The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	有限性の解釈学 : 前期ハイデガーの哲学と気分の問題
Author(s)	佐々木, 正寿
Citation	大阪大学, 2000, 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.11501/3169057
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

有限性の解釈学

――前期ハイデガーの哲学と気分の問題――

佐々木正寿

凡　例

(1)　本文中、注の番号は各章ごとの通し番号となっている。なお、注は本文のあとに一括して記している。

(2)　引用文中で下線を施してある部分は、原文においてイタリックやゲシュペルトによって強調されている箇所を示している。

(3)　引用文中の　……　の部分は原則として、筆者によって省略されている部分を示している。

(4)　引用文中の括弧〔　　〕内は、筆者によって補足されている部分である。

(5)　ハイデガーのテキストの引用あるいは参照箇所は、巻末の文献一覧に挙げた略記号のあとにページ数を併記して示している。

目　次

凡　例

序　言 ―― 1

序　章　ハイデガーの哲学と気分の問題 ―― 2

第Ⅰ章　事実性の解釈学と気分の発見
　　――初期フライブルク講義をめぐって―― ―― 8
　第Ⅰ節　生の根源学 ―― 9
　第Ⅱ節　宗教的な生の現象学 ―― 20
　第Ⅲ節　事実性の解釈学 ―― 28
　第Ⅳ節　事実性と気分 ―― 41

第Ⅱ章　現存在の現象学と情態論
　　――『存在と時間』とその周辺―― ―― 50
　第Ⅰ節　『存在と時間』と情態論 ―― 51
　第Ⅱ節　ハイデガーのパトス解釈と情態論 ―― 61
　第Ⅲ節　不安の情態 ―― 70
　第Ⅳ節　ハイデガーの情態論と気分論の諸相 ―― 78

第Ⅲ章　現存在の形而上学と根本気分論
　　――『存在と時間』以後―― ―― 91
　第Ⅰ節　「現存在の形而上学」の理念と有限性の問題 ―― 92
　第Ⅱ節　存在問題と不安の気分 ―― 100
　第Ⅲ節　哲学と根本気分としての退屈 ―― 107
　第Ⅳ節　根本気分論の展開 ―― 122

終　章　有限性の解釈学と哲学 ―― 128

注 ―― 134

文献一覧 ―― 143

有限性の解釈学

―前期ハイデガーの哲学と気分の問題―

佐々木正寿

【訂　正】

本論文の序章の注に関して、本文中の注番号と巻末の注記とのあいだに不整合がありますので、ここにお詫びして訂正いたします。（なお、この誤りは、注を変更した際、該当する箇所の変更とページの差し替えが不徹底であったために生じたものでした。）

◆本文中の注番号 4, 5, 15 を削除し、それぞれにかえて各引用文のあとにその典拠を挿入する。

▷ 4　⇨ (GA65, 21)

▷ 5　⇨ (WP, 42)

▷15　⇨ (GA29/30, 123)

◆本文中の注番号6 以下を 4, 5, ..., 12 と変更する。

◆巻末の注記について、

▷ 1～7 は、そのまま。

▷ 8 を削除する。

▷ 9～13 の番号を 8～12 と変更する。

以上

序　言

以下の論文は、人間の「気分」という現象の問題をひとつの観点として、いわゆる前期ハイデガーの哲学を解釈するという試みである。「気分」の問題といえば、哲学の議論にはなじまないというきらいがあるのだが、それはひとつの偏見にすぎないということもまた、この論文のうちで明らかになることであろう。

かつてハイデガーのもとで学んだヴァルター・ビーメルは、ハイデガーの思想を山脈にたとえた。彼によると、ハイデガーの思想には人々がとりつきやすい幾つかの尾根があるが、それは所詮尾根であって、それを辿ってみてもハイデガーの思想全体を捉えることにはならないというのである。そしてビーメル自身は、ハイデガーの思想全体を貫くテーマのひとつとして、「真理」の問題を挙げたのであった。では「気分」の問題は、はたしてたんなるひとつの尾根にすぎないのであろうか。

否、「気分」の問題もまた、ハイデガーの思想を貫いている一本の稜線である。しかもそれは、これまでことさらに目を向けられることのなかったものであり、その意味では、いわば新たに発見された稜線である。のちに示すように、ハイデガーの哲学では前期から後期にかけて、一貫して「気分」の問題にふれられているということが、全集の刊行にともなって明らかになってきており、またことに近年の研究では、ハイデガーにおける「気分」の問題に言及する傾向が見られる。

この論考もまた、そのような研究の動向に与しようとするものである。その直接的な契機は、筆者のテュービンゲン滞在中に、溝口教授から「感情の解釈学的研究」というテーマのもとでハイデガーの気分論を検討する課題が与えられたこと、しかも当時テュービンゲン大学のギュンター・フィガール教授のオーバー・ゼミナール「哲学的修辞学」において、ハイデガーがパトス解釈を示した1924年夏学期講義「アリストテレス哲学の根本諸概念」の未公刊筆記録が題材のひとつとされており、ハイデガーの気分論について教授やドクトラントたちと議論する機会にめぐまれたことである。偶然に重なったこの二つの機会は筆者に、「気分」の問題がハイデガー哲学のひとつの根本問題に繋がっていることを気づかせてくれたのであった。

1999年12月

序　章
ハイデガーの哲学と気分の問題

「問題の決定的で人間学的な核心のうちへとはじめて実際に入ってゆく、気分の哲学的な解明、そう、本来そもそも気分の哲学的な発見を、私たちはハイデガーに負うている」（ボルノウ）[1] といわれるように、ハイデガーがおもに『存在と時間』（1927年）のなかで示したいわゆる気分論は、人間の気分という現象の哲学的意義を明らかにしたものとみなされている。そして、この気分論は、よく知られているように、ボルノウの哲学的人間学ばかりではなく、ビンスワンガーの精神病理学などへも少なからぬ影響を与えたのであった。

ハイデガーの思惟の展開を追ってみると、『存在と時間』にとどまらず、それに先立つ初期フライブルク講義から後期のテキストに到るまで、随所で気分についての言及が見出される。その点でいわゆる気分の問題は、彼の哲学にとって必ずしも副次的なものではなかったと考えられる。それどころか気分の問題は、彼の哲学とつねに密接な関係をもっていたというべきかもしれない。この1990年代に出版されたハイデガー関係の話題の書、ハンス・エーベリングの『マルティン・ハイデガー。哲学とイデオロギー』や、リュディガー・ザフランスキーの『ドイツの生んだ巨匠。ハイデガーとその時代』が、いずれもハイデガーにおける気分の問題から書き起こしているのも、決してたんなる偶然ではないと思われる[2]。

すでに初期フライブルク講義のなかでハイデガーは、「事実的な生の経験」を現象学的に解釈するということをつうじて、人間の生が世界のなかで気分づけられているという事態を指摘しており[3]、そこには『存在と時間』における気分論の起源とでもよぶべき気分についての解釈が見出される。そして彼は、「存在の意味への問い」を問いとして立てようと試みた『存在と時間』のなかで、その問いの準備としての「基礎的存在論」、つまり人間的現存在の実存論的分析論において、いわゆる気分という現象を「情態(Befindlichkeit）」とよび、これを現存在の存在の「開示性（Erschlossenheit)」とみなして、このようなあり方を現象学的に分析したのである。そこで示された情態の現象についての解釈を、本論文では「情態論」とよぶことにする。

さらに、『存在と時間』のなかで「根本情態」と性格づけられた「不安（Angst)」は、

その後『形而上学とは何か』（1929年）や『カントと形而上学の問題』（同）のなかでやはり「根本気分」として取り上げられ、そのうちでは人間の超越を可能にする「無」の経験が生起するのだと考えられた。そして、これらに続く 1929/30年冬学期講義「形而上学の根本諸概念」では、「哲学は本来、郷愁(Heimweh) である」というノヴァーリスの断片の解釈をつうじて、「哲学すること」は「根本気分」にもとづくものだということが示され、「退屈(Langeweile)」がそのような根本気分として主題化されているのである。

あるいはまた、1934/35 年冬学期講義「ヘルダーリンの讃歌『ゲルマーニエン』と『ライン』」では、ヘルダーリンの詩の解釈のなかで「悲しみ(Trauer)」が「根本気分」として取り上げられているのが注目される。さらに『哲学への寄与（性起について）』（1936-38 年）の或る断章では、「すべての本質的な思惟は、その思想と命題とがそのつど新たに鉱物のように根本気分から打ち出されることを要求する」[4] と述べられ、そのような根本気分を名指すものとして、「驚愕（Schrecken)」、「控えめ（Verhaltenheit)」、「物おじ（Scheu)」、「予覚(Ahnung)」、「予感（Erahnen)」が挙げられている。

いわゆる後期の思想においても、例えば『哲学とは何か』（1956年）のなかで、次のように気分が問題にされている。すなわち、「私たちは存在の声(Stimme des Seins)に耳を傾けようと試みている。それは、どのような気分(Stimmung)のうちへと今日の思惟をもたらすのか。……おそらくひとつの根本気分が支配しているのだ」[5] といわれているのである。

概ねこのように、ほぼ一貫してハイデガーの哲学のうちに気分への言及のあとを辿ることができる。そのような思惟の動向は、さしあたり形式的にみると、人間的現存在の存在の開示性として気分の現象を解釈することから、哲学の生起する契機として気分を捉えることへと進むものである。このようにみてみると気分はハイデガーのもとで、現象学的解釈学のひとつのテーマである一方、哲学的思惟の働きそれ自体に関与するものだということができるだろう。「ハイデガーの哲学と気分の問題」という問題系は、哲学と気分とのこのような二重の関係を含んでいるのである。したがってまた、ハイデガーの哲学は、決してたんに「気分についての哲学」とみなされるべきではない。

とはいえ、ハイデガーが気分という現象を現象学的に解釈して示した情態論は、すでにふれたように、「気分についての哲学」ないし感情論の観点から検討され、評価されているのも事実である。とりわけボルノウは、「気分の哲学的な発見」をハイデガーに帰しており、さらに彼の情態論をうけて、気分の哲学的意義を積極的に認めた。すなわち、「ま

さに、気分がなお、理論的意識にとってはすでに自明な主観と客観との区別の背後へと、つまり、両者の根源的な統一性のなかへと戻るという点に、気分の高次の哲学的意義が存する」[6] というのである。

また、ヘンクマンによれば、ハイデガーは「『気分』のうちに、すべての認識と意志とに先立っていてその射程を越えている、世界における人間的現存在の開示能力を見出すことによって、感情に、あらゆる部分的な規定に先立っている全体性の認識を認めた」[7] とされている。このようにハイデガーの情態論は、哲学史的にみると、感情に認知的機能を認める実存哲学のうちに位置づけられ、その業績が評価されているのである。

しかしながら、先ほども述べたように、ハイデガーの哲学は決して「気分についての哲学」ではなく、むしろ彼にとってよりいっそう問題であったのは「哲学のための気分」、つまり「哲学すること(Philosophieren)」が生じる地盤としての気分である。ほかならぬこの観点においてこそ、本来私たちは「ハイデガーの哲学と気分の問題」という問題系にアプローチしなければならない。それゆえ、本論考の主眼は、ハイデガーの哲学をたんに「気分についての哲学」ないし感情論の観点から考察することに置かれるのではない。むしろ本論文の目標は最終的に、「哲学すること」への関係のうちでハイデガーが気分を問題にすることの意味を取り出すということに存する。

ところで、「気分についての哲学」ないし感情論にその長い歴史と諸説があるのと同様に、「哲学すること」への関係において気分を問題にすることもまた、決してハイデガーの発明ではない。

すでによく知られているように、古代ギリシアでは、パトス(pathos)としての「タウマゼイン（驚き）(thaumazein)」が哲学の始まりであるとされていた。すなわち、プラトンは『テアイテトス』のなかで、「なぜなら、実にその驚異の情こそ智を愛し求める者の情なのだからね。つまり、求智〔哲学〕の始まりはこれよりほかにはないのだ」(155D)[8] とソクラテスに語らせており、アリストテレスもまた『形而上学』のなかで、「けだし、驚異することによって人間は、今日でもそうであるがあの最初の場合にもあのように、知恵を愛求し〔哲学し〕始めたのである」(A2 982 b12sq)[9] と述べているのである。

また、不安について考察したキェルケゴールは、すでに学問と気分との関係の重要性を指摘していた。すなわち、彼は『不安の概念』のなかで、罪の概念が不相応にも心理学的に取り扱われる場合には「正しい概念に照応するはずの正当な『気分』がこわされてしまう」[10]と述べて、これに付した注記では、「学問もまた文学や美術と同様に、その形成者

にとっても受容者にとっても、『気分』というものが前提になっていること」[11]を示しているのである。

あるいはまた、「哲学は我々の自己の自己矛盾の事実より始まるのである。哲学の動機は『驚き』ではなくして深い人生の悲哀でなければならない」[12]という西田幾多郎のことばが想起されるかもしれない。これは、論文「場所の自己限定としての意識作用」（1930年）の最後に記されているものであり、これだけでもって西田が哲学の動機を悲哀という気分のうちに求めているなどと短絡的に考えることは、いうまでもなく厳に慎まねばならない。しかし、少なくともいえることは、哲学は「真の人間学の意味を有って居る」[13]と考える西田にとって、「具体的対象の自己限定」であるヘーゲルの弁証法は、パスカルが自己自身のうちにみた「自己矛盾の事実」にほかならず、この「自己矛盾の事実」が喚起する「深い人生の悲哀」という、やはり一種の気分としかいいようのないものから、哲学は始まるのだと考えられているということである。

このように哲学史のなかでも、哲学的思惟への気分の関わりについての考察をいくつか見出すことができる。その点では、ハイデガーにおける「哲学のための気分」の究明もまた、決して彼の放縦な目論見などではないといえるのであり、私たちはそのような彼の試みを、哲学的思惟への気分の関わりという問題系のうちに位置づけて検討してみなければならないと思われる。

*

以上にみてきたように、ハイデガーの哲学は、気分の問題をひとつの観点としてアプローチされうるものである。すなわち、ハイデガーの哲学 ――とくに、いわゆる前期にかぎっていえば、存在論―― のうちでは、いわば「気分の哲学的発見」から「哲学する気分の喚起の構想」へという仕方で、一貫して気分をめぐる思惟が遂行されており、私たちはそのようなハイデガーの思惟を手掛かりとして、彼の哲学を解釈することができると考えられるのである。

ややもすると気分の問題というのは、哲学のなかではいわば副次的なテーマとして受けとられがちである。しかしそれは、「人間は理性的な動物である」という命題のもとに培われてきた哲学の伝統のうちで、私たちが一般にもっている抜き去りがたい偏見である。ハイデガーより少し前に感情の現象学を試みたシェーラーは、「哲学は今日まで、歴史的にはその起源を古代の思考法にもつ偏見に屈している。その偏見は、精神の構造に全くふさわしくない『理性』と『感性』の分離のうちに存する」[14]と指摘した。人間の気分とい

う現象をたんに感性的で主観的なものとして貶める傾向が、そのように偏見にもとづくものであるにすぎないとすれば、ハイデガーが一貫して気分について言及していることはもちろん、そのような気分の問題を観点として私たちが彼の哲学にアプローチすることもまた、決して瑣末な試みではないにちがいない。

すでに述べたように、気分についてのハイデガーの論考は、決して「気分についての哲学」ないし感情論とよばれるべきものではなく、それはあくまで存在論の問題圏に属している。そしてハイデガーのより根本的な意図は、「哲学するための気分」を喚起するということにあった。他方で私たちは、ハイデガーによる気分の分析が結果的に気分論・感情論の観点から検討され、評価されているということも認めねばならない。それゆえ、「ハイデガーの哲学と気分の問題」という問題系には、少なくとも二つの主要な課題が属している。すなわち、気分についてのハイデガーの分析や論考を気分論・感情論のひとつとみなして ――それでもやはり存在論の問題圏のなかで―― 、その特徴を取り出すという課題と、気分についての彼の論考を「哲学すること」への関わりにおける気分の思想と捉え、その哲学的な意義を明らかにするという課題である。本論文は、ハイデガーが人間的現存在の存在のあり方を究明する立場に立脚して遂行した哲学的思惟、つまり、いわゆる「転回」以前の前期思想を、上記二つの課題にしたがって解釈してみようとする試みである。そして、ハイデガーのいうように、「気分について理解することは、結局私たちに人間理解の転換を要求する」[15]のだとすれば、この試みは、ハイデガーがどのように気分を理解したかを探究することをつうじて、ハイデガーの人間理解をよみとることになるはずである。あるいは、私たちがハイデガーの哲学の究明をつうじて、新たな気分理解を手にしたとすれば、私たちもまた、新たな人間理解に到達することになるのであろう。

そこで、本論文における試みは、以下のような構成にしたがって進められる。まず、第Ⅰ章「事実性の解釈学と気分の発見 ――初期フライブルク講義をめぐって―― 」では、総じて「事実性の解釈学」と性格づけられる初期フライブルク講義の思惟の根本動向を追いながら、そのうちに、ハイデガーの気分論（情態論）の起源ともいうべき気分現象についての解釈を見出して、その特徴を取り出す。つづいて、第Ⅱ章「現存在の現象学と情態論 ――『存在と時間』とその周辺―― 」では、『存在と時間』のうちで「現存在の現象学」によって示された情態論の基本的な論点について、パトス概念の解釈をも吟味しながら検討し、またそれをシェーラーやボルノウの感情論・気分論とも比較する。さらに、第Ⅲ章「現存在の形而上学と根本気分論 ――『存在と時間』以後―― 」では、ハイデガーが哲学

（形而上学）の基盤としてことさらに気分を取り上げ、それを根本気分とよんでいることの意味について考える。そして最後に、ハイデガーが気分の問題とともに哲学を遂行していることは、人間存在の有限性の解釈学と、これにもとづくラディカルな哲学の構想にほかならないという私の解釈を示したいと思う。

第　Ⅰ　章

事実性の解釈学と気分の発見

―初期フライブルク講義をめぐって―

第1次世界大戦後1919年から1923年にかけてハイデガーは、フライブルク大学ですでに幾つかの講義を行っており、これらの諸講義は普通、初期フライブルク講義とよばれている。その内容はとくに近年、ハイデガー自身の講義録や聴講者の筆記録をもとにして編纂された『ハイデガー全集』第2部門の諸巻によって、広く一般に知られるようになった。例えばペゲラーやガダマー、キシールなどこれまではごく限られた者のみが言及してきたテキストに、私たちもまた眼を通すことができるようになったのである。

初期フライブルク時代の諸講義は、すでに早くからペゲラーやガダマー、あるいは田辺元らによって注目されていた[1]。というのもそこには、ハイデガーの『存在と時間』の主要な動機が指摘されうるからであり、あるいはまた、哲学的解釈学にとっての根本的な契機が見出されるからである。さらに近年ではキシールが、『存在と時間』の成立過程のうちにそれらの諸講義を位置づけるという仕事をしている[2]。

もとよりハイデガー自身がすでに『存在と時間』の或る脚注のなかで、初期フライブルク講義にふれていることもまた、注意されなければならない。すなわち、彼自身、初期フライブルク講義における思惟を「事実性の解釈学」とよんでいるのである[3]。つまり、この時期ハイデガーは、人間の生の事実的なあり方としての事実性を現象学的に解釈しようと試みていたのであった。ここにみられる解釈の方法と内容こそが、『存在と時間』における現存在分析論の端緒をなしており、しかもそれは、現代の哲学的解釈学への示唆を含んでいる。まず本章では、このような初期フライブルク講義における「事実性の解釈学」の根本動向を捉え、そこに人間の気分現象への決定的な洞察が含まれていることを示したい。

この考察では、初期フライブルク講義をその時期と内容とに応じて、生の根源学（第Ⅰ節）、宗教的な生の現象学（第Ⅱ節）、事実性の解釈学（第Ⅲ節）に分けて検討し、最後に事実性の問題系における気分の発見を取り上げる（第Ⅳ節）。

第1節　生の根源学

初期フライブルク講義をつうじてハイデガーが一貫してとる探究の仕方は、現象学であるといってよい。それがフッサールの影響によるものであることは、後にハイデガー自身が述べているとおりであるが[4]、実際に一連の講義のなかで彼は、繰り返して現象学的な態度を表明するとともに、現象学のあり方 ――その理念や課題、根本問題―― を示している。そこには、例えばキシールが指摘するように、「現象学と新カント主義との対決」や「現象学的哲学の根拠づけ」が見出される[5]。

もっとも、ハイデガーにとって現象学はあくまで方法概念であり[6]、この現象学は、そのような方法が要求されるような事象領域との関係のうちで理解されねばならない。当時の哲学の状況を顧みてハイデガーは、その問題系の中心にあるテーマが「生（Leben)」であることを指摘しているが[7]、彼自身の哲学的思惟もまた、生のあり方を問うものであったということができる。彼はすでに1919年の戦後窮乏期講義以来、「生それ自体(Leben an und für sich)」を問題にしているのである。こうしたことから、初期ハイデガーの哲学は、「現象学を基盤に置くラディカルな生の哲学」（高橋）[8]ともいわれている。そこで私たちはまず、生の問題系におけるハイデガーの現象学のあり方とそれによる生の解釈とを取り上げる。

i）周囲世界の体験と現象学

1919年戦後窮乏期講義「哲学の理念と世界観の問題」のなかでハイデガーは、ひとつの具体例を挙げて、私たちの体験の構造を次のように分析している。

「講壇を見ることという体験において私に与えられるのは、直接的な周囲世界(Umwelt)のなにものかである。このような周囲世界のもの（講壇、本、黒板、講義ノート、……市電、自動車、等々）は、特定の意味性格をともなった諸事物、諸対象ではなく、さらになお、然々を意味しているものとして捉えられるのではなくて、有意義なもの(das Bedeutsame)が第一義的なものであり、それは、事物の把握を経るいかなる回り道もせずに直接的に私に与えられるのである。周囲世界のうちで生きつつ、それはいたるところでいつでも私にとって意味をもっていて、それはすべて世界的なものであ

る(welthaft)。すなわち、『世界となる (es weltet)』のだが、これは『価値がある (es wertet) 』ということと合致するのではない。」(GA56/57,72f.)

ここに示されているのは、そのつど固有の私にとって有意義なものが私に直接的に与えられるという周囲世界の体験のあり方である。このようにして私に出会われる有意義なものは、「世界的なもの」、つまり「周囲世界のもの (das Umweltliche)」とよばれるべきであって、このような仕方でそのつど固有の私の周囲世界が成立するという事態を、ハイデガーはとくに「世界となる (es weltet)」という表現で把握しているのである[9]。

それに対して、ハイデガーによれば、「私たちがあらゆる可能な周囲世界のものをなにものか一般(Etwas überhaupt) として捉える(fassen)ならば、世界的なものはここで解消されている」(GA56/57,73)といわれねばならない。というのも、このように周囲世界のものをいわゆる対象一般として捉えること(Fassen)や確一定すること(Fest-stellen)は、そのつど固有の私というものを押し退けてしまい、そのような私と周囲世界のものとの有意味な関係を断ち切ってしまうからである。このとき、周囲世界の体験に特有の直接性はすでに喪失されているといえよう。そこでハイデガーは、「体験として確定することは、体験すること(Er-leben)の痕跡にすぎない。すなわち、それはひとつの脱一生(Ent-leben)である」(Ebd.)と述べている[10]。なるほど、事象というものは認識という理論的な態度のうちで与えられるのであって、そのような理論的態度において私たちは或るものへと方向づけられているわけだが、それはもはや、「そのつど固有の私」が「世界的なもの」、つまり「周囲世界のもの」へと向かって生きていることではない。ここでハイデガーが示そうとしているのは、「周囲世界のもの」ないしは体験を対象一般として捉えるという理論的態度では、そのような直接的な周囲世界体験をその生き生きとしたあり方において開示することができない、ということである。

このように考えられているのも、そのつど固有の私の周囲世界体験についてハイデガーの強調する点が、その直接的な生動性 ──あるいは出来事としての性格── にあるからにほかならない。

「講壇を見ることにおいて私は、私の十全な自我(Ich) と居合わせており、それはともに振動している。……それは、ことさらに私にとっての体験であり、そのように私もまたそれを見る。しかしそれは、いかなる経過(Vorgang) でもなくて、ひとつの出来事(Ereignis)なのである……。体験するということ(Er-leben)は、私が客観として立てる事物のように、私の前を過ぎ去ってゆくのではなくて、私自身がそれを私に生ぜ

しめ(er-eignen) 、そしてそれがその本質にしたがって生じる(sich er-eignen)のである。」(GA56/57,75)

ここで明らかなようにハイデガーは、体験するということを、そのつどの私に固有な「出来事」として性格づけている[11]。それはあくまで、認識する自我の前を過ぎ去ってゆくような、対象として客観化された事件とは、明確に区別されねばならない。

しかも、ハイデガーのいう周囲世界の体験に特徴的なことは、そのつど固有の私に有意義なものが、直接的に、つまり、理論的態度において然々のものとして把握されるということなしに、私に与えられるということである。したがって、「講壇を見ること」という体験はまた、次のようにも語られている。

「講壇体験では講壇が私に、直接的に与えられている。私はこのものをそのものとして見ているのであって、例えば諸感覚や感覚諸与件を見ているのではない。というのも私はそもそも、諸感覚についての意識をもっていないからである。しかし、私はそれでもやはり、茶色いもの、茶色の色を見ている。しかし、私はそれらを、茶色－感覚として、つまり、私の心的な出来事における一契機として見ているのではない。私は茶色いものを見ているのだが、しかしそれは、講壇との統一的な意義連関においてのことである。」(GA56/57,85)

ここで述べられているように、講堂にいて講壇を見ている私は、直接的に講壇そのものを見ているのである。たしかに感覚はそれ自体現存しているのだが、そのような感覚についての意識は、すでに直接的な「周囲世界のもの」が解消されていることを前提している。言い換えれば、理論的態度は、「周囲世界のもの」の解体にもとづいて可能になるのである。

そこで、体験構造の分析のために要求されるのは、理論的ではない ――前理論的な――学のあり方であり、これをハイデガーは、「原初学(Urwissenschaft)」あるいは「根源の学 (Wissenschaft vom Ursprung)」とよんでいる[12]。ただし、このような原初学の理念に直ちに合致するのが、記述を方法とする現象学であるわけではない。「たんなる記述であろうとする現象学の意図は、理論的な性格という点では何も変わらない」(GA56/57,101)とハイデガーはいう。というのも、記述は或るものを普遍的なものへと書き換えることであり、しかもそれは事実の認識として、すでに客観化する働きを含んでいるのであって、なんら直接的なものではないからである。しかしまたハイデガーは、体験を直接的に把捉することなどありえないということも認めている[13]。

ところでハイデガーは、このような「体験圏域の学的な開示の仕方への問い」という現象学の根本問題それ自体が、現象学の「諸原理の原理(Prinzip der Prinzipien)」のもとにあるということを指摘する[14]。彼によれば、この原理こそはすべての原理に先立って存しており、理論的な本性をもっていない。すなわち、「それは、真なる生一般の原意図(Urintention)、体験することおよび生そのものの原行為(Urhaltung)、絶対的で、体験することそれ自体と同一である生の共感(Lebenssympathie)である」(GA56/57,109f.)。直接的な体験という圏域を生き生きとしたあり方において開示する仕方として求められる前理論的な原初学とは、ここでいわれるような、体験することや生きることと同一である「生の共感」としての根本的態度であり、これがハイデガーの理解するところの現象学にほかならない。このような意味で、ハイデガーのもとで現象学は、根本的な態度という相において理解されている。言い換えれば、現象学それ自体は、生の遂行のひとつのあり方として理解されなければならないのである。そして彼自身、体験するということを「体験すること」を、「理解的な直覚(verstehende Intuition)」、あるいは「解釈学的な直覚(hermeneutische Intuition)」とよんでいる[15]。しかしながら、これらの理念の具体的な内容は、当該の講義では詳らかにされずにとどまった。

ii)「生の根源学」の理念

生の問題系における現象学のあり方は、1919/20年冬学期講義「現象学の根本諸問題」において、「生の根源学(Ursprungswissenschaft vom Leben)」として表明的に示されるに到る。すなわち、ハイデガーは講義の最初に次のように述べている。

> 「それ〔現象学〕は、原初学(Urwissenschaft)、つまり、精神それ自体 ――『生それ自体(Leben an und für sich)』―― の絶対的な根源についての学である。」(GA58,1)

ハイデガーの理解するところによれば、現象学の根本問題とは、現象学それ自身にとっての現象学それ自体であるが[16]、このように徹底的に問われるべき現象学のあり方がいまや「生それ自体」の根源についての学、つまり「生の根源学」として定式化されているのである。

まず、ここでは、このような「生の根源学」の理念が意味するところを確認しておく。

すでにふれたように、当時の哲学の問題系は生をめぐるものだと見なされていたのだが、少なくともこの講義のあたりまでは、ハイデガーはディルタイの「生の哲学」を積極的に評価しているといってよい[17]。例えば1919年から1921年のあいだに書かれた『カール・ヤスパースの「世界観の心理学」に寄せる論評』では、

「生の哲学、なかんずくディルタイの高水準の生の哲学は、……それのもつ積極的な諸動向に向かって、すなわち、はたしてその生の哲学のうちには……やはり哲学的に思惟することの或るひとつのラディカルな動向が先行的に敢行されているのではないかということに向かって、問いかけられねばならない。」(GA9, 14)

と述べられているのである。そのかぎりで、ハイデガーが生の問題系のうちへと踏み込んでゆく動機のひとつとして、やはりディルタイの「生の哲学」の影響を挙げることができるであろう[18]。

「生の哲学」においてそうであったように、ハイデガーのもとでもまた、「生」の概念は必ずしも明瞭なものではない。それゆえ、それはのちには ――例えば『存在と時間』では―― 、もはや主題的には用いられていない[19]。しかし初期では、「生」概念の指し示す事柄の多様性を保持しておくために、この概念の多義性はむしろ積極的に容認されているのだと見なすことができる。例えば先に挙げた『ヤスパース論評』では、次のように述べられている。

「特徴的なことはおそらく、種別的に生物学的な生概念、特定の心理学的な生概念、精神科学的な生概念、審美的－倫理的な生概念、宗教的な生概念が、相互に入り込んで働き合い、交錯しつつ働き合っているということに、まさしく含まれている。こうして現代哲学の問題系は、優越的な仕方で『原現象(Urphänomen)』としての『生』を中心としてめぐっている……。『生』という問題の語は、生によって志向されている諸現象を告示しうるためには、その語のもつ多義性がそのままにされていなければならない。」(GA9, 15)

このことはまた、「生」概念が「形式的告示 (formale Anzeige)」として用いられているということである。すなわち、この概念が呈示されるとき、それが指すそのつどの個別的な内容そのものが現前しているのではなく、あくまでその形式的意味が示されているにすぎないのである。例えば1920年夏学期講義では、

「この〔『生』の語の〕使用は、私たちにとってはつねに、この語で意味されるものがなんらかの仕方で哲学の問題圏のうちへ入ってくるべきであるということを表す形式

的告示である。」(GA59,29)

と明言されている。

さて、1919/20年冬学期講義において「生それ自体 (Leben an sich)」とは、「私たちがそれについて、たいていまったく表明的には気づかうことのないほどに、私たちの近くに存しているもの、つまり、私たちがそれに対して、それ自体をその『一般に (überhaupt)』という点で見るためには、まったく隔たりをもっていないもの」(GA58,29) を意味している。それは、言い換えれば、「私たち自身」にほかならない。この場合に特徴的であることは、私たちと生との隔たりが欠けているという点にある。

そもそも生についての学としての根源学が、なにごとかを学的に表現するはずであるとすれば、そのような生は先行的に与えられていなければならない。ハイデガーによれば、この根源学の最も身近な対象は「事実的な生(faktisches Leben)」である[20]。すなわち、生の根源学の主題的領域であるのは、あくまで具体的で歴史的な事象として見られるかぎりでの ——つまり、事実的な—— 生に限定されているのである。

そして、このような事実的な生という対象領域から、根源学にとっての経験地盤が獲得されねばならない。この際注意されねばならないのは、そのような経験地盤の準備の仕方を規定しているのは学の理念であり、他方、この学の理念は求められるべき領域の意味から動機づけられている、という点である。このような観点のもとで決定的であるのは、生を根源から発現するものとみなし、そのような生をその根源から理解しようとする現象学的な意図である。そこで、ハイデガーは次のように述べている。

「現象学の理念は、生の根源学である。事実的な生それ自体と、そのうちで生きられた諸世界の果てしない充溢とが究明されるべきなのではなくて、生が発現するものとして、つまり、根源から出現するものとして、究明されるべきなのである。したがって主導的であるのは、生をその根源から理解するという意図であり、この意図が、経験地盤の準備の仕方と明証的な客観領域ならびに事象領域の形成の仕方とを規定している。」(GA58,81)

ⅲ) 現象学的解体

すでにみたようにハイデガーによれば、生の体験を対象として捉えるという理論的態度

は、直接的な体験をその生き生きとしたあり方において開示することができず、それはいわば生の破壊である。それゆえ、それに対抗する探究のあり方として求められるのが、体験すること・生きることと同一であるような「生の共感」としての現象学的根本態度であった。1920年夏学期講義「直観と表現の現象学。哲学の概念形成の理論」では、このような現象学的根本態度から動機づけられたものとして、現象学的哲学の理念や概念、根本構造を獲得するとともに、この根本態度それ自体を概念へともたらすということが目標とされていた[21]。

ハイデガーのいう現象学的根本態度が具体的にどのようなものであるかは、依然として不分明であるといわざるをえないが、この講義にしたがえば、そのひとつの要素として、「現象学的解体（phänomenologische Destruktion)」を挙げることができる。ハイデガーはこう述べている。

「現象学的解体……は同時に、現象学的態度の根本要素であり、それゆえ、そのようなものとしてこの態度に帰属しており、あらゆる現象学的根本態度のうちで、その『着始点(Ansatz)』において共に遂行されねばならないのである。」(GA59,36)

このような現象学的解体それ自体は、歴史的・事実的に与えられている諸々の哲学を「批判」するという仕方で行われるのであり、ハイテガーが初期フライブルク講義において示した、文化哲学や価値哲学、生の哲学に対する批判的な解釈は、その具体例として理解されうる[22]。ここでは、この現象学的解体の根本動向を取り上げたい。

現象学的根本態度に属する解体にとって本質的であることは、それが哲学的思惟を導いている「先行把握(Vorgriff)」を開示するとともに、それ自身がやはり先行把握に結び付けられているという点にあるといってよい。

「現象学的解体 ――現象学的な哲学することの根本的部分としての―― は、それゆえ、方向をもたない(richtunglos) のではない。……それはまた、たんなる破壊ではなくて、『方向づけられた』解体(>gerichteter< Abbau) である。それは、先行的な特徴を追うことの、先行把握を遂行することの、ならびに根本経験の状況のうちへと到るのである。ここから明らかになるのは、すべての現象学的－批判的解体は先行把握に結び付けられて(vorgriffsgebunden) いて、……哲学的な根本諸経験を前提としている、ということである。」(GA59,35)

現象学的解体はまず、哲学的思惟の動機(Motiv) を理解するという仕方で、その思惟を先導している先行把握を開示する。ところで、この先行把握それ自身は、哲学の「根本経験

(Grunderfahrung)」を指し示すものであり、したがってまた、哲学的問題の生い立つ地盤としての根源圏域を指示する。こうして、現象学的解体をつうじて、哲学の根本経験が開示されるはずである。その一方で、このような解体が遂行される際にはまた、たとえ不明瞭ではあるにせよ、諸々の先行把握がすでに先取りされていて、これがやはりその解体を導いているにちがいない。こうした先行把握の先取りは、哲学する者自身の根源的な根本経験のうちで生じているのである[23]。最終的にハイデガーのもとで目指されているのは、このように解体を導いている先行把握を取り上げて、それを解体するということである。

ⅳ）事実的な生の解釈

ここまで私たちは、ハイデガーの初期フライブルク講義のうち、1919年戦後窮乏期講義から1920年夏学期講義にかけての思惟を、「生の根源学」という理念のもとで包括的に理解しつつ、その形式的な意味と方法とを検討してきた。以下では、このような「生の根源学」をつうじて示された生 ――事実的な生―― の解釈の特徴を明らかにする。

すでにみたように、ハイデガーは1919年戦後窮乏期講義のなかで、「講壇を見ること」という体験の事例をつうじて、周囲世界の体験がそのつど固有の私にとって直接的なものであるということを示した。彼はそのような周囲世界の体験を、生にとって本質的なものとして理解している。すなわち、「周囲世界体験(Umwelterleben) は偶然のものではなくて、生それ自体(Leben an und für sich) の本質のうちに存している」(GA56/57,88)といわれるのである。

周囲世界の体験では、そのつど固有の私にとって有意義なものが、私にとって第一義的なものとして出会われている。このような仕方で出会われるものの性格は、 1919/20年冬学期講義では、「有意義性 (Bedeutsamkeit)」とよばれる。この場合、私の周囲世界の体験とは、「私は、絶えず貫き合っている諸々の有意義性の、まったく特別な連関としての事実的なもののうちで生きている」(GA58,105)ということである。

このような生（つまり、私たち）と世界との関わりのあり方は、 1919/20年の講義ではさらに、次のように解釈されている。

「このような周囲世界(Umwelt)、共同世界(Mitwelt) 、自己世界(Selbstwelt)、（一般的に周囲世界）のうちで、私たちは生きている。私たちの生は、私たちの世界である

――そして、私たちは〔世界に〕眼を向けることがめったになくて、つねに、たとえまったく目立たず、隠されていても、私たちは『〔そこに〕居合わせている(dabei sein)』のである。すなわちそれは『とらわれて(gefesselt)』、『不快感を覚えて(abgestoßen)』、『楽しんで(genißend)』、『あきらめて(entsagend)』という仕方においてである。『私たちはつねに何らかの仕方で〔世界に〕出会われている。』」(GA58, 33f.)

