



Title	自然と人間の関わり合いについて：ハイデガーにおける〈世界〉とピュシスの概念を手掛かりに
Author(s)	土井, 理代
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1999, 33, p. 15-27
Version Type	VoR
URL	<a href="https://hdl.handle.net/11094/9819">https://hdl.handle.net/11094/9819</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

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

The University of Osaka

# 自然と人間の関わり合いについて

ハイデガーにおける「世界」とピュシスの概念を手掛かりに

## 土 井 理 代

### 序

近年環境問題がさかんに論じられている。西洋の科学技術や生活様式が世界に浸透するなか、歐米と同様「日本においても公害問題をはじめ、資源枯渇問題や絶滅危機種保護の問題が日常的に語られている。その際「環境(Umwelt)」ということで視野に入れられているのは、或る面ではわれわれ人間が住んでいる人工的に構築された生活空間（都市や街等）であり、或る面ではわれわれ人間がそこにわれわれの居住空間を置いている自然そのもの、地球そのものである。この二つの意味契機は時に対立的なものともみなされうるが、環境問題の成立する場はまさにこの両者の「接点」であろう。だがわれわれ人間はそもそもその「接点」ということをいかに経験しうるのか。

人間の住環境と自然そのものとの「接点」としての環境すなわち周囲世界、というテーマへの現象学的な取り組みとして、今もなおわれわれに思惟の着手点を提供し得るのが、ハイデガーの『存在と時間』である。ここには、

近代自然科学が対象とする法則的自然ではなく、われわれの誰もが普段の生活のなかで何気なく出会っている自然の姿がある。しかしその一方で、そこには、われわれによって利用される自然、という観点こそあれ、われわれに先立つて存在する自然そのものの姿はほとんどない。このことは、自然に対するハイデガーの人間中心主義的な見方を示しているようにも見える。しかし、そもそもハイデガーが人間を現存在 (Dasein) と呼び、世界内存在という存在体制の解明を必要としたのはなぜか。それは、人間とはいかなる存在者であるのかとすることが、われわれ自身にも未だ決して自明的ではないからであり（人間をあくまで生物の一種として解釈する立場（生物学主義）は或る意味でこの問いを既に解決済みと見なしている）、そうである限り、われわれに先立つて存在する自然そのもの、といつても、その存在意味はやはり自明的ではない。では、ハイデガーは人間を、そしてその〈世界〉をどのように解明するのか、また「自然」の存在はどのように位置づけられるのか。これらの点を大筋において明らかにすることが本稿の課題である。

ハイデガーの思惟を手引にするならば、われわれが人間本質への問いに際して出発点として堅持できるのは、ただそこ（現）においてのみ、在るものがあるということが経験されうる（すなわち存在理解が生起する）という根本事態だけである。『ヒューマニズム書簡』の言葉で言えば、人間をそのような観点からとらえることこそが「人間の本質をより始源的に思惟する」(Wm:345) ことである。このように、人間によつて「自然」が何らかの仕方で経験されうるためには、そのつど先行的に、「自然」が（のみならず、何らかの仕方で在るといえるすべてのもの

のが）経験されうる場が開かれてこなければならない、という考え方は、前期後期を通じての、ハイデガーにとつての基本的な思考の枠組みである。そのような場（Da）こそが、ハイデガーの言う「世界」であり、後期の言葉でいえば、それこそが存在の明け開け（Wm:350）にほかならない。

もつとも、ハイデガーの「世界」概念は、周囲世界（Umwelt）分析をその基本的成果とする『存在と時間』期から、超越（あるいは形而上学）概念が練られる一九二九年にかけて、そしていわゆる「転回」を経験する一九三〇年代以降と、徐々に変化を被つているようみえる。この点に關し、ここではまず準備的に『存在と時間』期と一九二九年の「世界」規定を中心みておこう。

