

# ハイデッガー『存在と時間』における 「現」と「世界」

宮 川 大 河

[キーワード：①現 ②世界 ③〔明け〕開け ④開示性 ⑤内-存在]

## 序

本稿の目的はマルティン・ハイデッガー (Martin Heidegger, 1889–1976) が『存在と時間』(*Sein und Zeit*, 1927)<sup>1)2)</sup>で言う「世界は『現』である Welt ist »da« (SuZ, 143) ということの真意を明らかにすることである。そのために第一章では『存在と時間』における「現」について、第二章では『存在と時間』における「世界」について確認し、最終的にどのような意味で世界は「現」であるのかを考える。

前期のハイデッガーが個々の人間のことを「現存在 Dasein」(SuZ, 11)と表現していることは周知の通りだが、そもそも「現 Da」とはいったい何なのだろうか。第一章ではそのようにハイデッガーの言う「現」ということについて確認する。通常、ドイツ語で „da“ と言えば「ここ」や「あそこ」などの空間的なある位置のことを指すが、それでは「現存在」というのも「ここにいる存在」や「あそこにいる存在」のことを表すのだろうか。ハイデッガーからしてみれば、決してそうではない。むしろ現存在自

身が「ここ」であり「あそこ」なのであって、たとえばあらかじめ存在している「ここ」や「あそこ」に現存在やその他の存在者が向かうといったようなことはないのである<sup>3)</sup>。では現存在のいない「ここ」や「あそこ」とは何なのだろうか。それはあたかも光のない暗い森の中に指を差して「ここ」や「あそこ」と言っているのと同じく、何の意味も持たない「ここ」や「あそこ」である。それに対して現存在は自分自身が「明け開け *Lichtung*」(*SuZ*, 133)なのであり、暗闇の中で自分を明らめ、そして森を伐り開く *lichten* 存在なのである。このように、現存在は現を最初から担っており、そうした現を持たない存在者は現存在ではない。だから、現存在以外の、現を持たない存在者たちは、総じて自らで自らとその周囲を開くことはできないのであり、ただ現存在によって開かれるのを待つことしかできないのである。そのような現存在の性質を、ハイデッガーは強調して「現存在は己の開示性 *Erschlossenheit* である」(ebd.)と述べる。このことから分かるように現存在とは開示性なのであり、今やこうした開示性の構造が明らかにされるべきである。ところで、「現存在は己の開示性である」と言ったときに、それは同時に「現存在は己の現である」ということも言い表すのだから (Vgl. ebd.)、開示性の構造というのも、すなわち現の構造ということと同時に意味する。このように、現存在のそのような構造を述べるときには本質上「開示性」と「現」どちらの言葉を使っても構わないのだが、大きく意味を取って本稿では「現」の構造という言い方を採ることにする。

現の構造を明らかにするために、第一章では現の日常的存在の三つの実存論の様態について確認する。現は、「情態性」「理解」「語り」という三つの等根源的な有り方によって成り立っている (Vgl. ebd.)。つまり情態性と理解が等根源的に結びついていて、情態性と語りが等根源的に、理解と語りも等根源的に結びついていて、この三者は、いずれも他のものに還

元されることがないという意味で、等根源的な関係にある。この章で我々は、情態性には「気分」が、理解には「視」「解釈」「言明」が、語りには「聴くことと沈黙すること」が属することをみるだろう。

第二章では、そのような構造を持つ現がどうして世界であると言えるのか、はじめに前期ハイデッガーの世界論について考える。第二節では「不安」の概念をもとに、世界についてさらに洞察する。そして最後第三節では辻村「ハイデッガーに於ける世界の問題」(1967)における世界の二重性についての議論を手懸りに、「世界は『現』である」ということがいかにして言えるのか、筆者なりの結論を出したい。

## 第一章 『存在と時間』における「現」

グレーシュも言うように、本章で扱う『存在と時間』第一編第五章「内-存在そのもの *Das In-Sein als solches*」はハイデッガーにとって最も重要な箇所の一つである。なぜなら、基礎存在論の中心的な概念のいくつかがこの章によって明示されるからである<sup>4)</sup>。第四章までは道具連関など世界についての考察であったのに対し、第五章からは現という現存在についての考察が始まるのである。さて、ハイデッガーによれば、「世界-内-存在によって本質上構成されている存在者は、それ自身そのつど己の『現』*»Da«*」である」(SuZ, 132) が、それはいったいどういうことか。「世界-内-存在によって本質上構成されている存在者」というのが現存在を表すのは明白だとして、問題は、現存在がそれ自身「そのつど」「己の『現』である」ということである。このような現のそのつど性ということについて、我々は考えなければならない。

