

## ハイデガー『存在と時間』における恐れ・不安・不気味さに関する考察

自らの死の了解という現象を分析する枠組みを得るために

山下史人\*

### 1. はじめに

この論文では、ハイデガー『存在と時間』における恐れ、不安、不気味さの内容とそれぞれの関係を整理・解釈することを通して、自らの死の了解という現象を分析する枠組みを得ることを目標としている<sup>1</sup>。

なぜ、この三つの「情状性 (befindlichkeit)」を整理・解釈すれば、自らの死の了解という現象を分析する枠組みを得る目途がつくと言えるのだろうか。それは、それぞれの情状性の内容または関係のうちに、現存在 (つまりこの自己) の構造が示されており、その構造の記述を展開すれば、自らの死の了解という現象を分析することができると考えられるからである。したがって、この論文は自らの死の了解という現象を分析する準備に当たると言える。

では、その現存在の構造とは具体的にどのようなものだろうか。以下、情状性の記述に着目して、それを抽出していく。

### 2. 恐れ、不安、不気味さ

恐れは、『存在と時間』の「第30節 情状性の一つの様態としての恐れ」に、不安そして不気味さは、主に「第40節 現存在の際立った開示性としての不安という根本情状性」にまとまって記述されているので、それぞれの節を見てみよう。

#### 2. 1. 恐れ

---

\* 大阪府立大学大学院人間社会学研究科博士後期課程在学 (2012年4月より)

<sup>1</sup> Heidegger, Martin (2006) *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen (原佑・渡邊二郎訳 (2003) ハイデガー『存在と時間 I・II・III』中公クラシックス、中央公論新社)。以下『存在と時間』の頁数は、参照箇所または引用文末に (SZ 13 / I 36) の形で示す。SZ は *Sein und Zeit* の略称、SZ 右隣の数字は原著の頁数、スラッシュ (/) 右隣は邦訳書の巻数と頁数である。凡例は邦訳書に従う。たとえば原典のイタリックの強調部分には、邦訳書では傍点が付され、原典の符号》《は邦訳書では「 」で表されている。なお【 】内は論者 (山下) の補足である。引用箇所については語句などを適宜改めた。

まずは恐れからである。第 30 節を分析していく。

恐れという現象は三つの観点から考察できる。①恐れの対象（恐ろしいもの）、②恐れることそのもの、③恐れの原因である。

## 2. 1. 1. 恐れの対象

恐れの対象には、脅かすという性格があり、そこには六つの条件が挙げられている。①恐れの対象は有害性という適所性を持っていること、②この有害性は被害者の特定の範囲を狙う明確なものとして、一定の方面からやってくること、③その方面そのものと、そこからやって来るものは、安心できないものとして知られていること、④その有害なものは、処置できる近さに来ていないが、刻々接近してくること、また、接近によって有害性が増すこと、⑤有害なものでも遠くにあるならば、恐ろしさは隠されていること、また、接近によって被害をこうむる心配が増してくること、⑥有害なものが接近してきたにもかかわらず、被害をこうむらないこともあるが、このことは恐れをかえって増すこと（なぜなら恐れの対象は存在したままだから）、である（SZ 140-141 / II 27-28）<sup>2</sup>。

では、この六つの条件から何を読み取ればいいのか。不安との比較において重要なのは、

①恐れには明確な対象があり、その対象は空間のどこかに位置づけられていること、  
そして、

②被害の実現可能性に距離の遠近という表象が用いられていること、そして、有害なものでも遠ければ被害は実現しないのだから、恐ろしさが隠蔽されて、実存論的には（可能性としては）恐ろしいと言えるのだが、実存的には（実際には）恐ろしくないと感じることに、場合によってはそもそも被害が実現しないと考えられるようになること、  
である。

## 2. 1. 2. 恐れることそのもの

次に、恐れることそのものである。恐れることとは、恐れの対象を認識した

---

<sup>2</sup> この条件がわかりづらかったら、向こう（例えば北北東）100 キロ先から時速 100 キロ以上で近づいてくる自動車を思い浮かべれば、わかりやすくなるかもしれない。

上で、恐れることではなく、恐れがはじめからその対象を恐ろしいものとして発見することである。つまり、抽象的で客体的な対象（いわゆる眼前存在者）に恐れという印象を加えるのではなく、そもそもその対象は恐ろしいものとして出会われているのである。なぜそのようなことが可能なのかと言えば、（現存在の体制である）世界内存在にはすでに可能性としての恐れがあるから、つまり、恐ろしいものごとが起こりうる（またはそれに出会いうる）ように、世界が開示されているからである（SZ 141／II 28）。

### 2. 1. 3. 恐れの原因

最後に、恐れの原因である。恐れの原因は現存在にある。なぜなら現存在のみに、その存在様態が実存であるがゆえに、恐れを抱きうるからである。現存在は自己とは無関係に恐れることはできない（自己とは無関係に恐れている状態を想像することすらできない）。現存在はそもそも自己関係的な存在であるからこそ恐れることができるのである。恐れることは、その存在者（である現存在）を、そのように恐れている状態において、開示するわけである（SZ 141／II 29）。

以上で、恐れという現象を三つの観点から見てきた。この三つの考察をまとめてハイデガーは以下のように述べる。

なんらかの対象を恐ろしがることとしての、何かの理由での恐れることは——欠性的にであれ積極的にであれ——脅かしつつある内世界的存在者と、脅かされているということに関する内存在とを、つねに等根源的に開示する。恐れは情状性の一つの様態なのである。

(SZ 141／II 29)

### 2. 2. 不安

次に、不安である。

まず第 40 節の初めのほうでは、日常的には、現存在はおのれの本来性から逃避し、世人（das Man）に融けこんでいる非本来的な在り方を（つまり頹落）していることが示される。だが、現存在が非本来的な在り方をしているからといって、本来性自体が失われたわけではない。なぜなら、非本来性とは本来性の欠如にすぎないからである。現存在が存在論的には本来的であるからこそ、それを忘却し、非本来的にいられることもできるのである。つまり、本来性と非本来性には根源と欠如という関連があるのだから、現存在が非本来的であつ

でも、本来性を開示できないことはないということである (SZ 184/II 133)。

ここで、前節の恐れの実分析にならって、不安という現象も三つの観点から考察することができる。①不安の対象 (不安がらせるもの)、②不安がること、③不安の理由である。

## 2. 2. 1. 不安の対象

まずは不安の対象から考えてみよう。

まず、(当然のことながら) 現存在は不安を感じることがあること、またそもそも現存在は世界内存在として根本的に構成されていること、を確認しよう。そして結論を先に言えば、恐れの実対象は内世界的存在者 (道具的存在者・眼前存在者) であったが、「不安の実対象は世界内存在そのものなのである」(SZ 186/II 136、傍点訳書)、ということになる。したがって、不安の実対象の特徴は、恐れの実対象である内世界的存在者の特徴とは違ったものとなり、対象そのものの特徴は恐れの実対象のものとは逆となる。それは次のようにまとめられる (SZ 186-187/II 136-138)。

