

間接伝達論的論理学 第2部・注釈部 (その8)

清水 茂雄

Die mittelbare-mitteilungstheoretische Logik

Zweiter Teil・Anmerkungen<8>

Shigeo SHIMIZU

Zusammenfassung :

Diese Abhandlung soll als Anmerkungen für die mittelbare-mitteilungstheoretische Logik genommen werden. Die Anmerkungen für eine Logik haben eine wichtige Bedeutung wie Hegel Anmerkungen gebrauchte, wenn er "Wissenschaft der Logik" schreibt.

Ich will in dieser Abhandlung als den Anmerkungen besonders den Begriff "Unrealisierung(unrealization)", der die Essenz der mittelbare-mitteilungstheoretischen Logik ist, erklären.

Der Zusammenhang zwischen Unrealisierung und der mittelbare-mitteilungstheoretischen Logik bezieht sich auf das Entstehen der Sprache. Das Entstehen der Sprache wird allein mittelbare-mitteilungstheoretisch erleuchtet, weil die Sprache selbst aus dem Enden der Sprache entsteht und sie das Enden der Sprache nicht unmittelbar sagen kann.

Key Words : Logik (論理学) Heidegger (ハイデガー) unrealization (虚言化)

はじめに

「間接伝達論的論理学」の第二部は、第一部の「注釈部」である。ヘーゲルの「論理学」が本論とその注から構成されていて、「本論」が論理の必然的運動を簡潔に叙述しているのに対して、「注」が補足的説明をしているのに似て、第二部としての「注釈部」もまた、基本的には「補足」をする。しかし、「間接伝達論的論理学」にとって、「注釈部」は単なる「補足」ではない。それは、第一部で言われたことへ「道」をつけるという意味をもった「補足」である。ヘーゲルの「論理学」にとって、「道」とは『精神現象学』に他なら

ない。「意識経験の学」としてのそれは、終には、「論理学」のエLEMENTへ達するのである。これに対して、「間接伝達論的論理学」もまた、同様に道を必要とする。そして、その「道」とは史上に現れた哲学であり、哲学の歴史が「間接伝達論的論理学」への道になっているのである。それゆえ、「間接伝達論的論理学」の「補足」、つまり、「注釈部」は哲学史を成立させることになる。しかし、だからといって、史上に現れた哲学を単に時間的な順番に並べ、その要点を説明したとしても、ここで言う「補足」にはならない。むしろ、それらが「間接伝達論的論理学」の論理学的

カテゴリーになっていることが明らかにされて、ようやく、真の「補足」になるのである。したがって、このようになるときは、もう「補足」ではなく、当の「論理学」の内容を構成することになる。しかし、そのように「間接伝達論的論理学」の固有のカテゴリーとして見直されるまでは、史上に現れた哲学の内容は、「間接伝達論的論理学」の「補足」をしているのである。

このように、「間接伝達論的論理学」そのものがその本質から「注釈部」を伴うものになっている。すべての哲学は、「間接伝達論的」に〈言う〉というところへ至らずには、規定（限定）することを尽くすことができない。なぜなら、「間接伝達論的」となって規定は完成するからである。そこでは微塵も直接的なものが見られなくなるのである。それゆえ、西田哲学の「無の自己限定」ということは、極めて深い意味をもっていることであることが判る。もちろん、「間接伝達論的論理学」は西田哲学さえもひとつの論理学的カテゴリーとして位置づけることができないからではない。このような意味で、「間接伝達論的論理学」は哲学史の千秋楽になっている。ハイデガーは、『哲学の終わりと思索の課題』という論文の末尾で、「es gibt の中で何が語っているのか」(Was spricht im Es gibt?)と問う。この答え（後で出てくるes es-t）が哲学（史）の千秋楽を奏するものでなければならない。ハイデガーの哲学はこのような「終わり」を思索できる処にまで来たのである。その哲学は終わろうとしている哲学である。そして、そこは、間接伝達論的論理学から見れば、むしろ、逆にはじめて「可能性」という言（こと）が言われ始めたところ、むしろ逆に終わったところからの始まりになっているのである。奇妙なことに、ハイデガーの哲学は、夜明けの日暮れになっているのである。「夜明けの晩に鶴と亀がすべった」とは、よく知られた日本のわらべ歌、「かごめかご

め」の一節であるが、ハイデガーの哲学はそのような具合になっているのである。しかし、こうしたことは、ただ、間接伝達論的論理学からしか見えてこないはるかに遠い光景である。

この論文の叙述形式は、これまでのやり方を踏襲する。最初の番号は、注釈部の通し番号、続く括弧内に、『間接伝達論的論理・第一部』のページと行が示される。そして、その下に注釈される文あるいは語句が示される。

39. (P.27, 11行)

「**「を**もたらす」という言い方に「まだ主語が」が表されているのであるが、反面、この言い方の中に「主語と主体」の本質が語りだされている。」

主語は判断を構成している要素であって、主体はその判断をする作用者とみなされるならば、主語と主体は同一であるとは言えない。しかし、両者の間には切り離せない関係がある。

言葉の出来言として言葉が言われるようになる境界では、言葉が言い始めているのであるから、言う主体は、言葉の独自一人称になる。これが、es es-t（それはそれする）と言うことである。