これまで広い意味で「周囲世界」といわれていたものが、この講義では、そのつどの私にとって有意義な事物と他者、および自己との関わりという観点のもとで見られることによって、狭義での「周囲世界」、「共同世界」、および「自己世界」として特徴づけられている。このように理解される世界のうちに私たちは生きており、ハイデガーによれば、私たちの生が世界である。すなわち、私たちの生は、そのうちで私たちが生きているところの世界であり、その内部で生の諸傾向が経過するところの世界なのである。この際に特徴的であるのは、ハイデガーの記述のうちに表れているように、私たちがつねに何らかの気分的な状態で世界のもとにある ――世界に居合わせている・出会っている―― ということである。

とくにハイデガーが強調するのは、事実的な生がとりわけ「自己世界」、つまり自らに固有の世界において際立った仕方で遂行されているという事実である。実際に私たちも知っているように、そのような「自己世界」における生の経験は、自叙伝や歴史学の理解・叙述の対象になりうるものであり、ハイデガーによれば、「自己世界」についての偉大な告白においては、固有の自己の内的な経験をかたちにするということ自体が、生の表現なのである[24]。

「明らかになるのは、事実的な生が自己世界への注目に値する尖鋭態(Zugespitztheit)において生きられ、経験され、そしてそれに応じてまた、歴史的に理解されうる、ということだ。」(GA58, 59)

このように事実的な生がとりわけ「自己世界」への尖鋭態において経験されるというあり方をハイデガーは、具体的にはキリスト教の事実、またとくにアウグスティヌスの事例のうちに見出したのであった。彼は、事実的な生の重点が「自己世界」、つまり「内的な経験の世界」へと置かれる過程をキリスト教の成立のうちに見てとり、「キリスト教の原始共同体の生のうちにあるものは、生の傾向の方向の徹底的な転換を意味している」(GA 58, 61)と解釈している。また、先にふれた「自己世界についての偉大な告白」として彼が

念頭に置いているのは、明らかにアウグスティヌスの『告白』である。彼は、アウグスティヌスについてこう述べている。

「アウグスティヌスは、『私たちの落ち着かない心（inquietum cor nostrum)』のうちに、生の大いなる絶え間なき動揺(Unruhe)を見た。彼はひとつのまったく根源的な相(Aspekt)を獲得したのであって、それは、例えばたんに理論的にすぎないのではなくて、彼はその相のうちで生きて、それを表現へともたらしたのである。」(GA58,62)

ハイデガーは『告白』のうちに、アウグスティヌスの事実的な生が際立った仕方で遂行されているのを読み取ろうとした。つまり彼の解釈によれば、アウグスティヌスは事実的に身をもって間断のない「動揺」のうちで生きて、そのような事実的な生の局面を「落ち着かない心」と表現したのである。

事実的な生それ自体は、つねにその固有の世界 ―自己世界― のうちで生きている。換言すれば、事実的な生はそのつど「自己世界」のうちに集中しているのである。このことが、事実的な生の「自己世界」への尖鋭化にほかならない。これは、生の諸々の傾向がこの「自己世界」から生来し、そのなかで、そしてそれのために充足されてゆくということを意味している。このような生のあり方をハイデガーはとくに、生の「自足性(Selbstgenügsamkeit）」とよんだ[26]。

こうしたことから、事実的な生の「自己世界」は卓越した意味をもっている。つまり、そこから、事実的な生の経験された内容のそのつどの局面とそのあり方とが理解されるのである。それゆえ、事実的な生を対象領域とする「生の根源学」にとって第一のことは、このような自己世界の「根本経験」を獲得するということにほかならない。もっともハイデガーによれば、そのような根本経験の獲得とは、その根本経験の遂行においてそれ自体に付随して、そのなかで「自己世界」がどのように出会われるのかを見るということである[27]。

さらにハイデガーは、1920年夏学期講義のなかでは、まさに「自己(Selbst)」こそが根源的な現実であると性格づけている。

「生の経験の現実的な遂行における自己、つまり自分自身を経験することにおける自己が、原現実性（Urwirklichkeit）である。経験とは、知識を得ること(Kenntnisnehmen）ではなくて、生き生きとした関与存在(Beteiligtsein）、憂慮していること(Bekümmertsein）であり、そうして自己は絶えずこの憂慮(Bekümmerung）によってともに規定されている。」(GA59,173)

自己の憂慮（自己を気づかうこと）とは、「根源からの滑落(Abgleiten) をめぐる絶えざる関心(Sorge) 」(Ebd.)であり、このような自己の憂慮をつうじてはじめて、すべての現実性はその意味を獲得する[28]。したがって、周囲世界のもち方もまた、この自己の憂慮に懸かっているのである。この憂慮は、「自己世界」へと向かうものである。

「……憂慮は、自己世界へと向けられており、そこから、哲学の全概念性が理解され、規定されうる。また、そこから、哲学それ自体の根源的な規定がその意味を獲得するのである。」(GA59,174)

事実的な生の「自己世界」が哲学ないし現象学にとっての所与であるという点は、初期フライブルク講義と同時期に書かれた『ヤスパース論評』においてもまた、表明的に示されている。

「現象学的動向のもつ哲学的意味をラディカルに理解し、真正に摂取する可能性は、次のことに懸かっている。すなわち、……十全な仕方で経験するということは、その本来的に事実的な遂行連関のうちでは、歴史的に実存する自己において見られ、この自己が哲学では最終的になんらかの仕方で問題になるということである。……具体的な自己が問題の着手のうちへ取り入れられておらねばならず、しかも現象学的解釈の本来的な根本段階において、つまり、事実的な生の経験そのものへ関係づけられた根本段階において、『所与性』へもたらされねばならないのである。」(GA9,35)

ここに表明されているように、ハイデガーの現象学の理念にしたがえば、具体的な自己、つまり「歴史的に実存する自己」が、事実的な生の経験の現象学的解釈にとっての所与とならねばならない。

以上にみられる事実的な生（事実的な生の経験）の解釈から私たちは、「生の根源学」としての現象学の根源領域が「自己世界」であるということを理解することができる[29]。

第II節　宗教的な生の現象学

前節でみたように、「生の根源学」として特徴づけられる現象学では、自己の固有の世界である「自己世界」がその根源的な事象領域とみなされる。というのも、生は、「自己世界」への尖鋭化においてこそ根源的に経験されると考えられるからである。こうしてハイデガーが「自己世界」の経験を強調するのは、彼自身が 1919/20年冬学期講義のなかで示したように、原始キリスト教における生の経験、ならびにアウグスティヌスの生の経験についての彼の解釈にもとづいている[30]。

ハイデガーはその後、そのような宗教における生の経験についての解釈を主題的に取り上げた。それがすなわち、 1920/21年冬学期講義「宗教の現象学への入門」と1921年夏学期講義「アウグスティヌスと新プラトン主義」である。これらの講義については、講義録が未公刊のうちに、早くからペゲラーなどが注目していた[31]。こうした事実が示しているように、これらの講義は、「ハイデガーの初期思想の理解にとって特別な意義をもっている」[32]とみなされうるものである。そして、こののちは宗教の現象学が主題的に論じられることがないために、この二つの講義は、「ハイデガーの宗教現象学研究の最高点と同時に終局を示す」[33]とも考えられている。

そこで本節では、「生の根源学」としての現象学において「自己世界」の経験が強調されているということを理解するために、この注目すべき二つの講義 ──いわゆる「宗教的な生の現象学」── にもとづいて、ハイデガーが生 ──事実的な生の経験── をどのように解釈しているのかを把握する。

i ）事実的な生の経験と哲学

1920/21年冬学期講義のはじめに示される根本的なテーゼは、哲学の出発点ならびに目標点は「事実的な生の経験 (faktische Lebenserfahrung)」にほかならない、ということである。

「この問題〔哲学の自己理解の問題〕を徹底的に捉えるならば、哲学は事実的な生の経験から発現する(entspringen) のだ、ということが見出される。そしてそれから、哲学は事実的な生の経験において、このもの自体のうちへと戻ってゆく。事実的な生の

経験という概念は、基礎的(fundamental) である。」(GA60,8)

ハイデガーの「生の根源学」にとって、生とは「事実的な生」であり、これは「事実的な生の経験」と言い換えられる。彼はすでに1920年夏学期講義において、この事実的な生の経験が哲学の問題系に属するものであるということを述べていたのだが[34]、ここではよりラディカルに、まさに事実的な生の経験は、そこから哲学が出発してそのうちへと帰還するところの基礎だとみなされているのである。

ここには、事実的な生の経験において「哲学へと到る方向転換 (Umwendung)」が遂行されるということが含まれている[35]。ハイデガーによれば、日常における事実的な生の経験は、経験の「仕方」に関しては無関心であって、その「内容」を関心の的にしている。それゆえ、事実的な生の経験のうちで経験されるものはすべて、有意義性という性格を担っているのである。このような有意義性を気遣うということにおいて、事実的な生の経験は絶えず有意義性のもとへと「落下」しており、こうして哲学への傾向を覆い隠している。しかしそれとともに、事実的な生の経験のうちには、純粋に哲学的な態度の動機が存しているのであって、これはただ、哲学的態度の特有の方向転換をつうじてのみ生み出されうるものである。事実的な生の経験では、このような方向転換が遂行されることによって、哲学の道が可能になる。

このようにハイデガーは、事実的な生の経験が哲学に対してもつ意義を強調しており、宗教の現象学もまた、このような視点から理解されている。すなわち、彼は次のように述べている。

「哲学することの自己理解の動機を事実的な生の経験から獲得することが重要である。このような自己理解から私たちにとってはじめて、宗教の現象学という課題全体が生じる。これは、歴史的なもの(das Historische) の問題によって支配されている。」(GA60,34)

ここに示されているように、ハイデガーの問題意識はとくに「歴史的なもの」へと向けられている。彼のいう「歴史的なもの」とは、例えば歴史学や歴史哲学において理解されるような事柄ではなくて、「生のうちで私たちに出会われるように」(GA60,32) 理解されるものであり、したがってそれは、事実的な生から取り出されねばならない。事実的な生の経験はとくに、「歴史的なもの」の問題という観点のもとで、決定的な役割を果たすものとみなされているのである。

ii）原始キリスト教の生の経験

宗教の現象学は、それが哲学の方法としての現象学であるかぎり、それに応じた一定の制約をもっており、例えば神学とは明確に区別されねばならない。すなわち、宗教現象学における理解の働きの特有性は、「〔宗教的な体験への〕接近の根源的な道のために先行的な理解(Vorverständnis)を獲得するということ」(GA60,67) ［強調は筆者による］であり、宗教体験そのものの理解を得ようとすることではないのである。それゆえ、宗教現象学において概念の意味は、もっぱら「形式的告示（formale Anzeige)」として使用されている。すでに「生の根源学」において、生は形式的告示であるといわれているが[36]、このような形式的告示とは、現象学的解明を導いてゆくために意味を形式的に使用することである。したがって宗教の現象学の場合、「形式的告示は、純粋な宗教的体験のうちでのみ与えられうるような究極的な理解を断念している」(Ebd.)のである。

さて、ハイデガーは、原始キリスト教の宗教性の根本規定をさしあたり形式的に呈示して、この規定を現象学的考察の過程のうちで確証しようとした。彼が原始キリスト教の宗教性の規定として呈示したのは、次の二点である。

「1.原始キリスト教の宗教性は、事実的な生の経験のうちにある。補遺：それは本来、事実的な生の経験それ自体である。

2.事実的な生の経験は、歴史的である。補遺：キリスト教の経験は、時間それ自体を生きる（『生きる』は他動詞として理解されている）。」(GA60,82; vgl.GA60,80)

こうしてハイデガーは、歴史的である「事実的な生の経験」の範例として原始キリスト教の経験を取り上げ、その具体的な事例を使徒パウロの生に求めている。この際、パウロの書簡という素材から得られる現象の現象学的解明は、(1)まず、現象連関を客観歴史的・前現象学的に、歴史的な状況として規定し、(2)次いで、この現象の歴史的な状況の遂行を獲得する、という仕方で行われる[37]。このようなハイデガーの現象学的解明という方法にとって決定的な意味をもっているのは、「遂行（Vollzug)」の観点である。彼はことさらに「遂行」に着目すべきことを強調し、「生の遂行が決定的である。遂行連関は、生のうちでともに経験される。ここから理解されうるのは、遂行の仕方(Wie) が根本的意義をもっているということである」(GA60,80) と述べている。それゆえ、パウロの生の現象学的理解にとって問題であるのは、パウロの周囲世界の事象性格ではなくて、「彼の固有の状況」(GA60,89) にほかならない。そこで、状況への方向転換、つまり、客観歴史的なもの

から遂行歴史的なものへの方向転換が行われる。こうして、パウロの生を理解しようとする者は、パウロ自身の生の根本的連関という根源的なものへと遡及しなければならないのである。

ハイデガーは、このような仕方でパウロの生の経験を解釈して、原始キリスト教における事実的な生の経験を概ね次のように捉えた。

(1)パウロにとって生は、諸体験のたんなる経過ではなく、それは、彼がそれをもつかぎりでのみ、存在する。彼の生は、神と彼の職業とのあいだに懸かっている。(Vgl.GA 60,100)

(2)キリスト教の生にとっては、いかなる確実性(Sicherheit)も存在しない。すなわち、不断の不確実性(Unsicherheit)が、事実的な生の根本的意義にとって特徴的なことである。不確実なものは偶然的ではなくて、必然的である。(Vgl.GA60,105)

(3)キリスト教の事実的な生の経験は、それが預言(Verkündigung)と共に成立しているということによって、歴史的に規定されている。というのも、預言は一瞬のうちに人間と出会い、それから絶えず生の遂行のうちで共に生き生きとしているからである。(Vgl.GA60,116f.)

(4)生の現実性は、周囲世界の有意義なものを取得しようとする傾向のうちにあるが、このような有意義なものは、キリスト教の生の事実性の内部では、まったく支配的なものにならない。換言すれば、周囲世界へと向かう諸々の意味方向(Sinnrichtungen)は決してキリスト教徒の事実性を規定していないのである。(Vgl.GA60,117,119)

(5)周囲世界の有意義なものは、既成存在（成っていること）(Gewordensein)をつうじて時間的な財(zeitliche Güter) になり、このような方向でみられる事実性の意味は、時間性(Zeitlichkeit)として規定される。キリスト教の生の経験は、このような既成存在それ自体によっては変様されない。(Vgl.GA60,119,121)

(6)根本経験である信仰の根本的遂行から、事実的な生の経験全体が規定されており、周囲世界の有意義なものはすべて、そこから徹底的に規定されなければならない。(Vgl.GA60,136f.)

(7)事実的な生は、有限な事実性の遂行によって規定されている。パウロにとって、この事実性のうちに存在するのは、預言だけであり、それが成功するか失敗するかが重要なのである。(Vgl.GA60,139)

(8)パウロの書簡は、状況に対する実存的な省察(Besinnung) であり、どの書簡も、その

状況構造のうちに、つまり遂行連関のうちにある。したがって、そこでは、本来的に歴史的なものが表現されているのである。(Vgl.GA60,140)

(9)事実的な生の経験には、それに固有の解明(Eigenexplikation)があって、それは根本経験によって規定されている。パウロが絶対的な気遣い(Bekümmerung)（信仰）においてテッサロニキの人々に対してふるまい、彼らをその本来的なあり方(Wie)のうちで見ているかぎり、パウロは、彼らとの関わりにおいて、明らかに固有の解明のうちで動くことになる。彼にとっては、その他の可能性はまったく存在しないのである。他方、テッサロニキの人々のあいだで言葉にもたらされたものは、事実的な生の経験の固有の解明としてあり、しかも、その事実性それ自体のうちにある。
(Vgl.GA60,145)

(10)キリスト教徒が生きている時間の意味は、まったく特別な性格をもっている。それは固有の秩序や確固とした位置をもたない時間であって、客観的には把捉されえない。時間性の意味は、神に対する根本的関係から規定されるのであり、永遠性を理解するのはただ、この時間性を遂行に即して生きる者だけである。キリスト教徒には、ただやっと僅かな時間が残されているのであり、このような切迫した時間性が、キリスト教の宗教性を構成している。(Vgl.GA60,104,117,119)

ここには、ハイデガーによって取り出された原始キリスト教の生の経験のあり方が示されている。彼は、原始キリスト教の経験を事実的な生の経験のモデルとして考察することによって、事実的な生の構造を理解するための諸概念を得ている[38]。なかでも特徴的であるのは、原始キリスト教における事実的な生の経験が、「預言」と共にはじまるということによって「歴史的」であり、しかも「信仰の遂行」によって規定されている、という点である。そのかぎりでは、このような事実的な生の経験にとっては、もはや周囲世界の有意義性は問題にならない、と考えられている。それゆえ、周囲世界の有意義性にとらわれている事実的な生のあり方が「墜落」ないし「落下」である ――つまり、頽落的・非本来的である―― とすれば、それに対してこのような原始キリスト教の生のあり方は、本来的な生のあり方として性格づけられるのである。

ⅲ）アウグスティヌスの生の経験

原始キリスト教における事実的な生の経験を解釈するために、パウロの生の経験を現象学的に解明することが試みられたのち、1921年夏学期講義では、アウグスティヌスの生の経験についての現象学的解明が試みられている。この講義においてハイデガーは、アウグスティヌスの『告白』第10巻の解釈を取り上げた。この際彼は、『告白』それ自体を事実的な生の遂行の分節とみなし、そのなかでアウグスティヌスの生の遂行のあり方(Wie) を問うことによって ――つまり、遂行歴史的(vollzugsgeschichtlich) に―― 、彼の事実的な生の経験を現象学的に解明しようとしている。ここでもやはりハイデガーは、宗教的―神学的な問題系からは距離をおいているということができる[39]。

(a)テンタチオ

このアウグスティヌス解釈において問題になっているのは、

「アウグスティヌスが事実的な生を経験しているところのこの根本性格、つまりテンタチオ（誘惑、試練）(tentatio)をより鋭く捉えて、そこから、どのようにしてそのような明るさと遂行段階において生きる者が自分自身にとって必然的に重荷(Last)であるのか、ということを理解すること」(GA60,206)

である。ここに示されているように、まずハイデガーは、アウグスティヌスが事実的な生を経験するその経験の仕方を、「テンタチオ」と性格づける。「『この世の人間の生は試練』ではないでしょうか」(Conf.,X,28,39) というアウグスティヌスのことばのうちに、ハイデガーは、事実的な生の経験の根本的な性格をみてとったのである。『告白』においてアウグスティヌス自身は、

「私は逆境にあっては順境をのぞみ、順境にあっては逆境を恐れます。そのあいだのどこに、人間の生が試練ではないような黄金の中間がありましょうか。」(Ebd.)

と述べており、彼は、人間の生が絶えざる試練のうちにあるということを経験していたのである。アウグスティヌスがこのように経験したテンタチオをハイデガーは、出来事としてではなく、「実存的な遂行意味(Vollzugssinn)」・「経験の仕方 (Wie)」として捉えており[40]、このテンタチオこそが、アウグスティヌスの事実的な生の経験の「遂行の意味」であるとみなしている。

(b)気遣い

ハイデガーによれば、落下態(defluxus)のうちで事実的な生が形成され、この事実的な

生は自らに対して、諸状況の一定の方向をつくりだす。それが、気遣いに対する喜び(delectatio finis curae)である。この気遣いは、生の歴史的－事実的な連関のうちで交互的な関係意味(Bezugssinn)をもっており、それは、気遣い(Bekümmerung) としてのクラーレ(curare)と或るものとの交渉(Umgehen mit) としてのウティ(uti) とのあいだの関係である。気遣いは、ティメーレ（恐れること）(timere)とデジデラレ（望むこと）(desiderare)として遂行される[41]。このような気遣いをハイデガーは、生の根本的性格として特徴づけているが、これは明らかに、のちに『存在と時間』のなかで現存在の存在として規定される「関心（Sorge)」の先駆となる概念である[42]。

(c)モレスティア

自己的な現存在（実存）は、さまざまな仕方で「モレスティア（辛苦）(molestia)」に関わっており、それにとらわれ、それによって事実性のうちで規定されている、とハイデガーは述べる[43]。アウグスティヌスは『告白』のうちで、この世の人間の生は試練ではないかと述べたあと、「だれがいったい苦労や辛苦を欲するでしょうか」(Conf., X, 28, 39)と記しており、試練（テンタチオ）としての人間の生を「辛い」と受けとめているのである。このようなモレスティアは、ハイデガーによると、「事実的な経験の仕方(Wie) 」を性格づけており、「生に対する辛さ(Beschwernis für das Leben) 」、「生を引き下げるもの」(GA60, 242)を表している。

このモレスティアという辛さの特有性を、ハイデガーは次のように捉えた。

「この辛さの本来的な点は、まさに次のことにある。すなわちそれは、モレスティアは〔生を〕引き下げることがありうるのであり、その際このような『ありうる』ということは、そのつどの経験の遂行それ自体によって形成されるということである。したがって、このような可能性は、生が生きれば生きるほどに『生長する(wachsen) 』。また、このような可能性は、生が自分自身へと向かえば向かうほどに、生長するのである。」(GA60, 242)

換言すると、モレスティアの可能性は、事実性の経験の諸方向 ――周囲世界的、共同世界的、自己世界的な方向―― が十全に遂行されればされるほどに増大し、自分自身が問題であるということを生が経験すればするほどに増大するのである[44]。生の辛さとしてのモレスティアの可能性は、まさに生の遂行とともに高まることになる。

このようにモレスティアが生のうちで経験されるというのも、そのような生の存在が、歴史的な事実性のうちで作用する「自分自身をもつこと（Sichselbsthaben)」そのものに

もとづいているからにほかならない[45]。生、つまり「生きる」ということは、「自分自身をもつこと」であり、この事実的な「自分自身をもつこと」がそれ自身を、つまり生を辛いものにするのである。

ハイデガーによれば、この「自分自身をもつこと」とは、「それ自身の存在をめぐる気遣い」(GA60,245)である。したがって、この場合問題になっているのは、自己というものにほかならならず、「自分自身をもつこと」は「自己の気遣い」として理解されねばならない。このような「自己の気遣い」のうちに彼は、自己のあり方の根本的な二つの可能性——「落下(Abfall)」の可能性と自己を獲得する機会—— を指摘している。

「具体的に純粋な経験の遂行のうちには、落下の可能性が存在するが、最も固有の徹底的な自己の気遣いにおいては同時に、最も固有の生の存在へと到る、十全で具体的な事実的な機会が存在する。」(GA60,244)

すなわち、自己の気遣いのうちには、周囲世界の有意義性にとらわれて自己を喪失するという「落下」の可能性があるが、その一方で、「最も固有の徹底的な自己の気遣い」のうちには、自己を獲得する機会が存在するというのである。ここに示された自己のあり方の二つの可能性はそれぞれ、のちに『存在と時間』のなかで「本来性」、「非本来性」とよばれる現存在の根本的な存在可能性に相当しているといってよい[46]。『存在と時間』のうちで示された現存在の根本的存在可能性の理解は、すでに初期フライブルク講義におけるアウグスティヌス解釈のうちに、そのひとつの動機をもっていたと考えられる。

モレスティアは、ハイデガーの解釈によると、こうした両極的な二つの根本的可能性をもつ「自分自身をもつこと」の「辛さ」として理解されており、実存はその事実性において、このモレスティアによって規定されているとみなされる。つまり、モレスティアは、「事実性」の概念を構成するものとして、この概念に帰属しているのである。もっともこの場合、「事実性」はやはり宗教的－神学的には中立的であって、キリスト教的な事実性の本質が問題になっているのではない[47]。

第Ⅲ節　事実性の解釈学

生の問題系においてハイデガーの現象学は、これまでみてきたように、「事実的な生」ないし「事実的な生の経験」という歴史的な事象をその対象領域としている。このような事象の存在性格は、すでに見出されるように、「事実性(Faktizität)」という術語によって表された。この術語はハイデガーにおいて、おそくとも『ヤスパース論評』（1919/21年）ないし 1919/20年冬学期講義で用いられるようになったと考えられるが[48]、この事実性をめぐる問題は、やがて彼の探究の中心的テーマとなってゆく。実際ハイデガー自身、『存在と時間』のなかで、 1919/20年以降の段階の探究を「事実性の解釈学」として総括しているのである[49]。

そして、実際に「事実性の解釈学」という表題をもつ講義が行われたのが、1923年夏学期のことであり、これは初期フライブルク講義の最後のものとなった。前節でみたいわゆる「宗教的な生の現象学」の諸講義につづくハイデガーの思惟は、概してこの「事実性の解釈学」の理念のもとに捉えられるといってよい。そこで本節では、このように「事実性の解釈学」として理解されうる探究の根本動向を踏まえつつ、そのなかでハイデガーが取り出した事実的な生のあり方、あるいは事実性の根本性格を究明する。

ｉ）事実的な生と哲学

ハイデガーの初期フライブルク講義を通覧した場合、1921年にはひとつの転機が見出される。それは、これ以降の彼の思惟がアリストテレスの影響下にあって、事実的な生の探究が存在論的になってゆく、ということである[50]。実際 1921/22年冬学期講義は、「アリストテレスの現象学的解釈。現象学的研究への導入」と題されたものであり、この講義ではじめて、「存在の意味（Seinssinn)」への問題意識が示されたのであった[51]。しかしながら、この講義は結局、アリストテレスの具体的な解釈に立ち入ることはなく、内容的にはやはり、「事実的な生の分析論」を遂行したものと見なされる。

この講義においてもハイデガーは一貫して、哲学にとって問題となる事柄は「事実的な生」にほかならないという立場に立っている。すなわち、「哲学は、事実的な生についての歴史的な（つまり、遂行歴史的に理解する）認識である。それは、カテゴリー的な（実

存的な）理解と分節（つまり、遂行しつつ知ること）へと到らなければならない」(GA61, 2)と述べられている。しかもハイデガーによれば、歴史的なもの(das Geschichtliche)の存在と歴史学的なもの(das Historische) の意味は、「原理的な認識」としての哲学の遂行のうちにあるのであり、この事実的な「哲学する生（philosophierendes Leben)」のうちに、時間を越えたような問題系や哲学的な問いの体系それ自体が存在しているのではないのである[52]。ハイデガーは、こう述べている。

「原理的に認識すること(prinzipielles Erkennen)としての哲学すること(Philosophieren)は、生の事実性という歴史的なものの徹底的な遂行にほかならない。」(GA61, 111)

このように事実的な生についての認識としての哲学はまた、それ自体事実的な生のひとつのあり方であり、そのかぎりで歴史的である。つまりここには、事実的な生と哲学との同一性が認められるのである。そこで、ハイデガーにみられるこのような哲学のあり方を、例えばゲートマンは「生の同一性哲学」とよんでいる[53]。事実的な生と哲学との関わりに関するこうしたハイデガーの理解は、前節でみたような、哲学は事実的な生の経験から出発して、そのうちへと戻ってゆくとする理解と同様のことを意味しているといってよい。

ii）事実的な生の構造

ことさらに「事実的な生」を哲学の問題とするハイデガーの探究には、やはり「生の哲学」の影響が大きい。彼は、「「生」という表現は、現象学的な根本カテゴリーであり、根本現象を意味している」(GA61, 80) と述べて、生の概念を現象学のカテゴリーとして受け入れている。このことは、生をそれ以上遡及できない唯一の現実とみなしているディルタイの立場に与するものであるだろう。しかもこの場合、「現代の生の哲学」として彼が理解しているのは、「その時代において現実に哲学に到ろうと欲したのであり、倒錯したアカデミックな遊びのうちで動き回っていたのではない」(Ebd.)ような哲学であるとされており、この点で彼は、「生の哲学」に肯定的な評価を示しているとみてよい。このようなハイデガーの立場は、すでに確認した「生の根源学」以来ほぼ一貫しており、そのかぎりで、彼の初期思想にはつとにディルタイの影響が指摘されているのである[54]。

もっともハイデガーによれば、生のカテゴリーは、「根源的な仕方で、生それ自体のう

ちに、生に即してある」(GA61,88) と考えられており、したがって彼は、事実的に生きられた生を現象学的に解明するという方法によって、事実的な生のカテゴリーを取り出す。以下では、ハイデガーによって取り出された事実的な生の構造に特徴的と思われるカテゴリーを取り上げる。

(1)生の内容意味(Gehaltssinn) は、「世界」として性格づけられる。生はそれ自体において世界に関わっている(weltbezogen) といわれるが、この場合、生と世界とは、机とその前にある椅子との関係のような仕方で関わっているのではなくて、その関係性(Bezogenheit)は遂行され、生きられているのである。したがって、生と世界との意味連関は、例えば「生の外に立つ(draußen im Leben stehen) 」、「世界のうちに立つ(in der Welt stehen)」という表現の場合に見られるように、生という語と世界という語とを入れ換えることができるという点に現れている。このようなことから、「世界は、生という現象における内容意味的なものの根本カテゴリーである」(GA61,86) とされる。

(2)動詞的な意味で理解される生は、その関係意味(Bezugssinn)にしたがえば、「気遣うこと(Sorgen)」として解釈されうるといわれる。それは、或るもののために、また或るものをめぐって気遣うということであり、気遣いつつ或るものによって生きるということである。そして、この気遣いが向かう先は、「有意義性 (Bedeutsamkeit)」として規定される。この有意義性は、世界のカテゴリー的な規定であって、世界の諸対象は、有意義性という性格において生きられているのである。つまり、生とは、関係意味の観点から見れば、世界の有意義性を気遣うということである。しかも、ハイデガーは次のように述べている。

「生は、最も広く捉えられた関係意味においては、『日々のパン』をめぐって気遣うことである。このより究極的な表現はこの場合、まったく広く、形式的告示的に理解されねばならない。『欠乏 (Darbung)』(privatio, carentia)ということが、生の存在意味の、関係ならびに遂行に関する根本的あり方である。」(GA61,90)

周知のように、このような「気遣うこと」と「有意義性」という術語は、すでにこれまでの講義においても使用されているが、この講義では表明的に「生のカテゴリー」として呈示されている。さらにここでは、有意義性を気遣うという生の構造のうちに、生の存在意味、つまり事実性として、「欠乏」というあり方が見出されており、例えば確かな客観性を求めるということは、このような生の事実性からの逃避だとみなされる。

もっとも、ゲートマンの指摘するように、「気遣うこと」というカテゴリーでもって

生の十全な意味が告知されているわけではない[55]。というのも、それは、現象性(Phänomenalität)を呈示せず、行為を特徴づけるものであるからである。

ハイデガーはまた、事実的な生が気遣いつつ没入してゆく世界として、周囲世界、共同世界、自己世界を挙げているが、これらの概念もまた、すでにこれまでの講義のうちに見出されるものである。

(3)有意義性をめぐって気遣うことのうちに、ハイデガーは、「傾向 (Neigung)」という意味性格を見出している。これは、生に、特有の重点、つまり、或るものへの動向(Zug zu...)を与えるものである。すなわち、このような仕方で気遣うことは、「傾き(Geneigtheit)」 ――或るものへと向けられているあり方―― という遂行意味 (遂行のあり方) において遂行されているのである。したがって、有意義性を気遣うという仕方である生は、その傾きにおいて、世界の有意義性によって「もっていかれること(Mitgenommenwerden) 」というあり方をしている。つまり「生はその世界の或る圧力(Druck)に自らを委ねている」(GA61,101)のである。

他方、こうした「傾向」によって覆い隠される性格として見出されているのが、「隔たり (Abstand)」である。世界への関わりにおいて生は、そのつど具体的な有意義性を自らの「前に (vor)」もっており、このように「或るものを自らの前にもつ」ということが、或るものに対する関係のカテゴリー的な分節であるが、この「前に」とは「隔たり」を表している。しかし、この隔たりは、生が有意義性へと気遣いつつ没入することにおいては、表明的に現存しておらず、生は見誤ることになる。したがって、「隔たりに関して見誤ることにおいて生は、自らを見失う」(GA61,103)といわれる。

ところで、この「前に」ということは、現象学的に理解されるならば、「私が或るものに対して表明的に気遣いつつ態度をとる」ということを意味している。有意義性への気遣いが遂行されるかぎり、このような「前に」という隔たりを取得する可能性は失われてしまう。したがって、気遣うというあり方をしている生は、世界における「傾向」という仕方のうちにあって、自分自身を別様に求めるという動因をもたない。というのも、このように自分自身を別様に求めるということが可能になるのは、「前に」ということを取得すること、つまり、生の遂行において隔たりを表明的にもつということにもとづいているからである。それに対して、世界の有意義性によって「もっていかれること」において事実的な生は、絶えず自らを「回避する(aus dem Weg gehen) 」のであって、この生は自らを回避するという仕方で、現に存しているのである。そこでハイデガ

ーは「気遣うことにおいて生は、自分自身に対して自らを遮断している(abriegeln)」(GA61,107)と述べている。これが、「遮断(Abriegelung)」とよばれる性格である。

(4)上記三つの関係意味カテゴリー ――「傾向」、「隔たりの奪取」、「遮断」―― はそれ自体、運動に関わるものを表現している。このことによって告示されているのは、事実的な生の根本構造が「運動」として理解されうるということである。そこでハイデガーは、事実的な生の「運動カテゴリー」として、「還帰(Reluzenz)」と「先行的構成(Praestruktion)」とを挙げている。例えば「傾向」は、それ自身へと向かって動くものとして現れている。というのも「傾向」という性格において生は、自分自身のうちに特有の重点をもっているが、この重点は、外部からやって来るのではなく、気遣うことのうちで生に出会われるものであり、このような仕方で「傾向」は、気遣っている生へと還帰してくるからである。このようにそれ自身へと向かう方向における生の運動が、還帰として特徴づけられている。その一方で生は、その世界から自らの要請を先取して先行把持(Vorhabe)を確保し、それへと眼を向けて気遣っている。すなわち、「気遣いつつ生は、つねに先行構築的(vorbauend)である。つまり、還帰のうちで生は、同時に先行構成的(praestruktiv)である。」(GA61,120)

事実性の問題にとってとりわけ重要であると思われるのは、「遮断」という性格においてみられる還帰の運動性である。遮断において問題になるのは、自らを告げ知らせる生から離れる(weg von)ということ、あるいは、生それ自体に対抗する(gegen)ということであるが、この点にハイデガーは、事実性ならびにその運動性の根本意味が最も鋭く表現されているとみている。しかもこの場合、世界のうちへ気遣いつつ没入することにおいて生は自らを、世界の出会い性格のうちに現存し、自らを離れて見るものとしているが、このような仕方で生は、自分を自分自身に出会わせている。このような還帰によって現れているのは、「事実性のカテゴリー的な構造にとって重要な、関係の根本意味、つまり、『自己を越え出ること(Aus-sich-hinaus)』における『自己を離れること(Von-sich-weg)』」(GA61,123)である。

このような還帰と先行的構成との連関のうちで表現されているのは、生の運動性にほかならない。ここにハイデガーは、「事実的な生が、さまざまであるとはいえいかなる仕方でも、その世界のうちで確固たる仕方で生きることを気遣う、というように生の運動性がある」(GA61,130)という事態を見出している。事実的な生をかたちづくっているのは、この運動性なのである。

ⅲ）事実的な生の運動性

世界の有意義性を気遣うことにおいて生それ自身を見失わせるという仕方で事実的な生を形成している運動性を、ハイデガーは、「墜落（Sturz)」として特徴づけている。そして、この「墜落」という運動性の根本意味が「転落（Ruinanz)」とよばれ、それは次のように形式－告示的に定義された。

「事実的な生が、それ自身において、それ自身として、それ自身のために、自身を越えて、そして、これらすべての点で自分自身に対抗して、『遂行する』、つまり、『在る』ような事実的な生の運動性」(GA61,131)。

では、このような「墜落」は、どこへ向かってゆくのか。ハイデガーによれば、この墜落の向かう先は、生にとって疎遠なものではなく、事実的な生の性格をもっているものであって、それは「事実的な生の無(das Nichts des faktischen Lebens)」(GA61,145)である。この「事実的な生の無」ということで彼が理解しているのは、本来自らを告知する生が「生じないこと(Nichtvorkommen)」であり、これは、生の転落的な現実存在のうちで、生によって生に対して熟成される[56]。こうして事実的な生は、自らの墜落という運動性において、本来告知されるべき生それ自体が「生じないこと」＝「無」のうちへと転落するのである。

ところで、この「生じないこと」はハイデガーによると、周囲世界的な生が「なおも現実存在すること（noch Dasein)」のあり方を表現している[57]。すなわち、周囲世界的な生は、その「生じないことがありうること(Nichtvorkommenkönnen)」において、なおも自らを告知しているのであって、しかもそれは、目立たずに、生きられる世界とともに出会われるという仕方においてである。

ハイデガーは、事実的な生が、世界の有意義性を気遣うことのうちで生それ自体を見失うという墜落の運動性によって形成されている、と解釈した。このような事実的な生は、本来見出されるべき生が「生じないこと」としての「無」へと転落するという、まさにそのことをつうじて、自らの現実存在を告知しているのである。このような意味で、私たちは「転落」ということを、事実的な生の存在意味 ――事実性―― の根本規定性として理解することができる。

すでにみたように、ハイデガーのもとで哲学は、事実的な生についての原理的な認識であると同時に、それ自体は生の事実性の遂行にほかならない。そのような哲学的解釈の遂

行という運動性は、事実的な生の「転落」に対抗する運動性であって、これは問題性への接近において遂行されるものである[58]。

ⅳ）事実性の問題系

かなり話題になったことであるが、近年ハイデガーの初期思想を知るうえで貴重な論文が発見された。すなわちそれは、彼がマールブルクのナトルプの要請を受けて1922年に執筆したとされる論文「アリストテレスの現象学的解釈。解釈学的状況の告示」であり、一般に『ナトルプ報告』とよばれているものである[59]。これは、執筆年代の点では先に見た講義に続いており、内容の点から見ても、目下私たちが関心の的としている事実性の問題系に属しているといってよい。この『ナトルプ報告』のうちに私たちは、ハイデガーが事実性の解釈をいかに展開しているのかを見出すことができる。

この論文においても、哲学 ――人間的現存在をその対象とする―― にとって問題となる事柄は、「事実的な生」にほかならない。事実的な生は、「自らの存在の具体的な時熟において自分自身の存在を配慮的に気遣う」という仕方で存在するとされるが、哲学的な問いの根本方向は、このような事実的な生の根本運動性を明確に把握することとして理解されねばならないといわれているのである[60]。しかも、哲学的な探求そのものは、事実的な生の一定の様態をなすものであり、したがってまたそれは、「生のそのつどの具体的な存在を生それ自体において時熟させるひとつの契機」となる、と見なされている[61]。

すでに示されていたように、事実的な生の運動性の根本意味は「気遣うこと(Sorgen/curare）」であるが、この運動性のなかには、「気遣いが世界へと傾くひとつの性向、すなわち、世界のうちに没入して、世界に連れ去られてゆくのに身を任せようという動向」(242）が見出される。このような動向は、「自分自身から脱落(Abfallen)し、そうすることによって世界へと頽落(Verfallen）して、したがって自分自身を崩落(Zerfallen）させるに到るような生の事実的な根本傾向の表現」(Ebd.)である。ここで示されているのは、先に「転落（Ruinanz)」とよばれたあり方にほかならない。このような動向をハイデガーはこの論文では、「生が事実的に背負う最も内的な宿命（das innerste Verhängnis)」(Ebd.)として性格づけている。しかもこの際決定的である点は、このような堕落傾向において生が、自らを自分自身に対して隠している、つまり、自分自身を回避しているという

ことである。これは、生が、自らが明確に把握されうることから逃避しているということを意味している。

したがって、生が自己の存在を配慮的に気遣うこと（憂慮（Bekümmerung））は、このような堕落傾向に対する「対抗運動（Gegenbewegung）」としてある[62]。この対抗運動は、事実的な生が自己の存在を憂慮するという仕方で在る以上、その存在を構成する根源的な働きを示している。ところで、「対抗（Gegen）」ということは、「そうではない（Nicht）」ということ、つまり「否定(Negation)」を意味しているのであるから、ハイデガーはこのような「否定」を、事実的な生の存在を構成する根源的な意味のひとつであるとみなしている。このことはまさに、「人間の存在性格が事実的にひとつの落下、世界への傾斜のうちで規定されている」(245) ということにもとづいている。

さて、ハイデガーはこの論文において、「事実的な生のなかで、その生自身が関わりうるそれ自身の存在」を「実存」とよび、「実存の可能性はつねに、事実性がその時間性において時熟するあり方(Wie) としての、具体的な事実性の可能性である」(Ebd.)と述べている。このようにハイデガーのもとで実存とは、生が存在するなかで時熟するひとつの可能性であり、しかもその生が事実的であるとすれば、生の存在をめぐる問題系の中心は事実性にほかならない。こうして、初期フライブルク講義の出発点となった「生の問題系」はいまや、明確に「事実性の問題系」へと尖鋭化されるのである。そしてここに、「事実性の現象学的解釈学」の理念が呈示されるに到る。

> 「哲学の問題系は、事実的な生という存在に関わっている。この点で哲学は、原理的な存在論であり、特定の個別的な対象界の領域的存在論は、事実性の存在論から問題の根拠や問題の意味を受け取る。哲学の問題系は、言明され解釈されているそのつどの様態における事実的な生の存在に関わっている。すなわち、哲学は、事実性の存在論であると同時に、言明と解釈のカテゴリー的な解釈、つまり論理学である。……（中略）……存在論と論理学とを、事実性の問題系という根源的な統一性のうちへと取り戻して、この二つを原理的探究の端緒に生じた支脈として理解する必要がある。そのような原理的探究は、事実性の現象学的解釈学とよぶことができるであろう。」
> (246f.)

