

ヤスパースにおける〈実存倫理〉の問題

——「法則」の普遍妥当性と「自己存在」の歴史的一回性——

中山剛史

要 約

ヤスパースにおいて「哲学的倫理学」が成り立ちうるとすれば、それはそのつど歴史的に一回限りの状況のうちに立つ「自己存在」に根ざした〈実存倫理〉という性格をもつものと言えよう。これに対して、カントの倫理学は「汝なすべし」という万人に普遍妥当な要求を課す〈普遍倫理〉であると言いうる。本稿では、こうした〈実存倫理〉と〈普遍倫理〉、「法則」の普遍妥当性と「自己存在」の歴史的一回性との関係を明らかにしてゆきたい。

まず、われわれはヤスパースの初期の著作『世界観の心理学』(1919)において、カント倫理学における「普遍妥当性」が両義的なものと解釈されていることを指摘する。すなわちそれは、(1) 倫理的命法の「形式」の普遍妥当性と、(2) 倫理的命法の「内実」の普遍妥当性である。それに続いて、われわれはヤスパースの主著『哲学』(1932)の第二巻『実存開明』に目を向けるが、ここでは、「法則の自由」と「実存的自由」とを明確に対比させる。「実存的自由」は歴史的一回性において「かくなさざるをえない」という内的必然に従うものであり、それは実存の「無制約的行為」と深く結びついている。上記の二つの自由の関係には、次のような二つの様相がある。一つは①実存の無制約性が「法則」や「当為」と本来的な自己存在との一致によって実現される場合、二つ目は②実存の無制約性が普遍的に固定化された「法則」を突破することによって、実現される場合である。後者は、「実存的な当為」の意識をもって、普遍的な倫理的法則を突破する「例外者」の場合である。しかし、ここにもかろうじて当為の「形式」という意味での普遍性の契機は残っている。とはいえ、ここで真に重要となるのは、「普遍妥当性」という尺度よりも、むしろ〈歴史的一回性における永遠性〉という新たな尺度であろう。それは「汝はこのことを永遠に欲しうるか?」というニーチェ的な問いに表わされるものであろう。

キーワード：実存倫理、普遍倫理、無制約的要求、普遍妥当性、歴史的一回性、例外者、永遠性

はじめに

ヤスパースは主題的に「倫理学 (Ethik)」について論じた著作を著すことはなかったが、彼の哲学がきわめて倫理的で実践的な性格をもつものであることは、多くの論者によって指摘されているとおりである。たとえば、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」ことを強調している¹⁾。あるいはまた、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」ことを指摘している²⁾。ほかにも、ハンス・ザーナー、K・ザラムンをはじめとする著名なヤスパース研究者がヤスパース哲学の倫理的性格に注目している³⁾。

しかしながら、ヤスパースにおいて「倫理」もしくは「倫理学」について語るときには注意が必要である。ヤスパースの前期の名著『哲学』第二巻『実存開明』の中では、「哲学的倫理学 (philosophische Ethik) の可能性」が示唆されている (PhII, 362) が、こうした倫理学は「普遍的なものという唯一の次元の上を動くことはできないだろう」 (PhIII, 363/傍点は引用者による。以下同様) と言われ、むしろそれは「弁証法的な究明によって、ますます決定的に自己存在のうちに、その内実を呼び覚ますような倫理学」 (PhII, 362)⁴⁾ になるだろうと述べられている。結局ヤスパースは、「哲学的倫理学」を主題とした著作は残さなかったが、ザーナーの指摘するように、ヤスパースのすべての著作には、「間接的な訴えかけのエートス (das indirekte appellative Ethos)⁵⁾ が満ち溢れており、いわばそれらは「決して書かれることがなかった倫理学の断片」⁶⁾ と見なすことができよう。

さて、カントをはじめとする伝統的な倫理学が「普遍性」もしくは「普遍妥当性」という次元に根ざした〈普遍倫理〉と呼ばれうるのに対して、ヤスパースにおいて、もし「哲学的倫理学」なるものが成り立ちうるとしたら、それは上述したように普遍妥当性の次元のみに立脚するものではなく、個々人の「歴史的一回性」に根ざした本来的な「自己存在」を呼び覚ます〈実存倫理〉という性格をもつことになるだろう。そうした〈実存倫理〉の固有の命法は、「汝のあるところのものになれ」 (PhI, 232) という本来的な自己存在への訴えかけにほかならない。

もしそうであるとすると、普遍妥当性を重視するカントの〈普遍倫理〉と歴史的一回性を重視するヤスパースの〈実存倫理〉とは一見相容れないものであり、〈普遍倫理〉が〈実存倫理〉によって超克されるか、さもなければその逆であるかのどちらかであるように思われる。実際にヤスパースも、『実存開明』の中で、「より深い当為 (ein tieferes Sollen) が普遍的定式に固定化された当為に反抗する」 (Ph II, 330) と述べており、歴史的一回性に根ざす〈実存倫理〉の「より深い当為」が普遍妥当的な要求を掲げる「客観的当為」を突破する局面を問題にしている。

そこで本稿では、ヤスパースを中心とする〈実存倫理〉とカントを中心とする〈普遍倫理〉との関係について考察の主題とし、その際にはとくに「法則 (Gesetz)」や「当為 (Sollen)」の普遍妥当性と「自己存在 (Selbstsein)」の歴史的一回性とがどのような関係にあるのかを明らかにしてゆきたい。

1. カントの〈普遍倫理〉とヤスパースの〈実存倫理〉

すでに述べたように、カントの倫理学の立場は、「道徳法則」の普遍妥当性に基づく〈普遍倫理〉の系譜に属すると言ってよいだろう。「汝の意志の格律がつねに同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ」(V, 30)という「定言命法 (kategorischer Imperativ)」の定式は、格律と普遍妥当的な道徳法則との一致に基づく〈普遍倫理〉の立場を明確に示す表現であろう。

これに対して、ヤスパースの〈実存倫理〉は「汝のあるところのものになれ (Werde, was du bist)」というニーチェ的な「歴史実存の当為」(Ph I, 232)に見られるように、唯一無二の〈個〉としての真の自己存在 (=実存) の覚醒へと訴えかけるものである。したがってそれは、一見すると、「例外」を認めないカントの〈普遍倫理〉とは真っ向から対立するもののように思われる。キルケゴールやニーチェのような「例外者」における実存的真理を考えると、こうした〈実存倫理〉対〈普遍倫理〉という対立図式は、真理の一面を突いているものと言いうるだろう。しかし事態はそう単純ではない。ヤスパースはカント哲学の強い影響下にあり、とりわけヤスパースがカントの倫理学から学んだのは、「定言命法」の無制約性と「自律 (Autonomie)」の倫理であったのである⁷⁾。

ヤスパースはカントの「定言命法」を一種の「無制約的要求 (unbedingte Forderung)」⁸⁾とみなしており、晩年の『偉大な哲学者たち』の「カント」論では、「カントの哲学は倫理的なものの無制約性に対する新たな言葉を見出した」(GP, 484)と称賛している。しかしながら、両者は「無制約的要求」が存在する、という点では一致していながらも、その「無制約的要求」のあり方には根本的な違いがあると言えよう。端的に言うと、カントの「定言命法」では、あらゆる理性的存在者に向けた「普遍妥当性 (Allgemeingültigkeit)」の「形式」が要求されているのに対して、ヤスパースの「無制約的要求」では、唯一無二の〈個〉としての自己存在における「歴史的一回性 (geschichtliche Einmaligkeit)」に強調点がおかれているのである。そこで、こうした「無制約的要求」と「自律」の倫理という両者の共通点を踏まえた上で、カント的な「法則」の普遍妥当性とヤスパース的な「自己存在」の歴史的一回性との相違に目を向けなければならない。平たく言えば、カント的な「道徳法則」は誰もが「なすべき (sollen)」ものとしての普遍妥当的な命法であるのに対して、ヤスパースの「歴史実存の当為」では、万人に一律に妥当する「道徳法則」ではなく、歴史的に一回限りの状況におかれた〈この私〉にとって固有の「実存的当為」が重視されているのである。

『実存哲学と倫理学』の著者として知られるヘルムート・ファーレンバッハは、同書の「ヤスパース」についての章の中で、まさにこうした問題性に注目し、カント的な「普遍拘束的な要求」と実存的な意味での「個々の歴史的な自己存在」との間の両極的な「弁証法」的な緊張関係に着目している⁹⁾。そして、もしカントがこうした「道徳的当為の普遍妥当性」と「実存の個別的な歴史性」との「弁証法」に目を向けなければ、カントの道徳性の解釈には拡張が迫られることになる論評している¹⁰⁾。じっさい、〈普遍倫理〉が普遍的・一般的な尺度では

測りえないような唯一無二の「自己存在」の^{実存的な}真実に目をつぶってしまうのであるならば、歴史の一回性に根ざした「より深い当為」としての〈実存倫理〉が、普遍妥当的な要求を標榜する〈普遍倫理〉に反抗し、それを突破するという局面が起こりうるだろう。

