

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」 —

中山剛史

要 約

ヤスパースは、「哲学的思索は唯一無比の実践である」と述べている。本稿では、この一文を解釈することを通じて、ヤスパース哲学における独特な「実践」のありようを明らかにしたい。ヤスパースにおいて哲学的実践とは「内的行為」と「生の実践」にはかならない。「内的行為」においては自己自身とともに「存在があらわになる」と言われている。これはどういうことか。筆者はここに、後期ハイデガールの「存在の思索」を彷彿とさせるような〈存在の呼びかけに呼応する〉というモチーフを見てとるが、ヤスパースの場合、それが「生の実践」と密接に関連するということに強い倫理的・実践的性格が見られる。こうした実践は、「時間の中で永遠性に触れる」ような高次の実存的・形而上的な「観想」にもとづく独特な「実践」であると言えよう。以上のように、ヤスパースにおける「実践」の哲学は、「永遠の現在」に根ざした宗教哲学的な色彩の強い独自の倫理学であったと解釈できよう。

キーワード：ヤスパース、倫理学、実践、内的行為、宗教哲学

はじめに

カール・ヤスパース（1883-1969）は、1941年にイタリア語訳ヤスパース選集の序論として書かれた『私の哲学について』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（eine einzigartige Praxis）である」（RA, 401/傍点は原文ではイタリック体）と述べている。ヤスパースの哲学が倫理的性格を色濃く帯びていることはしばしば指摘されることであるが¹⁾、ヤスパースが哲学的思索を端的に「実践」と言い切っている箇所は、他にはあまり見当たらない。この一節はヤスパース哲学の倫理的性格を表す箇所としてよく引用されることはあるが²⁾、哲学的思索がなぜ「実践」なのか、それはどのような意味での「実践」なのか、そしてまたそれが「唯一無比の実践」と強調されているのはなぜか、といった点に関しては、これまで掘り下げた解釈や考察がなされてこなかった。本論文では、この一節の意味を解釈することを通じて、ヤスパース哲学そのものの核心に迫り、ヤスパースのいう「実践」が独特な実存倫理的な実践であると同時に、「永遠の現在」に触れるようないわば宗教哲学的

な実践という性格をもっていたことを浮き彫りにしたい。

本稿では、まずヤスパースにおける「実践」の問題を概観したうえで、ヤスパースのいう哲学的思索の「実践」が「内的行為」であるという点に注目し、「内的行為」とは何かを明らかにしたい。当該テキストでは、「内的行為」においては自己存在のみならず、「存在があらわになる」と言われているが、これはどういうことなのであろうか。このことの意味を〈本来的存在との呼応関係〉という視点から明らかにするが、それによってヤスパースのいう「唯一無比の実践」がいわば高次の形而上的な「観想」によって浸透された実践であることを浮き彫りにしたい。そうした〈本来的存在との呼応関係〉にもとづく実践は、ハイデガーの「存在の思索」のモチーフとどのような共通点と相違点があるのだろうか。これらのことを踏まえたうえで、哲学的実践が「時間の中で永遠性に触れる」ような「深みにおける生」から生じると言われているのはどういうことか、またそうした最高潮における実践がいかにして到達されるのかを明らかにしたい。最後に、「内的行為」と「生の実践」との関係に改めて注目し、ヤスパースの哲学がきわめて宗教哲学的な色彩の強い独自の倫理学であると言っていることを結論づけたい。

1. ヤスパースの哲学的思索と「実践」の問題

(1) 「生そのものの衝撃」における哲学的思索の始まり

通常、「実践 (Praxis)」というと、「理論 (Theorie)」や「観想 (theoria)」に対置されるもののように思われる。西洋では古代・中世から現代に至るまで、「観想的生 (vita contemplativa)」と「活動的生 (vita activa)」との対比がなされてきた³⁾。こうした「観想」(もしくは「理論」と「実践」という問題のさまざまな系譜を踏まえたとき、ヤスパースが「哲学的思索は実践である」という場合の「実践」とはどういう意味合いや位置価値をもつのだろうか。なぜヤスパースはここで、哲学的思索が「観想」や「理論」ではなく、あえて「実践」であると明言しているのだろうか。そもそも、ここで言われる「唯一無比の実践」とはどのような実践なのであろうか。

『私の哲学について』の中の「哲学的思索は実践である」(RA, 401)という一節の直前には、「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./傍点は引用者)と書かれている。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、むしろわれわれが「生そのもの」のうちで出会う「衝撃」から生まれたものなのである。それでは、そもそも「生そのものにおける衝撃」とはどのようなことなのであろうか。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患しており、たえざる「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が、こうした彼自身の「限界状況 (Grenzsituation)」の体験が彼を「生」の意味と根拠への問いへと向かわせ、「哲学すること」へと導いたことは彼の自伝的叙述の中でしばしば回顧されてい

る (PA, 9-17; RA, 381ff.)。したがって、ここで言われる「生そのものにおける衝撃」とは、死や苦悩や責め、あるいは挫折や絶望や自己喪失等々といった広義での「限界状況」の体験を意味しているものと推測できよう。実際に『私の哲学への道』(1951)の中でも、「私の哲学することにとっては、最も極端なこと、すなわち限界状況が最初から源泉であった」(RA, 399f./傍点は引用者)と述べられている。このようなことから、ヤスパースにおける哲学的思索とは単なる「観想」や理論的な考察とは異なり、限界状況に直面して「いかに生きるべきか」を問いなおす実存的で実践的な性格をもつものにほかならなかったと言いうるだろう。したがって、ヤスパースの哲学の根底に並々ならぬ「真剣さ (Ernst)」を見てとることができるとしたら、それはまさにこうした「限界状況」としての生の衝撃の原体験から発するものだからであろう。彼の哲学的思索は、このような背景のもとに、つねに「唯一無比の実践」へと向けられていたのである。

さてそれでは、「唯一無比の実践」とはどのような実践なのであろうか。ヤスパースの哲学は自己存在の覚醒や「人間の自己変革」(W, 3)へと訴えかけるという意味で強い倫理的・実践的な性格をもつものであることは言うまでもない。たとえばヤスパースは、対談集『挑発』(1969)の中でも、「哲学は演繹を行うのではない。そうではなく、哲学は人間を変革するのだ」(Prov, 176/傍点は引用者)ということを力説しているが、ヤスパースのいう「実践」とはこうした「人間の自己変革」(W, 3)をもたらしような独特な意味での「実践」にほかならない。その際、彼のいう実践とは、たんに現実世界の有用性や所定の目的に奉仕するような単なる目的合理的な実践を意味するものではない。『私の哲学への道』でのテキストでも、「実践としての哲学」が単なる「有用性」(RA, 402)や「応用可能性」(ibid.)や「モラルの発展」(ibid.)に奉仕するという意味に狭められてはならないことが指摘されている。こうした有限的な目標に向かう実践は、ヤスパースにとっては単なる「技術的实践 (technische Praxis)」(ibid.)にすぎないものであり、真の「哲学的実践 (philosophische Praxis)」(ibid.)ではない。それではヤスパースのいう真の意味での「哲学的実践」とはどのようなものなのだろうか。『私の哲学について』の中では、次のように述べられている。

「哲学することは私の思索する根源そのもの実践なのであって、この根源とともに個々の人間のうちに人間の本質がその全一性において実現される。この実践は時間の中で永遠性に触れるようなあの深みにおける生から生じる。[...] それゆえに哲学的実践は、人格的に哲学することの最高潮のうちでのみ、完全に実現される。」(RA, 402/傍線は引用者)

この一節は、ヤスパースにおいて「哲学的思索が唯一無比の実践である」ということの意味合いを考えるうえできわめて重要である。哲学的実践が「私の思索する根源そのもの実践」であるとはどういう意味なのだろうか⁴⁾。それは、哲学的実践が前述のような単なる「技術的实践」なのではなく、自己存在の固有の根源に根ざした実存的な意味での実践であるというこ

とであろう。しかも、そのような実践は、「時間の中で永遠性に触れるようなあの深みにおける生から生じる」と言われている。それでは、哲学的実践が「時間の中で永遠性に触れる」ような生から生じるとはどのようなことなのであろうか。この点についてはのちに改めて詳述することにするが、こうした一節を見ると、ヤスパースのいう「実践」がたんに「理論」や「観想」と対置されるような実践なのではなく、むしろ永遠性に触れるような高次の「観想」と連関した独特な「実践」と言っているのではないかということが予想される。本稿では、これらの問いについて検討しつつ、「哲学的思索が唯一無比の実践である」ということの意味を明らかにしていきたい。

(2) 「死の学び」としての哲学すること

まず、ヤスパースにおいて「実践 (Praxis)」はどのようなものとして捉えられているのであろうか。筆者の見るかぎりでは、ヤスパースの著作において「実践」という表現が単体で使われている箇所は、当該の「哲学的思索は〔…〕唯一無比の実践である」という箇所を除くと、それほど多いとは言えない。前期の主著『哲学』(1932)の第1巻『哲学的世界定位』の中でとくに印象的なのは、下記の一節である。

哲学はギリシア人たちにとって単なる知なのではなく、実践であり、真の生そのものを学ぶことである。哲学は死に面して確証されるものである。すなわち、哲学することは死を学ぶことを意味するのだ。(PhI, 326/傍線は引用者)

「哲学(知の愛求 *philosophia*)」は古代ギリシアにおいて、万物の根源や事物の真相を観ようとする「観想(観照 *theoria*)」から始まったというのが哲学史の常識であるが、むしろヤスパースはここでは、哲学が勝れた意味での「実践」であることを強調している⁵⁾。「哲学することは死を学ぶことである」、つまり哲学が「死の練習」⁶⁾であるというのは、プラトンの『パイドン』の中でソクラテスが語っている有名な言葉であるが、ここでいう「ギリシア人」という言葉でヤスパースが念頭に置いているのは、知行合一を説いたソクラテスにほかならないであろう。ヤスパースにとって、哲学は単なる知的・理論的探究にとどまらず、究極的には限界状況としての「死」に面していかに生きるべきかを問い直し、真の生のあり方を確証するような実践にほかならなかった。このことから、哲学的思索が「唯一無比の実践」であるというテーゼには、こうしたソクラテス的な「死の学び」という実存的・実践的なモチーフの残響を読みとることができるのではなからうか。『哲学』第2巻『実存開明』における限界状況論でも、「死に面して本質的なものでありつづけるのは、実存することによってなされたことである」(PhII, 223/傍線は引用者)という一節がみられるが、ヤスパースがいう「実践」とは究極的には、死に面しても本質的であり続けるような実存的な生にもとづく実践と云うるのであろう。まさ

にこうした実存的な「実践」へと訴えかけることにこそ、〈訴えかけの倫理〉としてのヤスパースの「倫理学」の意図があったのである。

(3) 哲学的実践の二重性——「内的行為」と「生の実践」——

さて、『私の哲学について』のテキストの中では、哲学的実践が「人格的な哲学することの最高潮においてのみ完全に実現される」(RA, 402)と述べられた直後に、「こうした最高潮においては、実践は私が私自身になるような内的行為 (inneres Handeln) である」(ibid./傍線は引用者)と言われている。後期の主著『真理について』(1947)の中でも、「哲学することは〔…〕最も決定的な実践である。しかも、自由に到達することにおける内的行為の実践である」(W, 347/傍線は引用者)と述べられている。このことから、ヤスパースのいう「唯一無比の実践」としての哲学的思索とは、まさに「内的行為」にほかならないと言ってよいだろう。それでは、ヤスパースにおける「内的行為」としての実践とはどのようなものなのだろうか。

ここで重要なのは、「内的行為」はさらにその帰結として、具体的な「生の実践 (Lebenspraxis)」のうちで現実化されなければならないと言われていることである (RA, 587)。たとえば、『私の哲学への道』という小論の中でも次のように言われている。

哲学することにおいては、科学の場合と同じように、あたかも観察者であるかのような態度で現象を眺めることによって前進するのではなく、同時に内的行為であるような思索によってのみ前進するのである。それは私の生の実践のうちでその結果をもつのであり、生の実践のうちでその真理の本質を示すのである。(RA, 387/傍線は引用者)

