

## 言象学的文法論

清水 茂雄

Über die Grammatik als das Geheimnis der  
mittelbar-mitteilungstheoretischen Logik

Shigeo SHIMIZU

**Zusammenfassung** : Der japanische Ausdruck <Genshogakuteki bunpo> bedeutet hier die Grammatik als das Geheimnis der mittelbar-mitteilungstheoretischen Logik. Husserls Phänomenologie geht <Zu den Sachen selbst>, aber <Genshogaku> geht <Zu dem Sagen selbst>. Die mittelbar-mitteilungstheoretische Logik findet das Ende ihres Gangs und das Ende ist die Grammatik als Geheimnis. Diese Grammatik muß daher von der geläufigen Grammatik verschieden sein, und sie gehört nicht zu jeder geläufigen Linguistik. Die Grammatik gehört nur zur mittelbar-mitteilungstheoretischen Logik. Sie befindet sich als ein Fest im Innersten der mittelbar-mitteilungstheoretischen Logik.

**Key words** : das Geheimnis der mittelbar-mitteilungstheoretischen Logik (間接伝達論的論理学の奥義), die Grammatik als Geheimnis (奥義としての文法)

### はじめに

筆者が30年以上にわたって探究してきた「間接伝達論的論理学」の行路のいわば果てのようなものがこの論文で考察される「言象学的文法論」である。この文法論は、筆者が「間接伝達論的論理学」の発端を見出した時には、まったく闇に包まれ隠されていたことであるが、その論理学を奥へと進むうちにぼんやりと遠くに微かに見えてきたことなのである。その文法論は、2004年5月刊行の『飯田女子短期大学紀要第21集』所収の拙論<「永遠回帰」の構成>の中で少し明確な形を与えられて登場した。しかし、残念なことにそこに登場した文法論はまだ、いわば幼稚なものであり、十分に成長したものではなかったのである。そこで、本論文において、成長して

かなり明確になったその文法論を示そうと思うのである。

最初に「言象学」について簡単に述べておきたい。周知のように、フッサールの「現象学」のモットーは、「事象 (Sachen) そのものへ」であるが、筆者の「間接伝達論的論理学」は、「言葉の言 (コト) がらそのものへ」ということである。「言葉の言がら」と言わなければならないのは、そこでは、言葉がそれに対応する事象をもたず、言葉が言葉ということから、つまり、「言がら」を指示するからである。たとえば、ヘーゲルが「概念 (Begriff)」と言っていることは事象であり、言がらを指しているのではない。言葉が事象を指示するかぎり、その言葉は事象と一致できるので、その言葉はいわゆる真理となる。それゆえ、言葉がなんらかの事象を指示しそれを言う限

り人は真理を語ることが可能である。ヘーゲルの「概念」も、したがって、真理に属していて、彼はけっして虚偽を語っているのではない。また、かならずしも事象を語るのではないと考えられる、詩の言葉も同様である。詩の言葉も何かを意味しているのだから。しかし、言葉が言葉の言がらを語るようになると、言葉は指示する事象を失う。そのような言葉は何かを意味しない。そして、そのように言がらを言うようになった言葉は真理ではないことを語るようになる。なぜなら、言葉は対応する事象と一致できないからである。言葉は「言がら」と一致するのではないかと疑問を投げかける人もいるかもしれない。しかしながら、言葉が事象を語るのではないようになり、言がらを語るようになると、言葉は事象と一致することとは別のいわば働きを自分の中から起こすようになるのである。それは、つまり、言葉が本当に言いたいことを語るということである。事象との一致は言葉にとっては「檻」のようなものなのである。「一致」というような檻にはもう言葉は入る気にならないのであり、言葉は檻から出て、いわば野生に帰るのである。同時に、真理というような鉄鎖からも自由になり、言葉は虚言（深い意味の嘘）をようやく語れるようになる。人は真理を語るべきであり、嘘をついてはならないと道徳は命ずる。しかし、すでにニーチェが見抜いたように、真理は本質的に嘘であり、言葉は本来、虚言を語るものである。しかし、この「虚言」は言葉が本当に語りたいこと、つまり、言がらであって、真理以上のことなのであるから、単なる嘘、人の行為としての嘘ではありえない。そこで、（人間ではなく）言葉が本当に言いたいこの虚言を「虚-言」と表すのである。言葉が本当に語りたいことは、言がらであり、それは虚-言なのである。「間接伝達論的論理学」はこのような言葉の言がらそのものへ迫るものであり、それは言象学とでも呼ばれることなのである。

言象は言葉自身の本来固有の事象なのであるが、事象とはもはやどうしても言えないのでやむをえず「言象」と名付けるのである。筆者はこのような意味の言象領域を長年にわたって独りでいわば開拓してきたのである。「独り」といっても隣人がいないのではなかった。言象領域へと向かっていた哲学者はすでにいたのである。それがハイデガーである。彼の哲学の根本語の *Seyn*（「妙有」などの訳語があるが、的確でないので、以降原語で表す）あるいは *Ereignis*（これもいくつか訳があるが、ハイデガーによれば翻訳不可能なのでやはり、以降原語で表す）は、言葉への途上にあると言われ、すでに、言葉が事象（ハイデガーでは *Seiendes*, すなわち、「有るもの」）の檻から脱出して言葉の言がらへの道を見出している。フッサールの弟子として「解釈学的現象学」をひっそり、華々しくデビューしたハイデガーは現象学のモットー、「事象そのものへ」を徹して「言象そのものへ」の道筋を発見したと言い得る。

さて、「間接伝達論的論理学」が上記のような意味で、言象領域を開拓する試みであることが理解されたとしよう。しかし、このような領域の固有の眺めを語るとはきわめて困難なことなのである。なぜなら、我々は、言葉が「何を意味するか」ということしか考えず、どうしても、言葉がそれに対応する何か事象があるはずだと考え、言葉がかつての檻と鉄鎖に繋がうとするからである。言葉はこうしてかわいそうに事象を指示し（言葉の意味が生じる）、事象内容を伝達するための手段に貶められる。そうすると、言象は完全な闇の中に姿を消してしまう。したがって、言象学は、この闇に眼を凝らし、しだいに見えてきたことの眺めになるのである。それゆえ、言象領域の暗闇に眼が慣れるまで待たざるをえない。これが言象学の困難な面である。筆者も30年間その闇に眼を慣らそうとしたのである。そして、このような言象学がいわば、最後

にどうにか視界に入れた見ものが「言象学的文法」ということであり、その見ものをなんとか語ることが「言象学的文法論」と呼ばれるのである。人は、学問的成果を完全なものとして公表すべきだと思うであろう。しかし、哲学においては、むしろ、暗がりの中から少しずつ見えてきたものをなんとか語りだすのである。最も暗闇の中に隠れていた見ものが言象学的文法であり、筆者にもそれは全部完全に見えているのではなく、どうにか見えているにすぎない。言象学的文法論は「間接伝達論的論理学」の終着駅であり、言葉の線路はここで終わっているのである。

