

## 間接伝達論的論理学

### 第2部・注釈部(その7)

清水 茂雄

#### Die mittelbare-mitteilungstheoretische Logik

#### Zweiter Teil・Anmerkungen <7>

Shigeo SHIMIZU

**Zusammenfassung** : In der vorigen Anmerkung 34 habe ich einen wichtigen Begriff für die mittelbare-mitteilungstheoretische Logik "das magische Wort der Vorbereitung" gezeigt. Innerhalb des magischen Wort der Vorbereitung sind Heideggers Denken und Hölderlins Dichtung ermöglicht. Es gewährt die Nachbarschaft von Denken und Dichten. In diesen Anmerkungen<7> will ich seine andere Seite, welche die Zeit ermöglicht, erörtern.

In dieser Abhandlung will ich noch einen neuen Begriff, d. h. die zögernde Gegend der geschichtlichen Logik auftreten lassen, um die Logik von der Religion zu unterscheiden. Obwohl die Religion innerhalb der zögernden Gegend möglich ist, soll sie nicht gering geschätzt werden. Die Religion kann erst ihre eigentliche Tätigkeit gewinnen, indem sie der Wahrheit der zögernden Gegend folgt.

**Key words** : 用意の秘術語 (das magische Wort der Vorbereitung), 逡巡領域 (die zögernde Gegend), 宗教 (Religion)

#### はじめに

この論文は「間接伝達論的論理学」の第2部である「注釈部」のための一連の論文の第7報である。注釈の形式は第6報までのものと同様である。最初の番号は「注釈部・その1」からの通し番号であり、続かなかつこ内には、注釈箇所の記載されているページと行が、その下にイタリック表記で注釈されるべき部分が記されている。引用の出典は、この論文自身が注釈であることから、引用文の末尾にその都度記した。

#### 35, (P. 26, 5行)

「『土曜日』に言われることは一種奇妙な連続性をもって『日曜日』でも言われるのである。」

歴史的論理学の最後から二番目の論理学的場面を我々は、「土曜日」と名付けていた。そこは現実には、ハイデガーの哲学、特に Ereignis としてすでに歴史的に出現した。そして、そこは歴史的論理学としては一義的な「同語反復」の起きていることであることが明らかにされたのである。また、34の注釈で、この場面の「日曜日」との関係性がヘルダーリンの詩作との対話を通じて明らかにされ、「用意

の秘術語」に基づいていることが示された。

「土曜日」の場面は、「用意の秘術語」が発言されている境界の内部様相時空の言組立て（ことくみたて）になっているが、「用意の秘術語」そのものは、真言への用意、真言が発言されることの「前」（das Vor）として発言が許されるのであるから、その内部ではまだ発言許可されることがない。この不許可の可能性はどういう事情にあるかという、その境界で「私」が発言しているという事態が起きているのである（「私」といったことがここで定義されている）。発言許可されて発言すべきは言葉そのものでなければならないのに、この「前」の内部様相時空で発言しているのは、まだ「私」にして、はじめて「私」になっているのである。この「前」こそが「私」といったものの「これから」と「すでにもう」の可能性を可能化するのである。「時」（Zeit）がここに発祥していることになり、この「時」が、すなわち、かの発言の不許可の可能性を開くのである。

故に、真言が発言される「前」をめぐるのは次のような「奇妙な連続性」が認められる。

A 「前」の内部にあることの必然性

B 「前」が「前」として発言許可されるという必然性

真言の「前」に関するこのAとBの二つの必然性、「前」の発言の不許可と許可、は「奇妙な連続性」となっているのである。ここで言われている「前」とはあくまで「真言の前」であって、比喩的に表現されているのではない。それゆえ、この「前」よりも秩序的に後のことがら、つまり、一般にハイデガーの言うような「有論的差異」（Ontologische Differenz）に基づくことがら、言いかえれば、形而上学的に思惟されることがら、また、時間と空間に根拠のあることがらからこの「前」は理解されてはならない。この「前」は、唯一、言葉が言葉（真言）へと赴く途上において、そこでのみ発言許可の可能性が開かれるのである。

それゆえ、ここから次のようなことが見えてくる。この「前」は、言葉の言（こと）を言葉が言うことができるようになるという、一種の移り行くことの可能性であるということである。かくして、かの内部様相時空そのものが自らが「前であること」であることを発言するようになってくると、それとともに、言葉は言葉のことを言うようになってくるのである。自らが実は「前であること」であったと発言することが許可されるようになることは、「時」そのものの中へと食い込んでいき、「時」の本質、時性、をかの「前」として言うようになることであり、このこと自身が歴史的なことである。まだ成っていないこの「前」にすでに成っていたということが時性に他ならない。「時」そのものの中で「時」の何であるかがこのようにして明かされてくるのが歴史性、つまり、歴史の本質である。歴史を動かしているものは人間ではなく、言葉であり、論理学であるということになる。

「用意の秘術語」の発言の内部様相時空で発言されることが許可された言（こと）は、本質的に「言葉への途上」ということになり、これが、上で明らかにされた「奇妙な連続性」に従って、「日曜日」から見直されることになる。「時」そのものに食い込んでいることは、今や転ぜられるということになる。言葉の発祥の処で起きているこの「転」は容易ならざる最も難解な事態である。アポステリオリがアプリオリに転ずるということは、ここに至るまでの諸段階で何度か知られるようになっているのであるが、ここでの「転」は、いってみれば、最後の「転」であり、秘密に満ちたことになっているのである。この事態はいわば、「時が解ける」とも言えることである。こうした表現ですらかの「転」の事態を表すことはできない。しかし、「用意の秘術語」が発言されているということは、この「転」そのものに入っているということである。自らの「前」が転じられて自らが転じる。「前」が

