

ヤスパースの「哲学」観の倫理性 (1)

——前期ヤスパースにおける「哲学」形成に即して——

中山剛史

要 約

本稿では、ヤスパース哲学の生成と展開の過程を辿りながら、ヤスパースがみずから「哲学」をどのようなものとして理解していたのかを年代順に明らかにし、ヤスパースの「哲学」観そのものもつ独特な倫理性・実践性を浮き彫りにしていきたい。今回はその前半として、ヤスパース哲学の形成期 (= 前期) に焦点を絞りたい。ヤスパースは、青少年期にスピノザによる触発もあって、「いかに生きるべきか」を問い、「生の意義と目標」を「哲学」に求めたが、まずは人間についての現実を知ろうと精神病理学の道に進む。キルケゴールとの出会いの衝撃をきっかけに、ヤスパースはその「実存哲学」を次第に熟成させていくが、筆者は初期の『世界観の心理学』(1919)のうちに、ヤスパース哲学の形成期における一種の〈転換〉を見てとることを試みる。やがて前期の主著『哲学』(1932)が完成するが、ここに〈訴えかけの倫理〉としての〈実存倫理〉の確立を見ることができよう。

キーワード：ヤスパース、哲学、倫理、実存、世界観の心理学

はじめに——ヤスパースの「哲学」観の倫理性・実践性——

ヤスパースの哲学が倫理的・実践的な性格を持つことは、すでに何度も指摘されてきた¹⁾が、本稿では、ヤスパース哲学の生成と展開の道筋を追いつつながら、ヤスパースがみずから「哲学 (Philosophie)」をどのようなものとして規定し、理解していたのかを年代順に明らかにすることを通じて、こうしたヤスパースの「哲学」観そのものがどのような意味で倫理性・実践性を具えていたと言いうるのか、そしてまたそれが時代ごとにどのように発展していったのかを浮き彫りにしていきたい。これまでも、ヤスパースの哲学を〈倫理〉的な観点から論じた先行研究がいくつかある²⁾が、本稿ではとくに、これまで看過されてきたヤスパース哲学へのスピノザの影響や、『世界観の心理学』におけるヤスパースの倫理的モチーフの〈転換〉などの新たな視点を導入することにした。

その際に、ヤスパース哲学の年代区分をどのように捉えるかを確定する必要があるが、これにはいくつかの見方がある³⁾。ここではまず、1. 青少年期から前期の『哲学』(1932)ま

でを、初期と前期として一括りにする。具体的には、(1) 少年期と青年期、(2) 精神病理学の時代、(3) 『世界観の心理学』の時代を「初期」と捉え、(4) 前期の主著『哲学』の時代を「前期」として分節化し、ここまでを広義におけるヤスパースの初期および前期思想とみなすことにしたい。それは、ヤスパースが青年期に「生そのものにおける衝撃」(RA, 401)に見舞われて、「いかに生きるべきか」を自問したことから始まり、『精神病理学総論』や『世界観の心理学』といった精神病理学時代・心理学時代を経て、前期の浩瀚な主著『哲学』においてその思想を確立するまでのヤスパース哲学の形成過程である。

さらに2.「後期思想の展開」は、(1)『真理について』の問題圏、(2)『哲学的信仰』の問題圏、(3)『哲学入門』と『哲学の学校』、(4)「世界哲学」と歴史論、(5)後期の「政治哲学」などに分節化することができよう。このように、1. ヤスパース哲学の形成期(初期)～前期の主著『哲学』、2. 後期思想の展開という二つの段階において、ヤスパースの「哲学」観もしくは「哲学」理解の時代的変遷を考察しつつ、ヤスパース哲学の倫理的・実践的性格を明らかにしていきたいが、本稿においてはまずその前半部として、青少年期から前期の『哲学』までのヤスパースの「哲学」観の変遷を各時期ごとに辿りつつ、ヤスパースの「哲学」観の倫理性を浮き彫りにしていきたい。

1. 少年期と青年期——スピノザによる刻印——

(1) 限界状況と実存的交わり

幼少期のヤスパースは、理性的な父と慈愛に満ちた母という恵まれた家庭のもとで育ったが、前期・後期を含むヤスパース哲学において、つねに「理性・信頼・誠実」(PA, 9)というエトスが働いているように思えるのは、こうした幼少期の環境によるところも少なからずあることだろう。ヤスパースの哲学全体を俯瞰するならば、ニーチェやハイデガーの思想と比べると、今挙げたように理性・信頼・誠実といったある種、穏健な倫理性が感じとられる面もあるかもしれない。

しかしながら、ヤスパース哲学の本領は、われわれが「限界状況」の壁に突き当たって挫折し、日常性における生のあり方が瓦解する中で、「存在意識の変革」を敢行し、〈根源的な次元〉・〈永遠的な次元〉へ向けて突破していくことのうちにあるのであり、その意味ではある種の〈終末論〉的な緊迫感が漂っている面も否めない。そこには、第一次世界大戦から第二次世界大戦にかけての時代にその思想が形成されたという時代的な影響も無視しえないだろう。いずれにしても、そうした緊迫感を醸し出すものの一つは、ヤスパースの実存哲学のキーワードである「限界状況 (Grenzsituation)」の思想である。のちの『哲学』第二巻『実存開明』によると、「限界状況」には、①状況の歴史的規定性、②死・苦悩・闘争・責め、③あらゆる現存在の疑問性などが含まれるが、その具体的な内容は①われわれがそのつどたえず一回限りの特定の状況の

中でしか生きざるをえないこと、②苦悩や責めや闘争を身に引き受けざるをえず、死を免れることができないこと、③われわれの生きる現存在としての世界は、さまざまな二律背反に満ちており、確固とした基盤がない、ということにほかならない (Ph II, 201ff)。われわれは、われわれが突き当たって挫折せざるをえない不可避的な「限界状況」という壁に目を背けることなく、それと真摯に向き合い、それをあえて引き受けることで真の自己存在 (=実存) に目覚めることができる、というのがヤスパースの「限界状況」の思想の要諦である。換言すれば、「限界状況」とは、われわれの有限な現存在 (Dasein) における無疑問性や自明性を根底から突き崩し、われわれを真の「実存 (Existenz)」 (= 本来的な自己存在) と真の「存在 (Sein)」 (=「超越存在 (Transzendenz)」⁴⁾) へと向けて飛翔させ、超越させる刺戟の針となるべきものである。

ヤスパースは、どのような経緯からこうした「限界状況」の思想を打ち出したのだろうか。その背景には彼自身が幼少年期に背負った〈生の根本制約〉の体験があったということができよう。ヤスパースは、幼少の頃から気管支拡張症という慢性的な病気に罹っていたことは周知の事実だが、彼は自分の生がいつ死によって断ち切られるかわからないという危機の可能性をたえず視野に入れて、自分の人生を打ち立てていかなければならなかったのである (PA, 12f.)⁵⁾。したがって、ヤスパースは精神的には健康であったと言いうるが、身体的には「例外者」であったと言っても過言ではないだろう。こうした体験がのちのヤスパースの「限界状況」の思想とそれに基づく「実存」の哲学へと結びついていったことは想像に難くない⁶⁾。

ヤスパースの思想と結びついた、彼の成育歴における根本経験をもう一つ挙げると、それは「孤独」と「交わり」の経験であるといえよう。青少年期のヤスパースは「孤独 (Einsamkeit)」⁷⁾の意識に悩んでおり、とくにギムナジウムの時に教師の理不尽な要求に反抗し、当時慣例になっていた社会階層別の生徒会に加入することも拒否したため、完全に孤立することになってしまった。その結果、ヤスパースは孤独の中で自然と親しみ、スピノザの哲学を読み耽ったと自伝に書かれている (PA, 10)。こうした「孤独」の意識は、まさにそれゆえにこそ、真の「交わり」への希求の原動力となったのであり、それがのちの親友エルンスト・マイヤーとその姉でのちのヤスパース夫人となるゲルトルートとの運命的な「出会い」に繋がっていったことは言うまでもない⁸⁾。ヤスパースはのちの主著『哲学』第Ⅱ巻『実存開明』の「交わり」の章で、「私は交わりのうちに入ることなしには、私自身とはなりえないし、孤独であるのでなければ交わりのうちに入れない」 (Ph II, 61) と述べているが、いわばこうした「孤独と交わり」の弁証法は、青年期のヤスパース自身の体験に深く根ざすものであろう。いずれにしても、これがヤスパースの「実存的交わり」の思想のモチーフとなったことは言うまでもないだろう。

以上のように「限界状況」と「孤独と交わり」といったヤスパース自身の青少年期の体験が、のちのヤスパース哲学の形成の一つの素地をなしていたと解釈することができよう。アリストテレスのような体系的-理論的哲学者の場合はさておき、パスカルやキルケゴール、ニーチェ、ヤスパースなどのような「実存」的な思想家・哲学者にとって、彼ら自身の人生行路とその哲

学思想とは切り離すことはできないのである。とくに本論のようにヤスパースの哲学の〈倫理性〉を論じる論考の場合、こうしたヤスパース自身の体験を無視することはできないだろう。それは同時に、ヤスパース自身のエートスの生成過程であるとも言うだろう。

(2) スピノザによる刻印——「永遠性」の刻印——

ここで論をさらに進めていく前に、ヤスパースが「孤独」に追いつめられたときに、「スピノザの著作を読み耽った」という事実には再び注意を向けてみよう。のちに形成されたヤスパースの「実存哲学」にとくに影響を与えた思想家は、いうまでもなくキルケゴール、ニーチェ、カント、ヘーゲル、シェリングなどであったことは一般にもよく知られている。しかし、ヤスパースが最初に出会った哲学者は意外にもスピノザだったのである。にもかかわらず、一般にヤスパース哲学へのスピノザの影響はほとんど注目されていない⁹⁾。

それではなぜヤスパースが最初に出会った哲学者は「スピノザ」だったのであるか。ヤスパースはスピノザの思想の何に魅せられ、またそれによってどのような影響を受けたのだろうか。こうした問いについては、従来ほとんど問題にされてこなかったが、ここではあえてヤスパース哲学へのスピノザの影響を検討してみよう¹⁰⁾。

まず、『哲学的自伝』(1957)では、「私は17歳のときに、スピノザを読んだ。スピノザが私の哲学者となったのである」(PA, 10/傍点は引用者による。以下同様)と述べられている。ヤスパースが多感な青年期に出会い、「私の哲学者 (mein Philosoph)」と呼ぶに至った最初の哲学者がスピノザだったことの意味は決して小さなものではないだろう。さらに、『自伝』の最終章「私の著作の全体について」の中でも、「哲学者たちの中で、私に翼を与え、飛翔させてくれた最初の哲学者がスピノザだったのである」(PA, 125)と回顧されている。

「私の哲学について」(1941)では、「哲学者たちの天空における偉大な星たち」がヤスパースの前に姿を現した順序は「偶然的」だったと述べられたあとに、「スピノザが最初の星であった」(RA, 399)と書かれているが、「私の『哲学』へのあとがき」では、さらに強い口調で、「私は少年の時にスピノザを読んだが、まだ理解できなかった。しかし、スピノザを見出したことに、不思議なくらい感動し、また幸福であった」(Ph I., XXIV)と述べられており、それに続いて、「私は、哲学とは何かについて——この言葉がすでに畏敬の念を抱かせるような印象を与えたという以外には——、知らなかった」(Ph I., XXIV)と付け加えている。いずれにせよ、ヤスパースにとってスピノザは、偶然の出会いであったにせよ、最初に現われた偉大な哲学の星であり、当時は十分に理解できなかったにもかかわらず、「哲学」に対して、感動と喜びと畏敬の念を与えた最初の哲学者であったことは否めないことだろう。ヤスパースの晩年の助手であったハンス・ザーナーによると、「スピノザを読むことによってヤスパースは、病気であることに耐え、しばしそれを肯定しようような心の態勢へと導かれた」¹¹⁾のであり、ヤスパース自身もある手紙の中で、「哲学はとてつもない価値をもっている。もし哲学が存在しなかつ

