

間接伝達論的論理学

第2部・注釈部(その5)

清水 茂雄

Die mittelbare-mitteilungstheoretische Logik

Zweiter Teil・Anmerkungen <5>

Shigeo SHIMIZU

Zusammenfassung : In dieser Abhandlung als Anmerkungen zu der mittelbare-mitteilungstheoretischen Logik möchte ich das geschichtliche-logische Element der Philosophie Heideggers ausführlich erörtern.

Aber ich will nicht versuchen, die Philosophie Heideggers auszulegen. Ich will die in der Philosophie Heideggers liegende dunkle Verfassung erläutern.

Diese Verfassung ist wesentlich Tautologie.

Damit wird gezeigt, daß die befremdliche Bestimmtheit der Tautologie, die aus "Shingen" entspringt, die Differenz zwischen dem Sein und dem Seienden ermöglicht. Diese Erläuterung des logischen Elementes der Philosophie Heideggers wird die Vorbereitung dafür sein, auf das Wesen der Logik Hegels zurückzublicken.

Key words : Heidegger (ハイデガー), Logik (論理学), Tautologie (同語反復)

はじめに

この論文は「間接伝達論的論理学」の第二部、注釈部のための一連の論究の第5報である。以下の注釈の形式は第4報までのものと同様である。すなわち、最初の番号は「注釈部・その1」からの通し番号、続くかっこ内には注釈箇所を既刊の『間接伝達論的論理学・第1部』のページと行数で示してある。その下のイタリック体表記の文が注釈される対象となる。単なる引用文献の指示の場合には、この紀要の執筆要項に従う。「注釈部」の意義については第4報に詳しく述べてあるのでそれを参照してほしい。

30, (p.21, 9行)

「Ereignis ereignet sich」(起こるが起る)

ハイデガーの後期哲学の根本語であるEreignisについては、すでにこれまでの注釈で幾度か説明をしてあるので、重複した説明を避けたいが、ここで、「起こるが起る」というタウトロジー(ドイツ語で同語反復を意味する)に関連させてEreignisの意味する事柄を解き明かすことは、間接伝達論的論理学の理解のために役立つので若干の繰り返しになるけれどもやや立ち入った論究をしてみたい。

間接伝達論的論理学から見られる限り、Ereignisとは言葉の出来言のタウトロジーの場面のその場面の内部での思惟の事柄として命名されていることは明白である。論理学の

最も根本的な問われるべき事態は、すでに他の注釈で示したように、主語－述語関係であるが、この関係の本質とは「言葉のこと（言）」をまだ言えないということであり、言葉としてはこの関係から脱出したいと思っているのである。しかし、そのためには、まず、この関係において言われているところの「述語が先立っている」という呼びかけの声に応じてこの関係の述語の側に超越している述語へとこの関係が解消するような言葉の出来言が言われ始められなければならない。これが、「土曜日」の時を経験している「論理学」であり、ハイデガーの哲学の境位になっているのである。すると、ここに次のような奇妙な事態が生じてくることになる。まずは、述語が主語になってくることになるが、しかし、それは主語－述語関係のいわば枠組みを維持してのことではなく、むしろ、この枠組みをいってみれば融かすような論理学が起こるのでなければならない。というのも、超越的な述語（この語は必ずしも西田哲学の場所と同一視する必要はない）が主語の側に立つことはもはや主語－述語関係の固定的な組立を乗り越える体勢になったということの意味するからである。最も基本的な主語－述語関係として「SはPである」という言明を取ると、この関係が「PはPである」となったときには、もはやそれは前者の関係と同じ関係を意味するのではない。それは、「初めての経験」、言葉がはじめて経験するようなものになっていなければならない。なぜなら、これまでは一切は「SはPである」という関係の土台の上に成り立っていた。たとえば、我々のまわりの自然界のひとつひとつがすべて主語と述語の関係から成立している－すみれが咲いている、雲が流れている、宇宙が在る、－等々、それらは不思議なことだったのである。だれも今までそれらが「SはPである」という関係において、しかも、この関係の中でのみ出会われているという奇妙不可思

議に気づかなかっただけなのである。しかし、いまやこのような奇妙なあり方よりももっと奇妙なことが「はじめて」経験されたのである。すなわち、「PはPである」という最も奇妙で見知らぬ希な事態が起こったのである。この事態はかつて在ったことではなく、いままで決して無かったこと、或る未来的な出来事に属しているのである。

ここで起きている事態を思惟することは極めて困難なことである。なぜなら、我々の思考は「かつてあったこと」を思考することしか経験していないからである。「SはPである」という関係において思考が活動できるのであるから、この関係の解消となっている事態は思考にとっては未知なことになるのである。従来の思考もちろんタウトロジーを思考することはできる。たとえば、「有るは有る」という命題を思考することはできる。しかし、思考はここで「SはPである」という関係を基盤にして思考しているのであり、その思考が「PはPである」を思惟しているわけではない。この関係は自然界で起こることとはあり得ない。なぜなら、自然の世界はすべて「SはPである」に支配されているからである。では、自然界を超えた領域、メタ・フィシカにおいてそれは起こるのであるだろうか。そこでもまだ「SはPである」という関係を後にする事態は起こらない。しかし、単なる自然の世界と異なるのはメタ・フィシカの領域においてこの基本的な関係そのものが問われるようになっているという点である。ここで「問われる」とは「SはPである」という論理的な関係を象徴的に思考するというのではなく、この関係自身が自分を問いに化するということである。そして、このようになってきたとき、そこに必然的な仕方である。「PはPである」という事態が起きてくるのである。つまり、このタウトロジーは哲学史の内部で、歴史的に起こるのである。

さて、「PはPである」というタウトロジー

は形式的にはまだ「SはPである」という関係に支配されているように見える。しかし、それは事柄を形式的にしか理解していないからであり、もしも、このタウトロジーがそのもの自身において起きているならば、そこでは奇妙なことが目撃されるようになる。あまりよい比喻ではないが、このタウトロジーの生起の現場はあたかも深海のようなものになっていて、人はそこで極めて奇妙な形の深海魚を目撃するのである。この深海の光景は「PはPである」ということを思惟しているのであるから、「SはPである」からは理解不可能な言葉の世界を形成する。この世界は理解されることを拒絶する。もしも、このタウトロジーを「SはPである」の世界で理解しようとするなら、人は深海魚を浜辺で捕まえようとしていることになる。

タウトロジーは二つ有ることになる。ひとつは「SはPである」という関係の中で意味を有するタウトロジーであり、もうひとつは「PはPである」という関係そのものが起こっているところで意味をもつようなタウトロジーである。後者は「SはPである」という関係にとって秩序的に先にある事柄である。それ故、後者は前者にとっては未来的な出来事になっているのである。我々が「場面の確保」と言っているのはこの後者のような関係が見いだされ、そして護られていることである。ただし、ここでは「土曜日」の場面の確保が問題となっている限りではあるが、問われることは「PはPである」という関係そのものが起こっているところでどんな論理学が展開されるのかということである。

上記の比喻を再び使うなら、我々は深海魚の泳ぐ様を深海で見なければならぬことになる。ということは、見る者が深海にまで潜水しなければならぬということになる。思惟におけるこのような深海への潜水が困難な事なのである。思惟は「SはPである」という関係だけしかこれまでは経験したことがない。

一体、どのようにして思惟は「PはPである」という関係を思惟することが出来るようになるのだろうか。それはただ思惟が思い切って深海へ「飛び込む」以外にはない。事実、ハイデガーはこのような経験を Sprung (飛び) と呼んでいる。ここからわかることは、Sprung というのは何か宗教的な体験でもなければ、実存的な体験でもなく、思惟の固有の歴史的な出来事であるということである。それは最も厳密に言うなら、哲学史的に画期的な出来事なのである。ハイデガーの後期哲学の思索空間は、上で述べたような深海の深海における見物、「PはPである」の論理学の展開になっているのである。

ところで、ここで注意しておかなければならないことがある。それは、ハイデガーの Ereignis の論理学が「PはPである」という関係そのものが展開されている現場になっているということになると、超越的述語の自己限定の論理を展開した西田哲学のほうが上なのではないかと考えることである。確かに、「PはPである」の論理学そのものが超越的な述語の自己限定になっている。しかし、我々は、論理学の歴史的必然性からすれば、まずは「PはPである」の論理学が起こらなければならないと言いたい。西田哲学はこの段階の必然性を思惟することが出来ていないのである。西田哲学はヨーロッパの哲学の本流からすればヘーゲルの論理学を本当の意味で乗り越えたものではない。

「PはPである」の論理学が哲学史的なものであり、ハイデガーの Ereignis の思惟がそれに相当するというこれまでの論理からすれば、事実そうであることをハイデガーの著述に沿いながら証明する必要があるように見える。しかしながら、このような仕方のいわゆる証明なるものは、「SはPである」の関係性の世界でしか有効ではなく、「PはPである」の論理学の領域では全く役に立たないのである。というのも、証明なるものは或る明

白なものを拠り所にしなければならないが、すでに述べたように、「PはPである」の領域は理解を拒絶することを本質としているからである。それでは、ハイデガーのEreignisの思惟内容がタウトロギーの論理学であると如何にして判断できるのか。

ハイデガーの研究では極めて高い水準に達している辻村公一氏は、「タウトロギーはいわば『性起の論理』もしくは『自性の言葉』とも言うべきであろう」と述べている(辻村公一、ハイデッガーの思索、創文社、1991、P.315)。ここで辻村氏が「性起」と言っているのはEreignisの訳語である。しかし、研究者のこうした理解は深く正確であるのではあるが、上記の判断の本質的な拠り所を与えるものではなく、一種の権威に頼るものである。