この人称は、もちろん一人称でもなければ、三人称でもない。もしも、消極的、否定的に言われるならば、非人称のesとも言われえるかもしれない。しかし、この言い方では、言葉は真言として言うことは出来ずに、悲しい。es es-tとなって、言葉は言葉となり、喜ばしい。このようにして、言葉が言う時の人称は、言葉の独自一人称となっていて、ここでは、一人称は禁止されている。つまり、驚くべきことに、一人称は、このes es-tの独自の禁止によって規定され、生じているのである。禁止が一人称を規定しているということは、余りにも不思議なことである。しかし、

es es-tの禁止こそが一人称を生成的な文法的に定義しているのである。それは、およそ人間的な境界の出来事ではなく、出来言のできごとなのである。ここには、歴史上いかなる哲学もまだ入っていない。哲学の終わりに、上で述べたような意味での千秋楽に、この境界が立ち現れるのである。人跡未踏の境界である。かくして、一人称はその文法的な生成の場面ですでにもう、自己の立ち入りの禁止に面し、自己の死に直面している。しかも、この立ち入り禁止こそが、一人称を措定するものであり、一人称は、自己の死から定義されているのである。どうか、こうしたことを聞いて、それなら、これまで、宗教や哲学にも同じことが言われていたと、早合点しないでほしい。違いがあることを慎重な人は見抜く。ここで言われたことは、まだいかなる人間のまなざしにもはいつていなかったことからである。まず、es es-tの禁止ということが、人間的思惟のはるか彼方の出来言だからである。

こうして、定義され、文法として一人称は生成する。しかし、一人称が言われるときには、es es-tは、すでに言われなくなっていて、悲しいという言葉の気持ちも誰によっても気付かれなくなる。一人称は、言葉の喜びを察することはできないどころか、言葉が言われなくなった言葉の悲しさも、察することができない。その意味では、生成した一人称は、本質的に繊細さを欠いている。しかし、一人称にも詩人的にそのような言葉の気持ちを汲む可能性があるのである。それゆえ、一人称の気持ちは、言葉の気持ちとひとつになり、ここに、一人称に、固有の感情が文法的に生成するのである。まずは、喜びと悲しみである。悲しみは、es es-tが隠され、まだ言われていないということであり、喜びは、そのような言葉の悲しみに一人称が感じて、es es-tが少しばかり、みずから言うことができるのでは、という期待の喜び（憧れ）であ

る。一人称は、こうして、自身が文法的に生成したためにes es-tが退いてしまい、es es-tが言われなくなり、言葉の悲しみの原因になっていることに気付くことで喜びを向こうから受けるという構造に組み入れられている。言葉を悲しい気持ちにしているのは、一人称の生成が原因だからといって、一人称は根本的に罪人であると考えるべきではない。なぜなら、言葉にはes es-tという人称が決まっている以上、一人称ということ自身は、その言葉の人称から可能になったのでなければならぬからである。しかし、一人称には、言葉の悲しみに対してはschuldig（責めある）という性格をもっている。このような罪の自覚は、まだ言葉の方から言われていないことを示している。ニーチェの言うように、「喜びはまことに深い」。罪あるというのは、まだ透徹していないということを表しているのである。生れ落ちるや人間は罪あるよりも先にまず喜びと悲しみを感じするようになっているのである。こうして、一人称は、文法となったその時にすでに感情をもっている。主体は、こうして、文法的な一人称から生育したのである。

ところで、このようにして、一人称が許可されたとき、es es-tは身を退かせ、権限を委譲する。ここにes gibt（・・が在る、それが与える）が言われることになるのである。ここでは、言葉は、言葉が言葉を言うということが出来なくなり、その代わりに言う。この「代わりに言う」ということによって、es es-tは、その権限を譲るのである。言葉の代わりに言われるものが生成していることになり、言葉は、みずからの代わりになっているものを言うしかない（述語付け）。ここに、主語と述語の区別が生じているのである。感情をもった一人称、つまり、主体は、この区別の最初の生成を目撃することになっている。また、主体が生成するときには、かならず、主語と述語の生成が一緒に起こるのであ

る。我々は、喜びと悲しみという感情の裏地に主語と述語の関係という表地を重ねてまわっているのである。いかなる「私」もこのように着ずには存在することはできない。むしろ、この重ね着が「私」なのである。

es es-tは、一人称の禁止であり、そこでは、晴れ晴れということが言われる、ハレる。ここで、「ハレる」とは、もはや一人称で言うということがなくなってしまったということである。そして、一人称は、このようなハレることを願っている。しかし、es es-tが言われることは、一人称が禁止され、死ぬということであるから、ハレることを願う一人称という文法は、極めて独自の役目を果たすのである。一人称が発言されている「間」は、ハレることはない。一人称もまた、自己の本性であるハレを願うことがまだ実現されていないことを不穏に感じるのである。一人称は、発言されているかぎり、気が晴れないのである。主語と述語の関係には、なにか晴れないものがあることになるのである。このような晴れないものが論理的な懐疑の元になる。疑っている我といったものが客観的に可能になるのである。しかし、そのような晴れない一人称、懐疑の主体もハレを願うものとして措定されているのであるから、ハレることへと秩序付けられている、いいかえれば、自己というものはこの秩序に組み入れられているという事実を知ることによって長年の疑惑を晴らすことができるようになるのである。一般に、哲学というものが、本物かどうかは、このようなハレるということの秩序をどの位まで知ったかによって測定されるのである。ヘーゲルの「論理学」とか、西田哲学といった歴史的な哲学はみな、必ずこのような秩序を言い表している。それらは、ある晴れた明るさの中で展開されているのである。つまり、絶対客観的なことが思惟されるのである。しかし、一般に自己とか「私」とかがこのようなハレの秩序の中に組み込まれていることを

