

&lt;原 著&gt;

## ハイデッガーにおける死の概念 —『存在と時間』における「死」の分析から—

森 田 耕 喜\*

### 要 旨

ハイデッガーの『存在と時間』における「死」の概念の分析が本稿の目的である。

「存在の意味への問い」は「現存在」という自らの存在に関わり得る特殊な存在者＝人間存在によって遂行される。「世界－内－存在」というあり方で「世界」が「開示」されている「現存在」は、自ら発光する光源、事象が明るみに出される場、人間と「世界」との関係が照射される地平と言える。「世界」の開示性において、常に既にそこへと投げ込まれている「情態性」と、そこで開かれている「可能性」としての「了解」に基づいて、現在と未来という「時間」が浮上する。

しかし、「現存在」は自らの様態を「気遣い」ながら、その本来的な可能性を回避し、「死」の「確実性」と不確定性を覆い隠して日常性に埋没し、「頹落」している。これに動揺を与えるのが「不安」であり、その対象は「世界－内－存在」そのものである。「現存在」の「存在」は「全体」として捉えられねばならないが、それは自らの終わりとして「全体」を完結させる極限としての「死」に関係する。「死」は「現存在」にとって「最も固有の、没交渉的で、追い越し得ない可能性」としてある。

キーワード：ハイデッガー、存在、死

### 序

死とは何かという問いに答えるのが困難なのは、我々が死を自らの経験として知ることができないからである。我々は他人の死を客観的に眺めることは可能であるが、既に死んでいる自己の死を対象化することはできない。言い換えるなら、死を内感として、直接に体験することができないのである。それゆえ、死の問題は哲学や倫理学が取り扱う問題の中でも、とりわけ観念的なものとなる。

ここで、上述の二つの事柄、即ち、「死を対象として、客観的に知ること」と「死を内感として、直接に体験すること」とは同じ意味内容を表しているであろうか？例えば、我々は自らが直接的に感覚した内容を対象化し、これを忠実に記述することはある程度まで可能である。だが、他者が感覚した内容についてはどうであろうか？他者の感覚内容を対象化するためには、その内容を我々も一度は—しかも厳密に、差異なく—追体験してみなければならない。さらに、それを客観的に表現しようとすることは事実上不可能である。

感覚内容の場合、対象化が可能となるのは<自己の感覚>であり、不可能なのは<他者の感覚>である。同じ対象化という意識作用でありながら、死の場合に

それが可能となるのは<他者の死>であり、不可能なのは<自己の死>である。自明のことであるが、自己の意識対象となり得ないものは客観的に表現することはできない。感覚内容と死の場合における、こうした対象化の可能性をめぐる逆転は、意識の対象性の原理に規定されて生ずるものである。

しかし、他者の感覚内容を対象化し、それを客観的に表現しようとするのが事実上不可能であるとするならば、他者の「死を内感として、直接に体験すること」もまた不可能である。我々が他人の死を対象化することが可能であるとすれば、それは他人の死を内感として体験することなどではなく、その死に寄り添って医学的・社会的に記述可能であるという以上のものではない。従って、厳密な意味で対象化できないという点では、自己の死も他者の死も同様なのである。

本稿の目的はハイデッガーにおける死の概念について分析することである。その主著とされながら未完に終わった『存在と時間』において、最初に問われているのは「存在」の問題である。

ハイデッガーが「現存在」と呼ぶ人間存在は、その存在性格が時間性において露わになるようなものとしての存在者である。ハイデッガーの考察はひたすらこ

所 属：\*国際医療福祉大学（哲学）

受 付：1998年3月31日

の「現存在」、即ち、人間存在に「とっての」という、人間的地平におけるこの世界の現れ方という視点から行われる。人間存在＝「現存在(Dasein)」は「そこ(Da)」において世界が現れるような媒介点としての「存在(Sein)」である。

こうして、「現存在」の「存在」が問題となるが、日常性に埋没し自己を喪失しているこの存在者に、その本来的な実存を想起させるのが「死」である。

## I. 存在への問い

「存在」を個別的な「存在者」の問題としてではなく、「存在」それ自体において問うた最初の人とは古代ギリシアのパルメニデスであるとされる。アリストテレス(384-323B.C.)はその初期思想において、死と不死性の領域に関してプラトンの延長線上に在ることは疑いないが、後に独自の思想を展開するに至っても、プラトン思想の束縛から完全には抜け出していない。『形而上学』において、「存在とは何か?」という問題は「実体とは何か?」に帰着するとされている<sup>1)</sup>。そして、我々は「存在するもの」、即ち、「実体」について、「それが何であるかを最も主に、第一に、いやひたすらこれだけを研究すべきなのである<sup>2)</sup>」。

アリストテレスはまた『形而上学』において、彼の「靈魂」の概念の理解にとって前提とされねばならない理論を展開した。それはエネルゲイアとデュナーミスの、作用と勢位の、現実性と可能性の学説である。これはまた形相と質料の係と緊密に結び付いている。アリストテレスによれば、生物において「実体」とは「それに内在する靈魂[生命原理]」<sup>3)</sup>であり、「靈魂」は「生命あるものの実体」として「形相」である<sup>4)</sup>。そして、「人間の本質」、即ち、「形相」は「靈魂」である<sup>5)</sup>。「靈魂は第一の実体[形相]であり、肉体が質料であり、そして人間または動物はこれら両者から成る普遍的な意味での結合体である<sup>6)</sup>」。

アリストテレスはいかなる具体的な、現存する存在者をも「形相」と「質料」という両方の原理からなる構造と見ている。存在者は「形相」と「質料」から、その点では現実性と可能性から一つに結合されている。「質料」はあらゆるものがそこから生成することが可能な純粋な可能性である。それに対して「形相」は現実性を授与し、形作る力である。そこにおいてプラトンの理念は、もはや具体的な事物から分離された原型としてばかりでなく、それらのうちのみにある諸原理として考察される。

