

## 間接伝達論的論理学

### ——第2部・注釈部(その2)——

清水 茂雄

#### Die mittelbare-mitteilungstheoretische Logik

#### ——Zweiter Teil・Anmerkungen<2>——

Shigeo SHIMIZU

**Zusammenfassung:** Das Buch mit dem Titel “Die mittelbare-mitteilungstheoretische Logik” wurde am 15. März 1996 veröffentlicht. Aber es fehlen Anmerkungen, die unentbehrlich sind, um den Inhalt des Buches vollständig zu verstehen. So will ich in der vorliegenden Arbeit die Anmerkungen abhandeln.

Das Buch als erster Teil der mittelbare-mitteilungstheoretischen Logik bezieht sich auf die Logik als die Erfahrung des Wortes, worin das Wort durch einen stillen Steg zu dem Wort selbst wird. In der Erfahrung wird es das Wort als das mittelbar-mitteilende Wort so daß es einsam spricht. Aber die Erfahrung des Wortes hat drei Stufen, d. h. die Logik von Hegel (Freitag), von Heidegger (Samstag), und die mittelbare-mitteilungstheoretische Logik (Sonntag). Und die Logik von Heidegger entspricht dem stillen Steg.

Diese drei Stufen sind sozusagen das Skelett, und die Anmerkungen sind das Fleisch. Die mittelbare-mitteilungstheoretische Logik erreicht ihre vollendete Figur, indem das Skelett und das Fleisch sich zum einen Körper zusammenfinden.

**Key words:** 論理学 (Logik), 間接伝達 (mittelbare Mitteilung), 言葉 (Sprache), ハイデガー (Heidegger), ヘーゲル (Hegel)

#### はじめに

この論文は「間接伝達論的論理学」の第2部としての注釈部・その1に続く内容なので、「注釈部」の意義と叙述形式については「その1」を参照していただきたい。しかし、ここでこの「注釈部」が単なるいわば「付録」程度のものではないことを強調するために、「その1」よりもより詳しくこの点に関して説明を加えておきたい。これによってこの論

文が「学術論文」として成立することを認識してもらうために。

まず我々は「論理学」というものをその最も深部のところから見てλόγοςの言(こと)と理解する。なぜ言(こと)といって事といわないかということ、事ということになるとそこでは言(こと)の真相が捉えられていないことを告白しているようなものだからである。そして、詳しくは「第1部」を読んでいただきたいが、この「λόγοςの言(こと)」は

主語—述語関係の本質を規定することと同じことなのである。つまり、「主語—述語関係」の発祥の模様をいわば実況生中継することができるのである。しかるに、主語と述語の関係が発祥しているその現場は、同時に「真理の本質」が定義されるところでもある。なぜかという、アリストテレスが言うように、主語に述語が付加されて初めて真と偽が生じるからである。真理は主語と述語がむすびあわされるところに出現するのである。ではなぜそうなのか。それはただこの関係が発祥する現場でしか見えてこないのである。なぜ真と「偽」が出てくるのか、それはただ主語と述語の関係が発祥している現場で「実況生中継」されるのであって、その他の場面では「主語—述語関係」といういわば「筏」に乗っているためにこの関係の真相が隠れてしまうのである。では、「筏」から降りてこの関係を「実況生中継」するその現場はもはや「主語—述語関係」ではないのだからどうなるのか。言葉はこのようなことになると言葉の「秘密」を告げることになるのである。かくして、この「実況生中継」のアナウンサーは「秘密の言葉」を「秘密となった言葉」で「秘めやかに」言うということになる。これが「間接伝達」である。ここでアリストテレスが *χωριστός* と言っていることがそのところを得ることになる。

さて、すべての学問は必ずかの「筏」、つまり、「主語—述語関係」の上に乗っている。それ故、我々の探求領域が上のようなであるとすると、「筏」に乗っている者から見るとその領域は「非学問的」と見えることになる。しかし、実際はむしろ「筏」に乗っている者は単に「無知」であるにすぎないのである。彼らは「筏」がどのように作られてまたどこにゆくのかよく分からないのである。「筏」について探求した哲学者はアリストテレス、ヘーゲルなどのわずかの人々であったが、しかし、まだかの「実況生中継」の現場に立ったので

はなかった。ここに20世紀になってようやく「筏」から降りようという哲学が現れたのである。それがハイデガーの哲学である。彼の哲学が終始、「真理の本質」を問うているのはこういうわけなのである。つまり、「筏」の成り立ちをその哲学は必然的に問題にすることになっている。我々が「土曜日」とか「奥の細道」とか知っていることがそれである（その1を参照されたい）。

ところで、「筏」に乗っている学問もそこに乗っていても、「筏」そのものを問題にすることは可能である。しかし、「筏」は「主語—述語関係」なのであるから、そういう学問は一般に「論理学」ということになる。ところが、この「論理学」は単に形式的な主語と述語の関係を問題にするのでなく、存在するものの全体を問題にしているのである。かくして、アリストテレスが「有るものとしての有るもの」を問うたとき、カテゴリーとか定義を問題にすることとなる。更に、『形而上学』第9巻第10章では「真理」への言及がなされている。

このように、「間接伝達論的論理学」は「筏」の全体をみたとき、けっして「非学問的」ではなく、むしろ逆に、もっとも根元的な「学」である。そして、「筏」にのっている学の全体が「よく見えている」ということになる。この「よく見えた」筏にのっているということを見たままに述べるのが「注釈部」の主たる役目である。

