

ハイデッガーに於ける世界の問題

——『有と時』の時期に於ける——

辻 村 公 一

以下二回に分けて発表されるこの試論は、一九六七年十一月四日、京都哲学会の公開講演会に於て話されたものである。当日時間の都合で省かれた部分も含まれている。印刷に際して不十分ながら言い廻しの多少の修正がなされた。

序言

哲学は古来、「世界の智慧」(Weltweisheit)と言われて来た。Weltweisheitというこの語は恐らく、使徒パウロに依って「神は世の智慧をして愚ならしめ給へるにあらざや」と言われた「世の智慧」(σοφία τοῦ κόσμου)に由来していると思われる。それは、「神の智慧」(θεοῦ σοφία)たるキリストに対して、ギリシャ人の哲学を意味していたと言われている。すなわち Weltweisheit としての哲学は、この世についてのこの世的な世俗的な智慧を意味しているであろう。それは、神と神の智慧とに対しては愚なことづらある。併し他方に於て、Weltweisheit としての哲学は、科学的な世界考察に依っては解かれ得ない世界の謎 (Weltätsel) を何等かの仕方できき得る智慧、或いは少なくともその謎を回避せずしてそれに直面し得る智慧、という意味合いをも含んでいると思われる。

Weltweisheit としての哲学のこのような二重性格は、哲学が宗教と科学との間に成立するというその本質的成立の場に由来していると思われるが、その本質的由来は同時に、Weltweisheit としての哲学それ自身をも問の内に引き入れて来る。すなわち、世界とは何かという問は、それを問う哲学それ自身をも問の内に引き入れ、Weltweisheit としての哲学をそういう二重の意味での「世界の問」(Weltfrage)⁽³⁾たらしめて来るであろう。

そのことは、例えば、近世ヨーロッパの哲学の内に典型的に現われている。近世ヨーロッパの哲学すなわちデカルトの『第一哲学についての省察』からヘーゲルの『論理の学』に至るまでの近世的主体性の形而上学——その内にはシェリングの『世界時代』やショーペンハウアーの『意志及び表象としての世界』も含められ得るが——そういう近世的形而上学の内では、世界は根本に於て次の二重の視圈の内で見られていた。すなわち、その一つは、世界を被造物の全体として観る視圈であり、そこでは世界は、それを超越せる創造者としての神を最初にして最後の根拠として、そこから観られていた。これは言うまでもなく、中世から伝承されたキリスト教信仰に基づく世界解釈である。もう一つは、世界を対象乃至客体の全体として観る視圈であり、ここでは世界は、主体としての吾々人間の方から吾々に対して立つものとして表象されていた。これは勝義に於ける近世的な世界解釈であり、つまり近世科学の地盤となっている世界解釈である。この二つの世界解釈は、既にデカルト⁽⁴⁾に於てそうであったように、さまざまな仕方では循環し衝突し交錯する。この相互に異質的な二つの世界解釈を何等かの仕方では統一に齎らさんと試みるどころから、近世のさまざまな哲学体系が成立すると思われる。一般に近世ヨーロッパに於て Weltweisheit としての哲学が体系 (System)⁽⁵⁾ という形を取らざるを得なかったのも、そこに由来してであろう。併し、この二つの視圈に成立する二つの世界解釈を体系的統一に齎らすこと——そのことはヘーゲルの哲学体系に於て完成に達したと言えるであろうが——そのことの困難さも気付かれていた。一例を挙げるならば、フィヒテすなわちその初期の『知識学』の叙述と後期のそれとが典型的にこの二つの視圈を示しているフィヒテは、初期から後期への過渡期に属する『一八〇四年の知識

『学』の中で次のように語っている、すなわち「吾々が没落せざるを得なかつたか、然らずんば神が没落せざるを得なかつたか、その孰れかであるということ、このことがまさに、二元論であることを欲せずして統一を真剣に求めた一切の哲学の難点であつた」と。

併し、一方の没落は恐らく他方のそれをも惹起さざるを得ないであらう。両方の視圈が没落して根底に帰つたところ、すなわち創造者としての神からも主体としての人間からも世界が観られ得なくなつたところ、そこから世界が世界として開かれ、「世界の問」は近世の哲学に於けるそれとは根本的に相違した相を取つて立ち現われて来るように思われる。そのようなところから現われて来る世界の問、その問を問うて行くための一つの出发点を見出すために、ここではハイデッガーの思惟に現われた世界の問題を幾らかでも明らかにして見ることが試みられる。それは、この問題に長い間最も苦心しつつある思想家の一人が彼であると思われるからである。⁽⁸⁾

世界の問題は既にハイデッガーの就職論文『ドゥンス・スコトゥスの範疇論と意味論』(Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. 1916)⁽⁹⁾の結語の中で「世界と神との関係の問題」という仕方でも提出されている。併し、そこではその問題は未だ展開されてはいない。世界とは何か、如何なる構造をもっているのか、という問題が初めて展開されて来るのは『有と時』(Sein und Zeit. 1927)に於てであり、それ以後その問題は、彼の思惟の道の第二の時期に属する『芸術作品の起源』(Der Ursprung des Kunstwerkes. 1935/36)や『世界像の時代』(Die Zeit des Weltbildes. 1938)、第三の時期を代表するブローメン講演『何が今真に何があるかの内への目撃』(Einblick in das was ist. 1949)、第四の時期に属する未発表の講演『時と有』(Zeit und Sein. 1962)等の中で展開されて来る。それ故、標題として掲げられた問題は本来ならば、上記の四つの時期に互る彼の思惟の全行程を追跡することを要求するが、そういう行き方はここでは到底不可能である。それ故、ここでは『有と時』の時期——つまり「基礎的有論」(Fundamentalontologie)の時期とか「超越論的」(transzendental)の時期として特色づけられ得る彼の思惟の第

一の時期——に於ける世界の問題に考察は制限される。それは、それ以後の時期に於けるこの問題の変転は『有と時』の時期に於て究明されずに残されたこの問題の問題点に由来しており、その問題点が明らかにされ得るならば、それ以後の時期に於けるこの問題の前進と深化とが見通され得るからである。

『有と時』の時期に於ける世界の問題はここでは次の如き順序に従って追究が試みられる。すなわち、(一)世界分析と世界の指示性 (Bedeutsamkeit)。指示性とは、道具という内世界的に有るものの有の分析から出発して明るみに齎らされた世界の構造である。(二)世界経験と世界の非指示性 (Unbedeutsamkeit)。非指示性とは、不安に於て世界が世界として (Welt als Welt) 開示される時に現われて来る世界の或る根源的な相である。(三)世界の指示性と非指示性との関係が問題に上って来る。(四)その関係を成立せしめている根拠として、「現有は彼のために実存する」(Das Dasein existiert unwillen seiner。) ⁽¹⁰⁾ という実存論的 || 有論的命題に言い現わされている「彼のために」(Unwillen seiner) という規定性が指摘される。(五)「彼のために」という実存論的 || 有論的規定性がそこから根源的に「形成」されて来るところのいわばその根拠として、超越論的な「意志」(Wille) が示される。(六)その「意志」の所在が問題にされる。その所在はハイデッガーの『有と時』や『根拠の本質について』(Von Wesen des Grundes, 1929) の中で「関心」(Sorge) 更には「脱自的時性的時熟」(Zeitigung der ekstatischen Zeitlichkeit) として解釈されているが、その批判を通してここでは超越論的な「意志」の所在として絶対無の場所もそれ自身を自覚的に限定する絶対無の場所に言及される。(七)最後に結語として、最初に述べられた世界の指示性と非指示性とが夫々仮に世界性Aと世界性Bと名づけられ、その両者が『有と時』以後のハイデッガーの思惟の上記の時期に於て如何なる相に於て現われて来るかが、簡単に見通される。

(一) I. Kor. 1:20.