生あるものの領域においてそれらは「靈魂」を意味する。『靈魂論』において、アリストテレスは「靈魂」を「可能的に生命をもつ自然的物体の形相という意味

での実体」であり、「自然的・有器官的[有機的]物体の第一の現実態」<sup>7)</sup>として規定する。このことは、「靈魂」が「靈魂」を吹き込まれた有機体において、有機体がいつもそのために存在するところのテロス、即ち、目的と目標とを成し遂げることが可能な実行力であるということを言っているのである。

このように、ハイデッガーの問いはギリシア以来の「存在」の探求という哲学的伝統の中で捉えられる。また、アリストテレスにおいては、「存在」は「実体」の問題に帰着し、人間において「実体」は「靈魂」と捉えられるが、これはハイデッガーが人間を「現存在」としたものと通底するものである。

## II. ハイデッガーにおける存在概念

### 1. 存在への問いの提起の仕方

ハイデッガーは『存在と時間』の冒頭でプラトンの『ソフィステース』を引用し、こう述べている:「存在する」という言葉で我々はいったい何を考えているのかと問われた場合の答えを、我々は用意していない。それゆえ、我々は「存在の意味への問い」を提出し、この問いを具体的に仕上げ、「すべての存在了解一般が可能になる視界としての時間を解明すること」が目標であると<sup>8)</sup>。ここで既に、「存在」が「時間」において明らかになることが示唆されている。

ハイデッガーによれば、「存在の解釈」はギリシア人によってドグマが形成され、「存在の意味への問い」を余計なもの、則ち、「存在への問い」が必要ないものとして、問うこと自体を怠ってきた。これに対して、ハイデッガーは「存在」は最もはっきりしない概念であり、定義できないがゆえに「存在への問い」は促されているのであり、また、「存在」のなかには「謎」があつて、「存在の意味」は暗黒に包まれているとする<sup>9)</sup>。ここから明らかになることは、「存在への問い」について、その「解答」が用意されていないだけでなく、「問い」そのものが方向を見失っており、「存在問題」を提起するということは「問いの出し方」そのものを吟味する必要がある<sup>10)</sup>。

### 2. 存在への問いの形式

「問うこと(Fragen)」はすべて「一つの探求(ein Suchen)」である<sup>11)</sup>。「探求」はすべて「探求されるもの」から予め方向を決定される<sup>12)</sup>。「問うこと」は「存在するもの」が「あること(Da sein)」、あるいは「こうあること(Sosein)」において、「存在するものを認識しながら探求する(erkennendes Suchen des Seienden)」ことである<sup>13)</sup>。

「存在するもの」が自らの存在性格について正しく

伝達できるようにするためには、「存在するもの」が自分の側で自らの「存在」について熟知していなければならない<sup>14)</sup>。こうした「存在」の開示に当たって、いかなる「存在者」から始めるべきなのか、何らかの特定の「存在者」が優位に立っているのかとハイデッガーは問う<sup>15)</sup>。

この「問い」を仕上げるために必要なのは、「存在」を「眺めやる」こと、「存在」の意味を「了解」し概念的に捉えること、模範となる「存在者」を選択することであるが、そのような特定の「存在者」とは、「問う者」である我々自身がそれであるところの「存在者」の存在様態ですらある<sup>16)</sup>。従って、「存在問題」の仕上げは、「問いを発する存在者」をその「存在」において透明なものにすることである<sup>17)</sup>。

こうして、「問うこと」の「存在可能性」を有するこの「存在者」を、ハイデッガーは「現存在(Dasein)」として規定する<sup>18)</sup>。「存在の意味への問い」は、「存在」を問うことが可能な特殊な「存在者」である「現存在」の予備的解明へと向かうことになる<sup>19)</sup>。

「現存在」は、他の「存在者」と同様の、それらの中で出来る「一つの存在者」なのではなく、自らの「存在」においてこの「存在」自身へと関わっていくことが問題となるという意味で、存在的に傑出しているのである<sup>20)</sup>。このことは、「現存在」が自らの「存在」において自己を「了解している」ということであり、この「存在者」に固有のことは、自らの「存在」をもって、またそれを通じてこの「存在」が自己自身に「開示されている」ということである<sup>21)</sup>。「存在了解はそれ自身現存在の一つの存在規定性である<sup>22)</sup>」。

ここに「現存在」の「現」は、「現存在」[＝人間存在]に世界が「開示」されてくるような一つの「場」ということができよう。

ハイデッガーは、「現存在」がそれに対してあれこれの態度をとることができ、また常に何かある態度をとっているこの「存在自体」を「実存(Existenz)」と名付ける<sup>23)</sup>。「現存在」は常に自己自身をその「実存」から、即ち、自己自身であるのか、あるいは、自己自身でないのかという、それ自身の「可能性」から「了解」している<sup>24)</sup>。

別の個所でハイデッガーは「その分析が課題となっている存在者は我々自身である」と述べている<sup>24)</sup>。「この存在者の存在はそのつと私のものである<sup>26)</sup>」。この「存在者」の「本質」は「それが関わる存在(Zu-sein)」のうちに存する<sup>27)</sup>。ハイデッガーの存在論は「存在」の意味を問うことが可能な、特殊な「存在者」としての「現存在＝＜人間存在＞」の存在論的解明によって遂行されるのである。

「存在の意味への問い」を発するにあたって、ハイデッガーが「現存在」をその「存在論的優位性」によって、「存在」を問うことが可能な特殊な「存在者」であるとしたことは必然的であったかもしれない。だがその結果、＜人間存在＞は世界の中心に位置して、世界全体が「現存在」にくとって＞の「世界」として出現することになる。すべてのものが人間にとって意味があるかどうかによって、その「存在」が規定される。そこには、他の生き物の環境世界を視座に組み入れるような調和的観点はない。

ハイデッガーによれば、「現存在は開示性によって構成されているものとして、本質的に真理の内に存在する」のであり、「開示性は現存在の本質的な存在様式である<sup>28)</sup>」。そして、「現存在が存在する限りで、その間にだけ、真理はある(gibt es)<sup>29)</sup>」。従って、「存在者はそもそも現存在が存在する時に、その時だけ発見され、その間だけ開示されている<sup>30)</sup>」。