「前」と成って行くとそこに間接伝達する言葉が間接伝達し始めるようになる。本質的に転ずる言葉が発言許可されて出現してくるのである。

なお、ここでこのような「本質的に転ずる言葉」、後出する真言、が自らの「前」を転じて言葉の言(こと)になるということを、ヘーゲル哲学の媒介 (Vermittlung) と混同しないことが肝要である。確かに、真言が発言されるために自らの「前」を前提するということは、真言のいわば Entäußerung (外化) と受け取られても仕方はない。しかし、この「前」は「秘術語」であって、単に真言が自己へ戻ってくるために自己の外へと出ていくということではないのである。この「前」そのものが言葉の出来言であり、「最終奥義」になっていることを知るべきである。後に示すように、ヘーゲルの「論理学」は「土曜日」の前の場面を形成しているのである。否定性の可能性はそれがまさに「金曜日」の場面の論理学の固有なものになっているという点にある。

さて、「奇妙な連続性」は、連続とともに同時に非連続を含んでいる。この分裂は、「土曜日」の内部にも予感的に出現してこなければならぬ。「予感的」というのは、「土曜日」の内部では「まだ」そうした分裂は現在していず、未来的なことになっているからである。なにか秘術的なこと、言葉の秘術として歌のようなものが、論理学の中に「予感的に」見えてこなければならぬ。ハイデガーでは、思索と詩作の隣り合う関係といったようなことが必然的に問題になるのである。

### 36, (P.26, 6行)

「我々はそれを仏教用語を借用して『転法華的』と名づけることにする。」

前注で述べたように、真言の「前」に関しては、「奇妙な連続性」が認められる。この「前」は転ぜられるものとして転ずるものに属している。「前」そのものの内部ではそれは

まだなお真言の「前」ではないが、しかし、真言の「前」としてそれは「時」の本質を成り立たせているのである。このような「時」の可能性が「論理学の歴史」の可能性の根拠になっていて、この根拠に基づいてヘーゲルの「論理学」、そして、ハイデガーの Ereignis が歴史的に時の順番に従って出現したのである。およそ、全ての自然的なもの、精神的なもの(「有る」を述語としている全存在者)はヘーゲルの「論理学」に収め取られるのだから、人類の歴史と宇宙の過程の全てがこの「時の可能性」の中で展開されていたのである。

このような見通しにおいてこの「間接伝達論的論理学」が開示されていくとしたならば、そこには宗教の入る余地などはないとみなされよう。したがって、「真言」とか「転法華」などという仏教用語を外から借用すべきではない、という批判は当然突きつけられなければならない。「真言」に関しては、後に示すようにこのような批判は必ずしも当たらないと言える。しかし、「転法華的」については、確かにそうした批判の矢に当たるべき点がある。この点について論ずる前に、我々は、最初に、本質的な問題として「間接伝達論的論理学」と仏教、あるいは、宗教との関係を明らかにしておきたい。

最も厳密に見るならば、あらゆる宗教は我々がここで考えている「論理学」、つまり、「歴史的論理学」に立ち入れないと言える。その理由は、宗教は「人を救う」という関心をどうしても離れることができないからである。ところが、「論理学」は全ての関心を離れることを要求するのである。主語と述語の関係の奥底から聞こえてくる言(こと)を聞くということとはならぬ「人を救う」ということにはならない。このいわば「非情さ」に宗教は最初から拒否感を感じてしまうのである。世の中の役に立たないという宗教的真理でも「人を救う」という点に関しては「役に立つ」のでなければならない。しかし、「論理学」はこ

の世のいかなる役にも立たないだけでなく、「人を救う」ことにも役に立たないのである。最も抽象的な論理的なものの秘儀に参加するには、人間のために、という目的意識も捨て去らねばならない。なぜなら、すでにアリストテレスが洞察していたように、「論理学」は人間の所有ではないからである。「論理学」は最も始元的なものの所有になっているからである。人間はこのような秘儀には本質的に犠牲にされるべき供物になるべきであって、この秘儀が人間のために有るのではない。「論理学」は人間本質を犠牲に捧げることでようやく自らを現すのである。このような意味の「論理学」が人間の苦悩の救済をするということはおかしいことであり、むしろ逆に、「論理学」は人間という苦悩を必要とし、この苦悩の火の中に自らを現すのである。苦悩はここによくその有の意味が見出され、というより、ここで苦悩が言葉のほうから定義されていたのである。こうした苛烈な事態を人間は受け入れることはできない。宗教がもしもこうした「論理学」の秘儀をそのまま提示したとしたら、人々は離れ去って行くであろう。歯も折れるような堅いせんべいを食べさせる前に、まずは柔らかいカステラから食べてもらう、これが宗教の道の基本といえよう。キリスト教にも仏教にもはっきりと認められるこのような、最も広い意味の「方便」、これが「論理学」から見直されるべきである。「間接伝達論的論理学」から見られる限り、「方便」の中に美学的なものがある。「間接伝達論的論理学」の逡巡領域に宗教の可能性が存している。「逡巡領域」、それは、「論理学」の境位に入ること逡巡している、ためらっているということであり、こうした「逡巡」の故に「人を救済する」ということが可能になり、「方便」ということも考えられるようになるのである。

