

博士学位論文

ヤスパーズ倫理学の射程

—— 〈実存倫理〉 から 〈理性倫理〉 へ ——

中山 剛史

凡例

1. 1～5 章および結論部の注は脚注を用いたが、序論は煩瑣になることを避けるため、例外的に文末注を採用した。
2. 本文中の〔 〕の部分は、言葉の入れ替え、もしくは筆者による補足を示す。
3. 引用文中の傍点は、原則的に原文中のイタリック体に相当するが、筆者（中山）による強調の場合には、そのつどカッコ内に「傍点は引用者」と明記する。

ヤスパーズ倫理学の射程——〈実存倫理〉から〈理性倫理〉へ——

序論	……………	1
1. 本論文の目的	1	
2. 本論文の概要とその位置づけ	2	
第1章 「倫理学」としてのヤスパーズ哲学	……………	7
1. ヤスパーズ解釈としての「倫理学」	9	
(1) ヤスパーズ哲学における「倫理学」の不在と遍在		
(2) 「倫理学」という言葉の二義性		
2. ヤスパーズの「倫理学」理解①——『世界観の心理学』の場合——		15
(1) 『世界観の心理学』における〈実存倫理〉のモチーフの鳴り始め		
(2) 『世界観の心理学』における「倫理学」・「倫理的」という用法		
3. ヤスパーズの「倫理学」理解②——「倫理学」についての初期の遺稿		19
(1) 草稿①「倫理学とは何か」		
A) 「倫理学」の概念		
B) 哲学内部での「倫理／倫理学」の位置づけ		
(2) 草稿②「倫理的思惟のカテゴリー」		
(3) 『哲学への序論』における「倫理 (Ethik)」という断片		
(4) 総括——初期ヤスパーズにおける「倫理学」の可能性——		
4. ヤスパーズの「倫理学」理解③——主著『哲学』における「倫理学」の用法——		29
(1) 『哲学』における「倫理的」という形容詞の用法		
(2) 『哲学』における「倫理／倫理学」の用法		
5. 「哲学的倫理学」の可能性についての考察	32	
(1) 「哲学的倫理学」の存立可能性		
(2) 「実存開明」と「哲学的倫理学」		
(3) 可能的実存にもとづく〈実存哲学的倫理学〉		
(4) 自己存在の実存的自覚と実存的現実の開明		
(5) 「哲学的倫理学」の行方		
6. 総括——「倫理学」としてのヤスパーズ哲学——	42	
第2章 〈実存倫理〉のメルクマール	……………	44

1. 〈実存倫理〉の成立とその位置づけ	45
(1) 〈実存倫理〉という解釈をめぐって	
(2) ヤスパーズの〈実存倫理〉への道——キルケゴールとニーチェ——	
(3) ヤスパーズにおける「実存」概念の成立	
2. 「自由」への訴えかけの倫理	55
(1) 自由——ヤスパーズの〈実存倫理〉の根本意図——	
(2) 被贈性にもとづく「実存的自由」	
3. 実存の無制約性の倫理	61
(1) 実存の「無制約性」とは何か	
(2) 限界状況に面しての無制約性の覚醒	
4. 実存の歴史性と歴史的一回性	70
(1) 普遍妥当的真理と歴史的真理	
(2) 「歴史的規定性」の限界状況——〈狭さ〉から〈深み〉への転換——	
(3) 実存の歴史性の3つの契機	
5. 「交わり」の倫理	76
(1) 限界状況としての交わり——愛しながらの闘い——	
(2) 「交わり」における実存の倫理	
6. 総括——実存の歴史性と無制約性の倫理——	81

第3章 〈実存倫理〉と〈普遍倫理〉の弁証法

……83

1. ヤスパーズのカント倫理学解釈	84
(1) カントの〈普遍倫理〉とヤスパーズの〈実存倫理〉	
(2) 『世界観の心理学』における「普遍妥当性」の両義性	
A) 倫理的命法の「形式」の普遍妥当性	
B) 倫理的命法の内実の普遍妥当性	
(3) 〈格率の普遍化可能性〉の問題	
(4) ヤスパーズから見たカント倫理学の限界点	
2. 『実存開明』における「法則」と「実存」	94
(1) 「法則としての自由」と「実存的自由」	
(2) 法則と実存との一致——法則のパトス——	
(3) 無制約性の〈解釈形式〉としての「法則」	
3. 客観的当為と実存的当為の弁証法	103
(1) 『実存開明』における「当為」の概念規定	
(2) 客観的当為の実存的我有化	

(3) 客観的当為の実存的突破——「例外者」の倫理——	
4. 〈普遍倫理〉から〈実存倫理〉への実存—倫理的転回	113
(1) 法則の普遍妥当性から〈歴史的—一回性における永遠性〉へ	
(2) 〈法則倫理〉から〈交わりの倫理〉へ	
第4章 〈実存倫理〉から〈理性倫理〉へ	……118
1. 「善悪」論文における〈理性倫理〉の契機	119
(1) ザーナ—による「理性の倫理」への注目	
(2) 「善悪」論文における「善の無制約性」と「悪の偽無制約性」	
(3) 善悪の3段階説——①道徳的、②倫理的、③形而上的——	
(4) 善の無制約性における「理性」の役割	
2. 〈実存倫理〉の陥穽と「理性」の必要性	128
(1) 実存の無制約性と「狂信的な真理のパトス」	
(2) 「交わり」という契機	
(3) 「理性」という契機	
3. 後期ヤスパースにおける「理性」の根本特徴	136
(1) ドグマや固定化を突き破る「限りない開放性」	
(2) あらゆる根源と真理をあらわにする開示化の運動	
(3) あらゆる包括者の諸様態を結びつける「紐帯」	
(4) 「普汎的な共生」を希求する「全面的な交わりへの意志」	
(5) 総括——突破と結合を希求する開かれた根本態度——	
4. 〈実存倫理〉と〈理性倫理〉の関係——相即性と両極性——	142
(1) 〈理性倫理〉という解釈の妥当性	
(2) 「実存」と「理性」の相即性と両極性	
(3) 「実存的交わり」と「理性的交わり」の関係	
5. 〈実存倫理〉から〈理性倫理〉への展開の必然性	148
(1) 「理性」のモチーフの出現の必然性	
(2) 『反理性』における「理性」への実存的決意——「誠実性」のエートスへの転換——	
(3) 〈実存倫理〉と〈理性倫理〉の連結点としての「回心」のモチーフ	
6. 総括——〈実存倫理〉から〈理性倫理〉へ——	156
第5章 補論——包括者論と哲学的倫理学——	……158
1. 包括者論の根本意図——その倫理的・実践的意義——	158
(1) 「包括者」の思想と「哲学的根本操作」	

(2) 「一なる包括者」と「包括者の諸様態」	
(3) 「包括者の諸様態」論の意図——「神が語りうる空間」を確保する——	
(4) 「存在意識の変革」としての包括者論——〈広さ〉と〈深さ〉への変革——	
A) 〈広さ〉への変革	
B) 〈深さ〉への変革	
2. 包括者論における真理と倫理の多次元性	175
(1) 「包括者の諸様態」における真理の諸様態	
(2) 「包括者の諸様態」における倫理の諸様態	
(3) 「包括者の諸様態」における〈実存倫理〉と〈理性倫理〉の位置づけ	
3. 総括——包括的な「哲学的倫理学」の再構築の可能性——	184
結論	……187
参考文献	……193

序論

1. 本論文の目的

本論文のねらいは、ヤスパースの哲学を終始一貫して、倫理的・実践的な観点から捉え直し、普遍妥当的な規範や当為に定位する通常の「倫理学」とは異なる〈訴えかけの倫理〉としての独自の「倫理学」として解釈することにある。ヤスパースの倫理学は、唯一無二の〈個〉としての自己存在が「汝のあるところのものになれ」という己の内的要請に従って決断し、行動するという〈実存倫理〉のモチーフを主眼とするが、本論文では、そうした前期における〈実存倫理〉を起点としつつも、やがて後期になると〈理性倫理〉へと変容と展開がなされたという側面を強調したい。

これまでに、ヤスパース哲学についての倫理的・倫理的な視点からの研究はさまざまな仕方で行われてきたが¹、それらは主として『哲学』第2巻『実存開明』における〈実存倫理〉に関するものが多く、テュッセン²やファーレンバッハ³のように、普遍的規範と実存的当為との緊張関係に関するものが多かった⁴。あるいはまた、ブルカートのように、ヤスパースの「実存哲学的倫理学」を包括的に扱う研究もあったが⁵、その射程範囲は前期の〈実存倫理〉の問題圏のみにとどまるものが多かった。これに対して、倫理的な観点からするヤスパースの初期・前期思想から後期思想に至るまでの通史的な発展と展開の相からみた研究は従来まではあまり行われてこなかった。1999年のザーナーの論文⁶と2012年のヒューグリの論文⁷においてようやく、初期の『世界観の心理学』から『実存開明』へ、そして後期の「善悪」論文や政治哲学へというヤスパースの倫理思想の通時的・発展史的な研究がなされるようになった⁸。

筆者はヤスパース哲学の倫理的視点からの研究に関心を抱いてきたが、ザーナーの論文はまさに画期的なものであった。とくに、「実存の倫理はやがて理性の倫理となる」⁹という一節は、前期ヤスパースの〈実存倫理〉の問題系にのみ目を奪われていた筆者にとっては、まさに目を開かせるものであった。もっとも、ザーナーはそうした前期の「実存の倫理」から後期の「理性の倫理」への移行と展開について示唆を与えてくれるものの、その具体的な理路については必ずしも詳しく論じてはいない。そこで筆者は、前期の〈実存倫理〉から後期の〈理性倫理〉への展開という枠組みで、「ヤスパース倫理学」の通時的な展開をたどっていきたい。そのことを通じて、ザーナーの解釈を批判的に検証するとともに、今まで十分に光が当てられてこなかったようなヤスパース倫理思想の新たな相貌に光を当てたい。とりわけ、これまでは前期ヤスパース哲学と後期ヤスパース哲学には、ハイデガーの「転回 (Kehre)」のように本質的な変化や転換は存在しないという連続面を重視する解釈が多かった傾向があるので、本論文ではあえて前期と後期との際立った相違点や変容や展開の面を強調することにしたい。

さらにこのような趣旨に加えて、本論文では、これまで知られていなかった初期ヤスパ

ースの「倫理学」に関する遺稿¹⁰や1946年に書かれた「善の無制約的なものと悪」という論文¹¹なども取り上げ、これまでよく知られてきた〈実存倫理〉のみならず、初期ヤスパーズの「倫理学」理解や後期の〈理性倫理〉の根本特徴を明らかにし、〈実存倫理〉と〈理性倫理〉との相互関係、および前者から後者への変容と移行の必然性についても考察してみたい。さらにはヤスパーズの倫理思想の根底を貫く「誠実性 (Wahrhaftigkeit)」や「回心 (Umkehr)」というモチーフにも注目し、最後に後期の「包括者論 (Periechontologie)」にもとづく包括的な「哲学的倫理学」の可能性とその展望について考察したい。

ザーナーは、ヤスパーズの諸著作における倫理的な思惟が「決して書かれることのなかった倫理学の断片」¹²であると指摘しているが、本論文ではついに書かれることのなかった「ヤスパーズ倫理学」をその展開と発展の相において、しかもその広大な射程において捉え直し、その再構築に向けての道筋をつけることをねらいとする。それは、『実存開明』の中でその「可能性」が示唆されながらも、ついに完成されることのなかった「哲学的倫理学」といういわば伏在する可能性を改めて受け取り直し、それを新たに再構成し、今日における倫理学の議論におけるヤスパーズ独自の「倫理学」が秘めている潜在的な意義を浮き彫りにすることにつながるであろう。

2. 本論文の概要とその位置づけ

ヤスパーズの「倫理学」を考えていくうえでまず問題になるのは、そもそもヤスパーズ哲学は「倫理学 (Ethik)」と言いつけるのかという問いである。ヤスパーズの哲学が、同時期に「実存」の思索を展開したハイデガーの哲学と比べると、はるかに倫理的・実践的な性格をもっていることは誰しもが認めることであろう。たとえば、小論「私の哲学について」(1941)の中でもヤスパーズは、「哲学的思索は実践 (Praxis) である。しかも比類のない実践である」(RA, 401) と述べている。この一節に見られるように、ヤスパーズはみずからの哲学することの営みを単なる理論や観想 (Theoria) ではなく、勝れた意味での「実践 (Praxis)」の事柄とみなしているのである。したがって、ヤスパーズの哲学的思索においては、みずから問いかけつつ、自己自身に関係するとともに、まさにそのことを通じて自己の本来のあり方を目覚めさせるような「内的行為 (inneres Handeln)」が重要なものとなってくるのである。このようなことからヤスパーズの哲学は、〈本来的自己存在〉としての「実存 (Existenz)」の固有の可能性を呼び覚まし、覚醒させるような実存的な〈訴えかけ〉を意図するものであり、人間の「自己変革」や「存在意識の変革」へと呼びかけることをねらいとする倫理的・実践的な色彩を強く帯びている哲学であると言えることができよう。それでは、ヤスパーズの哲学は「倫理学」であると言いつけるのであろうか。

ハイデガーはみずからの哲学が「倫理学」として受け取られることをあえて忌避したが¹³、それと同じように、ヤスパーズも「倫理学」を拒否していたという見方もある¹⁴。しかし本当にそうなのだろうか。日本において、ヤスパーズ哲学の倫理的視点からの研究

をリードしてきた林田新二も、「ヤスパースの著作ではしばしば倫理（学）や倫理的なものが問題にされているが、例えば論理学や信仰などについてほどの本格的思索は倫理（学）に関しては見られない」¹⁵と述べている。ごく最近、ドイツで刊行された『実存哲学と倫理学』（2014）という論集の序文でも、実存哲学と倫理学とが相容れないものか否かは議論が分かれることが指摘されている¹⁶。しかし、ヤスパース哲学と倫理学との関係がこのような状況にあるからこそ、われわれはヤスパース哲学にもとづきつつ、その「倫理学」を再構築する必要に迫られているではなかろうか。本論文は、こうした要請に応答する試みの一つである。いずれにせよ、ヤスパースの「倫理学」とその射程とを主題とする以上、ヤスパース哲学が「倫理学」と言っているのかどうか、もし言いうるとすれば、それはどういう意味においてなのかがまず問われなければならないだろう。そのためには、ヤスパース自身が「倫理学」という言葉をどのように理解しており、また用いているのかが明らかにされなければならない。

その一方で、前述したように、ヤスパースは『哲学』第2巻『実存開明』の中で「哲学的倫理学の可能性」（PhII, 362, 傍点は引用者）を示唆している。しかしながら、『哲学』執筆以後は、「哲学的倫理学」の構想はすっかり消滅してしまった。これはなぜであろうか。もしわれわれが、後期ヤスパース哲学も含めて新たに包括的な「哲学的倫理学」を再構築したとしたら、それはどのようなものになっていたのであろうか。以上、述べてきたようなヤスパース哲学と倫理学をめぐるさまざまな問いを問題とするのが、第1章の課題である。

第2章から第4章までは、前期の〈実存倫理〉から後期の〈理性倫理〉への展開の相を取り上げるが、まず第2章では、前期ヤスパースに固有の〈実存倫理〉のメルクマールを明らかにする。ここでは、〈実存倫理〉という解釈の妥当性を問い直したうえで、「自由」、「無制約性」と「限界状況」、「歴史性」、「交わり」といった〈実存倫理〉のメルクマールを明らかにするが、筆者はとくに〈実存倫理〉の中核をなすものは、実存の「無制約性」と「歴史性」であると解釈し、この両者の意義を強調したい。

第3章では、「汝のあるところのものになれ」という自己固有の命法に従って自己存在の歴史的一回性を重視する〈実存倫理〉が、普遍妥当的な倫理的規範や当為とどのような関係にあるのかを明らかにしたい。そこでは、〈実存倫理〉が〈普遍倫理〉の担い手となる場合だけでなく、〈実存倫理〉が「より深い当為」（PhII, 330）に従って、既存の〈普遍倫理〉を突破する局面もありうるであろう。ここでは、これらの問題について考察していきたい。

第4章では、実存の無制約性と歴史性を重視する前期の〈実存倫理〉から、しだいに〈開かれた根本態度〉としての後期の〈理性倫理〉へと力点が移行していった背景や理由について探求していく。そのためには、後期の「善悪」論文において善の無制約性が「理性」に基礎づけられることに注目したうえで、実存の無制約性が「狂信的真理のパトス」（W, 560）と異なるのはどのような点においてかを考察することが重要であろう。それによって、「交わり」と「理性」という契機の必要性を再確認することになるであろう。それでは、後期

ヤスパーズにおける「理性」はどのような根本特徴をもっており、それが波及しうる射程範囲はどこにまで及んでいただろうか。この点を明らかにしたうえで、〈実存倫理〉と〈理性倫理〉との関係がどのようにになっているかを闡明にするが、とりわけ筆者は両者の連続面や相即面よりも、両極面や相違面を浮き彫りにしたい。これらのことを踏まえたい。前期の〈実存倫理〉から後期の〈理性倫理〉への展開はなぜ生じたのかを明らかにし、〈理性倫理〉が実存的な「回心」によって獲得されるものであることを浮かび上がらせたい。

第5章では、こうした前期の〈実存倫理〉から後期の〈理性倫理〉への展開をふまえたうえで、後期の「包括者論」とヤスパーズ倫理学との関係について考察していく。まず「包括者論」そのものが倫理的・実践的な意図をもっていただろうことを明らかにしたうえで、包括者の諸様態における真理と倫理の多次元性に注目し、そうした多次元性において改めて、〈実存倫理〉と〈理性倫理〉が主導的な役割を演ずるべきことを強調したい。それを踏まえたい。最後に、『哲学』執筆以後に消滅した「哲学的倫理学」の構想を前期におけるいわば〈実存哲学的倫理学〉の枠組みを超えて、後期思想も含めたより包括的な哲学的倫理学へと再構築する際には、包括者論による基礎づけや〈実存倫理〉と〈理性倫理〉の両極性、それに「回心」のモチーフが重要となってくることを明らかにしたい。

以上において、本論文の趣旨とその概要について述べてきたが、本論文の新しさやその独自性はどこにあるのだろうか。

まず本論文は、ヤスパーズ哲学を一つの卓越した「倫理学」として解釈し、ヤスパーズ哲学の全射程を倫理的・実践的な観点から統一的かつ包括的に解釈することをねらいとするものであるが、こうしたヤスパーズの「倫理学」のみに照準を当てた包括的な論考はこれまでの研究史をみても、あまり多いとはいえない。前述したように、ファーレンバッハやブルカートの研究の限界を超えて、ザーナーやヒューグリは、ヤスパーズ哲学の倫理的な問題をその時代的な展開も視野に入れて、いわば通時的に論じている。本論文は、こうしたザーナーらの論考も踏まえつつ、初期・前期・後期を含めたヤスパーズ哲学の全射程を視野に入れて、それを前期の〈実存倫理〉から後期の〈理性倫理〉への変容と展開という方向で解釈することをその特徴とする。こうした通時的な視点のもつ意義は、ヤスパーズ哲学の本領とも言うる本来的自己存在の深みにもとづく〈実存倫理〉の意義を再確認したうえで、そうしたモチーフのもつ狭さと危険性にも注目し、なぜヤスパーズ哲学が後期において「理性 (Vernunft)」の無限の広さを基軸としたいわば〈理性倫理〉へと力点を異動し、展開していったのかという必然性を明らかにしていく点にあると言えよう。

第二に、ヤスパーズの『実存開明』における「哲学的倫理学の可能性」への示唆については、すでにいくつもの先行研究が注目しているが、その構想の消失に注目し、その再構築の可能性を試みた研究はこれまでのところ存在しないという点である。本論文はヤスパーズ哲学の倫理性と実践性がどこにあるのかを明らかにしたうえで、ヤスパーズが試みようとした「哲学的倫理学」とは何だったのか、またそれはどこに消えたのかを問い直し、前期の〈実存倫理〉から後期の〈理性倫理〉への展開を視野に入れつつ、後期の包括者論

の視点も含めて、改めてヤスパースの「哲学的倫理学」を再構築しようと試みる点にその新しさがあるといえよう。

第三に、本論文ではこれまでほとんど注目されていなかった資料や文献などを取り上げる点である。たとえば、ヤスパースの「倫理学」理解の変遷をたどってみる際に、ヤスパース自身の既刊著作のみならず、マールバッハのドイツ文献史料館に保管されているヤスパースの遺稿の中から、1920年代に書かれたと推定される「倫理学」を主題にした初期ヤスパースの草稿群も資料として用いるが、この資料を取り上げたヤスパース研究はこれまでのところ存在しない。こうした未知の史料をあえて取り上げることによって、ヤスパースの「倫理学」に対する捉え方について新たな光がもたらされることが期待できよう。あるいはまた、後期ヤスパースにおける〈理性倫理〉のモチーフを際立たせるために、『理性と実存』や『真理について』のような主要著作のみならず、これまであまり注目されていなかった小論「善の無制約的なものと悪」(1946)などにも注目する。この論考のうちに、ヤスパースにおける「善」と「悪」、およびその無制約性についてのスタンスの転換のみならず、〈実存倫理〉から〈理性倫理〉への変容の兆候を読みとることができると筆者は推測する。

その他にも、後期ヤスパースにおいて顕在化した「回心 (Umkehr)」の概念をその多義性において明らかにすることや、後期の包括者論における「包括者の諸様態」に応じた真理と倫理の多次元性を浮き彫りにして、その中で改めて〈実存倫理〉と〈理性倫理〉の意義づけと位置づけとを行うことなどが本論文の新しい点であろう。

以上、これまでの先行研究を踏まえたうえでの本論文の特色や独自性をいくつか挙げてみたが、基本線としては、従来のヤスパースについての倫理学的研究に対して、ザーナー論文が素描した通時的で包括的なヤスパース倫理学研究の路線を批判的に継承しつつ、ヤスパース自身によっては書き上げられることのなかった未完の「倫理学」もしくは「哲学的倫理学」を再構築しようという試みに本研究の新しさがあるということができよう。

以上のような議論を踏まえつつ、最後にこうした「ヤスパース倫理学の射程」をもとにして、現代の倫理学をめぐる議論において、ヤスパースの「倫理学」がどのように位置づけられ、またそのアクチュアルな意義が見出さるかを検討してみたい。

¹ヤスパース哲学の倫理的研究の系譜については、Werner Schneiders, *Karl Jaspers in der Kritik*, Bonn: H. Bouvier, 1963, S.134-190を参照のこと。もちろん、それ以降も数多くのヤスパースの倫理学研究に関する論文や著作が存在する。

² Johannes Thyssen, *Staat und Recht in der Existenzphilosophie*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Franz Steiner Verlag, 1954.

³ Helmut Fahrenbach, *Existenzphilosophie und Ethik*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1970. (H. フェーレンバッハ著/上妻精監訳『実存哲学と倫理学——実践哲学の復権』哲書房, 1983年。)

⁴ 他にも古くは、P. Ehrlich Grunert, *Objektive Norm, Situation und Entscheidung. Ein Vergleich zwischen Thomas von Aquino und Karl Jaspers*, Diss, Bonn, 1953 ; U Hommes, *Die Existenzerhellung und das Recht*, Frankfurt a. M : Klostermann, 1962 などの論考が挙げられよう。

⁵ Franz-Peter Burkard, *Ethische Existenz bei Karl Jaspers*, Würzburg : Königshausen & Neumann, 1982.

⁶ Hans Saner, *Zum systematischen Ort der ethischen Reflexion im Denken von Karl Jaspers*, in : *Jahrbuch der Österreichischen Karl Jaspers Gesellschaft*, Vol.12, hrsg.v. Elisabeth Salamun-Hybašek und Kult Salamun Innsbruck/Wien : Studien Verlag, 1999, S.9-27.

⁷ Anton Hügli, *Die Bedeutung existenzphilosophischen Denkens für die Ethik—exemplifiziert an Kierkegaard und Jaspers*, in : *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers Gesellschaft*, Vol.25, hrsg.v. Elisabeth Salamun-Hybašek und Kult Salamun und Harald Stelzer, Innsbruck : Studien Verlag, 2012, S.9-39.

⁸ ブルカートも最近の論考では、前期ヤスパースにおける「自己存在の倫理学」のみならず、「交わりの理性」の視点や「善悪」論文における「誠実性 (Wahrhaftigkeit)」の倫理的動機などの観点も織り込まれ、ヤスパースの倫理思想の展開の面がある程度、顧慮されるに至っている (Franz-Peter Burkard, *Karl Jaspers und Ethik*, in: Hamid Reza Yousefi / Werner Schüßler / Reinhold Schulz / Ulrich Diehl (hrsg.), *Karl Jaspers. Grundbegriffe seines Denkens*, Reinbeck : Lau Verlag, 2011, S. 265-276.

⁹ Saner, a.a.O., S.22.

¹⁰ マールバッハのドイツ文献史料館には、初期の頃のものとして推測されるヤスパースの「倫理学」についての草稿が保管されている (DLA Marbach, A : Jaspers. *Weltgeschichte der Philosophie*. Buch V. *Die Verwirklichung der Philosophie*. Ethik. Ka. 90 (od. 25).)

¹¹ Karl Jaspers, *Das Unbedingte des Guten und das Böse* (1946), in : Karl Jaspers, *Das Wagnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie*, hrsg.v. Hans Saner, München / Zürich : Piper, 1996, S.86-98.

¹² Saner, a.a.O., S.10.

¹³ Vgl. *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd.9, Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1976, S.353ff.

¹⁴ Hügli, a.a.O., S.10.

¹⁵ 林田新二「ヤスパース哲学の大局的な二つの契機と倫理学」、日本ヤスパース協会編『コムニカチオン』第11号 (創立50周年記念号)、2000年、10頁。

¹⁶ Hans Feger / Manuela Hackel (Hrsg.), *Existenzphilosophie und Ethik*, Berlin/Boston : De Gruyter, 2014, S. Vff.

第1章 「倫理学」としてのヤスパース哲学

ヤスパースの哲学が倫理的・実践的な性格を強くもっていることは、言うまでもない。ヤスパース自身も小論「私の哲学について」(1941)の中で、「哲学的思索は実践である。しかも唯一無比の実践である」(RA, 401, 傍点は引用者)と明言している。林田新二も「実存思想としてのヤスパース哲学の根本動機は、自己存在への覚醒を訴え、自己自身となる可能な道を開明しようという倫理的実践的なものである」¹と指摘しているし、またR・ヴィールも、ヤスパース哲学の「あらゆる文が倫理的な刻印を帯びている」²と指摘し、「ヤスパースの思索は、その科学的・哲学的な端緒から倫理的な刻印を受けている。それはある倫理的な雰囲気の中を動いている」³と述べている。このような性格づけは、ヤスパースの哲学が本来的自己存在としての「実存 (Existenz)」の覚醒へと訴えかけ、「人間の自己変革」(W, 3)や「存在意識の変革」を引き起こすことを意図するものであり、また後期の政治論や宗教論では、人間がはじめて人間となるような「回心 (転換 Umkehr)」へと訴えることをねらいとしていることを考えると当然のことと言えよう。同時代にハイデガーもまた、「実存」の思想を強調し、『存在と時間』(1927)の中で、「死への存在」や「不安」や「良心の呼び声」を通して、本来的自己存在の「先駆的決意性」や「本来的時間性」へ至る理路を究明し、のちに「存在」の思索への転回をはたしたが、ハイデガーの場合、その思索の意図は本来的自己存在への倫理的覚醒にではなく、ひとえに「存在」への問いを根源的に探求することにあつた。これは『存在と時間』の中で、「実存的 (existenziell)」ではなく、「実存論的 (existenzial)」な解明が主導的なものとなっていることから窺われる⁴。これに対して、ヤスパースの哲学は積極的に「実存」や「存在意識の変革」や「理性」や「回心」へと呼びかけることをねらいとしていたという点で、それを倫理的・実践的な性格を強くもった哲学として特徴づけることは当を得ていると言えよう。

それでは、ヤスパース哲学は「倫理学」と言っているのであろうか。これには見解が分か

¹ 林田新二、『ヤスパースの実存哲学』以文社、1971年、3頁。

² Reiner Wiehl, Karl Jaspers' Philosophie der Existenz als Ethik. In: Bernd Weidmann (Hrsg.), *Existenz in Kommunikation. Zur philosophischen Ethik von Karl Jaspers*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004, S.25.

³ Ibid. なお、ラバヌスも、「ヤスパースが哲学を実践に対する、もしくは実践における態度とみなしている」と指摘し、ヤスパース哲学の実践的性格を強調している (Christian Rabanus, *Kommunikation als praktischer Kern von Jaspers' Philosophie*, in: Bernd Weidmann (Hrsg.), a. a. O., S.40.)

⁴ ハイデガーの『存在と時間』では、「実存論的 (existenzial)」という表現が、みずからの「実存 (Existenz)」という固有なあり方の存在論的 (ontologisch) 構造に対する自覚的な了解のありようを意味するのに対して、「実存的 (existenziell)」という表現は、そうした自己の実存の存在論的構造への了解に達していない自己の実存への了解のありようを意味している。これに対して、ヤスパースでは、「実存的 (existenziell)」という表現においては、ハイデガーのように「z」ではなく、あえて「t」という綴りが用いられており、〈本来的自己存在の核心に迫る〉という実存倫理的な意味合いが濃厚である。

れるところである⁵。W・シュナイダースは、「ヤスパースの実存の哲学は […] 本質的に倫理学 (Ethik) である」⁶と述べており、P・リクールも「ヤスパース哲学全体が一つの倫理学である」⁷と指摘している。しかしながらヤスパース自身は、公刊著作を見るかぎり、E・レヴィナスとは異なって、みずからの哲学を「倫理学」として積極的に規定しようとはしなかった。ただし、これには一つだけ例外がある。それは、ヤスパースが主著『哲学』第2巻『実存開明』(1932)の中で、「哲学的倫理学 (philosophische Ethik)の可能性」(Ph II, 362)を示唆している箇所である。ここでは、普遍妥当的な定式に固定化された旧来型の「倫理学」がいったんは疑問視され、「可能の実存による哲学する営みからは、真なるものを告知するようないかなる倫理学も……可能ではない」(ibid., 傍点引用者)と明言されているが、他方において、「自己存在のうちにその内実を呼び覚ますような倫理学」(ibid., 傍点引用者)ならば可能であろうと接続法第二式を用いて述べられている。ヤスパースがここで示唆している「哲学的倫理学」とは一体どのようなものなのであろうか。

それにしても奇異に思われるのは、ヤスパースが『哲学』(1932)を書き終えた後、「哲学的倫理学」という表現を二度と口にする事なく、この「哲学的倫理学」の構想をもちや展開することはなかったという事実である。後期ヤスパース哲学では、包括者論を中心とする「哲学的論理学」や「哲学的信仰」や「哲学の世界史」の壮大な構想が展開されたが、こうした後期ヤスパース哲学の発展と展開においては、もはや「倫理学」や「哲学的倫理学」は視野に入っていなかったように思われる。にもかかわらずその一方で、後期のヤスパース哲学の展開においては、もはや明確な「倫理学」という表現は欠けているとはいえ、戦争責任の問題を問いかけた『責罪論 (Die Schuldfrage)』(1946)や善悪の問題について論じた「善の無制約的なものと悪」という小論、あるいは『原子爆弾と人間の未来』(1958)などの後期の政治哲学をはじめとして、きわめて倫理的色彩が強い論述が至る所で見られると言ってよい。

以上のことを念頭に置きつつ、本章ではヤスパース哲学は「倫理学」と言いうるのか、『実存開明』における「哲学的倫理学」の構想はどのようなものであり、それはなぜ消えたのか、という問いを主として探究することにしたい。考察の順序としては、まずヤスパース哲学の倫理的・実践的な性格をふまえたうえで、ヤスパース哲学は「倫理学」と言いうるのか、もし「倫理学」と言いうるとしたらそれはどのような意味においてであるかを検討したい。その際に、ヤスパース自身が「倫理学」をどのようなものとして理解していたのかについて確認しておく必要があるだろう。ここでは、初期の『世界観の心理学』と前期

⁵ 2014年に刊行された『実存哲学と倫理学』と題する研究書集の冒頭でも、まずこの点が指摘されている (Vgl. Feger, Hans / Hackel, Manuela (Hrsg.), *Existenzphilosophie und Ethik*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2014, S. Vff.)。

⁶ Werner Schneiders, *Karl Jaspers in der Kritik*, Bonn: H. Bouvier, 1965, S.134f.

⁷ Mikel Dufrenne / Paul Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Editions du Seuil, 1947, p. 210. (ミケル・デュフレンヌ/ポール・リクール『カール・ヤスパースと実存哲学』佐藤真理人、大沢啓徳、岡田聡訳、月曜社、2013年、317頁。)

の主著『哲学』におけるヤスパースの「倫理学」理解に焦点を絞るが、それにとどまらず、この両者の間の時期に書かれたと推測される初期の「倫理学」についての草稿・遺稿も検討することにしたい。というのもそれによって、公刊著作とはニュアンスの異なるヤスパースの「倫理学」に対するスタンスが見えてくるかもしれないからである。

以上のような考察を踏まえたうえで、最後に上述したような『実存開明』における「哲学的倫理学の可能性」を再検討し、ヤスパースの「哲学的倫理学」とはどのようなものであり、またなぜ消失したのか、その再構築の可能性はあるのかについても考察を加えたい。

1. ヤスパース解釈としての「倫理学」

(1) ヤスパース哲学における「倫理学」の不在と遍在

冒頭で述べたように、ヤスパースの哲学が倫理的・実践的な性格を強くもっていることは言うまでもない。たとえば、晩年の対談集『挑発』(1969)の中でも、「哲学は演繹を行うのではない。哲学は人間を変革するのだ」(Prov, 176, 傍点は引用者)とされているが、この一節に見てとられるように、ヤスパース哲学は単なる知的・理論的な探究にとどまるものではなく、各人の本来的自己存在へと訴えかけ、「存在意識の変革」や「人間の自己変革」(W, 3)へと訴えかけ、また後期においては「理性 (Vernunft)」や「回心 (Umkehr)」へと訴えかけるという実践的な意図によって貫かれているのである。この意味において、ヤスパース哲学が「倫理学 (Ethik)」と言いうることを多くの論者が指摘してきた⁸。それに対して、こうしたヤスパース哲学の倫理性と実践性にもかかわらず、彼の哲学には、通常の意味での「倫理学」は不在であったという見解も存在する。それでは、ヤスパース哲学は「倫理学」であったのか、それとも彼の哲学には「倫理学」は不在であったのか。

A・ヒューグリは、「ヤスパースとハイデガーは、倫理学について書くことを断固として拒否した」⁹と明言し、「哲学的倫理学の歴史において、実存哲学は今日までほとんど特筆すべき足跡を残さなかった」¹⁰と否定的な発言を行っている¹¹。これは『実存哲学と倫理学』

⁸ 前述した林田、ヴィール、シュナイダース、リクール以外にも、ブルカートやザラムンやヴァイトマンをはじめとするヤスパース研究者がヤスパース哲学の「倫理学」としての性格に注目している。

⁹ Anton Hügli, Die Bedeutung existenzphilosophischen Denkens für die Ethik—exemplifiziert an Kierkegaard und Jaspers, in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers Gesellschaft*, Vol.25, hrsg.v. Elisabeth Salamun-Hybašek und Kult Salamun und Harald Stelzer, Innsbruck: Studien Verlag, 2012, S.10. 傍点は引用者。

¹⁰ Ibid.

¹¹ W・シュスラーも、「ヤスパースは、いかなる真の人間学も倫理学も形成しなかった」(Werner Schüßler, *Jaspers zur Einführung*, Hamburg: Junius, 1995, S. 8. 傍点は引用者。/ヴェルナー・シュスラー『ヤスパース入門』岡田聡訳、月曜社、2015年、16頁)と述べている。

という著作において、キルケゴール、ニーチェ、ヤスパース、ハイデガー、サルトルをそれぞれ取り上げて、実存哲学と倫理学の関係を詳細に論じた H・ファーレンバッハに対するアンチテーゼと言えるかもしれない¹²。ハイデガーに関しては、ヒューグリのこの指摘はほぼ的を射ているものと言えよう。たとえば、『「ヒューマニズム」について』では、ハイデガーが『存在と時間』（1927）を書き上げた後に「あなたはいつ倫理学について書くのですか」と尋ねられたというエピソードが紹介されているが（Heidegger, GA9, 353）、ここでは「倫理学（Ethik）」の語源であるギリシア語の「エートス（ἦθος）」は、人間が存在の近さのうちに住む「住処（Ort des Wohnens）」、つまり「開けた圏域（offener Bezirk）」として捉え直されており（GA9, 354.）、そうした視点に立って、「存在の真理を人間の元初的在り処として思索する思索」（GA9, 356f.）こそが「根源的な倫理（ursprüngliche Ethik）」（ibid.）であると主張されている。こうした「根源的な倫理」としての存在の思索を強調するハイデガーが通常の意味での「倫理学」を拒絶したことは明らかであろう。それでは、ヤスパースの場合はどうなのであろうか。前節で述べたように、ヤスパースの哲学はハイデガーとは異なって本来的な自己存在の固有の可能性へ訴えかけるという倫理的・実践的な性格を持っていたが、にもかかわらずヤスパース哲学において「倫理学」は不在だったとみなしうるのだろうか。

ヒューグリの言明をごく表面的に見ると、彼はヤスパースとハイデガーを含む実存哲学における「倫理学」の不在に肩入れしているかのような印象を受ける。しかし、ヒューグリの真意はそうではない。彼は実存哲学と倫理学との不和の原因が、ちょうど「実存哲学」の最盛期には当為や義務についての「倫理学」が優勢であったという、両者の「不幸な布置（unglückliche Konstellation）」にあったのではないかと考えているのである¹³。ヤスパースがハイデルベルク大学に赴任し、のちに哲学の正教授に着任した当時は、新カント派のハインリッヒ・リッカートが同僚であり、哲学は普遍妥当性と客観性を具えた科学（学問 Wissenschaft）でなければならないという傾向が支配的であった。そのようなことからして、ヤスパースが「倫理学」に対して抱いていたイメージには、そうした当時の哲学界の趨勢が色濃く影響していると推測できるだろう¹⁴。したがってヤスパースが『実存開明』

¹² Helmut Fahrenbach, *Existenzphilosophie und Ethik*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1970. / H・ファーレンバッハ『実存哲学と倫理学——実践哲学の復権——』上妻精訳、哲書房、1983年。

¹³ Vgl. Hügli, a.a.O., S.10.

¹⁴ ちなみに、後述するように、マールバッハのドイツ文献史料館（Deutsches Literaturarchiv Marbach）に保管されているヤスパースの遺稿の中に初期のものとみられる「倫理学とは何か」というまとまった草稿群が見られるが、初期ヤスパースはこの中で、「倫理学の定義」として「人間の行為の究極的な価値や目標についての学説」、「善や義務についての学説」、「徳についての学説」、「人間の行為やふるまい […] についての学説」、「自由についての学説」、「善悪についての学説」、「道徳的規範についての学説」などを列挙している（A: Jaspers, *Weltgeschichte der Philosophie*. Buch V. Die Verwirklichung der Philosophie. Ethik. Ka. 90, Was ist Ethik?, S.1.）。興味深いのは、ヤスパースがここでメモ書きで参考文献として、ヴントの『倫理学 I』、イエーリングの『法

の中で、「可能的実存による哲学する営みからは、真なるものを告知するようないかなる倫理学も……可能ではない」(Ph II, 362, 傍点は引用者)と述べて、普遍妥当的な定式に固定化された学問的な「倫理学」を疑問視したことの背景には、こうした新カント派的な価値哲学や当時の倫理学への反撥という要因も働いていたのではなかろうか。

以上のように、ヤスパース哲学と倫理学との関係について考える際には、ヒューグリの指摘するような当時における実存哲学と倫理学との「不幸な布置」という状況も視野に入れる必要があるだろう。ヒューグリの発言は一見、ヤスパース哲学における「倫理学」の可能性を否定するように見えるが、しかしそれは単純な意味での「倫理学」不在説ではない。彼は、「こうした布置が変化した」¹⁵ 現代の倫理的議論の文脈では、むしろ倫理学における実存哲学の意義が新たに問い直されてくるのではないかと指摘し、ヤスパース倫理学の意義を再発掘しようとしているのである¹⁶。こうした現代の倫理学における実存哲学の意義の再発見という問題提起は重要なものであり、筆者もそれを共有したい。それを具体的に詳らかにしていくことは今後の課題であろう。

以上の議論から、ヤスパースがいわゆる通常の意味での「倫理学」をあえて書かなかった事情が浮かび上がってくる。これに対してその一方で、ヤスパースの哲学を勝れた意味での「倫理学」として解釈する見解も根強い。冒頭に述べたように、W・シュナイダースは『批判の内に立つカール・ヤスパース』の中で、ヤスパース哲学と倫理学というテーマでの研究史を視野に入れつつ、「ヤスパースの実存の哲学は、たとえ哲学の一学問分野という意味での倫理学ではないにもかかわらず、本質的に倫理学である」¹⁷と総括している。同様に、若き日のM・デュフレンヌとP・リクールの手による、フランス語で書かれた浩瀚な研究書『カール・ヤスパースと実存哲学』の中でリクールらは、「広義において、ヤスパースの哲学全体が一つの倫理学である」¹⁸ことを指摘している。また、R・ヴィールもヤスパース哲学全体を「倫理学」として首尾一貫して解釈しようとしている¹⁹。ヴィールはヤスパースの思惟がその出発点から倫理的な刻印を帯びていたことを指摘しているだけでなく、ヤスパースの哲学には「倫理学 (Ethik) がいわば至るところに存在している」ことを強調している²⁰。

それでは、以上のようなヤスパース哲学における倫理学の不在と遍在という相異なる主張のうち、どちらが妥当な解釈と云うのだろうか。ここで重要なのは、ヤスパースの哲学を「倫理学」と解釈したり、その反対にそこに「倫理学」の不在を見てとったりする

における目的』シュミットの『ギリシア人の倫理学』などを挙げていることである (ibid.)。

¹⁵ Vgl. Hügli., a.a.O., S.10.

¹⁶ 2014年に刊行された論集『実存哲学と倫理学』でも、ヒューグリを含めて、多くの論者が実存哲学と倫理学との関係とともに、今日の倫理学における実存哲学の意義についての再評価を行っている (Hans Feger, Manuela Hackel (Hrsg.), ibid.)。

¹⁷ Werner Schneiders, a.a.O., S.134f. 傍点は引用者。

¹⁸ Mikel Dufrenne / Paul Ricoeur, op cit, p. 210. (同訳書、317頁。)

¹⁹ Reiner Wiehl, Karl Jaspers' Philosophie der Existenz als Ethik. In: Bernd Weidmann (Hrsg.), a.a.O., S.21-33.

²⁰ Vgl. Ibid.

場合に、そこで問題となっているのはどのような意味での「倫理学」であり、どのような意味での「倫理学」ではないのかという点である。このことを検討するために、われわれはまず「倫理学」という言葉の二義性に注目することにしたい。

(2) 「倫理学」という言葉の二義性

「倫理学 (Ethik)」という言葉がもともとギリシア語の ἠθικός に由来していることは言うまでもない。この言葉が「習慣、習俗、風習」を意味する「エトス (ἔθος)」と、「性格」を意味する「エートス (ἦθος)」という2つの意味合いをもっていたことはしばしば指摘されることである²¹。このことから、「倫理」には、もともと「習俗」という客観面と「性格」という主観面という二面性があったことを忘れてはならない。

こうした「倫理 (ethos)」という言葉の二面性と必ずしも対応しているわけではないが、西洋において「倫理学／倫理」を表す Ethik, ethics, l'éthique という言葉が、①一学問としての「倫理学」という客観的な意味合いと、②たとえば「キリスト教倫理 (christliche Ethik)」や「医師の倫理 (ärztliche Ethik)」と言われる場合のように、個々人によって生きられる内的なエートスとしての「倫理」という主体的な意味合いという両義性をもっているという事情も看過してはならない。しばしばこれは明確に区別されずに両義的に使われることも多いが、ここでの議論と関連づけると、こうした①学としての「倫理学」と②内的エートスとしての「倫理」という „Ethik“ の二義性は、ヤスパース解釈における「倫理学」の是非の議論にも応用することができるのではなかろうか。そもそもヤスパース哲学はいかなる意味において「倫理学」であり、いかなる意味において「倫理学」ではないのだろうか。

前述したように、「ヤスパースの実存の哲学は […] 本質的に倫理学である」と総括するシュナイダースも、その前置きとして、ヤスパース哲学は「哲学の一学問分野という意味での倫理学ではない」²²と述べている。このことに対応するように、ヤスパースの哲学を「倫理学」として解釈するリクールらも、「もし人が倫理学にもろもろの当為の一体系の仕上げを期待するならば、ヤスパースのもとに倫理学はない」²³と明言している。つまり、ヤスパースの哲学を「倫理学」として積極的に位置づけようとするシュナイダースやリクールにとってさえも、ヤスパースの哲学は「当為の一体系」の客観的考察という意味での「哲学の一学問分野」としての倫理学を意味するものではないのである。じっさい、ヤスパース自身も『実存開明』の中で、「真なるものを告知するようないかなる倫理学も……可能ではない」(Ph II, 362)と述べて、普遍妥当的な定式に固定化された旧来型の学的な

²¹ Vgl. Annemarie Piper, *Einführung in die Ethik*, Tübingen : A. Francke, 1991, S. 25f. (アンネマリー・ピーパー『倫理学入門』越部良一、中山剛史、御子柴善之訳、文化書房博文社、1997年、16-17頁)。

²² Schneiders, a.a.O., S.134. 傍点は引用者による強調。

²³ Dufrenne / Ricoeur, op.cit., p.210. (同訳書、317頁) 同上。

「倫理学」を疑問視しているのである。

こうした事情にもかかわらず、シュナイダースやリクールらがヤスパースの哲学の本質特徴を「倫理学」と言い切るのはなぜだろうか。リクールはヤスパースの哲学のうちに「日常的勇気への訴えかけ」や「誠実性の倫理学」を見てとっているが²⁴、これだけではまだ十分とは言えない。リクールの表現を借りるならば、「あらゆる法則を汝自身に変えよ」²⁵ という要請、あるいはニーチェのいう「汝のあるところのものになれ (Werde, was du bist)」 (PW, 97 / PhI, 232) という要請として言い表されるような、いわば固有の自己存在のあり方へと訴えかける独自の倫理 (Ethik) こそがヤスパース哲学を「倫理学」として解釈する上で不可欠な視点なのではなかろうか。すでに述べたように、こうした固有の自己存在の覚醒へと訴えかける独自の倫理の在りようを〈実存倫理〉と呼ぶとすると、ヤスパース哲学を自己存在の覚醒への実存的な〈訴えかけの倫理〉として捉えることによって、彼の哲学を「倫理学」として解釈することは正当性を得ることができるのではなかろうか。じっさい、ヤスパース哲学を明確に「倫理学」と規定するヴィールも、ヤスパースの「訴えかけ的な語り (appellative Rede)」²⁶ や「訴えかけ的な筆致 (appellativer Diktus)」²⁷ に注目しており、たとえばヤスパースのニーチェ解釈には、そうした「訴えかけによって哲学するという筆致」²⁸ が現れ出ていることを指摘する。ヴィールの解釈の特筆すべき点は、こうした「訴えかけ的な語り」を自己存在への覚醒という実存哲学的なモチーフのみに制限することなく、初期の精神病理学や心理学の中にも倫理的な契機を見てとり、さらには後期の「理性の哲学」²⁹ のうちにも「開放性のエートス (Ethos der Offenheit)」³⁰ や、飽くことなく真理を希求し続ける無条件の「誠実性 (真実性 Wahrhaftigkeit)」³¹ の態度を「実存的交わり」との連関において倫理的に意義づけている点である。このような「開放性のエートス」や「誠実性」という倫理性の契機については、筆者も第 4 章において注目することにしたい。このように、ヤスパース哲学を勝義での「倫理学」として解釈することの利点の一つは、現代のさまざまな倫理学の潮流に対して、とかく埋もれがちであった実存倫理的な立場からの「倫理学」の視点を新たに再現前化させることであろう³²。

以上のようなことから、ヤスパース哲学は①従来型の普遍妥当的で客観的な一学問体系という意味での「倫理学」とは言い難いが、②一人一人の本来的なあり方の覚醒や変革

²⁴ Cf. Ibid. (同)

²⁵ Ibid. (同)

²⁶ Wiehl, a.a.O., S.25.

²⁷ Ibid., S.27.

²⁸ Ibid., S.28.

²⁹ Ibid., S.22.

³⁰ Ibid., S.23, 26.

³¹ Ibid., S.32.

³² たとえば現代の医療倫理においても、メイヤロフがターミナルケアの文脈において「ケアの倫理」の重要性を強調しているが、そこでも実存思想の再評価が示唆されている(加藤尚武・加茂直樹編『生命倫理を学ぶ人のために』世界思想社、1997年、206頁参照)。

へと向けて訴えかける、いわば〈訴えかけの倫理〉としては勝義の「倫理学」と解釈するとひとまずは結論づけることができよう。

以上のことに対応するように、ハンス・ザーナーも、ヤスパースの全著作において「一・学問分野としての倫理学」についての直接的な言及や考察はごくわずかであるが、にもか・かわらず、彼の著作の至る所で「倫理の間接的な形式 (indirekte Form der Ethik)」³³ が働いていることを指摘している。つまりザーナーは、ヤスパースの哲学においては、「直・接的な省察的倫理学 (direktive reflexive Ethik)」³⁴ではなく、むしろ、「間接的な訴えか・けのエートス (das indirekte appellative Ethos)」³⁵のほうが重要だと解釈しているの・である。ザーナーがここで「間接的 (indirekt)」という表現を用いているのは、ヤスパースがキルケゴールから習得した「間接的伝達 (indirekte Mitteilung)」³⁶という実存的伝達の方法を念頭においていることは明らかであろう。ヤスパースは、倫理的な事柄について直接的に主題化して論じるという仕方ではなく、さまざまな著述を通じて、間接的な仕方でわれわれ自身をその本来的なあり方へと訴えかけ、目覚めさせるというやり方を「実存開明 (Existenzerhellung)」の固有の方法と考えていたのである。いずれにしても、こうしたザーナーの解釈はまさに、①「一・学問分野としての倫理学 (Ethik)」に対して、②「間・接的な訴えかけのエートス」という意味での「倫理 (Ethik)」を重視しているという点で、〈訴えかけの倫理〉という観点を強調する上記のわれわれの解釈と軌を一にするものであるといえよう。

以上のことを踏まえると、ヤスパース自身はみずからの哲学を取り立てて「倫理学」として規定することは少なかったにもかかわらず、〈訴えかけの倫理〉というその独特な性格に鑑みると、ヤスパース哲学をこの意味での「倫理学」として積極的に解釈することの裏づけが得られたと言ってよいのではなからうか。いやむしろその反対に、ヤスパース哲学の本質がまさにこのような勝義での「倫理学」にほかならなかったからこそ、ヤスパースはあえてことさらに「倫理学」を主題化する必要がなかったのだとすら言えるかもしれない³⁷。それほどまでに、ヤスパース哲学全体の中に「倫理学」は——本人の自覚を超えて——深く浸透していたと言いうるのではなからうか。しかしながらここで注意しなければな

³³ Hans Saner, Zum systematischen Ort der ethischen Reflexion im Denken von Karl Jaspers, in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl Jaspers Gesellschaft*, Vol.12(1999), hrsg.v. Elisabeth Salamun-Hybašek und Kult Salamun Innsbruck/Wien: Studien Verlag, 1999, S.10. 傍点は引用者による強調。

³⁴ Ibid., S.11.

³⁵ Ibid. 傍点は引用者。

³⁶ ヒューグリも、ヤスパースに対するキルケゴールの「間接的伝達」の影響について詳細に論じている。Anton Hügli, Jaspers' Darstellung von Philosophie—eine Form der indirekten Mitteilung?, in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers Gesellschaft*, Vol.28(2015), hrsg.v. Kult Salamun, Lukas H. Meyer, Elisabeth Salamun-Hybašek und Harald Stelzer, Innsbruck: Studien Verlag, 2015, S.9-36.

³⁷ Vgl. Anton Hügli, Die Bedeutung existenzphilosophischen Denkens für die Ethik, S.33.

らないのは、このようにヤスパースの哲学を独特な意味での「倫理学」として意義づけるというのは、あくまでもヤスパース解釈者の側からの視点であって、ヤスパース自身の視点ではないということである。つまり、不用意な仕方です「ヤスパース倫理学」という解釈や表現が一人歩きしてしまうと、ヤスパース自身の用語法との齟齬が生じてしまう危険があるであろう。ヤスパース自身はむしろ、本来的自己存在の覚醒へと訴えかける哲学することの営みをむしろ「実存開明（Existenzerhellung）」もしくは「実存哲学（Existenzphilosophie）」という言葉で表現するのが常であった。したがって、ヤスパース自身がみずからの哲学を「倫理学」として明確に規定しなかったにもかかわらず、「ヤスパース倫理学」を強調することは混乱や誤解を生じさせかねないので、この点に関しては慎重にしなければならないであろう。

しかし、その唯一の例外は、本章の冒頭で述べたような『実存開明』における「哲学的倫理学の可能性」（PhII, 362）への言及である。ここにおいてヤスパースは、みずからの実存哲学に基づいた「倫理学」構築の可能性を実際に語っているのである。こうした「哲学的倫理学」という表現によって、ヤスパースはどのような倫理学の可能性を構想していたのだろうか。そしてまた、なぜ『哲学』刊行以降は、こうした「哲学的倫理学」の構想は消滅してしまったのだろうか。このことを検討してみるまえに、まずヤスパース自身が“Ethik”（倫理学／倫理）および“ethisch”（倫理的）という言葉をもどのような意味で理解し、用いていたのかということを確認してみることにはしたい。

以下においては、初期の『世界観の心理学』（1919）から前期の主著『哲学』（1932）までにわたっての「倫理学／倫理（Ethik）」および「倫理的（ethisch）」という言葉の用法を時系列で見ていくことによって、ヤスパースが「倫理」や「倫理学」をどのように理解していたのかを検討してみることにしたい。その際に、筆者は『世界観の心理学』と『哲学』の間に書かれたと推定される「倫理学」についての初期の遺稿・草稿も取り上げてみることにしたい。なお、ここで『哲学』以降の著作における「倫理学／倫理」の用法を取り上げない理由は、後期の著作においては「倫理学／倫理」という言葉はほとんど使われなくなり、もしあったとしても副次的な意味しかもたないからである³⁸。

2. ヤスパースの「倫理学」理解①——『世界観の心理学』の場合——

（1）『世界観の心理学』における〈実存倫理〉のモチーフの鳴り始め

³⁸ もちろん、『理性と実存』以降の後期の著作の中でも「倫理学（Ethik）」という言葉がまったく消えてしまったわけではない。たとえば、浩瀚な後期の主著『真理について』の中では、「哲学的論理学」が「思惟の倫理学（Ethik des Denkens）」（W, 8）と特徴づけられていることは注目に値しよう。しかし、それ以外の箇所では「倫理学」は通常の意味での「倫理学」を意味する場合（W, 519f.）か、もしくはM・ヴェーバーのいう意味での「心情倫理（Gesinnungsethik）」と「責任倫理（Verantwortungsethik）」とが対比されている場合（W, 679, 796）のどちらかであり、そこには特別な意味合いは込められてはいない。

前期の主著『哲学』(1932)に十余年先立つ初期の『世界観の心理学』(1919)においてヤスパーズが主題としているのは、さまざまな「世界観 (Weltanschauung)」についての心理学であるが、この初期の著作において「倫理学／倫理 (Ethik)」はどのようなものとして理解されていたのであろうか。ヤスパーズがすでにこの著作において、人間のさまざまな世界観の可能性を「了解心理学」の方法を用いてありありと描き出すにとどまらず、「心理学」のヴェールをかぶりつつ、無意識裡に「人間存在における真のあり方」を志向する「哲学」へと舵を切っていたことは、のちの1954年に書き加えられた「第4版のまえがき」で回顧されている通りである(Vgl. PW, XII)。それゆえに、彼は『哲学的自伝』(1957)の中でも、本書が「のちになって現代の実存哲学 (Existenzphilosophie) と名づけられたものうちで最も早期の著作」(PA, 33, 傍点は引用者)であったと回顧しているのである。この初期の著作においては、「実存 (Existenz)」という概念はまだ曖昧であり、のちの主著『哲学』(1932)におけるように〈本来的自己存在〉という意味として確立していなかったにもかかわらず、そこで問題となっていたのは、さまざまな世界観について単に心理学的に「観察する (betrachten)」ことではなく、キルケゴールからの触発と影響のもとに、個人固有の可能性と自由へと「訴えかける (appellieren)」(PW, XI) ことにほかならなかったのである。それゆえにわれわれの視点からすると、すでにこの著作において、いわゆる〈実存倫理〉的な訴えかけのモチーフは随所で鳴り始めていたのである。とりわけこうした〈実存倫理〉的なモチーフが顕著に現れているのは、「能動的な自己反省」(PW, 92ff.)、「瞬間」(PW, 108ff.)、「情熱的態度」(PW, 117ff.)、「限界状況 (PW, 229ff.)」——とりわけ「責め (Schuld)」の限界状況 (PW, 273ff.)——、「あらわになること (Offenbarwerden)」(PW, 419ff.) などについて叙述されている箇所であるといえよう。したがって、ここでわれわれの解釈枠組みを適用するならば、すでにこの初期ヤスパーズの『世界観の心理学』という著作も——「倫理学」という性格づけはなされていないにもかかわらず——いわば〈訴えかけの倫理〉としての「倫理学」であった、ということになるだろう。

とはいってもこの時期のヤスパーズは、こうした〈実存倫理〉的なモチーフを語る際に、まだ「実存 (Existenz)」や「実存的 (existentiell)」という表現を用いることはほとんどなく³⁹、また「倫理学 (Ethik)」や「倫理的 (ethisch)」という表現も用いることはしなかった。というのも、前述したように、この時期にはまだ〈本来的自己存在〉としての「実存」という用法が確定されていなかったからであり、また「倫理」という表現には別の意味合いが込められていたからである。それでは、ヤスパーズ自身はこの初期の著作において、「倫

³⁹ 例外的な箇所としては、ヤスパーズが「真正さ (Echtheit)」を問題とする際に、「この人物 (Person) はこの事柄 (Sache) で何を欲しているのか、彼の実存 (Existenz) においてこの事柄はいかなる役割を果たしているのか」(PW, 38) と問いかけつつ、「人格の実存」(ibid.) の決定的な重要性を強調しているが、ここでの「実存」の用法は『哲学』での〈本来的自己存在〉という用法と同じではないとはいえ、まさに〈実存倫理〉にかかわる意味合いを含んでいると言えよう。

理学／倫理」もしくは「倫理的」という表現をどのような意味で用いていたのだろうか。

(2) 『世界観の心理学』における「倫理学」・「倫理的」という用法

まず結論から言うと、ヤスパースはこの著作で「倫理学」や「倫理的 (ethisch)」という表現を用いる場合、真の自己存在の覚醒へと訴えかけるという〈実存倫理〉的な含蓄を含んでいることはほとんどなく、ごく普通の意味での「倫理的」もしくは「倫理学／倫理」を念頭においていたと言ってよいだろう。つまり、ヤスパースは「倫理的 (ethisch)」なるものを善悪や人間の行為のあり方、義務や道徳などにかかわる事柄として捉えており、そうした「倫理的」な事柄を研究対象とした学問が「倫理学 (Ethik)」ということになるだろう。この見方にもとづくと、「倫理的」な行為というのは倫理的規範や善に従う正しい行為ということになるだろう。つまり、『世界観の心理学』(以下、『世界観』と略記)では、「倫理的」もしくは「倫理学／倫理」という言葉は概して、いわば〈規範倫理〉的な方向に定位していたと言ってよいだろう。

たとえば『世界観』の「自己反省的態度」の箇所、さまざまな「自己形成」の類型が挙げられている際に、「普遍妥当的な倫理的命法 (ethischer Imperativ)」(PW, 105)に従って厳格で規則正しく生きるような「義務的人間 (Pflichtmensch)」(ibid.)の類型が描き出されている。これは〈規範倫理〉に従う人間の在りようを描き出しているものだが、ここではカントの倫理学における「自律」の倫理というニュアンスよりも、「諸々の定式化された原則や命法に従う倫理」(PW, 108)という表現にも見られるように、定式化された既成の規範に従う他律的な〈規範倫理〉的なあり方が意味されているように思われる。

さらに、「単に考察することによって他者を判定する倫理」(PW, 221)について言及されている箇所では、外的で客観的な視点から他者の行為を倫理的に評価することが問題となっており、これも広義における〈規範倫理〉という意味合いでの「倫理」であるといえよう。こうした外的な倫理的評価に対して、内的な「倫理的評価」(PW, 274)が問題となるのは、「倫理的限界状況 (ethische Grenzsituation)」(PW, 275, 傍点は引用者)としての「責め (Schuld)」(PW, 273ff.)の局面であろう。われわれが行為しようが行為しまいが、不可避免的にみずからの「責め」を引き受けて生きなければならないという事実を、ヤスパースは早くも『世界観』の中でわれわれの逃れえない「限界状況」(PW, 229ff.)の一つとみなしているのである。この「責め」の問題はのちの『哲学』第2巻『実存開明』の中でも、死・苦悩・闘争と並ぶ「個別的限界状況」(PhII, 209ff.)の一つとして捉え直され、より一層深く究明されるに至っているが、『世界観』では「責め」が「倫理的限界状況」として取り上げられ、いわゆる倫理的な問題と〈実存倫理〉的な問題とを繋ぐ結節点となっている点は注目すべきであろう⁴⁰。ただしここでは、「倫理的」という言葉の用法だけ

⁴⁰ こうした「責め (Schuld)」の問題は、第二次大戦直後の『責罪論』(1946)では、ドイツ人の戦争責任の問題という具体的な政治的・倫理的な問題との連関において展開される

に限って言えば、それは〈実存倫理〉的という特別な意味で使われているというよりも、むしろ自己の行為や心術のあり方の善悪に関わる通常の「倫理的」という意味の延長線上で用いられているといえよう。

上記のように『世界観』における「倫理的」な問題は、こうした「責め」の問題のように〈実存倫理〉的な問題と近接する局面もあるが、ヤスパースがこの著作において「倫理的」・「倫理学／倫理」という表現を用いるとき、それはほとんどの場合、善や倫理的規範に従う〈規範倫理〉を意味することが多いと言ってよいだろう。とりわけ、ヤスパースが「倫理学」もしくは「倫理的な事柄 (das Ethische)」について主題的に語っている箇所では、「カント倫理学 (Kantische Ethik)」が念頭に置かれているのである (PW, 387)。ヤスパースは、「汝の意志の格率がつねに同時に普遍的な立法の原理として成り立ちうるように行為せよ」(ibid.) という有名なカントの定言命法の定式のうちに「普遍妥当的なもののパトス」(ibid.) を読みとっている。ヤスパースはカントの定言命法の定式の「普遍妥当性」を、一切の傾向性にかかわらず「汝なすべし」と無条件に命ずる倫理的命法の純粋な「形式 (Form)」にのみ見てとっているのであり、ヤスパースはそこにいわゆる道徳的な形式主義ではなく、むしろ倫理的なものの純粋な「形式」という形での個々人への「情熱的な訴えかけ (pathetischer Appell)」(ibid.) と個々人の「自律の使命 (Bestimmung der Autonomie)」(ibid.) とを読みとっているのである。その一方でヤスパースは、倫理的命法の普遍妥当性とその純粋な「形式」にとどまるのではなく、その具体的内実にまで一律に普遍妥当性が求められることになると、それは固定化された「倫理的な殻 (ethisches Gehäuse)」(PW, 388) となってしまう、もはやカント的な「自律」ではなく、個々人の個別性と一回性を無視して他者にも一律に普遍妥当的な命法への服従を強要する、悪しき倫理主義・道徳主義へと墮してしまう危険性も見てとっている。そのような局面においては、「能動的な自己反省」によって自分自身のあり方や生き方を主体的に選びとっていくような〈実存倫理〉的なエートスとは正反対に、前述したように、「諸々の定式化された原則や命法に従う倫理」(PW, 108) としての他律的なエートスが前面に出てくることになってしまうことであろう。

こうした「倫理的な殻」としての定式化された規則や命法に他律的に従うような「ただ殻のうちで硬直化した倫理主義者」(PW, 389) に対して、ヤスパースは「愛における魂をめぐる闘い (Kampf um die Seele in Liebe)」(PW, 390) における「生きた倫理的関係 (lebendige ethische Beziehung)」(ibid.) の意義を強調する。こうした「生きた倫理的関係」のうちでは、個々の単独者は相互に「同等な水準」(PW, 390) に立って、他者を疑問に付し、衝撃を与え、他者の決意を単独者の「事柄 (本分 Sache)」(ibid.) としてあらわにし、相互に承認し合うのである。こうしたモチーフは、のちの『哲学』第 2 巻『実存開明』の中では、「実存的交わり (existentielle Kommunikation)」における「愛しながらの闘い (liebender Kampf)」(PhII, 65ff.) としてさらに展開されることになる。たとえば、

に至っている。

『実存開明』の中では、「私はそのつど代理しえない他者を通じてのみ私自身として存在する」(PhII, 55)と言われ、他者との胸襟を開いた「実存的交わり」のうちでの真理をめぐる仮借のない「愛しながらの闘い」なしでは、われわれが孤立した主観や恣意的な我意や独我論のうちで不真実な状態に頹落してしまう危険性をヤスパースは警告しているのである。また「交わり」論の末尾にある「本来的な交わりの前提として調和的世界観を回避すること」(PhII, 105ff.)についての箇所では、自分が「道德法則 (sittliches Gesetz)」に従って正しく行為していると思ひ込み、自分一人だけで真なるものとなりうると思い上がるような道徳的独我論のあり方を批判している (PhII, 106)。「交わり」の決定的な意義を強調するヤスパースの立場からすると、これらのものはみな「交わり」を欠いた逸脱形態なのである。こうしたのちの『哲学』での「交わり」の倫理は、すでに『世界観の心理学』でも先取りされていたのである。いずれにしても、ヤスパースがここで「倫理」の問題に「交わり」の視点を導入したことは大きな意義があるといえよう。

以上のことから、『世界観の心理学』では、すでに〈実存倫理〉のモチーフが至る所に顕現していたとはいえ、ヤスパース自身は „ethisch“もしくは“Ethik“という言葉善悪や人間の行為のあり方、義務や道徳にかかわる通常の〈規範倫理〉の文脈において用いており、そこにはまだのちの『哲学』におけるような「哲学的倫理学」の可能性を示唆するような記述は見られないと言ってよいだろう。ただしこの著作においてすでに、のちの「交わり」の倫理の片鱗が見てとられることは注目すべき点であろう。

3. ヤスパースの「倫理学」理解②——「倫理学」についての初期の遺稿——

ヤスパースの「倫理学」理解について考察する際には、すでに述べたように初期の『世界観の心理学』と、前期の主著『哲学』とを検討することがまず必要であろう。第1節では、ヤスパース哲学が〈訴えかけの倫理〉という意味での「倫理学」と解釈しうることを強調したが、公刊著作から見ると、当のヤスパース自身は「倫理学／倫理」という言葉にはあまり力点を置いていなかったように思われる。『哲学』第2巻『実存開明』の中の「哲学的倫理学」の箇所を除いては、みずからの哲学に対して積極的に「倫理学」という特徴づけは与えていない。ところがこれに対して、初期のものと思われる遺稿・草稿では、意外にも「倫理学 (Ethik)」を主題にした箇所が何箇所も見受けられるのである。ここでは、こうした未公刊の草稿・遺稿をあえて取り上げ、ヤスパース哲学における「倫理学」の位置づけを新たな眼で捉え直すことを試みたい。

マールバッハにあるドイツ文献史料館 (Deutsches Literaturarchiv Marbach) には、ヤスパースの膨大な遺稿が保管されているが、筆者はそれらの遺稿の中で『哲学の世界史』第5巻「哲学の実現——倫理学 (Ethik)」というファイルの中に、「倫理学」に関して書かれている遺稿をいくつか発見した⁴¹。ここではヤスパース哲学における「倫理学」の位置づ

41 マールバッハのドイツ文献史料館 (DLA Marbach) における当該遺稿のファイルには、

けについて検討するために、主に①「倫理学とは何か？」と題された遺稿群⁴²と②「倫理的思惟のカテゴリー」⁴³と題する遺稿群を参照したい。

(1) 草稿①「倫理学とは何か」

まずここでは、「倫理学とは何か (Was ist Ethik ?)」について書かれた遺稿群を取り上げてみよう。この遺稿群は①途中で「1920/21」という記載があること、②「実存 (Existenz)」の概念が『哲学』で確立した「本来的自己存在」という意味ではなく、『世界観の心理学』(1919)での用法に近いことなどから、1920年代前半に成立したものと推測することができよう。いずれにしても、ヤスパースの公刊著作では、「倫理学」や「倫理的」という言葉が取り立てて重要な意味を担っていない場合が多いことを鑑みると、この遺稿群に「倫理学とは何か」というタイトルが付けられ、まさに「倫理学」が主要テーマになっていることは大変注目すべきものであると言えよう。ここでは①初期ヤスパースが「倫理学」をどのように捉えていたのか、②さらには「哲学」の内部で「倫理学」をどう位置づけていたのか、という二点に注目することにしたい。

(A) 「倫理学」の概念

まず、当該の遺稿・草稿群では、「倫理学とは何か (Was ist Ethik ?)」というタイトルの括弧内には「倫理学の概念」と書かれており、それに続いてさまざまな既存の「倫理学の定義」が挙げられている⁴⁴。そこでは、「人間の行為の究極的な価値や目標についての学説」、「善や義務についての学説」、「徳についての学説」、「人間の行為やふるまい […] についての学説」、「自由についての学説」、「善悪についての学説」、「道徳的規範についての学説」⁴⁵などが挙げられている。ここでヤスパースは「倫理学」の多様な形態を認めているが、それとともにここには証明したり定義したりしえないような「根源的現象 (Urphänomen)」⁴⁶があることを指摘している。とりわけ、「当為の意識」、「私の意志に対する要求」、「良心」、「倫理的判断」⁴⁷などの現象が重視されているのは注目すべきであろう。これはのちの実存開明や実存哲学的倫理学にも繋がっていく重要な倫理的契機であると言えよう。とはいえ、ここでのヤスパースの「倫理学」理解は、概して通常の意味での「倫理学」を念頭においていたものと言いうるだろう⁴⁸。

Weltgeschichte der Philosophie. Buch V, Ethik,と書かれており、以下で引用する遺稿・草稿はすべてこの遺稿のファイルの中に保管されているものである。

⁴² Weltgeschichte der Philosophie. Buch V, Ethik, EthikII, DLA Marbach.

⁴³ Weltgeschichte der Philosophie. Buch V, Ethik. Ethik I, S.1-49: „Kap. III, Die Kategorien des ethischen Denkens“, DLA Marbach, A: Jaspers.

⁴⁴ Vgl. Weltgeschichte der Philosophie. Buch V, Ethik, EthikII, S.1.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ さらにヤスパースは「倫理学」を、「1. 『客観的』道徳性 (“objective” Sittlichkeit)」、

この草稿群の 3 頁目には、その後のヤスパースの〈実存倫理〉の萌芽となるような興味深い叙述がなされている。それは「われわれのエートス (unser Ethos) を明らかにすること」⁴⁹と書かれている箇所であり、このエートスは「哲学というこの唯一の場所において」⁵⁰問題になると言われている。とはいっても、このエートスは「およそ万人にとつての倫理ではなく、普遍性に対する規則(Vorschrift)ではない」⁵¹と言われている。ここでいわれる「われわれ」とはいったい誰なのだろうか。ここでの文脈からすると、それは「教会宗教 (Kirchenreligion)」に属する者ではなく、哲学する者であると推測しうるものであり、その「特別な実存様式 (besondere Existenzform)」は、「知ること (Wissen)」であり、「無制約的な誠実性 (unbedingte Wahrhaftigkeit 真実性)」であり、「哲学的世界観」であると言われている⁵²。これは、いわば〈哲学する者のエートス〉という意味での〈哲学的倫理 (philosophische Ethik)〉であると言いうるのではなかろうか。

ここで注意すべきなのは、冒頭の「倫理学」の定義では、人間の行為、善悪、義務と徳などについての学説という一般的な「倫理学」が問題になっていたにもかかわらず、「われわれのエートス」が話題となる断片では、それは「万人にとつての倫理」ではなく、唯一無二の単独者にとつてのエートスであることが仄めかされており、しかもそれが「無制約的な誠実性」であると性格づけられている点である。こうしたエートスは、明らかにのちの『哲学』での本来的な自己存在としての「実存」のエートスを先取りするものである言えるのではなかろうか。すでに見たように、1919年の『世界観の心理学』の中では〈実存倫理〉のモチーフが鳴り始めていたが、1920年代前半と推測されるこの「倫理学」草稿の中でも〈実存倫理〉のモチーフは熟成されつつあったと言えよう。それでは、この草稿群では、「倫理学／倫理 (Ethik)」はどのように位置づけられていたのだろうか。

(B) 哲学内部での「倫理学／倫理」の位置づけ

「倫理学とは何か」の草稿ではさらに、「哲学内部での倫理学の位置づけ」(WE, 5)というテーマについての興味深い論述がなされている。この草稿の中でヤスパースはまず「哲学全体の内部において倫理学が占める体系的な場所」⁵³について問いかけている。こうした問いに対して、ヤスパースはみずから、「ひとはほとんどすべての哲学の中に、倫理的 (ethisch) な部分を見出すことができる」⁵⁴、もしくは「われわれの実存」⁵⁵の領域の

「2. 預言的倫理学 (prophetische Ethik)」、「3. 学的倫理学 (wissenschaftliche Ethik)」の三つのものに分類しているが、その細目はここでは割愛したい。ちなみにカントの倫理学を連想させる「アプリアリな諸形式」に基づく「超越論的倫理学 (trans-cendentale Ethik)」は上記の3のcに分類されている (Ibid., S. 2)。

⁴⁹ Weltgeschichte der Philosophie. Buch V, Ethik. Ethik I, S.3. 傍点は引用者。

⁵⁰ Ibid. 傍点は引用者。

⁵¹ Ibid. 傍点は引用者。

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Weltgeschichte der Philosophie. Buch V, Ethik. Ethik I, S.3. 傍点は引用者。

⁵⁵ ここで用いられている「実存 (Existenz)」という概念は、のちの『哲学』以降の〈本来

うち、倫理的な観点が入り込まないような領域はまったく存在しない」、「ひとは […] 実際またあらゆる実存領域に何らかの倫理 (eine Ethik) を主張することができる」と答えている⁵⁶、ここでヤスパースが言いたいのは、「倫理学／倫理 (Ethik)」とは何らかの特定の専門領域の事柄ではなく、「宗教的」・「知的」・「芸術的」・「政治的」・「経済的」・「社会的」・「生命的」・「技術的」等々といったあらゆる〈生〉のあり方にかかわる事柄であり、あらゆる「哲学」の中に必ず含まれる要素である⁵⁷、ということであろう。この初期ヤスパースの叙述においても、ヤスパースがいかに倫理的な視点を重視していたのかを読みとることができるだろう。ここで注意すべきなのは、ヤスパースが“Ethik”という言葉は狭義での〈学としての倫理学〉という意味にではなく、あらゆる生の領域に善と悪、真理と非真理、本来性と非本来性などを見てとるような広義での「倫理」や「倫理性」というニュアンスも込めて用いていると推測できる点であろう。したがってここでは、前述したような「倫理学」と「倫理」という“Ethik”の概念のもつ二義性にはほとんど注意が払われていなかったとみてよいであろう。

いずれにしても、こうしたヤスパースの「倫理学／倫理」の重視は、われわれが本章の初めで検討したヤスパースにおける「倫理学」の遍在という主張とも呼応し合う部分があると言っているのではなかろうか。実際に、上記の草稿の当該箇所では、「倫理はある普遍的 (普遍的 universal) な性格をもつ」⁵⁸ と述べられている。ここで「普遍的」⁵⁹という言葉が使われるのは、「倫理学／倫理」が至るところに遍在しているということを示すためである。「いかに生きるべきか」や「いかにあるべきか」といった「倫理的」な問いを発するのは、ある特殊な領域の学問やある特定の人間のみなのではなく、それはどんな人間にも開かれた根本的な問いであるというわけである。このように、初期のヤスパースがあらゆる生の領域における「倫理」の遍在を見てとっていたのと同様に、われわれも初期・前期・後期を含めたヤスパース哲学の全射程のうちに倫理的契機という意味での「倫理」が遍在していたのを見てとることができると言ってよいであろう。それゆえにヴィールが、ヤスパース哲学のあらゆる命題が「倫理的な刻印を帯びており」、「この哲学の至る所に倫理学が存在している」と指摘し、さらに「ヤスパースの思惟は、その科学的、哲学的な端緒から倫理的な刻印を受けている」、「それはある倫理的な雰囲気の中を動いている」と述べているのは、まさに当を得ているものと言いうるであろう⁶⁰。

それではここで言われているように、もし倫理があらゆる人間の生の領域にかかわる普遍性 (汎性) をもつのだとしたら、他方において、なぜ前述の箇所においては、「万人に

的自己存在) という独特な用法ではなく、「人間の現実の生」を意味していると言ってよいだろう。

⁵⁶ Vgl. Ibid. 傍点は引用者。

⁵⁷ Vgl. Ibid.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ “universal”という言葉は、「普遍的」と訳するのが普通であるが、ここでは“allgemein” (普遍的) という言葉と区別するために、便宜的に「汎性的」と訳すことにする。

⁶⁰ Vgl. Wiehl, a.a.O., S.25.

