

限界状況経験の本質

——ヤスパース論考(一)——

古川 正樹

一 限界状況と実存的交わり

限界状況 (Grenzsituation) は、現存在 (空間・時間の内における生命的存在者) としての我々にとって克服不能な「究極決定的」(entsgütig) なものであり、「我々が突き当たって挫折する壁のよう」なものであると言われる (I. 283)。しかし「限界」の本来の意味は、自らの彼岸を指示して「或る他のものが存在する」ことを表現することであり、従って、直接的に可視的な事物のみを存在と見做す意識態度にとっては、即ち「現存在における意識」にとつては、「この他のものは存在しない」(ebd.)。即ち現存在にとつては現存在のみが存在し、現存在自体の限界を真に経験し得ない。我々がこの限界を問い、経験し得るならば、我々は現存在において在りながら同時に現存在以上の存在、即ち実存である。この意味で「限界状況は実存に属する」(ebd.) と言われる。

現存在において不可避的とされる事態、例えば、我々は常にその都度一定の状況の内に在らざるをえないこと、争

いや苦悩なしには生き得ないこと、負い目を意識せざるをえず、また死を免れないこと、等を、ヤスパースは限界状況と呼ぶが、これらを単に客観的観察の態度によって、従って、ともあれ承認される諸事実として外面的に単なる知識において知ることは、未だ何ら限界状況の認識ではない。認識はここでは知識ではなく、参与・経験である。即ち、限界状況は、観察する意識一般にとつての客観的対象性の意味における客観的所与では決してなく、その都度具體的なものとして我々が直面する状況に対する我々自身の根源的な能動的反応を通して初めて状況が、意識一般の眼には見えない現存在の彼岸がそこにおいて我々に指示されるところの限界状況となる。従って、限界状況は、単に世界の客観的構造としても、また単に主観の自発性の産物としても、適切に思惟され得ない。それを通して状況が限界状況となるような「能動性」(Aktivität)とは、「我々において可能な実存の生成」である(= 204)。実存することは、現存在の内へ沈潜しつつ超在へ指し向けられてあることにおいて自己自身となることである。「限界状況を經驗することと実存することとは同一である」(ebd.)。実存することにおいて初めて「限界は、未だ内在的でありながら既に超在を指示するという、限界の本来的機能を果たす」(ebd.)。

実存することは限界状況経験である、ということとは、それが実証主義的態度の絶対化において単なる世界の内に全く埋没することでも、また逆に、「交わり無く世界を欠いた神秘主義」(inkommunikable und weltlose Mystik)における世界超脱でもなく、限界経験の本質である「二重性」(Doppeltheit)における生、即ち「もはや単に世界の内に在るのではないが、しかし世界の内で、自らに現象する限りにおいてのみ実存すること」である(= 208)、「ということである」。「実存哲学は本質において形而上学である」(= 22)とするヤスパースにとつて、神秘主義の世界外存在経験との対決は、自らの限界状況思想を眞の形而上学的存在探求の道に属するものとして打ち出すためにも、重要であり、この対決・批判を通して、神秘主義的存在経験を、自らの哲学の内に、高揚した瞬間において実存的決意となる存在確信として、我有化(aneignen)して取り込んでいるとみられる。——事実、実存的決意の内に、神秘主義的

存在経験と同一の特質を認めることができる（即ち、被贈的存在確信における決意の根源的・直接的性）。——神秘主義において、存在経験の特殊瞬間のみが有意義なものと思倣されるなら、除外された「日常的生」(alltägliches Leben)の時間は、無意味なままそれと並行し、生活者の人格的分裂を引き起こす。かの至福の時間的永続は事実的に不可能であるから、「日常生活」(Alltagsleben)即ちその都度の具体的状況への参与としての世界内存在の生と、「世界外存在の現象としての神秘的経験」と(II. 208)を、相互に根源的に関係づける道が見出されねばならず、このような全体的生の形而上学的に有意義な充実を目指して、限界状況の思想は打ち出されており、ここでは存在確信は、それに基づいて世界の内実存的行爲と思维が為されるころの決意としての能動的信仰となる。

ところで、ヤスパースは体系的方法(Systematik)によって三段階の開明を通して限界状況意識を覚醒・深化しようと試みる(III. 209)。限界状況は先ず「己れの諸々の所与性の狭さにおける一回的状況への被拘束性」として、即ち実存の現存在における規定的根源である歴史性(Geschichtlichkeit)が限界状況として、開明される。次に、歴史性——それ自体既に現存在における実存の有限性・制限性を意味するが——に内在する否定的破壊的諸要素が、各々の特殊の個人的歴史性の内に遍く認められる限りに於いて、剔抉され、個人的全体としての歴史的规定性(Geschichtliche Bestimmtheit)の限界状況の内における個別的(Ginzeln)な、しかし万人を貫通する普遍的な限界状況として、開明される。世界の内における己れの身体としての己れの現存在状況を、具体的充実であると同時に制限的否定的である歴史性の限界状況として引き受けこれに沈滞した実存の意識は、終極的に、全体としての世界現存在を、もはや具体的個別的経験の総和としてではなく、全く一般的に、歴史性の本質において、即ち自己消滅を通して超在の指標となる存在として、展望し、実存哲学の世界観とでも言うべきものに至る。個人の規定的有限の歴史性における存在意識が、万人の歴史性に共通な否定的要素への洞察を通して、実存する者の内において、全現存在の無規定的絶対的歴史性という存在意識へ深化・拡張されたのであり、ここに、己れの実存的自己生成を絶えず探求しつつこれを