宗教と「論理学」のこのような関係を最初に見出した哲学者がヘーゲルである。彼のお

そるべき著述、『精神の現象学』の終わりころに彼は論理学の境界(Wissenの境位)といったものが宗教の境界よりも高い立場であることを明からかにしている。このような見解は一哲学者の個人的な意見とか信念とかいったものではなく、宗教の境界は「論理学」に逡巡しているという論理学的な本質組立てからどうしてもそのようにしか考えられないということがそこで表明されているのである。宗教が国家を否定することが原理的にできないのもこの論理学的組立てに拠る。ある宗教が客観的に存在できるのは、それが国家内部で認められるかぎりである。もしも、その教義なり活動が国家を否定するという場合は、それはその国家に留まることはできない。それどころか、そのような否定はその宗教を滅ぼすものになる。それ故、最も厳密に考えるなら、国家の最も純粋な形態はあのプラトンの哲人国家ということになるであろう。しかし、国家については我々はまだ十分な高みには至っていない。さらに、「論理学」は唯一的に歴史的に出現するのであるが、宗教は、その唯一的「論理学」の逡巡領域として必ずしも唯一ではなく、異なる複数の宗教として存在しなければならない。ここに宗教間の争いが引き起こされる地盤がある。実は、複数の本来的宗教はその最も深いところでは、同一の事態になっていなければならないが、「最も深いところ」とは、「論理学」的なものである。同一の事態を地盤にしている異なるものこそが最も極端な対立関係に入る可能性を潜ませている。

宗教の可能性が「論理学」の逡巡領域にあるということから、宗教が何らかの意味で劣ったものであるという価値判断をすべきではない。ここで我々が問題にしている「逡巡」というのは、「論理学」の秘儀に属することがらであり、奥義のひとつとみなされるべきである。「論理学」の境界は秘儀であり、人間の立ち入れる処ではないが、そのような秘儀の

ある特定の領域として「逡巡」ということが行なわれているのである。「逡巡」という「論理学」の様態は、最も深く捉えられた「行」(仏教的に考えてはならない)と言える。この境界にとどまる限り、人間に救いの手を差し伸べることができるのである。「人を救う」ということが生起するのである。「方便」が働く可能性がここに起きている。人間が救われないのは、人間が供物になって「論理学」の展開に人間であることを捧げることがまだ出来ないからである。このような主観的な「逡巡」、つまり、「迷い」は、「論理学」の「逡巡領域」が可能であることによって可能になっているのである。人間存在が迷っているということは主観的なことではなく、「論理学」の秘儀に属することなのである。それゆえ、「自未得度先度他」(自分が彼岸に渡りきらずに先に他者を彼岸に渡す)というあり方は、「逡巡領域」にもっとも適合したあり方と言える。「逡巡領域」にどこまでもとどまるということが宗教作用の本質、つまり、「行」である。

良寛の句、「焚くほどは風がもてくる落ち葉かな」を例にとって今上で述べたことを考えてみよう。自然的運動と倫理的行為との深い連関を指示しているこのような句には論理学的なものが隠れているが、それはしかし論理学としてはまだ自己を披露しているのではない。良寛は自らの宗教的境涯の深まりとともにある抽象的思惟内容に、ヘーゲル的に言えば「思想」の門に近づいているのであるが、そこに入ってしまうことはない。そのような中途半端の故にかえって人間の魂にこの句は響くのである。もしも、良寛がその句の内容の普遍性は何処から来るのかを問題として、そこからアリストテレスの運動論とか、西田哲学の「内的事実即外的事実」というような「思想」に至ったとしたら、もはや、彼は宗教的人間ではなくなってしまう、干からびた抽象的思惟の世界に入るしかないであろう。良寛の句が人間の魂に響くのはそこで言われ

ている思惟内容が純粹な形態をとることに逡巡しているために、本質的に迷っている意識にも共鳴可能になっているからである。本質的に迷っている意識にとっては論理学は砂漠のようなものなのである。つまり、思惟としてはまだ完璧に磨きだされていない、その意味で表象的なものを残している思惟内容は感覚や表象になずんだ意識に近づきやすいのである。魂に響くものがあるのである。

間接伝達論的論理学の「逡巡領域」は論理的場面に入れずためらっているということであるが、その場合、何が、あるいは、誰がそこへ入れないのかという問いに対しては答に二義性がある。一面では、言葉そのものが逡巡していると言えるし、また一面では「私」(定義された「私」であり、いわゆる「自我」ではない)が逡巡しているとも言えるのである。逡巡することにはこのような本質的曖昧さがあるのだが、こうした曖昧さによって「論理学」は宗教性(「行」)を帯びることができ、美を獲得して人々を誘い、主観的に逡巡している意識に、つまり、迷っている意識に救いの手をさしのべ、観音妙智力となるのである。このように、「逡巡領域」は本質的には美学なのであり、あくまで「論理学」の一領域として考えられなければならない。それゆえ、宗教そのものが学のある特定の分野であることが宗教意識の中に現れてくるとそれが宗教哲学とか神学などになるのである。しかし、宗教の可能性は「論理学」の逡巡領域にあるのだから、「行」というあり方を失うと宗教的生命は失われる。「自未得度先度他」の精神を失って思弁的な領域に入ることによって宗教はおのれに固有なものをなくすのである。

ヘーゲルでは芸術が宗教に含まれるが、間接伝達論的論理学では、美学の中に宗教が含まれるのである。「逡巡領域」というものが論理学の可能性の一領域(美学)を形成していて、ここにはじめて宗教作用、つまり、救いの働きと救われる者の対応が生起できるので

ある。もしも、このようになっていないとしたら、救い救われるということは何ら普遍的なものでは無くなってしまい、単なる主観的な出来事ではないことになる。人が宗教的に救われるということは決して単なる主観的、個人的な満足というものではなく、客観的なこと、あるいは何らかの意味で絶対的なことなのであり、この「感じ」には理由があるわけである。つまり、本当に宗教的に救われるということは「論理学」の組立てに適合するということになり、このことがそもそも救われた主観に意識されるのである。そして、こうした適合によって救われた意識にはおのずから「論理学」の諸規定といったものが会得されてくるのである。

