

ハイデッガーによる存在の思索（その1）  
——現存在の基礎分析——

松 田 央

Summary

Heideggerian Thought of Being ( 1 )  
——The Basic Analysis of Dasein——

MATSUDA Hiroshi

It seems to be natural that we live in the world now, but indeed it is not so. Why do we live now? Why must we still more continue to live from now? What is it to live at all? It is not easy to answer these questions. Because it does not mean living to us to act only on instinct like animals. On this paper I want to think of the meaning of living resting on Heideggerian thought of being, especially his main work "Being and Time".

First of all we must understand that Heideggerian being is different from being things. The term being (Sein) means that something solely <is> there. <To be> is not evident philosophically but it is the darkest conception (der dunkelste Begriff).

By the way, Heidegger begins his thought of being from a human being. Because only a human being can ask his or her own being. A human being understands himself or herself on his or her being. Heidegger names such a human being 'Dasein'. It means <being there>. And Heidegger names our own being 'existence'(Existenz). It means our possibilities to the future. Perhaps he learned this conception from Kierkegaard's thought. And the essence of the existence can be understood by thinking of the relation between the world and I. It is not until I understand rightly that I am a 'being-in-the-world' that I can ask the meaning of being itself. Heidegger considers his conception 'being-in-the-world' from some motives named 'falling'(Verfallen), 'anxiety'(Angst) and so on.

「しかし、もしも人間がもう一度、存在の近さの内へと到達すべきであるならば、そのとき人間は名前では言い尽くしえないものの中に実存することを、まず先に学ばなければならない」(マルティン・ハイデッガー)<sup>1)</sup>。

## I 存在の基礎分析

### 1. 存在について

我々は今、この世に生きている。それは当然の事柄のように思われているが、実はそうではない。なぜ我々は今生きているのか。またなぜ我々は今後も生き続けなければならないのか。さらにそもそも生きるということはどういうことなのか。これらの問いに正しく答えることは容易ではない。ただ動物のように本能的に活動しているだけでは、人間として生きているとは言えないからである。今回はマルティン・ハイデッガーの哲学、とりわけ彼の名著『存在と時間』を基本にして、存在という概念から生きることの意味を思索してみたい。

まず最初に誤解してはならないことを指摘しておくが、ハイデッガーによる「存在」は「存在するもの」とは異なるということである。存在するものとは、現象的に現れているものであるから、生物と無生物のすべてを指す。生物とは動物と植物であり、また無生物とは自然の事物のほか人間が造ったものも含まれる。人間も生物として存在するものである。これに対して「存在」とは、存在するものではなく、それが存在しているということである。「存在」は原語のドイツ語では<Sein>である。これは「ある」という意味の動詞<sein>の名詞形である。つまり、端的に何か「ある」ということである。たとえば「そこに机がある」と言った場合、通常、机という主語に強調がおかれ、「そこに机がある」ということを指し示している。しかし、存在という概念においてはそういうことではなく、「そこに机がある」ということを指し示していて、述語に強調がおかれている。従って、主語は問題ではなく、机でも椅子でもほかの家具でもかまわない。ここでは「ある」ということは何を意味するのかが問題となっているのである。そして、存在そのもの、つまり存在の意味を主題とする認識態度を「存在論的」(ontologisch)と呼び、存在者の属性や関係を主題とする認識態度を「存在的」(ontisch)と呼ぶ。

しかし、実は、「ある」ということは、哲学的に自明のことではなく、むしろ「最も暗い概念」(der dunkelste Begriff)<sup>2)</sup>であり、存在の意味は「暗闇」(Dunkel)の中に包み込まれている<sup>3)</sup>。つまり、存在という概念は、普遍的なそれであり、あえて定義付けるまでもないもののように思われるが、それを哲学的に説明しようとすれば、決して容易なものではないことがわかる。たとえば、私という人間があるということと事物があるということとは同じことだろうか。少なくとも私という人間にとって一本の木が消滅することと私が消滅することとは同じ次元であるとは思われない。そうであるならば、私という存在の消滅は何を意味するのか。それは同時に世界全体の消滅をも意味するのだろうか。このように単純に考えても、存在という概

念は自明の事柄ではない。

ところでハイデッガーによれば、哲学の根本的努力は、存在者の存在を理解し、これを概念的に表現することを目指している。その存在理解のカテゴリー的解釈は、普遍的存在論としての学的哲学の理念を実現するものにほかならない。もっとも西洋哲学の歴史において多くの偉大な哲学者たちは、存在という問題を意識せずに、自分の思索を展開していたわけではない。たとえば、『存在と時間』の冒頭ではプラトンの『ソピステース』の一文が引用されて、「『存在する』という表現を使うときに、本来、何を意味しているのかを君たちはずっと前から明らかに知っているはずだが、我々の方では、かつてはそれがわかっているつもりだったのに、今では途方に暮れている状態なのだから」と語られている<sup>4)</sup>。これは古代ギリシアの形而上学において存在者の存在をめぐる「巨人たちの戦いがすでに火を吹いていた」（ハイデッガー）ことを意味している。しかしながら、ハイデッガーの解釈によれば、プラトン以来長い哲学史の中で存在の意味は明らかにされてこなかった。

ハイデッガーは『「ヒューマニズム」について』という書簡において、『存在と時間』における思索が「存在忘却」(Seinsvergessenheit) という根本経験に基づいていると語っている<sup>5)</sup>。つまり、形而上学の歴史において存在は存在者あるいは最高の存在者などと混同されてきた。彼は形而上学の本質的欠陥がそこにあることを見抜き、存在の意味を根本から問い直し、そこから形而上学そのものを超克しようと試みたのである。ハイデッガーの全生涯における哲学の課題は、前人未踏の分野とも言える存在の解明であった。

また念のために断っておくと、ハイデッガーが示している存在自体は神でも超越者でも世界の根底でもない<sup>6)</sup>。彼にとって存在は端的に「あるということ」であり、それ以外のものではない。ちなみに神学者パウル・ティリッヒは、神概念の形成においてハイデッガーの影響を受けたと言われている。たとえばティリッヒは、神を「存在それ自体」あるいは「存在の根底」として理解している<sup>7)</sup>。しかしそのような存在理解はおそらくハイデッガーの本意ではなからう。彼にとって存在の思索は有神論でも無神論でもない。それは神が存在するかどうかはどうでもいいというような冷淡な態度ではなく、思索としての思索に立てられた限界を尊重しながら、慎ましく思索を深めていくにすぎないことを意味している<sup>8)</sup>。カントが『純粹理性批判』で述べているように、哲学は理性の範囲内で展開される営みであり、理性は神の存在について判断することはできない<sup>9)</sup>。ハイデッガーもまた原則として理性の範囲内で存在の思索を展開しようとしている。ただし、それは理性で認識できない次元の事柄を否定するというわけではない。彼の思索の深い根底には宗教的な精神（とりわけキリスト教的精神）が隠れているように思われるが、最初からそれにこだわっていると、存在に関する基本的な理解がおろそかになってしまう。

## 2. 現存在と実存について

ハイデッガーは人間存在から存在の思索を始めている。なぜなら、人間だけが自分自身の存在について問うことのできる存在者であるからである。つまり、人間は自分の存在において何

らかの様式と明確度において、自分を「了解する」(verstehen)<sup>10)</sup>。人間以外の生物は、すでに自然の法則や本能によってその生き方は決定されている。しかし、人間は自分の意志によって自分の在り方を問い、それを決定することができる。そこでハイデッガーは人間存在を「現存在」(Dasein) という名称で表している。現存在とは、問うということをも自分の存在の可能性の一つとして備えている存在者を指している<sup>11)</sup>。

そこで、存在の思索を現存在から始めるということは、人間一般の存在や他人の存在から始めるということではなく、我々自身の存在から始めるということになる。ハイデッガーは自分自身の存在を「実存」(Existenz) と名付けている。厳密に言えば、実存とは現存在がいつも何らかのありさまで関わり合っている存在そのものである。ただし、人間は自分の存在に明確に気付いているとは限らない。また実存とは自分を対象化して自分を観察するということでもない。人間は漠然たる意識においてではあるが、存在をその都度自分の存在として受け止め、自分の存在に関わらざるをえない。

