

実存的交通の根拠の問題

齋藤武雄

ヤスパースにおいては実存的交通 (existentielle Kommunikation) 即ち実存の交りは廣義の現存在即ち内在的なものを超越して行われる実存間の交通である。それは人間が現存在、意識一般、精神及びそれらに対応する世界とを超越して、しかもそれらを媒体としてそれらにおいて実現される交通である。かかる交通をなすものは勿論実存であつて、実存の在り方の開明が実存的交通の開明となるのである。そして実存は超越者に直面して、理性をその機能として哲学する主体である。実に実存は人間の根源であり、実存の道具が理性であり、兩者は根本においては同一であるが、その深さ乃至根源性から云えば実存であり、その廣さ乃至統一性から云えば理性である。理性は実存の理性であり、実存は理性の実存である。

実存的交通は内在的なものを媒体としてでなければ実現できないのであるから (恰も身体なくして心の交りが不可能であるように)、内在的なものは実存的交通の可能の制約の一面をなす。併し内在的なものだけではかかる交りは不可能であつて、積極的にかかる交りを可能にするものは意識から言えば実存の絶対的意識である。ヤスパースはそ

の著「哲学」(一九三二年)において絶対的意識を分析し、充実された絶対的意識即ち本源的なそれとして「愛」と「信仰」と「空想」(形而上学的構想力)とを挙げている(「哲学」第二卷、二五五頁以下)が、一九三五年の「理性と実存」以来は実存的交通を可能にするものとして理性が前面に出されて來ている。そして理性は実存の根源としての愛と共に実存的交通の可能條件として挙げられている。更に哲学的信仰があらゆる哲学することの根源として述べられるのである。併しヤスパースの立場からは愛も信仰も空想も理性も哲学的信仰もそれらは何れも実存の絶対的意識を表現せんとする言わば象徴的意味をもつたものと断ぜざるを得ない。「哲学」から「理性と実存」以後「哲学的信仰」(一九四七年)、「真理について」(一九四七年)、「我々の時代における理性と反理性」(一九五〇年)に至るヤスパースの諸著作の間における上述の諸の表現の関連を辿つてみると、結局はヤスパースが実存の意識から次第に存在そのもの(超越者そのもの、包括者そのもの)に哲学する重点が移行したことを認めざるを得ない。即ち簡単に言えば、意識から存在へ、実存の意識から実存の根拠としての存在そのものへと云う歩みがヤスパースの「哲学」以後の思索の歩みなのである。その轉回点が「理性と実存」であり、後の大著「真理について」は「理性と実存」の骨に肉付をしたものに過ぎないと言つても敢て過言でないであろう。彼の言う存在の問題は所謂存在論ではないとしても言い得べくんば超越的存在論が彼の「包括者の哲学」(Von der Wahrheit, S. 209f.) なのである。

併しヤスパースは「哲学」において存在を求めなかつたのでは勿論ない。「存在とは何かと云うことは哲学することの止むことなき問である」(Philosophie, III, S. I.) のであつた。併し、一九一三年の「一般精神病理学」、一九一九年の「世界観の心理学」を経て、その後に出た「哲学」には所謂心理主義とは異なるにもせよ、そこには未だ心理主義的傾向、即ち意識の分析がすべてを貫ぬく傾向が歴然として存するのである。勿論この考え方は現在にも及んではないが、その重点の推移は見落され得ない。(例えば包括者の諸様式の如きにはディルタイ的な世界観の類型的な考方の

存することは見逃せない所である。それをヤスパースは一步進めて超越的な実存—理性と共に—を立てているのはデイルタイと異なるにしても即ちデイルタイの言わば三次元の世界がヤスパースでは四次元の世界となつている相違はあるとしても)。「理性と実存」以後においては存在そのものたる包括者が哲学する根拠となつていたのであるが、理性も哲学的信仰も包括者そのものたる一者 (das Eine) に発源し、一者に向い一者に生きるものなのである。交通も一者なくしては行われ得ないのであり、交通なしに眞理はあり得ぬ故、眞理も一者なしには成立しないのである。

私は今、ヤスパースの如上の轉回乃至推移の間における根拠の構造関連の詳細な検討は企てない。それは後日を期するとして、さし当り「哲学」における絶対的意識の中に「理性と実存」以後において実存的交通の根源乃至根拠或は可能の制約(條件)と見られるものが如何に内含されていたかを中心として論述してみたいと思う。更に私はヤスパースの実存的交通の実現について彼の立場から当然考えられるべき所にまで進んで行き、意識の兩極性に止らず意識と存在或は内在と超越的存在との關係にまで考察の歩を進め、実存的交通が哲学者の單なる夢であることなく、それが現実に行われるものたるにはヤスパースの考える所で十分であるか否か等を考究したのであるが、今はそれを差控えなければならぬ。

二

私は前に(「哲学論叢」第十五輯一〇一頁以下)実存的交通の積極的な可能の制約として哲学的信仰に基づく愛と理性との共働を挙げたのである。併し「哲学」においては愛が実存的交通の源泉であつた。そして愛と云う実存の絶対的意識は実存の絶対的意識の中で最も根源的なものであつた。即ち愛は信仰と空想よりもより根源的であつた。この事は後に示されるであろう。そして「哲学」では「哲学的信仰」も「理性」も表面に表わされていない。併しその「哲