この箇所は、ヤスパースのいう哲学的実践の二重性が明確に示されている重要な一節であろう。科学の「知」がいわば対象を客観的に考察し、分析する「観察者 (Betrachter)」としての態度に基づくのに対して、ヤスパースのいう哲学的思索はそうした観察者・傍観者ではなく、「内的行為」と呼ばれる自己自身へと積極的に関与する思索であり、いわば自己の内面性において遂行される一つの「行為」なのである。しかもそれは、終極的には世界のうちでの具体的な「生の実践」のうちで証しされるものでなければならない。主著『哲学』への「あとがき」(1955)でも、「本来の哲学」が「生を担う思索」(PhI, XXI)であることが強調されたうえで、哲学が単なる理論的な「知」ではなく、「覚醒させるような内的行為、しかもそのうちで自己を再認させることができるような内的行為」(PhI, XX/傍線は引用者)なのであり、「そのつど一回限りのかけがえのない実践によって補完される」(PhI, XXX/傍線は引用者)べきものであることが明確に述べられている。あるいはまた、遺稿『ハイデガーについての覚書』(1978)の中でも、「思想は、沈黙考する者の内的行為のうちで〔…〕証しされ、生の実践のうちで現実化されるような実存的な重要性をもつ」(NH, 194/傍線は引用者)と言われている。

このようなことから、ヤスパースにとって哲学的思索とは、思索する者自身の「内的行為」を目覚めさせ、その証しとしてそのつど一回的で具体的な「生の実践」を呼び起こすものでなければならないのである。それゆえに、ヤスパースのいう哲学的実践とは、まず第一に「内的行為」であり、第二にその帰結としての「生の実践」であるという二重性をもつものであると解釈することができよう。もっとも、ヤスパースが世界内での具体的な「生の実践」を重視するとはいっても、それは単なる生の表層や「前景」(RA, 402)における生の実践なのではなく、また前述したように、たんに有用性や目的合理性にかかわる「技術的实践」なのでもなく、あくまで自己存在の固有の根源に根ざした実存的な意味での実践であり、換言すれば、それは「時間の中で永遠性に触れるようなあの深みにおける生」(ibid.)から生ずる「内的行為」に基づく「生の実践」なのである。それでは、ヤスパースにおいて「唯一無比の実践」の中核をなす「内的行為」とは具体的にどのようなものなのだろうか。

2. 「内的行為」としての実践

(1) 〈自己内対話〉としての内的行為

「内的行為」という言葉は、前期の主著『哲学』(1932)以降に用いられるようになったものだが、『実存哲学』(1938)、『真理について』(1947)、『哲学入門』(1950)をはじめとする後期の著作においても、この言葉は実存や自己存在にかかわる問題が論じられる際にはしばしば出てくるキーワードの一つである。にもかかわらず、この「内的行為」について主題的に論じた論考はほとんど見当たらない⁷⁾。そもそも「内的行為」とは一体どのような行為なのだろうか。それはなぜ「内的」行為なのであり、また内的「行為」なのであろうか。ヤスパースはこの「内的行為」の思想をどこから獲得したのだろうか。これらの問いについて考えていきたい。

まず、この最後の問いに答えることはそう難しいことではないだろう。ヤスパースは「内的行為」の思想を、実存思想の先駆者キルケゴールから受け継ぎ、それをわがものにした(aneignen)のである⁸⁾。キルケゴールが22歳のときにデンマークのギーレイエの岬で書いた有名な日記の一節に、「私にとって真理であるような真理を発見し、私があるために生き、かつ死ぬことを欲するようなイデーを見出すことが重要なのだ⁹⁾」という一節があることはよく知られているが、ヤスパースはキルケゴールがこの日記の中で、「今こそ私は […] 内的に行為することを始めよう¹⁰⁾」と決意し、「私はルビコン川を渡るのだ¹¹⁾」と述べている一節に注目し、そこにキルケゴールの実存的決意の「真剣さ」を見てとっている(RA, 144)。キルケゴールにとって「内的行為」とは、単なる内的な自己反省や自己省察にとどまらず、「この私が何をなすべきか」、「私は何を真に欲しているか」、「私にとって真理であるような真理とは何か」と実存的に問いかけ、その問いにみずから実存的決意という形で応答するものであるがゆえに、それはまさに内的な「行為」なのである。

それでは、こうしたキルケゴールの「内的行為」をみずからの「実存開明」のキーワードの一つとしてわがものにしたヤスパースにおいては、「内的行為」はどのようなものとして特徴づけられているのだろうか。ここでは、ヤスパースが「内的行為」について述べている箇所を見ていながら、総合的に「内的行為」とは何かを明らかにしてみよう。

前期の名著『哲学』（1932）への「あとがき」（1955）では、哲学的思索がたんなる理論的な「知」ではなく、われわれを「覚醒させ」、「己れを再認させる」ような「内的行為」である（Ph I, XXV）ことが強調されていたが、他方、『哲学』第2巻『実存開明』の「私自身」の章では、「内的行為」とは、自分自身を単に観察するのではなく、むしろ「私自身に関係する」（Ph II, 35）という形で己れ自身に積極的に働きかけ、「私は本来何者であるか」をあらわにする能動的な「自己反省（Selbstreflexion）」（Ph II, 35ff.）として語られている。したがって、ヤスパースにおいて「内的行為」とは、己れ自身に積極的に働きかけ、「私は本来何者であるか」、「私は何を真に欲しているのか」を問い直す「自己自身に関係する関係」（PhII, 35）としての〈自己内対話〉もしくは「自己との交わり（Selbstkommunikation）」（PhII, 39）のプロセスであると言えよう。

『哲学入門』（1950）では、「自己の変革がなされるような内的行為」（EiPh, 97）という表現が見られ、「哲学的生活態度」と題する章では、「哲学することは、根源を自覚めさせておき、自己自身に立ち返り、内的行為において力のかぎり、自己自身を助けようと決意することである」（EiPh, 93/傍点は引用者）と述べられている。われわれは日々の多忙さの中で、あるいは合理化された科学技術文明のシステムや大量の情報の中で、自分が本来何者であり、自分が何を真に欲しているのかという自己自身の本来のあり方を見失ってしまうことがしばしば起こりうる。そうした日々の「自己忘却」（EiPh, 93）や「自己喪失」（EiPh, 119）の中から自己自身を救い出し、真の自己自身のあり方を取り戻す担い手となるのが、まさしく「内的行為」としてのヤスパースの〈哲学すること〉であると言えよう。それゆえに、『哲学への私の道』（1951）のテキストでは、「私が真に欲すること（was ich eigentlich will）を内的行為において選ぶための自由への訴えかけ」（RA, 393/傍点は引用者）という表現も見られる。このように「私が真に欲すること」を目覚めさせ、いわば自己の内的必然にもとづく実存的決意としてあらわにすることこそ、「内的行為」としての〈自己内対話〉にほかならない。したがって、『実存開明』の「無制約的行為」の章では、「内的行為」は世界内における「無制約的行為」の主軸として位置づけられ（Ph2,320ff.）、「無制約的な内的行為は、外的行為におけるあらゆる真正な決意の根底である」（PhII, 324/傍点は引用者）とも言われている。この一節に見られるように、「内的行為」のプロセスは、〈この私〉がこの特定の状況のうちで、「真正な決意」——つまり、「かくなさざるをえない（So-Tun-Müssen）」（EiPh, 55）という自己固有の内的必然にもとづく決意——を見出すことを促し、具体的で一回的な状況における「生の実践」を遂行することを可能にするという重要な役割を担っているものであると言えよう。

(2) 「あらわになること」としての内的行為

ただしヤスパースの実存哲学では、こうした単独者の「自己との交わり」としての「内的行為」とともに、唯一的で代理不可能な他者との胸襟を開いた「実存的交わり (existentielle Kommunikation)」(PhII, 58ff.) の重要性が強調されていることも看過してはならない。それでは、「内的行為」と「交わり」とはどのような関係にあるのだろうか。

『真理について』では、「実存的にあらわになること (existentielles Offenbarwerden)」が一つの「内的行為」と言われており (W, 541)¹²⁾、こうした「あらわになること」をあらゆる哲学者の中で最も深く掘り下げた人物として、ふたたびキルケゴールが名指しされている。また、『精神病理学総論』の第4版 (1946) の中でも、いわば真の自己自身が実存的に「あらわになること (Offenbarwerden)」は傍観者の態度によってではなく、「私が同時に自己を変革するような内的行為」(AP, 292) によってはじめて生じうると述べられ、そうした「あらわになること」が「実存的交わり」の中でも保持され、遂行されることが示唆されているのである (AP, 668)。

そもそも初期の『世界観の心理学』(1919) の中でも、キルケゴール報告という形を借りて、「あらわになること」が「自己になること (Selbstwerden)」のプロセスにおいて不可欠であることが注目されているが (PW, 419ff.)、それに加えて、「あらわになることは、個々人のうちでのプロセスであると同時に交わりにおけるプロセスである」(PW, 421/ 傍点は引用者) と言われていることに注目しなければならない。つまり、われわれが自己を隠蔽することによって自己自身になるプロセスを回避しようとする根強い傾向性に逆らって、あえて自己自身を自己に対して他者に対してもあらわならしめ、いわば「透明 (durchsichtig)」(ibid.) ならしめることが真に自己自身を自覚するために不可欠であるとされているのである。キルケゴールにおいては、「あらわになること」が孤独な自己内対話としての内的行為においてなされる面が前面に出ているが、ヤスパースでは「あらわになること」が具体的な他者との「実存的交わり」においてより決定的に実現されることが強調されている。主著『哲学』の第2巻『実存開明』の「交わり」論でも、こうした「あらわになること」が「愛しながらの闘い (liebender Kampf)」としての「実存的交わり」の中で決定的になされることが主題化されているのである (PhII, 64ff.)。とはいっても、ヤスパースの「実存的交わり」においては「孤独」と「交わり」とは両極的な緊張関係におかれていることに注意しなければならない。したがって、「あらわになること」は、まずもって個々の自己存在の孤独な「自己との交わり」としての内的行為のうちでなされるとともに、それを踏まえたくて、唯一的な他者との「実存的交わり」においても遂行され、より一層確証されると解釈しうるのはなかろうか。その意味では、ヤスパースのいう「実存的交わり」は、いわば内的行為の共遂行であると言いうるであろう。

ただし、実存的交わりにおいて「あらわになる」のは、単なるあるがままの自己の現実存在としての「経験的現存在 (empirisches Dasein)」でも「かくあるがままの存在 (Sosein)」で

もないということに注意しなければならない。われわれはそうした自己の所与のあり方を明らかにし、それを引き受けなければならないが、しかしそれを固定化してはならない。ヤスパースのいう内的行為としての「あらわになること」とは実存的な次元におけるものであり、ここであらわになるのは「私が永遠にそれであるもの (was ich ewig bin)」(PhII, 64) であり、「私自身が本来的にそれであるもの (was ich selbst eigentlich bin)」(AP4, 292) にほかならない¹³⁾。換言すれば、それは「汝のあるところのものになれ」というニーチェ＝ピンドロスの実存的命法に対応するような、いわば本来的自己存在の実存的開示化にほかならないであろう。いずれにしても、こうした「内的行為」としての「あらわになること」は、個々人の内面性における「自己との交わり」としてなされるものであるが、それを踏まえたうえで、他者との「実存的交わり」の中でも確証されるものと言ってよいだろう。

以上述べてきたことを総合すると、「内的行為」とは、①自己自身を「覚醒させ」、「自己を再認させる」ものであり、②「私は本来何者であるのか」、「私が何を真に欲しているのか」を自己自身に対して——および他の自己存在と共に——あらわにすることであり、③単なる日常性における「現存在」を本来的な自己存在としての「実存」へと連れ戻すものであり、④真の自己自身を自覚めさせ、自己を変革させるような〈自己内対話〉、つまり真の自己自身になるための自己への働きかけとしての「自己自身に関係する関係」にほかならないと言うことができよう。それは最終的には、⑤世界のうちでの具体的な状況のうちでの確固たる決意へと至らしめるものである。ただし、⑥こうした内的行為としての「あらわになること」のプロセスは「自己との交わり」においてのみならず、他者との「実存的交わり」においても遂行されうるという点を看過してはならない。

このようなことから、『実存開明』の中では、「あらゆる哲学的思索の究極の意味は、個々人がそれによって自己自身となるような内的行為において行為することを意味する哲学的な生にほかならない」(PhII, 325/ 傍点は引用者) と言われているのである。したがって、「内的行為」はヤスパースの哲学することの中核をなすものと言ってよいだろう。それが「内的」行為と呼ばれるのは、世界内での「外的行為」ではなく、あくまで真の自己自身をあらわにし、覚醒させるための〈自己内対話〉としての内面性における行為だからであり、他方、それが内的「行為」と言われるのは、たんなる内的な自己省察や自己反省にとどまらず、世界内の具体的な状況のうちでの真正な決意を生み出し、「生の実践」へと繋がっていくような内面性における能動的な「行為」であるからであろう。

