

# 実存と超越

—K. Jaspers の実存理性の主体の精神構造—

玉井 哲

はじめに

序章 ヤスパーズの精神的遍歴

1. 限界状況の体験
2. 共感的体験

第1章 限界状況

1. 実存の歴史的規定性
2. 個々の限界状況
3. 現存在の二律背反
4. 時間と永遠
5. 孤独と交わり

第2章 実存的交わり

1. 現存在的交わりと実存的交わり

2. 愛しながらの闘争  
自由—歴史的規定性—絶対的  
意識—無制約性—超越者

第3章 超越者の感得

1. 超越者への道
2. 暗号解説と実存
3. 暗号解説と存在論
4. 実存と理性の統合

はじめに

何時の時代の課題でもあるが、今日もやはり時代の問題として、我々は人

間存在の基本的構造を再確認する必要に迫られているのではなからうか。様々な人間存在についての理論・解釈があることも事実であるが、個人・社会・人類の全体的な救い・福祉・平和ということを考えたとき、ある何等かの公約数的な人間存在の基本構造を規定することが急務なのではなからうかというのが私の基本的考えである。そしてその基本構造を、下程勇吉著『宗教的自覚と人間形成』（広池学園出版）にある現実性の原理（現存在に捉われ、不安に右往左往している地平）と、実存性の原理（現存在の不安に抗して立ち上がろうと苦闘のうちに見られる実存的地平）と、超越性の原理（現実性・実存性の原理を貫き、人間全体を生かし、喜びへ導く超越者の地平）の重層的存在と考えさせていただいている。従ってこれら三つの諸原理が、一方に偏することなく統合されるところに、本来の人間の姿を求めていきたいと考えている。

今回、ヤスパースの実存理性の精神構造の探求を課題としたのも、上記問題と深く関わっていると考えたからであり、更には、私の数年来学んで来たモラロジー（道徳科学）が、人間存在の基底としてもっている最高品性（supreme character）の持ち主の精神構造と、ヤスパースの実存理性の精神構造との間に、それぞれ思想的・文化的背景を異にしつつも、深く、広い人間存在の基底において、共鳴するところがあることを発見し得たからに他ならない。

以下本小論でのねらいを簡単に紹介しておく。

まず第一に、ヤスパースの実存理性の主体の精神構造を捉えること、そして同時に彼の哲学における実存と超越者の関連を探ること（第1章・第2章・第3章において）。第二に、彼が限界状況や実存的交わりを通じて、実存の時間的側面と同時に、空間的側面についてどのように考えているかについて考察する（主として第1章・第2章において）。第三に、超越者への交わりの意志に支えられて発展したと考えられる彼の実存理性の主体性の構造を捉えるという課題をヤスパース自身の精神構造（mentality）との関連において考えてみるという三つを設定した。勿論、彼の中では、実存と理性が相補し、からみあい、時に応じて強弱をもちつつ発展しているのを、見逃がすこ

とはできない。ところでヤスパースの実存の内実を知るためには、彼の現実生きた姿と、学問的結実とをあわせ分析・吟味すると同時に、十分熟読・解釈する必要がある。

その意味で、今回の小論文は、先に述べた如く、ヤスパースの実存的な生涯と、「実存開明」、「形而上学」等々との関連を把握することに努めながら、彼の実存理性の哲学を人間学的に究明し、私のヤスパース研究の一步を踏み出すための対話を行ってみるという一種の追体験的記録である。従って私はこの研究で、私とヤスパースとの文献を通じての対話と、それに伴う私個人の思想的ならびに全人格的充実を味わいつつ研究できたことを喜びとしたい。それと同時に、この対話が彼の精神構造をよりよく私自身が捉えていることを願うのみである。従って彼の哲学への懐疑的・批判的考察の態度が欠如しているという見解も成り立つ筈である。その上、私のヤスパース解釈がどの程度、正しう射ているかについても疑問があると思われる。その点については、特に識者のお教を乞う次第である。もしも、一般の常識をはみ出しているところがあるとすれば、それは私の問題意識の発露とご了解いただくとともに、ご批判をも賜りたい。

## 序章 ヤスパースの精神的遍歴

ここでは、彼が『真理について』を1947年に出版するまでの60年間に歩んだ精神的遍歴を実存や超越との関係において跡付けることを試みている。それは後の章で彼の哲学的体系とその体系の背後にある彼のメンタリティーとを考察するのに欠かすことができないと考えたからである。まず、彼の限界状況とも言える体験を年代順に追っていく。

### 1. 限界状況的体験

#### (1) 1883年から1901年までの学校当局との対立体験

特にギムナジウム最後の2年間であるが、オルデンブルグの文科ギムナジウム在学中に生じた体育教師との争い（身体上の正当な理由で、体育の時間

に上衣を脱ぐことを拒んだことに端を発する争い)が最初にあげられる。この事件を通じて、ヤスパーズは内面に二つの棘<sup>とげ</sup>をもったと述懐している。それは、「形式的でなく理性的な理念に発する実質的で明確な理念のみでは、また人格的畏敬に根ざした、私の決して毀損することのない原理のみでは、この世界ではうまくやっっていけないということであり、今一つの棘は、私が(その頃気づいたのだが)自分の生命を賭するほどの危険をおかそうとせず、あいまいな逃げ道を見い出したという、より重い棘」<sup>(1)</sup>として反省している。更には、オブスクラとプリマとサクソニアという身分別生徒会への入会を(それが人格的な友愛に基づいたものでないとの理由で)拒否するという行為や、軍事教練に反対するといった事件で、「反逆的精神の持ち主」として学校側から白眼視され、校長から「君は明らかに肺を病んでいるし、しかも肺の器官の病気であるから、君はたいしたものにはなれないよ」<sup>(2)</sup>と批難されている。この一連の体験を彼は「失敗を突りあるものとする反省が展開された。すでにその頃から私は一つの危険な態度に、すなわち、ことがら自身—それを体験している間はそうではないが—を十分真剣に受けとろうとせず、ことがらを、そこから自分の見解が得られるような、一つの試練のようにみなすという態度に親しんでいたのであった。世間的な企画にあってはことがらがうまくゆかないということ、このことが私の人生の気分の基礎となった」<sup>(3)</sup>と述懐している。この時代の彼は、このような自己の孤独からの解放の場を狩猟や読書(スピノザの哲学)のうちに見い出していたのである。

## (2) 1897年から1924年(41才)まで<sup>(4)</sup>の病気との闘い

1897年、胸や背中苦痛と疼痛のため、また同年齢の仲間に較べて虚弱であったために、自分の健康のことが心配になり出している。それが、1901年、フレンケル博士に気管支拡張症と診断されて以来、自分の病気を知り、それに対処する具体的方策を実践し始めている。あらゆる肉体的な無理、同時に正常な生活を放棄し、毎時少量ずつ、一日二、三回大量ずつ(40ccに及ぶ)、喀痰を規則正しく排出することを必要としたのである。従って治療のための原則は、「規則正しく喀出すること、感冒にかからぬようにすること、

心臓を過労せしめないこと」<sup>(5)</sup>であった。排出が中断されると、ただちに発熱、悪感戦慄、喀血、急性肺疾患に罹病した。しかも、彼の精神生活のための諸原則によると、「きわめて規則正しい生活態度、精神作業の正確かつ意識的な区分、あらゆる身体的不調に際し慎重な処置をとること、だれかが私に、私の生活秩序に矛盾する何かを行なうよう誘う場合には、私は事情によっては臆することなく、軽蔑するがままにさせておかねばならぬ」<sup>(6)</sup>とある。このように自己の人生へ病気を組み入れなければならないという身体的限界状況のなかで、1920年前後の、医学研究から哲学研究への転向という精神的・学問的岐路に差し掛っている。彼は病気のもたらす孤立化作用のなかで、病気を引き受けることを、そして同時に、方法的に正しい長時間かけての痰のはき方を実際に習得していくのである。しかし習得したとは言え、彼が終生病気を背負って生活したことが、彼独特の実存体験と相俟って、彼の哲学に、多大の影響を与えているのも事実である。

## (3) 1916年から1931年までの学問的苦闘

医学研究から出発し、精神病理学を経て、彼は1920年頃を境に哲学への道を歩み出した。とはいえその間のヤスパーズの関心事が人間であったことに変わりはない。しかしそのことにより、自己の哲学を確立するという新しい使命と、それに伴う苦闘が加わったことも事実である。同じハイデルベルク大学哲学部門で、彼が科学の限界を越えたところに哲学の存在価値や使命を見出しうると考えていたのに対して、リッケルトは普遍的・必然的妥当性を目指す科学的哲学を標榜して、彼を批判したのである。1919年『世界観の心理学』を出版して以来、特に1922年4月1日、ハイデルベルク大学の哲学正教授に就任して以来は、自己の学問的未熟さの自覚と同時に、一方では「哲学の何たるかを立証し、偉大な哲学者へとまなざしを向けさせ、もろもろの混同を防ぎ、若い人々に本当の哲学への自覚を促す」<sup>(7)</sup>という使命感のもとに、零<sup>ちり</sup>からの哲学への道を本格的に開始せねばならなかった。外からは超科学的学問態度だと批判を受け、同僚の間でも一人孤立させられ、内には自己の哲学を成就させるべく、まさに内憂外患の状況のなかで、研究と講義

を黙々と進めるほかなき生活を送ったのである。その意味で、1931年12月に『哲学』が出版されるまでの状況は、まさに精神的・学問的な意味での限界状況であったと言えよう。

#### (4) 1933年から1945年までの戦争体験<sup>(8)</sup>

ドイツにナチス政権が樹立してからのヤスパースは国賊とみなされた。この現実の政治的圧迫のなかではじめて、ヤスパースは日常的な政治における事実に対して深い配慮を払うことの必要性を痛感した。それ以前に出版された『現代の精神的状況』も、現実の政治的状況の分析ではなく、時代の倫理的・精神的な状況全体の客観的な立場からの分析であった。言い換えれば、時代精神 (Zeitgeist) を如何に受けとめ、如何に考えたかという一種の社会的危機意識の表明であった。

ところが33年、大学の運営から占め出され、37年、教授職を追われ、更に38年には出版活動も禁止されたのである。それに伴って、彼は「人間が恐るべき状況のせいでいかなるものに変貌しうるか、才能のある者が妄想のせいで、見掛けは善良そうな市民が不誠実のせいで、見掛けは品行方正な人間が悪意のせいで、多くの人間が無思慮のせいで、利己的の近視的受け身の態度のせいで、何に変わりうるかということ、人間に関する知が一変されざるを得ぬ程度で、現実として経験させられた」<sup>(9)</sup>と述べる程に、衝撃を受けたのである。親しかった友人からの閉め出し、更には祖国にいながらにして法的保証の喪失、そうした死の脅威のもとで自殺をも覚悟しながら、ひっそりと、しかし強靱に研究と思索の生活を送るのである。このような脅威のうちに深く沈潜し、生き抜くことのうちに、純粋な科学としての「精神病理学総論」の改訂が、清明な信仰としての「哲学的信仰」が、誠実な理性としての「哲学的論理学」が、偉大な伝承の実体としての「世界の哲学史」が、それぞれ一つの根本意志、即ち交わりの可能性の条件を思惟の全領域に広げるという普遍的視座を見据えるに至る土壌が開けてくるのである。

## 2. 共感的体験

次に、このような普遍的視座を可能にしたヤスパース自身の他者との交わり (Kommunikation)・共感 (empathy) の体験を、更には超越者との触れ合いの体験を探ってみよう。

### (1) 父母との共感

ヤスパースの両親の家庭は富裕で自由な雰囲気であった。彼自身が金銭的な意味での物質的欠乏感を抱いたことはないと言ってよい。父は理性と誠実を旨として、みずから範を垂れ、重要な時にはみずから判断をくだして教育した。理性に反すると思われる命令には、正当な了解が得られない限り盲従しないという教育を授けた。母からは限りない愛と勇気をもって、あらゆる因習を乗り越えた理解をもって励まされ守られた。ギムナジウム入学の頃からの病気に対して両親は決して自信をなくしたことがなく、自己の存在が両親の重荷になっているのではなく、喜びになっていることを感じさせてくれた。

1902年のシルス・マリーアでの自己の将来についての決断に、辛抱強く耳を傾け、「私は得心がいったよ。お前、私は諒解した」<sup>(10)</sup>とはっきりと答えてくれた父、1908年の手紙で「お母さんも私も、君のことで数多く大きな喜びを経験した。(中略)君の健康状態のために、君のすばらしい人生計画が無残にうち砕かれることもありうるということに関しては、私たちは今なお完全にはっきりわかっているわけではないけれども、それでもそのことは、私たちが君のことを、すなわち君が行為し実行することや君の仕事の成果を、特に君の健全で美しい内面生活と人生観を私たちが喜び、内面で静かに私たちがうれしく思うことを妨げることはできなかったし、今でも妨げることはできない。私たちはそのことを、私たちがそのお蔭を蒙っているあの未知なるものに感謝している。(中略)こんなに簡潔で厳しい書き方をしたが、それは、私たちが間違った期待に耽っているのではないことを君に示すためなのだ。私たちは間違った期待はしてこなかったが、しかしまた希望をなくしたことはなかったし、今後も永く希望を失うことはないだろう。ただ、

