

Title	不安と悲哀：人間存在の《根本気分》をめぐって
Author(s)	佐々木, 正寿
Citation	メタフュシカ. 2008, 39, p. 25-35
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/10503
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

不安と悲哀

—人間存在の《根本気分》をめぐって—

佐々木正寿

序

ハイデガーは、その初期フライブルク時代（1919～23年）の一連の講義において、「事実的な生」ないし現存在の現象学的解釈を試み、そのなかで、「事実的な生」ないし現存在が「世界の内に在る」ということは「世界の内では気分づけられている」ということであるとする解釈を示した。つまり、彼の解釈によると、この「気分（Stimmung）」という現象は、「事実的な生」ないし現存在のそのつどの存在の仕方を第一次的に開示しているのである。気分の現象に関するハイデガーのこうした洞察を私たちは、「気分の哲学的意味の発見」と呼んでよいであろう¹。その後ハイデガーは『存在と時間』（1927年）のなかで、そのような気分という現象を表明的に「情態（Befindlichkeit）」という実存論的概念によって捉え、現存在はつねにそのつどすでに情態的である——気分づけられている——ということ、そしてこの情態が現存在の被投的なあり方を開示するものであるということを示した。

ハイデガーと同様に現象学的立場に立つシェーラーは、従来の哲学に見られる理性と感性——あるいは、情緒的生や愛憎——との分離を、古代以来の偏見であると批判して、パスカルの「心情の論理」の思想を評価した²。シェーラーによると、パスカルは、悟性には閉ざされているような対象の経験の仕方を「心情」に見出しているのである。そしてシェーラー自身は、感情・情動に志向性を認め、それによって理念的対象としての価値が感得されるのだと考えた。

一方、自らの哲学的立場をハイデガーの解釈学的現象学と同一の方向性において理解しようとした西田は、「情意的内容」——つまり、感情的内容——には知的志向の及ばない深いものがある

¹ ボルノウは『気分の本質』（1941年）のなかで、『存在と時間』に示されたハイデガーの情態論のうちに「気分の哲学的意味の発見」を指摘しているが（Vgl. Otto Friedrich Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, 7. Aufl., Frankfurt a. M. 1988, S. 53）、私たちはすでにハイデガーの初期フライブルク講義のうちに、そうした事態を認めることができるであろう（拙論「人間存在と気分——ハイデガーと西田における根本気分の問題」、日本倫理学会編『倫理学年報』第五十集、2001年、110頁～112頁参照）。

² Vgl. Max Scheler, *GW 2*, S. 259ff.

るとして、知性に対する情意（感情）の優位を認め、この情意的内容は意識的自己そのものの状態・内容を表すものであると述べている³。そして西田によると、真の自覚は知的自覚ではなく、自己が自己を愛するという「自愛」にほかならないのである。

このように、現象学ないしそれにつながると見なされる哲学的立場において、気分あるいは感情という情的・感性的な現象は、人間的現存在の初次的な存在様態として性格づけられ、しかもそのような現象には、人間的現存在の存在の仕方を根源的に——かつ、知的理解とは異なる仕方——直接的に開示するという働きが見出されている。こうしたことは、広義での現象学的立場に特徴的な一つの哲学的人間理解の仕方であるといえよう。

ところで、このように気分ないし感情という現象に卓越した哲学的意味を見出すとしても、どのような気分・感情を人間存在にとって根本的なものと見なすのかという点は、人間存在を理解しようとする哲学的立場の根幹に関わる問題であるといつてよい。よく知られているように、ハイデガーは『存在と時間』のなかで、とりわけ「不安 (Angst)」という気分を現存在の「根本情態 (Grundbefindlichkeit)」として位置づけたのであった。そして、この『存在と時間』が刊行された翌年に亡くなったシェーラーは、『存在と時間』への書き込みとともに、ハイデガーの不安論に関連して不安現象についての短い論稿を残しており、そのなかに私たちは、根本気分としての不安に関するシェーラー独自の見解を見出すことができる。他方、ほぼ同時代に西田は、真の自覚というものを「自愛」——つまり、自己を「愛する」という一種の情的な働き——と見なし、また「深い人生の悲哀」という根本的な情意について論じている。そこで、この論稿では、根本情態としての不安についてのハイデガーによる解釈を中心に、根本気分に関するこれら三者の解釈のあり方を考察することをつうじて、そこに人間存在についての哲学的理解の根本動向を見出すとともに、根本気分という現象の哲学的意味について考えたい。

