

ヤスパースの限界状況論について・その I

—— 他の思想家との比較・関連に於いて ——

三 浦 武 人

- I 序
- II 限界状況
- III 歴史的规定性としての限界状況
 - 1 時間性
 - 2 歴史性
 - 3 運命
- IV 個々の限界状況 } ⁽¹⁾
 - 1 死
 - 2 苦
 - 3 闘争
 - 4 負い目
- V 全ての現存在の疑問性 }

I 序

ヤスパースは、真の教育を「精神的実体としての伝統の伝達を通して、人が自己存在となる事を可能にするもの」と捉えている。筆者は『教育哲学研究』第31号に於いて、そのような彼の教育観を精神的実体と自己存在とに焦点をあてて解明し、その視点に立って現代に於ける教育の問題を考察した。彼は現代を次のような時代と捉えている。近代以来、人々は「現存在」、即ち、生存、快樂、富、権力、名誉等を目指す衝動に駆られている「現存在」に対する配慮としての技術・機構（現存在秩序）の発達に心を奪われ、この秩序の主人となる為に必要な自己自身（実存）についての思索を忘れていた。その結果、伝えられてきた精神的実体は人々から忘却され、貧弱なものとなり、現代に残っているのはその形骸ばかりとなった。即ち、現代は、精神的実体が解体の状態へと陥り、人の精神的生活を支えるものは失われてしまった時代だといっているのである。そして、彼は、このような現代に於いて、真の教育を回復する道を、つまり、真の精神的実体と我々が接触しうる可能性を「歴史を意識的に把握し直し、人間存在の根拠を見出す」仕方のうちに見出している。「枢軸時代⁽²⁾」を中心とした過去の真の思想を、被教育者

(1) 〕内の部分は、『ヤスパースの限界状況論について、そのII』として述べる予定である。

(2) 紀元前500年を中心として800年から200年の間に、中国、インド、バレスチナ、ギリシアに偉大な思想家（詩人等も含む広い意味で）が輩出した事を、ヤスパースは異常な事と呼び、この時代を「枢軸時代」と名づけている。この世界史の軸は、その時以来人間がそれでありうるものが生まれた時代だといっているのである。

が最も明確に把握しうる形で伝達し、彼のうちに自己存在が生成するのを可能にしようとする事を、現代に於ける真の教育の回復の道と考えるのである。それでは、それを把握する事によって、自己存在の生成が可能になるような思想とは、どのようなものであろうか。ヤスパーズが、そのようなものとして、過去の思想のうちに、見出しているのはいかなる思想であらうか。その一つを示唆するのが彼の次の文章である。「観察は、偉大な人格が調和へと達し、現存在の二律背反は、彼らには解消されていると教えるようにも見える。だが、それは半分は偽りである。観察者がこの偉大な人物の実際の実存に近づけば近づくほど、彼により明確に見えてくる事は、ここには、絶望と克服によって貫かれた、激しい情熱的な精神の過程があり、最も深い苦の全ての力によって達成された精神の過程が存在したのだという事である。⁽³⁾」即ち、歴史上の偉大な人格は、現存在の二律背反という限界状況に深く苦しんだ末に、自己存在へと生成し、調和に到達したのだというのであり、ここには、限界状況に於ける彼らの苦悩のうちに、真の生き方を見出すヤスパーズの思想が見られるのである。言い換えれば、人が真に生きる時には、人は限界状況のうちで苦悩せざるをえないという事を、彼らは示しているというのであり、そこに、彼は深い真実を見出しているのである。かくして、我々は、それを把握する事によって、自己存在の生成が可能になるようなものとして、彼が過去の思想のうちに見出しているものの一つは、限界状況に於ける偉大な人格の生き方（あるいは限界状況に対する彼らの思想）だという事ができる。即ち、被教育者は、限界状況に於ける偉大な人格の生き方との触れ合いのうちで、自己存在へと生成する一つの可能性を把握しうる、とヤスパーズは考えているという事ができる。彼は、限界状況のうちでの真の苦悩と、自己存在の生成とを密接に結び合わせて考えているからである。そこで、我々は、これから、彼の限界状況論を見てゆく事にしたいが、その際、我々は、限界状況の問題をできるだけ広い視野で捉える為に、また、その重要性を明確に把握する為に、更には、彼の思想の特質が何であるかを明らかにする為に、彼の思想を、他の思想家の思想と比較、関連させて検討する事にしたい。

ラッツェルは、ヤスパーズ哲学に於ける限界状況論の意義を次のように捉えている。「挫折のそのような限界状況の概念は、広い一般的な用語となった。それは、しばしば、解釈を改められたり、あるいは、誤って解釈されたりしたが、ヤスパーズ哲学全体の一般的なイメージを規定している。もし、我々が、今日までのヤスパーズの哲学的作品を調べるならば、我々は、この概念が、今日では、最も中心的なものでも、最も深いものでもない事に気づく。しかし、たぶん、この概念は、いざんとして、この哲学の風土なり、全体の雰囲気なりを示すのに最も適している。⁽⁴⁾」即ち、限界状況論はヤスパーズ哲学全体の雰囲気を示すのに最も適しているが、

(3) Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen S.242

(4) Edwin Latzel The Concept of Ultimate Situation in Jaspers' Philosophy, The Philosophy of Karl Jaspers pp. 182-183

今日では、彼の哲学の最も中心的なものでも、最も深いものでもない、というのがラッツェルの見解なのである。しかし、彼が「最も中心的なもの」と言う時、それは何を意味するのであろうか。中心テーマとして取り上げられていないという事であらうか。なるほど、第二次大戦後のヤスバースの著書が扱っているのは、哲学的論理学、政治論、宗教論、哲学史（個々人の思想）等であり、限界状況論を中心テーマとして論じている著書はない（但し、政治論の思想の根底にあるのは、明らかに、闘争としての限界状況に対する考え方であるが）。しかし、それがすぐ、限界状況の概念は、今日では、中心的ではなく、更に、最も深いものでもない（もっと深いものがある）という事を意味するだろうか。ヤスバースは『哲学的自伝』に於いて、自己の著作全体を回顧しているが、その中で、彼は、限界状況論について次の如く述べている。

「私の著作に於ける二つの主要な関心を描いてみよう。人間の本質は限界状況のうちでのみ自覚される。この理由からして、私は、私の青年時代から、最も極端なものを自分に隠す事のないように努めてきた。……。私は他者と理解し合ったり、その事に失敗したりした経験に心を揺り動かされた。……。この二つの方向に於いて（限界状況の経験と交わりの開明）、私は終りに達していない。⁽⁵⁾」即ち、交わりの問題と限界状況の問題は、彼の二つの主要な関心事であり、それが現在も（ラッツェルの論文とヤスバースの『哲学的自伝』は同一の研究書——1957年出版——の為に書かれたものである）続いているというのである。また、1950年出版の『哲学入門』では、彼は、哲学の根源として、驚きや懐疑について述べた後、より深いものとして、限界状況⁽⁶⁾と交わりの問題⁽⁷⁾を挙げ、限界状況については、「死や偶然や負い目や世界が信頼しえない事等の限界状況は私に挫折を示す。……。彼が挫折をいかに経験するかという事が、人間にとって決定的な事である。⁽⁸⁾」と述べている。従って、彼の哲学のうちに占める限界状況論の位置は、むしろ、不変であると考えられるのであり、今日では、限界状況論より深いテーマがあるという主張が、もし、なされたとすれば、その根拠が示されねばならない。しかし、ラッツェルの論文では、それが明かではない。また、現在では、最も中心的なものでも、最も深いものでもないものが、何故全体の雰囲気を示すのに最も適していると言えるのか、その点も、ラッツェルでは明かではない。もっとも、ヤスバースの哲学は、「ひとつの原理⁽⁹⁾」に基づいて生じたのではなく、実存するという事をさまざまな側面（例えば、限界状況、交わり、客観性と主観性、絶対的意識、超越者との関わり等々から政治問題にまで広がる）から叙述し、読者に訴えかけようとするものであるから⁽¹⁰⁾、どの側面が中核をなし、どれが他よりも深いかという問題は容易に決定しえない問題である。それを決定すべき観点、あるいは、原理を見出す

(5) Jaspers, K. *Philosophical Autobiography*, *The Philosophy of Karl Jaspers* pp. 84-85

(6) Jaspers, K. *Einführung in die Philosophie* S. 21

(7) *ibid.* S. 24 ff.

(8) *ibid.* S. 23

(9) Jaspers, K. *Philosophical Autobiography*, *The Philosophy of Karl Jaspers* p. 37

(10) *ibid.* p. 39

事が、彼の哲学の性質上、つまり、実存するという事を多面的に述べようとする彼の哲学の性質上、極めて困難だからである。従って、ラッツェルとは異なり、限界状況論をヤスパーズ哲学の一貫した中核思想と考える筆者も、「限界状況を経験する事と実存する事は同一の事である⁽¹¹⁾」とヤスパーズが述べるほど、実存の生成と限界状況の経験が密接な関係にある事の、その「密接」さを、あるいは、自己存在の生成の為には限界状況の経験は欠く事はできないとする、その「不可欠」さを、明らかにする事によって、限界状況論がヤスパーズの「実存哲学」に占める位置が非常に重い事を示すにとどまらざるをえないのである。

II 限界状況

現に生を営んでいる事に焦点をあてて人間を把握し、それに対する「現実」を「状況」という概念で捉える考え方は、現代思想には共通にみられるものである。ヤスパーズは、この事を次のように述べている。状況とは、「現存在⁽¹²⁾」として、それに関心を持っている主観に対する現実⁽¹³⁾」であると。即ち、状況とは、単なる自然法則的現実を意味するのではなくて、生存、快楽、富、権力、名誉等を目指す現存在の関心を惹く現実を意味するというのである。つまり、現存在に対する「意味関係的な現実⁽¹⁴⁾」が状況であり、端的に言えば、現に生きている生命的、本能的存在としての現存在に対して、「利益や損害、好機や制限⁽¹⁵⁾」を意味する現実が状況だというのである。人間は、常に、その人間にとって、恵まれたものであったり、苛酷なものであったりする、このような状況のうちで、行為し、生きてゆくというのが彼の考えなのである。また、ハイデッガーは、人間を現存在⁽¹⁶⁾と捉え、現存在規定として世界内存在という概念を用いるが、その「内存在」とは現実と関わる存在を意味するのである。『「内」(in)はinnanから派生しており、これは住む、滞在するという事である。……。『ある』(bin)という表現は、『～のもとに』(bei)と関係がある。『私はある』も『私は住む、私は～に滞在している。即ち、かくかくの如く親密なものとしての世界のもとに滞在している』という事を意味している。⁽¹⁷⁾」即ち、存在する(sein)とは「～と親密である⁽¹⁸⁾」という事であり、内存在とは、世界、あるいは

(11) Jaspers, K. Philosophie II S. 264

(12) ヤスパーズに於いては、「現存在」は、既に見た、実存とは異なる生命的、本能的な非本来的存在を意味する時と、そのような意味づけを一切有しない、単に現に存在している存在を意味する時と、後に見るように、実存がそこに現われる実存の肉体を意味する時とがある。ここでは、第一の意味である。

(13) Jaspers, K. Philosophie II S. 201

(14) ibid. S. 202

(15) ibid. S. 202

(16) ハイデッガーの「現存在」とは、ヤスパーズのように、実存とは異なる非本来的存在を意味するのではなく、自己を人間として理解している存在者を意味する。従って、いわば、本来性、非本来性以前の両者を包括した基本的な存在を意味するのであり、ハイデッガーが「存在」を探究する時の手がかりとするものである。

(17) Martin Heidegger Sein und Zeit S. 54

(18) ibid. S. 54

は、現実と親密であるという仕方では存在する存在を意味するというのである。そして、彼は、次のように、内存在がどのような仕方では世界と親密であるかを、具体的にいろいろと挙げ、それを配慮という概念で包括している。「内存在のそのようなあり方の多様性は、以下の例示によって示されうる。即ち、何かと関わる、何かを作る、何かを整えたり、養育したりする、何かを使用する、何かを廃棄したり、失う、企てる、やり通す、探す、問う、考察する、論評する、規定する等々である。内存在のこれらのあり方は、なお立ち入って性格づけらるべき配慮 (Besorgen) という存在のあり方を持っている。⁽¹⁹⁾」即ち、さまざまな仕方では人間は現実と親密に関わるが、それは配慮という概念で包括できるというのである。更に、サルトルも、人間が状況内存在である事を強調し、自己を意識した人間存在としての対自は、「存在の中に拘束されているもの、存在に包囲されているもの、存在に脅やかされているものとして自己を現わす。対自は自己を取り巻いている事物の状態を、防禦あるいは攻撃という反応の為の動機として見出す。⁽²⁰⁾」と述べ、ヤスパースが状況の持つ性質を、利益・好機、あるいは、損害・制限と表現しているのを、攻撃、防禦という言葉で言い表わしているのである。

状況とは、現に生を営んでいる人間に対して、ある意味を持っている現実を意味するのであった。この事は、状況が主観と現実という両者の関わりの中にしか存在しない事を示すが、状況を考える際に、主観の側の「自由」をとりわけ強調するのがサルトルである。彼は世界というものを次のように捉えている。「世界、即ち、自己性の回路の内部に存在する限りでの存在の全体について言えば、世界とは人間存在が自己に向かって超え出てゆくところのものでしかないであろう。……。世界のこの「私性」は、私が生きるところの、逃げ去るが常に現在する構造である。……。世界にその統一と意味を与えるのは、何らかの可能性である限りでの可能性である。⁽²¹⁾」即ち、人間があるべき可能的な自己に向かって行為する事によって初めて、それとの関わりで、世界が世界として意味を持つのであり、それによって初めて、世界は世界として存在する事になるというのである。従って、防禦あるいは攻撃の動機になるという、既に見た状況の特質も、「対自が自由に設定する目的との関係に於いて、脅迫的なものあるいは好都合なものとなるが故にのみ⁽²²⁾」そうだという事になる。彼は、この事を具体的な例で次のように述べている。「ある意味では、私が生じさせる諸困難（登山、サイクリング、スポーツ）に身体を直面させる事によって、私の身体を虚弱なものとして選ぶのは私である。もし私が都会にとどまり、商売や知的な仕事に専念しているならば、私の身体は決してこの観点から性質づけられはしないだろう。⁽²³⁾」「鎖につながれている奴隷は、鎖を断ち切る為に自由である。つまり、鎖の意味そ

(19) ibid. S. 56 f.

