



Title	世界に住まうこと：ハイデガーの思惟に即して
Author(s)	西松, 豊起
Citation	メタフュシカ. 2001, 32, p. 85-98
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66650
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

世界に住まつゝこと

——ハイデガーの思惟に即して——

西 松 豊 起

ハイデガーはその中期の思索において、『存在と時間』（一九一七）で最も枢要な概念として導入された「実存」（Existenz）と云う術語を「脱一存」（Ek-sistenz）として解釈し直す試みを行つてゐる。その試みは、一九二〇年に最初に行われた講演『真理の本質について』において既に始まつており、この講演では『Ek-sistenz』、『ek-sistent』、『ek-sistieren』という語が早くも登場してゐる。しかし、脱一存と云う概念が明確に定義され、Existenz から Ek-sistenz への解釈変更が表立つて為されるのは『山ノーマニズム書簡』（一九四六）においてである。この書簡のなかで、脱一存は次のように定義されである。「脱一存とは、内容的には、存在の真理の内へと、外へ一出で一立つてゐる」（Hin-aus-stehen）を意味してゐる（GA9, 326）。そして「世界一内一存在」とは脱一存の本質を名指してゐるのであり、それは脱一存（Ek-sistenz）

の『脱一』（『Ek』）がそれに基づいて現成するといろの明け開かれた次元を顧慮してである（GA9, 350）と云われる。従つて、存在の真理のうちに住まつゝのが世界一内一存在の本質であるといつゝことになる（vgl.GA9, 358）。『山ノーマニズム書簡』における、ノーマした意味での世界一内一存在を『存在と時間』における世界一内一存在と比較してみると、我々は直ちに或る齟齬に気がかかるを得ない。『存在と時間』では、「内一存在」（In-Sein）の「内」（in）が、住まつ」とを意味するwinnanから由来するものとして語源的に分析される。これ親しんで住まつてゐる」と云ふのが明らかにされるが、この世界の「もとでの存在」（Sein bei）は、世界への没入と云う更に詳細に解釈されるべき意味においては、現存在の「頽落」（Verfallen）云う現象に繋がり、従つて住まつゝこと

ての内一存在は頗落の基礎を成している」となる (vgl. SZ, 54)。それ故に、いのよつた意味での住まつたとは、存在の真理のうちに住まう」ととはおよそ対極に位置するものであると言わざるを得ない。もちろん『存在と時間』における世界

—内一存在も先駆的決意性という本來的な様相をとり得る。しかし、この本來性においても「もとでの存在」は現存在の存在を構成する一契機として付き纏っている。確かに「もとでの存在」が直ちに頗落へと直結するわけではない。だが『存在と時間』では次のように述べられている。「現存在は、そのつど既に、そして恐らくは間もなく再び、非決意性のうちに存在して」 (SZ, 299)。

世界一内一存在としての住まう」とに対する評価は、ハイデガーの前期の思索と中期の思索とでは逆転したかのようにな見えるが、しかしハイデガー自身はそれを逆転とは見てこない。「いのよつた〔存在の真理のうちに〕住まう」とが『世界一内一存在』(『存在と時間』五四頁参照)の本質である」 (GA9, 358, []) 内は引用者) といつて言明からも分かるように、彼は『山ノーマニズム書簡』においても『存在と時間』における世界一内一存在の本質は飽くまでも固持されていると考えているのである。世界一内一存在という概念がハイデガーによつて解釈変更されてゐるかのよつて見えながら、しかし彼自身はそつは見てこないといつての事情を、我々はどう理解するのかと云つてある。覆藏性も脱去も欠在も、いづれも

ばよいのか。

一 存在それ自身の欠如について語るの困難

中期以降のハイデガーの思索においては、「存在の真理」とは、存在それ自身の覆藏性 (Verborgenheit) が覆藏性そのものとして明け開かれ、露になるといつて生起を指している。従つて「存在の真理のうちに住まう」とは、存在それ自身の覆藏性がそのものとして明け開かれる場に住まうことを意味するのである。だが、「存在の覆藏性」や「存在の欠在 (Ausbleiben)」等々といつて言葉はあまりに軽々に語られがちではないだろうか。一般に、我々がハイデガーの中期以降の思想に接するときに覚える違和感の一つは、存在それ自身について、自らを覆藏する (sich verbergen) とか、脱去する (sich entziehen) とか、欠在する等々の一連のアントロポモルフィズムで以て語られるところにあると思われる。ハイデガーの中期・後期の思想を研究する場合、我々は最初に覚えたこの違和感を忘れてこれらの語を常套句のように使い回しにしがちであるが、注意して考えてみなければならないのは、ハイデガー自身をも含めて我々がなぜ存在それ自身の覆藏性を、脱去を、そして欠在を経験し、それについて語り得るのかと云つてある。覆藏性も脱去も欠在も、いづれも