まず最初に知っておくべき事は、「PはPである」の論理学では主語になっているものがもはや「事」にはなっていないということである。この論理学の対象はこの論理学とは別のものではなく、ここで生起しているタウトロギーそのもののなのである。「SはPである」に支配されている論理学では、主語になっているものは何らかの意味で所与されたものであり、述語可能なものとして現前し、これから述語されるものとして時間的には先に有るものでなければならない。「ソクラテースは食事している」という言明が可能なのは、主語の「ソクラテース」が述語可能性を最初から持っていなければならないし、更に主語の方が述語より先立っていないなければならない。我々は、食事をしている「ソクラテース」を最初に直観するのであり、そしてその後で述語を付加するのである。ところが、「PはPである」の論理学では、主語は述語より時間的に先立っているのではない。述語が秩序的に先立っているということを言い始めることになる。従って、この世界では対象になるのはこのようなタウトロギーの生起そのものということになる。そして、本来秩序的に先立っ

ているものが言われ始めるのであるから、このタウトロギーの領域は本質的に「始まり的」な思惟ということになる。つまり、この「PはPである」の論理学は必然的に「始まり的」という本質規定性を持たなければならない。ハイデガーの思惟の本質が有というものを有として思惟するということは、秩序的に先立っているものを思惟するということである。つまり、彼の思惟内容は必然的にタウトロギーに至るのである。彼の主著として知られる『有と時』の中で彼が「有の意味を問う」ことを表明したとき、それはこのタウトロギーによってのみ答えられるようになっていたと言い得る。「始まり的な思惟」は「始まり的に」真理性を証明するのであり、それよりも秩序的に後のものからはその真理性を証明してもらう必要もないのである。人々はこのようなものの考え方では、それが客観性をもって確かめる手だてがないのだから、恣意のままになる危険性があると批判するかもしれない。確かに、「PはPである」となった思惟は「創造的思惟」となっている。なぜなら、ここで言われていることは「かつてあった事」ではなく、いわゆる事実としてはどこにも見いだされず、それ故、客観的に確かめようがない事柄だからである。しかし、ここで思惟されていることは決して恣意的なものではあり得ない。というのも、恣意的なものは恣意的である限り、「PはPである」という領域の見物を絶対に見ることが出来ないからである。恣意的にいくら妄想をたくましくしたとしてもこの「深海」の見物を想像することは出来ないのである。この領域の事柄が言葉になった後なら、恣意的なものが活動できるのであるが、最初にそのようなことを明かすということは恣意的な思考には不可能なのである。というより、最も深く考えるならば、「SはPである」に支配されているすべての思惟こそが本質的に恣意的なのである。なぜなら、そこにはカントが言うような「私が思

惟する」(統覚)という基盤があり、思惟は思惟されるべきものを思惟しているのではないからである。その意味では、ハイデガーの思索は最も恣意的なものから離れたものとして、有るということと思惟との根元的な連関に迫っているのである。そして、そこには必然的にタウトロギーが見いだされることになっている。

ところで、「PはPである」という論理学の場面、ハイデガーのEreignisという根本語が発言されるようになっていく思惟の領域、「間接伝達論的論理学」から見ると「論理学」の歴史の「土曜日」の時、は「SはPである」という関係を全く脱したものではないのである。それはなるほどものは「SはPである」という関係の支配には支配されていないのではあるが、しかし、「主語－述語関係」そのものから完全に脱皮して蝶となって自由に遊ぶといった事態には至っていない。つまり、ここでタウトロギーは、タウトロギーとしてのタウトロギーになっているのではあるが、まさにそれ故に主語と述語の区別を前提にしているのである。しかし、この一種の「中途半端」こそが大事なのである。この「中途半端」は神秘的な「中途半端」であり、これに注意を集中することで存在の深奥の事柄が見えてくるのである。かつて誰も知らなかった或る秘密がここで秘伝されるのである。「PはPである」は、これまで述べてきたように、「SはPである」という関係の内部で意味を有するようなことではなく、この関係の本来言おうとしている意味を言い始めたといった事態なのである。「この石は石英である」といった言明は「SはPである」という関係の中で意味がとらえられている。しかし、この関係自身が言おうとしていることを言っているのではない。この関係自身の言おうとしていることは「この石は石英である」という言明が意味を持つことで返って隠れてしまうのである。一般に形式よりも内容のほうが

重視されるのであるが、実のところは、形式は自分を形式にして目立たなくすることで自分の奥義を隠すと言える。たとえば、プラトンのイデアといったものはそういうように理解されるべきものなのである。草をはむこの馬よりも「馬自体」のほうがより実在的であると主張するプラトン哲学は奥義を伝えるものなのである。同様に、「この石は石英である」という言明によって形式的なものとして看過される「SはPである」という関係は実は、最も驚くべきことを言おうとしているのである。この関係そのものが言おうとしている「希なこと」はある希な人によって発見されることをこの関係が望むからである。高貴な女性が高貴な素性の男性を選択するように「SはPである」の中に潜んでいる高貴で希なものは希に見つかるように出来ている。ところが、この関係が言おうとしていることは、「主語は述語である」ということなのである。しかし、この「主語は述語である」ということは、「SはPである」という関係の中ではまだ言われることが出来ないのである。では、「SはPである」自身が言おうとしている「主語は述語である」はいつ言われ得るようになるのだろうか。それは、つまり、「PはPである」になった時にである。すなわち、このタウトロギーになったときに、「SはPである」という関係の中では見失われていたこの関係によって言われようとしていた或る希なことがそのものとして言われるようになるのである。「主語は述語である」はこの「PはPである」の領域でようやくその奇怪な姿を披露してくれるのである。ここで観られていることは或る奇妙なことなのであり、当たり前のことではない。人はここで奇怪な姿の深海魚を深海で眺める。いいかえれば、こうである。「PはPである」の「論理学」が生起するところで「SはPである」の真理が明らかになる、ということである。西田は『論理と生命』という論文の中で次の

ようなことを述べている。

「判断は矛盾の統一として成立するのである。判断の対象というものは、いつも自己矛盾的なものである。それは単に主語的でもない、それは単に述語的でもない。主語は述語の主語であり、述語は主語の述語である。而して主語と述語とは相反するものである。」(p.280)

我々は、「SはPである」という言明を必ずしも「判断」という論理的機能としてのみ解するのではないから、この西田の言葉を全面的に受け入れるわけではないが、しかし、ここにも「SはPである」のある奇妙な関係が示唆されていると言える。それは、「主語は述語の主語であり、述語は主語の述語である」と言われているところに垣間見られるのである。主語が述語の主語になっている、では一体どのようにしたらこのようなことが可能になるのであろうか。それは少なくとも「SはPである」という関係そのものの奥に向かって問わなければならないことなのである。つまり、「この石は石英である」となっているときにはそのような問いは決して生じない。しかし、この可能性に向けての問いは同時に「SはPである」の「真理」を明かすことへと向かうことなのである。「SはPである」という関係の中に秘められていることは、「主語は述語である」ということである。この奥深いことによって「主語は述語の主語であり、また述語は主語の述語である」といった理が可能になっているのである。しかし、すでに述べたように、「主語は述語である」という奥義は「SはPである」という関係の領域では明かされることはない。なぜなら、前者は後者の関係の中には出現する事が出来ないからである。では、どのようなことになるか、「主語は述語である」という奥義はその素顔を見せるようになるのだろうか。それは「主語」が「述語」になったとき、つまり、「PはPである」という最も希な関係

が起こるときである。深海魚は「深海」の中でしか姿をみせないものである。

「主語」が「述語」になったときには、同時に「述語」が「主語」になっているので、ここにはまだ「主語と述語の関係」が残存している。しかし、ここで実ははじめてこの関係が生起していることになる。このような関係がはじめて生起するということは、ある大切なことを一緒に伴うのである。それは、次のようなことである。

「SはPである」という関係の支配の領域ではこの関係の真理をこの関係だけで決定することは出来ない。たとえば、すべての状況証拠が「彼は犯人である」を証拠立てたとしてもこの言明の真理は実際に「彼」が犯行をしたかに依る。つまり、「SはPである」の「である」はSとPとの関係だけで決定されるのではなく、この関係が事実そうになっているということによって決定されるのである。哲学の用語法を使えば、存在と思惟が一致することをこの関係は述べているのである。このような問題の本質は「真理の本質」への問いである。

ところが、「PはPである」という関係が出現すると、それに真理を保証するものはもはやこの関係の外に存在する何かではあり得ない。「この石は石英である」という言明の真理は、この言明の通りに「この石」が「有る」ことにある。ところが、「この石は有る」というのは実は「SはPである」に基づいているのである。そこで、「PはPである」の真理を保証するのはむしろ、この関係そのものの中に見られるということになる。つまり、存在と思惟との深い統一態の秘密がここに見えてくるのである。ハイデガーが「真理の本質」と言うのはこうした事があるからである。「有る」ということが「である」と統一的になっているようなみものがこのタウトロギーの領域で見えてくるのである。

このようにして、「PはPである」という

関係が生起すると、そこで「主語は述語である」ということが明かされるようになってとにも、この関係の真理を保証するものはこの関係の外に客観的に存在するのではなくって、むしろ、この関係の中にこの関係の「有ること」が必然的に出てくるということになる。つまり、このような関係の生起が「有る」ということを必然的に生起させるのである。ここで「有るがある」というタウトギーが意味を持つことになる。しかし、この領域ではまだ「主語と述語の関係」は残存しているために、このようなタウトロジーでは「主語は述語である」はまだその真理を完全に明かすことは出来ないでいる。すなわち、ここには「有るもの」と「有る」との最初の分裂が起こっていて (Ontologische Differenz), 「起る」ということが「起こっている」のである。

