

間接伝達論的論理学 第2部・注釈部(その10)

清水 茂雄

Die mittelbare-mitteilungstheoretische Logik

Zweiter Teil・Anmerkungen <10>

Shigeo SHIMIZU

Zusammenfassung : In dieser Abhandlung möchte ich die wichtigste Beziehung zwischen der Philosophie Hegels und der mittelbare-mitteilungstheoretischen Logik erklären. Das Element der Logik Hegels wird als das Irren des Wortes bestimmt werden. In der Logik Hegels zeigt sich das Irren des Wortes als die Dialektik der Existenz, welche Hegel als vermittelt durch das Aufheben der Vermittlung bestimmt. Dieser Widerspruch, der der Unmittelbarkeit und der Vermittlung zugrundeliegt, ist der Ausdruck des Irrens des Wortes. Der Widerspruch entsteht, indem das Wort sich verirrt. Wo verirrt sich das Wort? Das Wo ist das Element des metaphysischen Denkens überhaupt. Es wird sich auch in dieser Abhandlung zeigen, daß das Mittelbare-mitteilungstheoretische des Wortes zur Vermittlung wird, indem das Wort tritt dorthin ein, wo es sich verirrt.

Key words : 間接伝達論的論理学 (die mittelbare-mitteilungstheoretische Logik), ヘーゲル論理学 (die Logik Hegels), 媒介 (Vermittlung), 現存 (Existenz)

はじめに

この論文は、拙著『間接伝達論的論理学』の第二部・注釈部を成す一連の諸論文の一つであり、叙述形式はこれまで公表してきた諸論文のものを踏襲する。最初の番号は、「注釈部」の通し番号、続く括弧内に『間接伝達論的論理学』本文のページと行が示され、その下に注釈される文ないしは語句が示される。

43, (P.32, 14 行)

<ヘーゲルの場合, Un-unがverになっている, つまり, ver-mittelnされることによつて「規定」がなされるのである。そこでは, 本来mittelbarなものが変じて(ver-) いるの

である.>

この文章は省略が多すぎて, これだけでは十分に意を汲めないのので, この注で詳しく説明されなければならない。

最初に<Un-un>と言われているのは, 次のようなことである。

間接伝達論的論理学は, そこで真言(初めの言葉)が言われることをエレメントにしている論理学, つまり, 言葉の起源的なことわりを解明する学であるが, このことは, 真言がこれまで, どのようにして初めの言葉に到ったのかを見直すことになるのである。というのも, 初めの言葉は「終わった」から始まったからである。初めの言葉, つまり, 真言は間接伝達論的に始まったのである。このこと

は、初めの言葉、真言が虚言を言うということである。虚言は言うのに「用意」を言う。「用意」そのものは、この真言の虚言にとっての好ましいことであり、従って、虚言的[・]性格をもつ。そこで、「用意」は「用意」の秘術語と言われるのである。真言は「用意」をいわば設えるのであり、この「設え」が真言の最初の虚言になるわけである。この「用意」の秘術の中に「時」といったものが最初に言われる、つまり、命名されることになるのである。「時」も秘術的[・]性格をもつのであり、それは、言葉を真言に熟させる秘術なのである。「用意」の場面では、言葉は真言そのものではなく、「言葉への道」になっている。しかし、真言は「時」といったものを虚言することで「用意」してから（みずからが）言うということ。「時」を手伝わせるのである。このいわば、「言葉」にとっての補助者にして管理指揮するよ[・]うにという言いつけが「時」が発言された理由である。真言が言う前には「間」があることになったのであるが、こうした「間」をいわば管理し、この「間」を無くすよ[・]うにと手伝う秘術が真言に要したのである。「用意」をしてから言うというこのような真言のいわば「前提」(Voraussetzung)は、虚言に好ましいことであり、虚言はただそれが虚言にとって楽しいことであつたのである。「用意」をしてから「終わる」ということが初めの言葉の発言の営みであつたのである。だから、「終わった」ところから初めの言葉が言われたということは、あまりにも奇妙なできごとであることになる。この奇妙さは他にたとえようもないほどであり、ただ、それは、間接伝達論的[・]なことの固有なできごとであつたとしか言うことはできない。人間理性はまったくこうしたできごとを許容することはできないのである。

さて、「用意」の秘術語が真言から発言され、言葉は秘術の境域へと移され、ここに、言葉への道というものが造られることになる。そ

こでは、「時」もまたいわば生まれたてであり、「時」は「終わり」の発言への兆しを言うよ[・]うに体制を整えている。しかし、「言葉への道」が出来上がる頃、言葉は虚言からはずれて言葉とはなにか別のことを言うよ[・]うになる可能性（真理の可能性）に入るのである。すでに述べたよ[・]うにこの可能性が「主語」になる可能性である。なぜなら、言葉は真言そのものへの道に立っているために、言葉の固有な言うことを言わずになにか言葉とは別の「こと」を言うよ[・]うになり、ここに、言葉は主語を述語づけるという有り方を最初に体験するよ[・]うになるからである。もちろん、この「主語」もまたいわば生まれたてであつて一種の「前提」された直接的な「真言の代わりになっているもの」である。しかし、いったん、こうした直接的ななにかが前提されると、言葉は、そのほうへと傾くことになるのである。これは、「用意」の場面で真言そのものがその姿を隠したとい[・]うところに起因するものである。こうして、真言は隠れ、そのかわりに言葉は自分のいわば影である主語のほうに迷いだすことになったのである。ここで、「迷いだす」ということは、言葉が自身を言うことができなくなることである。すなわち、言葉が本来の言葉として自身のことを間接伝達論的に言うことができなくなり、なにか真言の代わりをしている真言の影を言うよ[・]うのようにして、言葉の固有なものとは異なる別のことを言うよ[・]うになることである。そして、このよ[・]うになって言葉が言うその言い方が「主語を述語付ける」ということなのである。つまり、主語を述語付けるとい[・]うことは、もっとも始原的にいわれるなら、言葉が間接伝達論的に初めの言葉ではなくなっていることであり、言葉そのものとはなにか別のことを言うことにほかならない。そして、このことが「言葉が迷い出ている」ということなのである。主語—述語関係が、本来、このようなことであることは、間接伝達論的[・]な視界が開かれな[・]いかぎ

