

「不気味さ (Unheimlichkeit)」再論

道 簾 泰 三

本論は、フロイトの「不気味さ (Unheimlichkeit)」——ならびに「反復強迫」——の概念にこめられた独自の
内実ならびにその有効射程をあらためて測定し確認し直すために、これを、これとは対照的なハイデガーの「無
気味さ (Unheimlichkeit)」の概念と対比してみることをねらいとしており、その意味では、ささやかなハイデガ
ー批判の試みであるとともに、拙論「不気味さと反復強迫——フロイトの文化的ベシミズムについて」(『ドイツ
文学研究』第四八号)に続くその補論ないし再論でもある。フロイトは、エロス(生の欲動)に対立する死の欲
動の「反復強迫」が感知される際の感情的メルクマールとしての「不気味さ」に注目し、これを、涅槃(死)↓
文明(生)↓崩壊(死)というまさにベシミスティックな独特の死学(タナトロジー)のうちに位置づけようと
した。これに対してハイデガーは、キルケゴールの未来志向的な「過去の取り戻し」としての反復の概念を引き
継ぐなかで、この同じ「無気味さ」にいわばそれとは逆の方向づけを施し、これを、始原の充溢(生)↓頹落
(死)↓本来的実存(生)、ないしは、ピュシス(生)↓「存在」忘却(死)↓「存在」(生)といった、ある種オ

ブテイミスティックともいえる実存主義的な人間観のうちに引き入れ、かつてあった人間の本来性を現在において取り戻し反復するためのポジティブな生の契機(エロス再生の契機)として構想した。本論は、ハイデガーの「無気味さ」の概念がめざすそうした新たな生のうちに巢食っている、まさにブキミとしか言いようのない空虚さ、空転性を批判的に検討し、それとの対比のうちに、一見ベシミズムの暗い渦に引き込んでゆくだけのように見えるフロイトの「不気味さ」の概念のうちに逆説的にこめられているポジティブ性を、逆に浮かび上がらせようとするものである。

論の糸口として、まずソポクレスの悲劇『アンティゴネー』を取り上げることにする——ハイデガーがこれととりわけ好み、これに絡めて自らの独特の「無気味」の概念を明確に打ち出しているからである。周知のように、この悲劇は、テーバイの新王クレオンが、甥のポリュネイケース——故国に弓を引き、無残にも兄弟どうしの相打ちで果てた国賊——の吊いと埋葬を固く禁じ、「骸は埋葬せず」に放置して、野鳥野犬の食らうにまかせ、見るも無残な姿をさらすべし(『ギリシャ悲劇全集第三巻』(岩波書店)二四五、以下『アンティゴネー』からの引用はすべてこの柳沼重剛訳による)というお触れを出すところに端を発する。ポリュネイケースの妹アンティゴネーは、神々の古くからの掟に対する畏敬と死んだ兄に対する深い情愛から、叔父クレオンの命令に従うことができず、野ざらしにされている兄の遺体に禁を犯して忍び寄り、この神をも畏れぬゆゆしき所業に呪いの言葉を浴びせながら、死を覚悟の上でこれに葬礼を施す。やがて罪人として捕縛され引つ立てられてくるアンティゴネー、その彼女に対して王は、驚きと怒りのなか、肉親の情をあえて押し殺しつつ、こう明言する。「国中であの娘がただ一人、公然とわしに背いているのを捕えたからには、国民に対して嘘つきにはならぬ、きつと処刑に

いたす。……秩序統制のないところ、これにもまして大いなる禍いはない。それによつて国が滅び家が覆るのだ」(二七七)。他方、法の正義と国家の秩序を盾にとるこの叔父の非難に対して、アンティゴネーも怯むことなく、神の掟、自然の掟のほう為人為の法に優先するはずだと、あくまで自らの行為の正しさを主張してやまない。「地下の神々と共におわすダイケー〔正義の女神〕が、人間界にかような掟をお定めになつたわけでもない。殿様のお触れと申しても、殿様も所詮死すべき人の身ならば、文字にこそ記されてはいないが確固不拔の神々の掟に優先するものではない」(二六二)。この対立はつきつめれば、神の掟と国家の法、自然と人為、ピュシスとノモスの優先争いということにでもなるのだろうか、いったん廻り始めた悲劇の車輪は、この古くも新しい問題をめぐりつつ、とどまるどころを知らずその回転を加速させてゆく。逆上してますます分別を失つてゆくクレオン、地下の岩牢で悲嘆にくれつつ自ら縊死するアンティゴネー、そのアンティゴネー(許婚)のあとを追ひ、父親クレオンの目の前で自刃して果てる息子のハイモーン、そして、その息子の悲報に接し、絶望のなか自らに短剣を突き立てる母親エウリュディケー……。わずか一日にして姪と息子と妻を失ひ、孤独と慙愧のなかで呆然と立ちつくすクレオンの無残な嘆きの言葉とともに悲劇は完成する——「憐れむべきかな。いずれを向くこともならぬ、いずれを頼りにするもならぬ。手がけしことはことごとく破れ、片や運命は耐えがたき力もて我が頭上に打ちかかる」(三二一)。そのクレオンが家来たちに抱えられてよろめきながら退場したあとには、古代ギリシヤ的叡智の権化とも称すべきクロス(テーバイの長老たちのクロス)が発する教訓の言葉が、悲劇の余韻をかもしつつ響きわたる。「神々に向かつてゆめ不敬の振舞いあるべからず。心奢りて大言壮語を弄べば、神罰痛し、恐ろし。かくては年齢を重ねてぞ、思慮するすべを教えらるる」(三二一)と。