このようにハイデガーは、事実的な生の存在意味としての事実性に関わる哲学的探究を、表明的に「事実性の現象学的解釈学」として特徴づけた[63]。ここにみられるように解釈学が「現象学的」と性格づけられていることは、その対象領域である事実的な生が「現象」

と見なされていることを示している。ハイデガーによれば、一般に或るものが現象という性格をもつとき、その構造は「志向性」であって、この場合も、志向性が事実的な生という対象の構造であると考えられているのである。すなわち、「気遣うこと」という生の根本運動性の性格として、志向性が見出されているのである。

すでに繰り返し指摘してきたように、ハイデガーのもとで哲学の遂行は、それ自体事実的な生の遂行として理解されている。この事実的な生が、頽落への性向のためにさしあたり「伝承されてきたもの」のうちで動いているとすれば、哲学的探究もまた、このような運動性のうちにあるにちがいない。したがって、ハイデガーのいう「事実性の現象学的解釈学」は必然的に、「一定のあらかじめ与えられた……事実的な生の被解釈性のうちに出発点をとらねばならない」(248) のである。つまり、哲学が「事実性の現象学的解釈学」として事実的な生を根源的に解明することを目指しているのであれば、それはまず、伝承されてきて支配的となっている被解釈性を、その動機や傾向に関して「解体」しなければならないのである。

この『ナトルプ報告』においてハイデガーは、事実性の問題に関して支配的な被解釈性は「ギリシア的－キリスト教的な生の解釈」であると考えている[64]。彼の解釈によれば、中世神学や聖書の釈義・注釈でさえも、特定の仕方で伝承された生の解釈にほかならないのである。まさにこのような問題系の展開のうちでハイデガーは、アリストテレス哲学の解釈を議論の的にしようとしたのであった。

「現象学的な解体という課題に関して重要であるのは、……西洋人間学の歴史を根源的に遡り、その歴史の決定的な転機のひとつひとつにおいて、存在論上、論理学上の中心的な構造を浮き彫りにすることである。このような課題は、アリストテレス哲学に関して、事実性の問題、つまり、根本的な現象学的人間学に定位した具体的な解釈が準備されてのみ、成し遂げることができる。」(251)

こうしてハイデガーは、事実性の問題の観点からアリストテレスを解釈することの必要性を説いている。ガダマーの指摘するように、生の自己解釈をめぐる問題が、アリストテレス解釈の手引きとなっているのである[65]。しかしながら、『ナトルプ報告』のなかでは結局、そのようなアリストテレス解釈の概要が示されるにとどまっている。

v）「事実性の解釈学」の理念

上記のように『ナトルプ報告』では、「事実性の現象学的解釈学」という理念がはじめて呈示された。そして、それに続く1923年夏学期講義は、まさに「事実性の解釈学」という表題のもとで行われたのである[66]。

これまでもハイデガーは、事実的な生の存在性格を特徴づけるのに際して、「事実性」という表現を折にふれて用いてきたが、それに対して必ずしも明確な規定を与えていたわけではなかった。しかし、事実性の問題が生の問題系の中心に据えられて、「事実性の解釈学」という探究が遂行されるいま、まず「事実性」の概念が表明的に規定される。

「事実性とは、『私たちの』『固有の』現存在の存在性格を表す特徴づけである。より正確に言うとこの表現が意味するのは、現存在が存在に関して(seinsmäßig)その存在性格の点で『現(da)』にあるかぎりで、そのつど(jeweilig)この現存在である。」(GA63,7)

ここに明示されているように「事実性」は、私たちの固有の現存在 ――言い換えれば、事実的な生―― の存在性格を特徴づける概念であり、しかもそれは、現に在るかぎりでのそのつどの現存在それ自体を表している。このような規定においてとりわけ特徴的であるのは、「事実性」の概念が「そのつどの私たちの固有の現存在」を告示しているという点である[67]。このことによってハイデガーが意図していたのは、伝来の「人間」という概念を避けるということであった。彼は、「伝承されてきたカテゴリー的な特徴づけのいずれにおいても人間という概念は、事実性として眼差しのうちへともたらされるべきものを原則的にたてふさいでいる」(GA63,26) と考えているのである。なぜなら、どのように規定された「人間」概念を導きとする場合でも、そのような「人間」として語られる現存在者はすでにあらかじめ特定のカテゴリー的な特徴づけのうちへと置き入れられてしまっているのであって、このことは、事実性の解釈の遂行を妨げるものにほかならないからである。

このような「事実性」の探究のあり方をハイデガーは、『ナトルプ報告』以降表明的に「解釈学」とよんでいる。もっともこの場合、「解釈学」ということで理解されているのは、解釈についての教説ということではない。この点でハイデガーの解釈学は、「文書のなかに固定されている生の表示の理解の技術論」とみなされるディルタイの解釈学とも区別されねばならない[68]。ハイデガーは次のように述べている。

「むしろこの術語がその根源的な意義にしたがって意味しているのは、ヘルメーネウエ

イン(hermēneuein)（伝えること）の、つまり、出会いと見ること、把握、概念へともたらしつつ事実性を解釈すること(Auslegen)の、遂行の一定の統一態である。」(GA63, 14)

まず「事実性の解釈学」の理念のもとで「解釈学」とは、このように、「伝える」・「解釈する」ということの遂行それ自体として理解されなければならない[69]。そして、それゆえこの解釈学は、「そのつど固有の現存在をその存在性格の点で、この現存在それ自身に接近できるものにし、伝達して、現存在がうちひしがれている自己疎外を追求すること」(GA63, 15) という課題をもっている。すなわち、このような解釈学においては、現存在が自分自身を理解しているという可能性、換言すれば、現存在が自分自身に目覚めているという可能性が形成されるのである。

したがって、「事実性の解釈学」の理念のもとで事実性と解釈学とが以上のように理解されるのであれば、この両者の関係は、把握されるべき対象と対象を把握する働きとの関係などではありえない。すなわち、「解釈学」 ――解釈することそれ自体―― は、「事実性という存在性格のひとつの可能的な際立ったあり方」(GA63, 15) にほかならず、その意味で、「解釈とは、事実的な生それ自体の存在をもった存在者である」(Ebd.)といわれうるのである。このように、「事実性」がそのつど固有の現存在を意味し、解釈の遂行としての「解釈学」が事実性それ自体のひとつのあり方であるとすれば、「事実性の解釈学」という理念は、事実性としてのそのつど固有の現存在がそれ自身を解釈するということ、端的に言えば、事実性の自己解釈を意味することになる。しかもこの「解釈学」は、実存的な認識として、事実性としての現存在が自分自身を理解している ――自己に対して覚醒している―― ということを目指しているのである。

このように理解された「事実性の解釈学」は、哲学のひとつのラディカルな可能性を示しているといってよい。というのも、フィガールの指摘するように、哲学的に問題であるのが、現存在における対象化の傾向に抵抗することであるとすれば、哲学は「事実性の解釈学」であるほかはないからである[70]。なぜなら、この解釈学は現存在において、いかなる対象化もなしに、「現(da)に在る」とはどういうことであるかを捉えるものであるからだ。「事実性の解釈学」という定式では、「在る」ということ（存在）と「理解する」ということとの或る統一性が指示されているのである。そして、このことは、ゲートマンが指摘したような「生の同一性哲学」のいわゆる存在論化として理解される。

これまでみてきたようにハイデガーは、事実性の探究を「解釈学」として特徴づけてい

るのだが、この「事実性の解釈学」の方法が現象学である。彼のもとで現象学は一貫して「研究のひとつの卓越したあり方」(GA63,74) として理解されており、それをつうじて諸対象は、それが与えられるような仕方で規定されるに到るのである。このような意味で、「事実性の解釈学」はより正確に言うと、「事実性の現象学的解釈学」であって、先に見た『ナトルプ報告』ではこの表現が用いられていたのであった。

vi) 事実性と日常性

「事実性の解釈学」のテーマとなっているのは、事実性、つまり、そのつど固有の現存在である。ハイデガーによれば、そのつど固有の現存在がそのものであるのはただ、「そのつど(jeweilig)の『現(Da)』において」のみであり、この「そのつど」ということ（各時性(Jeweiligkeit)）のひとつのあり方が「今日（das Heute)」である[71]。そこで「事実性の解釈学」は表明的に、この「今日」のうちで、つまり「一定の平均的な理解性(Verständlichkeit)」のうちで始められる。というのも、今日支配的になっている平均的な理解をもつ「世人（das Man)」というのは、頽落現象(Verfallsphänomen)であるとはいえ、「事実的な現存在のひとつのあり方」にほかならず、そのかぎりで或る一定の実証的なものをもっていると考えられるからである[72]。そしてこの「今日」は、「日常性(Alltäglichkeit）」の現象として理解されるものである。

解釈学的探究の際にあらかじめ保持されている事柄を、ハイデガーは「先行把持(Vorhabe）」とよんでいるが、この「事実性の解釈学」にとっての先行把持は、「現存在（事実的な生）とは、ひとつの世界における存在である」(GA63,80) という形式的告示において捉えられるものである。日常性へと眼を向けることは、この先行把持を仕上げるのに重要な役割を果たしている。ハイデガーは次のように述べている。

「先行把持の形成にとって決定的になるのは、現存在をその日常性において見ることである。日常性は、現存在の時間性(Zeitlichkeit)を性格づけている（先行把握(Vorgriff)）。日常性に属しているのは、現存在の或る平均性、つまり『世人』であり、このうちには、現存在の固有性と可能的な本来性が隠されているのである。」(GA63,85)

ハイデガーの考えによれば、現存在が「世界における存在」として見通しのきくものとな

るのは、「平均的な日常性におけるそのつどの現存在」へと眼差しを向けることによってである。この日常性のあり方として見出されるのが、平均的な公共性のうちで生きている「世人」という現象であり、これが事実的な現存在のひとつの具体的なあり方であるかぎり、そこには、現存在の固有のあり方とありうべき本来のあり方が、非表明的な仕方で存しているのである。「事実性の解釈学」は現象学という方法をつうじて、日常性のなかから、そのような現存在のあり方を明るみへともたらそうとするのである。しかもこの日常性は、現存在の時間的な存在の仕方（時間性）のひとつの性格を表すものとみなされており、このような理解は、ハイデガーの探究の遂行を導く先行的な理解内容、つまり先行把握となっている。

ハイデガーはこの講義のなかで、そうした日常性における世界の出会われ方を記述している。それによれば、世界は、有意義性の性格において出会われるのであり、そのように配慮されるものとして日常性の世界は、周囲世界と性格づけられる。周知のようにこうした世界の分析は、これまでにすでにハイデガーが示してきたものにほかならない。とりわけこの講義では、「世界－内－存在(In-der-Welt-sein)」ということが「出会われる世界の周囲性(Um)を配慮しつつそのもとに留まること（Verweilen)」として理解されており、そのような世界－内－存在の仕方が「気遣うこと(Sorgen)」であるといわれている[73]。そして、この気遣いという現象をハイデガーは、現存在の根本現象とみなしたのであった。

*

初期フライブルク講義におけるハイデガーの探究のあり方を追ってみると、それはまず「生」の問題系のうちで「生の根源学」として遂行され、その事象領域が「事実的な生」であることから、「生」の問題系は「事実性」の問題系へと尖鋭化された。そして、この「事実性」の問題系のもとで「事実性の解釈学」が遂行されたのであるが、この解釈学はとりわけ「日常性」の現象を解釈したのであった。

第Ⅳ節　事実性と気分

これまで私たちは、1919年から1923年にかけての「初期フライブルク時代」のうちにハイデガーの思惟の展開を追いながら、その根本的な動向を把握しようとしてきた。すでに明らかなように、「事実的な生」・「事実性における生」がこの時期における彼の哲学の総合的なテーマである[74]。

しかも、その方法的立場は一貫して現象学 ――ハイデガーの理解にしたがえば「現象学的解釈学」―― とよばれるものであり、それは、事象が与えられている仕方においてその事象を見て、その根源的なあり方や動機づけへと遡ろうとする方法的態度であった。とりわけ特徴的であるのは、「現象学的根本態度」とよばれるにせよ、「事実性の解釈学」とよばれるにせよ、対象化作用をもつ理論的態度に対抗するような「哲学すること(Philosophieren)」が、ハイデガーの考える哲学の理念だということである。つまり彼は、「現象学的根本態度」の理念によって、生の体験を直接的に直覚することを指し示したのであるし、「事実性の解釈学」の理念のもとでは、現存在が自己解釈を遂行するということを理解していたのである。このような意味で、ハイデガーのもとで「哲学すること」はそれ自体、事実的な生の遂行そのものにほかならなかった。したがって哲学は、事実的な生から出発して、そのうちへと戻ってゆくものと見なされていたのである。

こうした初期フライブルク時代の一連の探究のうちにみられる「事実的な生の分析論」は、のちに『存在と時間』として纏められた「基礎的存在論」、つまり現存在の実存論的分析論の先行的な形式として理解されうる[75]。ここでは、『存在と時間』のなかで実存カテゴリーとして呈示されることになる諸概念が、事実的な生の分析をつうじて取り出されているのである。とくに、現存在の基本的な構造はすでに見出されているといってよい。すなわちそれは、周囲世界の諸対象が「有意義性」の性格において出会われ、事実的な生（現存在）はそのような有意義性と自己の存在とを「気遣う」のであって、このような在り方が「世界－内－存在」として捉えられるということである。

さて、この「事実的な生の分析論」は、ひとつの特徴的なことを明らかにしている。それは、事実的な生（現存在）が「世界のうちに在ること」とは、「世界のうちで気分づけられていること」にほかならないということ、換言すれば、事実的な生（現存在）においてそれ自身の存在が第一次的に、いわゆる「気分」という現象をつうじて見出されているという事態である。この点は、これまでの諸講義では必ずしも際立っていたわけではない

が、それでもやはり『存在と時間』における情態論へのつながりを鑑みれば、ハイデガーの「現象学的解釈学」のひとつの発見と見なされるべきものであるだろう。そこで本節ではとりわけ、ハイデガーが事実的な生のうちで気分をどのような現象として理解しているのかということ、そして、そのような気分理解が彼の哲学理念のうちでどのような意味をもっているのかということ、これらの点について表明的に考察する。

ｉ）気分の問題領域

まずはじめに、気分の現象が見出されることになる問題領域を明らかにしよう。すでに述べてきたようにハイデガーの現象学的解明の対象領域は、「生」から「事実的な生」・「事実的な生の経験」、そして「事実性」へと尖鋭化されていった。当時の「生の哲学」の影響のもとで、「生の問題系」への現象学的アプローチから出発したハイデガーは、とりわけ「生」の歴史的・事実的な存在性格へと眼を向けることによって、「生の問題系」の中核をなす問題領域として、「事実性の問題」を取り出したのである。

この「事実性」の概念は、すでに確認したように、事実的な生の存在意味、ないし存在性格を表すとともに、そのつど固有の現存在そのものをも指し示している。ハイデガーの事実性理解において決定的である第一の点は、この事実性が「実存」よりも根源的な現象として理解されていることである。すなわち、例えば『ナトルプ報告』において述べられていたように、実存は事実性のひとつの可能性であると見なされているのである[76]。これは、生の事実的な存在性格が、生の存在可能性の企投を根源的に規定しているという事態を表している。このような意味で事実性は、いわば人間存在の第一義的な現象として理解されているといえるであろう。

ハイデガーの事実性理解にみられる第二の決定的な点は、事実性の現象が第一義的に、「落下(Abfall)」・「転落 (Ruinanz)」・「頽落 (Verfallen)」といった「非本来的」とよばれうるようなあり方のうちに見出されているということである。事実的な生は、その周囲世界の有意義性を「気遣う」ということによって、自己の存在を見失い、あるいは回避している、と解釈されており、このような性向をハイデガーは、事実的な生の「根本運動性」あるいは「宿命」として特徴づけているのである。初期フライブルク講義においては、『存在と時間』にみられるような本来性と非本来性という存在可能性に関する根本的

区別は表明的には示されていないが、それでもやはり、明らかに非本来性として特徴づけられる現象のうちに、事実性が見て取られている。ハイデガーのこのような解釈は、その根拠が定かにされておらず、偏向的であるといわざるをえない。もっとも、私たちが初期フライブルク講義の動向から推測することが許されるならば、そのひとつの根拠は、キリスト教における生についての理解の仕方のうちに見出されると思われる。すでに指摘したように、ハイデガーは、キリスト教の生にとっては周囲世界の有意義性に対する配慮が問題ではなく、その生は信仰という根本的な遂行によって規定されているとみなしており、彼はそのような生のあり方こそが本来的であると理解している、と考えられるのである。一方「哲学すること(Philosophieren)」は、事実的な生の遂行のひとつのあり方として、まさにそうした頽落への性向に対抗する運動として理解されている。

さてハイデガーは、「事実的な生」の現象学的解釈にとっての先行把持として、平均的・公共的な「日常性」という存在様態を取り上げている。そのなかで現存在は、今日支配的な被解釈性のうちで生きる「世人」というあり方をしており、このような日常性から、事実性が明るみに取り出されることになる。つまりハイデガーは、日常性のうちにこそ、現存在の固有のあり方が現れていると見なしているのである。こうして「事実性の問題」は、日常性の圏域において問われている。

ii）生と世界との出会いと、気分の現象

すでにみたように、「生の根源学」をつうじてハイデガーは、生に対して出会われる世界がそのつど、周囲世界、共同世界、自己世界として特徴づけられることを示した[77]。私たちはつねに、このような世界のうちで生きているのである。こうした生と世界との出会い方をハイデガーは、 1919/20年冬学期講義のなかで次のように捉えていた。

「このような周囲世界、共同世界、自己世界、（一般的に周囲世界）のうちで私たちは生きている。私たちの生は、私たちの世界である。 ──そして、私たちは〔世界に〕眼を向けることがめったになくて、つねに、たとえまったく目立たず、隠されていても、私たちは『そこに居合わせている』のである。すなわちそれは『とらわれて』、『不快感を覚えて』、『楽しんで』、『あきらめて』という仕方においてである。『私たちは、つねになんらかの仕方で〔世界に〕出会われている。』」(GA58,33f.)

（以上、再掲）

ここでハイデガーが示しているのは、私たちが日常的には、世界を世界としてことさらに対象化して見ているのではなくて、そのつど或る特定の仕方で世界のもとに居合わせているという事態である。しかもその出会い方は、必ずしも際立ったものではなく、いわばなんらかの「気分」的な状態をつうじてのものである。このような解釈は、次の記述においてより明確に定式化されているといえよう。

「体験が与えられる仕方のうちで、私たちの固有の実存のリズムが表現されている。事実的な生の経験は、文字通りの意味で『世界的に気分づけられている(weltlich gestimmt）』のであり、……それは『生活世界』のうちにある(sich befinden）。」(GA58,250)

つまり、事実的な生の経験は、世界のうちで・世界によって気分づけられているという仕方で、その世界のうちに在る、というわけである。あるいは、その後の 1920/21年冬学期講義では、次のように述べられている。

「私は事実的な生のうちで自分自身を、……私が果たしたり、被ったりするもの、つまり私に出会われるものにおいて、また、憂鬱状態(Depression)や高揚状態(Gehobenheit）などの私の諸状態において経験する。私自身は、けっして私の自我を目立った状態において経験するのではなくて、私はつねに周囲世界に、とらわれるような仕方で居合わせているのである。」(GA60,13)

ここでもまた、事実的な生において私が自己を、いわゆる「気分」の状態のうちで経験しており、しかもそれは、私が周囲世界に居合わせていることである、という解釈が示されている。

このようにハイデガーは、事実的な生と世界との日常的なそのつどの出会いが、第一次的に「気分」をつうじて遂行されているという事態を見出しており、このような事態を、事実的な生が「世界のうちに在ること」は「世界のうちで・世界によって気分づけられていること」にほかならないと解釈しているのである。

ⅲ）生の存在性格と気分の現象

(a)動揺・不確実性

「宗教的な生の現象学」の諸講義のうちでとくに明確に見られるように、ハイデガーは「事実的な生の経験」のひとつのモデルを、キリスト教における生の経験のうちに見出していた。そこから彼は、事実的な生の或る特徴的な根本的性格を取り出している。

すでに 1919/20年冬学期講義のなかでハイデガーは、アウグスティヌスについて次のように述べていた。

「アウグスティヌスは、『私たちの落ち着かない心(inquietum cor nostrum) 』のうちに、生の大いなる絶え間なき動揺(Unruhe)を見た。彼は、ひとつのまったく根源的な局面を獲得したのであって、それは、例えばたんに理論的にではなくて、彼は、そのうちで生きて、それを表現にもたらしたのである。」(GA58,62) （再掲）

ハイデガーによれば、アウグスティヌスが自らの生の経験そのものをつうじて捉えた、生の根本的なあり方とは、「大いなる絶え間なき動揺」である。アウグステイヌスの解釈をつうじてハイデガーは、このような「動揺」を事実的な生の根本的性格として理解しているのである。

また、 1920/21年冬学期講義では、キリスト教の生のうちに「不断の不確実性」が指摘されている。

「キリスト教の生にとっては、なんの確実性も存在しない。すなわち、不断の不確実性(Unsicherheit)がまた、事実的な生の根本意義性(Grundbedeutendheiten)にとって特徴的なことである。不確実なものは偶然ではなくて、必然的である。この必然性は、論理的な、あるいは、自然必然的なものではない。この点を明らかに見るためには、固有の生とその遂行を省察しなければならない。」(GA60,105)

キリスト教における生の経験の事例をつうじてハイデガーは、「不断の不確実性」というものを、事実的な生のひとつの特徴として見出している。しかもこの不確実性は、論理的な帰結ないし自然の成り行きにしたがって必然的なのではなくて、事実的な生の遂行それ自体に固有の事柄として必然的なのである。

(b)モレスティア（辛さ）

1920年夏学期講義においてハイデガーは、アウグスティヌスの解釈をテーマとして取り上げ、そのなかで彼は、生に対する「辛さ」が「モレスティア(molestia)」として経験さ

れているということを示した[78]。彼によれば、このモレスティアは、生（生きること）とともに増大するものである。

「そもそもモレスティアといったものが経験されうるところの、つまり、……モレスティアの諸可能性が生ずるところの生は、その存在が、ラディカルな自分自身をもつこと(Sichselbsthaben) にもとづいているものであり、この自分自身をもつことは、遂行に関してみれば、その歴史的な事実性のうちでのみ作用し、そしてそのうちで十全に作用するものとしてあるのである。」(GA60,243)

生においては、辛さ ――モレスティア―― が経験される。というのも、生の存在は、事実性のうちでのみ遂行される「自分自身をもつこと」にもとづいており、この事実的な「自分自身をもつこと」は、「自分自身をもつこと」の危うさを形成するものであるからだ。すなわち、生の経験の遂行のうちには、自己を喪失するという「落下(Abfall)」の可能性が存するのである。

こうしてハイデガーは、アウグスティヌスにおけるモレスティアの経験から、生が事実的な「自分自身をもつこと」にもとづくものであるかぎり、それは「辛い」という一種の「気分」的なものをつうじて理解されるということを示している。

(c)苛むもの

1921/22年冬学期講義のなかでハイデガーは、事実的な生の関係意味(Bezugssinn)を、「気遣うこと(Sorgen)」として捉え、この気遣うことのうちでさらに気遣われる「気遣うこと」を、「配慮 (Besorgnis)」とよんだ[79]。そして、「事実的な生が十全な配慮のうちにあるとすれば、事実的に、苦しめるもの（苦しむこと(Quälen)）、蝕むこと(Nagen) 、疼くこと(Bohren)といったものが出会われうる」(GA61,137f.)と述べている。この際ハイデガーは、これらの諸性格が「感情(Gefühl)」という心理学のカテゴリーによって特徴づけられるべきではないということを明確に表明している。というのも、彼によれば、「感情」という心理学のカテゴリーは、そのカテゴリーとしての構造が混乱していると考えられるからである[80]。

事実的な生の運動性にみられるそのような諸性格は、ハイデガーによると、或る特別な「告知の意味(Meldungssinn)」をもっている。

「それは、事実性において固有の（事実的な）現れること(Auftreten) の現象であり、それが出会われるところの事実的な生を、遂行に関して、また、その存在の意味にしたがって、特殊な関係の意味から規定する傾向をともなっている。」(GA61,138)

事実的な生のうちで出会われる「苛むもの」といった現象は、事実的な生について知らせるという性格をもっているのである。このような性格をハイデガーは、「事実的な生をそれ自身から要求しようとする仕方」(GA61,138)として理解している。

「苦しめるという仕方(quälenderweise)で知らされるのは、生を苛むものである。したがって、苦しめるという仕方で知らされるのは、事実性における出来事(Vorkommen)(『苛むこと(Fressen)』、蝕むこと(Nagen))であり、その出来事それ自体のうちでは、苛むことの『何を(woran)』が、つまり『生それ自体』が生じている……。」(Ebd.)

「苦しい」ということのうちで知らされているのは、「苛むこと」という事実性の出来事であり、この出来事とともに、「苛むこと」の対象である「生それ自体」もまた知らされることになるのである。

こうしたハイデガーの解釈もまた、一種の「気分」的なものが事実的な生を開示しているという事態を明らかにしているものとみなしてよいであろう。

(d)重荷

1921年夏学期講義のなかでハイデガーは、アウグスティヌスの事実的な生の経験の根本性格を「テンタチオ」と特徴づけていた。彼によるとこのテンタチオは、出来事ではなくて、「実存的な遂行の意味」・「経験の仕方(Wie)」として性格づけられるものであり、「可能性を経験すること」、つまり「開かれているもののうちで生きること(im Offenen leben)」(GA60,248f.)を意味している。そして彼は、こう記している。

「……可能性は本来的な『重荷(Last)』である。重い!」(GA60,249)

テンタチオは、たんに事実的な生に課される試練といった出来事ではなくて、事実的な生の遂行の意味であり、自分に開かれている可能性を引き受けて生きてゆくことである。そのような可能性は、自ら決断・選択しなければならないものであり、この場合、本来的な自己の実現へと到ることも可能であるとともに、非本来的な方向へと向かうこともありうるであろう。このような意味で、可能性は私たちにとって、一種の「重荷」であるにちがいない。

さらに1922年の『ナトルプ報告』においては、「自分自身の存在を気遣う」という事実的な生の根本運動性を把握することへと哲学的問いが向けられ、事実的な生の存在性格が「それ自身重荷であること(an sich selbst schwer Tragen)」として解釈された。

「事実的な生は、それ自身、重荷であるという存在性格をもっている。その紛れもない

証拠が、なにごとも手軽にやろうとする事実的な生の傾向である。この自分自身が重荷であるという点で、生は困難なものである。それも、ひとつの偶然的な属性という意味においてではなくて、その存在の根本の意味からみて困難なものである。」(238)

事実的な生は、根本的には自分自身の存在を気遣うという仕方で存在しているが、実際日常的には、自己を回避するというあり方を示しており、例えば、万事を容易に済ませようとする。このような事態にもとづいてハイデガーは、事実的な生それ自体が「重荷」となっていて、それゆえに生は「困難なもの」だと解釈しているのである。しかもこの困難さは、事実的な生の存在に根ざした固有の性格にほかならない。

したがって、事実的な生（現存在）は、「重荷」・「困難」と感じるような「気分」的なものをつうじて、まさに自らの事実的な生の存在を知ることになる。

*

以上にみてきたように、日常性の圏域において解明された「事実的な生」の根本的な存在性格は、明らかに特定の意味方向のもとで理解されている。すなわち、事実的な生の根本的性格が「動揺」・「不確実性」のうちに見出され、また、その存在が「辛さ」や「苛むもの」、「重荷」・「困難」をつうじて知らされるとみなされていることは、軌を一にした解釈方向を示しており、それは、そもそも「事実的な生」ないし「事実性」の存在性格を「重荷」として特徴づけるハイデガーの実存論的立場にもとづくものである。実際、のちの『存在と時間』では、この事実性の重荷性格が表明的に強調されている[81]。

ⅳ）気分の方法論的意味

「事実的な生」ないし「事実性」の解釈をつうじてハイデガーは、およそ「気分」とよばれうる現象のうちで、生と世界とのそのつどの出会い方が示され、また、生それ自体の存在および存在性格が表されているという事態を明らかにした。たしかに「気分」という術語は用いられていないが、1921/22年冬学期講義のうちでハイデガー自身指摘しているように、一般的には「感情」という心理学的カテゴリーでよばれがちな現象を彼が指し示しているのも事実である[82]。彼は、そのような現象を術語的に規定することはさしあたり保留しているものの、その現象に「告知する働き」を認めているのである。

このように「気分」は、事実性の問題系において、生と世界との出会い方、および、生の存在と存在性格とを開示する第一次的な現象として解釈されている。そしてこのこと自体は、「気分」という現象が事実性の問題系のうちで解釈されるべき事象 ――しかも、第一次的な所与として―― であるということを意味している。こうした点に私たちは、ハイデガーによる「気分」の哲学的発見を認めることができるのである。

また一方で、「気分」という現象がこのように告知・開示の働きをもつとすれば、それは、ハイデガーのいう「現象学的根本態度」ないし「事実性の解釈学」の理念のもとで、ひとつの卓越した役割を果たすことになる。すでにみたようにハイデガーは、「現象学的根本態度」として、対象化する作用をもつ理論的態度に対抗した「前理論的」な態度、あるいは直覚というものを挙げ、また、「事実性の解釈学」として、事実的な生（現存在）の自己解釈の遂行という探究のあり方を示した。生と世界との出会いや生それ自体の存在を開示する「気分」の働きは、まさにこうした前理論的態度、ないし現存在の自己解釈の遂行に相当している。このような意味で「気分」は、ハイデガーの理解する現象学ないし解釈学において、方法論的にみて卓越した意味をもっているのである。あるいはまた、前理論的な現象学的根本態度、ないし現存在の自己解釈という理念の先導のもとでこそ、告知・開示の働きをもつ「気分」の現象が発見されたのだということもできよう。

第 II 章
現存在の現象学と情態論
――『存在と時間』とその周辺――

第Ⅰ章では、初期フライブルク講義において「事実性の解釈学」の理念が成立する過程とその基本的な思惟の動向とを考察し、そのなかで、事実的な生（現存在）の存在および存在性格が第一次的に「気分」現象をつうじてあらわにされているとするハイデガーの洞察を指摘した。そのようなハイデガーの洞察は、端的に言えば、事実性の問題系における「気分」の哲学的発見であったといってよい。

さてハイデガーは、1923/24年冬学期よりマールブルク大学の教壇に立ち、1927年には彼の主著とされる『存在と時間』を公刊した[1]。この『存在と時間』のうちには、それまでの初期フライブルク講義にみられる事実的な生の分析論と、その後のマールブルクでの諸講義の内容とが盛り込まれているといってよい。事実性の問題系において見出された気分の現象もまた、『存在と時間』のうちで展開される「現存在の現象学」では、「情態(Befindlichkeit)」という実存カテゴリーとして取り上げられており、それは「現(Da)」の実存論的な構成契機のひとつとして論じられている。そのようなハイデガーの論考を、本稿では「情態論」とよぶことにしたい。この情態論のうちには、アリストテレスのパトス概念についての解釈が生かされており、また、特異な不安論が含まれている。

ところで、気分ないし感情といった現象が、現象学・解釈学の視点から問題にされるのは、ハイデガーに限られたことではない。彼に先立つところではシェーラーが感情の現象学を論じ、彼のあとを受けるかたちでボルノウが『気分の本質』を著している。ハイデガーの情態論はまた、そのような気分・感情の問題系の観点からも検討されねばならない。

こうして本章では、「現存在の現象学」の探究のもとで気分の現象がどのように解釈されているのかを問う。まず『存在と時間』の情態論の特徴を取り出し（第Ⅰ節）、この情態論とパトス解釈との関わりについて考える（第Ⅱ節）。そして、ハイデガーに特有の不安概念の意味について考察し（第Ⅲ節）、最後にシェーラー、ボルノウの感情論・気分論との比較において、ハイデガーの情態論の意義を検討する（第Ⅳ節）。

第1節　『存在と時間』と情態論

たしかに当初の構想は実現されなかったものの、それでもやはり『存在と時間』における思惟は、ハイデガーのいわゆる前期思想の中核をなしていると思われる。そこでは、初期フライブルク講義において問題とされはじめていた「存在の意味」を問うことが、表明的に哲学の課題とされており、前期思想の根本動向が明確に示されているとみなすことができる。

事実的な生の分析論、つまり現存在の解釈学もまた、そのような根本動向に沿って遂行されている。したがって、気分の現象の解釈は、存在論の問題圏のうちにある。つまり、存在論の問題圏において「現存在の存在の意味」を問うという探究のうちで、いわゆる気分の現象は「情態」という実存カテゴリーによって捉えられ、その諸性格が明らかにされているのである。

本節では、『存在と時間』における現存在分析論の動向を明らかにしたうえで、そのもとで論じられている気分（情態）についての解釈の特徴を取り出す。

i）基礎的存在論の構想と「現存在の現象学」の理念

『存在と時間』の全体は、ひとつの根本的な問い、つまり「存在の意味への問い」に導かれて構想された[2]。すなわち、ハイデガーは、さまざまに「在る(sein)」と語られることに対して、およそ「在る」ということの意味、つまり存在一般の意味を問うということを、哲学の本来の課題として立てたのである。ハイデガーによれば、従来の哲学（形而上学）は「存在の問い」を忘却してきた[3]。すなわち、形而上学はこれまで、「在るもの(Seiendes)」（存在者）とは何かを問うてきたのであって、そもそも「在る(Sein)」（存在）とはどのような事柄であるかを問うことがなかったのである。そこでハイデガーは、存在の意味を問う「存在の問い」を立てようと試みる。『存在と時間』は、従来の形而上学の歴史を解体しつつ、このような「存在の問い」を仕上げようとする試みとして理解されなければならない。

「存在の意味への問い」は、三つの契機から構成されている。すなわち、「問われるもの（Gefragtes)」は存在であり、「問いかけられるもの（Befragtes)」は現存在、「問い

求められるもの（Erfragtes)」は存在の意味である[4]。このようにハイデガーは、「存在の問い」を問いかける対象として、私たち人間がそれにほかならない「現存在」を取り上げている。というのも、私たち現存在は、たとえ表明的にではなくとも、或る一定の「存在理解(Seinsverständnis)」をもっていると見なされうるからである。すなわち、現存在は、すでに日常のうちで、「在る」（存在）とはどのようなことであるかを弁えている、と考えられているのである。このように存在理解をもっている現存在へと「存在の問い」を向けることをつうじて、ハイデガーは、存在の意味を明るみに取り出そうと意図したのであった。

こうして、存在一般の意味を問うためにはまず、現存在の存在が問題にされることになる。つまり、現存在の存在の意味を問うことは、存在一般の意味を問うことの準備であって、そのような「存在の問い」の基礎としての役割を担うのである。したがって、存在の意味を問う探究が存在論であるとすれば、現存在の存在の意味を問う探究は、「基礎的存在論(Fundamentalontologie)」とよばれるべきものである[5]。

一連の初期フライブルク講義においてテーマにされていたのは、事実的な生（現存在）のあり方（存在）を現象学的に解釈することであったが、『存在と時間』においてこのテーマは、「存在の意味への問い」という哲学本来の問いの基礎をかたちづくるものとして位置づけられることになる。なるほどすでに初期フライブルク講義のうちでも、事実的な生の存在の意味を問題にする傾向（存在論化）が認められるのだが[6]、『存在と時間』では存在一般の意味を問うことが探究の究極的なテーマであって、現存在の存在の意味を問うことは、その基礎的な準備作業とされているのである。

さて、『存在と時間』において存在論の探究は、初期フライブルク講義の場合と同様、現象学をつうじて遂行されている。とくに『存在と時間』では、現象学という術語についての解明が試みられており、それによれば、現象学とは「自らを示すものを、それがそれ自身から自らを示すように、それ自身から見えるようにすること」(SZ,34) を意味している。このような現象学は、存在論のテーマになるべきもの、つまり、存在者の存在とその意味、その変容態や派生態への接近の仕方と規定の仕方である。このような意味でハイデガーは、「存在論は現象学としてのみ可能である」(SZ,35) と述べている。換言すると、現象学は「存在者の存在についての学」、つまり存在論として性格づけられているのである。初期フライブルク講義において現象学が「生の根源学」として性格づけられていたことと比較すれば、これは、現象学が表明的に存在論の問題圏のうちで理解されているとい

うことを示しており、いわば現象学の存在論化を意味している。

さらにハイデガーは、このような現象学を「解釈学」として理解しようとする。

「現存在の現象学のロゴスは、ヘルメーネウエイン(hermēneuein)（伝えること）の性格をもっており、それをつうじて、現存在自身に属している存在理解に、存在の本来の意味と現存在の固有の存在の根本構造とが知らされるのである。現存在の現象学は解釈の営みを特徴づけているような語の根源的な意味における解釈学である。」(SZ, 37)

「現存在の現象学」 ――これは、現存在についての現象学であるとともに、それ自身が現存在による遂行として理解されるべきである―― というロゴスは、現存在のもつ存在理解に存在の意味と現存在の存在構造とを「知らせる・伝える」という働き、つまり「ヘルメーネウエイン」の働きをもっている。ところで、この「ヘルメーネウエイン」とは、解釈学という術語の根源的な意味（語源）にほかならず、解釈の遂行を表している。したがって、「現存在の現象学」はまず第一に、解釈の遂行という意味での「解釈学」として理解されるのである。

このように理解された「現存在の現象学」という理念は明らかに、初期フライブルク講義において示された「事実性の解釈学」の理念、つまり、事実性（現存在）の自己解釈の遂行としての解釈学という理念を引き継いだものにほかならない。

しかし、このような「解釈学」としての「現存在の現象学」という理念が存在論の問題圏のうちで理解されるとき、それは、たんに「事実性の解釈学」の理念の焼直しにとどまるものではない。つまり、現存在が「実存」という可能性のうちにある存在者であるかぎり、そのような現存在の存在の解釈としての解釈学 ――現存在の現象学―― は、「実存の実存性の分析論」という第一義的な意味を得るのである。

こうして、『存在と時間』における探究の根本的な理念が明らかとなり、それは次のようなハイデガーの言明のうちに集約されている。

「哲学は、普遍的な現象学的存在論であって、現存在の解釈学から出発している。しかもこの解釈学は、実存の分析論として、すべての哲学的な問うことの導きの終端を、その問うことが発源し、打ち返してゆくところに固定したのである。」(SZ, 38)

たしかに『存在と時間』では、その探究は存在論の問題圏のうちにあり、その点で初期フライブルク講義とは異なる段階にある。しかし、それは、「現存在の解釈学」、つまり「現存在の現象学」から始まるものであって、このことは、初期フライブルク講義におけ

る「事実性の解釈学」の理念がなおその哲学的探究の基礎に置かれていることを示している。

ii）現存在における「情態」の現象

『存在と時間』において「現存在の現象学」、つまり現存在の実存論的分析論はまず、平均的な「日常性(Alltäglichkeit)」の様態における現存在のあり方を解釈している。それによれば、すでに初期フライブルク講義において示されていたように、現存在の存在の根本的な体制が「世界－内－存在(In-der-Welt-sein)」として捉えられている。これは、現存在がすでに一定の世界のうちに、そこになじんでいるという仕方で在るあり方を表している。そして、このような日常的な世界はまず第一義的に、「周囲世界(Umwelt)」として理解されるものであり、これは、現存在にとって役に立つものの「有意義性(Bedeutsamkeit)」の連関である。日常性における現存在は、自らの存在とともに自らの周囲世界の有意義性を配慮するという仕方で存在しているのである。

ハイデガーの現存在分析論の特徴のひとつは、こうした「世界－内－存在」を構成している「内－存在」という構造契機そのもののあり方を現象学的に解釈している点にあるといってよい。とりわけ、現存在の「現(Da)」を「開示性 (Erschlossenheit)」として理解していることが決定的である。彼によれば、「本質的に世界－内－存在によって構成されている存在者はそれ自身そのつど、その『現』である」(SZ,132)とされており、この場合「現」とは、「非隠蔽性(Unverschlossenheit)」ないし「開示性」を意味している。それは、いわば事柄があらわになる場所といった性格をもっていると考えてよいだろう。こうしてハイデガーは、「現存在はその開示性である」(SZ,133)と述べている。実存をその本質とする現存在が関心の的としている存在とは、「『現』で在るということ(>Da< zu sein)」にほかならない。

現存在それ自身は、そのつど「現」であり、自らの開示性である。このような開示性を構成する契機としてハイデガーは、「情態(Befindlichkeit)」と「理解 (Verstehen)」という現象を挙げている。ここでいわれる「情態」とは、私たちがふつう「気分」あるいは「感情」として知っている現象を指していると考えてよい。つまり、ハイデガーによれば「私たちが存在論的(ontologisch) に情態という名称で告示するものは、存在するもの

としては(ontisch) 最もよく知られていて、最も日常的なもの、すなわち気分(Stimmung)、気分づけられていること(Gestimmtsein)である。」(SZ,134)

このように『存在と時間』では、現存在の存在が開示されているあり方として、まず第一に、「情態」という存在論的概念で指し示された「気分」の現象が取り上げられるのである。

すでに一般には「気分」として知られている現象が、「情態」という術語でよばれるということは、たんなる名称の変更ではない。この術語には、初期フライブルク講義において示されていたような、「(世界のうちに)在る(sich befinden)」ということは同時に「(世界のうちで)気分づけられている」ということだとみなす解釈が含意されているのである[7]。それはまたもちろん、"sich befinden" という表現が、「在る」の意味のみならず、「然々の様態である」という意味でも用いられるというドイツ語の語法[8]を踏まえてのことでもある。すでに指摘したように、ハイデガーは初期フライブルク講義では、事実的な生が知らされるいわゆる「気分」の現象を名指す際、「感情」という心理学のカテゴリーを意図的に避け、術語による規定を保留していた[9]。いまやかの現象が、「情態」という実存カテゴリーによって捉えられたのである。

ハイデガーの情態論の基調をなすのは、「現存在はそのつどすでにつねに気分づけられている」(SZ,134)とする理解である。すなわち、現存在は世界－内－存在として在り、すでにみたように、「世界のうちに在ること」は「世界によって気分づけられていること」にほかならないのである。このようなハイデガーの洞察を、例えばボルノウは、「諸々の気分は必然的で不可欠の構成要素として、人間の根源的な本質に属しており、気分への依存から免れることはどうしてもできない」[10]ということだと解釈している。もっともハイデガーの場合、現存在分析論の方法は現象学であるから、情態という術語によって人間学的－心理学的な言明がなされるのではない。

さて、ハイデガーは情態の本質的な性格を三点挙げている。

(1)「情態は、現存在をその被投性(Geworfenheit)において開示するが、さしあたりたいていは回避的な離反という仕方においてである」(SZ,136)。現存在の気分が損なわれうるということは、まさに現存在がすでに気分づけられているということを示しており、そのような気分の不調(不機嫌)(Verstimmung)においては、現存在の存在が「重荷(Last)」として受けとめられている。日常的に現存在は、そのように気分のうちであらわになる自らの存在から目を反らしているのであって、このことはまさに、存在論的－実存論的にみ

るならば、「そのような気分が向かわないところでは、現存在が、その現(Da)へと委ねられていることにおいてあらわにされている」(SZ,135)ということである。すなわち、現存在が自らの存在から離反しようとするのは、それが重荷と感じられるからであるが、この重荷の性格は、ハイデガーによれば、現へと委ねられていることの性格にほかならないのである。現存在とは、現へと委ねられていることであり、これは「被投性」とよばれるあり方であるが、情態では、そのような現存在の被投性が開示されている。

(2)「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おり、…へと向くことをはじめて可能にする」(SZ,137)。気分（情態）は、現存在が世界のもとに在る場合、現存在にいわば襲ってくるものである。気分それ自体は、世界－内－存在の存在様態であり、世界－内－存在自体から湧き起こってくる。そして、現存在の志向的な態度は、このようなそのつどの気分（情態）にもとづいているのである。

(3)「情態という気分づけられている様態は、実存論的に現存在の世界開性(Weltoffenheit）を構成している」(SZ,137)。現存在が世界内部の存在者と出会うこと、言い換えれば、現存在が世界内部の存在者を自らに出会わせるということには、それによって「当惑させられる（Betroffenwerden)」という事態が含まれるが、それは、現存在が世界内部の存在者によって「関わられうる(angegangen werden können)」ということによって可能になる。ところで、このような「関わられうるということ(Angänglichkeit)」は、情態、つまり、気分づけられているというあり方にもとづいているのである。したがって、現存在にとって世界が開かれているということは、情態によって構成されているのである。

以上のように私たちは『存在と時間』のうちに、ハイデガーの情態論の基本的な論点を捉えることができる。ここでは、初期フライブルク講義のうちで示されていた解釈、すなわち、世界のうちに在ることは世界によって気分づけられていることだということ、および、事実的な生（現存在）の存在が気分をつうじて知らされているということが、現存在の実存論的分析論の概念性にもとづいて述べられているのである。

ⅲ）被投性と情態

(a)事実性・被投性と情態

すでに本論文第Ⅰ章第Ⅳ節において述べたように、初期フライブルク講義のうちでハイ

デガーは、可能性を経験してゆかねばならない私たちの事実性の根本的な性格を、一種の試練、動揺として捉え、そのような事実性がまさに辛苦、苦悩の気分のうちであらわにされていると解釈した。

『存在と時間』における情態論では、事実性と気分、つまり情態との関わりが、より明確に示されている。すなわち、情態の第一の本質性格としていわれているように、情態は現存在をその「被投性」において開示するのだが、この被投性、つまり現存在がその「現(Da)」のうちへと投げられていることは、「現存在が在るということ(Daß es ist)」を名づけており、その表現自体は、「委ねられていることの事実性(Faktizität der Überantwortung)」(SZ,135)を告知しているのである[11]。したがって、情態の現象では、現存在がその「現」へと委ねられて在るということ、つまり被投性としての事実性があらわにされているということができる。しかも、ここで明らかになることは、『存在と時間』において現存在の「事実性」という概念のもとで理解されている事柄が、「被投性」に限定されているということである。このことは、現存在が事実的に在るということのもつ受動的な側面がとくに強調されていることを示していると思われる。

このような現存在の事実性は当然、眼前存在者(Vorhandenes) の現事実性(Tatsächlichkeit) とは異なっている。『存在と時間』のなかでハイデガーは、「事実性」の概念を次のように規定した。

「固有の現存在という現事実(Tatsache)のもつ『現事実性』は、ある種の岩石の現事実的な存在(Vorkommen) とは存在論的にみて根本的に異なっている。そのつどそれぞれの現存在がそのようなものとしてある現存在という事実(Faktum)のもつ現事実性を、私たちはその事実性(Faktizität)と名づける。」(SZ,56)

しかし、「現存在の事実性」が「眼前存在者の現事実性」とどのように異なっているのかが問題である。決定的であるのは、「事実性」という概念がそのうちに「世界－内－存在」という概念を含んでいて、しかもそれは、それぞれの現存在に固有のものであるということにほかならない。

「事実性という概念がそのうちに含んでいるのは、『世界内部に』存在する者の世界－内－存在であるが、この存在者は、その『運命(Geschick)』においてその固有の世界の内部で出会われる存在者の存在にとらわれているものとして、理解されうるのである。」(Ebd.)