ハイデッガーは人間の内部に宿る「自然の光(lumen naturale)」という「存在的に象徴的」な言い方を引用して、この言葉が人間という「存在者」が「その現存在(sein Da zu sein)」という仕方において存在していること、即ち、この「存在者」の「実存論的－存在論的構造」を意味するものに他ならないとする<sup>31)</sup>。比喩的な表現をするならば、この人間という「存在者(＝現存在)」が自ら発光する光源として周囲を照射することによって、周りの世界を明るみに出していると言うこともできよう。光源が消滅すれば、世界もまた闇の中に消えて、存在しなくなる。

### 3. 現存在の存在的構えとしての時間性

「現存在」と名付けられた「存在者」の「存在の意味」として、「時間性」が提示される<sup>32)</sup>。「現存在」には「存在的な構え」として「先存在論的」な「存在」が属している<sup>33)</sup>。即ち、「現存在」は「存在しながら」、何か「存在」といったものを「了解」しているという仕方で「存在する」のである<sup>34)</sup>。こうした連関において、「現存在」が「存在」といったものを漠然と理解し、解釈している根源は「時間」である<sup>35)</sup>。ハイデッガーはこれが理解されるためには、「存在了解内容の地平としての時間を、存在を了解しつつある現存在の存在としての時間性から根源的に説明する必要がある<sup>36)</sup>」とする。

「現存在」の「存在」は、その意味を「時間性」のうちに見いだすことになるが、同時に、「時間性」は「現存在」自身の時間的存在様式としての「歴史性」を可能にする条件でもある<sup>37)</sup>。「歴史性」とは「現存在」そのものの「生起」という「存在的構え」のこと

である<sup>38)</sup>。「現存在」はその事的存在において、「既に在ったようにあり、在ったところのもの」であり、「現存在」は自らの「過去性」である<sup>39)</sup>。「現存在」にはおのれの「過去性」が背後に押し寄せており、「過ぎ去ったもの」を眼前にある性質として有する<sup>40)</sup>。そればかりでなく、「現存在」はその存在様式において自らの「過去性」で「ある」のであって、この「存在」はそのつど「現存在」の「未来」から「生起」する<sup>41)</sup>。しかし、「現存在」の基本的な「歴史性」はそれ自身には隠されていることがある<sup>42)</sup>。

「現存在」が自らを「時間性」として捉え、「時間」として展開することにより、そこに現在－過去未来という地平が開けるのである。

### Ⅲ. 現存在の予備的分析

#### 1. 世界－内－存在

ハイデッガーは「内－存在 (das In-Sein)」について述べている章で、「現存在」の「実存論的分析論」が、この「存在者」の「根本機構」、即ち、「世界－内－存在 (das In-der-Welt-sein)」を主題としているとする<sup>43)</sup>。「現存在」の「現 (Da)」は「世界－内－存在」の「空間性」を意味するとともに、本質的「開示性」、つまり、隠蔽されているものから、覆い隠しているものを取り去ることを意味する。

「内－存在」の現象的性格づけのためには、「内－存在」が「ある事的存在者が他の事的存在者の」内へに事実に存在している内存在性とは異なる<sup>44)</sup>ということ想起する必要がある。

言い換えるなら、「現存在」は「世界」の内に存在する他の存在者のただ中に同様に並在しているのではなく、それらとは異なる、特殊な資格を有する存在者であるということである。しかしまた、「現存在」は否応なしにその「世界」の内に常に既成事実として投げ出されてもいる。

ハイデッガーは「開示性」という「存在」の「原初的構成」の性格付けに加えて、こうした「存在者」が「日常的に」自らの「現」であるところの「存在様式の解釈」が必要であるとしている<sup>45)</sup>。

こうして「内－存在」そのものの説明、即ち、「現の存在」の説明を引き受けることによって、ハイデッガーの考察は「現の実存論的構成」、及び、「現の日常的存在と現存在の頹落 (das Verfallen)」という二つの部分に分かれる<sup>46)</sup>。「現で在るという二つの等根源的構成様態」は「情態性 (Befindlichkeit)」と「了解 (Verstehen)」の内に認められる<sup>47)</sup>。

#### 2. 現の実存論的構成

ハイデッガーが「存在論的 (ontologisch)」に「情態性」という言い方で示しているのは、「存在的」に「最も知られているもの」、「最も日常的なもの」、即ち、「気分 (die Stimmung)」、「気分づけられている存在 (das Gestimmtsein)」である<sup>48)</sup>。既に述べたように、ハイデッガーの存在論は「現存在」という＜人間存在＞の解明によって展開されるが、最も身近な言葉によってこの存在の様態が表される。

この「気分」は「≫ある人にとってどのように在り、またどのように成るのか≪」を明らかに示すものである<sup>49)</sup>。このような「≫どのように在るのか≪」において「気分づけられている存在」が「存在」をその「≫現≪」の中へともたす<sup>50)</sup>。

「気分づけられていること (Gestimmtheit)」において、「現存在」は「いつも既に気分に適うように存在者として開示されている」が、まさにこの「存在者」の下に「現存在」は自らの「存在」において「実存しつつ存在すべき存在」として委ねられている<sup>51)</sup>。

こうした自らの「どこから、そして、どこへにおいては覆い隠されているが、自己自身に関してはそれほど覆い隠されずに開示されている現存在の存在性格」を、即ち、「≫それが在るということ≪」を、ハイデッガーは「この存在者が自らの現へと投げ込まれていること [=被投性 (die Geworfenheit)]」と呼ぶ<sup>52)</sup>。つまり、このことは「現存在」が「世界－内－存在」として「現」であることを意味する。この「被投性」という表現は「委ねられていることの事実性」を暗示することになる<sup>53)</sup>。

#### 3. 情態性の一様態としての恐れ

「恐れ」の対象、即ち、「恐ろしいもの (das ≫ Fürchtbar≪)」は「手許にあるもの」、「眼前にあるもの」、あるいは、「共同現存在 (Mitdasein)」といった存在様式の「そのつど世界内部的に出会われるもの」である<sup>54)</sup>。「情態的な世界－内－存在」の可能性としての「恐れること」、即ち、「恐怖性向 [臆病さ]」はそこから「何か恐ろしいもの」が「近づきうる」という点で、既に「世界」を「開示」しているのである<sup>55)</sup>。この「近づきうる」ということ自体が、「世界－内存在」の本質的な「実存論的空間性」によって与えられている<sup>56)</sup>。

