# ハイデッガーに於ける世界の問題（完）

## ――『有と時』の時期に於ける――

辻村公一

### (四) その関係の根拠としての「彼のために」

その共通の根拠は、「現有は彼のために実存する」(Das Dasein existiert umwillen seiner)[1] という命題に言い現わされていると思われる。この命題は、吾々人間は「利己的」に実存しているというような有的（ontisch）な態度を、意味している有的な陳述では勿論ない。「現有は彼のために実存する」という命題は、吾々が「利己的」な態度を取ったり「利他的」な行為をなしたりし得るということを可能にしている現有の実存の実存論的＝有論的構造を示している命題である。その「彼のために」ということを現有がその都度如何なる事実的実存可能性として理解するか、更には「彼のために」といわれた規定を如何に実存的に理解しているかということに依って、「利己的」とか「利他的」という実存的態度が可能にされて来るのである。（併し、「彼のために」(umwillen seiner) という現有の実存の実存論的構造はそれだけでは、次節に示されるように、なお深い意味での我意として顕わにされるであろう。）

ところで先ず第一に、上記の命題に言い現わされている「彼のために」(umwillen seiner) という規定性は、先述

された一切の「する＝ため＝諸関連」(die Um=zu=Bezüge) が最後的にそこに帰着するとともに最初的にそこから発源しているところの「その＝ために」(Worumwillen) である。或いは「その＝ために」ということを現有の諸々の実存可能性——例えば、学問をするとか政治をするとかいうような諸々の実存可能性 (Existenzmöglichkeiten) ——と解すれば、「彼のために」(umwillen seiner) は、そういう諸々の実存可能性としての「その＝ために」(Worumwillen) を有論的に可能にしているとともにそれらの諸々の Worumwillen がそこに帰着するところの最後にして最初の根拠である。然るに、この「彼のために」に基づいて、そこから一定の Worumwillen, Um=zu, Dazu, Wobei des Bewendenlassens, Womit der Bewandtnis という諸関連の連関が有論的に発源し乃至は形成 (bilden)[2] されて来ているのである。然るに、この諸関連の連関が「指示性」と言われた世界構造に他ならない。それ故、かくして世界の指示性は、「現有は彼のために実存する」ということの内に含まれている「彼のために」という規定性に第一次的に根拠づけられている。

併し他方、「現有は彼のために実存する」ということは、そのことを根拠としてそのことから形成されて来ている世界つまり指示性という構造をもった世界に、正しくその世界の根拠である故に、本来は頼り得ないということであり、況んや指示性としての世界の内部で出会われている「内世界的に有るもの」の一切に自己を附託することは出来ないということである。そのことは、現有は「彼のために」に基づいて指示性としての世界を形成し——或いは同じことであるが、企投し (entwerfen)——つつ実存するが、正にそういう世界を形成し企投することに於て、形成され企投された指示性としての世界をいわば一歩脱け出ており、その世界の内部で出会われている「内世界的に有るもの」を全体的に超越しているのである。そのことは、現有が「彼のために実存する」ということへ、すなわち彼は彼自身であるという現有の「最も自己的な有り得ること」(Sein eigenstes Seinkönnen) へ、一切の雑多な実存諸可能性を踏み越えて衝き返されるということである。そのことは、現有が彼の実存に於て彼の実存の端的な不可能性としての

無すなわち彼自身の死に向って空け開かれるということに於て、起る。現有の実存はもともと常に「死への有」(Sein zum Tode) であるが、そのことは通常は忘れ去られている。その忘れ去られているもともとの有り方である「死への有」が一切の覆蔽を破って「死への有」として露現し空け開かれて来る時——それは不安に於て起ることであるが——その時、現有は彼のもともとの有り方たる彼自身の本来的実存へ帰るのであり、帰るという仕方で本来的実存へ来るのである。それ故、ハイデッガーの思惟の立場に於ては、現有が自己自身として有るというその本来的実存は、自己自身の無たる死へ空け開かれていることという意味で「死への自由」(Freiheit zum Tode) とか、自己自身がそこで自己自身で無くなることの可能性すなわち自己自身の「不可能性という可能性」たる「最極端の可能性」の内へ先駆しつつ開かれていることとして「先駆的覚悟性」(Vorlaufende Entschlossenheit) と言われるのである。そこでは、既に明らかである如く、一切の「内世界的に有るものは重要さを失い」、「帰趨統態はそれ自身の内で崩落し」、指示性としての世界つまり「私がその内に実存している世界は非指示性へと沈み落ちる」。それ故、吾々は次のように言うことが出来る、すなわち、世界の非指示性——一層的確に言えば、「世界として開示された世界」の非指示性——は、現有の実存の「彼のために」という規定性に——一層的確に言えば、彼の実存の端的な無つまり死にまで空け開かれた場合の「彼のために」という規定性に——基づいていると。世界の非指示性は、いわば、世界という超越の圏域にその影を映した死である。そういう世界の内部では「内世界的に有るものは或る空虚な非情性に於てそれ自身を示」すと言われたように、万物は活々とした姿を失い死の相を示して来る。(3)