(二) I. Kor. 1:24. なお「神の能力また神の智慧たるキリスト」に関してはやコッブ・ペーメの神秘主義が彼自身に依って「神智

學』とも称されてゐることは参照されたし。そのほか、マッタンハルトの神秘主義とは異なつたスレームのその一つの根本的特質が認められるべきである。Vgl. Jacob Böhme, *Sex puncta theosophica*; *Sex puncta mystica*; *Christosophia oder der Weg zu Christo*. (Sämtliche Schriften hrsg. von Peuckert, IV^{ter} Band).

(c) Heidegger, *Der Satz vom Grund*, S. 211.

(4) この二つの視圈の交錯はデカルトの『第一哲学についての省察』と『哲学の原理』との決定的な思想が語られている箇処には随處にさまざまの形を取つて現われている。「吾々の誤謬」に関する箇処を一例として挙げるならば、次の箇処を参照されたい。Principia philosophiae, Pars I. 31. (Ed. par Adam et Tannery, VIII. p. 17)。¹⁾所謂「デカルトの循環」もこの二つの視圈の循環の一つの現われに他ならぬであらう。この問題に關しては就中、アルノーに依つて書かれた「第四反駁」とそれに対するデカルトの「第四答弁」との次の箇処を見られたらう。Meditationes de prima philosophia, Objectiones Quartae (Ed. par Adam et Tannery, VII. p. 214) et Quartae Responsiones (VII, p. 245-p. 246).

(5) Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 164, Fußanmerkung 2.

(6) ハイデッガー自身或る未発表の覚書の中で「ドイツ観念論の概念に寄せて」と題して次のように書いてゐる。すなわち「ドイツ、観念論とは次の如き観念論である、すなわちそれは——ライプニッツに依つて予めその輪郭が規定され——デカルトを超えて行くカントの超越論的歩みに基づいて——超越論的統覚の *ego cogito* を絶対的に思惟することを試み、而もそれと同時にその絶対者をキリスト教的教養學の方向に、その教養學がその哲学へすなわちドイツ観念論の哲学の内でその教養學の本来的にそれ自身に到つた真理性を——すなわち、デカルト的に！——最高の自己確實性を——達成するという仕方で、概念的に把握する観念論である」と。

(7) J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre, vorgetragen im Jahre 1804*, VIII^{ter} Vortrag. Nachgelassene Werke, Bd. II, S. 147.

(8) ハイデッガーは『有と時』の中で彼の謂う意味での「世界という現象」が西洋の有論的伝統の元初に於て飛び越えられ見落されてゐることに言及してゐる。この世界現象の飛び越しへの注目は、そこから『有と時』が思惟されたところの根本経験すなわち「有の忘却の根本経験」と連関してゐることは明らかである。併し、『有と時』の中では「有の意味」と「世界」との連関については未だ主題的には何事も言われてゐない。両者の連関は「真性の本質につらつ」(Vom Wesen der Wahrheit)の省察を経て徐ろに明るみに出て来る。Vgl. *Sein und Zeit*, S. 65, S. 100.

(6) Heidegger, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, S. 240.

(10) Heidegger, Vom Wesen des Grundes, III Auflage, S. 35.

(一) 世界分析と世界の指示性

『有と時』は周知の如く未完の著作である。そのことは、この論攷の中で試みられた思惟が、そこから「有と時」が思惟されざるを得なかったところの「根本経験」⁽¹⁾の内には届かなかったという事態を、示している。そういう事態は、吾々がここで幾らかでも明らかにしようとして試みる世界の問題についても該当する。すなわち、そこに於て初めて「世界が世界として押し迫って来る」という世界に関する或る根源的経験は確かに起っているが、その根源的に経験された世界の内にまで、世界の構造の現象学的分析は透徹していないのである。そしてそのことは畢竟、世界に関するその根源的経験の未徹底性⁽²⁾に由来しているとともに現象学的分析の限界をも示し、そこから『有と時』以後の諸々の論攷の中に於ける世界に関する新たな究明が喚び起されて来るのである。このような世界経験と世界分析とのギャップとも言ふべき事態に予め注目するとともに、その注目に導かれつつ『有と時』の時期に於ける世界の問題の解明に着手することにする。世界分析の方から出発する。

分析の主題とされる世界とは一体何であろうか。周知の如く、『有と時』の中では「有とは何を謂うのか」という問が立てられ、その問すなわち「有の意味への問」(die Frage nach dem Sinn von Sein)を具体的に仕上げるという主導的目標への仲間の下で人間は「有の理解」(Seinsverständnis)をその本質とせる有るものとして「現有」(Da-sein)と名づけられ、現有の根本体制は「世界のⅡ内にⅡ有ること」(In der Welt sein)として規定されている。それ故、世界は、「世界のⅡ内にⅡ有ること」という現有の根本体制を構成している本質的構成分の一つとして理解

されている。このような世界理解はそれ自身或る一つの世界経験に基づいているが、その世界経験については次節に於て言及されるであらう。

それでは「世界のⅡ内にⅡ有ること」の構成分としての世界とは何であろうか。「世界のⅡ内にⅡ有ること」という表現が既に示している如く、世界はその内に現有としての吾々が有るところの一種の場所である。そのように理解された世界は「廻りの世界」(Umwelt)であるが、廻りの世界はその内部に有るもの——例えば、石だとか木だとかこのチョークだとかこの黒板だとかいうもの——全部ではない。廻りの世界は、今例として挙げられたような物が世界の内部に有るものとして、すなわちハイデッガーの術語でいえば「内世界的に有るもの」(Innerweltliches Seiendes)として、その内部に於て初めて発見され吾々現有に出会われているところの一種の場所である。従つて、廻りの世界は、世界が最も普通にそれとして考えられているような「内世界的に有るもの全部」(All des innerweltlichen Seienden)ではない。何故ならば、もしそうであるとすれば、現有が「世界のⅡ内にⅡ有る」という本質体制に依つて特色づけられるのみならず、木や石やチョークや黒板も「世界のⅡ内にⅡ有る」という体制をもつことになり、従つて「世界のⅡ内にⅡ有ること」は現有の根本体制とは言われ得なくなるからである。更にまた、廻りの世界は所謂三次元乃至四次元空間というようなものでもない。何故ならば、もし廻りの世界が三次元乃至四次元空間であるとすれば、その内部に有るものは最早木とか石とかチョークとか黒板として発見されることは出来ず、そういう夫々の固有の性格は度外視されて一様に物体として見出されるからである。三次元乃至四次元空間と物体とは、その内に吾々が日常生きているところの廻りの世界とその世界の内部で吾々に出会われ吾々が交渉している内世界的に有るものとはなく、後者の一定の変様(Modifikation)として後から而も後者の内から成立して来るのである。要するに、廻りの世界は、内世界的に有るものの全部でもなければ三次元乃至四次元空間でもなく、その内に吾々人間つまり現有が住んでいる場所にしてその内部で石や木やチョークや黒板が内世界的に有るものとして第一次的に配慮