りまったく暗闇に包まれている。「言葉が迷い出る」ことが主語－述語関係であるということをおそらくは哲学者も言語学者も認めることは絶対できないであろうし、お伽噺として一笑に伏してしまうに違いない。しかし、彼らがこの実情を理解できないほどに主語－述語のかの真相は暗闇に閉ざされているのである。言葉を対象にして思惟するという根本的態度がすでに、言葉の迷いだして行った先の結果となっているから、言語を思惟するのは、完全に主語－述語関係の始原的実情を見誤ることになるのである。言葉を思惟するのではなく、逆に、言葉が思惟するようにならないといけないのである。このようにして言葉は主人でなくなり、従となり、何かを表現する手段とか、何かを示す記号とかに下っていったのである。しかし、「時」は本来の術としては、言葉を熟させることを為すのであり、この働きは、言葉が有る限り力をもつのである。主語のほうに迷いだした言葉をあの「用意」の場面まで引き戻し、そして、真言に熟させる補助者の術が活動しなければならないのである。「時」によるこの引き戻しの秘術が「歴史的論理学」を生成させることになったのである。このことは、「時」のもっとも固有の作業であるから、こうした「歴史的論理学」そのものの成立の根本直観そのものは、「時間」の直観ないしは、時的な根本経験ということになる。そのもっともよい例がニーチェの「永遠回帰」の根本経験である。ヘーゲルにもおそらくはそうした意味での本質的に時的な根本経験といったものがあつたのではないだろうか。

このようにして、「歴史的論理学」といったようなことが有り得るようになるのである。さて、主語のほうに迷い出て行った言葉は、「時」の引き戻しの秘術によって最初にまず「言葉への道」に連れ戻されなければならない。しかし、それはとりあえず、主語－述語関係を言葉が自分で乗りこえるということが

その関係の中から起こるようにと指導されなければならない。それはどうしても「超越的述語」の定立ということになるのである。西田哲学はこのようにことに係っている。しかし、超越的述語面においてその場所の限定としての「有の一般者」の限定としてのヘーゲル論理学がまずは、「歴史的論理学」の最初の本格的な活動となるのである。このことは、超越的述語面がそのものとしてはまだ定立されずにそこで論理的な運動が営まれるということに他ならない。

ところで、「用意」の秘術語内部では、真言は「言葉への道」にあることになり、ハイデガーの言うように、「言葉が語る」ということが言われるようになる。そこが Ereignis の領域であり、直接的に語れないようなことが言われることになる。しかし、それは間接伝達ではなく、非－直接的な伝達である。これをドイツ語で言うと、Un-unmittelbar ということになる。この Un-un ということが、「言葉への道」における間接伝達的な面の表現になるのである。Un-un がとれて、mittelbar な伝達になるには、まだ越えなければならない溝があるのであり、この Un-un はその隔絶を表しているのである。

さて、次にこの〈Un-un〉が ver になっているとはどういうことかを述べておく。

ハイデガーの後期の哲学においては、Seyn の伝達は間接伝達ではないものの非－直接的な伝達になっている。しかるに、言葉が主語の方に迷い出て行ったところには、すでに述べたような、ヘーゲルの論理学の営まれる場面が開かれる。そこは、本質的に直接的な伝達の圏域であり、言葉は何か主語になっていることがらを述語付けるという形態をとる。言葉は、そのいわば対象の有り方と同一の本質をもつことになり、対象のもつ非－間接伝達性に応じて自身も直接伝達になっているのである。しかし、ヘーゲルの論理学において、主語になっているものとは、単に個別的なあ

れやこれやの定在 (Dasein) ではなく、主語-述語関係そのものから脱しようとしているこの関係のいわば真理であるところの言葉的な何かでなければならない。しかし、この言葉的なものは、かつては間接伝達をしていたものであり、その特徴性をもっていなければならないのである。ところが、この言葉的なものは、直接伝達の本質をもっているのであるから、この本質によって限定された間接性を特徴としてもつことになる。この特徴は、ハイデガーの場合のような「非-直接的」ということでもない。この特徴性が、Ver-mittlung (媒介) ということなのである。mittelbar からある溝によって隔てられているということ。「Un-un」が表現していたのであったが、更に、mittelbar から第二の溝によって隔てられていることの表現が ver ということである。

元来、真言が間接伝達論的な初めの言葉であるのは、言葉というものが一種の虚言を、つまり、嘘を言い、そういう仕方では伝達することのいわば反省として言葉の発祥のようすが発言されるようになったことによる。言葉は真言において言葉として言うのである。こうして、言葉はその発祥のときから、すでにして、Mittel, すなわち、方便である。言葉はMittelを帯びていてドイツ語ではこれはmittel-barと言われるのである。しかし、初めの言葉のこのような虚言性は、「終わり」にならなければ現れない。「時」がその秘術を尽くして仕事を終えたとき、そこに「終わり」が出現するのである。このことは、実質的に、哲学の歴史が終わりとなることということである。おそらくこれが歴史そのものの終わりということになるように思える。ハイデガーの哲学にはこのような意味の「終わり」がすでに予兆されているのである。

このようなmittelbarということが第一の溝によって隔てられるとそこでの言葉の伝達様式の特徴は、「Un-un」と表現される。つまり、そこはmittelbarとよく似ているけれど

もわずかに異なるのである。しかるに、ヘーゲルの論理学においては、言葉のあり方は、もはやmittel-barと似てはいないのであるから、(ver)mittel-nとなっているのである。ただし、この特徴性は、主語-述語関係そのものから引き戻されようとしている言葉的ななものにかんして言われる本性であるという点を押さえておく必要がある。そこで、問題になるのは、このVer-mittlung、つまり、媒介ということがかのmittel-barからどのようにして変じているかということである。ドイツ語のverはいくつもの意味をもつ非分離動詞の前つづりであり、「反対の方向、錯誤」を意味することがある。mittel-barがverして(真言が二つの溝を隔てて変位することをこの言い方で示す)、ver-mittlungになっているのである。このことがよりいっそう詳しく説き明かされなければならない。

ここで言われているverというようなことは、本来は、言葉として間接伝達的な振り舞いをして、根本的に虚言的に言うようになることができなくなっている言葉のいわば境遇を表現している。『間接伝達論的論理学』ではこのような境遇を「貧里に迷う」(言葉が迷うことは謎となっていて、一種の迷路、ラビリンスを成すということでもある)というように法華経の喩を借用して言い表したのである。この境遇に居るのは言葉であるのに、どういうわけか、これは「私」ないしは「意識」なるものが「対象」を思惟するというように捉えられてしまっているのである。それでもかろうじて我々は対象を思惟するときには、もとの言葉の境遇が回復されて、「判断」という仕方では語るようになるのである。そこで、実は認識論というのは、なんらかの意味で誤解のなかで遂行されているのである。そして、認識論そのものの根本的誤解を見破ったのがニーチェであった。彼は、思惟の中で真に動いているものを「力への意志」として見つけ出したのである。つまり、言葉は、かの「貧里に

迷っている」ところから、ようやく脱出への道に踏み入ったのである。もっとも、ニーチェの場合はこのようになった言葉は「ツァラトゥストラ」の比喩となっていて、本当の意味での間接伝達性を獲得しているのではない。ニーチェの『この人を見よ』の中に『ツァラトゥストラはこう語った』がどのような境地の中で言葉になったかが記されている。その中にある注目すべき言葉が語られている。