たとしたら、人生は恐るべきものだったに違いない」と書き綴っている¹²⁾。

こうしたヤスパースのスピノザ賛美は注目すべきものである。では、青年ヤスパースはスピノザのどこに共鳴したのだろうか。上述したように、当時17歳の青年であったヤスパースはスピノザの思想に惹かれつつも、まだ十分に理解できてはいなかったであろう。後年1938年に刊行された『実存哲学』の末尾で、「すべて高貴なものは稀有であるとともに困難である (sed omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt)」(EP, 85) というスピノザの名著『エチカ (倫理学)』の巻末の言葉が引用されているとともに、その第二版の「あとがき」の中では、ヤスパースがナチズムの下で隠遁生活を余儀なくされたときに、スピノザの「慎重に (Caute)」という座右の銘を自らの座右の銘にしていたというエピソードが書かれている (EP, 88) が、これらはヤスパースに対するスピノザの刻印の痕跡と言えるだろう。

筆者が推測するに、のちのヤスパースの思想から逆照射すると、青年期のヤスパースはスピノザの著作『エチカ』(1660)の中で提示されている「永遠性」(第1部, 定義8)もしくは「永遠の相の下に (sub specie aeternitatis)」(第2部, 定理44, 系2頁), 「永遠なる必然性」(第5部, 定理22, 23), 「精神の自由」(第5部, 序言), 「精神の至福」(第5部, 序言)といったモチーフにとくに深い共感を覚えたのではなからうか。というのも、ヤスパースの晩年に書かれた浩瀚な『偉大な哲学者たち』(1957)の中の「スピノザ」の箇所でも、ヤスパースは「永遠性 (Ewigkeit)」(GP, 772) および「事物を永遠の相の下に見ること」(GP, 772), 「必然性 (Notwendigkeit)」, 「存在の必然性」・「神の必然性」, および「内的必然性 (innere Notwendigkeit)」としての「自由 (Freiheit)」(GP, 773), あるいはそうした「永遠性」と「必然性」とにおける真の「安らぎ (Ruhe)」, 「純粋な魂の高貴さ」(GP, 757)といったモチーフをとくに強調しているからである。

いずれにしても、「永遠性」や「内的必然性」を中核とするスピノザのモチーフは、のちの『哲学』をはじめとする彼の著作に見えざる影響を与えているのではなからうか。上述したように、ヤスパースが「永遠の現在 (ewige Gegenwart)」や「時間の中における永遠性」などの思想において重視している「永遠性 (Ewigkeit)」というモチーフのうちには——直接的には、のちのキルケゴールの「瞬間」などの影響が大きいものの——、スピノザの「永遠の相の下に (sub specie aeternitatis)」というモチーフからの影響の痕跡を見てとることができるのではなからうか¹³⁾。それに加えて、『実存開明』で展開されている「実存的自由」即「内的必然」という思想の背後には、スピノザ——およびシェリング——の影響が見てとられるのではなからうか。

こうしたヤスパース哲学へのスピノザの影響という点で、もう一つ興味深いことは、ヤスパースが門下生であるハンナ・アーレントとの書簡(1949年8月4日/9月1日)の中で、アーレントがスピノザの哲学を「魔術 (Zauberei)」として問題視したのに対して、ヤスパースが力強くスピノザを賞賛しつつ、反論をしている点である。ヤスパースはアーレントに向けてこう書いている。「スピノザ——彼は私にとって、たいていの哲学者より以上に重要なものであり、ごく少数の哲学者とともに哲学の至聖殿 (Adyton) の中でのみ見出される人物なのです」(AJ,

176), 「スピノザ, この純粋な魂, この偉大なりアリスト, 今日でもまだほとんど存在していないような, 一人の世界市民であろうという試みを初めて行った人間, この冷静な情熱——私はあなたに対して彼を弁護したいだけでなく, 称揚したいのです」(AJ, 175)。このようなスピノザへの賛辞は, ヤスパースがずっと後になってスピノザを熟知したあとに表明されたものであり, ヤスパースが青年期にはじめてスピノザを読んだときには, そこまで深くスピノザを理解することは困難であっただろう。しかし, 「哲学者たちの天空における最初の星」であったスピノザの哲学は, ヤスパース自身の「哲学」観に大きな刻印を残したことは間違いないだろう。このことは, 前述の青年ヤスパースの手紙の一節, 「哲学はとてつもない価値をもっている。もし哲学が存在しなかったとしたら, 人生は恐るべきものだったに違いない¹⁴⁾」という言葉に現れているのではなかろうか。

さて, こうしたスピノザからの影響も踏まえた上で, 青年ヤスパースにとって「哲学」はどのようなものに映っていたのだろうか。哲学はどのような「とてつもない価値」を持っているのだろうか。前述したように, スピノザによる刻印を受けたヤスパースは, 「私は, 哲学とは何かについて——この言葉がすでに畏敬の念を抱かせるような印象を与えたという以外には——, 知らなかった」(I. XXIV) と書いている。ヤスパースは当時, 「哲学」とは何かについてよくわかっていなかったが, スピノザの読書を通じて, 「哲学」は次第に「畏敬の念」を感じさせる対象となっていたのではなかろうか。こうしたスピノザによる刻印がヤスパース哲学の形成に際して, 実際上どのくらい影響を与えたのかについては改めて検討する必要があるが, いまやヤスパースにとって, 「哲学」の意義は明白なものとなった。ヤスパースは言う。「哲学は真理を, 私たちの生の意義と目標を示すのでなければならぬだろう」(RA, 383)。ただしヤスパースにとって, 「スピノザの気分」は「喜びを与えるものであった」が, ヤスパースをまだ十分に「満足させるものではなかった」(RA, 383f.) という。その頃からすでに, ヤスパース自身の独自の「哲学すること」の歩みが胎動していたといえるだろう。

以上のことから見えてくるヤスパースの青年期の「哲学」観はこうであろう。哲学は, さまざまな事柄についての客観知や理論的分析, 知的洞察などにとどまらず, まさに「いかに生きるべきか」(PA, 12) というわれわれ自身の「生の意義と目標」(RA, 383) をさし示すものにほかならなかったのである。——こうした若き日のヤスパースの「哲学」観は, 専門的な哲学の視点から見ると, ある意味では素朴な「人生論」に見えるかもしれない。しかしながら, 他面からすると, それはソクラテス以来の偉大な哲学者たちの伝統の根底にある, 真摯にして肝要な問いにほかならないと言えるのではなかろうか。のちのヤスパースの「実存哲学」および後期の「永遠の哲学 (philosophia perennis)」の根幹となる部分はもうすでに, この青少年期に芽を出しつつあったのではなかろうか。それに一役買ったのは, 上述のスピノザの哲学との出会いであり, スピノザを通してヤスパースは「哲学のとてつもない価値」に目覚め, それに「畏敬の念」を覚えたのではなかろうか。

(3) 「哲学への道」としての精神医学への道——「生の意義と目標」の希求——

さて、上記において、青少年期のヤスパースの精神形成におけるスピノザの痕跡について見てみたが、その後のヤスパースの精神の歩みはどのようなものだったのだろうか。自伝的な小論「哲学への私の道」によると、青年期のヤスパースは一見華やかで幸福そうな世間の根底にある「欺瞞」を感じると同時に、そこにおける「死」の忘却を感じとっていた (RA, 383)。イタリア旅行の喜びにもかかわらず、「すべてのものが疑わしい」、「幸福が不気味である」ことを感じとっており、自分の身体が病気に侵されていることを実感し、ますます「不安」を募らせていた (RA, 383)。これがのちに「実存哲学」を構築したヤスパースの青年期の心象風景であろう。これらのことはのちの「限界状況」の思想と密接にかかわっていると言っているが、逆に言うと、死・苦悩・闘争・責め、現存在の疑わしさといった「限界状況」の思想は、ヤスパースが思弁的に構成し構築したものではなく、彼が彼自身の「生」の体験の中で遭遇した根本的な「限界」経験であったと言えよう。小論「私の哲学について」の中でも、ヤスパースは、「私にとって哲学は、生そのもののうちでの衝撃のうちから生まれた」 (RA, 401) と述べているが、こうした「生そのもののうちでの衝撃」としての「限界状況」体験こそ、ヤスパース自身の「哲学すること」の出発点だったのではなからうか。

こうした危機的な精神状況の中で、ヤスパースにとって道は一つしか残されていなかった。それは前述したように、「哲学は真理を、私たちの生の意義と目標を示すのでなければならないだろう」 (RA, 383) ということだった。ヤスパースが「哲学」のうちに単なる理論的・概念的な構築物より以上のもの、つまり「われわれの生の意義と目標」を示してくれるものを求めていたことは先にも述べたが、ここに青年期ヤスパースの「哲学」観における倫理的・実践的性格を見てとることができるのではなからうか。ヤスパースにとって「哲学」は、観念的で抽象的なものではなく、むしろ具体的な「生 (Leben)」に密着したものであり、生の意味と目標に関わるものだったのである。

しかしながら、青年ヤスパースは「哲学」をみずからの職業とすることなど、当初は考えてもいなかった。大学では、法律学を学ぶが、その抽象的な概念操作に辟易し、いくつかの哲学の講義を聴講している。しかしながら、それらがヤスパースの「いかに生きるべきか」という人生への真摯な問いかけに答えるものではないことに失望している。いまやヤスパースは、「私は何をなすべきか?」、「私は本来何を欲しているのか」をはっきりさせる必要に迫られていたのである (RA, 384)。

1902年にニーチェゆかりのシルス・マリアで、ヤスパースは人間についての現実を知ろうと精神医学の道に転進することを決意する (RA, 385)。このように、ヤスパースは当初「哲学」ではなく、「精神医学」を学ぶことを志したのだが、にもかかわらず、こうしたヤスパースの実存的な決意と選択を規定していたものは、ほかならぬ「哲学への道」であったことをヤスパースは述懐している (RA, 385)。言い換えると、法律学から精神医学へ、精神医学から心理学を

経て「哲学」へと至るヤスパースの決断を導いていたのは、「哲学への道」、すなわち実存的な意味での「運命 (Schicksal)」であり、ヤスパース自身の「内面的必然」であったと言っても過言ではないだろう。

以上のことから、青年期のヤスパースは「哲学」にどのような思い入れをもち、また現実の「哲学」の講義にどのような失望感を抱いたのかは明らかであろう。そこには、ひょっとするとスピノザによって刷り込まれた「哲学」観があったのかもしれない。つまり、若きヤスパースにとって、「哲学」とは「いかに生きるべきか」という「われわれの生の意義と目標」に深くかかわる問いを希求するものであり、「私は本来何を欲しているのか」を明らかにするきっかけを与えてくれる、という意味での実践的・倫理的な思索であろう。こうしたわれわれの「生 (Leben)」の根柢そのものに関わる哲学という意味での「哲学」観は、その根幹の部分では、のちのヤスパースの哲学においても受け継がれているということが言えよう。細かい点を見てみると、のちに述べる『世界観の心理学』(1919)において、一つの〈転換〉がなされたと筆者は解釈しているが、それを踏まえても、「いかに生きるべきか」という問いや、「われわれの生の意義と目標」に深くかかわる思惟という点では、ヤスパースの哲学は終始一貫しており、そこに彼の哲学の倫理性と実践性とを見てとることができると言えよう。