### 第一節 情態性

「我々が情態性 *Befindlichkeit* という標題で存在論的に告示していること

は、存在的には最も周知のことであり最も日常的なことであり、すなわち気分 *Stimmung* とか気分づけられてあること *Gestimmtheit* である」(SuZ, 134) とハイデッガーが言うように、我々はそのつど常に気分によって規定されている存在である。この「気分」という概念は、ハイデッガー以前の特に近代哲学では非常に軽視され、むしろ排除されたものである。近代の哲学観では重視しなければならないのは理性であり、気分や感情といったものは理性による規定を邪魔する不純物である。そういった意味でハイデッガーがここではじめに「気分」ということを持ち出したのは、哲学的に極めて革新的なことである。ではハイデッガーは、そのような近代の理性一辺倒な哲学に対抗するために、わざと気分ということを出したのだろうか。そうではない。気分は事実的に、「理性と感情」に先立つ現存在にとってより根源的な開示性の一つなのである。現存在は「常に」気分づけられている。それはライブニッツの言う微小表象のように、現存在がまったき無意識の情態に落ち込んでいる間もそうなのである。そして現存在は「そのつど」世界-内-存在として気分に襲われている。「気分は、『外』から来るのでもなければ、『内』から来るのでもなく、世界-内-存在というあり方として、世界-内-存在自身からきざしてくる」(SuZ, 136)。

ここで問題となってくるのが、なぜ気分がきざすのが内からではなく「世界-内-存在」からであるか、ということである。„*Befindlichkeit*“の意味の一つに「心的状態 *seelischer Zustand*」があることから明らかなように、「気分」の中に心もある。心は現存在の内に存するのだから、それでは気分も内からきざしてくるということでのよいのではないか、というのは当然の帰結である。しかし考えてみれば、心が心それ自体のみにおいて己を見出すというのは、ありえないことではないか。現存在が常に他者と共在していることは『存在と時間』第一編第四章ですでに言われたことだが、同じように、心も常に世界と共にある。それはカントが観念論論駁<sup>5)</sup>に

において証明した、「私固有の現存在 *Dasein* の、単なる、しかし経験的に規定された意識は私の外にある空間中の諸対象の現存在を証明する」(*KrV*, B275)ということと似た構造を持っている。「したがって、時間における私の現存在の規定は単に、私が私の外にある存在を知覚する現実的な物の存在によってのみ可能である」(*KrV*, B276)。ハイデッガーもこれと同じことを言っているように思う。その上で肝要なのは、気分は「世界」という外によって生じるのではなく、あくまで「世界-内-存在」という、最初から世界と自我とが相俟っている現存在のあり方と相俟って生じるということである。すなわち現存在は、ここで二重に相俟っているのである。この点においてハイデッガーの洞察はカントよりも一歩進んでいると言えるだろう。

## 第二節 理解

そのつど移りゆく気分の中で我々に開示されたものは、そのつど「理解 *Verstehen*」されていなければならない。「理解は常に気分づけられた理解である」(*SuZ*, 142)。注意しなければならないのは、ここで言われている理解とは、単なる認識能力を表しているのではないということである。理解は認識などといったものよりはるか手前、現存在が有るということと同時に生じている。ここで焦点となっているのが、冒頭でも引用した次の一文である。「現存在は実存しつつ己の現である、とはまず第一に次のことを意味している、すなわち、世界は『現』である *Welt ist »da«*。その現で-あること *Da-sein* は、内に-有ること *In-Sein* である、ということ<sup>9)</sup>。そして、内に-有ることも同様に、『現』であり、しかもそのために現存在があるところのもの *das worumwillen* として、『現』である」(*SuZ*, 143)。すなわち、現とは世界であるということがここで言われているのである。これは言い換えれば、現存在の「理解」という開示性によって開示された世

界こそが世界であるということである。このことは『存在と時間』における最も大きな問題の一つであるだろう。なぜなら、現存在に理解されていない世界というものが考えられるからである。ハイデッガーに従えば、そのような世界は存在しないことになるが、はたしてそうなのだろうか。

そもそもハイデッガーの考える世界というのが、指示連関によって繋がりと、究極的には「現存在の存在の可能性のために *um einer Möglichkeit seines Seins willen*」(SuZ, 84) 現存在が働くような世界を指すことは、第一編第三章ですでに言われたことであった。しかし現存在の存在の可能性のためにはと言っても、辻村も言うようにそれは現存在にとって利己的な世界であると言っているわけではない。辻村は「根拠の本質について」(Vom Wesen des Grundes, 1929)における「現存在は彼のために実存する *Das Dasein existiert um willen seiner*」(GA9, 157)<sup>7)</sup> という命題を挙げて言う。「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」<sup>8)</sup>。ここで言われているように、重要なのは何かを成しうるのではなく、何かを成しうる事が可能であるということである。ではその可能性はどこから来るかと言えば、外から来るのではなく、現存在自身がその可能性なのである。「現存在は、〔第一に〕本質的に情態的な現存在として、そのつどすでに一定の諸可能性の内へ陥っており、〔第二に〕現存在がそれであるところの存在しうること *Seinkönnen* としては、現存在は一定の諸可能性を素通りさせてしまっており、〔第三に〕現存在は立て続けに、己の存在の諸可能性を放棄したり、掴み取ったり、掴み損ねたりしている」(SuZ, 144)。現存在自身が可能性であることを強調して、現存在のことを「可能存在 *Möglichsein*」