しかしながら、他方において、実存の「より深い当為」が反抗するのは、あくまで〈道徳的命法の固定された普遍性〉の優位に対してであって、必ずしも〈普遍倫理〉そのものに対してではないのではないかと、という見方もありうる。そこで引き続き、〈普遍倫理〉をより詳細に検討し、そこで問題になっている「普遍妥当性」が両義的であることを指摘したい。そのために、まず初期の著作『世界観の心理学』に注目して、そのカント倫理学の解釈を検討してみる必要がある。

2. 『世界観の心理学』における「普遍妥当性」の両義性

(1) 倫理的命法の「形式」の普遍妥当性——ヤスパースのカント解釈——

『世界観の心理学』(1919 / 以下『世界観』と略記)は、ヤスパースが「心理学」から「哲学」へと移行する過渡的な時期に書かれた初期の著作であり、それは「現代の実存哲学の(…)最も早期の著作」(PA, 33)であると言っているが、ここではそうした「実存哲学」的なテーマの箇所ではなく、ごく簡潔に叙述されているカント倫理学に関する箇所に注目したい。そこでは次のように述べられている。

「行為において、^{倫理的なものは普遍妥当的なものである。}……倫理学においてこのような^{普遍妥当的なもの}の^{パトス}をもつカント哲学は、次のような有名な命題を定式化している。「汝の意志の格律が^{つねに同時に普遍的立法の原理として}妥当しうように行為せよ」。カント自身がはっきりと言っているように、カントは^{普遍妥当的なもの}として、ただこのような^{形式的な規定のみ}を把握した。」(PW, 387)

ここで注目すべきなのは、倫理的なものにおける「普遍妥当性」が道徳的命法の^{実質的内容}にあるのではなく、その命法の「^{形式 (Form)}」にある、という点にある。カントの場合、自分の行為の企図や動機が利己心や傾向性に根ざしたのではなく、つねに同時に^{すべての理性的存在者にとっての「普遍的法則」}に合致するような仕方で行為せよ、という意味での「形式」が表現されている。つまり、道徳的命法はすべての^{理性的存在者にとって普遍的に妥当する}「形式」でなければならない。ヤスパースはのちの『偉大な哲学者たち』の中のカント論でも、定言命法が「その^{純粋な形式性}にありながら、私の行為のゆるぎない根源となりうる」(GP, 483)と述べ、定言命法の「形式」の意義を強調している。しかしながら、同時にヤスパースは『世界観の心理学』のこれに続く箇所では、「汝なすべし」というカントの定言命法の「形式」

をさらに拡大解釈しようとしている向きがある。

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

この一節によると、ヤスパースがカントの倫理学において「普遍妥当的」とみなしているのは、恣意や傾向性に抗して「汝なすべし」と無条件的に命ずる「定言命法」としての「法則」が存在する、もしくは「法則」という形式が存在する、という事実にほかならないのではなからうか。そうした「法則」(=命法)という形式による「崇高な呼びかけ」をみずからのうちに見出し、みずからそれを遵守するという個人の「自律」の倫理を、ヤスパースは重視するのである。しかし、彼は「法則」(およびその形式)が存在する、ということ自体の「普遍妥当性」を強調することによって——いわばカント自身をも超えて——あらゆる実質的な内容を越えた、いわば後の用語法でいうところの「法則一般の形式」(RA, 108)、もしくは「法則性一般の法則 (Gesetz der Gesetzmäßigkeit überhaupt)」(Ph II, 331)を強調するに至った、とすることができるのではなからうか¹¹⁾。つまりそれは、各人の「格律」が「普遍的法則」という形式に合致するか否かにとどまらず、むしろどのような人間のどのような状況にも——その具体的な内実はそれぞれ異なったものであろうが——「汝なすべし」という無制約的な「法則」の形式が存在し、恣意や傾向性に抗してこの「法則」への遵守が迫られるという「法則一般の形式」を重視した解釈と言えよう。その証拠に、マールバッハにあるドイツ文献資料館の遺稿の中で筆者が発見したヤスパースの「倫理学」について書かれた草稿(1920/21年頃のものとして推定される)の中に、ヤスパースがカントの「定言命法」の定式を取り上げながら、「カント自身の用法に反して」それを拡大解釈していることを示す下記のような一節が見られる。

「カントによると、あらゆる実質的なものはいかなる普遍妥当性をもたないであり、普遍妥当性をもつのは、ただ形式的なもののみである。それゆえに(カント自身の用法に反して)、彼の形式的な法則の内部では、最大の実質的な可能性がある。しかし、それによって至る所で普遍性の契機がある。しかしながら普遍性の契機は実質的なものの中で客観的かつ究極決定的に定式化されるのではなく、むしろ具体的な世界のうちでそのつど見出されなければならない」(遺稿 Ka. 90, Weltgeschichte der Philosophie. Buch V. [Die Verwirklichung der Philosophie], Kap III, § 4. Sollen und Gesetz, S. 31. /なお、傍点は引用者による)。

この遺稿の一節から読みとれるのは、①道徳的命法においてはいかなる実質内容も普遍妥当

性をもたず、単に法則の「形式」のみが普遍妥当性をもつこと、②こうした「法則性一般の形式」という意味での「普遍性」は、その「形式」に合致するかぎりには、ありとあらゆる「実質的な可能性」を許容するものであるということ、③そうした「普遍性」はそのつど一回的な状況における具体的な命法のうちで見出されなければならない、ということであろう。

いずれにしても、ヤスパースにとっては「法則」の内実が何であるか (Was) という個々の命法の具体的な内実ではなく、むしろ無制約的要求としての「法則」があるということ (Daß)、およびその法則一般の「形式 (Form)」こそが重要だったのであり、ここに倫理的命法の普遍妥当性を見ていたのではなからうか。

ここでもう一度『世界観』の当該箇所に戻りたい。それでは、ヤスパースはこうした倫理的な命法の「形式」に対して、その具体的な内容をどのように捉えていたのだろうか。『世界観』でも、「生きた世界観にとっては、まさしくこの形式のうちに存する内容が問題なのであり、この内容は、それが生き生きしたものであるかぎりにはあくまで永遠に個別的で具体的なものであるから、普遍妥当的には認識されえない」(PW, 387) と述べられている。つまり、あらゆる人間に課せられる倫理的な命法の「形式」の普遍妥当性に対して、歴史的に一回的な具体的状況に置かれた個人にとっては、この命法の具体的な内容は万人に等しく普遍的に妥当するのではなく、〈いまここ〉における〈この私〉にのみ妥当する「永遠に個別的で具体的なもの」にはかならないのである。『世界観』の他の箇所でも、「倫理的なものは、形式上は絶対に普遍妥当的であるが、内容上は、普遍妥当的なものが同時に絶対に単独者である場合にはじめて実存しつつ現存する」(PW, 389) と言われている。まさに倫理的命法がその形式面では普遍妥当性をもちつつも、同時にその内実面では唯一的な「単独者」という「永遠に個別的で具体的なもの」としての〈歴史的一回性〉をもちうることを示されているのではなからうか。こうした形式面と内実面での〈普遍〉と〈個〉の一致は、いわば「唯一的=普遍的なもの (das einzig Allgemeine)」とでも呼びうるものなのではなからうか。こうしたモチーフは、のちの『哲学』ではまさに〈歴史的一回性における自己存在〉の問題として継承されていくものであると言えよう。

(2) 倫理的命法の内容の普遍妥当性——「道德主義」への逸脱——

『世界観』ではさらに、倫理的命法の普遍妥当性が単なる「形式」にとどまらず、命法や法則の具体的な内容にまで求められ、それが一義的に定式化されて硬直化した「殻 (Gehäuse)」(PW, 388) となってしまう局面についても言及されている。上述のように、倫理的命法において普遍妥当性が求められるのは、「汝なすべし」という倫理的命法の「形式」のみであり、その内実はそのつど具体的で唯一的な命法であったのに対し、「〇〇すべし」という命法の具体的な内実まで一律に普遍妥当性が求められる場合、生き生きとした「倫理的な力」(PW, 388) はむしろ失われてしまう。すなわちこの場合、本来は「永遠に個別的で具体的」である

べき命法の内容は、万人にとっての普遍妥当な定式へと固定化し、それを一律に要求するような「道德主義 (Moralismus)」へと逸脱してしまうのである。たとえば、後述する「汝、嘘をつくべからず (Du sollst nicht lügen!)」という命法も、普遍的に妥当する倫理的命法の「形式」と解釈しうるが、しかしそれがいかなる状況においても万人にとって一律に普遍的に妥当する命法内容の一般的な「定式化」として捉えられてしまうと、それは歴史的に一回限りの状況のうちにある個々の「自己存在」と齟齬をきたしてしまう面がありうるのではなからうか。こうした「道德主義」への批判は、その後もヤスパースの多くの著作に見てとることができよう¹²⁾。たとえば、『実存開明』では、「法則」が一般的定式へと固定化し、自己がその法則の遂行の一事例になってしまい、法則が「純粋な客観性として、一個の死んだメカニズムとなり」、「命法の外的な強制として、盲目的な服従を要求する」(Ph II, 356) という局面について述べられている。これは、「法則」や「当為」が一般的な定式に固定されて〈他律化〉する場面であるが、このように固定化された当為法則に対して、「より深い当為」による抵抗がなされるのである。