2. 精神病理学時代におけるヤスパースの「哲学」観

(1) 「方法論的態度」としての哲学

ヤスパースが精神病理学へと転向することの動機の中には、「現実とは何か」を探究するという欲求も含まれていた。上述のように、「われわれの生の意義と目標」を「哲学」に求めつつも、当時の「講壇哲学」の現状に失望した彼は、人間の現実を直視する学問として、精神病理学を選択したと言ってよいだろう (RA, 385)。精神医学の対象は、生身の「人間」なのであって、単なる「身体」ではない。医学の他の分野でもそうであるが、とりわけ人間の「心」の病にかかわる「精神病理学」においてはますますそうであろう。ヤスパースは「精神疾患は、脳の病である」というグリージナーの命題を批判する。なぜならば、そうした立場は、結局一人称的な人間の「心」を三人称的な「身体」や「脳」に還元してしまおうとするからである。ヤスパースは、こうした還元論を「身体的先入観」および「脳神話」という形で批判している (API, 6/AP, 15f.)。このように「身体」や「物体」という一つの観点に人間の「心」を含むすべてを還元してしまおうとする立場が、いわば〈科学的独断論〉にほかならないことを見抜いていたのであり、これに対してみずからは①因果論的な「説明 (Erklären)」と②相手の心を内的に理解する「了解 (Verstehen)」という二つの方法論を明確に区別し、心的事象を複眼的・多元的に捉えることを提唱した。こうした視点を示した著作『精神病理学総論』(1913)によって、ヤスパースは一躍、新進気鋭の精神病理学者として注目を浴びたのである。

さて、こうした精神病理学者時代のヤスパースにとって、「哲学」とはどのようなものだったのだろうか。『精神病理学総論』との関連でいうと、それは二つの面から解釈しうるだろう。一つは、上記の因果的「説明」と内的「了解」との区別に見られるように、精神病理学における開かれた「方法論 (Methodologie)」に目を向けたことであろう。ヤスパースは「了解」の方法を解釈学のディルタイの「記述的・分析的心理学」から学んでいる (PA, 23f./RA, 386)。それに加えて、ヤスパースはフッサールの「現象学」から、いかなる「先入見」も括弧に入れて「事象そのものへ」迫っていく態度を学んだ (PA, 23) と言ってよいだろう¹⁵⁾。これは科学——とりわけ精神病理学——における方法論的態度という点で、メタ科学という意味も含めて、「哲学」的意義をもつものだとすることができよう。

精神病理学と「哲学」との関係という点では、いま一つは、ヤスパースの精神病理学において示された人間観である。ヤスパースはさまざまな著作で、「人間は、自分が自分について知っている、また知りうるより以上のものである」 (PA, 25) ということを述べているが、こうした人間理解は『精神病理学総論』の第一版においてすでに現れている。たとえば、「汲み尽すことができない個々の人間の無限性」 (AP1, 2) という表現などはそれと関連しているといえよう。われわれは一人一人の人間をはたして知り尽くすことなどできるだろうか。人間をかくかくしかじかのものであると規定し、対象的な「知」の内に閉じ込めてしまうことができるのだろうか。——ヤスパースは、一人一人の人間のうちに、知り尽くされた「知」より以上の固有な可能性をたえず留保しようとし、一人一人の人間のもつ、汲み尽しえないポテンシャルをどこまでも開かれたままにしておこうとする。ここに、のちに唯一無二の〈個〉としての真の「自己存在」という意味での「実存 (Existenz)」と、その固有な可能性を内に秘めた「可能的実存 (mögliche Existenz)」とを重視し、かつそれへと訴えかけようとした実存哲学者ヤスパースの原型が示されているといえよう。

このように、精神病理学時代のヤスパースは、「哲学」を①諸科学における方法論的な自覚、および②一人一人の人間の無限性という人間観といった方向で重要なものとして考えていたと言えるだろう。この時代のヤスパースは、精神病理学の研究や実践を行いつつ、残りの時間を「哲学」の研究に当てていた。この蓄積がヤスパースの「哲学」観を熟成させていき、のちの「哲学者」ヤスパースの誕生を育てていったといえるだろう。そのような方向にも関連するヤスパースとフッサールとの関係を示すエピソードがある。これは、次第に形成されつつあったヤスパースの「哲学」観を象徴するものといえよう。

(2) フッサールとの対面——科学と哲学との区別①——

ヤスパースが「現象学」の創始者フッサールと初めて対面したのは、1913年である。このとき、ヤスパースは精神病理学者として、錯覚や妄想などのテーマで、現象学的なアプローチに基づく論文を何本か発表していた。ヤスパースはこのとき、フッサールに彼の弟子として扱

われたことに反発しつつ、「現象学とは本来はどのようなものであるのかということが私には明確ではありません」と問いかけると、フッサールは「あなたはご自身の論文において見事に現象学を行っているではありませんか。あなたが現象学を正しく実践しているかぎり、あなたは現象学とは何かなどということを知る必要はないのです」と答えたことを述懐している (RA, 386f.)。

これに加えて、フッサールは昨今、自分がシェリングと比較されていることに不快の念を示し、それは自分を貶めることだ、なぜならシェリングはまともな哲学者ではないからだ、と語った (RA, 387) そうであるが、これに対してヤスパースはのちに「この奇妙な人間は、自分が偉大な哲学者と比較されるのを侮辱だと感ずるほどまでに、哲学とは何かについてわかっていないのだ」(RA, 387) と述べている。

このエピソードは、ヤスパースがなぜフッサールを真の「哲学」と見なすのをためらっているかということを示唆しているが、まさにこのような点にもヤスパース自身の「哲学」観の固有性が仄めかされているのではなかろうか。ヤスパース自身は、のちの『偉大な哲学者たち』の構想でもシェリングを偉大な哲学者の一人とみなしており、大著『シェリング』(1955)を著している。たしかにヤスパースは、超感性的なものに触れるシェリングの思想の偉大さを高く評価するとともに、カント的な限界意識を超えた「全体知」や、神智学やグノーシスに繋がり兼ねない危険性を見てとっているが、ヤスパースの目から見ると、フッサールが単なる内在的地平における現象学という精緻な学的方法論をいくら展開しようと、それは普遍妥当的な「科学」の延長線上にあるものであり、シェリングのように〈根源的な次元〉へと向けての「突破」、つまり「超越すること (Transzendieren)」をあえて敢行した「偉大な哲学者たち」と比べると、その差は歴然としていたのであった。これはヤスパースがのちに哲学をシェリングの「顕わな秘密 (offenbares Geheimnis)」(EP, 10) という言葉を用いて説明しているときにも見られる見解であるといえよう。

この点に関しては、もう少し説明が必要であろう。なぜヤスパースがフッサールの「現象学」をみずからの精神病理学の一つの方法論として用いながらも、フッサールを真の哲学者として認めなかったのだろうか。これは、すでにこの時期に形成されつつあったヤスパースの「哲学」観と、彼の「科学/学 (Wissenschaft)」観との違いに依るものだといえよう。あらゆる先入見を括弧にくくり、事象そのものに迫ってゆく「現象学」をヤスパースは、精神病理学的方法論として高く評価していた。しかしヤスパースにとっては、この「現象学」をいかに精緻に「厳密な学」として展開したとしても、それはまだ普遍妥当的な「科学/学」の領域にとどまっており、ヤスパースがまずスピノザによって刻印を受け、カントやシェリングや、キルケゴールやニーチェなどの「偉大な哲学者たち」から学びつつあった真の意味での「哲学」とは異なる次元の営みに映ったことだろう。こうした「科学」と真の「哲学」との区別は、『世界観の心理学』における独特な〈転換〉を経て、主著『哲学』へと至るものであるので、この詳細はのちの『哲学』の項に譲ることにしよう。いずれにしても、「哲学への私の道」(1951)で紹介さ

れた上記のフッサールとのエピソードから導き出されることは、ヤスパースがのちの「哲学」の形成においても、普遍妥当な事実を探求する「科学」とは異なり、「哲学は、生の根拠 (Lebensgrund) を、すなわち、私自身がそれであり、またそれであることを欲するところのもの、限界において感得しうようになるものを開明する」(RA, 387) ものであることを強調しているという点である。ヤスパースにとって「哲学」は、依然として「生の意義と目標をさし示す」ものであり、私自身がそれであるような「生の根拠」をあらわにするものであったということができよう。

(3) キルケゴールとの出会いの衝撃

いずれにせよ、上記のようなフッサールとの齟齬は、のちのヤスパース哲学の方向を暗示しているものと言えるのではなかろうか。さらにそれに加えて「哲学への私の道」において、ヤスパースは、「哲学すること」においては、「科学の場合と同様に、あたかも観照者のような態度で現象を見る」(RA, 387) ことではなく、「内的行為 (inneres Handeln)」と「生の実践 (Lebenspraxis)」が重要であることを強調している (RA, 387)。つまり、ヤスパースにとって「現象学」は科学と同様に、たんに観照者・傍観者として現象を見るという受動的な態度にとどまっているのに対して、真の「哲学」は、むしろ主体的で能動的な「内的行為」にほかならず、それは「生の実践」のうちで証しされる、というのがヤスパース固有の「哲学」観であったといえよう。まさにこの点に、ヤスパース哲学の倫理性と実践性を見てとることができよう。ただし、こうした「内的行為」としての「生の実践」というヤスパース哲学の根本的なモチーフが明確に言語化されたのは、のちの1932年の主著『哲学』においてであり、それにはるかに先立つ、1910年代の精神病理学時代におけるヤスパースの「哲学」観にそこまで読み込むのは、やや早計に過ぎるかもしれない。

じっさい、ヤスパースの精神病理学時代の『精神病理学総論』第一版という著作自体から明確に読みとることができるヤスパースの「哲学」観は、前節ですでに指摘した①諸科学における方法論的な自覚と②一人一人の人間の無限性という人間観という2点が中心であったと見なすのが穏当な見方であろう。しかし、本稿ではあえて、そうした精神病理学者としてのヤスパース自身の内部において、上記のような「生の意義と目標」、「生の根拠」、「内的行為」と「生の実践」といった実存哲学的・実存倫理的なモチーフがすでに胎動していたことを強調したい。そもそも「内的行為」という表現は、後述するように、ヤスパースが実存思想の先駆者キルケゴールから習得し、わがものにしたものなのである。

実際に、ヤスパースがキルケゴールの著作との決定的な出会いをはたしたのも、1913年であったと証言されている。「哲学への私の道」の中でも、「1913年に初めて、私はキルケゴールの著作を知った」と述べられており、「キルケゴールの著作が、独自の根拠をもつ、自覚的で方法的な思惟としての哲学へと私を決定的に目覚めさせた」(RA, 389) と語られている。ニー