「形象、比喩が意のままにならぬことは、最も注目し値する点だ。」(K. S. A. Bd. 6 S. 340) ここでは、すでに言葉そのものが「貧里から抜け出た」事態が発言されているのである。つまり、こうなると人間の思惟とか意識にはどうにもならないような言葉自身のそこでの独自の振る舞いが起きてくるからである。更に、「事物のほうが自ら近寄ってきて、比喩になるように申し出ているかのごとくに見える。」とされているように、言葉は「比喩」を語りだし、固有の間接性を帯びる。ここでは、我々の思惟が事物の本質を思惟してその客観的内容を分かりやすく比喩という間接的な表現で言い表したということとは全く異なる事態が出現するのである。

言葉がverの境域に迷い出て行った、ということは、言葉がまだ迷い出て行かないということが、言われていることである。ところが、まだ迷い出て行かないでいるその事態は、実に、迷い出て行った言葉がverの境域から脱出してきた「時」にはじめて言われるようになるのである。法華経で言えば、貧里に迷っていた長者の息子が長者に会うにも似ている。ここに、「時」というものの秘術が行われるわけである。つまり、秩序的なことがらとしては、先になっていることは、時間的には後から明らかになるという原理がこの場合も成立しているのである。言葉がまだ迷い出て行かない、そして、その後で迷い出て行った、ということには時間的なものではなく、秩序的なものがあるのであるが、言葉が迷い出て行か

ないということが言われるようになるのは、言葉が迷い出て行ったということから、言葉が脱出してきた後に、時間的に生起するのである。言葉がまだ迷い出て行かない境域は、言葉が言葉を言うことがまったくできなくなっているのではなく、言葉は言葉を言おうとしている。すなわち、言葉はなんらかの意味で間接伝達性というものを帯びるようになる。語りだされようとすることは、対象ではなく、逆に思惟とかその対象は、この語りだされようとするものよりも後に生起するのである。このような「支配的形象」をニーチェの哲学がなんとか示そうと努力しているのである。こうした「支配的形象」の積極面が「ツァラトゥストラ」の概念であるが、語りだされようとするものより「後」のものが下位にあることを明らかにすることが、「支配的形象」の否定の面になるのである。簡単に言えば、ニーチェの哲学は、上位と下位との基本的秩序を明らかにしている歴史的論理学になっているのである。従って、ニーチェの哲学というのは、このような前後の秩序ないしは、上下の秩序が歴史的に、つまり、「時」の固有の働きによって語りだされるべきごとということになる。すなわち、ニーチェの哲学は、歴史的論理学において上下の秩序を最初に言わなければならない哲学である。ところが、このような上下の秩序は、我々が普通、思惟が対象を思考することによって語りだされることよりも以前に言われていたことを語るということに他ならない。思惟が対象を思考して、語りだされるものは、判断されたもの、命題といわれる。それは通常、真理といわれる。なぜなら、真理とは、言明が対象と一致することだからであり、対象と思惟という二つの要素を前提にして成立するからである。ところが、このような二つの要素を前提することより以前に語られることは、その前提を前提しない以上、真理とは言えないことになる。上下の秩序を知るようになった歴史的論理学

は、このように、本質的に真理というものが誤謬 (Irrtum) であることを眺められるということの意味するのである。言葉が迷い出て行った (irren) その先 (その後) に真理が成立する以上、真理ということは、なにか思い違いの結果になっているからである。ところで、当然ながら、まだ真理という誤謬に行かないところで語り出されようとする言葉は、真理ではなく、かえって、虚言的ななにかを含むものでなければならない。しかし、ここに現れる虚言的なものとは、真理の境域で真理の反対として糾弾される単なる嘘ではない、それは、間接伝達的な本性をもつ、言葉そのものに固有な、真理の世界には絶対に登場することのない、言葉が秘めていた秘術的なもの、である。すでに、『間接伝達論的論理学』では、こうした境域の言葉のこの固有なものを含む歴史的論理学全体を「密教的論理学」と言ったのである（『間接伝達論的論理学』第一部、P130～134参照）。そこで、ニーチェの哲学が上下の秩序を最初に目撃している歴史的論理学であるとするならば、その論理学は同時に最初の「密教的論理学」ということにならなければならない。実際、ニーチェは自らの哲学の本質を『善悪の彼岸』の30で次のように述べている。

「我々の最高の洞察は—それのための資質もなく、またあらかじめそのように定められてもいない人々の耳に許されない仕方で入るとき、馬鹿げたことのように聞こえ、場合によっては犯罪のように響くに違いない、—そして、そうあるべきである。インド人やギリシア人やペルシア人や回教徒など、要するに、位階秩序を信じ、平等と同権を信じられなかったところで、何処でもかつて哲学者達の間で区別がされていたように、公教的なもの秘教的なものは次のことによってお互いに際立っているのではない。すなわち、公教者が外部に立ち、内からではなく、外から見たり、評価したり、測定したり、判断したりすると

いうことによって、そうではなく、むしろ、本質的なことは、公教者が物を下から見上げるのに、秘教者は上から見下ろすという点にあるのだ。」(K. S. A, Bd. 5 S. 48)

ニーチェの哲学が上下の秩序を見ている密教的論理学 (秘教的哲学) であることは、この文から全く疑いなく証明される。そして、同時にニーチェの「力への意志」の哲学が「見下ろす」本性をもつといわれるとき、「下を見下ろす」とはどのようなことかが限定されるのである。それは、自分が他の人間より能力があるとかすぐれた見解をもっているとかの意味で言われているのではなく、すべての真理が誤謬を原因にしているということが静かに眺められるようになったということではなければならない。その哲学は、verの境域から、はじめてUn-unの境域に言葉が脱出してきた歴史的論理学なのである。言葉は支配的形象を得て、この支配的形象の中でみずからの固有なものを語りだすことが可能になったのである。

ところで、verの境域から言葉が脱出してくるのは、すでに述べたように「時」の秘術による。具体的には、「時」は「時」として熟すことによって、つまり、「時」がその何であったのかを「時」として生起させることによって、言葉は、秩序的には先になっているものを後から言うようになるのである。ニーチェにおけるこのような、「時」が熟す生起は、「永遠回帰」の根本経験になるのである。この場合、「時」はどのようにして、熟することになるのであろうか。まだなお言葉は迷い出て行っていない、ということは、すでに有ったことである。なぜなら、言葉は、この後に迷い出て行ったのであるから、迷い出て行く前にすでに秩序的に有ったからである。しかし、このすでに有ったということは、まだなお語りだされてはいないことなのである。そんなことはないであろう、ニーチェの哲学が現に今、それを語りだしている上で言った