ここでは「起る」そのものとは別のこと、たとえば、「水の蒸発」が「起る」のではなく、「起る」ということそのものが「起こっている」のである。「起こっている」のはものではなく、このタウトロジー自身、つまり、「起こっている」そのものである。「起る」が「起きている」ということは必然的に「PはPである」という論理学の場面で見られない光景である。なぜなら、ここで「有るものが有る」という言明が可能になっていて、何か「事」がはじめて起きているからである。なにか主語になるものが起きていて、それが述語されるようになるのである。しかし、ここで主語になるものは「SはPである」という関係になっていない主語であり、「主語は述語である」を発言しているような主語である。すなわち、それは「事 (こと)」にして「言 (こと)」であるような「こと」なのである。このような事態は、「事」と「言」との中間と言えよう。それ故、ここで間接伝達の前ぶれが為されることになる。間接伝達とは「伝えない伝え」であり、「秘密

を秘密のままに分ち合うこと」であったから、このタウトロジーの領域もまた「秘すること」が「秘すること」として明け透けるのである。ハイデガーがEreignisを規定するとき、「おのれを隠すことがそのものとして明け透けること」と述べていることが必然的なものであることが理解される。

さて、このタウトロジーの論理的場面では「有るものが有る」というような「こと」が「最初に」起こっているのであるから、ここではじめて「有るもの」(主語)と「有る」(述語)の「違い」が起きていることになる。このことは「有るもの」と「有る」の違いが分かるようになるということの意味する。言いたいことはこうである。このタウトロジーの場面で「はじめて」かの違いが違いとして知られるようになる、ということである。つまり、この論理的場面が「確保」されない領域ではこの「違い」は違いとしては見えてこないのである。ハイデガーはこの「有論的差異」が差異として知られないことこそ「形而上学」の隠された根であることを明らかにした。すなわち、この差異が差異として見えないことによって、「有る」は「有るものの有」として考えられてしまう。そして、このような思考のあり方が形而上学なのである。彼はこの形而上学の隠された根を明かしたことでヨーロッパの全歴史の底流をなすものの源泉を完璧に見いだしたのである。それはつまり、彼こそヘーゲル哲学を真に乗り越えた唯一の哲学者であるということに他ならない。人はハイデガーという哲学者を数いる哲学者の一人と考えるてはならない。彼はヘーゲル哲学の「奥の細道」を行く定めそのものなのである。次のハイデガーの言葉は、この長い注釈の全体を理解した上で接するなら、その内容の豊かさを我々に見せてくれるであろう。

「形而上学の思惟は、そのものとしては思惟されていない差異の中に差し込まれたままになっているので、形而上学は搬出 (Austrag)

の一つにする統一からして統一的に同時に有論にして神学となっているのである。有一神論的な形而上学のこのような具合はかの差異の支配から由来していて、その差異が有を根底として、有るものを根拠づけられ根拠づけるものとして分離し相即させるのであり、こうした持続をかの搬出が遂行しているのである。かく言われることが我々の思惟を次のような領域へ向かうようにと指示する。その領域を言うには、形而上学の主導語である有と有るもの、根拠と根拠づけられたものがもはや十分ではないようなそういう領域へと。」(Heidegger, *Identität und Differenz*, Neske, 1990, S.63)

(補足) タウトロジーの疎外形態

ここで補足として「PはPである」と区別された「SはPである」に関して予備的に簡単な説明をしておくのが誤解を防ぐために役立つであろう。

上述したように、「PはPである」という言明は「SはPである」という形式に支配されているような内容が言われていないことを意味していて、むしろ、後者のその関係自身の真理がそうした特定の仕方で発言されるのである。「主語は述語である」が後者の関係そのものが言おうとしていることであるが、このことは「SはPである」という関係の中ではもはや発言を封じられてしまうのである。いいかえれば、「SはPである」という関係の中では「主語は述語ではない」となっているのである。実際、この関係の支配下では「主語」はけっして「述語」ではない。「この石は軽い」という言明においては主語の「この石」は述語の「軽い」とは異なっている。我々はむしろ「軽い」が「この石」の中にあるとすら考えがちである。しかし、よく考えると、「軽い」の中に「この石」が有るのである。主語の「この石」が最初に有って、それの中に我々が後から「軽い」という性質を

見つけたしたと考えるとき、そこでは論理的な真理が見逃されている。実は「この石」は「軽い」という規定がされていることでこの石になっているのである。つまり、最初から「この石」は「述語の主語」として、「軽い」という述語が可能なものとして立てられているのである。このようなことは、更にたとえば、「桜の花が咲く」といったような主語に動詞が付加する場合でも言える。我々はともすればこの言明を形式的に考えがちである。「桜の花」という商品に「咲く」という値札付けることのようにとらえがちである。しかし、「SはPである」という関係（主語の「桜の花」と述語の「咲く」との間にはSはPであるという関係が潜んでいる、いいかえれば、両者の間には本質的にこの関係が存している）はそのような関係ではない。そこにはなにか意味がなければならぬ。「桜の花」に「咲く」という動詞を無造作に付けるのではなく、この言明で本当に言いたいことがなければならぬ。我々は、形式的には「東の山が歩く」という言明をすることはできる。しかし、それが本当になにかを意味する時にこの言明が成立しているのである。「桜の花が咲く」という場合も同じことである。この言明が本当になにかを言おうとしている時、そこには「咲く」という述語の中に主語である「桜の花」が考えられるようになっているのである。つまり、この言明が言おうとしているのは「咲く」ということなのである。我々は、「桜の花」というものを考えるときにはすでに「咲く」の方からそれを考えていて、「桜の花が咲く」ということは「咲くが咲く」ということを言っているのである。しかし、「SはPである」という関係はこの「咲くが咲く」をそのものとしては言うことが出来ないということなのである。いってみれば「咲くが咲く」というタウトロジーの真理をいわば「大事にかくまう」ことを「桜の花が咲く」は行っているということになる。あたかも美

しい女性(咲くが咲く)をかこいかくまうドレスにも似て、「桜の花が咲く」はみごとに「護りかくまうこと」をしているのである(ちなみに、このような意味でのドレスのかくまっているものを開放することが一般に芸術活動である。従って、桜の花の絵を描くことは「咲くが咲く」という真理を画面に開放(再現)してあげることである)。もちろん「咲く」のは桜だけではなく、たんぽぽもあれば稲もある。「咲く」といった無限定な概念に或る限定がされるのではあるが、この限定を為すところの主語は「咲く」ところの何かとして、述語に最初から支配されているのである。このことはつまり、「主語」はいつでも「述語の主語」として最初からそのような論理的な関係の中で考えられているということである。しかし、それにもかかわらず、「主語」は「述語」とは異なっている。では一体このような「SはPである」という関係はどうして有り得るのであろうか。なぜ主語は「述語の主語」として最初から定立されるのであろうか。それはいくら考えても分からない。というのも、その関係の可能性の根拠は「SはPである」の支配領域でいくら考えてもそこに顕現することができないからである。その関係の成立の可能性はただ「主語は述語である」が発言される所、つまり、「PはPである」と発言されている所で見えてくるのである。なぜなら、こうなったとき、そこでは「主語と述語」の関係がはじめて「起こる」ことになり、「主語」が「述語の主語」として定立されるようになったいきさつがまさにその発生のところで言われることが出来るようになるからである。

我々は、このようにして、「SはPである」という関係の支配の中である重大な理をすっかり見過ごしているのである。もっともこの「看過」は我々の能力の欠如に由来するのではなく、この関係そのものに根ざすものと言える。この関係においてはどこまでも「主語

は述語ではない」ということになっているからである。

そこで、「SはPである」という関係はものの自身としては「主語は述語である」という真理を「言うべし」ということになっていることになる。このようなことが後で詳述するヘーゲル『論理学』で為されているのである。そこではまず「主語は述語ではない」から開始され、つまり、最も普遍的な述語である「有る」が主語として定立され、それが結局、「主語は述語である」、つまり、理念としての「有る」へと還帰するのである。しかし、このようになったときでもそこは決して「PはPである」となったのではなく、「SはPである」の支配が依然として続いている。ただこの関係の中に含まれている本質が明かされたとは言える。ヘーゲルの『論理学』こそ「SはPである」という関係に内在する全論理学を完全な仕方で開催しているものなのである。

もしも我々が「SはPである」という関係を文法的に、あるいは形式論理的に吟味のまな板の上にのせて思惟するとすれば、我々は「SはPである」に含まれている「問われるべきこと」を見落としてしまうであろう。先の例で言えば、「桜の花が咲く」という言明の中で主語は「桜の花」で述語が「咲く」であり、主語が述語によって規定をされているというように捉えられるとき、そこで見落とされることがある。それはこの関係自身があるということの不思議さであり、更にこの関係自身がそれ自身で語ろうとしていることである。「桜の花が咲く」、「水が流れる」、「山が青い」等々、これらがすべて主語と述語の関係の中で言われるようになっていくことの「驚くべき普遍性」を我々はつかつとも見落としてしまうのである。しかし、実は「桜の花が咲く」といった個別的な言明の中でもこのような驚くべきことが目立たずに語られているのである。この言明に真剣に