まず、不安の実対象の根本テーゼとでも呼ぶべきものは、

①不安には明確な対象はなく、その対象は完全に無規定的であること、である。ここで、①の前半部 (不安には明確な対象はないということ) を敷衍すると、

②不安には明確な対象がないということは、その対象がどこにもないということであって、対象そのものがないわけではないこと (なぜなら不安を感じるのだから)、つまり、不安の実対象とは、空間内に位置付けられるものではなく、方域そのもの (世界そのもの) であること、言い換えれば、不安の実対象とは、世界内部的には、無であって、どこにもないということ、にもかかわらず、対象があるということは、その対象とは、内世界的存在者ではなく、世界そのものであるということ、になり、そして、①の後半部 (不安の実対象は完全に無規定的であること) を敷衍すると、

③この無規定性においては、内世界的存在者は重要でなくなり、内世界的存在者を内世界的存在者ならしめる (たとえば、ある物質のかたまりをハンマーという意味 (機能) を持った道具とし、その道具を用いた目的ある行為を可能にする) 適所全体性は崩壊する、つまり (適所全体性という特徴を持つ) 世界は完全な無意義性を持つということ、

という結果が得られるわけである。

そして②③という結果から、④「内世界的存在者のこうした無意義性を根拠にして、世界がその世界性においてひたすらなおも押しつけがましく迫ってくる」(SZ 187/II 138、傍点訳書)ということになる。だが、これはどういうことを意味しているのだろうか。世界の無意義性と内世界的存在者の無意義性とはどういう関係にあるのだろうか、そして、内世界的存在者の無意義性を根拠にして世界がその世界性において押しつけがましく迫ってくるとはどういうことか。この疑問はあと(本稿4.)で解くが、解決の手がかりを得るために、③をもう少し考えてみよう。

そもそも内世界的存在者には、道具的存在者と眼前存在者とがあるのだが、根源的なのは、道具的存在者にもとづいた道具的存在者のほうである。日常的には、現存在は、その道具的存在者に没入している、つまり、道具の使用に没頭しつつ日常生活を送っている。たとえば、眼鏡という道具を使用しているひとが、いちいち眼鏡そのものを気にしていたら、何かを見ながらその他の何かをすること、つまり日常生活を送ることはできない。しかし、不安は、この道具的存在者を無意義なものとする。なぜなら、不安の対象は、道具を道具ならしめる現存在の行為を可能にする、適所全体性を崩壊させるからである。では、不安の対象とは何か。それは、「道具的存在者一般の可能性、言い換えれば、世界自身」(SZ 187/II 138、傍点訳書)である。つまり、③を言い換えると、次のようになる。

⑤世界が完全に無意義になることは、適所全体性を崩壊させ、内世界的存在者も無意義にするということ、つまりこのことは、ある道具的存在者の特定の可能性を破壊し、道具的存在者一般の可能性を露呈させるということ、言い換えれば、現存在はこの道具AをXとして使用していたが、道具AをXとして使用することを規定している、ある世界(たとえば世界A)が、世界自身(そのもの)によって無意義となれば、現存在はその道具AをXとして使用できなくなること、つまり現存在は目的ある行為ができなくなること、そしてそのことが目的や意味ある行為を欲するという現存在の一般的な規定を露わにすること、である。

そして、世界とは、世界内存在としての現存在の存在(実存)に属している(つまり現存在の体制とは世界内存在である)。しかるに、①③より不安の対象は世界そのもの(完全な無意義性を持つ世界)であった。つまり、

⑥「不安がそれに対して不安がる対象は世界内存在自身であるということ」(SZ 187/II 138、傍点訳書)、

になるのである。

## 2. 2. 2. 不安がること

次に、不安がることを考えてみよう。

これは、恐れることそのものと仕組みは同じである。ただし、何を開示するかが異なる。

不安がることとは、現存在が反省し内世界的存在者をないものと見なした上で、世界を思考し、その後におもむろに、この世界を不安がることではなく、情状性の様態として「根源的に、また直接的に、世界を世界として開示する」(SZ 187/II 138) ことである。恐れることでは、開示されたのは、恐ろしいものごとが起こりうる（またはそれに出会いうる）ような世界であったが、不安がることでは、開示されたのは世界そのものである。

## 2. 2. 3. 不安の理由

最後に、不安の理由を考えてみよう。

不安の理由と不安の対象は同じもの（自同性）であるとされる（この自同性は、不安がることにも及ぶ）(SZ 188/II 140)。では両者はどのように同じ性質であるのか。

不安の対象は世界内存在自身であった。この対象は無規定的であるから、現存在のある特定の存在様式や可能性を開示するわけではない。たとえば、不安が開示するのは、Aさんが現在は実業団のサッカー選手だが将来はプロのサッカー選手になろうとするという特定の可能性のことではない。この場合（実業団のサッカー選手がプロのサッカー選手になろうとする場合）では、現在の状態と将来の状態に違いがあり、現在の状態は将来の状態から相対化され、場合によっては否定される（たとえば「実業団のままじゃいけない」と選手が思うこと）とはいえ、現在と将来は同じサッカー選手という点で連続性を保っているし、Aさんはサッカー選手という可能性を公共的に与えられ、それを選択できる状態にあると言える。だが、「不安は、「世界」と公共的な被解釈性ともとづいて頹落しつつおのれを了解する可能性を、現存在から奪ってしまう」(SZ 187/II 139)。そして、

不安は、最も固有な存在しうることへとかかわる存在を、言いかえれば、おのれ自身を選択し把捉する自由に向かって自由であることを現存在にお

いてあらわにする。不安は、現存在が何かに向かって自由であること（何かへノ傾キ）に、つまり、現存在がつねにすでにそれである可能性としての現存在の存在の本来性に、現存在を当面させる。

(SZ 188／II 140)

つまり、不安は、現存在の存在を、その本来性において、可能性そのものという自由な存在として、開示するのである。この最も固有で本来的な存在とは、「公共的な被解釈性にもとづいた」ある特定の可能性ではなく、（特定の可能性にはなり得ない）可能性そのものことであり、これがなぜ自由なのかといえは、この本来的な存在が、特定の可能性ではなく、可能性そのものだからである。このように、現存在が可能性そのものとしての自由に関わっていることが、不安の理由であると言えよう。以上より、不安の対象が世界内存在自身であることと、不安の理由が可能性そのものであることは、ともに無規定的であるという自同性を持つことが証明された。