なお、言象学と「間接伝達論的論理学」とは同じものであるので二つの用語を使う必要はないのであるが、ここで言う「文法」が「間接伝達論的論理学」の最内奥に見いだされたいわば奥義であり、したがって、その明確な規定は、「間接伝達論的論理学の奥義としての言葉の言がらである文法」と表現される。このような長い表現を避けるため「言象学」ないしは「言象学的」という簡便な術語を用いるのである。

## 1. 不定詞について

上記のように、言象学的文法論は、事象領域の中にはないのであるから、従来のいわゆる文法とは異なっている。しかし、いわゆる文法諸事項、たとえば、動詞、名詞、形容詞、時制などのようなものは「言象学的還元」によって言象学的文法に還元されることができる。これまで、いわゆる文法は事象領域の中でその本来語りたいことを抑えられていたのであるが、言象領域に言葉が入ることで、そのような抑えがはずされて、文法のいわば原始舞踊、原始語りを始めることができるのである。文法は事象の檻から出て、原始的姿で原始的舞を舞うのであり、祝祭となる。これが文法の言象学的還元と呼ばれることである。それゆえ、そのような原始的舞を舞っている

祝祭的文法は事象に慣れ親しんでいる通常の思惟の眼にはなんとも奇妙なものに映ることは仕方ない。言象学的文法論は奇妙なものなのである。だから、言象学的文法論が従来の文法の規定に合っていないとか、文法の歴史的発展の事実合っていないとか言って非難することは全く無意味なことである。そのような批判を為す者は、言象学的文法論を事象のほうに引き戻しておいて、それは事象に合わないと言っているのである。まるでそれは野生の虎を檻に入れて、こいつはまったく猫ではないからどうしても気に食わないと言って非難しているようなものである。言象学的文法論は奥義であるということに静かな注意を向けてほしいと思う。

さて、言象学的文法論において最も基礎になる文法事項は、不定詞<infinitive>（以降、斜体の文法事項は言象学的な文法に属していることを表す）であり、これは<Sagen（言う）>という言象である。「間接伝達論的論理学」ではこれを「真言」と呼んでいる。真言についてはすでに拙著『間接伝達論的論理学』の中で詳しく説明してあるので、ここではごく簡単に解説しておく。

真言は「シンゴン」と読んでよいが、直接的には真言密教と関係しない。しかし、「密教的論理学」ということを筆者は後に展開したいので、その時になって真言密教との関連性を明らかにできると思い、この読み方を先行的に取る。真言は、本質的に言葉のまことを表す。真言は、言葉が消滅したところ（尋常なことではない）から言葉が発言（原初的発言）されることが目撃されるようになったとき、そのようにして発言された言葉が本質的に虚言であり、間接伝達の本性をもつ、すなわち、言葉の消滅へと「欺き入れる」という本性をもつということを言うところの言葉である。発言の言葉は、言いながらそのこととは全く裏腹の、言葉の消滅を底意にもつ純粋な虚言であるので、そこに、このよ

うな一種後ろめたい間接的な伝達を自己反省する言葉（ロゴス）が発言されるのである（間接伝達だから発言の中に反省が起こる）。真言は、発言の奥で言われる自己反省的、間接伝達論的発言であり、すべての言葉の起源本質を言うところの言葉である。真言が言葉の奥で発言されていることが言葉の本質を語る言葉が探求される必然性の根拠になる。

このように、真言は言葉のまことを表し、虚言を「言う」。そして、このような真言の「言う」ことが不定詞＜Sagen＞なのである。従来の文法では、sagenは不定詞の一つでしかない。しかし、言象学的文法論では、＜Sagen＞はむしろあらゆる動詞の不定詞なのである。そこには、後で示されるような、時制とか人称がまだ起きていない。

言象学的文法は、このような真言と真言に由来する言葉の言がらとの関係性に対する名称と考えられる。この関係性を「文法」であると思えるのは、もはや、筆者ではなく、真言ということになる。真言が自分に由来する言葉の言がらとの関係性を「それは文法なのだ」と筆者に教えているとしか考えられないのである。筆者はなぜこの関係が「文法」と名付けられるのか本当のところは分からないが、しかし、「これは（これが）文法なのだ」と真言そしてそれに関係している言がらの領域から教えられるのである。だからこそ、言象学的文法論は「奥義」なのである。誰でもおそらく言象学的領域で暗闇に眼がなれてくるならば、「文法」と名付けられているこのような不可思議の境に至ると思う。それは「文法」などという代物ではない、英語やドイツ語の文法しか知らない無知な人間の妄想だと何千万人の非難があろうと、あるいは、言語学を究め尽くした一人が指摘しようと、真言がそう言っていることを筆者もどうすることもできないのである。思うに、後述するように、筆者自身が言象学的文法の一人称単数であり、personとして不定詞に「聞く」という関係性に立って

いるのであるから、真言が「これは文法なのだ」と言うのを（筆者が）「聞く」という関係になるのは理にかなっていることになる。

## 2. 真言の前置詞としての「前」

ラテン語の verbum が「言葉」という意味と「動詞」という意味を持つように、真言は本来的な「言葉」にして本来的な「不定詞」である。『間接伝達論の論理学』とその注釈部の諸論文で明らかにしておいたように、真言は真言の「前」を前置する。元来、真言は本質的に「言葉の消滅」へと欺き入れようとする虚言を言う「虚言」であり、それ自身、間接伝達しながら間接伝達論を為している。このような間接的伝達にふさわしい (ge-eignet) 真言の言い方は、真言そのものが言われる「前」を「用意」してから言うというやり方なのである。つまり、真言は「前」を前置きして間接伝達にふさわしい語り方を為すのである。しかし、このような真言の「前」は真言由来の言がらであって、事象的に理解されてはならない。真言の「前」は、真言の「たくらみ」であり、妙術であり、したがって「秘術語」と言われるのである。ラテン語の verbum にはさらに呪文の意味があるように、真言は「たくらむ」妙術、呪文を為す、つまり、「前」の秘術語を発言するのである。

「前」の秘術語は、「言葉」としての verbum にとって文法的な前置詞 (preposition) である。＜preposition＞はラテン語に由来し、「前に置かれたもの」を意味する。従来の文法では、前置詞は名詞の前に置かれるが、言象学的文法論では、前置詞は、真言由来の秘術をなす「前」、真言の「前」のことである。この前置詞によって、我々にはじめて「前 (vor)」というようなことが可能になるのである。「前」という前置詞は従来の文法では前置詞の一つでしかないが、言象学的文法論においては、この「前」こそすべての前置詞の元になるものである。なぜなら、この前置詞によ