ここでいわれているように、世界－内－存在としての現存在は、その「運命」として、そ

の固有の世界のうちで出会われる存在者と関わってゆかねばならない。そして、実存の可能性は、つねにこのような事実にもとづいているはずである。まさにこのことが、「現存在の事実性」に特有の事柄であって、現存在の「被投性」、つまり「委ねられていることの事実性」の内容である。

しかも、このような被投性としての事実性は、現存在の存在を構成する最も基底的な事柄として理解されるべきである。たしかに、ハイデガーの現存在分析論にしたがえば、現存在の本質は実存であり、この実存を構成するのは、存在可能性を企投するという働きである。このような意味で、現存在は「可能性」として在るといわれている。そして、理解という開示性のうちで知られるのは、このような実存としての存在にほかならない[12]。こうしたことから、現存在の存在の中核となる構成契機を実存性に求めるという解釈も成り立つ。ところがハイデガー自身はまた、「現存在は、それ自身に委ねられた可能存在、つまり徹頭徹尾被投的な可能性(geworfene Möglichkeit) である」(SZ, 144)と述べている。これは、存在可能性の企投それ自体が被投的・事実的なものであるということを示している。さらにまたハイデガーは、「被投的なものとして、現存在は、企投するという存在様式のうちへと投げられている」(SZ, 145)という。つまり、現存在はそもそも、存在可能性を企投するというあり方をするように強いられているのである。したがって、このような二重の意味で、実存性が被投性としての事実性に従属しているということができる。ハイデガーはこう述べている。

「しかし現存在は、それが事実的に在るより以上では、けっしてない。なぜなら、その事実性に存在可能(Seinkönnen)が本質的に属しているからである。」(Ebd.)

このようにハイデガーは、実存性よりも被投性としての事実性の方をより基底的な契機として理解しており、このことは、すでに『ナトルプ報告』のうちでも示されていた[13]。情態（気分）は、まさにこうした現存在に特有で基底的な被投性・事実性を開示する現象であり、したがってそれはまた、より根本的な開示性として性格づけられうる。このことは次のハイデガーの言明のうちに明らかであろう。

「気分づけられていること(Gestimmtheit)というあり方のうちで、現存在は、それがもとづいている可能性を『見ている』。そのような可能性を企投しつつ開示することにおいて、現存在は、そのつどすでに気分づけられている。最も固有の存在可能の企投は、現(Da)への被投性という事実に委ねられているのである。」(SZ, 148)

(b)情態の現象と非本来性

ところで、ハイデガーは、初期フライブルク講義と同様に『存在と時間』においても、こうした被投性・事実性の実存カテゴリーを、現存在の「非本来性(Uneigentlichkeit)」という存在可能性との連関のうちで理解していると思われる。ハイデガーによれば、平均的な日常性において現存在は、自らの周囲世界の有意義性を配慮するという仕方で、その世界のもとに没入しており、このような日常性の存在の根本様式が「頽落（Verfallen)」とよばれる。こうした日常的な現存在はまた、相互存在として、公共的で不特定の「世人（das Man)」の支配のもとにあって、固有の現存在の自己を失っており、それ自身世人として在る。こうした日常性における現存在のあり方が「非本来性」である。現存在の事実性には、現存在がこうした世人の非本来性のうちへと巻き込まれているということが属しているといわれるのである[14]。

そうであるとすれば、このような現存在の被投性・事実性が開示されるところの情態という現象のうちではまた、現存在の非本来性が現れているのである。ハイデガー自身、次のように述べている。

「公共的な被解釈性の支配が、それどころかすでに、気分づけられていることの諸可能性について、すなわち、現存在が世界によって関わられる根本様式について、決定してしまっている。世人が、情態を先行的にしるしづけており、それは、人が何をどのように『見る』かを規定しているのである。」(SZ,169f.)

ここでいわれているように、情態（気分）が公共的な被解釈性、つまり世人的な理解によって決定づけられているのだとすれば、それは非本来性の現象として解釈されることになる。このように事実性、したがって情態を非本来的と性格づける解釈は、ハイデガーの現存在分析論に特徴的な点であると考えられるが、その根拠は依然として明らかではなく些か偏重したものであると言わざるをえない。すでに第Ｉ章において指摘したように、ハイデガーがこのような立場をとっている根拠のひとつは、彼がキリスト教における生のあり方を、本来性の具体的な範例とみなしていることにあると考えられる。その生のあり方とは、日常的な周囲世界の有意義性に対する配慮を問題にするのではなく、信仰という根本的な遂行を第一義的に問題にするものであった。この観点からすれば、日常性の現象はすべて、非本来的と性格づけられてしまうのである。

(c)情態と「重荷」

さて、現存在という在り方、つまり世界－内－存在として「『現』で在るということ」は、例えば「不機嫌・不調」という気分のうちで「重荷」として明らかになっているといわれる。それはちょうど、すでにみたような現存在の運命ともいうべき被投性としての事実性、つまり「委ねられていることの事実性」という事柄が、情態という現象としてあらわになっていることにほかならない。そして、現存在という在り方が、被投性としての事実性として、第一義的に「重荷」として情態のうちで明らかになるのだとすれば、このような情態は、基本的に「受苦」としてのパトスの意味で解釈されうるものである。というのも、現存在の被投性としての事実性は、他の仕方では自己の可能性を企投しえないという現存在の無力さ、あるいは受動性を示しているからである。そもそも被投性は、現存在にとって最も根源的な受動性として理解されねばならない。

初期フライブルク講義にみられる解釈、すなわち、生の事実性を苦悩として捉え、それが辛苦として知らされるとする解釈においても、また『存在と時間』の情態論にみられる解釈、すなわち、現存在の事実性を被投性として捉え、それが重荷として情態のうちに現れるとする解釈においても、共通して見出されるのは、私たちの現存在の事実性がいわゆる「受苦」というパトスとしてあらわになっているとみる理解である。情態という現象が第一義的に現存在の事実性という事柄をあらわにするものであるとすれば、ハイデガーの「情態」概念もまた、根本的には旧来の「パトス」概念の意味内容を受け継いでいるのではないかという推論も成り立つのである。

第II節　ハイデガーのパトス解釈と情態論

いわゆる気分という現象をハイデガーが『存在と時間』のなかで、存在論の問題圏のうちで現象学的に解釈したことは、すでに述べたとおりである。その情態論のなかで彼は、ひとつの興味深い見解を示している。すなわち、アリストテレスの『弁論術』を「相互存在の日常性についての最初の体系的な解釈学」(SZ, 138)とみなしている点である。これはハイデガーが、感情や気分とよばれる現象が哲学史のなかでどのように扱われてきたのかを概観する際に、アリストテレスの『弁論術』第2巻におけるパトスの分析について述べた見解である。ハイデガーは、そのようなアリストテレスによるパトスの分析を、概ね肯定的に評価している。

もっともハイデガーは、自身によるアリストテレスのパトス概念の解釈それ自体について、『存在と時間』のなかでは少しも述べていない。しかし、私たちは彼のパトス概念の解釈を、マールブルクにおける1924年夏学期講義「アリストテレス哲学の根本諸概念」[15]のうちに見出すことができる。しかもこの講義では、ディアテシス(diathesis) およびパトス(pathos)の概念に対して原則として"Befindlichkeit"という訳語が当てられており、この点からも、『存在と時間』における情態論へのパトス解釈の関わりが推測されうる。

そこで本節では、アリストテレスのパトスについての学説をハイデガーがどのように解釈していたのかを検討し、その解釈がハイデガーの情態論の形成にどのように関わっているのかを考察する。このような試みをつうじて、ハイデガーにおける情態概念および情態論の根本的な特徴を取り出してみたい。

i) パトスの問題と現存在の分析論

当該講義のなかでハイデガーは、アリストテレス哲学の根本的な概念のひとつとして、パトスの概念を取り上げている。それはおもに、アリストテレスの『弁論術』にみられるパトスの概念である。そこでまず、パトスがアリストテレスの『弁論術』のなかで、どのような観点で問題にされるのか、そして、そこにみられるパトスの概念が、どのような意味でハイデガーの現存在分析論の問題圏に関わってくるのか、について考えておこう。

『弁論術』のなかでアリストテレスは、弁論術(rhētorikē) を「どんな問題でもそのそ

れぞれについて可能な説得の方法を見つけ出す能力」(1355b26)[16]と定義している。そしてアリストテレスによれば、そのような言論による説得には三種類のものがあり、それは①「論者の人柄にかかっている説得」、②「聴き手の心が或る状態に置かれることによるもの」、③「言論そのものにかかっているもので、言論が証明を与えている、もしくは与えているように見えることから生ずる説得」である[17]。これら三種類の説得の方法に応じて、そのそれぞれを駆使することのできる者が想定され、そのうち「聴き手の心」に訴える説得を駆使する者とは、「感情について、感情のそれぞれはそもそも何であり、いかなる性質のものであるか、また何が因でどのようにして聴衆の心の中に生じてくるのか、を考察できる者」(1356a23)[18]だといわれている。したがって、感情、つまりパトスについて分析することは、弁論術の不可欠の要素のひとつとなるのであり、しかも弁論の目標は聴き手に向けられているだけに[19]、実際聴き手のパトスの分析は、『弁論術』の比較的多くの部分を占めている。

さて、ハイデガーによれば、人間の存在 ―世界－内－存在― は、根本的にロゴス(logos) ―話すこと(Sprechen)[20]― によって規定されているのであり、「世界と共に世界について自ら話すということ(mit der Welt über sie von sich zu sprechen)は、世界における人間の生の基礎的なあり方である」(6) といわれる。ところで、話すということは基本的に、或る人に対して、あるいは或る人と共に話すということだから、「ロゴスをもつこと(logon echein)」として規定される人間の存在には、「相互存在(Miteinandersein)」という在り方が基礎的なものとして属しているのである。世界と共に話す存在者とは、他者と共に在るという仕方で存在する存在者のことである。そして、このような相互存在を可能にする「話すこと」は、アリストテレスのいうように、話し手のエートス(ēthos) ―人柄― と聴き手のパトス ―情態― とによって構成されているのである。

ただし、ハイデガーは、アリストテレスの『弁論術』を、文字通りの技術としての弁論術とは受けとらない。すなわち、ハイデガーは、アリストテレスによるパトスの分析を、たんに弁論術の問題圏における聴き手のパトスの分析とみなすのではなく、「具体的な現存在の解釈」(42)と性格づけて、アリストテレスの『弁論術』を「現存在自身の解釈学」(Ebd.)とよんでいるのである。というのも『弁論術』では、人間的現存在の「相互存在」という根本的な在り方についての探究が遂行されているとみなされるからである。

こうして、アリストテレスの『弁論術』におけるパトスの分析は、ハイデガーによって

人間的現存在の「相互存在」という日常的な在り方の解釈として受けとられ、現存在分析論の問題圏に取り込まれることになる。

ii）パトス概念の解釈

本来パトスの概念は、広い意義を担っている。例えばアリストテレスは『形而上学』のなかで、古来のパトスの用法を次のように区分していた。

①それによって或る事物に変化が生じるところのその事物の性質。白さ、黒さ、甘さ、辛さ、重さ、軽さなど。

②こうした諸性質の現実態、現にそのような性質に変化していること。

③これらのうちでもとくに有害な変化や運動。そのうちでも最も苦痛な害悪、悩み。

④不幸や苦痛のうちの大なるもの、受難。

(Met. 5. 21. 1022b15-21)

このような記述にしたがえば、パトスは概して、基体における性質的変化、ないし現実化した性質的変化そのものを表す言葉として用いられているといえる。さらにもう少し、アリストテレスの著作のうちにその用例を求めてみると、『霊魂論』においてパトスは、怒り、恐れ、大胆などのいわゆる感情のほか、欲望、快苦、思惟を指し示し[21]、『ニコマコス倫理学』ではより限定的に、感情と欲望とがパトスとして挙げられている[22]。こうした事例からみればパトスは、「魂のうちにおいて一時的な仕方で受動される、ある性質的転化、変化を基本的に意味するもの」[23]と見なされる。それに対して『弁論術』においてパトスは、いわゆる感情のみを指す最も限定された意味で用いられており、次のように規定されている。

「ところで、感情とは、それゆえに人々の気持ちが変り、判断上に差異をもたらすようになるもので、それには苦と快がつきまとっている。例えば、怒り、憐れみ、恐れ、その他この種のもの、および、これらとは反対のものがそうである。」

(Ret. 2. 1. 1378a19sq.)

このように、古代あるいはアリストテレスにおいてパトス概念は多義的に用いられているが、ハイデガーは当該講義のなかで、アリストテレスにみられるパトス概念の根本的な意味を三点にまとめている。すなわち、①「変化する状態(veränderliche Beschaffen-

heit）」、②「苦難(Leiden)」、③「激情(Leidenschaft)」がそれであり、このうち、激情が弁論術および詩学において扱われる事柄であるとされている[24]。ハイデガーは、そのようなパトスを、「世界のうちにある生き物の情態」(47)として性格づけており、すでにふれたように、パトスを「情態(Befindlichkeit)」と訳している[25]。

ハイデガーはアリストテレスにおけるパトス（情態）の概念をどのように解釈していたのか。この点について、『存在と時間』の情態論と関連づけながら、考えてみよう。

(1)一般に人は、本来ひとつにみなされるべきパトスという現象を、心的な状態と身体的な状態とに分割し、そのうち心的な状態を感情（パトス）として捉えがちであるが、アリストテレスのいうパトスは人間の存在を、心身を合わせた全体として表現しているのだ、とハイデガーは述べている。すなわち、「パトスという現象の根源的な統一性は、人間の存在そのものに存している」(70)のである。この場合、パトスは、ひとつの統一的な現象として、世界－内－存在としての人間の存在全体を性格づけているとみなされている。このようにパトス（情態）が世界－内－存在全体を性格づけているという点は、『存在と時間』における情態論でも一貫している理解である。

(2)ハイデガーによると、情態 ――この場合、ディアテシス（状態、気持ち）―― の形成とは、ヘーデュ(hēdy)（高揚させるもの）によって関わられる情態が、それによって規定される新たな情態へと、置き移されるということである。生き物はあらかじめすでに一定の情態のうちにあるが、快・不快をもたらすものに襲われることによって、別の情態へと移行するのである。ここでは、情態の二つの契機が見出されている。すなわち、或る情態へと自己を置き移すということと、新たにもたらされた情態それ自体とである。それは例えば、「私が喜び(Freudigkeit）に到るのはもっぱら、私を喜ばせること(Michfreuen)によってのみである」(19)という事例において理解されうる。ここで示されている情態現象の二つの契機のうち、現存在の自己の置き移し（移行）という動的な契機は、『存在と時間』では表明的には示されていないと思われる。

(3)パトスはまた『霊魂論』にもとづいて、「現存在が痛手を受けること(Mitgenommen-werden des Daseins）」(77)であるとされる。現存在は、世界のなかで彼自身と共に在るものから痛手を受けるのであり、そのような受動的な事態がパトスとよばれる。しかもここには、メタボレー(metabolē)（変化）の契機が見出される。すなわち、ハイデガーによれば、人間は或る体制(Fassung）から別の体制へと移るのだが、その際に特徴的であるのは、その結果ではなくて、その「途上にあること」であり、それはまさに「体制から外れ

ていること(Aus-der-Fassung-sein)」、つまり「取り乱していること」にほかならないのである。ここでもまた、パトスの現象に特徴的なこととして、変化という動的な契機が指摘されている。

(4)さらに『霊魂論』にしたがって、「パトスの生成は身体性によってもまた与えられている」(80)と述べられている。すでに示されたように、パトスは人間の世界－内－存在の全体を表現しているのであり、したがって、パトスにはその出来事の連関全体が属している。そのかぎりでは、いわゆる身体的状態もまた、パトスという現象に共に属しているのであり、それはたんなる随伴現象なのではない。しかも、「パトスのヒュレー(hylē)はソーマ(sōma)、つまり人間の身体性にほかならない」(Ebd.)といわれる。というのも、ソーマ（身体）は、世界－内－存在としての生を可能にするヒュレー（質料）であるとみなされるからである。このように身体性がパトス（情態）を構成しているという解釈は、『存在と時間』の情態論ではみられない。実存カテゴリーとしての世界－内－存在と身体との関係、あるいは気分と身体との関わりについては、そこでは言及されていないのである。それに対して、アリストテレスの感情理解に関しては、『霊魂論』で述べられているように、パトスは魂が身体においてそれと共働する際に生ずる属性であるとする見方に特徴がある。

(5)情態のあり方は、一方では現存在自身へと向かってゆくこととして、他方ではそれから遠ざかることとして性格づけられている。このことは、ヘードネー（hēdonē）（快さ）とリューペー(lypē)（悲哀）のうちで示されているとされる。つまり、情態には根本的な二つの可能性があり、それはハイレシス(hairesis)（選択）とピュゲー(phygē)（回避）である。このようなハイレシスとピュゲーは、生の根本可能性を性格づけており、「現存在の根本運動性」(100) にほかならない。『存在と時間』の情態論でも、気分が向かわないところにおいては、「現－存在」が重荷として明らかになっているとされている。

(6)ハイデガーによると、パトスは、現存在が自分自身について第一次的に知り、気分に即して自己を見出すところの根本可能性である。このように特徴づけられるのは、パトスが、「そこから話すこと(Sprechen)が生い立って、言表されたこと(Ausgesprochenes) がそのうちへと再び入ってゆくような地盤」(106) であるとみなされるからである。このような仕方で第一次的に知ることは、知的に知ること(Wissen)ではなくて、「然々の気分をつうじて自己を見出すこと(Sich-befinden) 」である。ハイデガーの情態概念は、パトスのうちに見出されたこのような意義を表明的に強調したものであるということができる。

なお、アリストテレスの感情論に関しては、パトスが「現在、過去、未来のことがらについて何ごとかを判断し、思うことと直接深く結びついている」ということにもとづいて、パトスは「一種の認知能力そのものでもあるとみられていると理解することができる」とする見解もある[26]。

このようにハイデガーは、アリストテレスのパトス概念を、いわば現存在分析論の問題圏のうちへと引き入れて、その概念性にもとづいて解釈している。ここでは、『存在と時間』の情態論につながる解釈が示されている一方で、パトス（情態）の動きないし変化の契機や身体性の要素など、『存在と時間』では明示されていない点が指摘されているということがわかる。次に、このようなパトス解釈を踏まえたうえで、ハイデガーの情態論の特徴を取り出してみよう。

ⅲ）パトス概念とハイデガーの情態論

前述のことからも知られるように、ハイデガーは、すでに1924年夏学期講義におけるアリストテレスのパトス概念についての解釈のうちで、『存在と時間』の情態論の原型となる気分ないし感情についての解釈を示している。私たちは、そのようなハイデガーのパトス解釈を顧慮することによって、彼の情態論および情態概念の特徴を浮かび上がらせることができると思われるが、それは概ね以下のようにまとめられるであろう。

(a)情態概念のパトス的意味合い

そもそも語源的にみると、パトス(pathos)という語は、「働きかけられる」の意の動詞パスケイン(paschein)に由来する名詞であり、根本的にパトスという概念には、受動性の契機が含まれている。しかも、すでにふれたようにパトスには、「一時的な仕方で受動される、ある性質的転化、変化」という意味があった。例えばプラトンの『テアイテトス』の或る箇所(166B, 179C) で、パトスは、作用を受けていることとして、「受動の情態」を意味している[27]。

さて、ハイデガーは、「私が在る(sich befinden) ところの世界が私に関わってくる(angehen) 」(18)ということが、生における世界との出会い方を性格づけていると述べているが、ここには、私が世界のうちに「在る (sich befinden)」ということは、私が世界

によって「関わられる（angegangen werden)」、つまり「働きかけられる」ということだとする理解が存している。そして、このような人間の存在 ―世界－内－存在― を全体として性格づけているのがパトスだと解釈されているのである。このような解釈はまた、前述のように、パトスが"Mitgenommenwerden" として解釈されていることにおいても示されている。ここで明らかなように、世界－内－存在としての人間的現存在が世界から働きかけられるという受動性が、パトスを構成しており、ハイデガーはこのような現象を、現存在の"sich befinden" という働きの観点から、「情態(Befindlichkeit)」という概念で捉えようとしているのである。

また、『存在と時間』の情態論によれば、情態は現存在の被投性を開示するとされているが、この被投性とは、現への被投性、つまり、現存在がそのつど特定の世界のうちへと投げ入れられていることであり、それはまた「委ねられていることの事実性(Faktizität der Überantwortung）」(SZ,135)を示唆している。このような現への被投性という存在の仕方は、現存在が「現－存在（Da-sein)」であることの所以にほかならず、それはまさしく現存在にとって最も根源的な意味での受動性である。こうして、現への被投性としての受動性が、情態という仕方で開示されていると考えられるのであり、そのかぎりで、情態の概念のうちでは、基本的に「受動の情態」というパトスの根本的意味が支配的であるといえる。

(b)「現－存在」の重荷感とパトスの性格との関わり

ハイデガーの解釈によれば、「人の身に起こるということ(Geschehen mit einem）」(77)がその人をパトス（情態）へと強いるのであって、このような受動の出来事それ自体は、現存在にとって「不利な事柄(Abträgliches)」という性格をもつ。すでに確認したように、アリストテレスが『形而上学』（第 5巻第21章）において、「有害な諸変化や諸運動」、あるいは「不幸や苦痛のうちの大なるもの」をパトスとよんでいるのも、このためであろう。

ところでハイデガーは、初期フライブルク講義における「事実的な生の経験」の解釈のなかで、開かれた可能性を引き受けるということの重みを指摘していたし[28]、また、『存在と時間』の情態論では、気分（情態）のうちで「現－存在」、つまり、現への被投性が「重荷」として明らかになっているということを示している。ここにみられるのは、現存在が被投的な「現－存在」として、その存在可能性を引き受けてゆかねばならないという

ことが、いわば重圧と感じられているとする解釈である。そのような被投性の重荷的性格にはその根底に、パトスの示す受動性の不利な性格が存していると考えられる。というのも、すでにみたように、被投性は根本的な意味で受動性にほかならないからである。

(c)情態とパトスの基層的性格

「私たちは、私たちの事実的な現存在の可能性のうちに、怒っている、悲しんでいる、喜ぶ、憎むなどという諸可能性を共に与えていたのである」(66)とハイデガーは述べており、しかもこの際重要であるのは、パトスが存在自体のあり方として、また生成のあり方として「共に与えられていること」だといわれている。すなわち、現存在が事実的に存在するかぎり、その現存在はつねに、なんらかのパトス、つまり気分ないし感情のうちにあるというのである。このことはまた、『存在と時間』のなかでは、現存在がそのつどすでに気分づけられていることとして示されており、この点を指してボルノウは、気分を生の「根本的基盤」とみなしたのであった[29]。このような意味で、パトスあるいは情態という現象は、現存在が事実的な現存在であるかぎり、その最も根本的な ──基層をなす── 存在様態として性格づけられる。

さらに、『存在と時間』のなかでハイデガーは、現存在の存在可能の企投もまた被投的なあり方であることを指摘し、そのことを「被投的可能性」あるいは「被投的企投」という表現で示した[30]。すなわち、実存するものとしての現存在は、自らの存在可能を企投してゆかねばならないように強いられているのである。このような被投性は、すでに指摘したように、現存在が「現－存在」であることの所以であるという点で、最も根本的な意味で理解される現存在の受動性とみなされうる。したがって、このように被投性が現存在の基礎構造を形成し、しかもそれが受動性にほかならないのだとすれば、「受動の情態」というパトスの意味で理解される情態は、現存在の基層を構成するあり方として性格づけられるであろう。情態（気分）が、このような意味で理解されるとき、それはたしかに、ハイデガーのいうように、あらゆる理解のあり方を規定するものとして解釈される[31]。

(d)パトス解釈の意義と情態概念の独自性

当該の講義においてアリストテレス哲学の根本諸概念を解釈することは、ハイデガーにとって、それらの概念をそれらが生い立ってきた地盤 ──概念性── から理解することであった[32]。パトス概念の解釈もまた、そのような意図にしたがって遂行されており、その

解釈の一端はすでに示したとおりであるが、それは、アリストテレスのテキスト解釈というよりは、現存在の分析論という観が強い。すなわち、ハイデガーは、アリストテレスにおけるパトス概念を、その概念性の地盤へと遡って ——つまり、パトスとよばれる現象を分析することをつうじて—— 現象学的に解釈しようと試みているのである。したがって、私たちがハイデガーのパトス解釈のうちに見出すのは、アリストテレス解釈という問題系のうちで示された、人間的現存在の気分ないし感情の現象学的な解釈であって、それは、『存在と時間』にみられる情態論の原型をなしているとみなされるものである。

また、すでに確認したように、ハイデガーの情態という概念のうちでは、パトスの根本的意味とその性格が支配的である。そのかぎりでは、ハイデガーの情態論の形成は、アリストテレスにおけるパトス概念の解釈に負うところも少なくはないと思われる。

とはいえ、あくまでハイデガーは、たんにパトスを情態と訳しただけではないし、気分をそのように言い換えただけでもない。経験的には気分として知られている現象に、人間的現存在の存在を全体として開示するという卓越した開示の働きを表明的に承認し[33]、そのような現象を現存在の実存論的分析論のなかで、実存論的概念 ——実存カテゴリー—— として位置づけているということに、ハイデガーの情態概念の独自性と哲学的意義とが存するのである。

第Ⅲ節　不安の情態

「より深く不安になればなるほど、その人間は偉大である」[34]と、キェルケゴールは述べた。すでによく知られているように、不安を人間的現存在にとっての決定的な限界状況とみなすような実存哲学的な評価は、キェルケゴールの著作『不安の概念』にもとづいている[35]。彼の場合、人間の実存の内部において弁証法的な関係にある不安と自由が、ひとつの大きなテーマであったということができる。もっとも彼は、自由による不安を乗り越えてゆく道を、キリスト教の信仰のうちにみていたのであった。

それに対してハイデガーは『存在と時間』のなかで、現存在の実存論的分析論の視点から不安の現象を解釈した。その際彼は、キェルケゴールによる不安の考察にも言及しているが、それを神学の問題圏内にあるものとみなしている[36]。ハイデガー自身はあくまで、現存在の存在の意味を問う基礎的存在論の圏内で、不安の概念を問題にしようとしているのである。

しかも、『存在と時間』にとどまらず、ハイデガーの思惟の展開をみると、不安という気分にある特別な意義が見出されていることがわかる。それは、不安という現象がつねに「根本情態」あるいは「根本気分」とよばれていることからも明らかである[37]。この点について、例えばボルノウは、「ハイデガーによる人間的現存在の『分析論』あるいは『解釈学』の全体的構築は、根本的に、かつ一貫して、不安の気分という出発点によって制約されている」[38]と指摘している。

啓蒙期後に始まったとされる不安についての反省のなかでも、キェルケゴールあるいは実存哲学によって、不安の概念は人間の実存を解釈するキーワードとなり、ハイデガーもまた、不安の概念を基礎的存在論の現象的地盤としている。この場合、不安が、数多くの気分のうちのたんなる一例にすぎないのではなくて、ことさらに「根本的」と性格づけられ、しかも基礎的存在論の現象的地盤として位置づけられる所以は、いったいどこにあるのだろうか。そもそも不安という現象のうちに、ハイデガーはどのような事態をみていたのであろうか。本節では、不安の概念をハイデガーの基礎的存在論の思想のうちに追いつつ、彼が取り出した事柄について考察し、その「根本的」といわれる所以を改めて問う。

ｉ）『存在と時間』と不安の概念

ハイデガーの思想のなかで不安の概念が表明的に取り上げられるのは、まず『存在と時間』のうちで遂行される現存在の実存論的分析論である。すでにみてきたように、初期フライブルク講義から『存在と時間』にかけてのハイデガーの思惟を、その根本動向にしたがって、現存在の現象学ないし解釈学とみなしてよいとすれば、不安の現象はまず、このような現象学・解釈学のなかで、人間的現存在の「情態」として性格づけられているのである。

ただし、現存在の分析論のなかで不安の現象は、現存在の情態のたんなるひとつの具体例として取り上げられるのではない。『存在と時間』では、現存在の存在の意味を問うという基礎的存在論の意図にしたがって、「現存在自身がある仕方で単一化されて(verein-facht)近づきうるようになる」(SZ, 182)ような開示性が求められ、そのような要求に対して不安の情態が持ち出されたのである。というのも、「不安は、現存在の存在可能性として、そのうちで開示された現存在自身と一緒に、現存在の根源的な存在全体性の明確な把握のための現象的地盤を与える」(Ebd.)［強調は筆者による］と考えられているからである。ここに、基礎的存在論の理念のもとで現存在の分析論ないし現象学・解釈学を導いてゆくという、不安概念のもつ方法論的意義が存している。

もっとも、ハイデガーの不安概念の考察という本節の目的にしたがえば、そのような方法論的意義の検討に先立って、不安の概念それ自体が問われねばならない。そしてこのことは、結果として、ハイデガーが不安の概念に与えている前述の方法論的意義の妥当性を検討することにつながるはずである。そこで、主として『存在と時間』において解釈された不安の概念を以下の観点のもとで捉えて、その本質的性格を取り出してみたい。その観点とは、①無の不気味さと世界の開示（ⅱ－(a)）、②事実性の不気味さ（ⅱ－(b)）、③自由の可能性の条件（ⅲ）である。

ⅱ）不安の不気味さ

(a)無の不気味さ

不安は、情態の一様態であり、1925年夏学期講義「時間概念の歴史への序説」における

表現を借りれば、「不気味さにおける情態(Befindlichkeit in der Unheimlichkeit)」(GA20,402)である。ひとは不安に襲われたとき「不気味だ」と感じるのであり、この「不気味さ」こそ、不安という情態の現象的な徴表であるといってよい。そこで、この「不気味さ」の概念がハイデガーの不安概念のもとで、どのように解釈されているのかを明らかにすることをつうじて、彼の不安概念の意味を取り出してみたい。

ハイデガーの場合に限らず、術語としての不安の概念は、それが「対象を欠いている(gegenstandlos)」という点で、明確に対象へと関係づけられている恐怖の概念とは区別される[39]。その意味で、ハイデガーの述べるように、「不安の対象(Wovor der Angst)は完全に無規定的(unbestimmt)である」(SZ,186)。すなわち、現存在が不安がる対象は、世界の内部に在るもの(手許存在者・眼前存在者)の「ナニモノデモナイ(nichts)」のであり、換言すれば、現存在を脅かすような世界内部存在者は「ドコニモナイ(nirgends)」ということになる。そのかぎりで、「不安の対象は無(Nichts)である」(GA20,401)といわれうる。ハイデガーによれば、このような意味でのナニモノデモナイ=無とドコニモナイ(Nirgends)という無規定性が、不安の不気味さのうちで表現されているのである。この不気味さを、私たちはさしあたり「無の不気味さ」とよんでおく。

もっとも、そのような無規定性が意味するのは、不安の情態ではそもそも、世界内部存在者が「重要ではない」ということでもある。この場合、それまで有意義性の連関であった世界は、無意義性の性格をもつことになる。このことをハイデガーは、「世界内部に在るものはそれ自身において完全に重要ではないので、世界内部的なもののこの無意義性にもとづいて、世界がその世界性の点でもっぱらなおのこと迫ってくる」(SZ,187)ということだと解釈している。つまり、不安の情態は、世界を世界として開示するのである。

したがって、不安の対象として見出された前述の「無」とともに、世界それ自体があらわにされることになる。ところで、この「世界」は存在論的にみると、現存在の存在体制としての世界－内－存在を構成している一契機にほかならない。そこで結局、「不安が不安がる対象は世界－内－存在自身である」(SZ,187)といわれるのである。

さて、不安の対象となる世界－内－存在のうちで究極的な可能性は、「不断で唯一の最も固有で個別化された現存在の存在から立ち現れてくるような、それ自身の脅かし」(SZ,265)、つまり死である。死は存在論的には、「最も固有で他に関係がなく追い越しえない存在可能(eigenstes, unbezügliches und unüberholbares Seinkönnen)」(SZ,251)として理解されるのだが、これは同時に、実存の不可能性、つまり「無」を意味している。した

がって、「死に対する不安」のなかでは、「現存在はその実存のありうべき不可能性という無のまえにある(sich befinden)」(SZ,266)ということになる。このような死に対する不安のうちで現存在が感じる不気味さとは、実存の不可能性としての無の不気味さにほかならない。この場合、無の概念の意味は、前述の無の意味、つまり脅かすものが世界内部のナニモノデモナイということとは明らかに異なっている。ここに、不安における無の概念の第二の意味が見出されるとともに、不安の概念を構成するもうひとつの、しかも究極的な「無の不気味さ」が明らかになるといわねばならない。

もっとも、不安の無が不気味であるとはいえ、ハイデガーの不安の概念のもとでは、その不気味さは、感情の乱れや混乱、困惑とは関係がない。というのも、混乱とは、存在者に対する日常的な配慮が支離滅裂になることをいうのだとすれば、不安の情態ではそもそも、世界内部の存在者は意義をもたず、それらへの日常的配慮の可能性はすでに失われており、いかなる混乱も不可能だからである。

(b)被投性の不気味さ

不安のうちで現存在を脅かすものは世界内部存在者のナニモノデモナイ(nichts)し、それはドコニモナイ(nirgends)という無規定性は、同時に、「居心地のよくないこと(Nicht-zuhause-sein)」(SZ,188)を意味しているといわれている。日常的に公共性の「居心地のよさ」へと逃避することは、このような居心地の悪さから、換言すれば不気味さから逃避することにほかならない。この場合、その不気味さは、「被投的でその存在においてそれ自身に委ねられた世界－内－存在としての現存在に存している」(SZ,189)のである。すなわち不安の不気味さは、いわば現存在の「被投性（事実性）の不気味さ」である。

すでに示したように、不安のうちで経験される不気味さは、まずさしあたり、ナニモノデモナイとドコニモナイという無規定性による「無の不気味さ」であった。しかし、いまや私たちは、そのような第一義的な「無の不気味さ」を「被投性（事実性）の不気味さ」として捉えなおすことになる。不安のうちでさしあたり経験される「無の不気味さ」は、不安の対象（現存在を脅かすもの）を世界内部存在者のうちに求めた場合に出会われる無の概念にもとづいている。それはいわば、世界内部存在者への配慮的な関わりという日常的な態度 ――頽落(Verfallen) ―― の観点から見出される事柄である。ところが、眼差しを転ずるならば、当の不安において問題になっているのは、現存在の世界－内－存在それ自身であることが知られる。しかもそれは、いままさに不安という情態において、現(Da)

へと委ねられていること ―被投性― として在る現存在にほかならない。したがって、不安のうちで経験される第一義的な「無の不気味さ」は、同時に実存論的には、「被投性（事実性）の不気味さ」として解釈されうるのである。

このように現存在の被投性、すなわち事実性を不安の対象とみなしていると思われる解釈は、『存在と時間』に先立つ諸講義のうちにも見出される。例えば 1923/24年冬学期講義「現象学的研究入門」ではまず、認識が「気遣い（Sorge)」の概念を用いて解釈され、「認識される認識への気遣いは現存在に対する不安にほかならない」(GA17,97) とされている。あるいは、「自己－自身に－対して－自己を－守ること(Sich-gegen-sich-selbst-wehren）」が現存在の存在を形成しているといわれる。こうした解釈は、「現存在が在るということ(daß das Dasein ist)が、現存在自身を脅かすものである」(GA17,289)という理解にもとづいているのであり、この「現存在が在るということ」とはもちろん、被投性としての事実性にほかならない。また、1925年夏学期講義によれば、不安の対象としての現存在自身とは、「私が在るという事実(das Faktum, daß ich bin）、つまり裸の世界－内－存在(das nackte In-der-Welt-sein）という意味で私が在るという事実」(GA20,402)である。このような事実はやはり、現存在としての私の被投性という事実である。以上のことから、ハイデガーの不安の概念では、「現存在が在るということ」の端的な事実性それ自体が、現存在を脅かすもの、つまり不安の対象として理解されていることが知られるであろう。