知るのは稀なことであり、このようなことを知ったものは哲学者と呼ばれるべきである。彼は一人称という文法の機能を本来的に果たしているのである。

真言が言われるようになること、つまり、一人称がもはや言われなくなり、es es-tといったような人称が言うようになることが一人称を措定すると、真言は、言われなくなって、奥に退き、最も深い意味で、真言は、分裂する、つまり、Ur-teilen（判断）ということになり、主語と述語の関係に身を隠し覆う。主語になっているものは、どこまでも一人称に対して否定的に來たり、客観として内面において解かれるべきものになる。述語は、そのような客観が一人称の死を通して要求する自己の内面的把握、つまり、述語付けということになるのであり、主語と述語は、一人称がesへといわば犠牲になることで、両者の同一性を要求するのである。通常は、一人称は、判断ということによって、主観と客観を結びつけ、それをもって真とする。しかし、本来、一人称は、自己を犠牲にして、主語と述語の同一性を実現させるべきことを要求されているのである。主観と客観のこの連関は、どこまでも深く考えられなければならない。しかし、この連関は、言葉の出来言として言葉の方から言われるようになり、ことがらが文法的になって、ようやく、その真相が語られるようになるのであり、このような深まりが哲学の歴史というものを形成するのである。したがって、es es-tが言われることは、哲学史に終止符が打たれるということを意味するのである。

40. (P.28, 1行)

「主語」はアル (seyn)

ここでアル (seyn) と言われているのは、もちろん、ハイデガーの言うところのEreignisとしての有のことであるが、あくまで「間接伝達論的論理学」から言われていることで

もあるということに注意しなければならない。「間接伝達論的論理学」そのものから見るなら、「有る」は、言葉が言葉としてその発祥の由来を言うようになったところで定義される(『間接伝達論的論理学』P.291参照)。しかし、このように定義されているところでは、「有る」ということは、言葉が全く独りで言うこととしていかなる人間もその発言を聞くことはできない。つまり、定義の現場での「有る」は、言葉が独りきりで言う「有る」であり、es es-tが一人称の禁止において言われているように、一人称には聞き取れないようになっていいる。その意味で、定義の現場での「有る」は秘術語であり、虚言をなし、主語-述語関係の戸外のできごとになっていいるのである。当然、このような「有る」は主語の述語には絶対になることは出来ない。また、「有るは有る」というような同語反復になることもない。

このような定義の現場での「有る」が、言われなくなることによって、はじめて、述語としての「有る」が許可されるようになるのである。その場合、もちろん、初めて述語的に言われるようになった「有る」は、主語の述語ではなく、逆に主語を可能にしている述語であり、主語をいわば定立する「有る」である。これが、es gibt, Ereignisに他ならない。ここで、「有る」は一種の分岐点に立つことになる。なぜなら、ここで「有る」は一方に秘術語としてのあの「有る」の用意になっているとともに、同時にここで主語の述語としての「有る」へと向かうことができるようになるからである。ここで「有るもの」ではない「有る」が自ら違いを意識できるという具合になっている。ここに、「有論的差異」が見えるようになるのである。ハイデガーが捉えている「有る」というのは、このような分岐点に立っている「有る」であり、ここが同時に「用意の秘術語」の発言許可の現場、つまり、「言葉への途上」なのである。「用意

の秘術語」の発言とともに「時」が文法的に発祥するのであるから、「有る」と「時」とは或る繋がりにおいて思索されることになる。したがって、ハイデガーが捉えている「有る」は、「時」の発祥への問いとともに思索されなければならない。ハイデガーの主著、〈Sein und Zeit〉は、このような連関への指示を与えているのである。

また、分岐点に立つ「有る」は、ここで主語定立の可能性を得ることになるので、真理の本質をも定立することができるようになる。秘術語としての「有る」は、間接伝達論的に言われているのであるから、それは虚言となっている。真理は、ただ、主語-述語関係が可能になっているところでのみ発言許可されるのである。つまり、真理は、虚言が言われなくなることで可能になるのであり、虚言が発言されることの外に立っていわば家の中に入れてもらえなくなっているのである。虚言が発言されるという奥義からはずされていることが真理の立場なのである。真理にとって虚言は悪であるが、そういうようにして、虚言はその場にみだりに入ってくることを禁止しているのである。真理の本質には、このような一種の「命令」が潜んでいるのである。そして、このような真理の本質がみずからを語るすることができる境位は、あの分岐点としての「有る」が捉えられる場所でもあるのである。そこは、真理と非真理との定かならぬ境界になっているのである。

ハイデガーの哲学のいわばエレメントは、このような意味での分岐点に立っている「有る」であり、ここから見る限り、「有る」は、時的な性格を本質的にもっていることになる。つまり、「有る」ということが歴史的なものになっていることが認識されるようになるわけである。分岐的な「有る」そのものが時的になっている。この先には、「秘術語としての有る」が先に行って(言って)いる。この後ろには、この分岐点の「有る」が逆に