(20) Jean-Paul Sartre *L'être et le néant* p. 568

(21) ibid. p. 148 sq.

(22) ibid. p. 568

(23) ibid. p. 569

のものは、奴隷のままでいるか、奴隷状態から自己を解放する為に最悪の危険を冒すか、彼が選んだ目的の光の下で彼に現われるだろう。⁽²⁴⁾」即ち、身体の強弱も、鎖につながれているという事実も、あるべき自己、あるいは、自らが何をなそうとしているかという事と関わって初めて、その意味を持つ事になるというのである。かくして、サルトルは、状況を次のように捉える。状況とは、「主観のまるごと全体⁽²⁵⁾」であり、「事物のまるごと全体⁽²⁶⁾」であって、「自己の超出そのものによって事物を明らかにする主観⁽²⁷⁾」であり、「主観へとそのイメージを送り届ける事物⁽²⁸⁾」であると。但し、このように「自由」を強調するサルトルも、事物の性質まで、主観の自由になると考えている訳ではない。彼も、次のように、事物が主観の自由にならぬ性質を有する事を勿論認めるのである。「私の自由がそれについて決定できぬもの、それは、のぼるべき岩が、のぼるのに適しているか否かという事である。それは岩という手の加えられていない存在に属している。⁽²⁹⁾」即ち、岩には主観の自由にならぬ性質が厳として存在するというのであり、状況が好都合なものであったり、脅迫的なものであったりするもの、このように事物が主観の自由にならぬ性質を有するからなのである。

今まで見てきた事から明らかなように、状況は個々人それぞれのものであり、その意味で、状況は無限に多様な姿を持つと言える。しかし、状況を捉えるうえで、各人に共通の重要な視点は存在しないだろうか。ヤスパースは、そのようなものとして、『現代の精神的状況』では、三つの視点を挙げている。第一は、「経済的、社会学的、政治的⁽³⁰⁾」視点である。この視点によって見られた、経済的、社会学的、政治的状況は、全ての基礎となる状況であり、他の全ては、この状況だけによって決定されてしまう事はないにしても、これに大きく影響されると彼は考える。第二は、「知識⁽³¹⁾」所有という視点であり、これは「人間の可能的な明晰さとしての状況⁽³²⁾」を捉えるものである。人間の行為は知によって導かれるから、知の所有に依存する事になるが、この知が、どんな方法で獲得され、どの程度の厳密さを有し、いかなる内容を持つかが、その際、非常に重要なものとなる。ヤスパースは、現代のように、科学が高度に発達した時代では、知と人間との関わりというこの状況は、大きな意味を有すると考え、とりわけ、科学の意義、科学の限界の把握を緊要な事とし、主著『哲学』第一巻でそれを自己のテーマとしたのである。第三の視点は、いかなる「人間」と出会い、いかなる「信仰可能性」によって訴えかけられるかという視点⁽³³⁾である。既に見たように、ヤスパースにとって、交わりの問題は、

(24) ibid. p. 635

(25) ibid. p. 634

(26) ibid. p. 634

(27) ibid. p. 634

(28) ibid. p. 634

(29) ibid. p. 568

(30) Jaspers, K. Die geistige Situation der Zeit S. 24

(31) ibid. S. 24

(32) ibid. S. 24

(33) ibid. S. 24

限界状況の問題と共に、彼の著作の主要な関心事だったのであるが、誰と出会い、いかなる交わりを結ぶかは、人間に非常に深く関わりと彼は考える。否、『東北大学教育学部研究年報』第24集の『ヤスパーズの交わり論について』で既に明らかにしたように、彼は、全ての内実の根源となり、人に真の満足を与える唯一のものは、「真の交わり」であるとさえ考えているのである。それでは、人間は何を媒介として交わるのだろうか。人間は交わりのうちで、何と出会うのか。それは、他者の世界観とであり、ヤスパーズは、この世界観を、ここでは、「信仰可能性」と呼んでいるのである⁽³⁴⁾。人間がいかなる世界観を持ち、いかに生きるかは、いかなる世界観と出会い、それに呼びかけられ、心を揺り動かされるかに大きく影響されると彼は考えるのであり、この「人間」と「信仰可能性」が第三の状況を意味するのである。それでは、『現代の精神的状況』は、これら三つの状況を詳細に解明したものであろうか。勿論、それを含みし、また常にそれと関連してもいるが、しかし、そこで解明されているのは、これらを包括した、更に広い視野による状況であり、これらの根底をなす状況である。それは、これらの状況の多様性を包む現代の精神的状況であって、序で見た如く、現存在秩序の発達のうちでの人間の無力の状況なのである。

ヤスパーズは、読者が危機的な状況にいる事に目醒め、その克服へと向かう事を願いつつ、『現代の精神的状況』に於いて、現代の危機的な状況を詳細に指摘した。この事は、人間による状況の可変性という彼の思想を示している。即ち、人間は状況を変化させる事ができるとする彼の考えを示しているのである。サルトルの挙げた例について言えば、人間はのぼり難い岩に対しても、自己の力を鍛えたり、技術を磨いたり、あるいは、道具を考案する事によって、更には、岩そのものに手を加える事によって、状況を変化させる事ができるというのが彼の考えだと言えるのであり、ヤスパーズは、人間による状況のこの可変性について、次の如く述べているのである。「状況は変化しつつ存立する。……。私はなるほど、状況を所与として甘受しなければならないが、全くそうである訳ではない。私が後に所与となるその状況のうちで行為する為に、計算しつつ状況を惹き起こす事ができるという意味でも、状況のうちには、変化の可能性がいぜんとしてある。これが目的をもった企ての性格である。我々は技術的、法律的、政治的行為のうちで状況を作り出す。⁽³⁵⁾」即ち、目的をもった人間の行為は、そもそも、状況を変化させるという意味を有しているものであり、技術的行為や政治的行為はまさにそれを意図しているというのである。言い換えれば、後になって、そこに生きる事になる状況を、人間は自ら作り出す事ができるのであり、技術的行為や政治的行為の意味もそこにあるというのである。

人間は技術的行為や政治的行為によって、状況を変化させる事ができるのであった。それでは、人間による状況の変化の可能性は無限であろうか。人間はその努力しだいでは、いかなる

(34) Vgl. Jaspers, K. Philosophie I S. 241 ff.

(35) Jaspers, K. Philosophie II S. 202

事をもなす事ができるのだろうか。ヤスパーズは、この問いに否と答える。人間がいかなる努力をしても変える事のできない状況、人間の力の限界を示す状況が、存在すると考えるのであり、この状況を彼は限界状況と呼ぶのである。それでは、彼はこのような限界状況として、いかなるものを考えているだろうか。彼が限界状況を詳細に扱った著書は『世界観の心理学』と『哲学』であるが、この両者に於ける限界状況論の関係については、次のラツェルの言葉をほぼ受け入れる事ができる。『世界観の心理学』に於けるここでさえ、即ち、ヤスパーズが限界状況の現象を最初に考察した所でさえ、この現象は非常に深く把握され、体系的に考え抜かれたので、1932年の彼の『哲学』に於ける限界状況の体系的叙述は一内容の新たな配列を示してはいるが一、いかなる実質的な修正も行なっていないのである。⁽³⁶⁾配列は大きく変わり、『世界観の心理学』で非常に多く（煩雑な印象を与えるほど）引用されていた諸思想家の言葉が、『哲学』では全て省かれ、全体が圧縮整理されて、彼の実存哲学として述べられているが、両者の間には、根本的な実質の変更と言えるほどの変更はないのである⁽³⁷⁾。それでは、配列はどのように変化しているだろうか。『世界観の心理学』では、

I 現存在の二律背反的構造

II 苦

III 個々の限界状況 1. 闘争 2. 死 3. 偶然 4. 負い目

となっているが、『哲学』では、

I 実存の歴史的規定性の限界状況

II 個々の限界状況 1. 死 2. 苦 3. 闘争 4. 負い目

III あらゆる現存在の疑問性としての限界状況と、現実的なもの一般の歴史性としての限界状況

となっている。つまり、『世界観の心理学』のIが『哲学』のIIIに、IIがIIの2に、IIIの1がIIの3に、IIIの2がIIの1に、IIIの3がIに、IIIの4がIIの4に変わっているのである。もっとも、この配列の変化は、今述べたような単純なものではない。例えば、『世界観の心理学』では、「苦は他の限界状況と並んだ一つの限界状況ではなくて、主観的観点の下では全てが苦となる⁽³⁸⁾」と述べられ、苦が死や闘争等をも包括するものと考えられているのに対して、『哲学』では、苦は、病気、老齢、奴隷状態等に狭く限定され、死や闘争と並ぶ個々の限界状況の一つとなっている。従って、この配列の変化に関しては、詳細に検討する必要がある。しかし、我々はこちらではその事には、これ以上触れない事にする。

さて、我々は、彼のこの二つの著書のうち、「性急な理解という仕方では把握され、体系的に仕

(36) Latzel, E. The Concept of Ultimate Situation in Jaspers' Philosophy, The Philosophy of Karl Jaspers p. 184

(37) 後に見るように、偶然と運命の捉え方には、少し違いがある。

(38) Jaspers, K. Psychologie der Weltanschauungen S. 247

上げられていない⁽³⁹⁾」と彼が述べる『世界観の心理学』ではなくて、熟慮し、体系的に考え抜いて、「主題に欠く事はできないもの⁽⁴⁰⁾」だけを述べたと彼が言う『哲学』に、主に、依拠する事によって、彼の限界状況論を更に解明してゆく事にしたい。限界状況の配列について見た所から既に明らかなように、彼は『哲学』では、限界状況を以下に述べるような三つに構成している。「私は現存在として、常に一定の状況のうちに存在するのであり、一般的に、全ての可能性の全体として、存在するのではないという事が第一の限界状況である。⁽⁴¹⁾」即ち、状況をどのように変化させるにしても、私は、いぜんとして一つの、私の状況のうちにいるのであり、それ故、その狭い状況内の限られた可能性しか持ちえず、一般的な人間の可能性などとは、そもそも、無縁だ、というのが彼の考える第一の限界状況なのである。第二の限界状況は、全ての人を襲う普遍的なもので、「死や苦や闘争や負い目⁽⁴²⁾」という限界状況である。人間は、苦に悩まねばならず、闘争をしなければならず、負い目を負わなければならず、最後には、死ななければならない、これは誰も逃がれる事のできない限界状況だというのである。そして、彼は、これらの限界状況の把握を通じて、現存在全体への見通しが生ずるとし、この見通しのうちでは、「世界の存在と世界に於ける私の存在の疑わしさ⁽⁴³⁾」が明らかになるとする。即ち、人は、個々の限界状況を把握する事によって、歴史的に現われてくる存在を、全て、脆く、疑わしいものと感じるようになるとし、これを第三の限界状況と呼ぶのである。かくして、彼の考える三つの限界状況を端的に表現すれば、次のように言う事ができる。即ち、限界状況とは、現存在の生への懷疑を抱かせ、現存在の生からその意義を奪うものとして、我々がそれにぶつかって「挫折する壁⁽⁴⁴⁾」のようなものであると。それでは、全ての人間が、このような限界状況にぶつかり、挫折するだろうか。実際には、多くの人間は、このような限界状況を気にする事なく生きているのではないだろうか。そもそも、このような限界状況に対する人間の対し方には、いかなるものがあるだろうか。ヤスパーズは、『哲学』では、限界状況への対し方を三つ考えている。「私は限界状況を有限なものとし、忘れる事によって、限界状況を私から隠す事ができる。私がそれを目にしつつ、世界の中で可能なものを無制約的に行なう時には、私はそれに耐える事ができる。私は絶対的な一歩である自殺のうちに現存在を捨てるか、神への直接的な関係のうちに現存在を放棄する事によって、限界状況を踏み越える事ができる。⁽⁴⁵⁾」即ち、限界状況に目を閉ざし、それを回避するか、目を見開き、それに耐えるか、現存在そのものを放棄する事によって、限界状況を踏み越えるか、この三つの対し方があるというのである。第

(39) Jaspers, K. Philosophical Autobiography, The Philosophy of Karl Jaspers p. 29

(40) ibid. p. 37

(41) Jaspers, K. Philosophie II S. 209

(42) ibid. S. 209

(43) ibid. S. 209

(44) ibid. S. 203

(45) ibid. S. 300

三の対し方は、ヤスバースによれば、「世を捨てた⁽⁴⁶⁾」状態である。従って、彼はこれを実存のあり方としては認めない。しかし、彼はこれを「全くの不真実⁽⁴⁷⁾」とも考えないのである。自殺や、宗教的な世界否認をする「消極的なもののこれらの英雄は、その恐るべき孤独のうちで、一度現われると消える事のない、世界の中の一つの現実というものを示すが、この現実には、全ての自己満足した平静を萌芽のうちにつみとる⁽⁴⁸⁾」と考えるからである。即ち、生の深淵、「測り知れぬ」生の一面をそれらは示すのであり、そのような現実が現に存在する事、しうる事は、我々の世界観に厳しい懷疑をつきつけるものとして、我々に自己満足の平静を許さないというのである。