#### 2. 2. 4. 根本情状性である理由

また、不安が根本情状性である理由も確認しておこう。不安が根本情状性とされる理由は、不安が現存在そのものを単純かつ広範囲かつ根源的に開示し、現存在の存在（つまり実存）の構造全体性を明らかにするからである（SZ 182／II 128）。これは具体的にどういうことを意味しているのだろうか。直前の引用文に続けて、不安によって本来性を開示した現存在は、次のようにも言われている。

だが、この【本来性を開示した現存在の】存在は、同時に、現存在が世界内存在としてそれに委ねられている当のものなのでもある。

(SZ 188／II 140、【 】内補足引用者)

この引用文では、本来性を開示した現存在の存在とは、現存在の体制である世界内存在であることが述べられている。現存在が世界内存在として構成されていることは、繰り返し確認していることである。だが、なぜ現存在は自己が世界内存在として構成されていることに気づけるのだろうか。それは、不安が、現存在をある特定の世界的存在者に直面させるのではなく、可能性そのものに直面させ、現存在を単独者として開示することで、「世界内存在としてのおのれ自身に当面させる」（SZ 188／II 141）からである。つまり、不安は、現存在

が世界内存在であることを現存在に気づかせてくれるからこそ、根本情状性なのである。こういうわけで、現存在が不安がることによって、現存在の不安の対象、現存在の不安の理由はともに、世界内存在そのものであることが判明すること、また、(現存在が)不安がることもまた情状性としての世界内存在の根本様式であること(なぜなら不安がるのは、世界内存在そのものである現存在自身だから)、がわかる。

## 2. 2. 5. 不安のまとめ

以上を簡潔にまとめると次のようになる。それは、

不安には明確な対象はなく、その対象は完全に無規定的であること、これは不安の対象が世界内存在そのものであり、また可能性そのものであることも意味すること、また、現存在が可能性そのものとしての自由に開かれているがゆえに現存在が不安がるということ、そしてそこにおいて不安がる現存在は、本来性を開示していること、これは、現存在が自己のことを世界内存在であることに気づくことを意味すること、である。

## 2. 3. 恐れと不安との関係

では次に、不安と恐れとを比較してみよう。

まずハイデガーは「不安はそれ自身としては恐れをはじめて可能ならしめる」(SZ 186/II 136、傍点訳書)と述べている。つまり、不安は恐れを可能にするのだが、これはどうしてだろうか。まずは、不安の対象は世界内存在そのものであり、恐れの対象は内世界的存在者(つまり世界内に位置付けられる特定の存在者)であることを確認しよう。この両者を可能性の観点から考えれば、世界内存在そのものとは可能性そのもののことであり、内世界的存在者とは特定の存在者の可能性のことである。つまり、可能性そのものは可能性そのものであるがゆえに、特定の存在者の可能性(つまり特定の存在者が別でもありうること)を可能にすると言える。特定の存在者の可能性は、可能性そのものに基づかなければならない。また可能性そのものは可能性そのものであるがゆえに、決して特定の存在者の可能性になることがない。以上より、以下のことが帰結する。

不安が潜在的に世界内存在をつねにすでに規定しているゆえにのみ、この世



界内存在は、「世界」のもとでの配慮的に憂慮しつつある情状的存在として、恐ろしがることのできるのである。恐れは、「世界」に頹落した非本来的な不安であり、しかも恐れ自身にはそうしたものとしては秘匿されている不安なのである。

(SZ 189 / II 143-144)

つまり、恐れとは非本来的な不安であると定義できる。さらに、不安（つまり本来的な情状性）から導き出された本来性は、自覚されようとされまいと（潜在的に）機能しており、その対象は可能性そのものなのだが、恐れ（つまり非本来的な情状性）から導き出された非本来性は、本来性または非本来性という区別をそもそも自覚することができないように機能しており、その対象は特定の存在者の可能性なのである。

では、以上の考察に即して、恐れと不安の特徴を対比しながらまとめた表を、以下に掲示する。

表1. 恐れと不安の特徴の一覧表		
	恐れ	不安
対象	内世界的存在者 明確で規定できる	世界内存在そのもの 不明確で規定できない(無規定)
対象の方向	特定の方向	方域そのもの(四方八方→無方向)
現存在と対象の関係	世界の内部に位置付けられる(どこかにある)	位置付けられない(どこにもない)
対象の表象	現存在の世界は対象を含む	対象に呑み込まれる(含まれる)
対象の実現可能性	距離の遠近(数直線・先後)	表象できない
対象の意義	やがて(いつか) / どこか	今 / ここ
対象への現存在の対応	有意義性	無意義性
対象の可能性	目的ある(方向性のある)行為ができる	目的ある(方向性のある)行為ができない
恐れと不安の関係	特定の存在者の可能性	可能性そのもの(自由)
現存在が開示するもの	不安によって可能になる	恐れを可能にする
	非本来性	本来性

## 2. 4. 不気味さ

次に不気味さについて考えてみよう。

不気味さは以下のように記述されている。

不安においてはひとは「不気味」なのである。このことのうちで差しあたって表立ってくるのは、現存在がそのもとで不安という情状のうちにある当のもの特定の無規定性なのである、すなわち、無であってどこにもないことなのである。だが、不気味さは、この場合には同時に、居心地のわるさをも指している。

(SZ 188 / II 141、傍点訳書)

これ【内存在の実存論的な様態の一つである「居心地のよさ」】に反して不安は、現存在が「世界」のうちに頹落しつつ没入していることから現存在を連れもどす。日常的な親密さはくずれ落ちるのである。現存在は単独化されてはいるけれども、それは世界内存在としてなのである。内存在は、居心地のわるさという実存論的な「様態」をとるにいたる。「不気味さ」という言い方も、これ【居心地のわるさ】と別のことを指しているわけではない。

(SZ 189／Ⅱ141-142、傍点訳書、【 】内補足引用者)

この二つの引用文から、不安はひとが不気味であることを可能にすること、そのために不安と不気味さは多くの点で共通しているが、他方、不安とは区別される不気味さ独自の性質があり、それは居心地のわるさであること、これらのことが読み取れる。

ではここで、不気味さを不気味たらしめる「居心地のわるさ」について考えてみよう。不安、恐れとの違いを明確にするためである。

「居心地のわるさ」は「居心地のよさ」との対比で考えられている。両者に共通することは「居心地」であるが、居心地がそもそも問題になるのは、現存在が「何かの居心地」を問題にできる状態にあるからである。しかるに、不安は特定の対象を持たないがゆえに、「居心地」を問題にできる状態にない。したがって、不安になくて不気味さにあるもの、それは、特定の対象である。では、それはどのような対象なのだろうか。このことを、不気味さに対する現存在の態度を考えることで明らかにしていこう。