とっての倫理」⁶¹ や「普遍性 (Allgemeinheit) に対する規則」(ibid.)と対置して、「無制約的な誠実性」(ibid.)に貫かれた「われわれのエートス」(ibid.)が取り立てて強調されていたのであろうか。ここでは、いわば〈万人向けの倫理〉と〈単独者の倫理〉という二重の倫理が問題となっていたのであろうか⁶²。たしかに実存哲学には世間一般の「大衆」と自己存在としての「単独者」とを区別するような、ある種の「精神的貴族主義」⁶³の傾向が潜んでいることは否めない。ただし、前述の箇所で行われている「普遍性」が“*Allgemeinheit*”であったのに対して、ここで「倫理はある普汎的(普遍的)な性格をもつ」と言われる際の「普汎的(普遍的)」には“*universal*”という語が使われているが、こうした“*allgemein*”と“*universal*”とのニュアンスの違いを見逃してはならない。ヤスパースは、万人にとって一律に普遍的に妥当するような倫理のありように対しては批判的であり、むしろ「われわれのエートス」とも呼ぶべき単独者の固有のエートスを重要視している。これはのちに展開される〈実存倫理〉のエートスにほかならない。これに対して、「倫理はある普汎的(普遍的 *universal*)な性格をもつ」(WE, 6)と言われる場合には、そこでは万人に一律に普遍妥当的な要求を掲げるような「普遍性に対する規則」(WE, 3)という意味での普遍倫理という意味ではなく、倫理の問題がすべての個々の単独者にそれぞれの仕方にかかわっているという意味での開かれた普遍性・普汎性を意味していると言っているのではなかろうか。まさにその意味において、倫理 (Ethik) はあらゆる人間の生の領域において遍在的なのである。筆者はこうした“*allgemein*”と“*universal*”という意味の相違は、のちの後期ヤスパース哲学においては、前者は「意識一般」の普遍妥当性に、後者は「理性」の普遍性・普汎性にそれぞれ対応するものなのではないかと推測する。

(2) 草稿②「倫理的思惟のカテゴリー」

初期の遺稿『哲学の世界史』第5巻「哲学の実現——倫理学 (Ethik)」では、さらに第

⁶¹ Weltgeschichte der Philosophie. Buch V, Ethik. Ethik I, S.3. 傍点は引用者。

⁶² ザーナールも、ヤスパースの『実存開明』の「当為」論に関して述べた個所で、「交わりのうちにある実存の『内部モラル (Innenmoral)』と、実存的交わりを欠いた現存在の『外部モラル (Außenmoral)』といった二つの倫理が存在するのか」(Saner, a.a.O., S.18)とあえて問いかけたうえで、ヤスパースにおいては必ずしもそうではないと弁護している (ibid.)。

⁶³ シルプ編の論集『カール・ヤスパース』の巻末の「回答」の中でも、ヤスパースは彼の実存哲学が「貴族主義 (Aristokratie)」という性格をもつのではないかと批判を取り上げ、それに対して彼なりの反論を試みているが (P.A.Schilpp (hrs.), *Karl Jaspers*, Stuttgart: Kohlhammer, 1957, 756ff.)、とはいっても前期のヤスパースは、たとえば『現代の精神的状況』に見られるように、「大衆 (Masse)」への埋没に対して、真の自己存在に覚醒した単独者の「高貴さ (Adel)」(GSZ, 175ff.)を重視しているという点で、キルケゴールやニーチェにも通ずる精神的貴族主義の傾向は否めない。しかし後期になるにつれて、とくに『哲学入門』や『哲学的思索の小さな学校』のような一般向けの著作においては、すべての人が哲学することの重要性をより強調するに至っている。

III章として「倫理的思考の諸カテゴリー」という表題が掲げられ、下記のような構成の目次が掲げられている⁶⁴。

「§ 1 意志」、「§ 2 自由」、「§ 3 諸々の善——最高善」、「§ 4 当為と法則」、
「§ 5 良心と自己反省」、「§ 6 悪」、「§ 7 責め」、「§ 8 倫理的判断」、「§ 9
諸々の徳。諸々の理想像（例 賢者たち等々）」⁶⁵

上記の目次を見て思い浮かぶのは、のちの『哲学』第2巻『実存開明』の構成との一定の対応関係がみられるという点である。たとえば、「§ 1 意志」、「§ 2 自由」は、『実存開明』の第5章と第6章に対応しているし、「§ 7 責め」は第7章「限界状況」における「個別的限界状況」の「責め」(PhII, 246ff.)に対応しており、「良心」は第8章「絶対的意識」で取り上げられている(PhII, 268ff.)。また、「自己反省」は第2章「私自身」の中で論じられており(PhII, 35ff.)、「§ 4 当為と法則」に関しては、『実存開明』後半部の第9章「無制約的行為」の中に「法則と歴史的規定性」(PhII, 330ff.)という項目があり、「当為」の問題に関しては、第11章「客観性の諸形態」の中の「当為の要求」(PhII, 354ff.)の箇所に対応している。以上のことから、ヤスパーズの初期の遺稿における「倫理学」についての叙述は、のちの『実存開明』における倫理的・実存倫理的なテーマとかなりの対応関係が見られると言ってよいだろう。

それでは、両者の相違点は何であろうか。『実存開明』の構成は、「実存」・「私自身」・「交わり」・「歴史性」・「意志」・「自由」・「限界状況」・「絶対的意識」・「無制約的行為」となっており、それに続いて「主観性と客観性のうちにある実存」の箇所で、「当為」や「法則」の問題が取り上げられているが、強調点は本来的自己存在の覚醒へと訴えかける〈実存倫理〉のモチーフにある。これに対して当該草稿では、より広い見地から「倫理的思惟のカテゴリー」が考えられており、それらのうちからとくに「§ 1 意志」、「§ 2 自由」、「§ 4 当為と法則」、「§ 5 良心と自己反省」「§ 7 責め」というテーマが、そうした実存倫理的なモチーフと合致するものとして、のちの『実存開明』の中に形を変えて取り入れられたと言ってよいだろう。ちなみに当該箇所では、「§ 1 意志」、「§ 2 自由」、「§ 7 責め」についての草稿は、ファイルから丸ごと抜き取られていて、目次での記載を除いてこれらの箇所は消失している。ヤスパーズはこれらの消失した草稿をもとに『実存開明』の対応箇所の叙述を書き上げたのであろう、と筆者は推測する。これに対して、当該草稿群

⁶⁴ Weltgeschichte der Philosophie. Buch V, Ethik. Ethik I, S.1.: „Kap. III, Die Kategorien des ethischen Denkens“, DLA Marbach, A: Jaspers, この草稿群は、前述した„Weltgeschichte der Philosophie. Buch V, Ethik. Ethik I.“の中に含まれる。なお、当該草稿の3頁に「1920年」という記載があるので (A: Jaspers, KapIII., S.3)、これらの遺稿は少なくとも1920年代、すなわち、初期の『世界観の心理学』(1919)から前期の主著『哲学』(1932)の間の時期に成立したものと推測される。

⁶⁵ Ibid., S.1.

の中に草稿が残されているのは、「§ 3 諸々の善——最高善」、「§ 4 当為と法則」、「§ 5 良心と自己反省」などの叙述である。このうち、「当為と法則」についての叙述は、『実存開明』の中で展開されている実存的観点から見た「当為」と「法則」の問題を考察するうえで大いに参考になる。

ここで気になるのは、この草稿では、「最高善 (höchstes Gut)」⁶⁶ について詳細に述べられているのに対して、『実存開明』では、「善い意志」や「悪しき意志」についての記述はあっても、「最高善」については何も述べられていないということである。ここでの草稿では、「最高善」が「現前する生」、「決断としての、すなわち永遠の現在としての瞬間の意識」として存在することが語られており、それは「現在であると同時に『形而上的』であり」、「絶対性」や「充溢 (Fülle)」であり、「自我意識、および包括的なものへの献身」であるとも言われている⁶⁷。そうした「最高善」は「意志の目標」でも、「知的洞察の対象」でもなく、むしろ「遂行における実存」に呼応するものであり、それが「知的洞察の限界」でありながらも、「飛翔の行為」や「超克の行為」によって到達されうることが示唆されている⁶⁸。さらに、最高善は「有限的」なものでも、「相対的」なものでも、「単なる当為」でもなく、「無限な」ものであり、「リアルな存在」であり、「絶対的な」ものであり、「現実性」であると特徴づけられている⁶⁹。それは、有限で相対的な人間が、世界内の「具体的な遂行」⁷⁰ を通じて、対象とはならない絶対的で無限なもの、つまり「永遠的なものの現前」⁷¹ に与るという実存的な実践の局面を言い表すものであり、こうした「最高善のパトス」⁷² はきわめて重要な位置づけと意義をもっていたと言えよう。にもかかわらず、のちの『実存開明』では、こうした「最高善」のモチーフが完全に消滅してしまったのはなぜであろうか。

筆者の推測では、ヤスパースは『哲学』を彫琢していく過程で、〈世界 (Welt) —実存 (Existenz) —超在 (Transzendenz)〉というトリアーデの枠組みを構築し、それに基づいた固有の実存哲学的な体系性を確立していったのであり、その途上で「最高善」という魅力的な倫理的カテゴリーが消滅するに至ったのではなかろうか。前述したように、最高善は無限で絶対的な「現実性 (Wirklichkeit)」⁷³ と言われていたことから、それは「本来的現実性 (eigentliche Wirklichkeit)」(EP, 59ff.) とも表現される「超在 (Transzendenz)」の概念に取って代わられたのではなかろうか。そしてその名残りが「絶対的意識」や「永

⁶⁶ Ibid., S.25ff.

⁶⁷ Ibid., S.13.

⁶⁸ Ibid., S.13, ff.

⁶⁹ Vgl., Ibid., S.18.

⁷⁰ Ibid., S.22.

⁷¹ Ibid., S.23.

⁷² Ibid., S.22. こうした「最高善のパトス」は、『世界観の心理学』における「情熱的態度 (enthusiastische Einstellung)」(PW, 117ff.) やのちの『実存開明』における「絶対的意識」(PhII, 255ff.) に対応するものと言えよう。

⁷³ Ibid., S.18.

遠の現在」というモチーフの中にかろうじて残っているのではなかろうか。『実存開明』では、実存の無制約的行為は、「現存在の現象のうちで、己の超在と連繋つつ、己にとって永遠に本質的なことをなす自覚した実存の表現」(PhII, 293)と言われているが、ここで「己の超在」を「最高善」に置き換えて、「現存在の現象のうちで、最高善と連繋しつつ、己にとって永遠に本質的なことをなす」と言い換えたほうがより説得力が増すのではなかろうか。いずれにしても、ヤスパーズが「最高善」のモチーフを盛り込んだ別の仕方での独特な実存的倫理学を構築しえたかもしれなかった可能性を考えると、『哲学』におけるこうした「最高善」の概念の放棄は、倫理的な観点からみると誠に遺憾なことであると言えよう。

(3) 『哲学への序論』における「倫理 (Ethik)」という断片

前述の遺稿群の中には、さらに「哲学への序論について (Zur Einleitung in die Phil.)」と題する 15 ページほどの箇条書きの草稿がある⁷⁴。この草稿では、「実存の現象 (Erscheinung der Existenz)」⁷⁵と言われるときの「実存」の用法が、『哲学』における「本来的な自己存在」という意味での「実存」の用法とほぼ同じであることや、「実存哲学にもとづくエートス」⁷⁶という表現などが見られることなどから、『哲学』執筆に比較的近い時点で書かれたものであることが推測できる。とはいっても、『実存開明』の最も重要なキーワードの一つである「歴史性 (Geschichtlichkeit)」もしくは「歴史的 (geschichtlich)」という概念の表記が“geschichtlich”ではなく、“historisch”⁷⁷となっていることから、この草稿は『実存開明』の構想がまだ完全に彫琢されていなかった 1920 年代中ごろから 20 年代後半に書かれたものと推測できるのではなかろうか。

それでは、当該草稿においてヤスパーズは「倫理学」をどのようなものとして理解していたのであろうか。この草稿の冒頭は、「倫理的 (ethisch)」という事柄の説明から始まっている。まずはじめに、「a 抽象的な道徳 (die abstrakte Moral)」という項目の下で、「形式 (Form) によって根源へと接近すること」、「妥当的な法則」というキーワードが並べられ、「最も明確で最も真実なのは、カント [である]」と述べられている⁷⁸。ヤスパーズが「倫理学」を話題にするときに、まず最初に思い浮かべるのはカントの倫理学なのである。

このように当該草稿では、「倫理的」という言葉の説明は、まずカント倫理学における道徳法則の「形式」の話から始まっているが、その下に目を移していくと、スピノザ、キルケゴール、ニーチェらの名前が見えとられ、このページの半ばには、「あらゆる現実は一時的であり、特殊なものうちにはいかなる模倣も許さない [ものがある]」という叙述が見られる

⁷⁴ Weltgeschichte der Philosophie. Buch V. Ethik: “Zur Einleitung in die Phil.”, DLA Marbach, A: Jaspers.

⁷⁵ Ibid., S.13.

⁷⁶ Ibid., S. 12.

⁷⁷ Ibid., S.13.

⁷⁸ Vgl. Ibid., S. 1.

79. さらにその下には「愛 (Liebe)」という文字や「代理不可能なもの (das Unvertretbare)」といった表現も見られる⁸⁰。このことから、ヤスパースは倫理についての叙述において、まずはカントの普遍妥当的な〈規範倫理〉・〈法則倫理〉を思い浮かべたうえで、その視野の中には、キルケゴール、ニーチェのうちに見られるような唯一・一回的で代理不可能な本来的自己存在を重視する〈実存倫理〉のモチーフも収められていたとすることができよう。

このような観点からして興味深いのは、当該草稿群の5ページ目に引用符付きの『倫理 (“Ethik“)]⁸¹という見出しが掲げられているメモ書きの草稿があることである。この箇所では、①「世界へと踏み入って、課題と仕事を捉えること。自分の場所において、自分の使命 (Bestimmung) を果たすこと。……」、②「現実的であること (wirklich sein)。現在 (Gegenwart)。超在 (Transzendenz)。／世界と実存と暗号文字の合致。……」、③「無制約的に決断すること——ただそのようにしてのみ忠実 [がある]。行為との一致があるところに、自己存在 [がある]」という叙述が見られる⁸²。

ここで『倫理 (“Ethik“)] という引用符付きの「倫理学／倫理」が表題に掲げられていることから、また上記の3つの内実からも、この『倫理』が通常の〈規範倫理〉や「倫理学」を表すものではなく、唯一無二の自己存在が世界の中へと踏み入り、そこで「無制約的な決断」を行い、具体的な課題と使命を遂行する、という固有の〈実存的エートス〉としての特別な「倫理」の在りようを言い表そうとしている点は注目すべきであろう⁸³。のちの『哲学的世界定位』・『実存開明』・『形而上学』という『哲学』の3巻構成に鑑みると、この箇所において、「世界」と「実存」(＝本来的自己存在)と「暗号文字」(＝超在の言葉)とが合致するところに実存的な無制約的決断という形での〈本来的自己存在〉の実現のありようが示されている点は重要であろう。

(4) 総括——初期ヤスパースにおける「倫理学」の可能性

以上のことを踏まえて、1920年代に成立したと推測される「倫理」に関する初期ヤスパースの草稿群から見えてくるヤスパースの「倫理学」理解とはどのようなものであろうか。『世界観の心理学』と同様に、全体的に見れば、ヤスパースは「倫理学／倫理 (Ethik)」

⁷⁹ Vgl. Ibid.

⁸⁰ Vgl. Ibid.

⁸¹ Vgl. Ibid., S.5.

⁸² Vgl. Ibid.

⁸³ こうした『倫理』は、のちの『哲学』第2巻『実存開明』で主題化された〈実存倫理〉のエッセンスを凝縮したものであり、後述する『形而上学』における「自由の無制約性の倫理」(PhIII, 229) とほぼ同義のものであると指摘することができよう。なお、当該遺稿の中でも、「実存哲学にもとづくエートス」(Weltgeschichte der Philosophie. Buch V. Ethik: “Zur Einleitung in die Phil.”, S.12) として、「決断の真剣さ」(ibid.)、「瞬間を捉え、この状況における使命を捉えること」(ibid.)、「誠実性 (真実性 Wahrhaftigkeit) が自己自身に対しても、愛しながらの交わりのうちでも絶対的 [であること]」(ibid.)などのエートスが語られていることも注目に値する。

という言葉で、善悪や正しい行為規範にかかわる〈規範倫理〉としての「倫理学」を思念していたと言っているが、草稿①においては「無制約的な誠実性」としての「われわれのエートス」が語られ、草稿②では「倫理的思惟のカテゴリー」として、のちの『実存開明』との結節点や倫理的テーマと実存倫理的モチーフとの結節点が示唆され、草稿③では、カント的な〈規範倫理〉と並んで、一回限りの状況の中で無制約的に決断し、行為するという固有の〈実存倫理〉のエートスが『倫理 (“Ethik“)]』という見出しのもとに描かれていた。

以上のことから言っているのは、ヤスパース哲学の顕著な倫理的・実践的な性格にもかかわらず、ヤスパース自身は「倫理学／倫理」に対しては積極的な関心をもたなかったのだとか、ヤスパース哲学には倫理学は不在である、といった見方が適切ではないということである。たしかに『世界観の心理学』では「倫理学」という言葉にはあまり注目がなされていなかったが、この著作にはすでに〈実存倫理〉のモチーフが顕現していた。さらに初期の「倫理学」草稿においては、「倫理学」や「倫理」の問題が主題的に叙述されており、そこには〈規範倫理〉と〈実存倫理〉の双方の契機が混在していた。筆者は、『世界観』執筆後のヤスパースにおいて、場合によれば「倫理学」に関する何らかの著作が誕生しえたかもしれないと考える⁸⁴。初期の「倫理学」の草稿群は、ついに書かれることのなかった「倫理学」のための格好の石材の石切り場であったと言っているのではなかろうか。ここでいう「倫理学」とは、たんなる内的なエートスにとどまらず、「当為」や「良心」や「善」などの倫理的なテーマを主題とした、一定の体系性を具えた「倫理学」でありえたかもしれない。草稿群②の「倫理的思惟のカテゴリー」の細目を見ると、こうした未完の「倫理学」の略図が見えてくると言っているのではなかろうか。

それでは、ヤスパースにおいてこうした「倫理学」成立の可能性はどこへ行ったのだろうか。上記の「倫理的思惟の諸カテゴリー」の構成とのちの『実存開明』の構成との対応関係から見ても、いわば「倫理学」草稿は主著『哲学』が完成された際には、第2巻『実存開明』の中に形を変えて吸収されたのだと見るのが妥当な見方であろう。ただし、その力点は「倫理学」から、本来的自己存在の覚醒へと訴えかける「実存開明」へと向けて収斂されていったと言ってもよいだろう。その顕著な現れとしては、『哲学』とりわけ第2巻『実存開明』においては、それ以前には明確に存在していなかった実存の「歴史性

⁸⁴ じっさいヤスパースは、1920 - 21年の冬学期に「倫理学」や「道徳哲学」についての講義を行っていた（原一子「沈黙期のヤスパース」『聖学院大学論叢』第15巻第2号、2003年、128頁）。当該の遺稿群は、これらの講義のための準備ノートであった可能性もありうる。『哲学的自伝』によると、『世界観の心理学』（1919）が刊行されて成功を収めた1920年頃、ヤスパースは宗教心理学、社会・民族心理学、ならびに道徳心理学などに関する講義草稿が出来上がっており、新しい本を立て続けに刊行する誘惑があったが、彼の中の「内的態度」がそれに抵抗し、そうした「哲学の代用品」は「現存在のうちにある自己自身を理解すべしという真剣さからの逃避」ではないかとの思いから、それらを断念し、「本来的な哲学の頂点へと登攀する」べく努力し、主著『哲学』の完成に向けて精進していったことが述懐されている（PA, 40f.）。

(Geschichtlichkeit)」と「無制約性 (Unbedingtheit)」という新たな概念が実存哲学のキーワードとして出現したことである。第2章で強調するように、筆者はこの実存の「歴史性」と「無制約性」こそが、ヤスパースの〈実存倫理〉の中核であると考え。こうした主著『哲学』における『実存開明』の確立に伴って、もはや通常の「倫理学」の枠組みは超えられてしまい、永遠性と超越性の次元との垂直的な関係性に根ざした実存の無制約性の倫理という性格があらわになったといえるのではなかろうか。

4. ヤスパースの「倫理学」理解③——主著『哲学』における「倫理学」の用法——

以上において、初期の『世界観の心理学』および「倫理学」に関する初期の草稿におけるヤスパースの「倫理学」理解について検討してきた。それでは、『世界観』の十余年後に刊行された前期の主著『哲学』においてヤスパースは「倫理学／倫理」という言葉をどのような意味で用い、「倫理学」をどのように理解していたのだろうか。

(1) 『哲学』における「倫理的」という形容詞の用法

『哲学』においても、「倫理学／倫理 (Ethik)」もしくは「倫理的 (ethisch)」という表現は、『世界観の心理学』と同じく、〈規範倫理〉的な意味で用いられていることが多い。たとえば、「倫理的」という形容詞に関していえば、「倫理的規範 (ethische Norm)」(PhI, 180)や「倫理的行為 (ethische Handlung)」(PhII, 91)、「倫理的法則 (ethisches Gesetz)」(PhII, 238)、「倫理的当為 (ethisches Sollen)」(PhII, 354)などのように用いられており、これらはいずれも、〈規範倫理〉的な意味を帯びているといえる。

これに対して、『実存開明』の「無制約的行為」の章で、「宗教的無制約性 (religiöse Unbedingtheit)」と対比して、「倫理的無制約性 (ethische Unbedingtheit)」(PhII, 321f.)が語られている箇所は例外であると言えよう。ここでは、通常の〈規範倫理〉的な意味を超えて、むしろ積極的に固有の〈実存倫理〉的な意味合いが強調されている。ヤスパースは、祈りのうちで神と関係するような出世間的な傾向をもつ「宗教的無制約性」と対比させて、世界内の具体的な状況の中で超越的次元との垂直的な関係性に基づいて絶対無条件的に行動するというあり方を「倫理的無制約性」もしくは無制約的な「倫理的行為 (ethisches Handeln)」(PhII, 321f.)と呼んでいる。ここでは「倫理的」行為が話題になっているにもかかわらず、他の箇所のようにそれは倫理的規範や道徳法則に従う〈規範倫理〉的な行為というよりも、歴史的に一回かぎりの状況のなかで本来的自己の実存的必然性にもとづいて、「己れにとって永遠に本質的なこと」(PhII, 293)をなす固有の〈実存倫理〉的な行為に力点が置かれていることは明らかであろう。

(2) 『哲学』における「倫理学／倫理」の用法

それではヤスパースは、『哲学』において「倫理学／倫理 (Ethik)」という名詞表現をどのような意味合いで用いているのだろうか。筆者は、この著作では、「Ethik」という概念が下記の3つの方向で用いられていると解釈する。

1つ目は、『哲学的世界定位』の第3章「諸科学の体系性」の中の「精神の諸領域」という見出しの箇所である。ここでは「精神的生の領域」(PhI, 175)を研究する学問分野としての「哲学 (Philosophie)」の中に、「論理学」・「美学」・「宗教哲学」等々と並んで「倫理学 (Ethik)」が位置づけられることが明言されている (PhI, 179)。ここで言われる „Ethik“ とは明らかに、先に述べた①の学問の一分野としての「倫理学」とほぼ合致するものといえよう。ヤスパース自身は、このような意味での既存の普遍妥当的で客観的な倫理学体系としての「倫理学」に与することはなかった。

2つ目は、上記のように〈学としての倫理学〉という意味ではなく、いわば〈生きられたエートス〉や〈倫理的志向〉という意味の「倫理 (Ethik)」という用法である。この意味では、広義においては、「実証主義的倫理」(PhI, 231)や「理想主義的倫理」(ibid.)、「自然主義的倫理」(PhII, 192)、「英雄的倫理」(ibid.)、「宗教的倫理」(PhII, 321)などの用法も含まれると言っているが、とりわけ〈実存のエートス〉という意味に特化するならば、『哲学』第3巻『形而上学』における「自由の無制約性の倫理 (Ethik der Unbedingtheit der Freiheit)」(PhIII, 229)という用法がそれにあたると言えよう。ヤスパースは、『形而上学』の中で「挫折の暗号 (Chiffre des Scheiterns)」(PhIII, 219 ff.)について論じた箇所で、普遍妥当性に定位する「節度の倫理 (Ethik des Maßes)」(ibid.)と対比しつつ、実存の「無制約性の倫理」(ibid.)を際立たせている。これは、「挫折 (Scheitern)」においてもなお、どこまでも「かくなさざるをえない (Müssen)」という自己の内的必然に従って、みずからの無制約的な真理を貫徹しようとするいわば実存的な「エートス (Ethos)」としての「倫理」を意味するものであると言えよう。これは、「汝のあるところのものになれ」という固有の実存的命法に従う実存的生の無制約性のエートスを表す用法にほかならない。

3つ目は、前述したように、『実存開明』の当為論の中で、「哲学的倫理学の可能性」(PhII, 362)が示唆されている箇所である。ここでいわれる「倫理学」は、接続法2式で書かれているがゆえに仮想的なものであると推測されるが、ヤスパースは主著『哲学』で確立した「可能的実存による哲学すること」(ibid.)に立脚しつつ、改めて「哲学的倫理学」の可能性を試みようとしていると言えよう。ここでは、固定化された命法や禁令を一義的・普遍的に告知するような「倫理学」の存立可能性が否定されており、むしろ既存の普遍妥当的な規範倫理を超えた歴史的・一回性に基づく本来的自己存在を覚醒させるような実存哲学的な独特な「倫理学」の可能性が示唆されている。いずれにしても、ここで言われている「倫理学」という言葉の意味については、後ほど改めて検討してみたい。

さて、以上のような“Ethik”という言葉の3つの用法を、第1節でのヤスパース哲学における「倫理学」の有無の議論と重ね合わせてみよう。前述したように、ヤスパースの哲学

は普遍妥当性や客観性に依拠した厳密な学問体系としての「倫理学」(倫理学①)ではないということであった。したがって、ヤスパースの哲学は、上記の『哲学的世界定位』における学問の一分野としての「倫理学」とは一線を画すものである。にもかかわらず、第1節の議論では、ヤスパース哲学は人間の本来のあり方へと訴えかけるという意味での〈訴えかけの倫理〉という意味での勝義での「倫理学」と解釈しうるものであった。それでは、それは『哲学』においては、上記の2番目の「内的エートス」としての倫理、とりわけ実存の「無制約性の倫理」という用法と合致するであろうか。この意味での「無制約性の倫理」とは、あくまで実存的真理を貫徹しようとする実存の内的な「エートス」を表現するものであり、広義においては、〈実存倫理〉のエートスに当てはまると言ってよいだろう。ただし、厳密に言うと、〈実存倫理〉を実存の無制約性のエートスを覚醒させるための実存的な〈訴えかけの倫理〉と理解するならば、そこには微妙なアクセントの違いがあると言わざるをえない。この後者の意味での実存的な〈訴えかけの倫理〉こそ、ヤスパース自身の用語では、実存の根源を照らし出し、その固有の可能性に訴えかける「実存開明 (Existenzerhellung)」に対応するものと言えよう。しかし、ヤスパース自身はそれを「倫理学 (Ethik)」もしくは「実存的倫理学」とは呼んでいない。このようなことからすると、ヤスパース倫理学や〈実存倫理〉という表現は、ヤスパース自身の用法に根拠づけられることはできず、あくまで解釈者の側の便宜的な解釈枠組みにすぎないということになるであろう。このような用語上の難点をかかえつつも、本論文ではあえて解釈者の視点から、「ヤスパース倫理学」とその射程について問題とし、〈実存倫理〉のモチーフと〈理性倫理〉のモチーフについて論究することを試みたい。

さて、しかしそれでは、『実存開明』における「哲学的倫理学 (philosophische Ethik)」の場合はどうだろうか。ここで言われる「倫理学」は、1のように普遍妥当性や客観性に依拠した厳密な学問体系としての「倫理学」という意味でもなく、かといって2における実存的な内的エートスとしての「無制約性の倫理」という意味でもない。ヤスパースがそこで試みようとしたのは、実存的なエートスに訴えかける「実存開明」に根ざしつつも、普遍妥当的で客観的な倫理学体系(System)ではない独自の「倫理学」の体系性(Systematik)だったのではなかろうか。そうした「哲学的倫理学」の内実とは、具体的にどのようなものだったのだろうか。そしてなぜこの「哲学的倫理学」の構想は、主著『哲学』完成後に完全に消滅してしまったのであろうか。

5. 「哲学的倫理学」の可能性についての考察

(1) 「哲学的倫理学」の存立可能性

『哲学』第2巻『実存開明』の「当為」論の中で、ヤスパースは「哲学的倫理学の可能性 (Möglichkeit einer philosophischen Ethik)」(PhII, 362)を示唆しているが、ここで

いう「哲学的倫理学」とはどのようなものなのだろうか。そもそもここで使われている „Ethik“ という表現は「倫理学」なのか、それとも「倫理」なのか。

ここでいわれる „philosophische Ethik“ は、その前後の文脈からみると、内的な〈哲学的エートス〉という意味での固有の「哲学的倫理」を意味しているとは考えがたい。というのも、〈哲学的エートス〉や〈実存的エートス〉、もしくはそうした実存の無制約性のエートスへと訴えかける実存的な〈訴えかけの倫理〉は『哲学』の中ではすでに随所で顕現しているものであって、改めてここでその存立可能性を吟味する必要はないからである。ここではむしろ、„einer“ という 2 格の不定冠詞のニュアンスからみても、„philosophische Ethik“ なるものの可能性の是非が問われているのであり、ここでの文脈からすると、ヤスパースは〈実存倫理〉に根ざした新たな「哲学的倫理学」の存立可能性を示唆していると考えるのが妥当であろう。それゆえにヤスパースは、第 1 節で指摘した①学としての倫理学と、②本来的自己存在へと訴えかける〈実存倫理〉のモチーフとの〈総合〉を——しかもあくまで〈実存倫理〉に基づく「倫理学」という形での〈総合〉を——試みようとしているのではなかろうか。

それでは、ここでいわれる「哲学的倫理学」とはどのような「倫理学」なのだろうか。そしてまた、それはどのような「倫理学」ではないと言っているのか。まず確実に言えるのは、それは前述した『世界観の心理学』での「定式化された原則や命法に従う倫理」(PW, 108)ではなく、また普遍妥当性と客観性に定位する厳密な学としての既存の倫理学でもないということである。この著作にかぎらず、『実存開明』やのちの『真理について』も含めて、ヤスパースが「～すべし」という命法や禁令を合理的・一義的・普遍的な仕方でも要求するような硬直的な「倫理学」に対して厳しい批判を行っていることは言うまでもない。そうした普遍妥当性と客観性に定位した既存の「倫理」や「倫理学」はヤスパースにとってはいわば客観化された硬直的な倫理学なのであり、それは「より深い当為 (ein tieferes Sollen)」(PhII, 330) によって突破されうるものなのであろう。それゆえに、上記の「哲学的倫理学の可能性」(PhII, 362) をめぐる箇所でも、ヤスパースは、「法的命題のように合理的に思惟可能で適用可能であるような堅固な命法や禁令がその絶対〔的妥当〕性を失った」場合には、「真なるものを告知するようないかなる倫理学も可能ではないだろう」(ibid., 傍点は引用者) と述べ、固定化された命法や禁令を一義的・普遍的に告知するような倫理学の存立可能性を否定している。

(2) 「実存開明」と「哲学的倫理学」

それではヤスパースが示唆する「哲学的倫理学」とはどのような「倫理学」なのだろうか。それはカント的な倫理学なのだろうか。ヤスパースがカントの倫理学を「自由」や「自律」への〈訴えかけの倫理〉という点で高く評価していたことはすでに何度も述べてきたところである。とはいっても、カント倫理学の場合、道德法則の普遍妥当性を強調するも

のであり、ヤスパースはそれを道徳的命法の普遍妥当的な「形式」という点では評価しているが、道徳的命法の具体的内容にまで普遍妥当性が求められるとそれは上記のような硬直的な倫理学へと逸脱してしまうという危険性を見逃してはいない。それゆえに彼は、「哲学的倫理学」が「普遍的なものというただ一つの次元を動く」(PhII, 363, 傍点は引用者)ものではありえないと明言する。それでは、ヤスパースのいう「哲学的倫理学」がそうした普遍的・普遍妥当的な〈規範倫理〉とは異なる次元に根ざしているとする、そこではどのような「倫理学」が問題となっているのだろうか。それは、固定化された普遍妥当的な規範や命法に従うような既成の規範倫理的な「倫理学」ではなく、そのつど一回限りの具体的な状況のうちに置かれている「自己存在」の本来性を覚醒させるような独自の倫理学なのではなかろうか。

ここでもう一度、これまでの議論を振り返ってみよう。第1節で述べたように、「倫理学 (Ethik)」を①普遍妥当性と客観性にて定位する厳密な「学 (Wissenschaft)」としての「倫理学」の体系と理解するとしたら、ヤスパース哲学はそのような意味での「倫理学」とみなすことはできない。ヤスパースがみずからの哲学を端的に「倫理学」と呼ぶことを躊躇した理由も、当時の新カント派をはじめとする厳密な学としての哲学や倫理学に対する彼自身の反撥があったからではなかろうか。つまり、ヒューグリが指摘するように、ヤスパースが実存哲学を確立しつつあった時期には、実存哲学と倫理学との「不幸な布置」⁸⁵があったと言いうるかもしれない。

第1節での議論では、ヤスパース哲学が普遍妥当性と客観性に定位する厳密な学としての「倫理学」とは言えないとしても、「倫理学」を広義における〈訴えかけの倫理〉という意味に解するとすれば、ヤスパース哲学はそうした意味での「倫理学」と解釈することができるということであった。ここには、後期における「理性」や「回心 (Umkehr)」への訴えかけも含まれるが、こうした〈訴えかけの倫理〉という意味での倫理が最も顕著に現れているのは、前期の『哲学』における「実存開明 (実存照明 *Existenzerhellung*)」においてであろう。つまり、唯一無二の固有の自己存在としての「実存」の根源へと訴えかけ、本来的自己のあり方を覚醒させるような「実存開明」こそ、われわれの枠組みからすると、最も顕著な〈訴えかけの倫理〉としての勝義における「倫理学」にほかならないであろう。こうした実存開明の固有のモチーフをわれわれは一つの解釈枠組みとして、〈実存倫理〉と名づけたのである。

さて、これまで述べてきたようにヤスパース自身は「倫理学／倫理 (Ethik)」という言葉を使ってきたが、にもかかわらず、みずからの哲学そのものを「倫理学」と呼ぶことは極力避けてきた。したがって、ヤスパース自身は本来的自己存在の覚醒へと向けて訴えかける〈訴えかけの倫理〉の営みをみずから「倫理学」や「実存的倫理学」と呼ぶことはなく、それに「実存開明」という独自の呼称を与えたのである。ヤスパースによると、「実存開明」とは、各人の実存的可能性へと訴えかけることにより、各

⁸⁵ Hügli, a.a.O., S.10.

人に可能的実存の自覚という「第一の転換」(PhII, 9)を促し、究極的には各人が「内的行為」を通じて具体的な状況のうちで真の自己存在として生きること(=実存すること)の現実へと向けて「第二の転換」(ibid.)を遂行するように促すような実存哲学的な方法論にはほかならない。それはあくまでキルケゴールの場合と同様に、直接的にはなく間接的に実存的可能性へと訴えかけるという「間接的伝達」にもとづくものである。こうした「実存開明」という営み自体が、われわれの倫理的解釈の視点から見ると、まさに実存倫理的な〈訴えかけの倫理〉にはほかならないのである。

しかしこうした実存倫理的な訴えかけを「倫理学」とは呼ばず、あくまで「実存開明」(もしくは「実存哲学」と呼ぶヤスパースが、『実存開明』の当為論の箇所であえて「哲学的倫理学の可能性」に言及しているのはどういうことなのか。そもそも、ヤスパースにおいて「実存開明」と「哲学的倫理学」との関係はどのようになっているのだろうか。自己存在の固有の根源を照らし出し、本来の自己存在としての実存的覚醒へと訴えかける「実存開明」は、われわれの解釈の視点からすると、まさに〈実存倫理〉という意味での〈訴えかけの倫理〉にはほかならないのであるが、ヤスパース自身にとっては、「実存開明」と「哲学的倫理学」とは同一のものではないと筆者はみている。それでは両者の関係はどのようになっているのだろうか。

筆者の解釈では、『実存開明』の中で接続法2式を用いてその「可能性」が示唆されている「哲学的倫理学(eine philosophische Ethik)」とは、「実存開明」そのものではなく、むしろ〈実存開明にもとづく一定の体系性をもつ倫理学〉と言いうるのではなからうか。つまりそれは、各人の実存的可能性の覚醒へと間接的に訴えかける「実存開明」を基礎としつつ、それにもとづいて「当為」や「良心」や「責め」や「善悪」等々といった倫理的な問題を実存的に開明し、本来の「自己存在」の根源的内実を呼び覚ますような独特な「倫理学」を意味するものであったのではなからうか。

ただし、それは「倫理学」とはいつても、「普遍的なものというただ一つの次元」(PhII, 363)に立脚するものではなく、普遍妥当性と客観性に定位した既存の厳密な学としての倫理学の体系(System)を打ち破るようなダイナミズムを具えた独自の実存哲学的な倫理学の体系性(Systematik)にはほかならないのではなからうか。じっさいにヤスパースは、客観的で完結した閉じた「体系(System)」⁸⁶と一定の体系構成をもちながらも動的で開かれた「体系性(Systematik)」との違いを強調している(PhI, 54)。それゆえに、ヤスパースにとって哲学的倫理学とは、「弁証法的(dialektisch)な究明によって自己存在のうちにより一層決定的に内実を呼び覚ます」(PhII, 362)ようなダイナミックな倫理学の体系性にほかならないのではなからうか。ここで言われる「弁証法的な究明」とはヘーゲル的な〈正-反-合〉の弁証法ではなく、ファーレンバッハも指摘しているように、客観的当為と実存的当為、法則の普遍妥当性と自己存在の歴史的一回性、規範倫理と実存倫理といった相対立し

⁸⁶ ヤスパースの分類からすると、ヘーゲルの哲学体系は、完結的で閉じた「体系(System)」ということになるであろう。

た二つの極が「止揚 (aufheben)」されることなく、ダイナミックに運動するような動性を表現しているものであるといえよう。したがってここでは、こうした「弁証法的な究明」によって本来的な「自己存在」の根源的内実が呼び覚まされるような独特な「倫理学 (Ethik)」の体系性が問題となっているのである。

(3) 可能の実存にもとづく〈実存哲学的倫理学〉

したがって、そうした「哲学的倫理学」は、普遍妥当的な命法や禁令の体系としての既存の「倫理学」ではなく、前節で述べたように、〈実存開明にもとづく一定の体系性をもつ倫理学〉であると言っているが、それゆえに、ここでいう「哲学的倫理学 (philosophische Ethik)」とは、とりわけ〈実存哲学的倫理学 (existenzphilosophische Ethik)〉と言い換え可能なものにほかならない。筆者の解釈では、そうした〈実存哲学的倫理学〉としての「哲学的倫理学」は、自己存在の固有の可能性へと訴えかける「実存開明」にもとづきつつ、「当為」や「良心」や「責め」や「善悪」等々といった倫理的なテーマを実存哲学的に論究し、開明するような独自の倫理学の体系性であると言っているのではなからうか⁸⁷。4

ヤスパースも、「こうした倫理学は、抽象的に企図されることはできず、家族や社会や国家の共同体という現存在的現実のうちで当為 (Sollen) を捉えるのでなければならないだろう」(ibid.)と述べている。たしかに、ヴァイトマンも指摘するように、ここにヘーゲルの「客観的精神」との連関を垣間見ることでもできようが⁸⁸、こうした国家や社会などの共同体における具体的な「当為」についての考察が展開されていると思われる『実存開明』の「国家と社会における現存在的現実の要求」(PhII, 363ff.)の箇所をよく読むと、そこで強調されているのはそうした具体的で客観的な共同体のもつ「実存的的重要性 (existentielle Relevanz)」(PhII, 363)であることが浮かび上がってくる。いずれにしても、「哲学的倫理学」の構想は実存倫理的・実存哲学的なモチーフを中核としつつも、家族や社会や国家といったより広い共同体と繋がっているという拓かれた視野をもっていたという点は注目すべきであろう。ただし、当時の時代状況に目を向けると、ヤスパースが主著『哲学』の中でこうした具体的な共同体の中での実存的な「当為」や「実存的重

⁸⁷ ちなみに、F-P・ブルカートは、『カール・ヤスパースにおける倫理の実存』と題する著書の中で、ヤスパースの実存哲学に基づきいけば実存的倫理学の再構成を試みている。その章立てとしては、「実存の無制約性」、「当為」、「善の把握」、「倫理的意識」、「限界に臨む実存」などが挙げられているが、これはヤスパースにおける「哲学的倫理学」の再構築の試みと解することもできよう。ブルカートはこの著作の「序論」の中で、「実存哲学には哲学的倫理学なるもののどのような可能性が潜んでいるのか」と問うている (Vgl. Burkard, a.a.O., S.4.)。筆者はブルカートの試みの意図には賛同するが、彼がヤスパースの実存を「倫理の実存 (ethische Existenz)」として解釈しようとしている点には同意できない。というのも、そうすることによって、代理不可能な本来的自己存在としての「実存」の固有の根源性が薄まってしまうのではないかと危惧するからである。

⁸⁸ Weidmann, a.a.O., S.11f.

要性」に注目し、実存哲学的な訴えかけを行ったにもかかわらず、そのすぐあとの 1933 年には、ナチス党を率いるヒトラーが政権に就き、実存的な自己存在の固有な可能性を抑圧し、沈黙させるような非実存的な全体主義体制がドイツのみならず、全ヨーロッパを席卷していったという事実は歴史の皮肉であろう。

いま一度「哲学的倫理学」のテキストの箇所に戻ると、ヤスパースはこうした哲学的倫理学は、「それが歴史的世界における行為の可能性をあらゆる方面へと歩み尽くすことによって、現実的な内実の具体性のうちで、自己存在というあり方における人間の諸々の根源へと向かって行く」(ibid.)ものであると述べている。このような叙述から見ても、ヤスパースが哲学的倫理学を抽象的な倫理的な理論体系としてではなく、「歴史的世界における行為の可能性」や「現実的な内実の具体性」を十分に踏まえつつ、「実存」としての本来的自己存在の根源へ訴えかけ、そこへと肉薄していく試みであることが見てとれる⁸⁹。ここで言われる「諸々の根源 (Ursprünge)」とは個々の自己存在の根源としての「実存」にほかならないが、しかしなぜこの「根源」は複数形になっているのだろうか。ザーナーはここに、前期の実存哲学の枠組みを超えていく端緒を見てとっており、それが後期の包括者論における包括者の諸様態へと通じていく前兆を見てとろうとしている⁹⁰。こうした解釈の是非については、改めて検討を要するであろう。筆者自身としては、まずはここで「自己存在というあり方における人間の諸々の根源」と言われているのは、「諸々の実存のうちの実存」(PhII, 415ff.) という意味において、「実存的交わり」のうちにある固有の実存の複数性を示唆するものであると解釈しているが⁹¹、ザーナーの解釈は「哲学的倫理学」を後期の包括者論をも巻き込んだより包括的な哲学的倫理学へと繋げていくような創造的な拡大解釈と言っているのではなかろうか。

(4) 自己存在の実存的自覚と実存的現実の開明

こうした「自己存在というあり方における人間の諸々の根源」は、実存的な自覚や覚醒の浅さから深さに至るまで、あるいはまた本来的自己存在としての「実存」の喪失態や原

⁸⁹ 西田幾多郎も、『哲学論文集 第4』の中の「実践哲学序論」に先立つ「序」の中で、「我々の自己が歴史的世界に於ての唯一の個物として働く」(『西田幾多郎全集』第十卷、岩波書店、1950年、5頁) ことの重要性を強調し、「歴史的世界の唯一局面」(同)における「絶対的当為」(同)や「歴史的实践」(同書、4頁)について言及している点は興味深い。こうした西田哲学における歴史的・実存的モチーフとヤスパースにおける実存倫理的モチーフとを比較してみることは有意義な課題となろう。ただしその際には、両者のモチーフの共通点のみならず、両者のおかれていた歴史的・時代状況についても十分に目配せする必要があるであろう。

⁹⁰ Saner, a.a.O., S.19ff.

⁹¹ ヴァイトマンも、「哲学的倫理学は、可能的実存への訴えかけにおいて、同時に実存的交わりを敢行することへと呼びかけている」(Weidmann, a.a.O., S.13.) と指摘し、ヤスパースの「哲学的倫理学」における「交わり」の意義を強調している。

初態からその実現態や顕現態に至るまでさまざまなグラデュエーションを含む「人間の生を貫徹する段階づけ」(PhII, 363)を開明するものであるとされている。つまり、そこでは、「目覚めつつある原初的な萌芽」(ibid.)や「自己のうちに閉じこもる不決断」(ibid.)という実存的自覚の萌芽的な段階もしくは低次の段階から、「人間の平均的可能性を超え出る高貴さ」(ibid.)や「明白になった飛翔」(ibid.)といった実存的自覚の高まりによる飛躍に至るまでの自己存在のさまざまなグラデュエーションが視野に入れられているのである。

こうした自己存在の喪失態や潜勢態や実現態といったさまざまな自己存在の「積極的現実」(PhII, 369)の様相は、『実存開明』の中でも、「単なる現存在」と「実存」との対照という形でさまざまな箇所において話題になることはあるが、それが「哲学的倫理学」の構想においては、どのような仕方ですべて具体的に開明され、論究される予定であったのかは大いに興味深いところである。

こうした自己存在のグラデュエーションが語られている箇所の前の部分では、「哲学的倫理学」は、「現存在的現実を尺度や源泉として絶対視することなく、現実的(wirklich)であるものを承認し、認める心構え」(PhII, 362, 傍点は引用者)をもつであろうと言われているが、ここでいう「現実的」という言葉に筆者は注目したい。通常は「現実的」とか「現実性(Wirklichkeit)」という言葉は、文字どおり、抽象的で観念的ではない具体的でリアルな現実を意味するが、ヤスパーズにおいて「現実性」という概念が多義的であることを忘れてはならない。たとえば、『哲学』第3巻『形而上学』では、「現実性」の三段階として、①「経験的現実性(empirische Wirklichkeit)」(PhII, 7)、②「実存の現実性(Wirklichkeit der Existenz)」(PhII, 8)、③「超在の現実性(Wirklichkeit der Transzendenz)」(PhII, 9)が挙げられている⁹²。それでは、当該箇所における「現実的」という言葉の意味はどのように解釈したらよいだろうか。ここでは「現存在的現実(Daseins-wirklichkeit)」(PhII, 362)を絶対視してはならないと言われていることからしても、ここで言われる「現実的であるもの」とは、いわゆる通常のリアルな現実としての「経験的現実性」にとどまるものではないと推測できるだろう⁹³。筆者の解釈からすると、ここでいう「現実的であるもの」とは、

⁹² ①の「経験的現実性」とはわれわれが世界現存在の日常世界で経験しているリアルな現実性のことであり、②の「実存的現実性」とは実存的な不安や不満や良心などの経験や限界状況と交わりにおいて実存的自由や決断の無制約性を体験する固有の実存的現実を意味するものと筆者は解釈しており、そうした「実存的現実性」において確信される「かくなさざるをえない」という内的必然性を現出させるものとして感得されるのが③の「超在の現実性」であると言えよう。こうした「現実性」の問題は、『実存哲学』の最終講でも主題化されているが、そこでは、「自己存在における自分自身の存在の現実性」(EP, 58)としての「実存の固有な本来の現実性」(ibid.)にとどまらず、「本来の現実性」(EP, 59)とは究極的には、実存の歴史性において顕現する「可能性なき現実性」(ibid.)や「永遠の現実性」(EP, 62)とも言われている「超在の現実性」であるとされている。したがって『実存哲学』の冒頭では、「現実性をその根源において見てとり、私が思惟しつつ自己自身とかかわる仕方によって——つまり内的行為において——そうした現実性を捉えること」(EP, 1)こそが哲学の真の課題であると言われている。

⁹³ カント的な超越論的認識論の枠組みを継承するヤスパーズにとって、「経験的現実性」は

あえて深読みをすれば、現存在の具体的な現実（＝経験的現実性）を踏まえつつも、私自身にとって現実的であり、真実であるような「実存的現実性」——および、そこにおいて「暗号」として顕現する「超在の現実性」——をも含意しているものと解釈できるのではなかろうか。というのも、そのすぐ後の箇所では「中断させる暴力性」と「生産的な無制約性」との明確な区別（PhII, 362）がなされ、「語ることと聴くこと」（ibid.）という交わりのプロセスのうちで「存在しつつ、自分自身に責任をもつような自己存在の根拠が立ち現われてくること」（ibid.）が話題となっていることからみても、ここで重要なのはやはり現存在の現実のうちで顕現する無制約的な「実存的現実性」のダイナミズムにほかならないからなのではなかろうか。

このことをふまえると、「哲学的倫理学」とは、具体的な現存在の現実の只中にありつつも、自己存在の根源を呼び覚まし、自己存在のさまざまなグラデュエーションに目配せしつつ、真に現実的といえるような実存の無制約的な真実をあらわにし、実存的な「当為」を開明するようなダイナミックな「開明による論究」（PhII, 363）であると解釈しうるのではなかろうか。まさにそのような意味でも、ここで言われる「哲学的倫理学」とは、本来的自己存在の現実を目覚めさせるような「実存開明」にもとづく一定の倫理的体系的性を具えた〈実存哲学的倫理学〉にほかならないであろう。

（5）「哲学的倫理学」の行方

それでは、こうした〈実存哲学的倫理学〉としての「哲学的倫理学」の可能性をヤスパースはいつどこで実現させたのであろうか。

この問いにはいくつかの答えが可能であろう。その一つは、ヤスパースは『実存開明』の当該箇所では示唆した「哲学的倫理学の可能性」をついに実現させることはなかったのだという解釈である。第1節で言及したように、ヒューグリは、「ヤスパースとハイデガーは、倫理学について書くことを断固として拒否した」⁹⁴と明言し、「哲学的倫理学の歴史において、実存哲学は今日までほとんど特筆すべき足跡を残さなかった」⁹⁵と否定的な発言を行っているが、ヤスパースは「哲学的倫理学の可能性」を示唆しながらも、ついにはこうした可能性を結局は実現しなかったのだ、と解釈することも可能であろう。じっさいに、ヤスパース自身も『実存開明』の唯一当該箇所においてのみ、「哲学的倫理学」の可能性を示唆しているにとどまり、主著『哲学』を刊行した以降の著作では、『真理について』の中で、「哲学的論理学」が「思惟の倫理学」と述べた以外には、「倫理学」という言葉はほとんど使われておらず、「哲学的倫理学」の構想は完全に消え去ってしまったように思える。

現実性そのものではなく、あくまでわれわれにとっての「現象（Erscheinung）」にすぎないということになるであろう。

⁹⁴ Hügli, Die Bedeutung existenzphilosophischen Denkens für die Ethik, S.10. 傍点は引用者による強調。

⁹⁵ Ibid.

これに対して、「哲学的倫理学の可能性」に関する別の見方も可能であろう。筆者は、ヤスパーは「哲学的倫理学」を部分的にはあるが実現したのではないか、あるいは、少なくとも「哲学的倫理学」の基礎づけを行ったのではないかと考える。まず第一に、『実存開明』の後半部の「当為の要求」(PhII, 354ff.)の箇所では、「客観的当為と実存的当為」とのダイナミックな拮抗関係が論じられており、「汝嘘をつくなかれ」(PhII, 356ff.)という倫理的命題を取り上げ、この問題を弁証法的なダイナミズムを伴いながら「実存の絶対的誠実性」(PhII, 358)や規範的当為や法則を突破する「例外者(Ausnahme)」の実存倫理などについて論じている。このようなことから、ヤスパーは『実存開明』の当為論の箇所で、「哲学的倫理学」を部分的に遂行していると解釈することも可能であろう。この箇所での論述は、まさに「弁証法的な究明によって自己存在のうちにより一層決定的に内実を呼び覚ますような倫理学」(PhII, 362)にほかならず、ここでは少なくとも「哲学的倫理学」の基礎づけ、もしくは素描がなされていると解釈することができるであろう。こうした客観的当為と実存的当為との関係についての詳細は、改めて第3章で取り上げることにしたい。

第2としては、先述したように、ヤスパーは可能的な「哲学的倫理学」に関して、「こうした倫理学は、抽象的に企図されることはできず、家族や社会や国家の共同体という現存在的現実のうちで当為を捉えるのでなければならないだろう」(ibid.)と述べていたが、こうした「家族や社会や国家の共同体」における実存的な「当為」の具体的な展開については、まさに「哲学的倫理学の可能性」が示唆された箇所の直後の「国家や社会における現存在的現実の要求」(PhII, 363ff.)についての論述の中で十分に展開されていると見ることもできよう。ここでは、「国家や社会のもつ実存的重要性(existentielle Relevanz)」(PhII, 363)が強調され、そうした社会的秩序のうちでの「人間の最高の可能性」(PhII, 365)、「超越的な連繋における運命意識」(PhII, 375)や実存の無制約性への実存的な訴えかけがなされている。この箇所も可能的な「哲学的倫理学」の構想が部分的に実現された箇所と見ることもできるのではあるまいか。

第3に、そもそも上記の箇所も含めて、前述したように、『実存開明』そのものが本来的自己存在としての固有の実存的可能性へと訴えかける〈実存倫理〉的な著述であり、それ自体を広義での「哲学的倫理学」とみなすこともできるのではあるまいか。ただし、ヤスパー自身は「実存開明」と「哲学的倫理学」とを同一視してはいないことから、すでに指摘したように、「哲学的倫理学」は〈実存開明にもとづく一定の体系性を具えた倫理学〉とみなすのが妥当な解釈なのではなかろうか。逆に言うと、『実存開明』の中で出てくる「実存」、「自己反省」、「実存的交わり」、「意志」と「自由」、「限界状況」(とくに「責め」、「絶対的意識」としての「不安」や「良心」や「愛」、「無制約的行為」、「法則」と「当為」といった実存倫理的・実存開明的なテーマ⁹⁶についての論述そのものが「哲学

⁹⁶ ヤスパーはこうした実存開明における重要な用語を「概念」ではなく、実存的可能性への訴えかけのための「信号(signum)」と呼んでいる。

的倫理学」の部分的な具体的実現形態と見ることもできるのではなからうか。これらの「実存開明」における実存倫理的なテーマを再構成するならば、〈実存開明にもとづく一定の体系性を具えた倫理学〉としての「哲学的倫理学」の再構築につながるのではなからうか。こうした「哲学的倫理学」とりわけ〈実存哲学的倫理学〉の再構築は、むしろヤスパース自身ではなく、後代のヤスパース研究者の課題であると言えよう。たとえば、前述したフーレンバッハやブルカートの著作、ザーナーやヒューグリらの論文、日本では林田新二の著作⁹⁷もそうした「哲学的倫理学」の再構築の試みであると言っているのではなからうか。筆者も本論文において、そうしたヤスパースにおける「哲学的倫理学」の再構築を意図しているのである。

第4点を挙げるとすると、ヤスパースの主著『哲学』の出版に先立って1931年に刊行されたヤスパースの時代批判の書『現代の精神的状況』のうちにも、そうした「哲学的倫理学」の部分的な実現を見ることができのではなからうか。この著作はナチズム台頭以前の現代社会に対して、実存哲学的・実存倫理的な観点から鋭い批判を試みたものである。当該著作は、大衆化社会や伝統喪失のニヒリズムや科学技術文明の中での人間の自己喪失の危機を見てとり、そうした時代状況の中で唯一無二の個としての真の自己存在の覚醒を訴えかけた実存哲学的・実存倫理的な意図から書かれたものである。そこでは、具体的な社会や国家といった共同体の中で自己喪失するのではなく、自己存在相互の交わりと連帯のうちで「私は何を欲しているのか」、「私は何をなすべきか」をあらわにし、来たるべき未来への「覚醒的予断」(GSZ, 191ff.)を行うことが企図されている。その意味では、この著作も哲学的・実存哲学的倫理学の具体的実践であると解釈することができのではなからうか。

以上のことから、筆者は「哲学的倫理学」は十全な形で実現されたわけではないが、主著『哲学』(とりわけ第2巻『実存開明』)や『現代の精神的状況』などにおいて部分的に実現され、少なくともその基礎が十分に据えられたと言っているのではなからうか。しかしそれを「哲学的倫理学」として十全な形で再構築しうるためには、それらの著作を「哲学的倫理学」という主題に沿って、新たに再構成する必要があるであろう。

それではヤスパースはなぜ、『哲学』執筆以降は、「哲学的倫理学」の可能性や構想についてまったく語らなくなり、この構想は消滅してしまったのだろうか。

前述したように、ヤスパースは『実存開明』において、すでに自身の実存開明・実存哲学にもとづく「哲学的倫理学」の基礎を据えてしまったので、もはや改めて「哲学的倫理学」をそれ以上展開する差し迫った必要性を感じなかったのではなからうか。あるいはまた、ヤスパースの『実存開明』自体が〈訴えかけの倫理〉という意味での勝義での「倫理学」であったがゆえに、あえて「倫理学」を主題化しなかったのかもしれない⁹⁸。むしろ、

⁹⁷ 林田新二『実存的倫理学の構想——倫理学原理論の試み』セイコー企画、2012年。

⁹⁸ ヒューグリも、「ヤスパースはいかなる倫理学も書く必要がなかった。というのは彼の哲学自身がすでに——そうした倫理学であるからである」(Hügli, a.a.O., S.33, 傍点は引用者)

『哲学』執筆後のヤスパースの喫緊の課題は、「包括者論」にもとづく「哲学的論理学」を構築することだったのであろう。1947年に公刊された『真理について』はあくまで、彼の「哲学的論理学」という壮大な構想の一部にすぎない。『真理について』の冒頭には、「哲学的論理学についての第一序論」が付されているが、この序文において、哲学的論理学が「思惟の倫理学 (Ethik des Denkens)」(W, 8, 傍点は引用者) であると言われていることは注目に値する。いまやヤスパースにとっての関心事は、「哲学的倫理学」の展開ではなく、「思惟の倫理学」とも名づけられるような、もっと壮大で包括的な「哲学的論理学」を展開することにあつた。

ヤスパースの後期思想の大黒柱は、こうした「哲学的論理学」の構想であり、それと呼応する「哲学の世界史」もしくは「世界哲学」の構想であり、さらには「哲学的信仰」の構想であつた。後期ヤスパース哲学の多岐にわたる展開は、これ以外にも歴史哲学や政治哲学へも広がっていった。

ちなみに筆者は、ヤスパースが「哲学的倫理学」の構想を放棄した今一つの要因としては、倫理的・実践的な性格をもつ〈実存倫理〉のモチーフは、次章でも述べるように、超越的・永遠的な次元との垂直的關係性にもとづく実存の無制約性を中核としているため、後期思想においては、倫理学に特化した「哲学的倫理学」という方向ではなく、むしろ包括者論と結びついた「哲学的信仰 (philosophischer Glaube)」の構想によって取って代わられたという面もあつたのではないかと推測する⁹⁹。しかし筆者は、「哲学的倫理学」のうちには「哲学的信仰」には尽きない拡がりとポテンシャルがあるのではないかと考える。

いずれにしても、後期ヤスパース哲学の壮大な展開の中で、「倫理学」や「倫理」の問題はどこに行ってしまったのだろうか。初期の草稿において「倫理 (学)」の遍在についての叙述が見られたが、ヤスパースの後期思想において「倫理」や「倫理学」について直接論じられている箇所は多いとは言えない。にもかかわらず、ヴィールのように、ヤスパースの全著作には、倫理的要素がたえず働いていたことは間違いない。ヴァイトマンは、『責罪論』や『歴史の起源と目標』、『原子爆弾と人間の未来』などの後期ヤスパースの政治哲学や歴史哲学や時代批判などのテキストが、「暗黙の倫理学 (implizite Ethik)」¹⁰⁰として理解しうることを指摘しているが、筆者はそれにとどまらず、初期・前期・後期を含むヤスパースの全著作のうちに「暗黙の倫理学」を見出すことができると考える。

それでは、ヤスパースがもし後年になって改めて、「哲学的倫理学」を書いたとしたら、

と指摘している。

⁹⁹ 後期ヤスパースの最初の著作とみなされる『理性と実存』(1935)の中でも、第5講「現代の哲学することの可能性」の中で、「哲学的信仰は、人間が単独者として内的行為のうちで己の超在の前で自己を生み出すような活動の根源である」(VE, 115)と述べられており、「哲学的信仰」というテーマの重要性が強調されている。このモチーフが、のちの『哲学的信仰』(1948)や『啓示に面しての哲学的信仰』(1962)などの著作へと展開していったことは言うまでもないであろう。

¹⁰⁰ Weidmann, a.a.O., S.15.

それはどのようなものになっていたのでしょうか。この問いについては、第5章の最後に改めて取り上げることにしたい。

6. 総括——「倫理学」としてのヤスパース哲学——

最後に、本章で論じてきたことを改めて振り返ってみることにしよう。

第1章ではまず、「倫理学」を普遍妥当的で客観的な〈厳密な学としての倫理学〉と解すると、ヤスパース哲学は「倫理学」とは言えないが、彼の哲学の根本意図が一人一人の人間をその本来的なあり方へと呼びかけることにあったという点に鑑みると、ヤスパース哲学は〈訴えかけの倫理〉という独特な意味での「倫理学」と解釈しようということが結論づけられた。ただし、ヤスパース自身はそうした本来的自己存在への訴えかけを「実存開明」もしくは「実存哲学」と呼んでおり、みずからの哲学を「倫理学」と規定することはほとんどなかったし、「実存開明」を「実存倫理」と言い換えることもなかった。こうした事実を勘案すると、ヤスパース哲学を勝義での「倫理学」として解釈するわれわれの視点と、「倫理学」という言葉に慎重であったヤスパースの用語法との間には齟齬が生じざるをえない。

とはいっても、ヤスパース自身も „Ethik (倫理学／倫理)” という言葉をさまざまな意味合いや文脈において使用していたことが、初期の『世界観の心理学』から前期の主著『哲学』に至るまでのこの言葉の用法の検討から明らかになった。全体的には、「倫理学／倫理」もしくは「倫理的」という言葉はいわば通常の〈規範倫理〉という意味で用いられていることが多かったが、初期の草稿なども見てみると、〈実存倫理〉的な意味や文脈で使われる場合も見受けられた。『哲学』においても、〈学としての倫理学〉としての「倫理学」の用法のみならず、自己の実存的な真理を貫徹しようとする実存的エートスとしての「無制約性の倫理」が語られる箇所もあった。こうした実存の「無制約性の倫理」こそ、われわれが〈実存倫理〉と呼んでいるエートスにほかならず、まさにそうしたエートスへと訴えかけるものを実存的な〈訴えかけの倫理〉と捉えるならば、やはりヤスパース哲学は——ヤスパース自身の用語法を超えて——勝義での「倫理学」と言いうるのではなかろうか。このことを踏まえて、本論文では、ヤスパース哲学をあえて「ヤスパース倫理学」と解釈し、その深さから広さにいたる「射程」を明らかにすることを試みたい。

ただ、ここで重要なのは、『実存開明』の中でヤスパース自身が「哲学的倫理学の可能性」をみずから示唆している点であった。みずからの哲学を「倫理学」と呼ぶことを忌避しているように思われるヤスパース自身が、この個所では積極的に「哲学的倫理学」の可能性について語っている点をどう解釈したらよいのか。本章で論じたように、ヤスパースのいう「哲学的倫理学」とは、本来的自己存在としての固有の実存的可能性へと訴えかける「実存開明」と同一のものではないが、それは〈実存開明にもとづく一定の体系性を具えた倫理学〉と解することはできよう。こうした自己存在の根源を呼び覚ます「倫理学」は、従

来の倫理学のように普遍妥当性や客観性の次元のみに足を絡み取られることなく、そのつどの歴史的・一回性における自己存在の実存的な可能性と現実性を自覚させものとして、いわば〈実存哲学的倫理学〉と言いつつ換えることができると筆者は解釈した。

しかし、ヤスパースはそうした「哲学的倫理学」をいつどこで実現したのか。筆者は『実存開明』を中心とする主著『哲学』、およびそれに先立つ『現代の精神的状況』のうちで、すでにそうした〈実存哲学的倫理学〉を部分的に実現しており、少なくともそうした「哲学的倫理学」の基礎づけを行ったと考えている。こうしたヤスパースの「哲学的倫理学」の構想は、『哲学』刊行以降、『哲学的倫理学』というプロジェクトへの着手とともに消滅してしまっただけでなく、ヤスパース哲学自身の倫理性・実践性は後期になっても変わることがなかった。それでは、ヤスパースが後期にいま一度、「哲学的倫理学」を試みたとしたら、それはどのようなものになったのか。おそらくヤスパースは、後期の「包括者論」にもとづいて、より包括的な「哲学的倫理学」を再構築しえたかもしれない。この可能性については、改めて結論部において検討してみたい。

以上が第1章で論じたことの概要であるが、第2章以降においては、ヤスパース哲学を〈訴えかけの倫理〉としての勝義での「倫理学」と解釈するという本論文での基本方針にのっとり、こうした「ヤスパース倫理学」はどのような独自の特性を有しているのか、どのような固有の問題系をもっているのか、そしてまた時系列に見ると、どのようなダイナミックな展開を遂げたのかという問題を検討してみることにしたい。

まず第2章では、前期の主著『哲学』をベースにして、固有の自己存在の可能性へと訴えかける〈実存倫理〉のモチーフに注目して、実存の無制約性と歴史性を中核とした〈実存倫理〉のメルクマールを改めて浮き彫りにしたい。

第3章では、こうしたヤスパースの〈実存倫理〉のモチーフを踏まえつつ、それが普遍妥当性に定位する〈普遍倫理〉とどのような関係があるのかを明らかにしたい。

第4章では、こうした前期の〈実存倫理〉のモチーフが後期において次第に〈理性倫理〉のモチーフへと展開し、その強調点が移行していったことに注目し、そうした〈実存倫理〉から〈理性倫理〉への転回と展開の必然性について考察したい。

最後に第5章では、これまで論じてきたヤスパース倫理学の可能性についての総括を行いつつ、さらに後期ヤスパースにおける「包括者論」を土台とした包括的な「哲学的倫理学」の可能性と展望について考察することにしたい。

第2章 〈実存倫理〉のメルクマール

前章で見たように、ヤスパースの哲学を〈訴えかけの倫理〉という意味での勝義での「倫理学」とみなすとすると、それは前期の〈実存倫理〉のエートスを中核としつつも、やがて後期においてはそれが〈理性倫理〉のエートスへと変化していくと筆者は解釈する。このことを論じるまえに、まずヤスパース倫理学の中核を占めるとされる〈実存倫理〉の根本特徴を明らかにしたうえで、普遍妥当性に定位する〈普遍倫理〉と歴史的・一回性に定位する〈実存倫理〉との緊張関係について論じていくことにしたい。

本章では、まず〈実存倫理〉のメルクマールを明らかにしたい。前期の主著『哲学』第2巻『実存開明』では、本来的自己存在の覚醒へと訴えかける「実存開明」の「信号（標識 *signum*）」¹として、「実存」・「私自身」・「交わり」・「歴史性」・「自由」・「限界状況」・「絶対的意識」・「無制約的行為」などが述べられている。このいずれの「信号」も重要であり、どの章から読んでも本来的自己存在を覚醒させる実存的訴えかけが見てとられる。ここでは、これらの中から、「実存」・「自由」・「無制約性」・「歴史性」・「限界状況」・「交わり」をクローズアップして、それを通して〈実存倫理〉の固有の性格を浮かび上がらせることにしたい。

従来の研究では、「限界状況」・「交わり」・「自由」などに焦点を当てる研究が多かったが、筆者はとくに実存の「無制約性」と「歴史性」に焦点を絞って、この両者にこそ、〈実存倫理〉の根本特徴が顕著に現れているものと解釈したい。

まずは、〈実存倫理〉の生成過程を辿りつつ、ヤスパースにおける「実存」概念の成立とその具体的な意味合いについて明らかにしたうえで、ヤスパースの〈実存倫理〉の意図が一人一人の「自由」への訴えかけにあったことを確認して、改めてヤスパースの「自由」のもつ独特な意味合いを浮き彫りにしたい。

ヤスパースにおいて「実存的自由」とは、実存の「無制約性」の別名であると言ってよいほど、この両者は裏表の関係にある。筆者はこの「無制約性」こそ、〈実存倫理〉の核心であると解釈する。それでは実存の「無制約性」とはどのようなことなのだろうか。そうした実存の「無制約性」に覚醒するためには何が必要なのだろうか。このことを「限界状況」との関係において浮き彫りにしていきたい。

こうした実存の「無制約性」と並んで、ヤスパースの〈実存倫理〉において中核的な位置を占めているのは、実存の「歴史性」であると筆者は解釈する。実存の「歴史性」は、ハイデガーのそれとも異なり、ヤスパース独特の概念であるが、ここにヤスパースの実存

¹ ヤスパースは、「実存」・「私自身」・「交わり」・「歴史性」・「自由」・「限界状況」・「絶対的意識」・「無制約的行為」などの「実存開明」のためのキーワードを、「実存的可能性に訴えかける思想にとっての符号 (*Zeichen*)」(*PhII*, 15) という意味において、「信号 (*signum* / 複数形 *signa*)」と名づけ、何らかの対象を指示する「概念 (*Begriff*)」や「範疇 (*Kategorie*)」とは区別している。

哲学の核心が凝縮されているものと言えよう。そしてこの「歴史性」は普遍性や普遍妥当性とは対比される「歴史的一回性」にその本質をもつものと言いうる。ここでは、こうした実存の「歴史性」と「歴史的一回性」がどのようなものなのかを明らかにすることを通じて、第3章における〈実存倫理〉と〈普遍倫理〉との対比のための足がかりとしたい。

以上のような実存の「自由」・「無制約性」・「歴史性」がヤスパースの〈実存倫理〉の要であると著者は考えるが、これに加えて、ヤスパース倫理学において「交わり」の倫理という契機が非常に大きな意義をもつと言えよう。〈実存倫理〉の先駆者であるキルケゴールとニーチェでは、孤独な単独者・例外者としての〈実存倫理〉のエートスが中心を占めたが、これに対してヤスパースは「実存」の覚醒における「交わり」の重要性を強調している。そしてこの「交わり」の契機こそ、前期の〈実存倫理〉と後期の〈理性倫理〉とを繋ぐ結節点であると筆者は解釈する。それでは、ヤスパースの〈交わりの倫理〉とはいかなるものであり、またどのような意義をもっているのだろうか。こうした「交わり」の問題は第4章で取り上げる〈実存倫理〉と〈理性倫理〉の関係についての伏線をなすものと言えよう。

1. 〈実存倫理〉の成立とその位置づけ

(1) 〈実存倫理〉という解釈をめぐって

すでにこれまでも〈実存倫理〉という解釈用語を何度も使ってきたが、ここで改めて〈実存倫理〉という言葉の意味合いと、そうした解釈の妥当性について検討してみたい。

本稿では、〈実存倫理〉という言葉は、唯一的で代理不可能な自己存在としての「実存」にもとづく固有の倫理やエートスのあり方という意味で用いている。「はじめに」でも述べたように、〈実存倫理〉の要請は、ニーチェ＝ピンダロスの「汝のあるところのものになれ」²、つまり本来的な自己存在へと立ち返ることへの呼びかけを含むものであると著者は考えているが、こうした〈実存倫理〉という用語は日本のヤスパース研究に固有なものであり、海外のヤスパース研究ではこうした「実存倫理（実存的倫理 *existentielle Ethik*）」という表現はあまり見られない。たとえばザーナーは、ヤスパースの「実存開明（*Existenzerhellung*）」を「実存的倫理学（*existentielle Ethik*）」の基礎づけとみなすよ

² この言葉は、もともと古代ギリシアの詩人ピンダロスの詩句に由来するものと言われているが、ニーチェは『悦ばしき知識』の中で、「汝の良心は何と語るか？——『汝は汝のあるところのものになるべし（*Du sollst der werden, der du bist*）』」*Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe 3, hrsg., v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: de Gruyter, 1999, S.519.* 以下、KSA という略号を用いる。）という一節において、および『ツァラトゥストラはこう語った』第4部の「蜜の供養」における「汝のあるところのものになれ（*Werde, der du bist*）」（*Nietzsche: KSA4, 297*）という一節において、この言葉を用いている。

うな解釈には批判的な立場をとっている³。しかしながら彼はその一方で、前述したように、「実存の倫理 (Ethik der Existenz) はやがて […] 理性の倫理 (Ethik der Vernunft) となっていく」⁴とも述べており、かろうじて「実存の倫理」という表現を用いている。ここでザーナーのいう「実存の倫理」とは、実存哲学にもとづいた学的な「倫理学」という意味ではなく、むしろ本来的自己存在への覚醒を旨とする〈実存的エートス〉を意味するものと筆者は考える。筆者が本稿において用いる〈実存倫理〉という解釈用語はまさにこの方向のものである。ただし、ヤスパース自身は「実存哲学」や「実存開明」という表現を用いることはあっても、「実存の倫理」や「実存倫理」という表現を用いてはいないという点には注意しなければならない。したがって、本論文における〈実存倫理〉という表現はあくまで、筆者のヤスパース解釈の枠組みであって、ヤスパース自身によるものではない⁵。

それでは日本のヤスパース研究における「実存倫理」という解釈にはどのような系譜があるのだろうか⁶。ヤスパースの実存哲学を「実存倫理」として最初に解釈したのが誰であったのかは特定できないが、日本におけるヤスパース研究の第1世代に属する鈴木三郎は1954年に『実存の倫理』という著書を刊行しており、その中でヤスパースの実存哲学にもとづいて、「実存的に生きる」ための「実存の倫理学」の必要性を強調している⁷。ちなみに当該書の中では、第1章でも取り上げた「哲学的倫理学」の可能性について早くも注目がなされている⁸。

さらに「実存倫理」という表現が明確になされているのは、林田新二の『ヤスパースの実存哲学』(1971)である。たとえば林田は、ヤスパースがキルケゴールとニーチェの実存思想の「実存倫理的意義」を保持しつつ、その「反理性的個人主義的傾向」を克服した点を高く評価し⁹、ヤスパースの「理性的実存の哲学」の意義を強調している¹⁰。ただし、林田はここでは「実存倫理」とは何かについての具体的な規定を行ってはいない¹¹。

³ Hans Saner, Zum systematischen Ort der ethischen Reflexion im Denken von Karl Jaspers, in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl Jaspers Gesellschaft*, Vol.12, hrsg.v. Elisabeth Salamun-Hybašek und Kult Salamun, Innsbruck/Wien: Studien Verlag, 1999, S.11f.

⁴ Ibid.

⁵ 〈普遍倫理〉や〈理性倫理〉という表現についても事情は同じである。

⁶ 日本におけるヤスパース哲学の受容はかなり早く、1933年には東京大学で伊藤吉之助がヤスパースの『現代の精神的状況』をゼミナールで取り上げたそうである(山下太郎、巻頭言、『コムニカチオン』第9号、1頁)。1951年にはすでに日本ヤスパース協会が設立されたことは世界的に見ても特筆すべきことであろう。

⁷ 鈴木三郎『実存の倫理』理想社、1954年、1-2頁。

⁸ 同書、82-87頁。

⁹ 林田新二、『ヤスパースの実存哲学』弘文堂、1971年、10頁。

¹⁰ 同書、13頁。

¹¹ なお、林田は1991年から2010年にわたって「実存的倫理学の構想」という題目で同人誌『白壁』に投稿してきた論稿を2012年に『実存的倫理学の構想——倫理学原理論の試み』と題して刊行しており、「倫理的なもの」の原理的考察という視点から、M・シェラー、キルケゴール、ヤスパースなどを踏まえつつ、「実存的倫理学」の構築を試みている(林田

他方において、小倉志祥は、「実存倫理について」（1971）という論文の中で、キルケゴール、ニーチェ、ヤスパース、ハイデガー、サルトルらの実存思想の代表者たちを視野に入れて、「実存倫理」の素描を行なっている¹²。小倉の規定では、「実存倫理」とは「実存の立場での倫理」¹³であり、これは「本来的自己存在を実現すべく定められている」¹⁴という実存としての各人の「定め」や「要求」を自覚し、「自己に課せられたより深い当為」¹⁵に応答するような独自の自己存在の倫理の在りようであると解釈することができるであろう。したがって、「実存倫理」においては、ニーチェの「汝のあるところのものとなれ」という実存的な命法が重要になってくると言えるだろう¹⁶。小倉はさらに、こうした本来的自己存在への要請に定位する「実存倫理」がカント的な普遍妥当的な道德法則や倫理的当為と相剋する局面がありうることを示唆している¹⁷。この小倉による「実存倫理」という視点は、ファーレンバッハの著書『実存哲学と倫理学』（1970）に触発されたものであると推測できよう¹⁸。ちなみにこの著作では、キルケゴール、ニーチェ、ヤスパース、ハイデガー、サルトルといった実存哲学のうちから倫理的な問題を掘り起こし、実存哲学と倫理学との橋渡しを行なおうという試みがなされている。ファーレンバッハ自身は、「実存倫理」という表現は用いていないが、筆者の視点からすると、ここでは〈実存倫理〉と〈普遍倫理〉との対照がなされている点が興味深い¹⁹。本稿では、第3章においてこの問題を詳しく論ずることにはしたい。

以上のように、「実存倫理」という解釈は、主に日本のヤスパース研究において引き継がれてきた独自の視点であるように思われるが、事柄そのものとしては、ファーレンバッハらをはじめとする海外でのヤスパース研究でも重要な問題であろう。

本稿では前述したように、〈実存倫理〉という言葉、を、唯一的で代理不可能な自己存在としての「実存」にもとづく固有の倫理やエートスのあり方という意味で用いることにする

新二『実存的倫理学の構想——倫理学原理論の試み』セイコー企画、2012年）。この論稿は「実存倫理」の問題を考えるうえで無視できないものと言えよう。

¹² 小倉志祥「実存倫理について」、「実存主義」第58号、理想社、1971年2-12頁。なお、当該論文は、飯島宗享・吉沢伝三郎編『実存主義講座V モラル』（理想社、1973年）に収録されている小倉志祥執筆の第1章「実存倫理の可能性」（同書、5-33頁）と内容的にはほぼ同じである。

¹³ 小倉志祥「実存倫理について」、2頁。

¹⁴ 同、4頁。

¹⁵ 同、12頁。

¹⁶ 同、9頁。

¹⁷ 同、5-7頁。

¹⁸ Helmut Fahrenbach, *Existenzphilosophie und Ethik*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1970. / H・ファーレンバッハ『実存哲学と倫理学——実践哲学の復権——』上妻精訳、哲書房、1983年。

¹⁹ たとえば、ファーレンバッハはこの著書の中で、カント的な「道德的当為の普遍妥当性」とヤスパース的な「実存の個別的な歴史性」との両極的な「弁証法」を鋭く見てとっており（Fahrenbach, a.a.O., S. 61/同訳書、118頁）、ニーチェの道德批判が普遍妥当性に定位する「カントの道德性解釈の拡張」（ibid./同）を迫るものであることを指摘している。

が、その意図は下記の3つの点にある。

1つは、キルケゴールとニーチェの〈実存倫理〉のモチーフを受け継いだヤスパースの〈実存倫理〉の独自な特徴を浮き彫りにすることである。ヤスパースは、キルケゴールとニーチェの〈実存倫理〉の何を引き継ぎ、どのような新たな要素を取り込んで、固有の〈実存倫理〉を作り上げたのだろうか。(第2章)

2つめは、カントをはじめとする普遍妥当性に定位する〈普遍倫理〉と歴史的・一回性に定位する〈実存倫理〉とを対比させることによって、両者のダイナミックな緊張関係を浮き彫りにすることである。(第3章)

3つめは、前期ヤスパースにおける〈実存倫理〉の限界点を明らかにすることによって、後期ヤスパースにおける〈理性倫理〉への変容と展開の必然性を浮き彫りにすることである。(第4章)

本章ではまず1つめの課題に取り組むことにしたい。最初にヤスパース自身がどのようにして〈実存倫理〉への道に到達したのかを回顧してみたい。

(2) ヤスパースの〈実存倫理〉への道——キルケゴールとニーチェ——

前述したように、ヤスパースは『私の哲学について』(1941)という小論の中で、「哲学的思索は実践(Praxis)である。しかも唯一無比の実践である」(RA, 401)と述べており、ここにヤスパース哲学の倫理的・実践的な性格が顕著に現れているが、この一節の直前では、「哲学は私にとって、生そのものにおける衝撃(Betroffenheit)から生じた」(ibid.)とされている。ここで言われているように、ヤスパースにとって哲学は単なる知的・理論的な興味関心から生じたものではなく、「生そのものにおける衝撃」、つまり「限界状況(Grenzsituation)」の衝撃から生じたと言ってよいだろう。ヤスパースは幼少期から気管支拡張症という慢性疾患に罹っており、たえず「死」の脅威を意識しつつ、自分の人生の選択をしていかなければならなかった。さらにそれに加えて、ギムナジウムで学校の方針に反抗したために「孤独」を味わわなければならなかった。これらの「生そのものの衝撃」としての「限界状況」の体験がヤスパースを「生」の意味と根拠への問いへと向かわせ、「哲学すること」に目覚めさせたのである。こうした苦悩する孤独な青年ヤスパース²⁰の心象風景を彷彿とさせるのは、『挑発』におけるコッホとの対談の中で語られている次のようなエピソードであろう。ヤスパースはこの対談の中で、ギムナジウムの上級生のころ、散歩をしている最中に「おまえは世界の中にいるのだ」という「独特の暗い感情」に襲われたことを告白している(Vgl. Prov, 48)。それは、「とにかくおまえは無為にこの世界のう

²⁰ ヤスパースがのちに親友のエルンスト・マイヤーと出会い、彼の紹介を通じてその姉でヤスパースの妻となるゲルトルートと運命的な出会いをはたした(Vgl. PA, 15, SW, 32)ことが、ヤスパースの「実存的交わり」と「愛」の思想を形成する根本経験となったことはよく知られているが、ここではむしろ孤独な青年期のヤスパースの実存的な問いに焦点を当てたい。

ちにやってきたのではない。[…] ひとは何事もなすことなしに、この世界のうちにいるということはありえないのだ」というものであり、自分はまだ見出していないが「何か使命 (Aufgabe) のようなものを得ることができるのだ」という漠然とした感情であったという (Vgl. *ibid.*)。しかしそれは、よく言われる人生設計や人生計画のようなものではない。それはまさに、世界の中に投げ込まれてあることに直面し、「私がここに、この場に存在しているということは、本来どういうことなのか。私は何であるべきか」(*ibid.*)という自身の「生」の意味と根拠への根源的な問いにほかならなかつたと言いうるだろう。こうした「生」の意味と根拠を切に希求する真摯な求道心こそ、のちの〈実存倫理〉のモチーフへと繋がっていく彼の思索の原点であったのではなからうか。

こうした「生そのものにおける衝撃」に見舞われた青年ヤスパースにとって最初の哲学者となったのが17歳のときに読んだスピノザであったことは『哲学的自伝』でも述懐されている (PA, 10)。ヤスパースはスピノザを読むことによって、病気であることに耐え、それを肯定する心の姿勢へと導かれた²¹。若き日のヤスパース自身もある手紙の中で、「哲学はとてつもない価値をもっている。もし哲学が存在しなかったとしたら、人生は恐るべきものだったに違いない」と書き綴っている²²。青年ヤスパースがスピノザの哲学の何にとくに感銘を受けたのかは明確ではないが、少なくとも、青年ヤスパースにとってのスピノザ哲学とのかかわりはある意味で「実存的 (existentiell)」であり、その意味では、ヤスパースはすでに青少年時代に、のちの実存哲学もしくは実存倫理へと発展していくような萌芽をもっていたと言えるだろう²³。

こうしたヤスパースの実存哲学や実存倫理への潜在的な志向が決定的に開花したのは、1913年におけるキルケゴールの著作との出会いであったと言ってよいだろう²⁴。ヤスパースは、「1913年にはじめて私はキルケゴールの著作を知った」(RA, 389)と述懐しており、「キルケゴールの著作が、独自の根拠をもつ、自覚的な思索としての哲学へと私を決定的に目覚めさせた」(*ibid.*)と述べている。ヤスパースは、この時期の「集中的な」キルケゴールの著作との格闘を通じて、キルケゴールから多くの実存的なモチーフをわがものに

²¹ Hans Saner, *Karl Jaspers mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek: Rowohlt, 1970, S.31. (ハンス・ザーナー『ヤスパース』重田英世訳、理想社、1973年、36頁。)

²² *Ibid.* / 同訳書、36-37頁。

²³ 後年の『偉大な哲学者たち』(1957)における「スピノザ」の章では、ヤスパースはスピノザの「永遠の相の下」や「永遠性」や「必然性」などの形而上的モチーフを高く評価しているが (GP, 772ff.)、それと同時に「スピノザの哲学は最初から生の実践であった」(GP, 887, 傍点は引用者)とも述べている。

²⁴ ヤスパースの講演「キルケゴール」(1951)によると、キルケゴールの名は1900年ごろは北欧の国々以外ではほとんど知られていなかったが、20世紀のはじめごろから、『誘惑者の日記』や彼の日記の抜粋などが独訳され始め、1909年以降には、12巻からなるイエナ版のキルケゴールの著作集が刊行されたことをきっかけに、キルケゴールは「ドイツの精神界において第一級の人物となった」(RA, 137)。当時のドイツにおいて、キルケゴールの存在は、いわば「一つの発見のようであった」(*ibid.*)のである。

したのである。その一端が、すでに述べた「内的行為」や「瞬間」や「決断」などであり、また「間接的伝達」という方法であった²⁵。それは、いわば「他者をして己れ自身に立ち返らせ、あらゆる決定的なものをその本人に期待して、こちらから与えることをしない」(RA, 154) という方法であり、ヤスパースはキルケゴールから「自己自身であれという単独者としての単独者の要請」(RA, 154f.) を学び取ったのであり、また彼の「真摯さ (Ernst)」(RA, 154) や「誠実さ (Redlichkeit)」(RA, 153) に心を打たれたのである。こうしたキルケゴールからの影響による実存哲学的・実存倫理的なモチーフが結実したのは、前述したように、1919年の『世界観の心理学』であった。ヤスパース自身ものちの『哲学的自伝』の中で、この初期の著作が「後になって現代の実存哲学と名づけられたもののうちで最も早期の著作」(PA, 33) であったことを回顧している。

他方、『世界観の心理学』では、言うまでもなく、ニーチェからの影響も顕著に現れている。ヤスパースにとって、ニーチェはキルケゴールと並んで、本来的自己存在へと向けて訴えかける「間接的伝達」²⁶の教師であり、ここでの視点からすると〈実存倫理〉の先駆者だったのである。たとえば、ヤスパースの『ニーチェ』でも、「ニーチェは […] 各人に自己自身へと向かうように命ずる《預言者》である」(N, 29) と言われ、「課題は、ニーチェをわがものにするによって、自己になることである」(N, 31) と言われている。今日、ニーチェをヤスパースのように実存思想の先達として捉える解釈は時代遅れであり、ハイデガーのように「最後の形而上学者」として解釈したり²⁷、ドゥルーズのようにポストモダン的に解釈したりする見方が有力であろう²⁸。しかし、筆者はたとえば『悦ばしき知恵』における「汝の良心は何を語るか？——汝のあるところのものになれ」²⁹などの一節に顕著に現れているように、ニーチェのうちに〈本来のおのれ自身になれ〉という実存哲学的・実存倫理的なモチーフを読みとろうとすることを決して時代遅れだとは考えない。筆者はむしろ、今日疑問視されている「キルケゴールとニーチェ」という括り方をあえてヤスパースの卓見であると考えている。

後期ヤスパースの最初の著作『理性と実存』(1935)の冒頭では、キルケゴールとニーチェ

²⁵ ヤスパースがキルケゴールから「間接的伝達」をいかにわがものにして受容したのか、そしてまたヤスパース哲学において「間接的伝達」とは何を意味するかについては、ヒューグリが詳細に論じている (Anton Hügli, *Jaspers' Darstellung von Philosophie – eine Form der indirekte Mitteilung?* In: *Jahrbuch der Österreichischen Karl Jaspers Gesellschaft*, Jahrgang Vol.28, hrsg.v. Elisabeth Salamun-Hybašek und Kult Salamun und Harald Stelzer, Innsbruck: Studien Verlag, 2015, S.9-36.)

