家は、本来的に歴史性に開かれている。しかし、だからといって、すべての国家が世界歴史的国家（そこに「時」の本質規定をする歴史的哲学が誕生する）となるわけではない。その理由は、利益共同体（社会）の大規模化したようなものが国家と間違われるからである。「オオクニヌシノ神」には、「八十神」という「異母兄弟」が必然となるわけである。しかし、いやしくも、国家であるからには、「世界歴史」の舞台上に上り、動詞の働きのいわば光を、アマテラス大御神からの光を、浴びなければならない。すなわち、「オオクニヌシノ神」と

「八十神」は、共通に、「ヤガミヒメ」と結ばれようとする心をもち、旅路に赴かなくてはならないのである。その旅にあって、独り、「オオクニヌシノ神」は、「従者」となり、「遅れる」。「遅れる」とは、「<時>の中」に有りながら、すでに、何らかの意味で「時」の本質規定そのものに触れているということである。そこに、動詞からの呼び声が聞こえて来るのである。それは、『古事記』では、「イナバの素兎」の「預言」として「オオクニヌシノ神」に語られる。つまり、この段階の国家には、動詞の呼び声は、動詞の声として、聞こえて来るわけではなく、それを「聞ける」耳をもつ何ものかが知らせるという形を取るのである。この「何ものか」が、ここで「イナバの素兎」と言われるのである。国家には、国民の「利益」を守るということ以上の何かが存するのである（アリストテレスの言う「よく生きること」における「よく」の面）。その「何か」、すなわち、「よく」の面は、ここでは、「イナバの素兎」として登場する。

その「何ものか」は、上のように、動詞の言うことを「聞ける」特別な耳（聴覚）をもつものでなければならない。それは「長い耳」をもつのである。そして、それは、或る「生き物」なのである。ここで「生き物」とは、言象学的文法論的意味での「生き物」である。

動詞の下降形態、すなわち、文法外文法状態は、二つの領域に分かれる。一つは「生命の世界」であり、二つ目は、「物質的自然界」である。この内、「生命の世界」は、動詞を定義としていることがらであり、その定義に向けて定義づけられようとしている領域である（「その3」論文p.102の図3参照）。したがって、「生命」は、定義から演繹されるようになっているはずであり、プシス（ギリシア語の φύσις は、「生まれ・起源・本来」とともに「自然」という意味をもつが、ここでは前者の意味に限定する）と呼ばれるのである。国家もまた動詞へ向かうのであるから、プシスに

属する。ゆえに、生命体は、国家の目指すものを或る意味では「予見」しているのである。生命体が動詞を認識しているのではない。しかし、生命体は、動詞を「予見」することが可能である。動物は、プシスの深くにまで届いている、そこを「根」としているのである。国家の中には、プシスの深くまで達するような「予見的」な動物が居るのである。それが、国家は国民の利益のためにのみあるのではないと国家に教えるのである。ゆえに、「<時>とは何か」へ向けて旅する国家達は、「長い耳をもつ生き物」である「イナバの素兎」に出会うのである。

しかし、そのような意味の「イナバの素兎」は、「裸」であり、「伏せている」。なぜか？

耳の長い生き物は、国家にそれが動詞へと向かうべきもの、したがって、「<時>とは何か」を問うこと、つまり、哲学を懐胎すべきこと、を教える役目をする。プシス的にプシスを告げるのである。「耳の長い」ということは、動詞の呼ぶ声を聞くことが出来ることである。zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化することである。「<時>の中にある」事象から、「<時>とは何か」を問うことへ変わること、「<時>が脱皮すること」なのである。それは、動物から脱皮して人間に成ることでもない。「<時>の中にある」から、「時」の本質を言うことへと変わることが「裸」となることなのである。したがって、国家が出会う「耳の長い生き物」は、脱皮したばかりの生き物であり、「裸」になっている生き物なのである。裸のウサギとはどのようなものか、我々は想像すらできない。しかし、国家は、何かから、動詞へ向かうべきことを教えらるのである。「何か」は、「裸のウサギ」でなければならないのである。

ところで、「国家」とは、「8→9→10」における8の段階である。zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化してくるもののスタート段階が8であり、それが「国家」の段階である。「国



家」には、wortの音が遠くから聞こえてくる。それを「聞く」ことができる「長い耳をもつ生き物」が「国家」である。もし、そうなら、「オオクニヌシノ神」が「イナバの素兎」ということになる。しかし、「イナバの素兎」を介抱したのが「オオクニヌシノ神」なのである。これでは、文法論的解明と合わないことになる。

すでに、国家は、正道と「横道に外れること」の秩序的な連関に保たれていることが示された。人間存在もまたその連関にあり、正道からはずれて横道にそれる。人は、「何のために生きるのか」という問いを問うことを忘れ、「生きるために必要なもの」、つまり、手段獲得に生涯を費やす。イエス・キリストが「狭い門より入りなさい」(マタイ,7,13)と言い、また、「明日のことを心配することなかれ」(マタイ,6,34)と論じ、「第一に神の国とその義を求めなさい」(マタイ,6,33)と言うのは、人間存在がかの正道(=「狭い門」)に戻るべきことを教えているのである。国家もまた、人間存在と同様、動詞への道の入り口である「狭い門」を失って、「広い門」である「利益共同体」にそれるのである。かくして、国家は国民の命と財産を守るために、国民の福利のために、有ると見なされる。そこには「長い耳の生き物」はいない。しかし、「オオクニヌシノ神」は旅の途中に「イナバの素兎」、すなわち、「長い耳の生き物」に出会うのである。『古事記』のこのような設定は、こうした実状、すなわち、国家が「狭い門」と「広い門」の両者をもつことを明らかにしようと置かれたのである。「八上姫」をもとめる途上に「イナバの素兎」が必然的に現われるのである。

ところで、『古事記』においては、「ウサギ」は、「菟」と記されていて、「兎」とは書かれていない。

本居宣長は、このことに関して注釈をしている。日本の古書では、「兎」を「菟」と書

く例が多いと述べている。しかし、「兎」を「菟」と書くのは納得できない旨をも述べている。

「兎」は、まさにウサギの形を模した象形文字と言われる。それに草を意味する「くさかんむり」が付くのは、たしかに、奇妙と言う他ないであろう。「菟糸」とは、「ねなしかづら」を意味すると辞書にはある。古書には、兎を「菟」と書くのが常とされているとすれば、『古事記』もまたその慣例に従ったまでのことと見なければならぬのであろう。しかし、『古事記』の場合には、そうした慣例とは無縁の消息が漢字表示に表されているということも留意すべきである。

「くさかんむり」は、草の芽が二本並んで生えている様の象形と言われる。それは、言象学的文法論的には、動詞が「有る」という動詞に「なる」こと、すなわち、プュシス(φύσις)ということを映じている。プュシスは「自然」と訳されるけれども、ギリシア語としては、「生まれ、起源」という意味が元になっている語である。プュシスの語源の印欧祖語のbheuは、「有る(be)、成る(be-come)」という意味をもつと言われている。ゆえに、「菟」にくさかんむりが付いているのは、プュシスのところまで「聞く」ことができる「長い耳」をもつということを意味するのである。

次に、「ケタのサキ」とは言象学的文法論的にはどのようなことを意味するのであろうか。岩波文庫版『古事記』の注によれば、それは、「気高郡にある岬」(p.42)である。

『古事記』には、「ケタのサキ」は、「氣多之前」と記されている。ここに言象学的文法論的実状が映じているのである。「氣」は、形声文字で、音符は、「气」である。それは、語源的には「人に贈る」という意味をもつと言われている。ゆえに、「氣」は、人に米を贈るという意味となる。あるいは、別の説によれば、それは、米を蒸したときに上がる蒸気を意味するとも言われる。

動詞は、「正道」において、動詞を言おうと働きかける。それは、Zeitigungの、熟したものの、完成状態の一つの贈り物である。「米を贈る」とは、そのようなことである。国家には、上からの、ないしは先行的なものからの働きかけが届いているのである。しかし、今は、その「前」である。「多」とは、ここでは、働きかけが「多い」という意味ではなく、むしろ、「分裂」して集中性を欠き、「少ない」ことを意味するのである。そのような意味の「氣多之前」に、「裸の菟」が伏せているのである。

ゆえに、「氣多之前」に「裸の菟」が「伏せている」とは、全体的には次のような言象学的文法論的実状を表す。すなわち、「国家には動詞からの呼びかけの声が届いていて、国家は、それに気付いているものの、それが動詞からのものと認識していない」ということである。国家は、社会とか人間からのみ考えられるのではなく、むしろ、上で説明されたような意味での「8→9→10」から考えられるべきことがらなのである。『古事記』のこの「オオクニヌシノ神」に関する神話の中に「菟」が登場する理由はここにある。

アリストテレスの『政治学』において、「国家はプシスに有るものに属している（τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστὶ (1253a2)）」と言われていること、また、「国家はプシスにとって家族や我々の各人よりもより先行的である（πρότερον δὲ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστὶν (1253a19)）」と言われていることは、深遠な意味をもっていることが分かる。国家は人間が集まって自然にできたということがここで言われているのではないことは明白である。人間は、自然に集まれば、相互に敵対して殺し合い、滅びてしまうのである。もちろん、アリストテレスはまだ動詞を認識してはいなかったから、国家の上のような「先行性」が歴史的な意味をもつことを知ることができなかったのである。それ

にもかかわらず、アリストテレスは、国家がプシスの方からは、より先に現れ、それに遅れて人間と人間社会が成立していることを明らかにしているのである。それは、上で、『古事記』で言われていることの真相として言象学的に解明されたことと見事に一致する。ここから、「イナバの素兎」が、文法論的に解明されたような意味であることは明白である。

次に、『古事記』には、以下のようなことが記されている（以下、菟は、兎と記す）。

「ここに八十神、その兎に謂（イ）ひしく、『汝為（ナレセ）むは、この海鹽（ウシホ）を浴み、風の吹くに當（ア）たりて、高山の尾の上に伏せれ。』といひき。」（p.42-43）

（ここで八十神は、その素兎に言った。「あなたは、海水につかってから、風にあたり、高い山の頂に寝ていなさい」と。）

素兎は、この八十神の言うとおりのことをするが、皮膚はひび割れて更に苦痛を増すことになる。

この箇所は、言象学的文法論的にはどのような実状が語られているのであろうか。

上で解明されたように、ここで、「兎」と記されているものは、動詞に聞く「長い耳をもつ生き物」を意味する。「生き物」であるのは、それが「動詞である」と聞くのではないことを表わしている。国家はいわば動物的にプシスに気付くのである。人間社会とは別の「自然的」原理が国家を導いている。

動詞に聞く「長い耳をもつ生き物」は、また、「<時>の中にある」から脱皮して「<時>とは何か」と問うことへと変わろうとする。こうして、素兎は脱皮していなければならず、「裸」の素兎となる。「裸の」とは、このような意味である。そうした「脱皮」が「苦痛」である。そのような「苦痛」が消えるには、「ウサギ」は、「長い耳をもつ」ことの真実の役目を果たし終えなければならない。もし、国家が動詞へという動向に対して自覚的となっ

たとすれば、その「役割」が果たされ、「矛盾」は、高いもののなかにいわば「止揚される」のである。このようになった「ウサギ」は、「素（原初）」なる「兎」であり、「兎神」（p. 44）となる。

「八十神」は、「オオナムヂノ神」を「従者」にしている。すなわち、「<時>の中」にあって、「時」そのものに気付くことができない。したがって、その神は、「おおぜい」なのである。当然、「長い耳をもつ生き物」が語ることをそのようなこととしては理解することができないのである。したがって、「ウサギ」の「苦痛」は解消されることはない。その「苦痛」は、そのまま「おおぜい」なるものの「矛盾」と「苦痛」に他ならない。国家はより高いものへと上ることを自分で塞いでしまう。「ウサギ」は、高いものの上でむしろ苦痛を増加させる。高いものに「止揚される」ことは無くなるのである。「<時>の中」にあって、「時」に気付かないことは、「海水」に浸ることである。「ウサギ」は、「ウサギ」としては否定の水に浸かることになる。高い山の上で風にさらされながら、否定にさらされる「ウサギ」は、国家が国家としては矛盾のただ中に投げ込まれることを表わしているのである。それらの「おおぜい」の国家は世界歴史の法廷で裁かれる。

周知のように、ヘーゲルは、『法の哲学』の§ 340において、世界歴史が審判であることを明らかにしている。その理由を、続く§ 341において示している。ここでその箇所を挙げておきたい。というのも、その箇所をこれまで解明されてきたことを下敷きにして精読すると、ヘーゲル哲学が眺めている光景がどのようなことなのか理解できるからである。その「光景」は、ヘーゲルのいうところのDenken（思惟）のSache（ことがら）であることが理解できるようになるのである。

「世界歴史は、或る法廷（Gericht）である。

なぜなら、普遍精神の定在の境位の即かつ向自的に有る普遍性においては、特殊なもの、すなわち、相互に絡み合った現実性にある家の神、市民社会、民族精神は、単に観念的なものとして有るにすぎず、精神の運動は、この境位に有っては、このことを表わすことであるからである。」<sup>209)</sup>

ここで語られていることは、明らかに、国家は、その上へと、つまり、「即かつ向自的に有る普遍性」へと上るべきであり、特殊態ではダメだということである。この「ダメだ」と断ずるのが世界歴史の「法廷」なのである。

このような「普遍性」は、しかし、ヘーゲル哲学の境位においては、「<時>とは何か」という問いではない。次のように言われている。

「しかし、これについては、私は、そもそも始めに私の見解を明らかにし、我々の前提——これはしかし最後にようやく結果として生ずるはずであるが——と我々の信念を主張した。すなわち、それは、理性が世界を支配し、そのようにまた、世界歴史を支配している、というものである。この即かつ対自的に普遍的なものにして実体的なものに対して、他のすべてのものは、従属し、それに奉仕し、そのものの手段となるのである。しかし、さらに、この理性は、歴史的定在に内在していて、自らをその定在の中に、また、その定在を通じて、完成するのである。」<sup>210)</sup>

ヘーゲルの理解においては、歴史的存在に内在しているのは、「理性」であり、「<時>とは何か」という問いではない。理性が現実的に自身を完成させることが「<時>の中」に起きるのであり、「時」そのものが問われるのではない。つまり、ヘーゲル哲学においては、zeit・lichは、zeit-lichのハイフン部が閉じた状態となっているのである。

ヘーゲルは、まだ、動詞を知らなかった（動詞はヘーゲルの境地で「否定性」、すなわち、

概念として捉えられている）ために、「時」と「普遍性」との関係の真相を認識できなかった。動詞は「有る」という動詞より先行的な述語性（西田哲学的に言うなら、「超越的述語」ということになる）であり、その意味で「普遍性」をもつ。同時に、動詞はZeit-wortとして「時」の根源（動詞が「外出」すると、Zeit-wortのwortの面が見失われ、Zeit-(wort)となる）なのである。つまり、動詞において、「(超越的) 普遍性」と「時」の根源とが一つになっていることになる。そのような動詞の「真相」に迫って行った（「時」と「有る」の「と」へと探求した）のが、ハイデガーであり、彼が、『有と時』の§82でヘーゲル哲学における「精神」と「時」の関係に言及したのもそのような理由からである。

ヘーゲル哲学のエLEMENTは、すでに示されたように、「<有・動詞>関係」の第三位相に位置する。「有る」は、動詞との「ただ・のみ」の関係から離反して、「有るもの」に浮気する。そのような浮気を「非難する」のが、ニーチェの哲学のエLEMENTであり、そのような浮気状態に対して、動詞がいわば自分のほうへと「有る」を「引き戻す」のが、ヘーゲル哲学のエLEMENTである。この「(動詞の) 引き戻す」働きが、「否定性」の働きであり、動詞がロゴスと見なされると、それは「概念 (Begriff)」と理解される（この「概念」は、本来は「有る」そのものなので、単なる思惟的概念ではなく、実在性と一つのものとして「理念 (Idee)」である）のである。ところで、動詞が「有る」を浮気相手である「有るもの」から引き離そうとするこのような働き、すなわち、「否定性」ないしは「概念」は、まだ、動詞との本来の関係性を取り戻していない状態であり、したがって、底辺的には、zeit-lichのハイフン部にwortの面が顕在化していない状態である。というのも、zeit-lichのハイフン部にwortの面が顕在化することは、Zeit-(wort)が遠くに見えて

くることであり、そのことは動詞 (Zeit-wort) との関係性が回復されたことを意味するからである。Zeit-(wort)が遠くに見えてくることは、すでに、『有と時』においてハイデガーがTemporalitätという語で語らんとしたことである。ヘーゲル哲学では、このようなTemporalitätはまだ見えてきていないのである。このような「否定性」ないしは「概念」をその哲学のエLEMENTにしているヘーゲル哲学は、以上の理由から、まだzeit・lich（すでに、定義されたように、zeit-lichのハイフン部が忘却された状態をzeit・lichと表わす、この状態が、我々が普段理解している「時」ないしは時間である）の状態にあることが理解されよう。「精神」は、まだ、<「時」とは何か>という問いを問う「狭き門」に入れないのであり、「<時>の中に」有るのである。zeit・lichとなっていて、zeit-lichとはなっていないのである。しかし、それでも「精神」は「<時>の中」に有り、したがって、「<時>の中」で、「精神」は「概念」そのものへ向かって自己展開するのである。ヘーゲルの歴史哲学が可能になる。しかし、「精神」はかの「狭き門」の前に佇み、その門を通して、「<時>とは何か」と問うことができないままになっている。このような「精神」の文法論的実状を、「狭き門」を通過したハイデガーの立場からは、以下のように眺められるのである。

「ヘーゲルは、否定の否定としての精神と<時>の形式的構造の同一性へ戻っていくことで精神の<時>の中で(in der Zeit)>の歴史的現実化の可能性を示す。その中へと、精神と<時>が外化されるもっとも空虚な、形式的有論的、形式的命題的抽象が、両者の類縁性を生み出すことを可能にしている。しかしそれでも、同時に、<時>が平均化された世界時間の意味で概念的に捉えられ、また、そのようにして、<時>の由来が完全に覆われたままになるゆえに、<時>は精神に対して一つの物としてまったく対立して立つこと

になる。それゆえに、精神は、最初にまず、<時の中へ>と落ちなければならない。この<落ちること>と、<時>を支配して、本来的には<時>の外に有る精神の<現実化>が有論的に何を一体意味するのかは、暗くなっている。」<sup>211)</sup>

「本来的には<時>の外に有る精神」という言葉に最大の注意が払われるべきである。上で説明されたように、「精神」は「<時>の中に」有る。しかし、ハイデガーは「精神」は、「本来的には<時>の外に」有ると言う。「本来的に」という言い方で、「精神」は「<時>の中に」有るけれども、かの「狭き門」に入れず、その外に佇んでいると言いたいのである。もし、「狭き門」に入れたならば、それが「本来的に」<時>の中に」ということなのである。zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化することが「本来的」には「時」の中に入ってきたということである。ヘーゲルにおいては、「時」は平均化されていて、つまり、「狭い門」に入れず、「精神」にとって「時」が一種の「物」になっているのである。

上の引用に続いて、次のようなことが語られている。

「ヘーゲルは、平均化された時の源泉を明らかにしないととも、また、まったく次の問いを吟味しないままにしている。すなわち、その問いとは、否定の否定としての精神の本質実状は、総じて、根源的なZeitlichkeitを根底にする以外に可能なのであろうか、という問いである。」<sup>212)</sup>

文法論的理解によれば、ヘーゲルの「概念」ないしは「否定性」とは、動詞が「有るもの」に浮気した「有る」を「引き戻す」働きである。「引き戻す」という文法的状態は、「論理的領域」において行われているので、そのことはそのこととしては捉えられず、あくまで「論理的」に把握される。こうして、動詞が「引き戻す」ことは、「否定性」というように把握されるのである。動詞は「言葉（ロゴス）

が語りたいこと（がある）」と呼びかけているので、ロゴス的であり、かくして、「引き戻す」働きはロゴス性をもち、「否定性」は、また、「概念」と見なされるのである。動詞は、どこへ「有る」を引き戻そうとするのか？もちろん、Zeit-(wort)-lichkeitへである。そこは、「<時>とは何か」という問いが問われているところに他ならない。平均的な「時」の「源泉」への問いが問われているところである。そこが、「概念」の、「否定性」の、したがって、「精神」の根底なのである。しかし、ハイデガーはまだ、Zeit-(wort)-lichkeitそのものを認識していない（「<有-動詞>関係」の第一位相に位置するため）。それは、『有と時』では、Zeitlichkeitとして理解されているのである。「精神」の根底には、Zeit-(wort)-lichkeitならぬZeitlichkeitが存するのではないかとハイデガーは遠まわしに語っているわけである。

明らかに、ヘーゲル哲学はかの「狭き門」の前まで来ているけれども、そこを通ろうとしない。「狭き門」の「外」で、「精神」は、「<時>の中」で自己展開する。世界歴史が起こる。しかし、ハイデガー哲学は、その「狭き門」に入ってきている。「<時>とは何か」という問いの領域に入ったのである。そこには遠くから、「言葉が語りたいこと（がある）」と鳴る鐘の音が聞こえてくるのである。もう一度、『思索の経験から』に収められている次のハイデガーの言葉を思い起こそう。

「時とは何か？一人は、『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。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>213)</sup>

「彼は今日も問うている」と明言している。すなわち、ハイデガーは「<時>とは何か」を「今日も」問うているのである。「今日も」

とは、その特定の時点という意味ではなく、ハイデガー哲学である限り、いつでも、という意味である。そして、「<時>とは何か」を問うことは、「それ自身を語りかけるものに傾聴する」ことである、すなわち、「言葉が語りたいこと（がある）」と呼びかけてくるものに「応じる」ことなのである。間違いなく、思索が「狭い門」に入ったことがここで語られている。

「それ自身を語りかけるもの」は、厳密には、「動詞の外出」ということである。というのも、動詞が文法上、自らの「外に出て行く」ことによって、文法的に「かつて一度あったこと」が、したがって、「有ったこと」が、可能になるからである。「動詞の外出」が文法的に「あった」ことで、「<時>とは何か」という問いも起こるのである。その「（動詞の外出が）かつて一度あった」がゆえに、「これから」、その「あった」ことへ向けて問い尋ねること、つまり、「あった」へ「至らん」とする「未来」が可能になり、過去と未来と現在からなる「時」そのものが「問われる」ようになるのである。

こうした文法的な「時」構造をハイデガーは、まだ認識していない。しかし、ハイデガーの哲学的思索は、この構造に入り込んで、その組み立てを捉えようとしているのである。「今日も」、「時」とは何かを問うているのである。

このように見るならば、ヘーゲルの歴史哲学は、根本的な欠陥を持つことが分かってくる。しかし、それは非難されるべき「欠陥」ではなく、むしろ、賞賛されるべき欠陥である。「理性」が世界歴史を支配しているというヘーゲルの認識は、たしかに、まだ、「狭い門」に入ってきていないという根本的な「欠陥」をもつ。しかし、「狭い門」の手前まで、やってきたということは、むしろ、最高に賞賛されるべきことなのである。世界歴史を支配し、導いているものが「概念」であるとい

うことに気付いたのは、独り、ヘーゲルのみなのである。そこに、「時」と「概念」ないしは「精神」との関係性の暗闇が存することを我々に知らせてくれているのである。ハイデガーはその暗闇を指摘して、我々に「狭い門より入りなさい」（マタイ7,13）と教えているわけである。「滅びに至る門は大きく、その道は広いからです。」（マタイ7,13）とも言われている。「<時>の中」に有るものは「滅びる」。「いのちに至る門は小さく、その道は狭く、それを見出す者はまれです」（マタイ7,14）。世界歴史の奥底深くに、このイエス・キリストの言葉の通りのことが寸分たがわず起きていることを誰が予想したであろうか？ 筆者はこう言うことで、キリスト教を持ち上げようとするのではない。イエスの言葉の恐るべき真理性を明らかにしているにすぎない。ヘーゲルは、この「狭い門」の手前までたどり着いたのであり、ゆえに、そのことは喩えようもないくらい「賞賛されるべき」ことなのである。「時」と「概念」との関係性の「暗闇」へとハイデガーの思索は進んで行くのである。

なお、zeit-lichの気づきは、カントの『純粋理性批判』の思索の中で「超越論的統覚（die transzendente Apperzeption）」として、一つの「（論理的な統一性の）意識」として捉えられた。しかしながら、それをカントは、「時」の本質という面で示さなかったのであり、この点を、ハイデガーは、問題視している（全集25巻『カントの純粋理性批判の現象学的解釈』を参照）。ハイデガーの指摘はもっともである。「超越論的統覚」は、本質的にzeit-lichのハイフン部に秘されているwortが「意識」されてきた事態であるからである。このことについても、「神武天皇の東征」の段の解明において詳述したい。

『古事記』は、更に、ヘーゲルの思索よりもっと根源的に「法廷」の意味を把握している。そのような「把握」は、しかし、神話的図式

化されるべき実状となっていて、ここで、「イナバの素兎」の神話となって語られているのである。「イナバの素兎」をそのように解釈するのは「深読み」だ、なにより、時代錯誤も甚だしいと批判する人は、国家とか世界歴史について真実には何も思索したことのない人なのである。

さて、『古事記』には、続いて、「裸のウサギ」の身の上話が語られている。どうして「裸のウサギ」となって「伏せていた」のか、その経緯が「オオナムヂノ神」に話されるのである。次にこのことについて解明しなければならない。

まず、次のように「イナバの素兎」は語り始める。

「僕（ワレ）淤岐（オキ）の島にありて、この地（トコロ）に度（ワタ）らむとすれども、度らむ因（ヨシ）無かりき。」（p.43）

（わたしはオキノ島に住んでいて、そこからこのクニに渡ろうとしましたが、その方法がありませんでした。）

「素兎」は、「オキノ島」から「この地」に渡ってきたのである。これは言象学的文法論的にどのように解すべきであろうか。

「オキノ島」について、本居宣長は断定的に「隠岐の島」であると解している。しかし、岩波文庫版『古事記』の注では、「隠岐の国を指すか」（p.43）と記されていて、注釈者は「隠岐の島」ではないかもしれないという意味を含ませている。イザナキ・イザナミが生んだ子の一つとして「オキノミツゴノ島」が誕生したが、それは、「隠伎之三子嶋」と記されている。しかし、ここでは、それは、「淤岐島」と記されている。この違いを無視してよいとするかしないかによって解釈が変わってくる。

これまでの方法論的原則に従うならば、「淤岐」という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。

「淤」は、形声文字であり、音符の「於」

の部分、元は「止まる」という意味である。したがって、「淤」とは「水」が「留まっている」という意味をもっている。「岐」も形声文字であり、音符にあたる「支」は、元は「枝」の意味をもつ。

ここまでの文法論的解明から、「イナバの素兎」とは、「長い耳をもつ生き物」を意味することが明らかになった。そして、「長い耳をもつ」とは、zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化すること、同じことであるが、「言葉が語りたいこと（がある）」と鳴る鐘の音が「聞こえること」を意味するのであった。「国家」、つまり、「オオクニヌシノ神」は、「8→9→10」の「旅」、すなわち、「八上ヒメ」を娶らんとする旅の途中に「裸のウサギ」に出会うのである。「国家」は、zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化する始まりの段階なのである。「<時>の中にある」ということから、「<時>とは何か」という問いが問われるようになるのである。「狭い門より入りなさい」がそこに「語られている」のである。

「素兎」は、したがって、「脱皮」しなければならない。「脱皮」とは、「<時>の中」からの「脱皮」であり、「<時>とは何か」という問いそのものがそれ自身として起きてくることである。つまり、「素兎の脱皮」とは、「狭い門に入ること」である。上で説明されたように、ヘーゲル哲学は、まだこの問いを問うことができず、「時」を「否定の否定」として、ハイデガーの言い方では「平均的な」理解の仕方であてている。まだ、zeit-lichのハイフン部に入ってきていない。それは単にヘーゲルという一学者がそうであるというのではない。すでに、そのヘーゲルの境位が「歴史的」なのであり、いわば人類全体が、まさに、「素兎の脱皮」の「直前」に、「狭い門」の手前にまでたどり着いたということである。

その意味では、「脱皮」する以前の「素兎」は、「<時>の中」という文法状態を意味することになる。「水(=「時」)」は「滞っている」

ことになる。「時」は「<時>とは何か」という問いをまだ真の意味で問えない状態にあるのである。それはおかしい、それは誰でも問えるし、現に、アリストテレスも、ヘーゲルもそれを問題にしたではないか。これまで、数え切れないほど、「時」とは何かを問題にしてきたのではないか。しかし、そう考えるべきではない。zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化しない限り、誰も決して「<時>とは何か」という問いにまで至らないのである。「狭い門」に入るのは、「まれ」なことなのである。誰もみな、まさに、ハイデガーが言う「平均化された<時>」の中に留まっているからである。それが「オキの島にいる」という文法状態なのである。「素兎」は、その状態からどのようにして「この地」へ渡るかの手段を見出せなかった。つまり、「この地」とは、zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化することになることを意味するのである。「この地」に「渡る」とは、「<時>の中に在る」が、「<時>とは何か」という問いを真の意味で問うことに移ることなのである。「狭い門より入りなさい」というイエスの言葉に従うことなのである。

「素兎」は、かくして、「オキノ島」から「この地」に渡る方途がなかったのである。『古事記』には、続いて、次のようなことが語られている。

「故（カレ）、海の鯨（ワニ）を欺（アザム）きて言いしく、」（p.43）

（そこで、海のワニを欺いて、言うことには、）

ここで、「ワニ」とは、言象学的文法論的にどのような意味なのであろうか。

岩波文庫版『古事記』の注では、「鯨や鰐（フカ）の類を出雲地方の方言でワニと言った」（p.43）とある。本居宣長は、和名抄を引いて説明している。それによれば、「ワニ」は、鯨というよりも、むしろ、鰐と見なされよう。本来はフカであったものが想像上の動

物となったという解釈をする人もいる。『古事記』には、「海和邇」と記されているので、この漢字表記に言象学的文法論的実状が映じているはずであり、それがどんな種類の動物かはここでは問う必要がない。

「海」は、ここでは、「論理的領域」を意味するのである。「言象領域」が「陸」とすれば、「論理的領域」は「海」である。「陸」と「海」の対立は、「言象領域」と「論理的領域」の対立の神話的図式である。そして、「論理的領域」は、「言葉が語りたいこと」が「語られていない」ということであり、「何か言葉が語りたいことではないこと」が「語られている」ような「領域」である（カントの『純粹理性批判』は、この領域の現象学である）。そこは、文法外文法状態となっていて、本質的には、つまり、文法論的に見るならば、zeit-lichとなっているのである。このzeit-lichのハイフン部にやがてwortが顕在化することになっている。wortがハイフン部に顕在化する以前には、「論理的領域」は、zeit-lichであり（ハイフン部は消えてなくなっている）、この状態が、「<時>の中にあること」である。そこでは、「時」そのものが「<時>の中に」起こるということは「まだない」となっている。「和」という字は、形声文字であり、音符にあたるのは、「禾」の部分である。それは、「口」の意味をいわば限定する意味をもつが、どのような限定性かは、辞書によって異なる。「口」は、ここでは、動詞が言うことと見ることができるので、「禾」とは、元々の意味、つまり、穂が垂れたようすを表わし、したがって、ここでは、動詞が「実る」こと、「時」として言うことと見ることができる。「邇」は、「近い」という意味である。「<時>の中に」有って、「時」そのものが現れて来ることが近いのである。「海」の「ワニ」とは、zeit-lichが実はzeit-lichであることを示唆しているのである。ヘーゲルの哲学がこのことを体現していると言えよう。「時」



を「否定の否定」として理解することは、まだzeit・lichなのである。しかし、その裏には、すでに、zeit-lichが存するのである。このことを、すでに示したように、『有と時』の第82節が扱っているのである。極端な言い方をすれば、「海のワニ」とは、ヘーゲル哲学における「時」の規定を意味するとすら言える。そこから、そこを抜けて、「あかはだ(裸)」の「ウサギ」となるのである。その「間」が「海の和邇」である。このような意味の「海の和邇」を渡りきると、そこで、「素兎」は、「脱皮」するのであり、「あかはだか」となるのである。「<時>の中にあること」は、皮を剥かれて、「<時>とは何か」という問いへと入ることになる。zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化し、ここに、「国家」は歴史性の境位に上がることになる。「オオクニヌシノ神」は「あかはだ」の「ウサギ」に出会うのである。

では、「(海和邇を) 欺く」とはどのようなことなのであろうか。

「<時>の中にある」ことから「<時>とは何か」という問いが問われるようになることを理解することは、極めて困難なことである。すでに、アリストテレスの『政治学』で、国家がプシシスにおいては、個々の人間よりも先行的であると言われていたことが理解しがたいように、思考にとって、「<時>の中にあること」に先行することを理解することは困難なことなのである。その典型が西田哲学の「無の一般者の自己限定」である。我々は、自分の思考よりもより先行的な「無の一般者」を思考することに困難を感じるのである。「<時>の中に」有りながら、「<時>とは何か」を問うことほど困難なことはない。まさに、それは「狭き門」となっているのである。ゆえに、誰も国家が哲学のためにあるなどとは考えないのである。ほとんどの人は、国家は国民の福利のためにあると見る。国家が哲学のためにあるなどと言う人は、夢想家である。そんなことを言う人は、人を欺く者である。

ゆえに、脱皮する道程を歩むことは、「欺く」ことになるのである。zeit・lichが、本来はzeit-lichであり、そのハイフン部にwortが潜在していると見る者は、「欺く」者なのである。世界歴史は、「<時>とは何か」を問うことであるなどと言う者は、人を騙す者と見なされる。かくして、「素兎」(動詞の呼ぶ声を聞くことができる生き物)が、「海の和邇(ワニ)」(論理的に「時」を考えようとする立場)を「欺く」のは必然なのである。

「時 (Zeit)」の本質は、文法論的には、§ 14において説明されたように、Zeit-(wort)である。Zeit-wort (動詞) が外出したために、wortの面が隠れてZeit-(wort)となるのである。ゆえに、「<時>とは何か」という問題の探求は、動詞への探源 (ιστορία: ヒストリア = 探求、歴史) ということになる。しかし、この探源の試みは、隠され見えなくなっている動詞を前提にしているゆえに、本質的にZirkel (循環論証) を成す。論理的には循環論証は一種のごまかしであり、だましの術である。というのも、結論を前提して結論を導くことはあきらかに人をだますテクニックであるからである。たとえば、「富士山は日本一高い山である」ということを大前提にする。そして、あれやこれやの論理を駆使してそのことを論証したからといって、何が明らかにされるかといえは、単にその前提がされていたことが示されたということにすぎない。

ゆえに、「<時>とは何か」と真に問うことは、Zirkelとなり、「騙すこと」となるのである。

「海のワニ」を「素兎」は「欺く」のである。では、具体的にどのようにして「欺く」のか。それが『古事記』には、以下のように語られている。

「吾(ア)と汝(ナ)と競(クラ)べて、族(ウガラ)の多き少なき計(カゾ)へてむ。故(カレ)、汝はその族のありの随(マニマ)に、悉に率(イ)て来て、この島より気多(ケ

タ)の前(サキ)まで、皆列(ナ)み伏し度(ワタ)れ。ここに吾その上を踏みて、走りつつ読み度らん。ここに吾が族といずれか多きを知らむ。」(p.43)

(私のウサギの仲間とあなたのワニの仲間の数の大小について競争しましょう。あなたの仲間をすべて連れて来て、ここからケタのサキまで全員を並べてください。私はその上を走って数えます。それでどちらが多いかが分かります。)

「素兎」は、「海の和邇」の列の上を数え渡することで、「オキノ島」から「ケタのサキ」まで渡ろうと計略するのである。一体、この計略は、言象学的文法論的にはどのようなことを意味するのだろうか。

「海の和邇」とは、上で解明されたように、**動詞**が「(まだ)〈時〉の中にある」という文法状態である。その文法状態は、また、「時」が「〈時〉の中にある」状態である。「時」が「〈時〉の中」に有るということは奇妙で理解しがたいことである。しかし、その奇妙な言い方によって「海の和邇」の言象学的文法論的実状が表わされるのである。「時」そのものが、厳密には、「〈時〉とは何か」という問いが、「〈時〉の中」から顕われるようになることが、「ウサギの脱皮」の意味である。**動詞**が自身を言い始め、それが「長い耳」に聞き取られ得るようになるのである。国家は、「海の和邇」の状態というよりは、「海の和邇」の状態から「あかはだのウサギ」に成ろうとしている状態にある。「素兎」が「オキノ島」から「ケタノサキ」まで渡ろうとしている時、国家が起きて来るのである。この時には、「〈時〉の中にある」ものはすべて「騙される」ことになる。かくして、「海の和邇」は「素兎」に「騙される」。「素兎」は、「〈時〉の中」に全身浸かっているのではなく、「〈時〉の中」のいわば「上」に少し出ていることになる。「時」の「上を渡って数える」者となっているのである。「横道に外れること」の領域か

ら正道へ戻ることが可能となることで、国家が生成するようになる。このことは、「時」から見れば、上のようなことになるのである。もちろん、まだ、「素兎」は「あかはだ」にされたのではないから、国家は世界歴史の舞台に上ろうとしているのではないが、それでも、すでに、国家が兆すところには、「素兎」が「海の和邇」の上を「数え渡る」ということが起きているのである。

ヘーゲル哲学もまた、一種、「騙されている」。「概念」と「時」の関係の奥に、「狭い門」があり、そこを通ることによって、「〈時〉とは何か」という問いをはじめて問うことが可能になる。しかるに、ヘーゲルは「時」とは、「否定の否定」であると見て、「〈時〉とは何か」の答えをすでに提示しているのである。まだ、問うことすらできないはずなのに、である。つまり、ヘーゲルは何らかの意味で「騙されている」のである。一般に、「論理的領域」内においては、このような意味の「欺き」のベールが蔽っている。「狭い門」が有ることすら「まだ」知られていないのである。「欺いている」者が「素兎」であることなど、まったく知られていないのである。それでも、ハイデガーだけが、この「欺き」に気付いた。『有と時』の第82節でこのことが明らかにされているのである。「概念」と「時」との「間」に何か暗闇が存するとハイデガーは見た。その「暗闇」が「狭い門」なのである。

「〈時〉の中」に「〈時〉とは何か」という問いが顕われようとしているということは、このように、極めて理解困難なことである。人は、「時」とは何かと問い、そして、「時」とはこうこうだと解答する。「騙されている」とも知らず。西田哲学においても、「時」は現在が現在自身を限定することで成立すると言われていて、すでに「〈時〉とは何か」という問いに解答が提出されている。つまり、「狭い門より入りなさい」に従うことができないのである。西田哲学も「論理的」あるか

らには、やはり「騙されている」のである。

ある意味で、この暗がりに歩みを進めたのは、カントであったと言えよう。『純粹理性批判』の中によく見えて来たzeit-lichは、「超越論的統覚」として、統一性の「意識」として見えて来たのである。このことをハイデガーも気づいた。それがZeitlichkeitであることに気付いたのである。しかし、ハイデガーさえも、Zeitlichkeitが実は、zeit-lichであることには気づいていない。

国家ということは、「時」が「<時>の中」にいわば埋没しているところから、「<時>の中に」顕われようとすることで起きて来る。これが、「素戔」が「海の和邇」の上を渡ることである。「素戔」が「海の和邇」を渡ることと「オオクニヌシノ神」が旅を始めることとは本質的には同じことである。

「<時>の中」で、森羅万象が起こる。すべては、「<時>の中にある」。「有る」という動詞の奥に動詞が働いている（動詞が呼びかけている）。動詞が「<時>の中」に自身を言おうとしている。このことが「<時>の中」に「<時>とは何か」と問うことが起こることである。これは哲学において成立する。その場合、哲学は哲学の歴史を形成してそのことを行うのである。動詞が、「<時>の中」にありながら、動詞として言おうとしていることが本来的な意味の歴史、「有ったこと（=かつて一度あったこと）」が近づいてくること、であり、歴史は、ここに本質規定性を有する。世界歴史の歴史性もこの歴史の本質規定性に基づくのである。国家はこのような世界歴史の舞台に上るようにと国家制度や組織を作る。それゆえ、国家もまたかの歴史性によって規定されているのである。「オオクニヌシノ神」が旅の途中に「素戔」に会うということはこのようなことを表わしているのであり、素朴でローカルな神話伝説というものではない。したがって、「素戔」の身の上話は、「八十神」に対してではなく、「オオクニヌシノ神」に

告げられたということも、深意をもつことになる。それは、「八十神」に語られるべきではなく、世界歴史的國家になるはずの、いいかえれば、「8→9→10」へと進むはずの「オオクニヌシノ神」にのみ語られるべきことなのである。

「素戔」が列をなした「海の和邇」の上を数え渡るということは、「<時>とは何か」という問いが「<時>の中」に顕われようとしているという両者のそこでの関係を表現している。「<時>とは何か」と問うことはまだ「<時>の中」に埋没している。本来、「時」は、文法的底辺実状としては、zeit-lichである、すなわち、そのハイフン部にwortが潜在しているような文法状態である。この文法的底辺実状は、しかし、ハイフン部があることを忘却して、zeit・lichとなっている。しかし、「<時>の中」の「上」を「<時>とは何か」と問うことが「<時>の中」とともに（ワニを数えながら）「渡る」のである。ここに國家が現われる。利益共同体としての社会以上の何かを、「生きることのために生きる」のではなく、アリストテレスの言い方では、「よく生きること（「人間のエルゴン」を為すこと）」を目指す國家というものが必然的に生ずるのである。アリストテレスの言うとおり、國家はピュシスにおいて個々の人間よりも先行的になっているのである。

さて、「素戔」は、「海の和邇」の上を渡り終えようとしたとき、次のような失敗をしてしまう。

「吾その上を踏みて、読み渡り来て、今地（ツチ）に下りんとせし時、吾いいしく、『汝は我に欺かえつ。』と言ひ竟（を）わるすなわち、最端（イヤハシ）に伏せりし鯨（ワニ）、我（ア）を捕えへて悉に我が衣服（キモノ）を剥（ハ）ぎき。」（p.43）

（私はワニの列の上を数えながら踏み渡り、今まさに地面に着こうという時、「あなたはわたしに騙されたのだ」と言ってしまひまし

た。すると、一番端にいたワニがわたしを捕まえて皮を全部はいでしまいました。）

「<時>とは何か」という問いが「<時>の中」に顕われようとしているという理解困難なことが、「素戔」が「海和邇」の上を数え渡るといふ神話の文法論的底辺実状である。「<時>とは何か」と問うことが「<時>の中」に顕われることは、zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化せんとすることであるから、哲学となる。しかし、「(動詞が)言う」への途上にあること、いいかえれば、動詞へ探源していること、すなわち、「<時>とは何か」と問うことは、「<時>の中」で何か「する」と我々には見えるのである。しかし、「する者」は姿なきものであるから、「<時>の中」に見えてはこない何かが何か支配的に「する」ことになるのである。我々はそれを「神のはからい(摂理)」と見なす。しかし、そうした「姿なき支配者」は、「<時>の中」で「<時>とは何か」を問うことなのであり、これが歴史性というものなのである。国家は、この「<時>とは何か」を問うことにおいて「国家」となっているのである。上で言及されたように、ヘーゲルは、国家はより普遍的なものの「法廷」に立たされると見た。このことは、正しい見方である。あるいは、プラトンは、国家は哲学者が王となるべきと言った。これも、国家というものの本質を洞察したことによる主張なのであって、空想とか机上の空論というようなものではない。このような哲学者の見方以上に透徹しているのが、上で示されたようなアリストテレスの洞察である。その洞察の奥深くに、『古事記』のここでの神話が存するのである。

なお、zeit-lichのハイフン部にwortの面が顕在化しようとするのが「哲学」となると言われているが、それはどうしてかと思う人もいるかと思うので、ここでは、ごく簡単にそのことについて説明しておきたい。

Zeit-wort (動詞) のwortの面がzeit-lichの

ハイフン部に何らかの仕方で顕在化することは、「言葉が語りたいこと(がある)」という声が聞こえて来ることを意味する。「言葉が語りたいこと」とは異なる「別の何か」が語られることが、文法的に、対象ないしは何か「有るもの」が有ることである。ゆえに、対象が受容され、それが思惟される場所は、zeit-lichのところであり、ハイフン部が隠されているかぎり、zeit・lichの場面である。カントが『純粹理性批判』において、感性的直観の形式が空間と時間であると述べたことがこのようなことである。対象は、あるいは、何か「有るもの」は、しかし、本来は(文法的底辺的には)、「言葉が語りたいこと」とは異なる「別の何か」であるのだから、そのような事態が知られるには、zeit-lichのハイフン部にwortの面が何らかの仕方で顕在化しなければならない。wortが顕在化して、「言葉が語りたいこと(がある)」の声が聞こえてくるからである。そうやってようやく、対象なるものは、「言葉が語りたいこと」とは「別の何か」である(あった)ことが見えてくるようになるのである。カントは、そのようにして対象が(底辺実状的に)認識され得るようになることを「超越論的哲学」と名付けた。事実、「超越論的」という語を、カントは次のように規定している。

