

## 間接伝達論的論理学

### 第2部・注釈部(その3)

清水茂雄

#### Die mittelbare-mitteilungstheoretische Logik

#### Zweiter Teil・Anmerkungen <3>

Shigeo SHIMIZU

**Zusammenfassung** : In dieser Abhandlung als der dritten Anmerkung zur mittelbare-mitteilungstheoretischen Logik möchte ich besonders die Wahrung der Szene erörtern.

Der philosophische Terminus "Szene" ist schon in der ersten Anmerkung definiert worden. Die Szene bedeutet sozusagen eine Bühne, auf der das wahre Wort (im Japanischen: Shingon) sich verkleidend sich selbst erzählt. Es gibt drei möglichen Szenen: die mittelbare-mitteilungstheoretische Logik (genau genommen ist sie keine Szene, da das Wort auf die Bühne auftritt, ohne sich zu verkleiden), Heideggers Logik (Sigaretik) und Hegels Logik.

Der Zuschauer kann die Wahrheit der Subjekt-Prädikat Beziehung ansehen, indem die Szene wirklich gewahrt worden ist. Dies besagt, daß das ganze Wesen der Geschichte der Philosophie vollkommen überblickt worden ist.

Die Wahrung der Szene bedeutet es, als der Zuschauer am mystischen Spiel teilzunehmen. Darum ist sie sehr schwer zu verstehen. Aber sie ist unumgänglich zur Erörterung über die mittelbare-mitteilungstheoretische Logik.

**Key words** : 論理学 (Logik), 間接伝達 (mittelbare Mitteilung), 言葉 (Sprache)  
場面の確保 (die Wahrung der Szene), ハイデガー (Heidegger)

#### 緒言

本論文は「間接伝達論的論理学」の第2部としての「注釈部」のための一連の論究に属するものである。「間接伝達論的論理学」の第1部は1996年3月15日の日付ですでに単行本として出版された。「第1部」では極めて難解なことが結晶化された姿で語られているので、その内容に関しては注釈の必要がある。そして、すでに2回にわたってその試みがな

されたのである。

このような「注釈部」の第3論文が本論文となる。筆者はこの第3論文で「間接伝達論的論理学」の「序論」への注釈を締めくくりたいと考えている。そして、同時に「序論」の最も肝要な事柄である「場面の確保」ということを主眼に論究したい。「場面」ということはすでに「注釈部」の「その1」で述べたように、「真言」が変装した姿で歴史的に登場する舞台というようなことであり、ハイデガー

の哲学はちょうどその最後から2番目の舞台になっているのであった。この舞台のいわば観客になってこれを観ること (*θεωρία*) がここで言う「場面の確保」ということなのである。もっとも、このような比喩的な表現では何ら実質的なことが言われずじまいになってしまう危険性があり、むしろ、「場面の確保」はただ「場面」が確保されているその事態の中から紡ぎ出される「言葉」が言われることで示されるのである。

「場面の確保」はハイデガーの哲学では、「企投」(Entwurf) と呼ばれていることに対応している。「企投」とは解釈の地平を開くことであり、有るものの全体を解釈し、それが何であるかを理解するための視界を開くことであるが、後期の彼の哲学ではむしろそれは我々がここで「場面の確保」といったことに近いものとなる。彼は「企投」と一体化している「披投」ということを言うのであるがこの「披投的企投」こそが「場面」そのものの本質を一定の仕方では表現しているのである。

「場面の確保」に関わる問題は最も幽玄な哲学的問題であり奥義に属している。ハイデガーの哲学はこの事態にまで到っているのであり、そのため、彼の哲学は最も難解なものであるだけでなく、最も重大な事柄に迫っているのである。

我々は、最後と最後から2番目の「場面」の確保がなされるべき事を「序論」で示したのであるが、「注釈部」のこの第3論文でそれをより詳細に論じたい。そしてこれが本論分の主眼点である。

なお、この論文の叙述形式についてはこれまでのやり方を踏襲したいが、一応説明をしておきたい。

最初の番号は「その1」からの注釈の通し番号、続く括弧内の記述は第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、注釈箇所が指定される。次が注釈される文なり語句である。引用文献のみを示し

たいときは「…～…」のように略した形で表すこともある。

22, (p.15, 4行)

「西田の論理においてはそれが『概念』として把握されている。」

すでに述べたように、西田哲学の基礎をなしている「場所」、つまり、「超越的述語面」は、一切の「主語－述語関係」を述語付けるところの、従って、「述語となって主語にならないもの」、「無の場所」、である。

しかし、その場合、それをまだ何故に「無」と名付けることが出来るのであろうか。仮にそれは「無」と名を付けただけなのだろうか。もし仮としたならば、それを「石」と名付けてもよいのだろうか。あるいは、それは「無のような」何かだから、「石」よりもむしろ「無」であるべきだというのだろうか。もしそんな風に名付けるとしたならば、我々は「命名」に関する哲学的な事柄を看過していることになり、ハイデガーから見下ろされることになる。「無」という命名はその哲学の思考の事柄にとってはどうでもいいようなことではないのである。「無」の場所と「命名」とは本質的な繋がりがあるのである。老子『道德経』に「仮にこれを字して道という」とあるが、「字す」ということは商札をつけるようなこととはまるで異なることなのである。つまり、「無の場所」とそれをそう名付けることとの間には何か必然的なものが存していると考えられる。

もちろん、ドイツ語では「無」は (das) Nichts といって「ム」とは発音されない。しかし、無も Nichts もともに絶対否定の概念の表示とも解される。概念はどの国語でも一つであるが、それを表示する記号が異なり、またそれにとまって発音も異なると考えられる。言葉は概念を表現する適切な道具であり、その本質は記号であるというわけである。しかし、よく考えてみると、記号がそれをもって

表そうとする概念自体がその内に主語と述語の統一と分裂をなす何ものである以上、概念そのものがすでに言語的と考えなければならない。我々は「円の概念」をただ薄ぼんやりと思ひ浮かべているのではない。「円の概念」によっておよそすべての丸い物が丸いと理解されるのである。丸い物のすべては「円の概念」に基づいて丸いのである。とはいうものの、我々は「円の概念」を最初は認識できてはいない。しかし、「我々の」認識に左右されることなく、「円の概念」はそのものの客観的な定義をもって有るのである。もちろん、「円の概念」の基底には「空間概念」という前提が潜んでいる。そして「空間概念」が果たして客観的なものかそれとも主観的なものかはかなり細かな詮索を必要とするであろう。しかし、いずれにせよ、「概念」はそのものの中に主語と述語の関係によって表される論理的な事態となっていることは明白である。仮に「概念」が主語と述語の関係を持たないものとすれば、それは一体何なのである。まったく思考の外の「訳の分からぬもの」ということになる。