的交渉に於て発見され出会われている場所であると、差当って言えるであろう。

それでは次に、そういう場所としての廻りの世界は、一体如何なる構造に於て構成されているのであろうか。廻りの世界の構造分析は『有と時』の中ではその第一部第一編「現有の準備的基礎分析」の第三章「世界の世界性」(Die Weltlichkeit der Welt) という箇處で遂行されている。併し、そこで極めて嚴密な仕方で一歩一歩遂行された世界の構造の現象学的分析を詳細に述べることが、ここでは不可能であり又不必要である。その代りに、ここではその現象学的世界分析の出発点と途中と到達点とを、一つの実例について示すことに留められる。

廻りの世界の構造は世界の世界性と言われる。その構造分析の着手点は、廻りの世界の内部で第一次的に出会われている「内世界的に有るもの」たる「道具」(Zeug)⁽³⁾に求められている。道具——例えば、このチョークとかこの黒板——は、廻りの世界(Umwelt)の内部でその道具との「交渉」(Umgang)に於て「……するための或物」(etwas um zu...) という有り方に於て出会われている。廻りの世界の内部に有るものは総じて「道具」という性格に於て第一次的に出会われている。併し、次のような反論が提出されるかも知れない、すなわち、木や石や草は廻りの世界の内部で出会われるものでありながら、道具とは言えぬではないかと。確かに木や石や草——つまり自然物——は、多くの場合「……するための或物」としてではなく何のためにもならぬ物、何の役にも立たぬ物として出会われているであろう。それ故、木や石や草は多くの場合、雑木、石塊、雑草として有る。併しこのことは、木や石や草が単なる自然物として出会われているということではなく、まして単なる物体として直前に有るということではなく、まさしく雑木、石塊、雑草として、何の役にも立たぬ物として、「……するための或物」という見方の内で道具ではない物として出会われ得ているということである。それらの物が道具ではない物として出会われ得るのは、一切の物を道具として出会うしめるという「交渉」を導いている見方つまり「見廻し」(Umsicht)といわれる見方の上で可能にされていることである。それ故、廻りの世界の内部で日常吾々に出会われている有るものは、差当って一般に「……する

ための或物」として「道具」として出会われて有る。

併し、道具は「……するための或物」というその本質性格上、「ただ一つの道具」では有り得ない。例えば、このチョークはチョークだけではチョークとして有ることは不可能であり、黒板というもう一つの道具との聯関の内でのみチョークとして有り得る。黒板にしてもチョークとの聯関の内でのみ黒板で有り得る。更にチョークと黒板とは、その他の色々な道具——例えば講壇とか聴講席とか電燈とかマイクという教室内部の諸々の道具——との聯関の内でのみチョークで有り、黒板で有り、その他の諸道具は夫々の道具で有り得る。すなわち、教室の諸道具は、教室という「道具立て全体」(das Zeugnisse)の内部分々「……するための或物」として相互に聯関しつつ夫々の道具で有り得ている。その道具立て全体の内部での道具と道具との聯関をハイデッガーは「附託」(Verweisung)と名づける。附託とは差当つて今の場合には、道具と道具とが道具立て全体の内部で「する」ため「(un=zu)」という構造をもつて聯関していることである。併し、この実例になお留まるならば、教室という道具立て全体は、大学という更に大きな道具立て全体の内でのみ教室で有り得る。その大学という一層大きな道具立て全体というよりは寧ろ施設は何のために有るかといえば、それは、言うまでもなく、学問の研究と教授というこのために有り、更に学問はその研究と教授を含めて、世界の内部に有る諸々の有るものをその真の有り方に関して発見したり、「世界の」内に「有ること」としての人的現有の有を開き示すことのために、有る。或いは寧ろ学問は今言われた仕方での現有の一定の有り方、つまり吾々が「世界の」内に「有ること」の一定の Sein können である。現有のそういう一定の「有り得ること」(Seinkönnen)は究極的には、現有が「世界の」内に「有り得ること」(In-der-Welt-seinkönnen)それ自身のために、すなわち現有の「彼のために」(umwilleu seiner) ということに、帰着する。要するに、以上の聯関を簡約すれば、チョークというこの道具は黒板のために有り、チョークと黒板は教室のために有り、教室は他の設備とともに大学のために有り、大学は学問のために有り、学問という現有の一定の有り方は、現有が「世界の」内に「

有り得ること」としての「彼のために」に帰着する。これは、或る一つの道具がもう一つ別の道具或いは寧ろ道具立て全体へ「……するために」(um=zu) という仕方差し向けられて有る、すなわち「附託されて有る」(Verwie-senheit) という⁽⁶⁾ 附託であり、従って、有るものと有るものとの附託として「有的な附託」(ontischer Zusammenhang) である。

併し、道具に関してはもう一つ別の附託附託が成り立っている。道具(Zeug)は、「……するための或物」であるのみならず、それ自身「作られて有るもの、すなわち製作品」(Erzeugnis)である。製作品としてのこのチョークは次の三つの方向へ差し向けられている。すなわち、第一にチョークは何のために使用され得るかという「何のため」(Wozu)に向って附託されている。「何のため」は今の場合は、黒板に書くことのためである。第二に、チョークは何から出来ているかという「何から」(Woraus)ということに向って附託されている。それは今の場合は、石灰とか膠からである。その場合、石灰はチョークにとっては素材とか質料であるが、同時に自然物である。チョークの附託のこの方向に於て「自然」というものが見出されている。第三に、道具は、それを使う人に向って予め差し向けられている。例えば、チョークは、それを使って黒板に書く人にとって書き易いような大きさと形と色とに顧慮が払われて製作されている。そのことはまた、この道具を製作する人や更にその道具の素材を供給する人への附託をも示している。チョークを使う者が例えば私であるとすれば、その製作者や供給者は私と同じ世界の内に住んでいる人々であり、チョークに於て私はそういう人々と「共に有る」(Mitseln)のである。そのことは、その内部に於てチョークが出会われるところの Umwelt が Mitwelt であることを既に示している。以上のことは、チョークというこの道具が製作品としてそれ自身に於て、廻りの世界への附託附託、自然への附託附託、共同世界への附託附託という三つの附託の全体を担っていることを、示している。

併し、この場合重要なことは、上記の如き諸々の附託附託とその全体とは決して考察の対象として眺められたり理

論的に考察されたりしているのではなくして、配慮しつつそれらの附託関に吾々が服しており、つまりそれらの附託関に吾々が吾々自身を附託しているということに於て、附託関は「そこに」(da)あるということである。それらの附託関が附託関として明らかに浮び上つて来るのは、例えば、このチョークが磨り減つて書くことのために使われ得ないとか、書くことに必要なチョークが手許にないというような附託関の途絶とか阻害という場合に於てである。