ハイデッガーは、「現存在の本質はその実存にある」と語っている<sup>12)</sup>。これは現存在を自分の可能性という視点から了解しようとする認識態度である。我々は自分自身の可能性から自分を了解している。おそらくそれ以外の方法では自分を了解することはできないだろう。従って、実存とは結局、自分の存在可能性を意味している。

実は、キェルケゴールがすでに可能性という視点から人間の生き方を論考している。たとえば彼は『死に至る病』という作品で次のように述べている。

誰かが気絶した場合には、我々は水やオーデコロンやホフマン氏液を持ってくるように叫ぶ。だが誰かが絶望せんとしている場合には、「可能性を造れ、可能性を造れ」と我々は叫ぶだろう。可能性が唯一の救済者なのである。可能性！それによって絶望者は息を吹き返し、蘇生する。可能性なしには人間は呼吸することはできないのである。(中略) だが結局は、神にとっては一切が可能であるということのみが救いとなるのである。すなわち、結局は信仰が問題なのである<sup>13)</sup>。

キェルケゴールによれば、人間は自分の可能性を信じることによって生きることができる。逆に言えば、可能性がなければ、人間は絶望の状態に陥る。しかし、人間の可能性は所詮、有限なものにすぎないから、すべての人間は必然的に絶望の状態にある。もし無限な可能性があるとすれば、それは神のみである。イエスは「人間にできることではないが、神にはできる。神は何でもできるからだ」(マルコ10:27) と語っているが、人間の可能性は神の可能性を信じるかどうかという一点にかかってくる。従って、結局は信仰が問題となる。ところが、ハイデッガーは実存の可能性の根拠を神に求めていない。少なくとも『存在と時間』においては、宗教的なモチーフは直接には登場せず、それはおそらく背後に隠されている。

## 【図1 存在と実存の関係】

存在の意味への問い→人間存在（現存在）の問い→実存の問い→自分の存在可能性の問い

ここで誤解が生じないように、ハイデッガー独自の実存の概念を明確にしておく必要がある。まず中世のスコラ哲学では実存（*existentia*）と本質（*essentia*）とが対立概念として設定されている。前者は現実存在の意味であり、後者は特定の存在者が何であるかを示すものである。つまり、陶器の本質は、土を材料として火で焼いた器を指すが、陶器の実存は個別の作品であり、その価値は陶芸師の技能によって決められる。これに対して、ハイデッガーは実存と本質との関係を『存在と時間』で考察しているわけではない。その実存は人間存在に限定され、しかもそれは自分の存在を指している。

またその実存は、いわゆる実存主義者が意味する実存とは異なる。たとえばハイデッガーの説明によれば、実存哲学者サルトルは実存（現実存在）と本質とを形而上学の意味において受け取っている。つまり、伝統的な形而上学において本質は実存（現実存在）に先行するが、サルトルはこの命題を逆転して実存が本質に先行すると考える。しかし、そのような命題の逆転によってもそれは一つの形而上学的な命題にとどまっている。このような命題である限り、それは「存在の真理の忘却」の内にとどまっている<sup>14)</sup>。つまり、存在そのものの意味はまだ問われていない。従って、実存主義のコンテキストからハイデッガーの実存概念を解釈することは全くの誤りなのである。

そして、ハイデッガーは「存在的」および「存在論的」という概念に対応して、「実存的理解」（*existenzielles Verständnis*）および「実存論的理解」（*existenziales Verstehen*）という概念を設定する<sup>15)</sup>。前者は現存在が自分の可能性によって自分を認識することであり、それによって自分を導くことである。その場合実存の存在論的構造についての理論的透明さを必ずしも必要としない。つまり、我々は自分の生き方を考える場合に、存在そのものの意味を問わずに自分の可能な在り方を考え、それに従って生きる方向性を決定している。これに対して、後者は存在論的構造を視野に入れた実存の認識であり、それゆえ、自分という存在を通して「ある」という意味が明らかになってくるような存在の認識である。しかもそのような認識は、現存在が世界の内に存在するという現実の思索から解明されてくる。このような現存在は「世界＝内＝存在」（*das In-der-Welt-sein*）と呼ばれる。そこで実存論的理解とは、現存在が所属している世界についての認識および世界における現存在の存在の在り方に関する認識を指していることになる<sup>16)</sup>。

そして、世界における現存在の存在性格は、すべて「実存範疇」（*Existenzialien*）と名付けられている。これは *existenzial*（実存論的）という術語から造られたものであるから、むしろ「実存論的範疇」と訳すべきである。すなわち、それは世界の存在論的構造を視野に入れた現存在の自己の了解によるものであり、後に説明するように「頹落」という日常の在り方によって示される。ただし、ここでは一般に使用されている「実存範疇」という訳語を使用することにする。これに対して現存在以外の存在の規定は「範疇」（*Kategorien*）と呼ばれる。

## II 世界＝内＝存在 (das In-der-Welt-sein)

### 1. 世界＝内＝存在の意味

ここまで論述してきたように、実存の本質は、自分という人間を単独に観察することによってではなく、世界と自分との関係の考察によって了解される。言い換えれば、我々は自分が世界＝内＝存在であるということを正しく了解するときにはじめて、存在そのものの意味を問うことができる。

我々が世界の内にあるということは、一見、常識的なことであり、わざわざ哲学の主題にする必要もないようにも思われる。ハイデッガーは現存在の解明を日常性から始める。そこに彼の哲学の特色があるが、実を言うと、彼は従来の哲学とは全く異なる斬新な視点から世界＝内＝存在という現象的所見を形成しているのである。それでは我々が世界の内に存在するということはどういう意味なのだろうか。それは物体が空間の中にあるということではない。すなわち、机や椅子が部屋の中にあるというような空間的關係とは異なる。それは世界の「もとで」「住む」ことであり、「滞在する」ことである。そして、世界の「もとにある」ということは、ハイデッガーにとって「世界の内に没入しているということ」(Aufgehen in der Welt)なのである<sup>17)</sup>。このような行為は、特定の哲学者だけの「高尚な」ものではなく、たいていの平凡な人間が日常生活において無意識のうちに繰り返しているものなのである。我々は日常性の生き方にあまりにもとけ込んでいるために、そのような生き方を存在論的に解明することはかえって困難になっている。

ところで aufgehen という動詞には、「出る」「開く」「吸収される」「没頭する」というような意味がある。すなわち、人間の自我は世界と分離して対立しているのではない。また自我は普段、その内面の領域に閉じ込められていて、必要に応じてその外側(世界の内)に超え出てくるのではない。そうではなく、我々は人間として生まれたときから、すでに世界の内に出て、自分を世界に開いている。我々はいつもすでに世界の存在者のもとに「立ち出ている」のである。そして知らず知らずのうちに日常の細々としたことに気をとられ、その中に没頭している。それゆえ、我々と世界とは原理的に分離するものではなく、渾然一体の関係となっている。

常識的な考えでは世界は人間社会や自然の総称である。その意味では世界は範疇に属する。しかし、もしも現存在と世界との関係が切り離せないものであるならば、むしろ世界自体が現存在の存在性格を反映していることになるから、世界も実存範疇に属することになる。

ところでこのようなハイデッガーの思想を正しく理解するためにはデカルト以来の近代哲学の認識論を知っておかなければならない。すなわち、デカルトによれば、存在するものは人間の自我(精神)と物体(自然)とに分けられる。前者の本質は思考であり、後者の本質は延長(拡大)である。このような二元論的世界観は近代哲学の主流となって、現代人の思考様式にも著しい影響を及ぼしている。ところが、このような思想に従うと、延長できる性質を持つものは物体だけであるから、人間の自我は自分の外側へと延長することはできず、永久に内面の領域に閉じ込められたままである。またデカルトは神を「いかなるものも必要としないような