とはいうものの、「間接伝達論的論理学」そのものは最も根元的な意味では「非学問的」でなければならない。なぜなら、「主語—述語関係」の発祥の有様を言葉が言う場合、その関係から「降りて」いなければならず、そうなるそこで一体、言葉はどんなふうな言い方になるのであろうか。それはもはや通常の意味での「学問的」とはならないだろう。さらに、ここでなぜ言葉は「主語—述語関係」の発祥をわざわざ言うのであろうか。脱皮し

た蝶は空に舞い遊ぶだけであろう。古き皮衣を愛おしむこともないであろう。それはだから一種の「回想」なのである。自分が「もと」何であったのかを振り返って言うことは意味のあることなのである。ところで、ここで言葉が言うこの回想は実は現在の蝶になった言葉「ではない」。いま、言葉は自分がそこから抜け出てきた抜け殻ではない。それなのに、言葉は回想において自分が現にその脱皮の最中で有るかのように言うのである。これは一種の「うそ」をつくことである。このようにして、しかし、言葉は「主語—述語関係」の発祥の様子を「実況生中継」するのである。また、このような「虚言」になることが自由にできるということこそ言葉が脱皮して、回想可能になっているということのなによりの証拠なのである。ここにおいて、哲学史の全体が「見渡される」のである。こうして、「虚言性」が出てくることで、それは「非学問性」を帯する事になるのである。もちろん、このことと「学問性」とは、矛盾しないのはすでに述べたことから明らかである。

「注釈部」はこのような仕方では「見渡された」哲学史を描くことで「間接伝達論的論理学」の骨格に肉を付けるのである。

なお、注釈の仕方は「その1」と同じ形式で行いたい、一応説明しておきたい。

最初の番号は「その1」からの通し番号、続く括弧されたものは第1部として刊行された『間接伝達論的論理学』のページと行であり、そこに注釈を施す。次が注釈される文なり語句である。なお、引用文献のみを示したときは「…～」で表すこともある。

17, (p.14, 1行)

「この『奥の細道』はそれでもなお『論理学』と呼ばれるべきなのだろうか。」

論理学と「奥の細道」、つまり、ハイデガーの哲学とがある密接な関係にあることは、彼の思索のごく初期において、特に論理学が彼

の関心を引くことであったという告白からもうかがえる。ハイデガーというと直ちに存在論が思い浮かぶのであるが、研究を深めてゆくほど、むしろ彼の思索が論理学の源底を究めて行くものであることが認められる。我々は「奥の細道」(Zusammenfassung では der stille Steg, 静かな細道と表現した)をヘーゲルの『論理学』の奥処にある小径としたのもそのようなことからである。彼の哲学がアリストテレスの『形而上学』の解釈、とりわけその9巻の解釈と関係することが指摘されるが、その10章が真理について取り扱われている点は上で述べたことを裏付けるであろう。つまり、この10章では、9巻全体がデュナミスとエネルゲイアという面からみた有るものの有るものの性の探求になっているのに、ここで急に「真理」が論じられるからである。ハイデガーはこの10章がこの巻のいわば付け足しなどというのではなく、むしろ、「頂点」であると理解するのである。有の問題の源底には「真理」問題があることを彼は認識していたからこそ、そのような解釈が可能になっているのである。ところが、ハイデガーにとって、真理の問題はただちに論理学の問題なのである。真理の本質を問うことはそのまま論理学の源底を探ることになっているのである。このことは、たとえば、彼の講義録に基づいて刊行された『論理学』(全集、第21巻)の副題が〈die Frage nach der Wahrheit〉、「真理への問」となっていることからもうなづけよう。ちなみに、この本の核となっているのが、かの10章の論究である。

さて、論理学といわれるものは通常、思考の法則を取り扱う学問と考えられている。従って、たとえば、あらゆる学問は何らかの仕方では論証ということを行うのであるが、こうした論証を行う場合の共通の原理、つまり、論証する側も論証を受け取る側も暗黙のうちに共通に認めている論理的な原理、その中には、同一律とか矛盾律などがあるが、そのような

原理を取り立てて研究したり、あるいは、推論がどのような場合、真であり、どのような場合、偽となるか、などということを研究するのである。

ところが、こうした思考の法則そのものの由来、とりわけ、どうしてこのような法則が普遍性をもつのか、ということが問われるようになると、我々はただちに哲学の領域に足を踏み入れなくてはならないようになる。

たとえば、思考そのものが心の一つの「機能」とみなされる場合には、「思考の法則」は「こころの働き」の法則として理解可能になる。この場合、「論理学」は「心理学」の領域に移されることになる。このような仕方では論理学を心理学から基礎づけようとした思想家に J. スチュアート・ミルがいる。彼に依れば、「論理学は心理学の一部、ないしは一分枝」である。そこで、たとえば、矛盾律などはふたつの相異なる「精神状態」、信と不信とが互いに排除し合うということに基づいて起こっているというのである。しかし、こころというような十分な規定がされていない存在に基づいて一体何が「基礎付け」られるのであろうか。こころなるものが何であるかが十分な基礎を獲得してはじめて論理学を基礎づけることができるのでなければならない。しかるに、こころなるものが何であるかは定義されるということであって、これはどうしても主語と述語の関係に乗るしかない。だがこの関係こそが論理的な関係なのである。むしろ、いわゆる魂が本来、論理学に基礎づけられるべきなのである。こうした方向をとっているのがかのアリストテレスの『デ・アニマ』であり、そして、カントの『判断力批判』もまたこのような方向をとっている。更に、特に感情というようなこころの働きを論理的に規定するとスピノザのようなものになる。「心理学主義」は本質的に的外れとなっているのである。