こうして考えてゆくと、言葉は単に概念の表示のための記号ではないことが分かる。むしろ概念そのものが言葉のことがらなのである。概念の奥に潜んでいるこうした「言葉のことがら」の深奥に「無」と「言われている」なものかが認められるのである。ところが、そのような仕方では「言われる」ところの「無」が、西田哲学の場合、「概念的に」認められているのである。このことは「無」が「無」という名前で行われていることの理由が「無」そのものには「よくわかっていない」ということに他ならない。これは西田哲学がその哲学の基礎をなすものをそのものとしては言い出せないでいるということである。

我々がまだ概念の立場に留まっている限り、我々は「土曜日」の時を経験することはできない。言葉が自分のことを「言おう」とかの

「無」へと下って行くとき、それを「否定性」という概念で言い表すならばその下っていく言葉は「下って行くこと」を言い出せないでいることになる。言葉はそこでは、「否定性」の概念によって自分を言い表すことが出来ないで、いわば不満を持っているということになる。ハイデガーは『言葉への途上』という論文のなかで、この消息を実に巧みに表している。つまり、否定性といったような「概念」は「言葉を言葉として言葉にもたらず」ということを不可能にするというわけである。逆に言えば、「概念」、たとえば、「否定性」は超越的述語面を言うには不適切であるといえる。西田哲学はこのジレンマをまともに経験している言葉の出来言と考えられる。概念では捕まえられないことを概念的に把握しようとするこうした葛藤が西田哲学の味であり、また、その哲学の独自性を形成するのである。その哲学は根本矛盾の中に身をおいている。

では、概念 (*λόγος*, *ratio*, *Begriff*) とは何であるのか。我々はそれをこの本(間接伝達論的論理学・第一部)の後半、ヘーゲル『論理学』への論究において明らかにする。しかし、ここで簡単に言えば、概念とは、言葉が自己へと到って「言う」、その到りつつある生成(Werden)を言葉がそこで言う言い方である。つまり、概念というものは本質的にWerden的であり、その全体が普遍-特殊-個という3つの区分からなる全体的な或る「運動」なのである。この3つの区別は、だから、「概念」そのもののWerden的という本性を表現しているということになる。概念がこのようなして己の本質を言い出せるようになる、これがヘーゲルの「論理学」になっているのである。そのために、このような仕方では概念が自分の本質を言うことによって同時にそれは単なる思考の領域を出て、存在と一つのものとして言い出される。これがヘーゲルの「理念」というものの真の意味なのである。ヘーゲル哲学の核をなす「概念」、そ

して「理念」というものは或る歴史的なものであり、ヘーゲル哲学は必然的な仕方では歴史の中に登場したことになる。この間の消息を述べているのがヘーゲルの「哲学史講義」である。「概念」と歴史性の根元的な繋がりをヘーゲルは自分でも不思議がりながら探求していたに違いない。

概念が「概念として」自らの姿を歴史的に登場させたとしても、それで哲学がその最終的な形態になったのではない。というのも、概念は「捕まえられた」言葉であって、言葉としては「捕まえられていない」と捕まえられたものだからである。あたかも、鰻(言葉)が手から抜けてしまうように、するりと抜けていく言葉を「捕まえられたもの」(begriffen)と見なすとそこに概念が有ることになる。そして、この「するりと抜ける」という動態が「概念」の真の姿なのである。そこで、概念のいのちはその否定性にあるといえる。概念はある意味で、言葉の「衣服」のようなものである。

概念の本当の姿が以上のようなものであるとき、その「抜けていく言葉」、先の比喩的表現では「鰻」、を概念として把握しようとするのは実は捕まえるべきものに関しては何も捕まえていないということになる。手がこの抜けていく鰻をどこまでも追いかけるとそれがヘーゲルの「論理学」になるが、もしも、かの鰻を捕まえたのに概念の世界にもちこむならば、それは本当は捕まえていないということを告白しているだけのことになる。西田哲学はこのような構造をもつ「論理学」であり、絶対矛盾している。しかし、概念が「鰻」であることを西田哲学は概念的には知っているのだから、それは極めて難しい局面、つまり、「難所」にかかった「論理学」といえる。無の哲学としてそれは極めて問題性のある立場に立っている。ところが、ヘーゲルの「論理学」は概念が「概念として」その真の姿を言い出しているのであるから、それ自体に問題はないということになる。問題があ

るとすれば、「鰻」が単に「まだ捕まえられていない」という点にあるだけである。

概念はそれが概念であるかぎり、個-特殊-普遍という区別の原理をもっているのもそれが「概念」だからである。従って、それが「概念」であることをやめる、あるいは、やめようとしている場合には、この区別自身が単になくなるといった単純なことではなく、この区別が「なぜ生じたのか」が看取されるようになるということである。そこで、西田哲学もそのような「思考の事柄」を思考していなければならない。実際、西田はその事態を「場所の自己限定」という論理学的事態として把握したのである。しかし、厳密にはその事態、つまり、個-特殊-普遍という区別が「なぜ生じたか」については「場所の自己限定」では不十分なのである。なぜなら、このように「なぜ生じたか」を眺めることのできる場面は「言葉」の秘密を言葉が言うようなそのような場面であって、単純な「直接伝達」を必然的に拒絶するからである。

個というものは特殊なもの否定されて、普遍に戻ることである。たとえば、人間といった特殊概念の特殊性を否定してどこまでも普遍性に戻ろうとする、いわば概念の必然的な努力によって個性というものが出てくる。人格というのはそういうものである。だから、真の個性はなにが普遍的な精神になっている。単に人と違うというだけでは個ではなく、むしろ、抽象的な人格であって、自己を見失っているにすぎない。真に個性のある人格というものはかえって最も普遍的なものに触れていなければならない。ところがこうした個-特殊-普遍という三者連関は言葉が「鰻のように」手から抜けていくような事態なのである。つまり、この連関そのものが述語可能性をもっているのである。先の例でいえば、人格が普遍性をもつに到った個というものを超えて人格の全くなくなったような、いわば「無の人格」というものが可能なのである。

それは「人間」をいわば脱いでしまった気持ちよさというような境位といえるが、そこでは「人間」の何であったかが述語可能になっているのである。同様に、個一特殊一普遍という概念の根本規定も述語可能性をもっているのである。それが西田哲学の言うところの「於いてある場所」に他ならない。しかし、この「場所」とは鰻、かのつかまえそこねた鰻なのである。

23. (p.15, 7行)

「世界を理解している西田の立場が絶対矛盾になっているということなのである。」

西田は『人間的存在』という論文の中で、「超越的なものという語はいろいろの誤解を惹起するかもしれないが、それは屢々云った如く絶対矛盾の自己同一として、意識的自己、知的自己に超越的であると云うことである」と述べている。(西田幾太郎全集9巻、岩波書店、東京、1949、p.66)