実体」、つまり純粹に独立した実体として見なすから、その意味では人間や自然のような存在者とは差別化されている。しかしその場合でも神はやはり一つの「存在者」にはちがいないのであり、存在者である以上、人間の自我と神とが解け合うことはありえない。従って、神、人間の自我、世界は根底において分割されていることになる。

ところが、デカルトの二元論のようにもしも主体（自我）と客体（世界）とが初めから分かれているならば、主体は自分の意識の領域を超えて、外部の客体に到達しなければならない。しかし、自分という主体はいつも自分の意識の内側にとどまっている。従って、それでは結局客体は自分の意識の内部に映し出されるものにすぎないことになる。すなわち、それは不可知論の道に通じることになり、あるということの意味は永遠に暗闇に包まれたままとなる。

そこでハイデッガーは、デカルト的な二元論を廃棄し、人間存在を世界の内に没入した存在として理解している。このような存在理解は、Existenz（実存）という言葉の起源から生じたものである。この言葉の語源はラテン語の *existo* という動詞であり、「出てくる」「出現する」「生じる」という意味である。すなわち、実存とは世界の内へと出てくることである。またそのような状態が自分自身の存在なのである。ハイデッガーはこのような意味を意識して、『「ヒューマニズム」について』以来、Existenz という表記に代えて、一貫して Ek-sistenz という表記を用いている。これは「出てくる」という意味を強調するためであろう。ただし、それは元来自我というものが人間の内側であって、自我がそこから外側の世界に出てくるということではない（それではデカルト的認識論への逆戻りとなる）。そもそも当初からそのような自我の内部というものは存在せず、すべては外部にあったものである。ここでハイデッガーは、「存在の開けた明るみに立つことを、私は人間の実存と名付ける」（*Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen*）と語っている<sup>18)</sup>。自分と世界とを分離して、自分の内側に存在の意味を求めている限り、存在は暗闇に包まれている。「存在の開けた明るみ」（*Lichtung des Seins*）とは、元来森の中の木々を伐採して、切り開いた空間を意味しているようである。鬱蒼とした森は日中も暗いが、切り開かれた空間には日光が射し込んで明るい。それと同様に現存在（人間存在）は世界へと自分を開いて、そこへと出で立つ在り方を決断したとき、存在の意味は切り開かれて、光の射し込む明るく照らされた場が見いだされるのである<sup>19)</sup>。

## 【図2 デカルトの世界観】

人間の自我・精神（主体） || 物体・自然（客体）  
分離

## 【図3 ハイデッガーの実存】

現存在 → → 自分を開いて出で立つ → → 世界（社会と自然）  
現存在 ← ← 存在の開けた明るみ ← ← 世界（社会と自然）



ところでハイデッガーは、世界＝内＝存在という現象的所見を三つの観点から解明しようとしている<sup>20)</sup>。

(1) 「世界の内に」ということ (das <in der Welt>)。これは世界の「存在論的構造」を尋ねて、「世界の世界性の理念」、つまり世界とは何かということを規定することである。

(2) いつも世界＝内＝存在という方法で存在している存在者。この存在者は誰かという問いである。

(3) 内＝存在 (das In-sein) そのもの。ここでは「内ということ」そのものの存在論的構造を取り出さなければならない。

そこで次にこれら三つの観点について各々検討してみよう。

## 2. 世界とは何か

世界という言葉はいろいろな意味で用いられるから、ハイデッガーも四種類の意味を想定している。しかしここでとくに問題となるのは、「事実的な現存在が現存在としてその内で生活しているところ」<sup>21)</sup>である。つまり、個々の人間が現実生活中に生活している世界であり、それはごく身近な家庭的な環境世界を指すこともあるし、またそれよりも広い我々の公開的世界を指すこともある。さらにハイデッガーは、このような世界を基本にして存在論的＝実存論的概念で表現した世界性一般 (世界の一般的構造) を示そうとしている。すでに解説したように、存在論的概念とは存在の意味を主題とする概念であり、実存論的概念とは、自分という存在を通して「ある」という意味が明らかになってくるような概念である。そのような概念を通して世界の一般的構造が解明されてくる。

いずれにせよ、「私の世界」というような外界から孤立した世界は存在しないということに注意しなければならない。ヒューバート・L・ドレイファスの註解によれば、フッサールとサルトルは両者共に、デカルトに倣って私の世界から出発し、その後で孤立した主体がいかにして他者の心および共有されたこの世界に意味を与えることができるのかを説明しようとして試みている。これに対して、ハイデッガーは、世界が共有されたものであるということは、世界というその観念の内にすでに含まれていると考える。つまり、この世界はいつも私の世界に先立ってある<sup>22)</sup>。自己は決して他者なしには存在しないのである。

日常の世界において我々が現存在でない存在者に関わる方法は、「配慮」(Besorgen) と呼ばれる。そして我々が配慮において出会う存在者は「道具」(das Zeug) であり、道具がそれ自身の側から現れてくるような道具の存在様式は「道具性」(Zuhandenheit) と名付けられる。たとえば、万年筆は字を書く道具として用いられるときに本来の存在を現すのであり、単なる事物として存在している限り、我々はそれと根源的に関わるができない。

そして、一つの道具はそれだけで存在してはではなく、いつもすでにひとまとまりの道具立て全体がなければならない<sup>23)</sup>。たとえば、パソコン、プリンター、インクカートリッジ、印

刷用紙、机、電気スタンド、コンセント、椅子、書籍、書斎などは研究のためのひとまとまりの道具立てであり、それらは相互に関連している。なぜならば、道具はいつも「・・・するためにあるもの」であって、ほかの道具を指示しているからである。つまり、パソコンで作成した文章を印刷するためにはプリンターが指示され、またそのためにはインクカートリッジが指示されている。そして、パソコンなどを設置する場所も指示されている。さらにもう少し深く考えてみると、一台のパソコンが製作されるためには多くの原材料と人手と複雑な工程を経過している。また商品として消費者の手にわたるまでにはさまざまな流通経路が必要である。このように我々はいつも道具性において日常世界と接しており、それを捨象して存在の意味や自己の在り方を思索することはできないのである。

さらに自然でさえも道具性として我々に現れてくる。たとえば、森林は災害の防止、環境の保護、木材、ハイキングなどの目的として管理されている。また川は飲料水、農業用水、工業用水、発電などの目的として開発されている。このように考えると、自然の事物も大半は人間の道具としての対象となっているのではなかろうか。昨今、「自然を見直そう」という声をよく聞くが、それは畏敬の対象としての自然ではなく、やはり道具性という存在様式における自然にとどまっているようである。

また常識的な観念では世界は空間によって構成されている。それは間違いではないが、その場合にも道具性という視点を忘れてはならない。たとえば我々は通常、「ここ」は近い場所、「あそこ」はそれよりも遠い場所と考えている。しかしハイデッガーの所見によれば、現存在（人間存在）はその空間性に応じて、まずここにいるのではなく、あそこにいるのであり、そのあそこから自分のここへ立ち帰ってくる<sup>24)</sup>。たとえば、我々が道を歩いているときもただ漫然と歩いているわけではない。買い物に行くためであれば、配慮は特定の店へと向かっていて、その店から今歩いている地点に立ち帰っている。何となくぶらぶらと徘徊しているときも、どの方向に向かうべきか、またどこまで行くべきかという配慮は働いている。

ところで「現存在」は<Dasein>というドイツ語の訳語であるが、これは<da>と<sein>に分解される。<da>は「そこに」「あそこに」という意味である。つまり、<Dasein>とは、本来「あそこにある」という意味を含んでいる。従って、我々が人間として存在しているということは、「ここ」という空間にあるということではなく、いつも「あそこ」という配慮のもとにあるということを示している。また時間的次元で考えれば、「あそこ」とは将来のことである。我々は厳密な意味で「今」を生きているわけではない。またそのようには生きられない。我々は絶えず将来へ、将来へと配慮しながら生きざるをえない。それが我々の実存であり、また可能な在り方である。