チェと並んで、キルケゴールがヤスパースの哲学に与えた決定的な影響については今さら言うまでもないことであるが、キルケゴールとの出会いがヤスパースにとっていかなる「衝撃」をもたらしたか、のちの「実存哲学」の形成においても、決定的な意義と影響をもたらしたのか、ということとは1955年に書かれた「私の『哲学』へのあとがき」においても明瞭に語られている(Ph I, XIX)。そもそも、「内的行為」・「瞬間」・「間接的伝達」・「反復」等々といった実存的な概念や「神の前にただ一人立つ単独者」・「真の自己自身となること」という実存的なモチーフをヤスパースは、この時期の「集中的な」(Ph I, XIX)キルケゴールとの格闘を通じて、「わがものにした(aneignen)」とすることができよう。のみならず、のちの『理性と実存』(1935)などにも見られるように、「例外者(Ausnahme)」として生きざるをえなかったキルケゴールを——ニーチェと同様に——その「真剣さ(Ernst)」・「誠実さ(Redlichkeit)」・「真実性(Wahrhaftigkeit)」という点で高く評価しているのである(VE, 13, 15)。青年期に「いかに生きるべきか」、「私は何を真に欲しているのか」、「生の意義と目標とは何か」などの問いを希求して、「哲学」に対して畏敬の念を育んできたヤスパースは、キルケゴールの著作との出会いを通じて、その深い実存的な内実と共に「間接的伝達」の方法に強く共鳴したとってよいだろう。その具体的な現われが、心理学から哲学への過渡期の著作『世界観の心理学』にはかならない。この著作は過渡期の著作で、混沌とした部分を持っているものとはいえ、のちのヤスパースの実存哲学の礎石となる重要な著作であると言えよう。先に指摘したキルケゴールの影響も含めて、ここにヤスパースの「哲学」観における、ある種のねじれ現象とそこからの〈転換〉を読みとることができるのではなかろうか。

3. 『世界観の心理学』におけるヤスパースの「哲学」観

(1) 「世界観の心理学」と「預言者的哲学」

1919年に刊行された『世界観の心理学』(以後『世界観』と略記)は、ヤスパースが精神病理学から心理学を経て、哲学へと至る過渡期の著作であるが、後に『自伝』の中で述懐しているように、この著作は「のちになっていわゆる現代の実存哲学と名づけられたものの最も早期の著作」(PA, 33)である、とヤスパース自身が語っている。この初期の著作は未分化で哲学的に未熟な面をもつが、のちのヤスパース哲学のほとんどすべてのテーマがその萌芽的な形で現われている著作といえよう。ヤスパースは、この著作が青年期の「かの歲月における内面的飛翔」から生じた(PsW, XII)と述懐している。

この表題が示すように、ヤスパースは「了解心理学」の立場に立ちつつ、さまざまな「世界観」の心理学を展開したわけだが、別の見方をすれば、この書では「心理学」の仮面をかぶって、すでに実質上「哲学」がなされていたということもできよう。のちの1954年に書かれた「第四版への序文」の中で、ヤスパースは「この世界観の心理学は何らかの哲学をもたらしめよう

とするものではない、と私は書いた。しかし、実際には私は、本来の人間存在以外の何ものも考えていなかった」(PsW, X) と回顧している。つまり、当時のヤスパースは「了解心理学」の立場から、みずからの「心理学」を「哲学」と対峙させようとしていたのだが、後年から振り返ってみると、それは実際には、真の人間存在とは何かを希求する「哲学」の営みそのものにほかならなかったのである。それでは、「世界観の心理学」時代におけるヤスパースの立場からすると、当時の理解では「哲学」はどのように位置づけられていたのだろうか。

この時期のヤスパースは、真の「哲学」を「預言者的哲学 (prophetische Philosophie)」(PsW, 2/PsW, X) と見なしていた。「預言者的哲学」とは「人々に〔真の〕世界観を与え、意味と意義を示し、規範として、および有効なものとしての価値表をかかげる」(PsW, 2)、つまり「世界観を与える」(PsW, 2.) のものだ、とヤスパースは規定している。これに対して、ヤスパースの依って立つ「世界観の心理学」はいわば「普遍的な考察 (universale Betrachtung) (PsW, 2) として「世界観のあらゆる可能性を理解する」(PsW, X) のものであり、それゆえに第一版の序文においても、「いかに生きるべきかという問いに対して直接的な答えを求めようとする者は、この本の中にそれを求めようとしても無駄である」(PsW, VII) と明確に述べられている¹⁶⁾ のである。というのも、「本質的なことは、個人の運命の具体的な決断のうちにある」(PsW, VII) からであり、「本書は、方向づけを行う手段を提示することによって、生の自由な精神性と能動性に訴えかけるが、生きることを創り出したり、教えたりしようと試みるものではない」(PsW, VII) からである。

ここで振り返ってみよう。孤独な青年期を過ごしたヤスパースにとって、スピノザの哲学との出会いは、希望と喜びをもたらすものであり、当時のヤスパースは、「哲学が真理を、私たちの生の意義と目標を、示してくれるに相違ない」という期待感を抱いていたことはすでに述べた。若き日のヤスパースは、いわばこうした〈人生論〉的な哲学観を抱いていたがゆえに、大学の講壇哲学には幻滅せざるをえなかった。しかし、いまや心理学的-哲学的な観点からの著作が可能になったヤスパースにとって、「いかに生きるべきかという問いに対して直接的な答えを求めようとする人」に対して、「それを本書の中に求めようとしても無駄である」(PsW, VII) ときっぱりと拒絶するというのは、〈生の意義と目標を求めた哲学〉というそれまでの自身の要求をみずから否定することになるのではなからうか。

しかしながら、ここでヤスパースが『世界観の心理学』というこの著作において立っているスタンスに目を向けなければならないだろう。ヤスパースはこの時代、心理学者として教壇に立っており、みずからの立場が「了解心理学」をその方法論とする「心理学」であることをわきまえていた。すでに述べたように、ヤスパースは「科学」を普遍妥当的な認識にかかわるものであり、「哲学」をそうした普遍妥当的な認識を超えたものにかかわるものである、というように両者の違いを理解していた。それゆえに、『世界観の心理学』は前述のように、哲学的・実存哲学的な内実を含みつつも、あくまでみずからの立場を「心理学」という「科学」においていた、といいうるのではなからうか¹⁷⁾。

つまり、ここでの対立軸は「哲学」と「心理学」であり、もう少し詳しく言うと、「預言者の哲学」と「世界観の心理学」であった。ヤスパースはみずから「心理学」の立場に立っていたがゆえに、「いかに生きるべきか」という問いに対して「答えを与えることはせず、「考察を行って世界観のあらゆる可能性を了解する」(PA, 32) ことにとどまっていた。それは生の意味や価値を提示することではなく、さまざまな世界観についての「普遍的考察」を行うことである。これに対して、「預言者の哲学」は人々に積極的に「世界観を与え、人生の意味と意義を示し」(PsW, 2), 価値を提示するものとみなされていた。

ヤスパースは当時、「真の哲学は預言者の哲学である」(PsW, 2/PsW, X) と明言していたが、ひょっとしたら当時のヤスパースは、「世界観を与え、人生の意味と意義を示す」というような「預言者の哲学」の重要性を、自身の「世界観の心理学」と対置させるような形で確保しようと試みようとしていたのかも知れない。しかし同時に、そうした「預言者の哲学」に対して、やはりどこかで懐疑的な念を抱いていたのではなかろうか。というのも、そうした哲学は有無をいわず、一つの絶対的な真理を述べ伝える、まさに「預言者」であり価値の伝道者となりかねないからである。これに対して、ヤスパースはみずからの『世界観の心理学』をあくまで、「哲学」とは異なる「普遍的考察」としての「心理学」であることを強調していたが、ここには、下記のような意図があったと言えるのだろう。

普遍的考察は……預言者の哲学のように、何らかの宣伝活動を行おうとは欲しない。それは、生きる意義を求めめる者には、パンの代わりに石を与え、仲間に加わり、従属し、弟子になりたがる者には、自己自身へ立ち返るよう命ずる。……何が肝要なのかを、彼は自分自身の経験のうちのみずから発見しなければならない。そのような考察を私は、預言者の哲学に対して、心理学と呼ぶのである (PsW, 3)。

この箇所は決定的であろう。これを見ると、ヤスパースは最終的には、生きる意義を指し示すような「預言者の哲学」に対して、みずからの依って立つ「普遍的考察」としての「世界観の心理学」の方に軍配を上げているのである。「いかに生きるべきか」、「人生の意味と目標とは何か」という問いは、ヤスパースが青年期の頃から捉えられていた焦眉の問いであり、まさに「哲学」にこの問いを求めていたのだが、この問いに対して「預言者の哲学者」が人生の意味と価値を教示するという仕方では回答を与えるというやり方に対して、ヤスパースは批判的であったのではなかろうか。つまりそれでは、宗教の教祖とそれに服従する信徒との関係になってしまい、「実存的交わり」の不可欠な条件をなす独立した〈個〉と〈個〉との対等な関係ではなくなってしまうからであろう。

したがってヤスパースは、聖書をもじって、「生きる意義を求めめる者には、パンの代わりに石を与える」(マタイ4-3, ルカ4-3) と言い、ニーチェの『ツァラトゥストラ』をもじって、「弟子になりたがる者には、自己自身へと立ち返るよう命ずる」(N, Bd. 4 (Za.), 101) と宣言して

いる。このことから言えるのは、まず『世界観の心理学』を標榜したこの心理学時代の著作においても、個々人の「自由」と独立不羈が重視されており、各人が他人から答えや意味を与えられるのではなく、みずからそれを発見する、というソクラテス的な精神が強調されているのではなからうか。

これまで見過ごされていたが、じつはここに、「いかに生きるべきか」という青年期の問いから始まったヤスパースの哲学的・倫理的なスタンスは、『世界観の心理学』において一つの〈転換〉を遂げたのではなからうか。つまり、スピノザからの影響をきっかけにして、ヤスパースの哲学することが始まり、「生の意義と目標」をさし示してくれる哲学を求めつつ、大学の哲学の講義ではそれが得られなかったヤスパースは、精神病理学への道を歩み、いまや『世界観の心理学』という実存哲学の出発点となる「心理学」の著作において、一つの〈転換〉を行ったのではなからうか。それは、「いかに生きるべきか」という根本的な問いを保ちつつも、「生きる意義を求める者」にはそれを直接指し示すことをせず、「自己自身へと立ち返るよう命じ」、それをみずからの経験に基づいて、みずから見出すように仕向けるという方法である。まさにこの方法こそが、キルケゴールとの出会いを通じてヤスパースが学んだ「間接的伝達 (indirekte Mitteilung)」にほかならなかったのではなからうか。ここでは、それを初期ヤスパース哲学における〈ソクラテス的-キルケゴール的転換〉と呼ぶことができるのではなからうか。

(2) 「間接的伝達」——〈訴えかけの倫理〉に向けて——

いま述べたように、じつはここで行なわれているのは、ヤスパースがキルケゴールから学んだ「間接的伝達」であると言いうるだろう。じっさいヤスパースは、『世界観』の後半部で、「間接的に伝達する預言者たち (Die Propheten indirekter Mitteilung)」(PsW, 376) という微妙な表現で、ソクラテス、カント、キルケゴール、ニーチェらの名を挙げつつ、「間接的伝達」の教師たちを紹介している (PsW, 379)。つまり彼らは、「預言者であることを拒み、もっぱら刺激し、注意深くさせ、不安に陥れ、ひたすら物事を疑わしいものにさせるが、いかなる指図も与えず、いかに生きるべきかを教えない」(PsW, 376) ような教師なのである。つまり、「いかに生きるべきか」もしくは「生の意義」への問いに対して、直接的に回答や指図を与えることをせず、むしろ不安に陥れ、パンの代わりに石を与え、自己自身に立ち返らせるという仕方で、間接的に真の自己自身を見出させることこそが、「間接的伝達」にほかならないのである。歴史上、こうした「間接的伝達」が最初に行われたのは、ソクラテスの問答法・助産術にほかならないだろう。これは、周知のように、日常性における自明性や無疑問性を危機に陥れ、みずからの「無知の知」に直面させ、そうしたプロセスを通じて、みずから真理を見出す手助けをする、というものである。