## 2. 4. 1. 不気味さに直面することとそこから逃避すること

まずは、第40節におけるハイデガーの分析の出発点を確認しておく。それは、本来性から逃避し、平均的で日常的な公共性のうちに頹落している非本来的な現存在から分析を出発するというものである。そしてその頹落においては、現存在は世人に融けこんでいること、そしてその世人は安らぎを得た自信や自明な居心地のよさを、日常性に提供すること、とされる (SZ 184／Ⅱ132)。では、逃避という形で頹落している現存在は何に直面してそこから日常性へと逃避するのだろうか。

それは、現存在が「公共性の居心地のよさのうちに頹落しつつ逃避することは、居心地のわるさ、言い換えれば、不気味さに直面してそこから逃避すること」なのであり、「このような不気味さは、おのれの存在においておのれ自身

に委ねられている被投された世界内存在としての現存在のうちに、ひそんでいるのである」(SZ 189/II 142)と説明されている。つまり、現存在は不気味さ(つまり居心地のわるさ)に直面してそこから居心地のよい日常性へと逃避しているのである。また同時に、現存在を日常性に逃避せしめる不気味さにおいて、現存在は被投された(つまり特定の)世界内存在を開示していることも述べられている。

このように不気味さが特定の世界内存在を開示していること、また現存在はそこから逃避することは、何を帰結するだろうか。それは、逃避としての頹落において現存在は、特定の世界内存在を開示する不気味さに直面してそこから逃避するのだから、「内世界的存在者に直面してそこから逃避するのではなく、まさしく内世界的存在者へと逃避する」(SZ 189/II 142、傍点訳書)ことを帰結するのである。そして「内世界的存在者こそ、配慮的な気遣い【つまり現存在】が、世人のうちへと【本来性を】喪失してしまって、安らぎをえた親密さを保ちつつそのもとに引きとどまることのできる存在者」(SZ 189/II 142、【 】内補足引用者)とされる。つまり、不気味さのもとで、被投された特定の世界内存在に直面し、脅かされ居心地の悪さを感じる現存在は、その居心地の悪さを嫌うがゆえに、居心地のよい内世界的存在者へと逃避し、頹落するのである。

#### 2. 4. 2. 不気味さから考えられる二つの頹落

ここで、世界内存在と内世界的存在者とが対比されていることに注目してほしい。これまでの記述によれば、不安の対象は世界内存在そのもの、恐れの対象は内世界的存在者であった。しかるに、不気味さの対象は世界内存在そのものではなく、特定の世界内存在である。そして特定の世界内存在という対象は特定であるがゆえにそのなかに日常性を含む。つまり、不気味さに直面している渦中であっては、現存在は日常性に頹落しているにもかかわらず、内世界的存在者へと逃避しているのではなく、(日常性における)特定の世界内存在に直面しているわけである。これはどういうことだろうか。

なぜこれが疑問になるかと言えば、これまでの分析によれば、頹落とは日常性へと頹落していることを意味し、頹落している現存在は非本来的であることを意味し、それがゆえに非本来的な現存在が見出す対象は(たとえば恐れ的事例を根拠として)内世界的存在者であると考えられたからである。つまり、日常性に頹落しているのならば、その現存在が見出す対象は、内世界的存在者に限られるのではないか、だが不気味さにおいては、その現存在は、日常性に頹落しているにもかかわらず、(日常性における特定の)世界内存在を開示してい

る、これは矛盾ではないのか、という疑問が思い浮かぶわけである。

このことが意味しているのは、これまで、頽落とは、日常的な世人に融けこんでいることともっぱら考えられていたが、それだけではなく、内世界的存在者へと逃避していること（つまり内世界存在者だけを見出していること）もあること、また、この二つの頽落は別々に考えなければならないこと、そして、日常的な世人への頽落は頽落の必要十分条件であるが、内世界的存在者への頽落は必要不可欠ではないこと、つまり、頽落するからといって、必ずしも現存在が内世界的存在者だけを見出すわけではないこと、である。ここで、日常的な世人に融けこんでいることを「日常性への頽落」、現存在が内世界存在者だけしか見出せないことを「内世界的存在者への頽落」と呼ぶことにする<sup>3</sup>。

#### 2. 4. 3. 不気味さと恐れの関係

では、以上の頽落の記述に従って、不気味さと恐れを考えてみよう。そこで指摘されていたのは、不気味さにおいても恐れにおいても現存在は頽落していたということである。ただし、不気味さにおいては日常性への頽落だけであるが、恐れにおいては、それに加えて内世界的存在者への頽落もしているという違いがある。しかし、恐れと同じように、不気味さにおいても現存在は非本来的であることに変わりはない。恐れとは頽落の仕方が違うとはいえ、頽落していることには違いないからである。

#### 2. 4. 4. 不安と不気味さの関係

最後に、不安と不気味さの関係を考えてみよう。

先ほど、不安は不気味さを可能にしていると簡単に定義しておいた。さらに、不気味さの対象は、（日常性における、つまり）ある特定の世界内存在であり、不安の対象は世界内存在そのものであった。また、不安と恐れとの比較において、不安（における現存在）は本来的であることが判明し、不気味さと恐れとの比較において、不気味さは非本来的であることが判明した。しかし、恐れと不気味さはともに頽落しているとはいえ、不気味さのほうは日常性への頽落だけであり、内世界的存在者への頽落はしていなかった。このように不気味さに

---

<sup>3</sup> このように頽落を区別することは、仲原（2008）の示唆による。仲原（2008）によれば、頽落には、没入的頽落と執着的頽落とがあり、執着的頽落には、眼前存在への頽落と眼前存在者への頽落とがある。この論文での論者（山下）の頽落の区別と仲原の区別はどのように対応しているかを考えると、日常性への頽落は没入的頽落に対応し、内世界的存在者への頽落は眼前存在者への頽落に対応していると言えるだろう。

において現存在が内世界的存在者への頹落をしていないということを、どのように評価すればいいだろうか。

世界内存在つまり現存在と内世界的存在者とは全く異なる存在者である。そして現存在の存在には、実存という存在様態が属しているのだが、内世界的存在者の存在には、それは属していない。つまり、内世界的存在者への頹落（内世界的存在者だけを見出すこと）は実存という存在様態を見落とすことになるのである。しかるに、不気味さにおいて現存在は内世界的存在者への頹落をしていない。したがって、不気味さにおいては、実存という存在様態が隠蔽されてはいないわけである。これは、不気味さの対象が、特定の、とはいえ世界内存在ということからも裏づけられる。他方、不安の対象は世界内存在そのものであるから、そこにおいては、現存在の存在である実存が完全に見出される。つまり、不安と不気味さにおいては、実存という存在様態が開示されているかは同じだが、それがどのように開示されているのか、つまり開示の度合いは違うのである。