むろん、この悲劇は、小賢しいノモスの世界しか眼中にない驕慢な輩は、やがてピュシスの掟に打たれて砕け散るほかない、といったことを教えようとする教訓劇にとどまるものではない。じつとコロスは、劇のなかで両刃の剣の働きをしており、ピュシスとしての神の掟を一途に守り通そうとするアンティゴネーに対しても、「神の掟を大事と思うのは、敬虔な心にはちがいないが、権力というものは、権力にかかわる者の目から見れば、犯されるわけにはゆかぬものです。じゃによつて、何でもこうとひとり決めされる姫の御気性が、御身の破滅を招きましたのじゃ」(二九一)と、その一途さを厳しく咎めだててもいる。悲劇は、たしかに、浅薄な人間のノモスへの思ひ上がった没入を難じ、ピュシスに対する畏敬をおろそかにせぬよう諭そうとする意図はもつてはいはいるものの、じつはそれがねらっているのは、そうした教育的意図よりもむしろ、ピュシスとノモスののつびきならぬ抗争のうちに滅びてゆかざるをえない人間の避けがたい運命そのものの提示である。そのような悲劇的運命の提示、一般にギリシャ悲劇の精髓はそこにあると言わなければならない。それは、人間は、ピュシスとノモスとの抗争のなかで必然的に破滅にいたらざるをえないという仮借ない真理——ニーチェはこの破滅の自覚的引き受けにこそ古代ギリシヤ人の偉大さを見ようとした(『悲劇の誕生』)——の告知でもあり、悲劇は、この真理の具体的現われを、アンティゴネーとクレオーンの滅びゆく姿のうちに見せつけようとするのである。アンティゴネーの縊死に劣らずクレオーンの悲惨な結末も、そのような破滅の一つにほかならない。彼もまた、そうした悲劇的破滅を体現する者の一人として、「ああ、余も哀れなる人間よな。惨めな悲しみにまみれてしまうた」(三一九)という嘆きを残しつつ、ある種の自覚と諦念のうちに、このいかんともしがたい矛盾の世界から消えてゆくのである。人間の避けられぬ運命としてのこの悲劇的破滅、これを、長老たちのコロスは、アンティゴネーが捕縛さ

れてクレオーンの前に引き出されてくるまさにその直前において、これから回転し始める悲劇の予告として、一見人間賛歌のごとき衣装に包み隠しながら厳かに歌い上げている（第一スタシモン）。

「不可思議なるものあまたある中に、人間にまさつて不可思議なるものたえてなし。あるいは冬、吹きすさぶ南風に身をさらしつ、山なすうねりのはざまに漂い、波頭碎ける海原を押し渡る。あるいは神々の中にもことさらに尊き不朽の女神、疲れを知らない大地に、来る年も、来る年も、鋤を打ち、馬の子らを追いつつ、女神の胸を悩ましまつる。／∴∴∴あるいは言葉を用い、はやての勢いもて思考をめぐらす術を知り、国を治める氣風をみずから習い、空の下に起き伏すには凌ぎがたき霜と、矢と降る雨を避ける術にも事欠かず、まこと、人間は、事に接して窮することなく、不治の病より身をかわす術すらよく案ずるにいたりぬ。案じ得ざるは、ただひとつ、死を逃れる道ならん。／∴∴∴まこと、技を織りなす才知は大方の見込みを越えてなお、時には悪、時には善の道を行く。国の掟を尊び、神の正義を誓つて尊ぶところ国は栄え、心おごるゆえに見苦しさをあえて行なうところ国は滅ぶ。願わくは我が一族のうちにかかる者のなく、またかかる者が我らの心の友とならぬよう」（二五四以下）。人間は不可思議な力をもった存在であり、海や大地の自然と闘つてこれを統御し、自らのために奉仕させ、さらには、言葉によるすぐれた思考を通して知恵を獲得し、なお死を逃れるすべは知らないものの、優秀な技術を用いて秩序ある社会を永続的に築いてきた。とはいうものの、その一方で、このすぐれた人間も、往々にして道を誤り、「国の掟（ノモス）を尊び、神の正義（ピュシス）を誓つて尊ぶ」ことから逸脱して、自ら挫折せざるをえない。いや、人間とはそもそもそうした挫折にあり、そのような破滅に向かうことこそが、人間にそなわる不可思議な力の本質でもあるのかもしれない。人間は、自らのこの不可思議な力によって、栄光を打ち開くと同

時に破滅する運命にある。されば、どうぞ、この苛酷な運命にわが身がいたずらに翻弄されませんように……。この最後の祈りにも似た言葉は、人間が本質的にそのような破滅に行き当たるしかない存在であるという認識の裏返しにすぎない。これが、栄光と破滅の双方に開かれ、その双方を、そのまましかと自らに引き受けようとする古代ギリシヤ的な人間観にほかならない。ソポクレスは、こうした人間の破滅の相を、アンティゴネーとクレオーンの姿のうちに切り出し、これを一篇のすぐれた悲劇に仕立てあげたわけである。

さてハイデガーに話を向けるが、彼は、おそらく『アンティゴネー』に色濃く現われているこの破滅の相にくにひかれたのだろう、一九三五年の講義『形而上学入門』においてこの第一スタシモンを集中的に取りあげ、ここに、自らの存在論の核心ともいふべき思考と存在のあるべき関係(ソクラテス以前期にあつたとされている両者のまっとうな関係)を読み取ろうとした。背後に控えているのは、〈to gar auto noein estin te kai einai〉「思考と存在は同一である」と解釈され、いわば西洋哲学の主導原理とも目されてきたものであるが、ハイデガーは、それはじつは根本的な誤解にもとづいていふと言ふ。「この箴言が西洋哲学の主導原理となつたのは、その本来の真理がしかと維持されなくなつたために、それがもはや理解されなくなつたときからのことである。この箴言のもつ真理からの奔逸は、早くもパルメニデスの直後にギリシヤ人自身のあいだで始まつている。……じつはこの箴言の言わんとしているのは、〈思考と存在とは同一である〉ということではなく、〈相互の聴取 (Vernehmung) と存在とが緊密に一体をなしている〉ということなのである」(『形而上学入門』S.111)。彼によれば(S.105)、普通「思考する」と訳される「noein」という語は、たとえばドイツ観念論が考えていたように、

一切を自らのうちに取り込んでゆく主観の作用としての思考のことではなく、「聴取する (vernehmen)」ということであつて、現象するものを「引き受け (hinnehmen)」、自分のほうへ向かつてこさせると同時に、現象の供述を「聞き取つて (vernehmen)」その成り立ちがどうなつてゐるかを確定することである。分かりづらいが、彼の言いたいのはおそらく、「聴取」とは、たとえばベンヤミンが『言語一般ならびに人間の言語』で展開してゐるように、主観によつて存在者を暴力的にねじ曲げるのではなく、存在者が自ら語り出す無言の声を注意深く聞き取り、存在者との相互の通じ合いのうちに、存在者を存在者として存立せしめるといった類いの思考のありようをいうのだろう。ともあれ、この文脈において、バルメニデスのこの箴言をさらに分かりやすく説明するための補助として、ハイデガーが、やや勿体をつけて持ち出してくるのがあのクロスなのだ。ただし、彼の引用するそれは、自らの特異なドイツ語訳によるものであり、その訳語ならびにそこにこめられた解釈は、悪くすれば、深読みによつて捻じ曲げられていふ言はかないしろものでもある。が、興味深いのはその深読みのされ方であり、よしあしはともかく、その捻じ曲げられ方のうちにこそ、ハイデガーの思考の真骨頂(?) がうかがわれるとともに、彼の「無気味」の概念にこめられた独特の方向性ないし傾向性がはっきり透けて見えてもいるのである。