て、真言には「後」の秩序が可能となり、ここに後 (nach) が定められるからであり、また、この前置詞によって真言が隠されて真言の「前」の「内部領域」が形成され、ここに、「中」に (in)」とか「内部に (innerhalb)」などという前置詞が起きてくるからである。しかし、ここでの in とか innerhalb も単に従来的な文法の前置詞と同一視されてはならない。なぜなら、それらは前置詞である「前」に属している in とか innerhalb だからである。むしろ、それらは、ハイデガーの『有と時』において「世界内有 (In-der-Welt-sein)」と言われていることに蔵されている <in> から理解されるべきである。

真言の「前」、すなわち、前置詞は、真言が言う、つまり、<Sagen> するための「用意」であり、真言が発-言されるという本祭りのためのいわば前夜祭のようなものである。したがって、真言の「前」が真言から発-言されると、その「前」の「内部領域」には「(真言が) まだ姿を現さない」ということが起きる。これがつまり、真言の「前」の「内部」または「内部領域」の固有性となるのである。

このようにして、前置詞に「内部領域」が形成され、ここに真言は自己を「隠す」ことになる。それは、一つの「忘却」ということでもある。しかし、真言はこのようにして、自己を隠すことによって、真言の「前」を現にそこに有らしめ、それにその固有性を与えるのであり、「隠れる」というそのことが現「前」することになる。これがハイデガーの言う「自己を隠すことのための開明」(Lichtung für das Sichverbergen) ということである。それは、Seyn の真相と言われ、ハイデガー哲学の奥義である。そして、このような「前」の「内部領域」の成立は、真言にとって「ふさわしいこと」が現「前」することであり、真言に対する適合 (Eignung) である。そこで、このような「自己を隠すことのための開明」は真言との関係からすれば、Er-eignis ということになるのである。ハイデガーによ

れば、Ereignis は「出来事」(これが通常のドイツ語の意味である) とか「生起」というようななにか起こることとして (すなわち、事象的に) 理解されるべきでなく、「適合」から理解されなければならないと言われているのもそのような理由からである。いずれにせよ、真言の「前」の「内部領域」はハイデガーの Seyn あるいは Ereignis のエレメントになっているのである。

### 3. 前置詞の「内部」における不定詞の変様

ところで、不定詞 <Sagen> は前置詞の「内部領域」ではどのようになるのであろうか。もちろん、それは「隠れる」ことになる。しかし、それは単にその姿を消してしまうということではなく、「述語(動詞)の可能性」として変様して現「前」するのである(真言の modus)。しかし、ここでは述語(動詞)はあの <Sagen> ではなく、主語的傾向性をもつようになった「述語(動詞)の可能性」となっているのである。したがって、そこには人称と時制が生じていて、不定詞は隠され、「変化活用」に入る。ここにハイデガーの Seyn が成立する。それは、したがって、不定詞ではなく、或る動詞性であり、<Sagen> への述語動詞性をもつもの、つまり、Seyn である。しかし、そこにはもう一つ別の述語動詞の可能性が成立している。それは Werden である。なぜなら、述語(動詞)の可能性は、本質的に「前」の内部領域に有って、<Sagen> への途上にあり、その意味では不定詞へ「成る」ということになっているからである。ここに、Seyn と Werden そして、無が成立する。ここで「無」とは、あの隠れた真言のことであり、Seyn は真言の拒絶に面している、つまり、「無」と表札された真言の閉門に面しているのである。こうして、有と無、そして、生成、これらが、哲学の根本語になる。

さて、Seyn は本来的には不定詞ではなく、

その「変様」であり、すでになんらかの変  
化活用に入っていて、**時制**と**人称**を持って  
いなくてはならない。すでに示したように、  
真言の「前」という**前置詞**は真言にとって「前  
夜祭」であり、真言には「以前」ということ  
である。つまり、真言はみずからの「以前」を  
「たくらみ」創ったのである。これが言象学的  
文法における「**時制**」である。この**時制**はま  
だ時間的な**時制**ではなく、時間的**時制**の過去  
形よりもさらに過去といえる。**時制**は本質的  
に**大過去**であり、真言は「すでに終わったこ  
と」を「たくらみ」、前置したのである。

**前置詞**の「内部」にある Seyn と Werden と  
いう**述語**（**動詞**）の可能性は時間的**時制**をも  
ち、本来的に**過去形**である。というよりも、  
それらは、**動詞**（Zeit-wort）であり、時間的  
な本性をもっているのである。同時にそれら  
の**述語**（**動詞**）の可能性は**不定詞**へこれから  
成ることとして**未来形**でもあり、また、今  
は、現「前」の中にあって（現在，present と  
は「前」に有ることである）、その意味では**現  
在形**である。すなわち、Seyn は時間性の地  
平をもっている。ハイデガーが『有と時（Sein  
und Zeit）』の中で Sein の Temporalität と言っ  
ていることがここに起こることになる。なお、  
ハイデガー自身は、Seyn が時間性の地平を  
もつとは言っていないが、後で示されるよう  
に、それは本質的に有限性を根底にもってい  
るのであるから、ある種の時間性の地平をも  
っているのではないかと筆者は考える。

また、**不定詞**<Sagen>は、人称の面では  
非一人称であり、es である、すなわち、**不定詞**  
を言うのは「私」ではない（「私」にとっては死  
である）。しかし、「前」の「内部」では真言が隠  
れるために、非人称もまたその姿を変装さ  
せる。このような変装（ラテン語の persona）  
によって一人称という人称、つまり、person  
が成立する。つまり、Seyn と Werden には言  
葉の言がらを「聞きとれる」何者かが生じ、  
それが「私」という一人称**単数**なのである。

ゆえに、Seyn には言葉そのものの語ること  
を聞く何者かが属していなければならない。  
したがって、ハイデガーは Dasein（「私」に  
相当する）を Ereignis への「聴従的帰属性  
<Zugehörigkeit>」と規定しているのであ  
る。この規定には「聞く」、つまり、hören が  
含まれている。同時に Seyn の真相、Ereignis  
は Es gibt（通常は「～が存在する」という意  
味であるがハイデガーは「それ<es>が与え  
る」と解する）であると言われ、ここに非人  
称の es が Es という変装形で geben するもの  
として登場することになる。しかし、Es は  
まだ es そのものではないため、ハイデガー  
は、「Es gibt の中で何が語っているのか」（M.  
H. Bd. 14, S. 90）という意味深長な問いを提  
出しているのである。つまり、Ereignis が  
真言の「前」の「内部」であり、したがって、  
そこに何か語ろうとしているものが潜在して  
いるということをその問いが明かしているの  
である。この潜在していて（実は拒絶してい  
る）、これから Es gibt の中で語りだそうと  
しているものが**不定詞**<Sagen>なのである。