かくして結論は次の如くに言われる、すなわち、世界の指示性と非指示性とはその共通の根拠を、現有の実存の「彼のために」という規定性の内にもっており、指示性と非指示性とが既述の如き表裏の関係に立つのは、「彼のために」(umwillen seiner) という規定性が「彼自身の無」すなわち「死」といわば背中合せになっていることに基づいていると。

このことは更に次のことを示している、すなわち、指示性を表面とし非指示性を裏面として成り立っている世界は、死と常に絡み合わされ死に依って脅かされている生の世界つまり生死的な実存の超越論的な働圏(Spielraum)としての世界であると。吾々が「死への有」としていわば死と面々相対して実存していることに基づいて、そのように実存することの場所つまり働圏が世界として開かれ、吾々人間的現有が「世界の＝内に＝有ること」が成り立っているのである。約言すれば、「死への有」が吾々の実存の根本になっている限りは、吾々は「世界の＝内に＝有ること」を決して脱却出来ないのであり、根本に於て「不安」であることを決して免れ得ないのである。

この点について序でに言及することが許されるならば、ハイデッガーの言う意味での「不安」を根本情態性とすることに反対して、例えば「愛」（ビンスワンガー）とか「希望」（エルンスト・ブロッホ）とか「存在せんとする勇気」（ティーリッヒ）とか「ヒューマニズムとしての実存主義」（サルトル）とかを以って「不安」を克服せんとする立場は、夫々然るべき理由があるであろうが、それらの立場や主張が「死への有」を実際にその底無き底にまで潜り入り、潜り入ることに於て「死への有」をその底無き底から通り抜けて出て来ているのでない限りは、それらの立場や主張はすべて根本に於て「不安」に繋がれており、「不安」からの逃避に終らざるを得ない。

それでは、ハイデッガー的意味での「不安」を脱却すること、従ってまた生死的な世界とそういう「世界の＝内に有ること」をその底無き底にまで潜って超越すること、そういうことは果して可能であろうか。或いは、世界の問題に関していえば、吾々がその内に生きている世界は、果して生死の世界に過ぎないのであり、生死の世界はそれ自身に於て unbedeutsam な umzuhause な世界に留まるのであろうか。その問を問として更に明確にするためには、生死の世界の根拠とされた現有の実存の有論的＝超越論的規定性としての「彼のために」ということが、更に追究されねばならない。

(1) Vom Wesen des Grundes, S. 35.

(2) Vom Wesen des Grundes, S. 36. bildenということは、「形成する」ということだけに留まらず、「像」(Bild) にすることに於て現われしめるということをも意味する。そこから「世界像」(Weltbild) ということも考えられている。Vgl. Die Zeit des Weltbildes.

(3) Vgl. Gottfried Benns Gedicht: Nur Zwei Dinge.

## (五) 「彼のために」の根としての超越論的「意志」

前節に於て示された如く、そこから世界が開かれて来る根本は、「現有は彼のために実存する」ということの内に含まれている「彼のために」(umwillen seiner) という規定性であった。この「彼のために」ということは、現有の「超越」(Transzendenz) すなわち「世界の＝内に＝有ること」に属するその規定性の一つである。すなわち、現有の有は、『有と時』の中では、「関心」(Sorge) として規定され、「関心」を「関心」として統一的に可能にしている根拠乃至意味は、ここでは詳論出来ないが、「脱自的時性の時熟」(Zeitigung der ekstatischen Zeitlichkeit) と解釈されて来る。[1] その「脱自的時性の時熟」の第一の脱自態は、現有は将来的 (zukünftig) に自己へ来るという仕方での脱自態である。そういう将来的に「脱自すること」(Entrückung) は、その脱自することに於てその脱自することの行先を「地平」(Horizont) として形成している。その将来的脱自に於て根源的に形成されている将来性の地平の構造が、「彼のために」という規定性に他ならない。現有はその都度一定の実存可能性を——つまり一定の「有り得ること」(Seinkönnen) を——将来の地平に向って企投し、その実存可能性「のために」(umwillen)、つまりその実存可能性から、実存しているのである。その場合の将来性の地平は一般に「彼のために」という構造に依って性格づけられている。

