

ヤスパースにおける〈実存倫理〉と〈理性の倫理〉

中山剛史

1. はじめに

ヤスパースの哲学は、唯一無二の本来的自己存在としての「実存 (Existenz)」の覚醒へと訴えかけ、「存在意識の変革」や「人間の自己変革」(W, 3) へと呼びかけるという意味で、倫理的・実践的な性格を強くもっている。たとえば、「私の哲学について」(1941) という小論の中でも、「哲学的思索は […] 唯一無比の実践である」(RA, 401) と言われている。本稿では、ヤスパースの哲学をいわば〈訴えかけの倫理〉として、首尾一貫して倫理的・倫理的な視点から解釈することを試みたい。ここでは、唯一無二の本来的自己存在への訴えかけを〈実存倫理〉と呼ぶことにするが、これは「汝のあるところのものになれ (Werde, was du bist)⁽¹⁾」というニーチェの命法に呼応するような、本来の己自身に立ち還れという実存的な要請を含むものである。

しかし、ヤスパース哲学を一つの独特な「倫理学 (Ethik)」として解釈する場合、こうした〈実存倫理〉という見方だけでは十分ではない。前期ヤスパース哲学がそうした実存哲学・実存倫理という性格を中心としていたのに対して、後期ヤスパース哲学においては新たに「包括者 (das Umgreifende)」と「理性 (Vernunft)」という概念が出現し、ヤスパース哲学は新たな展開を迎えることになる。こうしたヤスパースの前期思想と後期思想との関係の解釈については、議論が分かれるところである。前期と後期との連続性や同質性に重点をおき、包括者論をはじめとするヤスパース哲学の展開にもかわらず、そこには思想的転回はなく、その内実は変わらないという見方が多く、ヤスパース哲学が終始一貫して「理性的実存⁽²⁾」の哲学であったと解釈する立場も根強い。もちろんこうした解釈は、①初期や前期のヤスパース哲学の中にも後期の「理性」の契機が萌芽的に働いていたこと、②「理性」の概念が主題化された後期思想においても、最後まで「実存」の契機が保たれていたことなどの点を考えると、妥当な解釈であるといえる。しかし、前期ヤスパース哲学と後期ヤスパース哲学をともに「理

性的実存」の哲学としてその連続面や相即面のみ注目するだけで十分なのだろうか。

1950年の『現代における理性と反理性』の中で、ヤスパース自身が「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.) と宣言しているのは周知の事実である。この言明から見ても、ヤスパース哲学のうちには、前期の「実存哲学」から後期の「理性の哲学」への変容と展開がみられると解釈するのはごく自然のことであろう。このことをふまえて、筆者は前期と後期のヤスパース哲学を、あくまで倫理的・倫理的な観点から、〈実存倫理〉から〈理性の倫理〉への変容と展開として捉え直したい。その手がかりの一つは、ヤスパースの倫理想についてのハンス・ザーナーの論考の中で、「実存の倫理はやがて、むしろ理性の倫理とでもいべきものになる (Die Ethik der Existenz wird in der Folge eher eine Ethik der Vernunft.)⁽³⁾」という一節がみられることである。ザーナーのこの論考は、ヤスパースにおける倫理的・倫理的な研究が数ある中で、初期の『世界観の心理学』から前期の著者『哲学』を経て、後期の政治論にまで至るヤスパースの倫理的思索の通時的な発展と展開を素描した貴重な論考である。筆者は、このザーナーの一節に注目したい。しかし、ザーナーは、「実存の倫理」から「理性の倫理」へと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その理路について詳細に検討することはしていない。そこで、本稿ではこの点に焦点を当ててみたい。

まず、前期ヤスパースにおける〈実存倫理〉のメルクマールを実存の「無制約性」と「歴史性」に焦点を当てて明らかにしたい (第2節)。

そのうえで、そうした〈実存の無制約性の倫理〉のもつ危険性に着目したい。実存の無制約性と「狂信的な真理のパトス」とはどう異なるのか。〈実存の無制約性の倫理〉が「狂信的な真理のパトス」に陥らないためには、どのような契機が不可欠なのか。このことを探究するこ

とによって、ヤスパース倫理学における「交わり」と「理性」という契機の必要性を浮かび上がらせたい(第3節)。

それでは、後期ヤスパースにおける「理性」の根本特徴はどのようなものなのだろうか。こうした「理性」の根本特徴を後期のさまざまなテキストをもとに浮き彫りにしたい(第4節)。

こうした「理性」の根本特徴をふまえたうえで、改めて〈実存倫理〉と〈理性の倫理〉との相互関係がどのようなものであるかを明らかにし、〈実存倫理〉から〈理性の倫理〉への展開の過程とその必然性について考察したい(第5節)。

こうした論究をふまえたうえで、最後に、われわれが〈理性の倫理〉を獲得するためには、いわば〈理性への実存的回心〉が不可欠であることを浮き彫りにしたい(第6節)。

2. 〈実存倫理〉のメルクマール——実存の「無制約性」と「歴史性」——

日本のヤスパース研究においては、鈴木三郎、林田新二、小倉志祥らをはじめとして、ヤスパースの哲学を「実存倫理」という用語を用いて解釈するという伝統がある⁽⁴⁾。筆者も、こうした「実存倫理」という呼称は、唯一の代理不可能な自己存在としての「実存 (Existenz)」へと向かう倫理、すなわち「汝のあるところのものになれ」という本来的自己存在への実存的要請を含むエートスや倫理のあり方を主題とする前期ヤスパースの倫理思想を表現するのに適切な解釈として採用することにした。ただし、ヤスパースの倫理思想が前期を中心とする〈実存倫理〉というモチーフから、後期になるにつれて、いわば〈理性の倫理〉というモチーフへと移行していったことを看過してはならない。そのことを論じるまえにここではまず、ヤスパースにおける〈実存倫理〉のメルクマールを明らかにする必要があるだろう。