I 不安の根本情態 ——不安の根本的性格と実存論的意義——

周知のように『存在と時間』のなかでハイデガーは、現存在の「気分」ないし「気分づけられている (gestimmt sein)」というあり方を「情態」と呼び、とりわけ「不安」という気分を現存在の「根本情態」と性格づけている⁴。いったいハイデガーは、いかなる意味で不安を根本的な気分であると解釈し、この不安という気分にとどのような卓越した特徴を見出しているのだろうか。

不安の情態においては、現存在にとって、世界内部の存在者はもはやどうでもよいものであり、世界は無意義なものとなっている。つまり、ハイデガーの解釈にしたがえば、現存在の不安の対象 (Wovor der Angst) は、世界内部の存在者のナニモノデモナイ (Nichts) し、世界内部のドコニモノナイ (nirgends) のであって、その意味で不安の対象は「無規定的」(SZ, 186) であり、「無」(GA 20, 401) である。ところで、このような「ナニモノデモナイ」あるいは「ドコニモノナイ」という無規定性は、「居心地のよくないこと (Nicht-zuhause-sein)」(SZ, 188) である。日常性に

³ 西田幾多郎、『西田幾多郎全集』第5巻、岩波書店、1965年、277頁および138頁参照。

⁴ Martin Heidegger, SZ, S. 134ff. u. S. 184ff.

見られる現存在の「世人 (das Man)」・公共性への「頹落 (Verfallen)」というあり方は、このような「居心地の悪さ」から逃避することにほかならない。ハイデガーは次のように述べている。

公共性という居心地のよさへの頹落的な逃避は、居心地の悪さ、つまり、被投的で、その存在においてそれ自身に委ねられている世界-内-存在としての現存在のうちに存する不気味さからの逃避である。この不気味さは、現存在に絶えずつきまとい、非表明的にはあっても、世人への日常的な喪失態を脅かしている。(SZ, 189)

ここで私たちは、不安の対象の「無規定性」ないし「無」としての「居心地の悪さ」が、被投的な現存在のうちに存する「不気味さ (Unheimlichkeit)」として解釈されていることに注意しなければならない。このことは、次のように解釈できるだろう。まず、世界内部の存在者に対する配慮的な関わりという日常的態度の観点から見ると、不安という情態のうちでは、その対象の「無規定性」ないし「無」に由来する「居心地の悪さ」が経験されているのだが、視点を転じて実存論的立場から見ると、それは、不安においてはもはやあれこれの世界内部的な存在者ではなくて、当の現存在の「世界-内-存在」それ自体が問題となっているということの経験、換言すれば、現存在が「世界-内-存在」として「現 (Da)」へと委ねられていること——被投性 (Geworfenheit)——として在るということの不気味な経験なのである。不安は「不気味さにおける情態」(GA 20, 402)とも表現されているが、その不気味さとは、現存在の「被投性」の不気味さにほかならない。

この点に関して、ハイデガーはまた1923/24年冬学期マルブルク講義『現象学的研究への入門』のなかで、「現存在が在るということ (daß es [= das Dasein] ist) が、現存在自身を脅かすものである」(GA 17, 289) ([]内は引用者による補足。以下同様。)と述べており、さらに1925年夏学期マルブルク講義『時間概念の歴史への序説』において、不安の対象を、「私が在るという事実 (das Faktum, daß ich bin)、つまり、むきだしの世界-内-存在 (das nackte In-der-Weltsein) という意味で私が在るという事実」(GA 20, 402)と捉えている。彼の解釈にしたがえば、まさにこのような「現存在が在るということ」の端的な事実性、つまり被投性それ自体が、不気味なものとして現存在を脅かしているのである。こうした不気味さは、それが現存在の事実性・被投性にもとづくものであるかぎり、現存在にとっては生来の不可避的な事柄であるといわねばならない。したがって、そのような不気味さにおける情態として性格づけられる不安は、それが現存在の根本的な事実性・被投性に由来し、それゆえにこそ現存在の存在を一貫して気分づけているという点で、現存在の「根本情態」として理解されねばならないのである。このような意味でハイデガーは、次のように述べている。