上述の如き附託は、道具がそれであるところの「内世界的に手許に有るもの」(das innerweltliche Zuhandene)の有の構造であるが、その分析からその内部に於て道具が有るところの「廻りの世界」の構造分析へ遡るための橋渡しとして「婦趨」(Bewandnis)⁽⁶⁾と「婦趨統態」(Bewandnisanzueh)とが示される。婦趨とは、附託関の解明の最初に言及された「する₁ため」(um₁zu)という道具と道具との有的関が有論的に理解される場合に示される道具的に手許に有るものの有の構造である。例えば、このチョークは(黒板に)書くことのために有る、すなわち、書くことに附託されて有る。そのことは、チョークに関してはその婦趨が書くことにもとにある(Mit der Kreide hat es die Bewandnis beim Schreiben)⁽⁷⁾と云うことに他ならない。すなわち、チョークは何のために有るかという附託の「何のため」(Wozu der Dienlichkeit)は、チョークに関してはその婦趨が何のもとにあるかという婦趨の「何のもと」(Wobei)である。その「何のもと」は今の場合は「書くことのもと」であり、何に関して婦趨があるかという婦趨の「何に関して」(Womit)は今の場合はチョークであり、一般的にいえば、夫々の道具である。併し、チョークに関してはその婦趨の「何のもと」である「書くこと」、その「書くこと」に關しても更にもう一つ別の「何のもと」にその婦趨がある。すなわち「書くこと」に關しては今の場合は「研究発表すること」のもとにその婦趨があり、「研究発表」に關しては兎も角「学問すること」のもとにその婦趨がある。「学問すること」は、「世界の内部に有るもの」や「世界の内に₁有ること」を明らかにすることであり、そのことに關しては、

結局人間の現有が世界のⅡ内にⅡ有り得ることのもとに、その帰趨がある。そのように併関して成り立っている「帰趨統態」は最後のには或る一つの「何のため」(Wozu)に帰着する、というよりは最初からその最後の「何のため」から規定されている。この最初にして最後の「何のため」すなわち帰趨統態がそこに帰着しそこから規定されている「何のもとに」は、現有の一定の仕方での「有り得ること」(Seinkönnen)「のⅡのために」(unwille)であり、畢竟「現有は彼のために実存する」(Das Dasein existiert unwillen seiner) ⁽⁸⁾とに於ける「彼のため」である。

ところで、今言及された帰趨と帰趨統態との理解に關して決定的に重要なことは、帰趨と帰趨統態とがどこまでも「有論的」(ontologisch)に理解されねばならず、「有的」(ontisch)に理解されてはならないということである。すなわち、帰趨と帰趨統態とは、「内世界的に手許に有るもの」が——例えば、このチョークが——もっている性質——例えば、白いか円筒形をしているというような——有的な性質ではなく、又このチョークが先ず有ってそれから次に他の手許に有るものと關係するという有的な關係でもない。チョークは、初めから「書くことのもとに」帰趨するということの上で、而も上述の帰趨統態の内で、出会われてしまっているのである。チョークが有るという時、チョークは既に初めから——アプリオリに、先行的(vorängig)に——帰趨の上で、発見されて有る(entdecktsein)という仕方でのみ有る。そのことをハイデッガーは次のように方式化している、すなわち「内世界的に有るものはその都度既に帰趨の上で——すなわち帰趨に基づいて——開け渡されて有る⁽⁹⁾」と。

「開け渡す」(Freigeben)とは、「有るもの」(Seiendes)を「有らしめる」(Seinlassen)とか「出会うしめる」(Begegnenlassen)と「*begegnen*」である。併し、その場合「有るもの」を「有らしめる」とは、「或るもの」(etwas)をそれが無いということからそれが有ることへ齎すこと、つまり「作り出す」ことではなくして、「有るもの」をそれが手許に有るというその有り方に於て「発見する」(entdecken)することであり、そういう仕方では手許に有るものとして「出会うしめる」ことである。そういう有論的意味での「有らしめる」(Seinlassen)ことは、「帰趨に向

って先行的に「開け渡す」ことであり、「帰趨せしめる」(Bewendenlassen) ことである。併し、帰趨が有論的に理解された如く、「帰趨せしめる」ことも有論的に理解されねばならない。すなわち、有的に——つまり有るものに關して——言え「帰趨せしめる」ことは、既に出来わっている有るものをそのままに放って置くとか手を加えずにして置くということであるが、有論的に理解されたる「帰趨せしめる」ことは、如何なる手許に有るものにせよ、手許に有るものが——例えば、このチョークが——吾々に出会われるということを總じて可能にしている有論的制約である。それ故、有論の意味での「帰趨せしめる」ことは「アプリアリな帰趨せしめること」(das »apriorische« Bewendenlassen) であり、「その都度」既に「帰趨せしめてしまつてしまつてしまつて」(das je = schon = haben = bewenden lassen) として「或る一つのアプリアリな完了態」(ein apriorisches Perfekt) ^(a) である。このアプリアリな完了態は、後に示されるころの超越論的な意志或いは更に「配慮」(Besorgen) としての「関心」(Sorge) に基づいている。それ故、かかる意味での「帰趨せしめる」ことは、最早チョークというような手許に有るもの有り方ではなくして、現有の有り方それ自身を性格づけている。このように有論的に理解された「帰趨せしめること」に於て、考察は現有の有り方に而もその超越論的な有り方に移される。

併し、その前にもう一つ言つて置かねばならないことがある。それは、例えば、このチョークは、「……するための或るもの」として道具一般の一つであるのみならず、一定の……するための或るものである、ということである。すなわち、チョークはその都度既に、一般に、帰趨の上で開け渡されているのみならず、一定の帰趨の上で出来わっている。その場合、チョークというこの手許に有るものが「如何なる一定の帰趨」の上で開け渡されているかは、その都度の「帰趨統態」から予めその輪郭が規定されている。例えば、このチョークは教室内では「書くこと」のための道具であるが、文房具店の内では「売ること」のための道具である。それ故、手許に有るものとしての帰趨それ自身はその都度ただ、「或る一つの帰趨統態が予めへすなわち帰趨に先立って」^(b) 発見されてある」と「Vorentde-

cktheit einer Bewandnisanzheit⁽¹⁾を根拠にしてのみ発見されつゝるのである。

今言われた有論的⁽²⁾超越論的な「帰趨せしめること」(Bewendnlassen)は、「内世界的に有るもの有」ではなくして、「世界の⁽³⁾内に⁽⁴⁾有ること」としての現有の有り方である。然るに、現有にはその本質上、「有の理解」が属している。従つて、現有は彼の有に於て彼の有それ自身を理解しつゝ有る。それ故、「帰趨せしめること」という現有の有り方は、現有の有それ自身に於て開示され(erschlossen)理解され(verstanden)つゝなければならぬ。言い換れば、「……に關してそれを……のもとに先行的に⁽⁵⁾すなわちアプリアリに⁽⁶⁾帰趨せしめること」(das vorgängige Bewendnlassen bei...mit...)は、「帰趨せしめること」それ自身と「帰趨の何⁽⁷⁾と⁽⁸⁾」(Wobei der Bewandnis)と「帰趨の何に關して⁽⁹⁾すなわち何⁽¹⁰⁾と⁽¹¹⁾」(Womit der Bewandnis)とを或る仕方⁽¹²⁾で理解しつゝ有ること⁽¹³⁾、基つて有る。このような三つの構成分とともに、「帰趨の何のもとに」たる「そのため」(Dazu)とか「一切の何のため」(Wozu)が最終的にそれへ帰着するところの⁽¹⁴⁾究極的な⁽¹⁵⁾その⁽¹⁶⁾ため」(Worumwillen)と⁽¹⁷⁾どう⁽¹⁸⁾よう⁽¹⁹⁾な⁽²⁰⁾こと⁽²¹⁾も、或る仕方での理解の内⁽²²⁾で先行的に開示されていなければならぬ。「帰趨せしめること」に属している今列挙された構成諸契機は「諸関聯」(Bezüge)と言われるが、それら諸関聯の「関連関」(Bezugszusammenhang)を理解している——すなわち企投(entwerfen)しつゝ有る——と⁽²³⁾どう⁽²⁴⁾仕方⁽²⁵⁾で、「世界の⁽²⁶⁾内に⁽²⁷⁾有ること」としての現有はそれ自身を前有論的(vorontologisch)に理解しつゝ有るのである。