それでは、今言われたような「彼のために」という性格をもった将来の地平を形成する——すなわち「自己を超え

て且つ自己の前に企投する」(überwerfen, vorwerfen, entwerfen)[2]――のは、現有の如何なる態度(Verhaltung)であろうか。その「態度」は、ハイデッガーに依って、次に述べられるような独自な意味での『意志』(„Wille")[3]と称せられている。すなわち、「彼のために」を自己の前に自己を超えて企投することは『意志』に於て起る。

然るに、そういう仕方で――つまり超投され前投されるという仕方で――企投される「(彼)のために」は、度々言われたように、「超越」(Transzendenz)の圏域である。それ故、そういう「超越」の圏域――つまり厳密に言えば、超越の将来的地平――を形成している『意志』は、超越を形成しつつあるという意味で超越論的(transzendental)な『意志』と言われて差支えないであろう。

それ故、今吾々に依って超越論的と言われた『意志』は、普通に吾々が言っているような意味での意志つまり意欲とか意志作用ではない。すなわち超越論的な『意志』は、何か特定の或ることを意欲するという「一定の意欲」(ein bestimmtes Wollen)でもなければ、現有のその他の諸々の態度――例えば、表象作用とか判断作用とか、喜ぶとか悲しむというような感情というような諸々の態度――から区別された意味での「意志作用」(Willensakt)でもない。[4]このような特定の意欲や特定の態度としての意志が、それにもとづいて一般に可能にされているところの超越論的根底が、ここで言われている超越論的な『意志』である。従ってまた、この超越論的な『意志』は、吾々が時として為したり為さなかったりするというような意味での行為でもなく、為すとか為さぬとかいう吾々の行為がその内で可能にされるところの『意志』である。

従ってまた、この超越論的な『意志』は、いわば超個人的な『意志』でもある。勿論それは、各自の現有の内に、つまり吾々の一人一人の人間の内にその奥底として潜んでいるが、その『意志』自身としては一人一人の人間の個人的な意欲や意志作用に依っては左右されない超個人的な『意志』であり、いわば人間である限りでの人間の本質を構成している一つの本質的構成分としての『意志』である。[5]然もそういう『意志』が「のために」(umwillen)という

こと一般を、つまり世界という超越の圏域を、超越論的に根源的に形成しているのである。

従ってまた、超越論的『意志』に依って根源的に形成され企投された「のために」(umwillen) ということは世界であって、「目的」とか「価値」とかいわれるものではない。それを「目的」とか「価値」として理解する目的論や価値論は、一方では超越の圏域としての世界を看過しているとともに、他方ではここに言われた超越論的『意志』を暗黙の裡に普通の意味での意志とか意欲としてその所在たる次元を低下せしめて誤解している立場に、成り立っていると思われる。

このように世界を超越論的に――すなわち、有るもの全体を超越しつつ而もその内で有るものが有るものとして初めて現われ得るところの圏域を開くという仕方で――形成している『意志』は、「世界を世界として統べしめ世開せしめること」(die Welt walten und welten lassen)[6] として「自由」(Freiheit) と言われる。それは、幾つかの相違点を留保して言えば、或る時期の西田先生や田辺先生の著作[7]の中で実在の究極的根底とされた「絶対に自由なる意志」に根本的には相当すると言えるであろう。更に序でに言及するならば、この超越論的に自由なる『意志』は、従来の神学や哲学の中で神の意志――つまり、それがもとになって「世界」が創造されたと信じられている神の意志――とは、世界と「内世界的に有るものの全部」とが相異なる如くに、相異なっているとはいえ、世界成立のもとであるというその占めている位置にのみ注目して言えば、自由を本質とせるこの超越論的『意志』は、神の意志に匹敵する位置を占めていると言えるかも知れない。更にまたこの超越論的『意志』を従来の形而上学の内に於ける意志と比較して見るならば、その場合には、例えば、シェリングの『人間的自由の本質』の中に於ける「意欲が根元有である」(Wollen ist Ursein)[8] と言われた場合の意志やヘーゲルの『精神現象学』の序論に於て「絶対者が即且対自的に既に吾々のもとに有り且つ有らんと欲するのでないとすれば……」[9] と言われた場合の意志すなわち吾々のもとに既に現前し且つ現前せんと意志している絶対者 (Das Absolute) の意志やショーペンハウアーの『意志と表象としての世