以上のように、真言の「前」の内部では、  
**不定詞**は隠れ、その代わりにそのいわば  
modus、変様が起き、**述語**（**動詞**）の可能性が  
成立している。<Sagen>の代わりに Seyn と  
Werden という**述語**（**動詞**）の可能性が起り、  
それらは、変化活用に入っていて、（時間的）  
**時制**と**人称**をもつとともに、主語的傾向性  
をもっている。

#### 4. 主語の成立

一般に主語は名詞的であるから、**述語**（**動詞**）  
の可能性の中に**主語**的傾向性が起こること  
とはなにか奇妙なことになろう。なぜなら、  
**動詞**から**名詞**が生まれてくるということは考  
えられないことだからである。たとえば、「この花  
は有る」と言う場合も、花という物、**名詞**が**動  
詞**によって**述語**されるのはどのようにして可能  
なのか不思議である。「この花は赤い」と言う

場合には花という名詞に性質があり、性質が述語になるのだということであるほどという気になる。それにしても、「(この花は) 赤い」は、単に形容詞ということではなく、「この花」は「赤いのである」という意味であり、すなわち、そこにいわゆる判断作用が働いていて、主語と述語との関係が表明されているのであり、したがって、「赤い」とはつまり「赤である」という意味であるのだから、「である」という動詞が述語作用をしていることになる。それゆえ、名詞が動詞によって述語されることには変わらない。「この花・赤い」だけではこの花は「赤い」によって述語されたとは言えないであろう。

述語(動詞)の可能性において、真言、すなわち、虚-言(<Sagen>は間接伝達論的虚-言である)が隠れることによって、虚-言に対する一種のブレーキがかかるのである。それによって、「(虚-言でなく) 本当のことを語らなければならない」というようなことが生じ、この「を」によって、述語(動詞)の可能性の中に object, すなわち、目的格が可能化される。そして、このような目的格となるものが対象(object)となり、これが述語の主語として定立されるのである。主語になるものは、述語(動詞)の可能性が不定詞への途上にあるがゆえにまだなお言葉の言がらに完全に成り切れていないことを分有、ないしは、共にしている(participate)こと、すなわち、「分詞(participle)」であることである。Seynの中には不定詞になるとは逆の方向への傾向性があり、この「主語的傾向性」が述語(動詞)の可能性の有り方の一方を分けてもっているのである。すなわち、述語(動詞)の可能性の中には必然的に分かち合う分詞が生じていて、これがやがて主語になるのである。この分詞は、「前」の内部のことからであるから、本質的に現「前」の分詞、すなわち、現在分詞である。それは、厳密にはSeynと同じではなく、Seynの中に生じている objective な一面であり、Seiendesである。ここに、

「有るもの(Seiendes)」が定立されるのである。このような分詞によって動詞的なものから名詞的なものが現れるようになる。そして、逆に名詞的な対象、「物」が一般にそれが生まれ出てきた土地、すなわち、動詞的なものに関係づけられることによって述語され得るのである。「この花」はSeinの分詞であり、Seiendesなのである。その中には、述語が語られ得るように元々なっていて、「述語(動詞)の可能」へと趣向(Bewandtnis)されるという構造が秘められている。そして、このような趣向は、さらに不定詞へ向けられているのである。分詞に秘められているこの趣向の構造がハイデガーの『有と時』において道具的存在者において分析解釈されたのである。こうして、「この花は有る」というように言われるようになるとともに、真理が言われるようになるのである(同時に虚偽も可能になる)。アリストテレスが言うように、真理の座は陳述に、つまり、主語-述語関係にある。この関係が成立することは、上で示したように、本当のことを語らなければならなくなることであり、真理がここに誕生する。言葉は虚-言を語れなくなり、真理の鉄鎖に繋がれ、自身の高貴な素性を忘却し下層階級へ転落する。

なお、現在分詞が生ずると、一人称単数、すなわち、「私」という文法事項にも一つの「変様」が生ずることになる。一人称単数はこの場合、自ら文法であることを見失い、同時に、言葉の言うことを「聞き間違える」のである。「私」はこうして、自己とか自己意識、概念、統覚などとして(事象的に)理解され、文法事項であることが忘却される。また、「有るもの」へと「聞き間違える」ことで自分自身を「有るもの」の中に見出す。こうして、「私」に身体性が起きてくるのである。

## 5. 助動詞

真言の「前」、すなわち、前置詞の「内部」では「述語(動詞)の可能性」が起きている。

「述語(動詞)の可能性」というのは、上で述べたように、そこに主語的傾向性が有るということであるとともに、不定詞へ向かっている、それへの途上にあるということである。ゆえに、述語(動詞)の可能性の中では、<Sagen>はまだなお言われていず、それを隠すような、それとは別の述語(動詞)の可能性が言われているのでなければならない。つまり、そのような述語(動詞)の可能性は何らかの主語に付いてそれを述語するというようなことを為していず、<Sagen>を隠すという固有の仕事をしているのである。これがSeynとWerdenの本当の意味である。それらは「有る」とか「成る」とか言うような意味をもっている。しかし、それらは、たとえば、「この花が有る」とか「水素が生成する」などのように、主語の述語になってしまい(事象の檻に入れられてしまう)、本来固有の意味、つまり、あの「隠す」という意味を失っているのである。ハイデガーがSinn von Sein(有ることの意味)を問うことが可能だったのは、上記のように、Seynの固有の意味が元々あるからである。このような意味がSeinに元々なかったならば、Sinn von Seinはまったくの「でっち上げ」になるであろう。Werdenについても同様であり、その本来固有の意味は「(何か)成る」ということではなく、不定詞とのある特別の関係である。しかし、WerdenはSeynとは別の意味をもっている。Seynが不定詞を隠すという固有の仕事をしているのに対して、Werdenは不定詞への助動詞の関係に入るのである。すなわち、Werdenは単に述語(動詞)の可能性に留まらず、不定詞の助動詞の関係となることができるのである。これに対して、Seynは不定詞と密なる関係に入れず、不定詞の拒絶に面している。Werdenは、<Sagen> werdenであり、言象学的文法における未来の助動詞となることができる。Werdenは従来の文法では助動詞の一つでしかないが、言象学的文法においては、それが本来の助動詞

なのである。なぜなら、Werdenは、本来的に真言へ成る言葉の言がらなのであり、不定詞とのもっとも密な関係にあるからである。Werdenはみずからへ成ることで<Sagen>を言うようになるのである。すなわち、Werdenはそれ自身、一つの「(自己)成長」である。助動詞、auxiliary verbのauxiliaryの語源は、ラテン語のaugere(成長する、増す)である。Werdenは述語(動詞)の可能性から不定詞へと、前夜祭から本祭りへと喜びを増大しつつあるのである。このようなある意味で不可思議なことを為すWerdenについては「生成について」という論文の中で詳述される予定である。