ここで以上のことを「般若心経」の一部分に関して確認しておこう。

「観自在菩薩 行深般若波羅蜜多時 照見五蘊皆空 度一切苦厄」

ここでは五蘊、つまり、有るものの本質的な五つの構成要素がそれ自体としては空であることを知り、ここにすべての苦悩からの解放が実現したという内容が記述されている。ここで我々の立場から最も問われるべきことは、このような知を一体何者が知ったのかということである。それはすぐに答えられよう。観自在菩薩である、と。しかし、それではなにも答えられてはいないのである。一体、観自在菩薩とは誰なのか、あるいは、何なのか。

間接伝達論的論理学から全く諸々の顧慮抜きに言うなら、あらゆる有るものの構成要素を空と観たということはまだ歴史的論理学の「金曜日」の時に属している。なぜなら、ここでは主語と述語の関係そのものが問題視されず、「有るものは空である」という言が主語—述語関係の内部で発言されているからである。「である」とか「有る」とかがまだ言葉の出来言としては聞こえていない。このような論理的場面で観ているものは、これまで論じてきたことからすれば、曖昧な「行」

する主体、「観自在菩薩」であるということになる。観自在菩薩は「論理学」の「金曜日」を創った歴史的実在であるヘーゲルではないが、そうかといって単に空想的な想像物でもない。観自在菩薩は唯一的な歴史的論理学を「創る」者ではなく、そこへ入れずに「逡巡している」のである。「行」の主体であるが、「私」そのものではなく、「行」する言葉にして「私」であり、曖昧なもの（二義的なもの）なのである。また、「行深般若波羅蜜多時」の「時」とは決して歴史的「時」ではないということが帰結する。この「時」は「行」と本質的に関連している。ということは、つまり、ここで言われている「時」は時の本質をまだ言えないと言っている「時」であるということである。観自在菩薩はまだ「時」の中で行じていて、時の本質、つまり、歴史的「時」を発言することができないのである。

研究者によれば、観自在菩薩の原語、Avalokiteśvara、は古くは、Avalokitaśvaraであったとされ、前者は観と自在という意味をもつが、後者は衆生に音声を観ぜしめるという意味内容をもっているようである（中村元、紀野一義訳：般若心経 金剛般若経、岩波書店、東京、1973、P.17.）。「音声を観ぜしめる」、これが観自在菩薩の誰か、または、何か、という問題と深い関係がある。おそらくはここで「音声」と言われていることは、単に「音」一般、たとえば、水の音のようなものではなく、言葉の音声のことであろう。言葉の音声を「観ること」は言葉の言うことを言うまにさせることではない。後者は「土曜日」、そして、「日曜日」の場面のことがらであるからである。言葉の音声を「観る」ことは「観られ得る」ように言葉がなっていることであり、それはただ、spekulativということが有り得る論理的場面でしか可能ではない。しかも、「言葉の音声を観ずる」ではなく、「衆生に音声を観ぜしめる」のである。それは最も深く考えるなら、言葉そのもの、ないしは、真言

そのものが「金曜日」の場面の「逡巡領域」で言う言い方(方便を必然的に含む)と言える。このような言葉そのものの振る舞いがそれを聞く「私」の「行」にもなるのである。衆生に言葉の音声を観ぜしめるということはある普遍的な美学的事態と言える。

「逡巡領域」は「論理学」の場面に入ることゝ逡巡しているために、抽象的なことが生起するのではなく、「論理学」に入れられないという有り方をとるすべての迷っている「私」、つまり、衆生に方便を垂れる。すなわち、観自在菩薩は現実的な働きをする主体(「行」する言葉)となるのである。しかし、この働きは本質的に「衆生に音声を観ぜしめる」という「論理学」の美学的領域のあり方なのである。そこでこのような観音の働きにはカテゴリーが潜在していなければならない。観音の慈悲行といえどもそれはなにか深い意味での理性的な働きでなければならず、真理の法に従っていなければならない。

ここで言われたことそのものがすでにして歴史的論理学の秘奥の言(こと)がらなのであるから、こうした秘儀に批判的になる人がいても仕方はない。こうしたことは、いかなる人にも未知なることであるのだから、既知のことに安らいでいる人には妄想と映るのはやむをえないことである。ただヘーゲルのみが『精神の現象学』でこのような連関をようやく発見したのである。もちろん、彼は芸術を宗教的なものに含ませたのではあるが、

間接伝達論的論理学から眺められる歴史的論理学の「逡巡領域」、すなわち、美学領域は、「論理学」に入ることゝ逡巡しているような言葉の出来言になっているために「なにか他なるもの」に関わっている。このことはなんらかの仕方では他に影響され、また他になる、つまり、動かされ、動かす、すなわち、行為的という本性を必然的に得ている。行為の始まりになる意志はここでは主語—述語関係の述語に対応するものになっているが、そ

れはここ、「逡巡領域」では述語として言われているのではなく、行為するものの根源的アプリアリ、つまり、一般に物の述語の述語、すなわち、超越的述語である。いいかえれば、ここで行為とは本質的な意味での芸術的行為ということになる。もっと言うなら、行為者の行為を始ませるものは、行為者の最も内面的、自発的な意志でありながら、同時に物の根源でもあり、その意味で最も他発的ということである。「野のユリを見なさい」とイエスが語る時、イエスの深遠な内面から言葉が発せられただけではなく、イエスは「野のユリ」に動かされたのである。ここでもまた、このような行為そのものの意味は、「衆生に音声を観ぜしめる」という深い意味の宗教的なものを含んでいる。すなわち、このような芸術的行為の本質は「方便」であり、「論理学」への橋渡しなのである。なお、ここで言及されたことについては、改めて間接伝達論的論理学の「逡巡領域」として論究されなければならない。