と言う場合もある (Vgl. ebd.)。このように、現存在それ自身が可能性であるということを考慮してもう一度前段落の命題について考えてみると、世界とは現存在の存在の可能性のために有意義に連関する世界を意味するが、そもそも現存在が可能性であるので、現存在の理解が及んでいる世界はすべて可能性であると言える。だからこの世界はすべて現存在の存在の可能性のために働いているのである。また、ここで言う理解とは人間の認識能力のことではなく、何らかの仕方で「そのつどすでに je schon」知っているということであり、たとえ私に天文学の知識がなくとも、私は太陽をそのつどすでに何らかの仕方で理解している。このようにして、たとえ現存在が認識していなくとも、「現」によって宇宙の端から端まで理解は及んでいるのである。しかしそれがはたして本当に「世界は『現』である」ということかどうかは、第二章での論証を待たなければならない。

## A. 視

現存在の理解には、その契機として「視 *Sicht*」が属している。しかしそれは、たとえば全盲の人間に世界を理解することができないという意味ではない。ではなぜハイデッガーはここで「視」と言ったのだろうか。

そもそも、現存在に機能の一つとして視が属しているのではなく、現存在自身が視である (Vgl. *SuZ*, 146)。その点において全盲者も晴眼者も等しく視である。ではその上で、視覚のことを言っているのではないのなら「視」とはいったい何をどうやって視ることであるのか。ハイデッガーは次のように述べている。「我々は先に現の開示性を明け開かれていること *Gelichtetheit* として性格づけたが、その明け開かれていることに、『視』という表現は対応するのである」(*SuZ*, 147)「視の実存論的意義にとっては、視ること *Sehen* の次のような固有性だけが要求されているのである、すなわちその固有性とは、視ることは、そのことに通路づけられうるあるもの

を、そのもの自身において隠蔽されずに unverdeckt 出会わしめる、ということである」(ebd.)。つまり、視とは、存在者を視覚的に視るのではなく、むしろその存在者の形相を透かして、存在者の存在を視ることである。その存在とはプラトンのイデアやカントの物自体とは違って、より現象学的な、道具連関や指示連関のことを指す。『存在と時間』ですでに言われた、配慮 Besorgen に属する「配視 Umsicht」や顧慮 Fürsorge に属する「顧視 Rücksicht」も、根本的にはこの存在への「視」に基づいているのである (Vgl. SuZ, 146)。しかし依然としてそれがなぜ「視 Sicht」と呼ばれないか、『存在と時間』に回答はない。たとえば視を「直観」と呼んでなぜいけないのか。一応ハイデッガーは『『直観 Anschauung』と『思惟 Denken』とは両方ともすでに理解の遠い派生語である』(SuZ, 147)として視が直観であることを退けたが、その詳しい説明は結局成されていない。ではフッサールの「本質直観」のようなものかと思えば、直後「現象学的『本質直観』 Wesensschau」もまた実存論的理解に基づいている」(ebd.)として、むしろ視をその構造に含む理解こそが本質直観よりも優位的であることを示唆しているのである。グレーシュのように「『視』という用語が表すのは『開示性』という用語にすでに含まれている事柄でしかない」と断言する者もあるが<sup>9)</sup>、たとえそうであったとしてもなお、「視 Sicht」という言葉を選んだ意図は指摘されなければならないのである。その点において『存在と時間』の記述は不十分であるように思われる。

## B. 解釈

さて、上で見たようにこの世界には隅々まで現存在の理解が及んでいるのだから、同時に隅々まで可能性が及んでいる。それゆえ現存在は、理解を通じて可能性の及んだ世界へと自らが存在しうることを企図し投擲する entwerfen ことができるのである。「現存在は理解として、己の存在を諸々

の可能性へ向けて企投する」(SuZ, 148)。しかし理解は現存在が実存していることと同義であるほど広範囲に及んでいるので、現存在はそれらすべてを我がものにする *zueignen* ことができない。現存在が自分に理解されたことを自分で理解し、我がものにするとは「解釈 *Auslegung*」することである。「解釈において理解はそれによって理解されたことを理解しつつ我がものにする」(ebd.)。ここで注意しなければならないのは、理解が解釈になることによってそれが何か元々の理解とは別のものになるわけではなくて、あくまで諸理解の中でも現存在に気付かれ、理解され、仕上げられた理解を特に解釈と言い換えているだけであるということだ (Vgl. ebd.)。いくら現存在が可能存在としてそれ自身可能性であるとしても、それを我がものにし、使いこなせるかどうかは別なのであり、だから現存在は、解釈によって可能性を自分固有のものにしなければならないのである。では解釈するとはどういうことかと言うと、あるものをあるものとして *etwas als etwas* 理解するということである (Vgl. SuZ, 149)。私は目の前の机を机として、扉を扉として、車を車として見る。では、いかなる「として」とも言いがたい何物かが目の前にあったらどうするか。その場合でも、私はそれを「もはや理解しないこととして *als Nicht-mehr-verstehen*」という、「として構造 *Als-Struktur*」の内に見るのである (Vgl. ebd.)。