ではないか、と人は抗議するかもしれない。しかし、どのような仕方でも、対象について言っているのではないという性格を得た、言葉のことを言い始めた言葉は、まだなお言われていないように言うのである。すなわち、虚言的な言葉は、まだ言われていない言葉であり、本質的に「未来的」なのである。こうして、verの境域から出てくるということは、未来的なことが起きるということであり、そこがすでに有ったことになるのである。過去が未来に属するようになる、このようにして時がその本質を現しだす経験がニーチェによる「永遠回帰」の根本経験になるのである。「すでに有ったこと」に到達すると、そこは「まだ来ないこと」になっているのである。つまり、一般に「密教的論理学」の境域では、未来が主導的となって、「時は熟す」ようになるのである。逆に、verの境域では、現在が「時は熟す」基礎になる。そこはまだ「時」が熟して「未来」になっていないということを表現していて、「今・現在」になっているからである。ハイデガーが、『有と時』の中でヘーゲルの時間概念が「今」を基礎にしていることを指摘しているのは、このような深遠な根拠に基づいている。また、西田哲学が現在というものを基盤にしているのは、それがverの境域にまだ滞在していることの証拠になる。無の場所の限定ということは、実は、verの境域から見られているのである。本当の意味でverの境域から脱出するには、「時」が未来として熟すようになり、「密教的」ないしは秘教的哲学の展開のエレメントが確保されなければならない。このエレメントは、いわゆる命題調に言うことは許されない。正当にも、ニーチェはこれを<Incipit Zarathustra> (ツァラトゥストラが始まる) と言い表すのである。

さらに、「時」が未来として熟すようになることは、生成(Werden)の規定がなされることでもある。なぜなら、ドイツ語のwerden

が「生成する」という意味をもつとともに、未来の助動詞としても使われるように、言葉が言葉を語り始める「時」は、現在にはまだ成っていないこと、現在していないで現在に成ろう(sein werden)としていることだからである。生成は、固定的な存在が否定されて無常的になっていることとして、流れとして表象されるが、存在が否定されるだけでなく、そこから新たな存在が生起してこなければならぬ。つまり、生成は何らかの意味で存在よりも先立っていることである。現在することが語られないようになっていくことが生成であり、これが何であるかを、verの境域から脱出してきた言葉が語りだすのである。このような言葉が語りだすことは、まだなお語られていないからである。生成はこのようにして、本質的に言葉そのものに関係する、つまり、生成はロゴスと深く関係するのである。

ところで、ここでverと言われたことは言葉の境遇から見られたことがらであるので、我々人間の側からは、もちろん、このことは理解されない。それでも、ヘーゲルの論理学の中では、言葉のこのような境遇が思弁的な思惟によって耳をすませて聞き取られているのである。だから、言葉はその直接伝達のいわば苦境、つまり、自身の影である主語に迷いこんでしまったという境遇をヘーゲル論理学の中で思弁的という仕方で聞いてもらっているのである。だからこそそれは「論理学」といわれるのである。

真言が今や、verという境域の中で如何にその苦境を言うか、それがヘーゲル論理学の中で語りだされるのであり、思惟は、もはや悟性的思惟ではなく、思弁的思惟という特殊な聞き方になっているのである。言葉は何らかの仕方で直接性に縛られながらも、本来の間接伝達性を、つまり、虚言的本性を言おうと努力することになる。この言葉のこの境遇での振る舞いが思惟のほうからは、ver-mittlung(媒介)として把握されるのでなければなら

ない。それゆえ、言葉的なものが言葉的なものとして把握されるときには、それは、媒介されているのである。しかも媒介ということは間接伝達ではなく、むしろ、直接的なものの縛りがあることを表現しているのであるから、言葉的なものが媒介されて把握されるときには、それは、直接的なものとして姿を顕すことになる。この矛盾が思弁的な弁証法において把握されるのである。この消息は、ヘーゲル論理学の「本質論」の中の「現存 (Existenz)」の箇所でも明示されている。

基本的には、媒介ということは、言葉的なものが直接的な伝達という本性をやむなく獲ることの中で、しかもその始原的本質である間接伝達の性格を自から示すことと考えられるので、なにか他のものによって媒介されて自身を現すということではないことになる。むしろ、媒介は、言葉的なものが自己自身を Mittel とするということ、もしも、こういうドイツ語が許されるなら、mittel-n、つまり、Mittel することである。しかし、これが直接性によって縛られていることの表現になっていることでもある。ver という、言葉のある境遇の中で秘かに行われている言葉のこの振る舞いが、ver-mittel-n ということの本義になる。つまり、媒介は、自己媒介することが元にならなければならない。このことは、他者による媒介の止揚に媒介されてそうした言葉的なものが直接的な姿を現すということの意味するのである。このことが、まさに、ヘーゲルの論理学の本質論で起こるのである。単に媒介が消えてしまうということではなく、「媒介の止揚によって媒介される」ということが自己媒介することに他ならない。これによって直接性に縛られていた言葉的なものは、ver の境遇にみずから居ることを語ることができるようになるのである。我々、意識と対象の世界で物事を考えている立場からすれば、このことは、「物が有る」と理解することである。ヘーゲルはこれを Existenz

(現存) というのである。たしかに、一般に、物は、それ自体独立している。ところが、物は、ありとあらゆるいわば他の条件によって成立していて、決して独立ではない。仏教が説くように、すべては因縁によって成立している。その意味では、空であり、本体としての独立性はない。しかし、他者によって媒介されていながら、その媒介が止揚され、物は物として独立してもいるのである。媒介の止揚によって媒介されて物はようやく物になっていると言えよう。しかし、こうした考察は、我々の側からの思惟であって、そこでは言葉の側での苦境が全く知られていないのである。ところが、ヘーゲルの論理学では、言葉的なものの苦境の中で語り聞き取られ、自己媒介ということが知られるようになっているのである。

ヘーゲルの『論理学』の全体を詳しく説き明かすことは、当のヘーゲルの『論理学』が行っているので、それを見るのが最善であるが、その『論理学』にとって、Existenz の弁証法は、注目されるべき箇所である。なぜなら、『論理学』そのものが直接的な有から開始されて論理の運動が展開され、この現存に到って再び直接的な有が生じてくるからである。この第二の有は、「有論」の中の有とはことなり、本質的な有である。すなわち、この有は、直接的でありながら、媒介された有であり、しかも、媒介の止揚によって媒介された有である。ヘーゲルの言葉では次のように言われる。

「根拠と条件によって媒介された、また、この媒介の止揚によって自己と同一となった直接性が現存である。」(Wissenschaft der Logik II S.100)

現存が「媒介の止揚によって媒介された直接性」となっていることは示されているが、これが自己媒介となぜ言えるのかは疑問に思われるであろう。しかし、ヘーゲルはこの現存の弁証法の中から、自己媒介ということ