現有のそのような前有論的な自己理解の仕方は一体如何なる仕方であろうか。その自己理解は、自己を主題的に対象化して見るとか自己反省というような仕方での理解では勿論なく、一口に言えば、上述の諸関連の関の「内に自己を置く」(darin sich halten)つまりそれらの諸関連の関に「自己を附託する」(sich verweisen)という仕方での「自己理解」(sich verstehen)である。それは一種の脱自的な自己理解であり、つまり自己の外に脱出しつゝ諸関連を企投し、企投された諸関連の関に自己を附託するという脱自的な仕方での自己理解である。そのような仕方

の自己理解は、ハイデッガー自身に依って次の如くに方式化されている、すなわち「上記の関連連関を理解することに於て現有は、表明的にもしくは非表明的に摺み取られたる本来的な仕方でもしくは非本来的な仕方でも有り得るといふこと (Seinkönnen)」、この有り得るといふことのために (Worumwollen) 現有それ自身が有るのであるが、さういふ有り得るといふことから、或る一つのする₁₁のため (ein Um₁₁zu) ₁₁、自己を附託しているのである。する₁₁ためというこのことは、或る一つの帰趨せしめることの行先たる可能的な何のもとに (Wobei) としての或る一つのそのため (ein Dazu) を、予め輪郭づけており、この帰趨せしめることは、その構造上、或るものを (mit etwas) 帰趨せしめることである。〈それ故〉現有はその都度既に常に、或る一つの〈第一次的な〉何のため (ein Worumwollen) から、或る一つの帰趨の何に関して ₁₁すなわち、帰趨の何を、すなわち道具 (Womit einer Bewandnis) に向つて、自己を附託しており、すなわち現有は、彼が有る限り、その都度常に既に、有るものを手許に有るものとして出会わしめている」と。ここに言われている諸関連の関連連関への現有の自己附託は、さきにチョークを例として、そこから出発して現有が世界の₁₁内に₁₁有り得ることのためにまで遡った筋道を(三〇頁以下参照)逆転して当てはめて見れば、具体的に例示され得るであろう。かくして「その内に於て、現有が、自己を附託するという仕方では、自己を先行的に理解している処その処は、其処に向つて、₁₁且つそれに基づいて₁₁有るものを先行的に出会わしめている処である」。ここに言われた処つまり一種の「超越」(Transzendenz)の「圏域」(Bezirk)¹⁴が世界であり、すなわち、さきに吾々に依つて、その内に吾々人間つまり現有が住んでいる場所にしてその内部で石や木やチョークが黒板が第一次的に配慮的交渉に於て発見され出会われている場所(二六頁以下参照)として暫定的に規定された世界である。かくして、世界とは何かという最初に提出された問(二五頁参照)に対しては、ここでは次の如くに答えられる。すなわち、「自己を附託する」といふ仕方では、理解することが成り立っている処は、其処に向つて有るものを帰趨といふ有り方に於て、出会わしめている処として、世界という現象である。そして其処に向つて現有が自己を附託している処の構造が、

世界の世界性を成すものである」と。⁽¹⁵⁾

世界の世界性は次の如くにして「指示性」(Bedeutbarkeit)として規定される。すなわち、世界は、今規定された如く、その内に於て現有が自己を附託するという仕方て自己を理解している圏域である。そういう圏域としての世界は、現有が「世界の内に||有ること」としてその内に住み慣れている処であり、住み慣れるという仕方て現有はもとも世界と慣れ親しんでいる。「世界との親しむ」(Weltvertrautheit)とは、世界を構成している上述の諸関連——すなわち、Worumwollen, Um=zu, Dazu, Wobei des Bewendenslassens, Womit der Bewandnis, どの Bezug ————そういう諸関連の内に現有がいわば身を置く、信頼して自己を附託するという仕方て、それらの諸関連が現有に非主題的に(unthematisch)親しく知られているということである。現有がこれらの諸関連に信頼して自己を附託するという仕方て自己を理解していることは、現有が彼が「世界の内に||有ること」に関して、彼の有と有り得ることと(Sein und Seinkönnen)とを——つまり自分が今如何に有るか、如何に有り得るかということ——彼自身に「理解せしめている」(zu verstehen gehen)、すなわち彼自身に「指示している」(Bedeutend)ということである。或ることを指示する、「指し||示す」(bedeuten)とは、そのことを「理解せしめる」ということである。そういう「指示する」という仕方て上記の諸関連は「関連全体」(das Bezugsgranze)として連関づけられている。すなわち、繰り返しになるが、或る一定のWorumwollenは或る一つのUm=zuを指示し、そのUm=zuは或る一つのDazuを指示し、そのDazuは或る一つのWobei des Bewendenslassensを指示し、そのWobeiは或る一つのWomit der Bewandnisつまり或る一つの手許に有るものを指示する。かくして、世界を世界として構成している諸関連は「指示する」ということに依って「関連全体」として連関づけられているが故に、その「関連全体」は「指示性」(Bedeutbarkeit)として性格づけられるのである。従つてまた、指示性は、世界の構造を成すものとして、世界の世界性である。それ故、初めに掲げられたもう一つの問、すなわち「世界は如何なる構造に於て構成されているのか」

という問(二七頁参照)は、差当って「指示性」ということに依って答えられたことになる。

以上の如き道筋を通して遂行された世界と世界構造との分析、すなわち「内世界的に有るもの」としての道具の有の分析から出発して、その内部で初めて「内世界的に有るもの」が出会われ得るとともにその内に吾々人間が現有として実存しているところの世界と世界性とを明るみに齎らすことに導いた世界分析は、世界を現有の超越の圏域として、世界性を超越の圏域を構成しているという意味での「超越論的」(transzendental)構造として、規定性に齎らした。それ故、それは超越論的 \parallel 有論的な世界分析である。殆ど何等の先蹤もなしに遂行されたこの超越論的世界分析は、見方に依っては、カントが難澁を極めたと言われる『純粹理性批判』の中の「範疇の超越論的演繹」に比せられるかも知れない。その両者の異同を追究することは別の研究に属する。

ところで併し、以上の如き世界の超越論的分析は、それが以上の如くに遂行され得るためには、さまざまな前提をもっているが、就中或る一つの根本的にして不可欠な前提をもっている。その根本的な前提とは、世界が超越の圏域として、すなわち「内世界的に有るもの一切」を超越しつつ而もその内部に於て初めて「内世界的に有るもの」が出会われ得るところの圏域として、世界分析の遂行に先立って且つその遂行を導くものとして Vorhabe \searrow Vorsicht \searrow Vorgriff との内に齎らされていなければならないということである。世界が超越の圏域として Vorhabe \searrow Vorsicht \searrow Vorgriff との内に齎らされ得るためには、世界が「内世界的に有るもの一切」では無いとして或る根源的な仕方で開示されていなければならない。超越論的世界分析を可能にしている根本的にして不可欠な一つの前提たる世界のそういう仕方での或る根源的な開示、それが吾々に依ってさきに世界経験と言われたことである。それでは、その根源的な世界経験は如何なる仕方で起り、そこでは世界は如何なる相に於て開示されて来るのであろうか。

(一) Über den Humanismus, S. 17.

