

2021 年度名古屋大学大学院文学研究科
学位（課程博士）申請論文

ハイデガー『存在と時間』における実存と真理

名古屋大学大学院文学研究科
人文学専攻哲学専門

森永 駿

2022 年 2 月

目次

序論	1
第1章 存在者の現れと世界	6
1. はじめに	6
2. われわれに身近な「道具」とその存在構造	7
(1) 身近な存在者としての「道具」	8
(2) 道具の指示	8
(3) 道具同士の関係性としての道具連関	11
(4) 道具が道具たりうる適所性	12
(5) 道具は「として」をともなって出会われる	14
3. 存在者が出会われる場としての世界	16
(1) 世界概念の多義性	16
(2) 『存在と時間』における世界	18
(3) 世界の構造	19
(4) 世界と実存	21
4. 他者の現れ	23
(1) 現存在は共存在である	23
(2) 他者とのかかわり	26
(3) 「世人」の根拠としての共存在	28
5. おわりに	30
第2章 内存在と開示性	31
1. はじめに	31
2. 内存在と開示性	31
(1) 実存範疇としての内存在	31
(2) 内存在と「現」	33
3. 情態性	34
(1) 情態性の概要	34
(2) 情態性と被投性	35
(3) 情態性の開示能力	37
(4) 情態性と世界開放性	38
(5) 「恐れ」の分析	40
4. 理解	44

(1) 開示性としての理解	44
(2) 理解の開示作用	45
(3) 理解と企投	48
(4) 解釈と「として」	51
5. 語り	57
(1) 語りの概要	57
(2) 語りを構成するもの	58
6. 日常的な開示性	60
(1) 空談	60
(2) 好奇心	63
(3) 曖昧性	66
(4) 日常的な開示性と頹落	67
7. おわりに	71
第3章 気遣いと時間性、そして「誰か」	73
1. はじめに	73
2. 現存在の存在の時間的構造	73
(1) 現存在の存在としての気遣いと時間	74
(2) 時間性の構造	75
3. 現存在の根本的な存在様態と各自性	81
(1) 本来性と非本来性	82
(2) 根本諸様態の起源としての各自性と可能性	82
4. 日常的な現存在の存在様態としての非本来性	86
(1) 日常的な現存在は誰か——「ひと」	86
(2) 「ひと」の特徴的なあり方	88
(3) 「ひと」と頹落	91
5. 「ひと」からの離反として本来性	92
(1) おのれの存在からの逃避としての非本来性	92
(2) おのれに最も固有な可能性としての死	94
(3) 死という可能性との本来的なかかわり	97
(4) 良心と呼び声	103
(5) 決意性としての良心を持とうと意志すること	108
(6) 本来的な開示性としての先駆的決意性	111
6. 現存在の存在の時間的生成としての時熟	112
(1) 将来	113
(2) 既存性	115

(3) 現在	117
(4) 現存在の根本諸様態と時間性	118
7. おわりに	120
第4章 『存在と時間』における真理論	122
1. はじめに	122
2. 『存在と時間』第44節の真理論	122
(1) 合致真理の分析とアレーテイア	123
(2) 発見としての真理	126
(3) 開示性としての真理	128
3. 『存在と時間』第44節に対する批判とそれへの応答	134
(1) 『存在と時間』第44節に対するトゥーゲントハットの批判	134
(2) トゥーゲントハットへの応答としての「現象学」の理念	138
4. 『存在と時間』における真理と実存	140
(1) 『存在と時間』第44節における真理と非真理	140
(2) 本来性と非本来性を真理論から再考	143
(3) 実存と真理——開示性の二義性	148
5. おわりに	156
結論	159
参考文献	166

凡例

1. 『存在と時間』 (*Sein und Zeit*) から引用する場合には、略号 SZ に続いて頁数を記す。訳出に際しては、参考文献に記した原佑と渡邊二郎による翻訳 (『ハイデガー 存在と時間I~III』中公クラシックス) を参照した。
2. ハイデガー全集 (*Martin Heidegger Gesamtausgabe*) から引用する場合には、略号 GA と巻数を記し、それに続いて頁数を記す。既に翻訳があるものに関しては、創文社より刊行されている『ハイデッガー全集』を参照しつつ訳出した。
3. ハイデガーの術語については、ハイデガー・フォーラム編『ハイデガー辞典』(昭和堂) を参照しつつ訳語を選定した。

序論

本論はマルティン・ハイデガーの『存在と時間（*Sein und Zeit*）』（1927年）における真理論を吟味し、そこで最も根源的な真理とみなされている「開示性（*Erschlossenheit*）」概念の内容と、その真理論上の位置づけを明らかにすることを目的としている。

ハイデガーにとって、『存在と時間』とは彼の数少ない著書の一つである。たしかに、現在ドイツのクロスターマン社から刊行中の『マルティン・ハイデガー全集（*Martin Heidegger Gesamtausgabe*）』は、全部で100巻を超える予定であり、ハイデガーを多作な哲学者と捉えている人もいるかもしれない。しかし、その大部分は講義や講演の原稿であり、彼が生前に出版した著書は数冊しかない。その中で『存在と時間』は、ハイデガーの主著として捉えられており、後世の研究者たちにも多大な影響を与えた作品である。

日本でも刊行当時から研究が進められ、『存在と時間』についての研究も多様なものがある。すでに研究し尽くされているような感があり、また、ハイデガー全集の刊行状況も相まって、現在は『存在と時間』よりもどちらかと言うと初期や晩年の研究が盛んに進められている。しかし、そうはいつても、ハイデガー研究における『存在と時間』の価値が低くなったわけではなく、現在でも毎年さまざまな学会で『存在と時間』を題材にした論文が発表されている。1つにはやはり、『存在と時間』で展開されている思想が複雑で解釈が困難なことが挙げられる。他の理由としては、とくに現在は、上述の資料環境の変化もあり、初期から『存在と時間』へ至るまでの思想形成史や『存在と時間』と晩年の思索の接続を試みるものなど、ハイデガー哲学全体における『存在と時間』の位置づけの再検討や他の時期の思索とのつながりを吟味する研究が進められている。本論もこの流れに与するものであり、最終的には、初期から晩年までのハイデガーの真理論を検討し、ハイデガー哲学における真理とは何であったのかを明らかにすることを目指している。

今回『存在と時間』を研究対象に選んだ理由は、1つはこのようなハイデガーの思想形成過程を追っていく上で、この著書が重要な位置を占めているからである。先述の通り、ハイデガーは生前に刊行された著書がさほど多くなく、全集に収められているものの大部分が講義や講演の原稿である。そのため、彼が自らの思想を体系的に論じているものは数が少ない。その点、『存在と時間』はハイデガーが自らの思想を体系的に論じているため、その全体像をつかみやすいという利点がある。

『存在と時間』は「存在（*Sein*）とは何か」を問うた哲学書として有名であるため、ハ

ハイデガー哲学というと、真っ先に思い浮かぶのは「存在論 (Ontologie)」かもしれない。確かに、ハイデガーが終生問い続けた「存在とは何か」という問いである。彼はこの問いについて思索を進めていくなかで、他のさまざまな重要な問題についても考察している。「真理 (Wahrheit)」もその1つであり、ハイデガーは比較的早い時期からこの問題に取り組んでいた。1920年代初めの講義録や演習記録を見てみると、『存在と時間』が執筆される直前、アリストテレス研究に力を注いでいたことが伺える。また、本論でも述べるように、ハイデガーの真理概念は古代ギリシアの「アレーテイア (ἀλήθεια)」概念がもとになっている。このアレーテイア概念をもとに、彼は「真理とは隠れなさ (Unverborgenheit) である」という自身の真理論を形成していったようである。とりわけこの真理論形成にはアリストテレス思想が大きな影響を与えたようである。1962年に書かれた手紙のなかで、ハイデガーは以下のように告白している。

アリストテレスの論文 (特に『形而上学』第9巻と『ニコマコス倫理学』第6巻) の新たな研究によって、隠れを取り去る (entbergen) こととしてのアレーテウエインへの洞察と隠れなさとしての真理の特徴づけが生まれました¹。

アリストテレス解釈を通して自身の真理論を形成していくなかで、ハイデガーは真理を認識論の問題ではなく、存在論の問題として扱っていく。とりわけ1920年代後半以降、ハイデガーは真理を「存在の真理性格 (Wahrheitscharakter des Seins)」として捉え、1930年代になると真理を主題とする講義や講演をたびたび行っている。これらのことから、存在問題を扱っているハイデガー哲学における真理論の重要性も自ずと読み取れるだろう。

『存在と時間』でもその第44節で集中的に真理について論じられている。ただし、そこで論じられている内容がその後も維持されていたわけではない。先述の通り、1930年代になるとハイデガーは真理をたびたびその研究の主題としている。そこで論じられている真理論は、『存在と時間』で語られているそれとは若干異なっている。とりわけ、1920年代後半は、最終的に刊行されること無く終わった『存在と時間』の後半²にハイデガーが

¹ Richardson, W. J. (1974), *Heidegger: Through Phenomenology to Thought (3rd edition)*, Martinus Nijhoff, XI.

² 幻の『存在と時間』後半部の内容については下記のことを参照。Sheehan, T. (1992) “Time and being”, 1925-7’, in Macann, C. (ed.) *Martin Heidegger: Critical Assessment*. London and New York: Routledge, pp. 29-67., 木田元 (2000) 『ハイデガー『存在と時間』の構築』。

苦戦している時期である。そのためか、この時期はさまざまな概念が導入されては廃止されを繰り返している。真理論においてもそれは同様である。

『存在と時間』（1927年）の直後の講義録や論文等を吟味すると、そこで論じられている真理論にはいくつかの変化が見受けられる。もっとも顕著な違いは、最も根源的な真理として捉えられている諸概念の変化である。『存在と時間』では現存在の「開示性」が最も根源的な真理として位置づけられていたが、1920年代終わりの講義や論文を確認してみると、そこではもはや「開示性」概念は最も根源的な真理としては位置づけられておらず、代わりに新たに導入される「存在論的真理（*ontologische Wahrheit*）」が最も根源的なものとして捉えられている³。

今回『存在と時間』を研究対象に選んだもう一つ理由としては、この書で最も根源的な真理とみなされている「開示性」概念を吟味するためである。なぜ『存在と時間』刊行直後の真理論では「開示性」概念の位置づけが変更されなければならなかったのか。修正されたということは、ハイデガー自身がこの概念に何かしらの問題点・不満点を持っていたからである。果たしてそれは何だったのか。本論はこの問題を解決する第一段階として、『存在と時間』における真理論を再検討し、「開示性」が真理概念としてどのように捉えられているのか、どのように位置づけられているのかを明らかにする。

*

ところで、これまでハイデガー研究において真理論はどのように扱われてきたのだろうか。先述の通り、真理という概念はハイデガー哲学においても比較的早い段階で形成されたものであり、それに関する研究も数多くある。たとえば、古典的な先行研究としてエルンスト・トゥーゲントハット（*Ernst Tugendhat*）のもの⁴が挙げられる。彼の「ハイデ

岩波書店・轟孝夫（2007）「『存在と時間』はなぜ未完に終わったのか」, in 秋富克哉, 関口浩, 的場哲朗 (ed.) 『ハイデッガー『存在と時間』の現在——刊行80周年記念論集——』. 南窓社, pp. 53 – 71. 仲原孝（2008 b）「『時間と存在』の再現」, in 『理想 第680号：特集 ハイデッガーという広場』. 理想社, pp. 49 – 58. など。

³ 詳しくは、森永駿（2016）「『存在と時間』以後の真理論における術語上の変遷」, 「哲学フォーラム第13号」 pp. 48-58., 森永駿（2018）「1920年代におけるハイデッガーの真理論」, 「中部哲学会年報第49号」 pp. 101-114.を参照。

⁴ Tugendhat, E. (1984) 'Heideggers Idee von Wahrheit', in Pöggeler, O. (ed.) *Heidegger* :

ガの真理論に真理基準はあるのか」という批判は、これまで多くの研究者によってその回答が試みられてきている⁵。また、日本国内でも、たとえば岡田紀子の研究⁶はまさに『存在と時間』の真理論を主題とした詳細で優れた研究である。

彼らの研究と本論の違いは、分析の進め方と目的にある。これまでの多くの研究が真理を主題としている『存在と時間』第44節をもとにした議論であるのに対し、本論では現存在の存在構造である「世界内存在（In-der-Welt-sein）」の分析をもとにしている。岡田の研究も含め、多くの研究は『存在と時間』第44節の議論に沿うように分析が進められていくが、本論では分析の出発点を世界内存在に求めている。先述の通り、本論は1920年代終わりの開示性概念の真理論上の位置づけの変化の原因を明らかにする研究の一環として計画されたものである。したがって本論で目指しているのはこれまでの先行研究のような真理論の全体像の解明ではなく、あくまでも開示性概念の内実と位置づけの解明に焦点を絞っている。

*

では、具体的に以下においてどのように分析が進められていくのか。はじめに、本論の主題は現存在の「開示性（Erschlossenheit）」概念である。開示性とは、われわれ各自がそれであるところの存在者、すなわち「現存在（Dasein）」の存在契機である。したがって、本論はまずわれわれ現存在の存在、すなわち「実存（Existenz）」がその分析の対象となる。

ところで、『存在と時間』において、現存在の存在構造が「世界内存在（In-der-Welt-sein）」であることが取り出される（SZ, 53）。この構造はそれ自体統一的構造であり、複数の契機から成るものである。そしてその契機の1つが、本論の主題である「開示性」である。したがってわれわれはこの世界内存在という現存在の存在構造を分析の対象としなければならない。

この世界内存在という構造は、その構成契機に沿って3つの問いに分けられる。「世界

Perspektiven zur Deutung seines Werks. Athenäum.

⁵ たとえばSmith, W. H. (2007) 'Why Tugendhat's critique of Heidegger's concept of truth remains a critical problem', *Inquiry*, 50(2), pp. 156–179., Wrathall, M. A. (2011) *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History*. Cambridge University Press.

⁶ 岡田紀子 (1999) 『ハイデガーの真理論』。法政大学出版局。

内存在の世界とは何か」、「世界内存在の内存在とは何か」、そして「世界内存在とは誰か」である。本論では、各章でこれらの問いが1つずつ扱われ、それぞれの問いの答えが明らかにされる。まず第1章では「世界とは何か」、続く第2章では「内存在とはどのような存在か」、そして第3章では「世界内存在として存在する者は誰なのか」が扱われる。ただし、先述の通り、世界内存在とは上記3つの契機からなる統一的構造である。これらの契機はそれら単独では成立し得ない。したがって、それぞれの章で各契機が扱われていく一方で、やむを得ず他の契機が前後して議論に加わる場合がある。

上記の第1～3章までの世界内存在に関する議論を踏まえ、第4章では『存在と時間』第44節における真理論を確認する。ここでは第44節の議論だけでなく、第1～3章までの内容を踏まえつつ、ハイデガーの真理論を具体的に取り出すことを目指している。そしてその中で、「開示性」概念が真理論の中でどのように捉えられ、どのように位置づけられているのかを明らかにする。

*

なお本論の執筆に至るまで、多くの方々に御指導・御協力を賜った。指導教員の宮原勇先生をはじめ、名古屋大学哲学研究室の田村均先生、金山弥平先生、布施哲先生、鈴木真先生、そして哲学研究室のOBの先生方、諸学兄、諸学友の学恩無しには本論は成立しなかっただろう。また、今こうして研究できているのは、学部生の頃に山口大学の岡村康夫先生、佐野之人先生に御指導頂けたおかげである。さらに、豊田工業高等専門学校、愛知工科大学、椙山女学園大学、名古屋外国語大学の先生方、学生諸氏には非常勤講師としてお世話になった。以上の方々にここで、心より御礼申し上げます。

第1章 存在者の現れと世界

1. はじめに

本章では、日常生活における実存を分析することで、われわれ現存在に存在者がどのように現れているのか、そしてその場である世界とはどのような構造を持っているのかを明らかにする。ハイデガーはこれらの分析を通して、世界内存在をめぐる最初の問いである「世界とは何か」の答えを導き出している。

『存在と時間』第12節において、ハイデガーは現存在の存在である実存の構造を「世界内存在（In-der-Welt-sein）」と規定する。この構造はそれ自体、現存在がその内に存在する「世界（Welt）」、現存在とは「誰か（Wer）」、「内存在（In-Sein）」という3つの契機からなる統一的構造¹であり、『存在と時間』ではこれら3つの観点から分析することで実存の構造が明らかにされる（SZ, 53）。本章ではこれらの構成契機のうち、「世界」について分析する。またその過程で、現存在の「共存在（Mitsein）」という存在が取り出されることで、上記の「誰か」という構造契機にも触れることになる。

ところで、『存在と時間』における現存在分析は、その日常的で平均的なあり方から出発している。というのも、吟味の対象である現存在は、「特定の仕方で実存する差別あるすがたにおいて」（SZ, 43）ではなく、「さしあたりたいい無差別にとっているすがたにおいて」（SZ, 43）分析されるべきだからである。ハイデガーは現存在のこの日常的な無差別なすがたを、「平均性（Durchschnittlichkeit）」と術語づけている。そしてこの平均性における現存在のあり方を分析することで、ハイデガーは現存在の存在を「ありのままのすがた」において取り出そうとしているのである。

したがって世界分析を行う前に、現存在の平均的で日常的なあり方の分析が行われる。これは、現存在が日常生活においてどのように存在しているか、を分析するものである。世界内存在という構造を持ち、そのつど世界の内では存在しているわれわれ現存在には、つねにさまざまな存在者が現れている。われわれは日々、多様な存在者と出会い、それらと

¹ これら3つ契機はそれら単独で成り立つものではなく、互いに密接に結びついている。したがって以下で「世界」、「誰か」、「内存在」の分析を検討する際も、たとえば「世界」という問題の分析においては世界が主題的に取り上げられるが、それと同時に他の「誰か」や「内存在」という問題ともかかわっている。

かかわりつつ存在しているのである。

本章ではまず、次節において、われわれが日常生活の中でそれとかがわっている存在者である「道具的存在者 (das Zuhandene)」の分析を確認する。現存在が道具とどのようにかかわっているのか、そして道具の存在構造がどのようになっているのかが明らかにされる (第2節)。

次に、第2節で取り出した道具の存在構造である「適所性」から、われわれがその内で存在している場としての世界の分析に移る。ここでの議論によって、適所性という道具の存在構造が、現存在の存在可能性と密接に関係している「有意義性」として捉え直される。そして、この有意義性が世界の構造であることが示されることで、世界と実存の関係も明らかにされる (第3節)。

最後に、世界の内では出会う道具以外の存在者として、「他者」の分析が行われる。ここで、われわれ現存在に「共存在」という存在が含まれていること、そして、われわれの日常的な他者とのかかわりについて簡潔に分析が行われる。また、ここで取り出される共存在によって、後の世界内存在の「誰か」を考察する手がかりが得られる (第4節)。

2. われわれに身近な「道具」とその存在構造

『存在と時間』の世界分析は、まず、現存在の日常的なあり方の分析から始まる。次節で詳しく検討するように、世界とは、現存在がその内でさまざまな存在者とかがわりつつ存在している場として考えられており、現存在の平均的日常性の分析から、世界の構造である世界性へと探求が進められる。本章でも『存在と時間』の議論にしたがい、世界分析の準備として、本節にてわれわれ現存在の日常的なあり方を検討しよう。

では、われわれ現存在は普段、どのように存在しているのか。われわれの日常的なあり方とは、たとえば「何かにかかり合っている、何かを製作する、何かを整理し世話をす、何かを使用する、何かを放棄し紛失する、企てる、やり遂げる、探索する、問いかける、考察する、論じ合う、規定するなど」 (SZ, 56-57) である。『存在と時間』ではこうした現存在のあり方を「配慮的な気遣い (Besorge)」と呼ぶ。この配慮的な気遣いとは、われわれ現存在の日常的な周りの存在者とのかかわりを指す術語である。ハイデガーは現存在のこのようなあり方を分析することで、日常生活においてわれわれの周りの存在者が「何」として現れているのか、そしてその存在構造はどのようになっているのかを明らか

にする。

(1) 身近な存在者としての「道具」

われわれは日常生活で「何」と出会っているのだろうか。われわれは普段、「何」とかかわって生活しているのだろうか。われわれの周りに存在しているものは、いったい「何」なのだろうか。「何」がわれわれを取り囲んでいるのだろうか——これらの問いに対し、ハイデガーは「道具 (Zeug)」 (ないし「道具的存在者」) と答える。日常生活の中で真っ先に出会われる存在者とは、〇〇の大きさを備え、〇〇の素材で作られた重さ〇〇グラムの「物 (Ding)」 (ないし「事物的存在者 (das Vorhandene)」) ではなく、たとえば「文房具、裁縫具、仕事や乗用や測量のための道具」 (SZ, 68) なのである。ハイデガーは『存在と時間』の中で、「最も身近に出会われる存在者」として「道具」という存在者を分析している。

では具体的に、ハイデガーは「道具」という存在者をどのように捉えているのか。『存在と時間』の中で道具は、「～するための手段であるあるもの (etwas, um zu...)」

(SZ, 68) と定義されている。たとえば、ハンマーであれば「打つための手段であるもの」、ペンであれば「書くための手段であるもの」、メガネであれば「より良く見えるようにするための手段であるもの」などと捉えることができる。ハンマーで打ったりペンで書いたり、メガネで遠くを見たりといった、道具的存在者とのかかわりのことを、ハイデガーは「配慮的な気遣い」と規定する。

(2) 道具の指示

このように、われわれの身の回りに存在しているものは、いずれも、何かしらの「手段性」を備えた存在者なのであり、そうした手段性を欠いたただ単に存在しているだけの「事物 (Ding)」ではない。ハイデガーは道具の「それ自体としてのあり方 (An-sich-sein)」を「道具的存在性 (Zuhandenheit)」と名付け、物の「事物的存在性 (Vorhandenheit)」というあり方から区別している。

以上のように道具は、文字を書くために有用であったり釘を打つのに役立ったりと、さまざまな「手段性」となる。道具にはそれぞれさまざまな「手段性」が備わっているのであ

る。言いかえればこれは、道具にはそれが何のために使用されるのかという「用途性 (das Wozu)」が備わっている、ということでもある。

たとえば、「靴」という存在者で考えてみよう。靴は、「歩行の際に怪我をしないよう足を守るためのもの」あるいはもっと簡潔に「足を保護するためのもの」である。つまり、靴には「足を保護するため」というその使用用途が含まれているのである。それぞれの道具にはこのように、それが何のために使用されるのか、何に役立つのかという用途性が備わっている。

たとえ壊れて使用できなくなってしまった道具であっても、同様である。たとえば、使い古して底に穴が空いてしまった靴の場合、たしかにもはや「足を保護するためのもの」としては使用できない。したがって、その靴を前に、われわれは一瞬戸惑い、それまで「道具」として出会われていた靴という存在者が単なる「物」として出会われてくる。しかしその「物」としての現れは一瞬で、われわれは直ちにその靴を「処分するためのもの」や「思い出として保管しておくもの」として捉え直し、別の靴を手取るだろう。すなわち、靴の用途性が切り替わるのである。

このように、われわれが普段かかっている周りの存在者は第一次的には道具的存在者なのであるが、時折それらが単なる「物」として、すなわち事物的存在者として現れることがある。『存在と時間』第16節において、道具的存在者の「物」としての現れに関して以下の3つの事例が言及されている (SZ, 73-74)。

まず、道具が壊れていたりその素材が使用用途に合っていなかったりして使用不可能な場合、本来なら目立たない道具は「目立っている (Auffälligkeit)」という性格を伴って事物的存在者として現れてくる。また、必要な道具が欠けている場合、つまりそもそも必要な状況においてその場に無い場合、「押し付けがましい (Aufdringlichkeit)」という性格を伴って事物的存在者として出会われる。最後に、道具が邪魔になっている場合、つまりその場に適していない場合、それはもはや道具としてではなく「手向かう (Aufsässigkeit)」という性格を持つ事物的存在者として現れてくる。ただし、これらの「物」としての現れは、いずれも直ちに「修理するためのもの」であったり、「購入するためのもの」であったり、「取り除くためのもの」のように再び配慮的に気遣われることになる。

上記のように、個々の存在者は、それぞれに備わっている用途性を指し示している。そ

の道具が何に役立つのか、何の助けになるのかということが予め指示されているからこそ、われわれはそれを手に取り、われわれが望むあり方、たとえば、足を怪我すること無く快適に歩行する、というあり方を実現できるのである。したがって道具の存在には、みずからの用途性を指示しているという「指示（Verweisung）」という構造も含まれている。

また、道具の用途性によって、われわれにはさまざまな事態や存在者のあり方も暗示されている。たとえば、靴の用途性である「足を保護する」というのは、地面がザラザラしていて危険であるという事態や、小石やガラスの破片が落ちている（地面に存在している）ということに起因する。靴の用途性は、これらのことを根拠として成り立っているのであり、靴という存在者にはこうしたことへの指示が含まれているのである。

道具が指示しているのは、その用途性だけではない。われわれはその存在者を通し、さらに多くの存在者とも出会い、それらとかがわっている。たとえば、上で用いた靴という存在者で考えてみよう。その靴を通して、われわれはその材料や素材となった諸々の存在者とも出会っている。もしその靴が革製であれば、「牛」や「馬」など、その革の素材となった存在者と出会っているし、革とつなぎ合わされている「布」という存在者やそれらをつなぎ合わせている「糸」という存在者とも出会っていることになる。普段われわれの注意を引くことはないし、またわれわれも殊更それらを認識しているわけではないのだが、われわれは「靴」という1つの存在者からだけでも、その他のさまざまな存在者と出会っているのである。こうしたことが可能なのも、その靴という1つの存在者に、その素材や材料となった他の存在者への指示が含まれているからである。

さらに、靴という存在者によって、われわれは他の現存在、すなわち「他者」とも出会い得る。靴という存在者はそれを実際に履く人々を想定して設計され、作られている。もしその靴がオーダーメイドであれば、ある特定の人物に合わせて作られているし、そうでない場合でも、たとえば26センチのランニングシューズであれば、足のサイズが26センチでランニングやジョギングをする不特定多数の人に合わせて作られているのである。他にも、その靴を設計した人物、材料をつなぎ合わせて作った人物、工場や工房から完成した靴を輸送した人物、その靴の着用者へ販売した人物など、われわれはその靴という1つの存在者を通して、さまざまな「他者」と出会っている。つまり、靴という存在者を通して、われわれは他の現存在ともかがわっているのである。というのも、靴にはこうした現存在への指示も含まれているからである。

以上の靴の例からわかるように、道具という存在者は、そのうちにさまざまな指示性を

含んでいる。そして道具に「指示」が含まれているがゆえに、われわれはそうした道具を通し、その他の存在者とも出会い、かかわっているのである。道具が指示しているのは、その道具自身の用途性やその使用状況だけにとどまらず、さらに、その道具が作られる際に素材や原料となった他の存在者への指示、そして道具の使用者やその製作等にかかわった人々への指示もまた含まれているのである。

(3) 道具同士の関係性としての道具連関

上記のように、道具として出会われる存在者は、他のさまざまな存在者を指示するという存在構造を持つ。そしてこれは言い換えれば、諸々の道具的な存在者は他のものに「指示されている」ということでもある。

たとえば牛の革は、靴というそれとは別の存在者、しかもまだそこには存在していない（製作されていない）存在者によって指示される。その指示を読み取って、靴職人はその革を手に取り、さらに別の布という存在者、そしてそれを縫い合わせるのに手頃そうな糸という存在者を手に取り、それらを使って靴という1つの存在者（作品）を作り上げる。この作品として作り上げられた靴によって、先の牛革や布、糸という存在者は素材として指示されている。靴職人がその際、木材やガラスといった別の存在者を手を取らなかったのは、彼がこれから作ろうとしている靴が、そういった存在者たちをその素材として指示していなかったからである。

このように、道具には他の道具をその素材や原料として「指示する」働きが含まれるが、それは同時に、その道具が他の存在者によって「指示されている」ということである。諸々の道具は、指示すると同時に他のものによって指示されているというあり方で、われわれに出会われるのである。「存在者は、その存在者がそれであるこの存在者として、あるものへと指示されているということ、このことを基盤として、その存在者は発見されている」（SZ, 84）。

こうした道具に備わるさまざまな「指示」は互いに繋がり合い、1つの「連関」を作り上げる。とりわけ、それぞれの道具に帰属する「手段性」によって、「道具全体性（Zeugganzheit）」が構成される。

有用性、寄与性、使用可能性、手頃さといった「手段性」のさまざまな様態が、道具

全体性を構成するのである（SZ, 68）。

たとえば、靴職人の「作業部屋」を想像してみよう。彼の部屋には工具や機材、靴の材料など、さまざまなものがあるだろう。しかし、互いに無関係なものが、あるいは靴を作ったり修繕したりといった作業とは何も関係の無いものがただ乱雑に部屋の中に置かれていることはない²。作業部屋にあるものはいずれも、その職人が靴の製作や修復の際に使用するものであり、また、それらの作業がしやすい位置にそれぞれ配置されている。このとき、「作業部屋」が1つの道具全体性なのである。つまり、「靴を作ったり修繕したりするための部屋」という1つの道具の中に、靴を作ったり修繕したりするのに適した道具が過不足無く、なおかつそれぞれに適した位置に配置されているのである³。

道具は、ただ1つの存在者が存在するのみでは「道具」たりえない。必ずその道具に先立って道具全体性が与えられていなければならず、その全体性の内でのみ、道具は「道具」として存在できるのである。

厳密に解すれば、1つの道具が「存在している」、ということは決してない。道具の存在には、そのつどつねに何らかの道具全体（ein Zeugganzes）が属している。道具はそうした道具全体の内でも、その道具がそれである当のものを存在可能なのである（SZ, 68/協調原著者）。

（4）道具が道具たりうる適所性

こうした道具の指示という構造、そしてそれによって形成される道具連関から、「適所性（Bewandtnis）」という道具の存在構造が形成される。たとえば、外へ出かけようというとき、われわれは靴を履く。これは、「外を出歩く」という場面において、靴という存在者が求められているからである。足を怪我することなく快適に歩き回るために必要な道

² たとえば靴職人の作業部屋に「ベッド」や「雑誌」などのような靴の製作の際に使用するように思えないものがあったとしても、それは靴作りの合間の休息や気分転換の道具としてそこに存在するのであり、靴職人の仕事に全く無関係なものとは言えない。

³ もし不要な道具が配置されていれば、作業の妨げとなるし、必要な道具が欠けていれば、これもまた作業の妨げとなってしまおうだろう。

具として、靴という存在者が発見されるのである。

それぞれの道具にはこのように、それらが必要とされたり生かされたりする場面や状況がある。そのような場面や状況のことを、ハイデガーは「適所性」という術語で表現しているのである。その場に適した道具でもって (mit)、その存在者が使用されるあるもののもとで (bei)、存在者はその適所を得る (sein Bewenden haben) のである (SZ, 84)。

この適所性という道具の存在性格は、先の道具連関によって可能になっている。たとえば外を出歩く際の靴でいえば、まずはその上を歩くための「道路」という存在者が必要であるし、暗い場合は道を照らすための「ライト」も必要だろう。視力が悪けれ「コンタクトレンズ」や「メガネ」も必要になってくるし、外を出歩くためにはそれなりの「服装」も必要になってくる。また、歩きやすいように道路を整備してくれる人やライトの製造者や販売者、コンタクトレンズを買う際には眼科医の診察も必要になるから、その眼科で働いているスタッフなど、「外を出歩く」という行動を支えるさまざまな他者の協力も必要である。そしてそれぞれの道具には、それが使用されるのに適した場面や状況があり、これもまた、適所性の構成要素となっている。このように、多くの他の存在者やそれに適した場面によって紡ぎ出される連関によって、適所性は構成されているのである。

諸々の適所性がひとつの全体性を形成することを、もう少しハイデガーに倣った表現で描写してみよう。たとえば、ハイデガーが好んで例に挙げるハンマーという道具で考えてみる。ハンマーという道具は、釘を打つという状況でその適所性を得る。このことをハイデガーは、ハンマーでもって (mit) 釘を打つことのもとで (bei) 適所を得る、と表現している (SZ, 84)。このとき、釘を打つという動作もまた、それ自体、適所性を持っている。すなわち、釘を打つことは、それによって家を建てることのもとで適所を得るのである。そして家を建てることは、それによって建てた家の中に住まうことのもとで適所を得るのである。

上記の「～のもとで」は、「～のために」と言い換えることも可能である。たとえば、「ハンマーでもって釘を打つことのもとに適所性を得る」とは、ハンマーは釘を打つために役立つ道具である、ということの意味している。道具的な存在者とそのつど有する特定の「～のために (um-zu) 」という性格を、われわれは先に「手段性」として取り出した。われわれ現存在が道具的存在者とかかわるとは、「適所を得させる (Bewendenlassen) 」

ことなのである。適所を得させるとは、「何らかの現事實的な配慮的氣遣いの内で道具的存在者を、それがいまや存在している通りに、また、それがそのように存在するように、これこれ云々に存在させる」(SZ, 84/強調原著者)ということである。ただし、ここでの「存在させる (sein lassen)」とは、存在者をあらかじめ存在させたり (in sein Sein bringen) 作り出したり (herstellen) することではない。そうではなく、そのつどすでに存在しているものをその道具的存在性において出会わせる (begegnen lassen) ことを意味している。このような「適所を得させることが、道具的存在者が出会われるための可能性の条件」(SZ, 85)なのである。存在せしめるという適所を得させることは、現存在があるときには行い、別のあるときには怠るようなものではない。現存在はそれが存在している以上、存在者をその道具的存在性において出会わせているのである (SZ, 86)。

(5) 道具は「として」を伴って出会われる

上記のように、道具的存在者にはそれぞれ適所性が備わっている。ハンマーであれば、釘を打つという場面において、靴であれば、外を快適に歩くという場面において、それぞれ適切な道具として出会われる。その際、ハンマーは「釘を打つためのもの」として、靴は「外を快適に歩くためのもの」として出会われている。道具的存在者がその適所性に沿って出会われる際、それらはそのつど「として - 構造 (Als-Struktur)」を伴って出会われるのである。

道具が出会われる際に伴っているこの「として」は、言語化されている必要はない。たとえばハンマーを使用する際に、「このハンマーは打つための道具である」と言明の形で理解している必要はない。むしろ、われわれはそういった言語化や言明化に先立って、日常生活の中でハンマーとかかわっている。釘を打つ場面やその他のハンマーとかかわる場面では、漠然とそのハンマーは何のために有用であるのか、そのハンマーでもってどのような存在可能性が与えられているのかを理解しているのである⁴。

⁴ 1925年の「論理学」講義の中で、ハイデガーは以下のような説明をしている。

あるものをおのれの前に持ったり認取したりすること (Vorsichhaben und Vernehmen

たとえば、初めてハンマーを目にした子供は、ハンマーを打つための道具としては理解しないかもしれない。それでも、それを手にとっておもちゃのように遊んでみたり、紙の上に置いて重し（ペーパーウェイト）のように使ってみたりするだろう。そのとき、その子はハンマーを「おもちゃ」や「重し」として理解しているのである。しかしその際、わざわざ「これはハンマーである」とか「これはおもちゃである」と言葉にする必要はないし、実際にそのようなことはしないだろう。

われわれにはそのつど、その場面で必要な存在者が出会われている。それらの存在者は一定の適所性のうちに存在しているのであり、それぞれにその手段性（「～のために」）が備わっている。われわれは道具的存在者をそのつど「～のためのもの」として理解し、彼らと出会っているのである。

*

以上、本節ではわれわれが日常生活においてそれとかがわっている存在者が「道具」（道具的存在者）であることが明らかにされた。そしてこの道具とのかかわりを分析することで、道具的存在性（道具的存在者の存在）には多様な「指示」が含まれているということ、そして、そうした指示に基づいて1つの道具連関が形成されていることを確認した。この道具連関は、『存在と時間』では「適所性」として捉えられており、道具にはそのつどそれが適した道具として出会われる（使用される）場面が属しているものであり、そうし

von etwas) は、すべて、それ自体において、あるものをあるものとして「持つこと」（ein »Haben« von etwas als etwas）である。諸々の物や人々へと方向づけられたわれわれの存在は、「あるものをあるものとして」という構造の内では動いている。簡潔に言えば、われわれのそうした存在は「として - 構造（Als-Struktur）」を備えているのである。その場合、この「として - 構造」は必ずしも述語づけ（Prädikation）へと関係づけられている必要はない。あるものとかかわりを持つことにおいて、私はそのあるものについて主題的に述語づける言明を行うわけではない（GA21, 144/ 強調原著者）。

また、上記引用中の「持つこと」については、「考察する（betrachten）」という意味ではなく、「日常的にそれと - かかわり - を - 持つ（das alltägliche Damit-zu-tun-haben）」という意味であると補足されている（GA21, 144）。

た適所性においてこそ、道具のそれ自体における存在が開示されるのである。

『存在と時間』ではこの道具の分析が更に進められ、適所性という道具がその内で道具として出会われる場がどのようなものなのか吟味されている。そうした「場」こそ、「世界」なのである。ハイデガーの道具分析の意図は、この「世界」概念を取り出すことにあるのである。次節では「世界」概念をめぐる『存在と時間』における議論を追っていこう。

3. 存在者が出会われる場としての世界

『存在と時間』において、「世界とは何か」という分析は比較的最初の方に登場する。というのも世界という問題は、ハイデガーにおいては世界内存在という現存在の存在構造の一部として捉えられているからである。もともと『存在と時間』という書は、現存在に備わる存在了解を手がかりに、最終的には存在一般の意味を明らかにすることが計画されていたものである。したがって、その書全体の最初の方では現存在の存在（すなわち実存）の分析が行われ、その統一的な存在構造として「世界内存在」が取り出される。この世界内存在とはどのような存在なのかを明らかにすべく、ハイデガーはその構造契機である「世界」、「内存在」、世界内存在とは「誰か」へと問題を細分化して検討していく。

前節において、道具はある「連関」の内こそ「道具」として出会われるということが確認された。われわれもその内に存在しているからこそ、道具はその連関において「道具」として現れ、われわれはそれらを使用しつつ存在している。本節では、前節の議論を踏まえつつ、その道具との出会いの場が「世界」であることが明らかにされる。また、『存在と時間』における世界分析から、道具的存在者が出会われる根拠として世界が考えられていること、そしてさらにその世界の根拠として現存在の存在である実存が想定されていることを取り出し、世界と実存の関連を明らかにすることを目指している。

(1) 世界概念の多義性

「世界（Welt）とは何か」という課題は陳腐なものであり、省略可能と思われる。また、従来の研究は、現存在の世界内存在という存在構造や世界の存在構造に触れられておらず、主に世界の内部で事物的に存在しているものに立脚して行われてきた——世界概

念のそれまでの分析をこのように捉えつつ、ハイデガーは『存在と時間』第14節の中で主に以下の4つの世界概念を取り上げている（SZ, 64-65）。

まず、世界という現象を記述する方法として、通常、「世界の『内』で存在しているものを数え上げること」（SZ, 63）が考えられている。すなわち、世界の内では出会われるさまざまな存在者の総体として世界を捉える方法である。しかし、そのときに扱われている存在者とは、われわれが普段かかわっている道具的な存在者ではなく、観察や記述の対象となっている事物的な存在者である。われわれが普段それとかかわっているありのままの姿でない（平均的日常性に即したものでない）のに加え、これまでの研究は存在ではなく存在者に即した存在者的分析であった。こうした方法では、現象学が求めている「存在や存在構造としておのれを示す当のもの」（SZ, 63）として、世界という現象を扱えていない。したがって、この方法で取り出された世界概念は、存在者的で非現象学的なものである⁵。

次に、上記のように数え上げていった存在者の存在を取り出すという方法が考えられる。しかし、上でも述べたように、そこで問題となっているのは、われわれに身近な道具的な存在者ではなく、あくまでも事物的な存在者である。したがって、そこで扱われている存在もまた事物的存在である。また、世界の内では存在しているものを数え上げるという時点で、すでに世界という現象が前提とされてしまっている。そういった存在者を総体として捉え、その存在を探求したとしても、それは「存在者のそれぞれの多様性を包括している「領界（Region）」（SZ, 64）に過ぎない。したがって、こうした方法で扱われている世界概念は、たしかに存在論的ではあるものの、現象学的なものとは言えないのである。

本節の冒頭でも述べたように、『存在と時間』における世界概念の分析は、存在了解を備えている現存在の根本構造が世界内存在であり、そこに世界が構成契機として含まれているからである。上記2つの従来捉え方には、それが欠けていた。したがって、前存在論的かつ実存論的な世界概念として、ハイデガーは「事實的現存在が『その内で』事實的現存在として『生活している（leben）』当のもの」（SZ, 65）を挙げる。

最後に、世界という概念は、現存在がその内で生活している（存在している）場という

⁵ ハイデガーは『存在と時間』の第7節において、「現象学（Phänomenologie）」を「おのれを示す当のものを、そのものがおのれをおのれ自身の方から示す通りに、おのれ自身の方から見えるようにさせる」（SZ, 34）方法として定義している。また、その対象は「存在者の存在（*Sein des Seienden*）」であると述べている（SZ, 35/強調原著者）。

上記の世界概念の構造を指す場合もある。すなわち、「世界性 (Weltlichkeit)」という存在論的・実存論的な概念としての世界である。

上記の内容を簡潔にまとめると、以下のようになる。

1. 「世界の内部で事物的に存在しているものすべて (集合体)」という存在者的概念としての世界
2. 上記1の存在者の存在を意味する存在論的概念としての世界
3. 現存在がその内で事実的に存在しているところのもの (場) という前存在論的かつ実存的な意味での世界
4. 世界の構造である世界性という意味での存在論的・実存論的な世界

(2) 『存在と時間』における世界

従来の世界概念の分析は、上記の1と2に相当する。そこでは、世界内存在という現存在の構造が捉え損なわれているうえ、世界性という現象が飛び越されてしまっている

(SZ, 65)。またこれまでの研究では、事物的存在者すなわち「自然 (Natur)」がその分析の対象となっていた。しかし、自然とは世界の内部で存在する存在者に過ぎず (SZ, 65)、それ自体のうちにすでに世界という現象を前提としている。

『存在と時間』の世界分析は、存在一般の意味の解明という最終目標へ至る途上の分析である。存在了解を備えている現存在が世界内存在という統一的存在構造を持ち、それを構成するものの1つとして世界が見て取られているのである。したがってここで行われているのは、暫定的な主題である現存在の存在、すなわち実存の解明であり、そのなかで扱われる世界もまた、実存的・実存論的なものでなければならない。

以上を踏まえ、『存在と時間』で分析される世界という概念が上記3の意味のものであること、そして上記1の意味で世界という言葉を使用する際には引用符をつけて示すことで区別することが述べられる (SZ, 65)。以下、本論でもこのハイデガーの区別に従い、世界という概念を主に現存在がその内で存在している場としての意味で使用し、存在者の総体という意味で世界という術語を使用する際には「〈世界〉」と表記することで区別す

る。

われわれ現存在はつねにすでに、世界の内存在している。世界の分析も、現存在の特定のあり方に立脚した世界ではなく、現存在が日常的かつ平均的にその内で存在しているところのものを扱わなければならない。

世界内存在は、したがってまた世界も、現存在の最も身近な存在様式としての平均的・日常的という地平の内、分析の主題となるべきである。日常的な世界内存在が追求されるべきであり、また、この日常的な世界内存在を現象的な手がかりとして、世界といったものが視野の内に入ってこなければならない (SZ, 66)。

日常的現存在に最も身近な世界を、ハイデガーは「環境世界 (Umwelt)」と呼ぶ。したがって『存在と時間』の世界分析では、主にこの環境世界が扱われている。

われわれ現存在はこの環境世界の内存在し、その内でさまざま道具的存在者とかかわっている。世界という場の内存在されるため、現存在以外の存在者は「世界内部的な存在者 (das innerweltliche Seiende)」とも呼ばれる。

前節でわれわれが日常的にかかわっている道具的存在者の分析を検討してきた。この道具的存在者が世界内部的な存在者である以上、当然、そこでは世界が何らかの形で前提とされている。

世界内部的な道具的存在者が配視的な配慮的気遣いにとって近づきうるものであるということでもって、そのつどすでに世界は、あらかじめ開示されている (SZ, 76)。

ハイデガーは道具的存在である道具的存在と世界の構造である世界性の間に関連性を見出している。したがって、『存在と時間』で議論されている環境世界の構造を明らかにするには、当然、先の道具分析も視野に収めなければならない。

(3) 世界の構造

前節で確認したように、道具的存在者には適所性という存在構造が含まれているのであ

った。たとえばハンマーの場合には、そのハンマーでもって釘を打つことのもついでに適所を得る。もう少し端的に述べれば、ハンマーという道具は釘を打つという場面においてこそ有用なのである。

このように世界内部的存在者の存在としての適所性は、それ自体である連関を形成するのであった。ハンマーでもって釘を打つことのもついでに適所を得る。そして釘を打つことは、それでもって（それによって）家を建てることのもついでに適所を得る。家を建てることは、それでもって建てた家の内に住まうことのもついでに適所を得る。最後の家の内に住まうというのは、われわれ現存在の存在可能性である。すなわち、家を建てるのは、現存在がその家で生活するため、もっと端的に言えば、現存在の存在のためなのである。