見出すのである。それは、次のように語られている。

「現存は根拠の自己への反省であり、その否定の中で成就した自己自身との同一性であり、かくして自己を自己と同一的に措定した、また、これを通して直接性となった媒介である。」(Wissenschaft der Logik II S.105)

根拠は、自己の否定によって根底に至り、自己自身と同一になったのであるが、このことは、根拠が自己自身を措定したということである。ところが、根拠関係は、すでに根拠の弁証法によって明らかにされたように、根拠自身が根拠付けられている。つまり、根拠そのものが根拠付けられていて、措定されたものである。しかし、この現存の段階では、根拠関係そのものが否定されているのであり、根拠は、滅んでいる。だが、ここでヘーゲルは、それは単に滅んだのではない、Zugrundegehen(底に至る)となったのである、と言うのである。つまり、根拠と根拠関係の区別がなくなり、根拠は自己の否定によって自己同一となったのである。しかし、根拠というのは、媒介されているということであるから、根拠が自己同一に達したということは、自己を措定するところの媒介が生じたということになる。そして、これが自己媒介ということなのである。ヘーゲルによれば、このような意味での自己媒介を通して、媒介は直接的となったのである。どうして、ここに直接性が生じてくるのであろうか。媒介が止揚された媒介だからであらうか。なにかそれでは形式的な煙にまかれたような説明になるのではないか。

上述したように、言葉が迷い出て行った先にヘーゲルの論理学の展開の境域があるのであり、そこでは、言葉は、自身の影に迷い出ている。間接伝達的な本性は失われて、言葉は直接的な伝達の性格を持つようになり、自身のこの苦境を、主語を述語付けるという仕方です。ただし、ここでの主語と述語は、ある特定の対象に関する言明ではもちろんな

く、言葉的ななにかについてのそのあり方を表すものであり、主語―述語関係の本質を語るものでなければならない。苦境の告白のようなことをなしている「主語を述語付ける」言葉の行為がヘーゲルの論理学で聞き取られているのである。このなかにおいて、言葉は元々の本性である間接伝達的な特徴性を直接性に縛られながら、映し(移し)ださなければならない。上述したように、これが、自己媒介になるのであった。しかるに、実は、このような自己媒介は、直接性に縛られているということの表現になっているのである。媒介と直接性はなんとといっても矛盾するのではあるが、言葉の境遇としては矛盾するどころか、そうならないといけないのである。つまり、直接性はかならず、自己媒介とともに有るものでなければならず、そうやって、はじめて、言葉はその迷い道に入っている苦境を吐露することができるのである。ヘーゲルの弁証法でこのことがまったく完璧に成就したのが、この現存の弁証法の箇所なのである。直接性と自己媒介との関係は、言葉の苦境の吐露というところから見られるなら、相互に表現しあう関係であることが見て取れる。しかし、ヘーゲル論理学ではこのことは現存の弁証法の段階では透徹した明澄さの中で明らかになることはないであろう。つまり、そこには矛盾があるのであるが、しかも、この矛盾において現存が成立しているのである。このことは、ヘーゲルの論理学においては、自己媒介はそのもの自身の論理の運動を叙述するしか道はないということの意味する。事実、現存の弁証法は、物自体(Ding an sich)、特性(Eigenschaft)、物質(Materie)、そして、此の物(dieses Ding)というように論理的自己運動を展開することになるのである。この詳細については、この注では追求できないけれども、その弁証法は上で述べたとおりの道を辿るのである。

ところで、verの境域から脱出してきた言

葉は、一方に、脱出された境域が自己の迷っていた処であり、従って、誤謬の世界であったことを眺めているのであるから、このことを語りだすことになる。同時にそこで本来の間接的な伝達の本性を取り戻すことになるので、言葉は今や、真理とは異なった、虚言を含む言葉（秘教的哲学）を語らなければならない。「真理とは異なった」ということは、なかなか理解するのに困難な形容である。なぜなら、迷い道から脱出してきた言葉は本物になり（迷いがなくなり）、本来の言い方になる以上それこそ真理の言葉と言われるべきだとなるからである。実際、真理ではないというこの主張ないしは確信は真理でなければならない。しかし、「真理とは異なった」ということは、虚言が語られるようによろよくなったということであり、真理とは別の言葉の働きが為されるということなのである。すなわち、真理と異なる言葉が語られるということも真理ではないかという人は、真理が誤謬であるということを知っているはず、真理の世界にはまり込んでいるのである。つまり、そこでは、まだ、言葉は残念なことに虚言を語るようになっていないのである。「真理とは異なった」言葉が語りだされるということは、間接伝達論的な言葉が語られ、言葉がその固有の為すべきことをし始めるということであり、真理ではないことが執り行われるということなのである。間接伝達論的な虚言というのは、人間をいわば高める戦略的働き（「秘術」の方が正確な言い方である）をすることである。すなわち、虚言はある祝祭に人間存在を招き入れる送り状になるのである（ニーチェは仕方なく、この由来に由来している言葉の固有な「招く力」のようなものを「価値」と呼ぶのである、つまり虚言が「価値」を創るわけである。というのも、人間がこれによって絶対的な意味での利益を得る、すなわち、祝祭への参加の入場権を得るからであ

る）。この祝祭への参加が国家の原初的なものになるのである。国家（まつりごとの執り行われている場面）の中で人間は人間らしくなる（厳密には一人称単数が呼び出される、つまり、人間が創造される）のであるが、言葉は戦略的に人間をそこに誘い招くのである（最高に厳密な意味での「人間を造ること」）。そこで、ニーチェの『ツァラトゥストラ』においても、単なる真理が語られているのではなく、なにか戦略的な、虚言的な、つまり、間接伝達論的な言葉が語られるのである。ツァラトゥストラは「永遠回帰」の教師と言われているのである。

ヘーゲルの『論理学』の中では、当然ながら、まだこのような戦略的言語が語られることはなく、真理の言葉（その根底は「謎」になっている）が語られるのであり、このことは、言葉そのものとしては、誤謬になっているのである。現存の弁証法は真理ではあるが、本質的に矛盾していて、このことが、誤謬であることを現している。つまり、現存の矛盾は、言葉が間接伝達性を失っていること、迷い道に入り込んでいることを表現しているのである。しかし、現存の論理こそ真理の言葉なのである。人は、真理を得たいと思うなら（すなわち、誤謬に留まりたいなら）、究極的にはヘーゲルの『論理学』を学べばよい。そこで人は、矛盾に面することになるのである。

さて、ヘーゲルの論理学の現存において言葉の苦境が語られているということが示された。しかし、すでに述べたように、このことは思弁的思惟には知られていない。思弁的思惟は、この言葉の苦境の吐露を聞き取っている（ver-nehmen）にすぎない。ということは、言葉が語っていることにはなっていない、なにか或る外的なものが言葉の語りを外から聴いているのである。このような「聞く」役目をしているのが、「私」と呼ばれることがらである。そこで、現存の弁証法は、直接性と自己媒介という矛盾する要素から構成されている