ところで、ハイデガーは、“Transzendenz”というものは形而上学に滞っていることを示す、と述べている。

この点については両者の考える「超越」の意味を吟味しなければならないが、我々はこの点でなぜハイデガーがTranszendenzを少なくともSeynの場面で不適當とみたかについて思いを寄せるべきである。

絶対矛盾的自己同一が「いろいろの誤解を引き起こすが」という断りを付けながらも「超越的」と言えたということが重要な点なのである。これに対してどうしてもそう「言えない」と見ている、この両者の違いこそ、両者の根本的な哲学的境位の違いなのである。ハイデガーの「場面」が「土曜日」の場面であるからこそ、「超越的」という語の不適切性が看取されるのである。「超越的」だと言えと言えないのこの違いは両者の論理学の「どこで？」と本質的に関わっている。本来、「超越的述語面」は「超越的」とは言えないと見えているべ

きなのに、「超越的」と言える。これがそもそも絶対矛盾しているのである。なぜ「超越的」と言えないかということ、それは、その場面がすでに乗り越えられて、つまり、超越した等の先だからである。そこにもうすでに来ているのである。山を超えた人にはもはや超える向こうはない。もちろん、超えてきたところをこちらと比較してこちらは向こうには「超越的」とは言える。しかし、超えてきてここに立っている時に見えていることは決して「超越的」ではないのである。なぜなら、言葉がその秘密を言うときにはそこにはなんら超越的なものは認められないからである。

24. (p.15, 13行)

「西田と根本的に違うのはDa-seinはもはや『概念』ではないのである。」

人がハイデガーの哲学に接するとき、おそらくはまず『有と時』から始めることが多いであろう。事実、それは彼の「主著」とみなされている。そしてこの著作の中心概念がDasein(現有または現存在と訳されているがハイデガーはDa-sein, Da-seyn等の用語も使っていてそれぞれ意味が使い分けられているので原語をそのまま使う)であることは容易に分かる。また、それが人間存在の存在論的術語であることも周知の通りである。しかし、ハイデガーにおいて、特に後期の立場ではDa-seinはそれ程単純に理解されるものではない。

我々は、この「間接伝達論的論理学」の特に「第一部」でDa-seinとは何かを「言葉の出来言」として言おうと試みている。そこでこの解明を待たずに今ここで先走することは避けたい。しかし、このDa-seinが「概念」ではないことを注意を喚起するために論じておくことは有意義なことと思われる。この論究が「場面の確保」の理解を容易にするであろうから、ハイデガーは『哲学への寄与』の中で次のような言葉を述べている。

「人間はDa-seinとしてEreignisとしてのSeyn

によってer-eignenされるのであり、そのようにしてEreignisそのものに帰属的になっている。」(Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe, Frankfurt am Main Bd65, 1989, s256. なお、以降B. z. Pの略語で表す。)

ここでEreignisは注15ですでに述べられているので重複は避けたいが簡単に言えば、「おのれを隠すことのために明け透けること」であり、ある開かれた領域が開かれるとそこがすなわち「おのれを隠すということ」が顕現することが起こる処になっているということである。そして、こうした「明け透かれた」領域を開くのはただDa-sein、つまり、人間の本質だけであり、そこで、「おのれを隠すことの明け透け」には人間の本質が「必要とされた」ということになると同時にDa-seinそのものがこの領域の開かれの根から呼び出されてきたとも言えることになる。

さて、こうして「説明」されると人はこれを「概念的に」理解しようとするであろう。しかし、実はもしも概念的に理解できたとすればそれは事柄を逸したということになるのである。辻村氏がその著作の中でハイデガーを真に理解している者はもはやその哲学について何も言わないが理解していない者があれこれと彼の哲学を論じる、というような意味のことを述べているが、このような見解は真にハイデガーの思索の事柄に精通していることを示している。ハイデガーの特に後期の哲学の思索の事柄はまことに幽玄な事柄であって、ある信じがたい事態に到っているのである。このような幽玄な思索の事柄にかのDa-seinは属しているのであって、それ故に、「概念」把握をしてしまうことは全くの誤解になっているのである。

そのようなわけで、Da-seinがSeynによってer-eignenされる、つまり、同じことであるが、「帰属する」と言われるとき、ここで言われていることは、たとえば、子どもが一家に属しているとか、種が類に属していると

かいうontischなことでもなければ、また、何かそうしたことに類比的に把握される何かでもないのである。そうではなく、このer-eignenという言葉はそれの「唯一性」をいってみれば発揮していること、元気づいていることなのである。つまり、それはその言葉によって指示される対象がもはや「有るもの」ではなく、言葉自体がそれによって言われるところのものとなっている、というより、より正確には「成りつつある」のである。そして、Da-seinはこのような出来言(出来事ではない)を呼びおこしながら、また、それによって呼びおこされているものとなっているのである。つまり、Da-seinは何か言葉の起源にまで入り込んでいて、それ自体決して「概念」なのではない。ハイデガーは、従って、このようなEreignisの領域を「もっとも見知らぬ処、もっとも稀なこと」と言い表している。それはあのヘーゲルの『論理学』も「見知らぬこと」であり、西田哲学にも見えていなかった事柄なのである。

一般に何ごとかが概念的に把握されるということとハイデガーがSeynのWesungと言っていることとは根本的な差異がある。こうした区別がはっきりつくということは、すでにこの区別または差異が「歴史的に」なされたということである。そこで、ハイデガーよりも以前に生まれたヘーゲルにしても西田にしてもこの差異が差異として認められることはなかったのである。いってみればまだこの差異が出てくる「時」が熟していなかったということである。そのためにヘーゲルや西田の思考の事柄は「まだ」概念的なものでなければならなかったのである。こうした「差異」の「歴史性」という本質をこめて、筆者は「金曜日」と「土曜日」という比喩的な言い方を使っているのである。

では何故にこの区別ないしは差異は「歴史的」と言えるのか。それは「土曜日」、つまり、ハイデガーの「論理学」が営まれている

場面自体が「時が熟した」と「言葉する」からである。いいかえれば、そこはハイデガー自身が言うように、Erfahrung, 予感できる、終わりの予感が出てくるところなのである。この「予感」は単にある個人(ハイデガーを含めた)が抱く未来への予感でもなければ、その時代の人々が漠然と感じる集団的な予感でもなく、ここ、ハイデガーの「論理学」が入り込んだ「場面」が、つまり、「言葉」がいい始めようとしている、そこで「言葉されている」予感である。簡単に言えば、この「予感」は「歴史的論理学的な予感」なのである。それ故、このような「予感」は「予感が予感する」、ないしは、「予感であるかぎりの予感」がされているという事態になっているのである。それは「終わり」(最後の神)が近づいていることを歴史的に言い表しているのである。さて、これまで述べてきたことをハイデガー自身の言葉を引用して確認しておこう。なかなか奥行きのある言葉なので原文で示し、あわせて訳しておく。

Das Sagen des anfänglichen Denkens steht außerhalb des Unterschiedes von Begriff und Chiffre.