こうして、論理学が心理学によって基礎づ

けられるということが一種の的外れであることが見えてくるとき、我々はむしろ、論理的なものが逆に心を拘束するということの可能性に思い当たることになる。実際、我々は、真理と呼ばれるものがなにか我々のこころの表象を拘束するものであることを認める。夢の中でも  $1 + 1 = 2$  であるといわれるように、論理的なものをこころの働きは「尊重し」、それにうかがいをたてるのである。しかし、もしも、我々のこころの表象の「外に」なにかがあって、これがその「論理的なもの」と考えるのは一つの飛躍である。そこで、この「論理的なもの」もある特別な働きを担ったなにかのこころの働きであるという考え方が可能になる。しかし、そうなるところに次のようなのっぴきならぬ問が生じてくる。それは、一体、なんのためにこの「特別の任務をもつこころの働き」は有るのかということである。この答えとしては、まず、それはこころの統一を保つため、というものが考えられよう。あるいは、それはこころの一種の「くせ」、それも歴史と社会的な関係から長い間かかって人類が獲得した社会的な「こころのくせ」であるという答えが出されるかもしれない。あるいは、もっと徹底して、それは社会構造の「反映」であるといった答えが提出されるかもしれない。だが、これらの答えはある大切な問をしていないのである。それは、この「論理的なもの」そのもののその「論理性」の本質的な規定である。つまり、まず当の「論理的なもの」の概念把握がなされていない限り、それをそれとは別の事柄から「説明する」試みはすべて意味のないものになるのである。それが果たして、特別の働きをするこころの一機能かどうかはこのような論究の後に決められなければならない。

さて、このような「論理的なもの」そのものの概念把握への探求が「論理学」には不可欠となる。しかし、この探求の基盤は「主語と述語の関係」でなければならない。たとえ

ば、先の例を再び採るならば、夢の中で $1+1=2$ であることのそのこころの表象に対する拘束性といったものは「 $S$ は $P$ である」という判断の「妥当性」の意識に基づいている。そして、このような「妥当性」は、なるほど一種の「価値」といったものではあるが、むしろ、「主語と述語の関係」の中にある固有性として受け取られるべきである。そして、こころの表象を拘束する、この「普遍的な妥当性」といったものは、こころの働きそのものの本質と関係していると考えられるのである。「主語—述語関係」の論理性の中で「妥当性」というもののはじめて生じてくるのである。ハイデガーは既出の『論理学』(全集第21巻)の中で、ロツェのいわゆる「妥当論理学」が真理の本質への中心的な問の圏域から遠ざかっていることを指摘しているが、このことと我々が今、ここで考察したこととは関連しているのである。すなわち、妥当といったことも「主語—述語関係」があったればこそであって、その逆ではないのである。ところが、この関係こそがそもそも、根本的に「論理的」なのである。そこで、西田なども、すべての知識成立の根底にあることが、「一般者の自己限定」であると考えたのである。この西田の捉え方のなかに「主語—述語関係」のその根本的な「論理性」の本質が表現されている。ここには「主語—述語関係」の奥に「述語」論理というものが控えていることが明かされているからである。

このようにして、「論理学」の基礎付けはいずれ、「主語—述語関係」の真相把握に向かわざるを得ない。そして、この関係を座にして「真理」が着座できるのであるから、それは「真理の本質」への問とまったく同じことである。この問こそ、ハイデガー哲学全体の問題であったのである。

ところで、ここで注意しなければならないことは、「論理学」が「主語—述語関係」の論理的な根本実状(主語が述語において思考

されるということ)の把握に向かうということと単に「 $S$ は $P$ である」というその言語的な分析をすることとを混同しないという点である。「主語—述語関係」の「根本実状」に入ると、そこでは存在するもの全体が展望されるということになっていなければならないのである。この典型が西田哲学である。「一般者の自己限定」という「主語—述語関係」の実状を一定の仕方で表している事柄から、西田は自然、人間さらには国家や歴史の問題まで論ずることができるのである。それは彼が「主語—述語関係」の「根本実状」に入り込んでいることの故に可能になっているのである。しかるに、この関係の「根本実状」に入っていない者はこの関係をただ単に言語の一機能としてしか見ることができない。そこから国家とか国土とかの問題を展望することは不可能なのである。たしかに国家、社会といった大きな事柄が「主語—述語関係」といった小さなことに含まれるなどというのは「笑止なこと」に違いない。しかし、それはただ哲学的なことに無知だということを自分で告白していることでしかないのである。それどころか、この関係の中に宇宙全体の全歴史が「含まれている」と言い得るのである。馬鹿馬鹿しいと思う人は一度次の事柄を静かな夜に独りで考えてみるがよい。つまり、宇宙全体を夜見ながら、それが「有る」といわれるとき、ここに「主語」たる「宇宙」と「有る」という「述語」の「つながり」があるということの不可思議さを。一体この述語、「有る」は何者が言っているのであろうか、それは宇宙が「言う」のか、それとも、「私」が「言う」のか、と。我々はただちに「主語—述語関係」の謎に入り込むのに気づくことであろう。この関係がある「歴史性」に関わることはハイデガーが見て取ったことである。しかし、「主語—述語関係」の「根本実状」の全体をアリストテレスがすでにデュナミスとエネルゲイアという概念で把握していたことは今更