さて、限界状況への第一の対し方は、限界状況に目を閉ざす事によって、それを回避するものであった。多くの人は限界状況に対してこのように対するとヤスバースは考えるが、これを彼は現存在としての対し方であるとする。「現存在として我々は、限界状況の前に目を閉ざす事によってのみ、それを回避する事ができる。⁽⁴⁹⁾」現存在としての我々は、現存在の幸せを求め、生存、快楽、富、権力、名誉等を欲するが、限界状況が現われ、苦しくなると、なるほど、それに悩み、それが去る事をひたすら願う。しかし、それが去るや否や、また、何の疑いを持つ事もなく、現存在の幸せを再び求めるのであり、限界状況をまともにみつめようとはしない。我々は「限界状況をただ客観的に捉えるか、あるいは、ただそれを避けるか、無視するか、忘却する⁽⁵⁰⁾」のである。苦とは一時的に人を襲うものであり、単なる不運なのであって、「我々は死なねばならない事を忘れ、我々が負い目がある事を忘れ、偶然へと委ねられている事を忘れる。我々は我々の現存在の関心によって駆り立てられ、具体的な状況とだけ関係し、それを我々の為に支配し、世界内に於ける計画と行為を通してそれに反応する。⁽⁵¹⁾」即ち、現存在としての人間は、限界状況をひたすら、無視し、忘れようとするだけなのである。しかし、実際には、限界状況は決して消失するようなものではない。「限界状況は現存在そのものと共にある」(Die Grenzsituationen sind mit dem Dasein selbst⁽⁵²⁾)からである。苦はいつか必ず現存在を襲う、「好都合な闘争の状態⁽⁵³⁾」は安定したものではない、負い目から逃がれる訳にはゆかない、そして、死は不可避の可能性として自己に迫るのである。従って、現存在として限界状況に対するここでは、常に存続する限界状況と、それを無視し、忘れようとする現存在との関係が、いつまでも続くとヤスバースは考えるのである。

(46) ibid. S. 320

(47) ibid. S. 320

(48) ibid. S. 320

(49) ibid. S. 204

(50) ibid. S. 203

(51) Jaspers, K. Einführung in die Philosophie S. 21

(52) Jaspers, K. Philosophie II S. 203

(53) ibid. S. 237

限界状況への第二の対し方は、限界状況の前に目を見開き、それに耐えるものであった。これが実存としての対し方であるが、我々はこれを見る前に、『世界観の心理学』に於いて、限界状況への対し方として、彼が挙げている「弁神論」について考えておきたい。というのは、宗教的な教えであるこの「弁神論」は、いわば、第一の現存在の対し方と、第二の実存の対し方の中間にあるものと言えるからである。限界状況の前に目を見開くという点では、これは、第二の対し方と同じであるが、一定の答を出す事によって、その固定した殻の中へと逃げ込み、限界状況を真に経験しないという点で、これは、第二の対し方の手前にとどまるのである。何故、この弁神論が『哲学』で省かれたかは明らかではないが、次のような事が考えられる。この弁神論は、『世界観の心理学』では、死や闘争等をも含む「苦」に対する人間の態度として取り上げられていたが、『哲学』では、その「苦」が死や闘争等と並ぶ個々の限界状況の一つに限定されてしまった、従って、不幸や闘争や負い目等を含む苦を考える弁神論は、そこで述べられるべきものではなくなった、一方、『哲学』では、超越者の問題は第3巻『形而上学⁽⁵⁴⁾』にまとめられ、従って、「弁神論」の問題もそこへと移された⁽⁵⁵⁾、このような事が考えられる。しかし、このような考察が『哲学』の限界状況論で、弁神論が省かれた理由として、妥当なものかどうかは明確ではない。さて、ヤスパーズは『世界観の心理学』に於いて、「弁神論」について次のように述べている。「形而上学的世界像は、苦がどこから来るか、苦はいかなる意味を持つか、苦はどこにゆくか、いかにして苦は過ぎ去るかを教える。苦のそのような弁明は、ライプニッツ以来弁神論と呼ばれている。⁽⁵⁶⁾」即ち、全ての限界状況は、主観的には苦を生じさせるが、この苦が何故存在するのかを宗教的・形而上学的に考えるのが弁神論⁽⁵⁷⁾だというのである。そして、彼はマックス・ヴェーバーに依拠して⁽⁵⁸⁾、ゾロアスターの二元論、インドの業の教え、運命予定説の三つを、首尾一貫した弁神論として挙げ、それについて述べている。そこで、我々はヴェーバーの弁神論についての研究を見る事にしたい。弁神論についてのヴェーバーの研究は、いろいろな作品に見られるが、弁神論とは次のようにして生じたものであると彼は考える。人間の幸福と苦は、その人間の善悪と関わらないという「運命と功德の不一致⁽⁵⁹⁾」の問題が先

(54) 『哲学』は全三巻であり、第一巻は主に、哲学とは何かという事と、科学論を扱う『哲学的世界定位』であり、第二巻は本来の人間としての実存を扱う『実存開明』であり、第三巻は神としての超越者を扱う『形而上学』である。

(55) Jaspers, K. Philosophie III S. 75 ff.

(56) Jaspers, K. Psychologie der Weltanschauungen S. 253

(57) 何故、苦の存在の問題が、弁「神」論という神の問題と関わるかと言えば、それは、全能である神が何故この世に苦を生じさせたのかという形で苦の存在の問題が考察されるからである。「弁神論は、現存在の不幸や、不可避の負い目や、悪しき意志についての問題の答である。即ち、いかにして全能である神が、この世を、このような不幸や不正義の存在が許され、悪が存在するように創造する事ができたのか、あるいは、広い意味で、いかにして現存在のうちでの価値否定的なものの存在が理解されるのかという問題の答である。」 Jaspers, K. Philosophie III S. 75f.

(58) Jaspers, K. Psychologie der Weltanschauungen S. 253

(59) Max Weber Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen-Einleitung, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I S. 246

ず問題となった。「個人の不当な苦しみが多すぎた。奴隷道德によるばかりではなくて、支配者の固有の尺度からしても、最も成功するのは最も良き者ではなく、悪い者達であるという事があまりにも多すぎた。⁽⁶⁰⁾」そして、合理的思惟が、報いは公平につらうべきだというこの問題を、強く意識すればするほど、「その純粋な内世界的解決は不可能となり、外世界的解決がありうるもの、あるいは、意味あるものとしてあらわれてきた。⁽⁶¹⁾」しかも、合理的思惟は、幸福と苦のこの不公平の問題を越えて、そもそも「苦の存在そのものという単なる事実が、すでに、不合理なものにとどまらざるをえない⁽⁶²⁾」事に気づくようになった。その結果、ここに、苦の不公平の問題の、更には、苦の存在そのものの問題の、外世界的な解決を目指して弁神論が生じる事となった。これがヴェーバーの考えなのである。

さて、ヴェーバーが首尾一貫した弁神論と認めるのは三つだけである。即ち、インドの業の教え、ゾロアスターの二元論、かくれたる神の運命予定説という「ただ三つの思想体系だけ⁽⁶³⁾」を、彼は、首尾一貫した弁神論と認めるのである。それでは、これらは苦の存在の問題にいかなる解答を示しているのだろうか⁽⁶⁴⁾。ヴェーバーがこれらのうちで「最も完成した⁽⁶⁵⁾」ものと考え、「アジアに於いて、殆んど支配的な地位を占めた⁽⁶⁶⁾」と指摘する弁神論は、インドの業の教えであるが、これは、次のように、靈魂の輪廻を信じ、しかも、その輪廻の仕方を、個人の善悪と関わらせて捉える考え方である。「世界は倫理的応報の隙間のない宇宙である。この世界での負い目と功德は、未来の生に於いて間違いなく報われる。靈魂は他の動物のあるいは人間のあるいは神の存在のうちで、新たに世界に現われ、多くの運命を生きねばならないだろう。……。同様に、地上での全ての生の有限性は、同じ魂の以前の生に於ける善行、悪行の有限性の結果である。応報の観点から見て不正にみえる現在の生の苦は、過去の生に於ける罪に対する償いである。個人は最も厳密な意味に於いて、自己自身の運命を、自分一人で自分の為に作り出す。⁽⁶⁷⁾」即ち、現在の生は過去の生の結果であり、現在の生は未来の生を決定すると業の教えは考えるのである。これは、業の教えが、「自力による達人的自己救済を、救済の普遍的な可能性⁽⁶⁸⁾」と統一した事を示している。即ち、ここでは、自己の運命は全く自己の行為の善悪に

(60) ibid. S. 246

(61) Weber, M. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen-Zwischenbetrachtung, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I S. 567

(62) ibid. S. 567

(63) Weber, M. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen-Einleitung, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I S. 246

(64) これより、14頁まで、我々は特に断わらない場合でも、ヴェーバーに従い、ヴェーバーの説明を使用して、これらの弁神論を論述する事にする。

(65) Weber, M. Wirtschaft und Gesellschaft S. 318

(66) Weber, M. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen-Hinduismus und Buddhismus, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II S. 366

(67) Weber, M. Wirtschaft und Gesellschaft S. 318

(68) Weber, M. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen-Zwischenbetrachtung, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I S. 573

かかっているとされるから、全ての存在は自己の力によって救われる事になるのである。従って、ここには、ニーチェがキリスト教について指摘したような「怨恨は殆んどなく⁽⁶⁹⁾」、「社会革命的な宗教倫理⁽⁷⁰⁾」も欠けているのであり、現在の苦、あるいは、苦の不公平の問題が、極めて合理的に解決されていると言えるのである⁽⁷¹⁾。それでは、ゾロアスターの二元論とはどのようなものであろうか。これは、不公平、不正、罪など、弁神論の問題を生ぜしめる全てのものを、「偉大な善き神の輝く純粋さが、神と対立する独立した暗の力との触れ合いによって、濁らされた結果⁽⁷²⁾」生じたものと考ええる考え方である。光、真理、純潔、善の力が、暗黒、虚偽、不純、悪の力と永遠の昔から永遠の未来にわたって闘争しているのであり、究極的には、神と悪魔の対立が、この世を規定しているというのである。従って、この「二元論は、神の全能の放棄を意味している⁽⁷³⁾」のであり、この世の苦やその分配の不公平も、神が悪魔を制圧しえない事によって、説明される事になるのである。それでは、最後の予定説とはどのようなものであろうか。これは、周知の如く、ヴェーバーが『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神⁽⁷⁴⁾』に於いて、詳述した思想であるが、人間の運命を次のように考えるものである。人間の運命は、この世のものも、死後のそれも、「神の全く究め難い至高の——その全知の帰結として——昔から確定している自由な決定⁽⁷⁵⁾」によって既に定められていると。即ち、人間のこの世の運命も、あの世の運命も、神意によって永遠の昔から確定しているが、それは人間には全く測り難いというのである。業の教えとは異なり、この思想に於いては、自己の倫理的態度は自己の運命といささかも関わらない。自己の力では、どうにもならない神意が、既に、自己の運命を決定しているからである。それでは、人間の運命が既に神意によって決定されているとすれば、人間に残されているのは何であろうか。それは神意を確かめたいとする欲求である。なるほど、神意は測り難い、しかし、何としても自己の救いを確信したいという欲求は消えない。「この神の絶対的な至高性が、まさに、少くとも個々の場合のカルテを見たいという実践的宗教的関心を強いるのであり、とくに、彼岸に於ける自己の運命を知ろうとする事は、個人の基本的な欲求なのである。⁽⁷⁶⁾」そして、人間のこの基本的な欲求は、自己の労働によって、この世に神の栄光を顕わす事のうちに、自己の救いの徴を見出そうとするようになった。即ち、厳しい労働を自

(69) Weber, M. Wirtschaft und Gesellschaft S. 302

(70) ibid. S. 302

(71) この弁神論を考える時、次の事は留意されねばならない。ヴェーバーもヤスパースも、これを弁神論と呼ぶが、この教えでは、「このメカニズムに介入する全能の神は全く不用」(ibid. S. 319)であるから、弁「神」論とは言っても、苦の外世界的解決という意味でそう呼ばれているだけだという事である。

(72) ibid. S. 318

(73) Weber, M. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen-Zwischenbetrachtung, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I S. 572

(74) Weber, M. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I Seite 17-206

(75) Weber, M. Wirtschaft und Gesellschaft S. 317

(76) ibid. S. 317

己に課すが、その成果は享受せずに、「神御自身の支配に奉仕⁽⁷⁷⁾」し、この世に神の栄光をもたらす事のうちに、神の意に合致している自己の確信を得ようとするようになったのである。かくして、ヴェーバーによれば、このような心情は、資本の蓄積をうみ出すものとなる⁽⁷⁸⁾。即ち、予定説は、生産はするが消費はできる限り避ける心情をうみ出し、これが資本の蓄積をうみ出す資本主義の精神につながったとヴェーバーは考えるのである。それでは、このような予定説は、苦の存在の問題に対するいかなる解答なのであろうか。苦の問題は、人間の理解力を越えたものである、これがその答である。即ち、予定説は「人間の理解力が、世界の意味を理解する可能性を放棄した事を意味する⁽⁷⁹⁾」のであり、それ故、ここでは、苦の存在、苦の不公平は、そもそも、人間の理解力を越えたものとして、神意に帰される事になるのである。

既に述べたように、ヤスパースはこのような弁神論を、限界状況に対する真の対し方とは認めない。というのは、弁神論は「教えへと固定化⁽⁸⁰⁾」されてしまっており、この固定した教えは、限界状況のうちにいる人に対して、「人の心を安らかにする、安全な見通された世界⁽⁸¹⁾」にいるかのような、誤った平静さを与えると考えるからである。即ち、弁神論は人がそこへと逃げ込み、そこに隠れる「殻⁽⁸²⁾」となっており、そこでは、「限界状況の独特の体験⁽⁸³⁾」が奪われてしまうと考えるのである。かくして、彼は「これらの教えが挫折した後で、むしろ、把握不可能性を把握する事が試みらるべきだ⁽⁸⁴⁾」と主張する。三つの弁神論が、それぞれ、さまざまに苦の問題の解答を示している事こそ、まさに限界状況への「強制的な答がない⁽⁸⁵⁾」事を示しているのであり、我々は限界状況に対する確立した一つの答がない事に、はっきりと目覚めるべきだというのである。そして、彼はこのように目覚めてなす、限界状況への真の対し方を『世界観の心理学』では「生き生きした過程⁽⁸⁶⁾」と呼んでいるが、この「生き生きした過程」こそ、後に、『哲学』で、実存の対し方と呼ばれるようになるところのものなのである。この実存の対し方を一口で言えば、「目を見開いて限界状況へと入る事によって、我々は我々自身となる⁽⁸⁷⁾」という事である。避ける事なく、忘却する事なく、目を見開いて限界状況を経験する事が、限界状況に真に対する事を意味し、それを通じて、人は真の自己自身になるというのである。

(77) Weber, M. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I S. 99

(78) ibid. S. 190 ff.