周知のように『存在と時間』において「世界」の問題は、まず日常的な周囲世界を分析するという仕方で導入されたが、その背景には、伝統的な「世界」概念に対するハイデガーのアンチテーゼがある。伝統的な「世界」概念とは、（中世神学における被造物としての「世界」がそうであるように）眼前的存在者の總体としての客觀概念であり、認識論的には、主觀がそのような客觀へといかにして越えて「行く」ことができるのか、ということが問題とされるが、ハイデガーによれば、このような典型的な超越問題の立て方は、われわれ自身の存在仕方の誤解（覆い隠し）に基づいて生じる。というのも、ハイデガーの考えに従えば、われわれは現存在つまり世界内「存在」として、それ自身はいかなる存在者でもない「世界」という開けた時空（場）を絶えず開いており、それに基づいて、その世界内部であらわになり得る様々な存在者——日常用いられ親しまれている様々な物、ハイデガーはこれを手許の存在者（das Zuhandene）と呼ぶ——と日々絶えず具体的に交渉しているからである。そして自然もまた、そのようなわれわれの周囲に見出される一連の道具（手許的存在者）と共に、例えばそれらの素材として、あるいは動

力源として、等々の仕方で、既に一定の仕方で出会われている（周囲世界の自然 *Umweltnatur*）。前期ハイデガーは、このような世界内存在の根本動性こそを超越と呼ぶのだが、いじではもはや主觀は客觀へいかに超越できるかということが問題なのではなく、〈世界〉の開示、すなわち〈世界〉への超越においてのみ物がわれわれに出会われ、また主觀は〈世界〉への超越なしには主觀ですらあり得ない、という構造が見て取られているのである。（〈世界〉が主觀か客觀かのどちらにも位置づけられず、むしろ主觀的でありかつ客觀的でもある（cf. SZ:366）とされる点に注意。）では、そのような〈世界〉とは、詳しく述べばどういうものなのか。

『存在と時間』の周囲世界分析においてハイデガーは〈世界〉の構造を有意義性（*Bedeutsamkeit*）と解釈した。上述のことからもわかるように、有意義性は客觀の客觀性（対象性）といったものではなく、むしろ、一連の手許的存有者を存有へもたらす（手許において見出させる）先行的構造であり、それを「投企」しているのは現存にほかならない。しかし〈世界〉は単に有意義性であるのではなく（有意義性はあくまで物の存在に関わる）、それはまた現存在自身の一連の存有可能性として目的性（*Worumwillen*）でもあり、また第一次的にはむしろこの目的性である。このことは『存在と時間』でも言われているが、一九一九年の『根柢の本質について』や、この間の講義録において、超越の問題との絡みでより詳しく論じられる。ハイデガーに従えば、他の存有者と違つて現存には、己のすなわち「現存在の目的性の、そのつどの全体性」（Wm:158,163）としての〈世界〉へ向かつて、そのつど一定の仕方で出会われている存有者（自分自身も含めて）を超えて行く、という在り方が本質上眞わつており、目的性の投企は有意義性の投企と緊密に結び合つてるので、〈世界〉は、より正確には、現存在の目的性と世界の有意義性との諸連関（*Beziehungen*）という包括的構造をもつ。そしてそれによつて存有者がそのつど世界

内部の (innerweltlich) 存在者としていわば 〈世界〉 へと入ってくる、と見なされるのである。〈世界〉 への、存在者の入場 (Eingang) という出来事 (Wm:159)<sup>①</sup> ）なお、ハイデガーは、このような 〈世界〉 現象が伝統的哲学においては絶えず飛び越えられて (つまり見落とされて) きた結果、眼前的に見出される物の総体としての「世界」とそれを見出す (世界なしの) 主觀とがいわば「ちら側とあちら側」というように分断されたりと見なしているのだが、ハイデガーが取り出した 〈世界〉 (すなわち現存在の 〈現〉) の概念には、言うまでもなく、このような従来型の (存在者としての) 「世界」 概念が包括される。ただ、そのような「世界」は、いまや現存在が越え出て行く先ではなく、むしろ超越を本性とする現存在において越え行かれるもの、すなわち 〈世界〉 の (現存在の) 時熟と共ににあるもの、という性格を与えるのである。