さて、助動詞のWerdenは、不定詞を「言おう」としているの、そこには(<Sagen>)wollenという助動詞が含まれている。また、そこには「言うことができる」として、(<Sagen>)könnenという助動詞が含まれている。さらに、そこには、「言わなければならない」ということとして(<Sagen>)müssenという助動詞が含まれているのである。すなわち、Werdenについては、「言われなければならない」といういわば必然性と歴史的運命が潜在している。Werdenは、あらゆる哲学的思惟にそれについて思索するようという強要をするものなのであり、実際、ヘーゲルもニーチェもその哲学において生成を問わざるを得なかったのである。さらに、生成は意志と不可分な関係にあることがここに根拠づけられる。この両者の関係についてもっとも徹底的に思索した哲学がニーチェの哲学なのである。しかし、あの天才哲学者ニーチェですら、生成と意志との関係の根元に言象学的文法としての助動詞が控えているという洞察には至らなかったのである。<Sagen> werdenのなんと不可思議な姿を筆者もなんとか眼を凝らして見ることができるにすぎない。もっと詳しく説明しろと言われても、この見ものに注視することは困難を極めるのである。なぜなら、



それは事象ではなく、言象であり、しかも、もっとも奥まったところの言象だからである。〈Sagen〉 werdenこそ奥義の中の奥義である。ベルクソンが「創造的進化」の末尾近くで「哲学は生成一般を究尽する」と語っているが、それはこの「奥義の中の奥義」へすべての哲学的思索は収斂するという意味でなければならない。

ところで、助動詞 werden は、Seyn とは異なる仕事をするのであるが、Seyn もまた、不定詞との関係の中でその固有の意味をもっている。先に述べたように、その関係は不定詞を隠すということであり、この仕事は不定詞に「適合する」のである。すなわち、Seyn の真相は Er-eignis である。Seyn が面している、拒絶の相をとって隠れている不定詞は、ハイデガーによって「不可通なもの (das Unzugangbare)」と言われることになる。それは本質的に、隠れた言象学的文法であるから、思索はそれに対して「お陰をこうむっている (verdanken)」ことになる。つまり、思索 Denken は、その「不可通なもの」へと向かうことで感謝 Danken するようになる。Seyn は Werden とは異なるものの、助動詞 werden に本質的に含まれているあの können と müssen の面を共有する。というのも、Seyn もまた、不定詞との関係において、なんらかの意味で不定詞を語ることができることになっているとともに、それを語らなければならないからである。すなわち、Seyn は不定詞を隠すことでそれをそのようにして解き明かす（これがハイデガーの lichten または Lichtung の真の意味である）のであり、また、そうしなければならないのである。ここにハイデガーは真理の本質（真理の本質は非－真理と言われている）があると考えてるのである。

なお、助動詞 mögen については、次のような言象学的文法としての意味がある。それは本来、助動詞ではない。むしろ、それは不定詞〈Sagen〉が前置詞を「たくらみ」前

置したことの祝-言なのである。つまり、前置詞は虚-言としての不定詞にとって「喜ばしいこと」、「祝いの言葉」として発言されたものであり、そのような前置詞の発言を祝うような文法事項が不定詞の中に定まるのである。そして、これが mögen なのである。mögen は〈Sagen〉の modus ではなく、むしろ、属性と言える。すなわち、〈Sagen〉の中にはいわば無限の Möglichkeit (可能性) が潜んでいるのである。しかし、読者はスピノザの哲学と言象学とを混同しないように注意してほしい。mögen は、「可能性」というようなことの文法的源泉であり、たとえば、ハイデガーの Seyn が可能であるのもこの mögen のお蔭によるのである。なぜなら、不定詞〈Sagen〉にとって前置詞の発言は「好ましい」ないしは「楽しい」ことであったからである。不定詞の核に「可能性」を起源するある文法事項が含まれていて、これがすなわち、mögen である。

## 6. 副詞

上述のように Werden は、一方で Seyn と同様、真言の「前」の内部領域における「述語(動詞)の可能性」であり、したがって、不定詞との関係性に保たれている。しかし、他方でそれは、不定詞との密なる関係においては、助動詞であり、〈Sagen〉 werden である。その点で、Seyn は助動詞にはなれないのである。しかし、Seyn に対しては、真言からのメッセージが送られていて、それは、nicht という副詞なのである。この副詞は、言象学的文法としての副詞であって、従来の文法の副詞とは同じではない。副詞, adverb は、ラテン語の〈ad verbum〉に由来し、「真言へ」ということである。「述語(動詞)の可能性」は主語的傾向性をもってはいるが、本来的には、不定詞との関係、つまり、ad verbum という関係である。この関係をもっとも忠実に表す述語(動詞)の可能性が Werden なのである。これに対して、不定詞が隠れていること

を表すのがSeynの固有の仕事であり、それが一般に「有る」という動詞の隠されていた「意味」なのである。ハイデガーはこのことを見つげ出したのである。それゆえ、Seynが助動詞へ移行することはその本分を逸脱することである。とはいうものの、Seynには不定詞からこちらへ来るようにというメッセージが送られるのである。そのメッセージは、「君(Seyn)は実はad verbumなのだよ」というメッセージなのである。しかし、このメッセージはSeynには「まだなおverbumへ至っていない」という合図になるのである。Seynそのものに届く、この真言からのメッセージが副詞(ad-verb)である。それゆえ、Werdenには副詞が届くことはなく、代わりにみずから助動詞になるのである。Seynに届くこのメッセージがnicht(まだない)である。それは一般的には否定を意味するが、言象学的には否定の意味はなく、副詞である。すなわち、それは述語(動詞)の可能性に届く不定詞<Sagen>からのメッセージであり、ひとつの助言にして合図、すなわち、ハイデガーの言うWinkである。Werdenが助動詞になるのにたいして、SeynにはWinkが送られるのである。Seynの面前には不定詞の閉門、つまり、「無」という表札がかかる閉門があるが、この門を開ける秘鍵をWerdenは元々もっている。しかし、その門からSeynに副詞が届けられ、Seynに門に入るような促しがされるのである。しかし、その促しはSeynの「死」を意味する。こうして、ハイデガーの『有と時』において、我々人間存在、すなわち、Daseinは「死」に面していることが示され、「死」は最極端な可能性として解釈されることになったのである。そこでは、副詞はDaseinを「死」へと、つまり、人間存在をその本来的自己へと向かわせるものであり、「不安」として登場している。不安は我々の存在に根源的nichtを送ってきて、我々を「無」に、すなわち、「死」に面せしめる。しかし、それは、言象