足場としながらも、単なる自己探求の狭さを越えた、存在の探求の哲学が、——己れの実存をも世界の内で現象するものとして、いわば世界のパノラマの中へ客観化しつつ——あらゆる存在者を一なる本来的存在の歴史的現象として観る形而上学的暗号解読の哲学として、今や可能となる。

さて、「真の存在は限界状況においてのみ経験されるか、或いは全く経験されないかである」(II. 262)とヤスバースは断言する。従って、実存生成の不可欠的制約とされる実存的交わり (existentielle Kommunikation) も、必ず限界状況の内在に在らねばならない筈である。だが限界状況は、単に外的空間的環境ではなく、むしろ単独者として人間の内面的経験そのものであるから、交わりそのものが、存在経験の場としての限界状況の性格を持ち得る筈である。のみならず、交わりが現存在における実存の根源であるのならば、限界状況の思想そのものを、実存的交わりという根源的包括的場において展開し直し、このことによって限界状況と交わりの両思想を共に統一的方向において深化する試みが許されるであろう(1)。

この課題のために、今回の論考においては、さしあたって限界状況概念を改めて明晰にし、そして、限界状況の本質を実存的交わりはいかなる仕方でも内包しているか、また、単独者の内面的経験としての諸々の個別的限界状況経験は、実存的交わりに対していかなる関連と意味を持つか、の開明のための端緒をつかみたい。

実存的交わりと限界状況との根本的関連性の事実は、『実存開明』第三章(「交わり」)の中で明瞭に言表されている(II. 105ff.)。そこでヤスバースは、本来的即ち実存的な交わりの前提として、調和論的世界観 (Harmonistische Weltauffassung, II. 105) の回避を語り、これに対する実存哲学的世界観と言い得るような世界展望を打ち出す。充分に実現されない交わりのために苦悩を懐くことや、交わりの中で自己存在を開顕したいと願う意志は、「調和的 (harmonisch) であり得ないところの一つの根源的世界観に結び付けられている」(II. 105)。なるほど他の諸人格との何らかの関係は依然在るにしても、秩序づけられた全体の中の適宜な場所に組み込まれていることに己れの存在の

意味を見出す意識は、その全体がいかなる次元における、いかなる目標を志向する、いかなる理念の下に存するものであるうとも、もはや、己れの自己を疑問化することを通して開顕してゆく過程である実存的交わりへの渴望を懐かない。「そのような庇護性 (Geborgenheit) をもたない場合に初めて私は交わりへの本来的衝動を経験する」(II. 106)。

因みに、たとえ調和論的世界観が所謂実践的理念の性格を持つものであっても、交わりを欠いた自己孤立化が生じ得ることが語られる。所謂カント的倫理思想が陥り易い一つの可能性が問題にされる(III. 106)。道德法則に純粹に従う心術が、本来的存在への参与の決定的かつ唯一の制約であるならば、「あたかも一人の人間が自らのみで真なるもの、であり得、それを為し得るかのように」であり、「道德的行為が単なる心術 (Gesinnung) に基づいて、現実的帰結への眼差しなくとも、形而上学的にはただ善き結果のみをもつのだ」という信仰から、己れの道德的举措それ自体だけにおいて既に安らぐに至る。「交わりは決定的でなく」なり、存在との「神秘的合一 (mystische unio) と類似的」なものとしての「自律的 (autonom) な自己の倫理的孤独」が真理となる。「このような信仰は、道德的基礎に立つ一つの調和論的信仰として、事実的に、自己閉鎖の一つの機能である」。

このように、調和論的世界観は、自己存在に対し一種の客観的保証の如き庇護性を与えるものとして、孤立的自己完結的人生観に照応すると見做されている。ヤスバースは、限界状況とはまさにこのような「あらゆる自己閉塞的存在を引き破る」(II. 106) ものであると言う。限界状況への覚醒の第一歩は、あらゆる統一的客観的世界像の限界暴露により、世界の内の自己存在の足場としての諸々の客観性の相対性を意識せしめることに存した(哲學的世界定位) が、ここにおける自己完結的客観性破砕の深い意味の明示によって、限界状況が、自己存在の完結性の、即ち自己孤立化における自己完成の安らぎ——たとえ途上における希望としてであれ——の破砕としてこそ、真に深く経験される筈であることが知られる。なぜなら、このような「限界状況において初めて、自己から他の自己へと向かう(無制約的能動性が始まる) (cedd) からである。かくして、限界状況経験と実存的交わりの必然性の経験との根本的