以上において、「内的行為」がどのようなものであるかについての輪郭を描くことができたが、筆者はここであえて、「内的行為」が通常概念 (Begriff) ではなく、それ自体が「自由」や「限界状況」や「交わり」や「歴史性」などと同様に、本来的自己存在としての実存を目覚めさせる〈訴えかけの言葉〉——ヤスパース自身の用語で言えば、実存開明のための「信号 (signum)」——という性格をもっていたのではないかということ強調したい。つまりここで重要なのは、単なる「内的行為」の概念分析にとどまらず、各人が「私は何を真に欲しているのか」をみず

からの「内的行為」を通してあらわにし、自己をその本来のあり方へと覚醒させることなのであり、そうした実存的な「訴えかけ (Appell)」こそ、ヤスパースの実存開明が意図していることにほかならないのである。

3. 内的行為における存在の開示化

(1) 自己に贈与されること

以上において、ヤスパースにおける哲学することの実践が「自己自身に関係する関係」としての「内的行為」にほかならないことが明らかになったが、ここでは『私の哲学について』のテキストで、「内的行為」としての哲学的実践がその最高潮に達した局面について次のように述べられていることに注目したい。

「最高潮においては、実践は私が私自身となるような内的行為であり、存在があらわになること (Offenbarwerden des Seins) であり、自己存在の能動性——とはいっても、それは同時に全き仕方であらわされること」という受動性として経験される自己存在の能動性——なのである。」(RA, 402/傍点は引用者)

これはどういうことなのだろうか。ここで注意すべきなのは、「内的行為」においては「私が私自身となる」と同時に「存在があらわになる」と言われていることである。「あらわになること (Offenbarwerden)」という表現は、前述したように、『実存開明』では「実存的交わり」のうちで真の自己自身が他者ととも「あらわになる」とともに「現実化する (wirklich werden)」という場合に使われている場合が主であった (PhII, 64f.)。しかしここでは、「私が私自身となる」と同時に「存在があらわになる」と言われているが、ここでいう「存在」とはどのようなものなのであろうか。また、内的行為のうちで「私が私自身となる」と同時に「存在があらわになる」ということはどういう事態なのだろうか。それは、いわば存在の「啓示 (Offenbarung)」のようなものであろうか。筆者があえてこの点に着目するのは、ヤスパースにおける「内的行為」がこれまで述べてきたような、真の自己自身を覚醒させる実存開明的・実存倫理的な性格をもっているだけでなく、それがいわば実存的・形而上的な深みに根ざしていることを浮き彫りにするためである。

ヤスパースがここで「私が私自身となる」と同時に「存在があらわになる」という場合の「存在」とは、「本来的存在 (eigentliches Sein)」としての「超在 (超越者 Transzendenz)」であるとみなしてよいだろう。前期の主著『哲学』でも、「哲学は、本来的存在を思索しつつ、確証することである」(PhI, 37) と言われたり、「存在の深み」(PhIII, 16) や「存在への飛翔」(PhIII, 212) が語られたりしている。あるいはまた、究極的な「挫折 (Scheitern)」のうちで「存在」

があらわになるとされ、「存在があるということだけで十分である」(PhIII, 236)ということが語られている。これらの「存在」という表現はみな「超在」という言葉に置き換え可能であると筆者は考える。こうした「超在」としての「本来的存在」はヤスパースにおいては、キリスト教的な人格神としての「父なる神」なのではなく¹⁴⁾、それはむしろ不可知な「存在の根拠 (Grund des Seins)」(PhIII, 40)であり、絶対的な「秘匿性 (Verborgenheit)」のうちにある「隠れた神性 (verborgene Gottheit)」(PhIII, 83)とも言われている。それでは、内的行為のうちで「私が私自身となる」と同時に「存在があらわになる」というのはどういうことだろうか。そもそもヤスパースにおいて、絶対的な隠れのうちにある「超在」もしくは「本来的存在」はいかにしてあらわになるのだろうか。

これらの問いに答えるために、まず前述した「実存的にあらわになること」というモチーフにもう一度注目してみたい。「あらわになること」が内的行為の重要な一契機であり、それが「自己との交わり」および他者との「実存的交わり」においてなされることはすでに述べたとおりである。『実存開明』の中でも、〈自己になるプロセス〉において、本来的自己存在としての私自身が実存的にあらわになるのは、「あたかも一つの贈物 (Geschenk)」(PhII, 44)であるかのようになされると言われている。ヤスパースは実存的自由において自己が真に自己自身になるときに、それは「自己に贈与されること」という根源的な受動性もしくは被贈性というかたちでなされることを多くの著作の中で語っている。たとえば、『啓示に面しての哲学的信仰』(1962)の中でも、「私は私の自由において、自由であること自体において、またその実現において私に贈与される」(PGO, 354f.)と言われている。これはまさに自己が真の自己自身になるという根源的主体性——ヤスパースはこれを「実存的自由」と呼ぶ——としての実存的な自己生成 (Selbstwerden) のプロセスにおいて、同時に「かくなさざるをえない (Müssen)」という実存的な内的必然の確信があらわとなり、「自己に贈与されること」という根源的な受動性が経験されるという事態を言い表しているものと言えよう¹⁵⁾。先の引用の中で、「〈自己に贈与されること〉という受動性として経験される自己存在の能動性」(RA, 402)という表現が用いられていたのもこうした実存的自由における根源的な能動性と根源的な受動性との呼応関係を言い表すためであろう。こうした実存的な自己生成のプロセスにおける根源的な受動性と被贈性の体験は、もはや論理的・客観的に論証しようとするような性質のものではなく、決定的な「瞬間」における実存的・形而上的な根本経験にほかならない。こうした根源的な被贈性の体験がヤスパース自身の実存的な根本経験であったことは間違いないが¹⁶⁾、それは「可能的実存 (mögliche Existenz)」としてのわれわれ一人一人にとっても可能な実存的な根本経験であると言ってよいだろう。

こうした真の自己生成における「自己に贈与されること」という根本経験をヤスパースは、「存在があらわになる」という表現で言い表していると筆者は解釈するが、これは本来的存在が「暗号 (Chiffre)」という形で開示され、顕現するという根本経験と言い換えることができよう。こうした「暗号」については後述するが、ここでは、ヤスパースが内的行為において

真の自己存在があらわになることと呼応して、「超在との連繫 (Bezug zur Transzendenz)」を問題にしていることに注目しなければならない。こうした超在との垂直的な関係性がヤスパースの実存哲学の基軸になっていることは言うまでもないだろう。『真理について』の中でも、「人間が自己自身になるところでは、人間は超在を確信する」(W, 542)とされているが、ヤスパースのあらゆる文献の中にはこうした実存の自己生成と超在との連繫との呼応関係を言い表すさまざまなヴァリエーションが見られるのである。ちなみに、ヤスパースの「実存的にあらわになること」においては、「私が永遠にそれであるもの」(PhII, 64)としての本来的自己存在があらわになると同時に、私を私自身たらしめる「本来的現実 (eigentliche Wirklichkeit)」(EP, 59)としての永遠的な存在が「暗号」を通してあらわになるという呼応関係が成り立っていると筆者は考える。いずれにしてもここで重要なのは、「自己に贈与されること」という被贈性の根本経験の問題である。

ヤスパースは、1957年に編纂されたP・A・シルブ編の『カール・ヤスパース』という彼自身について書かれた論集の巻末で、この論集に寄稿したさまざまな論者に対してみずから「回答 (Antwort)」を試みているが、「宗教と哲学との関係」について答えた箇所、前述したような「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」¹⁷⁾であるとみなしており、それを明瞭に自覚するためには、「パウロ、アウグスティヌス、ルター」なしにはありえなかったと語っている¹⁸⁾。ヤスパースがこのように、実存的な自己生成における「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」とみなしていることは注目すべきことであろう。サルトルの実存主義では、自由・主体性・選択・決断・責任などといった実存の主体的・能動的な契機のみが強調されているが、これに対して、ヤスパースが実存的な主体性と能動性を可能ならしめる「自己に贈与されること」という根源的な受動性・被贈性の契機を重視している点は卓見であると筆者は考える。というのも、筆者はこうしたヤスパースの「内的行為」としての実践という事柄が、たんに実存開明的・実存倫理的な次元にとどまらず、まさにそうした次元を通じてより深い形而上的・宗教的な〈深さの次元〉にまで達していると考えからである。

とはいっても、こうした根源的な他力性と被贈性のモチーフは、決してユダヤ＝キリスト教という「聖書宗教」の専売特許ではない。西田幾多郎の宗教論や、彼の親友であり禅仏教と浄土教を世界に紹介した鈴木大拙の宗教思想においても、真の自己の存立根拠において、われわれがこうした根源的な他力性と被贈性に逢着せざるをえないという根本経験は中核的な重要性をもっているのである¹⁹⁾。ヤスパースと西田哲学との比較思想的な論究は別の機会に譲りたいが、われわれが唯一無二の個としての真の自己自身になるときに、根源的な他力性に逢着し、己を超えた永遠的・超越的な次元との呼応関係が開けてくるというのは、洋の東西を超えた実存的・宗教哲学的な自己理解に共通する重要な視点なのではないかと筆者は考える。

以上、「自己に贈与されること」というモチーフを中心に述べてきたが、内的行為としての「あらわになること」において真の自己自身があらわになると同時に、「存在があらわになる」と

述べられていたことの意味を筆者は、こうした実存的自己生成における根源的な受動性と被贈性の根本経験、および実存の超在との垂直的な連繋という方向で解釈したい。言い換えると、内的行為の「最高潮」においては、あたかも〈存在の啓示〉のように、自己が真に何者であり、今この具体的な状況のうちで何を真に欲しているかということがあらわになるという実存的な根本経験がなされるが、それは同時に〈自己に贈り与えられる〉という根源的な被贈性としての「存在の開示化 (Offenbarwerden des Seins)」として体験されるものと言いうるだろう。こうした内的行為における「存在の開示化」について語るうえで、筆者はさらに「暗号」の解読において〈存在の呼びかけに呼応する〉というモチーフが不可欠の契機になっていることを明らかにしたい。

(2) 暗号解読の問題——存在の呼びかけに呼応すること——

前述したように、内的行為としての「実存的にあらわになること」においては「自己に贈与されること」という根源的な受動性の経験がなされるのであり、そうした実存的自己生成における他力的な契機を言い表すために「存在があらわになること」という表現が使われていると解釈することができよう。ここで筆者は、存在の語りかけとしての「暗号」という視点を導入して、ヤスパースの「内的行為」としての実践には、〈存在の呼びかけに呼応する〉というモチーフが見出しうることを明らかにしたい。

ヤスパースは『哲学』第3巻『形而上学』において独特な「暗号」の思想を呈示しているが、ここでは、「暗号」の解読が内的行為によってなされると言われていることに注目したい (PhIII, 151)。『形而上学』では、以下のように言われている。

暗号の解読は〔…〕内的行為において遂行される。私はたえざる頹落のうちから自分自身を抜け出させようと努め、自分自身を手中におさめ、私自身のうちから発現する決断 (Entscheidung) を経験する。しかしこうした自己になることのプロセスは、超在への傾聴 (Horchen auf Transzendenz) と一体となってなされることなのである。(PhIII, 151/傍点は引用者)

このように、ヤスパースにおいては「自己自身に関する関係」としての「内的行為」は、いわば実存的な「良心」²⁰⁾の声に従って自分をたえざる頹落のうちから救い出そうとし、「かくなさざるをえない (Müssen)」という自己の内面的必然の声に耳を傾け、自己に対する「無制約的要求 (unbedingte Forderung)」に呼応するという形で、私自身のうちから発現する「決断」を経験することにほかならないと解釈しうるだろう。もちろんその際に、決断するのはあくまで主体としての私自身なのであるが、しかしその決断は単に主観的・恣意的な仕方ではなされるのではなく、むしろ「私自身のうちから発現する」という形で、前述のように「自己に贈

与される」という仕方であらわになるのである。このとき、〈私がこのように決断し、選択する〉という能動面と、〈私はこのように選ばざるをえない (müssen)〉という受動面とは呼応していると言いうるであろう。ヤスパースはこうした実存的な自己生成の過程を「超在への傾聴」としての「暗号解読 (Chiffrelesen)」として捉え直しているのである。西田幾多郎も最晩年の論文『場所的論理と宗教的世界観』(1945)の中で、K・バルトの表現に触発されつつ、「我々の自己が自己の決断を以て神の決断に従ふ」²¹⁾と述べているが、これはヤスパースがここで問題にしている事態と類似したものであると筆者は推測する。しかし重要なのは、西田のいう「神の決断」²²⁾とはヤスパースにとっては一つの「暗号」にすぎないのであって、これをヤスパース的に言い換えるとするならば、〈自己の決断をもって超在の暗号に聴従する〉ということになるであろう。それでは、ヤスパースのいう「暗号」とはどのようなものなのだろうか。

