OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

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

世界に住まうこと

——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』（一九二七）で最も枢要な概念として導入された「実存」(Existenz)という術語を「脱—存」(Ek-sistenz)として解釈し直す試みを行っている。その試みは、一九三〇年に最初に行われた講演『真理の本質について』において既に始まっており、この講演では》Ek-sistenz《、》ek-sistent《、》ek-sistieren《という語が早くも登場している。しかし、脱—存とい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って為されるのは『ヒューマニズム書簡』（一九四六）においてである。この書簡のなかで、脱—存は次のように定義されている。「脱—存とは、内容的には、存在の真理の内へと、外へ—出て—立っていること(Hin-aus-stehen)を意味している」(GA9, 326)。そして「『世界—内—存在』とは脱—存の本質を名指しているのであり、それは脱—存(Ek-sistenz)の『脱—』(》Ek-《)がそれに基づいて現成するところの明け開かれた次元を顧慮してである」(GA9, 350)と言われる。従って、存在の真理のうちに住まうことが世界—内—存在の本質であるということになる(vgl.GA9, 358)。『ヒューマニズム書簡』における、こうした意味での世界—内—存在を『存在と時間』における世界—内—存在と比較してみるとき、我々は直ちに或る齟齬に気づかざるを得ない。『存在と時間』では、「内—存在」(In-Sein)の「内」(in)が、住まうことを意味するinnan-から由来するものとして語源的に分析されることに基づいて、世界—内—存在とは現存在が世界のもとで馴れ親しんで住まっていることであることが明らかにされるが、この世界の「もとでの存在」(Sein bei)は、世界への没入とい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)という現象に繋がり、従って住まうこととし

ての内―存在は頽落の基礎を成していることになる（vgl.SZ, 54）。それ故に、このような意味での住まうことは、存在の真理のうちに住まうこ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―存在も先駆的決意性という本来的な様相をとり得る。しかし、この本来性においても「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」が直ちに頽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、非決意性のうちで存在している」（SZ, 299）。

世界―内―存在としての住まうことに対する評価は、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見えるが、しかしハイデガー自身はそれを逆転とは見ていない。「このような〔存在の真理のうちに〕住まうことが『世界―内―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）という言明からも分かるように、彼は『ヒューマニズム書簡』においても『存在と時間』における世界―内―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―内―存在という概念がハイデガーによって解釈変更されているかのように見えながら、しかし彼自身はそうは見ていないというこの事情を、我々はどう理解すればよいのか。

一　存在それ自身の欠如について語ることの困難

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、存在それ自身の覆蔵性（Verborgenheit）が覆蔵性そのものとして明け開かれ、露になるという生起を指している。従って「存在の真理のうちに住まうこと」とは、存在それ自身の覆蔵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ものであろう。だが、「存在の覆蔵性」や「存在の欠在（Ausbleiben）」等々という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、自らを覆蔵する（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スムス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蔵性を、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いうことである。覆蔵性も脱去も欠在も、いずれも

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。しかし存在それ自身は対象として表象することができない。従って、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うことを問わなければならない。

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に見える。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っているからである。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っている。形而上学的表象作用はこの視野を存在の光に負うている」(GA9, 365)と言われている。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) することによって、脱去する。このようにして存在は自らの真理に関して自制する。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。「現前すること (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のである！」(GA5, 364, Anm.c)。この脚註に従うならば、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。従って、現に存在者が非覆蔵性のうちに露現されているという事実そのものが、存在の覆蔵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っているのは或る時期までであるとさりげなく断っておいた。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ないのである」(SG, 111)。このように、この講義では存在はまだ光や明るさのイメージを以て語

られている。ところが、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《という語から光や明るさの含蓄が払拭されて、この語は間伐によってできた森林のなかの空き地というその原義に近づけて思惟されている（vgl.ZSD, 71f.）。つまり、この場合のLichtungとは、それ自体としては明るくも暗くもなく、むしろ光が射し込んで、そこで明るさと暗さとが戯れ合うことを可能にする場のことであり（vgl.ZSD, 72）、従ってそれはもはや「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。