(二) Sein und Zeit, S. 187.

- (3) この時期に於ては「道具」(Zeug)を手引にして世界の解明が試みられている。その次の時期では「芸術作品」(Kunstwerk)を手引としてその「作品」が初めて開く世界が問題となれ(Vgl. Der Ursprung des Kunstwerkes) 更にその次の時期には「道具」と「作品」と併せた意味での「物」(Ding)からそこで物が真に物になる世界が問われるに至る(Vgl. Das Ding)。
- (4) Sein und Zeit, S. 69.
- (5) Vgl. Vom Wesen des Grundes, S. 33. Fußanmerkung (55).
- (6) Sein und Zeit, S. 80.
- (7) Vgl. Sein und Zeit, S. 84.
- (8) Vom Wesen des Grundes, S. 35.
- (9) Sein und Zeit, S. 84.
- (10) Sein und Zeit, S. 85.
- (11) Sein und Zeit, S. 85.
- (12) Sein und Zeit, S. 86.
- (13) Sein und Zeit, S. 86.
- (14) Vom Wesen des Grundes, S. 17, S. 19.
- (15) Sein und Zeit, S. 86.

(二) 世界経験と世界の非指示性

その間は、上述の実存論的 \parallel 有論的(existenzial \parallel ontologisch)な世界分析がそこからなされたところの実存論 \parallel 前有論的(existenzial \parallel vorontologisch)な世界経験を問うて他ならない。

世界はさまざまの意味に於て語られているが、最も普通には、目前に有り得る諸々の有るもの——その中には勿論人間も含まれるが——そういう有るものの全部として理解されている。併し、このような意味での「世界」すなわち「内世界的に有るものの全部」(All des innerweltlichen Seienden)は、「世界の \parallel 内に \parallel 有ること」という現有の根

本体制の本質的構成分としての世界ではあり得ない。その理由は既に述べられた（二六頁参照）。世界は「内世界的に有るものの全部」では無い。併し、問題は、この「無い」を如何に理解するか懸かっている。

世界は「内世界的に有るものの全部」では無い。このことは、言われてみれば、誰にでもすぐ理解されることであろう。すなわち、世界は「内世界的に有るものの全部」から、そういう有るものがその内部に於て有るところの一種の場所として区別されて有ると。併し、世界と「内世界的に有るものの全部」との「区別」(Distinktion)のそういう常識的理解の内では、その区別は、「内世界的に有るものの全部」という或る有るものと世界というもう一つ別の有るもの乃至は場所として有るもう一つ別の有るものとの区別として理解されているに過ぎない。すなわち、誰にでもすぐ解るといふ日常的理解の内では、「内世界的に有るものの全部」と世界との区別は、暗黙の裡に、或る有るものと別の有るものとの区別として表象されているに留まる。従つて、その「区別」もその区別を示す「無い」(Nicht)も、有るものしか見ることの出来ない悟性に依つて表象された区別として ens rationis に属する区別に過ぎない。もう一つ言い換れば、そこでは世界と「内世界的に有るものの全部」との区別は、世界という觀念と「内世界的に有るものの全部」という觀念との区別として既に觀念化されてしまつてゐる。それ故、そういう悟性的理解性の範囲内では、世界は「内世界的に有るものの全部」では無い、という場合の「無い」は本当には——つまりその通りには——經驗されて、いない。（序でに言つて置くことが許されるならば、ハイデッガーの「有の問」で問題になつてゐる事柄——例えば「有論的区別」(ontologische Differenz)と言われている事柄——や西田哲学で言われる「場所」とか「場所的論理」とかが本当には仲々理解されないのみならず、曲解され、曲解された上で色々なレットルを附して非難されるのは、「有論的区別」が「有論的区別」という有るものとして、「絶対無の場所」が「絶対無の場所」という有るものとして暗黙の裡に表象されて、つまり觀念化されて受け取られてゐるからである。）

そういう常識的な日常的な理解の仕方が破られた時、世界は「内世界的に有るものの全部」では無い、ということが、

観念化されずにレアルに経験されるのである。すなわち、その時初めて、この「無い」に於て世界は「内世界的に有るものの全部」から区別されて、すなわち世界として、(als Welt) 開き示されて来る、或いは寧ろ、閃き現われて来るのである。併し、それは如何なる時に起るのであろうか。

それは「不安」(Angst)に襲われる時に起る。不安の内では「内世界的に有るもの」は総じて「重要さを失う」(nicht relevant, ohne Belang)。^(c₁)「重要を」(relevant, Belang)とは、何か或るものが何かに或いは誰かに属する(Belang)も、而も何かを或いは誰かを担うという仕方で属するということであらう。従つて、「内世界的に有るもの」が総じて「重要さを失う」とは、「内世界的に有るもの」が総じて——全体的に——現有を担うという仕方⁽³⁾で現有に属しているという有り方を失うということである。逆に現有の方から言えば、現有が「内世界的に有るもの」に拠拠を置きそれに自己を附託するという先に述べられた有り方を不可能にされるということである。そのことはハイデッガーに依つて色々に言われているが、当面の問題連関に即すると思われる所説の一部を挙げるならば、次の如くなる。すなわち、

不安には、ハイデッガーのそれに関する解明に従えば、何に面して不安になるかという「不安の何に面して」(Worvor der Angst)と何に關して——つまり現有の如何なる有の可能性に關して——不安になるかという「不安の何に關して」(Worum der Angst)と「不安になる」(Sich ängsten)という三つの構成契機が属しており、それらは結局同じ一つのことになるが、今は「不安の何に面して」という側面にのみ注目することにする。不安は何と無く不安だと日本語でも言われるように、何か特定の「内世界的に有るもの」に面して不安になるのではない。更にまた「内世界的に有るものの全部」に面して不安になるのでもない。「内世界的に有るものの全部」に面するということは現有には不可能なことである。それ故、「不安の何に面して」ということの内には「それは無であつて何処にも無い」ということが顕わになっている。この「無にして何処にも無く」(Nichts und Nirgends)と⁽³⁾いうことの内には「全き

非指示性」(die völlige Unbedeutbarkeit) が告知されており、その「全き非指示性」は次のような事態を言っている、すなわち「内世界的なるものの非指示性、(Unbedeutbarkeit des Innerweltlichen) に基づいて世界がその世界性に於て唯一的な比類無き仕方でお押し迫って来るということ」を。このように押し迫られるということが「不安になる」ということであるが、その「不安が情態性の様態として初めて世界を世界として開示する」のである。

このように不安に於て開示される世界は、配慮しつつ予期するという仕方、「内世界的に有るもの」と交渉しつつ有る現有の有り方がそこに何の抛処をも見出さない世界であり、いわば無の内に摺み入るような世界として「世界の無」(das Nichts der Welt) とか「世界の非指示性」(die Unbedeutbarkeit der Welt) とか「不安の無の明な夜」とも言われている。『有と時』の時期に於て世界が「内世界的に有るもの」では無いとして、而も現有の根本体制が「世界の内に、有ること」として理解されたのは、世界に關するこのような或る根源的經驗に於てであると思われる。世界の非指示性については次節に於てなお幾らか言及されるであろう。

- (1) Vom Wesen des Grundes, Vorwort zur dritten Auflage S. 5.
- (2) Sein und Zeit, S. 186.
- (3) Sein und Zeit, S. 186.
- (4) Sein und Zeit, S. 187.
- (5) Sein und Zeit, S. 187.
- (6) Sein und Zeit, S. 343.
- (7) Sein und Zeit, S. 343.
- (8) Was ist Metaphysik?, S. 31. Vgl. Holderlin, Heimkunft, Sämtliche Werke (Kleine Stuttgarter Ausgabe), Bd. II, S. 100.