……逃避の日常性が現象的に示しているのは、……それ自身つねに事実的な現存在の一樣態のうちにある、つまり情態のうちにある世界-内-存在という本質的な現存在の体制には、不安が根本情態として属しているということである。落ち着いた-親密な世界-内-存在というのは、現存在の不気味さの一樣態であって、その逆ではない。居心地の悪さというのは、実

存論的-存在論的には、より根源的な現象として把握されねばならないのである。(SZ, 189)
(……は引用者による省略。以下同様。)

さて、ハイデガーの所論にしたがえば、不安の情態においては、現存在にとって有意義な存在者——手許存在者 (Zuhandenes) や共現存在 (Mitdasein) としての他者——がもはや出会われない。このことは、現存在が世界内部の存在者のもとへ、あるいは世人のもとへと没入して、公共的な被解釈態 (Ausgelegtheit) から自己を理解するという「頹落」の可能性が、現存在に対して遮断されるということを意味している——それは、いわば現存在の《実存論的エポケー》である——。そうすると、不安のうちで現存在はもっぱら、自らの世界-内-存在の可能性へとことさらに眼差しを向けるように強いられることになる。つまり、「不安は現存在を、理解するものとして本質的に諸可能性へと自己を企投するような現存在の最も固有な世界-内-存在へと個別化する」(SZ, 187) のである。こうして、不安による個別化をつうじて現存在は、周囲世界や公共性にもとづいてではなく、自らの固有の存在可能性にもとづいて自己を理解する必要に迫られる。このとき、不安のうちにある現存在に対して明らかとなるのは、「自己-自身を-選び、-掴み取る自由に対して開かれていること」(SZ, 188) であり、このような自由に対して開かれていることは、ハイデガーのいう意味での「現存在の存在の本来性」である。したがって、不安のうちで個別化された現存在は、自らの固有の存在可能性にもとづいて自己自身である可能性——すなわち、本来性——の前に立つことになる。つまり、《個別化》をつうじて現存在をその日常的な頹落態から引き離し、それによって存在可能性としての《本来性》を現存在に対して表明的にするという点で、不安の情態には卓越した開示の働きが認められるのである。ここに私たちは、現存在の根本情態としての不安に固有の実存論的意義を見出すことができる。

しかも、不安におけるこのような卓越した開示の可能性には、「開示すること (開示するというあり方)」と「開示されるもの」との実存論的自同性という事態が指摘され得る。不安 (不安になること) は、世界を世界として開示し、「内-存在」を、個別化されて純粹で被投的な存在可能として開示するのであるが、そのような不安 (不安になること) はそれ自身、情態の一つのあり方として、世界-内-存在の根本的なあり方にほかならない。そして、そのような世界-内-存在のひとつのあり方としての不安が、世界-内-存在という事象それ自身を開示するのである。つまり、この場合、不安 (不安になること) という「開示すること (開示するというあり方)」と、純粹な世界-内-存在という「開示されるもの」とは、ともに世界-内-存在として、自同的な事柄なのである。とりわけ不安の情態において露わとなるこのような事態を、ハイデガーは「実存論的自同性」と呼び、不安という現象を「卓越した情態」として性格づけている⁵。

不安の情態に見られるこのような実存論的自同性の構造はまさに、「自己が自己において自己を見る」という「自覚」の構造と共通したものをもっている。自覚においては、「見る自己」と「見られる自己」とが同一の事柄であるという《自己の同一性》の構造が認められるが、これと同様

⁵ Martin Heidegger, ebd., S. 188.