ところで、このような端的な事実性（被投性）は、現存在が存在するかぎり免れえないことである。というよりも、それは、現存在が存在することそのこと自体である。したがって、このような事実性（被投性）にもとづく不気味さは、現存在にとっていわば生来の事柄であるといわねばならない。このような意味において、ハイデガーの言明、「居心地の悪さは、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」(SZ,189)ということは理解されうるであろう。そのかぎりで、不気味さにおける情態、つまり不安は、現存在にとって根本的な情態 ―根本情態― として、世界－内－存在に属していることになる。このように、不安の気分が「根本情態」といわれる所以は、それが現存在の事実性（被投性）にもとづく不気味さの情態であることに存するのである。

ⅲ）不安の実存論的意味

不安のうちで経験される不気味さに関して私たちは、「無の不気味さ」とともに、「事実性（被投性）の不気味さ」を指摘することができたのであるが、「現存在が在ること」としての端的な事実性、より正確にいえば、「現(Da)」へと委ねられているという仕方で在ること（被投性）は、なぜ不気味であるのだろうか。不安の根本情態としての性格が問われるべきであるならば、私たちはこの点について考えてみなければならない。

すでにみたように、そもそも情態は第一義的に、現存在の被投性を開示する。それは、さしあたり、そのような被投的な在り方から離反する(abkehren)という仕方によってである。すなわち現存在は、自らの被投的な「現で－在ること」を「重荷(Last)」として避けようとしていることが、情態という存在様式をつうじて明らかにされているのである[40]。このように、もともと情態のうちでは、現存在の被投性としての事実性が、現存在それ自身にとって避けるべき「重荷」として経験されているわけである。それではなぜ、なかんずく不安という情態において、事実性・被投性は「重荷」であるにとどまらず、ことさらに「不気味」であるのだろうか。

不安の情態ではさしあたり、「無の不気味さ」が経験されるのであった。すなわち、現存在を脅かすのは世界内部存在者のナニモノデモナイし、そのようなものはドコニモナイのである。そしてこのことは、現存在の世界が無意義性をもつということ、つまり、現存在にとって有意義な存在者 ―手許存在者や共現存在としての他者― がもはや出会われないということをも意味している。この場合、現存在にはもはや、世界内部存在者に配慮的に関わる ―頽落する― という可能性は残されておらず、したがってまた、世間一般のもつ理解内容 ―公共的な被解釈性(öffentliche Ausgelegtheit) ― にもとづいて自己を理解するという可能性も奪われてしまうことになる。

不安におけるこのような事態は、例えば哲学的人間学による気分の記述にしたがうならば、「ふだんの安定した生の諸関係から人間を投げ出す」ことであり、「気分の一貫した本質をなしているような平衡状態の攪乱」にほかならない[41]。それに対してハイデガーは前述のように、不安という情態のうちに頽落の可能性の遮断という働きをみてとっているのである。彼のこのような解釈は、すでに初期フライブルク講義における「事実的な生の経験」の現象学的解釈のうちにも見出される。ハイデガーは不安について、「世界的な諸有意義性の優先(Vorziehen) から自由」(GA60,268)と記し、「『それら〔諸有意義性〕を

恐れること』は不安のうちで追放される」(Ebd.)としているのである。

こうして、不安のうちで現存在はもっぱら、自分がそれをめぐって不安になっているところのもの、つまり自らの世界－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。したがってハイデガーはこう述べている。

「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(vereinzeln)。」(SZ,187)

このような個別化をつうじて、現存在には、自らが現に在るという事実が表明的に問題になってくる。現存在は、不安の無の不気味さの経験に伴って、周囲世界ならびに公共性のうちに支えを求める可能性を失い、自分が現に在るということの端的な事実性（被投性）に直面せざるを得ないのである。これはまさに、不安が現存在を「最も固有で個別化された被投性という純粋な事実(das pure Daß)へと連れ戻す」(SZ,343)ということである。このとき、そのような現存在の事実性（被投性）は、当の現存在にとって不可避の不気味なものとして経験される。この点で私たちは、不安の情態において、現存在の事実性（被投性）が「重荷」であるばかりではなく「不気味」であるということを知るのである。

ところで、そのような個別化は、事実性（被投性）を不気味なものとして浮き彫りにするばかりではない。不安のうちで現存在は、そのような個別化をつうじて、日常的な頽落態の在り方から、諸可能性へと自己を企投してゆく最も固有な世界－内－存在としての在り方へと連れ戻されるのである。すなわち、現存在は、もはや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とになる。こうした現存在のあり方は、ハイデガーのいう覚悟性にほかならない。

この場合に、不安のうちにある現存在にとって明らかになるのは、「自己－自身を－選び、－つかみとる自由に対して開かれていること」(SZ,188)である。そして、このように自己自身を選び取る自由に対して開かれていることは、ハイデガーのいうところの「現存在の存在の本来性」である。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 ―本来性― の前に立つことになる。このように個別化をつうじて現存在を日常的な頽落態から引き離し ―いわば実存論的エポケーとして― 、そのことによって存在可能性としての本来性と非本来性とを現存在に知らしめるという点で、不安の情態には卓越した開示の働きが認められるといってよい。これは、ハイデガーの不安概念にみられる際立った実存論的意義である。

さて、こうして不安における個別化によって、現存在の眼前には、いわば自己自身を選

び取る自由の可能性が突きつけられる。それは、実存する現存在にとって、本来的な自由の可能性であるだろう。このような自由の可能性は、ハイデガーの所論にしたがえば、不安という情態においてはじめて現存在に与えられるものである。このように不安を人間的現存在の自由の可能性の条件とみなす理解は、キェルケゴールのうちに見出されることでもある。彼は例えば、「不安は、可能性に先立つ可能性としての自由の現実性である」[42]と述べており、そして彼によると、禁断がアダムを不安にするのは、「禁断は自由の可能性をアダムのなかにめざますから」[43]だというのである。もっとも彼の場合、不安はキリスト教信仰との結びつきにおいて考えられており、不安が自由の条件であるのは、天使と動物との間の中間に立つ有限な存在者にとってのしるしだとされている。

第Ⅳ節　ハイデガーの情態論と気分論の諸相

本章ではこれまで、ハイデガーが『存在と時間』のうちで示した情態論がどのような気分理解であるのかをみてきたが、この情態論と相前後して、感情あるいは気分について、現象学的あるいは解釈学的に考察した哲学者がいる。それは、マックス・シェーラーとオットー・フリードリヒ・ボルノウである。シェーラーはハイデガーに先んじて現象学の立場から感情の問題を扱い、のちに哲学的人間学を提唱した。他方ボルノウは、ハイデガーの情態論（気分論）を引き受けるかたちで自らの気分論を展開し、『気分の本質』を著したのである。

すでに序章において述べたように、ハイデガーの哲学は、決して「気分の哲学」と性格づけられるべきではないけれども、それが感情論・気分論の問題圏において評価・検討されているのも無視されてはならない。そこで本節では、ハイデガーの情態論を、とくにシェーラーとボルノウの感情論・気分論との比較をつうじて検討してみたい。というのも、ハイデガー自身はシェーラーについて、『存在と時間』や講義のなかでたびたび言及しており、彼はシェーラーの研究を無視できなかったのだと思われるし、他方ボルノウは、明らかにハイデガーの情態論から、気分の本質について研究する動機を得たのだとみなされるからである。

ｉ）シェーラーの感情論とハイデガー

(a)感情／感得と情態

シェーラーの感情論の一端を私たちは、例えば『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』（1913年）のうちに見出すことができる。シェーラーによると、哲学は、理性と感性とを分離するという古代以来の偏見に屈している。この区分によれば、情緒的生（emotionales Leben）や愛憎は感性に属することになるが、このような分離は、精神の構造には全くふさわしくないものである[44]。このような偏見に異議を唱えた思想家として、シェーラーは、アウグスティヌスとパスカルとを挙げている。シェーラーはとくにパスカルの「心情の秩序」ないし「心情の論理」という理念に着目した。彼によると、パスカルの「心情はその理由をもつ」という命題のもとでは、「純粋な論理学と同様に絶対的では

あるが、どのようにしても知的法則性に還元されえない、感得すること、愛すること、憎むことの、永遠的で絶対的な合法則性」(GW2,260) が理解されているのである。つまり、シェーラーにしたがえば、パスカルは「『悟性』にはその対象が完全に閉ざされているような経験の仕方」(GW2,261) を見出しているのである。このような経験の仕方として理解されるのが、心情あるいは感情にほかならない。こうしたパスカルについての解釈が、シェーラーの感情論のひとつの出発点となっている。ハイデガーは『存在と時間』のなかでこのようにシェーラーがアウグスティヌスとパスカルの影響を受けている点に言及しており、彼がシェーラーの感情論を検討した事実が知られる[45]。

シェーラーの感情論ではまず、志向的な「なにものかの感得(Fühlen von etwas)」とたんなる感情状態(Gefühlszustand)とが区別される[46]。感情は、状態的な本性をもつものであり、対象的なものに関わっているわけではない。それに対して感得は、志向的な働きであって、対象的なものへと、しかも価値へと自己を関係づけている。シェーラーはこのような感得を、①状態的な意味での感情の感得（受苦、享受など）、②対象的、情緒的な気分性格（川のやすらぎ、空の清朗、風景の悲しさ）の感得、③価値（快適さ、美しさ、良さなど）の感得に区分している。また、この感得は、怒りなどの情動(Affekt)とも区別される。怒りと、「それについて」私が怒っているものとの結合は、志向的なものではないのであって、この怒りのうちで私はなにものをも把握しない。むしろ、怒りを惹起するものは、すでに感得によって把握されていなければならないのである。この意味では、感得は情動に先立っているということができる。

ここにみられるような感情状態と感得との根本的区別、情動と感得との区別は、ハイデガーの情態論では、表明的には示されていない。そもそも感情論・気分論の問題圏では、感情や気分などの概念の規定が問題となりうるが、この問題をハイデガーはほとんど俎上にのせていない。すでに確認したように彼は、一般に「気分」・「気分づけられていること」として理解されている現象を、「情態」という存在論の術語でよぶだけである。またアリストテレスのパトス概念についての解釈と比較した際に述べたように、ハイデガーの情態概念では、気分の状態の局面とその変化・動きの局面とが、表明的には区別されていないのである。このようなハイデガーの概念規定は、なるほど感情論・気分論の観点からすれば、不十分と言わなければならない。しかしながら、ハイデガーの基礎的存在論の観点からすれば、「情態」の概念はもともと、そうした諸々の概念区分以前のレベルの現象を捉えている。つまり、ハイデガーの所論にしたがえば、現存在が世界のうちに「在る」

ということが、すなわち「気分づけられている」ということにほかならず、こうした現存在と世界との第一次的な出会いが、「情態」として性格づけられているのである。

ハイデガーは、あくまで気分の存在論的な構造と意味とを問題としていたのに対して、シェーラーは、さまざまな感情の現象について考察した[47]。なかでも「愛」は、シェーラーの感情論のなかで特別な位置を占めていると思われる。彼によると、「愛すること(Lieben)」と「憎むこと(Hassen)」は志向的情緒的生の最高段階であり、これを情動や状態的感情に数え入れることは、「無教養」であり、「現象学的研究の欠如」である[48]。ことに価値倫理学の観点から見ると「愛の作用」は、価値把握のうちで本来的に発見的な役割を演じ、いわばひとつの運動を表しているのであって、「この運動の経過のうちにそのつど新しく、そしてより高い、すなわち当の存在者にとって完全に未知であった価値が照り輝く」(GW2,267) のである。こうした意味で「愛の作用」は、価値の感得の「先駆者」として性格づけられている。シェーラーの感情論に対してハイデガーの情態論は、情態の一例としての「恐れ」と根本情態としての「不安」を解釈するにとどまっており、気分の分析としては限定されたものとなっている。

(b)感情の段階区分

感情の「深さ」という現象的な徴表をもとにシェーラーは、人間存在の構造に対応する感情の段階を示した[49]。このような感情の段階区分は、もはや感情・気分の諸様態の分析を課題としないハイデガーの情態論にはみられないものである。シェーラーは次のように感情を区分している。

(1)感性的感情 (sinnliche Gefühle)；これは、「身体の特定の場所に延長し、局所化されたものとして与えられる。」(GW2,335) したがって、それは感覚内容から解放されず、志向性を欠いている。このような感性的感情は、現実的な実態であって、感情の想起と期待は存在せず、また、非持続的である。

(2)生命感情 (Lebensgefühle)；これは、身体感情(Leibgefühle) ではあるが、身体のうちに特殊な延長と場所をもっているのではなく、その全体に関わっている。この生命感情は、いつもすでに機能的で志向的な性格をもっており、「私たちは生命感情において私たちの生命自身を感得する。」(GW2,342) つまり、この感得においては、生命の上昇と下降、生命の病気と健康、生命の危険、生命の未来が、私たちに与えられるのである。そして、このような生命感情は、共同体の意識を基礎づけうるものである。

(3)純粋心的感情(rein seelische Gefühle)；これは、身体の所与性を経ることなしに、もともと「自我質（Ichqualität)」(GW2,344）である。もっとも、感情と自我との近さには程度の違いがあり、例えば、「私は悲しく感じられる(ich fühle mich traurig)」、「私は悲しみを感じる(ich fühle trauer)」、「私は悲しい(ich bin traurig）」といった表現では、次第に増大する自我の近さが示されている。

(4)精神的感情(geistige Gefühle)；これは、決して状態的ではありえない。すなわち、浄福や絶望、清朗さや「心の平安（Seelenfrieden)」においては、自我の状態的なものはすべて消し去られていると考えられるのである。「これらの感情は、精神的作用の源泉の地点自身から ――いわば―― 湧き出て、内界と外界の、そのつどのこの作用のうちに与えられるものすべてに、その光とその闇とをふり注ぐように思われる。」(GW2,344) このような精神的感情は、すべての特殊的な体験内容を貫いており、いわば絶対的感情である。

こうした感情の段階区分はまず、シェーラーにおける人間の理念を端的に反映したものと思われる。というのも、それは一見したところ、後年『宇宙における人間の地位』(1928年）のうちで示される哲学的人間学の理念にもとづいた心的生の段階区分[50]と類似した構成になっており、とくに精神的感情が絶対的感情として最高位に置かれている点は、精神的作用が人間に特有のものとして、心的生の最上位に位置づけられていることに対応しているからである。

すでに述べたように、ハイデガーにとっては、こうした感情の区分は問題にはならなかった。敢えて「情態」の概念と比較すれば、感性的感情、生命感情、純粋心的感情のもとで理解されている現象は、それらの概念の場合よりも根底的なレベルの事態を捉えようとした「情態」概念のうちに、すでに含まれているといってよいだろう。しかし、精神的感情は、シェーラー自身が述べているように「すぐれて形而上学的な、そして宗教的な自己感情」(GW2,345）であり、到底ハイデガーの「情態」という現象学的・存在論的術語では把捉されうるものではない。

理性と感性との不条理な分離という偏見に異議を唱えるかたちでシェーラーは、人間の感情ないし情緒的生の意義を認め、その現象を考察した。ここには、人間をひとつの統一的な現象として捉えようとする意図が窺われるが、これは後に、包括的な人間像を描こうとする「哲学的人間学」の理念へと結実してゆくものである[51]。その意味で、シェーラーの感情論は、哲学的人間学へと到るひとつの契機をなしているといえるだろう。一方ハイ

デガーの情態論は、それが位置づけられている問題圏があくまで存在論であり、感情現象の問題に関する考察の立場は、シェーラーの場合とは異なっている。しかも、シェーラーにおける精神的感情という形而上学的な概念は、すでにハイデガーの「現存在の現象学」では受け入れられるものではなく、この点にこそ、ハイデガーが哲学的人間学の理念を批判する所以が端的に現れているといってよい。

(c)不安とエロス

ハイデガーはシェーラーの人格概念や哲学的人間学の理念について、『存在と時間』や講義のなかで幾度か言及しているのに対して[52]、逆にシェーラーがハイデガーの思想についてふれている文献は、極めて少ないと思われる。というのも、シェーラーは、ハイデガーの初めての著作『存在と時間』が出版された翌年1928年に亡くなっているからである。その意味で、『マックス・シェーラー著作集』に収められている遺稿のなかに、『存在と時間』についての論評や、『存在と時間』への書き込みの記録が含まれていることは、じつに貴重なことである[53]。この遺稿のなかに私たちは、シェーラーがハイデガーの不安論に触発されて書いたと思われる不安に関する記述を見出すことができる。

シェーラーによれば、当時彼は数年来講義のなかで、「純粋な」不安を、経験的ー心理学的に引き起こされた不安から区別しているという[54]。そして彼は、なるほど不安は、特殊な実在性体験と結びついているが、それは、実在(Realsein)が私たちに向かってくるあり方 ——これがハイデガーの説であるとシェーラーはみている—— ではなくて、「体験される抵抗の継起 (Folge des erlebten Widerstandes)」(GW9,257) として現れるものだと説いているというのである。このようにシェーラーはまず、不安の現象を実在性（あるいは実在性体験）の問題系のなかで捉えようとしていた。しかし、彼はまた、不安があらゆる恐れを基礎づけており、どの種類の不安も最終的には死の不安へと志向的に関係づけられていると述べており、これはハイデガーの不安解釈に同意するものである。この点に関してシェーラーは、「ハイデガーがはじ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」(GW9,258) とハイデガーの不安論を評価している。

さて、不安についてシェーラー自身は、生前まとまった論考を残しておらず、この遺稿のなかで自らの不安論を示そうとしたのだと思われる。彼は、「不安が（動物とは異なって）人間としての人間の根本情態のひとつであるということ、このことは、私の独自の人間学的研究がまた、私を導いていったひとつの結果である」(GW9,269) と述べて、ハイデ

ガーばかりではなく自らもまた独自に、不安を根本情態として明らかにしたのだと強調している。この人間学的な考察によると、人間の不安には四重の圏域方向（Sphären-richtung）――対象に関しては無規定であるが、圏域に関してはあらかじめ規定されている方向―― があり、次のように述べられている[55]。①人間は、衝動存在(Triebwesen)としての自らに対して、つまり内的な実在性に対して不安を抱く ――精神存在(Geistwesen)のみがこの不安を抱きうる―― 。②人間は、可能的な実在に対して、つまり自然の可能的な抵抗に対して不安を抱く。③人間は、その集団とそれの権威による抵抗に対して不安を抱く。④人間は、彼の精神が彼の態度に対置する抵抗に対して不安を抱く ――すなわちそれは、可能的な負い目に対する不安である。

たしかにシェーラーは、ハイデガーと同様に、不安の対象が無規定であることを認めているが、それでもやはり人間が不安を抱く圏域はすでに規定されていると見なし、それを内的な実在性、自然の抵抗、集団および権威による抵抗、精神にもとづく負い目、の四つに分類したのである。シェーラーの人間学は、人間の生物としての局面から精神的存在者としての局面までを包括的・統一的に把握して人間像を描こうとするものであり、したがって、人間の不安の圏域もまた、そうした観点から段階的に捉えられているのである。しかも、シェーラーのもとで実在性は「抵抗」から理解され、不安はこの「抵抗」に対する現象として理解されているのである。

また、シェーラーは不安を、「表明された生命感情（ausgesprochenes Vitalgefühl)」と性格づけている。これは、「生理学的および心理学的に等しく根源的に表明されている生命的な全状態性(vitale Gesamtzuständlichkeit)」(GW9,270) である。したがって、このような不安は、精神的な所与や感情ではないし、感情の感覚でもない。このような不安を人間は精神存在としてではなくて、生物として抱くのである。このような意味で理解された不安は、明らかにハイデガーのもとでは問題にされておらず、この点でシェーラーの不安理解とハイデガーのそれとは根本的に異なっている。そこでシェーラー自身、「私にはますます一種の生の哲学のうちへと陥ったと思われるハイデガーに対抗して、この違いが無条件に固く保持されなければならない」(Ebd.)と述べている。シェーラーの意味で不安が理解されると、動物もまた不安を抱くことになるが、シェーラーは、人間の場合には不安が「最も中心的な生の感情（das zentralste Lebensgefühl)」(Ebd.)であることを認めており、そのかぎりで彼は、ハイデガーの説に賛意を示している。

すでにふれたように、シェーラーの感情論の特徴のひとつは、「愛」の働きが強調され

ている点にあるが、それは不安の問題に関してもあてはまる。シェーラーによれば、究極的には死へと向けられた不安には、人間のうちで、しかも生物としての人間のうちで、不安から生じた「対抗者(Gegner)」がある。それが、「エロス的なもの」・「プラトンの悟性におけるエロス(Eros)」にほかならない[56]。シェーラーはエロスについて次のように述べている。

「エロスは、不安（力の衝動）およびそれにもとづいている力の渇望と超力の渇望の対抗者(Antagonist)である。それはまた、死へと方向づけられた不安になること(Sich-ängstigen)の対抗者である。」(GW2,271)

ハイデガーによると、不安の不気味さから逃れようとする現存在の自己からの逃避は、現存在を世界内部の存在者のもとへと、あるいは世人への没入へと向かわせるのであるが、この解釈にシェーラーは同意しない。彼によれば、世界内部の存在者 ―彼の表現では、世界内在(Weltimmanenz)― へと人間を向かわせるのは、不安や自己逃避ではなくて、むしろエロスなのである[57]。ハイデガーの不安論では、不安の現象のうちで現存在に対して世界が世界としてあらわにされると解釈されているのに対して、シェーラーは、「私たちに世界を開示するものは、『愛』であって、不安ではない。不安は、開示された世界圏域を前提している」(GW9,294) と述べている。

ハイデガーとはちがってシェーラーは、人間の不安にはその対抗者としてエロス（愛）のあることを説いている。このようなシェーラーにとって、不安は克服されうるものである。根本的に彼は、不安および関心(Sorge) を生命概念(Vitalbegriff)として理解しており、理性的存在者としての人間は、そのような不安と関心から解放されるとみなしているのである[58]。シェーラーは次のようにいう。

「人間はこのこと〔不安と関心を壊すこと〕が『できる。』というのも、彼は、生命中心(Vitalzentrum)であるばかりではなくて、精神中心(Geistzentrum)（人格―存在(Person-sein)）でもあり、またそのようなものとして、自ら存在する者(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、生の中心(Lebenszentrum)として第一義的にエロスであって、不安と関心はたんに生の根源的欲求の渋滞現象にすぎないからである。」(GW9,285)

このように、生物であるのみならず精神的存在者でもある人間が、生命感情のカテゴリーに属する不安から自由になるという理解の仕方は、明らかに哲学的人間学の理念にもとづくものであり、ここにシェーラーの感情論・不安論の特徴が現れている。また、人間自体

を第一義的にエロスとして理解し、不安を「生の根源的欲求の渋滞現象」でしかないとみなしている点は、いうまでもなく、不安を現存在の根本情態として性格づけているハイデガーの不安論とは、決定的に異なっている。ハイデガーの現存在分析論にしたがえば、現存在は日常的に、頽落態へと不安から逃れていることはあっても、不安から解放されることなど決してありえないのである。ハイデガーであれば、このようなシェーラーの不安論を容認するはずがなく、周知のように彼はそれ以前に、シェーラーの哲学的人間学の理念それ自体に対して批判的であった[59]。

ii）ボルノウの気分論とハイデガー

(a)ボルノウのハイデガー解釈

気分の哲学的な発見をハイデガーに負っていると考えるボルノウは、ハイデガーの情態論をうけて、1941年に『気分の本質』[60]を著した。もっとも、彼自身の探究の立場は基本的に、シェーラー以来の哲学的人間学である。

ところがボルノウは、この哲学的人間学を、「（人間的）現存在の解釈学」 ――ボルノウはこれを「ハイデガーによって幸運にも造りだされた表現」(WS,19) とよぶ―― として性格づけている。というのも、哲学的人間学は、新たな現象をつねに新たに把握することのうちで、また、人間の本質として捉えられていると思われてきたものをつねに新たに検証することのうちで、発展することができると考えられているからである。したがってボルノウによれば、文献学者がテキストを解釈しようと企てるのと同じように、「哲学は人間の生という『テキスト』を、それがまさに与えられた個々の規定のうちにあるように、解釈しようと試みる」(Ebd.)のである。こうした意味でボルノウの立場は、解釈学として理解された哲学的人間学である。

しかしもちろん、ハイデガーの「現存在の解釈学」は哲学的人間学ではなく、彼の立場からすれば、このような哲学的人間学の理念は批判されねばならない。なぜなら、哲学的であれ、すべての人間学はつねにすでに、人間とは何であるかについての特定の理解を前提しているからである。それに対して、ハイデガーにとってはまず、人間についての存在論的な本質規定を獲得することが課題であり、これを遂行するのが「現存在の分析論」にほかならない。

さて、ボルノウは、ハイデガーの方法のうちにひとつの特徴を指摘している。それは、「一群の共属する人間学的な現象の内部では、『解釈学的』な手続きの適用をそのつどひとつの事例に限定すること」(WS, 26) である。これは、気分の問題に関しても当てはまっている。つまり、それは、ひとつの選びだされた気分 ――ハイデガーの場合、不安―― を扱うことがうまくいけば、それとともに気分の普遍的な本質構造が規定されるということを意味している。ボルノウにしたがえば、ここに「現存在の分析論」と「哲学的人間学」とのちがいが認められる。つまり、前者は、生の現象の総体から人間の普遍的な本質構造を獲得するのではなくて、すでにひとつの事例で事足れりとしているのであり、他方後者は、多数の事例にもとづいて、それらの内容上の多様さにしたがって探究するのである。

さらにボルノウは、そうしたハイデガーの方法の根底に、特定の前提が潜んでいるのを見出した。そのひとつは、「多様な内容上の充溢すべてに依存しない、人間的現存在の恒常的で形式的な根本構造が存在する、という想定」(WS, 27) である。これは、気分の問題に関していえば、不安という特定の気分に即して獲得された根本構造が、その他の気分から出発した場合に到達するものと同じであるということを意味している。

こうした指摘にもとづいてハイデガーの情態論をかえりみると、どうであろうか。まずハイデガーの情態論は、あくまで存在論の問題圏のうちに位置づけられるものであり、第一義的に気分の存在論的構造とその意義を解明することが問題であった。それゆえ、気分の存在論的な性格を記述することに重点が置かれ、さまざまな気分の現象についての考察が示されているわけではない ――繰り返していうように、彼の思惟は「気分の哲学」ではないのである―― 。また、たしかに彼が『存在と時間』において、「情態」のあり方を一般化して記述する際、具体的にどのような気分を範例として、どのような手続きを経て構造一般や性格一般を取り出したのかは、必ずしも明瞭ではない。しかしながら、『存在と時間』の記述を見るかぎり、ボルノウの指摘するように情態の唯一のモデルが不安であったとは言い難いであろう。というのも、現存在を本来的な存在可能性へと連れ戻すという不安の卓越した実存論的意味は、第一義的に頽落的な被投性において現存在を開示するという情態の一般的性格とは、即座に結びつくわけではないと思われるからである。さらにまた、たしかにハイデガーは、現存在の形式的構造、したがって気分の形式的構造を想定していると考えられる。この点は、ハイデガー自身承知していたはずである。なぜなら、もとより彼は現存在の構造や気分の構造を、そのつどの内容意味を留保して形式的意味を表す「形式的告示」として示そうとしているからである。

(b)気分と感情

気分に関するボルノウの基本的な理解は、それが人間の生の最も根底的な層をなしているとみなすことである。彼は次のように述べている。

「最下位の段階として、心的生全体(gesamtes seeliches Leben)の根底に存するのは、『生命感情(Lebensgefühl)』あるいは『気分』である。それらは、最も単純で最も根源的な形式を表しており、この形式のうちでは、人間の生がそれ自身を ――しかも、つねにすでに一定に色づけられた仕方で、一定の性質をもった価値づけや立場でもって―― 知覚するのである。」(WS, 33)

このように、気分を生命感情とみなして、心的生の最下位の層として理解することは、ほぼシェーラーの哲学的人間学の理念にしたがったものであると思われる。この際、ボルノウは、飢えや渇きといった「純粋に身体的な感情」から、「本来的な意味での気分」を区別している。彼によれば、後者が前者から区別されるのは、「それが、人間全体を最低の領域から最高の領域まで等しく貫いている根本体制を表していて、この根本体制は、人間のすべての運動に特定の特有な色調を与えているということ」(WS, 33f.) による。このようにボルノウは気分を、人間全体を貫いて統制している根本体制として性格づけており、ハイデガーにならってそれを、人間的現存在の「根本情態」とよんでいる[61]。

ハイデガーのいう情態は、決して人間学的に生命感情のカテゴリーに属するものではないが、それは、あらゆる理解の働きを気分づけているという点で、たしかに現存在にとって基礎的なあり方である。情態の現象のこのような性格をうけてボルノウは、気分を根本体制とよんでいるのである。

さて、ボルノウの気分論では、「気分」の概念が「感情」の概念から区別されている。彼によると、感情は、絶えず特定の対象へと志向的に関わっているものである[62]。それに対して気分は、特定の対象をもっておらず、「それは、人間的現存在全体の状態性、色調であって、このうちで、人間的現存在自身の自我が特定の仕方で直接的に知覚されるが、それは、その外部に存するものを指し示すことはない」(WS, 35) とされている。この区別にしたがえば、例えば「恐れ」は感情に属し、「不安」は気分に属することになる。

ボルノウのもとで気分と感情とは、対象の有無のみによって区別されているわけではなく、明らかに気分のうちには、決定的な意義が見出されている。それゆえ、人間の生における気分と感情の位置づけは異なっている。すなわち、気分のみが「根本的な生の根底という層 (Schicht des tragenden Lebensuntergrunds)」(WS, 36) に属しており、他方感情

は、「そこから発展して、その上に築かれている『より高次』の働き」に属しているとみなされているのである。したがって、この両者は併存しているのではない。つまり、感情は他の精神的な働きとともに、「それらに先立って与えられている普遍的な気分根底(Stimmungsuntergrund) という地盤の上」(Ebd.)に展開されているのである。

こうした気分と感情との区別、および両者の関係規定は、ハイデガーはもとより、シェーラーにおいても見られない。すでに述べたように、ハイデガーの場合にはそもそも、これらの概念の規定が表明的には問題にされていないのである。おそらく、ボルノウが区別している気分と感情はいずれも、ハイデガーの情態概念のうちに含まれていると考えてよいだろう。その証拠に、『存在と時間』では、「恐れ」も「不安」も「情態」の現象とされているのである。

ボルノウはまた、気分の本質的な性格を、「気分(Stimmung)」という語の語義 ―特定の音に合わせる・調律するという音楽の概念が人間の心に転用されていることを表す―にもとづいて捉えようとしている[63]。つまり、彼によれば、あらゆる気分は「合致(Übereinstimmung)」である。このような意味で理解された気分は、「自己と世界との分離されない統一態」(WS,39) のうちにあり、この点にボルノウは、気分の哲学的意義を見出している。

「まさにこのことのうちに、すなわち、気分がなお、理論的な意識にとってはすでに自明である主観と客観との区別の背後へと、つまり、両者の根源的な統一態という層のうちへと、遡るということのうちに、気分の高次の哲学的意義が存している。」(WS,40)

ハイデガーは『存在と時間』のなかで、気分が生じるのは「内部」からでも「外部」からでもなくて、それは「世界－内－存在のあり方として、世界－内－存在自体から」(SZ,137)立ち現れると述べていた。これは、気分が世界－内－存在全体の統一的な現象として現出していることを捉えている。しかもこのような理解は、すでに指摘したように、ハイデガーがアリストテレスにおけるパトスを、人間の生全体の統一的な現象として解釈したことにも認められるものである。このようなハイデガーの解釈にもとづいてボルノウは、気分における内界と外界との統一について語っているのである。

すでに序章の冒頭にボルノウ自身の言葉を紹介したように、彼によれば、「気分の哲学的解明」あるいは「気分の哲学的発見」はハイデガーのおかげである。ボルノウが念頭に置いているのは、もちろん『存在と時間』における情態の探究であり、このハイデガーの

情態論から彼は、気分に関する二つの決定的な洞察を取り出している。すなわちそれは、①「気分は、必然的で不可欠の構成要素として、人間の根源的な本質に属しており、気分への依存から逃れることは、どうしてもできない」(WS,54) ということ、および②「つねに眼前にある気分というこの層が、根本的な基盤を形成しており、そこから他の心的生全体が展開され、それによって心的生がその本質において一貫して規定されている」(Ebd.) ということである。そして、このように性格づけられた気分をボルノウは、「根本気分」とよんでいる。

このような気分は、人間に対する世界および生の現れ方を規定している。換言すれば、世界と生は、つねにすでに気分のうちで特定の仕方で解釈されているのである。このことはまさに、「私たちは事実、存在論的に原則として、世界の第一義的な発見を『たんなる気分』に委ねなければならない」(SZ,138)というハイデガーの言葉のうちに集約されている。このようなハイデガーの気分理解に、ボルノウはほぼ全面的に与しているとみてよいだろう。

(c)不安論の批判

ボルノウは、ハイデガーの「現存在の解釈学」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指摘している[64]。つまり、その構築全体はもっぱら、不安という気分の事例に即して遂行されており、この事例から、人間についての本質的な規定すべてが導出されているというのである。このように不安の気分に卓越した意義を認めることは、ボルノウによると、すべての実存哲学に共通の前提であり、それが最も強く現れているのがハイデガーの場合である。

たしかにハイデガーの『存在と時間』の構成全体のなかで、不安の現象についての考察は、特別な役割を担っていると思われる。というのも、不安の現象の探究をつうじて、現存在の本来的な存在可能性（本来性）が呈示され、「現存在の分析論」の議論は、現存在の存在の意味の解明へと進められるからである。また、不安の「不気味さ」が現存在にとって根源的なものであり、これから逃れようとすることが自己逃避としての日常的な頽落であると解釈されている点には、不安を現存在の根底に据える立場が窺われる。しかし、ボルノウのいうように「現存在の解釈学」全体が、不安の気分の問題によって統制されているとは到底考えられないし、ましてそれが、実存哲学と共通の意図にもとづいているなどとはいえない。

さて、ボルノウによって実存哲学のうちに位置づけられたハイデガーの不安論は、ボルノウによると、「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いう動向をもっている[65]。それにしたがえば、日常的で自然的な生は、固有の価値をもっておらず、ただ頽落態としてのみ理解されなければならない。このような理解に対して、ボルノウは批判的である。彼によれば、例えば民族や国家というより大きな連関のうちにある生は、単純に非本来的な現存在と等置されうるものではなくて、それらは「独自で特有な内容」(WS, 80) をもっている。個々の実存が孤立化されたハイデガーの不安論では、こうした共同体関係の側面が等閑視されているのである。

ボルノウの指摘する二元論は、ハイデガーの不安論に限らず、『存在と時間』の全体をとおして認められるものである。つとに議論されているように、この本来性と非本来性との区別の根拠は、不明瞭であると言わざるをえない。本論文第Ⅰ章においてみたように、私たちは、このような区別をすでに、初期フライブルク講義における「宗教的な生の現象学」のうちに見出すことができる。ボルノウのように民族や国家などの共同体における生を持ち出すまでもなく、日常的で自然的な生が「非本来的」と決めつけられねばならない理由は、見出し難いのではないであろうか。

ボルノウのいうように、ハイデガーおよび実存哲学のもとでは、不安の気分が支配的であるのだとすれば、そこでは、いわば「ふさいだ気分」が主題になっているということができる。それに対して、ボルノウの哲学的人間学では ――それに対するたんなる補足としてではなしに―― 、対照的に「高揚した気分」が問題にされる。この「高揚した気分」として理解されているのは、快活であることや陽気であること、喜ばしいこと、幸せであることなどである。はじめに確認したように、彼によると哲学的人間学は、多様な事例を探究することをひとつの課題としており、したがって『気分の本質』では、そうした「高揚した気分」もまた取り上げられているのである。しかし、こうした「気分の哲学」は、ハイデガーにとってはもはや問題圏外のことであった。

第 III 章
現存在の形而上学と根本気分論
――『存在と時間』以後――

1927年の『存在と時間』の公刊後ハイデガーの思惟は、1930年あたりを境に大きな変化をみせている。これが、一般に「転回（Kehre）」とよばれている事態である[1]。そして、概ねこの「転回」までの時期における思惟を私たちは、「ハイデガーの前期思想」とよびならわしている。この時期では、現存在の分析論、つまり基礎的存在論にもとづいた探究が行われており、本論文はこのようなハイデガーの思惟をテーマとしている。

さて、このいわゆる前期思想を通覧するとき、注目に値する点のひとつは、『存在と時間』以後から「転回」までのあいだにみられるハイデガーの思惟の動向である。それは、いまだ「転回」に到ってはいないものの、それでもやはり、それまでの現象学的・解釈学的な探究のあり方とは、明らかにその趣を異にしている。つまり、この時期には、ことさらに形而上学が問題にされるのである。ハイデガーは基本的に、哲学を形而上学の意味で理解しており、この形而上学を基礎づけることを課題としているといってよい。しかも彼は、カントにしたがって形而上学を人間の本性に属するものとみなしており、このような形而上学を現存在のあり方そのものとして規定しているのである。こうして、「現存在の形而上学」という理念が呈示されることになる。

このようにハイデガーの思惟の動向には変化が見られるが、この変化ののちにもなお私たちは、「気分」への論及を見出すことができる。すなわち、存在論 ――ハイデガーの形而上学―― において、存在に対する第一義的な関わりは「不安」に求められ、また、形而上学としての哲学の始まりは、「退屈」の喚起に求められているのである。しかも、こうした気分のいずれもが、「根本気分」として特徴づけられている。つまり、哲学 ――存在論・形而上学―― は、「根本気分」との関わりのなかで構想されているのである。このような特異な構想について考察することが、本章の課題である。

そこで本章では、まず「現存在の形而上学」の理念とハイデガーの思惟の動向とを捉え（第Ⅰ節）、次いで存在問題における不安の意義（第Ⅱ節）、哲学することの始まりと退屈の喚起との関わり（第Ⅲ節）について考察する。そして最後に、根本気分にもとづく哲学の構想のその後の展開のあり方を見る（第Ⅳ節）。

第1節　「現存在の形而上学」の理念と有限性の問題

なるほど一見したところでは、『存在と時間』以後のハイデガーはことさらに「形而上学」について語っており、その点は『存在と時間』における思惟の動向とは異なっているように見受けられる。しかし、彼の哲学のプログラムを鑑みると、そのような思惟の動向は、決して『存在と時間』以来の軌道を外れたものではないということができる。どのような意味でこのように理解すべきなのかを、私たちはまず確認する。

それでもやはり、ハイデガーがことさらに「形而上学」について論ずるのは、ひとつの変化であるにちがいない。そこで私たちは、このような彼の思惟の根本的な動向を改めて問いなおしてみなければならない。そうすれば同時に、ハイデガーの思惟にとっての新たな問題系のあり方が、おのずと明らかになってくるはずである。こうして私たちは本節において、形而上学の問題圏のうちで「気分」がどのような意味を担っているのかを問う。

i）『存在と時間』と形而上学

周知のように、現在私たちが一般に手にしている『存在と時間』は、当初構想されていたものが未完成に終わった作品である。それは、第1部第2編で途切れていて、第1部第3編以降が書かれていない。その公刊後しばらくは、続編の刊行が予定されていたらしいが、それは最終的に断念され、『存在と時間』は現在のかたちをとることになった[2]。

私たちがここで問題にする1927年から1929年の時期は、ちょうど『存在と時間』の続編が「中断」されていた期間に属している。この間ハイデガーは、『存在と時間』の続編に相当する内容を、講義ないし著作のかたちで示そうとしていた。それは例えば、1927年夏学期講義「現象学の根本問題」であり、1929年の『カントと形而上学の問題』である[3]。ハイデガーにしたがえば、そこにみられる思惟は、『存在と時間』との関連のうちで遂行されているものとして理解されねばならない。

そこで私たちは、『存在と時間』の試みの出発点と目標、言い換えれば、そのプログラムを思い起こしてみる必要がある。そもそもハイデガーの思惟の道の端緒には、「形而上学の主導的な問い」があった[4]。つまりそれは、存在者とは何であるのか、存在者はその存在においていかに捉えられるべきであるのか、存在のもつ多様な意義の統一性はいかに

して思惟されるべきであるのか、という問題である。ことに『存在と時間』では、「存在の意味への問い」を仕上げることが試みられる。つまりそこでは、存在を存在として規定するための超越論的地平が、その本質へと向かって問いかけられるのである。言い換えれば、『存在と時間』という表題が示しているように、「時間」がいかにして「存在」の意味として捉えられるのかという問いが展開されるのである。そこでまず、前存在論的ながらも存在についての理解 ──存在理解── をもっている現存在の存在体制が分析された。しかし、『存在と時間』の試みは、この実存論的分析論を「存在の意味」（時間）の方から根拠づけるには到っておらず、『存在と時間』は「中断」されることになった。