存在それ自身の欠如相である。確かに我々は存在者の欠如についてなら語り得るであろう。存在者は対象として表象することができる。それ故に、例えば以前在ったものが今無くなっている」ということに気づき得るのである。しかし存在それは対象として表象することができない。従つて、あれやこれやの存在者が無いというような仕方では存在それ自身の欠如は経験され得ないのである。存在それ自身の欠如の経験は端的な欠如の経験である。論理的に考えるならば、端的な欠如はそれ自身に留まる限りにおいては、決して我々には経験されないはずである。そうであるとすれば、一体なぜ我々は欠如しているはずの存在について、それが欠如していることを経験し、如何なる資格を以てその欠如について語ることが許されるのかといふことを問わなければならぬ。

しかしこの問いに答えることは、一見それほど困難ではないよう見える。それは、ハイデガーが或る時期まで存在をしばしば光の形象で語つてゐるからである。一例として『形而上学とは何か』への序論（一九四九）から一節を引いておくと、「存在者とは何かと問われるところでは到るところで、存在者そのものが視野のうちに立つてゐる。形而上学的表象作用はこの視野を存在の光に負つてゐる」（GA9, 365）と記されている。ところで『アナクシマンドロスの箴言』（一九四六）では次のように述べられている。「存在は、それが自らを存在

者の内へと露現（entbergen）する」とによつて、脱去する。このようにして存在は自らの真理に関する自制する。この自制こそ、存在が露現を行なう早初の仕方である」（GA5, 337）。光は光そのものとしては見えないからこそ初めてものが見えるのと同様に、存在者が露現されるためには存在は脱去し自制しなければならない。「現前する」と（Anwesen）が輝くことにおいて、現前するものが現れ、こちらへ（前に）出て来る。輝くことは決して現れないものである！」（GA5, 364, Anm.c）。この脚註に従つならば、存在とはそれ自身輝きであり、光であるが、光はそれ自身としては本質上不可視のものに留まる。従つて、現に存在者が非覆藏性のうちに露現されているという事実そのものが、存在の覆藏性の証左に他ならないと取り敢えずは考えることができる。

しかし実は事態はそれほど単純ではない。先に私は、ハイデガーが存在を光の形象で語つてゐるのは或る時期までであるとさりげなく断つておいた。その時期とは、恐らく後期の思索の初め頃、具体的にはハイデガーの最終講義『根拠律』（一九五五／五六）の辺りまでではないかと思われる。この講義の或る箇所では次のように言われている。「そのつど存在者が現れ得るためには、存在はそれ自身からして既に予め輝いてさえいなければならぬのである」（SG, 111）。このように、この講義では存在はまだ光や明るいのイメージを以て語

られている。といひが、例えば、一九六四年にパリのコロクで行われた講演『哲学の終末と思惟の課題』では、存在の開性 (Offenheit) を表わす》Lichtung 《といひ語から光や明るみの含蓄が払拭され、」」の語は間伐によつてできた森林のなかの空き地といひその原義に近づけて思惟せられてゐる (vgl.ZSD, 71f.)。つまり、」」の場合のLichtung いは、それ自体といひは明るくも暗くもなく、おしゃ光が射し込んで、そこで明るいと暗いとが戯れ合つゝと可能にする場のことであり (vgl.ZSD, 72)。従つてそれはもはや「明け開け」ではなく「空け開け」と訳されなければならないのである。

II 無といひ欠如相の下での存在それ自身の経験

存在それ自身の覆藏性や脱去について表立つて語り出されるのはハイデガーの中期の思索以降であるが、存在それ自身についての、こうした見方は既に彼の前期の思索のうちで先行的に予描されてゐたと見ることができないだろうか。『存在と時間』においては「存在一般」 (Sein überhaupt) といひ語は頻出しても「存在それ自身」 (Sein selbst) といひ語は出でこないが、それに相当するものはこの書のうちに読み込むことができると思われる。それは不安において無意義化した世界である。辻村公一氏は『存在と時間』における世界性の二重