の構造が、世界-内-存在の開示態としての不安の情態のうちに見出されるのである。換言すれば、不安というあり方は、自覚の一形式であるといってよい。あるいはさらに、不安という情態によるそうした自己理解の仕方は、自己を対象化するというプロセスを経ない直覚的な自己理解の形式と見なされよう。その意味で不安は、現存在の卓越した情態として理解されなければならない⁶。

Ⅱ 不安とその対抗者 ——シェーラーにおける「不安」と「エロース」・「愛」——

1928年に没したシェーラーは、その死の前年に公刊された『存在と時間』のなかでハイデガーの示している不安解釈に関連して、短い論稿を残している⁷。そのなかでシェーラーは、不安の問題について、「ハイデガーが初めてこれらの重要な問いを原理的に存在論的な形式において立てた」(GW 9, 258)と述べて、ハイデガーの研究を高く評価している。そしてシェーラー自身もまた、「不安は、(動物とは異なる)人間としての人間の根本情態の一つである」(GW 9, 269)として、ハイデガーと同様に、やはり不安を人間存在の根本情態と位置づけるのである。

もっとも、シェーラーの理解する「不安」という現象はまず、「体験される抵抗の継起」として現れるものであり、それは実在性の体験を意味している⁸。彼にしたがえば、実在性は抵抗から理解されるのだが、不安はこのような抵抗に対する現象として理解されるのである。しかも、不安は「表明された生命感情 (Vitalgefühl)」(GW 9, 270) というものであり、これは、生理学的・心理学的に等しく根源的に表明された生命の全状態性である。このような不安を抱くのは、生物としての人間であり、こうした不安は「最も中心的な生の感情」(Ebd.)だとされる。不安の現象がシェーラーのいう意味で理解されるかぎり、不安を根本的だとするハイデガーは、一種の「生の哲学」のうちへと陥ったのだと批判されることになる⁹。

たしかにシェーラーは、ハイデガーと同様に不安を人間の「根本情態」として位置づけ、それを「最も中心的な生の感情」と性格づけているが、しかし彼によると、究極的には死へと方向づけられている不安には、不安から生じる「対抗者 (Gegner)」というものが存在しており、それ

⁶ もっとも、ハイデガーの情態論ならびに不安解釈に関しては、いくつかの問題点も指摘されねばならない。例えばボルノウは『気分の本質』のなかで、なるほどハイデガーの『存在と時間』のうちに「気分の哲学的意味の発見」を認めているが、ハイデガーによる「現存在の解釈学」の全体が一貫して不安の気分によって制約されて構築されていることを批判的にみている (Vgl. Otto Friedrich Bollnow, ebd., S. 66.)。しかもボルノウによると、ハイデガーの不安論は、本来性と非本来性という現存在の二つの形式のあいだの二元論となっている (Vgl. Otto Friedrich Bollnow, ebd., S. 78.)。また、ボルノウその他の批判を待たずとも指摘され得ることだが、ハイデガーの不安論をラディカルに受け取って、本来性と非本来性と二元論と見なすかぎり、日常の自然的な生の営みはもっぱら非本来的な類落態としてのみ理解されねばならず、また個々の現存在の個別化・孤立化が本来的であるとするならば、共同体的なあり方——例えば和辻のいう意味での「間柄的存在」——の側面はないがしろにされていると考えられるのである。

⁷ シェーラーは、『存在と時間』において示されたハイデガーの不安論にいわば触発されるようなかたちで、不安の気分について論じている。それによると、シェーラーもまた数年来講義のなかで、不安の気分を問題としてきたとのことである。Vgl. Max Scheler, GW 9, S. 257ff.

⁸ Vgl. Max Scheler, ebd., S. 257.

⁹ Vgl. Max Scheler, ebd., S. 270.