あるものをあるものとして解釈することは、本質的に「先持 *Vorhabe*」「先視 *Vorsicht*」「先握 *Vorgriff*」によって基礎づけられている。どういうことかと言うと、まず第一に、先に述べたように解釈とはあらかじめすでに何らかの仕方理解されていることの中で自分が理解したもののことを言うのだから、そういうア・プリオリな理解を自分が持ち合わせていることは「先持 *Vorhabe*」と言われてよいだろう。第二に、その常に先持によって受け取られている無数の諸理解を解釈せんがために、一定の解釈可能性へ向けて照準を合わせることを「先視 *Vorsicht*」と言う。このように先持

の内に保持され先視によって照準を合わせられて理解されたものが、解釈を通じて概念的に把握されうようになる。ということはすなわち、ア・ポステリオリに概念として明確に得られたものはア・プリオリに先持と先視によって方向づけられているのだから、まったく無前提に発現するのではなく、あらかじめ少なからず把握されているという意味で、第三にそれを「先握 *Vorgriff*」と呼んでよい。これが「先持」「先視」「先握」の意味である (Vgl. *SuZ*, 150)。

### C. 言明

「言明 *Aussage*」は理解に基づいており、さらに解釈から派生して現れる。言明には三つの意味があり、それらは相互に関連し、言明の働きの範囲を限界づけている (Vgl. *SuZ*, 154)。ではその三つの意味とは何か。まず第一に、言明は「提示すること *Aufzeigung*」を意味する。提示するとはつまり、「存在者を存在者自身のほうから見えるようにさせること *Seinendes von ihm selbst her sehen lassen*」(ebd.)である。これは序論の第七節 Bでも言われていたことである (Vgl. *SuZ*, 32ff.)。続いて第二に、言明は「述語づけること *Prädikation*」を意味する。すなわち、ある主語についてある述語が言明されるのであり、主語は述語によって「規定される *bestimmen*」のである (Vgl. *SuZ*, 154)。しかし規定すると言っても述語づけが優位なのではなく、むしろその基礎を提示の内に持ち合わせている。主語を述語づけるというその主語・述語は提示することの内部で生じるのである。「規定することが初めて〔あるものを〕発見するのではなくして、規定することは、提示することの様態として、見ることを差し当たってまさしく、それ自身を示すもの *Sichzeigende*——〔たとえば〕ハンマー——そのものへと制限し、〔次に〕眼差しのこの表明的な制限を通してその顕わになっているもの *Offenbare* を、その規定性において表明的に顕わにす

る *offenbar* のである」(SuZ, 155)。そのように述語づけられた言明は、第三に「伝達 *Mitteilung*」される。伝達もまた提示にその基礎を持ち、つまり規定されたものを、他人とともに分かちことである (Vgl. *ebd.*)。まとめると次のようになる。「言明は伝達し規定する提示である *Aussage ist mitteilend bestimmende Aufzeigung*」(SuZ, 156)。これらによって、存在者を存在者自身のほうから見えるようにさせることが可能となるのである。

### 第三節 語り

「語り *Rede*」は実存論的に情態性と理解と等根源的である。ここで生じる疑問の一つとして、なぜより根源的であるように見える言葉ではなく、あくまで語りなのか、ということが挙げられるだろう。しかしハイデッガーによれば、「言葉 *Sprache* の実存論的-存在論的な基礎は語りである」(SuZ, 160)。つまり、言葉が先にある、それを口外するのが語りなのではない。そうではなくて、むしろ語るという現存在のあり方が先にある、その結果語られたものが言葉なのである。だからより根源的なのは語りのほうなのであって、言葉はそれによって派生したものでしかないのである。それゆえ「語り」が情態性と理解と等根源的に連関し、現を構成する。

語りには「聴くこと *Hören* と沈黙すること *Schweigen*」が存する (Vgl. SuZ, 161)。「語りは、世界-内-存在の情態的理解可能性を、意義に従って分節することである。語りには、その構成諸契機として次のような事柄が属している、すなわちそれらは、語りの何について *worüber* ということ (話されるもの *Beredete*) と、話されたこと *Geredete* そのことと、伝達 *Mitteilung* と、表明 *Bekundung* とである」(SuZ, 162)。語りと情態的理解可能性の連関は、「聴くこと」によって明らかとなる。我々が正しく聴かなかった場合、それは理解しなかった、ということなのである。(Vgl. SuZ, 163)。語りには同じく「沈黙すること」が基礎に存する。とはいえ、