### 3. この存在者は誰か

世界＝内＝存在という方法で存在している存在者は誰なのか。この問いに対しては、一見するとすでに答えが与えられているような気がする。というのは、現存在とは自分の存在を問うことのできる存在であるから、それはいつでも私自身である存在者であり、その存在はいつで

も私の存在であるからである。

ところがハイデッガーの分析によれば、そのような答えは一つの臆見（ドクサ）にとらわれている。すなわち、存在的に受け取れば、いつもある「自我」（Ich）が私自身の存在者であり、ほかの人々ではないという臆見である。「自我」は「主体」（Subjekt）または「自己」（Selbst）と言い換えてもよい。自我とは行動や体験の交替を通じて同一のものとして持続しつつ、これらの多様な行動や体験に関係しているもののことである。存在論的に見れば、これはいつでも初めから不断に存在しているものであり、ひときわすぐれた意味で根底にあるもの、つまり「基体」（das Subjectum）と呼ばれる個人の基本的要素である。

それではなぜこのような理解が臆見にとらわれていると言えるのか。なぜならば、日常的現存在とは誰かと言うと、それは私自身ではないということもありうるからである<sup>25)</sup>。すでに論述したように、ハイデッガーはデカルト以来の二元論的認識論を克服しようと試みた。私という人間は、ほかの人々や世界一般に対立する主体ではない。そのような主体が最初から与えられているわけではない。むしろ世界を捨象した孤立した主体というものは、初めには存在していないのである。そのことをここでも改めて明記しておきたい。

このように世界＝内＝存在という方法で存在している存在者とは、他人と共存している私である。このような現存在の世界は「共同世界」（die Mitwelt）と呼ばれ、共同世界における現存在の存在は「共同存在」（das Mitsein）と名付けられる。また共同世界で暮らすほかの人々は「共同現存在」（das Mitdasein）と呼ばれる。そして共同世界はさまざまな道具性と共に現れてくる。たとえば、イーザーオーダーとして仕立てられた一着の背広を見ても、そこには仕立屋、生地生産者、生糸生産者、カイコの生産者、売り手、運送業者など多種多様な人々が関与していることがわかる。我々は一つの道具存在者を介して膨大な数の共同現存在と出会うのであり、またそのような道具連関の内に共同世界を形成していることを了解する。つまり、我々は道具的に存在している世界の中からほかの人々と出会うと言える。言い換えれば、我々が現存在として自分自身を見いだすのは、さしあたって、身近に配慮された環境的な道具存在者においてである<sup>26)</sup>。ただし、これは他人を道具存在者におとしめているということを意味しない。なぜなら、我々自身も他の人々にとって何か役立つ者として、つまり道具を通して関与する者として了解されているからである。

それではこのような共同世界で暮らしている現存在は、日常においてどのように生きているのだろうか。我々は現存在として共同世界を無視することはできないが、同時に共同存在としての現存在は、知らず知らずのうちにほかの人々の「目立たない支配」を受け入れてしまったとも言える。この「ほかの人々」とは、さしあたって「そこにいる」人々のことであるが、その人々とは、特定の人ではなく、幾人かの人々でもなく、すべての人々の総和でもない。それは特定できない「世間」（das Man）という中性的なものである<sup>27)</sup>。ドイツ語の man は、不定代名詞であり、定冠詞は付かない。しかし、ここでハイデッガーは、あえて中性の定冠詞を付け、またそれを名詞化することによって、不特定多数の人々を表す言葉を作ったのである。私見によれば、世間は現代社会の大衆であるが、誤解してはならないのは、世間（大衆）とは他

人だけを指しているのではないということである。それはほかならぬ我々自身のことであり、本来の自分を見失った我々の実存の様態を示している。

世間の人々として生きる我々は、世間の中に没入し、平均性という実存の様態にとらえられている。我々は事実上平均性の中に住み、その立場から、平均的なものが妥当であると考え、そこから逸脱するものを嫌う。たとえば、若い人々は、流行の服装に振り回され、流行遅れのものを「ダサイ」と考える。また「個性」と称して髪の毛を種々の色に染めているが、髪の毛を染めていること自体が結局、平均性の生き方を露呈していることになる。しかし、平均性は青年層に限定されるものではない。マスコミの発達により、現代人は同じような情報だけを受け入れ、それが唯一正しい情報であると思いこんでいる。

しかもインターネットと携帯電話の普及により、道具性という範疇（カテゴリー）が平均性という実存範疇（実存論的範疇）を伴ってあらわに示されているということは、今日の注目すべき現象であろう。そもそも数年前まで多くの人々は、携帯電話なしに生活することに何の不便も感じていなかったはずである。しかし、いつの間にか人々は、携帯電話の所持が「世間の平均性」を維持することになるという脅迫観念を抱きはじめた。すなわち、携帯電話でメールのやりとりくらいできなければ、平均的文明人として「失格」というわけである。そして、携帯電話のメール交換には道具性の範疇がすこぶる露骨に現れている。人々は直接、言葉を交わさず、道具存在者を媒介にして関わり合う。またメールの内容そのものよりもメールで交換すること自体が価値のあることであると見なされている。もはや道具存在者なしには他人との交流は不可能になっているかのようである。もとより我々は機械文明によって多くの恩恵を被っているが、その分だけ失ったものもあることを忘れてはならない。

ニーチェはそのような平均的大衆を「畜群」（家畜の群れ）と呼んで軽蔑し、孤独な生き方を主張した<sup>28)</sup>。なるほどハイデggerも日常的自己としての世間的自己から本来的自己、つまり、自分で選び取った自己を区別する<sup>29)</sup>。しかし、マイケル・ゲルヴェンが注意を促しているように、ハイデggerはここで、ニーチェのように大衆から離れて孤独な生き方をするようにすすめているわけではない<sup>30)</sup>。むしろ彼は現代の大衆社会に共通な生き方を実存論的に分析し、そこから我々が日常的自己の在り方を反省し、本来的自己に目覚めるように導いているのである。

#### 4. 内存在そのもの

内存在、すなわち我々現存在が世界の中にあるということは、どのようなことを意味しているのだろうか。それについてハイデggerは次のように語っている。

我々が存在論的に心境（Befindlichkeit）という名称で指しているのは、存在的には最もよく知られているもの、最もありふれたもの、すなわち、気分（Stimmung）、気持ち（Gestimmtsein）のことである。（中略）

気分が壊されたり、気分が急に変わったりすることがあるのは、実は現存在にいつもすでに

気分があるからである。しばしば持続する単調で色あせた、気が抜けたような状態 (Ungestimmtheit) は、ふさぎ (Verstimmung) と混同されてはならないが、それは無ではなく、まさにその中において現存在が自分自身にあきあきしている。そこに存在することがそのようなふさぎ (Verstimmung) において重荷としてあらわになった。なぜそうであるのか、誰もわからない。そして、現存在は、そのようなことを知るができない。なぜならば、現存在がそこにあるものとしての自分の存在の前にもたらされる気分の根源的な開示に比べれば、認識の開示能力ははるかに及ばないからである<sup>31)</sup>。

まず <Befindlichkeit> という術語をいかに翻訳するかについては、多くの研究者たちが苦慮してきた。ここでは細谷貞雄訳に従って、「心境」と訳しておいた。最初に断っておくと、これは心理学の分野におけるようないわゆる「個人の心の状態」を指しているのではない。我々は日常生活において「今日は気分がいい」とか「今日は気分がすぐれない」というような会話を交わす。その場合には気分の状態の原因はほとんどわかっている。たとえば睡眠が十分に体調が良ければ、気分がいいし、そうでなければ気分は悪い。また特定の心配事がある場合には当然、気分は悪くなる。しかし、「心境」とはそのような特定の原因を持っていない状態を指しているのである。