さて、以上のように、「論理学」と宗教の関係の概略が明らかにされたので、「転法華」について論ずるための基礎が据えられた。

宗教的言語が「逡巡領域」の言語であり、従って、本質的に美学的であるということがまず確認されなければならない。そのことは、どのような宗教の経典を見ても明白に示される。それはけっして論理学ではない。しかし、それはまた単に文学的なものでもない。上で述べたように「逡巡領域」は本質的に行為的であって、その言語もまた行為的であり、同時に本質的に「方便」を含まなければならない。言い換えれば人間を救うという行為的性格をもたないような宗教的言語は有り得ないのである。教祖という人たちはこのような言語を生み出す者として、行為と言語が一致しているということになる。行為が言うのかそれとも言語が行為しているのかさだかではないような人が本来的な宗教的人格と言える。

仏教の經典群の中でも法華經はその真意を汲むのが困難なものひとつと言えよう。多くの比喩が織り込まれていて、その比喩そのものはなにか理解ができるのであるが、比喩によって伝えられるべきことが何であるかがよく見通せない。「六祖壇經」に六祖慧能のところに法達という法華經を念ずること三千部に及ぶ僧が訪れてくるという件がある。慧能はその僧の境界を見抜き、「あなたの名前は法達というが、まだ法に達したのではないですね」と語りかける。ずばり心中を見抜かれた法達は、自己の問題の究極的解決を慧能に託し、次のように問うのである。「私は法華經を読誦してもまだ經典の真意が分かりません。心に常に疑いがあります。どうか先生、この經の真意をお教え下さい。」こう問われた慧能は法達から法華經を読誦してもらい、比喩品に至るとそこで法達の読誦を遮り、法華經の真意を説き始める。そして、教えの最後に慧能は次のような詩句を示す。

「心迷えば法華に転ぜられ、心悟れば法華を転ず。

經を誦して久しく明らめずんば、義と譬家をなす。

無念の念はすなわち正、有念の念は邪となる。

有無ともに計せざれば、長く白牛車に御す。」法達はこれを聞くと涙を流し始めてとたんに大悟する、つまり、自己の究極的問題に決着をつけるのである。

法華經を研究し尽くしたとしても、その人が自己の究極的問題に決着をつけていないかぎり、「心迷法華転」でしかない。しかし、自己の究極的問題にけりがついた時には、「心悟転法華」ということになり、ひとつの比喩に無限の意を汲みとってそれを今度は自由に扱えるようになるのである。彼はここに法華經の説く「唯仏与仏」の境界に至る。

しかし、宗教的世界はどこまでも「論理学」の「逡巡領域」、つまり、美学的境界である。

本質的に、「衆生に音声を観ぜしめる」ことが可能になっていなければならない。主観的に逡巡領域を経験している迷える衆生なるものが可能になっていなければならないし、それに音声を観ぜしめるという救いの働きがその迷える衆生にいつも必ずどこからかやってこなければならない。そして、このことが普遍的な事柄として可能になっていなければならない。もしも、こうした「可能性」自身が無いとするなら、ほとんど観世音菩薩というのは空想の産物と異ならないということになる。 「行」というものが本質的に「逡巡領域」で可能であり、その「行」の本質から「衆生に音声を観ぜしめる」ということが生起するのだから、法華經そのものもまた、そのような「行」の本質を内容にしていると言える。それゆえ、ここで転ということは、「行」的なものが「行」的なものに転ずるということになる。つまり、心迷とは、本来は「行」的世界に有りながら、いいかえれば、「自未得度先度他」の領域にありながら、その逆のあり方、「他者より先にまず自分が渡ろう」というあり方になっていることである。このあり方は、主観的に逡巡している、つまり、迷っている意識には必然的あり方である。これに対して、心悟になることは、同じ「行」が「行」の本来的な有り方になることであり、「自未得度先度他」という本来的な宗教性を取り戻すこと、つまり、「衆生に音声を観ぜしめる」へと転ずることである。「逡巡領域」の内部には「逡巡」の故に起きる「転」の可能性、「行」が「行」に転ずる可能性、があるのである。

ところで、間接伝達論的論理学の内部における「転」の可能性は、すでに35の注で明らかになったように、「用意の秘術語」の発言許可ということと関係する。「論理学」の「逡巡領域」で迷える衆生的な「行」が本来の「行」、仏教的に言えば、普賢行に転じたように、言葉は言葉に転ずるのである。同一の「行」が迷いとしての衆生のあり方となり、

また、覚としての普賢行になるのは、「行」が、「論理学」の逡巡領域固有の言(こと)がらになっているためである。前者は「逡巡領域」に迷い込んで閉ざされているのであるが、後者は「逡巡領域」の本来固有のあり方、つまり、「行」という「論理学」を遂行できるようになっているのである、すなわち、「自未得度先度他」ということになっている。ここでは、「逡巡領域」の「論理学」そのものが開かれ、その有るがままに明るくなっている、つまり、美学的となり、方便を垂れて、「衆生に音声を観ぜしめる」という「行」の本質が披露される。しかし、言葉が言葉に転ずるときには、「行」が「行」に転ずるのではなく、真言の「前」そのものの秘術において転ずるのである。この「前」こそ「時」(Zeit)の基盤になるものであり、その意味では、この転は歴史的なものであり、この点で「逡巡領域」のあの転と異なっている。「時」そのものの発祥を許すこのような「転」は、ハイデガーの哲学において「言葉への途上」としてようやく歴史的に発言許可されるようになって開始されるのである。言葉が言葉に転ずるのは真言の「前」の秘術語が発言されているからである。この「転」と「行」の本質に関するあの「転」との間にはある種の類比が認められる。「転法華的」というのは、このような類比から言われているのである。

### 37, (P.26 11行~14行)

「このSeynという言葉はその『起こるが起ころ』とところで眺める限り、『言葉として』『起こるが起きている』のである。つまり、そこで『主語消失』が起きているのである。ただし、ハイデガーにおいては『主語が消失シツツアル』ということが起きているのである。」