界』の中で「物自体」がそれと解された意志つまり「世界の内的本質は意志に存する」[10]と言われた意志や更にはニイチェの「権力への意志」[11]等が顧慮されねばならないであろう。それらとの比較検討はここではなされ得ない。

要するに、以上のことから言えると思われることは、『有と時』の時期に於けるハイデッガーの思索の内では、世界成立のもとにして自己成立のもとには、「自由」を本質とせる上記の如き超越論的『意志』が存しており、このような『意志』を根として世界は世開し、現有は「世界の＝内に＝有ること」になる。併し、その「自由」はなお「死への自由」である。それ故、そういう「自由」を本質とせる『意志』が世界の根元とされている限りは、世界はなお生死の世界であり、その「世界の＝内に＝有ること」はなお根本に於て「不安」であることを免れ得ない。それ故、吾々は更に、上述の如き超越論的『意志』の所在を究明しなければならない。

(1) Vgl. Sein und Zeit, S. 351.
(2) Vom Wesen des Grundes, S. 40.
(3) Vom Wesen des Grundes, S. 40.
(4) Vom Wesen des Grundes, S. 40.
(5) Vgl. Gelassenheit, S. 31-35. ここでは、かかる意味での『意志』の「放下」が問題になっている。
(6) Vom Wesen des Grundes, S. 40.
(7) 『自覚に於ける直観と反省』（西田全集第二巻）、「直観知と物自体」（田辺全集第四巻）。
(8) Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, ed. von Horst Fuhrmans, S. 20.
(9) Hegel, Phänomenologie des Geistes, ed. von Hoffmeister, S. 64.
(10) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, § 29. ed. von Arthur Hübscher, S. 193.
(11) Nietzsche, Der Wille zur Macht, besonders n. 617. „Recapitulation: Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen-das ist der höchste Wille zur Macht.“ WW (Naumann). Bd. XVI. S. 101.

## (六) 「意志」の所在としての関心と絶対無の場所

前節に述べられた如き超越論的『意志』の所在は、『有と時』の時期に於けるハイデッガーの思惟の内では、現有の有としての「関心」(Sorge) とされている。すなわち、上記の如き『意志』は、「関心」の第一の将来的構成契機たる「それ自身に先立って」(sich=vorweg) ということに他ならない。周知の如く、「関心」はその他に「或る世界の内に既に有る」(schon=sein in einer Welt) という被投性乃至既有性と「……のもとに有る」(Sein bei...) という現在性とに依って構成されているが、それらの三つの脱自態の内で将来性の契機が決定的な重みをもっている。そして、これらの三つの脱自態を統一し「関心」を「関心」として成り立たしめているのは、『有と時』の中では、「脱自的時性の時熟」として解釈されるに至る。その解釈をここで述べる必要はないであろう。ただここで注意されるべきことは、上述の如き『意志』がその他の諸契機とともに「関心」から発源する (entspringen) と言われていることである。すなわち『意志』の根源 (Ursprung) は「関心」に存するということになる。然るに、その「関心」は、現有が存続せんとする「存続性と存続とに関する関心」[1] である。それ故、この「関心」はなお、現有が彼自身の無と絶えず絡み合わされて有るという有り方である。それ故、ハイデッガーの思惟に於て『意志』の根源的所在が「関心」とされ、「関心」が更に「脱自的時性の時熟」に基づけられても、それは「存続性と存続とに関する関心」の構造が究明されるだけであって、そのような構造に於て構成されている「関心」が「現有の有」になっているということ、そのこと自身のもとは、つまり吾々の言葉でいえば、生死的に有ることが吾々自身の有になっているということのもとは、究明されてはいない。畢竟『有と時』の時期に於ては、「世界の＝内に＝有ること」としての現有それ自身は、最早何ものにも基づけられないこととして、「深淵」(Abgrund) になった。そしてその「深淵」を「深淵」にして