結合性を確認すべく究明することが課題となる。そして、「現存在の歴史性」(II. 253)としての限界状況を通してのみ真に我々は超在の感得に達し得るといふことは、孤独者の道を意味してはならない筈であることが今や明らかであるから、むしろ、実存的交わりを通してのみ超在の真実な感得が達せられること、まさにこのことが本来の意味における限界状況の経験であることが、明瞭に確認されるべきである。孤立的自己完成の道を挫折させる限界状況とはどのようなものか。可能的実存にとって交わりを必然的ならしめる状況、という観点から、限界状況思想を見直さねばならない。

二 歴史的規定性としての限界状況

『実存開明』第七章の限界状況論の第一段階において、限界状況の意味がどのように語られているか、また、限界状況経験そのものの内に含まれている筈の実存的交わりの必然性の経験の示唆がいかなる形で見出されるか、を次に見る。

「私は自らを単に世界一般の中に見出すのではなく、世界一般と関わりながらも、私は一個の個別的現存在として、その都度規定的な状況 (jeweilig bestimmte Situation) の中に立つ」(III. 210)。このような規定的状况が、その中に立つ各人にとっての具体性において、「歴史的意識」に基づいて各人によって「能動的」(aktiv)に「把握」(ergreifen)されることを通して限界状況経験は生じるが、限界状況はその充実した経験に先立っても、可能的実存を「覚醒」(erwecken)させるような「規定的なもの」の狭さ(Enge)として(ebd.)、いわば一つの否定性において受動的に、現存在における自己の動揺・不安として経験される。即ち、本来的存在経験としての限界状況経験は、深みの程度に関して幅をもつものであると捉えられる。限界状況は先ず実存的決意への衝撃的な促しとして経験され

——この経験自体既に主体の可能的実存としての能動性の目覚めを前提するとみられる——、次いでこの決意としての実存的選択の遂行において、決意の内容、己れ自身を選択した実存の現存在としての「身体」(Leib, II. 206, 217)となる、即ち、実存が自由に自ら欲し把握したものとして経験される。

限界状況は、最も簡潔に言えば、実存の歴史的規定性である。換言すれば、規定的状況は意識一般としての思惟から見れば「狭さとしての規定性」であり、実存にとっては「存在の全き現前」となる(II. 211)、ということが限界状況の意味である。この、己れの具体的状況としてのその都度規定的な状況に対するいわば観点の移行、或いは飛躍は、それ自体、可能的実存としての単独者の内面的行為の遂行に照応するものである。即ち、限界状況は何か客観的に存立している或るものではなく、可能的実存の能動的共働を、即ち実存的自由の遂行を、経験されるために必要とするものであり、しかも、この自由を離れて予め現存していたものではない。次の文はこのような事情を表わしている。「普遍的なものという基準に則る考察にとつては規定的なもの(das Bestimmte)が特殊的なものとしてそれであるところのもの、このものが、現存在における可能的実存にとつては、規定行為(Bestimmung)となる」(II. 211)。「実存は己れの規定性(Bestimmtheit)という限界状況において、己れの規定行為の決断へと呼び出される」(ebd.)。規定性のこのような能動的な捉え直しの行為が限界状況経験そのものの中に含まれている、と言ひ得る。規定的なもの「狭さ」は、己れの力の拡張としての自由に対する諸々の「抵抗」(Widerstand)や不本意な依存性として経験されるが、これらは単に「限界状況の相貌(Gesicht)」であると言われ、「単に抵抗と狭さに見えた規定性は、限界状況として捉えられることによって、実存することそのものの現象の測り難い深みとなる」と言われる(II. 213)ことから、規定性がさしあたって単に狭さとして経験されることと、それから限界状況として経験されることとの間に、一種の距離あるいは飛躍があることが確認される。

ここで限界状況の本質に関する理解が補足されるべきである。限界状況経験のために、己れの規定的状況に面し

て、更に己れの能動性に基づく状況の捉え直し——Bestimmung——が為されねばならないということは、この限界状況経験そのものの内における一種の間隙に、状況に対する我々の自由に基づく選択 (Wahl, II. 215, 216) の場が存することを意味する。しかもこの選択は、我々がもはや妥当的知において見通し支配することの出来ないものとして直面するに至った状況——「そこから私が実際に脱出出来ず、私にとって全体として透明 (durchsichtig) とならない状況」(II. 205)——に対して為されるのであるから、第一に、この選択は、この不可避な状況を一挙に全体として引き受けるか、それとも全面的に拒否するか、の決断以外のものではない。第二に、この選択は究極においていかなる知や洞察にも基づかぬ、根源的に直接的な決断であり、見通し得ぬ「現実的なものの無限な深淵」(II. 211) への沈潜を敢えて行うことである——「状況を知ることによって支配し得ないならば、私は状況をただ実存的に把握 (ergreifen) し得るのみである」(II. 205)——。己れの規定的状況は、「一般的なものの観点からのみ、規定的なものの意味する」(II. 211) のであり、決して「組み合わせられた一般的諸要素の事例として余さず理解されるような仕方でも導出されることはなく」(II. 210)、『むしろこの規定的状況は、「それに基づいて私が諸々の世界像の展望の中の或る一つの一般的世界像を獲得する」(ebd.) ような「充実した現実」(II. 211) として「包越的」(übergründend, ebd.) なるものであり、このような状況に対する実存的決断としての選択もまた「包越的な自由」(II. 214) であると言われる。即ちそれはもはや何らかの可知的根拠に基づくことのないような根源性を有した、「いかなる正当性や理念によっても十分に根拠づけられない選択」であり、「この選択において私は私の現存在の規定性を私自身のものとして受け入れるか或いは拒絶する」(II. 215)。それ故、根源的に自由であることは、「あらゆる明るさと根拠づけとを超えて、ただ特定の状況の内にもみ存するところの、一つの真理の可能的確信を目指して選択することが出来る」ということの不安静 (Unruhe) の中に立つ」(II. 214) ことである。