²⁶ 『世界観の心理学』では、ソクラテス、カント、キルケゴールを「間接的伝達の哲学者」とみなしているが (PW, 377f.)、さらにニーチェもその列に加えられることが示唆されている (PW, 379)。のちの『理性と実存』(1935)では、キルケゴールとニーチェにとって、「間接的伝達は […] 本来の真理の唯一の伝達形式となる」(VE, 14) と明言されている。

²⁷ Heidegger, GA6-1, 431, 570, GA6-2, 67.

²⁸ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962. (ジル・ドゥルーズ『ニーチェと哲学』江川隆男訳、河出文庫、2008年。)

²⁹ Nietzsche, KSA3, S.519.

ェと共に「西洋の哲学することには一撃 (Ruck) が起こった」(VE, 12) と述べられ、ヤスパースが生きていた「現代の哲学的状況」(VE, 11) においてこの二人の「例外者 (Ausnahme)」(VE, 16) が「新たな現実」(VE, 11) として決定的なエポックを切り拓いたことが強調されている³⁰。とくにヤスパースがこの両者の意義として評価しているのは、彼らの徹底した「誠実さ (Redlichkeit)」や「誠実性 (真実性 Wahrhaftigkeit)」や「真摯さ (Ernst)」であり、彼らが己自身の「例外者」としての固有の「使命」や「運命」を自覚し、いわば「間接的伝達」を通じて各人の自己存在を覚醒させることを意図していた点である。ヤスパースは「彼らが行ったことはただ一回かぎりにのみ可能である」(VE, 31) のであり、「各人は彼ら [キルケゴールとニーチェ] によってのみ、みずからが自己自身であるところのものになることができる」(ibid.)と述べている。つまりヤスパースは、キルケゴールとニーチェのうちに本来的自己存在の覚醒への訴えかけ (Appell) を意図する〈実存倫理〉の原点を見てとったのである。あるいはまた、講演『キルケゴール』の中でも、「一等級の星」(RA, 154) にも比せられるような「キルケゴールとニーチェの重要性」(ibid.)が強調され、この両者こそ「真摯さのための浄化剤」(RA, 155) であり、「誠実さの巨匠」(ibid.) であり、彼らは「あらゆる人が自分自身に到達するように、人々を解放する」(ibid.)と述べられている。

こうした〈実存倫理〉の先駆者であるキルケゴールとニーチェからヤスパースは何を引き継いだのだろうか。ヤスパースは、「神の前に立つ単独者」としての真のキリスト者になることを至上の課題としたキルケゴールと、「神は死んだ」と宣言したアンチ・クリストであるニーチェという外見上は正反対の立場に立つこの二人の思想家のうちに、〈真の自己自身になること〉という共通した実存的要請を見てとっているが、こうした唯一性・一回性・代理不能性・単独者性・例外者性を具えた本来的な自己存在への訴えかけこそ、ヤスパースが彼らの〈実存倫理〉から継承したモチーフであると言えよう。筆者が本章で焦点を当てる実存の「無制約性」と「歴史性」というモチーフも、ヤスパースが新たに命名したものであるとはいえ、キルケゴールとニーチェの〈実存倫理〉そのものの中に内包されていた契機であると筆者は考える。これに対して、「交わり」というモチーフは、キルケゴールの著作のうちすでにその萌芽が見られる³¹とはいえ、ヤスパースの〈実存倫理〉において強調され、

³⁰ これに先立って、前期の主著『哲学』(1932) とほぼ同時期に刊行された時代批判の書『現代の精神的状況』(1931) のなかでも、現代の状況の成立過程を回顧しつつ、キルケゴールとニーチェの先駆的な意義が浮き彫りにされている (GSZ, 12ff.)。筆者の解釈では、ここでのポイントは、この両者が大衆社会の危険性と、現代人が「無 (Nichts) の前に立っている」(GSZ, 16) というニヒリズムの到来を自覚し、その観点から時代批判を試みた点にあると言ってよいだろう。ヤスパースの目からすると、まさしくこの意味において、キルケゴールとニーチェは「先導的な思想家」(ibid.) だったのである。

³¹ キルケゴールは、『不安の概念』や『死に至る病』などの著作において、「悪」を「閉じこもり」として捉え、「あらわになること (Offenbarwerden)」や「交わること (kommunizieren)」こそが「善への道」であることを示唆しているが、この「あらわになること」のモチーフこそ、キルケゴールにおける「交わり」の契機であろう。たとえば、『不安の概念』では、「悪

大いに展開されたものであるということができよう。

このようにキルケゴールとニーチェが〈実存倫理〉のエートスの源流であるとしても、ヤスパースが彼らを想起し、わがもの化することによって、ヤスパース独自の〈実存倫理〉を形成していったことを忘れてはならない。ここではまず、そうしたヤスパース独自の〈実存倫理〉のメルクマールを浮き彫りにすることによって、既存の〈規範倫理〉や〈普遍倫理〉とは異なった独自の倫理の在りようを鮮明に浮かび上がらせ、それによって普遍妥当性に定位置する〈普遍倫理〉と歴史的一回性にもとづく〈実存倫理〉との対比に繋げていきたい。

(3) ヤスパースにおける「実存」概念の成立

その前にここではヤスパースの「実存 (Existenz)」という概念の成立について見てみることにしよう。一般に、キルケゴール、ニーチェ、ハイデガー、ヤスパース、マルセル、サルトル、レヴィナスなどが広義での実存思想の系譜であることを認めるとしても、厄介なのは各々の実存思想家によって、この「実存」という言葉の意味合いがかなり異なっているということである。ハイデガーの『存在と時間』では、「実存」とは人間存在を意味する「現存在 (Dasein)」の独自のあり方を意味しており、現存在が「己の存在においてこの存在自身にかかわる」という自己関係性を表している³²。他方、サルトルにとっては、「実存は本質に先立つ」³³という命題にも見られるように、「実存 (l'existence)」はあらゆる本質規定に先立つ〈いま・ここ〉におけるこの私の現実存在という意味合いが強かったと言えよう。ニーチェには「実存」という特別な用法は見当たらず、前述したように、今日ではニーチェを実存思想の一人として解釈すること自体に疑義が申し立てられている。それでは、実存思想の本家本元のキルケゴールの場合はどうか。有名なのは美的実存・倫理的実存・宗教的実存という3段階の区分であるが³⁴、ここで言われる「実存」とは、ヤスパー

魔的なものは […] 自己自身を閉じ込める。 […] 自由はつねに『交わる』ものであり、不自由はますます閉じこもってしまい、いかなる交わりも望まない (Sören Kierkegaard *Gesammelte Werke und Tagebücher*, Bd.7., *Der Begriff Angst/Vorworte*, 11/12 Abteilung, übersetzt von Emanuel Hirsch, Simmerath: Grevenberg Verlag Dr. Rolf&Co. OHG, 2003, S. 28) と言われている。キルケゴール自身は孤独な単独者・例外者というあり方を引き受けて生きざるをえなかったが、「あらわになること」のモチーフは、ヤスパースが『世界観の心理学』で注目し (PW, 419ff.)、やがてそれが『哲学』以降の著作では、「交わり (Kommunikation)」のモチーフとして展開されていったといえるであろう (vgl. PhII, 64ff., W. 458ff.)。

³² Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Halle, 1927, 19. Aufl., Tübingen, 2006, S.42. 以下、SZ と略記。

³³ Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1946, p.17. (サルトル全集『実存主義とは何か——実存主義はヒューマニズムである』人文書院、1955年、13頁)

³⁴ トムティエは、『キルケゴールの宗教哲学』の中で、「三つの実存領域が存在する。すなわち、美的・倫理的・宗教的実存領域である」(トムティエ『キルケゴールの宗教哲学』、法律文化社、106頁/143-4) /キルケゴールは、『あれかこれか』や『人生行路の諸段階』

スのような〈本来的自己存在〉という意味ではなく、現実の生を生きる〈人間の生き方・あり方〉、すなわちという広い意味であったのではないと思われる。キルケゴールにおいて「実存」という言葉は、その文脈に応じて多義的なものであったと言えようが、この言葉に〈本来的自己存在〉を思わせるような強い意義が付与されているのは、『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき』においてであろう。この著作の第3章の「現実的主体性、倫理的主体性——主体的思想家」という箇所では、「実存的に生きること (existieren)」³⁵という動詞的な用法が見られるが、これはヘーゲルのように抽象的思弁に没入するのではなく、〈今ここにおける現実の自己自身を生きる〉という主体的な意味合いが込められており、自己の現実のうちで時間と永遠性という矛盾に向き合って生きるような主体的・実存的な生のあり方が示唆されている³⁶。

ではヤスパースの場合はどうか。1913年のキルケゴールの著作との出会いの衝撃を受けて、1919年の『世界観の心理学』では、随所でキルケゴールの思想のモチーフを紹介しているが、この初期の著作では「実存」という表現はまだ「現前する個人の生」(PW, 13)という程度の意味しかもっていなかったと言えよう。ヤスパースにおいて、「実存」という言葉は、前期の主著『哲学』以降では、「私がそこから思惟し、行為する」(PhI, 15)のような自己固有の「根源」(ibid.)や歴史的一回性における「本来的自己存在」(W, 80)という強い意味が込められるに至ったが、それはどのような経緯を経てなのだろうか。「私の『哲学』へのあとがき」では、キルケゴールの思想のわがもの化 (Aneignung) について触れた箇所で、ヤスパースが1922年以後の講義の中で、まずは「実存分析 (Existenzanalyse)」と名づけ、またヤコービやシェリングと共に「現存在の露呈 (Enthüllung des Daseins)」と名づけ、さらに「実存と現存在との区別ののちに、『実存開明 (Existenzerhellung)』と名づけた」ものを取り上げたと述べられている (PhI, XX, 傍点は引用者)。

ここで注目すべきなのは、「実存と現存在との区別ののちに」という表現である。この一節からも、ヤスパースが1922年から1931年の『哲学』成立までの間に単なる自己の現実

の中で、美的・倫理的・宗教的な人間のあり方の諸段階を問題にしている。Vgl. *Sören Kierkegaard Gesammelte Werke und Tagebücher*, Bd. 9. *Stadien auf des Lebens Weg*. 15 Abteilung, übersetzt von Emanuel Hirsch, Simmerath : Grevenberg Verlag Dr. Rolf&Co. OHG, 2002.

³⁵ *Sören Kierkegaard Gesammelte Werke und Tagebücher*, Bd.11, *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift BdII*, 16 Abteilung, übersetzt von Hans Martin Junghans, Simmerath : Grevenberg Verlag Dr. Rolf&Co. OHG, 2002, S.1. (キルケゴール著作集8『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき(中)』、白水社、1969年、216頁。)

³⁶ *Ibid.*, S.1ff. (同訳、216-241頁) なお、河上正秀もキルケゴールの「実存」概念が「人間存在にとってのみ妥当する」概念として、しかも「主体性は真理である」という意味での「主体性」という意味合いや、永遠が時間のなかに生成したという「逆説」に向き合う「単独者」としての個々の人間存在の「現実」という意味合いで用いられたのは、『後書』においてである、と論じている(河上正秀『ドイツにおけるキルケゴール思想の受容』創文社、1999年、153-154頁参照)。

存在を意味する「現存在 (Dasein)」と、本来的自己存在を意味する「実存 (Existenz)」という言葉が明確に区別するに至ったことが窺われる。ザラムンは、こうしたヤスパーズによる「現存在」と「実存」との区別の下敷きになったのは、カントにおける現象界と叡智界との区別であったと指摘しているが³⁷、この指摘はヤスパーズにおける「実存」概念の生成過程を考えるうえで興味深い。たしかに『哲学』におけるヤスパーズの「現存在」には、世界現存在の現象 (Erscheinung) における「経験的自己 (empirisches Selbst)」というニュアンスがあり、〈本来的自己存在〉を意味する「実存」には、いわば叡智的・永遠的な次元に根ざす「叡智的自己 (inteligibles Selbst)」というニュアンスがあることは否めない。ヤスパーズはいわゆる二世界論者ではないが、しかし世界現存在の現象という「内在性 (Immanenz)」と、永遠的な次元としての「超在 (超越性 Transzendenz)」との次元相違はヤスパーズの発想の前提になっていると指摘できるであろう。ヤスパーズへのカントの影響はしばしば指摘されることであるが、ヤスパーズはこの意味でもカンティアーナなのである³⁸。

しかしながらヤスパーズがカントと異なるのは、カントのいう「叡智的自己」が普遍的な「理性」の性格を具えていたのに対して、ヤスパーズのいう「実存」はいかなる普遍化も一般化もなしえない唯一無二の〈個〉としての本来的自己存在であり、その「歴史的一回性 (geschichtliche Einmaligkeit)」が強調されている点である³⁹。こうした実存の「歴史的一回性」はヤスパーズがキルケゴールやニーチェの思想からわがものにしたものである。これは「個別性」よりも「普遍性」を重視するカント自身の思惟の枠組みの中には入っていなかったと言いうるだろう⁴⁰。

いずれにしても、前期の主著『哲学』では、世界現存在の現象のうちにある経験的で事実的な「現存在」と唯一無二の〈個〉としての本来的自己存在である「実存」とは明確に

³⁷ ザラムンは、「因果的に決定された現象と因果的に決定されない自由の叡智的世界というカントの区別が、経験的—合理的現存在 (単なる現存在、意識一般、精神) としての人間と非対象的で客体化しえない実存としての人間というヤスパーズの区別の本質的な枠組みとなる考えを形作っている」(Kurt Salamun, *Karl Jaspers, zweite, verbesserte und erweiterte Auflage*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2006, S.46.) と指摘している。

³⁸ たとえば、林田新二もヤスパーズ哲学とカント哲学との関係について指摘している (林田新二『ヤスパーズの実存哲学』弘文堂、1971、28-31頁。) また、ヤスパーズの門下生であったハンナ・アーレントも、ヤスパーズを「カントの唯一の継承者」とみなしている

(Hannah Arendt, *Karl Jaspers, in: Reden zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, 1958, München, 1958, S. 32f.* Vgl. Werner Schneiders, *Karl Jaspers in der Kritik*, Bonn: H. Bouvier, 1965, S.85.)。

³⁹ W・シュナイダースは、ヤスパーズがカントの「叡智的自己を歴史的自己として解明した」点を指摘している (Schneiders, *ibid.*)。

⁴⁰ のちの『偉大な哲学者たち』における「カント」についての叙述の中で、ヤスパーズは、「カントの哲学することの語り方のうちには [...] 普遍的なものと個別的なものという古い区別しかない」(GP, 605f.) と述べて、カントが「普遍的なもの」の優位の中で、唯一の〈個〉としての「歴史的実存」(GP, 605) を視野に入れていなかった点を批判している。

区別され、「[…] 私の現存在は実存ではない。むしろ人間は現存在のうちで可能の実存 (mögliche Existenz) なのである」(PhII, 2) と言われている。ここでいわれる「可能の実存」とは、本来的に自己存在しうるという「存在可能 (Seinkönnen)」を意味しているのである。すなわち、われわれはみずからの事実的な「現存在」においてすでに本来的自己存在である「実存」として存在しているのではなく、むしろみずからの実存的な決断によって本来的自己存在になりうる可能性を秘めているという意味においてあくまで「可能の実存」にとどまるというわけである。したがって、『実存開明』の冒頭部でも、「実存」とは、「現存在の現象のうちで——存在しておらず、存在しうるし、存在すべき (sein kann und sein soll) であり、それゆえに己の存在が永遠であるかどうかを時間的に決断するような存在」(PhI, 1) と言われているのである。これは、次に取り上げる実存の「自由 (Freiheit)」の問題と結びついているものと言えよう⁴¹。

ヤスパーズにおいて重要であったのは、「実存」を現象学的に描写しようということではなく、あくまで「可能の実存」としての個々の自己存在の本来固有の可能性へと訴えかけ、それを覚醒させ、個々人の「内的行為 (inneres Handeln)」⁴²に点火することである。したがってヤスパーズの場合、正確に言うと、「実存」は概念 (Begriff) ではなく、実存の自由へと訴えかける (appellieren) ための実存開明の「信号 (Signum)」にほかならないのである。その意味では、「実存」・「私自身」・「自由」・「歴史性」・「交わり」・「限界状況」・「無制約的行為」・「絶対的意識」・「内的行為」などは、すべて特定の対象を想定した「概念」ではなく、本来的な自己存在を覚醒させるための「信号」という役割を担っているのである⁴³。

以上において、ヤスパーズにおける「実存」概念の成立とその意味内容について述べてきたが、以下においてはこうしたヤスパーズの「実存」を中核とする〈実存倫理〉のメルクマールについて論じていくことにしたい。まずヤスパーズの〈実存倫理〉が実存的な意味での「自由」への訴えかけを意図するものであることを確認することにしよう。

2. 「自由」への訴えかけの倫理

⁴¹ ヤスパーズは、『哲学入門』の中でも、「人間の自由存在をわれわれは人間の実存とも名づける」(EiP, 36) と述べているように、「実存」としての自己存在を主体的な「自由」によって決断されるものとして捉えている。

⁴² 「内的行為」とは、ヤスパーズがキルケゴールから受け継いだキーワードの一つだが、それはヤスパーズにおいては、自己自身に向き合い、真の自己自身を覚醒させるような自己内対話を意味していると言えよう(拙論「ヤスパーズにおける「唯一無比の実践」としての哲学的思索——「内的行為」と「生の実践」——」『論叢 玉川大学文学部紀要』第36号、2016年、37-69頁参照)。

⁴³ したがって、ヤスパーズのいう実存開明のための「信号」とは、ハイデガーの『存在と時間』における実存論的なカテゴリーを意味する「実存範疇 (Existenzialien)」とは根本的に異なるものなのである。

(1) 自由——ヤスパースの〈実存倫理〉の根本意図——

ヤスパースの〈実存倫理〉のメルクマールとして真っ先に挙げなければならないのが「自由 (Freiheit)」であろう。カントの哲学の要石が「自由」にあると言われているのと同様に⁴⁴、ヤスパース哲学の最も重要なキーワードとなっているのは、この「自由」であると言っても過言ではないだろう⁴⁵。ヤスパースの「実存開明」・「実存哲学」の根本意図は〈自由への訴えかけの倫理〉であったとすることができよう。実際、エルネクやバタイアニーやシュスラーらは、ヤスパース哲学そのものを「自由の哲学 (Philosophie der Freiheit)」と呼んでいるのである⁴⁶。それでは、ヤスパースのいう「自由」とはどのようなものであろうか。

まずヤスパースの人間観が因果論的必然性を絶対視するような決定論的な見方ではないことを確認しておく必要があるだろう。われわれはたしかに「経験的現存在 (empirisches Dasein)」として現にある存在であり、さまざまな制約性や規定性を伴っているし、世界における自然法則による因果的な被決定性の下に置かれている。にもかかわらず、ヤスパースは人間を因果論的必然性によってすべて決定された存在としてみなさない。たとえば、『精神病理学総論』においても、「人間はたえず、自分について知っているもの、おおよび知りうるものより以上のものである」(PA, 25; AP, 641)⁴⁷と語っており、個々の人間を確定的で固定的な「対象」や「客体」とみなしていない。ここにすでに人間をたえず現にある固定的なあり方を超えていく「自由」として捉えるヤスパースの人間観を見ることができよう。

したがってヤスパースは、自分自身や他者の存在を確定的な「かくあるがままの存在 (Sosein)」として決めつけてしまうことを許さない。たとえば、「私はとにかくこういう存在なのだから仕方ない (Ich bin nun einmal so)」という言明を「自由」な存在としての

⁴⁴ Vgl. Hans Friedrich Fulda, Der Begriff der Freiheit — Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen Vernunft, in: Stolzenberg, Jürgen (Hrsg.): *Kant und der Frühidealismus*. Hamburg: Meiner, 2007, S. 15-44.

⁴⁵ ヴィッサーも、ヤスパースの哲学において「自由」がその「核心 (Kern)」であることを強調している (Richard Wisser, *Philosophie in der Bewährung: Vorträge und Aufsätze*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995, S.17. /リヒャルト・ヴィッサー『哲学の実存——ヤスパースとハイデッガー——』盛永審一郎・林隆也訳、理想社、1997年、38頁。)

⁴⁶ Yusuf Örnek, *Karl Jaspers. Philosophie der Freiheit*, Freiburg / München: Alber, 1986. / Philipp Batthyany, Karl Jaspers und die Freiheit, in: Hanmid Raza Yousefi, Werner Schüßler, Reinhard Schultz, Ulrich Diehl (Hrsg.), *Karl Jaspers. Grundbegriffe seines Denkens*, Reinbeck: Lau Verlag, 2011, S.54. / Werner Schüßler, *Jaspers zur Einführung*, Hamburg: Junius, 1995, S.82. (ヴェルナー・シュスラー『ヤスパース入門』岡田聡訳、月曜社、2015年、110頁。)

⁴⁷ 『精神病理学総論』の初版では、「汲み尽すことのこのことのできない個々人の無限性」(AP1, 2) という表現がみられる。

自己自身からの逃げ口上として批判する (Vgl. PhII, 33, PhII, 88)。前述したように、晩年の『啓示』の中でも、「実存はかくある存在 (Sosein) ではなく、存在可能 (ありうる Seinkönnen) である」(PGO, 118) と言われていたが、この「ありうる」という点こそ、ヤスパースの「自由」における肝要な点なのである。

このようにヤスパースが個々の人間を単に事実的な現存在として固定することなく、あらゆる規定性や制約性にもかかわらず、主体的に自己決定しうる「自由」な存在として捉えているからこそ、ヤスパースの「実存開明」における「自由への訴えかけ (Appell an Freiheit)」というモチーフが意味を持ちうるのである。とはいっても、ヤスパースのいう「自由」は何でもすることができるような単なる「選択意志 (恣意 Willkür)」の自由にとどまるものではない。こうした「恣意」としての自由と比べるならば、ヤスパースの「自由」はむしろあらゆる現存在の所与の必然性や被規定性にもかかわらず、本来の自己自身に従って主体的・自律的に自分のあり方や生き方を決断していくことができるという「実存的な自己決定 (existentielle Selbstbestimmung)」⁴⁸という性格を強くもっているといえるだろう。第二次大戦後にサルトルが「君は自由だ。選びたまえ、つまり創りたまえ」⁴⁹と語り、各人の主体性と投企に基づく自由な選択と決断と責任を強調し、実存主義を標榜したのは言うまでもないが、こうしたサルトルの主体的な選択と決断としての自由も、いまだそれが任意で無規定的であるという点で、ヤスパースからみれば、経験的現存在の「選択意志 (恣意 Willkür)」の自由にとどまるということになるのではなかろうか⁵⁰。これに対して、ヤスパースにおける実存的決断としての実存的自由には、サルトルの自由論とは異なって、つねに「本来的自己の根源的必然性」(PhII, 181)が伴うのである。

いずれにしても、すでに引用したように、『実存開明』では「[...] 私の現存在は実存ではない。むしろ人間は現存在のうちで可能の実存 (mögliche Existenz) である」(PhII, 2, 傍点は引用者) と言われているが、この一節は、私の「経験的現存在」自体は本来的自己存在なのではないが、私の現存在には、私が本来それであるがゆえに、それで「ありうる (sein können)」ような本来的自己存在としての自己の最も固有な実存的な可能性が秘められていることを表現しているものと言えよう。したがって、『実存開明』の同じページでは、「現存在は経験的に現に存在するが、実存はただ自由としてのみ存在する」(ibid., 傍点は引用者) と言われており、その先の箇所では、自己固有の「根源」としての実存が「自由としての存在」(PhII, 5) として特徴づけられているのである。それでは、「実存はただ自由としてのみ存在する」というのはどういうことなのだろうか。

これらの引用からもわかるように、本来的自己存在としての「実存」はすでにそのまま

⁴⁸ Batthyany, a.a.O., S.53.

⁴⁹ Jean-Paul Sartre, op.cit., p. 47. (邦訳書、37頁)

⁵⁰ ヤスパースは、戦後になってフランスで実存主義が出現したのを見て、「偶然的に形成されていく個々のあるがままの自己を実存と考え、私の欲するままになしうることを実存の自由とする、恣意的で超越的根拠をもたない実存の考え方を、みずからの実存哲学とはきっぱりと区別している」(Was ist Existentialismus? In: *Aneignung und Polemik*, S.499)。

現に存在しているわけではなく、われわれ一人一人が自己の主體的な選択と決断とによって、つまり「自由」を通じてみずからの本来固有な存在である「実存」へと到達するか否かがここでは重要なのである。それは、まさに「何事かがこの私にかかっている (Es kommt auf mich an !)」(PhI, 52) という責任の意識と表裏一体のものであると言えよう。このように、ヤスパースの〈実存倫理〉においては、事実的な現存在に尽きない自己存在の本来固有の可能性を秘めた可能的実存の「自由」へと訴えかけることが決定的に重要なのである。したがって筆者は、「自由」はヤスパースの〈実存倫理〉の最も重要なメルクマールであり、ヤスパースの実存倫理を〈自由への訴えかけの倫理〉であるとみなすことができると思う。

こうした〈自由への訴えかけの倫理〉というモチーフは、前期の〈実存倫理〉のみにとどまらず、後期の〈理性倫理〉の局面においても変わらないものであり、それは後期の政治論における「回心 (Umkehr)」への訴えかけにおいても貫かれていると言えよう⁵¹。したがって、前期・後期を貫いてヤスパース哲学の倫理的・実践的性格の根本にはこうした〈自由への訴えかけの倫理〉という契機があったと言ってよいだろう。

サルトルの実存主義の自由論では、自己の自由は他者の自由なしにはありえないことが強調されていたが⁵²、ヤスパースの自由論においても、個々の単独者の「実存的自由」は、「他者の自由」の前提のうえに成立するものなのである⁵³。たとえばヤスパースは、第二次大戦直後の 1945 年に刊行された雑誌『変貌』への序文の中で、「個々人が自己自身であるのは、他者もまた他者自身である場合のみである。自由は、すべての人が自由である度合いに応じて存在するものなのである」(RA, 176) と語っている。

さらに、後期の政治論では、「全体主義 (Totalitarismus)」に抗して、真の「民主主義 (Demokratie)」の前提である「政治的自由 (politische Freiheit)」(FW, 11ff.) が重要なテーマとなっていく。ヤスパースが戦後ドイツの再統一問題を論じた『自由と再統一』(1960) の中で、安易な形で東西ドイツの再統一に慎重であったのは、ヤスパースが何よりも、個々人の「政治的自由」とその中核にある「実存的自由」を第一のものと考えたからであろう⁵⁴。

(2) 被贈性にもとづく「実存的自由」

⁵¹ Örnek, a.a.O., S.103ff. たとえば、論文「新たなヒューマニズムの可能性の諸条件」(1949) の中でも、「自由はどんな瞬間にも、善き意志への回心を許容する」(RA, 317f.) と述べられており、『啓示』の中でキリスト教の終末論について述べた箇所でも、「回心のうちで私は私に贈られるのであり、私の自由のうちでいわば或る別の者になる」(PGO, 295) という叙述が見られる。

⁵² Sartre, op.cit., p.67. (サルトル、前掲書、51-52 頁。)

⁵³ Örnek, a.a.O., S.106ff.

⁵⁴ エルネクも、「実存的自由と政治的自由とは、単独者のうちで相互に出会う。政治的自由を可能にせよというヤスパースの要求は、実存的自由への憂慮のうちにその根拠がある」(Ibid., S.116) と述べている。

このことを踏まえたうえで、ここでは〈実存倫理〉のメルクマールとしての「実存的自由」にのみ焦点を絞ることにしよう。前述したように、ヤスパーズの「自由」はあらゆる現存在の所与の必然性や被規定性にもかかわらず、本来の自己自身に従って主体的・自律的に自分のあり方や生き方を決断していくことができるという「実存的自己決定」⁵⁵であると言っているが、それはサルトル的な主体的な選択と決断という主体性と能動性をもっているだけでなく、ヤスパーズの場合、究極的には本来的自己存在の内的必然性と一致するという根源的受動性という側面をもつことを見逃してはならないだろう。『実存開明』の「自由」の章では、「知としての自由」、「選択意志（恣意 Willkür）の自由」、「法則としての自由」、「理念としての自由」（PhII, 177f.）が概観された後に、「選択（決意）の自由」（PhII, 179ff.）という見出しにおいて、ヤスパーズの考える最も深い「実存的自由（*existentielle Freiheit*）」が掘り下げて論じられている。こうした「実存的自由」は、いうまでもなく「私は何を真に欲しているのか」という問いかけへの答えをなすものであり、そこには「私は意志する（*Ich will*）」とか「私は選択する（*Ich wähle*）」という主体的な決断の確信が伴うとともに、究極的には歴史的に一回かぎりの状況のうちで、「私はかくなさざるをえない（*Ich muss*）」・「私はここに立つ。他にはなしえない（*Hier stehe ich, ich kann nicht anders*）」⁵⁶（PhII, 196）という、いわば「本来的自己の根源的必然性」（PhII, 181）としての強い実存的な内的必然性の意識が伴うのである⁵⁷。こうした真の「自由」における「かくなさざるをえない（*Müssen*）」という意識こそ、ヤスパーズの「実存的自由」の特徴であると言えよう⁵⁸。こうした自己の内的必然と一致する「実存的自由」は、「自己に贈与されること（*Sich-geschenkt-werden*）」という根本経験にもとづいて得られると言ってよいだろう。ヤスパーズは「自由」について述べたほとんどすべての著作において、必ずと言っていいほど、「自由」を「自己に贈与されること」というモチーフとセ

⁵⁵ Batthyany, a.a.O., S.53.

⁵⁶ この言葉は、マルティン・ルターがヴォルムスの帝国議会で語ったものである（*D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Bd.7, S.838.*

⁵⁷ のちの『歴史の起源と目標』（1949）の中でも、「自由」は「自分自身の恣意の克服」（UZG, 195）であり、「内的に現前する真なるものの必然性と一致する」（*ibid.*, 傍点は引用者）と言われており、この点では「自由」即「内的必然」を強調する『哲学』での「自由」観と基本的に一致する。しかし、『哲学』では「私が何を真に欲するか」という「意志」が重視されていたのに対して、当書では「私がそう欲したからではなく、私が正しさを納得したがゆえに意志する」（*ibid.*）という表現が見られ、また「恣意や服従ではなく、洞察にもとづいて行動すること」（*ibid.*）が要請されている点で、『哲学』の頃とは若干ニュアンスが違っている。筆者はこうした微妙な変化は、前期の〈実存倫理〉から後期の〈理性倫理〉への力点の移行と無関係ではないと考えている。

⁵⁸ 西田幾多郎も、『善の研究』の中で、「動機の原因が自己の最深なる内面的性質より出た時、最も自由と感ずる」（西田幾多郎『善の研究』岩波文庫、1950年、142頁）と述べ、「必然的自由」（同）について語っているが、筆者はこれをヤスパーズにおける〈自由即内的必然〉とほぼ同じ事態を指していると考えられる。

ットで語っているのである⁵⁹。たとえば、『真理について』の中でも、「自由のうちで自己に贈られていることへの信頼」(W, 132) について語られている。

ここにヤスパースの「実存的自由」の核心があると言ってよいだろう。ヤスパースにおける本来的自己存在としての「実存」は、こうした「内的必然」や「自己に贈与されること」の確信にみられるように、根源的な被贈性の意識において、自己を贈り与えた「超在(超越者 *Transzendenz*)」との垂直的な連繋に根ざしていることを大きな特徴とするのである。晩年の『啓示に面しての哲学的信仰』の中でも、「私は、私の自由を自覚するさいに、私が私の自由のうちでそれによって贈られているような力 (*Macht*)、すなわち超在(超越者 *Transzendenz*)」を確信する」(PGO, 122) と言われている⁶⁰。ヤスパースの「超在」は、ユダヤ教やキリスト教におけるような「父なる神」としての人格神ではない⁶¹。超在はむしろ、不可知な「存在の根拠 (*Grund des Seins*)」としての「本来的存在 (*eigentliches Sein*)」であり、「本来の現実性 (*eigentliche Wirklichkeit*)」であり、絶対的な秘匿性のうちにある「隠れた神性 (*verborgene Gottheit*)」(PhIII, 83) とも言うものである。こうした内的必然としての実存的自由における隠れた超在からの贈与の根本経験⁶²は、いわばヤスパース自身が経験した運命的な「導き (*Führung*)」

⁵⁹ キリスト神学を背景にしつつも、ヤスパース哲学に深い理解と共感を示している W・シュスラーも、こうしたヤスパースの「贈与としての自由」(*Schüßler, a.a.O., S. 80* / 同訳書、108 頁) に着目しており、ヤスパースの「己に贈られていること」というモチーフとキリスト教の「恩寵 (*Gnade*)」概念との類縁性を指摘している (*Ibid., S. 81* / 同訳、109 頁)。にもかかわらず、ヤスパース自身が「恩寵」という言葉に否定的なのは、恩寵は人間の自由を否定するものだという「歪曲された恩寵理解」をもっていたからだと批判している (*Ibid.* / 同)。

⁶⁰ ヤスパースがこうした真の自己自身とならしめる「力」としての超在とのかかわりについて語っているのは、キルケゴールが『死に至る病』の冒頭で、人間の「自己」を「自己自身に關係する關係」と規定したうえで、「絶望」を克服した「信仰」における本来的自己のあり方として、「自己自身に關係し、自己自身であろうと欲することにおいて、自己は自己を措定した力のうちに、透明に根拠をおいている」(*Sören Kierkegaard Gesamelte Werke und Tagebücher, Bd.17, Die Krankheit zum Tode, 24/25 Abteilung, übersetzt von Emanuel Hirsch, Simmerath : Grevenberg Verlag Dr. Rolf&Co. OHG, 2002, S.10*) というあり方を明示していることに影響を受けているのではないかと筆者は推測する。キルケゴールにとっては、こうした自己自身を措定した「力」としての「他者」とは、キリスト教における「神」にほかならなかったが、ヤスパースの場合、この自己を贈与した「力」とは、隠れた神性としての「超在」にほかならない。

⁶¹ より正確に言うと、ヤスパースの立場からすると、「人格神 (*persönlicher Gott*)」という表象そのものが「超在の暗号 (*Chiffre der Transzendenz*)」の一つにすぎないのである (Vgl. PGO, 235ff.)

⁶² 1957年に編纂された P・A・シルブ編の論集『カール・ヤスパース』の巻末で、ヤスパースはさまざまなテーマに関する「回答」を行っているが、「宗教と哲学との関係」についての箇所、ヤスパースが「自己に贈与されること」という根本経験を「哲学的な実存開明における不可避的な真理の要素」とみなしており、それを自覚するためには、「パウロ、

や「贈り」の経験⁶³に根ざしているものであるが、それは同時に「可能の実存」としてのわれわれ自身にとっても可能な実存的で運命的な根本経験であると言えよう。このようにヤスパースは、われわれが決定的な瞬間に実存的な決断を下す局面を、「己に贈られること」という根本経験に根ざした自己存在の内的必然性に従う「実存的自由」として解釈しているのである。これは客観的証明や論証の事柄ではなく、いわば個々の「可能の実存」の固有の可能性への訴えかけにほかならない。

こうした「自由」における内的必然の確信こそ、ヤスパースが実存の「無制約性 (Unbedingtheit)」と名づけるものにほかならず、またそこにおける「時間の中での永遠性」の顕現こそ、実存の「歴史性 (Geschichtlichkeit)」と呼ばれるものにほかならない。筆者はこうした実存の「無制約性」と「歴史性」こそ、まさにヤスパースの〈実存倫理〉の中核とみなしたい。ヤスパースの〈実存倫理〉は上記の実存的な「自由」へと呼びかけ、訴えかけることによって、各人のうちに本来的自己存在の「無制約性」と「歴史性」を呼び覚ますことをねらいとしているのである。

以下では、〈実存倫理〉の中核としての「無制約性」と「歴史性」の要諦をみてることにしたい。まずは、筆者がヤスパースの〈実存倫理〉の核心とみなしている実存の「無制約性」とは何かを明らかにしたうえで、こうした実存の「無制約性」を「限界状況」との連関において論じることにはしたい。従来の研究では、実存の「無制約性」と「限界状況」とを関連づける試みはあまりなされてこなかった⁶⁴。しかし筆者は、「限界状況」と「無制約性」とが不可分に結びついており、まさに限界状況こそ実存の無制約性を覚醒させる機縁にほかならないことを強調したい。

3. 実存の無制約性の倫理

(1) 実存の「無制約性」とは何か

アウグスティヌス、ルター」なしにはありえなかったと述べているのは注目に値するであろう (Paul Arthur Schilpp (hg.), *Karl Jaspers, Philosophen des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart: Kohlhammer, 1957, S.777)。

⁶³ たとえば、晩年の自伝的著作『運命と意志』では、「真理の思考の前では合理的に妥当するとはみなしえないような何ものかが、私に[...] 贈り与えられていた (beschenkt werden)。その何ものかが運命 (Geschick) をそれぞれ固有なものとしてもたらすのである」(SW, 34, 傍点は引用者) と述べられている。

⁶⁴ ラッツェルは、「限界状況の開明」という論文の中で、ヤスパースの「限界状況」についての詳細な考察を行っており、限界状況のもつ「覚醒」という役割や限界状況と「本来の現実性 (eigentliche Wirklichkeit)」との連関に注目しているが、この論稿では実存の「無制約性」の問題については直接的には論究されていない (Latzel, Edwin: *Die Erhellung der Grenzsituationen*, in: Schilpp, P.A. (Hrsg.), *Karl Jaspers. Philosophen des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart: Kohlhammer, 1957, S.164-192)。

筆者は、上記の実存的な「自由」と実存の「無制約性」とは同じメダルの裏表の関係にあるものと解釈している。つまり、真の自己存在の根源的主体性は、同時に「かくなさざるをえない (Müssen)」という内的必然と一致するのであるが、こうした存在確信において顕現するのは、まさに実存の「無制約性」にほかならないと言えよう⁶⁵。第1章でも、主著『哲学』第3巻『形而上学』でも、実存の存在確信にもとづく「自由の無制約性の倫理 (Ethik der Unbedingtheit der Freiheit)」が語られていたことを指摘した。それでは、そもそも実存の無制約性とはどのようなことを意味しているのだろうか。

ヤスパーズにおいて「無制約的 (unbedingt)」もしくは「無制約性 (Unbedingtheit)」という言葉は、一見〈無一制約な〉つまり〈制約のない〉あり方といった誤った理解を与えかねないが、ここでいわれる「無制約性」とは、むしろ「かくなさざるをえない (So-tun-Müssen)」という実存的自由における内的必然の確信の確固としたあり方を言い表す表現であると筆者は解釈している。そもそも、ドイツ語の „unbedingt” という言葉は、単に「制約のない」という消極的な意味よりも、「何が何でも」とか「絶対不可欠の」という強いニュアンスをもっていることに注目しなければならない。それゆえに、„unbedingtes Handeln” とは「無制約的行為」というよりも「絶対無条件的な行為」というニュアンスが強く、したがって „Unbedingtheit” とは「無制約性」という言葉よりも、むしろ「絶対無条件性」という表現のほうが適切に思えるほどである⁶⁶。

このように、ヤスパーズにおける「無制約的行為」とは、衝動や目的や打算といった世界内在的なさまざまな制約に左右されることなく、本来的自己存在としての「実存」が「かくなさざるをえない」という己れの内面的必然の確固たる存在確信に貫かれて決断し、敢行する絶対無条件的な行為を意味しているのである (vgl. PhII, 293ff.)。こうした「無制約的」という表現は、「無制約的真理 (unbedingte Wahrheit)」や「無制約的要求 (unbedingte Forderung)」という場合にも用いられているが、いずれも実存の絶対無条件性を言い表すものである。『『哲学』へのあとがき』(1955)では、『哲学』という著作の意図が、「実存的な生の無制約性を通して、安静 (Ruhe) ⁶⁷が確証されるような空間へと踏み入らせるとい目標に奉仕する」(PhI, XXIII, 傍点は引用者) ことにあると述べられていることから、筆者はまさに実存の「無制約性」こそ、ヤスパーズの〈実存倫理〉の決定的な核心であると

⁶⁵1950年にベルリンで行われた哲学会議の際にヤスパーズが執筆した「自由の危機と好機」という論考の中でも、「自由は無制約的なものの導きである」(WF, 137)と述べている。

⁶⁶ヤスパーズ門下生であったジャンヌ・エルシュも、ヤスパーズの「無制約的なもの (das Unbedingte, l'inconditionne) を「絶対的なもの (l'absolu)」と解している (Jeanne Hersch, *Karl Jaspers, Lausanne, 1928, p.23*)。

⁶⁷ヤスパーズが「安静 (Ruhe)」について語る場合、それは究極的には「本来の現実性」としての「超在」のもとでの揺るぎのない「存在確信」と表裏一体となっている。たとえば、『哲学』第3巻『形而上学』の末尾では、究極的な「挫折 (Scheitern)」においても、本来的な「存在 (Sein)」のもとでの「安静」を獲得することが可能であることが述べられている (PhIII, 234ff.)。

解釈する。それでは、ヤスパースの〈実存倫理〉の中核をなす、この実存の「無制約性」とは具体的にどのようなものなのだろうか。この点をより仔細に見ていくことにしよう。

ヤスパースは、『実存開明』の「無制約的行為 (Unbedingte Handlungen)」の章で、「衝動的行為 (triebhaftes Handeln)」・「目的行為 (Zweckhandeln)」・「生命的行為 (vitals Handeln)」といった「制約的行為 (bedingte Handlung)」との対照において、実存の「無制約的行為」を浮き彫りにしている (PhII, 292f.)。

まず第一に、実存の無制約性は、世界現存在としての内在性 (Immanenz) を超え出ているという点が示されなければならない。「制約的行為」が何らかの衝動や利害や目的などに制約されているのに対して、実存の「無制約的行為」はそうした世界内在性のうちにもありながらも、それらに制約されない「独立性 (Unabhängigkeit)」を具えた行為であると言えよう。というのも、実存の無制約的行為は、「挫折 (Scheitern)」においてすら挫かれることのない確固とした「存在確信 (Seinsgewißheit)」 (PhII, 293) に貫かれているからである。たとえば、みずからの哲学的信念を貫いて、当時のカトリック教会からの威嚇にもかかわらず、いわば「哲学的信仰」に殉じたジョルダンノ・ブルーノの行為のうちにヤスパースは、実存的な無制約性の在りようを見てとっている (PhG, 11f.)⁶⁸。

このように自己の利害や欲望や功利性を超えて、己の存在確信を貫く「無制約的行為」のあり方は、通常の世界内在的な「現存在」や悟性的な「意識一般」の視点からは了解不能なあり方に映るであろう。つまり、そこにおいては世界内での「挫折」においてもなお、この私にとって真実であり続けるような「無制約的真理 (unbedingte Wahrheit)」に従うことが問題となっているのである。それゆえに、単に世界内的に生きる現存在の「制約的行為」に対して、実存の無制約性は単なる世界現存在を突破する強さを具えているのである。たとえば、「私が世界のうちへと頹落する危険がある場合、自分を世界から解放せよ」 (PhII, 3) という「私の可能の実存の要求」 (ibid.) が語られているように、ヤスパースのいう「無制約的行為」には、極端な場合には、世界を否認し、突破する「無制約的な、現存在を踏み越えてしまう行為」 (PhII., 300) も含まれている⁶⁹。

しかしヤスパースは、こうした世界否定の覚悟をもった上で、自分の具体的な世界現存在を肯定し、実存的に引き受けるという「現存在のうちでの無制約的行為」 (PhII, 320ff.) を強調している。したがって、「世界内における行為の無制約性は、私がいったん世界をいわば捨て去ってしまっ、しかる後に今やはじめて世界の中へ還帰するという場合にのみ可能なのである」 (PhII, 295) という一節に見られるように、ヤスパースのいう実存の「無

⁶⁸ 『哲学的信仰』の冒頭では、科学者ガリレイが教会の権威の前に、みずからが獲得した地動説を撤回したのに対して、哲学者ブルーノは長年にわたる当時の教会による迫害にもかかわらず、みずからの哲学的信念を撤回することなく、焚刑に処せられたという歴史的事実をもとに、前者のような普遍妥当的な知の真理に対して、ブルーノのような自己の信念に殉ずる実存の「無制約的真理」を対置させている (PhG, 11f.)

⁶⁹ ここには、宗教的な世界否認や隠遁のほかにも無制約的行為としての「自殺」の可能性も取り上げられる (PhII, 300ff.)。

制約性」には、世界の否定と突破という覚悟を経た上で、再び世界を肯定し、世界の中へと還帰するという、いわば〈否定即肯定〉、〈往相即還相〉のダイナミズムが含まれていると解釈することができよう。それでは、世界現存在の内在性を超え出る実存の「無制約性」の〈強さ〉は、いったいどこに根ざしているのであろうか。

実存の無制約性は、あらゆる内在的な根拠づけを欠いているというまさしくそのことにおいて、内在的次元とは異なる「ある別の次元」(EiPh, 46) にその最も深い根拠をおいていると解釈できよう。筆者はこの「ある別の次元」こそ、いわば隠された「深さの次元 (Tiefendimension)」(PhII, 146) であると考えるが、ヤスパース哲学の枠組みでいうと、それは「超在との連繫 (Bezug zur Transzendenz)」にほかならないであろう。すなわち、ヤスパースによると、われわれが具体的な状況の中で「かくなさざるをえない」という内的必然の存在確信にもとづいて行う実存の無制約的な決断の瞬間こそ、「隠れた神性 (verborgene Gottheit)」(PhI, 302) としての「超在 (超越者 Transzendenz)」と連繫し、「暗号」を介してそれに呼応する瞬間にほかならないということになるであろう。

このように世界の中にありつつも、それを突破して、いわば世界を超えた超越的・永遠的な次元との結びつきを確信するような実存のあり方こそが、実存の無制約性にほかならず、それにもとづく行為こそ「無制約的行為」と呼ばれるものにほかならない。したがって、ヤスパースは言う。

無制約的行為は […] 現存在の現象の中で、己の超在と連繫しつつ (bezogen auf ihre Transzendenz)、己にとって永遠に本質的なことを行う自覚した実存の表現である。
(PhII, 293)

この引用はすでに何度か引き合いに出したが、改めてここで〈実存の無制約性の倫理〉という文脈において取り上げてみることにしよう。この引用に見られるように、われわれは世界現存在の現象における特定の状況のうちで生きざるをえないが、その一方でわれわれは世界現存在の只中にありつつ、同時に世界現存在を突破して、超越的で永遠的な次元と結びつくことができる。これは、「超在との連繫 (Bezug zur Transzendenz)」の根本経験にほかならないだろう。ヤスパースにおいては、こうした実存的・形而上的根本経験は、小論「私の哲学について」の中で「時間の中での永遠性に触れる」(RA, 402) ような「深みにおける生」(ibid.)とされているような「実践 (Praxis)」と相応するものと言えるであろう。ヤスパースにおいては、世界現存在の突破において「超在との連繫」を体験し、それを確信しつつ、この内在の世界内の具体的な状況のうちで生きるというのが、〈実存の無制約性の倫理〉の内実にはほかならない⁷⁰。これは、「実存的自由」において内的必然

70 『実存開明』の「限界状況」の章でも、「もはや単に世界のうちにあるのではないが、私がただ世界のうちでのみ現象しうるかぎりにおいてのみ実存する」(PhII, 208) という「世界存在の二重性」(ibid.) が指摘されているが、これは単なる世界存在を突破して、超越的・

性として確信される「自己に贈与されること」の根本経験であり、あるいはまた実存の「絶対的意識 (absolutes Bewußtsein)」といわれるものと同一のものであると解釈することができよう。

ここで重要なのは、実存の「無制約的行為」が、「現存在の現象の中で、己の超在と連繫しつつ、己にとって永遠に本質的なことを行う」(PhII, 293, 傍点は引用者)ものと述べられている点である。ヤスパースの暗号形而上学によると、個々の人間はそのつどの「歴史的・一回性の瞬間」(PhIII, 129)においていわば超在の語りかけとしての「暗号 (Chiffre)」を聴きとるのであり、いわばこの「無制約的要求 (unbedingte Forderung)」に呼応する形で決断し、行為するというあり方こそが実存の無制約的行為にほかならないと言えよう。このようないわば宗教哲学的なモチーフは、後期の『哲学的信仰』をはじめとする彼の著作の至るところに見出される。したがって、実存の無制約性の倫理とは、こうした超越的・永遠的次元との連繫において「己にとって本質的なことを行う」という「唯一無比の実践」の倫理にほかならないのである。こうした無制約的行為はまず自己自身との内的対話としての「内的行為 (inneres Handeln)」のうちで遂行されるが⁷¹、最終的には具体的な状況のうちでの「生の実践 (Lebenspraxis)」として成就するものである⁷²。無制約的行為にとっては、それが世界内で実現する場合だけでなく、それが挫折する場合にもなお、その真実性が失われることはないのである。

筆者は、以上述べてきたような実存の無制約的行為こそ、ヤスパースの〈実存倫理〉の中核であると考え。筆者はこうした〈実存の無制約性の倫理〉を、①世界内の具体的で一回的な状況の中で、②自己自身の内的必然と一致しつつ、③超越的・永遠的な次元との連繫の確信において、④「己にとって永遠に本質的なことを行う」ような「唯一無比の実践」のエートスであるとパラフレーズしたい。ちなみに、①はのちに取り上げる世界現存在の中での実存の「歴史性」・「歴史的・一回性」に対応し、②は「実存的自由」における自己存在の内的必然との一致に対応し、③と④はそれぞれ、「超在との連繫」と〈時間の中での永遠性〉というモチーフに対応するものと解釈できよう。ただし、ヤスパースはこうした「歴史性」における実存の無制約性の世界内での実現という肯定面のみならず、「無制約的な、現存在を踏み越えてしまう行為」(PhII, 300)や理解不能な必然に従う「夜への情熱」(PhIII, 103ff.)や現存在のうちでの「挫折」(PhIII, 219ff.)において否定的な形で実存の無制約性が貫徹されるような場合にも、実存的な無制約的真理を読みとろうと

永遠的次元に己の真の根源をおきつつ、同時に世界内の具体的状況を生きるという「世界—外—存在」と「世界—内—存在」とのダイナミックな二重性を言い表しているものと言えよう。

⁷¹ 『実存開明』の「無制約的行為」の章では、「現存在のうちでの無制約的行為」(PhII, 320ff.)としてまず「内的行為」(PhII, 322ff.)が挙げられており、「無制約的な内的行為は、外的行動におけるあらゆる真の決意の根源である」(PhII, 324)とされている。

⁷² こうした「内的行為」と「生の実践」との関係については、前述の拙論「ヤスパースにおける「唯一無比の実践」としての哲学的施策——「内的行為」と「生の実践」——」、2016年、37-69頁を参照。

試みているのである。

それでは、われわれをこうした実存の「無制約性」というあり方に向けて呼び覚ますものはいったい何なのであろうか。

(2) 限界状況に面しての無制約性の覚醒

ヤスパース自身にとって、生の意味と目標を希求するきっかけとなったのは、彼自身の病気や孤独の体験における「生そのものにおける衝撃」(RA, 401)であったことはすでに述べた。これはヤスパースのいう「限界状況 (Grenzsituation)」の体験にほかならない。こうした「生そのものにおける衝撃」としての「限界状況」の体験こそ「哲学すること」の源泉であり、「内的行為」と「生の実践」としての「唯一無比の実践」(ibid.)の出発点であった。しかしながら、従来の研究においては、実存の「無制約性」と「限界状況」との関係に明確に焦点が当てられることはあまりなされてこなかった⁷³。ここでは、「限界状況」の経験と実存の「無制約性」の覚醒との表裏一体の関係について見てみることにしたい。

『実存開明』の「無制約的行為」の章では、「限界状況における実存としての無制約性」(PhII, 294)という表現がなされ、「行為は無制約的行為としては、同時に限界状況のうちで遂行される」(ibid., 傍点は引用者)と述べられているが、ここで言われているように、超越的・永遠的次元との垂直的な関係性において、「己にとって永遠に本質的なことを行う」ような無制約的行為が、単なる日常性への没入や頹落においてではなく、まさに死や苦悩や責めや闘争、もしくは自己の有限性の自覚といった究極的な「限界状況」のうちで呼び覚まされ、遂行されるものであることは十分に了解可能なことであろう。のちの『哲学入門』では、「無制約性は限界状況の経験のうちで、および自己に忠実でなくなってしまう危険のうちで時間的にあらわになる」(EiPh, 46, 傍点は引用者)と述べられている。これはどういうことであろうか。その前に、まずヤスパースの「限界状況」とはどのようなものかを踏まえておきたい。

すでに述べたように、ヤスパースの「限界状況」とは、われわれが現存在として生きているかぎり避けることができず、それに突き当たって挫折せざるをえないような壁のような状況のことを意味するが、『世界観の心理学』と『哲学』第2巻『実存開明』とでは、「限界状況」の構成が異なる点を見逃してはならない。初期の『世界観の心理学』(1919)の中では、「限界状況」は「人間存在そのものと結びついており、有限的な現存在とともに不可避的に与えられているような決定的で本質的な諸々の状況」(PsW, 229, 傍点は引用者)と規定されている⁷⁴。当該書では、「限界状況」として、まず「現存在の二律背反的構造」(PsW, 232ff.)と「苦悩」(PsW, 247ff.)とが挙げられており、続いて「個別的限界状況」(PsW, 256ff.)

⁷³ 注 64 参照。

⁷⁴ 初期ハイデガーも「カール・ヤスパースの『世界観の心理学』に寄せる論評」(1919-21)の中で、この一節に注目している (Heidegger, GA9, 11)。

として「闘争」・「死」・「偶然」・「責め」が挙げられている。他方において、『実存開明』での分類に従うと、「限界状況」は、①「実存の歴史的規定性」(PhII, 210ff.)、②「個々の限界状況(死・苦悩・闘争・責め)」(PhII, 220ff.)、③「あらゆる現存在の疑問性」(PhII, 249ff.)に分けられる。林田は、こうした「限界状況」に関する叙述の相違を、『哲学』では実存の「歴史性」の概念と限界状況のもつ「実存的意義」に強調点が置かれるようになったという点に見てとっているが⁷⁵、筆者もこの見解に同意したい。いずれにしても、「限界状況」は、①人間が有限的な現存在であるかぎり回避しえない不可避的な状況であると同時に、②本来的自己存在としての実存を覚醒させる決定的で本質的な状況であるという2つの側面をもっている点が肝要であると筆者は解釈する。

ここで重要なのは、われわれを単なる現存在としての日常的なあり方から、超越的・永遠的な次元との垂直的な連繋にもとづく実存の無制約性というあり方へと覚醒させる決定的な機縁となるのが「限界状況」であるという点である。限界状況の衝撃に突き当たったときに人は絶望し、苦悩するが、たいていの場合は、そこから目を背け、逃避したり、隠蔽したり、忘却したりしようとしてしまう。『世界観』の中の表現では、人は限界状況から逃避して、再びみずからの足場となるような何らかの有限的なものにおける「殻(Gehäuse)」(PsW, 304 ff.)の中に支えを求めてしまうのが常であろう。みずからの限界状況に目を見開いて向き合い、なおかつ真の意味で実存的に生きることができるといえるためには、われわれは「絶望と再生」(EiPh,18)を通じて、「存在意識の変革」(ibid.)によって実存の無制約性に目覚めることが必要であるというのがヤスパースの見解である⁷⁶。筆者もこの点に賛同する。というのも、筆者はヤスパースにおける実存の無制約性や絶対的意識こそ、あらゆる挫折や限界状況に面して各々の自己存在が到達しうる最も本来的な境位であると考えからである。

それでは、「限界状況」の経験はどのようにして実存の無制約性の覚醒を引き起こすのであろうか。ここでは「死(Tod)」の限界状況を取り上げながら、この点について検討してみよう。

ハイデガーの『存在と時間』の中では、ヤスパースのような実存的・実存倫理的な意図ではなく、実存論的・存在論的な意図からにせよ、「現存在(Dasein)」としての人間がみずからの「死への存在(Sein zum Tode)」に対する自覚を契機として、「良心の呼び声」に聴き従って、日常性における「世人」への「頹落」から抜け出し、今ここの「状況」と「瞬間」のうちで「死への先駆的決意性」に貫かれた本来的自己存在のあり方へと呼び戻されるという実存的なモチーフが呈示されている⁷⁷。もっともハイデガーの場合、ヤスパースのように本来的自己存在の覚醒への実存的・実存倫理的な意図はなく、「死への先駆的決意性」

⁷⁵ 林田、前掲書、96頁。

⁷⁶ 『実存開明』の限界状況論でも、「限界状況を経験することと実存することとは同一のことである」(PhII, 204)と言われている。

⁷⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Halle, 1927, 19, Aufl., Tübingen, 2006. (以下、SZと略記)

において開示される「本来的時間性」を手がかりにして存在の意味の解明に至ろうという「実存論的 (existenzial)」な意図があったことは明白である⁷⁸。

これに対してヤスパースの場合には、「死」という究極的な限界状況に直面することにおいて実存の無制約性に目覚める人間の固有の可能性への実存的・実存倫理的な訴えかけがなされていると言ってよいだろう。ハイデガーの『存在と時間』とヤスパースの『実存開明』における「死」についての論述を比べると、両者の大きな相違点の一つは、「他者の死」のもつ意義の違いであろう。ハイデガーの場合、「他者の死」は己の現存在が「死への存在」であることに気づかせるという副次的な意味しか持たなかったが⁷⁹、ヤスパースの場合、自己にとってかけがえのない隣人の死は、それだけで決定的な「限界状況」という意味を持ちうるものであった。ヤスパースは「最も近い人の死」(PhII, 221)が現象における生のうちでの「最も深刻な切断」(ibid.)であり、他者の死の前での「孤独」(ibid.)と「別れの痛み」(ibid.)の救いようのなさを強調する一方で、われわれが「最も近い人の死」に面して「死を超えて永続する交わりの真理」(ibid.)という無制約的なものを確信しうることが示唆されている。ここでヤスパースの叙述を筆者なりに敷衍すると、「最も近い人の死」という限界状況の痛みにおいても、死せる他者との「死を超えて永続する交わり」の確信は無制約的なものにほかならず、そうした他者の死を自己のうちに取り込み、他者の遺志を継いでそれをみずからの生のあり方へと引き継いでいく決意は、まさに実存の無制約性というあり方への転換となりうるものであろう。

他方、「決定的な限界状況」(PhII, 222)が「私の死」(PhII, 222ff.)であることは言うまでもないであろう。ヤスパースにおける「私の死」についての叙述は、内容的にみると、「死への存在」の自覚を契機として、「良心の呼び声」に聴き従って、日常性における「世人」への「頹落」から抜け出し、今ここの「状況」と「瞬間」のうちで「死への先駆的決意性」に貫かれた本来的自己存在のあり方へと呼び戻されるというハイデガーの『存在と時間』でのモチーフと多くの部分で共通点をもつと言いうる。しかしながら、すでに指摘したように、ハイデガーの意図があくまで実存論的・存在論的な現存在の根本構造の解明にとどまっていたのに対して、ヤスパースの場合、「私の死」という決定的な限界状況に面して、いかにしてそれと真摯に向き合い、それを本来的自己存在としての「実存」の覚醒へと転換していくかという実存的・実存倫理的な意図が鮮明であった。こうした「私の死」に面しての実存の無制約性の覚醒というモチーフからすると、死を「実存の鏡」(PhII, 223)として捉えるヤスパースの見解は注目すべきであろう。ヤスパースは言う。

死に直面して本質的であり続けるものは実存しつづなされたものであり、[死に直面して]はかなく崩れ去るものは単なる現存在である。(ibid.)

⁷⁸ 秋富克哉・安倍浩・古荘真敬・森一郎編『続・ハイデガー読本』(拙稿「18 ヤスパース——かつての盟友からの視角」)法政大学出版局、2016年、171-178頁参照。

⁷⁹ Heidegger, SZ, 238ff.

ここで問題になっているのは、死に直面して一切ははかなく消え去ってしまうとしても、「己れにとって永遠に本質的なことをなす」(PhII, 293) という存在確信を持ってなされた実存的で無制約的な行為の真実性は永遠に消えることはないということであろう。もちろん、そうした実存的な決断と覚悟によってなされた無制約的な行為は成功をおさめる場合も、挫折する場合もありうるが、後者の場合にも「挫折 (Scheitern)」にもかかわらず実存の無制約的な存在確信の真理は——「挫折の暗号」(PhIII, 218) として——消えることがないということができよう。いずれにしても、「私の死」やそれに対するかかわり方や向き合い方が試金石や機縁となって、実存の無制約性を覚醒させたり、想起させたりするという点がヤスパースの限界状況に面しての実存の無制約性の覚醒というモチーフの肝要な点であると言えよう。

ヤスパースの場合、現実の「死への不安」(PhII, 226) にも勝る実存的不安は、〈自分が自己自身として真の意味で生きてこなかった、もしくは生きていない〉という「実存在的な非存在 (existentielles Nichtsein)」(PhII, 226)⁸⁰に気づくことにほかならない。この意味でのいわば〈実存在的な死への不安〉を克服するためには、「絶望と回生」を通じて、無制約的なものを見出すことによって、真の自己自身を生きるという意味での「実存の存在確信」(PhII, 226) を獲得することであろう。

以上において、限界状況としての「死」を通じての実存の無制約性の覚醒について述べてきたが、われわれは「死」の限界状況によってのみならず、不可避的な「苦悩 (Leiden)」に直面したり、みずからの「責め (Schuld)」を自覚したり、避けることのできない「闘争 (Kampf)」に直面したりするときにも、そうした限界状況から逃避することなく、それに真摯に向き合うことによって、「絶望と回生」による「存在意識の変革」を通じて、実存の無制約性という自己の本来的なあり方に覚醒することができるというのがヤスパースの限界状況論の発想なのである。したがって、ヤスパースの〈実存倫理〉とは、まさにそうした限界状況に面しての実存の無制約性のエートスにほかならないのであり、かつまたそうした実存的な覚醒へと呼びかける〈訴えかけの倫理〉にほかならないのである。こうした「限界状況」と実存の「無制約性」との連関は、ヤスパースの〈実存倫理〉を考えるうえで最も重要な点の一つであると言いうるだろう。

しかし、われわれはいかにして「限界状況」における震撼や絶望から抜け出て、「かくなさざるをえない」という内的必然による実存の無制約性に到達することができるのだろうか。『実存開明』では、「限界状況」における「三つの飛躍」(PhII, 204ff.) が語られている。これは①単なる現存在から「アルキメデスの点」への飛躍 (PhII, 204f.)、②そうした「単なる眼」から限界状況における実存の可能性への飛躍 (PhII, 205f.)、③「可能的実存」か

⁸⁰ ナチスの強制収容所を体験したユダヤ系の精神科医 V・E・フランクルも、同様の事態を「実存的空虚 (existentielles Vakuum)」と呼んでいる (Vgl. Viktor E. Frankl, *Der Sinnfrage in der Psychotherapie*, München: Piper, 1981, S.22.)。

ら具体的な状況における「現実的実存」への飛躍 (PhII, 206) である。しかしこうした「三つの飛躍」も、いわば実存的飛躍の可能性の呈示にすぎず、われわれがいかにして「限界状況」における絶望から実存の無制約性へと到達するかという具体的な道筋は示されていない。というよりも、「現実的実存 (wirkliche Existenz)」(ibid.)への飛躍には一般的な手引きやひな型があるわけではなく、各自が自分の置かれた具体的で歴史的な状況の中でみずから固有の仕方ですべて遂行するほかはないといえるであろう。

むしろ、限界状況に面した絶望と震撼から実存の無制約性の存在確信に至る内的なプロセスを垣間見るためには、「絶対的意識」の章における「不知」(PhII, 261ff.)・「眩暈と戦慄」(PhII, 204f.)・「不安」(PhII, 265ff.)・「良心」(PhII, 268ff.)といった「根源における運動」(PhII, 261ff.)の叙述が参考になるだろう。これは、「限界状況」という否定的なものから「絶対的意識」や「無制約性」という肯定的なものへの転換のプロセスである。『世界観』でいう限界状況に面した時の「足場」や「殻」の喪失が「眩暈と戦慄」を現出させ、実存的な非存在への「不安」に直面させるが、そこで実存の無制約性の存在確信としての「根源的な存在確信」(PhII, 259)へと到達しうるのは、各人の自由と責任と「内的行為」にかかっているということではなかろうか。

その際に重要なのは「私自身であるような声」(PhII, 268)としての「良心 (Gewissen)」(PhII, 268ff.)の呼び声である。この「良心」の呼び声において私を呼ぶものは、根源としての本来的な自己自身であると言われる。これはハイデガーの『存在と時間』における「良心」論⁸¹とも呼応するものであると言えよう。ここでの問いは、「汝はこのことを永遠に欲しうるか」(PhII, 147)という実存的決断に向けた問いかけであり、この問いに対して「私はこのことを永遠に欲する」(PhII, 269)、「かくなさざるをえない (Müssen)」(ibid.)と答えることができるとき、真の自己自身との一致において「良心」は沈黙し、実存の無制約性と絶対的意識が確信されうるのである。これは「時間のうちで永遠性に触れる」(RA, 402)ような決定的な決断の「瞬間 (Augenblick)」にほかならない。こうした「時間と永遠性の統一」のことをヤスパースは、「歴史性 (Geschichtlichkeit)」という概念で表現しているが、筆者は実存の「無制約性」とともに、この実存の「歴史性」こそ、ヤスパースの〈実存倫理〉の中核であると考え。それでは、実存の「歴史性」とはどのようなものなのか。なぜそれが〈実存倫理〉の中核であるといえるのだろうか。この点を以下に

⁸¹ ハイデガーの『存在と時間』の第 54-60 節では、「良心の呼び声 (Stimme des Gewissens)」が頹落のうちにある現存在自身を「その最も固有な存在しうることの前へと呼ぶ」

(Heidegger, SZ, 288) というモチーフが展開されているが、こうした「良心」のモチーフはヤスパースとハイデガーとの類縁性を示すテーマであると言えよう。たとえば、ネレンベルクも、ハイデガー、ヤスパース、サルトルらを引き合いに出しつつ、「実存的な良心の現象」に注目し、それを実存的な現象学もしくは実存倫理の視点から論じている (Hennig Nörenberg, Existenzphilosophie als Ontologie moralischer Phänomene?, in: *Existenzphilosophie und Ethik*, Hans Fege, Manuela Hckel (Hrsg.), Berlin/Boston, De Gruyter, 2014, S.191-211.)。

述べていくことにしたい。

4. 実存の歴史性と歴史的一回性

(1) 普遍妥当的真理と歴史的真理

上記において、〈実存倫理〉の中核が実存の「無制約性」にあり、それは「限界状況」によって呼び覚まされることを確認した。ここでは、そうした実存の「無制約性」が「歴史性 (Geschichtlichkeit)」もしくは「歴史的一回性 (geschichtliche Einmaligkeit)」という形で実現されることを明らかにしたい。

「かくなさざるをえない」という自己の内的必然が実存の「無制約性」にほかならないことはすでに述べたが、こうした実存の無制約的真理は万人にとって普遍妥当的な真理ではなく、あくまでこの自己存在の〈ここと今〉にとってそのつど唯一・一回的な実存的な真理、つまり「歴史的 (geschichtlich)」な真理であるということをヤスパースは強調する。ここでいう「歴史的」という概念はどのような意味なのだろうか。筆者は、ヤスパースの〈実存倫理〉の根本特徴はこうした「歴史性」もしくは「歴史的一回性」にあると考える。

ヤスパースのいう「歴史的」という用語は〈この私にとって唯一・一回的である〉という独特の意味をもっていて、『実存開明』のみならず、ヤスパースの「実存」を特徴づける最も中核的な重要性をもつものといえよう。伝統的な哲学においては真理は普遍性や普遍妥当性として捉えられていたことが多い。プラトンやアリストテレスにおいても、トマス・アクィナスにおいても、カントにおいても真理は、個々の個別性を超えた「普遍性 (Allgemeinheit)」をもつことが重視されてきた。これは倫理的・実践的な真理に関しても同様であろう。これに対して、〈私にとって真理であるような真理〉という主体的で実存的な真理の意義を強調するのが、キルケゴールを起点とする〈実存倫理〉の固有な立場であると言えよう。つまり、〈実存倫理〉は行為における無制約的な真理を万人にとって普遍妥当的なものとしてではなく、あくまで〈この私〉にとって唯一・一回的な、つまり「歴史的」なものとして捉えているのである。

こうした唯一・一回的で歴史的な真理は、一見狭隘で独善的な性格をもつのではないかという危惧を抱かれかねない。しかし、もし自分にとっての「無制約的真理」を万人にとっての唯一絶対的な真理とみなし、それを他者に対しても強要するならば、そこに独善や排他性や狂信といった危険が生じるといえるだろう。その意味ではこの「歴史性」の自覚は、自己の無制約的真理が自分にとって唯一・一回的な妥当性しかもたないことを強調することによって、それをすべての人にとって妥当する唯一絶対的真理であると僭称することを防止し、抑制するという抑制的役割も兼ね備えたものといえるのではなからうか。ヤスパースは、普遍妥当的な真理は悟性的な思惟としての「意識一般」にとっての真理、つまり科学的真理にほかならず、われわれが「そのために生き、かつ死ねるような」実存

的で無制約的な真理は、あくまで唯一・一回的で「歴史的」なものであることを繰り返し強調しているのである。その具体例は、『哲学的信仰』の冒頭で紹介されているガリレオ・ガリレイとジョルダナーノ・ブルーノに関するエピソードであろう。双方とも、当時のカトリック教会の「唯一絶対」に正しいとされていた天動説に疑義を唱えたという類似した状況におかれていた。ガリレイはみずからの考えていた地動説の正しさを心の中では持ち続けながらも、教会の異端審問による圧迫のもとで、自説を撤回した。これに対して、ブルーノは教会による異端審問の脅迫にもかかわらず、みずからが無制約的な真理と確信する彼の哲学的信念——つまり「哲学的信仰」——を撤回することはせず、ついに処刑されるに至ったのである (PhG, 11f.)。

このガリレイとブルーノの生き方と振舞い方をどう解釈するかは、さまざまな見方が可能であろうが、ヤスパースはここに撤回しても損なわれることのない普遍妥当的な科学的真理と、撤回されると損なわれてしまうような実存の無制約的な真理との根本的な相違を見てとったのである (ibid.)。ヤスパースにとっては後者の真理は、あくまでこの私にとって「歴史的」なものとしてのみ顕現する無制約的な真理なのであって、それは普遍妥当的なものではないのである (vgl. W, 650)。こうした実存の無制約的な真理の歴史性と歴史的一回性は、ヤスパースの〈実存倫理〉の中核であると筆者は考える。それはまた、次節で展開する普遍妥当性に定位する〈普遍倫理〉と歴史的一回性に定位する〈実存倫理〉との関係を論じる際にも重要な視点となってくるであろう。ここでは、こうした実存の「歴史性」の問題を『実存開明』の「歴史性」や「限界状況」の章をもとに浮き彫りにしていくことにしたい。

(2) 「歴史的規定性」の限界状況——〈狭さ〉から〈深み〉への転換——

『実存開明』の「歴史性」の章では、まず「史実的 (historisch)」と「歴史的 (geschichtlich)」という言葉が区別されている。前者が客観的な歴史に関わるものであるのに対して、後者は自己存在が現存在のそのつど一回限りの状況や課題に結びついていることの主体的な自覚を意味している (vgl. PhII, 118ff.)。言い換えると、本来的自己存在としての「実存」は、宙に浮いた抽象的で一般的な状況を生きているのではなくて、具体的な「現存在」において、まさに自分の置かれたそのつど歴史的に一回かぎりの状況を主体的に引き受けていかざるをえない。この意味で実存の「歴史性」は、じつは「実存の歴史的規定性の限界状況」(PhII, 210ff.) という限界状況的な意味をもっていることを忘れてはならないだろう。筆者は、ヤスパースにおける実存の「歴史性」と「歴史的一回性」を理解するうえで、こうした「実存の歴史的規定性の限界状況」の視点は不可欠であると考えられる。

われわれは現存在として生きている以上、つねにさまざまな歴史的な規定性や所与性を担っており、そのつど規定され、制約された具体的な状況の「狭さ (Enge)」(PhII, 210ff.) のうちにある。これはある視点からすると、自分の生の無限な可能性を狭めてしまう窮屈

な軀であるかのように思われることもありうるだろう。しかしながらヤスパーズは、「私の諸々の所与性の狭さのうちで一回かぎりの境遇に結びつけられていること」(PhII, 209)という現存在の事実上の歴史的規定性が主体的に「実存の歴史的規定性の限界状況」として受け取り直され、わがものにされることによって、「狭さ」としての規定性や所与性が私の実存することの「深み (Tiefe)」(PhII, 213ff.)へと転換するダイナミズムを強調している。ヤスパーズはこれを、所与のものを「内的にわがものにして」(PhII, 218)、自分固有のものに転換するような、ニーチェの「運命愛 (amor fati)」の思想と結びつけて、自己の「運命意識」としての「歴史的意識」として捉え直しているのである(PhII, 218f.)。こうした実存の「歴史的意識」は、「私は一回かぎりの状況そのものうちで行為すればするほど、それだけ一層決定的に実存する」(PhII, 214)という実存的な洞察と覚悟にほかならないのである。

いずれにしても、以上のように自己の「現存在」の特殊性と規定性を「実存」の固有性・唯一性へと転換することこそ、ヤスパーズの実存哲学に特有の歴史性と歴史的一回性の問題にほかならないといえよう。筆者はここに、実存の無制約性と並ぶ〈実存倫理〉の固有の本質を見てとることにしたい。こうした実存の「歴史性」を問題にする際には、『実存開明』において、実存の「歴史性」が①「現存在と実存との統一」(PhII, 122)、②「必然性と自由との統一」(PhII, 125)、③「時間と永遠性とのとの統一」(PhII, 126)として特徴づけられていることに注目しなければならないだろう。

(2) 実存の歴史性の3つの契機

実存の「歴史性」が「現存在と実存との統一」(PhII, 122)と規定されているのは、すでに述べてきたようにさまざまな所与性を担っている自己の「現存在」の特殊性が、上記のような「運命意識」としての「歴史的意識」において主体的に引き受けられたときに、それが本来的自己存在としての固有の実存の「現象 (Erscheinung)」となるからであろう。ここでは「現象」とは、①生成消滅する〈現存在の現象〉という意味と、それが同時に②根源的主体としての〈実存の現象=顕現〉となるという意味との二義性をもっていると解釈することができよう。ヤスパーズは言う。

私は歴史的意識において、己が根源的に現存在のうちに結びついていることを、しかし同時に、この現存在において可能的実存の現象であることを知る。(PhII, 122, 傍点は引用者)

このように実存の「歴史的意識」とは、自己がみずからの「現存在」を「実存の現象」として主体的に引き受け直し、「現存在」と「実存」との一致がなされるという主体的な自覚を意味していると言ってよいだろう。それゆえに『実存哲学』の中でも、「われわれは単

に現存するのではなく、われわれの現存在が己の根源〔＝実存〕を実現すべき場所および身体として、己に委託されている」(EP, 1/カッコ内は引用者による補足)と言われているのである。ヤスパースの場合、まさに「歴史性」は、こうした現存在の特殊性や制約性の只中における「実存」の顕現であると言っているが、ヤスパースにおいては「実存」は「超在」と呼応関係にあるものであるがゆえに、「歴史性」は同時に時間的存在としての私にとって、いわば「絶対的存在」としての「超在 (Transzendenz)」が顕現する「唯一の仕方」であるとも言っているのである (Vgl. PhII, 122)。その意味では、「自己自身の歴史性 (eigene Geschichtlichkeit)」は、同時に超在の決定的な「暗号 (Chiffre)」となりうるということもできよう (Vgl. *ibid.*)⁸²。『実存哲学』のテキストでは、「超在」は「本来の現実性 (eigentliche Wirklichkeit)」(EP, 59) と捉え直されているが、こうした本来の現実性は「実存」としてのわれわれ自身にとっては、そのつど唯一・一回的な「歴史性として顕現する」(EP, 62, 傍点は引用者) ののである。

さらに『実存開明』では、実存の「歴史性」は第 2 に、「必然性と自由との統一」(PhII, 125) と規定されている。前述したようにヤスパースにおける「実存的自由」とは究極的には、「かくなさざるをえない」という自己の内的必然に従って自己のあり方や生き方を決断する〈実存的な自己決定〉を意味するものであった。しかし、「歴史性」の局面で語られている「必然性と自由との統一」における「必然性」とは、そうした実存的な内的必然を意味するものではなく、むしろ現存在における「所与の必然性」(*ibid.*)を意味するのである。それゆえに、「歴史的意識において私は、所与の必然性によって制約された諸々の状況を自由の可能性としてみなす」(*ibid.*)と言われている。したがって「必然性と自由との統一」とは、われわれが自己の現存在の所与の必然性を実存的な「自由」にもとづいて、主体的にわがものにし、固有のものとして引き受けるという局面を言い表したものである。これは上記の「運命愛」としての実存の「歴史的意識」を自由と必然性という視点から捉え直したものにほかならない。

実存の「歴史性」は第 3 に「時間と永遠性との統一」(PhII, 126) として規定されているが、これはのちの小論「私の哲学について」の中で、「時間において永遠に触れる、かの深みにおける生」(RA, 402) と言われているような実存の無制約性のあり方を言い表したものと見えよう。われわれの有限的な現存在は、時間の中で生きざるをえない。しかし、自己の所与性の「狭さ」を自己に固有なものとして引き受ける歴史性の「深み」においては、そうした実存的決断の「瞬間 (Augenblick)」において、同時に「永遠の現在 (ewige

⁸² ヴィッサーも、ヤスパースにおいて、「人間は[···]自己自身にとって暗号である」(Wisser, a,a, O., S. 62./同訳書、85 頁) と指摘している。こうした発想は、西田幾多郎が最晩年の宗教論『場所的論理と宗教的世界観』の中で、「我々の自己の一々が[···]絶対的一者を表現すると共に、逆に絶対的一者の自己表現として、一者の自己射影点となる」(『西田幾多郎全集』第 11 巻。岩波書店、1949 年、403 頁) と語っている発想と相通ずるものがあると筆者は解釈する。

Gegenwart)」が垣間見られることをヤスパースは強調する⁸³。たとえば、『実存開明』のテクストでも、「実存することは瞬間を深めることである。そのため、時間的現在が充実となる」(PhII, 126)と言われたり、「時間性と無時間性との同一性としての瞬間は、事実的な瞬間を永遠の現在へと深めることである」(PhII, 126, 傍点は引用者)と言われたりしている。『実存哲学』でも、先述したように、本来的現実性が「歴史性」として顕現する局面について述べている箇所において、「反復不可能で代理不可能な現在」としての「充実した瞬間」(EP, 63)が語られており、それが「現在を永遠の現在へと高める」(EP, 64)と言われている。こうした「瞬間」における「永遠の現在」というモチーフは、ヤスパースのさまざまな著作において繰り返される重要なモチーフであるが、ここで問題になっているのは、われわれが過ぎ去り行く時間の只中にありながら、「かくなさざるをえない」という実存的な決断によって、いまこの現在の瞬間の只中で永遠性を体験するという実存的・形而上的な瞬間経験にほかならないであろう。ここで言われる「永遠の現在 (ewige Gegenwart)」とは、時間のうちにある現在 (Gegenwart) が時間を超えた永遠性に触れることを意味するとともに、そうした決定的な「瞬間」が永遠的なものの顕現 (Gegenwart) となることも含意しているという二重性をもつものと言いうるだろう。

ヤスパースはこうした時間と永遠性が触れ合うような「瞬間」のモチーフをすでに初期の『世界観の心理学』の中で呈示しているが (PW, 109ff.)、このモチーフはキルケゴールの『不安の概念』における「瞬間は永遠の原子である」⁸⁴というモチーフをわがものにしたものであることは言うまでもない。キルケゴールの場合には、こうした「時間が永遠に触れ合う」ような「瞬間」は、究極的には、イエス・キリストにおいて「神が人になった」という神の「啓示 (Offenbarung)」の一回的な出来事にほかならなかったが、ヤスパースはそうした「瞬間」における永遠性のモチーフを、啓示信仰の教義を離れて、いわば脱キリスト教化した形でわがものにし、各々の単独者の「時の充実」としての決定的な「高き瞬間 (hoher Augenblick)」へと読み替えたのだと言えよう。したがって、ヤスパースにとっては、こうした「瞬間」における永遠性のモチーフは、ニーチェの「永遠回帰 (ewige Wiederkehr)」の思想とも共振しうるのである (Vgl. PhII, 129)。ヤスパースは

⁸³ ヤスパースがこうした「永遠の現在」というモチーフをどこからわがものにしたのかは明確ではないが、『世界観の心理学』の中で、すでに「永遠の現在」のモチーフは実存的な「瞬間」を表現するモチーフとして出てきている。以下に述べるように、ここにはキルケゴールの「瞬間」における「永遠の原子」の影響が色濃くみられるが、ヤスパースはそれにとどまらず、ジョルダノ・ブルーノが「瞬間」を「時間の永遠の現在」と呼んでいたことにも注意を向けている (PW, 109)。ちなみに、西田幾多郎や鈴木大拙においても、「永遠の今」や「絶対現在」のモチーフが重要な役割をはたしていたことも看過してはならないであろう。

⁸⁴ *Sören Kierkegaard Gesammelte Werke und Tagebücher*, Bd.7., Der Begriff Angst/Vorworte, übersetzt von Emanuel Hirsch, Grevenberg Verlag Dr. Rolf&Co. OHG – Simmerath, Aachen, 2003, S.90.