それぞれの道具的存在者にどのような適所性が与えられるのかは、そのつど適所全体性によって規定されている。この適所全体性は、最終的に現存在の存在へと帰着する。先のハンマーの例の場合、その適所性連関を辿っていくと、「住む」という現存在の存在可能性へとたどり着くのである。適所全体性の「目的であるもの（*Worum-willen*）」（適所全体性を成り立たせているもの）は、現存在の存在なのである。

適所全体性自身は最後にはある用途性へと帰り着くが、この用途性のもとではいかなる適所性ももはや得られず、この用途性自身は世界の内部で道具的に存在するという存在様式をとる存在者ではなく、その存在が世界内存在として規定されている存在者、すなわち、その存在構造に世界性自身が属している存在者なのである（SZ, 84/強調原著者）。

ハンマーが打つためのものとして出会われる適所性連関は、最終的に「住む」という存在可能性、すなわち現存在の存在（実存）へと辿り着くのであった。適所性とは、道具分析から取り出された道具的存在者の存在様式である。ハイデガーは『存在と時間』第18節で、この適所性連関を再度、実存の側から捉え直すことで、世界内存在に含まれる世界の構造を浮かび上がらせようとしている。

目的であるもの（*Worumwillen*）とは、ある「～のため（*Um-zu*）」を、そしてこの

「～のため」はある「そのために (Dazu)」を、そしてこの「そのために」は適所を得させることの「何のもとで (Wobei)」を、そしてこの「何のもとで」は適所性の「何によって (Womit)」を有意義化する (bedeuten) (SZ, 87)。

これまで繰り返し使用してきたハンマーの例を用いれば、次のようになる。現存在の「住む」という存在可能性は家を建てることを、この「家を建てる」ことは釘を打つことを、そしてこの「釘を打つ」ことがハンマーを、それぞれ有意義化する。

このように、先で道具的存在の適所性から現存在の存在可能性へと分析された適所性連関が、今度は現存在の存在可能性から道具的存在者の「有意義化 (bedeuten)」連関として捉え直されている。この有意義化連関全体を、ハイデガーは「有意義性 (Bedeutsamkeit)」と呼び、これこそ世界の構造である「世界性 (Weltlichkeit)」として捉えている (SZ, 87)。

(4) 世界と実存

これまでの道具分析や世界概念の分析で明らかなように、『存在と時間』において世界とは、現存在がその内で存在していると同時にその内で他の存在者とも出会う場として考えられていた。そしてその内で出会う世界内部的存在者 (道具的存在者) の存在について、適所性という性格が取り出された。個々の道具的存在者が出会うためには、それに先立って適所性連関全体が必要であり、そうした連関の中でこそ、道具的存在者は道具として出会うのであった。この適所性連関はそれ自体、「目的であるもの」として現存在の実存によって可能となる。現存在の存在可能性によって、どのような道具的存在者がどのような場面で適所を得るのが順に規定され、適所性連関が有意義化されていく。この有意義化する働き全体が「有意義性」と呼ばれ、これが世界の構造である「世界性」として捉えられたのであった。

現存在は、自身の有意義性と親密であるとき、存在者が発見可能であるという可能性の存在者的条件である。そしてその存在者は、適所性 (道具的存在性) という存在様式をとって、世界の内で出会う、こうしておのれに即した様態においておのれを示すことができるのである (SZ, 87)。

『存在と時間』において世界とは、現存在の世界内存在という構造契機の1つとして考えられている。したがって、現存在が存在していると同時に世界もまた開示されている。現存在はそのつど何らかの可能性へとおのれを企投しつつ存在している（これは後の本論第2章で「理解」の「企投」という働きとして定義される）。それに応じて、有意義性という世界の中で周りの存在者は適所を得させられ、道具的存在者として出会われる。「現存在はおのれが存在しているかぎり、存在者を道具的存在者としてそのつどつねにすでに出会わせている」（SZ, 86）。

『存在と時間』において世界とは、われわれ現存在が存在しなくとも「空間」として残り続けるようなものではない。世界は現存在の存在構造に組み込まれており、その内で多様な存在者が出会われる場なのである。そしてその場は、現存在の存在可能によって有意義化されているという構造を持っている。この有意義性という世界の構造と現存在の存在構造の結びつきが根拠となり、本論第3章では「死」という可能性を前にした現存在における「無」としての世界（「無意義性」）が分析される。

*

以上、本節では、『存在と時間』における世界概念の分析を検討してきた。前節の道具分析の議論を踏まえ、われわれがその内に存在している世界の構造が、現存在の存在可能性から順に有意義化されていく連関、すなわち「有意義性」として取り出された。このように現存在の存在可能性、すなわち実存によって有意義化されているからこそ、諸々の道具はそれぞれ適所性を得て、道具的存在者としてわれわれに出会われるのである。

本節の議論によって、世界内存在をめぐる最初の問い、「世界とは何か」が明らかにされた。すなわち、われわれ現存在の存在構造に含まれる世界とは、存在者総体でもなければ、何らかの事物的に存在している空間でもなく、また、もろもろの領域のようなものでもない。そこで問題とされている世界とは、われわれの実存と密接に結び付けられ、われわれの存在によって変様しうる「有意義性」という構造を持つ、われわれがその内に存在しつつその内で多様な存在者と出会う場なのである。

ところで、われわれが世界の中で出会う存在者とは、道具的存在者のみではない。われわれ同様、「現存在」として存在するもの、すなわち「他者」もまた、その内で出会

われている。本章の最後に、次節ではこの「他者」について確認しておきたい。

4. 他者の現れ

これまで確認してきた分析は、いずれも現存在以外の存在者、すなわち世界内部的な存在者に限定されていた。しかし、われわれが普段出会っているのは、そういった道具的存在者や事物的存在者のみではない。たとえば、先の道具分析の際にも、道具的存在者を通して、さまざまな他の現存在が会いられるということに言及した。靴を例に挙げれば、「靴の製作者」という現存在が共に会いわれているし、また、完成した靴を着用する「靴の使用者」としての現存在も会いわれている。さらにその靴が特定の店で販売されていたものであれば、それを制作者から店まで運んだ「輸送者」としての現存在が、そして届いたその靴を店で販売する「店員」という現存在も共に会いわれている。一歩外に出れば、そこにもさまざまな道具的存在者が存在しているが、それらと共に、その「所有者」や「管理者」等の現存在もまた会いわれているのである。このように、周りに存在する道具を通して、われわれには多様な他の現存在が現れているのである。

しかし、他の現存在との出会いは、こうした道具的存在者を通じた間接的なものみではない。当然、われわれ現存在は直接的に周囲の現存在とかかわることもある。上記の道具的存在者を媒介した他の現存在との出会いに対し、本節では主に、この直接的な他の現存在との出会いを分析して行くことになる。

(1) 現存在は共存在である

日常生活においてわれわれ現存在には、道具的存在者ばかりが会いわれているのではない。われわれの周りには、われわれと同様のあり方をしている存在者、すなわち「他者たち (die Anderen)」も多く存在している。われわれは彼らと共に存在しているのである。ハイデガーは現存在のこのような存在を「共存在 (Mitsein)」と呼ぶ。したがってわれわれ現存在は、存在しているかぎり道具的存在者と出会い配慮的に気遣っているように、同様に他の現存在とも出会い、彼らとかかわっているのである。

道具という存在者やその派生態としての事物的なあり方をしている存在者は、「世界内

部性 (Innerweltlichkeit)」、すなわち世界の内部で発見されることによって出会われるという存在性格を持っていた。これに対し、他者はそのような性格を持っておらず、発見される存在者でもない。われわれと同じく「世界内存在」という存在構造を持つ他者は、それ自体においてすでに開示されている。そしてわれわれや彼らに「共存在」が備わっているからこそ、互いに出会われるのである。したがって道具的な存在者と他者は、その存在性格や存在構造において根本的に異なるのである。

他者とは、道具的存在者でもなければ事物的存在者でもなく、「その存在様態に応じて現存在自身として、世界内存在という仕方で、世界の『内』に存在している存在者」

(SZ, 118/ 強調原著者)である。すなわち、他者はわれわれと同様の存在構造を持っているのである。そして、われわれの存在構造である「世界内存在」は、道具的存在者や事物的存在者の「世界内部性」と根本的に異なるのであった。それゆえに、世界内部的存在者から他者が区別されるのである。前者の存在者から区別して、他者は「共現存在 (Mitdasein)」と術語づけられている。

先の道具分析において、道具に備わる「指示」という性格が取り出された。そこでは道具の使用状況や共に使用される他の道具、そしてその道具の使用者や制作者といったさまざまな指示が含まれているのであった。道具は、「私」にとってのみ道具として、すなわち配慮的に気遣われるものとして出会われているのではない。それはつねに絶えず他の現存在に対しても配慮的に気遣われるものとして現れているのであり、彼らにはその存在可能性が、すなわちそれらに何らかの形で配慮的に気遣うという可能性が開かれているのである。

こうしたことが可能なのは、道具的存在者が「私」のみの世界の内部に存在しているのではなく、「われわれ」の世界に、すなわち「共世界 (Mitwelt)」の内部で道具として現れているからに他ならない。

共にを帯びた (mithaft) 世界内存在を根拠として、世界とは、そのつどすでにつねに、私が他者たちと分かち合っている世界なのである。現存在の世界は共世界 (Mitwelt) である (SZ, 118/ 強調原著者)。

われわれが普段そこに佇んでいる世界は、私の世界であるのみならず、公共的な世界で

もある。前節で確認したように、『存在と時間』において、世界の構造である世界性とは、現存在の存在を「目的であるもの」とした有意義性連関として捉えられているのであった。この現存在の存在に「共存在」が本質的に含まれている以上、当然、その有意義性では他の現存在の存在もまた問題とされている。「したがって共存在として、現存在は本質上、他者たちという目的のために『存在している』」（SZ, 123）。

このことは、先の道具分析でもすでに暗示されていた。たとえば靴職人が靴という製品を作るとしよう。靴という製品にはその素材やその使用場面への指示の他に、その使用者や販売者などの指示も含まれているのであった。靴職人が靴を制作する際には、そういった靴の使用者や販売者という他の現存在が何らかの形で想定されている。つまり、靴職人の靴を制作するという存在可能性にすでに、使用者や販売者といった他の現存在の共存在が含まれているのである。

したがってわれわれは、他者の存在を気遣うことなく世界の内に存在することは不可能なのである。われわれは気づいたときにはすでにつねに、他者との公共的な世界の内で存在しているのであり、彼らと共に存在しているのである。仮にそばに他人がいないとしても、それはその人が単独で存在していることを意味しない。

たとえば、田舎の畑のそばを歩いていたとする。辺りを見回してみたところ、近くには誰もいないようだ。その時、その人が単独で存在していると描写できるかというところ、ハイデガーは決してそのようには捉えない。畑は誰か特定の現存在が所有しており、またそこを耕している現存在がいるはずである。あるいは今歩いているその道は、おそらく以前に誰かが作ったものであるだろうし、自然に出来上がった道であっても、それ以前にそこを通った多くの現存在がいれば共同で作り上げたものである。このように、道具的存在者を通して、われわれには絶えず他の現存在が出会われているのである。

以上のように、共存在としての現存在には、絶えず他の現存在が出会われている。それは、現存在が「世界内存在」という構造を持っており、世界とは現存在の存在（実存）を究極的な「目的であるもの」とする「有意義性」という構造をもっているからである。そのような世界性を持つ世界の中で、道具的存在者はそれぞれの適所性を得て、道具としてわれわれに出会われる。しかし、その世界の根拠とされている「目的であるもの」には、現存在の存在のみならず、「共存在」によって他の現存在の存在もまた問題とされている。したがって、世界とは必然的に「共世界」にならざるを得ない。世界とは、われわれ現存在と世界内部的な存在者のみの場ではない。そこではわれわれ以外の他の現存在、すなわ

ち「他者」もまた出会われているのである。

(2) 他者とのかかわり

現存在は共世界において、他の現存在と多様な仕方でもかかわりつつ存在している。先の道具分析の際、道具的存在者へのかかわりが「配慮的な気遣い」と規定されていることを確認した。道具的存在者は世界内部的存在者であり、われわれ現存在とは異なる存在構造を持つものである。当然、他の現存在である他者も、世界内部的存在者からは区別され、それとのかかわりも「配慮的な気遣い」とは捉えられていない。他者へのかかわりは、道具的存在者の「配慮的な気遣い」から区別され、「顧慮的な気遣い (Fürsorge)」と呼ばれる。

現存在のその存在構造においてすでに「共存在」という他者と共にあることを含んでいる。しかし日常生活において、現存在は彼らに積極的にかかわり合っているのではない。「顧慮的な気遣い」の原語である「Fürsorge」というドイツ語は、もともと、「社会福祉」や「救済」などの意味をもっている。この語がこうした意味で使用されている根拠を、ハイデガーは現存在の「顧慮的な気遣い」に見出している。というのも、「現存在はさしあたりたいてい、顧慮的な気遣いの欠損的な諸様態の内におのれを保持している」(SZ, 121)からである。われわれは日常生活において絶えず他者たちに積極的にかかわろうとしているのではない。むしろ、周りの他者とたいていの場合には互いに関心を持たなかったり、無視したり、素通りしたりしている。日常的で平均的な共同相互存在の特徴は、顧慮的な気遣いの欠如態や無関心という諸様態なのである。このことは、日常的な他者とのかかわりに「目立たなさや自明性 (Unauffälligkeit und Selbstverständlichkeit)」という性格があることを示している。

上記のような日常的な顧慮的な気遣いは、いわばその消極的な様態である。これに対し、ハイデガーは積極的な顧慮的な気遣いの2つの極端な様態として、「代理を務めつつ - 支配する (einspringend-beherrschend)」顧慮的な気遣いと「先に飛び込んで見せつつ - 解放する (vorspringend-befreiend)」顧慮的な気遣いを挙げている。

前者の顧慮的な気遣いの場合、われわれ現存在は、他者から彼らにその存在可能性として備わっている配慮的な気遣いを取り除き (abnehmen)、彼らの代理を務める (einspringen) ことになる。たとえば、靴職人の「靴を製作する」という可能性も、この

様態の顧慮的な気遣いと捉えることができる。つまり、職人が靴を製作することにより、靴の購入者である他の現存在は、自ら靴を製作するという可能性（靴を作るのに必要なさまざまな道具との配慮的な気遣い）を免除され、その完成品としての靴を手にするだけである。あるいは、われわれが普段行っている店での商品の購入も同様である。野菜や文具、日用品など、われわれは近所の店に行けばそれらの商品を簡単に購入することができる。しかしその背後では、農業を営むという可能性や商品の企画や製造という可能性など、さまざまな配慮的な気遣いが他の現存在によって肩代わりされているのである。

このように、代理を務めるという顧慮的な気遣いによって、他の現存在は特定の存在可能を免除される。だがその一方で、そうした仕方で気遣われた他者は「依存し支配を受ける者になる（zum Abhängigen und Beherrschten werden）」（SZ, 122）。たとえば先の商品購入の例で言えば、自ら製作しないかぎり、われわれは他の現存在によって作られ販売されている既製品の中から自分の好みや都合に最も合うものを選ぶしかない。望んだ商品が販売されていなかったり生産されていなかったりする場合は、その商品を他の現存在が製造・販売してくれるのを待つよりほかはない。

だからこそこの気遣いは、「代理を務めつつ - 支配する顧慮的な気遣い」と呼ばれているのである。またこの様態の顧慮的な気遣いは、「相互共存在を広範囲にわたって規定」しており、「たいていは道具的存在者の配慮的な気遣いに関係している」（SZ, 122）。

これに対し、先に飛び込んで見せつつ - 解放する顧慮的な気遣いは、他者の代理を務めるのではなく、他者にその存在可能の手本を示すような様態である。この顧慮的な気遣いは上記の様態とは異なり、「ある他者の実存（Existenz）に関係するのであり、その他者が配慮的に気遣うもの（ein Was, das er besorgt）に関係するのではない」（SZ, 122/ 強調原著者）。この様態の顧慮的な気遣いは、他者からその存在可能を奪うのではなく、むしろ彼自身に最も固有な存在を解放し、返還するのである⁶。

『存在と時間』においては、積極的な顧慮的な気遣い、とりわけ後者の顧慮的な気遣い

⁶ 1925年の「論理学」講義でも、この様態の顧慮的な気遣いが他者の最も固有な可能性を取り除く（abnehmen）のではなく、返還する（zurückgeben）ということ、それによって他者が「おのれに固有で本来的な（eigenstes und eigentliches）」現存在となるということが説明されている（GA21, 223）

7 についての説明が不十分である。しかし、『存在と時間』の後の議論から、この2つの顧慮的な気遣いは、現存在の根本様態である「本来性 (Eigentlichkeit)」と「非本来性 (Uneigentlichkeit)」に対応したものであることが推測できる⁸。

議論を先取りして簡潔に述べておくと、本来性とは現存在がおのれに固有な可能性の方からおのれを理解し、それへとおのれを企投することを指し、非本来性とは、現存在がおのれを世界の方から理解し、周りの存在者とのかかわりに没頭していることを指している。「代理を務めつつ - 支配する顧慮的な気遣い」では、気遣われた現存在が他者によっておのれの存在可能性を奪われ、また、他者によってその存在可能性 (配慮的な気遣い) が支配されている。これは、自らに固有な可能性を存在しておらず世界の方からおのれを理解している非本来性に相当する。

それに対し、「先に飛び込んで見せつつ - 解放する顧慮的な気遣い」では、他者によって手本を示されることで、おのれの実存が開放される。いわばこの様態の顧慮的な気遣いは、本来的なおのれの存在を他者に示すことで、他者を世界からではなく、おのれに固有な存在から自らを理解させるのである。

(3) 世人の根拠としての共存在

ここまでの議論で、『存在と時間』における現存在の周りの存在者への日常的な「気遣い」を確認してきた。とりわけ、道具的存在者への「配慮的な気遣い」によって、われわれは「世界」という議論にも到達した。世界とは、現存在の存在構造である「世界内存在」を構成するものの1つであった。残りの「内存在」と「誰か」という問題に関しては次章以降で詳しく検討することになる。ただし、『存在と時間』の他者論について確認した今、世界内存在というあり方をしている存在者は「誰か」という問題については簡単に触れておきたい。この問題には、ここで取り上げた現存在の「共存在」が関係しているからである。

⁷ これについては以下の黒岡佳柁の研究が詳しい。黒岡佳柁 (2010) 「ハイデガーにおける他者と共同存在の問題」, in: 関西倫理学会『倫理学研究』, vol. 40, pp. 81-92.

⁸ 上記で引用した1925年の講義では、積極的な顧慮的な気遣いの2つの極端な様態がそれぞれ「本来的な顧慮的な気遣い (eigentliche Fürsorge)」と「非本来的な顧慮的な気遣い (uneigentliche Fürsorge)」と表現されている (GA21, 224)。

先に触れた通り、現存在には「本来性」と「非本来性」という2つの根本様態がある。簡単に言うとこれは、現存在がおのれ自身として存在しているのか、おのれ自身として存在していないのかという違いである。したがって、世界内存在の構成契機について言えば、「誰か」の問題に属す。この根本様態についての議論は本論第3章にて詳細に見ていくことになるが、ハイデガーは日常的な現存在のあり方を「非本来性」と捉えている。というのも、日常的な現存在は、周りの道具的存在者とのかかわりに没頭しており、おのれの存在が世界の方から規定されているからである。

日常的な現存在は、道具的な存在者への配慮的な気遣いにのみ没頭しているのではない。本節で見てきたように、「共存在」という存在を含む現存在には絶えず他者もまた出会われている。日常的な他者とのかかわりは、「欠損的」ないし「無差別な」様態であり、「互いに素通りし合う無頓着さ（ Gleichgültigkeit des Aneinandervorbeigehens ）」という消極的なものであるが、積極的に他者たちへと顧慮的に気遣うこともある。いずれにせよ、現存在はつねに他者へとかかわりつつ存在しているのであり、道具的存在者とのかかわり同様、彼らとの共存在にも没入しているのである。

現存在が配慮的に気遣われた世界の内に入っているということ、このことは同時に、現存在が他者たちへとかかわる共存在に入っているのもあり、おのれ自身ではない、ということも意味している（ SZ, 125 ）。

おのれ自身ではない現存在のあり方を、ハイデガーは「世人（ das Man ）」と呼ぶ。世人とは、日本語の「世間」という言葉に近いもので、誰でもあって誰でもないようなあり方である。世人としての現存在は、つねに「平均」を目指し、他者との差異を無くそうとする。こうした「世人」という非本来的なあり方は、本節で確認した現存在の「共存在」がその根拠となっている。すなわち、「共存在」という仕方で現存在が互いに「共世界」に存在しているからこそ、われわれは絶えず他者を気遣いつつあるのであり、そうした他者との関係によって築き上げられた「平均性」というのを気にせざるをえない。現存在の「共存在」という構造は、「世界内存在」をめぐる問いの「世界」に関する問題のみにかかわっているのではなく、後に取り上げる「誰か」という問題とも密接に関係しているのである。

5. おわりに

本章では、われわれ実存の存在構造である世界内存在を明らかにするために、「世界とは何か」という問いを扱ってきた。平均的日常性から分析を出発すべきと考えているハイデガーは、われわれ現存在の普段のあり方にまず注目する。われわれの日常的なあり方は、周りの存在者との「交渉」であり、そこでは周りの存在者が「道具的存在者」として出会われているのであった。われわれは日常生活において、こうした道具的存在者と「配慮的気遣い」という仕方でかかわりつつ存在している。この道具的存在者の存在を分析することによって、われわれは道具的存在者の特徴やその存在構造である「指示」や「適所性」を取り出したのであった。

続く第3節では、道具の「適所性」を手がかりに、われわれがその内で道具的存在者とかかわっている場としての世界についての議論を確認した。道具が世界の中で出会われるのは、そもそも世界が、われわれ現存在の存在構造をその「目的であるもの」として持つ有意義性という構造を持つからである。われわれ現存在のそのつどの存在可能性を根拠に、周りの存在者が有意義化され、その有意義化連関が世界の構造なのであった。この有意義性を下地にして、それぞれの道具は各々の適所を得て、道具的存在者として現れる。『存在と時間』における「世界」概念はこのようなものとして捉えられているのであり、これこそ、世界内存在に含まれる「世界」という現象なのである。これによって、本章の目的である世界内存在の「世界」とは何か、という問いの答えが得られたことになる。

本章の最後では、道具的存在者と同様、われわれが世界の中で出会う存在者として「他者」に関する議論を確認した。他者は道具的存在者と違い、われわれと同じく「現存在」として出会われるものである。したがって、他者とかかわりは道具的存在者とかかわりと当然異なるものである。他者へのかかわりは「顧慮的な気遣い」と術語づけられ、道具的存在者との配慮的気遣いとは区別されていることを確認した。

このように他の現存在とかかわることができるのは、われわれ現存在の存在に「共存在」が含まれているからである。われわれ現存在は互いにこの共存在を持ち合わせており、われわれは共世界の中で存在しているのである。現存在に絶えず他の現存在が出会われているということは、世界内存在をめぐる「誰か」という問いも絡んでくる。この問いへの回答は、現時点ではまだ手がかりが不足している。世界内存在に関する残りの問いの答えを導き出すためにも、次章では世界内存在の「内存在」に関する議論を見ていこう。

第2章 内存在と開示性

1. はじめに

前章では「世界内存在の世界とは何か」が明らかにされた。その内容を踏まえ、本章では「世界内存在の内存在とは何か」を明らかにしたい。まず第2節では「内存在」をハイデガーがどのように定義づけているのかを確認し、この内存在をわれわれ現存在の本質的な規定である「開示性」（「現」）と関係づけていることを確認する。そして、この開示性が「情態性」、「理解」、「語り」という3つの契機から成ることを踏まえた上で、これらの契機を順に確認していくことになる（第3～5節）。最後に、第3～5節で明らかにした開示性の諸契機を、その日常的開示性として捉え直し、われわれの日常的な存在様態である「頽落」が取り出される（第6節）。

2. 内存在と開示性

前章で世界内存在の構成契機である世界概念を確認した。本章でははじめに、世界内存在の他の契機である「内存在（In-sein）」の概略を確認する。内存在とは現存在の存在、すなわち実存の構造である。この内存在というのは、「あるものが空間の内に存在すること」と誤解されやすい。ハイデガーはこれ予測し、それは事物的存在者の存在性格である「内心性（Inwendigkeit）」であり、現存在の存在を示す「内存在」とは別物であることを説明していく。「内存在」の原語である「In-sein」に込められた意味から、現存在の内存在とは前章で確認した世界概念と関係していることが明らかにされる。そして「内存在」という存在が現存在の「現」を意味する「開示性」として捉え直されることになる。

（1）実存範疇としての内存在

本節では、現存在の存在構造である世界内存在の「内存在」という契機を検討する。内存在とは、「何かの内で存在すること」ではない。内存在をこのように捉えてしまうと、たとえば「コップの内に存在する水」や「教室の内に存在する椅子」のように、ある存在者の内に別の存在者が存在する、という事態を指すことになる。この場合、内存在という

術語は「空間の『内』で延長している2つの存在者の、この空間におけるそれらの位置に関連した互いの存在関係」(SZ, 54)と捉えられている。つまり、コップと水、教室と椅子は、空間内の特定の位置で共に事物的に存在しているのである。

また、「空間」は、たとえば教室の内に置かれている椅子の場合、椅子が置かれているその教室は大学の内に存在し、大学は街の内に存在し、街は日本という国の内に存在し、とどこまでも拡大可能であり、教室にある椅子は最終的に「世界空間の内の(im Weltraum)」椅子とまで解釈可能になる。このとき、椅子、教室、大学、日本という国はいずれも、「世界の『内部(innerhalb)』で出来る事物として、すべて事物的存在という同じ存在様式を持っている」(SZ, 54)。

上記のように「特定の位置関係という意味においてある事物的存在者の『内』で事物的に存在すること」(SZ, 54)や「同じ存在様式を持つあるものと共に事物的に存在すること」(SZ, 54)と捉えてしまうと、内存在を道具的存在者や事物的存在者の存在論的性格である「範疇的(kategorial)」に捉えることになってしまう。

それに対し、世界内存在というのは現存在の存在構造であり、当然それを構成する内存在もまた、現存在の存在、すなわち実存の存在論的性格である「実存範疇(ein Existenzial)」として取り出されなければならない。われわれ自身がそのつどそれとして存在している現存在(とその存在である実存)と、道具的存在者や事物的存在者(とそれらの存在である道具的存在と事物的存在)は異なるものである。したがって、実存範疇としての「内存在」が「ある物体事物(人体)がある事物的存在者の『内』に事物的に存在していること」(SZ, 54)を意味するはずがない。

ハイデガーによれば、「内存在(In-sein)」の「内(in)」とは、「innan-」にその起源を持っており、「住む(wohnen, habitare)」や「滞在する(sich aufhalten)」という意味を含んでいるという(SZ, 54)。また「an」には、「私は慣れている、私は～と親しんでいる、私はあることの世話をしている(ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas)」という意味が込められていることが確認される(SZ, 54)。

また内存在とは、われわれ各自がそれであるところの存在者(現存在)の特徴であった。「私が存在する(ich bin)」というときの「存在する(bin)」という語は、「～のもとで(bei)」と関係している。現存在がその内で存在している場とは、世界であった。したがって、「私が存在する」という表現には、「私は世界のもとで存在する」という意味が込められていることになる。

『存在と時間』の第12節では、「内存在 (In-sein)」を構成する「内 (in)」と「存在 (sein, bin)」にそれぞれ込められた意味合いを上記のように取り出すことで、この概念の内容が明らかにされる。実存範疇としての内存在は、「私はこれこれの仕方で親しまれているものとしての世界のもとに住んでいる、滞在している (ich wohne, halte mich auf bei ... der Welt, als dem so und so Vertrauten)」 (SZ, 54) というわれわれ現存在の存在を示しているのである。

内存在にそのような意味が込められているからこそ、世界という場の内に存在しているわれわれ現存在には、絶えず多様な存在者が出会われている。そして、慣れ親しんでいる世界やさまざまな存在者との配慮的な気遣いと顧慮的な気遣いに、われわれは普段、没入しているのである。この内存在という術語の分析によって、世界内存在を構成する「世界」と「内存在」の密接なつながりが明らかになっただろう。

(2) 内存在と「現」

『存在と時間』の第12節では、「内存在」という術語が、現存在がそのつど世界のもので慣れ親しみつつ滞在している、という事態を指していることが明らかにされている。ハイデガーは『存在と時間』の第28～38節で、この内存在という概念を現存在の存在として再度具体的に分析していく。

『存在と時間』の第28節において、現存在 (Dasein) の「現 (Da)」という性格が注目される。この「現」という語は、現存在に本質的に備わっている「開示性 (Erschlossenheit)」を指している (SZ, 132)。現存在のこの開示性については『存在と時間』の冒頭でもすでに触れられており、そこでは現存在に固有なこととして「おのれの存在とともに、またおのれの存在を通して、この存在がおのれ自身に開示されていること (daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist)」 (SZ, 12) が説明され、これをハイデガーは「存在了解 (Seinsverständnis)」と術語づけている。「現存在はおのれの開示性なのである (Das Dasein ist seine Erschlossenheit)」 (SZ, 133/ 強調原著者)。存在一般の意味は何かという問いの分析対象として現存在が選ばれたのも、まさにこのことが理由となっている。すなわち、われわれ現存在にはそのつど存在が開示されているのであり、だからこそ、われわれの実存の分析が『存在と時間』で行われているのである。現

存在はその本質上、この開示性である「現」を欠くことはないのである。

『存在と時間』の第12節で、「慣れ親しんでいる世界のもとでの滞在」と性格づけられた内存在は、第28節以降では「開示性」として捉え直されていく。なぜなら、現存在においておのれの存在が開示されているからこそ、それを根拠とした有意義性という構造を持つ世界もまた開示され、その内でさまざまな存在者が出会われるからである。世界への慣れ親しみやそのもとでの滞在は、現存在の開示性によって可能となるのである。

開示性として捉え直された内存在はそれ自体、「情態性 (Befindlichkeit)」、「理解 (Verstehen)」、「語り (Rede)」という3つの契機から成る統一的なものである。世界内存在の構成契機同様、それらは互いに結びついており、いずれも決して欠くことの出来ないものである。次節以降でこれらの諸契機を順に見ていくが、いずれの分析も他の契機から切り離して単独で捉えられているのではなく、あくまでも視点の違いによるものである。

3. 情態性

本節では、開示性の構成契機の1つである「情態性 (Befindlichkeit)」の議論を見ていく。情態性とは、「気分 (Stimmung)」という現象を存在論的に捉えた概念である。ハイデガーはこの情態性のうちに、明確な認識に先立って存在が開示されていることを読み取る。気分の開示性において重要なのは、その開示するものが現存在自身の存在、すなわち実存である点である。気分によって道具的存在者やそれが出会われる世界も開示されているものの、気分という開示性において第一次に問題とされているもの（すなわちなぜそうした気分が生じるのか）は、あくまでも現存在の存在である。以下で『存在と時間』における情態性の議論を確認することで、気分において問題とされているものがわれわれ自身の実存であることが明らかになるだろう。

(1) 情態性の概要

『存在と時間』における開示性分析において、ハイデガーは「情態性」の分析から着手する。情態性とは、「気分」のことである。われわれ現存在にとってみれば（すなわち存在者的には）「最もよく知られ最も日常的なもの」（SZ, 134）であるこの現象を、ハイ

デガーは存在論的に捉え直し、これを「情態性」という術語で表現しているのである。これまでの研究でも度々指摘されてきたように¹、情態性の原語である「Befindlichkeit」というドイツ語は、「befinden」という動詞から作られた術語である。この語は、「sich befinden」という形で「(～の場所に)ある、(～の状態)である」という意味を持っており、ハイデガーはこの語に由来する Befindlichkeit という術語によって、おのれの気分的状態によって現存在に自らの存在があらわとなっていることを示そうとしているのである。

では『存在と時間』の中で、情態性はどのように捉えられているのか。ハイデガーが情態性を分析している第29節では、下記の3点が情態性の本質性格として挙げられている。

1. 現存在の被投性 (Geworfenheit) を開示
2. 世界内存在全体を開示
3. 世界開放性 (Weltoffenheit) を構成

以下ではこれら3点を中心に、開示性としての情態性の内容と、それによって存在者や存在の現れがどのように可能になるのかを見ていく。

(2) 情態性と被投性

現存在はそのつどすでに、何らかの気分をともなって存在している。これは言いかえると、気分を通して、おのれが存在しているという事実を何かしらの形で理解しているということである。たしかに、気分によって自分自身が「どこから (Woher)」 やってきて「どこへ (Wohin)」 向かっているのかということが明らかになるわけではない (SZ, 135)。気分によって開示されているのは、おのれがまさに存在しているという事実、すなわち「事実性 (Faktizität)」 である²。現存在が望むと望まざるとに関わらずそのつ

¹ たとえば、細川亮一 (1992) 『意味・真理・場所：ハイデガーの思惟の道』。創文社、331頁、山本英輔 (1995) 「ハイデガーの気分論—思索と気分の連関—」, 『倫理学年報』, 第44巻, p. 139., Slaby, J. (2021) 'Disposedness (Befindlichkeit)', in: Wrathall, M. A. (ed.) *The Cambridge Heidegger Lexicon*. Cambridge University Press, p. 243. など。

² 「事実性」とは、そのつど各々の現存在が現存在として存在しているという事実のことである (SZ, 56)。これに対し、事物的存在者が実際に存在していることは「実際のあり

ど存在せねばならないという事実³、これをハイデガーは「被投性（Geworfenheit）」と呼んでいる。

われわれは、自らの意志でこの世に誕生したわけではなく、気づけば現に存在していた（現に存在している）。このことをハイデガーは「現存在が存在しているという事実（Daß es [= das Dasein] ist）」（SZ, 135/〔〕内森永）と表現している。現存在はいわば、「おのれが存在する」という事態へと投げ込まれているのである。現存在が存在するという事態には、こうした受動的な側面が含まれており、これをハイデガーは『存在と時間』第58節で、現存在の非力な側面である「非性（Nichtigkeit）」として分析している（SZ, 284ff）。

世界内存在という存在構造を持つ現存在は、そのつど特定の状況（存在しているという事実）の中に投げ込まれている。気分を通して、現存在はおのれが今まさに存在しているという事態を漠然と理解しているのであるが、なぜ存在しているのか、今後どうなるのかといったことは気分によって開示されない。にもかかわらず、われわれはおのれが存在するという事実を引き受け、存在しなければならない。こうした現存在の能力や意思と関係無く否応なしに「おのれが存在するという事実」へと投げ込まれていることを、ハイデガーは「被投性」という術語で表現している。現存在をその被投性において開示する点が、

方（Tatsächlichkeit）」と呼ばれ、鋭く区別されている。

³ 情態性が開示する現存在の被投性を、ハイデガーは「事実性」と呼び、これより前の記述では「das Sein, das es [= das Dasein] existierend zu sein hat」（SZ, 134/〔〕内森永）と説明されている。この箇所は、「現存在が実存しつつそれでなければならない存在」（原佑／渡邊二郎訳『ハイデガー 存在と時間II』中公クラシックス、13頁）、「現有が実存しつつそれで有らねばならぬ有」（辻村公一訳『ハイデッガー全集第2巻 有と時』創文社、207頁）、「現存在が実存しつつみずからそれであるべき存在」（細谷貞雄訳『存在と時間 上』ちくま学芸文庫、293頁）、「現存在が実存しながらそれでなければならない存在」（熊野純彦訳『存在と時間（二）』岩波文庫、153頁）、「現存在は実存することで、そのような存在であらねばならないのである」（中山元訳『存在と時間4』光文社、27頁）というように、「zu sein hat」が「存在しなければならない／存在すべきである」と訳されることが多い。これに対し池田喬は、「それ〔現存在〕が実存しつつそれであるしかない存在」（池田喬（2011）『ハイデガー 存在と行為：『存在と時間』の解釈と展開』創文社、87頁／引用中〔〕内は池田によるもの）と訳している。池田の「あるしかない」という訳は、従来訳し方よりも現存在の「被投性」の側面をより端的に表現できておりわかりやすい。

情態性の第一の本質性格である。

(3) 情態性の開示能力

これまで繰り返し述べてきたように、現存在は「世界内存在」という統合的存在構造を持つ。したがって、そうした現存在がそのつど気分づけられているということは、おのれの存在だけでなく、他者や世界内部的な存在者の存在、そして世界もまたそのつど何かしらの気分を伴って出会われるということである。「情態性は、世界、共現存在そして実存の等根源的開示性（*gleichursprüngliche Erschlossenheit*）の1つの実存論的根本様態なのである」（SZ, 137/ 強調原著者）。世界や共現存在（すなわち他者）は、つねにおのれの存在と共に開示されているのであり、現存在が世界内存在である以上、これらのうちのいくつかのみが開示されるということはない⁴。世界とは、現存在の実存を根拠に成立する有意義性という構造を持つ場であり、われわれはその内でさまざまな道具的存在者と出会うのであった。また、われわれの実存には共存在が含まれているため、他の現存在との出会いも可能となるのであった。現存在が存在するというのは、慣れ親しんだ世界のもとにとどまりつつ、その内で出会われる多様な存在者とかかわりつつ存在していることを指す⁵。「気分はそのつどすでに、世界内存在を全体として開示してしまっており、～へとおのれを向けることを初めて可能ならしめる」（SZ, 137/ 強調原著者）のである。

われわれ現存在が存在している限り、気分はつねに生じており、われわれに働きかけている。われわれがたとえそのことに意識を向けたり気づいたりしていない時ですらそうである。それと言うのも、「気分において現存在は、あらゆる認識や意思に先立って

（*vor*）、また認識や意志が開示する射程を超えて（*über... hinaus*）、おのれ自身に開示

⁴ 後に登場する「不安（*Angst*）」という根本情態性においても同様である。不安において現存在には世界が「無」（「無意義性」）として開示されるのであるが、それは世界や周りの存在者が何もあらわになっていないということではなく、あらわになっているにも関わらずそこに何の意義も無いということ、これまでの日常的な現れと全く異なっているということである。

⁵ 世界内存在の「内存在」とは「私はこれこれの仕方では親しまれているものとしての世界のもとに住んでいる、滞在している」ことと捉えられているのであった（本章第2節）。

されている」(SZ, 136/ 強調原著者)からである。気分は世界内存在全体を開示する。これはつまり、おのれの存在や他の現存在(すなわち他者)の存在、そしてわれわれを取り巻いている道具的存在者や事物的存在者の存在が気分によって開示されているということである。

たとえば、何か物事が上手く進んでおらず不機嫌な気分の場合、普段なら何とも思わないちょっとした他人の言動や道具の使いづらさが気になり、それらに苛立ってしまう。あるいは、怒りに駆られ冷静な判断ができていない場合、つい感情的になって人や物に当たってしまい、後で冷静になった時に「なぜあのような態度を取ってしまったのだろう」と後悔する。これらの場合、おのれの存在は「不機嫌」や「怒り」という気分によって規定され、同時に、配慮的な気遣いを導く「配視(Umsicht)」と呼ばれる認知作用も曇らされてしまう。平静な状態とは異なり、苛立ちや怒りといった気分が原因となって、周りの存在者は苛立たせるものや怒りを助長させるものとして出会われ、たとえばカッとになって暴言を吐いてしまうなど、現存在の特定の存在可能性が規定される。

このように「不機嫌な気分においては、現存在はおのれ自身に対して盲目になり、配慮的に気遣われた環境世界はヴェールで覆われ、配慮的気遣いの配視は誤り導かれる」

(SZ, 136)のである。というのも、われわれは自らの意志や望みとは関係なしにそのつど気分によって規定されており、また気分の働きがわれわれの意思や意識を上回っているからである。「認識の開示可能性のおよぶ範囲は、気分の根源的な開示と比べれば、あまりにも狭く、気分の中でこそ現存在は現としてのおのれの存在の前へともたらされる」(SZ, 134)のである。

(4) 情態性と世界開放性

情態性の第3の本質性格は、世界の構造である「世界性(Weltlichkeit)」に関するものである。情態性が世界内存在全体を開示するというのは、先に述べた通りである。それに伴って、情態性は現存在や世界内部的な存在者の存在のみならず、世界も開示する。第1章で触れたように、普段は道具として現れている存在者が、時折「役に立たないもの」、たとえば故障していてその使用目的を果たせないものとして出会われることがある。その場合、その存在者は単に使用不可能なものとして出会われるのではなく、たとえば不機嫌や焦りといった気分を伴って出会われる。もう少し正確に言うと、現存在はそういった気

分に襲われる。気分は現存在を「襲う（überfallen）」のである。このことは、現存在が世界内部的存在者によって襲われる可能性を備えている、ということを示している。不機嫌や焦りという気分を伴って存在者が出会われるのは、そもそもわれわれ現存在自身に情態性が備わっており、われわれにはそのつど何かしらの気分を伴って世界が開示されているからである。上機嫌なときに壊れた道具に出会うからこそ、その道具によって不機嫌になるのであり、また、もともと急いでいて焦っていたからこそ、道具を使用できないことでさらに焦りが助長されるのである。

われわれに最も身近な世界とは、第1章で確認したように、各々の道具的存在者とその適所性を発揮する「有意義性」連関である。この連関は現存在の存在を根拠としており、そこからさまざまな道具が有意義化され、適所を得ていくのであった。世界とはいわば、諸々の存在者との出会いが可能となる「場」である。世界内存在という存在構造を持つ現存在の存在が気分によって開示されているということは、その存在構造の中に共に組み込まれている世界もまた、気分によって開示されるということである。そしてそのような世界の中で存在する事態へと現存在は投げ込まれているのである。この事態を、情態性が開示するのであった。したがって、たとえば不機嫌や焦りといった気分は、おのれの存在や諸々の存在者の存在だけでなく、世界の開示にも及んでいる。

そもそも、道具的存在者の存在が気分によって開示されるのは、世界が情態性によって開示されるからである。たとえば、不機嫌な場合、特定の存在者に対しては憤りを感じつつ別の存在者には喜びを感じることはない。おのれの存在が不機嫌という気分によって規定されている際は、存在者との出会いの場である世界全体も不機嫌という気分によって開示され、その内部に現れるあらゆる存在者にもまた憤りや苛立ちを覚えてしまう。そのため、普段なら気にならないちょっとした出来事で怒りが爆発してしまうのである。

道具が上手く扱えないことによって不機嫌になるように、現存在は世界内部的な存在者によって何らかの気分「襲撃されることがある（angegangen werden können）」。もちろんこれは、現存在に情態性が備わっていることによるものだが、それに加えて、現存在が自ら襲撃してくるものにおのれを「差し向けている（anweisen）」からである。「情態性のうちには、実存論的に、世界へと開示しつつ差し向けられているということ（eine erschließende Angewiesenheit auf Welt）が潜んでいるのであり、襲撃するものはこの世界の方から出会われうるのである」（SZ, 137-138/ 強調原著者）。現存在がこのようにおのれ

を世界へと差し向けていることを、ハイデガーは「世界開放性（ Weltoffenheit ）」と呼ぶ。

*

以上のように、情態性の本質規定として、①現存在の「被投性」を開示すること、②その開示能力は世界内存在全体に及んでいること、そして③情態性は現存在がおのれを世界へと差し向けているという「世界開放性」も開示するということが取り出された。『存在と時間』ではここからさらに、「恐れ（ Furcht ）」という気分を例に情態性が具体的に分析されていく。

（４）「恐れ」の分析

上記のように、情態性は現存在の被投性、世界内存在全体、そして世界開放性を開示する。これらは主に、情態性は何を開示するのかという点を扱ったものである、これらの本質的性格を取り出した上で、ハイデガーはさらに分析を進め、『存在と時間』第30節では数ある気分の中から「恐れ」が取り上げられる。この分析によって、今度は情態性の開示機能がどのように成立しているのかが明らかにされる。

恐れという気分は、恐れを覚える「対象（ das Wovor ）」、恐れという気分そのもの、恐れの「理由（ das Worum ）」という3つの視点から分析が可能である。

たとえば、ライオンを前に恐れを抱いたとする。その際、われわれを恐れさせているのは、目の前にいるライオンである。われわれが恐れを感じる対象は別にライオンだけでなく、他にもたとえば、泥棒という他の現存在であったり、あるいは包丁という道具的存在者であったりといろんな場合が考えられる。しかしいずれの場合も、われわれに恐怖を抱かせているものは、道具的存在者や事物的存在者、あるいは他の現存在といったわれわれ以外の存在者である。「恐れの対象、つまり『恐ろしいもの』とは、そのときどきに、道具的存在者か、事物的存在者かあるいは共現存在かの存在様式を持った世界内部的に出会われるものである」（SZ, 140/ 強調原著者）。

恐れの対象となる存在者は世界内部的存在者であるのだが、だからといって、それら全てに対してわれわれが恐れを抱いているのではない。われわれがそれを前にして恐れを

抱く存在者、すなわち「恐ろしいもの」にはいずれも、「脅かす (Bedrohlichkeit)」という性格が備わっている。この脅かすという性格は、それ自体複合的な要素から成るものである。