沈黙というのは啞であると言っているわけではない。なぜなら、たとえば手話も語りの一つだからである。そうではなくて、言葉にせよ手話にせよ、話しすぎるのが、むしろ理解可能性を阻害するというのを、ここでハイデッガーは言っているのである。「共に相互に語り合ことにおいて沈黙する人のほうが、止めどなく喋る人よりも、一層本来的に『理解することを示唆』*zu verstehen geben*』しうるのであり、すなわち理解を形成しうるのである」(SuZ, 164)。適切な量を語り、適切な量を沈黙できるのは、ただ自分の言うべきことが何事かを真に把握している者だけである。「沈黙しうるためには、現存在は、何か言うべきことを持っていなければならず、すなわち、己の本来的で豊かな開示性を駆使しなければならない」(SuZ, 165)<sup>10)</sup>。

以上が簡単にまとめた『存在と時間』における「現」である。

## 第二章 『存在と時間』における「世界」

前章では「世界は『現』である」ということについて、主に「現」の側から考えたが、本章では次に「世界」の側から、それが妥当かどうか考える。その導入として、はじめに前期ハイデッガーの基本的な世界論を概観したい。

### 第一節 前期ハイデッガーの世界論

世界がどうして現であるかを明らかにするために、まず『存在と時間』における世界の主な分類について確認する。そもそも世界とは「世界-内-存在」の構成契機の一つであり、世界-内-存在とは、「世界」*Welt*、「誰」*Wer*、「内-存在 In-Sein」によって構成される、現存在が「世界の-内-有ること In-der-Welt-sein」なのであった (Vgl. SuZ, 53)。しかしここで言われている前期ハイデッガーの世界論について、我々はもう少し立ち入っ

て考える必要があるだろう。そのために、まずはハイデッガーの言う世界とは何か、少々長いが引用したい。

一、世界 Welt は、存在的な ontisch 概念として使用され、その場合には、世界の内部において直前に vorhanden 存在しうるところの存在者の一切を、意味する。

二、世界は、存在論的な ontologisch 術語としての機能を発揮し、一の項目のもとで名付けられた存在者の存在を、意味する。しかも「世界 »Welt« は、領域 Region つまり各々ある多様な存在者を包括している領域を示す標題となる場合がありうる。たとえば、数学者の「世界」という言い回しの内では、世界は、数学の対象となりうるものの領域という程度のことを、意味する。

三、世界は、ふたたびある存在的な意味において理解されうるが、しかし今度は、本質上現存在であるのではなくて世界内部的に出会われうる存在者として、理解されるのでもなくて、「その内に »wo-rin« 事実的な現存在が現存在として「生きている »leben« とこのものとして、理解されうるのである。世界はこの場合にはある一つの前存在論的に vorontologisch 実存的な existenziell 意義を持っている。この場合にもさらに様々な諸可能性が存している、すなわち世界は「公開的な »öffentlich« 我々-世界 Wir-Welt を言ったり、あるいはまた「固有の »eigen« そして最も身近な nächst (家庭的な häuslich) 周囲世界 Umwelt を言ったりする。

四、最後に、世界は世界性 Weltlichkeit という存在論的-実存論的 ontologisch-existenzial な概念を表示する。世界性それ自身は、諸々の特殊な「世界の »Welten« 各々の構造全体へと変容されうる modifikabel が、しかしそれ自身の内に世界性全般というア・プリ

オリを含んでいる。我々は世界という表現を術語的に、三の項目のもとで確定された意義を表すために、要求することにする。その表現が時として一に挙げられた意味において使用される場合には、この意義は引用符によって標識付けられる。(SuZ, 64f.)

要するに、ハイデッガーの言う世界は大別すると「一般的な意味における世界」(一番、二番)と「実存論的な意味における世界」(三番、四番)に分類されるわけだが、ハイデッガーは前者の世界を引用符を用いて「世界」、後者の世界を引用符を用いず世界と書き分けているのであった。このようなハイデッガーにおける世界の二つの分類は上の引用を見ても明らかなのだが、筆者は『存在と時間』には他にも世界という言葉の使い分けがあるように思う。それが「不安 Angst」における世界である。

## 第二節 「世界としての世界」である「不安」

元々、ハイデッガーの世界論は辻村によって鋭く考察されていたのであった。「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」<sup>11)</sup>。つまり、前節で見た「世界」と世界の区別だけでなく、後者の世界にはさらに世界性 A と世界性 B という二重性が存するということがここで言われているわけである。また、咀嚼すると世界性 B は世界性 A より、さらに根源的に世界としてあるということが、ここで明らかにされている。前節の「実存論的な意味における世界」とは結局のところ道具連関や指示連関で繋がる世界を表しているわけだが、辻村によればそういった世界を世界性 A (指示性)、そしてその世界性 A を可能ならしめる世界を世界性 B (非指示性) と呼ぶの

であった。「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」と<sup>12)</sup>。では、世界性 B たる「世界としての世界」とは一体どのような世界か。それが露わにされるところの気分が、「不安」である。