「諸対象に携わるというよりは、むしろ、諸対象一般についての我々のア・プリオリな概念に携わるあらゆる認識を私は超越論的(transzendental)と名付ける。」<sup>214)</sup>

強調点が付されている箇所は、「言葉が語りたいこと」とは異なる「別の何か」が語られていることに関係するようなことがらということである。カントはまだ、「言葉が語りたいこと」をそれそのものとしては知らなかったために、「我々の」という限定語を「ア・プリオリな概念」に付加しているのである。そこは、本来、「(諸対象一般についての)言葉自身の(方からの見え方、ないしは、語り

方)」となるべきなのであるが、「言葉が語りたいこと」が知られていないのであるから、「我々の（我々人間側からの見え方）」というようになっているのである。このような意味の「超越論的哲学」が「哲学すること」であることをハイデガーは、『カントの純粹理性批判の現象学的解釈』において、次のように示している。

「我々は彼の哲学的著作の主要諸問題を理解すべきである。このことはすなわち、哲学することを学ぶことを意味する。」<sup>215)</sup>

一体、どうして、カントの『純粹理性批判』の主要問題を理解することが、「哲学すること」となるのであろうか？カント以外の哲学者を学ぶことも「哲学すること」であるのではないのか、更には、自分自身、独力で「哲学すること」もできるのではないか？

ここで「カントの哲学的著作の主要諸問題」とは、『純粹理性批判』の奥深くに存する上のような底辺実状に関する問題性なのである。そして、超越論的な哲学の意味が上のようなであるとすれば、「言葉が語りたいこと」に「応じること」をすることは、「哲学すること」なのである。

このように、zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化するようになることは、極めて深い意味で、超越論的な「哲学」となるのであり、さらに言うなら、「哲学すること」そのものとなるのである。そして、文法論的に見るなら、「哲学すること」が、「よく生きること」なのである。なぜなら、「言葉が語りたいこと」に「応じること」が、「人間のエルゴン（本来的仕事、役目）」だからである。「超越論的哲学」は、「応じること」に従っているのである。

なお、「言葉が語りたいこと」とは異なる「別の何か」が語られているという底辺実状が、カントの「超越論的哲学」の底辺となっているのだから（カントは底辺そのものを知って、「超越論的哲学」を構築したのではなく、す

で「その3」論文のp.46で示したように、「超越論的」思索は「底辺返照的」思索である）、「言葉が語りたいこと」が「超越的述語」、すなわち、「無の場所」として論理的に捉えられている西田哲学において、カントの哲学が以下のように理解されるのももっともということになる。

「右の如くにして私はカント哲学を私の場所的論理の中に包容し得ると思う（詳細は他日に）」<sup>216)</sup>

もし、西田が、「場所」を論理的ではなく、文法論的に捉えていたならば、上で説明された理由から、たしかに、「超越論的哲学」を「包容」できたに違いない。しかし、西田はどこまでも、「言葉が語りたいこと」を「無の場所」として論理的に捉えたのであり、したがって、事実上、西田哲学そのものが、カントの手の中に「包容」されているのである（西田は、カントを論ずる場合、最初から最後までこのことに気づかなかった）<sup>217)</sup>。『純粹理性批判』の主要問題を理解することは、このように、まさに、深く「哲学すること」となるのである。

さて、「<時>とは何か」を問うことは、「狭い門に入る」ことである。「<時>の中」にある限り、「狭い門」に入れない。国家はこの「狭い門」に関わっている段階なのである。すなわち、「旅の最中」である。「素兎」は、「海のと淵」の上を数え渡っている。しかし、「<時>とは何か」を問うようになるには「<時>の中」に留まるわけにはいかない。いつまでも、「狭い門」の外に佇んでいるわけにはいかない。いつまでも、「素兎」は、「海のと淵」の上を渡っていることはできない。それは、「地」に着かなくてはならないのである。すなわち、「狭い門より入りなさい」という厳しい声、イエス・キリストの呼びかけに従わざるを得ない。しかし、それは、動詞の呼び声を聞くことであり、「<時>の中」から出て行くことを意味する。「素兎」は、「<時>の中」性を何らかの意味で剥ぎ取られなければならない、「衣

服を脱がされる」のである。「素兎」が「あかはだ」となって、国家は本来の意味の国家となり、歴史性に入るようになる。旅の途中でこの「あかはだのウサギ」に「オオクニヌシノ神」は必然的に出会うのである。

『古事記』には、「あかはだ（裸）のウサギ」、すなわち、「<時>とは何か」を問えるようになり、動詞の呼びかけの声を（長い耳で）聞くことができるようになった文法状態は、もはや「海（＝論理的領域）」ではなく、「ケタのサキ」に居るように記されている。このことから、「<時>とは何か」という問いはもはや「<時>の中」にあらず、哲学において本質規定されているのではないかと疑問を抱く人もいるかもしれない。しかし、ここでは、「イナバの素兎」は、苦痛の中にあり、このことは、「<時>とは何か」という問いが、まだなお、「<時>の中」に有ること、そこで抗争的になっていることを表わすのである。国家もまた「時」に関して、或る抗争状態にあると考えられるのである。ないしは、国家の中には或る種の「苦痛」のようなものが秘されていると見なければならぬ。それは、どのような国家となるのが最善なのかということに関する抗争的問題として現象するのである。王制、貴族制、民主制・・・と国制は揺れる。そこには、「苦痛」が存するのである。このような或る意味で「中途半端」な状態としての「苦痛」は、「あかはだのウサギ」に対する「八十神」の次のような「忠言」に表現されている。

「海鹽（ウシオ）を浴み、風に当たりて伏せれ。」（p.43）

（塩水に浸かって、風にあたり寝ていなさい。）

国家は本来的には「8→9→10」という上昇の方向に向かわなければならぬ。すなわち、世界歴史という「法廷」に上がらなければならない。しかし、また、国家は、「横道に外れる」面を含み持ち、したがって、「利益」

共同体のためにといういわば下降の向きにも向かう。国家は、両者の間に「揺れる」のである。「塩水につかる」とは、後者に下りなさいということである。「塩水」の満ちる「海」、つまり、「論理的領域」内に戻りなさいと言われるのである。zeit・lichの・にハイフンが潜むことは知られてはならないことなのである。誰でも、「狭い門より入りなさい」というイエスの教えに反対して、「大きい門」から入ろうとする。「滅びに至る門は大きく、その道は広い」とイエスは説く。zeit・lich（世俗的）な世界は、まさに、厳密に「滅びに至る」のである。「八十神（おおぜいの神々）」とは、「そこ（大きい門）からはいつて行く者が多い」（マタイ7,13）と言われていることなのである。「風にあたる」とは、今度は、上へと向かうことを意味するであろう。両者をしなさいということは矛盾そのものであり、「苦痛」そのものである。国家は一方で国民一人一人と全体の深い意味での「利」のために有る。しかし、「利」ではないことを、アリストテレスの言う「よく生きること（上で説明されたように、これは「哲学すること」である）」を国家は本来的には目的としているのである。「利」は実はこの本来の目的の「ために」となっていることがらである。「利」を追求する者たちは、この本来の目的を「無」としているのである。国家は、「利」が「そのために利となり、役に立ち、意味あるものとなっているところの」その「そのために」を本当は知っているのである。だからこそ、利益共同体としての社会を一つにまとめられ得るのである。国家は何らかの仕方に対外的となることで、その「目的」に参与する。なぜなら、国家と国家との対外関係は、「利」以上のことに関係するからである。そこには歴史的な力が働くのである。

このように、「あかはだのウサギ」を再び「海水」に入れることは本来的には正しいことではない。むしろ、上から流れて来る「真水」

に、それも、「河口」付近まで下って来た「水」に入れることで、「ウサギ」は、本来的な意味での「耳の長い」、「素」なる「菟」となれるのである。このことが『古事記』に記されているのである。

「ここに大穴牟遲（オオナムヂノ）神、その兎に教え告（ノ）りたまひしく、『今急（スミヤ）かにこの水門（ミナト）に往（イ）き、水をもちて汝が身を洗ひて、すなわちその水門の蒲黄（カマノハナ）を取りて、敷き散らして、その上に輾転（コイマロ）べば、汝が身本（モト）の膚（ハダ）の如（ゴト）、必ず差（イ）えん。』とのりたまいき。」（p.44）

（そこで、オオクニヌシノ神は、そのウサギに、「すぐに河口に行つて、真水で体を洗いなさい、」と言つた。そして、さらに、「水門の蒲の花粉をまいて、その上を転がれば、あなたの体の皮膚は元に戻ることでしょ」と言つた。）

ここでは、二度語られている「水門」という語がキーワードとなる。「門」は、もちろん、「狭い門」のことである。「時」の源泉から下って来た真水は「河口」まできて、そこから「海」に出て行く。川と海の境の川側へと「あかはだのウサギ」は導かれるのである。「狭い門より入る」ということになる。動詞の声もまた、正道に鳴り響くのであり、源泉から流れ下る川のように、今は、「河口」にまで至っているのである。そして、そこが「国家」の言象学的文法論的位置である。国家は動詞とのこのような関係に入ることが求められているのである。「素兎」の「苦痛」すなわち、言象学的文法論的な意味の抗争状態を癒すのは、このような「河口」における「水」に浴すること以外にはない。「滅びに至る大きな門」へ入るよう勧める「八十神」に対して、もっとも遅れてきた「オオクニヌシノ神」が、この「狭い門」に「ウサギ」を入れることができるのである。

さて、次に、「カマノハナ」について説明

する。

岩波文庫版『古事記』の注によれば、それは、「蒲の花粉」であり、「治血・治痛薬として用いられた」（p.44）。本居宣長の注も同様である。しかし、ここでは、「水門のカマノハナ」と記されているのであり、そのことについては、本居宣長はなんら問題にしていない。それでも、本居宣長は、この「水門」について若干引っかけたらしく、「河（川）」と言えはいいものをどうして「水門」なのかという疑問を提示してそれに自ら答えている。彼によれば、ここは「海辺」なので、河と海の境の「真水」側を言うためには「水門」が適切だからと言うのである。しかし、言象学的文法論的解明が示すように、ここで、「水門」と言われていることの言象学的文法論的実状は、イエス・キリストの言う「狭い門より入りなさい」ということなのである。「<時>とは何か」という問いの領域に真の意味で入ることがきわめて困難であり、まさに、「狭い門」となっていることを意味するのである。「水門」は、「問うこと（ιστορεῖν）」への「門」なのである。したがって、「水門のカマノハナ」は、そのような言象学的文法論的位置に生育している植物のことであり、その言象学的文法論的実状がここで問われるのである。

「カマノハナ」は、『古事記』には、「蒲黄」と記されている。この漢字表記に上のような言象学的文法論的実状が映じている。

「蒲」は、形声文字であり、「浦」が音符にあたる。この語は、水が迫るというような意味をもつ。それゆえ、くさかんむりとともに、「みぎわに生ずる草」という意味となる。「蒲」は淡水の水ぎわに生ずる植物である。ここで「水が迫る」とは、「<時>の中」に「<時>とは何か」という問いが顕われようとしているそうした「きわどい」「境」を意味するのである。植物は、ここでは、「生命体」を意味する。「<時>とは何か」という問いが「<時>の中」に顕われる、そのような意味での「み

ぎわ」に国家は或る「生命体」として生ずるのである。

腸の中には無数の細菌が生きていると言われる。その細菌の一つ一つが生命体である。そして、それら無数の細菌が腸というこれまた生命体（の部分）を構成している。その中の細菌は、腸が大きな生命体であることを知らないであろう。それは、単なる我々細菌の住む場所であり、それが生命体であるとは愚劣な非科学的見方であると思うであろう。国家も同様であり、国民は、皆、国家を或る大きな生命体であると知ることはいできない。

「黄」という漢字は象形文字であり、「火矢」を象っていると言われる。この漢字の上の部分は「光」を表わしていると言われる。それは、ここでは、*動詞*の働きが起きていること、「<時>とは何か」という問いが「<時>の中」に顕われようとしている言象学的文法論的実状を映じている。

こうして、「蒲黄」とは、「狭い門」に入ってきたこと、すでに、何らかの意味で、「海水」から「真水」になっていることを意味するのである。そこに「あかはだのウサギ」が「ころがる」ことで、「ウサギ」は、本来的な、つまり、「素（もと）」なる「ウサギ」となり、「癒される」。本来的な「ウサギ」とは、上で示されたように、国家に対して*動詞*への見通しを預言するということである。こうして、次に『古事記』には、以下のことが記されているのである。

「故、教への如（ゴト）せしに、その身本（モト）の如くになりき。これ稲羽の素兎（シロウサギ）なり。今者（イマ）に兎神という。」（p.44）

（オオクニヌシノ神の教えのようにしたところ、ウサギの体は元のようになった。これがイナバの素菟、すなわち、シロウサギであり、今では菟神とされている。）

さて、これまで文法論的に解明されたように、国家は、*動詞*が*動詞*自身を言うとい

うことの可能態であり、そこへ向かう出立点であり、基盤である。「8→9→10」の8の段階である。国家は*動詞*へと尋ね行く旅（ἵστορεῖν：ヒストレイン＝尋ねる）をしなければならないのである。英語のhistory（歴史）の語源が「尋ねる」という意味であったように、国家は*動詞*への可能態として*動詞*へ探源するのであり、歴史的である。国家は8の「上へ」と向かう、すなわち、「八上ヒメ」と結ばれようとする。かくして、次のように『古事記』は語る。

「故、その兎、大穴牟遲（オオナムヂノ）神に白ししく、『この八十神は、必ず八上比賣（ヤガミヒメ）を得じ。袋を負へども、汝命（イマシミコト）獲（エ）たまはむ。』とまをしき。」（p.44）

（そこでそのウサギはオオクニヌシノ神に、「あのおおぜいの神はヤガミヒメと結婚することはできません。袋を背負っていますが、あなたこそヤガミヒメと一緒にすることでしょう。」と言った。）

以下、「オオクニヌシノ神」、すなわち、世界歴史的國家がどのようにして*動詞*に至るか、つまり、どのようにして、國家から*動詞*そのものが自身を言うようになるかの経緯が『古事記』において語られるのである。「國家から*動詞*が自身を言うようになる」ということには、或る転換が示唆されている。國家は単に*動詞*へ向けて登山をするように上って行くのではない。そうではなく、むしろ、*動詞*が言うようになるための「國家」なのである。人間存在も同様に、「言葉が語りたいこと」が語られるために、それに「応じる」のである。「*動詞*が」という形の主語の転換が重要になる。このような転換が行われる境位が歴史性の境界である。そこは、ヘーゲルでは、「法廷」と呼ばれたところなのである。

## §21 國家と世界歴史の「法廷」

國家は上で解明されたように、本来的には、



「上へ（動詞へ、エネルギーの定義へ）」と上らなければならない。「<8→9→10>の8の段階であること」が国家の文法論的位置の規定である。このことは、しかし、言象学的文法論的な底辺実状であり、動詞が知られていない限り、まったく認識されないことである。ゆえに、zeit・lichの領域においては、いいかえれば、ヘーゲル哲学以前の歴史においては、こうした国家の本質規定性はまったく知られていない。ハイデガーの哲学においてZeitlichkeitが明らかになって、初めて、zeitlichのハイフン部の「狭き門」が見えてきたのである。このことは、分かりやすく神話的図式化されると、「オオクニヌシノ神」が「ヤガミ（八上）ヒメ」と婚約すると表わされる。ゆえに、『古事記』でも、次のように語られているのである。

「ここに八上比賣（ヤガミヒメ）、八十神に答へて言いしく、『吾は汝等（イマシタチ）の言（コト）は聞かじ。大穴牟遲（オオナムヂノ）神に嫁（ア）はむ。』といひき。」(p.44)

（ここにおいて、ヤガミヒメは、おおぜいの神に、「私はあなた方の求めには応じられません。オオクニヌシノ神と結婚します」と言った。）

ここの書き出しについて、本居宣長は、本来、ここの箇所の前に、八十神がヤガミヒメに求婚する場面の記述があるはずであるが、それが省かれている、と言う。しかし、それでも、何か足らぬ感じがすると述べている。ここの書き出しの奇妙さは、確かに、合理的に考える限り、本居宣長の言うとおりであり、そう解すれば解消される。しかし、本居宣長は、そうした合理的な解釈とは別の意味があるのではないかと言おうとしているのである。

ここの箇所は、言象学的文法論的には、上ですでに示されたように、国家が動詞へと上って行くこと、すなわち、動詞が自身を言うようになることが「始まる」段階であり、

「狭い門」への入門である。「8→9→10」のプロセスにおいて、国家は8の段階である。国家は9の段階としての歴史性の舞台へと上って行くのであり、その開始がここで言われようとしているのである。したがって、「ヤガミヒメが答える」という設定になるのである。つまり、「上方に上る」のは、「オオクニヌシノ神」以外にはないということが語られなければならない。したがって、八十神に対するヤガミヒメの拒絶が初めから語られるのである。ゆえに、「求婚する」場面が前提になるのではなく（そもそも求婚などはできないのである）、『古事記』に記述されるとおり、冒頭から最初にヤガミヒメの返答が来るのでなければならない。『古事記』のそのような語り方は、『古事記』が語ろうとしている言象学的文法論的な実状によく合っているのである。

この意味では、本居宣長が、何か足らぬと感じたことは、正しかったということになる。合理的理解を拒絶する言象学的文法論的内容がそのままここの箇所の記述に反映しているのである。本居宣長ほどの深い学者だからこそ、ここの箇所の真実に触れるような或る疑いを抱くのである。

ここの箇所は、このように、国家が、動詞の顕現をし始めることであること（zeitlichのハイフン部にwortの面が顕在化すること＝「時」とは何か問われること）を明らかにするにある。ヤガミヒメが、「オオナムヂノ神に嫁（ア）はん」と言ったことがそのことを意味するのである。しかし、「し始める」ということは、動詞が動詞自身を言えるようになること（これは「哲学」において可能となる）ではなく、「まだな言えない」ということであり、動詞は動詞の顕現への方向とはいわば逆向きに「下る」傾向性を相変わらず持っているのである。この傾向性は、ヤガミヒメの八十神に対する拒絶として表わされる。国家はこのような「上へ」と「下へ」の

二つの動きの「対立抗争状態」にある。このうち、本来、国家が行くべき方向は、「上へ」であり、これに対抗的な「下へ」の傾向性は、その本来性から見れば、正しからぬ道に行くこと、「横道に外れること」である。「下へ」とは、自己を「下げよう」とすること、「気高いもの」に対する「憎悪」である。

なお、国家を聖と俗という概念から捉えようとするのと、文法的底辺的に正道と「横道に外れること」との連関から理解しようとするのは同じではないので注意すべきである。これは、ニーチェの「位階秩序」が単なる社会的身分制度ではないことと同様である。

上のような意味の「憎悪」について、『古事記』は、次のように表す。

「故ここに八十神怒りて、大穴牟遲（オオナムヂノ）神を殺さんと共に議（ハカ）りて、伯伎（ハハキノ）国の手間（テマ）の山本に到りて云ひしく、」（p.44）

（そこで、おおぜいの神は、憎しみ怒って、オオクニヌシノ神を殺そうと相談して、ホウキノ国のテマのヤマモトに來た時、彼らは次のように言った、）

「ハハキノ国のテマのヤマモト」について、本居宣長は、『和名抄』を引いて、それは「伯耆国会見郡天萬郷」のことであると述べている。出雲の国と伯耆の国の境付近であるとも言っている。

この地名は、『古事記』には、「伯伎国之手間山本」と記されている。この漢字表示にこの言象学的文法論的実状が映じている。

「伯」の字は形声文字であり、音符にあたる「白」は、語源的には「父と同じ年齢の年長の人」を意味する。ここでは、「年長」は、むしろ、逆であり、国家よりも下方に属する境位を意味する。「伎」は、ここでは、「働き」を意味する。国家は動詞の働きかけが出現せんとする境界にある。まだその「働き」が「下方」方向の傾向性に縛られていることが、「伯

伎」ということである。「手」は、ここでは、動詞の「働き」を意味する。「間」とは、その「働き」が顕われるには「間」があるということである。「山」は、ここでは、「秘密」のことではなく、「手間」の「山」、つまり、動詞の働きの顕われに「手間がかかる」、山に登らなければならないというような意味である。「本」は、そうした「山」上りの初めという意味である。全体としては、上で示されたような、国家の「抗争状態」の文法上の位置関係が示されているのである。そこは、まことに、動詞の顕現には「手間にかかる」、「やっかいな」実状になっているのである。『古事記』においてこの地名が選ばれたのは、言象学的文法論的実状に合わすためであることは明白である。ヤガミヒメの返答が、上のような奇妙な仕方でも語られ始めたことと、この地名とがまったく完全に照応しているのであり、言象学的文法論的な意味での論理の一貫性がそこに見られる。

上の箇所が続いて、次のようなことが『古事記』に記されている。

「『赤き猪この山にあり。故（カレ）、われ共に追ひ下（オロ）しなば、汝（ナレ）待ち取れ。もし待ち取らずは、必ず汝（ナレ）を殺さむ。』と云ひて、火をもちて猪に似たる大石を焼きて、転（マロ）ばし落しき。」（p.44）

（「赤い猪がこの山にいる。そこで、我々がその猪を追ひ下すから、おまえは、下で待つて捕まえてくれ。もし、できなければ、お前を殺す。」そうおおぜいの神は言う、猪に似た大きな石を火で焼いて転がし落とした。）

ここでは、「手間の山本」という言象学的文法論的実状の境界でどのようなことが起きているかが語られているのである。「手間の山本」とは、上で解明されたように、或る「山」において、「上へ」と「下へ」との対立抗争状態が起きているということである。どちらが、目的に合っているかは明白である。「山へ登る」のが目的なのであるから、

「下る」ことは正しい方向ではないのである。「八十神」とは、すなわち、「おおぜい」という名の「神」は、この「山」における「下る」方向性を意味するのである。世界歴史という「法廷」において審判がされるのであるが、そこには基準となる「法」が存する。その「法」とは、どちらが正しい方向であるかの判断を基礎づけているものなのである。つまり、この「山」において、「上る」方向が「正道」である。*動詞*が*動詞*自身を言うようになることが、「正しい方向 (Richtung)」の「正しさ (Recht)」の根拠となる。国家の「法 (Recht)」の根底には、このような「山」における「上る」方向性の正しさが存するのである。国家が「法」というものに基づくのも、正義の法が、「正道」つまり、「言葉が語りたいこと」に向かう方向性となっているからなのである。

こうした言象学的文法論的実状において、「赤き猪この山に在り」とは、どのようなことか？

「この山に在り」と『古事記』が深遠な内容を示唆するかのように語っているのは、上のような意味での「この山」を言いたいからであることは明白である。

この点に関して、本居宣長は、ここの箇所は、「この山にアカイ在るなり」と読むべきであると注釈している。「なり」という語が付加されているのである。『古事記』には、岩波文庫版『古事記』に訓じられているように、「赤き猪この山に在り」と記されている。まったく同じ意味とは必ずしも言えない。後者の言い方に耳を澄ませるなら、きっと聞き届けられることがあるはずである。すなわち、*動詞*が言われようとしているということが、「この山に」実は「在るのだ」という声が聞き取られることであろう。しかし、前者では、単に「この山に赤い猪がいました」くらいのどうでもいいような内容しか聞き取れないのである。

「赤猪」という漢字に言象学的文法論的実状が映じている。

「赤」は、会意文字で、「大きい」と「火」との組み合わせになっている。*動詞*は、*動詞*自身を言おうとしている。*動詞*は「有る」という動詞をいわば明るく燃え立たせるのであり、「有る」という動詞の奥に控える*動詞*である。「猪」という漢字は形声文字であり、「者」が音符にあたる。その音符の語源は、「充実」という意味をもっていると言われる。「チョ」という音は、「貯」に通じているからである。「有る」という動詞の奥は通常は、「無」とも見なされるのであるから、「空虚」のように思われるが、逆であり、「充実」そのもの、エネルギーなのである。ゆえに、「赤猪」とは、*動詞*を示唆するのである。そのような*動詞*が「この山に在り」ということなのである。国家が「正道」に向かうこと、そのような「この山」には、*動詞*が自身を言おうとしている、つまり、「赤き猪」が「在り」となっているのである。本来、「有る」の奥は「有る」ではないので、*動詞*がその奥に「有る」とは言われない。しかし、「この山」には、*動詞*が「在る」のである。つまり、「在る」とは、*動詞*が*動詞*としてはまだ言われていないということである。しかし、「この山」に「上る」方向性 (8→9→10 矢印の向き) の「正しさ」を根拠づけているのである。

*動詞* (Zeit-wort) が自身を言おうとしていることは、Zeit-(wort)が、それそのものとして言われようとするものである。Zeit-(wort)とは、Zeit-wortがそれ自身の外に出て来た文法状態である。「山に登る」ことは、基本的に、zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化することであり、したがって、頂上に近づくことで、Zeit-(wort)が、言い換えれば「有ったこと (かつてZeit-wortが自身の外に出て来たこと)」が顕現してくる。「<時>とは何か」と問うことは、このZeit-(wort)そのものが向こうに見えてくることなのである。

「有ったこと」が近づいて来るのである。このことが歴史性である。したがって、「登山」は、「<時>とは何か」と問うことであるとともに、また、「有る」とは何かを探求することである。ハイデガー哲学は、「有る」と「時」を歴史的に尋ねる（「と」へと問い尋ねる）のである。

さて、「赤き猪」を偽って、八十神は、「焼けた大石」として「下へ」転がす。「正しさ」の方向の根拠を偽るのが、八十神である。国家は正義を使っておのれの本来性を捻じ曲げることをするのであり、そのような「おおぜい」の国家が歴史性から審判される。国家内部でも、「法」と正義の名のもとで不正が平気で行われることもある。政治が利益団体の利益優先主義に服するようになると、焼けた大石が「オオクニヌシノ神」に落とされるのであり、「オオクニヌシノ神」は「死ぬ」。「赤き猪」が、「この山」に「在る」ということが、「焼けた大石」として、同じ「この山」では「偽られる」のである。そのようなことを為すのが、「おおぜい」という名の「神々」、「八十神」なのである。彼らは、ヤガミヒメから拒絶されたものとして世界歴史の法廷で裁かれてそこから退去させられる。ヘーゲルは、『哲学入門』において、次のようなことを語っている。

「世界歴史において、あらゆる民族が重要であるのではない。各民族はその原理に従って、点、瞬間をもつ。それから、それは永久に退場するように見える。その順番は、偶然的に来るのではない」<sup>218)</sup>

まことに、ヘーゲルの洞察は深く鋭い。「八十神」は、この引用文で語られている世界歴史の中で退場する民族と言えよう。世界歴史の中で「或る民族が重要」となるのであり、その洞察の客観的根拠は、ただ、国家が、底辺的に、「8→9→10」の8の段階となっているからなのである。

さて、『古事記』によれば、「オオクニヌシ

ノ神」は、「八十神」の謀略により、「焼けた大石」を受け取って焼け死ぬ。ここで、「オオクニヌシノ神」が「死ぬ」とはどのようなことが問われることになる。

「オオクニヌシノ神」とは、すでに解明されたように、「国家」の底辺的な本来性ないしは本質であり、「歴史的國家」を意味する。「8→9→10」の8の段階である。そこにやがて「<時>とは何か」を問うようになる哲学を孕むようになる可能態が「オオクニヌシノ神」の言象学的文法論の実状である。動詞が動詞として顕われるようになるか、それとも、顕われずに終わるか、それが、「この山」で展開されるのである。「この山」を「上へ」上るか、それとも、「下る」かが問われるのである。「八十神」とは、「下へ」という傾向性である。ヘーゲルが言うところの、世界歴史の舞台から永久に退場する諸民族（おおぜいの神々）である。ゆえに、「オオクニヌシノ神」が「八十神」の謀略によって「死ぬ」とは、「下へ」を自らの原理として受け入れてしまうことである。国家がその本来の動向に従わなくなり、「横道に外れること」、すなわち、「利」へと傾くことが、国家としては、「死ぬ」ということなのである。本来、動詞へと、太陽のような「アマテラス大御神」へと向かわなくてはならない国家が、下ってくる「焼けた大石」を抱いて「死ぬ」のである。国家には、このようになるいわば危険性が含まれていると言える。国家であるからには、国民の生活のために機能しなければならない。「利」の面を考慮しなければならない。このことは言象学的文法論的に見られるならば、可能態（目的のために）であるのに、逆に、これが現実性と見誤られるということである。政治ほど現実的な活動もない。誰もその活動が実は（哲学が生まれるための）可能態であるとは思えないのである。「利益共同体」としての「社会」全体が一体何のために「利」を求めているのか（「生きる」とは何のためにか）、このこと

を誰も考えないという構造的な脱して行こうとしているのが国家という大きな組織なのである(「生きる」だけではなく「よく生きる」ための国家)。ゆえに、本来は可能態でしかない、国民生活のためにという面だけに、国家が偏ると、「焼けた大石」を抱いて「死ぬ」ことになる。国民は、「利」を求めて活動しながら、「利」を得てもなぜか幸福になれない。国家そのものが、本来向かう目標を失っているからであり、まさに、「焼けた石」を抱いているからである。かつて、プラトンは、「国家とは何か」を思索し抜いたとき、国家を主導する者は、「善」とは何か、を知っていなければならないと見た(『ポリテイア』参照)。「善」そのものは太陽に比せられる。アマテラス大御神もまた「太陽」に比せられる。しかし、それは文法論的には、動詞なのである。というのも、「善」とは、あらゆる可能性、能力の源泉であり、「動詞への可能性」を可能にしているものとしての動詞でなければならないからである。国家は何か最高の善を目指すのであり、したがって、国家は、底辺的には、動詞へ向かっているのである。国家の本質が動詞を目指すことにあるという言象学的文法論的理解は、このように、国家の本質を徹底的に思索したプラトン哲学とよく合致するのであり、とりたてて、奇抜な思想ではない。プラトンの国家論の文法的「底辺」的真相が、すでに『古事記』に書かれているのである。

かくして、「オオクニヌシノ神」は、「おおぜいの神々」の謀略にかかって「死ぬ」。それでは、国家はそのまま破滅してしまうのだろうか。この点に関して、『古事記』は、次のようなことを語るのである。

「ここにその御祖(ミオヤ)の命(ミコト)、哭(ナ)き患(ウレ)ひて、天(アメ)に参(マイ)上りて、神産巢日之(カミムスヒノ)命に請(マヲ)しし時、すなわちキサガヒヒメとウムギヒメを遣わして、作り活かしめ

たまひき。」(p.45)

(ここにおいて、オオクニヌシノ神の母が哭き患いて、タカマガハラに上り、カミムスヒノ神にお願いしたところ、その神は、キサガヒヒメとウムギヒメを遣わし、オオクニヌシノ神を蘇らせた。)

ここでは、いったん死んだことになっている「オオクニヌシノ神」がカミムスヒノ神によって蘇るというようなことが記されている。国家にとって「蘇る」とはどのような意味かが問われる。

ここで問題になっている言象学的文法論的実状は、上で示されたように、「8→9→10」の矢印の方向性とそれとは逆向きの傾向性の対抗関係、すなわち、正道と「横道に外れること」の連関である。正道は、*Zeit-wort* (動詞)がZeit(時)を*wort-lich*にしようとしている状態に他ならない。「<時>とは何か」という問いに文法論的に答えようとするのである。「時」の文法論的本質規定が為されようとしているのである。したがって、それは哲学となる。哲学というエレメントの中でのみ「<時>とは何か」という問いが問われるようになるのである。「<時>の中」でそのことが起こるのであり、そのような「時」となっていることが世界歴史である。そして、そうした「時」に成ろうとして、そこへと上るべきとされているのが国家なのである。ゆえに、国家には、「上るべし」という理想性(これは正義の法が続べているということに他ならない)が必然であるとともに、「下る」傾向性も持ち合わせていることになる。この「下る」傾向性を「抱き離さぬ」と、国家は「死ぬ」ということになる。『古事記』において、ここまで、このことが語られたのである。

ゆえに、「蘇る」とは、国家が或る理想性を失い、「利」のみに偏するということから理想性を回復するというような単純なことではなく、国家であるからには、世界歴史の舞台上に上らなければならないということなの

である。それは単に理想ということではなく、言象学的文法論的なことから、すなわち、「8→9→10」の必然的動向である。

かくして、『古事記』のこの箇所は、「上る」方向性の本質性を表わそうとしているのである。

「ミオヤノ命」とは、「オオオクニヌシノ神」の「母」を意味し、本居宣長によれば、それは、「サシクニワカヒメ」を指す。「サシクニワカヒメ」は、すでに解明されていたように、国家の中に「トゲ」のように潜む、動詞への可能性を意味する。これが、かの「上る」ということの実体である。国家において、動詞へ向けての道が伸びているのである。どこへか、すなわち、動詞が成立している言象学的文法にまでである。こうして、「ミオヤ」は、「タカマガハラ」に「参上する」のである。動詞はどのようにして言象したのだろうか。これまで解明されたように、それは、接続法の中に生じた「(不定詞から) 去る」によってである。神話的図式化されると、そのことが「カミムスヒノ神」である。国家の中にいわば理想として潜む「上へ」とは、このようにして、「去る」にまで遡ることができる。「上へ」の本質は、そこまで遡って「明らかにされる」のである。これが「蘇生」ということの真意なのである。実は、国家の傾向性としての「下へ」ということも、その起源はそこにあるのである。「去る」ことは、動詞からも「去る」ことであり、これが、国家においては、「下る」という傾向性を必然たらしめるのである。しかし、「去る」のは、不定詞との関係性であり、文法的なことであるから、「上る」ことの中にあるのである。或る上位のものから「去る」のであり、この上位のものをその「命（イノチ）」にしているのである。国家の「命」は、「上る」ことにある。この「命」なくしては、利益を求めて活動するいわゆる社会経済活動も、「法」を無くし、かくして、破壊されるのである。

かつて、アリストテレスは、『哲学の勧め（プロトレプティコス）』において、次のように語ったと言われる。

「もし哲学しなければならないとすれば、哲学しなければならない。また、もし、哲学する必要がないとすれば、哲学しなければならない。したがって、いずれにしても哲学しなければならない。」<sup>219)</sup>

これは極めて空疎で形式的な議論のように見える。しかし、文法論的に見れば、アリストテレス哲学は文法的底辺、すなわち、<動詞-現在分詞-名詞>連関を写生しているのであった。とすれば、かの「8→9→10」もまた何らかの仕方で写生されているということになる。それはヘーゲルのように、また、ハイデガーのように、「歴史性」から捉えられていないものの、しかし、ここで引用されたように「写生」されているのである。

「8→9→10」は、「動詞へ」ということ、つまり、正道である。しかし、その正道は、「<時>とは何か」という問いの道、探源の道であり、必然的に、「哲学すること」となる。「<時>の中」に有るかぎりには、すなわち、底辺的にzeit-lichである限りは、「哲学しなければならない」のである。もし、「哲学しなければならない」とすれば、「哲学しなければならない」ことになる。そして、「哲学する必要がない」とすれば、すなわち、「8→9→10」へと上ることをしない場合、それは、「8→9→10」とは逆方向に向かうことであるから、「8→9→10」を前提にしているのである。「利」をもとめ、「哲学を（まったく）必要としない」場合でも、「利」は何のための「利」なのかを問題にする場合（総じて、我々が「心配」というようなことをしているかぎり）、「哲学する」ことになるのである。いずれにせよ、「哲学を必要としない」場合も「哲学を（実は）しなければならない」という状態にある。ゆえに、アリストテレスの、一見すると、空疎な論議は、むしろ、逆にもつ

とも具体的な論であり、まさに、「8→9→10」の「写生」となっているのである。アリストテレスは哲学をいわば仕事とした。ゆえに、自分のしていることが「一番」だと言おうとしているのではない。アリストテレスは、そんな小さな人間ではない。彼が「哲学することを必要としない」場合も「哲学をしなければならない」と言うのは、究極的に純粋な客観的見方なのであり、「8→9→10」の原風景の写生画となっているのである。

「時」とは何かという問いは、zeit-lichのハイフン部にwortが潜んでいて、それが顕在化しようとすることである。wortの顕在化は、「言葉が語りたいこと（がある）」という声が聞こえてくること、すなわち、我々人間存在が、その声に「聞き応じること」である。このような事態になると、人間存在は、「言葉をもつ生き物」であるとともに、「国家的生き物」となるのである。「言葉が語りたいこと」に「聞き応じること」は、「時」とは何かという問いを問うことであり、哲学すること、「よく生きること」である。

ところで、「キサガヒヒメ」と「ウムギヒメ」とはどのようなことを意味するのだろうか。岩波文庫版『古事記』の注によれば、前者は、「赤貝の擬人化」であり、後者は、「蛤（はまぐり）の擬人化である。しかし、なぜ「カミムスヒノ神」は「オオクニヌシノ命」を蘇らすべく「貝」を遣わせたのだろうか。岩波文庫版『古事記』には、このことについて、次のような注が付されている。「けずりおとした赤貝の粉を集めて、それを蛤の汁（母乳に似ている）で溶いて、患部に塗ったのである。火傷に対する古代民間療法の一つ」(p.45)とある。本居宣長の解釈もこれとほぼ同様である。

このような理解の仕方は、典型的な「神を神で理解する」という仕方である。人間の火傷の治療に貝が使われたから、神もまた火傷した場合、同様の貝による治療をするという

ように考えるのである。その場合、神が貝で治療するとはどのようなことかが問われぬままになる。しかし、明らかにされるべきは、こちらのことでなければならない。

ここでは、神の火傷の治療が問題になっているのではなく、国家の文法論的本質規定が問われているのである。国家が「上へ」ということから成立していて、その「上へ」とは、高天原の奥所にまで、すわわち、言象学的文法論における接統法にまで達しているということが問題となっているのである。そこに国家のいわば「命根」が存するのである。

したがって、「キサガヒヒメ」と「ウムギヒメ」の漢字表記に注目しなければならない。そこに、ここでの言象学的文法論の実状が映じているのであるから。

まず、「キサガヒヒメ」は、『古事記』には、「討・虫（討の下に虫：以下この表記で示す）貝比賣」と記されている。本居宣長は、「討・虫貝」は、蚌貝（サキガイ）の誤りと解している。しかし、「討・虫」の字には言象学的文法論的意味が含まれているのである。

どちらにも「貝」の字が含まれている。すでに、§17において「須賀の地」の解明の際、「貝」の字の意味について考察した。文法論的に見るならば、「貝」の字には、「価値」と「二つの価値」という意味があることが示されたのである。「二つの価値」とは、本質的に正道と「横道に外れること」という位階的な秩序を表わしている。

すでに述べられたように、接統法における「去る」という動向は、国家における対立する二面、すなわち、「上へ」（正道）と「下へ」（横道に外れること）という対立する二面の究極的根源になっている。このことが「貝」の字に映されているのである。「価値」は、「正道」的価値と「横道に外れる」的価値の二つに分かれるのである。

以上のように、「貝」は、国家の本質的なものを意味するのであり、したがって、「死

んだ」国家を蘇らすことができるのである。

次に「討・虫」における「虫」の字は、元、「マムシ」の形を象ってできたものと言われる。いわゆる「毒蛇」である。それを「討つ」ことは、「上へ」を示唆する。国家は「下へ」向かうと「死す」のである。「下へ」という「毒蛇」を「討ち殺す」ような「上へ」がここで語られるのである。それこそが、国家の「命（イノチ）」なのである。「上へ」が「下へ」よりも先立つのであり、それを逆転してはならないということがどうしてなのかが明らかにされるであり、これが、「キサガイ」を遣わすということである。

「ウムギヒメ」は、『古事記』には、「蛤貝比賣」と記されている。

「蛤」の字は、「虫」と「合」から成る。国家には「上へ」と「下へ」が存するのであり、前者が後者よりも先導的である。人々が、生きるために働くときにも、そこには必ず、正義の法が支配している。働いた分だけ給与を受け取るのは正義によるのである。前者は後者を「討つ」ものである。しかし、同時に、後者は、前者に「合う」のである。毒蛇のようなもの、つまり、「利益社会」も、「動詞へ」に「合っている」ものなのである。「利」は、なんのための「利」なのか、その「なんのため」が「正道」であり、動詞へ向かうということである。しかるに、§17において示されたように、正道には雪が降っていて、動詞からの呼び声は聞き間違えられ、また、次第に聞こえなくなる。すると、人間存在は、「横道に外れる」ようになるのである。国家もまた「横道に外れ」ることによって、「利益共同体」となり下がる。しかしながら、人間は、ただ生活に必要なものを満足させるだけでは、人間のエルゴンを果たしていないのであり、それを為そうとすると、国家が形成されるのである。このように、「利」と正道とは「合っている」、すなわち、接合されているのである。ところが、そのことが無視されて、国家が「利」

のみに傾く場合には、当然なことながら、国家は「死ぬ」ことになる。「利益共同体」の中に、真の意味の正義の法が行われなければならない。「法」ということがその根源を継統法に有することが、「キサガヒヒメ」で言われ、「法」が、利益社会の中で行われることが、「ウムガイヒメ」で言われるのである。

次に、『古事記』には、以下のようなことが書かれている。

「ここにキサガヒヒメ、刮（キサ）げ集めて、ウムギヒメ、待ち承（ウ）けて、母（オモ）の乳汁（チシル）を塗りしかば、麗（ウルハ）しき壮夫（ヲトコ）に成りて、出で遊行（アソ）びき。」（p.45）

（そこで、キサガイヒメが、貝殻を削り集め、ウムギヒメが、それを水に溶かして母の乳として死体に塗ったところ、オオクニヌシノ神は蘇生して、りっぱな男となり、歩き回った。）

上で説明されたように、「キサガイヒメ」とは、国家が上位のことがらによって先導されていることを、「ウムギヒメ」とは、利益を価値基準とする社会が、先導的原理に合っていることを、表わしている。このことは、「法」の本質を言うことである。「法」の本質規定の中には、二つの原理が存する。それは、一方で言棄的であるということである。すべての「する」の定義が動詞であるから、そして、「する」は、「動詞・する」によって支配されているのであるから、国家は、何らかの言棄的なものの支配があるはずなのである。しかし、このような言棄的に支配する原理、すなわち、「法」は、「横道に外れること」とっては、上から命じるものとして嫌なものに見えるのである。しかし、「横道に外れること」、つまり、「利」を求めることは、動詞へ向かうこと、正道を先行原理にしているのである。正義の「法」によって利益共同社会は安泰となっているのである。

キサゲ（集めて）という箇所は、『古事記』には、「岐佐宜」と記されている。この漢字



表記に言象学的文法論の実状が映じている。

「岐」は、二つに分かれるという意味をもち、ここでは、国家が「上へ」と「下へ」という二つの動向性をもつことを表わす。「佐」は、「助ける」という意味をもつ。ここでは、後ろにつく語の「宜」を促進するという意味である。「宜」は、うかんむりの下に固有の意味があり、それは、神に供える肉をたくさん盛ったさまを表わすと言われる。或る上位のものへと適切な事態になっていることである。すなわち、国家は、上のものへと向けられているのが「よろし（宜）」なのである。

かくして、「キサげ集めて」とは、貝殻を削るという意味ではなく、「キサガイヒメ」そのものの固有な働きを表わしているのである。

それゆえ、「ウムギヒメ」もまた、「ウムギヒメ」の言象学的文法論の実状を表すべく、「母乳を塗る」となっているのである。

ここで「母乳」とは、国家がそれによって養われている先行的原理を意味する。動詞の母乳を飲んで「利益社会」は、生きているのである。ここで「飲む」ではなく、「塗る」となっているのは、「利益社会」は、この「母乳」に反対的態度を取るために、「受け入れない」面を、したがって、「飲む」ではないことを表わそうとしているからである。

以上の二つの原理が一つになって、国家はまさに「麗しきおとこに成り」、「立派な」国家となるのである。

以上のように、国家は、或る先行的な原理に先導されていることが明らかにされた。しかし、国家という境位においては、その先行原理が何であるかがまだ不明になっているのである。動詞が先導しているとはまだ見えていない。動詞が先行原理であることが国家に知られるようになることは、国家が世界歴史の舞台に上ることである。zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化するようになり、哲学（者）が歴史的國家に生ずるようになるので

ある。「<時>の中」に「<時>とは何か」が問われるようになる、つまり、動詞が動詞として言われるようになるための舞台に国家は上がってこなければならない。蘇生した8は「8→9→10」の9の段階へと進まなくてはならないのである。

## § 22 世界歴史の境位

さて、「オオクニヌシノ神」は、蘇生して、「麗しきおとこ」に成り、「出で遊ぶ」ことになった。『古事記』には、その簡所は、「出遊行」と記されている。

国家は、「上へ」と「下へ」とのいわば抗争の境位にある。国家は、「文法的底辺」的には、まさに、正道と「横道に外れること」の位階秩序的な連関なのである。人間存在もまたそこに居る。アリストテレスが「人間のエルゴン」と言う時、それは、「そこに居る」ことを意味するのである。文法的底辺的には、人間存在もまた国家と同一の連関をその本質規定としている。正道には「言葉が語りたいこと（がある）」と鐘の音が鳴り響いているのである。アリストテレスが言うように、まさに、「言葉をもつ生き物」は、また、「国家的生き物」となっている。そうした位階秩序的連関にある限り、国家は、zeit-lichのハイフン部にwortの面が顕在化し始めるいわば「境」となっているのである。しかし、本来的には、国家は、「上へ」と「結ばれるべき」であり、「オオクニヌシノ神」は、「八上ヒメ」と結ばれる。今や、国家は、上位のものに先導されているという自覚に達したのであり、先行原理がそのいわば先行性を働かせることになる。それは歴史性が国家の中で動き出したことであり、このことが「出遊行」ということである。