たとえば、先のライオンを例に考えてみよう。われわれがそれに恐れを抱くのは、襲いかかってきて大怪我を負わされるかもしれない、命を奪われるかもしれないといった、「害をなす」存在者としてライオンが現れているからである。われわれはライオンという有害性という性格を持つ存在者によって脅かされているのである。

また、ライオンに恐れを抱くのは、ライオンという存在者単体によって可能になるのではない。前章で見た通り、道具的存在者はそれ単体で存在するのではなく、そのつど道具連関という全体性の内で初めて出会われるものである。それと同じように、ライオンという存在者が恐ろしいもの、脅かすものとして出会われるのも、たとえば周りに身を隠す建物が無いとか、ライオンがケージに入れられていないとか、ライオンを縛っておくロープが無いなど、他の存在者との関係性によって初めて成立する。動物園でガラス越しやフェンス越しにライオンを前にした場合と、街中を歩いているときに動物園から脱走したライオンと遭遇した場合には、同じライオンといえどもその出会われ方、恐ろしさは全く違うだろう。このように、ライオンの有害性というのは、ライオンのみによって形成されるのではなく、それが出会われる状況にもよるのである。

それに加え、恐ろしいもの、脅かすものとして出会われる存在者やそれが出会われる状況は、あらかじめ「物騒である」と理解されていなければならない。たとえば幼い頃からライオンと共に暮らし、それまでライオンに何も身の危険を感じなかった者には、ライオンが害をなすものとしては現れない。また、われわれのようにあらかじめライオンが凶暴な動物であると理解している者であっても、動物園のガラス越しであれば、その状況は安全である理解され、ライオンを恐れることはないだろう。

さらに、有害なものには適度の「近さ」が備わっている。なぜなら、遠く離れた場所にいるライオンにわれわれは危険を感じないが、ある程度の近さ、すなわちライオンに襲われそうな近さにいる場合には、身の危険を感じ、恐れを抱くだろう。また、ライオンが遠くからこちらへ近づいてくる場合、その恐れは次第に増大していく。すなわち、恐れは恐ろしいものとの近さによってその度合いが変わるのである。

最後に、ライオンが害をなすものとして出会われるのは、まだ怪我を負わされるなどの害を実際に受けたわけではないが、それが現実になる可能性があるからである。つまり、

ライオンが襲いかかってくるか襲いかかってこないかのどっちつかずの状況により、緊張感が増大し、ライオンは脅かすものとして現れてくるのである。

以上のように、脅かすという性格は、それ自体、さまざまな構造契機を持つものである⁶。そして、そのような脅かすという性格を持った世界内部的な存在者を前にして、われわれ現存在は恐れを抱くのである。

次に、恐れという気分は、どのようにして開示しているのだろうか。われわれは襲われるという未来を予測した後にライオンを恐れるのではない。また、ライオンが目の前にいることを確認したのちに、恐れという気分を抱くでもない。むしろ逆に、恐れという気分によってライオンという存在者は出会われるのである。

情態性は現存在の世界解放性を開示するのであった。世界解放性とは、現存在がおのれを世界へと差し向けていることであった。現存在は世界を開示するとともに、おのれを世界へと差し向けているのである。「恐れることそれ自身は、そのように性格づけられた脅かすものを、おのれを襲撃させつつ解放することである」(SZ, 141/ 強調原著者)。すなわち、現存在自身が恐れによって規定づけられているからこそ、世界全体もまた恐れという気分によって開示される。そうした世界の内部で出会われるからこそ、ライオンなどの世界内部的存在者が脅かすもの、怖いものとして開示されるのである。

最後に恐れ「理由」は、現存在自身である。現存在とは、「おのれの存在においてこの存在自身を問題としている存在者」(SZ, 141)である。おのれの存在を問題としているからこそ、その存在が脅かされることで、現存在は恐れるのである。ライオンによって恐れを抱くのは、ライオンに襲われるという可能性、すなわち自らの存在の危機を感じ取っているからである。

また、このように直接的におのれの存在が理由になっているとは思えない場合、たとえば恐れ「理由」が「家」と思える場合であっても、それは「その家に住む」というおのれの存在可能性が不可能になったり「その家を手放す」という特定の存在可能性へと強制されたりするからである。したがって、この場合でも結局、道具的存在者「のもとでの存在」、すなわち、おのれの存在が恐れ「理由」となっているのである。

⁶ ハイデガーは『存在と時間』執筆時の1925年の講義「時間概念の歴史への序説」の中で、次のように述べている。「まだそこに存在していないがやって来るもの、有害なもの、まだそこに存在していないが接近してくるものといった構造契機が、脅かしには属している」(GA20, 395)。

恐れという情態性において、ライオンという存在者は「脅かすもの」として出会われ、また同時に、おのれの存在は「脅かされている（脅かされつつある）」という仕方で開示される。このように気分においては、道具的存在者やそれとかかわりつつあるおのれの存在が開示される。

恐れ理由は、おのれの存在のみならず、他者の存在が理由となることもある。たとえば、ライオンと遭遇した友人が、ライオンを前に全く怯むことなく、むしろ自ら取り押さえようと立ち向かっていった場合。「われわれが他者のために恐れることが最も多いのは、その他者が恐ろしがりおらず、脅威をおよぼすものへ無謀に突進する、まさにそのときなのである」（SZ, 141-142/ 強調原著者）。このように他の現存在が理由となって恐れることを、ハイデガーは「他者たちとの共情態性（Mitbefindlichkeit mit den Anderen）」（SZ, 142）と捉えている。ただしこの場合、われわれ現存在と共にその友人が恐れている必要はなく、むしろ上記のライオンへと立ち向かう友人のように、彼自身は恐れていないこともある。というのも、たしかに恐れ理由は友人の存在なのであるが、しかし、それは友人の存在そのものというよりは、奪われてしまうかもしれない「友人と共に存在する」という可能性、すなわち、われわれ現存在自身の共存在が理由となっているのである。われわれ現存在に共存在が備わっているからこそ、われわれは共情態性という仕方で他者のために恐れることができるのである。

*

以上、本節では開示性の最初の契機である「情態性」についての議論を確認した。情態性は、現存在の被投性、世界内存在全体、世界開放性を開示するということが取り出された。また、「恐れ」という情態性を例に、気分の「対象」が世界内部的な存在者であること、「気分そのもの」の働きが対象となる存在者やそうした存在者が出会われる世界の開示にあること、そして気分の「理由」が現存在自身の存在であることが明らかになった。

情態性はその気分によって世界や存在者（現存在自身や世界内部的な存在者）の存在を開示するのであるが、気分によって開示されるだけでは不十分である。情態性が開示性の契機の1つであると捉えられているのは、あくまでも開示性の一部が気分である、ということである。他の契機と結びついて初めて情態性は開示性として機能しうる。とりわけ情態

性に重要なのが、次節で確認する「理解」である。

4. 理解

前節では開示性の1つである「情態性」についての議論を確認した。情態性というのは、開示性の中でも現存在の受動的な側面を表している概念である。それに対し、本節で確認する「理解」では、現存在の能動的な側面が扱われる。ただし、現存在にはこうした受動的な側面と能動的な側面が別々に含まれているわけではなく、むしろ両者の境目も曖昧である。というのも、情態性と理解とは、両者が1つになって初めて可能となるものだからである。開示性が、それぞれの契機だけで成り立つものでないことは、このことにも起因している。

(1) 開示性としての理解

前節で確認した情態性と共に開示性を構成しているのが、「理解 (Verstehen)」である。情態性と理解は、つねに同時に生じるのである。したがって、情態性のみや理解のみが生じるということとはあり得ない。「情態性は〔…〕そのつどおのれの了解内容 (Verständnis) を持っている。理解はつねに、気分づけられた理解なのである」(SZ, 142/〔〕内森永)。情態性が単なる現存在の心理現象ではなく、開示性という存在論的概念として捉えられているのも、この理解の働きによる。すなわち、情態性は理解と結びついて初めて開示性と成りうるのである。

では、ハイデガーが「現存在の存在の根本様態 (Grundmodus des Seins des Daseins)」と規定しているこの理解とは、どのようなものなのか。ハイデガーはまず、「理解」と聞いて多くの人が思い浮かべるような「認識様式 (Erkenntnisart)」ではない、と述べている (SZ, 143)。「現存在の存在の根本様態」と呼ばれているように、理解とは、現存在が行なったり行わなかったりできるようなものではない。ハイデガーがこの術語で言い表そうとしているのは、あくまでも現存在の存在に直結する事柄なのである。

『存在と時間』第31節の中で、「何かを理解する」という表現が、「何かをすることができる」、「何かをする能力がある」という意味合いで使用されることに触れられている (SZ, 143)。ハイデガーが理解を開示性の構成契機としているのも、理解を認識能力と

して捉えてのことではなく、「存在可能（Seinkönnen）」と捉えてのことである。「理解のうちには実存論的に、存在 - 可能（Sein-können）としての現存在の存在様式が含まれている」（SZ,143）。理解という開示性は、現存在が本質的に可能性（Möglichkeit）を存在する存在者であることを暗示しているのである。「現存在は、あることをなし得る（etwas zu können）ということ添え物としてさらに所有しているような1つの事物的存在者ではなく、第一次的に可能存在（Möglichsein）なのである」（SZ, 143）。

（2）理解の開示作用

前節で情態性が世界内存在全体を開示していたように、理解もまた、世界内存在をその全体性において開示する。「理解することは、開示することとして、つねに世界内存在の全根本構造に関係している」（SZ, 144）。つまり、そこで開示されるのはおのれの存在のみならず、世界や、その内で出会われる道具的存在者や他の現存在もまた開示されているのである。世界内存在を全体として開示するというのは先に見た情態性と同じなのだが、「理解の開示性は、目的であるものと有意義性との開示性として、完全な世界内存在に等根源的に関係する」（SZ, 143）と言われているように、ハイデガーはとりわけ「目的であるもの（Worum-willen）」と「有意義性（Bedeutsamkeit）」の開示に注目している。

第2章で触れたように、『存在と時間』の中では、適所性連関が最終的に行き着く「本来的で唯一の目的であるもの（das eigentliche und einzige Worum-willen）」として「現存在自身の存在」が考えられている（SZ, 84）。したがって、上記の引用で理解が開示する「目的であるもの」というのも、現存在の存在を指している。そしてこの「目的であるもの」に基づいて、諸々の存在者は現存在に出会われるのであった。

目的であるものとは、ある「～のため（Um-zu）」を、そしてこの「～のため」はある「そのために（Dazu）」を、そしてこの「そのために」は適所を得させることの「何のもとで（Wobei）」を、そしてこの「何のもとで」は適所性の「何によつて（Womit）」を有意義化する（SZ, 87）。

この引用で述べられていることを、本節のテーマである「理解」という観点から解釈すると、以下のように説明できる。たとえば、現存在がおのれを「学生である」と理解して

いるとする。つまり彼は学生として存在しているのである。おのれを「学生である」として理解するというのは、学生として存在可能であるということである。学生という自己理解を備えた現存在には、たとえば「授業に出席する」のような「学生であること」に付随するさまざまな可能性が与えられる。「授業に出席する」という学生であることに内包されるさまざまな可能性が手段となって（すなわち授業に出席するために）、そこからさらに「メモを取る」とか「講義を聞く」といった別の諸可能性が生まれる。この場合、現存在は授業に参加するというあり方によって（このあり方を手段として）、「学生である」という自身の存在を実現している（学生として存在している）のである。そしてその授業への参加というあり方をしている最中に、説明を聞いたりそのメモを取ったりするのである。これらには、それを可能にする道具が必要になる。たとえば広い教室で先生の説明を聞くためにはマイクやスピーカーが必要となるだろうし、メモを取るためにも紙やペンといった道具が必要になる。このように、授業に出席している現存在は、説明を聞いたりメモを取ったりするために道具を求める。現存在の周りに存在している存在者のうち、これらの用途に適した存在者が道具として表立って出会われ、現存在はそれらを手に取り使用するのである。

以上の例のように、現存在の存在（学生であること）に基づいてさまざまな手段性や用途性が生まれ、それに適した存在者が出会われる。本論第1章で確認したように、われわれ現存在にそのつど適した道具が出会われるのは、「目的であるもの」である現存在の存在に根拠づけられた有意義化の働きによるものだった。この有意義化の作用連関が、「有意義性」という世界の構造（世界性）を成しているのであった。この世界性を可能ならしめているものが、「理解」という開示性から捉え直される。上記の例からわかるように、「目的であるもの」である現存在の存在とは、現存在がおのれの存在をいかに理解しているか、すなわち自己了解という問題なのである。

道具という存在者が決して単独で存在せず、さまざまな他の道具とのつながり（適所性連関）の中で出会われていたように、この有意義化の働きも関係性をもっている。そしてその有意義化作用の連関が有意義性という世界の構造として捉えられているのは、前章で確認した通りである。

おのれを指示しつつ理解することがその内でおこなわれる場（das Worin des

sichverweisenden Verstehens) が、存在者を適所性という存在様式において出会わせる基盤 (Woraufhin) であり、そうした場が世界という現象なのである (SZ, 86/強調原著者)。

したがって、現存在がおのれをどのように理解しているのかというのは、特定の存在者のみの現れに関係するのではなく、その道具連関全体に関係しているのである。そして、前章では、最も身近な道具連関の全体が「部屋」であることが確認された。たとえば、学生がその内に存在している部屋は、「教室」として出会われる。現存在がその内で学生である (学生を存在する) ために、彼がいる部屋は教室 (授業を受けるための空間的な道具) となり、その教室に備え付けられているスピーカーは先生の説明を聞き取りやすくするための道具となり、マイクは先生の声を拾うための道具となる。

『存在と時間』の初めの方で、現存在という存在者にとって「おのれの存在においてこの存在自身が問題である」 (SZ, 12) と述べられ、この「現存在はおのれの存在を問題にしている」というテーゼはそれ以降も繰り返し登場する。現存在はおのれの存在を問題にするという形で存在を「気遣って」いる。それゆえ、次章で確認するように、ハイデガーは現存在の存在を「気遣い (Sorge)」として捉えている。「現存在の存在は気遣いとしてあらわになる」 (SZ, 182/ 強調原著者)。理解という開示作用が上記のように「目的であるもの」や「有意義性」の開示に関与しているのも、現存在という存在者がおのれの存在を問題としており、気遣うという仕方存在しているからである。

目的であるものと有意義性が現存在において開示されているとは、現存在は世界内存在としておのれ自身を問題としている存在者である、ということにほかならない (SZ, 143/ 強調原著者)

現に存在しつつ、現存在は絶えずおのれの存在を理解し、気遣いつつある。現存在がおのれを学生と理解するということは、学生として存在することである。そうした学生としての自己の存在を気遣い、学生というおのれの存在を目的として、たとえば「授業に参加するため」や「メモを取るため」といった、有意義化や適所性が生じる。そうした道具連関において、そのつど存在者がそれに適した道具として出会われるのである。この

ように、世界内存在という構造を持つ現存在の「理解」の働きはおのれの存在だけでなく、他の存在者の存在、そして世界にまで及んでいるのである。これらを開示し、あらわにしているからこそ、理解が開示性の1つと捉えられているのである。以上のように、理解とは単なる認識能力に過ぎないのではなく、そうした認識に先立って諸々の存在者との出会いを可能にするものなのである。

(3) 理解と企投

ハイデガーは『存在と時間』の中で、理解という開示性に「企投 (Entwurf)」という構造を見て取っている。この術語は、その「werfen (投げる)」という意味を重視して使われている。現存在はそのつどおのれを何某かとして理解し、また同時に、それに付随する一定の諸可能性が現存在に与えられている。その与えられている可能なあり方のうちのいずれかを、現存在は存在することになる。この「可能なあり方を存在すること」、すなわち可能性へとおのれを投げることを、ハイデガーは「企投」という術語で表現しているのである。

たとえば、ある大学生が授業に参加し、熱心にメモを取っていたとする。大学生であることには、授業に参加するという可能性や反対に授業をサボるという可能性、アルバイトをするという可能性など、さまざまな可能なあり方が付随する。彼はおのれを学生として理解し (学生として存在し)、そういった諸可能性の中の授業へ参加するというあり方へとおのれを企投しているのである。言い換えれば、彼は授業へ参加するという可能性を現に存在しつつあるのである。そして授業へ参加するという可能性へおのれを企投している現存在には、さらに、たとえば集中して話を聞くという可能性やメモを取るという可能性、居眠りをするといった可能性が与えられる。彼はおのれを学生として理解し、授業へ参加するという可能性を存在しつつ、さらにメモを取るという可能性へとおのれを企投するのである。

以上のように、企投とは、ある特定の可能性へおのれの存在を投げて終了するものではない。そこから新たに与えられる別の可能性へとさらに企投し続けるのである。つまり、現存在は絶えずおのれを一定の可能性へと企投しつつ存在している。現存在であるからには現存在は、そのつどすでにおのれを企投してしまっており、現存在が存在しているかぎり、企投しつつ存在しているのである (SZ, 145)。このように、現存在である以上この

企投から逃れられないという事態、これは前節の情態性の話の中に出てきた「被投性」の1つでもある。現存在は絶えず企投するというあり方へと投げ入れられているのであり、そこから逃れることはできない。「被投された現存在として現存在は、企投するという存在様式の内へと被投されている」（SZ, 145）のである。

この企投という働きには、気分も関与している。本節の冒頭で述べたように、理解がつねに気分的に規定されている以上、当然企投も気分の影響を受けている。学生であるという同じ可能性を存在するにも、明るく陽気な気分と暗く陰鬱な気分では開示される可能性も変わってくる。陽気な気分であれば、授業へ参加して熱心にメモを取るという可能性が開示され、そこへとおのれを企投するはずが、陰鬱な気分なために、授業へ参加したもののただボーとして時間を潰すという可能性へ、あるいは授業を欠席するという可能性へおのれを企投するかもしれない。授業後も、いつもなら友人と談笑するという可能性が開示されるはずが、そんな気分ではないためさっさと帰宅するという可能性へと企投するかもしれない。このように、気分によって開示される可能性は変わってくるのであり、それによって当然企投する可能性も異なるのである。

この理解の企投という働きは、現存在自身の存在のみの話ではない。自己理解によって世界性が変わるというのは、先に述べた通りである。「目的であるもの」としての現存在の存在が変われば、当然、それに応じて有意義性連関、適所性連関も変わってくる。「この目的であるものを理解するとき、そのものの内に根拠を持っている有意義性が共に開示される」（SZ, 143）。

たとえば学生である可能性へと企投したのであれば、タブレット端末やパソコンといった存在者は、勉強をしたり研究したりするのに適した道具として現れてくる。タブレット端末やパソコンであれば、そこには「レポートを作成するため」という可能性の他に、「動画を視聴する」とか「ゲームをする」などの勉強とは関係ない諸可能性も含まれている。しかし、現存在が「学生である」という可能性を存在している際には、タブレット端末やパソコンもそれに合った「レポートを作成する」とか「オンライン授業に参加する」などの可能性を持つもの、そうした目的に適した道具として出会われるのである。そうした中で、たとえば「レポートを作成する」という可能性を選択し、それへとおのれを企投することで、われわれは必要な資料やパソコンに手を伸ばし、レポートを作成するというあり方をするのである。このように、現存在がおのれの存在をどのように企投するかによって、周りの存在者の現れ方も変わってくる。そしてそれに応じてそういった存在者との

かかわり方、すなわちそういった存在者との配慮的な気遣いや顧慮的な気遣いへの企投の仕方も変わってくるのである。

理解が企投するとき存在者は、自身の可能性において開示されている。その可能性という性格は、そのときどきに、理解された存在者の存在様式に対応する。世界内部的な存在者一般は、世界を基盤として、言いかえれば、有意義性の全体をめがけて企投されている。この有意義性の指示関連の内に、配慮的な気遣いは、世界内存在としておのれをはじめから固着させていたのである（SZ, 151）。

現存在がおのれの存在をどのように理解しているのかによって、世界内部的な存在者の存在の理解も同時に規定される。「おのれ自身に開示されている世界内存在は、この世界内存在自身がそれである存在者の存在とともに、世界内部的に発見された存在者の存在を等根源的に理解している」のである（SZ, 324）。

現存在の自己了解によって世界の開示性が変わり、したがってその内で出会われる存在者の現れも変化するというのは先に述べたと通りである。他方、現存在の自己了解が逆に、世界の方から規定されることもある。

理解は、第一次的には、世界の開示性の内へとおのれを置き入れうるのであり、つまり、現存在はさしあたりたいてい、おのれの世界の方からおのれを理解しうるのである。そうでない場合には、理解は、第一次的には、目的であるものの内へとおのれを投げ入れるのであり、言いかえれば、現存在自身として実存するのである（SZ, 146/強調原著者）。

上記引用文には、現存在の自己了解が二通りあることが述べられている。すなわち、「おのれを世界の方から理解する」場合と「おのれを現存在自身として理解する」場合である。もう少し端的に言いかえれば、おのれの自己了解が世界から規定されたものであるのか、それともおのれ自身によって規定されたか、という違いである。前者は「非本来的な理解（*das uneigentliche Verstehen*）」、後者は「本来的な理解（*das eigentliche Verstehen*）」と呼ばれるものであり、現存在の本来性／非本来性という2つの根本様態に

対応するものである。これは、「世界内存在」をめぐる最後の問題、世界内存在とは「誰か」という問題である。これについては第3章で確認することになる。

(4) 解釈と「として」

理解に備わる企投の働きを、ハイデガーはさらに「解釈 (Auslegung)」という術語によってより具体的に捉えていく。理解によって、現存在は諸可能性へとおのれの存在を企投する。「理解の企投する働きは、おのれを完成するという固有の可能性を持っている」(SZ, 148)。この理解を完成する働きを、ハイデガーは「解釈」と呼ぶ。解釈とは、「理解されたものを承知することではなく、むしろ、理解において企投された諸可能性を仕上げること」(SZ, 148)を指すのである。

現存在が存在がすると同時に世界が開示される。これは、現存在の自己理解によって、有意義性という世界が開示されるということであった。この有意義性において、世界内部的存在者は出会われる。道具的存在者のもとの配慮的気遣いは、どのような適所性がどのような存在者によってそのつど得られるのかを理解する。周りの存在者がそのつどどのような可能性を秘めているのかを見て取る働きを、ハイデガーは「配視 (Umsicht)」と呼ぶ。この配視が道具的存在者に何らかの適所性を見て取ること、すなわちその存在者が何のためのものかを読み取ること、これは「発見する (entdecken)」という術語で表現される。「配視が発見するということ、これは、すでに理解されている〈世界〉が解釈されるということの意味する」(SZ, 148)。

たとえば、先の学生を例に考えてみよう。とある現存在が学生として存在する。彼の周りにはノートパソコンであったりカバンであったり書籍であったり筆記用具であったりとさまざまな道具的存在者が存在する。それらのうち、たとえばノートパソコンには「レポートを作成する」、「ネットサーフィンをする」、「動画を視聴する」などの多様な可能性が含まれている。同様に、カバンにも「勉強道具を入れる」やそれが貴重なものであれば「観賞用に展示する」という可能性を秘めている。書籍や筆記用具は、勉強の資料や記録として役立つ可能性もあれば、暇つぶしやお絵かきの道具としての可能性も持っている。

そうした中で、現存在がおのれを「学生である」という可能性へと企投した場合、その「勉強道具を入れる」という可能性を配視が読み取り、カバンは勉強道具を入れて持ち運ぶものとして発見される。大学へ出かけようとしている現存在は、周りに存在する多くの

存在者の中から、いちいち「これは荷物を入れるためのものである」と言語化して他の存在者から区別する必要なく、自然と近くにあるカバンに手を伸ばし、その中に荷物を詰めていく。雑多な存在者の中から、荷物を詰めるためのものとして、カバンという存在者が表立って出会われるのである。これは、あらかじめその内にどのような可能性が含まれているか理解された多様な存在者、すなわち〈世界〉を、現存在は特定の可能性へと企投すると同時に、その可能性を存在する上で必要な道具的存在者を発見するという形で解釈しているからである。

準備する、整備する、修理する、改善する、補充すること、これらすべてのことは、配視的な道具的存在者が、その「～のため」において解釈し分けられ、解釈し分けられていることを視が見とどけるようになっているのに応じて、配慮的に気遣われる、という仕方において遂行される (SZ, 148-149)。

このように、現存在が特定の可能性へ企投し、周りの道具的存在者を配慮的に気遣いつつそれとかかわっている際、その存在者がそこに含まれる可能性を読み取られ、解釈されることで、表立って出会われる。「学生である」という可能性へと企投することで、カバンの「勉強道具を入れる」という可能性が読み取られ、現存在の「学生である」という存在可能性に適切な道具として解釈され、発見されるのである。このときカバンは、「勉強道具を入れる」という可能性をその用途性として読み取られている。すなわち、「勉強道具を入れるためのもの」として解釈されているのである。解釈によって「表立って理解されたものは、あるものとしてのあるもの (Etwas als Etwas) という構造を持っている」 (SZ, 149/ 強調原著者)。解釈によって道具的存在者が発見される際、その存在者は何かしらの「として」構造を伴って出会われるのである。

たとえば、上記で述べた通り、現存在は周りに存在するパソコンやカバン、筆記用具などの道具的存在者をその内に含まれる多様な可能性で理解している。そんな中、学生である現存在は、それら「レポートを作成するためのもの」として、「勉強道具を入れるためのもの」として、「記録を取るためのもの」として解釈し、発見する。すなわち、学生である現存在には、そのつど学生であるのに適切な道具的存在者が表立って出会われ、それらと自然に配慮的に気遣っているのである。ただしこのとき、先に述べた通り、それぞれ

の存在者を明確に言語化する必要は無いし、「パソコンはレポートを作成する道具である」という言明によって規定づけていく必要もない。現存在はそうした作業に先立って、道具的存在者と配慮的に気遣いつつ、かかわっているのである。

環境世界的な道具的存在者と配視的に解釈しつつ交渉することは、その道具的存在者を、机とかドアとか橋として「見る (*sehen*)」のだが、そうした交渉は、配視的に解釈されたものを規定するなんらかの言明の中で、いち早く解釈仕分けている必要は無い (SZ, 149/ 強調原著者)。

解釈やそれを含む理解という開示性は現存在の存在構造である世界内存在を形成するものであり、言明という現存在の存在 (あり方) よりも根源的なものなのである。言明によって理解や解釈が可能になるのではなく、理解や解釈によって言明が可能になるのである。

「あるものとしてのあるもの」を手引として、解釈しつつ存在者を近づける際に理解されたものは、それについての主題的な言明に先立って分節化される。主題的な言明の中で「として」がまず第一に浮かび上がってくるのではなく、ようやく言表されるに過ぎないのだが、これも、「として」が言表されうるものとしてあらかじめあるというふうにしてのみ可能なのである (SZ, 149/ 強調原著者)。

たとえば「パソコンはレポートを作成する道具である」という言明は、パソコンを、レポートを作成する道具として規定するものである。解釈同様、言明にもまた「として」構造が含まれているのである。しかし、これに関してハイデガーは、あくまでも解釈における「として」の方が先であり、ここから派生したものが言明において規定される「として」である、と捉えている。あらかじめ理解されていた可能性を解釈が「として」として際立たせ、それを規定するという形で再度「として」化したものが言明である、と捉えているのである。

ところで、解釈が取り出す「として」構造は、理解に含まれる3つの「先行 - 構造 (*Vor-Struktur*)」構造によって可能となる。

たとえばこれまで繰り返し用いてきたカバンを例に考えれば、カバンという存在者が何

として出会われるのかというのは適所性全体によって規定される。したがって、「勉強道具を入れるためのもの」として出会われるには、それに先立って、カバンがそうしたものとして出会われる適所性連関、あるいは現存在の学生であるという存在を根拠にした有意義性連関が開示されていなければならない。これを、ハイデガーは「先行所持（Vorhabe）」と呼ぶ。

また、道具的存在者が一定の用途性を伴って出会われるためには、何らかの視点が必要になる。たとえば、カバンが観賞用に飾られたり、商品として売られたりするのではなく、勉強道具を入れるためのものとして出会われるのは、それとかかわっている現存在が学生だからである。すなわち、現存在の「学生である」という「理解されたものがそれに注目しつつ解釈されるべき当のものを固定する視点」（SZ, 150）、これは「先行視（Vorsicht）」という言葉で術語づけられている。

最後に、カバンが「勉強道具を入れるためのもの」として出会われるためには、われわれはある程度「カバン」という存在者がどのようなものなのか、またそれがどのような状況で使用されるのかが把握していなければならない。たとえば、ノートパソコンや筆記用具などを入れるスペースがその内にあるということや、長時間持ち歩いても荷物の重さに耐えることができる、といったことを何となく見て取り、把握しているからこそ、われわれは「カバン」という存在者を「勉強道具を入れるためのもの」として解釈するのである。このように、「解釈はそのつどすでに、最終的にか保留付きでか、何らかの特定の概念性を決めてしまっているのであり」（SZ, 151）、これをハイデガーは「先行把握（Vorgriff）」と呼ぶ。

あるものをあるものとして解釈することは、先行所持、先行視、および先行把握によって本質上基礎づけられている。解釈とは、前もって与えられているものを前提なしで把捉することでは決してない（SZ, 150）。

解釈が「理解の完成」（SZ, 148）であり、「理解内容が我がものとされること」（SZ, 150）として捉えられているように、解釈によって取り出される「として」構造もまた、理解に含まれる「先行-構造」によって初めて可能となる。理解に「先行所持」、「先行視」、「先行把握」という構造があるからこそ、われわれの周りに存在しているも

のを何かしらのものとして解釈し、発見することができるのである。これは言いかえれば、われわれはこのような「先行・構造」無しに全くの無前提で存在者と出会うことが出来ないということである。

われわれ現存在が道具的存在者と出会う際、存在者は解釈による「として」構造を伴って発見されている。そしてこれは解釈による「として」構造に先立つ理解の「先行構造」によって初めて可能になるのであった。存在者に備わる諸可能性を現存在が読み取り、それらを見出しているのであるが、先行構造を持つ理解には、「企投」という働きがあるのである。企投とは、可能性へとおのれの存在を投げるという、現存在の絶え間ざる動性であった。この企投にはその基盤となるものがあり、これをハイデガーは「意味 (Sinn)」と呼ぶ。

意味は、先行所持、先行視、および先行把握によって構造づけられている企投の基盤であり、そうした基盤の方から、あるものがあるものとして理解可能になる (SZ, 151/強調原著者)。

したがって、解釈による「として」構造は理解の「先行構造」によって可能となるのであるが、この先行構造はそれ自体、「意味」と呼ばれる「企投の基盤」を形成しているのである。意味とは「あるものの理解可能性がその内に保たれている当のもの」 (SZ, 151) であり、「理解しつつ開示することにおいて分節可能であるもの」 (SZ, 151) のことを指している。ただし、「理解しつつある解釈が分節するものに必然的に属する当のもの」の形式的な骨組み (SZ, 151) であるため、解釈の「として」構造による具体化が求められるのである。

たとえば、カバンという道具的存在者であれば、その内に「荷物を入れて運ぶためのもの」という可能性や「観賞用に飾るためのもの」という可能性、「商品として販売するためのもの」という可能性などが含まれている。そしてそれらの可能性を、現存在はあらかじめ理解している。簡単に言うと、この場合にカバンという存在者に含まれる多様な可能性が「意味」と呼ばれるものである。

そうした中で、学生である現存在が「大学へ行く」という可能性へと企投することで、同時に、カバンという存在者が「荷物を入れて運ぶためのもの」として解釈され、発見さ

れる。カバンという道具的存在者は「荷物を運ぶ」という状況において適所を得るのである。これは、現存在の「大学へ行くと」というあり方（存在）が「目的であるもの」となり、「荷物を運ぶためのもの」という「意義（Bedeutung）」がカバンに与えられた（有意義化された）ということでもある。

「意味」と「意義」はどちらも似たような意味合いを持つ言葉だが、ハイデガーにおいては両者ははっきりと区別されている。意味とはあくまでも、解釈の内で「分節可能なもの（das Artikulierbare）」（SZ, 161）であり、意義とはその分節可能なものが「分節されたもの（das Gegliederte）」（SZ, 161）なのである。

*

以上で開示性の2つ目の構成契機である「理解」と、それを完成させる働きである「解釈」が取り出された。

まず、理解とは気分と不可分のものであることが確認された。気分にはつねにその理解内容が伴い、理解もまた、つねに気分づけられた理解なのである。そしてこの理解という開示性は、単なる認識作用のことを指しているのではなく、現存在の存在可能性と関係するものであることが明らかにされた。それは、理解が企投という働きを持つものであるからであった。理解とは、おのれを諸可能性へと企投しつつそれを存在するという、現存在の能動的な側面を表現している術語なのである。

理解には、それを完成させる働きである「解釈」が付随するのであった。現存在は、そのつど可能性へと企投しつつ、周りの存在者の可能性を読み取る。現存在の存在可能のために手頃な存在者が、その可能性を読み取られ、「として」構造を伴って発見される。これは、その存在者に含まれる諸可能性を解釈が分節しつつそれを際立たせることで、存在者が現存在の存在可能性に適した道具として出会われているのである。存在者が「として」構造を伴って解釈可能なのは、「先行所持」、「先行視」、「先行把握」から成る「先行構造」が理解に含まれているのであった。解釈はそれに先立ってあらかじめ分節されているものを「として」を伴わせてより明確に分節する作用である。この分節は、次節で確認する最後の開示性の契機である「語り」によって、解釈に先立って行われている。

5. 語り

本節では、開示性の最後の契機である「語り」に関する議論を確認する。語りとは、先に解釈に先立って分節化を行うのがその主な役目である。すなわち、情態的理解に対して可能性を分節化する働きである。あらかじめ諸可能性が分節化されているからこそ、現存在は企投することができ、また、情態性に関してもその情態的理解を分節化する働きを担っている。

(1) 語りの概要

開示性を構成しているものは、これまでに見てきた「情態性」、「理解」そして本節で確認する「語り (Rede)」である。語りとは、先の2つの構成契機と無関係にあるわけではない。「語りは情態性および理解と実存論的に等根源的」(SZ, 161) なのであり、これまでの情態性と理解の分析においても表立たずに扱われていたのである。

前節で「解釈」の議論を追っていく中で、「として」構造を伴って道具的存在者を発見するというその「分節化」作用を確認した。実は、解釈におけるこの分節化は、開示性である「語り」によってあらかじめ準備されていたものなのである。

理解可能性は、我がものにする解釈に先立って、つねにすでに分節されている。語りは理解可能性の分節化 (Artikulation der Verständlichkeit) なのである (SZ, 161) 。

解釈とは、開示性の1つである「理解」を完成させるものであり、厳密にはそれ自体は開示性ではない。それに対し「語り」は、理解と同じ開示性の1つである。したがって、解釈と語りでは、存在をあらわにし世界を開示する働きとしては、語りの方が先立っており、根源的である。つまり、語りにおいてあらかじめ分節化され、準備された状態において、そこに今度は解釈の働きで「として」構造を伴う形でより明確に分節化され、存在者が発見されるのである。

また、前節で確認したように、解釈によって分節可能のものとは「意味」であった。上記の引用中に記されている「語りとは理解可能性の分節化」であるというのは、語りとは意味の分節化である、と言いかえることもできる。語りによって分節されたものを、ハイ

デガールは「意義全体 (Bedeutungsganze)」として捉える。この意義がさらに分解されることで、「意義」となる。「意義は、分節可能なものが分節されたものとして、つねに意味を帯びて (sinnhaft) いる」 (SZ, 161)。

世界内存在の情態的な理解可能性は、語りとしておのれを言表する。この理解可能性の意義全体が語となつてあらわれてくる (SZ, 161/ 強調原著者)。

ハイデガールは、語りのうちに言語の起源を見出している。「言語 (Sprache) の実存論的・存在論的基礎は語りである」 (SZ, 160/ 強調原著者)。たとえば、現存在の「学生である」という自己理解は、現存在に与えられた多様な可能性の中の1つである。現存在はおのれの雑多の可能性を分節することで、「学生である」という可能性へとおのれを企投することができる。このとき、「私は学生である」と言明の形にしたりそれを声に出して述べたりする必要は無い。しかし、現存在が学生という可能性へと企投し、学生として存在しつつある際、そこでは「学生である」という可能性が語りによって分節化されているのである。また、先に確認したように、理解は「情態的理解」であり、そこにはつねに何かしらの気分が伴っているのであった。したがって、この語りによって分節される「学生である」という可能性にも当然気分が伴っている。語りによって分節化された情態的な理解可能性が、「言語」という形で言表されるのである。「語りが外へと言表され、言語となる」 (SZ, 161)。「語りは言語なのである」 (SZ, 167)。ただし、現存在は本質的に共存在であるため、ただ語を発するのみが言語ではなく、そこには「聞くこと (Hören)」や「沈黙すること (Schweigen)」も含まれることになる (SZ, 161)。

(2) 語りを構成するもの

以上で「語り」という開示性の概略を確認したところで、以下では「語り」の構造を見ていこう。語りの構造として、ハイデガールは「話題 (das Beredete)」、「語られている内容 (das Geredete)」、「伝達 (Mitteilung)」、「表明 (Bekundung)」という4つの要素を取り出している。

まず、語りにはそのつど「話題」が含まれる。つまり、語りにおいて語られているとこ

ろのもの、主題とされているものである。「語ることは何かについての語りである」

(SZ, 162)。たとえば、「私は学生である」という語りにおいて、「私」という現存在が話題なのであり、あるいは「カバンは勉強道具を運ぶためのものである」という語りにおいては、「カバン」という存在者が話題である⁷。このように、そのつど、何かしらの存在者が話題として語られる。

次に、語りには「語られている内容」が属している。「私は学生である」という語りであれば、私の「学生である」という存在がそこで語られているのであり、「カバンは勉強道具を運ぶためのものである」という語りにおいては、カバンの「勉強道具を運ぶためのもの」という道具的存在が語られている。このように、語りにおいては、話題となる存在者の存在がその内容として語られているのである。

語りには「伝達」という要素が含まれているのだが、これは、現存在が共存在であることに起因するものである。共存在として、現存在は互いに共情態性や共理解によって開示されているのであるが、それを表立って分かち合うこと (teilen) を「伝達」と呼ぶ。伝達とは、「理解しつつある相互共存在の分節化」 (SZ, 162) のことなのである。

最後に、語りには語っている現存在が「おのれを言表する (Sichaussprechen)」という性格がある。たとえば、高価なカバンを「飾り」として部屋に陳列している他者に対し、低い声でぼそりと「カバンは荷物を運ぶためのものだろ」という語りをした場合、カバンの荷物を運ぶという道具的存在のみならず、彼自身の他者に対する抗議 (というあり方) や苛立ち (という気分) を共に表している。この語りにおいて、彼自身の実存が共に開示されているのである。すなわち語り方によって、その語り手である現存在の存在もまた同時に、開示されているのである。

語りには情態的な内存在の表明が属しているのであるが、そうした表明の言語上の指標は、音声の抑揚や転調の内に、語り方のテンポの内に、「発言の仕方の内に」含まれている (SZ, 162)。

⁷ 語りが必ずしも言明の形をとっているとは限らない。たとえば、道路に飛び出す子供を見て「あぶない！」と声を発した場合、その「警告」も語りである。この語りには話題が含まれていないように思えるが、実際には「飛び出した子供」について語られているのであり、その子が危険にさらされている、というのが語られている内容である。同様に、命令や願望といった明確に言明の形をとっていないものも、語りとして捉えられている。

*

以上で開示性の最後の契機である「語り」の概要を確認した。開示性の3契機の中で、語りは少し他の2つの契機と位置づけが異なっている。情態性と理解の開示する働きをいわばサポートするような役割なのである。すなわち、情態的理解が可能となるためにあらかじめ可能性を分節化していたり、あるいは情態的理解を他の現存在と分かち合ったりと、開示性全体としてみるとあまり重要な位置づけがなされていないように思われる。しかし、実は、次章の本来の開示性の議論の中で、語りが重要な役目を果たしていることが明らかになる。それについては次章に譲ることにし、本章では最後に日常的な開示性を確認しておこう。

6. 日常性の開示性

前章で確認したように、現存在分析は、その差し当たりたいていのあり方、すなわち「平均的日常性」に即して行われるのであった。本章の第3～5節で明らかにされた開示性は、いわば開示性の形式的な内容であり、必ずしもその日常性における様態を分析したものではない。「世界内存在の開示性の実存論的諸構造へと遡りつつ、学的解釈はある種の仕方で、現存在の日常性を見失ってしまった」（SZ, 166）。そこでハイデガーは『存在と時間』の第35～38節において、改めてその分析の視点を現存在の日常性へと戻しつつ、日常的な開示性を取り上げている。

前節で取り出された開示性の構成契機の1つである「語り」、同じく開示性を構成する理解に含まれる認知的作用である「視」、そして同じく理解に含まれる「解釈」。これらには「日常的な様態」があり、それぞれ「空談」、「好奇心」、「曖昧性」として分析されている。本節では、前節までの議論を踏まえ、これら日常的な開示性がどのようなものなのか確認していく。そして本節のおわりに、それら日常的な開示性によって現存在の日常的な存在様態である「頹落」が構成されることが示される。

(1) 空談

まず、日常的な開示性を構成するものとして、ハイデガーは「空談（Gerede）」を挙げ

ている。空談とは、開示性である「語り」の日常的な様態である。

語りには、「おのれを言表する」という要素や他の現存在と共に分かち「伝達」という要素が含まれているのであった。この「伝達」というのは、「聞く人が、語りの話題へとかかわる開示された存在へと参加するよう連れて行かれる」（SZ, 168）ことである。したがって、伝達という要素を持つ語りというのは、現存在が共存在であるために、語りで話題となっている存在者へと語りの聞き手である他の現存在をかかわらせることなのである。

ところで、他の現存在とやり取りする以上、「言語」には「平均的な理解可能性（Möglichkeiten des durchschnittlichen Verstehens）」が含まれている。「語りは言語である」（SZ, 168）と述べられているように、語りによって伝達されたものもまた、これを免れない。語りが伝達されていく中で、広く理解されていく一方、「聞く人は、その語りに関して語っているものへと根源的に理解しつつかかわっているという点にまで連れて行かれることはない」（SZ, 168）。むしろ、語りの話題となっている存在者を理解すると言うよりは、語られている内容そのものしか聞かれなくなっていくのである。

情報社会と呼ばれている現代において、テレビや新聞、インターネットなどでは毎日膨大な量の情報がやり取りされている。ネットニュースやSNS上では昼夜問わずつねにさまざまな「語り」が伝達されているが、そこで語られている「話題」と直接的な関係性を持つ現存在が一体どれほどいるだろうか。

たとえば、Aという一人の人間が交通事故を犯したとする。すると、「Aが交通事故を起こした」という語りやテレビや新聞、そしてインターネットによって拡散される。直接Aを知る者や事故に居合わせた者だけでなく、全く無関係の者たちが「Aが交通事故を起こした」という語りをやり取りする。そこではAという存在者、すなわち「話題」よりもむしろ、「交通事故を起こした」というAの存在、すなわち「語られた内容」のみが注目され、伝達されていく。「語られた内容そのものは理解されるのだが、語りがそれに関して語っている話題は、おおよそに（ungefähr）しか理解されず、表面的に（obenhin）理解されるだけである」（SZ, 168）。

このような日常的な語りにおいては、話題となる存在者との第一次的な存在連関（der primäre Seinsbezug）が分かち合われていない。ここで重視されているのは、「語られた内容を互いに共に語り合いまた配慮的に気遣う」（SZ, 168）ことなのである。そこでは話

題との第一次的な存在連関が失われているため、語りによって伝達は、「語り広め、語りまねる（Weiter- und Nachreden）」という仕方で行われる。このような仕方では「語られた内容」が広められることにより、「ひとがそう言うから、実際そうなのだ（Die Sache ist so, weil man es sagt）」（SZ, 168）と「権威あるものという性格（autoritativer Charakter）」を帯びるようになる。このような語りのことを、ハイデガーは「空談」と呼んでいるのである。ただし空談とは、必ずしも声に出して語り広められるだけでなく、先の新聞やネットニュース、そしてSNSのように、「なぐり書きされたもの（Geschreibe）」という書かれたもの（書物）としても広まっていく。

空談においては、話題となる存在者との直接的な関係は問題とされず、語られている内容のみが次から次へと伝達されていく。そこで語られていることを我がものとすることなく、人々が他者と、それも特定の他者ではなく、日本語の「世間」のような曖昧模糊とした集団としての「他者」と同じように理解することで、その語られている内容は「権威のあるもの」となっていく。そして「言われた内容を同一の平均性において共通に理解する」（SZ, 168/ 強調原著者）。空談は、「真正の理解という課題を免除する（entbinden）ばかりでなく、無差別的な理解可能性というものを作り上げる」（SZ, 169）。空談という語りによって、「平均的な理解」が形成されていくのである。