あらゆる可能性をみておき、それに適応しなければならないのだ」<sup>(11)</sup>と、限界のうちにも未知なる超越者に感謝しつつ、現実的にも希望と可能性とを決して失わない、存在への絶対肯定を持した両親のもとで、彼は成長している。

## (2) 師や友との共感

彼は自己の不健康のため、行動範囲は可成り限られていた。従って真の師や友との交わりにあこがれていたとも言える。しかし結局、彼の場合も実存的交わりは、元来それ程容易なものではないことを物語っているようである。そのような仲でも、4人の師や友との交わりは、ヤスパーズにとって、重要な意味をもっているように思われる。

まず、医師アルバート・フレンケルとの友情があげられよう。1901年から1938年（フレンケルがナチスにより追放され、あらゆる官職から解除され、ハイデルベルクで死去する）までの間、フレンケルは彼の医師であったと同時に、医者<sup>の</sup>の典型でもあった。彼はフレンケルから、病気をもっているながら健全でありうる道を学んだ。「私が遠慮なしに検査を受けながら自分自身の道と一緒に見出すことを可能にするような、こんな医者が私にあったことは、私にとっての幸福であった」<sup>(12)</sup>とのべている。

次に1908年から1915年に至る間、精神科クリニックで無給助手として仕事に従事したときの主任教授、フランツ・ニッスルからの感化・影響をあげることができる。即ち人間として充実した眼で現実を眺める誠実さ、助手達と交わす同等の水準での徹底した議論、それにあくまでも礼節を尊ぶ人柄、そこには医師達の精神的共同生活があった。<sup>(13)</sup>彼も後に「わがハイデルベルクのクリニックにおける精神的団結の思い出は、私の生涯について廻りました」<sup>(14)</sup>と回想している。

更に1907年以後のエルンスト・マイヤー（同年齢で同期のユダヤ人学生）との深い交わりをあげることができる。ヤスパーズは彼のことを「彼の周囲には、およそ理性というものでは汲み尽くせぬ何かが高い、とはいえそれはデモーニッシュな近づき難いものではなく、それが彼の本来の姿であり、……

他人を覚醒させる原動力となったものであった」<sup>(15)</sup>とのべている。このような徹底的に可能性を探求してゆく精神、例えば「墓にさえ希望を掲ぐ」といった肯定的精神の中には、医師であることと哲学することが深く結びついていて、ヤスパーズの哲学的思索に深く影響を与えたのである。「私の哲学することによってエルンストは、彼の存在そのものによっても、彼の発言によっても、最大の重要性をもった」<sup>(16)</sup>とか、「私達の仕事のつながりに関しましては、1928年から1931年の間のことを憶い起こしますと一そう言っている過ぎでないとすれば—私はほとんど次のようにいいたい気がいたします。すなわち私の著作は彼の著作でもあり、このことは、彼の著作が同時に私の著作でもあるのと全く同然なのだ」<sup>(17)</sup>と、彼との深い共感のうちでの哲学的交わりのあったことを物語っている。

最後に忘れてはならないのは、<sup>マックス</sup>M・ウェーバーとの交わり（出会い）である。彼がウェーバーの中に見出したものは、「普遍的教養、全範疇界を産出する力、つねに生産的に働く合理性の背景にあって、みずからはもはや合理的にあらざる知、分裂的状态にありながらも同時に彼にカリスマ的偉大さを感じさせた人格の信頼性、いつでも事実性に結びつきえた主体性へのほとんど無謀な勇氣、しかも決して服従への要求を掲げず、正当な指導性を可能にする、精神の事実上の卓越性であった」<sup>(18)</sup>。しかし、ヤスパーズのウェーバーに対する態度は、上記三者の場合とは違って、同等の水準での親しい交わりは少なく、「気おくれがする程にその偉大さに尊敬し」<sup>(19)</sup>「偉大さという観念を、マックス・ウェーバーという現実からして自分のものにするのができた」<sup>(20)</sup>とのべている程に、畏敬のうちでの偉大なものとの深いところでの共感的態度であった。従って1920年のウェーバーの死を、単に世界の中での哲学的現実の損失と受けとるばかりでなく、自己の新たな哲学的使命として受けとるという一大転換の契機と考えるに至る根源がある。

## (3) 妻・ゲルトルトとの交わり

1907年、ヤスパーズは友人、エルンスト・マイヤーの紹介で彼女に出会った。ヤスパーズはその時のもよみを、「私は稲妻のような何もものに打たれ

た。私の方にまだ背を向けていたゲルトルートが立ち上がって私の方を向いた最初の瞬間に、もうそうであった。あたかも以前から結び合わされていた二人の人間が、この瞬間に出合ったようであった」<sup>(21)</sup>とのべている。それ以来、ヤスパーズの内面には一つの変革が生じ、「今や私は、自分が一人の人間であることを日々想起させられるような人間になった。それは多くの言葉をかわすことによってそうなったのではなくて、沈黙のうちに「あなたは自分がもう十分に精神的な仕事をしたなどと思ってはならない」と要請する私の生涯の伴侶が、現実にいることを通じてであった。(中略)彼女がいることによって、精神の世界や単なる思考に沈み込まないだけの衝動が私のうちに呼び醒まされる」<sup>(22)</sup>とのべている。

以上述べて来たような様々な深いところでの交わりは、至るところでヤスパーズの限界を突破させる方向へと働いた。病気における絶望的なときも<sup>(23)</sup>、大学での自由が喪失したときも<sup>(24)</sup>、学問上の安逸への衝動にかられたときも、戦争中の死の恐怖のときも、忍耐強く、自己に恵まれた時間をすべて研究と著作活動へ向けることへと催す原動力となったのである。

#### (4) 自然との合一体験

ヤスパーズは、「子供の頃、私達は毎年フリジヤの島々ですごした。私は海と一緒に成長した。(中略)ある夕方、父は小さな私の手を引いて、広い浜辺をおりて行った。ひどい引き潮だったので、水ぎわまでのすがすがしく美しい砂浜の道のりがとても長かった。(中略)無限性というものを、その頃の私は反省することなしに経験的に知ったのである。その時以来、海は私にとって人生一般の自明の背景のように思われる。(中略)海とのかかわりには、元来哲学するという気分があるのであるが、私は子供の頃から無意識のうちにそうしていたのであった。海は自由と超越者の比喻であり、事物の根拠からの具体的な啓示のようなものである」<sup>(25)</sup>と、海との一体感を述懐している。金子武蔵氏がこのことに言及して、「ところで『親の家と少年時代』においてヤスパーズは家庭教育に言及するにあたって受けた教育の実体 (Substanz unserer Erziehung) について叙べ、教育において重んぜられ

たものは、第一には真実・公明・忠誠であり、第二には理性と自然とであり、第三には勤勉と仕事とであると言っているが、ここにヤスパーズの実存哲学はその実体的基礎をもつようである。またそれが「包むもの」を重んずるのも、オルデンブルグ市に生まれたにもかかわらず、ヤスパーズが自分の真の故郷であるところの父祖の住んだフリジヤのマルシュという沃地は、起伏のない、目をさえぎる木立とてないただ一面の平地であり沃野であって、そこに立てば、あるものは、ただ天と地と茫洋たる海のみであって、なにか無際限のものによって包まれているかに感じさせられるというフリジヤの風土に「実体」をもつのではないかと思う」<sup>(26)</sup>とのべているのは興味深い。これはヤスパーズの超越者や包越者という概念の実体とのかかわりにおいて、天と海と地とのつながりで自己を捉える自然との合一体験として、貴重な意味をもっているように思えるからである。

以下これらの体験が、彼の実存理性なる主体性と如何にかかわっているかについて考察をすすめることにする。

#### 注

- (1) 『運命と意志』(K. Jaspers: Schicksal und Wille, Herausg. v. Hans Saner 1967) 林田新二訳 以文社 1972年 95頁
- (2) 同書 100頁
- (3) 同書 98~99頁
- (4) それ以後の時代においても、彼の病気は続くのであるが、この頃から病気と親しむことが可能となっているようなので、一まずここで切った。
- (5) 『運命と意志』189頁
- (6) 『ヤスパーズ』(Hans Saner: Karl Jaspers, 1970) 重田英世訳 理想社 1973年 145頁
- (7) 『哲学的自伝』(Karl Jaspers: Philosophie und Welt, 1958. VI Philosophische Autobiographie (1956)) 重田英世訳 理想社 1965年 57頁 S. 313
- (8) ヤスパーズは第一次大戦をも経験しており、これが彼をして、キルケゴールやウエーバーに共感させ、哲学へと転向させる契機の一つとなっている。とはいえ、彼にとって第一次大戦は、社会的な意味での限界状況的なものと受

けとめられていたといってもいいだろう。

- (9) 『哲学的自伝』 110～111頁 S. 351
- (10) 『ヤスパーズ』 24頁
- (11) 『運命と意志』 64～65頁
- (12) 同書 204頁
- (13) 『哲学的自伝』 20～21頁 S. 286～287
- (14) 同書 41頁 S. 302
- (15) 同書 73～74頁 S. 324～325
- (16) 同書 75頁 S. 325
- (17) 同書 80頁 S. 329
- (18) 『ヤスパーズ』 39頁
- (19) 『運命と意志』 40頁
- (20) 同書 40頁
- (21) 同書 38頁
- (22) 同書 39頁
- (23) 同書 225頁
- (24) 『哲学的自伝』 93頁参考 S. 338
- (25) 『運命と意志』 8～9頁
- (26) 金子武蔵「ヤスパーズ雑感」(『理想』425号 理想社 1968年10月 87頁)

## 第1章 限界状況——実存理性の精神構造(その1)——

### 状況と限界状況

限界状況は、状況という概念と区別する必要がある。というのは、限界状況は実存においてはじめて正確に捉えられるのに対して、状況は、現存在としての主体に対応する世界であるという意味で、同じ状況であれ、主体のあり方によって、全く異なってくるからである。単に自然法則の妥当するような科学と技術との世界は、客観的・普遍的に過ぎないがゆえにまだ状況とは言えない。この世界が私との間にある意味関係的な現実 (sinnbezogene

Wirklichkeit) をもつようになった時、はじめて状況となる。状況には次のような特徴をあげることができる。まず幾何学や社会学や生物学や経済学などによって認識され得るものとしての空間性(客観性)を有している。更には「状況は自ら変化しつつ存立している」<sup>(27)</sup>という如く、変化の可能性のうちにあると同時に、技術的に誘致する(herbeiführen)ことも可能だという意味での時間性(可変性)を有している。更には、状況は認識され、内在的に意識される度合に応じて変化するという心理性を有している。このような客観性としての空間性と、可変性としての時間性と、更には心理性をもって我々と関係している状況は、ハイデガーのこぼれをかりれば、「配慮的」(besorglich)な世界に過ぎない。

このような状況としての世界に対しては我々は技術的に規制を加えることもできれば逃避的に回避することも可能である。しかし状況がまさに状況となり、あたかも壁に突き当たり、人知ではどうしようもない限界におかれた場合を限界状況というのである。

ヤスパーズの限界状況論は、三つの部分から成り立っている。即ち、(一)実存の歴史的規定性、(二)個々の限界状況(死・苦悩・闘争・負い目)、(三)現存在の疑問性と現実的なるもの一般の歴史性(現存在の二律背反)である。ただ、これらの限界状況において特徴的なのは、ヤスパーズが限界状況を歴史性という観点から捉えているということである。限界状況は、先の状況とは異なり、現に・ここに・この時点に存在するという歴史性に基づいて成立するというものである。<sup>(28)</sup>

以下彼の限界状況論に沿って展開しながら実存理性の精神構造を探っていく。

#### 1. 実存の歴史的規定性 (geschichtliche Bestimmtheit)

ここでヤスパーズは、限界状況の有限的・歴史的な特徴をのべている。私は現存在として、常に一定の状態において存在するのであって、一般的にあらゆる可能性の全体としてあるのではないということにおいて成り立つ規定

性である。即ち、我々は現存在として存在する限り、時熟的に実存することがあるとはいえ、可能的実存という二重構造のうち存するというのである。

(但し、この二重構造は、実存においてはじめて開示されるものなのであるが……) この歴史的規定性は、次の四つの特徴をもって展開されている。

我々は何らかのことを経験するとき、必然的に限界に出会う。その限界が物的なものであれ、生命的なものであれ、心的なものであれ、精神的なものであれ、各々一つの状況をつくり出し、自己を限界づけるわけである。それを知識によって完全に支配し得るとか、もろもろの精神の完全な具体的諒解により征服し、自由になり得ると考えるのは、単なる観念的独断に過ぎない。「精神は自然的に拘束された形態においてのみ、現実的である」<sup>(29)</sup>し、又、現実的なものはどこまでも或る無限なものであり、我々は自然的所与性と他人の意志的立場に不可避的に依存しており、自由の限界性のなかにいると言える。これが現存在性を有する我々の狭さ(Enge)という空間性からの規定性である。