こうして、〈世界〉 への超越に基いて、そのつど存在者が全体として (das Seiende im Ganzen) 越え行かれ、という側面が、『存在と時間』 以降ますます強調されるようになる。例えば一九一九年の講演『形而上学とは何か』では、〈世界〉 の無化という現象が巧みに記述されているが、現存在が不安という根本氣分に支配されるとき、存在者全体が (滑り落ちる (entgleiten) という仕方で) 経験されるという。そして不安においてそのような仕方であらわにされる存在者全体とは、〈世界〉 へ向けての超越のなかでそのつど越え行かれる存在者全体にほかならぬ (cf. Wm:115,118)。この時期のハイデガーは、超越という現存在の根本動性を、ピュシス (存在者全体) を越え行く (メタ) といふ意味で形而上学とも称している (cf. Wm:121)<sup>②</sup> が (もちろん) の場合の越え行き (超越) は伝統的な意味での超越ではない)、(3) に至つてハイデガーの 〈世界〉 概念が古代ギリシアのピュシス概念と結びつく」とは明らかであるう。

一方、一九三〇年代に入ると、いまや現存在は民族の歴史的現存在と呼ばれ、それと同時に「世界」が意味するのも民族が歴史的に住まう「世界」である (cf.GA5:28)。そしてそのような「世界」は、『芸術作品の起源』において詳述されているように、大地という契機と競合して、万物がそこにおいてそのつど隠れから出であらわになる場を形成する。この時期の「世界」概念については、ピュシス論との絡みで次節で改めて論じることにする。

以上を振り返つてわれわれがここで確認しておきたいのは次のことである。すなわち、超越の動性とは、いわゆる「自然」も含めてすべての存在者がそこにおいて経験される場としての「世界」が開かれ行く動きであるが (この動きそのものが本来的な意味での歴史の動性とみなされる)、重要なのは、その際経験の場としての「世界」そのものが、いわば超主観的、客観的なものとして定立されているのではなく、「世界」はむしろこのような人間 (現存在) の絶えざる自己超越の一契機である、ということである。そしてそのなかで、われわれが「自然」として出会うものもまた、歴史を通じて決して一定ではない。「自然」はもともと「人為」によらずにそれ自身変化にさらされているものと考えられるのが普通だが、ここで見て取られているのは、もはやそういう自然そのものの変化という意味ではなく、自然がいかに経験されるかというその枠組みそのものの変動 (われわれ自身の変動) という意味である。あたかもそれ自体としての存在をもつて動いているかのよう思はれる自然そのもの、という観念は、こうして、ハイデガーの思考においては根本的に搖るがされる。たとえば近世以降の、いわゆる実験によつて数量的に確証される自然は、「自然の数学的投企」(あるいは自然の形而上学的投企)に基づいて出会われるかぎりでの自然として、(既に「存在と時間」でも触れられたことであるが) 中期の存在歴史的思惟において相対化される。

『存在と時間』においてハイデガーは、実在性 (Realität) という概念を、関心 (Sorge) としての現存在の存在へと還元するが、このことは、上の「超越」の考え方と通底する。自然は、人間がいなくともおそらく存在しつづけるであろう（ハイデガーのことを否定してはいない）が、しかしその際の「存在」という意味を自己存在という意味で放置しないで、あくまで現存在の成立との関わりにおいて捉えようとするならば、厳密には、自然は人間がいなくとも「存在する」とは言えない (cf.SZ:212)。だとすると、自然はいまや完全に人間化され、その他者性を剥奪されてしまうことにならないか。この自然物の例として石を取り上げ、この点について具体的に考えてみる」といしたい。（生命あるものと人間との関わり合いについては本稿では触れられない。）