学的には副詞なのであり、これが届くことで述語(動詞)の可能性が不定詞との密なる関係に入るということになるのである。我々は、普通は不安を何か底しれぬ否定のように感じるが、よく考えれば、nichtというのは、文法的なものなのである。不安のnichtは、我々が現にここに「有る」という動詞に(どうか読者は「我々が有る」という時の「有る」が動詞であることに最大の注意をしてほしい)「死」へ向かうように助言する副詞であり、我々の存在を「無」の閉門の面前へ促すのである。「死」はしかし、単に終わることとか死亡絶命することではなく、「無」の門の中へと、「不可通」へと入ることであり、不定詞へと「有る」が「死ぬ」ことである。「死ぬこと」はある「開門」であり、まさに、最極端な可能性である。我々、人間存在は「死ぬ」ことによって<Sagen>の事実へ、つまり、言葉のいわれに至るのである。

従来の文法においては、副詞はたとえば、「彼は流暢に英語を話す」の「流暢に」のように、述語へ付加される品詞である。その場合には、ad verbumとは、「真言へ」ということではなく、動詞へ付けられるという意味である。しかし、言象学的文法論においては、副詞は、「述語(動詞)の可能性」をad verbum、すなわち、「不定詞へ」ないしは「真言へ」という状態にあるように促す真言からのメッセージなのである。それは、従来の文法を無視する恣意的解釈ではないかという批判はすでに述べたように無意味な批判である。なぜなら、ここで問題になっているのは、言象領域の見目のだからである。むしろ、そのような批判をする人は、自己自身の内面に向かって、「不安」と自分が「有る」こととの関係に沈潜すべきである。筆者は、単なる言語学的な文法、たとえ、それが思弁的な深さをもつような言語学的文法論であろうと、実存的なもの関わらないような文法論を問題にしているような人に言象学的文法論を批判して欲しくないと

思っている。人間存在の「有る」へとその底から送られてくる不安の nicht は、単に人間存在の「有る」ことを否定するのではなく、その本来的自己の「有ること」へと促しているのである。つまり、そこに、副詞という言象が潜在しているのである。言象学的文法論はそのような種類のものであり、単なる言語学には属さない。みずから実存的な深みに一度も沈潜したことのない人には、言象学的文法論を批判する資格は全くない。このようなことに留意しながら、次に助動詞 wollen について論じたい。

## 7. 助動詞 wollen と意志

すでに示したように、助動詞の werden の中には、「言おう」という面があり、これは、<Sagen> wollen ということであった。この助動詞の wollen は、一般に「意志」と言われている事象の奥にある言象である。上述のように、副詞が、Seyn に送られてくる真言からのメッセージであり、実存的には、我々人間存在の「有る」という動詞へ送られてくる「死」へと促す不安の nicht であったように、助動詞の wollen も単に言語学的に捉えられないように注意しなければならない。それは、本質的に Werden、つまり、生成の固有の問題において問題になることがらなのである。このような Werden との本質的な関係の中で問われる Wollen は、すでに、ニーチェがその哲学の中で展開していたのである。助動詞の wollen は、単なる言語学に属することではなく、むしろ、ニーチェが「力への意志 (Wille zur Macht)」と呼んでいるところのことと深く関係する。おそらく、ニーチェはこの「力への意志」を深い実存的内面の苦悩から見出したと思われる。すなわち、そのような実存的苦悩を経なければ言象学的文法論の領域に近寄れないのである。ニーチェが見出した「力への意志」こそ、言象学的文法の助動詞 wollen と本当に関係する事象なのである。

助動詞 wollen は、<Sagen> wollen ということであり、不定詞と固有な関係にある。それは、本質的に「虚-言を言おう」ということである。つまり、wollen は、虚-言との固有な関係の中でその本来の仕事をするのである。「言おう」の「おう」は「虚-言しよう」という「おう」である。つまり、wollen は、<Sagen> 以外の、たとえば、「食べる (essen)」について「食べよう」(essen wollen) ということになるのではない。「食べよう」という事象の中に有る意欲とか意志そのものの遙か彼方に言象としての「虚-言を言おう」があるという意味なのである。ゆえに、このような言象学的文法と本質的な関係にある事象である「力への意志」も、虚言を言うという仕事をするものである。もっとも、「力への意志」は、まだ、言象ではないので、<Sagen> はそれとしては言われず、Macht として見られている。しかし、それは虚-言を潜在させているものであり、したがって、「力への意志」とは虚言を為そうとする意志、欺こうとする意志なのである。

実際、ニーチェは、「力への意志」を「ある種の生成自身 (eine Art Werden)」と述べ、生成の世界の中で欺き (Täuschung) を創造していると見なす。

「したがって、<認識>は何か別のことでなければならない：認識可能に作り為そうとする意志が先行していなければならない、すなわち、ある種の生成自身が有るものという欺きを創り出さなければならない。」(KSA. Bd12 9 [89])

ここで「(先行している) 意志」と言われていることは「力への意志」に他ならない。したがって、ある種の生成としての「力への意志」は生成の中にあって本質的に欺くことを創造して生成の中に「有るもの」を造り上げ、それどころか、最高の「力への意志」は生成そのものを「生成が有る」というようにしている。こうして、次のように言われることになる。

「生成に有 (Sein) の性格を刻印すること—これが最高の力への意志である。」(KSA, Bd. 12, 7 [54])

このように、意志の本質である「力への意志」は言象学的には助動詞 Wollen なのである。しかし、それはまだ言象学的還元ができていないために、不定詞への関係が事象的に捉えられ、したがって、その働きもまた、虚言を為すこと、つまり、Täuschung となるのである。しかし、このような欺きは、まだ言象学的還元が出来ていない意志ないしは意欲にとっていわば意欲をそそり、燃え立たせ、力づける源泉、ないしは燃料になる。すなわち、そうした嘘からできたものには、「価値」が含まれているのである。というよりも、助動詞 Wollen は「虚-言を言おう」として虚-言的なもの、欺くものを造り上げるのであり、それは、意欲を元気づけ、意欲を燃え立たせる油、なんらかの「金」のようなものなのである。不定詞は本祭りであり、「喜び」の祝祭なので、意志も「金」のようなものを、「嘘」の喜びを、造り出すのである。我々も日々の活動において money に元気づけられそれを得ようと意志し、首尾よく行けばそこに「喜び」を見出し、そこに幸福があると思うのであるが、「金」とは一種の欺きではあるまいか。もっとも、money は労働によって生み出された価値とも考えられるのではあるが、その労働も意欲によって可能になり、その意欲の本質「生きんとする意志」とは、実は、「力への意志」であり、これが、「金」のようなもの、すなわち「嘘」を造りだしているということになるのか。ニーチェ自身、我々がここで「金」といっているところの「価値」についてこう述べている。

「すべての事物の価値はそれら事物が偽りであることに基づくのではないだろうか」(KSA, Bd13, 11 [327])

価値の本質についてニーチェはこのように驚くべき洞察をしているのである。「力への

意志」はこのような「価値」そのものを造り出す張本人である。

## 8. Werden と時制

言象学的文法論における時制は、従来の文法における時制とは異なり、前置詞の「前」が「以前」という意味をもつということである。しかし、ここで「以前」と言われることは、時間的に理解されてはならない。なぜなら、ここでの「以前」は真言の「たくらみ」による妙術であり、「妙」なことであるからである。真言は過去というような「妙」なことをいわば創り出したのである。真言の本祭りの前夜祭を企画したのであり、この前夜祭が「以前」ということなのである。それゆえ、時制は大過去、すなわち、過去形より更に過去のことである。