ところで限界状況の本来的機能は、実存の歴史的具體性を通しての超在の感得にあるとされたが、限界状況論第一

節においてはヤスバースは超在（Transzendenz）の語を伏せ、現存在から実存への飛躍において規定的状況が限界状況、即ち「存在（sein）の全き現前」（II. 211）となると言う。そして限界状況となった状況は「実存の現象の身体」（II. 206）・「私がそれであり得るところのもの」、「現象する身体」（II. 217）であると表現される。即ち限界状況（歴史的规定性としての）において、限界状況として現前する——状況として現象する——「存在」とは実存であり、その限りで限界状況論は、現存在との関係における実存論である。しかし実存は己れの自由の被贈性を通して、それ自身超在の現象と見做されるのであり、実存の側から見れば状況は、現存在から己れ自身への飛躍において、限界状況として、超在感得の場となる。この、超在への関係の諸様態に関して、限界状況論は補完されるべきである⁽³⁾。ここでは、超在への実存の関係について最も基本的な形で触れている自由論からの補完だけを試みる。

「実存開明」の「自由」論（第六章）において、本来的自由は、時間的规定性における実存的選択として開明されている⁽³⁾。時間的に規定された状況において我々には無制限な熟慮は許されず、究極において無根拠な直接的決断に基づいて行為を敢行しなければならない。このような実存的選択において本来的自己確信の超越的贈与が経験される。これはさしあたって内面的な経験と見做される。そして時間的に規定された選択状況における行為は、状況を、その帰結や意味連関が不可測なまま実存的に引き受けること、把握することに他ならず、その都度の規定的状況を限界状況として経験することに他ならないであろう。規定的状況を本来的に限界状況として見るためには、実存的選択の時間的规定性という観点が更に付け加わることが必要であり、また、選択の決意の瞬間における、いわば形而上学的内面経験が、どのように、先に述べられた包越的選択によって把握された包越的状況に、いわば反映されるか、を見極めることが必要である。この内面経験の反映を通して、状況は超在を指示する限界状況となる筈である。即ち、この内面経験は観想的神秘経験ではなく、世界内行為における経験である故に、状況への能動的参与を離れては、つまり能動的に参与される状況を離れては、全く考えられないものであり、従ってこの反映は、今や、主体内面と状況

との根源的関連の示唆を含む表現として受け取られる。――

さて、限界状況経験の中に実存的交わりの必然性の経験が含まれることが最も端的に表明されているのは、己れの歴史の起源 (Herkunft) を限界状況として語る箇所においてである (Ⅱ・215f.)。己れの起源は、史学的・生物学的知識として本来的に捉えられるものではなく、「歴史の根拠として見極め難いものの中へ没してゆくもの」、それ自体完全に明瞭とならないものでありながら自己存在の可能性を制限するような「何か或る客観化不可能な変化させられ得ぬもの」であり、自己は「己れの起源によって既に生成してから起源を意識する」ことにおいて、限界状況としての起源に能動的に関係する。この場合自己は己れの起源に対して「忠実を通して自己自身であるか、或いは拒絶することによって自己自身を失うかである」とヤスバースは言い、このような歴史的规定性としての起源の内に「己れの両親」との関係を含ませている。可能的実存として覚醒した自己にとって、己れの両親との関係を己れの歴史的规定性に属するものとして引き受けることは、やはり可能的実存に他ならない両親との関係を実存的なものへ変化させること、即ち彼らとの実存的交わりへ決断することである。――

次に、あらゆる個別的限界状況は、その内に在る単独者にとっては包越的であるところの歴史的规定性としての限界状況の内に含まれていること、このことが、単独者の歴史的意识を運命愛 (amor fati, Ⅱ・218f.) と見做すことにおいて示唆されることを指摘する。