ハイデガーはまず、クロスの冒頭の「不可思議なるものあまたある中に、人間にまさつて不可思議なるものたえてなし」(柳沼訳)を、いきなりこう訳す。「無気味なものはさまざまあれど、人間以上に秀でて無気味に蠢くものはない」(S.112)と。訳語のギリシャ語原語に対する適、不適のいかんは、筆者の詮索の及ぶところではないにしても、「不可思議」——ちなみに、呉茂一訳『ギリシャ悲劇Ⅱ』ちくま文庫)でも「不思議」となつてい

る——と「無気味」という二つの語の落差はいかにも異様である。原語は *deimon*、辞書によれば、「恐ろしい」危険な、苦しみを与える」「恐ろしい」並外れた、驚くほど強い」「熟達した、巧みな」といった含意を中心として、「ものすごい」「強烈な」「不思議な」といった意味の広がりをもった語であるらしい。ハイデガーが、この *deimon* という語に「無気味 (*unheimlich*)」という訳語をあえて逸脱気味に選んだのには、むしろ彼なりの理由がある。彼はまずこの *deimon* という語に、自らの想定する現存在の本質を規定するものとしての独特の含意をこめて、ここにあって二重の意味を読み取ろうとする。すなわち第一に、人間も含む存在者一般に共通の、他者を「制圧的 (*überwältigend*)」に支配しようとする傾向、第二に、その域を越えて、「存在の開け」としての人間にのみ特有のまさに「暴力的 (*gewalttätig*)」ともいえる力の使用である。人間はこの二つの意味において、度を越して「ものすごい」というわけである。いわく、「存在者はすべて、支配するという意味において制圧的なものであり、第一の意味で *deimon* である。だが人間はまず、本質的に存在に属しているのであって、それゆえ、この制圧的なものなかに曝し置かれているかぎりにおいてのみ *deimon* である。しかし人間は、これと同時に、格別の意味で暴力的であるがゆえに *deimon* でもある。(人間は、支配しているものを呼び集め、それを開けへともたらすのである)。人間がとりわけ暴力的だというのは、根本的に自分の暴力性のなかにあって、もっぱら制圧的なものに対抗して暴力を使用するという意味においてである」(S.115)。いつもながらに分かりにくい言い回しではあるが、「制圧的」という意味での *deimon* を、そもそもピュシスの抗争的調和の世界——ニーチェのいう「力への意志」の世界とも言えよう——のなかにありながらも、これを破壊し制覇することで自らのノモスの世界を築いてゆこうとする人間の特別の性向と捉え、他方、「暴力的」という意味での *deimon* を、このノモスの世界を際限なく強固に

するなかでやがて自滅へといたり、調和的なピュシスの世界——それはむろんもとのピュシスと同一とは限らない——へと反復的に回帰してゆこうとする、まさに人間のみに特権的な傾向とでも捉えれば、少しは理解しやすくなるかもしれない。ハイデガーは、この *demon* という語に、そうした脱出と回帰の二重の意味を強引に読み込み、この二重の含意をもったものとして、これに「無気味 (*unheimlich*)」という特別の訳語を当てようとするわけである。

しかし、そもそもこれがなぜ「無気味 (*unheimlich*)」という語でなければならないのか。そこには、フロイトが「不気味なもの」——ハイデガーがこれを読んでいたかどうかは定かでないが——で行なったのと同様の言語学的手順が踏襲されている。フロイトによれば、「不気味さ (*die Unheimlichkeit*)」とは、「かつて慣れてきたもの (*das Heimische*)」が繰り返し抑圧 (＝脱出) されたのち何かのきっかけて現実に浮上 (＝回帰) し、頭わになつてしまったときに感じる感情的メルクマールのことであり、その意味で、「この語に付された〈不 (*un*)〉は抑圧のしるしである」(Bd. 12, S. 259)。ハイデガーにおいても「無気味 (*unheimlich*)」という語は、その接頭辞「無 (*un*)」によつて「故郷 (*Heim*)」を否定 (＝脱出) しながらも、その一方で、この故郷 (＝存在) を未来において再度奪回 (＝回帰) しようとする志向にかかわるものとされ、存在論的な二重の含意を付与されている。彼はまず、「無気味なものとは、われわれの感情状態に対する印象という意味で用いているのではない」(S. 115) とひとまず断つた上で、こゝで説明を続ける。「無気味 (*unheimlich*)」なものを、われわれは、〈内密の (*heimlich*) 〉もの、故郷的 (*heimisch*) で住み慣れたもの、ありふれた危なげないものから投げ出すものという意味に理解している。無気味なものとはわれわれを土着的 (*einheimisch*) にしない。それが制圧的なものの本質ということに

なる。しかし人間がもつとも無気味であるのは、人間が、こうした意味での無気味なものただ中であつて生を送っているからだけでなく、当初よりずっと住み慣れて故郷的であつた境界を踏み越え、はみ出して行くからであり、暴力的なものとして故郷のものの境界を跨ぎ越えて行くからである。しかもその向かう先としての無気味(非故郷的)なものとは、制圧的(すなわち故郷的——筆者注)なものという意味においてなのである(S.I.G.)。つまり、ハイデガーにあつては、「無気味≡非故郷的」の概念はまさに、非故郷的でありながらも、ついに故郷を求めて回帰してゆく現存在という意味で——ないしは、そもそも「存在」とは一致していないが、やがては一致をめざして「存在」へと回帰してゆく思考という意味で——demonのあの二重の含意を完全におおものどされるということである。