ところで、「述語(動詞)の可能性」としての Werden は、助動詞 Werden、すなわち、<Sagen> werden として不定詞との密なる関係に入ることができる。この密なる関係は、そのまま、時制と重なることになる。すなわち、未来の助動詞は大過去という時制をもっているのである。生成という事象の奥には、未来と過去が同一となるある出来事が潜んでいなければならない。しかし、それは、全く「妙」な事態でなければならない。一切の未来は、すでに有ったことであるということとは「妙」なことなのである。もし、一切の未来がすでに有ったこと、つまり、過去のことであるとするならば、未来に起こることは、かつて有ったことが回帰したというように見えるに違いない。とすれば、今起きていることもその回帰の輪の中ではもう一度回帰してくると考えなければならないであろう。こうして、生成ということが徹底的に考えられることによって、そこに「永遠回帰」の思想が登場してくる必然性がある。実際、生成を基盤にしているニーチェの哲学の奥義は、「永遠回帰」思想である。生成、「力への意志」そ

して、「永遠回帰」、これらニーチェ哲学を構成する根本語は言象学的文法に根づいているのである。

ところで、*時制*、すなわち、大過去はまだ時間的なものではなく、真言の「たくらみ」としての「以前」ということであるとすれば、時間的な*時制*、つまり、いわゆる過去形、現在形、未来形はどのように起こるのであろうか。それについては、すでに言及しておいた。すなわち、「述語(動詞)の可能性」がそれら時間的な*時制*をもつことが示されていた。しかし、特に*時制*が時間的*時制*に変わることをみずから経験するのは、Seynであろう。なぜなら、「述語(動詞)の可能性」はWerdenとSeynであるが、両者のうち、Werdenの方は、*助動詞*となって*時制*そのものと重なり合い、いわば連続するのであるから、*時制*が時間的*時制*へ変わる非連続をそれとして経験できないと考えられるからである。これに対して、Seynは*副詞*のnichtによって*時制*そのものへ入るように促されているものの、実際にそこへ入ることは、Seynの「死」ということになる。すなわち、Seynは有限性(Endlichkeit)を固有にもっている。しかし、その有限性のいわば境目を跨いで、*時制*が時間的*時制*へと変わるのであり、このことがSeynに経験されることになる。こうして、ハイデガーは晩年に次のようなことを述べるようになったのである。

「時は有限性の近くで有限性から発生する(ent-stehen)」(M. H. Bd. 13. S. 221)

ここでハイデガーが述べている「有限性」とは単なる有限性ではなく、「Seynの最内奥の有限性」と言われていることである。Seynのもっとも奥にはそのいわば「終わり(死)」があるのであり、そのあたりで時間、そして、時間的*時制*が発生しているのである。

一般に、過去と未来は「瞬間」において一つになっている。しかし、プラトンによれば、瞬間は時間の中になく、*時制*の大過去が未

来の*助動詞*と一つになっていることは、それが瞬間というものの正体であることを我々に教えている。ここからわかるのは、たしかに、瞬間は時間の中にはないが、しかし、時間は瞬間から有限性の境目を跨ぐという仕方で生まれているということである。我々の側からは、有限性とは我々が「死」に面しているということである。ゆえに、その「死」の向こう側からこちらへと跨いで時間が生まれていることになる。我々は時間の中にあって、常に「死」に面しているという必然的構造をもっているのであり、これが「(時の中に)生きている」ということである。我々が「有る」限り、「死」は「不可通」であり、*不定詞*は「無」の表札がかけられ閉門されている。しかし、我々が一人称に死んで非人称に「成る」かぎり、その門を開ける秘鍵を手にして*不定詞*に瞬間的に至ることができるのである。

さらに、瞬間が上記のようなことであるとすれば、当然なことに、ニーチェの「永遠回帰」もまた、瞬間的なこととして理解されなければならないであろう。そして、瞬間的なものとしての「永遠回帰」とは秘鍵をもってかの閉門を開けて、いわば、「死」を超える、ないしは「無」を克服するということではなければならないことになる。実際、ニーチェによれば、「永遠回帰」思想は最高の肯定様式なのである。ハイデガーもまた、ニーチェの「永遠回帰」思想の核心を次のように言い表している。

「同じものの永遠回帰は、それがニヒリズム的に、また、瞬間的に思惟される場合のみ、思惟される。」(M. H. Bd. 6. 1, S. 401)

なお、この引用文全体が全集版では斜体で書かれ、強調されている。ここで「ニヒリズム的に」とは、ニヒリズムを克服する思想としてという意味であり、「永遠回帰」が虚無的であるということではない。ニーチェの「永遠回帰」思想は、「深淵の思想」と呼ばれる。『ツァラトゥストラはこう語った』の中でそ

の「深淵の思想」が披露されるとき、ツェラトウストラと小人が目にしてゐるのは、「瞬間の門」である。その思想のもっとも核的的なものは「瞬間的」ということであることは疑いないのである。

## 9. 前置詞と「後」

すでに述べたように、真言の「前」は言象学的文法論においては、「前置詞」である。それは、数ある前置詞の一つではなく、むしろ、唯一の前置詞と言える。この前置詞は、真言の「たくらみ」であって、本質的に妙術をなすもの、すなわち、「秘術語」である。真言は「以前」(大過去)というような前夜祭を前置して、そのような間接的な仕方、不定詞の本祭りを催すのである。しかし、このような「以前」というような「たくらみ」がされることによって、ここに、この前置詞には「以前」とは別の面が可能になる。すなわち、真言にとっての「後(あと)」ということが起こることになる。このような「後」は、前置詞を基盤にしているものである点にどこまでも留意しなければならない。それは、従来の文法の nach とか after といった前置詞の一種ではない。しかし、それは、「真言の後」なのだから、従来の文法に従っているのではないかと批判する人はすでにもう事象領域へ言象学的文法を引き戻してしまっているのである。前置詞を基盤にして出現する「後」は、前置詞の一種なのではなく、前置詞の「たくらみ」に属するものである。しかし、「後」はすでに前置詞を基にして起こったために、「以前」の本質的な妙術性を失っていると言えよう。それは、むしろ、言象学的文法論に初めて起きた「秩序(oder)」なのである。このような、秩序は、言象学的文法としては、「序数詞」ということである。「序数詞」には、なんらかの意味で「以前」を基にしているということ、同時に「以前」の本来所有する妙術性が欠けているという二つの本性が属している。