語りとは、現存在の開示性の1つであった。しかしその日常的な様態である空談は、「世界内存在を何らかの分節された理解内容という形で開放しておく（offenhalten）というよりは、むしろそれを閉鎖して（verschließen）、世界内部的な存在者を隠蔽する（verdecken）可能性を持っている」（SZ, 169）。本来であれば開示するはずの語り、封鎖し隠蔽すると言われているのは、話題となる存在者の第一次的な存在関係が欠けているからである。「地盤を失ったまま言われ言い広められることだけで、開示すること（Erschließen）が閉鎖すること（Verschließen）にひっくり返るには十分なのである」（SZ, 169）。

現存在の日常的な語りは、多くの場合、空談である。共存在であるわれわれ現存在は、空談による伝達を通して、平均的な理解を形成していく。そこでやり取りされている語りには、話題となっている存在者との直接的な関係性は欠けており、開示する働きと言うよりもむしろ閉鎖するものである。日常生活において「空談の内におのれを保持しつつある現存在は、世界内存在として、世界との、共現存在との、内存在自身との第一次的で根源

的な真正な存在関連から断ち切られている」（SZ, 170）にもかかわらず、こうした仕方で「つねに〈世界〉のもとで、他者たちと共に、おのれ自身へとかかわりつつ存在している」のである（SZ, 170）。

（2）好奇心

日常的な開示性を構成するものとして、ハイデガーは2つ目に「好奇心（Neugier）」を挙げている。これは、理解に備わる認知作用であった「視」の日常的な様態のことを指している。「視」とは、「現存在が自身の本質的諸可能性に応じてそれへと態度をとり得るような存在者」（SZ, 170）を見て取る働きであり、解釈によって「として」構造を伴って存在者を発見する以前の働きである。

たとえば「大学へ行く」という可能性へと企投しつつある現存在は、周りの存在者の可能性を読み取る。靴からは「足を保護して快適に歩行する」という可能性を、コートからは「寒さを凌ぐ」という可能性を、カバンからは「荷物を運ぶ」という可能性を見て取る。これらの存在者には他にも多様な可能性が含まれており、靴やコート、カバンがブランド品で高価なものであれば、実際に使用せずに家に飾っておく（保管しておく）という可能性も含まれているだろう。存在者に含まれるさまざまな可能性は、あらかじめ「語り」によって分節化されており、それを「視」は読み取る。そしてそこから「解釈」が、靴を「安全かつ快適に歩行するためのもの」として、コートを「寒さを凌ぐもの」として、カバンを「荷物を運ぶもの」として発見する。以上のようなさまざまな存在者に含まれている可能性を読み取る働き、これが「視」であった。

したがって「視」というのは、いわば現存在の他の存在者とのかかわりを、すなわち配慮的な気遣いや顧慮的な気遣いを導くものである。この視は、「『見ること（Sehen）』へと向かう日常性のある特有な存在傾向」（SZ, 170）を持っており、それをハイデガーは「好奇心」と呼ぶ。ただし、この好奇心や視というのは、必ずしも視覚に限定されたものではなく、「世界を特有な仕方で認知しつつ出会わせる傾向を言い表している」（SZ, 170）ことを補足しておかねばならない。

世界内存在という存在構造を持つ現存在は、その日常性において、周りの存在者のもとに存在し、それらと何らかの形でかかわりつつ存在する。周りの多様な存在者は、道具的

存在者として現れ、われわれ現存在はそれらを配慮的に気遣いつつある。この配慮的な気遣いは、視の1つである「配視」によって導かれている。「配視は、すべての提示や実行に、処置の筋道、遂行の手段、正しい機会、適切な時機を与えるのである」（SZ, 172）。

しかし、配慮的な気遣いが中断したり、完了したりして配視が不要になるときがある。道具的存在者との配慮的な気遣いが全く無くなるわけではないものの、配視が配慮的な気遣いのために新たに存在者の可能性を読み取り、配慮的な気遣いを導く必要が無くなる。「休止において配慮的な気遣いは消滅するわけではないのだが、配視は解放され、配視はもはや仕事の世界に拘束されることがない」（SZ, 172）のである。それにもかかわらず、種々の可能性を読み取り、存在者を暴露するということをその本質としている「視」は、その機能を発動させ続けている。その結果、道具的存在者への配慮的な気遣いのような現存在の存在と直結するようなかかわりにおいて出会われる存在者ではなく、道具として使用することのない、言いかえればわれわれと関係性の薄い存在者にまで「視」が広げられる。「配視は最も身近な道具的存在者から離れて、遠い無縁の世界の内へと向かう」（SZ, 172）のである。

たとえば、約束の時刻よりも早く待ち合わせ場所に着いてしまい、ただ時間をつぶすためだけにウィンドウショッピングをする場合を考えてみよう。集合場所に到着し、手持ち無沙汰になった現存在は、特に理由や目的無しに近くの店に入って商品を見て回る。そこにはさまざまな存在者が商品として陳列されているのだが、それらはいずれも現存在の積極的な配慮的な気遣いの相手ではない。すなわち、商品は、現存在が何らかのおのれの存在可能を達成するための道具として現れていないのである。その際「視」は、そもそも現存在が何かしらの可能性へと企投しているのではないため、そこに並べられている商品という存在者の可能性を読み取るわけでもなく、ただ次から次へと商品に目を走らせていく。それは「見られたものを理解するためではなく、言いかえれば、見られたものへとかわる存在の内へと入り込むためではなく、見るだけのためでしかない」（SZ, 172/ 強調原著者）。

このように、配慮的な気遣いを導くわけでもなく、ただただ存在者やその存在を見て回る働き、これを「好奇心」とハイデガーは呼んでいるのである。好奇心は「つねに新しいもの、および出会われるものの入れ替わりによる落ち着きの無さと興奮」（SZ, 172）を求めている。好奇心は1つの存在者やその存在にとどまることなく、次から次へと存在者

を見ていき、どんどん現存在の実存から遠ざかっていく、すなわち現存在の配慮的な気遣いを導くという働きをしなくなるのである。

以上のような好奇心には3つの構成契機が含まれている。1つは、配慮的に気遣われた世界の内に「とどまらないこと（Unverweilen）」、2つ目は新しい諸可能性の内への「気散じ（Zerstreuung）」である。この2つの構成契機は上の例で触れた通りである。3つ目の構成契機とは「居場所喪失（Aufenthaltslosigkeit）」である。好奇心は「視」であるにもかかわらず、特定の配慮的な気遣いを導いているわけでもないため、次から次へと新たな可能性を求めて存在者やその存在を読み取っていく。とどまるどころかその「視」の対象となる領域を拡大していった結果、「好奇心は、いたるところで居合わせていながら、しかもどこにも居合わせてはいない」（SZ, 173）という性格を持つようになる。これをハイデガーは「居場所喪失」と呼ぶ。

以上のように「とどまらないこと」、「気散じ」、「居場所喪失」、という3つの構成契機を持ち、特定の気遣いを導くわけでもなく、いわばさまざまな存在者やその存在を見ていくだけの好奇心は、実はそれ自体、先で取り上げた「空談」によって導かれている。

「空談は好奇心がたどる道をも統御している」（SZ, 173）のであり、「空談は、ひとが読み終え見終えておかなければならないものを言い広めている」（SZ, 173）のである。たとえば、SNSやバラエティ番組で話題になった商品が注目を浴び、多くの人々が買い求め、人気商品になるのもその1つである。SNSで拡散された「空談」によってその商品に関する情報（語られた内容そのもの）が広まると同時に、「良い商品」という平均的な理解、ないし皆が同じようにする解釈が形成され、休止状態にある「視」が無意識のうちにその良いと噂されている商品へと引き寄せられる。すなわち、空談によって形成された「平均的な理解」や「公共的な解釈」に導かれつつ、好奇心はその「視」を次から次へと動かして行くのである。

閉鎖されたままのものは何1つとしてない好奇心と、理解されないままのものは何1つとしてない空談とは、おのれに、言いかえれば、そのように存在しつつある現存在に、本物だと思い誤られた「生き生きとした生活（lebendiges Leben）」を与える（SZ, 173）。

空談と好奇心は、それぞれ開示性の「語り」と「理解」の日常的な様態であり、一見す

るとあらゆるものを開示しているように思われる。しかし実際には、存在者との第一次的な存在関係の喪失や、現存在の気遣いという存在を導くという役割の休止によって、それらはもはや本来的な開示性とは呼べない。それにもかかわらず、現存在は、空談や好奇心によって存在は開示され存在者は発見されていると思込み、それによって形成される「生(活)」こそ、おのれの本来的なものだと思込んでいる。この思込みによって、第3の日常的な開示性である「曖昧性」が形成されることになる。

(3) 曖昧性

存在者との第一次的な存在関係の喪失した「空談」によって平均的な理解が形成され、それに導かれる形で「好奇心」が現存在の特定の可能性(配慮的な気遣い)を導くわけでもなく次から次へと存在者へと目を走らせその可能性を読み取っていく。これにより、「何が真正の理解のうちで開示されているものであり、何がそうでないものであるかは、もはや決められなくなる」(SZ, 173)。このような事態を「曖昧性(Zweideutigkeit)」と呼ぶのであるが、「こうした曖昧性は、世界へと伸び広がっているばかりではなく、同じく相互共存在そのものへと、それどころか、おのれ自身へとかわる現存在の存在へも伸び広がっている」(SZ, 173)。すなわち、空談や好奇心によって形成される「曖昧性」は、単に道具的存在者や他の現存在といったわれわれ以外の存在者の存在のみにみられる性格ではなく、まさにわれわれ自身の実存もまた、この曖昧性という性格を帯びるようになるのである。

現存在の日常性におけるあらゆるものが、「真正に理解され、補足され、発言されるようにみえる」(SZ, 173)のだが、実際にそうなのかどうか分からないという曖昧さ、こうした曖昧さが「現存在の諸可能性を企投し前渡しする様式の中に、すでに根づいてしまっている」(SZ, 173)。空談と好奇心によって「曖昧性」という性格を帯びた存在可能性、その可能性へと現存在はおのれを企投するのであるが、それは空談によって平均的な理解を経たものである。空談によって存在者との根源的な存在関係が欠如した話題が語り広められ、それに基づいて好奇心はさまざまな周りの存在者の存在可能性を読み取っていく。しかし、そこで読み取られたものが真正のものなのか、おのれの存在によるものなのかどうかは曖昧なのである。

たとえば、SNSでとあるお店の商品が美味しいと話題になり、友人同士でもそれに関す

る情報がやり取りされる。彼ら自身は実際にその商品を見たこともなければ手にとったこともないのだが、「あの商品は美味しい」という語りがやり取りされる。そこで問題とされているのは、その商品そのものというよりは、「美味しい」という「語られた内容」（すなわち商品の存在）のみである。

街中を歩いている最中、「歩く」という行為においては殊更「視」が積極的に働く必要は無い。いわば、そこでは「（配）視」は特定の配慮的気遣いを導くために、現存在の存在に合致した道具的存在者を発見すべく周りの存在者の存在を読み取る必要はない。しかし、それでも「視」は働き続けている。

そんな中、友人との会話やSNSで話題になった件の商品が目に入る。「好奇心」があればこれと「視」を走らせる中、空談で語られていたその商品の「美味しい」という存在や「商品をちょっと見てみよう」というおのれの存在可能性が読み取られたのである。現存在はその店に入り、その商品を眺め、購入して店を後にする――。

上記の現存在の「商品を見に店に入る」という存在や、「商品を購入する」という存在、これは彼自身の存在に基づいて開示されたものなのだろうか。すなわち、彼は自らそれらの存在可能を開示し、その可能性へと企投したのか、それとも、人々の空談によってあらかじめ与えられていた可能性へと企投するように強いられたのだろうか。われわれは「おのれ自身」を存在しているのか、それとも「おのれ自身」を存在していないのか。このようなそれが真正なものかどうか分からないという性格、これをハイデガーは「曖昧性」と呼んでいる。またこの「曖昧性」には、現存在の存在に本質的に含まれている「共存在」が、すなわちわれわれ現存在には絶えず他の現存在が出会われているということが前提とされている。

現存在がつねに曖昧に「現 (da)」を、言いかえれば、相互共存在の公共的な開示性において存在している。まさにこの公共的な開示性において、最も声高な空談と最も明敏な好奇心とが、「一仕事」をはじめるのであり、そこでこそ日常的には万事が生起しながら、根本においては何ごともしないのである（SZ, 174/ 強調原著者）。

（４）日常的な開示性と頽落

本節において「空談」、「好奇心」そして「曖昧性」という日常的な開示性を構成する3つの契機が取り出された。これらは日常的な開示性であると同時にわれわれ現存在の日常的な存在様態でもある「頹落 (Verfallen)」を形成している。

「頹落」という術語は、たとえば「いっそう純粋ないっそう高次なある『根源的状态 (Urstand)』からの『墮落 (Fall)』」(SZ, 176)のようなネガティブな評価を表していると捉えられるかもしれない。また、人類の文化が進歩することによって取り除かれるような「劣悪で嘆かわしい存在者的な特性 (eine schlechte und beklagenswerte ontische Eigenschaft)」でもない。

「頹落」とは、「なんらネガティブな評価を言い表しているのではなく、現存在がさしあたりたいていは配慮的に気遣われた〈世界〉のもとに存在しているということ」(SZ, 175/強調原著者)を表しているのである。この「〈世界〉のもとに存在していること」を、ハイデガーは「〈世界〉への頹落」とも表現している。頹落というのは、われわれ現存在が周りの存在者とのかかわり(とりわけ道具的存在者との配慮的な気遣い)にかまけることで、おのれに固有な可能性を蔑ろにしている様態を指している。

しかし、頹落というのは、何も道具的存在者によってわれわれ現存在の存在が規定されることのみを意味しているのではない。前章で確認したように、ハイデガーが「〈世界〉」という語で表現しようとしているのは、世界内部的な存在者全体のことであった。そして、われわれがその世界の内では会う存在者とは、道具的存在者のみならず、われわれ同様「現存在」というあり方をしてる存在者、すなわち他者とも世界の内では会われるのであった。したがって、「〈世界〉への頹落」とは、道具的存在者とのかかわりにのみ現存在が没入していることを指しているのではなく、他者とのかかわりによっても現存在の存在が規定されていることを示している。このことを、ハイデガーは「相互共存在における没入 (das Aufgehen im Miteinandersein)」と表現している。

先の空談、好奇心、曖昧性の分析を確認した際、とりわけ「空談」によって不特定多数の他者の関心がわれわれの存在を規定していることに触れた。われわれ現存在に共存在が属しているからこそ、われわれの日常的な開示性は「空談」、「好奇心」、「曖昧性」という性格を持つのである。いわゆる「世間」の意見や評価、振る舞いによって、われわれの日常的な存在可能が規定され、「現存在は本来的な自己存在可能としてのおのれ自身から、さしあたりつねにすでに脱落してしまっており、〈世界〉へと頹落してしまっている」

(SZ, 175)。頽落において現存在は、おのれ自身を喪失し、「空談、好奇心、曖昧性によって導かれた相互共存在のもとに没入している」(SZ, 175) ののである。

世界内存在である現存在は、おのれの世界、他者そしておのれ自身にかかわりながら存在している。しかし、「空談」、「好奇心」、「曖昧性」によって特色づけられる日常的な開示性によって、「この～へとかわる存在は、地盤を失って浮動するという様態をもっている」(SZ, 177)。また、「世間」によっておのれの存在可能が規定されているため、おのれ自身は「至る所に存在しながら、どこにも存在しない (überall und nirgends sein)」(SZ, 177) というあり方をしている。

こうした日常的な現存在の存在様態である「頽落」は、「誘惑 (Versuchung)」、「安らぎ (Beruhigung)」、「疎外 (Entfremdung)」、「捕縛 (Sichverfangen)」という諸現象によって特徴づけられる。

空談がさまざまな人々に伝達され、そして「語りまね」されることでもって、相互共存在において「平均的理解」や「公共的な解釈」が形成される。そもそも空談というのは、現存在の相互共存在に基づいている。すなわち、現存在の自身の存在の内に、「平均性」や「公共性」の根拠が存するのである。その結果、平均的な理解や公共的解釈によっておのれ固有の可能性ではなく、いわゆる「世間」に合わせた可能性を存在するようになる。また、空談を次から次へとやり取りすることで、その話題となる存在者との存在連関が失われ「地盤喪失」に陥る。頽落というのは、現存在が自らおのれへと与えている可能性なのであり、「現存在は頽落する不断の誘惑を自ら準備している」(SZ, 178) ののである。この意味で、現存在の存在構造である世界内存在は、「誘惑的 (versucherisch)」なのである。

世界内存在というのは、それ自体、「誘惑的」という性格を持っているのであるが、日常的な開示性によって開示される可能性は、多くの現存在に同じように共有されているため、確実で、真正で、なおかつ完全であるように見える。われわれ現存在は、「世間」に合わせた可能性、あるいは「世間」から与えられた可能性を存在することで、「充実した本当の『生』を営み、送っている」(SZ, 177) と思い込む。この思い込みにより、現存在には「安らぎ (Beruhigung)」が与えられる。

現存在は、他者というおのれとは異なるものとおのれを「総合」することで、「現存在」という存在者を本当に理解できると思う。しかし重要なのは、おのれを相対的に理解することではなく、おのれに最も固有な可能性 (すなわち「死」) をおのれ自身に解放するこ

とである。上記のような思い込みによって安らぎを得ている上に、平均的な理解によってすべてを理解しているという錯覚によって、現存在はおのれから疎外される。ただおのれに固有であるのみならず、その中でも最も固有な可能性が、どうして平均的な理解によって理解されようか。「頽落しつつある世界内存在は、誘惑し、安らぎをもたらすと同時に、疎外しつつ (entfremdend) のである」 (SZ, 178/ 強調原著者)。

頽落しつつ疎外されている現存在は、しかし、実際におのれから奪い取られている (entrissen werden) わけではない。おのれから疎外されることにより、むしろ、たとえば「自己分析 (Selbstzergliederung)」 やそこから生まれた「性格学 (Charakterologie)」 などを通しておのれへ向かおうとする。だが、これによっておのれに固有な可能性 (すなわち「本来性」) はますます閉ざされ (verschließen)、むしろおのれ自身ではないあり方 (すなわち「非本来性」) へと追いやられる。このような疎外の働きによって、現存在はおのれ自身のうちに捕縛される (sich in ihm selbst verfängen)。

以上で取り出された「誘惑」、「安らぎ」、「疎外」、「捕縛」という4つの現象により、「頽落」はその存在様態に関して特徴づけられる。これら4つの契機を含む頽落を、ハイデガーは「転落 (Absturz)」 と性格づけている。すなわち「現存在は自らおのれ自身の内へ、つまり、非本来的な日常性の地盤喪失性 (Bodenlosigkeit) と虚無性 (Nichtigkeit) の内へと転落する」 (SZ, 178) のである。しかしこのことも、平均的な理解ならびに公共的解釈により「具体的な生 (konkretes Leben)」 であると吹聴される。

本節でこれまで見てきたように、現存在はその日常においておのれ自身として存在しているのではない。そうではなく、いわば「世間」に溶け込み、おのれに固有な可能性を存在していない。

このように不断に本来性から引き離されながら、しかもそれこそが本来的なものであるという思い込みだけはつねに作り出されることが、現存在を「ひと」へと引きずり込むのであり、この頽落の動性は「旋回 (Wirbel)」 という性格を帯びている (SZ, 178)。

*

ここまで、日常的な開示性の分析を通して現存在の「頽落」というあり方の概要を確認してきた。この「頽落」という概念は次章で検討する、世界内存在とは「誰か」という問題と関係しているため、本節のおわりにその要点をまとめておこう。

まず「頽落」というのは、周りの存在者とのかかわりに没頭することで、現存在がおのれに固有な可能性を存在していないあり方を指しているのであった。この周りの存在者とのかかわりに関しては、配慮的気遣いに没頭している「〈世界〉への没入」と顧慮的な気遣いに没頭している「相互共存在の没入」が挙げられていた。

こうした周りとのかかわりに没入しているのは、現存在の日常的な開示性である「空談」、「好奇心」、「曖昧性」の相互作用によるものである。空談による存在者との第一次的な存在関係の喪失や、空談が語り広められることによって形成される「平均的理解」や「公共的解釈」。そしてその空談によって形成された「平均性」や「公共性」に基づいて次から次へと存在者の存在を見て取る「好奇心」と呼ばれる「視」の働き。これら空談と好奇心によって、おのれの存在が真正に理解されていない、すなわちその固有な可能性に基づいて理解されていないにもかかわらず、平均性や公共性から理解された可能性を存在していることで、それが隠されてしまうという「曖昧性」。

以上のような日常的な開示性によって構成されている現存在のあり方、これをハイデガーは「頽落」と呼ぶ。そしてこの頽落しているあり様で存在している現存在が、「世界内存在とは誰か」という問いの答えになる。これについては次章の第4節で見たいこう。

7. おわりに

本章では、世界内存在についての問いである「世界内存在の『内存在』とは何か」が明らかにされた。

まず第2節にて、内存在とはある存在者の内側に別の存在者が存在している事態を指しているのではなく、世界のもとでそれと慣れ親しみつつ滞在している、という現存在の存在様態であることが確認された。こうした世界と慣れ親しみつつその内に滞在するというのは、現存在に「開示性」が備わっているからこそ可能なのである。したがって、議論は内存在から開示性へと移され、現存在の「現」がこの開示性を示唆していること、現存在はその本質上、開示性を欠くことができないことについて確認された。

続く第3節では、開示性の構成契機である「情態性」について確認した。情態性が現存

在の被投性や世界開放性、そして世界内存在をその全体において開示することが明らかにされ、より具体的な情態性の分析のために「恐れ」という気分を取り上げた。

情態性が単なる心理現象に過ぎないのではなく、それが開示性として捉えられているのは、そのつどの気分には何かしらの「理解」が伴うからであった。この理解の重要な働きとして「企投」が取り出された。この企投というのは、情態性における「被投性」と対になるものであり、それぞれ現存在の能動的な部分と受動的な部分を表現している。情態性と理解が不可分のものであるように、被投性と企投も当然別々に可能となるものではない。この被投性や企投については、後の第3章や第4章でも再び取り上げられることになる。また、この理解には「解釈」と呼ばれる理解を仕上げる働きが含まれているのであった。この解釈によって、われわれ現存在にはさまざまな存在者が出会われるのである。

こうした情態的理解や解釈が可能なのは、あらかじめその諸可能性を「語り」が分節しているからである。したがって、この分節化を担当している語りが、開示性の第3の契機として取り出されたのであった。

開示性とは、以上のように、情態性、理解、語りから構成されている。これらによって構成される開示性は、いわば形式的なものであり、開示性一般と呼べるものである。前章で確認したように、ハイデガーはわれわれ現存在の「さしあたりたいのあり方」、すなわち日常性を分析の出発点に選んだのであった。したがって、本章でも上記の開示性一般について確認した後、開示性の日常的な様態が確認されることになった。そこでは、語りの日常的な様態である「空談」、理解に含まれる「視」の日常的な様態である「好奇心」、そして解釈の日常的な様態である「曖昧性」が取り出され、これらによってわれわれ現存在の日常的な存在様式である「頹落」が構成されていることを確認した。

本章の以上の内容は、世界内存在の「内存在」を明らかにするだけでなく、実は、残されたもう1つの問い「世界内存在とは誰か」を明らかにする準備作業でもあった。次章では、本章までの議論を踏まえ、現存在の存在を「気遣い」という観点から再度分析していくことになる。そこで、現存在の存在が時間的構造を持っていること、そしてこの時間的構造と関連して、世界内存在である現存在とは「誰か」という問題が考察されることになる。

第3章 気遣いと時間性、そして「誰か」

1. はじめに

第1章および第2章において、世界内存在の「世界」と「内存在」がそれぞれ明らかにされた。本章では、世界内存在の残された問いである「世界内存在とは誰なのか」を明らかにする。

そのためにまず、われわれ現存在の存在が「気遣い」として捉え直される。世界内存在同様、気遣いは複数の契機から成る統一的構造である。そうした複数の契機が気遣いという1つの存在を構成しうるのは、気遣いが「時間性」であるからである。したがって、気遣いはさらに時間性として解釈され、時間性について概観される（第2節）。

次に、「世界内存在とは誰か」という問いに回答する準備作業として、現存在の「本来性」および「非本来性」という根本様態が確認される。これらの根本様態が可能なのは、現存在に「各自性」という性格が備わっていること、そして現存在が本質的に「可能性」であるからであることが示される（第3節）。

第3節で現存在に本来性および非本来性という根本様態があることを踏まえ、第4節ではわれわれ現存在の日常的な存在様態が「非本来性」であることが取り出される。第2章の日常的な開示性の議論を踏まえつつ、非本来性において重要な「ひと」という概念と「頽落」という現存在の存在様態が扱われる。

そして第5節では、非本来性と対比させる形で「本来性」という存在様態が分析される。ここではさまざまな概念が検討されるが、第4節と第5節の内容によって、「世界内存在とは誰か」の答えが得られることになる。

最後に第6節で、第2節での時間性の議論を踏まえつつ、本来性と非本来性という現存在の根本様態は、時間性の時熟の仕方の違いであることが示される。

2. 現存在の存在の時間的構造

本章ではまず、現存在の存在が気遣いとして捉え直される。この気遣いというのが複数の諸契機から成ることを確認する。また、そうした複数の契機を「気遣い」という1つの存在に紡ぎあげるものとして「時間性」が取り出される。この時間性によって、気遣いと

いう1つの存在が形成されるということが明らかになる。

(1) 現存在の存在としての気遣いと時間

前章で見たように、世界内存在という構造を持ち、世界のもとで存在している現存在は、周りのさまざまな存在者とかかわりながら存在している。道具的存在者とは「配慮的な気遣い (Besorge)」という仕方でかかわっているし、他の現存在、すなわち他者とは「顧慮的な気遣い (Fürsorge)」という仕方でかかわりつつ存在しているのであった。日常生活における現存在は、こうしたさまざまな存在者とかかわり (これをハイデガーは「交渉 (Umgang)」と呼ぶ) に没頭しており、おのれに固有な存在を忘却するほどである。現存在がこうしたあり方をしているのは、実存そのものが「気遣い (Sorge)」だからなのである。

世界内存在が本質上、気遣い (Sorge) であるがゆえにこそ […] 道具的存在者のもとでの存在が、配慮的な気遣い (Besorge) として、また、世界内部的に出会われる他者たちという共現存在との共存在が、顧慮的な気遣い (Fürsorge) として、捉えられたのである (SZ, 193/ 強調原著者 / [] 内森永)。

したがって「Sorge」という術語が、日本語の「気遣い」という言葉から連想される「思いやり」や「優しさ」のような意味合いで使用されているわけではないことに注意しなければならない。『存在と時間』の中では、そういった特定の現存在の振る舞い (あり方) ではなく、現存在の存在そのものを性格づける術語として使用されているのである。

『存在と時間』第41節では、この「気遣い」という観点から、現存在の存在構造がより詳しく分析されている。その中で気遣いは、「(世界内部的に出会われる存在者)のもとでの存在として、おのれに先んじて (世界) の内にすでに存在していること (Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begehendem Seienden))」として定義されている。ここには3つの構成契機が含まれており、それぞれ「おのれに先立って存在していること (Sich-vorweg-sein)」、「～の内にすでに存在しているということ (Schon-sein-in...)」、「～のもとで存在していること (Sein-bei...)」と分けることがで

きる。

これら3つの構成契機は、実は現存在の開示性である「理解」、「情態性」そして「頹落」を暗示している。「おのれに先立って存在していること」は、諸可能性へとおのれの存在を企投する「理解」を、「～の内にすでに存在していること」は現存在の事後的被投性を開示する「情態性」を、そして「～のもとで存在していること」とは、周りの存在者との交渉に没頭しおのれの存在を忘却している「頹落」をそれぞれ表している。このように、現存在の気遣いという存在は、「おのれに先んじて」、「何らかの世界の内では既に存在していること」、「配慮的に気遣われた世界内部的な道具的存在者のもとでの頹落しつつある存在」と3つの要素から成っているのである。

では、上記3つの契機を「気遣い」という1つの存在にまとめあげているものとは一体何なのか。これについてハイデガーは、『存在と時間』第65節において、気遣いの構造における根源的な統一は「時間性（Zeitlichkeit）」によるものである、と述べている（SZ, 327）。実は、現存在と時間性とのかかわりについては、『存在と時間』の冒頭部分すでに暗示されている。ハイデガーはその第5節において、「われわれが現存在と名づける存在者の存在の意味として、時間性（Zeitlichkeit）が提示される」（SZ, 17/強調原著者）と述べているのである。この時間性によって、先の3つの構成契機の統一が可能となり、現存在の存在が「気遣い」という全体性において性格づけられているのである。

（2） 時間性の構造

以上で現存在の存在の意味が「時間性」として取り出された。気遣いとは、時間性なのである。気遣いと時間性との間に対応関係が確認されたとなると、当然、時間性にも気遣い同様、統一的構造が含まれていることになる。実際、時間性もまた気遣い同様、「既在化しつつある現在化する将来（*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*）」という統一的構造を持っている。気遣いとは、先述の通り、「（世界内部的に出会われる存在者）のもとでの存在として、おのれに先立って（世界）の内にすでに存在していること」であった。時間性の構造は、気遣いを構成する各要素とびったり対応している。気遣いの「おのれに先立って」には「将来（*Zukunft*）」が、「～の内にすでに存在していること」には「既在性（*Gewesenheit*）」が、そして「～のもとで存在していること」には「現在

（Gegenwart）」がそれぞれ対応している。以下では、これら3つの時間性の契機を順に確認していこう。

はじめに、時間性の「将来」から見ていこう。現存在は絶えずおのれの存在を諸可能性へと企投している。ハイデガーはこのことを『存在と時間』のなかで、「現存在はそれが存在しているかぎり、つねにすでに、また、つねになお、諸可能性に基づいておのれを理解している」（SZ,145）と述べている。これは言いかえれば、現存在はそのつど可能なあり方の中からどのように存在するのかわらを選択し、その選択した可能性を存在している、ということである。

たとえば「レポートを作成する」という可能性へとおのれを企投することによって、それを実現するために、机の前に座ってパソコンを立ち上げるという可能性や、図書館で本を借りるという可能性、あるいはノートにアイデアを書き込んで構想を練るという可能性など、さまざまな可能性が現存在に与えられる。そうした可能性の中から、たとえば「図書館で本を借りる」という可能性を選択し、その可能性へとおのれを企投することで、今度は新たに「外出する」という可能性が与えられる。このように企投とは、現存在が存在するかぎり絶え間なく続く開示作用である。そして一度企投することで、その可能性はさらにそれに付随するさまざまな他の諸可能性へと分節化される。「レポートを作成する」という可能性へとおのれを企投することで、それを実現するための「図書館で本を借りる」という可能性や「インターネットで情報を集める」という可能性へと分節され、「図書館で本を借りる」という可能性へ企投することで、「身支度をする」という可能性や「外出する」という可能性が開示されるのである。現存在にはそのように絶えずさまざまな可能性が与えられ、それらの可能なあり方を存在しているのである。

〔…〕企投は、投げることに於いて、可能性を可能性としておのれのために前もって投げ、それを可能性として存在させる（*sein lassen*）のである。理解することは、企投することとして、現存在がそこでは諸可能性としてのおのれの諸可能性である（*sein*）ような、現存在のそうした存在様式なのである（SZ,145/ 強調原著者）。

現存在はそのつどおのれに与えられた可能性を存在する。こうしたおのれの諸可能性へとかかわることができることを、ハイデガーが「おのれに先立って」と表現しているのだ

ある。

現存在がかかわることのできる諸可能性には多様性があるのだが、その中で、現存在にとって最も固有な可能性が「死（Tod）」である。たとえば「レポートを作成する」という可能性は、一人の現存在にしか存在することのできない特別な可能性ではない。実際、学生や社会人など、毎日多くの人々が何かしらのレポートを作成している。それに対し、「死」という可能性は、一人ひとりに等しく与えられた可能性であり、かつ誰かと一緒に「死」という可能性を実現したり、誰かに代わってもらったりすることのできない、各々の現存在に固有の可能性である。このような意味で、ハイデガーは死を「現存在の最も固有な可能性（*eigenste Möglichkeit des Daseins*）」と表現する。

詳しくは次節で述べるが、この「死」という可能性へとあえて自らかかわろうとすることで、現存在は単独化され、それまで周りの存在者とのかかわりに没頭していたあり方から引き戻され、おのれに固有な可能性へと直面させられる。たとえば「レポートの作成者」のように、その人に限らず他の多くの人々に当てはまる可能性ではなく、その人に固有な可能性を存在することになるのである。このことをハイデガーは「おのれへと将来する（*auf sich zukommen*）」と表現する。上記のように、現存在はそのつど諸可能性へとおのれを企投し、存在することによって、現存在とは何者であるかが規定される。

「レポートの作成者」のような他の現存在にも当てはまる可能性にせよ、「死」によって開示されるその人固有の可能性にせよ、現存在の自己存在はそのつど可能性によって規定される。現存在はそのつどおのれを可能性へと企投し、可能性とかかわりつつ存在している。これが可能なのも、現存在が可能性の内でおのれへと至る（おのれへと将来する）という存在構造を持つからである。ハイデガーはこのことを表さんとして「*Zukunft*」という術語を使用している。たしかにこの語は通常、まだ起こっていないがこれから起こる「未来」を意味し、そうした意味合いが全く無いわけではない。しかし、彼が「*Zukunft*」という言葉で強調したいのは、可能性への企投ということで、おのれへと「至る（*kommen*）」という意味合いなのである。

「将来（*Zukunft*）」とはここでは、まだ「現実的」とはなっていないが、やがていつかは存在するであろうといった今のことを指しているのではなく、現存在がおのれの最も固有な存在しうることにおいておのれへと将来するとき（*auf sich zukommen*）

の、その来ること（Kunft）を指しているのである（SZ,325/ 強調原著者）。

次に、時間性を構成する2つ目の契機として、ハイデガーは「既在性」を挙げている。「既在性」とは、その言葉の通り、「既に存在している」というあり様、すなわち「現存在がそのつとすでに存在していた通りのあり様で（in dem, wie es [=das Dasein] je schon war）」（SZ, 325/〔〕内森永）存在することである。

前章で開示性の1つである情態性の議論を確認した際、われわれ現存在には気分によって、現存在が望むと望まざるとにかかわらずそのつと存在せねばならない事実、すなわち「事実性」が開示されるというのを確認した。そしてハイデガーはこのことを、現存在はおのれが存在するという事態へと投げ込まれていると捉え、それを「被投性」という術語で表現しているのであった。

この「被投性」というのは、現存在の気遣いに「既在性」という時間的構造が含まれていることで可能になる。すなわち、現存在の「事実性」とは、少し誇張して言い換えれば、気づいたときには既におのれが存在するという事態へと投げ込まれてしまっており、そうしたおのれが存在するという事態を現存在は存在せざるをえない、ということである。

「気遣いが既在性に基づいているゆえにのみ、現存在は、おのれがそれである被投的存在者として、実存することができる」（SZ, 328）のである。既在性とは、「その存在者が存在しているかぎり、そのつとすでに被投されたものであるような存在者の実存論的な時間的存在意味」（SZ,328/ 強調原著者）を指しているのである。

気遣いを構成する「～の内にすでに存在していること」という契機は、そこに「すでに存在していること」という表現が含まれている通り、現存在の既在性という時間的存在構造を表現している。しかし、気遣いのこの構成契機は既在性だけではなく、同時にそれによって可能となっている現存在の存在構造、すなわち被投性も暗示しているのである。

被投性というのは、上でも述べたとおり、情態性と呼ばれる「気分」によって開示されるのであった。そして情態性という術語の原語である「Befindlichkeit」には、そのつどの気分によっておのれの存在が開示されるということ、すなわち、気分によっておのれを見いだすということが含意されているのであった。被投性が「既在性」という時間的性格を持つことが取り出されたことで、この情態性と既在性とのつながりも明らかになる。

現存在はつねに被投的な事実としてのみ、「おのれを見いだす（*sich finden*）」。現存在はおのれを見いだすこの情態性（*Befindlichkeit*）において、なお存在しつつあるのにおのれがすでにそれであった存在者として、言いかえれば、既在しつつ不斷にそれである存在者として、おのれ自身によって襲われる。事実性の第一次的な実存論的意味は、既在性のうちにひそんでいる（SZ, 328/ 強調原著者）

既在性とは単に「かつて存在したあり様」を、すなわち「過ぎ去った過去」を指しているのではなく、「既に存在していたあり様」を今なお存在し続けている、という事態を暗示しているのである。それゆえにこそ、情態性によって開示される「被投性」という現存在の存在構造が可能になるのである。

最後に、3つ目の時間性の契機として「現在」が挙げられている。この術語は、一般的に「現在」という言葉で連想されるような「今」という意味合いで使用されているわけではない。この現在という時間的契機が気遣いの「（世界内部的に出会われる存在者）のもとでの存在」という契機に対応しているように、「現在」という術語は世界内部的存在者とのかかわりに関係している。

世界内存在という存在構造を持ち、世界の内世界内部的存在者のもとに存在している現存在は、絶えず周りの道具的存在者とかかわりつつある。道具的存在者とのかかわり、すなわち「気遣い」を、配慮的気遣いと呼ぶのであった。現存在がこうした配慮的気遣いという仕方で存在しているのは、現存在に絶えず何らかの存在者が現れているからである。こうした配慮的な気遣いを可能にしている世界内部的存在者と出会わせる働き、これをハイデガーは「現在化（*Gegenwärtigen*）」と呼ぶ。「環境世界的に現前しているもの（*das umweltlich Anwesende*）を行為しつつ出会わせることは、この存在者を現在化するごと（*Gegenwärtigen*）においてのみ可能」（SZ, 326/ 強調原著者）なのである。

ハイデガーが気遣いの時間的構造として挙げる現在とは、「今」を連想させるような通俗的な時間概念としての現在ではなく、上記のような存在者との出会いを可能にする「現在化」（現前化）の働きを指している。この現在という時間構造が備わっているからこそ、「（世界内部的に出会われる存在者）のもとでの存在」という現存在の存在構造が可能になるのである。そしてこれにより、前章で触れた「頽落」という現象もまた可能になる。

すなわち、現在化によって出会う多様な存在者のもとに没入することで、おのれに固有な存在可能を忘却し、それらとのかかわりに没頭するのである。ここに、現在という時間的構造と、頽落という現存在の存在構造の連関が読み取れる。

これまで述べてきた通り、現存在の存在である気遣いは、「時間性」という時間的構造を持っている。そしてそれ自体、「将来」、「既存性」、「現在化」という3つの契機から成る統一的構造なのであった。またこれらは、気遣いの構造契機である「おのれに先立って」、「(世界)の内にすでに存在していること」そして「(世界内部的に出会われる存在者)のもとでの存在」に対応しているのであった。加えて、時間性の3契機の議論を追っていく中で、それらが現存在の開示性である「理解」(企投)、「情態性」(被投性)、「頽落」と対応していることも暗示された。

気遣いが「(世界内部的に出会われる存在者)のもとでの存在として、おのれに先立って(世界)の内にすでに存在していること」という統一的構造として成立可能なのは、各々の構造契機が「時間性」と対応しているからである。「気遣いの構造の根源的な統一は、時間性の内にある」(SZ, 327/ 強調原著者)のである。

おのれに先んじては、将来に基づく。～の内ですでに存在していることは、それ自身において既存性を表明している。～のもとでの存在は、現在化において可能となる(SZ,327)。

時間性の3契機もまた、それぞれが単独で時間性を構成しているのではなく、「既存化しつつある現在化する将来」という統一的現象として初めて成立するものである。この統一においてこそ、「時間性」は成り立つのである。いわばこれら3つが互いに働きかけることによって初めて「時間」が生まれるのである。このとき注意しなければならないのは、時間は「存在する」のではない、ということである。なぜなら、時間性とは存在者ではないからである。存在者でない以上、それを「存在する」と捉えることはできない。時間性というのは、上記3要素から「時間として生成される」のである。このことをハイデガーは「時熟する(sich zeitigen)」と表現している。

時間性は、決して存在者で「ある」のではない。時間性は存在するのではなく、時熟

するのである（Die Zeitlichkeit »ist« überhaupt kein Seiendes. Sie ist nicht, sondern zeitigt sich）（SZ, 328/ 強調原著者）。

われわれ現存在は多様なあり方をしている。こうした現存在の存在の多様性は、時間性の時間的生成の仕方、すなわち時熟の仕方の違いに起因している。また、現存在の時間性がどのように時熟するのかによって、本来性および非本来性という現存在の根本様態の違いも生まれる。次節以降では、この2つの根本様態について見ていこう。

3. 現存在の根本的な存在様態と各自性

本論ではこれまで、「世界内存在」を構成する3つの契機「世界」、「内存在」、「誰か」のうち、「世界」については第1章で、「内存在」については第2章で明らかにしてきた。先の2章の議論を踏まえ、ここでようやく残された問い「世界内存在とは誰か」に回答する準備が整った。

まず第1章では、われわれ現存在の日常的なあり方を分析することで、周りの存在者が道具的存在者として現れているということ、そしてそれらを配慮的に気遣うという仕方でかかわっていること、また、われわれは日常生活においてそうした存在者とのかかわりに没頭していることが明らかにされた。そこからさらに分析が進められ、そうした存在者との出会いの場であると同時に、われわれ現存在がその内に滞在している場、それが「世界」であり、その構造として現存在の存在と密接に関係している「有意義性」が取り出された。

続く第2章では、世界へと「慣れ親しみつつそのもとに滞在している」というのが、世界内存在を構成する「内存在」によるものであることが明らかにされた。そして、こうした「慣れ親しみつつそのもとに滞在していること」は、理解、情態性、語りから構成される開示性によって可能となっていること、また、この開示性の日常的な様態が「頹落」であることも取り出された。

以上の内容を踏まえ、本章ではこれまで暗示されるにとどまっていた「誰か」という問いに対する答えが得られる。この問いに対する具体的な答えは、本章第4節と第5節で明らかにされる。それに先立ち本節では、この「誰か」問題と密接に関係している現存在の2つの根本様態（「本来性」および「非本来性」）、そしてこれら2つの根本様態の根拠で

あり、なおかつ現存在ないし実存という概念の重要な規定である「各自性」と「可能性」について確認していく。

(1) 本来性と非本来性

現存在には、「本来性 (Eigentlichkeit)」と「非本来性 (Uneigentlichkeit)」という2つの根本的な存在様態が含まれている。現存在が実存している際には、この2つの存在様態のどちらかにおいて、あるいは両者の「様態的な無差別 (modale Indifferenz)」 (SZ, 53) において実存している。

あらかじめ議論を先取りしてそれらの要点を述べておけば、「本来性」とはおのれに固有な可能性を存在している様態、「非本来性」とはおのれに固有な可能性を存在していない様態である。このうち、これまで本論で取り上げてきた『存在と時間』における日常性の分析は「非本来性」に対応している。

本章の次節以降では、この現存在の根本的な存在様態である本来性と非本来性について、それぞれにおいて現存在はどのように存在しているのか、とりわけ世界内存在である現存在にとって世界や周りの存在者の現れ、ないしおのれの存在の現れという観点に注目しつつ見て行く。

それに先立ち、本節では、そもそも本来性と非本来性という2つの根本様態が可能である根拠として、「現存在」が、われわれ一人ひとりがそれであるところの存在者を意味し、「実存」がわれわれ一人ひとりの存在を意味しうることを可能にしている「各自性」について触れておきたい。

(2) 根本諸様態の起源としての各自性と可能性

『存在と時間』第9節の中で、ハイデガーは現存在に関する重要な規定を行っている。

〔現存在という〕この存在者にとって、おのれの存在においては、その存在が問題であり、そうした存在はそのつど私のもの (je meines) である (SZ, 42/強調原著者 / [] 内森永)。

この記述には、現存在に関する重要な規定が2つ含まれている。1つは、現存在がおのれの存在を問題としつつ（すなわち「気遣い」つつ）存在している存在者であるということ、そして2つ目は、現存在がそのつど気遣っている存在が、紛れもないおのれ自身の存在であるということである。この後者の規定に関して、現存在がまさに存在しつつ問題としているところの存在が、われわれ一人ひとりの存在であるということ、ハイデガーは「各自性（*Jemeinigkeit*）」¹ という術語で表現している。

「現存在」とは、そのつどおのれ自身がそれであるところの存在者であり、われわれの総称ではない。「現存在」という術語で問題とされているのは、まさにわれわれ一人ひとりであり、その実存なのである。つまり、一人ひとりが「現存在」なのであって、わたし以外の存在者はその人にとって現存在ではなく、他の現存在、すなわち「他者（*die Anderen*）」なのである。『存在と時間』などでハイデガーが分析している「現存在」とは、したがって、たとえば「人間」というような何かしらの集合体を指すものではなく、あくまでもまさに各自が現におのれ自身として存在している存在者を指すのである。

このように、現存在やその実存の重要な規定として「各自性」が挙げられる。そして、現存在がまさに存在している存在に「そのつど私のものである」という規定があるからこそ、本来性と非本来性という現存在の根本様態も可能になる。

実存しつつある現存在には、本来性と非本来性と可能性の条件として、そのつど私のものであるという性格が属している。現存在は、これら2つの様態の1つにおいて、ないしは、これら両者の無差別の姿において、そのつど実存する（SZ, 53）。