ニーチェの「汝はこのことを、もう一度、否さらに無数回にわたって欲しうるか」⁸⁵という永遠回帰における問いかけを、「汝はこのことを永遠に欲しうるか」(PhII, 147)という決断の瞬間における永遠性への問いかけとして実存的にわがもの化しているが⁸⁶、このような仕方での解釈は、それぞれ位相を異にしつつも、「瞬間」を「永遠の現在」の方向で捉えようとするという点では共通点をもちうると言いうるはなかろうか。

いずれにしても、ヤスパースにおいてこうした〈瞬間における永遠の現在〉のモチーフは、さまざまな著作において繰り返し語られている根本思想の一つである。まさにこの意味での「時間と永遠性との統一」というモチーフこそ、ヤスパースの〈実存倫理〉の中核をなす「歴史性」の思想の根幹をなすものと言ってよいだろう。こうした「歴史性」のモチーフをヤスパースの暗号形而上学の文脈と繋げると、ヤスパースにおいてはこうした〈瞬間における永遠性〉という確信は、われわれが現存在のうちで実存の無制約性を確信した「瞬間」において、超在の呼び求めとしての「暗号」に呼応することと同時的に成就するものと言えよう。ヤスパースによると、こうした超在の言葉としての「暗号」は、本来的自己存在としての「実存」によって、まさに「歴史的一回性の瞬間」(PhIII, 129)に聴きとられるのである。このように超在の「暗号」に呼応する実存の無制約的行為という意味での〈実存倫理〉において、こうした「歴史性」と「歴史的一回性」は中心的な重要性をもつものなのである。

筆者は、以上のような実存の「歴史性」と「無制約性」がヤスパースの〈実存倫理〉の核心をなすものであることを強調したい。ただし、こうした歴史性と無制約性というモチーフは、〈実存倫理〉の先駆者であるキルケゴールとニーチェのうちでも、自己存在の唯一・一回性、代理不可能性、運命意識、永遠性の確信などといった形ですで見えてとられるものであった。これに対して、ヤスパースの実存哲学を彼らから区別させる点は、彼が実存の覚醒と自己生成における「交わり」の意義を強調した点であろう。〈実存倫理〉のメルクマールについての叙述を締めくくるに当たって、最後に「交わり」の問題を取り上げたい。

5. 「交わり」の倫理

(1) 限界状況としての交わり——愛しながらの闘い——

ザラムンの解釈によると、実存の自己実現には、①「限界状況」による実存の覚醒と②「交わり」における自己生成との2つの異なった道がある⁸⁷ということだが、筆者はこの

⁸⁵ Nietzsche, KSA, 570.

⁸⁶ 細川亮一もニーチェの「永遠回帰の世界の根底に、時間を超えた次元が潜んでいる」(細川亮一『道化師ツァラトゥストラの黙示録』九州大学出版会、2010年、188頁、傍点は引用者)と指摘し、それを「永遠の現在」と連関させて解釈している(同書、190-191頁)。

⁸⁷ Vgl. Salamun. a.a.O., S.50./Kurt Salamun, Ethische Komponenten in der

点には部分的にしか同意できない。ヤスパース自身の場合、本来的自己存在を希求する実存倫理的な求道心は、彼自身の「限界状況」体験から発していることは言うまでもない。それに対して、ヤスパースの「交わり」、とりわけ「実存的交わり」の思想は親友エルンスト・マイヤーとの腹藏のない交流、およびエルンストの姉であり、ヤスパースの妻となったゲルトルートとの運命的な出会いの体験から生まれたものと言えよう。そういう意味では、「限界状況」と「交わり」はヤスパース自身の2つの異なる根本経験に根ざすものであったと言っても過言ではないだろう。しかし、そうした両者を並立させるような従来の解釈を超えて、「愛しながらの闘い」を中核とする「実存的交わり」自身が「限界状況」的な契機を持っていたことも看過してはならない。生存をめぐる「現存在の闘い」がわれわれにとって不可避的な「限界状況」であることは言うまでもない。われわれは現存在である限り、さまざまな争いや闘いに不可避的に直面しなければならず、それを内的・主体的に引き受けてこそ、現存在における実存の実現が可能となるのであろう。「限界状況」は通常は、死や苦悩や責めのように不可避的な否定的な状況であるがゆえに、現存在の次元での「争い」が不可避的な限界状況であるというのはよくわかる話である。しかし、元来肯定的なものであるはずの「実存的交わり」が同時に「限界状況」という契機をもつというのはどういうことだろうか。

それはヤスパースのいう「実存的交わり」が無制約的な愛における安らぎと一致にとどまることは消滅する「瞬間」にすぎず、時間の中での交わりの過程においては、たえず「愛しながらの闘い (liebender Kampf)」という「闘い」を不可欠の契機としてもつということに関係するといえよう。『哲学』第2巻『実存開明』のなかでも、「存在の確信がただあらわになることをめぐる闘いからしか生じないという事態が、現存在における実存にとっての限界状況である。実存はこの限界状況のうちで、最も深いところに至るまで自己を自覚するのである」(PhII, 242)と言われている。ヤスパースの「実存的交わり」が唯一・一回性や代理不可能性・水準同等性などとともに、こうした「愛しながらの闘い」という性格をもつのは、ブーバーやマルセルやレヴィナスなどと比べても特徴的な点であろう。もちろん、こうした「闘い」は無制約的な「愛」(PhII, 65)と「連帯」(ibid.)といった信頼関係にもとづくものであるがゆえに、腹藏なく仮借ないものでありうると言われている。この闘いは一方が他方に勝利するという類のものではなく、自他の「実存の真理」(PhII, 67)をめぐる共同の闘いであると言われる。いわば、こうした「愛しながらの闘い」のプロセスを経てこそ、本来的自己存在としての「実存」は独善性や唯我性を脱して最も深い自覚に至るというわけである。この「闘い」という契機に筆者は後期の「理性」につながる要素を見てとることもできよう。林田も指摘するように、ヤスパースにおいては「実存

的「交わり」は同時に「理性的交わり」という要素も分有していると解釈しうるのである⁸⁸。

(2) 「交わり」における実存の倫理

キルケゴールやニーチェらの実存思想の先駆者が「単独者 (der Einzelne) や「例外者 (die Ausnahme)」という孤独な実存という面を強くもっていたのに対して、ヤスパースの実存哲学においては、かけがえのない他者との「交わり (Kommunikation)」において真の自己自身に覚醒するという、いわば「交わりにおける実存の倫理 (Ethik der Existenz in Kommunikation)」⁸⁹が展開されるに至ったことは言うまでもない。小論「私の哲学について」のテキストでも、「私は何をなすべきか」という問いが、「交わりはいかにして可能か」(RA, 404)、「私はいかにして私に可能な交わりの深みに到達すべきか」(ibid.)という「交わり」をめぐる問いと結びついている。これはもともと、ヤスパース自身の「孤独と交わり」の体験⁹⁰に根ざすものであるが、ヤスパース哲学にとって——前期の「実存哲学」においても、後期の「理性の哲学」においても——「交わり」が根本問題であったことは言うまでもない。それゆえに、ヤスパースの哲学を端的に「交わりの哲学」として特徴づける解釈も多々見られる⁹¹。これは、キルケゴールやニーチェ、ハイデガーなどの他の「実存思想」の体现者と比べて、ヤスパースの実存哲学に特徴的なものである。ここでは、〈実存倫理〉におけるこうした「交わり」の意義について検討したい。というのも、唯一無二の〈個〉としての自己存在に依拠する実存思想がしばしば、その「例外者」と「単独者」としての孤独を強調するあまり、主観的な独善性や独我論に陥りかねない危険性を孕んでいるからである。これに対して、ヤスパースの〈実存倫理〉は、唯一無二の〈個〉としての自己存在に立脚しつつも、「交わり」の意義を強調するがゆえに、実存思想の内部において、実存思想のもつ独善性や独我論の危険を内側から突破する視点をもちあわせているといえるだろう。

⁸⁸ 林田、前掲書、71頁。

⁸⁹ Weidmann (Hrsg.), a.a.O., S. 19.

⁹⁰ オーストリア・ヤスパース協会誌の第1号でも、ヤスパースが青年時代に書いた「孤独」と題する遺稿が掲載されているが、若き日のヤスパースにとっても「孤独と交わり」の両極的な弁証法は切実な問題であったと言えるであろう (Karl Jaspers, *Einsamkeit* (Nachlaßmanuskript), in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers Gesellschaft*, Vol. 1, hrsg.v. Elisabeth Salamun-Hybašek und Kult Salamun, Wien: VWGÖ, 1988, S.32-52.)。

⁹¹ たとえば、シュルトハイスは、ヤスパースの哲学を「交わりの的で実存的なものとしての批判的に哲学すること」と解釈し、独断的な哲学と対置しようと試みている (Jürg Schultheiss, *Philosophieren als Kommunikation. Versuch zu Karl Jaspers' Apologie des kritischen Philosophierens*, Mannheim: Forum Academicum, 1981, S.V.)。また、テオハロヴァは、ヤスパースの実存哲学を同時に「交わりの哲学」を伴う「世界哲学」として解釈しようと試みている (Genoveva Teoharova, *Karl Jaspers' Philosophie auf dem Weg zur Weltphilosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005, S. 8.)。 .

したがって、『実存開明』の中でも、「ある思想は、思惟の遂行が交わりを促進する程度に応じて、哲学的に真である」(PhII, 110, 傍点は引用者)とされているのに呼応するかのように、前述の『私の哲学について』のテキストの中でも、あらゆる思想や経験に対して、「それらは交わりにとって何を意味するのか。それらは交わりを促進するのに役立つのか、それとも交わりを妨げるのに役立つのか。それらは孤独へと誘惑するものなのか、それとも交わりを覚醒させるものなのか」(RA, 414) という問いが投げかけられているのである。

これらの問いかけを見ても、交わりの問題がヤスパースの〈実存倫理〉の中で決して副次的な意味をもつものではなく、その本質にかかわるものであることが明らかになる。それゆえに、ヤスパースの哲学を〈交わり倫理〉と名づけることもできるであろう⁹²。したがってヤスパース哲学のテーゼはこうである。——「個々の人間は自己自身だけでは人間になりえない。自己存在はただ他の自己存在との交わりのうちでのみ実現される」(RA, 415, 傍点は引用者)。

しかしここで言われる「交わり」とは、「孤独 (Einsamkeit)」において自己自身と向き合うことから逃避する他者との融合や癒着なのではなく、自己が真に自己自身であろうとする真の「孤独」の上に立つ唯一的な〈個〉と〈個〉との「実存的交わり (existentielle Kommunikation)」にほかならないのである。したがってそれは、現実存在する「現存在の交わり」への不満を「刺激の針」(PhII, 58) として、それを突破し、無条件の愛と信頼にもとづいたより深い「真の交わり」へと踏み入るというコミュニケーションにほかならないのである。それゆえにヤスパースは、「交わり」のうちで「私はそのつど唯一的な他者とともに私がそれであるところのものになる」(PhII, 57) ことを強調している。

こうした「実存的交わり」が、①代理不可能なかけがえのない他者の唯一性と一回性に基づくものであること (PhII, 58)、②唯一の個としての「孤独」と唯一の他者との「交わり」という両極性から成り立っていること⁹³、③「実存的交わり」のうちで、私の本来的な自己存在が他者の自己存在と共にあらわになり (offenbar werden)、それによって現実のものとなる (wirklich werden) こと⁹⁴、④こうした実存的な「開示化」は、他者を強制

⁹² 『ヤスパース——哲学的信仰の哲学』の巻末に、「ヤスパース・シンポジウム」が収録されているが、ここでもヤスパースにおける「交わり」の問題が「倫理」に問題と深くつながっていることが指摘されている (峰島旭雄編『ヤスパース——哲学的信仰の哲学——』以文社、1978年、337-342頁)。

⁹³ それゆえに、『実存開明』での「交わり」の章では次のように言われている。「私は交わりに入ることなくしては自己となりえないし、孤独であることなしには交わりに入りえない。〔…〕もし私が固有の根源から自己自身であろうとし、それゆえにあえて最も深い交わりに入ろうとするならば、私は孤独を欲しなければならない」(PhII, 61)。

⁹⁴ この点に関しては、『実存開明』では、「交わりにおいて、私は他者と共にみずからにとってあらわになる (開示される offenbar werden)」(PhII, 64) とか、「実存的にあらわになることによって〔…〕私自身が何ものであるかが世界内で明らかになる」(ibid.)と言われている。

し、否定するような「暴力による闘い」ではなく、愛と信頼にもとづいて、自己と他者の実存的な真実を明らかにするための「愛しながらの闘い (liebender Kampf)」において成就すること⁹⁵、⑤この「交わり」は一方が他方の優位に立つという〈支配—服従〉関係ではなく、お互いが同じ水準に立った対等な関係であること (Vgl. PhII, 66)、⑥こうした「実存的交わり」が永遠性のうちで相互に結び合うような「愛 (Liebe)」に基づいてなされること (Vgl. PhII, 70ff.) といった〈実存倫理〉的な性格を具えていることは言うまでもないだろう。こうした〈実存倫理〉における「交わり」の実存的な重要性を強調した点に〈交わりの倫理〉としてのヤスパーズの実存哲学の真骨頂があるといえることができるだろう。

こうした倫理的な文脈における「交わり」の強調は、義務の自覚にもとづいて「内なる道徳法則」に従うというカント的な意味での〈法則倫理〉や〈規範倫理〉の枠組みをも超える視点を提示しているといえることができるのではなかろうか。第1章で述べたように、すでに『世界観の心理学』においてヤスパーズは「たんに殻のうちで硬直化した倫理主義者」(PW, 89)⁹⁶に対して、「愛における魂をめぐる闘い」(PW, 390)における「生きた倫理的関係」(ibid.)の意義を強調していた。これがのちの『哲学』における「愛しながらの闘い」にもとづく「実存的交わり」の前身であることは言うまでもない。「交わり」の重要性を説くヤスパーズは、真理は個々人の孤立した主観性の内部だけでは得られないし、自己完結しえないことに注目し、真理が交わりと結びついていることを強調するのである。これは単なる主我現存在の独善や神秘主義者の隠遁への批判のみならず、交わりを欠いた道徳主義者への批判という意味ももっていると言えよう。たとえば、『実存開明』の「交わり」の章の「本来的な交わりの前提として調和的世界観を回避すること」(PhII, 105ff.)という箇所では、「あたかも一人の人間が自分自身だけで真実なものであることができ、真実なことをなすことができるかのような正しさの確信において、私はただ道徳法則に従ってのみ行動する」(PhII, 106)というあり方が呈示され、こうした道徳的に自己完結したあり方においては「限界状況が隠蔽されている」(ibid.)と批判されている。これはどういうことだろうか。この問いに答えるためには、「存在の確信はあらわになることをめぐる闘いのうちからしか生じないというこの事態が、現存在における実存にとっての限界状況である。実存はこの限界状況のうちで、最も深いところに至るまで自己を自覚するのである」(PhII, 242)という一節を想起する必要があるであろう。これが「自己存在をあらわにする疑問視するプロセス」(PhII, 105f.)としての「愛しながらの闘い」という限

⁹⁵ こうした「愛しながらの闘い」については、『哲学入門』の中でも、「哲学的根本態度は、[...] 真正の交わりを求める衝迫のうちに、また、自己存在と自己存在とを深みにおいて結び合わせる愛しながらの闘いの可能性のうちに根ざしている」(EiPh, 23)とされている。

⁹⁶ ここで問題となっているのは、「道徳法則」に従う「自律」としてのカント倫理学の立場ではなく、あくまで固定化された法則や規範に他律的に従う「硬直化した倫理主義者」にほかならないであろう。

界状況を意味することは言うまでもないであろう。このように、倫理的な自己完結を許さずに、本来的自己存在としての実存の無制約的真理が「愛しながらの闘い」としての「実存的交わり」のうちであらわになるというヤスパースの〈交わりの倫理〉の視点は、これまでの倫理学や実践哲学には見られなかった独自の倫理的視点を提供するものとして重要な意義をもつものと筆者は考える。

いずれにしても、こうした前期の〈実存倫理〉の文脈においては「実存的交わり」が大きな重要性をもっていたのに対して、後期ヤスパース哲学においても「交わり」は決定的に重要な要素であり、やはり「真理は交わりと結びついている」(VW, 36)とされているように、「交わり」が真理の前提条件となるに至っている。その際に彼の「交わり」概念は展開を遂げ、代理不能な唯一性における他の自己存在との「実存的交わり」の〈狭さ〉と〈深さ〉から、最も疎遠な者も含めてありとあらゆる他者と「普遍的共生 (universelles Mitleben)」を求める「理性的交わり」の〈広さ〉へと拡大していく⁹⁷。こうした「実存的交わり」と「理性的交わり」との関係については、第4章において、〈実存倫理〉から〈理性倫理〉への展開を視野に入れつつ、改めて取り上げていきたい。

6. 総括——実存の歴史性と無制約性の倫理——

以上において、〈実存倫理〉のメルクマールについて、実存、自由、無制約性、限界状況、歴史性、交わりを取り上げてきたが、これらの契機は〈実存倫理〉を問題にする上で不可欠なものであると筆者は考える。

そのうち最も基本的なものは「自由」であろう。〈実存倫理〉が〈訴えかけの倫理〉という性格をもつことは何度も強調したが、そうした「訴えかけ」を可能にする前提が「自由」であろう。しかしこの「自由」は客観的には証明しえないものであり、むしろここで問題なのは「自由」の確信であり、また「自由」への信仰である。こうした「自由」への訴えかけというモチーフをヤスパースはカントから学んだと筆者は考えるが、カントの自由論において重要だったのは、「自律」において遵守がなされる普遍妥当的な道徳法則だったのに対して、ヤスパースにおける「実存的自由」で重要であったのは唯一無二の自己存在の歴史的・一回性であったと筆者は考えている。ここに〈自由への訴えかけ〉という点で共通していたカントとヤスパースとの大きな相違点があると言えよう。この問題は、第3章において〈普遍倫理〉と〈実存倫理〉との弁証法的な緊張関係という形で取り上げることにしたい。

こうした普遍妥当性との対比において、〈実存倫理〉の固有の特徴として浮かび上がってくるのが「歴史性」と「歴史的・一回性」であると言えよう。ヤスパースのみならず、キ

⁹⁷ こうした〈狭さ〉から〈広さ〉への展開を予告するかのようには、『実存開明』における「交わり」の章では、実存的交わりの〈狭さ〉から「はじめて真の広さも生じる」(PhII, 60)とされている。

ルケゴールとニーチェを含めて、「汝のあるところのものになれ」という固有の自己存在への訴えかけをその真骨頂とする〈実存倫理〉がなしうる貢献は、「倫理学」において普遍妥当性ではなく、「歴史性」と「歴史的一回性」の意義を強調した点であると筆者は考える。

他方、ヤスパースの〈実存倫理〉において、「歴史性」と並んでその中核をなすのは、実存的な「無制約性」であろう。「かくなさざるをえない」という実存的自由における内的必然の確信を支えているのがこの「無制約性」と筆者は考える。ここにヤスパースの〈実存倫理〉の真骨頂があると言えよう。すでに述べたように、実存の「無制約性」は、世界を突破した超越的・永遠的な次元との垂直的な関係性に基づきつつ、世界内の具体的状況のうちで実存するというエートスにほかならなかった。現代のように科学的・合理的な世界観が絶対化され、伝統的価値が崩壊したニヒリズムにおいて、人々が水平化され、世俗化され、相対化された世界の中で、あえて永遠的・超越的な次元に根ざした無制約性の倫理を強調することの意義は、決して復古主義的な方向にあるのではなく、むしろ現代ますます忘却されつつある「深さの次元 (Tiefendimension)」(PhIII, 146) に根差した〈本来的な人間存在〉の最も固有の可能性を取り戻し、未来に向かっての新たな倫理の可能性を切り拓くという点にあるのではなからうか。というのも、実存の無制約性の倫理はわれわれが不可避的な「限界状況」に面したときに、われわれの本来あるべきエートスの一つの強力なオプションを提示してくれるものと思われるからである。

以上のように、〈自由への訴えかけ〉を基盤とする〈実存倫理〉のエートスの中核には、「無制約性」と「歴史性」があるというのが筆者のここでの主張であるが⁹⁸、こうした実存の無制約性と歴史性を独善的で狭隘なものとならしめないために必要なのは、後期の「理性」のモチーフであろう。「理性」の公明性と開放性に照らされてこそ、実存の無制約性と歴史性とはその真価を発揮すると言いうるのではなからうか。こうした〈実存倫理〉と〈理性倫理〉との両極的な相互関係については第4章で詳しく論ずることにしたい。

こうした〈実存倫理〉と〈理性倫理〉との橋渡しになるのが「交わり」の契機であると筆者は考える。キルケゴールとニーチェの孤独な単独者・例外者と異なって、ヤスパースの〈実存倫理〉では他者との「交わり」の不可欠な意義が強調されていることは重要なことである。唯一無二の〈個〉としての「実存」の自覚がかけがえのない他の実存との「実存的交わり」抜きではありえないことを再三にわたって強調した点に、〈交わりの倫理〉としてのヤスパースの倫理学の大きな意義があると言えよう。それと同時に、この「交わり」という契機にこそ、歴史性の深みを基底とする〈実存倫理〉から無限の公開性にもとづく〈理性倫理〉へとわれわれのあり方を開放していく鍵があると言ってもよいだろう。

その前にまず第3章において、普遍妥当性に定位する〈普遍倫理〉と実存の歴史的一回性に定位する〈実存倫理〉とのダイナミックな両極の関係について論じることにしたい。

⁹⁸ 実際にヤスパース自身も「歴史的無制約性 (geschichtliche Unbedingtheit)」(PhII, 332) という表現を用いている。

第3章 〈実存倫理〉と〈普遍倫理〉の弁証法

前章では、〈実存倫理〉のメルクマールとして、自由への訴えかけ、実存の無制約性と歴史性、交わりの倫理などを取り上げたが、その中核は実存の無制約性と歴史性の倫理であると言いうる。それはいわば、「汝のあるところのものになれ」という実存的な命法に応答する自己存在の固有の実存的エートスであると言ってもよいだろう。こうした実存の無制約性の倫理は、普遍的な当為や規範に従う〈規範倫理〉もしくは〈普遍倫理〉とどのような関係にあるのだろうか¹。

『実存開明』において「哲学的倫理学の可能性」(PhII, 362)が呈示された箇所でも、「哲学的倫理学」が仮にありうるとしたら、それは「普遍的なものというただ一つの次元の上を動くことはできないだろう」(PhII, 363, 傍点は引用者)と言われており、ヤスパーズはそうした「哲学的倫理学」が従来の普遍妥当性に定位するような〈普遍倫理〉という視角のみでは成り立ちえないことを明言している。むしろそれは、「弁証法的な究明によって、ますます決定的に自己存在のうちに、その内実を呼び覚ますような倫理学」(PhII, 362, 傍点は引用者)になるだろうと言われている。ここで問題なのは、歴史的・一回性における自己存在に根ざす〈実存倫理〉は、普遍妥当的な当為や道徳法則に従う〈普遍倫理〉とどのような関係におかれるのかという点である。

こうした問題提起は、すでにいくつかの先行研究でなされているが、とりわけファーレンバッハはカント的な「道徳的当為の普遍妥当性」と「実存の個別的な歴史性」との両極的な「弁証法 (Dialektik)」を鋭く見てとっている²。ここでいわれる「弁証法」とは、正一反一合というように矛盾対立をより高次の次元で総合し、止揚するようなヘーゲル流の弁証法ではなく、たとえば「孤独と交わり」のように相反する対極的な2つの契機が調停されることなく、相互に緊張関係を保ったままダイナミックな両極的運動を行うような動性を意味する。ヤスパーズにおける倫理の問題に取り組むときには、こうした普遍妥当的な規範や当為に従う〈普遍倫理〉と歴史的・一回性に根ざす〈実存倫理〉との間の両極弁証法的な緊張関係を問題にしなければならないだろう。もしカントが「汝なすべし」という「道徳的当為の普遍妥当性」のみを重視して、「汝のあるところのものになれ」という実存的命法が根ざしている「実存の個別的な歴史性」の契機を等閑視したとすれば、ニーチェ

¹ 小倉志祥も、「実存倫理の可能性」と題する論考の冒頭で、「実存哲学は実存の個別性に固執するあまり普遍性を軽視し、従って倫理を基礎づけえない」(飯島宗享・吉澤伝三郎編『実存主義講座Ⅴ モラル』、理想社、5頁)という批判を取り上げ、こうした批判に対して、「実存の立場での倫理」(同)としての「実存倫理」(同)の可能性を試みているが、こうした実存の個別性・唯一性と倫理における普遍性・普遍妥当性がいかに関係するののかという問いは、実存倫理の根本問題の一つであると言えよう。

² Helmut Fahrenbach, *Existenzphilosophie und Ethik*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1970, S. 61. / H・ファーレンバッハ『実存哲学と倫理学——実践哲学の復権——』上妻精訳、哲書房、1983年、118頁。

のような峻烈な道德批判の対象となってしまうことだろう³。ここでは筆者はこうしたカント的な道德法則の普遍妥当性と実存倫理的な自己存在の歴史的・一回性との間の両極弁証法的な緊張関係に注目したい。ただしここで看過してはならないのは、われわれが〈実存倫理〉と〈普遍倫理〉とを対比させるとき、〈実存倫理〉の特徴が比較的明瞭で一義的であるのに対して、〈普遍倫理〉のほうは一枚岩ではないのではないかという点である。ファーレンバッハをはじめ、過去の先行研究ではこの点が必ずしも明確にされていないのではなかろうか。本章では、こうした〈普遍倫理〉の多義性を視野に入れつつ、論を進めていくことにしたい。

本章の第1節では、ヤスパースによるカント倫理学の解釈を取り上げ、カントの〈普遍倫理〉とヤスパースの〈実存倫理〉との関係について考察する。その際にまず、初期の著作『世界観の心理学』におけるヤスパースのカント倫理学の解釈をみتينることを通じて、倫理的命法の普遍妥当性の二つの相異なる意味を析出し、それによって、〈普遍倫理〉と〈実存倫理〉との関係について考察する手がかりとしたい。それに加えて、ヤスパースの視点からするカント倫理学の限界点も浮き彫りにしたい。

第2節では、主著『哲学』第2巻『実存開明』での「法則」と「実存」をめぐるヤスパースの議論を手がかりに、〈普遍倫理〉と〈実存倫理〉とのダイナミックな関係を明らかにしたい。とりわけヤスパースが自由の一契機としている「法則としての自由」を取り上げつつ、「法則としての自由」と歴史的・一回性に根ざす「実存的自由」との関係について考察し、「法則」や「当為」が実存の無制約性の解釈形式となるという局面を明らかにする。

第3節では、「客観的当為」と「実存的当為」との弁証法的な関係について検討することを通じて、ヤスパースが〈普遍倫理〉と〈実存倫理〉との関係を、①前者が後者によって我有化される場合と、②前者が後者によって突破される場合という2つの局面において捉えたことを明らかにし、それぞれの局面について考察したい。ただしその場合、「客観的当為」や〈普遍倫理〉が一義的ではないことを指摘しなければならないだろう。

以上の考察を踏まえつつ、最後に〈普遍倫理〉と対比した場合の〈実存倫理〉の固有の意義について考えてみたい。

1. ヤスパースのカント倫理学解釈

(1) カントの〈普遍倫理〉とヤスパースの〈実存倫理〉

³ ファーレンバッハは、「道德的当為の普遍妥当性」と「実存の個別的な歴史性」との弁証法という文脈でニーチェの道德批判を取り上げており、ニーチェは「歴史的で無制約的な行為の不適切な客観化と固定化を批判している点で正しい」(a.a.O., S.601, /同訳, 117頁)と主張している。また平野も、ニーチェの道德批判に面して、「道德律に代表される普遍妥当的な道德性を普遍的・客観的次元においてではなく、むしろ実存的な次元において取り戻そうとする」というところにヤスパース固有の視点をみてとっている(平野明彦、『ヤスパースと現代』、国文社、2008年、15頁)。

カント倫理学の立場は、「道德法則」の普遍妥当性に基づく〈普遍倫理〉の系譜に属すると言ってよいだろう。「汝の意志の格率がつねに同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ」⁴ という「定言命法 (kategorischer Imperativ)」の定式は、自己の主観的な格率と普遍妥当的な道德法則との合致に基づく〈普遍倫理〉の立場を明確に示す表現であろう。

これに対して、ヤスパースの〈実存倫理〉は「汝のあるところのものになれ(Werde, was du bist)」という「歴史の実存の当為」(Ph I, 232)に見られるように、唯一無二の〈個〉としての真の自己存在 (=実存) の覚醒へと訴えかけるものである。したがってそれは、一見すると、一切の「例外」を認めないカントの〈普遍倫理〉とは真っ向から対立するもののように思われる⁵。キルケゴールやニーチェのような「例外者」における実存的真理に鑑みると、こうしたキルケゴール的な〈実存倫理〉とカント的な〈普遍倫理〉という対立図式は、一面の真理を突いているもののように思われるだろう。しかし事態はそう単純ではない。〈実存倫理〉を重視するヤスパースは、よく知られているように、同時にカント哲学からの強い影響下にあったのであり⁶、とりわけヤスパースがカントの倫理学から学んだのは、「定言命法」の無制約性と「自律 (Autonomie)」の倫理であったと言いうるだろう。

ヤスパースは『偉大な哲学者たち』の中のカント論では、カントの「定言命法」を一種の「無制約的要求 (unbedingter Anspruch)」(GP, 483) とみなしており、「カントの哲学は倫理的なものの無制約性に対する新たな言葉を見出した」(GP, 484, 傍点は引用者) と称賛している。ただし、両者は「無制約的要求」が存在する、という点では一致してはいるが、その「無制約的要求」のあり方には根本的な違いがある。端的に言うと、カントの「定言命法」では、あらゆる理性的存在者に向けた「普遍妥当性 (Allgemeingültigkeit)」の契機が強調されているのに対して、ヤスパースの「無制約的要求」では、唯一無二の〈個〉としての自己存在における「歴史の一回性 (geschichtliche Einmaligkeit)」に強調点がおかれている⁷。そこで、こうした「無制約的要求」と「自律」の倫理という両者の共通点を

⁴ *Kants Werke*, Akademie Textausgabe V. Kritik der praktischen Vernunft, Berlin: Walter de Gruyter, 1908-13, S.30.

⁵ たとえば、カントは有名な「人間愛から嘘をつく権利と称されるものについて」(1797) という論文において、人殺しに追われた友人を救うためと称して嘘をつくことも禁じており、普遍妥当的な道德法則に対する一切の例外を認めない (*Kants Werke*, Akademie Textausgabe VIII. Abhandlungen nach 1781, Berlin: Walter de Gruyter, 1968, S.425ff.)。

⁶ こうしたヤスパース哲学へのカントの影響に関しては多くの論者が指摘しているが、有名どころでは、ハンナ・アーレントも「ヤスパースは [...] カントがかつて持ちえた唯一の継承者である」と明言している (Schneiders, a.a.O., S.85)。

⁷ シュミットホイザーも、ヤスパースとカントの自由概念を対比させつつ、カントの「超越論的自由」では普遍的な命法が重要であったのに対して、ヤスパースの「実存的自由」では自己存在の無制約性と歴史的具体性に主眼が置かれていることを指摘している (Ulrich Schmidhäuser, *Allgemeine Wahrheit und existentielle Wahrheit bei Karl Jaspers*, Diss. Friedrich Wilhelms-Universität, Bonn, 1953, S. 235ff.)。

踏まえたうえで、カント的な「法則」の普遍妥当性とヤスパーズ的な「自己存在」の歴史的・一回性との相違に目を向けなければならない。もっと平たく言えば、カント的な「道徳法則」が誰もが「なすべき (sollen)」ものとしての普遍妥当的な命法であるのに対して、ヤスパーズの「歴史的事実の当為」では、万人に一様に妥当する「道徳法則」ではなく、歴史的に一回限りの状況におかれた〈この私〉にとって固有の「実存的当為」が重視されていると言ってよいだろう。

すでに述べたように、ファーレンバッハは、カント的な「普遍拘束的な要求」と実存的な意味での「個々の歴史的な自己存在」との間の両極的な「弁証法」的な緊張関係に着目しており⁸、もしカントがこうした「道徳的当為の普遍妥当性」と「実存の個別的な歴史性」との弁証法的な拮抗関係に目を向けなければ、カントの道徳性の解釈には——その放棄ではないまでも——その拡張が迫られることになることを指摘している⁹。じっさい、〈普遍倫理〉が普遍的・一般的な尺度では測りえないような唯一無二の「自己存在」の実存的な真実に目をつぶってしまうのであるならば、歴史的・一回性に根ざした「より深い当為」としての〈実存倫理〉が、普遍妥当的な要求を標榜する〈普遍倫理〉に反抗し、それを突破するという局面が起こりうるだろう。

しかしながら、他方において、実存の「より深い当為」が反抗するのは、あくまで〈道徳的命法の固定された普遍性〉の優位に対してなのであって、必ずしも〈普遍倫理〉そのものに対してではないのではないかという見方もありうる。そこで、〈普遍倫理〉が一枚岩でないことを明らかにし、〈普遍倫理〉が〈実存倫理〉によって承認される場合と、突破される場合との両方があることに注目しなければならない。そのために、まず初期の著作『世界観の心理学』におけるヤスパーズのカント倫理学に対する解釈を検討し、そこで問題になっている「普遍妥当性」が二義的であることを指摘したい。それに加えて、ヤスパーズの視点から見たカント倫理学の限界点も浮き彫りにしたい。

(2) 『世界観の心理学』における「普遍妥当性」の両義性

A) 倫理的命法の「形式」の普遍妥当性

『世界観の心理学』(1919, 以下『世界観』と略記)は、ヤスパーズが心理学から哲学へと移行する過渡的な時期に書かれた初期の著作であり、それは「現代の実存哲学の(…)最も早期の著作」(PA, 33)であると言っているが、ここではそうした実存哲学的なテーマの箇所ではなく、カント倫理学に関する箇所に注目したい。ヤスパーズは次のように言う。

行為において倫理的なものは普遍妥当的なものである。[...] 倫理学においてこのような普遍妥当的なもののパトスをもつカント哲学は、次のような有名な命題を定式化

⁸ Vgl. Fahrenbach, a.a.O., S. 62.

⁹ Vgl. Fahrenbach, a.a.O., S. 61.

している。「汝の意志の格率がつねに同時に普遍的立法の原理として妥当しうるよう
に行為せよ」。カント自身がはっきりと言っているように、カントは普遍妥当的なもの
として、ただこのような形式的な規定のみを把握した。(PW, 387, 傍点は引用者)

ここで注目すべきなのは、倫理的なものにおける普遍妥当性が道徳的命法の実質的内容
にあるのではなく、その命法の「形式 (Form)」にある、という点にある¹⁰。カントの場合、
自分の行為の企図や動機、つまり行為の主観的原理としての格率が自愛や傾向性に基づく
ものではなく、つねに同時にすべての理性的存在者にとっての普遍的法則に合致するよう
な仕方で行為せよ、という意味での「形式」が表現されている。すなわち、われわれの行
為の原理は、すべての理性的存在者にとって普遍的に妥当しうるような「道徳法則」とい
う形式に合致するものでなければならない。つまり、普遍妥当的であるのは、「汝かくかくし
かじかのことをなすべし」という倫理的命法の具体的な内容ではなく、端的に「汝なすべ
し」という定言命法の形式にほかならないと言えよう。逆に言えば、上記のような主観的
格率と普遍的法則との合致という個普一致という「形式」が妥当するかぎりには、そのつど
の倫理的命法の具体的で実質的な内容には必ずしも普遍性や普遍妥当性が求められず、む
しろありとあらゆる個別で具体的なヴァリエーションがありうるというのであろう¹¹。
ヤスパーズはのちの『偉大な哲学者たち』の中のカント論でも、定言命法が「その純粋な
形式性にありながら、私の行為のゆるぎない根源となりうる」(GP, 483)と述べ、定言命法の
「形式」の意義を強調している。しかしながら、同時にヤスパーズは『世界観の心理学』
のこれに続く箇所では、「汝なすべし」というカントの定言命法の「形式」をさらに拡大解

¹⁰ 吉村文男も、『世界観の心理学』におけるヤスパーズのこうしたカント倫理学の解釈に注
目している。たとえば吉村は、「カントがわれわれに示してくれたように、彼のいう定言命
法の如き形式的規定だけが普遍妥当的であり、従って倫理における普遍妥当性はただ形式
にだけ限られる」(吉村文男「道徳教育への示唆としてのヤスパーズ哲学——客観的当為か
ら実存的当為へ——」『教育哲学研究』第 36 号、教育哲学会、1977 年、23 頁)としている
が、この指摘は正しい。しかし彼が、「倫理における普遍妥当性が形式にだけ限定される限
り」(同、24 頁)、当為法則に含まれる「実質的内容は意味を失い、当為法則そのものが形
骸化するほかはない」(同)と指摘して、カントの形式主義をヤスパーズのいう「死せるメ
カニズム」と結びつけて解釈するとき、それはカント解釈としても、ヤスパーズ解釈とし
ても誤っていると言わざるをえない。それに対して筆者は、むしろカントが倫理的なもの
の普遍妥当性を道徳的命法の実質にではなく、むしろその形式のみに限定したことにこそ、
カント倫理学の意義があるのであり、ヤスパーズはむしろカント倫理学のこの点を高く評
価しているのだと考える。

¹¹ 第 1 章でも言及したヤスパーズの「倫理学」について書かれた草稿 (1920/21 年頃のもの
と推定される)の中でも、次のような一節が見られる。「カントによると、あらゆる実質的な
ものはいかなる普遍妥当性ももたないのであり、普遍妥当性をもつのは、ただ形式的なも
ののみである。それゆえに(カント自身の用法に反して)、彼の形式的な法則の内部では、最
大の実質的な可能性がある。」(DLA Marbach, A: Jaspers. Weltgeschichte der Philosophie.
Buch V. Die Verwirklichung der Philosophie. Ethik. Ka. 90 (od. 25), Kap III Die
Kategorien des ethischen Denkens, S.31. なお、傍点は引用者。)

積しようとしている向きがある。

ここに一つの法則があるということは普遍妥当的なものであり、この法則が生き生きと捉えられて認識され、しかるのちに一切の傾向性に対抗して服従が要請されるということは、個人に対する崇高な呼びかけであり、個人の自律 (Autonomie) の使命である。(PW, 387, 傍点は引用者)

この一節を文字通りに読むと、ヤスパースがカントの倫理学において普遍妥当的なものとみなしているのは、一切の恣意や自愛や傾向性に抗して「汝なすべし」と無条件的に命ずる定言命法としての「法則 (Gesetz)」 (= 命法) が存在する、もしくは道徳法則という形式が存在するという事実にはかならないと解釈することも可能であろう。そうしたアプリアリな「法則」——これはまた「義務 (Pflicht)」¹²とも言い換えられよう——という形式による「崇高な呼びかけ」をみずからのうちに見出し、みずからそれを遵守するという個人の「自律」の倫理をヤスパースは重視するわけである。したがって筆者の見るかぎり、『世界観の心理学』では、個々の格率の普遍化可能性という意味での定言命法の普遍妥当性よりも、むしろアプリアリな「法則」 (= 命法) という形式が存在する、ということ自体の普遍妥当性に強調点がおかれており、そのことによって——いわばカント自身をも超えて——あらゆる実質的な内容を越えた、いわば後の用語法でいうところの「法則一般の形式」(RA, 108)や「法則性一般の形式」(GP, 489)、もしくは「法則性一般の法則 (Gesetz der Gesetzmäßigkeit überhaupt)」(Ph II, 331)を重視するような解釈が採られていると言えよう。つまりそれは、各人の格率が普遍的法則という形式に合致するか否かにとどまらず、むしろどのような人間のどのような状況にも——その具体的な内実はそれぞれ異なったものであろうが——「汝なすべし」というアプリアリな「法則」という形式が存在し、恣意や傾向性に抗してこの「法則」への遵守が迫られるという「法則一般の形式」を重視した解釈と言えよう¹³。したがって、ヤスパースは個々の「法則」の内実が何であるかとい

¹² たとえば、『実践理性批判』中の「義務よ！汝、崇高で偉大な名 […]」(Kants Werke, Akademie Textausgabe V, Kritik der praktischen Vernunft, Berlin: Walter de Gruyter, 1908-13, S. 86.)で始まる一節はあまりに有名であるが、ここにもヤスパースが指摘しているような「普遍妥当的なもののパトス」(PW, 387)を見てとることができるのではなかろうか。

¹³ カントは『道徳形而上学の基礎づけ』の中で、「ある行為が義務から生ずる場合、すなわち、あらゆる実質的原理が意欲から取り除かれている場合には、意志は意欲一般の形式的原理によって規定されなければならないことになるだろう」(Kants Werke, Akademie Textausgabe IV, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1903 / 11, S. 400)と述べており、実質的原理に対するアプリアリな形式的原理としての「義務」や「法則」という純粋な形式性の優位を強調している。なお、伴博はカント倫理学におけるこうした「形式性」の徹底をあらゆる「実質的内容を撥無する」ような「根源の無」や「空」として独特な仕方と解釈しているが(伴博『カントとヤスパース—

う命法の具体的な内容ではなく、むしろあらゆる傾向性に逆らって「汝なすべし」と命ずる「法則」があるということ、およびその法則一般の合法的な「形式 (Form)」にこそ、倫理的命法の普遍妥当性をみていたと筆者は考えている。こうした初期ヤスパーズのカント解釈は、意志のうちから一切のアポステリオリな実質的原理を除き去り、「義務」もしくは「道徳法則」というアプリオリな形式的原理にもとづいてのみ行為が規定されなければならない¹⁴ というカント倫理学の意図からすると必ずしも誤った解釈とは言えないのではなかろうか。

B) 倫理的命法の内実の普遍妥当性

ここでもう一度『世界観』の当該箇所に戻りたい。それでは、ヤスパーズはこうした倫理的な命法の「形式」に対して、その具体的な内容をどのように捉えていたのだろうか。『世界観』でも、「生きた世界観にとっては、まさしくこの形式のうちに存する内容が問題なのであり、この内容は、それが生き生きしたものであるかぎりはいくまで永遠に個別的で具体的なものであるから、普遍妥当的には認識されえない」(PW, 387, 傍点は引用者)と述べられている。つまり、あらゆる人間に課せられる倫理的な命法の「形式」の普遍妥当性に対して、歴史的に一次的な具体的状況に置かれた個人にとっては、この命法の具体的な内容は万人に等しく普遍的に妥当するのではなく、ヤスパーズによれば、〈いまここ〉における〈この私〉にのみ妥当する「永遠に個別的で具体的なもの」にほかならないのである。ここに、〈普遍倫理〉の形式に従いつつも、その具体的内実においてはそのつどの一次的で具体的な状況における固有の〈実存倫理〉に従うという〈個普一致〉の行為のあり方を見てとることができよう。

『世界観』の他の箇所でも、「倫理的なものは、形式上は絶対的に普遍妥当的であるが、内容上は、普遍妥当的なものが同時に絶対に単独者である場合にはじめて実存しつつ現存する」(PW, 389, 傍点は引用者)とされている。ここでは、倫理的命法がその形式面では「定言命法」としての普遍妥当性をもちつつも、同時にその内実面では唯一的な「単独者」の具体的状況において「永遠に個別的で具体的なもの」という歴史的一回性をもちうるものが示されているのではなかろうか。ヒューグリは、こうした形式面と内実面での〈普遍〉と〈個〉との一致を「具体的普遍 (das konkret Allgemeine)」と呼んでいるが¹⁵、これはたとえば、私固有の義務 (= 個) をはたすという形で義務一般 (= 普遍) をはたすという具合に解釈することができるのではなかろうか¹⁶。

『世界観』ではさらに、倫理的命法の普遍妥当性が単なる「形式」にとどまらず、命法や法

一勝義の哲学的人間学への道——』北樹出版、1999年、183-185頁)、この解釈は「法則」の形式的内容すらも撥無するような「無」的な純粋な形式性を徹底しているという点で、ここでのヤスパーズの解釈と共通点を持ちうるのではなかろうか。

¹⁴ Vgl. *Kants Werke*, Akademie Textausgabe IV, S.400.

¹⁵ Hügli, a.a.O., S.19.

¹⁶ 小倉も「キェルケゴールの個普の具体的総合」として、このような局面を視野に入れている (小倉志祥「実存倫理について」、『実存主義』第58号、理想社、1971年、6頁)。

則の具体的な内容にまで求められ、それが一義的に定式化されて硬直化した「殻 (Gehäuse)」（PW, 388）となってしまう局面についても言及されている。前述のように、倫理的命法において普遍妥当性が求められるのは、「汝なすべし」という倫理的命法の「形式」のみであり、その内実はそのつど具体的で唯一的な命法であったのに対し、「かくかくしかじかのことをなすべし」という命法の具体的な内実まで一律に普遍妥当性が求められる場合、生き生きとした「倫理的な力」（PW, 388）はむしろ失われてしまうとヤスパースは捉えている。すなわちこの場合、本来は「永遠に個別的で具体的」であるべき命法の内容は、万人にとつての普遍妥当的な定式へと固定化し、それを一律に要求するような「道德主義 (Moralismus)」へと逸脱してしまうのである¹⁷。こうした悪しき「道德主義」への批判は、その後もヤスパースの多くの著作に見てとることができよう。たとえば『実存開明』では、「法則」が一般的定式へと固定化し、自己がその法則の遂行の一事例になってしまい、法則が「純粋な客観性として、一個の死んだメカニズムとなり」、「命法の外的な強制として、盲目的な服従を要求する」(Ph II, 356)という局面について述べられている。これは「法則」や「当為」が一般的定式に固定されて〈他律化〉する場面であるが、このように固定化された当為法則に対して「より深い当為」による反抗がなされるという局面がありうることをヤスパースは視野に入れているのである。

以上のことから、『世界観の心理学』でのヤスパースのカント解釈に従うと、倫理的命法の内容は、抽象的・一般的なものではなく、歴史的に一次的な状況のうちにある具体的な個人にとって、そのつど唯一的で一次的なものであり、倫理的命法が普遍的に妥当するのは、あくまでその「形式」のみにとどまると暫定的に結論づけることができよう。のちの後期の主著『真理について』の中でも、「道德法則の堅固さは、それが普遍的に理解されるかぎりでは、形式的 (formal) である。法則との合致は、行為の内実がそのつどの歴史的な根拠から生じてくるときにのみ、実現される」(W, 895, 傍点は引用者)と言われており、あるいはまた、「行為にとって実践的に『正しいこと』もまた一般的で絶対的に存在するのではなく、諸々の状況と個々人にとって存在する。それを越えて道德法則が普遍的に妥当するとしたら、それはあくまで形式的 (formal) にとどまる」(W, 735f., 傍点は引用者)と述べられている。これらの一節は、『世界観』でのヤスパースのカント解釈を裏づけるものであろう。

もし以上の解釈が正しいとするならば、倫理的なものにおける「普遍妥当性」は次の①と②の二種類のものがあり、命法の内容は②と③の二つのものが考えられるであろう。

- ① 倫理的な命法における普遍妥当性はその「形式」にのみに限られる。
- ② 命法や法則の具体的な内容に普遍妥当性が求められると、それは硬直化した「殻」となって、他律化してしまう。

¹⁷ のちのヤスパースの論文「善の無制約性と悪」(1946)では、こうした「道德主義 (Moralismus)」は、倫理的見地からすると、それ自身「悪の一形態」となりうるということが指摘されている (Vgl. WF, 88)。

③ 倫理的命法の具体的内容は「永遠に個別的で具体的」なものであって、普遍妥当的なものではない。

①は倫理的命法の形式の普遍妥当性、②は倫理的命法の実質内容の普遍妥当性であるが¹⁸、ヤスパーズが①の普遍妥当性を重視し、②の意味での普遍妥当性に対しては批判的であることは言うまでもない。

(3) 〈格率の普遍化可能性〉の問題

以上において、初期の『世界観の心理学』におけるヤスパーズのカント倫理学解釈をみてみたが、そのポイントは、普遍妥当的なのは倫理的命法の「なすべし」という形式のみであり、「かくかくしかじかのことをなすべし」という倫理的命法の具体的内実に普遍妥当性が求められてはならないということであった。このように、カント倫理学において道徳法則の「形式」が決定的な重要性をもつことは言うまでもないが、『世界観の心理学』におけるヤスパーズのカント解釈は、いわばカント自身をも超えてあらゆる倫理的命法の内実——その形式的内実も含めて——を捨象して、「汝なすべし」というその純粋な「形式」のみに普遍妥当性を求めるという傾向が見られると言えよう。しかし、「汝の意志の格率がつねに同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ」¹⁹ という定言命法の根本原則には自己の格率の普遍化可能性という契機が含まれていることは言うまでもないであろう。初期ヤスパーズのカント解釈では、倫理的命法の「形式的規定」の普遍妥当性を強調するあまり、この〈格率の普遍化可能性〉の契機が背景に退いてしまっている印象がある。

しかし、のちのヤスパーズのカント論では、『世界観の心理学』では必ずしも明確に示されていなかった〈格率の普遍化可能性〉という視点が明確に視野に入れられている。たとえば、1935年の論文「カントの根本悪について」では、カントの命法の形式をやはり「法則性一般の法則」(RA, 108)として解釈しているが、それを「私は私が企図している行為を、もしそれが一度ならず、[...] あたかもそれが自然法則に従うかのように、つねにそのように生じるとしたら、その行為を欲しうるかどうか」(RA, 109)という問いの形で言い換えている。これは明らかに『道徳形而上学の基礎づけ』の中の「汝の行為の格率が汝の意志によって、あた

¹⁸ ザーナーも、ヤスパーズの『世界観の心理学』における倫理的契機について考察しつつ、「倫理的なものにおける第1のアンチノミー」が、「倫理的要求における形式的なものの厳密な普遍妥当性と実質的なものの相対的な普遍妥当性」とのアンチノミーにあることを指摘している (Hans Saner, *Zum systematischen Ort der ethischen Reflexion im Denken von Karl Jaspers*, in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl Jaspers Gesellschaft*, Vol.12(1999), hrsg.v. Elisabeth Salamun-Hybašek und Kult Salamun, Innsbruck/Wien: Studien Verlag, 1999, S.14)。

¹⁹ *Kants Werke*, Akademie Textausgabe V, S.30.

かも普遍的な自然法則となるべきであるかのように行為せよ」²⁰ という定言命法のヴァリエーションに対応するものとみなすことができよう。こうした命法が〈格率の普遍化可能性〉を表現するヴァリエーションの一つであることは言うまでもない。

あるいはまた、1951年になされた「イマヌエル・カント」という講演では、「汝の現在の行為がそれに従ってなされるような原則に従ってあらゆる人が行為するような世界、こうした世界を汝が欲しうるように行為せよ」(AP, 243)というヴァリエーションがみられる。これは、カントの『道徳形而上学の基礎づけ』の中で、「汝の格率が普遍的法則となることを、当の格率によって汝が同時に欲しうるような、そういう格率に従ってのみ行為せよ」²¹ と言われている定式に対応するものと言えるだろう。ここでもヤスパーズは、カントの定言命法の解釈として〈格率の普遍化可能性〉という契機を視野に入れているのである。

しかし、筆者がここでさらに問題にしたいのは、「汝の格率が普遍的法則となること」を「同時に欲しうる」ような「汝」とは誰かということである²²。カントの場合、それは万人がそれであるような「理性的存在者」にほかならないであろう。そのかぎりではカントの倫理学はあくまで普遍性や普遍妥当性に軸足を置く〈普遍倫理〉である。これに対して、カントのこうした定言命法の定式を、いわば〈実存倫理〉的に読み替えることはできないだろうか。つまり、「汝の格率が普遍的法則となること」を「同時に欲しうる」ような「汝」を歴史的・一回性における唯一的な自己存在としての「実存」と読み替えることはできないだろうか。すなわち、みずからの行為の格率が普遍的法則となることを実存的に承認し、実存的に「欲する」という方向で解釈し、それを普遍的法則の実存的な我有化と引き受けの問題として捉え直すわけである。次節以降で述べるヤスパーズにおける「当為」と「法則」についての実存倫理的な解釈は、まさにこうした普遍的な当為や法則の実存的な我有化の問題にかかわるものである。しかしながらカント自身の視野には、こうした歴史的・一回性における自己存在としての実存倫理的なモチーフは入っていなかったであろう。とはいっても、カントの道徳法則や定言命法のうちにある種の「無制約性」のパスが感じられるとき、そうした無制約性においてカントは「実存」という主体の根源的なあり方に触れていたと言いうるのではなかろうか²³。

以上のようなカント的な道徳法則の普遍妥当性とヤスパーズ的な自己存在の歴史的・一回性との可能的な連関という視点を踏まえたうえで、以下においてはヤスパーズの目から見たカント倫理学の限界点を浮き彫りにさせてみよう。

(4) ヤスパーズからみたカント倫理学の限界点

²⁰ *Kants Werke*, Akademie Textausgabe IV, S.421.

²¹ *Ibid.*

²² 小野原も、定言命法を引き受ける「君自身の意志」の立場と、「他人の意志でもありうるような意志一般」の立場とを明確に区別し、前者の立場を強調しているが（小野原雅夫「カント『道徳形而上学』における定言命法の新たな法式」『倫理学年報』第41号、日本倫理学会、1992年、49頁）、このような解釈をとると、そこにはヤスパーズにおける実存的な自己存在との近接を見てとることができるのではなかろうか。

²³ 伴博、前掲書、381頁。

すでに見たように、ヤスパースはカントが倫理的命法の「形式」の意義を強調したことを高く評価していたことは、初期の『世界観の心理学』のみならず、晩年の『偉大な哲学者たち』における「カント」論の中でも見てとられる。ここでは前述したように、「カントの哲学は倫理的なものの無制約性に対する新たな言葉を見出した」（GP, 484, 傍点は引用者）と述べられているのに加えて、そうした無制約性が「ただ意志の形式、意志の法則性の法則のみでありうる」（GP, 481, 傍点は引用者）と言われている。ヤスパースは、カント倫理学におけるこうした「定言命法」としての倫理的命法の形式の無制約性と普遍妥当性を重視しているのである。

それと同時に、ヤスパースはカントの倫理学が「他律（Heteronomie）」ではなく、主体的な「自律（Autonomie）」の倫理であることを高く評価している。ただしそうした「自律」の主体は、カントの場合、どこまでも叡智的性格としての「理性」にほかならなかった。そうしたカントの主体的な理性の「自律」の倫理をさらに根源的な主体性の方向に深めていくと、それはヤスパースの〈実存倫理〉のような、いわば歴史的一回性における実存的な「自律」へと行き着くのではないかと筆者は考えている²⁴。しかしカントにおいては、そうした実存哲学的な「歴史の実存（geschichtliche Existenz）」という発想はまだ自覚的なかたちでは視野に入っていなかった。ここにヤスパースの目から見たカント倫理学の限界点があると言っているのでなかろうか。ヤスパースは『偉大な哲学者たち』におけるカント論の中で、そうしたカントの限界について次のように言及している。

カントが道徳的に行為する自由な人格性において、叡智的性格へと接近したときにも、やはりこうした叡智的性格はたんに理性的な善い意志という非個人的で普遍的な存在にすぎなかった。（GP, 605, 傍点は引用者）

つまりカントにおいては、いわば伝統的な「普遍的なものと個別なものという古い区別」（GP, 606）しか念頭になかったのであり、「普遍的なものと歴史的に人格的なもの」（ibid.）、すなわち「法則と実存」（ibid.）という区別が欠如していたとヤスパースは指摘する。この指摘は正鵠を射ているものと言えよう。カント倫理学の枠組みの中では、理性の自律や普遍的な道徳法則が優位に立っていたが、歴史的一回性における「単独者の歴史の実存」（GP, 605）は視野の外におかれていたのである。このことは、カントの倫理学においては道徳法則の普遍妥当性が厳格に徹底されるあまり、そこでは一切の「例外（Ausnahme）」が斥けられていることとも連関していると言えよう。たとえば、すでに言及したように、カントの論文「人間愛か

²⁴ 伴も、カント倫理学の意義を「主体」の倫理という面に見ており、こうした「主体面での深みをさらに推し進める」（伴博・遠藤弘編『現代倫理学の展望』勁草書房、第1版、1986年、31頁）ならば、『実存』という最も主体的な根源」（同書、7頁）に基づく実存倫理に接近する可能性があることを示唆している。

ら嘘をつく権利と称されるものについて」（以下、「嘘」論文と略記）の中では、「嘘についてはならない」という道徳的命法の普遍妥当性を固守するあまり、人殺しに追われている友人を助けようとするための嘘も許されないという極端な原則主義に陥ってしまっているが²⁵、ここにもカントの限界点をみてとることができよう。同じ事例を、歴史的・一回性における「実存」を重視するヤスパースの〈実存倫理〉の立場に立ってみるならば、かけがえのない友人の命を救うために嘘をつくという「例外的行為」は、「汝嘘をつくべからず」という普遍妥当的な道徳法則に背いているにもかかわらず、具体的で一回的なその状況においては、むしろ実存的・倫理的に真実でありうる可能性が開かれているのではなかろうか (PhII, 356ff.)。この問題については、また後述したい。

以上のことから、ヤスパースの立場からすると、「カントは補完されなければならない」(GP, 608)ということになるだろう。それでは、カントは何によって補完されるべきなのか。いうまでもなく、カントは彼自身の枠組みには欠けていた〈歴史的・一回性における実存〉という視点から補完されなければならないと筆者は考える。このようにカント倫理学をヤスパースの目からみてもとみると、ファーレンバッハの言うような「道徳的当為の普遍妥当性と実存の個別的な歴史性との弁証法」²⁶という問題に突き当たらざるをえないだろう。つまり、カントにおける道徳法則の普遍妥当性は、本来的自己存在としての「実存」の歴史的・一回性によって、たえず補完されなければならないのであり、そのように「カント的な道徳哲学を実存哲学的な立場に関連づける」²⁷という点にこそ、ヤスパースの固有の〈実存倫理〉の視点は新たな意義をもちうるのではなかろうか。

こうしたカントの〈普遍倫理〉とヤスパースの〈実存倫理〉との対比という視点を念頭に置きつつ、以下においては、ヤスパースの主著『哲学』第2巻『実存開明』での叙述をもとに、「法則」と「実存」との関係に焦点を当てて、それを通じて〈普遍倫理〉と〈実存倫理〉との関係について考えていきたい。

2. 『実存開明』における「法則」と「実存」

前節では、『世界観の心理学』における初期ヤスパースのカント解釈を取り上げつつ、倫理的命法の「普遍妥当性」の二義性を明らかにしたうえで、ヤスパースのカント解釈全般も視野に収めながら、ヤスパースから見たカントの限界点を浮き彫りにした。それによると、カント倫理学では、普遍妥当的な道徳法則を重視するあまり、歴史的・一回性における自己存在としての個々の「歴史的実存」という観点が視野の外に置かれており、「普遍的なものと歴史的に人格的なもの」、すなわち「法則と実存」という視点が欠けていたという限界点があるということであった。それでは、ヤスパースの主著『哲学』、とりわけ第2巻『実存開明』ではこうし

²⁵ *Kants Werke*, Akademie Textausgabe VIII, S.425ff. 注6を参照。

²⁶ *Fahrenbach*, a.a.O., S. 61./同訳書、118頁。

²⁷ *Ibid.*, S. 68./同訳書、130頁。

た「法則」と「実存」の問題がどのように捉えられていたのだろうか。筆者はそこに〈普遍倫理〉と〈実存倫理〉との関係性の問題——フェーレンバッハの表現を借りれば、「道徳的当為の普遍妥当性と実存の個別的な歴史性との弁証法」の問題——を考えるうえでの手がかりがあるのではないかと考える。

この問題を考えるうえで参考になるのは、『実存開明』の自由論における「法則としての自由」と「実存的自由」についての箇所(PhII, 178ff.)や「無制約的行為」の章における「法則と歴史的規定性」(PhII, 330ff.)についての箇所などであろう。ここでは、それを参照しつつ、「法則」の普遍妥当性と「実存」の歴史的・一回性との関係について考察してみたい。まずそのまえに、『実存開明』における「普遍妥当性」・「無制約性」・「歴史性」という概念の位置づけについて確認してみる必要があるであろう。

前期の主著『哲学』(1932)は、『世界観の心理学』から約十年余の研鑽を経て成立した著作であるが、とくにその第2巻『実存開明』の中では、前述したように、一人一人の代理不能な〈本来的自己存在〉という意味での「実存」への訴えかけという性格が浮き彫りになっている。それに伴って、『世界観の心理学』の頃と比べると、『哲学』では「普遍妥当性」の意味が単なる悟性としての「意識一般」の次元へと引き下げられ、それに代わって〈本来的自己存在〉としての実存の「無制約性」や「歴史性」の意義が強調されるに至ったと言いうるだろう²⁸。こうした『哲学』の枠組みからすると、普遍妥当的なものは単なる意識一般の次元の事柄に属するものとみなされるため無制約性をもたない。その反対に、〈本来的自己存在〉としての実存の真理に関わる無制約的なものは、あくまでこの私にとって唯一・一回的、つまり「歴史的(geschichtlich)」なものがあるがゆえに、万人にとつての普遍妥当性をもたないということになるであろう。これが『哲学』の時点での「普遍妥当性」、「無制約性」、「歴史性」をめぐるヤスパースの基本的なスタンスである。そこには、前節で述べた『世界観の心理学』での「普遍妥当性」理解との若干の相違が生じていると言えよう。

それに加えてもう一つ注意すべき点は、以下において「法則」と「実存」との関係を考察する場合、そこでは前節のようなヤスパースのカント解釈が展開されているわけではなく、むしろカントが名指しされていないことからみても、こうした「法則」と「実存」との対比はあくまでヤスパース哲学内部の枠組みでなされているということである。したがって、そこで言われる「法則」とはカントの「道徳法則」と同一視しうるものではない。にもかかわらず、こうした「法則」と「実存」との対比は、〈普遍倫理〉と〈実存倫理〉の関係を考えるうえで有意義なものであろう。まずは、『実存開明』の中の「自由」論を手がかりに、「法則としての自由」と「実存的自由」との関係について見てみることにしよう。

²⁸ 林田新二も、『世界観の心理学』と比べて、『哲学』においては、「〈歴史性〉という考え方が決定的な意味をもつようになっている」(林田新二『ヤスパースの実存哲学』弘文堂、1971年、96頁)と指摘している。

(1) 「法則としての自由」と「実存的自由」

『実存開明』では、「自由」の諸契機として、①知としての自由、②恣意としての自由、③法則としての自由、④理念としての自由、そして⑤実存的自由（選択と決意の自由）という5つのものが挙げられている（PhII, 177ff.）。ここでは、③の「法則としての自由」と⑤の「実存的自由」に的を絞って検討したい。「法則（Gesetz）としての自由」の箇所では、以下のように述べられている。

私が拘束力のあるものとして承認する法則に従って決断するならば、私は私自身のうちに見出された命法 […] に服従するかぎりにおいて、自由である。法則とは、私が従属せざるをえない不可避的な自然必然性ではなく、私がそれに従ったり、従わなかったりするような、行為や道徳づけの諸規範の必然性である。そのような私自身にとって拘束力のあるものとして明白であるような諸規範を承認し、それらを遵守することによって、私は私の自己を自由なものとして自覚し、それ自体としてはただ妥当するにすぎず、存在していないようなある種の必然性を実現する。 […] 私はこれらの規範を、私の自己と同一であるがゆえに、明証的に妥当するものとして経験する。（Ph II, 178, 傍点は引用者）

ここでヤスパースがカント的な倫理学の立場を念頭においていることは、この引用と同じ段落に「超越論的自由（transzendente Freiheit）」（ibid.）という表現が見られることから明らかだが、厳密に言うと、それは無制約的なものの深みに触れるカント倫理学そのものというよりは、法則の普遍性・普遍妥当性を重視するカント的な〈法則倫理〉という一面を抽出し、「自由」の諸相の一契機として位置づけたものと言っているのではなかろうか。したがって、ここで言われる「法則」という言葉は、先に述べた『世界観』における①の倫理的命法の形式の普遍妥当性とは必ずしも同一視しうるわけではなく、むしろ「意識一般」としての悟性的な次元での普遍妥当性と客観性を具えた〈法則＝命法〉という意味合いが強くなっているように思われる。いずれにしても、ここでは「私自身のうちに見出された命法」が「私の自己と一致するがゆえに、明証的なものとして妥当する」（Ph II, 178）といった表現が見られることから、この〈法則倫理〉が「他律」ではなく、「自律」の倫理でありうることを示されていると言ってよいだろう。それでは、「私の自己と一致する」と言われる場合の「私の自己」とは何者なのだろうか。それは誰もがそれであるような代替可能な「自己一般」なのだろうか。それとも歴史的一回性における代理不可能な自己存在としての「実存」なのだろうか。もし後者だとすると、「法則としての自由」という自由の自己了解は、「歴史の実存」としての根源的な自己自身と「法則」との一致というより深い〈実存的自律〉の局面に触れてくるということになるであろう。しかしな

から筆者は、ヤスパースがここで「法則としての自由」を語るとき、それはカント倫理学における〈理性の自律〉でも、このようないわば〈実存的自律〉でもなく、意識一般の明証性と妥当性という次元でのいわば〈悟性的自律〉にとどまっているのではないかと考える。

いずれにしても、なすべき妥当的で明証的なものとして承認された「法則」や「規範」に従って意思決定し、行為することは、単なる「恣意の自由 (Freiheit der Willkür)」(ibid.)の非拘束的な随意性と比べれば、あるべき当為法則との合致という意味でより高次の自由の契機であると言いうるのであろう。しかし、ヤスパースはこうした「法則としての自由」を自由の不可欠な契機であることを認めつつも、それを「自由の本来的な説明」(PhII, 179)とはみなさない。ヤスパースにとって、「法則としての自由」というのは、あくまで自由のいわば悟性的な一解釈形式にすぎず、したがってそれはまだ無制約性をもたない相対的な自由の一契機にすぎないと言いうるのではなからうか²⁹。これに対して、「自由の本来的な説明」はより深い自己存在の歴史的・一回性にもとづく「実存的自由」においてはじめて無制約的なものとして可能となるのではなからうか。それでは、「法則としての自由」と「実存的自由」との関係はどのようなになっているのであろうか。これは、普遍妥当的な「法則」と歴史的・一回性に根ざす「実存」との関係に対応するものであろう。

『実存開明』における「法則としての自由」の叙述の最後に、「このような妥当性の形式は普遍的であるにしても、特殊な妥当性の内実は最も具体的なものにまで個別化されるのであり、自己の全き現前によってはじめてそのつど見出されるのでなければならない」(Ph II, 178, 傍点は引用者)という一文がある。これは前節で述べた『世界観』での①「汝なすべし」という倫理的命法一般の「形式」のみが普遍妥当性をもつことと、③そのつどなすべき命法の「内実」が「永遠に個別的で具体的」であることを、『実存開明』における「自由」論の文脈において、新たに置き換えたものと言いうるのではなからうか。その際、「自己の全き現前」と言われている「自己」とは普遍的・一般的法則や規範の一事例、つまり「自己一般」ではなく、まさしくこの代理不可能な「歴史的自己」にほかならない。したがって、①道徳法則の命法の「形式」は普遍的であっても、②個々の命法の具体的内実は〈いまここ〉の自己存在における歴史的・一回性に根ざすのでなければならないと言いうるのではなからうか。もしそうだとすると、カントのように倫理的命法をもつばら普遍的・普遍妥当的な「法則」という観点からのみ解釈することには限界があるといえよう。したがって、『世界観』の中で、倫理的命法の内実が普遍妥当的に定式化され、「倫理的殻」(PW, 388)としての悪しき道徳主義に墮してしまうことが問題とされていたことと対応

²⁹ それゆえに筆者は、『実存開明』におけるヤスパースの自由論は、のちの「包括者の諸様態」にある程度対応させることができるのではないかと考える。最初の「知としての自由」(Ph II, 177)は広義での「意識」一般に関わるものだが、「恣意としての自由」(ibid.)は「現存在」に、「法則としての自由」(ibid.)は狭義での悟性的な「意識一般」に、「理念としての自由」(Ph II, 179)は「精神」に、そして「選択 (決意) の自由」(ibid.)としての「実存的自由」は「実存」に対応する自由のあり方であると言えよう。

して、ここでも「法則としての自由」という解釈が固定化すると、③普遍妥当的な「法則」は硬直化し、「合理的に洞察可能な定式」(Ph II,178)となり、「硬直化した一本調子や機械化」(ibid.)に墮してしまう可能性があることをヤスパースは警告しているのである。

じっさいに『実存開明』の自由論の叙述においても、「法則としての自由」という妥当性の「形式」に対応して、その「法則性の内実」(Ph II,179)は「特定の時間的状況のうちにある歴史的自己」(ibid.)へと近接するものであり、それはもはや「超越論的自由の法則」(ibid.)では射当てられないと言われている。ヤスパースはこうした法則性の具体的内実として、「先導する理念の全体性」(ibid.)と「選択における自己存在の歴史的一回性」(ibid.)という「両極性」(ibid.)を対置している。前者がのちの包括者論における「精神(Geist)」に相当することは明らかであろう。これはいわば「理念」を共有する共同体において、各人がその「理念の全体性」の一員としてそれぞれの持ち場においてなすべきことを行うようなヘーゲル的な自由のヴァリエーションであることは明らかであろう。これに対して、ここでは後者の「自己存在の歴史的一回性」、つまり「実存(Existenz)」としての自由に注目したい。

ヤスパースのいう「実存的自由」とは、「選択(決意)の自由」(Ph II, 179)や「根源的自由」(Ph II,180)とも言い換えられるが、前章でも述べたように、これは歴史的一回性において「本来的自己の根源的必然性」(Ph II,181)に従って、決断し、選択するという意味での〈実存的な自己決定〉としての自由であると言えよう。しかしそれは、単なる恣意的な選択意志の自由ではなく、歴史的に一回限りの状況の中で「私はここに立つ、ほかになしえない(Hier stehe ich, ich kann nicht anders)」(Ph II, 196)³⁰、「私が私に忠実であるならば、かくなさざるをえない(Müssen)」と確信する自己存在の内的必然に根ざす「最も深い実存的自由」(Ph II,180)にほかならない。この「実存的自由」こそ、ヤスパースの〈実存倫理〉の中核であることは言うまでもない。こうした「実存的自由」が実存の「無制約性(Unbedingtheit)」もしくは「無制約的行為(unbedingtes Handeln)」と表裏一体をなすものであることはすでに前章で指摘したとおりである。それでは、「かくなさざるをえない」という内的必然の確信に基づく歴史的一回性における「実存的自由」は、普遍妥当性を尺度とする「法則としての自由」とどのように関係するのであろうか。

筆者はこれを、まず①「法則としての自由」という形式面と「実存的自由」という内実面とが一致し、後者が前者の真の担い手となるという側面と、②「法則としての自由」が「実存的自由」の一解釈形式となるという2つの側面に分けて解釈することを試みたい。実際にはこの①と②とは、同一の事態を異なった角度から見ているにすぎないのであろうが、ここではあえて、この両者を便宜上区別してみることにしたい。

³⁰ 前章の注 56 でも述べたように、この言葉は、マルティン・ルターがヴォルムスの帝国議会で語ったと言われているものである (*D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), Bd.7, S.838.)