のように驚くほかはない。

さて、以上のように、「論理学」が「主語—述語関係」という極めて単純な関係の問題に集中することがある程度は理解されたとして、次にこの関係がどのように「ハイデガー哲学」と関連するかを述べなければならない。すでに幾度か示したように、「主語—述語関係」というものはそこで「真」そして「偽」の決定が可能になるような一種の「座」である。「山」というだけでは真でも偽でもない。ところが、「山は古仏の道が現れている」となるとそこにそれが「真」か「偽」かという判断が下される可能性が開かれるのである。もちろん、とりたてて「真・偽」を出さない場合もある。たとえば、「ゴジラが東京をおそう」という言明はそれが真であるはずはなく、かといって偽ともいえない。「映画の中で」という条件のもとでは「真」といえよう。しかし、その言明がとりたてて真と偽を問題にしなくても、そこが真と偽との判断が可能になる座となっていることが大切な点なのである。このような言明の座はさらに「SはPである」という単純な関係に基づいている。たとえば、上の「ゴジラが東京をおそう」の場合でも、主語の「ゴジラ」は「東京をおそう」ものであって、そこには主語と述語とが同じであることの判断が暗黙のうちで行われている。「ゴジラ」というだけではまだいかなるものでもないが、述語がつけられると「ゴジラ」は論理的関係にはいて、ある限定を受ける。「ゴジラ」は「東京をおそっている」ゴジラとなり、我々の思考に入ってこられるのである。そこで、こうした言明の基には「主語—述語関係」の支配があることになる。この関係の本質を尋ねることと「真理の本質」を問うこととは実は同じことなのである。そして、ハイデガーの哲学が問尋ねているのが他ならぬ「真理の本質」(das Wesen der Wahrheit)なのである。しかし、これだけでは、まだ「主語—述語関係」とハイデガーの哲学との

関連性ははっきりしないであろう。

「主語—述語関係」とハイデガーの哲学との関連の真相に達するには、ハイデガーが Sprung (飛び) と言っていることを経験しなければならない。しかし、この経験は、必ず誤解されなければならないが、宗教的な体験では全くない。それは「言葉」が経験することなのである。だからこそそれは「主語—述語関係」のことなのである。つまり、「主語—述語関係」という「筏」から降りようとしているところの「言葉」の経験が「時間」の根本で生じるのである。このとき、「言葉」は自分のこの境遇を「同語反復」という姿になって言うことになる。かくして、ハイデガー哲学は「主語—述語関係」の「奥の細道」を独りゆく「言葉」の経験なのである。「言葉」はここで「独りきり」で「言葉する」ほかはない。しかし、これは「奥の細道」にまさに「飛ぶ」(springen)ということである。ハイデガーは上記の Sprung といわゆる「超越」とは根本的に異なるものであり、前者は Seyn そのものの「企投」であると述べているが、まさにそのとおりなのである。「同語反復」は「奥の細道」で言葉が「独りきり」になっていることの固有な言い方なのである。ところが、第1部で詳しく述べたように、この「奥の細道」ではまだ「言葉」は真に「ただ独り」となっているのではない。つまり、「言葉」はここではまだ「ただ言葉だけ」しか「言えない」ところの「言葉」になっているのでなく、「なにかまだ言葉のことを言っていない言葉」になっているのである。「言葉」は「まだ恥ずかしくて言えない」と、ここ「奥の細道」で告白していることになる。「言葉」はここではまだ自分の「秘められた」由来を言うには「なにかよそ目」があるということである。言葉は奇妙なことに、言葉を「まだ知らない」と言っているのである。ここにハイデガーの哲学は Seyn を言うことになる。ハイデガーの哲学にはなにかまだ一種の「よそめ」があっ

て、そのため、言葉は「まだ恥ずかしくて言えない」と「言っている」のである。「言葉」がその「秘め言」を言うときにはそこは「間接伝達論的」な場面になっているのである。なお、ここで「恥ずかしさ」といわれていることは注16で解説しておいたような意味での「論理的気分」に関わるものであり、従って、人間のある感情では全くないことは注意されるべきである。

また、「同語反復」については次の辻村公一氏の指摘が大切である。

「しかしながらハイデッガーの省察する言葉は終始一貫して logos でありしかも Phänomenologie の構成成分としての logos である。その際 logos は常に『有と言とを表す名前』である。このことについてのハイデッガーの思索の初期から最後期に到るまでの首尾一貫性は真に驚嘆に値する。その logos の行着く先は Tautologie であり、Tautologie はいわば「性起の論理」もしくは「自性の言葉」とでも言うべきであろう。」(ハイデッガーの思索, 創文社, p.315)

ここで辻村氏書いている Tautologie がドイツ語の「同語反復」であり、また、「性起」が Ereignis の日本語の訳語である。辻村氏は「同語反復」が何故に Ereignis の「論理」なのかについて詳しい説明をしていないが、「同語反復」の本質について真の明澄さに達するには「奥の細道」を抜け出る必要がある。なぜなら、「同語反復」はむしろ「言葉」が Ereignis になっていることだからである。だから、「同語反復」は Ereignis の論理というよりも、言葉がここ、Ereignis の「場面」で言う言い方なのである。あえていうなら、言葉が「同語反復」するということが Ereignis がある(ハイデッガーはこれを Seyn の Wesung と言う)ということなのである。とはいうものの、辻村氏の上記の指摘はハイデッガーの哲学と「論理学」との関連についての我々の解き明かしに一致するものであることには変わりない。

以上で「奥の細道」と「論理学」との関係についてその概略が説かれたものとしよう。

18, (p.14, 4行)

「しかし、この『直接的に言われない理由』がまさに原一論理学なのである。」

ここで「原一論理学」という言い方はあま正確な言い方ではない。しかし、言いたいことは以下のようなことである。

そもそも第一哲学というものは、アリストテレスが言うように、ὄν, つまり、「有るもの」について探求する学である。しかし、それがその根底においては「論理学」の固有の問題に帰趨するということを論証するにはかなりの道のりを経由しなければならない。そこで我々はそうした長い論証を省いて次のハイデッガーの言葉をこの論証の帰着点として認め、ここから「原一論理学」への道を開始することにする。それは『哲学への寄与』の第100節にある言葉である。

「有るもの性は有るもの、あるいは有らぬものから推し量られているのではなく、有るものは有るもの性へと投げ企てられているのである。そして、こうした投げ企ての聞くことの中ではじめて有るものとして、そして、有らぬものとして示されることになる。」