したがって、『存在と時間』の「続編」の試みは、現存在の実存論的分析論を「存在の意味」、つまり「時間」にもとづいて根拠づけようとするものであり、それはあくまで、ハイデガーの思惟の道の端緒に開かれた「形而上学の主導的な問い」の問題圏のうちにある。その意味では、『存在と時間』以後ハイデガーが「形而上学」について語ることは、決して奇異なことではない。ましてや、ペゲラーのように『存在と時間』自体を「形而上学の基礎づけ」と性格づけるならば[5]、なおさらである。

もっとも、『存在と時間』の出発点に「形而上学の主導的な問い」が存するからといって、それ以後の思惟の動向が一貫しているというわけではない。この点に関して、ここでは次の二点を指摘しておきたい。そのひとつは、シェーラーの哲学的人間学の試みに対する問題意識がもたらした影響であり、しかもこれは、気分問題へのハイデガーの関わりに端を発したものである。つまりハイデガーは、すでにふれたように、「情緒的な生」を扱ったシェーラーの現象学、およびその後の哲学的人間学に関心を抱き、そのような「人間への問い」がどのようにして「存在の問い」 ──形而上学的思惟の反復の試み── に属するのかを問題にするようになったのである[6]。こうした問題意識は、例えば『カント書』のうちで表明的になっている[7]。

もうひとつの点は、ことさらに「形而上学」の概念が用いられ、逆に「現象学」・「解釈学」の概念がすっかり影をひそめてしまったことであり、このことは、ハイデガーの思惟の根本的な動向の変化を暗示しているといってよい。初期フライブルク講義以来、「哲学」の概念のもとで理解されてきたのは「現象学」・「解釈学」であったが、いまや「哲学」として理解されるのは「形而上学」である ──しかし、いずれにせよハイデガーにとって「哲学」は「存在論」であるということに変わりはない── 。象徴的な事例を挙げれば、ペゲラーによると、1929年の講演『形而上学とは何か』は「現象学との訣別」を意味

している[8]。

ii）「現存在の形而上学」の理念と基礎的存在論の構想

『存在と時間』第2部との関連において書かれたとされる『カントと形而上学の問題』（1929年）では、その冒頭において、すでに『存在と時間』のうちで示されていた「基礎的存在論」の構想が次のように述べられている。

「基礎的存在論とは、有限な人間存在の存在論的分析論であり、それは、『人間の本性に属している』形而上学に対する基礎を準備するはずである。この基礎的存在論は、形而上学の可能化のために必然的に要求された、人間的現存在の形而上学である。」(GA3, 1)

ここで示された基礎的存在論の構想は一見したところ、『存在と時間』におけるそれとは異なっている。『存在と時間』によれば、現存在の存在体制・存在の意味を問う実存論的分析論が、存在一般の意味を問う存在論の基礎をなすものとして基礎的存在論とよばれており、それは「現存在の現象学」として遂行されるものであった[9]。それに対してここでは、基礎的存在論は「形而上学」の基礎をなすものであり、しかもそれは、「現存在の形而上学」であるとされている。たしかにこの違いは、たんに表現上のことであるともいえよう。つまりそれは、存在の意味を問う試みを「存在論」とよぶか「形而上学」とよぶかの相違にすぎないという見方である。たとえそうであるとしても、しかし、ハイデガーがここで敢えて「形而上学」の概念を持ち出し、「形而上学に対する基礎を準備する」という意図を示している点にはやはり、それ相応の意義を認めなければならない。つまり、この『カント書』のなかでハイデガー自身が述べているように、彼にとっての課題は「形而上学の基礎づけ」にあったのであり[10]、表明的に彼は、形而上学の問題圏に踏み込んでいるのである。しかも、ハイデガーはもはや、この基礎的存在論を「現存在の現象学」とは性格づけておらず、「現存在の形而上学」とよんでいる。このことは、ペゲラーのいうように「現象学との訣別」を意味しているとともに、形而上学の問題圏へと立ち入るというハイデガーの思惟の動向を象徴的に示しているといってよい。

さて、ハイデガーが新たに呈示した「現存在の形而上学」という理念は、二重のことを意味している。すなわち、「現存在の形而上学」とは、「現存在についての形而上学」で

あるとともに、「現存在として必然的に生じている形而上学(die als Dasein notwendig geschehende Metaphysik)」(GA3,231)である。つまりハイデガーは、現存在に関する形而上学的思惟ばかりではなく、人間的現存在が存在者へと関わる際に必然的に「現存在」として生じている出来事 ——これを彼は「根本生起」(GA3,242)ともいう—— 、換言すれば、形而上学の遂行それ自体をも、「形而上学」として理解しているのである。こうした「現存在の形而上学」の理念にみられる二重の意味づけの仕方は、すでにみたように、ちょうど初期フライブルク講義にみられた「事実性の解釈学」のそれと等しい[11]。

このような「現存在の形而上学」は、形而上学の問題圏のうちで、「形而上学の基礎づけ」という課題のもとにあり、現存在の存在体制を解明しようとするものである。そこでハイデガーは、次のように述べている。

「現存在の存在体制の解明は存在論である。そのなかに、形而上学の可能性の根拠 ——その基礎としての現存在の有限性—— が置かれるべきであるかぎり、その存在論は、基礎的存在論とよばれる。」(GA3,232)

このように規定された基礎的存在論は、ハイデガーのもとで、「現存在の形而上学」の第一段階として位置づけられている。

ハイデガーは『カント書』の終わりで、このような基礎的存在論のプログラムを示している[12]。それによると、現存在の根本体制として「関心(Sorge)」を取り出すことがその第一段階であり、決定的な歩みは、この「関心」を「時間性(Zeitlichkeit)」として解明することである。つまり、基礎的存在論の目標は、現存在を「時間性」として解釈することにある。言うまでもなく、これは『存在と時間』における基礎的存在論の構想にほかならない。『存在と時間』以降ハイデガーの思惟は、表明的に形而上学の問題圏のうちで動くことになるが、基礎的存在論として遂行される探究の内容それ自体は、『存在と時間』における現存在分析論を踏襲したものとみなしてよいのである。もっとも『存在と時間』の「続編」の試みは結局、周知のようにいずれも完遂されることはなかった。

とはいえハイデガーは、「現存在の形而上学」の理念を呈示することをつうじて、「哲学すること(Philosophieren)」のあり方、および彼の意図を明確にした。それは、次の言葉のうちに表されている。

「基礎的存在論のうちで形成されるべき現存在の形而上学は、すでにある学科の枠内でひとつの新しい学科として要請されているのではなくて、そのうちで知らされるのは哲学することは現存在の表明的な超越として生じるのだという洞察を喚起することへ

の意志である。」(GA3,242)

ハイデガーは、「哲学すること」を「現存在の表明的な超越」、つまり形而上学の遂行として理解しているのであって、彼の「現存在の形而上学」という理念は、そのような哲学理解を喚起しようとするものなのである。

ⅲ）現存在の有限性と気分の問題

『カント書』以降ハイデガーは表明的に、「形而上学の基礎づけ」という課題に取り組んだ。彼によれば、「全体としての存在者(das Seiende im Ganzen) への問い」に先立って問われるのは、「存在者そのもの(das Seiende als ein solches) への問い」であり、この問いにおいて問われているのは、「存在者の存在 (das Sein des Seienden)」にほかならない[13]。このような「存在者の存在への問い」が、ハイデガーのいう「存在の問い(Seinsfrage)」である。つまり、「存在者とは何か(ti to on)」という問いのうちには、より根源的な問いとして、「存在とは何を意味するのか」という問いが存しているのである。さらに、「存在者そのものへの問い」 ――つまり、「存在者の存在への問い」・「存在とは何を意味するのか」という問い―― は、「どこから存在が捉えられるのか」というより根源的な問いへと戻されねばならない。このように存在を概念的に把握する可能性が問われるとすれば、問われているのは、私たち人間が理解している存在 ――「存在理解」のうちで理解されている存在―― を概念的に把握する可能性である。したがって、存在者の存在を問う「存在の問い」は、「存在理解」の本質への問いへと遡ることになる。こうしてハイデガーのもとで「形而上学の基礎づけ」という課題は、「存在理解」の可能性の解明という問題へと変貌する。

さて、ハイデガーは、人間が「存在者のただなかにある」というあり方を、「実存」として理解している[14]。彼の理解にしたがえば、私たち人間は、存在者のただなかにあってそのつど一定の存在理解をもっており、この存在理解にもとづいて実存が可能になっているのである。逆に言えば、実存とともに、「存在者の全体への進入(Einbruch in das Ganze des Seienden) 」(GA3,228) という事態が生じているのである。このようなことからハイデガーは実存を、「存在者そのものへと差し向けられていること(Angewiesenheit auf Seiendes als ein solches) 」(Ebd.)として理解する。このような意味で理解された

実存は、存在者へと委ねられていることとして、一種の事実性・受動性を表していることになるであろう。

言い換えれば、実存が存在理解にもとづいてのみ可能であるということは、実存が人間の「有限性（Endlichkeit)」を表しているということにほかならない[15]。つまり、存在理解は人間の実存を一貫して支配しているのであって、その意味でそれは、「有限性」の根拠として理解されねばならないのである。このことを「現存在」の観点からみてみると、人間は存在理解にもとづいて「現(Da)」という開けであり、この「現で－在ること（現－存在）」とともに、「存在者の全体への進入」という事態が生じている。このような現存在は、それが存在理解にもとづいてのみ可能であるという意味で有限性のあり方である。こうしたことにもとづいてハイデガーは、「人間よりも根源的であるのは、人間における現存在の有限性である」(GA3,229）と述べている。

以上のようにハイデガーは、「形而上学の基礎づけ」という課題のもとで、「存在の問い」を「存在理解」の問題へと還元して、しかもこの「存在理解」という事実を、人間的現存在の「有限性」の根拠として解釈した。こうしていまや、現存在の「有限性」という概念が、「形而上学の基礎づけ」の問題圏の根底に見出されたのである。

それでは、このような現存在の有限性はハイデガーのもとで、どのような事柄として理解されているのであろうか。ハイデガーによると、すべての企投 ――すなわち理解の働き―― は、「被投的(geworfen)」である[16]。つまり、現存在と存在者との交渉における企投は、「全体としての存在者へと差し向けられていること」によって規定されているのである。「現存在の形而上学」の理念のもとでハイデガーは、このように現存在ないしその企投が「全体としての存在者へと差し向けられていること」を、現存在の「被投性」として理解している。彼の理解にしたがえば、この被投性が人間の現存在を一貫して支配しているのであって、このことは、まさに「頽落」のうちで、すなわち、日常性において存在者との交渉に没入していることのうちで、表明的になっている。現存在の被投的企投は、現存在が存在理解を必要としていること、つまり実存が存在理解によってのみ可能になるということにもとづいており、その点でこの企投は有限性のあり方として理解されなければならない。したがって、現存在の頽落というあり方が周囲世界の存在者との交渉に没入した企投であるとすれば、そのような頽落は、被投性の意味で理解された現存在の有限性という性格を示すものなのである。

すでにみてきたようにハイデガーは、初期フライブルク講義において、事実的な生（現

存在）の事実的なあり方を「事実性」として捉え、この「事実性」を『存在と時間』ではより限定的に「被投性」として規定した。この「被投性」は、「現(Da)」という開示性へと委ねられていることとして、「委ねられていることの事実性」を意味している。いまやハイデガーは、『カント書』における「現存在の形而上学」のうちで、このような現存在の被投性を、「全体としての存在者へと差し向けられていること」として理解しようとしている。これは、現存在が「現」へと委ねられているということを、ことさらに「形而上学」の視点から、「全体としての存在者」に対する関係として捉えなおしたものである。そのかぎりで、いずれの「被投性」概念の内実も、現象としては同じ事態を指していると理解してよい。そしてこのような被投性は、さらに「現存在の形而上学」において「形而上学」の問題性として理解されるならば、「有限性」として解釈されるのである。

このように、「現存在の形而上学」において現存在の被投性が「有限性」として理解されるとすれば、現存在の「情態」（気分）のうちで開示されるのは、この「有限性」にほかならないはずである。その意味で私たちは、「気分」を「有限性」の現象として理解してよいであろう。なるほどハイデガーは『カント書』のなかで、この点を明言してはいない。しかし彼は、理解あるいは企投を「超越」の観点から問題にすることよりも、それらの働きと「情態」・「被投性」との統一性を解明することの方が肝要だとして[17]、企投の被投的性格（被投性）を取り出し、それを「有限性」として解釈したのであるから、私たちは上述のように理解してよいと思われる。しかも、ハイデガーのこうした解明の方向には、「情態」・「被投性」の問題を重視するという思惟の動向が認められる。

また、それゆえにこそハイデガーは、超越を解釈することに先立って、「不安」を「決定的な情態」として取り出すことを試みようとするのである[18]。彼によれば、「不安」は「存在問題の観点」から決定的な性格をもつとされているが、『カント書』ではこのような不安解釈の要点が示されたに過ぎず、その具体的な内容は、後の『形而上学とは何か』のなかで述べられることになる。しかし、いずれにせよ私たちは、「現存在の形而上学」のうちでもなお、「情態」（気分）の問題へとより優先的に眼が向けられているということを理解することができるのである。

私たちが推論したように、現存在の「情態」（気分）が「有限性」を開示するあり方であるとすれば、この「有限性」が「存在理解」によって根拠づけられるものとして形而上学の根本問題であるかぎり、そのような「情態」（気分）はやはり、形而上学の問題圏において決定的な意義をもっているにちがいない。したがって、ハイデガーの「現存在の形

而上学」の理念のもとでもまた、「情態」（気分）の問題は重要な位置を占めているということができる。

第II節　存在問題と不安の気分

私たちは、「現存在の形而上学」の理念のもとでもまた、「気分」の問題がひとつの重要な意義をもっているということを確認した。このような問題連関においてハイデガーは『カント書』のなかではごく簡単に、「不安」の気分が存在問題の観点から問題になるということを指摘していた。

存在問題と不安の気分との関わりが主題的に取り上げられるのは、『カント書』の公刊と同じ年（1929年）に行われた講演『形而上学とは何か』[19]においてである。この講演では、形而上学の問題圏のうちで、「不安」という気分のもつ哲学的意義が積極的に認められているということができる。

先の『存在と時間』にしたがえば、不安は根本情態として、現存在にその本来的な存在可能性を明らかにするという、卓越した実存論的意義をもつ情態（気分）であった。そのような不安の情態がいまや『形而上学とは何か』において、新たに存在問題の観点から取り上げられているのである。そこで本節では、不安の気分が存在問題の観点からどのように捉えられているのか、また、不安の気分は存在問題にとってどのような意義をもっているのか、を問う。

i）「無」の問題系

『形而上学とは何か』のなかでハイデガーはまず、学のあり方を、世界関係(Weltbezug)、人間の態度(Haltung)、存在者全体への進入(Einbruch)という三つの観点から説明した。それによれば、すべての学を支配している「世界への関係」が、学に存在者を求めさせており、このような存在者に対する世界関係は、人間の実存の自由に選ばれた態度によって導かれている。しかも、人間が学を「行う（Treiben)」ということのうちでは、存在者の全体への進入が生じているのである[20]。そこでハイデガーは、次のようなテーゼを示した。

「世界関係が向かう先は、存在者それ自体であり、――そして、その他の何ものでもない(nichts)。

すべての態度がその導きを得るところは、存在者それ自体であり、――そして、それ

以上の何ものでもない(nichts)。

進入において生じている研究的な対決が関わっているのは、存在者それ自体であり、

——そして、それを越えた何ものでもない(nichts)。」(WM,26)

ここに示されているように、学において問題になっているのは、もっぱら「存在者(Seiendes)」であり、それ以外の「何ものでもない(nichts)」。そこでハイデガーは、「このような無(Nichts)に関してはどうなのか」(Ebd.)と問う。実際のところ、学は無について何も知ろうとしていない。ところが、上記のように学の本質を規定しようとする場合には無が引き合いに出されることになるのである。こうして、ハイデガーの問いは、ことさらに「無」へと向けられることになる。

さしあたり「無」とは、「存在者の総体の否定(Vernichtung der Allheit des Seienden)」(WM,28)として考えられるものである。この場合、無が知られるためには、存在者の総体があらかじめ与えられていなければならない。しかし、有限な存在者である私たち人間は、総体としての存在者の全体に近づくことはできず、せいぜい存在者の全体を理念において思惟することができるだけである。つまり、私たちは、存在者の全体という理念の否定として想像された、無の形式的な概念を獲得することはできるが、決して無それ自体を得ることはできないのである。しかしまた、無は「何ものでもない」のであり、「想像された無」といわゆる「本来的な無」とのあいだに、相違は存在しえない。そもそも本来的な無それ自体などというのは、「存在している無」という矛盾した概念である。このように、悟性に則って考えるかぎり、無の探求は行き詰まることになる。こうした事情をハイデガーは、「悟性の異議申し立て」が無の探求を阻むこととして理解している[21]。

それに対してハイデガーは、無の探求の正当性は「無の根本経験」をつうじてのみ証明されうると考えた。そこで、問題になるのは、この「無の根本経験」がどのような経験であり、それはどのようにして可能になるのか、という点である。

ii）不安の気分と無の根本経験

ハイデガーのいうように、有限な存在者である私たち人間は、存在者の全体を「捉えること(fassen)」はできない。そこでハイデガーは、その一方で私たち人間が、全体としてあらわにされている存在者のただなかにいるという事実に着目した。つまり、人間的現存

在にとって「存在者の全体を捉えること」は原則的に不可能であるが、「全体としての存在者のただなかにあること(Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen)」(WM,30)は、つねに現存在において生じていることなのである。このことは、現存在がつねに全体としての存在者のただなかで、然々に気分づけられているという仕方で存在していることを指している。そしてそれは、『存在と時間』のなかで「情態(Befindlichkeit)」という実存論的概念によって名づけられていた現象にほかならない。こうして、現存在のそのつどの気分（情態）によって全体としての存在者があらわにされている、とみなされるのである。

このような仕方でそのつどの気分が全体としての存在者をあらわにするということ自体を、ハイデガーは、「私たちの現－存在の根本生起」(WM,31）として理解している。つまり、私たち人間が「現－存在（現で在ること）」として在るかぎり、つねにそのつどの気分をつうじて、全体としての存在者があらわになるというという事態が生じているのである。この出来事それ自体は、すでに『存在と時間』のなかで解明されていたことであり、それがここでは、表明的に形而上学の概念性にしたがって表現されているのである。『存在と時間』の分析によれば、情態（気分）はその第三の本質性格として、現存在の世界開性(Weltoffenheit）を構成しているということであった[22]。すなわち、現存在がつねに情態というあり方 ――世界のなかで然々に気分づけられているという在り方―― をしていることによって、現存在には世界が開かれていて、世界内部の存在者が現存在に関わってくることが可能になると解釈されていたのである。

このようにハイデガーは、存在問題に関して、「全体としての存在者」への接近可能性として、人間的現存在の「気分」というあり方を取り上げた。というのも、彼によると、そのつどの気分のうちでは、全体としての存在者が ――概念によって把捉されているわけではないものの―― あらわになっていると考えられるからであり、しかも、そのような気分の開示の働きは、人間の「現－存在」にとって根本的な出来事として理解されるからである。

さてそこで、人間が無の前へともたらされるような気分が、はたして人間の現存在のうちで生じているのかどうかが問題になる。『形而上学とは何か』においてハイデガーは、そのように人間が無の前へともたらされるという出来事は、不安という「根本気分」においてのみ可能であると考えた[23]。先の『存在と時間』における「現存在の現象学」のうちで、現存在の不安という情態（気分）のなかに無の概念が見出されたのだが、『形而上学

とは何か』における形而上学・存在問題の圏内では、そのような不安の気分における「無の根本経験」がクローズアップされるのである。

不安の気分における「無」という概念は、第一義的には、『存在と時間』の場合と同様に、不安の対象の無規定性、あるいは規定の不可能性にもとづいている。すなわち、不安の対象は、あれこれのもの ―世界内部の存在者― ではナイモノ(Nichts)だということである。そして、不安においては、「すべての事物と私たち自身は、無関心さ(Gleichgültigkeit) のうちへと沈み込む」(WM,32) といわれており、このことは、周囲世界の存在者 ―手許存在者や共現存在としての他者― が現存在にとって無意義なものとなってしまい、世界が無意義性の性格をもつにいたることである。このような事態をハイデガーは、全体としての存在者の「退去(Wegrücken) 」とよんでいる[24]。不安のうちでは、このような全体としての存在者の退去が私たちに迫ってくるのであって、そこにはもはや何の拠り所も残されてはいないのである。つまり、「ただ残っていて、私たちを襲ってくるのは、 ―存在者の滑落においては― この『なにもない(kein)』である」(WM,32) 。『形而上学とは何か』では、とくにこのような意味において、「不安は無を明らかにする」(Ebd.)といわれている。その点で、不安における無の概念は、『存在と時間』の場合よりも明確に、不安という気分の本質的な契機として取り出されているといってよい。

不安のなかでは、全体としての存在者が無関心のうちへと沈み込む ―退去する― とみなされている。それは、いうなれば周囲世界の存在者が全体として、現存在にとって無意義なものと化してしまうということであるが、このような出来事は、どのような意味をもっているのだろうか。『存在と時間』によると、それは、不安における無および世界の無意義性の経験とともに、世界が世界性の点であらわにされる ―世界が世界として開示される― ということである。これは、それまで存在者を有意義なものとして出会わせていたところの全体性ないし場としての世界そのものが、かえって浮かび上がってくるということだといえる。他方『形而上学とは何か』では、「それらの退去それ自体において、それらは私たちのほうを向く(zukehren)」(WM,32) といわれており、これは、全体としての存在者が退去するという出来事そのこと自体をつうじて、その退去してゆく全体としての存在者がそのようなものとして、かえって指し示されるということである。『存在と時間』において現存在の実存論的分析論の観点から「世界そのもの」として捉えられていた事柄が、『形而上学とは何か』における存在論 ―形而上学― の問題圏では「全体としての存在者」として捉えなおされているのだとすれば、この両者ではやはり、内容的には

同様の解釈が示されているということになる。

不安の気分において、「世界そのもの」ないし「全体としての存在者」が明らかになるのは、上述のように無の現出にもとづいている。『形而上学とは何か』においてハイデガーは、そのような無のあり方を次のように捉えた。

「この無は、自己へと動くのではなくて、本質的に拒否的(abweisend) である。しかしこのような自己の拒否は、そのものとしては、沈み込んでゆく全体としての存在者を滑落させつつ指し示すこと(entgleitenlassendes Verweisen) である。」(WM,34)

つまり無は、それ自身がことさらに表明的に際立つのではなく、むしろそれ自身は背景にとどまるという仕方で、逆に、いわば抜け落ちてゆく全体としての存在者を照射するのである。このような無が、不安のうちで現存在に迫ってくるのである。ここにみられる「全体として拒否しつつ、滑落する全体としての存在者を指し示すこと」をハイデガーは、無の本質として理解し、それを「無化(Nichtung)」(WM,34) とよんだ。

存在問題の圏域においてハイデガーは、人間の現存在に固有の「気分」というあり方を探究の着始点とした。とりわけ「無」の問題に関しては、人間が無の前にもたらされるという出来事、すなわち「無の根本経験」は、不安という「根本気分」において可能であるとみなされている。すでに『存在と時間』のなかで、現存在にとって実存論的に根本的な情態（気分）として性格づけられた不安という気分に、いまや『形而上学とは何か』における形而上学・存在問題の問題圏のうちでは、「無の根本経験」を可能にするという決定的な意義が見出されているのである。

ⅲ）不安における無と現存在の超越

不安における無の本質的な働きは、存在者(Seiendes)を無(Nichts)に対する他者として際立たせることだとみなすことができる。その意味でハイデガーは、「不安の無の明るい夜のうちではじめて、存在者そのものの根源的な開性、すなわち、存在者があるのであって無なのではない、ということが生じる」(WM,34) と述べているのである。そして、このような無の働きをとおして存在者が存在者として立ち現れることによって、人間的現存在は、存在者に出会い、それに関わることが可能となる。したがって、人間が「現－存在」として、事実的に存在者と関わっていることの根底には、つねに無の働きが存すると考え

ねばならない。それゆえ、ハイデガーによれば、「現－存在とは、無のうちへ入れられて保たれていること(Hineingehaltenheit in das Nichts)である」(WM,35)。しかも現存在は、そのように無のうちへと自己を置き入れて保つということによって、無の他者である「全体としての存在者」を越え出ていることになり、このことをハイデガーは、「超越」とよんでいる[25]。このような意味で無の概念は、超越の可能性の根拠としての意味をもっているということになる。

もっとも、無の概念が超越の、したがって存在者との関わりの可能性の根拠であるとはいえ、不安の気分ではもはや、周囲世界の存在者との関わりは現存在にとって問題ではない。むしろ、不安の無が表明的に現出するのであれば、存在者との関わりの可能性は失われることになる。つまり不安の気分では、現存在の日常的な態度 ―頽落― は不可能なのである。それでは、超越の可能性の根拠としての無は、日常性においてはどのように機能しているのであろうか。

ハイデガー自身述べているように、彼のいうような根源的な不安は、まれな瞬間にしか生じない。現存在が日常的な頽落態のうちにあるときには、現存在は無から遠のいているのである。すなわち、無をあらわにする根源的な不安は、現存在のうちではさしあたり抑制されているわけである。ただしハイデガーによれば、根源的には不安のみが明らかにするような無が、現存在のうちで非表明的な仕方で働いていることは、現存在がたいてい、「憎悪(Verabscheuen)」や「自制 (Entbehren)」といった「無化する態度(nichtendes Verhalten)」をとっているということによって証示されている[26]。根源的な不安の可能性は絶えず現存在のうちに存しているのであって、さしあたりそのような不安は隠されているのである。したがって日常的には、このような「隠された不安」にもとづいて、現存在は無のうちへと自己を置き入れて保ち ―超越して― 、存在者に関わっているということになる。

このように、現存在が無のうちへと自己を置き入れて保つということは、現存在において絶えず生じている出来事であるとみなされねばならない。ハイデガーは『カント書』のなかで、このことは「すでに存在するもののただなかで或る情態でいること(Sichbefinden inmitten des schon Seienden) すべての根底に存する」(GA3,238) と述べている。すなわち、このような解釈にもとづくならば、無を現出させる不安の気分 (情態) は、現存在の他のあらゆる気分 (情態) に先立っていることになる。このことは、『存在と時間』の実存論的分析論のなかで、不安の不気味さが現存在により根源的に属していると解釈さ

れていることに合致しているといってよい。ここでより明確に示されているように、不安の気分（情態）は、諸々の気分のたんなる一事例なのではなくて、絶えずそれらの根底にあって、まれな瞬間にのみ表明的になるものであり、この意味でそれは「根本気分」とよばれるべきものである。

以上にみてきたように、不安の気分のうちに見出される無は ──表明的にせよ、非表明的にもせよ── 、人間的現存在が全体としての存在者を越え出ること（超越）を可能にする契機として働いている。その点で、無の概念が明らかにされるところの不安の気分は、存在論ないし形而上学の問題圏内で、卓越した意義をもっているのである。ところで、超越、つまり存在者を越え出てゆくことは、現存在にとって本質的なことである。そのように越え出るということを、ハイデガーは「形而上学それ自体」であると理解している。その意味で彼は、「形而上学は現存在における根本生起である。それは現存在それ自身である」（WM, 41）と述べており、これは当時の彼の思惟の動向を明確に特徴づけているといってよい。

*

私たちは、ハイデガーの思惟の展開 ──現存在の「現象学」から「形而上学」へ── のうちに、彼の不安の概念を追うことができる。それは、前者では、現存在の存在の全体性を捉えることのできる現象的地盤として取り上げられ、現存在に対して本来の存在可能性を明らかにするという実存論的意義をもっていることが示された。それはまた、後者では存在問題の探究の手がかりとして扱われ、現存在の超越を可能にする無を現出させるという形而上学的意義をもつことが認められたのである。

このような不安の概念は、あくまで統一的なものであり、いわばパースペクティヴの違いによって強調される局面が異なるのである。それは、なかんずく無の意義の解釈によるといってよいだろう。「現存在の現象学」では、不安の無にもとづく現存在の個別化が問題になっていたのであり、他方「現存在の形而上学」では、現存在が無のうちに自己を置き入れて保つことが超越にほかならないといわれたのである。こうした意味で、ハイデガーにおける不安の概念は、たんにキェルケゴール以来の実存哲学のそれにとどまるものではない。

第Ⅲ節　哲学と根本気分としての退屈

形而上学あるいは存在問題の探究の連関においてハイデガーが、気分 ――とりわけ不安の気分―― にひとつの重要な意義を認めているということは、すでにみてきたとおりである。この点は、この1920年代末における彼の思惟の根本的な動向をかたちづくるものとして理解してよい。

こうしたハイデガーの思惟の動向は、 1929/30年冬学期講義「形而上学の根本諸概念。世界－有限性－孤独」のうちで、より明確に確認することができる。というのも、この講義では、形而上学、すなわち哲学が気分との緊密な関係にあるということについて論じられ、哲学のための根本気分が問題にされているからである。しかもハイデガーは、そのような根本気分を喚起することの重要性を説いているのである。

当該の講義においてとくに問題にされているのは、「退屈」という気分である。ハイデガーによると、この退屈こそが今日的な現存在の根本気分であり、本来的な「深い退屈」を喚起することが求められている。しかし、哲学の根本気分が退屈であるとは、一見したところじつに奇妙なテーゼである。これは、いったいどういうことを意味しているのであろうか。

本節では、とくにこの講義に関して、ハイデガーのもとでどのように哲学が気分との連関のうちで構想されているのかを捉え、哲学の根本気分としての退屈とはどのような気分であるのか、またそれはどのような意義を担っているのか、という点について考察する。

ｉ）哲学と気分

「形而上学の根本諸概念」の講義においてハイデガーはまず、「哲学は本来、郷愁(Heimweh)、つまり、どこでも故郷に居たいという衝動である」というノヴァーリスの言葉[27]を解釈した。それによると、「どこでも故郷に居る (überall zu Hause sein)」とは「いつでもとくに全体のうちに(im Ganzen) いる」ということであり、このような「全体のうちに」ということ、つまり「全体として」ということで考えられている全体が、「世界」である[28]。しかもハイデガーによれば、私たちはこのような「全体として」への途上にあり、いわば私たち自身が「途上 (Unterwegs)」・「移行(Übergang)」であって、私た

ちは「或るものでも他のものでもない(Weder das Eine noch das Andere)」(GA29/30,8)のである。この「…でも…でもない」ということ(Weder-Noch)における動揺(Unruhe)をハイデガーは、「有限性 (Endlichkeit)」として理解した[29]。このような有限性は、私たちの存在の根本様式であり、私たちが本来それであるものになろうとするのであれば、私たちはこの有限性を放棄するのではなく、それを守らなければならない。このように有限性を守ることは、ハイデガーによると、私たちの最も内的な「有限化 (Verendlichung)」にほかならない。しかし、この有限化のうちで遂行されるのは、人間をその現存在へと「個別化(Vereinzelung)」することであって、このような個別化を彼は、世界への近さへと達する「孤独化(Vereinsamung)」として理解している[30]。こうしてハイデガーは、形而上学としての哲学が要求する問いとして、「世界とは何か」、「有限性とは何か」、「孤独化とは何か」という三つの問いを立てたのである。

形而上学としての哲学は、この三つの問いへと「正しい軌道をひらくような道の探究」であり、そのためには「概念把握(Begreifen) のハンマー」、すなわち諸概念 ——しかも独特な諸概念—— が必要とされる[31]。では、このような独特な諸概念はどのようにして獲得されるのだろうか。そこでハイデガーは、「諸概念が把握すべきものによって私たちがまず摑まれていないならば、私たちがとりわけこれらの諸概念とその概念の厳密さとを把握してしまうことは、決してないであろう」(GA29/30,9) と述べている。これは、概念が把握すべき事柄によって私たち問う者が「摑まれていること (Ergriffenheit)」、つまり私たち問う者の「感動」が、哲学的な概念把握のための決定的な契機であることを示している。ところで、このような「感動」はまさに「気分」のうちに存するものであり、したがって、哲学的な概念把握、つまり哲学は、「気分」のうちで生じるということになるのである。このような哲学と気分との関わりを、ハイデガーは次のように述べている。

「しかし、すべての感動は、気分から生じ、気分のうちにとどまる。概念把握することと哲学することが、他と並んである任意の営みではなくて、人間的現存在の根底において生起するのであるかぎり、哲学的な感動と概念性が生じるところの諸気分は、必然的につねに現存在の根本諸気分(Grundstimmungen) であり、それはすなわち、人間を絶えず本質的に一貫して気分づけている諸気分であるが、人間はそれをまた、必ずしもつねにすでにそのようなものとして認識している必要はないのである。」(GA29/30,9f.)

すでに指摘したように、「現存在の形而上学」の理念のもとで形而上学としての哲学は、

人間的現存在におけるひとつの「根本生起」として理解されている[32]。したがって、このような根本生起としての哲学が生じるところの気分は、まさに現存在の「根本気分」として性格づけられるものである。このような根本気分は、たとえ必ずしも表明的に認識されていなくとも、人間をつねに一貫して気分づけているにちがいない。このように哲学的な概念把握が感動にもとづき、この感動が根本気分にもとづいているのであるかぎり、私たちはハイデガーにしたがって、「哲学はそのつど根本気分のうちで生起する」(GA29/30, 10) ということができるのである。

ところで、先にふれたように、ハイデガーのもとで哲学的な概念把握は、かの三つの問いへの軌道をひらくためのハンマーとして性格づけられていた。それは、言い換えると、哲学的な概念が「人間全体に対する襲撃(Angriff) 」であって、それによって「人間は日常性から追い立てられ、事物の根拠のうちへと引き戻される」(GA29/30,31)ということである。つまり、哲学的な概念把握をつうじて人間は、日常的な頽落態から距離をおき、形而上学の問いへと向かうことになるのである。もっともこの場合、何が人間に襲いかかって来るのかが問題となろう。それは、ハイデガーによると、人間が「現(Da)」であるということ、つまり人間の「現－存在 (Da-sein)」にほかならない。彼はこう述べている。

「しかし、襲いかかるものは人間……ではなくて、人間における現－存在が、哲学することにおいて人間へと襲撃を向けるのである。こうして人間は、その本質の根底において襲撃され、摑まれる［感動する］者(Angegriffener und Ergriffener) であり、『人間がそれであるところのものであるということ(daß er ist, was er ist)』によって襲いかかられて、概念把握しつつ問うことすべてのうちへと共に取り込まれているのである。」(GA29/30,31)

そもそも人間は本質的に、襲撃を被り、なにものかによって摑まれる、つまり感動するというあり方をしている者である。このような人間は「哲学すること」において、自らが事実的に現に在るものであるということ、つまり自らの事実的な「現－存在」によって、襲いかかって来られるのである。したがって、哲学が根本気分のうちで生起するという場合に、この根本気分にもとづいていて、哲学的な概念把握を生ぜしめるような感動とは、人間が自らの事実的な「現－存在」に襲われて、それによって摑まれているという事態として理解されねばならない。

ここで理解されるように、根本気分における哲学的な感動とは、人間が自らの「現－存在」、つまり事実性によって、いわばぐいっと摑まれるような出来事である。そこで想起

されるのは、すでにハイデガーが気分（情態）を、人間的現存在の事実性を開示する現象として解釈しており、とくに不安という気分では、人間の端的な「現－存在」を不気味なものとして取り出していたという点、また、初期フライブルク講義において明らかになっていたように、彼は事実的な生の経験、つまり事実性を哲学の出発点とみなしていたという点である。こうしたことから私たちは、ハイデガーのもとでは気分が一貫して、人間の事実的な「現－存在」の表明的な現象として理解されており、しかもこのような事実性ないし「現－存在」が、「哲学すること」の決定的な契機・刺衝として受けとめられているということを認めることができる。このように、気分が事実的な「現－存在」の現象であり、この事実性が哲学の契機であるとすれば、まさに気分というあり方は、哲学の生起する場として特徴づけることができるにちがいない。

さて、ハイデガーのいうように哲学が根本気分のうちで生起するのであれば、形而上学の問うべきかの三つの問いは、この根本気分にもとづいて立てられねばならない。そこでハイデガーは、哲学の根本課題を次のように規定している。

「私たちはこれらの問い〔世界とは何か。有限性とは何か。個別化とは何か。〕をまず根本気分から、その必然性と可能性のうちで成立せしめ、その自立性と明確性のうちに保つように努めねばならない。それから私たちは、私たちの哲学することの根本気分を喚起する(wecken)ように努めるとき、このように問うことを本来的に遂行するのである。これが、私たちの講義、ならびに、実際に生きた哲学することの始まりの、第一の本来的な根本課題である。」(GA29/30,87)

哲学を根本気分にもとづいて構想するハイデガーにとって、実際に生き生きと哲学することの根本課題は、「哲学することの根本気分を喚起する」ということにほかならず、このことをつうじて、かの三つの問いが本来的に問われるのである。

この場合ハイデガーは、あくまで根本気分の「喚起」を問題にしているのであって、根本気分をなんらかの対象物として確定することを目指しているのではない。したがって、根本気分の喚起とは、まさに根本気分を「覚醒させること（Wach-machen)」・「目覚めさせること(Wachwerdenlassen)」(GA29/30,91)として理解されねばならないのである。しかし、それは実際にどのようなことを意味しているのであろうか。ハイデガーはこれまでと同様に、「気分」を人間の存在に属しているものとして、つまり、「現－存在」の根本的なあり方として理解している。こうした理解にしたがえば、気分のうちで私たちは、「現－存在」としての私たち自身に出会うことになるのである。したがって、このような気分

を喚起するということは、「現－存在を現－存在として捉える仕方」、「現－存在を、それが現－存在としてあるか、ありうるように存在させる仕方」(GA29/30,103) として特徴づけられる。すでにみたように、哲学が生起するためには、私たちが「現－存在」によって摑まれること（感動）が必要であった。気分を喚起するということは、まさにこのような「現－存在」をそのものとして存在させるという働きを意味しているのである。

こうした哲学の根本気分の喚起というハイデガーの構想は、哲学の遂行の直接性を確保しようとするラディカルな試みとして性格づけることができるであろう。しかも、このようなハイデガーの試みは、彼の哲学的思惟の出発点、すなわち初期フライブルク講義以来のものであって、彼の前期思想のひとつの根本動向であるといってよい。というのも、当時の彼は、直接的な体験のあり方を捉えるために、現象学的な根本態度として「解釈学的直覚」を構想していたからである[33]。もっとも、根本気分を喚起することによって哲学するというあり方は、あたかも呪術によって哲学を呼び出すかのような印象を与えなくもない。ハイデガーの意図していることを適切に理解するためには、実際にハイデガーが根本気分とみなしていたものについて検討し、そのような根本気分を喚起するということの意味を考えてみなければならないであろう。

ii）根本気分としての退屈

さしあたり問題になるのは、哲学を生起させるために喚起しなければならない根本気分とは具体的にどのような気分であるのか、また、ハイデガー自身はそのような根本気分をどのようにして見出しているのか、という点である。

ハイデガーはまず、自分たちの「状況」を知り、そこから、どのような根本気分によって自分たちが支配されているのかを明らかにしなければならないと考えた[34]。そもそも根本気分が、そのつどの私たちの現存在を一貫して気分づけているものであるとすれば、それは、現存在と共に歴史的なものであり、そのつどの現存在の状況のうちで、つまり時代の状況のうちで見出されねばならないであろう。実際ハイデガーが具体的に問題にしたのは、当時支配的であった文化哲学の傾向である[35]。彼は、この文化哲学に対する批判をつうじて、自分たちの状況についての認識を次のように示している。

「文化哲学は私たちを捉えることができないばかりではなくて、それは、私たちに世界

史におけるひとつの役割を割り当てることによって、私たちを私たち自身から引き離すのである。……そこで、決定的な問いは、私たちが自らに役割を与え、また与えねばならないということのうちに何が存するのか、ということである。私たちは、役割を必要とするほど、自分自身にとってあまりにも無意義になってしまったのか。……私たちは自らを、自分自身に対して改めて興味深くしなければならないのか。……それは例えば、私たち自身が自らに、つまり私たち自身に対して退屈になってしまったからなのか。人間自身は、自分自身にとって退屈になってしまうべきなのか。つまるところ、私たちに関しては、深い退屈が沈黙した霧のように、現存在の深淵のうちであちらこちらを漂うようであるのか。」(GA29/30, 115)