運命愛——運命意識 (Schicksalsbewußsein, Ⅱ・219)——は、時間進行において己れに到来する「己れの状況の規定諸制約」(Ⅱ・216) と己れの自己存在との一致の意識であり、これが歴史的意识の本来の意味である。到来する規定諸制約のない諸状況は、単に経験的・外面的に見られれば、諸々の偶然 (Zufälle) として表象され、自己はあたかも予測し難く次々に押し寄せる偶然の波の玩弄物 (Spielball) であるかのようにある。このような偶然の概念は、人生における一切の出来事を包摂するものと見做されるので、限界状況の最も包括的・基礎的な概念である歴史的规定

性の開明のための効果的機能としてヤスバースによって使用されている。

歴史的规定性としての限界状況が「本来的に明瞭となる」ことは、人生を諸々の偶然の集積と見る時のような自己と状況との「分裂を解消する」方向において「諸々の偶然が内面的に我有化 (innerlich aneignen) されている場合に初めて」起こる、とされる (II. 218)。運命愛における偶然との同一化は、かかる含蓄ある内面的我有化を意味する。また、ここにも限界状況経験は実存的能動性を前提することが明示されている。そしてこの能動性が我有化の運動を意味することによって、運動の過程的性格の故に、限界状況は、可能的実存から現実的実存までの意識の振幅をもって経験されるものであることも指摘することが可能となる。即ち「私は自らが限界状況において、衝撃を受けることを経験し、次いで (und dann)、『私』のものとして私が把捉したところの偶然と、『』であることを経験する」(II. 217) と言われている。運命愛とは単なる所与的状况の是認・受容ではなく、状況を格闘を通して己れの血肉・身体として我有化することであり、このような仕方です。「己れの歴史的状況の中に沈潜する (sich einsenken)」(II. 218) 乃至、「単に経験的な客観性としてでなく、実存的に浸透された (existentiell durchdrungen) 客観性としての己れの現存在そのままに對して然りと云う」(ebd.) ことである。このようなものとしての歴史的规定性が限界状況であるということとは、真の運命愛の意識において我々は本来的存在としての超在を感得するに至る、ということである。

ところで、限界状況を本来的に経験すること、換言すれば、時間におけるその都度の規定的状况を実存的に把捉すること、は、根源的・包越的な選択として、それに基づいて我々が規定的存在に關して意志し行為するところの実存的決意に他ならない、と捉えられる。即ち、そこにおいて存在確信が達せられるところの本来的な限界状況経験は、再び新たに自己確信において明瞭となった己れの実存的課題の実現のために、その都度の状況と格闘する努力の、根源となる。ここに、真の運命愛の在り方が明らかとなる。人生の一切の出来事を包摂する経験の様相である偶然性の内面的我有化としての運命愛が、あらゆる限界状況経験を包括する本来的な歴史的意识であるならば、この運

命意識において、あらゆる限界状況の本来的な深みにおける経験の根源的同一性が確認される。これは、その都度経験的に一回的な異なる諸形態において反復される実存的決意の根源的同一性に他ならない、と捉えられる。従って、運命愛において、実存は、己れの時間的現象の自己同一的な包越の根源であることが確認される。即ち「そこから私が思惟し行爲するところの根源」(115)である実存は、対立している自己と状況と(主観―客観―分裂)を包越するところの、この両者の根源であること、が、主体の側における決意の自己同一的・包越的性格によって、また他方客体の側における、運命愛を通して包越的統一性において確認される歴史的规定性としての限界状況――人生を「実存的―一者」(das existentielle Eine, III. 121)として経験すること――によって、告知される。このようにして、自己と状況との合一として現前する実存が、単にその都度の高揚した瞬間の相においてではなく、全体としての人生の相において確認されるが、しかし、時間現存在においては、自己―状況―同一性の完全な持続は、我々が対象的に思惟し意識的に行爲する存在者である限り、不可能であるから、そのような実存の概念は、自らの内に自己―状況―対立(分裂)を依然として含み、むしろ、可能的実存としての我々の意識においては、自己実現のための機会であり障害である状況との対立的格闘を通して初めて、その都度繰り返し返し新たに獲得される本来的自己確信において確認されるものであり、同時にこの実存の現前としての確信は、本来的決意として思惟と行爲との根源となる。また、この思惟と行爲をもって、可能的実存が、世界定位的意識一般の眼を通しては規定的有限的な状況あるいは状況内の規定的現存在へ、对象的に関係しつつ、この対象的関係の限界へ至ることによって初めて、限界状況は、諸々の有限的规定的存在状況がそこから我々に対して到来するところの充実した包越的現実の深淵として、その都度の特殊的具体的形態に即して経験される。

このように、実存の存在は、時間現存在における可能的実存としての我々にとっては、根源でありかつ課題であるという二重性の緊張において人生を統一するものとして確認されるものであり、また、自らの内に主体―客体―分裂

を孕み、この分裂において自らにとって、時間的自己生成のその都度の形態に即して現前的に現象するような存在、として思惟される。ここに、永遠的なものの時間的現象・「時間における永遠」(II. 217)・「時間と永遠との統一」(II. 126)等と表現される歴史性の概念は了解される。