これから向かわなければならぬ、いわゆる地上の国がある、というより、これから下っていくことが地上の国、つまり、形而上学の領域を成立させるのである。「有る」の運命というようなことが定まっていることになる。「有る」の運命が見渡せるここ、分岐点は、実に、これから下っていくところから出てきて、そこを後ろにしたところなのである。だから、ここは実に不思議なことになっているわけである。もうそこから退場してきたところが、これから入っていくところになっているからである（ハイデガーでは、Austragと名付けられる事態である）。同じような光景が秘術語としての「有る」でも眺められる。つまり、「用意の秘術語」は「時」の完了してしまったところなのに、実にそこがこれから下っていくところ、つまり、「用意」の現場になっていて、「時」が発生するところになっているのである。これが、ニーチェの「永遠回帰」の構成になるのである。完了してしまったということが、完了に至るという可能性に先行しているというのは、まことに奇妙なことである。アリストテレスの「エネルゲイアはデュナミスに先立つ」という言葉の真意は、歴史的な仕方ですの光輝を増していかななくてはならない。

「有る」ということに構成的な時的性格は、そこで、主語-述語関係が発祥するということと関連する。すでに述べたように、ここでの主語-述語関係は、いわば「生まれたて」というようなものであるから、述語自身が主語定立をしている、更に言うなら、そこでは、述語が述語しているのである。そこで、「有る」ということも主語の述語にはならず、むしろ、それに先行している「秘術語としての有る」に適するような本性を持っているのである。「有る」には主語がなくなるので、ハイデガーが表現するように「有る」に十字抹殺の印が付けられることになる。もちろん、このような意味の「有る」がes gibtである。「有る」が

このようにして「秘術語としての有る」に適うように言われるようになると、当然ながら、「用意の秘術語」が発言許可されるようになってくる。もちろん、それはまだ十全な許可ではないものの、しかし、発言の許可にはなっているのである。こうして、「有る」の中に「これから」ということが、言われるようになる。「終わる」ことに用意が整うというようなことが、「有る」の深奥から発言許可されるようになるのである。ハイデガーが「Seynの最内奥の有限性」といっていることがそれである。ハイデガーは、そこにおいて時が生ずると言うのであり、これは、上述したことがらにびたりと合っている。ハイデガーの哲学はまさに「間接伝達論的論理学」の「土曜日」になっているのであり、哲学の歴史は最後の日の前日に至ったのである。「用意の秘術語」の発言内部に入ったのである。

ところで、分岐点の「有る」が、それがそこから退場してきたところへと下っていくと、そこでは、「有る」は主語の述語という性格をもつことになる。いいかえれば、「有る」は「有るもの」の「有る」となる。同じ述語としての「有る」ではあるが、分岐点としての「有る」と分岐点から下った「有る」では差異があることになる。この「差異」がOntologische Differenz（有論的差異）である。ハイデガーによれば、この差異によって形而上学が成立しているのである（「間接伝達論的論理学」の「金曜日」の場面が成立する）。逆にこの差異が差異として認められるということは、そこが「分岐点」になっているということであり、形而上学とは別の始原への過渡になるのである。このような「有る」の下り行きは、元々は分岐点に「有る」が立っているということから由来する一種の運命的動向である。「有る」には固有な自己忘却が付き物なのである。es gibt は、(es gibt) というように自己忘却してしまうのであり、ここで、「有る」はそれに構成的な時的性格を

忘却することになる。ハイデガーの〈Sein und Zeit〉は、「有る」が忘れていたその時の性格を「有る」に取り戻してあげる企画なのである。このような(es gibt)の括弧をはずす方向への最初の運動(形而上学の自己克服と名付けられよう)がニーチェの哲学に他ならない。また、(es gibt)内で「与えるes的なもの」は、その姿を現さずにいわば、シルエットとして(es gibt)内に映されることによって弁証法という論理形態が可能になるのである。というのも、(es gibt)内部では、与えるes(規定するもの)は、どこまでも媒介という役割を果たすからである。絶対他者が媒介者になるのである。このような弁証法的論理の最後の形態が西田哲学である。西田は、このように映された「与えるes」を最終的に「絶対矛盾的自己同一」と表現し、それは、また、絶対創造意志とも表現する。そして、絶対創造意志とは絶対他者にして、最も内的なもの、我々の自己を創造するものと規定するのである。

「有る」がここでは三つに区別されたが、三つの「有る」があるのではない。むしろ、「有る」と言われているということは、三つの段階を経てはじめて言われるようになり、この段階が歴史というものを可能にしていると考えなければならない。ハイデガーが「有の歴史」と呼んでいることは、このような「有る」の三段階に基づくのである。「秘術語」としての「有る」は、言葉が全く独りきりになって言うのであるから、そこでは、「間接伝達論」が出生している。言葉は、どうして言葉になったかを間接伝達論を出生することで言う、つまり、言葉は言葉を言う。ここでそのような言葉、つまり、「真言」は、「有る」と言うのである。それゆえ、この「有る」は、述語ではなく、秘術を為す言葉、秘術語でなければならない。「有る」は間接伝達の精髓、un-realization、が言うからである。「有る」はここで〈言われ〉ている。つまり、「有る」

の「いわれ」が言われるのである。ギリシア語の「ロゴス」が、「いわれ」と「言葉」という意味をもつとすれば、秘術語としての「有る」は、ロゴスと名付けられえ。しかし、「言葉」の中には、極めて深く「嘘」が根付いている。この「嘘」は、「有る」の出生のところにその地盤があるのである。おそらくは、言葉を持たない動物には嘘はないであろう。逆に嘘をつけないということは、真理を語る能力がないということである。秘術語としての「有る」は、最初から虚言を言うことで誠を尽くしているのである。それは、まさに、「ロゴス」である。