ヤスパースのいう「暗号」を一言で説明するのは難しいが、それはいわば、時間と空間の中にあるわれわれの世界現存在の現象の中で、決定的な瞬間に永遠的なものが閃き、いわば現存在の中で本来的存在が顕現し、われわれに語りかけるような実存的・形而上的な根本体験²³⁾を表現するヤスパース独自の表現であると言えよう。しかしヤスパースにおいては、ここで語りかけるのは「超在」そのものではなく、超在の「言葉 (Sprache)」(PhIII, 129)としての「暗号」にはかならないのである。こうした「暗号」は単なる現存在や単なる悟性としての意識一般によっては聴きられることができず、あくまで歴史的・一回性の瞬間において本来の自己存在としての「実存」によってのみ聴取されることができるのである。つまり、ヤスパースの見解では、「本来的存在」としての「超在」そのものはあらわにならない「存在の根拠」としての「隠れた神性」であるが、われわれが真の自己存在としての「実存」というあり方に立ち返るときに、そのつど歴史的・一回性の瞬間において「暗号」として語りかけるものとされている。ここで少なくとも言えることは、ヤスパースにおいては真の自己存在 (= 実存) へと到達することは、真の「存在」 (= 超在) と連繋しつつ、「暗号」を介してその語りかけに呼応することとしてはじめて生起するということである。

したがってヤスパースの見方によれば、われわれの人生行路そのものがいわば、超在の語りかけを聴き、それに対して「実存」として呼応し、応答するような「暗号解読」の場であると言ってよいだろう。これはたとえば、自己の「使命 (Aufgabe)」や「召命 (Berufung)」や「運命 (Geschick)」(CT, 15) や「導き (Führung)」の確信、あるいはソクラテスにおけるダイモニオンの声の黙示といったものが実存に語りかける局面において、最も顕著に現れるものと言えよう。それゆえに、ヤスパースからすると、自己がそのつど具体的な状況のうちで、「かくなさざるをえない (So-Tun-Müssen)」という実存的な内的必然を確信するという「実存的自由」の局面こそが無制約的要求としての「導き」を確信する瞬間であり、まさにそれこそが超在の語りかけとしての「暗号」を聴きとる局面にかならないのである。その際に、ヤスパースのいう「暗号」とは直接的で一義的な神の啓示なのではなく、世界のうちのさまざまな出来事や事物、自己と他者の存在などを通じて、あたかも本来的存在がそのつどの「歴史的・一回

性の瞬間」(PhIII, 129)において閃き、語りかけるかのようなものであると言っている。したがって、それは一義的ではなく、つねに多義的な解釈を要するものなのである²⁴⁾。ヤスパースの暗号形而上学においては、歴史・自然・人間・芸術・哲学的思弁などといった「あらゆるものが暗号となりうる」(PhIII, 150)とされているように、イエス＝キリストにおける神の啓示を唯一絶対の啓示とみなすキリスト教的な「啓示信仰」とは異なり、われわれが「実存」という本来的で根源的な自己のあり方に立ち返ることと応じて、あらゆるものが超在の言葉として語りかける「暗号」となりうる可能性を秘めているのである。

とりわけここで重要なのは、「自己存在を通しての暗号解読」(PhIII, 150)である。これまで述べてきたことから言っているのは、「内的行為」において真の自己自身があらわになり、自己が本来の自己存在としての「実存」へと覚醒するのは、同時に本来的な「存在」(＝超在)の語りかけとしての「暗号」があらわになり、そうした「暗号」に呼応することと相即してはじめて可能になるということである。もちろん、こうした実存と超在との連続という問題はヤスパースの著作の至る所で語られているので、とくに目新しいものではない。しかし筆者はここで、それを「内的行為」の一契機として位置づけて、あえてそこに〈存在の呼びかけに呼応する〉というモチーフを読みとりたいと意図しているのである。このような観点から見ると、ヤスパースのいう「実践」とは、サルトルの実存主義のように単に主体的で能動的な行為であるだけではなく、世界内の具体的な出来事や状況や他者を通じて語りかけてくる存在の呼びかけに呼応するという、いわば根源的な呼応関係にもとづく実践でもあるわけである。まさにこうした〈存在の呼びかけに呼応する〉という根本経験こそ、前述した「自己に贈与されること」という根本経験と表裏一体のものと筆者は解釈する。

(3) 形而上的「観想」にもとづく実践としての内的行為

これまでヤスパースにおける「唯一無比の実践」としての哲学的実践とは、真の自己自身を覚醒させるような「内的行為」であり、そうした内的行為においては自己自身があらわになると同時に「存在」があらわになるような〈存在の呼びかけに呼応する〉という実存的・形而上的な暗号解読にもとづく実践がなされることが明らかになった。このことから、ヤスパースのいう「内的行為」としての実践とは、「時間の中で永遠性に触れるようなあの深みにおける生」(RA, 402)という表現にも見られるように、いわば永遠性に触れるような高次の形而上的な「観想」によって浸透された「実践」であると言っているのではなからうか。

『私の哲学について』のテキストでも、「哲学的思索は〔…〕唯一無比の実践である」という一節の直後において、「哲学的瞑想 (Meditation) は、そのうちで私が存在と私自身とに至るような遂行である」(RA, 401)とされている。こうした内的行為における「存在」の開示の問題についてはすでに述べたが、ここでは「哲学的思索」としての「内的行為」という文脈において「瞑想」という表現が用いられていることに注目したい。のちの『哲学入門』(以下、『入

門』と略記)でも、「内的行為」が自己の中で根源を目覚めさせるものであるということが述べられたあとで、「哲学的生活態度」として、孤独のうちでの「瞑想」(EiPh, 93)と他者との「交わり」(ibid.)という二つの道が挙げられている。前者は「沈思(熟考Besinnung)」(ibid.)とも言い換えられ、さらにそれは、①「自己反省(Selbstreflexion)」, ②「超越遂行的な沈思(transzendierende Besinnung)」, ③「課題の現前化(Vergegenwärtigung der Aufgabe)」という三つのものに分節化されている(EiPh, 94f.)。この三者は相互に不可分なものであるが、①の「自己反省」は文字通り、日々自分が行ったり、考えたり、感じたりしたことを思い浮かべ、吟味し反省することを意味し(EiPh, 94), ③の「課題の現前化」は「今何かなされるべきか」ということを沈思黙考し、闡明にすることを意味する(ibid.)。これらは具体的状況の中での真の自己自身の当為や決意をあらわにするという意味では、これまで問題にしてきた「内的行為」の一翼を担うものと言いうる。しかしここではさらに、②の「超越遂行的な沈思」に注目したい。『入門』では、「哲学的思考過程を手引きとして、私は本来的存在を、つまり神性を確証する」(ibid./傍点は引用者)と言われ、「私は詩や芸術の助けを借りて存在の暗号(Chiffre)を解読する」(ibid./傍点は引用者)と言われており、さらに「私は時間のうちで〔…〕永遠的なものを確証することを求め、私の自由の根源に触れ、自由を通じて存在そのものに触れることを求め、いわば創造に共に与り知ること(Mitwissenschaft mit der Schöpfung)という根拠へと迫っていくことを求める」(ibid./傍点は引用者)と言われている。これはどういうことだろうか。「内的行為」は真の自己自身を覚醒させる実存開明的な契機のみならず、すでに述べたように「本来的存在」をあらわにし、「存在の暗号」を解読し、時間のうちで永遠的なものを確証するという形而上的・宗教的な契機をもっていたと言えよう。すなわち、「内的行為」としての「唯一無比の実践」は、いわば高次の形而上的な「観想」としての暗号解読を内包した実践であると言いうるのではなかろうか。じっさいに、『実存開明』でも、「内的行為」としての「能動的観想(aktive Kontemplation)」(PhII, 327)の重要性が強調されている。これは、世界隠遁的な志向をもつ「宗教的行為」(ibid.)とは対比されるものであり、「隠れた超在と連繋しつつ」(ibid.), 自己存在の根源的必然性に従う実存的自由を通じて、世界内における現存在のうちに存在の「暗号」の閃きを観てとろうとするような積極的で能動的な「観想」にはかならない。『形而上学』でも、「実存的観想(existentielle Kontemplation)」(PhIII, 152)という表現が用いられている。これはいわば「存在が実存にとって暗号のうちでありありと顕現する」(ibid.)のを観てとるような根本経験であることが示唆されているのである。このようなことから、ヤスパースにおける内的行為としての「実践」は、真の自己存在とともに本来的存在をあらわにし、時間の中で永遠性に触れる瞬間において存在の暗号を観てとるような高次の実存的・形而上的な「観想」に呼応する独特な実践であることが裏づけられると言えよう。このように、唯一無比の実践が生じてくるような〈時間の中での永遠性に触れる生〉がどのようなものかについては改めて後述したい。

しかしその前に、ヤスパースにとって「唯一無比の実践」が存在の暗号の解読という仕方

〈存在の呼びかけに呼応する〉ような実践であることに注目して、そうしたモチーフが〈存在の呼びかけに呼応する〉ような「存在の思索 (Seinsdenken)」を一つの「行為 (Tun)」とみなすハイデガーの見方とどのように異なるのかを対比させてみることにしたい。

4. ハイデガーの「思索は一つの行為である」というテーゼとの対比

(1) 〈存在の呼びかけに呼応すること〉としての行為

ヤスパースのいう「哲学的思索は実践である。しかも唯一無比の実践である」という言説と、ハイデガーの『「ヒューマニズム」について』(以下、『ヒューマニズム』と略記)における「思索はある一つの行為である。しかし、同時にあらゆる実践を凌駕する一つの行為である」²⁵⁾という言説とは、一見するところ、類似したもののように見える。ヤスパースとハイデガーは、哲学的思索をある種の「実践」や「行為」とみなしているというモチーフにおいて、一見何らかの共通点をもつように思われるが、この両者はどのような点で一致し、どのような点で決定的に異なるのだろうか。

ヤスパースが「哲学的思索は実践である」と述べるとき、すでに述べてきたように、それは「内的行為」において真の自己自身とともに「存在」があらわになり、いわば〈存在の呼びかけ〉としての「暗号」に呼応するという形でなされる「実践」であったとすることができよう。これに対して、ハイデガーが「思索は一つの行為である」という場合には、どのような事態が問題になっているのだろうか。

よく見てみると、ハイデガーは、思索は「一つの行為」であるとは言っても、その「行為」は「あらゆる実践を凌駕する行為」であることを強調しているのであり、既存の「理論-実践」という対立構図を乗り越えようとしている。ここで言われる「行為」としての「思索」は、既成の「理論-実践」という枠組みを超えて、「思索は思索することによって行為する」(GA9, 313)ということを用いて表すものであろう。ここで注意すべきなのは、ヤスパースの哲学が倫理的-実践的性格を強く持っていたが、ハイデガーは「思索はある一つの行為である」と述べながらも、他方においてあらゆる「倫理学 (Ethik)」に対して否定的であった (GA9, 353ff.) という点である。ハイデガーは、『存在と時間』を執筆した後に、「あなたはいつ倫理学を書くのですか」と尋ねられたときに、既存の「学」としての「倫理学」に対しては懐疑的であったが、ギリシア語で「倫理」を意味する「エートス (Ethos)」を人間が存在の近さのうちに住む「滞在地 (Aufenthalt)」もしくは「住处 (Ort des Wohnens)」(GA9, 354)として捉え直しつつ、「存在の真理を〔…〕人間の原初的在り処として思索する思索」こそが「根源的倫理 (ursprüngliche Ethik)」である (GA9, 356)と考えていた。しかしこれは「倫理」と言われているものの、あくまで「存在の思索」という特別な意味合いが込められたものであり、これをヤスパースの〈実存倫理〉と同列のものとみなすことはできない。『存在と時間』の時代の「実存」から根源

的な「存在」の思索へと力点が移動していった後期ハイデガー哲学においては、むしろ存在と人間本質との「共属性(Zusammengehörigkeit)」が強調され、存在からの「呼び求め(Anspruch)」(GA9, 313)にみずからを開き、それを聴きとり、応答する(antworten)という人間のあり方へと力点が移行したことに注意が向けられなければならないだろう。上記のように、『ヒューマニズム』の中で「思索はある一つの行為である」と言われ、「思索は、人間の本質に対する存在の連関を完遂する」(GA9, 313)と語られ、「人間は存在に語りかけられることによるのみ、みずからの本質において現成する」(GA9, 323/傍点は引用者)と明言されている点は、「行為」や「倫理」という視点から見ると興味深い。ハイデガーにとっては、「存在」からの呼びかけに「応答することそのものが、「実存(Existenz)」=「脱-存(Ek-sistenz)」としての行為である」と見なされていたのである。いずれにしても、ヤスパースとハイデガーとの間には—その根本的な相違にもかかわらず—「存在の呼びかけに呼応する」という仕方での「行為」が惹起されるというモチーフにおいて相互に相通する面をもっていたことを看過してはならない。それではハイデガーにとって、「存在の呼びかけに呼応する」こととしての「行為」としての思索とは具体的にどのようなものであったのだろうか。