従って、実存の本来的な歴史的意識としての運命愛は、探求における確信、緊張と運動の只中の安らぎ、であり、不断の冒険の敢行を介してのみ、包越的根源として自らを明るませ深めてゆく。ここに、実存的運命愛が再び調和論的世界観の一種とはならない根本事情が存する。即ち、自己―状況―分裂の克服としての運命愛は、「自らの内に、克服された契機であり絶えざる敵対者であるものとしての、個別的現存在諸制約に対する拒絶 (Neinsagen)」、を「持つ」(II. 216)のであり、この拒絶―究極的には「己れの全運命に対する拒絶」として「自殺の可能性」でもあるもの (ebd.) ――が、状況への意識的關係を可能とし、また「調和的安らぎを運命愛において生じさせない」(ebd.)ものとして働く。このことの故に、単独者の運命愛は、実存的交わりにおける相互的自己開顯の可能性に、対して、開かれたままに留まる。一切の既成存在や先取的展望に反抗し自由な自己実現のために格闘する意志のみが、交わりを無制約的に意志し得るであろうし、このような意志を包越するものとしてののみ、真の運命愛は確認されるであろう。

このようにして確認される運命愛としての歴史的意識は、時間進行に即した己れの歴史の規定性への沈潜を通して深まってゆくものであるが、この深化の仕方は、歴史的持続性・歴史的瞬間・超越的關係性の三相において表現されるところの、実存的自由に固有な必然性、を通しての存在意識の成熟として、私の前論文⁵で既に述べられた。単独者の信仰真理とは、実存的交わりへの開放性の緊張を伴った、このような運命意識であると考えられる。

三 限界状況としての死

運命意識としての包括的な限界状況経験は、自らの内に多様な諸々の個別的限界状況経験を含んでいる。それらの中で、各々歴史的に固有の仕方ではあるが万人が経験せざるをえない普遍性を持ち、しかも現存在の否定的破壊の二律背反性の側面を鋭く意識にもたらすような限界状況の例として、ヤスパースは、死 (Tod)・苦しみ (Leiden)・闘争 (Kampf)・負い目 (Schuld) の四例を挙げて論じている。これらの個別的な状況もまた、客観的ないし主観的な単なる事実としては未だ限界状況ではなく、回避することなく直面し内面的に我有化する能動性に基づいて初めて限界状況となる。ここでは死を論じる。

「現存在の客観的事実としての死は未だ限界状況ではない」(II:220)。死を「内面的我有化 (innere Aneignung) において把握する」(ebd.) ことが問題である。死の概念は「私にとって現実的に可視的で想起可能なものとして存在する一切の終焉 (Ende)」(II:225) を意味する。従って死は「無常性」(Vergänglichkeit)・「消滅」(Verschwinden)とも言われる (II:220)。現存在における一切に関わる「死の必然性」は、しかし、「客観的考察において強制的 (zwingend) に理解することは出来ない」(ebd.) ものであり、経験的事実としての死の既に為された実存的我有化を表現している概念であり、この我有化がいかなるものであるかが、即ち、死の実存にとっての必然性こそが、問題である。

実存の現象としての現存在の消滅は、実存にとって何故必然的であるか？ むしろ、死に直面して初めて実存は、己れの現存在との統一において充実しながらも、己れの現存在を己れ自身と本質的に同一でないものとして、即ち己れの現象として、そして同時に己れを「現象の内になりながら現象以上のもの」(II:221)として、意識することが出

来る。更にまた、実存にとって、己れの現存在は「実存の常に同時に不真実な現象」(Ⅱ・221)である故に、究極的には廃棄されざるをえない、ということが、死の必然性の意味であり、故に「実存にとって、現象におけるこのような消滅は実存に属するものである」(Ⅱ・220)と言われる。——しかしこのような論議は、実存のいわば構造分析から死の必然性を導き出し根拠づけようとする論証ではなく、我々が死に面し、これを内面的に我有化しようとする時、死がいかなる意味をもつものとして見えてくるか、の表現であり、主体としての各自の、死に対する意識態度の表現である。この故に、「かく語られたことは一般的に理解されることはなく」(Ⅱ・221)、「一つの固執的な、正当なものとして言表される、死への立場というものは存在しない。むしろ、死への私の態度は、生涯を通しての新たな獲得の諸々の飛躍において、変化する。∴死は、私と共に変化する」(Ⅱ・220)と言われる。己れ自身の死そのものは、「私にとって経験不可能」であり、「死への関係の内にあるもののみが経験可能」であるが、しかも「身体の苦痛や死の不安」すら「それ自体としては未だ限界状況の表現ではない」(Ⅱ・222)。経験し得ない死についての絶対的無知は、反転して生への問いとなり、「私の生を死に面して (angesichts des Todes) 導きかつ吟味せよという、私に対する要求」となり、ここに初めて「実存にとっての死の限界状況の現前」が生じる(Ⅱ・223)とされる。従って、実存の覚醒を欠き、単に一切の無意味化であり、無常性に抗して闘い取られる充実が生じない限り、いかに痛切な体験が為されようとも、死は限界状況ではない。このような仕方では、主体の能動的反応はここでも限界状況経験のための制約であることが確認される。