「有る」がロゴスであることが、「分岐点」としての「有る」へと「秘術語」としての「有る」が下っていくことの原因になる。真言は、「用意」を要する(brauchen)のであり、「用意の秘術語」を言うことが好ましかったのである。虚言は「用意」を偽ることを楽しんでいるのである。したがって、「分岐点」に立つようになった「有る」は、必然性を固有に帯することになる。「用意」は、必-要だからである。「有る」はModalität、つまり、様相というカテゴリーを帯し、また、「有る」はどうしても有らざるを得なくなるのである。ここに、あの「秘術語」としての「有る」は姿を隠すことになり、「分岐点」としての「有る」は、「秘術語」の「有る」の代わりをするようになる。「代わり」とは、「有る」が、realな述語ではないということである。むしろ、「有る」が「分岐点」に立つことで、はじめて、述語が主語を定立できるようになるのである。そして、このように「有る」が主語を定立する述語になることは、歴史的なことということになる。なぜなら、ここに「時」が発祥するからである。「用意」ということが言われることで、「これから」将にes es-tが来たらんとすということになり、ここに、「終わってしまった」ところから、将-来が出現する、過去が未来になるからである。す

なわち、「有った」ものが将来に來たらんとす、ということがはじめて起こるのである。未来が過去のことであったというのが、ニーチェの永遠回帰を構成するものである。本来的に意志することは、「有った」をこれから創造することである。ベートーヴェンの最後のピアノ・ソナタの終楽章が極めて独創的、創造的なのは、未来がすでに「有った」ことになっているからである。はるかな未来への憧れはただちに、過去の追憶と溶け合い、ひとつのことになるのである。そのようになって、人はその作品なら何度も聞きたいと願う。何度も同じ人生を繰り返したいと願うようになるには、ベートーヴェンのかのピアノ・ソナタのように、創造的、つまり、新たな未来が「(既に) 有ったもの」にならなければならないのである。未来と過去が結びつくようになって、繰り返すということが成立するのである。それゆえ、瞬間（今）を生きるということは、単に今のこの瞬間を楽しく充実させて生きることではなく、同じことの繰り返しがそのまま創造的なことであることに気付くことである。人はニーチェの言うような、永遠回帰という深遠な思想に至らずには、瞬間を生きることはできない。未来が既に有ったことにならなければならない。

ところで、「創造的」ということが、上の例で示唆されたように、本来的には「すでに有った」ということが「これから将来に來たらんとす」ということになることであるとするなら、もっと極端にしかし厳密に言うなら、時の本質を顕現させることであり、結局は、「用意の秘術語」の発言許可をもたらすことであるとするならば、ここでは、「有る」ということは、本質的に時の本質によって性格づけられ、歴史的という本質を自ら明かし、また、生成の本質を固有なものとして持つことになる。「有る」ということとは一見すると矛盾するように見えるこのような意味の「生成」は最初にニーチェによって見出され

たのである。

「主語がアル (Seyn)」ということは、このように、「分岐点」に「有る」が立っているということを意味する。「有る」の固有な時性は、ここでは「有る」がこれから下っていく先と、「有る」にとっては先立っている先との両方向を見渡すことになる。つまり、ここで「有る」はみずからの「運命」を知ることになるのである。一方には「形而上学」の領野が、他方に「別の始まり」が見渡せることになる。しかし、このような見渡しは、まだ、その立脚地が「用意の秘術語」であるということを行うことはできないのである。しかし、ハイデガーは、「有る」と「用」との関係をbrauchenの中に見出しているのである。つまり、「必然」ということが「分岐点」に立っている「有る」の真言との関係を「分岐点」からみて言い表しているのである。「間接伝達論的論理学・第一部」の全体が「必然」を中核に組み立てられているのは、このような理由からである。簡単に言うなら、真言が「用意の秘術語」を前に言うことは、その「秘術語」内部ではbrauchenとしてしか言われないのである。したがって、brauchenは、真言の「前」が「前」として言われることになることの薄明になっているのである。ハイデガーの思索はついにここまで到達したのであり、まことに驚くべき事態に至ったと言える。

「用意の秘術語」は、真言にとってのものであるから、「用意の秘術語」内部では、そこが「用意の秘術語」であるとは言われない。このことは、「分岐点」に立つ「有る」は或る独自の視界の開かれの中できわめて異常な事態に至るということの意味するのである。なぜなら、自分の今立っている論理学的場面が、それに先立っている何ものかから「用意」にされているということを示されるからである。こちら側からみたこのような向こう側との関係性が、ハイデガーが始めて聞いたbrauchenなのである。実は、brauchenは、本

来は、「秘術語」であり、真言が言う「前」を真言が「要する」というところから、発祥したのである。このような「前」は前置詞としての文法的役割をなし、真言の前置詞として「秘術語」になっているのである。それゆえ、brauchenは、本来は、前置詞としてのみずからの固有な文法的役割の自覚といったことになっていなければならない。さらに、このような前置詞は、同時に後置詞でもある。つまり、真言は、「前」を後から置いたのである。「用意の秘術語」は真言の「よそ行き・かえり」であり、すでに終わったところから、始まったのである。もちろん、真言が「前」を後から置いたということは、時間的な前後関係ではなく、時は、逆にこのようにして発祥したのである。つまり、真言の「前」が後から置かれたという場合の「後から」とは、真言が間接伝達をなし、「虚言を言うということの故に」という意味である。「後から」は真言が虚言をなすということのいわば結果なのである。それにしても、真言が虚言をなす、つまり、秘術をなすということから「前」が発言されたということは、そこに前後関係が前提されているのではないか、一種のプロティノスの発出ではないかと考える人がいるかもしれない。その人は、「前」が真言の「前」になっているということをまだ事柄として考えていて言として言われているということを充分に理解していないのである。「前」はあくまで、間接伝達論を発祥する言葉としての言葉の「前」が真言の前置詞として言われているということから言われなければならない。虚言をなす真言にとって「前」を前もって言うことは、虚言する楽しみであったのである。