「恐れ」の理由は「自ら恐れながら存在しているもの自身」、即ち、「現存在」である<sup>57)</sup>。自らの「存在」に関心を持つ「存在者」としての「現存在」だけが「恐れる」ことができる<sup>58)</sup>。「恐れ」は常に「現存在」をその「現」の「存在」において現す<sup>59)</sup>。「現存在」は「世界－内－存在」として、そのつど「何かのもと

に配慮的に存在している<sup>60)</sup>。従って、「現存在」は自らが「配慮している」ところのその「もの」から、「そのもの」によって「存在」している<sup>61)</sup>。それゆえ、「恐れ」は「現存在」を「欠如的」という逆説的な仕方では開示するのである<sup>62)</sup>。「何かを恐がること」としての「恐れること」は、「内世界的な存在者」をその「脅かし」において、また「内-存在」を「脅かされ」の点において等根源的に開示する<sup>63)</sup>。「恐れ」は「情態性」の一つの「様態」なのである<sup>64)</sup>。

#### 4. 全体性への問い

「世界-内-存在」は「一つの根源的、かつ、常に全体的な構造」である<sup>65)</sup>。

「世界-内-存在」には、「他者との共同存在」と同様に、「手許にあるもの」[道具的存在者]のもとでの「存在」がともに根源的に属しているが、「世界-内-存在」は自己自身のために存在している<sup>66)</sup>。しかし、この「自己自身」はたいてい「非本来的」であり、ハイデッガーはこれを「人[世人]-自己(das Man-selbst)」と呼ぶ<sup>67)</sup>。「世界-内-存在」はいつも常に「頹落している(verfallen)<sup>68)</sup>」こうして「現存在」の「平均的日常性」は「頹落的-開示的な、被投的-投企的な現存在」として規定されるが、「現存在」はこうした「世界-内-存在」に、「>世界<」のもとでの自らの「存在」において、また、「他者との共同存在」において、「最も固有の存在可能性」それ自身と関わっている<sup>69)</sup>。ハイデッガーは「現存在」の「日常性」のこうした「構造全体」を、その「全体性」において捉えることができるかと問う<sup>70)</sup>。

「現存在」の「存在論的構造」には「存在了解」が属している<sup>71)</sup>。というのも、「存在しつつ、現存在は自らの存在において自己自身に開示されている」からである<sup>72)</sup>。「情態性」と「存在了解」がこの「開示性」の「存在様式」を構成している<sup>73)</sup>。

ハイデッガーは「現存在」の「実存論的分析論」において、「基礎的存在論的機能」に関する明瞭性を保持すべきであるなら、「現存在」の「存在」を引き出すために、「現存在」自身の内に存する「最も広範で、最も根源的な諸々の開示可能性」の一つを求めねばならないとしている<sup>74)</sup>。「現存在」が自己を自己自身の前に連れてくるような「開示」の仕方は、「現存在」自身が「単純化」されて、近づき得るものとなるような仕方ではなければならない、そこで「開示」されたものによって、「求められていた存在」の「構造全体」が基本的に明るみに出されるのである<sup>75)</sup>。そして、このような「方法的要求」に適う「情態性」として、「不安(Angst)」という現象が分析の基礎に置かれる<sup>76)</sup>。

「不安」は「現存在」の「存在可能性」として、「不安」において「開示」された「現存在」自身と一つになって、「現存在」の「根源的な存在全体性」の顕在化した把握のために「現象的地盤」を与える<sup>77)</sup>。この「現存在」の「存在」は「気遣い(die Sorge)」として露わになる<sup>78)</sup>。

「気遣い」という現象にまで迫る「現存在」の分析は「基礎存在論のプロブレマティーク」、即ち、「存在一般の意味への問い」を準備することになる。

#### 5. 不安という根本的情態性

それが何に対するものなのかという「不安」の対象は「世界-内-存在」そのものである<sup>79)</sup>。この「不安」の対象はいかなる「内世界的存在者」でもない。「不安」の対象は完全に「無規定的」である<sup>80)</sup>。この「無規定性」はおおよそ「内世界的な存在者」が「>重要<(relevant)」でないことを意味する<sup>81)</sup>。「世界」の内部で手許にあったり、眼前にあったりするいかなるものも「不安」が「不安がる」対象として機能しない<sup>82)</sup>。「不安」は「脅かすもの」がそこから近づいてくるような「>ここ<」や「>そこ<」を見ていないのである<sup>83)</sup>。「脅かすもの」が「どこにもない」と言うことが、「不安」の対象を性格づけている<sup>84)</sup>。「不安」は自らが「不安がっている」ものが何であるのかを「知らない」のである<sup>85)</sup>。

何に対する「不安」かという点において、「それが何ものでもなく、どこにもない」ということが明らかになる<sup>86)</sup>。「世界内部的に無であり、どこにもない」ということが現象的に意味するのは、「不安」の対象が「世界そのもの」であるということである<sup>87)</sup>。「無であり、どこにもない」という「無意義性」は、「世界の不在」を意味するのではなく、「内世界的存在者」がそれ自体全く重要ではないために、「内世界的なもの」のこの「無意義性」に基づいて、「世界」がその「世界性」において逆説的に、「単独」で、浮上してくることを意味する<sup>88)</sup>。

押し迫ってくるものは「あれ」とか「これ」とかではなく、「眼前にあるもの」をすべて集めた「総体」でもなく、おおよそ「手許にあるもの」の「可能性」、つまりそれは「世界」それ自身を意味する<sup>89)</sup>。「不安」がそれに対して不安がるものは、世界-内-存在それ自身である<sup>90)</sup>。

「不安」は「現存在」をその「最も固有な世界-内-存在」へと単独化するが、この「世界-内-存在」は「了解するもの」として本質的に自己を「諸可能性」へと「投企」する<sup>91)</sup>。それゆえ「不安がること」の理由をもって、「不安」は「現存在」を「可能的存在」