前期の〈実存倫理〉のメルクマールとしては、「自由」、「無制約性」、「限界状況」、「歴史性」、「交わり」、「絶対的意識」などが重要であると言っているが、筆者は、ヤスパースの〈実存倫理〉の中核をなすのは、実存の「無制約性 (Unbedingtheit)」と「歴史性 (Geschichtlichkeit)」にほかならない、ということを強調したい。この二つの概念は、初期の『世界観の心理学』の中には存在せず、前期の主著『哲学』の中で新たに浮かび上がってきた概念であり、筆者はこれらを〈実存倫理〉の中核をなすメルクマールであると解釈する。

さて、ヤスパースの前期の主著『哲学』第2巻『実存開明』は、本来的自己存在としての実存の「自由 (Freiheit)」へと訴えかけることをその根本意図とするものであるから、〈実存倫理〉は、まず〈自由への訴えかけの倫理〉とみなすことができよう。われわれは単なる「現存在 (Dasein)」にとどまらず、それを超えて本来的自己存在としての「実存 (Existenz)」へと向けて主体的に決断し、選択していくことをなするのであり、こうした「存在可能 (Seinkönnen)」(PGO, 118)こそ、ここで言われる「自由」にほかならないといえよう。とりわけ、ヤスパースのいう「実存的自由 (existentielle Freiheit)」とは、主体的で自律的な「実存的自己決定」という面をもっている一方で、サルトル流の自由論と異なるのは、ヤスパースにおいては、それが自己の内奥から発する「かくなさざるをえない (Müssen)」という強い内的必然の確信に担われているという点である。ヤスパースの〈実存倫理〉においては、こうした実存的自由の固有のメルクマールが実存の「無制約性」と「歴史性」であるというのが、筆者の解釈である。とりわけ、「実存的自由」と実存の「無制約性」とは同じメダルの裏表であると筆者は考える⁽⁷⁾。

それでは、実存の「無制約性 (Unbedingtheit)」とはどのようなものなのだろうか。それは自己が「かくなさざるをえない」という内的必然を確信する際の確固とした存在確信とそれに根ざした無制約的な行為のありようのことを意味すると言ってよい。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 (=超越者・超在 Transzendenz) との連繋の確信において、④「己にとって永遠に本質的なことを行う」(PhII, 293) ような「唯一無比の実践」(RA, 401) のエートスであるとパラフレーズしたい⁽⁸⁾。実存の無制約性が、世界内にありつつも、単なる世界現存在を超えた〈強さ〉をもちうるのは、それが世界現存在としての「現象 (Erscheinung)」を超えた「深さの次元」(PhIII, 146)、つまり超越的・永遠的な次元との垂直的な関係性にその根拠を置いているからであると解釈できよう。そして、こうした実存の無制約性を覚醒させる決定的な機縁となるものこそ、死・苦悩・責め・闘争といった「限界状況 (Grenzsituation)」にほかならないと筆者は解釈する。たとえば、限界状況としての己の「死」と向き合うことによって、自分の人生において何が真に肝要であるのかが真剣に問い直されるというように、「限界状況」は現存在の有限性をあらわにするとともに、本来的自己存在

としての実存の無制約性を覚醒させる決定的な状況であると言いうる。

他方、ヤスパースの〈実存倫理〉の中核をなすもう一つのメルクマールは、実存の「歴史性(Geschichtlichkeit)」であると言えよう。ヤスパースが「歴史的(geschichtlich)」という言葉を使うとき、そこでは唯一的・一回的という意味合いが含まれているのであるが、⁽⁹⁾ 実存の「歴史性」とは、自己の特殊な現存在およびみずから置かれてあるそのつど一回限りの状況という〈狭さ〉を主体的に引き受け、みずからそれと一体化することによって、それを真の自己自身として「実存すること」の〈深さ〉へと転換することであると筆者は解釈する。⁽¹⁰⁾ これは、所与の必然性を自己固有の運命として主体的に肯定するニーチェの「運命愛(amor fati)」のヤスパース的なヴァリエーションであると見ることもできよう。『実存開明』の中では、こうした実存の歴史性は、「現存在と実存との統一」(PhII, 122)、「必然性と自由との統一」(PhII, 125) および「時間と永遠性との統一」(PhII, 126) と特徴づけられているが、3つめの「時間と永遠性との統一」とは、実存がその無制約性を確信する決定的な「瞬間」において、時間の只中で永遠性に触れるという「永遠の現在(ewige Gegenwart)」の体験にはかならない。こうした「瞬間」における「永遠の現在」のモチーフがヤスパースのさまざまな著作において決定的な意義をもっているのは言うまでもない。

いずれにしても、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〉の最も重要なメルクマールであると解釈する。⁽¹¹⁾ したがって、ヤスパースの〈実存倫理〉は唯一無二の自己存在が歴史的・一回的な状況のうちで永遠的・超越的次元との垂直的なかわりにおいて、決断し行為するというあり方にもとづく独特の〈倫理〉の在りようであると言いうることができよう。こうした実存の〈歴史的無制約性の倫理〉は、ヤスパースの暗号形而上学の視点からすると、実存が歴史的一回性の瞬間に世界現存在のうちでいわば「隠れた神性」としての超在の語りかけである「暗号(Chiffre)」を聴きとり、それに呼応するという暗号解読にもとづく「生の実践(Lebenspraxis)」にはかならないといえよう。