この箇所理解のためには、注30で述べられたこと、ならびに、次の注38の内容を熟考する必要がある。ここでは、注38のための助走のようなことを論じておきたい。すなわち、

我々は、ハイデガーの「言葉の哲学」の歴史的意義を十分知っておく必要がある。ただし、ハイデガーの思索空間の中には、これまで歴史上に現れたようないわゆる「言語哲学」なるものは全く入る余地はないのではあるが、

言語について哲学的に考察するという態度をとる限りその人はいつまでたってもハイデガーの思索空間で言葉が何故問われるのかという必然性を知ることはないであろう。なぜなら、言葉というものを探求の対象にして言葉の様々な様相とか現象とかから言葉の本質を探ろうとするその態度がすでに言葉への問いを塞いでいるからである。言葉への問いに至るということが言葉の本質規定のための前提、あるいは、必須の準備である。そして、このような問いそのものが「有る」ということと深く関係しているのである。言葉への問いと有とのこのような連関がハイデガー哲学のいってみれば神髄といえることである。我々は、まず、間接伝達論的論理学からこの連関を解き明かしておきたい。

ヘーゲルの「論理学」で最も問題となることはspekulativな事柄が、ある名称を得るとき、その命名の必然性、あるいは、命名されているということが問われずにいるということである。たとえば、『論理学』の中で「定在」(Dasein)が登場するとき、ヘーゲルは語源的にそれが場所(Ort)と関係するということを示唆しながら、それをそのままに放置してしまっている。同様に、「有る(Sein)」もまた、そのspekulativな把握がなされているのに、それが「有る」と命名されていることの不可思議さがヘーゲルほどの哲学者の思考の網にもかからないということになっているのである。

しかし、ヘーゲルの「論理学」には暗がりになっているこうしたことこそがハイデガーの言う「別の始まり」への入り口になっているのである。そこで、この入り口とは、つまり、「有る」といわれるspekulativに把握され

たことが「有る」と命名されていることの必然性をそれ自身で言うようになるということが可能になっているということである。しかし、実は、こうした「必然性」そのものもまた、同じようにそこで命名されるのである。こうした「入り口」のいわば開かれた暗がり、ハイデガーが言葉を問うことで入ろうとしている事態である。ここでは「有る」はもはや「有るもの有ること」ではなく、「有る」という命名がなされていること（Seinではなく Seyn）の現場が顕現するのである。命名とは言葉のことがらであって、したがって、「有る」が命名されるということはそれとともに同時に言葉そのものが言葉のことをそこで為していることも顕現するのである。かくして、ハイデガーの哲学は必然的に言葉と「有る（Seyn）」との深い関係を問うことになるのである。しかし、実は、このような顕現の現場は、すでに注35で示したように、真言の「前」の秘術語が発言されることであったから、言葉への問いは本質的に歴史的な問いになっているのである。すなわち、言葉をハイデガーが問うことは任意の哲学者が言葉について思索することではなく、歴史的唯一的な出来事なのである。あえていうなら、言葉はハイデガーによって問われるようにあらかじめなっていたということが正当に言われるのである。こうしたことを聞くと言語を研究する学者は、これは暴言だと憤慨するかもしれない。しかし、このような連関が視界に入っていない場合には、その人は少なくともハイデガーの「言葉の哲学」の意義について判断を下すことを差し控えなければならない。なぜなら、ハイデガーの言葉への問いは決定的に重大な歴史的出来事であるからである。それは人類史上最も重大なことが起きたということなのである。

間接伝達論的論理学から言えることは、ハイデガーの「言葉の哲学」は言葉の本質を規定するというよりも言葉へ問うということが

生起するということである。真言の「前」の秘術語の発言内部の様相は、言葉が言葉のことを発言することの「前」が「前」を転じていくことであり、「問い」になるのである。つまり、答をあらかじめ先立たせているわけである。「言葉への問い」こそハイデガー哲学の神髄である。筆者がヘーゲルの「論理学」の「奥の細道」と呼んだことはこのような意味の「言葉への問い」が歴史的に生起したということに他ならない。そして、このような歴史的唯一的に生起しなければならなかった「言葉への問い」の磨きをかけられた問い方が「言葉としての言葉を言葉へもたらす」といういわゆる「道の公式」である。

さて、ハイデガーの「言葉の哲学」が従来の言語哲学とは本質的に異なるという基本的な見方をどこまでも保持しつつ、次の注でその内実に入り込むことにしたい。間接伝達論的論理学から見通されることは、上述したように、spekulativに見られるところでは見落とされていた「有る（Sein）」の命名の消息が、言葉への問いとともに顕現するということである。しかし、この「命名」の消息の最深部は、後に示すように、Ereignisの更に先から照明されて明らかになるのであり、従って、「命名」に関しては、ハイデガーの思索もまだ偶然性を完全には払拭していない。このことは本質的な「問い」が可能になっていることを意味する。「有る」と「時」との連関が言葉に向けて本質的に問うことから可能になるのである。

### 38, (P.26, 14行)

「この事態を正確に言い表わしているのが『言葉としての言葉を言葉にもたらす』である。」

ここで示された命題、「言葉としての言葉を言葉にもたらす」は、ハイデガーの「言葉の哲学」のいわば精髄を表現するものとして知られている。しかし、厳密に考えるならば、

これは、命題でもなければ、ましてや、言葉の本質を表現しているものでもない。もしも、この「命題」をなにかの思想の極めて洗練された表現と受けとるならば、そのような人は、この「命題」をすでに通過してしまっているのである。この「命題」は、いわゆる命題ではなく、われわれ人間が根源的に巻き込まれている論理的な事態である。人間とはなにかという人類の永遠の問題がこの「命題」によってその解決のとびらが開かれたということであり、しかも、人間とはこれこれこういうことである、といった陳腐凡庸な命題で答えられるのではなく、「言葉としての言葉を言葉にもたらず」ということによって、つまり、巻き込まれるという事態によって答えられようとしているということなのである。言葉についての命題のようなものが人間とはなにかという問いの答えになるということは、信じられないことであろう。しかし、人間とは何かという問いそのものが、「言葉としての言葉を言葉にもたらず」というところにはじめて顕現することができるのである。「人間とはなにか」が言葉のほうから問われていて、言葉のほうから答えられている、このことが看取されるには、言葉そのものが話すようになっていなければならない。