ドレイファスの註解によれば、物事や選択に影響を及ぼして、すでに存在している何らかの状況を指しているようである<sup>32)</sup>。またマイケル・ゲルヴェンの註解によれば、心境とは「人がそのようにあると発見される状態」という意味に近く、現存在をある気分させているア・プリアリな実存範疇 (実存論的範疇) のことである<sup>33)</sup>。これらの註解を参考にして考えると、次のように解釈することができるだろう。すなわち、我々が世界の内にあるということは、何らかの気分の内にあるということであり、しかもそのような気分させている実存範疇としての状況がすでに存在し、それを心境と呼んでいるのである。言い換えれば、我々が存在論的な次元において自分自身に気付くということは、今の自分の気分を引き起こしている何らかの状況に気付くということなのである。もしも我々が自分自身にあきあきして自分が自分の重荷になっているような気分にあるならば、そのときこそ、そのような気分させている心境が根源的に開示されるというわけである。

それでは我々はなぜそのような心境にある自分に気付くのだろうか。ハイデッガーはそれについて次のように説明している。

むしろ最も取るに足りない他愛のない日常性においてこそ、現存在の存在が、「それはとにかくあるし、なければならない」という露骨な「事実」(Daß) として突然出現することがある。ただ「それはとにかくある」という事実だけが示され、それがどこからどこへと行くかは暗闇の内にとどまっている。(中略)

このようにそれがどこからどこへと行くのかということについては隠されていて、それだけはいよいよ露骨に開示されている現存在の存在性格、つまりこの「とにかくある」という事実

を、我々はこの存在者の「被投性」(Geworfenheit)と名付ける。この存在者が自分の「そこ」(Da)へと投げられていることであり、世界=内=存在として「そこ」(Da)にあるということである<sup>34)</sup>。

実存論的な次元において自分を知るということは、まず「自分がとにかく今ある」ということを事実として受け入れることであり、しかもその事実が自分の知らない間にできあがっているということに気付くことである。「被投性」(Geworfenheit)という術語は、<werfen>(投げる、投げて移動させる)という動詞から造られている。つまり、自分がいつのまにか「そこに」、つまりこの日常世界に投げ込まれているということを指す。ゲルヴェンが説明しているように、私は生まれようと思って生まれてきたのではない。またこれこれの状況のもとに生まれようを選んだのでもない<sup>35)</sup>。しかし、とにかく私は「そこ」の状況に投げ込まれたのである。そして、どこから投げ込まれたのかはわからないし、また死んだ後にどこへ行くのかもわからない。

ここでハイデッガーは死後の世界を想定しているのだろうか。少なくとも『存在と時間』に関する限り、彼はそれについて何も語っていない。しかし、そのことは彼が死後の永世を否定しているということの意味しないだろう。彼は哲学の思索において宗教的な信仰を持ち込むことを慎重に抑制しているのである。

それでは「被投性」という実存範疇は、ある種の運命論的な考え方に立っているのだろうか。ハイデッガーは決して運命論者ではない。彼は被投性に対抗する実存論的構造として「投企」(Entwurf)という生き方を提示する<sup>36)</sup>。<Entwurf>は、元来「構想」「企画」という意味であるが、ここでは<werfen>(投げて移動させる)という動詞を基礎にした術語となっている。つまり、投企とは、自分の可能な生き方を「そこ」(前方)へと投げかけることを意味する。我々は実は、現存在としていつも自分を投企してきた。ここで「現存在」(Dasein)という概念が二つの相反する意味を含んでいることに気付く。すなわち、我々は「被投性」としてすでに「そこに」(da)投げられている。しかし、同時に我々は自分の存在可能性として、前方である「そこへ」(da)と自分を投げかけることもできるのである。

投企という概念は、実は「了解」(Verstehen)という実存論的構造に属するものである。ハイデッガーによれば、我々が「そこ」にあるということは、心境だけではなく、了解としても構成されている。両者は根源を等しくするものである<sup>37)</sup>。我々は日常的に心境の内にあるが、それはある種の了解を伴っているということであり、その反対に日常の了解はいつも心境によって制約されている。そして了解するということは、「・・・をすることができる」という可能性を含んでいる。たとえば、自動車の運転方法を了解したということは、自分で運転することができるということの意味している。従って、我々が自分を了解するということは、自分の可能性において生きるということでもある。ただし、その場合にも「被投性」という条件を軽視することはできないから、我々の可能性は徹頭徹尾、被投性に基づく可能性、つまり、現在の投げ込まれた状況に制約された可能性にとどまっている。

いずれにせよ、我々は前方である「そこへ」と自分を投げかけることができる。前方とは将来の可能性を指す。すでに述べたように、我々は厳密な意味で「今」を生きているわけではない。「今」という時は、すでに過去になっている。我々は絶えず将来へ、将来へと配慮しながら生きざるをえない。それが我々の実存であり、また可能な在り方である。そして、ハイデッガーが述べているように、我々は自分に向かって「汝が存在するものとなれ」<sup>38)</sup>と言いつけさせるべきなのである。本来的自己への目覚めとはそのようなことを指している。

しかしながら、現実問題としてこの格言を実行することは非常に困難である。それはなぜかという、我々は世間の大きな力に支配されているからである。ハイデッガーはその力を「頹落」(Verfallen)と名付けている。これは内存在としての実存範疇に属するものであるが、ここでは別の章を設けて検討することにする。

### Ⅲ 内存在としての頹落

#### 1. 頹落の内にある現存在

頹落とは世間に「没入し」(aufgehen)、本来の自分を喪失している状態を指す。現存在は、本来的な自己存在可能としての自分自身からいつもすでに脱落していて、「世界」(Welt)へと頹落している。ハイデッガーはその典型的実例として「世間話」(Gerede)「好奇心」(Neugier)「曖昧さ」(Zweideutigkeit)をあげている<sup>39)</sup>。

我々は日常生活において、他人との交流のために「世間話」という媒介を用いている。そこでは我々の言語の中にすでに平均的な了解可能性が含まれている。世間話では話題になっている存在者を正しく了解するというよりも、むしろ初めから話された話題だけに興味が集まっている。会話によって我々は同一の意見を抱いているが、その際、話の内容を何となく漠然と了解しているにすぎない。従って、話の根源的内容は了解されず、それは吹聴と受け売りを通じて伝達されることになる。「口耳の学」とか「口耳四寸」ということわざがあるが、学問においても日常的自己は、表面的なことだけを受け取って、知識を自分自身のものとして吸収していないのである。

「好奇心」とは、我々の日常性が「見る」ことに向かって持っている特有の存在傾向である。我々は世界へと自分を開いて、そこへと出で立つ在り方を決断したとき、存在の意味は切り開かれて、「明るみ」(Lichtung)と呼ばれる「光」を見いだす。ところが日常的な自己は、そのような決断を持たず、客体をただ見るためにだけ見る。日常的な自己は、自分自身にあきあきし、身近なものところにとどまらない「落ち着きのなさ」という性格を持ち、いつも「気晴らし」を求めている。そこで視覚的な刺激だけを求めて、それは新奇なものを追い求める。しかし、新奇なものもすぐにあきてくるので、絶えずさらに新奇なものに心を奪われている。落ち着きのなさや気晴らしは、好奇心を構成する二つの契機である。

「曖昧さ」とは、日常的な相互存在において、誰でも接することができるものが現れて、それについて誰でもが一応のことを言えるようになると、やがて何が本当に正しいことなのかを決定できなくなることを指している。このような曖昧さは、世間話と好奇心という日常の現象

にいつも内在している。ゲルヴェンが述べているように、世間話と好奇心で身を固めた者は、ほとんどその当然の帰結として、そうした非本来的な外見の内に自分自身を隠すことができるようになる<sup>40)</sup>。私という存在の意味は、いつも曖昧なままである。我々は世間話で相互の平均性を確認しながら、実のところ何一つとして自分の存在を自分にも他人にも開示しようとはしないのである。

以上が頹落の三つの現象である。ところでハイデッガーは、わざわざ「現存在が頹落しているということも、もっと純粹で高尚な根源状態からの墮落 (Fall) という意味に受け取ってはならない。我々はそのようなことについては、存在的にいかなる経験もないだけではなく、存在論的にも、それを解釈する可能性や手引きを持っていない」<sup>41)</sup>と断っている。これはどういう意味だろうか。