(79) Weber, M. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen-Zwischenbetrachtung, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I S. 573

(80) Jaspers, K. Psychologie der Weltanschauungen S. 254

(81) ibid. S. 254

(82) ibid. S. 254

(83) ibid. S. 254

(84) Jaspers, K. Philosophie III S. 78

(85) ibid. S. 77

(86) Jaspers, K. Psychologie der Weltanschauungen S. 280

(87) Jaspers, K. Philosophie II S. 204

る。そして、これが序で見た「限界状況を経験する事と実存する事は同一の事である⁽⁸⁸⁾」という事の意味なのである。しかも、ヤスバースに於いては、自己自身になるとは、同時に、超越者（神）から贈られた自己を覚知する事でもあるから⁽⁸⁹⁾、限界状況を経験する事は、また、超越者を覚知する事をも意味するのである。「限界はなお内在的ではあるが、すでに超越者を示すというその本来的な機能を開始する。⁽⁹⁰⁾」かくして、「限界状況は現存在そのものと共にある」(Die Grenzsituationen sind mit dem Dasein selbst⁽⁹¹⁾)が、現存在はそれを真に経験する事はなく、実存が初めてそれを真に経験し、それによって自己自身になるという意味で「限界状況は実存に属する」(Die Grenzsituation gehört zur Existenz⁽⁹²⁾)と彼は述べるのである。この実存の対し方については、限界状況を一つ一つ検討してゆく中で、個々に詳しく見る事にしたい。

既に見た如く、現に生を営んでいる人間に焦点をあて、それに対する現実という意味での状況という考え方は、ハイデッガーにも存するのであった。しかし、彼は状況（Situation）という概念をヤスバースとは異なって使用するのであり、彼が用いる「状況」という概念は、ヤスバースの言う「限界状況」を意味すると考えられる。ハイデッガーは内存在を世界と親密な存在であるとしていたが、「この親密さのうちで、現存在が内世界的に出会うもののもとで自己を失なったり、それによって捉えられたりする事が可能である。⁽⁹³⁾」とする。即ち、世界との親密さのうちで、人間は自己を失う事があるのであり、これはハイデッガーの用語「ひと」（Man⁽⁹⁴⁾）のあり方なのである。この「ひと」は、非本来的な存在を意味するが、彼は、この存在を常に欺瞞によって安らぎを得ようとする存在だとする。「充実した真の生活を維持し、営んでいるという、ひとの欺瞞は、現存在のうちに安らぎを与える。その安らぎにとって、全ては『最良の秩序のうちに』あり、全ての門戸は開かれているのである。頹落的な世界内存在は自己自身を誘惑しつつ、同時に安らぎを与えるものなのである。⁽⁹⁵⁾」一方、ハイデッガーは、このような欺瞞に陥る事なく、安らぎとは反対の不安を覚える生き方も存在すると考える。即ち、「世界は全くの非有意義性という性格を持っている⁽⁹⁶⁾」事に気付き、自らが本来的に生きてはいないという不安を覚えつつ生きる生き方も存在すると考えるのである。そして、彼は、この不安を、「彼が世界のうちに頹落的に出現している事から現存在を取り戻す⁽⁹⁷⁾」はたらきを持つものとする。即ち、本来的に生きていないという不安は、人をしてひとという頹落的なあり方

(88) ibid. S. 204

(89) 『東北大学教育学部研究年報』第23集、拙稿『ヤスバースの自由論について』参照。

(90) Jaspers, K. Philosophie II S. 204

(91) ibid. S. 203

(92) ibid. S. 203

(93) Heidegger, M. Sein und Zeit S. 76

(94) ibid. S. 177

(95) ibid. S. 177

(96) ibid. S. 186

(97) ibid. S. 189

から、本来的な自己のあり方へと引き戻すというのである。かくして、人間が本来的に、つまり、ひとから離れ、良心を持ち、決意性のうちで生きようになった時初めて、「状況」というものが人間に開かれるようになると彼は主張する。「状況はその基礎を決意性のうちに持っている。状況とは決意性のうちでそのつど開かれる現（Da）であり、そのようなものとして実存する存在者は現なのである。⁽⁹⁸⁾」即ち、人が決意性のうちで生き、自己自身にとっての本来的な可能性だけを求めるようになった時に初めて、「そのつどの周囲の事実的な事情⁽⁹⁹⁾」という「状況」が明らかになるというのであり、これは「ひと」がただ「一般的な情勢⁽¹⁰⁰⁾」だけをばくぜんと知り、次々と現われる目先の機会に自己を分散させ、その結果、自己を失うのとは全く反対だというのである。言い換えれば、一般的なものではない、自分独自の、本来的な可能性に生が集中する時に初めて、それに対する現実が人間によって捉えられるというのであり、この現実をハイデッガーは「状況」と呼ぶのである。従って、この「状況」は、ヤスパーが、現存在的生き方から実存的生き方になる事を、状況の中で生きる事から限界状況の中で生きる事への転換と考える際の、「限界状況」を意味していると言えるのである。

III 歴史的規定性としての限界状況

ヤスパーが『哲学』に於いて、第一の限界状況として挙げたのは、歴史的規定性（として）の限界状況であった。我々は、これをハイデッガー、サルトル、ヘーゲル等の思想と比較しつつ、時間性、歴史性、運命という観点から考察する事にしたい。

1. 時間性

人間は「時間のうちに現われ、消えてゆく⁽¹⁰¹⁾」存在であり、一定の過去を持ち、ある未来を有する存在であるとヤスパーは考える。それでは、人間にとって、過去、現在、未来はいかなる構造のもとに存在するだろうか。ヤスパーは、次のように捉える。「時間的な現在とは、過去と未来を自己のうちに担い、過去にも未来にも偏向されない充実である。あたかも、現在が未来の為の単なる通路や、一段階であるかのように、未来へと偏向する事もないし、あたかも、過去の完成を単に繰返す事が、私の生であるかのように、過去へと偏向する事もない。⁽¹⁰²⁾」即ち、現在は過去及び未来との関係のうちで初めて現在であるが、しかし、未来への準備や、過去の繰返しの中に、その意義を有するのではないというのである。なるほど、彼も「過去と

(98) ibid. S. 299

(99) ibid. S. 300

(100) ibid. S. 300

(101) Jaspers, K. Philosophie II S. 121

(102) ibid. S. 126

未来は分離されている⁽¹⁰³⁾」事は認める。過去は過ぎ去ったものとして過去であり、未来はこれから来るものとして未来である。しかし、彼は、過ぎ去ったものとして、やり直しがきかないにしろ、「過去は現在を通して開かれている。決定されたものもなおその意味を変えうる。⁽¹⁰⁴⁾」とする。過去が、そもそも、ある過去として存在しうるのは、ある意味をもった出来事としてである。ところが、この意味は、その後の出来事の経過や、現在の状況、現在の意欲等を通じて変化すると彼は考えるのである。この事は、例えば、歴史に於いても、個人の人生に於いても、決定的な出来事と思われたものがそれほどではなくなったり、目立たない出来事が大きな意義を持つようになったりする事を考えれば、明らかな事実である。また、彼は、未来を「不可避な必然性ではない⁽¹⁰⁵⁾」ものとし、現在の状況、現在の人間の行為によって大きく規定されるものと考えから、未来も孤立して未来として存在するのではない事になる。従って、彼に於いては、過去も未来も、現在との関係に於いて初めて、過去であり、未来である事になり、それを裏返して言えば、つまり、現在に着目して言えば、既に述べた「現在は過去と未来を自己のうちに担っている」という事になるのである。それでは、現在は過去と未来をいかなる仕方でも担っているだろうか。過去と未来は、いかなるあり方で現在と関わるだろうか。ヤスパーズは次のように述べる。「時間は未来としては可能性であり、過去としては忠実さによる拘束であり、現在としては決断である。⁽¹⁰⁶⁾」この言葉は二重に解する事ができる。一つは、現在を制約し、意味づけるのは、可能性としての未来であり、拘束としての過去であるという事である。そして、もう一つは、未来を未来として存在せしめるのは、それを可能性として選ぶ現在の自己であり、過去を拘束力あるものたらしめるのも、やはり、現在の自己だという事である。言い換えれば、現在は、いかなる制約を持ち、いかなる可能性を持つかによって意味づけられるのであり、逆に、未来は可能性として選ばれる事によって生じ、過去は尊重される事によって拘束力を持つという事になるのである。それでは、過去、現在、未来をこのように密接に制約し合い、浸透し合うものと捉えるヤスパーズに於いては、三者が同じ重みを持つとされるだろうか。それは否である。現在は未来へも過去へも偏向されてはならないという彼の主張は既に見たが、彼は、未来への奉仕や献身、過去の想起や影響は、「究極的に根拠づけるものではない⁽¹⁰⁷⁾」とし、「全ては現在にかかっている⁽¹⁰⁸⁾」として、現在を最も重視するのである。なるほど、過去は現在を拘束するが、それは、事情が変化している現在に、理想的であった過去をもう一度繰返すべきだという、不可能な事を意味しているのではないし⁽¹⁰⁹⁾、現在が過去の「回想

(103) ibid. S. 139

(104) ibid. S. 139

(105) ibid. S. 139

(106) Jaspers, K. Philosophie I S. 16

(107) Jaspers, K. Von der Wahrheit S. 173

(108) ibid. S. 175

(109) Jaspers, K. Philosophie II S. 126

によってのみ存在の反照を持つ⁽¹¹⁰⁾」という事でもない。現在の行為、現在の創造そのものが、最も重要であり、それを真に遂行する為に初めて、人は過去の基礎の上に立ち、過去に忠実であらねばならないというのが彼の考えなのである。言い換えれば、過去そのものが、この新たな現在を充実する仕方、現在に生かされる事によって初めて、その重要性を保つのであり、「過去の遠さのうちで満足し⁽¹¹¹⁾」、現在を軽視する時、「現在と共に過去もまた結局は消滅する⁽¹¹²⁾」というのである。つまり、過去を真に重んじる為に、この現在を重んじなければならぬというのが彼の考えなのである。また、なるほど、現在はいかなる未来を持つかによって意味づけられ、人間の行為は自己の可能性を求める事によってのみなされる。目的を持たない行為はない。しかし、ヤスパースは、どんなに真剣にその目的が追求されても、あるいは、追求されねばならないにしても、現在の行為の意義は、その目的が達成されるか否かによって決定されるのではないとする。「結果が真理の究極の基準ではなく、挫折に於いても、真実にとどまるものが、決意に於いては把握される⁽¹¹³⁾」と考えるのであり、目的が達成できなくとも、それで全てが無になるのではないとするのである。従って、既に見たように、現在は「未来への単なる通路や一段階」ではないと彼は主張するのであり、「私が希望を通じて、唯一の現在のものをゆるがせにするように誘惑される時には⁽¹¹⁴⁾」私は不在となり、無となってしまうとするのである。

さて、全ては現在にかかっていると、過去へも未来へも偏向してはならないとするヤスパースのこの主張の根底にあるのは、次のような思想である。「現在のものは、過去と未来という回り道を経ずして、直接、超越者に向かうのであり、本来的な存在である。⁽¹¹⁵⁾」既に見た、挫折に於いても、真実なものが決意のうちで把握される、という彼の思想もこの事を表現したものである。人が現在なす決断、あるいは、行為の意義は、その結果によってではなく、それにこめられた意味、その意味への関わりとの真剣さによって生ずるのであり、本来的になされたものは、超越者（神）と関係し、挫折に於いても、その意義は消えない、というのが彼の思想なのである。そして、彼は、本来的に決断がなされる事を、また、「永遠に対して決断がなされる⁽¹¹⁶⁾」事とも呼び、その時には、「時間は単なる経過ではなく、実存の現象であり、実存は自己の決断を通じて、時間のうちで自らを獲得する⁽¹¹⁷⁾」とする。即ち、時間とは、本来的には、実存が現象する場であり、その時には、時間的特殊性が「永遠の存在の現象として把握され

(110) Jaspers, K. Von der Wahrheit S. 173

(111) ibid. S. 175

(112) ibid. S. 173

(113) Jaspers, K. Philosophie II S. 181

(114) Jaspers, K. Von der Wahrheit S. 175

(115) ibid. S. 174

(116) Jaspers, K. Philosophie I S. 16

(117) ibid. S. 16

る⁽¹¹⁸⁾」というのである。それでは、このように、ヤスパーズが「永遠」と言う時、彼が考える「永遠」とはどのようなものであろうか。それは、時間的永続性と関わるものではない。彼の考える永遠とは、この現在の瞬間がそのまま永遠を意味する、と言われるようなものである。「時間性と無時間性の同一性としての瞬間とは、実際の瞬間を永遠の瞬間へと深める事である。歴史的意識に於いて、私は現象としての経過と、この現象を通じての永遠の存在とを一つのものとして意識する。⁽¹¹⁹⁾」即ち、瞬間は時間的なものとして消え去るものであるが、この瞬間が永遠の存在、無時間的なものの現象となり、「時間が実存的に充実され⁽¹²⁰⁾」て、「時間の深み⁽¹²¹⁾」が生じる時、それは永遠の瞬間となるというのである。言い換えれば、その瞬間には、まさに超越者と関わる「時間を横切る無時間的存在⁽¹²²⁾」が把握されたのであり、それは、はかないものではなく、決して消え去る事のないものだということである。これは、彼が、真実の決断を、つまり、実存という本来的存在が時間的に現象する事を、「永遠」と呼ぶ事によって、次の事を言い表わそうとしたものと言える。即ち、真実の決断の際、人間は、決して消え去る事はないと実感しうるものを把握できるという事である。かくして、ヤスパーズが『哲学』の冒頭で問いかけた人間の基本的な問い、即ち、「私は諸事物を握んだり、手放したりしてきた。一切は疑いなく自明であり、且つ、紛れもなく現在していた。しかし、いまや私は驚かされ、本来的に存在するものは何かを問う。何故ならば、全ては全く過ぎ去り易いからである。……。すべりゆくがままになりながら、もし私が今何かを把握しなければ、それは永遠に失われてしまうが、しかし、それが何かを私は知らないという思惟のうちで私は怯える。単に消滅してゆくだけではない存在を私は求める。⁽¹²³⁾」という基本的な問いに対して、彼は、単に消え去る事のない本来的存在とは、決断を通じて生ずる実存であり、それを贈った超越者であって、それは永遠な存在であると答える事ができるようになるのである。