アリストテレスはその『形而上学』の中で「有るもの」への問が οὐσία への問に帰着することを述べ、それについての細かな分析をしている。後世、これは substantia、実体と呼ばれるようになった。アリストテレスの分析は特に「定義」に関するものがひとつの柱になっている。それというのも、たとえば、我々が、「このリンゴ」と言うとき、そこには「このリンゴ」を構成する種々なる要素が考えられている。たとえば、「赤い色」、「甘い匂い」、「酸っぱい味」、「某農園のどここの木の何番目の枝の何個目のリンゴ」、等々、数限りない諸条件の「集光点」として「このリンゴ」が有る。しかし、この「りんご」は単にそれら諸

要素の「寄せ集め」ではない。むしろ、「このりんご」には「このりんご」でなければならぬ理由があるはずであり、これが「寄せ集め」では「ない」ということ、この「ない」を可能にしているのである。中世の哲学者はこの「理由」を「個的本質」と言った。つまり、「このりんご」にはそのものの「何であるか」を言い表す「定義」があり、この「定義」に従って初めて「このりんご」は種々なる性質と条件を持つことができるのである。このことはすべての「有るもの」について言えるのであるから、「有るものの何であるか」を言い表す言明、つまり、「定義」が問われることになるのである。後代になってアリストテレスのこのように思考された事柄の意義を再発見した哲学者がライプニッツである。彼はかの「理由」を「個体概念」と名付け、この「定義」から必然的に帰結するいわば「定理」がその個体の経験内容になるという思想、つまり、モノドロジー、を展開したのである。ハイデガーはこうしたアリストテレスの思考の事態に注目して、かの *οὐσία* を *Seiendheit*、あえて日本語に訳して、「有るもの性」と把握しているのである。「有るもの性」というのは「有るもの」が「有るもの」として有るということの根拠になっている「定義」なのである。そこで「有るもの」は「有るもの性」へと「投げ企てられている」ということになるわけである。しかし、「定義」というのはいつでも「主語—述語関係」に基づいている。しかも、ここでの「定義」は「有るもの」の「定義」であって、個々のもの、たとえば、円の定義といったものではない。こうなると事態は極めて難しいこととなる。この事態を明るくするにはアリストテレスの次の言葉に注目しなければならない。

ἔστιν ἐπιστήμη τις ἡ  
θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ τὸν καὶ τὰ  
τούτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό  
『形而上学』のΓ巻冒頭のこの有名な箇所

は普通、次のような訳がなされている。「存在を存在として研究し、またこれに自体的に属するものどもを研究する一つの学がある」(出隆訳、岩波)。ギリシア語に精通していない筆者が出氏の訳に異議を唱えようと言うのではない。しかし、ここで *ὄν ἢ τὸν* といわれていることと *θεωρεῖ* との内的なつながりが十分訳出されているだろうかと思うのである。一体、「有るものとしての有るもの」とはどういうことをいうのであろうか。「有るものとしての有るもの」がそういう「言い方」でしか言えないような事態においてはじめて「テオーリア」ということも言われるのではないだろうか。そうに違いないのである。その理由を説明しよう。まず、ハイデガーの次の指摘に注目したい。

「我々は有るものをけっして他の有るものからの説明や導出から把握することはできない。有るものはただ、*Seyn* の真理の中におけるその礎定から知られるべきである。」

(*Beiträge zur Philosophie*, s.231) ここには「有るもの」を「有るもの」として「知る」には有る場面の開かれが不可欠であることが明白に主張されている。そして、おそらくは、このように開かれた「場面」において「知る」その仕方が「テオーリア」なのである。同様の趣旨で更に徹底して次のようにすら言われている。

「別の始まりの中では、すべての有るものは *Seyn* の犠牲になる。そして、そこからしてようやく、有るものとしての有るものがその真理を得る。」(s.230)

「有るものとしての有るもの」がそうした言い方で「見えてくること」が *θεωρεῖ* という言葉が使用された理由なのである。

以上のようなだとすると、「有るものとしての有るもの」の「テオーリア」においては「真理の本質」との深い結びつきがあるという結論が出てくる。ところが、この「真理の本質」は「主語—述語関係」の真相が言われる一定



の「場面」、つまり、「同語反復」の「場面」なのである。いいかえれば、そこは「主語―述語関係」を「降りよう」としている「言葉」の「出来言」の「場面」なのである。

このようにして、「有るもの」の何であるかという問は「真理」の問題と合流し、そして、この問題はまさに「論理学」の固有の問題なのである。この「合流点」が「原―論理学」に他ならない。この「合流点」で「有るものとしての有るもの」といった言い方が妥当するような「観物」(みもの)が観られる(θεωρεῖν)のである。ところが、先の注17のところで述べたように、ここでは「同語反復」となるのであった。同語反復というものはある意味ではなにも言っていないに等しい。たとえば、「物は物する」と言われても、捉え方は様々であろうし、物についてなんらの規定もされていないように見える。しかし、物が「物として」その本質において捉えられる処では「物」は「言葉の出来言」の或る「場面」において「言われる」のである。そうなると「物」は「物する」というような「言葉」の「方から」の言い方になってくる。このような「言葉」のある「場面」での「言葉」の「どのような」が「物する」という述語になるのである。しかし、これはもはや通常の「主語―述語関係」ではなく、そこから「降りよう」としているものであり、その意味で伝達の非直接性といったことが出てくることになる。こうして、ここでは、つまり、「原論理学」と呼ばれる処は伝達の「非直接性」ということが出てくるために「論理学」という名称に関しても一種の「おじけ」が生ずるのである。そこに立っているとなぜ「論理学」という名称でよいか「分かる」のであるが、その「理由」を言うとなると伝達の「非直接性」の故に「おじけ」が出てくるわけである。「原」というのはそういう「おじけ」を示す語でもある。