(2) 法則と実存との一致——法則のパトス——

前述したように、「法則としての自由」と「実存的自由」との対比においては、倫理的命法の妥当性の「形式」とその具体的な「内実」という両極的で相補的な関係が成り立っていた。したがって、「法則としての自由」はそれだけではたんに「自由」の悟性的な契機にすぎないが、それが歴史的・一回性における自己存在によって担われ、それと一致することによって、普遍妥当的な「法則」に従うことが同時に歴史的・一回性における根源的必然としての「実存的自由」と一致する、ということが言えるのではなかろうか。これは、「なすべし (Sollen)」という当為法則の形式が「かくなさざるをえない (Müssen)」という実存的な内的必然の無制約性の「客観的表現」(PhII, 355) となって両者が合致し、「法則としての自由」がより根源的な「実存的自由」によって担われるという局面であろう。

前述したように、自由の一契機である「法則としての自由」には、「私の自己との一致」や「法則と自己自身との一致」といった表現のうちに「自律」の契機が見出されたが、この「自律」が単なる悟性的な次元での自律を超えて、その根源的な深みをもつのは、「法則」という妥当形式が歴史的・一回性における真の自己存在、つまり「実存」によって担われ、わがものとされたときであると言っているのではなかろうか。これはいわば「歴史の実存」による普遍的な「法則」の実存的な承認と引き受けという局面にほかならないのではなかろうか。なお、ここで問題とされている「法則」とは、カントの道徳法則とは異なって、多分に「意識一般」の次元での普遍妥当性と客観性を具えたなすべき当為法則の命法という色彩が強くなっているが、その普遍性と普遍妥当性の契機が法則という「形式」のみにあるという点では、『世界観』の場合と整合性をもつと言っているのではなかろうか。

後期の主著『真理について』(1947/以下『真理』と略記)の中でも、「法則に従うこと、行為の際に自分自身と一致していることは、ただ人間にのみ可能な満足をもたらす。……道徳法則に従った行為において、人間は本来的な存在意識を獲得する」(W,895, 傍点は引用者)という一節が見出される。筆者はこうしたモチーフに関しては、後期の『真理』におけるヤスパースのスタンスは前期の主著『哲学』のスタンスと基本的に変わっていないと考える。いずれにしても、上記の一節は普遍妥当的な「法則」と歴史的・一回性における真の自己存在としての「実存」とが一致し、前者が後者に担われ、わがものにされ、魂を賦活されるという局面を示すものであると言えよう。ここに「法則」や「当為 (Sollen)」を真の自己自身との一致において引き受けるという実存的な次元での「自律」³¹を見ることができよう。『実存開明』の中でも、「混沌とした恣意」に対抗して「法則のパトス (Pathos des Gesetzes)」(Ph II, 356) という表現が見られたが、それはまさしくこうした「法則」と「実存」との一致を表すものであろう。ヤスパースがカントの定言命法に無制約的なものを感じるとき、そこでは普遍的な「法則」と歴史的な「実存」との一致を見てとっているの

³¹ 『実存開明』の中の当為論でも、「無制約的当為は […] 実存の自由による自律的な (autonom) 当為である」(PhII, 361, 傍点は引用者) と言われている。

ではなかろうか³²。こうした「法則」と真の自己存在との一致という事態は、「当為」に関しても同様であり、客観的に固定された他律的な「当為」とは異なって、「私にとって私自身であるような当為」(Ph II, 355)こそが、真の自己存在と一致する「実存的当為(existentielles Sollen)」(ibid.)にほかならないのである。

さて、『実存開明』の「法則と歴史的規定性」の箇所では、①「無制約性は普遍的法則に従う行為として捉えられる」と述べられているが、同時に②「この法則を超えていく途上においてはじめて、それは歴史的具體性においてのみ真実となる」(Ph II, 330)とも述べられている。①はすでに述べた「法則」と「実存」との一致の局面であるが、②は実存の無制約性が普遍的な「法則」という解釈を突破することによって、唯一無二の〈個〉として「歴史的一回性」においてその本来の姿を現すという局面であろう。後者は、前述したように、「法則」が普遍的定式として固定化し、歴史的一回性における実存の「より深い当為」によって突破されるという局面であろう。こうした局面については、次節の当為論で改めて取り上げるが、ここでは、「法則」と「当為」が実存の無制約性の一解釈形式となるという側面をクローズアップしてみることにしよう。

(3) 無制約性の〈解釈形式〉としての「法則」

以上において、「法則として自由」が歴史的一回性における自己存在によって担われ、法則と実存とが一致することによって、普遍妥当な「法則」に従うことが同時に歴史的一回性における根源的必然としての「実存的自由」と一致する、という局面について見てきた。しかしこれは、別の視点からみると、「かくなさざるをえない(Müssen)」という実存の無制約性が、「なすべし(Sollen)」という明瞭な「当為」と「法則」という形式で解釈されたものとも考えることもできるのではなかろうか(vgl. Ph II, 355)。実際に『実存開明』でも、「《かくなさざるをえない(Müssen)》というのは実存から生じるものであるが、その内実が客観的表現を得るとき、それは良心のうちで《なすべし(Sollen)》と語る」(Ph II, 355)とされており、また、「当為は無制約的なものの確信の形式である」(Ph II, 330)と述べられている。

ファーレンバッハもこうした実存の無制約性の解釈形式としての「法則」や「当為」というモチーフに注目しており、「普遍的法則は[……]無制約的当為をその行為の妥当性の形式に従って合理的に解釈したものである」³³と述べている。こうした「法則」や「当為」という形式での無制約性の自己了解は、「法則」や「当為」の重要な役割であると言えよう。

³² 『偉大な哲学者たち』のカント論でも、「時間の中で何か永遠的なものが決断されるという意識、すなわち、実存の歴史的意識の逆説がたしかにカントにおいて感得されうるが、しかしそれは、この意識を実際に自覚させるというような命題においては現れていない」(GP, 604f.)とされている。

³³ Fahrenbach, a.a.O., S. 74./同訳書、141頁。しかしながら、ファーレンバッハの論述はやや錯綜していて、必ずしも得心のいくような明快な論理展開にはなっていない。

したがって、実存の無制約性はあくまで根源的には「かくなさざるをえない (Müssen)」という内的必然のもつ「暗闇の深み」(Ph II, 331)でありつつも、それは「獲得された法則性という明瞭さの根拠として」(ibid., , 傍点は引用者)、つまり「なすべし (Sollen)」という明証的で妥当的な「当為」の形式のより深い根拠としてのみ真実であると言われていゝる。したがって、「当為」や「法則」という形式は、根源的な深みをもつ「かくなさざるをえない」という実存の無制約性を「なすべし」という明瞭な命法の形で了解する〈無制約性の解釈形式〉にほかならないと解釈しうるであろう。

それでは、こうした〈実存の無制約性の解釈形式〉としての「法則」と「当為」というモチーフは、前述した「法則性一般の法則」(Ph II, 331)というモチーフとどのように関係しているのでしょうか。第2節で取り上げたヤスパースのカント解釈においては、「法則性一般の法則」もしくは「法則性一般の形式」(GP, 489)という概念が、定言命法としての道徳法則の形式性を解釈する場合のキーワードであった。ヤスパースのカント解釈の文脈では、これは道徳法則という形での倫理的命法の「形式」の普遍妥当性を表すものであったが、『実存開明』では、この「法則性一般の法則」は、「そのつどの無制約性を法則という形で理解せよという要求」(Ph II, 331., 傍点は引用者)と言い換えられており、「普遍的 (allgemein) である」(ibid.)のは、もっぱらこうした「法則性一般の法則のみである」(ibid.)とされている。これはどういうことであろうか。

すでに述べたように、「法則」という実存の無制約性の解釈形式は、それが普遍的・一般的な定式として固定化され、硬直化した場合には、「より深い当為」によって突破されるのであるが、こうした法則の突破の局面においても、実存の内的必然の無制約性をやはり何らかの「法則という形で理解し」(ibid.)、「妥当的なものとして承認しよう […]」という意志」(ibid.)が保たれ続けるとヤスパースは考えている。というのも、「妥当的な法則を突破することにおいて、なおも自己の正当性を主張しようとする者は、みずからの無制約性の法則を新たな妥当性として言い表すことができなければ、自分が何を行っているのかを知らない」(PhII, 332f.)からである。このようにヤスパースは、「かくなさざるをえない (Müssen)」という実存的な内的必然の無制約性に従って既存の固定化された当為法則を突破する場合にも、それは単なる恣意や独善や盲目的な狂信とは異なって、あくまで「なすべし (Sollen)」という新たな当為法則の命法という形式で自己了解がなされなければならないことを強調しているのである。その唯一の例外は、『哲学』第3巻『形而上学』における「超在への実存的連繫」の章の中で「昼の法則 (Gesetz des Tages)」(PhIII, 102)と対置される「夜への情熱 (Leidenschaft zur Nacht)」(ibid.)の場合であろう。「昼の法則」は、「法則性一般の法則」の場合に見られるように、世界内での明瞭で公明な秩序のうちで、当為や法則や理念に従って行動するようなあり方であると言いうるが、これに対して、「夜への情熱」とは、「理解不可能な必然 (Müssen)」(PhIII, 103)に基づき、「熱情的に捉えられた永遠性を自覚し」(PhIII, 105)、「運命の必然性」(PhIII, 104)に従って、昼の法則を突破するような例外者的な実存の無制約性のあり方にほかならないであろう。ここでは、

もはや「法則性一般の法則」としてのいかなる当為も法則も突破されるような実存の例外的な行為のうちで、なおも「無制約的なものの力」(PhII, 333) が感得されるとヤスパースは言う。こうした例外者における「夜への情熱」のうちにも、一回的で反復不可能な無制約的な実存的真理を見てとろうとするところに、実存哲学者としてのヤスパースの真面目があると言えよう。これに対してカントは、道徳法則の無制約性を感得することがあるとはいっても、あくまでそれが普遍的な法則であるかぎりにおいてであり、ヤスパースのように了解不能な「夜への情熱」の真理性に理解を示すことはおそくないであろう³⁴。

上記のような例外的な「夜への情熱」の無制約性の場合を除いては、ヤスパースは「かくなさざるをえない (Müssen)」という実存の無制約性を「なすべし (Sollen)」という妥当的で明証的な当為法則の形式で了解することを重視しているのであり、それによって疑似無制約的な我意や独善や盲目的な狂信から、実存の真の無制約性を区別しようとしているのではあるまいか。「法則」や「当為」の形式は、そもそも「法則」という解釈形式では十分に捉ええない歴史的一回性における実存の無制約性の深みをそのつど明瞭な形で自己了解するためのいわば解釈ツールなのではなからうか。しかし、「なすべし」という当為法則の妥当形式は、それ自体としては意識一般の悟性的思惟の次元の事柄であり、そのかぎりでは「相対的意義 (relative Bedeutung)」(PhIII, 330) をもつにすぎない。それは歴史的一回性における実存の無制約性に担われ、それと一致し、その〈解釈形式〉となったときにはじめて、実存の「無制約的当為」(PhII, 355) として現出するのではなからうか。この事情はすでに前述したとおりである。

以上において、実存の無制約性の解釈形式としての「法則」について見てきたが、後期の『真理について』の中でも、「実存の無制約性は道徳法則によって自己を了解し、その解釈が真実であるかぎりには、すなわち実存との統一を保っているかぎりには、歴史的現象において道徳法則を堅持している」(W, 718) と述べられている。しかしながら、それに続いて、「法則は一つの解釈であるから、それらは無条件に固定化すると、真でなくなる」(W, 718, 傍点は引用者) と言われていることも注目しなければならない。この一節は、「無制約性は普遍的な法則に従う行為として捉えられるが、この法則を超えていく途上においてはじめて、それは歴史的具体性においてのみ真実となる」(Ph II, 330, 傍点は引用者) という『実存開明』の中の一節と対応していると言えよう。

ここに見るように、普遍的な「法則」という形での無制約性の解釈は、それが固定化したときにはその限界をもつ。したがって、客観的当為や法則が普遍妥当的な定式へと固定化され、第2節の末尾で示したような〈実質内容の普遍妥当性〉に陥ってしまったときには、「より深い当為」としての「実存的当為」がそれを突破して、「歴史的一回性」においてその真実の姿を現すという局面が生じうるのではなからうか。

³⁴ これに対して、後期ヤスパース哲学において新たに強調されるに至った「理性 (Ver-nunft)」がこうした「夜への情熱」のうちにも実存的な真理を見てとっていることは注目に値する (VE, 49)。

以上において、主として「法則」の普遍妥当性と「実存」の歴史的一回性との対比に注目して、〈実存倫理〉と〈普遍倫理〉との関係について考えてきたが、改めてこの両者の関係を2つのパターンに集約すると、以下のように言うのではなかろうか。

- ① 歴史的一回性における「実存」が普遍的な「法則」を己れの解釈形式とし、両者が合致するという仕方で、前者が後者の真の担い手となる。
- ② 歴史的一回性における「実存」が普遍的な「法則」という解釈形式を突破して、「より深い当為」に従う。

①は〈実存倫理〉が〈普遍倫理〉の真の担い手となるという局面であり、②は〈実存倫理〉が〈普遍倫理〉を突破するという局面であろう。以下においては『実存開明』における当為論を手がかりに、「客観的当為」と「実存的当為」との弁証法的な緊張関係という視点から〈実存倫理〉と〈普遍倫理〉との関係を再考してみることにしたい。

3. 客観的当為と実存的当為の弁証法

前節では、主として普遍的な「法則」と歴史的な「実存」との関係に焦点を当てて、〈普遍倫理〉と〈実存倫理〉との関係について考察してきたが、本節では、「客観的当為」と「実存的当為」との関係に注目して、両者の弁証法的な緊張関係を明らかにし、それを手がかりにして、〈実存倫理〉と〈普遍倫理〉との関係を見てみることにしよう。

(1) 『実存開明』における「当為」の概念規定

ヤスパーは「法則 (Gesetz)」と「当為 (Sollen)」とをなすべき命法を表す概念として同類のカテゴリーに属するものとみなしているように思われる。前節で述べたように、この両者はいずれも「かくなさざるをえない」という実存の無制約性を「なすべし」という妥当性の形式で解釈するための媒体でもあった。ちなみに、第1章で紹介した1920年代のものと思われる初期ヤスパーの倫理学草稿「第三章 倫理的思惟のカテゴリー」の中でも、「§ 4. 当為と法則」という見出しの節があり (KeD, 1, 25ff)、この両者がセットで語られていたという点も興味深い。この草稿での記述では、のちの『哲学』での実存の無制約性のエートスに相当する「根源的エートスの高い瞬間」についての言及がなされたあとに、こうした高い瞬間から「水準の沈下 (Niveausenkung)」が生じたとき、「溶解してしまう危険に対する防御装置」として、「当為」や「法則」という「定式化された命法」が有効なものとなると言われている (Vgl. KeD, 25)。つまり、「汝なすべし」という「当為」や「法則」の形式は、われわれが「かくなさざるをえない」という実存的で無制約的な「根源的エートスの高い瞬間」が過ぎ去ったときにも、単なる恣意や傾向性に陥ってしまうこ

とを防ぐための「防御装置」としての役割をはたすというわけである。それゆえにまた、それらが客観化され、絶対化されると、「規範の死せる遵守」に堕してしまう危険性もここでは指摘されている (Vgl. *ibid.*)。

しかし、「法則」と「当為」とは広義では同類のものとみなされうるが、厳密に言うところの両者は同一のものではない。これから議論を進めていくうえでも、それぞれの概念を明確化しておく必要があるであろう。『実存開明』では、次のように言われている。

私は私の行為に対して当為 (なすべし *Sollen*) として方向を与える客観性を求める。
〔…〕 行為する際に私が正しく行為すると意識するのは〔…〕 私が私の行為を正しいものとして普遍的法則 (*allgemeines Gesetz*) によって規定されているものと知るときである。 (PhII, 354, 傍点は引用者)

このように「当為」は単なる現存在の盲目的な恣意によって行為することとは異なり、それはなすべき「方向を与える客観性」であるとみなされている。その際、「正しく行為する」ためには普遍的な「法則」に従って行為することが要請される。ただし「当為」そのものは、意識一般としての悟性にとって正当なものであり、明証的であるような「普遍妥当的当為 (*allgemeingültiges Sollen*)」 (PhII, 330) から「自己固有の当為であるような当為」 (*ibid.*)としての「実存的当為 (*existentielles Sollen*)」 (PhII, 355) に至るまでの広い射程をもつものと言いうる。この双方の「当為」に共通するのは、それが「当為」である以上、何らかの形で客観性・明証性・妥当性を持ち合わせている点であると言えよう。後述するような一回的で例外的な当為の場合は「非客観性」という面ももちうる場合もありうるが (PhII, 361)、原則的には、「当為」が「方向を与える客観性」と規定されている以上、「実存的当為」も主体的で実存的な我有化という固有のプロセスを経た「客観的当為」の一つの実存的な変様態であると筆者は解釈する。

これに対して、「法則」の概念はどうであろうか。すでに述べたように、これも「当為」と同じくなすべき命法一般の形式を表す表現であると言いうるが、上記の引用からみても、「当為」と比較すると「法則」のほうが客観的で普遍妥当的に定式化された命法というニュアンスをより多くもっているように思われる。というのも、「普遍的な定式へと固定された当為」に対して「より深い当為」が反抗するという場合に、「より深い当為」や「実存的当為」という言い方がなされるが、決して「より深い法則」や「実存的法則」とは言われないからである。ヤスパーズ自身はこうした「法則」と「当為」についての厳密な概念規定は行っていないが、ここでは一応、両者の微妙なニュアンスの違いを踏まえておく必要があるであろう。

以上のことを踏まえた上で、ここでは「客観的当為」と「実存的当為」との関係に焦点を当てることにしよう。「自己固有の当為であるような当為」 (PhII, 330) としての「実存的当為」は、客観性と妥当性を具えた「客観的当為 (*objektives Sollen*)」に対立するも

のなのだろうか。そうでないことは、すでに述べたことから明らかである。もし「客観的当為」が「普遍的な定式へと固定された当為」(ibid.)のみに対応するならば、こうした固定化された普遍妥当的な「客観的当為」に対して、歴史的・一回性における自己存在に基づく「実存的当為」が反抗するという単純な二項対立の図式が描けることだろう。しかし、ここで「実存的当為」と対立するのは、普遍的な定式へと固定されたかぎりでの客観的当為なのであって、「客観的当為」一般なのではない。むしろ「実存的当為」は「客観的当為」を実存的に我有化したものという面をもつのである。より正確に言うと、①「客観的当為」が「実存的当為」へと我有化される局面と、②「客観的当為」が「実存的当為」によって突破される局面との2つの局面がありうると言えよう。以下においてこの2つの局面をもとに〈普遍倫理〉と〈実存倫理〉との関係を考えていくことにしたいが、そのまえにヤスパースのいう「客観的当為」には以下のような2つの場合があるのではないかということ指摘したい。

1つは、妥当性・正当性・明証性を伴いつつ、「なすべし」という要求として私の主観性を規定する悟性的な客観的当為である。ここではこれを、便宜上〈客観的当為 A〉と呼ぶことにしよう。これは前節では、実存の無制約性の解釈形式としての「当為」と「法則」がほぼ対応すると言えよう。これは意識一般の悟性的な妥当性の形式に則った悟的な次元での「当為」と言いうるのではなからうか。たとえば、「意識一般の理性的思惟にとって、そのつど正しいこととして明証的であるがゆえに、遵守を要求するような諸々の普遍妥当的な要求」(PhII, 330)としての「合理的に導出可能な当為」(ibid.)という表現が見られるが、こうした意味での「客観的当為」が第1の意味での〈客観的当為 A〉に該当するのではなからうか。

いま1つは、万人にとって普遍妥当的な規範として承認されるような既存の当為法則という場合である。ここではこれを〈客観的当為 B〉と呼ぶことにしたい。この意味での既存の普遍妥当的な当為とは、モーセの十戒のように、「汝嘘をつくなかれ、殺すなかれ、盗むなかれ、姦淫するなかれ」(ibid.)等々といった万人が普遍妥当的なものとして承認するような既存の普遍妥当的な当為法則であり、こうした「客観的で普遍的な当為」((PhII, 360)は通常の場合、「唯一の真に道徳的な行為」(ibid.)とみなされている。しかしヤスパースは、こうした意味での既存の普遍妥当的な規範としての当為も、それが実存的に我有化されないかぎりには、いまだ無制約的当為とは言えず、その相対性を免れないことを示唆しているのである(Vgl. ibid.)。

以上のような「客観的当為」の二義性は、ヤスパース自身も明確に区別していないし、先行研究においてもほとんど注目されていない。しかし筆者は、この2つの「客観的当為」は必ずしも同一なものとは言えないので、便宜上区別しておく必要があるのではないかと考える。こうした普遍的な「客観的当為」の二義性を念頭に置いたうえで、下記においては、①客観的当為が実存的に我有化される局面と、②客観的当為が実存的に突破される局面とをそれぞれ検討していくことにしたい。

(2) 客観的当為の実存的我有化

ヤスパーズにおける「実存」の問題を考える際に、重要な視点の一つは、本来的自己存在としての「実存」は、単なる主観性と内面性のうちにあるのではないということである。この点はしばしば誤解されており、「実存」の哲学を極端な主観主義や独我論と混同しているような見解が多くの論者に見受けられる³⁵。しかし、「実存は常に、主観性と客観性のうちにある」(PhII, 337)と明言されているように、ヤスパーズにおいて「実存」は、単なる主観性や内面性のうちにあるのではなく、具体的な外的な現実世界の客観性のうちにも現象せざるをえない。われわれはそうした外的な現実世界の客観性のうちで存在しつつ、そうした客観性のうちに「実存的な重要性 (existentielle Relevanz)」(PhII, 350)を現出させなければならないとされているのである。われわれが外的な現実世界の客観性のうちで生きるかぎり、われわれにとっては家族、社会、国家といった共同体の客観性にかかわらざるをえず、また外的な現実世界の状況において生ずる「客観的当為 (objektives Sollen)」と向き合わざるをえない。ある状況の中で、単なる主観的な恣意や偶然や我意に従ってではなく、「正しく」行為するためには、われわれは「なすべし」という当為に従って行為しなければならない。こうした「当為」をヤスパーズはまず一つの「客観性」、つまり「客観的当為」として捉えている。前述したように、こうした「客観的当為」は、意識一般としての悟性にもとづく客観的な明証性・妥当性をもつものとされ、「正しい」行為がなされるためには普遍妥当的な「法則」に従うものとされる。しかしヤスパーズによると、そうした「客観的当為」や普遍妥当的な「法則」は実存的に我有化され、承認されないかぎりでは、まだそれ自体では無制約性をもつのではなく、あくまで相対的な当為にとどまる。

前述したように、われわれは「客観的当為」が二義的であることを指摘したが、ここでは、「もし当為が行為における倫理的に妥当する法則という目の前に見出される世界である場合には […]、それは純然たる客観性である」(PhIII, 355, 傍点は引用者)と述べられていることに注目したい。これはたとえば、「汝、嘘をつくべからず」のような倫理的に妥当する当為法則があたかも「法的命題」(PhIII, 359f.)のように普遍妥当的な「客観的当為」として立ち現われてくるような場合(⇒客観的当為 B)であろう。われわれはたしかに、誰もが普遍妥当的な道德規範としての客観的当為を認めざるをえず、またそれに従わなければならない。ヤスパーズはこうした万人にとって普遍妥当的な客観的当為を決して軽んじてはいないが、しかしそれを絶対的なものとはみなしていない(Vgl. PhII, 360)。

³⁵ たとえば、G・ルカーチもヤスパーズやハイデガーの実存哲学のうちに、極端な主観主義や独我論を見てとっており (Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1954.)。O・F・ボルノーも、「実存哲学においては、純粋な内面性にかかわる人間が構成されるならば、そうした人間は世界に対する責任から逃避しようとするだろう」(Otto F. Bollnow, *Französischer Existentialismus*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1965, S. 35f.)と批判している。

というのも、もしそれが絶対的なものだとしたら、そうした客観的で普遍妥当的な倫理的当為に従う生き方のみが「実存的に生きることの唯一の道」(ibid.)ということになってしまふからである。これに対してヤスパースは、「客観的に妥当するものは、当為の意識を伴った実存的な行為の真実を汲み尽くすものではない」(ibid., 傍点は引用者)と明言する。この発言によってヤスパースは、普遍妥当的な客観的当為や道德法則というかたちでは汲み尽しえないような、一回的で例外的な真の実存的行為がありうることを示唆しているのである。こうした普遍妥当的・客観的当為を突破するような「例外者」としての一回的な実存的行為については、また改めて取り上げることにしたい。

ここではもう一度、普遍妥当的な客観的当為が絶対的なものではないことの2つめの根拠に戻りたい。ヤスパースが普遍妥当的な道德規範としての客観的当為をただそれだけで無制約的なものとみなしていないのは、そこにはそのつどの歴史的・一回性における自己存在による実存的な「我有化 (Aneignung)」(PhII, 355)が不可欠だと考えているからである。ヤスパースにとって、客観的で普遍妥当的な当為は抽象的で一般的に妥当するのではなく、そのつど歴史的に一回限りの状況において、まさに〈この私が今ここでなすべき当為〉として実存的に我有化されて、「歴史的自己」としての真の自己存在と一致し、実存的に承認されることによってはじめて、無制約的な「実存的当為 (existentielles Sollen)」となることのできるのである。こうした客観的当為の実存的我有化について、ヤスパースは次のように述べている。

実存的当為は、主体性による我有化というかたちにおいて存在する。[...] 客観的当為が承認を見出すかどうかは、なお実存の決断にかかっている。この実存の決断にもとづいて、当為の法則はまさしくこの歴史的状況のうちで、己れの意欲の表現として捉えられる。その結果、主体性は自分が《かくなさざるをえない》という根源から《かくなすべし》という当為によって規定されていることを知る。(PhII, 355, 傍点は引用者)

もし、ここで言われている客観的当為を既存の客観的で普遍妥当的な当為法則(=客観的当為 B)と解釈するとしたら、たとえば「汝、嘘をつくべからず」という当為法則を当てはめることができよう。その場合、「汝、嘘をつくべからず」という当為法則は、自己の置かれた歴史的に一回限りの具体的状況のうちで「かくなさざるをえない」という実存的な内的必然の無制約性と一致しつつ、まさに〈この私が今ここでなすべき当為〉として実存的に我有化され、承認されなければならないということになるだろう。

他方、ここでいう「客観的当為」を意識一般としての悟性的思考がそのつど〈なすべき正しいこと〉として明証的で妥当的に洞察した客観的当為(=客観的当為 A)と解釈した場合でも、そうした客観的当為が自己存在によって「まさしくこの歴史的状況のうちで、己の意

欲の表現として」(PhII, 355) 捉え直され、「実存の決断」によって歴史的に我有化されるというプロセスには変わりはないだろう。

しかしながら、客観的な当為法則が実存的に我有化され、承認されるという仕方で「実存の決断」に委ねられてしまうと、それはいわば実存的な主観主義に陥ってしまうのではないかという懸念も生じうるだろう。テュッセンは、普遍妥当的な規範それ自体の自立性を擁護する立場から、ヤスパースがいかに客観的で普遍妥当的な当為規範を実存的に承認しようとも、結局は「超個人的な規範の自立性を廃棄し、それを実存的な決断の事柄に³⁶してしまう」ことになるのではないかと批判している。こうした批判に対して、ヤスパースの立場からはどのように反論しうるのだろうか。

ヤスパースも決して「汝嘘をつくべからず」をはじめとする客観的で普遍妥当的な道德規範(=客観的当為B)を決して軽視しているわけではない。むしろ彼は、この普遍的な命法を無条件的な「誠実さ(真実性 *Wahrhaftigkeit*)」(PhII, 357f.)への要請として真摯に受けとめている。しかしそれがたんに「客観的に嘘をつかない」(PhII, 358)という外面的なレベル——カントの表現で言うと、「適法性(*Regalität*)」のレベル——にとどまるとするならば、ヤスパースはそこに一種の「他律」を見てとることであろう。しかし、この客観的で普遍妥当的な当為法則をそれに呼応する「実存の絶対的な誠実さ」(ibid.)という内的な志操にもとづいて、みずからの置かれているそのつど歴史的で一回的な具体的状況のうちで、まさに己れにとっての「実存的当為」として受けとり直すとするならば、それはテュッセンの批判するように、超個人的な規範の自立性を廃棄することにはならないのではなかろうか。むしろヤスパースは、普遍妥当的な当為法則を主体的な我有化を欠いた「単なる客観性」(PhII, 355)として固定化するのではなく、客観的当為と自己存在の主体性とのダイナミックな弁証法的運動の中で、主観面と客観面を同時に具えた「無制約的当為」として現出させようと試みているのである。それゆえに彼は、「私は当為が私に呼びかけるのを聴くとき、本質的なものによって触れられている」(ibid.)とも述べている。したがって、たんなる客観的当為の主観的な我有化ではなく、真の「実存的我有化」がなされる局面においては、客観面である「当為」がいわば「無制約的要求」として、主観面における〈この私〉に呼びかけてくるという形で、主客を超えた「本質的なもの」としての「無制約的なもの」の次元に触れるという事態が想定しうるのではなかろうか。つまり、本来的なものや無制約的なものは、たんに主観面にあるのではなく、客観的当為という客観面と実存的な自己存在という主観面との「あいだ」のダイナミックな緊張関係と呼応関係においてはじめて現出すると言いうるのではなかろうか。まさにこうしたダイナミズムにおいて、はじめて〈実存的自律〉が可能になるのではなかろうか。以上のような点からみても、テュッセンによる〈客観的規範の主観化〉という批判は必ずしも当を得ていないと言えよう。

³⁶ Johannes Thyssen, *Staat und Recht in der Existenzphilosophie*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Franz Steiner Verlag, 1954, S.10. 傍点は引用者による強調。

以上において、〈客観的・普遍的な当為の実存的我有化〉というモチーフを取り上げつつ、〈実存倫理〉が〈普遍倫理〉を我有化するという局面について検討してみた。それでは次に、〈実存倫理〉が〈普遍倫理〉を突破し、「より深い当為」に従うという局面を、当為論に即して改めて再検討してみることにしたい。

(3) 客観的当為の実存的突破——「例外者」の倫理——

前項では、「客観的当為」の二義性を視野に入れつつ、それぞれの意味での「客観的当為」がいずれも実存的に我有化されることによって、歴史的に一回的な状況のうちでの無制約的な「実存的当為」となるという場合について考察した。これは第3節では、「法則」と「実存」とが一致するという局面にほぼ対応すると言いうるだろう。これに対して、客観的に固定化し、硬直化した「法則」を歴史の一回性における「実存」が突破するという局面は、「普遍的な定式化へと固定化された当為」(PhII, 330)に対して「より深い当為」(ibid.)が反抗するという事態に対応すると言いうるだろう。ここではこうした〈客観的当為の実存的突破〉の局面について検討してみることにしたい。ここでも、客観的当為の実存的突破という局面が一枚岩ではなく、いくつかのケースが考えられることに注意しなければならない。

たとえば、『実存開明』の中では、「私自身が真理の確信を抱きつつ、私の本来的な意志において欲しないがゆえに、法則的に固定された仕方での当為に従うことができないという状況に自分が置かれているのに気づく」(ibid.)という事態が語られている。すでに何度も引用した「普遍的な定式化へと固定化された当為に対して、より深い当為が反抗する」(ibid.)という一節はこの引用のすぐ後に述べられている。ここでいわれる「法則的に固定された仕方での当為」もしくは「普遍的な定式化へと固定化された当為」とは、本章の第2節や第3節で取り上げたように、「法則」や「当為」が単なる命法の「形式」とどまらず、「汝かくかくしかじかのことをなすべし」という具合に内容的に規定され、普遍的・一般的な定式として固定化され、歴史の一回性における実存の無制約性と齟齬をきたしてしまった局面における〈他律的な当為〉にほかならないだろう。こうした当為や法則の客観的で普遍妥当的な定式化が他律的な当為法則として硬直化してしまった場合、実存の無制約性に根ざした「より深い当為」としての「自己固有の当為であるような当為」(ibid.)がそうした固定化した当為法則を突破するのである。したがって、「可能の実存として私は、客観的に固定され、法則として言表されたあらゆる当為に対して抵抗する力ももっている」(PhII, 355)とも言われているのである。

それではここで突破される「客観的当為」は、前節で述べた〈客観的当為A〉と〈客観的当為B〉のどちらであろうか。筆者はその両方の場合に当てはまると考える。前者は、悟性的で合理的な思惟が明証的で妥当的な〈なすべき正しいこと〉として洞察した「客観的当為」の場合であったが、そのような悟性的で合理的な仕方では普遍妥当的なものとして洞察

された当為が——とりわけ、それが普遍的・一般的な定式として客観化されると——歴史の一回性におけるより深い実存の無制約性と齟齬をきたすということは起こりうるものであり、その場合に〈客観的当為 A〉に対してより深い実存的当為が反抗することは十分ありうる。それは「かくなすべし」という合理的で客観的な当為に対して、「かくなさざるをえない」という実存の内的必然の無制約性が疑義を唱える場合であろう。これは合理的で明証的に洞察可能な客観的当為に対して、実存の無制約性が歴史的自己の「現在の深み」(PhII, 332) に根ざしていることの証左であると言えるだろう。

さらにこの場合に加えて、既存の普遍妥当的な道德規範としての〈客観的当為 B〉に対する実存の突破というケースも考えられるであろう。〈客観的当為 B〉とは、「汝嘘をつくなかれ、殺すなかれ、盗むなかれ、姦淫するなかれ」(PhII, 360)等々といった誰もが普遍妥当的なものとして承認するような普遍妥当的な道德規範としての当為法則の場合であった。こうした「客観的で普遍的な当為」(ibid.)は通常は、否みえないものと思われている。しかしヤスパーズはこの意味での既存の普遍妥当的な道德規範としての「客観的当為」も実存的に突破されるような例外的で一回的な実存の無制約的行為がありうることを示唆している。それゆえにヤスパーズは、「最も誠実で、本来的な実存的行為は、こうした非客観性という特徴をもつものでありうる」(PhII, 361) と述べているのである。こうした例外者の実存的行為の真理という問題は、キルケゴールやニーチェも含めた〈実存倫理〉の固有の問題であり、それはカント的な〈普遍倫理〉では視野の外に置かれていると言いうるであろう。

こうした普遍妥当的な当為法則としての「客観的当為」に対する実存の突破を具体的に考察するために、以下においては「汝、嘘をつくべからず(Du sollst nicht lügen!)」という道德的命法をヤスパーズがどう実存的に解釈しているのかを見てみることにしたい。

カントにおいては、「嘘をつくべからず」という命法は首尾一貫しており、いかなる状況においても嘘をつくことは禁じられている。この徹底ぶりは、前述した「嘘」論文に見られるように、カントが殺人者に追われた友人を助けるための嘘をも認めないという点にも現れている³⁷。ヤスパーズも『実存開明』の「当為」論の箇所、「汝、嘘をつくべからず」という問題を取り上げているが、とはいっても、ヤスパーズはたとえば「急場しのぎの嘘」や「祖国のための嘘」などを単純に肯定して、安易な仕方では〈実存倫理〉による〈普遍倫理〉の突破を説いているのではない。彼は一方では、「ひたすら眞実を語る」という誠実さ(眞実性 *Wahrhaftigkeit*) の峻厳さに「心の底で……呼びかけられたように感じる」(Ph II, 356) と述べ、上記のカント的な道德的命法に崇敬の念を示している。しかし、こうした「汝、嘘をつくべからず」という法則の不可避性を承認しつつも、「普遍的な法則からすると、真なるものとして理解されないような、眞の実存的行為がありうるどうか」(Ph II, 357, 傍点は引用者) という問いを投げかけている。つまり、「誠実さは、嘘が状況によっては眞実な行為となりうるということが可能だとみなされることを要求する」(PhII, 359, 傍点は引用者)

³⁷ *Kants Werke*, Akademie Textausgabe VIII, S.425ff.

という局面がありうることを〈実存倫理〉の視点に立つヤスパースは見てとろうとするのである。ただし、そうした嘘をつくという行為は、実存の例外的で一時的な真なる行為でありうるとしても、それは「客観的に妥当する法則」(ibid.)とはなりえないのである。

たしかに「汝、嘘をつくべからず」という道徳的命法は、「あらゆる人間に……等しく承認される」(Ph II, 360) ような「普遍的に妥当する当為法則」(Ph II, 359) と言っているが、それが「客観的に孤立化」すると、もはや純粹に倫理的な法則ではなく、「法的命題」のように「機械的で死んだ」(Ph II, 359) ものになる、とヤスパースは指摘する。いやそれでも、「汝、嘘をつくべからず」という倫理的命法は「絶対的誠実さ」(Ph II, 358) への要求として真摯に受けとめなければならない。しかしそれでは、ホッブスのいうような「万人の万人に対する闘い (homo homini lupus)」(ibid.) というような状況の下ではどうであろうか。実際にヤスパースが主著『哲学』を刊行した数年後には、ヒトラーが率いるナチスが政権をとり、その後ナチスの独裁による恐ろしい恐怖政治とホロコーストが猛威を奮った。そんな中でユダヤ人の妻をもつヤスパースは、講義も出版も禁止され、ついには大学の教授職も剥奪された。そのような過酷なナチズムの状況の中で、もし仮に、ナチスの親衛隊から「この家にユダヤ人はいるか」と尋問を受けた場合、何と答えるべきだろうか。カントの「嘘」論文での見解からすると、たとえ殺人者から友人や家族を救うためであっても、やはり「汝嘘をつくべからず」という道徳律は遵守しなければならないことになるだろう。これは、あまりに道徳法則の普遍妥当性の原則主義に拘泥した硬直した見方なのではなかろうか。むしろ、そうした場面では、歴史的に一回かぎりの状況における代理不可能な自己存在が「汝、嘘をつくべからず」という客観的に定式化された普遍妥当的な当為法則を突破して、かけがえのない友人や家族を救うために嘘をつくことが実存的・倫理的に真なる行為となりうるのではなかろうか。では、『実存開明』のテキストでは、ヤスパースはこの問題をどう考えているのであろうか。

ヤスパースは、「嘘をつくべからず」という倫理的な命法のうちには、単に「客観的に (objektiv) に嘘をつかない」(Ph II, 358) という場合と、「本来的に (eigentlich) 決して嘘をつかない」(ibid.) という場合がありうることを述べている。後者の場合は、「本来的に決して嘘をつこうとしない者」は、「決して自己自身と友人とを欺いてはならないというのっぴきならない責務という自覚を持ちながら、徹底的な仮借なさでもって自己の現存在のうちへと深まっていく」(ibid.) と言われている。ザーナーも、「客観的に嘘をついてはならない」という命法と「本来的に嘘をついてはならない」という命法を区別している³⁸。もしそうだとすると、普遍的・客観的な道徳法則に従って、表面上「客観的に嘘をつかない」ことによって、実存的な意味では己れ自身を欺くという場合もあるだろうし、逆に「本来的に決して嘘をつかない」という実存的真実を貫くために、「客観的に嘘をつく」という倫理的命法への違反をあえて引き受けるという場合もありうるのではなかろうか。いずれにしても、ヤスパースは——その現象的な現れがどのような形をとるにせよ——その根底に

³⁸ Vgl. Saner, a.a.O., S.18.

ある無制約的な「真実性 (Wahrhaftigkeit 誠実さ)」そのものを最重要視していたのである。ここにはまた、「実存的交わり」における無制約的な誠実さという形で〈交わりの倫理〉の視点も現れていると言えるだろう。

このように、ヤスパースの『実存開明』では、客観性や普遍妥当性をもたないにもかかわらず、「当為の意識をもってなされる実存的行為の真実」(Ph II, 360)があることが示唆されていた。カントの倫理学には、こうした「例外者(Ausnahme)」(ibid.)の無制約的当為の真理を受け入れる余地はないのではなかろうか。そうした「例外者」は己れを賭けるのでなければならないと言われる(Vgl. ibid.)。その際、「例外者」は「かくなさざるをえない」という自己の内的必然の確信に基づいて「永遠に本質的なこと」をなすという意味では「真理としての本来的自己存在」(Ph II, 360)を経験するが、しかしその一方で、客観的・普遍妥当的な道徳法則や倫理的当為を打ち破るという「責め (Schuld)」を負わねばならないであろう³⁹。このような文脈において、ヤスパースは「最も誠実で本来的な実存的行為」(Ph II, 361)は「非客観性」という性格をもつと述べているが、それは客観性や普遍妥当性という次元では汲み尽すことができない自己存在の「歴史的一回性」に深く根ざしたものであると言えよう。それに加えて、ヤスパースがこうした客観化されえない一回的な〈実存倫理〉について語る際に、実存的な「交わり (Kommunikation)」のもつ重要性を仄めかしていることも見逃してはならないだろう (PhII, 361f.)⁴⁰。

以上において、客観的当為 (A も B も含む) を実存の「より深い当為」が突破するという場合のいくつかのパターンについて考察してきたが、いずれの場合にも、単なる恣意や偶然ではなく、「かくなさざるをえない (Müssen)」という実存的必然性の確信に根ざしつつ、普遍妥当的な法則や当為を突破して、歴史的一回性に基づく実存的な「当為 (Sollen)」の声に従うという点では共通していた。そこにはなお、客観化も普遍化もしえない唯一・一回性にもかかわらず「汝なすべし (Du sollst!)」という呼び声に従う「当為」の意識、および「当為」という形式が残り続けるということができよう。これをいささか強引に解釈すると、普遍妥当的な当為法則を実存的に突破する局面においても、なおかつみずからの

³⁹ これは、実存的当為に従うことによって、客観的・普遍的規範に背くという局面での「責め」であったが、その反対に、『哲学入門』では、「単なる労働や諸目的への没頭をすでに自己忘却への道として、したがって、怠慢と責めとして経験することは、哲学的生活態度への意志である」(EiPh, 93, 傍点は引用者)という事態が述べられている。これは、「日々の要求」としての日常的な義務のみに従事することによって、自己固有の無制約的要求としての「実存的当為」をないがしろにするという局面における、いわば実存的な「責め」であると言いうるだろう。

⁴⁰ 「普遍的な定式化へと固定化された当為に対して、より深い当為が反抗する」(PhII, 330)という一節が語られている同じ文の中で、「現前する歴史性の共同体のうちにあるそのつどの自己が、ある普遍的なものの一事例やある全体における代理可能な機能より以上のものである」(ibid., 傍点は引用者)という前提条件が述べられていることを見逃してはならない。「より深い当為」による客観的当為の突破は、「現前する歴史性の共同体」としての「実存的交わり」においてあらわになると言いうるのではなかろうか。

無制約性を何らかの形での「当為」や新たな「法則」という妥当形式において言表しなくてはならない (Vgl. PhII, 332f.) という要請として、「法則性一般の法則」(PhII, 331) という形式は残り続けると言いうるのではなかろうか。それでは、こうした「法則性一般の法則」すらも突破されてしまうような極限的な局面はありうるのだろうか。

そうした「法則性一般の法則」としての「昼の法則 (Gesetz des Tages)」(PhIII, 102) を突破してしまうのは、前述した「夜への情熱 (Leidenschaft zur Nacht)」(ibid.) の場合であろう。「夜への情熱」とは、「理解不可能な必然 (Müssen)」(PhIII, 103) に基づきつつ、「熱情的に捉えられた永遠性を自覚し」(PhIII, 105)、「運命の必然性」(PhIII, 104) に従って、昼の法則を突破するような例外者的な実存の無制約性のあり方にほかならない⁴¹。ヤスパースは、もはやあらゆる「当為」や「法則」という明瞭な命法形式をも突破し、理解不可能な「かくなさざるをえない」という運命的必然の深みに従うような例外者的なあり方のうちにもなお、実存的な無制約的真理を見てとろうとするが、ここにもヤスパースの〈実存倫理〉の射程の広さと深さを見てとることができるのではなかろうか。

4. 〈普遍倫理〉から〈実存倫理〉への実存—倫理的転回

(1) 法則の普遍妥当性から〈歴史的—一回性における永遠性〉へ

以上、ヤスパースにおける〈普遍倫理〉と〈実存倫理〉の問題について論じてきた。まず明らかになったのは、倫理的命法において普遍妥当性をもつのは、その命法の「実質内容」ではなく、純粋な「形式」である、ということである。しかし、その「実質内容」にまで普遍妥当性が要求されると、それは万人にとって一義的な固定化した命法と化し、「他律」道徳になってしまう。当為命法の「形式」としての普遍妥当性は存続するが、ヤスパースの〈実存倫理〉の力点は「自己存在の歴史的—一回性」にある。これは「かくなさざるをえない」という実存的必然に基づく「実存的自由」であり、実存の「無制約的行為」であるが、それは、①「法則」や「当為」と自己存在との一致という形で実現されるのみならず、②既存の「法則」や「当為」を突破して、「かくなさざるをえない」という実存の内的必然に従う「例外者」としての無制約的行為にも共通するものだろう。ヤスパースは、カントの倫理的命法の「形式」のもつ普遍性・普遍妥当性を最大限に尊重しており、それゆえに、固定化された普遍妥当的な法則を突破しつつも、「自己存在の歴史的—一回性」に根ざした「例外者」としての「実存的当為」をも「当為」や「法則」という形式に合致するものとして、広義の倫理的命法の「形式」の普遍妥当性に包含される、という解釈を許容するものであった。したがってザーナーも、「普遍的に言表可能なのは、すでに『世界観の心理学』においてそうであったように、ただ当為の形式のみである」(S, 19) と指摘

⁴¹ これはたとえば、実存的・形而上的な「愛 (Liebe)」に基づく「情死」などの場合がそうであろう (PhIII, 105ff.)。

しているが、この指摘は以上の点に鑑みるかぎり正しい。しかしながら、究極的には、「歴史的無制約性」(PhII, 352)における「現在の深み」(ibid.)にその根源をもつ〈実存倫理〉は、やはりカント的な普遍的法則や普遍妥当の当為という解釈では汲み尽されえない。これは、何度も強調したように、例外的行為において普遍的・一般的に定式化された当為法則に対して、「より深い当為」が反抗するという局面、すなわち「当為の意識において実存的行為の真理であるものは、客観的に妥当するものでは汲み尽しえない」(PhII, 360)とされている局面においては明白なことであろう。そして、「昼の法則」に反抗する「夜への情熱」においてはもはやいかなる「当為」や「法則」をも超えて、「かくなさざるをえない」という実存的必然の無制約性に忠実であろうとする例外的で極限的な実存の姿が見てとられるのではあるまいか。

以上のことを踏まえると、「汝の意志の格率がつねに同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ」⁴² というカントの〈普遍倫理〉の定式は、一方では、倫理や道徳の基本的原理を示す「形式」としてその普遍的な重要性をもちつつも、本章で述べたヤスパースの〈実存倫理〉の視点を考慮に入れると、むしろニーチェ的な「汝はこのことを永遠に欲しうるか」(Ph II, 147)、もしくは「私がなすことは、私が私の行為のうちでそのようにあることを永遠に欲する、というものであるべきだ」(Ph II, 269)という実存的な命法に変換されなければならないのではなかろうか。少なくとも、後者のニーチェ的な命法によって補完されなければならないのではなかろうか。本稿で示されたように、たしかに「法則」の普遍妥当性はそれを拡大解釈することによって、「実存」の歴史的一回性との相補的な関係を見出すことができたが、「例外者」の問題を含めたヤスパースの〈実存倫理〉の立場をさらに推し進めるならば、究極的には、カント的な〈普遍妥当性〉の尺度ではなく、上記のような「汝はこのことを永遠に欲しうるか」というニーチェ的な命法が、〈歴史的一回性における永遠性〉という新たな尺度として重要となってくるのではなかろうか。こうした倫理学におけるカント的な〈普遍妥当性〉の尺度から〈歴史的一回性における永遠性〉という実存的な尺度への転回は、これまであまり強調されてこなかった視点であろう。とはいえ、それは決してカントの〈普遍倫理〉の意義を否定するものではない。むしろそこからはこぼれ落ちる〈歴史的一回性における自己存在〉としての実存的真理を掬い取るという「補完」的な意味をもっていると言いうるのではなかろうか。

以上のことからすると、少なくとも前期の『実存開明』で示されたヤスパースの当為や法則をめぐる論述に依拠すると、ヤスパースの〈実存倫理〉の視点は、従来の倫理学における普遍性と普遍妥当性に定位する〈普遍倫理〉の優位に対して風穴を開け、いかなる普遍化や客観化によっても汲み尽されえない〈歴史的一回性における実存の無制約性〉の重要性をあらわならしめるものであると言えよう。筆者はここに、カント的な〈普遍倫理〉から〈実存倫理〉への実存—倫理的転回を見てとりたい。その意義は、自己存在の一回的で例外的な行為のもつ倫理性と真理性をカント的な普遍妥当性優位の枠組みから救い出

⁴² *Kants Werke*, Akademie Textausgabe V, S.30.

した点に見られると言っていいだろう、

筆者はこうした前期ヤスパーズにおける〈実存倫理〉の優位を確認した上で、さらに後期においては〈実存倫理〉から〈理性倫理〉へと強調点が移行して行ったことを第4章で論じることにするが、しかしこうした〈実存倫理〉から〈理性倫理〉への移行は単純な形でなされたのではない。本章までで示してきた歴史的・一回性における実存の無制約性の倫理というモチーフは、後期の著作においても中核的なものとして残り続ける。

たとえば、1941年に書かれた小論『私の哲学について』の中でも、次のような一節が見られる。

哲学はわれわれの良心を開明し、われわれが不可避的なものとして洞察する普遍的法則の要求をどのように経験するのかを経験する。哲学は限界に面してこうした法則への服従さえもが實際上挫折することを示し、新たな要求を感得させる。この新たな要求とは——普遍性や普遍妥当性なしに——個々人に対してその歴史性のうちから呼びかけ、無制約的な服従を要求するものである。(RA, 425)

この小論が執筆された時期は、すでに『理性と実存』以降、「包括者」や「理性」といった新たな後期ヤスパーズ哲学の枠組みが現れた後であるにもかかわらず、その問題設定は明らかに普遍妥当性にもとづく〈普遍倫理〉から歴史的・一回性にもとづく〈実存倫理〉への転回というモチーフをむしろ強調するものである。ここでは、良心⁴³の経験のうちで普遍妥当的法則として現れてくる倫理的・要求への遵守が挫折する限界点において、もはや普遍性や普遍妥当性という尺度を超えた「新たな要求」、すなわち、実存の歴史的・一回性における「無制約的要求 (unbedingte Forderung/unbedingter Anspruch)」の重要性がより一層先鋭化された形で強調されている。『哲学的信仰』では、こうした「無制約的要求」は、「私の本来的自己が私の単なる現存在に対して発する要求」(PhG, 32)として、換言すれば、「いわば超在の前で永遠であるような私自身が、時間のうちにある私の現在の生に対して発する要求」(ibid.)として「私に対して立ち現れてくる」(ibid.)と言われている。こうした無制約的要求に従うことこそ、すでに述べたような超在の語りかけとしての「暗号」に呼応しつつ、「己にとって永遠に本質的なことを行う」ような無制約的行為にほかならない。ヤスパーズ哲学においては——前期も後期も含めて——倫理や行為の問題は究極的には、歴史的・一回性において超在と連繋する実存の無制約性の倫理に行き着くのであり、「当為」の問題は、普遍妥当性という尺度を超えた歴史的・一回性における「無制約的要求」の問題

⁴³ 『実存開明』の良心論では、良心は「意識一般のうちで洞察されうる普遍的な法則」(PhII, 271)によっては十分に開明されえないことが指摘されており、そうした普遍的良心に対して、「良心のうちでは、私自身であるような一つの声が私に対して語りかける」(PhII, 268)という一節に見られるように、私を唯一・一回的な本来的自己存在へと呼び戻すような実存的良心がむしろ強調されている。

に収斂していくのである。たとえば『哲学入門』の中でも、「普遍妥当的な道徳的要求」(EiPh, 54) に対して、「歴史的な要求 (geschichtlicher Anspruch)」(ibid.)の優位が強調されており、「具体的な状況における行為」(EiPh, 55) が普遍妥当的な命法や禁令では十分に導き出しえないことを指摘しつつ、「歴史的にそのつど現前する状況のうちではかくなさざるをえない (So-tun-Müssen) という直接的で導出不可能な要求による導きが存在する」(ibid.) と述べられている。

以上のことから見ても、『実存開明』で明確に示された〈普遍倫理〉から歴史的一回性における〈実存倫理〉へというモチーフは、前期も後期も含めて、ヤスパース哲学を貫く生命線であったと言いうる。ただし、こうした歴史的一回性における実存の無制約性という〈実存倫理〉のモチーフが「実存哲学」としてのヤスパースの根源にあり続けていたことを踏まえうえて、筆者は後期ヤスパース哲学のさらなる展開に呼応して、こうした〈実存倫理〉の深みをベースとしつつも、ヤスパースの視野はさらに拡大し、〈理性倫理〉の広さへと力点が移動していったと考える。この点については、次章で詳述するが、その前に『実存開明』における倫理論においては、前述した〈普遍倫理〉から〈実存倫理〉へというモチーフのみならず、〈法則倫理〉から〈交わりの倫理〉へというモチーフも見てとられることを最後に指摘することにした。

(2) 〈法則倫理〉から〈交わりの倫理〉へ

ヤスパースの〈実存倫理〉の問題系においても一つの重要な視点は、ヤスパースがカント的な普遍妥当性に定位する〈普遍倫理〉もしくは〈法則倫理〉に対して、「交わり」のうちで真理をあらわにするという〈交わりの倫理〉という新たな視点をもっていたという点であろう。〈交わりの倫理〉については前章においてすでに論究したが、ヤスパースはカント的な〈普遍倫理〉を自己存在の歴史的一回性という方向で乗り越えようとしただけでなく、普遍的な規範や当為や法則に従う〈法則倫理〉に対して、歴史的一回性における自己存在と自己存在との「実存的交わり」における「愛しながらの闘い」の中でこそ、〈今ここでこの私が何をなすべきか〉という実存の無制約的真理があらわになるという〈交わりの倫理〉の重要性を示唆したと言ってよいだろう。第1章でも、『世界観の心理学』のうちですでに「たんに殻のうちで硬直化した倫理主義者」(PW, 389)⁴⁴ に対して、「愛における魂をめぐる闘い」(PW, 390)における「生きた倫理的関係」(ibid.)の意義が強調されていたことは指摘したとおりである。これがのちの『哲学』における「愛しながらの闘い」としての「実存的交わり」のモチーフへと発展していく。いずれにしても、ヤスパースは、前期においても後期においても、真理が個々人の孤立した主観性の内部だけでは得られず、自己完結しえない

⁴⁴ ここで問題となっているのは、「道徳法則」に従う「自律」としてのカント倫理学の立場ではなく、あくまで固定化された法則や規範に他律的に従う「硬直化した倫理主義者」(PW, 389)にほかならないであろう。

ことに注目し、真理が交わりと結びついていることを強調する。前節でも述べたように、『実存開明』の「本来的な交わりの前提として調和的世界観を回避すること」(PhII, 105ff.) という箇所でも、1人の人間が「自分自身だけで真実なものであることができ、真実なことをなすことができる」(PhII, 106) かのような錯覚を抱き、「私はただ道徳法則に従ってのみ行動する」(ibid.)という道徳的な確信をもっていたとすると、そうした倫理的に自己完結したあり方をヤスパーズは批判的に問題視しているのである。このことと対応して、小論「私の哲学について」の中でも、「道徳はもはや普遍妥当的法則のうちには十分に基礎づけられない。こうした法則自身がより深い根源を必要としている」(RA, 404) と述べられており、カント的な定言命法の真理性の条件が、「そのうちで行為がなされることの交わりのあり方にある」(ibid., 傍点は引用者)ことが指摘されているのである。つまり、「私は何をなすべきか」という問いは、もはや定言命法によっては十分に答えられず、むしろ「私はいかにしてみずからに可能である交わりの深みに到達すべきか」(ibid., 傍点は引用者)という問いを前提にしていることにヤスパーズは注目しているのである。

このように、ヤスパーズの〈実存倫理〉の問題系には、普遍妥当性に根ざした〈普遍倫理〉から歴史的・一回性に根ざした〈実存倫理〉へという力点の転換という視点と同時に、〈法則倫理〉における倫理的な自己完結から、「実存的交わり」における無制約的な実存倫理の共同の開示化という〈交わりの倫理〉としての視点が新たに打ち出されているのである。こうした〈法則倫理〉から〈交わりの倫理〉へという視点の転換は、これまでの倫理学や実践哲学にはあまり問題とされてこなかった独自の倫理的視点として重要な意義をもつものと言っているのではなかろうか。

以上のように、第2章と第3章では、実存の無制約性と歴史性に基づく〈実存倫理〉の特質を明らかにしたうえで、それを基軸として普遍的法則や客観的当為に定位する〈普遍倫理〉と〈実存倫理〉とのダイナミックな緊張関係を浮き彫りにした。その結論としては、ヤスパーズ倫理学では、カント的な〈普遍倫理〉に対する〈実存倫理〉の根源性が明らかになったと言っているのではなかろうか。しかし、こうした〈普遍倫理〉から〈実存倫理〉へという倫理的転換は、前期の主著『哲学』の〈実存倫理〉というスタンスに基づくものである。これに対して、後期ヤスパーズ哲学においては、こうした前期の〈実存倫理〉から次第に〈理性倫理〉へと力点が移行していったというのが著者の見解である。第4章では、こうした〈実存倫理〉から〈理性倫理〉への転回と展開の問題にターゲットを絞って考察していきたい。

第4章 〈実存倫理〉から〈理性倫理〉へ

第2章と第3章では、前期の主著『哲学』における〈実存倫理〉のメルクマールを明らかにしたうえで、自己存在の歴史的一回性にもとづく〈実存倫理〉と道德規範の普遍妥当性にもとづく〈普遍倫理〉との弁証法的な緊張関係について論じてきた。

本章では、そうした前期の〈実存倫理〉のモチーフから後期の〈理性倫理〉のモチーフへ変容と展開がなされていったという点に焦点を当てたい。ヤスパースの前期思想と後期思想の間には、たしかに「包括者」や「理性」という新たな概念の登場がみられたが、そこには、いわゆるハイデガーにおける「転回 (Kehre)」のように決定的な転換はなされておらず、基本的にはその連続性を保った上での展開がなされているという見方が一般的である¹。しかし、はたして本当にそう言い切れるのであろうか。筆者は、ヤスパース倫理学の展開という視点から、前期における〈実存倫理〉と後期における〈理性倫理〉との相違面・発展面にむしろ注目し、前期の〈実存倫理〉の深みから後期の〈理性倫理〉の広さへの変容と展開の必然性を明らかにしていきたい。

序論でも述べたように、ヤスパース哲学の倫理的な視点からの研究はこれまでもさまざまな形でなされてきたが、ヤスパースの倫理思想における時代的な展開や発展の相に注目した研究は、筆者の知るかぎり、1999年に書かれたハンス・ザーナーの「カール・ヤスパースの思惟における倫理的省察の体系的場所について」²という論文のみである。筆者は、ザーナーのこの論文の中に出てくる「実存の倫理は […] やがて理性の倫理になる」³という一節に注目して、前期の〈実存倫理〉から後期の〈理性倫理〉への変容と展開について検討していきたい。ザーナーは、「実存の倫理」から「理性の倫理」へという方向を指し示しながらも、「実存の倫理」がなぜ、またどのようにして「理性の倫理」へと変容していったのかという経緯や理路について詳細に検討することはしていない。そこで、本章ではこの点に焦点を当ててみたい。

まず第1節では、1946年に書かれた小論『善の無制約的なものと悪』の中で、ヤスパースがいかにして前期の実存哲学的な「倫理」の枠組みを克服して、善悪の三段階説や善の無制約性における「理性」の役割という新たなモチーフへと移行していったのかを明らか

¹ 峰島旭雄編『ヤスパース——哲学的信仰の哲学——』以文社、1978年、359-361頁。

² Hans Saner, Zum systematischen Ort der ethischen Reflexion im Denken von Karl Jaspers, s. in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl Jaspers Gesellschaft*, Vol.12, hrsg.v. Elisabeth Salamun-Hybašek und Kult Salamun, Innsbruck/Wien: Studien Verlag, 1999, S.9-27. なおヒューグリも、初期の『世界観の心理学』、『哲学』、「善悪」論文といったヤスパースの倫理思想の展開を論じているが、そこでは、「実存の倫理」から「理性の倫理」への変容という視点は示されていない (Anton Hügli, Die Bedeutung existenzphilosophischen Denkens für die Ethik—exemplifiziert an Kierkegaard und Jaspers, s. in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers Gesellschaft*, Vol.25 hrsg.v. Elisabeth Salamun-Hybašek und Kult Salamun und Harald Stelzer, Innsbruck: Studien Verlag, 2012, S.9-39.)。

³ Saner, a.a.O., S.22.

にしたい。

第2節では、第2章で浮き彫りにした実存の無制約性という〈実存倫理〉のモチーフには、どのような危険性が内包されているのかを「狂信的な真理のパトス」との対比において明らかにし、この両者の相違点を明確にすることによって、「狂信的な真理のパトス」に決定的に欠如していた契機が何であったのかを明らかにしたい。

第3節では、『真理について』をはじめとする後期の諸著作をもとに、後期ヤスパーズにおける「理性」の根本特徴を明らかにすると同時に、「理性」のモチーフのもつ射程の広さを再確認していきたい。

第4節では、「実存」と「理性」との相即性と両極性という観点から、〈実存倫理〉と〈理性倫理〉との相互関係について考察していきたい。

第5節では、〈実存倫理〉から〈理性倫理〉への展開の必然性について考察するが、その際に理性のエートスへの「回心」にも注目し、そこに〈実存倫理〉と〈理性倫理〉との結節点をみてみることを試みたい。

1. 「善悪」論文における〈理性倫理〉の契機

(1) ザーナールによる「理性の倫理」への注目

ヤスパーズにおいて、「包括者(das Umgreifende)」という概念とともに、「理性(Vernunft)」という概念が新たなキーワードとして出現したのは、後期の最初の著作『理性と実存』(1935)においてであった⁴。ここでは、キルケゴール的な無限の〈深さ〉に根ざした「実存」と、カント的な〈広さ〉をもった「理性」とが両極的な人間存在の本来のあり方として呈示されている。しかしこの著作ではまだ、「実存」と「理性」の対照はあくまで包括者論という枠組みの内部でなされており、本論文で注目するような〈実存倫理〉から〈理性倫理〉への展開という倫理的・実践的な視点はそれほど顕著ではなかったように思われる。

ヤスパーズが『現代における理性と反理性』(1950)の中で、「何十年か前、私は実存哲学について語った。[...] 今日私は、むしろ哲学を理性の哲学と名づけたい」(VW, 49f.)と述べて、かつての「実存哲学」から「理性の哲学」への移行を宣言したのは周知のとおりである。しかしこれをもって、前期の〈実存倫理〉から後期の〈理性倫理〉への変容もしくは展開がなされたとみなしてもいいのだろうか。ヤスパーズにおいて、〈実存倫理〉はまだしも、そもそも〈理性倫理〉ということが言っているのであるか。もし言おうとしたら、倫理的・実践的な文脈において、〈実存倫理〉から〈理性倫理〉への展開は、いつどのような形でなされたのであろうか。

⁴ 前期の名著『哲学』でも「理性(Vernunft)」という表現は何箇所かで出てくるものの、そこには特別な意味合いはこめられていなかったと言いうる(Vgl. PhI, 222ff, PhII, 3, 38, 48, 113, 358, PhIII, 102ff., usw.)。

すでに言及したように、ハンス・ザーナーはヤスパースにおける倫理的思惟に関する論文の中で、「実存の倫理は […] やがて理性の倫理になる」⁵と述べているが、ザーナーがこうした解釈を示したのは『理性と実存』(1935)や『真理について』(1947)といういわゆる後期ヤスパース哲学の理論的枠組みが示された著作に関する文脈ではなく、意外にも1946年に書かれた「善の無制約的なものと悪」⁶(以下、「善悪」論文と略記)と題する短い論文に関する文脈においてなのである。筆者はこの小論に注目したい。この小論は、第二次世界大戦直後の1946年に刊行された『変貌 (Die Wandlung)』という哲学雑誌に掲載されたものである。

興味深いのは、この小論の中でヤスパースが善と悪とを「道徳的」・「倫理的」・「形而上的」という三つの段階に区分していることである。この区分はのちの『哲学入門』における「無制約的要求」の章でも踏襲されている (Vgl. EiPh, 47ff.)。この点でも、当該論文のトーンは、いわゆる『実存開明』における〈実存倫理〉のモチーフとは少し異なっているような印象を受ける。それゆえにザーナーは、この「善悪」論文の枠組みにおいては、「[…] 実存開明という古典的な回答はもはや十分には持ち堪えない」⁷と指摘している。つまり、ザーナーの解釈では、「善悪」論文においては、現存在の制約性と実存の無制約性とを対置するようないわばオーソドックスな実存哲学的・実存倫理的な二分法の枠組みは越えられてしまっているというわけである。ザーナーは、こうした善悪の多層的な諸段階を開明することができるのは、実存と結びついた「ある独特な能力」⁸、つまり「それ自身実存によって担われているが、他のあらゆる根源と同様に、実存をもはじめて開明するような包括的な理性」⁹にほかならないと解釈している。実際にヤスパースも、「善悪」論文の中で、善は「道徳法則のうちに解消されることはできず」(WF, 90)、「実存によって担われた理性の限りない運動なくしては現実化されない」(ibid./傍点は引用者)と述べている。これを踏まえてザーナーは、「善として認められてよいあらゆるものは、理性のうちにも基礎を置き、理性の判断の前で成立する」¹⁰と解釈する。このように、ザーナーはヤスパースの当該論文においては、前期の『実存開明』のように、善が実存の無制約性のみ根拠づけられるのではなく、むしろ「理性」のうちに基礎づけられることを強調している。「実存の倫理は、むしろやがて理性の倫理となる」¹¹という件の一節が述べられているのは、まさにこうした文脈においてなのである。

こうしたザーナーの解釈は、ヤスパースにおける「倫理」の問題をもつば実存哲学的も

⁵ Saner, a.a.O., S.22.

⁶ Jaspers, Karl; Das Unbedingte des Guten und das Böse (1946), in : Karl Jaspers, *Das Wagnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie*, hrsg.v. Hans Saner, München / Zürich, Piper, 1996, S.86-98. 以後は、略記号 WF を用いる。

⁷ ibid.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid. 傍点は引用者による強調。

¹⁰ Ibid. 傍点は引用者による強調。

¹¹ Ibid.

しくは実存倫理的に解釈しがちであった従来の解釈に対して、新たな光をもたらすかもしれない。つまり、これまで述べてきたようなヤスパースの〈実存倫理〉としての性格に加えて、後期ヤスパースにおいては、善を「理性」のうちに基礎づけるような新たな〈理性倫理〉というモチーフが登場してきたのであり、前者から後者への移行がなされたのだ、という解釈は斬新な視点であると言えよう。前章で述べたように、前期の『哲学』では、カント的な〈普遍倫理〉とキルケゴール的な〈実存倫理〉とは弁証法的な緊張関係のうちにあり、最終的にヤスパースは実存の歴史的・一回性に基づく〈実存倫理〉のほうに力点が置かれていた。これに対して、ザーナーは後期ヤスパースにおける「理性の倫理」のモチーフのうちに、今度は「カントとの近さ」¹²を指摘している。彼の同じ論文の中では、「実存哲学的な倫理」からの「カント的転回 (Kantische Wende)」¹³ という表現さえも見られる。このように、ヤスパースの倫理思想は、言ってみれば、キルケゴール的な実存倫理的契機とカント的な理性倫理的契機という振り子の間を動いているとみることもできよう。ただしその際に、〈普遍倫理〉としてのカント倫理学と〈理性倫理〉における「カントとの近さ」とを、ヤスパースの〈実存倫理〉との関係においていかに整合的に解釈しうるかは容易な課題ではない。これを整合的に解釈するためには、ヤスパースとカントとの包括的な比較研究の試みがなされる必要があるであろう¹⁴。いずれにしても、カント的な〈普遍倫理〉を尊重しつつも、それを超克しようとする前期の〈実存倫理〉の観点から、〈実存倫理〉の深みを通り抜けたうえで〈理性倫理〉の広さへと展開していく新たな倫理的転回を指摘することは、〈実存倫理〉を偏重しがちな従来のヤスパースの倫理的解釈に対して新たな展望を拓くものと言いうるのではなかろうか。

こうした解釈上の問題はさておき、筆者は基本的に〈実存倫理〉から〈理性倫理〉への展開というザーナーの解釈に賛同する。しかし、なぜそう言いうるのか、またザーナーの解釈はどこまで妥当性をもちうるのかという点については改めて検証してみなければならぬだろう。ザーナーの論文は、こうした〈実存倫理〉から〈理性倫理〉への転回や展開をたんに示唆しているのみにとどまり、具体的にその理路を展開するまでには至っていない。本章では、ヤスパース自身のテキストに即して、どれだけ〈実存倫理〉から〈理性倫理〉への展開という解釈が妥当なのかを改めて検証してみたい。そのために、ここではまず「善悪」論文のテキストを検討してみることしよう。

(2) 「善悪」論文における「善の無制約性」と「悪の偽無制約性」

前章で見たように、『実存開明』では、普遍的な「法則」と歴史的な「実存」、もしくは「客観的当為」と「実存的当為」とが両極弁証法的な緊張関係に立っており、〈実存倫理〉

¹² Ibid.

¹³ Saner, a.a.O., S. 21.

¹⁴ 伴博の『カントとヤスパース』はそうした試みの一環と言えよう (伴博、『カントとヤスパース——勝義の哲学的人間学への道——』北樹出版、1999年)。

が〈普遍倫理〉を我有化するか、突破するかという二者択一の図式が前面に出ていた。そして最終的に優位に置かれていたのは実存の歴史的・一回性にもとづく〈実存倫理〉のほうであった。こうした枠組みは、「包括者」と「理性」の概念が定着した後期の『理性と実存』や『真理について』の中でも基本的には大きく変わっていないと筆者は考える。

これに対して、「善悪」論文では、善と悪とが①道徳的、②倫理的、③形而上的という3つの段階に区分されている。これはまったく新しい視点である¹⁵。この点に関しては、後述することとして、まずここでは、当該論文において、「善の無制約性」と「悪の偽無制約性」とが対置されている点に注目したい。

『哲学』第2巻『実存開明』では、「悪」は「悪しき意志 (der böse Wille)」(PhII, 170ff.)として捉えられており、「悪しき意志」は「実存の可能的な自己存在に対する経験的な主我存在の反抗」(PhII, 170)であると言われていた。ここで言われる「悪」が単なる頹落や逸脱や災禍ではなく、もっと積極的な悪しき「意志 (Wille)」と言われていたことは注目に値するだろう。ここで注意すべきなのは、「善き意志が無制約的である」(PhII, 172)のに対して、「悪しき意志」は「存在に逆らう或る別の無制約性 (eine andere Unbedingtheit) (ibid., 傍点は引用者)と言われていたことである¹⁶。こうした悪しき意志の「別の無制約性」は、単なる「気まぐれ」(ibid.)や「不決断」(ibid.)といった実存の非本来的な頹落のあり方とは異なって、善の敵対者として「破壊の徹底性」(PhII, 174)を敢行する「破壊の無制約性」(ibid.)という「エネルギー」(ibid.)を持ち、ある種の「偉大さ」の外観を具えていることをヤスパーズは示唆している。

これに対して、1946年の「善悪」論文では、ヤスパーズは悪を一つの「無制約性」として解釈することを撤回し、「無制約性はただ善の無制約性しかありえない」(WF, 91, 傍点は引用者)という主張を繰り返し強調している。それに加えて、「善悪の彼岸は人間にとっては存在しない」(WF, 91)と明言するに至っている。ヤスパーズは、こうした善と悪との明確な区別の上に立って、「悪」がデモーニッシュな偉大さの外見において「無制約性の擬態 (Mimikry)」(EU, 86)にすぎないこと、それゆえにそれは「悪の偽無制約性 (Pseudo-Unbedingtheit des Bösen)」(EU, 87)であることを強調している。『実存開明』と「善悪」論文では、このようにいわば「悪」の格づけが変化しており、前者では「悪の無制約性」が認められていたのに対して、後者では「悪」は「偽無制約性」や「無制約性の擬態」へと格下げされたのである。つまり、真の無制約性は善のみであり、悪はいかな

¹⁵ かりうじて、1935年に書かれた論文「カントにおける根本悪」の中で、ヤスパーズはカント倫理学の要諦を踏まえたうえで、カントの『宗教論』における「根本悪」についての掘り下げた解釈を展開しているが、筆者はこの論文にのちの善悪3段階説の萌芽が見られると考える (RA, 111ff.)。ちなみに当該論文では、カントの「根本悪」との連関において、「心術の革命」(RA, 119)もしくは「思考法の革命」(RA, 123)に光が当てられているが、筆者はこのモチーフが後期ヤスパーズにおける「回心 (Umkehr)」のモチーフの原型であり、のちの『反理性』でも語られている「理性」への内的転換のモチーフと深く連関しているものと推測する。

¹⁶ ザーナールもこの点に注目している。Vgl. Saner, a.a.O., S.20.

る無制約性でもありえないというわけである。

筆者は、こうした善と悪の無制約性をめぐる評価の変化の背景には、ヤスパース自身が体験したナチス・ヒトラーの体制における徹底した「悪」の原体験があったのではないかと推測する。ヒューグリも、「ヤスパースは、ヒトラーの犯罪国家のもつリアルな悪に関するみずからの経験に基づいて、悪にさえも無制約性を認めるという見方に潜む危険を認識したように思える」¹⁷と指摘している。つまり、ヤスパースはナチズムのうちに現れているようなリアルな悪の現実と直面して、悪そのもののうちに善悪の彼岸における或る種の無制約的なものを見てとろうとする解釈の危うさに気づき、むしろ悪を「無制約性の擬態」や「偽無制約性」へと格下げする必要性に迫られたのではなかろうか。筆者はさらに、こうしたナチズムにおける徹底的な「悪」の体験は、ヤスパースが「理性」の重要性を強調するに至った経緯とも無関係ではないと考える。

上述したように、「善悪」論文では、「悪の無制約性」が「悪の偽無制約性」へと格下げされ、「善の無制約性」と「悪の偽無制約性」とが対比されるに至ったのであるが、この論文の冒頭では次のように言われている。

世界のうちでは、あらゆるものが制約されている。無制約性はただ実存としての人間にとってのみ可能である。人間は、本来的に自己自身であるところでは、自由を可能にするところの無制約性を確信する。無制約的なものうちでは、一つの選択がなされる。決意は人間の実体となる。人間は善か悪かという決断のうちで善と理解したものを選択したのである。(WF, 86, 傍点は引用者)

第2章では、実存倫理のメルクマールとして、「歴史性」と共に実存の「無制約性」を強調したが、「人間は本来的に自己自身であるところでは […] 無制約性を確信する」というのはまさに『実存開明』における実存の無制約性のエートスと合致している。第2章では筆者は、こうした「無制約性」こそ、〈実存倫理〉の中核であることを強調した。ただし、上記の引用が『実存開明』と若干ニュアンスが異なるのは、この後半部の「人間は善か悪かという決断のうちで善と理解したものを選択したのである」という部分である。『実存開明』では、実存の無制約性が普遍妥当的なものではなく、個々の単独者の唯一性・一回性に依拠して「歴史的 (geschichtlich)」なものであることが強調されていたが、ここではそうした実存の「歴史性」というモチーフは背後に退いて、むしろ「善か悪か」の決断がクローズアップされており、ヤスパースは再三再四、「無制約性はただ善の無制約性しかありえない」(WF, 91) というテーゼを繰り返している。では、ここでいう「善の無制約性」とは何か。そしてそれは、歴史的・一回性における実存の無制約性とどのように対

¹⁷ Hügli, a.a.O., S.26. この点に関してはザーナーも、「1933年以降の政治的な出来事に直面して」、「ヤスパースは […] 悪からその無制約性と、無規定の彼岸性というかの魔術を取り去った」(Saner, a.a.O., S, 20)と指摘している。

応しているのだろうか。

ここでは次に、「善悪」論文においてヤスパースが善と悪とを3つの段階に区分している点に注目したい。

(3) 善悪の3段階説——①道徳的、②倫理的、③形而上的——

『実存開明』では、善と悪を区別する指標は本来的自己存在としての「実存」の飛翔か、それへの反抗かという点にあった。「悪しき意志」については前述したとおりであるが、ヤスパースは「善き意志は無制約的である」(PhII, 172)と明言しつつ、「善い意志」を「単なる現存在の只中で自己存在が飛翔を遂げるという形での自由の道」(PhII, 171)とみなしている。これに対して、「善悪」論文では善と悪とが①「道徳的(moralisch)」、②「倫理的(ethisch)」、③形而上的(metaphysisch)」という3つの段階に分けられている(WF, 86f.)。こうした善悪の3段階説は、のちの『哲学入門』の中でも引き継がれている(EiPh, 47ff.)。いずれにしても、『実存開明』における実存の飛翔としての「善」か、実存への反抗や破壊意志としての「悪」かという善悪の2分法に対して、こうした善悪の3段階という新たな見方が現れたというのは注目すべき変化であろう。それでは、こうした善悪の3段階というのは具体的にどのようなものなのだろうか。

①の「道徳的」な段階においては、「傾向性や感性的衝動への、この世界の快樂や幸福への、現存在そのものへの直接的で無制限な没入」(WF,86)が「悪」であるとされており、これに対して「善」は現存在の幸福を否定することはないが、自分の行為や幸福といったすべてのものを「道徳的に妥当なもの」(ibid.)の制約下におくという生き方であるとされている。「道徳的に妥当なもの」とは、「道徳的に正しい行為における普遍的法則」(ibid.)にほかならず、こうした「道徳的」な段階における善悪の基準は、カントの倫理学における「道徳法則」(=義務)と「傾向性」との対立にあるということができよう。『実存開明』の文脈では、こうした道徳法則を歴史の実存が我有化するという理路になっていたが、ここではそうした実存倫理的なモチーフから、オーソドックスなカント倫理学のモチーフへの揺り戻しがなされているように思われる¹⁸。また、『実存開明』においては普遍的な法則や当為そのものには無制約性が付与されていなかったが、ここでは「道徳的に妥当なもの」が無制約的なものとみなされているという点で、解釈の変更が生じていると言えよう。

②の「倫理的」な段階においては、動機の「誠実性(真実性 Wahrhaftigkeit)」(WF,87)や「純粋さ(Reinheit)」(ibid.)が問題となる。この段階では、①の段階のようにたんに傾向性に屈伏してしまう「弱さ」(WF,86)が悪なのではなく、道徳的要求や道徳法則という「無制約的なもの」を自分の幸福や利害といった「制約的なもの」が妨げられないかぎりにおいて条件付きで遂行するという「制約関係の転倒」(WF, 87)が問題とされ、こうした

¹⁸ ザーナーもこの点に注目しており、ここでは「厳密な実存哲学的倫理学から、むしろカント的な道徳への転回(Wende)が告知される」(Saner, a.a.O., S.21)と指摘している。

「転倒」こそ本来的な「悪」であるとされている。こうした「動機の不純さにおけるたえざる自己欺瞞から無制約的なものの真剣さへの変革」(ibid.)が倫理的な段階における「善」であるとされている。こうした「制約関係の転倒」としての倫理的悪がカントの『たんなる理性の限界内における宗教』¹⁹(以下、『宗教論』と略記)における「根本悪(das radikale Böse)」²⁰に対応するものであることは明らかであり、また倫理的な善における動機の「誠実性」への立ち戻りには、カントの『宗教論』における「心術における革命(Revolution in der Gesinnung)」²¹が念頭に置かれていると云うのであろう。

③の「形而上的」な段階における「悪」とは「悪への意志」であり、ここで善悪の指標となるのは、「愛(Liebe)」と「憎悪(Haß)」である(Vgl. WF, 87)。ここで言われている「愛」とは「存在」や「現実性」へと向かい(Vgl. ibid.)、愛するものが「存在することを欲する」(WF, 89)という意味での無制約的なものであるのに対して、「憎悪」とは「非存在」へと向かうものであり、それは「破壊そのものへの意志、苦しめることへの衝動、残酷さへの衝動、存在し、価値をもつあらゆるものに対する[...]殲滅への衝動」と特徴づけられている(Vgl. ibid.)。

カントの『宗教論』の枠組みでは、「悪」の根元は自愛の動機を道德法則よりも優位におくような「転倒」としての「根本悪」にあるとされているが²²、道德法則に逆らうこと自体を動機とするような「端的に悪しき意志」もしくは「悪意ある理性」としての悪魔的な悪の存在は否定されていた²³。これに対して、ナチスにおける震撼させるような徹底的な「悪」の現実を目の当たりにしたヤスパースは、あえて「形而上的悪」として、あらゆる存在を破壊する悪魔的な「憎悪」を悪の最終段階として組み込まざるをえなかったのではなかろうか。とはいっても「善悪」論文では、こうした形而上的次元の悪には決して実存的な「無制約性」は認められてはおらず、前述したように、それはいかに激烈なものであったとしても、「無制約性の擬態」もしくは「悪の偽無制約性」として解釈されているのである。それに対して、ヤスパースは、「無制約性はただ善の無制約性しかありえない」(WF, 91)というテーゼを再三、強調しているのである。

上記のような①道德的、②倫理的、③形而上的という善悪の三段階を踏まえて、ヤスパースはこの三者の相互関係を詳しく論じた上で、「この三つの段階の統一においてはじめて、実存的決意の実現が生起する」(WF, 88)と明言する。つまり、人間は「道德的には、みずからの決意を思惟しつつ、正しい決意として基礎づける」(ibid.)のであり、「倫理的には、

¹⁹ *Kants Werke*, Akademie Textausgabe VI, Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft, Berlin: Walter de Gruyter, 1907/14.