さて、ヤスパーズがこのように現在を重視するとすれば、未来を重視するのはハイデッガーである。ハイデッガーは、時間性が根源的に経験されるのは、先駆的決意性においてであるとする。「時間性は現存在の本来の全体存在に即して、つまり、先駆的決意性の現象に即して、現象的な根源性に於いて経験される。⁽¹²⁴⁾」ところが、この「先駆的決意性」「現存在の本来の全体存在」こそ、彼に於いては、自己の可能性（未来の可能性）としての死に面して初めて生ずるものなのである⁽¹²⁵⁾。既に見たように⁽¹²⁶⁾、彼は人間を配慮という存在のあり方をする内存在と捉

(118) Jaspers, K. Philosophie II S. 126

(119) ibid. S. 126

(120) Jaspers, K. Kleine Schule des philosophischen Denkens S. 157

(121) Jaspers, K. Philosophie I S. 17

(122) Jaspers, K. Kleine Schule des philosophischen Denkens S. 155

(123) Jaspers, K. Philosophie I S. 2

(124) Heidegger, M. Sein und Zeit S. 304

(125) ibid. S. 264

(126) 5頁以下

えるが、この配慮の本質的な構造契機は「自己に先立つ⁽¹²⁷⁾」という事である、従って、人間は配慮しつつ先立つ存在として、自己の可能性としての死に面する事になり、それを通して、自己の有限性を知る事になる、その結果、限られたものとして、人間の生は真剣なものとならざるをえず、ここに決意性が生じ、同時に、死によって限られた現存在の本来の全体存在が把握される、彼はこのように考えるのである。かくして、彼に於いては、時間性が根源的に経験されるのは、人間が未来へ向かって先駆しつつ死に面し、それを通して、生をいわば引き締める時であるという事になる。それでは、このように時間性を未来の死と関連づけて考える彼にとって、過去はどのような意味を持っているだろうか。彼も、なるほど、過去を、自己を制約するものとする。しかし、過去が自己を制約する力を持つのも、また、次のように、未来への先駆、死への先駆によるとするのである。「現存在の既に性格づけられた可能性としての死は、先駆的な実存をその事実的な被投性へと投げ返し、そうして初めて、過去に歴史的なものに於けるその特有の優位を与える。⁽¹²⁸⁾」即ち、現存在は被投性としての自己の事実から出発しなければならず、しかも、伝えられた現存在解釈の中へと引き入れ⁽¹²⁹⁾、それによって自己の諸可能性を知る⁽¹³⁰⁾のであるから、「現存在は自己の過去⁽¹³¹⁾」であり、過去によって大きく制約されるが、それはあくまでも、死に面して生が真剣になる事によって過去が重みを持つからであり、また、過去が現存在の「諸可能性を開示し、規制する⁽¹³²⁾」からだというのである。そして、彼は、現存在が死に面して、現に自己がそれである事実へと投げ返され、そこに於いて、過去から相続したものを引き受けて生きる事を、次のように「自己の時に對して瞬間的である」事と呼んでいる。「本質的に彼の存在に於いて未来的であり、それ故、自己の死に對して開かれていて、死に面して砕け、自己の事実的な現へと投げ返される事のできる存在者だけが、即ち、未来的なものとして等根源的に過去のなものである存在者だけが、自己自身が相続した可能性を伝えつつ、自己の被投性を引き受け、自己の時に對して瞬間的でありうる。⁽¹³³⁾」即ち、自己の時に對して瞬間的であるとは、死に面して自己の事実性へと帰り、そこで過去を担いつつ、生きる事だというのである。更に、彼は瞬間について、次のようにも述べている。「決意性に於いては、現在、手近に配慮されているものへの分散から、取り戻されているだけではなく、未来と過去のうちに保持されている。本来の時間性のうちに保たれているところの、それ故、本来的であるところの現在を、我々は瞬間と名づける。⁽¹³⁴⁾」つまり、瞬間とは未来と過去との密接な連関のうちにある本来の現在であるというのであり、これは、未来と過去がそのうち

(127) Heidegger, M. Sein und Zeit S. 236

(128) ibid. S. 386

(129) ibid. S. 20

(130) ibid. S. 20

(131) ibid. S. 20

(132) ibid. S. 20

(133) ibid. S. 385

(134) ibid. S. 338

へと統一されている現在を、彼が本来的な現在と呼んでいる事を示すのである。さて、このように、現在の中に未来と過去が統一されて把握されるのが、ハイデッガーの時間性に対する思想だという事になると、次のような事が明らかとなってくる。なるほど、ハイデッガーは、人間を先立つ存在と捉え、未来を重視している。しかし、今見たように、未来の重視と言っても、それは、結局、未来と過去を担う現在を、いわば、時熟させて深める事に帰着する。従って、この点に着目するならば、未来を重視するハイデッガーの思想と、現在を重視するヤスバースの思想との間には、その言葉の上で感じられるような大きな相違は存在しない事になる。しかも、ヤスバースに於いても、死は現在の生を真剣なものにし、人に本末的な決断をさせる契機、つまり、本来的な時間の深みを感じさせる契機と捉えられているから、なおさら、両者の相違は小さいものとなるのである。もっとも、常に、「実存的」と、それを哲学的、あるいは、存在論的に反省して捉える「実存論的」とを分けるハイデッガーの次の言葉は留意されねばならない。「キルケゴールは、瞬間という実存的現象を最も痛切にみてとった。しかし、それは、それですでに、彼がそれに適切な実存論的解釈に成功したという事を意味するのではない。彼はいぜんとして、通俗的な時間概念にとらわれており、瞬間を今と永遠との助けを借りて規定している。キルケゴールが『時間性』と言う時、彼は人間が『時間のうちに存在している』という事を考えている。内時性としての時間は、今だけを知っているものであり、瞬間を決して知る事はない。⁽¹³⁵⁾」既に見たように⁽¹³⁶⁾、ヤスバースも人間を「時間のうちに現われる」ものと考えていた。また、ヤスバースの「永遠」の考え方も、キルケゴールの思想をほぼ受け継いだものであると言える⁽¹³⁷⁾。従って、「今」という概念や、「時間のうちに」という概念を、内時性としての時間を捉える通俗的時間概念とし、それを、人間と時間の本来的な関わりを捉え損なうものとするハイデッガーには、ヤスバースの思想も実存論的解釈という点で不十分なものという事になるだろう。それでは、彼の言う内時性としての時間とはどのようなものであろうか。ハイデッガーは、「無生物や生物という自然現象も『時間のうちに』出会う⁽¹³⁸⁾」と述べ、無生物や生物も内時性としての時間とは関わりとする。即ち、それにとっては、過去も未来も、あるいは、瞬間もなんら意味を有する事のない無生物や生物も「時間のうちに」現われるというのである。従って、彼によれば、この内時性としての時間は、今まで見てきたような、配慮とか、死への先駆などに関わる時間性とは本質的に異なるものとなる。即ち、人間にとっては、時間は、死への先駆や、自己に先立つなどという事に関わって初めてその意味を持ち、瞬間というあり方で存在するが、内時性としての時間把握に於いては、これらは全て見落されてしまうというのである。かくして、ハイデッガーは、内時性としての時間把握を、人間存在のあり方と、自然現象

(135) ibid. S. 338

(136) 16 頁

(137) Vgl. Jaspers, K. *Psychologie der Weltanschauungen* S. 108 ff.

(138) Heidegger, M. *Sein und Zeit* S. 377

のあり方の根本的な相違を把握していないものとして、不十分なものとするのである。更に、また、我々は、ハイデッガーの次のような独特の用語法にも留意しなければならない。彼は、「ひと」には明日はなく、あるのは昨日だけだと主張しているものであり、その事を次のように述べているのである。「日常性とは、その全ての振舞いに於いてであれ、相互存在によって規定されたある範囲に於いてだけであれ、現存在がその日暮らしをするというあり方を意味する。更に、このあり方には、たとえそれがやっかいな事やめんどろな事を強いる事があろうとも、習慣のうちで気楽に過ごす事が属している。日常的配慮が常に予期している明日は、永遠の昨日である。⁽¹³⁹⁾」即ち、日常性というあり方をする「ひと」は、習慣のうちで気楽に暮すのであり、明日も、また習慣の繰返し、つまり、昨日の繰返し、言い換えれば、永遠の昨日だというのである。従って、彼に於いては、決意性の中で生きる本来の人間だけが、真の現在である瞬間を生き、未来を持つ事ができるという事になるのである。

未来を重視し、とりわけ、死への先駆という事を、時間性を把握する決め手と考えていたのがハイデッガーであった。未来を重視する点では、ハイデッガーと同じであるが、それを決して死への先駆という事と結びつけて考えないのがサルトルである。彼は、先ず、過去について次のように考える。過去とは「動機づけがそこからして、自己を自己がそれであるものたらしめる出発点⁽¹⁴⁰⁾」であり、それ故、過去は自己を大きく制約するというのである。しかし、彼は、過去がそもそも人をそのように強く制約するのも、人が未来への「投企」を行なうからだと考える。即ち、過去が過去として私に働きかけてくるのも、私が投企との関係で過去を捉えるからだというのである。具体的に言えば、彼は過去を、例えば、「私の妻であり、私が彼女になった約束であり、私の子供である⁽¹⁴¹⁾」と述べるが、これらが私を拘束するのも、「私の投企が、私の夫婦の結合を再び引き受けるというようなもの⁽¹⁴²⁾」だからだというのである。即ち、夫婦の結合が私を制約するのは、私が夫婦の結合の放棄を企てないからであり、この結合を過ぎ去った、死んだものとしなないからだというのである⁽¹⁴³⁾。かくして、彼に於いては、「過去の切迫は未来から来る⁽¹⁴⁴⁾」と結論づけられる。即ち、我々にとって過去が存在するのは、「我々が未来への我々の投企そのものによって、過去を存在へと保つ⁽¹⁴⁵⁾」からであり、過去が過去であるのは、未来への投企によるというのが彼の思想なのである。それでは、彼は現在をどのように捉えるだろうか。彼は次のように述べている。「現在の意味は～への現前である。⁽¹⁴⁶⁾」即ち、現在とは、あるものへ自己が現前している事だというのであり、そのあるものが何かと言えば、

(139) *ibid.* S. 370 f.

(140) Sartre, J.-P. *L'être et le néant* p. 162

(141) *ibid.* p. 577

(142) *ibid.* p. 580

(143) *ibid.* p. 580

(144) *ibid.* p. 580

(145) *ibid.* p. 578

(146) *ibid.* p. 165

それは、自己をとり巻く全ての存在、世界とか環境とか呼ばれるもの全てだというのである。それでは、人間がそもそも世界に現前しているのは、何故だろうか。人間が世界への現前というあり方をしているのは、いかなる理由によるか。その答を示すのが、彼の次の文章である。「現前は自己の存在に向かったの逃亡である。即ち、自己に欠けているものとの一致を通じて、自己がそれであるであろう自己へ向かったの逃亡である。……。現前に現前である事を許すのは欠如である限りでの欠如である。というのは、現前は世界のかなたにある、現前自身の外の、一つの欠如分に向かつて存在するからである。⁽¹⁴⁷⁾」即ち、人間はただ単に存在するのではなく、あるべき自己に向かつて、つまり、目指された未来の存在に向かつて生きるものであり、現前が世界への現前であるのもそれによるというのである。かくして、我々は、時間性に対するサルトルの思想に於いては、「未来」への投企が重視されていると言う事ができる。なるほど、彼自身は、次のように、ハイデッガーと比較しつつ、自分は他の二つと較べて未来をより強調したりはしないと言っている。「現在、過去、未来の次元のどれも、他に対して存在論的優位を持たない。これらのどれも他の二つがなければ存在しえない。しかし、ハイデッガーが未来的な脱自に強調を置くのとは異なり、現在的な脱自に強調を置くのがどうしても適当である。というのは、無化的な超出に於いて、対自が対自的にそれであるべきものとして自己の過去であるのは、対自自身に対する現われである限りに於いてであり、対自が欠如であり、その未来によってつきまといわれているのも、自己への現われとしてだからである。⁽¹⁴⁸⁾」即ち、自己が自己の過去であるべきだという事その事が、現在の自分にとっての事であり、自己が未来によってつきまといわれているという事その事も、また、現在の自分にとっての事だから、現在が、いわば、過去と未来を存在せしめる基点となるというのである。つまり、現在の自分が、自分の過去であるべきなのであり、現在の自分が、未来につきまといわれているのであって、基点は現在だというのである。しかし、既に見たように、彼に於いては、「現前は自己の存在に向かったの逃亡」である。従って、未来は、なるほど、基点である現在の自己に対するものとして、その意味を持つが、そもそも、その「現在」は未来へ向かったのみ意味を持つのであるから、ここには、循環がある。そして、この二者の循環のうち、どちらが強調されるべきかは、この構造からは決定されない。ただ、次の文章に見られるように、サルトルでは未来への投企、あるいは、自由が至る所で、且つ、最も強く、強調されているから、その意味で、彼に於いては、未来に強調があると言いうるように思われる。「自己の現在を純粹に單純に規定する事を過去に対して許さずに、自己の未来の光の下で、伝統という形式に於いて、自己の過去を決定する存在者。自己が何であるかを、自分以外の他の何かによって、即ち、自己がそれでないところの目的によって、自己が世界の他の側から、そこへ投企するところのその目的によって自己に告げる存在者。

(147) ibid. p. 170

(148) ibid. p. 188

これが我々が自由な存在者と呼ぶところのものである。⁽¹⁴⁹⁾」但し、未来への投企、あるいは脱自の強調とは言っても、ハイデッガーが死への先駆を強調し、それを通じて、本来的時間性を主張するのとは異なり、サルトルには、死への先駆という思想はない。この事は、死に対する両者の把握の仕方の相違によるが、その点については、後に死の限界状況を見る時に検討する事にしたい。