二　無という欠如相の下での存在それ自身の経験

存在それ自身の覆蔵性や脱去について表立っ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い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）という語は頻出しても「存在それ自身」（Sein selbst）という語は出てこないが、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。[1] 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。[2] 世界性Aとは、有意義性（Bedeutsamkeit、辻村氏の訳語では「指示性」）という性格をもった世界、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。ところで「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える。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される。そして世界のこの根源的な相の経験は「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っても、内世界的存在者の不在が経験されるということではない。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（Zuhandenes）の適所性（Bewandtnis）が現存在の存在を中心としつつ、この存在へと帰趨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とって「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っ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その存在を与えている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」と言われなければならないであろう。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。この経験が、『形而上学とは何か』（一九二九）で言われている「無の顕示（Offenbarung）」の経験である。不安において無が顕示されたとき、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顕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ころの存在それ自身だと言うことができるであろう。しかし、その存在それ自身は、そのものとして露になることはなく、飽くまでも無という端的な欠如相の下でしか現出してこないのである。E・ケッテリンクは「無と存在とは、一枚のメダルの両面のように共属している」[3]と述べているが、但しそのように言うならば、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。ここにハイデガーは、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、存在それ自身の覆蔵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。

ここで断っておかなければならないことがある。私は、存在それ自身は無という欠如相としてしか経験されないという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念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っ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辻褄合わせではない。というのは、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[4]、この分析がハイデガーの言う「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って示唆されている匿名性である。すなわち《il y a》とは、何が在るとも言え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「実存すること」(exister)と「実存者」(existant)と訳すと断っているが[5]、《il y a》とは「実存者なき実存すること」なのである。従って《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見てよいであろう。このようなものとしての《il y a》は、『実存から実存者へ』(一九四七)では、「一面に広がり、避け難く、そして匿名の、実存のざわめき[6]」と表現されている。そして、それは引き裂くことができない[7]。この不可能性は、「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って顕現する[8]」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ってくるのである。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[9]」である。従って、眠りへの可能な手立てが無いという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。

三　死すべき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ことになる。この講演では次のように言われている。「死は無の厨子として、存在の現成しているもの(das Wesende)を自らのうちに蔵し匿っている(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)と言われるが、今の場合には》Berg《から》bergen《の音が聴き取れる。つまり》Gebirg《には、その彼方に存在を蔵し匿っている(bergen)山の集まり(ge-)という意味合いが込められていると考えられる。しかし、存在が蔵し匿われたままでは、それが無において経験されるこ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われている。「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単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)[10]。ここで

言われている「密令」とは何か。『ニーチェ』第二巻では次のように述べられている。「存在の欠在とは、その非覆蔵性に関して自制することにおける、存在自身の脱去であるが、存在はその拒絶的な自己覆蔵においてこの非覆蔵性を約束している。このように存在は脱去における約束として現成している」(NII, 390)。そして、この存在の約束を「自らの本質に従って護り保ちつつも覆蔵し、その際この自らの本質の点で自ら自身に対して覆蔵され、そしてそれに伴って総じて覆蔵されたままに留まるもの、しかもそれにも拘らず何らかの仕方で現れるもの」(NII, 369) が「密令」と名づけられている。ここで》Geheimnis《を通常の意味通りに「秘密」と訳さず「密令」と訳したのは辻村氏の訳語に従った次第であるが、氏の指摘するところによれば、Geheimnisとは指令 (Geheiß) であるとされる。[11] では何に関して指令が下されるのであろうか。それは、覆蔵された密令が「何らかの仕方で現れる」ことによって覆蔵性が破られるということに関してであろう。このように密令の覆蔵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蔵性の内へと到来する。それは存在それ自身の不到来の到来とも言うべき事態であり、存在それ自身が無という欠如相の下に経験されるという事柄である。しかし、このような経験は如何にして可能となるのであろうか。それは、講演『物』からの先程の引用からも分かるように、人間が自らの死へと関わることによってである。人間は死すべき者ども (die Sterblichen) である。「人間が死すべき者どもと呼ばれるのは、彼らが死ぬことができるからである。死する (Sterben) とは、死を死として能くすること (den Tod als Tod vermögen) を謂う。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もたない」(GA79, 17f.)。ここでは『存在と時間』における「死への存在」(Sein zum Tode) が、「死を死として能くすること」へと深化せられてい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させるものとされていた。「自らの死を不断に確信しつつ、すなわち先駆しつつ、決意性は自らの本来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) であって、存在の真理ではなかった。然るに次のように言われるとき、人間は存在の真理に関わる者として理解されなければならない。「死すべき者どもである死すべき者どもは、死すべき者どもとして、存在の山並みに現成しつつ存在している。死すべき者どもは、存在としての存在への現成している関わりである」(GA79, 18)。すなわち、人間は死に能うからこそ存在の真理に関わり得るのである。