(付記) unrealizationと時

間接伝達論的論理学の精髓にして核心になっているunrealizationは、真言が、つまり、es es-tが虚言を言うということである。虚

言は、すでに述べたように、真理以上であり、言葉が何故発祥したかを言葉が言う処の固有な見ものである。人間はそこではまだ起こっていない。esのことがらなのである。一人称は、この後、言われるようになるのである。時は、このような虚言と関係している。虚言が言われるようになるというところでは、まだ、時は発祥していない。しかし、虚言を言うようになったということは、時から出てきたということである。そして、時はそこから発祥したのである。「そこ」には時はないということになるが、時は、虚言の中に可能になっているのである。時は、時の終わりに本質的に係るようにできている。しかし、時が終わるということから時といったことも可能になっているのである。時は、従って、虚言と深い繋がりをもっているのである。しかし、時と虚言との連関を透明にさせることはある意味では不可能である。それは、事柄がいまいに理解されているからではなく、時の終わりに虚言が言われるのであるけれども、時は、虚言からしか解明されないというこの事態そのものが思惟にある困難な状況に陥らせるためである。時が、終わったところから始まったということは、虚言との関連から解明されるのであるが、その事態を完全に解き明かすことをそこの消息が拒むと言えよう。ハイデガーの哲学は、このような時の本質に属している深い謎に踏み入っていて、言葉と時の繋がり深奥に存するかの拒みをまともに経験しているのである。

41. (P.29, 13行)

「不可能性」

ここで言われている「不可能性」とは、単に可能性の反対概念というようなものではない。円周率が分数で表されることは不可能であるというような意味での不可能性ということではない。一般に思惟によって理解されえるような不可能性を意味しない。ここで言わ

れている「不可能性」というのは、もっとも厳密に捉えられるなら、ドイツ語でesと名づけられていること、非人称のesがそのようなこととして発言されているところを名指しているのである。筆者はこのようなesの固有性をes es-tと表した。人間の思惟はそのようなesを捉えることはできない。真言が言われているとき、そこでの発言の人称は「不可能性」ということを言っているのである。西田哲学は、このような意味の「不可能性」を「絶対矛盾的自己同一」というように表そうとしている。しかし、そのような表現がまだesをそのようなこととして言っているのではないことを表す。それにもかかわらず、自己同一には矛盾する、しかも絶対に矛盾するということはかの「不可能性」を一定の仕方で表現している。自己同一からどこまでも逃げていくもの、それを絶対の他者というように言い表すことで「不可能性」は現れることを拒絶されているのである。そのような障壁を打破するにはどうしても人は「言葉への道」を見出し、そこを歩まなければならないのである。そこは、かえって「不可能性」への「道」として「可能性」になっているのである。「道」は「不可能性」への道、「不可通」の前にまで人間を導く道である。ハイデガーはもちろん、このような「不可通」を発見したのであるが、しかし、そこはまだ「不可能性」そのものではなく、「そこまで」だったのである。すでに注34で引用したハイデガーの詩句を再びここに掲げよう。

詩作より創設的に
 思索より礎定的に
 感謝は留まる
 感謝を能くし得るものたちを
 感謝は不可通なるものの現前に連れ戻す
 私たち死すべきものは、はじめに、この
 現前に所有されていた

(M.Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 13,
 Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann,

1989, S. 242)

「不可通」と「不可能性」とは同じことではない。前者は「不可能性」の前まで来たということの意味し、後者はその「不可通」に入ったということの意味するからである。その意味では「不可能性」ということは、「不通に通る」ということである。そして、この違いが「間接伝達論的」な見ものを見るか見ないかの差異をもたらすのである。虚言が言われるようなところでは、「ありえぬ」ことが起きているのでなければならない。いかなる仕方でも規定されたものではなく、むしろ、規定するものであるということは、虚言を語るということである。そこは、「不可能性」でなければならないのである。言葉がまったく独りきりになって為すところのこのような虚言は、およそ「ありえる」ことではなく、「ありえぬこと」、「不可能」なことである。このような「不可能性」の「用意」として「可能性」ということが可能になっているのである。そして、このような「可能性」が「言葉への道」を形成し、そこをハイデガーの思索が歩んでいるのである。つまり、「間接伝達論的論理学」からもっとも厳密に見るなら、ハイデガーの哲学は「可能」になっていなければならないのであったのである。そして、ハイデガーの哲学がそこで可能になっているそこは、「不可能性」が「用意した」「可能性」であり、そのような意味でそこは「brauchen」つまり、「要（用）す」になっているのである。そこは間接伝達論的論理学的にはModalitätのカテゴリーの場面になっているのである。

このような意味での「不可能性」は、「間接伝達論的」な場面に固有なものであり、unrealizationということの一面を表している。どこまでも直接的なものを否定する「間接伝達論的」なるものは本質的に虚言化するものである。esがそのようなこととして〈言われ〉るようになるということは、かくして、不可能になっているということになる。この