性格を取り出し、それを仮に「世界性A」「世界性B」と名づけている。世界性Aとは、有意義性 (Bedeutsamkeit) 辻村氏の訳語では「指示性」といひ性格をもつた世界、つまり我々が日常そのうちに住み慣れている世界の本質構造である。それに対しても世界性Bとは、不安において開示される世界の無意義性 (Unbedeutsamkeit) 辻村氏の訳語では「非指示性」である。といひかで「不安は情態性の様相として、まず最初に世界を世界として開示する」 (SZ, 187) と言われる。そうであるならば、世界の無意義性こそが世界そのものの真相であると言ふ。辻村氏によれば「世界としての世界」 (Welt als Welt) が世界の根源的な相であるといわれる。そして世界のこの世界の無の経験は「世界の無」 (SZ, 343) の経験であり、この世界の無の経験こそが後に「存在それ自身」と名づけられる事柄の経験であると思われる。もちろん世界の無の経験と言つても、内世界的存在者の不在が経験されるといひことではない。周知のように『存在と時間』では、世界は日常性においては手元存在者 (Zuhändenes) の適所性 (Bewandtnis) が現存在の存在を中心として、」」の存在へと帰趣してゆく形で組織されたものとして分析されている。手元存在者が適所性を得て道具の指示連関の一部を形成する限りにおいて、初めてその存在者はそのつどの現存在において「在る」と言えるものとなり得るのであり、その意味で適所性とは内世界

的存在者の存在であると言える。そしてその適所性によつて組織された世界とは、内世界的存在者に適所性という形での存在を与えていた地平としての機能を果たしている限りで、もはや存在者の存在とは同一視され得ず、むしろ後の言葉で言えば「存在それ自身」と言わなければならぬであろう。日常性において道具の使用が支障なく行なわれているときには我々はそもそも世界の有意義性に気づくことはないし、ましてや適所性と世界との差異を経験することもない。だがその差異は、不安において世界が無意義化したとき際立たせられ、我々は「世界としての世界」を「世界の無」という様相において経験することになる。」の経験が、『形而上学とは何か』(一九一九)で言われている「無の顯示 (Offenbarung)」の経験である。不安において無が顯示されたとき、その無との鋭い対比において存在者が存在者として (das Seiende als ein solches)、つまり無ではなくて存在するという限りでの存在者として、際立たせられる。「無は、人間の現存在にとって存在者が存在者として顯示され得ることを可能にすることである」(GA9, 115)。その限りで、無は、存在者にその存在を与えているといふの存在それ自身だと言つてさうである。しかし、その存在それ自身は、そのものとして露にならぬことはなく、飽くまでも無という端的な欠如相の下でしか現出してはゐないのである。E・ケッテリンクは「無と存在と言つ「不安」を念頭に置いた上で為されている」とが窺える

は、一枚のメダルの両面のよう共属している⁽³⁾と述べているが、但しそのよう言つならば、そのメダルは無の面しか見せないと付け加えるべきであろう。」にハイデガーは、存在それ自身はその欠如相の下でしか経験されないという根本経験を得たのではないだろうか。そしてこの経験が、存在それ自身の覆藏性や脱去や欠在といった、中期以降の思惟を導くことになったのであろうと考えられる。

ここで断つておかなきことがある。私は、存在自身は無という欠如相としてしか経験されないといふ表現を注意深く避けてきた。それは、この表現では、「として」を基本構造とする解釈が無の経験に介在しているのではないかという疑惑を招く虞があるからである。私の考えでは、まず不安において無が経験された後で、この無の経験が存在それ自身の欠如相として解釈されるのではなく、無と存在それ自身とは、不安において無が開示されたその最初のときから既に表裏一体となつて経験されているのである。このことを、レヴィナスにおける『il y a』の分析を援用しつつ証示しようと思う。レヴィナスを援用するのは単なる辯證合わせではない。ところは、彼は『時間と他者』(一九四六/四七)における『il y a』の分析の或る箇所で『形而上学とは何か』における「無の無化」に言及しており、この分析がハイデガーの言つ「不安」を念頭に置いた上で為されていることが窺える