「始まりの思索の言葉は概念と暗号の区別の外にある。」(B.z.P, s.281)

こういうように言われても、まだハイデガーの哲学、特にEreignisを「概念として」把握しようとする人々、更に、それを弁証法より一段と低い段階と考える研究者はハイデガーの思索の事柄を全く分かっていないと断定的に言える。彼らの誤解の根本にあるのは「場面」が確保されていないということである。こういう人はいったん我意、我見を捨ててハイデガーの「論理学」がそこで営まれている「場面」のもつ根源性から紡ぎだされてくる言葉に謙虚に耳を澄ますという態度が必要である。また、こうした「耳を澄ませる」という態度はこの「間接伝達論的論理学」に対しても要求される基本的な姿勢でもある。とい

うのも、「間接伝達論的論理学」はハイデガーの「論理学」の「場面」の更に奥のことがらに関わっているからである。そこでは「言葉」が自分の出生の秘密を密かに言うのであり、こうした幽かな言葉は「間接伝達」をしていて、伝えない伝えを為すからである。それ故、「間接伝達論的論理学」にとって「場面の確保」は必須のことになり、これがなされていないかぎり、そのSagenは虚しく空々しい言葉の遊び、せいぜい詩でしかないということになる。しかし、これは哲学の歴史の最後になっていて、実にカントがこの扉を最初に開いたのである。いづれ我々はカントの哲学の真の意味についてこの観点から詳細な研究をしなければならないだろう。

25. (p.15, 15行)

「彼のDa-seinは「移行」している」

彼、つまり、ハイデガーのDa-seinが移行している、と言われるとき、それは「彼の哲学的術語であるDaseinがその意味を変えている」ということではなく、「ハイデガー自身のDasein」が移行をしている、ということの意味しているのである。もっと簡単に言えば、ハイデガーその人の自己理解が深化しているということである。しかし、ここで誤解されると困るのは、「自己理解」ということを心理学的、宗教的に解しないことである。人はともすれば「自己理解」ということを自分の本当の性格とか自分の心の本来の有り様を知ることだと解する。あるいは、更に深く理解するものは「自己」というものを神、あるいは仏ないしはその他の何か超越的な存在との関わりにおいて把握する。しかし、ここでハイデガーその人の「自己理解」が深化していると言われる場合は、そうした意味での「自己理解」ではないのである。そうではなく、ここで言う「自己理解」というのは、「論理学」の歴史において、その歴史を動かしているような「自己」が深化することを意

味するのである。いいかえれば、このような「自己理解」はそれに伴って生ずるところの「自己認識」において自らがある歴史的な自己であり、歴史を創りつつあることを自覚しているのである。このような意味での「自己認識」は、それ故、「唯一性」を同時に認識しているのでなければならない。世には深い宗教的な自覚に達したものは多い。しかし、ここで我々が知っているところのこのいわば「論理学の歴史的自己」の理解に達するものは稀であり、ヘーゲルはその一人である。「己自身を思考する思考」、つまり、「論理学」そのものに到って、自己理解している自己がヘーゲルその人なのである。よく宗教の立場の人が「思考」の立場はまだ分別知の立場であって「無分別知」の境地を哲学者は知らないなどというが、ヘーゲルの境地をよく知らない人のみがあるようなことを言うにすぎない。ヘーゲルの「論理学」は歴史的なものであって、宗教の立場の人にはうかがいしれぬことなのである（『哲学史講義』の「序論」を参照されたい）。というのも、「論理学」の歴史は「主語－述語」関係の真相が歴史的に明かされる運動だからである。

このように、ハイデガーのDaseinが移行しているということは彼の自己理解が深化していることである。しかし、ここでいう「自己理解」ということは普通の意味でもなければ宗教的なものでもないということ、このことは特に留意されるべきことである。このことが押さえられないと、「場面の確保」もまたなされないことになる。

さて、ハイデガーその人のDaseinの移行はもちろん、かれの哲学の概念としてのDasein概念（すでに述べたように、厳密にはDaseinは概念ではないがここでは便宜的にこのような表現を使う）の変遷と深化を同時にもたらず、両者は相互に関連し合っているのである。実際、Dasein概念は、ハイデガーの思索の深化とともにその意味を深めてきた。初期の

大著、「Sein und Zeit」ではDaseinはSein（有）の意味を顕現させるための特別の一種の通路として選ばれた。しかし、後期においてはDaseinはDa-seinとして、Daが開かれることとして、そこでSeynの真理がおのれを顕すために必要とされるものとして、考えられている。そして、最終的にそれは「言葉に関係するもの」として捉えられるに至る。こうした深化のプロセスはそのままハイデガーその人の「自己理解」の深まりと一つのことである。

このことはとりわけハイデガーの後期の哲学の理解と関係する。Da-seinがEreignisにとって「必要」になっている、ということを理解するには、実はハイデガー自身のDaseinがKehreの現場に立っていなければならないのである。たとえば、アリストテレスが言うように、エネルゲイアは概念上はデュナミスに先立っている。しかし、このことは概念的に理解可能なことである。鶏の卵は概念上は「鶏」が先である。なるほど現実には卵が先とも考えられる。しかし、概念からいうなら、鶏が先でなければならない。「鶏の卵」の概念においてはどうしても「鶏の」ということがあらかじめ思考されているからである。これがないとそれは「卵」ですらなくなってしまふ。同様に、SeinとDaseinの関係に関してSeinが先立つということは後者の概念の中にあらかじめ前者が前提されるということからも考えられることである。しかし、ハイデガーの思索の事柄はそのような概念的な理解ではとうてい達することが出来ないことなのである。DaseinがSeinの意味顕現への方法論的通路になるということから、それが「用いられる」ということとして理解されるには当のDaseinがその現場、我々が言うところの「場面」、にまでたどり着いていなければならない。その現場でまさにDaseinは「Daseinとして」自分の「用いられている」というその事柄を語って聞かせることができ