そして、このことは、次のことを帰結する。それは、不気味さにおいて現存在は非本来的であるが、実存という存在様態を開示しつつあること、そして、実存という存在様態を開示しつつあることは、不安との接続において可能になっていること（不安は根本情状性だから）、である。

以上で、三つの情状性のそれぞれの関係を明らかにしたと思われる。

### 3. 三つの情状性の比較検討

ここまで、三つの情状性を二者間（不安と不気味さ、不安と恐れ、不気味さと恐れ）において比較してきた。ここでは、三つの情状性を一度に比較してみたい。それを行うには、三者に共通する何らかの観点が必要である。そこで、まずは「可能性」という観点、そしてその観点から得られた知見を下敷きにしたうえでの「本来性／非本来性」という観点、これら二つの観点からこれらの情状性を比較してみよう。

#### 3. 1. 可能性という観点から捉えられた三つの情状性

まずは、三つの情状性を可能性という観点から考え直してみる。

世界内存在そのものは可能性そのもののこと、内世界的存在者は特定の存在者の可能性のことであった。では、この観点からみれば、日常的な特定の世界内存在は何だと言えるのか。それは、特定の存在者の可能性ではなく、可能性

そのものでもない可能性、つまり特定の世界内存在の可能性である。特定の存在者の可能性とは、内世界的存在者のことであるのだから、それはある特定の世界内存在を相対化することはない。それに対して可能性そのものとは、世界内存在そのものなのだから、あらゆる世界内存在を相対化する。そして特定の世界内存在の可能性とは、もう一つの世界内存在のことだから、ある特定の（異なる）世界内存在を相対化する。以上のように三つの情状性を考えられる。

### 3. 2. 本来性／非本来性という観点から捉えられた三つの情状性

この知見を下敷きにしつつ、次に、三つの情状性を本来性／非本来性という観点から考えてみよう。

以前に、不安と恐れとが比較されたところを引用し、そして次のように結論づけた。

不安が潜在的に世界内存在をつねにすでに規定しているゆえにのみ、この世界内存在は、「世界」のもとでの配慮的に憂慮しつつある情状的存在として、恐ろしがることができるのである。恐れは、「世界」に頹落した非本来的な不安であり、しかも恐れ自身にはそうしたものとしては秘匿されている不安なのである。

(SZ 189／II 143-144)

恐れとは非本来的な不安であると定義できる。さらに、不安（つまり本来的な情状性）から導き出された本来性は、自覚されようとされまいと（潜在的に）機能しており、その対象は可能性そのものなのだが、恐れ（つまり非本来的な情状性）から導き出された非本来性は、本来性または非本来性という区別をそもそも自覚することができないように機能しており、その対象は特定の存在者の可能性なのである。

(本稿 2. 3. より引用)

ここでは、本来性とは、現存在に自覚されようとされまいと潜在的に機能している可能性そのものであり、非本来性とは、本来性または非本来性という区別がそもそもできないように機能している特定の存在者の可能性である。そして不安は本来性であり、恐れは非本来性であるとされた。このことは次のようにも説明されている。

なるほどあらゆる情状性の本質には、完全な世界内存在をすべてその構成的な諸契機（世界、内存在、自己）にしたがってそのつど開示することが、属してはいる。しかしながら、不安のうちには、際立って開示する可能性がひそんでいる。というのは、不安は単独化するからである。この単独化は、現存在をその頽落から連れもどして、本来性と非本来性とを現存在の存在の二つの可能性として現存在にあらわならしめる。そのつど私のものである現存在のこの二つの根本可能性は、不安においておのれを示すのである、しかも、それら二つの根本可能性自身に即して、つまり、現存在が差しあたっていたいはいはそれにしがみついている内世界的存在者によって偽られずにおのれを示すのである。

(SZ 190-191 / II 145)

ここでは、この三つの引用をもとに議論を展開していく。便宜上、三つの引用文を順番に第一の引用文、第二の引用文、第三の引用文としておく。

### 3. 2. 1. 本来性／非本来性という観点から捉えられた恐れ

まず、第二の引用文を見てみよう。そこにおいて、恐れは、非本来的な不安であり、本来性または非本来性という区別をそもそも自覚することができないように機能しており、その対象は特定の存在者の可能性だとされた。

つまり、本来性／非本来性という観点から見た、恐れとは、「非本来性（そのもの）」であること、つまり本来性または非本来性という区別を自覚できない状態であること、そして、その対象は特定の存在者の可能性であること、を意味する。

### 3. 2. 2. 本来性／非本来性という観点から捉えられた不気味さ

次に、第二の引用文と第三の引用文を比較してみよう。この二つを比べてみると、両者において、本来性について一見矛盾しているかのような説明がなされていることがわかる。第二の引用文においては、本来性とは、可能性そのものとされ、第三の引用文においては、本来性とは、「この二つの根本可能性」というように、非本来性と比較された特定の可能性とされているからである。では、第二の引用文と第三の引用文において本来性の定義は矛盾している、そう考えられるだろうか。そうではない（矛盾していないと考えられる）。可能性そのものである本来性も、非本来性と比較されたうえでの特定の可能性である本

来性も、本来性であることに変わりはないからである。つまり、本来性には「可能性そのものとしての本来性（そのもの）」と「特定の可能性としての本来性」とがあることになる。

しかし、この二つの本来性は、矛盾していないからといって、全く同じ意味というわけではないだろう。この違いはどのように説明されるのだろうか。

可能性そのものとしての本来性とは、潜在的に機能していて、世界内存在をつねにすでに規定しているとされるのだが、それ自体は、規定されることがない（そうでなければ可能性そのものとは言えない）。それに対して、特定の可能性としての本来性とは、「特定」なのだから何らかの規定を受けているものと考えられる。そして、何らかの規定を受けているということは、特定の可能性としての本来性は「特定の世界内存在としての可能性」もしくは「特定の存在者としての可能性」ということになる。

だが、この二つの可能性はそれぞれ不気味さもしくは恐れに該当し、そしてこの二つの情状性はともに非本来性とされたのであった。つまり、特定の可能性としての本来性とは、非本来性ということになる。これは矛盾ではないのか。だがこれもまたそうではない（矛盾していない）。たしかに、両者は、言葉のうえでは矛盾しているのだが、内容のうえでは矛盾していないのである。なぜなら、特定の可能性としての本来性とは、この場合は（特定の存在者としての可能性ではなく）特定の世界内存在としての可能性のことであり、日常性に頹落しているという点では非本来的であるのだが、内世界的存在者へと頹落しているわけではなく、（現存在の存在様態が実存であり）本来性と接続しているという点で本来的だからである。言いかえれば、特定の可能性としての本来性とは、可能性そのものとして本来性から見れば、本来性と非本来性の区別を明確に自覚していないという点で非本来的なのだが、内世界的存在者へと頹落している非本来性（そのもの）から見れば、それは、特定の、という条件付きではあるが、世界内存在の可能性を示すがゆえに、つまりこのことで本来性と非本来性の区別を自覚しかけているがゆえに、本来的なのである。そして本来性と非本来性の区別を自覚しかけているのは、非本来的である不気味さが、両者を区別している不安において可能になっているからであった。