²⁰ Ibid., S.19.

²¹ Ibid., S. 47. ヤスパースの小論「カントの根本悪について」の中でも、ヤスパースはカントにおける「根本悪」とともに、「心術の革命(Revolution der Gesinnung)」(RA, 119)について論じている。なお、以下は「心術における革命」ではなく、「心術の革命」という表記を用いることにする。

²² Vgl. Ibid.S.33ff.

²³ Vgl. ibid., S.35.

みずからの善い意志が理解不能な仕方再生することを通じて、みずからを立て直す」(ibid.)のであり、「形而上的には、愛することができるというあり方のうちで、自分自身に贈られていることを自覚する」(ibid.)と言われているのである。そして、こうした三つの段階の統一のうちに、ヤスパースは「善の本来的な無制約性」(WF, 89)を見てとっているのである。ここでは、いずれの段階においても、①「義務」か「傾向性」か、②「動機の純粋さ」か「転倒」か、③「愛」か「憎悪」かという形での善か悪かの選択が迫られ(WF, 87)、「不決断そのものがすでに悪である」(ibid.)とされている。

こうした善悪の3段階説をどう評価するかは解釈が分かれることだろう。一方では、善悪の多次元性という見方において、ヤスパースの道徳的・倫理的な観点がより立体化したと評価することもできるだろう²⁴。あるいはその反対に、現存在の制約性と唯一無二の実存の無制約性とを明快に切り分ける〈実存倫理〉の立場からすると、一步後退のように見られる向きもあるかもしれない。問題は、こうした善悪の三段階説と前期ヤスパースの〈実存倫理〉との間にどのように整合性をもたせるかという点である。ここでは、『実存開明』におけるように、道徳法則や客観的当為を歴史の実存が我有化したり、それを突破したりするというダイナミズムは背景に退き、むしろ①道徳的命法、②動機の純粋さ、③愛という各段階における善の無制約性が多層化されており、この3段階の統一においてはじめて、「実存的決意」(WF, 88)が見てとられている。「愛」は『実存開明』の中でも、実存の「絶対的意識」の中核をなすものであるがゆえに、こうした無制約的で実存的な「愛」という形而上的段階に基づいて、「動機の誠実性」が可能となり、その両者にもとづいて、道徳法則に従って正しく行為することが実存的に実のあるものとなるというように解釈することができよう。それは〈歴史の実存による道徳法則の我有化〉という局面における層構造を立体的に可視化したものと評価しうるのではなかろうか。

しかしこの3段階説では、己の「より深い当為」に従って固定化した道徳法則や客観的当為を突破するような例外者の実存的行為という局面が見えにくくなるという難点がある。筆者の見解によると、後者の局面では②の「倫理的」段階における無制約的な「誠実性」が実存的な倫理性のミニマムとなり、そこから①の道徳性の段階が相対化されるのではなかろうか。当該論文でも、かろうじて善が「道徳法則には解消されない」(WF, 90)ことが示唆されている。ここでは、道徳法則では汲み尽されない善のより包括的な根拠としての「理性」の役割が重要になってくるのではなかろうか(Vgl. WF, 90)。

いずれにしても筆者は、善悪の3段階説の中でも、とくに倫理的な段階における「動機の誠実性」に注目し、そこに「根本悪」からの再生としてのカントの「心術の革命」に比すべき後期ヤスパースにおける「回心(Umkehr)」のモチーフを見てとることとした

²⁴ ザーナーは、当該テキストにおけるこうしたヤスパースの「善の無制約性」の多次元性と多重性に、「現存在」の制約性と「実存」の無制約性のみを対置させるような「実存開明の古典的な解決策」との相違を見てとっている(Vgl. Saner, a.a.O., S.22.)。

いが、この問題は本章の最後で取り上げることにしたい。ここでは次に、「善悪」論文において「理性」がどのような役割をはたしていたのかをしてみることにしよう。

(4) 善の無制約性における「理性」の役割

さて、「善悪」論文において興味深いのは、道徳的・倫理的な文脈における「理性」の役割が示唆されている点である。たとえば、「理性の眼は、愛によって導かれて、昼の法則（道徳的・倫理的な法則）のみを見てとるとどまらず、夜への情熱（無への衝迫）をも見てとる」（WF, 89）と述べられている。ここで言われる「昼の法則」と「夜への情熱」とは、『哲学』第3巻『形而上学』で問題とされていたモチーフであるが、これについてはすでに何度か言及したのでここではその詳細は省略する。重要なのは、ヤスパースのいう「理性」が「昼の法則」のみならず、それを突破する「夜への情熱」のうちにも実存的な真実を見ようとする点である。前述したように、「夜への情熱」とは、理解不可能な必然（Müssen）（PhIII, 103）に基づきつつ、「熱情的に捉えられた永遠性を自覚し」（PhIII, 105）、昼の法則を突破するような例外者的な実存の無制約性にほかならなかったが、しかしそれは決して「悪」の偽無制約性と同類のものではないのである。

『哲学』における〈実存倫理〉の枠組みでは、普遍的な当為や法則は実存的に我有化されるのみならず、「かくなさざるをえない」という実存の無制約性にもとづいて突破されるという局面が見られた。ここで注目すべきなのは、「善悪」論文の中では、道徳法則の突破が「理性」との連関において語られているということである。ヤスパースは言う。

善は道徳法則なしでは実現されえないにもかかわらず、道徳法則には解消されえない。善はむしろ、実存によって担われた理性の限りない運動なしには現実化されない。包括的な理性によって開明される無制約的なものの真理は、たしかに自己自身にとって決定的な選択の力においてのみならず、同時にまた、歴史性がこの選択を私の実存として自覚したままでいるような限界における謙遜のうちにある。諸々の人間的現実の全体に対して開かれている開放性によってはじめて、無制約的な単独者の善い行為における人間存在がまだ完成されないということが感得されうる。
(WF, 90)

ここでは何が問題になっているのだろうか。一つは善の無制約性が「実存によって担われた理性の限りない運動」によってのみ実現されうるということである。つまり、無制約的な善の実現には、「たえざる吟味における理性の運動」（WF, 91）が不可欠であるということである。それではここで言われる「実存に担われた理性」²⁵とは具体的にどのようなもの

²⁵ 日本のヤスパース研究では、金子武蔵が後期ヤスパースにおける「理性」を「実存理性」として解釈しているのは周知の事実だが、こうした金子の解釈はここでの「実存に担われ

であり、どのような性格と役割をもっているのだろうか。この点については、次節以降で明らかにしていくことにしたい。

第二に、「無制約的なものの真理」がこのように「包括的な理性」によってのみ実現されるということを踏まえたうえで、それは自己自身にとっての無制約的真理を万人にとっての無制約的真理として絶対視することなく、あくまで自己自身にとっての「歴史性」における歴史的な真理として相対視する謙虚さを持ち合わせているということである。ヤスパースのいう「理性」はこうした絶対化や固定化を突破する謙虚さを持ち合わせているのである。

いずれにしても、善とみなされるものが「理性」のうちに基礎づけられる²⁶ということとは、前期の〈実存倫理〉とニュアンスを異にする〈理性倫理〉のモチーフの出現を意味するのであろうか。ザーナーが「実存の倫理は […] やがて理性の倫理となる」²⁷と指摘したのはまさにこうした文脈においてである。しかしながら、前述したとおり、ザーナーはこうした「実存の倫理」から「理性の倫理」への変容を指摘し、後者に「カントへの接近」²⁸を見てとっているものの、そうした〈理性倫理〉が具体的にどのようなものであり、〈実存倫理〉から〈理性倫理〉への移行と変容がどのようになされたのかという理路を明らかにしていない²⁹。筆者は以下において、ザーナーの論考の間隙を埋めるべく、ヤスパースの倫理的思惟における前期の〈実存倫理〉から後期の〈理性倫理〉への変容と展開を跡づけてみることを試みたい。その際に重要な視点となるのは、実存の歴史性に根ざした〈実存倫理〉の深さから、理性の普汎性に基づく〈理性倫理〉の無限の広さへの展開という視点である。

以下においては、まず①〈実存倫理〉の陥穽と「理性」の必要性、②後期ヤスパースにおける「理性」の根本特徴、③〈実存倫理〉から〈理性倫理〉への変容と展開の理路について順次論じていくことにしたい。

2. 〈実存倫理〉の陥穽と「理性」の必要性

(1) 実存の無制約性と「狂信的な真理のパトス」

た理性」という表現からも裏打ちされるものと言えよう（金子武蔵『実存理性の哲学』弘文堂、1953年）。

²⁶ のちの『原爆論』（1958）でも、「根源のうちであらわになることとしての理性は、あらゆる善の条件である。閉鎖性もしくはあらわになろうとしないことは、悪の本来の根源である」（AZM, 286）と言われている。

²⁷ Saner, a.a.O., S.22.

²⁸ Ibid.

²⁹ その代わり、ザーナーはそれに続く論述において、後期ヤスパースの政治論においては、「実存に基礎づけられた理性」が「超政治的なもの」や「エートス」や「回心」といったモチーフとの連関でいかに主導的な役割を果たしたのかを示唆している（Vgl. Saner, a.a.O., 24）。

すでに触れたように、カントの定言命法がまさにすべての理性的存在者に妥当する普遍妥当的な道徳法則を基軸としているのに対して、ヤスパースの〈実存倫理〉は、歴史的一回性において超越的次元との垂直的な連繫に基づきつつ、本来的な自己存在との一致において決断し、行為するというある種の特殊性をもっていた。まさにこの点にこそ、〈実存倫理〉の独自の意義と同時に、またその危険性ともが見てとれると言っているのではなかろうか。

その意義の面とは、普遍妥当性に定位する〈普遍倫理〉に包摂されえないような唯一の〈個〉としての実存の歴史的一回性における無制約的当為の真理性に光を当てた点である。これには、2つの局面があった。一つは、普遍的な道徳律や善や正義に従うという〈普遍倫理〉が、それを〈今ここ〉にある〈この私〉がなすべき無制約的な当為として引き受ける「歴史の実存」の無制約性によって担われるという局面である。

これに対して、〈普遍倫理〉に包摂されない歴史的一回性における〈実存倫理〉の固有性があらわになるのは、例外者の一回的な実存的真理のような場合である (PhII, 360f.)。それは、この私にとっての「実存的当為」が万人にとっての「普遍妥当的当為」を突破して、「より深い当為」(PhII, 330)として立ち現われてくる局面である。そこには、キルケゴール・ニーチェ的な「例外者」としての一回的な当為や、「昼の法則」(PhIII, 102)を突破する「夜への情熱」(ibid.)が含まれる。これは、歴史的に一回かぎりの状況において、実存の無制約的真理の確信にもとづいて普遍的法則が突破されるという局面であろう。ただしその際には、自己の実存的な真理としての「本来的自己存在」の確信とともに、客観的で普遍的な規範に反した「責め」が伴うことになる (Vgl. PhII, 361)。

しかしながら、まさにこの後者の局面にこそ、〈実存倫理〉の危険性も含まれていると言えよう。こうした歴史的一回性における例外的・一回的行為が実存的真理であることの指標は何なのであろうか。そこには客観的に証明しうる指標や基準は存在しえないことをヤスパースも認めざるをえない³⁰。そうした客観的基準の不在にもかかわらず、実存の無制約的真理の真理性の根拠をどこに求めうるのだろうか。実存的・主体的な視点からみれば、そのつど一回限りの状況における「かくなさざるをえない」という自己の内的必然の確信の強さや実存的良心の声の明瞭性が実存的な真理の証となると言わざるをえないだろう。しかし、まさにこうした実存的で主体的な真理を強調するところに、実存思想もしくは実存倫理の危険があるという批判も可能であろう。すなわち、そうしたそのつど一回限りの状況における実存的な確信が独善的で主観的な思い込みではないという保証がどこにあるのだろうか。こうした実存思想の極端な主観性・内面性に鋭い批判を浴びせているのは、たとえば G・ルカーチである。ルカーチは『理性の破壊』の中で、ヤスパースの実存哲学があらゆる客観性や普遍妥当性を拒否し、「ただ内面性のうちにのみ、固有の魂のうちの

³⁰ テュッセンによる、ヤスパースは普遍的な規範を「実存的わがもの化」の事柄にしてしまうという批判も、最終的にはこうした客観的・普遍的な基準のなさに向けられているのではなかろうか (Johannes Thyssen, Staat und Recht in der Existenzphilosophie, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Franz Steiner Verlag, 1954, S.1・18)。

み、完全に孤独化された個人の『実存』を保持する態度のうちのみ、何か現実的なものを見ようとする」³¹ ような極端な主観主義・独我論であると厳しい批判を浴びせている。こうした批判はゆえなきことではない。

たしかに、実存の無制約的な存在確信や実存的良心が当人の強い思い込みでありうることはヤスパーズも認めている。たとえば、『哲学入門』の中でも、「歴史的にそのつど現前する状況のうちに、直接的で導出しえない〈かくなさざるをえない〉という要求を通じての導きが存する」(EiP, 55) と述べた直後に、「しかし、単独者がここで自分がなすべきこととして聴いたと思っていることは、どんなに確信していようとどこまでも疑わしい」(ibid.)と述べており、「このように神の導きを聴くことの本質には、聴き違ふという冒険があり、それゆえに謙遜さがある」(ibid.)と明言している。『実存開明』でも「良心の声は神の声ではない」(PhII, 272)と言われている。『入門』では、さらにヤスパーズはそれに続けて、こうした謙虚さが「自分自身の行為を万人にとっての要求へと一般化することを禁じ、狂信を防ぐ」(EiP, 55)と述べている。

筆者自身は、歴史的一回性において超越的次元との垂直的な連繋に基づきつつ、本来的な自己存在との一致において決断し、行為するという実存の無制約性のエートスに共鳴する立場にあるが、しかしこうした実存の無制約性のエートスは、独善的な正義の確信に基づく「狂信的な真理のパトス (das fanatische Wahrheitspathos)」(W, 560) とどのように区別されるのだろうか。

上記の『入門』の引用から言えることは、「かくなさざるをえない」というどんなに強い無制約的な確信を主観的に感じようと、そこには主観的で独善的な思い込みや聴き違ひの危険がたえずありうることに謙虚でなければならないということである。さもなければ、その確信や使命感が強ければ強いほど、それだけいっそう独善や狂信に陥ってしまう可能性がありうるからである。それでは、そのような謙虚さや自己相対視を可能にするものは何なのだろうか。筆者はこれこそ、後期ヤスパーズで顕在化した「理性 (Vernunft)」のエートスではないかと考える。こうした「理性」の根本特徴については後述することとして、上記の『入門』の引用からもう一つのことを導き出すことができよう。それは、自己自身にとっての無制約的な真理のもつ「歴史性」の自覚という側面である。「かくなさざるをえない」という無制約的な確信が主観的な思い込みでもありうることはすでに述べたが、もし仮にそれが単なる思い込みではなくて実存的な真理であったとしても、それをすべての人にとっての普遍的な真理であると僭称し、それを他人にも強要することになれば、それも危険な誤謬であると言えよう。つまり、第 2 章でも述べたように、あくまで〈この私〉にとっての実存的・無制約的な真理は唯一・一回的——つまり「歴史的 (geschichtlich)」——

³¹ Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin: Aufbau-Verlag, 1954, S. 414. (ルカーチ『理性の破壊』(下)、世界大思想全集、哲学・文芸思想篇 31 (下)、河出書房、1957年、53頁。

なものであるにもかかわらず、それを万人にとっての普遍妥当的真理とみなしてしまうという誤謬を犯してしまうことになるだろう。

ここで改めて、〈己にとって無制約的な真理を貫徹するために生命をも賭けうる〉という実存の無制約的真理と外見上類似しているような面をもつ「狂信的な真理のパトス」(W, 560)の特徴についてもう少し見てみることにしたい。『真理について』の中では、こうした「狂信的な真理のパトス」の特徴について次のように述べられている。

真理を所有しているという意識は、独善の確信を与える。この確信は、何らかの仕方で自分が信じているもの、および知っていることのうちで、自分が必然性と、存在と、神と一致していると感じている。[...] しかしそうした真理の所有は、時間現存在のうちにある有限な人間にとっては、万人にとっての言表可能な唯一の排他的な真理という絶対的な形態ではありえない。というのも、本来的な真理は、人間がつねに同時に求め続け、あくまで開いたままであり、動きのなかにあるときにのみ、人間にとって近づきうるようになるからである。(W, 560/傍点は引用者)

つまり、われわれは自分が内なる必然性と一致し、存在の語りかけや神の導きを感得したと確信するときに、〈自分は真理を所有しているのだ〉という独善的な真理の確信に陥ってしまうことがありうる。しかしここでは指摘されている。しかしもし仮に、それが単なる独善的で誤った信念ではなく、何ほどこか実存的な無制約的真理の要素を持ち合わせていた場合でも、それを絶対視し、〈自分は真理を所有している〉という傲慢な確信を抱くとするならば、それは常に「狂信的な真理のパトス」に変質する危険があると言ってもよいだろう。しかも、それが〈万人にとっての唯一絶対の真理〉であるとみなされると、それは自分とは異なる信念や価値観や信仰をもつ異質な人々を排除し、排斥し、自己の〈唯一絶対の真理〉を他人に強要するということが起こりうるであろう。こうした〈唯一絶対の真理〉の要求は、歴史を振り返ってみても、宗教においてであれ、思想においてであれ、政治においてであれ、いくつもの具体例を見出すことができるであろう。『真理について』の当該箇所では、ヤスパースはこうした「狂信的な真理のパトス」を、「もはや話し合おうとせず、聴こうとせず、ただ聴かれることだけを欲する激情性」(W, 561)として特徴づけている。つまり、そうした狂信のパトスは己の絶対的な真理の確信を疑わず、聴く耳をもたず、あらゆる対話や交わりを受けつけないものであろう。これは、いかに確信と信念にもとづくあり方であろうと、他者の真理に耳を傾けず、他者を排除する暴力性をもっていると言えよう。

ヤスパースはこうした「狂信的な真理のパトス」を独善的で、人間の分を超えた傲慢とみなしている。これに対して、先の引用の後半部にあったように、「時間現存在のうちにある有限な人間」にとっては、真理はあくまで、あらゆる独善的な真理所有の態度とは正反対に、他者との心を開いた「交わり (Kommunikation)」のうちでの開かれた真理探求の

エートスによってのみ到達されうると言うのである。こうした〈開かれた真理探求のエートス〉こそ、真の哲学することの担い手である「理性」、つまりヤスパース哲学のうちにつねに働いていながらも、後期においてようやく言語化された「理性」のエートスにはほかならないと筆者は解釈する。

したがって、実存の無制約的真理が「狂信的な真理のパトス」という独善性と排他性に陥らないために必要なのは、まさに「交わり」と「理性」という開かれた真理探求のエートスにはほかならないのではなかろうか。実存の無制約的真理と似て非なる「狂信的な真理のパトス」に決定的に欠けていたのは、まさにこの「交わり」と「理性」という契機にはほかならないと言うのである。この点について、もう少し細かく見てみよう。

(2) 「交わり」という契機

実存の無制約性と「狂信的な真理のパトス」との違いの一つの指標は、「交わり」における〈間主体的〉な確証⁸²の有無であると言うのではなかろうか。孤独な単独者における無制約的真理の確信は、一步間違えると、独りよがりの主観的・独善的な確信に陥る可能性がある。それゆえに、ヤスパースは「良心の声は神の声ではない」(PhII, 272)ことを強調し、無制約的な存在確信や暗号解読の読み違いや聴き違いの危険性に対して警告しているのである。有限的な現存在としての可能的実存にとっては、いかなる独善も絶対的確信も、たえず疑問視(Infragestellen)されなければならないのである。こうした徹底した疑問視のプロセスこそ、前述した「愛しながらの闘い(liebender Kampf)」と呼ばれる「実存的交わり」のプロセスにはほかならないであろう。

ヤスパースの哲学において、「交わり」が重要なモチーフであることはすでに述べてきたとおりであるが、ここに孤独な単独者・例外者という性格が強いキルケゴールやニーチェの〈実存倫理〉との大きな違いがあるということはすでに指摘したとおりである。もちろんヤスパースにおいても「孤独(Einsamkeit)」(PhII, 61)は真の交わりのための「準備意識」(ibid.)として不可欠なものとされているが、しかしそうした孤独を踏まえたうえで実存的真理が「交わり」のうちであらわになることをヤスパースは強調している。これは自己存在と自己存在との腹藏のない「愛しながらの闘い」のうちで、互いに実存的な本来的真理をあらわにするような前期の「実存的交わり」の文脈においてもそうであるし、より広い視野をもった後期ヤスパースにおける「理性的交わり」の文脈においてもこのことは当てはまると言えよう。ヤスパースは、「真理は2人から始まる」(PhI, LV)とか、「真理は交わりと不可分である」(VW, 36)と述べており、〈交わりにおける真理〉というモチーフを随所で語っているのである。

たとえば、『実存開明』の中でも哲学することの根本問題が、「最も深い交わりが可能に

⁸² 金子武蔵も、「実存的真理は客観的ではなく、間主観的である」(金子武蔵、前掲書、211頁、傍点は引用者)と指摘している。

なるためにはどのような思想が必要か」(PhII, 117)とされており、後期の『現代における理性と反理性』の中でも、「時間的現存在のうちにおける理性にとって、真理は交わりと結びついている。交わりを欠いた真理は、理性にとっては非真理と同一である」(VW, 36)と言われ、それに続いて「真理をもたらすのではなく、私は出会ってくる者と共に、耳を傾けつつ、問いかけつつ、試みつつ、真理を探求する」(ibid.)と述べている。これは、「私一人では真理に到達しえない、真理は他者との交わりによってのみ開示される」というヤスパーズの交わりの真理観を表しているものであると言えよう。

このようなことからみても、ヤスパーズは交わりを欠いた「独断的真理 (dogmatische Wahrheit)」(W, 971)を批判し、ソクラテス的な対話と交わりを通じての「交わりの真理 (kommunikative Wahrheit)」(ibid.)を決定的に重要なものとみなしているのである³³。このような視点からすると、外見上、実存の無制約的真理にも似た「狂信的な真理のパトス」は、他者との真理をめぐる「愛しながらの闘い」という「交わり」の契機を欠いた自己完結的で独善的な非真理であると言っているのではなかろうか。この点を視野に入れると、前述した実存哲学は極端な主観主義であり、独我論であるというルカーチの批判は、「交わりの哲学」という側面をもつヤスパーズの実存哲学に対しては当てはまらないのはなかろうか。

以上のようなことから、実存の無制約的真理は、「交わり」における「愛しながらの闘い」の中で確証されるという点で、いかなる交わりも対話も受けつけない「狂信的な真理のパトス」と決定的に異なるということができよう。それでは、実存の無制約的真理をあらわにし、確証する「愛しながらの闘い」しての「交わり」の中に働いているエートスとは何なのだろうか。筆者はそれを後期ヤスパーズにおいて主題化された「理性」であると考える。なお、ここではヤスパーズにおける「交わり」の意義を強調するために、前期の「実存的交わり」と後期の「理性的交わり」との差異については言及しなかったが、この差異については、「実存倫理」と「理性倫理」とを対照させる際に改めて光を当てることにしたい。ここではさらに、「狂信的な真理のパトス」に欠けている契機としての「理性」についてみてみることにしたい。

(3) 「理性」という契機

実存の無制約性と狂信的な真理のパトスとの違いの2つ目の指標は、「交わり」のモチーフと不可分である、後期ヤスパーズで主題化された「理性 (Vernunft)」というモチーフであると筆者は考える。ここで言われる「理性」とは、単なる合理的で悟性的な思考能力ではなく、哲学史の伝統において問題とされてきた高次の認識能力としての「理性」とも必

³³ 『大学の理念』の中でも、ヤスパーズは、①スコラ的教育、②マイスター的教育に対して、③教師と生徒が「同じ水準」に立って、胸襟を開いたはてしない問いかけの中で共に真理を探求していくような「ソクラテス教育」を重視している (IU, 48f.)。

ずしも同一ではなく、ましてやハイデガーが「形而上学」批判の文脈で用いている表象的思惟としての「理性的動物 (animal rationale)」でもない。筆者はそれは、「実存的交わり」における「愛しながらの闘い」において働いていた、いわば〈開示する疑問視 (offenbarende Infragestellung)〉の限りのない運動であり、金子武蔵がいみじくも「実存理性」³⁴と名づけたような「実存によって担われた理性」(WF, 90) にほかならないと考える。金子はこうしたヤスパースの「実存理性」を「交りの理性」³⁵と特徴づけているが、筆者も後期ヤスパースの「理性」を〈交りの理性〉と解釈したい。ヤスパース自身も〈真理は交わりにおいてあらわになる〉と共に、〈真理は理性においてあらわになる〉ということ述べ、真理と交わりと理性との不可分な関係を強調しているのである。じっさい、『理性と実存』の中でもヤスパースは、「実存的交わりのうちでは、理性があらゆるところに浸透している」(VE, 71, 傍点は引用者)と明言している。これは、「愛しながらの闘い」における徹底的な〈開示する疑問視〉が「実存的交わり」のうちでたえず働いているということではなからうか。

ヤスパースが新たに「理性」という用語を主題化したのは、1935年の『理性と実存』以降であるのは言うまでもないが、すでにヤスパース哲学はその当初より「理性」の働きを内包していたと指摘できよう。『理性と実存』の中でも、「実存」が「自己存在の暗き根拠 (dunkler Grund des Selbstseins)」(VE, 46)とされているのに対して、「理性」はいかなる安心をも許さず、たえず「不安静 (Unruhe)」を表明し、あらゆる固定化や絶対化を批判的に突破し、眠っているあらゆる根源——「実存」という根源も含めて——を目覚めさせ、はてしない明瞭性を欲する〈開かれた根本態度〉であると特徴づけられている (VE, 47ff.)。このように、すでに「実存的交わり」のうちにも働いていた「理性」の契機は、真の自己存在としての「実存」との関係から見ると、「自己存在の暗き根拠」とも言われる実存が盲目的で独善的になることを批判的に防止し、眠っているその本来の可能性を覚醒させるという重要な役割をはたしていると言いうるだろう。

1950年に上梓された『現代における理性と反理性』(以下、『反理性』と略記)の中でも、実践的な視点から、「反理性 (Widervernunft)」との闘いにおいて、「理性」の特性が浮き彫りにされている。つまり、理性は「恣意」(VW, 33)や「傲慢」(ibid.)や「狭隘化をもたらす激情の陶酔」(ibid.)とは正反対であり、「慎重さ」(ibid.)と「自己謙遜」(ibid.)とたえざる批判的な吟味を備えており、「たえず耳を傾け、待つことができる」(ibid.)のであり、その開かれた無限の「動性」(ibid.)において、「独断、思惟、傲慢、陶酔などの桎梏」(ibid.)から抜け出そうとするのである。あらゆる固定化や絶対化や独善や陶酔を批判的に突破する、こうした開かれた根本態度としての「理性」こそが実存の真の無制約性を「照らし出す (開明する erhellen)」(VW, 46) 当のものにほかならない。ここで対決がなされている「反理性」とは、「理性を否定しようとする敵対者」(VW, 55)であり、「非哲学の精神」(ibid.)とも呼ばれるこの敵対者は、「真理について何も知らず、また知ろうともせず」(ibid.)、「真

³⁴ 金子、前掲書、1頁、8頁。

³⁵ 同書、7-8頁。

理の名の下にあらゆる真理に反するもの、あらゆる真理に疎遠なもの、あらゆる真理を転倒させるものに効力を発揮させる」(ibid.)とされている。こうした「反理性」は「恣意」や「激情」や「狂信的な偽の信仰」(ibid.)をもたらすものであり、「秘密、ささやき、不条理、魔法、魔術、猟奇的冒険」(VW, 56)や「盲目的な束縛」(ibid.)や「盲目的な服従」(ibid.)を求めると指摘されている。あるいはまた「真理を否定しながらなおも、情熱をもって自分が真理と思い込んだものに向かって行こう」(VW, 57)とする「反理性」の衝動が描き出されている。

こうした「反理性」とは端的に「悪」と言い換えられるのであろうか。筆者は、こうした「反理性」をただちに「悪」と同一視することはできないが、少なくとも善と理性に意図的に逆らうような「反理性」は「悪」とみなしうると考える。前述したヤスパースの「善悪」論文では、「善の無制約性」と対置されて「悪の偽無制約性」が語られていたが、ヤスパースのいう「反理性」とは、そのような意味で「悪の偽無制約性」の一つのあり方であるとみなすことができるのではなかろうか。いずれにしても、ヤスパースがこうした「反理性」という敵対者に対抗して、「理性によって自己存在となる可能性」(VuW, 57)を推奨し、「実存的な自己批判」(VuW, 58)の必要性を示唆し、「理性の光」(VuW, 60)によって真理を明らかにし、真理に奉仕するような理性の「純粋な空気」(VuW, 62)や「理性の純粋な空間」(VuW, 68)を強調してやまないことは注目に値すると言えよう。これは前述した〈開示する疑問視〉の無限の運動にほかならないであろう。「善悪」論文の中でも、「実存によって担われた無限の運動」としての「包括的理性」が「無制約的なものの真理」を「照らし出す」という表現が見られたこともここで想起しうるのであろう (Vgl. WF, 90)。

以上のように、歴史的・一回性において、超越的・永遠的次元との連繫において決断し、行為する実存の「無制約性」は、「狂信的な真理のパトス」とは根本的に異なり、互いに真理を希求する開かれた「交わり」と「理性」によってこそ、真にあらわになり、その本領を発揮すると結論づけてよいであろう。ヤスパースが主著『哲学』を執筆したあとの1930年代半ば以降に、ヤスパースがあえて「理性」の概念を浮き彫りにした背景には、単に前期の「実存哲学」を補完するという理論的な必然性のみならず、前述したように、現代を席卷していた「反理性」の脅威——そこにはナチズムもスターリニズムも属することだろう——と対決して、あえて「実存」の根源性と両極的な関係にある「理性」の公明性を強調するという実践的な必要性があったと言いうるのではなかろうか。この点については、改めて第5節において取り上げることにしたい。

前述したように、「善悪」論文では、「無制約性は善の無制約性のみである」(WF, 85)というテーゼが繰り返し強調されていたが、このことは上記のことと整合性をもつものと言えるだろう。一見、強固な確信にもとづく無制約性に見えるような「狂信的な真理のパトス」は、じつは「交わり」と「理性」を欠いた「反理性」であり、したがってそれはあくまで「偽無制約性」としての「悪」と関連していると言えよう。「善」の無制約性が「実存に担われた理性の無限の運動」(WF, 83)によって照らし出され、現実化されるのに対して、

「悪の偽無制約性」もまた〈開示する疑問視〉としての「理性の無限の運動」によって看破されると言っているのではなからうか。

それでは、後期ヤスパーズにおける「理性」の根本特徴はどのような点にあるのだろうか。以下においては、『理性と実存』や『真理について』などのテキストをもとに、ヤスパーズの「理性」のメルクマールを明らかにしていきたい。

3. 後期ヤスパーズにおける「理性」の根本特徴

前節で述べたように、〈実存倫理〉の中核をなす実存の無制約性は「狂信的な真理のパトス」と混同される危険性があり、それを防止するヤスパーズ哲学内部での契機として「交わり」と「理性」の重要性が明らかになった。その際に、後期ヤスパーズの新たな概念である「理性 (Vernunft)」のもつ、あらゆる固定化や絶対化を批判的に突破する「開かれた態度」とその公明性が浮き彫りにされた。ここでは改めて、後期ヤスパーズにおける「理性」の概念のメルクマールを明らかにしたい。

後期ヤスパーズの諸著作における「理性」の特徴づけを見てみると、それは一義的ではなく、そこにはさまざまな側面があることが明らかになる。「自由」・「歴史性」・「無制約性」などを核とした前期の「実存」概念が比較的明確であったのに対して、「理性」の概念は曖昧で多義的な印象を受ける³⁶。筆者はこのような後期ヤスパーズの「理性」概念の曖昧さは、この概念が前期の「実存」概念を補完するものとして作られたことに起因すると考える。いずれにしても、筆者はここで、後期の主著『真理について』をはじめとするヤスパーズの「理性」についての叙述から、「理性」のいくつかの根本特徴を浮き彫りにしたい。

(1) ドグマや固定化を突き破る「限りない開放性」

われわれは、ヤスパーズの「理性」をまず「開かれた根本態度」³⁷もしくは「限りのない開放性 (grenzenlose Offenheit) (W, 832)³⁸として特徴づけたい。「理性」とは、あらゆるドグマや固定化や独断を突き破る「限りない開放性」であると言いうる。K・ザラムンも、ヤスパーズの「理性」のうちに「あらゆるドグマ化の傾向に対抗し」³⁹、「人間をその原理

³⁶ M・シェーネもラーマンと共に、ヤスパーズの「理性」概念の曖昧さを指摘している (Michael Schene, *Die Bewegung, die Weisen und der Einzelne. Karl Jaspers' Philosophie zwischen Nicht-Wissen und Seinsgewissheit*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010, S.111f.)。

³⁷ 林田新二も、「すべてのものに己を開きあらゆる他者を聞きとる」ような「理性の根本態度」を強調している (林田、前掲書、146頁)。

³⁸ 伴博も、こうした理性の「無限の公開性」を理性の「内的本質」として強調している (伴、前掲書、534頁)。

³⁹ Kurt Salamun, *Karl Jaspers, Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, S.74.

的に完結されない存在探求や自己実現の途上でつねに開いたままにしておく」⁴⁰ ような「ダイナミックな機能」⁴¹を見てとっている。たとえば、具体的には、ヤスパースがさまざまな形での「全体知」に対して厳しい批判を行うとき、あるいはまた宗教批判の文脈で「啓示信仰」のもつドグマ性や排他性に対して鋭い批判を加えるとき、さらには政治論においてあらゆる「全体主義」に対する断固たる批判を行うときに、ここにはまさに、あらゆるドグマや固定化や独断を突き破る「限りない開放性」という理性の根本特徴がいかに発揮されていると言えよう。

たとえば、ヤスパースは初期の精神病理学時代においてもすでに、当時支配的だった身体医学をもとに精神疾患をもつばら脳の疾患とみなし、すべてを因果的なメカニズムに還元してしまうドグマに対して、そうした「全体知」を批判するような視点を持ち合わせていた⁴²。のちの哲学確立後においても、さまざまな仕方で全体知や絶対化やドグマ化へのモチーフが至る所で見てとれる。たとえば、ヤスパースはフロイトに端を発する精神分析とマルクスを起点とするマルクス主義を人間や歴史を一つの図式に還元しようとする新たな「全体知」として批判しているが (Vgl. KS, 106ff.)、こうした「全体知」におけるあらゆるドグマ化・絶対化・固定化に対して徹底した批判を行うのが「限りのない開放性」としての「理性」なのである。

さらに、ヤスパースはイエス・キリストにおける神の「啓示」のもつ唯一性・排他性・絶対性を固持する「啓示信仰 (Offenbarungsglaube)」に対しても、「理性を不可欠な契機としてもつ」(PhG, 38) 哲学的信仰の立場から、その排他的ドグマ性に対して徹底的な批判を行っている。ヤスパースによると、キリスト教における神の啓示の唯一性と排他性からすると、「信仰のただ一つの真理、キリスト教の真理だけが存在する」(PGO, 83) ということになり、この信仰を信じない者は「異教徒」や「異端者」として排除され、排斥されることになってしまうであろう。これは現代のリベラル化したキリスト教からすると、あまりにも極端な批判だと思われるかもしれないが、しかし歴史を振り返ってみると、じつさいに啓示信仰の排他的ドグマ性によって、十字軍や宗教戦争、魔女狩りや異端審問、さらには異教徒の虐殺という災禍がもたらされたのであり、また現代でもキリスト教とは異なる「啓示信仰」がその排他的ドグマ性に基づいて猛威を奮っている。こうした排他的ドグマ性に対する徹底的な批判的精神こそ、「理性」にはほかならない⁴³。

あらゆるドグマ化・絶対化・固定化への批判によって真理を希求する「限りない開放性」

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

⁴² 拙論『精神病理学総論』におけるヤスパースの「心的局在論」批判について」日本ヤスパース協会編『コミュニケーション』第11号(創立50周年記念号)、2000年、101-113頁参照。

⁴³ ヤスパースは、こうした啓示信仰の排他的ドグマ性に対して厳しく批判する一方で、「排他的唯一性の要求の毒が取り除かれてはじめて、聖書信仰は本当に真摯なものとなり、それと同時に交わりの平和的になり、みずからの本質を純粹に実現することができる」(PGO, 508) と述べ、聖書信仰のありうべき可能性に対して期待を表明している。

としてのヤスパースの「理性」は、政治におけるあらゆる「全体主義 (Totalitarismus)」への批判にも向けられている。そもそもヤスパースの「理性」概念の成立の背景には、ナチス時代の「反理性」に対するアンチテーゼという要素があったことはすでに触れたが、ヤスパースは個々人の自由と尊厳を奪って、一つの価値観や政治的ドグマによって支配しようとするあらゆる左右の「全体主義」を徹底的に批判しているのである⁴⁴。たとえば、『原子爆弾と人類の未来』をはじめとする後期の政治論では、核戦争による人類の絶滅と同じくらいに危機的な、全体主義支配による人間が生きるに値する生の喪失を鋭く批判しているが、こうしたヤスパースの「全体主義」批判の担い手こそが、あらゆるドグマ化・絶対化・固定化への批判における「限りない開放性」としての「理性」にほかならないと筆者は考える。

(2) あらゆる根源と真理をあらわにする開示化の運動

こうしたあらゆるドグマや固定化を突破する「限りない開放性」としての理性は、「開放し、開明し、自己を飛翔させる限りない理性の運動 (die grenzenlose, öffnende, erschließende, sich aufschwingende *Bewegung der Vernunft*)」(W, 711) もしくは「開示する運動 (aufschließende Bewegung)」(W, 117) とも言い換えることができよう。したがって、こうした開示する理性の運動は、あらゆる根源と真理とをあらわにする開示化の運動という性格をもっていると言いうるだろう。それゆえに、『真理について』の中で「理性」の特徴づけがなされている箇所では、「理性は諸々の根源を呼び覚ます」(W, 115) という項目があり、そこでは、「理性は、[...] あらゆる根源がみずから展開し、みずからを開示し、語るようになり、みずからを関連づけ、純粋なものとなるように、あらゆる根源を可能にするものである」(W, 116, 傍線は引用者) と述べられている。すなわち、あらゆる固定化を突破する「開示する運動」としての理性は、現存在・意識一般・精神・実存といったあらゆる人間存在のあり方としての「包括者の諸様態」をまどろみから目覚めさせ、「不安静 (Unruhe)」や「不満 (Ungenügen)」に直面させ、その根源と真理において覚醒させ、開示させ、みずからを語らしめ、運動させ、展開させるという役割を担っているのである。

これを「実存」との関係に特化させると、「実存と結びつき、実存に担われた理性は、[...] 実存が自己を実現し、あらわになることによって、実存の真理を可能にする」(ibid.) ということになるであろう。『理性と実存』の中でも、「理性がなければ、実存は不活発であり、あたかも存在しないかのように眠っている」(VE, 49) と言われ、「理性の問いの刺激によって、はじめてその本来の活動を始める」(ibid.) と言われている。このことから、理性の

⁴⁴ こうした厳しい「全体主義」批判において、ヤスパースは『全体主義の起源』を書いたみずからの門下生ハンナ・アーレントと見解を等しくしているのである。Cf. Hannah Arendt, *The Origin of Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968.

「開示する運動」とは、実存的交わりにおける「愛しながらの闘い」のうちに働く徹底的な〈開示する疑問視〉にほかならないと言うことができよう。

ただしこうした理性の開示と覚醒の運動は、実存との関係性のみに限られず、他のあらゆる包括者の諸様態に関しても当てはまるものである。したがって、『真理について』では、理性は、「あらゆる包括者の最も内的な核心に居合わせながら、包括者のそれぞれの様態をはじめて完全に覚醒させることができ、またそれらが現実化し、真実のものとなるように働きかけることができる」(ibid.)と述べられているのである。

以上のことから、理性はあらゆる根源と真理を覚醒するような限りのない「開示する運動」という性格をもっていることが改めて確認できよう。

(3) あらゆる包括者の諸様態を結びつける「紐帯」

「理性」はまた、より深い統一を求めて有限的な統一を突破していく「無限の運動」であると言いうる⁴⁵。既成の枠組みやドグマを突破し、「包括者 (das Umgreifende)」⁴⁶としての人間存在と存在のさまざまなあり方のうち、特定の様態の狭さへと固定化し、絶対化し、また孤立化してしまうことを批判的に突破し、どこまでも一なる真理を希求しつつ、無限に運動しつづけるというダイナミズムをもっているのが、ヤスパースの「理性」の根本特徴であると言いうるであろう。これは真理探求の開かれた根本態度として、ある意味では「哲学」の担い手であると言ってもよいのではなかろうか。晩年の大著『啓示に面しての哲学的信仰』(1962)の中でも「理性は哲学することである」(PGO, 128)と述べられており、またシェーネもこうした要素に注目している⁴⁷。理性はこうした真の統一を求めてあらゆる有限的な統一を突破する開かれたダイナミズムももっていると言いうるが、しかしそれはまた〈突破と結合のダイナミズム〉であると言えよう。

こうした理性のもつ〈真の統一を希求する無限の運動〉という性格は、あらゆる包括者の諸様態を結びつける「紐帯 (Band)」(W, 113ff.)としての働きと不可分のものであろう。後期ヤスパースにおいては、主観—客観—分裂を超え包むものとして「包括者」という新たな概念にもとづく「包括者論」が登場するが、ここでは多次元的存在と人間存在の諸様態という意味での「包括者の諸様態」に注目したい。とりわけ、「われわれがそれであるところの包括者」として「現存在」・「意識一般」・「精神」・「実存」(および「理性」)が包括者の諸様態として挙げられているが、筆者はこれを人間存在の多次元性という形で解釈する。ここで重要なのは、それぞれの包括者の特定の様態が絶対化されたり、孤立化

⁴⁵ 『実存哲学』においても、「より深い統一へと向けた理性の衝迫」(EP, 48)が語られている。

⁴⁶ 後期ヤスパースの「包括者 (das Umgreifende)」については、第5章で改めて言及するが、ここでいう「包括者」とは、主観—客観—分裂を超え包む存在と人間存在の諸様態という意味である。

⁴⁷ Schene, a.a.O., S.112.

されたりすることを防止することである。たとえば、己の生命欲や生存の維持と拡大を志向する「現存在」が他の人間存在の諸様態を差し置いて優位に立とうとしたり、普遍妥当的で合理的な悟性的・科学的思考の担い手である「意識一般」がみずからの合理的な真理を唯一絶対の真理と僭称したり、あるいはまた、己にとって真であるような主体的真理を貫こうとする「実存」がみずからの無制約的真理を唯一絶対化して、他の多様な真理を排除したり、唯我独尊の優位を主張しようとするときに、「理性」はそうした特定の包括者の諸様態の絶対化や固定化や孤立化を批判的に防止し、あらゆる包括者の諸様態を結びつける「紐帯 (Band)」としての役割をはたすのである⁴⁸。それゆえに、われわれが全人類を結びつけるような「一なるもの (das Eine)」における一なる真理を希求するとしても、それは「唯一絶対の真理」を独断的に占有するという形ではなく、むしろ人間存在の多次元性に応じた真理と存在がそのつど顕現する多種多様な諸様態としての「包括者の諸様態」を承認しつつ、そうした「最も広い空間」(PA,89)を通り抜けて、真の統一を求めるのでなければならない。このように、現存在・意識一般・精神・実存といったあらゆる包括者の諸様態を相互に関連させ、結びつける「紐帯」の役割をはたすのが、後期ヤスパーズにおける「理性」にほかならないのである。これは、次に述べる「全面的な交わりへの意志」という性格とも不即不離であろう。

(4) 「普汎的な共生」を希求する「全面的な交わりへの意志」

理性はまた、あらゆる根源と真理とに耳を傾けつつ、あらゆるものとの関わりを求め、「普汎的な共生 (普遍的な共同の生 *universelles Mitleben*)」(W, 115)を希求する「全面的な交わりへの意志 (*totaler Kommunikationswille*)」(ibid.)にほかならない。実存が近い共鳴する他の実存と深い交わりに入るのに対して、理性は自分とは異質で疎遠な他者にも耳を傾け、他者の真理を尊重し、「普汎的な共生」もしくは「普汎的交わり (*universelle Kommunikation*)」を求めようとする。これは、近年注目されている異文化間哲学としての「世界哲学 (*Weltphilosophie*)」の文脈においても重要なモチーフであると言えよう⁴⁹。

テオハロヴァは、『世界哲学への途上におけるカール・ヤスパーズ』(2005)の中で、ヤスパーズ哲学を「交わりの哲学」と特徴づけつつ、「世界哲学」の構想と「普汎的交わり」との連関において論じている⁵⁰。ヤスパーズの理性は自分とは異質で疎遠な他者にも耳を傾

⁴⁸ Salamun, a.a. O., S.75.

⁴⁹ Andreas Cesana: Jaspers' Project „Weltphilosophie“: Paradigma interkultureller Kommunikation? in: Wisser, Richard / Ehrlich, Leonard H. (Hrsg.), *Karl Jaspers' Philosophie. Gegenwartigkeit und Zukunft (Karl Jaspers' Philosophy. Rooted in the Present, Paradigm for the Future)*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, S.223-232.

⁵⁰ Genoveva Teoharova, *Karl Jaspers' Philosophie auf dem Weg zur Weltphilosophie*,

け、他者の真理を尊重し、「普汎的な共生」を求めようとするが、前述したように、これは異文化間哲学としての「世界哲学」の文脈においても重要なモチーフである。

後期ヤスパース哲学が「哲学的論理学」と「哲学の世界史」すなわち「世界哲学」という二つのプロジェクトを両輪としていたことは言うまでもない (Vgl. RA, 428f.)。「哲学的論理学」の意図が、その包括者論を通じて、「われわれにとって真理と存在とがそのうちで現前するような諸々の空間」(PA, 87f.)の無限な「広さ (Weite)」を拓くことにあったのに対して、「世界哲学」の理念は古今東西のありとあらゆる哲学がその中で語り出すような「共通の空間」を拓くことをねらいとしているのであり、まさにこの点において両者は不即不離の関係にあると言ってよいだろう。この両者は、存在と人間存在のありとあらゆる諸様態を自覚するとともに、ありとあらゆるあり方の「広さ」を通り抜け、あらゆる様態を突破しつつ、それぞれを結びつけて「普汎的交わり」や「普汎的な共生」を求めるという意味において、〈理性倫理〉のモチーフに合致するとみなすことができよう。

(5) 総括——突破と結合を希求する開かれた根本態度——

以上が『真理について』をはじめとする後期の諸著作から見えてくる後期ヤスパースの「理性」の根本特徴であると言えよう。このほかにも、「理性の雰囲気」(W, 119)とか、「自己謙遜」(VuW, 33)、「たえず耳を傾け、待つことができる」(ibid.)ことといったいくつかの特徴が挙げられる。重要なのは、理性が一なる真理を希求しつつ、突破と結合によって、あらゆるものとの交わりを求める開かれた運動であり、開かれた根本態度であるという点である。理性が求める真理は、「独断的真理 (dogmatische Wahrheit)」(W, 971)ではなく、「交わりの真理 (kommunikative Wahrheit)」(ibid.)にほかならないのである。このことはすでに前節でも強調したとおりである。ヤスパースにおいて真理は独断的なものではなく、「交わり」を通じてはじめてあらわになるものであり、筆者はそこに、一切を疑問視しつつ、どこまでも真理があらわになることを希求するソクラテス的な開かれた対話との共通点を見てとりたい。

以上述べてきたことからすると、後期ヤスパースの「理性」の概念には、どこまでも不可避免的に二面性が見られるという見方ができよう。つまりそれは、①一切のドグマや固定化や独断を批判的に疑問視し、突破しつつ、それぞれの根源をあらわにし、覚醒させるという開かれた無限の運動という〈突破〉の側面と、②真の統一を希求して、ありとあらゆる存在と真理のあり方に耳を傾け、「普汎的な共生」を希求してそれぞれの相異なるあり方を相互に結びつける〈結合〉の側面との二面性であろう。この両者は真理を希求するためには不可欠な否定面と肯定面であると言えよう。

さて、以上が後期ヤスパースの「理性」のメルクマールであるが、こうした「理性」は

包括者論という後期ヤスパーズ哲学の理論的な枠組みとして登場したものであるが、それは前述したように、科学・宗教・政治におけるあらゆるドグマ化批判という形で具体的に展開しており、またすでに論じたような「狂信的な真理のパトス」や「反理性」への峻烈な批判原理ともなっており、さらにそれは「普汎的な共生」と「普汎的交わり」を希求する「世界哲学」の文脈や「理性的な人々の共同体」を志向する政治哲学にも働いている根本態度であると言えよう。つまり、あらゆる包括者の「紐帯」として特徴づけられる「理性」は、科学論、宗教論、政治論から歴史哲学や異文化間哲学に至るまで、きわめて広い射程と応用可能性とを秘めているのである。ここではさらに、こうした「理性」の開かれたエートスが倫理学の局面において、〈実存倫理〉と両極的で相補的な関係にある〈理性倫理〉として適用可能なのかという問題を検討してみたい。

4. 〈実存倫理〉と〈理性倫理〉の関係——相即性と両極性——

(1) 〈理性倫理〉という解釈の妥当性

以上において、後期ヤスパーズの「理性」の根本特徴を明らかにしてきたが、ここで話をもう一度、「倫理」の問題に戻してみたい。そもそも筆者が〈実存倫理〉と〈理性倫理〉という解釈枠組みでヤスパーズの「倫理学」を解釈しようとしたきっかけの一つが、ザーナーの論文における「実存の倫理は […] やがて理性の倫理となる」という一文であったことはすでに何度も述べてきたが、そもそもヤスパーズの「理性」を倫理的・実践的な文脈において〈理性倫理〉として捉え直し、前期の〈実存倫理〉から〈理性倫理〉への移行を強調するという解釈は、ヤスパーズ自身に鑑みても適切な解釈と言いうるのだろうか。

ヤスパーズ自身が「実存倫理」という言葉を使ったことがないのと同様に、彼自身はどこにおいても「理性倫理」という表現を用いていない。したがって、〈実存倫理〉と〈理性倫理〉という表現はあくまで著者自身の解釈枠組みにほかならない。にもかかわらず筆者は、ヤスパーズにおける包括的な「倫理学」を再構築する場合には、こうした〈実存倫理〉と〈理性倫理〉という枠組みが有効であると考えた。

しかし、後期ヤスパーズの「理性」の思想を〈理性倫理〉という倫理的・実践的な文脈において解釈することは妥当なのであろうか。後期ヤスパーズの「理性」概念は、『理性と実存』の中で、「実存」概念と対になって語られ始めた。『真理について』では、それは「包括者のあらゆる様態の紐帯」(W, 113) という表現にも見られるように、包括者論という理論的な枠組みにおいて問題にされてきたように思われる。しかしながら、前節で述べたヤスパーズの「理性」の根本特徴をいま一度振り返ってみるならば、そこには包括者論や哲学的倫理学といった単なる理論的な枠組みにとどまらない倫理的・実践的なエートスを見ることができることは明らかであろう。ヤスパーズ自身は、『真理について』をはじめとする後期の包括者論に関連する哲学的著作においては、表立っては「理性」の倫理的・

実践的な意義をことさらに強調することはしなかったが、われわれの倫理的観点からすると、こうした「理性」の根本態度そのもののうちに、突破と結合のダイナミズムによって真理と交わりを希求する〈開かれた根本態度〉としての倫理的エートス、つまり〈理性倫理〉のエートスを見てとることができるかと筆者は解釈する。しかもこの〈理性倫理〉のエートスは、明らかに実存の無制約性と歴史性に根ざす〈実存倫理〉とは異なる内実とベクトルをもつ固有の倫理的エートスであると筆者は考える。この点はこれまであまり明確にされてこなかったのではなかろうか。こうした〈理性倫理〉のエートスは、科学・宗教・政治・世界哲学などのより広い射程において、あるいはまた「狂信的な真理のパトス」や「反理性」や「非理性」を批判的に突破するエートスとして、より一層倫理的・実践的な働きを展開していったと言えよう。

このような〈理性倫理〉という倫理的な視点での「理性」の解釈は、本章の第1節で取り上げた「善悪」論文における「理性」の役割とも整合性をもちうるであろうか。前期の『哲学』では、「善」が実存の無制約性のみ基礎づけられていたのに対して、「善悪」論文では、善の無制約性が「理性」のうちに基礎づけられていた。当該論文における「理性」においては、前節で挙げた理性の根本特徴のうちでも、とくに②の「あらゆる根源と真理をあらわにする開示化の運動」と、③の「あらゆる包括者の諸様態を結びつける紐帯」という性格がより前面に出ていたのではなかろうか。他方、第2節で取り上げた「狂信的な真理のパトス」や「反理性」との対決における「理性」では、①の「ドグマや固定化を突き破る限りない開放性」という性格がより前面に出ているものと言えよう。いずれにしても、これらすべての働きには、後期ヤスパースの「理性」の倫理的・実践的な性格が見てとられるのではなかろうか。このようにみても、「理性」を倫理的・実践的な局面において捉え、〈理性倫理〉として解釈することの正当性は十分に裏付けられると言っているのではなかろうか。

もちろん、こうした〈理性倫理〉のモチーフは、後期になってようやく言語化され、可視化されたとはいえ、すでにみたように初期の『世界観の心理学』や前期の名著『哲学』においてもすでに働いていたという見方も可能であろう。その反対に、〈理性倫理〉のモチーフが全面的に展開された後期ヤスパース哲学においても、真の自己存在の覚醒へと訴えかける〈実存倫理〉のモチーフは存続していたと言えよう。しかしながら、本論文では、そうした前期と後期との連続面にとどまらず、あくまでも前期の〈実存倫理〉の深さから後期の〈理性倫理〉の広さへの変容と展開の面を強調したい。

以下においては、こうした〈実存倫理〉と〈理性倫理〉との相互関係を明らかにするために、「実存」と「理性」との相即性と両極性について検討していくことにしよう。

(2) 「実存」と「理性」の相即性と両極性

これまでのヤスパース研究においては、前期の「実存哲学」と後期の「理性の哲学」と

の連続性を強調する解釈が多く見られ⁵¹、ヤスパースにおける「実存」が「理性的実存」として解釈されたりしてきた⁵²。もちろん筆者も、ヤスパースの実存哲学が最終的には「理性」にもとづく「実存」の哲学であることに賛同する。しかし両者の連続性や相即性を強調しすぎるあまり、両者の「両極性 (Polarität)」（VE, 50）としての相違面や対照性が過小評価されてはならないだろう。伴博は、「いま新たに理性が説かれ、これが実存に対置されるということは何を意味するか」という問いを投げかけ、理性と実存との「両極性」を前面に打ち出す解釈を行っている⁵³。筆者も基本的にこの解釈を踏まえつつ、そのうえで後期の〈理性倫理〉への展開について考察したい。

これまで「理性」の根本特徴については詳しく述べてきたが、「実存」との関係において「理性」はどのような働きを担っているのだろうか。『理性と実存』では、「実存」と「理性」とが相互に「切り離しえない」（VE, 49）という密接な相互関係を保っていることが語られつつも、この両者が人間存在の「偉大な両極」（ibid.）という対照関係をなすものであり、「実存はただ理性によってのみ明瞭になり、理性はただ実存によってのみ内実を得る」（ibid.）と明言されている。逆に言うと、実存を欠いた理性は「空洞」（ibid.）であり、その反対に理性を欠いた実存は「盲目的な強制」（VE, 50）に陥ることが指摘されている。本章の第2節でも、実存の無制約性が理性と交わりを欠くと、狂信や独善に陥ってしまう危険性を指摘したが、『理性と実存』では、次のように述べられている。

理性を頼みとする実存は、理性の明るさに照らされて、はじめて不安静を知り、超在の呼び求めを経験するのであるが、この実存は理性の問いかけという刺戟の針に刺激されて、はじめてみずからの本来的な運動を始めるのである。理性がなければ、実存は不活発であり、眠っており、まるで存在しないかのようである。（ibid., 傍点は引用者）

⁵¹ たとえば、峰島旭雄『ヤスパース——哲学的信仰の哲学』の巻末にある「ヤスパース・シンポジウム」の中でも、「ヤスパースの哲学に根本的変化はない」というように前期と後期のヤスパース哲学の連続性を強調する見解が提示されている（峰島旭雄編『ヤスパース——哲学的信仰の哲学——』以文社、1978年、359頁）。

⁵² 林田、前掲書、312頁。

⁵³ 伴、前掲書、501頁。なお、伴は注51で言及した峰島編『ヤスパース』の巻末の「ヤスパース・シンポジウム」の中で、ヤスパース哲学には「理性という要素がかれの実存の哲学の中にすでにあったのではないか」という見解には賛同し、ヤスパースの実存哲学を「理性的実存の哲学」と捉えてその「連続性」を強調する解釈に一定の理解を示しながらも、そうした解釈だけで十分なのかどうかという問題提起を行っており（峰島旭雄編『ヤスパース——哲学的信仰の哲学——』以文社、1978年、358-359頁、傍点は引用者）、あえて「理性というものを取り出したことによる新しさ、理性の公明性とか公開性とかいうようなものによる新展開」（同書、361頁、傍点は引用者）のほうに注目をしている。

このように本来的自己存在としての「実存」は、理性の「無限の開示の運動」⁵⁴によって、単なる現存在における潜勢態・喪失態から目覚めさせられるのである。「理性」の特徴についてはこれまでさまざまな面から述べてきたが、筆者はヤスパースの「理性」を、真理を希求する開かれた根本態度によって、あらゆる独断を批判的に突破し、疑問視し、「普遍的な交わり」を志向するいわばソクラテス的な〈交わりの理性〉として捉えているが、これは「実存的交わり」における「愛しながらの闘い」のうちに働いている〈開示しながらの疑問視〉と表裏一体のものであると筆者は考える。こうした〈交わりの理性〉によって、実存はその眠りから目覚めさせられ、みずからのなすべき無制約的要求に目覚めると考えられよう。

もちろんヤスパースの「理性」と「実存」を〈理性的態度を備えた実存〉という意味において「理性的実存」として統合的・相即的に捉えるような見方も、両者が単なる人間の内在的なあり方——現存在・意識一般・精神といった内在的包括者の諸様態——を超え出る人間の本来的なあり方を指示しているという点では重要であろう。つまり、林田が強調するように、「実存的であると同時に理性的である」⁵⁵ということはヤスパースの哲学の根本的な要請であろう。しかしながら、こうした両者の相即性は、「実存」のもつキルケゴール的な唯一・一回的な〈深さ〉と「理性」のもつカント的な無限の〈広さ〉という両者の両極性と対照性を前提にしたものと言いうるのではなからうか。『理性と実存』の中でも、「理性という言葉」が「カント的な広さと明るさと誠実さ」(VE, 33)を担っており(VE, 33)、「実存という言葉」がキルケゴールによって「無限の深さ」(ibid.)をもつような領域に高められたと明言されている。ザーナーもこうした「理性」と「実存」との相互関係について、「理性は実存的にならなければならないし、実存は理性的にならなければならない」と述べているが、しかしその直後に、「このことは […] キルケゴールをカントに結びつける試みである」と付け加えている⁵⁶。これはキルケゴール的な「実存」の深さとカント的な「理性」の広さと明るさとの根本的な相違をまず前提にしたうえで、両者の両極的な相即関係を要請するものなのではなからうか。

筆者はこうした「実存」の唯一・一回的な〈深さ〉が実存倫理における歴史性と無制約性のもつ根源性に、「理性」の無限の〈広さ〉が理性倫理における公明性と普汎性に連関していると考ええる。前述した「実存はただ理性によってのみ明瞭になり、理性はただ実存によってのみ内実を得る」という一節も、「実存」の根源性が「理性」の開かれた公明性によって目覚めさせられるという意味に解しうるだろう⁵⁷。

⁵⁴ 伴、『カントとヤスパース』、503頁。

⁵⁵ 林田、前掲書、317頁。

⁵⁶ Vgl. Hans Saner, *Einsamkeit und Kommunikation. Essays zur Geschichte des Denkens*, Basel: Lenos, 1994, S.98.

⁵⁷ 斎藤武雄は、ヤスパースの「理性と実存」の両極性という見方を批判し、根源性と公明性を「実存」の内部での両極性と解釈し、「実存の道具」としての「理性」を「実存」に内属するものと解釈しているが(斎藤武雄『ヤスパース研究』29-47頁)、筆者はこのような

以上のように、理性と実存の相即性と両極性のどちらを重視するかというのは、これまでのヤスパーズ研究においても一つの論点となってきたが、筆者は「実存」の唯一・一回的な〈深さ〉と「理性」のもつ〈広さ〉と〈明るさ〉という両極性のほうをより強調したい。というのも、筆者はヤスパーズにおける実存と理性の問題を倫理的・実践的な視点から捉え直し、前期ヤスパーズにおける〈実存倫理〉のエートスと、後期ヤスパーズにおける〈理性倫理〉のエートスとの違いを明確に対比させ、前者のエートスの重視から後者のエートスの重視へと向かっていく強調点の相違を際立たせたいからである。こうした〈実存倫理〉と〈理性倫理〉との違いを際立たせるために、筆者はここで「実存的交わり」と「理性的交わり」との関係について検討してみることにしたい。

(3) 「実存的交わり」と「理性的交わり」の関係

前述したように、ヤスパーズの実存哲学をキルケゴールやニーチェの孤独な「単独者」・「例外者」と区別するモチーフの一つは、「交わり (Kommunikation)」にほかならない。先に指摘した実存の無制約性と歴史的・一回性という特質は、キルケゴールやニーチェを含めた〈実存倫理〉の固有なモチーフであると言っている。しかしそれは、一歩間違えれば、独善的な「狂信的な真理のパトス」に陥りかねない危険性をもつものであった。ヤスパーズの〈実存倫理〉においては、そうした独善性や主観性への危険を内側から突破する契機として、「交わり」と「理性」というモチーフが働いていた。

「実存」の無制約性を照らし出し、その真正さを保証するものが、「交わり」と「理性」であっただけでなく、「交わり」と「理性」も相互に不可分のものであった。そのような相互関係性からみると、『理性と実存』の中の「実存のおよび理性的交わり (existentielle und vernünftige Kommunikation)」(VE, 70f.)を「実存的にしてかつ理性的な交わり」⁵⁸と解して、「実存的交わり」と「理性の交わり」とを同一視しようとする解釈も前述した理性と実存との相即性に鑑みれば、一理あるといえよう⁵⁹。しかし論者はここでは、「実存的交わり」と「理性の交わり」とは、相互に呼応し合い重なり合いつつも、決して同一視できない異なるベクトルをもった交わりのあり方であることを強調したい。

「実存的交わり」は無制約的な愛と信頼に根ざした代理不可能な二人の間での唯一性と一回性における「交わり」であるがゆえに、それは歴史的・一回性と無制約性に根ざした〈狭さ〉と〈深さ〉をもつものである。しかしそれは、唯一の個としての独立性を解消して単

解釈では、〈実存倫理〉と〈理性倫理〉との両極的なダイナミズムが十分捉えられないのではないかと考える。

⁵⁸ 林田、前掲書、71頁。

⁵⁹ ヴァイトマンも、「隣人との実存的交わりと疎遠な者同士での実存的交わりとは、相互に決して異なるものではない交わりの様態である」(Weidmann, S.15)と述べ、「実存的交わり」と「理性的交わり」との区別を等閑視している。

に融合するものではなく、いわば「孤独と交わりの弁証法」⁶⁰を保ちつつ、徹底的な〈開示する疑問視〉を通じて、自他の実存的真理を目覚まし合い、あらわにする「愛しながらの闘い」にもとづくものである。まさにこの「愛しながらの闘い」における〈開示する疑問視〉にこそ、後期ヤスパースにおける「理性」の契機がすでに働いていたことは前述したとおりである。それゆえにまた「理性による実存の交わり」(VE, 72)といった表現も見られるのである。

しかし「実存的交わり」のうちには〈開示する疑問視〉としての「理性」が働いていたとしても、「実存的交わり」そのものは唯一・一回的な〈狭さ〉と〈深さ〉にもとづくものである以上、普汎的で無限の〈広さ〉にもとづく「理性の交わり」と同一のものではないと筆者は考える⁶¹。「理性の交わり」にとっては「いかなる広さも十分ではなく」(W, 378)、人間存在のありとあらゆるあり方に耳を傾け、最も疎遠な者や根源を異にする者にも心を開き、「普汎的な共生」を希求する開かれた根本態度に根ざしているものである。こうした「理性の交わり」の無限の〈広さ〉が後期の世界哲学や政治論へと拡大していったことはすでに述べたとおりである。したがって、「実存的交わり」が実存相互の唯一性と一回性に根ざした〈深さ〉の方向にあるのに対して、「理性の交わり」は無限の〈広さ〉の地平を拓くものである。そしてまさに、こうした対照的な関係こそ〈実存倫理〉と〈理性倫理〉に対応するものにほかならないのではなかろうか。たとえば、「実存的交わり」では、決定的な局面においては交わりを絶つことも辞さないことが示唆されているが⁶²、これに対して「理性の交わり」では、あらゆるものとの対話と結びつきを絶たないということが強調されており⁶³、この点にも両者の明確な相違点があると指摘できよう。

こうした「実存的交わり」と「理性的交わり」との対比から言えることは、それと同様に〈実存倫理〉と〈理性の倫理〉との関係にも、「実存」の根源性と歴史的一回性の〈深さ〉と「理性」の公明性と普汎性の〈広さ〉との対照が反映しているものと言えよう。この両者の共通性や連続性に目を向ける前に、この両者が相異なつた対照的な倫理的モチーフから成り立っているのであり、両者は本来的な人間存在における両極性として共働すべきものであることを洞察することがまず重要であろう。そのうえで、こうした両者の両極的な

⁶⁰ Hans Saner, a.a.O., S. 81.

⁶¹ 『実存開明』の「交わり」論では、実存の交わりの唯一・一回的な「狭さ」と「深さ」が強調されたうえで、この「狭さ」からはじめて「真の広さが生じる」(PhII, 60)と言われているが、この「真の広さ」こそ、後期の「理性の交わり」の広さを示唆するものである。

⁶² たとえば、『実存開明』の交わり論では、真の実存的交わりを求めつつ、あえて「社会的交わりを絶たざるをえない」(PhII, 98)ような局面も語られている。

⁶³ 「私の哲学について」の中では、「限りなく己を開示し、存在するすべてのものに言葉を貸し与え、最も疎遠なものや最も隔たったものをいわば自分に引きつけ、あらゆるものとかかわりを求め、何ものに対しても交わりを断絶させることのないような運動を、われわれは理性と名づける」(RA, 418f./「理性」は原文がイタリック体。他の傍点は引用者による強調)と述べられている。

相即関係をふまえつつ、前期から後期への移行に応じて、次第に〈実存倫理〉から〈理性の倫理〉へと力点が変わっていったと解釈するのが妥当なのではなかろうか⁶⁴。

このことを踏まえたうえで、ヤスパースが前期の〈実存倫理〉から後期の〈理性の倫理〉へと変化していった要因にはどのようなものがあるのか、そしてまた〈実存倫理〉から〈理性の倫理〉への展開のプロセスはどのようなものであるのかをしてみることにしよう。

5. 〈実存倫理〉から〈理性倫理〉への展開の必然性

(1) 「理性」のモチーフの出現の必然性

以上において、〈実存倫理〉の歴史性の深さと〈理性倫理〉の普汎性の広さとの両極性を強調してきたが、それでは〈実存倫理〉から〈理性倫理〉への展開の必然性はどこにあったのであろうか。ここで筆者は、下記の5つの点を挙げることにしたい。

第1点目は、ヤスパース哲学の理論的補強の必要性である。前述したように、ヤスパースは前期の主著『哲学』において実存の無制約性と歴史性を中核にして実存開明・実存哲学を確立した。これは、われわれの倫理的視点からすると、〈実存倫理〉にはほかならなかつた。しかし『哲学』執筆後、ヤスパースは理論的な補強と拡張を迫られた。その成果として現れてきたのが、言うまでもなく後期ヤスパース哲学における包括者論と「理性」のモチーフである。前述したように、ヤスパースは「私の『哲学』(1931 へのあとがき (1955))」の中で、『哲学』の執筆後、この著作には「理性」が脆弱であるという批判が浴びせられたことを述懐している (PhII, XLVIIff.)⁶⁵。『理性と実存』以降に、ヤスパースが「包括者」の概念とともに新たな「理性」の概念を導入した背景には、まずそうした批判に対して理論的補強と拡張の必要性に迫られていたという事情があったと筆者は考える。

第2点目は、『理性と実存』での記述からすると、ヤスパースが「理性」の概念を登場させた背景には、そうした理論的補強の必要性とも表裏一体のものであるが、キルケゴールとニーチェによって従来の「理性」概念が徹底的に疑問視されたという現代の哲学的状況の中で、いかにして例外者の「実存」の真理性をも視野に入れた新たな「理性」のモチーフ——ヤスパースは自身はこれに「本来的理性 (eigentliche Vernunft)」(VE, 47)⁶⁶とい

⁶⁴ ザーナーは条件つきではあるが、こうした倫理的なモチーフの移行を表現する際に、「実存哲学的な倫理」から「カント的道德」への「転回 (Wende)、もしくは「カント的転回 (die Kantische Wende)」という表現を用いている (S, 21)。

⁶⁵ こうした「理性の脆弱さという非難」(PhII, XLVII) について書かれた箇所最後の部分では、「理性は私にとって歴史的な現実性のうちで理解しえない仕方と与えられるあらゆる真理の条件であるがゆえに、理性はあたかも真理そのものであるかのようなものである」(PhI, LV) と述べられているが、この一節は、理性があらゆる真理性の条件であるという面を考えるうえで、注目すべきであろう。

⁶⁶ 金子武蔵はこれを「実存理性」と呼んでいる (金子武蔵、前掲書、1953年)。

う言葉を当てている——を再興させるかという喫緊の課題に迫られていたことも浮かび上がってくる (Vgl. VE, 102ff.)。そこには、前期の『実存開明』におけるように「実存」の無制約性と歴史性のみならず、ありとあらゆる存在と真理に目を開き、耳を傾け、それぞれの真理意義をその位相において承認し、それらとの対話と交わりを通じて、より包括的な真理を希求するという新たな課題が見てとられると云うるのである。

第3点目としては、すでに何度も指摘したように、ヤスパースが「理性」の重要性を強調するに至った理由のいま一つは、ヤスパースが『哲学』執筆後、1933年にヒトラーが政権をとって以来、ナチズムの全体主義の危険性とその恐怖を体験したという政治的・時代的状况にあったと言ってよいであろう。シルプ編の『カール・ヤスパース』の巻末の「回答」の中でも、ヤスパース自身が「理性」概念を構想したきっかけの一つが「ドイツにおける国家社会主義の現実」⁶⁷であったことをみずから告白している。ヤスパースの「理性」のメルクマールにはあらゆるドグマに反対する開かれた根本態度が含まれているが、まさにナチズムの全体主義が席卷する中で、あらゆる「反理性」や「非理性」や「狂信的な真理のパトス」に対して批判的対決を挑むことがヤスパースの「理性」の倫理的・実践的モチーフを展開させていくモチベーションとなったことであろう。

第4点目は、そうしたナチズムの状況下で、ヤスパースがしだいに「世界哲学 (Welt-philosophie)」の構想を膨らまし、「われわれはヨーロッパ哲学の黄昏から世界哲学のあけぼのへの途上にある」(PA, 122) という意識へと高まったことである。『哲学的自伝』では、「国家社会主義は、人間から人間への交わりのもっとも徹底した断絶を意味した」(PA, 120) と述べられており、この厳しい状況の中でヤスパースの歴史的関心には大きな「転換 (Wandlung)」(ibid.)が生じ、「哲学の世界史 (Weltgeschichte der Philosophie)」の試みを通じて、人類の「普汎的交わり (universelle Kommunikation)」のための枠組みを構築していくという新たな課題がヤスパースの中でしだいに大きなものとなっていくのである (vgl. PA, 121)。こうしたあらゆる異なった歴史や文化や思想などの間での「普汎的交わり」を志向するという着想そのものが、前述したように、無限に開かれた「理性の交わり」と連関していることは言うまでもないであろう。ここに「普汎的共生」を希求するヤスパースの「理性」のエートスの生成のもう一つの必然性があるとみることができよう⁶⁸。

第5点目は、本章の冒頭で取り上げた「善悪」論文において、ザーナーが指摘するように、古典的な実存哲学の枠組みから、いわば「カント的転回 (Kantische Wende)」や「カントへの近さ」への変容が見られるという点である。とりわけ、善悪の3段階のうち2番目の「倫理的」段階において、「動機の誠実性 (真実性 Wahrhaftigkeit der Motive)」(WF,

⁶⁷ Schilpp, a.a.O., S.829.

⁶⁸ チェザーナも、こうした「世界哲学」の文脈における「普汎的交わり」と「哲学的理性の思考様式」との連関を指摘している (Vgl. Andreas Cesana, Grenzen der Rationalität und Kommunikation, in: Karl Jaspers. Philosophie auf dem Weg zur „Weltphilosophie“, Hrsg.v. Leonard H Ehrlich / Richard Wisser, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1998, 80f.

87) が重視されている点に注目したい。すでに指摘したように、ここにはカントの『宗教論』における「根本悪」と「心術の革命」によるここからの「再生」というモチーフの影響が見られると言ってよいだろう。筆者は、この無制約的な「誠実性」への内的な転換としての「心術の革命」、つまりヤスパーズのいう「回心 (Umkehr)」こそ、〈実存倫理〉にもとづく〈理性倫理〉への転換を可能にするものなのではないかと考える。

以上において、ヤスパーズが後期の著作において「理性」のモチーフを強調するに至ったいくつかの要因を挙げてみたが、これらの背景には以下のような時代背景があったことは言うまでもない。すなわち、20世紀初頭の状況においては、大衆化社会における自己喪失や科学技術文明における人間の自己疎外、伝統的価値の崩壊におけるニヒリズムといった精神状況の中で、唯一無二の〈個〉としての本来的自己存在へと実存的な訴えかけを行う〈実存倫理〉を強調することがヤスパーズにとっての急務であったのに対して、『哲学』刊行後のナチズムの時代においては「反理性」の横行と「交わり」の断絶という危機的状況の中で〈理性倫理〉のモチーフを強調することが彼の新たな喫緊の課題となったという事情である。こうした時代背景のなかで、前期の〈実存倫理〉から後期の〈理性倫理〉への力点の移行が生じたことは言うまでもないであろう、

ここではさらに、『反理性』のテキストなどをもとに、〈実存倫理〉から〈理性倫理〉への変容のプロセスには、ある種の実存的な「決意」が不可欠であることを強調したい。

(2) 『反理性』における「理性」への実存的決意——「誠実性」のエートスへの転換——

以上において、後期ヤスパーズにおいて「理性」というモチーフがなぜ出現したのか、前期の〈実存倫理〉から後期の〈理性倫理〉への力点の移行はなぜ生じたのかについて検討してきた。ここでは、上記の第5点目における「誠実性」のエートスへの転換という事態に焦点を絞ってみることにしたい。

これまで後期ヤスパーズの「理性」概念のさまざまなメルクマールについて述べてきたが、これを単純化すると、「理性」とはあらゆるドグマを突破し、どこまでも真理を希求し、無限の交わりを拓いていく〈開かれた根本態度〉であると言い換えてもよいであろう。これは倫理的な観点からすると、無制約的な「誠実性 (真実性 *Wahrhaftigkeit*)」のエートスに根ざすものであるとみることもできよう。筆者はこの「誠実性」のエートスこそ、じつは〈実存倫理〉と〈理性倫理〉との結節点にほかならないのではないかと考える⁶⁹。

これまで〈実存倫理〉は実存の歴史的・一回性と無制約性の深みに根ざすエートスであり、〈理性倫理〉は理性の無限に開かれた態度という広さを志向するエートスであるという点で、対照的で両極的な関係であることを強調していた。しかし、この両者は「誠実性」の

⁶⁹ 林田も、「われわれは、実存的であると同時に理性的であろうとするヤスパーズの態度が、彼の〈真実性 *Wahrhaftigkeit* [誠実性]〉の強調に示されているとみることができる」と指摘している (林田、前掲書、284頁、〔 〕の中には、引用者の訳語を提示した)。

エートスにおいて相互に重なり合う面をもっているのではなかろうか。ここにこそ、前期・後期を貫くヤスパーズ哲学の倫理性の根拠があるのではなかろうか⁷⁰。しいて言えば、前期の〈実存倫理〉では、この「誠実性」が主として自己自身および代理不可能な他者に向けられていたのに対して、後期の〈理性倫理〉においては、ありとあらゆる他者や真理への〈開かれた態度〉へとさらに拡大していったと言えるのではなかろうか。いずれにしても、筆者は、〈実存倫理〉から〈理性倫理〉へという力点の移行を重視する際にも、両者の間には、「誠実性」のエートスを軸とした両極的な相即関係が見られると考える⁷¹。

以上のことを踏まえたうえで、ここでは以下において、〈理性倫理〉がいわば実存的「決意」によって獲得されるものであるという側面に光を当ててみたい。ここで注目すべきなのは、『反理性』では、「理性」のエートスを個々の人間が獲得するのは、いわばカントの「心術の革命」にも比すべきような、個々人の内的転換への「決意」にもとづくとして置かれている点である。たとえば、次のように言われている。

理性はおのずから現に存在しているのではなく、決意 (Entschluß) によつてのみ現実化する。[...] そうした決意は、自分が欲していることを知るような、単独者が自己自身になる場面において、人間的な共同体に面して自覚される。(VW, 41, 傍点は引用者)

それではここで言われる「理性」のエートスを獲得するための「決意」とはどのようなものであろうか。ヤスパーズは「理性への信頼」(VW, 42) が「真理を獲得するためのたえざる努力」(ibid.) にもとづくものであることを強調し、独善的な真理の所有のパトスとは反対に、真理を希求しつつ、あらゆるものをたえず批判的に疑問視するような「理性」の道の重要性を称揚する。そしてこうした理性の道を歩むこと自身が、「非理性や反理性の世界のうちで、理性にもとづいて生きようとする決意」(ibid., 傍点は引用者) であると明言している。このような文脈においてヤスパーズは次のように述べている。

「人間は気づいたら理性的になっていたということはない。そうではなく、人間はみづからに与えられた現存在からいわば方向転換 (回心 umkehren) する。人間はおのずからではなく、自分自身の自由にもとづいて、理性の道へと到達するのである。」(VW, 42, 傍点は引用者)

⁷⁰ ヴィールも、ヤスパーズの実存哲学が「倫理学 (Ethik) である」ことのゆえんをどこまでも「その根源を真理のうちを求める」ことにみており、(Vgl. Wiehl, a.a.O., S.30)、しかも、「交わり」との連関において、「真理の根源が誠実性 (真実性 Wahrheitigkeit) への共属性のうちで形成される」(Ibid., S.31) と述べている。

⁷¹ 金子も、「無限に徹底的に誠実であること」が実存思想の「最も尊い根本信条」であることを強調したうえで、この「本来の信条を生かす」ためには、「交りの理性」としての「実存理性の立場」が不可欠であると主張している (金子、前掲書、7-8 頁)。

この一節に見られるように、ヤスパースのいう「理性」のエートスはおのずから得られるものではなく、いわば「回心（方向転換 Umkehr）」とも呼びうるような自分自身による「決意」——この決意そのものが「贈与される（geschenkt）」（ibid.）という被贈性によってのみ可能であるにせよ——によってのみ獲得されうるものなのである。こうした「回心」としての「理性への決意」（VW, 43）は、「自由への決意、真理への決意、実存的な決断の無制約性への決意」（ibid.）と合致するとされている。そして、こうした理性のエートスへの「回心」がプラトンや聖書やカントなどを引き合いに出して語られている（Vgl. ibid.）。とりわけ、ここでは、一種の「再生（Wiedergeburt）」にも喩えられるようなカントの『宗教論』における「心術の革命」としての「思考法の革命（Revolution der Denkungsart）」（ibid.）が引き合いに出されていることは注目に値する⁷²。『反理性』のテキストでは、さらにカントの『実用的見地からする人間学』の中からそうした内的な「革命」による「性格の確立（Gründung eines Charakters）」に関して述べた次のような一節の引用を行っている。

〔叡知的〕性格の確立は、内的原理と行状との絶対的統一である。〔…〕一言で言うと、誠実性（真実性 *Wahrhaftigkeit*）が〔…〕最上の格率となっていることが、一人の人間が〔叡知的〕性格をもつという自覚の唯一の証である。（VW, 44, []内は引用者による補足）⁷³

ここでヤスパースが理性への「回心」としての「心術の革命」のメルクマールの一つとして「誠実性」を際立たせていることは注目に値する。すでに述べたように、「善悪」論文でも、この「誠実性」は善悪の「倫理的」段階のキーワードだったのである。それにとどまらない。この「誠実性」のエートスは、第1章で取り上げた「倫理学」草稿のなかに、「無制約的な誠実性（*unbedingte Wahrhaftigkeit*）」（WE, 3）という表現が見られて以来、じつは〈実存倫理〉と〈理性倫理〉の区別を貫くヤスパース哲学の倫理性の隠れた核心をなすものであったと言いうるのではなかろうか。前期ヤスパースの〈実存倫理〉がキルケゴールとニーチェを継承するエートスであり、後期ヤスパースにおける〈理性倫理〉がカントのエートスを引き継ぐものであったとすると、この「誠実性」のエートスは、キルケゴールとニーチェ⁷⁴の〈実存倫理〉にも、カント的な〈理性倫理〉にも共通するエートスで

⁷² ヤスパースは、1935年に『カントにおける根本悪』という小論を書いているが、このなかですでに「心術の革命（*Revolution der Gesinnung*）」に注目している。

⁷³ *Kants Werke*, Akademie Textausgabe VII, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Berlin: Walter de Gruyter, 1907/17, S.295.