『存在と時間』では、自然に関して、基本的に周囲世界の自然という観点がとられるので、例えば石に関して、「ハンマー、やつとい」、釘がそれら自身に即して指示しているのは——それらがそこから成り立つ材料は——鋼、鉄、銅、岩石、木材である（SZ:70; cf.GA20:262）とこうように、やはり道具の指示連関という観点から見られる。もちろんわれわれがよく素朴に考えるならば、石が道具の素材や製品の素材に用いられるためには、まず石が石そのものとして出会われてこなければならないのではないか、とも思えるが、『存在と時間』期のハイデガーがなぜそのような考え方をとらないのかというこの背景には、先程も述べたように、伝統的な「世界」概念へのアントヒザーゼがある。もつとも、石そのものの存在（眼前的存在）<sup>(4)</sup>をハイデガーが認めない、というわけではない。ハイデガーはむしろ、人間、生物のいずれからも、その存在性格において異なるものとして、よく石の例を持ち

出す。いわく、「石は眼前的に在る (vorhanden sein)」、「石は無世界的である (weltlos)」。ただし、とりわけ前者のテーマには注意が必要である。ところのも、古代の存在論以来、眼前に在るもののが範例となつて存在一般の概念が取り出され (cf. SZ:44)、それが存在の自明的意味として、人間や生物の存在解釈の基礎としても暗に用いられてくる、という経緯を指摘したのは、ほかならぬハイデガー自身であるからだ。だからこそ、「眼前的在る」（單なる事物存在）という存在概念——伝統的論理学の諸原則もこの存在概念に縛られている——は、人間も含めてすべてのものに普遍化されるべきではなく、それはむしろ、現存在という独自の存在性格をもつ存在者のとする或る限定された態度（注視的態度、主題化）の相関概念にすぎない、とみなされたのである。つまり、まず知覚の対象として純然たる自然物が与えられていて、そこにわれわれが使用価値を見出す、という考え方とは逆に、まず手許的存有者（道具）を全体として存在せしめる〈世界〉の有意義性構造を取り出したハイデガーは、眼前的存在者の主題化のうち、周囲世界の脱世界化 (Entweltlichung) (cf. GA20:266; SZ:65,112) を認めなければならなかつたのである。したがつて、石の眼前的存在が否定されるわけではないが、ただ、眼前性もあくまで世界内部性 (Innerweltlichkeit) の一様態とされる限り、それはやはり現存在の超越に基づいてくる、という点が重要である。したがつてまた次のようにも言わるのである。「存有者、例えば最広義における自然は、世界へと入場する (eingehen) きっかけ「すなわち現存在の超越——引用者注】がなければ決してあらわになり得ない」 (Wm:159) と。

しかし、いのうに「自然」があらわに (offenbar) なる」とを、すなわち〈世界〉への「自然」の入場を、現存在の超越の生起に基づけつつも、ハイデガーはまた次のようにも唱へ。「それ「[=自然]」は、われわれがそれを

見出さなくとも、つまり、それがわれわれの世界内部で出会われなくとも、存在する。世界内部性は、この存在者すなわち自然に、それが存在者として見出されているときに、ただ、ふいに具わる (zufallen) だけである」(GA24:240)<sup>(5)</sup>。これは『存在と時間』直後の発言だが、いlijahから言えることは、ハイデガーもまた、やはり或る面では、われわれの存在（超越）に基づくのではない自然そのものの存在を考えざるを得なかつたという」と（ただし、それは単なる眼前的存在への逆戻りであつてはならない）、そしてまた、周囲世界の自然といえども、利用可能か不可能かというわれわれの觀点へとその存在が解消されるわけではない、といふことである。ただ、この時期のハイデガーはこのような自然の他者性を命名する言葉をもたなかつたといいうことだろう。そのようなものの名指しは転回以降までまたねばならなかつた。

では、中期以降のハイデガーは自然を眼前的存在者でもなく手許的存在者でもなく<sup>vi</sup>のようなものとして捉えるようになるのか。

先程話題にした石の例で行くと、『芸術作品の起源』で明らかにされているように、それは、ほんとうは眼前的存在者であるよりもむしろ、ハイデガーの言う意味での大地 (Erde)、すなわち「本質上おのれを匿うもの」(GA5:33) である。おのれを匿うことその本質とするゆえ、大地は、もし大地としてのみ在ろうとするならば、それはもはや在るとも無いとも言われ得ない圏域にとどまるであろう。したがつてむしろ大地は「世界」という明るみのなかで——〈世界〉との抗争のうちで——はじめて大地として立ち現れる、と位置づけられるのである。われわれはこのような大地の性格づけのうちに、それ自身としては現存在の存在（超越）に基づいて在るわけではないが、しかし現存在が存在するかぎり〈世界〉への入場という出来事と切り離して語ることのできない自然に固有