以上のように、〈実存倫理〉の中核をなすのは、実存の「無制約性」と「歴史性」であると言いうるが、ヤスパースの〈実存倫理〉がキルケゴールやニーチェの〈実存倫理〉と大きく異なる点は、ヤスパースが「交わり(Kommunikation)」の倫理を強調した点であるということと言いうまでもない。たとえば、「私の哲学について」

(1941)の中でも、「個々の人間は自己自身だけでは人間になりえない。自己存在は他の自己存在との交わりのうちでのみ実現される」(RA, 415)とされているが、唯一の個としての自己存在と自己存在との間での「愛しながらの闘い(liebender Kampf)」にもとづく「実存的交わり(existentielle Kommunikation)」は、相互に自己の無制約性を覚醒させる不可欠な契機であると言えよう。この「実存的交わり」には、唯一的な実存の歴史性と無制約性という実存的な性格とともに、仮借のない〈開示する疑問視〉によって、自他の根源をあらわにし、公明化する「理性(Vernunft)」の働きが含まれていることを看過してはならない。それゆえに、のちの『理性と実存』の中では、「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)とか、「理性による実存的交わり」(VE, 72)といった表現が見られるのである。いずれにしても、前期の主著『哲学』では「理性」という言葉はまだ後期のように用語化されていなかったものの、〈実存倫理〉における歴史性と無制約性の深みを真正なものたらしめるためには、こうした「交わり」の契機とそこに働く「理性」という契機とが不可欠なのではないかと筆者は考える。

以下においては、実存の真の無制約性を、それとは似て非なる「狂信的な真理のパトス」(W, 560)と区別させる重要な契機としての「交わり」と「理性」の必要性について論じることにした。

3. 実存の無制約性と「狂信的な真理のパトス」

筆者はヤスパース哲学において前期の〈実存倫理〉から後期の〈理性の倫理〉への力点の移行が生じたと解釈するが、この背景にはどのような必然性があったのだろうか。

前節では、〈実存倫理〉のメルクマールの一つとして、実存の「無制約性」をクローズアップした。実存の無制約性とは、「かくなさざるをえない」という確固とした存在確信にもとづく本来の自己存在(=実存)の絶対無条件的な行為であったが、これは「狂信的な真理のパトス(fanatiches Wahrheitspathos)」(W, 560)とどのように区別されるのだろうか。つまり、実存の無制約性の確信は、単なる主観的で独善的な思い込みや狂信とどのように異なるのであろうか。G・ルカーチは、ヤスパースをはじめとする実存思想をその極端な主観性や内面性のゆえに批判しているが、⁽¹²⁾ 筆者はこの批判は当たらないと考える。

『真理について』では、「狂信的な真理のパトス」は聴く耳をもたず、自分と異なる立場とのいかなる対話も交わりも拒絶し、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つものであると特徴づけられている。たとえば、次のように言われている。

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。(W, 560)

こうした独善性と排他性をもった「狂信的な真理のパトス」には、次の2つの点で誤謬があると筆者は考える。第1点目は、自己の確信した真理を唯一絶対化し、万人にとっての普遍妥当な真理とみなし、他者にもそれを強要するという点である。これに対して、実存の無制約的真理は、あくまでこの私にとって唯一・一次的に——つまり「歴史的 (geschichtlich) に——のみ妥当するものと言えよう。

第2点目は、「狂信的な真理のパトス」はあらゆる対話や交わりを受けつけないものであるという点であろう。たとえば、『真理について』では、「狂信的な真理のパトス」は「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)と特徴づけられている。これは、いかに強い確信と信念にもとづくものであろうと、他者の真理には耳を傾けず、他者を排除する暴力性をもつものと言わざるをえない。これに対して、真の実存の無制約性は「交わり」と「理性」とをその不可欠の契機にしていると言うことができよう。つまり、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」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のである。1950年の『現代における理性と反理性』(以下、『反理性』と略記)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

述べられている。このように、ヤスパースにおいては「独断的真理 (dogmatische Wahrheit)」(W, 971)ではなく、いわばソクラテス的な「交わりの真理 (kommunikative Wahrheit)」(ibid.)が決定的に重要なのである。これは、実存の無制約的真理においても当てはまると言えるだろう。前節の最後でも触れたように、唯一の自己存在と自己存在との間での胸襟を開いた「愛しながらの闘い」にもとづく「実存的交わり」においてこそ、実存の無制約的真理は「あらわになる (offenbar werden)」のである。こうした前期の「実存的交わり」のみならず、より広い射程をもった後期の「理性の交わり」においても「真理は交わりと不可分である」(VW, 36)と言われており、いずれにせよ、こうした「交わりの真理」における〈開かれた真理探求のエートス〉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 (Vernunft)」のモチーフにはかならないと筆者は考える。ただし、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、また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。筆者はそれをいわば〈交わりの理性〉もしくは〈コミュニケーション的理性⁽⁴³⁾〉として捉えることにしたい。

たとえば、『反理性』では、ヤスパースのいう「理性」を脅かす「反理性 (Widervernunft)」や「非理性 (Unvernunft)」との闘いにおいて、「理性」の特性が浮き彫りにされているが、ここでいう理性とは「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、恣意、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〈交わりの理性〉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) 当のものにはかならないと言えよう。歴史の一回性において超越的・永遠の次元との垂直的な連繋において行為する〈実存の無制約性の倫理〉は、己自身の無制約的真理のために生命をも賭けうるという点で「狂信的な真理のパトス」と外見上、類似する点があったが、真の実存の無制約性は「狂信的な真理のパトス」とは異なり、「交わり」と「理性」