以上のことから、倫理的命法の内容は、抽象的・一般的なものではなく、歴史的に一回的な状況のうちにある具体的な個人にとって、そのつど唯一的で一回的なものであり、倫理的命法が普遍的に妥当するのは、あくまでその「形式」のみにとどまる¹³⁾、と暫定的に結論づけることができよう。

とするならば、倫理的なものにおける「普遍妥当性」は次の①と②の二種類のものがあり、命法の内容は②と③の二つのものが考えられる。

①倫理的なものにおける「普遍妥当性」は倫理的命法の「形式」にのみに限られる。②命法や法則の内容に普遍妥当性が求められると、それは硬直化した「殻」となって、他律化してしまう。③倫理的命法の内容は「永遠に個別的で具体的」なものであって、普遍妥当なものではない。

①は倫理的命法の「形式」の普遍妥当性、②は倫理的命法の「実質内容」の普遍妥当性であるが、言うまでもなく、ヤスパースは①の普遍妥当性を評価し、②の意味での普遍妥当性に対しては批判的である。以上の理解を踏まえた上で、次に前期の主著『哲学』、とくに第二巻の『実存開明』においてこの問題を検討したい。

3. 『実存開明』における「法則」の普遍妥当性と「自己存在」の歴史的一回性

前期の主著『哲学』(1932)は『世界観の心理学』から約十年余の研鑽を経て成立した著作であるが、とくにその第二巻『実存開明』の中では、一人一人の〈本来的な自己存在〉という意味での「実存」への訴えかけという性格が浮き彫りになっている。それに伴って、『世界観の心理学』の頃と比べると、『哲学』では「普遍妥当性」の意味が単なる悟性としての「意識一般」の次元へと引き下げられ、それに代わって〈本来的自己存在〉としての実存の「無制約性 (Unbedingtheit)」や「歴史性 (Geschichtlichkeit)」(もしくは「歴史的一回性 (geschichtliche

Einmaligkeit)』の意義が強調されるに至った、と言うことができよう。こうした『哲学』の枠組みからすると、「普遍妥当的 (allgemeingültig)」なものは単なる意識一般の次元の事柄に属するものと見なされるため「無制約性」——つまり絶対無条件性——をもたない、その反対に、〈本来的自己存在〉としての「実存」の真理に関わる「無制約的なもの」は、あくまでこの私にとって〈唯一・一回的〉つまり「歴史的 (geschichtlich)」なものあり、それゆえに万人にとっての「普遍妥当性」はもたない、ということになるだろう。これが『哲学』の時点での「普遍妥当性」、「無制約性」、「歴史性」(もしくは「歴史的一回性」)をめぐるヤスパースの基本的なスタンスであるが、そこには、これまで述べてきた『世界観』での「普遍妥当性」理解との若干の相違が生じていると言えよう。つまり、『世界観』では広義において使われていた「普遍妥当性」という表現が、『哲学』では「意識一般」の次元にのみに特化したものとして用いられるようになり、それに対応して、〈倫理〉的な局面においては、むしろ「普遍的 (allgemein)」という表現が多く用いられるようになったと言えるだろう。

このことを踏まえた上で、『哲学』において「法則」や「当為」の普遍性・普遍妥当性と「実存」の歴史的一回性とはそれぞれどのように位置づけられるのかを明らかにしてゆきたい。ここではまず、『哲学』第二巻の『実存開明』の中の「自由」論の箇所を見てみることにしよう。

(1) 「自由」論における「法則としての自由」

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

「法則 (Gesetz) としての自由」の箇所では、「私が拘束力のあるものとして承認する法則に従って決断するならば、私は私自身のうちに見出された命法……に服従するかぎりにおいて、自由である」(Ph II, 178)、あるいはまた、「法則とは、私が従属せざるをえない不可避的な自然必然性ではなく、私がそれに従ったり、従わなかったりするような、行為や道徳づけとしての必然性である」(ibid.)と述べられている。ここでヤスパースは、明らかにカント的な倫理学の立場を念頭においていることは間違いないが、厳密に言うとは、「無制約的なもの」の深みに触れるカント倫理学そのものというよりは、法則の「普遍性」・「普遍妥当性」を重視するカント的な〈法則倫理〉という一面を抽出し、「自由」の諸相の一契機として位置づけたものと言っているのではなからうか。したがって、ここで言われる「法則」という言葉は、先に述べた『世界観』における①の倫理的命法の「形式」の普遍妥当性とは必ずしも同一視するわけではなく、むしろ「意識一般」の次元での「普遍妥当性」と「客観性」を具えた〈法則＝命法〉という意味合いが強くなっているように思われる¹⁴⁾。ただし、ここでは「私自身のうちに見出された命法」が「私の自己と一致するがゆえに、明証的なものとして妥当する」(Ph II,

178) といった表現が見られることから、この〈法則倫理〉が「他律」ではなく、「自律」の倫理であることが示されていると言ってよいだろう。

しかし、この「自律」の主体、この「自己」は一体何者なのであろうか。もしカント自身にその答えを求めるとするならば、それはすべての「理性的存在者 (vernünftiges Wesen)」もしくは普遍的な「叡知的性格 (intelligibler Charakter)」にほかならないだろう。ここがおそらく、カントとヤスパースとの分水嶺なのではなからうか。つまり両者ともに「汝なすべし (Du sollst!)」という「定言命法」、すなわち「無制約的要求」を重視しているが、カントの場合、その「形式」を通じて呼びかけられているのは、普遍的な「理性的存在者」であり、「叡知的性格」である。これに対して、ヤスパースにとって「自律」の真の主体は、代理不可能な唯一の〈個〉としての自己存在、つまり「実存」にほかならないのである。

ヤスパースは、後年の『偉大な哲学者たち』の「カント」の章の末尾で、まさにこの点をカントの「限界」とみなしている。カントが「道徳的に行為する自由な人格性」において、「叡知的性格へ接近」したとき、それは「理性的な善意志」という「非個人的で普遍的な存在」にすぎなかった (GP, 605)、とヤスパースは言う。さらに、ヤスパースはカントにおいては、本質的な「普遍」と派生的な「個物」という旧来の区別しかなく、「普遍的なもの」と歴史的に個人的なもの¹⁵⁾ もしくは「法則と実存」という区別が欠如していた点を指摘している (GP, 606)。それゆえに、われわれがここで問題とする「歴史的・一回性における自己存在」、すなわち唯一無二の「実存」は——ひょっとすると、カントもその「無制約性」において無意識のうちにそれに触れていたのかもしれないが——、少なくともその体系構築の面では、カント倫理学の視野の外に置かれたとすることができるだろう¹⁵⁾。ヤスパースから見ると、まさにこの点がカントの「限界」なのである。ヤスパースが「カントは補完されるべきである」 (GP, 608) と語っているのは、まさにこの点にほかならず、「普遍妥当性」のみに依拠するカントの〈普遍倫理〉は「歴史的・一回性」に根ざした〈実存倫理〉によって補完されなければならないというのが、ヤスパースの見方であろう。

(2) 「法則」と自己存在との一致——「法則のパトス」——

上記のように「普遍性」・「普遍妥当性」に定位したカント倫理学に対して、ヤスパースは歴史的に一回限りの状況のうちに立たされた唯一の〈個〉としての本来的な自己存在、つまり「実存」の「無制約的当為」を強調する。いずれにしても、前述した『実存開明』の中のカント的な「法則としての自由」には、「私の自己との一致」や「法則と自己自身との一致」といった表現のうちに「自律」の契機が見出された¹⁶⁾ が、この「自律」がいわばその根源的な深をもつのは、「法則」という妥当形式が歴史的・一回性における真の自己存在、つまり「実存」によって担われ、わがものとされたときではなからうか。なお、ここで問題とされている「法則 (Gesetz)」は、前述のように、多分に「意識一般」の次元での普遍妥当性と客観性を具えた〈法

則＝命法〉という色彩が強くなっているが、その普遍妥当性が法則の「形式」にあるという点では、かろうじて『世界観』との一致点を見出すことができよう。

さて、後期の主著『真理について』（1947/以下『真理』と略記）の中でも、「法則に従うこと、行為の際に自分自身と一致していることは、ただ人間にのみ可能な満足をもたらす。……道徳法則に従った行為において、人間は本来的な存在意識を獲得する」（W, 895）という一節が見出される。筆者はこの点に関しては、後期の『真理』におけるヤスパースのスタンスは前期の主著『哲学』のスタンスと基本的に変わっていないものと見なしている。いずれにしても、上記の一節は普遍妥当的な「法則」と歴史的・一回性における真の自己存在としての「実存」とが一致し、前者が後者に担われ、わがものにされ、魂を賦活される (beseelt) という局面を示すものであろう¹⁷⁾。ここに「法則」や「当為」を真の自己自身との一致において引き受けるという実存的な次元での「自律」¹⁸⁾を見ることができよう。『実存開明』の中でも、「混沌とした恣意」に対抗して「法則のパトス (Pathos des Gesetzes)」（Ph II, 356）という表現が見られるが、それはまさしくこうした「法則」と「実存」との一致を表すものであろう。こうした「法則」と真の自己存在との一致という事態は、「当為 (Sollen)」に関しても同様であり、客観的に固定された他律的な「当為」とは異なって、「私にとって私自身であるような当為」（Ph II, 355）こそが、真の自己存在と一致する「実存的当為」（Ph II, 355）にほかならないのである。