るからである。このような当の現場にまで至ったDaseinはハイデガーその人と無関係な関係にあるのではない。彼はいわゆる「知的に」Daseinを探求しているのではない。Dasein, それは自己自身のことでもあるからである。しかし、ここでまた誤解が出てくる。こうした探求されることが自己理解と本質的に結びつくということを聞いて、ただちに「実存哲学」だとみなすという「早合点」である。ハイデガーの哲学を「実存主義」の哲学だと見なす人は彼の哲学を全く知らないといえる。彼の哲学は西洋の哲学史全体における必然性の輪のひとつなのであって、しかも、いわばメイン・ストリートの最先端部をなしているのである。そこで、ハイデガーがそのDaseinの概念を自己への探求とともに深めたということは何か個人的な、あるいは宗教的な差し迫った必要から可能になったということとはまるで別次元のことなのである。それは端的に言って「歴史的な」出来事なのである。つまり、それは、DaseinがSeinの方から「規定される」ということを当のDasein自身が経験する（場面が確保されたということ）というようなことなのである。かくして、Daseinは「移行」するのである。

ところで、Daseinのこのような「移行」は、ハイデガーの哲学そのものの深化という形で遂行される。しかし、この移行の必然性の根拠に関しては原理的に明かされることはないであろう。というのも、この必然性を「土曜日」の次の日、「日曜日」、つまり、「間接伝達論的論理学」が眺めるからである。しかし、そこでは言葉はただ自分のことしか言わないのだから、というのも、ここで「主語－述語関係」から言葉は降りているので、何か有るものを主語にできないということになるので、そうすると、Daseinも消滅しているということになるように見える。しかし、むしろそれはそうなるのではなく、そのように言葉がただ自分のことを言うというようになっ

た当の言葉を「聞く」という役目が変わるのである。そしてこの「聞く」という役目をか言葉の方から言いつけられるのである。そして、「聞く者が有る」と言われるのはただ、「土曜日」と「金曜日」そして「木曜日」以前の「場面」においてである。すると、この場合、「土曜日」の場面では「聞く者が有る」ということになっているとき、その「有」は言葉がただ自分のことを言うということへと自己解消する「成」と重ならなければならない。この「ならなければならない」がかの「移行」の必然性の根拠なのである。ハイデガーのDaseinはこのような形の「移行」を現に経験しているのであるから、それは時間性そのものの経験になる。というのもそれは「私」というものの究極的な根拠に達しているからである。ここからして、“Sein und Zeit”の結論、つまり、Daseinの有の意味がZeitlichkeitとして解釈された理由が決定的な仕方でも明らかになる。いってみればこの著作はヘーゲル「論理学」という銀山鉄壁を突破したのである。

#### 26. (p.16, 6行～p.17, 1行)

この箇所引用文の記載は長くなるので省略する。なお、この箇所は「序論」の最も難解な部分なので詳しく説明をしたい。

すでに何度も述べたように、「間接伝達論的論理学」は言葉の発祥の場面で「主語－述語関係」の真相を言うことを為す。しかし、このようなことが遂行されるには「場面の確保」がされていないとなければならない。これがなされていないならば、言われていることそのものが虚偽であることになるし、また、それが確保された処からの言葉が空理空論として聞こえるしかないということになる。ところが、「場面の確保」がなされるならば、そこにはある「歴史的な意識」が同時に出てくるのである。それはどういう意識かということ「言われなければならないこと」という意識である。つまり、この「場面の確保」が

為されるとそこにそれが「言われなければならない」ということが聞こえてくるのである。カントの超越論的論理学というものがそういう種類のものである。ある極めて重大なこと、「言われなければならないかったこと」がその論理学によって言われたのである。カントのその論理学はなにかあるおそるべきことを人間に教えているのである。だからして、カントの哲学ですらもある意味では「場面の確保」が必要なのである。言葉がどのような変装をして舞台の上で振る舞っているかを眺めることができ、ようやく我々はカントの「超越論的論理学」が「論理学」の歴史の中でどのような時を創りだしたかを認識するのである。言葉が独りでただ自分のことを言うということが出てくるまでには言葉は「論理学」の歴史を経るのであるが、カントの超越論的論理学では言葉は「ようやく自分のことを言い出せるようになった」ということを言っているのである。つまり、述語の側に自分の固有の道を言葉は見つけているのである。そのため、そこでは「論理学」は「超越論的」というおのれの現在の境遇にふさわしい名称を得るのである。このような名称でもって「論理学」は「主語－述語関係」の真相を披露しようとしているわけである。

「主語－述語関係」といっても、もちろんその種類は多い。「この花は赤い」から始まって「神においてはその本質は存在である」に至るまでのいわゆる命題的なもの、あるいは「このレタスは健康的である」のような類比的なもの、あるいは「この川は怒っていた」等の比喩的なもの、あるいは命題的なものの中にも「この花は赤くない」、「この花は赤いだろう」等の種別がある。

しかし、そのどれもが「主語」と「述語」の区別と統一、つまり、「関係」を形成していることにはかわりはない。しかし、ここで注意を集中してこの「関係」を考えると、次第に見えてくることがある。それはこの関係、つ

まり、「主語」と「述語」の区別と統一は一般的なものではなく、ただ「主語」と「述語」というそういうものの独自の「関係」であるということである。それは何かの二つの区別されるものがある統一にあるといった普遍的な「関係概念」の類の一つの種というものではないのである。それははじめから「主語－述語」の場での区別と統一なのである。

こうした関係についてカントはある洞察に達していた。カントは判断を分析判断と総合判断に分類した。分析判断では、主語の概念の中に元々含まれているものを述語が顕在化させる。たとえば、「すべてのモノは延長している」という判断の場合、モノの概念そのものにすでに「延長」という規定が含まれていてこれを述語が顕在化しているにすぎない。これはだから或る意味では同一判断といえる。モノは最初から「延長的」なのであってそこに何かあらたなことが起こっているのではないからである。これに対して、総合判断は主語概念には元来含まれていないものを述語概念が加えて「拡張」させるのである。たとえば、カントが挙げている例では、「すべての物体は重さをもつ」という命題、あるいは「2たす4は6である」などである。2に4を加えるだけではまだいかなる仕方でも6の概念は出てこない。述語の6は主語の「2に4を加える」に何かを付け足してこれを「拡張」させているのである。カントはこうした総合判断がア・プリオリに、つまり、経験に基づかずに、しかも必然性をもってなされることの可能性の根拠を問うのである。

さて、我々はカントの立てたこうした判断の区別とそれへのカント的なアプローチの仕方とは別に次のように言いたい。つまり、「総合判断」の可能性は元々、「主語－述語関係」そのものの中にある、と。一般に主語になっているものはけっして述語ではない。そこで、分析判断というものは一種の同語反復なのである。これに対して、主語が述語のほ