つまり、本来性／非本来性という観点から見た、不気味さとは、「本来性／非本来性という区別をあまり自覚していない非本来性（特定の（世界内存在の）可能性としての非本来性）」であるのだが、「本来性／非本来性という区別を自覚しかけている本来性（特定の可能性としての本来性）」でもある。そして不気味さの対象は、特定の世界内存在としての可能性のことである。



### 3. 2. 3. 本来性／非本来性という観点から捉えられた不安

さらに、第三の引用文によれば、不安は現存在を単独化し、「この単独化は、現存在をその頽落から連れもどして、本来性と非本来性とを現存在の存在の二つの可能性として現存在にあらわならしめる」（傍点引用者）とされている。これは、不安とは、特定の世界内存在の可能性としての本来性と特定の内世界的存在者の可能性としての非本来性とを、ともに可能であるとする、「可能性そのものとしての本来性」であることを意味する。なぜ本来性と非本来性がともに特定の可能性であるとするのかと言えば、この引用文では本来性と非本来性とは「二つの根本可能性」として並列させられているから、またそもそも本来性（そのもの）とは可能性そのもののことであり、これは非本来性と並列させられることはないからである。

では、この「可能性そのものとしての本来性」とは、どのようなものであるだろうか。ここでは不安がもたらす単独化は「現存在をその頽落から連れもどす」とされている。だが、この頽落は「日常性への頽落」であるのか、それとも「内世界的存在者への頽落」であるのかは定かではない。だが、頽落と言え、現存在は必ず「日常性への頽落」をしているのだから、まずは、その頽落の意味で考えてみよう。

そこでまず、ともに頽落をしている不気味さの場合と恐れの場合を振り返ってみよう。

特定の世界内存在としての可能性（つまり不気味さ）の場合と特定の存在者の可能性（つまり恐れ）の場合においては、現存在はともに日常性に頽落しているのであった（ただ、その頽落の仕方が違った）。では、現存在が頽落するところのこの日常性とはどのようなものだろうか。

そもそも日常性に頽落しているということは、ある特定の生活をしているということである。ところで、特定の生活をしない現存在というものが考えられるだろうか。考えられないと言える。なぜなら、第一に、現存在とは生きている限り特定の行為をせざるを得ないからである。また第二に、その現存在の行為があまりにもでたらめ（たとえばよくわからない踊りのような動きなど）だとしても、行為である以上は実際に起こっているのだからそもそも（現実的に）日常的であるし、今は特定の行為とみなされなくとも、またこれから特定の行為とみなされる（つまり意味づけられる）可能性は残されているからである。つまり、現存在は生きている現存在である以上、そもそも日常的に頽落しているのである。

そして、先ほどの、現存在は特定の生活をすることを証明するために示した

(第二における) 二つの根拠に従えば、日常性にも二つの意味があることがわかる。一つは、例えば天災(地震など)・人災(戦争など)・意味不明な行為などの非日常と対比される日常性、もう一つは、天災・人災・意味不明な行為も実際に起こっているという点に着目した、現実性という意味での日常性である。

これらは以前述べた「日常性への頹落」、「内世界的存在者への頹落」、この二つの頹落を別の角度から説明したものであることがわかる。なぜなら、内世界的存在者への頹落とは、特定の世界内存在や世界内存在そのものを考慮しないこと(つまり他の可能性を除外すること)であるがゆえに、「非日常性と対比される日常性のこと」であり、日常性への頹落とは、現存在は必ず特定の生活を送ることであるがゆえに、「現実性という意味での日常性のこと」と考えられるからである。

そして、この現実性という意味での日常性と対比され、またそれを相対化するのが、可能性そのものであり、つまりは、不安なのである。なぜなら、不安は現存在を単独化し、「この単独化は、現存在をその頹落から連れもどす(つまり「現実性という意味での日常性」をも相対化する)からである。とはいえ、このことは、現存在が現実性という意味での日常性を失うことを意味しない。現存在は生きている以上、特定の生活を送り続けるからである。ただ可能性そのものは、現存在がどのような生活を送るのかを日々変化させるのである。

だから、不安(による単独化)が「【特定の可能性としての】本来性と非本来性とを現存在の存在の二つの可能性として現存在にあらわならしめる」(【内補足引用者】)、つまり不安がどちらの可能性をも示すことは、現実的には、あり得ないことである。なぜなら、現存在が特定の生活を送る以上は、現実的には、現存在は特定の(どちらか一方の)可能性を選択せざるをえないからである。一方、そのことは、可能性としては、あり得ることである。なぜなら、可能性としては、現存在は、どちらの可能性もあることを自覚できる(つまり自己に関係あるものとして知ることができる)からである。

以上より、本来性/非本来性という観点から見た、不安とは、「可能性そのものとしての本来性(そのもの)」のことであり、その対象は、可能性そのものであること、また、可能性そのものという言葉が示すとおり、現実的にはその「本来性そのもの」を経験することはできないが、可能性としては、自覚している、ということになる。

#### 4. この論文で示された疑問の確認とそれへの回答

##### 4. 1. 疑問の提示

最後に、この論文において示された疑問に回答したい。その疑問は次のようなものであった。

疑問 Q: 世界の無意義性と内世界的存在者の無意義性とはどういう関係にあるのか、そして、内世界的存在者の無意義性を根拠にして世界がその世界性において押しつけがましく迫ってくるとはどういうことか(本稿 2. 2. 1 より)。

#### 4. 2. 疑問 Q への回答

では疑問 Q を考えよう。まずは語句の意味を確認する。

まず、「世界」には、「世界内存在そのもの」(の世界)と「特定の世界内存在」(の世界)とがあったことを確認しよう。ここでの「世界」はどの意味だろうか。だがここでは「世界」の意味を確定させずに記述を進めていく。なぜなら、世界内存在という体制を持つ現存在が本来的か非本来的かで、扱うべき「世界」の範囲も変わってくるからである。そこでまずは「世界の無意義性」と「内世界的存在者の無意義性」の記述をそれぞれ確認していこう。

以前の記述に従えば、「世界の無意義性」とは、世界の特徴である適所全体性(つまり道具を道具ならしめる現存在の行為を可能にするもの)が崩壊した状態のことであった。そこで現存在は、その道具(たとえばハンマー)を用いて行為することができなくなる。なぜなら、現存在はそもそもその道具を道具として(たとえばハンマーをハンマーとして)みなすことができなくなるからである。