「學」において、後に理性と云われ、哲學的信仰と云われ更に包括者と云われるものが既に何等かの形で存在していなかったであろうか。このように考えて、「哲學」における交通を可能にする絶対的意識の中に理性と哲學的信仰の萌芽乃至契機を探り、「哲學」における絶対意識の構造に眼をやりつつ、それと理性並に哲學的信仰との關係を、ヤスバースの思索の推移と考え合わせて少しく探求したい。

ヤスバースは実存的交通に先行するものは何かと問い、それは愛であつて、「従つて自己存在がはじめて交通において成る限り、私も他人も交通に先行したところの固、定、した存在、*実体* (*feste Substanz*) であるのではない」(Philosophie, I, S. 70. 以下本書第二巻からの引用は頁数のみを示す) のであり、「むしろ私が私と他人とをそれ自身固定した存在として存立しているものと考える場合には正に本來的交通は終熄するように見える」(evid.) のである。このように独我論的な自己が先ず存在してそれからかかる存在実体として存立する自己相互間に交通が行われるのではないのである。自己存在即ち実存は交通において相互に成るのであつて、交通に先行する存在実体として既に確立しているのではないのである。人間は可能的実存として内在的なものにおいてあり、又超越的なものとして超越者に根拠をもつて生きることのできる存在なのであつて、交通はかかる可能的実存間に行われ、そして交通において自己存在は成るのである。

実存的交通に先行するものは愛であるが、それは非対象的な根源であることを示すためにヤスバースは次の如く述べるのである。そこには彼の哲學の方法に関する重要な思想があらわされているし、愛は運動する実存の原動力であることも示唆されている。即ち、「交通における自己生成はそれ故に無からの創造の如く、あらわれる。それは恰も、孤独と合一との、又公明化と現実化 (*Offenbar-und Wirklichwerden*) との両極性においてそれ自らから自己存在があらわされるために一の連帶的闘争が、可知的な根源なしに可能となるかの如くである。實際閉鎖せ

る單子として自らにおいて存立する單獨存在のすべての固定化する主張に対して生成の辯證法 (Dialektik eines Werdens) が対立されるべきである。…」(S. 10) と述べられている。かくの如く交通における自己生成は可知的なものに先行されてなされるのではないから、それは恰も無からの創造の如くであつて、愛を根源とする交通における自己生成はかくの如きものである。かかる交通に先行しそれを根源において可能ならしめるものは現存在、意識一般、精神を超えた絶対の愛、一定の信仰箇條に拘束されない無限に開かれた愛であることを既に豫告しているようなものである。この愛の根源からヤスパースの生成の辯證法、兩極辯證法が成立する。これは哲学する作用として後に「理性」と呼ばれるものの哲学する方法を貫ぬくヤスパース哲学の性格をなすものである。孤独と合一、公明化と現実化乃至決断、反抗と歸依、愛と鬭争、廣さと狭さ、統一と突破、これらの矛盾は不断の緊張において共に棄てられることな(二者択一でなく)それぞれ存在するものが他との交通において相互に自己を共同に生産し生成せしめるものが生成の辯證法と言うヤスパースの実存哲学の方法なのである。私はこの説明を今は差控えるが、「理性と実存」以後のみならず、既に「哲学」においてこの方法が存在し貫いていたことを示すに止める。

実存的交通に「先行する実体 (Substanz) は併し單獨者への底なしの愛 (die grundlose Liebe zu dem Einzelnen) である」(S. 71) が、自己存在を運動せしめる愛は交通の源泉としての実体である。愛は單獨者への愛である。それは客観的な理由なしの無制約的な実存の絶対的意識であり、それが交通に先行するのである。この先行すること及び交通においてでなくては愛はその深みに達しないこと、交通において愛は自己をあらわにすることは次のように表現される。即ち、「愛は尙未だ交通ではないが、併し交通によつて自らを開明するところの交通の源泉 (Quelle) である」(ebd.) と。世界においては把握不可能な超越的な愛は内在的對象的な根拠によつて根拠付けられ得るものではなく、むしろ逆にすべての對象的なものが愛によつて根拠付けられるのである。かかる愛は心的現象としての感情

や意志の根源にあるところの超越的心情、超越的感情、超越的意志と言われ得るものであろう。かかる愛をもつか否かが実存せんとする人間の根本的決断の事柄なのである。そして科学性の根本としての眞理への意志（「理性と反理性」第一講、参照）も、統一への意志としての理性もこの愛に発源するのである。

独自の交替不可能な單獨者への愛と云う愛の性格から愛は結合と共に分離であることが出てくる。何となれば、愛は自らをも他人をも單獨者としての自らと他人とを愛するのであるからである。他と取り替えられないことは既に区別、分離を含んでいる。ここに單に合一でなく、愛の闘争の可能根拠がある。愛は合一、理性は分離であると表面的に解してはならない。理性は実に結合し分離する、そして根本において統一への意志である。これは愛が根本において合一であり、その上での分離であることに基づく。要するに愛の根源の道具が理性であつて、理性は愛の理性である。厳密に言つて、愛と理性とは同じ次元にあるものではない。実存の根源が愛であり、実存の道具が理性である。実存的交通を可能にするものは根源的には愛であり、この根源に基くところの理性である。