をその真理性の証として必要とするということを筆者は強調したい。

以上において、「狂信的な真理のパトス」や「反理性」と対比しつつ、実存の無制約性と歴史性には、〈開かれた真理探求のエートス〉としてのヤスパースの「理性」が不可欠であることを浮き彫りにしたが、ここで改めて、後期ヤスパースにおける「理性」がどのようなものとして特徴づけられているのかを後期の諸著作をもとに明らかにしていきたい。

4. 後期ヤスパースにおける「理性」の根本特徴

後期の『理性と実存』以降、ヤスパースは新たに「包括者」の概念とともに、「理性 (Vernunft)」の概念を前面に出すようになるが、そもそも後期ヤスパースにおける「理性」とはどのようなものであったのだろうか。ヤスパースの「理性」概念は、「実存」概念と比べても、さまざまな側面や特性をもっており、見方によっては曖昧で多義的であるようにも思われる⁽¹⁴⁾。とはいっても、理性の根本特徴を描き出す場合に注意しなければならないことは、ヤスパースの「理性」は、実体的に解釈すべきものではなく、あくまで一なる「理性」のさまざまな機能として機能論的に解釈する必要があるであろう。このことを踏まえたうえで、ここでは、『理性と実存』や『真理について』をはじめとする後期の著作を手掛かりにして、「理性」の根本特徴を明らかにしていきたい。

1) 理性は、あらゆるドグマや絶対化や固定化を突破する、真理への「限りない開放性 (grenzenlose Offenheit)」(W, 832) である。

こうした理性の「限りない開放性」は、前節では「狂信的な真理のパトス」や「反理性」に抗するものであったが、それは独断的な全体知や啓示信仰における排他性や全体主義的な政治体制などに対しても向けられる。たとえば、ヤスパースは神の「啓示」のもつ唯一的な排他性と絶対性を固持する「啓示信仰 (Offenbarungsglaube)」に対して、「理性」を「不可欠な契機」(PhG, 38) としてもつ哲学的信仰の立場から、その排他的ドグマ性に対して批判的対決を行っている。さらに彼は、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 (Totalitarismus)」を「限りない開放性」としての「理性」に基づいて徹底的に批判しているのである。

2) 理性は、あらゆる根源と真理をあらわにする「開示化」の運動である。

あらゆる固定化を突破する「開示する運動 (aufschließende Bewegung)」(W, 117) 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」をその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。

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」(W, 116) ということになるであろう。ただし、こうした理性のもつ開示させ、覚醒させる動性は、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、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。

3) 理性は、真の統一を希求しつつ、あらゆる包括者の諸様態を結びつける「紐帯 (Band)」(W, 113ff.) である。

理性は、既存の枠組みやドグマを突破し、「包括者」の諸様態として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としての真の統一 (一者) 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。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」としての働きと不可分のものである。

ここで問題なのは、現存在・意識一般・精神・実存といった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。

4) 理性は、「普汎的な共生 (universelles Mitleben)」を希求する「全面的な交わりへの意志 (totaler Kommunikationswille)」である。

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、あらゆるものとの関わりを求め、「普汎的な共生」(W, 115)を希求する「全面的な交わりへの意志」(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「普汎的な交わり」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」の文脈においても重要なモチーフであると言える。

以上において、後期ヤスパースにおける「理性」の根本特徴をいくつかの側面から浮き彫りにしてきたが、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。前節でも述べたように、理性が求める真理は、「独断的真理」(W, 971)ではなく、「交わりの真理」(ibid.)にほかならないのである。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。それゆえに「理性」は、前述したように、「狂信的な真理のバトス」や「反理性」を批判的に突破し、真の無制約的真理をあらわにし、真の「交わり」の空間を拓くという固有の役割をはたすことができるのである。こうした後期ヤスパースの「理性」——すなわち、〈交わりの理性〉——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〈あらゆるドグマを批判的に突破しつつ、交わりを通じて真の統一を希求する開かれた真理探求の根本態度〉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、筆者はこのエートスを〈理性の倫理〉として解釈したい。それでは、実存の無制約性と歴史性にもとづく〈実存倫理〉と真理と交わりを希求する〈開かれた根本態度〉としての〈理性の倫理〉とはどのような関係にあると言いうのだろうか。

5. 「実存」と「理性」の関係——相即性と両極性——

冒頭で述べたように、前期ヤスパース哲学と後期ヤス

パース哲学とを連続的・同質的なものとして捉え、その内実を「理性的実存」の哲学として解釈する立場があるが、これまで述べてきたように、「実存」が「理性」を不可欠な契機としてもつということからしても、このような解釈は誤りではない。しかし、このように両者を連続的・同質的なものとして捉える解釈は、両者の両極性と対照性を見えにくくしてしまう恐れがあると筆者は考える。それに対して、筆者は「実存」の深さと「理性」の広さという両極性と対照性を強調する解釈をとり、それを倫理的な文脈においても応用して、ヤスパースの倫理思想が前期の〈実存倫理〉から後期の〈理性の倫理〉へと展開していくものと考えたい。