うから可能になっている場合には主語概念以上のことが述語が付け加えられることで言われるようになる。たとえば、「1たす1」という主語概念だけではまだけって2の概念にはならない。飛躍がおこるのは述語になっているものが主語を包摂してこれを眼下に眺める場合である。たとえば、ちいさい子どもがオハジキの1を2にたすということは知っているでもそれが3であるということになるには知性的な飛躍が必要である。それは子どもの脳の神経組織ができあがったという生理学的なことではなく、論理的な飛躍である。「すべての物体は重さをもつ」という場合でも「すべて」の物体の概念を超えてしかもこれを包摂する新たな視野がひらかれなければならない。「すべて」ということは何億という個別的な物体を一つ一つ調べてその一つ一つがまちがいがなく「重さをもつ」ということを証明する事ではない。次の一つが重さを持たなければすべてではなくなってしまうからである。「すべて」ということは概念把握がされているということではなければならない。ところがその概念には「重さをもつ」は元々は含まれていない。しかし、主語概念は述語概念である「重さをもつ」によって拡張されるのである。しかも「すべて」である。それはだから主語の概念が述語の概念に包摂されることで可能になるのである。

だが、このことは「主語-述語関係」そのものの真相と同一のことである。つまり、述語が主語よりも先であるということなのである。普通は述語は主語の後から来る。しかし、その真相は述語が主語よりも先になっているということなのである。「石が有る」と言うとき、「石」があってその後「有る」という述語がつけ加わると普通は考える。しかし、それは逆であり、「有る」が論理的には「石」よりも先なのである。これは一般的には「述語論理」といわれ、プラトン哲学の基礎論理として知られている。西田哲学も紆余曲折を

経てこの論理に到達したことは周知の通りである。しかし、こうした「述語論理」はまだ本当にはその謎が解けたのではない。第一、「主語と述語」というその関係の起源が不明瞭である。この関係の真相はただ「歴史的に」明かされてきたのである。

カントが立てた問題、「ア・プリオリな総合判断はいかにして可能か」は「主語-述語関係」の真相が「歴史的に」明かされるという「論理学」の歴史の全体にとってひとつの画期をなすものと考えられる。たとえば先の例の「2たす4は6である」を再び取り上げてみよう。この言明は実は「すべての $a+b$ は $c$ である」ということを言っているのである。ある個別的な事例についての言明ではなく、およそすべての数について足し算という演算が経験的に確かめられることなく普遍的に可能になっている、このことをその言明は語っているのである。いまこの計算が5億個の事例で確かめられたからすべてについてそうになっているとは経験的には証明されない。もちろん、数学には帰納法というものがある。しかし、最初の事例、たとえば $1+1=2$ の可能性がそこでも前提されなければならない。これはしかし、「すべての」足し算の演算可能性の前提にほかならない。1に1が加わってそこから2という概念が出て来るには個々の数の概念のほかにそれらを総合して統一するような原理が必要になる。しかし、それは個々の数の概念の中にもまた「加える」の中にもない。しかし、この原理は数の概念に対しては全く外的なものともいえない。むしろそれは数の体系には必然的な原理と考えられる。ではその原理とは何か。それは個々の数の概念を超えてしかもそれを包摂して、その個々の数より先行しているところの述語の側にあるものと考えられる。それはたとえば家の建築にもたえられる。個々の数は家の材料、たとえば木

材aであり木材bである。これに対してそれを家として集めるのはaでもbでもなく「家の概念」である。同様に数aと数bを加えて一つのまとまった数cに「造る」には個々の数を集めてまとめる概念が要るわけである。それは数そのものの必然的な運動と考えられるのでこのために足し算が普遍的に可能になっているのである。このような集めてまとめる「概念」は数の述語の方にあるものであってアリストテレスの哲学で言えばエネルゲイアに相当する。

「主語－述語関係」に潜んでいる謎めいたものは今述べたことの中にも窺われる。そしてこのような謎めいたものの実状を明かしたのがかのヘーゲルの『論理学』に他ならない。そこで言葉は「主語－述語」関係の奥処を何とか言い表そうと「概念の努力」をしているのであり、さながらそれは「鬼の形相」を呈するような白熱したものとなっている。我々は「本論」の注釈でこの著作のそのような有様を詳しく述べることになる。ここでは主語になっているのは本来先行している述語であるが、それは述語にとっては「否定的なもの」である。そこでこれを「否定」することで述語は自分のその「先行性」を露にするのである（否定の否定）。

だが、「我々」がここで「土曜日」とか「日曜日」とか言い表している「場面」はこうしたことの更に奥処のことがらなのである。つまり、ヘーゲルの「論理学」のNegativität（否定性）というものではまだ述語に超越する述語は掴まえないのである。そのことが可能になるには「概念の努力」が鎮まって寂かな出来事が起こらなければならない(Ereignis)。ここではヘーゲル「論理学」で述語が自分で定立した「媒介」、つまり、「主語」は立てられず、その関係をいわば「脱皮」し、後にぬけがらを残すような見物が見られる。ここで言葉は一方で寂かに自分の過ぎ越し方を眺め、他方で自分のなつかしい故郷の町の灯火をな

がめているようなものになっているのだ。このときはじめて「主語－述語関係」の真相を言葉自身が言うことができるようになるのである。だからしてこの「場面」で言葉は「寂かな」気分になっている。ハイデガーの晩年の哲学や我々の「間接伝達論的論理学」はこのような場面の消息を伝えるのである。

そこで、このような「場面」が確保されたその処で一体何が起きているのか、もっと正確に言えば、「何が言われているか」、を言うことが「間接伝達論的論理学」の仕事である。それは様々な関連から言われるのであるが、その中の一つが「主語の消失」であり、同じことであるが、「事」がなくなることである。

一般に何ごとかが知られるとその知られた事柄の方から命名の可能性が出てくる。それが何であるかという問に対して、それについて真に知られるとそのものの方からしてそのものに最もふさわしい名前があるいは言葉が出現する。ところで、今上で述べたような「場面」が確保される時、そこで出現する言葉は「言葉」なのである。つまりそこで「真に知られたことがら」はそのことがらの方から出現する「言葉」で言われるところの言葉なのである。つまり、言葉が自分の過ぎてきた山並みを眺めながら、他方に自分がかつて去った故郷の町の灯火を見て、ああ帰ってきた、と思っているとき、その故郷の方からしてそれが言葉であると自分から言うのである。その場合、当然のことであるが、言葉は言葉の「言(こと)」を言うことになる。しかし、この「言葉の言(こと)」のその言い方は今こうして眺めている「過ぎてきた山並み」の言い方、つまり、「主語－述語関係」ではありえない。そうではなく、言葉がそこで自分が言葉であると命名しているようなそういう独自の仕方「言う」言い方なのである。この仕方こそが「間接伝達」である。ここでは「言葉」が直に言葉のことを言うのだから「直接伝達」ではないか、と反論する人