「愛はその都度唯一のものとして存する」(Liebe ist als jeweils einzige, S. 71.)と云うことも愛は單獨者への愛と云うことと同様であつて、普遍妥当でないかかる愛は深さと共に狭さをもつ。併しその愛は一定の現存在によつて制限されない無制限に開かれていた絶對的意識であるから、その意味で愛は無限の廣さをもつ。(普遍妥当性と云う意識一般の性格は愛の広さに基づく) * 理性の性格たる Offenheit は愛のそれに基づく。そして愛は内在的なものをもつて對象的に表現しつくされ得ない暗さをもつてゐる。愛の暗さ(Dunkel)は超越者に根ざす無限の深みなのである。この源泉に汲むことなしには理性は涸渇するであらう。

* 孔子の仁が其他の諸徳の根柢であつた如く、ヤスパースの愛は包括者の諸様式における眞理の根柢である。知のみでなく礼樂も仁に基づくことを論語では「子曰。人而不仁。如礼何。人而不仁。如樂何。」(八佾第三)と表現されている。

ヤスバースは「哲学」において「絶対的意識」を次の如く分析する。即ち一、「根源における運動」(Bewegung im Ursprung)と二、「無知(Nichtwissen)」、三、「目まじりと戦慄(Schwindel und Schaudern)」、四、「不安(Angst)」、五、「良心(Gewissen)を挙げ」、六、「次二」、「充実された絶対的意識」(das erfüllte absolute Bewusstsein)と二、「一、愛(Liebe)」、二、「信仰(Glaube)」、三、「空想(Phantasie)を挙げ」、更二三、「現存在における絶対的意識の保証」(die Sicherung absoluten Bewusstseins im Dasein)と二、「一、皮肉(Ironie)」、二、「遊戯(Spiel)」、三、「羞恥(Scham)」、四、「平靜(Gelassenheit)を挙げている。かかる意識の分析の背後にそれを支えている信仰即ち後に包括者の信仰乃至哲學的信仰と呼ばれるものがあるのであるが、その事の論證と「根源における運動」及び「現存在における絶対的意識の保証」の詳論はここでは省きたい。ただ「根源における運動」は限界状況において決断せんとする可能的実存が内在的なものによつては抛り處が得られないで、それから超越せんとする覚醒の過程としての運動であり、従つてそこでは人間の有限性の自覚から無限なるものへの飛躍の運動があり、「現存在における絶対的意識の保証」は絶えず絶対的意識の喪失の危険に曝される日常的現存在においてのその危険からの防護であり、従つてこの保証は絶対的意識の現存在における実現の條件をなすものであることを示すに止める。

「充実された絶対的意識」としての愛、信仰、空想は実存の絶対的意識の根源であり、就中愛が最も根源的である。この愛を根本として上述の絶対的意識の一、二、三、の全面にわたつての実存の作用の思惟(実存的思惟)の側面に後に理性と呼ばれるものに他ならない。即ち絶対的意識のすべてにわたつてその中に理性が働くのである。この詳論もここでは割愛する。そして「充実された絶対的意識」に少しく立入つて本稿の志向する所に迫りたいと思う。

ヤスバースの「哲学」において愛と信仰と空想の中、中心をなすものは信仰であると解することは誤であること、そしてその中で根源をなすものは愛であることを次の引用によつて先ず実證しようと思う。即ち、「絶対的意識は愛として開明される、愛は能動的には (aktiv) 信仰であり、そして無制約的行動にまで到来するのである。愛は瞑想的には (kontemplativ) 空想であり且つ形而上学的呼び出し (Beziehung) となる。それ (愛) から生育するところのものは分離し得ざる相関 (Korrelation) をなしてゐる」(S. 276.) であり、「信仰と空想との何れかを選ぶべきではない。空想なき信仰は發展せず、信仰なき空想は非現実的である。併し兩者は愛なくしては非眞 (unwahr) である」(S. 284.) のである。これらの事から不可分の絶対的意識の根源、即ち根源の根源は愛であることは明白である。ヤスバースは後に「実存は眞理を信仰において經驗する」(「実存哲学」、三二頁) とか、「実存においては眞理は本來的信仰として存する。信仰は超越者から關係させられてゐる実存の意識と稱せられる」(「哲学的信仰」、二八頁) とか表現して、「哲学」における信仰といささか趣を異にした「哲学的信仰」に信仰が推移して來てゐるように見える。「哲学」においては上述の如く信仰は「愛なくしては非眞」であつたのであつて、ここでは実存の眞理は愛であつたのである。それが後には実存の眞理は本來的信仰であると言ひ表わされるに至つたのである。それは如何なる推移によるか。それは「哲学」では実存の意識の分析に重点が置かれたために信仰と云う実存の意識が超越者への關係においての意識であるが、それは実存の側から見られたものであるのに対して、後には存在そのものの側に思索の重点が移つたために存在そのもの即ち超越者そのものの包括者そのものの信仰即ち哲学的信仰が実存の意識の根源、実存する根源、哲学する根源と表現されるに至るからである。「哲学」では実存の側に思索の重点が置かれていたから、超越者に面し、それを根拠としてゐるにしても実存の絶対的意識は実存の側から愛が信仰よりもより根源的であつたのである。そこでは信仰も空想も愛なくしては眞たり得ないのであつて、愛は眞理の根源であつた。後に、実存の眞