現存在はそれが存在しているかぎり、おのれの存在を問題としつつ存在しているのであるが、その存在とは「おのれの可能性」としての存在であり、何某かのモノとして存在することではない。

¹ ハイデガーは人称代名詞の起源をこの「各自性」に見ている。「現存在に言及するときには、この存在者がもっている各自性（*Jemeinigkeit*）という性格にふさわしく、『私が存在する（*ich bin*）』、『君が存在する（*du bist*）』というように、常に人称代名詞（*Personalpronomen*）を備えて語らなければならない」（SZ, 42/強調原著者）。

現存在はそのつどおのれの可能性であり（*sein*）、現存在はおのれの可能性を事物的存在者のようにただ特性として「持っている」のではない。また、現存在とは本質的にそのつどおのれの可能性であるからこそ、この存在者はおのれの存在においておのれ自身を「選択し」たり獲得したりすることができる（*können*）のであり、おのれを喪失したり、ないしはけっして獲得しなかつたり、単に「外見上」獲得したりすることができるのである（SZ, 42/強調原著者）。

そのつどどのような可能性を選択しおのれを企投するのにかによって、現存在が何者であるかが規定される。すなわち、どのような可能性とかわり存在するのかが、世界内存在の「誰か」という問いに対する回答になるのである。たとえば、現存在が彼にのみ固有な可能性を存在している場合と、誰にでも当てはまり誰にでも担うことのできる可能性を存在している場合とでは、その現存在が「何者であるのか」という規定は変わってくる。現存在にとって、彼がまさにそこへと企投し存在している可能性は、その現存在自身が「何者であるか」を規定する重要な要素なのである。

関連して、現存在がどのような可能性を存在しているのか、ということは、現存在の本来性および非本来性という根本様態とも密接に関係している。現存在がおのれ自身として存在している様態を「本来性」、おのれ自身として存在していない様態が「非本来性」であった。上記の引用にもあるように、現存在がおのれに固有な可能性を選択しおのれ自身として存在したり、おのれに固有でない可能性を選択しおのれ自身として存在しなかつたりすることが可能なのも、現存在が本質上「可能性」だからである。現存在とは、それが「何で - あるか（*Was-sein*）」、すなわちその「本質（*essentia*）」が既に規定されている存在者ではない。われわれは、すでに規定された不変の状態を存在しているのではなく、そのつど諸可能性へとおのれを企投し、種々の可能なあり方を存在することで、「何者であるか」が規定されるのである。

現存在の根本諸様態である本来性と非本来性は、上記の通り、現存在に備わる「各自性」という性格と、「現存在とは可能性である」という規定がその根拠となっている。

まず、われわれ現存在は各々がおのれ（自分）の存在を問題としつつ存在している。このようにそれぞれの現存在が各々の存在を問題としているということ、これを「各自性」と呼ぶのであった。現存在はそれが存在しているかぎり、絶えずおのれ自身の存在を問題

としつつそれを存在しているのである。「おのれ自身」を問題とし、存在できるということが、現存在の根本諸様態（とりわけ「本来性」）の根拠である。

他方、現存在とは、あらかじめそれが「何で - あるか」というその「本質」が規定された存在者ではない。もしそのような存在者であれば、本来性と非本来性という様態の差が生じるはずがない。現存在がおのれ自身として存在したりおのれ自身として存在しなかったりすることが可能なのは、現存在が本質的に「可能性」だからである。すなわち、現存在にはおのれ自身として存在するという可能性はもちろん、おのれ自身として存在しないという可能性も与えられているのである。現存在はそのつどこれらの可能性を選択し、そこへ企投することで、彼自身がどのように存在するのか、すなわち「誰か」というのが規定されるのである。

現存在がおのれを喪失してしまったり、まだおのれを獲得し終えていなかったりすることができるのは、現存在がその本質上、可能的に本来的なもの（*mögliches eigentliches*）であり、言いかえれば、我がものとしておのれに委ねられているものであるかぎりにおいてのみである。本来性と非本来性という2つの存在様態——これらの表現は厳密な語義において術語的に選ばれているのだが——は、現存在が総じて、各自性という性格によって規定されているということの内に、その根拠を持っている（SZ, 42-43/ 強調原著者）。

以上のように、本節では、世界内存在とは「誰か」という問いに対する暫定的な回答である本来性と非本来性という概念が確認された。すなわち、世界内存在とは、「おのれ自身である」か「おのれ自身ではない」のである。そして、この本来性および非本来性とは、現存在の根本諸様態なのであるが、これらは現存在の各自性や可能性という性格によって可能となっているのであった。第4節と第5節では、引き続き本来性や非本来性という根本様態がどのようなものであるのかを確認することで、世界内存在とは「誰か」という問いにより具体的に答えていこう。

4. 日常的な現存在の存在様態としての非本来性

われわれは、気づいたときには既にこの世界の内に存在し、その内で出会われるさまざまな存在者とかかわりつつ存在している。現に今も、博士論文を執筆するためにパソコン画面を見ながらキーボードを打っている現存在、逆に提出された博士論文を読んでいる現存在というように、各々の現存在は周りのさまざまな存在者とかかわりつつ、多様な在り方をしている。

既述の通り、こうしたわれわれ現存在の日常的なあり方を、ハイデガーは「非本来性」として捉えている²。したがって非本来的なあり方は、現存在の日常性の分析を通して取り出されることになる。本論では既に、第1章と第2章において現存在の日常的なあり方について取り上げてきた。本節では、それらの議論も踏まえつつ、現存在の非本来性におけるあり方を見ていく。そしてその中で、世界内存在をめぐる「誰か」という最後の問いに対する答えも得られることになる。現存在の非本来性の分析においてキーワードとなるのが「ひと（das Man）」と「頹落（Verfallen）」である。以下ではこれらを順に検討していこう。

（1）日常的な現存在は誰か——「ひと」

『存在と時間』の第4章において、日常性において現存在とは誰なのか、という問いが分析されている。「現存在は、そのつどおのれ自身がそれである存在者なのであり、その存在はそのつどおのれのものなのである」（SZ, 114）という『存在と時間』における現存在の規定を踏まえると、この問いに対する答えは当然「おのれ自身」であると思われるかもしれない。しかし、これまでの議論からわかるように、現存在は必ずしも「おのれ自身」として存在しているわけではなく、「誰か」という問いに「おのれ自身である」とい

² 日常的な現存在のあり方について、たとえば『存在と時間』を執筆している1925年の「カッセル講演」の中でも次のように述べられている。「人間は日常性において非本来的に存在しているのです。この非本来的な存在こそ、人間の現存在の第一次的な現実性格（Realitätscharakter）にほかなりません」（GA80.1, 138）。

う回答は不十分である³。

これまで繰り返し述べてきたように、われわれ現存在の存在、すなわち「実存」は世界内存在という統一的な構造を持っている。そしてこの世界内存在にはさらに、「共存在」という性格が含まれていた。あらかじめ共存在という存在が実存に備わっているからこそ、われわれには絶えず他の現存在（他者）が会い出されているのであり、彼らと共に存在しているのである。他の現存在とのかかわりは、彼らへの直接的なかかわりである「顧慮的な気遣い」だけに限らない。本論第1章で確認した『存在と時間』における世界概念や道具的存在者の分析でも明らかになったように、われわれは道具的存在者を通して他の現存在と出会っているのである。

『存在と時間』の中で、日常的な現存在が誰であるのかは、現存在のさしあたりたいていのあり方から分析すべき、とハイデガーは述べている（SZ, 117）。では、そのさしあたりたいていのあり方とはどのようなものなのか。これまでに繰り返し触れてきた道具的存在者の分析でもわかる通り、現存在は周りの——道具的存在者や他の現存在問わず——さまざまな存在者とかかわりつつ存在している。日常生活における現存在は、そうした存在者とかかわりに没頭しているのである。したがってハイデガーは日常的な現存在を、配慮的に気遣われた〈世界〉の内に没入すると同時に他者たちへとかかわる共存在にも没入しており、おのれ自身を存在してはいない、と捉えている（SZ, 125）。

このように、日常的な現存在は周りの存在者とかかわりに没入しているのであるが、とりわけ他の現存在とのかかわりには注目しなければならない。われわれは他の現存在、すなわち他者とただかかわっているのではない。前章の日常的な開示性の分析の際にも暗示されていたが、日常的な現存在は「他者たちに隷属している」（SZ, 126）のである。すなわち「他者たちの意向が現存在の日常的な存在可能性を意のままにしているのである」（SZ, 126）。したがって、日常性におけるわれわれ現存在はただ周りの他者たちとかかわっているのではなく、彼らによっておのれの存在が規定されるという仕方でかかわっているのである。それにより、日常的な現存在はおのれ自身として存在しているのではなく、

³ 1925年夏学期の講義「時間概念の歴史への序説」の中では、ハイデガーは次のように述べている。「現存在とはつねにわたしの現存在です——わたし自身がそれである存在——ということによって、現存在とはその日常性において誰なのかという問いへの答えも、すでに与えられているという錯覚に陥ってはいけません」（GA20, 336）。

おのれの存在は他者たちに奪われることになる。

このとき注意しなければならないのは、現存在の諸々のあり方を規定している上記の他者とは、特定の他の現存在のことではなく、幾人かの現存在でもなければ、また逆に、おのれ以外のすべての人々のことでもない（SZ, 126）。明確に誰それと指示することはできないが、しかし絶えずわれわれがそれを意識しているところの他の人々、日本語で言うところの「世間」がそれに近いだろう。そうした日常的な現存在の存在を規定している「他者」のことを、ハイデガーは「ひと（das Man）」⁴と呼ぶ。日常性における現存在は、「ひと」によっておのれの存在を規定され、おのれに固有な存在を喪失している。現存在はいわばおのれ自身として存在しているのではなく、「ひと」として存在しているのである⁵。

（2）「ひと」の特徴的なあり方

現存在が「ひと」として存在するとは、おのれに固有な可能性を存在するのではなく、そのつどのあり方が不特定多数の「ひと」によって規定されている、ということである。「ひと」というあり方をより具体的に明らかにするために、ハイデガーは「隔たり（Abständigkeit）」、「平均性（Durchschnittlichkeit）」、「平坦化（Einebnung）」という3つの性格を説明している。

⁴ 「ひと」という概念は、『存在と時間』が刊行される4年前の講義「存在論」（1923年夏学期）のなかで既に言及されている。「日常性には現存在のある種の平均性（eine gewisse Durchschnittlichkeit des Daseins）、すなわち『ひと』が属しており、そこでは現存在の独自性（Eigenheit）や可能的本来性が覆い隠されたままなのです」（GA63, 85）。

『存在と時間』の執筆が開始されたのが1923年と言われていることから考えると、この「ひと」という概念や「本来性」、「非本来性」の区別が『存在と時間』の諸概念の中でも初期に形成されていることがわかる。

⁵ 現存在と「ひと」の関係性については、1925年のカッセル講演でも触れられており、その上講演という形式のためか、『存在と時間』よりもよりわかりやすく説明されている。

さしあたりたいい、私たちは私たち自身ではありません。私たちはむしろ、「ひと」が話すこと、「ひと」が判断すること、「ひと」が事象を見る仕方、「ひと」が要求すること、これらのことに基づいて生きています。この不特定の「ひと」こそが、現存在を支配しているのです（GA80.1, 138）。

現存在は道具的な存在者への配慮的な気遣いや他者への顧慮的な気遣いの中で、たえず他の現存在との区別を気にしつつ存在している。例えば、他の現存在に比べおのれが目立たないように彼らとの違いを無くそうとしたり、自身が彼らよりも劣っていたり遅れていたりする場合には少しでも彼らに追いつきその差を取り戻そうとしたりする。現存在のこうした性格を、ハイデガーは「隔たり」と呼ぶ。

たとえば、ファッションを例に挙げれば、雑誌やテレビ、SNSなどで得た世間の流れ（流行）に合うような服を買ってみたり、そういった髪型にしてみたりした場合。流行を気にしないと述べている人であっても、企業や店舗は世間の関心や流行に沿うような商品を販売しているため、その流れから全く逃れることは不可能である。また、個性を主張しようと、周りと異なる格好をしてみても、それも結局周りとの差（「隔たり」）を意識していることに変わらない。

この隔たりという性格によって、現存在の道具的な存在者への配慮的な気遣いや他者への顧慮的な気遣いは、現存在に固有なものではなく、むしろ他の現存在と似たりよったりなものとなっていく。娯楽に関して言えば「周り」と同じものを同じように楽しむようになり、仕事という場ではそれぞれに与えられた役割を「周り」と同じようにこなし、ニュースを見たり聞いたりした際には、たとえば「周り」が怒りを抱いているものに同じように怒るのである。このように、日常生活における現存在は「周り」に合わせて存在している。いわば、周りと同じあり方を目指すことで、そこからおのれがはみ出ないように絶えず気をつけているのである。すなわち、「ひと」として存在する現存在は、「平均性」を気遣いつつ存在しているのである。

「ひと」としての現存在が他者との隔たりをなくそうとし、平均的なあり方をするので、そこからはみ出る「例外」への監視が強められることになる。たとえば、周りとは大きく異なる言動をする人を、われわれは奇異な目で見ることがある。電車の中で大声を上げている人がいれば、（周りと同じように）静かにするように諭したり、ときには「危ない人」と判断し警戒したりする。周りが静かに目的地に着くのを待っている中、電車の中で突然大声を発する大人がいた場合、周りの他の乗客たちはその人物にそれとなく注意を向け、その人物の動向を監視するのである。周りのこのわれわれと同じように静かに振る舞うのは当然だという前提によって、それに反する者は自然とあぶり出されるのである。このように、周りとは異なる例外を認めず忌避し、すべてを平均的なものへとならそうとする

「ひと」の傾向を、ハイデガーは「平坦化」と表現する。

以上のような隔たり、平均性、平坦化によって、「ひと」のあり方である「公共性（*Öffentlichkeit*）」は構成されている。この公共性が、「ひと」として存在する日常的な現存在の存在を規定している。その際、現存在がかかわるところのものとの第一次的な存在関係が根拠とされているのではない⁶。むしろそうした諸々のものへと直接かかわらないようにするのが公共性であり、現存在はそれが正しいものであると漠然と思い込まされる。いわば、存在者との直接的な関係性を剥奪し、そういったものとのかかわりを覆い隠してしまうのである。しかもそのように直接的な関係性が欠けているにもかかわらず、公共性によって規定される存在こそが「正しい」ものであるという漠然とした思い込みも同時に与えられる。「公共性はすべてのものを不明確にし、こうして覆い隠されたものを、よく知られたものであり、誰にでも接近可能なものであると、言いふらす」（SZ, 127）のである。

上記のような性格を持つ「ひと」は、さらに、日常生活における現存在のその時々々の責任を免除する（*entlasten*）。すなわち、周りに合わせて振る舞うことで、そのつどの判断や決断を自分自身で担う必要が無くなるのである。しかもその「ひと」とは、誰でもがそれであるのだが、かといって特定の誰かであるわけでもないため、結果として特定の現存在が責任を持つ必要もない。ただただそのつど現存在から「存在免責（*Seinsentlastung*）」が行われるだけである。この存在免責により、現存在はさらに「ひと」を受け入れ、「ひと」の支配を受けることになる（「迎合（*Entgegenkommen*）」）。

以上のように、「ひと」としての存在の性格として、「隔たり」、「平均性」、「平坦化」、「公共性」、「存在免責」、「迎合」という6つが取り出された。これらの性格のうちには「不断性（*Ständigkeit*）」という性格が隠されている。この「不断性」とは、「ひと」として上記の性格を伴ったあり方をしているかぎり、「おのれに固有な現存在の自己も、他者の自己も、まだおのれを見出してはおらず、もしくはおのれを喪失してしまっている」（SZ, 128）ということの意味している。

⁶ これに関しては、前章の「空談」の議論を参照。「ひと」とは、日常的な現存在のあり方であり、日常的な現存在の開示性とは「空談」、「好奇心」、「曖昧性」によって構成される「頹落」であった。その中で、空談の特徴として、存在者との第一次的な存在関係が失われる「地盤喪失」が挙げられていたことを思い出していただきたい。

(3) 「ひと」と頽落

世界内存在である存在者とは誰か——世界内存在をめぐる最後の問いに対する答えが本節で明らかになった。すなわち、そうした存在者とは、日常性においては「ひと」である。すなわち、非本来的な世界内存在とは「ひと」なのである。

日常生活における現存在は「ひと」として非本来的に存在している。「ひと」とは、「隔たり」、「平均性」、「平坦化」、「公共性」、「存在免責」、「迎合」というこれまでに取り出された諸性格をもっており、そうした性格を持つ「ひと」というあり方をしている以上、現存在は不断におのれ自身としては存在していない。日常的な現存在はおのれ自身として存在しているのではなく、「誰でもない者 (Niemand)」として存在しているのであり、そうした「ひと」へとおのれをそのつどすでに引き渡してしまっているのである。

こうした「ひと」として日常的な現存在は存在しているのだが、このときの現存在の開示性こそ、前章で取り上げた日常的な開示性である。すなわち、「ひと」というあり方において、「空談」、「好奇心」、「曖昧性」というのは「ひと」というあり方を可能にしている重要な契機である。これら3つの契機から構成される日常的な開示性のことを、ハイデガーは「頽落 (Verfallen)」という術語で表現していた。

「ひと」として存在している現存在は、自らがおのれに固有な存在を存在していないということが隠されている。日常的な開示性である「曖昧性」によって、それがわからなくされているのである。つまり、「ひと」である現存在は、自らはおのれに固有な存在を存在しているつもりなのである。

*

以上、本節において、世界内存在とは「誰か」という問いに対する答えが得られた。日常的な世界内存在とは、「ひと」として存在しているのである。しかし、世界内存在とは「ひと」であるという回答は、「誰か」をめぐる問いの答えとしては不十分である。

世界内存在という存在構造を持つのは現存在であり、現存在には2つの根本諸様態が属しているのであった。したがって、世界内存在というのもまた、非本来性だけでなく、本

来性における現存在も当然問題となってくる。日常的な非本来性における世界内存在は「ひと」である。そして「ひと」としての現存在のあり方は本節でその概要が明らかにされた。

しかし、世界内存在が本来性という様態を持ちうる以上、「ひと」という日常的な非本来性は、世界内存在とは誰かという問いの半分にしか答えられていないことになる。世界内存在とは「ひと」であるという回答が不十分である以上、次にわれわれが取り組まなければならないのは当然、本来性における現存在のあり方である。次節ではこの「本来性」という問題に関して、本節で取り上げた「ひと」との対比でその概要を明らかにしていこう。

5. 「ひと」からの離反としての本来性

われわれはその日常生活において非本来的に存在している。すなわち、われわれはおのれに固有な可能性を存在していないにも関わらず、そのこと自体、覆い隠されてしまっている。そうなるやいなや、われわれはどのようにしておのれに固有な存在へと至ることができるのか。それともわれわれはそうした固有な存在へと関わるのが不可能なのだろうか。本論では、われわれ現存在がいかにしてその固有なあり方を取り戻し、本来的に存在しうるのかを示そうと思う。

(1) おのれの存在からの逃避としての非本来性

これまでの議論から明らかになったように、「ひと」として非本来的なあり方をしてい

る現存在は、おのれの存在から逃避し、他の現存在や道具的な存在者など、周りの存在者とのかわりに没頭している。

「ひと」のうちに没入し、また配慮的に気遣われた〈世界〉のもとに没入することは、本来的な自己存在可能としてのおのれ自身に直面して、そこから現存在が逃避する (*Flucht*) といったようなことを、あらわにする (SZ, 184/ 強調原著者)。

さしあたりたいのあり方、すなわち日常性における存在様態は、非本来的なものである。しかし注意すべきは、こうした日常的なあり方が現存在の根源的なあり方と必ずしも一致するとは限らない、ということである。日常性における現存在はおのれの存在から逃避し、「ひと」へと頹落している。つまり、日常的な現存在は「本来的な自己存在（das eigentliche Selbstsein）」ではなく、「『ひと』としての自己（das Man-selbst）」として存在しているのである。

しかし、こうした日常的なあり方が可能なのも、現存在がもともと、おのれに固有な存在の前に立っているからなのである。すなわち、そこから逃避しようとするものにあらかじめ直面しているからこそ、そこからの逃避もまた可能なのである。

したがって、本来性と非本来性という2つの根本様態においては、前者が現存在の根源的な存在様態と言わざるをえない。「現存在が、存在論的に本質上、おのれに帰属している開示性一般によっておのれ自身に当面させられているかぎりにおいてのみ、現存在はおのれ自身に直面してそこから逃避することができるのである」（SZ, 184/ 強調原著者）。日常的な現存在のあり方である「ひと」と配慮的に気遣われた〈世界〉とに頹落していることを、ハイデガーは現存在がおのれ自身に直面してそこから「逃避（Flucht）」していることと捉えている。

おのれに固有な存在から逃避しているあり方が非本来性だとすると、本来性とは当然、「ひと」へと頹落せずにおのれに固有な可能性へと自らを企投しているあり方のことを指す。すなわち、「ひと」としての自己を存在しているあり方が非本来性であり、おのれに固有な自己存在を存在しているあり方が本来性なのである。この本来性（Eigentlichkeit）という術語は、現存在がおのれに最も固有な（eigenst）可能性を存在している様態を指す語として選ばれたのである。

現存在とは、「おのれの存在においてこの存在自身へとかかわりゆくことを問題として」（SZ, 42）おり、もともと「おのれに最も固有な可能性としてのおのれの存在へと態度をとる」（SZ, 42）存在者である。したがって日常的な現存在は、おのれに固有な可能性を存在するという現存在本来のあり方から逃避し、「ひと」へと頹落しているのがゆえに、非本来的と捉えられているのである。

では、日常的な「ひと」として存在している非本来性から、どのようにしておのれに固有な可能性を存在している本来性へとその存在様態が変化するのだろうか。日常的な「ひ

と」としての自己はどのようにして本来的な自己存在へと連れ戻されるのだろうか。

前節で確認したように、日常的な現存在は「誰でもない者」である「ひと」として存在しつつ、周りの存在者とのかかわりに没頭し、おのれに固有な可能性を忘却してしまっている。現存在の多くの可能性は、多様な存在者とのかかわりの内で行われ、「誰でもない者」が担っても何ら問題の無いものである。たとえば、「レポートを書く」という可能性は、特定の現存在のみに与えられた可能性ではない。学生として存在する多くの現存在が担っている可能性である。たとえ特定の現存在が特定の授業の単位を取るために提出しなければならないレポートであっても、（もちろん規則には反しているが）別の現存在に代筆を頼み、「レポートを書く」という可能性を代わりに担ってもらうことができる。

世界の内での相互共存在の存在可能性には、ある現存在が、他の現存在によって代理可能であること（*Vertretbarkeit*）が、疑いもなく属している。配慮的な気遣いの日常性においてはこのような代理可能であることが、しばしば、また不断に使用されている（SZ, 239/ 強調原著者）。

上記のように、現存在のたいていの可能性は、現存在が配慮的に気遣っている〈世界〉とのかかわりの中で行われ、かつ、他の現存在に代わりに担ってもらうことが可能なものである。だからこそ、本論第1章で確認した「代理を務めつつ - 支配する顧慮的な気遣い」が可能なのであり、また、現存在が日常的に「ひと」として存在することが、すなわち「誰でもない者」として存在することが可能なのである。

このように、現存在が日常的に存在しているたいていの可能性は、他の現存在によって代理可能なものである。しかし、現存在に与えられている諸可能性の中で、周りの存在者とのかかわりが切断され、また、他の現存在に代わりをお願いすることもできず、自らが担わなければならない特別な可能性がある。それが「死（*Tod*）」である。

（2）おのれに最も固有な可能性としての死

ハイデガーは死を、現存在がもはや存在しないこと、すなわち「無」としては捉えない。彼は現存在の存在を分析する過程で、あくまでも現存在の存在として「死」という現象を

捉えていく。したがって、彼の分析において、死とは、あくまでも「可能性」として捉えられることになる。ただし、可能性と言っても、現存在にはつねにさまざまな可能性が与えられている。例えばレポートを提出するという可能性や、睡眠を取るという可能性など、現存在は常にそれらの可能性へとおのれを企投し、存在している。このように現存在の存在には多様な可能性が含まれているのだが、その中で、死とは特異な可能性として捉えられている。

死とは、いわば、現存在の「終わり（Ende）」である。ただし、上で述べた通り、ハイデガーが問題にしようとしているのはあくまでも可能性としての死である。したがって、「死でもって指されている終わることは、現存在が終わりに達していること（Zu-Ende-sein des Daseins）を意味するのではなく、むしろ現存在というこの存在者の[・]終[・]り[・]へ[・]と[・]か[・]わ[・]る[・]存[・]在（*Sein zum Ende*）を意味している」（SZ, 245/ 強調原著者）。

現存在はおのれの「終わり」としての「死」へとかかわりつつ存在している。しかしそれは、死という可能性を実現しようとしている、ということではない。というのも死とは、「実存の絶対的な不可能性」（SZ, 255）であり、「実存の不可能性の可能性」（SZ, 306）だからである。現存在は、おのれの死が現実となった瞬間、確実に存在することが不可能になる。死と同時に実存が不可能になるのである。では、こうした実存が不可能になる可能性へと、現存在は時折それへとかかわっているだけなのかというと、決してそうではない。われわれ現存在は誕生と同時に、こうした死という、おのれの実存が不可能になる可能性へとかかわりつつ存在している。「死とは、現存在が存在するようになるとすぐに、現存在がみずから引き受けるあり方」（SZ, 245）なのである。

前章の情態性の分析の際に、現存在の被投性という存在構造が取り出された。この被投性という性格は、おのれの終わりであり、実存の不可能性という可能性である死に関しても言える。「現存在が実存するさいには、現存在は既にこの〔死という〕可能性の内へと[・]投[・]げ[・]込[・]ま[・]れ[・]て（*geworfen*）いるのである」（SZ, 251/ 強調原著者 / 〔〕内森永）。死は、現存在が自ら選び、そこへと企投する可能性ではない。現存在として存在する以上、この一人ひとりに与えられた可能性を放棄したり、誰か別の現存在に代わりを頼んだりすることはできない。自ら望んだわけではないにもかかわらず、現存在はおのれの実存不可能性へと投げ込まれているのである。

現存在はその誕生と同時に、おのれの死という可能性へと投げ込まれている存在である。

死という可能性へと投げ込まれているとは、死ぬように運命づけられている、ということではない。現存在は、それが存在している限り、絶えずおのれの実存の不可能性という可能性へとかわりつつ存在しているのである。このような現存在の存在を、ハイデガーは「終わりへの存在 (Sein zum Ende)」や「死への存在 (Sein zum Tode)」と表現している。

では、現存在が絶えずそれへとかわりつつ存在している死を、ハイデガーは具体的にどのような可能性として分析しているのか。

まず、「死とは、そのつど現存在自身が引き受けなければならない1つの存在可能性である」(SZ, 250)。死というのは、誰一人として避けることのできない可能性である。われわれ現存在には一人ひとりにこの死という可能性が与えられており、その例外はない。せいぜい延期できるのみである。おのれの死という可能性は、その現存在にしか担うことの出来ない可能性なのである。それゆえ、「死とともに現存在自身は、おのれの最も固有な (eigenste) 存在し得ることにおいて、おのれに切迫している」(SZ, 250)。

現存在が普段存在している可能性は、その多くが他の現存在による代理可能なものである。「レポートを書く」、「電車に乗る」、「学生である」など、これらの可能性は、特定の現存在にしか存在できないような可能性ではなく、実際に不特定多数の現存在が現にこれらの可能性を存在している。このように、日常生活における多くの可能性には「代替可能性」が認められるのだが、他方、死に関してはそれが認められない。死という可能性に関しては、他の現存在とのすべての交渉は絶たれているのである (SZ, 250)。

先述の通り、死とは、現存在の実存が不可能になる可能性である。他の可能性の場合、それが実現した後も現存在は存在し続ける。しかし、死という可能性に関しては、それが現実になると同時に、現存在はもはや存在し得ない。死とは、現存在であることが絶対的に不可能という可能性なのであり、追い越すことができない可能性なのである (SZ, 250)。

また、上でも述べた通り、死という可能性は一人ひとりに等しく与えられ、避けることのできない可能性である。時代や文化、身分や環境など、その現存在がどのような環境にあらうと、死という可能性は等しく訪れる。他の諸可能性と違い、死という可能性には「確実性」が備わっているのである。

最後に、死というのは確実にわれわれ現存在に訪れる。その上、「死はあらゆる瞬間に可能である」(SZ, 259)。「突然死」という言葉があるように、「死」という可能性は、

いつ、どこで、どのようにやってくるのかは規定されていない。すなわち、死という可能性には「無規定性」という特徴がある。

以上のように、ハイデガーは『存在と時間』の中で、「現存在の終わりとしての死は、現存在の最も固有な、没交渉的な、確実な、しかもそのようなものとして無規定的な、追いつけない可能性（*die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins*）である」（SZ, 258-259/ 強調原著者）と定義している。「死」という可能性は、われわれ現存在が普段存在している多くの可能性と上記5つの点で異なっているのである。

先述の通り、現存在は死という終わりへとかわる存在として、絶えずこの「死」という可能性とかわりつつ存在している。では、具体的にどのようにおのれの「死」という可能性とかわっているのだろうか。

（3）死という可能性との本来的なかかわり

日常的な現存在は、「ひと」として非本来的に存在しているのであった。しかしその一方で、現存在は「死への存在」として、絶えずおのれの死という可能性とかわりつつ存在している。そして、この死とは「おのれの最も固有な可能性」として性格づけられていた。「誰でもあって誰でもない」ようなおのれ自身ではない「ひと」として存在しつつ、現存在はこの「おのれの最も固有な可能性」である死とどうかかわっているのだろうか。

日常的な現存在がおのれ自身としてではなく、「ひと」として存在している以上、「おのれの最も固有な可能性」へのかかわりも当然、それへと積極的にかかわっているわけではない。事実、『存在と時間』において、日常的な「死へとかわる存在」は、「死に直面して死を覆い隠しつつそこから回避する」（SZ, 255）という仕方で存在している、と規定されている。「現存在はさしあたりたいていは死へとかわる最も固有な存在を、それに直面してそこから逃避しつつ（*flüchtig*）、覆い隠している（*verdecken*）」（SZ, 251/ 強調原著者）のである。

われわれ現存在は、おのれの最も固有な可能性を自ら覆い隠しつつある。では、どのように覆い隠しているのかというと、このときに重要なのが「頹落」である。頹落というの

は、配慮的に気遣われた〈世界〉とのかかわりに没入し、おのれに固有な自己存在をではなく、「ひと」としての自己を存在しているあり方であった。「ひと」として他者の死に接する現存在は、おのれ自身に固有な存在として与えられている死という可能性に触れるものの⁷、直ちに「それは他人に降り掛かった出来事であり、私自身のものではない」と打ち消してしまう⁸。そうして死という各自に固有な可能性を、「ひと」の可能性、すなわち誰でもあって誰でもない者の平均的な可能性と捉えてしまう。「ひと」として存在する現存在によって「ひとは結局いつかは死亡するものだが、さしあたりは自分自身には関係がない」(SZ, 253)と語られ、それが共有されることで、死に関する平均的な理解が形成される。

「ひと」は死亡するが、それは私自身ではない。なぜなら、「ひと」とは、私でも身近な特定の誰かでもなく、不特定の「誰でもない者 (das Niemand)」だからである。本来ならばそれぞれの現存在に最も固有な可能性として与えられている死という可能性は、「ひと」の公共的な解釈によって歪められることになるのである。「『死ぬこと (Sterben)』は、確かに現存在を襲いはするものの、ことさら誰にも属していない出来事へと水平化されるのである」(SZ, 253)。

⁷ もちろん、われわれ現存在の死と他者の死は全くの別物である。というのも、そもそも「死」とは、これまで繰り返し指摘されてきたとおり、「おのれに最も固有な可能性」である。現存在に「各自性」が備わっており、なおかつその「終わり」が「死」と捉えられていることから考えても、現存在 (すなわち各々の「私」) の「死」と他の現存在 (すなわち他者) の「死」が同じはずがない。現存在の「死」と他者の「死」同一視してしまうと、そこに「代替可能性」を認めることになり、途端にわれわれの日常的なあり方である「ひと」としての可能性になってしまう。

⁸ 「日常的な相互共存在が持っている公共性は、死を、不断に出来する出来事として、『死亡事故 (Todesfall)』として、『識別している (kennen)』」(SZ, 252-253)。すなわち、「ひと」において「死」は「よくある出来事」として捉えられるのである。これは、日常的な開示性である「空談」によって、とある現存在の死が語り広められることにも起因している。すなわち、「話題」であるその現存在自身が問題とされるのではなく、その現存在が「死ぬ (死んだ)」という存在 (すなわち語られた内容そのもの) のみが問題とされるのである (「地盤喪失」)。それにより、本来であれば「おのれに固有な可能性」である死においては「誰が」(すなわち死ぬ存在者) が問題とされるべきところが、「空談」では問題とされないのである。「空談」については、前章を参照。

終わりへとかわる存在は、その終わりを解釈し変えつつ、非本来的に理解しつつ、そして遮蔽しつつ、その終わりに直面してそこから回避するという様態を持っている（SZ, 254/ 強調原著者）。

「死へとかわる存在」として、現存在は絶えずおのれの「死」という可能性へとかわりつつ存在する。しかし、「ひと」として存在する現存在は、その日常的な開示性によって、おのれの「終わり」であり、なおかつおのれに固有な可能性としての「死」に関する公共的な解釈を形成する。おのれに固有な死は、誰でもあって誰でもない「ひと」の死として捉えられるのである。このように、頹落しつつある現存在は、「死」というおのれに固有な可能性を覆い隠すという仕方、それから逃避しているのである。

死へとかわる日常的な存在は、頹落しつつあるものとして、死に直面したときのそこからの不断の逃避なのである（SZ, 254）。

以上のことを踏まえると、非本来性とは、おのれに最も固有な可能性である死を覆い隠し、そこから逃避している様態と捉えることができる。当然、おのれに最も固有な可能性を存在するのであれば、おのれ自身として存在していることに他ならないが、日常的な現存在はそれを覆い隠し、そこから逃避しているがゆえに、おのれ自身として存在せず、「ひと」として存在しているのである。しかし、非本来性が死から逃避するという仕方でおのれ自身でないのであれば、それは同時に、死へのかかわり方次第で本来性という存在様態が可能となることを暗示している。

死に直面してそこから日常的に頹落しつつ回避することは、死へとかわる非本来的存在なのである。非本来性は、その根底に可能的な本来性を持っている（SZ, 259）。

非本来性という様態の一因でもある、死からの逃避に対し、おのれの最も固有な可能性としての死への本来的なかわり方は、死という可能性を回避したり、覆い隠したり、あるいは「ひと」による公共的解釈を施したりすることではない。

また、死が「実存の絶対的不可能性」であり、それが現実化されると同時に現存在はもはや存在しなくなる。死への本来的なかわりとは、死という可能性を現実化することを

意味していない。あくまでも死は可能性として理解され、「可能性として持ちこたえられなければならない」(SZ,262)のである。このような可能性とのかかわり方を、ハイデガーは「可能性のうちへの先駆 (Vorlaufen in die Möglichkeit)」と呼ぶ。先駆とは、可能的なものを現実化することではない。むしろ「可能性として解放する」(SZ, 262)ことを指している。

したがって、死への本来的なかかわりは「先駆」として捉えられる。死への非本来的なかかわりが「逃避」や「覆い隠し」であったのに対し、先駆は、死という可能性を現実化しようとするのではなくあくまでも可能性のまま保持し、おのれの最も固有な可能性としておのれに開示するのである。可能性として開示するというのは、「企投」の働きによるものであった。そしてこの企投とは、現存在の開示性の1つである「理解」の作用であった。「理解とは、第一次的には、何らかの意味をぼんやりと眺めることではなく、企投の内であらわになる存在可能においておのれを理解することにほかならない」(SZ, 263)。おのれの最も固有な可能性である以上、死という可能性へと企投するということは、最も固有な可能性からおのれを理解するということである。ここに、「本来的実存 (eigentliche Existenz)」の可能性が暗示される。

死とは「没交渉的」という性格を持つ可能性であった。死においては「配慮的に気遣われたもののもとでのすべての存在および他者たちと共なるあらゆる共存在は、何も役に立たない」(SZ, 263)のである。死という可能性の内へ先駆することで、「現存在を現存在自身へと単独化する (das Dasein auf es selbst vereinzeln)」。したがって、死へと先駆することで、現存在は本来的な自己存在として存在可能なのである。

しかしだからといって、これによって現存在から配慮的に気遣ったり顧慮的に気遣ったりというあり方が失われるわけではない。現存在の存在が気遣いである以上、これら2つの気遣いは決して欠くことが出来ないのである。

現存在が本来的におのれ自身であるのは、配慮的に気遣いつつ何かのもとに存在し、顧慮的に気遣いつつ誰かと共に存在しているような、そのようなものとしてのおのれを、第一次的におのれの最も固有な存在し得ることをめがけて企投し、しかし「ひと」としての自己の可能性をめがけて企投しないかぎりにおいてなのである (SZ, 263/ 強調原著者)。

また、死という可能性には「追い越し得ない」という性格も含まれていた。死というのは現存在が存在しなくなるという可能性であるため、その可能性を追い越す（すなわち現実化した後も存在し続ける）ということは現存在にとって不可能である。死への本来的なかわりである「先駆」は、こうした実存の不可能性が「切迫している（bevorstehen）」ことを理解させ、それを逃避することなく、その可能性へとおのれを開放する。

おのれに固有な死に向かって先駆しつつ自由になることが、偶然的に押し寄せてくる諸可能性の中への喪失から解放してくれるのであり、しかもこのことこそが、追い越し得ない可能性の前に拡がっている事実的な諸可能性をまづもって本来的に理解させ選択させるのである（SZ, 264）。

死への先駆により、現存在にはおのれの「終わり（Ende）」が開示され、おのれが「有限的（endlich）」であることを理解する。単独化され有限であることを理解した現存在は、「おのれの有限的な実存理解内容を追い越している他者たちの実存可能性を、このおのれの有限的な実存理解内容の方から誤認したり、あるいは他者たちのそうした実存可能性を誤解して、それらをおのれに固有な実存可能性へと逆に無理強いしたりして〔…〕最も固有な事実的な実存を放棄してしまうという危険」（SZ, 264/〔〕内森永）を追放する。したがって、先にも述べた通り、単独化された現存在は共存在を失うのではなく、あくまでも他の現存在と存在しつつも、彼らの実存とおのれ自身の実存をいわば混同しなくなるのである⁹。

加えて、追い越し得ない可能性としての死へと先駆することで、おのれの「終わり」が開示され、現存在の存在がその全体性においてあらわになる。死を覆い隠し、そこから回避している非本来的な現存在にはおのれの存在全体が開示されていないのに対し、死への先駆という仕方では本来的に存在する現存在には、このおのれの存在全体が開示されているのである。

⁹ ここに本来的な顧慮的な気遣い、すなわち「先に飛び込んで見せつつ - 解放する顧慮的な気遣い」がそれとなく述べられている。この術語でも示唆されているように、現存在がおのれの死へと先駆し、おのれに固有な可能性から自己を理解することで、「ひと」として平均的に理解されていた実存に関して、おのれの実存と他者の実存が別物であることが理解され、それぞれの実存が解放されるのである。

また、死という可能性には「確実性」という性格も備わっているのであった。しかし、この可能性に備わる確実性とは、その可能性が現存在の存在の不可能性である以上、あくまでも可能性のままであらねばならない。「現存在が死の確実な可能性を可能性 (Möglichkeit) として開示するのは、ただ、現存在が、この確実な可能性へと先駆しつつ、この可能性を最も固有な存在可能としておのれにとって可能化する (ermöglichen) という仕方においてのみなのである」 (SZ, 264)。現実化することなくあくまでも可能性として保持しつつ、死という可能性が真であり、確実であると悟るためには、先駆するよりほかない。しかし、「先駆においてはじめて現存在は、おのれの最も固有な存在を、おのれの追い越し得ない全体性において確実だとおのれに確信させることができる」 (SZ, 265)。

死という可能性には、さらに「無規定性」という性格もあった。実存の不可能性である死が無規定であるとは、現存在が「不断に脅かされている」ということ意味している (「不断の脅かし (ständige Bedrohung)」。そして現存在が死という無規定的な実存不可能性によって脅かされているということは、情態性の1つであり、なおかつハイデガーによって「根本情態性 (Grundbefindlichkeit)」と表現されている「不安 (Angst)」によって開示される。前章で確認したとおり、情態性一般の性格として、現存在の事実に被投性を開示することが取り出された。不安という情態性は、現存在がおのれの有限的な終わりである死という可能性へと投げ込まれていることを開示する。「現存在が不安という情態性の内にあるのは、おのれの実存の可能的な不可能性という無に直面している時なのである」 (SZ, 266/ 強調原著者)。

前章で理解とは常に何らかの気分を伴う「情態的理解」であることが明らかになった。死の本来的なかわりである「先駆」とは、死というおのれの不可能性へと企投することで、おのれが単独であり、おのれの全体性および確実性を理解することなのであるが、そのような理解には絶えず「不安」という気分が伴っているのである。「死へとかわる存在は、本質上、不安なのである」 (SZ, 266)。

以上で、死という可能性へとかわる本来的なあり方が取り出された。先述の通り、「ひと」として非本来的に存在している現存在は、死というおのれに固有な可能性から逃避し、それを覆い隠している。しかしそこには同時に、本来性、すなわち死への本来的なかわりも暗示されているのであった。すなわち、本来的な死へのかわりとは、おのれ

の実存の不可能性を回避したりそれを隠したりするのではなく、自らそこへと先駆することを指すのである。

先駆は、現存在に「ひと」としての自己のうちへの喪失をあらわにし、現存在を、配慮的に気遣いつつある顧慮的な気遣いに第一次的には頼ることなく、おのれ自身であり得る可能性に直面させる。しかしそのおのれ自身とは、情熱的で、「ひと」の錯覚から解放された、事実的で、それ自身を確実だと悟っている、不安がりつつあるような死への自由におけるおのれ自身なのである（SZ, 266/ 強調原著者）。

以上のように、おのれの「終わり」としての「死」という可能性へと先駆することで、現存在にはおのれに固有な存在が開示される。ただし、ここで注意しなければならないのは、死へと先駆することで直ちに現存在が非本来性から本来性へとその存在様態を変えるというわけではない、ということである。現存在がおのれ自身であるために、死への先駆は必要条件ではあるものの、それだけで本来性が成立するような十分条件ではない。では、現存在が本来的に存在するとはどのような様態なのであり、そのためには「死への先駆」の他に何かが必要なのか、引き続き『存在と時間』の議論を追っていこう。

（４）良心と呼び声

日常的な現存在はおのれ自身として存在しているのではなく、「ひと」として存在している。「ひと」として存在している非本来的な現存在は、おのれの最も固有な可能性である死へと先駆することで、おのれに固有な可能性を存在する可能性、すなわち、おのれ自身として存在する可能性が開かれる。ただし先述の通り、死へと先駆しおのれ自身として存在する可能性が開かれるだけでは、現存在の存在様態が非本来性から本来性へと変わるわけではない。

非本来的に存在している現存在は、「ひと」へと没入し、おのれの存在を〈世界〉の方から規定している。本章の「ひと」に関する議論で取り出されたように、日常的な現存在のあり方には「隔たり」、「平均性」、「平坦化」、「公共性」、「存在免責」、「迎合」という特徴があるのであった。「ひと」として存在している現存在の配慮的な気遣いや顧

慮的な気遣いは、あらかじめ、「ひと」によって規定されているのであり、その上、「空談」、「好奇心」、「曖昧性」という日常的な開示性によって隠されてしまっている。

『ひと』はこのような諸可能性の表立った選択（Wahl）という重荷をおのれから暗黙のうちに免除しておきながら、そのことを隠す」（SZ, 268/ 強調原著者）。

以上のことを踏まえると、現存在が「ひと」として存在している非本来性から「おのれ自身」として存在する本来性へと至るためには、「ひと」の平均的なあり方によって免除されているそのつどの可能性の選択を自ら行っていくことが必要になる。

「ひと」の中からおのれを連れ戻すということ、言いかえれば、「ひと」としての自己が本来的な自己存在へと実存的に変様するということは、選択を取り戻すこと（Nachholen einer Wahl）として遂行されなければならない。だが、選択を取り戻すということは、選択を選択すること（Wählen dieser Wahl）を、つまり、固有の自己に基づいてある存在可能へと決断することを、意味する。選択を選択することにおいて現存在は、初めておのれの本来的な存在可能をおのれに可能化するのである」（SZ, 268/ 強調原著者）

しかし「選択を選択すること」に先立ち、「ひと」として存在している現存在には、おのれ自身として存在することが可能であるという「証し」が必要である。そしてこの証しを、ハイデガーは「良心（Gewissen）」として取り出している。実はこの「良心」というのは、これまでの現存在分析でそれとなく扱われていた。良心とは、語りという開示性の1つの様態である「呼び声（Ruf）」なのである。