ここで述べられているようにハイデガーは、文化哲学が支配的になっているという当時の状況のうちに、自分たち人間が自分自身にとって「無意義である」、「興味深くない」、「退屈である」という事態を見て取った。そして彼は、そのような洞察にもとづいて、自分たち人間の存在 ―現存在― の深みのうちには、あたかも霧が漂っているかのように「深い退屈」の気分が横たわっているのだと解釈したのである。このようなハイデガーの解釈にしたがえば、例えば文化哲学の優勢がひとつの徴表であるような状況のもとでは、まさにこの「深い退屈」の気分が「根本気分」として特徴づけられることになる。

こうして、当時の今日的な現存在の根本気分として、「深い退屈」が取り出された。この根本気分は、ハイデガーの洞察にみられるように、文化哲学の隆盛に代表されるような当時の時代的状況のもとで見出されたものである。その意味で、この根本気分は、明らかに時代的状況に特有のものであり、歴史的な事柄として理解されねばならない。そうであるとすれば、この「深い退屈」という根本気分は、さしあたりハイデガーならびに彼の講義の聴講者にとっての「現代」 ―1920年代末― における、彼ら自身からすれば「私たちの」といわれるべき、あくまで限定された現存在を一貫して気分づけている根本気分である。そのかぎりでそれは、特定の「状況」を越えて普遍的に人間を支配するような気分ではなく、現代に生きる私たちの根本気分はまた、別様に規定されることもありうる。すでに指摘したように、根本気分の喚起において問題であるのは、人間の「現－存在」をそのものとして出会わせるということであって、そのためには、それにふさわしい根本気分をそのつどの「状況」のうちに見出すことが必要なのである。その意味では、哲学することの根本気分が退屈であるというテーゼは、その意図が正しく理解されるならば、決して奇妙なものではない。

さて、自分たちの「状況」から根本気分として「退屈」を取り出したハイデガーは、当該の講義において「退屈」についての現象学的解釈を展開した。彼によれば、退屈には三つの形式があり、それは、(1)「なにかによって退屈させられること（Gelangweiltwerden von etwas)」 ――例えば、駅で長時間列車を待つ場合、(2)「なにかのもとで退屈すること(Sichlangweilen bei ...)」 ――例えば、夕食に招待された場合、(3)「なんとなく退屈であるということ(es ist einem langweilig) 」 ――例えば、日曜日の午後に大都市の通りを歩いている場合、である。

ハイデガーによれば、まず退屈の気分がたてふさがれずに出会われるのは、「暇つぶし(Zeitvertreib)」という態度においてである。第一の形式の退屈では、例えば列車を待つあいだ、時刻表を眺めたり、駅の周辺を歩き回ったりすることで私たちは、時間の緩慢な経過を空費しようとしている。「退屈させられること」とは、「躊躇する時間経過に出くわすこと（Betroffenheit vom zögernden Zeitverlauf)」であって、これはいわば時間の力が押し迫ってくることである。この場合私たちは、躊躇する時間によって、「退屈させられること」のうちに「引き止められている（hingehalten)」のである。

また、退屈においては、眼前にある事物は私たちを妨げないが、それはまた私たちに、なにものをも提供しない。つまり、退屈のうちで私たちは、眼前にあるなにものをも提供されていないという意味で「空虚にしておかれる(leergelassen)」のである。ハイデガーにしたがうと「退屈させられること」とは、「空虚にしておかれることのうちに本質的に引き止められていること」(GA29/30,158) として理解されねばならない。

ここからわかるように退屈の気分では、時間のあり方、つまり時熟の仕方が問題になっていると考えられる。気分というものは人間の現存在のひとつのあり方であるので、退屈という気分の現象では、時間が人間の現存在のあり方に関わっているということが示唆されているのである。すでに『存在と時間』において、現存在の存在の意味が時間性として解釈されていたのであるが、退屈の現象はまさにその点への指示を与えている。

より根源的な退屈としてハイデガーは、私たちがもっと退屈させられるような事態を示している。それが退屈の第二の形式であって、例えば夕食の招待では、ふるまいの全体、すなわち招待の夕べそれ自体が「暇つぶし」であり、それはまた同時に、私たちがそのもとで退屈するものでもある。つまりこの場合、私たちは「何が自分を退屈させるのかわからない」(GA29/30,172) のである。このような形式の退屈では、「躊躇する時間経過」によって引き止められていることも、眼前にある事物によって空虚にしておかれることも欠

けている。

私たちがなにかのもとで退屈するという事態が指し示しているのは、ハイデガーによると、このように或る状況の存在者のもとに居合わせることにおける退屈が、私たち自身から生じているということである。つまり、私たちを退屈させるものは、「何が自分を退屈させるのかわからない」ということにほかならないのである。

どんなにすばらしい招待の夕べであっても、自らの固有の自己のために本来求めるべきものには対応しておらず、私たちはそこで「もはや何も求めない」。つまり私たちは、自らの「本来的な自己」を置き去りにしてきたのである。ハイデガーはここに、二重の意味での怠惰を指摘しており、それは、そこで進行している事柄に本来的な自己を委ねることと、および本来的な自己を置き去りにすることである[36]。このような怠惰のうちに、ある種の空虚が形成されるのであって、それが「何が自分を退屈させるのかわからない」ということなのである。

招待の際、私たちは自らに時間を与えている。この時間は、いわば止まっているものとして、私たちをその場に居合わせることへと委ねており、私たちを解放しない。ハイデガーによれば、このように解放されないということが、退屈の要素としての「引き止められていること」である。この「止まっている時間（stehende Zeit)」は、既在性が遮断されて、将来が除去されたものとして、「招待の夕べのあいだ」という「止まっている今」であり、これが退屈している現存在の時間全体にほかならない[37]。

こうした第二の形式の退屈では、退屈させるものは外部からやって来るのではなく、それは現存在自身から生じており、しかもこの場合、本来的な自己が問題になっているのである。つまり、ハイデガーの表現を借りて言えば、私たちは「現存在の固有の重みのうちへと誘われている」(GA29/30, 193) のである。また、時間の観点から言えば、ハイデガーは退屈を、現存在の時間性が時熟する特定の仕方として理解していることがわかる。

「退屈が深ければ深いほど、それはそれだけいっそう静かで、非公共的であり、落ち着いていて、目立たず、広い」(GA29/30, 202) とハイデガーは述べている。さらに根源的な退屈とは、そのように深い退屈である。彼によれば、私たちが黙っていながら、「なんとなく退屈だ」とわかっている場合にこそ、そのような「深い退屈」が私たちを退屈させているのであって、これが彼の言う第三の形式の退屈である。このような根源的で「深い退屈」とはどのような現象であり、そのうちにハイデガーは、どのような哲学的な意味を見出したのであろうか。私たちは次に、この点について考えてみよう。

ⅲ）「深い退屈」の哲学的意味

例えば、私たちが日曜日の午後、大都市の通り ──商店は閉まっていて、人々はただショーウィンドウを覗き込みながらぶらぶらと歩いている、そんなドイツの街路── を歩いているとき、私たちは「なんとなく退屈だ」と感じるものである。こうした場合には「深い退屈」が私たちを退屈させているのだ、とハイデガーは考えた[38]。彼によると、このような退屈に対してはいかなる「暇つぶし」も無力であり、退屈のほうが優勢なのである。それどころか、この退屈の気分に逆らおうとすることは、「この気分が私たちに言おうとすることに対して自らをふさぐ」(GA29/30, 205) といういわば不遜な態度ですらある。それではいったい、このような「深い退屈」は私たちに対して、どのような意味をもっているのであろうか。

(a)「深い退屈」の構造

「なんとなく退屈だ」ということ、つまり深い退屈は、それが気分であるかぎり、 ──ハイデガーの気分理解にしたがえば── 私たち自身がどのようであるかということを明らかにしているにちがいない。まず私たちは、そのような深い退屈のうちでは何も欲しておらず、この点に深い退屈の根本的な特徴のひとつが表れているといってよい。それをハイデガーは、次のように捉えている。

「というのは、このような『なんとなく退屈だ』ということでもって、私たちは日常的な人格性(alltägliche Personalität)から取り去られ、それから隔たり、疎遠になっているばかりではなくて、それとともにまた、そのつどの特定の状況とそこで私たちを包囲している当該の存在者とを越え出させられているからである。状況全体とこの個別的な主観としての私たち自身は、この際どうでもよい(gleichgültig)のである……。」(GA29/30, 207)

ハイデガーのいうように、深い退屈のうちで私たちは、自分自身と周囲の存在者に対して無関心となっており、その意味で私たちは、日常性における自己から離脱すると共に、周囲世界の存在者を超出しているのである。このことは、深い退屈によって私たちが、自分自身のために ──つまり、本来的な自己のために── さまざまな存在者を求めているのではないということへと引き戻されるという事態を意味している。

しかもこの場合ハイデガーによれば、存在者は一度にすべてが ──つまり「全体として(im Ganzen)」── どうでもよくなったのである[39]。このように「全体としての存在者

(Seiendes im Ganzen)」がどうでもよいということは、私たち人間の「現－存在」そのものに対して明らかになることであり、このことは、私たちの周囲にある存在者がもはや私たちに行為の可能性を提供しないということを意味している。つまり、「全体としての存在者」のただなかで存在者に向けて態度をとらねばならない現存在に対して、存在者は自らを拒むのである。こうして現存在は、「全体として自らを拒んでいる存在者」へと自らが引き渡されているのを見出すことになる。このような「全体として自らを拒んでいる存在者へと現存在が引き渡されていること(Ausgeliefertheit des Daseins an das sich im Ganzen versagende Seiende)」(GA29/30,210) が、退屈の第三の形式、つまり深い退屈において「空虚にしておかれること」にほかならない。

「全体としての存在者」がどうでもよくなっている、つまり自らを拒んでいるのは、あくまで私たちの「現－存在」に対してである。しかも存在者は、全体としてどうでもよくなるということにおいて、かえってそのような全体としてあらわになってくる。したがってこの場合、「現－存在」、つまり現存在の諸可能性を可能性として可能にするものに、「全体として自らを拒んでいる存在者」が出くわしているのである。このことをハイデガーは、「全体として自らを拒んでいる存在者」が自らを拒むという仕方で、「私のなかの現存在という本来的な可能化するもの」に「呼びかけること (Anrufen)」(GA29/30,216) として特徴づけている。これは、可能性のうちにある現存在を本来的に可能化するものを明確に指し示すことであって、ハイデガーによるとそれは、「根源的な可能化するものの唯一の先端へと強いること」(Ebd.)である。したがって、深い退屈において「引き止められていること」とは、このような「現存在をそのものとして根源的に可能化することへと強いられていること」(Ebd.)を意味している。

以上のことから私たちは、深い退屈のうちに、「全体として自らを拒んでいる存在者」の広がり全体と、「現存在それ自身を可能化するもの」という唯一の先端、この二つの契機を見出すことができる。そこでハイデガーは、深い退屈のあり方について次のように述べている。

> 「現存在それ自身を可能化するものという根源的な唯一のものへと現存在を尖鋭化する (Zuspitzen) という仕方で、全体としての存在者の包括的な限界にまで広がってゆくということ ――それが、退屈させること(Langweilen)であり、私たちがなんとなく退屈だと言う場合に私たちが意味している退屈である。」(GA29/30,217)

深い退屈はこのように、私たちを、現存在を可能化するもの、すなわち「現－存在」へと

尖鋭化しつつ引き止め、「全体としての存在者」の広がりのうちへと取り込みつつ空虚にしておくという仕方で、私たちを気分づけているのである。

(b)「深い退屈」と時間

さて、すでに他の形式の退屈に関する解釈においても指摘されていたように、深い退屈もまた、時間の問題に関わっている。ハイデガーによれば、「全体として」ということが可能であるのは、存在者が「一つであると同時に三重である時間という地平」(GA29/30, 218)によって包括されている場合であり、その意味で「全体として」ということは、「時間という根源的に統一する地平において(in einem ursprünglich einigenden Horizont der Zeit)」(Ebd.)ということとして理解されるのである。したがって、時間の観点から見れば、「なんとなく退屈だ」という深い退屈において私たちは、このような時間地平によって縛られているのであって、そのように「縛られていること」が、深い退屈のうちで「空虚にしておかれること」にほかならない。

このように現存在が時間によって縛られていることにおいて、「全体としての存在者」が現存在に対して自らを拒んでいる。この場合、本来拒むものは「時間の縛る力」であって、これが、拒まれるものとしての「全体としての存在者」を指し示しているのである。ハイデガーは、このように現存在を縛り、現存在に対して「全体としての存在者」を拒むものとしての時間が、現存在の可能性を根本的に可能化するものだとみなしている[40]。こうして時間を現存在の可能性の根拠として理解することは、現存在の存在の意味を時間性として解釈する『存在と時間』の構想にしたがったものである。

こうして時間が、「可能なもの」として、つまり「解放されうるもの」として告知し、可能にするものは、ハイデガーによると、「現存在の自由(Freiheit des Daseins)」にほかならない[41]。彼は次のように付け加えている。

「というのは、このような現存在の自由はただ、現存在の自己解放(Sichbefreien)のうちにのみ存在するからである。しかし、現存在の自己解放が生起するのはそのつどただ、現存在が自分自身を選ぶように決断する(zu sich selbst entschließen)場合、つまり、現－存在としての自分に対して自らを開示する場合である。」

(GA29/30, 223)

時間が現存在を縛り、この現存在に対して「全体としての存在者」を拒むと共に、このような仕方で現存在の可能性を可能化するとき、現存在は、「現－存在」としてある自分自身に対して自覚的である。つまり、その場合現存在は、いわば日常性の頽落態から離脱し

て、そのつど存在者のただなかでそのものであるようにと課せられている自分自身を選び取るのである。このことは、実存論的にみれば現存在の自己解放であって、ここに「現存在の自由」が存しているわけである。

このように「現－存在」としてある自分自身を選び取るように決断することを、ハイデガーは「瞬間(Augenblick)」として規定し、このような瞬間を「決断性の眼差し(Blick der Entschlossenheit)」とよんでいる[42]。この瞬間は、『存在と時間』においてもそうであったように、現存在の本来的な実存の根本的な可能性である。したがって、「深い退屈」のうちで「本来的に可能化するものという先端へと現存在が強いられていること」は「現存在の本来的実存の根本可能性としての瞬間へと強いられていること」(GA29/30, 224)として理解されうるのである。

すでに示されたように、「深い退屈」のうちで私たちは、「全体としての存在者」の広がりのうちへと取り込まれつつ空虚にしておかれ、現存在を可能化するものとしての「現－存在」へと尖鋭化されつつ引き止められているのであった。このような事態は、いまや時間の観点から言えば、「時間地平の広がりのうちへと縛られ、しかしそれと共に、本来的に可能化するものとしての瞬間という先端へと強いられている」(GA29/30, 227) ということにほかならない。ハイデガーによれば、このように時間地平の広がりと瞬間という先端とのあいだにおいて振れ動くこと(Schwingen) が、気分づけること(Stimmen) であり、それが「深い退屈」である[43]。

*

ハイデガーのいう「深い退屈」のうちで私たちは、私たちの現存在を本来的に可能化するものとしての「現－存在」へと差し向けられている。そして、そのような「現－存在」としてある自己を選ぶべく決断することによって、私たちの現存在は、実存論的な意味での自己解放を実現し、「現存在の自由」を獲得するのである。この点に私たちは、「深い退屈」の卓越した哲学的意味を認めることができる。しかも、このような「深い退屈」の働きは、『存在と時間』や『形而上学とは何か』のうちで示されていた「不安」の場合と同様に、現存在の日常性の頽落態に対して距離を置くものであって、いわば実存論的エポケーとして性格づけられるであろう。もっとも、ハイデガーのいうこうした「深い退屈」は、彼の挙げる単純な事例に反して、きわめて特異な現象であるのではないかと思われる ――この点もまた、「不安」の場合と同様であろう―― 。ハイデガーによると、この「深い退屈」はさしあたり抑えられているが、絶えず私たちを待ち伏せているのであって、私

たちが逆らわない場合に、それは目覚めるのである[44]。

(c)「深い退屈」と「現－存在」の問題

この「深い退屈」に関する講義においてハイデガーは、たんに退屈の気分を解釈しているばかりではない。彼がさらに問題にする点、つまり、いわば最も深く隠されていて問題として迫ってくるものは、「私たちの全体としての現存在の本質的な切迫が不在であること」(GA29/30,244) である。すでに「深い退屈」の解釈のうちで明らかになっていたように、この気分において問題となっている事柄のひとつは、私たちの現存在の可能性を可能化するものとしての「現－存在」 ──「現(Da)」で在るということ── である。このような「現－存在」を表明的に引き受けるということが私たちには欠如している、とハイデガーは考えているのである。彼によれば、こうした「現存在の本質的な切迫の不在」が「全体としての空虚」(Ebd.)であって、そのような切迫が自らを拒んでいて、この切迫の自己拒絶を私たちが認取できないでいるという事実が、「現存在における最も深くて本質的な窮境(Not) 」(GA29/30,245) なのである。そこでハイデガーは、このような状況のうちにある人間に対する要求を、次のように提示している。

「かの全体としての空虚に対応して、人間への究極的な要求(Zumutung)が告知されているにちがいない……。それは、端的に人間への要求である。それは何か。このこと、すなわち、人間に現存在そのものが要求されていること、つまり、人間に現にあること(da zu sein)が課せられていることである。」(GA29/30,246)

ここで表明的に示されているようにハイデガーは、私たち人間に要求される課題を、私たちがそのつどその「現」に在るというあり方、つまり「現－存在」を引き受けるということとして理解している。それは、『存在と時間』の術語で言えば、「現」へと委ねられていることの事実性、つまり「被投性」を引き受けるということにほかならない。そして、このような要求へと向けて、すなわち「現－存在」として在らねばならないということへと向けて決断することが、すでに確認したように「瞬間」の内容である。

今日の私たちが、現存在の可能性を本来的に可能化するものとしての「現－存在」を表明的に引き受けずにおり、しかもそのことに気づいていないという事態を、ハイデガーは「現存在における最も深くて本質的な窮境」として受けとめたのであった。そのような決定的な事柄としての「現－存在」は、彼の退屈論にしたがえば、「深い退屈」のうちで私たちの現存在に突きつけられるものである。それゆえに、私たちが自らの「現－存在」を引き受けて「現存在の自由」を獲得するためには、私たちにそのような「深い退屈」の気

分を喚起することが求められるのである。ハイデガーの挙げる「深い退屈」の事例 ――日曜日の午後に大都市の通りを歩き、「なんとなく退屈だ」と言う場合―― は、ごく日常的なものであると思われるが、私たちが実際に彼の言うような意味深い「深い退屈」を経験しているのかどうかは不明であろう。それはきわめて特殊な気分経験であると言わざるをえないし、しかも、それをなんらかの対象として検証することは不可能であると考えられるからである。実際ハイデガーは、次のように述べている。

「私たちは、今日の人間の現存在において、かの深い退屈を確認することはできない。私たちはただ、今日の人間がまさに今日の人間性において、またそれをつうじて、かの深い退屈を抑制していないのかどうかを、すなわち、人間がその現存在そのものを隠していないのかどうかを、問うことができるだけである。……私たちはかの深い退屈を、ただそのように問うことにおいてのみ理解し、それに空間を獲得することができるのである。」(GA29/30,248)

ハイデガーは、このような仕方で「問うこと」において「深い退屈」を理解できると考えている。もっとも、このような「問うこと」は、「深い退屈」に対する私たちの態度について問いただすことにほかならない。したがって、「深い退屈」という根本気分を「問うこと」とは、「深い退屈」に抵抗しないようにと私たちを仕向けて、かの根源的な「現－存在」を私たちに引き受けさせ、そうすることで私たちの現存在を本来的に可能化することであるといってよい。それは、ハイデガーの表現で言えば、「人間のうちで人間性を解放すること」(Ebd.)であって、このことはまた、「人間に現存在をその最も固有の重荷として負わせること」(Ebd.)を意味しているのである。

(d)「深い退屈」と形而上学

これまで述べてきたことからも推察されるように、根本気分としての「深い退屈」のうちにハイデガーが見出しているのは、ひとつの卓越した実存論的意義であって、それは、現存在の可能性を本来的に可能化するものとしての「現－存在」へと私たちを強いるという働きである。当該の講義は、すでに形而上学の問題圏のうちにあるとはいえ、このような点には、『存在と時間』のうちにみられた実存論的思惟の動向がなおも認められるといえよう。しかし、そもそも根本気分の探究は、形而上学の問題圏のうちに位置づけられていたはずである。それでは、「深い退屈」という根本気分と形而上学の問題 ――かの三つの問い―― とは、どのような関係にあるのだろうか。

ハイデガーによれば、かの三つの問い ――世界とは何か。有限性とは何か。個別化とは

何か。── を仕上げることは、「かの根本気分の可能性を鋭くすること」(GA29/30, 253)にほかならない。つまり、これらの問いを問うことによって、「深い退屈」へと私たちの注意を向け、私たちのうちで改めて現存在を明瞭化することになるのである。なぜなら、これらの問いはそもそも、現存在のあり方から生じているものであるからだ。このような場合、すでに確認したように「深い退屈」が現存在の時間性に根ざしているとすれば、これら三つの問いは、現存在の時間性という時間の本質への問いへと遡ることになる。しかも、ハイデガーのいうように「時間の本質への問い」が形而上学の問いの根源であるとすれば、これら三つの問いはつまるところ、形而上学の根本的な問い ──「存在への問い」── に関わっているのである[45]。このように、ハイデガーの構想にしたがえば、かの三つの問いは「深い退屈」という根本気分をつうじて、形而上学の根本の問いへと繋がってゆくのである。そのかぎりで「深い退屈」という根本気分は、形而上学の問題圏のうちで、ひとつの要をなしているといってよい。この点で私たちは、「深い退屈」という根本気分に形而上学上のひとつの決定的な意義を認めることができるのである。

第Ⅳ節　根本気分論の展開

『存在と時間』以後、とりわけ1920年代末のハイデガーは、表明的に形而上学の問題圏のうちへと入っていった。その際特徴的であると思われるのは、これまで考察してきたように、彼が哲学＝形而上学の問題圏内でことさらに「根本気分」という事象を取り上げているという点である。ボルノウが述べていたように、ハイデガーはおよそ気分という現象に哲学的な意味を見出したのであったが、なかでも哲学の遂行にとって決定的な意味をもつ卓越した気分を、彼は根本気分として性格づけたのである。このような根本気分についてのハイデガーの考察、あるいは根本気分にもとづく彼の哲学の構想を、本稿では「根本気分論」とよぶことにする。

いわゆる前期ハイデガーの思惟において形成された根本気分論は、その後、つまり1930年代以降の思惟にも引き継がれている。この時期の思惟は、多くの検討課題を含んでいると思われる「転回」を経た後のものであり、一般にハイデガーの中期・後期思想とよばれている。本来この時期の彼の思想を検討するには、本稿とは別の観点からの考察が必要であるが、それは本稿の課題ではなく、今後の研究に委ねなければならない。さしあたりここでは、1930年代にみられる根本気分論の展開のあらましを把握し、ハイデガーが根本気分論をつうじて問題にしようとした事柄を取り出してみたい。

ｉ）詩作の根本気分

1930年代以降ハイデガーが際立って根本気分を問題にするのは、彼のヘルダーリン解釈の講義、すなわち 1934/35年冬学期講義「ヘルダーリンの讃歌『ゲルマーニエン』と『ライン』」、 1941/42年冬学期講義「ヘルダーリンの讃歌『回想』」および1942年夏学期講義「ヘルダーリンの讃歌『イスター』」においてである。すでに『存在と時間』のうちでハイデガーは、「情態の実存論的な諸可能性の伝達、つまり実存の開示が、『詩作する』語り(>dichtende< Rede)の固有の目標になりうる」(SZ,162)と述べ、詩作の問題圏において情態つまり気分が問題となることを示していた。彼はとりわけ1930年代以降、集中的に詩作の問題について論じており、この詩作の問題は彼にとって、哲学 ──存在をめぐる思索── の問題圏のうちで、問うべき不可欠の課題となったと考えられる。例えば「ヘルダ

ーリンの讃歌『ゲルマーニエン』と『ライン』」の講義においてハイデガーは、「もう一度詩作というものに対する空間と場所を私たちの歴史的現存在のうちに創りだすこと」(GA39, 213)をこの講義の目的として掲げているのである。この項では、この講義にもとづいて、詩作の問題系にみられる根本気分論のあり方を取り上げる。

周知のように、詩作の問題においてハイデガーはたいていの場合、なかんずくヘルダーリンの詩作を取り上げているが、それには当時のハイデガーに固有の理由があった。ヘルダーリンを選んだ理由として彼が挙げているのは、(1)ヘルダーリンが詩人と詩作についての詩人であること、(2)彼がドイツ人の詩人であること、(3)詩人の詩人、ドイツ人の詩人として重いものであって、それゆえ彼はまだ民族の歴史において力となっていないということ、の三点である[46]。当時のハイデガーにとっては、ヘルダーリンが詩作そのものを問題にする詩人であり、しかもドイツ民族の詩人として、民族の歴史のなかでその威力を揮うべき詩人であるという点に意味があったと思われる。

さて、哲学の問題圏において表明的に詩作を問題にするハイデガーは、詩作に卓越した哲学的意義を見出しているといってよい。実際彼は次のように述べている。

「詩作に対する関係は、……個々人の最も固有の本質を覚醒させ、奮い起こすことでなければならない。それによってその者は、自分の現存在の根底にまで帰り着くのである。」(GA39, 8)

つまりハイデガーによれば、詩作をつうじて私たちは、自らの最も固有の本質、すなわち「現－存在」を喚起するのであって、このような仕方で私たちは、そのような自らの存在の根底に立ち返ることができるのである。ここに示されているのは、詩作による「現－存在」の喚起という構想であるが、このような「現－存在」の喚起という構想それ自体は、すでにみた退屈論における根本動向を引き継いだものとみなされるであろう。そうだとすれば、詩作においてもまた、根本気分が一定の働きをしているにちがいないのである。

そして、実際にハイデガーは当該の講義において、詩作の根本気分について主題的に論じている。そもそも「詩作する (dichten)」ということは、彼によると、「指示的開示という仕方で言うこと(Sagen in der Art des weisenden Offenbarmachens)」(GA39, 30) であるが、このような言(Sage)の音声(Stimme)は、調律されて〔気分づけられて〕(gestimmt) いなければならず、詩人は或る気分(Stimmung)のうちで話すのである[47]。このような気分は、詩作の言が存在を企投し言葉にもたらす ――ハイデガーの術語にしたがえば「存在を建立する (stiften)」―― ところの空間を貫き響く〔一貫して気分づける〕

(durchstimmen)のであり、こうした気分をハイデガーは詩作の根本気分とよんでいる[48]。

ヘルダーリンの詩作に関していえば、その根本気分をハイデガーは「悲しみ(Trauer)」のうちに捉えた。「されど　故郷なる河よ、おんみらとともに／わが心の愛　嘆くとき(Ihr heimatlichen Wasser! jezt mit euch / Des Herzens Liebe klagt, was will es anders)」という『ゲルマーニエン』の詩句を挙げて彼は、その呼びかけの痛み、その嘆きが「悲しみの根本気分」のうちで生まれ、響いているものだと解釈している[49]。このような根源的な悲しみは、ハイデガーによると、「大いなる痛みの単純な優しさの明察的優越(hellsichtige Überlegenheit der einfachen Güte eines großen Schmerzes)」(GA39, 82)であり、それは「全体としての存在者を異なったふうに本質的な仕方で空け開く」(Ebd.)のである。このようにハイデガーは、ヘルダーリンの詩作において「悲しみ」が根本気分として、その詩作をつうじて「全体としての存在者」をこれまでとは別様に新たに本質的に開示する、と考えた。つまり、詩作の根本気分は、詩作のうちで存在者の新たな開示性を喚起するものとして理解されているのである。

詩作の根本気分に哲学的な意味が見出されるのは、まさにこの点においてであるといってよい。ハイデガーは形而上学の観点から、現存在に対する根本気分の働きについて次のように述べている。

「根本気分の威力によって人間の現存在はその本質にもとづいて、開示された全体としての存在者のただなかへ晒し出されたもの(Ausgesetztheit)となる。現存在は、この晒し出しを引き受けねばならない。それは、そうすることで同時に、このような晒し出しのなかで開示されている全体としての存在者の保護を引き受けるためである。」(GA39, 141)

ここで示されているように、私たち人間は、本質上「現－存在」というあり方をしているかぎり、根本気分の主導的な働きによって、「全体としての存在者」のただなかへと晒し出されねばならない。このように「全体としての存在者」のただなかへと晒し出されているという仕方で在ることは、「現」へと委ねられていること ――つまり、被投性―― の形而上学的な意味である。ここには、被投性という実存論的概念の形而上学的な捉えなおしが認められる。しかもハイデガーによれば、「全体としての存在者」を護るために、現存在はそのただなかへと晒し出されねばならないのであるが、これは、存在者の存在が人間の現存在によって担われているとする考え方であり、ハイデガーの中期以降の思想に特有のものである。

さらに、詩作における根本気分の問題は、当時のハイデガーに特有の問題 ──ドイツ民族の歴史的現存在の問題── に深く関わっている。その意味では、ヘルダーリンが「ドイツ人の詩人」であることは、ハイデガーにとって決定的な意味をもっていたのである。ハイデガーにしたがえば、民族の歴史的現存在の真理が空け開かれるのは根本気分においてであり、このような民族の真理は、歴史的現存在の三つの創造的な力 ──詩人、思想家、国家建設者── によって実現されなければならない[50]。彼は次のように述べている。

「根本気分、すなわち民族の現存在の真理は、詩人によって根源的に建立されるものである。このようにしてあらわにされた存在者の存在が、存在として把握され、接合され、そしてそれによってようやく空け開かれるのは、思想家によってであり、このようにして捉えられた存在が、存在者の最後にして最初の厳粛さ、すなわち気分を定められた歴史的真理のなかへ置かれるのは、民族が民族としての自分自身にもたらされることによってである。そしてこのことが起こるのは、国家建設者による、その本質に合わせて気分を定められた国家の建設によってなのである。」(GA39, 144)

民族の歴史的現存在の真理は根本気分のうちで空け開かれるのだとすれば、そのような真理の実現のためには、根本気分それ自体が喚起されなければならない。ハイデガーは、ヘルダーリンの詩作において喚起された根本気分によって、自らの将来の存在に対する「形而上学的場所」が建立されるにちがいない、と考えていたのである[51]。

このようなハイデガーの言説のうちには、彼のナチズムへの関与が指摘されるかもしれない。しかし、当時 ── 1934/35年冬学期── すでに彼は、ナチ党員としてのフライブルク大学総長職を辞しており、ナチズムの思想からは離反していたと考えられている[52]。むしろ彼は、ナチズムとは別様な仕方で、ドイツ民族の国家建設 ──民族の歴史的現存在の真理の実現── を構想する方向にあったとみなされるのである。そもそも根本気分という事象が、退屈論において確認されたように、そのつどの時代的状況との密接な関係のうちにあるとはいえ、ハイデガーの根本気分論を安易にナチズムの問題と結びつけることは避けなければならない。

ii）「別の原初」における根本気分

先にみたヘルダーリン解釈の講義に続く時期、つまり1936年から1938年にかけてハイデ

ガーは、当時の彼の哲学的思惟に関して数多くの断章を残した。それらの断章は、概ね生前のハイデガーの構想にしたがって纏められ、『哲学への寄与（性起について）』として出版されている[53]。そのうちに私たちは、ハイデガーの中期思想のさまざまな要素を見出すことができるのであり、根本気分論もまた、そのうちのひとつである。すでに述べたように、ハイデガーの中期思想について論じることは本稿の趣旨ではない。ここでは、ハイデガーが根本気分について語ることによって、どのような事柄を問題にしようとしたのかを考えておきたい。

まず「少数の者たちのために ― 稀なる者たちのために」と題された断章のうちでハイデガーは、「別の原初における思惟の根本気分」(GA65,14) について語っている。古代ギリシアにおける哲学の始まりが「最初の原初」であるとすれば、ハイデガーの構想する来るべき将来の哲学の始まりは「別の原初」であり、彼は『哲学への寄与』をつうじて、このような「別の原初」における思惟のあり方を多角的に示しているのである。そして、そのような思惟にもまた、それを気分づける根本気分が対応させられているのであって、この点に私たちは、やはり根本気分論の構想を見出すことができる。

ハイデガーによれば、別の原初における思惟の根本気分は、「驚愕 (Erschrecken)」、「控えめ (Verhaltenheit)」 ―以上合わせて、「予感(Ahnung)」― 、および「物おじ (Scheu)」と名づけられている諸気分のうちで振動している[54]。のちの断章「根本気分」によると、そうした思惟の根本気分に与えられる名称としては、「驚愕」、「控えめ」、「物おじ」、「予感」および「予覚 (Erahnen)」が、並列的に挙げられている[55]。そもそも別の原初の根本気分は、ハイデガーによると、単純なものであり、本来一語で表現されるはずであるが、実際にはこれら複数の名称でよばれているのである。このことは、そのような根本気分が内容的に豊かなものであり、それと同時に私たちには馴染みのないものであることを証示している[56]。つまり、ハイデガーの考える別の原初の根本気分は、あくまで一つの気分であるのだが、それを端的に言い表す語を私たちは持ち合わせていないのである。実際ハイデガー自身、この根本気分を一語で表現することはなかった。その点では、この別の原初の根本気分は私たちにとって、謎めいたものにとどまらざるをえないと思われる[57]。

最初の原初、つまり古代ギリシアにおける哲学の始まりにあっては、その根本気分を挙げるとすると、それは周知のように「驚き」であるといってよい。この点に関しては、例えばプラトンの『テアイテトス』、およびアリストテレスの『形而上学』のうちで確認さ

れうる[58]。これに対してハイデガーは、上述のような「別の原初における根本気分」を対置させているのである[59]。この点からすれば、ハイデガーにみられる「哲学の根本気分」の構想の起源のひとつは、古代ギリシア哲学のうちに見出されるということもできる。そもそも「哲学の根本気分」について論じることは、決してハイデガーに限られたことではないのである。

前期ハイデガーの思惟のうちで形成された根本気分論は、すでに述べたように、中期思想において展開された「別の原初における思惟」の構想のうちでもいきづいている。そのような思惟に対して根本気分のもつ意味を、ハイデガーは次のように示している。

「すべての本質的な思惟は、その思想と命題がつねに新たに鉱物のように根本気分から打ち出されることを要求する。」(GA65,21)

「根本気分は、現－存在を気分づけ、そしてそれとともに、語と概念における存在の真理の企投としての思惟を気分づける。」(Ebd.)