理は信仰であると云われることは実存が超越者に対してのことである。そこでは実存も超越者も内実に関して表現（象徴）されてはいないのである。併し「真理について」においても「愛は信仰の源泉であり且つ確認である」（*Liebe ist Quelle und Bestätigung des Glaubens. V.d.W.S.1000.*）であつて、「愛に対してのみ存在と眞理とは開示される」（「眞理について」、一〇〇四頁）のであるから依然として愛は実存の根源的内実である。この事からヤスパースが「理性と実存」以後においても実存の意識そのものとしての信仰は「哲学」以来の概念を保持しているが、彼の哲学の立場を存在そのものから包括的に表現する時には哲学的信仰として実存の意識の根源を示すことが知られるのであつて彼の哲学する仕方が根本から轉回してゐるのではないのである。

かかる実存の根源であり且つ根拠であるものは超越者そのものである。それは人間から超越してゐる。併し我々が深き愛の実現において、我々の愛が超越者から贈られたものであることを感得するに至る。その作用は信仰であるがそれを贈與する超越者そのものは我々には知られ得ないものであるとしても、愛を実存の本來性として與えるものはやはり愛を存在の本質とするものでなければならぬ。存在そのものは内実から言つて愛を本質とすると云う世界觀が既にヤスパースの中に藏されてゐて、その働きがその思想を貫いてゐると見ざるを得ない。ヤスパースは、愛において神が感得されうるものとなるけれども、併し神は愛ではない（*V.d.W.S.1012.*）と云うが、それは実存の絶対的意識として実存乃至人間の側から言つてゐるのであつて、愛は超越者と云う究極の根源から發源してゐることは彼においては疑うべくもない。「神は光なり」（ヨハネ第一書、一・五—二・二八）、「神は愛なり」（同上、二・二九—五・二二）と云うキリスト教の世界觀がヤスパースの心の奥深く存在してゐることは疑い得ないことと思う。如何にキリスト教の信仰と彼の哲学的信仰とを彼が區別するとしても、また彼の哲学的信仰がカトリックの側から批判されるとしても（z.B. Heinrich Fries, *Ist der Glaube ein Verrat am Menschen? usw.*）彼の胸中に奏でるリズムはキリ

スト教精神のそれであると考えざるを得ない。そして、唯一者への愛の深さは有限なものにおける無限なものへの愛、歴史性における運命への愛となり、究極において一なる存在そのもの即ち超越者への愛となり、そして又それに基いて單獨の実存への愛の実現となる。

併しヤスバースがかかる世界観をもつことは彼の歴史性から見て当然のことと言わなければならない。しかも彼は自らの地盤を絶対化しない固定化しないと言う立場はその「理性」や「哲学的信仰」の主張によつて證明されるのである。歴史性の中にあつて歴史性を超越せんとする彼の努力のあらわれが右の主張である。自らの根源を失うことなく、他の根源をもそれとして認め、それとの無限に開かれた交通によつて世界哲学を志向する彼の哲学的態度は肯定されなければならないと思う。併し、依然としてかかる世界哲学を指しての交りも彼においては愛と云う彼の根源即ち西欧キリスト教の伝統に立つものなのである。彼の言うが如く世にあらわれた哲学も超越者の暗號として讀まれなければならないとすれば、彼の哲学も勿論かかる暗號であり、その超越者は他の根源において立つところの或は天或は佛、或は日本の神と共に並び立つところの、超越者そのものの暗號・象徴・言語にすぎないと云うことができるのである。ヤスバースの「理性の哲学」は、そして「包括者の哲学」はこの事を認めていると言ひ得る。併し依然としてそれは「愛の哲学」(V. d. W. S. 90. usw.)である。「誠」乃至「仁」の哲学、「慈悲」の哲学、「まこと」の哲学等と「愛の哲学」との交通は如何になされうるか、なさるべきかは今後の世界的哲学的課題であらう。

四

「愛は絶対的意識の最も理由のない、最も明的な現実性であるから、それは最も理解し難きものである。ここにすべての内実に対する根源があり、ここだけにすべての探求の充実がある」(S. 27.)から、「根源における運動」であ

るところの絶対的意識即ち「無知」、「目まいと戦慄」、「不安」及び「良心」は愛によつて充実されるのである。即ち愛はそれらのものの根源である。即ち、「良心は愛なくしては途方に暮れる。それは愛なしには空虚なもの及び形式的なものの狭さに頹落する。限界状況の絶望は愛によつて解消される。無知は愛のアウフシユツク飛翔において充実せる現実性となる。愛は無知を担う、それは恰も無知が狙われて愛の表現である如くに。めまいするようになること(Schwindlichwerden)と戦慄とから愛は存在の確信への還帰である」(ebd.)のである。愛はかかる諸の意識の根源であること及びそれらを通しての充実であることはここに明らかである。