からである。『il y a』を特徴づけるのは、その非人称表現によつて示唆されてゐる匿名性である。すなわち『il y a』とは、何が在るとも言へない匿名で非人称の「在る」なのである。レヴィナスは、『時間と他者』では、口調上の理由から、ハイデガーにおける存在と存在者とを、それぞれ「実存する」(exist) と「実存者」(existant) と訛すと断つてゐるが、『il y a』とは「実存者なき実存する」となのである。従つて『il y a』は、存在者の存在とは区別される存在それ自身に概ね相当するとして見てよいであろう。」のよつたものとしての『il y a』は、『実存から実存者』(一九四七) では、「一面に広がり、避け難く、そして匿名の、実存の『わなわな』」と表現されてゐる。そして、それは引き裂くことがでない。」の不可能性は、「とりわけ、眠りが我々の呼びかけを逃れる或る時間を横切つて顕現する」と言われる。つまり、『il y a』は不眠の夜において重く伸し掛かつてくるのである。そして不眠とは、『時間と他者』によれば、「眠りへの可能な手立ての無い覚醒状態」である。従つて、眠りへの可能な手立てがないといふ意味での無において『il y a』が経験されるのであり、我々の言い方では存在それ自身が無において経験されるのである。

III 死すぐも者どもと存在の真理

前期の思索における以上のようなハイデガーの根本経験は、ブレーメン連続講演『在ると言えるものへの観入』(一九四九) の最初の講演『物』において明瞭に打ち出される」とになる。この講演では次のよへに言はれてゐる。「死は無の厨子として、存在の現成してくるもの(das Wesende) を自らのうちには藏し匿つてゐる(bergen)。死は無の厨子として、存在の山並み(das Gebirg) である」(GA79, 18)。通常、Berg (山) の集まり (ge-) が Gebirge 《山脈》と言はれるが、今の場合に山は、その彼方に存在を藏し匿つてゐる(bergen)。つまり Gebirg は、その彼方に存在を藏し匿つてゐる(bergen)。山の集まり (ge-) といふ意味合いが込められてゐると言へらる。しかし、存在が藏し匿われたままでは、それが無において経験される」ともそもそもあり得ない。だが、この講演に若干の手を加えて翌年に単独で行なわれた講演では、無は存在それ自身の「密令」(Geheimnis) として現成するものであると言はれてゐる。「死は無の厨子である。すなわちあらゆる点から見ても何か單に存在するものでは決してないもの、しかしそれにも拘らず現成し、しかもそのうえ存在それ自身の密令として現成するものの厨子である」(VA, 171)。」の

『言われてくる「密令」』とは何か。『ニーチェ』第一巻では次のようすに述べられている。「存在の欠在とは、その非覆藏性に関して自制する」とにおける、存在自身の脱去であるが、存在はその拒绝的な自己覆藏においての非覆藏性を約束している。いわゆる「のゆうに存在は脱去における約束として現成してくる」(NII, 390)。そして、この存在の約束を「ゆふの本質に従つて護り保つても覆藏し、その際の自らの本質の点で自ら自身に對して覆藏され、そしてそれに伴つて總じて覆藏されたままに留まるゆる、しかもそれにも拘らず何らかの仕方で現れるゆる」(NII, 369)が「密令」と名づけられてくる。」(1)Geheimnis《を通常の意味通りに「秘密」と訳せば「密令」と訳したのは辻村氏の訳語に従つた次第であるが、氏の指摘するところによれば、Geheimnisとは指令 (GeheiB) であるとされる。では何に關して指令が下されるのであらうか。それは、覆藏された密令が「何らかの仕方で現れる」(2)によつて覆藏性が破られるところに關してであらう。このように密令の覆藏性が破られることによって存在の約束が護り保たれ、存在それ自身はその脱去したままの相で明け開かれ非覆藏性の内へと到来する。それは存在それ自身の不到來の到来とも言つべき事態であり、存在それ自身が無となる欠如相の下に経験されるところである。しかし、のゆうな経験は如何にして可能となるのであらうか。それは、講演