いる「無」、というよりは「深淵」として開かれて来た「無」は、『有と時』の中では、例えば「世界の無」として現われているが、その「世界の無」の無性、「現有の深淵」の深淵性は、『有と時』の中では十分に――すなわち、その深淵の底無しのところにまで届くという仕方では――究明されていない。もしその究明が深淵の底無しの底にまで届いたとすれば、世界の相は根底からガラリと変わり、不安が根本情態性ではなくなる筈である。現有が深淵として開かれ、吾々は「深淵的」に世界の内に有るということは確かに経験されているが、その深淵の底無き処はどうであるかというところまでは彼の思惟は届いていないと思われる。吾々はそのことを承知した上で、「関心」の中核にして第一次的構成契機たる超越論的『意志』を更にその成立の場所に向って究明しなければならない。

既に今までの所論から明らかである如く、この超越論的『意志』は生死的世界成立のもとにして生死的自己成立のもとである。この点にのみ着目してその他の重要な相違を――例えば、有限性と被造性との相違の如きを――暫く度外視して言えば、さきに少しく言及された如く、この超越論的『意志』は、絶対者の意志もしくは神の意志に――つまり「内世界的に有るものの全部」という意味での「世界」と「有るもの」としての「自己」とを無から創造したと言われる神の意志に――匹敵する位置に立っていると言えるであろう。（その故に、ニイチェは近世ヨーロッパの人間の本質を「殺神者」[2]として見た。）併し、神の意志の成立する場所は神それ自身であろうが、神それ自身は人間には知られ得ず、従ってそこから成立する神の意志も人間には計り知れない。その計り知れざる神の意志に信頼してそれに無条件に聴従することとして信仰という立場が、人間の究極的態度にして同時に神の賜物として成立するであろう。そこでは超越論的『意志』は深い意味での人間の我意（Eigenwille）とされ、畢竟神の意志への聴従の内へ、つまり信仰の内へ我を折るということになるであろう。それは、キェルケゴール的に言えば、「自己が自己を自己自身に関係せしめ、而も自己が自己自身であることを意志することに於て、自己が、自己を定立した力の内に、自己自身を透徹的に基づける」[3]という行き方であろう。そこでは『意志』の所在は神の「力」として見透されている。

更に第二の行き方として、神の意志乃至意志として人間に臨む神の根底（Grund）を人間的自己成立の根底と一に於て徹底的に究明せんとする方向が、人間の意志や知や我性（Eigenschaft）の徹底的な捨離（Lassen）に於て遂行されるならば、そこには、エックハルトに於て最も徹底的な仕方で現われたような神秘主義が成り立つであろう。エックハルトは「ここでは神の根底は私の根底であり、私の根底は神の根底である」（Hie ist gotes grunt mîn grunt und mîn grunt gotes grunt.）[4] と言う。それは、いわば神と無とが分れる以前の処に、つまり「神性の無」に至る道であり、「意志」の起る以前の場所にまで帰る道である。今問題になっている事柄つまり『意志』がそこから起って来るところの場所の究明は、少なくともそのような次元に属する事柄である。

超越論的にして超個人的な而も吾々の一人一人の実存の奥底に潜む『意志』――それは世界と自己とを破壊せんとする衝動として突発し得る――そういう『意志』がそこから起る場所を明らめることは、その『意志』の起る以前の場所を明らめることであり、その究明はその場所の内にまで帰るということに於てしか成就され得ない。その場所にまで帰るということは、『意志』の根もしくは『意志』という根を断つこと、つまり「意根」を断ずるということに於てしか可能にならない。そういう『意志』は、上来のハイデッガーの思想からでも明らかなように、吾々の死と吾吾の有とを「死への有」という仕方で絡み合わせて「死への有」を吾々の実存として成立せしめているもとであり、「無量劫来生死ノ本」[5]（長沙景岑）である。それは生死的な生の根として「命根」である。それ故、そのような『意志』を断つこと、すなわちその『意志』をそのもともとの成立の場所にまで帰すということは、「断命根」である。道元の語で言えば、「身心脱落」であり、至道無難の歌で言えば、「生きながら死人となりてなり果てて……」である。東嶺和尚は「直ニ命根ヲ断ジテ豁然トシテ法性現ズ」と言っている。

そのことをハイデッガー的な問題との連関に齎らして言えば、それは「死への有」それ自身に成り切るということであり、そのことに於て死でも無く有でも無くして且つそこから「死への有」も『意志』ももとからのもともとの有

り方に飜えされたそれとして成り立って来る場所にまで帰ることである。その場所が、西田哲学で言われる「絶対無の場所」であり、而もそれ自身を「自覚的に限定する」という働きを含んだ絶対無の場所である。その場所にまで帰っていることが「世界の＝内に＝有ること」に於て世界を超越していることであり、「生死去来真実人体」である。そこに於て世界はその根源から世開することと一に於て自己は根源的自己に成る。「尽十方世界ハ沙門ノ全身」(6)（長沙景岑）という立場が開かれる。