むろん、ハイデガーの「無気味」の概念は、もつぱら存在論的ないし実存主義的な意味で用いられているにせよ、そこには、感情的、心理学的なニュアンスがないわけではない。それは、言ってみれば、故郷脱出というところが必然的にもたらず帰結としての人間の挫折と破滅——ハイデガーの好むギリシヤ悲劇の精髓でもある——にまつわる恐ろしくもおぞましい感情とつながつてもいる。ハイデガーの哲学においては、人間の思考と活動(ノモス)は、本質的に、故郷(「存在」、ピュシス)を逸脱してゆくと同時に、いずれは故郷をめざして帰還する方向性と可能性をもつており、したがつて、これら二つの逆向きのベクトルのいわば折り返し点として、この無気味な破滅が、どうしても不可欠な要素となつている。彼がコロスの冒頭の句を「無気味なものはさまざまあれど、人間以上に秀でて無気味に蠢くものはない」と訳したなかにも、そうした不可避の破滅への方向性がすでに暗示されてはいるが、彼はこれをさらに、コロス全体のうちにさまざまに深読みに読み込み、それを独特の訳語で

もつて逸脱的に誇張してゆく。たとえば柳沼沢で「まこと、人間は、事に接して窮することなく……よく案ずるにいたりぬ。案じ得ざるは、ただひとつ、死を逃れる道ならん」とされている箇所は、「いたるところで逸脱しながら、経験もなく、逃げ道もないまま、人間は無へとやってくる。ただ一つの切迫、死という切迫だけはどうあがいても逃れることはできぬ」(S.113)と潤色され、「逃げ道がないということの本質は、人間が、自らの進む途上で行き詰つて、たえず自らの切り拓いた道へと投げ返され、自らが切り拓いたものからめとられ、このきわどい状態のまま自らの世界の領域を動き、仮象のうちに巻き込まれて、やがては存在から締め出されるといふ点にある」(S.121)と、人間の本質としての挫折に力点を置いて解説される。あるいは「心おごるゆえに見苦しさをあえて行なうところ国は滅ぶ」(柳沼沢)という句も、「大胆な行為に目がくらみ、いつも、存在しないものを存在すると思う人間は、自らが卓越した場であるにもかかわらず、その場を失ってしまう」(S.113)と逸脱的に転調を施され、「……この暴力的な者はいつても大胆な行為に向かう。彼は、大胆にも存在を制圧することによって、同時に、存在を非存在者の殺到へ、すなわち、破碎、不安定、無結構、無秩序へと至らしめないではすまない。歴史的現存在の登りつめた頂きが高ければ高いほど、彼を突然非歴史的なものへと墜落させる深淵の口もますます大きく、彼は非歴史的なものとして、逃げ道もなく場もない混乱のうちにただただ漂うだけになってしまう」(S.123)と、歴史における人間の墜落、破滅の必然性が強調されるのである。

我田引水もはなはだしいと言えはそれまでであるが、むしろ、この逸脱はまだギリシャ悲劇の精神に沿つて、それをいわば誇張したものにすぎない。じつはハイデガーの本当のずらしは、この先に控えている。すなわち、彼は、人間に不可避のこの破滅を、「存在」ないしピュシスとの和解の契機、人間の暴力性が「存在」にぶちあた

つて碎け散る契機として、徹底して美化し、称揚し、ポジティヴに意味づけ——それはそもそもギリシヤ悲劇とは無縁のものだ——しようとするのである。「……そもそもこの破滅は、制圧性と暴力性との対立のうちに、支配的に待ちかまえているものである。存在が、あるがままのものとして、すなわちピュシス、高揚する支配として支配している以上、暴力性は、存在の圧倒的力に対抗しても、それにあたって碎けるしかないのである。……このうえなく無気味なもの(人間)がこのうえなく無気味であるゆえんは、そもそもそれが土着的なものを促進し庇護するのが、ただ、そこから離脱して、おのれを制圧するものに急襲されんがためにすぎないというところにある。こうして存在自体が人間を拉致してゆくことになり、この拉致によって人間は、強制的に存在めがけて出動するものと化して、これを実行に移すとともに、全体としての存在者を開けの状態に保つのである。……彼にとっては、没落こそ、制圧的なものに対するもつとも深くもつとも広い然りなのである」(S.124f)。破滅、没落に対するここまでポジティヴな意味づけは、実際にはクロスのどの句からも読み取ることができないし、また劇全体の筋からしても、アンティゴネーの縊死やクレオーンの破滅のうちにそうした肯定性を読み込むことはとうてい不可能である。そもそもギリシヤ悲劇においては、破滅はそのまま破滅として引き受けられるだけであり、そのあとには嘆きの声と沈黙——神々に対する言葉にならない抗議——が残されるだけであつて、あえて言うなら、そうした停止にこそギリシヤ悲劇の偉大さがあるのであろう。しかし、ハイデガーはこの停止線をいとも平然と踏み越え、その先に、いわば、ありもしないものをエネルギーシユに呼び込もうとしているかのように見える。ここに彼のもつとも本質的な逸脱が現われていると言わざるをえない。ハイデガーは、古代ギリシヤの人間観のうちに、「無気味」な存在としての人間の本質的ありようを見出すと同時に、その「無気味」の概念を自ら拉

大的に捻じ曲げることによって、そこから意図的にあらぬ方向へと逸脱してゆくのである。

むしろ、ハイデガーが自らの存在論のうちに与えた「無気味」なもののこうした特異な位置づけは、あらかじめ『存在と時間』において、現存在の抱く不安の延長上にあるものとして、実存主義的な議論のうちにその大枠が設定されていたものでもある。そこでの議論によれば、世界内存在としての現存在は、世人 (das Mann) として非本来的自己を生きていると同時に、本来的自己になる可能性もひめており、その可能性は、はっきりした対象をもたない——ないしは、世界内存在という在り方そのものを対象とする——不安という「根本的情態性」のうちに現われ出る。漠たる不安が頹落した世人を本来的自己なるものへと向け変えるというわけだが、「無気味さ」とは、そのような実存主義的な不安を抱くときの人間の「わが家にいない」ようなありようだとされる。「不安のなかでは人は〈無気味 (unheimlich)〉な感じに襲われる。この無気味さにおいて表現されているのは、さしあたりは、現存在が不安のなかで感じるもののもつ独特の無規定性、すなわち、無であつてどこにもないということである。しかし、無気味さは同時に、わが家にいないこと (Nicht-zuhause-sein) をも意味している。∴世人は、現存在の平均的日常的ななかに、安らいだ自信と、自明な〈わが家にいること (Zuhause-sein)〉を持ち込む。これに対して不安は、現存在を、頹落しつつ〈世界〉のうちに没頭していることから連れ戻す。日常的な親密さは瓦解する。現存在は孤立した単一のものとなり、しかも世界内存在としてそうなるのだ。内存在は〈居心地が悪い (un-zuhause)〉という実存主義的な〈様態〉をとることになる。〈無気味〉という言い方は、まさにこのことを意味しているのである」(S.188f.)。世人の偽りの自由という安易さのなかへと頹落し、「存在」を忘却している現存在を、「無気味さ」は、執拗に追跡し脅やかす。つまり、世界内存在として有意味性の世界に安らっ