まず第一に我々は、自分自身が現存在として「世界=内=存在」であることを確認した。これは我々が人間存在として生きている以上、好むと好まざるとに関わらず、すでにいつも世界の中に没入していることを意味していた。すなわち、世界の中へと頹落しているということは、世間話、好奇心、曖昧さによって導かれている限りにおいて、日常的な相互存在の中へと没入しているということである。従って、頹落とは道徳的な意味での「墮落」ではなく、世間の公開性の中で自己を見失った現存在の一般的な在り方を指している。そして我々は、そのような頹落状態においてある種の安心感を抱いている。それは大衆的な平均性にとけ込むことによって世間との「連帯」を維持していると思いきよむからである。ところが、我々は自分自身の自己に気づき、自己をそのような相互存在から切り離すとき、「不安」を覚える。そしてハイデッガーによれば、そのような不安の気分こそが、本来的自己に目覚めるための重要な契機となる。

第二に「墮落」は<Fall>というドイツ語の訳語であるが、これはキリスト教の「墮罪」の思想をも意味する。すなわち、創世記の記述によれば、アダムとエバは神の戒めを破って禁断の木の実を食べたためにエデンから追放され、死ぬべき存在となった。キリスト教会はそこに人間の罪の原点があると考えている。アダムとエバの墮罪以来、すべての人間は罪の内にあり、墮罪の運命を共有しているという思想である。おそらくハイデッガーは、このようなキリスト教的モチーフを直接に提示することを避けたのだろう。

## 2. 本来的自己の意味

しかし、それにもかかわらず、一つの疑問が新たに生じてくる。ハイデッガーは、そもそも「本来的自己」というものをどのような自己として理解していたのだろうか。彼によれば、現存在は本来的自己可能性としての自分自身から、いつもすでに脱落して (abfallen)、世界へと頹落している<sup>42)</sup>。また現存在は「根のない浮遊」という様態を持ち、非本来的日常性の「無根性と虚無性」(die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit)の中へと転落している<sup>43)</sup>。ハイデッガーは一方で現存在を世界=内=存在として理解しながらも、他方で自分が世間の中に没入してしまうことに激しく反発している。そして本来的自己とは、たしかな存在の根底を持ち、それに基づいて生きる自己を指していると思われる。そうであるならば、ハイデッガーの思想の背後



には人間存在を超えた存在が前提となっていて、本来的自己、つまりその人自身の自己に気付くということは、そのような存在に基づいていることに気付くことであるということが暗黙の内に了解されているのではなかろうか。

ここで「虚無性」の意味は明らかではないが、無根性と並列して示されていることに注目すれば、単なる無意味性ではなく、生の内実を欠いていることを指していると思われる。つまり、虚無とは存在そのものの否定であり、人間も死ねば、全くの無となり、魂も残らないという意味である。もしも存在の根底を支える神が実在しなければ、世界はすでに虚無の中に脅かされていて、個人の命もはかないカゲロウのようなものにすぎない。

このような思想は少なくとも日本の精神風土からは生じない。なぜなら、日本の伝統的文化では自己とは共同体に編入された自己であって、むしろそれが本来の自己なのである。しかも、宗教においては人間存在を超えた存在という概念に欠けていて、神も自然や死者の霊を超えたものではない。日本人にとって生きる根底とは共同体の精神であって、神そのものではない。日本の宗教では死者の霊は神によって生かされるのではなく、自然の摂理によって自動的に生きる。従って、伝統的な日本の文化からは虚無という概念は成立せず、「日常的な自己が無根性と虚無性の中へと転落している」というような存在理解はとうてい生まれてこないと言える。

このようなことを考えると、ハイデッガーの思想の背景には広い意味でキリスト教的な宗教性が隠れていると解釈しても間違いではなかろう<sup>44)</sup>。つまり、人間存在を絶対的に超えた存在というものが根底に控えていると考えられる。すでに述べたように、ハイデッガーにとって存在自体は、神でも超越者でも世界の根底でもない。存在は端的に「あるということ」であり、それ以外のものではない。その意図は哲学的思索と宗教的表象を区別することであり、それによってどのような宗教的立場にあっても納得することのできる共通の存在理解を形成することである。それゆえ、ハイデッガーによる存在の思索は、特定の宗教的立場を超えた普遍的な基盤を持つことができる。なかんずく『存在と時間』に関してはそのようなことが言える。ただし、私見によれば、「頹落」という実存範疇について言えば、それは当てはまらない。すなわち、ここでは哲学的な思索（実存の存在論的構造の思索）と宗教的精神とが厳密に区別されていない。ハイデッガーの見解を展開すれば、虚無性への転落とは、超越的普遍的存在の根底を欠いた生き方を指していて、そのような存在への気付きなしには本来的自己への目覚めもありえない。彼自身は『存在と時間』においてそのことに明確には言及していないが、第二編における「良心の呼び声」という項目においてそれは暗示されている。「良心の呼び声」とは「負い目ある存在」(Schuldigsein) へと呼び起こす声である<sup>45)</sup>。つまり、本来的自己とは、自分自身が罪のある存在であることに気付くことなのである。

ここで詳しく検討することはできないが、結論だけを述べるならば、「負い目ある存在」という概念は、キリスト教の墮罪の教説を抜きにしては理解することができない。ハイデッガーの分析には世間の平均的生き方への批判的精神がうかがえるが、それは裏返せば、根源的な存在への切実な憧憬が潜んでいると解せられる。『存在と時間』における「頹落」「不安」「死へと向かう存在」「負い目ある存在」というような重要なモチーフは、いずれもキリスト教的

精神に基づいた存在への憧憬から生じたものであろう。彼にとって頹落とは虚無性の中への転落であり、不安とは世界が無であるという心境である。つまり、不安の心境において現存在は自己の頹落状態に直面する。また現存在は究極において死へと向かう存在であるから、我々は人間として死への不安を抱いており、それは虚無に転落する不安である。そして、我々は死への自覚において自らが負い目ある存在であることに気付く。

このような死生観は、世界の諸宗教や古代ギリシアの哲学に見られる「靈魂不滅の思想」とは全く異なっている。それはむしろキリスト教の死生観の否定的表現であると言えよう。というのは、キリスト教思想では人間の靈魂は死後に自動的に生きるのではなく、神の働きによってはじめて生きるからである。逆に言えば、神の許しがなければ、人間の靈魂も無に帰する。つまり、無という概念は、キリスト教思想によって明確に示される。ところで、ハイデッガーは作品『ニーチェ』においてキリスト教哲学の可能性を否定した上で、キリスト教の本質について次のように述べている。

キリスト教信仰と哲学は、どこまでも深淵で隔てられている。(中略)キリスト教の教義(*doctrina christiana*)は、存在者に関わる知、すなわち存在者とは何であるかについての知を伝達しようとするのではなく、この教義の真理はあくまで救済の真理(*Heilswahrheit*)である。個々の不死なる魂の救済を確実にすることが重要である。すべての知識は救済の摂理に関係づけられ、救済の確保と促進に奉仕している。すべての歴史は、創造、墮罪、救済、最後の審判という救済史になる<sup>46)</sup>。

ここで主張されているように、キリスト教神学の目的は魂の救済の確保であり、哲学の目的は存在者に関する知の伝達である。この点でハイデッガーが両者の使命を区別しているのは正しい。そして、彼は存在者に関する知の獲得のために存在そのものの思索を行う。しかし、私見によれば、存在の思索は決して純粹に中立的になされうるものではなく、また思索の方法は完全に客観的なものでない。そもそも「あるということ」をどのように理解するのかという視点は、研究者の基本的立場によって異なってくる。そしてハイデッガーの場合には、救済そのものを目的にはしていないが、頹落や虚無というモチーフにおいて人間存在が本来の状態から離脱している(救われていない)ということが暗示されている。つまり、頹落とはキリスト教的表現によれば、救われていないことであり、「世間話」「好奇心」「曖昧さ」とはそのような救われていない状態の世俗的説明である。その意味でハイデッガーの思想は、否定的表現(頹落、虚無、不安などの表現)によるキリスト教思想という側面を持っていて、救済の確保という目的に至るための基礎分析になっているとも言えよう。