として「開示」する<sup>92)</sup>。「不安」は「現存在」において、「最も固有な存在可能への(zum eigensten Seinkönnen)存在」、即ち、「自己—自身を—選択する、そして、—把捉する自由に対して自由な存在であること」を明らかにする<sup>93)</sup>。

「不安」がそのために「不安がる」その「理由(worum)」は、「不安」がそれに対して「不安がる」その「対象(wovor)」、即ち、「世界—内—存在」である<sup>94)</sup>。「不安」の「対象」と「理由」との「同一性」は「不安がること」それ自身にまで拡大する<sup>95)</sup>。「開示すること」と「開示されたもの」との「実存論的同一性」、それも「開示されたもの」において「世界が世界として」、「内—存在が単独化された、純粋な、被投された存在可能として開示されている」といった「実存論的同一性」は、「不安」という「現象」によって「一つの際立った情態性」が「解釈」の「主題」となったということを明らかにする<sup>96)</sup>。

#### 6. 気遣い〔配慮〕(Sorge)としての現存在の存在

「構造全体」の「全体性」を「存在論的」に把握することを意図して、「不安の現象」と「不安の中で開示されたもの」とは「現存在」の「全体」を現象的に、等根源的に与えられるのか？

これまでのことから「不安」の内に存するものの総体が数え上げられるが、まず、「不安がることは情態性として世界—内—存在の—様態である<sup>97)</sup>。」次に、「不安の対象は被投的な世界—内—存在である<sup>98)</sup>。」そして、「不安の理由は世界—内—存在—可能(das In-der-Welt-sein-können)である<sup>99)</sup>。」こうして「不安」の「全現象」は「現存在」を「事実に実存する世界—内—存在」として示す<sup>100)</sup>。

「現存在」とは自らの「存在」において、この「存在」自身に関わる「存在者」である。この「≫…に関わる≪」ことは「最も固有な存在可能」へと「自己投企する存在」としての、「了解」の「存在の構え」において明らかにされた<sup>101)</sup>。「現存在」は自らの「存在」において、自分自身の「可能性」とそのつど既に並存してきた<sup>102)</sup>。「最も固有な存在可能」に対して、またこれとともに「本来性」と「非本来性」の「可能性」に対して「自由な存在」は、「不安」において根源的に、基本的に「具体化」されて示される<sup>103)</sup>。しかし、「最も固有な存在可能」への「存在」が存在論的に意味することは、「現存在がその存在においてそのつど既に自己自身に先立って(vorweg)在る」ということである<sup>104)</sup>。「現存在」はいつも既に「≫自己を超えて(über sich hinaus)≪」在るが、それは「現存在」ではない「他の存在者」への「態度」としてでは

なく、「現存在」自身である「存在可能」への「存在」としてである<sup>105)</sup>。この本質的に「…に関わる」という「存在構造」を、ハイデッガーは「自己に—先立って—存在すること(das Sich-vorweg-sein)」と捉える<sup>106)</sup>。

こうして「現存在」の「存在論的構造全体」の「形式的実存論的全体性」は、次のような「構造」において捉えられねばならない<sup>107)</sup>。即ち、「現存在」の「存在」とは「(内世界的に出会われる存在者)のもとでの—存在として、(世界)—内に—自己に—先立って—既に—存在すること」を意味する<sup>108)</sup>。この「存在」が「純粹に存在論的—実存論的」に用いられている「気遣い」という名称の意義を満たす<sup>109)</sup>。

「世界—内—存在」が本質的に「気遣い」であるゆえに、これまでの「分析」において「手許のもの」のもとでの「存在」が「配慮(Besorgen)」として、「内世界的に出会われる他者という「共同現存在(Mitdasein)」を伴う「存在」が「顧慮(Fürsorge)」として捉えられる<sup>110)</sup>。

## IV. 現存在と時間性

### 1. 現存在の根源的な存在論的基礎

「現存在」の予備的分析において得られたものは、「存在者」の「根本的構え」、即ち、「世界—内—存在」であって、その「本質的構造」は「開示性」の内に中心を持つ<sup>111)</sup>。こうした「構造全体」の「全体性」は「気遣い」として露わになった<sup>112)</sup>。この「気遣い」の内に「現存在」の「存在」が包含されている<sup>113)</sup>。

ハイデッガーは「現存在」においては、それが存在する限り、「現存在」が「それで在ることが可能であり、またそれになるであろう何ものかがまだなされていない」としている<sup>114)</sup>。しかし、この「未済(まだなされていないこと)」に「≫終わり≪(Ende)」自身が属している<sup>115)</sup>。「世界—内—存在」の「≫終わり≪」は「死(Tod)」である<sup>116)</sup>。この「終わり」は、「存在可能」に、即ち、「実存」に属しているが、「現存在」の「そのつど可能な全体性」を限定し規定する<sup>117)</sup>。「死」における「現存在」の「終わり—へと—存在すること(das Zu-Ende-sein)」、従って、こうした「存在者」の「全体存在」は、「存在論的」に十分な、即ち、「実存論的」な「死の概念」が獲得される場合にのみ、「可能的な全体存在」の論究へと現象的に適合され得るであろう<sup>118)</sup>。

「現存在」の「根源的な存在論的基礎」は「時間性(Zeitlichkeit)」である<sup>119)</sup>。「気遣い」としての「現存在」の「存在」の「分枝された構造全体性」は「時間性」から初めて実存論的に了解されう<sup>120)</sup>。「現存在」がその「存在」の根拠において「歴史的」であり、