狭さとしての限界状況において、我々は我々に生来の現存在性を脱出できぬことを開示される。しかし一方、人間は可能的存在として、自己の自己性の責任を、自己自身の精神作用と行為に負っている。というのは、我々は現存在性を有しながら、根源的な歴史性の中で、自己の実存的決断において、超越者に出会う可能性をも秘めている自由存在であるからである。それ故に、単に自己が合目的な行動に、自己を委ねるのではなく、一回限りの状況のうちで行動すればする程、それだけ一層、選択能力の限界と、実存することの不安定性のなかに深入りしてゆくのである。その意味で、限界状況においては、ある種の深い淵に直面して、どうしようもなく戦慄している心理状態がつきまとっている。これが深さ(Tiefe)としての規定性である。とはいえ、我々がこの深淵に直面し、この局面を正受し、持ちこたえるときに、この限界は我々に我々を越えた或るものの存在を告知する状況となるのである。従ってこのような限界は、その限界状況のなかから超越者の存在を覚知し、自己の使命を聞きとるといふ、ちょうどハイデガーの「良心の声は沈黙

においてのみ聞かれる」<sup>(30)</sup>という構造をもって、私は自己の根源において被護されているという安らぎを経験するという否定的媒介の弁証的状况となるのである。更に我々は、自己の絶対的始原を考えることはできない。我々は任意の両親のもとに、民族性やある素性(Herkunft)をもって、一定の教育的・社会的環境によって規定されながら存在している。これらのものを、私が選択して来たというわけでもないのに、私に押印されている運命として背負うべく生を与えられている。しかもこの素性は、どこまで遡ってもその始原に到達できないという、一種の無限性へと発散してしまい、自己の被規定性の根柢を見出しえぬままに、特定の状況に投企されている(geworfen)という歴史性・由来(Herkunft)の不確実性の自覚を呼び醒ます。

私は、このような歴史的規定性を逃避し無視するか、自己の素性を引き受け、ニーチェの自己の運命愛(Amor fati)の如き態度をとるかの全く別の二つの道の分岐点に立っている。

しかも我々は自分の将来がどうなるか、どのように発展するかを知らない。我々は社会・政治的状况や、人との様々の偶然の出合いのなかで、自己の決断をしているにもかかわらず、自己の誘致したものではない状況に左右されているのを体験する。あたかも偶然の玩具物として、自らを感じることもある。しかも一方、このような全くの、突然襲ってくる偶然的なるものは、必然的なものでもあるという性格を帯びて、我々に迫ってくることも確かであろう。というのは、全くの偶然的なるものは、まさしくその根柢を問うことができず、運命的・偶然的であるが故に、それだけ一層私にとっては必然的に与えられ、課せられたものという構造をもって迫ってくるからである。そこに偶然性(Zufall)(即必然性〔運命的・決定論的なところからくる限界突破の意識〕)としての限界状況がある。

このように、歴史的規定性としての限界状況は、狭さと深さと由来なさと偶然性といった特徴をもって、現存在を襲い、深淵に立たせるのである。

ヤスパーズがこのような限界状況をどのような時に体験し、どのように克服していったかについては、ここでは論じなかったが、以下の個々の限界状



況との関連で明らかにしてゆきたい。

## 2. 個々の限界状況

個々の限界状況は、その都度の特殊な歴史性のうちに現成してくる普遍的なものとして、全ての人間を襲うものである。この個々の限界状況には、死と苦悶と闘争と負い目の四つがあげられているが、如何なる根拠で四つのものがあげられたかは明白ではない。ただ彼は、「最初の二つは、私が協力しなくとも、眼をやりさえすれば存在するような限界状況<sup>(31)</sup>であるのに対し、後の二つは、私が積極的にそれらを誘致することによってのみ限界状況となる」<sup>(32)</sup>とのべるのである。ただ限界状況は、我々の現存在の歴史性（時間性と空間性を含む）に由来することからすれば、自己の自然的・生命的・意識的・精神的充実に対する総体的欲求が、必然的に先の四つの限界状況の生ずる根源をなしていたと言えるのである。<sup>(33)</sup>

### 死 (Tod)

死に対する我々の態度は、生きることを通じて確信し、そして獲得した飛躍の程度において変化する。限界状況としての死は、死への渴望でもなく、死の不安でもない現象の消滅流転を、一切の事物の終末の経験として、我々の現存在を壊滅してしまう力をもって迫ってくる。そのような終末の経験としての悲しみのうちで、しかし実存的確信を失うことなく死を受けとめるところにおいて、終末を克服することができるのである。

隣人の死において、我々は永遠の別離という淵に立たされる。しかし、このような永遠の別離の淵に立たされても、意識ある限り、隣人と共にいるという、交わりの永遠の可能性の現実を体験する筈である。まさに「死を越えて永続する交わりの真理」<sup>(34)</sup>「死において、私と最も近い交わりの中に立つ実存」<sup>(35)</sup>を発見するといった、又は隣人の死を目前に体験して、超越者のうちに参入するといった、深い明澄の心境が生まれてくるというのである。

とはいえそれが隣人の死である限り、決定的な限界状況とはなり得ないのではないか。確かにそれは私の死において考えられなければならない。しか

し、私の死を私が経験することは不可能である。なるほど肉体の苦痛や死の不安、不可避に見える死の状況を体験することは可能であるが、死を経験することは決してできない。とはいえ、私は私の死と直面して、如何なるものであるかとするのかという生き方の決断を迫られる筈である。「死に直面しても、本質的に変わらぬものが、実存的に行なわれたものであり、死に直面してはかないものは、単なる現存在である」<sup>(36)</sup>と言うように、「私の死が、私の実存の鏡となる」<sup>(37)</sup>のである。我々が死に対して、単純直截な態度をとるならば、死はもはや実存の内実(Substanz)を証するものではなくなる。世界と自分とを実証的に観じ、時間的な永続をば、存在の標準として絶対視する無制限な生命欲の態度においても、更には、死を忘却するという現存在の態度においても、死の意味を変形している。現存在的な態度は、感覚界や記憶、意欲や意識によって規定されていて、不滅性を何らかの感覚的な現存在形式における時間的永続として、我々の現在の生に伴なり記憶の連続において考えているのであって、そこでは、死は限界状況の喪失という犠牲のもとで克服されているに過ぎないのである。

これに対して実存的態度は、自己欺瞞なしに、勇気をもって真実に死ぬところにある。とはいえ死という非存在に対する実存的不安は克服されるのであろうか。実在的不安のうちには、絶えず、一方では生命欲に基づいた死の不安、他方では、たえず新たに獲得される存在確信という二重性が存在する。ヤスパースは、このような実存的不安は、「知によって絶滅されるのではなく、実存的現実の瞬間的な現在において (in augenblicker Gegenwart existenzieller Wirklichkeit) のみ取り除かれる」<sup>(38)</sup>とのべている。自己の死という絶望のうちに、存在確信を得るのであり、「われわれの存在意識は、死を見つめたものだけが存在するという性格をもっている」<sup>(39)</sup>のである。このことが自己の可能性を現実のために使い尽くすという態度に、そしてそれだけに現存在として喜んで死にうるという絶対的意識に支えられた実存的態度に通じるのである。そこには安静としての死がある。死が自己の生を最高度に完成させるための（ちょうどヤスパースにとって、ナチスの圧政

という限界状況のなかで、妻との完全な愛に生きるということが、必然的に死を甘受せねばならぬという実存的な零化〔自己を無と見なす〕を意味したように) 道となり、そして死が生以上の意味をもって、自己の本来的実存を護る唯一の道となるのである。そこでは死よりも自由が、死よりも愛が、死よりも人格の尊厳が優先するところからくる死の深さが我々に迫ってくるのである。(40) とはいえ「死が何であるかということは、究極決定的に決まっているわけではなく、むしろそれは、確かに現象している私の実存の歴史性の中へ取り入れられている」(41) ことに変わりはない。

このように死という限界状況に直面して、実存するということは、「現存在がただ単なる現存在に止まらずして、同時に存在そのものの現象であり、この意味において、時間性と永遠性との結合点であるという現存在の歴史性」(42)の自覚のうちに、生を全うするということである。そこには身体というものが、単に現存的なものに過ぎぬのではなく、それ自体が、永遠なる存在を宿す義の器として、アリストテレスの質量因と形相因の考えとは違った、人間の受肉的存在構造を現成するものとして、考えられているようである。

### 苦悩 (Leiden)

肉体的な苦痛、種々な病気、精神的な挫折感、精神病に罹る程の狂気、病的な老齢、他者の権力に対する服従、飢え等々、いかなる人も苦悩を免除されることはない。その性質や量において差はあっても、どんな人もこの苦悩を通じて、何らかの死を考えさせられるのである。ところが苦悩は(あたかも)取り除くことができるものだという前提のもとで、現存在は苦悩と闘う。例えば、意識一般的な態度に見られる如く、「生物学と医学とがその極地に達し、かつ政治的な技術が完全に正義に達しさえすれば、それらは一切の苦痛や病気、それに、あらゆる拘束的隷属を避ける術を教えるであろう」(43) といった、人間の知識の発達や技術の無限の進歩という観念によって、苦痛を有限化しようと試みるのである。しかし、実際には苦痛を除去することができずに、自己欺瞞の道を歩み出すのである。本能的に自己の視野を局限するということが始まる。医師を信じず、自己の病気を知ろうとせず、周囲との

現実的交わりを閉鎖するのである。そして自己の病気や苦悩の原因が社会的現実の歪の中にあると主張するといった現実否定のうちに(これはマルクス主義的の革命主義や虚無主義に通じるのだが) エネルギーの捌け口を見出すのである。他者に深入りすることなく、他者の救い難さの前では苦悩を回避するために身を引くのである。「こうして人間は、かたくなと沈黙によって、幸福な者と苦悩する者との間に生ずる間隙をおしひろげる。人間は無関心となり、思いやりがなくなる。実のところ人間は、多くの獣が病める仲間を苛め殺すように、苦悩者を軽蔑し、結局彼を憎悪するのである」(44)。そして精神的には、苦悩はあたかも存在しないかの如き解決がなされる。現実の苦悩は全体的に調和されるように、解決の道がそなわっていると見なされるのである。精神の眼から見れば、全ゆる存在が、相互扶助と結合と調和のための配剤として考えられる。

このような現存在の態度には、虚無主義と楽観主義の二重奏のうちで、どこまでいっても苦悩からの克服はあり得ない。

このように苦悩が、回避することによっても、悟性による技術的合理主義によっても、イデアリズムの観念論によっても解決できぬ程の現実性をもって迫ってくるとき、私は「私の苦悩を自分の分け前として把握し、歎き訴え、真実に悩み、それを自らの眼から蔽い隠さず、それを肯定しようとする意志と、決して究極決定的には肯定することができぬという意識との緊張 (die Spannung des Jasagenwollens und des nie endgültig Jasagenkönnens)」(45) のうちに立つ。そこで私は苦悩と闘うのであるが、そこではもはや苦悩を単に自己と疎遠なものと考えすることはできず、自己に属するものとして引き受ける。と同時に、私は他者の苦悩を取り去ってやることができぬという限界に出合うのである。

しかしこの限界においても、なお幸福への道があるとみるところに彼の実存の真理がある。ちょうドシュヴィングの『精神病患者の魂への道』のなかの看護者と病人との間の無言のうちの心のつながりの如く、(46) 苦悩は苦悩自身によって癒され、越えられるのである。しかしそれは決して自律的ではな

い。真実の幸福は「再生産された (wiederhergestellt) ものとして」<sup>(47)</sup>「挫折すること (das Scheitern) に基づいて」<sup>(48)</sup> 新生するところに見い出されるというのである。苦悩のうちにあって、根源的なところでの自己の超越者との出会いの体験や、他者との本来的交わりの地平が開示されるのである。「私の苦悩はもはや偶然にも私に見捨てられた状態としての宿業 (Zufall) <sup>しゅくごう</sup>」ではなく、実存の現存的現象である。かくていまや、私が他者の苦悩を見る時、あたかもかれらが私に代って悩んでいるかのように思い、また世界の苦悩を自分自身の苦悩として引受けよという要求が、実存に向けられているかのように思う<sup>(49)</sup>という普遍的な地平への通路となるのである。

ただ苦悩という限界状況に関して気付くことは、ヤスパーズ自身が、終生、自己の病氣と闘って生活をしたということである。特に限界状況に関して、我々は、限界状況に親しむという彼の実存的主体性の特徴が、一つには、苦しい病氣との闘争のなかで、病氣を(苦悩を)自己の生活の一部として考える、即ち苦悩と親しくなるということのうちに自覚された実存の深さと、それ故に広がった、超越者までに通じる愛の普遍性にあるのを自覚させられる。病氣が彼の限界状況と深いつながりがあるということについては序章でも述べた。ただここでは、病との闘争が、隣人との愛の闘争に通じるものであることを示唆しておきたい<sup>(50)</sup>。その点については、次の闘争としての限界状況において、より詳細に展開される筈である。