ことと一つになってある外的な聞き取りが加わっていることになる。この聞き取り方が理性 (Vernunft) の本質になる。それは本質的に思弁的思惟なのである。直接性と自己媒介が露になっているところには、聞き間違いをしている聞き取りがあることになる。なぜなら、言葉の語りをこの聞き取る耳、理性は、正しく聞き届けられないからである。この間違っただけで聞き取るということは、言葉が迷い道にはいつている故であるから、理性が言葉の語りを正しく聞き届けられないことこそ、verの領域に見事に適ったことなのである。理性は本質的に、言葉が迷っていることとびたりと照応して、聞き間違いをしなければならないのである。このことは、自己媒介が外的に把握されるという過ちを可能にする。自己媒介の外的把握が我々の思惟の作用として理解されるのである。かくして、思惟によって対象、物が捉えられるというような図式が成立してくることになる。意識と作用、そして、意識の対象、対象の把握とその意味というこうした全連関がこのようにして現れるのである。意識の対象になっているものは直接的なものであり、両者は表現的関係にあるのである。ここでは、もはや、かの戦略的な言葉が語りだされるようになる可能性が完全に絶たれている。そのかわり、真理が無条件でそこで探究されるのである。学問の世界が出現してくるのである。ケルケゴールが「非学問的」といったことは、従って、深深たる意味を持っていることになる。

「自己媒介」とは、後で触れるように、「(es)の規定」ということであるが、このことがこのようなこととして出現するのはヘーゲルの論理学の Existenz においてであり、また、このことの完全な把握が西田哲学の「場所の自己限定」になるのである。つまり、このことはこのこととして出現するには論理学として純粹にならなければならない。しかるに、このことがこのようなこととして出現するに

は、聞き取ることがかの「(es)の規定」に合致すようにならなければならない。これがつまり、思惟の努力(認識の働き)になるわけである。いいかえれば、思惟は「(es)の規定」が現れるようにと努力して、つまり、聞き間違えているあり方(厳密には「聞き間違えている」)故に聞き取ることが外的に把握されること=認識作用が意識されること)を正しく聞き取ることへと向けて集中することによって、論理学の「事象そのもの」へと到達しなければならないのである。周知のように、フッサールの『論理学研究』が遂行したことはこのような事態にほかならない。認識作用の主観性と認識内容の客観性との相互関係についての問題がフッサールの哲学を導いたのであるが、この問題そのものがすでにして論理的に妥当な問題(問題として客観性と普遍性をもつという意味)であるための可能性はいま述べたことに根拠をもっている。真理が存在するにはどうしても誤謬の可能性というものがないのである。しかし、誤謬の可能性を真理から根拠付けすることはどうしてもできない。間違えるということがどのようにして可能なのか、そして、間違えるとは異なることとして真理ということがどのようにして可能なのか、このようなことを原理的には間接伝達論的論理学だけが解明できるのである。いいかえれば、間接伝達論的論理学以外の史上に現れたすべての哲学は真理が誤謬となぜ関わるのかを原理的に解明することができない。なぜなら、それは言葉そのものの起源のところから根拠付けをしなければならないからである。しかるに「初めに言葉があった」のであり、そして、「初め」とは実は「終わり」なのである。論理学がその「終わり」となるまでは誤謬の可能性の根拠を明らかにすることはできない。

上で述べたように、ver-nehmenというのは、verの境域で迷い道に入って苦境を語っている言葉を聞き取ることであるが、同時に、そこ

で直接的な伝達をせざるを得ない言葉の苦境が聞き落とされることになる。これは、間接伝達できなくなってしまったということ聞き落としとして、ある直接的な対象が有ると聞き間違えること(直接的に語らざるを得ないと言葉のほうは語っているのに、それを「有る」と聞き間違えること)を結果する。こうして、存在と思惟とは同じ言葉の境遇から同一的なものへの共属性を与えられているのである。言葉がある苦境にあり、迷い道に入っているということから、存在と思惟とがそこに属しあっているのである。言葉の苦境が語られていることをこの両者がそれに無関心に表現していることになる。「同じものがVernehmenであるとともに、存在である」とハイデガーはかの有名なパルメニデスの文を解釈したのであるが、この「同じもの」とは言葉の苦境の語りであることが理解される。「同じもの」は言葉が迷っていることとして思惟が対象を思惟する場合の根底に存している避けられない本質的な謎でなければならない。実際、ハイデガーは哲学的思惟の根本に存する「謎」について次のように語っている。

「パルメニデスの命題に於けるト・アウト即ち同じものという語は何を言っているのか？パルメニデスはこの問いに対して我々に如何なる答も与えていない。彼は、我々がそれを回避してはならないところの謎に我々を直面させる。」(Gesamtausgabe, Bd. 11 S.36)

ところで、言葉がいわゆる「貧里に迷う」境域で、なぜ、聞き間違いの可能性が生ずるのかという点は、実は、真に謎と言えることである。これについては、言葉が迷っている故に聞き間違える可能性をもつ聞き取りが起るのだという他はない。つまり、言葉が迷うということは、それに連動して、正しく聞くことができなくなることを生じさせるのである。この根拠は、すでに『間接伝達論的論理学』で示したように、真言と〈聞く〉とが一体になっているからである。この一体になっ

ているところから、言葉のほうに迷い出すことに¹応じて聞くほうも同時に聞き間違えるという可能性を得て去っていくのである。しかし、このような根拠関係は、もちろん、通常と思惟における根拠関係とはまったく別のものとして理解されなければならない。なぜなら、通常と思惟は、聞き間違いをしているということだからである。「応じて」とか「可能性を得て」とかはただ、言葉のことがら(秘術的事態)であって、思惟されることがらではないのである。この点をもっとも注意されなければならないことである。古来よりの哲学の問題の真髄、すなわち、思惟と存在との関係の謎は、こうして、真の「謎」(言葉が迷っていること)によって完璧に解かれたことになる。「謎」が謎の答であったとは、皮肉なことではある。

こうして、本当の意味で言葉の苦境を正しく、聞き届けるには、むしろ、迷い道に居る言葉が迷い道からすこしでも抜け出ることが必須になる。単に、聞くことを正しい聞き方にしようとして努力(思惟の努力)しても無駄であり、聞き方が言葉の語り方と一体となったものとならなければならないのである。このような人間技ではない推移を可能にするのが「時」であり、かくして、哲学は歴史的に推移するのである。もちろん、この推移はニーチェの哲学として生起したのである。ニーチェは自分がそこから抜け出てきた境域が全体として、直接伝達の場面であることを当然、眺めていなければならない。彼の遺稿に次のような断片が残されている。