それにしても何ゆえに人間は、死すべき者どもであってこそ存在の真理に関わり得るのか。『存在と時間』では、死は「現存在の実存の可能的不可能性という無」(SZ, 266) とされていた。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いう無」としての、すなわち人間の存在の無としての、死という山並みの彼方に蔵し匿われている。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は「ひと」(das Man) という在り方に頽落して、「死と『いうもの』がやって来るのは確実だ」(SZ, 257) と言いつつも、しかし終わりまでには「ともかくまだ時間がある」(SZ, 425) という「駄弁」(das Gerede) を以て、そのつど私のもの (jemeinig) として引き受けざるを得ないはずの自ら自身の死を回避し、そのようにして密令を忘却する。その限りでは「ひとは決して死なない」(SZ, 424) と言える。それに対して、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、密令という仕方で覆蔵された存在それ自身を覆蔵されたままに忘却することなく、却って覆蔵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いうところに、我々は動物の斃死に対する人間の死の尊厳を見ることができるであろう。その尊厳とは存在それ自身の覆蔵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、非覆蔵性と、そしてそれと共にそのつどそれに先立って一切の現成の覆蔵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う。四方域とは、大地と蒼天、神的なる者たち (die Göttlichen) と死すべき者どもの各々がそれなりの仕方で他の三者の本質を反映し合い、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の内へと映り返るという「映—動」(Spiegel-Spiel) によって性起させ (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させつつ暫しのあいだ滞在させることが、物が物する (dingen) ということである (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っても決してもたらされることのない「近さ」(Nähe) が現成するのであり、従って物するということは「近づけること」(Nähern) であるとされる (vgl.GA79, 24)。すなわち、物が物することは、それぞれが自らの尊厳を保つように互いの間で遠さを維持してい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さを

護るよう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、第二節で見た世界性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てき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）の本質構造として明るみに出されてくると言われる。[12] 現代技術の本質は「組―立」（Ge-Stell）と呼ばれる。それは、人間を「徴発」（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）として徴発的に立てる「用立て」（Bestellen）という働きの集摂態である。組―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っ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」が消失したということである。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。それに対して、組―立が支配する世界では人間は単なる「用立ての使用人」（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）の内へと入ってゆくのみである（GA79, 29）。

だが、ここでは更にもう一つ重要なことを指摘しておかなければならない。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いということである。ハイデガーは講演『物』の「補遺」に次のように書き留めている。

「手近にあるものにおいて近さ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蔵されている。これはどういうことであろうか。それは、物が物していないということ、つまり物が物として現前していないということである。世界は世開（welten）していない。物／世界は性起していない、すなわち性起は自らを拒絶している。…」（GA79, 23）。

O・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ったことは疑いがないことを認める一方で、次のように報告している。「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ことと

しての秩序であるという思想に言及している（『ゴルギアス』、五〇七―五〇八参照）[13]」。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、そしてこのことは、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―思」(An-denken) から発現しているということを物語っている。ここで言われる回―思とは、》Andenken《の辞書的な語義に従って過去の出来事の単なる想起と解されてはならない。講義『根拠律』によれば、回―思することとは「既在の歴運 (Geschick) に思いを―回らすこと」(SG, 158) であるとされるが、それは「熟慮すること、しかも既在のものにおいて未だ思惟されていないものを、思惟―されるべきもの (das zu-Denkende) として熟慮すること」(ebd.) を意味する。そしてこの思惟―されるべきものに「思惟は先駆的に―思惟する (vor-denken) 思惟としてのみ呼応する」(SG, 158f.) と言われる。従って「既在のものを回―思することは、思惟―されるべき思惟されざるものの内へと先駆的に―思惟し入ることである」(SG, 159)。それ故にハイデガーは、世界を四方域として思惟することによって、単純に古代の神話的世界への回帰を目論んでいるのではなく、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―されるべきものとして先駆的に―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。ペゲ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」には次のように記されている。

「諸々の物は、久しく過ぎ去っ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ことがなく、護られたことがないということである」(GA79, 23)。

このことは、物が護りを喪失していること (Verwahrlosung) (GA79, 47, 51ff.) が現代技術の時代に特有の事態ではないということを語っている。ハイデガーは『建てる 住まう 思惟する』(一九五一) という講演で、我々は、大地と蒼天、神的なる者たちと死すべき者ども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を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いる (vgl. VA, 143f.)。確かに古代の神話的な世界経験においては、こ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ろうが、しかし四者の一重が、従って映―動が熟慮されることはなかったのであろう。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れるのである。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、いずれ物となる」(GA79, 21)。従って四方域の思惟は、第一の原初へと回―思しつつ、未だそこで思惟されていない思惟―されるべきものを先駆的に―思惟すべく既に「別の原初」(der andere Anfang)の内へと思惟し入ってい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って先行企投された世界であり、未だ彼自身も経験していない世界に留まるということである。