がいるかもしれない。しかし、「言葉」が「言葉」を言うというそういうことは「主語－述語関係」の場面での事柄なのであって、その枠組みを抜けている処では「言葉」はただひたすら「言葉の秘密」を「秘めやかに」言うのである。つまり、言葉はある誰にも知られない仕方での自分の出生の秘密を言うのであり、「間接伝達」になっているのである。言葉はここでは「言葉でもって (with, mit)」言葉のことを言うのではない。それだと「主語－述語関係」から一步も出ていないということを行っているに過ぎない。「言葉の言 (こと)」が言われなければならないのである。ここで「主語の消失」が認められるようになる。

「言葉は云々である」というような仕方での言葉の「説明」はせいぜい言語学の守備範囲でしかない。その基盤には「論理学」があるのではあるが、これすらも「言葉の言 (こと)」を問題にできない。なぜなら、それら一切の学的探求は「主語－述語関係」に「乗って」いるからである。この関係そのものの成立を眺めるためにはもはや言語学や普通の「論理学」の手法は全く役に立たないのである。ただカントから始まった「超越論的論理学」がこうした問題の入り口を開けたのである。それはだから、歴史的な仕方では言葉が自分のことを言うということである。言葉は自分自身を言う場合、言葉を主語にしてそれを述語付けるという仕方でもなく、また、「我」の自覚形式と同じように自覚的に、つまり、「我は我を知る」というような、そういう仕方でもない。言葉が言葉を自覚してそれを言えばそれこそ言葉の言 (こと) ではないかと思う人がいるかもしれない。自分のことを自覚すればこれほど確実な知はないだろうから。しかし、そういうようにして言葉は自分のことを言うのですらないのである。ただ、言葉は自分が言葉であることをはじめて「そこで」言うのである。「そこで」というのは言葉が言うその「そこ

で」である。つまり、「主語－述語関係」は言葉がまだ「そこで」言葉の言 (こと) を言い出せないところの「言葉の出来言」なのである。この「まだ出来ない」ということが「主語－述語関係」の本性的なものである。言葉にしてみれば「我々人間が語るとき、言われていないこと」があるわけである。

このように、「主語－述語関係」をいわば「降りようとしている」言葉の出来言の「場面」では本質的に「主語」が消失しようとしている。それとともに事 (事象といってもよい) が消失しようとしているのである。一般に、「主語－述語関係」のあるところには、それに対応した事がある。そして「主語－述語」関係はこの事についての言明になっていると理解される。そして普通はこの「事」が主語になってこれに述語が付けられるということになっている。我々は「チューリップが赤い」と言明するときには「赤いチューリップ」が先だって直観されていなければならない。同様に「ソクラテスが歩いている」にしても「歩いているソクラテス」がまず「事」として所与されていなければならない。もちろん「事」の中には単なる感覚的な直観によるものではなく、いってみれば叡知的な直観によって所与されるものもある。しかし、どのようにして直観されようそれは「事」であり、それについて言明可能になっていなければならない。たとえ数学的な対象ですらもそれが言明可能でないならば如何なるものでもないということになる。このようにして、「事」は我々が言明するために「先だって」与えられたものとなっている。

ではなぜ言明の前にあらかじめ定立された「事」は言明可能になっているのだろうか。アリストテレスはすべてデュナミスはエネルゲイアに先立たれているということ述べた。何かの可能性になっているものはすでにその「何か」、つまり、エネルゲイアを概念的に先行させている。もしこのことが「主語－述語

関係」にも成立するとすれば、主語はデュナミスに相当するから、述語が主語よりも先立っていると言えるのではないだろうか。「事」が言明可能になって言明の前にあらかじめ定立されているのは、言明の方が先であるということなのである。「赤いチューリップ」という「事」がまず有ってそれについて「チューリップは赤い」という言明がなされる。主語の「チューリップ」は当の「事」の方に係わっている。述語の「赤い（赤である）」も一見すると「事」の描写のように見え、「事」に係わっているように見える。しかし、「赤い」は普遍的な思考されたものであっていわゆる「質」のカテゴリーに属するものであり、その意味では主観に関係する。「赤」は確かに「チューリップ」の表面に有るけれども、それを「赤」という色の概念として述語付けるのは「思考」の働きに属する。更に当の主語たる「チューリップ」ですらもすべての性質を担っているものとしての「実体」の概念によって「思考」されている。「チューリップ」は「赤」でもあれば「柔らかい」でもあれば「甘い匂い」でもあり、それらのすべての性質を担って時間の持続の中で自己同一していなければならない。このようなものが「実体」の概念であり、それは「思考」されたものである（同一性の概念で思考されている）。こうしてみていくと、言明の前にあらかじめ与えられた「事」はむしろ思考、つまり、言明の側のほうに先だたれているということになってくる。もちろん、こうしたことはヒュームにおいては疑いを懸けられているわけであるが、我々はここに「主語－述語関係」の謎めいたことわりの一端を見るのである。なお、ヒュームの哲学については「自然科学」と「間接伝達論的論理学」との関係論を論究するときに（特に確率論に関して）必然的な仕方で登場してもらうことになる。

ところで、ここで看過されがちなことがある。それはどちらが先かということなく、

順序があるということの不思議さである。「チューリップは赤い」という言明においては概念的には「赤いチューリップ」という「事」はその言明よりも「後」である。その理由は上で述べた。しかし、「チューリップは赤い」という言明は「赤いチューリップ」という所与なくしては起こらない。つまり、どのように考えようとまず「赤いチューリップ」の直観が「先」でなければならない。つまり、そこには厳然たる「順序」がある。いかにいけば、「事」が先で続いて言明という順序である。しかし、如何なる所与もすでにして言明の方が概念上は「先」でなければならない。一体このような事態はどのようなことになっているのだろうか。カントはこのような謎の解明にその主著である『純粋理性批判』の特に前半においてある見通しを開いた。しかし、だからといってカントの「超越論的論理学」が先の謎を完全に解いたわけではない。カントにおいてはその謎解きの不完全さがある種の隠蔽によって見えなくされている。我々は、しかし、その謎の本質を見極めていたのである。その謎の本質は「主語－述語関係」の本質と同一のものである、と。つまり、この関係において「主語」と「述語」には順序があるが、この順序と「事」が言明より先であるということとは本質的には同じことなのである。そこで、今、「主語消失」の「場面」が確保されるとき、「事」が言明よりも先に立つというそのことも起こらなくなってくるわけである。言い換えれば言明、ないしは言葉の方が「事」よりも先になってくる、というよりも「事の消失」が起こる（起こり始める）ことになる。このような「場面の確保」がなされるとそこが「土曜日」、あるいは「奥の細道」、つまりハイデガーの「論理学」になるのである。「有るものが有る」という言明はここでは成立せず、「有るが有る」ということになる。ここで前者の言明の「述語」の「有る」が後者の言明の「主語」の位