なって傾聴する人はそこに「SはPである」を聞き分けることが出来る。そしてこの関係自身が語りたいたことが有ることも聞き届けられるのである。その「語りたいたこと」がつまり「主語は述語である」ということである。しかし、この「語りたいたこと」は「SはPである」となっているこの関係性においては語り出せないということである。そこでこの関係自身がみずからそのことを語るためにはこの関係自身が自分の真実の姿を露呈させていくしかないことになる。すなわち、自分が語りだしたいことを自分の現在のあり方では語れないようになっていくということを自分で経験し知っていくことによってかえって自分の本当の語りだしたいことがネガティブに語り出されてくるのである。このことが実現するにはこの関係の上記の自己遍歴において最終的に「主語は述語である」が語り出されなければならない。しかし、同時にそこに依然として「主語は述語ではない」の支配がなければならない。では、このようになったときの「述語」とはなにか。それは主語的になった「真言」であり、「有るものが有る」となっている「有る」である。というのも、そこでは真言は真言としては発言されず、また、「PはPである」にもなっていないので、真言はただ「有る」としてしか言われ得ないからである。しかも、それは必然的に「述語」となることになり、それが最終的に「SはPである」の自己遍歴の最後に出てくるのである。ここで「主語は述語である」が語られると言えるがしかし、そこは実は「まだ主語は述語ではない」となっていて、主語は述語である当の「有る」と成っているのである。ヘーゲルの『論理学』の全体がこのような基盤の上に展開される。述語の「有る」にまで遍歴するとそこでは必然的に「有る」ということが出てくるのでそれはスピノザの自己原因に一致することになる。

ところで、上記のことから方法論的な問題

への根本的な見通しが開かれてくる。それはヘーゲル自身も問題にしたことであるが、ヘーゲルの「論理学」の営まれている場面では完璧な明澄さで解決されることの出来ない問いである。つまり、「論理学」はどこから開始すべきかという問題である。

「論理学」がどこから開始されるべきかということはどうでもよい問いかけではなく、むしろ、その論理学の全展開を支配しているような大切な問いである。スピノザの哲学体系にも本質的に潜んでいるこの根本問題は論理学の大問題といっても過言ではない。

我々が上で明らかにしたように、「SはPである」という関係そのものが自己自身を展開する場合、そこには、どこから開始されるのかという問いがなぜ起こるのかということとともにどこから開始されるべきかという問いの答えもまた出てくることになる。すなわち、「SはPである」は必然的に主語的になった「有る」から開始されなければならない。そして、このような開始が問いに値するものとして思惟されなければならない。いいかえれば、「SはPである」が自己展開すると、そこでは必然的に主語的になった「有る」から開始されなければならないようになっていて、そして、展開の最後になって「主語は述語である」という「SはPである」がそもそも言おうとしていることが顕現してくる。つまり、本来、真言として発言されなければならないのに、発言がはばまれていて単に「有る」としか言われ得ないような述語が出てくるのである。「SはPである」そのものに、実は、固有の方法論が備わっていて、方法を他から導入する必要が全くないということになる。

我々は第1部の後半でヘーゲル『論理学』を見直す試みをするが、それは今述べたような見通しの中で行われるのである。それ故、この「見直し」はいわゆる「研究」、たとえば、哲学研究の専門雑誌によく載せられているような「ヘーゲルの『論理学』における云々

の研究」等のように、ヘーゲルの哲学を対象にした研究とは全く異なるものであり、ヘーゲルの「論理学」を通して行くある列車が終着駅に着いてこれまでの旅路の何であったかを「見直す」というような論理学の奥義に属するまことに神秘的秘教的営みなのである。

なお、ここで言われていることはヘーゲルの『論理学』の概念論の「判断」のところでヘーゲルが論じている精妙な「主語と述語の関係」の論理と同一視すべきではないということに注意を促しておくのは有益であろう。ヘーゲルがそこで論じている「主語と述語の関係」は、我々が「SはPである」と言っていることではない。我々は、ヘーゲルが論じているような「主語と述語の関係」が我々が言うところの「SはPである」から可能になっているということを言いたいのである。つまり、ヘーゲルが見ているその「主語と述語の関係」が見られ得るにはこの関係を可能にしているような「可能空間」とも言えるものが要るのであるが、ヘーゲルの思惟はこの空間の中で動いているけれどもその空間そのものを原理的に思惟できないのである。我々はこのような「可能空間」を問題にしているのであり、そこから「SはPである」ということを考えているのである。「PはPである」はこうした「可能空間」ということを問題にするときによく問われ得るようになることなのである。このことの詳細な議論は第1部の後半の注釈でされるであろう。

31, (p.21, 11行)

「その『意味』はハイデガーが言う *einzig* に根ざすものであることが認められるであろう」

ハイデガーの哲学が Ereignis という論理的場面を地盤にした「論理学」であるということはすでに何度も述べられた。そして、その「論理学」は「間接伝達論的論理学」から理解される限り、「論理学」の歴史上の「土

曜日」の時になっていて、「主語－述語関係」がはじめて「起こる」(「起こる」が「起こる」)ような場面になっているのであった。この場面の前にはヘーゲルの「論理学」がすでに完成されていて、その「奥の細道」を独り行く哲学がハイデガー哲学になっているのである。この注の前の注でこの論理的場面で「PはPである」というタウトロジー(同語反復)が発言されているということが明らかにされた。このタウトロジーはこのタウトロジーが発言されているその現場でしか聞かれないのであるから、このタウトロジーが意味を持つようになるのはただこの現場に足を踏み入れた時でしかない。しかし、ここで起きていることはいつでも「奇妙で見知らぬこと」なのであるから、ここで聞き取られるこの発言の意味することにもまた「稀なこと」なのである。深海魚は深海では予想も付かない暮らし方をしているのである。この場面で発言されているかのタウトロジーの発言の中では「(意味の) 唯一性」(*Einzigkeit*, *einzig* の名詞形であり *einzig* であることを意味する) という見知らぬことが経験されるのである。

この「唯一性」は、上記の論理からすると、かのタウトロジーの固有に語ろうとしている意味内容の性格を表していると解されるであろう。しかし、それではここで考えられている「唯一性」は逸せられるのである。ここで思惟されている「唯一性」はその最終的な発祥を後で示される「真言」にもつ。「真言」はただ独りで「独り言」する。それは言葉の最も奥深い秘密を言う言葉として言葉だけにただ独りなって言う秘術語なのである。一切の人間的なものが無くなって最も静かになったところで最も密やかに発言されるのである。このような「奥の間」の前の間がかのタウトロジーの発言がされている所である。そこでこのタウトロジーがかの真言の「独り言」にふさわしい姿となって発言するようにと願われていることになる。例えば、これから結婚

式に臨もうとして控えの間にいる花嫁はそれに「ふさわしい」心の準備とそれに「ふさわしい」姿を整えないということがあり得ようか。この控えの間のこのような「ふさわしさ」がここで思惟されている「唯一性」ということなのである。そこで、かのタウトロギーの発言内容が唯一性をもつだけではなく、そもそもこのタウトロギー自身が*einzig*なのである。花嫁は控えの間で「心も姿も」結婚式に用意が出来ているのでなければならない。ハイデガーはEreignisの領域を開いているDa-seinのあり方として「切願的」(*inständig*)ということをよく言うのであるが、この「切願的」ということと「唯一性」とは表裏一体の関係があるといえる。浄土真宗が本願ということを宗旨の根底に置いているのは人間の有るということの根底に切願ということが有り、この切願が自力を透明にして他力として透けて見えてくるということにその論理学的な根拠がある。このような切願的な領域において同時に「唯一性」もまた顕れるのである。

さて、論理学上の「土曜日」は「唯一性」の支配領域になっていなければならないことが示されたが、それは「間接伝達論的論理学」から見てそうならないといけないのであって、実際にはそれはタウトロギーの発言の内部ではその領域の独自の顕れ方になっていなければならない。それはハイデガーによってSeynの「唯一性」というように表される。彼はこの「唯一性」に何度も言及しているが、とりあえず我々は次の彼の言葉に注目することにしよう。

「Seynの唯一性 (Ereignisとして)、非表象性 (いかなる対象でもないこと)、最高の奇妙さ、そして本質的な自らを隠すこと、これらが指示であって、これらの指示に従いつつ、Seynの自明性に対して最も稀なるものを予知するために真っ先に用意を整えなければならない。そして、この最も稀なものの開かれていることの中に我々は、たとえ我々の人間存在はたい

いは『去って-有る』ということを含んでいるとしても、立っているのである。」(Heidegger, Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe Bd. 65, Vittorio Klostermann, S.252)

上で述べたように、「唯一性」は、言葉が己の最も本来的に言うべきことを言う時に、そこで言う「秘めやかな」独り言の固有な根本性格に由来するものであるから、それ以前の論理学の場面からの生まれではない。つまり、それは「SはPである」の支配する世界に由来するような氏素性のもではなく、「PはPである」となったときに初めて顕れてくるような高貴な血筋のものなのである。そこにはもはや主語となるものが「対象」として「前に立てられる」(Vor-stellen)、つまり、「表象的」になるということとはあり得ない。さらに、そこはたとえてみれば深海魚が深海で泳ぐ姿を眺めているようなものであるから、「最高の奇妙さ」が目撃されるのでなければならない。更に、ここでは「間接伝達」に用意が調って、たとえば結婚式にこれから臨む花嫁のように「心も姿も」それにふさわしくなっているように、「伝えない伝え」にふさわしく、「己を隠す」ということが顕わされていなければならない。我々人間存在は本来的にはこのようなタウトロギーの場面を開くために必要とされたもの、Da-seinである。しかし、我々はたいていは有るということのこのような場面から去って、「有るもの」の方に自分の有ることを向けている。我々はたいていは「SはPである」の論理学的場面に「迷って」いて、「迷っている」ということにも気づかぬほどに「迷っている」。そして、この種の「迷っていること」が実に論理学の必然性であるということを知ることにはもはや「秘教」的なことになってしまっているのである。ある意味では「間接伝達論的論理学」はこのような意味での「秘教の中の秘教」である。すべては論理学であるということは、すでにヘーゲルが明かしたのである