「不安 *Angst*」とは情態性の一つだが、不安が何に不安であるかと言えば、それは脅かすことがどこにも無いということである (Vgl. *SuZ*, 186)。すなわち、不安が何を不安にさせるのか「知らない」ということ、このことこそが、現存在を不安にさせる。では具体的に何が無いのかと言えば、それは世界が無いのである。とはいえ、それは世界が不在であるということを行っているわけではない。そうではなくて、本質上、世界とは「無 *Nichts*」なのである。だから、無としての世界は「世界としての世界 *Welt als solche*」である。「不安の何に対しては、世界としての世界である」(*SuZ*, 187)。そういった、世界としての世界を、不安は開示することができるのである。「不安になることは、世界を世界として *Welt als Welt* 根源的にしかも直接に開示する。[...] 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」(ebd.)。世界としての世界は無であるので、そこに指示は存せず、それゆえ、そのような世界は非指示性 *Unbedeutsamkeit* であるということが言える。しかしこの非指示性というのは、上でも述べたように世界の不在を意味しない。「無にしてどこにも無い *Nichts und Nirgends*」ということにおいてそれ自身を告知するまったく非指示性は、世界不在性 *Weltabwesenheit* を、意味しているのではなくて、世界内部的に有るものがそのもの自身においてまったく重要さを失って *belanglos* おり、かくして世界内部的なもののこの非指示性を根拠にして、世界がその世界性において固有な仕方でお押し迫ってくる *aufdrängen* ことを、意味している」(ebd.)。

### 第三節 世界の二重性

では不安が開示したこの「世界としての世界」とは一体どのような世界なのか。それこそが、「世界は『現』である」と言ったときの、世界の世界性 B であると筆者は考える。なぜなら、「世界は『現』である」という定義における世界の世界性 A と世界性 B は、明らかに風景が異なるからである。しかし、それは両者がまったく別物の世界であるということの意味しない。問題は、現の理解が、はたして本当に世界のすべてに及んでいるか、ということである。序論でも述べたように、現存在はそれ自体において „Lichtung“ であるが、後年の論文「哲学の終末と思索の課題」(Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, 1964) によれば、„Lichtung“ とはフランス語で「森の中の空き地」を意味する „clairière“ からの借用語なのであった (Vgl. GA14, 80)<sup>13)</sup>。通常ドイツ語ではそのことを »Waldung« や »Feldung« などと言うが、後期のハイデッガーによれば、そうした空き地こそが、まさしく開け Lichtung なのである<sup>14)</sup>。「あるものを開く lichten とは、あるものを軽く leicht する、あるものを空ける frei とか開ける offen ということの意味しており、たとえば、森をあるところで木を伐って空ける frei ことである。そのようにして生じた空いたところ Freie が開け Lichtung である」(ebd.)。木を伐り、開いた空き地には必ず、日だまりができる。そして日だまりには、当然光の当たらない場所、すなわち陰があるのである。「明るさは開けたところの内で戯れ、そしてそこで暗さと争うのである Die Helle spielt im Offenen und streitet da mit dem Dunkel」(GA14, 79f.)。このように、むしろ陰の存在こそが日だまりを日だまり足らしめているのであって、陰がなければ、そこは日だまりとは言えないのではないだろうか。なぜなら、もし陰の存在を考慮に入れない場合、現存在が言い表されるべきは „Lichtung“ (開け) ではなく

„Licht“ (光) だからである。そのことはハイデッガーも強調して述べている。「空いたところ Freie とか開いたところ Offene という意味での開けたところ Lichte は、言葉の上から言っても事柄においても、『明るさ Hell』を意味する形容詞『明るい Licht』とは何ら共通なるものを持っていない。このことは、開け Lichtung と光 Licht の相違性のためにも注意しておかなければならない」(GA14, 80)。そのような意識が、『存在と時間』期のハイデッガーにも少なからずあったのであり、それゆえ第一編第五章 A 「現の実存論的構成 Die existenziale Konstitution des Da」は現行の構成になったのではないだろうか<sup>15)</sup>。

このように、ハイデッガーが『存在と時間』において「世界は『現』である」と言ったときの現とは換言すれば「開け」であるが、開けによってできた空き地の日だまりには光と陰が必ずあるのであり、光の部分が世界性 A であり、陰の部分が世界性 B であるということが、事実言えるのではないだろうか。要するに「世界は『現』である」ということは確かに言えるが、しかし「世界は『現』である」と言ったとき現存在が理解している世界には世界性 A しか存せず、その世界を可能ならしめるものとして世界性 B が存するのである。世界性 B は現で理解した世界の内には含まれていないが、とはいえその光と陰は現が世界を開示したことによって生じたものである。「すなわち光 Licht は、開け Lichtung の内へ、開けの開けたところ Offene の内へ射し入る einfallen ことができるのであり、開けの内でも明るさ Hell を暗さ Dunkel と戯らせうるのである。しかし、決して光が初めて開けを作るのではなく、かえって前者すなわち光は、後者すなわち開けを前提としているのである」(GA14, 80f.)。そういった意味において、世界性 A は確かに世界性 B によって可能ならしめられているが、それと同様に世界性 B も世界性 A によって可能ならしめられている。ゆえに、世界性 A と世界性 B は等根源的な関係にあるのである。そのよう