『ヒューマニズム』における「言葉は存在の家である」(GA9, 313)という一節に見られるように、ハイデガーにとってはあくまで「行為」としての思索は、存在からの「呼び求め(Anspruch)」(GA9, 313)に「応答することである」とはいつても、ヤスパースのように「真の自己存在を覚醒させるような「内的行為」やそれにもとづく「生の実践」などではなく、「存在の牧者」(GA9, 331)として人間が言葉を「存在の家」(GA9, 313)としてその中に住み、「存在の真理」を見守る、という意味での「存在の思索(Denken)」であり、かつまた「存在の詩作(Dichten)」であったのである。ここに「存在の呼びかけに呼応する」という類似したモチーフをもちながらも、ヤスパースとハイデガーとの哲学的な意図の違いを見てとることができるであろう²⁶⁾。

(2) ヤスパースのハイデガー批判——「内的行為」と「生の実践」の問題——

ここではさらに、ヤスパースの遺稿『ハイデガーについての覚書』(以下、『覚書』と略記)や『ハイデガー=ヤスパース往復書簡』などをもとに、「実践」の問題をめぐる両者のスタンスの違いをヤスパース・サイドからもう少し浮き彫りにしてみることにしたい。

ヤスパースは『覚書』の176番において、ハイデガーのニーチェ解釈を疑問視しつつ、「思想は、沈黙考する者の内的行為のうちで〔…〕証しされ、生の実践のうちで現実化されるような実存的な重要性をもつ」(NH, 194/傍線は引用者)と述べているが、ハイデガーの思索は「存在」の秘密に迫る根源的な思索であったとはいえ、ヤスパースの言うような「内的行為」へと訴えかけ、一人一人を具体的な状況における実存的な「生の実践」へと促すことを意図するものではなかった²⁷⁾。こうした実存倫理的・実践的な視点からすると、ヤスパースはハイデガー

がその「存在の思索」への没入において、「時間の中で本当に必須なこと」(HJ, 184)を捉え損ねてしまうのではないかと懸念していたのである。これに対して、ヤスパースは「生の実践」において証されるような思索、つまり「生の実践へ、政治へ、真の未来へと導いていく思索」(NH, 123)を重要なものと考えていたのである。

さらに『覚書』の21番では、ハイデガーには「真の劇的転回(Peripetie)、透徹(Durchdringung)、再生(Wiedergeburt)が欠けている」(NH, 50)と書かれており、その少し後の部分では、「いかなる再生も変貌(Wandlung)もない」(NH, 51)という批判がなされている。こうした転換や再生や変貌は、ハイデガーの思索におけるいわゆる「転回(Kehre)」の問題とは何の関係もない。それゆえに、ヤスパースはハイデガーがナチスへの関与に対する「責め(Schuld)」といういわば倫理的限界状況に対して、正面から向き合おうとはせず、内的な転換を行おうとしなかったことに不満を抱いていたのではなからうか。このような文脈において、ヤスパースがハイデガーの思索に欠けていると感じている「転換」や「変貌」というエートスは、むしろヤスパースが「内的行為」としての実践において意図していた人間の「自己変革」を意味するものであり、またヤスパースが後年になって「回心(Umkehr)」と名づけたような実存的・倫理的な転換を意味するものと言っているのではなからうか。

ヤスパースのハイデガー批判の論点には他にも、ハイデガーの思索には「交わり(Kommunikation)」が欠如していた(NH, 171)とか、〈開かれた根本態度〉としての「理性(Vernunft)」が欠けていた²⁸⁾という論点がありうる。このように、ヤスパースがハイデガーの思索の中に「交わり」と「理性」の欠如をみてとったことは、ヤスパース倫理学が〈実存倫理〉から〈理性倫理〉へと力点が移行していくその後の展開を視野に入れると興味深いことであろう。ただし、その詳細についてはここでは割愛することにしたい。いずれにしても、ここで言っているのは、ヤスパースとハイデガーが〈存在の呼びかけに呼応する〉というモチーフにおいて類似点をもっていたにもかかわらず、ヤスパースの目から見ると、ハイデガーの思索には、「自己変革」や「回心」といったモチーフを含めた真の自己自身を覚醒させる「内的行為」への訴えかけと、具体的な状況の中での「生の実践」への呼びかけという実存倫理的な契機が欠けていたということになるであろう。他方、ハイデガーにとって〈存在の呼びかけに呼応する〉ような「行為」とは、ひとえに「存在の思索」にほかならなかつたのであり、その視点から見ると、ヤスパースのこのような「内的行為」や「生の実践」はまだ近代的な主観性の側から見られた、いわば「主観性の形而上学(Metaphysik der Subjektivität)」(GA9, 318)に囚われた見方であるということになるかもしれない。もちろん、後期の包括者論の中で、主観—客観—分裂を超え包む「包括者(das Umgreifende)」という視点を打ち出したヤスパースにとっては、このようなハイデガーの批判はとうてい承服しえないものであろう。こうした両者の対比については、ハイデガーの第二の主著とも言われる『哲学への寄与』なども踏まえて、改めて詳細に検討する必要があるだろう。少なくともここでは、ハイデガーの思索と対比させると、「内的行為」と「生の実践」を重視するヤスパース哲学の実存倫理的な特質が浮き彫りになるということを確認するととど

めておこう。

もっとも、こうしたハイデガーの思索の「観想」的性格とヤスパース哲学の「実践」的な性格とを単純に対比させるだけでは十分ではない。すでに何度も確認したように、ヤスパースにおける「実践」も、存在の暗号の解読としての強い「観想」的な性格をもっていたことを看過してはならないだろう。そうしたヤスパースの暗号形而上学の視点からすると、ハイデガーにおける「存在の歴史」や「存在の真理」をめぐる存在の思索もまた、存在の秘密をあらわにする「暗号」の一つとして解釈することができるであろう(NH, 222f, NH, 227)。ただしハイデガーがこうした瞑想的・観想的な「存在の思索」そのものをすでに一つの「行為」とみなしてしまっているのに対して、ヤスパースにおいては存在の暗号の解読という高次の形而上的な「観想」は、あくまで世界のうちでの具体的な「生の実践」の源泉となりうるような「内的行為」の一契機として位置づけられているのである。つまり、ハイデガーと対比すると、ヤスパースの場合、存在の呼びかけとしての「暗号」を聴きとるような高次の観想的な思索が具体的な「生の実践」へと常に繋がっていくという点で、やはりその倫理的・実践的な性格が際立っていると言いうるだろう。

5. 〈時間のうちで永遠性に触れる生〉にもとづく実践

(1) 〈瞬間における永遠の現在〉というモチーフ

これまで、ヤスパースにおける「哲学的実践」とは、真の自己自身を覚醒させるような「内的行為」であり、そうした内的行為においては自己自身があらわになると同時に「存在」があらわになるような暗号解読としての独特な実存的・形而上的な「観想」という性格が帰属していることが明らかになった。とはいっても、ハイデガーの存在の思索の立場と対比すると、ヤスパースの場合、「生の実践」へと繋がっていく倫理的・実践的な性格が顕著であった。このようなことを踏まえたくて、ヤスパースの『私の哲学について』のテキストでは、そうした「唯一無比の実践」が「時間の中での永遠性に触れるようなあの深みにおける生」(RA, 402)から生ずると言われていることに注目したい。ここでいわれる「時間の中での永遠性に触れる」ような生とはどのようなものだろうか。このことを明らかにすることを通じて、ヤスパースのいう「実践」の中核にある実存的・形而上的根本経験とその思想的由来について検討してみよう。

『私の哲学について』のテキストでは、哲学的思索が「唯一無比の実践」であると述べられたあとで、こうした「実践」が「内的行為」であると言われ、「哲学することは私の思索する根源それ自身の実践である」(RA, 402/傍点は引用者)と述べられていたが、このことの意味はすでに述べてきたことから明らかであろう。「私の思索する根源そのものの実践」とは、真の自己存在としての「実存」による実践であり、それは私自身があらわになるとともに、本

来的存在が「暗号」としてあらわになるような「内的行為」としての実践であることは言うまでもない。当該テキストではそれに続いて、このような「実践」が「時間の中での永遠性に触れるようなあの深みにおける生」(RA, 402) から生ずると言われているが、これはどういうことなのだろうか。

この表現は、「永遠の現在 (ewige Gegenwart)」といわれる実存的・形而上的な「永遠性」と「瞬間」の時間体験を意味するものであるといえよう。ヤスパースは数多くの著作において、実存的飛翔の「瞬間」を〈時間の中での永遠性〉としての「永遠の現在」のモチーフを用いて語っている。たとえば、『哲学』第3巻『実存開明』の中でも、「時間性と無時間性との統一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) と言われており、また『哲学』第3巻『形而上学』の中では形而上的な「想起」と「予見」との連関において「立ち止まる今 (nunc stans)」としての「永遠の現在」が語られている (PhIII, 211)。あるいはまた、『実存哲学』では、「本来的現実」が「歴史性」として顕現するとき、「現在を永遠の現在へと高める」(EP, 64/ 傍点は引用者) ような決定的な瞬間が語られている。いずれにしても「永遠の現在」とは、いわば世俗的なクロノス的な時間に対して、垂直に切り込んでくる決定的なカイロスの時間体験にほかならないであろう²⁹⁾。筆者はこうした「永遠の現在」を、われわれが過ぎ去り行く時間の中にありながら、いまこの現在の只中で永遠性を体験するような実存的な〈瞬間体験³⁰⁾〉と解している。それは「瞬間」における〈永遠的な現在 (ewige Gegenwart)〉と〈永遠的なものの顕現 (Gegenwart des Ewigen)〉という二義性をもつものと解釈できよう。つまり、「瞬間」は実存的な「充実した時 (erfüllte Zeit)」(PhII, 18) としていわば永遠の輝きをもつ〈現在〉であると同時に、それは「永遠的なものがあらわとなる瞬間」(PGO, 296) としての〈顕現=現在〉にほかならないのである。こうした「永遠の現在」や「永遠の今」といったモチーフは西田幾多郎や鈴木大拙らの著作にも数多く見られるが、こうしたモチーフについての立ち入った比較研究はまた別の機会に譲りたい。

いずれにしても、ヤスパースの〈瞬間における永遠の現在〉というモチーフがまさに彼自身を含めた一種実存的・宗教的な根本経験に根ざしていることは疑いえないことであろう。筆者の見解では、それは先に見たような実存的自由のうちで「自己に贈与される」という根源的な受動性・被贈性の体験、すなわち〈存在の呼びかけに呼応する〉という実存的・形而上的な根本体験と表裏一体のものであり、この体験を〈時間と永遠〉という時間的視点から照射して見たものにほかならない。こうした〈時間のうちで永遠に触れる〉というモチーフは、前期-後期を問わず、ヤスパースのほとんどの著作で語られているのである。それでは、ヤスパースはこうした〈瞬間における永遠の現在〉としての「瞬間」の思想をどこから獲得したのだろうか。

(2) キルケゴールにおける「瞬間」との連関

こうした「時間の中での永遠性に触れる」というモチーフは、ヤスパースがキルケゴールの

『不安の概念』の中の「瞬間は永遠のアトムである」³¹⁾という「瞬間 (Augenblick)」の思想をわがものにしたものであることは明らかであろう。たとえば、『不安の概念』の中では、「瞬間」は「時間と永遠とが互いに触れ合う」³²⁾ものであると言われている。ただし、キルケゴールの場合には、それは「神が人になった」というキリスト教の「啓示」と「受肉」を意味しており、あくまでそれはキリスト教の啓示信仰の文脈において語られていたのである³³⁾。キリスト教の文脈では、最初の人間アダムが妻エヴァと共に犯した罪のゆえに、それ以降この世 (=時間性) におけるすべての人類は原罪を背負っているものであり、イエス=キリストにおいて「神が人となった」というただ一回限りの神の啓示の「瞬間」こそ、この時間性 (=この世) の只中に、永遠 (=神) が受肉した決定的な「瞬間」にはほかならないとされているのである。つまり、キルケゴールが「瞬間は永遠のアトムである」という場合の「瞬間」とは、「神が人となった」、「永遠が時間のうちに現れた」というイエス=キリストにおける一回限りの啓示の特別な「瞬間」だったわけである。それゆえに、キルケゴールの見方からすると、一人一人のキリスト者はイエスとの「同時性」において、こうした〈神の受肉〉の決定的な「瞬間」を自分自身の信仰の「決断」において「反復 (取り戻し Wiederholung)」しなければならないのである³⁴⁾。いずれにしても、キルケゴール自身は「瞬間」における「時間と永遠との触れ合い」というモチーフを、あくまでこうした啓示信仰の文脈で語っていたことを踏まえておく必要があるだろう。