「以前」は大過去であり、それが時間または、時間的時制の元になるものであることをすでに示した。したがって、序数詞もまた、時間に基づきながら、時間の本性を失ったものとして、「空間」の元になるのである。すでに、ライブニッツは、空間を「同時的な秩序」と規定していた。この規定には、序数詞の本質的規定が含まれている。なぜなら、「同時的」によって、空間がなんらかの意味で「時間」に基づくことが示され、また、「秩序」ということで序数詞の秩序の本質が示されているからである。しかし、このライブニッツの空間規定の中には、更にそれ以上の重要な規定が含まれている。それは、つまり、「同時」ということの中に隠されている時間と空間の「と」ということである。つまり、空間は単に時間に基づくのではなく、時間のある面で否定しているのであり、他方で、両者がどうしても離れがたく関係しているということである。空間というものの本質は、この「と」というところにあるのであり、すでに、そのことはハイデガーによって見抜かれていたのである。ゆえに、空間、そして、時間の本質を探究する者は、なにより、この「と」の謎に面しなければならない。

もし、人がこの「と」の謎をそのものとして視界に入れることができたならば、ここで、序数詞と言われていることに対してもおかしな皮相的批判をすることを控えることになる。なぜなら、序数詞こそ、その「と」を成立させているものだからである。それは、本質的に前置詞に基づきながら、つまり、前置詞の「以前」と共に前置詞を成立させていながら、しかも、「以前」とは本性的に異なるもの、その妙術性を持たないもの、つまり、時の本性に無関心な「秩序」という本性をもっているものだからである。一般に数とか空間には、特徴的な内面性に対する「無関心性」すなわち「外面性」が有ることになる。

前置詞の「後」は、このようにして、序数詞

である。それは、「順番」の言象学的還元による文法事項なのである。一の後に二が続く、二の後に三が続く、あるいは、一つ一つと順番に数えていく、このようなことの中に目立たず働いている「後」と「秩序」とかは、言象学的還元がなされることで序数詞としての祝祭に加わり、奇妙な原始的舞を舞うようになるのである。

ところで、序数詞、つまり、「後」ということは、まだ、空間となったのではなく、その元になっているものである。「以前」が時間として起きるのは、Seynにおいてであったように、序数詞が空間というものとして起こるのもSeynにおいてである。初めて空間となった序数詞は、しかし、初めて起こったあの「時間」とははっきり分かれてはいない。つまり、かの「と」がSeynにおいてそれとして起こるのである。ハイデガーは、この「と」が起きている事態をZeit-Raum(時-空間)と表している。この言い方で大切なことはZeitとRaumとを結び付けているハイフンなのである。ハイデガーの哲学においてのみ、空間、そして、数の最後の本質が明らかにされる。物理学者や数学者もまた、このような基盤の上で学問的活動をしているのである。彼らは、空間や数の本質を知らないまま、しかし、序数詞あるいは数詞という文法を順守し、それとは知らぬままでかの祝祭に属して、ある種の「まつりごと」になんらかの仕方では属する。自然科学者は、全くその自覚がないまま、その民族の固有の文法と国家に属するある特徴的な活動(外面性の領域の探究＝自然研究)をしているのである。

## 10. 形容詞

言象学的文法論における形容詞については、まだ十分明瞭になっていないところがあり、したがって、本論文で考察されるべきではないが、分詞についてそれが名詞との関係をもっていることを明らかにした際、読者

の中に分詞は形容詞として取り扱うべきではないかという疑問をもった人もいると思い、その疑問に答える意味でここに形容詞について試論的に考察しておくことにする。

さて、上述のように、分詞は、述語(動詞)の可能性における二つの異なる傾向性、すなわち、一方で不定詞へ、他方で主語へという傾向性のうち、後者であり、述語(動詞)の可能性を(前者と)共にするという意味をもつ文法事項である。participleはparticipateするのである。一体、どのようにして動詞的なものから名詞的なものが生じてくるかがこれによって明らかになる。主語的傾向性は、述語(動詞)の可能性が不定詞への関係に入っていくことに対して一つの「反対」またはブレーキを掛けることであり、ここに、ある種の制動がかかり、動きが無くなって留まり、固定化することが生じてくる。このようにして、じっとしているものが現れ、これが名詞となるのである。したがって、名詞は動詞的な流れが氷ったものと言えよう。述語(動詞)の可能性にはこのような氷結への可能性があり、この傾向が「分詞」である。

ゆえに、分詞は単に名詞そのものではなく、名詞という氷に氷結していく水の冷却化のようなものである。分詞は氷結へと、名詞へと「投げられている」のである。それは、ad-jectiveであり、名詞へ(ad)向けて投げられている(jacereはラテン語で「投げる」を意味する)ということである。ここで注意しなければならないことは、名詞がすでに有って、そこへ形容詞が付けられるということではない。名詞は冷却化の結果としての氷であり、形容詞はその氷結化の過程ということなのである。だから、分詞はその形容詞的本性によって氷結過程を進み、ついに、動きの全くない名詞という氷になるのである。

名詞としての花は「咲いている(blühend)」花として生き生きとそこに有るのであり、赤とか白などの形容詞は、その「咲いている」こ

との具体相であり、絵の具が付いているように有るのではない。赤とか白、さらに香りなどのいわゆる感覚的なものは、「咲いている」花へと我々が達する通路である。

最後に、言象学的文法論における国家规定のための基礎的洞察について言及しておきたい。この基礎となることから、一切の国家論のための最終根拠となるものである。一般に、倫理学とは人間存在のいわば「住みどころ」、すなわち、エトスを明らかにすることとするならば、そのようなエトスは、ここで言われる最終根拠に他ならない。すでに示したように、言象学的文法における一人称単数は、本来、非人称の *es* に由来する。*es* は、前置詞の中では、変装した姿、すなわち、*persona* となっていたのである。そして、これが一人称単数である。こうして、一般に、*person* としての「私」は、ある文法的な支配関係の中に成立しているのでなければならない。このような国語の成立根拠の奥に根をもつ支配関係が「国家」であり、人間存在はこのような意味の「国家」の中に「住まう」のである。人はその民族の言語において国家的と

なっているのである。かつて、アリストテレスが言ったように、人間はロゴスをもつ動物であるとともに同時に政治的動物でもあるのである。目立たないことではあるが、「私」の身体性の背後に国家的なものが潜んでいるのでなければならない。このような言象学的文法的な基礎の上に、西田やヘーゲルの国家論が成り立っている。しかし、このことは証明されるべきであり、この証明を通して、初めて、国家というものの本質が理解されるようになるのである。

## 注

- 1) ハイデガーの著作からの引用は次の全集版の巻数とページ数によって示す。  
M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975-. 例: (M. H. Bd 36. S. 150) と略記。
- 2) ニーチェからの引用は以下の版による。  
KSAの整理番号による表記法で略記する。  
F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*: Kritische Studienausgabe (KSA), hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin / New York, de Gruyter, 1980.