⁷⁴ ヤスパースは、『ニーチェとキリスト教』の中で、ニーチェの苛烈なキリスト教批判の源泉となったのは、じつはキリスト教に由来する「無制約的な誠実性（*unbedingte Wahrhaftigkeit*）」だったというユニークな解釈を行っている（NCh, 43）。

あったと言っているのではなからうか。このように、歴史的・一回性の深さを強調する〈実存倫理〉のエートスから無限の公開性や普汎性の広さを強調する〈理性倫理〉のエートスへと力点が移行していくなかで、この双方を貫く「誠実性」のエートスこそが、ヤスパース哲学の倫理的・性格を成り立たしめる当のものであると言っているのではなからうか。

それでは、こうした誠実性のエートスへの「回心（転換 *Umkehr*）」における「実存」と「理性」との関係はどのようになっているのだろうか。『反理性』では、「理性は実存と共に〔…〕飛躍によってのみ実現される」（WV, 43）と言われており、〈理性と実存との協働〉という側面が前面に出ているような記述がみられるが、「回心」における両者の関係を探るために、ヤスパースにおける「回心」というモチーフについて、もう少し詳しく見てみることにしよう。

（3）〈実存倫理〉と〈理性倫理〉との連結点としての「回心」のモチーフ

対談集『挑発』のなかでは、「思想が内的行為となり、その内的行為のうちで人間として人間に必要不可欠な回心を生涯にわたって繰り返すようなそうした思想を遂行すること」（Prov, 59, 傍点は引用者）と述べられている。こうした「内的行為」としての「回心」とはどのようなものなのであろうか。そしてそれは、〈実存倫理〉と〈理性倫理〉とどのように関係しているのだろうか。

筆者はこの「回心」こそ、後期ヤスパースにおいて姿を現した新たな呼びかけの言葉であるとともに、このモチーフこそが〈実存倫理〉と〈理性倫理〉との連結点であると考えられる。シュナイダースやウォルターらも指摘しているように、ヤスパースの「回心」概念は不明確であり、曖昧な面があるが⁷⁵、まずはこうした「回心」概念の多義性をふまえつつも、ヤスパースが「回心」という言葉で何を意味していたのかを明らかにしてみたい。

「回心」という表現がとくに目につくのは、後期の政治論『原子爆弾と人間の未来』（1957）である。この著作では、東西冷戦下での核戦争の危機と脅威に面して、一人一人の単独者に内的転換としての「回心（*Umkehr*）」を呼びかけるところにその意図があった。たとえば、「回心なくしては、人間の生は失われる。人間は、生き延びることを欲するのならば、みずからを变革しなければならない」（AZM, 49）と言われている。ここで問題となっているのは、核戦争の脅威に面して各人が「内的転換」としての「回心」を行うことへの呼びかけであるが、こうした政治論の文脈での「回心」とは、「道徳的・政治的な回心（*sittlich-politische Umkehr*）」という意味合いが強い。それは合理的・技術的な「悟性的思考」からより包括的な「理性的思考」への「思考法の転換」という意味も帯びている。「思考法の転換」という表現からも推測できるように、これはカントの「思考法の革命」のヴァリエーションであると筆者は考える。いずれにしてもここで重要なのは、人類がそ

⁷⁵ Vgl. Werner Schneiders, *Karl Jaspers in der Kritik*, Bonn : H. Bouvier , 1965, S.106.

の絶滅の危機から生き延びるためには、「理性」のエートスへの実存的な「回心」であるというモチーフであろう。

さて、「回心」のモチーフはこのように、主に戦後になってから目につくようになった新たなモチーフであると言いうるが、先に指摘したように、ここには多義的なニュアンスが含まれている。以下においては、こうした「回心」の多義性のうち2つの側面を浮き彫りにしてみたい。筆者の見解によると、後期ヤスパースの「回心」は、それが①「理性」への回心であるとともに、それは②実存的な「回心」であるという両面をもつものと言えよう。

たとえば、前述したように、『原爆論』では、「道徳的・政治的回心」や悟性的思考から理性的思考への「思考法の転換」としての「回心」が頻繁に語られているが、この著作では「理性への回心」(AZM, 418, 傍点は引用者)や「理性による内的回心」(AZM, 467, 傍点は引用者)という表現も見られることにまず注目しなければならないだろう。これは、すでに述べた『反理性』におけるカント的な「思考法の革命」としての「理性」への内的転換の決意と合致するものと言えよう。じっさい、『原爆論』では「回心」が「善い意志への再生」(AZM, 374)と言われており、また論集『弁明と展望』の小論のなかでは、「善い意志への回心」(RA, 317)という表現も見られる。つまり、これを見ても、ヤスパースの「理性への回心」がカントの『宗教論』における「心術の革命」に相当することは明らかであろう。そこでは、前述のように「根本悪」から「誠実性」の格率への転換が問題になっているのである。

他方、ヤスパースの晩年の宗教論『啓示に面しての哲学的信仰』(1962)のなかでも、「回心」のモチーフは何度も出てくる。そこでは、われわれが「回心」によって「人間としてはじめて本来的な人間となる」(PGO, 133)と言われており、こうした回心が「実存的な出来事 (existentielles Geschehen)」(PGO, 173, 傍点は引用者)とみなされていることに注目しなければならない。さらにこうした「回心」は、「決意」・「選択」・「交わり」・「あらわになること」などと並んで、実存的な訴えかけの言葉を意味する「信号 (signum)」の一つであることが示唆されている (PGO, 156)。こうした記述を見ると「回心」のもつ実存的な性格が浮かび上がってくると筆者は考える⁷⁶。

以上のことからすると、ヤスパースの「回心」は理性への回心であると共に実存的な回心でもあることになる。これをどう整合的に解釈したらよいのだろうか。もちろんヤスパースの「実存」を「理性的実存」として「理性」と相即的に捉える解釈がそれなりに妥当であることはすでに述べた。しかし本稿では、歴史的・一回性における「実存」の深さと、公明性や普汎性をもつ「理性」の広さという両極的な解釈をとる方針であった。それでは、「回心」のモチーフにおいて実存の契機と理性の契機はどのように関連しているのだろうか。筆者はここで、「回心」を〈理性への実存的回心〉として解釈することにしたい。

⁷⁶ W・シュナイダースは、ヤスパースの「回心」を「政治的な危機における実存的回心」(Schneiders, a.a.O., S.126)とみなしている。

『反理性』のなかで示唆されていたように、どこまでも真理を希求する〈開かれた根本態度〉であり、誠実性としての善い意志を志向する「理性」は、おのずと備わっているのではなく、唯一無二の自己存在の根源としての「実存」との一致において選択され、決断された「実存的決意」としての「回心」によって獲得されると解釈することができるのではなかろうか。金子武蔵がかつてヤスパーズの理性を「実存理性」と呼んだように、「善悪」論文では、それは「実存によって担われた理性の無限の運動」(WF, 90)とされている。したがって、ヤスパーズのいう「理性」とは、自己固有の根源としての「実存」がみずからとの一致における「回心」への決意としてはじめて獲得する〈開かれた根本態度〉であるし、他方において「実存」も「理性」の無限の開示化の運動によってはじめて目覚めさせられるものであると言えよう。

このように見てくると、超越的次元との垂直的連繋に根ざした無制約性と歴史性にもとづく前期の〈実存倫理〉の深さは、後期思想では無限の公開性としての〈理性倫理〉の広さへと展開していったとはいえ、そうした開かれた「理性」のエートスそのものが実存的決意としての「回心」によって担われたものであり、その意味では〈実存によって担われた理性〉と〈理性によって照明される実存〉とは相互に呼応しあっていると言えよう。したがって、「実存」が真に「実存」であるためには、「理性」のエートスが不可欠なのであり、そのためには、一人一人が「反理性」や「悪の偽無制約性」に抗してどこまでも真理と善の無制約性を希求する「誠実性」への内的転換、すなわち〈理性への実存的回心〉を日々遂行しなければならないのである。とは言っても、カントの『宗教論』をふまえると、こうした「決意」は単に「漸次的な改革」⁷⁷にとどまらず、一種の「再生」のような「唯一の不退転の決心」⁷⁸によって遂行されなければならないと筆者は考える。それでは、この「心術の革命」としての「回心」の決意はいつなされるのだろうか。ヤスパーズにおいては、本章の第1節で見たように、「善悪」論文の冒頭部に、「無制約的なもののうちでは、一つの選択がなされる。決意は人間の実体となる。人間は善か悪かという決断のうちで善と理解したものを選択したのである」(WF, 86)という一節があったが、まさにこうした無制約的な善の選択の決断こそ、〈理性への実存的回心〉にほかならないのではなかろうか。こうした「決意」や「決断」は、「誠実性」や「善き意志」をみずからの第一格率にするという根本態度を選択する実存的な決断であり、その意味においてまさしく〈理性への実存的回心〉と呼ぶにふさわしいものであろう。

前述したように、晩年の対談集『挑発』の中でも、「思想が内的行為となり、その内的行為のうちで人間としての人間に必要不可欠な回心を生涯にわたって繰り返すようなそうした思想を遂行すること」(Prov, 59, 傍点は引用者)の重要性が語られているが、筆者はこの「回心」のモチーフにおいて——およびその根底を貫いている「誠実性」のエートスにお

⁷⁷ *Kants Werke*, Akademie Textausgabe VI, Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft, Berlin: Walter de Gruyter, 1907/14, S.47.

⁷⁸ *Ibid.*, S.47f.

いて——「自己存在への覚醒」を企図する前期の〈実存倫理〉と本来的な人間存在のエートスを体現する後期の〈理性倫理〉とは連結するものと考えている。つまり、前述したように、ヤスパーズ倫理学の倫理性の根拠をなしているのは、まさしくこの無制約的な「誠実性」にほかならない。この「誠実性」のエートスは、唯一性・一回性という歴史性の深みにおいて己の実存的真理と一致して生きようとする〈実存倫理〉のエートスにも、あらゆるドグマ化や独善を批判的に突破しつつ、自分とは異なる存在や真理との無限の「交わり」を希求する〈開かれた根本態度〉としての〈理性倫理〉のエートスにも共通する、いわば実存的・理性的な根本的エートスと言いうるであろう。そして、われわれがあらゆる自己喪失や自己欺瞞や自己倒錯から抜け出て、この無制約的な「誠実性」のエートスに立ち返ることこそ、内的転換としての「回心」であり、まさしくこの道こそ、ヤスパーズが前期の主著『哲学』へと向かう〈実存倫理〉の形成途上で放棄した重要な倫理的モチーフである「最高善」⁷⁹へと奉仕する道にほかならないのではなかろうか。

6. 総括——〈実存倫理〉から〈理性倫理〉へ——

本章では、以上のように、ザーナーの「実存の倫理は […] やがて理性の倫理になる」という一節をきっかけとして、前期における〈実存倫理〉から後期における〈理性倫理〉への展開がいかにしてなされたのかを考察してきた。まず、1946年の「善悪」論文の中で、『実存開明』における現存在と実存との実存哲学的な二分法を超えて、善悪の3段階説が提唱され、古典的な実存哲学・実存倫理のモチーフからの脱却が垣間見られた。そこでは、「善の無制約性」に対して「悪の偽無制約性」が鋭く対置され、前期のように「善」がひとえに実存のうちのみ根拠づけられるのではなく、むしろ「理性」のうちに基礎づけられることが示唆されており、ここに〈理性倫理〉の端緒が見てとられた。

第2節では、〈実存倫理〉から〈理性倫理〉への強調点の移行の必要性を示すために、実存の無制約性と「狂信的な真理のパトス」との相違点が検討された。両者の間にはいずれも揺るぎのない確信に根ざしているという外見上の類似点が存在するにもかかわらず、後者は「真理を所有している」という独善的な確信を排他的に絶対視するがゆえに、他の真理に耳を傾けることはせず、そこには「交わり」と「理性」が欠けていることが浮き彫りにされた。これに対して、真の実存の無制約性は、「交わり」のうちであらわになるものであり、あらゆる固定化や絶対化を批判的に疑問視する〈開かれた根本態度〉としての「理性」によってその真理性が確証されるものであった。

第3節では、後期のヤスパーズの諸著作をもとに、後期ヤスパーズにおける「理性」のいくつかのメルクマールを明らかにし、そこには、①あらゆるドグマや固定化を批判的に突破する〈開かれた根本態度〉と同時に、②真の統一を希求して、ありとあらゆるあり方

⁷⁹ ヤスパーズの初期の遺稿における「最高善」の問題については、本論文第1章の25-26頁を参照のこと。

に耳を傾け、それらを結びつけて「普汎的共生」を求める「総体的な交わり意志」としての二面性があることを明らかにした。

こうした後期ヤスパーズにおける「理性」のモチーフは、哲学の領域のみにとどまらず、科学、宗教、政治や異文化間の対話といった広大な射程をもつものであるが、とりわけ倫理的・実践的な文脈における〈理性倫理〉という解釈の妥当性も検証しなければならない。第4節では「実存的交わり」と「理性的交わり」との比較検討なども交えて、「実存」と「理性」との相即性と両極性の問題に検討を加えた。筆者は、「理性的実存」としての両者の相即性も踏まえつつ、前期の〈実存倫理〉の深さと後期の〈理性倫理〉の広さとの両極的で対照的な関係を強調した。

第5節では、後期における「理性」のモチーフの出現の必要性を列挙しつつ、前期の〈実存倫理〉から後期の〈理性倫理〉への展開の必然性について考察した。その際には、『現代における理性と反理性』で述べられているように、「理性」のエートスへの転換が「決意」によってなされることに注目し、それがカントの『宗教論』における「心術の革命」にも比すべき、「誠実性」のエートスへの内的転換を必要とすることを浮き彫りにした。こうした転換は、後期ヤスパーズにおける「回心」のモチーフにほかならず、こうした「誠実性」へと向けた「回心」が〈理性への実存的回心〉という意味において、〈実存倫理〉と〈理性倫理〉との連結点であることを明らかにした。

以上が本章の概要であるが、こうした前期の〈実存倫理〉から後期の〈理性倫理〉への展開をめぐる議論はここまでとして、次章では最後に、第1章で取り上げた「哲学的倫理学」の可能性を視野に入れて、後期における「包括者論」にもとづく包括的な「哲学的倫理学」の再構築の可能性について考察することにしたい。

第5章 補論——包括者論と哲学的倫理学——

第1章で述べたように、倫理的・実践的な色彩が濃厚なヤスパーズ哲学において、「倫理学」は表立っては強調されてこなかった。その唯一の例外は、『実存開明』における「哲学的倫理学の可能性」への示唆である（Vgl. PhII, 362f.）。しかし、それ以後、「哲学的倫理学」というモチーフは消失してしまった。これはなぜか。これが第1章での最後の問いであった。この理由の一つは、ヤスパーズ哲学そのものが一つの「倫理学」と言っているので、あえて「哲学的倫理学」もしくは「倫理学」を主題化する必要がなかったというものであり、第2点目は、ヤスパーズ哲学そのものが実存的であると同時に、宗教的・形而上的な色彩が強いものであったので、むしろ後期における「哲学的信仰」のプロジェクトの中にヤスパーズ倫理学が吸収されてしまったのではないかというものだった。

このようなことを踏まえたうえで、本論文では、ヤスパーズ哲学をあえて一貫して〈訴えかけの倫理〉としての勝義での「倫理学」として解釈してきた。第2章から第4章までは、まず前期の〈実存倫理〉のメルクマールを明らかにしたうえで、〈実存倫理〉と〈普遍倫理〉とのダイナミックな緊張関係について考察し、それらを踏まえたうえで、前期の〈実存倫理〉から後期の〈理性倫理〉への変容と展開の面について論じてきた。ここまでで、本論文の概ねの目的は達せられたと言ってよいだろう。

第5章では、本論文の最後に臨んで、さらにヤスパーズが後年、包括的な「哲学的倫理学」を再構築したらどのようなものになっていたのかを改めて検討してみることにしたい。したがって、本章の位置づけは、いわば本論文の補論である。ザーナーも指摘するように、もしヤスパーズが後年に倫理学についての著作を書いていたら、それはきっと「包括者論（Periechontologie）にもとづく包括的な「哲学的倫理学」になっていたに違いない¹。それでは、そうした包括者論にもとづく哲学的倫理学はどのようなものでありえたのだろうか。

ここではまず、後期ヤスパーズにおける「包括者論」とは何か、それはどのような意図をもっており、どのような倫理的・実践的意義をもっているのかを明らかにしたうえで、包括者の諸様態における真理と倫理の多次元性を浮き彫りにし、それを踏まえて、包括者論に基づく包括的な「哲学的倫理学」がどのようなものでありうるのかについて検討することにしたい。さらに、そうした包括者論の文脈において〈実存倫理〉と〈理性倫理〉とがどのように位置づけられるかを検討してみたい。

1. 包括者論の根本意図——その倫理的・実践的意義——

¹ Vgl. Hans Saner, Zum systematischen Ort der ethischen Reflexion im Denken von Karl Jaspers, in : *Jahrbuch der Österreichischen Karl Jaspers Gesellschaft*, Vol.12, hrsg.v. Elisabeth Salamun-Hybašek und Kult Salamun, Innsbruck/Wien : Studien Verlag, 1999, S.25.

1935年の『理性と実存』の後期ヤスパーズ哲学においては、これまで述べてきたように、「理性」が新たなキーワードとなっただけでなく、「包括者 (das Umgreifende)」の概念にもとづく「包括者論 (Periechontologie)」が新たなヤスパーズ哲学の地平を拓くものであったことは言うまでもない。「包括者」の諸様態として新たに構造化された現存在・意識一般・精神・実存・理性・世界・超在は、新たな「理性」を除けば、実質的にはすでに『哲学』の中で語られていたものである。しかし、それが『理性と実存』や『真理について』などの著作において、「包括者論」として構造化されたときから後期ヤスパーズ哲学の新たな展開はすでに始まっている。それでは、そもそも後期ヤスパーズ哲学における包括者論とはどのようなものであり、それはどのようなことを意図していたのか、またそれはどのような倫理的・実践的意義をもっていたのかをまず明らかにしたい。これまで、後期ヤスパーズの「包括者」をよび「包括者論」についてはさまざまに論じられてきたが、その倫理的・実践的意義については、あまり注目されてこなかった。これに対して、林田新二は、一連の論文において、「包越者 (包括者)」の背景と意義について詳細に論じたうえで、哲学的信仰と包越者 (包括者) 論との関係について論述しており、さらにヤスパーズ哲学のもつ「知即信」という契機と「哲学の哲学」という契機の両極性に注目して、それとヤスパーズの倫理学および実践の問題との関係について詳細かつ綿密に論じている²。本章では、これらの先行研究を踏まえつつ、それを「存在意識の変革」という別の視角から補完していきたい。

(1) 「包括者」の思想と「哲学的根本操作」

後期ヤスパーズにおける「包括者」とは、究極的には「存在そのもの」・「本来的な存在」・「存在の根拠」の別名であり、ヤスパーズはこの概念において、〈主観—客観—分裂〉を超え包む、一なる「存在」を言い当てようとしている³。しかし真の「存在」の探求という課

² 林田新二「ヤスパーズ哲学における包越者思想の背景と意義——「哲学的根本操作」をめぐって——」（『専修人文論集 第49号 市倉宏祐教授退職記念号』、1992年、179-208頁。林田新二「ヤスパーズ哲学における「知」と「信」との不可分性の自覚化—哲学的信仰と包越者思想の関連づけの意義（1）」『生田哲学 第5号』、1999年、1-26頁。林田新二「ヤスパーズ哲学の対極的な二つの契機と倫理学」『コミュニケーション第11号 創立50周年記念号』日本ヤスパーズ協会編、2000年、1-16頁。

³ ここで、なぜ〈主観—客観—分裂〉を超え包む「存在そのもの」である「包括者」が多者ではなく、「一者 (一なるもの das Eine)」でなければならないのか、という疑問も起こりうるだろう。もしヤスパーズにこの問いを投げかけたとすると、彼はおそらく、パルメニデス以来の西洋哲学における一なる「存在」の伝統を引き合いに出すかもしれない。とりわけ筆者は、ヤスパーズ哲学へのプロティノスの「一者」の思想からの影響を指摘したい。たとえばここでは、『偉大な哲学者たち』の「プロティノス」に関する叙述 (GP, 656-723) などにもその根拠が求められよう。ザラムンもこうした「一なる包括者」という問題連関において、「不当にもプロティノスとの類似性が注目されてこなかった」 (Kurt Salamun, *Karl Jaspers, München* :

題は、後期思想においてはじめて浮上してきたものではなく、前期の主著『哲学』においても主要な問いであった。『哲学』でも、その「序説」の冒頭には「存在の探求」(Ph1, 4) という見出しが付けられていることから、ヤスパースが「実存哲学」を確立したこの主著でも「存在とは何か」という究極的な「存在」を求める問いが第一の問いであったのである⁴。ただし、他の「存在」の思想と比較して、ヤスパースの視角の独自性が現れているのは、究極的な「存在」への問いがあくまでも、①われわれの具体的な「状況のうちから」(Ph1, 1) 問われており、しかもそれは、②「一切のものがことごとく無常なもの (vergänglich) である」(Ph1, 2) という漠然とした「不安 (Angst)」に面して立てられており、さらに③「存在とは何か」という問いが、「私は何者であるか」、「私は何を真に欲しているのか」という自己存在の根幹にかかわる実存的な問いとともに問われている、という点であろう。

したがって、前期の『哲学』では、究極的な「存在」への問いは、本来的な自己存在としての「実存」への問いと不可分な形で問われていたのである。それゆえにヤスパースは、「状況の中で私自身に自覚めつつ、私は存在への問いを立てる。……私は、私自身を本来的に発見するために、かの存在 (das Sein) を探求しなければならない」(Ph1,4, 傍点は引用者) と述べている。この究極的な「存在」こそ、ヤスパースが「超在 (Transzendenz 超越者)」と名づけているものにほかならない。それゆえに、ヤスパースにおいては本来的な自己存在としての「実存」は、第2章で言及したように、本来的な「存在」そのものとしての「超在」とのかかわりにおいて、はじめて真の意味で自覚され、現実化されるのである⁵。したがって超在との連繋における実存の無制約性は、内的必然と相即した実存的自由の確信において、唯一無二の自己存在が自己に「贈与される (geschenkt werden)」という根本経験に呼応して獲得されるものであることは、すでに言及したとおりである。このように、ヤスパースの場合、超在としての本来的な「存在」を確信することは、「実存」としての本来的自己存在を覚醒させる〈実存倫理〉の文脈と不可分なものなのである。

むろん後期ヤスパース哲学においてもこうした本来的な自己存在としての「実存」の問題の重要性はいささかも揺らぐことがなかったが、後期思想においては真の「存在」は、あらゆる地平を超え包むとともに、あらゆる〈主観－客観－分裂〉を超え包む、一なる「存在の

C.H.Beck, 1985, S.142) ことを指摘している。

⁴ 『哲学』第I巻『哲学的世界定位』の「超越すること」の箇所でも、「哲学は、本来的な存在を思惟しつつ、確認することである」(Ph I, 37, 傍点は引用者) と言われている。

⁵ したがって、『哲学』第I巻における「実存 (Existenz)」の規定では、「実存とは、自己自身に関係するものであるとともに、そうすることで己にとっての超在 (超越者) に関係するものである」(Ph I, 37) といわれているのである。こうした「実存」の規定は、キルケゴールの『死に至る病』の冒頭部の、「自己とは自己自身に関係する関係である」ではじまる有名な「自己」の規定を引き継ぐものといえよう (Sören Kierkegaard *Gesammelte Werke und Tagebücher*, Bd.17, , Die Krankheit zum Tode, 24/25 Abteilung, übersetzt von Emanuel Hirsch, Simmerath : Grevenberg Verlag Dr. Rolf&Co. OHG, 2002, S.10)。

根拠」としての「包括者 (das Umgreifende)」として新たに捉え直されていくのである。別言すると、前期の『哲学』では、本来的な自己存在としての「実存」と本来的な存在としての「超在」との根源的な連繋が実存的・形而上的な内実を伴いつつ問題とされていたが、後期の包括者論では、真の「存在」そのものである「包括者」は、「哲学的根本操作 (philosophische Grundoperation)」という文脈において、かなり抽象的・形式的に展開されているような印象が強い。もっともそれは、「包括者」論や「哲学的根本操作」が「哲学的論理学 (philosophische Logik)」と呼ばれるロジックの一環をなしているという点から見れば、当然のことかもしれない⁶。

それでは、ここでいう後期の包括者論における「哲学的根本操作」とはどのようなものなのだろうか。それはいわば存在の探求のための一つの方法であり、『実存哲学』では、「哲学的根本操作とともに、われわれは……みずからの存在意識を或る一つの知へと束縛することから自分自身を解放しようとする」(EP, 14)と言われている。この「哲学的根本操作」は、われわれを対象的な知の〈狭さ〉から解放して、「最大の眺望を開く」という意味においては「単純な思想」という面を持ちながらも、それと同時に「遂行不可能に見える」思惟の試みであると特徴づけられている (Vgl. EP, 14)。この「哲学的根本操作」は、『哲学』における哲学することの方法的原理である「超越すること (Transzendieren)」に対応するものであると解釈することができよう⁷。

いずれにしても、「超越すること」にせよ、後期の包括者論における「哲学的根本操作」にせよ、われわれが本来的な「存在」を捉えようとするとき、それは通常の「对象的思惟」を超え出なければならず、いわば思惟によって思惟しえないものへの「転換 (Umwendung)」(PhGO, 131ff.)がなされなければならない⁸、というわけである。したがって、われわれが

⁶ じっさい後期の著作『実存哲学』は、第1講において、「そのつどわれわれにとって存在であるものがわれわれに立ち現われてくる、包括者の最も広い空間という意味での存在への問い」(EP, 12)がまず論じられ、第2講ではそうした「包括者」を踏まえた「真理への問い」が立てられた上で、最後の第3講においては「われわれのあらゆる思惟と生活とがそのうちで見出されるような、目的と根源としての存在という意味での現実性 (Wirklichkeit) への問い」(EP, 12)が取り上げられるという構成をとっている。第1・2講はいわば『真理について』でもさらに詳しく展開されている「哲学的論理学」の一環としての、いわば「先駆的で準備的な思惟 (vorläufiges vorbereitendes Denken)」(EP, 12)にとどまるものと言えよう。「包括者」論が指し示すのは広大な存在と真理との「可能性の空間」にほかならず、それに対して第3講の「現実性」の章こそ、抽象的で形式的な「先駆的で準備的な思惟」としての包括者論における「可能性の空間」を真の「現実性」という形で、その根源的な内実において満たしてくれるものであり、真の「存在」としての「超在」が実存的・形而上的に顕現する局面であると言っているのではなかろうか。

⁷ 林田新二も前掲論文において、『哲学』における「超越すること」と、後期の包括者論における「哲学的根本操作」が同じものであることを指摘している (林田新二、1992年、184頁)。

⁸ 『啓示に面しての哲学的信仰』(1962)では、哲学的根本操作において遂行されるこうした「転換 (Umwendung)」こそが「人間としてのわれわれがそれによってはじめて、本来的な人間になるような回心 (転換 Umkehr) の一つの契機」(PhGO, 133)である、と述べられている点

〈主観－客観－分裂〉としての「意識一般」として認識を行うかぎり、われわれはたえず主観に対する「客観」(＝対象)を認識するにすぎず、カント的に言うならば、あくまで〈われわれにとっての存在の現れ〉としての「現象 (Erscheinung)」を認識するにすぎず、われわれは「物自体 (Ding an sich)」を認識することはできないのである。こうした〈主観－客観－分裂〉を超え包む「包括者」は、一方では対象となりえない「非対象的なもの」(KJ, 791)、つまりあらゆる対象や地平をたえず超え包むものであり、「つねにただ己を告知する (sich ankündigen) もの」(W, 38) であると言われている。したがって、われわれは「包括者そのもの」を捉えることはできず、むしろ知の限界点においてそれを間接的に「覚知 (innewerden)」することができるにすぎない。他方において「包括者」はまた、「それ自身は対象ではないが、あらゆる対象性の根拠であるような或るもの」(Ent, 40) であり、「そのうちであらゆる他のものが現れてくるところ」(W, 38) の〈場所〉⁹であるとも言われている。ヤスパースはしばしばこれを、〈あらゆる対象性の可能性の条件〉を究明する、カントの「超越論的 (transzendental)」な思惟と関連づけている (W.195, 200, Ent. 40.)¹⁰ が、こうしたヤスパースの「包括者」論は、いわば〈超越論的な場所〉の問題として、西田幾多郎の「場所」の思想にも通ずる面を持つと指摘することができよう¹¹。

は示唆深い。

⁹ ヤスパース自身もとくに晩年の著作の中で、「場所 (Stätte)」という表現を多く用いるようになる。たとえば、『啓示に面しての哲学的信仰』(1962)では、包括者論に関連する文脈で、「存在の開示の場所 (Stätte des Offenbarwerdens des Seins)」(PGO, 134)という表現を用いているし、『哲学的思惟の小さな学校』(1964)の中でも、「われわれ」自身が「そこにおいて、存在するところものがあらわになる […] 唯一の場所 (die einzige Stätte)」(KS, 44)であることが明言されている。

¹⁰ この点に関してザーナーは、ヤスパースの包括者論が「特定の有限的な存在者から、あらゆる存在者の可能性の条件へと超え出ていく」(Hans Saner, *Karl Jaspers mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek : Rowohlt, 1970, S.87, 傍点は引用者) ことを狙いとしており、したがって包括者論は「あらゆる存在者の超越的 (transzendent) な根拠」へではなく、「そこにおいてはじめて存在者が生ずる主観－客観－分裂の謎」としての「超越論的 (transzendental) な根拠」へと踏み入っていくものであることを指摘している (ibid.)。ザラムンもまた、この点に注目しており、ヤスパースの包括者論が「カントの超越論的な問題提起」を引き合いに出しつつ、「あらゆる対象性や […] あらゆる超越経験の可能性の条件を形成するアプリアリな『空間』を開明する」ことを意図しているものと解釈している (Salamun, a.a.O., S.92f., 傍点は引用者)。

¹¹ 西田自身も、ヤスパースの「包むもの」(das Umgreifende 包括者)の思想が自分の「場所」の思想に通ずるものがあることを認めているが、西田の目からはヤスパースがまだ「主観面」からこの問題を捉えているように映っていたようである (西田XI, 185)。この問題については、また別の機会に詳細な検討がなされなければならないだろう。

(2) 「一なる包括者」と「包括者の諸様態」

以上がヤスパースの「包括者」一般に関する概略であるが、「包括者」の概念にはもう一つの側面がある。上記のように、究極的な「存在」そのものは、「対象」や「客体」ではなく、〈主観－客観－分裂〉を超え包む非対象的な「包括者」でなければならないということが「包括者」思想の要諦の一つであった。しかしながら、〈主観－客観－分裂〉という認識構造そのものの只中にあるわれわれ人間存在は、こうした〈主観－客観－分裂〉を超え包む一なる「包括者」を捉えることができない。われわれが「包括者」を捉えようとするそれは後ずさりしていくだけである。したがって、〈主観－客観－分裂〉の只中にあるわれわれが、プロティノスのような「神秘的合一」によるのではなく、こうした主－客を超え包む「包括者」を通常の対象認識とは異なる仕方での内的に「覚知 (innewerden)」するためには、われわれは対象認識への「囚われ」から自らを解き放つ「哲学的根本操作」という独特の思惟操作を遂行しなければならない、ということであった。前述したように、「超越すること」も「哲学的根本操作」も「あらゆる対象性を超越すること」にはかならず、言い換えれば〈主観－客観－分裂〉のうちにありつつ、〈主観－客観－分裂〉を踏み越えるという相矛盾する方法なのである。

このように「包括者」は、①「存在そのもの」、「存在の根拠」、「本来的存在」とも言い換えられるような、〈主観－客観－分裂〉を超え包む一なる「包括者」を意味するものであったが、〈主観－客観－分裂〉という認識構造そのものの只中にあるわれわれ人間存在は、こうした〈主観－客観－分裂〉を超え包む一なる「包括者」を捉えることができない。われわれがこうした①「存在そのもの」としての一なる「包括者」を探求しようとする、むしろ②多次元的で多層的な「包括者の諸様態」、すなわち「そのうちで真理と存在とがわれわれに現前する諸々の空間」(PA, 87f.)を見出さざるをえないのである。ここでわれわれは、一なる「存在」としての「包括者」の探求というモチーフから、「われわれに現前する諸々の空間」としての「包括者の諸様態」の確証という多次元的なモチーフに頭を切り替えなければならないだろう。それでは、なぜ一なる「包括者」は多なる「包括者の諸様態」へと分節化されなければならないのだろうか。西田哲学の表現を借りれば、ここにある種の「一と多との絶対矛盾的自己同一」の問題があるといえるが、ヤスパース自身はこの問題をどう考えていたのだろうか。この問いについては、またのちほど取り上げることにしてほしい。いずれにしても、ここではヤスパースの「包括者」には、①〈主観－客観－分裂〉を超え包む一なる「存在そのもの」という全一的な様相と、②多層的で多次元的な「包括者の諸様態」という個多的な様相との二重性があることを改めて確認した。このことを踏まえた上で、以下において、後者の「包括者の諸様態」とはどのようなものなのか、そしてまた、それがどのような意義と意図とを持っているのかを明らかにしていきたい。

ヤスパースは後期の多くの著作において、①〈主観－客観－分裂〉を超え包む一なる「包括者」から②多次元的で多層的な「包括者の諸様態」へと歩を進めるのであるが、こうし

た「包括者の諸様態」は、改めて①「存在そのものである包括者 (das Umgreifende, das das Sein selbst ist)」と、②「われわれがそれであるところの包括者 (das Umgreifende, das wir selbst sind)」とに分節化される。まずこうした二種類の「包括者の諸様態」がそれぞれどのようなものであったかを確認してみよう。

「存在そのものである包括者」は、いわばわれわれを包み込む「存在それ自体」としての包括者であると言いうるが、それは万有を包括する「世界 (Welt)」と、根源的な局面において世界を通してわれわれに語りかける「超在 (Transzendenz)」という二つの位相をもつとされる。「世界」はそこにおいてすべての存在者の現象が現れてくる包括的な空間であるが、「超在」はみずからを隠しつつ、「暗号」を介して世界のうちで「実存」に語りかけてくる「本来的な存在」であり、これこそが「あらゆる包括者の包括者 (das Umgreifende alles Umgreifenden)」(W, 109) としての一なる包括者そのものに他ならないのである¹²。

これに対して、②の「われわれがそれであるところの包括者」とは、われわれにとってあらゆる存在者があらわになる、いわば〈存在の開けの場所〉¹³としてのわれわれ人間存在そのものの多重的で多次元的なあり方であり、「現存在 (Dasein)」、「意識一般 (Bewusstsein überhaupt)」、「精神 (Geist)」および「実存 (Existenz)」に分かたれる¹⁴。「現存在」は、内界と環境世界からなる生きた全体であり、われわれが何かを実在的に感じとることができるための生命的な空間である。「意識一般」は普遍妥当的で客観的な対象認識が成り立つための包括的な意識の空間であり、「精神」はわれわれが「理念」の全体性のうちでみずからを見出す精神的な空間である。ヤスパースによると、こうした内在的な包括者の諸様態に対して、私が「自由」のうちで自己自身に贈与されることによって本来的な私自身になることができる自己存在の根源の場所が「実存」にほかならず、こうした「実存」の次元において初めて、本来的な存在としての「超在」の言葉である「暗号 (Chiffre)」が聴取可能になるのである。

それではなぜわれわれは、そのような「包括者の諸様態」および「諸空間」のうちに己れ自身を見出すのだろうか。ザーナーは、ヤスパースについての古典的な概説書『カール・ヤスパース』の中で、この事態をわれわれにとっての存在の「根本経験」という視点から解釈しようとしている¹⁵。ザーナーはまず、「私は現に存在する」、「私は認識する」、「私の精神

¹² このように、後期ヤスパース哲学において「超在 (Transzendenz)」は、「包括者の諸様態」の一つであるとともに、「あらゆる包括者の包括者」としての一なる包括者そのものという二重性をもっていると言いうる。

¹³ 注9で述べたように、ヤスパースは『啓示に面しての哲学的信仰』(1962)の中で、包括者論を「存在の開示の場所 (Stätte des Offenbarwerden des Seins)」(PGO, 134)という表現を用いて説明しているが、ここには、後期ヤスパース哲学と後期ハイデガー哲学とのある種の接点が見出されうるのではなかろうか。この問題に関しては、改めて詳細な検討が必要であろう。

¹⁴ 場合によっては、これに加えて「包括者のあらゆる諸様態の紐帯」(W, 113ff.)として「理性 (Vernunft)」が付け加えられる。

¹⁵ Saner, a.a.O., S.84ff.

は一つの世界を形成している」という根本経験を挙げているが¹⁶、これは「われわれがそれであるところの包括者」の諸様態としての「現存在」、「意識一般」、「精神」に対応するものにほかならないだろう。これらの諸様態は、「私は世界の中に存在する」¹⁷という根本経験に呼応するものであるが、これが「存在そのものである包括者」の様態である「世界」に対応するものと言ってよいだろう。

これに対して、「私は私自身に到達する」という根本経験、および「その際に私は私に贈られたかのようなものである」という根本経験がそれぞれ、「実存」と「超在」という最も根源的な「包括者」の様態に対応するものと指摘されている¹⁸。ちなみに、「実存」という「包括者」の空間は、〈われわれが現にある〉あり方ではなく、〈この私が本来それでありうる〉ような隠された「本来的な自己存在」の場所である。それゆえにここでは、「現存在」、「意識一般」、「精神」といった〈われわれが現にある〉ようなあり方から、〈この私が本来それでありうる〉ような「実存」のあり方への突破と飛躍がなされなければならない。ヤスパーズによると、まさにこうした「実存」にとってこそ、自己が「贈り与えられている」という根本経験とともに、「超在の言葉」としての「暗号」の語りかけが聴取されるのである。

いずれにしても、こうした多層的で多次元的な存在と人間存在のあり方¹⁹が、相互包摂や相互浸透という方で立体的かつ重々無尽な仕方で重なり合っているのが「包括者の諸様態」なのであるが、こうした「包括者の諸様態」および「諸空間」がいかにして一なる究極的な「包括者」そのものと関連し合っているかは、後期ヤスパーズの包括者論のアポリアの一つと云いうるだろう。

以上において、「包括者」および「包括者の諸様態」についての概略を述べたが、こうした後期ヤスパーズの包括者論に対する批判的な検討も怠ってはならない。なぜヤスパーズが「包括者の諸様態」を現行の7つの様態に分節化し、限定したのか、この分節化は恣意

¹⁶ Vgl. *ibid.* S. 84.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Vgl. *ibid.*

¹⁹ こうした「われわれがそれであるところの包括者」の諸様態は、すでに前期の『哲学』の中にもその原型を見出すことができよう。たとえば、『哲学』第Ⅱ巻の『実存開明』の「交わり (Kommunikation)」の章では、広義における「現存在の交わり (Daseinskommunikation)」と「実存的交わり (existentielle Kommunikation)」とが大別され、前者はさらに (a) 原初的で生命的な「(狭義での) 現存在の交わり」、(b) 万人にとって同一な悟性にもとづく「意識一般の交わり」、(c) 「理念 (Idee)」の全体性にもとづく共同体における「理念の交わり」もしくは「精神の交わり」という三種類の「交わり」へと分節化されている (PhII, 51ff.)。これは明らかに、内在的包括者の諸様態である「現存在」・「意識一般」・「精神」の各次元での「交わり」に対応するものにほかならない。これに対して、そうした内在的次元における「(広義での) 現存在の交わり」に不満を感じた自己存在がそれらのあり方を突破し、代理不可能な唯一無二の〈個〉と〈個〉の関係の深みにおいて、「愛しながらの闘い (liebender Kampf)」を敢行することによって、お互いの自己存在をあらわにするような「真の交わり」 (PhII, 51) こそが「実存的交わり」にほかならない。このような「交わり」の多次元的な諸様態こそが、前期における後期の「包括者の諸様態」のモチーフの原型であることは明らかだろう。

的ではないかという批判がその一つであろう²⁰。シュスラーも、ヤスパースのこの包括者論がほとんど肯定的な反応を得られず、ただ批判のみを招いたという事実がヤスパース自身の自信を揺るがせた、と述べている²¹。ヤスパースは、みずからの門下生であり、生涯にわたって親交を結んだハンナ・アーレント宛の1965年4月17日付けの手紙の中で、一方において包括者論の思想が存在の秘密を解くための「鍵部屋用の鍵 (clavis clavium)」として重要なものであり、同名の著作を準備していたことを明かすと同時に、「誰もこの思想に反応してくれない。ゼミナールにおいてもそうだ。そのような場合、人は不安になってしまうものだ。私はおかしな考えに取りつかれてしまったのだろうか。」(AJ, 631)という懸念を漏らしている。

こうしたヤスパースの包括者論の危うさを視野に入れつつも、シュスラーは、ヤスパースへの批判は包括者論の根本的な発想そのものに向けられるべきではなく、むしろ「包括者の諸様態」が恣意的な印象を否めない点のほうに向けられるべきだと主張している²²。筆者も、「そのうちでわれわれが存在と自己自身とを見出すような […] 独特の諸空間」(W, 125)の多次元性を明らかにするという、いわば〈超越論的な場所〉としての包括者論の発想自体は有意義なものであると考えるが、そうした諸空間を世界・超在・現存在・意識一般・精神・実存・理性という7つの諸様態に限定すべきかどうかは検討を有するものとする²³。

いずれにしても、後期ヤスパース哲学にとって、包括者論はなくてはならないものであるが、包括者論を額面通りに図式化して踏襲することは、根源性を具えたヤスパース哲学の魅力を半減させ、平板化させてしまい、生き生きとしたヤスパースの思想をスコラ化してしまう危険性を免れえないのではなからうか²⁴。事実、ハイデガーの思想と比べて、ヤスパースの思想がはるかに認知度が低い一因には、こうした包括者論の図式が災いしている部分があるのではなからうか。前期の「実存」の哲学に強い共鳴を覚えた筆者にとっても、後期の包括者論は長年「躓きの石」であった。しかしながら、包括者論の発想に、後期西田哲学にも通じるような、いわば〈超越論的場所論〉の発想を読み込もうとするならば、そこにヤスパ

²⁰ たとえば、G・クナウスは、ヤスパースが現存在・意識一般・精神・実存・理性・世界・超在という7つの包括者の諸様態を分節化していることに対して、こうした7つの様態が「何らかの恣意的に取り上げられているという印象を完全には免れえない」(Gerhaed Knauss, *Der Begriff des Umgreifenden in Jaspers' Philosophie*, in: *Karl Jaspers. Philosophen des 20. Jahrhunderts* (Hrsg v. P.A.Schilpp), Stuttgart: Kohlhammer, 1957, S.160.) と批判している。

²¹ Werner Schüßler, *Jaspers zur Einführung*, Hamburg: Junius, 1995, S.110.: (ヴェルナー・シュスラー『ヤスパース入門』岡田聡訳、月曜社、2015年、149頁。)

²² Ibid., S. 111. (同)

²³ ヤスパース自身にとって、こうした包括者の諸様態の区分は「われわれ西欧の教養の過程の帰結」(W, 125)を踏まえたものではあるが、究極決定的なものではなく(ibid.)、あくまで暫定的なものにすぎないことが示唆されている(林田、1999年、93-94頁参照)

²⁴ ヤスパース自身は、『真理について』の中で、ダイナミックな包括者論が固定化された存在の教説として誤解されることを警戒している(W, 190ff.)。

一ス解釈の新たな活路が開けるのではなかろうか。この点は、今後の課題であろう。

以下においては、上記のような問題点も踏まえたうえで、あえて包括者論の根本意図とその倫理的・実践的意義について、独自の切り込みから考えていきたい。

(3) 「包括者の諸様態」論の意図——「神が語りうる空間」を確保する——

さて、そもそもヤスパースが上記のような「包括者論」を展開した意図は何だったのだろうか²⁵。このことを検討するために、まずは「実存」と「超在」という最も根源的な包括者の〈場所〉への「突破 (Durchbruch)」の必然性について見てみることにしよう。

ヤスパースは、「われわれがそれであるところの包括者」の諸様態としての「現存在」、「意識一般」、「精神」のあり方、およびそれらに対応する「存在そのものである包括者」としての「世界」を世界内在的な次元で出会う包括者の諸様態という意味で「内在的包括者 (immanentes Umgreifendes)」の諸様態と呼んでいるが、ここで一つの「哲学的根本決断」(EP,17) が迫られる。——われわれは、現にわれわれがそれ自身であり、また現にそのうちにあるような「内在的包括者」の様態のみで十分なのだろうか。われわれは通常、内在的な包括者の諸様態 (現存在・意識一般・精神・世界) のみがわれわれの置かれている唯一の「現実」だと考え、いわば〈真実在〉としての「本来的現実性 (eigentliche Wirklichkeit)」へと向けて、あえて顔を向けかえようとするのを怠っているのではなかろうか。ヤスパースは、いわばそうした「本来的現実性」への突破の必然性の根拠を、しばしば単なる内在性における「不満 (Ungeügen)」のうちに見とっている²⁶。『真理について』の中でヤスパースは次のように言う。

この内在性 (Immanenz) はそれだけで満足なのか、別のものを指示しているのか。[...] 実際に人々は、存在するのはただ内在性のみだ、と主張してきたし、このような〔内在性に関する〕知の中で生きていと信じてきた。[...] しかしながら、歴史上のすべての時代を通じて、人間たちはまた、内在性から脱して、内在性を超え出ていく飛躍 (Sprung) を遂行してきたのであり、内在性は人間を満足させることはないのである (W, 49, 傍点は引用者)。

こうした「超越する飛躍 (transzendent Sprung)」(W, 49) は、「意識的な精神の現存

²⁵ ザーナーは、ヤスパースが 1956/57 年に行った包括者論の概要に関する講義にもとづいて、『鍵部屋用の鍵 (Clavis clavium)』という著作を生み出そうとしていた事実を明かしている (Saner, a.a.O., S.93) が、このことから、ヤスパースの包括者論の意図の一つが、存在の秘密に至る部屋の鍵を空けるための、いわば「鍵部屋用の鍵」を見出すことであると推測することができよう。

²⁶ 『哲学』第2巻『実存開明』の中でも、「世界現存在のうちでの可能の実存の不満」が実存的な飛躍の機縁となることが述べられている (Vgl., PhII, 4ff.)。

在」(W, 49)としてのわれわれの内在的なあり方から「私がそれでありうるし、本来それである」ところの〈本来的な自己存在〉としての「実存」、つまり自己固有の「根源」ないしは「根拠」としての「実存」の次元への飛躍であると同時に、「存在そのものである包括者」の側からみれば、「世界」の内在性から「神性 (Gottheit)」としての「超在」への飛躍にほかならない。こうした内在から超在への「飛躍」や「突破」は、後述する「存在意識の変革」としての「転換 (Umwendung)」(PGO, 133)——とりわけ〈深さ〉への変革——と連関するものであり、それは究極的には「人間としてのわれわれがそれによってはじめて、本来的に人間となるような回心 (転換 Umkehr)」(PGO, 133)とも結びついているものと筆者は解釈している。

いずれにしても、こうした「内在」から「超在」への飛躍と突破は、ヤスパーズの見解によれば、「実存」がそのつどの歴史的一回性の「瞬間」——たとえば、歴史的に一回的な状況の中で「私はかくなさずにはおれない (Ich kann nicht anders)」(Ph II, 196)という自己の内面的必然に従って決断を下す瞬間——において、「超在の言葉」としての「暗号」を聴きとるという仕方で遂行される。こうした飛躍と突破は、単なる内在性への不満や不安に直面することにおいて、あるいはまた決定的には「限界状況」に直面して自己の有限的な現存在としてのあり方が震撼させられ、挫折せざるをえない危機的な局面において遂行されるものといえよう。こうした限界状況に面しての実存の無制約性の覚醒については、第2章で述べたとおりである。以上のような超越的・根源的な次元への飛躍や突破を遂行しうるところに「可能の実存 (mögliche Existenz)」としての個々の人間の隠れた固有の可能性が伏在していると言いうるだろう。

ここで重要なのは、こうした「超在の言葉」としての「暗号」は、単なる「現存在」や「意識一般」としてのわれわれにとっては聴きとることができないということである。つまり、ヤスパーズの見解によれば、われわれ自身のあり方によって、存在の現れ方が違ってくるのである²⁷。単なる生存 (Dasein) という意味での「現存在」というあり方や客観的な対象認識を行う悟性知としての「意識一般」というあり方での〈私〉にとっては、超在の暗号は聴きとることはできない。つまり、そもそも「意識一般」や単なる「現存在」という空間においては、「超在」もその語りかけとしての「暗号」も存在しないし、それらは聴取可能ではないのである。これに対して、超在の暗号を聴きとることができるためには、私自身のあり方が「実存」というあり方へと転換されなければならない。筆者はここにヤスパーズが「包括者」論を展開した意図の一つがあったのではないかと考える。というのも、われわれにとって「実存」と「超在」が呼応する空間は通常の「内在的包括者」の諸空間からすると、い

²⁷ それゆえに、たとえばシルブ編の論集『カール・ヤスパーズ』の巻末の「回答」において、ヤスパーズは次のように述べている。「一個の主体にとっては、それぞれ包括者の様態に応じて、対象的なものの根本的に異なった諸様態がある。[...] 神性という超在は可能の実存にとってのみ存在するのであり、意識一般や現存在にとってではなく、ただこの可能の実存にとってのみ存在するのである」(Schilpp, a.a.O., S.787, 傍点は引用者)。

わば異次元の空間にあるのであり、後期ヤスパーズにおける「包括者の諸様態」の多次元性の自覚は、まさにこの異次元的空间への自覚を促すものであるのではないかと考えるからである。こうした包括者の異次元的空间の自覚というモチーフのうちにヤスパーズの「包括者」論のダイナミックな倫理的・実践的な性格を垣間見ることができるのではなからうか。というのも、ヤスパーズの包括者論が単なる認識論的・存在論的な意味をもっていただけでなく、後述するように「存在意識の変革」というわれわれ自身のあり方の転換を迫る実践的な意義をもっていたからである。『真理について』では、次のように言われている。

包括者論としての第一哲学は […] われわれに対して本質をもつあらゆるものがそのうちで生じるような空間を開くのであり、それはまた、そのうちで神が語りうるような諸空間を開いておくのである (W, 187, 傍点は引用者)。

この点は重要なポイントであろう。包括者論は「哲学的論理学」の一環であり、われわれを通常の対象的な思考方式から解放させ、「あらゆるものがそのうちで生じる」ような広大な可能性の空間を開くロジックであると同時に、「そのうちで神が語りうるような諸空間を開いておく」(W, 187, 傍点は引用者) という独自の役割を持ったものにほかならないのである。ヤスパーズがここで問題にしているのは、「神が語る」もしくは「暗号が語りかける」という言明が客観的・一般的に妥当であるかどうかということではなく、そのような言明がリアリティーをもつのは、どのような場所や空間なのであるか、ということであろう。これは、神や暗号そのものの是非ではなく、そもそも「神が語りうる」もしくは「暗号が語りかける」ようなアプリアリ空間や場所は一体どこなのかというメタ的な、つまり超越論的(transzendental)な問題設定であると筆者は解釈する。単なる現存在や意識一般にとっては、「神が語る」とか「暗号が語りかける」ということはまったく意味を持たない(幻想)にすぎない、ということになるだろう。しかしそれは、単なる生存の次元である「現存在」の空間や、科学的で客観的で合理的な悟性知としての「意識一般」の空間から見た場合である。そうした「現存在」や「意識一般」といった内在的な「包括者」の空間においては、「超在」という意味での「神」もその「暗号」も決して現れることはない。こうした内在的な視点に立つと、ニーチェを持ち出すまでもなく、「神は死んでいる (Gott ist tot)」のである。

これに対して、「神が語りうるような空間」とは、ヤスパーズの包括者論の枠組みでは、自己存在の根源としての「実存」という包括者の〈場所〉、すなわちそこにおいて「超在」との呼応関係が成り立つような最も根源的な〈場所〉としての「空間」にほかならない。換言すると、そのうちで真の自己存在としての「実存」と本来的存在としての「超在」の語りかけとしての「暗号」とが呼応し合うような主客を包み超えるような〈場所〉こそが、ヤスパーズのいう「われわれ自身がそれでありうる」ような「実存」という包括者にほかならないと筆者は解釈する。筆者はこうした実存と超在との呼応関係が成り立ちうる根源的な次元こそ、現代において失われつつある「深さの次元 (Tiefendimension)」(PhIII, 146)

もしくは「深みの次元 (Dimension der Tiefe)」(KS, 55) にほかならないと考える。

いずれにしても、ヤスパースが後期の包括者論、「包括者の諸様態」としての多層的な諸空間を強調したのは、われわれがどのような空間の中を動いているのかを自覚することにあるとともに、究極的には、「そのうちで神が語ることのできる」ようなこうした異次元的な「空間」もしくは最も根源的な〈場所〉を確保しておくためだったのではなかろうか²⁸。その際、「実存」と「超在」とが呼応する根源的な〈場所〉とは、ヤスパースの〈実存倫理〉の枠組みでは、われわれが現存在・意識一般・精神といった内在的な次元を超えて——あるいはそれらを媒介にして——、歴史的・一回性における唯一無二の「実存」としての真の「自己存在」へと立ち返る局面において開かれる〈場所〉にほかならないといえるだろう。筆者はこれが後期ヤスパースの包括者論の重要な意図の一つであると考えている。

(4) 「存在意識の変革」としての包括者論——〈広さ〉と〈深さ〉への変革——

以上において、後期ヤスパースの包括者論の意図を、「包括者の諸様態」としての多層的な諸空間のうちで、いわば「神が語りうる」ような根源的な空間と場所を確保するという視点に見ることを試みてきたが、これは別の観点から見れば、「存在意識の変革」の試みとみなすことができよう。筆者は、「包括者論」のねらいの一つは、対象的なものから非対象的なものへ向けての「存在意識の変革」を引き起こすことにあると考える。ここに後期ヤスパースの包括者論の倫理的・実践的意義を見てとることができよう。前期の『哲学』の序説でも、哲学的思惟が「私の存在意識を変革させるような思惟」(Ph I, VII, 傍点は引用者)であると言われていたが、後期の「包括者論」や「哲学的根本操作」においても、その意図するところは同じく「存在意識の変革」にほかならないといえよう²⁹。それでは、ここでいう「存在意識の変革」とはどのようなものなのだろうか。

ヤスパースの包括者論における「存在意識の変革」とは、われわれの意識を対象性への囚われから解放し、①無限の「広さ」の空間へと己れを開いていく変革であると同時に、②根源性の「深み」へと自己を転換させるような変革であると解釈しうるだろう。たとえば、『真理について』の中でも、「包括者の思想」が①「徹底した広さに対する開放」(W, 170) と、②「全く現前するものの根源性」(W, 170) といった二つの方向への「変革」であることが明言されているし、それに先立つ『実存哲学』でも、「われわれは、可能的なものの最も広

²⁸ こうした発想は、カントが『純粹理性批判』の「第2版序文」の中で述べている「信仰に場所を開けるために、知を廃棄しなければならない」(*Kants Werke, Akademie Textausgabe III, Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Walter de Gruyter, 1904 / 11. S. 19*) という有名な一節とも連関しているものと筆者は考える。

²⁹ たとえば、『実存哲学』(1938)でも、「哲学的根本操作は私の存在意識の変革である」(EP, 17, 傍点は引用者)と言われている。なお、林田もヤスパースの「包括者論」と「哲学的根本操作」の意図が「存在意識の変革」にあったことを強調している(林田、前掲論文、1992年、199頁)。

い空間へと踏み入る。われわれにとって知られたものとして存在するあらゆる存在者は、この空間に連繋することによって、ある深みを獲得する」(EP, 15)と述べられている。いずれにしても、この二つの方向への「存在意識の変革」によって、「世界と自己自身に対するわれわれ自身の内的な態度が変化する」(W, 170)と言っても過言ではないだろう。

A) 〈広さ〉への変革

それでは、「存在意識の変革」の第一の契機である〈広さ〉への変革とはどのようなことを意味するだろうか。

われわれの通常の思惟はつねに、私の意識(=主観)が或るもの(=客観)に向けられているという仕方で〈主観-客観-分裂〉のうちにある対象的な思惟にはかならない。かつての独断的形而上学においては、真の「存在」を探求する際に、「存在」を何らかの「客観」や「対象」として捉えようとしてしまう傾向が見られる³⁰。これに対して、すでに何度も強調したように、ヤスパーズの「包括者」は〈主観-客観-分裂〉を超え包むものであり、決して対象とならない無限に開かれた「空間」であり、「場所」である。『実存哲学』の中でも、「包括者」は「それ自身ではなく、そのうちでわれわれに対してあらゆる他のものが現れてくる場所(worin uns alles andere vorkommt)である」(EP, 14)とされている。それゆえにわれわれが対象性に囚われた思考様式から脱して、無限に開かれた「包括者」の場所へと存在意識を変革するのが、ヤスパーズの「哲学的根本操作」の意図なのである。それゆえに、すでに述べたように、この「哲学的根本操作」はわれわれに「最大の眺望を開く」(EP, 14)ものであり、それによって「われわれは可能的なものの最も広い空間へと踏み入る」(EP, 15, 傍点は引用者)とされていたのである。それでは、「可能的なものの最も広い空間」とはどのようなものなのだろうか。

われわれは限られた地平における対象知の「狭さ(Enge)」や「実在的な物事の狭さ」(W, 171)や「固定化された有限性」(W, 171)のうちに置かれており、ヤスパーズの意図する「包括者」思想における「存在意識の変革」は、まずこうした「狭さ」から解放されて無限に開かれた地平へと、あるいはまた、多次的で多層的な「包括者の諸様態」、すなわち「そのうちで真理と存在とがわれわれに現前する諸々の空間」(PA, 87f., 傍点は引用者)という「可能的なものの最も広い空間」へとわれわれを連れ出す点にあると言えよう。

しかし、このことは具体的にはどのようなことを指しているのだろうか。一つは、すでに何度も述べたように、われわれ人間存在にとって、真理と存在とが立ち現われてくる「空間」は一次的ではなく、多次的であるという点である。すなわち、あらゆる真理と存在は一つの同一の平面において現れてくるのではなく、われわれ人間存在の側からすると、そのつど現存在・意識一般・精神・実存という「包括者の諸様態」に応じて、また存在そのものの側からすると、世界や超在といった「包括者」のあり方に応じて、多面的で多次的な諸空

³⁰ たとえば、ソクラテス以前の古代ギリシア哲学において、万物の根元(アルケー)が「水」や「空気」、「火」、「アトム(原子)」等々といった特定の対象的な「存在者」として思惟されていたことなどもその一例と言えよう(Vgl. EiPh, 24)。

間のうちで現れてくるということである。

筆者は、これらのモチーフが後期の「哲学的信仰」や「哲学の世界史」の文脈でも生きてくることになると考えている。「哲学的信仰」の文脈では、①「包括者の諸様態」としての人間存在の多次元性にもとづいて、さまざまな信念や信仰の多次元性が現前化され、そのうちで「実存」と「超在」とが呼応するような「哲学的信仰」の根源的な場所の位置づけが明確にされるとみることができよう。また、それと同時に、②『啓示に面しての哲学的信仰』の文脈では、相異なる多様な真理や信仰とが相互に出会いうるような「共通の根本知 (Grundwissen)」という形での最も広い「共通の地盤 (gemeinsamer Boden)」を獲得する (PGO, 7) という展望が拓かれたと言っているのではなかろうか。そしてまた、このことは「哲学の世界史」の文脈でも、同様に当てはまるものであるといえよう³¹。

B) 〈深さ〉への変革

他方において、包括者論における「存在意識の変革」の第二の方向は、根源性の「深さ」への変革であることはすでに指摘した。『実存哲学』では、前記の「広さ」への変革によって、「包括者のうちで私に対して、あらゆる根源から存在が立ち現われてくる」(EP, 24) とともに、「私に対して、私自身が贈られる」(EP, 24) という経験がなされることをヤスパーズは強調し、それを「根源からの充実」(EP, 25) という言葉で表現している。『真理について』の中でも、「広さという自由がはじめて、根源の深みを私に開示する」(W, 172) と言われており、「限りのない広さの開放性」と「歴史的な深みの充溢」(W, 172) とが相互に結びついていることが強調されている。それでは、この「深さ」への変革というのはどのようなものなのであろうか。そしてまた、なぜ「広さ」への変革は「深さ」への変革を開示するのであろうか。

これまで述べてきたことは大筋としては、対象性への束縛から脱して、現存在・意識一般・精神、およびそれに呼応する「世界」といった多次的で多層的な「包括者の諸様態」の広い諸空間に己れを開いていくことによって、「実存」および「超在」という最も深い包括者の〈場所〉、つまり歴史的に現前する「本来的な現実性」へと到達する、という解釈の方向を指し示すものであった。ただし、ここで注意しなければならないのは、「可能的なものの最も広い空間」を開放するという包括者論においてあらわになるのは、最も深い「実存」と「超在」としての根源的な〈場所〉としての究極的な「根源」だけではなく、それに先立って現存在・意識一般・精神なども含めた「いくつかの根源 (mehrere Ursprünge)」(W, 51) であると言われている点であり、そこでは「存在の根本内実の多重性」(W, 51) が問題となっている

³¹ この点に関しては、ヤスパーズの遺稿『哲学の世界史序論』の中で述べられている次のような一節がその方向を示すものと言えよう。「偉大な哲学者たちは、数千年にわたって相互に精神的な対話を行いながら、或る一つの空間のうちで生きている。[...] それは永遠の哲学 (philosophia perennis) なのであって、この永遠の哲学こそは、そこにおいて最も疎遠な者同士が互いに結びつけられるような共同体を打ち立てるものである」(WP, 56, 傍点は引用者)。

という点である。前期の『哲学』においては、「根源 (Ursprung)」という言葉は、自己自身の固有な根源としての「実存」か、存在そのものの根源としての「超在」を意味するのが常であった。これに対して、後期ヤスパースの包括者論の枠組みでは、すでに述べてきたような相互に還元しえない「包括者の諸様態」の独自性と根源性という意味での「根源」という言葉がしかも複数形で用いられている。これはさしあたり、「包括者の諸空間」のうちにそれぞれ現れる「存在の根本内実」——およびその源泉——を表すものと解釈できよう。それゆえに、あらゆる包括者の諸様態には——内在的か超越的かを問わず——「存在の可能性の空間」というアプリアリな形式面と、〈主観—客観—分裂〉を超えたそのつどの「包括者」の空間のうちに現前する「存在の根本内実」という内実面があるというように解釈することができるのではなからうか³²。たとえば、『理性と実存』の中でも、「肝心なのは […] そのうちで諸々の哲学的な内実が欺瞞なく確証されるような諸々の地平と形式を実現することである」(VE, 34) と言われており、あるいはまた『真理について』の中でも、「哲学的論理学は、空間を自由にする。それはあらゆる現実と可能性の諸々の地平を見てとり、[…] いわばあらゆる可能的な内実に対する空間を確保する」(W, 5) と述べられているのである。

それゆえに、「包括者の諸様態」の〈広さ〉への変革が最終的には、「実存」と「超在」という根源的な場所という〈深さ〉への変革をもたらすという解釈の基本線は正しいとしても、それは決して単純な直線的過程なのではない。われわれを対象性の〈狭さ〉から「可能的なものの最も広い空間」へと解放するという〈広さ〉への変革は、包括者のありとあらゆる「存在の内実」が現前しうる可能性の諸空間を開くことであるが、そうした包括者の「最も広い空間」のなかで「私に向かってあらゆる根源から存在が立ち現われる」(W, 172) という形で、現存在・意識一般・精神・実存・世界・超在といった包括者のありとあらゆる「存在の内実」がそのつど現前する局面がまず見てとられなければならない。筆者がここで言いたいのは、〈広さ〉への変革によってまずもたらされるのは、ありとあらゆる包括者の諸様態における「存在の内実」の現前と充実とを覚知することであって、そのような前提の上で、はじめて「実存」と「超在」という最も根源的な「空間」における〈深さ〉への突破がなされるということである。

このような点を踏まえた上で、われわれが内在的な包括者の諸様態を通り抜けて、「実存」と「超在」という最も根源的な〈場所〉へと到達するためには、前節で述べたような「超在」へと向けた飛躍と突破が必要とされるのである。先に述べた「根源からの充実」(EP, 25) や「歴史的な深みの充溢」(W, 172) がその本来の意味で現前するのは、こうした「実存」と「超在」という最も根源的な〈場所〉にはほかならないだろう。ただし、こうした「実存」と「超在」という根源的な〈場所〉の問題は、もはや「可能的なものの最も広い空間」を開

³² 吉村文男も、こうした包括者の形式面と内実面に注目しており、「包越者〔包括者〕は、それ自身哲学的内実を生み出すのではなく、そこで哲学的内実が出会われる空間という意味をもつ」(吉村文男『ヤスパース——人間存在の哲学』春風社、2011年、65頁、傍点は引用者) ことを指摘している。

いていく「包括者論」では単に形式的に告知されるにとどまる。それゆえに非対象的な「包括者」はそのつどの各様態において、あくまで「限界」において「覚知される」にすぎないのである。これに対して、本来的な「存在そのもの」である一なる「包括者」がそのつどの歴史的・一回性において現前する局面は、『実存哲学』の第3講で主題化されている本来的な「現実性 (Wirklichkeit)」の問題ということになるろう (EP, 55ff.)。つまり、真の「存在」をあらわにする形式的・論理的な操作が「包括者論」であつたのに対して、真の「存在」としての「超在」の歴史的な顕現は、「可能性なき現実性」としての本来的で永遠的な「現実性」においてよりほかはないのではなかろうか。『実存哲学』においても、のちの『哲学入門』においても、「永らく忘れられていた哲学の課題」(EP, 1)は、「現実性をその根源において注視し、そしてそれを、私が思惟しつつ、私自身と交わるといふ仕方で——内的行為において——捉えること」(EP, 1)であるというように表現されており、それは真の「現実性への還帰 (Rückkehr zur Wirklichkeit)」(EP, 2)³³とも言われるものだったのである。

以上述べてきたように、包括者論における「存在意識の変革」には、①「広さ」への変革と②「深さ」への変革という二つの方向があり、後者は前者を通じて可能になることが明らかになった。このことは、『真理について』では、「広さのもつ自由がはじめて、根源の深みを私に開示する」(W, 172, 傍点は引用者)という一節にも見てとることができるといえよう。以上のように、「包括者」の無限の「広さ」に己れを開くことによって、「私に語りかけるもの」の声を聴く(EP, 22)という「暗号解読」の場所こそ、前述した「深さの次元」にほかならず、われわれは「永遠の現在」とも呼ばれるこの「深さの次元」においてこそ、真の自己自身としての実存と、真の「存在」そのものとしての超在を本来的な「現実性」の相において見出すことができるのではなかろうか。

それではその反対に、「深さ」への変革が「広さ」への変革へと変換するということはあるのだろうか。『実存哲学』や『真理について』のテキストではこの問いに対する直接的な返答はすぐには見当たらないが、「広さと現前性との両極性」(W, 172, 傍点は引用者)といった表現からみても、上述のような「広さ」への変革が「深さ」への変革をもたらすという単に継時的な側面をもつだけではなく、「広さ」と「深み」とが——「理性」と「実存」の関係にみられるように——存在意識の変革を成就させるために不可欠な二つの契機として、両極的な相互関係のうちにあるという見方もできるのであるのではなかろうか。というのも、実存と超在との無制約的な連繋という「深さ」の確信が己を唯一絶対化することによって、一種の「狂信 (Fanatismus)」のパトスへと逸脱してしまうこともありうるからである。このような場合には、偏狭な「狭さ」と「深さ」を突破して、「包括者」の無限の「広さ」に己れを開くことが不可欠なものとなるのである。こうした無限の「広さ」への開放という文脈においてその突破力を発揮するものこそ、後期ヤスパーズの「理性 (Vernunft)」にほか

³³ Vgl. Tsuyoshi Nakayama, Was ist die eigentliche "Wirklichkeit" in Jaspers' Philosophie?, in: *Karl Jaspers. Geschichtliche Wirklichkeit mit Blick auf die Grundfragen der Menschheit*, hrsg. v. Andreas Cesana / Gregory J. Walters, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008, S.79ff.

ならないといえるだろう。すでに第4章において述べたように、ここでいわれる「理性」とは、どこまでも一者を希求する「開示する運動 (aufschließende Bewegung)」(W,117)であり、あらゆる狭さや閉鎖性やドグマ性を突破していく〈開かれた根本態度〉にほかならない。

以上において、後期ヤスパース哲学の倫理的・実践的な意義を明らかにすることを試みてきたが、それは、一言で言えば「存在意識の変革」にほかならない。ここではとくに、そうした「存在意識の変革」には、①「広さ」への変革と②「深さ」への変革という二つの側面があることを浮き彫りにした。前者はわれわれを対象知の〈狭さ〉から解き放ち、「包括者の諸様態」という「可能的なものの最も広い空間」へと開放する変革を意味するものであり、後者は「現前するものの根源性」へと至らしめるような「深さ」への変革を意味するものであった。この後者のモチーフは「実存」と「超在」が呼応する「本来的な現実性」という根源的な〈場所〉へと向けた実存的・形而上的な変革にほかならない。まさしくここに、われわれが自己自身の意識を変革し、自己自身や世界に対する内的態度を変革し、そのつど一回かぎりの具体的な状況の中での行為のあり方を変革するという意味での、包括者論の倫理的・実践的な意義があると結論づけることができよう。

こうした〈深さ〉と〈広さ〉という問題は、本節では「実存」と「超在」との根源的な〈場所〉の深さと、「可能的なものの最も広い空間」として「包括者」の広さに対応するものであったが、この対比関係は別の位相からみると、超在と連繋する「実存 (Existenz)」の唯一・一回的な深さとあらゆる包括者の諸様態に開かれた「理性 (Vernunft)」の無限な広さというヤスパース哲学における「両極性」にもその相似形をみてとることができるのではなかろうか。これをヤスパース哲学の前期から後期への発展過程と重ね合わせると、第4章でみてきたように、それは「実存 (Existenz)」の深さと「理性 (Vernunft)」の広さととの両極的な相即関係にも対応するものであろう。

2. 包括者論における真理と倫理の多次元性

これまで後期ヤスパースにおける「包括者」の思想とは何か、それはどのような倫理的・実践的意義をもっているのかについて検討してきた。ここでは、包括者論における真理と倫理の多次元性を明らかにし、そうした多次元性における〈実存倫理〉と〈理性倫理〉の位置づけについて考察したい。

『真理について』を含む後期ヤスパースの「哲学的論理学」の意図は、「諸々の具体的な経験の中で、真理意識を純粋なものにならしめる」(W, 8) ことであり、したがって、前述したように、「哲学的論理学」は「思惟の倫理学 (Ethik des Denkens)」(ibid.) と呼ばれるものであった。「哲学的論理学」第1巻『真理について』においては、「高い瞬間」に「真なるものを内的に覚知すること」(W, 1) が肝要であると言われているが、ヤスパースによると、「真理を獲得すること」とは、「混乱して盲目的に動かされる状態から、みずからによって充実された自分の世界の中で自分の本質の明晰な状態へと至るような人間の自己変革

(Selbstverwandlung) を遂行すること」にほかならない (Vgl. W, 3)。これはいわば「理性」によって透徹された自己の「実存」へ向けての「自己変革」にほかならないだろう。ここに、ヤスパース哲学の倫理的・実践的な性格が現れ出ていることは言うまでもない。

ザーナーも指摘しているように、もしヤスパースが「書かれることのなかった倫理学」を書いたとしたら、後期ヤスパースはきっと「包括者論 (Periechontologie)」にもとづいて、それを展開したであろう³⁴。それでは、それはどのようなものになったであろうか。われわれはこれまで前期から後期にわたるヤスパース哲学を概観しつつ、〈実存倫理〉と〈理性倫理〉の重要性を強調してきた。しかし、もしわれわれがヤスパースの「哲学的倫理学」(PhII, 362) を再構築するとしたら、それだけでは十分ではないだろう。『実存開明』の中でヤスパースが「哲学的倫理学の可能性」を示唆したとき、そこでは「自己存在というあり方での人間の諸々の根源 (Ursprünge)」(ibid.) が語られていたが、これは固有の自己存在としての「実存」の複数性を示しているだけではなく、ありとあらゆる人間存在の可能性と現実性の根源という意味も含みうるであろう。したがって、われわれが後期ヤスパースも念頭において、「哲学的倫理学」を構想するときには、前期の『哲学』のときのように、本来的自己存在としての「実存」にもとづくいわば〈実存哲学的倫理学〉にとどまらず、より広範に現存在・意識一般・精神などの「包括者の諸様態」に対応するさまざまな人間存在の諸次元における真理と倫理のありようについても目を向けなければならないだろう。そして、そうした真理と倫理の多次元性を踏まえううえで、〈実存倫理〉と〈理性倫理〉の重要性を改めて位置づけ直さなければならないだろう。以下においては、まず各々の「包括者の諸様態」における真理と倫理の在りようをみとめることにしたい。

(1) 「包括者の諸様態」における真理の諸様態

前節において、後期ヤスパースにおける「包括者の諸様態」が存在と人間存在の多次元性を立体的に描き出すことを意図していたことを指摘したが、「われわれがそれであるところの包括者」である現存在・意識一般・精神・実存・理性といった諸様態に応じて、真理と倫理も異なった様相で現れてくることが浮き彫りにされなければならない。ここでは、まず「包括者の諸様態」に応じた真理の諸様態を現前化してみることにしたい。

ヤスパースが「理性」の概念と共に、「包括者」の思想を最初に打ち出した『理性と実存』においては、第 2 講で「包括者」およびその諸様態が概説されているが、第 3 講「伝達の可能性としての真理」(VE, 58ff.) では、包括者の諸様態が人間相互の「交わり」の諸様態との対応において語られている点は注目すべきである。本論文ではすでに、「実存的交わり」と「理性的交わり」については言及したが、『理性と実存』では、それ以外にも、現存在・意識一般・精神の交わりがそれぞれの真理意義との連関において論じられている。この箇所

³⁴ Vgl. Saner, Zum systematischen Ort der ethischen Reflexion im Denken von Karl Jaspers, S.25.