ている現存在を、突然世界の無意義性の前に引き出し、現存在に、おのれの実存をめぐけておのれ自身を投企することを脅迫的に迫るといふことだ。それは、言い換えれば、頹落した世人としての現存在が、「無気味さ」にとらわれることによつて、本来の「存在」なるものを自らに「呼びかける者」となるといふことだ。「無気味さ」のなかで現存在は、そもそも、おのれ自身とともにいることになる。無気味さは、この存在者を自らの真正銘の無性の前に引き出すわけだが、この無性こそ、存在者をもつとも固有な存在可能性のひとつなのである。氣遣い (Sorge) としての現存在には、おのれの存在こそが重要なのであつて、その限りにおいて現存在は、無気味さをもとにしてそこから、事実として頹落している世人としてのおのれ自身を、おのれの存在可能性へと呼び開くのである」(S.286f.)。ハイデガーはこの呼び声を、まるで道学者でもあるかのように「良心 (Gewissen)」と呼ぶ。おそらく頹落した「責めある (schuldige)」世人の浄化といふことが、ハイデガーにこの用語を使させたのだろうが、いったいこれがなぜ倫理的要請としての「良心」でなければならぬのかといふことについては——カントの定言的命令と同じように——納得のいく説明はない。そこでは、「無気味さ」が、ほかでもない美しき倫理的領域へと世人を参入させるための架橋のごときものとして、まさに独断的に設定されているのである。それは、先に見たように、のちに存在論の領域で、人間の暴力性が存在という制圧力にあたつて砕け散る契機として、破滅が徹底して美化されているのに対応していると言えよう。ともあれ、以上が、すでに『存在と時間』のなかで展開をみていた「無気味さ」の実存主義的、基礎存在論的意味づけのごくごく大雑把な見取り図といふことにならうが、まさにこれと同じ位置づけが、のちに存在論的なたちに言い換えられていったことは見やすいところでもある。

ハイデガーにとって「無気味さ」とは、人間が、始原の充溢した世界から抜け出して、世界内存在として頽落し、そこで恐ろしい挫折と破滅を味わい、やがて「良心」の呼び声に従って始原の充溢した自らの実存を未定のかたちで奪回してゆくという、いわば救済史的物語の全編を貫く通奏低音、ないしは、存在論的に言い換えれば、充溢した始原としてのピュシスが、「存在」忘却としての矮小化されたノモスの世界と化し、やがて破滅が招来されたのち、それを契機として、再び始原の充溢をなお未定のかたちで奪い返してゆく「存在」回復の物語を、いわば最初から最後まで演出するための舞台装置にほかならない。それは、故郷を喪失したがゆえの欠如ないし空虚さをいわば負のエネルギーとして、あらゆる現実的なものを自らのうちに巻き込んで滅ぼしてゆく否定としてのブラックホールにでもたとえることができるかもしれない。ブラックホールとしての「無気味さ」は、その負のエネルギーがなくなるまで、つまり、かつてのあの始原の充溢ないしはそれに相応するものを奪回し、それによつて自らのその暗い穴を塞いで自足するまではけつしてその動きを止めることはない。ハイデガーにとってそもそも歴史とは、そのような意味で、あいだに没落と破滅としての長い間奏曲をはさみつつ、充溢の始原にはじまり、最後にはまたもとの始原の充溢でもって円環を閉じる反復的構造体であつて、いわばその構造体の梁の張力を作り出しているものこそ、ほかでもないこの「無気味さ」という概念装置だったのである。

しかし、とここでふと考え込んでしまわざるをえないのだが、そうした「無気味さ」によつて架橋されながら歴史の終末において奪回、回復されることになるこの始原なるものが、なぜここでもち出される必要があるのだろうか。むろん、そのような始原を、人間の生を根底で支えるものとして想定するのは、ユートピア的思考にありがちなところであつて、そのこと自体が疑問だというわけではない。問題は、これを、ハイデガーのように、

強力で充溢した神話のとき故郷としてポジティブに設定し、そこへと回帰してゆくことに倫理的意味づけを与えようとする思考法である。そこにはひそかに、何かファシズムを思わせるような暴力の臭い、血の臭いが混ざってはいないだろうか。この点については、ハイデガーの哲学は——彼の行動がナチスに対して鈍感だったように——いつも鈍感そのものである。強力な「根源 (Ursprung)」なるものが、つねに人間の生の背後で持続的に活動しつづけており、それがある種の逃れがたい (倫理的) 強制力をともないつつ反復してくる、というのが彼の一貫して変わらぬ思考の暴力的な質をかたちづくっており、つまりは、彼の哲学は、自らの思考の暴力性を自ら反省し、これに前もって釘を刺しておくという姿勢に欠けているということだ。

『形而上学入門』では、この充溢の始原 (ないし原初のピュシス) は、科学 (歴史学) の手の届かない謎めいた「神話」として「原史 (Urgeschichte)」と呼び換えられ、変質し浅薄になった人間の歴史の背後で、終始強力に作用しつづけているとされている。「始原はもつとも無気味にして、もつとも強力なものである。のちにやってくるものは発展などではなく、たんなる拡張としての浅薄化、始原を保持する能力の欠落、始原を無害なものにし、それを純粹に数的、量的な大きさと広がりという意味での偉大なものへと歪め誇張することにすぎない。：この始原がいかなるものかは説明できないが、それは、われわれの歴史認識が不十分であるからでも無効であるからでもない。むしろ、この始原の謎めいた性格を理解することのなかにこそ、歴史認識の真正性と偉大さがあるのである。原史 (Urgeschichte) について知ることは、原始的なものを発掘したり、骨を収集したりすることではない。それは、生半可であれ完全であれ、いずれにせよ自然科学ではなく、あえて何であるかを言うなら、神話と言うほかないだろう」(S.119)。詳しくは論じられないが、たとえばベンヤミンも、しばしばこれと似たよ