は「エロス (Eros)」である¹⁰。このようなエロスをシェーラーは、基本的にプラトンのいう意味でのエロス——つまり、[いわばイデアという真実在へと向かうような] 上昇する超越の運動——として理解している。このように不安に対して対抗するものが認められるとすれば、不安は克服され得るものとして解釈される。つまり、シェーラーにしたがえば、「理性的存在者」としての人間は、エロスによって不安から解放されるのである。彼は次のように記している。

人間はこのこと [不安と気遣いを壊すこと] が「できる」。というのも、人間は、生命中枢 (Vitalzentrum) であるばかりではなくて、精神中枢 (Geistzentrum) (人格-存在) でもあり、またそのようなものとして、自ら存在するもの (ens a se) 自身の共同主観であるからであり、そして、人間はまた生の中枢 (Lebenszentrum) として、第一義的にエロスであって (ist)、不安と気遣いは単に生の根源的欲求の渋滞現象 (Stauungsphänomen) にすぎないからである。(GW 9, 285)

このように、人間存在の根本情態としての不安——とくに、生物としての人間の抱く「生の感情」としての不安——に対して、それに対抗してそれを克服するものとして「エロス」という働きを認め、ここに「理性的存在者」としての人間の根源的なあり方を見ているという点に、私たちは、ハイデガーの不安解釈に対するシェーラーの不安論の根本的な差異を見出すことができる。つまり、シェーラーの不安論にしたがえば、ハイデガーの場合とは異なって、不安は人間存在にとって否定的な意味をもつ現象であり、それは克服されねばならず、そして克服可能でもある現象なのである。このようなシェーラーの立場から見れば、「世界-内在 (Welt-immanentes)」へと人間の眼を向けさせるのは、不安ではなくてエロスであり、「私たちに世界を開示するのは『愛』であって、不安ではない」(GW 9, 294) のである。不安という気分卓越した実存論的開示の意義を見出したハイデガーとは異なって、シェーラーはむしろ、「愛」の感情に世界開示の働きを認めたのであった。

周知のようにシェーラーは、情緒的生の現象学、したがってまた、「愛」と「憎しみ」の現象学を試みたのだが、そのような彼にとって「愛」は、人間存在の一つの根本現象であったということができる。シェーラーは、現象学の方法をつうじて、愛の本質とその独自の作用を捉えており、とりわけ『同情の本質と諸形式』(1923年)においては、愛と同情とを区別した上で、愛の法則性を捉えている。シェーラーによると、「同情」は、「共歓」や「共苦」の現象に表れているように、心の「機能」であり、このような心の機能がなければ「愛」は働かないのであるが、それでも「愛」は、この機能に還元され得るのではない。「同情」は人間の自然的な「機能」であるのに対して、「愛」は、自己から他者に向かって働きかける「作用」なのである。『同情の本質と諸形式』のなかで彼は、「愛が『価値のより高いこと』へ向かっての運動であるという点にこそ、愛の(同じようにプラトンによってすでに認識された)創造的な意義が存する」(GW 7, 157)と

¹⁰ Max Scheler, ebd., S. 271.

述べて、より高い価値を現実に生み出す働きを愛に認めている。また彼によると、「人格はそもそも愛の作用によってのみ、また愛の作用においてのみ、つまり、したがってまた、人格の個体としての価値はただこの愛の作用の経過においてのみ、私たちに与えられる」(GW 7, 168) のであり、このような意味で愛の働きはまさに、人間存在の決定的な根本契機と見なされているといつてよい。

Ⅲ 悲哀 ——西田における「深い人生の悲哀」と「自愛」——

西田幾多郎は、「内的生命の知的自覚」こそ「眞の哲學的立場」であると考えているが、彼の理解するところによると、現象学的立場もまた「内的生命の知的自覚といふべきもの」であり¹¹、西田は、例えばハイデガールの解釈学的現象学を、自らの哲學的立場の延長線上にあるものと見なしていた¹²。そうした現象学の視点から人間存在の根本気分と見なされる「不安」に対して、それに対抗する働きをシェーラーは「エロース」——いわば「愛」——に求めているが、直接的な哲學的立場のちがいをこゝに西田もまた、人間存在の根源的な「悲哀」に対して、自覚というあり方を「自愛」として捉えることによって、「愛」というものに一定の哲學的意味を認めていると考えることができる。