「ひと」として存在している現存在は、そのつどすでに規定された諸可能性へとおのれを引き渡してしまっている。それというのも、現存在には被投性という構造が備わっているからである。日常的な現存在は「ひと」による公共的な解釈によって、おのれの諸可能性があらかじめ規定されている。しかし、こうしたことが可能なのも、現存在が「ひと」の空談を「聞く（hören）」ことができるからである。そしてこの「聞く」というのは、本論の第2章でも触れた通り、現存在の開示性である「語り」に対応しているものであった。すなわち、現存在に開示性として語りが備わっているからこそ、「ひと」の空談を聞くことが可能なのである。だが、「ひと」の空談を聞くということは、同時におのれ自身

を「聞き落とす (überhören)」ということでもある。したがって、現存在がおのれ自身として本来的に存在するためには、まずはおのれ自身へと耳を傾ける必要がある。そしてそれを可能にするのが、呼び声としての良心なのである。

語りを分析した際、その構成要素として「話題」と「語られる内容そのもの」が取り出された。呼び声が語りの1つの様態である以上、良心にもこれらの契機が含まれているはずである。

まず、良心の呼び声によって「話題」とされている存在者、すなわち呼びかけられているものとは、各々の現存在である。それも、「他者たちと配慮的に気遣いつつある共存在という『ひと』としての自己に、呼び声は向けられている」(SZ, 272)。良心の呼び声は、「ひと」としての自己を「おのれに固有な自己 (das eigene Selbst)」へと呼びかける。「ただ『ひと』としての自己 (Man-selbst) の自己 (Selbst) のみが呼びかけられ、聞くように促されるために、『ひと (Man)』のほうは自然と崩れ落ちるのである」(SZ, 273/強調原著者)。

次に、良心の呼び声によって「語られる内容そのもの」だが、良心は何ごととも語り伝えない。「呼び声は、何ごとをも言明しないし、世界の出来事についてのいかなる情報も与えず、物語るべきことを何も持たないのである」(SZ, 273)。良心の呼び声は「沈黙 (Schweigen)」という仕方で語るのである。呼び声は、「ひと」による騒々しい空談からおのれ自身へと呼びかけるために、あえて何も語り伝えないという形で呼びかけることで、現存在をおのれに固有な存在可能へと「呼び覚ます (aufrufen)」のである。

では、「ひと」としてのおのれ自身から「おのれ」自身へと沈黙という仕方で呼び覚まそうとしている者は誰なのか。これについてハイデガーは「現存在が、良心においておのれ自身を呼ぶのである」(SZ, 275/強調原著者)と述べている。すなわち、良心によって呼びかけているものと呼びかけられているものが同一なのである。ただし、だからといって呼び声が「われわれ自身によって計画されたり、準備されたり、自発的に遂行されたりするものではない」(SZ, 275/強調原著者)。呼び声は、われわれの期待 (Erwarten) や意志 (Willen) に反して呼びかけてくるのである。しかしその一方で、呼び声は他者によるものではなく、現存在自身からやって来るのである。

良心の呼び声が呼びかけている者が現存在自身であり、なおかつ上述の通り、「ひと」としての自己へと呼びかけているのを踏まえると、この呼びかけている現存在もまた頽落

した「ひと」としての自己だと思われるかもしれない。しかし、呼びかける者を「ひと」と捉えてしまうと、呼び声は「ひと」による空談となってしまう。おのれ自身へと呼び覚ます良心の呼び声が空談であるはずがない。実際、ハイデガーは呼びかける者に関して「その不気味さのうちにある現存在（*das Dasein in seiner Unheimlichkeit*）」と答えている（SZ, 276）。

「不気味さ（*Unheimlichkeit*）」というのは、現存在の根本情態性である「不安」と関係している。不気味さのことを、ハイデガーは「居心地の悪さ（*das Un-zuhause*）」とも言いかえている。われわれ現存在がその日常性において「ひと」へと頹落しているのは、この不安において開示される不気味さならびに居心地の悪さが原因となっている。この不気味さや居心地の悪さを、日常的な現存在は「ひと」へと頹落することで覆い隠しているのである。頹落はその根拠を、不安の内に持っているのである（SZ, 186）。

本論第2章での情態性の議論で明らかになったように、気分において開示されるのはわれわれ自身の存在のみならず、世界内部的な存在者の存在や世界もまた開示されるのであった。それに対し、根本情態性である不安においては、開示されるのは現存在自身のみである。不安において、現存在は単独化されるのである。それ以前には有意義性として現れていた世界は、「無意義性（*Unbedeutsamkeit*）」として現れる。非本来性にあっては道具的存在者とのかわりに没頭し、それらと親しみ、いわば「居心地の良さ」を感じていた現存在は、無意義性としての世界において、そういった居心地の良さから引き離され、「不気味」で「居心地の悪さ」のある「無」へと連れて行かれる。周りに何も存在しないわけではなく、非本来性同様、そこには何かが存在しているのであるが、それらはもはや「有意義性」という性格を持たない。世界内部的に出会われる存在者はもはや意義を伴って出会われず、無意義性という形で出会われるのである。「世界内部的な存在者はそのもの自身に即して完全に重要ではないので、世界内部的な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¹⁰ 迫ってくる」

¹⁰ 「押しつけがましい」という性格は、『存在と時間』の世界分析において、必要な道具が不在の場合に生じると考えられている（SZ, 73-74）。非本来性から連れ出された現存在は、それまでそれとのかかわりに没頭していた道具的な存在者を探し求めるものの、もはや以前のようにかかわりを持つことは叶わない。道具として出会われていた世界内部的な存在者からは意義が剥ぎ取られ、以前のように道具として使用するとかかわりを持つ

(SZ, 187/ 強調原著者)。

したがって、良心の呼び声において呼びかけてくる「その不気味さのうちにある現存在」とは、不安という根本情態性において単独化された現存在なのである。「不安によって気分づけられた呼び声が、現存在に、その最も固有な存在可能をめぐらしておのれ自身を企投することを、初めて可能にする」 (SZ, 277)。

良心とは、現存在の開示性である「語り」の1つであった。では、上記のように「不気味さからの呼び声 (*Ruf aus der Unheimlichkeit*)」である良心は何を開示するのか。通常の良心理解では、たとえば「良心の呵責」という表現があるように、何らかの「責め (*Schuld*)」と関係している。『存在と時間』における良心やその呼び声も、この理解から外れたものではなく、現存在を「責めあり (*schuldig*)」として開示する。ただし、この時に「責め」とは、通常考えられているような「罪」や「責任」とは異なっていることに注意しなければならない。ハイデガーは「責め」という現象を、われわれ現存在の存在の内に見出している。

『存在と時間』において、「責め」とは、現存在の存在に含まれる「非性 (*Nichtigkeit*)」という本質的な性格として捉えられる。現存在には「非性」という「責め」があるとして、ハイデガーは現存在を「責ある存在 (*Schuldig-sein*)」と規定する。現存在に含まれる非性、すなわち責めは、気遣いの3契機、すなわち、企投、被投性、頽落にそれぞれ見られるものである。

まず、企投においては、現存在にはさまざまな諸可能性が与えられているにもかかわらず、それらのすべてへとおのれを企投することはできない。たとえば、現存在が車を運転するという可能性へとおのれを企投している場合は、睡眠を取るという可能性や料理をするという可能性は断念せざるを得ない。「存在可能でありつつ現存在は、あれかこれかの可能性の中にそのつど立っており、不断に現存在はその他の諸可能性であるのでは非ず (*nicht*) して、その他の諸可能性は実存的企投においては断念しているのである」 (SZ, 285/ 強調原著者)。このように、現存在の企投には、あらゆる可能性へ同時におのれを企投すること

ことができないからである。しかし、それにもかかわらず、世界内部的な存在者や世界は意義を剥ぎ取られたもの、すなわち無意義なものとして現存在に出会われている。したがって、以前のように意義を伴って現れ道具として使用していた存在者の不在を感じる一方で、もはや以前のようなかわりを持つことのできない世界が現れていること、そのような事態をこの引用は意味していると考えられる。

はできないという非性が含まれている。

また、現存在は気づいたときにはつねにすでに世界の内へと投げ込まれている。「最も固有な存在をけっして根底から支配する力を持っているのでは非ざる (nie)」 (SZ, 284/強調原著者) にもかかわらず、現存在は被投的存在としてそうした存在を存在せざるをえない。こうしたおのれの存在を意のままに出来ないという非性が、被投性には含まれている。

さらに、日常的な現存在は、「ひと」へと頹落した非本来的なあり方で存在している。そのとき現存在は「ひと」としての自己を存在しているのであり、おのれに固有な可能性を存在しているのではない。このように、現存在の頹落には、おのれ自身では非ずという非性が含まれているのである。

以上のように、現存在の存在である気遣いには3つの「非性」が含まれている。気遣いとは、「非性の(非的な)根拠であること (das (nichtige) Grund-sein einer Nichtigkeit)」であり、こうした非性が備わっているからこそ、ハイデガーは現存在の存在を「責めあり」と捉えている。

不気味さからの良心の呼び声は、現存在に備わるこうした「責めある存在」を開示する。現存在の「責め」すなわち「非性」は、現存在の最も固有な存在可能に属している。したがって、こうした良心の呼び声に真正に応答することは、「おのれの最も固有な存在可能における自己理解 (Sichverstehen in seinem eigensten Seinkönnen)」、すなわち「最も固有な本来的な責めあるものになり得ることをめがける自己企投 (Sichentwerfen auf das *eigenste* eigentliche Schuldigwerdenkönnen)」と同じことを意味する (SZ, 287/ 強調原著者)。では、良心の呼び声に耳を傾け、それを理解するとはどういうことなのだろうか。

(5) 決意性としての良心を持つとうと意志すること

先に引用にも書かれていたように、「ひと」としての自己からおのれ自身としての自己へと変様するためには、「選択を選択すること」が必要となる。これまでの話を踏まえると、この選択には良心の呼び声も関係している。しかし、だからといって、本来性への第一歩が「良心を選択すること」であるわけではない。最も固有な存在を存在するきっかけとして、良心の呼び声に耳を傾け、それを理解する必要があるのであるが、それは良心を

選択する、ということではない。良心とは、先述の通り、われわれの期待や意志に反して呼びかけてくるのである。良心そのものを選択することはできないのであり、「選択されるのは、最も固有な責めある存在に向かって自由であることとしての、「良心を持つということ（*das Gewissen-haben*）」（SZ, 288/ 強調原著者）であり、「良心を持つと意志すること（*Gewissen-haben-wollen*）」である。

良心の呼び声を正しく聞き取るとは、「最も固有な本来的な責めあるものに成り得ることをめがける自己企投」（SZ, 287/ 強調原著者）である。そして、おのれ自身の存在を責めあるものとして理解し、そうした存在として存在するということは、それを語り告げている「呼び声への現存在の解放（*das Freiwerden des Daseins für den Ruf*）」を意味している。このように良心の呼び声に聞き従うことによって、現存在はおのれ自身を選択したのである（SZ, 287）。

「ひと」としての自己を存在している日常的な非本来的な現存在は、おのれの最も固有な責めある存在へとめがけて呼びかけられる。ただし、このとき、良心の呼び声を聞き逃したり、無視したりするという可能性も選択肢として与えられている。実際、日常性において「ひと」へと没入している現存在は、そうした呼び声に聞き従っていないのである。不安における不気味さから逃れるために、良心の呼び声に耳を閉ざし、「ひと」へと逃避する。その結果、おのれに最も固有な存在を、それも責めあるものとしての存在を覆い隠し、誰でもないものとしての「ひと」としての自己を存在している。

したがって、良心の呼び声に聞き従うというのは、〈世界〉へと頹落し「ひと」としての自己として存在することではなく、まさにおのれ自身として存在することを選択することになる。このように、良心の呼び声に聞き従い、最も固有な存在へとおのれを解放し企投することを、ハイデガーは「良心を持つと意志すること」と術語づけている。「呼びかけを理解する（*Anrufverstehen*）」とは、良心を持つと意志することにほかならない」（SZ, 288）。言いかえれば、良心を持つと意志することによって初めて、現存在はおのれ自身が被投的な責めあるものであることを理解し、その上でおのれに固有な存在可能性へと企投することが可能になるのである。

以上のことから、現存在をおのれに固有な存在へと引き戻す、良心ないしその呼び声とのかかわりにも、本来性と非本来性という2つの様態があることがわかる。このうち、良心を持つと意志することを、ハイデガーは「呼び声を本来的に理解すること」（SZ,

295) と捉えている。

良心を持つと意志することは、現存在の最も固有な存在可能を開示する開示性の1つとして捉えられている。「良心をもとうと意志することは、最も固有な存在可能における自己理解として、現存在の開示性の1つのあり方なのである」(SZ, 295/ 強調原著者)。開示性とは、現存在の重要な存在構造の1つであり、理解や情態性(気分)、そして語りという3つの契機から成っているのであった。良心を持つと意志することが開示性であるとする、当然、ここにも上記の3つの契機が含まれていることになる。

まず、良心を持つと意志することにおける理解の作用は、「世界内存在し得ることのそのつど最も固有な現事実的可能性をめがけて、おのれを企投すること」(SZ, 295)と規定される。すなわち、日常生活における〈世界〉から規定された「ひと」としての自己を存在する可能性ではなく、現存在に最も固有な責ある存在可能へとおのれを規定すること、これがこの開示性における理解の側面である。

次に、良心を持つと意志することにおける情態性であるが、これは先にも出てきた根本情態性である「不安」である。おのれに最も固有な可能性へと企投された現存在は単独化され、それまでの「ひと」としてのあり方から引き離されるとともに、世界が無意義性という姿で開示される。「呼び声の理解は、おのれ固有の現存在を、現存在の単独化の不気味さにおいて開示する」(SZ, 295-296)のである。無意義性という無としての世界へと投げ込まれ、単独化されたあり方、すなわち「おのれが存在する」という裸の事実という不気味なものによって、現存在は不安に襲われるのである。したがって、このおのれ自身の不気味さによる不安から逃避し、それを覆い隠した存在様態が、「ひと」としての自己として存在している非本来性である。それに対し、良心を持つと意志することで、「不安を受け入れる用意(Bereitschaft zur Angst)」をする存在様態が、本来性なのである。

最後に、良心を持つと意志することにおける語りは、「沈黙」である。さまざまなことに次から次へと目移りする「好奇心」を備えた「ひと」は、その非本来的な語りである「空談」によって、さまざまなことを騒々しく語りかけてくる。それによって、そこで開示される存在や世界は「曖昧性」を伴うことになる。これに対し、本来的な語りである良心の呼び声は、沈黙という仕方で語りかける。「良心は、沈黙という仕方で呼ぶだけなのである」(SZ, 296)。騒々しく語りかけられる「ひと」からおのれに固有な存在可能性へと引き戻されることで、現存在は単独化される。「呼び声は、不気味さという無言の静

寂（Lautlosigkeit der Unheimlichkeit）からやってきて、呼び覚まされた現存在を、静まりかえるべきものとして、現存在自身の静けさの内へと呼び返すのである」（SZ, 296）。

現存在の開示性は、「理解」、「情態性」、「語り」の3つの契機からなるものである。これと対応し、良心を持つと意志することにも、「最も固有な責ある存在をめがける自己企投」、「不安」、「沈黙」が含まれる。上記の開示性をハイデガーは「本来の開示性（eigentliche Erschlossenheit）」と呼んでいる。そして本来の開示性を構成する諸契機を「最も固有な責めある存在へと、沈黙しつつ不安への用意をととのえて、おのれを企投すること」（SZ, 296-297）とまとめ、これを「決意性（Entschlossenheit.）」という術語で表現する。

（6）本来の開示性としての先駆的決意性

上記で見たように、「ひと」として存在している現存在がおのれに固有な存在を取り戻すには、実存の不可能性であると同時にその最も固有な可能性である「死」から逃避することをやめ、自らそこへと「先駆」することが必要であった。すなわち、逃避という非本来的な死への存在から、先駆という本来的な死への存在へと変える必要があった。死へと先駆することにより、現存在の存在がその全体性において開示されるとともに、世界は無意義性として開示され、単独化された有限なおのれの存在が開示される。こうして世界内存在である現存在自身は不気味なものとして、不安という情態性において開示される。現存在の存在がその全体性において開示されることで、現存在の前にはそれまでの「ひと」としてのあり方（非本来性）とおのれ自身として存在するあり方（本来性）という2つの根本可能性が開示される。

しかし、それまで非本来的なあり方をしていた現存在が、死へと先駆することで、ただちに本来的なあり方に変わるわけではない。先述の通り、現存在にとって死とはおのれの「終わり」である。おのれの終わりである死へと先駆することで、現存在の存在全体が開示される。そこで本来的に存在する可能性とそれまで同様非本来的に存在する可能性が開示されるのであるが、このときもちろん、おのれの絶対的不可能性に直面したことで、再び「ひと」へと頹落し、死という可能性を自ら覆い隠すことも可能である。すなわち、それまで同様、「ひと」としての自己を存在する可能性へと企投するのである。その場合、現存在は再び「ひと」としての自己を存在し、非本来的なあり方へと戻ることになる。

それに対し、死へと先駆し、不安において開示されたおのれの最も固有な責ある存在へと企投することによって、現存在の本来的なあり方が可能となる。すなわち、本来性と非本来性という二つの根本様態が開示された中で、良心の呼び声に聞き従い、良心を持つと意志することすることで「責めある存在に向かって決意し」（SZ, 305）、それまでの「ひと」としての自己ではなく、おのれに固有な自己存在を選択するのである。そしてこの良心を持つと意志することが、決意性であった。

したがって、現存在の存在がその全体性において開示され、本来性というあり方をするためには、ただ死へと先駆するだけでは不十分である。なぜなら、そこではおのれの存在が全体として開示され、本来性と非本来性という二つの可能性が提示されるものの、必ずしも本来性が選択されるとは限らないからである。それに対し、決意性とは、上記の通り本来性へと企投することであるが、そのためにはそれに先立っておのれに最も固有な可能性が開示されていなければならない。「決意性が、おのれがそれでありうる当のものに本来的に成るのは、終わりへと理解しつつかわる存在としてなのである、言い換えれば、死の中への先駆としてなのである」（SZ, 305）。

以上のことから、現存在の最も固有な存在可能へとかわる根源的な存在は、「先駆的決意性（*vorlaufende Entschlossenheit*）」として捉え直されることになる。「決意性は、先駆的決意性としてのみ、本来的に、また全体的に、おのれがそれでありうる当のものなのである」（SZ, 309/ 強調原著者）。

先駆的決意性における現存在において、おのれに固有な存在がその全体において十全に開示される。ここで初めて、世界内存在とは誰かという問いのもう半分の回答である「おのれ自身である」が得られた。日常的な現存在は「ひと」としての自己を存在している。この「ひと」としての自己は、「誰か」問題の半分の答えにしかない。残りの半分は、先駆的決意性における「おのれ自身」として存在している現存在である。先駆的決意性において初めて、現存在の存在がその全体として、隠されることなく開示されるのである。

6. 現存在の存在の時間的生成としての時熟

これまで本章で見てきたように、現存在には本来性および非本来性という2つの根本様態がある。また、前節で確認したように、現存在の本来的な存在がその全体において開示

される、すなわち現存在のおのれの存在が隠れることなくあらわになるのは、現存在の「先駆的決意性」においてであった。そして、先駆的決意性が現存在の本来的な開示性であることも確認された。以上のことから、現存在の本来性および非本来性というのは、現存在の開示性に由来していることがわかる。

ところで、本章の初めの方で、現存在の存在である気遣いが「時間性」として捉えられた。現存在の存在は、時間的構造を持っているのである。現存在の存在様態に本来性と非本来性があるのに対応して、時間性にも本来的時間性および非本来的時間性が考えられている。

実は、現存在の根本様態である本来性および非本来性は、時間性の時熟の仕方の違いとして捉えられている。したがって、「世界内存在とは誰か」という問いの答えが「おのれ自身である」（本来性）のか、それとも「『ひと』としての自己である」（非本来性）」なのかは、時間性の時熟の仕方によって決まると言える。本章の最後に、本節では前節までの議論を踏まえつつ、現存在の時間性の時熟、その時熟によって現存在の存在が本来性および非本来性という様態に分かれることを確認する。

（1）将来

前章で確認したように、実存論的な「理解」とは、「現存在がそれを目的としてそのつど実存している存在可能へと企投しつつある存在する（*entwerfend - sein zu einem Seinkönnen, worumwillen je das Dasein existiert*）」（SZ, 336）ということを示していた。また、本章の第2節で確認したように、現存在の気遣いには「おのれに先立って」という時間的契機が含まれており、これは、現存在がそのつど存在可能へと企投することでおのれへと至るといふ将来という時間性を示しているのであった。したがって、現存在の存在構造である時間性である将来は、現存在の開示性の1つである理解（あるいはその構造である「企投」）から取り出すことができる。

ある実存的可能性のうちで、企投しつつおのれを理解することの根底には、将来がひそんでいるのだが、この将来は、そのときどきの可能性に基づいておのれへと向かって将来することにほかならないのであって、そのような可能性としてそのつど現存在は実存しているのである（SZ, 336）

そのつどの可能性へと企投する「理解」という開示性を持つ現存在は、おのれの最も固有な存在可能を存在することもあるし、逆にそうした存在可能を掴みそこね、「ひと」としての自己を存在することもある。「ひと」としての自己を存在している際、現存在にはおのれに固有な存在可能は覆い隠されている。この違いが現存在の本来性と非本来性という根本様態の差を生み出しているのであるが、そこには現存在が「先駆的決意性」というあり方をしているのかという違いがある。

先駆とは、おのれの終わりであり、実存の絶対的不可能性である死へとあえて自ら企投することであった。死には「最も固有な可能性」という性格があり、そこへとおのれを企投することで、〈世界〉へと没入し「ひと」として存在していた現存在は単独化される。また、死とはおのれの「終わり」であるため、死へと先駆することでおのれの存在がその全体性において開示される。現存在は死へと先駆することで、おのれ自身として存在するという本来性という可能性が開かれるのである。

死というおのれに固有な可能性への企投であることから推察されるように、先駆とは、時間性の将来に相当する。また、死への先駆によっておのれ自身として存在するという本来性の可能性が開示されることから、「先駆 (Vorlaufen)」とは、「本来的な将来 (eigentliche Zukunft)」として捉えられる。加えて、日常的な非本来性から本来性へとその存在様態が変容するきっかけが死への先駆であることからわかるように、本来的な現存在あるいは本来的時間性においては将来がある優位を占めていることも読み取れる。「根源的で本来的な時間性の第一次的現象は将来なのである」(SZ, 329/ 強調原著者)。

われわれ現存在の日常的なあり方は、周りの存在者とのかかわりに没頭し、「ひと」として存在しているのであった。「さしあたりたいは、配慮的に気遣いつつある世界内存在は、おのれが配慮的に気遣っている当のものに基づいて、おのれを理解している」(SZ, 337/ 強調原著者)。たとえば、レポートの作成者や学生、会社員など、われわれがそれへとかかわっている〈世界〉の方からおのれを理解している。そうした可能性は、「代替可能性」をもっており、その現存在に固有な可能性ではないため、「ひと」としての自己を存在しているのであった。

われわれ現存在の日常的なあり方は、そうした非本来的なあり方であり、われわれは「配慮的に気遣われたものがもたらす成果や、それがこぼむ拒絶に基づいて、配慮的に気

遣いつつおのれを予期している」 (SZ, 337/ 強調原著者)」。非本来的な現存在は、配慮的に気遣われたものの方からおのれ自身へと将来する。こうした「非本来的な将来」を、ハイデガーは「予期 (Gewärtigen)」と捉えている。

(2) 既在性

開示性の1つである情態性(気分)は、前章で見てきたように、現存在の「被投性」を開示するという特徴を持っているのであった。情態性が被投性を、すなわちおのれが気づいた時には既に存在しているという事実性を開示できるのは、現存在の時間的存在構造として「既在性」が含まれるからである。したがって情態性からは時間性の「既在性」を取り出すことができる。

まず、非本来的な既在性について明らかにするために、日常的な情態性である「恐れ」を例に考えてみよう。恐れとは、日常的な気分であり、非本来的な情態性である。第2章で『存在と時間』における恐れの実存論的分析を確認したが、そこで「恐れ」という気分を構成する契機として、恐れる「対象」と恐れる「理由」が含まれているのであった。

たとえば、目の前に現れたライオンを恐れたとしよう。ライオンはわれわれに危害を加える可能性のある「脅かす」という性格を伴って現れている。恐れの対象とは、ライオンのような世界内部的な存在者である。また、われわれがライオンという存在者を恐れるのは、ライオンによって脅かされているおのれの存在である。すなわち、恐れという気分において、われわれ現存在はおのれ自身へと連れ返されるのである。ハイデガーは、情態性の実存論的根本性格をこの「～へと連れ返すこと (Zurückbringen auf...)」に見出している。

恐れという非本来的な情態性においても、現存在はおのれ自身へと連れ返されるからこそ、おのれの脅かされている存在を危惧し、恐れるのである。しかし、恐れが非本来的な情態性、すなわちおのれに固有な可能性へとかわらない情態性として捉えられているのは、恐れの実存論的・時間的意味が「自己忘却 (Sichvergessen)」だからである。

ライオンを前に恐れている現存在は、自分の身を守るために、あたりに目を走らせ周囲の状況を確認し、たとえば身を隠す場所を探したり、ライオンを威嚇するための武器になるような道具を探したりする。すなわち、恐れにおいておのれの存在が危険にさらされて

いることを察知した現存在は、そのままおのれの存在を第一に気遣うのではなく、むしろそこから「狼狽して逃亡し（das verwirrte Ausrücken）」、周りの道具的存在者への配慮的気遣いに没頭するのである。そして一心不乱に身を守る道具を手にとりてそれを使用したり、あるいはどうすれば良いのかわからず途方に暮れる。このように、恐れにおいてはおのれの存在が忘却され、むしろ道具的存在者への配慮的気遣いの方へととどまるのである。したがって、非本来的な既在性は「忘却（Vergessen）」として捉えられる。

では、根本情態性である「不安」はどうなのだろうか。前節で確認したように、本来的開示性を構成する不安は、本来的な情態性と捉えられている。不安が本来的開示性とみなされているのは、死というおのれの最も固有な可能性の開示と関係しているからである。

「不安は、現存在をその最も固有な被投存在に直面させ、日常的に親しんでいる世界内存在の不気味さをあらわにする」（SZ, 342）。

恐れと違い、不安の対象と理由はどちらも現存在自身である。不安とは、おのれの最も固有な可能性である死へと先駆する際の情態性であり、そこでは現存在は単独化される。死への先駆とは、実存の絶対的不可能性へとおのれを企投することである。世界性である有意義性の「目的であるもの」は当然、実存の不可能性となり、そこを起点としていかなる有意義性も成立し得ず、当然世界は「無意義性（Unbedeutsamkeit）」として現れる。そうした世界の中で、道具的存在者はもはやいかなる適所性を持ち得ない。世界は「無（Nichts）」として開示されるのである。そうした無としての世界の中で、現存在は不気味なのである。世界内部的存在者が不在であるわけではないが、そこでは配慮的気遣いの対象となるいかなる道具的存在者も出会われない。したがって、恐れの場合のように、世界内部的存在者は不安の対象とはなり得ず、現存在は単独化されたおのれを前に不安なのである。また、不安の理由は現存在自身なのであるが、「不安は、不気味さの内へと被投されたものとしての赤裸々な現存在という理由のために不安がる」（SZ, 343）のである。

不安において世界が無意義性において開示されることで、われわれが日常的に普段行っている配慮的な気遣いは不可能になる。配慮的気遣いの不可能性は、本来的に存在するという可能性を「閃かせる（ein Aufleuchten-lassen）」、すなわちそうした可能性が与えられる。「不安は、最も固有な、単独化された被投性の純然たる事実の方へと連れ返す」

（SZ, 343）。もちろん、不安においておのれ自身として存在するという可能性が与えられたからといって、それだけでは本来的に存在することにはならない。そのためには先述の通り、おのれ自身として存在することを選択する「決意性」が求められる。とはいえ、

不安において、現存在は「ひと」としての自己というあり方から引き離され、取り戻すことが可能なものとして、おのれ自身として存在するという可能性の前へと連れ返されるのである。情態性の実存論的根本性格が「～へと連れ返すこと」であったことを考えると、不安という根本情態性が「本来的情態性」であることが理解できるだろう。不安という本来的情態性を構成している既在性は、「取り戻し可能（Wiederholbarkeit）」に直面させる点にその特徴がある。したがって、本来的な既在性を、ハイデガーは「取り返し（Wiederholung）」と呼んでいる。

（3）現在

本章第2節で確認したように、時間性を構成する現在である「現在化」とは、存在者を出会わせる働きのことを指していた。それゆえに、気遣いを構成する頽落と時間性を構成する「現在」との間にある連関が見て取れる。すなわち、周りに存在している存在者を出会わせる（現在化）しているからこそ、われわれ現存在はその日常性において彼らとのかかわりに没頭するのであり、おのれの存在を〈世界〉の方から規定するという「頽落」が可能なのである。頽落がもともと現存在の存在である気遣いに備わっているように、この「現在化」とは現存在の存在一般に備わる時間的構造であり、ここには本来性と非本来性の区別はない。

本来的な開示性である「決意性」において、本来的な現在が時熟する。決意性において、配慮的に気遣われるものへの気散じ（すなわち好奇心という日常的な開示性）から連れ戻されるだけでなく、将来（先駆）と既在性（取り返し）の内に保持される。こうした本来的な現在を、ハイデガーは「瞬間（Augenblick）」と呼ぶ。先駆的決意性の死への先駆において現存在は単独化され、世界は「無」として開示される。その上で、おのれ自身として存在するという選択を決意することで、現存在は本来性において存在することができる。このとき、死への先駆の「単独化」や「無としての世界」という記述から、本来性においてはいかなる存在者も出会われないと思われるかもしれない。しかし、それは誤解であり、世界内存在という構造を持つ以上、現存在には絶えず存在者が出会われるのである。ただ、「決意性」の前後、すなわち、非本来性における存在者の現れと本来性における存在者の現れは、その現れ方が異なるのである。

〔…〕決意性というこの本来的開示性は、そのときには、この本来的開示性の内に基礎づけられている〈世界〉の被発見性と、他者たちの共現存在の開示性とを、等根源的に変様させる。そのとき、道具的に存在している〈世界〉が「内容的に」別のものになるわけでもなく、他者たちの範囲が取り替えられるわけでもないのだが、しかしやはり、道具的存在へと理解しつつ配慮的に気遣いつつかわる存在と、他者たちと共なる顧慮的に気遣いつつある共存在とが、いまや、これらの最も固有な自己存在可能にもとづいて、規定されるのである（SZ, 297-297/ 強調原著者）。

したがって、瞬間とは、おのれの最も固有な可能性へと先駆し、おのれ自身として存在するという選択を決意した上でおのれ自身を取り返すことで可能になる「現在化」、すなわち存在者を出会わせる働きを指すのである。

現存在が〈世界〉へと没入し「ひと」としての自己を存在している様態としての非本来性において、上記の通り、存在者が出会われる（現在化される）というのは、いわばその可能性の条件である。すなわち、配慮的気遣いにしても顧慮的気遣いにしても、その相手となる存在者があらかじめ出会われているからこそ、現存在は顔落し、非本来的なあり方をし得るのである。つまり、顔落は現在化することの内にその実存論的意味を持っているのである（SZ, 338）。したがって、非本来的な現在は、「現在化」と呼ばれている。この術語は、現存在の時間性としての「現在」を表す術語と同一である。その理由としてハイデガーは「あらゆる現在は現在化しつつあるが、しかしあらゆる現在が『瞬間的』であるわけではない」（SZ, 338）と述べている。すなわち、現在化というのは、本来性と非本来性の区別なく時熟している一般的な時間性であり、とりわけ本来性における「現在」をことさら「瞬間」と呼んでいるのである。

（４）現存在の根本諸様態と時間性

われわれは本節で、現存在の時間性を構成する「将来」、「現在化」そして「既在性」という３契機の本来的な様態と非本来的な様態をそれぞれ明らかにした。本節のおわりにそれらを再度確認し、現存在の本来性と非本来性における時熟の違いについて確認してこよう。

まず、本章第2節で確認したように、将来の形式的構造とは「おのれへと将来する」ということであった。したがって、将来という時間契機において重要なのは、どのようにしておのれへと至るのかということである。本節での分析の結果、本来的な将来とは「先駆」であることがわかった。これは、現存在が「死への先駆」をきっかけとしておのれ自身として存在する可能性が開かれることに対応している。それに対し、非本来的な将来とは「予期」であった。非本来性において〈世界〉への配慮的気遣いに没頭している現存在は、そうした配慮的に気遣われているものの方からおのれ自身を予期するという仕方で、日常的な「ひと」としての自己に至るのであった。

次に、既存性の形式的構造は、かつて存在していた存在を今なお存在しつづけている、ということであった。不安の分析により、本来的な既存性とは、おのれ自身の「取り返し」として明らかになった。それに対し非本来的な既存性は、恐れ分析から「自己忘却」として取り出された。

最後に、現在の形式的構造は、存在者を現在化するという仕方で出会わせること、であった。非本来的な現在化は、この現在の形式的な意味合い同様、存在者を出会わせること、すなわち「現在化」として捉えられていた。それに対し本来的な現在化は、本来性における存在者の出会われである「瞬間」として考えられているのであった。

以上の内容を踏まえ、現存在の本来性と非本来性という根本様態を捉え直してみよう。

まず、本来的時間性においては「将来」から時熟する。すなわち、現存在がおのれの最も固有な可能性である死へと「先駆」することで、「ひと」としての自己から引き戻され、おのれ自身として存在する可能性と「ひと」として存在するという可能性が開示される。その上で、おのれ自身を選択し、おのれに固有な存在を存在するという決意をすることで、現存在はおのれ自身を「取り返す」。おのれに固有な存在可能へと企投することで、当然、それを「目的であるもの」とする有意義性は変化し、新たに本来性という仕方で開示された世界において存在者が出会われる（「瞬間」）。

それに対し、非本来的な時間性は「現在」から時熟する。非本来的な現在である「現在化」によってさまざまな存在者が出会われることで、現存在は〈世界〉への配慮的な気遣いに没頭する。おのれ自身をその固有な可能性からではなく、配慮的に気遣われたものから「予期」しつつ、世界内部的存在者をきっかけにした情態性によりおのれを「忘却」する。

以上のように、本来的時間性と非本来的時間性では、その時熟の仕方や優位を占めてい

る時間契機が異なっている。そしてこれらの時熟の仕方が、現存在の本来性および非本来性という根本様態の違いの原因なのである。

7. おわりに

本章では、「世界内存在とは誰か」という問いの答えを明らかにすることを目指していた。この「誰か」という問いに対し、本章ではその答えを「本来性」と「非本来性」に求めたのだった。

そのためにまず、第2節では現存在の存在が「気遣い」であること、そして気遣いという存在は「時間性」によって可能となっていることを確認した。気遣いを構成する複合的な契機が1つの存在を形成できているのは、それらが時間的なものであり、時間性として時熟するからである。ここで、時間性が「将来」、「現在化」、「既在性」という3つの契機から成ることが確認された。

第3節では、本来性および非本来性という根本諸様態が成立可能な根拠として、現存在の「各自性」という性格と、現存在の「可能性」という本質性格を確認した。われわれ各自がそれである現存在は、そのつど可能性を存在することでおのれが何者かが規定される。あらかじめその本質が決まっているのではなく、そのつどのおのれの企投に依拠しているからこそ、本来性なのかそれとも非本来性なのかという可能性が生じるのである。

第4節では、そのうちの非本来性を吟味した。非本来性とは、おのれに固有な可能性を存在しているのではなく、「ひと」としての自己を存在している様態であった。この様態における現存在は、〈世界〉へと没入し「ひと」の公共的解釈によっておのれの存在があらかじめ規定されているということが明らかにされた。

続く第5節では、非本来性と対比させつつ、本来性を吟味した。ここではさまざまな諸概念が新たに導入されたため議論が錯綜してしまったが、簡潔に言えば、本来性とは、おのれに固有な可能性を存在している様態であり、「おのれ自身」として存在していることを指す。そのためには、現存在はおのれの最も固有な可能性である「死」へと先駆し、おのれの存在全体が開示された上で、おのれ自身として存在することを選択する決意性が求められるのであった。死への先駆と決意性が結びついた「先駆的決意性」によって初めて現存在は本来性という存在様態において存在可能なのである。

こうした本来性と非本来性という存在様態の違いは、現存在の存在である時間性の時熟

の仕方の違いに起因している。第6節では、第2節の議論を踏まえつつ、本来的時間性が「先駆 - 瞬間 - 取り返し」の時熟であるのに対し、非本来的時間性は「予期 - 現在化 - 忘却」の時熟であることが明らかになった。また、本来的時間性においては将来の時間的契機である「先駆」が、非本来的時間性においては現在の時間的契機である「現在化」から時熟が始まることに取り出された。

以上の内容を踏まえ、「世界内存在とは誰か」という問いに答えるならば、先駆的決意性における本来性の様態にある現存在の場合は「おのれ自身である」。それに対し、「ひと」へと頽落した非本来性の様態にある現存在の場合は「『ひと』としての自己である」となるだろう。

第4章 『存在と時間』における真理論

1. はじめに

本論では第一章から第三章にかけて、「世界内存在」についての3つの問い「世界とは何か」、「内存在とはどのようなあり方か」、「世界内存在とは誰か」を明らかにしてきた。世界内存在とは、われわれ現存在の根本的な存在構造である。われわれは世界内存在に関する問いを吟味することで、われわれ各自の存在である「実存」をさまざまな角度から検討してきたのである。本論の最終章である第4章では、これまでの議論を踏まえ、『存在と時間』における「真理 (Wahrheit)」概念を検討する。『存在と時間』ではさまざまな真理概念が扱われているが、そのうち、本章および本論全体で問題としたいのは、「もっとも根源的な真理」として捉えられている「開示性」概念である。

まず第2節で、『存在と時間』第44節の議論を概観する。『存在と時間』の真理論は、この第44節で集中的に論じられている。ここでは、従来の「合致 (Übereinstimmung)」という真理概念の批判的検討を経て、真理という概念が言明や判断から、その存在論的根拠である存在者の存在やわれわれの実存へとその分析の場が移されていく。

続く第3節では、ハイデガーの真理論に対する代表的な批判者であるエルンスト・トゥーゲントハットの主張を確認していく。ハイデガーの真理論が『存在と時間』第44節に集中していることも相まって、トゥーゲントハットの批判も主にこの節に関する議論にその焦点が当てられている。彼の批判に対する簡潔な応答として、われわれは『存在と時間』における「現象学」という方法論を確認することになる。

最後に、第4節において、本論第1章から第3章までの議論を振り返りつつ、『存在と時間』における真理論上の問題について考察する。トゥーゲントハットのような批判者の存在は、ハイデガーの真理論の複雑さを証明している。本論では『存在と時間』の真理論における諸問題のうち、真理と非真理の関係性、そして「最も根源的な真理」と捉えられている「開示性」概念について検討していく。

2. 『存在と時間』第44節の真理論

『存在と時間』における真理論は、その第44節においてある程度体系的に論じられてい

る。実際、これまでの先行研究では、この第44節に焦点を絞った研究も多い¹。本章ではまず、この第44節の議論を整理することで、ハイデガーの真理論の要点をおさえていきたい。そこでの分析は、伝統的な「合致（Übereinstimmung）」という真理概念の分析から始まる。そして、合致が問題とされる真なる言明の分析を経て、認識論からわれわれ現存在の存在へと議論の場が移されていく。

（1）合致真理の分析とアレーテイア

『存在と時間』の真理概念の分析は、伝統的な真理概念の検討から始める。ここで想定されている真理概念とは、言明や判断がその対象と「合致」することを指しており、アリストテレスにその起源を持つと考えられているものである。

あるものがあるものと合致するとは、あるものがあるものと「関係」する、と捉えることができる。しかし、すべての関係が合致と呼ばれるわけではない。たとえば「16-10」は「6」と合致すると言われるとき、両者は「どれほどであるのか」という観点から見た際に両者の「同等性（Gleichheit）」が確認されているのである。

では、真理概念の場合はどうであろう。「知性とモノの合致（adaequatio intellectus et rei）」という表現があるように、伝統的な考えに従えば、真理とは、「知性」という観念的なものと「モノ」という実在的なものが合致するということである。しかし、これらの間には「同等性」を見いだすことはできない。というのも、先の「16-10」と「6」が同等という意味で合致していると言われたのは、両者が「数」という同種性

（Gleichartigkeit）を共有していたからである。しかし、観念的なものと実在的なものではその存在様態が異なっているため、知性とモノの間に同種性を見いだすことができず、したがって両者が合致することを同等性とみなすこともできない。

言明や判断がその対象と合致することを、以上のように「関係」と捉えてしまった場合、「真理」と呼ばれる現象をうまく説明することができない。真理とは何かを明らかにするためには、合致を「関係」としてではなく「存在様態」として捉えるべきだ、このように考え、ハイデガーは以下のような分析を行う。

¹ たとえばトゥーゲントハットの批判の要点は、第44節におけるハイデガーの言明の分析にある（Tugendhat, Ernst. (1984) 'Heideggers Idee von Wahrheit', in: Pöggeler, O. (ed.) *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*. Athenäum）。

ある人が壁に背を向けた状態で「壁に掛かっている絵は斜めである」と真なる言明をしたとする。この場合、言明と壁の絵の合致が確認されるのは、言明者が振り返って実際の壁の絵を確認した場合である。彼が確認したのは、言明において指示されていたものが壁の絵それ自身であったことである。「言明することは、存在しつつある事物自身へとかかわる存在の一つである」(SZ, 218)。言明においてわれわれは、頭の中の空想上の存在者とかかわっているのではなく、実際に存在する存在者そのものにかかわっているのである。先の言明者が確認したのは、おのれの言明が実際の壁の絵を「提示し (aufzeigen)」ていること、すなわち、実際に壁にかかっている存在者自身を「発見し (entdecken)」ていることなのである。

証明されるのは以下のことである。すなわち、言明されたものへとかかわる言明しつつある存在は、存在者を提示することであるという事実、つまり、そうした存在はおのれがそれへとかかわっている存在者を発見するという事実、このことである (SZ, 218)。

言明が真であるかどうか確認されるのは、「認識作用と対象との合致ではなく、ましてや心理的なものと物理的なものとの合致でもなく、さらにまた、『意識内容』同士の合致でもない」(SZ, 218)。確認されるのは、言明によって存在者がそれ自身において存在している通りに発見されているのか、という点なのである。

以上の合致真理についての検討を踏まえ、ハイデガーは伝統的な真理概念について以下のようにまとめる。

言明が真であるとは、言明が存在者をその存在者自身に即して発見する、ということの意味する。〔…〕言明が真であること (真理) は、発見しつつあることとして理解されなければならない。したがって真理は、ある存在者 (主観) が他の存在者 (客観) と同化するという意味での、認識作用と対象との合致という構造はまったく持っていない (SZ, 218-219/ 強調原著者 / [] 内森永)。

上記のように、言明や判断における真理現象とは、「合致」ではなく、存在者をそれ自

身において存在している通りに「発見」することだとハイデガーは捉える。このような彼の真理観は、古代ギリシアの「アレーテイア (ἀλήθεια)」概念にその由来がある。

『存在と時間』執筆に先立つ1920年代初め、ハイデガーは集中的にアリストテレス研究に取り組んでおり、自らが大学で担当する講義や演習においてもたびたびアリストテレスを取り上げている。その際、アリストテレスの『形而上学』や『ニコマコス倫理学』における「アレーテウエイン (ἀληθεύειν)」という概念に対し、ハイデガーは一般的な「真である (wahr sein)」という訳語ではなく、「暴露する (aufdecken)」という訳語を好んで使用している²。というのも、アレーテイアというギリシア語の本来の意味は、「真理 (Wahrheit)」ではなく「隠れなさ (Unverborgenheit)」である、と考えているからである³。

合致真理の起源も、このアレーテイア概念にあると考えられている。実際、言明や判断における真理概念の起源として、アリストテレスが想定されているが、彼が用いている概念が「アレーテイア」なのである。ここまで述べてきた通り、ハイデガーはこの概念を言明や判断における現象とは捉えていない。アレーテイアとは、「隠れなさ」という存在者や存在の状態を指す言葉であり、知性とモノが合致することを指すとは考えていない。実際に、上記のように真なる言明を分析してみても、そこでは言明とその対象である壁の絵が合致しているから「真」とみなされているのではなく、むしろ壁の実際のあり方を言明が暴露しているからこそ、「真」とみなされるのである。したがって、従来の真理観の起

² たとえば、1923年から1924年にかけて同内容で複数回行われた講演「真であることと現存在 (Wahrsein und Dasein)」では、副題に「『ニコマコス倫理学』第6巻の解釈 (Interpretation von Buch VI der Nikomach. Ethik.)」と書かれている通り、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』をその題材としている。その中で、アレーテウエインとは、「存在者を暴露すること (Aufdecken des Seienden)」であると繰り返し述べられている。詳しくは、Heidegger, M. (2016). *Vorträge: Teil 1: 1915 bis 1932 (Martin Heidegger Gesamtausgabe Bd. 80.1)*, Vittorio Klostermann. および森永駿 (2019) 「1923/24年講演における「アレーテウエイン」概念」 in: 名古屋大学哲学研究室『哲学フォーラム第16号』を参照。