なお、語源的には、「原」は岩の割れ目か

ら水が滴る形象に基づくとされ、またドイツ語の対応する前綴りの ur も「みなもと」の意味をもっていることは周知の通りである。しかし、ur と同族の前綴り er が始まりのみならず終わりをも意味する「みなもと」であることは注意すべきであろう。いってみればそれギリシア語の ἀρχή の概念にぴたりと一致するものである。実はこれが Ereignis と言われていることの意味の一面でもあるのである。また、『易経』の繫辞伝に「始めを原(たず)ね、終わりに反る、故に死生の説くを知る」と言われていることも「原」のもう一つの意味を示唆している。つまり、「原」はハイデガー的な意味で fragen (問尋ねる)ということでもある。

なお、「第1部」の p.211 で「原推論」と言われているとき、ここでの「原」もまた同様の意味で言われている。ハイデガーの哲学が「原―推論」になっているということに関してはその箇所で詳述しなければならないが、ここでは「原」の意味との関連で少しだけ触れておきたい。ハイデガーの哲学が「原推論」になっているということをハイデガー自身ももしも生きていれば承認することはないかもしれない。しかし、「間接伝達論的論理学」から見れば、彼の哲学の全体が推論そのもの、推論としての推論になっているのである。いってみればそこでは「推論は推論する」という「同語反復」の事態になっていて、推論としてはその「始めにして終わり」の姿を目撃されているのである。一般に「推論」がなされている処にまた「物」が有る。そこで、「原推論」のなされている処では物は物としてその「原」的な姿を露にしている。ハイデガーが「四方界」(Geviert)と言っていることがそれである。「物」は一種の神話的空間の開かれていることなのである。

19, (p.14, 7行)

Beiträge zur Philosophie, s.79,

20, (p.14, 10行)

「それは『黙秘的』なのである。」

ハイデガーが論理学の本質を Sigetik (辻村氏はこれを「黙理学」と訳している) という極めて「奇妙な」言い方で表したにはそれだけのわけがある。『哲学への寄与』の最終節である281節には言葉の本質を言い表す極めて簡潔な言葉が語られている。

Die Sprache gründet im Schweigen.

言葉は黙のなかに根付いている。

この言葉は奥の深い内実をもっていて、その内実を理解するには彼の哲学全体を把握していなければならない。しかし、ここではごく簡単に彼の言葉に関する論文の中から適切な箇所を引いて、それを頼りに説明をしておく。それは『言葉への道』の終わりに出ている次のような文章である。

「言葉は言うことによって話すのであるが、そうして話すところの言葉は次のことを気にしている。それは、我々の話すことが、話されなかったことに耳を傾けて、言葉の言われたことに応じているかということである。そういうわけで、ひとが話すことの下に話すことの根源として置く黙もまたすでにひとつの応じることなのである。黙することは ereignen しつつ示す Sage の静けさの音声なき鳴り響きに応じている。」(Unterwegs zur Sprache, s.251)

ここでは人間が言葉を使うのではなく、逆に言葉が人間をつかって「話す」ことを言いつけているという事態が思考されているのである。そこで人間が話す言葉には「話されなかったこと」が有ると「言葉」のほうは「気にする」のである。「話されなかったこと」は「黙すること」で「話される」ことになる。だから、「黙」は Sage に「応じる」ことをしているのである。従って、ここでの「黙」は人間の言葉に対する本来的な「役目の遂行」ということになる。しかし、「間接伝達論的論理学」からみるなら、黙がその真なるあり

方になるかぎり、単なる人間の言葉への態度ではない。むしろ、事態はこうである。つまり、黙は言葉が「たった独りで」言うことができる「部屋」である。黙は言葉が「言ってくれる」唯一の言葉が許した条件である。このような黙からしてはじめて、人間は「黙する」ことが「できる」のである。それゆえ、ハイデガーが「応じる」といっている言葉には一種の「曖昧さ」が潜んでいる。この「曖昧さ」は彼の哲学が「最後の神」といったものを登場させなければならない理由と一つのことである。しかし、いずれにせよ、言葉は黙に根ざしているのである。あるいはこうも言ってよいであろう。言葉は黙の中で言う、と。しかし、こうした黙における言葉は我々が話すときに「話されなかったこと」なのである。このことが十分理解されるときはじめて、「黙理学」なるものの意味することも理解可能になるわけである。論理学の本質はこのような「我々が話すとき話されなかったこと」に属している。なぜなら、「我々が話すとき」、そこでは「主語—述語関係」の上で話すのであるが、この関係の真相はむしろこの関係を「降りよう」としているような場面であり、そこではまさに「話されなかったこと」が言い出されているからである。人は樹を言う場合にはその樹の全体を眺められるようなところになければならないが、同様に、「主語—述語関係」の本質を言うにはこのものから「降りている」必要がある。しかし、この関係を「降りる者」とは話す人間ではなく、言葉そのものでなければならない。だが、いったい、言葉が「降りる」とはどういうことなのであろう。それは言葉が「独りきり」になって言葉のことを言うということなのである。そうなるといままで「聞く」側に立っていた「人間」もまた言葉のこの独り言「から」言いつけられていることになる。ここではじめて、かのグノーシスの人々が σιγή (シーゲー) といったことが現前するのであ