2. 歴史性

本来の決断がなされる時には、現在の瞬間は永遠の瞬間へと深まり、人は実存へと達し、超越者を覚知する、とヤスパースは考えていた⁽¹⁵⁰⁾。時間が実存の現象となるというのである。この事は、実は、時間のうちで単に過ぎ去ってゆくだけの存在であった現存在が、実存となる事を意味している。即ち、現存在が単なる生命的、本能的存在にとどまるのではなく、本来的存在である実存の現象となる事を意味しているのであり、ヤスパースは、現存在と私自身とのこの統一を、「歴史性」という概念で捉えるのである。「単なる現存在として価値低きものと考え、それから私を分離していた当のものが、私の現象として私自身となる。……。現象としての私の現存在と私のこの統一が、私の歴史性であり、この歴史性を理解する事が歴史的意識である。⁽¹⁵¹⁾」現存在とは、先ずは、単に過ぎ去ってゆくだけの価値の低い存在を意味する。従って、もし、このような単なる現存在が「私にとって絶対的になるならば、私は実存を失って、現存在に縛られる⁽¹⁵²⁾」事になる。私は次々と現われる感覚的な事物を、あたかもそれが私の生そのものであるかのように求め、それにつながれる。私は快楽を求め、富、権力、名誉等を次々と欲する。その結果はどうなるだろうか。ヤスパースは、人がこのような現存在として生きる時、人は結局無とならざるをえないとする。「私は偶然や恣意や多様性のうちへと自己を失う。私は全く単なる消えゆくものとなる。⁽¹⁵³⁾」即ち、私は感覚的な事物を偶然の仕方、恣意的に求めるが、それらは単に消え去ってゆくものであるから、自己もまたそれと共に無になるというのである。それでは、我々は世界の中に現に存在しているこのような現存在を、無価値のものとして捨て去る事ができるだろうか。例えば、神秘主義者のように、神秘的体験だけに真実を見出し、この世の生活を低きものとみなしてもよいだろうか。ヤスパースは、神秘主義者も「この世界のうちで生活を続けている⁽¹⁵⁴⁾」のであり、陶醉や恍惚としての体験以外に於いては、「単なる世界内存在の状態に沈んでいる⁽¹⁵⁵⁾」とし、そこに誤れる分裂を見出す。そして、彼は、もし、我々が現存在を否定し、それを放棄するならば、単なる現存在を求める時と同様に、私は

(149) ibid. p. 530

(150) 18頁以下

(151) Jaspers, K. Philosophie II S. 121

(152) ibid. S. 123

(153) ibid. S. 142

(154) ibid. S. 208

(155) ibid. S. 208

無となってしまうと主張する。「私が現存在を欠いた自己存在を求めるならば、私はただ否定する事ができるだけで、ついには、この否定するはたらき以外の何ものも残らなくなる。私は無のようなものとなってしまう。⁽¹⁵⁶⁾」即ち、現存在以外の他のどこに実存を実現する場を求めても、私は何ものをも見出す事はできないから、現存在を実存の現象する場として捉える以外に道はないというのが彼の考えなのである。言い換えれば、我々は世界の中に現に存在している現存在を、本来的な存在を探索する為の、唯一の手がかりとして捉えざるをえないと彼は考えるのである。⁽¹⁵⁷⁾。そして、彼は、現存在と実存とのこの統一が歴史的に現象する事に着目し、この統一を、「歴史性」という言葉で呼ぶ。即ち、歴史的に現象する現存在が、実存の現象となる時、それを彼は「歴史性」と呼ぶのである。

実存とは超越者に贈られた存在であった。即ち、人は真の決断をした時、超越者に贈られた自己自身を確信するのであった。それでは、「歴史性」に於いて、現存在と実存が統一されるとすれば、この統一もまた超越者に関わるものとなるだろうか。実存の現象としての現存在は、超越者から贈られたものという事になるだろうか。ヤスパーズは、実存と現存在との統一を、「超越者の前⁽¹⁵⁸⁾」での統一とし、「超越者を通じてのみ、過ぎ去り易い現存在が歴史の実体となる⁽¹⁵⁹⁾」と述べている。即ち、単に過ぎ去るだけのはかない現存在が、実存となる事によって、消え去る事のない歴史的「実体」を持つ事になるというのである。かくして、ここに、現存在の二重性が明らかとなる。即ち、単なる現存在としては、「無であるかのようなもの⁽¹⁶⁰⁾」が、歴史性に於いては「無限に重要なもの⁽¹⁶¹⁾」になるという二重性である。単なる現存在としては、単に過ぎ去るだけのものであった現存在が、「私が超越者に到達できるようになる唯一⁽¹⁶²⁾」の場として、「絶対的な重み⁽¹⁶³⁾」を持つ事になるからである。但し、現存在が一度絶対的な重みを持つようになると、それは、そのような重みを持続けるとヤスパーズが考えている訳ではない。そのような重要性を持つようになった現存在も、また「無」のようなものになると彼は考えるのである。何故ならば、歴史性のうちで獲得されるのは、「存続する所有物⁽¹⁶⁴⁾」ではなくて、常に変化する可能性のうちにある実存だからである。つまり、「自己が現象する限り、現存在として再び問題となり、誘惑にさらされ、常に無へと沈む危険のうちにある実存⁽¹⁶⁵⁾」だけが歴史性のうちで把握されるのであり、それ故、彼は、現象する全てのものを「再び相対化す

(156) ibid. S. 142

(157) ibid. S. 208

(158) ibid. S. 121

(159) Jaspers, K. Existenzphilosophie S. 64

(160) Jaspers, K. Philosophie II S. 122

(161) ibid. S. 122

(162) ibid. S. 122

(163) ibid. S. 122

(164) ibid. S. 124

(165) ibid. S. 124

る事が重要である⁽¹⁶⁶⁾」と述べるのである。世界のうちに現象するものは、何一つとして存続する絶対的なものではないから、人は全てを再び相対化しなければならないというのである。しかも、彼は、現象する全てのものは、存続する絶対的なものではないと考えるだけではない。次のように、現象するものが全て挫折してしまう可能性さえ考え、そこに於いても、人は真実なものを把握しうるとまで言うのである。「行動に於ける情熱は次のような意識と結びついている。即ち、全てが無であるにしても、行為の真剣さは深化され、麻痺させられる事はないという意識である。⁽¹⁶⁷⁾」即ち、世界内のものと関わる行為の真剣さ、決断の真剣さこそ、消える事のない永遠なものであり、世界内のものは全て、究極の基準とはならないというのである。言い換えれば、真の決断をし、実存となる事によって、本来的に存在していると実感しうることになる「我々の存在意識の飛躍は、超越者が我々に対して現実である事を、あらゆる現存在の崩壊のうちで、我々の存在をもって経験する瞬間に生ずる⁽¹⁶⁸⁾」という事になるのである。つまり、全てのものが崩壊してゆく中に於いても、我々は超越者を確信しうるというのである。もっとも、すぐ後で見ると、彼のこの思想を捉える時、誤解してならないのは、人が決断するのは、あくまでも、世界内の事物との関わりに於いてのみであり、それと関わる人間にとって、それは掛け替えのないものだという事である。もし、そうでなければ、決断の真剣さは生じない。しかし、それでは、その世界内の事物が、人間にとって究極的な基準となるか、結果が究極的な基準かと問えば、ヤスバースは、それはそうではない、それにこめられた意味、それとの関わり方の真剣さが究極的なものだ、こう答えるのである。

ヤスバースは、本来的な決断を通して、現在の瞬間は永遠につながり、現存在は超越者につながるとしていた。それでは、我々がそこで決断する歴史的状況とは、そもそもいかなる特質を有するものであろうか。彼は次のように述べている。「私はこの歴史的時代のうちで、この社会学的状況のうちで、男か女であり、若いかな寄りであり、機会や好運によって導かれている。私の所与の狭さのうちでの一回的な状況に結びつけられているという限界状況は、人間一般や、あらゆる完成のうちで人間一般に届くものについての思想と対照させる事によって、その明確な姿を見せる。⁽¹⁶⁹⁾」即ち、歴史的状況とは、一回的で、やり直しのきかない、狭さという特質を持つ、「私の」状況であるというのである。言い換えれば、後に見るように⁽¹⁷⁰⁾、人間の可能性として、普遍的精神の無限な発展を考えるヘーゲルとは異なり、ヤスバースに於いては、人間の可能性とは、あくまでも、一定の歴史的状況に在るこの「私」の、男か女であり、若いかな寄りであり、自由になるものも、時間もごく限られているこの「私」の可能性であり、それ

(166) ibid. S. 124

(167) ibid. S. 209

(168) Jaspers, K. *Existenzphilosophie* S. 70

(169) Jaspers, K. *Philosophie II* S. 209

(170) 29頁以下

は、狭い範囲の可能性でしかないというのである。また、彼が「私」の状況という時、それが意味するのは、その可能性がごく限られているという事だけではない。私の状況は、一般的な契機の組み合わせによっては把握しえないという事をもそれは意味しているのである。彼はその事を次のように述べている。「規定されたものとしての状況は、普遍的な契機の一つの場合として、その契機の組み合わせのうちで残りなく把握されると推論さるべきではない。⁽¹⁷¹⁾」それでは、何故、私の状況は、一般的なものからは把握しえないのだろうか。彼は一般的なものからの把握を、「理解の一つのやり方⁽¹⁷²⁾」と見る。そして、そのやり方に於いては、「私は状況の外にいる⁽¹⁷³⁾」のだとする。というのは、そこでは、私の状況は「他でもありえた一つの可能性⁽¹⁷⁴⁾」としてしか意味を持たず、私はあたかも「私がそこにいないかのように⁽¹⁷⁵⁾」状況に対すると彼は考えるからである。そして、彼は、このように状況の外にいては、人間は状況を真に捉える事はできないとし、一般的なものからの推論によっては把握しえないものが残るとする。彼にとっては、この残余が、人間が状況を把握する時の決め手となるものなのである。「一般的なものによって解消しえないこの残りが初めて、現実の無限な深淵として、存在の全き現在なのである。⁽¹⁷⁶⁾」つまり、他と並ぶ一つの可能性として、自己の状況を外から相対的に捉えるのではなく、まさにその内で、これしかないものとして、絶対的に状況を捉える時にのみ、状況は全きあり方をもって把握されるというのである。彼は、また、同じ事を『哲学』第一巻では次のように言っている。「私が一つの立場を立場として知る時、その立場はもはや私の世界観ではない。私が知る他の全ての立場も何らかの仕方、私に可能な立場なのである。しかし、より深い根源は、この根源を一つの立場として知る知から、自らを引き離す。……。私がある現実とその測り難い課題とに自己を一致させる時、私は歴史的状況のうちにいる。私は全ての場所に立つ事はできず、いやしくも立つ為には、どこかに全的に立たなければならない。……。考察者にとっては、他の諸々の可能性も存在するかのように見える。⁽¹⁷⁷⁾」即ち、私が自己の立場を立場として知る時には、既に、自己と状況の絶対的な関わりが失われ、状況は相対的なものになってしまうのであり、絶対的に関わる時にしか、把握しえないものが人からは失われてしまうというのである。言い換えれば、考察者にとっては、自己の立場も、可能な他の立場と並ぶ一つの立場にすぎないが、立場のうちには、そのようにしては捉えられない残りもの、つまり、自己にはこれしかない⁽¹⁷⁸⁾と決意して全的に真剣に引き受けない限り把握されえないものが存在するというのである。それでは、彼は、具体的には、どのような事を考えているだろうか。

(171) Jaspers, K. Philosophie II S. 210

(172) ibid. S. 210

(173) ibid. S. 211

(174) ibid. S. 211

(175) ibid. S. 210

(176) ibid. S. 211

(177) Jaspers, K. Philosophie I S. 244

彼が歴史的状況と言う時には、それは政治的、経済的状況、あるいは、誰と出会うか、どのような課題を背負うか等々、いろいろな状況を意味するが、『哲学』第一巻では、彼は一つの立場、一つの歴史的状況として、例えば、次のようなものを挙げている。「私は一つの民族に属する事ができるだけである。私は一組の両親だけを持ち、私はただ一人の妻を愛する。⁽¹⁷⁸⁾」そして、彼は、考察者はこれらを全て裏切りうるものとする主張する。民族のあり方が自己にとって受け入れ難いものとなる時、私の両親が私にとって耐え難いものとなる時、私の妻への愛が消え去った時、何故、私はそれを裏切ってはならないのか、裏切ってはならない理由などはない、生は豊かだ、それは常に新たな可能性を持ち、常に新たな実現を行なう、これらの事は明白だ、このように考察者は考える、とヤスパーズは主張するのである⁽¹⁷⁹⁾。そして、このように考えられる時、私は「本来的な存在の心臓を切り離されてしまう⁽¹⁸⁰⁾」と彼は述べる。というのは、私が他者を裏切ったり、私の民族や私の両親や私の恋人を無条件に引き受けようと決意しない時には、「私は私自身を裏切る。⁽¹⁸¹⁾」と彼は考えるからである。即ち、これらを相対的に捉えるのではなく、掛け替えのない絶対的なものとして引き受ける時に初めて、行為がそこに集中され、生の厳粛さが生まれ、決断の真剣さが生じ、それによって人は自己自身となるのであり、これを裏切る時には、人はもはや真剣に関わるものがなく、自己もまた失われてしまうというのである。言い換えれば、歴史的に規定されたものに全的に絶対的に関わる事によってのみ、人間は自己自身となるという意味で、彼は、歴史的に規定されたものと、自己自身とを切り離しては考えないのであり、その事を次のように述べているのである。「限界状況に於ける歴史的に規定された根源に基づいてのみ、充実としての満足や、現象する実現としての時間が生ずるが、その実現のうちに、自己自身との深い一致が存在する事に心は驚くのである。⁽¹⁸²⁾」かくして、彼は、単に抵抗や狭さのようにみえた規定性が、限界状況として把握されると、それは「実存する事そのものの現象が持つ滲透しえない深み⁽¹⁸³⁾」を持つようになると主張する。即ち、自己にとって掛け替えのないものとして把握される事によって、狭さとしての歴史的状況が、人間の行為を集中させるものとなり、決断の真剣さを生じさせ、人を実存へと達せしめるものとなるというのである。言い換えれば、狭さとして、自己の自由を制限するものであった歴史的状況が、かえって、自己の決断が永遠の決断になる為の契機となるというのであり、ここには、自己と状況の切り離す事のできない密接な関係があるのである。

さて、ヤスパーズの「歴史性」という思想と、ヘーゲルの「良心」という思想に類似を見出すのが、フランスの著名なヘーゲル研究者イポリットである。彼はその事を次のように述べて

(178) *ibid.* S. 244

(179) *ibid.* S. 244 f.