の在り方を認めることができるのではないだろうか。

そしていま世界と大地のこの抗争のうちでこそ物があらわになるとみなされるのだが、ハイデガーはその抗争の場を、詩作（根源的言語）を本質とする物すなわち芸術作品のうちに見出す。こうして転回以降のハイデガーにとって詩作はわれわれの住む〈世界〉を開く根本的行為と見なされるようになる。言うまでもなくこの詩作の開く場（〈世界〉）と大地の抗争が生起している場）は、眼前に在る世界を模倣するのではなく、むしろピュシスすなわち根源的自然としての、万物の統一的な立ち現れの場と重なるであろう。重なる、と言うと語弊があるかもしれないが、こう言うのは、詩作において命名されてはじめて、物は隠れから取り出されて、われわれにとつてあらわになるからである。

ところで、いまピュシスに根源的自然という注釈をつけたが（先程第一節では存在者全体という注釈をつけた）、ピュシスとはむしろ西洋歴史における「存在」の最初の名である（cf.GA65:195）。普通は自然（Natur）と訳されるこの語に、ハイデガーは他にも例えば「立ち現れつつ主宰するいと」（das aufgehende Walten）など、さまざまな訳（解釈）を試みているが、いずれにせよわれわれにとって重要なのは、ピュシスが何であるかをわれわれの今日の「自然」概念から理解しようとしたことであろう。例えばハイデガーは次のように言う。「ギリシア人はピュシスが何であるかを自然事象に即してはじめて経験したのではなく、事態はむしろその逆である。すなわち、存在の詩作的－思索的な根本経験に基づいて、彼らがピュシスと名づけざるを得なかつたものが、彼らに開示された」（EM:11）。そしてそれはすなわち「天空と大地、石と植物、動物と人間、および人間の歴史（人間の業、神々の業）、そして運命の下にある神々」（EM:11）、つまり神話で謳われている神々の形象がとともに全体として在る

(立ち現れる) ところの経験である。大地との抗争の直中で全体としての存在者のあらわれの場となる〈世界〉という概念は、いまや、このピュンス概念の捉え返しと見なされ得るであろう。

## 自然と人間の関わり合いについて

そして、〈世界〉を開くという詩作的行為は、もはや人間の自発的行為と見なされるのではなく、むしろ詩人は、存在それ自身の語りに感応して語らざるを得ない、最も開かれた人間であると見なされる。したがって、詩人の物語りは結局存在それ自身の語り、自然（ピュンス）それ自身の語りである、ところに（cf.GA39:258）。

(c)のような考え方方は「詩人『靈媒者』説と呼ばれてよい」。ここからまた、詩人と他の人間との関係（共同体の生成）についてのハイデガーの考え方もみえてくる。詩人は詩作による〈世界〉の開示を通してわれわれにわれわれが大地にいかに居を構えるものであるかということをはじめて見えるようになる。ハイデガーは、詩人（芸術家）が詩作（あるいは造形）において〈世界〉を開くために、いわばその媒体として物を用いることに関し、（『芸術作品の起源』において）「大地を用いる」という言い方をするが（cf.GA5:52）、大地は、そうして用いられないかぎりは大地として輝き現れる」となく、したがってわれわれは、詩作に基づけられるということがなければ大地に「住んでいる」とは言えない。というのも、ハイデガーの言う「住む」とは、あくまで詩作に基づけられて〈世界〉に滞在する」と、万物の立ち現れのただ中で、それすべてに開かれて在る」とを意味するからである。したがって天と地の間に「住む」ことができるのはただ人間の現存在だけであるのだが、そのためにはまず、天地が開かれ〈世界〉という家が築かねばならない。それを築くのが詩人である（cf.GA13:138f）。われわれは詩作の〈世界〉に参与することによって、われわれが何者であるかということを知る。詩人は、共同体のアイデンティティを根拠づける特殊地位（存在論的な意味で）に置かれる。（c）のようなコミュニティ観はヘルダーリン解釈を