さて、『実存開明』における先ほどの「法則としての自由」の叙述の最後に、「このような妥当性の形式は普遍的であるにしても、特殊な妥当性の内実是最も具体的なものにまで個別化されるのであり、自己の全き現前によってはじめてそのつど見出されるのでなければならない」（Ph II, 178）という一文がある。これは前節（『世界観』）での①倫理的命法の「形式」のみが普遍妥当性をもつことと、③命法の「内実」が「永遠に個別的で具体的」であることを、『実存開明』における「自由」論の文脈において、新たに置き換えたものと言いうるのではなかろうか。その際、「自己の全き現前」と言われている「自己」とは普遍的・一般的法則や規範の一事例、つまり「自己一般」ではなく、まさしくこの代理不可能な「歴史的自己」にほかならない。そうだとすると、それを普遍的・普遍妥当的な「法則」という視点からのみ解釈するのは限界があるだろう。「法則としての自由」という解釈では、普遍妥当的な「法則」は固定化し、「合理的に洞察可能な定式」となり、「硬直化した一本調子や機械化」（Ph II, 178）に墮してしまいう可能性があることをヤスパースは警告している。

それゆえに『実存開明』では、「法則としての自由」という妥当性の「形式」に対応して、その妥当性の「内実」としては——上記の「歴史的自己」を踏まえつつ——「先導する理念の全体性」と「選択における自己存在の歴史的・一回性」という「両極性」が対置されている（Ph II, 179）のである。前者はのちの包括者論における「精神」に相当するが、ここでは後者の「自己存在の歴史的・一回性」、つまり「実存 (Existenz)」としての自由に注目したい。

(3) 実存的自由と無制約性——「かくなさざるをえない」——

ヤスパースのいう「実存的自由」とは、「選択と決意の自由」や「根源的自由」(Ph II, 180)とも言い換えられるが、これは「歴史的一回性」において、本来的な自己存在の「根源的必然性」に従って、決断し、選択するという意味での「自由」である(Ph II, 180.)。しかしそれは、恣意的で独我論的な意味での〈決断主義〉に基づくものではなく、歴史的に一回限りの状況の中で「私はここに立つ、ほかになしえない(Hier stehe ich, ich kann nicht anders)」¹⁹⁾、「私が私に忠実であるならば、かくなさざるをえない(Müssen)」と確信する自己存在の運命的必然に根ざす実存的・根源的な「決断」としての自由にはかならない。

こうした「実存的自由」は、実存の「無制約性(Unbedingtheit)」もしくは「無制約的行為(unbedingtes Handeln)」と表裏一体をなすものである。われわれの現存在の「制約的行為」とは、何らかの世界内的な利害や目的に制約されている行為を意味するが、これに対してわれわれは、「限界状況」に直面して真の自己存在としての「実存」へと覚醒し、〈永遠性〉の次元²⁰⁾、つまり垂直的な〈超越〉の次元に目を向けつつ、己れにとって「永遠に本質的なこと」を敢行するというあり方に自己を転換させることもできる。これこそがヤスパースのいう実存の「無制約性」および「無制約的行為」にはかならない。したがってヤスパースは、「無制約的行為」を「現存在の現象のうちで己れにとっての超存在(Transzendenz 超越者)との関わりにおいて、永遠に本質的なことを行う、自覚した実存の表現である」(Ph II, 293)と述べている。こうした実存の「無制約的行為」こそ、前述の「実存的自由」と表裏一体をなすものであり、〈本来的自己存在〉としての「実存」に固有な行為にはかならないのである。

(4) 〈無制約性の解釈形式〉としての「法則」と「当為」

それでは、「かくなさざるをえない」という確信に基づく「実存的自由」ないしは実存の無制約的行為は、「普遍妥当性」を尺度とするカント的な〈普遍倫理〉とどのように関係するのだろうか。

先ほどの「法則としての自由」と「実存的自由」との対比においては、倫理的命法の妥当性の「形式」とその「内実」という両極的・相補的な関係が成り立っていた。したがって、「法則として自由」において、「法則」が真の自己存在と一致することによって、「法則」に従うことが「実存」の無制約的行為と一致する、ということがありうることはすでに指摘したとおりである。『実存開明』の「法則と歴史的規定性」の箇所では、①「無制約性は普遍的な法則に従う行為として捉えられる」と述べられているが、同時に②「この法則を超えていく途上においてはじめて、それは歴史的具體性においてのみ真実となる」(Ph II, 330)とも述べられている。①はすでに述べた「法則」と「実存」との一致の局面であるが、②は実存の無制約性が普遍的な「法則」を突破することによって、唯一無二の〈個〉として「歴史的一回性」においてその

本来の姿を現すという局面であろう。

ここではまず、①の「実存の無制約性が普遍的な法則に従う」という局面についてももう少し詳しく見てみることにしたい。これが「法則」と真の自己存在とが一致する局面であることはすでに論じたが、その理由の一つは、「法則」や「当為」が「無制約的なものの確信の形式」(Ph II, 330)となりうるものだからである。ここで言われている「法則」とは、前述の「法則性一般の法則」(Ph II, 331)と言われるもので、「そのつどの無制約性を法則という形で理解せよ、という要求」(Ph II, 331.)と関係している。こうした「法則 [= 命法]」という形での〈無制約性の自己了解〉は、「法則」の重要な役割である。実存の無制約性は、根源的には「かくなさざるをえない (Müssen)」という内的必然のもつ「暗闇の深み」(Ph II, 331)をもちつつも、「獲得された法則性という明瞭さをもつ法則としてのみ」(Ph II, 331),つまり「なすべし (Sollen)」という明証的で妥当的な「当為」としてのみ真実である、と言われている。「当為」や「法則」という形式は、根源的な深みをもつ〈かくなさざるをえない〉という実存の無制約性を、「汝、なすべし」という明瞭な命法の形で了解する〈無制約性の解釈形式〉にほかならないのである²¹⁾。

それゆえに、「当為」や「法則」は「汝なすべし」という強制を伴うものである一方で、それが実存的に承認され、わがものとされるならば、「無制約的なものの確信の形式」として当為や法則と真の自己存在とは一致し、そうした「当為の意識」の中で、「私の自己存在を本来的に確信する」(Ph II, 330)という実存的な飛翔が起こりうるのである。しかしながら、「客観的当為」が実存による「承認を見出すかどうか」は、「なお実存の決断にかかっている」(Ph II, 355)。つまり、客観的な「当為」や「法則」がそのまま真の自己存在と一致するわけではなく、「実存の決断」に基づいて「当為の法則は、まさにこの歴史的状況において、実存の意欲の表現として捉えられ」(Ph II, 355),実存的に引き受けられなければならないのである。それ自身客観性をもつ「当為」や「法則」が「無制約的なものの確信の形式」となるには、歴史的に一回限りの状況における〈この私〉の内的必然と合致する——換言すれば、実存的な「良心 (Gewissen)」の呼び声 (Ph II, 268ff.)に呼応する²²⁾——局面においてということになろう。このときはじめて、「汝なすべし」という当為の要求が、実存の〈かくなさざるをえない〉という内的必然に基づく「実存的当為」となると言うことができよう。

このように『哲学』では、『世界観』の時とは若干スタンスが異なり、「法則」や「当為」の普遍妥当性と「自己存在」の歴史的一回性とは、実存-弁証法的な緊張関係におかれているとともに、「法則」や「当為」が実存の無制約性の「解釈形式」という役割をはたしている面がある、と言うことができよう。ただし、のちの『真理』の中でも、「法則は一つの解釈であるから、それらを無条件に固定化すると、真でなくなる」(W, 718)と言われているように、「法則」という形での無制約性の解釈は限界をもつと言えよう。したがって、客観的当為や法則が普遍妥当的な定式へと固定化され、第2節末尾で示した②の意味での〈実質内容の普遍妥当性〉に陥ってしまったときには、「より深い当為」としての「実存的当為」がそれを突破して、「歴史的-