さて西田は、人間存在の根本気分というものをどのように捉えているのだろうか。たしかに西田は、根本気分の問題を必ずしも表明的に自らの思索のテーマとしているわけではないが、それでもやはり、「場所の自己限定としての意識作用」(1930年)のなかで次のように述べているという点に、人間存在の根本気分という事柄に関する西田の見解の一端を見ることができよう。

……眞に具體的対象の自己限定として考へられるヘーゲルの辯證法はパスカルが自己自身の底に見た自己矛盾の事實でなければならない。哲學は我々の自己の自己矛盾の事實より始まるのである。哲學の動機は「驚き」ではなくして深い人生の悲哀でなければならない。(VI-116)

このように述べている点で、私たちは、西田が「深い人生の悲哀」という気分(情意)を人間存在にとって根本的な情意——いわば「根本気分」といふべきもの——と見なしていることを認めることができるといつてよい。この「悲哀」という情意はまず、身体をもった死すべき存在者としての、有限な人間存在の情意である。

¹¹ 西田幾多郎、前掲書、462頁～463頁参照。

¹² 西田幾多郎、前掲書、289頁参照。なお、私たちは、具体的な事象・事物や生きられる世界、日常性への遡及という点に、現象学的立場と西田の哲學的立場との共通点を見出すことができる。とくに、「事象的な生」という事象の哲學的把握を課題とし、哲學的思索を生(の)遂行として捉えようとしている点で、初期ハイデガールの哲學的立場と西田のそれとのあいだには、共通した志向が認められるといつてよい。西田は、例えば次のように述べている。「我々は色々な學問を考へるのであるが、それは哲學といふやうなものを考へる場合であつても同様で、皆我々が生きてある日常の世界から離れたものではない。哲學とか色々な學問とか宗教とか藝術とかいふものでも、日常經驗から出立して要するにまた其處へ歸つてくるものに外ならない。……我々の最も平凡な日常の生活が何であるかを最も深く掘むことに依つて最も深い哲學が生まれるのである。」(「歴史的身體」(1937年))(XIV-267f.)

我々の自己はノエマ的に自己自身を限定することによつて、即ち身体的に自己自身を限定することによつて生きて居るのである。我々の自己が叡智的の自己の影像として自己自身を見て行く所に、自己の生命を有するものとするならば、我々の自己は死に於て自己自身の目的を有するものと云つてよい。我々は死する為に生きるのである、生きとし生けるものの底には死があり、悲哀があると云つてよい。(V-291)

このように西田は、「自覺的一般者に於いてあるもの及それとその背後にあるものとの關係」(1929年)のなかで述べており、彼によれば、人間存在は死を目指して生きており、その根底には死にもとづく「悲哀」が存するのである。そして西田自身、『國文學史講話』の序(1907年)のなかかに記しているように、実際に子供を亡くした親としての立場からこのような悲哀を、「深き悲哀の念」(I-415)、「骨にも徹する痛切なる悲哀」(I-420)として経験したのであった。

しかしながら、西田のいう「深い人生の悲哀」という情意は本来、単に人間存在のそうした死すべき存在者としての悲哀ばかりを意味しているのではなくて、それはむしろ、西田の指摘する「我々の自己の自己矛盾の事實」によるものとして理解されるべきである。この「自己の自己矛盾の事實」とは、西田のいう「自覺」における自己の自己矛盾の事實にはかならない。西田によれば、自覺とは「自己が自己において自己を見るということ」であるが、これは「知るものが知るもの自身を知ること」(V-422)であつて、そこには、「知るもの」としての「知られないもの」が知られるという「自己矛盾」の出来事が見出される。換言すれば、自己は「知るもの」であると同時に「知られるもの」であつて、ここには、「知るもの」が「知られるもの」であり、「知られるもの」が「知るもの」であるという自己矛盾が存しているのである。その意味で「自覺」は、『自己矛盾の出来事』として生起する事柄である。「自覺」におけるこのような「自己矛盾」の事實を西田は、「深い人生の悲哀」として捉えたのであった。ここに私たちは、自覺的な存在である人間存在の根本気分として、「深い人生の悲哀」という情意を指摘することができる。