が、更にその奥に「秘教の中の秘教」が控えていたのである。「有る」といったような全く自明なことの中にこのような「秘教」が教えられているということ、それこそ「最も稀なこと」に他ならない。なお、余談になるが人間存在が「SはPである」の論理学的場面からタウトロギーの場面に「向かう」(sich richten)ことが人間本質の本来の「向かい」であるから、これが「正義」(Recht, 正当な向きに向けること)ということの可能性の根拠になる。政治はこのような正義の論理学によって支配されているのである。政治は理想的には、人間を正しい有り方に向けるという役割をもっていると言えよう。

「唯一性」はこのようにして、その発祥を Ereignis の場面の「先に」持っているものであり、みずからのこのような根本性格をその先に由来するものとして思惟する。このような思惟は上で述べたように切願的であり、この「先」によってただ一つの強制がなされている。これが後で示される「必然性」の発祥となる。すなわち、このタウトロギーの論理学的場面では意味の唯一性の支配があって、それは必然性の支配下に入っているのである。ここで「意味の唯一性」と言われているのは次の理由からである。このタウトロギーの場面は一種の結婚式の「控えの間」のようになっていて、花嫁はそれに準備が整っているといったことになっている。「控えの間」のその緊迫した雰囲気は「必然性」に相当する。「唯一性」はこの花嫁の結婚式への用意がこれから起こることに「ふさわしく」なっていることに相当する。同様に、このタウトロギーにおいて発言されていることもまたその「先」のことに「ふさわしい」ものとなっていて、言葉としての言葉が言う意味に「ふさわしい」ことが起きている。これが「意味の唯一性」ということである。まだこの場面では真言は真言としては発言されていないので、その代わりにここでは「意味の唯一性」が現れるの

である。我々はこの事態を「意味-する意味」、または「意味が意味-する」と言う。ハイデガーはその主著である『有と時』においてその著作の根本の意図が「有の意味」を明らかにすることであることを表明した。それは従ってこのタウトロギーの場面ではじめて顕れることになる。このことは、我々が「SはPである」という論理学的場面にとどまる限り、言い換えれば、形而上学の支配領域にとどまる限り、「有の意味」はそれとしては顕れないということの意味する。

ここで有の唯一性についてハイデガーがその『ニーチェ講義』の中で解説している箇所があるので参考になるので記しておく。

「同時に有 (Sein) は最も唯一的なものであり、その類い希なことは如何なる有るものによっても達せられないほどである。なぜなら、秀でたいと思うどの有るものに対しても常にその似たものが、つまり、いつも有るものが立っているからである。たとえそれがどのように異なる種類のものであろうとそうである。しかし、有はそれに似たものをもたない。有に対するものは無である。そして、ひょっとするとこの無そのものもお有の本質の中にあり、有の本質にのみ呼びだされるようになっているのかもしれないのである。」(Heidegger, Nietzsche II, Neske, S.251)

この説明によって有がいかなる有るものとも異なる類い希なものであるということが理解されるのではあるが、しかし、この類い希なことを類い希なものとして顕わし出すには、「有は有る」(Seyn west) というタウトロギーの場面が「確保」されなければならないのである。

32, (p.21, 13行)

「論理学的バプテスマのヨハネ」

バプテスマのヨハネとは、新約聖書のマタイ伝の3章に出てくる聖者であり、聖書の記述によれば次のような者として紹介されてい

る。

「そのころ、バプテスマのヨハネが現れ、ユダヤの荒野で教えを宣べて、言った、『悔い改めなさい。天の御国が近づいたから。』この人は預言者イザヤによって、『荒野で叫ぶ者の声がする。『主の道を用意し、主の通られる道をまっすぐにせよ。』』と言われたその人である。」（日本聖書刊行会編聖書）

このヨハネのところへバプテスマ（洗礼）を受けるため、イエスはガリラヤからヨルダンへとおもむく。そして、イエスはヨハネから水のバプテスマを受けると、すぐに「天が開け、神の御霊が鳩のように下って」くることを経験する。

我々は、ここで、「土曜日」という論理学的時を経験しているハイデガーの「論理学」と「日曜日」に相当する「間接伝達論的論理学」の論理学的場面との関係を上記の記述に重ね合わせて考えようとしているのである。すなわち、「間接伝達論的論理学」は一度、ハイデガーの論理学が営まれているところ（ヨルダン川）へ来て、そこで水の洗礼を受けた後で「天が開かれる」のであると。

イエスはヨハネからバプテスマを受ける際、「このようにすべての正しいことを実行するのは、私たちにふさわしい」と語っている。本来、イエスの方が上位者であるから、イエスがヨハネにバプテストを施すべきであるが、イエスは順序的に逆のことを為して、それを「私たちに」ふさわしいと述べているのである。どうして、この逆転した行為が「私たちにふさわしい」ことなのであろう。ハイデガーの論理学的場面である Ereignis と「間接伝達論的論理学」の場面である真言が発言されていることの間には、「私たちにふさわしい」と呼ばれるようなある順序があるのである。

Ereignis の場面は、すでに述べたように、唯一性の支配領域であり、ただその場面でのみ見えることがら、言いかえれば、言にして同時に事であるようなことがら、が起きてい

る。しかし、この場面はまだけっして真言が真言として発言されているような場面ではなく、そのために、そこではまだ unrealization は本当には実現されていない。しかし Ereignis の場面では reality そのものが消えようとしている、いいかえれば、そこには unrealization を実現しようという言葉の創造的な意志が生起することになる。それはつまり、dichten ないしは Dichtung（詩作）ということである。本当の unrealization が実現し、「天が開かれ、神の御霊が下る」、つまり、秘術の言葉、真言が発言されるには、ヨルダン川におもむいて、Ereignis で行われている Dichtung の洗礼を受けなければならないのである。言葉は、イエスは、ヨハネからバプテストを受けても「正しい」。しかし、それ以外から受けることはできない。同様に、真言は真言として発言されるようになるためには、ヘーゲルの論理学や西田哲学から洗礼を受けるべきではない。このような間柄が「私たちにふさわしい」と言われていることである。

論理学の最も奥所でイエスがヨハネからバプテストを受けている、これは、歴史的な過去の事件ではなく、永遠の今ここで起きているあまりにも人間から遠い見知らぬ出来事なのである。我々は永遠の今行われているこの出来事を「論理学的バプテスマのヨハネ」と呼ぶのである。それは、ハイデガーの哲学の「役目」ということに注目した場合のその哲学の「何であったか」の答えになっているのである。ルカ伝の第一章に同じくヨハネについての記述があり、そこでは彼が「主の前ぶれ」をする者とされている。つまり、ハイデガーの哲学の「役目」はその後から来る者、すなわち、間接伝達論的論理学の「前ぶれ」であり、その「用意」なのである。ハイデガー自身が言うように、Ereignis は「最後の神」が立ち寄るための静かな場所の開かれなのであり、一種の用意がされることである。ところで、ヨハネの後から来る者とはイエスなの

であるが、論理学の奥所のこととしてはそれは「始めの言葉」、真言である。言葉が言葉として言葉となるために或る前ぶれが為される、つまり、詩作的な思索がなされるのである。真言は自分の生まれた土地(unrealizationが実現されているところ、有り得ぬこと)「ガリラヤ」から出てきて、まずは「ヨルダン川」で、すなわち、ハイデガーの詩作的思索の中でその洗礼を受け、そして「川から上がって」真言として発言するようになるのである。人はこのような「解釈」は自分の妄想を正当化するために聖書の言葉を引いてきてそれにその妄想をねじ込み入れたものにすぎないのではないかと言ひ張るかもしれない。しかし、ハイデガーの最もすぐれた研究者である辻村公一氏の次の言葉はそのような「非難」を黙せしめるであろう。

「最後に一言感想を付加えることが許されるならば、言葉についてのハイデガーの省察を振り返ってみて、彼が哲学から排除せんとしたキリスト教的なものが、非常に紆余曲折を通して変容しつつ現れているのではないかの感を深くする」(辻村公一、ハイデッガーの思索、創文社、1991、P.316～317)

辻村氏は「静けさの響き」と題する論文の中でハイデガーの言葉に関する思索を時期を追って追思索し、その最後に上のようなことを述べている。我々は、この言葉の中に辻村氏の長年のハイデガー研究から一種感得されたハイデガーの思索の根底にある「なにか」が出てきていると考える。つまり、ハイデガーの思索の最も底には「キリスト教的なもの」があるのである。しかし、ここで十分な注意が必要である。それは、ハイデガーの思索がキリスト教の内容に結局は摂せられると粗っぽく見なしたり、ハイデガーの思索がキリスト教の教理に影響されていたと考えたり、彼の思索は結局宗教に至るのだと断定したりすること、これらは全くここで「キリスト教的」と言われていることではないということであ

る。本当はこういうことなのである。つまり、論理学の最も奥には「言葉の出来言」が言われていて、それがキリスト教的なものになっているということなのである。言いかえれば、キリストないしはキリスト教、そして一切のキリスト者も全く知らなかったキリスト教的なものが論理学の奥で起こっているということなのである。キリストも知らなかったキリスト教的なものというのはキリスト教に対する冒瀆と考えてはならない。むしろ、人はこのような意味でのキリスト教的なものが目撃されることで歴史的世界の最深の論理の奥深さに「かしこまる」のである。本当の謙虚さは真理を目の当たりにしてそれに自然に「かしこまる」ことでしか出てこない。我々は、キリストも知らなかった論理学の奥所で生起している「キリスト教的なもの」に接することでキリスト教の深遠性を再認識する。