また「内世界的存在者の無意義性」とは、現存在が特定の<sup>レ</sup>内世界的存在者(たとえばこの<sup>レ</sup>ハンマー)を意味あるものとして見なせなくなることである。たとえば、現存在がいま使っているハンマーが壊れてしまって使えない状態のことである。だが、このハンマーを交換してしまえば、現存在は行為を再開できるわけである。つまり、世界の無意義性とはそもそも内世界的存在者が何であるかが決められなくなることであり、内世界的存在者の無意義性とは、特定の内世界的存在者がその機能を失うことである。

したがって、以下のことが帰結する。それは、世界が無意義になれば、内世界的存在者もまた無意義になるが、内世界的存在者が無意義になったからといって世界もまた無意義になるとは限らない、ということである。

では次に、「世界」について考えよう。「世界」には「世界内存在そのもの」と「特定の世界内存在」とがあった。では「世界内存在そのもの」と「特定の世界内存在」との関係はどのようになっているだろうか。

両者を可能性の観点から考えれば、世界内存在そのものは可能性そのもの  
ことであり、特定の世界内存在は特定の世界内存在の可能性のことである。可  
能性そのものは特定の世界内存在を相対化し続けるが、それは可能性そのもの  
なのだから実体がない、つまりは概念であると言える<sup>4</sup>。そして世界内存在その  
ものは可能性そのものであるがゆえに無意義性でしかない。

一方、特定の世界内存在は現存在の行為を可能にする適所全体性を特徴とす  
るのだから、有意義性を持つ。だが、この有意義性は可能性そのものにさらさ  
れたときには、相対化され無意義性となることがある。再び有意義性を取り戻  
すには、その特定の世界内存在は、これまでとは別の特定の世界内存在になら  
なければならない。

とはいえ、特定の世界内存在はあくまで日常性であり、有意義性を保持する  
ものであるから、それは可能性そのものにさらされているからといって、すぐ  
に無意義になるわけではない。特定の世界内存在には恒常性維持という機能も  
ある、と考えられるのである。そう考えなければ、われわれは日々、滅茶苦茶  
な行為をしていることになるからである。

そして最後に、扱うべき「世界」の範囲を決める、現存在について考えよう。

現存在の体制は世界内存在であった。そして本来的な現存在は世界内存在そ  
のものを開示しているのに対して、非本来的な現存在は開示していなかった。  
つまり本来的な現存在において世界を考える場合には、特定の世界内存在だけ  
でなく、世界内存在そのものも考えることができるが、非本来的な現存在にお  
いては、特定の世界内存在だけしか考えられないことになる。

では、本来的な現存在にとっては、世界の無意義性と内世界的存在者の無意  
義性とはどのような関係にあるだろうか。それは、

「世界内存在そのものの無意義性にさらされている特定の世界内存在はす  
ぐに有意義性を失うわけではないが、やがてそれを失う。そしてその特定の  
世界内存在が無意義になるときは、内世界的存在者もまた無意義になる」、  
というものである。そして、本来的な現存在は、

---

<sup>4</sup> ただし、正確に言えば、可能性そのものとは、概念にならないものを無理やり概念化したもの、  
と言える。なぜなら、可能性そのものとはそれ自体では、よくわからないもの（つまり無規定）  
であるからである。だがここで、次のような批判が考えられるかもしれない。「可能性そのもの  
は無規定だというのが、それを「何かよくわからないもの（つまり無規定）」として規定してしま  
っているではないか。可能性そのものはその無規定という規定をも裏切るのではないか」。この  
批判は一面において正しいと思われる。なぜ一面において正しいのかといえば、たしかに、可  
能性そのものは規定できないにもかかわらず、それに無規定という規定がなされてしまっているか  
らである。またなぜ完全には正しくないのかといえば、そもそも、可能性そのものは無規定であ  
るという定義は、内世界的存在者と可能性そのものとの比較においてなされたものであるからで  
ある。つまり可能性そのものは直接的に定義することはできないが、内世界的存在者との比較に  
おいて間接的に定義することはできるのである。

「内世界的存在者が無意義になったからといって、そのために特定の世界内存在もまた無意義になるということにはならない」、  
ということを知覚することができる。なぜなら、本来的な現存在は世界内存在そのものを開示しているのだから、その現存在は、特定の世界内存在が無意義になったのは、世界内存在そのものの無意義性が原因という場合もある（また、内世界的存在者が無意義になったのは内世界的存在者そのものに原因がある）、と考えることができるからである。つまり、本来的な現存在は特定の世界内存在が無意義になったのは、「なるべくしてなった」というようにも考えられるわけである。

一方、非本来的な現存在の場合はどうだろうか。非本来的な現存在は、世界内存在そのものを開示していないのであった。したがって、非本来的な現存在は、「内世界的存在者が無意義になったからといって、そのために特定の世界内存在もまた無意義になるということにはならない」ことを知覚することはできない。なぜなら、非本来的な現存在は、特定の世界内存在を無意義にする原因を内世界的存在者にしか求められないからである。つまり、非本来的な現存在は特定の世界内存在が無意義になったことに必ず特定の原因を求めるわけである。だから、非本来的な現存在は、特定の世界内存在が無意義になったことに対して「なるべくしてなった」という態度ではなく、「(無意義に)ならずにもいられるのになってしまった」という態度を取ると言えるのである。なぜなら、非本来的な現存在は、必ず特定の原因を求めるがゆえに、その原因を自らの努力で事前（もしくは事後）に排除すれば、無意義に陥ることはないからである。

したがって、「世界の無意義性と内世界的存在者の無意義性とはどういう関係にあるのか」という疑問には次のように答えられる。それは、本来的な現存在にとっては、内世界的存在者の無意義性がただちに世界の無意義性を帰結するわけではないが、非本来的な現存在にとっては、そのことがただちに帰結する、というものである。そして、このことは、内世界的存在者が無意義性になったときにおいては、両者の行動に差異が生まれることを意味する。それは、本来的な現存在は、内世界的存在者が無意義になったからといって、その無意義性の原因を探索し排除するような行為に出ることはあるかもしれないが、その行為に出たとしても、その原因と推定したものを排除しない可能性を保持した上であるのに対し、非本来的な現存在は、そのような場合には、ただちにその原因を探索し排除するような行為に出る。なぜなら、本来的な現存在は、可能性そのものという排除できない別の原因を知っているのに対し、非本来的な現存

在は、それを知らないからである、というものである。

では次に、「内世界的存在者の無意義性を根拠にして世界がその世界性において押しつけがましく迫ってくるとはどういうことか」について考えてみよう。

まず「世界がその世界性において押しつけがましく迫ってくる」とは、現存在が世界の無意義性に強制的に開かれることを意味する。では、なぜそのことは「内世界的存在者の無意義性を根拠にして」行われるのか。