次に少しばかり良心について述べよう。「良心においては私自身であるところの一つの聲が私に語る」(S. 268.)であり、良心は私の経験的な現存在の要求を私の自己存在の根源によつて目ざますところの私のこの二つの在り方の交通であつて、私は外ならぬ私に対して語るのである。この語ることは私を運動に導くところの根源から語ることである。「良心は善悪の差別を附けることを要求する。併しそれは法廷たるのみであつて、生み出すところの根源ではない。その標準は充実された絶対的意識からのみ、即ち愛と信仰とからのみ、それ故に、内実にみちたものである。」(S. 269.)信仰は愛を根源とするから、結局愛によつて良心はその内実を得るのである。そして良心の聲は神の聲ではない。又宗教的權威の絶対的に妥当する所、そこには自由なる良心は存しないし従つて何等の選択もない。実存は自由であるが、自由の根源は愛である。良心のかかる運動は後に言う実存の理性によつて既に可能であつたのである。即ち「哲学」において理性は表面には出なかつたが内面において既に働いていたのである。換言すれば理性は既に愛に含まれていたのである。この関係は良心においてのみならず、他の三つの「根源における運動」においても存在する。

「愛する者の愛は内在における超越者の疑無き現在である」(S. 277.)であり、「愛は無限である」(ebd.)であり、「愛から本質的なものが基礎づけられるのであり、愛は自己自身をも早や基礎づけけない」(ebd.)のである。

かくの如く愛は感性的な内在的なもの、彼岸の愛ではなくて、超越的な愛は内在的な此岸における超越者の現象である。ここに、かかる愛によつて現存在は歴史性を獲得する。無限なる愛は無制約的なものであつて、内在的なもの、客観的なものからは早や基礎づけられ得ないものである。「愛は明察的 (heilsichtig) である。愛の前では存在するところのものは公明であろうと欲する (Vor ihr will offenbar sein, was ist.)」(S. 277.) 愛はかくの如く、存在するものをその眞理に導くところの光のようなものである。理性の公明性は既に愛に根源する。「愛は蔽ひかくさず、却つて愛は容赦なく知ろうと欲する。何となれば愛はその存在 (Wesen) の契機として否定的なもの、苦痛を堪え忍ぶからである。愛はすべての善きものを盲目的に集めない、そして疲れ切つた (生氣のない) 完成の建設へと自らを形づくらない。併し愛する人は他者の存在を見る、その他者を彼は存在として根源から理由なしに且つ無制約的に肯定するのである。彼は他者が存在することを欲する」(S. 277—278.) である。このように見れば見る程、益々「哲学」の中に述べられている愛の中に理性が既に含まれていたことが明らかになる。

この事は「理性と実存」以後のヤスバースの著作の中から多くの引用をもつて証し得るが、今は左の二三の引用をなすに止める。即ち「理性は決して自らを制限しそして固定するところの所有する知識とはならないで、却つて無制限の公開性 (unbegrenzte Aufgeschlossenheit) として存する」(「眞理について」、一一五頁) であり、「無制限の公開性 (開) 性と問題性 (grenzenlose Offenheit u. Fragbarkeit)」(同上) とが理性に固有なものであり、理性は「總体的交意志」(同上) であり、「理性は確実化された存立なしに運動する」(「理性と反理性」、三六頁) ものであり、「それ (理性) はそれ自身無制限の開けた態度 (Offenheit) である」(「理性と反理性」、三四頁)。そして上述の如く、愛は他者それ自らがあることを欲するのであつて、愛は他人を決して強制しない。それは他人への無関心でも放任でもなくて他人の実存を尊重する。この愛の中に既に敬があることは明瞭である。愛も敬も存在根拠としての超越者によつて存在

しうるもののだが、愛は敬の根源である。愛は既に敬を包み、且つより根源的なものとして敬を超えている。それなのに、実存的交りには愛と共に敬がなければならぬ、と言うのは、ヤスパース哲学における愛の理解が不十分なことから来る誤解である。愛の構造は皮相的に觀察されるべきではない。「私に従う勿れ、汝自らに従え、自己存在は（他の）自己存在を覚醒する、然しそれ自らの説を他に強いるのではない。」(S. 427)ここに敬が嚴存する。

この実存的要求は一者の確信（哲学的信仰）に基づくのであり、存在的には根拠たる一者の存在が究極的存在として存することに基づくのである。敬と云い寛容と言ひ、すべては一者の存在に根拠をもつ。互に現に分れて存在する人間も一なる根拠に立つているからである。勿論その一者の何たるかは人間にはそのものとしては知られ得ないが。そして、かくの如く存在そのものから実存の意識を開明する時に、実存の根源をなすものが哲学的信仰としてあらわされるものである。従つて「哲学的信仰」は「哲学」において愛と空想と並べて述べられたところの信仰よりもより包括的なものとなつてゐるのである。併しその実質は愛であることは既に述べたところである。

五

「愛においては飛翔と現、的満足、運動と安靜、改善と満足（現狀に満足して安住すること）とがある」(S. 278.)のであつて、即ち愛には動靜両面がある。動靜両面は何れも超越者の確信に基づくものであつて、それは歴史性をもつての、即ち現存在において永遠なものに根ざしている意識をもつての実存の意識の両面なのである。それ故愛は靜理性は動と簡單に片づけられないものがそこにある。靜動両面をもつ根源が愛であつて、この根源の上での主としてその動的側面が理性に他ならない。理性は無限に開かれて結合し統一し突破し何物をも放棄せず一者へと向うものなのである。愛と理性との関係は儒教における仁と知との関係に類似している。仁は知の根源であり、知をつつみ超