#### IV 不安という根本的心境

##### 1. 不安と頹落

ハイデッガーの思想とキリスト教思想の密接な関連は、不安の概念の考察においてよりいっ

そう明確になってくる。『存在と時間』によれば、現存在は頽落において自分自身から背離するが、それは「不安」(Angst)という根本的心境に基づいている。つまり、人間は孤独な状態において不安を抱くが、不安という不気味な状態から逃れようとして、自分自身から逃れ、世間の平均的的日常性に安楽を求めようとする<sup>47)</sup>。逆に言えば、不安という居心地の悪さこそが、むしろ本来的自己への目覚めの契機ともなる。実存、つまり自分の可能な在り方は、孤独の不安において開示されるのである。そして自分の可能性は自由なしには考えられないから、不安の心境とは自己の自由な存在の覚知であり、自由は不安を必然的に伴っている。

ここで「不安」(Angst)と「恐れ」(Furcht)とは区別されている。後者には対象があるが、前者にはそれがない。不安とは何か明確な対象を恐れることではなく、自分を脅かすものはどこにも見いだせないという心境なのである。そして、ハイデggerによれば、現存在は不安において自分が無であり、どこにも存在しないという気分<sup>48)</sup>に陥る。なぜなら、世間全体が存在の根底を失っていて、虚無の内に没入しているからである。それゆえ、不安の根源は世界そのものであり、またそこに没入している世界=内=存在そのものなのである。

そしてハイデggerは、『形而上学とは何か』(Was ist Metaphysik?)という作品において「我々は不安の内<sup>49)</sup>で浮遊する。より明確に言えば、不安が我々を浮遊せしめる。なぜならば、不安は存在するものを全体として滑り落ちさせるからである」と語っている。

我々は人間である以上、すべて世界=内=存在であるが、世界=内=存在であるということは、いつも存在の根底を持たず、浮遊しているということを意味する。それは世界そのものが全体として存在の根底を持たず、絶えず滑り落ちていくからである。ちなみに画家ムンクの「叫び」という作品は、そのような世界全体の不安を表現しているように思われる。そして、我々が全体として滑り落ちていくという不安の気分は、「無」(Nichts)の世界を現実のものとして開示する。不安の根源は無なのである。すなわち、人間は自分が無の内に投げ込まれ、自分自身も無になるということに不安を抱く。

ところで、このようなハイデggerの考察は、実はキェルケゴールの『不安の概念』に多くを負っている。たとえば、キェルケゴールは、「無は不安を作り出す」と語るが<sup>50)</sup>、『存在と時間』における不安と無の関係は、この記述に基づいている。従って、次に『不安の概念』のテキストを参照しながら、さらに考察を展開したい。

まず最初にキェルケゴールが、キリスト教思想によって不安と罪(墮罪)とを構造的に関連させているということに注意しなければならない。ハイデggerはおそらくこの考察を応用して、不安と頽落とを関連させたのであろう。すでに述べたように、彼は「現存在が頽落しているということも、もっと純粹で高尚な根源状態からの墮落(Fall)という意味に受け取ってはならない。我々はそのようなことについては、存在的にいかなる経験もないだけでなく、存在論的にも、それを解釈する可能性や手引きを持っていない」と断っているが、彼が言う「頽落」とは、キリスト教における墮罪の思想の世俗的解釈にはかならない。もしそうでないならば、彼がキェルケゴールにならって不安と頽落とを結びつける必要性はなくなってしまうことになる。

## 2. 客観的不安と主観的不安

ところでケルケゴールは、不安というものを客観的不安と主観的不安とに区別している。前者は被造物全体における不安であり、「人間的でない存在における罪の作用」を指している。また後者は個体の罪の結果、個体の内に生じているところの個体における不安を意味する<sup>51)</sup>。「人間的でない存在」とは、人間存在に限らず、自然も含めて宇宙全体ということである。パウロはアダムとエバの墮罪に関して、「一人の人によって罪が世に入り、罪によって死が入り込んだように、死はすべての人に及んだのです。すべての人が罪を犯したからです」（ローマ5：12）と述べている。「一人の人」とは直接にはアダムを指しているが、創世記の物語ではアダムだけではなくエバも罪を犯しているのだから、厳密に考えれば、アダムとエバという「二人の人」によって罪が世に入ったということになる。それはともかくとして、ケルケゴールはここでパウロの記述を前提にして、罪というものが単なる個人的な事柄ではなく、宇宙全体に普遍的な事柄であるということを主張しているのである。さらにケルケゴールは、「被造物は、神の子たちの現れるのを切に待ち望んでいます」（ローマ8：19）というパウロの言葉に基づいて、客観的不安とは「被造物の憧憬の表現」であると述べている<sup>52)</sup>。すなわち、全宇宙の被造物は共通の罪の内にあるためにそこから脱出しようとして完全な救いにあこがれているが、憧憬だけでは救いの確信を持つことはできないから、そこに不安が現れてくるわけである。

ここでハイデッガーの哲学には「存在への憧憬」が横たわっているということを思い出していただきたい。つまり、ハイデッガーはケルケゴールの研究を媒介として、パウロにおける救済への憧憬を存在への憧憬として再構築したのではないだろうか。キリスト教では罪とは神からの背離であり、罪によって死が世に入り込んだが（ローマ5：12）、ハイデッガーにとって頽落とは存在からの脱落であり、頽落によって人間存在は無根性と虚無性の中へと転落している。また聖書における死は、ハイデッガーによって無という言葉に置き換えられている。そして不安は自分の無を自覚させるが、そこには無から脱出して存在へと向かおうとする憧憬の気分が示されている。このように不安という実存範疇においてハイデッガーの頽落の論理が、キリスト教の墮罪のそれと構造的にぴったりと符合することに気付くのである。

### 【図4 墮罪と頽落】

キリスト教の「墮罪」：神からの背離→普遍的な死→救済への憧憬

ハイデッガーの「頽落」：存在からの脱落→共同的虚無性→存在への憧憬

次に主観的不安とは個人の次元に属し、客観的不安とは異なり自由の要素を含んでいる。ケルケゴールによれば、主観的不安は「自由の眩暈」であり、自由が自己自身の可能性の底をのぞき込みながら同時におのが支えを求めて有限性へと手をさしのべるときに、不安が発生する<sup>53)</sup>。つまり、人間には自由が与えられているから、自由によって救いの可能性を求めることができる。自由がなければ可能性も生じない。しかし、同時に自分の有限性に気をとられると

き、自分の可能性は不確実なものと感じられ、不安が生じる。従って、主観的不安は、自由による自己の可能性と不自由による自己の有限性との間を振り子のように揺れ動くことに起因する。

ハイデガーもこのようなキェルケゴールの思索を参考にして、実存としての自分の可能な在り方は、孤独の不安（つまり主観的不安）において開示されると考える。不安は自己の頹落を表す居心地の悪い心境であるが、我々がそこから逃れようとしないならば、むしろ本来的自己（存在の内にある自己）への覚知の契機となりうる。

また『形而上学とは何か』においてハイデガーは、「不安の無の明るい夜においてはじめて、存在するものを存在するものとして開示する根源的な開示性が、すなわち、存在するものは存在するものであり、『そして無ではない』ということが復活する」<sup>54)</sup>と述べている。「不安の無の明るい夜」(die helle Nacht des Nichts der Angst)とは奇妙な言葉であるが、これはどういう意味なのだろうか。ここで詳しく検討する余裕はないが、この言葉はヘーゲルの「夜の深淵」(die Tiefe der Nacht)または「無の深淵」(der Abgrund des Nichts)という言葉と連想させる。これらの言葉は、ヘーゲルにとって神を喪失した人間の痛みであり、また同時にイエス・キリストの十字架の死において「神自身が死んでいる」という宗教的感情の表明でもある<sup>55)</sup>。言い換えれば、これは対象化された神の死の宣言であり、ハイデッガー流に言えば、単なる存在しているものとしての神の死の宣言である。しかし、ヘーゲルはさらにイエス・キリストにおいて神は復活したと語る。ヘーゲルにとって復活した神は、純粹に靈的（精神的）な存在となった神、つまり絶対精神である。