このようにして「死が実存の鏡となる」時、死は、「単なる現存在の相対化」となると同時に、死に面してもなお存続する確信と内実とを際立たせることによって「実存そのものの確証」となり(Ⅱ・223)、「時間において現象するが時間的ではない」(Ⅱ・226)という実存の本質が明瞭にされる。このように、現存在制約の内面的我有化は、自由であり得る存在としての人間が、己れの本質を自らにとって開明する営為となる。

ところで、単なる現存在から実存への飛躍が為される死の限界状況は、いかにして、単に実存の永遠性の確信をもたらずに留まることなく、同時に、実存を超えた超在の感得、究極的に本来的な存在意識、にまで我々を達せしめるのか？ 実存の本質の永遠性の意識において究極的な満足と安らぎは得られないのか？ 超在感得の場という限界状況の概念は、ここでいかにして確証されるか？

形而上学の道として限界状況の思想が構想された時、そこには日常的生との関わりにおける存在意識の獲得が企図されていた。死の限界状況の思想においても、死の不安の解消としての充実した存在確信の瞬間のみが問題なのでなく、同時に、繰り返し生じる死の不安と共にあらざるをえない日常的生における存在意識も問題とされ、限界状況はこのような幅をもった実存的意識の運動の全体において初めて本来的に経験されるものであることが理解される。生命的現存在としてはもはや存在しないことを前にしての不安は、実存的空虚、「実存的非存在の不安」(II: 286)の反映であり、この「実存的死」からの復活のみが、現存在の死に面しての不安を解消し得るが、しかしこの不安は「ただ実存的現実の瞬間的現前においてのみ解消 (aufheben) され得る」(ebd.) にすぎない。「絶頂は日常ではない」(ebd.)。従って「実存的真实性においては絶えず再び、一方において死の不安と生の愉悦、他方において常に新たに自らを闘い取る (erwerben) 存在確信」という「二重性が存続する」(ebd.)。故に、限界状況経験としての「死への覚悟」は、この両極の間において同時に運動でもあるような確固不動性——従って実存的に空虚な硬直した「ストア的安静」ではない——即ち「その内でもなおも(絶頂における存在確信と日常における死の不安という)二契機が発言しているところの、平静な態度 (die ruhige Haltung)」(II: 286f.) であるとされる。この意識態度においては、解消不可能な不安の内に入りながら、瞬間的な存在確信を背景とすることによって、不安の克服が為されており、かつ、己れの鏡、試金石、としての死に面しつつ、常に新たな形態において反復されるべき自己確信が探求されている。このようなものとしてこの態度は、「実存の存在確信に基づいて可能である」ところの「終末を知りつつ自若と

していること (Gelassenheit) としつつ、死を前にしての安静 (II. 226) であり、かつ、「自己存在の無規定的可能性としての、死に対する態度」を意味する「勇氣」(Tapferkeit) である (II. 225) と言われる。彼岸世界の感性的表象への逃避を断って「自己欺瞞なく真実に死ぬ勇氣」(eud.) に基づいてのみ、死を鏡とする自己探求が可能であり、またこの勇氣自体、課題である自己確信の最小限である。

生物学的死の絶望を克服する実存的充実は、しかし、この充実すら不随意的であり究極的には挫折することを感知するならば、絶対的な絶望に直面するであろう。限界状況思想は、実存の現象としての現存在の挫折の顯示を越えて、実存そのものの内面的挫折の可能性の直視にまで押し進むべきである。そうしてこそ、限界状況が実存にとっての超在意識獲得の場であることが真に明瞭となると考えられるからである。即ち、限界状況経験は、実存の覚醒、そして充実、と共に挫折の経験であることによって、現存在に対する自由を通しての超在への関係における本来的存在意識となる(6)。

既に、充実した確信が持続され得ないという経験において、実存的自由の不随意性が意識されるが(7)、更に、自己確信における実存的決意への忠実としての自若・勇氣、このあらゆる状況における確固不動性、すら、究極的に確実ではないことによつて、本来的な実存的不安が生じる。「生は、実存が闇に呑まれるような空虚において不安にみちつつ自己自身を喪失するという危険の中に、留まり続ける。かつて勇氣のあった者が、そのような自分自身を覚えているからといって、実に断固として立ち上がっても、彼は己れの自由の限界を経験する」(II. 227)。

しかし、時間における実存的運動の全体において、充実した自己被贈の経験のみならず、徹底的に見捨てられたという挫折の経験をも通して初めて、決定的な存在意識の転換が果たされる、と考えられる。即ち、実存の完全な無力と超越的依存性の意識に基づいて、絶対的存在として感得された超在への帰依 (Hingabe, III. 71) が生じ、実存そのものを超在の消滅的 (verschwindend) 現象と観する意識転換において、「一なるものである存在が在る、ということ