そもそも「内世界的存在者の無意義性を根拠にして世界がその世界性において押しつけがましく迫ってくる」のは、現存在が不安を開示するときのことであった。そして、不安を開示する以前においては、現存在は非本来的であり、非本来的な現存在は、世界内存在そのものを開示していないのであった。このことは、非本来的な現存在は、世界の無意義性について、まだ自覚しているわけではないことを意味する。したがって、非本来的な現存在は、内世界的存在者の無意義性を通してしか、世界の無意義性を開示することができないと考えられるのである。

だが、本来的な現存在においては「内世界的存在者の無意義性を根拠にして」世界がその世界性において押しつけがましく迫ってくるとは必ずしも言えない。なぜなら、本来的な現存在は、すでに世界（内存在そのもの）の無意義性を自覚しているのだから、内世界的存在者が無意義性の場合だけではなく、特定の世界内存在の無意義性の場合でも、世界（内存在そのもの）の無意義性が押しつけがましく迫ってくるのがわかるからである。

つまり、「内世界的存在者の無意義性を根拠にして世界がその世界性において押しつけがましく迫ってくるとはどういうことか」という疑問には次のように答えられる。それは、非本来的な現存在は、内世界的存在者の無意義性の場合においてのみ、世界の無意義性が開示されると見なすが、本来的な現存在は、内世界的存在者の無意義性の場合だけではなく、特定の世界内存在の無意義性の場合においても、世界の無意義性が開示されると見なす、ということである。そしてこれは、世界の無意義性が迫ってきたときに、非本来的な現存在は、それが特定の世界内存在の無意義性であるのか世界内存在そのものの無意義性であるのかを区別できないのに対し、本来的な現存在は、それを区別することができる、ということの意味する。

以上より、疑問 Q において問題になっていたのは、本来的な現存在と非本来的な現存在とのあいだには、認識や視野の非対称性とでも呼ぶべきものがあること、だったことがわかる。本来的な現存在のほうが、非本来的な現存在より

も、行為のタイミングや行為そのものの選択肢が多いという意味で視野が広いのである。

以上で疑問 Q に対して、一定の結論は出せたかと思われる。

## 5. おわりに

これまでは、恐れ、不気味さ、不安といった情状性の内容または関係を比較することで、現存在の構造（の一端）を示してきた。では、この論文で示された構造は、自らの死の了解という現象を理解するうえで、どのように貢献するのだろうか。このことを（示唆にとどめるが）簡潔に示して、本稿の結びとする。

ハイデガーによれば、現存在（この自己）にとっての死とは、現存在が生きている以上、実際におこる他人の死とは違って、可能性としてのみ捉えられることと考えられている（SZ 250／II 289）。

だが、現存在は死の可能性をいつも同じように捉えているのだろうか。現存在には、本来的な現存在と非本来的な現存在とがあった。したがって現存在が本来的か非本来的かで、この死の可能性のとらえ方も違ってくると考えられる。しかるに、本来的であるのか非本来的であるのかは、ある対象に対して、その現存在の情状性が不安であるのか恐れであるのかで決まってくるのであった。ある対象に対して、現存在の情状性が不安であれば、その現存在は本来的であり、現存在の情状性が恐れであるならば、その現存在は非本来的なのである。

では、ハイデガーは不安や恐れという観点から死を語っているのだろうか。語っているのである。ではどのように語っているのだろうか。たとえば、以下のように語っている。

死のうちへの被投性が現存在に、いっそう根源的に、またいっそう切実に露呈するのは、不安という情状性においてなのである。死に対する不安は、最も固有な、没交渉的な、追い越しえない存在しうることに「直面する」ときの不安にほかならない。こうして不安の対象は、世界内存在自身なのである。こうした不安の理由は、落命に対する恐怖と混同されてはならない。死に対する不安は、個々人にあらわれる気ままな偶然的な「弱々しい」気分ではなく、それは現存在の根本情状性なのだから、現存在がおのれの終わりへとかかわる被投的な存在として実存していること、このことの開示性なのである。

(SZ 251／II 289-290)

死に対する不安において現存在は、追い越しえない可能性に委ねられているものとしてのおのれ自身に当面させられる。世人は、こうした不安を、到来しつつある一つの事件に対する恐れに逆転させようと、配慮的に憂慮するのである。

(SZ 254/ II 297)

この論文で示した現存在の構造に即しつつ、『存在と時間』における死についてのこの記述（やその他の記述）を解釈することで、自らの死の了解について、より網羅的、より根源的に考えることができるのではないだろうか。このことを具体的に示すのは今後の課題としたい。

## 文献一覧

### 【ハイデガー】

Heidegger, Martin (2006) *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen. (原佑・渡邊二郎訳 (2003) ハイデガー『存在と時間 I・II・III』中公クラシックス、中央公論新社)。

### 【ハイデガー以外】

Dreyfus, Hubert L (2000) ヒューバート・L・ドレイファス著／門脇俊介監訳『世界内存在—『存在と時間』における日常性の解釈学—』産業図書 (*Being-in-the-World : A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge MA : The MIT Press, 1991)。

Gelven, Michael (2000) マイケル・ゲルヴェン著／長谷川西涯訳『ハイデッガー『存在と時間』註解』ちくま学芸文庫、筑摩書房 (*A Commentary on Heidegger's "Being and Time"*, Harper & Row Publishers, New York, 1970)。

加藤隆生 (1961) 「不安、絶望と無——ハイデッガーを中心として——」『大谷學報』40 卷 3 號、大谷學舎、p.27-42。

門脇俊介 (2008) 『『存在と時間』の哲学 I』産業図書。

木田元 (1993) 『ハイデガーの思想』岩波新書、岩波書店。

—— (2000) 『ハイデガー『存在と時間』の構築』岩波現代文庫、岩波書店。

—— (2001) 『ハイデガー』岩波現代文庫、岩波書店。

古東哲明 (1992) 『〈在る〉ことの不思議』、勁草書房。

—— (2002) 『ハイデガー＝存在神秘の哲学』講談社現代新書、講談社。

寿卓三 (2006) 「ハイデガー存在論における「不気味さ」の位置価：ハイデガー



の思索を貫く視座」『愛媛大学教育学部紀要』53 卷 1 号、愛媛大学教育学部、  
p.224-238。

杉野祥一 (1999) 「ハイデッガーにおける無と有——根本気分としての不安を手  
がかりにして——」『人文学論叢』1 号、愛媛大学人文学会、p11-24。

轟孝夫 (2007) 『存在と共同——ハイデガー哲学の構造と展開』法政大学出版局。

仲原孝 (2008) 『ハイデガーの根本洞察——「時間と存在」の挫折と超克』昭和  
堂。

藪内聰和 (2000) 「ハイデガーにおける「不安」と他者の問題」『倫理学研究』  
30 集、関西倫理学会、p.80-90。