えている。そして仁は靜、知は動、即ち「子曰。知者樂水。仁者樂山。知者動。仁者靜。知者樂。仁者壽」(論語、雍也第六)と云うが如くである。さて、動靜両面をもつ愛は熱狂的態度とは異なるものである。熱狂的、狂信的努力は内在的な現象としての形態において終局の目標をもつものであつて、内在的なものの絶対化があるが、愛は内在的なものを超越するものであり、しかも存在そのものに根ざす安らかさを失わないものである。

愛は完結することなき運動であるが、「愛は忠誠 (Treue) としての反復 (Wiederholung) である。併しその都度客観的感性的現在と私がかつて存在していたような私自身とは繰り返され得ないのである」(S. 286) 反復とは愛の忠誠の持続であつて、内在的対象的なものを同一なものとして繰り返し維持する連続性ではない。永遠に一なる愛を恢復し、とりもどすことは忠誠としての反復として働く愛である。一以て之を貫くものとしての忠誠は論語における忠恕を髣髴せしめる。「子曰。參乎。吾道一以貫之。……曾子曰。夫子之道。忠恕而已矣。」(論語、里仁第四) 仁なる孔子の道が修己の面において忠、治人の面において恕、と云うように現象することは愛が忠誠として自己生成、自己帰依であり、交通における忠誠、連帶性、寛容であることと一致するものがある。「愛は自己生成であり且つ自己帰依である。私が眞実に、控目なしに全く私を興える時に、私は私自身を見出す。私が私自身に向い控目を堅持するときには私は愛を失い且つ私を喪失する」(S. 286) と云うのは自己に対する忠実な開放性としての愛によつて眞の自己に成ることを物語る。併し「愛はその深さを実存と実存との関係においてもつ」(Edd.) のであつて自己が独りでは愛の深さは失われる。実存と実存との交通における愛の深みからすべての現存在が恰も人格的なものとなり、自然を愛しつづつ注視することに対して風景の魂があらわになり、諸原素の靈があらわになり、あらゆる場所の守護神が顯わになると云うように、愛は形而上学的直観とも云うべきものを可能にする根源である。即ち「空想」の根源である。

「絶対的意識としての空^{フアンタジー}」想は事物の直^{シヤウチニ}観^{カニ}において、像^{ビョウ}と思想^{シヤウキョウ}とにおいて存在確信^{ソウケン}の開^{カク}明^{メイ}となる。この愛である。(S. 282.)ここに愛→空想の構造がある。「空想は実存^{ジツケン}の実現^{ジツゲン}に對する積極的な制約^{セイヤク}である。(Phantasie ist die positive Bedingung für die Verwirklichung der Existenz.)可能なるものの空間^{クワンカン}としての空想^{クワンキョウ}なしには実存^{ジツケン}は單なる現存在^{ゲンゾウザン}の狭^{セキヤク}さに束縛^{スツバク}されたままになつていて、実存^{ジツケン}に對して主観^{シュクワン}—客観^{キヤクワン}—分裂^{ブツリツ}においてある事物^{シヤクモノ}の暗號化^{アンケウカ}によつてのみ感得^{カントク}されうる存在^{ゾウザン}の現実性^{ゲンジテイ}が欠けるのである。空想^{クワンキョウ}によつて存在^{ゾウザン}を見る眼^メは自由^{ジユウ}になる。空想^{クワンキョウ}なしには無^ム終^{シュウ}の諸^{シヨ}現実^{ゲンジツ}の現存在^{ゲンゾウザン}は死者^{シヤクジャ}の灰色^{クサイ}の國^{クニ}である。併し空想^{クワンキョウ}は經驗^{ケンケン}的^{テキ}現實^{ゲンジツ}性^{テイ}のすべて^{ゼンブツ}の單^{タン}なる知^チ識^{シキ}を超^コえて、より深^{シカク}き眞理^{シンリ}を把握^{ハクワク}する。(S. 282.)かかる愛^{アイ}に基づく空想^{クワンキョウ}は理性^{リテイ}とは全く同一^{ドウトウ}ではないとしても、理性^{リテイ}はこれを欠^クくことはできない。理性^{リテイ}は実存^{ジツケン}の理性^{リテイ}であるからである。空想^{クワンキョウ}は暗號^{アンケウ}解^ゲ読^{ドク}の機能^{キョウネン}であつて、理性^{リテイ}はこれをつつみ、更に世界^{セカイ}存在^{ゾウザン}のあらゆるものを思惟^{シユイ}する所の、又実存^{ジツケン}それ自身^{ゼンジン}を思惟^{シユイ}するところのより包括^{クワク}的なものではあるが、本來的^{ホンライテキ}に超越^{テウヤク}的^{テキ}思惟^{シユイ}をなす理性^{リテイ}の重要な契機^{ケツキ}は既に「哲学^{テウガク}」における空想^{クワンキョウ}に内在^{ナイザン}していたのである。そしてその空想^{クワンキョウ}は愛^{アイ}を根源^{ゲンネン}とするものである。