る。ギリシア語の意味としてはそれは沈黙、静寂という意味の言葉であるが、それはまた「密かに」というような意味ももっている。注の16で述べたように、「間接伝達論的論理学」の「気分」は「秘めやか」である。「論理学」の根のところでは、そこでは言葉は「独りきり」になっているために、「密かに、そっと」、「秘めやかに」言われるのであり、このとき「我々が話すとき話されなかったこと」が言い出されることになる。このとき、伝達の間接性というものが生じてくるのは明白であろう。ハイデガーの哲学はこうした「静寂の場所」(die Stätte der Stille)を場面としている「論理学」なのである。ここからハイデガーのすべての哲学術語が理解可能になるのである。しかし、このことは、つまり、言葉が「主語―述語関係」を「降りよう」としているということは、単なる個人の一種の宗教的な経験というものでは全くなく、むしろそれは「時間」の本質との関係から出てくることなのである。そこで、ハイデガーの哲学は時間との不可分な関係性を保持している。このことは『有と時』が最終的に解き明かした時性との連関から説明されなければならないが、いま、ごく簡単に言えば、時はこのような言葉の出来言をもたらしものであるということである。いってみれば、時間は死を熟させているのである。時間は死という実りを実らせる秋なのである。死を实らせる秋力とでもいえるその独自の働きが時にほかならない。かつてアリストテレスが「時間は消滅の原因である」と述べたが、まさにそのとおりなのである。そこで、死と言葉とはある根元的な関係の中にあることになる。ハイデガーは適切にも「人間だけが死ぬことが出来る」と述べた。この言葉は彼の哲学がどのような場面の開かれを開いているかが理解されてはじめて納得されるものである。死はハイデガーの哲学の場面でしかそもそも問題にならないのである。もしひとが死とはなにかを

真に把握しようとしたなら、必ずハイデガーの哲学に学ばなければならない。なぜなら、その場面以外では、死は「論理学」の言として登場できないからである。死の概念的な把握はこの「静寂の場所」の開かれの処でのみ可能になるのである。死はただ言葉と関係しているものであり、このことを時がもたらすのである。時が実らせる死はかくして、もっとも密かな秘めやかしであり、ハイデガーが言うように、死すべき人間は死に到るようにと「秘めやかに」呼ばれているのである。

なお、上記のσιγήについて、グノーシスの思想に触れておくことにする。ギリシア語でγινωσιςとは、知ろうとすること、認識、名声などの意味をもつ語であるが、概念としてはそれはキリスト教で信仰に対してそれを越えた神の秘められた智を認識することを指す。このような立場をとる人々がいわゆるグノーシス派と呼ばれる。グノーシス派といっても説くところは必ずしも一致してはいない。したがって、σιγήがどのような段階の固有性かはやや曖昧なところがあるが、ヴァレンティヌスによれば、まず、至高の存在はβυθός(ビュトス)と呼ばれ、深淵を意味する。この名付けがたき深淵から次に出てくるのがπλήρωμα(プレーローマ)であり、それは、満ちていることを意味する。そこにσιγήが属しているのである。つまり、それは、「深淵」から数えて第二の位置の事柄であるとともに、「深淵」へ数えて第九の位置(「深淵」を十として)事柄なのである。我々の「間接伝達論的論理学」もまた、「日曜日」にあたり、従って、十という数で表される。そして、九とは「土曜日」にあたり、それはハイデガーの「論理学」に他ならない。ハイデガーが論理学の本質をSigetikと名づけたことはこうしたことと全く無関係とはいえないように思える。ただし、ここで注意しておかなければならないことは、我々が「眺めている」光景はあくまで「論理学」で

あり、従って、新プラトニズムとは異なるという点である。つまり、「我々」が捉えていることは「言（こと）」のことであるということなのである。こうしたことはある意味ではただ日本語でしか言い表されないことといえるかもしれない。「こと」が「言」であるとともに「事」でもあるという日本語は「論理学」が第十番目のことを言うために準備されていたのかもしれない。日本民族の精神はこうした役割を潜在させている日本語を通じて「論理学」の歴史の「樹」に実をつけてやがてその体力を使い果たして、いかえれば使命をはたして滅びにつくのだろうか。まことに、ミネルヴァの梟は黄昏に飛び立つのである。各民族の固有の言語が「有る」ということは「論理学」の「樹」への貢献の仕方がそれぞれ異なるからなのではないだろうか。民族の運命というものが有り得るとすれば、それはその民族の言葉に関わるのではないだろうか。時の推移に従って民族が栄え、そして、衰退してゆく、このこととミネルヴァの梟が「黄昏に」飛び立つということとは単なる偶然的な関係ではない、と見えてくるのである。

## 21, (p.14, 15行)

「この『しかかっている』は *Stille des Seyns* (*Seyn* の静けさ) という言葉によく表れている」

ハイデガーが言うところの *Stille*、つまり、静けさ、については辻村公一氏の著書、『ハイデガーの思索』所収の論文、「静けさの響き」に簡潔にして要を得た解説と深い理解が示されているのでそれを参照してもらいたい。この論文の中で辻村氏は、*Ort der Stille* (静けさの場所) の解釈として、「それ自身を覆蔵しつつ置くことが（まさにそのこととして）開けるという開け」(*Lichtung des sich verbergenden Berben*) という「真理の本質」を授けるのが「静けさの場所」であると説明

している。(p.312) (我々は *Lichtung* を明け透けと訳した。このような訳の妥当性については後で次第に明らかになるであろう。) だが、この辻村氏の説明ではまだ「静けさ」と「真理の本質」との結びつきが真に明澄になったのではないように筆者には思える。というのも、それ自身を隠すものがその隠すということ *lichten* するということは *Seyn* の *Wesung* において、我々の眺める限りでは、「土曜日」において起きているのであるから、「静けさ」と「真理の本質」との関係はただ「間接伝達論的論理学」だけが明らかに出来るからである。すなわち、我々の立場からすると、極めて逆説的であるが、言葉がその由来を言うときに「最も静か」になるのである。言葉が言われているときには静かではないのではないかと思うかもしれない。しかし、最深部の領域ではむしろ、言葉が自分の素性を言うとき、「はじめて」最も静かになるのである。注20で述べたように第九の場面には「静寂」が固有に有る。しかし、第十は「最も静か」なのである。