### 闘争 (Kampf)

人生は闘争である。しかも闘争にはいろいろの形態がある。現存在の維持と安静のための、成長と空間の拡大のための、無意識的なあるいは意識的な現存在のための闘争 (Kampf ums Dasein) がある。更に意識された闘争は、現存在的領域の拡大のために、業績や策略や侵害のもとに、平和的に、或いは暴力的に行われる。ただ闘争は、現存在のためのものだけでなく、位階 (Rang) と喝采 (Widerhall) のための精神的な理念にもとづく闘争もあれば、問う愛において実存者と実存者との実存のための闘争もある。このように闘争それ自体が、様々の形態をもって存在する。しかも如何なる形態

における闘争であれ、それは、私の態度如何によっては、現存在的ともなれば実存的ともなる相互移行的なものである。

ただ、ヤスパーズが闘争を現存在としての我々の人生の基本的態度と考えていることは、彼の実存的側面を考えるうえで大切と思われる。即ち「あらゆる現存在は相互扶助に基づく。(中略) ところが他方では、助力や平和や全体の調和は究極のものではなく、究極のものは、闘争とその都度の勝利者による搾取である」<sup>(51)</sup>というのである。

このような闘争の現実に対して、現存在的態度でいる者は、「私が全体から目をそらして、法に従った、平穏な、万人向きの現存在的条件を伴った生活を、漠然と信ずるならば、闘争を回避できるものと見なして、それを避けようと試みる」<sup>(52)</sup>といった、限界まで考えぬかず社交的な交際のマスクを被って、安易な中立の態度に立っているのである。更には、闘争のない現存在を実現する道歩み、自分はユートピアの無制約性のうちにいると信ずる無暴力主義的態度に、又は権力の大きさが同時に彼の価値の等級を決めるといった、意識一般の闘争肯定の態度に、自己欺瞞的に陥っているのである。ただ、このような外的な闘争ばかりでなく、自己の内面との闘争という点から見ると、厳粛主義と快楽主義的な態度がある。しかしこの両極端の態度も、欺瞞的であることに変わりはない。結局、法による解決が一番妥当に見える。法権力のもとに、平等と援助と共働と自己実現を可能ならしめようとする試みである。しかし法自体も歴史的な表現に過ぎず、正しい法を普遍妥当的に知りうるものとして承認せしめることは、やはり無駄である。「正しい法は単なる理念にとどまる」<sup>(53)</sup>のであって、公正なる法の実現に向かう情熱は、すぐ暴力という手段に訴える危険性を孕んでいるからである。このように、現存在的な態度において、闘争の究極決定的な解決を我々は発見することができず、またそのような理想的な状態を描くこともできないところに、闘争の限界状況性があらためて顕現してくるのである。

とはいえ実存は、現存在的な態度では解決しないという限界状況の自覚のうちに、すでに限界状況を克服する道が宿っているのを確信している。実存

的態度も闘争をする。しかしそれは本来的自己生成のための闘争であり、その闘争の仕方は全く現存在的な態度とは異なるのである。それは愛における闘争 (Liebender Kampf) と呼ばれるものである。この実存のための愛の闘争 (Kampf in der Liebe um Existenz) は、徹底的な問いの態度である。そこでの目標は、普遍妥当な正確さではなく、その場における真理である。魂の批判と浄化 (Kritik und Reinigung der Seele) とのための問いに限界はない。この闘争には、如何なる暴力も禁止される。少しの「知的な優越や暗示的な作用があっても、この闘争は停止する」<sup>(54)</sup>。この闘争には一方の側だけの勝利も敗北もなく、双方共の連帯的な勝利か、もしくは敗北かの可能性のみがある。自己の力を「自己に役立てると同時に、他者にも用立てるという場合において」<sup>(55)</sup> 可能となるこのような愛における闘争は、「死や苦悩や暴力的闘争以上に私を震撼させる」<sup>(56)</sup>。というのは、私は愛の中に庇護されて問いの過程から逃れていたいし、他者を無条件に肯定して欲しいという欲求をもっているからである。ところが実存的な愛の輝きは永続的なものではなく、持続したいという願いは絶えず裏切られるという性質のものであるからである。

その輝きは、合理的な明証性や犠牲のみでは実現されないが、とはいえそれらなくしては実現されない。愛における闘争は、実にその本来的形態よりも、逸脱の可能性がより多い。しかもこの闘争は、長い忍耐と真の勇氣に支えられた、徐々の相互理解によって、はじめて実現されるのである。絶えず挫折しながら、実存的真理に触れ得るためには、このような実存的愛における闘争という限界状況の狭さに親しむことが必要である。実存的愛における闘争は非常に狭いものである。しかしその狭さから深さが得られる。しかもこの狭さと深さの自覚から広さがでてくるのである。ここでその広さ(空間性)への原動力としては、その狭さと深さが、唯一回的で代理不可能な他者との真の連帯性において光を得、そして永遠なるものにつながるという体験による証の弁証性、言いかえれば、超越者からの恩寵的試練に求める他はないであろう。ヤスパースは妻・ゲルトルトや友人エルンストとの間に、まさし

くこのような狭さと広さの連関構造を身をもって体験したのである。彼が妻や友人との実存的愛の闘争のうちに完成した体系や諸著作が—そして、それを通じてのみ、不自由な彼は社会との対話が可能となることを、日々<sup>ひび</sup>汝々<sup>しし</sup>として痛感していたのだが、— 自己の最大の生きがいであり、使命であったのである。

ただ、ここでも疑問に残るのは、現存在的な態度においては真の解決にもたらされないとされた闘争が、実存的な態度によって解決可能となるのであろうか、更には集団間の闘争を実存的愛に基づく闘争の態度で解決することができるのであろうか、ということである。これは彼の限界状況論の空間性の問題であるが、このことに関しては後に論ずるであろう。

#### 負い目 (Schuld)

我々が自己自身の行為に責任をもとうとする限り、(倫理的に言えば、如何なる行為であれ、自由な意志に基づく行為である限り、責任が伴うものであるのだが) 自己の行為の結果に驚かされる筈である。我々は自己の行為の結果を如何に細心の注意を払っても、現存在として存する限り、全ての人に同じように配慮することができないという意味で、全体を見通し得ぬ限界に衝き当たる。「私は多様性と代置可能性とをもっている多を選ぶか、それとも一者を選ぶかしなければならぬ」<sup>(57)</sup>。どちらを選ぶにしても、私は客観的には捉えられない負い目に陥るのである。しかも私は生ある限り自己の心の内なる不純物を取り去って、本来的な自己のあるべき姿で、自己と、更には他者と交わりたいと考えているのであるが、私は、「私が想いをかける純粋な魂が何であるかを知らず」<sup>(58)</sup> 私の魂を導くべき目標を持続的に保持することができず、絶えず自己の知識や感情や意識の使用について良心に問い、その都度限界にある自己を、負い目をもった存在として自覚させられるのである。更に現実の自己は、自己をよくしようとする欲求以上に、様々な不純物に同化し易いという「人心<sup>こころ</sup>惟れ危く、道心<sup>みちこころ</sup>惟れ微なり」<sup>(59)</sup> という状況に苛まれている。

このような限界状況に対して、現存在的な態度でいる者は、原理上負い目

のあることを理解しながらも、それを自己の責任として受けとめようとならない。それは生じたことでもうどうしようもない、私には責任がないと考えている。こうして自己の行為の結果によって圧迫されず、平気で搾取的に暮らし、魂の不純によって煩わされることもなく、平気でその現実を見過ごしている。もしくはすべての負い目を、単なる個別的なものに見なして、道徳的もしくは合法的に解決可能と考えることによって、限界状況を放棄したり、行為することが負い目につながるという理由で、無行為、無決断という態度をとるかも知れない。しかし、ここにも無行為ゆえの責任が付きまどっている。無行為はそれ自体、怠惰という一つの行為であるし、私の無行為故に生じた事態に対して私は責任を負っている筈であるからである。結局、現存在的態度では、自己に関係のないものと無視するか、合理的に解決可能と考えるか、必然的運命として諦め、精神的安寧にひたるかといった状態で、無責任のまま自己の殻に閉じこもったままである。

一方、実存的態度においては、この限界状況に面して、私が全く欲しもしないのに私を通じて生ずることを責任として甘受する。「責任とは、負い目を自分に引き受ける準備をいう」<sup>(60)</sup>のであり、「責任を通じて、現象における実存は、とり去ることのできぬ負担を背負う」<sup>(61)</sup>のである。私はこの負い目を今や隠蔽することができぬ故に、ただ飛躍しようという緊張のうちにのみ生活する。いまや、負い目から免れることが問題ではなくて、避け得べき負い目を回避することに努力はするが、避け得ぬ負い目を引き受け、それを自己の使命や召命へと主体的に転換するのである。かくして、自己の負い目の自覚が、自己の至上の使命となるという「実存的パトス (existentielles Pathos)」<sup>(62)</sup>に支えられたところで、普遍的に他者とつながる、もしくは超越者とつながる地平が開かれるのである。ここにはキリスト教的な(原罪観)があると同時に、この負い目を持つことによって、永遠性の秩序につながっている自己を発見しようという人間の弁証性が如実に把握されている。しかも、彼の哲学への歩みがまさにそのことを物語っているようである。

### 3. 現存在の二律背反

我々は上記限界状況において、如何なる現存在のうちにも安住していることができないことを見て来た。「現存在が限界状況のうちにある限り、それ自身のうちに危険を孕むものとして現われる在り方は、現存在の二律背反的な構造である」<sup>(63)</sup>と言われる所以である。

現存在における二律背反的な構造は、どの解決もが、一定の対立する解決を可能とすることを意味している。死と苦悩、闘争と負い目の限界状況は、それぞれ個別的な二律背反を現わしている。交わりは孤独と結ばれ、自由は隷属と結ばれ、普遍的なものの真理(永遠性)は歴史的な意識(時間性)と結ばれ、可能的実存としての私自身は私の経験的な現存在の現象と結ばれているのである。このように現実のうちにいる可能的実存は、全く静止して、浮遊の状態にあると言える。とはいえ、このことが直ちに虚無に通ずるというわけではない。何故なら、有価値なるものがそれ自らは価値の少ない諸条件と結びついていることを洞察することが、ヤスパースの限界状況論のねらいでもあるのだから。

しかし、現存在的な態度においては、このことが見過ごされている。私は意識一般の態度で、この二律背反的な構造を知的な傍観者(Zuschauer)の態度をとって眺めやるのである。私は単に現存在のこの構造に、あたかも壮大な対象的存在に面するが如くに感動しているに過ぎず、実存は喪失しているのである。又は悟性の立場から二者択一を考え、普遍妥当性の立場から一方を選択する。「私は(予め)何が正しいかを抽象的に知っているから、生ずるところのものを包摂し(subsumieren)さえすればよい」<sup>(66)</sup>と考えている。

そして、いろいろの理想やユートピアの可能的表象のなかで統合できるかに考えている。ここでは、私は安全であるかに見えるが、それを実現しようとする全ゆる試みにおいて、矛盾(二律背反)に出合うのである。ただ、現存在はそれに目を向けようとなしただけのことである。

実存はこの現存在の二律背反的構造のなかで生きざるを得ないという事実

を知っている。生を<sup>つ</sup>希みつつ日々の死を越えることを、生の苦悩を感じつつその中に生の喜びを発見することを、闘争の孤独というわびしさのなかに交わりの喜びを発見することを、良心の<sup>かたし</sup>苛責に苦しみつつも決断せねばならぬことを自覚し、その現実を積極的に受けとめる。そこで私は私自身に出会い、他者と出会うのである。そこには孤独があると同時に交わりの喜びがあり、現存在の時間性のうちに永遠の光が射し込んでいる。この構造を把握しているところにヤスバースの実存理性の特質がある。従って次に、上記限界状況を時間性と空間性の次元からその構造を探ってみることにしよう。

#### 4. 時間と永遠（限界状況の時間論的考察）

我々は現存在性をもちつつ、その現存在性を越えようとする存在である。生命と意識と精神とをもって、自己と他者とに交わるところの直接性が時間性である。時間性のうちにあるものは、全てのものが流れゆくものである。生命的なものが持続するようにという願望、悟性的で客観的・普遍妥当な真理への希求、精神的に統合された世界観のなかでの安静、その何れに希望をかけても、現存在性を身にまとっている我々は、必ず限界状況とも言うべき深淵に直面させられる。そこで我々は不安や戦慄や眩惑のうちに虚無主義や楽観主義に走るか、正義と勇氣と信仰と希望と愛とに支えられて実存への道を歩み<sup>い</sup>貫くかの岐路に立たされているという、自己内の分裂を覚知させられる（innewerden）。