前述せる如く愛には唯一性^{ユイイツセイ}がある。「愛には一回性^{ヒツクセイ} (Einmaligkeit) がある。一般的なもの^{イパニクナモノ}を私は愛するのではなくて、交替不可能^{カクタイフカネイ}に現在的^{ゲンジツテキ}に成つたものを愛するのである。すべての愛するもの及び愛されるものはその都度^{ツド}結合^{ケツゴウ}され且つかくの如き唯一性^{ユイイツセイ}として喪失^{ソウシツ}され得ないのである。(S. 278.) 歴史性^{リシテイ}をもつ唯一者^{ユイイツシャ}、單獨者^{タンドクシャ}に向うこの唯一性^{ユイイツセイ}乃至一回性^{ヒツクセイ}というこの特質^{トクシツ}は愛にとつて根本^{コンベン}的^{テキ}である。この根本^{コンベン}の上に理性^{リテイ}ははじめてその統一^{トウイツ}を可能にする。理性^{リテイ}の統一^{トウイツ}は單獨者^{タンドクシャ}乃至唯一性^{ユイイツセイ}、一回性^{ヒツクセイ}を離れた抽象^{ソウキョウ}的^{テキ}一般^{イパニク}なものではない。「理性^{リテイ}は存在^{ゾウザン}する何物^{ナニモノ}をも省略^{ソウケツ}してはならないし、何物^{ナニモノ}をも放棄^{ハクシ}してはならない」(「理性^{リテイ}と反理性^{ハンリテイ}」(三四頁)のもの)。「理性^{リテイ}は最も疎遠^{ソエン}なものに對して、突き破つて侵入^{シュツコン}してくるもの^{モノ}に對して、協力^{キョリキョク}を拒むもの^{モノ}に對して、これと生活を共にすることであり、これに傾聴^{ケイテイ}することである。

ある」(同上)のも愛の唯一性、一回性に根源する。

「愛には絶対的な信頼(Vertrauen)がある」(S. 278.) 欺くことなきかかる信頼性に立つての交通が本來的交通であり、連帯性はこの信頼性に基く。愛の闘争はそして連帯性の地盤においてのみ可能である。理性は信頼性の地盤においての結合、統一、突破の運動なのである。

「最深の接觸はそれ自身超越者においてある。時間系列は永遠の現在であるところのものもの啓示の如くであり、永遠性において既に相互に属し合っている人々の再会の如くである」(S. 11.) それはプロティノスが一者について語る如くであろう。(Val. ebd.)そこでは私と汝とは、現存在においては分れているが、超越者においては一つである。併し闘争する交通の生成においては、即ち可能的実存相互の交りにおいては、最初から永遠の現在においての愛の交りが実現されているのではない。「時間現存在の現象においては愛の運動が存し続ける」(S. 72.)のであり、「進行においては自己の愛は飛翔であり、愛されることは本来の自己存在への訴えである。現存在は貫徹せらるべき確乎たる現実をもたらずが、交通はそれによつて自己存在がはじめて自己に到来するところの公明性(Offenbarkeit)をもたらずのである。それにおいて人々は相互にすべて責あるものとなる」(ebd.)のであつて、可能的実存間の愛の運動は公明性をもたらずのである。この愛の運動こそ実存間の交通を可能にするものであり、且つ交通において愛は自らを證示するものである。「交通を阻止する如何なる力も愛たり得ない」(ebd.)のである。「交通は愛によつて充実された時間現存在における運動であり、それは一体化へと赴く如く見えるが併し一体化されてあることにおいては廢棄されねばならぬであろう。二者は愛を安靜に來らしめない」(S. 73.)「愛、交通における自己存在の、実体的根源はその固有の公明化の運動としての自己存在を生ぜしめ得るのであつて、完結にまで自らを完成せしめ得ないのである」(ebd.)

人間は可能的事存として時間において、現存在において存在するものであつて、かかる人間的事存的交通は完結することなき無限に開かれた愛の運動によつて可能にされる。この愛の運動によつて理性が働くものであること、そして理性の性格たる公明性は愛に根源することは、「理性と実存」以後のヤスパースの諸著における理性を見れば一見明らかである。

六

「信仰は明瞭に意識されたものとしての愛の存在、確信である」(S. 279.)。かくの如く信仰の根源は愛である。即ち愛によつて信仰が生み出される。(Vgl. ebd.)そして「理念と実存とを信仰する根拠(地盤)に於いて超越者を信仰することが生育する」(S. 280.)と「哲学」ではヤスパースは述べている。そして信仰は客観的に基礎づけ得ないものであるとして、「むしろすべての客観的な信仰の源泉が涸渇するように見えることが、それにおいて実存の自由が超越者への関係においてその根源を意識するようになる」ところの経験(Erfahrung)である」(S. 281.)としてゐる。ここでも信仰は内在的なものの絶対化でなくて超越者の信仰であることを述べているが、その叙述の力点が実存の意識の側にかかつているので、後の哲学的信仰とその趣を異にしているのは上述の通りである。

「実存の力として」(ebd.)の信仰は、知識が世界における有限なものに的中するのに反して、本來的存在に的中するものであり、「信仰は不壊の希望(Hoffnung)としての信頼である」(ebd.)のであつて、これは実存が超越者に直面して(angesichts der Transzendenz, S. 281.)存在するからである。充実された絶対的意識が愛、信仰、空想の他に希望を加えなければならぬとすることはヤスパースに即する限り、正当ではない。希望は信仰に基づく。そして信仰は愛に基づく。