うなかたちで「原史 (Urgeschichte)」なる概念を持ち出す。しかし彼のいう「原史」は、ハイデガーのそのように充溢した強力なものではまったくなく、逆に、そこには初めから、歴史が動き出す以前にあったものとして、まだ生を享けない原初の死の相貌が、ネガティブなかたちで刻み込まれている。ベンヤミンは、そうした死としての「原史」を現実の盲目の歴史に対峙させることによって、いわば歴史の原動力としてのエロス——文明形成のエネルギーとしてのフロイトのいうエロス——をいったん中断し、その裂け目において歴史のまったく新たな刷新を画策しようとするのだ。ハイデガーの場合は、これとは方向がまるで異なっている。彼のいう充溢した「原史」なるものは、それ自体がエロスのかたまり、いわば、現実の世界の動きに斜線が引かれることによって行き場を失ない盲目になったエロスのかたまりであつて、彼自身をナチス体験のちもなお民族の神話へと駆り立てたように、悪くすれば人間をいかなる地点にでも拉し去っていきかねない類いの盲目的、暴力的な源泉でもある。別のかたちで言えば、それは、世界内存在としての人間の現実の生、ないしは頹落した世人の現実の生を否定することから汲み出された盲目的エロスの産み出す虚体、観念のなかで絶望的に紡ぎ出された捏造の産物にすぎないということである。その意味からすれば、ハイデガーの哲学全体は、現実の生の否定としてのこの虚体に強力な現実的力を付与することによって、自己崩壊に瀕したニヒリスティックな現実を克服しようとする倒錯的な試みと言つてよく、その本質はまさに、盲目的エロスによる自己韜晦的、堂々巡りのな世界構築——それは捏造されたありもしない神話に向けて大衆を動員するファシズムの世界構築に本質的に通じている——にあると言わざるをえない。してみると、「無気味さ」の概念も、こうしたハイデガーの哲学のなかにあつて、破壊としての歴史を、もしかしたらそれ自体もひとつの破壊にすぎないような地点に向かつて駆り立てる盲目のエロスを発動

させるための装置としての戦略的位置を担っているということになるだろう。

西谷修は『不死のワンダーランド』（講談社学術文庫）の第V章において、「精神分析と哲学という、来歴もねらいもまったく異なる二つの領野で語られた〈不（無）気味なもの〉をそのままいっしょに扱うことはできない」（二四一）と前置きしながらも、ハイデガーの「無気味さ」をフロイトの「不気味さ」と同列に置いて論じている。彼はハイデガーの「無気味なもの」を、存在の忘却としての不安の度合いをいっそう強めた「存在の忘却の忘却」という意味で、その否定的な意味合いのほうばかりを一方的に強調しているらしい——筆者の見解では、逆に、その否定面が「存在の開け」という肯定面に戦略的に転換されている点こそが、むしろ強調されるべきだと思えるのだが——が見受けられるが、それはともかく、彼によれば、この二人を結びつけているのは、「現勢化する（無）の発見」とでも称すべき両者の同時代性である。つまり、フロイトにおいては無意識という「意識の無」への注目、ハイデガーにおいては存在忘却という「存在の無」への注目ということである。「両者の同時代性とは、たとえば現勢化する（無）の発見とも言いうるものに表現されている。それはハイデガーが〈なぜ存在するもの〉があつて、むしろ無があるのではないのか〉という奇妙な問いに託したモチーフであるし、意識の働きそれ自体が無意識的であつて、意識のうちに意識の（無）の働きを解釈しなければならぬというフロイトの発想のベールにあるものでもある。存在者の世界は存在の忘却として展開され、意識は無意識の抑圧として形成される。だから存在者のあり方が、意識のあり方が、解釈されねばならない。〈存在〉が存在者の世界のうちに忘却された存在することの〈現実性〉であるように、意識が存在することそのものによって〈無〉であり、〈無〉として意識に働きかける〈現実性〉なのだ」（二四一以下）。

なるほど、一面ではたしかにそのとおりではある。フロイトにとって「不気味さ」とは、秘密で隠されて（抑圧されて）あるべきはずだった親密なもの（意識にとつての無）が顕わになったときの感情的反応であるし、ハイデガーにとつて「無気味さ」は、世界において忘却されている「存在」（存在者にとつての無）を知らしめる存在論的契機である。両者において「不（無）気味さ」は、二十世紀になって人間中心主義が崩壊の一途をたどり、人間にとつての無が現勢化し、いたるところで無視できなくなってきたという事態に対して、いかに対応するかという共通の問題意識で確かにつながってはいる。しかし問題になるのは、西谷の言うところの、それらの無がもつ「現実性」なるものである。無意識が「意識に働きかける（現実性）」と、「存在」が呼び起こす「存在者の世界のうちに忘却された存在することの（現実性）」とは、そもそも同一のレベルで論じることができないものなだろうか。言いたいのは、フロイトとハイデガーの「不（無）気味さ」は、ともに無がひそかに働きかけていることを示すメルクマールではあっても、その作用の「現実性」は質的に異なるものではないかということである。質的に異なるというのは、ハイデガーの「無気味さ」——そこでは、現実的、経験的な「感情状態への印象」という意味は希薄になり、もっぱら実存主義的ないし存在論的意味での抽象性が優勢になっている——が、フロイトのそれと比べて、あくまで仮構された「現実性」としてしか作用していないのではないかということである。よく知られているところだが、ハイデガーは、シュピーゲル誌との対談で、月から写した地球の写真こそ、人間の「無根化」の最たるものとしての「無気味」にはかならないと語った、と言われている。しかし、われわれとしては実際、そうした写真に、ハイデガーが感じているような「無気味」故郷なし」といった存在論的不安はまるで感じないのが普通だろう。それは何も、われわれがすでにそのような写真を見慣れているからで

はない。ハイデガーの「無気味」の概念が、あくまで彼自身の哲学的意図に沿うように強引に仮構されたものにはすぎないからだ。これが仮構ないし虚構でしかないのは、結局は、西谷の言うのとはちがって、ハイデガーの問題とする「存在忘却」なるもの自体も、あくまで仮構としての「現勢化する〈無〉」にすぎないから、ということになりはしないだろうか。ハイデガーが問題として突きつける無は、「無気味さ」や「原史」や「良心の呼び声」が仮構されたものであるのと同じように、仮構された無にすぎない。ならば、それはいったい何のための仮構なのか。ハイデガーは何のためにそうした仮構をしなければならぬのか。むしろ、すでに述べたように、自己崩壊に瀕した二十世紀のニヒリスティックな現実——生きる意味が失われた現実——を、ある意味では自己韜晦性を承知のうえで、いわばエロスそのものの盲目的動員を通して、決断的かつ絶望的に乗り越えんがためにほかない。