を『実存開明』における「交わり」の諸様態と対比させて、その異同について検討することも有意義な課題であろう。ただし、ここではとくに包括者の諸様態における真理の諸様態の相違に焦点を当てることにしたい。

包括者の諸様態としての「現存在 (Dasein)」が生への衝動や欲求や維持や拡大を求め、自分の満足や幸福や利害を求める人間の最もプリミティブな包括的現実のあり方であることはすでに述べたが、その本質からすると「主我現存在 (Eigendasein)」ともいわれる生命的「現存在」は元来、自己の欲求の満足、権力、利益、幸福を求める利己的なあり方であるがゆえに、そこにあるのは、ホッブスのような「万人の万人に対する闘い」なのであって、そこには現存在の交わりも共同体も存在しえない、もしくは存在する必要がないのではなかろうか。それではなぜそこに「現存在の交わり (Daseinskommunikation)」(PhII, 51f.) は必要なのだろうか。

「実存的交わり」の次元でも自己存在は他の自己存在がなければ真に自己自身とはなりえないように、現存在の次元でも事実上、われわれは自分一人だけでは生きてはいけない。つまり、元来利己的な欲望や利益を追求する「現存在」であっても、この世界の中で生きていくためには、現存在の「利害」と「困窮」にもとづく何らかの共同性を必要とする。それは、「生命的共感と利害の共同体」(VE, 64) としての現存在的交わりにほかならない。

それではこうした「現存在」の次元での真理とは何か。ヤスパースによると、それは、「有用性 (Brauchbarkeit)」(VE, 63, W, 640) にほかならない。つまり、単なる現存在としての生を維持・拡大し、満足や幸福を満たすのに役に立つものこそ、現存在にとっての真理なのであった。したがって、現存在の真理基準は「プラグマティズム (Pragmatismus)」(W, 608) の真理であるといえよう。

これに対して、合理的で悟性的な思惟としての「意識一般 (Bewusstsein überhaupt)」にとって重要なのは、普遍妥当的な明証性・正当性・妥当性なのであって、ここでの真理基準は「強制的な正当性 (zwingende Richtigkeit)」(VE, 65) ということになる。こうした意識一般の合理的思考に関しては、『実存開明』における「意識一般の交わり」についての叙述の後半では、何らかの特定の「目的」のための「手段」として用いられることによって、他者を事物化・物象化するような局面が述べられていた (Vgl. PhII, 52)。いわばこれは、〈目的－手段－関係〉における目的合理的な思考であり、その目的や動機が現存在の利己的な欲望や利益である場合には、それは〈打算的思考〉にほかならず、前述の「プラグマティズムの真理」と大差のないものになってしまう。筆者の見解では、これは「現存在」の利己的な目的や動機に奉仕するために、「意識一般」の合理的思考が利用される局面にすぎず、純粋な「意識一般」はむしろ不偏不党の中立的なものであり、合理的・論理的で普遍妥当的な「正当性 (Richtigkeit)」(W, 640) や「明証性 (Evidenz)」(W, 605f.) にこそその真理基準が求められるものであるといえよう。

「意識一般」の合理的思考が他の包括者の様態である「現存在」の利害のために利用さ

れることがありえたように、それはより高次の「精神 (Geist)」³⁵の包括者における「理念 (Idee)」に奉仕することもありえよう。「意識一般」が中立的で合理的ではあるが、形式的で万人に同一な自我点であったのに対して、「精神 (Geist)」の包括者はその理念の内実豊かな包括的現実である。ここで重要なのは、「理念の全体性 (Ganzheit der Idee)」(W, 610)に参加し、その不可欠な一員として帰属し、この理念に奉仕することである。したがって、個々人が理念の全体性のうちで、自分固有の場所を占め、自分の果たすべき役割を果たすことが、理念の全体性の一員としての真理なのではなかろうか。前述のように、ヤスパーズはこうした「精神」の次元での真理を「理念にもとづいて確証される確信 (Überzeugung)」(VE, 63)と捉えている。

それでは、「実存 (Existenz)」の次元での真理とはどのようなものなのだろうか。こうした「実存の真理」(W, 619)についてはすでにこれまでの叙述において十分に述べてきたことであるが、それはキルケゴールの言うような「私が生きて、かつ死ぬるような」³⁶真理であり、実存の「無制約的真理」(W, 650)であると言い換えることができよう。これは、私が超越的・垂直的な次元との連繫を確信しつつ、具体的な歴史の一回性の状況において、「かくなさざるをえない」という自己の内的必然に従って決断し、「己にとって永遠に本質的なこと」(PhII, 293)を遂行するという実存の「無制約的行為」における真理にほかならないといえよう。こうした実存の無制約的真理は、意識一般の真理のように普遍妥当なものではなく、「この実存の今ここにおいて絶対的に妥当する」(W, 650)ような、いわば「歴史的 (geschichtlich)」な真理にほかならない。こうした実存の無制約的真理の「歴史性 (Geschichtlichkeit)」においては、第2章で述べたように、時間のうちで永遠性が顕現する決定的な「瞬間」が重要なものとなる。しかしこうした実存の「無制約的真理」は、「狂信的真理のパトス」とは異なって、自己の歴史性を自覚し、唯一絶対の真理を僭称せず、「愛しながらの闘い」としての「実存的交わり」のうちであらわになり、あらゆる「交わり」に開かれている真の「理性」のエートスと連動してのみ真なるものたりうるのであった。

このようなことを踏まえた上で、ヤスパーズはそうした「実存的真理」を「信仰 (Glaube)」(W, 640)という言葉で表現している。これは誤解を生みやすい表現であるが、そもそも『実存開明』においても「信仰」は「愛 (Liebe)」とならんで実存の「充実した絶対的意識」(PhII, 276ff.)の中核であり、後期においてはキリスト教をはじめとする「啓示信仰」とは対置される独自の「哲学的信仰 (philosophischer Glaube)」と一体のものであること

³⁵ 伴博も、ヤスパーズにおける「精神」の問題に着目し、さまざまな角度からその意義と問題点を詳しく論じている(伴博、前掲書、472-499頁)。

³⁶ *Deutsche Søren Kierkegaard Edition, Bd.1., Journale und Aufzeichnungen, , Journale AA – BB – CC – DD, hrsg.v. Hermann Deuser und Richard Purkardhofer, Berlin / New York, 2005, S. 24.* ヤスパーズの『真理について』では、こうした実存の無制約的真理をキルケゴールになぞらえて、「われわれがそれとともに生き、かつ死ぬるような真理、われわれがそれと一体であるような真理」(W, 619)という表現で言い表している。

はいうまでもないであろう。こうした「実存的真理」は、自分がかげがえのない唯一無二の存在として贈り与えられているという「実存的自由」の根源的経験によって、そしてまた歴史的・一回性の瞬間において、隠れた超在の言葉としての「暗号」を聴きとるという根源的な形而上的経験にもとづいてはじめて確信されるものであり、単なる現存在やあるがままのあり方（*Sosein*）においては可能性のままにとどまっているといえよう。こうした実存の無制約的真理を確信し、「無制約的要求（*unbedingte Forderung*）」を聴きとるためには、われわれは現にあるがままのあり方（*Sosein*）から、本来的自己存在としての「実存」への突破と飛躍を敢行するのだからなければならない。

それでは、「理性（*Vernunft*）」の真理というものも語りうるのだろうか。後期ヤスパーズでは、真理が「交わり」と「理性」と不可分に結びついていることはすでに述べたが、『理性と実存』でも『真理について』でも、「理性の真理」についての明確な叙述は見当たらない。第4章でみてきたように、後期ヤスパーズの「理性」はあらゆるドグマや固定化を突破して、どこまでも真理を希求する（開かれた根本態度）であったが、他面において、「理性」はさまざまな包括者の諸様態を孤立化させず、あらゆる包括者の諸様態を結びつける「紐帯（*Band*）」（*VE*, 71）であると言われ、さらには理性が「真であることそのもの（*Wahrsein selbst*）」（*VE*, 72）であり、「総体的な交わりへの意志（*totaler Kommunikationswille*）」（*ibid.*）であるとも言われている。『真理について』では、「理性」は「普遍的な共生（*universelles Mitleben*）」（*ibid.*）とも言われている。これらのことからすると、「理性の真理」とはどこまでも真理と交わりを希求し、あらゆるものとの繋がりとして「普遍的共生」を求める開かれた真理探求の根本態度であるといえよう。

以上において、「包括者の諸様態」における真理の諸様態について概観したが、重要なことは特定の包括者の一様態の真理を孤立化させたり、唯一絶対化させたりすることなく、個々の真理にそれなりの意義を認めつつ、それらを突破しつつ、それらを結びつけることである。

たとえば、「現存在」の真理が孤立化し、絶対化されてしまうと、「生を促進するもの」が究極のもののみならず、その他のものはただ「現存在の利害」にかかわるかぎりでは相対的に真であるにすぎなくなり、意識一般や精神は「現存在の道具」として奉仕することになってしまう（*Vgl. W*, 656）。これに対して、「意識一般」の真理が孤立化し、絶対化されてしまうと、普遍妥当な正当性が唯一絶対的なものになってしまい、「生き生きした現存在、精神、実存 […] に対する責任がなくなってしまう」（*W*, 665）とヤスパーズは指摘する。他方、「精神」の真理が孤立化し、絶対化されてしまうと、「あたかも理念が現実的であるかのように、自己充足してしまい」、「人間と世界が調和的にみずからのうちで完結した全体であるかのように」になってしまうという弊害が指摘される（*Vgl. W*, 656）。それに加えて、そのような場合には、「あらゆる事物の調和的な合致という欺瞞的な全体性の意識」（*W*, 665）がもたらされ、そうした調和的な全体に組み込まれないリアルな現実からの乖離が生じてしまう。さらに、「実存」の真理が優位をもち、絶対化されてしまうと、「あたかも自己存在が

自分だけで自足しうるかのように」自己満足してしまい、「みずからの現存在を引き受ける必要がないかのように」錯覚して、唯我独尊に陥ってしまうことが示唆されている (Vgl. W, 656)。

こうしたそれぞれの真理の孤立化や絶対化における逸脱を防ぐためには、各々の真理のそれなりの意義を尊重しつつも、それぞれの真理意義の限界と挫折を踏まえつつ、それぞれを相互に結びつけることであろう。その際に、「実存」はあらゆる包括者の諸様態における「地盤 (Boden)」 (VE, 35) となり、「理性」はそれらを結びつける「紐帯 (Band)」 (ibid.) としての役割をはたすことになることとされている。したがって、実存の現象の場としての現存在は、根源的な「実存」の真理が顕現する媒体となり、逆から言えば根源＝地盤としての実存によって「魂を賦活される (beseelt)」のである。同様に、意識一般も精神も根源＝地盤としての「実存」がその担い手となったときにはじめて、実存の真理の媒介になるといえよう。その際に、現存在・意識一般・精神といった内在的包括者の諸様態への「不満 (Ungenügen)」 (VE, 48) と「不安静 (Unruhe)」 (VE, 49) とを表明し、より高次の真理に向けての「突破」と「結合」を導くのが、一なる真理への開かれた希求としての「理性」のエートスと言っているのではなかろうか。

(2) 「包括者の諸様態」における倫理の諸様態

以上において、「包括者の諸様態」における「真理」の諸様態について述べてきたが、それではヤスパースがもし「哲学的倫理学」を書いたとしたら、「包括者の諸様態」に応じた「倫理 (Ethik)」の諸様態について展開したとしたら、どのように述べたであろうか。

『真理について』では、前述のような「包括者の諸様態」における真理の諸様態についての明確な叙述はあったが、「倫理」の諸様態についての明確な記述はない。ここでは、上述した「真理」の諸様態を踏まえつつ、『真理について』の中の「認識」や「活動性」や「実践」などの諸様態についての叙述を参考にしてみたい。ヤスパースは「認識は実践である」 (W, 311) と述べているが、ここでは「包括者の諸様態に従った〔思惟の〕闘争的性格の相違性」 (W, 315ff.) という箇所注目してみよう。

ここではまず、「現存在にとって認識は人間と人間との闘争の武器である」 (W, 316) と言われているが、すでに述べたように、現存在にとっての真理とは、「有用 (nützlich) なもの」 (ibid.) であり、現存在としての生を維持し拡大するために役立つ「有用性 (Brauchbarkeit)」 (ibid.) にほかならない。こうした単なる現存在において「闘争」は、「現存在における生存闘争 (Kampf ums Dasein im Dasein)」 (W, 317) であり、それは「絶滅か征服にかかわる」 (W, 318) とされる。

これに対して、「意識一般」にとって認識は、「否めないものと証示する、純粋に客観的な妥当 (Geltung)」 (W, 317) とみなされており、「意識一般」における闘争は、「純粋に事象に即した」 (ibid.) 論証や論駁であるとされている。あるいは、のちの「行為的思惟」に関

する箇所に出てくる「目的－手段－関係」(Zweck-Mittel-Verhältnis) (W,337) としての「技術的思惟」も広義では「意識一般」の領域にあるといえよう。

他方、「精神」における認識にとっては、「そのつどの全体」(ibid.)、つまり「理念」(ibid.)が重要となるといわれる。したがって「精神」における闘争は「[あれかこれかの] 二者択一的な決定」(ibid.)ではなく、「弁証法的総合」(ibid.)であり、「持ち場と活動空間を与えること」(ibid.)であると言われる。つまり、ここでは個々のものを取捨選択することではなく、理念の全体性のうちに取り込み、その一契機・一分枝として固有の場所を位置づけることが問題となっているといえよう。したがって「精神」の次元では、対立や闘争や否定よりも、「すべてを包摂し、調和のうちで統一する形成」(ibid.)という意味での融和と総合とが求められると言いうるだろう。

最後に「実存」の次元に関しては、「その歴史的な由来に […] 根拠づけられた無制約的な決意」(W, 317)が重要であるが、まさにこうした局面において、それぞれ固有の歴史性に根ざした「信仰対信仰」(W, 318)の対立が浮き彫りになる。しかしながら、こうした「実存」の次元での闘争は、現存在の生存闘争や権力闘争とは異なり、たとえ相互に対立し合っているとしても「共同の運命」(W, 319)において「連带的」であり、「永遠の根源が限りなく〈あらわになること〉」(ibid.)へと高めていく「愛しながらの闘い (liebender Kampf)」(ibid.)であることが強調されている。

以上のように、包括者の諸様態における「真理」の諸様態に加えて、「認識」と「闘争」の多次元性をみてみたが、これらのことから、包括者の諸様態における倫理とエートスについての何らかの示唆が得られたのだろうか。

単なる「現存在」の次元での直接的なエートスは、生の衝動・満足・維持・拡大の追求とこのいうのではなかろうか。カントの倫理学ではこれらは「傾向性 (Neigung)」と呼ばれるものであろう。しかしこうした利己的なエートスを生きる「現存在」といえども、その「困窮」と「利害」のゆえに「現存在の共同体」のうちで生きざるをえない。それではそうした「現存在の共同体」において働く「倫理 (Ethik)」とは何なのだろうか。それは前節でも述べたように、「有用性」を真理とする「プラグマティズム」の倫理にほかならないだろう。しかしこれはそのかぎりでは、相対的な倫理と言えよう。

もちろん、われわれは人間である以上、単なる「現存在」のみにとどまりえず、つねにすでに「意識一般」としての悟性的思考に関与せざるをえない。純粋な意識一般の合理的・論理的思考そのものにとっては、真理は普遍妥当的な「正当性」や「明証性」であろう。しかし、こうした合理的・論理的な思考における目的合理性が「有用性」と「利害」のために用いられるときには、われわれは純粋な「意識一般」ではなく、その動機からして、より効率的で合理化された、上記のプラグマティズムの倫理もしくは功利主義の倫理に従っていることになるだろう。これに対して、意識一般に固有な〈倫理〉とはどのようなものであろうか。注目すべきなのは、『真理について』の中で「行為 (Handeln)」について述べられた箇所、意識一般における「行為」が「定式化された有限的な法則に則った正しさ (Richtigkeit)」

(W, 218)に従うこととみなされており、そこでは、「私の行為の法則性の法則 (Gesetz der Gesetzlichkeit)」(ibid.)や「法則そのもの」(W, 219) や「規範のもとでの正しさ」(ibid.)が問題となっている点である。このことからすると、意識一般の次元における倫理としては、『世界観の心理学』における「諸々の定式化された原則や命法に従う倫理」(PW, 108)や『実存開明』における「法則としての自由」のように、法則や規範の正しさに従って行動するような倫理のあり方であることが浮かび上がってくる。第3章で述べたように、これが実存によって我有化される場合には、「定言命法」としての法則や規範を遵守するという形での実存の無制約的行為の一実現形態となりうるであろう。しかしそうでない場合には、既成の規範や法則に従う正しさは、単なる悟性的で合理的な〈法則倫理〉や〈規範倫理〉にとどまると言いうるのではなかろうか。

これに対して、「精神」の次元での〈倫理〉とは、「理念の全体性」に参加し、その一員として理念に奉仕する「精神」における真理とまったく重なるものであろう。こうした「精神」の次元での〈倫理〉は、ヘーゲルの人倫の共同体に体现されているように、各人が理念の全体性のうちで自分にふさわしい場所を占め、その一員として自分の果たすべき役割を果たすというあり方と申すのではなかろうか。

これらを超えた〈実存倫理〉と〈理性倫理〉については、これまでの論述ですでに十分に述べてきたところである。ここで問題なのは、〈実存倫理〉と〈理性倫理〉とが上記のような包括者の諸様態における「倫理」の諸様態においてどのような位置づけをもつのかという点である。以下においては、この点を検討したい。

(3) 「包括者の諸様態」における〈実存倫理〉と〈理性倫理〉の位置づけ

上記において明らかになったのは、下記の点であると言えよう。

- ① 単なる「現存在」のエートスが生の衝動・満足・維持・拡大という利己的な動機をもっていたのに対して、「現存在の共同体」のうちで生きる現存在の倫理は、「有用性」を基準とするプラグマティズムの倫理である。
- ② 純粋な合理的・悟性的思惟としての「意識一般」の真理基準は、普遍妥当的な正当性と明証性にある。したがって、「意識一般」の次元での倫理とは、悟性的で合理的な法則や規範の正しさに従う〈法則倫理〉・〈規範倫理〉であるといえよう。
- ③ 「精神」における倫理は、「理念の全体性」の一員として奉仕する人倫の理法としての共同体の倫理であるといえよう。
- ④ 「実存」の倫理は、歴史的・一回性において「かくなさざるをえない」という本来的自己の内的必然性に従って決断し、行為する「無制約性の倫理」である。
- ⑤ 「理性」の倫理は、あらゆる固定化や絶対化を批判的に突破しつつ、真理を希求する開かれた根本態度であり、あらゆるものとの交わりと対話を行いつつ、「普汎的な共

生」を求める「全面的な交わりへの意志」である。

以上のような包括者の諸様態に応じた「倫理」の諸様態の相互関係をどのように考えたらいいのであろうか。まず、それぞれの次元での固有の「倫理」が尊重されなければならないだろう。より低次の次元での倫理はより高次の次元での倫理の実現の媒体となり、それに対して、より高次の次元での倫理はより低次の次元での倫理を導く必要があるであろう。たとえば、現存在の利害や生の維持がなければ、より高次の理念の倫理や実存倫理、理性倫理は可能とはならないであろう。他方において、「実存」の次元での倫理は、人間存在の多次元性の根源的な「地盤」として、現存在・意識一般・精神の倫理にいわば魂を賦活し、また「理性」の倫理はあらゆる包括者の「紐帯」として、他のあらゆる包括者の諸様態を結びつけ、導くものということになるだろう。いずれにしても、ヤスパーズの倫理思想においては、このような〈倫理〉の多次元的な位階秩序を踏まえなければならないであろう。

しかし、これらの倫理が相互に対立したらどのようにすべきなのだろうか。おそらくヤスパーズならば、より高次の次元での倫理がより低次の次元での倫理を導くべきだと考えるのではなかろうか。

ザーナーは、こうした問題を「制約的なもの (das Bedingte)」と「無制約的なもの (das Unbedingte)」というカテゴリーで論じている³⁷。この場合、「制約的なもの」とは現存在・意識一般・精神という内在的包括者の諸様態における倫理であり、「無制約的なもの」とは実存倫理と理性倫理に該当すると考えてよいだろう³⁸。ザーナーは次のように言う。

あらゆる倫理学の全般的な課題は、制約的なものの中で無制約的なものを現出させ、効果を発揮させることである。すなわち、世界のうちに、そして世界に対応する包括者の主観的な諸様態のうちに、実存的内実ならびに理性や理性的意義をもたらすことである、これらのものは、内的行為と外的行為のうちで示される³⁹。

ここでザーナーが指摘しているように、倫理の問題は、現存在・意識一般・精神などの内在的包括者の諸様態における相対的で制約的な倫理にとどまらず、究極的にはそれらを突破する無制約的なものの次元にその根拠をおくのであり、無制約的なものによって導かれなければならない。ヤスパーズに即して言うと、第2章で取り上げたように、倫理における無制約的なものとは、実存の無制約性にほかならなかったが、ザーナーはのみならず、実存と両極的で相即的な呼応関係をもつ「理性」にもその無制約性を見ているのである。これは、現存在・意識一般・精神がわれわれ自身である内在的包括者の諸様態であったのに対して、「実存」のみならず、「理性」もいわば「超越的な根源をもつ包括者」(W, 119)とされている

³⁷ Saner, a.a.O., S. 26.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid. 傍点は引用者による強調。

たことから裏づけられよう。実存がその歴史性と無制約性の深みにおいて、いわば「近き神」⁴⁰としての超在の暗号を聴きとると言うのもないが、一切の固定化を突破する開かれた無限の運動としての「理性」も、究極的には、いわば「遠き神」⁴¹としての超越的な一者を求めて飛翔する無限の運動とみなしうるものであり、その意味でも、実存の無制約性とは別の意味での〈理性の無制約性〉を語る余地はあるであろう。

いずれにしても、相対的で有限的で制約された内在性の世界のうちに生きるわれわれにとって、実存と理性という無制約的なものを世界内の具体的な状況のうちで現出させ、その効力を発揮させるというのは、われわれに課せられた最も高次の「当為 (Sollen)」⁴²であり、制約された内在的な世界のうちでの頹落や自己喪失や転倒から、〈実存倫理〉と〈理性倫理〉といういわば無制約的なエートスのあり方への「回心 (転換 Umkehr)」⁴³を遂行することは、われわれに課せられた無制約的な要請であると言いうるであろう。このことから〈実存倫理〉の深みと〈理性倫理〉の広さとは、われわれを単なる「現存在」や「かくある存在 (Sosein)」から抜け出させる本来的な人間存在への方向づけと導きであると筆者は考える。

3. 総括——包括的な「哲学的倫理学」の再構築の可能性——

前節までにおいては、包括者論の倫理的・実践的意義を明らかにしたうえで、包括者の諸様態に応じた真理と倫理の多次元性を立体的に描き出し、それをふまえて包括者論における〈実存倫理〉と〈理性倫理〉の位置づけについて考察した。ここでは最後に、これらのことを踏まえて、ヤスパーズにおける包括的な「哲学的倫理学」の再構築の可能性について論じてみたい。

第1章で取り上げたように、『実存開明』でその可能性が示唆されていた「哲学的倫理学」とは、「実存開明」にもとづく〈実存哲学的倫理学〉という色彩が強かった。そこでは、「自己存在のうちに内実を目覚めさせる」(PhII, 362) ことが意図されており、具体的な「現存在の現実」のうちに「当為」を析出することや、「真に現実的であること」をあらわにし、自己存在の喪失態から目覚めつつある自己存在の萌芽や決定的な自己存在の飛翔にいたるまでのさまざまなグラデュエーションを浮き彫りにすることが試みられていた (Vgl. PhII, 362f.)。この倫理学は、「普遍的なものという唯一の次元を動くものではなく」、「現実の内実の具体性において、自己存在というあり方における人間のもろもろの根源にかかわる」と言われていた (Vgl. PhII, 362f.)。

この「もろもろの根源」とは、『実存開明』の枠組みでは、「可能的実存」としての自己

⁴⁰ 越部良一「近き神と遠き神--ヤスパーズの哲学的信仰の二重性」、早稲田大学哲学会『フィロソフィア』97号、2009年、63-76頁。

⁴¹ 同

⁴² Saner, a.a.O., S. 27.

⁴³ Ibid.

存在の根源の複数性を意味していたと筆者は解釈している。つまり、唯一の個としての本来的自己存在は、「諸々の実存のうちでの実存」(PhII, 415) という表現にもみられるように、それぞれ固有な歴史的無制約性を有した「実存」の複数性のうちにあると言ってよいだろう。これは「実存的交わり」と「実存的共同体」(PhII, 426ff.) の問題でもあろう。

しかし、倫理を「実存」の次元のみに集約して語ることはその狭さを免れない。たしかに、超越的・永遠的次元との連繋に根ざした実存の無制約性の倫理は、人間の自己存在の到達しうる最も根源的なエートスのあり方の一つと云うるが、この世界には、さまざまな位階秩序や信仰や真理などを具えた複数の人間存在のあり方の多様性が存在しうるのである。筆者は、ヤスパースが前期の実存哲学もしくは実存倫理から、後期思想においては、より広い多様な存在と真理の諸次元に積極的に目を向け、それを「包括者の諸様態」として分節化した意図はよく理解できるし、そうした包括者の諸様態の多様性・多次元性に心を開き、耳を傾け、それぞれの真理意義を明らかにしようとした「理性」のモチーフにも共感する。

したがって、ヤスパースが後期に改めて「哲学的倫理学」を再構築しようとしたら、前述したように、それは「包括者論」にもとづいたより包括的な「哲学的倫理学」を展開することになったに違いない⁴⁴。包括者論にもとづく「倫理」の素描は、本章で述べてきたが、現存在・意識一般・精神といった内在的包括者の諸様態に応じた真理と倫理の諸様態を承認しつつ、それらの孤立化や独善化を抑止しつつ、そこに〈実存倫理〉と〈理性倫理〉という双方の無制約的な倫理性による魂の賦活化と導きを見てとることが包括者論にもとづく「哲学的倫理学」においては重要な点であろう。より具体的に想像すると、そうした包括者の諸様態に応じた「倫理」の在りようと、そこにおける〈実存倫理〉と〈理性倫理〉の役割、それに加えて、「当為」、「自由」、「良心」、「善(最高善を含む)」、「悪(根本悪も含む)」⁴⁵、「責め」、「倫理的判断」などのさまざまな倫理的テーマが新たな枠組みのもとで論及されることになったかもしれない。それに加えて、後期の政治論などの著作で新たなキーワードとなった「回心(転向 Umkehr)」のモチーフも「内的行為」との連関において重要な役割をはたすことになったことであろう。あるいは、ひょっとすると、戦争責罪論やアイヒマン裁判などを含めた具体的な事例も交えた倫理学が展開されたかもしれない。

いずれにしても、前期の名著『哲学』第2巻『実存開明』の中でその可能性が示唆された「哲学的倫理学」が実質的には〈実存哲学的倫理学〉の試みだったのに対して、後期思想も視野に入れたうえでヤスパースが改めて「哲学的倫理学」を書いたとしたら、それは〈実存倫理〉をその主軸として含みつつも、〈理性倫理〉のモチーフを鮮明にしつつ、あらゆる包括者の諸様態を視野に入れた包括的な「哲学的倫理学」となっていたに違いないと筆者は考える。こうしたヤスパースの包括的な「哲学的倫理学」の再構築の試みは、ヤスパース自身

⁴⁴ Vgl. Saner, a.a.O., S.25.

⁴⁵ 「悪」の問題は、1935年の小論「カントの根本悪について」、第4章で述べた「善悪論文」に加えて、晩年の大著『啓示に面しての哲学的信仰』の中で、カントやキルケゴールやさまざまな神話や宗教の暗号を用いて論じてられている (Vgl. PGO, 319ff.)。

を超えて、むしろ将来における倫理学の課題と言えるかもしれない。本論文は、ヤスパースにおけるそうした包括的な「哲学的倫理学」の再構築の試みの一つと考えてもいいであろう。しかしそうした試みにおいては、さらに単なるヤスパース倫理学の受容と再構成にとどまらず、現代および未来の倫理学の動向や倫理的諸問題を見据えつつ、ヤスパースの現代的な意義とその限界点を批判的に考察することも要請されることであろう。

しかし、「倫理学」という領域のもつ広い射程を視野に入れるとき、現存在・意識一般・精神・実存・理性という人間存在の多次元性としての「包括者の諸様態」に依拠する包括的な「哲学的倫理学」がどれだけ有効性をもちうるのかは未知数である。いずれにしても、ヤスパースの「倫理学」が従来の倫理学のもつ普遍妥当性と客観性という枠組みを超えて、自己存在の歴史的一回性にもとづく〈実存倫理〉の深みに達していると同時に、一切の固定化を突破しつつ、不断の交わりと対話によって、どこまでも真理を希求する〈開かれた根本態度〉としての〈理性倫理〉の無限の広さを重視しているという点は、他の倫理学説には見られないヤスパース倫理学の独自の視点であり、その深さと広さは潜在的に、「倫理学」の領域に対して、新たな貢献をする可能性を秘めていると言っているのではなかろうか。

結論

本論文では、初期・前期・後期にわたるヤスパースの哲学を一貫して、倫理的・実践的な観点から検討し、通常の意味での「倫理学」とは異なる〈訴えかけの倫理〉として解釈してきた。まず第1章では、そもそもヤスパース哲学は「倫理学」と言えるのかを検討し、第2章から第4章では、前期の〈実存倫理〉のメルクマールを浮き彫りにして、〈実存倫理〉と〈普遍倫理〉との弁証法的な緊張関係について考察し、前期の〈実存倫理〉から後期の〈理性倫理〉への変容と展開のプロセスをたどりつつ、その必然性について考察した。第5章では、後期の「包括者論」と「哲学的倫理学」との関係について検討した。

最後に本論文の概要を改めて振り返ってみよう、

第1章の問いは、まずヤスパース哲学は「倫理学」と言えるかというものだった。これには2つの立場があった。1つは、ハイデガーがそうであったように、ヤスパースは「倫理学」を書くことを拒否したのだという立場である、これに対して、ヤスパース哲学はその本質上、「倫理学」にはかならないというのがもう一つの立場である。この両者のうちどちらの解釈が適切なのであろうか。これはそもそも「倫理学」という概念をどう捉えるかによるであろう。「倫理学」を普遍妥当性と客観性に定位した厳密な学としての従来型の「倫理学」と考えると、ヤスパースの哲学はそうした意味での「倫理学」ではない。しかしながら、倫理学を自己の本来のあり方への訴えかけという意味に捉えるならば、ヤスパース哲学はそのような〈訴えかけの倫理〉としての独自の「倫理学」であったと言える。これが第1章における暫定的な結論であった。ただし、こうした「ヤスパース倫理学」という解釈は、あくまでヤスパース解釈者の側の視点であって、ヤスパース自身の視点ではないという点には留意しなければならないであろう。

それでは、そもそもヤスパース自身は「倫理学」もしくは「倫理的」という言葉をどのような意味で用いていたのであろうか。第1章の中盤では、初期の『世界観の心理学』、ほとんど知られていない初期の「倫理学」についての遺稿、前期の主著『哲学』のそれぞれにおいて、この点を検討してみた。『世界観』では、キルケゴールから影響のもとに、実存的・倫理的なモチーフがすでに現れていたが、「倫理学」や「倫理的」という言葉は、通常の意味合いで用いられているのが常だった。これに対して、初期の遺稿では、「倫理学とは何か」という草稿群も含め、意外にも「倫理学」についての積極的な叙述が多かった。そこでは、〈規範倫理〉と〈実存倫理〉という2つの意味合いが混在していたが、「無制約的誠実性」を特徴とする「われわれのエートス」や、のちに消失した「最高善」のモチーフ、「哲学への序説」の中での『倫理』という断片には、色濃く〈実存的エートス〉の片鱗が垣間見られ、「ヤスパース倫理学」の生成過程を探るうえで、注目すべき箇所が数多く見受けられた。他方、ヤスパースの実存哲学が確立した前期の主著『哲学』では、「倫理学」という言葉は、①普遍妥当的で客観的な「学としての倫理学」、②「自由の無制約性の倫理」という用法のような〈実存的エートス〉を表す用

法も見られたが、とりわけ『実存開明』の中で、③「哲学的倫理学」について言及している箇所¹に光を当ててみた。

この箇所²でヤスパースは、「哲学的倫理学の可能性」を示唆しているが、こうした「哲学的倫理学」とはいったいどのようなものなのだろうか。これは、普遍妥当性に定位する厳密な学としての「倫理学」でも、実存的エートスとしての倫理でもなく、歴史的・一回性における自己存在の内実を呼び覚ますような〈実存開明にもとづく一定の体系性を具えた倫理学〉であると筆者は考える。

しかし、こうした「哲学的倫理学」というモチーフは、『哲学』刊行後は消えてしまった。これはなぜだろうか。そもそも「哲学的倫理学」はどこで実現されたのだろうか。筆者は、こうした「哲学的倫理学」の基礎づけは『実存開明』の中ですでに十分になされたので、ヤスパースはそれ以降、「哲学的倫理学」をさらに展開しようとしなかったのではないかと解釈する。しかし、もしヤスパースが後期になって改めて「哲学的倫理学」を書いたとしたら、それはどのようなものになっていたのであろうか。『実存開明』で示唆された「哲学的倫理学」があくまでも「実存哲学的倫理学」という色彩が強かったのに対して、後期における「哲学的倫理学」は「包括者論」なども含んだより包括的なものになっていたであろう。この点については、第5章の最後で改めて考察した。

第2章では、前期における〈実存倫理〉のメルクマールについて検討した。「汝のあるところのものになれ」という固有の本来的自己存在への要請を含む固有のエートスや倫理のあり方を筆者は〈実存倫理〉と呼んでいるが、まずこうしたヤスパースにおける〈実存倫理〉の生成の経緯やヤスパースの「実存」概念の成立過程を概観したうえで、ヤスパースの〈実存倫理〉のメルクマールとして、「自由」、「無制約性」、「限界状況」、「歴史性」、「交わり」をそれぞれ取り上げた。まず、ヤスパースの〈実存倫理〉は「自由」への訴えかけの倫理とも言うるものであるが、ヤスパースにおける「実存的自由」には「かくなさざるをえない」という内的必然と「自己に贈与されること」という被贈性が不可欠であることを強調した。このことは、実存の「無制約性」と表裏一体のものであり、筆者はこの実存の「無制約性」と「歴史性」をヤスパースの〈実存倫理〉の核心であることを強調した。実存の「無制約性」は、決定的な「存在確信」を抱きつつ、永遠的・超越的な次元との連繫において、「己にとって永遠に本質的なことをなす」ような無制約的行為において顕現すると言いうるが、それは死をはじめとする「限界状況」に直面することを機縁として覚醒させられると言いうる。他方、ヤスパースにおける実存の「歴史性」は、唯一・一回性という意味を孕んでおり、みずからの現存在がそのつど一回的な状況の規定性や狭さに結びついていることを「歴史的規定性の限界状況」として実存的に引き受けることによって、「実存すること」の深みへと転換するという「運命愛」の意識に結びついている。ヤスパースの「歴史性」の議論の中で、「現存在と実存との統一」、「必然性と自由との統一」という契機とともに重要なのは「時間と永遠性との統一」という契機であり、これは「瞬間」における「永遠の現在」のモチーフにほかならず、これをキルケゴールやニーチ

エとの連関において解釈した。

筆者はこうした実存の「無制約性」と「歴史性」こそ、ヤスパースの〈実存倫理〉の中核であると解釈するが、キルケゴールやニーチェの〈実存倫理〉と異なる点として無視できないのが、「交わり」の倫理という側面である。「愛しながらの闘い」によって担われる「実存的交わり」が実存の無制約性を覚醒させる不可欠な契機であるが、こうしたヤスパースの〈交わり倫理〉という性格は、前期の〈実存倫理〉のみならず、後期の〈理性倫理〉においても重要な意味をもっている。第2章では、以上のような〈実存倫理〉のメルクマールを「無制約性」と「歴史性」のモチーフに重点をおきつつ、明らかにした。

第3章では、自己存在の歴史的一回性に定位する〈実存倫理〉と、倫理的規範や道徳法則の普遍妥当性に定位する〈普遍倫理〉とのダイナミックな緊張関係について考察した。まず、ヤスパースの初期の『世界観の心理学』におけるカント倫理学の解釈を取り上げ、ヤスパースが倫理的命法の「形式」の普遍妥当性を評価し、その反対に倫理的命法の実質内容に普遍妥当性を求めると、それは「殻 (Gehäuse)」として硬直化してしまう危険性があることを浮き彫りにした。もちろん、こうしたヤスパースのカント解釈には限界点もあろうが、カントにおいては道徳法則の普遍妥当性に力点がおかれていて、歴史的一回性における自己存在としての「歴史の実存」の視点が欠けていたという批判は的を射ているものと言えよう。

それに続いて、ヤスパースの『実存開明』における「法則」と「実存」との関係について考察を行った。そこでは、カント的な「法則としての自由」と「実存的自由」との対比を行ったが、両者は単純な対立関係にあるのではなく、普遍的な「法則」が歴史的な「実存」によって担われることによって、「法則」と「実存」とが一致する局面が浮き彫りになった。それは別の視点からみると、「法則」や「当為」がより深い実存の無制約性の解釈形式となりうると見ることもできよう。こうした〈実存倫理〉と〈普遍倫理〉との関係を最後に、「客観的当為」と「実存的当為」の関係として捉え直した。筆者は、「客観的当為」には、妥当性と明証性によって「なすべき」ことを悟性的に洞察する〈客観的当為 A〉と「汝嘘をつくなかれ」のような万人にとって普遍妥当的な既成の道徳規範としての〈客観的当為 B〉という2つのものがあることを便宜上区別した。いずれの場合でも、①客観的当為を実存的に我有化し、「実存的当為」として実存的に引き受けるという局面と、②「より深い当為」としての実存的当為が客観的当為を突破するという局面との2つの局面がみられた。このように、〈実存倫理〉と〈普遍倫理〉とは、弁証法的な緊張関係にあると言いうるが、ヤスパースの場合、カント的な普遍妥当性という尺度よりもニーチェ的な〈歴史的一回性における永遠性〉という尺度に力点がおかれていることが改めて確認された。もう一点補足すべき点は、ヤスパースがカント的な〈法則倫理〉から脱却し、交わりのうちで真理をあらわにする〈交わり倫理〉という新たな倫理的観点を獲得したことであると言えよう。

第2章と第3章では、前期における〈実存倫理〉の問題圏における議論を展開したが、第4章では、ヤスパースの倫理思想において、前期の〈実存倫理〉のモチーフから後期の

〈理性倫理〉のモチーフへの変容と展開がなされたことに焦点を当てた。ハンス・ザーナーは「実存の倫理はやがて理性の倫理になる」と述べているが、その具体的な理路を明らかにしていなかった。そこで本章では、こうした変容と展開がどのようにしてなされ、またなぜなされたのかを明らかにすることを試みた。まず、これまであまり注目されてこなかった 1946 年の小論「善の無制約的なものと悪」に注目した。この論文では「悪の偽無制約性」に対して、「善の無制約性」が強調され、①道徳的、②倫理的、③形而上的という善悪の 3 段階説が提示されているのと同時に、前期のように「善」が実存にもとづくのではなく、むしろ「善」が「理性」に基礎づけられるということが示唆されており、〈実存倫理〉から〈理性倫理〉への力点の相違が垣間見られた。

それに続いて、第 2 章で強調した実存の無制約性を「狂信的パトスの真理」とを対比させ、後者が自己の独善的真理を絶対化して他者にもそれを強要する排他性をもっているのに対して、真の実存の無制約性にとっては、「交わり」と「理性」の契機が不可欠であることを明らかにした。それによって、ヤスパースにおいては「独断的真理」ではなく、「交わりの真理」が重要であることが浮き彫りとなった。この「交わりの真理」こそ、後期ヤスパースにおいてクローズアップしてきた「理性」のモチーフと不可分なものなのであろう。それでは、後期ヤスパースにおける「理性」とはどのようなものなのか。本章の中盤では、こうした「理性」の根本特徴を浮き彫りにし、それが①一切のドグマを突破し、真理を希求する〈突破〉の側面と、②〈普遍的共生〉へと向けて、ありとあらゆる存在と真理を結びつけようとする〈結合〉の側面との二面性をもっていることを明らかにした。このような後期ヤスパースの「理性」は、科学論、宗教論、政治哲学、世界哲学を含めた広大な射程をもっているが、それはドグマを批判しつつ、真理と交わりを希求する〈開かれた根本態度〉として、〈実存倫理〉とは異なる独自のエートスを具えており、このエートスを筆者は〈理性倫理〉として解釈した。

さらに筆者は、「実存」と「理性」、「実存的交わり」と「理性的交わり」とを対比させることを通じて、両者の連続面や相即面よりも、両者の両極性や対照性を浮き彫りにして、歴史性の深みに根ざす〈実存倫理〉と、無限の広さへ向かっていく〈理性倫理〉との違いを浮き彫りにした。それでは、前期の〈実存倫理〉から後期の〈理性倫理〉への変容と展開はなぜなされたのであろうか。筆者は、そのいくつかの要因を挙げたが、とくにヤスパースがナチズム時代に体験した「反理性」の席卷や交わりの断絶という現実直面して、あらゆるドグマを突破して真理と交わりを希求する〈開かれた根本態度〉としての「理性」を強調することがいまや喫緊の課題であるとみなしたこともその一因であったと考える。

では、〈理性倫理〉はどのようにして獲得されるのであろうか。本論文では、カントの『宗教論』における「心術の革命」に比せられるような「誠実性 (Wahrhaftigkeit)」の格率への「回心 (Umkehr)」の重要性を強調し、それが〈理性への実存的回心〉であることを明らかにした。したがって、〈実存倫理〉と〈理性倫理〉の結節点となるのは、こうした「誠実性」のエートスであり、それへ向けての「回心」にほかならないと筆者は考える。

最後の第 5 章では、後期ヤスパースの「包括者論」と「哲学的倫理学」との関係に光を当てた。第 1 章では、『実存開明』においてその可能性が示唆された「哲学的倫理学」がいれば〈実存哲学的倫理学〉にとどまっていたのに対して、もしヤスパースが後期になって「哲学的倫理学」を書いたとしたら、それは「包括者論」を含めたより包括的な哲学的倫理学になっていたであろうということを指摘した。第 5 章では、こうした「包括者論」と「哲学的倫理学」との関係について考察した。まず、後期ヤスパースの「包括者論」が「存在意識の変革」を引き起こすという倫理的・実践的な意義をもっていることに注目したうえで、包括者の諸様態に応じた真理と倫理の諸様態を明らかにし、それを踏まえたうえで、そうしたもろもろの真理や倫理における〈実存倫理〉と〈理性倫理〉の主導的な役割を強調した。

いずれにしても、もしヤスパースが後期において改めて「哲学的倫理学」を書いていたとしたら、それは「包括者論」を基礎とするものであり、〈実存倫理〉と〈理性倫理〉の両極的なエートスに貫かれ、さらに人間が真の人間となるような「回心」を重要なモチーフとするような包括的な倫理学になっていたであろう。こうしたヤスパースにおける包括的な「哲学的倫理学」を再構築し、そのアクチュアルな意義を問い直すことは、今後のヤスパース研究の重要な課題であろう。

以上が本論文の概要であるが、これをもって本論文の結論としたい。ただ、そこにはまだくつかの課題や問題点が残されている。

1 つは、ヤスパースが戦後すぐにドイツ人の戦争責任の問題を鋭く問うた『罪責論』(1946) については、十分に取り上げられなかった点である。この著作の中で、ヤスパースはドイツ人の戦争責任の問題を①刑事上の罪、②政治的罪、③道徳的罪、④形而上的罪の 4 つの罪に区別しているが、ここにも高度な倫理的問題があることは言うまでもない。これらの問題を本論文での議論とどう連関させるかは一つの課題であろう。一つだけ予測できるのは、この『罪責論』の最後の部分で述べられている「浄め (Reinigung)」(Sch, 70) の問題は本論文の最後の部分で取り上げた「回心 (Umkehr)」のモチーフと深い連関があるのではないかということである。これをどのように整合的に解釈しうるかは今後の課題の一つであろう。

第 2 に、『原子爆弾と人間の未来』(1957) をはじめとするヤスパースの政治論については、ほんの少し触れた程度であったが、ここでは〈理性倫理〉や「回心」のモチーフが核戦争の危機と全体主義の脅威というアクチュアルな問題と絡めて、具体的に展開されているので、この部分をもう少し掘り下げていくことも、ヤスパースの倫理学を語るうえで重要な課題と言えるであろう。

第 3 に、本論文はヤスパース哲学を勝義における「倫理学」として解釈し、前期の〈実存倫理〉から後期の〈理性倫理〉への展開をたどったうえで、最後に「包括者論」にもとづく包括的な「哲学的倫理学」の可能性と展望を示唆するとどめたが、そうした包括的な「哲学的倫理学」の具体的な再構築にまでは至らなかった。ヤスパースの「包括者論」の枠組みを批判的に再検討しつつ、〈実存倫理〉と〈理性倫理〉のモチーフおよび「回心」

のモチーフをふまえたうえで、具体的にそうした包括的な「哲学的倫理学」を再構築していくことは、次のステップであると言えよう。

最後に、本論文で論じてきたヤスパースの倫理学のアクチュアルな意義をどこに見てとるかという点は重要な課題であると言えよう。第1章で述べたように、ヒューグリは実存哲学が隆盛であった時期は、実存哲学と倫理学とは「不幸な付置」におかれていたことを指摘しているが、そのような付置が変化した今日の倫理学の状況においては、むしろ倫理学における実存哲学の意義は高まっていることを示唆している¹。しかし、それはどのような意味においてであろうか。伝統的な〈法則倫理〉や〈普遍倫理〉に対して、ヤスパースの〈実存倫理〉においては、具体的な一回限りの状況のうちにおかれた唯一的な自己存在が何をなすべきかという問題や、既存の規範や法則を「より深い当為」が突破するというモチーフ、さらには〈法則倫理〉を超えた〈交わり倫理〉といったモチーフは、具体的な倫理的問題において重要な応用可能性を秘めていると言っているのではなからうか。たとえば、生命倫理や医療倫理などにおける具体的な局面、たとえば尊厳死や安楽死の問題やターミナルケアの問題などにおいても、〈実存倫理〉や〈交わりの倫理〉の視点は有効なものではないかと筆者は考える。具体的に言えば、現代の医療倫理においても、メイヤロフがターミナルケアの文脈において「ケアの倫理」の重要性を強調しており、そうした文脈において、キルケゴールやハイデガーをはじめとする実存思想やM・ブーバーの対話の哲学などを援用しているが²、まさにこうした局面においてこそ、ヤスパースの〈訴えかけの倫理〉と〈交わりの倫理〉としての「倫理学」の現代的意義が再発見される可能性があるのではなからうか。

他方において、後期の〈理性倫理〉のモチーフも、全体主義や政治的・宗教的な狂信への批判の原理となりうるものであるし、われわれが異質な文化・宗教・価値観の間での対立を乗り越えて、開かれたコミュニケーションを通じて「普汎的共生」のうちで対話的に共存していくための視点を提供しようという潜在的な可能性を秘めているのではなからうか。

こうした現代におけるヤスパース倫理学の応用可能性について模索していくことも、今後の課題であらうと筆者は考える。

¹ Anton Hügli, Die Bedeutung existenzphilosophischen Denkens für die Ethik—exemplifiziert an Kierkegaard und Jaspers, in : *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers Gesellschaft*, Vol.25, hrsg.v. Elisabeth Salamun-Hybašek und Kurt Salamun und Harald Stelzer, Innsbruck : Studien Verlag, 2012, S. 10. なお、このヒューグリの論文は、『実存哲学と倫理学』と題する論集にも収録されているが (Feger, Hans / Hackel, Manuela (Hrsg.), *Existenzphilosophie und Ethik*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2014, S. 113-137)、この論集では複数の論者が今日の倫理学の状況を踏まえつつ、実存哲学と倫理学との関係や、倫理学における実存哲学の意義について興味深い議論を展開している。

² 加藤尚武・加茂直樹編『生命倫理を学ぶ人のために』世界思想社、1997年、206頁参照。

参考文献

1. ヤスパーズの著作

ヤスパーズのテキストからの引用略号は下記のとおりである。

AJ: *Hannah Arendt / Karl Jaspers Briefwechsel 1926-1969*, hrsg.v. Lotte Köhler und Hans Saner, München/Zürich, 1987.

Ant : Antwort, in: P. A. Schilpp, *Karl Jaspers*, Stuttgart 1957, S.750-852.

AP1 : *Allgemeine Psychopathologie*. Ein Leitfadens für Studierende, Ärzte und Psychologen. Berlin, 1913.

AP : *Allgemeine Psychopathologie*. –Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, Berlin/Heidelberg, 1946. –9. Auflage, 1973.

Arzt : *Der Arzt im technischen Zeitalter. Technik und Medizin – Arzt und Patient – Kritik der Psychotherapie*, München 1986.

AuP : *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, München, 1968.

AZM : *Die Atombombe und Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit*, München, 1958. – 6.Aufl. 1982.

BR: *Wohin treibt die Bundesrepublik ? Tatsachen – Gefahren – Chancen*. München 1958.

Ch : *Chiffren der Transzendenz*, hrsg. von H. Saner, München 1970 –4. Aufl. 1984.

EiPh: *Einführung in die Philosophie*, Zwölf Radiovorträge, Zürich, 1950. – 23. Auflage, 1983.

Ent : *Die Frage der Entmythologisierung* (zus. mit Rudolf Bultmann), München, 1954. –Neuausgabe mit einem Vorwort von H. Ott, München, 1981

EP: *Existenzphilosophie*. Drei Vorlesungen, Berlin/Leipzig, 1938. – 4. Auflage, Berlin/New Zork, 1974.

GP: *Die großen Philosophen*. Erster Band, München, 1959.

GSZ: *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin, 1931. –5.Auflage, 1979.

HJ: *Martin Heidegger / Karl Jaspers Briefwechsel 1920-1963*, hrsg.v. Walter Biemel und Hans Saner, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main / Pieper, Zürich, 1990.

HS: *Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik 1945-1965*. München, 1965.

IU : *Die Idee der Universität*, Berlin, 1923. – Neufassung 1946 und (mit Kurt

- Rossmann), Berlin/Göttingen/Heidelberg, 1961.
- KS : *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, München 1978. — 3. Aufl. 1991.
- MW : *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph*, Bremen, 1946. — Neuausgabe, München, 1958.
- N: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. — 4. Auflage, Berlin/ New York, 1981.
- NCh : *Nietzsche und das Christentum*. (Grundlage eines Vortrages, der auf Einladung des wissenschaftlichen Predigervereins in Hannover am 12. Mai 1938 gehalten wurde) , F. Seifert, 1946.
- NH: *Notizen zu Martin Heidegger*, hrsg.v- Hans Saner, München, 1978.
- NPL: *Nachlaß zur Philosophischen Logik*, hrsg. von H. Saner/M. Hänggi, München 1991.
- PA: *Philosophische Autobiographie*, Erweiterte Neuausgabe, München, 1977.
- PG: *Der philosophische Glaube*, Gastvorlesungen, Zürich/München. 1948. — 8. Auflage, 1985.
- PGO: *Der philosophischer Glaube angesichts der Offenbarung*, München, 1962. — 2. Auflage, 1963.
- Ph I - III : *Philosophie*. 3 Bde. Bd. I: *Philosophische Weltorientierung*. Bd.II: *Existenzerhellung*. Bd.III: *Metaphysik*, Berlin, 1932. — 4. Auflage, Berlin/ Heidelberg/ New York, 1973.
- Prov: *Provokationen. Gespräche und Interviews*, hrsg. v. Hans Saner, München, 1969.
- PuW: *Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze*, München, 1958. — 2 Aufl. 1963.
- PW: *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, 1919. — 6. Auflage, Berlin/Heidelberg/New York, 1971.
- RA: *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*. München, 1951—2. Auflage, 1958.
- Sch : *Die Schuldfrage*, Heidelberg / Zürich , 1946. — Neuausgabe, München, 1987.
- SG : *Strindberg und van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Holderlin*. In: Sammlung "Arbeiten zur angewandten Psychiatrie." Bircher, 1922 [Zweite, ergänzte Auflage, 1926 Springer]
- SW: *Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften*, hrsg.v. Hans Saner, München, 1967.
- UZG: *Ursprung und Ziel der Geschichte*, —8. Auflage und Neuausgabe, München, 1983.
- VE: *Vernunft und Existenz*. Fünf Vorlesungen, München/Zürich, 1935. —3. Auflage,

München, 1984.

VW: *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*. Drei Gastvorlesungen, München, 1950.

W: *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*. Erster Band, München 1947.

WF: *Das Wagnis der Freiheit*. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie, hrsg. v. Hans Saner, München/Zürich, 1996.

WP: *Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung*. Aus dem Nachlaß, hrsg.v. Hans Saner, München/Zürich, 1982.

2. 二次文献

(1) 欧文文献

Arendt, Hannah : Karl Jaspers, in: Reden zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, 1958, München, 1958.

— : *The Origin of Totalitarianism*, New York : Harcourt Brace Jovanovich, ,1968.

Battyany, Philipp : Karl Jaspers und die Freiheit, in: Hanmid Raza Yousefi, Werner Schüßler, Reinhard Schultz, Ulrich Diehl (Hrsg.), *Karl Jaspers. Grundbegriffe seines Denkens*, Reinbeck : Lau-Verlag, 2011, S. 53-65.

Bollnow, Otto Friedrich, *Französischer Existentialismus*, Stuttgart : W. Kohlhammer, 1965.

Brea, Gerson : *Wahrheit in Kommunikation. Zum Ursprung der Existenzphilosophie bei Karl Jaspers*, Würzburg : Ergon-Verlag, 2004.

Burkard, Franz-Peter : *Ethische Existenz bei Karl Jaspers*, Würzburg : Königshausen & Neumann, 1982.

— : *Karl Jaspers : Einführung in sein Denken*, Würzburg : Königshausen & Neumann, 1985.

— : Karl Jaspers und Ethik, in: Hanmid Raza Yousefi, Werner Schüßler, Reinhard Schultz, Ulrich Diehl (Hrsg.), *Karl Jaspers. Grundbegriffe seines Denkens*, Reinbeck : Lau-Verlag, 2011, S.265-276,

Cesana, Andreas : Grenzen der Rationalität und Kommunikation, in: *Karl Jaspers. Philosophie auf dem Weg zur „Weltphilosophie“*, Hrsg.v. Leonard H Ehrlich / Richard Wisser, Würzburg : Königshausen & Neumann, 1998, S.73-81.

— : Jaspers' Project „Weltphilosophie“: Paradigma interkultureller Kommunikation ? in: Richard Wisser / Leonard H. Ehrlich (Hrsg.), *Karl Jaspers' Philosophie. Gegenwartigkeit und Zukunft (Karl Jaspers' Philosophy. Rooted in the Present, Paradigm for the Future)*, Würzburg : Königshausen & Neumann, 2003, S.223-232.

- / Walters, Gregory J.(Hrsg.): *Karl Jaspers. Geschichtliche Wirklichkeit mit Blick auf die Grundfragen der Menschheit*, Würzburg : Königshausen & Neumann, 2008.
- (Hrsg.): *Kulturkonflikte und Kommunikation. Zur Aktualität von Jaspers' Philosophie*, Würzburg : Königshausen & Neumann, 2016.
- Dufrenne, Mikel / Ricoeur, Paul, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Editions du Seuil, 1947, p. 210. (ミケル・デュフレンヌ／ポール・リクール『カール・ヤスパースと実存哲学』佐藤真理人、大沢啓徳、岡田聡訳、月曜社、2013年。)
- Ehrlich, Leonard: *Karl Jaspers. Philosophy as Faith*, Amherst : Univ of Massachusetts Press, 1975.
- Ehrlich, Leonard H/ Wisser, Richard (ed.): *Karl Jaspers today : philosophy at the threshold of the future*, Washington, D.C. : Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, 1988.
- Ehrlich, Leonard H / Wisser, Richard (Hrsg.) : *Karl Jaspers. Philosoph unter Philosophen (Karl Jaspers, philosopher among philosophers)*, Würzburg : Königshausen & Neumann , 1993.
- Ehrlich, Leonard H/ Wisser, Richard (Hrsg.) : *Karl Jaspers. Philosophie auf dem Weg zur „Weltphilosophie“*; Würzburg : Königshausen & Neumann, 1998.
- End, Heinrich : *Existentielle Handlungen im Strafrecht : die Pflichtenkollision im Lichte der Philosophie von Karl Jaspers* , München : Beck, 1959.
- Fahrenbach, Helmut: *Existenzphilosophie und Ethik*, Frankfurt am Main : Klostermann, 1970. (H. ファーレンバッハ著／上妻精監訳『実存哲学と倫理学——実践哲学の復権』哲書房, 1983年。)
- : Das „philosophische Grundwissen“ kommunikativer Vernunft. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Bedeutung der Philosophie von Karl Jaspers, in: *Karl Jaspers. Philosoph, Arzt, politischer Denker*; hrsg.v. Jeanne Hersch, Jan Milic Lochman, Reiner Wiehl, München/Zürich : Piper, 1986, S.232-280.
- Feger, Hans / Hackel, Manuela (Hrsg.), *Existenzphilosophie und Ethik*, Berlin/Boston : De Gruyter, 2014.
- Frankl, Viktor E. : *Der Sinnfrage in der Psychotherapie*, München : Piper, 1981,
- Fuchs, Franz Josef : *Seinsverhältnis : Karl Jaspers' Existenzphilosophie*, Frankfurt a. M. [u.a.] : Peter Lang,, 1984.
- Fulda, Hans Friedrich : Der Begriff der Freiheit – Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen Vernunft, in: Stolzenberg, Jürgen (Hrsg.): *Kant und der Frühidealismus*, Hamburg : Meiner, 2007, S. 15-44.
- Deleuze, Gilles : *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962. (ジル・ドゥルーズ『ニーチェと哲学』江川隆男訳、河出文庫、2008年。)

- Gerlach, Hans-Martin : *Existenzphilosophie - Karl Jaspers* , Berlin : Akademie-Verlag, 1987.
- Gottschalk, Herbert : *Karl Jaspers* , Berlin : Colloquium Verl., 1966.
- Grunert, P. Ehrlich: Objektive Norm, Situation und Entscheidung. Ein Vergleich zwischen Thomas von Aquino und Karl Jaspers, Diss, Bonn, 1953.
- Harth, Dietrich : *Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*, Stuttgart : J.B.Metzler., 1989.
- Heidegger, Martin : *Martin Heidegger-Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1975- . なお、『マルティン・ハイデガー全集』からの引用に際しては、略号 GA に次いで巻数、頁数を示す。
- : *Sein und Zeit*, Max Niemeyer ,Halle, 1927. —19 Aufl. Tübingen, 2006. なお、引用に際しては、略記号 SZ に次いで頁数を示す。
- Heinemann, Fritz : *Neue Wege der Philosophie. Geist – Leben – Existenz*, Leipzig : Qelle & Meyer, 1929.
- Hersch, Jeanne: *Karl Jaspers. Einführung in sein Werk*. München : Piper. 1980 (Übers. aus dem Französischen von F. Griese, Originaltitel: Karl Jaspers, Lausanne : L'Age d'Homme SA, 1978). (ジャンヌ・エルシュ『カール・ヤスパース——その生涯と全仕事——』北野裕通・佐藤幸治訳、行路社、1986年。)
- : *Quer zur Zeit. Essays*, Zürich : Benzinger Verlag AG, 1999.
- Hersch, J. / Lochmann, J.M. / Wiehl, R.(Hrsg.) : *Karl Jaspers : Philosoph, Arzt, politischer Denker ; Symposium zum 100. Geburtstag in Basel und Heidelberg* , München / Zürich : Piper, 1986.
- Hertel, Wolf: *Existentieller Glaube. Eine Studie über den Glaubensbegriff von Karl Jaspers und Paul Tillich*, Meisenheim : Anton Hain, 1971.
- Hommes, U. : *Die Existenzerhellung und das Recht*, Frankfurt a. M. : Klostermann, 1962.
- Hügli, Anton.(Hrsg.), *Einsamkeit - Kommunikation - Öffentlichkeit : [Internationaler Karl-Jaspers-Kongress Basel, 16. - 18. Oktober 2002]* , Basel: Schwabe, 2004.
- : Die Bedeutung existenzphilosophischen Denkens für die Ethik—exemplifiziert an Kierkegaard und Jaspers, in : *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers Gesellschaft*, Vol.25 hrsg.v. Elisabeth Salamun-Hybašek und Kult Salamun und Harald Stelzer, Innsbruck: Studien Verlag, 2012, S.9-39.
- : Jaspers' Darstellung von Philosophie – eine Form der indirekte Mitteilung? In: *Jahrbuch der Östereichischen Karl Jaspers Gesellschaft*, Jahrgang Vol.28, hrsg.v. Elisabeth Salamun-Hybašek und Kult Salamun und Harald Stelzer, Innsbruck: Studien Verlag, 2015, S.9-36.

- Hügli, Anton / Kaegi, Dominic / Weidmann, Bernd.(Hrsg.), *Existenz und Sinn*. Karl Jaspers im Kontext, Heidelberg : Universitätsverlag Winter, 2009.
- Kant Immanuel : *Kants Werke*, Akademie Textausgabe III, Kritik der reinen Vernunft, Berlin : Walter de Gruyter , 1904 / 11.
- : *Kants Werke*, Akademie Textausgabe IV, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Berlin / New York : Walter de Gruyter, 1903 / 11.
- : *Kants Werke*, Akademie Textausgabe V, Kritik der praktischen Vernunft, Berlin : Walter de Gruyter, 1968.
- : *Kants Werke*, Akademie Textausgabe VI, Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft, Berlin : Walter de Gruyter, 1907/14.
- : *Kants Werke*, Akademie Textausgabe VII, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Berlin : Walter de Gruyter, 1907/17.
- : *Kants Werke*, Akademie Textausgabe VIII. Abhandlungen nach 1781, Berlin : Walter de Gruyter, 1968.
- Kierkegaard, Søren : *Søren Kierkegaard Gesammelte Werke und Tagebücher*, Bd.7, Der Begriff Angst/Vorworte, 11/12 Abteilung, übersetzt von Emanuel Hirsch, Simmerath : Grevenberg Verlag Dr. Rolf&Co. OHG, 2003.
- : *Søren Kierkegaard Gesammelte Werke und Tagebücher*, Bd 9, Stadien auf des Lebens Weg,15 Abteilung, übersetzt von Emanuel Hirsch, Simmerath : Grevenberg Verlag Dr. Rolf&Co. OHG, 2002.
- : *Søren Kierkegaard Gesammelte Werke und Tagebücher*, Bd.11, Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift BdII, 16 Abteilung, übersetzt von Hans Martin Junghans, Simmerath : Grevenberg Verlag Dr. Rolf&Co. OHG, 2002.
- : *Søren Kierkegaard Gesammelte Werke und Tagebücher*, Bd.17, Die Krankheit zum Tode, 24/25 Abteilung, übersetzt von Emanuel Hirsch, Simmerath : Grevenberg Verlag Dr. Rolf&Co. OHG, 2002.
- : *Deutsche Søren Kierkegaard Edition*, Bd.1., Journale und Aufzeichnungen, , Journale AA – BB – CC – DD, hrsg.v. Hermann Deuser und Richard Purkarthofer, Berlin / New York: De Gruyter, 2005.
- Kirkbright,Suzanne : *Karl Jaspers, a Biography: Navigations in Truth*, New Haven : Yale University Press, 2004.
- Koterski,Joseph W. (ed.) : *Karl Jaspers on Philosophy of History and History of Philosophy*, New York : Humanity Books, 2003.
- Knauss, Gerhard : Der Begriff des Umgreifenden in Jaspers' Philosophie, in: *Karl Jaspers. Philosophen des 20. Jahrhunderts* (Hrsg v. P.A.Schilpp), Stuttgart : W. Kohlhammer Verlag, 1957, S.130-163.

- Latzel, Edwin : Die Erhellung der Grenzsituationen, in : Schilpp,P.A. (Hrsg.) , *Karl Jaspers. Philosophen des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart : W. Kohlhammer Verlag, 1957.
- Leonhard, Joachim-Felix : *Karl Jaspers in seiner Heidelberger Zeit : (Dokumentationsband zur Ausstellung in der Universitäts-Bibliothek Heidelberg vom 9. Juni bis 27. August 1983)*. Heidelberg : Braus, 1983.
- Lengert, Rudolf : *Philosophie der Freiheit : Karl Jaspers, 23. Februar 1883 - 26. Februar 1969*, Oldenburg: Holzberg, 1983.
- Lohff, Wenzel : *Glaube und Freiheit : das theologische Problem der Religionskritik von Karl Jaspers*, 1. Aufl. - Güterslohn : Bertelsmann, 1957.
- Lukács, Georg : *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin : Aufbau-Verlag, 1954. (ルカーチ『理性の破壊』(上・下)、世界大思想全集、哲学・文芸思想篇 31(上・下)、河出書房、1957年。)
- Luther, Martin : *D. Martin Luthers Werke*. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Bd.7.
- Nakayama, Tsuyoshi : Was ist die eigentliche "Wirklichkeit" in Jaspers' Philosophie ?,in : *Karl Jaspers. Geschichtliche Wirklichkeit mit Blick auf die Grundfragen der Menschheit*, hrsg.v. Andreas Cesana / Gregory J. Walters, Würzburg : Königshausen & Neumann, 2008, S.77-85.
- : Die Wende des ethischen Denkmotivs bei Karl Jaspers von der "Ethik der Existenz" zur "Ethik der Vernunft" in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers Gesellschaft*,Vol.28, hrsg.v. Elisabeth Salamun-Hybašek und Kult Salamun und Harald Stelzer, Innsbruck : Studien Verlag, 2015, S. 63-77.
- Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe 3, hrsg., v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München : De Gruyter, 1980-. なお、引用に際しては、略記号 KSA に次いで巻数、頁数示す。
- Nörenberg, Hennig : Existenzphilosophie als Ontologie moralischer Phänomene?, in: Hans Feger / Manuela Hackel (Hrsg.), *Exisistenzphilosophie und Ethik*, Berlin/Bosten : De Gruyter, 2014, S. 191-211.
- Olson, Alan M : *Transcendence and hermeneutics : an interpretation of the philosophy of Karl Jaspers*, The Hague [u.a.] : Martinus Nijhoff Publ., 1979.
- Örnek, Yusuf M.: *Karl Jaspers. Philosophie der Freiheit*, Freiburg / München : Alber, 1986.
- Paul, Jean-Marie : *Situation de l'homme et histoire de la philosophie dans l'oeuvre de Karl Jaspers*, Nancy : Presses Univ., 1986.
- Paprotny, Thorsten: *Das Wagnis der Philosophie : Denkwege und Diskurse bei Karl*

- Jaspers*, Freiburg [Breisgau] [u.a.] : Alber, , 2003.
- Peach, Filiz, Death, „*Deathlessness*“ and *Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*,
Edinburgh : Edinburgh University Press, 2008.
- Piper, Annemarie : *Einführung in die Ethik*, Tübingen : A. Francke, 1991. (アンネマリー・ピーパー『倫理学入門』越部良一、中山剛史、御子柴善之訳、文化書房博文社、1997年)
- : Existenzphilosophie ohne Ethik?, in : Hans Feger / Manuela Hackel (Hrsg.), *Existenzphilosophie und Ethik*, Berlin / Boston : De Gruyter, 2014, S.13-31.
- Piper, Klaus (Hrsg.): *Offener Horizont*. Festschrift für Karl Jaspers, München 1953.
— (Hrsg.): *Karl Jaspers. Werk und Wirkung*, München : Piper, 1963.
- Piper, Klaus und Saner, Hans (Hrsg.): *Erinnerungen an Karl Jaspers*, München : Piper, 1974.
- Rabanus, Christian: Kommunikation als praktischer Kern von Jaspers' Philosophie,
in : Bernd Weidmann (Hrsg.), *Existenz in Kommunikation. Zur philosophischen Ethik von Karl Jaspers*, Würzburg : Königshausen & Neumann, 2004, S.35-52.
- Räber, Thomas: *Das Dasein in der „Philosophie“ von Karl Jaspers. Eine Untersuchung im Hinblick auf die Einheit und Realität der Welt im existentiellen Denken*, Bern : Francke Verlag, 1955.
- Richli, Urs: *Transzendente Reflexion und sittliche Entscheidung. Zum Problem der Selbsterkenntnis der Metaphysik bei Kant und Jaspers*, Bonn : Bouvier 1967.
- Rigali, Norbert : *Die Selbstkonstitution der Geschichte im Denken von Karl Jaspers*, Meisenheim am Glan : Hain, 1968.
- Salamun, Kurt: *Karl Jaspers*, München : C.H.Beck, 1985. (K・ザラムン『カール・ヤスパース——開かれた地平の哲学——』増渕幸男訳、以文社、1993年)
- : *Karl Jaspers*. Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage, Würzburg : Königshausen und Neumann, 2006.
- (Hrsg.) : *Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens*, München [u.a.] : Piper, 1991.
- : Ethische Komponenten in der Philosophie von Karl-Jaspers: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers Gesellschaft*, hrsg.v. Elisabeth Salamun-Hybašek und Kurt Salamun, Innsbruck/Wien, Vol. 1, Wien : VWGÖ, 1988, S.89-107.
- Saner, Hans: *Karl Jaspers mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek : Rowohlt, 1970. (ハンス・ザーナー『ヤスパース』重田英世訳、理想社、1973年。)
- (Hrsg.): *Karl Jaspers in der Diskussion*, München: Piper, 1973.
- : *Einsamkeit und Kommunikation. Essays zur Geschichte des Denkens*, Basel : Lenos, 1994.

- : Zum systematischen Ort der ethischen Reflexion im Denken von Karl Jaspers, in : *Jahrbuch der Österreichischen Karl Jaspers Gesellschaft*, Vol.12, hrsg.v. Elisabeth Salamun-Hybašek und Kult Salamun, Innsbruck/Wien: Studien Verlag, 1999, S.9-27.
- Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris : Nagel, 1946. (サルトル全集『実存主義とは何か——実存主義はヒューマニズムである』人文書院、1955年。)
- Schene, Michael: *Die Bewegung, die Weisen und der Einzelne. Karl Jaspers' Philosophie zwischen Nicht-Wissen und Seinsgewissheit*, Würzburg : Königshausen & Neumann, 2012.
- Schilpp, P.A. (Hrsg.) : *Karl Jaspers. Philosophen des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart : Kohlhammer, 1957. (The Philosophy of Karl Jaspers. Library of Living Philosophers, Ed. by P.A.Schilpp, New York, 1957.)
- Schmidhäuser, Ulrich: *Allgemeine Wahrheit und existentielle Wahrheit bei Karl Jaspers*, Diss. Friedrich Wilhelms-Universität, Bonn, 1953.
- Schultheiss, Jürg: *Philosophieren als Kommunikation. Versuch zu Karl Jaspers' Apologie des kritischen Philosophierens*, Manheim : Forum Academicum, 1981.
- Schneiders, Werner: *Karl Jaspers in der Kritik*, Bonn : H. Bouvier , 1965.
- Schüßler, Werner : *Jaspers zur Einführung*, Hamburg: Junius, 1995. (ヴェルナー・シュスラー『ヤスパース入門』岡田聡訳、月曜社、2015年。)
- Teoharova, Genoveva : *Karl Jaspers' Philosophie auf dem Weg zur Weltphilosophie*, Würzburg : Königshausen & Neumann, 2004.
- Thyssen, Johannes : Staat und Recht in der Existenzphilosophie, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Franz Steiner Verlag, 1954.
- Tilliette, Xavier: *Karl Jaspers. Théorie de la vérité. Métaphysique des chiffres. Foi philosophique*, Paris: Desclée de Brouwer, 1960.
- Voith, Michael, *Wege zur existenziellen Freiheit nach Karl Jaspers. Potentiale einer existenzphilosophischen Selbstkritik*, Essen : Die Blau Eule, 2014,
- Wallraff, Charles F.: *Karl Jaspers. An introduction to his philosophy*, Princeton : Princeton Legacy Library, 1970.
- Walters, Gregory, J, *Karl Jaspers and the Role of "Conversion" in the Nuclear Age*, Boston : University Press of Amer, 1988.
- Weidmann, Bernd(Hrsg.) . *Existenz in Kommunikation : zur philosophischen Ethik von Karl Jaspers*, Würzburg : Königshausen & Neumann, 2004.
- Wiehl, Reiner: Karl Jaspers' Philosophie der Existenz als Ethik. In: Bernd Weidmann (Hrsg.), *Existenz in Kommunikation. Zur philosophischen Ethik von Karl Jaspers*, Würzburg : Königshausen & Neumann, 2004, S.21-33.

- Wisser, Richard: *Verantwortung im Wandel der Zeit. Einübung in geistiges Handeln. Jaspers, Buber, C. F. von Weizsäcker, Guardini, Heidegger*; Mainz : v. Hase & Koehler Verlag, 1967.
- / Ehrlich, Leonard H. (Hrsg.), *Karl Jaspers, Philosoph unter Philosophen (Karl Jaspers, philosopher among philosophers)*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 1993.
- : *Karl Jaspers. Philosophie in der Bewährung : Vorträge und Aufsätze*, Würzburg : Königshausen & Neumann, 1995. (リヒャルト・ヴィッサー『哲学の実存——ヤスパースとハイデッガー——』盛永審一郎・林隆也訳、理想社、1997年。)
- / Ehrlich, Leonard H. (Hrsg.), *Karl Jaspers' Philosophie. Gegenwartigkeit und Zukunft (Karl Jaspers' Philosophy. Rooted in the Present, Paradigm for the Future)*, Würzburg : Königshausen & Neumann, 2003.
- Young-Bruehl, Elisabeth, *Freedom and Karl Jaspers's philosophy*, New Haven [u.a.] : Yale Univ. Press, 1981.
- Yousefi, Hamid Reza / Schüßler, Werner / Schulz, Reinhold / Diehl, Ulrich (Hrsg.), *Karl Jaspers. Grundbegriffe seines Denkens*, Reinbeck : Lau Verlag, 2011.
- Jahrbuch der Österreichischen Karl Jaspers Gesellschaft (Yearbook of the Austrian Karl Jaspers Society)*, Vol.1—6, hrsg.v. Elisabeth Salamun-Hybašek und Kult Salamun, Wien : VWGÖ, 1988-1993.; Vol. 7/8—13, Innsbruck / Wien : Studien Verlag, 1994/1995-2000 ; Vol.14-28, Innsbruck : Studien Verlag, 2001—2015.

(2) 邦文文献

- 秋富克哉・安倍浩・古荘真敬・森一郎編『続・ハイデッガー読本』法政大学出版局、2016年。
- 飯島宗享・吉沢伝三郎編『実存主義講座Ⅴ モラル』理想社、1973年。
- 宇都宮芳明『人と思想 ヤスパース』清水書院、1969年。
- 小倉志祥「実存倫理について」、『実存主義』第58号、理想社、1971年2-12頁。
- 「実存倫理の可能性」、飯島宗享・吉沢伝三郎編『実存主義講座Ⅴ モラル』理想社、1973年、5-33頁。
- 小野原雅夫「カント『道徳形而上学』における定言命法の新たな法式」、『倫理学年報』第41号、日本倫理学会、1992年、37-52頁。
- 加藤尚武・加茂直樹編『生命倫理を学ぶ人のために』世界思想社、1997年。
- 金子武蔵『実存理性の哲学——ヤスパース哲学に即して——』弘文堂、1953年。
- 茅野良男著『実存主義入門——新しい生き方を求めて』講談社現代新書、1968年。
- 河上正秀『ドイツにおけるキルケゴール思想の受容』創文社、1999年
- 草薙正夫『実存哲学の根本問題』創文社、1962年。
- 『ヤスパース』牧書店、1965年。

- － 『ヤスパース哲学入門』 以文社、1973年。
- 越部良一「近き神と遠き神—ヤスパースの哲学的信仰の二重性」、早稲田大学哲学会『フィロソフィア』97号、2009年、63-76頁。
- 齋藤武雄『ヤスパースにおける絶対的意識の構造と展開』 創文社、1961年。
- － 『ヤスパース研究』 理想社、1962年。
- － 『実存と実践』 理想社、1968年。
- － 『実存の真理を求めて』 創文社、1978年。
- － 『ヤスパースの政治哲学』 創文社、1986年。
- 重田英世『人類の知的遺産 ヤスパース』 講談社、1982年。
- 鈴木三郎『ヤスパースの実存哲学』 報文社、1947年(春秋社、1954年)。
- － 『ヤスパース研究——実存の現象学——』 創元社、1953年。
- － 『実存の倫理』 理想社、1954年。
- 堤正史『ヤスパースとハイデガー——形而上学のゆくえ——』 晃洋書房、2014年。
- 寺西三千子「前期ヤスパース哲学における実存的当為と客観的当為の問題」、お茶の水女子大学人文科学紀要 31、1978年、1-22頁。
- トムティエ『キェルケゴールの宗教哲学』、北田勝巳・多美訳、法律文化社、1987年。
- 豊泉清浩『ヤスパース教育哲学序説——ボルノーからヤスパースへ：自己生成論の可能性——』 川島書店、2001年。
- 中山剛史「ヤスパースにおける実存の「無制約性」について」、実存思想論集 VII『実存と宗教』（実存思想協会編）、以文社、1992年、123-138頁。
- － 『精神病理学総論』におけるヤスパースの「心的局在論」批判について」、日本ヤスパース協会編『コミュニケーション』第11号（創立50周年記念号）、2000年、101-113頁。
- － 「ヤスパースの現代論——人類の未来に向けての覚醒的予断」『理想』No.671「特集 ヤスパース・今」理想社、2003年、94-106頁。
- － 「ヤスパースの宗教批判——キリスト教の「啓示信仰」との対決——」、日本宗教学会編『宗教研究』第357号、2008年、161-186頁。
- － 「ヤスパースにおける〈実存倫理〉の問題——「法則」の普遍妥当性と「自己存在」の歴史的一回性——」、『論叢』玉川大学文学部紀要第52号、2012年、141-163頁。
- － 「ヤスパースにおける「哲学的倫理学」の可能性——遺稿「倫理学とは何か」の検討を通じて」、日本ヤスパース協会編『コミュニケーション』第19号、2012年、3-14頁。
- － 「後期ヤスパース哲学における「包括者論」の倫理的・実践的意義——「存在意識の変革」との連関において」、『論叢 玉川大学文学部紀要』第54号、2014年、137-166頁。
- － 「ヤスパースにおける「唯一無比の実践」としての哲学的思索——「内的行為」と「生の実践」——」、『論叢 玉川大学文学部紀要』第56号、2016年、37-69頁。
- 西田幾多郎『善の研究』 岩波文庫、1950年。

- －『西田幾多郎全集』第10巻、岩波書店、1950年。
- －『西田幾多郎全集』第11巻、岩波書店、1949年。
- 野家啓一責任編集『哲学の歴史 第10巻 危機の時代の哲学』、中央公論新社、2008年。
- 羽入佐和子『ヤスパースの存在論——比較思想的研究——』北樹出版、1996年。
- 林田新二『カール・ヤスパース——人とその思想——』塙書房、1968年。
- －『ヤスパースの実存哲学』弘文堂、1971年。
- －「ヤスパース哲学における包越者思想の背景と意義——「哲学的根本操作」をめぐる」
 (『専修人文論集 第49号 市倉宏祐教授退職記念号』、1992年、179-208頁。
- －「ヤスパース哲学における「知」と「信」との不可分性の自覚化—哲学的信仰と包越者
 思想の関連づけの意義(1)」『生田哲学 第5号』、1999年、1-26頁。
- －「ヤスパース哲学の大局的な二つの契機と倫理学」、日本ヤスパース協会編『コムニカチ
 オン』第11号(創立50周年記念号)、2000年、1-16頁。
- －『実存的倫理学の構想——倫理学原理論の試み』セイコー企画、2012年。
- 原一子「沈黙期のヤスパース」『聖学院大学論叢』第15巻第2号、2003年、125-135頁。
- 伴博『カントとヤスパース——勝義の哲学的人間学への道——』北樹出版、1999年。
- 伴博・遠藤弘編『現代倫理学の展望』勁草書房、第1版、1986年。
- 平野明彦『ヤスパースと現代』国文社、2008年。
- 福井一光『人間と超越の諸相——カール・ヤスパースと共に——』理想社、2001年。
- 細川亮一『道化師ツァラトゥストラの黙示録』九州大学出版会、2010年。
- 榊井靖之『ヤスパース 精神医学から哲学へ——人間学的歩み』昭和堂、2012年。
- 増淵幸男『ヤスパースの教育哲学研究』以文社、1989年。
- 峰島旭雄編『ヤスパース——哲学的信仰の哲学——』以文社、1978年。
- 武藤光朗『革命思想と実存哲学』創文社、1969-73年。
- －『例外者の社会思想 — ヤスパース哲学への同時代的共感』創文社、1983年。
- 山下太郎著『実存哲学への道——比較思想史的考察』公論社、1986年。
- 吉村文男「道德教育への示唆としてのヤスパース哲学——客観的当為から実存的当為へ——」
 『教育哲学研究』第36号、教育哲学会、1977年、21-34頁。
- －『ヤスパース——人間存在の哲学』春風社、2011年。
- 『理想』No.671「特集 ヤスパース・今」理想社、2003年。