ここでの基本となる語は、「遊」である。この漢字は会意兼形声文字であると言われ、「行く」、「旗が風になびく」、「乳児」によって構成されている。音符に当たるのは、語源

的には「悠」であるとも言われる。「<時>の中」において「<時>とは何か」という問いそのものが姿を見せ始めるとそこに「はるかな」ということが起きて来るのである。ゆえに、ここで「遊」という語が語られているのは、国家が世界歴史の舞台に、つまり、「<時>の中」に「<時>とは何か」と問うこと自身が顕現できるようになること、或る「悠」なるものが出て来ることを表わしているのである。

本居宣長は、この「遊行」を「歩くこと」と読むべきと解している。つまり、「遊ぶ」という意味をそこに認めていない。岩波文庫版の『古事記』は、「あそびき」と訓じている。「あそぶ」に意味があると解しているように思える。これまでもそうであったように、この岩波文庫版の『古事記』の注釈は、言象学的文法論的に見ても、『古事記』の内容に対して公正な態度を保持している。ここでも、「あそぶ」に意味があると見て、「あそびき」と訓じているのであろう。もしそうであるならば、それは正しい理解である。「遊ぶ」は、或る「はるかな」ということを語りたいためにここで使われているのである。国家の中に何か永遠的なもの、歴史性が出てくること、それが「蘇生」ということである。国家は「立派な男」になったのである。国家が単に利益共同体を守り、それを活発化するための役目をするというだけでは、国家は「悠」とはならない。国家は、歴史性から審判されるのである。しかし、今や、国家はその本来の役目をなすべく、世界歴史の舞台に上ろうとすることになる。そこは、また、ある種の「山」に入ることなのである。

次に『古事記』は、以下のようなことを語る。

「ここに八十神見て、また欺きて山に率(イ)て入りて、大樹(オホキ)を切り伏せ、茹矢(ヒメヤ)をその木に打ち立て、その中に入らしむる即ち、その氷目矢(ヒメヤ)を打ち離ちて、拷(ウ)ち殺しき。」(p.45)

(そこで、おおぜいの神は、オオクニヌシノ神を騙して山に導き、大きな木を切り倒して、クサビをその大木に割り入れて、オオクニヌシノ神をその間に入らせるとただちにそのクサビを抜いたためにオオクニヌシノ神は挟まれて死んだ。)

本居宣長は、この箇所の「山」は、前の箇所の「山」とは異なるであろうと見る。この理解は、言象学的文法論的に見る限り、正しい。なぜなら、上で説明されたように、この箇所は、前の箇所とは区別されるべきであるからである。前の箇所における「山」とは、国家が「上へ」と「下へ」の抗争状態にあることを表わしていた。これに対して、ここでの「山」は、まだ「上へ」と「下へ」の区別が存するものの、「上位」のものが先導的となる境位（オオクニヌシノ神が蘇生して「立派な男」となること）を表わしているのである。或る先行原理の働きが出て来るようになるのである。

国家の先行的な原理とは、zeit-lichのハイフン部に潜在しているwortの面が顕在化すること、すなわち、Zeit-(wort)-lichkeit（歴史性）であり、動詞自身が自らを言おうと「<時>の中」に働きだすことである。このことは、すでに説明されたように、「<時>とは何か」という問いが問われるようになることに他ならない。zeit・lichからZeit-(wort)-lichkeitへと移行するのである。国家は何か「時」に本質的に関係するようになり、歴史的な面を持つようになる。まさに、「立派な男」に変わるのである。しかし、その「働き」は、まだ、「動詞の（言おうとする働き）」とは認識されていない。「<時>の中」にZeit-wort（動詞）のwortの面が現れてくるのであり、何か国家を形成している民族の古い伝承が未来を導くようになるのである。このことは、国家が上位の原理に導かれて、ヘーゲル的言い方では、より普遍的な領域に参入するようになることを意味する。したがって、必然的に、

民族的な国家は、普遍的・世界的なものと、関わりをもつことになる。しかし、世界的なものへの関わりは、特殊性をもつ国家にとっては、本質的な意味で「試練」となる。なぜなら、国家には、「下へ」という面が必然であるから、「上へ」の働きかけがあることは、「下へ」を克服することであり、そのことは、「試練」となるからである。ゆえに、ここの「山」は、「試練」の「山」である。

「オオクニヌシノ神」は、今回は、大樹の裂かれた間に挟まれて死ぬことになっている。前には、上から下へと落ちて来る焼けた大石を抱いて死んだのであるが、ここでは、「間に挟まれて」死ぬ。今回は、下へ落ちて死ぬのではない。ここで言われている大樹の割れた間とは、「上へ」における或る「間」、つまり、動詞の「間にある」こと、そこでは、「動詞」の「間」がまだ知られていないようなそのような「間」を意味するのである。そのような「間」に国家は今立たされる。その「間」は、「間」ではあるものの、「動詞」の「間」がまだ顕わになっていないために、すぐにいわば「閉じてしまう」ような、或る意味で「危ない」「間」となっている。そのような「危ない」「間」に「オオクニヌシノ神」は、すなわち、国家の本質は、「入って行く」のであり、その「間」が「閉じる」とともに、国家は歴史性に入れず、歴史的国家としては「死ぬ」ことになるのである。

このような意味での「間」にあることは、すでに何らかの意味で「横道に外れること」から正道に戻っているのであり、そこには「言葉が語りたいこと（がある）」と鳴る鐘の音が聞こえて来ている。国家は上位の境位に入って来たことを意味する。しかし、そこはまさに「試練」の境位なのである。国家は普遍性の圏域、世界的なものに巻き込まれる。それは、たとえば、戦争というようなことでもある。戦争は個人の間の喧嘩ではなく、国家間の関係性である。動詞の「間にある」国

家は、まだしかし、「動詞」の「間」を認識できずに、しかも、より普遍的・世界的なことがらに関係するのである。その関係性は、しかし、まだなお「利（interest）」的な面を含み、かくして、国家間に国家の利益に関する相互対立が起こる。「対立」関係となるのは、「動詞」の「間」を認識できないために、国家は真の意味の普遍に至らず、したがって、特殊性に止まり、その普遍性に否定的となって、相互に対立するからである。つまり、国家はお互い、普遍性に鑑みて対立し合うのである。動詞は定義として支配するものであるから、「動詞」の「間」を認識できない「間」にある国家は自分たちが支配者と成ろうとする。こうして、国家は普遍的・世界的なものに関わるようになると、支配に関わる戦争的なことを経験することになるのである。戦争というような国民の利益（生命、財産）を損ねることを国民の利益のためにできた国家が為すことは矛盾であるが、国家が「間にある」ことがらであるとすれば、それは矛盾ではない。国民の利益にはならない戦争を国家はすることで、より普遍的なものへ、世界性へ、入ろうとするのである。ゆえに、極めて厳格に見るなら、国家間に戦争が起こらないようにするためには、どうしても、国家はその本来の目的、すなわち、zeit-lichのハイフン部にwortが顕現するというものに向けて高められなければならない。国家の中に「<時>とは何か」という問いの解答に向けた哲学が起こらなければならないのは必然である。この時、国家は支配力の奥底に潜んでいた「言葉が語りたいこと」を顕現させ得ようになり、したがって、支配をめぐる争いは原理的に無くなるのである。しかし、これはあのプラトンの理想国家と同様、とても信じがたいことであり、いかなる人も納得できないことなのである。人は、「生きるために」生きるのであり、「何のために生きるのか」という問題を探求しない。そのことが、戦争が可能になっていることの原

因であることに気付かないのである。自分自身の奥底深くに戦争が起こる原因がある（「人間のエルゴン」を無視していること）。

このように、「オオクニヌシノ神」が「大樹」の裂け目に挟まれて死ぬとは、*動詞*へ（上へ）の「間に有る」がそのこととして顕現してきたということを表わしている。その場合、「ヒメヤ」とは何を意味するのであろうか。

純粹に言象学的文法論の実状に即して解されるならば、「ヒメヤ」は、*動詞*への「間に有る」のその「間」を開いているものということになる。*動詞*は、*動詞*であるということをおぼわすのであり、その忘却態が「有る」という動詞である。「有る」という動詞は、もともと*動詞*であったことを言おうとしているのであり、ここに「間」が起こることになる。したがって、「間に有る」とは、「有る」が*動詞*をいわば思い出そうとしていることである。「有る」という動詞の中に*動詞*そのものがそれ自身を言おうと働き出す（*動詞*が絶対無とされている西田哲学によれば、この「働き」は表現的なものである）のであり、このことは、また、「<時>とは何か」という問いが本来的に問われることである。そのような問いは、Zeit-(wort)-lichとなっているので、「有る」という動詞と*動詞*との関係性に入ってきた思索は、「歴史的」であることになる。これが、ハイデガーの「有の歴史的思索 (seinsgeschichtliches Denken)」である。ゆえに、「ヒメヤ」とは、そのようなZeit-(wort)-lichkeitのwortのことを指すのである。zeit-lichのハイフンにwortが「割って入ってくる」のである。

「ヒメヤ」は、『古事記』には、「茹矢」と「氷目矢」と異なる仕方で記されている。前者は、「茹矢を打ち立て」、後者は、「氷目矢を打ち離す」というように使われている。

本居宣長は、「茹矢」とは、クサビを意味する「矢」を「食める（ハメル）」ことと解し、そのような「クサビ」が「氷目矢」と言

われるのであると見る。したがって、「ヒメヤ」の表記は、正しくは、「氷目矢」ということになる。この「氷目矢」も、本当は「羽目矢」の誤りかもしれないと述べてもいる。本居宣長は、ここで起きていることを正確に理解することは難しいとの感想を述べている。

では、言象学的文法論的には、どのように解すべきであらうか。

すでに上で述べておいたように、*動詞*への「間にある」ことは、まさに「間にある」がゆえに、そこが「*動詞*の」であることが認識されなくなっている。このことは、「間」が「間」としてはすぐに「閉じる」ことをもたらすのである。すなわち、wortの「くさび」は、「割って入ってくる」けれども、同時に、それが無くなる可能性をもつ。zeit-lichのハイフン部が閉ざされてしまい、<「時」の中>にへと落下することも起こりうるのである。「時」とは何かという問いが問われなくなる可能性も残されているのである。「今」瞬間の中に、或る永遠性が兆すこととそれが無くなることの二つの可能性が起こる。前者が、「茹矢を打ち立て」であり、後者が「氷目矢を打ち離す」である。

「茹」は形声文字であり、音符に当たるのは、「如」である。それは、原意としては、言葉に従うというような意味をもつと言われる。ここでは、*動詞*に応じるということ、「<時>の中」に「<時>とは何か」という問いそのものが顕現し始めることを意味する。

「氷」は、流れる水が氷る象形からできた漢字と言われる。「目」は、ここでは「氷の割れ目」を意味する。

ゆえに、「茹矢」も、「氷目矢」も同じ意味、つまり、「間」ができることを意味することになる。しかし、「茹」は、「ゆでる」という意味をもち、他方は、「凍らせる」という意味をもつのであり、相互に反対の意味合いをもつ。「間」ということには、二つの相反する動向が一つになっているということが存す

るのである。「間」を「打ち立て」「開き」「間」を「打ち離す」、つまり、「間」を「閉ざす」という面が存するのである。

かくして、本居宣長のように解すべきではなく、むしろ、「ヒメヤ」が二つの漢字で異なって表されるのが正しいということになる。

国家のここでの言象学的文法論的実状が『古事記』において表現されていることが理解されるであろう。なぜ、「オオクニヌシノ神」は、クサビが打ち込まれた木の間にはさまって死ぬという設定になっているのか、それは、国家が歴史性に入ろうとしなければならないからなのである。たまたま『古事記』の作者が想像力を駆使してこのような奇抜な着想を得たということではない。「オオクニヌシノ神」に関して、上のようなことは必然的に起こるのであり、『古事記』はそうした必然性を表現すべく、こうしたいわゆる「奇抜な物語」を語るのである。

次に、『古事記』には、以下のようなことが記されている。

「ここにまた、その御祖（ミオヤ）の命（ミコト）、哭（ナ）きつつ求（マ）げば、見得て、すなわちその木を折りて取り出で活かし、その子に告げて言ひしく、『汝（イマシ）此間（ココ）にあれば、遂に八十神のために滅ぼさえなむ。』といひて、すなわち木国（キノクニ）の大屋毘古（オホヤビコノ）神の御所（ミモト）に遣（タガ）へ遣（ヤ）りき。」（p.45）

（そのとき、再びオオクニヌシノ神の母が、泣きながら探して見つけると、その木の裂けめに挟まっていた子を救い出して、「ここにいと、遂には八十神のためにおまえは滅ぼされてしまう」と言い、八十神を避けて、紀伊の国のオオヤビコノ神のところへ逃がした。）

一度死んだ「オオクニヌシノ神」が、その母の「サシクニワカヒメ」の願いを聞いた「カミムスヒノ神」のおかげで、「蘇った」ことがすでに語られていた。今度もまた一度死

んだことになっている「オオクニヌシノ神」がまた、その母によって、「蘇る」のである。ここで「蘇る」とは、すでに解明されたように、文字通り、死んだ者が生き返るという意味ではなく、国家の言象学的文法論的実状に即して理解されるべきことである。すなわち、国家は、「上へ」と「下へ」という二つの動向の統一性に保たれていて、「上へ」は「下へ」によって「殺される」のであるが、「上へ」の真実相、つまり、動詞の働きによって「蘇る」のである。「蘇る」ことで、国家はより一層、動詞の働きを持つようになり、歴史的国家となるのである。

しかし、今の段階は、動詞が動詞として顯われるのではなく、動詞への「間に有る」という境位である。国家はそのような意味の「間」に挟まれているのである。そこから「サシクニワカヒメ」は、「取り出で活かす」のである。このことは、国家が、「間に有る」ことの真実、つまり、動詞への「間に有る」ということ、そこにおける「動詞への」の面が国家の中に兆すようになることを意味する。国家はこのようにして「世界歴史」という舞台に入っていくのである。

したがって、このような言象学的文法論的実状において、「キノクニのオホヤビコノ神」へ「遣る」とはどのようなことが問われることになる。

この「オホヤビコノ神」について、本居宣長は「五十猛神（イダケルノ神）」と同一神であろうと解している。『日本書紀』によれば、この「イダケルノ神」は「スサノオの命」の子であり、木の種を撒く神とされる。そこで、「キ（木）ノクニ」との関連があるというわけである。

しかし、ここでもまた「神を神で理解する」という解釈学がことごとそのものを把握することを困難にしているのである。ここでは、国家の本質が問題になっているのであり、そのことが「木」とどう関係するのか問わ

れずに素通りされる。

なぜ、ここに「木」が出て来るのだろうか。それは、「オオクニヌシノ神」が、「木の間」に挟まれて死んだこととの関連性からである。ここで「木の間」とは、すでに示されたように、*動詞*への「間」ということである。*wort*という「くさび」が「間」に差し込まれている。そのような意味の「間」は、「間」であるがゆえに、「*動詞*の」ということが「覆われている」のである。すなわち、「くさび」としての*wort*は、*wort*とは認識されず、「歴史的」というように捉えられるのである。「木」もまた、同様に、地から天へと伸び上がって行くのであるが、天そのものには届くことは無い。それは、「間」をいわば象徴している。しかし、「木」は、天そのものには届かないとしても、方向性は「上へ」である。国家も同様であり、「間にある」状態は、すでに*動詞*からの働きが兆すのであり、「上へ」が本質的な方向性となっているのである。そのような意味の「木の国」へ「オオクニヌシノ神」は、「木の間」から「取り出されて」向かわなくてはならないのである。

「オオヤビコノ神」は、『古事記』には、「大屋毘古神」と記されている。ここでは、「屋」という漢字に言象学的文法論的実状が映されている。

「屋」は会意文字と言われ、「覆う」という意味を表す部分と「至」から成る。「至」の部分、「いきづまる」という意味であると言われる。「屋」は、したがって、ここでは、「おおわれている」と「いきづまる」ことを意味する。すなわち、*動詞*の「間に有る」ことが、「*動詞*の」を覆い、「*動詞*」へはまだ行き着けないでいることを意味するのである。この状態は、上のように、「木」で象徴されるのである。「大」は、ことがらが言象学的文法論的であることを表わす。

かくして、「木の国」の「大屋」とは、*動詞*の「間に有る」ということ、すなわち、国

家が本来的には*動詞*の「間に有る」であることを意味することになる。「オオクニヌシノ神」は、そのような本来性へと向かうように求められているのである。

なお、zeit-lichのハイフン部に*wort*の面が顕在化することは、Zeit-(*wort*)-lichkeitとなることであり、これが歴史性であると言われた。そして、また、*wort*の顕在化は、「時」とは何かという問いが問われることであるとも言われた。とすれば、歴史とは、「時」とは何かという問いが問われること、すなわち、哲学することであることになる。しかし、誰も、歴史が哲学することであるとは見ないことであろう。しかしながら、そのような見方ができるのは、哲学者しかいないということに注意が払われるべきである。

なお、国家の文法論的本質規定と人間存在の本質規定とは同じであることが、すでに、「その4」論文で示されていた。そして、文法外文法状態は、ニーチェの「力への意志」として見えて来ることも説明されていた。ここで登場する「間」もまた、ニーチェの哲学でも現れて来る。人間は、動物と超人の「間」にあるという言い方で語られていることがそれである。国家もまた、或る「間」に有るのである。

zeit-lichのハイフン部に*wort*が潜んでいるのであるから、「時」とは何かという問いが「時」の中から起きてくることは、「時」と概念（ロゴス）ないしはカテゴリーとの不離な関係性が見えてくるようになることである。というのも、カテゴリーとは、特殊態の「主語-述語」関係の述語諸形態を意味するからであり、そのことは、Zeit-*wort*がZeit-(*wort*)となることと同じこととなるからである。しかし、このようなことに思索の歩みを進めたのは、カントであるから、そのような思索は歴史的ということになろう。しかし、カントは、たとえば、カテゴリーの演繹を歴史的なことがらであるとは言わない。では、

本当に、カテゴリーの演繹は歴史的なことではないのであろうか。実は、その思索は本質的に歴史的できごとなのである。少なくとも、ハイデガーは、そう見た。彼は、強引に歴史的と解釈したのではなく、真実を語ったにすぎないのである。

さて、次に『古事記』には以下のようなことが語られている。

「ここに八十神覓（マ）ぎ追ひいたりて、矢刺し乞（コ）ふ時に、木の俣より漏（ク）き逃がして云（ノ）りたまひしく、」（p.45）

（すると、八十神は、求めて追って来て、矢をつかえてオオクニヌシノ神を出せと要求したが、母は、彼を木の俣からこっそり逃がして、こう言った、）

ここでは、「木の俣」より母神が「オオクニヌシノ神」を逃がしたという処に疑問が出て来る。どうして、「木の俣」なのかということが問われるのである。

本居宣長によれば、まず「オオクニヌシノ神」はしばらくの間、大樹の蔭に隠れて、その後、木の俣から密かに逃れたというのである。

すぐに理解できることは、ここでも、「木」が主題となっているということである。

上で解明されたように、「木」は、*動詞*の「間に有る」ことを象徴している。「*動詞*の」は「間」のゆえに、「覆われている」のであり、「*動詞*」へは届かない。「木」もまた「天」へは「届かない」のである。しかし、「木」は「上へ」と伸びようとしている。このような意味の「木」は、まさに、*動詞*の「間にある」を象徴しているのである。

このような「間に有る」ことには、まだ「横道に外れること（下へ）」性が及んでいる。国家は常に「利」によって「下へ」と下げられるのである。「木の国」の「オオヤビコ」へと送られた「オオクニヌシノ神」にある「八十神」が「追って来る」。しかし、本能的には、「八十神」は、すなわち、国家に

おける「下へ」性は、*動詞*の働きが兆した国家を見つけることができない。そっと、「オオクニヌシノ神」は「木の俣」から抜け出て行くのである。*動詞*への「間に有る」ということには、「俣」的なものが存するということになる。では、「俣」的とはどのようなことであるのか？

それは、ここまでの解明から明らかである。*動詞*への「間に有る」の「二つに分かれた股」とは、当然、「*動詞*の」が覆われていることによって起きている「上へ」と「下へ」の「二つの分かれ」のことであり、その分裂状態からその真相である「*動詞*の」が兆すことが「そっと逃れる」ということである。国家は世界歴史の舞台へとそっと出て行くのである。利益社会は、そのようなことを認識できない。なぜなら、そのことを知らないということが「利」を何より優先的にすることであるからである。「哲学しなければならない」に対抗して、「哲学する必要がない」というアンチテーゼが必然なのである。「利」を最上価値と見る者たちは、このアンチテーゼである。このアンチテーゼもまた、アリストテレスの言うように、「哲学しなければならない」に属することがらである。このアンチテーゼには、共通に一つの無知が覆っている。すなわち、何のための利であるか（何のために生きるのか=人間とは何か）が問われずに済まされているということである。金銭的価値でもって幸福が買えると見ているのであるが、その「幸福」がまた「金で買えるものである」と頑なに信じられているのである。その「頑なさ」はたとえるなら「石」のようであり、いわば絶対的信仰である。アリストテレスのように、真実にことがらを追求した者には、幸福とは最終的に「哲学すること（テオーリア）」と帰結された。人は、「哲学する」のに、「金色の御殿」の中ではできないのである。なぜなら、「哲学する」ことは思考の中でのみ可能であるから。では、金を集めて

「金色の御殿」を立てることは何のためなのであろうか。人は、「金色の御殿」の中で「哲学する」ことができないとすれば、そこでまた「金を集める」計画を立てるつもりなのか。それとも、人に見せびらかして虚栄の心を満足させただけなのか。国家は「哲学する」へと世界歴史に上って行くのである。その「哲学する」（真実の意味の「幸福」を意味する）を「金色の御殿」でなすべきと見ているのが、利益社会、「八十神」、「おおぜい」なるものなのである。まさに、国家は「木の俣」から、密かに逃れて行くのであり、ここの『古事記』の描写は、言象学的文法論的のことがらに即した見事なものになっている。

さきに、「8→9→10」に関して、アリストテレスの『プロトレプティコス』に書かれていた内容を引用したが、その書物は、キュプロスの王であるテミソンに宛てて書かれたものとされる。そして、そこには、「テミソンは、巨万の富と名声をもっているので、彼ほど哲学するのに好条件を備えている者はいない」と書かれてあったようである。ところが、クラテスという人が靴屋の店先で、その書物を読んでいると、靴屋は縫い針を選びつつ、耳を傾けていたので、クラテスは、テミソンより、あなたは、哲学するための好条件をもっていると語ったと言われる。ここには、「利(interest)」と正道との関係が表現されている。「利」は、「哲学する」ための手段的条件として、必要だからこそ、「利」なのである。もちろん、「哲学する」とは、文法論的には、「言葉が語りたいこと(がある)」に「応じること」であり、「人間のエルゴン（人間存在の本来固有の役割）」を意味する。そして、そのことは、zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化すること、「時」とは何かという問いが問われるようになること、すなわち、歴史的なことなのである。上で示唆したように、ニーチェは人間存在とは、動物と超人の「間」であると見た。そして、超人とは、スーパーマン的

になることではなく、むしろ、人間の本質に至ること、すなわち、永遠回帰を認識する者であり、「時」の本質を認識する者なのである。

さて、「木の俣」よりひそかに逃れて行く「オオクニヌシノ神」に母神は言葉をかける。『古事記』には、「のりたまひしく」の内容が以下のように記されている。

『『スサノヲノ命の坐(マ)します根(ネ)の堅州(カラス)国に参向(マイムカ)ふべし。必ずその大神、議(ハカ)りたまひなむ。』とのりたまひき。』(p.45)

(母神は、オオクニヌシノ神に、「スサノヲノ命がいるネノカラス国に行きなさい。きっと、その神は、よい考えを授けてくれるでしょう」と言った。)

上で解明されたように、ここで「木の俣」と言われていることは、「動詞の「間に有る」ということにおいて、「動詞の」という面が兆して来ることを意味する。「間に有る」ということによって、「動詞の」という規定性が「覆われる」のであり、このことが、「木」という語、そして、「大屋」の意味であった。その境界では、「上へ」と「下へ」という「二つ」に分かれるのであり、その中から、「動詞の」が「ひそかに(クキ)」兆して来るのである。

ゆえに、母神が、「スサノヲノ命」のところへ行きなさいと言ったことは、「動詞の」ということがより顕在化できるようになるところへ国家が入って行くべきことを意味する。

さて、このようなことが真実であることは、最初に母神が「キノクニのオオヤビコノ神」のところへと「オオクニヌシノ神」を送ったのに、『古事記』本文には、その神に出会ったとの記述が欠けていることによって裏付けられる。

なぜ、「オオクニヌシノ神」は、そこへ行く途中で、「木の俣」からひそかに「逃れた」のであろうか。なぜ、「オオヤビコノ神」のところへは至らなかったのであろうか。



それは、言象学的文法論の実状に即してことながら語られているからなのである。動詞への「間に有る」ということにおいて、「動詞の」が「覆われている」ということが、「キノクニのオオヤビコノ神」なのであるから、そこへの「途上」において「動詞の」が兆すのであり、まさに、「木の俣」から密かに逃れるということが必然となるのである。「木の俣」から逃れて「オオヤビコノ神」のところへ行けばよいのに、そこへ着いたと書かれていないのは、当然なのである。「動詞の」という面が顕在化するということは、「スサノオノ命」の所へ行くことなのである。

本居宣長は、師の賀茂真淵の説を挙げている。それによれば、「木の俣よりくき逃がしてのりたまひしく」の「のりたまひしく」の主語は、母神ではなく、「オオヤビコノ神」であるべきだというのである。しかし、そのような記述になっている諸本は皆無であり、確かに、師のように解すれば、筋が通るけれども、受け入れがたいと本居宣長は述べている。

「オオヤビコノ神」に出会ってから、その神が、今度は、「スサノオノ命」のところへ行くように「オオクニヌシノ命」にアドバイスしたという筋とすれば、たしかに、辻褄が合う。しかし、そうではないのである。『古事記』の真意は人間悟性的に納得できるようなことではないことを伝えようとしているのである。

では、何故、ここで、「スサノオノ命」が再登場するのであろうか？

すでに、解明されていたように、「スサノオノ命」の言象学的文法論の意味は、文法外文法状態である「動詞への可能性」であり、基本的に「支配への意志」である。「支配への意志」は、ニーチェの「力への意志」とほぼ同じものであることもすでに「その4」論文で説明済みである。動詞は、動詞であることを忘却して「有る」という動詞となり、「主

語-述語関係」の特殊態に、「有るものが有る」の世界へと、すなわち、「論理的領域」へと下降して行くのである。そのような「動詞の下降形態」、言い換えれば、文法外文法状態の神話的図式が「スサノオノ命」である。下降形態の最下層である動詞の最「外」界が名詞であり、それは、我々に馴染みのある「空間」である。そこから、動詞への上り道が始まり、遂に、第8番目の段階としての「国家」に辿り着くのである。まだしかし、「8→9→10」の階梯が続くのである。かくして、『古事記』には、「オオクニヌシノ神」は「スサノオノ命」の子孫として「生まれる」と記されているのである。そのような国家は、しかし、動詞への「間に有ること」にまで来た。ようやく、ここで、「動詞の」という面が兆し顕われることとなったのである。このことは、zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化することに他ならない。「動詞」のが兆し現れて来るということは、「動詞の外出」ということが「上り道」の向こうにやがて見えるようになること（天孫降臨）を意味する。しかし、天孫降臨は、歴史的なことではなく、その向こうに起こることである。ゆえに、ここでは、文法外文法状態である「スサノオノ命」が登場することになっているのである。なぜなら、文法外文法状態とは、「動詞」の外出によって開かれたことさらに他ならないからである。「木の俣」より、「オオクニヌシノ神」がひそかに逃れて行く先には、「動詞の外出」がいわば「待っている」。「すでに一度あったこと」が「近付いて来る」ようになっているのである。そして、これが「歴史性」であり、また、「<時>とは何か」の答えに近づくことなのである。こうして、「オオクニヌシノ神」の「将来」に待っている者は、今のところは、「スサノオノ命」でなければならないのである。ここでは、まだ「天孫降臨」のように、「動詞に属している」と言うことになってはいない点に注意すべきである。zeit-lichのハ

イフン部に *wort* が顕在化するようになること、「時」とは何かが問われるようになることは、すでに説明されたように、極めて深い意味で Zirkel（証明の循環）を形成することになるが、そこまではまだ至っていないのである。動詞が動詞自身を語るようになること、まだ見ぬ先行的なものを根拠としてそのまだ見ぬものを示そうとするので、どうしても、証明の循環となる。そして、動詞が動詞自身を語るようになることが、Zeit-(wort) の文法状態であり、「<時>とは何か」という問いの解答が為されつつあることなのである。「8→9→10」の9と10の間の矢印の状態に至るのである。そこに、「天孫降臨」がおこるのであり、そこは国家の至り尽くしたところなのである。国家はここまで来ない限り、普遍性における特殊の相互対立性を表わす「戦争」を避けることはできない。「天孫降臨」は、或る意味で、真の意味の国際連合なのである。平和はそこにのみある。

ところで、「スサノオノ命」は、ここでは、「ネノカタス国」に居ることになっている。この設定は、どういう文法的事実であるのだろうか。

以前に、「スサノオノ命」は、母の「イザナミ」の居る「ネノカタス国」に行きたいと切願したことが『古事記』に記されていた。したがって、「スサノオノ命」は、願いが叶って、母の居る「ネノカタス国」に至ったことになる。

すでにその箇所では、「ネノカタス国」の言象学的文法論的解明が済んでいた。「ネノカタス国」とは、「有る」という動詞の根拠陸地のようなものとして解明されたのである。「論理的領域」から見れば、そこは、いわば「（絶対無の）場所」の世界とも言えよう。なぜなら、論理的には、動詞は「有る」という述語動詞を越える、「超越的述語」であり、西田哲学の「場所」と見なされるからである。スサノオノ命は、文法外文法状態であり、そのような「超越的述語」をいわば自らの生まれ

故郷としている。ゆえに、「スサノオノ命」が、言い換えれば、文法外文法状態が、「ネノカタス国」に居るとは、「スサノオノ命」が動詞となっているという意味ではなく、超越的述語という論理的な見方において動詞に居ること、いいかえれば、まだ真の意味で動詞には至っていないことを意味する。文法外文法状態が、言象学的文法論的に「文法外文法状態」と言われていることであることになる。それは、「有る」という動詞の意味が言象学的文法論的に明かされているということでもある。この状態の「スサノオノ命」は、国家の最終目的、すなわち、「哲学」を生み出すという目的を成し終えた状態と言える。文法外文法状態は、「有るものが有る」の世界の底辺であるが、その内部に居る限りでは、そこが文法外文法状態であると認識されず、また、それだと言われていない。しかし、「ネノカタス国」にある文法外文法状態は、動詞そのものにまだなおなっていないこと、つまり、文法外文法状態自体となっていて、「上り道」としての「下って来る道」をそれとして見えるようにできるのである。国家そのものも文法外文法状態の一部なのであり、しかし、文法外文法状態としてはまだ顕わになっていない状態なのである。しかるに、ここで「動詞の」という面が国家に兆し始めたことによって、文法外文法状態そのものがそれとして見え始めるようになったのである。「有ったこと」が来たらんとするのである。

なお、「動詞の外出」、すなわち、大過去（「時」そのものををいわば生じさせた過去）が、未来に起こるということは、イデア態の「主語-述語」関係（動詞が、イデア態の「主語-述語」関係であることについては、「その2」論文の p.102-103 を参照）が、「論理的領域」に顕れようとすることであり、特殊態の「主語-述語」関係の源泉が見えてくることでもある。ここに、ア・プリオリな総合的判断の可能性が起きているのである。カントは「ア・プリオリ

な総合的判断はいかにして可能か」という問いが、純粹理性の本来的課題であると言う(『純粹理性批判』B19-20参照)。*動詞*の外出が見えるようになることは、主語となるもの(カントでは「対象」)をイデア的な述語の方(「言葉が語りたいこと」)がいわば創り出す様子(物自体)が知られるようになることである。ア・プリオリな総合的判断(述語が主語概念の外から付け加わる)の可能性がここにその源をもつのである。

西田は、『場所的論理と宗教的世界観』において、「物自体の世界と云うのは、私の立場から云えば、我々の自己そのものの存在の場所、我々の自己そのものに直接なる、自己自身を形成する歴史的世界である」<sup>220)</sup>と述べている。カントの言う「物自体」の世界が「歴史的世界」であると言われているのも、上のような底辺実状の故と考えられるのである。

次に『古事記』には、以下のことが語られる。「故(カレ)、詔(ノ)りたまひし命(ミコト)の随(マニマ)に、スサノオノ命の御所(ミモト)に参至(マイイタ)れば、その女(ムスメ)須勢理毘賣(スセリビメ)出で見て、目合(マグハヒ)して、相婚(ア)ひたまひて、還り入りて、その父に白(マヲ)ししく、『甚(イト)麗しき神来ましつ。』とまをしき。」(p.45-46)

(そこで、オオクニヌシノ神は、母神の言ったとおりにスサノオノ命のところへと行った。すると、スサノオノ命の娘のスセリビメが出て来て、会い契りを交わし、還ってきて、その父に、「たいへん立派な神が来ました」と言った。)

上で示されたように、国家は、文法外文法状態を「上る」道において微かに見るようになる。もちろん、それが文法外文法状態であるとは認識していないのではあるが、しかし、「*動詞*の外出」が国家に兆すようになるのである。

このように、国家にはまだ文法外文法状態

ということがそれそのものとして顕現していない。しかし、その前兆のようなことが国家にようやく見えて来る。このことが、「スサノオノ命」の「娘」である「スセリビメ」が「オオクニヌシノ神」を最初に出迎えるということである。

「スセリ」は、『古事記』には、「須勢理」と記されていて、この漢字表記に今、上で解明された言象学的文法論の実状が映じている。

「須」は、元は、垂れ下がる髭の象形文字であったと言われている。これは、ここでは、「(*動詞*から)垂れ下る」道を、すなわち、「*動詞*の外出」を表わしている。「須」はまた、「待つ」の意味をもつ。「*動詞*の外出」は文法上、「かつて一度あったこと(大過去)」であり、それが「待っている」のである。「勢」は、基本的には「威力」の意味を持つ語であり、ここでは、エネルギーの定義である*動詞*の外、文法外文法状態としてのデュナミス、すなわち、「力」を意味する。「理」は、「玉の表面を磨いて現れるすじ」を意味すると言われる。ここでは、「文法外文法状態」が特殊態の「主語-述語」関係の世界、すなわち、「論理的領域」であり、「論理」となることを意味する。すなわち、「須勢理」とは、「かつて一度あったものが近づいてくる」ということが、デュナミスの境位で、「論理」の境位で、起こることを表わしているのである。それは、「歴史性」の境位であり、「<時>とは何か」が思索される境位なのである。スサノオノ命は、文法外文法状態の神話的図式であり、基本的に「支配への意志」である。スサノオノ命は、イザナキノ命が「鼻」を洗った時に生まれた神であり、Werden (Werden) という文法状態が論理的と成ることを意味する。つまり、鼻が顔から突出しているように、Werden (Werden) から突出し、「*動詞*の外」に出て行く様を表わしている。そこは、「有る」という動詞の領域であるとともに、文法的に

は、文法外文法状態なのである。ハイデガーは、「有る」を思索したが、その思索の底辺が、文法外文法状態であることをまだ知らなかった。このような意味の「スサノオノ命」の「娘」は、「動詞の外出」が「8→9→10」において見えてくる境位を表わして、「<時>とは何か」という問いが問われている境位である。なぜなら、動詞すなわちZeit-wortが外出すると、Zeit-wortは、Zeit-(wort)となり、そこにzeit-lichが、つまり、「時（Zeit）」が生ずるからである。この順番を逆に辿ることが「時」とは何かという問いを問い、また、それに解答することなのである。「スセリビメ」がオオクニヌシノ神に会い契りを交わすとは、国家が歴史性の境位に入ってきたことを物語るのである。「有ったもの」が「近寄ってきた」のである。すでに、示したように、ハイデガーは、「歴史とは有ったものが近づいて来ることである」と語った。国家は歴史性の境位に入ってきたのである。

「スセリビメ」について、本居宣長は、次のように説明している。分かりやすいように、現代語訳で引用する。

「スセリビメという名は、後で言われるホスセリノ命と同じく、<進む>という意味である。[ホスセリノ命が<進む>という意味であることは、それが現れたところで、言いたい。伝16の44参照] これは、この女神から進んで夫に結婚を求めたことから付けられた名であろう[この次に出てくることと同じようなコノハナサクヤヒメと海神の娘などは、父親が結婚させるのであるが、このヒメは、そうではなく、自分から進んで結婚を求めたのである]。また、お祓いに関係するとも解釈されよう。大祓の詞に、『根の国の底に居るハヤサスライメという神は、（罪科を）さすらい（流し去り）失う（消滅させる）ことができるであろう』とあるのは、このヒメであり、したがって、スセリとはサスライということであろう[スセはサスに通じ、また、

ライは、縮めると、リとなる]。根の国に居るという言葉が事態によく合っている。ところで、オオクニヌシノ命が八十神による様々な危難に合う理由は、先祖のスサノオノ命に起源をもつ黄泉の穢れが、すでに尽きたとはいえ、それでもまだ残っているからである。ところが、今、ここにオオクニヌシノ命が逃れてきて、この女神の計らいによって、そうした危難を逃れ、大いなる利を得て、最後に功績を上げるのは、この女神が、オオクニヌシノ命の（まだ残っている）罪をさすらい失わせること（流し去り無くすこと）によってであると思えるのである[ところで、このスセリビメがスサノオノ命の娘である理由は、悪から善が生ずるということであり、御祓の段で言われたように、悪と善が相互に根拠となるとということわりであり、このことをよく考えて欲しい]。<sup>221)</sup>

引用文の最後に、「御祓の段」で「悪と善が相互に根拠となる」と言われていることは『古事記伝』2巻のp.86に記されているので、参照して欲しい。本質的に「塞翁が馬」と同じ内容であり、吉事が凶事に、凶事が吉事に変ずるということである。

明らかに、本居宣長は、スサノオノ命の娘であるスセリビメの登場を「歴史性」という観点から見ていない。先祖（過去）が未来に現われるという『古事記』の設定の真意を捉え損ねているのである。「善悪の彼岸」で起きていることがら、一種のニーチェ的「永遠回帰」を『古事記』は神話的に表現するのである。

オオクニヌシノ神がスサノオノ命のところへ向かうとき、その娘である「スセリビメ」が事前に出迎え、契りを交わすという『古事記』の設定は、極めて深遠な内容を表わしていることが理解されよう。「動詞の外出」は、文法上、「かつて一度あったこと」である。そのいわば文法書のようなものに書かれてあった過去の出来事が、「これから」再び起

ころうとしている（反復の事態）。そのようになっていることが「歴史」の底辺実状なのである。しかし、「動詞の外出」そのものは歴史の境位では、けっして顕れてこない。スサノオノ命の「娘」が事前に出迎え、契りを交わすのである。

さて、底辺的に、正道と「横道に外れること」の位階秩序の連関にある国家にとって、文法外文法状態は、それ自身の底辺ではあるが、しかし、国家には、それとしては知られていない。「スサノオノ命」は、「ネノカタス国」に居るのである。すなわち、*動詞*は超越的述語となっていて、いいかえれば、*動詞*は*動詞*としては隠れていて、文法外文法状態は、まさに「文法外」の状態となっている。*動詞*が*動詞*としては隠れたままになっている場合、すでに、「その4」論文で説明されたように、文法外文法状態は、「支配への意志」となっている。したがって、歴史性の境位に入ってきた国家は、この「支配への意志」、つまり、スサノオノ命の境域に入ってくるのでなければならぬ。国家が「8→9→10」における8であることのゆえに、国家はまた、9の段階に上がるのであり、そのことは、「支配への意志」の境域に入ること、スサノオノ命のところへ赴くことなのである。

このことは、『古事記』には次のように書かれている。

「ここにその大神出で見て、『こは葦原色許男（アシハラシコヲ）と謂ふぞ。』と告（ノ）りたまひて、すなわち、喚び入れて、その蛇（ヘミ）の室（ムロヤ）に寝しめたまひき。」(p.46)

（そこで、スサノオノ命が出て来て、「その者は、アシハラシコヲという名である」と、言い、迎え入れて、蛇の部屋で寝るようにさせた。）

「アシハラシコヲ」は、「オオクニヌシノ神」の別名であり、日本語の意味としては、「醜い男」という意味を含む。しかし、言象学的文法論的には、その別名は、*動詞*の「間に有

る」ということを意味するのである。というのも、「アシハラシコヲ」は、『古事記』には「葦原色許男」と漢字表記されているからである。「葦原」とは、「この世」、つまり、「論理的領域」を意味する。「色」は、本質的に「(性)欲」の意味を含む。生命は、「中に*動詞*をもつ」ことであり、生命の奥深くで*動詞*が呼んでいる。生命には、したがって、*動詞*が言いたい（言葉が語りたい）という根本「欲動」が含まれている。*動詞*は元、*Weden* (Werden) であり、イザナミとイザナキという男女の神が一つになっていたところから現れてきたのである。ゆえに、生命の根本「欲動」には、深淵的「性欲」性が潜在している。「許」の字は、「言」と「午」から成る。「午」は、「きね」を意味する。「上下」に動かす動作を象徴する。「言」を*動詞*と見れば、そこからそこへという上下運動を意味する。ここでは、全体として、「色許」とは、*動詞*へ向かうこととそこから離反することの連関、つまり、正道と「横道に外れること」の連関を指すものと解される。その連関が「国家」である。文法外文法状態を意味する「スサノオノ命」が、ここで、「オオクニヌシノ神」をこの別名で呼ぶことは、いわば、上から見ていることである。したがって、首尾一貫していることになる。なぜなら、今、ここでの、言象学的文法論の実状は、文法外文法状態が国家に兆し始めた段階、「有ったことが近づいて来る」段階であり、「有ったもの」である「スサノオノ命」が、「上ってきた」「オオクニヌシノ神」を「待っている」事態となっているからである。「上る」側からすれば、*動詞*への正道における「*動詞*」が兆す段階である。このことは、「オオクニヌシノ神」が、自分の先祖、「スサノオノ命」といわば「出会う」こととして神話的図式化されるのである。まさに、「有ったこと」が来たらんとしていることになる。国家は「8→9→10」の9の段階に、すなわち、歴史性の中に入ってきたのである。

本居宣長は、ここで「スサノオノ命」が「アシハラシコヲ」と呼んだことについて取り立てて考察をしていない。しかし、『古事記』には、これまでは、「オオナムチ」という名が用いられていたのに、ここでは、「アシハラシコヲ」という名が用いられていることに注視すべきである。単に、「オオクニヌシノ神」を軽視するためにその名で呼んだのではなく、上のような意味の或る段階に來たことが表現されているのである。

このような言象学的文法論的実状のゆえに「蛇の室」ということも必然となるのである。

今の段階においては、文法外文法状態に国家が属していること（わかりやすく言うなら、国家の根底に「支配への意志」が存すること）は、国家側にはまだ認識されていない。しかし、「動詞の」という面は、国家側にも兆し始めているのである。国家にとっては、国家よりも上位にしてより普遍的な原理が、国家をいわば「動かしている」と感じられることになる。そのような国家よりも上位にして普遍的な原理は、しかし、すでに示されたように、ヘーゲルの言うような「普遍精神」とか「理性」ではなく、「<時>とは何か」という問いが問われるようになることなのである。その「問い」の中に、「有ったものが近づいて来る」ということ、いいかえれば、「過去が将来（まさに來たらんと）する」が現れて来るのである。「過去」と「未来」が結ばれることの象徴が「蛇」である。ニーチェが「へび」と「わし」によって、永遠回帰と「力への意志」とを象徴させたように（ハイデガーの解釈であるが、この理解は正しいと思われる）、ここで「へび」とは、何らかの意味で永遠回帰性を、つまり、動詞性を表わすのである。「スサノオノ命」は、「オオクニヌシノ神」を、まず、このような意味の「へびの部屋」に通すのである。国家は歴史性の境位（室）に「入れられる」。*zeit-lich*のハイフン部に*wort*の面が顕在化し始めるのが国家の段階である。国家は「狭い