回性」においてその真実の姿を現すという局面が成り立ちうるであろう。それでは、そうした〈実存倫理〉による〈普遍倫理〉の突破とは具体的にどのようなものなのだろうか。

4. 「法則」の突破における実存的当為——「例外者」の問題——

前節では、実存の無制約性は「法則」や「当為」という形で解釈される面をもちながらも、究極的にはそうした普遍的な「法則」や「当為」を超えた〈歴史的一回性における自己存在〉において実現されることが示唆された。つまりここでは、普遍的な道德法則を無制約的に遂行するという形とは別に、唯一無二の〈個〉としての自己存在が歴史的に一回限りのこの状況の中で、普遍妥当な道德法則を突破するという形で、己れにとって「永遠に本質的なことを行う」というあり方での〈実存倫理〉が問題になるのである²³⁾。「私が私に忠実であるならば、かくなさざるをえない (Müssen)」という実存の運命的必然は、究極的には、まさにこうした「歴史的一回性」のうちで先鋭化された形であらわになるものと言えよう。それゆえに『哲学入門』(1950)でも、「……普遍的な命法や禁令からは、具体的な状況における行為は十分に導出することはできない。むしろ、歴史的にそのつど現前する状況のうちに、かくなさざるをえない (So-tun-Müssen) という直接的で導出不可能な要求が存在する」(EiPh, 55)とされている。こうした「歴史的一回性」における実存の無制約的行為のうちにヤスパースの〈実存倫理〉の真骨頂が現れていると言えよう。

ただし、ここで「突破」される「普遍妥当な法則」とは何を意味しているのだろうか。すでに述べたように、「法則」や「当為」は無制約的なものを「汝なすべし」という命法の形で解釈する〈解釈形式〉であったが、それが言表可能な普遍妥当な定式へと固定化されてしまうと、それは「死んだメカニズム」(Ph II, 356)となり、いわば〈他律〉として盲目的な服従を要求することになってしまう。これは『世界観の心理学』では、②の倫理的命法の実質内容に普遍妥当性が求められる場合(=「道德主義」)に対応すると言ってよいだろう。このように、倫理的命法の形式のみならず、その実質内容にも普遍妥当性が求められるとき、「歴史的一回性」における自己存在(=実存)を捨象して、万人にとって普遍妥当な道德命法が要求されることになる。このように実存的な「自律」が阻害され、固定化された普遍妥当な道德法則が強要される場合には、「私は、私自身が私の本来的な意志のうちで真理を確信しつつ欲しているのではないがゆえに、法則的に固定された当為に従うことはできない」(Ph II, 330)という形で、普遍的な「法則」の固定化に対する実存的な反抗が生じてくることは十分理解しうるだろう。

こうした固定化された〈普遍倫理〉に対する〈実存倫理〉の反抗という問題を検討する際に、キルケゴールやニーチェといった〈例外者〉の例を挙げるまえに、まずは「汝、嘘をつくべからず (Du sollst nicht lügen!)」という普遍妥当な命法に対する実存的な突破という例について検討を加えることにしたい。

(1) 「汝、嘘をつくべからず」という命法をめぐる

カントにおいては、「嘘をつくべからず」という命法は首尾一貫しており、いかなる状況においても嘘をつくことは禁じられている²⁴⁾。ヤスパースも『実存開明』の「当為」論の箇所では、「汝、嘘をつくべからず」という問題を取り上げているが、とはいっても、ヤスパースはたとえば「急場しのぎの嘘」や「祖国のための嘘」などを単純に肯定して、〈実存倫理〉による〈普遍倫理〉の突破を説いているのではない。彼は一方では、「ひたすら真実を語る」という真実性 (Wahrhaftigkeit 誠実さ) の峻厳さに「心の底で……呼びかけられたように感じる」(Ph II, 356) と述べ、上記のカント的な道徳的命法に崇敬の念を示している。しかし、こうした「汝、嘘をつくべからず」という法則の不可避性を承認しつつも、「普遍的な法則からすると、真なるものとして理解されないような、真の実存的行為がありうるどうか」(Ph II, 357) という問いを投げかけている。たしかに「汝、嘘をつくべからず」という道徳的命法は、「あらゆる人間に……等しく承認される」(Ph II, 360) ような「普遍的に妥当する当為法則」(Ph II, 359) と言っているが、それが「客観的に孤立化」すると、もはや純粹に倫理的な法則ではなく、「法的命題」のように「機械的で死んだ」(Ph II, 359) ものになる、とヤスパースは指摘する。つまりその場合、倫理的命法の単なる「形式」のみならず、その具体的内容にも一律に「普遍妥当性」が要求されることになってしまい、そのようにして「法則」が固定化され、硬直化されてしまうと、それは第2節の(2)で触れた悪しき意味での「道徳主義」に陥ってしまうことになるだろう。

そのような意味での普遍妥当的で客観的な法則が不十分であることの理由として、ヤスパースは、① [さもないと] 「こうした客観的で普遍的な当為に従った生活がそれだけでもう〈実存すること〉の唯一の道になってしまう」(Ph II, 360) こと、② それらの倫理的命題は「歴史的な仕方ではわがものに自由を必要とする」(Ph II, 360) こと、という二点を挙げている。つまり、①では、単に「汝、嘘をつくべからず」というような「客観的で普遍的な当為」に従っているだけでは、真の「無制約的当為 (unbedingtes Sollen)」(Ph II, 355) としての「実存的当為」には達しえないことが強調されており、他方、②では、客観的・普遍妥当的に言表されうるような「客観的当為」は、歴史の一回性における真の自己存在 (実存) によって主体的にわがものにされることによって初めて真の「実存的当為」となりうることが示唆されている。これらのことを踏まえた上で、ヤスパースは「客観的に妥当するもの」が「当為 (Sollen) の意識をもってなされる実存的行為の真実」を汲み尽すものではないことを強調している。つまりヤスパースは、いかなる普遍化もなしえないにもかかわらず、この具体的な状況におかれた〈この私〉が己れの内的必然に根ざした「当為の確信」(Ph II, 357) に基づいて、「嘘をつくべからず」という客観的で普遍妥当的な当為法則をも突破するという局面が存在し、まさしくそこに「実存的行為の真実」が現前するという場合がありうることを示唆しているのである。ユダヤ人の妻をもつヤスパース自身も、ナチス政権の下でのさまざまな危機や脅威の中で、ひょっとした

ら何度かそのような局面に遭遇したのかもしれない。しかし、ザナーも注目しているように、「嘘をつくべからず」という倫理的な命法のうちにも、単に「客観的に (objektiv) に嘘をつかない」(Ph II, 358) という場合と、「本来的に (eigentlich) 決して嘘をつかない」(Ph II, 358) という場合との二つのケースがあると言うことができるのではなからうか²⁵⁾。前者が「客観的当為」、後者が「実存的当為」にそれぞれ対応することは想像に難くない。もしそうだとすると、普遍的・客観的な道徳法則に従って「客観的に嘘をつかない」ことによって、実存的な意味では己れ自身を欺くという場合もあるだろうし、逆に「本来的に決して嘘をつかない」という実存的眞実を貫くために、「客観的に嘘をつく」という「責め」をあえて引き受けるという場合もありうるのではなからうか。いずれにしても、ヤスパースは——その現象的な現れがどのような形をとるにせよ——その根底にある無制約的な「眞実性 (Wahrhaftigkeit 誠実さ)」そのものを最重要視していたのである。

(2) 「例外者」の実存的眞理——キルケゴールとニーチェ——

上述した「汝、嘘をつくべからず」という例は、歴史的一回性の状況における〈実存倫理〉が普遍妥当性に基づく〈普遍倫理〉を突破する場合の比較的理解しやすい例であったが、この場合、客観化・普遍化されえない「実存的当為」によって突破されるのは、普遍妥当的で客観的な〈定式〉として固定化され、硬直化した〈普遍倫理〉の法則であった。こうした〈実存倫理〉による〈普遍倫理〉の突破という局面には、より極端なものとして、キルケゴールやニーチェのような「例外者 (Ausnahme)」による無制約的行為の例が挙げられうるだろう。本来的な自己存在としての「実存」の無制約的行為は、客観的で普遍的な当為や法則によっては汲み尽されえない〈歴史的一回性における自己存在〉に根ざすものであるから、キルケゴールやニーチェのように客観的で普遍的な命法を突破する「例外者」の実存的眞理にも目を閉ざしてはならない。

たとえば、キルケゴールの『おそれとおののき』(1843)では、アブラハムが、最愛の子イサクを神の生贄に捧げなければならないという神の命に忠実に従ってイサクに向かって刀を振り上げたところ、〈もうよい、おまえの信仰はわかった〉という神の声を聴き、ふたたびイサクを受けとり直した、という旧約聖書の「創世記」のアブラハムとイサクの物語が取り上げられている。むろんこれは、倫理的・道徳的な要求(「汝殺すなかれ!」)が倫理的な次元を超えたより高次の命法によって踏み越えられるという事態に対する暗喩にほかならない²⁶⁾。キルケゴールは、これを「倫理的なものの目的論的停止」^[27]と名づけているが、それは「個別者が絶対者に対して絶対的な関係に立つ」^[28]という「より高い目的」のために、普遍的な倫理的命法が乗り越えられるという事態を意味していると言えよう。ここでは、通例の〈普遍倫理〉の遵守がまずは前提とされた上で、そうした〈普遍倫理〉をも超え出るような「例外者」としてのより高次の〈実存倫理〉の問題が明確に示されているのではなからうか。ただし、その場合に