³ 「アレーテイア」というギリシア語を「隠れなさ」と解釈するのは、ハイデガー独自の見解ではない。当時の希独辞典には、アレーテイアの項目に「隠されていない状態 (Unverstecktheit)」という訳語が記載されている (Passow, F. (Begr.) (1841), *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, F. C. W. Vogel, Leipzig, S. 97.)。したがって、隠れなさという解釈は、ハイデガー独自のものというわけではなく、当時の先行研究に基づいたものであることがわかる。

源をアリストテレスに求めるのは誤りである、とハイデガーは考えている。

(2) 発見としての真理

言明や判断における合致という現象として捉えられていた「真理」（真であること）が、以上の分析の結果、「発見しつつ - あること」として捉え直された。ハイデガーはここから更に分析を進め、真理という現象を存在論的に捉え直し、その基礎を明らかにしていく。

先に触れたように、真理概念の起源とされている「アレーティア」は、言明や判断がその対象と「合致」していることではなく、存在者がそれ自体において「発見」されていることを意味している。古代ギリシアにおいてアレーティアはこのように捉えられていたものであり、それを「真理 (Wahrheit)」という語に翻訳し、「合致」現象として捉えることで、「ギリシア人たちがアレーティアという術語の使用に際して、哲学に先立つ理解として『当然のように』その根底に置いていたものの意味を覆い隠してしまう」(SZ, 219)。アレーティア (ἀλήθεια) というギリシア語は、打ち消しの前綴りである「ア - (ἀ-)」と、「隠されていること」や「忘却」を意味する「レーテー (λήθη)」から成る単語である。この言葉の成り立ちに由来する意味合いを込めて、ハイデガーはしばしばアレーティアを「隠れなさ (Unverborgenheit)」と訳す。したがって、ハイデガーがアレーティアや真理という現象の根源的な意味として取り出すのは、存在や存在者が隠されている状態から隠れていない状態へと取り出されるという事態であり⁴、それは恣意的な解釈なのではなく、あくまでも古代哲学の伝統やその語義に基づいたものなのである⁵。

真なる言明の分析を通して真理という概念が「発見しつつ - あること」として捉え直されたことで、真理概念が現存在の存在と関係づけられて分析されていく。『『発見しつつ

⁴ 『存在と時間』執筆時の1920年代は、「アレーティア」（「隠れなさ」）と「真理」は同じ意味の代替可能な語として捉えられていた。しかし、1930年代以降、真理を主題にした講義や論文が繰り返され、真理概念の検討が進められていく内に、両者を同一視するのは不適切であるという考えがハイデガーの中で形成されていく。晩年の講演「哲学の終焉と思索の課題」（1964年）では、「真理」という語は主に「合致」を意味する術語として捉えられ、「アレーティアについての問い、すなわち隠れなさそのものについての問いは、真理についての問いではない」と述べられている (Heidegger, M. (1969), *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, S. 77)。

⁵ これについては本章の注2を参照のこと。

- ある』真であることは、現存在の一つのあり方である」（SZ, 220）。したがって、「発見」としての真理の基礎の実存論的・存在論的説明が求められる。

発見しつつあることが現存在のあり方であるならば、当然それは、本論のこれまでの世界内存在の議論とも関係してくる。気遣いという存在を持つ現存在は、その日常性において、道具的存在者とは配慮的気遣いという仕方で、他の現存在とは顧慮的な気遣いという仕方でかわりつつ存在しているのであった。

たとえば、学生である現存在には、周りの存在者は彼の「学生である」という存在可能に合った可能性を含む存在者として出会われる。パソコンであれば「レポートを作成する」ためのものとして、ノートであれば「授業の記録を残す」ためのものとして、カバンであれば「勉強道具を持ち運ぶ」ためのものとして出会われる。これらの存在者は、たとえばパソコンであれば、「動画を視聴する」ためのものという可能性や「音楽を聴く」ためのものという可能性など、上記の他にもさまざまな可能性を含んでいる。しかし、現存在が「学生である」という可能性へとおのれを企投している際、周りの存在者はこの「学生である」という存在可能に適した道具として出会われる。それは、道具的存在者が出会われる場である世界の構造（有意義性）が、「目的であるもの」としての実存によって根拠づけられているからであった（本論第1章参照）。

学生である現存在には、パソコンであれば「レポートを作成する」ためのものとして出会われる。これは、現存在が周りを見回し、たとえばパソコンに含まれるさまざまな可能性のなかから「レポートを作成する」という可能性を読み取り（「配視」）、パソコンを

「レポートを作成する」ためのものとして解釈することで、そのパソコンが表立って出会うのである（本論第2章参照）。この場合のパソコンをおのれの「学生である」という可能性のための道具として出会わせる働き、これをハイデガーは「発見する

（*entdecken*）」と呼ぶのである。「配視的な、あるいは、とどまりつつ眺めやる配慮的な気遣いは、世界内部的な存在者を発見する」（SZ, 220）。

世界内部的な存在者は、以上のように、現存在の働き（あり方）によって発見される。現存在が「発見しつつある（*entdeckend-sein*）」ないし「発見すること（*Entdeckung*）」という存在様態を持つのに対応し、現存在によって発見された存在者は「発見されつつある（*entdeckt-sein*）」ないし「被発見性（*Entdecktheit*）」という存在様態を持つ。したがって、「発見」という真理概念に基づいて考えると、第一次的に「真」であるのは現存

在であり、現存在によって発見される世界内部的な存在者は第二次的に「真」である。世界内部的な存在者の「発見」という真理は、現存在によって可能になるのである。

以上のように真理という現象を「発見」として捉え直したことで、われわれ現存在の存在である実存との関連が少しずつ明らかになってきた。真理という現象は、判断や言明というわれわれが存在する上での特定のあり方のみに見いだされるものではなく、むしろわれわれのあり方全般に見いだされる現象なのである。われわれが世界の中で周りの存在者とかかわりつつ存在している際、そこでは絶えず真理現象が見いだされる。現存在に存在者が現れていること、この事態をハイデガーは「発見」という術語で表現し、これを真理現象として捉えているのである。

また、この発見という真理概念は、従来の合致としての真理概念を退けるために代替概念として導入されているわけではない。あるものについて言明したり判断したりするためには、それに先立って存在者がわれわれに何かしらの仕方で出会わなければならない。存在者がわれわれに現れているからこそ、その存在者についての言明や判断も可能なのであり、それらで問題にされる真理現象（合致）も可能となる。したがって、ハイデガーは伝統的な真理概念を退けようとしているのではなく、あくまでもそれを存在論的に基礎づけてようとしていることには注意しなければならない。

われわれの普段の生活を振り返ればわかるように、われわれは絶えずさまざまな存在者と出会い、それらと関わりつつ存在している。現存在は、絶えずこうした存在者を出会わせるあり方をしている。真である言明に限らず、現存在が絶えず行っているあり方である「発見する」ことや、出会われる存在者のあり方である「被発見性」を、ハイデガーは真理現象として捉えるのである。

(3) 開示性としての真理

真なる言明の分析を通して「発見」という真理概念が取り出されたことで、真理現象が言明や判断というわれわれの特定のあり方から、現存在のあり方一般にまで連れ戻された。発見というのは、学生である現存在にパソコンが「レポートを作成する」ためのものとして現れるというように、道具的存在者が出会われることを指すのであった。本論のこれまでの議論から明らかなように、こうした世界内部的な存在者とのかかわりは、われわれ現存在の開示性が重要な役割を果たしている。

たとえば先の学生として存在している現存在の例を引き続き用いれば、現存在が「学生である」という可能性へとおのれを企投することで、パソコンという存在者の「レポートを作成する」という可能性が読み取られ、そのようなものとして解釈されて発見されるのであった。パソコンという道具的存在者がその適所性（適した道具でありうる場面）を得るのは、現存在の「学生である」という存在可能から順にさまざまな道具が有意義化されていくからであった（現存在が学生であるからこそ、レポートを作成しなければならず、そのための道具としてパソコンが求められる）。パソコンが「レポートを作成する」ためのものとして出会われるには、現存在が「学生である」という可能性へ企投することが求められる。この企投を、本論の第2章では「理解」の内に見出した。

また、理解には絶えず何かしらの気分が伴っているのであった。たとえば「学生である」という同じ可能性へ企投したとしても、平静な気分の際には「レポートを作成する」道具として出会われるパソコンが、落ち込んで暗い気分の際には「気分を切り替えるために音楽を聴く」道具として出会われるかもしれない。すなわち、気分によってパソコンとどのようにかわるのか、すなわちどのような可能性へ企投するのかが変わってくる。理解がつねに気分づけられているのは、現存在の存在構造に「情態性」が備わっているからであった。

さらに、現存在が周りの存在者を解釈して「として」構造を伴って出会わせる（発見する）のに先立って、理解可能性が分節されていなければならない。たとえば、「学生である」という可能性にしる、「レポートを作成する」という可能性にしる、「音楽を聴く」という可能性にしる、そうした可能性へ現存在が企投可能なのは、あらかじめ可能性が分節されているからである。そうしたあらかじめ分節された可能性に沿って、解釈は道具的存在者を「として」を伴わせて出会わせることができる。このような先行的な分節化の働きを「語り」と呼ぶのであった。

以上のように、現存在が存在者を発見し、存在者が被発見性という仕方で出会われるためには、「理解」、「情態性」、「語り」が必要となる。そして本論第2章で確認したように、これらの3契機から世界内存在の「内存在」である「開示性」が構成されているのであった。したがって、「発見」という真理概念は、この現存在の開示性によって可能となることがわかる。

発見という真理概念を吟味した際、現存在によって発見される世界内部的な存在者の

「被発見性」は第二次的な真理であり、現存在の「発見しつつ - あること」が第一次的な真理であることが確認された。現存在によって発見されるからこそ、世界内部的な存在者は真（すなわち被発見的）でありうる。先の分析の際にはその意味で現存在が第一次的に真であることが確認された。しかし、現存在が第一次的に真でありうるのは、現存在が発見しつつ - あるからのみならず、こうした存在者の現れを可能にする「開示性」という存在構造が含まれていたからなのである。

この開示性ととともに、またこの開示性によって、被発見性は存在し、だから現存在の開示性でもって始めて真理の最も根源的な現象が達成されるのである（SZ, 220-221/強調原著者）。

「発見」という真理現象を可能にする「開示性」は、したがって、より根源的な真理として捉えられる。そして、この開示性こそ、『存在と時間』における真理論では最も根源的な真理として捉えられるのである。「現存在が、本質上おのれの開示性であり、開示された現存在として開示し発見するかぎり、現存在は本質上『真』なのである」（SZ, 221/強調原著者）。本論におけるこれまでの分析から明らかなように、世界内存在という存在構造を持つ現存在は決して「開示性」を欠くことはない。そもそも「現存在」という術語自体、現存在に本質的にこの開示性が備わっていることを示している。

本質的に世界内存在によって構成されている存在者〔つまり、われわれ現存在〕は、それ自身、そのつど自身の「現」である。〔…〕この存在者は、その最も固有な存在において、閉ざされていないという性格を持っている。「現」という表現は、この本質的な開示性を指している。この開示性によって、この存在者（つまり、現存在）は、世界が現に開示されて - あることと一体となって、それ自身に対して「現に開示されて」存在しているのである（SZ, 75/〔〕内森永）。

開示性とは、端的に言えば、存在者ではなく存在が、あるいは存在者が会われる場としての世界が開示されていることを指す。「現存在」というのは、われわれ一人ひとりが現に存在している存在者であるということの他に、「存在了解（Seinsverständnis）」を備

えたわれわれ一人ひとりが「存在が開示される場」であることも暗示しようとしているのである。したがって、現存在はそれが存在するかぎり絶えず「最も根源的な真理」と捉えられている開示性を備えているのであり、「現存在は『真理の内で (*in der Wahrheit*)』存在している」(SZ, 221/ 強調原著者) のである。

だが一方で、これまでの世界内存在の分析(とりわけ本論第3章)から明らかになったように、現存在には「頹落」がその存在構造に含まれているのであった。日常生活における現存在はたいていおのれ自身として存在しているのではなく、〈世界〉に没入し「ひと」として存在しているのであった。また、本論第2章で確認したように、「空談」、「好奇心」、「曖昧性」という頹落を構成する日常的な開示性は、存在者への根源的な関係性が欠けているのであった。「存在者へとかかわる存在は解除されているわけではないのだが、根こそぎにされて (*entwurzelt*) いるのである」(SZ, 222)。

頹落において、現存在はおのれ自身を存在しているのではなく、また日常的な開示性においては第一次的な関係性が欠けた根こそぎの状態で存在者とかかわっている。それゆえ、頹落においてはおのれに固有な存在は隠され、現存在に開示性が欠けているのではないか、と思われるかもしれない。しかし、直前でも述べた通り、現存在は世界内存在として存在する以上決して開示性を欠くことはできない。また、前章で確認したように、「ひと」としての自己を存在している非本来的な存在様態とは、おのれに固有な存在(たとえばおのれに固有な可能性である死)から逃避することで可能となる様態である。そこから逃避するためには、あらかじめ逃避されるものが与えられていなければ(すなわち開示されていなければ)不可能である。したがって頹落においては「存在者は、完全に隠されてしまっているわけではなく、まさしく発見されているのだが、同時に偽装されているのである」(SZ, 222)。すなわち、あらかじめおのれに固有な存在が開示されているからこそ、現存在はそこから逃避し、〈世界〉へと没入しつつ「ひと」としての自己を存在しているのである。頹落した現存在は、おのれに固有な存在が開示されるのではなく、他の現存在と代替可能かつ〈世界〉から規定された(いわば仮初の)おのれの存在が開示される。この「ひと」としての自己がおのれの存在として開示されていることを、ハイデガーは「非真理 (*Unwahrheit*)」と呼ぶ。「現存在は、本質上頹落しつつあるために、その存在構造からいって『非真理』の内に存在しているのである」(SZ, 222)。

これに対し、おのれの終わりである死へと先駆し、その上で「ひと」としてではなくお

のれ自身として存在することを選択することで、現存在にはおのれに固有な存在がその全体性においてあらわになる。この本来的な開示性を、前章では「先駆的決意性」として取り出した。この先駆的決意性においてこそ、現存在にはおのれに固有な存在がその全体性において開示される。また、おのれの固有な存在がその全体において開示されることで、当然「目的であるもの」としての現存在の存在可能性も「ひと」としての自己からおのれに固有な自己へと変わるため、それを根拠に広がる有意義性連関、すなわち世界の開示性も変わることになる。同時に、その内で出会われる道具的存在者や他の現存在に関しても「ひと」としての自己から理解されたものではなく、おのれに固有な存在から理解されたものとなり、それらの現れも変様する。このように、先駆的決意性とはいわば本当の意味での「最も根源的な真理」であり、これをハイデガーは「実存の真理 (Wahrheit der Existenz)」と術語づけている。

したがって、開示性が最も根源的な真理として扱われている際には以下のことに注意しなければならない。まず、「開示性とは最も根源的な真理である」というテーゼは、(本来性および非本来性の違いを問題とせず) 開示性一般についての真理論的定義である。すなわち、発見という存在論的に根源的な真理よりも一層根源的な真理という意味で「最も根源的な真理」と呼んでいる場合である(広義の「最も根源的な真理」)。

しかし、現存在には本来性と非本来性という根本様態があり、それに対応して開示性も、本来的な開示性と非本来的な開示性⁶に区別できるのであった(前章を参照)。おのれ固有の存在がその全体性において開示されていることを、ハイデガーは「実存の真理」と呼び、本当の意味での「最も根源的な真理」(すなわち狭義の「最も根源的な真理」)として捉える。

これに対し、非本来的な開示性とは、現存在が頹落していることを指している。非本来的な現存在はおのれに固有な存在から逃避し、「ひと」としての自己を存在しているのであった。また、「空談」のような日常的な開示性においては存在者との根源的な関係性が欠如した根無し状態なのであった。したがって、非本来的な開示性においては、存在者や

⁶ 『存在と時間』において「本来的な開示性 (eigentliche Erschlossenheit)」という術語は登場するものの、「非本来的な開示性」という表現は使用されていない。代わりに『『ひと』の開示性 (Erschlossenheit des Man)」が使用されている。したがってここで使用している「非本来的開示性」とは、議論をわかりやすくするために用いているものであることに注意されたい。

その存在が隠されているわけではないもの、それが偽装されていたり十分でなかったりする。しかしその一方で、それらが可能となるのは「真理」が前提とされているからである。その意味で、ハイデガーは頹落や非本来的な開示性を「非真理」と呼ぶ。したがって、非真理とは、あくまでも先駆的決意性における開示のように完全な隠れなさ（あらわれ）ではないということであり、「偽」や「誤り」という意味ではないことに注意しなければならない。

*

以上、本節では、『存在と時間』第44節で取り上げられている真理論を概観してきた。伝統的な真理概念である「合致」は、真なる言明の分析によって「発見」というより根源的で存在論的な概念によって基礎づけられた。存在者が現れているからこそ、その存在者についての言明が可能なのであり、合致という真理現象も可能になる。ハイデガーは伝統的な真理概念に取って代わる新たな概念として「発見」という真理概念を主張しているのではない。むしろ哲学の伝統に立ち返り、古代ギリシアの「アレーテイア」に含まれた意味合いを復活させつつ、真理を認識論の問題から存在論の問題として捉え直し、これまでの真理概念を基礎づけているのである。

また、「発見」という真理概念が現存在のあり方として捉え直されたことで、真理と実存の関係性も浮かび上がってきた。真理とは判断や言明というわれわれのあり方の一部でのみ見られる現象なのではない。われわれが周りの存在者との出会いそのものが真理なのである。さらに、そうした出会いはわれわれの存在構造である世界内存在に開示性が含まれているから可能なのである。われわれには存在者のみならず、その存在やそれが出会われる世界が開示されているのである。この開示性こそ、発見や合致という他の諸真理を可能にしているがゆえに、「最も根源的な真理」と呼ばれる。「最も根源的な意味における真理は現存在の開示性なのであって、この開示性には世界内部的な存在者の被発見性が属している」（SZ, 223）。

ただし、開示性には「本来的開示性」と「非本来的開示性」があり、上記の「最も根源的な真理」とは広い意味合いで使用されている。本当の意味での（すなわち狭義の）「最も根源的な真理」とは、先駆的決意性によっておのれの固有な存在全体が開示されている「実存の真理」を指すのであった。それに対して非本来的開示性のことは、「非真理」と

して捉えられているのであった。

では、このようなハイデガーの真理論に対し、これまでの先行研究ではどのような批判がなされてきたのか。次節では代表的な批判者であるエルンスト・トゥーゲントハットの批判を確認しよう。

3. 『存在と時間』第44節に対する批判とそれへの応答

『存在と時間』第44節における真理論に関する有名な先行研究は、エルンスト・トゥーゲントハット (Ernst Tugendhat) ⁷ のものである。本節では彼の批判を概観しそれに簡潔に答えることで、ハイデガーの真理論をより具体的に明らかにすることを目指している。

(1) 『存在と時間』第44節に対するトゥーゲントハットの批判

トゥーゲントハットの批判は主に、『存在と時間』第44節 (a) における言明真理から「発見」概念を取り出す過程に向けられている。というのも彼の見立てでは、そこさえ乗り越えてしまえば後は演繹的に導き出せるからである。

[...] 第44節の議論における決定的な歩みは、言明真理はその「発見しつつ - あること」にある、というセクション (a) のテーゼである。これがひとたび認められれば、他のすべてのことはほとんど演繹的に明らかになる。したがってまずはこの言明真理が正確に解釈されなければならない (Tugendhat 1984, 287)。

その肝心の (a) の中に、トゥーゲントハットは重大な欠陥を見いだしている。問題の欠陥とは、ハイデガーが「発見」を「真理」と規定する過程にある。トゥーゲントハット

⁷ 以下のトゥーゲントハットからの引用はTugendhat, E. (1984) 'Heideggers Idee von Wahrheit', in Pöggeler, O. (ed.) *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*. Athenäum. からのものである。上記文献から引用する際には「Tugendhat 1984」と略記し、続いて頁を記す。

は、それを以下の3つの定式にまとめている⁸。

1. 「それ自身に即してある通りに」存在者を提示し、発見するときに、言明は真である。
2. 言明が真であるとは、言明が存在者をその存在者自身に即して発見する、ということの意味する。
3. 言明が真であること（真理）は、発見しつつあることとして理解されなければならない。

上記の定式化の中でトゥーゲントハットが注目しているのは、第1定式における「それ自身に即してある通りに」（*»so« ... »wie es an ihm selbst ist«*）という規定である。彼はこの「～の通りに（*das So-Wie*）」という規定こそ、真理に不可欠だと考えている。

明らかに、この「～の通りに」というのが真理関係には不可欠である。というのも、真理関係とは、言明によって発見されているように、「存在者がそれ自体に即してある通りに」まさにその存在者との合致を意味しているからである（*Tugendhat 1984, 289*）。

続く第2定式では、この「～の通りに」という規定が削除されている。しかし、「『～の通りに』は『それ自身に即して』に含意されている（*Das »So-Wie« ist in dem »an ihm selbst« impliziert*）」（*Tugendhat 1984, 289*）ため、第1定式から第2定式への変化は正当であるという。

問題は、その後の第3定式である。ハイデガーは先の2つの定式化をさらに簡易的に表現し直すのであるが、ここで問題となるのが、「～の通りに」という記述だけでなく、今度は「それ自身に即して」という記述すらも削除されていることである。これにより、言明が存在者をどのように発見しているかが問題とならず、「言明が真であるとは今やまっ

⁸ これら3つのうち、第1定式はハイデガーの記述を彼の言葉を用いてトゥーゲントハットがまとめたものである。それ以外の第2と第3定式は『存在と時間』第44節の記述そのままである。

たく、言明が存在者を発見している、ということの意味している」 (Tugendhat 1984, 289)。

上記の第1定式からわかるように、初めは「発見する (Entdecken)」という言葉はハイデガーの真理概念の規定の中で特別な意味を持っていなかった。なぜなら発見という作用は、真である言明だけでなく、言明一般に認められていたからである。そして真である言明、すなわち言明真理に固有な作用とは、単に発見するのではなく、存在者を「それ自身に即してある通りに」発見することとされていた。しかし『存在と時間』第44節の分析が進められていくうち、初めは言明真理に本質的なものと思われていた性格が次第に不必要なものとなされ、最後の第3定式化においては完全に削除されている。

これについてトゥーゲントハットは次のように述べている。通常のように、言明が表象 (Vorstellen) や思念 (Meinen) として理解されている限り、「それ自体である通りに」という規定が必要となる。しかし、言明を「発見」と理解する場合、その規定は不要に思える。この場合、「言明が真である」とは「存在者を発見している (entdecken)」ということである。また、「言明が偽である」とは、「存在者を全く発見していない」ということではなく、「存在者を覆い隠している (verdecken)」あるいは「隠している (verbergen)」ということの意味する (Tugendhat 1984, 290)。

トゥーゲントハットはハイデガーの「発見」を以下のように二義的に捉える。

1. 広義の発見：提示一般 (das Aufzeigen überhaupt) を指す
2. 狭義の発見：真と偽が区別される

上記のように発見概念の二義性を指摘した上で、トゥーゲントハットは特に上記2の狭義の発見概念について、「発見がもはや提示一般でない場合、発見するとは一体何を意味するのか」 (Tugendhat 1984, 291) という疑問を提示している。

トゥーゲントハットによると、ハイデガーはこの2つの「発見」を区別せずに「真理」として扱ってしまっている。これにより、ハイデガーの真理論では真偽の区別が明確でないという大きな問題が発生している、とトゥーゲントハットは指摘する。

ハイデガーが真である言明の発見と偽である言明の覆い隠しを詳細に性格づけていないために、彼に残された唯一の逃げ道は、量的な (quantitativ) 規定のみである。す

なわち、偽である言明においては、存在者は「完全には隠されていない」という規定である（Tugendhat 1984, 291）。

すなわち、トゥーゲントハットの見立てでは、上記のように真理概念を捉えることで、その反対概念である「偽」の概念が、「一部は発見されているが、同時に一部は隠されている」という、真理との区別が難しいものとしか捉えられなくなるのである。このような真理と偽の境の曖昧さ、特に偽である言明のわかりにくさは、例の「それ自体に即してある通りに」という規定が削ぎ落とされたことに起因しているとトゥーゲントハットは考察する。

きっと、次のように言わなければならないだろう。偽である言明は、それ自身であるという様態では存在者を覆い隠している。より厳密に言うと、偽である言明は、存在者を別の様態において発見することで、すなわちそれ自身であるのではない様態において発見することで、覆い隠しているのである（Tugendhat 1984, 291）。

これまでに見てきたように、トゥーゲントハットの批判は、要するに、ハイデガーが真理概念の規定の途中で「それ自体に即してある通りに（wie es an ihm selbst ist）」という規定を削ぎ落とされていることに向けられているのである。トゥーゲントハットは、この規定こそ真理概念にとって本質的なものであり、これが欠けているからこそ、ハイデガーの真理論は真偽の区別が曖昧になっていると考えているのである。

したがって、真なる言明の性格づけの際には「それ自体で有る通りに」という補足が不可避である。また、これを不必要にしようとしている「被発見性（Entdecktheit）」という規定は、そもそも真理の規定であろうとするならば、上記の補足を使用しなければならないであろう（Tugendhat 1984, 291）。

以上がトゥーゲントハットの批判の要点である。彼の批判は、「ハイデガーの真理論に真理基準は含まれるのか」という問いとして度々取り上げられてきた。本論でも、本論のテーマから逸脱しない範囲内でこの批判に応答してみたい。

(2) トゥーゲントハットへの応答としての「現象学」の概念

前項(1)で見たように、トゥーゲントハットの批判の中心は『存在と時間』第44節(a)における言明の分析に向けられている。伝統的な真理概念である「合致」がいかなる事態かを明らかにするために、ハイデガーは壁にかかっている絵に関する「真なる言明」を分析するのであるが(本章第2節参照)、その過程での「発見する」というハイデガーの存在論的真理の扱われ方(より厳密にはその描写の仕方)をトゥーゲントハットは批判しているのである。

このようなトゥーゲントハットの批判に対し、われわれはどのように応答すれば良いのだろうか。たとえば仲原孝は、次第に「それ自体に即してある通りに」という真理基準とも言うべき重要な記述が削除されていくことに対するトゥーゲントハットの批判を、揚げ足取りのようなものと捉え、「それ自体に即してある通りに」という記述が欠けているのは、それが無くても「発見する」のみで「それ自体に即してある通りに発見する」を意味することが自明であるからに過ぎない、と反論している⁹。本論でも、仲原のこの解釈を支持したい。というのも、トゥーゲントハットが指摘している「それ自体に即してある通りに」という記述が省略されるのは、実は、『存在と時間』第44節の「発見」概念についての議論のみではないからである。

たとえば、『存在と時間』第7節の「現象学(Phänomenologie)」という方法論を説明している箇所でも、トゥーゲントハットが指摘していることと同様のことが見て取れる。ハイデガーは自身が用いる方法論が現象学であることを宣言しつつ、ではそれはどのような方法なのかを説明するために、「現象」と「学」という概念について定義していく。その中で、「現象(Phänomen)」という表現が意味するのは「おのれをそれ自体に即して示すもの(das Sich-an-ihm-selbst-zeigende)」であることが取り出される。その直後、ハイデガーはこれをさらに「あらわなもの(das Offenbare)」と簡潔に言いかえている。

したがって、「現象」という表現の意義として堅持されなければならないのは、おのれをそれ自体に即して示すもの、すなわち、あらわなものということである(SZ, 28/

⁹ 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、636頁。

強調原著者)。

トゥーゲントハットの批判が妥当であれば、上記の「現象」概念の定義においても、ただ「あらわなもの」と定義するのではなく、「それ自体に即してあらわなもの」という規定が必要となるはずである。それにも関わらず、ハイデガーが単に「あらわなもの」と表現しているのは、この「あらわ (offenbar)」の内に、すでに「それ自体に即して」ということが含意されているからなのである。

また、現象学の「学」という概念に関しても、この概念の起源である「ロゴス (λόγος)」の根本的な意義が「語り (Rede)」であることが明らかにされたうえで¹⁰、「語りにおいてそれについて『語られて』いる当のものをあらわならしめる」(SZ, 32) こと、「それについて語られている当のもの自身の方から […] 『見えるようにさせる (Sehenlassen)』」(SZ, 32) ことと定義されている。

以上の「現象」と「学」という諸概念の根本的な意義が確認された上で、ハイデガーは現象学を「おのれを示す当のものを、そのものがおのれをおのれ自身の方から示す通りに、おのれ自身の方から見えるようにさせる」(SZ, 34) ことと定義している。『存在と時間』全体でこの現象学という方法が採られている以上、当然、その真理論においてもこの現象学という方法論は反映されている。したがって、ハイデガーの真理論において「発見する」とか「あらわれる」という術語が使用される際には、第一に「それ自体に即して」という規定が前提とされていることを見落としてはならない。

したがってトゥーゲントハットの、「それ自体に即してある通りに」という規定が欠けているからハイデガーの真理概念は真理とは呼べない、という批判は不適切である。現象学という方法がその全体において貫かれている『存在と時間』において、「発見する」とか「開示する」、「あらわにする」といった真理現象を指す言葉は、第一次に「それ自体に即して」というトゥーゲントハットが求める規定をすでに内包しているのである。

*

¹⁰ ここで述べられている「語り」とは、本論第2章で扱った「開示性」を構成する語りと同一のものである。

以上のように、本論ではトゥーゲントハットの『存在と時間』第44節の言明真理におけるハイデガーの論述に対する批判には同意することができない。しかし、トゥーゲントハットの批判がまったくの的外れであると述べたいわけではない。トゥーゲントハットの「それ自体に即してある通りに」という規定が欠けているからハイデガーの真理概念を真理とは呼べないという批判の仕方に、われわれは異議を唱える。しかしその一方で、ハイデガーの真理論に真偽基準は明確に設定されているのかというトゥーゲントハットの批判に、われわれは明確に反論することができない。『存在と時間』の真理論における真理基準が曖昧であることに対して、われわれは同意せざるを得ない。この『存在と時間』の真理基準に対する指摘に対しては、節を改めてもう少し検討してみたい。それについて述べるためにここでは議論を先に進め、本論の最後にこの真理基準についての批判に再度触れたい。

4. 『存在と時間』における真理と実存

(1) 『存在と時間』第44節における真理と非真理

本章第2節で確認したように、『存在と時間』においても最も根源的な真理として「開示性」が考えられているのであった。開示性とは、先述の通り、おのれの存在や世界が開示されていることであり、おのれの存在や世界が開示されているからこそ、周りの存在者が発見されるのである（存在者の現れと世界に関しては本論の第1章および第2章を参照）。また、こうして発見されている存在者について述べられるのが言明であり、その真偽、すなわち述べられている存在者を言明は「それ自体においてある通りに」発見しているのかどうか、が問題とされる。このような真理の諸現象が階層的に考えられているからこそ、それらの中で最も根源的に位置づけられている現存在の「開示性」が「最も根源的な真理」と捉えられているのである。

開示性とは、本論でこれまで何度も繰り返してきた通り、現存在が存在する以上決して欠くことの出来ない存在構造である。したがって、現存在が存在するかぎり、存在と世界は開示され続けている。

現存在が、本質上おのれの開示性であり、開示された現存在として開示し発見するかぎり、現存在は本質上「真」なのである。現存在は「真理の内で」存在している（SZ, 221/ 強調原著者）。

上記のように、『存在と時間』第44節では、伝統的な認識論的真理概念である「合致」という現象の分析から出発し、真なる言明において何が行われているのかの検討を通して、「発見」と「開示性」という存在論的な真理概念が獲得され、それが現存在の存在に本質的に含まれていることが確認される。すなわち、『存在と時間』において、真理とは言明や認識といった特定の場面でのみ問題となる現象なのではなく、われわれが存在するかぎり絶えずそれとかかわり続けている現象なのである。

上記の引用文において、現存在が「真理の内で存在している」ということが述べてられている一方、同じく第44節では以下のような記述もある。

現存在は、本質上頹落しつつあるゆえ、おのれの存在構造からいって「非真理」の内で存在している（SZ, 222/ 強調原著者）。

すなわち、本質的に開示性という存在構造を持つ現存在は「真理内存在（In-der-Wahrheit-sein）」である一方、同じくその存在構造に「頹落」をも合わせ持つ現存在は、同時に「非真理」の内にも存在しているというのである。したがって、ハイデガーは以下のように述べている。

「現存在は真理の内で存在している」という命題の完全な実存論的・存在論的な意味は、それと等根源的に、「現存在は非真理の内で存在している」ということを共に言っているのである（SZ, 222）。

すなわち、現存在が真理の内に存在しているということは、同時に、現存在が非真理の内に存在していることも示唆しているのである。「真理」と「非真理」とは、もちろん、互いに対立関係にある諸概念である。「真理」と「非真理」の内に等根源的に存在するとは一見すると矛盾しているように思える。われわれは「真理」と「非真理」の関係をどの

ように捉えれば良いのだろうか。

そのためにはまず、ハイデガーの真理論における「真理」という概念の基本的な性格を確認しなければならない。ハイデガーが「真理」という術語で想定しているのは、「合致」という現象ではなく、古代ギリシアの「アレーテイア」という概念が示唆している事柄である。すなわち、隠されていたものがその隠れを取り去られるという「隠れなさ (Unverborgenheit)」という意味が、ハイデガーの真理概念には込められている。

真理という概念が「隠れなさ」に対応するように、真理の反対概念である非真理とは「隠れ (Verborgenheit)」を意味する。「アレーテイア」や「隠れなさ」という言葉はいずれも、「隠れ」の打ち消しという意味合いを持っている¹¹。ハイデガーの真理観には、真理はその反対概念である「隠れ」から闘い取られなければならない、という考えが込められている。

真理 (被発見性) は、存在者からつねにまず奪い取られ (abgerungen) なければならない。存在者は隠れから引き離されるのである (SZ, 222)。

真理やアレーテイアという術語が「隠れなさ」(すなわち「隠れ」の否定や取り除き)を意味するということは、そこに「隠れ」である非真理が前提とされているということである。そう考えると、非真理は真理に先立つ現象ということになってしまう。しかし他方、「真理 (Wahrheit)」と「非真理 (Unwahrheit)」という術語では、真理の打ち消しが非真理であり、この場合は真理が先立つように読み取れる。真理と非真理の関係性を明らかにするために、真理の起源である「アレーテイア」にまで遡った結果、逆に議論がややこしくなったのではないか。

実は、ハイデガーの真理論において、真理と非真理は互いに緊張関係にある。真理がなければ非真理は成立しえず、同時に、非真理がなければ真理は成立しない。この真理と非真理の関係を明らかにするためには、われわれは第44節の真理論のみならず、『存在と時間』における実存分析にまで立ち返らなければならない。ただし、本論のこれまでの議論において、真理と非真理の関係について考察する手がかりは得られている。本章第2節で確認したように、真理と非真理は、現存在の本来の開示性と非本来の開示性に対応してい

¹¹ 「アレーテイア」というギリシア語については、本章第2節(2)を参照。

る。

また、本章第2節で開示性という真理概念の分析を確認した際、「開示性」という概念が二義的に使用されていることにも触れた。これは本章第3節で扱われたトゥーゲントハットの批判を認めていると受け取られるかもしれない。しかし、われわれが開示性に認める二義性は、トゥーゲントハットが「発見」概念に関して指摘している二義性（すなわち「それ自体に即してある通りに」を含意する発見と、単に発見することを意味する発見）とは少し異なっている。

『存在と時間』における「真理」と「非真理」の関係ならびにトゥーゲントハットの指摘する二義性とわれわれが開示性に認める二義性との違いを明らかにするために、ここで再び現存在の「本来性」および「非本来性」の議論に立ち戻ろう。

（2）本来性と非本来性を真理論から再考

本論のこれまでの議論で明らかになったように、現存在には本来性と非本来性という2つの根本様態があり、前者はおのれに固有な存在が開示されておのれ自身として存在している様態、それに対し後者は、おのれに固有な存在が隠され代替可能な「ひと」としての自己を存在している様態を指すのであった。後者の存在様態は、〈世界〉へと没入しおのれに固有な存在を忘却している「頽落」としても捉えられていた。そして、これら本来性および非本来性は、それぞれ現存在の本来的な開示性と非本来的な開示性に基づいていることも確認された。また、本章では、本来的な開示性である先駆的決意性が「実存の真理」として、最も根源的な真理と捉えられていること、そして「非真理」とは現存在の頽落、すなわち非本来性と対応していることが確認された。

まず、日常的な現存在は、多様に出会われる周りの存在者とのかかわりに没頭し、おのれに固有な存在を存在しているのではなく、「ひと」としての自己を存在しているのであった。この「ひと」として現存在が存在可能なのは、そもそも現存在に「共存在」という存在が備わっているからなのだが、日常的な現存在は他の現存在と代替可能な可能性を存在しつつ、おのれの存在が〈世界〉の方から規定されているあり方で存在しているのであった。ただこのときに注意しなければならないのは、「ひと」として存在している現存在には、それが自覚されていないということである。日常的開示性によって、何が本当で何が本当でないのかが曖昧にされているように、現存在はおのれが存在している自己が、お

のれに固有の自己なのか、それとも代替可能な「ひと」としての自己なのかは隠されている。また、日常的開示性の議論のところで確認したように、「ひと」として存在しつつ、現存在は自らのその存在が「本物」であり「生き生きとした生活」であると思ひこんでいるのである（本論第2章参照）。したがって、非本来性において頹落しつつある現存在には、自らがおのれ自身として存在していないということが隠されているのに加え、あたかもおのれ自身として存在していると思ひ込んでいるという点に注意しなければならない。

現存在が普段、上記のように「ひと」というあり方へと頹落しているのは、現存在がおのれに固有な存在から「逃避」していることに起因しているのであった（本論第3章第5節参照）。おのれに固有な存在を前にそこから逃避し、「ひと」としての自己を存在することで、現存在はおのれの存在の選択を「ひと」に委ねている。われわれは「ひと」の意見や評価、振る舞いに左右されつつ存在している。「ひと」が良いと思うものを同じように良いと思ひ、「ひと」が怒りを感じるものに同じように怒りを感じる。われわれの日常的な存在は「ひと」の公共的な解釈によってあらかじめ規定されているのである。

現存在が存在している可能性は、そのほとんどが代替可能なものである。すなわち、その現存在に固有な存在ではなく、他の現存在がその可能性を存在することが可能なのである。たとえば、「日本の総理大臣である」という可能性は、現実問題として同時に複数人がその可能性を存在することはできないが、かといって特定の現存在にのみに与えられた可能性でもない。実際、日本の歴代の総理大臣をさまざまな政治家が担ってきたことは、この「日本の総理大臣である」という可能性の代替可能性を示している。

他方、現存在に与えられた可能性のうち、各々の現存在が必ず一人で担わなければならない可能性がある。それが「死」であった。現存在は、絶えずこのおのれの「死」という実存の不可能性とかかわりつつ存在している。普段、われわれはこの死という可能性をことさら意識していないのだが、それは、われわれ現存在がそうしたおのれに最も固有な可能性としての死から目を背け、「ひと」へと没入しているからである。

したがって、おのれの死という可能性とどうかかわるのかによって、現存在の本来性および非本来性という根本様態が規定される。おのれの「終わり」である死という可能性へと先駆することで、自らの存在がその全体において開示される。死という可能性への先駆は、開示性である理解の作用であった。また、理解はつねに何かしらの気分を伴うのであった。死への先駆は、根本情態性である「不安」が伴っている。死へと先駆し、不安に襲われた現存在は、最も固有な世界内存在へと単独化される。「この単独化は、現存在をそ

の頽落から連れ戻し、本来性と非本来性とを現存在の存在の諸可能性としてあらわにする（*offenbar machen*）」（SZ, 191）。それまで「ひと」としての自己を存在していた非本来的な現存在は、不安において単独化されることで、本来性および非本来性という現存在の根本諸様態の選択に迫られるのである。そしてここで初めて、それまで「ひと」として存在していた現存在には、おのれに固有な自己というのが開示されるのであり、これまで存在していた自己がそうしたものではなかったことが明らかになるのである。

このとき、おのれに固有な可能性へと企投すること、すなわち、おのれ自身として存在することを選択することが「決意性」と呼ばれたのだった。決意性において「『ひと』としての自己が本来的な自己存在へと実存的に変様する」（SZ, 268/ 強調原著者）。おのれに固有な存在へと存在するのは、おのれに固有な可能性である死へと先駆することで、〈世界〉への没入と「ひと」としての自己から引き戻されるからである。しかし、この時点ではまだ現存在はおのれ自身として存在しているのではない。〈世界〉や「ひと」から引き離され単独化された現存在には、本来性と非本来性という可能性の選択が迫られるのである。ここでおのれ自身として存在することを選択することが決意性であり、そこでまたおのれ自身として存在することを掴み損ねることで再び「ひと」と〈世界〉へと頽落することになる。

したがって本来性とは、死への先駆に加え、決意性も必要なのである。それゆえ、本来的な開示性は「先駆的決意性」なのである。この先駆的決意性において、現存在にはおのれに固有な存在がその全体性において開示される。このとき重要なのは、この先駆的決意性において初めて、それまでの非本来性というあり方においてはおのれ自身ではなく「ひと」としての自己を存在していたことが明らかになるということである。

たとえば、われわれは日常生活において——これはかなり存在者的な表現であり、ハイデガーの議論から外れてしまうことは重々承知での記述だが——「仮初の」自己を存在しているとは思っていないし、また、自らの生活（周りの存在者とのかかわり）が偽物だと思って存在しているわけではない。われわれは日常生活において、おのれ自身として存在していると思っているし、また、そもそもそうした「おのれ自身」をことさら意識することすらない。現存在がみずからのあり方（存在）を問うのは、多くの場合、おのれの「死」の可能性に何らかの形で直面した場合である。すなわち、これまでの自らの生き方は正しかったのか、これからどう振る舞い、どう生きていくのか。このように改めて自分を見つ

め直すことで、おのれの存在が問い直され、周りの存在者とのかかわりも変わってくる。

すなわち、「ひと」として存在し日常的な開示性によって規定されている現存在には、自らの存在や周りの存在者の現れが仮初めのものであり、それとは別の「本来的な」現れがあるということ自体隠されているのである。それらの現れが別様のものであったと理解されるのは、「ひと」から脱却し、おのれに固有な可能性を存在している場合、すなわち非本来性から抜け出し本来性に至った場合なのである。本来性において、それまでの非本来的な存在がおのれに固有な存在が開示されていなかった、すなわち、おのれが非真理の内に存在していたことがわかるのである。

また、先駆的決意性によって本来性として存在している現存在も、再び頹落し非本来性という様態において存在する可能性がある¹²。世界内存在という存在構造を持ち、共存在として存在している以上、〈世界〉へと没入し「ひと」として存在するという可能性はつねに与え続けられるのである。

以上のように、本来性および非本来性という議論を踏まえて考えると、真理と非真理の関係について以下のように考えることができる。

まず、日常的な現存在は「ひと」として非本来的に存在しているのであるが、それはまったくおのれの存在が隠されているわけではない。先述の通り、おのれ自身に固有な存在から逃避して「ひと」として存在している以上、非本来性においてもおのれの存在は開示されているのである。また、非本来性において存在している現存在は「ひと」として存在しているのであるが、しかし、日常的な開示性によってはおのれ自身として存在しているのかどうかは曖昧にされており、「ひと」として存在していることは明らかではない。すなわち、非本来性において、現存在はおのれ自身として存在していると思こんでいるのである。おのれに固有な存在は隠されているものの、現存在として存在する以上、まったく開示性を欠くことは不可能である。実際、仮初のおのれを存在しているのは、そうした存在が開示されているからである。したがって、現存在に本質的に備わる開示性によって

¹² ハイデガーは『存在と時間』第7節において、「隠されたまま (*verborgen bleiben*)」であること、「覆い隠しへと再び落ちる (*wieder in die Verdeckung zurückfallen*)」こと、「ただおのれを偽装して示す (*nur »verstellt« sich zeigen*)」ことという存在の3つの特徴を述べている。同様のことは、たとえば、1923/24年講演「真であることと現存在」でも「三重の隠れ (*dreifache Verborgenheit*)」として述べられている (GA80.1, 67)。ただし、この講演では必ずしも存在の隠れに限定されていない。

仮初のおのれは開示されているものの、真のおのれに固有な存在では覆い隠されている——「現存在は非真理の内で存在している」というテーゼは以上のことを示している。

他方、おのれ自身として存在している本来性は、上記のような非本来性を前提としている。すなわち、世界内存在という存在構造を持ち、その存在が「気遣い」¹³である現存在にとって、いわばおのれの宿命である。現存在におのれの固有な存在が十全に開示され、本来性という様態において存在するためには、先駆的決意性が必須なのである。そして、死へと先駆しておのれの存在全体が開示され、おのれ自身として存在することを選択したときに初めて、それまでの非本来性における自己がおのれ自身ではなく「ひと」出会ったことも明らかになるのである。先駆的開示性によって、仮初のおのれ自身ではなく、おのれに固有な自己が開示される——本来的開示性が「実存の真理」と呼ばれ、これが最も根源的な真理と捉えられているのはこのような意味なのである。