「我々の心理学的光学は、次のことによって規定されている。つまり、伝達が必要であるということによって。」(K. S. A Bd. 12, S.395)

この断片で彼は、われわれの認識活動の全体が「伝達の必要」によって限定されているということを述べているのである。verの領域全体は言葉が間接伝達できなくなっているという苦境の語りであったとそこから抜け出て

きた言葉が語ることになり、「伝達の必要」はここから起こっているのである。「伝達の必要」というのは、単に功利主義とか生物学主義とかいうことから理解されてはならない。たとえば、人間社会成立には伝達が必要であるから、このゆえに、人間という生物は物を計算可能に解釈するのだというような思想をニーチェが考えていたというのは全くの誤解である。なぜなら、それは、彼の哲学が「秘教的」哲学に属するということと絶対に相容れないからである。

ところで、verの境域における「聞き間違え」は、単に主観的なことではない。それはおよそ思惟する主体というものが可能ならば、必ずそうならないとなければならない必然性である。言葉が迷い道に入っている、故に聞き間違いが為されるのである。そして、こうした聞き間違えをする聞き取りがver-nehmen(ギリシア語のノエインに相当する)であり、思弁的思惟はこのような聞き取るの中で言葉のその苦境の吐露を自己媒介と直接性という矛盾的自己同一として把握するのである。つまり、言葉は直接伝達しながらも間接伝達的なみずからの本質をそのような仕方で表現するのである。自己媒介ということは、二重の表現であり、一方に間接伝達のもつ虚言的性格を表現するとともに、直接伝達となっているという現在の事態を表現しているのである。思弁的思惟は、このようなことを言い表すことでver-nehmenとしては成すべき事を成就したことになる。ヘーゲル論理学のおそるべき成果である。しかし、このことは、聞き間違えをしているということを裏では言っているのである。つまり、言葉が間接伝達できなくなっているということは聞き届けられないままに留まることになる。この意味で、ケルケゴールがヘーゲル哲学をそれが直接伝達であるといって批判したのは、ある意味では正当であったと言える。しかし、言葉が苦境から哲学的に脱出するには「時」が熟

す必要があったのであり、「永遠回帰」の根本経験(まだ起きないすでに起こったという洞察、過去と未来がこのうえなく近づくということ)が起きなければならなかったのである。上述したように、これは、先立っているものとその後起こることとの秩序が語りだされるようになる立場を与える洞察である。こうして、上から下を眺める秘教的な哲学が必然となる。残念ながら、ケルケゴールにこのことが起きたのではなく、ニーチェが言葉のこの歴史的論理学上の運命を負うようにと選ばれたのである。

それでは、ケルケゴールがヘーゲルの哲学を直接伝達であるとして批判したことは何であったのだろうか。

我々の間接伝達論というのは、厳密には言葉がその発祥の仕方を言う場合、この仕方がケルケゴールの実存(Existenz)の伝達様式である間接伝達論と類比的であるということから名付けられたのであり、従って、ケルケゴールの間接伝達論とは区別されなければならない。ヘーゲルの論理学において、言葉が間接伝達の性格を失って直接的な伝達になっているといわれたことは、我々の間接伝達論からいわば秘教的論理(言葉そのものの運命的ことわり)に従って演繹されて導かれた結論であり、従って、ケルケゴールの間接伝達、ないし、彼の思想が介入する隙間は全くない(既存の諸論文を精査されたい)。ところが、19世紀にケルケゴールは、この我々の演繹の結論となっていることを歴史的に事実として指摘した、批判をしていたのである。このことは、我々の間接伝達論的論理学とその核心である歴史的論理学の論証の正当性が歴史的に事実に証明されていたということを意味する。我々は、この史実にみずからの哲学体系を合わせようと巧みに仕組んだのではない。秘教的論理から、必然的にヘーゲル論理学のエレメントが言葉が迷って苦境にあることを語っている場面であり、直

接伝達になっていることを論証したにすぎないのである。それゆえ、ケルケゴールとは、間接伝達論的論理学の正当性を歴史的に証言する証人という現象であったということが言えるのである（これはひどい暴言だと非難する前に、「間接伝達論的論理学」の既出の全論文を研究していただきたい）。それとも、ケルケゴールの批判はたまたま偶然に起きたものなのであろうか。あるいは、我々の間接伝達論的論理学の結論のほうが、たまたま偶然史実に合ったのだろうか。おそらくは両者ともに間違いであろう。

実存を構成する人間存在の孤独は、我々の思惟が *ver-nehmen* として聞き間違えているということから起きていとも言える。なぜなら、聞き間違えることによって、無限に多様な思惟のあり方とそれに対応する対象が現象することになるからである。個人はその聞き間違えに応じた人生経験を余儀なくされ、これが、孤独感をもたらすことになるのである。それゆえ、孤独がなくなることは、かえって、独りとなることによってであることになる。神は孤独で一人ぼっちであるのではない、我々が聞き間違えをしない限り、孤独ということは起こらないからである。それぞれがそれぞれのパースペクティブをもつ故に孤独であるのではない、むしろ、聞き間違えをしている故に人は孤独なのである。おそらく、これまで、いかなる人間も人間の孤独の本質をここまで徹底して考え抜いたことはなかったに違いない。なぜなら、間接伝達論的論理学だけが、こうした事情を把握することができるからである。そして、聞き間違えることが言葉が迷うところから起こっていて、そこから人間の根源的孤独感が起きている以上、実存の本質をなす孤独は人間的でありながらも人間的なことからではないことが理解されるのである。実存的孤独の奥底にもっとも深い謎が存するのである。

最後に、ヘーゲル論理学の現存の箇所につ

いては、『間接伝達論的論理学』のP.263以降に詳しく書かれているのでそれを参照して欲しい。そこでは、本質の領域を「皮肉骨髓」と見なし、現存が「皮肉」を脱ぎ捨てた段階であると述べられている。「骨髓」の段階の開始が現存にほかならない。しかし、「骨髓」というのは、自己媒介の境域を意味するのである。なぜなら、間接的に伝達するものは、*ver*の領域では、自己自身を媒介として自己自身となっている、ないしは、自己自身を媒介することによって自己自身を顕すということに必然的になるからである。自己媒介の可能性は、間接伝達的なものが直接性の境域に入ったということにあるのである。もしも、そうでないと主張したい人がいるならば、自己媒介はどうして可能になるのかを自分で示せばよい。しかし、彼は決してその可能性を説明することはできないに違いない。なぜなら、その可能性は、思惟され得る事ではないからである。ただ、間接伝達論的論理学のみが自己媒介の可能性が如何にして生じているかを眺めることができるのである。また、このことを *es gibt* という見地から言うなら次のようになる。一般にヘーゲル論理学の境位は (*es gibt*) であり、*es gibt* は自己忘却されて (*es gibt*) となっている。現存の境域においては、(*es gibt*) の内部において、(*es*) がその影像的な姿を見せ始めるのである。しかるに、(*es*) というのは、間接伝達論的なもの、真言の影像のようなものであるから、みずからを間接的に顕すのである。この間接的な (*es*) のやりかたが自己媒介なのである。つまり、奥からやってくるものは自己自身を媒介することで姿を顕すものなのである。弁証法の奥の奥から姿をようやく見せるものは、ある直接的に見出されるようなものではなく、どこまでも間接的に、どこまでも媒介されて姿を顕すものである。