しかし、限界が限界（Grenze）であり、カント的な越えられない制限（Schranke）ではないと捉えるところに、ヤスバースの限界状況論の特質があり、彼の実存的主体性の特質がある。絶えず自己を破壊してしまうかの如き限界状況を、私自身と超越者とが出会う貴重な場・貴重な契機と考えると、彼が“限界状況”と呼ぶ所以があるからである。

序章にものべた如く、精神科医として出発したヤスバースが、自己の病を克服する過程において、哲学へ転向することを徐々に決意したように、そして更には、自己の病苦と闘いつつ、<sup>つ</sup>終いに病と親しむことによって、自己の

身体的限定性を受け容れ、他者と交わり得る道を獲得していったように、自己の死や苦悩という体験が、時間性を越えた超越者との出会いを可能にする契機となったのである。それがゲルトルートとの運命的な出会いの中で更に深められ、実存的な愛における闘争が可能となったのであり、自己の現存在性を<sup>ほ</sup>放下したところでの真実な実存を体験的にも確証しえたのであった。実存的な愛における闘争には、そこでの徹底的な自己に対する反省（ここから自己の現存在性故の負い目の自覚がでてくるのであるが）と、徹底した他者への愛とが（慈悲にして寛大であるという絶対的信・望・愛に支えられた意識と、無制約的な愛の実践が）、必然的に、それがあたかも自然の摂理であるかの如く、深い存在との結合（つながり）の体験を呼ぶという構造があるというのである。これはちょうどパスカルの「われわれは、自己の罪悪を自覚することによってのみ、神を明かに知ることができる」<sup>(65)</sup>というのと、更には、<sup>しんらん</sup>親鸞が生死流転煩惱具足の自己を放下して、時間の次元を越え、永遠の光明を仰ぐ絶望的自覚の立場を開示するために、絶対他力の称名念仏道を説いたのと共通するところがある。<sup>(66)</sup>

ただ、時間性に支配されている現存在は、如何に時間性を超克したかに見えても、それは瞬間のことであり、それはカイロスのである。「実存的愛は、すでに時間の中で持続するものとして、相互に交わる魂の静かな輝きではない。このような性格を持つ瞬間が、時間のうちにおける或る状態として引き伸ばされるならば、それはただ感情に感弱する（schwelgen）だけの空虚なものとなるであろう」<sup>(67)</sup>と言われる所以である。このように現存在としての可能の実存が、永遠なるものに触れ得るといっても、それは瞬時のことであり、後の章でものべる如く、反抗（Trotz）と帰依（Hingabe）、脱落（Abfall）と昇騰（Aufstieg）、昼の法則（Gesetz des Tages）と夜への情熱（Leidenschaft zur Nacht）、多者の豊富と一者（Der Reichtum des Vielen und das Eine）の間を往復しながら、誠実さを持して歩むなかで確信することができるに過ぎぬといった、まさにカイロスのなものである。我々は時間性のなかで、不安に<sup>おの</sup>脅かされ、本来的自己へと超越することを試みるのであるが、

結局超越して本来的自己のうちに定住しきれないという可能的実存なのである。<sup>(69)</sup>従って、限界状況において明らかにされる実存的主体の特質は、絶えざる時間性と永遠性との緊張のうちでの存在への絶対肯定にあると言えよう。

### 5. 孤独と交わり（限界状況の空間論的考察）

ヤスパーズの限界状況論において、本来的自己への道、実存への道は、孤独な、代理不可能な個別者の自己決断による運命の自覚の道であった。現存在からの超越が、即ち、日常の法律や秩序ばかりでなく、カント的な普遍妥当的な認識にもとづく道徳律や秩序の立場も、ヘーゲル的な理念や概念にもとづく精神的超越の立場をも含めて、すべての普遍的立場からの超越が実存の本質であった。<sup>(69)</sup>これらの何れの立場にも挫折して、自己矛盾という限界状況に立たされているのが実存としての孤独者である。まさに「限界状況を経験し貫通することと、実存することとは一つのことである（Grenzsituationen erfahren und Existieren ist dasselbe.）」<sup>(70)</sup>とされた所以である。従ってここで重大なことは、この限界状況を通じて、ヤスパーズが如何なる本来的自己への飛躍を考えていたかということである。単に、直接的に人間の実存性を誇大視し、存在論的に強調することは生産的ではない。このことは、ヤスパーズ自身、「実存開明は単なる存在論ではない」<sup>(71)</sup>とのべていることから理解できる。しかも、単に孤独なだけの、世界一内に投企（Entwurf）されたモナド的存在・故郷のない存在（Heimatlosigkeit）を考えているわけではない。孤独が真の交わりへの飛躍となるような、そんな孤独を考えているのである。例外者ではあるが、欺瞞的に達観しているのではなく、社会や人間との交わりのなかで、例外者であることを自覚せざるを得ないといった、例外者の痛みを感じている謙遜な（demutig）例外者である。彼の限界状況論は、「自己を消耗し（sich verschwenden）、威信喪失の状況を賭する」<sup>(72)</sup>ことを通じて、人間や社会や超越者との真の交わりへ入り得るということが、一貫した実存的主体性の特徴をなしているように思われる。しかも実存的な交わりのなかで、存在の意味理解を深めていくことがねらいであ

るように思える。「人間は自己自身となるために、ポジティブに満たされた世界を必要とする」<sup>(73)</sup>と彼自身述べている。従って、例えば死というのは私や隣人の身体的限定性からくる限界状況であったと同時に、身体性は私が他者と交わりに入るための不可欠な媒介でもあった。言い換えれば、死が自己の限界状況であるという自覚、即ち自己の空間的ならびに時間的限定性であるところの身体性の自覚が、単に自己を制限するものたるに止まらず、自己と他者とをつなぐ貴重な媒介であることを、又その自覚を通じて、身体的現存在の普遍的広がりをも、更に発展して表現すれば、現存在的な様態をも我々に貸し与えられた貴重な徳を有する天からの配剤とみなすという徳の空間的広がりを想起させるものとなるのである。それ以上に、自己の身体性を越えたところでの交わりが可能であることを考える時、ある全体者のもとでの時・空を包越した共同体を想起させずにはおかない。

このように身体性からくる死という限界状況は、私に時間性を開示するものと考えられたが、これと同様のことは苦悩についても言える。苦悩という自己の運命に重くのしかかってくる限界状況に直面して、我々は苦悩を自己と疎遠なものとして放置することもできず、かといって替ってやることも、取去ってやることもできず、「このような孤独の存在を救う道は、現存在的にはない」という自覚から出発せざるを得ぬところに、苦悩の限界状況性がある。真の救いへの道、それは、自己の苦悩を引き受けることのできる人で、更には他者の苦悩に共感し、誠実な交わりに入ることによって、はじめて可能となるのである。苦悩は苦悩それ自身によって癒される外はないのである。「私が他者の苦悩を見る時、あたかも彼らが私に代って悩んでいるかのように思い、また世界の苦悩を自分自身の苦悩として引き受けよという要求が実存に向けられているかのように思う」<sup>(74)</sup>といった、死や苦悩を引き受けるということの中に、限界状況が孤独性のみでなく社会性（空間性）を開示しているのを見出すことができる。

この事情は更に、闘争や負い目という限界状況においても共通するところがある。闘争は一種の空間を獲得するための人間の働きであるからである。

しかもそれは単に他者を打ち負かすことによって解決するというものではない。たとえ他者に対して好意的に配慮しながら行為する場合でも、闘争には負い目がつきまとうという限界状況性を含有している。闘争には、まさに孤独・対立・負い目が必然的につきまとうのである。現存在的な態度での闘争は、空間性を有しつつも、負い目を自覚しないところの、全くの孤立化への道であった。ところが、実存的な愛にもとづく闘争のうちにある可能の実存は、孤独を知り、孤独と親しむことを知っている。<sup>(75)</sup>しかも他方では、孤独のうちに安んじることができぬことをも知っている。孤独であるが故に交わりを求め、交わりのうちに自己を見出し、交わりのうちに存在確認を得ようとするのである。言い換えれば、我々は日常人間存在につきまってくる攻撃的なもの、即ち自己の内面には我が身中心に満足を求めてやまぬリビドー的欲望に脅かされ、外側からは超自我として権威をもって君臨する世間の眼があり（これが内面化されると良心・道徳となるのであるが）、我々の自我を規制する原理として働く。更には欲望を充たすために、超自我との妥協点を見出すとともに、財を獲得するために、機械文明の中で、複雑な人間関係の中で働き、闘争することを余儀無くされている。このように自己を襲ってくる三面攻撃<sup>(76)</sup>の中で、逃避しようとするれば、ますます孤立し、ついには精神病的なものに陥ってしまわざるを得ない。そのような現実の孤独を超克<sup>ちやうこく</sup>するためには、人間の孤独性を知り、引き受けるという、即ち孤独と親しむという絶望的自覚以外に道はない。自己の内にも他者の内にも、我他<sup>がたがた</sup>彼此した状況を自覚したところではじめて、同じ人間としての愛における交わりの場が開けるのである。

闘争のうちにある現存在が抱く負い目の自覚とは、このような現実の中で、私が自己の行為の結果の全体を見通しえぬという反省のうちに自覚される限界状況であった。そこで実存は、自己の意識的もしくは無意識的に行った行為の結果に対する責任を引き受けるという態度をとる。実存は絶えず変化していく現象に配慮し、反省を加え、これを静観しているわけにはゆかない。行為の、更には心使いの不完全さを、単に現存在性という宿業<sup>しゆくごう</sup>の如きものに

帰することなく、自己の責任として引き受けるのである。そこに自由存在としての人間の誠実さがある。この私の負い目の自覚は、それが私の責任を呼び、私の使命として、他者や社会や世界と忍耐よく繋がっていく重大な契機となるのである。真の誠実さには、必ず存在との和らぎがある。

このように、限界状況はそれぞれの現存在をして実存の孤独性を覚醒させるものであると同時に、それを契機として、真の実存的交わりへと180度の転回（改心：conversion）することを可能ならしめる状況である。

ところで、諸々の限界状況によって可能とされた交わりの広さはどの程度のものであろうか。実存的交わりや愛における闘争の可能性の空間という意味からいえば、それはまさに、実存と実存との間でのみ可能で、日常的には殆んど可能性のない、従って現実性の乏しい、単なる理念的なものに過ぎないかとの疑念が生じる。しかし限界状況によって開示される交わりの広さは、真に空間性をもたぬものであろうか。確かに、実存と実存との間で可能となるような、愛における闘争の空間性は非常に狭いといえる。ヤスパーも彼の妻とのほか、エルンスト・マイヤー等、数人との間で実存的交わりを実現しえたに過ぎないと言ってよいであろう。実存が自己生成という超越だけを課題とする限り、即ち、時間性においてのみ超越を考えると、そこには実存の狭さのみが極立ってくる。しかし私は先に、限界状況という極限無の自覚が、自己生成と同時に、真の他者や社会との連帯観、即ち空間性に通じる主体性の転換点となる構造について述べた。可能の実存としての現存在が、限界状況を体験する（＝実存する）ことによって、言い換えれば、自己の孤独さと自己本位な態度の限界に接し、絶望的自覚によって、自己否定の極において、自一他のつながる普遍的地平が主体的に開けると同時に、他律的に存在からの声として開けてくることを指摘した。そこには孤独を徹底的に深化するところに、空間性・社会性に通じる鍵があるように思える。その意味で、時間性としての自己生成への道が同時に空間性としての社会性を切り開く、時間と空間の相関する構造を限界状況のうちに見ることができると。その意味で、限界状況は孤独性としての実存性を開示する契機であると



同時に、普遍的な広がりとしての空間性を開示する場ともなると言うことができる。このような実存の孤独性と社会性の構造を典型的に表わしているのが彼の実存的交わりの概念であり、愛しながらの闘争である。

注

- (27) 『実存開明』 232頁6 S. 202
- (28) 同書 240頁10～12 S. 210
- (29) 同書 243頁18 S. 213
- (30) 『存在と時間』(M. Heidegger: Sein und Zeit, 1927.) 細谷貞雄他訳 理想社 下巻 77頁10参照 S. 273
- (31) ヤスバースにとっては、絶えずつきまとっていた限界状況であり、真に絶えず眼をやることを余儀なくされていたことを、銘記すべきであろう。
- (32) 『実存開明』 266頁2～4 S. 233
- (33) とはいえ、この四つの個々の限界状況を、ヤスバースは自己の体験を通じて導入したということは、想像するに難くない。
- (34) 『実存開明』 253頁10 S. 221
- (35) 同書 253頁11 S. 221
- (36) 同書 254頁19～20 S. 223
- (37) 同書 255頁10 S. 223
- (38) 同書 258頁14～18 S. 226
- (39) 同書 259頁13 S. 227
- (40) このような考えのもとに、彼は死という限界状況において、自己の品性と道徳性を保持するためには、自殺をも許されると考えているのである。しかし、彼を単なる自殺肯定論者と考えるのは早計である。それは実存のうちに出来る各自の運命に対する実存的決断によるものであるからである。
- (41) 『実存開明』 262頁11～12 S. 229
- (42) 金子武蔵『実存理性の哲学』 弘文堂 1953年 181頁
- (43) 『実存開明』 263頁11～13 S. 230
- (44) 同書 264頁4～6 S. 231
- (45) 同書 264頁8～9 S. 231