『物』からの先程の引用からも分かるよつて、人間が自らの死べと闘わるいとこにてである。人間は死すべき者と呼べるの (die Sterblichen) である。「人間が死すべき者」といふ呼ばれるのは、彼が死ぬことができるからである。死する (Sterben) とは、死を死として能へるいと (den Tod als Tod ver mögen) を謂つ。人間のみが死する。動物は斃死 (verenden) する。動物は死を死として自らの前にも後にもやだな」(GA79, 17f.)。」(1)では『存在と時間』における「死への存在 (Sein zum Tode)」が、「死を死として能へるいと」くと深化せられてくると見てよいであろう。既に『存在と時間』でも、死は現存在の最極端の可能性として、それへの先駆において決意性を成就せるものとされてきた。「自らの死を不斷に確信しつつ、すなわち先駆しつつ、決意性は自らの本來的にして全体的な確実性を獲得するのである」(SZ, 308)。しかし決意性はまだ「実存の真理」(SZ, 221, 297) であつて、存在の真理ではなかつた。然るに次のよつて言われるところ、人間は存在の真理に關わる者として理解されなければならぬ。「死すべき者ともである死すべき者ともは、死すべき者ともとして、存在の山並みに現成しつつ存在してくる。死すべき者どもは、存在としての存在への現成してくる関わりである」(GA79, 18)。すなわち、人間は死に能うからこそ存在の真理に關わり得るのである。

それにしても何ゆえに人間は、死すべし類であるであつて、
そぞ在の真理に關わり得るのか。『存在と時間』では、死は「現
在の実存の可能的不可能性と云ふ無」(SZ, 266) とられて
いた。存在それ自身は無として現成し得るが、しかしその存
在それ自身は、「現存在の実存の可能的不可能性と云ふ無」
としての、すなわち人間の存在の無としての、死といふ山並み
の彼方に藏し匿わされている。それが存在それ自身の密令とい
う事柄であるが、人間すなわち現存在は平均的日常性において
では「ひと」(das Man) といふ在り方に頽落して、「死」と「い
うもの」がやつて来るのは確實だ」(SZ, 257) といふ。しかし終わりまでには「ともかくまだ時間がある」(SZ, 425)
といふ「駄弁」(das Gerede) を以て、やがて私のもの
(jemeinig) として云ふ歎けらるを得ないばやの自ら自身の死
を回避し、そのよつとしに密令を忘却する。その限りでは「ひ
とは決して死なない」(SZ, 424) といふ。それに対し、
死を死として能くする人間は、「存在の山並みに現成しつつ存
在している」が故に、密令といふ仕方で覆藏された存在それ
自身を覆藏されたまことに忘却するのではなく、却つて覆藏され
たままの相で明け開き、見護る。人間が死を死として能くす
るところといふに、我々は動物の斃死に対する人間の死の尊
厳を見る」とがであるであろう。その尊厳とは存在それ自身
の覆藏性を見護ることである。なぜなら「人間の本質の最高

の尊厳は、この地上において、非覆藏性と、そしてそれと共
にそのつぶそれに先立つて一切の現成の覆藏性とを護ること
に存する」(TK, 32) と言われるからである。

四 四方域と物

死を死として能くする人間は「四方域」(das Geviert) と
呼ばれる世界のうちに住まつ。四方域とは、大地と蒼天、神
的なる者たち (die Götlichen) と死すべし者じみの各々がそ
れなりの仕方で他の三者の本質を反映し合ふ、その際これら
の四者が向かい合う一重の内部で各々の固有なもの内へと
映り返るといふ「映一動」(Spiegel-Spiel) によって性起ゆせ
(ereignen) られる世界である (vgl.GA79, 18f.)。そして、この
四方域を集摂しつつ一性起ゆやつて暫しのあこだ滞在をせ
る」とが、物が物する (dingen) といふことである (GA79,
13)。そして物が物する限りにおいて、距離のどのような克服
によつても決してめたらされる」とのなは「近ゆ」(Nähe)
が現成するのであり、従つて物するといふことは「近づける
こと」(Nähern) であるとされ (vgl.GA79, 24)。すなわ
ち、物が物するとは、それぞれが自らの尊厳を保つよつて
互にの間で遠きを維持してゐる四者を四方域の内へと集摂し、
相互に近づけるのであり、しかもその際それら四者の遠れを