つまり、別の原初の思惟 ―存在の真理の企投― は、根本気分によって気分づけられていて、その内容を根本気分から取り出さねばならないのである。ここには、根本気分が別の原初の思惟に対して、その可能性の条件となっていることが示されていよう。

もっとも、このような別の原初の根本気分という理念に関しては、中期思想の問題圏のうちにあって、やはりそれに特有の性格づけがなされている。つまり、そもそもここで問題にされている気分とは、「存在によって気分づけられていること」(GA65,16) にほかならないのである。ハイデガーによると、このような「存在によって気分づけられていること」は、歴史的な人間に「存在の真理を基づけ守る者になること」、つまり「現で在ること」という目標を与える必然性を根拠づけている[60]。言い換えれば、人間は、存在によって気分づけられている存在者であるということにもとづいて、そのような存在の真理を守る者でなければならないのである。そして、そのようなあり方が、中期ハイデガーの考える「現－存在」の特殊な意味内容である。しかしながら形式的にみると、このような中期ハイデガーの問題圏においてもまた、「気分」あるいは「気分づけられていること」で問題にされるのは、やはり人間の本質としての「現－存在（現で在ること）」にほかならない。したがって、別の原初の根本気分という構想において指し示されているのは、別の原初の思惟に呼応した「現－存在」のあり方であるといえるのである。

終　章
有限性の解釈学と哲学

マルティン・ハイデガー —— 南ドイツの小さな町メスキルヒに生まれ育った彼の名はいまや私たちにとって、哲学のひとつのテーマそれ自体を表すものとなっている。このテーマを私たちは、端的に存在論ないし「存在の問い」として特徴づけることもできるであろうが、実際に彼が遂行した哲学的思惟は、そのような名称では汲み尽くされえないようなものであると思われる。事実彼の哲学的思惟は多様な相貌を見せており、その結果、それについてはさまざまな性格づけがなされてきたのである。

どのような哲学者であってもおそらく、最初から堅固で揺るぎない哲学体系や思想内容の完成品をもっていて、あとはそれを小出しにしてゆくだけである、などというようなことはないであろう。むしろ哲学する者は、全体としての思惟の構想を絶えず先行的に企投しつつ、そのつどの思惟の遂行をつうじて、この全体としての思惟を変貌させてゆくのではなかろうか。このことは、ハイデガーの哲学的思惟の決して平坦ではない進行にも当てはまっており、彼の思惟の多様な相貌や、それに対するさまざまな性格づけは、その証左にほかならない。

哲学の思惟、したがってハイデガーの思惟がこのようなものであるとすれば、私たちが彼の哲学を問題にするのは必ずしも容易なことではない。というのも、彼の著作や講義のそのつどの思惟内容にのみ関わっていたのでは、全体としての思惟の構想を見逃すことになりかねないし、他方、安易にも一気に彼の思惟の全体を把握しようとすれば、それは粗雑な素描に終わる危険を孕んでいるからである。このような点を鑑みれば、ハイデガー哲学の全体を考慮しつつ、彼の思惟の歩みを便宜上、前期、中期、後期と分けて考察することは、ひとつの適切なアプローチの仕方である。

そこで本稿はとりわけ、ハイデガーが人間的現存在の現象学的解釈に依拠しつつ「存在の問い」を遂行した前期の思惟を、考察の問題領域として取り上げた。それは、彼の思惟のあり方 ——「存在の問い」の問い方—— が変貌する「転回」以前のものである。この時期の思惟は、彼の哲学的思惟全体の出発点および基礎をなすものであって、この思惟がなければ、「転回」という出来事はありえなかったばかりではなく、中期や後期の思想は哲学的な議論の基盤を欠いたたんなる恣意的な言説に堕していたことであろう。その意味で

この前期思想のうちにハイデガーの哲学的思惟の根本動向を探ることは、「ハイデガー」という哲学のテーマに取り組むには不可欠の課題であると思われるのである。

本稿の考察は、前期ハイデガーの哲学という問題圏のうちでことさらに、彼にとっての「気分」の問題を探究の観点とした。すでに述べてきたことをつうじて明らかになっていると思われるが、この「気分」の問題は、たんに私たちの探究の導きとして意味をもっているばかりではなくて、それはまさに、ハイデガーにとっての根本的な問題性を指し示すとともに、彼の哲学的思惟の根本動向を規定しているのである。

＊

まず初期フライブルク講義において確認されるように、ハイデガーの哲学的思惟の出発点は、人間の「事実的な生」ないし「事実的な生の経験」を現象学的に解釈するということであって、それを彼は「事実性の解釈学」として定式化した。このように特徴づけられる彼の思惟のうちでことさらに問題化されたのは、事実的な現存在、つまり「事実性」であり、これは人間の現存在の事実的なあり方、およびそのような仕方で在る現存在それ自体を指している。この事実性は、ハイデガーによると、人間的現存在の本質である実存を規定しており、その意味で事実性は、人間的現存在の最も基底的な契機として理解されなければならない。このような事実性の問題系のうちで、その日常的な現象として取り出されたのが、「気分づけられていること」、つまり「気分」である。ハイデガーの解釈にしたがえば、私たちが「世界のうちに在る」ということは、「世界のうちで気分づけられている」ということにほかならない。このような「気分」はそのつど、人間的現存在の最も基底的な契機としての「事実性」を証示しているのである。

次いで、前期ハイデガー哲学が一定のまとまりのあるかたちで示されたのは、『存在と時間』においてであった。ハイデガーにとっては本来、「存在」一般の意味を問うことが問題であって、ここでは「存在の問い」を仕上げることが試みられたが、その準備として――つまり基礎的存在論として――、現存在の実存論的分析論が展開された。これはさしあたり、日常性における現存在のあり方を現象学的に解明することであって、それをハイデガー自身「現存在の現象学」とよんでいる。このなかで彼は、現存在の事実性が他の事物のそれとは異なることを強調し、とくに現存在の事実性を、「現」へと委ねられているという事実性として、「被投性」として特徴づけた。初期フライブルク講義において初めて明確に呈示された「事実性」の概念はいまや、もっぱら現存在の被投的な存在性格を示すものとして、限定的に「被投性」を意味することになったのである。そして、このよう

な被投性における現存在が開示されている様態（開示性）として解釈されたものが、一般に「気分」とよばれている現象であり、これをハイデガーは「情態」という存在論的概念で表した。この概念は、現存在が「在る」ということは「自己を気分的に見出す」ことにほかならないということを含意している。「情態」つまり「気分」は、「被投性」としての「事実性」を開示している現象である。

そして『存在と時間』以後、とりわけ1920年代末、ハイデガーはことさらに形而上学の根拠づけを問題にするようになった。このことは、例えば『カントと形而上学の問題』や『形而上学とは何か』のうちで明らかである。彼によれば、形而上学は人間の現存在の根本的な出来事、つまり「根本生起」であって、このことを彼は、「現存在の形而上学」という理念によって示している。さて、人間的現存在の実存は、形而上学的にみると、「全体としての存在者」のただなかに在ることにほかならないが、このようなあり方は現存在のもつ存在についての一定の理解、つまり「存在理解」にもとづいてのみ可能である。こうした人間的現存在の事実をハイデガーは、「有限性」として性格づけた。換言すれば、「全体としての存在者」のただなかで存在理解によってのみ可能である「現－存在（現で－在ること）」というあり方は、人間の有限性を意味しているのである。ところで、この「現－存在」はやはり、「気分づけられていること」として理解されるべきであって、この場合、「気分づけられていること」つまり「気分」は、人間の「有限性」を表す現象として解釈されうる。

以上のように本稿は、「気分」の問題という観点から前期ハイデガーの哲学を通覧し、気分ないし情態が人間的現存在の事実性ないし被投性、あるいは有限性を開示する事象であるということを確認した。しかも私たちは、このような事実性ないし被投性、あるいは有限性が、前期ハイデガーの哲学的思惟 ――そのつど解釈学、現象学、形而上学という問題圏のうちで―― にとって、絶えずひとつの中心的なテーマであったということを認めることができるのである。そのかぎりで「気分」の問題は、ハイデガーにとっての根本的な問題性を指し示しており、彼の哲学的思惟の動向を規定するものであったと言えよう。

ところで、事実性の概念にせよ、「現」へと委ねられているという事実性としての被投性の概念にせよ、いずれも人間的現存在の本質としての「現で－在ること」、つまり「現－存在」を性格づけているものである。この「現－存在」がほかならぬ人間的現存在の有限性を意味するのだとすれば、事実性および被投性の概念は結局、有限性の意味で理解されうる。解釈学・現象学ないしは実存論という問題圏のうちで、事実性あるいは被投性と

して究明された人間的現存在の本質性格は、形而上学としての哲学の観点からいえば、有限性を意味しているのである。そして、前期ハイデガーの思惟が、とりわけ人間的現存在の事実的なあり方 ――事実性・被投性―― を現象学的に解釈することであったとすれば、このような彼の哲学的思惟の動向を私たちは、根本的に〈有限性の解釈学〉として特徴づけることができるであろう。

*

さらに、「気分」の問題はハイデガーにとって、たんに哲学的探究のひとつのテーマであったばかりではなくて、哲学の遂行それ自体の決定的な契機でもあった。というのも、彼によると哲学的な概念把握は、哲学の概念が把握すべき事柄によって私たちが摑まれるという出来事、つまり「感動」をつうじて可能になるが、このような感動という事態はまさに「気分」にもとづいているからである。人間的現存在を一貫して気分づけているものは、とくに「根本気分」とよばれており、そのような根本気分が喚起されることによって「哲学すること」が生起するとみなされているのである。

このように哲学の生起が根本気分の喚起のうちに求められる場合、根本気分ということで問題にされているのはやはり、人間的現存在の本質としての「現－存在」であり、つまり有限性にほかならない。したがって、根本気分を喚起するということは、人間的現存在に対して、その本質である「現－存在」・有限性をことさらに表明的にするということを意味している。このような「現－存在」・有限性の徹底的な表明化が、「哲学すること」の決定的な動機づけとなるのである。ここで私たちは、かつて西田幾多郎が哲学の動機を「深い人生の悲哀」に求めたとき、そのような「悲哀」はやはり、人間の有限性に対する哀しみであったということを想起することができる[1]。

こうした根本気分の喚起、つまり「現－存在」・有限性の徹底的な表明化にもとづく哲学の構想は、先に示した〈有限性の解釈学〉の探究を基盤として成り立っている。換言すれば、本稿がこれまで示してきたように、気分問題の観点からみると前期ハイデガーの哲学は、「事実性の解釈学」における「気分」の哲学的発見に始まり、「現存在の現象学」における「気分論（情態論）」の形成を経て、そして「現存在の形而上学」における「根本気分論」 ――根本気分の喚起にもとづく哲学の生起・遂行の構想―― の成立へと展開されているのである。このような展開はまさに、ハイデガーによって見出された「気分」の二重の哲学的意義を如実に反映している。すなわち、「気分づけられていること」・気分は人間的現存在の本質としての「現－存在」のあり方であって、それは事実性・被投性、

つまり有限性を開示しているとともに、そのような「気分づけられていること」にもとづいて哲学的な「感動」が可能であるという点で、気分は「哲学すること」の契機となるのである。

このような「気分」の哲学的意義は、従来の消極的な気分理解をラディカルに転換するものであるといってよい。そもそも「気分」つまり「気分づけられていること」は、その表現が示しているように本来は「受動性」を意味しており、したがってそれは「パトス」として理解され、また「被投性」の開示性として解釈されうる。しかし、気分のそのような受動性をたんに消極的な意味で理解するのではなく、そこに積極的な意味を見出した点に、ハイデガーの気分論の卓越した意義が認められるのである。つまりハイデガーは、気分の受動性の「あり方」のうちに人間的現存在の開示性を見出しているのはもちろんのこと、さらに気分の受動性にこそ哲学的な「感動」 ――哲学的概念が把握すべき事柄によって私たちが摑まれるという事態―― がもとづいているとみなしているのである。私たち人間の現存在には、気分という受動的なあり方が本質的に属しているからこそ、哲学的思惟の事柄に「摑まれる」という出来事が可能なのである。根本気分の喚起にもとづく哲学の構想は、このように気分の受動性に積極的な意味 ――いわば受容の能力―― を見出すことによって成り立っている。

また、根本気分の喚起にもとづく哲学の遂行という構想は、ハイデガーに特有の哲学理念を反映したものである。つまり彼は、初期フライブルク講義において非理論的・非対象化的な現象学的根本態度、あるいは解釈学的直覚を構想したのと同様に、気分という「直接的」な経験のうちに哲学の遂行・生起を求めているのである。ここには、人間の現存在の直接的な遂行様態として哲学を性格づけようとする彼の意図が見出されるであろう。このような意図はまた、絶えず彼が「事実性の解釈学」、「現存在の現象学」および「現存在の形而上学」の理念のもとで、それぞれ解釈学、現象学および形而上学の遂行それ自体を理解していたということにおいても確認されるのである。

*

しかし、私たちは最後に、このようなハイデガーの哲学の構想が直面せざるをえないディレンマを指摘しなければならない。なるほど、気分という直接的な経験のうちに哲学を根拠づけようとする試み、あるいは、解釈学・現象学・形而上学という哲学的思惟を現存在の直接的な遂行様態として性格づけようとする意図は、ひとつのラディカルな哲学の可能性を目指すものとして理解されうるにちがいない。ハイデガーの試みはたしかに、私た

ちに別様な哲学的思惟のあり方を提案するものであった。しかしながら、そのような直接性へのラディカルな志向は、哲学の学問性を危うくするものでもある。というのも、哲学的思惟の働きと思惟の事柄との懸隔の無さは、もはや学としての哲学の卓越した表明性を保障しないのであって、そのような経験は、日常的な生の遂行、あるいは宗教的に特殊な体験と区別しがたいものに終わってしまうと思われるからである。例えば、気分のうちで生起する哲学はいったいどのようにして、気分として開示される現存在のあり方を概念的に把握しうるのであろうか。こうした疑問は、ハイデガーのラディカルに直接的な哲学の構想に絶えずつきまとうものであろう。

ハイデガーは決してメスキルヒの「魔術師」[2] ではなかった。初期フライブルク時代に彼は、フッサールのもとで現象学の影響を強く受けたが、そればかりではなく哲学の学問性への志向もまた、フッサールから引き継いでいるのである。したがって、ハイデガーの哲学的思惟 ――少なくとも前期における思惟―― は、経験の直接性への志向と哲学の学問性への志向とのあいだで揺らぐことになり、このことが彼の哲学構想にとってひとつの難点となったのである。

哲学の学問性を尊重する立場からすれば、哲学的思惟の遂行はあくまで言語をつうじて果たされねばならない。つまり、哲学的な経験の内実は表明的に分節されて、言葉へともたらされねばならないのである。それに対して、例えば気分という直接的な経験は、決して十全に言葉で表現されることはなく、それは絶えず汲み尽くされざるものにとどまっている。このような気分のうちに哲学の生起・遂行を根拠づけようとすることは、当初よりラディカルな試みであって、いわば哲学の学問性の限界に対する挑戦である。

したがって、ハイデガーの哲学的思惟は、初期フライブルク講義におけるその出発点以来、哲学的経験の直接性への志向と哲学の学問性への志向との絶えざる緊張関係のうちで遂行されていたのであった。彼の哲学的思惟のあり方をこのように性格づけてよいとすれば、彼がとりわけ中期以降に示している特殊な思惟の諸相は、彼自身の直接的な哲学的経験内容を言語をつうじて分節しようとする試みの現れであるとともに、経験の直接性を志向しつつ哲学の学問性を保持するような哲学的思惟のあり方を呈示しようとした模索の痕跡である。こうしたハイデガーの哲学的思惟を、例えば「曖昧なもの」として片づけてしまうのはたやすいことであるけれども、いまいちど彼の切り開いた問題圏のうちに踏みとどまり、彼の哲学的思惟の可能性を問うことによってはじめて、その真価が判断されるのである。

注

序 章

1)Otto Friedlich Bollnow, Das Wesen der Stimmungen, 7.Aufl., Frankfurt a.M. 1988, S.53.なお、本文中に引用箇所を示す際はWSと略記し、ページ数を併記する。

2)Vgl. Hans Ebeling, Martin Heidegger. Philosophie und Ideologie, Reinbeck bei Hamburg 1991, S.14ff.; Rüdiger Safranski, Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit, Fischer Taschenbuch Frankfurt a.M. 1997, S.15ff.

3)Vgl. GA58, S.33f., 250.

4)Bollnow, ebd., S.40.

5)Wilhelm Henkmann, Gefühl, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd.1, München 1973, S.534.

6) プラトン『テアイテトス』田中美知太郎訳、岩波書店、1966年、50ページ。

7) アリストテレス『形而上学』出隆訳、岩波書店、1959年、28ページ。

8)WP, S.37f.

9) キェルケゴール『不安の概念』氷上英廣訳（『キルケゴール著作集10』）、白水社、1995年、22ページ。

10) 同訳書、24ページ。

11) 西田幾多郎「場所の自己限定としての意識作用」『西田幾多郎全集』第6巻、岩波書店、1965年、116 ページ。なお、引用文では表記を現代表記に改めた。以下同様。

12) 同書、112 ページ。

13)Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Gesammelte Werke, Bd.2, 5.Aufl., Bern 1966, S.259. なお、本文中に引用箇所を示す際は GW2と略記し、ページ数を併記する。

第Ⅰ章

1)Vgl. Otto Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, 4.Aufl., Stuttgart 1994, S.36ff., 327f.; Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, 3.Aufl., Tübingen 1972, S.511. および、田辺元「現象学に於ける新しき転向」『田辺元全集』第4巻、筑摩書房、1972年、17ページ以下参照（著者名および論文表題の表記は、現代表記に改めた）。

2)Vgl. Theodore Kisiel, The Genesis of Heidegger's Being and Time, California 1993.

3) ハイデガー自身は、1919/20年冬学期以来「事実性の解釈学」を講じてきたと述べている。Vgl. SZ, S.72 Anm. また、この表題は1923年夏学期講義の副題として掲げられた。Vgl. GA63.

4)SZ, S.52 Anm.

5)Theodore Kisiel, Das Entstehen des Begriffsfeldes >Faktizität< im Frühwerk Heideggers, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Bd.4, 1986-87, S.94, 96.

6)Vgl. SZ, S.27.

7)Vgl. GA59, S.15 ; GA9, S.15.

8) 高橋義人「若きハイデガーとディルタイ」『思想』1992年 3月号、91ページ。

9) 「世界となる (es weltet)」の表現は、のちに『根拠の本質について』(1929 年) のうちでも用いられている。Vgl. VWG, S.44.

10)Vgl. GA58, S.77f. ; GA59, S.26.

11)Vgl. GA56/57, S.205. なお、初期ハイデガーにおけるこの語(Ereignis)は、後期における根本語としての意味はもっていない。

12)Vgl. GA56/57, S.208.

13)Vgl. ebd., S.101.

14)Vgl. ebd., S.109f.

15)Vgl. ebd., S.117.

16)Vgl. GA58, S.1.

17) 1920年夏学期講義には、ディルタイに対する批判がみられる。Vgl. GA59, S.168.

18) 例えば「動機 (Motiv)」、「傾向 (Tendenz)」などの概念は、ディルタイの影響によるものと考えられる。Vgl. Kisiel, ebd., S.101.

19) ハイデガーによると「生の哲学」では、「生」それ自身が或るひとつのあり方として存在論的に問題となっていないのである。Vgl. SZ, S.46.

20)Vgl. GA58, S.80.

21)Vgl. GA59, S.7.

22) 例えば1919年夏学期講義、1920年夏学期講義。

23)Vgl. GA59, S.35, 180.

24)Vgl. GA58, S.58f.

25)Vgl. ebd., S.63.

26)Vgl. ebd., S.31, 35, 41, 54 usw.

27)Vgl. ebd., S.95.

28)Vgl. GA59, S.173.

29)Vgl. Kisiel, ebd., S.105.

30)Vgl. GA58, S.61.

31)Vgl. Pöggeler, ebd., S.36ff.

32)GA60, S.342.

33)Ebd., S.343.

34)Vgl. GA59, S.38.

35)Vgl. GA60, S.10.

36)Vgl. GA59, S.29.

37)Vgl. GA60, S.83f.

38)Vgl. ebd., S.342 ; Pöggeler, ebd., S.38.

39) 哲学は「無神論的」であると言われている。Vgl. GA61, S.197, 199.

40)Vgl. GA60, S.248.

41)Vgl. ebd., S.207.

42) 『存在と時間』においても"Sorge" と "Cura" との関わりについてふれられている。Vgl. SZ, S.197.

43)Vgl. GA60, S.230.

44)Vgl. ebd., S.242f.

45)Vgl. ebd., S.243.

46)Vgl. SZ, S.42f.

47) この点でハイデガーは、キェルケゴールとは異なっているのである。Vgl. Kisiel, ebd., S.113.

48)Vgl. Christoph Jamme, Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Bd.4, 1986-87, S.76 Anm.

49)Vgl. SZ, S.72 Anm.

50)Vgl. Kisiel, ebd., S.116.

51)Vgl. GA61, S.58.

52)Vgl. ebd., S.111.

53)Vgl. Carl Friedrich Gethmann, Philosophie als Vollzug und als Begriff, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Bd.4, 1986-87, S.44.

54)Vgl. Otto Pöggeler, Heideggers Begegnung mit Dilthey, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Bd.6, 1989 ; Frithojof Rodi, Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von "Sein und Zeit" — Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925), in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Bd.6, 1989.

55)Vgl. Gethmann, ebd., S.46.

56)Vgl. GA61, S.148.

57)Vgl. ebd.

58)Vgl. ebd., S.153.

59) ハイデガーが就職のために、マールブルク大学のナトルプの求めに応じて1922年に書いたとされるもの。予定されていたアリストテレス解釈の著作の構想が述べられることになっていた。

60)Vgl. Martin Heidegger, Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Bd.6, 1989, S.238. なお、引用箇所を示す際は括弧内にページ数を記している。

61)Vgl. ebd., S.239.

62)Vgl. ebd., S.245.

63) このような理念は、ディルタイの問題系とフッサールの方法論との融合として理解されうる。高橋、前掲論文、92ページ参照。

64)Vgl. Heidegger, ebd., S.250.

65)Vgl. Hans-Georg Gadamer, Heideggers >theologische< Jugendschrift, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften,

Bd.6, 1989, S.230.

66) この講義の題目は「存在論（事実性の解釈学）(Ontologie(Hermeneutik der Faktizität))」である。「事実性の解釈学」という表現は、広義では 1919/20年冬学期講義以来のハイデガーの思惟を特徴づけるものとして理解されうるが、狭義ではこの1923年夏学期講義の思惟を指している。

67) のちに『存在と時間』のうちで「事実性」の概念は、現存在の事実的な存在性格を表し、しかも「被投性」の意味で理解される。1923年夏学期講義においてこの概念は、より広い意味で用いられているのである。

68)Vgl. Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften V, 6.Aufl., Stuttgart 1974, S.332f.

69) 解釈学についてのこのような理解は、ハイデガーにおいて一貫しているとみてよい。Vgl. SZ, S.37. もっとも、後年ハイデガー自身が語るところによれば、「解釈学」という名称は彼にとって、神学研究から馴染みのものとなったとされている（「言葉についての対話より」(1953/54年) Vgl. GA12, S.91ff.）

70)Vgl. Günter Figal, Der Sinn des Verstehens, Stuttgart 1996, S.34f.

71)Vgl. GA63, S.29.

72)Vgl. ebd., S.17.

73)Vgl. ebd., S.102.

74)Vgl. Jamme, ebd., S.78.

75)Vgl. Hartmut Tietjen, Philosophie und Faktizität, in: Heidegger Studien, Bd.2, 1986, S.33, 35.

76)Vgl. Heidegger, ebd., S.245.

77)Vgl. GA58, S.33f.

78)Vgl. GA60, S.242ff.

79)Vgl. GA61, S.136.

80)Vgl. ebd., S.138.

81)Vgl. SZ, S.134.

82)Vgl. GA61, S.138.

第II章

1) 当初構想されたもののうち、第1部第2編までが「前半部」として出版された。その後第7版（1953年）からは「前半部」との記載が削除されたため、それが結果的には現在私たちの手にする『存在と時間』となっている。

2)Vgl. SZ, S.1.

3)Vgl. ebd., S.4, 49.

4)Vgl. ebd., S.5f.

5)Vgl. ebd., S.13.

6) 「存在の意味（Seinssinn)」への言及がみられる。Vgl. GA61, S.58.

7) 本論第I章第I節参照。

8)Vgl. DUDEN Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in acht Bänden, Bd.1,

2. Aufl., Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich 1993, S.433.

9)Vgl. GA61, S.138.

10)Bollnow, ebd., S.54.

11)"Daß es (=Dasein) ist" (現存在が在るということ) が「委ねられていることの事実性」であるのに対して、"Daß es zu sein hat" (現存在は在らねばならないということ) は「企投の事実性」、つまり存在可能性を企投しなければならないということだと解釈して、事実性の二重性を指摘する見解もある。Vgl. Romano Pocai, Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933, Freiburg/München 1996, S.46ff.

12)Vgl. SZ, §31, S.142ff.

13)Vgl. Heidegger, ebd., S.245.

14)Vgl. SZ, S.179.

15) この講義の講義録は現時点では未公刊であり、この考察では次の筆記録を参照した。なお、引用の際は括弧内にそのページ数を記している。Walter Bröcker, Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, Herbert-Marcuse-Archiv, Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt a.M.

16) アリストテレス『弁論術』戸塚七郎訳、岩波書店、1997年、31ページ。

17) 同訳書、32ページ参照。

18) 同訳書、33ページ。

19) 同訳書、44ページ参照。

20) ハイデガーは当該の講義において、"logos" を "Sprechen" (話すこと) と訳している。Vgl. Bröcker, ebd., S.3, 5, 6 usw.

21) 『霊魂論』において、欲望;DA.1.1.403a7 、快苦;1.5.409b16,17、思惟;1.1.403a8, 1.4.408b25-26, 1.5.409, 3.3.427b18 を参照。

22)Vgl. EN.2.5.1105b19-23.

23) 廣川洋一「アリストテレスの感情論 ――古代感情論の系譜(2)―― 」『思想』1994年8月号、106 ページ。

24)Vgl. Bröcker, ebd., S.65.

25) 後年ハイデガーは『哲学とは何か』(1956年) のなかでは、パトスを「気分(Stimmung, dis-position)」と訳している。Vgl. WP, S.39f.

26) 廣川洋一、前掲論文、116 ページ。

27) プラトン『テアイテトス』前掲訳書、253, 294ページ参照。

28)Vgl. GA60, S.248f.

29)Vgl. Bollnow, ebd., S.54.

30)Vgl. SZ, S.148, 223.

31)Vgl. ebd., S.142.

32)Vgl. Bröcker, ebd., S.1.

33)Vgl. Ebeling, ebd., S.17.

34) キェルケゴール『不安の概念』前掲訳書、230 ページ。

35)Vgl. Bollnow, ebd., S.66.

36)Vgl. SZ, S.190 Anm.

37) 不安は、『存在と時間』において「根本情態 (Grundbefindlichkeit)」(SZ,189)とよばれ、『形而上学とは何か』では「根本気分 (Grundstimmung)」(WM,31) とよばれている。

38)Bollnow, ebd., S.66.

39)Vgl. Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd.1, Mannheim/Wien/Zürich 1980, S.115.

40)Vgl. SZ, S.134.

41)Vgl. Bollnow, ebd., S.48, 49.

42) キェルケゴール『不安の概念』前掲訳書、63ページ。

43) 同訳書、66ページ。

44)Vgl. Scheler, ebd., S.259.

45)Vgl. SZ, S.139.

46)Vgl. Scheler, ebd., S.261.

47) 例えば「ルサンチマン」(「道徳の構造におけるルサンチマン」)、「苦悩」(「苦悩の意味について」)、「愛」(「愛の秩序」)、「羞恥」(「羞恥と羞恥心」)、「同情」(『同情の本質と諸形式』)など。

48)Vgl. Scheler, ebd., S.266.

49)Vgl. Scheler, ebd., S.334f.

50) 『宇宙における人間の地位』(1928年)のなかでシェーラーは、「心的なるもの(das Psychische)」(=生物)の世界の全体構造を次のように段階的に示した。①感情衝迫(Gefühlsdrang)、②本能(Instinkt)、③連合的記憶(assoziatives Gedächtnis)、④実践的知能(praktische Intelligenz)、⑤精神(Geist)。このうち「精神」が、人間を人間たらしめる新しい原理であるとされている。Vgl. Max Scheler, Späte Schriften, Gesammelte Werke, Bd.9, Bern 1976, S.16ff. なお、本文中に引用箇所を示す際は GW9と略記し、ページ数を併記する。

51) 例えば「人間と歴史」(1926年)によると「哲学的人間学」とは、「人間の本質と本質構造に関する基礎学」であり、具体的には「自然の諸領域(無機物、植物、動物)と一切の事物の根拠とに対する人間の関係、人間の形而上学的な本質起源や世界における人間の身体的・心的・精神的な始源、人間を動かすあるいは人間が動かす諸力や権力、人間の生物学的・心的・精神史的・社会的発展やその発展の本質可能性および現実性の基本的方向と基本法則を考究する基礎学」である。Vgl. Scheler, ebd., S.120.

52)Vgl. SZ, S.47; GA28, S.18ff.; GA3, S.220.

53)Vgl. Scheler, ebd., S.254ff.

54)Vgl. Scheler, ebd., S.257.

55)Vgl. Scheler, ebd., S.270.

56)Vgl. Scheler, ebd., S.271.

57)Vgl. Scheler, ebd., S.294.

58)Vgl. Scheler, ebd., S.284.

59)Vgl. SZ, S.49; GA28, S.20ff.; GA3, S.206ff.

60) 出版年代からみてわかるように、ボルノウが扱ったハイデガーの気分論は、『存在と時間』、『カントと形而上学の問題』、『形而上学とは何か』におけるものに限られている。

61)Vgl. Bollnow, ebd., S.34. ただし、このようなボルノウの「根本情態」概念は、ハイデガーのそれとは異なる。ハイデガーにおいてこの概念は、気分のうちで根源的なものを表しており、とりわけそれは「不安」であった。

62)Vgl. Bollnow, ebd.

63)Vgl. Bollnow, ebd., S.39.

64)Vgl. Bollnow, ebd., S.66.

65)Vgl. Bollnow, ebd., S.78.

第Ⅲ章

1) 『存在と時間』の構想において示されているように、当初ハイデガーは「現存在の存在の意味」を解明することをつうじて、「存在一般の意味」を取り出そうと試みた。しかしこの試みは、『存在と時間』の全体構想の挫折が示しているとおり、完遂されなかった。その後ハイデガーは、このような試みとは逆に、「存在それ自体」ないし「存在の真理」について語りつつ、それとの連関のうちで現存在のあり方を解釈している。こうしたハイデガーの思惟動向の変転を「転回」とよんでよいとすれば、この出来事は概ね1930年あたりに表面化していると考えられる。

2) 『存在と時間』第7版（1953年）以降、「前半部」との記載が削除された。つまり、当初計画されていた第1部第3編以降の公刊は断念されたのである。

3) 1927年夏学期講義「現象学の根本問題」は、『存在と時間』の第1部第3編の中心的な主題研究を実行に移したものとみなされている。Vgl. GA24, Nachwort des Herausgebers, S.472f.また、『カント書』第1版への序文のなかでハイデガーは、『純粋理性批判』の解釈が「『存在と時間』の第2部の最初の仕上げ」の連関のうちで生じていると述べている。 Vgl. GA3, S. xvi.

4)Vgl. Pöggeler, ebd., S.46.

5)Vgl. Pöggeler, ebd., S.47.

6)Vgl. Pöggeler, ebd., S.85f.

7)Vgl. GA3, S.205ff.

8)Vgl. Pöggeler, ebd., S.79.

9)Vgl. SZ, S.13.

10)Vgl. GA3, S.1.

11) 本論第Ⅰ章第Ⅲ節参照。

12)Vgl. GA3, §43 u. §44, S.234ff.

13)Vgl. ebd., S.222f.

14)Vgl. ebd., S.227.

15)Vgl. ebd., S.228.

16)Vgl. ebd., S.235.

17)Vgl. ebd.

18)Vgl. ebd., S.237.

19) 『形而上学とは何か』はそもそも、ハイデガーが1929年 7月24日にフライブルク大学において行った教授就任講義である。その後それに対して、「後書き」(1943年)と「序文」(1949年)が付されたが、それらの内容は明らかに彼の中期・後期思想に属するものである。本論では、本来の趣旨に沿って1929年の本文のみを扱っている。

20)Vgl. WM, S.26.

21)Vgl. ebd., S.30.

22)Vgl. SZ, S.137.

23)Vgl. WM, S.31.

24)Vgl. ebd., S.32.

25)Vgl. ebd., S.35, 38.

26)Vgl. ebd., S.37.

27) ハイデガーの引用は、Novalis, Schriften, Hg. J. Minor, Bd.2, Jena 1923, S.179 による。

28)Vgl. GA29/30, S.8.

29)Vgl. ebd.

30)Vgl. ebd.

31)Vgl. ebd., S.9.

32)Vgl. WM, S.41.

33)Vgl. GA56/57, S.117.

34)Vgl. GA29/30, S.104.

35) 当時の文化哲学としてハイデガーがとくに取り上げるのは、オスヴァルト・シュペングラーの『西洋の没落』(Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte, München 1920) である。

36)Vgl. GA29/30, S.180.

37)Vgl. ebd., S.189.

38)Vgl. ebd., S.204.

39)Vgl. ebd., S.208.

40)Vgl. ebd., S.223.

41)Vgl. ebd.

42)Vgl. ebd., S.224.

43)Vgl. ebd., S.227.

44)Vgl. ebd., S.240.

45)Vgl. ebd., S.253f.

46)Vgl. GA39, S.214.

47)Vgl. GA39, S.79.

48)Vgl. ebd.

49)Vgl. GA39, S.81.

50)Vgl. ebd. S.144.

51)Vgl. ebd. S.146.

52) 1934年にフライブルク大学総長を辞してのちハイデガーは、ナチズムとは別様な仕方でドイツ民族の国家建設への思いを抱いていたと考えられる。ハイデッガー『ヘルダーリンの讃歌「ゲルマーニエン」と「ライン」』木下康光訳『ハイデッガー全集』第39巻、創文社、1986年、訳者後記（とくに 332ページ）参照。

53) 1936年から1938年にかけて書いた断章を生前のハイデガー自身が、『哲学への寄与(Beiträge zur Philosophie）』という表題のもとに纏めようとしたが、それは果たされなかった。それらの断章をフォン・ヘルマン(Friedrich-Wilhelm von Herrmann)が一部編集しなおしたものが、1989年のハイデガー生誕 100年に合わせて出版された。編集者はこれを「第二の主著」と名づけている。Vgl. GA65, Nachwort des Herausgebers. S.511ff.

54)Vgl. GA65, S.14.

55)Vgl. ebd., S.21f.

56)Vgl. ebd., S.22.

57) ハイデガーは、なかでも「控えめ (Verhaltenheit)」を「原初的思惟の様式」(GA65, 33)として重要視している。

58) プラトン『テアイテトス』155D、アリストテレス『形而上学』第1巻第2章(982 b12 sq.）参照。

59) 最初の原初における根本気分としての「驚き(Er-staunen)」に対してハイデガーは、別の原初における根本気分として、「予覚(Er-ahnen)」(GA65,20) あるいは「驚愕(Er-schrecken)」(GA65,46) を対置させている。もっとも、最初の原初における根本気分である「驚き」として理解されているのは、「存在者が在り、人間自身は存在しつつ、人間ではないもののうちに在るということ」(GA65,46) に対する驚きである。

60)Vgl. GA65, S.16.

終章

1) 西田が哲学の動機として挙げる「深い人生の悲哀」は、パスカルが見出した「自己矛盾の事実」という人間の有限性に対する哀しみであった（西田幾多郎、前掲書、113ページ以下参照）。また、アウグスティヌスのいう学問の契機としての「エロス」は有限な存在者である人間に固有のものであり、その意味で「エロス」もまた、人間の有限性にもとづいている。こうして私たちは、〈人間の有限性に対する自覚〉といったものを、「哲学すること」の決定的な契機として見出すことができるのである。

2) ザフランスキーの監修によるテレビ番組「メスキルヒの魔術師(Der Zauberer von Meßkirch）」（1989年）によれば、番組のタイトルが示すとおりハイデガーは「魔術師」と性格づけられている。根本気分の喚起を促すようなハイデガーは、「魔術師」と映ったことであろう。

文献一覧

A. ハイデガーのテキスト（著作あるいは講義の年代順）

（引用あるいは参照の際は、以下の略記号のあとにページ数を記して示している。）

GA56/57: Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe, Bd.56/57, Frankfurt a.M. 1987.

GA58: Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20), Gesamtausgabe, Bd.58, Frankfurt a.M. 1993.

GA59: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung, Gesamtausgabe, Bd.59, Frankfurt a.M. 1993.

GA60: Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe, Bd.60, Frankfurt a.M. 1995.

GA9: Wegmarken, Gesamtausgabe, Bd.9, Frankfurt a.M. 1976.

GA61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Gesamtausgabe, Bd.61, 2.Aufl., Frankfurt a.M. 1994.

GA63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), Gesamtausgabe Bd.63, 2.Aufl., Frankfurt a.M. 1995.

GA17: Einführung in die phänomenologische Forschung, Gesamtausgabe, Bd.17, Frankfurt a.M. 1994.

GA20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe, Bd.20, 2.Aufl., Frankfurt a.M. 1988.

GA21: Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Gesamtausgabe, Bd.21, Frankfurt a.M. 1976.

GA22: Die Grundbegriffe der antiken Philosophie, Gesamtausgabe, Bd.22, Frankfurt a.M. 1993.

SZ: Sein und Zeit, 15.Aufl., Tübingen 1984.

GA24: Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe, Bd.24, 2.Aufl., Frankfurt a.M. 1989.

GA25: Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, Gesamtausgabe, Bd.25, Frankfurt a.M. 1977.

GA26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Gesamtausgabe, Bd.26, 2.Aufl., Frankfurt a.M. 1990.

GA27: Einleitung in die Philosophie, Gesamtausgabe, Bd.27, Frankfurt a.M. 1996.

GA28: Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart, Gesamtausgabe, Bd.28, Frankfurt a.M. 1997.

GA3: Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt a.M. 1991.

VWG: Vom Wesen des Grundes, 7.Aufl., Frankfurt a.M. 1983.

WM: Was ist Metaphysik?, 13.Aufl., Frankfurt a.M. 1986.

GA29/30: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit,

Gesamtausgabe, Bd.29/30, Frankfurt a.M. 1983.
GA39: Hölderlins Hymnen >Germanien< und >Der Rhein<, Gesamtausgabe, Bd.39, Frankfurt a.M. 1989.
GA52: Hölderlins Hymne >Andenken<, Gesamtausgabe, Bd.52, Frankfurt a.M. 1982.
GA53: Hölderlins Hymne >Der Ister<, Gesamtausgabe, Bd.53, Frankfurt a.M. 1984.
GA65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), Gesamtausgabe, Bd.65, Frankfurt a.M. 1989.
GA12: Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe, Bd.12, Frankfurt a.M. 1985.
WP: Was ist das — die Philosophie?, 2.Aufl., Pfullingen 1960.

B. その他の文献（編著者名のアルファベット順）

アリストテレス『形而上学』出隆訳、岩波書店、1959年。
同　『弁論術』戸塚七郎訳、岩波書店、1997年。
同　『霊魂論』山本光夫訳、『アリストテレス全集』第6巻、岩波書店、1968年。
同　『ニコマコス倫理学』高田三郎訳、岩波書店、1971年。
アウグスティヌス『告白』山田晶訳、『世界の名著』16、中央公論社、1978年。
Biemel, Walter: Heidegger. Rowohlts Monographien Nr.200, Reinbeck bei Hamburg 1973.
Bollnow, Otto Friedrich: Das Wesen der Stimmungen, 7.Aufl., Frankfurt a.M. 1988.
Bröcker, Walter: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, Herbert-Marcuse-Archiv, Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt a.M.
Dilthey, Wilhelm: Die Entstehung der Hermeneutik, in: Gesammelte SchriftenIV, Leipzig/Berlin 1962.
Ders.: Gesammelte SchriftenV, 6.Aufl., Stuttgart 1974.
Ebeling, Hans: Martin Heidegger. Philosophie und Ideologie, Reinbeck bei Hamburg 1991.
Emad, Parvis: The Echo of Being in Beiträge zur Philosophie, in: Heidegger Studien Bd.7, 1991.
Figal, Günter: Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit. Frankfurt a.M. 1988.
Ders.: Heidegger zur Einführung, Hamburg 1992.
Ders.: Der Sinn des Verstehens, Stuttgart 1996.
Gadamer, Hans-Georg: Erinnerungen an Heideggers Anfänge, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Bd.4, 1986-87.
Ders.: Heideggers >theologische< Jugendschrift, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Bd.6, 1989.
Ders.: Wahrheit und Methode, 3.Aufl., Tübingen 1972.

Gander, Hans-Helmuth: Grund- und Leitstimmungen in Heideggers "Beiträge zur Philosophie", in: Heidegger Studien, Bd.9, 1993.

Gethmann, Carl Friedrich: Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu >Sein und Zeit<, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Bd.4. 1986-87.

Henkmann, Wilhelm: Gefühl, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd.1, München 1973.

ヘルト、クラウス「ハイデガーと現象学の原理」竹市明弘・小川侃訳、『思想』1988年7月。

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: Von "Sein und Zeit" zum "Ereignis", in: Hans-Helmuth Gander (Hg.), Von Heidegger her. Wirkungen in Philosophie — Kunst — Medizin, Frankfurt a.M. 1991.

Ders.: Wege ins Ereignis. zu Heideggers >Beiträgen zur Philosophie<, Frankfurt a.M. 1994.

廣川洋一「アリストテレスの感情論 ──古代感情論の系譜(2)── 」『思想』1994年 8月号 岩波書店。

同 「アリストテレスにおける徳と感情 ──古代感情論の系譜(3)── 」『思想』1994年10月号、岩波書店。

Hogemann, Friedrich: Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem Wintersemester 1919/20 und dem Sommersemester 1920, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Bd.4, 1986-87.

細川亮一『意味・真理・場所』創文社、1992年。

Husserl, Edmund: Philosophie als strenge Wissenschaft, Frankfurt a.M. 1965.

石津照璽『キェルケゴール研究』、創文社、1974年。

伊藤徹「他者の不在 ──ハイデッガーの場合」『思想』1990年12月号、岩波書店。

Jamme, Christoph: Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Bd.4, 1986-87.

金子晴勇『マックス・シェーラーの人間学』、創文社、1995年。

Kawahara, M. Eiho: Heideggers Auslegung der Langeweile, in: Richard Wisser (Hg.) Martin Heidegger — Unterwegs im Denken, Freiburg/München 1987.

Kettering, Emil: NÄHE. Das Denken Martin Heideggers, Pfullingen 1987. (『近さ ハイデッガーの思惟』川原栄峰監訳、理想社、1989年)

キェルケゴール、ゼーレン『不安の概念』氷上英廣訳、『キルケゴール著作集10』、白水社、1995年。

Kisiel, Theodore: Das Entstehen des Begriffsfeldes >Faktizität< im Frühwerk Heideggers, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Bd.4, 1986-87.

Ders.: The Genesis of Heidegger's Being and Time, California 1993.

九鬼周造「ハイデッガーの哲学」『九鬼周造全集』第3巻、岩波書店、1981年。

Makkreel, Rudolf: Dilthey — Philosopher of Human Studies, New Jersey 1975.
(『ディルタイ　精神科学の哲学者』大野篤一郎、田中誠、小松洋一、伊東道生訳、法政大学出版局、1993年。)

嶺秀樹『存在と無のはざまで ——ハイデッガーと形而上学』、ミネルヴァ書房、1991年。

溝口宏平『超越と解釈 ——現代解釈学の可能性のために—— 』、晃洋書房、1992年。

同　「解釈学的現象学の成立とその射程」『メタフュシカ』第29号、1998年。

中岡成文「西田哲学と知の悲しみ」『現代思想』1993年 1月号。

新形信和『無の比較思想 ——ノーヴァリス、ヘーゲル、ハイデガーから西田へ—— 』、ミネルヴァ書房、1998年。

西田幾多郎「場所の自己限定としての意識作用」『西田幾多郎全集』第6巻、岩波書店、1965年。

大峯顯「悲哀と意識 — 西田哲学における情意的なものについて」上田閑照編『西田哲学への問い』、岩波書店、1990年。

パスカル、ブーレーズ『パンセ』前田陽一、由木康訳、『世界の名著』29、中央公論社、1978 年。

プラトン『テアイテトス』田中美知太郎訳、岩波書店、1966年。

Pocai, Romano: Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933, Freiburg/München 1996.

Pöggeler, Otto: Der Denkweg Martin Heideggers, 4.Aufl., Stuttgart 1994.

Ders.: Heideggers Begegnung mit Dilthey, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Bd.4, 1986-87.

Ritter, Joachim (Hg.): Historische Wörterbuch der Philosophie, Bd.2, Darmstadt 1972.

Rodi, Frithojof: Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von "Sein und Zeit" — Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925), in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Bd.4, 1986-87.

Safranski, Rüdiger: Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit, Fischer Taschenbuch Frankfurt a.M. 1997.

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

Ders.: Späte Schriften, Gesammelte Werke, Bd.9, Bern 1976.

高橋義人「若きハイデガーとディルタイ」『思想』1992年 3月号、岩波書店。

同　「〈不気味なもの〉の途上で」『現代思想』臨時増刊「ハイデガーの思想」、

青土社、1999年。
竹市明弘「現象学とハイデッガー」『講座　現象学』第１巻、弘文堂、1980年。
田辺元「現象学に於ける新しき転向」『田辺元全集』第４巻、筑摩書房、1972年。
Tietjen, Hartmut: Philosophie und Faktizität, in: Heidegger Studien, Bd.2, 1986.
Vedder, Ben: Die Faktizität der Hermeneutik. Ein Vorschlag, in: Heidegger Studien, Bd.12, 1996.
渡辺二郎『構造と解釈』、筑摩書房、1994年。
Wisser, Richard: Martin Heideggers vierfältiges Fragen. Vor-läufiges anhand von "Was ist Metaphysik?", in: Ders. (Hg.), Martin Heidegger — Unterwegs im Denken, Freiburg/München 1987.
山本英輔「ハイデガーの気分論 ―思索と気分との連関― 」『倫理学年報』第44集、1995年。