ハイデガーは、もちろん、この連関をはっきり知っていたのであり、次のような言い方でそれを示している。

「言葉の跡をたどって思索するとは、次のようなことを意味する。死すべき者たちの本質に滞在地を許し与えるところのものとしてそれ(es)が起こるという流儀で言葉の話すことの中へと到達すること」(M.Heidegger: *Gesamtausgabe Bd. 12*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, S.11.)

ここにも先の「命題」と同様の事態が起きているのである。「言葉が話す」(Die Sprache spricht) というのは、言葉が話しているのだというように人間が見ているのではなく、

言葉が話していると言葉が言うようになったということである。そして、言葉が話しているのだと言葉が言い始めるには人間本質が必要なのである。つまり、このような言葉の話しを聞くには、人間というような聴覚が必要になるということである。「人間の聴覚」ではなく、「人間という聴覚」が必要になるのである。それゆえ、言葉が話すようになって人間本質も出現可能になるのである。しかし、注意しなければならないことは、人間とは、言葉の話すのを聞くという役割なのだ、これこそ人間とはなにかの究極的答えだと図式的に理解しないことである。「言葉が話す」ということは、命題的に把握されてはならない。「言葉が話す」ということがどれほど微妙繊細な境のことがらかを以下に示し、「巻き込まれている」とはどういうことかを明らかにしたい。

人間本質は「言葉が話す」ということに巻き込まれている、このことが「言葉としての言葉を言葉にもたらず」ということである、と筆者は述べたのであるが、言葉は、ここではまだ「言葉への途上」にあり、その本来固有のことを言っているのではない。言葉は、ここでは、間接伝達論をなしているのではなく、言うべきことを言っていない。しかし、言葉は言葉として言う「道」をとったのであり、このようにして、「言葉としての言葉を言葉にもたらず」というこのことが実に「道」を一義的に定義しているということになる。これは、どうしても言葉が拓かねばならない「道」であることになる。ハイデガーは、「言葉としての言葉を言葉にもたらず」を「道の公式」(Wegformel)と名づけているが、この表現は必然的なものということが言える。「道」についてハイデガーはある重要な思索をしている。ここでは、『言葉』と題されるハイデガーの論述のある箇所を引用しながらその思索に触れてみよう。最初に原文を、次に暫定的な日本語訳を付しておく。

Das Gefüge des menschlichen Sprechens kann nur die Weise (das Melos) sein, in die das Sprechen der Sprache, das Geläut der Stille des Unter-Schiedes, die Sterblichen durch das Geheiß des Unter-Schiedes vereignet.

「人間的な話すことの接合組立ては、たんに流儀(歌)であることができるのみである。この流儀の中へと言葉の話すこと、つまり、区-別の静寂の鐘の鳴り響き、は区-別の言い付けを通じて死すべき者たちをあてはめるのである。」(Ibid., S.29)

この箇所で言われていることが「巻き込まれている」ということであるから、日本語への翻訳はあくまで「暫定的」にとどまる。原文のひとつひとつの語句が「言葉の話すこと」から言葉になっているため、ある一つの語の理解のためには、「言葉としての言葉を言葉にもたらず」という「道」に立たなければならない。しかし、このことは、理解を断念するということであるから、結局、原文を把握するということは諦めなければならないということになる。それでは、一種の暗号文と変わらないということになろう。しかし、間接伝達論的論理学というのは、もともとこのような種類の言語なのであり、このようになっているということが間接伝達論的領域のリアリティを証明するのである。理解されうるようなことであつたなら、どうして間接伝達である必要があるか。間接伝達論的論理学のリアリティは、むしろ、ハイデガーの「言葉の哲学」が理解不可能性をもつようになっているということであつて疑いをさしはさむ余地もないくらい明確に証明されるのである。

さて、この箇所全体の最も注目しなければならない語がWeise(流儀)である。ドイツ語のWeiseの意味は「方法」「やり方」「流儀」「くせ」「風」といった意味の他に「旋律」「歌」という意味がある。原文に括弧して、Melos

(ギリシア語で枝、歌を意味する)となっているのは、Weiseという語が「巻き込まれている」ところでどんな具合になっているかを示すためである。つまり、Weiseという語は、「言葉が話す」というように言われているかぎり、「流儀」にして「歌」になっているのである。Weiseは、古い英語では、wiseに相当し、これは、way、つまり、道とか方法という意味である。Weiseは、人間の行動の仕方とは関係することはなく、ただ、かの「道の公式」に固有の事態を名指ししているのである。逆に人間のいっさいの行動がここで言うWeiseから起きてきているということが言える。

言葉の言う流儀が歌である。つまり、人間が話すのではなく、言葉が話すようになると、そこに「流儀」と呼ばれるある独自の出来言が起ころうということである。ここに「道」のようなものが発言許可されるのであり、これがMelosである。ということは、道と歌とは切り離せぬ関係にあるということになる。そして、このような歌にして道なるものは、「近さ」と関係する。「近さ」とは、思索と詩作の「近さ」を意味する。ハイデガーは次のように言う。

「隣り合っているもの、近さの中に住むことは、その規定を近さから受け取っている。詩作と思索とはSagen(言うこと)の仕方(Weise)であり、しかも、際立ったものである。もしも、Sagenの二つの仕方がそれらの近さから隣り合うことになっているとするなら、近さそのものがSagenの仕方の中で統べていなければならない。すると、近さとSagen(言われ)とは同じものとなる。」(Ibid., S.190)