ところで、ここで、すなわち、言葉がその素性を言うとき、「静けさ」も「言葉」になっているのだろうか。「言葉」は「静かに」「言う」のだろうか。否、と言わざるを得ない。「静けさ」は「言う」に付く副詞なのではない。この「静けさ」は「死んでいる」ところの「静けさ」なのである。そこで、「死」は言葉の「言う」その発するいわば音声が自分自身のその独自の「静けさ」を規定していることと同じである。このように、「死」はただ「言葉」がもっとも孤独になって経験する「言葉」の「静けさ」である。これと同様な趣旨が辻村氏の論文にも言われている。

「静けさは西洋においても日本においても縷々、死を意味する。従って、そういう見地からすれば、『静けさの響き』は「死と言葉との間の本質的関わり合い」から人間の本質を思索しようとしたハイデッカーの試みの元初と

結末とを一句で示している。」(同著, p.313)

ハイデガーは「モイラ」と題する論文の最後に「(死)は呼ぶ開蔵することの秘密の最高の山並み(集め蔵すること)である」と述べている。ここで「呼ばれている」のは人間の本質、つまり、Da-seinである。この「声」に「聞く」ことが人間に「死が有る」ということの最終的な根拠なのである。そして、この「声」が「言葉」の「静けさ」に他ならない。人間はこの「声」に傾聴することで「最も隠れるもの」をそのものとして「顕す」、すなわち、「開蔵する」のである。「死」と「言葉」とはこのような本質的な関係にある。哲学が、同じ事であるが、「論理学」が「死」といったことを問題に出来るのは、こうしたことからすれば、ただハイデガーの「論理学」の場面においてだけであることが分かる。彼の主著である『有と時』において、人間存在が「死への有」(Sein zum Tode)と規定されたとき、それは実は「論理学」の歴史の中で「はじめて」死が論理学の固有の問題として登場することが「出来た」ということを意味する。いってみれば「死」は言葉になるまで待たされていて、ハイデガーの「論理学」がその扉を開いてやったようなものである。このことはヘーゲルの「論理学」が本質的に「死」を論理学としては取り扱えないことと同じである。一般に弁証法は「死」を取り扱えない。「死」を弁証法が取り扱うには弁証法そのものがまさに「死ななければならない」。実際、ハイデガーの「論理学」は弁証法を後にするのである(奥の細道)。

さて、次に「しかかっている」について若干の説明をしておきたい。

「超越的述語面」という西田哲学のいわば「根本語」については注の12ですでに簡単な説明をしておいたので、ここではそこでの説明を前提にしてより立ち入った事柄を述べることにする。なお、西田哲学と「間接伝達論的論理学」との関連については「第1部」の

第13節で詳しく検討しているので、そこを見てもらいたい。

ハイデガーの全哲学を我々は「ハイデガーの論理学」とみなし、それはヘーゲルの「論理学」の「奥の細道」であるとともに、「間接伝達論的論理学」への前、つまり、「土曜日」であると眺めているのである。

「眺め」はある地点からの「眺め」であるから、この「地点」はどこかということになろう。それはすでに述べたように、「主語—述語関係」を降りたところに他ならない。しかし、この「降りたところ」はその「主語—述語関係」と全く無関係な「処」ではない。それはこの関係の成り立ちを眺めてこれを言葉で言うことができるようなそういう「処」なのである。しかし、この「関係」の成り立ちを眺めてこれを言葉にするその「言葉」はもはや「主語—述語関係」ではありえない。しかし、この「処」は「間接伝達」といういわば「術」を使ってこのようなおよそ不可能なことを成し遂げるのである。この「術」による言葉は後で「秘術語」と名付けられる。

さて、「主語—述語関係」を降りた「処」はこの関係の「述語」を「術」を使って「述語付ける」ということが理解されよう。ここでこうした「述語」こそが「超越的述語」なのである。しかし、このような「述語」が言われる、つまり、「出現する」ということは「歴史的な」ことなのである。「時間」はこのような出来事を運営しているいわば管理者である。すでに述べたように、この「超越的述語」を見いだしたのが西田哲学であるが、このような「発見」は偶然的なことではなく、「時」の「管理」によるものである。そこで、西田哲学はこの「超越的述語」を「超越的述語面」という言い方で言い表しているのである。というのも、「時」の「管理」のもとではその「超越的述語」は「まだそのものとしては姿を見せない」という段階を経るべきであったからである。しかし、「超越的述語面」

が言葉になったからには、この面にヘーゲルの「論理学」が「乗っている」ということを「言葉」は言わなければならない。実にこれが西田哲学の全営みである。しかし、本当はこの「超越的述語」は「面」つまり、「場所」なのではなく、「主語—述語関係」を「超越」するものとしてこの「関係」から「降りる」というその経験をするということではなければならない。このような経験をしている「言葉の出来言」がハイデガーの哲学なのである。そこでこのような「経験」もまた「時」の「管理」に従っているということになる。と

ころが、ここではではその当の「時」そのものがその本来の仕事を満了させるちょうど直前になったために、この「時」の仕事自身が言葉になるということが起きるのである。そこでハイデガーの哲学は「時間」の本質を見極め得るような哲学になっているのである。周知のように『有と時』はこうしたことを核にして書かれている。

こういうわけであるから、「超越的述語」が「出現しかかっている」といわれているのである。

(続く)