フロイトの問題とする無意識としての無は、たんに仮構されただけのようなものではない。その無は、夢や神経のさまざまな具体的事例の探求を通して得られた認識、すなわち意識がまさにその否定としての無意識によつてすみずみまで支配されているという認識——それは、世界には人間の意識がどうしても及ばない残余がある、いやむしろ、その残余によつてこそ意識が根底から支配されているという、二十世紀ともにもますます強く実感されるようになってくる反啓蒙主義的な認識の一つの現われでもある——に現実的、経験的に裏打ちされているばかりでなく、とりわけ、人間にとつてもっとも切実な生物学的な死、まさに即物的に「現勢化する〈無〉」としての死に、まざまざとした「現実性」をもってかかっている。それは、ハイデガーの考えるように、個として生きる意味が希薄になってきた、ないしは、おのれの固有の死を見出せなくなったといった生ぬるい実存主義

的認識などではなく、人間の種としての即物的な死が現実^にに切迫してきているという、人間世界全体に瀰漫した切実な実感、すなわち、全体としての人間の文明と歴史は、生の軌道を進んで行くのではなく、むしろ死に向かう行進なのではないかという、ますます避けがたく現実味を帯びてきた実感である。とりわけ、第二局所論においてエスに置き換えられた後期のフロイトの無意識の概念は、「不気味さ」の概念と密接にかかわりながら、そうした死についてのペシミスティックな実感と不可分に結びついたかたちで構成されたものなのである。

フロイトが、死の欲動を問題として取りあげ（『快原理の彼岸』）、同時に、死の欲動の反復を告知する感情的メルクマールとして「不気味さ」に注目する（『不気味なもの』）ようになるのは、二十世紀が大量の無意味な死を人々の眼前に曝しはじめた第一次大戦の時期と軌を一にしている。この時期、フロイトの思考のうちには、死の避けがたさが圧倒的な力をもって不吉な影を落としはじめた。「すべての生命体がおのれの内的な理由で死に、無機物へと帰還するということが、例外なき経験として承認することが許されるなら、すべての生命体の目標は死である」としか言いようがないし、遡って言えば、生命なきものが生命をもつたものよりも前に存在していた、ということにならざるをえない」（『快原理の彼岸』Bd.13,S.40）。よく言われるフロイトのショーペンハウアー的な欲動論的転回の時期である。生命よりも無生命が先に存在していたように、人間は、生に向かう存在である以前に、死に向かう存在ではないのか。生の欲動（エロス）を支配している、興奮の一定程度の低減をめざす快原理は、それ自身が、興奮ゼロの無生命状態をめざす死の欲動のニルヴァーナ原理の枠内でのみ成立するものなのではないのか。「すでに確認したように、心の動きも含めて、もしかしたら神経活動全般を支配している原理として、内部に生じた刺激緊張を低減させ、恒常に保ち、除去しようとするひたすらな努力（これはバーバラ・ローの言い

方を借りて、ニルヴァーナ原理と呼ぶこともできよう)が挙げられるが、それは、快原理において表現されているのと同じものでもある。この事実こそ、われわれが、死の欲動なるものの存在を信じるうえでもっとも強い動機となったものにほかならぬ」(同、Bd.13.S.60)。かくしてフロイトは、この転回の時期を境にして、それまでの無意識の領域をさらに拡張し、これをエス、エロスが圧倒的な死の欲動と闘争を繰り返している場としてのエスの概念に取り替えることにもなる(『自我とエス』)。「エスは自分の欲するところを言うことができないし、そもそも統一的と言えるような意志などを形成したこともない。エスのなかではエロスと死の欲動が闘争している……そのさまからすると、エスは、沈黙しているが強大な死の欲動——それは自ら休息を求めるとともに、快原理の指示にしたがって平和攪乱者エロスを休息させようともしている——の支配下にある、とでも言い表わすのがふさわしいかもしれない」(Bd.13.S.289)とこうわけである。文明のうちに露呈してきた圧倒的な死の猛威を目の当たりにしたフロイトにとって、人間のなかの無意識としての無は、まさに仮構としてではなく、現実の死として、死の欲動として、いかんともしがたい生々しさを帯びて現勢化してくるのである。フロイトは、みずから自称するように、哲学的世界観なるものとは無縁の冷徹な科学者として、人間の文明の根底に否定しがたく蠢めいているこの沈黙の死の欲動から目をそらすことなく、その動きと作用を可能なかぎり追跡しなければならなかった。言うまでもなく、彼の「不気味さ」の概念も、そのような追跡の結果としてリアルな必然性をもって登場してきたものであって、ハイデガーの「無気味さ」のように、たんなる哲学的概念装置として仮構されたものではないのである。

後期のフロイトの想定するところでは、欲動は、エロス(生の欲動)も死の欲動とともに、反復を本質とする

守旧的、退行的なものである。『自我とエス』では、そのことはこう言い表わされている。「死の欲動の課題は、有機的な生命体を生命なき状態へと引き戻すことである。これに対してエロスの目標は、小片に分割されている生きた物質をますます大きくまとめ上げることによって生命をより複雑なものにし、むしろ、そうすることによって生命を維持しつづけることにある。これら二つの欲動は、こうした対照をなしながらも、厳密な意味で守旧的にふるまい、生命の発生によって乱された状態を修復することをめざす。つまり、生命の発生は、さらに生きつづけていこうとすることの原因であると同時に、死へと突き進んで行こうとすることの原因でもあつて、生命そのものは、この二つの志向のあいだの闘争と妥協だと言つてよからう」(Bd.13S.269)。人間には、今ある生の状態を繰り返し反復しようとするエロスと、この生の状態を原初の無生命の状態に、繰り返し反復的に引き戻そうとする死の欲動があり、この二つの欲動の闘争が、人間の生命現象としての文明、歴史にほかならない。フロイトに言わせれば、これらの欲動のほか、何か到達されたことのないような完全性へと向かおうとする類の欲動などはもとより存在しておらず、したがって人間の文明がどこかに向かつて発展、収斂しているように見えたとしても、それは外部の刺激に対するたんなる偶発的、盲目的な反応にすぎない、『快原理の彼岸』(Bd.13S.44f.)。

エロスは、あくまで快原理にしたがつて盲目的に反復——快をめざしての興奮エネルギーの一定の放出——を繰り返すだけであるし、死の欲動もまた、ニルヴァーナ原理にしたがつて盲目的に反復——涅槃をめざしてのエネルギーの無差別な消尽——を繰り返すのみである。この二つの反復をはっきり区別するためにフロイトは、エロスの反復のほうを「回帰 (Wiederkehr)」の概念——それは、「抑圧されたものの回帰」として、すでに一般的な精神分析のタームとなつていたものでもある——へと解消するとともに、他方、死の欲動の反復のほうには、