「実存」と「理性」とは、両者ともに現存在・意識一般・精神といった内在的なわれわれの在り方を超えたものであるという点では共通点をもつが、この両者を同質的なものと捉えることはできない。『理性と実存』においても、キルケゴール的な「無限の深さ」(VE, 33)をもつ実存と、「カント的な広さと明るさ」(ibid.)をもつ理性との「両極性」(VE, 50)が強調されている。こうした両極性は、「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」(VE, 49)という有名な一節にも表されているといえよう。「暗き根源」(VE, 43)ともいわれる「実存」の根源性の深みは「理性」の明るさと問いかけによって、その即自的なまどろみから目覚めさせられて、無制約性としてのその本来の力量を発揮するのである。かといって、筆者は斎藤武雄のように、「理性」を「実存の道具」(PG, 39)として「実存」に内属させるような解釈はとらない⁽¹⁷⁾。むしろ「実存」の唯一・一回的な〈深さ〉と「理性」の開かれた無限の〈広さ〉とを人間存在における「一大両極」(VE, 49)とみなす解釈をとる。したがって、〈実存倫理〉が歴史的・一回性における超越的・永遠的次元との垂直的な(vertikal)連繋の〈深さ〉に根ざしているのに対して、〈理性の倫理〉は包括者のあらゆる様態の地平に対して開かれた水平的な(horizontal)無限の〈広さ〉に基づいているものと筆者は解釈する。

こうした「実存」と「理性」の両極性は、「実存的交わり」と「理性的交わり」をどう捉えるかという問題にもかかわってくるであろう。この両者を「実存的にしてかつ理性的な交わり⁽¹⁸⁾」として統合的・相即的な方向で解釈するスタンスもありうるが、筆者はこのような解釈は限定的な意味でしか妥当しないと考える。というのも、筆者は、「実存的交わり」と「理性的交わり」とは相互に呼応し合い重なり合いつつも、決して同一視しえない

異なったベクトルをもつ交わりのあり方であると考えからである。

「実存的交わり」は唯一性と一回性に根ざした実存と実存との狭いが深い交わりであるのに対して、「理性の交わり」は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、「普汎的共生」を志向する無限に広い交わりであるからである。⁽¹⁹⁾『実存開明』の交わり論でも、交わりの現象の「狭さのうちからはじめて真の広さが生じる」(PhII, 60)とされているように、後者の広がりには、前者の狭さと深みをふまえたものでなければならないが、筆者の解釈では両者は相互に交差しつつも、異なるベクトルをもつ。実際に、「実存的交わり」は究極的な局面では交わりを絶つことがありうるが、「理性の交わり」はいかなるものとも交わりを絶たない⁽²¹⁾ことが強調されている。

『理性と実存』のテキストの中には、たしかに「理性による実存的交わり」(VE, 72)という表現が出てくるが、唯一の個と唯一の個との間で実存的・無制約的真理をあらわにすることを敢行する「実存的交わり」の中にも、一切を問題視する〈開かれた真理探求の根本態度〉としての「理性」が不可欠な契機として働いていたことはすでに述べたとおりである。さもなければ、実存の無制約性は単なる独善や狂信に墮してしまいかねない。だからといって、「実存」と「理性」、「実存的交わり」と「理性的交わり」、さらに言えば、「実存倫理」と〈理性の倫理〉とが同質的なものであるということにはならない。この両者は協働して働くにせよ、キルケゴール的な〈深さ〉とカント的な〈広さ〉というコントラストは解消されない。あるいは別の視点からすると、「実存的交わり」は最も近き実存同士の交わりであるのに対して、「理性の交わり」は最も疎遠な者ともあえてかかわりをもとうとする交わりであるともいえよう。後者は、「世界哲学(Weltphilosophie)」における「普汎的交わり」や「普汎的共生」といったモチーフにも繋がっていくものと言いうるだろう。

筆者はこれらのことを根拠に、〈実存倫理〉と〈理性の倫理〉とを明確に区別し、前期には〈実存倫理〉のモチーフが優勢だったのに対して、後期になるとやがてそれが〈理性の倫理〉のモチーフへと転調していくものと解釈する。むしろ、前期の〈実存倫理〉の中にも「理性」の契機は働いていたし、またヤスパースにおける〈実存倫理〉のモチーフは最後まで消えることはなかったが、後期思想、とりわけ『現代における理性と反理性』から政治哲学や世界哲学などへと通じていく路線において

は、〈理性の倫理〉のモチーフが前面に出るようになったと筆者は解釈する。

6. 〈実存倫理〉から〈理性の倫理〉への展開の必要性

では、なぜ〈実存倫理〉から〈理性の倫理〉へという力点の移行は起こったのだろうか。以下にいくつかの要因を挙げてみることにしよう。

第1点目は、ヤスパース哲学の理論的補強の必要性であろう。『哲学』執筆後、ヤスパースは「理性が脆弱である」(PhII, XLVIIIff.)という批判を受けたが、みずから実存哲学に対して「理性」によって補強を行う必要があったという要因もあったことであろう。

第2点目としては、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当時のアクチュアルな哲学的状況の中で、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——ヤスパース自身はこれに「本来的理性(eigentliche Vernunft)」(VE, 47)という言葉当てている——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言いうるであろう。

第3点目としては、ヤスパース自身が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・時代的な要因があったとは言えるのではなかろうか。実際にヤスパース自身も、P・A・シルプ編の『カール・ヤスパース』の巻末の「回答」でも、彼が「理性」概念を構築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⁽²²⁾」であったことをみずから告白している。こうした全体主義の危機に面して、あらゆる「反理性」や「狂信的な真理のパトス」に対して暗に批判的対決を挑み、あらゆるドグマを突破して無限の開放性を求めていく〈理性の倫理〉のモチーフを展開させていくことが喫緊の課題になっていったのではないかと筆者は考える。そして、こうした一切のドグマを突破する〈開かれた真理探求の根本態度〉としての「理性」は、人間存在のありとあらゆるあり方に耳を傾けつつ、「普汎的共生」を希求するという意味で、のちの「世界哲学」の理念や、「理性的