西田にしたがえば、自己は自己を知るものであり、「自己が自己において自己を見る」ということが「自覺」である。しかし、この自覺は西田によると、単なる知的自覺ではなくて、「自愛」というものでなければならない。「一般者の自己限定」(1929年)のなかで、彼は次のように述べている。

我々の眞の自覺は知的自覺ではない。自己自身を知るということは自己を單なる知的対象として知ることでない。自己が自己を知るとは、自己が自己を愛するということではなければならない。……知るものを知るということが、自己が自己を愛することである。(V-365f.)

西田のいうように、「自己が自己を知る」という自覺が、「知るもの」としての自己が同時に「知られるもの」であるという『自己矛盾の出来事』であり、しかもこのような自覺が「自愛」として「自己を愛すること」であるとすれば、この「自愛」はまさに、自己矛盾的な自己を愛することとして、「自己の自己矛盾の事實」を受け容れるということにかならない。つまり、「自己を

愛する」ということは、自覚的存在者としての人間の、宿命的で不可避的な「自己矛盾の事実」をわが身に引き受けて、この矛盾を耐え抜き生き抜くということであり、したがってそれは、「自己矛盾の事実」にもとづく「深い人生の悲哀」という情意を、いわば包み込むことであるといつてよい。このように考えてよいとすれば、西田において人間存在の根本気分は、「深い人生の悲哀」という情意のうちに見出され、しかしそれは、「自愛」という《自己を愛する働き》によって受け容れられ包まれてゆくものだといえるだろう。

結語

人間の現存在の現象学的解釈をつうじてハイデガーは、「不安」という気分を現存在の根本気分——ハイデガーの術語でいえば、根本情態——として性格づけたのであるが、それは、現存在の事実性・被投性の不気味さの情態にほかならなかった。そして彼は、不安による現存在の個別化という事態のうちに、現存在の「本来性」という存在可能性の開示の可能性を見出したのである。このようなハイデガーの不安論に対してシェーラーは、やはり「不安」という気分を人間存在の根本気分として位置づけ、それを「最も中心的な生の感情」と捉えたが、不安の対抗者として「エロース」というものを認め、このエロースによる不安からの解放を説いた。この点でシェーラーは、ハイデガーとは逆に不安という気分、人間存在に対する否定的な意味しか見ていない。シェーラーにとっては、「愛」の働きこそが、人間存在の最も重要な契機であったのである。他方で西田は、「深い人生の悲哀」という情意のうちに人間存在の根本気分を見ているといえようが、それは、自覚的存在者としての人間の「自己の自己矛盾の事実」にもとづくものである。そして、彼にしたがえば、自覚は「自愛」にほかならず、このような自愛は、「自己の自己矛盾の事実」とその深い悲哀を受け容れることとして解釈され得る。

人間存在の根本気分を具体的にどのような現象のうちに見出すのかということは、たしかにそれぞれの哲学的立場ないし哲学的人間理解の仕方によると思われるが、これまで見てきたように、ハイデガーやシェーラー、そして西田の思索を例にとると、そうした根本気分はいずれの場合も、人間存在の不可避的な事実としての「有限性」にもとづいた気分に見出されているといつてよい。現存在の「事実性・被投性」の不気味さによる「不安」にせよ、自覚的存在者たる人間の「自己の自己矛盾の事実」にもとづく「悲哀」にせよ、それは、人間存在であるがゆえに被らざるを得ない存在の制約としての「有限性」に由来する気分にはかならない。人間存在の「根本気分」と呼ばれる現象は、このような「有限性」の事実を、人間存在それ自身に対してことさらに表明化するのである。