要するに、世界の根源は最早『意志』でも無く世界でも無く、そういう絶対無の場所の自己限定として世界は世開する。「世界非世界是名世界」(7)ということは、そういうことであろう。

最後にそういう立場から、ハイデッガーの謂う「世界の無」(das Nichts der Welt) を振り返って見なければならない。彼の謂う「世界の無」は、世界が「内世界的に有るもの」では無いということであり、「内世界的に有るもの」の方から見れば世界は「有るもの」(Seiendes) で無いとして、そういう意味での「無」として経験されるということである。それ故、彼の謂う「世界の無」は、世界の最早世界に非ざる根源を、つまり「絶対無の場所」を謂っているのではない。

併し他方に於て彼の謂う「世界の無」は、この時期の彼の思惟には明らめられていない仕方で併し彼の思惟を絶えず喚び起して止まない仕方で、「絶対無の場所」を映していると思われる。それは次の如き仕方に於てである。すなわち「世界の無」は一方に於て「世界は決して有るのでは無い」(Die Welt ist nie)(8) ということである。何故ならば、もし世界が有るならば、世界は「有るもの」になってしまうからである。それとともに他方に於て、「世界の無」は、何も無いという意味での「全くの無」ということでもなく、「世界の不在」ということでもない。それ故、「世界の無」とは、世界が「有る」のでも無ければ「無い」のでも無いということである。それ故、彼は「世界は世開する」(Die Welt weltet)(9) と言わざるを得ないのである。それ故、「世界は世開する」ということは、世界が「有」

に非ず「無」に非ざるところ、つまり「絶対無の場所」から且つその場所の内で且つその自己限定として、いわばその表現として――而もその表現自身も「有」に非ず「無」に非ずという仕方で――世開することを、暗示していると思われる。

併し、この「世界は世開する」ということは、従ってまた「世界の無」と言われたことは、度々繰り返して言われたように、『有と時』の時期に於けるハイデッガーの思惟つまり超越論的な思惟に依っては、まさしく超越論的な思惟をも貫通している先述の超越論的『意志』の根源を指し示している事態であるが故に、吾々の謂う上述の意味での世界の根源にまで届くという十分な仕方では、究明されずに残ったのである。そういう彼の思惟の成り立っている立場は、それ故、彼が少し後にヘルダーリンの詩『遍歴』の中の一句「根源近く住むものはその場を去り難し」(Schwer verlässt Was nahe dem Ursprung wohnet, den Ort)[10] を以って示している如く、「根源近く」の場所である。そのようにして「世界の無」として差当って世開する世界、つまり「世界としての世界」――その根源の方に向いた相が、さきに「世界の非指示性」と言われたのであるが――そういう「世界としての世界」をその世界性格に於て明るみに齎らすことが、『有と時』以後の時期に於けるハイデッガーの思惟を動かし、その思惟の内で試みられて来るのである。そしてそのように世開する「世界としての世界」の世開することを明るみに斎らすという試みの内で、「有る」と「無い」とを分別するだけの矛盾律に規定された論理的思惟と従ってまた学的思惟とが役に立たないことが実際に露呈され経験されて来るのである。そのような事態が、『有と時』がその「中心問題」の直前に於て途絶し未完に終った本質的理由の一つであるとともに、それ以後の彼の思惟が最早「学的」ではない思惟に変って行かざるを得なくなった所以である。問題に上って来た事柄の事態それ自身がそういう「思惟の変転」(Verwandlung des Denkens)を要求したのである。

(1) Vom Wesen des Grundes, S. 47.

(2) Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, 125. WW (Naumann), Bd. V. S. 163-164.
(3) Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, übersetzt von E. Hirsch, S. 10.
(4) Eckhart, Deutsche Werke, 90.
(5) 景德伝燈録巻第十。
(6) 景德伝燈録巻第十。
(7) 金剛経、如法受持分第十三。
(8) Vom Wesen des Grundes, S. 40.
(9) Vom Wesen des Grundes, S. 40.
(10) Hölderlin, Sämtliche Werke (Kleine Stuttgarter Ausgabe), Bd. II. S. 144.