な人たちの共同体」(AZM, 301ff.)を求める後期の政治哲学にも通ずるものであったと言いうるであろう。

第4点目としては、あまり知られていない1946年の「善の無制約的なものと悪」という論文において、善の無制約性が「実存」ではなく、「理性」に基礎づけられるに至ったという点が挙げられよう。このテキストの中でヤスパースは、善と悪とを①「道徳的 (moralisch)」, ②「倫理的 (ethisch)」, ③「形而上的 (metaphysisch)」という3つの段階に分けて論じているが、ザーナーはここに「実存」の無制約性にのみ善の根拠をおく古典的な実存哲学の枠組みから脱却するような「カント的転回 (Kantische Wende)⁽²⁴⁾」や「カントへの近さ⁽²⁵⁾」を見てとっており、善を「理性」のうちに根拠づけるような〈理性の倫理〉への移行を示唆している。筆者は、こうした善悪の3段階のうち、2番目の「倫理的」段階において、「動機の実在性 (誠実性 Wahrhaftigkeit)」(WF, 87)が重視されている点に注目したい。ここにはカントの「宗教論⁽²⁶⁾」における「根本悪 (das radikale Böse)⁽²⁷⁾」と「心術における革命 (Revolution in der Gesinnung)⁽²⁸⁾」によるそこからの「再生 (Wiedergeburt)」というモチーフの影響が見られると言ってよいだろう。いずれにしても、この「善悪論文」において、善が「実存によって担われた理性の無限の運動」(WF, 90, 傍点は引用者)なしには現実化しえないと言われていることは看過してはならないであろう。

以上において、ヤスパース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ス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〈理性の倫理〉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〈理性の倫理〉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。そしてこの動向は、グローバルな視点に立ったのちの政治論や世界哲学にも引き継がれていったと言ってよいだろう。

以上のことを踏まえるならば、〈実存倫理〉から〈理

性の倫理〉へという展開の相に着目すると、①初期の『世界観の心理学』(1919)と前期の『哲学』(1932)では〈実存倫理〉が優位を占めていたのに対して、②後期の『理性と実存』(1935)、『実存哲学』(1937)およびそれらを総括した大著『真理について』(1947)では、包括者論の枠組みで「実存」との両極的な関係に立つ「理性」の概念が登場し、〈実存倫理〉と〈理性の倫理〉は両極的な協働関係に至ったと言いうる。さらに、③小論「善の無制約的なものと悪」(1946)では倫理的な文脈において、善を基礎づけるものとしての「理性」の役割が顕在化し、④『現代における理性と反理性』(1950)では、〈実存倫理〉から〈理性の倫理〉へと強調点が移行し、⑤『原子爆弾と人類の未来』(1957)をはじめとする政治論では〈理性の倫理〉が前面に出るに至り、さらに⑥歴史哲学や「世界哲学」の構想においても〈理性の倫理〉としての「普汎的交わり」の重要性が高まっていったという一連の経緯を描き出すことができよう。筆者は、このような経緯をたどって、ヤスパース倫理学は前期の〈実存倫理〉から次第に後期の〈理性の倫理〉へと移行し、変容と展開を遂げたと解釈することができると思う。こうした〈実存倫理〉から〈理性の倫理〉への展開に対応するように、前者においては自己の無制約性を自覚する高貴な自己存在への実存的訴えかけという、ある種の貴族主義的・私密的な傾向が強かったのに対して、後者においてはより広くすべての人間へと呼びかけるという開かれた公共性の傾向が強くなったと言いうるのではなからうか。

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〈理性の倫理〉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。

7. 〈理性への実存的回心〉という決意

それでは、〈理性の倫理〉への転換には何が必要なのか。『反理性』のテキストでは、「理性」のエートスが、実存的な「決意」によって可能になることが示唆されている。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) によってのみ現実化される。(VW, 41, 傍点は引用者)。

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、人間はみずからに与えられた

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）。

こうした理性への「決意」は、後期から晩年にかけてクローズアップしてきた「回心（転回 Umkehr）」のモチーフに関係があるのではなからうか。こうした連関において重要になってくるのは、「真実性（誠実性 Wahrhaftigkeit）」のエートスであると筆者は考える。というのも、ヤスパースは『反理性』のテキストの中で、カントからの引用を用いながら、こうした理性への「回心」の決意が「真実性」を自己の最上の格律とすることであることを示唆しているからである。

この「真実性」のエートスは、キルケゴールとニーチェの〈実存倫理〉⁽³⁰⁾にも、カント的な〈理性の倫理〉にも共通するエートスであったと言っているのではなからうか。このように、歴史の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〈理性の倫理〉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「真実性」のエートスこそが、ヤスパース哲学の倫理的な性格を成り立たしめる当のものであると筆者は考える。

さて、ここでは「真実性」をみずからの最上の格律とすることへの「回心（Umkehr）」こそが、われわれを「理性」へと導くことを強調したが、それではそもそもヤスパースにおける「回心」とはどのようなものとして解釈しうるのだろうか。

「回心」は後期ヤスパースにおける重要な〈訴えかけの言葉〉の一つであると言っているが、この「回心」の概念はしばしば不明確であり、多義的であることが指摘されている。ここでは、「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。筆者は、後期ヤスパースの「回心」は、①「理性」への回心であるとともに、②実存的な「回心」であるという両面をもつものと解釈する。

まず、『原子爆弾と人間の未来』（1957）では、「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、みずからを変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、核戦争による人類の破滅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—政治的な状態（sittlich-politischer Zustand）」（AZM, 5）における〈内的転換〉という意味合いが強い。いずれにしてもここで重要なのは、人類がその絶滅の危