これに対して筆者の見解からすると、ヤスパースはこうしたキルケゴールの「瞬間」の思想をいわば脱キリスト教化するという仕方でもわがものにし (aneignen)、みずからの実存哲学の中に血肉化したのである。ヤスパースは『世界観の心理学』における「反省的・直接的態度、瞬間」(PW, 108ff.) の箇所、キルケゴールにおける「時間的なものと永遠的なものとの総合」としての「瞬間」についてのレフェラートを行っているが、それに先立ってプラトンやアリストテレスの時間論を辿りながら、ジョルダナーノ・ブルーノにおける「時間の永遠の現在」(PW, 109) としての「瞬間」の思想にも共鳴している。ヤスパースが「永遠のアトム」と呼ばれるような「時満ちた」瞬間というキルケゴールの「瞬間」のモチーフから大いに触発を受けたとしても、彼は上記のようなキリスト教的な「啓示」の瞬間をそのまま受容したわけではなく、むしろヤスパースは「時の充実 (Erfüllung der Zeit)」としての「瞬間」の思想を啓示信仰の文脈を離れて、個々人の人生における決定的な「瞬間」を表現するものとして、実存的にわがものにしたと言ってよいだろう。たとえば『実存開明』では、「実存することは瞬間を深めることである」(PhII, 126/傍点は引用者) と言われているが、こうした「瞬間」こそ「時間の中で永遠性に触れる」ような決定的な瞬間とみなすことができよう。ここで問題となっている「永遠性」とは〈時の無限の持続〉という量的な「永遠」を意味しているのではなく、またイエス=キリストにおける一回的な「神の啓示」を意味しているのでもなく、今この瞬間の只中で永遠性に触れるような実存的な「永遠性」の体験を意味しているものと筆者は解釈する。つまり、ヤスパースの見方からすると、実存的な意味での「時の充実」がなされるとき、今この瞬間は一方において消滅する時間の中にありつつも、他方において、同時に時間を垂直的に横

切った〈永遠的なものの顕現〉の場となる、ということが言えるだろう。『哲学的信仰』(1948)の中でも、「世界のうちで、永遠的なものと時間的に現象するものとが出会う」(PG, 33)と書かれているが、それは「われわれが〔…〕贈与されたものとしてそれであるような永遠的なもの」(=実存)と「永遠的なものそのもの」(=超在)とが時間のうちで出会う (ibid.) という事態にほかならない。しかし、これは具体的に何を意味するのだろうか。

『実存開明』の「歴史性 (Geschichtlichkeit)」の箇所では、「〔本来的〕存在は単純に現存在の中にあるのではなく、決断されるものとして、しかも決断されるものが永遠であるという仕方

で決断されるものとして——現象する」(PhII, 129/傍点は引用者)と言われているが、われわれが時間と世界の中で永遠的な存在 (= 超在) の呼びかけに呼応しつつ、「私が永遠にそれであるもの」(= 実存) へと飛躍するのは、あくまで決定的な瞬間における「決断」によってのみなのである。筆者の解釈によると、われわれは生成消滅する時間の中にもありながらも、決定的な「瞬間」において「己にとって永遠に本質的なこと」(PhII, 293) を決断するという仕方ではじめて、時間的な現象世界のうちでいわば「永遠の現在」と繋がることのできる。これは、これまで述べてきたように、みずからの置かれたそのつどの具体的な状況のうちで、いわば存在の語りかけとしての暗号を聴きとり、それに呼応し応答することにほかならない。ただしヤスパースにおける「決断」は、キルケゴールのように啓示信仰への決断ではなく、時間のうちに永遠性を刻印するような、みずからの人生にとって重要な実存的決断を意味しているものといえよう。筆者は、こうしたヤスパースの〈瞬間-決断-永遠の現在〉というモチーフを使って、ニーチェの「永遠回帰 (ewige Wiederkehr)」の思想も解釈することができる

(3) ニーチェにおける「永遠回帰」との連関

以上において、「時間のうちで永遠性に触れる」という「瞬間」のモチーフを主にキルケゴールとの連関においてみてきたが、ここではそうしたヤスパースのモチーフが、さらにニーチェの「瞬間」³⁵⁾ および「永遠回帰」のモチーフとも深く連関していることを指摘したい。ニーチェの『悦ばしき知識』の341番では、「汝が現に生き、また生きてきたこの人生を汝は、もう一度、否さらに無数回にわたって、生きなければならないだろう」³⁶⁾ と述べられており、「永遠回帰」の思想が呈示されている。ニーチェの「永遠回帰」にはさまざまな解釈がなされうるし、また実際なされてきたが、「汝はこのことを、もう一度、否さらに無数回にわたって欲するか」³⁷⁾ というニーチェの問いを、「汝はこのことを永遠に欲しうるか」(PhII, 147) という決断の瞬間への問いとして実存的に解釈することも可能だろう。実際ヤスパースはそのような解釈をとっているのである (PhII, 129; N, 362f.)。つまり、われわれは一つ一つの決断の際に、「汝はこのことを永遠に欲しうるか」と自己自身に問いかけてみるという仕方

で、今ここでの決断の「瞬間」が「永遠の刻印」を得ることができ

無限回にわたって回帰する」という一見荒唐無稽な思想も、それが「決断の瞬間」への「最大の重し」³⁸⁾ という意味で受け取り直しされることによって、個々の瞬間の一回性が永遠の重みをもつことになり、結果的に個々の瞬間を永遠の高みへと引き上げることになるのではなかろうか。ヤスパースも、「永遠の現在」との連関において、ニーチェの「永遠回帰」が〈時間の中での永遠〉を暗示する「暗号」となりうることを示唆しているのである(PhII, 129)。もちろん、「神は死んだ」と宣言し、いかなる「背後世界」も斥けるニーチェにはもはやいかなる超越的・永遠的な次元も入り込む隙はないように思われるが、しかし筆者は、ニーチェが『ツァラトゥストラはこう語った』の中の「深い深い永遠性を欲する」³⁹⁾ という一節を含め、多くの箇所でも「永遠性(Ewigkeit)」をくりかえし強調していることや、「永遠回帰」を最高度に肯定しようとしていることから、ニーチェがそこにヤスパースのいうような「永遠の現在」の問題を垣間見ていたのではないかと考える⁴⁰⁾。このような連関から見ると、ヤスパースが『実存開明』の冒頭部で、「実存(Existenz)」は「現存在の現象のうちでは存在しない」が、「それが永遠的であるかどうかを時間的に決断する存在」(PhII, 1/傍点は引用者)と述べていることの意味が見えてくるであろう。ここでは、本来的な自己存在としての「実存」が単なる現存在のように現にあるだけでなく、時間の中での「決断」によって、その永遠性を刻印し、また確認する存在であることが示唆されているのである。これはニーチェの「永遠回帰」の一つのヴァリエーションであると解釈することも可能であろう。

以上のように、「時間の中での永遠性に触れるようなあの深みにおける生」という一節は、「高潮した瞬間」という意味において、キルケゴール的にもニーチェ的にも解釈することができ、しかも相互に矛盾し合うのではなく、相互に補完し合う形で解釈することが可能であると筆者は考える。いずれにしても、「唯一無比の実践」としての「内的行為」は、みずからの〈内的必然〉としての無制約的な決断があらわとなった決定的な「瞬間」においては、前述したように、「時間の中での永遠性に触れるようなあの深みにおける生」に根ざすものであると言えよう。哲学的思索がこうした「最高潮に達した頂点」へ到達するためには、われわれは単なる有限的で日常的な世界(=内在)を〈永遠性の次元〉へと向けて「突破(durchbrechen)」しなければならない。このように「永遠の現在」に触れつつ、世界内の具体的状況の中で実存的な決断にもとづいて、「己にとって永遠に本質的なことを行う」(PhII, 293)というのが実存の「無制約的行為(unbedingte Handlung)」(PhII, 292ff.)にほかならないだろう。

以上において、「内的行為」としての哲学的実践が「時間の中での永遠性に触れる」ような「高潮した瞬間」において、存在の呼びかけに呼応するという実存的な「決断」を可能にすることが示唆されたが、こうした形而上的・宗教的な契機のみが過度に強調されると、それはあまりにハードルが高いものとなってしまいかねない。こうした決定的な「瞬間」はあくまで実存的生の「絶頂(Gipfel)」(PhII, 127)なのであって、それは時間の中では持続するものではなく、消失する「高い瞬間」にすぎない。これに対して、ヤスパースは「日常(Alltag)」のもつ意義を決して軽視していないのである。『実存開明』の中でも、「日常は歴史の実存の準備であり、

拡張である。日常は「…」高き瞬間にその尺度と充実をもつ」(PhII, 140)とされており、日常は決定的な「瞬間」が現出する準備や背景およびその想起であることが示唆されている。つまり、ヤスパースは時間の中で永遠性に触れるような決定的な「瞬間」の局面だけではなく、そうしたたぐいまれな「瞬間」が随所でアクセントをなすような実存的な生の継起全体が「永遠的なものの顕現」になるような側面も見逃してはないのである。それはまた実存的な「忠実(Treue)」(PhII, 135ff.)や「連続性(Kontinuität)」(PhII, 127ff.)の問題でもあろう。

(4) 「生きた高い実践」への参与——想起とわがもの化——

以上において、ヤスパースにおける「実践」が「時間の中での永遠性に触れるようなあの深みにおける生から生じる」(RA, 402)とされていることがどういう意味かを解明してきた。しかしわれわれはいかにして、こうした「時間の中での永遠性に触れる」ような高き瞬間における「唯一無比の実践」に到達することができるのだろうか。われわれを単なる現存在としてのあり方から本来的自己存在としての「実存」を覚醒させる機縁となるものとしては「限界状況」と「実存的交わり」が挙げられるが⁴¹⁾、それに加えて、筆者はそこに過去の偉大な哲学者たちをわれわれが想起し、わがものにすることの重要性をみてみたい。

『私の哲学について』のテキストでは、「あの過去の思索がもつ生きた高い実践(lebendige hohe Praxis)に参与する」(RA, 396/傍点は引用者)ことの重要性が強調されている。かつては生きた現実であった過去の偉大な哲学者たちの哲学的実践の「想起(Erinnerung)」と「わがもの化(Aneignung)」は、それが単なる客観的な学説の知的理解にとどまることなく、問いと答えを通じての過去の哲学者たちとの生きた「交わり」となるとしたら、「自己自身の根源から」(RA, 395)思索するという「内的行為」としての「哲学すること」を呼び覚ますものとなりうるであろう⁴²⁾。まさにこうした過去の偉大な哲学者たちの「想起」と「わがもの化」こそが、後期ヤスパースの「哲学の世界史」構想の一部である『偉大な哲学者たち』の理念にほかならないと言いうるだろう。ヤスパースの死後にザーナーによって刊行された遺稿『哲学の世界史序論』においても、「不思議なことに、最も生き生きした者は、死者たちを自分の故郷とする者であり、死者たちを忘却する者は貧しい生を送ることになる」(WP, 64/傍点は引用者)と述べられている。あるいはまた、「われわれは自己自身になるためには、過去を可能なかぎり深く把握し、わがものにしなければならぬ」(WP, 33/傍点は引用者)と言われ、「哲学することが実存的に哲学することであるかぎり、それは過去の実存たちの思索をわがものにし、それと対決することにおいて遂行される」(WP, 61/傍点は引用者)と述べられている。つまり、われわれは過去の偉大な哲学者たちの「生きた高い実践」を想起することを通じて、まさに「人間のうちで存在があらわになること」(WP, 25)の現場に、すなわち彼らが「永遠の現在」に触れている現場に時を超えて立ち会うことができると筆者は考える。したがって、われわれはかつての「生きた高い実践」を想起し、それをわがもの化するという「内的行為」