護るよつにして近づけるのである (vgl. GA79, 17)。

辻村氏によれば、この四方域という世界は、第一節で見た世界性Bが、ブレーメン講演に代表される時期において深められて問題とされたものであるという。他方において世界性Aの方は、この時期には、「技術の本質」によって規定され支配されている現代の世界、あるいはむしろ「非世界」(Unwelt)⁽¹²⁾の本質構造として明るみに出されてくると言われる。現代技術の本質は「組一立」(Ge-Stell) と呼ばれる。それは、人間を「徵發」(herausfordern) して、一切の現前するものを、即座にその場で (auf der Stelle zur Stelle) 何らかの役に立つように「用象」(Bestand) として徵發的に立てて「用立て」(Bestellen) とする慾求の集摺態である。組一立が支配する技術世界は、「存在と時間」において有意義性によつて性格づけられていた世界の現代的形態であると言えるであろう。しかし、そこには決定的な相違がある。それは、現代技術の世界においては「中心」が消失したといふことである。有意義性は、手元存在者の指示連関が最終的には現存在の存在へと帰趨してゆく形で組織されていた。それに対し、組一立が支配する世界では人間は単なる「用立ての使用者」(GA79, 30)に成り下がる。そこではただ用立ての連鎖があるのみであり、しかもこの連鎖は、用立てられたものが再び用立て可能性の内へと還帰してくる自らの円環行程

(Kreisgang) の内へと入つてゆくのみである (GA79, 29)。

だが、rijでは更に「一つ重要な」とを指摘しておかなければならぬ。それは、四方域という世界が既にどこかで実現しているような世界ではなくことづゝ」とである。ハイデガーは講演『物』の「補遺」に次のようく書き留めている。「手近にあるものにおいて近いが欠在している」という仕方で、驚愕させることが露になり且つ覆藏されている。これは「じう」とであろうか。それは、物が物していないうことである。つまり物が物として現前していないうことである。世界は世間 (welten) してゐない。物／世界は性起しない、すなわち性起は自らを拒絶してゐる。…」(GA79, 23)。

○・ペゲラーは、ヘルダーリンの詩がハイデガーにとって、世界を神的なる者たちと死すべき者ども、大地と蒼天の四方域として思惟するための決定的な刺激であつたことは疑いがないとを認める一方で、次のように報告してゐる。「ハイデガーが世界を四方域として思惟するとき、彼は最も古い思想を追思 (nachdenken) している。神話的な世界経験のうちにまだ慣れ親しんでいた人間は、世界を大地と蒼天との婚礼として経験し、自ら自身を、神の呼び要めの下にある死すべき者として経験していた。プラトンもまだ——彼なりの仕方で——世界とは蒼天と大地、神々と人間どもが共にある」とと

しての秩序であるといふ思想に言及している（『ゴルギアス』、五〇七—五〇八参照）。つまり四方域の思惟は、最古の神話的な世界経験をモデルにしているのであり、そしてこのい」とは、四方域の思惟が西洋の思惟の歴史の「第一の原初」（der erste Anfang）への「回一戻」（An-denken）から発現してこゆること「い」とを物語つてゐる。いりで「い」とは、『Adenken』の辞書的な語義に従つて過去の出来事の単なる想起と解せられてはならない。講義『根拠律』によれば、回一戻するいとは「既在の歴運（Geschick）」を一回ふすいと（SG, 158）であるとされるが、それは「熟慮する」いと、しかも既在のものにおいて未だ思惟されてこないものを「思惟一れるぐるみの（das zu-Denkende）として熟慮するいと」（ebd.）を意味する。やつて、いの思惟一れるぐるみに「思惟は先駆的に一思惟する（vor-denken）思惟」としてのみ呼応する（SG, 158f.）と謂われる。従つて「既在のものを回一思するいとは、思惟一れるぐる思惟一れるぐるみの内へと先駆的に一思惟し入ることである」（SG, 159）。故にハイデガーは、世界を四方域として思惟するいとによって、単純に古代の神話的世界への回帰を目論んでゐるのではなく、むしろ既在の第一の原初において未だ思惟されていないものを、思惟一れるべきものとして先駆的に一思惟しているのである。しかし、四方域の謂わば原型に当たるものは