こうしたソクラテスの問答法・助産術を19世紀の北欧デンマークで復活させ、キリスト教世界において、誰もが自分はキリスト者であると思い込んでいる錯覚に気づかせ、一人一人が

「真のキリスト者」に立ち返ることを「間接的伝達」として訴えかけた人物がキルケゴールにほかならないだろう。ヤスパースはキルケゴールの著作との出会いを通じて、こうした「間接的伝達」を学びとったことは前述したとおりである。ヤスパースの場合は、それをいわば〈脱-キリスト教化〉しつつ、真の「存在」(=超越存在)の覚知と同時に、真の自己自身(=実存)へと立ち返る、という実存的・主体的真理という方向で受け取り直したといえよう¹⁸⁾。

しかし、そのような目でみると、一見キルケゴールと正反対に、「神は死んだ！」と宣言したアンチ・クリストのニーチェも、「私を捨てて、汝自身を見出せ」というメッセージを発しているという点で、こうした「間接的伝達」の教師の一人とみなすことができよう。さらにヤスパースは、カントもこうした「間接的伝達」の教師として挙げている。

いずれにしても、キルケゴールが命名した「間接的伝達」とは、ソクラテスの「助産術」をモデルとして、「自分は産み出さず、たんに手助けをするのみ」という方法であり、各人がみずから真の自己自身という意味での主体的・実存的真理を見出させる方法であると断ずることができよう。以上のように、「間接的伝達」は、「いかに生きるべきか」といった直接的に「命令的な教説」を与えようとはしないが、他者の生へと間接的に訴えかける「訴えかけ (Appell)」という性格をもつものなのである。ここまできると、のちの前期の主著『哲学』の第Ⅱ巻『実存開明』へはもうあと一歩である。ハンス・ザーナーは、ヤスパース哲学の至る所に「間接的な訴えかけのエートス」¹⁹⁾としての「倫理」が働いていることを指摘しているが、こうしたエートスはすでに初期の『世界観』でも鳴り響いていたのである。すなわち、ここにすでに真の自己自身への訴えかけという意味での〈実存倫理〉のモチーフが働いているのを見ることができよう。

以上のことからすると、ヤスパースが「預言者の哲学」とみずからの「世界観の心理学」を対置させたとき、一見すると、前者が真の「哲学」であり、後者は「普遍的考察」による「心理学」ととどまるように見えるが、じつは、前者のようにいわば「価値」や「意味」を上から目線で与えようとする「預言者の哲学」に対しては、本当のところは懐疑的・批判的であったのではなからうか。そして、みずからは世界観のあらゆる可能性を了解する「世界観の心理学」の立場にとどまりつつも、それと同時に、「間接的伝達」を通じて一人一人に訴えかける〈訴えかけの哲学〉もしくは〈訴えかけの倫理〉をすでに試みていたといえるのではなからうか。これがのちのヤスパースにとっての真の「哲学」へと繋がっていったとみなすことができよう。いずれにしても、ヤスパースは「心理学」のヴェールをかぶりつつ、こうした「間接的伝達」を通じて、じつは「実存哲学」(=実存開明)もしくは〈実存倫理〉をすでに遂行していたのではなからうか。

ヤスパースは、先に触れたように、1954年に書かれた『世界観』第四版への「まえがき」の中で、「本来の哲学とは預言者的な哲学である」と述べた初版の過ちを認め、それに修正を加えて、いまや「哲学の課題は預言者の哲学、つまり告知する哲学 (verkündete Philosophie) ではない」²⁰⁾ (PsW, X) と明言している。それでは、哲学が「預言者の哲学」、すなわち絶対的

な真理や価値を告知する哲学ではないとすると、それに代わる新たな哲学とはどのようなものなのだろうか。すでに述べたように、それはソクラテス、カント、キルケゴール、ニーチェなどのように、「間接的伝達」によって一人一人に訴えかける〈訴えかけの哲学〉にはかならないのではなからうか。

以上が、『世界観』におけるヤスパースの「哲学」観であるが、その倫理性については、すでに議論の過程で語られたとおりであろう。ヤスパースは「預言者の哲学」や「告知する哲学」のように「いかに生きるべきか」や「生きる意味」を教示するのが哲学の役割ではなく、むしろその問いを本人につき返し、自己自身に立ち返らせるような、ソクラテス－キルケゴール的な「間接的伝達」を重視しているといえるであろう。それはいわば、本来的な自己存在としての「実存」の可能性へと「間接的に訴えかけるエートス」としての〈実存倫理〉であるといえるのではなからうか。それでは次に、前期の主著『哲学』において、ヤスパースが「哲学」をどのように捉えているか、そしてまた彼の「哲学」のどこに倫理的・実践的な性格が見てとられるのかを検討してみたい。

(3) 沈黙の十年——『世界観の心理学』から『哲学』へ——

その前に、1919年の『世界観の心理学』と、1931年の『哲学』の間のいわば「沈黙の十年」²¹⁾の間において、ヤスパースの「哲学」観はどのようなものであり、またどのような変化を遂げたのであろうか。

基本的な流れとしては、上で述べたように、「預言者の哲学」対「世界観の心理学」という枠組みから、〈訴えかけの哲学〉への移行という点が重要であろう。たしかに、『世界観』から『哲学』への移行期には、両著作のような浩瀚な著作が刊行されることはなく、ヤスパースはもっぱら来るべき主著『哲学』の構築とその熟成を準備していたという意味においては「沈黙の十年」と呼ぶことができようが、とはいってもこの時期にも、『マックス・ヴェーバー』(1921)、病跡学的研究『ストリンドベリとファン・ゴッホ』(1922)、『大学の理念』(1923)といった小著が刊行されているのである。とりわけ、『ストリンドベリとファン・ゴッホ』はヤスパースが「了解心理学」の方法論を用いつつ、ストリンドベリやヘルダーリンやゴッホといった統合失調症を病んだ哲学的な芸術家に対して、病跡学的研究を試みた意欲的な著作である。ここでは、「了解心理学」の方法を用いながら、ヘルダーリンやゴッホといった精神疾患に罹患した唯一無比の芸術家たちの内面に沈潜し、彼らの「形而上学的体験の最高の深み」(SG, 122)へと肉薄している。つまり、精神病理学や心理学の方法論を用いながらも、内容的にはのちの『哲学』における「実存開明」や「形而上学」が先取りされていると言ってよいだろう。先述のように、ヤスパースの〈キルケゴールとの出会い〉は決定的な意義をもつが、じつはヤスパースの〈ゴッホとの出会い〉²²⁾はほとんど知られていないにもかかわらず、「実存」思想の形成と「形而上学」の彫琢にとって、大きな意義をはたしたのではないかというのが、筆者の見方である。

たとえば、ヤスパースはこの『ゴッホ』論において、とくに統合失調症に罹ったとされるヘルダーリンやゴッホに注目しており、ゴッホに関しては、次のように述べている。「ファン・ゴッホは、私を魅了した。とりわけ、ゴッホの完全に世界観的な実存、見事に成就された実存によって魅了されたのである。しかもまさに、ゴッホが統合失調症に罹った時期に浮かび上がってきた世界によって、魅了されたのである」(SG, 181)。ヤスパースはさらに、ゴッホの絵の中では「あたかも実存の究極の源泉が一時的に明らかになった」(SG, 181)かのようにあり、「あたかもあらゆる現存在の隠れた根拠がここで働きかけているかのようであった」(SG, 181)とまで述べている。じつはこうしたゴッホの「実存」のあり方こそ、「天職 (Beruf) の意識」(SG, 140)や「深い真面目さ」、「高いエートスの思索」、「絶対的な真実性の表現」、「確固とした運命愛」(SG, 154)を体現した実存の「無制約性 (Unbedingtheit)」そのものではなかつただろうか。のみならず、「再び、ほんの一瞬間だけ、時間と運命の上にかげられたヴェールが取り除かれたように思われた」(SG, 146)といった表現に見られるように、精神疾患を病んだ実存ゴッホは、詩人ヘルダーリンとともに、「形而上学的体験の最高の深さ」(SG, 122)に到達したことは間違いないだろう。したがって、ヤスパースはのちに述べる前期の主著『哲学』第三卷の『形而上学』の中でも、ゴッホの絵の中に、「内在的超越」を見てとり (Ph III, 133)、芸術における超越存在の顕現としての「暗号 (Chiffre)」を見てとっている (Ph III, 197)のである。ちなみにヤスパースは、大幅に改訂されたのちの『精神病理学総論』第四版 (1946) では、ゴッホやヘルダーリンも念頭に置きつつ、「病気であることのうちで……人間存在そのものの深さと深淵性 (Tiefe und Abgründlichkeit) が示される」(AP, 656)と述べている。

以上のように、過渡期の著作『ゴッホ』論は、精神病理学における精神病跡学的な研究であると同時に、その内実においてはのちの『哲学』における『実存開明』や『形而上学』を先取りしていたといえよう。のちにハイデガーも『哲学への寄与』(1989)の中で、「将来的な者たち (Die Zukünftigen)」(GA65, 395ff.)として、ヘルダーリン、ニーチェ、キルケゴール、ファン・ゴッホらの名前を挙げているが、その解釈はさておくとしても、これらの人物たちは「実存」という視点からみても、根源的な「存在」体験という点において、傑出した人々であり、ある意味で現代における新たな「基軸」を作った人々とみなすことができるのではなかろうか。

4. 主著『哲学』におけるヤスパースの「哲学」観

(1) 哲学と科学との区別②——「内的行為」としての「生の実践」——

ヤスパースは、『世界観の心理学』の業績が認められたこともあって、1921年にハイデルベルクの哲学科の員外教授となり、翌1922年には哲学正教授に就任した。ヤスパースは、これを機に哲学を「生涯の職に定め」、それを自分に課せられた「使命」だとみなした (PA, 40)。このとき、ヤスパースが優れた社会学者のみならず、「現代における唯一の哲学者」として尊

敬していたマックス・ヴェーバーが死去していたが、このヴェーバーの死はヤスパースの心に「哲学」への使命感を呼び起こした (PA, 40)。いまや、この偉大な人物がいない世界において、「哲学が何であるかを証して、偉大な哲学者へとまなざしを向けさせ、……若者たちに本来の哲学への感覚を鼓舞する」(PA, 40) ことがヤスパースの使命となった (PA, 40)。この後、約十年間の研鑽を経て、ついに完成したのが前期の主著『哲学』である。この書がまさしく「哲学」という簡潔なタイトルをつけられているということからも、ヤスパースはここにこそ真の「哲学」が結実されていると考えていたのだろう。ヤスパースにとってこの主著は彼のすべての著作の中で「最愛の書」であるとのちに述懐している (Ph I, XV)。

それでは、この前期の主著『哲学』において、ヤスパースは「哲学」をどのようなものとみなしていたのだろうか。そしてまた彼の「哲学」観のどこにその倫理性と実践性が見てとられるのだろうか。このことは、実はこれまで幼少期から順を追って見てきたヤスパースの「哲学」のまさしく延長線上にあるものであり、まさにこの『哲学』という大著のうちにそれが結実したとみることができるだろう。