で充分である」(Ⅲ・125)という「最も単純な存在確信」(Ⅲ・236)をもって満足するところの、実存的不安の逆説的超克——「最も困難で最も理解し難い飛躍」(Ⅲ・235)——と、究極的に不動な安静——「もはや欺くことのない安らぎ」(Ⅲ・236)——とが達せられる。ここに、実存の歴史的意識が、「自己存在の実存を超えた己れの根拠」である「超在の存在」に結び付けられることによって、同時にそれであるところの「信仰」(Ⅲ・235)——哲学的信仰——の、最奥の中核が形成される、と考えられる(60)。

かくして、自らの消滅としての死において実存は「己れの根拠」(Ⅲ・229)を見るようになるが、このような深みとしての死は、「直接性から欲せられることも、外面的に欲せられることも出来ず」(ebd)、世界内自己実現を無制約的に敢行する「最も能動的」で「最も本来的な生」(Ⅲ・226)を通してのみ、その真実な挫折における「不可解な仕方での完成」(Vollendung)」(Ⅲ・229)として、感得される。「私が己れを控えているならば、私は生にも死にも至らなう」(Ⅲ・111)。

今や、真の運命愛において遂行された生は、全体として、超在の現象と見做されるに至り、我々は、充実した実存的自己実現において内面的に超在を感得しつつ、同時に、己れの生を、そして生におけるその都度の状況を、超在の消滅的な語り掛けとしての暗号(Ciffre)をそこに読み取り得るような、超在を指示する限界状況として、経験し得るようになる、と考えられる。

因みに、他人の死は、実存的交わりを共に遂行した相手である「親近者の死」(Tod des Nächsten)である場合に、限界状況となる(Ⅲ・221f.)。即ち、死は交わりの限界であるが、交わりが愛に基づいて本来的に遂行されていたことを通して、交わりを挫折において超在を指示するような実存的現実とする。なぜならこの場合、——己れ自身の実存的挫折の経験を通してそうであったように——「愛していた人間の喪失における絶望」(Ⅲ・227)を徹底的に経験することを通して、「一つの飛躍」(Ⅲ・221)が為され、今や「死によって破壊されるものは現象であって存在そのもので

はない」という意識において「実存は超在の内に死を通して定着 (Teinisch) した」(II: 222) からである。

本来的存在意識は、この場合にも確認されるような、実存そのものをも超越するような存在意識の転換を中核に孕んでいるからこそ、「絶望に基づいてのみ存在確信は贈与される」(II: 227) と言明されるのであり、限界状況の超在指示の機能の開明のために、この実存的・絶対的絶望の剔抉にまで思想が押し進まなければならない事情は、実存開明の限界状況論においても——実存の実現を主題としている故に充分に明瞭であるようには見えないが——読み取られ得る(9)。

註

(1) ヤスパーズ哲学の理解に関して信用し得る彼の弟子達、ハンス・ザーナーとジャンヌ・エルシュのヤスパーズ論においても、「交わり」と「限界状況」は並列的に論じられるに留まり、両思想の根本的関連の明示は見出されない。

Saner, Hans: *Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Hamburg 1970.

Hersch, Jeanne: *Karl Jaspers. Eine Einführung in sein Werk*. München 1980. Übersetzung aus dem Französischen von Friedrich Griese

(2) 『形而上学』第三章「超在への実存的諸関連」の論による補完を限界状況論は必要とするであろう。これを今後の私の課題とする。

(3) 学習院大学文学部研究年報第32輯所載の拙論「ヤスパーズにおける思惟の限界としての信仰の概念の一考察」72～79頁を参照。

(4) 同右。

(5) 筆者補足。

(6) 本来的存在意識がそこにおいて獲得されるところの、我々にとっての三つの「存在様態」(Seinsweisen, I: 22) である「現存在・自由・超在」(I: 276) の相互関連の、運動性・緊張を、次の文は興味深い仕方によく表現している。「理念は現存在に

において世界実現へ導き、魂は己れの超在を前にして世界の内と世界の外とで実存し、超在はこの二者を知られも現存もしない自らの存在の深淵の中に引き込む」(Ⅱ. 299)。

(7) 「実存は意のままにならない。実存は確かに存在するかしないかの選択の内にあるが、しかし実存が自らを選択する時ですら、実存は自らにとって欠落することがある」(Saner: a.a.O.95)。

(8) この点に関しては、学習院大学哲学会誌第十号所載の拙論「ヤスバース論考」(第三章においても既に触れた)。

(9) 「限界は主体の実存的目標の妨害となるが故に、限界の真の意味を持つ。∴限界で挫折するものは実存である。この挫折において実存は限界の彼岸のものを、つまり超在を、認知する」(Hersch: a.a.O.30)。

使用テキスト

Jaspers: Philosophie. 3Bde. Bd. I: Philosophische Weltorientierung. Bd. II: Existenzherleitung. Bd. III: Metaphysik.
Berlin 1932. 4. Aufl. 1973.

略号 I = Bd. I, II = Bd. II, III = Bd. III 続く数字はテキスト中の頁。