三 指示性と非指示性との關係

ここでの問題は、第一節で述べられた世界分析の内て規定性に齎らされた「世界の指示性」と第二節で言及された世界経験に於て開示された「世界の非指示性」とは一体如何なる関係にあるのか、ということである。既に言及されたように、世界分析が世界経験を前提していることは明らかである。何故ならば、世界経験に於て上述の仕方では「内世界的に有るもの」では無いとして、すなわち世界として、予め開示されているのでなければ、世界は世界分析の主題としてその分析の Vorhabe と Vorsicht と Vorgriff との内に齎らされることは出来ず、その分析の行先としてその遂行を導くことは出来ないからである。然るに、その世界は世界分析の内ではその構造が「指示性」として規定されているのに対して、世界経験に於ては「非指示性」として開示されていた。それ故、「指示性」と「非指示性」という一見したところ相互に背反するこの二つの性格は、世界に於て一体如何なる関係の内にあるのかということが、当然問題に上つて来る。

併し、その問題に着手する前に幾つかのことが準備としてなされて置かねばならない。すなわち、先ず第一に、世界の指示性と非指示性とが一層鋭く対比されねばならない。次に、今までのところでは単に言及されたに過ぎなかつた非指示性が一体如何なる事態を意味しているかが、一層明確に示されねばならない。そこでは、或る独特な二義性（細かく言えば、三義性）に注目されるであろう。そして非指示性の二義性（或いは三義性）が「世界の世界性」(Weltlichkeit der Welt) の二義性と絡み合はわされていることが示される。そのような準備をした上で、ハイデッガー自身230の或る示唆に従つて、世界の指示性と非指示性との関係を幾らかでも明らかにすることが試みられることにな

指示性は、既に述べられた如く、道具すなわち「内世界的に、手許に有るもの」の有たる情趣の有論的構造の分析から出発して明るみに齎らされた世界の構造であるのに対して、非指示性は不安に於て開示される「世界としての世界」(die Welt als Welt) の相ひあひ。指示性という構造をもつた世界は、吾々が住み慣れた吾々に「親しん」(vertraut)

世界であり、*zuhause* な世界であるのに対して、非指示性として開示された世界は、帰趨統態がそれ自身の内で「崩落する」(*zusammensinken*)⁽¹⁾ことに於て、すなわち「帰趨統態が帰趨統態として総じて重要ではなくなる」ことに於て開かれる世界であり、従つて「世界との親しさ」の消滅した「無気味」(*unheimlich*)⁽²⁾な *Unzuhause*⁽³⁾な世界である。従つてまた、そこでは「有るもの」はただ「無帰趨」(*Unbewandnis*)⁽³⁾という性格に於てのみ出会われ得るのであり、「内世界的に有るものは或る空虚な非情性 (*eine leere Erbarnungslosigkeit*) に於てそれ自身を示し」⁽⁴⁾て来る。要するに、指示性という構造をもつた世界が通常の (*gewöhnlich*) 世界であるのに対して、非指示性として開示された世界は住み着けない異常な (*ungewöhnlich*) 世界である。差当つて言えるであろう。

それ故、世界の非指示性は、指示性として規定された諸関連の連関——すなわち、*Worumwillen*, *Um=zu*, *Dazu*, *Wobei* des *Bewendenss*, *Womit* der *Bewandnis* などの諸関連の連関——が「途絶」することではなく、例えば、道具が役に立たないとか見当らないというようなことではない。そういう途絶ならば、その場合には却つて、現有が自己をそれに附託しているところの諸関連の連関が、すなわち指示性が、表明的に立ち現われて来るであろう。それは不安ではない。不安に於て開示される世界の非指示性とは、指示性として構成されている世界がその指示性のままで、全体として「非指示性へと沈み落ちる」(*zur Unbedeutsamkeit herabsinken*)⁽⁵⁾ことであろう。吾々はここで「崩落する」(*zusammensinken*) とか「沈み落ちる」(*herabsinken*) という言葉に言い現わされている *Sinken* すなわち沈むとか沈没するとか陥没するということに注目すべきであろう。吾々が身を託している船が沈没したり、吾々が立っている地盤が陥没したりするようなことが、*Sinken* であろう。すなわち吾々が通常身を附託している帰趨統態が *zusammensinken* し、吾々が信頼を置いていしば身を委ねている世界の指示性が *herabsinken* するのである。何処へ沈み落ちるかといえば、「非指示性へ」である。それ故、世界の非指示性とは、指示性としての世界がもう一つ深い底へ沈没し陥没した場合に、開かれて来る世界の相である。

世界の非指示性とはそういう事態であると思われるが、その非指示性は差当っては次の如き二義性(或いは三義性)に於て言われていると思われる。すなわち、非指示性は第一に、世界について言われている、例えば、「世界は全くの非指示性という性格をもつてくる」⁽⁶⁾と。非指示性は第二に、帰趨統態についても言われているように見える、例えば、さきに引用されたように、「帰趨統態はそれ自身の内で崩落する」と。第三に、非指示性は「内世界的なるもの」について、「内世界的なるものこの非指示性」⁽⁸⁾とされている。非指示性のこのような二義性乃至三義性は、用語使用の不注意とは到底考えられない。そうならば、ここには一体如何なる事態が示されているのであろうか。

そのことの解釈に先立って、もう一つの二義性が指摘されて置かねばならない。それは「世界性」(Weltlichkeit)に関する二義性である。すなわち一方では、世界性は「世界の構造」を意味しており、それは指示性として規定されている。他方では、世界性は、不安に於て「世界が世界として」(die Welt als Welt) 開示された場合の世界の或る根源的性格であり、それは非指示性と言われている。それ故、先ず次のように言えるかと思われる。すなわち、世界の構造という意味での世界性は指示性であり、世界が世界として開示された場合の世界の根源的性格という意味での世界性は非指示性である。

ここから吾々は世界の指示性と非指示性との関係を幾分でも明るみに齎らすことを試みねばならない。その関係についてハイデッガー自身は『有と時』の中では直接には何も語っていない。ただ次のように書かれているだけである、すなわち「その内に私が実存しているところの世界へ補足して言えば、すなわち、指示性という構造をもった世界」は、非指示性へと沈み落ちてしまい、而もそのように「すなわち非指示性として」開示された世界は、有るものを持たぬ無帰趨という性格に於て開け渡し「すなわち、有らしめ」得るのみである」と。併し、『根拠の本質について』(一九二九年)の中の一つの脚註に於て次の如き注意が書かれている、すなわち、道具という「廻りの世界の内部に有るものの有論的構造は、世界という現象を特色づける或る一つの最初の特色づけにとつては、〈世界という〉この現象

の分析へ導き上げ (Überleiten) 世界に関する超越論的問題を準備するという長所をもっている。……廻りの世界の分析は、全体として且つ主導的、目標に向って見られるならば、從属的意義 (von untergeordneter Bedeutung) のものに留まる⁽¹⁰⁾と。この注意書きは今の場合吾々に次のことを示唆している、すなわち、世界の非指示性と指示性とは世界の同じ一つの次元に属する二つの性格ではなく、非指示性の方が指示性よりも一層高い次元に属しており、指示性の分析は非指示性の次元へ「導き上げる」ための「準備的」にして「下位的」な意義のものであると。併し乍ら、非指示性が指示性より一層高い次元に属する世界性格であるとは、一体如何なることであろうか。さきには、非指示性は指示性が沈没して行く行先つまり指示性より一層深い底として暗示されていた。抑々世界の一層高い次元とか一層深い底とかは何を意味しているのであろうか。