以上のような真理と非真理の関係には、前項で確認した古代ギリシアの「アレーティア」概念の意義が反映されている。すなわち、アレーティア（隠れなさ）が「隠れ」を前提とし、そうした隠れから奪い取られなければならないと考えられていたように、真理（本来的開示性）は、それに先立つ非真理（非本来的開示性）から獲得されなければならないのである。本来的な開示性が実存の真理と呼ばれ、最も根源的な真理とみなされているのはこの点にある。すなわち、ただ受動的に開示されるのではなく、みずから奪い取りに行く

¹⁴。「ひと」として頽落し、おのれが固有の存在を存在しているのか曖昧な中、死への先駆で本来性と非本来性という2つの可能性が提示され、そこで自らおのれ自身として存在することを選択する。アレーティアという概念の「奪い取る」というニュアンスを真理に込めていることを考えると、本来的な開示性が開示性の中でも最も根源的な真理とみなされているのはこの点にあるように思われる。また、おのれ自身から逃避し、「ひと」と

¹³ 本論第3章で確認したように、気遣いとは「おのれに先立って存在すること」（理解）、「～の内に既に存在していること」（情態性）、「～のもとで存在していること」（頽落）からなる統一的構造であった。

¹⁴ 本章の後の議論で述べられるように、本質的に開示性を備えている現存在は、それが存在する以上、「真理を前提とせざるをえない」。すなわち、現存在が存在すると同時にすでに真理は与えられているのである。ただ、本論ではこの真理は、現存在として存在するかぎりつねに伴う開示性一般と捉え、真理と非真理の議論で問題とされている「本来的開示性」からは区別している。

して存在している非本来的開示性も、それ自身、あらかじめおのれ自身が開示されていること（すなわち本来的開示性）を前提としている。本来性となった現存在には再び非本来性へと頽落する可能性がつねに与えられている。すなわち、真理（本来的開示性）と非真理（非本来的開示性）はそれらが成立するためには互いを必要としており、また、両者は緊張関係にあるのである。

以上のように本来性と非本来性の議論から真理と非真理を整理したことで、前項の最後に提起された問いの一つ（真理と非真理の関係をどのように理解するのか）は明らかにされた。すなわち、等根源的と捉えられている真理と非真理の違いは、（仮初のではなく真の）おのれに固有な存在を存在しているのか、ということに加え、自らそうした存在を獲得しに（「ひと」への誘惑から奪い取りに）行ったかどうかなのである。

その上で、われわれにはまだ「開示性」という概念を二義的に捉える必要性を解明するという課題が残されている。本章の最後に、次項でこの問題に取り組むことにしよう。その中で、われわれの実存と真理の関係性もより明確に浮かび上がって来るはずである。

（3）実存と真理——開示性の二義性

本章で確認したように、『存在と時間』における真理論では、現存在の開示性が「最も根源的な真理」として捉えられている。たしかに、言明によってその合致現象が確認されるためにはあらかじめ何らかの存在者が「発見」されていなければならない。そうした存在者が発見されるためには、それに先立って存在者が出会われるための場である世界やその存在が「開示」されてなければならない。このような議論の流れから考えると、現存在の開示性を「真理の最も根源的な現象」（SZ, 220/ 強調原著者）とみなすのは妥当であるように思える。しかし、これを現存在の存在、すなわち実存全体にまで議論を拡大すると、途端にその妥当性が怪しくなる。

まず「現存在」の「現」とは、開示された場という意味合いが込められており、本章第2節で確認したように、われわれ現存在が「現存在」として存在する以上、この開示性は決して欠くことのできない本質的な規定であった。

現存在はもともと自身の現を携えており、その現を欠いている場合には、実際にそう

した本質も持つ存在者でないのみならず、そもそもそのような本質を持つ存在者ではない。現存在は自身の開示性なのである（SZ, 133/ 強調原著者）。

本来性の議論および『存在と時間』第44節における真理論の議論の中で、開示性の中でおのれ自身の存在が開示される「先駆的決意性」が「本来的な開示性」として捉えられていることを確認した。すなわち、開示性の中でもこの先駆的決意性は、本来的な開示性として捉えられていることがわかる。

こうした本来的な開示性（*eigentliche Erschlossenheit*）が、本来性という様態における最も根源的な真理という現象を示す。現存在がその内で存在可能として存在することができる最も根源的かつ最も本来的な（*eigentlichst*）開示性が、実存の真理なのである（SZ, 221/ 強調原著者）。

「本来的な」開示性という表現によって、われわれは直ちに現存在の「本来性」と「非本来性」という根本様態を連想する。実際、ハイデガーの記述を追いかぎり、本来的な開示性とは、「本来性における開示性」と捉えて問題ないように思われる。そうすると当然、非本来性における開示性とは何かが問題になってくる。なぜなら、『存在と時間』において「本来性」の反対概念として「非本来性」が用いられ、また、上記で確認したように、現存在は決して開示性を欠くことがないからである。したがって、「非本来性における開示性」とは何かの吟味が必要である。

非本来性における現存在とは、現存在の日常的な存在様態であり、おのれ自身として存在しているのではなく、「ひと（*das Man*）」としての自己が存在しているのであった。こうした非本来性における開示性をハイデガーは「『ひと』の開示性（*Erschlossenheit des Man*）」と表現している（SZ, 167）。そしてこの「ひと」の開示性こそ、われわれ現存在の日常的な開示性であり、本論第2章では、それが「空談」、「好奇心」、「曖昧性」から構成されていることを確認した。そしてこれらの3契機からなるわれわれ現存在の日常的な根本様式が「頹落」という術語で表現されているのであった。

本論の第3章で現存在の存在が「気遣い」であることが確認された際、そこに「頹落」がその構成契機として含まれていることを確認した。気遣いとは、「（世界内部的に出会

われる存在者)のもとでの存在として、おのれに先んじて(世界)の内にすでに存在していること」というわれわれの実存を特徴づけるものであり、この内の「(世界内部的に出会われる存在者)のもとでの存在」が頽落を表現しているのであった。われわれ現存在はその本質上、頽落という存在様式を避けることはできないのである。

頽落は現存在自身の本質的な存在論的構造をあらわにする。その構造は、夜の側面を規定するというより、むしろ、現存在のあらゆる白昼の日々をその日常性において構成しているのである (SZ, 179/ 強調原著者)。

上記引用からわかるように、現存在において頽落というのは本質的な存在構造なのであり、現存在の存在のごく一部においてのみ見られるものではなく、むしろその大部分である日常性すべてが「頽落」として捉えられているのである。

以上の内容を踏まえ、再度『存在と時間』第44節の議論に戻ってみよう。すると、開示性に関する諸テーゼの間にある問題点が浮かび上がってくる。

まず、「現存在の開示性が最も根源的な真理である」というテーゼについては先に確認した通りである。伝統的な「合致」という真理概念や存在者の現れの問題である「発見」という真理概念を可能ならしめるより根源的な真理、という意味で捉えれば問題なく理解できる。

現存在が本質的に自身の開示性であり、開示された現存在として開示したり発見したりするかぎりにおいて、現存在は本質的に「真 (wahr)」である。現存在は「真理の内に」存在する (SZ, 221/ 強調原著者)。

上記引用文に含まれる「現存在は真理の内に存在する」というテーゼも、真理という言葉が開示性を指していることを考えると、現存在には本質的に開示性が備わっているというこれまで幾度も確認してきた現存在の規定と合致しており、何も問題ない。

次に、前項で扱った真理と非真理に関するテーゼを確認してみよう。「本来的な開示性が本来性という様態の最も根源的な真理現象である」(SZ, 221)というテーゼは、本来の開示性が、「先駆的決意性」という、おのれに固有な存在がその全体性において開示さ

れていることを指す¹⁵ ことを考えれば、矛盾がないように思える。

問題は、非真理についての「現存在は、本質的に頹落しつつあるために、自身の存在構造からいって『非真理』の内に存在する」(SZ, 222) というテーゼである。この場合の「非真理」を、本来的開示性である「先駆的決意性」と対になるものと捉えれば、問題がないように思える。すなわちおのれの固有な存在がその全体性において開示されているという先駆的決意性を「真理」とみなした場合、その対極となる、「ひと」としての自己が開示され、おのれ固有の存在が覆い隠されていることとして解釈するのである。ハイデガー自身、頹落を「閉鎖性 (Verschlossenheit)」として捉え、「開示性の欠如態 (Privation einer Erschlossenheit)」と説明している箇所もある (SZ, 184)。したがって、おのれの固有な存在を示されている本来性を「真理」と呼び、「ひと」として頹落しつつ存在している非本来性を「非真理」と捉えれば矛盾が生じないように思われる。実際、前項では真理と非真理をこのように整理した。

しかし、本項の最初に確認した諸々の規定を思い出していただきたい。たとえば、現存在は本質上、おのれの開示性を欠くことができず、開示性を伴わない存在者はもはや現存在とは呼べないのであった。この現存在の定義を踏まえると、「開示性の欠如」として捉えられている「頹落」という存在様式は矛盾しているように思われる。そのうえ、頹落とは現存在が存在する上のごく限られた場面のみでの話ではなく、われわれ現存在の日常性のほとんどがこの頹落と呼ばれるあり方なのであった。そのように考えると、ますますわれわれは「現存在」という術語にふさわしくない存在者のように思えてくる。また、頹落を構成している「空談」、「好奇心」、「曖昧性」は、「ひと」の開示性として捉えられているのであった。これらの矛盾を、われわれはどのように整合的に理解すればよいのだろうか。

本論では、この解釈上の問題を克服するために、「開示性」概念を二義的に解釈したい。すなわち、本章第4節で触れたように、本来的開示性および「ひと」の開示性を含む開示性一般という意味での「広義の開示性」と、このうち本来的な開示性とみなされている先

¹⁵ 本来的な開示性が「決意性」であることは、『存在と時間』の中でも繰り返し述べられている (SZ, 221, 296-297, 298, 444)。また、本論第3章でも確認したように、決意性は、「死への先駆」と結びついた「先駆的決意性」として初めて、現存在の最も固有な存在可能へとかわる根源的な存在となるのである (SZ, 306)。

駆的決意性のみを指す「狭義の開示性」に分けて解釈するのである。

たとえば、頽落を「開示性の欠如」と呼ぶ際の「開示性」とは、狭義の開示性を指している。すなわち、そこではおのれに固有な存在を捉え損ねており、覆い隠されてしまっているという意味で、頽落が「開示性の欠如」や「閉鎖性」と捉えられているのである。これまでの議論で確認されたように、頽落とは、おのれに固有な存在に直面してそこから逃避することによって可能となる存在様式である。ということは、その根底にはおのれの固有な存在が開示されていることが前提となっている。この頽落の根底に潜む開示性が、現存在として存在する以上欠くことのできない開示性、すなわち広義の開示性である。

このように、開示性を二義的に解釈することで、頽落における「開示性」も理解することができる。たとえば「ひと」の開示性については、次のように解釈してみたい。日常生活において「ひと」として存在している現存在にも開示性が備わっており、さまざまな存在が開示され存在者が発見されている。そこで開示されているのは、おのれに固有な可能性に基づいた存在ではなく、あくまでも「ひと」としての自己に基づいて理解された存在である。したがって、自ら固有の存在を隠れから奪い取りにいく狭義の開示性ではない。非本来性において現存在はいわば仮初の自己を存在しているのであるが、当の本人はおのれを仮初の自己だとは自覚していない。おのれ自身ではないことすら隠すのが「ひと」の開示性なのである¹⁶。「ひと」の開示性とは、根源的な開示ではなく、むしろ実際には覆い隠しているにもかかわらず、あたかも根源的なもののように開示されていること、と解釈することができる。すなわち、本来性および非本来性の区別のない開示性である広義の開示性である¹⁷。だからこそ、非本来性における現存在自身は、おのれの固有な存在が開示され、本来的に存在していると思っている。非本来性であったことが明らかになるのは、「ひと」としての自己から引き離される時である。

本来性や非本来性、そして頽落における「開示性」とは、狭義の概念であり、そこでは「おのれの存在が根源的に開示されているかどうか」と「自ら戦い獲りに行ったのか」

¹⁶ 頽落しつつ「ひと」としての自己を存在している現存在は、「ひと」による公共的解釈を経た可能性を存在しつつ、「充実した本当の『生』を営み、送っている」（SZ, 177）という「安らぎ」が与えられるのであった（本論第2章第6節参照）。

¹⁷ また、広義の開示性には、前項で確認した「本来的な開示性」に必要な要素である、隠そうとする傾向に逆らってみずから奪い取るにいくという能動的な要素（おのれを選択すること）が欠けている。

(能動的な働きかけ)が基準となっている。したがって、先駆的決意性が本来的な開示性であり、なおかつ根源的な真理とみなされているのは、自ら獲得しようと能動的に働きかけつつ、おのれに固有な存在全体が根源的に開示されているからである。それに対し、日常的な「ひと」の開示性は、「ひと」による公共的解釈によってその存在が規定されているうえ、あたかもおのれに固有な存在を根源的に開示しているように見せているだけで、実際にはそこには根源的な開示性が欠けている。その意味で「開示性の欠如」や「閉鎖性」として捉えられているのであり、頽落における現存在は非真理の内に存在すると言われるのである。

以上のような真理と非真理の議論で問題になる狭義の開示性に対し、現存在が本質的に決して欠くことのできない開示性とは、広義の開示性である。現存在には本来性であろうと非本来性であろうと、絶えずおのれの存在が開示されている。そこから逃避することによって「ひと」という非本来性へと頽落するのであり、逆におのれとして存在することを選択すれば、先駆的決意性によって本来性という様態で存在することができる。このように考えると、広義の開示性にはその反対概念、すなわち「閉ざされたあり方」が不可能のように思える。実際、その通りなのである。これは、現存在が本質的に開示性をともなっているという規定にも暗示されていたことである。われわれが存在するのと同時に広義の開示性の意味での真理はすでに与えられている。われわれ現存在は、この開示性という真理を前提とせざるをえないのである。この場合の「前提する」とは、「あるものをそれとは別のある存在者の存在の根拠として理解すること」(SZ, 228)である。したがって、われわれ現存在が「真理を前提とする」とは、「現存在が、存在するための目的であるあるものとして真理を理解すること」(SZ, 228)を意味している。

本論第3章で確認したように、われわれ現存在の存在は、『存在と時間』において「気遣い」として規定されていた。われわれの存在が気遣いであるからこそ、われわれはその平均的日常性において、道具的存在者に対しては配慮的気遣い、他の現存在には顧慮的に気遣いつつ存在することが可能なのである。この気遣いという存在は、「(世界内部的に出会われる存在者)のもとでの存在として、おのれに先んじて(世界)の内にすでに存在していること」という統一的構造をもっているのであった。これは現存在の存在が時間性であることを暗示していた。すなわち現存在の存在は「将来」、「既存性」、「現在化」からなる時間的構造を持っているのであった。ここに「おのれに先んじて」(将来)という契機が含まれているからこそ、現存在はそのつど諸可能性へとおのれを企投することで

存在することができるのである。「現存在はおのれの存在において最も固有な存在可能へとかかわりゆくことが問題である存在者なのである」（SZ, 228）。

世界内存在である現存在が存在するということは、当然、そこには存在者が現れ、世界が開示されていなければならない。すなわち、諸々の存在者が発見され、またそのために世界やおのれの存在が開示されていなければならない。つまり、現存在が本質的に「おのれに先んじて」という構造を持つ以上、そこには「発見」や「開示性」という真理現象が前提とされているのである。「気遣いとしての現存在の存在構造のうちには、つまり、おのれに先んじて存在することのうちには、最も根源的な『前提すること』がひそんでいる」（SZ, 228）。

ここで、本論で繰り返し述べてきた「現存在は開示性を欠くことはできない」というテーゼの意味が明らかにされた。

われわれは真理を前提せざるをえないのであり、真理は現存在の開示性として存在せざるをえないのであって、これは、現存在自身が、そのつど私のものとして、またこのような現存在として存在せざるをえないのと同様なのである（SZ, 228/ 強調原著者）。

このことは、本論第2章および第3章で明らかにされた現存在の「被投性」と「非性」とも関係している。われわれ現存在は、気づいたときにはすでにこの世界の内に存在していたのであり、また、非本来性の議論からわかるように、われわれ各自に固有なおのれの存在すらも完全に自らの思い通りに支配することができない。本論の第3章ではこうした現存在の非力さを「非性」として取り出し、こうした非性を備えた現存在の存在が「責めある存在」として捉えられた。

われわれ現存在が「真理を前提せざるをえない」というのもまた、現存在の「非性」の1つなのである。われわれが存在している以上、われわれは真理内存在なのであり、開示性を欠くことができない。それは、われわれの根本的な存在構造が世界内存在であると同時に「気遣い」であるためである。世界内存在である現存在は、そのつど世界の内に存在し、その内で出会われるさまざまな存在者とかかわりつつ存在する存在者である。また、本質上、おのれに固有な存在可能とかかわることを問題としており、その存在が「気遣い」

である現存在は、そのつどおのれを企投しつつ存在している。こうした現存在は、おのれの存在やその存在可能性に基づく有意義性という世界があらかじめ開示されていることを前提とせざるをえない。本章第2節で確認したように、「現存在」の「現」とは開示性を意図しており、われわれ自身が「存在が開示される場」であることを示そうとして、ハイデガーはこの術語を使用しているのである。開示性の欠如は、現存在の存在が不可能であるのと同じなのである。われわれは気づいたときには現存在として存在している。われわれは開示性として存在することへと被投的である。現存在が真理を前提とせざるをえないというのは、現存在を超えた問題であり、これに関して現存在は非力なのである。

現存在は、はたしておのれが「現存在」の内へと入り込もうと意志するか否かに関して、現存在自身として、かつて自由に決断したことがあるのであろうか、また、いつかは決断しうるに至るのであろうか（SZ, 228/ 強調原著者）。

われわれ現存在が存在するかぎり、われわれは広義の開示性を前提とせざるをえない。狭義の開示性に関しては、本来的な開示性と非本来的な開示性（「ひと」の開示性）の間に「おのれに固有な存在が根源的に開示されているかどうか」、また「それを自ら獲得しに行ったか」という基準を設けることができる。実際、この基準によって真理と非真理の区別がなされるのである。しかし、広義の開示性に関して、われわれは「真理」しか扱うことができない。すなわち、そこでは「真（理）でない」を問うことはわれわれに不可能である。それは、われわれ現存在はそうした本質的な開示性へと被投された存在であり、それに対して我々は非力だからである。

存在——存在者ではない——が「与えられている」のは、真理が存在するかぎりにおいてのみである。また、真理が存在するのは、現存在が存在するかぎりにおいてのみであり、またその間だけである。存在と真理とは等根源的に「存在する」（SZ, 230/ 強調原著者）。

開示性を最も根源的な真理と捉えるハイデガーの真理論において、現存在が存在しなけ

れば、同時に真理もまた与えられない¹⁸。他方、現存在が存在すると同時に真理は与えられるが、それに関してわれわれは非力である。『存在と時間』において、真理とは、われわれの実存と密接に結びついた問題である。われわれが存在するということは、真理が与えられており、その内にわれわれは存在している、ということである。しかし、その真理（つまり広義の開示性）について、われわれはどうすることもできない。われわれにできるのは、狭義の開示性においておのれに固有な存在を獲得しようとする、すなわち実存の真理を獲得するだけである。

「ハイデガーの真理論に真理基準はあるのか」、「ハイデガーの真理概念は真理と呼ぶに値するものなのか」、このような先行研究¹⁹で議論されている問いに対し、われわれの答えはこうである。真理および非真理の議論（すなわち狭義の開示性）に関しては、その基準が明確に規定されており、「真理」と呼ぶに値するものである。他方、広義の開示性をめぐる議論に関しては、われわれ現存在はただ「真理を前提とする」ことしかできず、その反対概念や基準を問うことはできない。そこでは実存と共に真理が現れるのみである。

5. おわりに

本章では、『存在と時間』における真理論について検討した。ハイデガーは『存在と時間』の第44節で体系的に自身の真理論について述べており、そこだけ取り出してもある程度は理解することができる。しかし、具体的に彼の真理論を理解するならば、当然、第44節だけでなく『存在と時間』全体の議論を踏まえなければならない。

本論ではこれまで、第1～3章にかけてわれわれの現存在の存在構造である世界内存在

¹⁸ 「現存在がそもそも存在していなかった以前には、また現存在がそもそもは存在していないであろう以後には、いかなる真理も存在していなかったし、またいかなる真理も存在していないであろう。というのは、真理は、開示性、発見、および被発見性として、そうしたときには存在し得ないからである」（SZ, 226/ 強調原著者）。

¹⁹ たとえば、Tugendhat, E. (1984) 'Heideggers Idee von Wahrheit', in Pöggeler, O. (ed.)

Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks. Athenäum., Duits, R. (2007) 'On

Tugendhat's analysis of Heidegger's concept of truth', *International Journal of Philosophical*

Studies, 15(2), pp. 207–223., Smith, W. H. (2007) 'Why Tugendhat's critique of Heidegger's

concept of truth remains a critical problem', *Inquiry*, 50(2), pp. 156–179.

について検討してきた。これはすべて、本章でハイデガーの真理論を検討するためだったのである。本章に至るまでの議論を踏まえることで、『存在と時間』第44節の真理論をより具体的に取り出せたのではないかと思う。

以上のように、本章では『存在と時間』第44節の議論を検討したのであるが、その中でも大きなテーマは「真理と非真理の関係」と「開示性」概念である。これらのテーマはいずれも、『存在と時間』第44節で「最も根源的な真理」として捉えられている「開示性」という術語をどのように解釈すれば整合的に理解できるのか、ということの問題としている。これについては本章の第4節で述べてきた通りである。本章の結論部分であるため、そこで明らかにされた内容を再度繰り返しておきたい。

まず、われわれは、「開示性」という概念を「広義の開示性」と「狭義の開示性」とに二義的に解釈した。

「広義の開示性」とは、われわれ現存在が存在する以上決して欠くことのできない本質的なものである。したがって、「ひと」としての自己を存在している非本来的な現存在であろうと、この広義の開示性は備わっている。むしろ、この広義の開示性によっておのれの存在が開示されているからこそ、そこから逃避して「ひと」として存在しているのである。

それに対して「狭義の開示性」とは、広義の開示性に含まれる「本来的開示性」と「非本来的開示性」のうち、前者に限定して「真理」という術語を使う場合である。すなわち、本来的開示性だろうと非本来的開示性だろうと、その根底にはおのれの存在が開示されている。この根底で開示されている開示性を「広義の開示性」と捉えているのである。ではこの開示性が本来的開示性と非本来的開示性に細分化される際の基準は何かというと、そこで開示されているおのれに固有な存在へのかかわりである。

おのれに固有な存在から逃避し「ひと」として存在している非本来的な現存在は、〈世界〉からおのれの存在が規定され、なおかつ「ひと」の開示性によってあたかもおのれ自身の存在を存在しているように思わされている。おのれ自身の存在と向き合わずそれが隠されているがゆえに、この非本来的開示性は「開示性の欠性」として捉えられ「非真理」に分類される。

他方、本来的開示性である「先駆的決意性」は、「ひと」から引き離され本来性と非本来性という2つの可能性が提示された上で、自ら本来的に存在すること（すなわちおのれ自身として存在すること）を選択するのであった。この自ら隠されていたもの（おのれに

固有な存在)を獲りに行く(選択する)というのが、アレーテイアという概念の内にハイデガーが見出したものなのである。したがって、それまで隠されていたおのれ固有の存在を自ら選択しそれを存在するというのが本来の開示性なのであり、これによっておのれの存在がその全体性において開示される。それゆえ、本来の開示性は開示性の中でも最も根源的なものと捉えられ、これを「実存の真理」とハイデガーは呼んでいるのであった。

以上のように広義の開示性と狭義の開示性を分けた場合、狭義の開示性はその真理基準が明確であり、真理と呼ばれるに値する概念であるように思われる。他方、広義の開示性については、われわれ現存在が存在すると同時に無条件に真理が与えられるため、そこではもはや真理と呼ぶに値するかという議論は不可能に思える。ハイデガーの考えに従えば、われわれが議論しているという時点で、われわれは真理を前提としてしまっているのである。したがって、ハイデガーの真理は真理と呼ばれるに値するののかという批判に対し、われわれは、広義の開示性に対してはその批判に答えることができない。

結論

序論でも述べた通り、本論の目的は、『存在と時間』における真理論を検討することで、真理概念としての「開示性」の中身とその位置づけを明らかにすることであった。「開示性」とは、本論でも述べられたように、現存在の本質的性格である。したがって必然的に分析の対象は現存在になる。そのために、本論ではまず、第1章から第3章にかけて現存在の存在構造である世界内存在の分析から着手した。

第1章では、世界内存在の「世界」概念の分析を行った。それに先立ち、われわれ現存在が日常生活でかかわっている存在者が「道具」（道具的存在者）であること、そうした道具とのかかわりが「配慮的気遣い」であることが取り出された。そして道具には多様な「指示」という構造が含まれており、そうした指示によってわれわれは道具を通してさまざまな存在者と出会い得るということが示された。この指示という構造は分析が進められていくうちに、道具が道具たり得る連関である「適所性」が取り出されたのであった。

次に、この道具の適所性が世界の構造（世界性）である「有意義性」として捉え直された。われわれ現存在がその内で慣れ親しみつつ滞在している世界とは、有意義性という構造を持つということが明らかになった。有意義性とは、現存在の存在可能性を「目的であるもの」とした、有意義化作用の連関であった。諸々の存在者はこうした有意義化の働きによって道具として出会われるのであり、こうした有意義化の働きの大本である現存在の存在可能性が変わることで、有意義化の作用も変わり、存在者の出会われ方も変化するということが明らかになった。

最後に、われわれが世界の内で出会い得る道具以外の存在者として、他者が扱われた。他者とは、われわれ同様、現存在というあり方で存在しているものである。われわれが他の現存在に出会うことができるのは、現存在の存在に「共存在」が含まれているからであり、われわれは絶えず他の現存在と「配慮的気遣い」という仕方でかかわっているということが明らかになった。

続く第2章では、世界内存在の「内存在」の分析を行った。はじめに世界内存在を構成する「内存在」から、ある事物的存在者の内に別の事物的存在者が存在している様を表す「内存性」が区別された。そのうえで、内存在とは、慣れ親しんでいる世界のもとに滞在していること、という現存在の存在を示していることが明らかにされた。この内存在は、われわれ現存在が本質上備えている「開示性」によって可能となるのであった。すなわち、

本質的におのれの「現」（開示性）である現存在にはそのつどおのれの存在が開示されており、そして開示されているおのれの存在を「目的であるもの」として諸々の有意義化作用が広がっていくことで、有意義性としての世界が開示され、その内でこそ存在者は適所性を得て道具として出会うのである。したがって、世界のもとに慣れ親しみつつ滞在する「内存在」とは、現存在の開示性によって可能となるのである。

内存在をより詳しく明らかにするために、われわれはこの開示性の議論を更に進めた。開示性は「情態性」、「理解」、「語り」から構成されているのであった。

情態性とは「気分」のことであり、現存在の「被投性」と「世界開放性」を開示すること、そして世界内存在全体を開示することが明らかにされた。また、情態性の具体例である「恐れ」の分析を通して、その情態性の対象とは道具的存在者や他者といった世界内部的な存在者であること、情態性の働きがおのれの存在の開示のみならず世界や世界内部的な存在者の開示にまだ及ぶこと、そしてその情態性の理由がわれわれ現存在の存在であることが取り出された。こうした情態性には必ず何かしらの「理解」が伴うのであった。

理解もまた情態性と共に現存在の開示性を構成するものであった。理解とは、現存在が本質的に可能存在であることと関係しているものであった。それは、可能性へとおのれを「企投」という働きが理解に備わっているからであった。現存在はそのつど何某かとおのれを理解することで、そのつどその可能性へとおのれを企投しつつ存在しているのである。この企投という働きは、理解に備わる「解釈」によって完成されるのであった。解釈とは、あらかじめ漠然と分節化されている諸可能性に「として」構造を付加することで表立って可能性を分節化する働きであった。解釈によって、存在者は○○として出会うのである。この解釈は、理解に備わる「先行所持」、「先行視」、「先行把握」から成る「先行構造」によって可能となることも明らかになった。

解釈に先立って漠然と諸可能性を分節化するものとして、開示性の最後の契機である「語り」が取り出された。語りとは言語の起源のようなものであり、開示性の中で分節化を担当する働きであった。こうした語りは、「話題」、「語られた内容」、「伝達」、「表明」という4つの契機から構成されていることが明らかにされた。

以上の情態性、理解、語りは、一般的開示性を構成するものである。しかし、ハイデガーが自身の分析の出発点として選んだのは、われわれの普段のあり方、すなわち日常性であった。したがって、第2章の最後に、開示性の日常的な様態が明らかにされる。日常的

な開示性は「空談」、「好奇心」、「曖昧性」から構成されるのであった。まず、空談とは、話題となっている存在者が問題とされることなく、そうした存在者との第一次的な関係性が欠如した状態で、その存在（すなわち語られた内容）のみが次から次へと語り広められることであった。また、好奇心とは、特定の配慮的気遣いを導く役目から解放された「視」が、特に意味もなく次から次へと目（視）を走らせて可能性を読み取っていくことであった。そして、曖昧性とは、空談と好奇心によって、何が真正のもので何がそうでないかの区別がつかない状態あるいは、真正でないのに真正であるように思い込む状態を指すのであった。

空談、好奇心、曖昧性という日常的開示性によって、「頽落」と呼ばれる現存在の日常的存在様態が構成されるのであった。〈世界〉へと没入している現存在は、おのれの存在が〈世界〉から規定されているにも関わらず、「曖昧性」によってそれがわからずにいる。また、「誘惑」や「安らぎ」、「疎外」、「捕縛」そして「転落」という頽落に備わる特徴によってそこから抜け出すことも容易でないということが明らかになった。

次の第3章では、世界内存在についての最後の問い、「世界内存在とは誰か」を扱った。はじめに、現存在の存在が「気遣い」であることが示された。気遣いとは、「（世界内部的に出会われる存在者）のもとでの存在として、おのれに先んじて（世界）の内にすでに存在していること」であり、ここには「理解」、「情態性」、「頽落」という3つの構成契機が暗示されているのであった。

これら3つの契機から「気遣い」という1つの存在が構成されるのは、現存在の存在が「時間性」であるからであった。時間性は「将来」、「既存性」、「現在化」という3つの構成契機を持っているのであった。将来とは、その都度可能性へとおのれを企投することで、おのれが何者かが規定されることを意味し、既存性とは、そのつどすでに被投的存在者であることを意味し、そして現在化とは、世界内部的に出会われる存在者を出会わせる働きを意味していた。こうした3つの契機が統合されて、「既存化しつつある現在化する将来」という時間性が形成される。時間性は存在するのではなく、「時熟する」のであった。そして、この時熟の仕方の違いによって、現存在の本来性なのか非本来性なのか規定される。こうした本来性および非本来性という存在様態を現存在が持っているのは、現存在に「各自性」という性格が備わっており、また、現存在が本質上「可能性」を存在しているからである。現存在はあらかじめその本質が規定されていないからこそ、本来性なのかそれとも非本来性なのかというその存在様態が問題となりうるのであった。

それを踏まえて、先に非本来性から検討された。非本来性については、第1章と第2章でもすでに触れられていたのだが、ここでは非本来性における自己が「ひと」であること、そしてその特徴として「隔たり」、「平均性」、「平坦化」、「公共性」、「存在免責」、「迎合」、「不断性」が明らかにされた。

次に、非本来性と対比させる形で本来性が扱われたのだった。最も固有な可能性である「死」を通して、われわれは本来性について分析した。日常的な現存在はこの死という可能性から逃避しているのだが、おのれの「終わり」としての死という可能性へと自ら「先駆する」ことで、現存在の存在がその全体性において開示されるのであった。そこでは本来性と非本来性という2つの根本諸様態が開示され、おのれ自身として存在するのか、それとも再びそこから逃避するのかの選択を迫られる。そこで「最も固有な責めある存在へと、沈黙しつつ不安への用意を整えておのれを企投する」ことで、おのれに固有な存在が開示される。ここで本来的開示性が「先駆的決意性」として取り出されたのだった。したがって、世界内存在の誰かという問いについて、本来性においては「おのれ自身」が、非本来性においては「『ひと』としての自己」がその答えとして得られたのであった。また、第3章の最後には、こうした本来性と非本来性が現存在の時間性の時熟の仕方の違いとしても捉えられたのであった。

最後に第4章では、それまでの第1～3章の議論を踏まえ、『存在と時間』における真理論を吟味した。まず、真理について論じられている『存在と時間』第44節において、伝統的な「合致」としての真理が、真なる言明の分析によって、存在者をそれ自体に即してあらわにする「発見」という真理現象として捉え直された。この「発見」というのは、現存在のあり方であり、こうしたことが可能なのは、現存在に「開示性」が本質的に備わっているからである。すなわち、現存在には、おのれの存在や世界があらかじめ開示されているからこそ、世界の内部で存在者を発見することが可能なのであり、そうして発見された存在者と日常にかかわりつつ、その存在者についての言明を形成し、その真偽を問うのである。したがって、ハイデガーの真理論において、言明における合致という真理よりも「発見」という真理が根源的と捉えられ、また、言明や発見を可能にする「開示性」は「最も根源的な真理」と捉えられていることが明らかにされた。

次にわれわれは、トゥーゲントハットの批判を検討した。彼の批判は主に『存在と時間』第44節のハイデガーの記述に向けられたものであった。それに対し、われわれは、『存在と時間』第7節の「現象学」の定義を用いて反論を試みたのであった。ただし、この反論

はトゥーゲントハットの批判をすべて退けたわけではなく、真理基準と真理と呼ぶにふさわしいかという問題については保留とされた。

それへの応答のために、第4章の最後に「真理」と「非真理」の関係、そして「開示性」概念について検討した。その結果、ハイデガーの真理論における「開示性」概念を統合的に解釈するためには、「開示性」概念を広義のものと狭義のものに分ける必要性が浮かび上がってきた。

真理と非真理が問題となる場面を、われわれは「本来的開示性」と「非本来的開示性」の議論と解釈した。われわれは真理と非真理の基準を、「おのれ自身の存在が開示されているか」という点だけではなく、「自らおのれの存在を獲得しようとする能動的に働きかけたか」という点に求めた。この基準に照らすと、おのれ自身として存在することを[・]選択する「先駆的決意性」とは「真理」と呼ぶに相応しく、ハイデガーもこれを「実存の真理」と呼んでいるのであった。それに対し非本来的開示性は、たしかにおのれの存在が開示されてはいるものの、[・]逃避している[・]のであり、みずから固有の存在を獲得しようとする働きかけてはいない。むしろ、「ひと」の被解釈性によっておのれの存在が[・]規定されている[・]のであった。したがって、非本来的開示性は真理ではなく、「非真理」と捉えるべきなのであった。

他方、広義の開示性とは、われわれ現存在に本質的に備わっている開示性のことを指すのであった。真理とは開示性であるというテーゼを踏まえると、現存在が存在するのと同時に「真(理)」となる。すでに述べた通り、たとえ非本来性においても、おのれ自身の存在から逃避しているということは何かしらの仕方でおのれの存在が開示されているということである。また、現存在が存在する以上決して開示性を欠くことができないという定義も確認した。これらのことを考えると、現存在はそれが存在すると同時につねに真理を伴っていると理解せざるを得ない。

しかしこのとき、現存在に本質的な開示性（すなわち本論で言う「広義の開示性」）までも「本来的開示性」（「実存の真理」）と同じ「真理」と捉えてしまうと、真理と非真理の議論はもちろん、本来性と非本来性の区別も無駄になってしまう（なぜなら、非本来的開示性においても広義の開示性は含まれているはずなので、本来的開示性と広義の開示性を同等のものと捉えてしまうと、非本来的開示性が「非真理」や「開示性の欠性」と捉えられる理由が無くなってしまう）。

また広義の開示性に関しては、ハイデガー自身が『存在と時間』の第44節で述べているように、われわれはつねに「真理を前提せざるを得ない」。開示性が現存在の本質的規定である以上、それを欠いた状態でわれわれ現存在は存在することができない。われわれがこうして存在している時点ですでに存在や世界は開示され、諸々の存在者が発見されているのである。

第4章でも述べたように、ハイデガーの真理概念に真理基準はあるのか、真理と呼ぶに値するのかという批判に対し、われわれは「狭義の開示性」（すなわち「本来的開示性」と「非本来的開示性」の議論）についてはその基準を提示し、真理と呼ぶに値することを示すことができる。しかし、広義の開示性については、われわれは批判者たちを説得するに足る十分な証拠を持ち合わせていない。

*

本論は、われわれ現存在の存在構造である「世界内存在」の分析を通し、そこで明らかにされた内容を踏まえて『存在と時間』の真理論を検討し、「開示性」概念（とりわけ本論で言うところの「広義の開示性」）の問題点に行き着いた。この問題点については、上記および本論第4章で述べた通りである。

序論でも述べた通り、本論は1920年代後半の真理論の変化の原因を明らかにする計画の第一段階である。この真理論の大きな変化の一つは、「開示性」概念の位置づけの変化である。本論でも確認したように、『存在と時間』では「開示性」が最も根源的な真理として扱われている。しかし、たとえば、1928/29年の「哲学入門」講義では以下のように区分されている（GA27, 203）。

1. 存在の真理：露呈性（*Enthülltheit*）としての隠れなさ；前存在論的真理、存在論的真理
2. 存在者の真理：開頭可能性（*Offenbarkeit*）としての隠れなさ；存在者の真理
 - a) 開示性としての開頭可能性：現存在の隠れなさ
 - b) 被発見性としての開頭可能性：事物的存在者の隠れなさ、道具的存在者の隠れなさ

上の引用で言うと、上から順に根源的な真理となっている。したがって、この「哲学入門」講義では、最も根源的な真理とは存在論的真理である「露呈性」であり、現存在の開示性はそれよりも派生的な真理として存在者の真理に位置づけられている。上記の引用からも、「開示性」概念の位置づけの変化が読み取れると思う。われわれはこの問題をどのように読み解けば良いのだろうか。

一つの可能性としては、本論で述べた「開示性」概念を広義のものと狭義のものに分けて解釈することである。本論では、狭義の開示性を「先駆的決意性」である「本来的な開示性」と捉えていた。つまり、これを現存在という存在者における真理現象と捉え、上記引用の2の(a)に分類するのである。そして、広義の真理、すなわち現存在が存在すると同時に与えられる開示性(真理)を存在論的真理と捉え、上記引用の1に分類する。少し語弊のある言い方をすれば、現存在という存在者の力が及ぶ範囲の真理現象を存在者の真理と捉え(たとえば本来的開示性とは、現存在がおのれに固有な存在へと積極的に働きかけるかが問題であった)、広義の開示性のように現存在が存在すると同時に与えられ、現存在の力の及ばないものを存在論的真理と捉えるのである。

残念ながらこの解釈の妥当性についての検討は、本論の範囲を大幅に超えるものである。これについては、今回扱った『存在と時間』だけでなく、1920年代後半のテキストの調査が必要となる。これについては今後の課題としたい。

参考文献

一次文献（ハイデガーの作品）

- Heidegger, M. (1927/2006) *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag Tübingen.
- Heidegger, M. (1994) *Einführung in die phänomenologische Forschung (Martin Heidegger Gesamtausgabe Bd. 17)*. Edited by F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1979) *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Martin Heidegger Gesamtausgabe Bd.20)*. Edited by P. Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976) *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Martin Heidegger Gesamtausgabe Bd. 21)*. Edited by W. Biemel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1996) *Einleitung in die Philosophie (Martin Heidegger Gesamtausgabe Bd. 27)*. Edited by O. Saame and I. Saame-Speidel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1988) *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität (Martin Heidegger Gesamtausgabe Bd. 63)*. Edited by Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2016) *Vorträge Teil 1: 1915-1932 (Martin Heidegger Gesamtausgabe Bd. 80.1)*. Edited by G. Neumann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1969) *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag Tübingen.

一次文献（翻訳）

- 熊野純彦訳（2013）『存在と時間（二）』岩波文庫、岩波書店。
- 辻村公一訳（1997）『ハイデッガー全集第2巻 有と時』創文社。
- 中山元訳（2018）『存在と時間4』光文社。
- 原佑／渡邊二郎訳（2003）『ハイデッガー 存在と時間Ⅰ～Ⅲ』中公クラシックス、中央公論新社。
- 細谷貞雄訳（1994）『存在と時間 上』ちくま学芸文庫、筑摩書房。
- 加藤精司/アロイス・ハルダー訳（2001）『ハイデッガー全集第17巻 現象学的研究への入門』創文社。
- 常俊宗三郎/嶺秀樹/レオ・デュムベルマン訳（1988）『ハイデッガー全集第20巻 時間概念の歴史への序説』創文社。
- 佐々木亮/伊藤聡/S. ミュラー訳（1989）『ハイデッガー全集第21巻 論理学—真性への問い—』創文社。
- 茅野良男/ヘルムート・グロス訳（2002）『ハイデッガー全集第27巻 哲学入門』創文社。

篠憲二/エルマー・ヴァインマイアー/エベリン・ラフナー訳 (1992) 『ハイデッガー全集第 63 卷 オントロジー (事実性の解釈学)』 創文社。
辻村公一/ハルトムート・ブフナー訳 (1973) 『思索の事柄へ』 筑摩書房。

二次文献

- Duits, Rufus. (2007) 'On Tugendhat's analysis of Heidegger's concept of truth', in: *International Journal of Philosophical Studies*, 15(2), pp. 207–223.
- Frede, Dorothea. (2013) 'Wahrheit: Vom aufdeckenden Erschließen zur Offenheit der Lichtung', in: Thomä, D. (ed.) *Heidegger Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. 2. Auflage. Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler, pp. 308–314.
- Jan Slaby (2021) 'Disposedness (Befindlichkeit)', in: Mark A. Wrathall. (ed.) *The Cambridge Heidegger Lexicon*. Cambridge University Press, p. 242-249.
- Passow, Franz. (1841) *Handwörterbuch der griechischen Sprache*. Leipzig: F. C. W. Vogel.
- Richardson, William J. (1974) *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. Third edit. Martinus Nijhoff, The Hague.
- Sheehan, Thomas. (1992) "'Time and being", 1925-7', in: Macann, C. (ed.) *Martin Heidegger: Critical Assessment*. London and New York: Routledge, pp. 29–67.
- Smith, William H. (2007) 'Why Tugendhat's critique of Heidegger's concept of truth remains a critical problem', in: *Inquiry*, 50(2), pp. 156–179.
- Tugendhat, Ernst. (1970) *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. 2. unverän. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Tugendhat, Ernst. (1984) 'Heideggers Idee von Wahrheit', in: Pöggeler, O. (ed.) *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*. Athenäum.
- Wrathall, Mark A. (2002) 'Heidegger and Truth as Correspondence', in: Dreyfus, H. and Wrathall, M. A. (eds) *Heidegger Reexamined vol. 2 Truth, Realism, and the History of Being*. New York and London: Routledge, pp. 1–20.
- Wrathall, Mark A. (2011) *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History*. Cambridge University Press.
- 池田喬 (2011) 『ハイデガー 存在と行為』 創文社。
- 岡田紀子 (1999) 『ハイデガーの真理論』 . 法政大学出版局。
- 木田元 (2000) 『ハイデガー『存在と時間』の構築』 . 岩波書店。
- 黒岡佳紘 (2010) 「ハイデガーにおける他者と共同存在の問題」, in: 関西倫理学会「倫理学研究」, vol. 40, pp. 81–92.
- 轟孝夫 (2007) 「『存在と時間』はなぜ未完に終わったのか」, in 秋富克哉, 関口浩, 的場哲朗 (ed.) 『ハイデッガー『存在と時間』の現在——刊行 80 周年記念論集——』 . 南窓社,

pp. 53–71.

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

仲原孝 (2008 b) ‘「時間と存在」の再現」’, in 「理想 第 680 号：特集 ハイデガーという広場」. 理想社, pp. 49–58.

仲原孝 (2014) ‘「時間と存在」のゆくえ」’, in 秋富克哉 et al. (eds) 『ハイデガー読本』. 法政大学出版局, pp. 100–109.

細川亮一 (1992) 『意味・真理・場所：ハイデガーの思惟の道』. 創文社.

細川亮一 (2000) 『ハイデガー哲学の射程』. 創文社.

森永駿 (2016) 『『存在と時間』以後の真理論における術語上の変遷』, 「哲学フォーラム第 13 号」 pp. 48-58.

森永駿 (2018) 「1920 年代におけるハイデガーの真理論」, in: 「中部哲学会年報第 49 号」 pp. 101-114.

山本英輔 (1995) 「ハイデガーの気分論—思索と気分の連関—」, in: 「倫理学年報第 44 巻」, pp. 137-152.