門」をくぐり抜ける。「言葉が語りたいこと（がある）」と鳴る鐘の音が遠くから聞こえてくると、国家が出来るのである。そして、「言葉が語りたいこと（がある）」と鳴る鐘の音が聞こえるとは、動詞からの働きかけが起きてきたことを意味する。「動詞の」がここに「兆す」のである。*zeit-lich*のハイフン部に*wort*が顕在化することになる。「<時>とは何か」という問いがようやく問われる道が通るのである。ここに、国家は普遍性の世界、すなわち、世界歴史に上る。「<時>とは何か」という問いが起きてくることは、また、スサノオノ命の境域に入ること、「支配への意志」の境域（ニーチェ的には「力への意志」）に入ることである。その限りそこにはまた「永遠回帰」的なもの、「へび」的なものも現れてくるのである。

これまでは、「オオクニヌシノ神」は、「八十神」と関わっていた。その関係性は、正道と「横道に外れること」の関係性である。上へ上ろうとする本来の動向に対抗して、下へ下そうとする「八十神」的なものが国家には必然なのである。国家は哲学することに対抗的な面、すなわち、「利」を求める面（「おおぜい」であろうとする傾向）を持つのであり、国民の「福利」（生きるために）を優先させる。「オオクニヌシノ神」はその面のために「死ぬ」。しかるに、今、ようやく、国家は、歴史性の境位に入るようになった。「<時>とは何か」という哲学的問いを問えるまでになったのである。ここに、「有ったもの」が「近づいて来る」のである（世界歴史的な舞台上上がる）。すなわち、遠祖である「スサノオノ命」が近づいて来る。「八十神」は遠ざけられている。

続いて、『古事記』には、以下のことが語られる。

「ここにその妻須勢理毘賣（スセリビメノ）命、蛇の領巾（ヒレ）をその夫（ヒコジ）に授けて云（ノ）りたまひしく、『その蛇昨（ク）はむとせば、この領巾を三たび拳（フ）りて

打ち撲 (ハラ) ひたまへ.』とのりたまひき.」  
(p.46)

(そこで、スセリビメは、蛇のヒレをオオクニヌシノ神に渡して、「蛇が噛もうとしたら、このヒレを三度ふれば、静まるでしょう」と言った。)

ここで「領巾 (ヒレ)」については、岩波文庫版『古事記』の注に、「蛇を自由にする呪力をもった領布。領布は上古女子が頸にかけたマフラーのようなもの」(p.46)と説明されている。

では、蛇に対してヒレを三度振るとは、言象学的文法論的にはどのようなことなのだろうか。

動詞への「間に有る」ということにおいて、動詞が兆し始めるようになる文法状態が今ここでの実状である。何かの意味でニーチェの「永遠回帰」性が、ないしは「証明の循環」性格が出て来ることが「ヘビ」で喩えられている、すなわち、「有ったことが近付いて来ている」。

「間に有る」ことにとって、このような「永遠回帰」性が兆すことは、本来的には善なる事態ではあるが、「間に「有る」ということにとっては、害悪と見える。なぜなら、そうした「永遠回帰」性は、また、「証明の循環」性をもち、それは一般には「悪しきこと」と見なされるからである。国家にとっては、一種の試練が起きて来るのである。ヘビの部屋では、国家は安らかになることができない、「困ったこと」が起こる。すなわち、「オオクニヌシノ神」は、「やすく寝る」ことができないのである。

しかし、「証明の循環」性が国家に現れることは、動詞への「間に有る」ということの本来のあり方なのであるから、そこにこそ、国家は留まるべきである。すなわち、「オオクニヌシノ神」は、「ヘビの部屋」で「安らかに眠る」のが「正しい」ことになる。その「理」を「スセリビメ」が教えるのである。

それが「ヒレ」を「フル」ということである。

「ヒレ」は、『古事記』には、「比禮」と記されている。

「禮」の字は、たかつきに供え物が形よく盛られたことを表わす音符と神を表すしめすへん (意符) から成ると言われる。それは、ここでは、「動詞への」という関係性を意味する。しかし、「動詞」そのものが顕われているのではなく、その兆しが出始めた段階がここで問題にされていることがらである。それゆえ、「禮」に「比せられる」ということになる。「比禮」とは、「証明の循環」によく似たことが起こるということの意味するのである。それが本来は何であるかが知られることによって、「ヘビ」はもはや「害悪」ではなくなることになる。

ニーチェの哲学において、「永遠回帰」は、やはり、一種の「へび」である。『ツァラトゥストラはこう語った』の「幻影と謎」の章において、ツァラトゥストラは、喉に黒いへびが入り込んだ牧人に出会う。そして、その牧人は、口から垂れたへびを食いちぎることで、人間以上の存在に変容する。

「黒い」へびとは、「永遠回帰」のいわば暗黒面を指す。自らの人生を無限回繰り返すことになっているということが事実ならば、これほど恐ろしいこともないであろう。しかし、そのような「永遠回帰」は、ニーチェによれば、最高の肯定様式なのである。こちらが、人間以上に変容することである。一般には、「永遠回帰」は、まさに、「黒いへび」であろう。しかし、そうではないとニーチェは教えるのである。どうして、「永遠回帰」は肯定様式となり得るのだろうか？

zeit・lich (無常) の立場に居て、「永遠回帰」を考えれば、そこには、ただ「暗黒」面しか認められない。「<時>の中」に有って、無意味なことを無限に繰り返すことは暗黒である。しかし、zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化する限り、「永遠回帰」とは、「<時>

とは何か」という問いの領域に入ることであり、そのことは、*動詞*に近付くことを意味し、すなわち、エネルギーに近付くことになり、まさに、絶対的な肯定性を得ることになるのである。

「有ったことが近づいて来る」領域、すなわち、歴史性に入った「オオクニヌシノ神」は、このように、最初に「へびの部屋」に通されるのでなければならないのである。

さて、次に、「オオクニヌシノ神」は、「ムカデ」と「ハチ」の部屋で寝るように言われる。そして、同じように「ヒレ」によって何事もなく過ごすことができる。

では、「ムカデとハチ」とは、言象学的文法論的にはどのような意味であろうか。

ここでの言象学的文法論の実状は、*動詞*が兆し始めることである。*動詞*はZeit-wortであり、「兆す」とは、Zeit-(wort)が兆すこと、「<時>とは何か」という問いが問われるようになること、「<時>とは何か」を尋ねること（ヒストリア：探源）である。zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化することである。そこには、「証明の循環」性が現れ、それが「へび」の部屋に「オオクニヌシノ命」が通されるということである。*動詞*は、また、「間に有る」ということの定義に含まれている。*動詞*への「間に有る」ということは*動詞*から規定されるのであるが、「間に有る」限り、その定義がまだできないのである。「間に有る」ということは、したがって、それ自身を「氣にかけている」ことになる。自分が何であるかを心配しているのである。そのような「心配」は、国家的には、外的脅威であり、諸民族は、他の民族に対する恐怖をもつ。「ムカデとハチ」は、このような外的脅威を表しているのである。

したがって、そのような外的脅威のいわば正体は、「*動詞*への」ということがまだそれとしては言われていないということであり、したがって、それは「比禮」性である。この

ことが「教えられる」と「間に有る」は「安らぐ」ことになる。

このことは、国家ではなく個人に置き換えると理解しやすいであろう。我々人間存在もまた、特殊態の「主語-述語」関係の中に有って（=対象認識をしている、言い換えれば、経験の世界に有る）、それを越えた*動詞*へと関係している（「有る」のもともとの意味に関わっている=ハイデガーの『有と時』のSorge）。しかし、*動詞*は「無」となっているために、人間存在は、「無（死）」に向けてあることになり、こうして、人間存在は、本質的に不安の中にあることになる。この不安は、外的な物への配慮や他者への恐怖となって変形屈折して捉えられることにもなる。しかし、「比禮」を「教えられる」ことによって、そのような中にも「安心」が得られるようになるのである。たとえば、イエス・キリストの「山上の垂訓」などはそのような例である。そこでは、神がすべてを支配しているのだから、なにも心配することは無いと静かにしかし力強く説かれている。その通りであるから、誰もそれに反対できない。すべては「*動詞*」の定義によるのであるということは、比喩的に（比禮として）教えられる。唯一、神への信仰によって魂は安らぐのである。あらゆる民族もまた同様に、*動詞*であるところの「アマテラス大御神」を「禮」することで、国家として安寧するのである。もちろん、ここで、「アマテラス大御神」とは、単に日本という国の神ではなく、*動詞*として、すべての国家の「神」である。おそらく、どの国家にも「禮される」その民族の祖霊的神があるのであろう。そして、そうした国家の神は何らかの仕方です「太陽神」に関係するのではなかろうか。

このようにして、「教え」ということがこの二か所のエピソードの鍵言葉になる。事実、『古事記』にも、二か所で「教え」という語が出て来るのである。国家には、国家の安寧を与える「教え」が存する。それは、そ



の民族が守り伝えてきた「神」を「禮」することなのである。

次に、「オオクニヌシノ神」には以下のような危難が更に加えられる。

「また鳴鏑（ナリカブラ）を大野の中に射入れて、その矢を採らしめたまひき。故（カレ）、その野に入りし時、すなわち火をもちてその野を廻（モトホ）し焼きき。」(p.46)

（また、鏑矢を広い野原に射って、その矢をオオクニヌシノ神に集めさせた。そして、その野にオオクニヌシノ神が入ったとき、火を放ってその野原を焼き囲んだ。）

国家の中に動詞が兆すことは、特殊の中に普遍的なものが現れようとする事とも捉えられ、したがって、国家にとって何か否定的なものが起きて来ることになる。ここで「オオクニヌシノ神」が面する様々な危難は、本質的にはそのようなことがらである。危難を与えようとする者は、「スサノオノ命」であり、言象学的文法論的には、文法外文法状態である。そのような「危難」は、国家に対して、国家は、文法外文法状態に「属すること」であることを認識させようとするためのものであるから、必然的に、「危難」を「逃れる道」がそこに用意されているのでなければならない。ここでは、このような理が明らかにされるのである。「オオクニヌシノ神」が「火で囲まれる」とは、もはや逃れる方法がないほどの危険が迫ったということである。国家にとってそのような危難は、たとえば、外国とか異民族の侵入、あるいは、疫病の蔓延、天変地異などのようなことと考えられる。その民族の存亡の危機（否定）が起こるのである。

ここで「ナリカブラ」について、岩波文庫版『古事記』の注には次のように説明されている。

「鏑（カブラ）のついた矢で、射ると鏑の穴に風が入って鳴る」(p.46)。

「鏑」という漢字にここでの言象学的文法論的実状が映じている。

この漢字は形声文字であり、音符は、つくりの部分である。それは、元は、「神が一つにまとめている」という意味をもっていたと言われる。ここでは、一つにまとめるものは動詞である。国家は、そのような動詞が兆し始めるいわば試練の境位を経験しているのである。ゆえに、「ナリカブラ」を「採集」するように言われたことは、国家が世界歴史の舞台に立とうとしていることを表すのである。国家は「ヒストリア」の境位（「<時>とは何か」を採源する境位）に入り、普遍的なことがら、すなわち、世界歴史、ヒストリーの舞台に上がる。しかし、そこはまさに、危難を受ける舞台でもあるのである。

さて、このように、「オオクニヌシノ神」は、逃れられぬ危機に陥る。しかし、上で述べられたように、このような「危機」は、国家が文法外文法状態に収まるための必然的道であり、そこには、また、必然的に「逃げ道」が用意されているのでなければならない。「危機」と「救い」とは、どちらも同一の原理に拠って起きたものである。『古事記』では、この両者の関係を次のように言う。

「ここに出でむ所を知らざる間に、鼠来て云いけらく、」(p.46)

（ここに逃れ出ることができなくなった時、ネズミが出て来て、こう言った、）

上のように、危機に対する救いの作用は、必然的であるが、その両者の必然性の根拠は、知られていない。つまり、危機に面する者は、その必然性が理解できず、また、救いの必然性も理解できない。

では、何故、ここに「鼠（ネズミ）」が登場するのであろうか。なぜ、ここは、「スセリビメ」ではないのだろうか。その答えのために、「ネズミ」が何を言ったのかを知っておく必要がある。「ネズミ」は、「オオクニヌシノ神」に次のように言う。

「内はほらほら、外(ト)はすぶすぶ。」(p.46)

岩波文庫版『古事記』には、これは、「内

部はうつろで、外部はすぼんでいる」という意味であると説明されている。つまり、地下に火炎から避難できる瓶のような空間があるというような意味である。本居宣長は、この瓶のような地下空間は、「ネズミ」が「構えた」「穴」であると見ている。ネズミというより、モグラの巣穴のようなものと考えられる。

「ネズミ」が言った言葉の意味は、まちがいなくそのようなものであろうが、言象学的文法論の実状は、その日本語としての意味ではなく、漢字表記に映じているのでなければならない。漢字では、それは、「(内は)富良富良、(外は)須夫須夫」と表記されている。

まず、「富良」とはどのようなことであろうか。

今の言象学的文法論の実状は、*動詞*の「間に有る」ということが「間に有る(ラテン語でinter-esse)」ということを表わそうとしている境位である。*動詞*は、interest(利)にとっての本来の「富」であり「良」である。そのような意味の「富良」が「富良」として出てきているということが「富良富良」という同語の反復表現なのである。真の意味での「善」が何であるかということが国家において顕在化してくるのである。利益共同社会では、何のための「利」なのか(何のために生きるために必要なものを調達するのか)ということが隠蔽されている。人々は、利益を求めることで「幸福」が得られると思っているのに、目的として定立されている「幸福」とは何か知られていないのである。しかし、国家の段階になって、ようやく、「幸福」とは何かということが顕在化してくる。国家が世界歴史の舞台に上って行くことによって、そのような「幸福」の真相が顕われて来ることになり、かくして、「富良富良」と言われるのである。

また、「内はほらほら」の「内」の意味も自ずから明らかである。国家にとって「利」は、「内部」のことがらであるのだから。

ところで、国家が世界歴史の境位に上がること(8→9→10において8から9の段階に移ること)は、ヒストリーとなること、すなわち、「<時>とは何か」が探源されるようになること(ヒストリア)と言われた。

もし、そうなら、「幸福」とは、そのような意味のヒストリーということになるのであろうか? 「<時>とは何か」を問うことがどうして「幸福」であろうか? 我々は時間とは何かを考えたからといって幸福にはならない。むしろ、そのようなことを考えることは世間知らずとなり、最後にはこの世からの落伍者となり、不幸になるのではないか?

再び、アリストテレスの言葉に登場を願うことになる。幸福とは本来的、究極的に「哲学すること」でなければならない、こうアリストテレスは主張するのである。そして、「哲学する」とは、実は、「<時>とは何か」を問うことなのである。ハイデガーは、今も、「<時>とは何か」に答えられず、「問うている」と言った。そして、「問う」とは、或る語りかけてくるものに「聞くこと」とであると理解した。語りかけてくるものとは、*動詞*、つまり、「言葉が語りたいこと」なのである。そして、*動詞*が近づいて来ることが歴史性である。「哲学する」とはまさにヒストリアなのである。そして、そこにのみ人間存在の本来的目的があり、「幸福」がある。「その4」論文で明らかにしたように、また、「補足説明5」で説明したように、「言葉が語りたいこと(がある)」に「応じること」が人間のエルゴン(仕事、役目)なのであり、国家はこれと同一の文法論的規定態となっているのである。

次に、「須夫」とは、どのようなことか。

「須」は、ここでは「待つ」という意味である。「夫」は、元、青年に達した男を意味するとされる。ここでは、それは、もちろん、*動詞*そのものを意味するのである。*動詞*は、「間に有る」においては、本質的に「支配する力」、Machtとなっているからである。そのような

「力」は、今は「(動詞が) 待っている」ということである。国家は、単に利益社会とそれを守る組織ではなく、それよりも高い価値(たとえば、「自由」)を顕在化させようとしている。そこに国家の「力」が存するのである。これが国力であり、「須夫須夫」なのである。

また、「外はすぶすぶ」の「外」の意味も「内」と同様明らかである。なぜなら、「力」は、本来的には、「間に有る」の「外」にある動詞のいわば仮の姿のようなものであるからである。

ゆえに、「富良富良」と「須夫須夫」とは、同一のことの二面であることは明白である。

したがって、「ネズミ」は、「間に有る」のその「穴」ないしは「通路」を作るものとして登場しているのである。壁などに「穴をあける」動物として、言象学的文法論的実状に合わせるべく「ネズミ」が選ばれたのであり、モグラでもよいということではない。

「利」に対して「富良富良」と、「力」に対して「須夫須夫」となっているのであり、国家の今の言象学的文法論的実状に見事に合っていることになる。「オオクニヌシノ神」との関連(「国家」の本質が問題になっている)から考えても、ここで「富良富良」と「須夫須夫」が語られていることの真実は上のようなことであることは疑うことができない。すなわち、単に日本語の意味によって『古事記』の真実は明らかにならず、漢字表記に言象学的文法論的実状が映じているというこれまでの基本的な方法論がここにおいて改めて正しいことが証明されたことになる。

以上のように、「富良富良」と「須夫須夫」は、動詞への「間に有る」が「間に有る」場合の二面を表している。そして、その実状に居ることは、逃れられぬ危機にあることであり、同時にそこからの脱出の道が用意されていることでもある。思わぬところに脱出の道が用意されているのである。かくして、『古事記』には次のように語られているのである。

「かく言える故に、そこを踏みしかば、落ちて隠(カク)り入りし間に火は焼け過ぎき。」(p.46)

(ネズミがそう言ったので、オオクニヌシノ神はそこを踏みつけたところ、落ちて身を隠すことができ、その間に火は焼け過ぎて行った。)

さて、続いて、『古事記』には、以下のようないことが記されている。

「ここにその鼠、その鳴鏑を昨(ク)ひ持ちて、出で来て奉りき。その矢の羽は、その鼠の子等(コドモ)皆喫(ク)ひつ。」(p.46-47)

(ここに、そのネズミが、鏑矢をくわえて持ってきてオオクニヌシノ神に渡した。その矢の羽はネズミの子供たちがすべて食べてしまっていた。)

この箇所については、本居宣長は、別の解釈をしている。彼によれば、鏑矢の矢じりの部分は重いので親のネズミがくわえ持ち、羽の部分は軽いので、子供たちがくわえもってきたのである。共同して鏑矢を運んできたということになる。

「鏑矢」をオオクニヌシノ神が集めるとは、すでに解明されたように、言象学的文法論的には、国家が動詞に「適う」ものとなることを意味しているのであるから、動詞への「間に有る」のその「間」の通路を通すこととしての「ネズミ」と同じ実状であることになる。ゆえに、「鏑矢」を「ネズミ」がもたらすことになるのである。問題は、その矢の「羽」をネズミの子が「食べた」のか、それとも、「くわえてきた」のかということになる。

ネズミの親子が共同して「鏑矢」を持ってきたと解すると、全体的には無難に理解され得る。しかし、「羽」を食べてしまったということになると、鏑矢は、不完全なものとなり、動詞への「間に有る」の「間に有る」が十全には明らかにされないことになる。かくして、本居宣長のような解釈が本質的には妥

当ということになるであろう（おそらく、本居宣長はこのような面を何らかの意味で気づいたのかもしれない）。もちろん、「間に有る」ことそのものが本質的には「不完全性」を意味するのであるから、鎬矢が「不完全」になっているほうが正しい理解であるという見方も可能である。どう捉えるかは、視点の違いであり、根本になっていることが解明されていればそれでよしとしなければならない。ここでは、国家の本質が問題になっているのである、これを押さえているか否かがすべてなのである。

さて、次に、『古事記』には、以下のことが書かれている。

「ここにその妻須世理毘賣(スセリビメ)は、喪具(ハフリツモノ)を持ちて、哭きて来(キ)、その父の大神は、すでに死(ミマカ)りぬと思ひてその野に立ちたまひき。」(p.47)

(そこで、オオクニヌシノ神の妻であるスセリビメは、葬式の道具をもってスサノオの所に泣きながらやって来た。そして、その父のスサノオの大神は、オオクニヌシノ神がすでに死んだと思って、その野原に来て立った。)

「ハフリツモノ(喪具)」とは、岩波文庫版『古事記』の注によれば、「葬式の道具」のことである。スセリビメは、その夫であるオオクニヌシノ神が死んだと思って、葬式の道具をもって、父のスサノオ大神のところに泣きながら来た。そこで、スサノオ大神はオオクニヌシノ神が「死んだ」と思ったのである。

ここでは、「その野」に「スサノオノ大神」が出て来て立ったということがどのような言象学的文法論的実状を意味するのかということが問題となる。本居宣長は、スサノオノ命はオオクニヌシノ神に試練を与えたのであり、憎しみから殺そうとしたのではないとして、ここでは、内心、悲しみをもって「野」に現れたと見る。これでは、スサノオが「野

に立つ」ということの真実の意味が明らかにならず、素通りされてしまう。

ここでの言象学的文法論的実状は、上で示されたように、動詞への「間に有る」の「間に有る」がそれとして顕在化している文法状態である。「須夫須夫」と「須夫」が二度語られていることがこのことを的確に表しているのである。この状態は、国家側からすれば、危難に会うことにして同時に救いの道が開かれることである。動詞の側からすれば、まだ動詞性が登場するまでに時期が来ていないということになる。しかし、「間に有る」がそれとして顕現することは、動詞がその姿を現す時期に近づくということでもあり、文法外文法状態が起きて来る時期が迫ったということの意味する。文法外文法状態としてのスサノオノ命が「野に立つ」とはそのような言象学的文法論的実状を表すのである。スサノオノ命は、今は、オオクニヌシノ神と顔を合わせたのではなく、焼け野原を目にしている。このことは、「間に有る」が何の「間に有る」かがまだ知られていないということの意味するのである。ところが、この後に『古事記』に書かれているように、その「焼け野」からオオクニヌシノ神が「鎬矢」をもって現れるのであり、そこで両者は「対面」するように見える。しかし、『古事記』にはそのような両者の「対面」は取り立てて明確に書かれていないのである。動詞への「間に有る」の「間に有る」がそれとして顕在化することは、動詞もまた顕在化して来るように思える。しかし、そうではなく、まだ動詞は顕現せず、文法外文法状態そのものはその姿を現さないのである。ここの微妙な実状が絶妙な仕方です『古事記』に表現されているのである。

続いて、次のように語られている。

「ここにその矢もちて奉りし時、家に率て入りて、八田間(ヤタマ)の大室(オオムロヤ)に喚(ヨ)び入れて、その頭(カシラ)の虱(シラミ)を取らしめたまひき。」(p.47)

(そこにオオクニヌシノ神が鎬矢をもって現れ、スサノオノ命に渡した。スサノオノ命は、彼を大きな部屋に連れて来て、頭のしらみを取らせた。)

ここの箇所はどのような言象学的文法論的実状を伝えているのであろうか。

上で示したように、ここには、まだ、文法外文法状態は、それ自身としては顕われていない。「動詞への」「間に有る」の「動詞への」はそれとしてはまだ顕現していないのである。しかし、そこは、「間に有る」であるのだから、「動詞への」という面が何らかの仕方、兆していなければならない。ここの箇所はそのような「動詞への」が「兆す」ことを語ろうとするのである。

「動詞への」という面が「兆す」とは、具体的には、「<時>とは何か」という問いが問われること、探源されること(ヒストリア)、すなわち、歴史性、Zeit-(wort)-lichkeitが現れることである。歴史的な普遍性の領域、すなわち、世界歴史的なステージへと国家は上がるのである。すなわち、「オオクニヌシノ神」は、「ヤタマのオオムロヤ」に導かれる。「ヤタマのオオムロヤ」とは、岩波文庫版『古事記』の注によれば、「広くて大きな室屋」(p.47)である。その「広大な部屋」とは、世界歴史のステージなのである。ここでオオクニヌシノ神とスサノオノ命は、「対面」するのではない。「動詞への」は、まだ、それ自身を顕わすのではなく、単に「兆す」にすぎないのである。しかし、そのことこそ世界歴史性が出て来るということなのである。

世界歴史が、「<時>とは何か」という問いが問われる境位であることことを理解するのは困難なことに違いない。たとえば、国家と国家の戦争というような世界歴史的な出来事が、「<時>とは何か」という問いであることを理解することは確かに困難である。しかし、果たして、人は、国家間になぜ戦争のようなことが起こるのかを徹底的に(「徹底的に」

とは、カント的に「超越論的に」ということ)考えたことがあったろうか?

人は、すぐ、戦争が起こる「原因」を見つけようとする。たとえば、天然資源を自国のものにしようとして、他国と争うことが戦争の原因だというように。では、どうして「国家」が資源を支配しようすることができるのだろうか? 「国家」は人間のように、鉱物や原油に「欲望」をもつというのだろうか? 「国家」ではなく、「国家」を統率する一部の中枢者の「欲望」なのか? それとも国民全体が望んだのか? しかし、「国家」の中枢者は、「国家の」ではないのか? 「国家の」ではない、野原にいる一個人が資源を欲望すると戦争が起こるのか? 「国家の」とはどういうことか?

「<時>とは何か」という問いが問われるようになることは、すでに説明されたように、Zeit-(wort)が向こうに見えてくる境位に人間存在が入ることである。「時(Zeit)」が語(Wort)として語られようようになるのである。しかし、そこは、また「問い」の領域である。何かが人間存在に語りかけてくるのである。すなわち、「言葉が語りたいこと(がある)」と、呼びかけてくるのである。それに「聞き応じる」ことが真の意味で「問う」ことである。その問いは「探源すること」すなわち、ιστορεῖν(ヒストレイン)であり、ιστορία(ヒストリア)である。このような意味の語を語源とするヒストリーが「歴史」なのである。

ゆえに、文法論的に見るなら、歴史とは「探源すること」であり、動詞という「源」へと遡ることなのである。遡る先がZeit-wortであるゆえに、「探源すること」は、「<時>とは何か」を問うことになるのである。文法論的なヒストリアとは「探源すること」である。

しかし、「探源」しつつあるとき、「源」が動詞であるとは知られていない。すなわち、動詞はどこまでも「隠れている」。ゆえに、「<時>とは何か」という問いは、きわめて困

難な試みであり道となる。それは試練の「道」である。オオクニヌシノ神もまたスサノオノ命から「試練」を受けるのである。たまたま『古事記』はスサノオノ命が試練を課すという設定を思いついたということではない。底辺実状を表現しているのである。しかし、動詞がその問いを導き、先導してもいる。ヒストリアは、何か先行するもの、或る支配するものに先導されている。そして、その問いそのものが、「支配への意志」をもつのである。その問い、すなわち、「探源すること」は、本来的には哲学そのものである。しかしまた、「動詞への可能性」として、「支配への意志」となっているのである。上から下を見下ろそうとする。かくして、このステージに入ってきた国家は、「支配力」を持つとし、また、「支配せんとする意志（先導するものに成ろうとする意志）」から成る。このような「支配への意志」は、個別の人間がもつ、「あの人を支配したい」とか「あれを自分のものにして支配したい」というようないわば「主観的」なものではなく、「超越論的」であり、まさに、ニーチェの「力への意志」そのものとも言えるようなことである（カントの「超越論的哲学」の最深部にも、「支配への意志」、同じことであるが、「時」とは何かという問いが存することは、かなり綿密な研究を必要とすることである。このようなことに関心をもつ人は、ハイデガー全集第25巻『カントの純粋理性批判の現象学的解釈』を見てほしい）。

すでに、「その4」論文において説明されたように、スサノオノ命は、「支配への意志」であり、それは、ニーチェの「力への意志」とほぼ同じものである。文法外文法状態は、動詞がそれの外に出て来たことで開かれてくる領域であるが、そこで動詞は「無」となって隠れてしまう。動詞そのものが隠れると、「動詞への可能性」の領域は、「支配せんとする意志」、すなわち、「支配への意志」となる。このような文法状態が、ニーチェの思索的視

界から眺められると「力への意志」となるのである。「<時>とは何か」という問いが問われるところ、すなわち、「探源の道」は、文法外文法状態ではあるものの、しかし、「まだ」動詞が知られていない境位であり、したがって、「支配への意志」の境位、ニーチェの「力への意志」の境位なのである。

国家がヒストリアのステージに入ることは、このように、「支配への意志」となることである。こうして、普遍性の境域において、国家と国家は「支配せんとする意志」の関係性に入るのである。国家間に支配力に関する戦争というようなことも起こり得るようになる。

「論理的領域」に居る限り、いかなる人も、このような文法論の実状を認識できない。世界歴史と「時」との関係の真に理解するためには、まさに、「探源」しなければならないのである。ハイデガーの哲学が歴史的に最初はこの「探源の道」に入った。それゆえ、『有と時』において、Zeitlichkeitが見出されたのである。

ヘーゲルは、『歴史哲学』の序論で、「魂の主導者マーキュリーにも似て、イデーは、真理において、民族と世界の主導者であり、そして、精神、すなわち、その主導者の理性的で必然的な意志こそ世界の出来事を導いて来た、また導くところのものなのである。こうした導きの中における精神を知ることになることがここで我々の目的である。」<sup>222)</sup>と述べている。

「民族と世界」の主導者はイデーであることが明示されている。イデーの「理性的で必然的な意志」、すなわち、精神が世界の出来事を導いているのである。

ハイデガーが『有と時』の第82節で述べているように、このような世界の出来事を導く「精神」が更にZeitlichkeitを根底にしているとしたならば、どのようになるであろうか？「<時>とは何か」という問いこそ、あるいは、

「探源の道」こそ、まさに最後究極的な真理において、「世界の出来事」を導いているということになるのではないだろうか。そして、「探源の道」を知るようになることが、「世界歴史」の真実なる考察ということになるのではないか。文法論的に厳密に見るなら、まさに、「<時>とは何か」という問いが世界の全出来事を、したがって、世界歴史を導いているものなのである。逆に見れば、ヘーゲルの上のような主張も、「探源の道」に基礎づけられているのであり、その限り、真理であると言える。世界歴史を導いているのは、精神であるという主張は、空想的、観念的と批判されるかもしれない。しかし、そうではなく、まさに、この上なく「具体的」な理解の仕方なのである。残る問題は、イデーと「時」との深い関係である。

さて、「頭のシラミを取らせた」ということは、スサノオノ命が顔をオオクニヌシノ神に向けていないこと、後ろ向きになっていることを表現している。国家はまだ文法外文法状態に属していないのであり、「<時>とは何か」という問いそのものがその姿を見せるまでに至っていない、いいかえれば、歴史的哲学を生み出していないのである。しかし、国家は世界歴史性をもつようになってきたのである。

ゆえに、『古事記』に、「ヤタマのオオムロヤ」と、言われていることは、たまたま、スサノオノ命の家の部屋が壮大であったということではなく、首尾一貫した文法論的な意味の論理からそう言われているのである。

『古事記』には、それは、「八田間の大室」と漢字表記されている。本居宣長によれば、「八」とは、数が多いことを意味する。「田」の意味はよく分からない。そして、「間」とは、柱と柱の「間」のことである。全体としては、部屋の面積が広いことを表わしているのである。

これまでと同様、その漢字表記に上のような

言象学的文法論の実状が映じていなければならない。

まず、「八田間」について。

「八」は、数が多いというだけではなく、8→9→10の8を意味する。「田」は、ここでは、何かの目的によって区切られていることを意味する。すなわち、「(動詞への) 間に有る」ことは、或る目的をもっているのである。「間」とは、ここでは、単に空間的な「間」を意味するのではなく、「時」的な「間」を、すなわち、「時」とは何かを問うこと、「探源の道」を、意味する。全体としては、「八田間」とは、8と10の「間に有る」ことである。世界歴史性をそれは表していることになる。

次に、「大室」について。

「室」とは、奥まった部屋を意味すると言われる。「間に有る」の奥に、動詞の兆しとして世界歴史性が現れて来るのである。

ところで、この「ヤタマのオオムロヤ」は、これまでの方法論的原則、すなわち、言象学的文法論の実状は、日本語の意味の方ではなく、その漢字表示の方に映じているという原則とは異なり、その実状が日本語の意味にも示唆されているように見える。というのも、「広大な部屋」に「オオクニヌシノ神」が通されるということは、国家が世界歴史のステージに上がることを表現していると解釈され得るからである。

日本語においても、また、その漢字表記においても、世界歴史性の境位が表されているということは、歴史性の本質がここに登場することと何か関係しているためと考えられる。すなわち、歴史性とは、文法論的には、Zeit-(wort)-lichkeit (zeit-lichのハイフン部に潜在していたwortが、すなわち、Zeit-wortのwortの面が、顕在化してくる文法状態)であり、したがって、「時」の本質を語る哲学が世界歴史の中にやがて現れて来ることになっている。これは、要するに、「<時>の中」に動詞 (Zeit-wort) が動詞として自身を言うよ

うになることである。ところが、「<時>の中」に「<時>とは何か」という問いそのものがその姿をまだ見せない時には、世界歴史性が哲学に代わって言うのである。動詞はその時には、動詞であると「言う」のではなく、「支配する何かの意志」として語るのである。世界歴史には、神の意志が働いている（ヘーゲル的には、上記引用のように、「イデーの理性的で必然的な意志」と解され得るようになる。こうして、歴史性の中に語られる或る物語は、神話的となり得る可能性をもつ。ゆえに、歴史性は、日本語にもその漢字表記にも映じることが可能なのである。

なお、上記のヘーゲルからの引用文には、「魂を導くマーキュリーに似て」とあるように、世界歴史と人間の魂との深い関係性が表わされているように見える。しかし、これまでの解明によれば、ヘーゲル哲学は、底辺実状に「類似的」であるから、人間存在と国家の文法論的本質規定が同じであることを認識できないのではないかという疑問が起こるかもしれない。しかしながら、「類似的」とは、単に、自然哲学関係で類似しているだけではなく、「8→9→10」の連関も類似的であるということである。その連関が、ヘーゲル哲学においても、「類似的」に示されるのである。「8→9→10」の連関は、ヘーゲルの「法の哲学」「歴史哲学」「哲学史」から学んで創り上げた連関ではなく、「言葉が語りたいこと（がある）」に「応じる」ということから必然的に導かれる連関であり、逆に、その連関を底辺にして、ヘーゲル哲学が成立しているのである。

さて、『古事記』には引き続いて以下のことが記されている。

「故ここにその頭を見れば、」呉公（ムカデ）多（サハ）なりき。」（p.47）

（そこで、オオクニヌシノ神がその頭を見たところ、ムカデが沢山いた。）

スサノオの髪の毛にはムカデがたかってい

た、これは、どのようなことなのであろうか。

本居宣長は、イザナキがイザナミを尋ねて行ったとき、イザナミの体にウジがたかり、頭には、雷が起きていたということとの関連性を指摘している。しかし、雷とムカデとはどう関連するのかの説明がなされていない。

シラミを取るように言われたのに、なぜ、ムカデとなっているのかということも疑問である。この点についても本居宣長の説明はない。

素朴な古代人の物語なのだから、そんなささいなことは問うべきではないと考えてはならない。むしろ、『古事記』には、繊細微妙な内容が込められているのである。むしろ、現代人の思考の方が雑なのである。

すでに、ムカデについては、言象学的文法論的に解明されていた。そこでは、ムカデとハチというようになっていたのである。「有る」という動詞にとって動詞は、「気がかり」となっていることがらである。本来、「有る」は、動詞であると言われなければならないのに、「有る」と言われている。したがって、「有る」は、自身に関して「気がかり」をもつのである。そのような意味での「気がかり」は、外的な姿となり、国家には外的脅威と見なされる。このようなものがムカデとハチである。この内、どうにも気持ち悪いものとしての「気がかり」的な面がムカデである。

そのような意味でのムカデは、動詞が「無」になっているけれども、「有る」とっては其の根源であるところのものである。動詞が「無」になっているとは、オオクニヌシノ神に対して、スサノオが顔を背けていることであり、「頭」を向けていることである。「有る」という動詞はそこに「ムカデ」を見るのであり、「気がかり」を覚える。たまたま、スサノオの頭にムカデがいたのではなく、言象学的文法論的必然性から、ここにムカデが登場するのである。「間に有る」の「有る」は、ここで、世界歴史性をもつことになり、動詞



の「兆し」を目にする。「有る」という動詞にとっての最高の「気がかり」の正体がわずかに見えて来るのである。それはまだ動詞の正面の顔ではなく、頭であり、そこにムカデがいたのである。

ハイデガーは、『有と時』において人間存在の意味を追求して、それがSorgeという構造を取ることを見出した。Sorgeは、「心配」「関心」「気遣い」などと訳されているが、「有る」と動詞との関連からすれば、「心配」ないしは「気がかり」と訳すべきことである。ハイデガーは、まだ人間存在に限定して「有る」の意味を探索したのであるが、しかし、その探求は、「有る」そのものと無関係ということではなく、むしろ、本質的関連性に保たれている。「有る」そのものもまた或る意味でSorge的になっているのである。ただ、こちらのSorge性は、文法的な面をもつために、ハイデガーもそれを規定するには「文法が欠けている」と自覚せざるを得なかった。ここで、『古事記』が語ろうとしていることは、この意味でのSorge性なのである。

「間に有る」の「有る」の方から見れば、ムカデであるものは、動詞の方からすれば、ムカデではない。動詞は「有る」に成ったのであり、それは、動詞にとっては、「取ってほしい」シラミなのである。動詞にとって「有る」は、気持ち悪いこと、はやく、取ってほしいもの、シラミである。動詞は、「有る」は動詞である、と言いたいのである（たしかに、「有る」は動詞ではあるが、しかし、動詞であるのではない）。同じことが、「有る」の方からすれば、「気がかり」となっている、つまり、ムカデと見えるのである。シラミを取ってくれと言われたのに、ムカデを見たという『古事記』の記述は、このようなことを表現している。

このように、言象学的文法論的に微妙繊細な実状が、『古事記』には、絶妙な表現で語られているのである。ここでは、国家の本質

に関して、厳密で冷厳な内容がアリストテレス並みの繊細さで論究されている。

『古事記』には、続いて、以下のようなことが語られている。

「ここにその妻、棕（ムク）の木の実と赤土（ハニ）とを取りて、その夫（ヒコヂ）に授けつ。故、その木の実をくひて破り、赤土を含（フフ）みて唾（ツバ）き出（イダ）したまへば、その大神、呉公（ムカデ）を昨（ク）ひ破りて唾き出すと以為（オモ）ほして、心に愛（ハ）しく思いて寝ましき。」（p.47）

（そこで、スセリビメは、棕の木の実と赤土をオオクニヌシノ神に渡した。彼は、その実を食い破り、赤土を口に含んで吐き出したところ、スサノオノ大神は、ムカデを食べてそれを吐き出していると思い、心に好ましく思って寝てしまった。）

上で言象学的文法論的に解明されたように、ここで、「ムカデ」とは、「有る」にとっては「気がかりなこと」である。「有る」という動詞は、元は、動詞であったのであるから、「（自分は）動詞である」と言わなければならない。そのことを「有る」は「気がかり」とするのである。人間存在にとっては、その「<有る>の<気がかり>」は、ハイデガーの『有と時』におけるSorge（心配）である。人間は、普通、心配を消そうとする。ムカデを食い破ろうとする。しかし、ムカデを無くそうすることは、本当の意味の解決ではない。真の解決は、動詞が動詞として顕われることでなければならない。かくして、心配を無くそうすることは、「有る」の「気がかり」を真実それとして食い破ることではなく、偽物であり、ムクの木の実と赤土による見せかけということになる。このような、本当の意味での「気がかり」は、人間存在の方から見れば、Sorgeというより、Angst（不安）なのである。人間存在は、「無（=動詞）」の中にいわば「差し入れられている」のである。

このことを動詞側から見るならば、動詞

そのものが正面の顔を見せない（＝隠れること）ということになる。しかし、「有る」が、その「気がかり」を無くそうとしていることは、「有る」の本来的有り方に沿うことであり、それは動詞のいわば「心に適う」こと、「意に沿うこと」、「好ましいこと」なのである。かくして、スサノオノ命は、ムカデが食われる（とは別の）音を聞きつつ、安らかに眠ることになるのである。

動詞への「間に有る」、すなわち、ラテン語でinter-esseは、一方で、動詞を顕わそうとしているとともに、他方でinterest（利益）に引き寄せられている。すなわち、正道は、「横道に外れること」と連関している。「心配」を「無くそう」とすることは、動詞がそれ自身を顕わそうとする働きの一つの様相でもあるが、本質的には、「利」に基づくある種の「見せかけ」ないしは「間違い」である。心配を無くそうとすることは、心配そのものが根本解決されて、消えることではなく、心配に巻き込まれることなのである。国家はそうした心配を真実の意味で無くそうとする何かの根本原理を含んでいる。その根本原理は、しかし、国家が国家として世界歴史の舞台上がって行くことを要求するのである。国家は「探源の道」、ヒストリアへと進まなければならない。しかし、スサノオノ命は、ここで、安心して眠ってしまう。動詞はその正面の顔を隠したままにして「大室」で眠るのである。世界歴史には、まだ、哲学の歴史（「<時>とは何かという問いそのものがその姿を現すこと」）は顕われないのである。

国家が歴史性をもつようになり、世界歴史のステージに上がることは、そこにやがて「探源」的な哲学が起きて来ること（「言葉が語りたいこと（がある）」という声が聞こえてくること）である。このことは、言象学的文法論的には、「間に有る」において「動詞の」ということが顕われて来ることである。しかし、以下に解明されるように、『古事記』には、

この「動詞の」の顕在化が起きて来るとはなっていないのである。世界歴史の中に哲学の歴史が起きてくるには、何らかの意味で「困難」が存すると見なければならない。国家は哲学を生まない場合も有り得るということが必然でもあるということになる。

では、なぜ、世界歴史に上がってきた国家が哲学を生まないことも起こり得るのであるのか。

原理的には、「間に有る」が動詞への「間に有る」へと転ずるには、或る本質的転換が必要であるからである。世界歴史という壮大な場面に無力な哲学がその目的として起きて来るということはどう考えて非常識である。それほど、世界歴史と哲学との必然的関係は分かりにくいのである。世界歴史的国家が哲学を生むためにあるなどと考える者は一人としていない。それほど、ここには険しい理解の障壁があるのである。しかし、言象学的文法論的には、世界歴史的国家は、哲学を生み、「動詞の」を顕わすべく実在するのである。事実として、ギリシアの民族はアリストテレスを頂点とするギリシア哲学を生み出した。また、ゲルマン民族もカントとハイデガーのような哲学を産み落とした。しかし、ローマ人は、真の意味で哲学を生むことはなかったのである。世界歴史的国家が哲学を生まないことも有り得るのである。

これは、ヘーゲルの「哲学史」の区分を真似た一種の剽窃ではないか、と非難する人もいるであろう。たしかに、そう見える。ヘーゲルは、『哲学史講義』の「序論」において哲学史を画期する区分は、「ギリシア哲学」と「ゲルマン哲学」に分けなければならないこと、そして、ローマ人は、特有の哲学を生み出さなかったと述べているのである<sup>223</sup>。このヘーゲルの主張そのままを言象学的文法論は真似たように見える。しかし、言象学的文法論の内容がヘーゲルの主張と似ているからといって、両者の主張の根拠は、けっして同

じではないのである。

言象学的文法論的な論拠は、すでに述べたように、*動詞*と「有る」という動詞の「関係性」にある。*動詞*が「有る」に寄って規定されると、そこに、「エネルゲイアはデュナミスより先にある」ということを明らかにする哲学、アリストテレスの哲学が起こるのであり、この思想を頂点にしている哲学山系が、「ギリシア哲学」である。その「エネルゲイアはデュナミスより先にある」の底辺実状に迫って行く哲学山系が「ゲルマン哲学」なのである。*動詞*と「有る」という動詞の関係は、この二つの契機以外にはない。ここに、ヘーゲル哲学が入れる余地はまったくない。したがって、文法論的な「二区分」は、ヘーゲルの真似ではないのである。

ヘーゲルの哲学史に関する思索は、次のような根拠をもつ。

「こうした理念にしたがって、私は、今や次のことを主張する、すなわち、歴史における哲学の体系の継起は、理念の概念諸規定態の論理的導出の継起と同じものである、と。」<sup>224)</sup>

文法論的に見るなら、ヘーゲル哲学のエレメントは、<有-*動詞*>関係の第三位相に位置する。「有る」は「有るもの」に浮気してしまうが、そのような「有る」を*動詞*が元の本来的な関係に戻そうと「有る」を「有るもの」から引き離そうとするのである。*動詞*は論理的には「無」となっているので、その引き離そうとする*動詞*の働きは、「無」へ引き込もうとする働きであり、ヘーゲルはそれを「否定性」ないしは「概念」と解する。「有る」が「有るもの」へ浮気している段階 (Dasein) から始まって、「無」と関係している「有る」へと「引き戻そう」とする諸段階がヘーゲル「論理学」の内容となる。したがって、ヘーゲルの「論理学」は、全体として、*動詞*が「有る」を「有るもの」から自身との本来的関係性へと引き戻す諸段階の叙述ということになる。その体系は、「探源の道」に入る前で、

いいかえれば、「狭い門より入りなさい」の前で繰り広げられているのであり、「探源の道」にはまだ入ってきていないのである。つまり、その体系は、「<時>の中」に有ることになる。zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化していないのである。こうして、*動詞*が浮気した「有る」を「有るもの」から引き離そうとする働きの諸段階は、「<時>の中」で展開されることになる。これは、まさに、上で引用されたヘーゲルの「主張」に他ならない。