世界の非指示性と指示性とは、夫々そういう性格をもった二つの世界があつて上下の關係に立っているということでは勿論ない。そのように両者の關係を考える一種の俗流プラトニズムは、依然として世界を「世界」という「有るもの」として表象し觀念化している立場に立っているに過ぎない。それは既に、ハイデッガーの思惟に現われた世界の問題それ自身に依つて根本から破られている立場である。

更にまた、既述の如く、世界の非指示性と指示性との關係は世界の同じ一つの次元に属する矛盾した二つの性格として俗流弁証法的に理解されることも不可能である。弁証法は、それについてのハイデッガーの理解に依れば、色々な箇所暗示されている如く、哲学的思惟が途方にくれた「窮地」(Verlegenheit)⁽¹¹⁾であり、その「窮地」は、今の問題連関の下で言えば、世界に関する哲学的問題の次元がそれに適わしくない次元へと「置き換え」(Verlegen) されることに由来しているのであり、つまり非指示性と指示性とが世界の同じ一つの次元に属せしめられることである。弁証法は世界の一層高くして一層深い次元——そこに於て世界に関する哲学的問題が本當に成り立つ次元——へ導いて行かずして、その次元への突入を回避する (ausweichen) 道として逃げ道 (Ausweg)⁽¹²⁾とされるのである。

更に第三の理解の仕方として、世界の指示性と非指示性とを、いわば特殊的な世界構造と全体としての世界性格として理解することが考えられる。すなわち、帰趨統態は夫々特定の帰趨統態であるとともに帰趨統態それ自身であり、従つてまた指示性はその都度特定の諸々の指示性であるとともに指示性それ自身である。指示性は前者の構造としては指示性であるが、後者の性格としては——すなわち指示性として開示された指示性は——最早何処にも帰着することとはなく、何ものをも指示しない、すなわち理解せしめない、つまり非指示性である。この第三の理解の仕方或いは無理解の仕方は吾々に或る暗示を与えるが、そこに現われている非指示性と指示性との関係を直に世界の全体と部分との示す性格として解することは、性急であろう。何故ならば、そのためには先ず世界が世界全体として開示されて来なければならぬからである。

そのようにして関係可能性の差當つての三つの理解の仕方が退けられるならば、世界の非指示性と指示性との関係は、一体如何なる関係として理解されるべきであらうか。

ハイデッガーの次の言葉が暗示を与える、すなわち、「不安に襲われてくる」と(Sich=ängsten)は世界を世界として根源的に直接に、(ursprünglich und direkt) 開示する⁽¹³⁾ (傍点筆者)と。然るに、既に言われたように、世界の非指示性は「不安に於て開示された世界の非指示性⁽¹³⁾」である。それ故、世界の非指示性は「根源的に直接に」すなわち根源に、直接する仕方、——つまり世界の根源と世界との間に何物をも介在せしめない仕方、例えば「内世界的に有るもの」を経由するという間接的な迂路を通らない仕方、——開示された「世界としての世界」の根源的にして直接的な相である。非指示性に於て、世界はその根源——その根源はまだXであるが——その根源に向つて且つその根源から世界として開示されて来る。(そこには何か「三界無安猶も火宅の如し」と仏教⁽¹⁵⁾で言われているような世界の相の現前に一脈相通する点が認められるかも知れない。)

それに対して、指示性という構造に於て規定されている世界は、「内世界的に有るものの有」から出発して、その

「内世界的に有るもの有」すなわち「帰趨」更に「帰趨統態」を可能にしている超越論的制約として示された世界であった。すなわち指示性は、世界がその内部に有るものつまり「内世界的に有るもの」への超越論的關係に於て規定された場合の世界の構造である。然も指示性は、吾々が通常それに慣れ親しみ現有としての吾々がそれに自己を附託している限りでの世界の構造である。すなわち指示性は、「内世界的に有るもの」が「手許に有るもの」としてそこで初めて吾々に出会われるところの世界として、いわば吾々の方に向けられている世界の構造である。それに対して、非指示性としての世界の根源的な相は、通常は吾々には隠れている。その点からいえば、指示性は、吾々の方に向けられた世界の側面つまり表の面の構造であり、非指示性は、その世界の通常は隠されている側面つまり裏の面の性格であり、指示性と非指示性とは、比喩的にいえば、月の表面と裏面との如き、同じ一つの世界の表面と裏面として表裏一体の關係にあると言えるであろう。さきに吾々に依つて世界の一層高くして深い次元に属すると仮に言われた非指示性は、世界の裏面の相であるが、それが一層高いとか一層深いと言われたのは、それが世界の根源^Uから世開して来る世界の根源的な相であるからに他ならない。この一層高くして一層深い次元の相つまり世界の裏面が閃き現われ (erblicken)、閃き現われることを通して更に突破されるためには、そのこと一に於て吾々の現有の通常の有り方の根本的翻がえりが、いわば「南に面して北斗を見る」と言われるような転換が起らなければならない。この世界の裏面は世界の裏面であるとともに吾々の背面であるからである。

ここから更に、さきに指摘された世界の二義性と絡み合わされた非指示性の二義性乃至三義性が如何なる事態を示しているか、更にまたその事態が何処に由来しているかが究明されねばならないが、それは結論を早急に先取することになるが故に、ここでは省略される。併し、差当つて以上の如くに示された世界の非指示性と指示性との關係は、その両性格が裏面と表面として表裏一体を成しているのである故、或る共通の根拠にもとづいて示されていることは明らかである。それでは、その両性格を表裏一体として成立せしめている共通の根拠とは、如何なることであろうか。(未完)

- (1) Sein und Zeit, S. 186.
 (2) Sein und Zeit, S. 189.
 (3) Sein und Zeit, S. 343.
 (4) Sein und Zeit, S. 343.
 (5) Sein und Zeit, S. 343.
 (6) Sein und Zeit, S. 186.
 (7) Sein und Zeit, S. 186.
 (8) Sein und Zeit, S. 187.
 (9) Sein und Zeit, S. 343.
 (10) Vom Wesen des Grundes, S. 33. Fußnote (55).
 (11) Sein und Zeit, S. 25.
 (12) Zeit und Sein. Vgl. Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens. (邦訳『筑摩書房刊講座〔禪〕第八巻』)
 (13) Sein und Zeit, S. 187.
 (14) Sein und Zeit, S. 343.
 (15) 仏教で謂う「世界」と哲学及びキリスト教で謂う「世界」との意味の異同の弁別はここでは留保される。ただ前者が差当つては生滅無常の場所として衆生の住する処であり、そこから更にその転換に於て仏の世界にもなることを記して置く。
 (16) Vgl. Die Frage nach dem Ding, S. 189, eine Dimension, die zwischen dem Ding und dem Menschen liegt, die über die Dinge hinaus- und hinter den Menschen zurückreicht. "Wegmarken, Vorbemerkung", , was als bestimmende Sache ihn <d. h. den Denkenden>-gleichsam hinterück über ihn weg-zu ihr bewegt."

(筆者 京都大学文学部〔西洋哲学史〕教授)