「歴史的なもの」として「歴史記述」を形成できることが、「時間性」から「了解」される<sup>121)</sup>。

## 2. 他者の死

「関心」の第一義的モメントである「 $\gg$ 自己に先立って $\ll$ (Sichvorweg)」が意味するところは、「現存在はそつど自己自身のために存在している」ということである<sup>122)</sup>。「 $\gg$ 現存在が存在する限り $\ll$ 」、その「終わり」まで自らの「存在可能」に対して態度をとっている<sup>123)</sup>。「現存在」の内には、いつも「存在可能」として、自己自身にとってまだ「 $\gg$ 現実的 $\ll$ 」となっていない何かが「まだ成されていない」ということを意味する<sup>124)</sup>。従って、「現存在」の「根本的構え」の本質の内に、「不断の未完結性」が存する。「非全体性は存在可能に関する未済を意味する」のである<sup>125)</sup>。

ハイデッガーによれば、「現存在」が自らに関してもはや完全に未済のものは何もないように「 $\gg$ 実存する $\ll$ 」やいなや、「現存在」もまた既に「もはや一現存在一しない」ことになってしまう<sup>126)</sup>。「存在の未済」を取り除くことは自らの「存在」の「消滅」を意味する<sup>127)</sup>。「現存在」が「存在者」として「存在する」限り、自らの「全体」を決して達成しない<sup>128)</sup>。だが、「現存在」がそれを獲得するやいなや、その「獲得」はただちに「世界一内一存在」の喪失となる<sup>129)</sup>。「現存在」はもはや「存在者として」は決して経験されなくなるのである<sup>130)</sup>。

死における「現存在」の「全体」の達成は、同時に「現」の「存在」の喪失を意味する<sup>131)</sup>。

もはや「現存在」ではないことへの移行は、これを経験し、経験されたものとして「了解」するということから「現存在」は排除されている<sup>132)</sup>。さしあたり、他者の死によって「現存在」の終わりに「客観的」に接近することが可能なのである<sup>133)</sup>。

「他者の現存在」もまた「死」において達成される「全体」をもって、「もはや一世界一内一存在一ではない(Nicht-mehr-in-der-Welt-sein)」という意味において「もはや現存在でない(ein Nichtmehrdasein)」のである<sup>134)</sup>。「死ぬこと」は「世界から出ていくこと」、即ち、「世界一内一存在」を喪失することを意味するのではないかとハイデッガーは言う<sup>135)</sup>。「死んだもの」が「もはや一世界一内一存在一ではない」ということは、「出会われる肉体的事物」が「もう目の前にあるだけの存在」という意味での「一つの存在」である<sup>136)</sup>。「他者の死」に際して、注目すべき「存在現象」が経験されるが、これは「現存在(=ないしは、生命)」という存在様式から、「もはや現存在でない」への「存在者の急変」として規定される<sup>137)</sup>。「現存在として

の存在者の終わりは、単なる目の前にあるものとしてのこうした存在者の始まりである<sup>138)</sup>。」

「 $\gg$ 故人 $\ll$ 」は葬儀、埋葬、墓参という仕方での「 $\gg$ 配慮 $\ll$ 」の対象である<sup>139)</sup>。しかし、「死者」との「共同存在(Mitsein)」において、「故人」それ自身はもはや「事実に $\gg$ 現 $\ll$ 」に存在するのではない<sup>140)</sup>。「共同存在」は常に同一の世界における「相互存在」を意味するが、「故人」は「我々の $\gg$ 世界 $\ll$ 」を離れ去り、後に残したのである<sup>141)</sup>。「故人」が「もはや現存在でない」ことが「現象的に」適切に把握されればされるほど、そうした「死者との共同存在」が「故人の本来的終わりに到達してしまっていること」を「経験しない」ということがますます明らかになる<sup>142)</sup>。

「死」は確かに「喪失」として姿を現すが、それは「遺された者」が経験する「喪失」以上のものである<sup>143)</sup>。「喪失」を体験する際に、「死んでゆくものが $\gg$ 被る $\ll$ 存在喪失」近づくことはできない<sup>144)</sup>。「我々は本来の意味で他者が死ぬことを経験しないのであり、せいぜいいつも $\gg$ その場に居合わせて $\ll$ いるにすぎないのである<sup>145)</sup>。」ハイデッガーが問題にしているのは、「死んでいく者の死ぬことの、その者の存在の一つの存在可能性としての、存在論的な意味」についてであって、「故人と遺された者との共同現存在やなお現存在しているという仕方」についてではない<sup>146)</sup>。

「世界」における「共同相互存在の存在諸可能性」のうちには「在る現存在」の「他の現存在」による「代理可能性」が属している<sup>147)</sup>。

だが、「現存在を終わりへと至らしめ、かかるものとして現存在に全体を与えてくれる存在可能性の代理」が問題となる場合には、こうした「代理可能性」は完全に破産する<sup>148)</sup>。「何者も自らが死ぬことを他者に引き受けてもらうことはできないのである<sup>149)</sup>。」「死ぬこと」はどの「現存在」もそのつど引き受けねばならず、「死はそれが $\gg$ 存在する $\ll$ 限り、本質的にそのつど私のものである<sup>150)</sup>。」

## 3. 死の存在論的構造

ハイデッガーにとって最も広い意味での「死」は、「生の一つの現象」である<sup>151)</sup>。これに対して「生」は、「世界一内一存在」がそこに属している「一つの存在様式」として理解されねばならない<sup>152)</sup>。

ハイデッガーにおいて「死」は、それに対して「現存在」が何らかの態度をとり得るような「まだ=ない」、即ち、「まだ事物的に存在しないもの」でもなく、「極小まで切りつめた最後の未済」でもなく、「差し迫り」として、切迫しているものとして捉えられる<sup>153)</sup>。

死は一つの「存在可能性」なのである<sup>154)</sup>。「現存在」



はこれをそのつど引き受けねばならない<sup>155)</sup>。この「可能性」のうちで「現存在」は自らの「世界—内—存在」にもっぱら関わっているのである<sup>156)</sup>。「現存在」の死は「もはや現存在が可能でない」という「可能性」である<sup>157)</sup>。「存在可能」として「現存在」は死の「可能性」を追い越すことはできない<sup>158)</sup>。死は「現存在」のまったくの「不可能性」という「可能性」なのである<sup>159)</sup>。こうして「死は最も利己的な、他と無関係な、追い越し得ない可能性」として現れる<sup>160)</sup>。