古代の神話的な世界経験において既に思惟されていたのではないのか。ペグラーの報告からはそのように察せられる。だが、講演『物』の「補遺」には次のよう記されている。

「諸々の物は、久しう過ぎたものとしてあるが、それにも拘らず、それらは未だ一度も諸々の物として現成したことがないのである。

諸々の物として、とは——それらの物としての現成が未だ一度も殊更に光に達した」とがなく、護られたことがないと云ふことである（GA79, 23）。

いとは、物が護りを喪失していぬいと（Verwahr-losung）（GA79, 47, 51ff.）が現代技術の時代に特有の事態ではなこと云ふことを語つてゐる。ハイデガーは『建てる住まう思惟する』（一九五一）といふ講演で、我々は、大地と蒼天、神的な者たちと死すべき者との四者のうちの一つを口にし、あるいは名づけるとき、既に他の残りの三者と共に思惟しているのであるが、それでもやはり四者の一重を熟慮してはいないと述べてゐる（vgl. VA, 143f.）。確かに古代の神話的な世界経験においては、いれら四者の各々が他の三者を伴う仕方で思惟されていたのではあるが、しかし四者の一重が、従つて映一動が熟慮される」とはなかつたのであろう。それ故に、諸々の物は未だ一度も物として現成したことがないと言わるのである。講演『物』は次の言葉で締め括られ

る。「世界に基づいて軽やかなものだけが、いざれ物となる」

(GA 79, 21)。従って四方域の思惟は、第一の原初へと回一思しつつ、未だそこで思惟されていない思惟—それるべくのを先駆的に—思惟すべく既に「別の原初」(der andere Anfang) の内へと思惟し入へて居ると言えるであろう。それは、別の言い方をすれば、四方域という世界はハイデガーによつて先行企投された世界であり、未だ彼自身も経験しない世界に留まるところである。

五 世界に住まう」

では、四方域という世界は如何にして世開するのであらうか。それは、組一立の支配する現代技術の世界ないしは非世界が存在の忘却から存在の真理の内へと転回することによつてである。だがしかし、四方域という世界と、組一立が支配する現代の世界とは、完全に分離されていて相互に没交渉なのであらうか。換言すれば、四方域に住まう」とによつて、人間は『存在と時間』における頽落という契機に相当するものから完全に免れることになるのであらうか。この問いは、死すべき者どもが四方域に住まつ限り、存在者は用象として用立てられる」となく、あるいは道具として使用されることもなく、不斷に物としてのみ性起し続けるのかという問題に

繋がる。

講演『建てる 住まう 思惟する』では、『wohnen』の語源分析から、住まうとは、穏やかである」と、平穏へもたらされ、そのうちに留まつて居るとこういふとあるとされる。平穏 (Friede) という語は自由に開けたもの (das Freie)、das Fryeを意味して居る。そして fry が意味して居るのは、危害や脅威から護られているところのことであり、やなわち労わられて居ることである (VA, 143)。そして「から「住まう」との根本動向は、いのよかな労わる」とである (ebd.) とされる。そこで、「大地を救い、蒼天を受け取り、神的ななる者たちを待ち望み、死すべき者どもを護衛することにおいて、住まう」とは、四方域を四重に労わる」ととして性起する。労わるとは、四方域をその本質において護る」とである (VA, 145) とされる。しかしハイデガーは「」で次のように言つ。「死すべき者どもは、いのよかな労わる」ととしての住まう」とを如何にして遂行するのか。もし住まうことがただ単に、地上で、蒼天の下に、神的ななる者たちを前にして、死すべき者どもと共に滞在する」とにすぎないのならば、死すべき者どもはこの労わる」ととしての住まう」とを決して為し得ないであろう。住まうことはむしろ、常に既に諸々の物のもとで滞在することである。労わることとしての住まう」とは、死すべき者どもがそのもとに留まるものにおいて、す

なわち諸々の物において、四方域を護るのである」(ebd.)。四方域に住まつことは、四方域を集摂する物において、四方域を護る。ハイデガーは、講演『物』では物の例として壺を引き合いに出すが、『建てる住まう思惟する』では物の例として橋を挙げている。橋は大地を川の周辺の景観として集摂する(VA, 146)。また橋は天の天候とその変わりやすい本質に對して準備が整えられている(ebd.)。更に橋は、死すべき者どもが陸地から陸地へと歩いて行つたり、乗り物で行つたりするため、彼らにその通り道を許し与える(VA, 147)。そして最後に、死すべき者どもは、常に既に最後の橋への途上で、自らの卑俗なものと災厄とを乗り越えて、神的な者との淨福の前へと自らをもたらそと根本においては努めている(ebd.)。従つて「橋は橋の仕方で、大地と蒼天、神的な者たちと死すべき者どもを自らのもとに集摂する」(ebd.)のである。