その意味では、確かに、哲学史は、『論理学』の「<時>の中」での展開諸相である。しかし、もしそうなら、ヘーゲルの哲学をもって哲学の歴史は幕を閉じることになるであろう。ところが、哲学の歴史は、事実的には、そうはならなかった。ヘーゲルの「後に」ニーチェ哲学とハイデガー哲学が歴史的に出現したのである。それらは、ヘーゲル『論理学』のどの段階であると言うのだろうか？ そうではなく、それら二つの哲学もまた哲学史に入っているものであり、ヘーゲル哲学のいわば「底に」存していた立場、すなわち、「<有-*動詞*>関係」の第一と第二位相なのである。「狭い門より入りなさい」に従って、その門に入っていく哲学なのである。それらは、もはや、「<時>の中」にあるのではなく、「<時>とは何か」という問いを問うようになった立場である。zeit-lichのハイフン部にwortの面が何らかの仕方で顕在化するのである。

実際、ハイデガーは、『有と時』において、Zeitlichkeitを明らかにした。また、ニーチェは、「永遠回帰」という「時」の本質に関係する根本思想を示したのである。たまたまそうなったのではなく、歴史性から規定されてそうなのである。

ゆえに、「哲学史」なるものは、ヘーゲルの『論理学』が「<時>の中」で展開されたものではなく、全体として「探源の道」となっているのである。すなわち、「<時>とは何か」という問いが探求されることなのであ

り、したがって、「<時>の中」で或る秩序を形成しているのである。「<時>とは何か」が問われることは、ハイデガーの言うように、語りかけてくるものに聞くこと、すなわち、動詞に聞き応じることであり、動詞への探源の道を行くこと（ヒストリア）なのである。「8→9→10」における「9→10」に相当する。

もしそうなら、動詞の開顕によって、世界歴史と哲学史が「終わる」のではないか、世界が終末を迎えるのではないか、と推理する人もいるかもしれない。たしかに、動詞が開顕すれば、Zeit(wort)-lichのwortそのものが顕われて来るのだから、歴史性は、「終わる」ことになる。しかしながら、歴史が終わることは、世界が破壊されるというようなことでは有りえない。むしろ、「出雲の国」、つまり、「神の国」が到来するというようなことであろう。そして、必然的に、「支配への意志」の真相が顕われ、「支配への意志」によって起きていた戦争というようなことがらもまた、終わることになるであろう。これこそ大言壮語、夢物語と見るべきではない。すべての平和論は、この「大言壮語」から見れば、まさに、空理空論、「夢物語」なのである。「<時>とは何か」という問いを本来的な仕方でも一度も問わない人が、いかなる平和論を説こうと、すべて、まさに「大言壮語」にして「夢物語」である。

さて、「8→9→10」と表わされた「間に有ること（inter-esse）」が、「9→10」の段階を顕わすことなく終わるとは、「探源の道」に入れないこと、「狭い門より入りなさい」に従えないことであり、「<時>とは何か」という問いが問われず、動詞は、かくして、支配力（Macht）に変わる。こうなると、国家は世界歴史に上がろうとすると、哲学を生むことへと直ちに行くのではなく、このMachtを表わそうと「する」。哲学を生まない世界歴史的国家は、このような意味のMachtを表すのである。

通常、我々が世界歴史を考えると、このMachtに着目する。どの世界歴史的国家も力による征服の歴史をもつ。哲学は、その中で文化の花であるにしても、それがMacht以上のものであるとは誰も考えないのである。しかし、動詞の顕現ないしは開顕こそ、Machtの目的なのであり、動詞がMachtに先立っていること（エネルゲイアはデュナミスに先にあること）は明白である。

『古事記』には、スサノオノ命が眠っている間に、オオクニヌシノ神が、「大室」から逃げ出す記述が続く。

「ここにその神の髪を握（ト）りて、その室の椽（タリキ）毎（ゴト）に結（ユ）ひ著（ツ）けて、五百引（イホビキ）の石（イハ）をその室の戸に取り塞（サ）へて、その妻須世理毘賣を負ひて、すなはちその大神の生太刀（イクタチ）と生弓矢（イクユミヤ）と、またその天の詔琴（アマノノリゴト）を取りもちて逃げ出でます時、」（p.47）

（オオクニヌシノ神は、スサノオノ命の髪をその部屋の屋根のたる木毎に結び付け、大きな石をその部屋の戸口に塞ぎ置き、スセリビメを背負い、さらに、スサノオノ命の太刀と矢、そして、アマノノリゴトという琴をもって逃げ出したところ、）

ここには、動詞が動詞として顕現するのではなく、それがMachtとして現れることが表現されている。つまり、言象学的文法論的実状に合った内容が神話的図式化されているのである。

最初に、スサノオノ命の髪の毛を「大室」の「たる木」に結び付けるとは、どのようなことか？

スサノオノ命とは、文法外文法状態（動詞の外の文法状態）の神話的図式である。国家は、本来的には、文法外文法状態の一境位であり、それに属している。文法外文法状態の最高位、言い換えれば、「動詞から動詞へ」の円環構造における「動詞へ」の最後の段階

は、「<時>とは何か」という問いを問う哲学が歴史的に現われるという段階、すなわち、「8→9→10」の「9→10」の位である。その段階は、「探源の道」を行くこと、ヒストリア、である。そして、その段階の下位に、世界歴史の境位が位置していて、ここでは、それは「大室」と表現されているのである。国家はこの「大室」によりやく達したのである。本来的には、この「大室」を超えて、動詞は、動詞として言うようになる、つまり、哲学が、それも、「<時>とは何か」に解答を与え得るような哲学が、生まれて来なければならない。しかし、国家は、上で示されたように、この境位の更に先へと行かず、この「大室」から去って行くのである。それは、Machtを表すためである。したがって、動詞は、動詞としては顕われず、いいかえれば、動詞は「外」に出たままであり、世界歴史の境位に眠っているままに閉じ込められることになる。これが、「たる木に括りつけられる」ということなのである。

文法外文法状態内部で文法外文法状態そのものがそれとしては顕れないこと、すなわち、スサノオノ命が「眠ったまま」「大室」のたる木にその髪を結び付けられるということは、世界歴史の境位において、動詞自身が「まだ言われるまでになっていない」ということを表しているのである。それでも、世界歴史の境位に、動詞は何らかの仕方では顕われてはいる。なぜなら、動詞は、Zeit-(wort)に先行するZeit-wortであり、いわば「<時>そのもの」であり、この「<時>そのもの」の支配性が歴史性として世界歴史を導いているからである。上で引用されたヘーゲルの言葉の中でも、世界歴史を「導いている」理念が認識されていたように、まことに、世界と世界歴史は、何ものかによって、「導かれている」のである。それは、しかし、「理念」ではなく、「時」の源泉である動詞、Zeit-wortなのである。「世界歴史」

は、「8→9→10」の9の位に当たり、したがって、Zeit-(wort)-lichkeitに属している。ここでは、zeit-lichのハイフン部にwortの面が顕在化しているので、「<時>とは何か」という問いがロゴス的に問われるのである。つまり、世界歴史は、単にzeit・lichではない。すなわち、世界歴史は単に「<時>の中」に有ることがらではない。世界歴史において、zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化しているのである。国家の段階においても、zeit-lichのハイフン部にwortの面が顕在化し始めている。「言葉が語りたこと（がある）」との声が聞こえて来ていて、正道、すなわち、正義の「法」が可能となっている。「時」そのものに向けて道が通じている。しかし、国家においては、また同時に、「利」への傾向性（＝「横道に外れること」）が存し、その傾向性によって、zeit-lichのハイフンはいわば閉じてしまい、zeit・lichとなる（俗となる）のである。すなわち、国家は「<時>の中」の事象となる。これに対して、世界歴史の段階は、zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化するものであり、したがって、本質的にzeit・lichではない。つまり、世界歴史は、「<時>の中」の事象ではない。zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化することは、「<時>とは何か」という問いが問われるようになることなのである。それゆえ、世界歴史の奥底には、この問いが問われていることになる。「<時>とは何か」という問いを問うことは、世界歴史となるのである。ヘーゲルは、史実的歴史と哲学的歴史を区別し、後者は普遍の精神の動きをとらえようとする歴史学と見た。それをもっと徹底させると、世界歴史の中で動いているのは、単に普遍の精神ではなく、「<時>とは何か」という問いであると言えよう。ただし、世界歴史においては、顕在化しているwortはまだ語られていないのである。wortが語られるようになると、そこに「<時>とは何か」を問い、答えようとする哲学が現われるので

ある。世界歴史には、「<時>とは何か」という問いを問う哲学が起きてくることになる。そのようにして世界の歴史の中に現われてきた哲学が、まずは、カントの超越論的哲学であり、さらに、ハイデガーの哲学なのである。こうして、『有と時』においてZeitlichkeitが示されたのである。

ハイデガーの哲学において、「<時>とは何か」という問いが問われている。その思索は、探源していること、である。いわば、8→9→10の9→10の「間」である「→」なのである。このように、世界歴史には、wortの顕在化が存し、「<時>とは何か」という問いが問われている。しかし、誰もそのようなことを認識できる者はいない。それは、まさに、空理空論である。それでも、ヘーゲルだけがこのことに気付いた。彼の思索的視野の中に、国家(8)と世界歴史(9)と哲学史(9→10)との上のような関係がわずかに見えてきたのである。「8→9→10」という文法論的連関がかすかにと視界に入ってきた。しかし、ヘーゲルは、世界歴史の中に「<時>とは何か」という問いが問われていることを認めるまでには至らなかった。その代わり、それは普遍的精神と見えたのである。つまり、概念、否定性と見えた。そして、それが「<時>の中」において現れていると考えたのである。しかし、事実、そうではなく、世界歴史の底深くには、「<時>とは何か」という問いが問われているのであり、したがって、その場合、概念と「時間」の関係はどのようなになっているのかという問題に答える必要がない。

それにしても、世界歴史の本当の姿が「<時>とは何か」という問いが問われていることであるとする文法論的理解は、或る意味で、まったくおかしな主張ということになろう。そうだとすれば、たとえば、ローマ帝国の歴史の中に、「<時>とは何か」という問いが問われていることを実証しなければならないことになろう。どう考えても不可能に見える。しか

し、ローマ帝国の歴史とは、ローマ人が主体となっている歴史であり、ローマ人は「人間存在」であり、その「人間存在」は、ハイデガーが明らかにしたように、本質的にZeitlichkeitであるとすれば、ローマ人の作った歴史の底にZeitlichkeitが、したがって、zeit-lichのハイフン部にwortが顕在化するということが存しているのではないか？もし、そうならば、ローマの歴史の底にも、「<時>とは何か」という問いの底流が誰にも知られず静かに流れていることになろう。しかし、実際のところ、世界歴史が「8→9→10」の9の位にあることを誰も知らないのである。というのも、動詞が隠れて知られていないからである。しかしながら、『古事記』には、このことが書かれているのである。

以上のような解明のための照明具によって照らされるなら、「大室」の、つまり、世界歴史の「棟」とは、「時」の支配性、すなわち、「<時>とは何か」が問われていることを表わし、また、そこから垂れている「たる木」は、「時」が「問われている」ゆえに）まだ、何らかの意味で、「<時>の中」という面を残していることを表している。動詞は、まだ、「<時>の中」に縛られているのである。

次に、「五百引（イホビキ）の石をその室の戸に取り塞（サ）へて」とは、言象学的文法論的にはどのような実状を表しているのだろうか。

「イホビキの石」とは、岩波文庫版『古事記』の注によれば、「五百人もの人で引くほどの巨岩」（p.47）を意味する。

もちろん、これは、スサノオノ命が「大室」から出て来られないようにしたということである。すなわち、世界歴史という「大室」の中で動詞が言われなかったということになる。動詞が動詞として顕われるとは、動詞が文法的な意味での動詞として「言われること」であり、哲学的内容として表されることである。何らかの仕方で「<時>とは何

か」が問われ、「時」の本質規定が為されるのである。世界歴史そのものは、まだ、そうっていない。世界歴史は「8→9→10」の9の境位なのである。「9→10」のその矢印の位に「哲学史」が位置する。事実上、そのような「<時>とは何か」を問うような哲学とはハイデガー哲学である。なぜなら、ハイデガー哲学のエレメントは、「<有・動詞>関係」の第一位相にあり、その「位相」は、「有る」が「ただ動詞にのみ関係している」となっていることであり、動詞が何らかの仕方でその姿を顕わそうとしていることであるからである。具体的には、ハイデガーが<Es gibt Zeit (それが「時」を与える)>と言っていることが、まさに、「9→10」なのである。Es (それ) は、まだハイデガー哲学の境位では顕現していない動詞である。Zeit-wort (動詞) がまだ顕現していない場合、Zeit-wortは、§14で説明されたように、Zeit-(wort)となっている。つまり、zeit-lichのハイフン部にwortの面が顕在化してきているのである。そして、このようになっていることが、「<時>とは何か」という問いが問われていることに他ならないのである。wortの面が顕在化してくることによって「<時>とは何か」という問いに答えることがようやく出来るようになる。Esが、「時」を「与えている」というように見えてくるのである。<Es gibt Zeit>と表現されるのである。これで完全に「<時>とは何か」という問いに答えられたかと言うと、そうではない。というのも、Esは「顕現していない動詞」を指すからである。動詞がまだ知られない間は、「<時>とは何か」という問いをまだ依然として問うているのである。このように、世界歴史の位のさらに上には「<時>とは何か」を問う哲学が必ず出現する。まさに、「ミネルヴァのフクロウ (=哲学) は夕暮れに (国家の衰退期に) 飛び立つ」である。ハイデガーの哲学は<有・動詞>関係の第一位相であり、そこから第二、第三位相への展開が

起こる。反対に、第一位相への歴史的な推移が起こる。こちらの運動は、動詞へ向けての探源の道となるのである。それは、「<時>とは何か」という問いが「<時>の中」から起きて来る動向である。その動向が哲学史となるのである。ところが、「<時>の中」から「<時>とは何か」が現れてくるのは、世界歴史から哲学へということに他ならない。こうして、世界歴史と哲学史とは、同じ境遇にあることになる。世界歴史は哲学を生み出し、その生み出された哲学が哲学史を形成するというような不可思議なことが起こるのである。しかし、世界歴史そのものは、哲学という姿で出現するのではない。世界歴史は、世界歴史なのである。動詞は、そこでは、動詞として自身を顕在化するのではなく、或る隠蔽的な制限を受けている。そこでの動詞の顕在化の相は、哲学の相、つまり、「<時>とは何か」を問うという相ではなく、極めて深い意味で、Macht (支配力) の相となっているのである。というのも、動詞がまだ真の意味で顕現せず、覆われている場合、そこは本質的にまだデュナミス (力) となっていて、エネルゲイアがそれに先行的となっているからである。デュナミスは、自身に先行するものをまだ認識できていないために、自身が先行的になろうと、支配を志す (=Wille zur Macht : 力への意志) のである。世界歴史の底には「<時>とは何か」という問いの川が静かに流れているけれども (哲学者だけがその流れに水を汲む)、その「問い」は、このようなMachtという外的な相を取るのである。世界歴史は或る意味では戦争の歴史とも言える。支配者になろうとすること、「力」を示そうとすることは、戦争をすることにつながる。マキャベリは、君子は、ただ、軍事のみに専念すべきと言った。或る意味では、これは真理とも言えよう。世界歴史は支配への意志から成るのであるから。このような支配力、Machtを国家は自分の力としたいので

ある。何の利益ももたらさないような、何の力もないような、「哲学の相」は、国家には出て来てもらいたくないことがらである。したがって、「イホビキの大石」を「大室」の戸口に塞ぎ置くのである。

上記のように、ヘーゲルは、「ミネルヴァのふくろうは夕暮れに飛び立つ」という言葉でもって、哲学と時代の関係を指摘した。哲学が起きて来る頃は、「夕暮れ」であり、国家が力を失うころなのである。逆に見れば、国家は富と力を失いたくないのであり、哲学に出て来てもらってはこまるということになる。このことは、いわば経験則のようなものであるが、その文法論的根拠がここで明らかにされているのである。「富と力」は、*動詞*が顕われるまでの「間」に有ること、すなわち、inter-esseの一樣相（=interest）なのであるから、本当は、*動詞*が顕われること、つまり、それらの終着駅に着くことは、歓迎すべきことである。しかし、「間に有ること」は、「富と力」を手放したくないのである。哲学に出て来てほしくないのが本音である。富も力も人間の幸福の条件ではあっても幸福そのものではない。幸福は*動詞*が顕われいわゆるテロス（終局、目的、終着駅）がもたらされるところにあるべきである。しかし、「間に有ること」の境位には、幸福そのものは出てきてほしくないこととなっているのである。「富と力」にしがみつくのである。このことは、ただ、国家に限ったことではない。個人においても、人は、通常、「富と力」を求めるのであるが、それらの目的である幸福そのものには出て来てほしくないのである。幸福とはアリストテレスが語ったように哲学することであるからである。それは、「無」の奥において自己限定すること、西田哲学的には、場所の自己限定ということになり、人間には来てほしくないこととなっているのである。イエス・キリストが、金持ちが神の国に入るのは、ラクダが針の穴を通るほど困難であると

言ったのも、このような意味である。幸福になるための条件を求めて、幸福そのものになるのは絶対嫌だと考える人の矛盾が突かれているのである。interest（利）をひたすら追求しながら、inter-esse（哲学）に入ることはまさにラクダが針の穴を通ることに似て困難なことである。

この戸口を塞ぐ「石」がどれほどの巨岩であるかは、国家がいかに根深く「富と力」を至上価値にしているか、あるいは、個人レベルでも、それらに深く強く固執するかを観察すれば明らかとなる。まことに「富と力」にしがみついている様の大きさは、「五百引き」でも足りないくらいである。「富と力」は、「*動詞*への間に有る（inter-esse）」という言象学的文法論的境位を底辺にしているのである。「富」は「利（interest）」として、*動詞*のお蔭で有るのであり、「力」は*動詞*の制限された相、すなわち、エネルギーのデュナミスなのである。人は、「富と力」のこのような本質を理解できず、*動詞*の訪れを阻もうとするのである。かつての日本では、富と力とは「石（コク）」として、米の量で表わされた。100万石の大名などと言われた。米は、しかし、単に人間が作り出したものではない。水と二酸化炭素と葉緑素と土からの養分から出来たものでもない。命の力がそれら物質を米にしたのである。しかし、この世の誰も、「命」の不可思議な活動力とは言うものの、その正体を知ろうとしない。カントがその正体を反省的判断力という方向で、アリストテレスが「エンテレケイア」という概念で、明らかにしようとしたが、そこまでである。さらにその二人の哲学者の生命論の奥に潜む*動詞*が言われるべきなのである。すると、米を、まるで「透明人間」のように、人知れず作っていた主人公は、*動詞*ということになる。その*動詞*が*動詞*として顕現しようとするのが、真の意味での「哲学」とするならば、100万石と哲学とはどちらが上に立つべきか、誰でも



理解できることであろう。世界歴史的国家にはそうした哲学という影の主人公は「時」的に、すなわち、「日暮れに」、到来するのである。動詞の顕在化(=哲学)―Macht・力―富という秩序は単に国家の階級制度としていにしえにあったことというより(プラトンの哲学者王の国家もこの秩序となっているのも理由があることになる)、むしろ、「時」の本質に関係しているのである。「時」の本質に関係するこのような或る根本秩序を『古事記』は我々に教えているのである。『古事記』は或る意味では、究極的な意味での平和の聖典であるとも言える。

次に、「その妻スセリビメを負ひて」について。

すでに、「スセリビメ」とは何を意味するかについては、その解明は済んでいる。「スセリビメ」とは、言象学的文法論的には、国家に捉えられ得るかぎりでの、動詞の下降形態(文法外文法状態)の理, ことわり, である。この「理」は、本性上、動詞の下降形態性である以上、何らかの意味で国家よりも上のものから来ていると自覚されるような「理」でなければならない。つまり、国家は、何らかの意味で自身の運命のようなものを自覚しているのである。たとえ、動詞の顕われを望まない境位にあっても、国家は、歴史的運命を自覚している、すなわち、「スセリビメ」を「背負う」のである。歴史的國家は、文法外文法状態の血筋をもつものを背負わざるを得ない。後で『古事記』において語られるように、言象学的文法論的に必然的に、「スセリビメ」は、オオクニヌシノ神の「正妻」となるべきである。なぜなら、そもそも、国家そして世界歴史は、「正道」に属する二つの境位であるからである(「8→9→10」の8と9の段階)。そして、正道とは、「言葉が語りたいこと(がある)」と鳴る鐘の音が聞こえる境位なのである。そこは、動詞が呼んでいるような所であり、また、「動詞の外出」が言われようと

している境域である。文法外文法状態がそれそのものとして語られようとしている境域なのである。動詞の下降形態性は、国家そのもののいわば命のようなものなのである。国家は「富と力」に深く強く執着する。しかし、「スセリビメ」を背負うことで、文法外文法状態を分け持つことの理を自覚し、かくして、世界歴史性を持つ国家となるのである。

次に、「すなわちその大神の生太刀と生弓矢と、また、そのアメノノリゴトを取り持ちて」について。

本居宣長によれば、この「生太刀・生弓矢」の「生(イク)」は、通例、「生嶋足嶋(イクシマ・タルシマ)」のように、「足(タル)」と対になって使われる。ここでは、「足」を「生」が兼ねていると見られると彼は述べている。「生」とは、「命ながく生きる」意味である。岩波文庫版『古事記』の注には、「生き生きとした生命にあふれる太刀と弓矢。スサノオノ命の武力(政治的支配力)を象徴している」(p.47)と説明されている。

このような説明では、スサノオノ命が「ネノカタスクニ」に居ることが忘れられている。一般には、その国は、「黄泉の国」とみなされるのであるから、その国に居る者に「政治的支配力」がどうしてあるのかということが考慮されていないのである。

しかし、ここまでの言象学的文法論的解明に従うならば、スサノオノ命は、ここでは、Machtとして顕われているのであり、その意味では、この意味でのMachtを国家が借りてきて「持ち出した」ということが言われていると見なければならない。「生」は、Machtが本質的には動詞性を含み持ち、したがって、永遠的であることを意味するのである。「足」とは、「足りている」ということ、テロス、完満を意味する。動詞は、エネルギーなのであり、テロスの状態である。したがって、Machtもまた「足」である。「生」が「足」を兼ねているという本居宣長の見方を正しい

とすれば、「生」の本来の意味は、ここまで、  
 解明されたような言象学的文法論の意味での  
 Machtを国家が「持ち出した」ということである。  
 Machtの言象学的文法論の本性を言うべく、  
 「生太刀・生弓矢」と表現されているのである。

このような言象学的文法論の実状を考慮する  
 なら、「アメノノリゴト」の真実の意味も明らかになる。

岩波文庫版『古事記』の注によれば、それは、  
 「託宣に用いる琴」であり、「スサノオノ命の宗教的支配力を象徴している」（p.47）。

本居宣長によれば、「琴」とは、それによって  
 神の御心をうかがう道具であり、これを鳴らす  
 ことで神が降りて来て、憑依した者が託宣する  
 のである。それはしたがって、「詔言所（ノリコト  
 ドコロ）」という意味であると本居宣長は述べてい  
 る。

本来、「詔言（ノリコト）」の「言」とは、  
 動詞のことでなければならない。動詞の下降  
 形態（文法外文法状態）は、その意味では、「言」  
 が降りてきた所（文法外文法状態）として「詔  
 言所」であることになる。今は、その「所」は、  
 Machtとなっているのである。それゆえ、「ア  
 メノノリゴト」を「持ち去る」ということは、  
 国家がMachtを借り受けるということの意味  
 する。

以上のことから、国家が世界歴史の境位に  
 立つとは言象学的文法論的にどのようなこと  
 かが『古事記』のこの箇所では詳細に示され  
 ていることは明白である。世界歴史の中から、  
 哲学が出現するにはまだなっていない状態、  
 それが、「世界歴史」ということなのである。  
 国家がここに立つとは、どのようなことかが  
 『古事記』において言象学的文法論的に明  
 らかにされているのである。

国家が世界歴史のステージに上がってくる  
 という事、すなわち、「8→9」は、「<時>の中」  
 に有ることから「狭い門」をくぐって、「<時>  
 とは何か」という問いを問うようになること

である。このことは、すでに、「イナバの素  
 兎」が「皮を剥がれること」としていわば、  
 予言されていたのである。「耳の長い生き物」  
 である「ウサギ」は、オオクニヌシノ神にの  
 み、そのいわば運命を予言する。そのウサギ  
 は動詞の呼びかけの声を「聞く」耳をもつ  
 のであり、「皮を剥がれた」生き物である、す  
 なわち、「<時>の中」から「脱皮した」もの  
 である。オオクニヌシノ神、「国家」が、世  
 界歴史の舞台に上がることをあらかじめ予言  
 しているのである。この「脱皮」は、「狭い門」  
 に関係することであり、その門をくぐること  
 を意味する。したがって、「狭い門」の外に  
 佇むヘーゲル哲学と「狭い門」に入ったハイ  
 デガー哲学の関係が国家と世界歴史との関係  
 の底辺となるのである。「狭い門」が両哲学  
 を「相分かれて置く（auseinander-setzen）」  
 ようにしている。ハイデガーは、このような  
 意味のauseinander-setzenを「ヘーゲル哲学  
 との対決（Auseinandersetzung）」と呼ぶ。  
 つまり、ハイデガーがヘーゲルと対決するの  
 は、特別の意味をもつことである。哲学的学  
 問上の対決ではなく、歴史的対決となってい  
 て、この対決の底辺には、「<有-動詞>関係」  
 の第一位相と第三位相との関係性が横たわっ  
 ているのである。実際、ハイデガーは、ヘー  
 ゲル哲学との対決は、「必然的」なものであ  
 り、そうした対決の立場は、ヘーゲル哲学の  
 根底にあって、しかし、ヘーゲル哲学には不  
 可通の根底になっていると述べている（GA.  
 Bd. 68, S. 4参照）。

さて、次に『古事記』には、こう書かれて  
 いる。

「その天の詔琴樹に拂（フ）ふれて地（ツチ）  
 動（トヨ）み鳴りき。故、その寝ませる大神、  
 聞き驚きて、その室を引き仆（タフ）したま  
 ひき。」（p.47）

（そのアメノノリゴトが木に触れたために、  
 地が動き鳴った。そこで、スサノオノ命は眠  
 りから覚めて、驚き、その部屋を引き倒して

しまった.)

ここでは、「大室」が壊されることが書かれている。言象学的文法論的には、「大室」とは世界歴史の境位を意味する。したがって、それが「壊される」とは世界が破壊されることのように見える。しかし、ここでの「破壊」は、言象学的文法論的な実状を表しているのであり、有るものの世界が有るもの的にいわゆる破壊されるということではない。

動詞が動詞として顕われ、「言う」ことは、「時」の本質規定をする哲学が起きて来ることである。その時、言象学的文法論的な意味で、世界歴史は「壊れる」のである。なぜなら、世界歴史とは、「時」の本質規定をなす哲学が生まれるまでの「間に有る」の最後境位であるからである。動詞が動詞として言われるならば、「有る」は終わるのである。

文法外文法状態であるスサノオノ命が「大室」で「目覚める」ことは、そのまま「大室」が壊れることを意味する。これまで、後ろを向いていたスサノオノ命は、目覚めて前へ進もうとする。その時、大室は引き倒されるのである。文法外文法状態が、文法外文法状態として顕われると、世界歴史は、哲学を産み落として、その役目を終える。世界歴史の境位の中でこのことが起こるとそれが「大室」を「引き倒す」ということである。具体的には、それは、世界歴史の中に「有る」の奥のことが明かされる哲学が起きることなのである。

ゆえに、ハイデガーが、ヘーゲル哲学と対決することは、<有・動詞>関係の第一位相と第三位相との関係性が明らかにされることとして、世界歴史が、「引き倒される」ことを意味する。世界歴史のいわば「終わり」が告げられているのである。もちろん、このことは、たとえば、地球が爆発して世界が終わるというような「有るもの」の領域の出来事を意味するのではない。

このことと、「アメノノリゴト」が「鳴る」ことは同時である。すなわち、「時」の本質

規定をなす哲学が起こることは、動詞が「文法外」に出ていくこと、言い換えれば、動詞が下降することであり、言が降りてきて「鳴る」ことなのである。世界歴史は終わろうとする。「地」は動揺する。

歴史が終わるということを、世界が壊滅し、人類が減びると考える人がいるかもしれない。そのように考えている人は、歴史とは何かを深く考えたことのない人なのである。文法論的には、歴史性は、Zeit-(wort)-lichkeitである。zeit-lichのハイフン部にwortの面が顕われて来ることである。そのことは、Zeit-wortがZeit-(wort)となること、動詞が下降してくる様子がやがて見えるようになることである。すなわち、やがて、「天孫降臨」が起きて来る。

次に、『古事記』には以下のことが記されている。

「然れども椽(タリキ)に結(ユ)ひし髪を解かず間に、遠く逃げたまひき。」(p.47)

(しかし、スサノオノ命がたる木に結ばれていた髪を解く間に、オオクニヌシノ神は、遠くまで逃げた。)

「オオクニヌシノ神」が「遠く逃げた」とは、言象学的文法論的には、世界歴史的国家は、哲学を生むということからいわば「逃げて」、Macht的国家となることを意味する。それも、単に支配力を揮う帝国のような国家になるというだけではなく、「アメノノリゴト」を携え、宗教的な権威をもった国家となるのである。

次に、『古事記』はこう語る。

「故ここに黄泉比良坂(ヨモツヒラサカ)に追ひ至りて、遙(ハロバロ)に望(ミサ)けて、」(p.47)

(そこで、スサノオノ命はヨモツヒラサカまで追ってきて、遙かに望み、)

「ヨモツヒラサカ」の解明はすでに済んでいる。それは、「見えない世界」と「見える世界」との「境」である。動詞が「有る」という動詞に「成る」とすれば、その「成る」

という「境」が「ヨモツヒラサカ」である。「有る」側にとってその文法論的意味で根拠となる領域が「ネノカタスクニ」であり、スサノオノ命はそこに居る。動詞の下降形態は、「有る」の領域に居るのではなく、むしろ、「有る」に対して「無」の領域に居るのである。無の場所の自己限定として「有る」の領域が考えられるのである。

文法外文法状態は、そのような「有る」と「無」との境界までやって来るのである。哲学として、それは、「有る」が「無」の方から「望まれる」ようになる場合であり、歴史的なものが動詞側から理解され得ようになる場合である。「時」の本質と歴史性とが同一的に解明され得ようになる哲学的境位が開けて来ることになる。それはつまり、ハイデガーのEreignis (Es gibt) の立場に他ならない。まことに、ここで、歴史の本質が「はるばる」と眺められるようになる。

『古事記』には、続いて、こう語られている。

「大穴牟遲（オオナムヂノ）神を呼ばひてい謂（イ）ひしく、」（p.47-48）

（スサノオノ命はオオクニヌシノ神に声をかけて言うには、）

文法外文法状態がそのようなこととして顯われるようになること、いいかえれば、<Es gibt Zeit>というようにして「時」の本質規定をするようになった哲学は、歴史の本質を「はるばる」と望む。「有る」という動詞が動詞から「成る」その「境」において、国家と世界歴史の本質が見通されるようになるのである。スサノオノ命がオオクニヌシノ神を「呼ぶ」とは、このような言象学的文法論的実状を表している。ゆえに、スサノオノ命がオオクニヌシノ神に語ったことは、必然的に、歴史性とは何か、国家と歴史の哲学的規定ということになるのである。

では、スサノオノ命は、実際にはどのようなことを語るのか。『古事記』には、以下のように記されている。

「『その汝（イマシ）が持てる生大刀・生弓矢をもちて、汝が庶兄弟（ママアニオト）をば、坂の御尾（ミオ）に追い伏せ、また河の瀬に追ひ撲（ハラ）ひて、おれオオクニヌシノ神となり、またウツシクニタマノ神となりて、その我が女（ムスメ）須世理毘賣（スセリビメ）を嫡妻（ムカヒメ）として、宇迦（ウカ）の山の山本に、底つ石根（イワネ）に宮柱ふとしり、高天の原（タカマノハラ）に氷椽（ヒギ）たかしりて居れ。この奴（ヤッコ）。』といひき。」（p.48）

（スサノオノ命は、「おまえの持っている太刀と弓矢で大勢の神を坂の上に追い詰め、河の瀬に追い払い、みずから、オオクニヌシノ神となり、この世界の神となって、私の娘を正妻として、ウカの山の山本に盤石の岩に柱を太く立て、タカマノハラに届くような高い屋根の宮殿に住みなさい。この男よ」と言った。）

スサノオノ命は、「はるばると望んで」「言った」のであり、動詞の方から眺めた歴史性の全体が語られるのである。

まず、国家の本質は、「利」を「坂の御尾に追い伏せ」、「河の瀬に追ひはらう」ことを含むことが明らかにされる。国家は利益共同体（単に「生きるために」に価値を置き、「何のために生きるのか」を問わない世界）を守り、それが円滑に発展するようにするために設けられたものではないことが明確にされている。利益共同体は、まさに、「坂の御尾に追い伏せ、河の瀬に追ひはらう」べきことなのである。しかし、『古事記』には、それらは、「殺されるべき」とは書かれていない。国家にとって、利益共同的、いわゆる社会は、隅に追いやられるべきことではあるが、それなりに地位を保つものなのである。国家の本質は、interest（8以前）にあるのではなく、inter-esse（「8→9→10」）にあるのである。アリストテレスの言うように、国家の存在理由は、「よく生きるために」である。動詞が

動詞として顕現するための可能性として国家が可能となっているのである。interestは、これの「ために」であり、したがって、国家の本質から見れば、「追いやられる」べきことなのである。

利益共同社会とは、ありていに言えば、「金儲け」をすることである。何らかの意味で「利」を得ようとすることである。あのプラトンの哲学者国家でも、それは、三つの階級を持ち、その最下の階級は「金儲けをする種族」と言われているのであり、したがって、「金儲け」とはいいい加減な概念ではなく、きわめて彫琢された哲学的概念なのである。国家の本質には、本質的な意味で「金儲けする種族」が「最下層」として必然的に属している。それは、言象学的文法論的には、「横道に外れること」という境位なのであり、正道を先行原理にしているところの、その先行原理「のために」それに属している段階である。『古事記』は、プラトンの哲学者国家の必然性を言象学的文法論的に語るものであり、「金儲けの種族」が、「坂の御尾に追い伏せられ、河の瀬に追ひはられる」というように言われるのである。

国家が「利」の境位を下層に「追いやる」には、動詞的なMachtを必要とする。それが、かの「生太刀・生弓矢」なのである。そのようにして「金儲けの種族」を「下層に追いやる」ことで、国家はようやくかのプラトンの国家の本質相をもち、かくして、国家の本質に適い、「おれオオクニヌシノ神」となるのである。「おれ」とは、「お前」という意味であり、動詞の方から、真実の国家であることが承認されたということである。

なお、ここでは、「金儲けの種族」はいわゆる「身分制度」とはまったく違うことであることが留意されなければならない。それは、上で示されたように、「彫琢された哲学的概念」であり、国家の本質を構成することになるのである。短絡的な人は、ここから、ただちに、身分制度ではないかと批判的になるが、

そのような思考は単に「短絡的」でしかない。国家の本質については自分にも意見があるなどと人は考えるべきではない。国家の本質は、プラトン哲学のような真に高い哲学においてようやく問題となることがらなのである。スサノオノ大神が「はるばる」と「望む」ような眺めなのであり、国家に住む人間が見る眺めではない。政治家とか研究者は、自分にも国家を論ずる資格があるなどと言うかもしれない。しかし、そのような人は、自分がスサノオノ大神になったと言っているにも等しいのである。ハイデガーがヘーゲル哲学と対決したことと、「はるばる」「望む」こととは深く関係しているのであり、そうした連関を見て取ることができないうちは、「国家」と「歴史」を論ずることは原則的にできない。

次に、「その我がむすめスセリビメをムカヒメ」としての箇所について。

スセリビメを「正妻」とするということは、これまでの言象学的文法論的解明から明らかである。すなわち、世界歴史的国家は、動詞の下降形態に属していて、いわば、スサノオノ命の血筋をもつ。しかし、国家は、動詞そのものの顕現とはまだなっていないのである。このような連関がスサノオノ命の娘を「正妻」にするということである。

次に、「ウカの山の山本に」について。

岩波文庫版『古事記』の注によれば、「ウカの山」とは、「出雲郡宇賀郷にある山」を意味する。本居宣長も同じである。

では、それは、言象学的文法論的にはどのような意味であるのか。

ここの箇所は、国家がどのような境位の中に位置しているのかということの説明をしているのであり、したがって、それは、(動詞への) inter-esseを語ろうとしていることになる。inter-esseは、「<時>の中」に「<時>とは何か」が問われる文法状態である。これが、概念的には「歴史性」ということである。ゆえに、「ウカの山」とは、この意味での「歴

史性」に他ならない。

「ウカの山」は、『古事記』には、「宇迦能山」と書かれている。「宇迦」に、上のような言象学的文法論の実状が映じている。

「宇」は、家の軒を表していると言われる。外へ広がる様子を表し、ここでは、動詞から下がって行き、自らを展開することを意味する。「迦」は、「加」を基礎とする語であり、「加」は、力と口から成る。ここで、「口」とは言葉、動詞を意味し、「力」は、そこへのinter-esseにおける相としてのMachtを意味する。動詞から下降して、「力」的な言葉（「時」の中に「時」そのものが言われようとしていること）となっている境位（或る道）に国家が居るのである。「山本」とは、「宇迦」であるinter-esseの境位が、言象学的文法論的に奥深い領域であることを表現しているのである。国家は「宇迦の山本」に位置すると動詞の方から「はるばる望まれる」のである。「動詞の方から」ということが重要である。上から眺めて、ようやく国家の本質が見えるのであり、下方からは、そうした眺めは見えない。国家がササノオノ命の娘を正妻にしているなどということ、いかなる政治学者も歴史学者も認識できないことなのである。しかし、『古事記』は、国家がinterestを下層にして、inter-esseの境位に位置することを明示するのであり、このことは、まったく疑いないことなのである。

次に、「底つ石根に宮柱ふとしり、タカマノハラにヒギたかしりて居れ」について。

ここは、住み家についての説明がなされている。動詞の方から見て、inter-esseに国家が位置することが、「宇加」で表されている。これに対して、inter-esseから見て、国家がどこにいるのかが、ここで語られるのである。

まず、岩波文庫版『古事記』の注は、この箇所をどのように解するかを見ることにする。

「地底の岩に宮殿の柱を太く掘り立て、天

空にタル木を高く上げて、壮大な宮殿を作る意の常用句で、延喜式の祝詞に散見している」（p.48）となっている。

この箇所で「タカマノハラに」という語句は、そのまま「タカマノハラ」と受け取るべきである。本居宣長は、そうではなく、単に「高く」という意味であり、「タカマノハラ」と関連させるのは古語を知らない者の誤りであると述べている。

しかし、すでに示されたように、本居宣長は基本的に『古事記』を誤って理解しているのである。『古事記』が「有る」という動詞以前の文法論を展開していることが本居宣長には認識されていない。古語として『古事記』の言葉を一方的に理解すると間違うのである。ここでも、「タカマノハラに」は、言象学的文法論的意味をもつのである。

inter-esseという文法状態、すなわち、「8→9→10」は、動詞（10）までの「間に有る」ということであるから、本質的に動詞との関係性に保たれている。動詞は文法事項として「タカマノハラ」、つまり、言象領域の終端としてそれに属しているのである。国家の「住み家」は、そこへの高みに屋根を上げていることになる。「ヒギたかしりて」となっているのである。

また、inter-esseの先行的基礎となるものは、動詞である。「動詞への」「間に有る」となっているのであるから、動詞が基礎となるのである。しかし、その動詞は、「有る」からすれば、隠されていて、いわば「底なき深淵」となっていて、「地下」に存するものである。国家の「住み家」は、かくして、「底つ石根に」基礎づけられているのである。そこから「タカマノハラ」に存する動詞へと「間」が伸びて行くのであり、その「間」が国家の「住み家」となる。

以上のように、ここでは、動詞から動詞へという展開が為されているのであり、このような言象学的文法論の実状を正しく捉えるな

らば、「タカマノハラに」を単に「高く」という意味であると理解する本居宣長は間違っていることになるのである。

古語としては、「タカマノハラに」は、「高く」という意味であるのは、その通りであるとしても、古語だけでは、『古事記』の神話は理解されないというこれまでの主張の正しさがここではっきりと立証される。『古事記』には「タカマノハラに」と言象学的文法論的実状を表す言い方で書かれているのであり、それをただ古語の意味で理解すべきというのは、本居宣長の視野の狭さから来る誤解なのである。『古事記』そのものに「タカマノハラに」と事実書かれている、このことを人間側から解釈してはならないのである。

次に「この奴」について。

本居宣長は、このような賤しむ言葉は、表向きであり、裏では、相手を褒めているのであると述べている。「こいつよくやった」というような言い方ということになる。

たしかに、これまでのオオクニヌシノ神に対するスサノオノ命の態度には、基本的な肯定が隠れている。単に、オオクニヌシノ神を敵視して受け入れないということではない。そこを本居宣長は、指摘するのである。しかし、そのような理解は、「神を神で理解する」という解釈学に基づくものなのである。そうではなく、言象学的文法論的なことがらとして神話の内容が解されるべきである。では、「この奴」とはどのような意味なのであろうか。

ここで語られていることは、すでに、示されたように、inter-esseという文法状態である。動詞は動詞として言われるべきであるが、「まだ」顕われ出て来ていない。すなわち、世界歴史の中に哲学が起きていないのである。国家は世界歴史の境位にまで上がって来た。しかし、哲学がその目的であるとはどうしても思えないのであり、動詞は、Machtという姿を見せている。Machtは本来、動詞

の所有であるが、国家はそれを奪うのである。かくして、世界歴史に上がって来た国家はMachtを自分のものとしてそれを目的にする。力、権力、支配権、武力、これら、Machtが世界歴史的な国家の中核となるのである。

しかし、動詞側から「はるばる望む」ならば、そのようなMachtを戴く国家は「この奴」ということになるのである。なぜなら、そのような国家はまだその真の目的に至っていないところの「未熟な奴」と見えるからである。動詞側から見ると、「まだまだ若造だ」ということになるのである。したがって、本居宣長の言うように、相手を裏では褒めているのではなく、相手の現実をそのまま正確に言ったのが、「この奴」という語なのである。「(世界歴史的な国家には) まだ残している課題があるのになあ」という意味を込めて、「この奴」とスサノオは言ったのである。

国家は言象学的文法論的には、本質的にinter-esseの文法状態に属している。inter-esseであるがゆえに、interestを下層にして、ある上位のものと関係する。その上位のものとは、哲学であるが、inter-esseであるがゆえに、Machtを自分のものにするのである。哲学-Macht-interestという関連を国家の本質規定とすれば、すでに示唆されたように、プラトンの哲学者王の国家の構成となる。しかし、事実としては、そのような三者連関は、歴史性と関係するのである。ヘーゲルがどうかその事態を視野に入れたのである。彼の『法の哲学』と『歴史哲学』、そして『哲学史』は、彼の視界にどうにか見えてきた範囲での、上のような言象学的文法論的実状の景色を描いている。

カントは、プラトンの国家論に何かを感じたすぐれた哲学者の一人である。彼は、実際、『純粹理性批判』の中で、次のようにその国家論について語っている。

「プラトンの国家は、暇な思索者の脳髓の中にのみその居場所をもつことができる夢想

的完全性の想像上の目立った例として、ことわざになっている。そして、ブルッカーは、領主が、もし、イデアに与らないならば、決してよく治められないであろうと哲学者が主張したことを笑うべきとする。しかし、人は、この思想によりいっそう近付き、それを（卓越した人<プラトンを指す>が我々を助けてなく置き去りにするところでも）新たな努力によって光の中へ置くことが、その思想を実行不可能性のはなはだ悲惨で有害な口実の下に役にも立たないものとして無視するよりも、よりよいことであろう。」<sup>225)</sup>

ここには、プラトンの国家論に対するこのうえなく正しい見方が見えてきている。その国家論は、まったく非現実的な、まさに「机上の空論」であると誰しも思うけれども、しかし、我々はそこへ向けて近付かなくてはならないものなのである。

以上のように、スサノオノ命が「はるばると望んで」、オオクニヌシノ神に向けて語った言葉の全体は、言象学的文法論的には、inter-esseの文法的事実であることが解明された。国家とは、「8→9→10」の8の位にあるのである。

この後、『古事記』には、オオクニヌシノ神が、スサノオノ命の言うようにして国家を形成したことが記されている。ここでは、その箇所は省くことにする。

次に、『古事記』には、「ヤガミヒメ」についての記述が続く。

ヤガミヒメについては、すでに解明が済んでいる。国家が或る上位の原理と関係していることを「ヤガミヒメ」は表しているのがあった。国家の本質がinter-esseであることが、動詞側から明らかにされた今、必然的に、ヤガミヒメと結ばれたということになる。『古事記』には、つぎのように語られている。