も最も重要なのは、「神の前にただ一人立つ単独者」であれという要請にほかならないだろう。

他方、「神は死んだ！」と宣言し、「あくまで大地に忠実であれ」と呼びかけて、神の死に代わる「超人」の理想を掲げたニーチェは、表面的にはキルケゴールと正反対の立場にあると思われるが、「汝のあるところのものになれ」(KSA3, 519)とか「ひとはいかにして己のあるところのものとなるか」(KSA6, 255)などといった〈本来のおのれ自身〉への要請という点では、キルケゴールと共通した〈実存倫理〉的なエートスをもっていたと言うことができよう。ニーチェがキリスト教も既成道徳も「超克」して、あえて「善悪の彼岸」を唱えたのも、〈本来のおのれ〉への要請に基づいて、既成の〈普遍道徳〉を突破するという内的必然に基づくと言えるかもしれない。キリスト教やプラトン哲学のように「彼岸」に救いを求める立場を突き破り、まさにこの此岸的な「大地」に忠実であることを通じて、「超人」と「永遠回帰」へと向けた「自己超克」を敢行しようとするのがニーチェの企図であろうが、ここに「例外者」としての〈本来のおのれ〉に基づく〈実存倫理〉によって既成の〈普遍倫理〉を突破する、というモチーフが働いていると言うことができよう。ヤスパースも『真理について』の中で、「道徳法則は、衝動や恣意といったより低次のものによってではなく、より高次のものによって突破されることを要求する。……実存的な衝動は、真の道徳を、より力強い道徳を、より内実に満ちた道徳を実現するために、固定された道徳に反抗する」(W, 718)と述べているが、ここではまさにニーチェ的な〈実存倫理〉に基づく〈普遍倫理〉の突破が念頭におかれているものと言えよう²⁹⁾。

さて、ヤスパースの『実存開明』では、客観性や普遍妥当性をもたないにもかかわらず、「当為の意識をもってなされる実存的行為の真実」(Ph II, 360)があることが強調されていた。カントの倫理学には、こうした「例外者」の無制約的当為の真理を受け入れる余地はないであろう。そうした「例外者」は己れを賭けるのでなければならない。その際、「例外者」は「かくなさざるをえない」という自己の内的必然の確信に基づいて「永遠に本質的なこと」をなすという意味では「真理としての本来的自己存在」を経験する(Ph II, 360)が、しかしその一方で、客観的・普遍妥当的な法則や当為を打ち破るという「責め(Schuld)」を負わねばならないであろう。このような文脈において、ヤスパースは「最も誠実で本来的な実存的行為」(Ph II, 361)は「非客観性」という性格をもつと述べているが、それは客観性や普遍妥当性という次元では汲み尽すことができない自己存在の「歴史的一回性」に深く根ざしたものであると言えよう。

こうした「例外者」は、単なる恣意や偶然ではなく、「かくなさざるをえない(Müssen)」という実存的必然性の確信に根ざしつつ、普遍妥当的な法則や当為を突破して、歴史的一回性に基づく実存的な「当為(Sollen)」の声に従うものであるが、そこにはなお、客観化も普遍化もしえない唯一一回性にもかかわらず「汝なすべし(Du sollst!)」という呼び声に従う「当為」の意識、および「当為」という形式が残りに残ると言うことができよう。ハンス・ザーナーも「普遍的に言表しうるのは、すでに『世界観の心理学』の中で示されていたように、当為の形式のみである」(Saner, a.a.O, S. 19)と述べている³⁰⁾。これは、第2節で『世界観』における「普

「遍妥当性」の考察の際に述べた①の〈倫理的命法の形式の普遍妥当性〉に対応するものであると言えよう。この点からすると、カントの倫理学が倫理的命法の「形式」の普遍妥当性を強調しながらも、一般化・普遍化しえない自己存在の歴史的一回性における「実存的当為」の真实性に目を向けえなかったのに対して、ヤスパースの場合には、そうした歴史的一回性における「実存的当為」の真实性のうちにもなお、「法則性一般の法則」という意味での最広義における普遍的な「法則」もしくは「当為」という形式が「実存の具体的状況のうちで聴かれうる」(N, 148) ことにあえて着目したといえることができるだろう。

5. 結びに代えて——〈普遍妥当性〉から〈歴史的一回性における永遠性〉へ——

以上、ヤスパースにおける〈普遍倫理〉と〈実存倫理〉の問題について論じてきた。まず明らかになったのは、倫理的命法において普遍妥当性をもつのは、その命法の「実質内容」ではなく、純粋な「形式」である、ということである。しかし、その「実質内容」にまで普遍妥当性が要求されると、それは万人にとって一義的な固定化した命法と化し、「他律」道徳になってしまう。当為命法の「形式」としての普遍妥当性は存続するが、ヤスパースの〈実存倫理〉の力点は「自己存在の歴史的一回性」にある。これは「かくなさざるをえない」という実存的必然に基づく「実存的自由」であり、実存の「無制約的行為」であるが、それは、①「法則」や「当為」と自己存在との一致という形で実現されるのみならず、②既存の「法則」や「当為」を突破して、「かくなさざるをえない」という実存の内的必然に従う「例外者」としての無制約的行為にも共通するものだろう。ヤスパースは、カントの倫理的命法の「形式」のもつ普遍性・普遍妥当性を最大限に尊重しており、それゆえに、固定化された普遍妥当的な法則を突破しつつも、「自己存在の歴史的一回性」に根ざした「例外者」としての「実存的当為」をも「当為」や「法則」という形式に合致するものとして、広義の倫理的命法の「形式」の普遍妥当性に包含される、という解釈を許容するものであった。以上が本稿の基本線である。しかしながら、さらに翻って考えてみると、そもそも歴史的一回性における「実存」の真实性は本当に「普遍妥当性」というカント的な倫理学の延長線上で語りうるのだろうか。こうした問いは、冒頭に述べたように、「哲学的倫理学」が「普遍的なものという唯一の次元の上を動くことはできないだろう」(PhⅢ, 363) と言われていたことに呼応する問いである。

このことを踏まえると、「汝の意志の格律がつねに同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ」(V, 30) というカントの〈普遍倫理〉の定式は、ヤスパースの〈実存倫理〉の視点からすると、むしろニーチェ的な「汝はこのことを永遠に欲しうるか」(PhⅡ, 147)、もしくは「私がなすことは、私が私の行為のうちでそのようにあることを永遠に欲する、というものであるべきだ」(PhⅡ, 269) という実存的な命法に変換されなければならないのではなかろうか。本稿で示されたように、「法則」の普遍妥当性はそれを拡大解釈することによって、「実存」の歴史的一回性との相補的な関係を見出すことができたが、ヤスパースの〈実存倫理〉

の立場をさらに推し進めるならば、究極的には、カント的な〈普遍妥当性〉の尺度ではなく、上記のような「汝はこのことを永遠に欲しうるか」というニーチェ的な命法が、〈歴史の一回性における永遠性〉という新たな尺度として重要となってくるのではなかろうか。こうした倫理学におけるカント的な〈普遍妥当性〉の尺度から〈歴史の一回性における永遠性〉という実存的な尺度への移行は、これまであまり注目されてこなかった視点であろう。とはいえ、それは決してカントの〈普遍倫理〉の意義を否定するものではない。むしろそこからはこぼれ落ちる〈歴史の一回性における自己存在〉としての実存的真理を掬い取るという「補完」的な意味をもっていると言っているのではなかろうか。

本稿では、主として初期の『世界観の心理学』から前期の主著『哲学』（とりわけ第二巻『実存開明』）までの時期をもとにヤスパースの〈実存倫理〉の問題を、「法則」の普遍妥当性と「自己存在」の歴史の一回性という視点から検討してきたが、それ以後の後期ヤスパース哲学の展開も視野に入れると、本稿での〈実存倫理〉の立場から、さらに後期における〈理性の倫理 (Ethik der Vernunft)〉への「展開/転回」についても検討しなければならないだろう。実存の無制約性に基づく〈実存倫理〉には、普遍的・客観的な尺度を踏み越えるという点にその意義と同時にその危険性も見てとられるものであった。しかし、こうした前期の〈実存倫理〉の立場を踏まえた上で、改めて後期思想では新たにカントの「理性 (Vernunft)」を受け継ぐ〈理性の倫理〉へと向けた「カントの転回 (Kantische Wende)」がなされることをザーナーは示唆している³¹⁾。こうしたヤスパースの「哲学的倫理学」のさらなる展開に関しては、また稿を改めて考察することにした。

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。

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

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

N : *Nietzsche*, Berlin/New York, 1936.

W : *Von der Wahrheit*, München, 1947.

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

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

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

なお、カントからの引用のページ数は、アカデミー版に基づく。

ニーチェからの引用は下記のテキストを用いた。

Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 25 Bänden, München, 1967-77 und 1988 (略号 : KSA).