しかし、ヨルダン川でのキリストの洗礼はハイデガーの哲学の境位で行われるのではあるが、その出来事が目撃される時はハイデガーの哲学には「まだ来ていない」。そこは「最後の神」が立ち寄るための場所(Ereignis)になっているのである。そこはまだ来ていないものがある(noch nicht)という「時」を形成していて歴史的論理学の最後を準備するような論理学、すなわち、タウトロジーとなっている。言いかえれば、そこは、来るべきこと(間接伝達論的論理学)の「前ぶれ」となっているのである。ヨルダン川から上がるとそこに「始めの言葉」の領域が「開かれる」からである。

では、なぜ「間接伝達論的論理学」はハイデガーの論理学の洗礼を受けなければならないのであろうか。なぜ真言が発言される前に「静けさの場所」、Ereignisに立ち寄らなければならないのであろうか。

その答えはある奥ゆかしいことにはつきものの神妙な論理から答えられる。すなわち、真言が発言されるには「その前に」というこ

とがなければならなかったからである。なにかおそろしく神妙なこと、なにか最も秘すべき妙なることにはその本番の「前」がなければならなかったのである。この神秘的な「前」の意味は本質的に「用意」(Vor-bereitung)であるが、ここで「用意」というのは最も奥所の出来言であって我々が普通考えているようなものではない。この神秘的な「用意」は言葉の出来言であるから意味の唯一性を本性としてもっている。このような唯一的な準備、「主の道を用意せよ」が真言の発言の前には必要であったのである。すなわち、それが「PはPである」というタウトロギーの発言空間が必然的に、言い換えれば、哲学史の中に生起した本当の理由なのである。イエスがヨハネから水のバプテスマを受けるとき、「私たちにはふさわしい」と述べたことは、つまり、「間接伝達論的論理学」とハイデガーの論理学の「間」にはただ両者の間でのみ成り立っているような上記の論理が支配しているからである。いいかえれば、「始めの言葉」が発言されるには「前もって」静かな場所が準備的に確保されなければならなかったのである。本祭りの前に前夜祭がなければならなかったのである。

さて、このような意味の唯一性をもっている「用意」は「私たち」の間だけで成立しているのであるから、このことが顕れるようになると、この間柄の外にはずされたものと「私たちの間柄」との間に区別がつくようになる。これが「有論的差異」が差異として問われるようになるということの隠れた根拠となっている。すなわち、「有るもの」と「有」との差異が差異として見えてくる。しかし、このことはヨーロッパの形而上学ひいては歴史そのものの隠れた根拠が明らかになることである。従って、このような「洗礼」が両者の間で行われることは同時にヨーロッパの全哲学の歴史の全貌が眺められるようになることを意味する。ハイデガーが「有の歴史」と

言うときにはこのような連関が含まれているのである。

ハイデガーはその晩年の演習でヘーゲルの『論理学』を取り上げ、これをまとめた形の講演を1957年の2月に行っている。この講演は1957年に『同一性と差異』(Identität und Differenz)と題して公刊された。この論文の後半は彼の哲学が本質的にヘーゲルの『論理学』とどのように関係しているかを明かす極めて注目すべき内容になっていて、この短い論文の中にハイデガーの哲学の精髓が示されているとともにヨーロッパの哲学のみならずその全歴史の底に横たわっている最も隠されていた真相が静かに語り出されている。そこでハイデガーは、有(Sein)が有るもの(Seiendes)から根拠付けられ、同時に前者が後者の根拠として把握されることによって両者の区別とその差異がそのものとしては顕われなくなっていることを指摘している。また逆に有と有るものとの差異のその「間」に向かつて思惟されないことで有が有るものの有として思惟され、これが形而上学成立の根底になる。このような隠され、覆われていた「差異」を差異として思惟することと、「PはPである」というタウトロギーが起きていることは同一の領域に属しているのである。真言はこのタウトロギーの現場まで出向いてきて、そこで「ヨハネの洗礼」を受けなければならない。それは、ヘーゲル『論理学』の本質を見抜くとともに、ハイデガーの「差異」の論文の根元性を知るためである。

(補足) 有論的差異と論理学的区別

ハイデガーの哲学の思索の事柄に本質的に属している有論的差異(ontologische Differenz)についてそれを彼の思索の遍歴に沿って理解を深めていくという態度は研究者の良心的態度としてそれはそれで評価されるべきかもしれない。しかし、そのような仕方がここでハイデガーが伝えようとしている事柄には適当

かどうかは別の問題である。というのも、彼の思索の事柄は「PはPである」という場面を固有の場面としていて、この場面が「確保」されていない限り、いかなる「良心的態度」もそこをただ通り過ぎるのに役に立つにすぎないからである。「差異」はここでは数多くある差異の中のひとつであるのではなく、「唯一的な」差異であり、有と論理学、つまり、有と思惟との間に存している謎との深い関係に関わるところの最も問われるべき事柄になっているのである。すなわち、この「差異」はハイデガーの思索の固有の場面に本質的に属していることであり、それ故、それについて研究しようとする者は「同じ土俵」に立つことを要求されるのである。もしも、研究者が「SはPである」という場面に住み込みながら有論的差異をいかに丹念に良心的に探求したとしても、それは本質的に単なる自己満足に終わるのは必然である。

以上のことは実際、大切なことであって、ハイデガー自身もまた注意を促している。例えば、彼は『ニーチェ』の中で次のようなことを語っている。すこし冗長な引用になるが、「差異」を問うことには肝要で基本的な点なのでここに紹介しておきたい。

「有と有るものとの区別は、未知の定礎されていない、けれどもいたるところで求められている形而上学の根底である。形而上学のためのあらゆる熱意、‘存在論’を学問体系としてうち立てることへの努力、そのみならず、形而上学の内部で存在論を批判することもまた、単にこの未知なる根底からの不断の逃走を証拠だてるものでしかない。しかし、知る者たちにとってはこの根底は非常に問いに値するものである。我々が率直に有と有るもの間にある区別、それらの間の搬出(Austrag)と名付けるものがこの名付けの方向に起きている所に合って経験され得るかという問いすらそのままにされておかなければならないほどである。

どの名付けもすでに解釈への一步である。ひょっとすると、我々はこの一步を再び取り戻さなければならないかもしれない。このことは次のことを意味するであろう。それは、かの搬出は、もしも我々がそれを形式的に区別として思惟し、そして、このような区別に対して或る区別をする主体の作用を探し出そうとするかぎり、把握されることはあり得ないということである。しかし、多分このように名付けることはこれはこれで唯一的な、さしあたって可能な拠り所であり、これによってすべての形而上学の例外なく同じものをまなざしのうちに入れることができ、それも、どうしてもよい状態としてではなく、決定的な根底として、形而上学のすべての問いを歴史的に繰り、そして刻印付ける所の根底としてまなざしのうちに入れることが出来る。」

(Heidegger, Nietzsche II, Neske, S.210)

ここで言われているように、有と有るものとの差異が搬出として名付けられているところで起きていることを「経験され得るか」という問いすらそのままにされていなければならない。ハイデガーがこのような言い方で言おうとしていることは、こういうことである。ここで起きていることを経験するということは決して我々が「体験する」ということとは百八十度違うことであるということである。体験しか知らない人たち、体験こそがすべての基盤となるとかたくなに思いこんでいる人にとって、ここでハイデガーが「経験」といっていることはむしろ「断念する」ということと受け取られなければならないことなのである。

さて、ハイデガーが問うている「差異」は「同じ土俵」の上で取り組まれなければならないということを理解した上で、この「差異」が何であるかを追求してみたい。

この差異は有るもののあいだに見いだされるある種の「違い」ではなく、有と有るものとの間に固有にある区別であり、従って、そ

れは本来的に有と有るものの両者にとって何かそれらをそうにさせている理由に関係する最も隠された区別である。この両者を分けているような根底を明かすための拠り所をハイデガーは「搬出」と名付ける。我々は従ってこの名前でもって言われようとしていることを語りださなければならない。

ハイデガーの思索がそこで為されている「場面」は「PはPである」という論理学的場面である。そこでは「有る」はもはや主語とはなりえなくなっていて、述語として述語する。「有る」は「有るものの有」ではなくなっていて、「有る」はむしろ自分の本来「固有のもの」を自分の袋から取り出す体勢に入っている(Er-eignung)。このときには「有る」はもはや主語にはなれず、述語としてしか「有ることが出来なくなっていて」、この述語としてしか言われなくなっている「有る」の固有の言葉が秘めやかに言われるようになる。このようになった「有る」は秘術語化していて、「魅惑するもの」(charm)であり、一種の魅惑する歌となろうとしていることになる。しかし、ここでは「有る」はまだ真言そのものとして発言されているのではなく、従って必然的にそこには固有に或る「2」がある。つまり、一方に「有る」は真言として発言する方向にあり、他方で「有る」はまだ魅惑する「有ると言われていること」(詩的に魅惑する)である。この「分かれ」(分かること)こそがかの「差異」をもたらすのである。どのようにしてか、次のようにしてである。

魅惑する「有る」はまだ真言ではないから、真言ではないことを、言い換えれば、真言の秘すること(間接伝達)から去って、むしろ、開き出すこと(明け透け)を為す。つまり、伝えない伝えをするのではなく、或る何かを伝え、この何かの伝達をもってかの伝えない伝えを覆い隠す。しかし、ここで伝えられる「何か」とは真言が伝えない伝えでもって分