「故、その八上比賣（ヤガミヒメ）は、先の期（チギリ）の如くみとあたはしつ。」(p.48)

（かくして、ヤガミヒメとは前の約束通り、

婚姻した。）

言象学的文法論的に見るなら、オオクニヌシノ神がヤガミヒメと結ばれることは、スセリビメを正妻とすることと同一のことである。なぜなら、国家にとって上位の原理と関係することは、動詞側から見るなら、スセリビメを正妻にすること、であるから。

『古事記』には、次に、以下のことが記されている。

「その嫡妻（ムカヒメ）須世理毘賣（スセリビメ）を畏（カシコ）みて、その生める子をば、木の俣に刺し挟みて返りき。故、その子を名づけて木俣（キノマタノ）神といい、亦の名を御井（ミイノ）神と謂（イ）ふ。」(p.48)

（正妻のスセリビメを畏れ、ヤガミヒメは、生んだ子を木の俣に挟んで、イナバに帰った。そこで、その子は、キノマタノ神と言われ、別名は、ミイノ神である。）

ヤガミヒメは、上位の原理との関係性であるのに対して、スセリビメは、動詞のいわば血筋をもち、下へ降りてきたという関係性である。両者は同一のことがらである。それは、inter-esseの本質の二つの規定性を表している。ヤガミヒメは、「（上から）下へ」という面をまだ持たず、それゆえ、<「間」に「有る」こと>そのものである。したがって、国家とヤガミヒメとの間にできた「子」は、まさに、「間」そのものであり、「木の俣（間）」に挟まれているのである。国家は利益共同体（生きるために必要なものを求める）とそれより上位の或る普遍的なもの（何のために生きるのかという目的に関わる）との間に挟まれている。政治は、国民の利益を優先的に考えなければならない。しかし、国家には、それ以上のことをしなければならないという理念的なものがあるのである。政治は、本質的に両者の間に「挟まれている」のであり、「木の俣神」となっている。

「木俣神」の別名は、「ミイノ神」である。それは、「御井神」と漢字で表されている。「木



の俣」の言象学的文法論的実状は、上で解明された。では、「ミイノ神」とはどのようなことであろうか。

本居宣長によれば、井戸の神は、多くのところに井戸を設け、人々の利益となり、讃えられたためにこの名がついた。

このように人々に「利益」をもたらすものが「井戸の神」としての「ミイノ神」である。しかし、それは、「金もうけ」の神ではない。利益そのものではなく、利益を利益にしているもの、それが「ミイノ神」なのである。言象学的文法論的には、interest (利益) は、inter-esseに先行的に基礎づけられている。動詞が動詞として言うようになるためにということがinter-esseであり、そこには、「・・・のために」が必然となる。人間が生きて行く「ために」、人間が「有る」「ために」、金儲けをするのである。この「ために」がinter-esseによって可能になっているのであるが、動詞が言う「ために」であることが隠れて見えなくなっている。ゆえに、利益社会では、誰も哲学する「ために」生きようなどとは決して思わないのである。すべての「生きるために」の根底に「間に有る (inter-esse)」が存しているのであり、それは「木の俣」と同じことなのである。井戸は、「金 (money)」と同じというわけではない。金を金にしている「ために」ということなのである。

それにしても、「木の俣」と「井戸」とが同じ名であるとはどのようにしても理解不可能である。しかし、『古事記』には、明確に、「木の俣」の別名が「御井」とであると記されているのである。言象学的文法論的解明から、両者が実は同一の言象学的文法論的実状であることは明らかである。ここからも、『古事記』の内実が言象学的文法論であることが立証される。なぜなら、inter-esseは、「動詞への」「間に有ること」であり、動詞なくしては、考えられないからである。両神の同一性は、言象学的文法論においてのみ明らかにされ得るの

である。そして、『古事記』には、両神の同一性が記されている。つまり、『古事記』の底辺には言象学的文法論が存するのである。

## § 23 国家と芸術

ここまでで、動詞への「間に有る (inter-esse)」こと、すなわち、「8→9→10」の全体像が示された。国家はこのような底辺境位に存立するのである。なお、国家は8の段階なのに、9へ上がると言われることは意味不明であると思う人もいるかもしれない。しかし、国家は「正義」の法の支配にあるのであり、正義とは、底辺的には、「正道」のことなのである。「正道」とは、「言葉が語りたいこと」という鐘の音が聞こえて来る「道」であり、その道は「9」そして「10」へと続く道である。

『古事記』は、次に、「ヌナカハヒメ」を登場させる。次のように記されている。

「この八千矛(ヤチホコノ)神、高志(コシノ)国の沼河比賣(ヌナカハヒメ)を婚(ヨバ)はむとして、幸行(イ)でましし時、その沼河比賣の家に到りて、歌ひたまひく、」(p.48)

(このヤチホコノ神は、コシノ国のヌナカハヒメと結婚しようとして、その家に到り、詠まれた歌は、)

ここで、ヤチホコノ神とは、オオクニヌシノ神の別名である。また、「コシノ国」とは越後国を意味する。

「コシノ国のヌナカハヒメ」と「オオクニヌシノ神」は結婚しようとする。これは言象学的文法論的にはどのような実状なのであるか。

その実状は、漢字表示に映じているのである。

最初に「コシ」は、『古事記』には「高志」と記されている。これは、そのまま「高い志」という意味である。inter-esseの境位から離れた越後の国は「高い志」となっているのである。国家は、このような「高い志」と結ばれようとするのである。

inter-esseは、動詞への「間に有る」こととして、動詞との関係性である。そこにやがて動詞が顕われようとするそのような場がinter-esseである。したがって、inter-esseにはいまだ動詞が動詞そのものとしては顕われていないという事態が必然である。国家には、動詞はまだMacht（権力）という姿（先行的に支配している力として）で見えてきているに過ぎない。オオクニヌシノ神は、その場合、ヤチホコノ神である。そのようなヤチホコノ神には、やがて姿を現わすはずの動詞は、哲学として、まだ来ていないのであり、哲学に「似たもの」として国家に対して姿を見せるのである。国家は、そのような「似たもの」と一つになりたい。なぜなら、国家のいわば自己は動詞であるからである。今のところはMachtを戴く国家は、動詞に「似たもの」と（今のところは）結ばれたいと思うのである。哲学そのものではなく、それに「似たもの」とは芸術である。芸術は、何か動詞が動詞として「言う」こと、すなわち、「言葉が語りたいこと」を、何か詩的なことを、何らかの意味で、「像」的に、いいかえれば、「見える」姿で、模して「する」のである。「時」そのもの、或る永遠的生命性のようなものを作品にしようとする、そのような「する」が芸術であり、そのようなこととして、芸術は、国家（Machtを戴く限りでの国家）の目的と必然的に関係するのである。

芸術ほど国家とか政治に関係しないものはないと見るべきではない。むしろ、ヤチホコノ神は、ヌナカハヒメと必然的に関係するのであり、国家と芸術は、深い関係にあるのである。そのような両者の必然的な関係性に最初に気付いたのが、プラトンであった。周知のように、彼の『ポリテイア』の第10巻には、芸術論が展開されている。国家の本質を論じているポリテイアの中に芸術論が現れることは、芸術と国家との本質的な関係性をプラトンが認識していたゆえに他ならない。プラトン

によれば、芸術の本質はミメシス、つまり、模倣である。上で「模している」と言われていることに当たる。もし、国家がMachtを戴くのではなく、哲学を顕わすことになるなら、「模している」ことは意味を失う。つまり、理想的国家には、芸術は存在理由を失うことになる。逆に、国家が「ヤチホコノ神」である間は、芸術が国家にとって「伴侶」となるのである。

芸術は、動詞が言うということを「像」的に「模している」のであり、その意味では、「言葉が語りたいこと（がある）」に「模している」。それは、「模している」こととしては、上で示唆したように、「詩」的である。「詩」までの「間に有る」諸芸術が必然であり、それらは「時」の本質に関係する。音楽は「時」的であり、絵画は、空間を否定するべく二次元平面の芸術となっている。彫刻などの三次元的なものも、基本的に、そこに何か「永遠的なもの」、つまり、「時」が表わされている。

このように、ヤチホコノ神が結ばれたいと願う「模しているもの」は、「時」の本質を表現しようとしているものである。かくして、ヌナカハヒメとは、そのような「時」の本質に「似たもの」であり、流れる水、「河」でなければならない。ヌナカハは、『古事記』には「沼河」と記されているのであり、それはまさに、「時」の本質に「似たもの」なのである。「沼」は、流れない水たまりであり、「時」の永遠性を「模している」。

岩波文庫版『古事記』の注には、「和名抄に越後国頸城郡沼川郷がある。そこに因んだ女性の名であろう」（p.48）と記されている。本居宣長も同様である。

ゆえに、「ヌナカハ」が地名であることは、明白である。しかし、なぜ、オオクニヌシノ神は、そのような地名と関係するのかということが説明されなければならないのである。もし、日本語の意味だけでそのような問いに答えようとすれば、様々な「解釈」をしなけ

ればならない。しかし、語られていることが言象学的文法論的内容であるとすれば、漢字表記の方にそれが映じているのであり、実際、上で解明されたように、その原則の通りであり、「ヌナカハヒメ」とは、「時」の本質を模していることなのである。すなわち、ヌナカハヒメとは、国家の本質と必然的に関係するものとしての芸術の本質なのである。『古事記』は、どのような芸術家より芸術の本質を知っているのである。

このように、Machtを戴く国家は、動詞を言うことがまだできないために、「動詞が言う」ということに「似たもの」と関係する。本来的には、国家は「詩芸術」と関係するのである。その「関係」の神話的図式がここでは「結婚」である。

国家と「詩芸術」が直接的に結ばれるということはない。なぜなら、芸術は、「似たもの」であり、そのような「似たもの」と国家は一つにはなれないからである。ところが、『古事記』には、結びの箇所、「その夜は合わず、くるひの夜、御合したまひき。」(p.50)となっているのである。これは、言象学的文法論的解明と合わないということになる。

しかし、「その夜は合わず、次の日の夜に合った」という『古事記』の言い方は、むしろ、言象学的文法論的実状を表現していると思われるべきである。

「その夜は合わず」とは、本質的に、現状においては、国家と芸術は一つに結ばれることはないということを表しているのである。本来的に結ばれるときは、「まだこない」ということであり、本質的な意味で「未来」、すなわち、「明日」である。歴史的國家に哲学が起きて来る時、本来的に、国家と芸術は一つになれるのである。それは「明日の夜」、つまり、本質的な「未来」なのである。

このようにして、「詩芸術」は、ヤチホコノ神とヌナカハヒメとの間のいわば恋歌であることになる。相互に一つになりたいという

有り方を言葉にすることなのである。

すべての詩が、ヤチホコノ神とヌナカハヒメの恋歌であるとは乱暴極まりないと見なされるかもしれない。しかしながら、もし、哲学が「有る」という動詞の奥深くの消息を言うことであるとするなら、そのような哲学に「似たもの」は、「有る」ということの奥深くのことに「似たこと」ということになり、詩は、物の真実に迫っているということになる。そのように考えるなら、「乱暴」とは言えないであろう。

むしろ、ヤチホコノ神とヌナカハヒメとの間に交わされる恋歌は、国家と芸術の本質的關係を明らかにする「詩の詩」、すなわち、「詩」の究極の本質を言う「詩」なのである。

さて、以上のように、『古事記』のこの箇所の言象学的文法論的実状が明らかになったのであるから、詳細な「歌」の内容解明を以下にするべきであるが、それは、省略することにした。なぜなら、その「歌」の内容は、ここまでの解明からどのような内容であるかが明白であるからである。すなわち、その内容は、国家と芸術との本質的關係性を言うものなのである。その關係性をそのまま語るのではなく、「詩」的に表現したものが『古事記』に書かれているのであり、したがって、詳細な分析は必要がないことになる。

ここでは、その「詩」の要約だけを示し、かの「關係性」の表現がどのようにされているかを明らかにする。

まず、「ヤチホコノ神」の「歌」について。

ヤチホコノ神の歌は、本質的にヌナカハヒメとその日の夜に結ばれないことを内容にしている。ヤチホコノ神は、「太刀の緒も解かず、オスヒも解かずに」ヌナカハヒメの部屋の戸を開けようとするが、開けられずに、夜明けが訪れるという内容の歌なのである。この歌は、このように内容のない或る意味でくだらぬ詩であるが、しかし、言象学的文法論実状を詩的に表現しているときには、逆に、

深い意味を湛えた詩となる。

Machtを戴く国家には、哲学が起こることがなく、それに「似たもの」としての芸術と国家は結ばれようとする（戸を開けようとする）。しかし、国家は動詞と本来に関係するのであるから、芸術とは真実には一つになれないのである（戸は開けられずに夜明けとなる）。このような関係性を詩的に表現したものが上のような内容になるのである。

次に、「ヌナカハヒメ」の返歌について。

この返歌にも、本質的な意味で、「今夜は一緒に成れない」という意味が底流となっている。つまり、ヌナカハヒメは、自分は平凡な女であるが、ヤチホコノ神に求婚されて胸騒ぎしている、いまはまだあなたのものにならないが、「後に」受け入れるという趣旨の歌を返すのである。

明らかに、両者の歌の趣旨は、言象学的文法論の実状に依拠しているのである。国家と芸術との関係性が二つの歌の奥義なのである。

さて、ヌナカハヒメの歌は二首ある。最初の歌の趣旨は上の通りである。第二の歌の趣旨は、今夜は一緒に成れないが、次の日の夜になったら、部屋の戸を開けてあなたを迎え入れましょう、といった内容になっている。

言象学的文法論的には、「明日の夜」とは、「時」が「時」として顕われることを意味し、その時には、動詞が動詞として言われるようになり、芸術は、哲学に移行する。つまり、ヤチホコノ神とヌナカハヒメは、「一つになる」のである。「百長に（永遠に）」「（二人は）寝る」と言われていることがそれである。

以上のように、ここで、ヌナカハヒメが登場するのは、国家と芸術の本質的な関係性を語るためであることは明らかである。

周知のように、ハイデガーは、哲学と詩との関係性について思索した。哲学は単に文化の一領域ではなく、むしろ、歴史的なものである（文法論的見方と一致する）。それと詩との深い関係は、国家と芸術との関係の根と

なるのである。『古事記』が言象学的文法論的に国家を捉えているとすれば、当然、国家と芸術との関係を語らざるを得ないのであり、ここで、『古事記』は、詩的にそれを語っているのである。単なる恋の歌がここに挿入されているのではないことは、明白である。

細かな歌の文言については解明しないことになっていたが、両歌に出て来る「アマハセヅカイ」についてここで解明しておきたい。

この語は、ヤチホコノ神の歌の終わりと、ヌナカハヒメの第一首の終わりに出て来る語であり、「アマ」に掛かる枕詞（イシタフヤ）とともに、「イシタフヤ アマハセヅカイ 事の語りごと 是をば」と語られている。

この語について、岩波文庫版『古事記』の注では、「空をかける使。鳥を指すものと思われる」（p.49）となっている。

なぜ、このような語句が歌の末尾となっているかについて幾つかの説がある。或る研究者によれば、アマハセヅカイとは、ヤチホコノ神とヌナカハヒメとの間を繋ぐ伝言の役鳥である。

さて、言象学的文法論的に「アマハセヅカイ」とは何を意味するのだろうか。この問いに答えるには、現在の言象学的文法論の実状を基礎にしなければならない。

両歌は、国家と芸術の本質的な関係について語っているのであった。国家は、inter-esseに立ちつつ、しかし、まだ、動詞が動詞として言うまでになっていない状態であり、芸術もまた動詞の顕現に「似たもの」としてその存在が可能なのである。動詞が顕現するなら、芸術は、哲学者的国家から「追放される」運命にある（プラトン『ポリテイア』参照）。

ゆえに、国家と芸術との関係を支えているのは、動詞が「まだ顕現していない」ということである。つまり、本質的な未来（まだない）が両者の関係を可能化していることとなる。このような意味の「未来」が、「アマハセヅカイ」なのである。

アマハセヅカイは、『古事記』には、「阿麻波世豆迦比」と漢字表記されている。この漢字に今上で言われたことが映じている。

まず、「波世」は、上へ下への波の世界という意味であり、*動詞*がまだ顕現できず、上へ登ることと下へ下ることが繰り返されている状態を表している。「麻」は、これまでもそうであったように、「同語反復」性を意味する。*動詞*が顕現できないままの状態をここでは意味する。国家とは何か、その本質を語るとき、*動詞*が基礎になることを知らずに、本質規定すると、みずから暗黙の内に立てた前提でしか答えられないということになり、それは同語反復になるということなのである。「阿」は、大きく曲がる様を表し、*動詞*が*動詞*へと大きく曲がって来ることを意味する。国家と芸術とは、時が時を言うべく大きく曲がって行くところに「有る」のである。「豆」は、元、じっと立つの意味をもつ。ここでは、未来に向けて立ち続ける意味である。「迦」は、口と力をつにしたこととして、或るMachtをもつことを意味する。「比」は、そのようであるということである。

このように、アマハセヅカイの漢字表記にその言象学的文法論の実状が映じているのである。芸術には未来が開かれているのではあるが、しかし、同時にそこには或る限界、同語反復性が存することになる。

ヤチホコノ神とヌナカハヒメとの間に交わされた歌の後に、ヤチホコノ神とスセリビメの間に交わされた歌が『古事記』に載っている。

スセリビメは嫉妬深く、そのため、辟易したヤチホコノ神は、出雲から倭の国に一人、旅立とうとする。そこで歌が交わされるのである。

二つの歌の趣意は、両者の和合回復ということにある。

すでに示されたように、スセリビメは、言象学的文法論的に国家が*動詞*の下降形態に属

すること、*動詞*の血筋を引くものであることを表している。たとえ、まだ、*動詞*が*動詞*として言うことが来たらず、したがって、国家は、理想的に「未来」的であろうとも、国家は*動詞*の下降形態に属しているのである。ゆえに、ヌナカハヒメとは根本的に異なる。国家は芸術と深い関係にあるために、*動詞*が*動詞*として言うようになることを避けるようにする。これがスセリビメの嫉妬を引き起こすのである。文法と論理的領域が重なり合うところ(神の世界と人間の世界が重なるところ)が「出雲」であるから、ヤチホコノ神は、そこから逃れ、倭国に、つまり、論理的領域のみの世界に移ろうとする。しかし、ヤチホコノ神とスセリビメとの関係は切れることは有りえないのである。なぜなら、国家は(*動詞*への) inter-esseであるからである。両者の間には切っても切れない真実の<sup>・</sup><sup>・</sup><sup>・</sup>関係が存するのであり、その関係が二つの歌の中に表現されるのである。

先のヌナカハヒメとの間に交わされた歌の趣旨が「明日の夜」まで待つということにあったのは、国家と芸術の関係が、未来において「一つに結ばれ得る」からであった。しかし、スセリビメとの間に交わされる歌の趣旨は、未来ではなく、「今現在」の真実の関係なのである。スセリビメとヤチホコノ神が分かれるその間際になって両者の関係の真実性が自覚され、両者はあらためて愛を確認し合うのである。

このように、二組の歌は、言象学的文法論的に必然的な内容をもつ。「色好み」のヤチホコノ神と関係する多くの女神の中から、たまたま、ヌナカハヒメとスセリビメが選ばれたのではない。国家と*動詞*との関係について必然的な二つの契機が必要十分な表現で語られているのである。

## § 24 国家と教育

さて、次に、『古事記』には、オオクニヌ

シノ神のいわば子孫系譜のようなことが書かれている。

オオクニヌシノ神の子孫とはそもそも何か。

オオクニヌシノ神とは、国家の底辺実状である、「8→9→10」における8の境位である。国家は、言象学的文法論的なことがらであり、動詞へのinter-esse（間に有ること）の一段階である。つまり、利益共同体と関わり合う限りのinter-esseの一段階である。国家は、それゆえ、本質的に動詞の血筋を受け取っている。このことが、スセリビメを正妻にしたということに他ならない。ところで、すでに、オオクニヌシノ神そのものがスサノオの子孫であることが示されていた。つまり、国家は、いわゆる自然の世界から歴史的世界へと上昇してきた或る段階である。そして、そのような国家は、今度は、「動詞の外出」に属するようになる或る段階となっているのである。すべては、動詞から動詞への円環の中にある。そこでは、ヘーゲルの『エンチュクロペディー』と類似的なことが起きているのである。そのような円環の或る部分として国家が有るのである。そこから上にまだ道が続く、そこから下にすでに来た道が続いている。その場合、国家にとって「子孫」とは、これから上に行く道と考えられる。すでに来た道は、先祖と言えらるからである。その上へと繋がる道は、「8→9→10」の動向であり、当然、動詞が動詞として言うようになることへの道であるから、それは或る意味では、自分の先祖が顕われて来るということである。オオクニヌシノ神の「子孫」は、しかし、先祖が生まれて来ることではなく、国家が、より高い境地に発展することであり、スセリビメとヌナカハヒメとのいわば中間的女神との間に出来る子たちのことなのである。善と美との間に可能なことが国家に生まれることである。スセリビメは、動詞から由来する血筋を意味し、国家にとって上のものの血統である。

これが、いわゆるプラトン哲学の善そのものということである。ギリシア語のἀγαθός（アガトス）という語には、「よい血筋の」という意味が含まれている。国家はよい血筋のものを「正妻」にしているものであり、或る「善」そのものを目指している。美もまた動詞との関係性にあり、動詞が動詞として言うことに「似たもの」となっている。ゆえに、両者ともに動詞そのものではなく、そこへの途上において存在するものなのである。そして、それら両者と国家との間には、或る教育的諸段階といったようなことが起きて来る。ここでは、「教育」とは、狭い意味の学校教育ではなく、動詞が開顕することへと「引き上げること」であり、Erziehung（ドイツ語としては教育を意味する）である。ここでは、この意味での教育をEr-ziehungと表記して狭い意味の教育と区別することにする（以降、この表記を用いる）。国家が「引き上げられる」というよりも、国家内では、このような「引き上げる」という道が開かれていて、そこで人間存在は、ヘーゲルの言うように、自由となり得るのである。国家は善美なるものとの間に子を設けるのである。このように、言象学的文法論的な国家論はプラトンの国家論と何となく似たものとなる。筆者が故意に『古事記』の内容をプラトンの国家論と結びつけようとしているのではなく、逆に、プラトンの国家論の方が言象学的文法論的な国家論に似ているのである。なぜなら、動詞をプラトンは認識していなかったからである。国家を支配すべきはプラトンの場合、善のアイデアを会得した哲学者である。言象学的文法論的には、すでに述べたように、国家は、歴史的な国家となって、そこにおいて動詞が動詞を言うことが起きて、哲学が生じて来る。その意味で、国家と哲学は必然的に関係するのである。たしかに、そこには類似性がある。芸術に関してもよく似たことが認められるのである。教育ということに関しても類似的となる

のである。

最初に『古事記』においてオオクニヌシノ神と結婚するのは、「タキリビメノ命」であり、その子は、「アヂスキタカヒコノ神」と「イモタカヒメノ命」である。

上で説明されたように、国家と結ばれる相手は、善美な（上から由来する）原理である。そして、両者の子とは、Er-ziehungである。ゆえに、「タキリビメ」は、そのような善美なる原理を意味し、二人の子は、Er-ziehungを意味する。

「タキリ（ビメ）」は、すでに解明されていたように、アリストテレスのエネルゲイアを表している。『古事記』には、「多紀理」と書かれている。「紀」に本質的な意味は「端緒」である。ここでは、それは「上から」、すなわち、「上」が端緒になるということである。「多」は、その端緒になるものが単一にはなっていないこと、幾つかあること、すなわち、ここでは、善美になっていることを意味する。「理」はここでは、善美なものが「ことわり」となっていることを表す。アリストテレスのエネルゲイアは、テロスであり、本来的に「善美」そのものである。

「アヂスキタカ」は、『古事記』には、「阿遲鉏高」と書かれている。「阿遲」は、ゆっくりした状態を表している。「鉏」は、いわゆる農具の「スキ」であり、耕す意を含む。「高」は、ここでは、「上へ引き上げること」、Er-ziehungを意味する。全体としてゆっくりと高め育成するという意味となる。

「イモタカヒメ」もまた「高められること」を意味するのである。

「イモタカヒメ」は、別名が「シタテルヒメ」であり、「下光比賣」と書かれている。

「上へ引き上げられる」ことは、「下が照らされること」でもある。

このように、最初の箇所では、Er-ziehungそのもの、その本質規定が為されているのである。

次に、「オオクニヌシノ神」と結婚するのは、「カムヤタテヒメノ命」であり、その子は、「コトシロヌシノ神」である。

「カムヤタテ」は、『古事記』には、「神屋楯」と書かれている。「楯」の「盾」の部分は元、目を覆い保護するの意をもっていたと言われる。善美なるものは、動詞そのものが顕われることの「覆い」となっているものである。動詞は、「神屋」に居る。したがって、「神屋楯」とは、善美なるものの本質規定ということになる。

「コトシロヌシ」は、『古事記』には「事代主」と書かれている。事に代わる主とは、ここでは、動詞が動詞自身を言うことである。なぜなら、すべての事象は言象になるべきであり、動詞に帰着するからである。しかし、ここでは、それは、Er-ziehungとしてであり、哲学への育成状態である。総じてそれは、広い意味で「学ぶこと」である。

本居宣長は、この神は、「事のしるし」という意味であり、国を皇孫に譲ってオオクニヌシノ神が隠れたという事のしるしであると解している。

この解釈は或る深いものをもっているが、なぜ、未来に起こることがここで語られるのかということについては疑問が残る。国家の本質的な機能が語られているということが本居宣長にはまだ掴み取られていないのである。

次に、ヤシマムヂノ神の娘である「トリミノ神」とオオクニヌシノ神から「トリナルミノ神」が生まれる。

トリミノ神とは何を意味するのだろうか。

『古事記』には、それは、「鳥耳神」と書かれている。そのままでは、鳥の耳の神ということになる。本居宣長は、「鳥」は地名であり、「耳」は讃え名であると解している。

漢字表記に言象学的文法論の実状が映じているというこれまでの原則からすれば、「鳥」

と「耳」にここの箇所の実状が映じていることになる。

鳥は天と地の「間」を動くこと、つまり、*動詞*へのinter-esseをここでは意味する。そこに「聞こえる」ことを「耳」にするのである。本来「聞かれるべき」は*動詞*であるが、「間」に有る位置では、それは、*動詞*ではなく、或る善美なことである。国家との間にできた子は、すでに述べたように、国家の本質的な機能、Er-ziehungなのである。しかし、ここでは、それは、「トリナルミノ神」と名付けられるのである。「トリナルミ」は『古事記』では、「鳥鳴海」と書かれている。「鳴る」とは、ここでは、善美なるものを「聞く」のではなく、それを語ることである。広い意味で表現することである。Er-ziehungは、「引き上げる」ことであるとともに、「引き出すこと」でもある。すなわち、人間存在の可能性をいわば現実性へ「引き出す」のである。国家の中で人は自分を活かすことができる。「有る」ということの中に隠れていた*動詞*を「引き出す」のである。これは通例、各自の能力素質を引き出し表現すること、自己実現などと言われていることである。しかし、国家の中では、それは、単に各人固有の能力を引き出して開花させるということではなく、哲学するようにさせることなのである。もちろん、すべての人を哲学者に育てるということではない。各人を真に自由にするということである。なぜなら、*動詞*が*動詞*として顕われることは、他に依存しないことであるからである。*動詞*は自身の根源から「する」のであり、本来的に「自由の定義」なのである。「鳥鳴海」とは、人々を真の意味での自由へと開放させることを意味するのである。ゆえに、Er-ziehungの真実が「鳥鳴海」ということである。「海」という語は自由の定義がまだなされず、未規定であることを表している。国家の中で人は確かに自由ではあるが、真に自由になったのではない。自分自身が自由の規定に参じな

ればならないのである。自分の能力を開花させ、自己実現することで、自由が各自において「これが自分だ」と言えるように規定されるようにならなければならない。

それゆえ、以下は、自由の規定ということになる。これはもちろん自由の定義そのものではなく、そのような定義に近づくことである。

さて、『古事記』によれば、「トリナルミノ神」が「ヒナテリヌカタビチライコチニノ神」と結婚して生まれた子は、「クニオシトミノ神」である。

最初に、「子」である「クニオシトミノ神」について解明する。

「クニオシトミ」は、『古事記』には、「国忍富」と漢字表記されている。

「クニ」は、言象学的文法論的に本質的な意味で、*動詞*への「間に有る」というその領域ないしは境位を指す。そこは、「富」、すなわち、言象学的文法論的な意味での「利益」に対抗して「忍んで」いるという領域である。自由は、そのような意味で「忍」であり、いわゆる利己的利益に対抗するということである。国家においては、人は、利益共同体の一員として利益を得ようとする、つまり、いわゆる「金儲け」のために働く。しかし、それも自由となるためにであり、Er-ziehung性格を本来的には持っているのである。耐えること、忍耐は、自由の最初の規定性なのである。

では、その子を生んだ両親の内、「トリナルミノ神」は自由の未規定性であるのだから、女神の、「ヒナテリヌカタビチライコチニノ神」は、規定原理ということになる。それは『古事記』には、「日名照額田毘道男伊許知邇神」と漢字表記されていて、この漢字表記にそのような言象学的文法論の実状が映じているはずである。

「日名照」とは、ここでは、*動詞*が上から照らしているという意味である。「田」は、ここでは、そこから収穫が得られるところ、



つまり、自由の未規定性を意味する。「額」とは、いわゆる「ひたい」のことであり、自由の未規定性が平で開いていることを意味する。「毘」はそのような田が並んでいることである。そのような自由の未規定性の田には、ある筋「道」ができていて、「知」ることを「許」し、「たすけ(伊)」, *動詞*に近づけさせる「男」性的力が存するのである。その力は*動詞*からの光であるが、そうは認識されず、或る力と見える。

社会の中で最初に自由が規定性を得るとそれは、「忍ぶ」ということになる。それは単に忍耐ではなく、上からの働きであるということなのである。何らかの意味で、*動詞*が上から照らしていることである。或る道を付けていることなのである。

次に、『古事記』によれば、「クニオシトミノ神」と「アシナダカノ神」、別名「ヤガハエヒメ」から「ハヤミカのタケサハヤヂヌミノ神」が生まれる。

自由の最初の規定態は、「忍ぶ」ということである。そして、これが、「クニオシトミノ神」である。「忍ぶ」ということは、上で説明されたように、本質的に、利益共同体、すなわち、いわゆる「社会」の中で自由へ「引き上げられる」ことである。このことの「子」とは、その境位から更に自由の規定が深まることを意味する。その「深める」上からの原理が、「アシナダカノ神」と表されるのである。

「横道」は、inter-esseへと移行行く段階であり、そこに「忍ぶ」という境位がある。忍ぶことによって、自由の規定性が深まることになる。自己自身から「する」、主体性が確立されるまでの「道」のようなものが自覚されてくるのである。それは或る意味では、可能性が開かれてくることと言えよう。

「タケサハヤヂヌミ」は、『古事記』には、「多氣佐波夜遅奴美」と漢字表記されている。

「氣」は、米を蒸かす時出て来る蒸気を表していると言われる。ここでは、それは、自

由の規定性が上へと伸びて行く様を意味する。「多」は、可能性が大となることを表す。「波」は、ここの境位が中途的で「揺れる」ことを表している。「夜遅く」とは、夜明けが近いことを示す。「奴」とは「主人」にまだまだ成れない状態を意味する。「美」は、ここの境位がある種の魅惑を起こすことを表す。

以上のように、ここでの自由の規定性は、「可能性」ということである。耐え忍ぶことの中から、人は、何かの可能性(「できる」の意識)のようなものを認識するようになるのである。その可能性は自由の或る規定態である。なぜなら、自分には「できる」という意識はある種の積極性を生み、人はそこに単に恣意的な自由気ままとは別の自由を見出すからである。

では、「アシナダカノ神」とはどのようなことであるのか。

その神の名は、『古事記』には、「葦那陀迦神」と漢字で表されている。この漢字表記に言象学的文法論の実状が映じていると見なければならぬ。

「迦」の字は、これまでも出てきたように、「口」と「力」との統一性、つまり、本質的な意味でのMachtの意味を映じている。ここでは、*動詞*の可能態である。「葦」の字には、「口」のまわりを回る意味が含まれている。これも可能態的有り方を表す。「那」には、「豊」という意味が含まれていて、可能性があることを意味する。「陀」は、「蛇」という字でも同様であるが、「長い」の意味が含まれている。これも、可能性が「長い」ことを映じている。いずれにせよ、葦那陀迦には、*動詞*の可能態という意味があるのである。これが、かの「可能性」の原理となるのである。

「アシナダカノ神」の別名の「ヤガハエヒメ」についてはどうであろうか。

それは、『古事記』には、「八河江比賣」と漢字表記されている。「八」は、分かれるこ

とを意味する。「河江」は、黄河と長江のことであり、前者は直角に曲がり、後者はまっすぐであることを示唆する。「八」は両者を分けているということであり、あらゆる「曲」の可能性を意味する。

国家において人は、何かの「可能性」を見出すのである。ここでは、このようなことが語られているのである。

自由の規定性は、最初は「忍ぶこと」であった。利益共同体、すなわち、「社会」の中で人は、「忍ぶ」ことによって何か「可能性」を見出す、何か「自分にはできる」という自信のようなものを意識するのである。このような「できる」ということは、すでに示唆しておいたように、ある種の主体性が出て来ること、積極的となることをもたらすのである。ここに更なる自由の規定性が登場することになる。すなわち、その新たな自由の規定性は、「主体性」である。

『古事記』には、続いて、「タケサハヤヂヌミノ神」と「アメノミカヌシノ神」の娘である「サキタマヒメ」が結婚して生まれた子が「ミカヌシヒコノ神」であると書かれている。

『古事記』には、この「ミカヌシヒコノ神」は、「甕主日子神」と漢字表記されている。

「甕」は、容器の「かめ」を意味する。「甕」の字には、「閉じ込める」の意が含まれている。また、そこには「鳥」が含まれている。鳥の声が籠ったようであることがそこに意味されている。つまり、そこには、自由の規定がされているけれども、まだ、「籠ったような声」であり、或る不完全さが存することが示唆されている。「主」とは、ここでは、自由の規定性としての「主体性」を意味する。「日子」とは、「時」の「子」であり、動詞の下降形態性を表す。

このように、「ミカヌシヒコノ神」は、「主体性」という自由の或る規定性である。

「サキタマ」は、『古事記』には、「前玉」

と書かれている。「主体性」という自由の規定性は、自由の定義に先立つようなある種の「玉」なのである。通状、人は、社会の中でこのような「主体性」をもって生きることを「自由」と見なすのであり、その意味で、「主体性」は、尊ばれるもの、「玉」的なのである。自らの意志にしたがって行為することができるとは理想的な有り方と言える。彼には「耐え忍んだ」過去と「自分にはできる」を見出した過去があるのである。

「主体性」は、しかしながら、自由の定義ではなく、自由の或る規定性であり、まだ、中途的段階なのである。鳥は「こもった声」で鳴くのである。

「主体性」という規定性が、何らかの意味で「越えられる」とになる。では、そこに新たに現われて来る自由の規定性とは、何か。

それは、動詞のいわば血統を自覚するというものであろう。自分が或る善き血筋のものであることが自身に知られるようになることが、「主体性」の先に見出される自由の規定性である。『法華経』の貧里に迷う長者の喩えがこのことを表している。貧里の中で人は独立的に自由な生き方をしているとしても、自分が「長者の息子」であるということが分かるまでにはなっていない。もし、その人が「長者の息子」であると自覚すれば、そこには新たな自由が開かれるのである。プラトンの言う「善のアイデア」というようなことが自由の規定性として見えて来る。すでに示唆したように、プラトン哲学（特にその「国家論」）と『古事記』とは、ここのあたりで親近的となる。これは、筆者が無理やり両者を合わせようとしているのではなく、むしろ、必然的に親近的となるのである。両者とも、国家の本質に関係することを語るからである。「善のアイデア」とEr-ziehungは、深い関係がある。

次に、『古事記』によれば、「ミカヌシヒコノ神」と「オカミノ神」の娘の「ヒナラシビメ」の間に生まれた子は、「タヒリキシマル

ミノ神」である。

自由の規定性は、「主体性」の段階を越えて今や「善のアイデア」を「見る」という段階に至った。ここで「善」とは、*動詞*が言われるようになることであるが、まだ「*動詞*が」ではなく、或る上位のものの「血筋」であるという自覚を意味する。

「タヒリキシマルミノ神」は、『古事記』には「多比理岐志麻流美神」と記されている。この漢字表記に今語られた言象学的文法論的実状が映じている。

最初に「理岐」とあるのは、ここで或る「分れ」つまり、「岐」が起こるからである。「主体性」の段階から*動詞*自身が「善」として姿を見せる段階とは、大きな区別があり、理がここで「分岐」するのである。「比」は、そのような大きな区別ないしは境目に「比」せられるということである。「多」は、数が「多い」ということではなく、「大いなる」という意味であり、あのプラトンの「洞窟の喩え」における比喩のように偉大な比喩となることを言う。分岐点において或る境位が開かれてくるが、それは、*動詞*そのものが上から「流れる来る」ということである。*動詞*は、或る同語反復であり、「麻」である。*動詞*自身は「有る」という*動詞*の真相であり、それ自身を言おうとしていることであり、言葉は言おうとする。ここに或る同語反復が必然となるのである。そこにある種の「意志」のようなものが存する。これが「志麻」である。「美」とは、その同語反復が「魅せる」ものであることを意味する。

次に、「ヒナラシビメ」の「ヒナラシ」は、『古事記』には、「比那良志」と漢字表記されている。ここで、「良」が「善」を表する。「那」には豊かな村という意味が存すると言われていた。それに「比す」ことは、「良」とともに、「善」を表す。「志」は、「意志」を意味する。しかし、それは人間の意志ではなく、*動詞*が*動詞*自身を「言おう」とする意志である。

次に、『古事記』によれば、「タヒリキシマルミノ神」と「ヒヒラギのソノハナマヅミノ神」の娘の「イクタマサキタマヒメノ神」の間に生まれた子は、「ミロナミノ神」である。

自由の規定性は、タヒリキシマルミノ神において一つの飛躍をする。「主体性」という規定性は、法華經の喩えを用いるならば、貧里の中で自由で主体的になることであり、これに対して、自分が長者の息子であるとの自覚は、夜が明けけるような或る転換であり、前者とは区別されるべきことである。後者において自由の定義が現れ始めるのである。Erziehungは、「引き上げる」ところの「上位の原理」そのものが「降りてくる」ことなのである。そこに或る同語反復するものが現れて来る。すなわち、それは、「言葉が言おう」というような或る「同語反復」なのである。

ミロナミノ神は、『古事記』には、「美呂浪神」と書かれている。ここで「呂」がその「同語反復」を表している。「呂」は、背骨の象形文字であると言われている。それは、骨が並んだものであるが、同じものが並ぶことを何らかの意味で含み持っている。ここでは、それは、「口」が並んでいると見ることができる。すなわち、「言うが言おうとする」ことである。「美」は、すでに述べたように、ここでの「同語反復」が「魅惑的」であることを意味する。「浪」の字に含まれている「良」は、一説には「清める」という意味をもつと言う。「同語反復」は、まさに、純粋な自由性（みずから始める）として「清める」ものである。ここでは、「善」を意味する。「善美」なるものの正体は「同語反復」的なことがらなのである。

「イクタマサキタマ」は、『古事記』には、「活玉前玉」と書かれている。「前玉」については、すでに解明されていた。自由の定義の手前にまず、主体性という規定性が「玉」として現れるのである。「前玉」とは、主体性の後に或る別の自由の規定性が続くことが示唆され

ているのである。そして、主体性の規定性の後に今や同語反復的な自由の規定性が現れて来るのである。それは、「前玉」ではなく、「活玉」ということになる。すなわち、この「同語反復」が、貧里に主体性を確立した息子の真実である。その息子は実は大金持ちの子であったのであり、貧里に苦勞して金儲けをする必要がなかったのである。同語反復が生きて働いていたのであり、「活玉」になっていたのである。

さて、次に生まれる神は「ヌノオシトミトリナルミノ神」であり、この神は、「ミロナミノ神」と「アラヌマウマヌマオシヒメ」の間にできた子である。「アラヌマウマヌマオシヒメ」は、「シキヤマヌシノ神」の娘である。

「トリナルミノ神」はすでに出てきた。それは、自由の未規定性を表していたのである。ところが、今や「同語反復」性が現れてきたことで、自由は本質的な規定性を獲得するようになった。「ヌノオシトミ」は、そのことを語るものでなければならない。それは、『古事記』には、「布忍富」と書かれている。「富」は、ここでは、未規定性から「富み豊かな」規定性を得たということを示唆する。また、「布」は、普遍性を表す。「忍」は、ここでは、忍耐を意味せず、むしろ、「認」、すなわち、或る「認識」が出てきたことを示唆する。自由の本来的な規定性が顕現して来たということが「ヌノオシトミ」と「トリナルミ」から構成される神の名の意味である。Er-ziehungは、「引き上げられる」ことである。自由の規定性が引き上げられていくことで、人は自由になっていくのであり、「教育・育成」される。自由が未規定のままであるならば、人は、かえって自由ではないということになる。人は貧里でなるほど自由であり、金を儲ける可能性をもっている。実際、彼は金儲けをして世界の主人となる。しかし、貧里に居るということはそのままである。自分が長者の息子であると知るようになることは貧里にはいない

ということなのである。どちらが真に「自由」なのであろうか。貧里に居て世界の主人になることか、それは、貧しいままではないのか。それとも、貧里に居なくなることか。長者の財産を得ることが真の自由ではないのか。

では、「アラヌマウマヌマオシヒメ」とはどのようなことなのであろうか。

『古事記』には、それは、「青沼馬沼押比賣」と記されている。

「同語反復」性は、動詞が或る意味で「招く」ことである。「沼」という字にはこのような「招く」の意が隠されていると見ることができる。「青」は、深みから「招く」のであり、その「深み」を形容している。水が深いところでは、青色となる。「馬」は、「引く」ものであり、「招く」ことの別の言い方である。「押」は、ここでは、自由の規定性に動詞が同語反復性としていわば押し入ってくることを表す。

次に、「ヌノオシトミトリナルミノ神」と「ワカツクシメノ神」との間に生まれた子は、「アメノヒバラオホシナドミノ神」である。

「アメノヒバラオホシナドミノ神」は、『古事記』には、「天日腹大科度美神」と漢字表記されている。

「科」の字は、穀物を何らかの意味でまとめるという意味を含む。「大科」とは、ここでは、自由の規定性の中に本質的な意味で「収穫して納める」という意味が出て来ることを示唆する。自由は、何か「実り納める」ことなのである。動詞は動詞自身を言おうとしているのであるから、同語反復にも実って来るということが含まれているのである。動詞はZeit-wortとして、Zeitigung（成熟）となり収穫の時期を迎えるのである。「天日」とは、「アマテラス」を示唆するものである。「腹」は、ここでは、「時」に関係して、「永遠性」、或る「反復」性を意味する。過去と未来が一つになる「瞬間」の深みに近づくことである。終わりとしての収穫物は、また、新たな収穫の始まりとなるのである。「度」は、ここでは、

そのような領域へと「渡る」ことであり、「美」は、ここでは、収穫の「時」の「美しさ」を意味する。

アウグスティヌスは、「真理は人を自由にすると」言ったが、「自由」は真理と関係していることになる。自由の規定性が高まって行くことは、真理との関係性が見えて来ることなのである。

次に、「ワカツクシメノ神」は、『古事記』には、「若尽女神」と漢字表記されている。「若さ」を「尽くす」と読める。「若」の字には女性が髪をとく姿が表されていると言われる。それは巫女が髪を乱して神意を伺う様子とも解されている。「若尽女」とは、動詞が言われようとするのが映じているのである。

さて、最後に、生まれて来る子は、「トホツヤマサキタラシノ神」であり、「アメノヒバラオホシナドミノ神」と、「トホツマチネノ神」の子である。「トホツマチネノ神」は、「アメノサギリノ神」の娘である。

母である「トホツマチネノ神」に、ここでの言象学的文法論の実状がよく表されている。その神の名は、「遠津待根神」と漢字表記されている。「遠」は、動詞が「近づいていること」を表すのである。「近づく」のに「遠い」はおかしいと考えるべきではない。何か永遠的なものが近づくと、そこに「遠い」が出て来るのである。「津」は、ここでは、「渡る」ことを意味する。「待」は、動詞が動詞として言うことになるまで「待つ」ことである。「根」は、動詞そのものである。自由の規定性が最後のとなったことを全体として表しているのである。この母神がここでの言象学的文法論の実状を表していて、その子は、同一のことを意味する。すなわち、「トホツヤマサキタラシノ神」もまた「トホツ」となっているのである。「トホツヤマサキタラシノ神」は、「遠津山岬多良斯神」と漢字表記されている。「山」は、本質的に「秘密」を意味す