注

1) 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. なお、マールバッハのドイツ文献資料館 (Deutsches Literaturarchiv Marbach) の遺稿の中で、筆者が発見したヤスパースの「倫理学とは何か (Was ist Ethik?)」という草稿群の中にも、「ほとんどあらゆる哲学のうちに倫理的 (ethisch) な部分を見出すことができる」(遺稿 Ka. 90, (Weltgeschichte der Philosophie. Buch V. Die Verwirklichung der Philosophie), „Stellung der Ethik innerhalb der Philosophie“, S. 16/傍点は引用者による。) とか、「われわれの実存 (Existenz) の領域で、倫理的観点が入り込まない領域は存在しない」(ibid.) という一節が見られ、ヤスパース自身も哲学における「倫理的」な観点の重要性を強調していたことが伺える。これらの箇所は、「実存 (Existenz)」という用語がまだ『哲学』における「本来的自己存在」という意味での用法として確立していないことから見ても、比較的初期に書かれたもので、『世界観の心理学』から『哲学』への移行期に成立した草稿であると推定できよう。これらの遺稿のメモ書きに1920/21年という年号も見られることから、具体的にはこの年代に書かれた可能性が高いだろう。ちなみに、ヤスパースは『世界観の心理学』から『哲学』に移行するこの「沈黙期」に、「倫理学および道徳心理学 (Ethik und Moralphysikologie)」(1920/21年冬学期)や「倫理学 (Ethik)」(1923/24年冬学期)などのテーマを講義で取り上げている(原一子「沈黙期のヤスパース」聖学院大学紀要, 第15番, 第2号, 2003年, 127-129頁)が、もしそうだとすると、上記の引用を含むマールバッハの「倫理学」に関する遺稿は、そのための準備ノートであった可能性もあるだろう。
- 2) 林田新二『ヤスパースの実存哲学』弘文堂, 1971年, 3頁。
 - 3) たとえば、下記の文献が挙げられる。Hans Saner, Zum systematischen Ort der ethischen Reflexion im Denken von Karl Jaspers, in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl Jaspers Gesellschaft*, Vol. 12, Innsbruck, 1999, S. 9-27./Kurt Salamun, Ethische Komponenten in der Philosophie von Karl Jaspers: *Jahrbuch der Österreichischen Karl Jaspers Gesellschaft*, Vol. 1, Wien, 1988, S. 89-107.
 - 4) ここで言われている「弁証法的 (dialektisch)」とは、ヘーゲル的な正一反一合の弁証法ではなく、むしろ両極的でダイナミックな緊張関係という意味での、いわば〈実存一弁証法 (existentielle Dialektik)〉を意味していると言えよう。
 - 5) Hans Saner, a.a.O., S. 11. なお、B・ヴァイトマンも、こうしたヤスパースの「可能的な哲学的倫理学」における「訴えかけのモメント」に注目し、通常の「明示的な倫理学 (explizite Ethik)」と対比させて、ヤスパースの「哲学的倫理学」を「暗黙の倫理学 (implizite Ethik)」と特徴づけている (Bernd Weidmann (Hrsg.), a.a.O., S. 12, 25.)。
 - 6) Hans Saner, a.a.O., S. 10.
 - 7) 伴博も、カントの「理性」とヤスパース的な「実存」との対応性を「無制約性」という概念のうちに見てとっている (伴博『カントとヤスパース——広義の哲学的人間学への道』北樹出版, 1999年, 381-389頁)。なお、大石桂子もカントとヤスパースの接点を「無制約性」と「自律」のうちに見ている (大石桂子「ヤスパースの無制約的な行為をめぐって」『倫理学』21, 筑波大学倫理学原論研究会, 2005年, 49-60頁)。
 - 8) ヤスパースが用いる「無制約的 (unbedingt)」や「無制約性 (Unbedingtheit)」という表現は、決して〈制約がない〉という消極的な意味ではなく、〈絶対無条件的〉という実存の存在確信に固有な「無条件性」を言い表す言葉である (中山剛史「ヤスパースにおける実存の無制約性について」(実存思想協会編『実存思想論集 VII・実存と宗教』創文社, 1992年, 123-138頁)。
 - 9) Helmut Fahrenbach, *Existenzphilosophie und Ethik*, Frankfurt am Main, 1970, S. 62. (ファーレンバッハ『実存哲学と倫理学——実践哲学の復権』上妻精監訳, 暫書房, 1983年119頁)。なお、ヤスパースのいう「弁証法」に関しては、注4)を参照のこと。
 - 10) a.a.O. S. 68. (同, 118頁。ファーレンバッハの場合、こうした「道徳的当為の普遍妥当性」と「実存の個別的な歴史性」とを対比しつつ、「カント倫理学を実存哲学的立場に関係づける」(S. 68)ことを試みた点は評価できよう。ただし、ファーレンバッハはヤスパースの「実存」を最終的に「倫理実存 (ethische Existenz)」(S. 77)という方向で解釈しようとしているが、この点は改めて吟

味する必要があるだろう。筆者にとっては、ヤスパースのいう「実存」の深みや無制約性は、いわゆる通常の「倫理的」な次元を超え出たところにその根源をもつのではないかと思われるので、「倫理の実存」という形で「実存」と「倫理」との関係の調停的に解釈しようとする試みには多少疑問を感じる。なお、同様のことがブルクハルトの著書『カール・ヤスパースにおける倫理の実存』についても言いうるだろう (Franz P. Burkhard, *Ethische Existenz bei Karl Jaspers*, Würzburg, 1982.)

11) フェーレンバッハもこの点を指摘している。a.a.O. S. 61.

12) のちの『真理について』(1947)の中でも、こうした「道徳主義」の逸脱について、次のように述べられている。

「道徳主義者 (Moralist) は、法則や規範や理想の妥当性、いかも一義的に知ることができ、不可避的な規定性をもって、何が正当であり、何が正しいのかをそのつど申し立てるようなその妥当性を強く主張する。しかし、こうした立場の素晴らしい真理は、それらの法則が特定の内容的な定式化において、つねにどんな時にも、どんな状況にも絶対的に妥当するべきものであるならば、崩れ去ってしまう」(W, 1025)。

13) ザーナーも「普遍的に言表しうるのは、すでに『世界観の心理学』の中で示されていたように、当為の形式のみである」(Saner, a.a.O, S. 19)と指摘し、この解釈がヤスパース哲学全体に継承されていることを示唆している。

14) ちなみに、のちの後期の主書『真理について』(1947)の中では、後期の「包括者」論の枠組みにおいて、「われわれがそれである包括者 (das Umgreifende)」の諸様態に対応した「行為」の諸契機が問題となっている。それによると、「現存在」は「力のプラグマティズム」(W, 218)に従い、「意識一般」は「(…)法則に従う正しさ」(ibid.)もしくは「私の行為の法則性の法則」(ibid.)に従い、「精神」は「理念の全体性」(ibid.)に従い、「実存」は「実存の歴史的決意の無制約性」(W, 219)に従うと述べられている。ここで注目すべきなのは、「法則に従う正しさ」が「意識一般」に対応する「行為」とみなされていることである。まさにこれは、『実存開明』における「法則としての自由」に対応しているものと言えよう。

15) シュミットホイザーもこの点に注目し、「カントの思惟は実存および歴史的なものの次元へと主題的にはまだ到達していなかったにもかかわらず、カントもこうした無制約性を暗に意図していた」(Ulrich Schmidhäuser, *Allgemeine Wahrheit und existentielle Wahrheit bei Karl Jaspers*, Bonn, 1953, S. 237)と述べている。ちなみにシュミットホイザーは、カントとヤスパースとを対比しつつ、「普遍的なもの (das Allgemeine)」についての両者の理解の相違を指摘するとともに、ヤスパースにおける「自由」が「実存の歴史性」において「超存在 (Transzendenz 超越者) との連繫」に根ざしていることを再確認している (ibid.)。彼は、こうした「超存在の『命法』はもはや普遍的ではなく、歴史的にのみ聴取可能なものである」(a.a.O., S. 236)ということにも注目している。

16) カントの『準備草稿』の中にも、こうした「法則」と「自己自身」との一致に言及している一節がある。

「汝がその格律によって普遍妥当的であるかのように行為することを、しかも汝がその立法において汝自身と一致しようという条件の下で行為することを、汝の格律とせよ」(XXIII, 379/傍点は引用者による)。

なお、小野原雅夫は、この一節を踏まえた上で、カントの倫理学が「この定言命法を君 [=汝] 自身の法則として引き受けることを要求する」ことを指摘しており、こうした「君 [=汝] 自身の意志」の立場と「意志一般の立場」とをそれぞれ「徳論」と「法論」とに割り当てて解釈をしている (小野原雅夫「カント『道徳形而上学』における定言命法の新しい方式」(日本倫理学会編『倫理学年報』第41集, 48-49頁 / [] は引用者による補足)が、それはここでの〈法則と自己自身との一致〉という解釈と対応する面をもつと言えよう。

17) 『真理』ではさらに、「現存在」・「意識一般」・「精神」という「内在的包括者」の諸様態における「行為」の諸契機が、最終的には根源としての「実存の無制約性」によって、わがものにされ、いわば魂を賦活されることが強調されている (W, 1025)。注14も参照。