(180) *ibid.* S. 245

(181) *ibid.* S. 245

(182) Jaspers, K. *Philosophie II* S. 215

(183) *ibid.* S. 213

いる。「現代哲学がまさに、人は常にある状況の中にいるというこの必然性を強調したのであり、人が全ての経験的存在、全ての現存在から本質的に区別される純粹自己となる為に、全ての状況を超越しようとしてもそれは不可能である事を強調したのである。……。逆にまた、人間の意志は動物の本能のように、完全に経験的なこの存在の中に吸収されてしまうという事もない。現代哲学者であるヤスバースは、自己とその経験的な存在との統一を歴史性として示そうと試みた。ヘーゲルが良心、つまり、具体的な道德意識について我々に差し出す分析は、我々が今挙げた現代哲学者の分析と類似していないものではない。⁽¹⁸⁴⁾」そして、彼は、ヘーゲルの「良心」とヤスバースの「歴史性」との比較が、ヘーゲルの文章を、つまり、「我々が学んでいる章のいくつかの困難な文章を、明らかにするのに役立つであろう」⁽¹⁸⁵⁾とまで述べているのである。なるほど、彼も、ヤスバースとヘーゲルの間の「相違は大変明らかである」⁽¹⁸⁶⁾とし、ヤスバースは、ヘーゲルの絶対的な観念論の体系、つまり、全ての特殊な観点、世界観、真理を全体の中に吸収する考え方を否定したし⁽¹⁸⁷⁾、ヘーゲルが自分自身を哲学者として、存在するものの外におき、この存在するものの経験を再構成した事を無意味と斥けた⁽¹⁸⁸⁾、と指摘している。しかし、そのような彼が、何故、あえて、ヘーゲルの「良心」とヤスバースの「歴史性」との間に類似を見出したのか、彼に類似を見出させた点はそもそも何か、これを探る事を出発点に、我々は、イポリットの問題提起に応える形で、両者を比較、識別し、それを通して、両者の類似と相違を把握する事にしたい。

真実の自己と状況のうちにいる現存在との統一を、歴史性という概念で捉えるヤスバースの思想に類似するヘーゲルの思想を求めるならば、次のようなものが見出される。「良心に基づいてそのように行動する人は真実を語る。……。良心は任意の内実を自己の知及び意欲の中に置く。良心は道德的な天才であり、この天才は、その直接的な知の内面の声を、神の声として知っている。この天才は同様に、この知に即して、直接的に現存在を知る事によって、その概念のうちに生命を持つ、神的な創造力ともなる。⁽¹⁸⁹⁾」即ち、意欲する人間を導く良心は、道德的な天才であるから、良心をもって今現に行動し、何かを実現している人間は、真実の人間であるというのである。ここには、「状況のうちで現に行為している人間と、真の本来の人間との統一」を、「良心」のうちに見出すヘーゲルの思想が見られるのであり、これは、ヤスバースの「歴史性」という思想と似ていると言える。つまり、人間を「現実」の中で「行為」し、何かを実現する存在と捉え、しかも、人間のうちには、人を導く「真実で本来的なもの」としての良心が

(184) Jean Hyppolite *Genèse et Structure de la Phénoménologie de L'esprit de Hegel* p. 480

(185) *ibid.* p. 481

(186) *ibid.* p. 480

(187) *ibid.* p. 480

(188) *ibid.* p. 480

(189) Georg Wilhelm Friedrich Hegel *Phänomenologie des Geistes* hrsg. von J. Hoffmeister S. 460

あるとする事によって、ヘーゲルは、「現に行為している人間と、本来の人間との統一」を主張するのであり、この点で、ヤスパーズ思想に似ていると言えるのである。しかし、ヤスパーズの「歴史性」と、ヘーゲルの「良心」には決定的な違いがある。ヘーゲルでは、良心とは「普遍的」自己意識としての精神を意味する。そして、実在（ひいては状況）もこの精神の本質がそこに実現されたものとして、精神と同一のものとなる。しかも、この統一は、更に、全体へと生成、発展するとされるのである。しかし、ヤスパーズは、実存を普遍的なものとはしない。実存とは、全く自己一人の責任と負い目の意識の下で決断する「非」普遍的存在であり、しかも、再び単なる現存在へと沈む存在なのである⁽¹⁹⁰⁾。また、状況と自己も、決断の瞬間には、切り離せぬほど密接な関係を持つが、すぐ後には、それぞれは分離するとする。従って、彼は、状況と自己の永続的な統一など考えないし、ましてや、その統一が全体へと生成する事なぞ決して認めない。そこで、我々は次のように言う事ができる。ヘーゲルは、人間の可能性を、全体に向かって無限に発展するものと考えているが、ヤスパーズは、それを、狭い歴史的状況に於ける限られたものと捉えている、このように言う事ができるのである。かくして、我々は、このような両者の相違を明確に把握する為に、良心を普遍的な自己意識と捉え、主体と実体が統一されて全体へと生成すると考えるヘーゲルの思想を見てゆく事にしたい。ヘーゲルは、良心が普遍的な自己意識である事を次のように述べている。「行為の本質、即ち、義務は、義務についての良心の確信のうちに存立する。この確信がまさに即自そのものである。それはそれ自体（即自的に）普遍的な自己意識である。……。義務にかなっているものが、まさにあらゆる自己意識の普遍者であり、承認されているものであり、それ故、存在しているものなのである。⁽¹⁹¹⁾」即ち、義務とは普遍的な自己意識によって把握されるものであり、この普遍的な自己意識が良心であって、良心によってなされたものは承認され、存在となるというのである。そもそも、ヘーゲルは、全く利己的な行為など存立しえないと考える。たとえ、人が利己的に行為していると考えている場合でも、「その享樂に於いて、個々人は全ての人に享樂を与え、その労働に於いて、彼は自己自身の為にも、全ての人の為にも働く⁽¹⁹²⁾」と考えるからである。即ち、労働によって自己の利益をはかる場合でも、その労働は全体の為に役立つし、他人が欲望を満たす事を認め、それに協力しなければ、安全に自分の欲望を満たす事もできないと考えるのである。従って、彼は「利己とはただ何かそのように思われたものにすぎない⁽¹⁹³⁾」と主張する。つまり、人間の行為が、現実性を持つ為には、たとえ、それを意識していなくとも、行為は一般性、普遍性を持たざるをえないというのが彼の思想なのである。それでは、利己を目指すのではなく、普遍性をはっきりと意識し、それを目指すものは何であろうか。それが、次のよう

(190) 参照：『東北大学教育学部研究年報』第23集、拙稿『ヤスパーズの自由論』。

(191) Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes* hrsg. von J. Hoffmeister S. 450 f.

(192) *ibid.* S. 355

(193) *ibid.* S. 355

に、かの「良心」である。「良心の言表は、自己自身の確信を、純粋なものとして、それ故、普遍的な自己として設定する事である。……。良心の完成のうちでは、その抽象的な自己意識と、自己の自己意識との相違が廃棄される。⁽¹⁹⁴⁾」つまり、良心とは自己の意識を普遍的な意識へと合致させる事だというのである。「言表は自らを良心と名づける事によって、自らを純粋な自己知、純粋な抽象的意欲と呼ぶ、即ち、自らを他者を承認し、他者と同じである普遍的な知、及び、意欲と名づけるのである。というのは、他者もまたまさにこの純粋な自己知及び意欲だからである。そして、これはまた他者によっても承認される事なのである。⁽¹⁹⁵⁾」それでは、自己の意識を普遍的な意識と合致させる良心が、自己をはたらかせるのはいつであらうか。それは、行動する時である。良心とは行動し、何かを実現する時に、はたらくものなのである。かくして、ここに、良心によって実現されるものが存在する事になる。即ち、良心のはたらきが、そこに具体化された実在が存在する事になるのである。言い換えれば、「精神そのものを表現している⁽¹⁹⁶⁾」実在、いわば、主体と同一性を持つ実在が存在する事になるのである。しかも、ヘーゲルは、主体と実在がこのように同一の本質を持つものとして、統一されると考えるだけではない。彼に於いては、この主体は神と同じ本質を持ったものなのである。即ち、「神的本性は人間の本性と同じ⁽¹⁹⁷⁾」だと彼は考えるのである。彼は『キリスト教の精神とその運命』に於いて、次のように述べている。イエスへの「信仰とは、精神による精神の認識である。そして、ただ同等の精神のみがお互いに認識し合い理解し合う事ができる。等しくないものは、自分が他者と違う事を認識する事ができるだけである。⁽¹⁹⁸⁾」即ち、イエスという神的なものへの信仰は、信ずる者自身のうちに神的なものが存在する事によってのみ可能だと考えるのである。言い換えれば、神的なものへの信仰とは、信じている対象のうちに、「自己自身と自己の本性を再認する⁽¹⁹⁹⁾」事だというのである。かくして、主体と実在は精神のうちで統一されるが、その精神は、神的なものであるから、彼に於いては、主体と実在の全てが神と同じものとなる。「存在と思惟のこの統一は、自己意識であり、それ自身そこに存在する。……。それ故、ここでは、神はそれが存在するがままに明らかであり、即自的にあるがままにそこに存在する。神は精神としてそこにある。⁽²⁰⁰⁾」ヘーゲルはまた同じ事を次のようにも述べている。「概念は、我々が見るところでは、自己のうちでの自己の行為を、あらゆる実在性、あらゆる現存在として知る事であり、この主体を実体として知る事である。⁽²⁰¹⁾」彼のこの考え方は、彼自身が述べているように、「全

(194) ibid. S. 460 f.

(195) ibid. S. 460

(196) ibid. S. 546

(197) ibid. S. 529

(198) Hegel, G.W.F. Der Geist des Christentums und sein Schicksal, Hegels theologische Jugendschriften hrsg. von H. Nohl S. 289

(199) ibid. S. 313

(200) Hegel, G.W.F. Phänomenologie des Geistes hrsg. von J. Hoffmeister S. 530

(201) ibid. S. 556

ての現実意識以外の何ものでもない⁽²⁰²⁾」とする「観念論⁽²⁰³⁾」であり、ここでは、人間は神的な本性、「神的な創造力⁽²⁰⁴⁾」を持つものとして、その可能性はまさに無限だという事になるのである。従って、このような、「具体的な普遍に於いて、即ち、歴史 (histoire) であって、もはや単なる歴史性 (historicité) ではない普遍的自己の意識に於いて、超越者に到達する事を主張するヘーゲル⁽²⁰⁵⁾」と、「歴史性」という概念によって、狭い歴史的状況を考えるヤスパーズとでは、その相違は極めて顕著であると言えるのである。我々は、更に、「現存在の被投性⁽²⁰⁶⁾」という言葉で、狭さという特質を持つ人間の状況を捉えるハイデッガーの思想や、「私の場所であり、私の身体であり、私の過去であり、他者の指示によって既に決定されている限りでの私の地位であり、最後に、他者への私の基本的な関係である⁽²⁰⁷⁾」というような観点から、やはり、人間の狭い事実性という状況を考えるサルトルの思想についても、詳しく検討したいが、枚数の関係で、ここでは省略せざるをえない。

3. 運命

歴史的に規定されたものは、「私が私自身をそれらに負っている」ものとして、自己と切り離しえないものであり、掛け替えないものとして、それに全的に絶対的に関わる事によってのみ、人は自己自身となるというのがヤスパーズの考えであった。しかし、このような歴史的に規定されたものも、実は、ヤスパーズが次のように言うように、他でもありえたところの、偶然として現われてくるものなのである。「私の状況の規定的条件は、時の経過のうちで、偶然として私に歩み寄ってくる。私が何になるか、私がいかなる課題を把握するかという事は、さまざまな機会と結びついている。発展の進行は偶然的な社会学的及び経済学的出発状況と結びついている。配偶者への愛は、現存在に於ける偶然な出会いと結びついている。⁽²⁰⁸⁾」即ち、ヤスパーズが、自己と切り離しえないものとして捉えた歴史的に規定されたものも、実は、全て、他でもありえた偶然として、自己に達するのであり、人は時として自己を「この偶然の玩弄物 (Spielball)⁽²⁰⁹⁾」とさえ感じる事があるのである。『世界観の心理学』に於いては、彼は、この偶然を最後のなものとし、運命というものに限定を加えている。即ち、彼は「運命とは、選択し、強調し、運命に反応するような、統一的個性によって、最も異質的な出来事が加工されたものにすぎない⁽²¹⁰⁾」と述べ、究極的なものは「偶然」か、あるいは、「神」の創造か、どちら

(202) ibid. S. 176

(203) ibid. S. 176

(204) ibid. S. 460

(205) Hyppolite, J. Genèse et Structure de la Phénoménologie de L'esprit de Hegel p. 481

(206) Heidegger, M. Sein und Zeit S. 135 ff.