- (46) シュヴィング『精神病者の魂への道』 小川信男・船渡川佐知子訳 みすず書房 1966年 11～12頁
- (47) 『実存開明』 264頁16 S. 231～232
- (48) 同書 264頁17 S. 232
- (49) 同書 265頁17～19 S. 232～233
- (50) というのは、ヤスバースにとって、闘争とか負い目というのが、自己の身体的不遇との闘争から端を発し、それが故に他者の痛みに共感しえても、闘争せざるを得ぬという自己の限界にぶつかり、他者に対する十分な配慮ができぬという自覚から生じたと考えるからである。
- (51) 『実存開明』 268頁17～19 S. 235
- (52) 同書 270頁1～2 S. 236
- (53) 同書 274頁9 S. 240
- (54) 同書 277頁8 S. 243
- (55) 同書 277頁9 S. 243
- (56) 同書 278頁7 S. 244
- (57) 同書 281頁5～6 S. 247
- (58) 同書 280頁16 S. 246
- (59) 『尚書』 虞書大禹謨
- (60) 『実存開明』 282頁3～4 S. 248
- (61) 同書 282頁4 S. 248
- (62) 同書 283頁4 S. 249
- (63) 同書 283頁15～16 S. 249
- (64) 同書 285頁17 S. 251
- (65) パスカル『パンセ』 547
- (66) 下程勇吉『宗教的自覚と人間形成』 広池学園事業部 1970年 194頁1～3
- (67) 『実存開明』 278頁9～11 S. 244
- (68) ただ、後にものべる如く、超越の地平に定住し得ぬということと、超越者を感得することが可能であるということとを、はっきり認識する必要がある。ここでは超越者を感得するということの蓄積が、一種の包摂的なメンタリティーの形成に繋がることを、示唆しておきたい。

- (69) 後にものべる如く、彼にとって、現実的現存在から実存へと超越すること、実存することは同じことを指しているのである。
- (70) 『実存開明』 234頁1～2 S.204
- (71) 同書 483頁14 S.429
- (72) 同書 92頁 S.78
- (73) K. Jaspers: Die geistigen Situation der Zeit. Goschen 3000. 5. Auf. S.165
- (74) 『実存開明』 265頁18～19 S.232～233
- (75) ヤスパーズにおいても、孤独からの開放のために、スピノザを読んだりしたことが、後に古典との共感のうちに、孤独を越える地平に到達するのに役立っていると考えられる。
- (76) 『宗教的自覚と人間形成』 98～100頁

## 第2章 実存的交り—実存理性の精神(その2)

### 1. 現存在的交わりと実存的交わり

人間は交わりのうちで、自己の本来の姿に目覚めるといのが彼の考え方の基本である。とはいえ、「何故交わりがあるのかという問いは、何故人間に自由があるのかという問いと同様に、明確に答ええることは殆んど不可能である」<sup>(77)</sup>と言う。その意味では、彼は人間の交わりの可能性を、人間の存在と密接に繋がったところで、存在から贈与された本性という捉え方をしている。

交わりの場で—他人との、社会・世界・自然との交わりの場で、我々はいろいろの態度のとり方をする。例えば、物質的な関係の仕方、知的関心に基づく関係の仕方、理念に基づく関係の仕方、更には愛に根ざした闘争による関係の仕方等々が考えられる。ヤスパーズは前三者の交わりの仕方を現存在的交わり(Daseinskommunikation)と呼び、最後の一つを実存的交わり(existentielle Kommunikation)と呼んでいる。そしてこの前三者の現存在的・意識一般的・精神的といった現存在的交わりにおいては、本来の自己がまだ問題になっていないと考えている。何故なら現存在に於ては、自我が欠如し、「ご都合主義的な真理概念」<sup>(78)</sup>が通用しており、意識一般に於ては「普

遍的な自我一般(das allgemeine Ich überhaupt)<sup>(79)</sup>があるだけで、全ゆるものが普遍妥当の真理への手段とみなされている。更に精神の立場に於ては、ある一定の理念のもとに統合された客観的な自我が考えられ、その共通の理念的真理に基づいて他者との相互理解の地平が開けると考えられているからである。とはいえ以上の交わりが、完全に否定されているというわけでもない。原初的な利害や権力意志に基づく交わりや、悟性的な合理性と目的性に基づく交わりや、理念によって統合された精神的交わりは、それぞれが限界をもった交わりであるとはいえ、現実的な交わりの様態であると同時に、その限界ゆえに実存的交わりへの方向を指し示すものとして有意義なものであった。「素朴で基体的な共同体(naiv-substantielle Gemeinschaft)の場合には、それ自身独立の自我がその限界であり、代置可能な点としてのこの自我と他の自我との交わりの場合には、いろいろな全体者を包括する理念が第二の限界であった。さて最後に理念に従属する交わりの限界こそ、実存である」<sup>(80)</sup>とのべる如く、それぞれが実存的交わりに飛躍するための、現存的な、日常性としての交わりの様態であった。

しかしこのような現実性の中にのみいる人間は、『ホワイト・カラー』の著者、C・Wミルズなどが説く如く、悟性的・数理的合理性に基づく技術文明や、企画的統制中心の官僚機構の支配する現代社会の真っ直中で、エスカレーターにのせられ、およそ飛躍など望みえぬままに「人間性から切りはなされて、単なる生活手段の一つとなってしまった」<sup>(81)</sup>孤立した魂であり、更には、D・リースマンのいう如く、各人は自己自身であることをやめ、人々と肚の底からつながるどころか、しぶしぶ「敵対的協力(antagonistic cooperation)」<sup>(82)</sup>を為しているに過ぎないのである。そこからは、貧しき者は貧しきが故に人間性を喪い、富める者は富めるが故に人間性を喪い、相互に憎悪・怨恨に駆られ、相克・葛藤・闘争に終始し、プロレタリア階級の暴力革命によるブルジョア階級の打倒以外に問題の解決はあり得ないといったイデオロギーの絶対化が生ずる。まさに魂の分裂に苛まれ、虚無主義的な消滅的瞬間と、逃避主義的な脱出の瞬間に、自己の時間を消費せざるを得ぬよう

な、闘争と革命の不安定・憂うつ・孤立・相克の中に住んでいるのも事実である。

このような現存在的交わりの中での主体性喪失の状態から、本来の自己への復帰を可能ならしめるものが、実存的交わりであると言えよう。

## 2. 愛しながらの闘争、(Liebender Kampf)

現存在的な交わりは、主体性を喪失した、また任意に代置可能なものであって、自己本来の交わりではなかった。そのそれぞれの交わりにおいて、或る特殊な満足を体験するが本来の自己との出会いが可能となるものではなかった。何故なら真なるものは私にとってのみ真なるものではないからである。「他人を愛することによってでなければ、私は自らを愛することはできない。」<sup>(85)</sup> そのような共感性のうちにのみ自己の本来性としての喜びに満たされるからである。しかも私は「その都度、交わりにつながることを通じて、交わりのうちでの私の自己存在の決断にまで導かれ、私の可能的な自己存在の深みから、私はその都度の唯一の他者とともに、私であるところのものとなる」<sup>(84)</sup> ことができるに過ぎないのである。しかしこのような交わりに入るためには、徹底した自己献身と、孤独のうちにおける利己的な、自己執着との両極性の間で、絶えず、新たな孤独を克服する努力が必要である。但し、このような両極性の緊張のうちに行なう選択は、万人に普遍妥当的な基準に従って行なわれるものではない。むしろ、自己にとってのみ無制約的な、その決断によって自己が新たになるようなものであり、「実存の可能性は、その開顕の過程において、自己を明白にしつつ、自己を創造するところのものである。以前からあるだけのものは、もちろん対象の思惟にとって明らかにされうる。しかし開顕されるということ (Offenbarwerden) は無からの出現の如きものであり、単なる現存在の意味のそれではない」<sup>(86)</sup> といわれる如く、日々孜孜とした選択のうちでの自己開明なのである。

このように自己が開顕される過程は孤立した実存において遂行されるのではなく、孤独の自覚のうちにも他者と交わるという交わりへの意志と行為のう

ちで遂行される。その過程が、ヤスパースの愛しながらの闘争 (liebender Kampf) に相当するものである。

「それは徹底的な公明さ、あらゆる権力と優越感を排除し、他者の自己存在と自分の自己存在とを同等に取扱う」<sup>(86)</sup> ことのうちに成り立つ闘争である。この交わりの闘争においては、独特の連帯性がある。無制約的な、自由な決断に基づいて一即ち、他者の自由に任せるということのうちに成立するのであるが一他者を強制したり、自己を卑下したりすることのない、絶対的な人格への尊重と愛によって、結びつけられているといった連帯性である。即ち、愛の闘争においては、個々の実存の技術的な闘争手段の差異 (知識や才能や記憶力や疲労度等の差異) にもかかわらず、自己の一切の力を出し合うことによって同等の地平 (後で私はこの地平のことを絶対水平軸ということばで表現している) をつくり出すのである。従って、「重要なものと感じられるものならば、どんなものでも交わりにおいては未解決のままに放置することは許されず、他者の言葉を聞く場合でも、その話し方のニュアンスを実存的に真剣にとりあげ、それに答える」<sup>(87)</sup> という徹底した公明性の態度で交わることである。そこでは、現存在的交わりにおける如き実用主義的な、普遍妥当的な、理念的な真理を獲得するための闘争はなく、交わりのうちにいる可能的実存の良心のみが、その誠実さのなかで確信することのできるような実存的真理を、獲得するための闘争が、展開されるのである。そのために実存は「自己を自らに集中させたり (zentrieren)、孤立化させる (isolieren) ところの、あの精神的な自律性 (geistige Eigengesetzlichkeit) と心理学的な衝動」<sup>(88)</sup> (交わりに限界を設定したり、交わりにいろいろの条件をつけようとする心理作用) のあることを、同時に自覚している必要がある。さもなくば闘争の交わりにおける真実性を確保することはできないであろう。

このような愛しながらの闘争のうちに、真の可能的実存としての自由の概念が同時に顕わになってくる。

## 自由 (Freiheit)

ヤスペースは自由を存在の可能性という意味で考えている。即ち人間が実存への、実存的交わりへの飽くことなき探求の過程にある限り、根源的に人間に贈与された贈物であると考えるのである。「私が超越的な存在と永遠における一切の事物の存在を知っているとすれば、自由は不要となり、時間は充実されているであろう。(中略)しかし知らないが故に、私は意志せねばならぬ。無知が意志せねばならぬことの根源である」<sup>(89)</sup>とされる所以である。実存的交わりに入るという内的要求も、交わりを通じて、自己が本来的自己に出合うという自己発見・自己認識・自己確認の願望とそこでの交わりの喜びとに支えられているのである。自由は客体的に<sup>たいど</sup>対峙するものの中で、過程として存在するのであって、絶対的自由は幻想に過ぎない。とはいえ、実存的交わりに入るか否かは、その都度実存の決断(自由意志)に委ねられている。しかしそれは、恣意な決断に委ねられているという意味ではなく、その決断を通じてのみ、本来的自己との出会いの体験をすることができると、しかもその自己確信のうちに、ますます自己の自由な領域が確信され、拡大充実されるような、決断である。従って、自由の存在は、自己自身の存在確信へと、更には、超越者の存在確信へとますます深まって行くのである。

#### 歴史的規定性 (geschichtliche Bestimmtheit)

このような実存的交わりが、可能的実存相互の自由に基づく決断であることからこの交わりの歴史的な性格が、了解される筈である。時間的な現存在のなかで、相互に自己存在を確信し、またその実存的交わりのうちに、単なる消滅的な時間性を感じとるのではなく、永遠の現在(ewige Gegenwart)のうちで私が私自身と出会い、そして同様な他の実存とも交わるという交わりの喜びに包まれるのである。「実存的な歴史的な立場は、実存を成立させる自由の歩みである。」<sup>(90)</sup>しかも「実存は直接に現象となって完了するのでなく、時間的に永続する諸々の決断として進行しながら、一步一步自己を獲得する。個々の瞬間ではなく、相関的な瞬間の歴史的系列が、実存の現象である」<sup>(91)</sup>と述べられる如く、実存的交わりは、瞬間的・時間的側面を有する

という意味で消滅的・有限的であると同時に、その消滅的とも見える交わりの蓄積を通じて、他の実存及び超越者への関係が、現象として円成(Rundung)し、充実したものとなるところに、永遠性をも包含した歴史性を、全く現成させる場となるのである。