- 18) 『実存開明』の「当為」論の箇所でも、「無制約的当為は、実存の自由のもつ自律的 (autonom) な当為である」(Ph II, 361)と言われている。ただし、こうした「自律的な当為」は「自分自身に耳を傾けるとともに、そうすることによって、己れの超存在(Transzendenz 超越者)との関係に立つ」(Ph II, 361)と言われているように、それが実存的な「自律」であるというまさにそのことにおいて、より深い〈超越の次元〉に根ざすものであることが示唆されている点も注意しなければならない。
- 19) これはマルティン・ルターが1521年にヴォルムスの帝国議会で、「宗教改革」の確信に満ちて語ったとされている有名な言葉だが、その真偽のほどは学問的には裏付けられてはいない。
- 20) ニーチェの「永遠回帰」の思想を、こうした〈永遠性〉の次元と関連させて解釈することも可能であろう(たとえば、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、171-209頁)。その際、「汝はこのことを無限回帰しうるか」という「最大の重し」(『悦ばしき知識』)という一節をどう解釈するか、が問題となろう。細川は、「永遠性は瞬間のうちにある」(GA44, 59)というハイデガーのテーゼに注目し、それをニーチェ解釈に結びつけた上で、ハイデガー的な「英雄的な決断の瞬間」(同書、176頁)から、ニーチェの「すべての快は永遠性を欲する——/深い、深い永遠性を欲する」(『ツァラ』「醉歌」12)という意味での「永遠性」へと力点を移して解釈している。いずれにしても、こうした「時間を超えた次元」・「最も深い次元」(同書、181頁)という「永遠性」の解釈は、ヤスパースを論じる上でも大いに参考になるものと言えよう。なお、こうした〈瞬間における永遠性〉というテーマは、キルケゴール、ニーチェ、ヤスパース、ハイデガー、西田幾多郎などに共通したモチーフであると考えられるが、このことに関する考察はまた別の機会に譲りたい。
- 21) ファーレンバッハも、こうした「無制約的要求を経験する解釈の形式」としての「法則」や「当為」に注目している。Helmut Fahrenbach, a.a.O., S. 62. (前掲訳書117頁)。
- 22) ヤスパースは『実存開明』の「絶対的意識」の章で「根源における運動」の重要なモメントとして、「良心(Gewissen)」を取り上げている。ここでいわれる「良心」とは、「私自身であるような呼び声」(Ph II, 268)のことであり、そこでは「私自身が私に語りかけ」(ibid.)、「私が本来それであるところの自己が……根源から語りかける」(ibid.)と言われている。したがって、それは通常の意味での倫理的・道徳的な「良心」というよりも、〈本来的な自己存在からの呼び声〉という意味での実存的な「良心」にほかならないだろう。その意味で、ヤスパースの「良心」論はハイデガーの『存在と時間』の中の「良心」論と呼応するところがあると言えよう。
- 23) なお、こうした〈実存倫理〉による〈普遍倫理〉の突破という問題は、たとえば安楽死や尊厳死、ターミナルケアといった最新の生命倫理・医療倫理に応用する可能性がありうるのではなかろうか。安楽死や尊厳死などの問題においても、いわば「殺すなかれ!」という〈普遍倫理〉に基づく普遍妥当的な命法を超えて、そのつど一回限りの固有の状況の中におかれた〈唯一無二の個〉である患者が「何を真に欲しているのか」という〈実存倫理〉的な視点は、一つの重要な観点となりうるのではなかろうか。さらに筆者は、ヤスパースの「限界状況」や「実存的交わり」といった実存哲学的・実存倫理的な観点もこうした現代の新たな文脈で活かすことができるのではないかと考えている。
- 24) カントは『人間愛から嘘をつく権利の虚妄』(『嘘論文』1797)という論文の中で、〈友人の命を助けるために人殺しに嘘をつく〉ことをも禁止するカントの主張を批判するコンスタンらの反論に対して、「真实性の義務」が「すべての状況において妥当する無条件的な義務」であると再反論し、物議をかもしている(Ⅷ, 423-430)。
- 25) Hans Saner, a.a.O., S. 18.
- 26) こうした背景には、キルケゴール自身のレギーネとの婚約破棄事件があると推定されよう。
- 27) Sören Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, Düsseldorf/Köln, 1962, S. 57ff.
- 28) 『キルケゴール著作集』第5巻 おそれとおののき/反復 白水社、1962年、365頁(舛田啓三郎「解説」)。
- 29) このようにキルケゴールやニーチェのような「例外者」による〈実存倫理〉に基づいて、〈普遍道徳〉が突破されるという事態が「実存的真理」として承認されてしまうと、たとえば〈より高次元倫理〉

のために一般的な〈普遍倫理〉を踏み越えるという〈主観的な確信〉に基づく、狂信的・反社会的な行為も「無制約的行為」として正当化されてしまう危険性もあるのではないか、という疑問が生じうるだろう。ヤスパースのいう実存の「無制約的行為」には、そうした逸脱の危険性と混同されやすい面があることは確かである。とはいえ、そうした実存の真实性を保証する普遍妥当的で客観的なメルクマールがあるわけではない。それゆえに、当人の実存的な「存在確信」そのものの〈強さ〉と〈真正性〉とが問われるほかはないという面もあろう。ヤスパースに即してこの疑問に答えようとするならば、①実存の無制約性は、単なる主観の恣意的な思い込みではなく、それを超えた「超越 (Transzendenz)」の次元、つまり〈永遠性〉の次元に根源をおく存在確信であること、②単なる孤独な「主観」のうちでの確信ではなく、代理不可能な他者との「実存的交わり」のうちで開示され、確証されるものであること、③後期ヤスパースの思想からすると、そうした「実存」の確信の真实性は〈無限に開かれた態度〉としての後期ヤスパースにおける「理性 (Vernunft)」によってあらわになること、などの回答が可能になるであろう。超越的な次元に根ざした実存の「無制約性」の確信の客観的保証というのは困難であるが、ヤスパースは「真理は交わりのうちで生ずる」ことを強調しており、そうした「交わり」と「理性」による間-実存的な真理の開示と確証が重要になってくると言えよう。

30) 注13を参照のこと。

31) Saner, a.a.O, S. 21.

(なかやま つよし)

Die Problematik der „existentiellen Ethik“ bei Karl Jaspers

—Allgemeingültigkeit des „Gesetzes“
und geschichtliche Einmaligkeit des „Selbstseins“—

Tsuyoshi NAKAYAMA

Abstract

Jaspers' Philosophie kann als eine „existentielle Ethik“ bezeichnet werden, weil sie auf der geschichtlichen Einmaligkeit des eigentlichen Selbstseins (der Existenz) basiert. Deshalb ist das Sollen der „geschichtlichen Existenz“ das folgende: „Werde, was du bist“. Andererseits kann man Kantische Ethik eine „allgemeine Ethik“ nennen, weil sie auf der Dimension der Allgemeingültigkeit steht und die allgemeine Forderung (den „kategorischen Imperativ“) erhebt. Läßt sich aber „existentielle Ethik“ und „Allgemeine Ethik“ miteinander vereinbaren? Oder durchbricht „ein tieferes Sollen“ der Existenz ein allgemeines Gesetz? In diesem Aufsatz möchte ich die Beziehung zwischen der „existentiellen Ethik“ und der „allgemeinen Ethik“, zwischen der Allgemeingültigkeit des „Gesetzes“ und der geschichtlichen Einmaligkeit des „Selbstseins“ klar machen.

In seinem frühen Werk „Psychologie der Weltanschauungen“ sehen wir zwei Bedeutungen der „Allgemeingültigkeit“ der Ethik: (1) die Allgemeingültigkeit der „Form“ und (2) die des „Inhalts“ des ethischen Gebots. In „Philosophie“ (zumal Bd. II. „Existenzerhellung“) handelt es sich um den klaren Kontrast der „Freiheit des Gesetzes“ und der „existentiellen Freiheit“, die in der geschichtlichen Einmaligkeit der inneren Notwendigkeit („Müssen“) folgt. Diese ist mit dem „unbedingten Handeln“ der Existenz tief verbunden. Die Beziehung von beiden Freiheiten hat folgende zwei Aspekte: ① Unbedingtheit der Existenz verwirklicht sich durch die Übereinstimmung des Gesetzes oder Sollens mit dem eigentlichen Selbstsein, und andererseits ② Unbedingtheit der Existenz verwirklicht sich durch den Durchbruch des allgemein fixierten Gesetzes. Die letztere ist der Fall der „Ausnahme“, die ein allgemeines ethisches Gesetz mit dem Bewußtsein des existentiellen Sollens durchbricht. Hier bleibt aber noch das Moment der Allgemeinheit in dem Sinne der Form des „Sollens“ erhalten. Jedoch handelt es sich hier weniger um den Maßstab der „Allgemeingültigkeit“, sondern vielmehr um den neuen Maßstab der „Ewigkeit in der geschichtlichen Einmaligkeit“, und zwar mit der Frage: „Kannst du dies für die Ewigkeit wollen?“

keywords : existentielle Ethik, allgemeine Ethik, unbedingte Forderung, Allgemeingültigkeit, geschichtliche Einmaligkeit, Ausnahme, Ewigkeit