この著作で課題とされているのは、「科学 (Wissenschaft)」の意義を尊重しつつも、普遍妥当的な事実認識を求める科学とは根本的に異なる「哲学すること (Philosophieren)」という「固有の独立した根源」(Ph I, XXI) に真価を発揮させ、「本来の哲学」をさし示すことである。ヤスパースにとって「本来の哲学」とは、「科学」のような単なる悟性的な客観知とは異なり、同時に、『世界観』の中で示唆されていたような、「生の意義と目標」を教示する「預言者的哲学」でもない。むしろそれは、われわれの「生を担う思惟」(Ph I, XXI) であり、したがって哲学の課題は、「われわれがそれにもとづいて生きるもの」(Ph I, XXV)、すなわち「私自身[・]がそれであり、またそれであることを欲する」ような「生の根拠 (Lebensgrund)」(RA, 387) を明らかにし、それを確証することにほかならない。「存在とは何か」という本来的な存在への問いは、「私は何者であるか」、「私は何を真に欲しているのか」という実存的な問いとともに発せられるが、ヤスパースの哲学は「内的行為」を通じて、そのつど一回限りの状況の中で、本来的なもの・無制約的なものをあらわにし、私を真の私自身に立ち返らせるような〈実存への訴えかけ〉としての「存在意識の変革」を企図するものである。それゆえに、「私の『哲学』へのあとがき」(1955) の中で、ヤスパースは次のように言う。

本来の哲学が科学ではないとすると、この本来的な哲学の思惟とは何であるか——このことは私にとって理論的な問題ではなく、実践的な現実 (praktische Wirklichkeit) なのであった」(Ph I, XVII/傍点は引用者による)。

ここでは、「本来的な哲学の思惟」が理論的な問題ではなく、「実践的な現実」であると言われているが、これはどういうことなのだろうか。すでに述べてきたように、ヤスパースの哲学の根底には「いかに生きるべきか」、「私は何をなすべきか」、「私は本来何を欲しているのか」

という実存的-倫理的な問いかけがあるのである。まさにこの一節は、前述した「哲学への私の道」(1951)の中の下記のような一節と呼応するものであろう。

哲学することにおいては、科学の場合と同じように、あたかも観照者 (Zuschauer) 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 (inneres Handeln) であるような思惟によってのみ前進するのである。それは私の生の実践 (Lebenspraxis) のうちにその結果をもつのであり、生の実践のうちにその真理の本質を示すのである (RA, 387)。

この箇所はすでに、本稿の2-(2)で、フッサールの現象学とヤスパース自身の立場とを対比させた折に一部参照したが、そこでは、ヤスパースの「哲学すること」が科学や現象学のように「あたかも観照者であるかのような態度」で客観的・傍観的に「現象を眺める」のではなく、むしろ「内的行為」によって積極的・主体的に自己と世界にかかわるものであることが浮き彫りにされており、しかもそれは具体的な「生の実践」のうちにその実を示さねばならないことが強調されていた。それではそもそも「内的行為」とはどのようなものなのか。この「内的行為」はヤスパースの「哲学すること」における中核的な役割をはたすものであると筆者には思われるのだが、これまでのところ「内的行為」を主題的に論じた研究はほとんど見当たらないように思われる。まず基本的なことから確認すると、「内的行為」は、ヤスパースがキルケゴールからわがものにした概念であることは間違いがない²³⁾。端的に言うと「内的行為」とは、「自己自身に関係する関係」である自己が真剣な「決意 (Entschluß)」という形で真の自己自身を見出すように促す、いわば〈自己-内-対話〉であり、自己の内面における能動的・主体的な「行為」にほかならない²⁴⁾。そしてこの「内的行為」こそ、ヤスパースが実存の「自由 (Freiheit)」と名づけるものと不即不離の関係にあるのである。ここでいう「自由」とは、「現存在において私自身であろうとする決意」(Ph II, 181)であり、歴史的に一回かぎりの状況の中で、「かくなさざるをえない (Müssen)」というみずからにとっての内的必然の確信を見だし、それにもとづいて決断し、行為することにほかならない。

いずれにしても、ここではヤスパースにとって、「本来的な哲学」が究極的には「内的行為」および「実存的自由」としての「実践的现实」に関わるものであることを忘れてはならない。これを科学と哲学との関係において言えば、われわれが「科学の限界」に突き当たるとき、それは「いかに生きるべきか」、「私は本来何を欲しているのか」といった実存の「実践的现实」にかかわる「内的行為」が開始する地点なのである。このように、『哲学』においても、ヤスパースの哲学は「内的行為」と「生の実践」を重視する倫理的・実践的な性格を強く持つものであると言いうるが、それは必ずしもカント的な「道徳法則」に従う「当為」と同じものであるわけではなく、前述の「実存的自由」に見られるように、唯一無二の〈個〉としての「自己存在 (Selbstsein)」の内的確信を中核とするいわば〈実存倫理〉という性格を強く持っていたので

ある。ヤスパースの『哲学』において確立された「実存 (Existenz)」の概念は、たとえばハイデガーのそれとは異なって、唯一無二の〈個〉としての本来的な「自己存在」を意味するが、そうした「実存」の固有の可能性へと訴えかけるという点で、ヤスパースの『哲学』(とりわけ第二巻『実存開明』)は、〈訴えかけの倫理〉としての〈実存倫理〉という性格を強く持つものであると行うことができよう。

以上のように、ヤスパースの前期の主著『哲学』の「哲学」観について言及してきたが、この中にはこれまでヤスパースの思想形成のプロセスを辿ってきたなかで、すでに出現してきたモチーフが、新たに確立された「哲学」の方法論と体系性 (Systematik) の中に結実しているともみることができよう。下記では、これをいくつかのモメントに分けてみよう。

- 1) まずは、「科学」と「哲学」との根本的な区別である。「哲学」は、普遍妥当的な事実認識を求め科学とは根本的に異なるものであり、あらゆる対象性を超えた「固有の独立した根源」であり、それは「私は何をなすべきか」・「私は本来何を欲しているのか」といった「実践的な現実」に深くかかわるものである。
- 2) 「生を担う思惟」, 「われわれがそれにもとづいて生きるもの」(Ph I, XXV) を確証することというモチーフのうち、ヤスパースの青少年期からの「いかに生きるべきか」・「生の意義と目標」を求め「哲学」的なモチーフが生き続けている。
- 3) ただし、それは『世界観』で見たように、「預言者の哲学」という仕方の一つの「教説」として与えられるものではなく、むしろソクラテス-キルケゴール的な「間接的伝達」を通じて各人がみずからの責任において見出すものであり、「哲学」——今や「実存開明」と言われる——は各人の自由な主体性へと呼びかけ、訴えかける「訴えかけ (Appell)」の役割をもつ。
- 4) 「存在とは何か」という本来的な存在への問いは、「私は何者であるか」、「私は何を真に欲しているのか」という実存的な問いとともに発せられる。
- 5) ヤスパースの哲学は、「内的行為」を通じて、そのつど一回限りの状況の中で、本来的なもの・無制約的なものをあらわにし、私を真の私自身に立ち返らせるような「存在意識の変革」を企図する。
- 6) そうした真の自己自身 (=実存) に立ち返ることは、「永遠なもの」との接触 (=「瞬間」における「永遠の現在」) とともに、換言すると、真の「存在」である「超越存在 (Transzendenz)」との垂直的なかわりとともにのみ成就する。

〈倫理性〉という観点からすると、3と5が重要な点であろう。『実存開明』はまさに、実存の自由への〈訴えかけの倫理〉にほかならない。それは換言するならば、「内的行為」を通じて、そのつど一回限りの状況の中で本来的なものをあらわにし、私を真の私自身に立ち返らせる〈実存倫理〉にほかならないといえよう。

6は、ヤスパースの哲学の中で、必ず繰り返される「永遠性」のモチーフである。これは小

論「私の哲学について」(1941)の中でも述べられているように、「時間の中で永遠性に触れる、かの深みにおける生」(RA, 402)であり、「時の充実」としての「瞬間 (Augenblick)」や「歴史性 (Geschichtlichkeit)」と言われる問題である。これは直接的には、キルケゴールからの影響が決定的であるが、前述のようにスピノザをはじめとする多くの偉大な哲学者からヤスパースが学んだモチーフであり、同時に彼自身が体験した「瞬間」=「永遠の現在 (ewige Gegenwart)」という実存的・形而上学的経験に根差すものであるといえよう。ヤスパースがのちに「偉大な哲学者たち」の「偉大さ」を見極めるメルクマールの一つは、こうした「永遠性」に触れているかどうかという点にあるといえよう²⁵⁾。

(2) 「超越すること」——「哲学的世界定位」・「実存開明」・「形而上学」を貫く原理——

上記において、『哲学』におけるヤスパースの「哲学」観が、それ以前における彼の「哲学」観との連関において明らかになったといえよう。これを踏まえて、ヤスパースの『哲学』について語る際には、ヤスパースが「哲学」の方法論として確立した「超越すること (Transzendieren)」についても見てみなければならないだろう。

ではヤスパースのいう「超越すること」とは、どのようなことであろうか。それは、「対象的なものを越えて、非対象的なものへと超え出ること」(Ph I, 38)にほかならない。ここでいう「対象的なもの」つまり「対象性 (Gegenständlichkeit)」とは、われわれの普遍妥当的な認識主観である「意識一般」にとって現象するものである。ヤスパースが「哲学」を、こうした意識一般による普遍妥当的な対象知としての「科学」から明確に区別したことについてはすでに触れたが、彼が青年期に希求した「いかに生きるべきか」という問いも「生の意義と目標」も、あるいはまた、「われわれがそれにもとづいて生きる」ような「生の根拠」も、いずれも科学的な対象知の地平を超えた、いわば非対象的な次元の事柄なのである。したがって、「超越すること」というのは、われわれが日常性や科学的知性のもつ対象的で自明な世界から抜けて、対象となりえない本来のもの——「実存」にせよ「超越存在」にせよ——の次元へと飛翔することにほかならない。しかし、こうした「超越すること」は、事実に生起するものではなく、「自由」によって主体的になされねばならず、超越するかしないかは、われわれ自身の決断と責任とにかかっているのである (Ph I, 39)。われわれが『哲学』におけるヤスパースの「哲学」観を問題にする際に、こうした「超越すること」というモチーフを無視することはできないであろう。

そもそも『哲学』は、『哲学的世界定位』・『実存開明』・『形而上学』の3巻構成からなっているが、なぜこうした三分法がなされねばならなかったのか、そしてまたそれぞれの3つのモメントにおいて、「超越すること」はどのような様相を呈するのであろうか。

まず『哲学』第一巻『哲学的世界定位』では、科学的な対象認識の「限界 (Grenze)」に突き当たり、一切の対象知を超えた地平へと超越することがなされる。ここでいう科学的な対象

認識の限界とは、科学的認識のたんに「そのつどの限界」(Ph I, 46)を意味するにとどまらず、そもそも対象的認識一般という認識様式が「原理的な限界」に突き当たらざるをえない(Ph I, 46)ということの意味する。ヤスパースによると、科学による対象認識が進めば進むほど、世界が無際限で決して完結しえないこと、いかなる統一的な「世界像」も不可能であることなどが明らかになる。このように「哲学的世界定位」における「超越すること」は、科学の限界をさし示すことによって、世界の対象性を超えた地平——すなわち実存の「自由」や本来的存在としての「超越存在」の地平——を開示するものであるが、これはまさに「信仰に場所を空けるために、知を廃棄せざるをえなかった」²⁶⁾というカントの精神を継承するものであると言えるだろう。