そして、ハイデガーやシェーラー、西田の思索に見られるように、人間存在の「根本気分」という現象は、人間存在の単なる開示態ないしその徴表にすぎないのではなくて、それは、その徹底化のうちに、あるいはその対抗者として、別様なる——本来的な——存在可能性への転換の契機をもっているといつてよい。ハイデガーは、不安そのもののうちに、つまり不安による現存在の徹底的な個別化のうちに、現存在の本来的な存在可能性の表明化を見ており、またシェーラーは、不安の対極に、つまり不安に対抗するものというかたちで、エロースという一種の愛の働き

を認め、そこに不安からの解放の可能性を見出そうとしている。そして西田は、悲哀を越えたところに、つまり、いわば悲哀を包み込むあり方として、自己を愛するということを認めており、この自愛は自覚として、自覚的存在者としての人間の「深い人生の悲哀」を受け容れるのである。——こうした意味で根本気分は、たとえ存在可能性の転換の仕方にちがいがあっても、人間存在の存在可能性の企投という動的な構造にとって、一つの決定的な構造契機となっているといえるであろう。

【文献】

本文および注において、ハイデガーとシェラーのテキストは、以下の略号によって示している。また、本文においてテキストの引用あるいは参照箇所を示す際は、略号のあとに頁数を併記している。

GA 17 : Martin Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe, Bd. 17, Frankfurt a. M. 1994.

GA 20 : Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe, Bd. 20, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1988.

SZ : Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Tübingen 1984.

GW 2 : Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Gesammelte Werke, Bd. 2, 5. Aufl., Bern 1966.

GW 7 : Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie. Deutsche Philosophie der Gegenwart*, Gesammelte Werke, Bd. 7, Bern 1973.

GW 9 : Max Scheler, *Späte Schriften*, Gesammelte Werke, Bd. 9, Bern 1976.

また、本文において、『西田幾多郎全集』（岩波書店）からの引用箇所は、巻数をローマ数字で記し、次いで頁数をアラビア数字で併記して示している。

（ささきまさとし 高知工業高等専門学校）

Angst und Trauer

— Zur „Grundstimmung“ des Menschseins —

Masatoshi SASAKI

Aus der phänomenologischen Stellungnahme hat Heidegger das menschliche Dasein als immer gestimmt — befindlich — interpretiert und die Angst als die Grundbefindlichkeit des Daseins genannt. Das „Nicht-zuhause-sein“ in der Angst zeigt sich als nichts anderes als die Unheimlichkeit der Geworfenheit des Daseins oder die Unheimlichkeit des Faktums, daß das Dasein ist. In der Angst wird das Dasein als solches vereinzelt, und ihm wird die Eigentlichkeit seines Seins erschlossen.

Scheler hat auch aus der phänomenologischen Stellungnahme die Angst als die Grundbefindlichkeit des Menschen bezeichnet, allerdings hat er im Unterschied zu Heidegger diese Angst als das Vitalgefühl des Menschen als Lebewesen verstanden. Und zwar hat er als Gegner der Angst die Stimmung „Eros“ erkannt, womit das Dasein von der Angst befreit werden kann.

In Übereinstimmung mit der heideggerschen Phänomenologie hat Nishida vermutlich als die Grundstimmung des Menschen die tiefe Trauer des Lebens herausgestellt, und diese Trauer stammt aus dem Faktum des Selbstwiderspruchs des Selbst. Nach dem Gedanken Nishidas zeigt sich das Selbstwissen eigentlich als Selbstliebe, und diese Selbstliebe könnte als Liebe zum selbstwiderspruchlichen Selbst die tiefe Trauer des Lebens sozusagen annehmen.

Diesen Interpretationen nach könnte man die Grundstimmung des Menschseins als die Stimmung aus der menschlichen Endlichkeit verstehen und in dieser Grundstimmung das Moment der Wendung der Seinsmöglichkeit finden.

〔キーワード〕

ハイデガー、根本気分、不安、悲哀、愛