る。動詞が動詞として「言う」ことは、「秘密」となることなのである。今は、しかし、そこへの「渡り」の段階であり、「岬」は、ここでは、「山」のそばのことである。「多良」とは、ここで多くの「善」が集まっていることを意味する。「斯」は、本質的には「裂く」という意味をもち、ここでは、この箇所が最後の地点となり、向こうとこちらで分かれることを意味する。母の「待根」と呼応するのである。根源近くに来たということになる。人は、Er-ziehungによって「根源近く」に至るのである。

## § 25 国家と自然

オオクニヌシノ命の系譜のようなものが語られた後、『古事記』には、「スクナビコナノ神」の説話が語られる。「スクナビコナノ神」とは何を意味するのかが問題となる。

国家は、すでに示されたように、言象学的文法論的には、inter-esseの境位にある。動詞が動詞として言うこと（動詞の開頭）への「間(inter)」に「有る(esse)」のである。そこは「底辺」的にはまだ現在分詞となっている。この現在分詞は、動詞と名詞の中間的境位である。しかし、国家の境位にはそのような言象学的文法論的な文法事項としての現在分詞は見えてこないのである。名詞への関係性は、国家の境位の中には見えてこない。その「名」は「少ない」となっているのである。「少名(スクナ)」とは、現在分詞のことを指しているのである。

国家は動詞の下降形態の一形態である。つまり、国家には何か先行するものが存している。そして、「下降性」は、本質的に文法的なことであらであり、名詞への動向である。スサノオノ命がこの「動詞の下降形態」である。それは現在分詞ということになる。では、「スクナビコ」と「スサノオノ命」とは同一であるのだろうか。

国家の中にそれとは知られず動詞の下降性

が存していることは、もちろん、認識されない。動詞から名詞へ向かう下降の動向は、時間的ではなく、すでにそうになっていたということであり、本質的に質料的動向（形相から落ちたというようなこと）である。国家には或る質料性、ないしは空間的・場所性が存するのである。その場所性は、単に幾何学的空間性という意味ではなく、深い過去性という意味をもつ場所性である。或る民族のもつ土着性とも言うべき自然性のようなものである。すでにそうになっていたという意味での「下降性」は、単に動詞の下降形態以上に文法的であり、かの「去る」に直接するような方向性である。国家に存する名詞への方向性、つまり、現在分詞は、国家における深い過去性をもつ場所性なのである。

NationはNature的な面を基礎にしていることになる。これまで、このNatureの面が何であるかが明確ではなかったのであるが、その本質規定がここで「スクナビコナノ神」として神話的図式化されているのである。

さて、『古事記』には、次のようなことが記されている。

「故、大国主（オオクニヌシノ）神、出雲の御大（ミホ）の御前（ミサキ）に坐（マ）す時、波の穂より天（アメ）の羅摩船（カカミブネ）に乗りて、鵝の皮を内剥（ウツハギ）に剥ぎて衣服（キモノ）にして、帰（ヨ）り来る神ありき。」（p.53）

（さて、オオクニヌシノ神は、出雲のミホノミサキに坐していると、波の波頭からアメノカカミブネに乗って、鵝の皮を剥いで作った衣を着てやって来る神があった。）

「出雲のミホノミサキ」とは、岩波文庫版『古事記』の注によれば、「島根県八束郡美保の岬」（p.53）のことである。しかし、それは、単に、地名を意味するのではない。その言象学的文法論的実状は、その漢字表記に映じている。

「ミホノミサキ」は、『古事記』には、「御大之御前」と漢字表記されている。「出雲」

とは、これまでもそうであったように、文法と論理の重なり合いを表す。すなわち、国家は、文法外文法状態（動詞への「間」にあること）に属していながら、動詞が知られないために、文法性を失って、何か「有る」ものになっているのである。国家の本質（オオクニヌシノ神）はこのような意味で「出雲」に「座す」のである。したがって、「御大」とは、単に量的に「大」という意味ではなく、そのような意味の「出雲」の「大」なところ、言いかえれば、文法と論理との重なるその「重なる」ということそのことを表しているのである。「御前」とは、そのような重なるというそのことの最前線という意味なのである。

そのような重なり合いの最前線のところに、かの現在分詞が見えて来ることになる。

現在分詞は、しかし、現在分詞それ自身として国家の本質に見えて来るのではない。なぜなら、国家の本質は「出雲」に「座す」のであり、文法性を見失っているところに居からである。動詞の先行性が見えない国家という文法状態は、権力（Macht）をもつのである。現在分詞は、「波の穂より・・・より来る」のである。「波」は、動詞の「波」であり、動詞がそれ自身の外へと出て行き、帰ってこようとしていること、つまり、現在分詞となっていることである。波そのものは決して見えないのであるが、寄せては引くその波の見える面において現在分詞は「よせ来る」のである。

現在分詞は、「アメノカカミブネ」に乗って来る。岩波文庫版『古事記』の注によれば、それは、「ガガイモ。その実を割ると小舟の形に似ている」（p.53）と解釈される。本居宣長もまた、同じように、ガガイモの殻を割ると小舟の形となると言っている。しかし、これでは、何のことか見当もつかない。その漢字表記に言象学的文法論的実状が映じているのである。

『古事記』には、それは、「天之羅摩船」と

記されている。「天之」は、それが文法に属していることを表している。「羅」の字には、網で繋ぎ止めるの意味が含まれている。何を止めるかと言うと、「鳥」であり、ここでは、*名詞と動詞*の「間」を行く鳥を意味し、*現在分詞*を意味する。「摩」は、手でもんで麻を取り出すことを意味し、ここでは、*現在分詞*を見えるようにすることを表す。

では、「鵝」とは何か。

本居宣長は、「鵝」は、「蛾」の誤りであると見なしている。しかし、すでに、「天之羅摩船」と言われているように、ここでは、「波」に関係づけているのであり、水鳥の「がちょう」を意味する「鵝」の方が理にかなっている。その「鳥」は、*動詞と名詞*の「間」に居る「鳥」としての「鵝」である。その皮を丸はぎした衣を着るとは、それが表面に「表われる」ことを意味する。つまり、*現在分詞*が何かの姿で現れてくることを意味するのである。国家にとっての自然性という姿で*現在分詞*が現われて来る。

さて、*現在分詞*は、その神話的図式としては、「スクナビコナノ神」であり、本質的に言象学的文法論的名称である。*動詞*の下降形態は、すべて、*動詞*であることを忘却しているのであるから、文法的なことがらをまったく知らない。ゆえに、*現在分詞*もまたまったく知られないままになっている（*現在分詞*になる前の文法状態としての「*動詞*の予想」は、「動くこと」の底辺実状であり、そのことは量子論が表わしているけれども、*現在分詞*は生命の底辺実状であることはまだ見えてきていないのである）。ゆえに、『古事記』には、つぎのような記述があるのである。

「ここにその名を問はせども答へず、また所従(ミトモ)の諸神(カミタチ)に問はせども、皆『知らず。』と白(マヲ)しき。」(p.53)

(そこで、オオクニヌシノ神は、その神の名を聞いたが、答えなかった。また、まわりの神様たちに聞いたが、皆、「知らない」と言っ

た。)

このように、*現在分詞*の名は誰も知らないようになっていて、また、本人もそれを答えることをしないのである。

では、*現在分詞*という「名」であることを言える者とは誰か。それは、『古事記』では、「クエビコ」と呼ばれる神なのである。岩波文庫版『古事記』の注によれば、「クエビコ」とは、「案山子(かかし)」のことである。なぜ、ここに「カカシ」が現われて来るのであろうか。それは、『古事記』には、「久延毘古」と漢字表記されているのである。この漢字表記に言象学的文法論の実状が映じていて、その実状から「カカシ」登場の謎が解き明かされる。

「久」は、本質的に「時」そのものを表している。「延」は、ここでは「延長」を表す。「延長」は、*名詞*的なもの、つまり、空間と関係する。ゆえに、「久延」とは、*動詞と名詞*の「間」である*現在分詞*を表す。しかし、ここでは、*動詞*は「時」に、*名詞*は「延長」とされているのであり、*現在分詞*の「名」を「知っている者」、すなわち、「時空」として登場するのである(カントの『純粋理性批判』における「直観の純粹形式」に相当する)。後で示されるように、すべては「時空」の中に「有る」のであり、「カカシ」がどこへも行かずに世のすべてを「知っている」のに喩えられるのである。田んぼのカカシがすべてを知っているのではなく、「久延」、つまり、「時空」こそ*現在分詞*の名を唯一知っている者なのである。

なお、空間は、「同時性」を前提にして成り立つので、「時空」は、本質的には、zeitlichであるが、ここでは、「時空」と表わすことにする。カントの『純粋理性批判』における超越論的感性論に関するハイデガーの解釈を参考にしたい。

ところで、*現在分詞*の「名」を唯一知っている者は、「カカシ」、すなわち、「時空」で

あるが、それを知っている者が『古事記』には登場するのである。それは、「タニクク」である。「タニクク」とは、岩波文庫版『古事記』の注によれば、「ひきがえる」である。本居宣長の説明では「タニ」とは、狭いところに「ひきがえる」が居ることを意味し、「クク」とは、「ひきがえる」の鳴き声を表している。ゆえに、そのままだと、「ひきがえるが、カカシに聞けば、（スクナビコナノ神の）名を教えてくれると言った」ということになり、まったく意味不明な内容になる。しかし、上で言象学的文法論的に解明されたように、ここには、首尾一貫した「底辺」的論理が存しているのである。したがって、当然、「タニクク」もまた言象学的文法論的底辺実状を表現しているのである。

「タニクク」は、『古事記』には、「多邇具久」と漢字表記されている。「多」は、*名詞性*を表す。なぜなら、*名詞*は、*動詞*という「一」から去り、「多」となるからである。「邇」は、「近い」という意味であり、ここでは、*名詞*に「近い」ことである。「久」は、*動詞*を表す。なぜなら、*動詞*は「時」の根底として「永遠的」であるから。「具久」とは、したがって、*動詞性*を持つようになることである。かくして、「多邇具久」とは、*名詞*と*動詞*の「間」に居ることであり、「時空」の別の見方なのである。ゆえに、「多邇具久」は、「時空」が*現在分詞*の名を知っているはずであると言ったのである。ここを日本語の意味で、「ひきがえる」が、「カカシ」が「名」を知っているはずと言ったと解する限り、まったく荒唐無稽、意味不明のこととなる。そして、それに基づくどのような解釈も完全な「見当違い」となるのである。しかし、上のように、漢字表記に言象学的文法論の実状が映じているという原則にしたがうならば、首尾一貫したことわりがそこに見出されるのであり、その差は歴然としている。どちらがコジツケであるかはもはや論ずる必要もないであろう。ここに本論文の

方法論の原則の正しさと客観的妥当性がほとんど完全と言っていいほどに立証されるのである（「その1」のp.16を確認して欲しい）。

「時空」がどうして*現在分詞*に関係するのか理解しがたいと言う人もいるかもしれない。

上で示唆しておいたように、「時空」は、本質的にzeit-lichということである。そして、zeit-lichとは、そのハイフン部に*wort*が隠れている文法状態である。いいかえれば、zeit-lichとは、Zeit-wortの*wort*が隠れるようになった状態であり、文法的には*動詞*の分詞態、すなわち、*現在分詞*なのである。もし、隠れている*wort*が顕われようとするならば、そこに、カント的な意味の純粹悟性概念、つまり、カテゴリーが生じてくるのであり、いわゆる「対象」がア・プリオリに可能となるのである。

さて、次に、「カカシ」である「クエビコ」が「オオクニヌシノ神」に次のようなことを述べる段が続く。ここは、重要な箇所である。

『「こは神産巢日（カミムスヒノ）神の御子、少名毘古那（スクナビコナノ）神ぞ。」と答え白（マホ）しき。故ここに神産巢日（カミムスヒ）の御祖（ミオヤノ）命に白（マホ）し上げたまへば、答へ告（ノ）りたまひしく、『こは実（マコト）に我が子ぞ。子の中に、我が手俣（タナマタ）より漏（ク）きし子ぞ。故、汝（イマシ）葦原色許男（アシハラシコヲノ）命と兄弟となりて、その国を作り堅めよ。」とのりたまひき。』（p.53）

（クエビコは、「その神はカミムスヒノ神の子のスクナビコナノ神です」とオオクニヌシノ神に答えた。そこで、オオクニヌシノ神は、カミムスヒノ神に申し上げたところ、「そのとおり、スクナビコナは私の子であり、私の手の指の間からこぼれ落ちた子である。あなたとともに兄弟となり、国を固めて欲しい」と言われた。）

ここで大切なことは、「スクナビコナノ神」



が「カミムスヒノ神」の「子」であり、手指の間からこぼれ落ちてきた「子」であるということ、更に、「オオクニヌシノ神」は「スクナビコナノ神」と「兄弟」となって、共に国家を形成するように命じられたということである。一体、ここでは、どのような言象学的文法論的実状が表わされているのであろうか。

上で解明されたように、「スクナビコナノ神」とは、現在分詞のことである。ただし、それは国家との関連の中に姿を見せる限りでの現在分詞であり、国家の自然性を言うのである。アリストテレスが示すように、国家は人間が作ったものではなく、自然的なものである。その国家における「自然」は、本来、現在分詞なのである。

では、そのような意味の「スクナビコナノ神」は、どうして「カミムスヒノ神」の「子」であり、また、なぜ、その神の手指の間から「こぼれ落ちた」のであろうか。

現在分詞は、動詞と名詞の「間」の（文法外）文法事項である。しかし、それは、動詞から名詞へと向かっていること、動詞の外に出て開かれた文法的領域である。国家は、すでに解明されたように、本質的に動詞への inter-esse に有ることであり、「動詞へ」の上昇的動向にある、すなわち、「8→9→10」の8に位する。したがって、抽象的形式的に見れば、現在分詞と国家の動向は反対的となっている。現在分詞の動向と逆方向へ国家は向かうのである。しかし、現在分詞の名詞へ向けての動向は、「時」的ではなく、いわば文法書に「書かれてある」動向なのである。しかし、これに対して、動詞への上昇的動向は、そのようなすでに「書かれてある」ことをこれからいわば「読もう」とすることであり、「書かれてあること」が或る過去に済んであったことであるとすれば、そのような「過去」にまだ成れないということである。ゆえに、動詞への動向は、本質的に「未来」的であり、

それは、過去を下書きにして成り立っているのである。二つの「動向」は独立しているのではなく、本来的には一であり、「上り道と下り道は同じ一つの道」（ヘラクレイトスの箴言）なのである。国家は、すでに文法書に書かれてあった道を、これから辿るようになっていく、というようになっていくことなのである。このようなすでに出来ていた動詞の外の道が現在分詞であり、その名は、国家にはまったく知られていないのであり、「少名（スクナ）」となっているのである。

このように、現在分詞は、文法書に「書かれてある」ような或る文法事項であり、その動向の原点は、かの「去る（weg）」にある。この「去る」は、すでに解明されたように、接続法にあり、それが「カミムスヒノ神」と呼ばれたのである。かくして、現在分詞の基本動向である、動詞から名詞へという動向は、「カミムスヒノ神」を始原としているのである。その意味では、現在分詞は、「去る」の「子（子孫）」である。

しかし、現在分詞の基本動向は、接続法から派生した様々な文法事項と異なるところがある。それは、動詞の外へと出てきているという点であり、動詞が「去る」ことの文法領域内の果てとすれば、そこからいわば「（外に）漏れた」ことになっているのである。これが「手指の間から漏れた」ということである。現在分詞だけが「カミムスヒノ神」の手の中にはないところのその「子（子孫）」なのである。「手指の間から漏れた子」として「スクナビコナノ神」が『古事記』に記されていることは、「スクナビコナノ神」が現在分詞であることを立証する。

ところで、これまで、現在分詞の文法状態は、生命の底辺実状であると言われた。「生命とは何か」の最終解答（「補足説明7」参照）は、「中に動詞をもつこと」、アリストテレスの言うところの「エンテレケイア」である。生命の中には、動詞の呼びかける声（「言葉

が語りたいこと（がある）」が潜んでいるのである（動詞が「有る」から見て、「無」と見えるならば、それは「死」と見え、かくして、生命には必然的に「死」が待っている）。そして、その声が聞こえるようになると「言葉が語りたいこと」に応じられ得る「言葉をもつ」生命となり、それが人間存在であり、同時に、そこにすべての人間を支配している法的なものが意識され、ここに、国家が成立するようになるのである。つまり、アリストテレスの言うように、「言葉をもつ生き物」である人間は、同時に「国家的生き物」である。現在分詞は、文法書に書かれてあることである。しかし、現在分詞は、文法外文法状態として、狭い意味の「動詞への可能性」となっているのである。その限り、生命はそのまま現在分詞ではなく、現在分詞を底辺にしている事象である。国家もその意味では、一種の生命であり、アリストテレスの言うように、「自然によって」有るのである。国家の段階において、その底辺になっている現在分詞が、すなわち、文法書に書かれてある現在分詞が、かすかに「現在分詞」と読まれ得るようになってくるのである。このことは、「<時>の中」において「<時>とは何か」という問いが問われるようになることと同じことであり、歴史性に入るようになることなのである。ゆえに、奇妙なことに、自然性と歴史性は統一的になっていることになる（西田哲学でもこのことが知られるようになる）。

また、「スクナビコナノ神」と「オオクニヌシノ神」が「兄弟」の間柄となるのも、今、上で解明されたことから明白となる。「上り道（国家）と下り道（現在分詞）」は一つの同じ道であるからである。

なお、『日本書紀』には、「手指の間から漏れた」ということは、その「子」が、出来が悪かったことを表現していることとしているが、そもそも、『日本書紀』は、「カミムスヒノ神」ではなく、「タカミムスヒノ神」とし

ているのであるから、そこに首尾一貫した論理が存するとは認められない。『古事記』の方に、首尾一貫した論理があるのである。

次に、『古事記』には、以下のようなことが語られている。

「然（サ）て後は、その少名毘古那（スクナビコナノ）神は、常世（トコヨノ）国に度（ワタ）りましき。」（p.53）

（その後、スクナビコナノ神はトコヨノ国に渡って行った。）

ここでは、「トコヨノ国」とは何か、また、なぜ、スクナビコナノ神は、そこへ「渡って行った」のかということが問われる。

最初に「トコヨノ国」とは何かについて。

岩波文庫版『古事記』の注には、「海のあなた極遠の地にあるとしえの齢の国」（p.53）とある。

本居宣長は、「トコヨノ国」とは、「底依国」であり、極限的に遠いところという意味であり、何か特定のところを指す言葉ではないと解している。

では、ここで「トコヨノ国」と言われていることは、どのような言象学的文法論的実状を意味するのだろうか。

それは、『古事記』には「常世国」と記されている。

スクナビコナノ神とは、国家の境域からかすかに見えてくる現在分詞のことであり、国家における「自然性」を意味する。現在分詞は、「文法書」に書かれてある文法事項であり、動詞が名詞へと行く道のようなものであり、全体的にはそれは、いわゆる「この世」の領域の特定の文法的底辺である。「有る」という動詞の支配領域と見れば、そこは「スサノオノ命」の支配する圏域ということになる。しかし、「有る」は、動詞の忘却態であり、文法的には現在分詞なのである。これまでは、「この世」には、現在分詞の「名」は出て来ることにはなかったのであるが、国家の自然性という面が問われるようになって、現在分詞

が登場することになったのである。国家と現在分詞とは、二つ並んで「クニ」を堅めることになる。

しかし、「然後」に現在分詞は、現在分詞として文法書に「書かれている」ところに「渡る」のである。ゆえに、「然後」とは、時間的な「後に」ということではなく、「自然の背後に」というような意味なのである。つまり、現在分詞は、どこまでも、その名が「知られない」のであり、「少名」である。

それゆえ、「常世」とは、たしかに、「はるかに遠い」という意味をもつのではあるが、そこへ行ってしまったということではない。「トコヨノ国」とは、現在分詞の本来居るところを指しているのである。NationとNatureとの語源的深淵的關係性が、ここで明らかにされているのであり、たまたま、「スクナビコナノ神」が「オオクニヌシノ神」との共同仕事を途中で止めて自分の国に帰ってしまったということではない。「常世」とは、常に「この世」の底辺に居続けるということであり、現在分詞が「有る」の領域の底辺に存しているということなのである。或る意味で、本居宣長の「底依」という意味が真意に届いていると言えよう。

次に、『古事記』には、「クエビコ」が「山田のソホド（山田のカカシ）」であることを明かす記述が続く。そして、この「カカシ」について、こう言われている。

「この神は、足は行かねども、尽（コトゴト）に天の下の事を知れる神なり。」(p.54)

一体、なぜ、「山田のカカシ」が「神」であり、かつ、「この世界の事をすべて知っている」ような「神」なのであろうか。

この問題について、本居宣長は、「謙虚」の徳を示すために語られていると見る。すなわち、「オオクニヌシノ神」は、大功ある身でありながら、卑しい「カカシ」に対しても謙虚に耳を傾けたのであり、そこから「スクナビコナノ神」と並んで国を固める大仕事を

成し遂げることができた。どんな卑しい者もけっして侮っては成らないとの教えがそこにはある、と言うのである。しかし、それでは、「(山田のカカシが) 足は行かねども、天下の事をすべて知っている」ということの真意に届かないであろう。なぜ、「カカシ」だけが「スクナビコナノ命」の「名」を知っていたのかの説明がないのである。

「天の下」とは、もちろん、言象学的文法論的には、言象領域の「下」、すなわち、動詞の「下降」領域、文法外文法状態、すなわち、「論理的領域」である。そこは、文法的底辺的に見れば、現在分詞と名詞の領域なのであった。それを唯一知っているものは、「時空」であり、それが「カカシ」である「久延毘古」なのである。カントが『純粹理性批判』で示したように、何であれ、経験される世界の全体は直観の形式、すなわち、「時空」の形式をもつ。動詞から名詞へという道筋は、現象的世界としては、「時」から「空間」への道筋なのである。そこは「足で行く」必要がない。時空は、ある意味で、「行く」ところの「道」全体であるのだから。また、そこにおいて「すべてを知る」ことになる。このような「時空」と現在分詞は、カント的言い方で原型的には、同一であり、したがって、「時空」は、現在分詞を「顕す」と『古事記』にも言われているのである。次のように語られている。

「その少名毘古那（スクナビコナノ）神を顕はし白せし謂（イ）はゆる崩彦（クエビコ）は、いまに山田のそほどといふぞ。」(p.53-54)

（スクナビコナノ神の名を示したクエビコは、今は、山田のカカシと言われている。）

本来、見えない現在分詞を「時空」は「顕わす」のである。

さて、『古事記』によれば、スクナビコナノ神が「トコヨノ国」に渡って行った後、オオクニヌシノ神は、愁いて、次のように語る。

「吾独（アレヒトリ）して何（イカ）にかよ

くこの国を得（エ）作らむ。孰（イツ）れの神と吾と、能くこの国を相作らむや。」（p.54）

（私一人でどのようにしてこの国を作ったらよいのだろうか。どの神といっしょになってこの国を作れるのだろうか。）

すでに、上で解明されたように、スクナビコナノ神は実はこの世界から去って行ったのではない。しかし、*現在分詞*は或る意味では無限に遠いところに渡って行ったのである。国家は自然と一つになっているのではあるが、*現在分詞*そのものをまだ知らない。このような関係が『古事記』に表現されているのである。

姿を見せないところの*現在分詞*が国家の文法的な底辺になっている。国家は「いづれの神と」この世界を作るべきかと愁うのである。

*現在分詞*は、*動詞*から*名詞*への道をなしている。それは、文法書に「書かれてあること」である。ところが、国家は、*動詞*を*動詞*として言うこと（Zeit-wortの開頭）への途上にあり、したがって、「<時>の中」にあって「<時（Zeit）>とは何か」を問い始めている。*動詞*から*名詞*へと下る道を、*動詞*へと上ることをしている。そうした上昇の道において*動詞*の開頭を目指すようになる或る段階が国家なのである。国家には、自分が今上っている「道」が*現在分詞*であることがまったく認識されていない。国家は国を「堅められない」のである。

ところで、*現在分詞*は、*動詞*の*分詞*態であるが、*動詞*そのものは自らを忘却して「有る」という*動詞*となっている。*動詞*へ向かう道に行くことは、「有る」が元々は*動詞*であると言えるようになることを目的としている。その「間」は、「有る」という*動詞*の支配圏域に有ることになり、*現在分詞*もまた、*動詞*の*分詞*として言われることはけっしてなく、「有る」という*動詞*の*現在分詞*として、つまり、*現在分詞*のその文法的位置でのあり方としての、「有る」的*現在分詞*（斜体ではない）として、捉えられている。それが、 $\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$

（ト・オン）である。それは、「有るもの」と言われる。それは、しかし、ドイツ語でdas Seiendeではなく、das seiend（「有る」的に*現在分詞*となっていること）ということなのである。このような意味の $\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$ が国家の基盤となるのである。

かくして、このことを『古事記』はこう表現するのである。

「この時に海を光（テラ）して依り来る神ありき。」（p.54）

（その時、海を照らして、寄ってくる神が有った。）

この神の本体は実は*現在分詞*なのである。しかし、ここに現れてきた神は*現在分詞*のものではなく、「有る」という*動詞*の*現在分詞*、 $\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$ である。国家は何か実在性を得て、堅固なものになるのである。国家は単に人間が作ったものではなく、まさに、神的なものであり、二つの原理からなるのである。それは、人間の精神性をもつとともに、何か自然的であり、客観的な何かの原理をもつ。こうした国家を形成する二つの原理の本質が『古事記』において明らかにされているのである。スクナビコナノ神がトコヨノ国に去ってしまい、その後から今度は得体の知れない神がやって来たということではない。国家の本質規定の二つの原理が厳格に規定されているのである。

さて、上のように「海を照らして来た」神について、『古事記』は次のように記している。

「その神の言（ノ）りたまひしく、『よく我が前を治めば、吾能く共興（トモ）に相作り成さむ。若（モ）し然らずは国成り難けむ。』とのりたまひき。」（p.54）

（その神は、「よく私を祭ったなら、私はあなたとともに国を作りましょう、しかし、そうでないならば、国は成り難いでしょう」と言った。）

「我が前を治む」とは、岩波文庫版『古事記』の注によれば、「わたしを祭る」（p.54）こと

である。本居宣長は、「前」とは神の坐するところという意味であり、「治む」とはここでは、その神を祀ることであると言う。

言象学的文法論的に見れば、「前」とは、何かの「前」という意味であり、ここでは、上の解明のように、*現在分詞*の「前」に現れてきたτὸ ὄνのことである。*現在分詞*そのものはτὸ ὄνの背後に退いているのであり、τὸ ὄνが「前」となるのである。つまり、『古事記』のここの箇所において「神」のことを「前」と言ったのは、意図的にそう言ったのである。

*現在分詞*そのものは、本質的に文法書に書かれてあることであり、国家にははるかに遠いできごとであるが、「有る」の*現在分詞*として現れてきた場合には、「共に」国を作れるもう一つの原理となるのである。国家にとって、このような「前」という意味での「有る」の*現在分詞*は、祀られるべきものとなる。ゆえに、*現在分詞*の「前」としてのτὸ ὄνは、「祀られるべき」という本質をもつのである。

『古事記』のここの箇所は奇妙な言い方になっている。スクナビコナノ神の後にやってきた神は、自分を祭ることでおオクニヌシノ神と共同して国が作られ得ると言うのである。なぜ、祀ることが国造りに必須なのかの説明が欠けている。自分を尊敬しなければならないと言いたいのであろうか。おそらくはそうではなく、ここでは、言象学的文法論の実状が或る意味でそのまま語られているのである。*現在分詞*の「前」に出てきたτὸ ὄνは、*現在分詞*のいわば「代わり」であり、それを「祀る」ことが、国家と*現在分詞*との文法上の不二の関係を表すことになり、かくして、国が「堅められる」のである。ここに現れた神は必然的に「祀られなければならない」のである。ゆえに、ここの箇所の記述内容の必然性を熟慮すると、『古事記』が言象学的文法論であることが改めて証明されることになる。逆に、ここの箇所の必然性の根拠を明らかにできないとすれば、『古事記』が言象学

的文法論であるということを批判することは少なくとも、控えるべきである。たとえ、いかなる権威でも、その必然性の根拠を『古事記』の全体から首尾一貫した論理にしたがって導くことができないとすれば批判をする資格はない。さらに、「前」を神の「座」などと解する場合には、正しく本質が把握されなくなることも明らかである。「前」という漢字の意味に言象学的文法論の実状が映じているのであり、ここからも、これまでの原則の正しさが立証される。

『古事記』によれば、オオクニヌシノ神はその神に対して、どのように「祭る」べきか尋ねる。すると、その神は以下のように答える。

「『吾をば倭の青垣の東の山の上（へ）に拝（イツ）き奉（マツ）れ。』と答えのりたまひき。こは御諸（ミモロ）山の上（へ）に坐（マ）す神なり。」（p.54）

（「私を、ヤマトの国を青々と囲んでいる垣根のような山の東の山の上に祀りなさい」とその神は答えた。この神はミモロの山に坐す神である。）

「ミモロの山に坐す神」とは、岩波文庫版『古事記』の注によれば、「奈良県磯城郡三輪山の大神（オオカミ）神社の祭神」（p.54）のことである。

では、ここで語られていることの言象学的文法論の実状とはどのようなことなのであろうか。

この神は、das seiendという意味でのτὸ ὄνのことであつた。それは、*現在分詞*のいわば「現れ（代わり）」であり、したがって、「祀られるべき」本質をもっている。それを通じて*現在分詞*とつながることができるのである。では、そのような意味のτὸ ὄνは、「どのようにして祀られるべきか」、これをオオクニヌシノ神は問うわけである。

τὸ ὄνは、「有る（εἶναι）」という動詞の*現在分詞*である。ゆえに、その分詞は、本質的

に「有る」に属している領域の本質である。ヤマトの国とは、そのような「有る」に属している世界を意味するのである。そこは「有るもの」の世界（「有るもの」が有る、となっている領域）である。簡単に言えば、この現実の世界がヤマトの国と言える。ところが、「有る」の現在分詞は、*現在分詞性*を底辺にしているのである。*現在分詞*は、しかし、それとして顕わにされているのではなく、 $\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$ にいわば遮られている。それは、「有るもの」の世界の向こうがわとなっているのである。ゆえに、 $\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$ は、ヤマトの国を囲む「山」の上に「祀られるべき」なのである。ヤマトの国を取り囲む山の向こうに*現在分詞*が隠されているようになっていのである。「東」とは、*現在分詞*が*動詞*との関係において*動詞*から*分詞*となっていることを表している。*動詞*は「時」のいわば源泉であり、太陽が東から出て来ることと対応するのである。かくして、 $\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$ は、「東の山」に祀られるべきである。

「ミモロ」は、『古事記』には、「御緒」と漢字表記されている。

「諸」とは、ここでは、「諸々の有るもの」を意味し、それらは本質的に $\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$ である。この世界の現実的な「諸々」の事象の本質は *das seiend*なのである。それが「御-諸々」ということなのである。たまたま、「御諸」と書かれているのではなく、ここでの言象学的文法論的実状を映ずるように「御諸」と記されているのである。

なお、「有るもの」を、<「言葉が語りたいこと」とは異なる「別の何か」が語られている>という底辺実状における「別の何か」として理解するならば、カントの『純粹理性批判』の思索の課題が現れて来る。しかし、このことについては、「神武天皇の東征」の段の解明まで持ち越したい。

このようにして、国家は現実的国家となり、自然性（*動詞*の*分詞性*）とともに、「堅められる」ことになる。

## § 26 歴史性としてのオオトシノ神の系譜

『古事記』には、オオクニヌシノ神に関する神話が上述したところで途切れ、続いて、「オオトシノ神」の子孫系譜が記されている。オオクニヌシノ神とは言象学的文法論的には「国家」の底辺の本質、すなわち、「8→9→10」の8の位を意味する。言象学的文法論的な意味での国家の本質規定が尽くされ、したがって、『古事記』においても、もうそれ以上書き足すことがないのであるから、新たな内容が現れるのは別に不思議なことではない。しかし、なぜ、次に「オオトシノ神」なのだろうか。

「8→9→10」には、「言葉が語りたいこと（がある）」という声が聞こえて来ている。その「声」に「応じる」ことができるようになった生命体が人間存在である。ゆえに、人間は、「言葉をもつ生き物」であるとともに、人間はまた、何か自分たちを統一するものに従属している（*ge-hören*）。すなわち、人間は、「国家的生き物」となっている。この両者の切り離されえない関係をアリストテレスが「写生」したのであるが、どうしてそうであるかを彼は説明していない。その関係はまことに「深遠」なことがらなのである。文法論的に見るなら、人間存在は「言葉が語りたいこと」に「聞き応じる」ものとして、「言葉を持つ生き物」となっている。その関係性は、また、そのまま国家の底辺実状なのである。したがって、人間存在は、「国家的生き物」でもあるのである。国家もまた、「言葉が語りたいこと（がある）」に「応じる」ことをその本質にしているのである。では、どうしてそうなのか？

「応じる」ということは、*動詞*への関係性である。すなわち、*動詞*へ「応じる」ことは、*動詞*が言い始めるようになることなのである。*動詞*は超越的述語性を持ち、その意味では、普遍性を本質的に有している。したがって、「言葉が語りたいこと（がある）」に

「応じる」ことは、*動詞*が普遍として「応じる」ものをいわば包み込むことでもある。人間存在は、何か先行的な普遍性に包まれるようになるのである。我々人間は、何か先行する普遍に属しているようになるのである。これが、人間が「国家的生き物」となることである。つまり、「言葉が語りたいこと（がある）」という声に「応じる」ようになった生命体は、必然的に、*動詞*が言い始めるようになることに属するようになり、何か、普遍性に包み込まれるようになるのである。ドイツ語のgehören（帰属する）には、hören（聞く）という語が含まれている。*動詞*にhörenすることは、それにgehörenすることなのである。人間存在は「聞き応じる」ものとして、より先行的な普遍性に属するようになり、国家に属するようになるのである。人間存在の底辺の本質規定は、同時に、そのまま国家の底辺の本質規定と同じものとなる。もちろん、国家は、まだ、人間の本来の在り方そのものではない。各言語に従って、各国家に分かれていて、それぞれが、対立関係に立つ。しかし、どの言語も「言葉」であることには変わらないのであり、国家の本質は、「言葉が語りたいこと」に「応じる」という人間存在の本質と同じものなのである。

国家は、このように、*動詞*が言おうとしているという面をもつ。しかるに、そのことは、zeit-lichのハイフン部にwortの面が顕在化することである。こちらは、「時」が「<時>とは何か」を言おうとすることに他ならない。かくして、国家の次に、この面がオオトシノ神の系譜として明らかにされるのである。

「オオトシノ神」は、スサノオノ命の子孫系譜に出てくる神である。スサノオノ命とクシナダヒメの間に生まれた神がヤシマジヌミノ神であり、スサノオノ命とカムオホイチヒメの間に生まれた神がオオトシノ神である。つまり、オオトシノ神とヤシマジヌミノ神は、異母兄弟の関係にある。カムオホイチヒメは、

オオヤマツミノ神の娘である。

「カムオホイチヒメ」は、『古事記』には、「神大市比賣」と記されている。「神」は、その名によって言象学的文法論の実状が語られていることを表わす。したがって、「大市」がその実状を映じているのである。「市」は、「前掛けの布」を表す形の象形文字である。「布」は何らかの意味で「蔽う」ものであり、「時」は、「秘密」（オオヤマツミノ神）の娘としての覆う「前掛け」なのである。「大」は、そのような「時」が根源的であることを表現しているのである。「時」は、根源的な「前掛け」である。

このような意味の「カムオホイチヒメ」が「スサノオノ命」と結婚して生まれた「子」が、「オオトシノ神」と「ウカノミタマノ神」である。

「オオトシノ神」は、『古事記』には、「大年神」と記されている。「年」は、まさに「時」を意味する。「大」は、それが単なるzeit・lichな意味の「時」、いわゆる時間ではなく、根源的「時」であることを意味する。したがって、「オオトシ」とは、歴史性という意味をもつ「時」が意味されているのである。つまり、zeit-lichのハイフン部にwortの面が顕在化するようになる事態を表わしている。

Zeit（時）が、その文法的源泉であるZeit-wort（*動詞*）と関係するようになると、大きな「時」となるのである。

ゆえに、「時」が文法的源泉的に「歴史的」であることを表すのが「オオトシノ神」である。国家の底辺実状が「オオクニヌシノ神」として図式化されたのであるから、「次に」、世界歴史的な国家の中にいよいよ*動詞*が*動詞*として顕現してくる、つまり、哲学が起きて来るのでなければならない。しかし、その「間」には、「<時>とは何か」という問いが「<時>の中」に起きてこなければならない。「<時>の中」で「時」が「時」として「熟す」ということが必然的に起きて来なければならない

いのである。「時」そのものが「<時>の中」で熟してくる、すなわち、Zeit-(wort)-lichkeitが起きてくるのが歴史性である。国家は超越的述語としての普遍性の領野に上がり、歴史的哲学のいわば生みの母となるべく、世界歴史的な国家となる。「<時>の中」に潜在しているこのような「歴史性」を表すのが「オオトシノ神」なのである。潜在している歴史性が顕在化してくることで、やがて動詞が動詞として顕現する、つまり、哲学が世界歴史的な国家の中で起こるのである。

ゆえに、『古事記』において、「オオクニシノ神」の段の次に、「オオトシノ神」の系譜が登場するのは、このような言象学的文法論的実状を開示するためである。「8→9→10」の8の後、すなわち、「→9→(10)」を「時」の面から明らかにするのである。

最初に『古事記』に書かれていることがこのことを証示する。

「故(カレ)、その大年(オオトシノ)神、神活須毘(カムイクスビノ)神の女(ムスメ)、伊努比賣(イノヒメ)を娶(メト)して生める子は、大国御魂(オホクニミタマノ)神」(p.54)

(そこで、オオトシノ神は、カムイクスビノ神の娘であるイノヒメと結婚して、生まれた子は、オオクニミタマノ神である。)

ここで「故」という語が意味するのは、「国家が堅められた」ので、「したがって、次に」というような意味である。「次に」とは、歴史性が前面に出て来るということである。

かくして、「オオトシノ神(オオトシノ神をこの表示で表す)」がまず登場して、その最初の子、「オオクニミタマノ神」という名の神が生まれることになるのである。「オオクニ」とは、もちろん、言象学的文法論的な意味での国家のことであり、「ミタマ」とは、国家のたましい、すなわち、国家が世界史的な国家となり、それが歴史的哲学を生むべしとなっていることである。それは、まずは、歴

史性を起こすことなのである。

国家の魂が歴史性であることを意味する「オオクニミタマノ神」は、オオトシノ神とイノヒメから生まれた子であり、イノヒメは「カムイクスビノ神」の娘である。イノヒメは、『古事記』には「伊努比賣」と記されている。「怒」の「奴」の部分は「力を込めてはたらく女の奴隷」を意味するとされる。「伊」は、何か神聖なものを手にもつことを含意している。「歴史性」、すなわち、Zeit-(wort)-lichkeitとは、動詞が動詞として開顕するために「力を込めてはたらく女召使」のものであり、動詞を捧げ持つものなのである。それは、「ἐνέργειαへ」の「娘」である。「神活須毘神(カムイクスビノカミ)」とは、神的活动(神活)としてのἐνέργειαの登場を「待つ(須)」ことを意味し、本質的には哲学の境位を表している。したがって、その「娘」は「歴史性」のことである。

『古事記』には、続いて、次のことが書かれている。

「次に韓(カラノ)神。次に曾富理(ソホリノ)神。次に、白日(シラヒノ)神。次に聖(ヒジリノ)神。」(p.54)

ゆえに、「オオトシノ神」と「イノヒメ」の間には五神が生まれたことになる。

まず、「カラノ神」について。

岩波文庫版『古事記』の注には、「文字通り韓(朝鮮)の神の意か。」(p.54)となっている。というのも、『古事記』には、「カラノ神」は、「韓神」と記されているからである。本居宣長は、この神については理解できないと述べている。

「韓」という漢字に言象学的文法論的実状が映じている。

「韓」の字の基本は、「韋」であり、「なめしがわ」を意味する。しかし、「韋」は、本来的には、村などの場所を「守護する」という意味をもつとされる。「韋」の字の真ん中の「口」は、「村」を意味するとされる。す



でに、示されたように、村とか国は、場所を意味するのではなく、*動詞*への「間」の特定の境位を意味するのであり、ここでも、「口」は、場所を意味するのではない、*動詞*への「間」を意味するのである。その周りをステップの方向が逆の方向に動くことが「韋」の字の基礎になる。それはつまり*動詞*から出て*動詞*へと帰るという有り方を表しているのである。つまり、「韓」とは、「時」の中に「時」そのものが顕われようとしている動向を表し、「時」の歴史性を意味しているのである。それは、「オオクニミタマ」と同一のことを意味するのであり、韓国を意味するのではない。

次に、「ソホリノ神」について。

本居宣長は、上の「カラノ神」と同様、この神についても、いわば「(理解できず) お手上げ」であるとしている。

この神は、『古事記』には「曾富理神」と記されている。

「曾」は「層」に通じ、本質的には「重なる」という意味をもつ語である。ゆえに、「曾富理」とは、「理」が「富み重なる」ということになる。ここで、「理」とは、*動詞*へ向かうという基本動向のことであり、それは、「時」の歴史性を意味する。このような意味の「理」は、まさに、重なり、富むのである。西田幾多郎は、アリストテレスの「エイドス」すなわち「形相」とは、無限の働きであると見た。また、ヘーゲルも、歴史の本質には精神が無限に自己規定をするということが存すると見た。これらの哲学的洞察は、「有る」が「*動詞*へ向かう」という「理」の洞察に他ならないのである。「曾富理」とは、このような意味をもつのである。ここでも、国家の「たましい」である歴史性が意味されていることになる。

次に、「シラヒノ神」について。

本居宣長は、「白日神」と『古事記』に記されているのは、誤りで、正しくは「向日神」であるべきと解する。しかし、「向日神」の

意味については分らない、おそらく地名であろうと述べている。

ここでは、本居宣長の見方に従うことにする。すなわち、この神は、「向日神」と元は書かれていたのであるが、誤記されたと見ることにする。というのも、本居宣長によれば、『延喜式神明帳』に記載されている「向神社」は、「大年の神の御子、向日の神を祀る」とされているからである。

「向日神」の「向日」という漢字表記にここでの言象学的文法論的実状が映じている。

「日」とは、太陽を意味するのではなく、「時」を意味する。そのような「時」そのものへと「向かう」ことがここで「歴史性」とされたのである。すなわち、「向日」とは、「時」の中で「時」が「時の源泉」へと「向かう」ことである。

次に、「ヒジリノ神」について。

本居宣長は、この神の意味については理解できないとしてここも「お手上げ」としている。

岩波文庫版『古事記』の注には、「日知りの神、即ち暦日を掌る神の意か。」(p.54)という解釈がされている。

「ヒジリノ神」は、『古事記』には「日知神」ではなく、「聖神」と漢字表記されていて、この漢字にここでの言象学的文法論的実状が映じている。

「聖」の字は、「知る」ではなく、「耳」に本質的に関係する。神の声を聞き得る耳を意味し、いわば神の言葉へと「通る」ようになっていることを底にもつ。ここでは、*動詞*へと「通る」ような「耳」をもつことであり、「時語 (Zeit-wort)」のwort面が「聞こえるようになる」こと、すなわち、歴史性が現れることを意味するのである。*動詞*はZeit-wortであり、「語 (wort)」なのである。

以上のように、「オオトシノ神」から生まれた五神は、すべて歴史性を意味することは明らかである。しかし、その中でも、「オオクニミタマノ神」は、「長子」として根本

的に本質的な「歴史性」の規定となっている。国家（「8→9→10」の8）の「たましい」（→9→<10>）は、歴史性なのであり、そこにおいて哲学（Zeit-wort自身が言われるようになることとしての哲学）が現れるのである。

哲学は、本質的に、アリストテレスが「第一哲学」として、定義しているように、「有るものを有るものとしてテオーレインすること」である。後で、カントの『純粹理性批判』について詳論するように、この第一哲学の定義そのものが『純粹理性批判』で示される「超越論的」ということである。極論するなら、哲学とは「超越論的」哲学なのである。ところが、ハイデガーは、このような超越論的哲学（彼はこれをオントロジーと解した）を解釈する際に、それを「時」の根源に向けて理解しようとしている。このことは、根本的に正しいのであり、哲学そのものとしての超越論的哲学の奥深くに、「時」とは何かという問いが存するのである。

さて、次に、『古事記』には以下のようなことが書かれている。

「また、香用比賣（カヨヒメ）を娶して生める子は、大香山戸臣（オホカガヤマトオミノ）神。次に御年（ミトシノ）神。」（p.54）

（また、オオトシノ神とカヨヒメから生まれたのは、オオカガヤマトオミノ神であり、次に、ミトシノ神である。）

「オオトシノ神」と「カヨヒメ」から二神が生まれたと語られている。

前の五神は、国家のたましいとしての「歴史性」を意味することが明らかになった。すなわち、国家との関係性における歴史性が五神によって示されたのである。

しかし、歴史性は、むしろ、哲学との関係の方にその本質が存する。なぜなら、歴史性とは、「<時>の中」に「<時>とは何か」が顕われるということであるからである。「<時>とは何か」が顕われるとは、zeit-lichのハイ