そして、ハイデッガーがわざわざここで「復活する」(erstehen)という言葉を使っていることに注意しなければならない。また彼は「純粹な存在と純粹な無とは、かくして同一である」というヘーゲルの言葉を引用しているが、この引用は意味深長である。これは単純に存在と無とが究極的に同一であるということの意味しているわけではない。それは「復活」というモチーフを前提にしてはじめて内実を伴ったものとなる。すなわち、人間存在は不安の心境において無（死）に直面するが、あえて無（死）を直視し、それを経験したときに、存在（生）そのものに出会うことができるということではなからうか。それはあたかもキリストが復活によって死を克服し、永遠の生の世界を切り開いたという福音に対応するかのようである。さらにハイデッガーは「本質的な不安の内無を派遣している存在」という表現も使っている<sup>56)</sup>。無はそのままでは無にすぎないが、無の背後に存在そのものが横たわっていることによって、無は存在を開示する契機となる。それゆえ、無の夜は光の可能性を持つ夜であり、「明るい夜」とも言えるのである。明るい夜とは「存在の開けた明るみ」、つまり存在の意味が切り開かれて、光が射し込む世界に到達する入り口である。

#### 【図5 不安の無の明るい夜】

ヘーゲル：キリストの孤独の死→夜の深淵→キリストの復活→絶対精神（光）

ハイデッガー：孤独の不安→無の夜→存在の復活→存在の開けた明るみ（光）

ここからわかるように、ハイデッガーにおいても不安の概念は二種類に分けられる。客観的不安に該当する不安は、虚無の内に転落した不安であり、根源的な存在への切実な憧憬を含んでいる。これは世界＝内＝存在としての不安であるから、人間存在として普遍的な事柄である。これに対して主観的不安に該当する不安は、我々の実存を世間の平均的日常性から引き離す心境であり、我々を孤独にする。それは無の世界に直面する心境である。しかし、同時に我々はそのとき、本来的自己へと目覚める可能性を持つ。無は夜の世界であるが、光の可能性も持っている。ただし、その可能性は被投性に基づく可能性、つまり現在の投げ込まれた状態に制約された可能性（キェルケゴールの言う有限性）にとどまっているから、投企という生き方（自分の可能な生き方を前方へと投げかける生き方）には相変わらず不安がつきまとうはずである。人間は不安そのものを克服することはできないが、それと意識的に付き合うことによってむしろ存在のたしかさを経験することができる。

ところでハイデッガー自身は、不安という実存範疇をこのように明確に二つに区別していない。しかし、以上のように分類することによってハイデッガーの存在の思索はわかりやすいものになるのである。すなわち、その背景には墮罪、死、被造物の憧憬、復活などのキリスト教思想があることを否定することはできない。このような傾向は、『存在と時間』の後半における「死へと向かう存在」と「良心の呼び声」においてさらに明確になる。

## 注

- 1) Heidegger, Martin, Gesamtausgabe I. Abteilung, Bd. 9: Wegmarken, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 (=Wegmarken), S. 319. 日本語訳の文献として『「ヒューマニズム」について』渡邊二郎訳、ちくま学芸文庫、1997年を参照した。なお上記の原典ハイデッガー全集の日本語訳が創文社から順次刊行されていて、『「ヒューマニズム」について』は第9巻の『道標』に収められている。
- 2) Heidegger, Martin, Sein und Zeit, Tübingen: Max Niemeyer, 1986 (=Sein und Zeit), S. 3. 日本語訳の文献として『存在と時間』上、下、細谷貞雄訳、ちくま学芸文庫、1994年を参照した。これは理想社の『ハイデッガー選集』第16、17巻を基にしたものである。なおハイデッガー哲学全体の解説書として新井恵雄『ハイデッガー』清水書院、1970年を用いた。
- 3) Ibid., S. 4.
- 4) Ibid., S. 1.
- 5) Wegmarken, S. 328.
- 6) Ibid., S. 331.
- 7) パウル・ティリッヒ『生きる勇気』大木英夫訳、平凡社、1995年、260、274ページ。
- 8) Wegmarken, S. 352.
- 9) イマヌエル・カント『純粹理性批判』上、篠田英雄訳、岩波文庫、1961年、43ページ。
- 10) Sein und Zeit, S. 12.
- 11) Ibid., S. 7.
- 12) Ibid., S. 42.
- 13) セーレン・キェルケゴール『死に至る病』齊藤信治訳、岩波文庫、1939年、62ページ。
- 14) Wegmarken, S. 328.
- 15) Sein und Zeit, S. 12.
- 16) Ibid., S. 13.
- 17) Ibid., S. 54.

- 18) Wegmarken, S. 323~324.
- 19) 前出『「ヒューマニズム」について』渡邊二郎訳、246~253、257~258ページにおける訳注を参照。
- 20) Sein und Zeit, S. 53.
- 21) Ibid., S. 65.
- 22) ヒューバート・L・ドレイファス『世界内存在』門脇俊介監訳、産業図書、2000年、101~102ページ。
- 23) Sein und Zeit, S. 68.
- 24) Ibid., S. 107.
- 25) Ibid., S. 114~115.
- 26) Ibid., S. 119.
- 27) Ibid., S. 126.
- 28) フリードリッヒ・ニーチェ『悦ばしき知識』信太正三訳（ニーチェ全集8）ちくま学芸文庫、1993年、121ページ。
- 29) Sein und Zeit, S. 129.
- 30) マイケル・ゲルヴェン『ハイデッガー『存在と時間』註解』長谷川西涯訳、ちくま学芸文庫、2000年、158ページ。
- 31) Sein und Zeit, S. 134.
- 32) ヒューバート・L・ドレイファス、前掲書、193~194ページ。
- 33) マイケル・ゲルヴェン、前掲書、173ページ。
- 34) Sein und Zeit, S. 134~135.
- 35) マイケル・ゲルヴェン、前掲書、173ページ。
- 36) Sein und Zeit, S. 145.
- 37) Ibid., S. 142.
- 38) Ibid., S. 145. この言葉はピンダロス（前5世紀の古代ギリシア最大の合唱隊歌詩人）の言葉を要約したものの。
- 39) Ibid., S. 167~175.
- 40) マイケル・ゲルヴェン、前掲書、233ページ。
- 41) Sein und Zeit, S. 176.
- 42) Ibid., S. 175~176.
- 43) Ibid., S. 177~178.
- 44) ハイデッガーは、『言葉についての対話より』（『言葉への途上』ハイデッガー全集第12巻、創文社、1996年、109ページ）において「神学という由来がなければ、私は決して思索の道に入りこみはしなかったでしょう」と語っている。
- 45) Sein und Zeit, S. 269.
- 46) Heidegger, Martin, Nietzsche, Bd. 2, Stuttgart: Günther Neske, 1998, S. 116.
- 47) Sein und Zeit, S. 185~186, 188~189.
- 48) Ibid., S. 186~188.
- 49) Wegmarken, S. 112.
- 50) セーレン・キェルケゴール『不安の概念』斉藤信治訳、岩波文庫、1951年、68ページ。
- 51) 同書、95~97ページ。
- 52) 同書、98ページ。
- 53) 同書、104ページ。
- 54) Wegmarken, S. 114.
- 55) Hegel, G. W. F., Glauben und Wissen, in: Jenaer kritische Schriften, Bd. 3, Hamburg: Felix Meiner, 1986, S. 414; Hegel, G. W. F., Phänomenologie des Geistes, Hamburg: Felix Meiner, 1988, S. 512.
- 56) Wegmarken, S. 306.

（原稿受理 2003年4月7日）