通して詳述されている。)

### 結語

以上、ハイデガーにおいて自然がいかに位置づけられてきたかということを、彼の「世界」概念との関わりにおいてみてきた。言つてみれば、「世界」の全的地平のなかで発見される一領域としての「自然」（周囲世界的自然のみならず、自然科学によつて発見される法則的自然という変様態も含めて）から、存在者全体の立ち現れ（ピュシス）の経験の最中でこそあらわになる大地へ、という進み方がなされていると考えられるが、それは、われわれの歴史における「自然」の狭小化の道（ピュシスの経験から「自然」の発見へ）を——「世界」への問いを媒介に逆行する道であつたと言えよう。今日「自然」は自然科学と切り離して考えられない。われわれは「自然」を認識し、利用可能にし、それによつて、人為的・作為的に制御できる巨大な領域（いわば不「自然」な領域）を獲得してしまつた。（しかも大地は）のような破壊に對してただ沈黙している」としかできない（cf.GA65:277f.）。

それに対しても「世界」は、いまだ何か全体的なものとして理解されうるものである。そこで、「世界」という現象を現象学的に明らかにすることを通じて、存在者全体の立ち現れの場をまず確保することが目指されたのではないだろうか。そしておそらくこれがピュシスの根本経験に、そしてまた大地の経験に通じる道であつたのだろう。人間的自我の存立さえ根底から搖るがされるようなこの圧倒的な経験、全的経験を回復すること、これが、古来より哲学の唯一の問いであつた存在への問いを今日において取り返そうとするハイデガーにとつての使命であつたのだ。

## 注

引用および参照指示に際しては、『存在と時間』は略号SSt、『道標』は略号Wm、『形而上学入門』は略号EM、そしてハイデガー全集は略号GA（と巻数）を用い、頁数を付した。

- (1) ハイデガーは『存在と時間』序論において通俗的な現象と現象学的な現象とを区別している。われわれの経験の対象となりうるさまざまな現象（通俗的現象）に対して、そういった経験をそもそも可能にする場そのものの現出が彼にとっての根源的現象である。本稿では、現象学的現象としての世界概念を特に〈世界〉と表記する。
  - (2) 形而上学という概念は、一九一九年におけるそのニュートラルな規定においても、中期以降のかなりネガティブな規定においても、いずれも現存在の根本生起（存在理解の生起）に関わるものである。
  - (3) 時期的に少しづれるが、ちなみに講演『真理の本質について』の次の二節を参照。「歴史的人間の脱存は、[……]最初の思索者が、存在者とは何であるのかという問い合わせをもつて問いつ、存在者の隠れ無さに立ち向かう瞬間に始まる。隠れ無さは、この問い合わせにおいて初めて経験される。存在者全体はピュシスとして、すなわち、ここではまだ存在者の一特殊領域を意味するのではなく、むしろ存在者としての存在者の全体を、しかも立ち現れつつ現前するという意味においての存在者全体を意味するような「自然」として、自らをあらわにする」（Wm.1891）。
  - (4) この語はもともと伝統的な意味での「実存」（現実存在」「事実存在」）という語である。
  - (5) それに対して、本来的に歴史的な存在者である人間が生み育てるもの、例えば文化やその所産等の広義の「歴史的存
  - (6) 在者」（世界歴史的なもの）は、世界内部的なものとしてのみ成立する、と言われる（GA24:241）。
- （6）もちろんここに現存在中心主義という意味での人間中心主義を（ということはつまり）脱主觀主義というかたちでの人間中心主義を、あるいはむしろ〈存在〉中心主義を）見て取ることもできよう。「住む」、「死ぬ」、「実存する」、「世界」をもつ」という動詞はハイデガーレの文法では、われわれ人間だけに適用されるものである。