この「最も固有の、没交渉的で、追い越し得ない可能性」を「現存在」は後から得るのではなく、実存しているときに既にこの「可能性」のうちへ「被投」されているのである<sup>161)</sup>。

このことについて「現存在」は何ら知識を持っているのではなく、死のうちへの「被投性」が「現存在」に根源的に、切実に露わになるのは「不安」という「情態性」においてである<sup>162)</sup>。死に対する「不安」は「最も固有の、没交渉的で、追い越し得ない存在可能性」に対しての「不安」なのである<sup>163)</sup>。

#### 4. 死への存在としての現存在

日常的な相互存在者の公共性は、死をいつでも出現する出来事として知っている。即ち、「死亡」を知っている<sup>164)</sup>。しかし、死亡するのはそのつど他ならぬこの私ではないという仕方で、死の契機を我々は覆い隠している<sup>165)</sup>。

しかし、「現存在」にとっては、「平均的な日常性」においても、常にこの最も固有の、没交渉的で、追い越し得ない存在可能<sup>166)</sup>」に関わっている。

「死は確かにやってくるが、当分はまだ」という言い方で、人は「死の確実性」を否認する<sup>167)</sup>。死は「後ほど」へと追いやられ、「死がどの瞬間でも可能である」という死の確実性の特有のものを覆っている<sup>168)</sup>。

ハイデガーにおける「死」の完全なる「実存論的＝存在論的概念」は、「現存在の終わりとしての死は、現存在の最も固有の、没交渉的で、確実な、しかも、かかるものとして無规定的で、追い越し得ない可能性である。死は現存在の終わりとして、この存在者の自らの終わりへの存在の内に存在している」という言い方で規定される<sup>169)</sup>。

ハイデガーは「全体存在」という言葉を用いて、「死」において終わる＜人間存在＞の完結性について述べている。「我々がそのつど自己自身である存在者の可能的全体存在の問題は、現存在の根本的構えとしての気遣いがこの存在者の極限的可能性としての死と」関連する「ときに、正当に存在する<sup>170)</sup>」。「死」へと

向かう「存在」は「気遣い (Sorge)」に基づいている<sup>171)</sup>。「被投的な世界—内—存在」として、「現存在はそのつど既に自らの死に委ねられている<sup>172)</sup>」。「自らの死へと向かって存在しつつ、現存在は自らの死去に至らない限り、それは事実的に、それも常に死んでいるのである<sup>173)</sup>」。

#### V. 死への本来的な実存論的投企

ハイデガーは「死への存在」が「一つの可能性への存在」として、それも、「現存在自身の一つの傑出した可能性への存在」として特徴づける必要があるとしている<sup>174)</sup>。

「可能なもの」としての「死」は、「可能的な手許にあるもの」、あるいは、「目の前のもの」でもなく、「現存在」の「存在可能性」である<sup>175)</sup>。「死への存在」としての「可能性への存在」は、「死」がこの「存在」において、そしてこの「存在」にとって「可能性として」姿を現すように、「死」に対して態度をとらねばならない<sup>176)</sup>。ハイデガーはこうした「可能性への存在」を術語的に「可能性への先駆 (Vorlaufen)」と呼ぶ<sup>177)</sup>。

「可能性としての死」は「現存在」に対して「実現されるべき何ものも、また「現存在」が「現実的なもの」それ自身としてあり得るような何ものも与えない<sup>178)</sup>。「死」は何かに対するいかなる「態度」も、どのような「実存すること」も「不可能」であるという「可能性」である<sup>179)</sup>。

「死への存在」は、その「存在様式」が「先駆」そのものであるような「存在者の存在可能性」における「先駆」である<sup>180)</sup>。この「存在可能」を「先駆的に露わにすること」において、「現存在」は「自らの極限的な可能性」に関して、自らに対して自ら自身を開示する<sup>181)</sup>。しかし、「最も固有の存在可能へと自己投企すること」は、このように露わにされた「存在者」の「存在」において、自己自身を「了解」できること、即ち、「実存」することを意味する<sup>182)</sup>。こうして「先駆」は「最も固有の極限的な存在可能」を「了解」する「可能性」であることが、即ち、「本来的な実存の可能性」であることがはっきりしたと結論される<sup>183)</sup>。

「死は現存在の最も固有な可能性である<sup>184)</sup>。」この「最も固有な可能性」は「没交渉的」な「可能性」であるが、「先駆」は「現存在」に、ただその「固有の存在」だけに関わっている「存在可能」を「ただ一人」で、自ら引き受けねばならないことを「了解」させるのである<sup>185)</sup>。「死」は「現存在」を「単独者」として「要求」する<sup>186)</sup>。「先駆」において「了解」された「死」の「没交渉性」は「現存在」をそれ自身へと「単独化」



する<sup>189)</sup>。そして、この「単独化」が「実存」に対して「>現(Da)<」を「開示」する「一つの仕方」となる<sup>190)</sup>。こうした「単独化」が明らかにするのは、「最も固有の存在可能」が問題となる場合に、「配慮されたもの」のもとにおける「あらゆる存在」も「他者」とのいかなる「共同存在」も「拒絶」されるということである<sup>191)</sup>。

むしろ、「現存在」は、「自己自身の方から」、そうしたものと「自己」を「可能にする」場合にのみ、「本来的な自己自身となる」ことが可能になる<sup>192)</sup>。つまり、他のいかなるものとも無関係な、完全に「没交渉的」な「可能性」への「先駆」が、自分自身の側から自らの「最も固有な存在」を引き受けることを強いるのである<sup>193)</sup>。こうして、自らの「固有の死」に対して「先駆しつつ自由になること」は「偶然的な迫りくる諸可能性」の内へと自己を「喪失」することから解放してくれるのである<sup>194)</sup>。「死」という「追い越し得ない可能性」へと「先駆」することによって、この「可能性」の「前にあるあらゆる諸可能性」を同時に「開示」するから、そこには「全体的な現存在」の「実存的に先取りする可能性」、即ち、「全体的な存在可能」として「実存する」ことが存するのである<sup>195)</sup>。