を通じて、いわば「永遠の現在」としての「根源との接触 (Kontakt mit dem Ursprung)」(WP, 26) を獲得し、それによってはじめて真の自己自身へと覚醒することができるかと言っているのではなかろうか。ヤスパースの場合、「想起」と「わがもの化」のモチーフはテキストを通じて呼びかけてくる過去の「実存」の呼び声に耳を傾け、それを想起し、わがもの化するという仕方です。それを現在と未来における自己の固有の可能性として受け取り直すことにほかならない。キルケゴールの場合には「想起」と「取り戻し (反復 Wiederholung)」の起点となるのは、イエス＝キリストにおいて「神が人になった」という神の受肉の一回的な「瞬間」でなければならなかったが、ヤスパースの場合、「想起」と「わがもの化」の起点となるのは、「死の学び」としての「哲学すること」を実践したソクラテスの「生きた高い実践」でもよいわけである。いや、もちろんそれにとどまらない。「過去の偉大な哲学者たち」という枠組みにおいてヤスパースの視野に入っていたのは、カントであり、キルケゴールとニーチェであり、さらに最初の導き手であるスピノザであり、プロティノス、クザーヌス、ジョルダン・ブルーノ、シェリングであり、ヘーゲルであり、プラトンであり、アウグスティヌス等々であった (RA, 399f.)。のみならず、ヤスパースの視界には、仏陀、龍樹、孔子、老子といった東洋における偉大な思想家たちも含まれていたのである。こうした後期ヤスパースの『偉大な哲学者たち』の構想は、二千年以上にわたる過去の歴大な哲学史を生きた実存的・人格的な視点から想起し、彼らの実存的な訴えかけと語りかけに耳を澄まし、いわば「永遠の現在」に触れるような彼らの「生きた高い実践」を〈いま・ここ〉を生きる自分自身の生に置き移して、実存的にわがもの化することにその主眼があったと言えるだろう。そして、こうした偉大な哲学者たちの伝統を受け継ぐのがヤスパースのいう「哲学的信仰」にほかならないのである⁴³⁾。

いずれにしても、われわれが自分の狭い視圏における「生の実践」にとどまらず、より広く深い視圏の中で、いわば「時間のうちで永遠性に触れる」ような高次の形而上的「観想」にもとづいて真の自己自身となるような「内的行為」を遂行し、比類のない「生の実践」を遂行するためには、過去の偉大な哲学者たちによる「生きた高い実践」を想起し、わがものにすることが不可欠であると言っているのではなかろうか。

6. 総括——「内的行為」と「生の実践」との連関——

以上において、ヤスパースが「哲学的思索は〔…〕唯一無比の実践である」というとき、そのような「実践」とは、単なる有用性や合理性にもとづく「技術的実践」ではなく、「私の思索する根源それ自身の実践」としての「内的行為」にほかならず、それは真の自己自身を覚醒させ、自己を変革させる〈自己内対話〉であることがまず明らかにされた。そのうえで、そうした「内的行為」が〈存在の呼びかけに呼応する〉という「暗号解読」の担い手でもあり、そうした「内的行為」としての実践は、「個人の哲学的思索が最高潮に達した」決定的な「瞬間」においては、「時間の中での永遠性に触れるようなあの深みにおける生」に根ざすことが明ら

かになった。ここでは、存在の暗号、すなわち〈時間の中での永遠性〉を観てとるような高次の形而上的な「観想」によって浸透された「実践」が問題となっているのである。このように見ていくと、ヤスパースにおける「唯一無比の実践」は、倫理的・実践的な性格をもっているだけでなく、究極的には、超越的・永遠的な次元との垂直的な連繋に基づく実存的・形而上的・宗教的な契機を具えた実践として宗教哲学的な性格を強くもっていると言いうるのであろう。そしてこうした「唯一無比の実践」としての「内的行為」に各人が覚醒するきっかけとなりうるのは、過去の偉大な哲学者たちの「生きた高い実践」を想起し、それを自分自身の生の現実のうちへとわがものにするという営為にはほかならないであろう。ここでは最後に、これまで述べてきた「内的行為」が「生の実践」とどう連関するのかを再確認してみることにしたい。

先に引用したように、『哲学への私の道』の中では、単なる傍観者であるような理論的な知のあり方に対して、哲学的思索が同時に主体的な「内的行為」であることが明言されていたが、こうした「内的行為」は「私の生の実践のうちとその帰結をもち、生の実践のうちでみずからの真理の何たるかを示す」(RA, 587)と述べられている。すなわち、ヤスパースのいう「内的行為」とは、単なる自己の内面性における〈自己内対話〉—および「実存的交わり」における「あらわになること」—にとどまらず、世界のうちでの具体的な状況における「生の実践」、つまり「世界内行為 (Welthandeln)」(PhII, 321)という仕方で遂行され、その帰結をもたらすのでなければならない。それゆえに、『実存開明』における「無制約的行為」の章でも、「内的行為は、それとともに照らし出される自己存在の無制約性と共に、世界内行為の無制約性を生じさせる」(PhII, 322)とされているのである。ここでいう「自己存在の無制約性」とは、内的行為においてあらわになった「かくなさざるをえない」という実存的決意の無制約性と解することができるのに対して、「世界内行為の無制約性」とは、そうした無制約的な決意にもとづいてなされる世界内での具体的な状況のうちでの外的行為の無制約性と解釈できるであろう。こうした「自己存在の無制約性」があらわになることによって、世界内の歴史的・一回的な具体的な状況において、無制約的な存在確信に基づいて、比類のない行為を遂行することこそ、「世界内行為の無制約性」としての「生の実践」にはほかならないであろう。つまり、「内的行為」を通じての「自己存在の無制約性」の開明こそが、世界内における具体的な「生の実践」の起点となるのである。それゆえにこそヤスパースは、「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元なのである」(PhII, 324)と述べているのである。

以上のことを総合すると、ヤスパースのいう「唯一無比の実践」とは、「内的行為」において「自己存在の無制約性」をあらわにすることにもとづいて、無制約的な「生の実践」という形での「世界内行為の無制約性」を実現すること、つまり『実存開明』で主題化された「無制約的行為」にはほかならないと結論づけることができるであろう。実存の「無制約的行為」とは、「現存在の現象のうちで己の超在と連繋しつつ、己にとって永遠に本質的なことを行う」(PhII, 293)ような行為である。すなわちそれは、世界内の具体的な状況の中にもありながらも、超越的・永遠的な次元との垂直的な連繋に基づきつつ、「時間の中で永遠性に触れる」ような実存的・

形而上的な「観想」に担われて、〈存在の呼びかけ〉に呼応するという独特な実践にほかならないと言えるだろう。

以上のことから、ヤスパース哲学を一種の「倫理学」や「実践哲学」として解釈する場合にも、それは単なる「倫理学」の枠組みに収まりきるものではなく、いわゆる倫理的次元を超えた垂直軸に根ざした「宗教哲学」⁴⁴⁾という性格を強くもっていることが改めて浮き彫りになった。このことから、ヤスパースの実践哲学がその後「哲学的倫理学」というかたちで展開していくことはなく、むしろ後期においては「哲学的信仰」というかたちで展開していったことは理の当然と言えるのではなかろうか。しかしながら、裏を返してみれば、ヤスパース哲学はいわば「永遠の現在」という実存的・形而上的の体験にもとづきつつも、なおかつ具体的な状況の中で決断し、行為するという、きわめて宗教哲学的・形而上学的な色彩の濃い独自の「倫理学」であったという見方もできるだろう。この点からすると、ヤスパースの「倫理学」がキルケゴールの〈実存倫理〉と深く連関していることは今さら言うまでもないが、のみならずそれは高次の「第三種の認識」によって神的な永遠性と必然性を観てとり、そうした神的な必然性との一致における生の実践を重視したスピノザの「倫理学 (ethica)」にも比すべきものがあると言いうるのではなかろうか⁴⁵⁾。

本稿では「哲学的思索は〔…〕唯一無比の実践である」という命題を起点として、その意味を読み解くことを通じてヤスパースのいう「実践」に肉薄することを試みたが、それは結局のところ、この命題を通じてヤスパースにおける実存の無制約性の倫理——すなわち〈実存倫理〉——の内実を「内的行為」や「生の実践」というキーワードをもとに別の角度から再構成した営みにほかならなかったと言いうるだろう。しかし、こうしたヤスパース倫理学の中核をなす〈実存倫理〉は後期ヤスパース哲学においては次第に〈理性倫理〉へと展開されていったと筆者は考える。こうした〈実存倫理〉と〈理性倫理〉との関係については、また稿を改めて考察することにしたい。

略号

ヤスパース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.

AP: *Allgemeine Psychopathologie*. – 4. völlig neu bearbeitete Auflage, Berlin/ Heidelberg, 1946. – 9. Auflage, 1973.

CT: *Chiffre der Transzendenz*. Hrsg. v. Hans Saner, München, 1970. – 3. Auflage, 1977.

EiPh: *Einführung in die Philosophie*, Zwölf Radiovorträge, Zürich, 1950. – 23. Auflage, 1983.

EP: *Existenzphilosophie*. Drei Vorlesungen, Berlin/Leipzig, 1938. – 4. Auflage, Berlin/New York, 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*, hsg. v. Walter Biemel und Hans Saner,

- Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main / Pieper, Zürich, 1990.
- N: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens.* – 4. Auflage, Berlin/ New York, 1981.
- NH: *Notizen zu Martin Heidegger*, hrsg. v. Hans Saner, München, 1978.
- PA: *Philosophische Autobiographie*, Erweiterte Neuausgabe, München, 1977.
- PG: *Philosophischer Glaube*, Gastvorlesungen, Zürich/München. 1948. – 8. Auflage, 1985.
- PGO: *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.
- 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.
- SW: *Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften*, hrsg. v. Hans Saner, München, 1967.
- UZG: *Ursprung und Ziel der Geschichte*, – 8. Auflage und Neuausgabe, München, 1983.
- W: *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*. Erster Band, München 1947.
- WP: *Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung*. Aus dem Nachlaß, hrsg. v. Hans Saner, München/Zürich, 1982.

ハイデガーの全集版のテキストからの引用の略号GAは、Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1975ff. を指示し、GAに続くアラビア数字は全集版の巻数を示す。ただし、略号SZは、Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1927 を指示する。

注・参考文献

- 1) たとえば、R・ヴィールはヤスパース哲学の「あらゆる命題には倫理的な刻印が刻まれている」(Reiner Wiehl, Karl Jaspers' Philosophie der Existenz als Ethik, in: Bernd Weidmann (Hrsg.), *Existenz in Kommunikation. Zur philosophischen Ethik von Karl Jaspers*, Würzburg, 2004, S. 25.) と指摘しており、また林田新二も「ヤスパース哲学の根本動機」が「倫理的実践的なものである」ことを強調している(林田新二『ヤスパースの実存哲学』弘文堂, 1971年, 3頁)。
- 2) 林田新二「ヤスパース哲学の対極的な二つの契機と倫理学」, 日本ヤスパース協会編『コムニカオン』第11号(創立50周年記念号), 8頁。Christian Rabanus, *Kommunikation als praktischer Kern von Jaspers' Philosophie*, in: Bernd Weidmann (Hrsg.), a. a. O., S. 40. など。
- 3) たとえば、ボリスの共同体における正しい共同生活の重要性を説いたアリストテレスは、にもかかわらず「実践的生活 (bios praktikos)」よりも真理を純粹に観想する「観想的生活 (bios theoretikos)」のほうが最も多く神の永遠性に与することのできる幸福な生であることを強調している(アリストテレス『形而上学』1072b20–1073a1。(アリストテレス『形而上学』(下) 出隆訳, 岩波文庫, 1961年, 153–154頁)。現代では、ヤスパースの門下生であり、今日も注目を浴び続けている政治哲学者ハンナ・アーレントが『人間の条件』(1958)の中で、「労働 (labor)」と「仕事 (work)」と「活動 (action)」という3つの「活動的生 (Vita activa)」に着目して、とりわけ「言論 (speech)」と「行為 (act)」に基づく「活動」の重要性を浮き彫りにしている (Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958.)。
- 4) この点に関してラバナスは、「生きられた実践哲学としてのこの哲学的実践の比類なきは、実存的問いかけおよび人間存在の諸問題についての哲学的思索が、この思索の実現であるような行為と一致していることである。そのような実践は、人間の最高の可能性を汲み尽すことであり、それは言葉の最も真の意味での人間性 (Humanität) である」と指摘している (Rabanus, a. a. O., S. 40.)。
- 5) もっとも、上記の引用箇所の直前で、「ギリシア人たちは […] 哲学することを非拘束的な観想