## (七) 結語。世界性Aと世界性B

それでは、『有と時』以後に於て世界の問題はどのような仕方で問われて行ったのであろうか。その道筋を立ち入って追究することはここでは不可能である。ただ次の如き簡単な見通しで今は満足しなければならない。すなわち、『有と時』に現われた世界性の二重性格、すなわち世界の構造という意味での世界性たる指示性と、「世界としての世界」の根源的な相という意味での世界性たる非指示性、それを吾々は簡単に仮に世界性Aと世界性Bと名づけて置くことにする。既述の如く、世界性Aは、「世界の内部に有るもの」への繋がりに於ける世界の構造であり、要するに吾々が日常その内に住み慣れている世界の本質構造である。世界性Bは、そういう世界がその根源の方に向って開かれた場合に現われて来るその世界の性格であり、要するに根源への繋がりの内で世開する（welten）その世界の根源的な相である。例えば、「神の栄光の残照の内で、吾々が世界と名づけた彼のものが、輝く、すなわち、開ける」(Im Abglanz dieses Glanzes gläuzt, d. h. lichtet sich jenes, was wir die Welt nannten)[1] 等という彼の少し後の

時期の言葉は、世界性Bについて言われていることである。

この世界性Aと世界性Bとは、ハイデッガーの思惟の第二の時期――すなわち最早「基礎的有論」ではなく „Seinsgeschichtliche Besinnung“ として特色づけられる時期――に於ては、世界性Aは、例えば論文『世界像の時代』(Die Zeit des Weltbildes)[2] に見られる如く、「像」(Bild) になり、「体系」(System) になった世界つまり近世ヨーロッパの世界の本質構造という形に展開され、世界性Bは、例えば論文『芸術作品の起源』(Der Ursprung des Kunstwekes) に現われて来るような世界、すなわち「道具」ではなくして、ゴッホの絵やギリシアの神殿やヘルダーリンの詩やソフォクレスの悲劇がそれであるような「偉大なる」芸術作品に於て開示されて来るような世界の相として現われて来る。

更にその次の時期、すなわちブレーメン講演『何が〈今真に〉有るかの内への目撃』(Einblick in das was ist) に代表されるような、「有の真性」(Wahrheit des Seins) が „Ereignis“ として閃き出て来ることが発表されるに至った第三の時期に於ては、世界性Aは、上記講演の一部を成す『技術への問』(Die Frage nach der Technik) に見られるような「技術の本質」に依って規定され支配されている現代の世界――それは或る意味では最早世界とは言われず別の論攷の中では「非世界」(Unwelt)[3] とも言われているが――そういう現代の技術的世界の本質構造として明るみに出されて来る。それは、道具を手引にして指示性として規定されていた世界の構造が、機械を手引として „Gestell“[4] として顕わにされるに至ったものと見做され得る。そこでは世界性Bは、同じ講演の一部を成す『物』(Das Ding) に現われているような世界、すなわち道具でも芸術作品でもなく、それらの「有るもの」を含めて一切の「物が物になる」(Das Ding dingt) ところの世界であり、つまり「天」と「地」と「死すべきもの」たる人間と「神的なるもの」との四つがその孰れの一つも他の三つを「映し」(spiegeln) 合い「働き」(spielen) 合うことに於て開かれている「時間＝活働＝空間」(Zeit=Spiel=Raum)[5] とか「方域」(Geviert)[6] といわれる世界である。

そして最近の未発表の講演『時と有』に於ては、世界性Bは、最早如何なる「有るもの」をも手引とせず、„Es gibt Sein“, „Es gibt Zeit“ ということから „Sein“ と „Zeit“ とを „Gabe“として人間に与える „Es gibt“ ということ――これは勿論「有る」とも「無い」とも言えないが故に „Es gibt“ と言われるのであるが――そういう „Es gibt“ という根源から「世界が世開する」ことが究明されて来る。この „Es gibt Sein“, „Es gibt Zeit“ の „Es gibt“ が „Sein und Zeit“ の „und“ の真実性とされるのである。併し、このことについて述べることはここでは差し控えられねばならない。

以上の如く『有と時』以後の時期に於ても世界性Aと世界性Bとは様々に深められて問題とされて来る。それとともに彼の思惟を根本から „Durchstimmen“ し „Be-Stimmen“ している「根本気分」(Grundstimmung) も夫々の時期に於て一定の必然性を以って変って行く。例えば、第一の時期のそれである「不安」(Angst) は最近の時期では「感謝」(Dank) に変っている。誰かが誰かに何かのために感謝するのではなく、ただ „Danken“ である。