精神病理学者という「科学者」出身であったヤスパースが、科学を通り抜けて、対象認識としての「科学」そのものの「限界」を指摘し、いわばそれを「突破 (durchbrechen)」して、対象性を超えた地平をさし示したことは大きな意義をもつと言えよう。このことと関連して、『哲学的世界定位』では、「世界は一切ではなく、存在そのものではなく、端的に究極的なものでもない」(Ph I, 42)と言われているが、ヤスパースは科学の「限界」を示しただけでなく、世界の現象性、つまり「あらゆる現存在の現象性」(Ph I, 43)を自覚させるものであり、「限界意識」を目覚めさせるものである。こうした意味での「超越すること」は、カントの認識論とも通底するものであり、あらゆる対象性・現象性を自覚するという意味で、「存在意識の変革」という意味をもちうるのである。これは後期の「哲学的根本操作」や「包括者論」と繋がるモチーフであるといえよう。

いずれにしても、『哲学的世界定位』における「超越すること」は科学の「限界」をあらわにし、非対象的な地平をさし示すというところにその役割があった。それに呼応して、『哲学』第二巻『実存開明』では、日常性におけるわれわれの単なる「現存在 (Dasein)」から、唯一無二の〈個〉としての本来的な自己存在としての「実存 (Existenz)」への超越がなされる。ヤスパースによると、ここでいう「実存」とは、真の「私自身 (Ich selbst)」にはかならないが、われわれは不可避的な「限界状況 (Grenzsituation)」に突き当たって挫折し、単なる現存在としてのこれまでの生のあり方が根底から揺さぶられ、その眩暈と戦慄と不安の中で、「私自身であるところの声」としての「良心」の呼び声に応答し、私の歴史的に一回限りの状況を主体的に引き受けることによって、「実存」としての自己本来のあり方に覚醒させられるのである。それはまた、実存的な「交わり (Kommunikation)」のうちで真の自己自身を自覚することであり、そのつど歴史的に一回限りの状況(=「歴史性 (Geschichtlichkeit)」)のうちで「かくなさざるをえない (Müssen)」という内的必然と一体となった「自由 (Freiheit)」を自覚し、充実した「絶対的意識 (absolutes Bewusstsein)」における真の存在確信を獲得し、そうした確固たる決意と存在確信に根ざした「無制約的行為 (Unbedingte Handlung)」を敢行することにかならない。『哲学』第二巻『実存開明』で展開される「実存」の要諦は上記のとおりである。ここでは「私自身」・「交わり」・「歴史性」・「自由」・「限界状況」・「絶対的意識」・「無制約的行

為」などの概念は、そもそもいわゆる「概念 (Begriff)」とは異なり、あくまで実存を覚醒させるための「標識 (signum)」であるにすぎない²⁷⁾。したがって、そこではハイデガーのように実存論的・存在論的な分析がなされているのではなく、すでに述べたように、あくまでソクラテス-キルケゴール的な「間接的伝達」を通しての〈実存への訴えかけ〉、つまり〈実存倫理〉が意図されているのである。

最後に『哲学』第三巻『形而上学』における「超越すること」であるが、これまで対象性の「限界」に面して非対象的な地平を自覚し、「実存が意識の内在性を突破し」、「交わりのうちで実存的な存在を確信する」(Ph I, 48) という局面が語られた。ヤスパースはそれに対して、「究極的な超越すること」とは、「超越存在 (Transzendenz)」への超越と考えている。ヤスパースにとって「超越存在」とは「隠れた神性 (verborgene Gottheit)」とも言うのだが、それは己れを隠しつつ、決定的な「瞬間」において世界内の特定の状況や事柄(自然、歴史、人間、芸術など)を通して、——比喩的に言えば——いわばその「言葉 (Sprache)」を語りかけるものであると言われている。ヤスパースはこれを「超越存在の言葉」としての「暗号 (Chiffre)」と呼んでいる。ふだんはわれわれに隠されているが、ヤスパースによると、「あらゆるものが暗号となりうる」(Ph III, 150) ののである。このようなことから、ヤスパースは「内的行為」としての「生の実践」といった倫理的・実践的な側面を重視しているとはいっても、真の「実践」は歴史的に一回限りの具体的な状況の中で、いわば「隠れた神性」もしくは「存在の根拠」からの「呼びかけ」に耳を傾け、それに呼応するという仕方でのみ、なされうるという点を忘れてはならないだろう。いずれにしても、ヤスパースにおいて真の自己存在 (= 実存) へと到達することと、真の「存在」 (= 超越存在) と連繋しつつ、それに呼応することは相即して生起することなのである。

以上、『哲学的世界定位』・『実存開明』・『形而上学』のそれぞれにおける「超越すること」を見てきたが、いずれにも共通するのは、それが「対象的なものを越えて、非対象的なものへと超え出ること」(Ph I, 38) であることにほかならない。ここで重要なのは、「超越すること」は、「世界」の対象性の限界を突破し、本来的な自己存在としての「実存」の自由へ訴えかけ、そこで本来的存在としての「超越存在」の呼びかけ (= 暗号) を傾聴するということである。このように、『哲学』では、〈世界—実存—超越存在〉がいわば三位一体的な構造をなしているのであり、それはいずれも「超越すること」の運動によって飛翔へと向かって行くのである。ヤスパースの哲学における倫理性を考える上でも、こうしたヤスパース哲学の三位一体の構造を踏まえておかねばならないだろう。もし、〈実存倫理〉ということの問題にするとすれば、それは①具体的な「世界」の一回限りの状況のうちで、②「永遠性」もしくは「超越存在」との繋がり確信に基づいて、③唯一無二の〈個〉としての本来的な自己存在 (= 「実存」) が無制約的に決断し、行為するというあり方にほかならないといえるのではなかろうか。

5. 総括——ヤスパース哲学形成期における「哲学」観とその倫理性——

さて、以上において、青少年期から前期の名著『哲学』までに至るヤスパースの「哲学」観を追ってきたが、スピノザによる刻印を受けた青年期のヤスパースは「いかに生きるべきか」という問いからはじまって、「生の意義と目標」を「哲学」に求めたが、大学の講壇哲学においてはその期待は裏切られた。そこで彼は「人間の現実」を知ろうと精神病理学の道に進むが、やがて新進気鋭の精神病理学者として活躍する一方で、「哲学」への関心を抱き続け、普遍妥当的な対象認識を行う「科学」とは根本的に異なる根源に基づく「哲学」との差異を明確にしていった。『世界観』では、今度は立場を逆転して、生の意味や価値を教示する「預言者的哲学」に対して、みずからの「世界観の心理学」がじつは生の意味を求める者を斥け、自分自身に立ち返らせるという「間接的伝達」を重視するものであることが判明した。これはいわば、「生の意義と目標」をめぐる〈ソクラテス—キルケゴールの転換〉ということができよう。こうした〈訴えかけの倫理〉というモチーフこそが、のちの名著『哲学』におけるヤスパースの〈実存倫理〉としての「実存開明」および「実存哲学」へと通じている道であると解することができよう。

『世界観』から『哲学』への移行は、同時に「預言者的哲学」から〈訴えかけの倫理〉への移行でもあるといえる。『哲学』では、その方法論として「超越すること」が前面に出され、「対象的なものを越えて、非対象的なものへと超え出ること」が重要視されているが、これは『哲学的世界定位』・『実存開明』・『形而上学』の三巻構成においてそれぞれ展開されている。とくに、『実存開明』では、唯一無二の〈個〉としての「実存」の自由への訴えかけがなされているが、そこに〈実存倫理〉的なモチーフが全面的な展開されているといえよう。それは①具体的な「世界」の一回限りの状況のうちで、②「永遠性」もしくは「超越存在」との繋がり確信に基づいて、③唯一無二の〈個〉としての本来的な自己存在である「実存」が己れの無制約性に基づいて決断し、行為する、というあり方にほかならない。いずれにしても忘れてはならないのは、青少年期から『哲学』の成立に至る前期ヤスパースの「哲学」観は、「生の意義と目標」や「生を担う思惟」といった表現に見られるように、具体的な「生」に深く根ざしたものであるということであろう。

いずれにしても、上記のような初期から前期へ向けたヤスパースの「哲学」理解の変容を踏まえた上でも、そこには通奏低音のように鳴り響いている〈訴えかけの倫理〉もしくは〈実存倫理〉としての明確な倫理性と実践性を見てとることができよう。こうしたヤスパースの「哲学」理解は後期ヤスパース哲学では、どのような展開を遂げるのだろうか。この問いに対しては、また別の機会に返答することにした。

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。

AP1: *Allgemeine Psychopathologie*. 1.Aufl, Berlin (Springer) 1913.

AP9: *Allgemeine Psychopathologie*. 9.Aufl, Berlin (Springer) 1973.

PW: *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, 1919.

SG: *Strindberg und van Gogh. Versuch einer pathologischen Analyse unter vergleichende Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin*, Berlin 1949.

Ph I ~ III : *Philosophie*, Vol. I ~ III, Berlin, 1932.

EiPh: *Einführung in die Philosophie*, Zürich, 1950.

Ent: *Die Frage der Entmythologisierung* (Karl Jaspers und Rudolf Bultmann), München, 1954.

GP: *Die großen Philosophen*, München, 1957.

RA: *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, München, 1961.

SW: *Schicksal und Wille*, München, 1967.

PA: *Philosophische Autobiographie*, München, 1977.

AJ: Hannah Arendt / Karl Jaspers Briefwechsel 1920–1963, hrsg. v. L. Köhler und H. Saner, München, 1985.

注

- 1) たとえば林田新二は、「ヤスパース哲学の根本動機」が「自己存在への覚醒を訴え、自己自身となる可能な道を開明しようという倫理的実践的なものである」(林田新二『ヤスパースの実存哲学』弘文堂、1971年、3頁/傍点は引用者による。以下同様)と指摘しており、またR・ヴィールは、ヤスパースの哲学の「あらゆる命題には倫理的な刻印がなされており」、ヤスパースの思惟が「倫理的な雰囲気の中を動いている」と指摘している(Wernd Weidmann (Hrsg.), *Existenz in Kommunikation. Zur philosophischen Ethik von Karl Jaspers*, Würzburg, 2004, S. 25.)。
- 2) たとえば、下記の研究などが挙げられる。Franz-Peter Burkard, *Ethische Existenz bei Karl Jaspers*, Würzburg, 1982./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. 9–27. など。
- 3) ヤスパース哲学の展開については、①初期・前期・後期や②前期・後期、③前期・中期・後期など、いくつかの見解がありうる。榊井靖之は、草薙正夫、林田新二、小倉志祥、重田英世、宇都宮芳明、伴博といった著名な日本のヤスパース研究者による年代区分を比較対照しているが、精神医学から哲学への移行を連続的に解釈しようとする主張がどの程度妥当性をもつかは、改めて再検討する必要があるだろう(榊井靖之『ヤスパース 精神医学から哲学へ——人間学的歩み』昭和堂、2012年)。
- 4) ヤスパースの“Transzendenz“は、「超越者」と訳されるのが通例だが、この訳語だと、たとえばユダヤ＝キリスト教の人格神のようなものを想起させてしまう。しかし、ヤスパースの“Transzendenz“とはそうした「人格神」とは一線を画し、いわば本来的な「存在そのもの」、「存在の根拠」、「隠れた神性」なのである。そのような意味で、本稿では“Transzendenz“の訳語に、「超越存在」を当てることを試みた。
- 5) 「病氣」という〈生の根本制約〉を「限界状況」として主体的な引き受けようという気概に溢れた、下記のような青年時代の手記(1907年2月12日)が自伝的著作『運命と意志』(1967)に載せられている。「病氣を引き受けること——病氣が不可避的なものであることを知ることは、病氣であることを受け入れることを促すのである。病氣であることは、自分自身の現実存在とは不可分のもの