実は、ここで言われている「近さ」というのは、「遠さ」という「近さ」なのである。遥かなる「遠さ」が開顕していることが「近さ」が開顕したということである。「遠さ」、ここに「道」ができる理由がある。「言葉が話す」という信じられないことが目撃される処では、このような遥かなる「遠さ」の中の「近さ」が

統べているのである。このような「近さ」は、しかし、事物の間にみられるいわゆる位置関係ではなく、「言葉が話す」というようになっている処での独自の関係性であり、「思索と詩作」の「近さ」である。すなわち、「近さ」は、ただ「思索と詩作」の「近さ」以外にはここでは有り得ないということになる。では、どうして「近さ」は、「思索と詩作」の「近さ」なのであろうか。間接伝達論的論理学から見ると、すでに注34で示したように、両者は、「用意の秘術語」の必然的な二つの面である。「用意の秘術語」が発言許可されるようになると、言葉は、一種の秘術を為し、魅せるのであり、charm(元々はラテン語の歌という意味)になっていなければならない。これが、魅惑する言葉としての詩的な面である。しかし、言葉は、ここでは同時に「主語-述語関係」を解くのであり、「論理学」の基礎を与えている。これが思索的な面である。しかも、この二つは、まだ同じものになっているのではなく、「道」にある。こうして、両者は「隣り合っている」のである。ということは、ここで言う「近さ」は、ハイデガーの哲学的境位の内部では、その由来に関して未知なるものになっているということになる。事実、彼はこんなことを述べている。

「近さとは何か、我々がそれを沈思(nachsinnen)しようとするや、我々はある遠い思索の道に向かうことを決意したのである。今はただわずかの歩みがうまくいくにすぎない。その歩みは、前進するというよりも、後退すること、我々がすでに居るところへと戻ることである。この歩みは、少なくとも外見では、これからあれへとひきつづいて起こる連続を形成するものではない。その歩みは、むしろ、同じもの(das Selbe)への集まることへと自らを接合し(fügen)、自らをこの同じものへと打ち返す。遠回りのように見えることは、本来的な道引くこと(Be-wägung)の中への滞留であり、そして、この道引くことから隣り合う

ことが規定されるのである。」(Ibid., S. 197)

ここで「道引く(ミチビク)」というのは、「言葉が話す」という事態におのずから出現していることである。このようなことは、ただ、「用意の秘術語」がそもそも「道を用意せよ」という要請を含む、つまり、間接的な、遠回りする伝達をすべきという要請を含むということから可能になっているのである。このような独自の意味をもつ語としてハイデガーは、わざわざシュヴァーベン・アレマン地方の独特の言葉遣いである wägen(道を拓く)に由来する Be-wägung をここで用いているのである。しかし、ハイデガーは自分の歩んでいる道が「遥かに遠い」道であることを明確に知っている。

Weiseと道とは以上のように、互いに親密な関係にあるが、しかし、両者は全く同じことを意味するとは言えない。「用意の秘術語」は「道を用意せよ」という要請に応じることで、その中に「道」が「引かれる」ようになっているが、しかし、同時に「術」、つまり、art的な本性をもっている。しかし、このart的なものは、テクニカルということではなく、すでに述べたように、charm、言い換えれば、魔術的に引き寄せるような独自の「流儀」である。「流儀」というのは、どこまでも魅惑することを含み、陶酔的な境を現前させている事態として理解されなければならない。もちろん、ハイデガーもこのような事態に「巻き込まれている」のだから、同じようなことを目撃していなければならない。ハイデガーが Ereignis を論究するときに、entrücken、つまり、「うっとりさせる」という語を使う時、それは、今述べたような事態を指している。こうして、魔術的に引き寄せ、うっとりさせて人間本質を巻き込ませる「流儀」が「言葉が話す」ということに固有のことがらになっているのである。人間本質はこのような「流儀」にはめ込まれている、これがfügenということである。すなわち、「言葉が話す」に巻き込まれ

ているが故に人間は言葉を持ち、言葉が話すことができるのである。人間本質は、このようにして、本質的に詩人的ということになる。

さて、次に、我々は上に引用した文の第二に注目すべき語、区-別、原文では、Unter-Schied、に触れておかなければならない。

区別というのは、通常は論理学の術語であるが、ここでハイデガーが言っているのは、物と世界の間存する唯一的な通じ合いを可能にしているものである。しかし、ハイデガーが物と世界の間区-別と言うときには、すでに述べたような、近隣関係、思索と詩作の「近さ」ということが共に考慮されている。区-別は、区別されないこと、「親密性」(Innigkeit)ということの意味しているのである。このような親密性が区-別とされていることである。ここで注意しなければならないのは、このような矛盾する言い方から、事態そのものが弁証法的なものだと思わないことである。確かに、区別とは区別がないことである、という言い方は外見的には弁証法的な事態を表

現しているように見える。しかし、ハイデガーの思索のことがらは、弁証法の先にある。違いは歴然としているのであるが、しかし、その違いが分からない人は、外見上の一致は実は、巨大な裂け目を作っているということをおきまえておくのがよい。「言葉が話す」という場面ではじめて区-別が親密性であることが発言許可されるのである。したがって、「用意の秘術語」が発言されている時空では、すでにこのことが言われるようになっているということになる。実際、ハイデガーはすでに「ヘルダーリン講義」の中でこのような親密性を明らかにしている。それゆえ、ここで言われているような区-別を論ずるためには、「ヘルダーリン講義」にまで遡らなければならないということになろう。しかし、この注釈箇所ではそこまで詳細に論ずる必要はないと思われる。区-別についての詳細な論究は、このことが問題になっている別の箇所で行いたい。

(続く)