ことは、哲学史においては、絶対に触れられないものに触れるというような事態を現すということである。上述したように、西田哲学は、そうした不可能の境を絶対矛盾的自己同一というように表しているのである。西田はこのような絶対に触れられないものを絶対の他者とも言っているが、この表現は、「不可能性」の一面の性格を捉えているのである。いずれ哲学はこのような絶対の他(西田は「創造的意志」とも呼ぶ)といったものが我々の自己、つまり、「一人称」を創り出していることを言わざるをえない。次の西田の言葉はこのような消息を極めて簡潔に述べている。

「絶対矛盾的自己同一的に、作られたものから作るものへと動き行く創造的世界に於いて、絶対に他にして絶対に内なるもの、我々の自己を創造するものとして、パラドックス的に我々の自己に臨むものは、絶対矛盾的自己同一として、表現的に自己自身を形成する創造的意志即ち絶対意志と云うことができる。」(西田幾多郎：西田幾多郎全集 第10巻、岩波書店、東京、1965、P.321.)

一人称(西田哲学では「一人称」とは言われず、自己とか個物とか言われる)にまつわるこのような絶対の他との関係、すなわち、「不可能性」と一人称との関係性が西田哲学の「逆対応」と呼ばれるものである。もちろん、この関係もあくまでシルエット的に思惟されているのである。「不可能性」と一人称の関係そのものは、もうすでに、「可能性」の場面に移ったということであるから、「不可能性」は「不可能性」としては隠れ、そのためにそこは、不可通というように言われることになるのである。あるいは、この連関のシルエット的表現として「逆対応」になるのである。ここに虚言的なことも隠れることになるから、「逆対応」という関係は実在的、ないしは真理になってしまう、いいかえれば、我々はこうした真理に騙されることになる。もちろん、ここで「騙される」ということは、

西田哲学が普通の意味で嘘をついているということを行っているのではない。むしろ、その哲学は事柄の究極的真理を明かしているのである。しかし、一人称は、元々は、虚言されていることであり、文法的なものでなければならない。「私」というのは、文法なのである。そのため、虚言を言えない限り深い意味で人を騙しているのである。しかし、このようなことはまさに「不可能」なことなのである。言葉は言葉になっているところで間接伝達論をなし、「不可能性」を〈言う〉のである。

ところで、「不可能性」はそれが「用意」する「可能性」の場面から見ると、「不可通」、あるいは、「絶対に触れられないもの」というように見えるのではあるが、「不可能性」への固有な関わりからすれば、秘術語として発言されているのでなければならない。つまり、それが「不可通」というように言われる場合は、虚言になっていず、真理になってしまっていて、人はそのような真理の言葉によって欺かれることになる。いいかえれば、この「可能性」の場面は本来は虚言的な言葉によって言われなければならないのである。このような虚言的な言葉が秘術語であって、それはもはやいわゆる真理ではなくなっている。では、そこではどのような秘術語が発言されることになるのであろうか。それはつまり、「用意」の秘術語であり、また、「要」としての秘術語、「必然(必要)性」である。つまり、秘術語は、「不可能性」が「要した」、
「不可能性」の「用意」の場面の秘術語であり、そこは、間接伝達の実現している場面として虚言的な境位を言う言葉が言われなければならないのである。しかるに、もしもこの場面にあつてこの場面の間接伝達論的本性が言われないということは、実は、この場面から拒絶されているということになる。すなわち、この場面の中でこの場面が自己忘却され、この場面の影がこの場面に映されるのであ

る。こうして、es gibtは（es gibt）に移ることになる。移ることは映ることである。このようになってここに真理ということが生成するのである。真理は本質的に我々を騙す働きをするのである（我々の自己を創造するものそのものは真理以上ということになる、なにか魔術的、デモニッシュなものである。esが以前に述べたように彼と彼女の同一性と考えられるならば、性的という面ももつ。しかし、厳密にはそれは国家的と言われるべきであり、西田もそのことを指摘している）。

「不可能性」、つまり、es es-tが「要する」「用意」が秘術語として発言されることでes es-tはes gibtへ移る。しかし、上で述べたような必然性によってes gibtは、（es gibt）へ移るのである。そして、es gibtから見える「不可能性」が「不可通」であり、（es gibt）から見られる「不可能性」が絶対無いしは絶対矛盾的自己同一である。西田の言う「絶対無（場所）」が論理的に把握されるのもこのような言葉（ロゴス）の出来言になっているからである。es es-tがes gibtへ移ることは、しかし、es es-tの自己忘却、いいかえれば影像ではない。es es-tは間接伝達論的にes gibtを「用意」するのである。しかし、「用意」の秘術語が発言される場面では自己忘却が必然的に起こるのである。虚言が言われなくなってしまう、真理が語られるようになり、人は騙されるのである。言葉は虚言を言うとき誠を尽くして、このようになっている言葉が真言（まこと＝シンゴンと発音してよいが意味的には「ま・こと」と発音すべきである。仏教的に捉えてはならない）である。

「不可能性」が「要する」「用意」は、その「不可能性」の間接伝達論的本性に由来するものであり、直接的なものの無限な否定に根ざしている。そこは非-直接性という言い方、つまり、消極的な表現では意を尽くすことはできず、むしろ、間接伝達論的というほうが適切なのである。虚言もそこに根ざし、