ところで、上田閑照氏はこの引用箇所の「橋の仕方で」を取り上げて、そこに「その『仕方』の一つとして『我々にとって橋の用をなす仕方で』が保持されていると読み入れることは許されるであろう。橋は『橋の仕方で』、壺は『壺の仕方で』、それぞれ物であると言えるであろう」と指摘している。橋も壺もそれぞれ一つの物であるが、物として四方域を集摂する仕方が異なる。それは、橋と壺とでは用途が違う

からである。ということは、橋も壺もそれぞれ用具として何らかの役に立ちながら、同時に四方域を集摂する物となることもあります。道具として使用されつつ、それと同時に物するという工具的側面を排除して絶えず物としてのみ性起し続けるわけではなく、道具として使用されつつ、それと同時に物するという仕方で四方域を集摂するのである。存在の真理が生起する四方域という世界のうちに住まうことは、あたかもこの世界に常住しているかのように見えるが、しかしそれは実は四方域と、組一立が支配する世界ないしは非世界との間の絶えざる往還の運動なのである。このことは、四方域という世界がいつか世開するとしたならば、その世界は組一立の支配する世界へとどこかで通じており、またその逆であるということを意味している。そして、この両方の世界の間の絶えざる往還が、世界のうちに住まうことの実相であると言えるであろう。この絶えざる往還は、『芸術作品の根源』(一九三五/三六)で言われているよと、拒むことと偽装することという二重の覆藏と明け開けとの原闘争(GA5, 41f.)に重ね合わせることがでできると思われる。『ヒューマニズム書簡』において世界一内一存在の本質とされていた存在の真理のうちに住まうこととは、その真理が自ずと現成している世界に立ち止まつていることではないと考えるべきであろう。むしろ先に述べた二重の覆藏と明け開けとの原闘争の緊張関係のなかで、

「**開け** (das Offene) がやのへし體と取られなければならぬ」
のやうな (GA5, 48)。

セント『**世界—内—アズム書簡**』で世界—内—存在の本質と
それではじまりやういのよつに理解するなへば、『存在と時間』
における世界—内—存在の概念との間に齟齬は生じな。本
論の初めに述べたよつて、「**ゆきでの存在**」は、類落に直結す
るゆのではなくして、それへの関連を保持して、**開け**を製織
とし、本来性に常に付く纏つてゐる。いのりやうも「**開け**」
表わして、この證明として、最後に次の1節を示す。おほく
「現存在は、**世界**『**現**』 (» Da «) にねじて開示され、
真理と非真理のへゆに等根源的に保たれてい。いのりやうは
「本来的には、**世界**は本来的な真理としての決意性はない
当りでせある。決意性は非真理を本来的に我がものとするので
ある」 (SZ, 298f.)。

- (1) 森繁樹「『**共存**』の存在論」、日本哲学会報、『哲學』No.43、滋政
大学出版局、一九九三年四月、一九九四年三月参照。
ト、特著100回記念版参照。
- (2) Kettering, Emil, *NÄHE Das Denken Martin Heideggers*,
Günther Neske, Pfullingen, 1987, S.234.
- (3) Lévinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, 6.ed., PUF, Paris,
1996, p.28.
- (4) *Ibid.*, p.24.
- (5) Lévinas, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, 2. ed., J. Vrin,
Paris, 1993, p.109.
- (6) *Ibid.*
- (7) Lévinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, p.27.
- (8) Lévinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, p.27.
- (9) 講演『**物**』は「**物**」トマーハー連続講演を行なわれたそのま
まの形では、いのり箇所は「...しかしそれにも拘らず現成する**物**
は、いわば存在それ自身へして現成するものに屬す...」 (GA79,
18) である。『**物**』は、**物**は、トマーハー講演の翌
年一九五〇年に『**物**』の講演を単独に行なうに当たり熟慮のうえ
挿入されたものと見い、五〇年の講演 (『講演・論文集』に所収)
に従いて翻訳した。
- (10) 訳本は「**世界**『**現**』」、創文社、一九九一年、二二二
頁参照。
- (11) 訳本は「**世界**『**現**』」、創文社、一九九一年、二二二
頁参照。
- (12) 訳本は「**世界**『**現**』」、創文社、一九九一年、二二二
頁参照。
- (13) Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 2.Aufl.,
Günther Neske, Pfullingen, 1983, S.248.

(14)

上田閑照『場所——重世界内存在ー』、弘文堂、平成四年、六八
—六九頁参照。

(にしまつとよき 現代思想文化学・博士後期課程)