併し、世界の問題はなお残っている。例えば、「組立」(Gestell)――これが近頃喧しい問題を世界中に起している所謂「体制」(establishment) の正体のように思われるが――と「性起」(Ereignis)――これは一種の終末論的性格をもっているように思われるが――との関係の問として、世界性Aと世界性Bとの問題は残されている。そのような世界の問題は吾々自身の立場からどのように問題にされ得るであろうか。その問題に着手し得るために、なお暫く世界に関するハイデッガーの思索に学ばねばならない。そのことはまた暇をみてこの試論の続篇として発表されるであろう。(了)

(1) Holzwege S. 33.
(2) Holzwege, S. 82～87. S. 93.

(3) Vorträge und Aufsätze, S. 92.
(4) Vorträge und Aufsätze, S. 27～39.
(5) Der Satz vom Grund, S. 146.
(6) Vorträge und Aufsätze, S. 172. S. 174～179.

(筆者　京都大学文学部〔西洋哲学史〕教授)

# THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

*The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.*

## Zur Problematik der Welt im Denken Heideggers

*von* Kôichi Tsujimura

In diesem Aufsatz ist ein Versuch gewagt worden—der Versuch, durch eine Auseinandersetzung mit der Heideggerschen Weltproblematik die Welt als Ort des Absoluten Nichts zu erörtern.

Der Versuch geht von einer Erläuterung zur Doppeldeutigkeit der „Weltlichkeit" der Welt in „Sein und Zeit" aus. Die Weltlichkeit der Welt bedeutet einerseits die existenzial=ontologisch herausgehobene Wesensstruktur der uns vertrauten Welt, d. h. die „Bedeutsamkeit", und andrerseits den ursprünglich=existenziell erfahrenen Charakter der „Welt als Welt", d. h. die „Unbedeutsamkeit". Wie verhält es sich mit diesen beiden Seiten der Weltlichkeit ?

Ohne in das genannte Verhältnis einzugehen, muss ich hier auf den folgenden Hinweis beschränken. Die „Bedeutsamkeit" kennzeichnet gleichsam eine Vorderseite der Welt, während die „Unbedeuatsmkeit" die Kehrseite derselben Welt andeutet. Worin besteht denn die Einheit der beiden Seiten ?

Sie besteht m. E. im „umwillen seiner" des existenzialen Satzes: „Das Dasein existiert umwillen seiner". Das „umwillen seiner" ist in einem transzendentalen Willen" verwurzelt. Worin liegt aber der Ort des transzendentalen „Willens" ?

Der Ort ist von Heidegger selbst in „Sein und Zeit" wie auch „Von Wesen des Grundes" als „Sorge" oder vielmehr als „Zeitigung der ekstatischen Zeitlichkeit" interpretiert worden. Durch eine Auseinandersetzung mit dieser

Heideggerschen Interpretation ist der Ort, in dem der transzendentale „Wille“ eingebettet bleibt, hier als derjenige „Ort des Absoluten Nichts“ gezeigt worden, der jedoch in seinem „Sich Wissen“ sich zur je-weiligen Welt bestimmt.

Schliesslich wird die am Anfang genannte „Bedeutsamkeit“ und „Unbedeutsamkeit“ je als Weltlichkeit (A) und Weltlichkeit (B) bezeichnet, aus deren Verwandlungen, Verflechtungen und Vertiefungen die Problematik der Welt des späteren Heideggerschen Denkens in ihren Grundzügen ist überblickt worden.

## Meditation and Philosophy in Buddhism — a lecture given in the annual meeting of the Kyoto Philosophical Society on Nov. 2, 1968

*by* Yuichi Kajiyama

The lecturer explains correlation between meditation practice and philosophical investigation as it is described by later Indian Mādhyamika scholars. Giving an exposition of the main contents of Śāntarakṣita's Madhyamakālaṁkāra and Kamalaśīla's Bhāvanākrama, he examines how these Mādhyamika philosophers evaluated the doctrines of the major Buddhist schools (Sarvāstivāda, Sautrāntika, Yogācāra, Mādhyamika) and how the Mādhyamikas incorporated their system of doctrinal classification into their practice of meditation.

## „Sein“ und Einbildungskraft

——Über den Seinsbegriff bei Kant——

*von* Tsuruo Imazu

Diese Abhandlung ist, wie der Titel schon zeigt, ein Versuch zur Untersuchung: In welchem Sinne der Begriff vom Sein (oder das Seinsverständnis)