「死」という「最も固有な、没交渉的で、追い越し得ない可能性」は「確実」である<sup>196)</sup>。「死はそのつど(自分自身の)固有の死で在る」が、「死を真理であると捉えること」は、「内世界的(innerweltlich)に出会われる存在者」や「形式的な諸対象」に関するいかなる「確実性」とも別の様式の、より「根源的」なものである<sup>197)</sup>。こうして、このことが「現存在」の「ある一定の態度」ばかりでなく、「現存在」をその「実存の完全な本来性」において要求している<sup>198)</sup>。「先駆」において初めて、「現存在」は自らの「最も固有な存在」をその「追い越し得ない全体性」において確かめることができる<sup>199)</sup>。

「現存在」の「最も固有の、単独化された存在」から浮上してきて、「現存在」自身を脅かす「情態性」は「不安(Angst)」である<sup>200)</sup>。「死への存在は本質的に不安である<sup>201)</sup>。」

## VI. 結び

既述のとおりハイデッガーは『存在と時間』の冒頭で、「存在の意味への問い」を提出し、この問いを具体的に仕上げ、「すべての存在了解一般が可能になる視界としての時間を解明すること」が目標であると述べている。ハイデッガーはすべての「存在者」を「存在者」たらしめている「存在する」ことから始める。

「存在」それ自体は「存在者」ではない。ハイデッ

ガーは「存在への問い」を提出するに当たって、「存在」を「存在」として「了解」可能な唯一の「存在者」としての「現存在」を考える。「現存在」が「存在」を「了解」するときのみ「存在」はある。「世界一内一存在」という独特な用語法に認められるように、ハイデッガーは人間にとっての一種の<環境世界>を意識していたと考えられる。その場合、「現存在」の「存在」の「了解」によって、「世界」は存在可能となる。「死」もまたそれを「死」として「了解」可能な「現存在」にとって意味を有する。これは人間を「世界」の中心に据え、すべては人間にとって意義があるかどうかの問題であることになる。

啓蒙時代においても、西欧語の表現においても、しばしば光が象徴的に用いられてきたように、ハイデッガーもこれを引用しているが、比喩的に言うならば、自ら発光する光源としての「現存在」は、まさに人間を世界の中心においた近代的思考の枠組みそのものの中で捉えられる。

## 【注】

- 1) アリストテレス,『形而上学』,アリストテレス全集12,岩波書店,1994,206頁(1028b).
- 2) 同書,206頁(1028b).
- 3) 同書,153頁(1017b).
- 4) 同書,240頁(1035b).
- 5) 同書,277頁(1043b).
- 6) 同書,246頁(1037a).
- 7) アリストテレス,『靈魂論』,アリストテレス全集6,岩波書店,1994,39頁(412b).
- 8) Martin HEIDEGGER, SEIN UND ZEIT, Sechzehnte Auflage, MAX NIEMEYER VERLAG TÜBINGEN,1986,S.1.
- 9) ebd.S.2.ff.
- 10) ebd.S.4.
- 11-13) ebd.S.5.
- 14) ebd.S.6.
- 15-19) ebd.S.7.
- 20-24) ebd.S.12.
- 25,26) ebd.S.41.
- 27) ebd.S.42.
- 28-30) ebd.S.226.
- 31) ebd.S.133.
- 32-36) ebd.S.17.
- 37) ebd.S.19.
- 38-42) ebd.S.20.
- 43) ebd.S.130.f.
- 44) ebd.S.132.

- |                     |                     |
|---------------------|---------------------|
| 45-47) ebd.S.133.   | 126-133) ebd.S.237. |
| 48-52) ebd.134.     | 134-141) ebd.S.238. |
| 53) ebd.135.        | 142) ebd.S.238f.    |
| 54) ebd.140.        | 143-147) ebd.S.239. |
| 55-64) ebd.141.     | 148-150) ebd.S.240. |
| 65) ebd.180.        | 151,152) ebd.S.246. |
| 66-70) ebd.181.     | 153-160) ebd.S.250. |
| 71-78) ebd.182.     | 161-163) ebd.S.251. |
| 79-85) ebd.186.     | 164,165) ebd.S.253. |
| 86) ebd.186.        | 166) ebd.S.254f.    |
| 87) ebd.186f.       | 167,168) ebd.S.258. |
| 88-91) ebd.187.     | 169) ebd.S.258f.    |
| 92-96) ebd.188.     | 170-173) ebd.S.259. |
| 97-103) ebd.191.    | 174,175) ebd.S.261. |
| 104-109) ebd.192.   | 176-181) ebd.S.262. |
| 110) ebd.193.       | 182) ebd.S.262f.    |
| 111-113) ebd.231.   | 183-192) ebd.S.263. |
| 114) ebd.233.       | 193) ebd.S.263f.    |
| 115) ebd.233f.      | 194-196) ebd.S.264. |
| 116-120) ebd.234.   | 197-199) ebd.S.265. |
| 121) ebd.S.234f.    | 200,201) ebd.S.266. |
| 122-125) ebd.S.236. |                     |

## Der Begriff des Todes in Heideggers Philosophie

Koki MORITA\*

\*International University of Health and Welfare

### ABSTRACT

Die Analyse des Begriffs des Todes in Heideggers "Sein und Zeit" ist das Ziel dieser Schrift.

Die Frage nach dem Sinn des Seins wird von Dasein gestellt, das sich auf sein Sein bezieht. Dasein, dem sich die Welt in der Art des In-der-Welt-sein erschließt, ist die für sich scheinende Lichtquelle, der Ort, in dem die Sachen zeigen, und der Horizont, der die Beziehung zwischen dem Menschen und der Welt. In der Erschlossenheit der Welt, gegründet auf Befindlichkeit, in der ständig schon wir geworfen werden, und Verstehen, das als Möglichkeit dort erschließt, wird daraus die Zeitlichkeit.

Aber, indem Dasein seinen Modus besorgt, weicht es seiner eigentlicher Möglichkeit aus und verhüllt die Sicherheit und verfällt in der Alltäglichkeit. Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-Sein als solches. Der Tod ist die eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit des Daseins.

**Key Words :** Heidegger, Sein, Tod