かち合おうとした当のことではないから、実は「何か」とは何か本来伝えられるべきことではないことそのものである。そこで、ここでは何か伝えられるけれども本来伝えられるべきことはそのおかげで伝えられないままに見捨てられているということになっている。この「何か」こそもはや主語になり得なくなってしまった述語としての「有る」が言っている(述語している)当のものであり、ハイデガーの言うところのdas Seynに他ならない。それはハイデガー自身が言うように「おのれを隠すことそのものが明け透ける」ということである。隠している当のものは伝えない伝えでもって言われているのではなく、それをまだそのようにしては言えないのだから、ここで言われている、言い換えれば、ここで述語されているのは単に隠しているということだけである。いわば隠されている金はその黄金の光を放つところ(伝えない伝えが伝えていること)に至っていないところでは黄金はただ隠されているとしか述語されないにも似て、「魅惑する有る」の場面ではその述語の「有る」は隠されていることを述語するしかできないのである。しかし、なにか隠されていることがその隠されているということとしては「明け透けている」のであり、このことはタウトロギーの論理学的場面でしか起こらないわけである。そして、この場面こそハイデガーの哲学の境位だったのである。

さて、このようにして、もはや主語とはなりえなくなっていてただ述語としてしか言われ得ないこのような「有る」、すなわち、「魅惑する有る」、は一種の中間状態となっていることになる。つまり、そこでは「何かをまだ伝える」ために、伝えない伝えが伝えようとしていることを覆ってしまい、しかし、この覆いによって「隠れることが隠れることとして明け透ける」ということが可能になっている。それは真言に対しての関係である。さらに、「なにかをまだ伝える」ということは、

「顕れる」ということであるから、このことによってこの事態のもっとも固有な「おのれを隠す」ということそのものまでが覆い隠されてしまう。すなわち、「伝えない伝え」でもってしか分かち合われ得ないことが覆われることで「おのれを隠すということ」そのことが明け透けるのではあるが、まさにこのことによって真言への関係とは逆の関係が出来てくるのである。この真言との関係とは逆向きのもう一つの関係の形成は「何かをまだ伝える」という中途半端から由来していて、このことの外から原因するのではない。このような中途半端によってそこではいわば自分にドレスをまとわせるということが起きている。「なにかをまだ伝える」ところでは「なにか」は一種の被い(顕わすことで隠す)ではあるが、しかし、「明け透け」でもある。そして、一度このうすぎぬをまとうとそこからドレスもまた形成され、裸身を匿い護ることになるのである。隠されていないようになることは秘め隠れようとしているものが隠れることそのものを大事にかくまい護ることになる。かくして、魅惑する「有る」は、主語としての「有る」となることができるようになり、述語の「有る」をドレスでもってすっぽりと匿い護るようになるのである。いいかえれば、「有る」は述語可能になったということである。この推移において、本来秘め隠れるところのものはその秘めていることを秘めていることとしては語ることができなくされてしまう。たしかに、美しいドレスを身につけることは裸身をかくまうのではあるが、このことは隠したいこととしては露わにならないことを意味する。すなわち、魅惑する「有る」は主語的になって、いいかえれば述語可能になって、有るもの的になることで、その魅惑を失ってしまい、ここに「有る」は「有るものの有」として最も普遍的な概念に化するのである。魅惑する「有る」が魅惑する「有る」になっている限り必然的に起こるこのような事態がハイデガー

ではAustragとして名付けられているのである。ドイツ語の差異を意味するDifferenzの語源であるラテン語のdifferreとは離れて(dis)運ぶ(ferre)を意味することから、ハイデガーはドイツ語の同様の表現であるaus(何かから分かれ出てくる)tragen(運ぶ)という語を使ったものと推察される。実際この語は有るものと有るとの間に唯一的に起こっている差異の事態を語り出すことに成功している。つまり、魅惑する「有る」はそのもののもとですでに同時に自分の外に運び出されている。しかし、この運び出しは倉庫にある荷物を倉庫の外に運び出すというようなことではなく、魅惑する「有る」が魅惑する故に自分の着物を着て自分の外に移っていくことなのである。この間の消息は「差異の論文」の中で次のように語られている。

「有るものの有とは有るものになっているところの有である。ここで有るものになっているといわれているこの『そうになっている』(ist)は他動詞的に、転移するものとして語っている。有はここでは有るものへと転移すると言う仕方では固有なあり方をする。しかし、有は自分の場所を去って、有るものへと向こうへと越え行くのではない。ちょうど有るものが、以前には有がなくて、はじめて有によって襲われることが出来るように、有はこのような越え来ることを通してはじめて自らからこちらへと出てきて隠れていないこととして到着するところのものへと転移するのであり、隠しを取り払ってそこへと越え来るのである。ここで到着とは次のようなことである。隠れていないことの中に自らをかくまうこと、である。このようにかくまわれて存続していることが、つまり、有るもので有るということである。

隠しを去って越え来ることと言う意味での有と、自らをかくまう到着という意味での有るものとしての有るものとは、同じものから、すなわち、区別から、そのように区別された二

つのものとして固有な仕方で起こっているのである。」(Heidegger, Identität und Differenz, Neske, S.56)

また、このような搬出を統べ支配しているものについて次のようにハイデガーは述べている。

「搬出の中で統べているのは自らを覆いつつ閉ざすものが明け透けることであり、このような統べることが越え来ることと到着の不即不離を赦しているのである。」(S.57)

ハイデガーの論理学的場面の中で目撃された以上のことは、我々の間接伝達論的論理学からみれば、真言が最初に「みずからから離れて外に運ばれていること」、最初の自分の外に出ていくこと(austragen)の必然的運動であり、魅惑する「有る」が「有るものである」というように自らから運び出されていくことである。「有る」と「有るもの」ははじめてここに発祥している。なお、ここで注意しなければならないことはこのような魅惑する「有る」のこのような推移は先に述べたように「唯一性」の支配圏域の中で起きているということである。魅惑する「有る」に本質的に認められるかの「分かれ」は唯一的なものであり、「分かれ」の一種ではなく、逆に「分かれ」の原風景であるということである。そして、このような原風景が眺められるところで我々は、「有るとはなにが有るのか」という問いから「何が一体有ると言うのか」という問いが生じてくるのを目撃する。

ところで、今上で述べたことは間接伝達論的論理学から見てのことであって、ハイデガーの論理学的場面そのものが思惟していることとは区別されなければならない。そこで、我々が明らかにしたような、つまり、真言の最初に外に出ていくこととしての最初の区別を「論理学的区別」と言うと、それはこの区別に基づいて必然的に起こる搬出、そして、「有論的差異」とは区別されなければならないことになる。この区別が知られていないハ

イデガー側から見て言うなら、搬出そのものが本質的に「問いに値するもの」として問われるようになっていくということになるのである。つまり、ハイデガーのサイドからすれば、魅惑する「有る」はそのものとして語りだし、歌い出しているのであるから、秘め隠れるところのものはドレスを着ているのではなく、みずからの固有のもの、つまり、秘めごとを秘め事として語り出そうとする「有る」が有るということになる。そして、そこには同時にその秘め隠れることがドレスをまとうて「有るものである」ということに搬出されていくことが眺められるのである。このような同時に見られることがらは、しかし、ハイデガーの場面では最も問いに値することになっているはずである。搬出を支配している真言の外に出ていくことはハイデガーの論理学の更に先の風景だからである。

一般的に哲学的な思惟においては我々が今為したような思考方法は神秘主義として嫌われている。哲学はアポステリオリなものからそこに含まれている論理的必然性を通してアプリオリなものに至るべきであり、最初からアプリオリなものを前提にするのはその前提を最初に突然言い出さなければならないから、本質的に神秘直観に基づくものであって思惟する態度とは異なると言うわけである。なるほど、このことは「SはPである」の支配領域では本当のことである。なぜなら、そこではアプリオリなものは確かに「後から」顕われるような論理学的体制になっているからである。しかし、歴史的な歩みの中で「PはPである」の論理学的場面になっている論理学においてはむしろアポステリオリティそのものがアプリオリなものの後にくるという論理が必然的となる。その場合にまだアポステリオリなものから思索を開始することは今度は非哲学的ということになる。そこでハイデガーの哲学には「転回」ということが起こるのである。そして、ハイデガーの思索内容を今度

は間接伝達論的論理学が「見直す」ということもまたアプリアリなもの必然によるのである。真言が発言されるには「その前に」が、つまり、用意が要るからであり、このことはただ真言のほうから見えてくるのである。このようにして、歴史的なものの根底で真にアプリアリなものがそのアプリアリティにおいて言われるようになることで「真に支配している(いた)もの」が歴史的な仕方ですくえ出て来ることになる。それは歴史の目的である歴史の終わりに建設される新しい(これまでの歴史上にはなかった)国家の基礎概念が自分を顕わにしたということである。すなわち、多くの人間をひとつにまとめることの最終的な原理、しかも、この原理がそれ自身は支配的なものにして支配されるものにその本質を授けることで自由にするとところのものであるが故に本質的に国家的権能をもっている、こうした原理が自分自身を顕わにしてくるのである。これまでの歴史においてはまだ真に支配するものはけっして顕れることができなかったものであり、それ故、地上にこれまで現れたすべての国家は「国家の根本概念」を欠いていてこの概念に適合していなかったのである。すなわち、歴史は国家間の争いと国家内部の支配と被支配との動揺する関係の中で国家の根本概念に適合するようなあり方を模索していたと言えよう。しかし、それは国家間、そして、国家内部の問題なのではなく、それ故、いわゆる政治学的、あるいは社会学的問題なのではなく、哲学的、厳密に言うなら、論理学的問題であり、この問題の解決はひとり哲学者に任されているのである。西田の最後の論文、『場所的論理と宗教的世界観』の終わり頃に彼は彼の哲学の終局的帰結といってもよいことを極めて簡潔に述べている。「歴史的世界は、国家的に自己自身を実現するのである」というその驚くべき発言は西田哲学の論理学的境位を越えたところでもまた真理の光を放っている。西田は国家をまだ既