(207) Sartre, J.-P. L'être et le néant p. 570

(208) Jaspers, K. Philosophie II S. 216

(209) ibid. S. 216

(210) Jaspers, K. Psychologie der Weltanschauungen S. 272

かだというのである。⁽²¹¹⁾。しかし、彼は『哲学』では、この「運命」という思想を極めて重視するようになった。なるほど、偶然は常に存続し、それがなくなる事はない。しかし、人間はその偶然を内面的に自己のものとし、それと全く一致する事によって、偶然を運命と捉え直す事ができるのであり、そこでは、偶然が単なる偶然というのとは全く違ったあり方で人間と関わるというのである。それでは、偶然を内面的に捉えるとはどのような事であろうか。ヤスパーズは、偶然を内面的にではなく、外面的に捉える仕方を三つ考えている。そして、これらに於いては、私と外的事情とは分裂しているから、私は偶然を幸運か、あるいは、不運としてしか捉える事はできないと主張する。第一の仕方は、偶然を幸運として信頼する仕方である。

「幸運は恵まれた偶然であり、幸運な人に永続的に同伴する事になる良き出発点である。……。偶然は信頼さるべき全体の要素となる。⁽²¹²⁾」即ち、偶然を自己に常に有利に働いてくれるものと捉えるところの、たまたま恵まれた事情にある人の捉え方が第一の捉え方であり、ここでは、自己と偶然の蜜月は、いつ崩壊するかもしれないのである。第二の仕方は、偶然に不信の目を向け、可能な限り、偶然から受ける動揺を避けようとする仕方である。「運は一面では、盲目的なものとして、他面では、無選択に変化するようにみえるものとして疑わしい。それには信頼すべきものはない。世界の外に出て、喧騒から遠ざかり、不動の安静のうちで、幸運と不運のかなたに実存を護るところの落ち着きによる以外には、どんな事をしても運というものから逃がれられない。⁽²¹³⁾」即ち、偶然を、常に変化しつつ、いかなる根拠もなしに人を襲うものと捉え、それに翻弄されぬよう、偶然の出来事から、つまり、世界内の生活から離れようとする仕方である。人は偶然を恐れ、これから逃がれようとして、その結果、世界内の生活そのものを放棄するのである。第三の仕方は、偶然を自己の支配下に置こうとするやり方である。「幸運は掴むべきものである。能力と冒険という行動のうちで、幸運は征服さるべき何かとなるのであり、受動的なものに分配されるような何かではないのである。⁽²¹⁴⁾」即ち、偶然を信頼したり、恐れったりする仕方、つまり、偶然が支配的であり、こちらが従である第一、第二の仕方とは異なり、第三の仕方は、自己の強い力によって、偶然の出来事をも自己に有利なものに変えてしまおうとする仕方である。言い換えれば、偶然は利用さるべき貴重な材料となるのであり、ここでは、人間は偶然に対して積極的であり、人間と偶然は強く関わり合うのである。それでは、この対し方は、本来的なものだろうか。ヤスパーズは否と答えるのであり、第一、第二の仕方と共に、この態度も「自我と環境の分離に於ける、現存在の有限な目的に制限されたまま⁽²¹⁵⁾」の態度であるとする。即ち、ここでは、環境は自己の有限な目的の為に利用さるべきものとし

(211) ibid. S. 272. 弁神論の所で述べた「予定説」によれば、全ては神によって決まっているのであるから、全ては必然的なものとなる。

(212) Jaspers, K. Philosophie II S. 218

(213) ibid. S. 218

(214) ibid. S. 218

(215) ibid. S. 218

ただ意味があるのであり、それ故、環境と自己との関わりは極めて外面的なものにとどまるというのである。言い換えれば、偶然、あるいは、環境は、いつ変化するかもしれぬある有限な目的に役立つ限りで、その人と関わるのであり、利用価値がなくなれば、その人との関わりは当然失われるというのである。かくして、ヤスバースは、これら三つの仕方とは異なる本来的な仕方を、つまり、偶然を限界状況として把握する仕方を、次のように、偶然を内面的に自己のものとする仕方と述べる事になる。「運の状況の有限性と外面性に対立して、限界状況は、かの分離を止揚する傾向のうちで、偶然が内面的に自己のものとなる時に初めて明らかとなる。⁽²¹⁶⁾」既に詳しく見てきたように、私は私自身を歴史的に規定されたものに負っている、従って、私と状況とは切り離しえないのであるから、「状況なしに私であるようなものは空虚な観念となる。⁽²¹⁷⁾」しかるに、この状況こそ、まさに偶然によって規定されたものであるから、私と偶然もまた切り離す事ができないものとなる。即ち、限界状況に於いては、この両者は一致し、全く切り離せないものとなるとヤスバースは考えるのであり、その事を次のように述べるのである。「私は限界状況のうちで、私が衝撃を受け、私が私のものとして把握した偶然と一致するのを経験する。⁽²¹⁸⁾」そして、このように、偶然と私との一致を深く把握し、偶然を自己にとって掛け替えのないものと捉える事こそ、彼が、偶然を内面的に自己のものとする仕方と呼ぶところのものであり、そこでは、偶然がかの「運命」を意味する事になるのである。「歴史的意識は自己がその現存在の特殊性と極めて強く一致しているのを知るから、幸運と不運はもはや単なる疎遠なもの、偶然にやってくるものとしてではなくて、私に所属するものとして、運命という深い思想のうちで把握される事になる。⁽²¹⁹⁾」言い換えれば、「運命意識としての歴史的意識は、具体的な現存在を真剣に受け取る⁽²²⁰⁾」事を意味するのであり、この点で、次のようなハイデッガーの思想と一致するのである。「有限である本来的な時間性だけが、運命のようなものを、即ち、本来的な歴史性を可能にする。……。決意性のうちに存在する、先駆しつつ瞬間の現に自己をゆだねる事を、我々は運命と名づける。⁽²²¹⁾」かくして、ヤスバースでは、偶然に対する真の対し方は次のように結論づけられる。「私は運命を単なる外的なものとしてではなくて、運命愛に於ける私のものとして把握する。私は私を愛するように運命を愛する。⁽²²²⁾」即ち、偶然として現われてくるものを、自己の運命として、愛しつつ引き受ける仕方こそ、偶然に対する真の対し方だというのである。彼は、ゲーテがフォン・シュタイン夫人へのおもいを表現した言葉を引用して、この運命愛に於いて引き受けられる偶然の出会いについて、次のように述べ

(216) *ibid.* S. 218

(217) *ibid.* S. 217

(218) *ibid.* S. 217

(219) *ibid.* S. 218

(220) *ibid.* S. 219

(221) Heidegger, M. *Sein und Zeit* S. 385 f.

(222) Jaspers, K. *Philosophie II* S. 218 f.

ている。「愛する男は恋人に言う。『ああ、あなたは前世に於いては、私の妹か妻であったのだ』。⁽²²³⁾」偶然の出会いが深まると、その出会いは運命と感じられ、自己にとって掛け替えのないものとなるという事を示す好例が、ゲーテの言葉であり、この言葉は、我々が「運命」を明確に捉えるのを助けるというのである。

さて、我々は、ヘーゲルの「良心」とヤスパーズの「歴史性」との類似と相違を既に見たが、「運命」という思想についても、二人の間には、類似と相違が見られる。両者共、出来事を単なる偶然ではなく運命と捉え、しかも、運命に対する態度として、運命愛という事を重視する点で似ている。しかし、ヤスパーズが「運命」を、あくまでもその人個人のものとするのに対して、ヘーゲルは、個人の運命の底に、いわば、「運命一般」を考える、この点が顕著な相違である。イポリットは、ヘーゲルの「運命」という思想について次のように述べている。「我々は運命一般と個々の運命とを区別しなければならない。運命一般とは現実性であり、ヘーゲルにとっては、世界審判を意味する事になる世界の歴史の事であり、個々の運命とは、個々人や民族の根源的なパトスを、實在のうちで表現するものの事である。……。特殊な運命は、その人自身の生命であり、その人自身のパトスであるが、彼には『見知らぬものとなってしまったもの』としてあらわれる。……。しかし、運命に対立しながら、我々は運命に立ち向かい、愛、運命愛をもって運命と和解する事ができる。この運命愛とは、同時に『死ね、そして成れ』という事であり、そこでは、人は運命一般、世界歴史との最も高い和解を見出すであろう。それは、ヘーゲルにとっては、自由の最高度の意識であろう。⁽²²⁴⁾」即ち、運命は見知らぬ不気味なものとして、人に現われるが、実は、運命とはその人自身の生命なのであるから、愛をもって、これを引き受ける時、人は自己の生命と和解でき、同時に、運命一般と和解できる、というのがヘーゲルの思想だというのである。それでは、ヘーゲルのこの思想の中核をなしているのは何であろうか。それは、言うまでもなく、運命を自己の生命とみなし、しかも、それを不死の生命一般と同一視する考えである。彼のこの考えは、『キリスト教の精神とその運命』の中で詳述されているが、その中で、彼は次のように述べている。「生命は不死である。……。生命は唯一の神性のうちに存在するのだから、生命は生命から区別されない。⁽²²⁵⁾」即ち、私の生命も他者の生命も、不死である「唯一の生命 (das einige Leben)⁽²²⁶⁾」から分離したものであり、究極的には唯一の神性のうちにあるものとして、同じものだというのである。彼はこの事を、他者の生命を破壊した犯罪者を例にして、次のようにも述べている。「犯罪者は他者の生命と関わると考えていた。しかし、彼はただ自己の生命を破壊しただけなのである。⁽²²⁷⁾」従って、こ

(223) ibid. S. 217, Vgl. Jaspers, K. *Psychologie der Weltanschauungen* S. 133

(224) Hyppolite, J. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de L'esprit de Hegel* p. 342 sq.

(225) Hegel, G.W.F. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, Hegels theologische Jugendschriften hrsg. von H. Nohl S. 280

(226) ibid. S. 280

(227) ibid. S. 280

では、生命の破壊は生命の「非存在⁽²²⁸⁾」を意味しはしない。それは、生命の「分離⁽²²⁹⁾」であり、生命が「敵⁽²³⁰⁾」へと作り変えられた事を意味するのである。即ち、他者の生命を破壊するとは、実は不死の唯一の生命を、従って、自己の生命を敵へと分離する事なのである。そして、この敵こそ、「傷付けられた生命の分離した精神⁽²³¹⁾」が「敵意ある力となって犯罪者に現われる⁽²³²⁾」ものとして、「運命としての罰になる⁽²³³⁾」と彼は考える。即ち、運命としての罰とは、「彼自身がそれを敵にした相手⁽²³⁴⁾」なのであり、実は、分離させた自己の生命そのものが「復讐の女神⁽²³⁵⁾」となったものだというのがのである。従って、ここでは、統一が可能である。何故ならば、自己の生命を分離して敵にしたのは自己自身であるから、この自己は、自己の生命を再び統一できるはずだからである。ヘーゲルは、この統一が、罰を受けたり、良心の苛責を感じたりする事から始まるとして、その事を次のように述べている。「生命はその傷を再び癒す事ができ、分離して敵対している生命は、再び自己自身へと帰り、犯罪の駄作、つまり、律法と罰を止揚する事ができる。犯罪者が彼自身の生命の破壊を感じるか(罰を受ける)、あるいは、自らを破壊されたものとして感じる(良心の苛責に於いて)事によって、彼の運命の働きが始まる。⁽²³⁶⁾」そして、この運命の働きを完成させ、生命の統一を達成せしめるものとして、彼が考えているものこそ「愛⁽²³⁷⁾」、つまり、運命愛なのである。即ち、罰や良心の苛責として現われてくる運命を、愛をもって引き受ける運命愛に於いて「運命は和解させられる⁽²³⁸⁾」というのである。言い換えれば、運命を自己のものとして引き受け、「自己自身を再び見出す生命のこの感情が愛であり⁽²³⁹⁾」、「全体は愛によって自己の純粋な生命へと帰る事ができる⁽²⁴⁰⁾」というのである。『精神現象学』で、ヘーゲルが運命を論じているのは、主に、ギリシアを扱う所であるが、この著作でも、運命が全体の精神(生命⁽²⁴¹⁾)と関わるものとされている点是不変である。彼は、先ず、運命を次のように否定的なものとして説明する。「人倫の国に於いて、神々のおきてと人間のおきての秩序であり、一致であったものが、恐るべき運命の否定的な運動、つまり、永遠の必然となる。⁽²⁴²⁾」人倫の国、つまり、ギリシア⁽²⁴³⁾に於いては、ポリスという共同体の明白

(228) ibid. S. 280

(229) ibid. S. 280

(230) ibid. S. 280

(231) ibid. S. 280

(232) ibid. S. 281

(233) ibid. S. 281

(234) ibid. S. 281

(235) ibid. S. 280

(236) ibid. S. 281

(237) ibid. S. 281

(238) ibid. S. 283

(239) ibid. S. 283

(240) ibid. S. 283

(241) 精神と生命との一致は、引用文(231)を参照せよ。

(242) Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes* hrsg. von J. Hoffmeister S. 331

(243) cf. Hyppolite, J. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de L'esprit de Hegel* p. 324 sq.

な法律である人間のおきて⁽²⁴⁴⁾と、人間の自然な心情を支配する神々のおきては⁽²⁴⁵⁾、調和していたが、そのギリシアは運命によって滅ぼされた、つまり、運命とは滅ぼすものとして恐ろしいものだといっているのである。しかし、この恐ろしい運命も、単に否定するものとしての「空虚な運命⁽²⁴⁶⁾」にとどまるものではない。それは、実はヘーゲルでは、次のようなものと考えられているのである。「神々のおきてと人間のおきての両方の側の同様の敗北のうちで初めて、絶対的な正義がもたらされる。両方の側を飲み込んだ否定的な力としての人倫的実体が、つまり、全能で正しい運命が、登場したのである。⁽²⁴⁷⁾」即ち、精神の発展の一段階としての、ギリシアという人倫の国は、その発展の法則に従えば、当然破滅しなければならないのであり、それ故、運命は全能で正しいとされるのである。彼は、運命の正しさを次のようにも述べている。「この精神は悲劇的運命の精神であり、これは、かの個々の神々や実体の属性の全てを、一つのパンテオンに、自己を精神そのものとして知っている精神へと集めるのである。⁽²⁴⁸⁾」即ち、運命は、自己を精神そのものとして知っている精神に向かっての運動として、肯定さるべきその意義を有しているといっているのである。従って、彼に於いては、真の精神的統一とは、「自己と運命と実体の統一⁽²⁴⁹⁾」を意味するのであり、運命は真の統一への推進者と考えられていると言えるのである。かくして、ヘーゲルの考える「運命」は、ヤスパースの考える「運命」とは全く異なっている事が明らかとなる。前者では、個人を超え、個人を担う一般的、全体的なはたらきが運命であり、後者では、ある個人とだけ関係するのが運命なのである。狭い歴史的規定性に於いて、真剣にそれを受け取る事がヤスパースの考える運命愛であり、そのようにして受け取られる「偶然」が運命なのであって、ヘーゲルの考えるような個人を超えた「必然性」が運命なのではないのである。

(244) *ibid.* p. 324 sq.

(245) *ibid.* p. 324 sq.

(246) Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes* hrsg. von J. Hoffmeister S. 343

(247) *ibid.* S. 337

(248) *ibid.* S. 524

(249) *ibid.* S. 517