機から生き延びるためには、「理性」のエートスもしくは「理性的思考様式」への「回心」が不可欠であるというモチーフであろう。実際、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注目しなければならないだろう。すでに述べたように、「理性」のエートスは個々人に自然的に備わっているものではなく、こうした「理性への回心」によって獲得されるものであると言えよう。

他方において、『啓示に面しての哲学的信仰』（1962）の中では、「人間としてはじめて本来的な人間となる」（PGO, 133）ことを可能にする「回心」は、それ自体「実存的な出来事」（PGO, 173）であるとも言われている。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。

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ともに実存的な回心でもあることになる。これをどのように整合的に解釈したらよいのだろうか。すでに述べたように、ヤスパースの「回心」という概念は多義的なものであるから、そこには、〈理性的回心〉と〈実存的回心〉という異なった二種類の「回心」があると解釈することも可能であろう。しかし、筆者はこれをあえて〈理性への実存的回心〉として統合的に解釈することを試みたい。

すでに述べたように、「理性」の開かれた根本態度は「実存」がその無制約性と歴史性に覚醒するために不可欠な契機であったが、そうした開かれた真理の希求の根本態度としての「理性」を日々われわれに目覚めさせておくことができるその根底には、カントの「心術における革命」にも比すべき〈理性への実存的回心〉が不可欠であると言っているのではなからうか。「実存的」決意というのは、通常は歴史的に一回的限りの状況のなかで代理不能な唯一的なものを選ぶことを通じて、真の自己自身を選ぶような歴史的で無制約的な決断を意味するが、ここでは「反理性」や「根本悪」に抗して、「善き意志」や「真実性」を真の自己自身との一致において、己自身の生き方の唯一の格律として選ぶような、まさに「理性」のエートスに対する「実存的」決断という局面がありうることを筆者は強調したい。ヤスパースが「理性」の概念を発展させたきっかけがナチズムの現実であったということ

はずで述べたが、「回心」の必要性をヤスパースが痛感したのもまさにその体験だったのではないかと筆者は推測する。実際にヤスパースはナチズムの只中にあった1935年に「カントの根本悪について」(RA, 107-136)という論文を書いている。ここにおける「根本悪」と「心術の革命」のモチーフが1946年の『責罪論』における「心の浄め (Reinigung)」(Sch, 80ff.)のモチーフを経て、後期の政治論における「回心」のモチーフへと繋がっていったのではないかと筆者は推測する。

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〈理性の倫理〉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〈理性によってあらわにされる実存〉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ものであり、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「真実性」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。

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。ヤスパースの「善悪」論文の冒頭では、「無制約的なもののうちでは、一つの選択がなされる。決意は人間の实体となる。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)という一節が述べられているが、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、「真実性」や「善き意志」をみずからの第一格律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。

筆者はこれまで、歴史的無制約性に根ざした「実存」の深さと無限に開かれた「理性」の広さとの両極性を対照させたうえで、両者の相互に不可分な相即関係と、前者から後者への力点の移行について論じてきたが、ここで改めて、こうしたヤスパースにおける「実存」と「理性」の双方を貫くものこそ、「真実性 (誠実性 Wahrhaftigkeit)」のエートスにほかならないということを確認したい。たしかに、論理的整合性という点からみれば、「理性への回心」が「真実性への回心」と一致す

るものとして述べられている箇所があることから、「真実性」とは「理性」の別名ではないかという見方も可能であろうが、しかし筆者は、「実存的な真実性」(PhII, 226)や「無制約的な真実性」といった表現もみられることから、「真実性」には、実存的な真摯さと理性的な誠実さという双方のニュアンスが含まれると考える⁽³²⁾。したがって、「真実性」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〈理性の倫理〉のエートスにも共通する、いわば実存的-理性的な根本のエートスと言っているのではなかろうか。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「真実性」のエートスに立ち返ることこそ、内的転換としての「回心」にほかならないであろう。こうした無制約的な「真実性」のエートスこそが前期の〈実存倫理〉から後期の〈理性の倫理〉へと至るヤスパース哲学の倫理性をその根底において成り立たしめているものであると筆者は考える。したがって、各々の単独者を〈理性への実存的回心〉を通じてたえず「真実性」のエートスへと立ち返るように呼びかけることがヤスパースの倫理思想の最大の眼目であるといえよう。

8. おわりに

本稿では、ヤスパースの哲学を一貫して倫理的・倫理的視点から解釈し、前期における〈実存倫理〉の深さと後期における〈理性の倫理〉の広さという両極性・対照性を強調して解釈してきた。それを踏まえて、〈実存倫理〉から〈理性の倫理〉への展開のプロセスとその必然性について論じた。そのうえで、〈理性の倫理〉がいわば〈理性への実存的回心〉によってはじめて可能になること、そしてそれは、〈実存倫理〉と〈理性の倫理〉の双方に共通する「真実性」のエートスに立ち返ることにはほかならなかった。これが本稿の結論である。だからこそヤスパースは、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)の重要性を強調してやまないものである。こうした「回心」が〈実存倫理〉および〈理性の倫理〉と共に、現代のアクチュアルな倫理的状況の中でどのような意義

をもちうるかをさらに検討することは、われわれの今後の課題であろう。

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。
AZM: *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit*, München, 1958. - 6. Aufl. 1982.
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.
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.
PGO: *Der philosophischer Glaube angesichts der Offenbarung*, München, 1962.
PhI-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.
Sch: *Die Schuldfrage*, Heidelberg / Zürich, 1946. - Neuausgabe, München, 1987.
VE: *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen*, München/Zürich, 1935. - 3. Auflage, München, 1984.
VW: *Vernunft und Widernunft 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.