- となり、人はそこで克服しえない限界を自覚せざるをえない。隠蔽をせずに、この限界とともに自己自身を見出すこと、このことが自分の病気を「引き受ける (übernehmen)」ための根源にほかならない。病気がなかったら、疑いえない自明な事柄と思い込んでいたことから、病気は目覚めさせてくれるのである」(SW, 141)。
- 6) 実際に、回顧録「哲学への私の道」(1951)の中でも、ヤスパースは「極端なこと、すなわち限界状況が最初から私の哲学することの源泉であった」(RA, 390)と述べている。
 - 7) オーストリア・ヤスパース協会の年報第一号には、1915 -1916年にヤスパースの青年時代に書かれた「孤独 (Einsamkeit)」と題する草稿が収録されているが、この中でヤスパースは「孤独」の意味と「孤独」と「交わり」の両極性について論じている (Karl Jaspers, *Einsamkeit*, in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl Jaspers Gesellschaft (Yearbook of the Austrian Karl Jaspers Society)*, Vol. 1 (1988), von Karl Jaspers Gesellschaft (hrsg.), Innsbruck/Wien: Studien Verlag, 1988, S. 32-52. なおこの同じ論集には、ヤスパースの晩年の助手を務めたハンス・ザーナーによる「カール・ヤスパースにおける孤独と交わりの弁証法について」(Hans Saner, *Zur Dialektik von Einsamkeit und Kommunikation bei Karl Jaspers*, in: a. a. O., S. 53-67) という示唆深い論文も掲載されている。
 - 8) ヤスパースはこの時のいわば「運命的出会い」について、自伝的著作『運命と意志』の中で、次のように語っている。「彼女を訪問したとき、私は何か稲妻のようなものに打たれた。私にまだ背を向けていたゲルトロッドが立ち上がって私のほうを向いたその最初の瞬間にすでにそうであった。あたかも、以前から結ばれていた二人の人間がこの瞬間に出会ったかのようであった」(SW, 33)。
 - 9) たとえば、ヤスパースと他の哲学者たちとの対比を試みたコテルスキー編の『カール・ヤスパース——歴史の哲学および哲学の歴史について——』の中では、ヤスパースと古今東西の哲学者たちとの比較研究がなされているが、「ヤスパースとスピノザ」との連関については論じられていない (Joseph W. Koterski, S. J. & Raymond J. Langley (edit.), *Karl Jaspers. On Philosophy of History and History of Philosophy*, New York, Humanity Books, 2003.) ただ、ヤスパースの青年時代の伝記的研究で知られるカークブライイトは、青年期のヤスパースが「スピノザの『エチカ』(1677)を研究し、賞賛した」ことに注目している (Suzanne Kirkbright, *Karl Jaspers. A Biography. Navigation in Truth*, Yale University Press, New Haven/London, 2004, S. xxi.)。なお、岡田聡は、ヤスパースが晩年の小論「希望の力」において「永遠の現在」および「放念 (Gelassenheit)」の体現者としてスピノザの名を挙げていることを指摘している (岡田聡「ヤスパース形而上学と「希望の力」」, 実存思想協会編『実存思想論集』2010年, 115-132頁)。
 - 10) マールバッハのドイツ文献史料館に所蔵されているヤスパースの遺稿のうち、初期のものと思われる「哲学への序説」の断片の中では、「倫理的なもの」についてが話題となっており、その中で「カントとスピノザ」, 「ニーチェとキルケゴール」という名前が挙げられている (A: Jaspers, *Zur Einleitung in die Philosophie*, S. 1) が、この箇所に見られるように、ヤスパースが「倫理 (Ethik)」の問題を考えていた上で、カント、キルケゴール、ニーチェのみならず、スピノザも視野に入れていたことは興味深い。
 - 11) Hans Saner, *Karl Jaspers. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Hamburg, 1970, S. 31. なお、ザーナーによれば、ヤスパースはこの頃からスピノザ以外にも、少しずつ、ルクレチウス、ショーペンハウアー、ニーチェ、プロティノス、シェリング、カントなどを読み始めていた (ibid.)。ちなみに、ヘーゲルとともに、キルケゴールを読み始めたのは、後述するように、1913年以降である (ibid.)。
 - 12) ibid.
 - 13) もっとも、スピノザとキルケゴールの「永遠性」についての捉え方の違いは、前者が「時間の相の下」ではなく、「永遠の相の下に」あらゆるものを見ようとしたのに対して、後者は「時間の中での永遠」としての「瞬間」を重視し、実存的な視点から、「時間と永遠との総合」を測ろうとした点にあると言えよう。ヤスパースにおける「瞬間」や「時間と永遠」というモチーフは、直接的

- にはキルケゴールからの影響が大きいことは言うまでもないが、しかしヤスパースの「永遠性」への強いこだわりの背景には、青年期にスピノザから受けたいわば〈永遠性の刻印〉が後を引いているのではなかろうか。
- 14) Hans Saner, a. a. O., 1970, S. 31.
- 15) ヤスパースがここでフッサールから学んだ現象学は、いわゆる「本質直観」が確立した後の現象学ではなく、「記述の心理学」と呼ばれていた初期のものであり、ヤスパースはそこから「患者が内的に体験していることを、意識における現象として叙述する」(PA, 23) という「研究方法」(PA, 23) を学んでいる。
- 16) A・チェザーナもこの点に着目している (A. Cesana, Jaspers' Concept of Philosophical Faith: A New Synthesis?, in: H. Wautischer, A. M. Olson, G. J. Walters (edit.), *Philosophical Faith and the Future of Humanity*, Springer, Dordrecht; Heidelberg; London: New York, 2012, S. 108) .
- 17) 実際、ヤスパースは尊敬するハイデルベルク大学の同僚マックス・ヴェーバーの影響の下に、「科学は事実判断に徹するべきで、価値判断を下してはならない」という「価値自由 (Wertfreiheit)」の考え方を忠実に守ったという見方もできよう。
- 18) こうしたヤスパースによるキルケゴール受容については、河上正秀が——ハイデガーによるキルケゴール受容と共に——批判的に論じているが、その議論は筆者の目からすると、必ずしも的を射ているとは言えない (河上正秀『ドイツにおけるキルケゴール思想の受容——20世紀初頭の批判哲学と実存哲学——』創文社、1999年)。
- 19) Hans Saner, 1999, S. 11.
- 20) 従来邦訳では、この箇所は「哲学の課題は預言者の哲学でなく告知する哲学である」と訳される傾向があったが、ここの原文は”……Philosophie, die nicht prophetische, verkündete Philosophie ist”となっているので、本稿では上記のような解釈を取りたい。
- 21) 原一子「沈黙期のヤスパース」、『聖学院大学論叢』第15巻第2号、2003年、125-135頁参照。
- 22) ヤスパースが初めてゴッホの絵画に触れたのは、1912年にケルンで開催された表現主義絵画の展覧会においてであったという (Achella, Stefania, “Kunst und Bewusstsein bei Karl Jaspers“, in: Oliver Immel/Harald Stelzer (Hrsg.), *Welt und Philosophie. Politik-, kultur -und sozialphilosophische Beiträge zum Denken von Karl Jaspers*, Innsbruck, 2011, S. 196)。ゴッホの絵画との出会いは、ヤスパースに大きな衝撃と感銘を与えたことは間違いないであろう。カークブライトもこの点について言及している (Suzanne Kirkbright, a. a. O., 2004, S. xix)。
- 23) 実存思想の先駆者キルケゴールは、「私がそれがために生き、そして死ぬことを心から願うイデアを見出すことが必要なのだ」(Journal, 1. Augst. 1835, DSKE, Bd. 1, 23f.) という有名な一節で知られる22歳の日記のその先の部分で、次のように述べている。——「私は今これまでとはまったく異なった仕方人生を始めようとする地点に立っている。……そして、内面的に行為することを始めようと思う。なぜならそうすることによってのみ……これまでよりもいっそう深い意味において自分を「私は」と呼ぶことができるだろうから。……さあ賽は投げられた。……私はルビコン河を渡るのだ!」(a. a. O, S. 30f.)。
- 24) 『哲学』第二巻『実存開明』(1932)では、「無制約的な内的行為が外的行動におけるあらゆる真正な決意の根底である」(Ph II, 324)と言われており、また小論「私の哲学について」(1941)では、「私が真に欲することを内的行為において選ぶための自由への訴えかけ」(RA, 394)という表現がなされている。
- 25) ヤスパースは、のちの『大哲学者たち』(1957)の「序論」の中で、偉大な哲学者たちの「偉大さ」の基準の一つとして「時間の中で時間を超えて立つ」(GP, 39) こと、つまり「永遠性に触れる」(GP, 39) ことを挙げている。
- 26) *Kants Werke (Akademie Textausgabe) III, Kritik der reinen Vernunft*, S. 18.
- 27) ヤスパースはこうした〈実存倫理〉的な意図からしても、『存在と時間』において、ハイデガーが創り上げた「実存疇 (Existenzialien)」に対しても批判的である。この点は、のちにヤスパース

ヤスパースの「哲学」観の倫理性 (1)

が神学者ブルトマンとの間で展開した「非神話化論争」の中でも浮き彫りになっている (Ent, 12ff.) といえよう。

(なかやま つよし)

Ethischer Grundcharakter vom „Philosophie“- verständnis Jaspers' (1)

—Im Hinblick auf die Gestaltung von Jaspers' Philosophie in ihrer früheren Zeit—

Tsuyoshi NAKAYAMA

Abstract

In diesem Aufsatz möchte ich den eigenen *ethisch-existentiellen* Charakter von Jaspers' Verständnis der „Philosophie“ dadurch hervorheben, dass wir klar machen, *als was* Jaspers selber der Zeit nach „Philosophie“ versteht, indem wir den Genesis- und Entfaltungsprozeß seiner Philosophie verfolgen. Diesmal möchte ich die frühere Periode von Jaspers' Philosophie ins Auge fassen. Der junge Jaspers, dem erst Spinoza seinen „Stempel“ ausdrückt, fragt ernst, „wie zu leben ist“ und sucht „Bedeutung und Ziel des Lebens“. Zuerst wählt er den Weg der Psychiatrie, um die „Wirklichkeit“ des Menschen zu wissen. Anlass der Begegnung mit Kierkegaards Werke bekommt er den großen Impakt und lernt von ihm viele existentiellen Gedanken und auch „indirekte Mitteilung“. In seinem frühen Werk „Psychologie der Weltanschauungen“ (1919) sieht er Philosophie als „Prophetische Philosophie“ an und demgegenüber steht er selber auf dem Boden der „Psychologie der Weltanschauungen“. Aber im „Vorwort“ dieses Werkes schreibt Jaspers deutlich, „Wer direkt Antwort auf die Frage will, wie er leben soll, sucht sie in diesem Buch vergebens“(PsW, VII). Unter dem Einfluß der „indirekten Mitteilung“ von Kierkegaard könnte man hier eine „*Sokratische-Kierkegaardische Wendung*“ ablesen. Schlußlich vollendet sich später sein Hauptwerk „Philosophie“ (1932) in dem der eigene *ethisch-existentielle* Charakter seiner Philosophie als „*Ethik des Appells*“ gegenwärtig ist.

Keywords: Karl Jaspers, Philosophie, Ethik, Existenz, Psychologie der Weltanschauungen