すでに他の論文で明らかにしたように、(*es gibt*) の内部においては「(*es*) の規定」< (*es*)

の Bestimmen > そのものは、西田によって場所の自己限定として思惟されている。すなわち、超越的述語面といったことが、(es)の根底を名指しているのである。これは、より根源的には、「時」の根底になっているのであるから、西田は最晩年になって、適確にも、それを「絶対現在」と考えたのである。ところが、ヘーゲルの論理学においては、「(es)の規定」は現に遂行されていて、この遂行の根底が場所の自己限定であるということが知られているわけではないのである。それゆえ、ヘーゲル論理学そのものは、「(es)の規定」をしていることということになる。歩んでいゝる「(es)の規定」なのである。ヘーゲルの言い表し方をするなら、「(es)の規定」の Tun (行為) になっているのである。そして、「(es)の規定」がこのような遂行の場面を設けるのは、必然である。なぜなら、(es gibt)の圏域では、最初に「与えられたもの」(es が与えたもの = das, was es gibt) が直接的なものとして思惟の前提になり、そこに必然的にそれを否定するもの(これは隠れている「与えるもの」、すなわち、(es)に他ならない)が見出されて、直接的なものが止揚され、弁証法的運動が起こるからである。そして、こうした弁証法の遂行を通して、自己媒介ということが、現れるのである。つまり、ここに、「与えるもの」の方が措定されることになるのである(まだ間接伝達する es が言われていないために、es は媒介されて現れるしかない)であり、この故に、(es)は措定されるという仕方であらう(姿を現すのである)。「与えるもの」とは es のことであるが、(es gibt)の内部にとどまるかぎり、この「与えるもの」は、まだ、言葉のようなもの(如-来=如くということになる)として間接的に虚的にその姿を現すのである。すなわち、(es)として、すべて現存する「物」は本質的に現象なのであり、仏教的には空なのである。故に、自己媒介するものは、最初は、その規定態を、自己媒介を

構成する二つのモメントが両者ともに「すでに措定されていたもの」であるというように示すのでなければならない。この根本連関をヘーゲルは「現象の法則」の規定のある箇所ですべて次のように表現している。

「この矛盾は止揚され、この矛盾の自己への反省は、その反省の両面の存立の同一性である、すなわち、一方の措定されてあること (Gesetzsein) はまた、他方の措定されてあることであるという両面の存立の同一性である。」(Wissenschaft der Logik II S.126)

この箇所では、仏教の空の理解のみならず、自然科学の法則を考える上で最も基盤的な論理学が言われているのである。

上述したように、(es)が es としてその固有の姿を見せるようになり、影像的に措定されることを止めて、すなわち、「言葉のように」という規定から脱却するには、歴史的な推移が起こらなければならない。なぜなら、ここでは「用意」の秘術語が発言されえるようになるのであるから、「時」は、「用意」の意味を持つものとして言われるように時-熟しなければならないからである。同時に、「与えられたもの」を前提するという思惟の根本体制が変更されなければならない。真理はこの体制の上に成り立つ以上、「時」のかの時熟は、真理とは別のことがらを言うことができるようになることをもたねばならない。すでに述べたように、ニーチェの全努力はこれに向けられたのである。彼は、まさに、全人類の運命を二つに割ったのである。彼以前と、彼以降に、今のところ、現実の歴史においてはこの推移は地下のマグマの運動のように静かに目立たず行なわれているのである。実際に地殻の動きとして現れると、人々はわけのわからぬ「なまず」を持ち出してきてこうした変動を説明することになる(混乱)。

(補足)

この注において、間接伝達論的論理学が哲学の根本問題といかに関わっているかについて

ての考察がある重大な局面に至ったということを確認しなければならない。これまで、筆者は、言葉がどのようにして発祥したのかを明らかにした。間接伝達論的に言葉ははじめて発祥したのであった。そしてこのいわば「初めの言葉」への用意が「初めの言葉」から発言され、ここに「時」が発祥したのであった。言葉は「初めの言葉」への道に立つことになり、ここがハイデガーの Ereignis のエレメントになっていたのである。しかるに、この場面では固有に「用意」という意味が忘却されるのであり、このような自己忘却によって、言葉は上で述べたように、「迷い道」に迷い込まずのである。そして、このような言葉の迷い込のあり方が媒介といったことを可能にしたのである。今や、ヘーゲル論理学の根本で何が起きていたのかが見通されることになったのである。当のヘーゲルですら洞察できなかったことがらがここに完璧に明らかになったといえる。ある伝達的なものが媒介の底にあってそれが掘り出されるのをいまかいまかと待っていたのである。伝達的なものがこのようにして待たされていることが自己媒介というあり方なのである。自己媒介の有るところ、そこにこそ有の直接性もまた在るのである。媒介は哲学にとって尽きせぬ深さをもった事柄であることが理解されよう。そこに物がある、ここに私が居る、このようなことの中に媒介と直接的なものとの矛盾が潜んでいるということは、遠く間接伝達論的論理学から可能になっていたのである。媒介の底から伝達的なものが言われるようになるには時が熟し、歴史的な推移が起こらなければならな

かったのである。その最初の兆しがキェルケゴールのヘーゲル哲学の伝達様式への批判であったのである。伝達的なものが言われることは、単なる真理が語られることではなく、虚言的に、人間を祝祭に招き寄せる策謀的、誘い招く手段的なことから、それこそが言葉の発祥した理由であるような、本質的に秘術をなすところのことからである。そして、ここに、媒介はより根源的に間接的なものへと推移するのである。最も間接的な、しかも伝達的なものへと哲学は歴史的に移っていくのである。

以上、ニーチェからの引用は次のものを使用した。

Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, Gruyter, München, 1999.

引用文の末尾の括弧内に、K. S. Aと略記し、巻数とページを示した。

ヘーゲルからの引用は、以下のものを使用した。

G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, herausgegeben von Georg Lasson, Felix Meiner, Hamburg, 1975.

引用文の末尾の括弧内にこの版のページを記した。

ハイデガーからの引用は、次の版を使用した。

M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

引用文の末尾の括弧内にこの全集版の巻数とページを記した。