注

- (1) 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『ツァラトゥストラはこう語った』第4部の「蜜の供養」の中で、「汝のあるところのものになれ (Werde, der du bist)」(Nietzsche: KSA4, 297)という言葉を用いている。ヤスパースも『哲学』第1巻『哲学的世界定位』の中で、「汝のあるところのものになれ (Werde, was du bist)」という命法を「歴史的事存の当為」(PhI, 232)とみなしている。
- (2) 林田新二『ヤスパースの実存哲学』以文社, 1971年, 312頁。

- (3) 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. 22.
- (4) 下記の文献もしくは論文を参照。鈴木三郎『実存の倫理』理想社, 1954年。林田新二『ヤスパースの実存哲学』弘文堂, 1971年, 10頁。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。
- (5) 正確に言うと, これのものは通常の「概念 (Begriff)」とは異なり, 実存の固有の可能性へと訴えかけるための「信号 (signum)」にほかならない。
- (6) 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. 53.
- (7) たとえば, 1950年の「自由の危機と好機」という小論でも, 「自由は無制約的なものの導きである」(WF, 137)とされている。
- (8) 『実存開明』の中でも, 「無制約的行為は [...] 現存在の現象の中で, 己の超在 (超越者 Transzendenz) と連繋しつつ, 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)とされている。
- (9) 他方において, ヤスパースが「史的 (historisch)」という言葉を使う場合, そこでは, 客観的な歴史的・歴史的事実が問題とされている。
- (10) したがって, 『実存哲学』の中でも, 「われわれは単に現存在するのではなく, 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)とされている。
- (11) 『実存開明』の中でも, 「歴史的無制約性 (geschichtliche Unbedingtheit)」(PhII, 332)という表現が用いられている。
- (12) ルカーチは『理性の破壊』の中で, ヤスパースの実存哲学が「ただ内面性のうちのみ, 固有の魂のうちのみ, 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」ような極端な主観主義・独我論であると厳しく批判している (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)。
- (13) ハーバーマスもそのコミュニケーション理論および討議倫理 (Diskursethik) の中で, ホルクハイマーとアドルノによる近代理性概念に対する徹底的な批判に対して, 「コミュニケーション的理性」や「コミュニケーション的合理性」としての積極的な理性概念の側面を際立たせている (Vgl. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981.)。しかし筆者は, こうしたハーバーマスの理性はヤスパースにおける理性とは単純に同一視できないと考える。というのも, ハーバーマスで問題になっているのは, たんに合意形

成における「コミュニケーション的合理性」にすぎず、ヤスパースのような真理に向けての突破と結合としてのより高次の「実存理性」が問題となっているわけではないからである。

- (14) Vgl. Michael Schene, *Die Bewegung, die Weisen und der Einzelne. Karl Jaspers' Philosophie zwischen Nicht-Wissen und Seinsgewissheit*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010, S. 111f.
- (15) 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的で平和的になり、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。
- (16) 『理性と実存』の中でも、「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、超越者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。」(VE, 50, 傍点は引用者による強調)と言われている。
- (17) 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』理想社、1962年、29-47頁)、筆者はこのような解釈では、〈実存倫理〉と〈理性の倫理〉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。
- (18) 林田、前掲書、71頁。
- (19) ザーナも、「交わりは、理性的な者の全世界的な普遍的な共同体に広がった」(Hans Saner, *Karl Jaspers*, Rowohlt's Monographien, 1970, S. 104.)と指摘している。
- (20) 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。
- (21) 「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., 傍点は引用者)と述べられている。
- (22) Vgl. Schilpp, P. A. (Hrsg.): *Karl Jaspers. Philosophen des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart: Kohlhammer, 1957, S. 829.
- (23) こうした善悪の3段階説は、のちの『哲学入門』(1950)の中でも継承されている (EiPh, 47ff.)。
- (24) Saner, a. a. O., S. 21.
- (25) Ibid., 22.

- (26) *Kants Werke*, Akademie Textausgabe VI, *Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft*, Berlin: Walter de Gruyter, 1907/14.
- (27) Ibid., 50.
- (28) Ibid., 47.
- (29) たとえば、ヤスパースは『反理性』のテキストにおいて、カントの『実用的見地からする人間学』の中から、「〔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、真実性 (誠実性 *Wahrhaftigkeit*) が〔…〕最上の格律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 / *Kants Werke*, Akademie Textausgabe VII, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Berlin: Walter de Gruyter, 1907/17, S. 295., [] 内は引用者による補足)という部分を引用している。
- (30) 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原動力になったのは、じつはキリスト教によって生まれた「無制約的な真実性 (unbedingte Wahrhaftigkeit)」であったという解釈を行っている (NCh, 43)。
- (31) Vgl. Werner Schneiders, *Karl Jaspers in der Kritik*, Bonn: H. Bouvier, 1965, S. 106./ Gregory J. Walters, *Karl Jaspers and the Role of "Conversion" in the Nuclear Age*, Boston: University Press of Amer, 1988.
- (32) 林田新二も、「真実性が、一方では理性的な開かれた真理意志という態度を含み、他方では実存的な誠実な態度も含む」(林田、前掲書、284頁)と述べているが、筆者はこのような見解には全面的に賛同したい。

カントからの引用は、下記のアカデミー版を用いた。

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.

ニーチェからの引用は下記の版を用い、引用に際しては、略記号KSAに次いで巻数、頁数示した。

Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe 3, hrsg., v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: De Gruyter, 1980-.

なお、本稿は、2017年12月9日に玉川大学で開催された日本ヤスパース協会第34回大会で筆者が行った講演「ヤスパースの倫理思想の展開——〈実存倫理〉から〈理性の倫理〉へ」の原稿に加筆・修正を加えたものである。

(なかやま つよし)