な背景のもと、「世界は『現』である」と、確かに言うことができる。

## 結語

本稿では、主に『存在と時間』における「現」と「世界」について論じたが、ハイデッガーにおける現と世界の問題はこれで終りではない。「転回 *Kehre*」や「四方域 *Geviert*」の問題がそれである。特に晩期ハイデッガーの「ブレーメン講演」(*Bremer Vorträge*, 1949)においては、世界は「大地 *Erde*」「天空 *Himmel*」「神的な者たち *Göttlichen*」「死すべき者たち *Sterblichen*」の四者によって成り立つものとされ、そこではもはや人間は主題的な存在ではないのであった (Vgl. GA79, 18)。このようなハイデッガーの新しい世界論にも注目すべきであり、本稿はその下準備として、少なからず筆者にとって意義を持つだろう。

以上の考察によって、「世界は『現』である」ということの、その如何が明らかとなったわけだが、そもそも『存在と時間』序論「存在の意味への問いの概要提示 *Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*」によれば、現存在の存在の意味は時間性なのであった (Vgl. *SuZ*, 17ff.)。ということはすなわち、現存在は世界的な存在でありながら、同時に時間的な存在であると言えるのではないだろうか。将来の展望として、このように現存在としての「世界と時間」について論じることを目指したい。そしてまた、それはカント『純粹理性批判』における感性論と密接に関係するのではないかという観点が筆者にはある。そのような視座のもと、これからさらに研究に努めたいと思う。

## 文献表

### 一次文献および邦訳

- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 19. Aufl., 2006  
ハイデッガー、マルティン、『有と時』(『ハイデッガー全集』第2巻)、辻村公一、ハルトムート・ブフナー訳、創文社、1997
- Heidegger, Martin, *Wegmarken*, Gesamtausgabe Bd. 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 3. Aufl., 2004  
ハイデッガー、マルティン、『道標』(『ハイデッガー全集』第9巻)、辻村公一、ハルトムート・ブフナー訳、創文社、1985
- Heidegger, Martin, *Zur Sache des Denkens*, Gesamtausgabe Bd. 14, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2007  
ハイデッガー、マルティン、『思索の事柄へ』、辻村公一、ハルトムート・ブフナー訳、筑摩書房、1973
- Heidegger, Martin, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Gesamtausgabe Bd. 79, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2. Aufl. 2005  
ハイデッガー、マルティン、『ブレーメン講演とフライブルク講演』(『ハイデッガー全集』第79巻)、森一郎、ハルトムート・ブフナー訳、創文社、2003
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Philosophische Bibliothek, Hamburg, 1998  
カント、イマヌエル、『純粹理性批判』、(一) (二) (三) (四)、天野貞祐訳、講談社、1979

### 二次文献および邦訳

- 安部浩、『「現」／そのロゴスとエートス——ハイデッガーへの応答』、晃洋書房、2002
- グレーシュ、ジャン、『『存在と時間』講義——統合的解釈の試み』、杉村靖彦他訳、法政大学出版局、2007
- ハイデッガー、マルティン、『「ヒューマニズム」について——パリのジャン・ポフレに宛てた書簡』、渡邊二郎訳、筑摩書房、1997
- 辻村公一、『ハイデッガー論攷』、創文社、1971

## 注

- 1) 底本には Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 19.

Aufl., 2006 を使用し、訳出に際しては辻村訳を参照しつつ自訳を試みた。引用・参照指示にあたっては、その箇所を文中において SuZ、頁番号で略記した。

- 2) 引用文中における〔 〕はすべて筆者の補足である。
- 3) ハイデッガーがボーフレに宛てた最初の書簡に以下のような記述がある。『『現-存在』は、私にとって『ム・ヴォアラ [me voilà]』[ココニイル私]を意味するというよりは、むしろ、もしかしたらありえないフランス語で言い述べてもよいとすれば、〈エートル・ル・ラ [être le-là]〉[ソコトイウモノデアルコト]を意味します」(ハイデッガー、マルティン、『『ヒューマニズム』について——パリのジャン・ボーフレに宛てた書簡』、渡邊二郎訳、筑摩書房、1997, 171 頁、訳注)。
- 4) Vgl. グレーシュ、ジャン、『『存在と時間』講義——統合的解釈の試み』、杉村靖彦他訳、法政大学出版局、2007, 196 頁
- 5) 底本には Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Philosophische Bibliothek, Hamburg, 1998 を使用し、訳出に際しては天野訳を参照しつつ自訳を試みた。『純粋理性批判』からの引用・参照指示にあたっては、その箇所を文中において、KrV、第一版=A、第二版=B、頁番号で略記した。
- 6) この箇所は原・渡邊訳では次のようになっている。「現存在は実存しつつおのれの現であるということは、一方では、世界が『現にそこに』存在しており〔Welt ist »da«〕、そうした世界が現にそこに開示されて存在していることこそ内存在であるということ、このことにほかならない」(ハイデッガー、マルティン、『存在と時間』、II、原佑、渡邊二郎訳、中央公論新社、2003, 33 頁)。しかしこれではハイデッガーの意図とはまったく正反対の意味になってしまう。ここでの „Welt ist »da«“ の訳はあくまで「世界は『現』である」であり、「世界が『現にそこに』存在している」ではない。
- 7) Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe* からの引用・参照指示にあたっては、その箇所を文中において GA、巻号、頁番号で略記した。
- 8) 辻村公一、『ハイデッガー論攷』、創文社、1971, 85 頁 f. なお、辻村の著作からの引用にあたっては旧字体を新字体に改めた。
- 9) Vgl. グレーシュ、a. a. O., 220 頁
- 10) とはいえ差し当たりたいてい、人は充分にこの開示性を使うことができず、世界の内に頹落してしまうのであるが (Vgl. SuZ, § 35)。
- 11) 辻村、a. a. O., 100 頁
- 12) 辻村、a. a. O., 80 頁