- (Schauen)とみなしていたのではなく、神・的・な・も・の・を・観・る・こ・と (Schauen des Göttlichen)において、神に似たものになることを欲していたのである」(PhII, 326/傍点は引用者)と述べられていることから、ここでの「実践(Praxis)」とは単なる非拘束的で傍観者的な「観想」とは対極にあるものの、それは「神的なものを観ること」としての高次の「観想」にもとづく実践であると解釈することができよう。
- 6) プラトン『パイドン』81A。(プラトン『パイドン』岩田靖夫訳、岩波文庫、1998年、79頁)
 - 7) ラバヌスも、ヤスパースにおける「無制約的な内的行為としての哲学すること」(Rabanus, a. a. O., S. 37ff.)に注目しているが、「内的行為」について掘り下げた論究を行っているわけではない。
 - 8) ヤスパースはしばしば「わがものにする(我有化するaneignen)」と表現を用いるが、これは他の哲学者の思想モチーフを主体的・実存的に受け取り直し、彼自身の思想の中に血肉化することを意味している。
 - 9) *Deutsche Søren Kierkegaard Edition*, Bd. 1., *Journale und Aufzeichnungen. Journale AA · BB · CC · DD*, hrsg. v. Hermann Deuser und Richard Purkharthofer, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2005, S. 24.
 - 10) a. a. O., S. 30.
 - 11) a. a. O., S. 31.
 - 12) ヴォイトも、こうした「内的行為としての実存的な開示化(実存的にあらわになること existentielles Offenbarwerden)」を「そこにおいて人間が自己自身になるような自己生成のプロセス(Selbstwertungsprozess)」と捉えており、その実存的な重要性を強調している(Michael Voith, *Wege zur existenziellen Freiheit nach Karl Jaspers. Potentiale einer existenzphilosophischen Selbstethik*, Essen, 2014, S. 58-62.)
 - 13) ハンナ・アーレントの『人間の条件』では、活動と言論のうちで、「あなたは誰か(Who are you?)」という、その「誰(who)」が「暴露されること(disclosure)」というモチーフが出てくるが(Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958, p. 178), このモチーフはまさにヤスパースのいう実存的な意味での「あらわになること」という事態と符合するものと筆者は考えている。
 - 14) むしろ、ヤスパースにとっては「人格神(der persönliche Gott)」も超在の一つの「暗号」にすぎない(PG, 219ff.)。
 - 15) シュスラーはこうしたヤスパースの「自己に贈与されること」というモチーフとキリスト教の「恩寵(Gnade)」との類似性を指摘するが、ヤスパース自身が「恩寵」という言葉に否定的なのは、彼が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」をもっているからだとして批判している(Werner Schüßler, *Jaspers zur Einführung*, Hamburg, 1995, S. 81.)。
 - 16) たとえば、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もの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)。その何ものかが運命(Geschick)をそれぞれに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。
 - 17) Paul Arthur Schilpp (hg.), *Karl Jaspers*, Stuttgart, 1957, S. 777.
 - 18) Ibid.
 - 19) たとえば、西田幾多郎の『場所的論理と宗教的世界観』(1945)の中でも、「我々の自己の底には何処までも自己を越えたものがある」(西田, 『西田幾多郎全集』第11巻, 岩波書店, 1949年, 418頁)とか、「我々の自己は、何処までも自己の底に自己を越えたものに於て自己を有つ」(同書, 445-446頁)とか、「我々の宗教心と云ふのは、我々の自己から起るのではなくして、神又は私の呼声である。[……]自己成立の根源からである」(同書, 409-410頁)といった表現が頻出する。また、鈴木大拙も『日本的靈性』の中で、禅仏教の「一無位の真人」や浄土真宗の「親鸞一人」に見られるような「超個の人」を語りつつ、そうした「個己の超個己的経験」の根底に「神の天啓」にも比すべき「宗教意識の受動性」を見てとっている(鈴木大拙『日本的靈性』岩波文庫、1972年、96-

- 88頁)。
- 20) ヤスパースの『実存開明』において「良心 (Gewissen)」は「絶対的意識の運動」として位置づけられており、「良心のうちで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)とされている。こうしたヤスパースの「良心」論は、ハイデガーの『存在と時間』後半部の「良心」論とも共通点をもつと筆者は考えるが、その詳細についてはここでは割愛する。
- 21) 西田、前掲書、438頁。
- 22) ここでは前後の文脈がK・バルトのプロテスタント神学に関する話題なので、西田は「神の決断」という表現を用いているが、ここでいわれる「神」とは、西田哲学においては、「絶対的一者」、「絶対現在」、「絶対無の場所」などと言い換えられるものであると言えよう。
- 23) 『哲学』第3巻『形而上学』の中でも、そうした暗号を聴きとる「形而上的経験 (metaphysische Erfahrung)」(PhIII, 130) が語られている。
- 24) ここでは、「超在の直接的な言葉 (第一言語)」(PhIII, 130) に力点を置いたが、ヤスパースはそれにもとづいて、神話や芸術などの直観的な仕方では伝達される「第二言語」や、哲学的思弁によって伝達される「第三言語」なども「暗号」とみなしている (ibid.)。
- 25) ヤスパースの遺稿『ハイデガーについての覚書』第26番に対する編者による注1では、ヤスパースがハイデガーの『ヒューマニズム書簡』のこの一節にアンダーラインを引き、欄外に感嘆符を付け、最後に「これはいったい何のことか?」という書き込みをしていることが指摘されている (NH, 276)。このことからヤスパースは、ハイデガーのこの一節が自身の「哲学的思索は実践である」という一節に対抗して書かれたのではないかという疑念をもっていた、と推測できよう。
- 26) ヤスパースとハイデガーはこのように、〈存在の呼びかけに呼応する〉という共通したモチーフをもちながらも、両者の考える「存在 (Sein / Seyn)」概念が根本的に異なっていたことを見逃してはならない。こうした両者の「存在」理解の根本的差異については、改めて詳細に検討する必要があるだろう。
- 27) 『ハイデガーについての覚書』の156番では、「インド的な思弁と比較すると、ハイデガーには本質的な意味での真剣さが欠けており、純粹に瞑想的 (meditativ) である。[...] というのも、それに不可欠な生の実践が欠けているからである」(NH, 170/傍点は引用者) と述べられている。
- 28) たとえば、ヤスパースはハイデガーに宛てた未投函の手紙 (『覚書』の断片99) の中で、以下のように書いている。「あなたの比類のない天分を魔術に奉仕させる代わりに、理性 (Vernunft) に[...] 奉仕させるようにして、あなたの天分に対して責任を取って下さい。[...] 人間にとって重要なことは、空想的な存在の歴史でも、さまざまな天命を受動的に経験することでもなく、人間が何をなすのか、他の人々と共に何をなすのか、他の人々に何をなさしめるのか、ということなのです」(NH, 123/傍点は引用者)。ここで言われる「理性」とは通俗的もしくは既存の合理的な「理性」概念とは異なり、一切の絶対化や固定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〉としての後期ヤスパース哲学に固有の「本来的な理性」(VW, 50) にほかならないだろう。ヤスパースはハイデガーの瞑想的で神話的な「存在の歴史」の思索には、まさにこのような意味での「理性」が欠如しているとみなしていたのである。
- 29) ギリシア語の「クロノス (Chronos)」が通常 of 通俗的な時間概念と対応するのに対して、「カイロス (Kairos)」は「決定的な時」・「時満ちた時」という独特の意味合いを帯びている (Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4: I-K, hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Schwabe & Co. Verlag, Basel/Stuttgart, 1976, S. 667f.)。
- 30) ピーチもこうした「永遠の現在」としての実存的な「瞬間体験 (Augenblick experience)」を、われわれの日常的・経験的な現存在では隠されており、気づかれていない「永遠の点 (eternal point)」として解釈しており、われわれがこうした「永遠なものの実存的自覚」に至るのは、限界状況としての「死」に直面して挫折し、「超越すること」を通じて「本来的自己」としての「実存」を自覚することによってであることを強調している (Filiz Peach, *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, Edinburgh, 2008, pp. 154-155.)。

- 31) *Sören Kierkegaard Gesammelte Werke und Tagebücher*, Bd. 7., *Der Begriff Angst / Vorworte*, übersetzt von Emanuel Hirsch, Grevenberg Verlag Dr. Ruff & Co. OHG – Simmerath, Aachen, 2003, S. 90.
- 32) Ibid.
- 33) *Sören Kierkegaard Gesammelte Werke und Tagebücher*, Bd. 6., *Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est*, übersetzt von Emanuel Hirsch, Grevenberg Verlag Dr. Ruff & Co. OHG – Simmerath, Aachen, 2002, S. 16, 22ff., 52ff. 大屋憲一・細谷昌志編『キェルケゴールを学ぶ人のために』世界思想社, 1996年, 165頁参照。
- 34) Vgl. a. a. O., S. 82. 大屋・細谷, 前掲書, 191-206頁参照。
- 35) *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe 4, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, de Gruyter, München, 1999, S. 200f.
- 36) *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe 3, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, de Gruyter, München, 1999, S. 570.
- 37) Ibid.
- 38) Ibid.
- 39) a. a. O., S. 286.
- 40) 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」と関連させて解釈している(同書, 190-191頁)。
- 41) ザラムンは、「限界状況における自己生成」と「交わりにおける自己生成」を本来的自己存在に到達する2つのプロセスとして強調している(Kurt Salamun, *Karl Jaspers*, Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage, Würzburg, 2006, S. 50ff., 56ff.)。
- 42) こうした過去の偉大な人々の想起に加えて, ヤスパースは同時代を生きる「自己自身である」人々との「交わり (Kommunikation)」と「連帯 (Solidarität)」の重要性についても強調している(GSZ, 177ff.)。
- 43) Vgl. Karl Jaspers, Antwort: in P. A. Schilpp, *Karl Jaspers*, Stuttgart, 1957, S. 775.
- 44) ホルムも, ヤスパースの哲学を一種の「宗教哲学」として解釈することを試みている(Søren Holm, *Jaspers' Religionsphilosophie. Ist Jaspers Religionsphilosoph?*: in P. A. Schilpp, *Karl Jaspers*, Stuttgart, 1957, S. 637ff.)。ヤスパースもホルムのこの見解に同意している(Karl Jaspers, Antwort: in P. A. Schilpp, *Karl Jaspers*, Stuttgart, 1957, S. 775f.)。ただし, ヤスパース自身は「宗教 (Religion)」という言葉キリスト教の啓示信仰をはじめとする実定宗教として捉える傾向が強かったため, むしろみずからの哲学を「宗教」と区別しようとする傾向が強かったと言えるだろう。ヤスパースがあえて「哲学的信仰 (philosophischer Glaube)」という表現にこだわるのも, 既成の「宗教」との区別において, 「あらゆる哲学する営みの永遠的で独自の根源」(ibid., S. 775,)を強調するためにほかならないだろう。
- 45) 青年ヤスパースが最初に出会った哲学者がスピノザであったことは, 『哲学的自伝』をはじめ, 自伝的な回顧においてしばしば述べられている(PA, 10)。のちの『偉大な哲学者たち』の「スピノザ」の章では, ヤスパースは, スピノザが「永遠の相の下に (sub specie aeternitatis)」という文脈における「永遠性 (Ewigkeit)」と「必然性 (Notwendigkeit)」という形而上的なモチーフを重視している点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。

(なかやま つよし)

Philosophisches Denken als „eine einzigartige Praxis“ bei Karl Jaspers: „inneres Handeln“ und „Lebenspraxis“

Tsuyoshi NAKAYAMA

Abstract

In seiner kleinen Schrift „Über meine Philosophie“ (1941) schreibt Karl Jaspers, „Philosophisches Denken ist *Praxis*, aber eine einzigartige Praxis“. Warum ist es so? Die Absicht meines Aufsatzes ist klar zu machen, was diese These bedeutet, und dadurch den ethisch-praktischen und religionsphilosophischen Grundcharakter von Jaspers' Philosophie hervorzuheben. „Philosophische Praxis“ bei Jaspers ist zuerst „inneres Handeln“, in dem ich ich selbst werde, und dann die daraus folgende „Lebenspraxis“. Was bedeutet aber, dass im „inneren Handeln“ nicht nur ich selbst, sondern auch das „Sein“ offenbart wird? Dieses „Sein“ ist nichts anderes als „Transzendenz“, die im Augenblick der geschichtlichen Einmaligkeit als „Chiffre“ anspricht. Hier könnte man das Grundmotiv, *dem Anspruch des Seins zu entsprechen*, sehen, wo man die Affinität mit dem „Seinsdenken“ von Spät-Heidegger findet. Andererseits schreibt Jaspers, dass solche Praxis „aus dem Leben in jener Tiefe“ entspringt, „wo es die Ewigkeit in der Zeit berührt“. Man kann deshalb sagen, dass die „Praxis“ bei Jaspers auf einer höheren existentiellen und metaphysischen „Kontemplation“ beruht. Um die Höhepunkt der philosophischen Praxis zu erreichen, brauchen wir die „lebendige hohe Praxis“ der vergangenen großen Philosophen zu erinnern und anzueignen. Abschließend kann man sagen, dass Jaspers' Philosophie eine einzigartige „Ethik“ ist, deren Grundcharakter eine Religionsphilosophie ist, die auf der „ewigen Gegenwart“ basiert.

Keywords: Jaspers, ethics, praxis, inner action, philosophy of religion