五　世界に住まうこと

では、四方域という世界は如何にして世開するのであろうか。それは、組―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ってである。だがしかし、四方域という世界と、組―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ろうか。換言すれば、四方域に住まうことによって、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ろうか。この問いは、死すべき者どもが四方域に住まう限り、存在者は用象として用立てられることなく、あるいは道具として使用されることもなく、不断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、穏やかであること、平穏へもたらされ、そのうちに留まっているということであるとされる。平穏(Friede)という語は自由に開けたもの(das Freie)、das Fryeを意味している。そしてfryが意味しているのは、危害や脅威から護られているということであり、すなわち労わられているということである(VA, 143)。そしてここから「住まうことの根本動向は、このような労わることである」(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、住まうことは、四方域を四重に労わることとして性起する。労わるとは、四方域をその本質において護ることである」(VA, 145)とされる。しかしハイデガーはここで次のように言う。「死すべき者どもは、このような労わることとしての住まうこ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、神的なる者たちを前にして、死すべき者どもと共に滞在することにすぎないのならば、死すべき者どもはこの労わることとしての住まうこ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ことは、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.)。四方域に住まうことは、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』では物の例として壷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対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ったり、乗り物で行ったりするために、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、神的なる者の浄福の前へと自らをもたらそうと根本においては努めている(ebd.)。従って「橋は橋の仕方で、大地と蒼天、神的なる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』、壷は『壷の仕方で』、それぞれ物であると言えるであろう」と指摘している。[14] 橋も壷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っている。それは、橋と壷とでは用途が違うからである。ということは、橋も壷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得るということである。四方域における物はその道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—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—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)で言われているような、拒むことと偽装することという二重の覆蔵と明け開けとの原闘争(GA5, 41f.)に重ね合わせることができると思われる。『ヒューマニズム書簡』において世界—内—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っ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蔵と明け開けとの原闘争の緊張関係のなかで、

開け（das Offene）がそのつど闘い取られなければならないのである（GA5, 48）。

そして『ヒューマニズム書簡』で世界―内―存在の本質とされていたことをこのように理解するならば、『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い。本論の初めに述べたように、「もとでの存在」は、頽落に直結するものではないにしても、それへの関連を保持している契機として、本来性に常に付き纏っている。このことをよく言い表わしている言明として、最後に次の一節を引いておこう。「現存在は、自らの『現』《Da》において開示されつつ、真理と非真理のうちに等根源的に保たれている。このことは『本来的には』、まさしく本来的な真理としての決意性にこそ当てはまる。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.）。

注

GA Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.（GAの次の数は巻数）

SZ *Sein und Zeit*, 17.Aufl., Max Niemeyer, Tübingen, 1993.

NII *Nietzsche* II, 5.Aufl., Günther Neske, Pfullingen, 1989.

TK *Die Technik und die Kehre*, 9Aufl., Günther Neske, Stuttgart, 1996.

VA *Vortrüge und Aufsätze*, 7.Aufl., Günther Neske, Stuttgart, 1994.

SG *Der Satz vom Grund*, 8.Aufl., Günther Neske, Stuttgart, 1997.

ZSD *Zur Sache des Denkens*, 3.Aufl., Max Niemeyer, Tübingen, 1988.

（1）森秀樹「『共存』の存在論」、日本哲学会編、『哲學』No.43、法政大学出版局、一九九三年四月、一九六頁参照。

（2）辻村公一『ハイデッガー論攷』、創文社、昭和四六年、五五頁以下、特に一〇〇頁以下参照。

（3）Kettering,Emil, *NÄHE Das Denken Martin Heideggers*, Günther Neske, Pfullingen, 1987, S.234.

（4）Lévinas,Emmanuel, *Le temps et l'autre*, 6.éd., PUF, Paris, 1996, p.28.

（5）*Ibid.*, p.24.

（6）Lévinas,Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, 2. éd., J.Vrin, Paris, 1993, p.109.

（7）*Ibid.*

（8）*Ibid.*

（9）Lévinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, p.27.

（10）講演『物』に関しては、ブレーメン連続講演で行なわれたそのままの形では、この箇所は「…しかしそれにも拘らず現成するもの、つまり存在それ自身として現成するものの厨子…」（GA79, 18）となっている。「密令」という言葉は、ブレーメン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て、五〇年の講演（『講演・論文集』に所収）に従って訳出した。

（11）辻村公一『ハイデッガーの思索』、創文社、一九九一年、一二七頁参照。

（12）辻村公一『ハイデッガー論攷』、一〇一―一〇二頁参照。

（13）Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 2.Aufl., Günther Neske, Pfullingen, 1983, S.248.

(14) 上田閑照『場所―二重世界内存在―』、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）