このような歴史性の自覚の中で歩む可能的実存の誠実さが、主体の歴史的規定性を越えたある種の存在確信を生むのである。それは私の歴史的規定性を、単に私を外から拘束する厄介物としてではなく、歴史的に私を限定づけている無限なる超越者(Transzendenz)からの恩寵として受けとるという心境が生まれてくることを意味する。ここにはカントの普遍妥当的な当為法則(定言命法)への義務感による厳格さとは違った、歴史的規定性の中での絶対的自由の決断が、「かくあらざるを得ない」といった絶対的必然性を帯びた実存的で未客観的な当為への服従と、それ故に真に友や存在と超越者のうちで一つとなり得たという喜びが充ちている。従って「この本来的な私自身は、もちろん私自身によって存在するかのようなものであるが、しかし私はこの私自身に出合って驚愕する。私は何かあることを為した後で、私独りではそれはできなかった。私は二度とそのようにはできないであろうということを知る。私が意志することにおいて本来的に自分であった場合、同時に私の自由において私が私に与えられていたのである」<sup>(92)</sup>と述べる時、そこには絶対的自由と歴史的規定性のうちにある自己は、結局は超越者のもとに包み抱かれていたのだという感謝の念に満ちてくるのである。しかもこの自覚が可能的実存の存在確信を深めるのである。

#### 絶対的意識 (Absolutes Bewusstsein)

ところで、この交わりへの意識を支えているものが存在への絶対肯定であり、絶対的意識であろう。彼が「絶対的意識は実存の存在ではなく、実存の存在確信である」<sup>(93)</sup>ということからすると、絶対的意識は実存的交わりによって、その存在確信を深めるのである。一方、絶対的意識が、現存在のうちにある可能的実存を、実存にまで導く根源を有しているという面も見逃すことはできない。私は自己の能力の否定的なものから出発し、この否定的なもの

それ自身を貫通して、肯定的なものを可能的なものとして甦らせるという絶対的意識の根源の運動によって支えられているからである。即ち我々は、限界状況を思惟し、経験することにより、存在についての不知(Nichtwissen)を覚知させられ、眩暈(Schwindel)に陥り、そして選択の決断の前で戦慄する(schauern)。このような眩暈と戦慄における恐怖の衝動は、破滅に至るかも知れぬという意識として、選択の前に立つ自由な我々を、不安(Angust)に陥れる。この不安(実存的不安)は、どこまでも解消しえないにしても、自己の最も内奥において決意した愛(Liebe)と信仰(Glaube)と希望(Phantasie)という内実によって充実された絶対的意識に導かれた判断、即ち良心の声を聞くことによって、不安を超越する平常心(Gelassenheit)の境地が可能となってくる。従って、この絶対的意識が、可能的実存を実存的交わりへと促し、更には実存的交わりの解消を防ぎ、そしてその交わりに方向を与え、実存を貫き通すという根源的意志を支えるという意味をもっているのである。

#### 無制約性(Unbedingtheit)

このような実存的交わりは、それ自体が無制約的の行為の一形態である。「無制約的の行為は、現存在として現象しながら、超越者へ関係づけられることによって、自己にとって永遠に本質的なことを行なうところの自覚的実存の表現である」<sup>(94)</sup>とのべられる如く、通常の快楽や富や権力に制約された、形式的に同一の行為がそこではかけがえのない意味をもち、現存在の快楽や富や生命をも突破しうる程の無制約的な意味をもってくるのである。実存的交わりが自己の全体を賭した、誠実な交わりであればあるだけ、無制約的なものとなるわけである。

#### 超越者(Transzendenz)

最後に実存的交わりと超越者との関係について考えてみよう。我々は先にも、実存的交わりにおいて、はじめて超越者の存在確信に到達するというところを見てきた。しかもこれが、次章でものべられる如くヤスパーズの実存的主体性の一特徴なのである。「私と汝とは現存在において分たれているが、超

越者においては一つである。私と汝とは現存在においては出会うことなく、行き違うこともないが、超越者においては、冒険において開頭され、確認される闘争の交わり(kämpfende Kommunikation)の生成のうちにおいて一つである」<sup>(95)</sup>とのべられる如く、実存的交わりは、超越者のもとでの相互愛であり、相互確認であることがわかる。従って実存と同様に、実存的交わりも、超越者が前提されており、あたかもその交わりの目標が超越者の確信にあるかの如く感じられる。しかし実は、実存においても、実存的交わりにおいても、その実存的場において、はじめて超越者が顕現してくるというものであった。従って実存的主体は、超越者そのものを目標とすることも、超越者そのものを捉えることもできないことを自覚している。更には超越者が直接的に、我々に顕現することはないことを知っている。この意味において「交わりにおける究極目標は知ることができない。(中略)実存的成果は、何ら客観的な標識を持たない。ひとり可能的実存の良心のみが、交わりによる結合において、それを知るだけである」<sup>(96)</sup>とのべる通りである。ヤスパーズはここに神存在の証明の根拠を見ているようである。「あらゆる交わりが完成できない(Unvollendbarkeit)ということと、世界におけるあらゆる形態の真理の挫折とからして、超越者が本来的に捉えられるという思想は、一つの神の証明のようである。」<sup>(97)</sup>即ち、実存的交わりにおいても、完全に超越者を捉えつくすことができず、絶えず探求せざるを得ぬところに、神の存在証明という意味が含まれているというのである。とはいえヤスパーズの超越者が、現存在に先取されていると考えることはできない。超越者は実存にのみ客体として、顕現するに過ぎぬものであるのだから。

このように見てくると、実存的交わり(愛の闘争)とは、自己の自由、歴史性を自覚した可能的実存が自己の絶対的意識に支えられて、他の可能的実存との交わりのうちで、無制約的な行為を通じて遂行する自己生成の活動であると同時に、あくことなき超越者への接近、超越者に包まれた場(地平)の存在確認の活動であるということが出来る。ヤスパーズはこのような存在確認を、自己の身体的な限界状況を常に自覚させられながら、Liebender

Kampf をするなかで見い出していったと言える。それは彼が「真の哲学は、共同性においてのみ存在することができる。哲学者が交わりを喪失しているということは、彼の思惟が真実でないということの標識となる。われわれに畏敬の念を覚えさせる偉大な哲学者の孤独は、決して彼らが好んでした孤独ではなく、反って彼等の思想は交わりに対する驚くべき努力であり、彼らは交わりを本来的のものとして欲求するのであって、当にならぬ予見や代用物として求めるのではない」<sup>(98)</sup>とのべる中に、その意味を読みとることができるであろう。

注

- (77) 『実存開明』 61頁1～2 S. 50
- (78) 『理性と実存』 102頁1～2 S. 54
- (79) 『実存開明』 66～67頁 S. 55
- (80) 同書 65頁13～16 S. 54
- (81) C・W・ミルズ『ホワイト・カラー』杉政孝訳 創元新社 1966年 序文12頁
- (82) D・リースマン『孤独な群集』加藤秀俊訳 みすず書房 1964年 90～91頁
- (83) 『実存開明』 67頁17～18 S. 56
- (84) 同書 68頁7～10 S. 56～57
- (85) 同書 76頁5～10 S. 64
- (86) 同書 78頁4～5 S. 65
- (87) 同書 79頁6～7 S. 66
- (88) 同書 79頁16 S. 67
- (89) 同書 220頁9～14 S. 191
- (90) 同書 144頁10～11 S. 124
- (91) 同書 147頁6～8 S. 127
- (92) 同書 229頁18～230頁1 S. 199
- (93) 同書 291頁17～18 S. 257
- (94) 同書 331頁13～14 S. 293
- (95) 同書 85頁5～7 S. 71～72
- (96) 同書 83頁4～9 S. 70

(97) 『理性と実存』 126頁6～9 S. 68

(68) 『実存開明』 132頁9～12 S. 114

第3章 超越者の感得—実存理性の精神構造(その3)—

限界状況や実存的交わりにおいて、可能的実存は始めて超越者に出会うということを見て来た。本章ではその超越者の感得の構造を探ると同時に、超越者に打たれた実存理性の精神構造を把握しようとするものである。彼は『哲学』の中の「形而上学」において可能的実存が超越者に触れる経験としては「概念的的方法的に独特であって挫折をとまなうような思考運動でもって、超越者の存在を確実化するところの形式的な超越作用 (das formale Transzendieren)<sup>(99)</sup>と、「反抗と帰依において、われわれの本質の没落と飛翔<sup>しょう</sup>において、また昼の法則への服従と夜への情熱とにおいて、自己変容してゆく実存に対して超越者の現実性を現実的現前にまでもたらすところの実存的関係 (existentielle Bezüge)<sup>(100)</sup>、と「われわれが実存的になる程度とその力とにおいて、事物が超越者のことばのようにわれわれに理解可能になるということを通じて、その事物の透明性を経験的に知る」<sup>(101)</sup>という暗号文字の解説 (Lesen der Chiffreschrift) との三つの形態を考えている。そしてそれら三つの超越の形態の諸関係ということについては「超越者の探求は超越への諸々の実存的連繋の中にあり、超越者の顕在 (Gegenwart) は暗号文字の中にある。両者のための空間 (Raum) を開けておくのが形式的超越である。しかし哲学することにおいては、形式的な思惟の諸経験も、暗号文字の解説も、それらの重みを実存開明からして初めて受けとるのである。実存に根づくことなしには (ohne Verwurzelung in der Existenz)、それらは気儘な無際限 (Endlosigkeit) へと陥るであろう」<sup>(102)</sup>と述べている。どの形態の超越であれ、実存を貫通する以外に超越者への道はないというのである。

1. 超越者への道

ヤスパースは暗号解説で、実存と超越者の最終的な、もはや哲学的な言葉

によって表現できぬ地平を開示している。彼の「私のもつ諸力に応じて、存在するところのものを感じとることであり、その終極的な意味に従って無時間的であるところのものを現前させ」<sup>(103)</sup>、「実存的な生の無制約性によって、あの安定がそこで確証される場所の空間に踏み入らしめる」<sup>(104)</sup>という目標が、ここに至って終幕に達している感がする。

かってカントが『純粹理性批判』の中で、人間の理性と超越者との間に無限の隔たりを、即ち超越者の認識不可能性を示し、『実践理性批判』の中で、実践理性が神（超越者）を要請せざるを得ないことを述べて以来、西洋哲学史上において、神の地平を理性的認識の地平で論ずることは至難の業となった。超越者への道とその地平を探求しようとする者は、「カントの批判」を避けて通ることができない。

一方、我々は神を要請するといった意識一般以上の処で、超越者との一体感を、超越者の存在確信を希求し、それを体験することさえあることを睿智として知っている。この要求は、古今全ゆる哲学者の課題であり、現代においても、全体的に超越者を否定しているかの如く見えつつも、その本質に迫ろうとしている。例えば、フッサールは本質直観により、ハイデガーは現存在的存在論により、それぞれ方法論的には異なれど、超越（者）の地平を開示することを試みていると言えよう。それは彼らが、一面如何にドイツ観念論と繋がっているかを物語るものである。ヤスパースは彼等より、もっと積極的に人間と超越者とが出会う場を開示しようと努力している。そのための「世界定位」であり、「実存開明」であり、「形而上学」である。その中でも特に、「形而上学」の中の暗号文字の解読（Lesen der Chiffreschrift）が彼の実存と超越者との構造の最後の地平の確信とその表明であると言えることができるであろう。

## 2. 暗号解読と実存

「形而上学的対象性は暗号（Chiffre）と称する。というのは、それがそれ自体としては、超越者ではなくて、超越者の言語だからである」<sup>(105)</sup>とか、

「暗号は超越者の言語として、限界の存在であり、超越者はこの言語において人間に近くあるが、しかし超越者そのものとしてではない」<sup>(106)</sup>とある如く、暗号解読とは、存在のうちに超越者を感じ得る実存的主体の存在意識の変革に伴う形而上学的働きである。彼にとって暗号とは、世界定位のすべての現存在や、自然と歴史の富や、存在を分節する諸範疇をもつ意識一般や、全人としての不可解な人間などが構成する諸々の暗号の世界の中での、超越者のことばである。それらが、超越者の直接的なことば<sup>(107)</sup>（unmittelbare Sprache）〔形而上学的経験（metaphysische Erfahrung）に基づくもの〕や、神話や啓示や芸術にみられる実存相互間の伝達において普遍的となることば<sup>(108)</sup>、や哲学的伝達の可能な思弁のことば<sup>(109)</sup>（spekulative Sprache）という形で、感取されるというのである。それは、「第一に、後に知られるだろう如き何ものをも予握されえない。（中略）第二に人間の心的現実の表現ではなく、（中略）第三に、自然の諸形式の性格でも、人間の諸々の形成物の精神でもなく、（中略）第四に、感情移入された心的生活でない」<sup>(109)</sup> 現存在のうちでの、現在というこの瞬間における、究極的には限界状況という難破のうちでの存在確認並びに存在確信なのである。ただ先にも述べた如く、暗号文字の解読は、限界状況や交わり等の実存を体験し貫くという、そのことのうちに突如として見出しされるという性格のものであった。私は限界状況の壁に衝き当たり、自分の過去にも未来にも依り頼むことができず、ただ誠実さと一貫性と集中性を持して持ちこたえるのみである。ちょうど、ゴルゴダの丘の十字架上のイエス・キリストのように、そこには超越者からの声が聞こえるという保証は何もない。ただ人間の側から言えば、絶対受身の、更には絶対的信頼の心をもって待つ（超越者の声を待つ）沈黙があるのみである。まさに「哲学的実存は、隠れたる神に決して近づかないことに耐える」<sup>(111)</sup>のみである。その深淵において、存在は何事かを物語っている、「可能性に従えば暗号は至るところでことばを発している」<sup>(112)</sup>等でもあるから。この事情は存在一般について妥当するといえる。ただ先にものべたように、ここで認識論的に存在や超越者に出会うという確証があるわけではない。「超越者の