置に来るわけである。しかし、すぐ気づくように後者も実はまだ「主語－述語関係」を残している。だからこそ「土曜日」なのであって「日曜日」になったのではないのである。「日曜日」には「主語－述語関係」そのものが「過ぎてきた山並み」として眺められ、他方に「言葉の故郷」のともしびが見えることになる。我々の「間接伝達論的論理学」はこのような「場面の確保」がなされることを要求するのである。

このように、「主語消失」の出来言の場面では「事」の「消失」もまた目撃される。しかし、それは単なる消失ではなく、「順序」が転回するということである。つまり、すでに述べたように、普通の世界では「赤いチューリップ」が「チューリップは赤い」という言明よりも「先」である。しかし、ヘーゲルがいみじくも述べているように哲学の世界は「逆になった」世界であり、特に哲学の奥義を究める消息の場面では「全く逆になった」ことが眺められる。言葉に先だつて事がもはやあらかじめ与えられるということそのものが全くおこらないのである。「起こる」のは「起こる」が「起こる」のであり、ここにハイデガーの論理学は必然的に Tautologie (同語反復) となる。辻村氏が述べているように Ereignis の論理はまさに Tautologie となるわけである。しかし、ハイデガーの場面ではこの必然性の根拠は結局明かされない。間接伝達論的論理学だけが「なぜ Tautologie となるか」を言うことができるからである。

このような転回がハイデガーの「論理学」の場面では Kehre として命名されたのである。ヘーゲルも西田も原理的に目撃できないこのことがらは単なる逆転でないことが理解されよう。ここで我々にスピノザの哲学の可能性というものを考えられる視界が開かれる。もちろん、スピノザの哲学では「場面の確保」がされているわけではない。しかし、ここではじめて、つまり、哲学の奥義が語られるこ

の場面ではじめてスピノザの哲学の方法が本質的には正しかったことが洞見されるのである。彼の哲学はまだ「主語－述語関係」の制約の中に拘束された言葉の出来言であるから、本来はその方法には無理がある。つまり、「主語－述語関係」の中に有り限り哲学の方法はアポステリオリでなければならない。ところが、スピノザの哲学はこれとは逆に神から始まっている。だから、彼は自分の哲学の方法に関しては矛盾に直面することになる。彼の方法が矛盾にならないためにはまさに Kehre が起こらなければならないことになる。しかし、それは実に歴史の終わりを「予感」する場面が確保されなければ起こらなかったことなのである。さらに輪をかけたように理解の困難なことがこのような事態には起こる。

「主語消失」が起こる、あるいは起きようとしている場面では事の消失も同時に起こり、さらに「転回」という事態も目撃されるが、それだけではなく、否、もっと信じられないことが眺められる。ここで言葉は非・事象的になって、リアリティをもたなくなり、むしろアンリアリティを獲得するのである。これこそが間接伝達論的なことのある意味では精髓なのである。このような場面で言われる言葉は何か実在を表すのではないどころか、ここではじめて言葉はそれ自身 unrealization を遂行するのである。ここで、unrealization と言われていることは何か非現実的な妄想世界や幻想的世界を創造するとか、詩的世界が構想されるとかいったことは「全く異なる」。「論理学」の根本の場面のことがらであって、一切の詩人の「夢にも見ざること」である。それはこれまで誰も知らなかったことであり、ただ言葉だけが知っていたことなのである。それはハイデガーの「論理学」だけが辛うじて目撃することができる光景であり、実際、彼が Seyn の nichthaft と言っていることがそれに相当している。この事態をヘーゲル「論理学」の「奥の細道」を独り行く独りの「私」

が経験するのである。この見知らぬ光景の中で「私」は何ものなのかが言葉の方から言われるのである（「私」とは何かを「私」が言うのではなく、「言葉」が言ってくれるのを「私」が聞くということである）。

なお, unrealisation は余りにも深遠なことであって、人間的なことでは全くないので、「本論」の注釈で詳述する。

「主語消失」の場面では「事の消失」、そして unrealisation が起こるが、これらは別々のことではなく、それぞれが一つの統一性の中で関係しあっていることがこれまでの論究から明らかであろう。この「場面」が確保されることで、ここに我々は「言葉の言（こと）」を「言うことが出来る」ようになる。ここでは当然なことであるが「言葉」が支配権をにぎっている。この「支配権」そのものが人間には「夢にも見なかった」こと（言）なのである。すなわちここで「言葉の方から」哲学の根本概念が命名され、支配権の行使がなされるからである。これがハイデガーの言うところの Kehre の可能性の根拠になる。『間接伝達論的論理学』の本文の中で筆者が「Kehre の事態は『土曜日』の本質から必然的に生じた」と言っているのがそれである。また、「場面」が確保されると言葉が今述べたように支配権を行使するので、これによって哲学的な問題や概念に対して決着が着く（Entscheidung）ことになる。ここから直ぐ分かるように、Entscheidung はもはや人間の行為の一つではなく、言葉の行為様式であることになる。「土曜日」の場面では、しかし、それはまだ「主語-述語関係」を残しているので Seyn の本質に属することとして目撃されるのである。これが「第一部」の p.17, 5 行からのハイデガーの B, z. P からの引用において述べられていることである。

ここでこれまで述べてきたことをまとめる意味でハイデガーの言葉を引用し、そこに彼の哲学が「土曜日」にして「奥の細道」であることが見えていることを確認しておくのも

意義有ることであろう。ハイデガーの哲学、特に後期のそれはドイツ語の原文抜きにしては意味のないものであることは「言葉の支配」の場面であるということからも明らかであるから、我々はまず原文を、続いて便宜的に日本語訳を記す。

Das große Wesen des Menschen beruht darin, daß es dem Wesen des Seins zugehört, von diesem gebraucht ist, das Wesen des Seins in seine Wahrheit zu wahren. Darum ist das zuerst Nötige dies, daß wir zuvor das Wesen des Seins überhaupt erst als das Denk-würdige bedenken, daß wir zuvor solches denkend erfahren, daß wir zuvor solchem Erfahren einen Pfad spüren und ihn in das bislang Unwegsamen bahnen. (Bremer und Freiburger Vorträge, Gesamtausgabe Frnkfurt am Main Bd 79, 1994, s70)

「人間の大きい本質というものは次のことに存している。それは、この本質が有の本質に属しているということに、そして、有の本質をその真相へと護るのにこの有の本質によって必要とされているということに。それ故、第一に必要なことはこういうことである。つまり、我々はまず有の本質を絵じてはじめて思索に値するものとしてよく考え、まずはこのようなことを思索しつつ経験するということ、我々がまずこのような経験のためにある細道を跡づけ、そして細道をこれまでは道絶えていたところへと拓くということ、これである。」

「これまでは道絶えていたところへと細道（我々の言う「奥の細道」）を拓く」このように言われていること、これが「場面の確保」と「間接伝達論的論理学」が言うところのことからの「土曜日」における一定の表現なのである。

(続く)