そこに「用意」の秘術語もまた発祥できるのである。「終わってしまったこと」から「用意」が、つまり、「これから」が発言されることになり、ここに「時」が発言されるのである。まだ来ない未来は「すでに終わってしまった」へということであり、これが時の本質になる。しかし、このような時の本質を言う言葉もちろん、虚言性を持つようにならなければならない。故に、時の本質を真理として言う者は人を欺く。時の本質を虚言として言うには、深い意味で嘘をつくことができるもの、詩人の中の詩人でなければならないのである。時の発祥へのこの言葉の出来言が論理学にしてしかも歴史的な論理学、つまり、哲学を成立させる。故に、哲学史そのものの中にこのような間接伝達論的な論理学が脈打っていないなければならないのである。間接伝達論的論理学の諸カテゴリーに現実の哲学史の偉大な哲学が対応しているのである。ヘーゲルのような真に偉大な哲学者はすでに論理学のカテゴリーと哲学史とのこのような奥深い関係を一定の仕方で認めるところまで来ていた。しかし、その本質的な関係はただ間接伝達論的論理学によってのみ解明されるのである。

さて、間接伝達論的論理学におけるModalitätのカテゴリーの場面は「用意」の秘術語が発言されているということであり、「可能性」が発祥している場面であった。そこはまた、「必然性」が言われるようになった場面でもある。それでは、「現実性」のカテゴリーはどうなっているのだろうか。そこでは、「現実性」ということはまだ言われないのである。現実性は、es gibtが（es gibt）となり、「規定されたものから規定するものへ」というような（es gibt）の本性的あり方が発祥したときにはじめて生成するからである。「用意」の秘術語が発言されている場面では、「不可能性」との関わり合いが言葉になっているから、すでに述べたように、そこでは秘術的な言葉が発言されなければならない、つまり、

真理が言われることが人を騙すことになるので、言葉はどうしても自己に誠実になるべく秘術的・虚言的にならざるを得ない。そこに現実性ということがあり得ることはどうしても不可能である。「ありえぬこと」へと向かっているということが出現するところが「用意」なのである。規定されたものではなく、規定するものがそのようなものとして出現することは、虚言する誠実な言葉が言われ始めなければならないのである。深遠にして窮めがたい意味で嘘をつくことがようやくできるようになった言葉、すなわち誠を尽くす言葉が言われはじめる夜明けが現れたとき、規定するものが規定することになるのである。故に、「規定されたものから規定するものへ」は、まだ、このようになっていないことであり、影を映しているということである。そして、このようになっていることが「現実性」のカテゴリーの場面に他ならない、いいかえれば、形而上学が成立している場面が「現実性」のカテゴリーの場面でもある。西田哲学はこのような場面に位置する歴史的論理学であり、この場面のこのような本質的あり方を照らし出す作業をしているのである。西田哲学が晩期になって「絶対(者)の影像」ということをしきりに語るようになるのは必然であったのである。西田哲学は深く深く「現実(世界)」というものの根本構造を解明している哲学なのである。しかし、上述のように、西田哲学はまだ真理の言葉を語っていて非常に深い意味で人を騙している(言葉は虚言になれないため、不満を持っている)。虚言を言う言葉が言われるようになるまでは、言葉は自らの腹を割って言うことができないからである。そこで、西田哲学も言葉を表現から考えることになるのである。言葉は言葉から考えられていない。(es gibt)の括弧をはずす試みには、ニーチェを必要としたのである。もはや真理とは言えないようなことがニーチェ(その意味でニーチェは極端に誠実な哲

学者と言える)を導く。「永遠回帰」はそのような事態となっているのである。それ故、ニーチェの「永遠回帰」思想は、二つの面を必然的に持つことになる。ひとつは、時の本質を詩人的に言うようになるということ。そして、第二は、真理から離れるということである。このことは、現実から抜け出て、可能性の本来の領域に踏み入るということを意味する(力への意志)。もしも、真理の中に根本不誠実が認められるということになると、真理は道徳的なものに根ざしていたことが判然としてくる。ニーチェはこのような視界の開かれの中にもものを見ているのである。しかし、ここで「道徳的」ということは、言葉がまだ虚言を言えず抑えられていることの裏返し事態であることになる。すなわち、真理は、言葉に対する不敬であり、そこに道徳的なものの由来の奥深い論理が隠されているのである。真理に不誠実を認めるようになるということは、道徳性が真理を越えて、嘘をつくようにと要請していることであるから、このことは、道徳性が本当は、不道徳(非-道徳ではない)に根ざすということを意味する。道徳の根源はなにか不道徳なものに入り込んでいるのである。可能性の領域というのは、このような意味の不道徳なものが自らを措定するということであり、ニーチェはこのような連関を捉えた(Immoralist=無道徳者)。ニーチェはもちろん、まだ、この道徳が根づく土壌である「不道徳」が、言葉が虚言を言うことであるということを認識することが出来なかったのであるが、その眼差しはこのような事態を透徹して見ていたのである。このように、「不可能性」が「要する」ところの「用意の秘術語」は「可能性」の領域になっているが、それは、「不道徳」なものとして外から把握されることになっているのである。秘術と不道徳、そこはニーチェではディオニュソスとして考えられていたことがらである。もしも、人が誠実に徹底するなら、ニーチェ

の言うようなImmoralistに至らなければなら
ないだろう。そうでない人はどこかに不誠実
なところがあり、それを隠して自分を偽装し
ているのである。人はこのような自己の不誠
実に気付くデリケートな心をもった青年時

代、真剣に悩む（誰にも語れず）こともある
が、キエルケゴールの言うように、やがて甘
酸っぱい思い出になり、「一人前の社会人」
になる。しかし、人は最後まで自己を偽装し
て生きていくことができるであろうか。