暗号としての象徴存在 (Symbolsein) は関係においてはなく、ただ、その象徴存在に気がつく正にその者にとってのみ存する<sup>(115)</sup> のであり、「超越から私はただ、私が自己に成るに応じたそれだけのものを聴取する」<sup>(114)</sup> に過ぎず、「暗号として語るものは、暗号を聞く実存そのものに寄りかかっており」<sup>(115)</sup> 「私が暗号を解読するところでは私に責任がある」<sup>(116)</sup> のである。何故ならば、「実存開明においては、私は、私が私自身や他者と交わる仕方によって検証し、私がその際、私の所業の無制約性によって、また私が内面的に飛翔、愛と憎、私の自己閉鎖と拒絶において経験する諸々の〔心情の〕運動によって、私自身を確信しているその在り方によって検証するが、暗号の真実性 (Wahrheit der Chiffre) を私は直ちに検証することができない」<sup>(117)</sup> からである。

私は暗号文字の解読においては、例えばある限界状況や実存的交わりの中で、まず虚無ともいうべき無限なものに圧倒され、私の被投性 (Geworfenheit) を感じると同時に、まさにその中で超越者からの被護性 (Geborgenheit) を感得する。そしてこの被投性と被護性を結びつけるものは、彼の場合、海を通して感得した天地との合一体験であり、父母との共感体験であり、存在への絶対肯定の体験であると思われる。この超越者の顕在という確信において、有限なるものなかに暗号文字として包含されている超越者(存在)の地平が開けるのである。そこにはあらゆる状況に対して一たとえそれが、自己の現存在を難破させてしまうようなものであれ一私を生成化育する超越者からの恩寵的試練の場として、感謝し、引き受けるという遍妥当的なものの精神構造が生まれる。そこでの主体は、「本来的な真実としての真理は、普遍妥当的なものとして識りうるものであるといういかなる可能性も有しない。普遍妥当的なものは、変転してやまぬ現存在に寄り添って無時間的に存立しうるでもあろうが、しかし本来的な真実は、正に滅亡するそれなのである」<sup>(118)</sup> ということを知っている。このように暗号解読が、絶対受身において、超越者の顕在を待つという謙遜さ(思いやりや慈悲の心を含む)のうちに成り立つと同時に、実存という場において時熟的に円成 (Rundung) する

ものである限り、知識と正義と勇気が必要であることは言うまでもないであろう。「ただ受けとめるだけの瞑想にとって既に暗号が決定的に顕わになるのではなくて、現存在として滅亡しながら暗号を自由からして生み出す実存にとって顕わになる」<sup>(119)</sup> と言われる所以である。「難破の暗号は、私がそれを欲する時には露顕しないで、かえって私がその現実を避けるために、あらゆる手を尽くす時に露顕するのである。それは運命愛 (amor fati) の中に露顕する」<sup>(120)</sup> のである。まさに超越者の暗号は逆説的にしか感得できない、まさしく弁証性を帯びたものである。

確かに、この超越者あるいは存在からの暗号に支えられて、現存在は一時の安心に至る。そこには「可能的実存は澄んだ瞳になり、現存在するもの、ならびに現存在したものを見て、これらを世界定位において限りなく詮索した。それはあたかも諸々の事物からヴェールが取り除けられたかのようであり今こそ現存在への〔実存の〕愛が倦むことなく〔現存在の可能性〕実現することができ、そして世界は、超越的なものに基礎を置いたその〔諸々の事物の〕富のために、言いようもなく美しく成る」<sup>(121)</sup> という地平が開ける。

しかし可能的実存が、このような地平に立つことができたとしても、現実の世界が依然として矛盾と怖しさに充ちていることに変わりはない。暗号解読による主体の内面における存在意識が変革されただけで、現実の矛盾が永久に解決されるものではないし、「諸々の暗号〔の存在〕への信仰は、それが言表されまた告知されることによって存在するのではない」<sup>(122)</sup> からである。

### 3) 暗号解読と存在論

とはいえ様々の暗号文字の解読によって、実存が超越者や存在に出合いうるというところから、暗号解読は一大存在空間を開示しているように思われる。確かに暗号解読を体験しえた主体にとっては、あらゆるものが存在の暗号としての明さをもって開けてくる。あたかも存在が何であるかを把握できたかの如き確信がある。

しかし存在を究極的な形で把握できないというのが、暗号解読の存在論的



性格ともいえるであろう。存在論は常に、哲学の根本意図であったし、「存在が本来的に何であるかを知ろうとする者は、この知を概念的に定着しようと試みる」<sup>(123)</sup>のである。その一大骨格となっているのが、アリストテレスの第一哲学 (Prima Philosophia) である。その他、カントやヘーゲルやプロチノス等々が、存在を一定の体系的統一として把握しようと試みているが、ヤスパースは存在をこのような体系的構造において捉えることは不可能であると考えている。「存在論は瓦解せざるを得ない。何故ならば現存在に関する知は世界定位に局限され、対象知一般は或る範疇論における可能的な思惟の諸規定に局限されているから。そして実存開明における知は、その本質を自由への訴えかけによってもち、或る成果の所有によってもつのではないから。また超越者に関する知は非存続的で (unbeständig)、多義的な暗号文字への瞑想的な自己沈潜 (das kontemplative Sichversenken) としてあるからである」<sup>(124)</sup>と。しかし、彼が存在論的意図を否定しているのは、「存在論は本来的存在を存在に関する知識へと固定化する道」<sup>(125)</sup>となるからであって、存在についての探求そのものを否定しているわけではない。過去の存在論的探求に再び意味を与えるためには、「新たな自己存在によって、生気を与えられることが必要である。本来的に思念されまた為されていたものは、その時〔初めて〕感ぜられるようになる」<sup>(126)</sup>というのである。その意味で偉大な諸哲学の存在論的把握の試みは、決して同じ形で繰り返されるものではなく、我々にとって内容豊富な思弁的暗号文字であり、一つの真摯な実存的試みと考えられているのである。従って、「偉大な哲学者の存在論はわれわれにとって、批判的に否定すべき存在論といったものではなくて、(中略) かの存在論を転訳する際に初めて、しかしまた直ちに成るのであるから、われわれがこれら哲学者を我がものにするには、先ず彼らの〔思想の〕建物を打ち砕くことを絶対必要とする」<sup>(127)</sup>とのべられるのである。そこから、あたかもキルケゴールの『反復』に見られる如く、接ぎ木的に、離接的關係において、先人の学問体系の意味が一種の暗号として、新しい意味内容をもって再解読されていくということが可能になるのである。ここには従来の存

在論をも包越して、新たな存在論の形態を暗示している感がする。それは彼自身ゲーテの次の文章を共感のうちに叙述していることから理解できるであろう。「私はと言えば、或る一つの思惟様態で満足できない。詩人ならびに芸術家としては私は多神論者であり、他方自然研究者としては汎神論者である。私が道徳的人間として私の人格のためにある〔一なる〕神を必要とすれば、そのことも既に心配ないようにされている」<sup>(128)</sup>と。

#### 4. 実存と理性の統合

彼は後に包越者論を展開しているが、上記のような超越者の感得という形而上学的働きの中に、すでに理性 (Vernunft) という概念の根源的な意味を読みとることができる。それは彼が理性を「それぞれの本質とそれぞれの可能性が、また存在と無とがすべて結合しながら出合わされているなかで聞きとることである (vernehmen)」<sup>(129)</sup>と規定していることから理解できる。従って「超越者は世界存在の包越者を、またわれわれがそれであるところの包越者を通じて現象する」<sup>(130)</sup>とか、「意識一般の包越者においては包越者は挫折してゆく思考運動 (die scheiternden Gedankenbewegungen) を通じて現象する」<sup>(131)</sup>とか、「超越者は、神秘的融合 (unio mystica) のなかでのすべての現象の消滅のもとで現前する」<sup>(132)</sup>と言われるのも、我々は、限界状況の苦闘の真っ直中において、その現存在的なものの中でもそのまま超越者の現成を聞きとり得ることを前提してのことである。確かに一面、実存を重視することによってもたらされるのは、現存在性からの超越ということからくる個性・主観性・偶然性・時間性という狭さである。ところが、包越者論において明確に現われてくる理性からは、現存在性や実存性をも包み越えた、一者のもとでの交わりを可能とするような普遍性 (社会性) に通じる地平が開示されている。そして実存と理性とは、あらゆる包越者のうちにあって、相互に出合い、われわれ存在の一大両極をなしながら、あらゆる包越者を結合して、絶対的な可能性の空間を開く、一者のもとでの共同体を可能とする分離できぬ両輪となるのである。一方は必ず他方を必要とする。

「実存を欠く理性は、可能な限りにおいてどんなに豊富であっても、結局はとりとめのない思惟へ、すなわち意識一般だとか精神の弁証法などの、せいぜい知性的な運動へ陥る。それは歴史性の結合的根拠のない知性的一般者へ逸脱することによって、理性ではなくなる。理性を欠く実存は感情・体験・無疑問的な衝性・本能・恣意に支えられて、盲目的な強制へと陥る」<sup>(133)</sup> ことになる」と述べる通りである。従って包越者のどの様態においても、運動なしに安らうことは許されず、一つの様態は他の様態を必要とし、一つの様態の喪失は、他のすべての様態を非真理たらしめるといった循環的共属関係が実現されることが考えられている。

それは実存が、時間的・垂直的に自己確立の道を歩み、根源的主体性としての不動心(千万人といえども我行かんといいた、純粹な、剛き<sup>つよ</sup>牙<sup>ま</sup>えた心境)に立ったところでの、時熟的瞬間の自己確信の過程であるのに対して、理性が、空間的・水平的に他者との交わり(共感)の道を歩み、絶対的共同性としての柔軟心(心を大にして天下の人を容るといったさわやかな、心のゆとりの心境)に立ったところでの交わりのうちでの心の喜びの確信の過程であるとも言えるであろう。しかもこの両者は、一なるものへの途上に必要とされる両側面なのである。

従って、ヤスパースは、正義と勇氣にもとづく実存を強調するばかりでなく、愛(慈悲という意味をも含む、アガペー的愛)に基づく理性との調和のなかに、全人としての実存理性の主体性を捉えているように思えるのである。

注

- (99) 『真理について』(K. Jaspers: Von der Wahrheit, Piper & Co. Verlag 1947) 1. 林田新二訳 理想社 1976年 229頁 6 S. 111  
 (100) 同書 229頁 8~10 S. 111~112  
 (101) 同書 229頁 12~13 S. 112  
 (102) 『形而上学』 39頁 S. 35  
 (103) 同書 284頁 18~19

- (104) 同書 284頁 20  
 (105) 同書 146頁 1 S. 129  
 (106) 同書 187頁 7~8 S. 164  
 (107) 同書 147頁 1 S. 130  
 (108) 同書 149頁 3 S. 131  
 (109) 同書 151頁 14 S. 134  
 (110) 同書 192頁 11~16 S. 169  
 (111) 同書 172頁 10 S. 152  
 (112) 同書 176頁 7 S. 155  
 (113) 同書 165頁 15~16 S. 146  
 (114) 同書 170頁 9~10 S. 150  
 (115) 同書 176頁 7 S. 155  
 (116) 同書 171頁 9 S. 151  
 (117) 同書 171頁 3~6 S. 150~151  
 (118) 同書 254頁 9~11 S. 221  
 (119) 同書 256頁 15~16 S. 223  
 (120) 同書 257頁 6~7 S. 223  
 (121) 同書 272頁 15~18 S. 236  
 (122) 同書 178頁 5 S. 157  
 (123) 同書 178頁 8 S. 157  
 (124) 同書 182頁 2~5 S. 160  
 (125) 同書 183頁 19 S. 161  
 (126) 同書 181頁 14~15 S. 159  
 (127) 同書 183頁 9~11 S. 161  
 (128) 同書 186頁 15~17 S. 164  
 (129) 『真理について』 1 246頁 S. 120~121  
 (130) 同書 276頁 4 S. 135  
 (131) 同書 278頁 3 S. 136  
 (132) 同書 279頁 1 S. 136  
 (133) 『理性と実存』 81頁 14~82頁 1 S. 42