存の国家から考えているために、国家概念を本当に考えられる境位での国家を考えることが出来ない。そこで彼は「私は此から浄土真宗的に国家と云うものを考へ得るかと思う」というように既存の宗教に立脚した将来的な国家を考えざるを得ない。しかし、実は、国家は、西田が言うように、「歴史的世界」が歴史的に新たな自己実現をしていくことだから、将来的な国家がすでに知られている宗教から考えられることは西田の思想の自己矛盾である。国家はただ歴史的な仕方ですくえ終わりに始まるとき(国家の理想的原初形態実現が歴史の目的になることである)にはじめて本当の国家概念にかなった国家となると言える。国家概念が真に顕れるには歴史的な終わりの哲学が準備されなければならない。既存の一切の哲学思想、政治理論を眼下に見下ろすような高みに至った論理学が歴史的に現れるようにならなければならない。有論的差異が差異として問われるようになったということ、それは単に哲学の専門分野の極狭い、重箱の隅をはじくような問題の質ではなく、上で述べたような国家の問題をも包み込むような歴史的な大問題である。「差異」が問われるようになったということは歴史的な大事件と言ってもよい。

なお、ここで有論的差異が論理学的区別から見直されたことはもっと詳細に研究されなければならないが、そのためにはまだ不十分な段階(真言がまだ登場していない)なので、このことについては「区別」が命名されている所に至ったときにもう一度論じることしたい。さらにまた、ここで僅かに触れられた「国家」の問題は『間接伝達論的論理学』第一部の141ページの注のところでやや立ち入って論じたい。「国家」は秘教の中にその真の姿を見せるものなのであり、そもそも秘教的なものなのである。国家を論じなければならない時には、人は自分の中に自己の国家が来ている(自分一流の「国家観」が形成され

るということとは全く違うので注意すること)、あるいは、「天上に捧げられた国家」にみずから移住している。言いかえれば、彼は本来的に支配するもの（自己に最も固有なもの）に支配されて、自己を支配するのである（述語が述語するようになるということ）。しかし、これは秘教に属することである。

33, (p.22, 4行)

「感謝の遊動」

感謝とは人がなにか恩恵を蒙って、その恩恵を与えてくれた者に返礼の気持ちを起こし、伝えることと考えられている。しかし、ここでいうところの感謝とは論理学の始まりにおいて起きている一種の擬人法であり、本質的に論理学的なことから（言がら）である。

ここで言う感謝とは「有り難さ」であり、「有る」ということが不可能になっているということ、「有り得ないこと」が言われているということの「有り難さ」を意味する。真言（後出）は真言が言われているところで初めて「有り難い」という気持ちを起こす。しかし、この「気持ち」はもはや人間的なものではなく、論理学のこのような深奥の場面で初めて起こる擬人法におけるその「擬人」の気持ちなのである。人間の気持ちではない気持ちは神または神々の感情のようなものではない。それはただ真言が言われている時に起こる論理学的な感情なのである。「有り難いこと」、「有り得ないこと」、すなわち、un-realなことが言われ、言葉が言葉そのものとして見いだされていることを言葉が自ら感謝して言うこと、それがここで言われる感謝なのである。感謝はなにか自己本来の固有性に、自己の本質に到着するとそこで起きてくることである。

これまで全く無視されてきた宝が発見されたとき、宝は感謝しないだろうか。宝が発見されて宝としてその固有の高貴さを顕わしているとき、それがここで言う「感謝」なのである。

ある。

think（ドイツ語ではdenken）の中に秘宝的に秘められていたthank（ドイツ語ではDank）は、thinkが本来固有の活動をするとき、それは上の比喻のような具合になっているのである。thinkは宝をさがすことを自分の本来固有の仕事にして、その宝を見いだすことになるが、この時、thinkはむしろthankとなっているのである。探すほうのthinkはthankしている宝を見つけてあげるわけであるが、今や、このthinkが宝そのものになっているのである。thinkはこの「反転」によって、本当に思惟していて、思惟が思惟自身を思惟している。thinkは、しかし、thankしているときには「有り得ること」の場面にあるのではなく、「有り得ないこと」、つまり、「有り難きこと」の場面に立っているのである。そこで、thinkがおのれに固有なものを思惟する時には、そこに「感謝」の気持ちが必ず起きてくるのである。我々は物事をよくthinkするとそこにthankの世界がみえてくることを経験的に知っている。たとえば親が子どもに諭した言葉を子どもが大人になって深く考えたときそこに親の深い愛が見えてくるといった場合、thinkはthankの領域を開きだしている。あるいは、なにか人生の上で苦難が起こったとき、その事態をじっくりthinkすると、これまでは見えてこなかったthankの領域への窓が開かれることになることがある。このようなことは上記のような根拠から可能になっているのである。

感謝はまた、そこに本来的な謙虚ということに伴うものである。しかし、感謝は論理学的なことであらうであり、それ故、思惟の本質に属しているのであるから、感謝は思惟が本来的な意味の謙虚さに至っているということである。思惟がその固有な謙虚さを獲得することとは真言が言われるようになることであるから、思惟は謙虚の極みに達しなければならぬ。論理学としては最後の論理学を展開

開することになる。思惟が謙虚の極みに至るということは、これまで思惟がそこを通り過ぎていたところのことがらに思惟が立ち止まるということである。では、思惟が通り過ぎ、必ず通過するしかなかったものとはなにかというとそれは最も目立たぬものである「不」とか「無」である。あるいは、「死」である。「無」は思惟が謙虚の極み、ついに思惟されるべきものとなる「有り得ぬこと」、最も隠されていた宝なのである。仮に思惟のこの謙虚の極みを「死」とするなら、思惟は「死」することで思惟の最も本来的な働きを為し、この働きによって「有り得ぬこと」がその姿を顕わすことができるようになると言えよう。かくして、感謝は死すべき人間が本来的な意味で死するとき、そこに起きてくると言える。なぜなら、感謝はただ真言が真言として言われているとき、そこで抱かれる真言の気持ちだからである。

さて、感謝は真言が真言として言われることが出来るようになったという真言の気持ちであり、「有り難きこと」が言われることであるが、では、「土曜日」の場面ではこの種の感謝はまだ起きないのであるか。そうではないのである。なぜなら、「土曜日」と「日曜日」とは後で述べるような「転法華的連続性」があるからである。感謝は「土曜日」からすでに開始されているのである。しかし、「土曜日」の時には感謝は真言の感謝ではなく、声を聞くものの感謝である。もちろん、声そのものもまた感謝のトーンになっていてそこでは感謝の声を感謝するものが発することで当の声そのものもつ感謝のトーンが聞こえるのである。ただし、ここで「声」というのは声として声する声であり、何かの声、たとえば神の声とか天の声とか宇宙の声とかではなく、声する声を意味する。このときにはハイデガーが言うようなlassenということが起きているのである。lassenとはきわめて深いことであり、それを極めることは哲学を

極めることと同じである。lassenとは「そのままにさせること」、あるものをその固有な本質が顕わになるように開放し、あるがままにさせることである。声が声するままに声させること、そこに聞くものもまた聞くというその固有なものが固有なままに開放される、このような場がひらかれることがlassenである。こうしてそれぞれ、声と聞く耳とがその本来固有のものをlassenされるとそこに必然的に感謝が双方から起こるわけである。声ということからすればそれは唱和ということになろう。人間存在はこうした意味の唱和の中でge-lassen(落ち着く)し、そしてそこに感謝のこころもまた生ずるのである。感謝とは、こうして、本来的に「落ち着く」ことである。感謝のこころをもたない人間は本質的にlassenが起きていず、束縛され、囚われていると言える。

では、ハイデガーは感謝についてどう発言しているだろうか。

ハイデガーの『思索の経験から』の中に収められた「思い」(Gedachtes)と題された短い詩編の最後に「感謝」という詩がある。その冒頭の二行が事態をよく表している。ドイツ語の原文とその暫定的な訳を次に示そう。

Dank

Sichverdanken: Sichsagen lassen das Gehören
in das vereignend-brauchende Ereignis.

感謝

自己に片が付くこと、すなわち、自らの所有にしつつ、用いる Ereignis へと聴従することを自らに言うようにさせること。

ここで sichverdanken については辻村公一氏の見解に従った。すでに述べたように、ハイデガーの哲学の論理的場面は述語が述語する場面、「土曜日」、であり、述語の底に超越するものが自分の固有なものを開顕させよ

うとしている。そこは本来的にそして唯一的に「自らの所有にすること」が起きている所である。そして、この述語の開頭をそのような仕方の開頭させるにはDa-seinが「用いられる」のである。人間存在の本質はこのような「用いられること」であり、述語のこうした開頭に「聞き入り、属すること」（聴従）である。ここに人間は「自己に片が付く」のである。そしてこれが感謝ということであると

ハイデガーは言うのである。もちろんここで聴従というのは何かを聞くことではなく、かの「声」を聞くことに他ならない。この聴従の中にすでにして感謝の声が聞こえているだけではなく、この聴従自身が感謝を為すわけである。「自らに言うようにさせること」というのはこのような両方向からの感謝が言われることと解せられる。

（続く）