- 13) 安部浩、『『現』/そのロゴスとエートス——ハイデッガーへの応答』、晃洋書房、2002, 6頁も参照のこと。
- 14) ここで „Lichtung“ の訳語が「明け開け」から「開け」に変わっていることに注意。理由は後述する。
- 15) とはいえ、前期ハイデッガーにおける „Lichtung“ と後期ハイデッガーにおける „Lichtung“ がまったく同じ意味であるというわけではない。辻村はその意味の違いに基づいて „Lichtung“ を「明け開け」「開け」と訳している。「Lichtung は『有と時』の中では『自然の光』(lumen naturale) と聯関して語られており、その場合には『光』という意味が強い。その後、Lichtung もしくは das Lichte は、光にして開けという二重の意味を示している場合が多く、その場合には『明け開け』と訳した。形而上学とは別の思索の道を歩んだ後期ハイデッガーの思索に於いては、Lichtung は一義的に『開け』もしくは『明け開け』を意味し、『光』とか『明るさ』という意味は除去される」(ハイデッガー、マルティン、『道標』(『ハイデッガー全集』第9巻)、辻村公一、ハルトムート・ブフナー訳、創文社、1985, 19頁、訳語解説)。本稿では筆者も辻村に依って訳し分けた。

Das „Da“ und die „Welt“ in Heideggers *Sein und Zeit*

MIYAGAWA, Taiga

In *Sein und Zeit* (1927) von Martin Heidegger wird der Mensch als das „Dasein“ bestimmt. Dann läßt sich fragen: „Was bedeutet das Dasein?“ Heidegger sagt, „Das Seiende, das wesenhaft durch das In-der-Welt-sein konstituiert wird, ist selbst je sein »Da«“ (*SuZ*, 132). Das Wort „Da“ bedeutet in seinem Alltagsgebrauch so etwas wie „hier“ oder „dort“. Heißt das Dasein also „Hier sein“ oder „Dort sein“? Keineswegs. „Das Dasein ist seine Erschlossenheit“ (*SuZ*, 133). Das »Da« des Daseins besagt vielmehr dessen Erschlossenheit oder Lichtung. Die „Lichtung“ meint eine freie Stelle im Wald. Das »Da« bedeutet, daß das Sein des Menschen gerade in der Welt jeweils so und so entdeckt, aufgeschlossen ist. „Welt ist »Da«“ (*SuZ*, 143). Dieses „Da“ als die Welt soll das Thema des vorliegenden Aufsatzes sein.

Das „Da“ hat seine drei gleichursprünglichen Bestandteile: „Befindlichkeit“, „Verstehen“ und „Rede“. Die „Befindlichkeit“ heißt die Stimmung des Daseins. Das „Verstehen“ besteht wiederum aus „Sicht“, „Auslegung“ und „Aussage“. Die „Rede“ besteht aus „Hören“ und „Schweigen“. Durch diese ganzheitliche Erschlossenheit wird das Dasein gelichtet zusammen mit seiner Umwelt.

Die Weltlichkeit der Welt hat den zweifachen Charakter: Bedeutsamkeit und Unbedeutsamkeit. Die Bedeutsamkeit meint die Struktur der Welt; Die Unbedeutsamkeit die Welt als solche. Heidegger sagt dann, „ [...] Die Angst erschließt als Modus der Befindlichkeit allererst die Welt als Welt“ (*SuZ*, 187). Das zweite Kapitel des Aufsatzes behandelt die Welt als Welt.

Das „In-der-Welt-sein“ gliedert sich in „In Sein“ und „Welt“. Das Dasein existiert wesenhaft als die „Welt“, in deren es sich als „In-sein“ versteht. Heidegger sagt aber zugleich, „Als der Sinn des Seins desjenigen Seienden, das wir Dasein nennen, wird die Zeitlichkeit aufgewiesen“ (*SuZ*, 17). Es kann also gesagt werden, daß das Dasein nicht nur durch die Welt zu verstehen ist, sondern auch durch die Zeit. Von daher soll meine weitere Frage lauten: „Welt und Zeit“.

ハイデッガー『存在と時間』における「現」と「世界」(宮川大河)

(哲学専攻 博士前期課程 2年)