「反復強迫 (Wiederholungszwang)」という特別の語をあてている。これらの用語によってフロイトの文明の図式をまとめるなら、文明は、快をめざしてのエロスの盲目的、偶発的な反復的「回帰」によるものにはすぎず、しかも、この「回帰」は、エネルギーの無差別の絶対的消尽としての死の欲動の「反復強迫」によっていたるところで阻まれていくことになる。この図式がどこまで適用可能かはさて置くとして、もし文明が、フロイトの言うように、エロスの盲目的「回帰」と死の欲動の無差別的「反復強迫」の抗争だとするなら、彼の眼前に広がる二十世紀の現実——自己崩壊に瀕したニヒリスティックな現実——に対していったいどのような対処の道が残されているのだろうか。言うまでもなく、フロイトによれば、基本的には、たとえ盲目的であれエロスの「回帰」を大規模にして、死の欲動の「反復強迫」に対抗することのうちには、文明存続の道はありえない。彼の晩年の文化論『文化における居心地悪さ』も、ある意味ではそのことをはつきり再確認しようとしたものでもある。しかし、臨床医として、あるいは、人間の理性になお一縷の望みをかける啓蒙主義者としては、当然そのような結論にいたらざるをえないとしても、そこには、彼自身のいかんともしがたい苦渋がにじみ出ていることもまた確かである。それはたとえば、「文化志向の目標ならびにそれが利用する手段のことを考えると、この努力全体が無駄骨でしかなく、その行き着く先も、個人が耐えられないような状態になりかねない、と結論せざるをえない」(Ba14, S.505) などといったベシミスティックな予感となつて、彼の文化論の全編に不安な影を落としてもいる。フロイトの立場は本質的にアンビヴァレントである——文明の源としてのエロスを強化せよという方向と、盲目のエロスの場当たりの「回帰」を抑制せよという方向に引き裂かれ、不安のなかで宙吊りになつている。フロイトがあえて「不気味なもの」の現われに注目し、死の欲動の「反復強迫」に力点を置くこととするのも、そ

のような不安のなせるところであり、つまるところ、盲目的なエロスの永劫「回帰」に対するいわば声なき抗議にほかならないのである。

すでに見たようにハイデガーの哲学は、空虚な現実には斜線を施すことによって、行き場を失ったエロスを召還し、これを未来に向けて反復的に蘇生させることによって、現代の文明の自己崩壊を乗り越えようとする試みであり、その軌道上で、「無気味さ」は、そうしたエロスの「回帰」を呼び覚ますための不可欠の起爆剤として仮構されていた。「人間以上に秀でて無気味に蠢くものはない」とハイデガーが言うとき、そこには、人間は「故郷なき」者として、故郷を求めて自らのエロスを未来に向けて反復的に「回帰」させねばならないといった独断的要請がこめられている。なぜ独断的かと言えば、そうしたエロスの「回帰」が文明の自己崩壊を克服できるどころか、むしろいつそうその崩壊を増幅させかねないからである。ハイデガーによれば、エロスの「回帰」によつてもたらされるべきは、忘却された「原史」であり「ピュシス」であり「存在」である。しかし、少し考えればすぐ分かるように、彼の謂うところの文明の自己崩壊を出来せしめた源となったのも、じつは、やはりこの同じ「原史」であり「ピュシス」なのである。それゆえ彼は、現実の空虚な世界に斜線を引くとき、同時にこの「ピュシス」にも、当然ながら斜線を入れるべきであったはずである。にもかかわらず、彼はそのことについては一切問うことをせず、いわば現実の背後に、ありもしない仮構として充溢の「ピュシス」なるものを存続させ、それに向けて盲目のエロスを発動させることを要請するのである。そのようなエロスの発動と「回帰」が、かたは異なるっても、結局は現在と同じ自己崩壊を増幅的に反復するだけのものに終わるだろうことは、容易に予想できるころでもある。ハイデガーにあつては、「無気味」の概念は、こうしたエロスの反復的「回帰」という彼

の独断的要請を支える不可欠な装置として設定されているわけであるが、これに対してフロイトの「不気味さ」は、あくまで、エロスに対立する死の欲動の「反復強迫」が感知されるときに純然たる感情的メルクマールにすぎない。フロイトは、ハイデガーのように文明の自己崩壊の乗り越えのために盲目のエロスの「回帰」を要請するようなことはしない。彼はむしろ、さまざま「不気味」な事例にしかと目を留めることによって、エロスによつて構築されている人間の文明のいたるところに死がたえず反復的に侵入しているという事実をはつきりつかみ出し、この死の欲動の「反復強迫」のうちに、もしかしたらエロスの逸脱的暴走の結果と言えるかもしれない世界の自己崩壊に対処する道を見出そうとする。つまり、フロイトは、「不気味さ」として感知された死の欲動の「反復強迫」そのもののうちに、暴走するエロスを一瞬、そつと箍をはずすように停止させる契機——これこそ「不気味さ」の感情にふさわしいものだろう——を見ようとしているということ、それだけである。彼にとつては、「不気味な」ものは、ハイデガーが仰々しく言い立てるような、故郷の欠落態などではない。彼に言わせれば、そもそも人間には帰つてゆく故郷などありはしない、もしあるとしてもそれは即物的な死にすぎない。フロイトは、エロスの暴走の一瞬の中断——文明の中断だ——に向けて、エロスの騒音によつて繰り返し打ち消され抑圧されてきた「かつて慣れていた」ものとしての〈死への退行の蠢き〉を、「不気味なもの」の現われのうちに、そつと指し示すだけである。

論文中の引用文献については、すべて本文中の（ ）内に、出典など必要事項を明示しておいた。ただし、ハイデガーとフロイトの引用については、以下の原典に拠り、ページ数、巻数等を記載しておいた。

Martin Heidegger: Einführung in die Metaphysik. Max Niemeyer Verlag. Tübingen. 1966.

Martin Heidegger: Sein und Zeit. Max Niemeyer Verlag. Tübingen. 1986.

Sigmund Freud: Gesammelte Werke. 18Bde. Hrsg. v. Anna Freud usw. Fischer

Taschenbuch Verlag. Frankfurt a.M. 1999.