فن部にwortの面が顕在化すること、Zeit-wortとしての動詞が語られんとして、哲学が、世界史的国家の中に、世界歴史の中から生ずることである。

このようにして、歴史性はやがて動詞との関係性を表すようになり、オオトシノ神の「子」もまたそちらの面を強調する「神名」をもつようになるのである。

まず、「オオカガヤマトオミノ神」がそのような意味の神である。

この神は、『古事記』には、「大香山戸臣神」と漢字表記されている。

本居宣長は「香」の意味が分からないと言っている。しかし、この「香」こそこの神名のもっとも核心となる語なのである。その母の名にも「香」が含まれていることから明らかである。

上で示したように、ここの箇所は、歴史性が動詞の開頭と本質に関係することを語ろうとしているのであるから、歴史性が動詞の「香り」をもつようになることを言おうとしているのである。問題は、ここでなぜ「動詞の香り」という表現がされなければならないかということである。

歴史性そのものは、Zeit-(wort)-lichkeitとして、「時語」そのものが「<時>の中」に出て来るようになること、そのいわば推移の状態を指している。その推移状態の中から哲学が、すなわち、「<時>とは何か」を問い答えようとする哲学が、生じて来るのである。ゆえに、国家のたましいとしての歴史性から哲学が生じて来る「間」には、熟したキビに比せられる「動詞」の香りがしてくるのである。何か熟するものに近づくのである。たまたまここで『古事記』に「香り」という語が出てきたのではなく、ここの箇所が言象学的文法論的に歴史性を明かそうとしているがゆえに、「香」の語が登場するのである。

「大香」とは、このように、「動詞（熟すことの）香り」が歴史性の推移状態に伝って

くることである。「山」は、「戸」と一緒になって、*動詞*が隠され、そこに「戸」が出来ていることを表している。隣の部屋への廊下に「*動詞*の香り」が漂ってくるのではあるが、隣の部屋のドアはまだしまっているのである。「臣」とは、*動詞*にとって、歴史性は「臣下」の地位にあることを表す。

次に、「ミトシノ神」について。

本居宣長は、この神は、「オオトシノ神」と同一であると言っている。

ここにも「香」の語が出てくなくてはならないのではないかという疑問が生ずるかもしれない。しかし、「香」は、「*動詞*の香り」のことであり、それは、「<時>の中」に「時」そのものの、いわば、「永遠性の香り」が出て来ることなのである。「時」の歴史性を表すのが「オオトシノ神」とすれば、「歴史」の「時」性を表すのが「ミトシノ神」である。この神の母が「カヨヒメ」、すなわち、「香用比賣」と書かれていることからこのことは明らかである。「*動詞*の香り」を「用」いるヒメが母であり、「ミトシノ神」は、その母を母胎としているのである。

「ミトシノ神」は、『古事記』には、「御年神」と漢字表記されている。「年」という字は、垂れ下がる実った稲と「人」または「千」という語から構成されていると言われる。そこには実ること、熟すことが含意されている。「時」の中で「時」が熟すことが歴史性である。「*動詞*の香り」がしてくることが歴史性なのである。つまり、「ミトシノ神」にも「*動詞*の香り」が含まれていることになる。

さて、「*動詞*の香り」は、*動詞*から伝って来るのであり、歴史性は、したがって、或る奥所に通じているというようになっている。「時」が「<時>の中」で「*時-語*」として、すなわち、*Zeit-wort*として、顕われようとしているのであり、哲学が起きようとしている。歴史性は哲学を実らせる「秋」となる。

このような言象学的文法論的実状を『古事

記』は次に語るのである。

「オオトシノ神」は、こうして、「アメチカルミヅヒメ」と結婚して、まず、「オキツヒコノ神」が生まれる。

最初に「アメチカルミヅヒメ」について。

本居宣長は、この神の名については、自分には理解できないと言っている。言象学的文法論的に歴史性の固有の問題がここで扱われているのであるから、本居宣長にとって理解不可能になっているのである。

『古事記』の漢字表記は、「天知迦流美豆比賣」となっている。ここに言象学的文法論的実状が映じているのである。

「天知」とは、歴史性の本質については、言象学的文法論的に「知る」しかないことを語っている。「言象学的文法論的に」というのが「天」ということである。*動詞*を知って、ようやく、歴史性の本質が見通されるのである。

「迦」という字の「加」は、「口」と「力」からなる。「口」は、ここでは、*動詞*が*動詞*として「*語*」になっている事態である。「力」とは、そのような*動詞*と成り得る「可能性」として「力」として現れていることである。歴史の「力」となっているのである。「口」と「力」がある「道」を作っている、これが歴史性の本質構造なのである。

「流」は、「時」の「流れ」ではあるが、そこに「迦」がついて「迦流」となっているのである。すなわち、「時」の流れは、そこに、上のような「道」が出来ているということである。いいかえれば、「時」そのものが歴史的であるということになる。

「豆」の字は、本来、「肉を盛る食器」の形から来たものであり、高い足をもってじっと立っていることを意味する。それは、ここでは、*動詞*の高みへと向かう道、「迦流」を表している。「美」とは、その「道」が「魅惑的」であることを表しているのである。

かくして、「天知迦流美豆」とは、歴史性

の本質構造をこの上なく正確に表現しているのである。

次に、「オキツヒコノ神」について。

古事記には、それは、「奥津日子神」と漢字表記されている。

「奥」とは、歴史性において、或る「香り」が伝ってくるのであり、その「香り」のいわば出所が「奥」となっていることである。動詞は、「奥」で「時語」として語られているのである。その「語り」が具体的に言葉になると、それが「哲学」である。

「津」の字は、手に筆をもつ形を表していると言われ、語源的には「進む」とか「渡る」という意味をもつとされる。ここでは、「時語」が筆で書かれていくことを意味する。「日」は「時」である。「子」は、そのような「時」がまだ「時」の「語」になっていないこと、或る「道」をなしていることである。

かくして、「オキツヒコノ神」は、その母と本質的には同一の意味をもつのである。しかし、「子」の面を強調すると、「奥津日子」と言われることになる。

次に、『古事記』には、こう書かれている。

「次に奥津比賣（オキツヒメノ）命、またの名は大戸比賣（オホベヒメノ）神。こは諸人のもちいづく竈（カマノ）神ぞ。」（p.54-55）

（次に生まれた神は、オキツヒメノ命と言われ、またの名をオホベヒメノ神と言う。この神は、世の人が拝する竈の神である。）

ここで「オキツヒメノ命」は、「オキツヒコノ神」と本質的には同一である。ここでは、その「別名」が問題になる。その別名が「オホベヒメノ神」である。岩波文庫版『古事記』の注によれば、それは、「竈（へっつい）の神」（p.55）である。本居宣長は、「へ」とは「かまど」を意味すると言っている。いずれにせよ、この神は「かまどの神」であることは間違いないのである。では、「かまどの神」がどうして、「オキツヒメ」なのであろうか。

「オホベヒメノ神」は、『古事記』には、「大

戸比賣神」と漢字表記されている。この漢字に上のような意味の文法状態が映じているのである。

「戸」は、ここでは、閉ざされた通路を意味するのである。歴史性とは、「時」が「<時>の中」で「時」の本質を言うこと、「<時>の中」に「時語」すなわちZeit-wort、動詞が自身を言うようになることである。そこに、本来は隠れている動詞への通路が出来ることになる。つまり、歴史性には、「戸」が、それも、根源的な「戸」、つまり、「大戸」ができるのである。それこそ「オキツヒメノ命」の「別名」なのである。

日本語としては、「かまど」であることは、その漢字表示に言象学的文法論の実状が映じていることになる。すなわち、本論文の方法論の原則を適用しないかぎり、この「別名」の真相はまったく不明となるのである。「オキツ」と「かまど」とはどのようにして関連するのであろうか。本居宣長の解するように、「オキツ」は「沖津」であり、地名であるとしても、少なくとも、「海辺」に関係していることであり、「炊飯の用をする」ための「かまど」とどのように関係するといえるのであろうか。

しかし、『古事記』には、言象学的文法論の実状として「大戸」と漢字表記されているが、「かまどの神」でもあると明示されているのである。この関係はどのようなものになるのであろうか。ここで注目されるのが「諸人のもちいづく」という語句である。「世俗の人々」が「拝する」ところの「かまどの神」とはどのような意味なのであろうか。

『古事記』には、世俗とは異なる秩序としての言象学的文法論の実状が書かれているのである。しかし、歴史性は、「<時>の中」という面があり、「世俗」と重なるのである。ドイツ語のZeitlichkeitは、「現世」「俗世」という意味をもつ。しかし、ハイデガーでは、それは「時性」として、人間存在の「有る」

の意味として明かされる。けっして俗的ではないのであり、むしろ、聖性なのである。

このように「かまど」というような卑近なこと *zeit・lich* なことの象徴、つまり、「<時>の中」ということは、一方で世俗的、利根的、俗っぽいことであるとともに、他方で歴史的、永遠に関係すること、聖なることがらなのである。「時」が「<時>の中」で「時」そのもの（「時」の源泉）を顕わすという言象学的文法論の実状は、「大戸」であるとともに、「かまど」のことがらである。このようないわば二重性を『古事記』は絶妙な表現で簡潔に表しているのである。人は、歴史的世界の中にただ俗世のことしか認めることができない。しかし、歴史性自身は、世俗的ではまったくないのであり、いわば「神的」なことである。

かくして、本論文の基盤、ないしは、方法論の原則を適用しないがぎり、ここの箇所については、ことがらの本質が認識できずにさまざまな「コジツケ」的解釈がされることは明らかである。『古事記』には、或る恐るべき真実が隠されているのである。このことをここの箇所が端的に示している。

さて、以降の神名の解明は煩雑になるので、省略する。機会があれば、「補足説明」として解明したい。最後に現れる神についてのみ、解明して、本節を締めくくりたい。

その最後に生まれた神は、「ククキワカムロツナネノ神」である。

岩波文庫版『古事記』の注によれば、その神は、「新築の家屋の神」(p.55) である。

本居宣長もまた同様の解釈をしている。「クク」とは、「物のすみやかに成長する様」のことであり、「キ」は、「木」である。「ワカ」は、「ムロ（室）」の美称である。「ツナネ」についてはかなり詳しく説明しているが、要するに、家を建てる際には、「綱」を使ったということであり、その「綱」は、かつては「ツタ（蔦）」を使用したために、「葛根」と漢字表記されているというのである。

「ククキワカムロツナネノ神」の漢字表記は、「久久紀若室葛根神」である。この漢字表記に言象学的文法論の実状が映じているのである。

「久久」について、上で示されたように、*Zeit* が *Zeit-wort* になるまで熟する間が二つに区別される。「8→9」と「9→10」の二つである。その内の *Zeit-wort* により接近した状態、つまり、「9→10」が「久久」である。世界歴史の中に哲学が起きてくる文法状態である。「紀」は、糸の先端を意味する語であり、ここでは、そこから始まる源という意味をもつ。言象学的文法論的には、「紀」は、「時」の源泉としての動詞、*Zeit-wort* を意味するのである。「若」とは、神意を聞くまでになったこと、動詞、すなわち、「時語」を耳にするようになったこと、である。「室」は、元々は、家の奥まったところ（「至」はきわまるの意味をもつ）を意味する語である。ここでは、「若」とひとつになって、歴史性の奥深くで動詞の「語 (=wort)」を聞くまでになったことを意味する。「葛根」は、つるくさの「根」であり、「時」の根がつるくさの「根」のように動詞へと伸びている様を表しているのである。その「根」は、「久久」に対応していることになる。

「ククキワカムロツナネノ神」における「紀」という語によって、動詞が源泉になっていること、それが「起」であることが明確化されている。家を建築することに関するなら、「木」でよかったはずなのに、ここで、『古事記』には「紀」が使われているのは、必然性があり、このことから、言象学的文法論が『古事記』の根底をなす本来的内容であることが更に確認されるのである。そして、この「必然性」から、『古事記』には、次に、「アマテラス大御神の命もちて」となるのである。動詞が「時」と歴史性の源泉になることが示されたのであるから、次には、その動詞、つまり、アマテラス大御神が実際、源泉になるわけで

ある。

かくして、『古事記』に次に書かれていることは、「時」と歴史性がそれらの源泉側から、あたかも、上から見下ろすように眺められていることであり、「有る」の世界にはまったく見えていない光景であるということになる。我々は、この逆転の見ものをまったく知らないのである。歴史的世界が上から見下ろされているのである。そこには一つの「下り道」が降り下っているのが分かるのである。この「下る道」をこれまで歴史性ないしは「時」は下から「上って来た」のである。「天孫降臨」がようやく見えてくるのである（「その6」論文以降の内容）。

#### 補足説明5（人間存在の文法論的本質規定について）

すでに、「その4」論文の§17で、人間存在の文法論的本質規定、言い換えれば、「人間とは何か」という問いに対する文法論からの答について明らかにした。しかし、そこでは、主として、その規定と国家の文法論的本質規定との関係が考察された。したがって、この規定を底辺にしている、幾人かの哲学者による「人間とは何か」の答については、詳しくは考察されていなかった。この「補足説明5」において、そのことに関して考察したい。

繰り返しになるが、人間存在の文法論的本質規定とは、「言葉が語りたいこと（がある）」に「応じること」、である。これが「人間とは何か」という問いに対する最終的解答であり（「最終的」については、「補足説明7」を参照して欲しい）、アリストテレスの言うところの「人間のエルゴン（仕事、役目、役割）」である。「言葉が語りたいこと（がある）」に「応じること」が人間という存在者の本来的役割であり、そして、その役割を為すことが（この意味では、人間存在とは、何かに「用いられる」ということである）人間存在の本質なのである。これを文法的な底辺にしているい

くつかの人間存在の本質規定について考察する。

最初に、「言葉が語りたいこと」が、「（絶対）無」、あるいは、「述語となって主語とならないもの」、「超越の述語面」、「場所」と捉えられている西田哲学の場合を取り上げる。動詞は、「言葉が語りたいこと（がある）」と呼びかけている。しかし、動詞が外出すると（「外出」とは、動詞がその文法的性格を失うこと）、それは、「有る」という動詞となり、元の動詞は、「有る」ではないものとして、「有る」を超越している述語性としての「無」となる。したがって、厳密には、「無」と「有る」は、実は同じものである（ヘーゲルがこのことを示した）。西田哲学の基盤になっている「場所」とは、「有る」に対して、今は「無」となっている動詞のことなのである。しかし、「場所」は、西田哲学では、動詞とはけっして言われない。というのも、西田哲学は、あくまで、「論理的」であろうとするからである。その場合、「言葉が語りたいこと（がある）」に「応じること」は、どのように変容するのであろうか、このことがここで明らかにされなければならない。

西田哲学の究極の思想は「逆対応」の論理と言われる。「逆対応」とは次のようなことである。

「神は絶対の自己否定として、逆対応的に自己自身に対し、自己自身の中に絶対的自己否定を含むものなるが故に、自己自身によって有るものであるのであり、絶対の無なるが故に絶対の有であるのである。」<sup>226)</sup>

神は自己を否定する。否定された神は、「逆対応的に、もとの神に「対する（対立する）」ような一種の神的なもの（「神の子」と比喩的に表されるであろうし、『法華経』の喩では、「長者の子」と表わされる）となる。つまり、神であるAは、自己を否定して、そのAに「対する（対立する）」ような、B（有限者ないは一に対する多とも言われる）とな

る。Aは、逆対応的にBとなると、Aに「対する（対立する）」のである。すると、Bの中には、「絶対的自己否定」が含まれることになる。というのも、Bに「対する（対立する）」ところのAは、もともとは、Bの自己自身（Bが子であるとすれば、親ということになろうし、Bが長者の子とすれば、長者となる）であるが、そのAは、自己否定したものであるからである。Aは自己否定するが、Bもまた自己自身を否定しなければ自己自身になれないようになっている。AとBはこうして、自己自身によって「有る」となるのである。有限的なる人間存在は、このようになっているAとBの逆対応的關係におけるBに当たるのである。しかし、我々は普通、Bであるとはまったく認識していない。すなわち、我々は、「長者の子」とは知らず、「貧里に迷っている（涙の谷に居る）」、同じことを、西田はまた、「無が無に對する」<sup>227)</sup>とも表わしている。

ところで、このような「逆対応」の論理は、上で説明された底辺実状を底辺にしているのである。というのも、「言葉が語りたいこと（がある）」がAの底辺実状であり、「応じること」が、Bの底辺実状であるからである。「応じること」は、動詞に「応じること」であり、それは、動詞が「外出」したことから起きたのである。そして、「動詞の外出」が、Aの自己否定ということの底辺実状なのである。すると、そこにBの底辺になることが、つまり、「応じること」が、必然的に起こる。Bは、Aに「逆対応」しているのである。「逆対応」という言葉そのものが「応じること」から由来するのである。「（逆）対応」ということが、西田哲学の最後の段階で現れて来たのは、理由がある。たまたま「（逆）対応」ということが西田哲学に現れて来たのではない。かの「応じること」を底辺にして、現れたのである。

このように、西田の「逆対応」の論理の底辺に、「言葉が語りたいこと」に「応じること」が存することは、明らかである。しかし、「逆

対応」は、究極的な「論理」ではあるが、文法ではないのである。

底辺実状である「言葉が語りたいこと」に「応じること」と論理としての「逆対応」は、あたかも、？（大疑問符）に類似している。？の下の子部分が、A（とその底辺、以下同様）であり、下の子から出てきている上の曲がった鉤型曲線部分の右半分は、Aの自己否定を表わし、また、その左半分は、Bの逆対応を表わしている（通常、書き順は、逆になっているが、文法論的真相としては、下の子から、上の鉤型曲線へという書き順で書かれているのである）。Bは、自分がそこから出て来た下の子へと頭を垂れている（ナム・アミダブツ）のである。この頭を垂れている部分、Aに「逆対応」していることとしてのBが、人間存在なのである。このようなことがら全体はまさに、「クェッション・マーク（疑問符）」となっていて、これまで、誰も、その構造を明らかにできなかった。しかし、西田は、動詞に相当することがらとしての「場所」、すなわち、「超越的述語」（＝下の子）を捉えたゆえに、この？の構造全体（＝逆対応の論理）を見通すことができた。下の子と上の鉤型曲線部分の間には、断絶がある。それは、底辺的には、動詞が「外出」して、「文法外文法状態」になったことを表わすのである。西田は、「神の自己否定」と言うが、どうして、神は自己否定するのか、については、語らない。底辺的には、動詞は、必然的に文法外に出ていくのである（「その4」論文全体で明らかにしたこと）。

ところで、カントは、『論理学』の中で、「こうした世界市民的な意味における哲学の領域は、次の問いにもたらされ得る。すなわち、

1. 私は何を知り得るか。
2. 私は何を為すべきか。
3. 私は何を望んでよいか。
4. 人間とは何であるか。」<sup>228)</sup>

と述べている。最後に掲げられた「人間と

は何であるか<Was ist der Mensch?>」は、或る意味では、すべての問いの集光点とも言えるものであり、そこに出て来る？は上のような意味の（大文字で表記された）？なのである（ハイデガーはカントの『純粹理性批判』をこの？から理解しようとしている）。

以上のように、人間存在は、神のいわば子（法華經の比喩としては、「長者の子」）のようなものであることが分かる。神になぜ子が生まれるのか？それは、ただ、動詞が文法的に必然的に「文法外」へと出て行くからなのである。

西田は、また、我々人間存在を、「創造的世界の創造的要素」<sup>229)</sup>であるとも言う。これもまた、その底辺に、「言葉が語りたいこと（がある）」に「応じること」が存するのである。というのも、「応じる」限り、まだ、「言葉が語りたいこと」がそれそのものとして語られているのではなく、「応じ方にしたがって」、「言葉が語りたいこと」がそれ相応に語られ得るからである。これは要するに、我々人間存在は、何らかの仕方で、詩作的に創造的な仕事をしているということになる。その仕事は、極めて本質的には「詩人的」仕事ということになり、それはギリシア語では、ポイエーシスと呼ばれるのである。このポイエーシスが、西田では、「制作」ないしは「創造」と捉えられるのである。

さて、上で説明されたことから、AとBの対立関係が、逆対応の関係であることをここで西田の言葉によって改めて確認しておきたい。

「神と人間との対立は、何処までも逆対応的であるのである。」<sup>230)</sup>

この文に続いて、次のような言葉が記されている。

「故に我々の宗教心と云うのは、我々の自己から起るのではなくして、神又は仏の呼声である。」<sup>231)</sup>

この「呼声」という語に、逆対応の底辺と

なっている。「言葉が語りたいこと」に「応じること」とのつながりが認められる。というのも、「応じること」は、「言葉が語りたいこと（がある）」と（言葉のほうから）呼ぶ声に「応じること」であることがすでに繰り返しこの論文で示されたからである。西田哲学の最終的論理である逆対応の「論理」の底深くにこのような「呼び（ぶ）声」が認められるのである。そして、さらに、以下のようなことが語られている。

「絶対者即ち仏と人間との非連続の連続、即ち矛盾的自己同一的媒介は、表現によるしかない、言葉によるの外ない。」<sup>232)</sup>

ここに、「言葉」が現れて来る。逆対応の関係、つまり、AとBの関係（ここでは非連続の連続と言ひ換えられている）の両者を媒介しているものとして「言葉」が見えて来たのである。文法的底辺的には、AとBは、言葉によって媒介されているのではなく、むしろ、言葉がAとBのまさに「底辺」となっているのである。この底辺によって逆対応の論理もまた可能になっているのであるが、西田哲学はまだそこまで至っていない。

そして、このような意味の「言葉」が出てくるようになると、西田は、次のような或る意味、真実驚くべき発言をする。

「絶対者と人間との何処までも逆対応的な関係は、唯、名号的表現によるの外ない。」<sup>233)</sup>

ここで、「名号的表現」とは「ナム・アミダブツ」を意味するのである。すでに、「その4」論文の終わりに、「言葉が語りたいこと」に「応じること」と浅原才市の「声の声」との関係性について明らかにしたことと合致するような内容が、西田哲学の最後になって現れて来たことになる。このことは偶然ではなく、必然なのである。つまり、逆対応の論理の底辺に「言葉が語りたいこと」に「応じること」が存するゆえに、そして、後者が「声の声」というようになっているゆえに、逆対応の論理の中に「ナム・アミダブツ」が見え



てくるのである。西田は、自分の哲学を浄土系宗教の教理に合わせようとしているのではない。そうではなく、逆対応の論理そのものに（その論理の底辺が、絶対者と人間の媒介として）、必然的に「ナム・アミダブツ」が現れてくるのである。西田が真実、逆対応にまで至ったゆえに、「ナム・アミダブツ」が見えてくるのである。もし、人が、哲学的思索の究極において、逆対応に至るなら、そこに必ず、「ナム・アミダブツ」が現れて来る。とすれば、あのカントの問い、すなわち、「人間とは何であるか<Was ist der Mensch?>」の?にも「ナム・アミダブツ」が（底辺として）現れて来るはずであろう。カント哲学の奥所にも「ナム・アミダブツ」が潜んでいることになろう。それは、実に馬鹿げているなどと批判する人も多いかもしれない。しかし、そうになっていることを、後で「神武天皇の東征」の段で明らかにしたい。

さて、第二に、動詞を動詞としては、認識していないけれども、それを「自らを隠すこと（das Sichverbergen）」として、ないしは、Es gibt Sein（それは<有る>を与える）とEs gibt Zeit（それは<時>を与える）において、Es（それ）として捉えたハイデガーの場合を考察する。

ハイデガーは、動詞を「自らを隠すこと」というように捉えている（実際、動詞は外出すると、自らを見えなくする）のであるから、当然、「言葉が語りたいこと（がある）」との声（動詞）をまだ「聞いていない」ことになる。しかし、動詞をEsとして捉えているゆえに、「言葉が語りたいこと（がある）」は、「言葉が語る（die Sprache spricht）」というように同語反復性を持つことがらとして、捉えることができるのである。いいかえれば、「言葉が語りたいこと」に「応じること」が最終段階の手前に至ったのである。ハイデガーは、このような自らの立ち位置を、自覚的に公式化して、「言葉としての言葉を言葉に

もたらし（die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen）」<sup>234)</sup> というように表わす。あと一歩進むと、「言葉が語りたいこと（がある）」という声が聞き取られ得るところまで、ハイデガーの思索は（＝「応じること」は）たどりついたのである。したがって、当然のことながら、ハイデガーは、「人間とは何か」という問いに対して、「言葉が語りたいこと」に「応じること」であるとの最終解答の一步手前の解答（最終解答を準備する解答）をするということになる。西田とは異なり、ハイデガーは、「逆対応」とは言わないのであり、「言葉が語りたいこと」に「応じること」に極めて近い言い方で、人間存在の本質規定を示すのである。

とりあえず、ハイデガーによる人間本質（人間存在の本質）の規定が言葉と関係していることを確認しておこう（以下の引用文の強調点は筆者による）。

「言葉がそのようなことを授けるかぎり、人間本質は、言葉の中に基づく」<sup>235)</sup>

更に、詳しくは、次に語られていることを考察しなければならない。

「Ereignisは、それが人間本質を見とめること(Er-äugen)において、死すべきものたち(die Sterblichen)を、次のことによって、原起させる(ereignen)、すなわち、Ereignisは、死すべき者たちを、発言(Sage)の中で、あらゆるところから隠されたもの(Verborgenes)へ行くようにと自らを人間に対して語りかけるところのものにふさわしいものにするということによって。」<sup>236)</sup>

ここで、Ereignis（エアアイクニス）とは、Es gibt（それは<有る>と<時>与える）を意味する。適切な訳語がないので、原語で示す。文法論的には、Es gibtとは、Zeit-wort（動詞）が、一歩外出して、Zeit-(wort)となっているところ（カッコが付されているのは、「見えなくなった」を表示するため）である（ハイデガーは、動詞を認識していないので、

*Zeit-(wort)* そのものをまだ知らない。いいかえれば、Ereignisは、*wort*に付けられたカッコのために、ハイデガー側からは、*Zeit-(wort)*ではなく、Ereignisとして、捉えられるのである）。そこで、「有る」という動詞が起き（Es gibt Sein）、そこで、Zeitが起る（Es gibt Zeit）のである。そして、更に、そこで、「言葉が語りたいこと」に「応じること」が起る（原起する）のである。ところが、その原起の場所である「そこで」、動詞はその姿を隠すために、「応じる」存在として原起した人間存在は、「死すべき」となるのである。というのも、「死」とは隠れた動詞のことだからである。「死すべきもの」とは、したがって、本来的に*Zeit-wort*へ向かうもののことであり、人間存在の文法的本質に相当する。これをそのようにしているのが、*Zeit-(wort)*である。そうした「死すべき者たち」を、*Zeit-wort*という隠れたものへ向かうことにふさわしいものにするところのものが人間に語りかけてくることによって、人間本質が見とめられるようになるのである。上の引用文は、このような文法的事実をハイデガーの立場から表わそうとしていると言える。しかし、底辺事実そのものはまだ顕現していないのであり、したがって、ハイデガーは「死と言葉」の関係をまだ問うことになる。

文法論的には、人間存在の本質は、「言葉が語りたいこと」に「応じること」、である。それはハイデガーの立場には、まだ「認められない」ことなのである。しかし、「応じている」ところは、すでに、動詞が外出したところ、つまり、*Zeit-(wort)*である。そこが、Es gibt、すなわち、Ereignisである。ゆえに、Ereignisにおいて、「応じている」は、人間存在の本質として、「見とめられている」のである。ただし、「言葉が語りたいこと」に「応じること」としてではない。「言葉が語りたいこと」は、Ereignisの立場では、まだ「隠されたもの」となっていて、その「隠され

たもの」へと「応じている」ことは、「（人間存在は）死すべき」という規定になっているのである。ゆえに、「死すべきものたち」は、まだ、真の意味で「応じる」となっているのではない。しかし、「隠されたもの」へと行くようにと語るものにふさわしくなることで、「言葉が語りたいこと」に「応じる」ということにふさわしい、「応じること」になっているのである。

ここでは、まさに、「あと一步」進めば、「言葉が語りたいこと」に「応じること」が開かれ得る境位のできごとが語られている。動詞はしかしEreignisの立場では、どこまでも「隠れたもの」となっている。その限り、ハイデガーの「言葉」についての思索は、全集第12巻の副題がその本質を示すように、「言葉への途上（Unterwegs zur Sprache）」にあり、したがって、自身のこのような立場の自覚が、「言葉としての言葉を言葉にもたらしこと」として表されるのである。

さて、次に、人間存在が何らかの意味で「対応」的であること（「応じていること」）は、また、次のことをもたらしするのである。

「長い間 — 哲学の内部においてすら — 人間の現有のあり方と物の現有の在り方との間の概念的区別は暗くなっているままである。ここに或る中心的な問題を見つけて、解決の道を探ることを、我々は今日やっと始めたばかりである。そして、カントが — もちろん、一定の限界内においてではあるが — どのように、この問題そのものを見ることをしないで、この問題をめぐってさまよっていたかを我々はこれから示すであろう。」<sup>237)</sup>

ハイデガーのこの言葉は、『カントの純粹理性批判の現象学的解釈』に記されている言葉であるが、人間存在の文法論的本質規定に関係するある根本構造性を我々に教えている。

人間存在は、「言葉が語りたいこと（がある）」に「応じること」であり、西田哲学の

言い方では、神の自己否定に逆対応している（？の関係性においてある）。ところが、「言葉が語りたいこと」から外へ出てくること、西田哲学では、神の自己否定と言われることは、「言葉が語りたいこと」とは異なる「別の何か」が語られていること、なのである。その「別の何か」が、「物の現有」である。つまり、「言葉が語りたいこと」に「応じること」は、「別の何か」を（言葉がではなく、）人間が「語ること」なのである。こうして、人間存在は、神の子で有りつつ（逆対応しつつ）、自分と自分以外の「有るもの（物）」と関わり、世界において「私が有る」という仕方ですら「生きる」ようになるのである（我々がこのような意味の「物」にいわば心を奪われると、「長者の子（AにとってのB）」は貧里に迷い始めるのである）。

ここに、人間存在の在り方（「応じる」というあり方）と物の存在の在り方（「言葉が語りたいこと」が「別の何か」となっていること）との区別が起きているのである。しかも、両者は、「動詞の外出」に根があるのである。したがって、この区別は、ハイデガーの指摘のように、「暗いままになっている」。なぜなら、ハイデガーですら、まだ、「動詞の外出」を知らなかったからである。そして、カントはこの問題をそれとは知らずに、その周りをさまよっていたとハイデガーは見るのである。ハイデガーの全カント解釈の核となることがここで述べられている。実際、この区別の問題こそ、カントの『純粹理性批判』の奥深くに潜み、長い間のカント研究にも関わらず、暗いままになっていた根本問題なのである（上で示唆しておいた、Was ist der Mensch?の？がそうした暗闇の正体である）。ゆえに、第三には、カントの『純粹理性批判』の奥深くに存することが「言葉が語りたいこと」に「応じること」であることを示さなければならないということになる。しかしながら、この課題は、あまりにも、広大で困難な

課題であり、この補足説明の範囲を越えることになるので、その考察を、先の「ナム・アマダブツ」の課題とともに、「神武天皇の東征」の段の解明まで先延ばししたい。

なお、「人間とは何か」という問いに対して、「言葉が語りたいことが（ある）」に「応じること」という答えが最終的なものであるとするならば、人間存在は、自己目的的ではなく（人間存在はそれとは別の何かに「用いられる」ということ）、自身を越えたところのもの（人間存在を必要としているもの）に向っている「過渡性」であることが認識されていなければならない。このような「過渡性」を明らかにしたのが、ニーチェである。しかし、ニーチェの思索的エレメントは、＜有-動詞＞関係の第二位相に位置するので、「言葉が語りたいこと」がまだ知られていないために、人間本質について、それが、言葉に「応じること」というように認識されることはなかったのである。したがって、ニーチェは『ツァラトゥストラはこう語った』の「ツァラトゥストラの序説4」において、次のように「人間とは何か」の答を提示することになる。

「人間は、動物と超人（Übermensch）の間に結ばれた一本の綱である — 或る深淵の上の綱。」<sup>238)</sup>

「綱」は、「過渡性」を、すなわち、人間存在（Mensch）を越えて（über）人間存在を「用いる」ものへ、人間が「用いられる」ようになることを表現しているのである。人間はこの「綱」を綱渡りするのである。

#### 補足説明6（西田哲学におけるカントの『純粹理性批判』理解について）

西田は、『場所的論理と宗教的世界観』において、次のようなことを述べている。

「私はカント哲学を私の場所的論理の中に包容し得ると思う」<sup>239)</sup>

上の「補足説明5」において、カントが示した「人間とは何であるか（Was ist der

Mensch?)」における？は、？であることが明らかにされた。カント哲学の奥深くに、この問いが問われていて、そのいわば答が、？である。西田哲学は、「逆対応」にまで到達したのであり、「逆対応」とは、その？の構造化をもつ。もし、このようであるとすれば、西田哲学が至ったところは、すなわち、？は、カント哲学の問いの奥所に控えているのであるから、西田が、カント哲学を「包容する」と言うのも当然ということになる。

しかし、「場所的論理」は、本当に、カント哲学を「包容」することができるのだろうか。ここで、そのことについて、簡単に考察する。

カントの超越論的哲学は、すでに「その3」論文のp.46で示したように、「底辺返照的思索」である。後で「神武天皇の東征」の段で詳しく説明するように、<「言葉が語りたいこと」とは異なる「別の何か」が語られている>ということ（＝底辺実状）に接近すること（＝底辺返照すること）が、超越論的思索である。「言葉が語りたいこと」は、いかなる思维も把握できないことであるから、「超越論的思索」は、「物自体」がまったく認識できない、と言うほかない。ところが、この「言葉が語りたいこと」を、西田は、「超越的述語」ないしは「絶対無」、あるいは「場所」と捉えたのである。そして、この捉え方は、実際、「言葉が語りたいこと」を論理的に捉えようとする限り（場所的論理と呼ばれること）、正しい把握の仕方である。しかし、「言葉が語りたいこと」は、けっして論理的ではない。こうして、「物自体」は、まるでウナギのように、西田の場所的論理の手から、スルリと抜け出ていくのである。カントの超越論的思索の真相にもっとも接近した哲学者がハイデガーである。彼は、「超越論的」を「オントロギッシュ (ontologisch)」と解した。ハイデガーも、<「言葉が語りたいこと」とは異なる「別の何か」が語られている>とい

う底辺実状そのものを認識できていないけれども、その実状へ行くこと (auf · · gehen) を「有論 (オントロギー)」と解したのである。というのも、「有る」と「言葉が語りたいこと」との関係は、「有る」と動詞の関係であり、その関係 (<有・動詞>関係) をハイデガー哲学は論究しているからである。つまり、ハイデガー哲学は、<「有る (Sein)」と (und) 「時 (Zeit)」>の「と (und)」の奥所に存する「言葉が語りたいこと」へと接近する思索であり、この接近によって、カントの「超越論的哲学」が、「底辺返照的」であることを次第に理解するようになるのである。西田の手からウナギが抜け出ていくのに対して、ハイデガーの場合は、ウナギは身動きできないところへと追い詰められていく（ウナギはまだなお捕まえられないけれども）のである。

西田が、実際、どのようにカントの『純粹理性批判』を理解していたか、については、『自覚に於ける直観と反省』の跋にその基本的なものが記されている。底辺返照的思索の「底辺実状」における「言葉が語りたいこと」に相当するものは、その論文においては、「絶対自由の意志」である。それはまた、本質的に「創造的意志」とも言われる。底辺返照的思索の（「言葉が語りたいこと」）<とは異なる「別の何か」>の面は、「絶対意志の否定（の立場）」と言われている。したがって、西田もまた底辺返照を知っていたのではないかと見るのは正しくない。というのも、「絶対自由の意志」と「言葉が語りたいこと」を混同してはならないからである。「語りたい」のだから、「意志」ではないのか、それも、「絶対に自由な」意志ではないのか、と考えてはならない。言葉は、「絶対自由の意志」を語りたいのではなく、「言葉が（独り）語りたいこと」を語りたいのである。西田は最後まで「言葉が語りたいこと」を聞くことがなかったのである。

周知のように、西田は、その後、思索を深

め、「言葉が語りたいこと」、すなわち、**動詞**を論理的に超越的述語面、「場所」と捉える。しかし、こうなっても、まだ、「言葉が語りたいこと」が聞かれていない（前の「補足説明5」で説明されたように、逆対応の関係には「ナム・アミダブツ」という「名号的表現」が現れて来るのではあるが）のである。それでも、「言葉が語りたいこと」が、論理的に「超越的述語」と捉えられるようになることで、カントの「超越論的」思索の何であるかが西田の思索的視界に見えて来たのである。「物自体の世界」とは、＜「言葉が語りたいこと」とは異なる「別の何か」が語られている＞という底辺実状のことであるから、包括的には、それは、Zeit-(wort)-lichkeitであり、「歴史性」である。これに応じるかのように、西田は、その最晩年の論文、『場所的論理と宗教的世界観』で次のように述べている。

「物自体の世界と云うのは、私の立場から云えば、我々の自己そのものの存在の場所、我々の自己そのものに直接なる、自己自身を形成する歴史的世界であるのである。」<sup>240)</sup>

このように言われていても、「物自体」は、ウナギのように西田哲学の手からスリと抜け、捉えられることができない。「言葉が語りたいこと」は、どこまでも、「不可知」であるからである。

#### 補足説明7（最終解答について）

すでに、「その4」論文において、物質的自然界と生命の世界について、文法論的底辺実状を示した。「動くこと」とは、「**動詞**の予想」であり、生命とは、「中に**動詞**をもつこと」というように**最終解答**が提示されたのである。また、「有る」がどうして動詞であるのか、そのことの**最終解答**も示された。すなわち、**動詞**から「有る」という動詞が起きたのである。そして、「人間とは何か」という問いに対しても、「言葉が語りたいこと（がある）」に「応じること」というような**最終**

**解答**が提示された。

この「最終解答」という言葉に抵抗を感じる人も多いことであろう。独断的な答えでしかなく、他にも、それらの問いへの答が可能になっているべきであると思うことであろう。それに、そのようなことを語ることは、不遜な態度であると不快に思う人もいることであろう。

しかしながら、「最終解答」は、単に主観的な思い込みではない。その理由を以下に示したい。

「その4」論文において、筆者はニーチェの次の言葉を引用した。

「この世界は、力への意志である。——そして、それ以外の何ものでもない！」<sup>131)</sup>

もし、誰であれ、このニーチェの言葉を真剣に考え抜き、それが、真実であると理解するならば、そして、「力への意志」は、文法外文法状態であり、**動詞**が隠れている場合の底辺実状であるとするならば、文法的底辺実状に関わる命題（上のような「最終解答」）は、「最終的」なものとなるはずなのである。ニーチェの上の言葉が真実であることは、文法外文法状態からの演繹によって証明された。文法論的演繹によって、「この世界」はまさに、ニーチェの言う通り、「力への意志」であり、「それ以外の何ものでもない」となるのである（「その4」論文参照）。つまり、上で引用されたニーチェの言葉は「事実そのもの」であり、反駁しようがなく、疑いがない。そして、その底辺から、上記のようないくつかの事柄の「最終解答」が生じてきたのであるから、まさに、それらの解答は、「**最終解答**」と呼ばれ得る資格をおのずからもつのである。ニーチェの上の言葉を徹底的に吟味してそこに誤りを見出すことは「絶対的に」できないのである。

#### （付記）

『古事記』からの引用は、以下の版に拠る。

古事記：倉野憲司校注，岩波書店（文庫版），東京，1996年。

本文中では，引用文の末にこの版のページ数をカッコに入れて示す。また，この版に付されている「注」をそのまま引用する場合も，同様に，それが記されているページ数を示す。

## 注)

（注釈番号は，「その1」論文からの通し番号である）

- 186) Heidegger: *Gesamtausgabe Bd. 12, Der Weg zur Sprache*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, S. 254.
- 187) Nietzsche: *Der Wille zur Macht*, S. 602, N. 886.
- 188) Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen, 1953, S. 117.
- 189) Hegel: *Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp, 1970, Bd. 4, S. 63 (§ 196).
- 190) *Ibid.*, S. 64 (§ 200).
- 191) *Ibid.*, S. 63 (§ 194).
- 192) *Ibid.*, S. 64 (§ 201).
- 193) *Ibid.*, S. 64 (§ 202).
- 194) Heidegger: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1984, S. 435.
- 195) *Ibid.*, S. 433.
- 196) *Ibid.*, S. 434.
- 197) 1252b27-30
- 198) *Op. cit.*, Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 385.
- 199) *Ibid.*, S. 386.
- 200) *Ibid.*, S. 386.
- 201) *Ibid.*, S. 384.
- 202) Ereignisをハイデガーは，Es gibt Sein（それは<有る>を与える），Es gibt Zeit（それは<時>を与える）のEs gibt（それは与える）であると述べている。通常，Es gibtは，英語のthere is（・・が有る）に相当するから，Es gibt Seinとは，「<有る>が有る」という意味となる。し

- かし，ハイデガーは，それを「それが<有る>を与える」と読むのである。「それ」とは，動詞のことなのである。つまり，Es gibt Sein, Es gibt Zeitとは，文法論的には，「動詞が<有る>を与える」「動詞が<時>を与える」ということである。すでに，「その3」並びに「その4」論文で，動詞が「有る」となること，動詞（Zeit-wort）が外出してzeit-lichになることが説明されていた。動詞そのものにまだ至っていない立場であるハイデガーの思索の視界から眺められるなら，動詞から「有る」と「時」が起こるとは見えず，Es gibt Sein, Es gibt Zeitというように捉えられるのである。なぜ，SeinとZeitの二つなのかは，Es（それ）が動詞であるがゆえなのである。『有と時』の「と」は，動詞を意味するのであり，その「と」へ向けてハイデガーの思索は歩むのである。その歩みの先に，「かつて一度起きたこと」，つまり，「動詞の外出」が見えてこないはずはない。なお，Ereignisは，「性起」とか「自現」などと訳されているが，ハイデガーは翻訳不可能と述べているので，原語で示す。その意味は，Esを動詞として受け取り得ることとして，Es gibtを意味するのである。
- 203) Heidegger: *Gesamtausgabe*, Bd. 65, S. 32.
  - 204) *Ibid.*, S. 32.
  - 205) Heidegger: *Gesamtausgabe*, Bd. 11, S. 130.
  - 206) *Ibid.*, S. 130.
  - 207) *Ibid.*, S. 129.
  - 208) *Ibid.*, S. 129. を参照
  - 209) Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, S. 503 (§ 341).

以下、この版でヘーゲルを引用する場合、  
題名に続いて、巻数 (Bd. ～) とページ  
数のみで示す。

- 210) Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Bd. 12, S. 40.
- 211) Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 435.  
『有と時』からの引用方法については、  
注8を参照
- 212) *Ibid.*, S. 435.
- 213) Heidegger: *Gesamtausgabe*, Bd. 13, S. 131.
- 214) Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburg, 1991, S. 55 (A11-12).
- 215) Heidegger: *Gesamtausgabe*, Bd. 25, S. 6.
- 216) 西田幾多郎: *場所的論理と宗教的世界観*, 全集11, p.388.  
西田からの引用方法については、注93に従う
- 217) 補足説明6を参照
- 218) *Op. cit.*, Hegel, Bd. 4, S. 64-65.
- 219) 1484a1-3.
- 220) *Op. cit.*, 西田幾多郎, 全集11, p. 388.  
補足説明6も参照してほしい
- 221) 本居宣長: *古事記伝* (3), p90-91.  
『古事記伝』からの引用については、「その1」論文の注2を参照。そこでは、『古事記伝』から直接引用する場合は、引用

文の末に引用箇所を提示することになっているが、以降、今回のように脚注で示すことにする。

- 222) *Op. cit.*, Hegel, Bd. 12, S. 19.
- 223) *Op. cit.*, Hegel, Bd. 18, S. 123 を参照
- 224) *Ibid.*, Bd. 18, S. 49.
- 225) Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, S. 351 (A316, B372).
- 226) *Op. cit.*, 西田幾多郎: 全集11, p. 398.
- 227) *Ibid.*, p. 397.
- 228) Kant: Bd. 9, S. 25.  
(以後、アカデミー版カント全集からの引用はこの仕方です。)
- 229) *Op. cit.*, 西田幾多郎: 全集11, p. 403.
- 230) *Ibid.*, p. 409.
- 231) *Ibid.*, p. 409.
- 232) *Ibid.*, p. 442.
- 233) *Ibid.*, p. 442.
- 234) Heidegger: *Gesamtausgabe*, Bd. 12, S. 230.
- 235) *Ibid.*, Bd. 12, S. 230.
- 236) *Ibid.*, Bd. 12, S. 249.
- 237) Heidegger: *Gesamtausgabe*, Bd. 25, S. 24.
- 238) Nietzsche: KSA, 4, 16.
- 239) *Op. cit.*, 西田幾多郎: 全集11, p. 38.
- 240) *Ibid.*, 全集11, p. 38.