「能動的信仰。―それは無制約的行動の根源における存在確信として存する。(即ち)それは歴史性として存する」(ebd.)のであつて、眞なるものを爲す確信と結合されているかかると信仰は、私が爲し得るところのものをなすところの衝動と安靜(安心)とを、超越者の、探求し得られざる神性から得ているのである。かかる根拠に生きる信仰は嚴然として、内在的な世界の制約から自由になつて行動し得る。かかる勇氣は信仰から来る。勇氣の根源は信仰である。根拠の關係は愛↓信↓勇となる。実存的交通はかかる勇氣を必要條件とする。

★

ヤスパーズは「理性と実存」以後包括者(das Umgreifende)の思想を表面に出し、「眞理について」においてそれを体系化しているし、また哲学的信仰を「あらゆる眞正な哲学することの不可欠の根源である」(「実存哲学」八〇頁)とし、又それを「人間が……自己を現成するための営みの根源である」(「理性と実存」一四頁)として、哲学する根本の態度とも実存の眞理とも言うべき包括的なものとして哲学的信仰を示すのである。併し「哲学することの根拠(Grund)としての愛」(「眞理について」一〇一―一四頁)と云うところを見れば哲学的信仰の実質は愛であることが知られる。哲学的信仰は、それ故、宗教的信仰とも科学の信仰とも又勿論無信仰とも區別されるべきであり、前述せる如く「哲学」における愛と空想と並んだ信仰そのままではない。それは愛、信仰、空想と云う絶対的意識を包括者そのものに重点を置いて見たところのものに他ならない。包括者と哲学的信仰とが時を同じうしてヤスパーズによつて説かれたのは決して偶然ではない。包括者の思想を生きたことが即ち哲学的信仰であるからである。包括者の諸様式を孤立化せず絶対化せず固定化せずに、包括者そのもの即ち対象化され得ずただ歴史性において実存が感得し得るのみなる超越者からの生であり導きであり充実である(「哲学的信仰」、二〇頁参照)ものが哲学的信仰である。それは自由で

あり、有限なものを固定化しないで、内在的なものを媒体とし、知識乃至「科学は哲学することの根本要素である」(「哲学的信仰」、一三頁) とするのである。

哲学的信仰の内実としてヤスバースは1.「神が存在する」、2.「無制約的要求が存する」、3.「世界は神と実存との間に消滅する現存在をもつ」(「哲学的信仰」、二九頁)、とし更に之に加えて、「人間は有限で完成不可能である」と「人間は神による導きにおいて生き得る」としている。(「哲学入門」、八一頁)これらの命題は信條ではなくこれによつて我々を覚醒させる象徴にすぎないものである。

さて「哲学」においては「哲学的世界定位」から更に「実存開明」を通つて「形而上学」へと次第に存在そのもの(超越者、一者)への超越が遂行されたのであるが、今哲学的信仰の諸命題をその順序から見ると1.存在そのもの(神)から2.実存(無制約的要求)へ、更に3.世界(現存在)へと、恰も「哲学」においてなされた上り道が、哲学的信仰においては逆進されて下り道をたどり、存在そのものから下降するように見える。これは上述の諸命題の叙述の順序のみならず、存在そのもの即ち包括者そのものにヤスバースの思索の重点が推移して行つたことを示すものであろう。即ち実存の意識の分析を通しての存在への上り道を辿つた「哲学」の時代を経て、其後、存在の包括的見透しから実存と世界とを振り返つて下降し、実現せんとする彼の哲学する傾向を物語るものであろう。勿論、「哲学」において包括者とか哲学的信仰とかの言葉を主題的に使わなかつたからと云つて、その内実が無かつたのではない。

かかる哲学的信仰をもつものは実存であり、実存の根源は愛であり、実存の道具が理性である。そして哲学的信仰は包括者の信仰である故、実存的交通は哲学的信仰の下に愛と理性とによつて積極的に可能にされるのである。

以上は実存の意識からみても実存的交通の根源、可能の制約、根拠であるが、存在から見れば包括者とその根拠である。超越者を根拠とする実存と理性が存在から見た場合の実存的交通の根拠である。そして上述によつて知られる

ように包括者そのもの即ち超越者そのもの即ち一者が実存的交通の根拠の根拠である。私はここではこの点に深入りしなかつたが、実存の絶対的意識の根源たる愛を中心として、その根源から生ずる諸の絶対的意識の構造関連を探求し、特に「愛の哲学」から「理性の哲学」に轉向したかに見えるヤスパース哲学が既に愛の中に理性を含んでいたことを示すのがこの目的である。

備考

本稿に於いて引用又は言及したヤスパースの著書を念のため左にまとめて記す。

Allgemeine Psychopathologie. 1913.

Psychologie der Weltanschauungen. 1919.

Philosophie. Drei Bände. 1932.

Vernunft und Existenz. 1935.

Existenzphilosophie. 1938.

Der philosophische Glaube. 1947.

Von der Wahrheit. 1947.

Einführung in die Philosophie. 1949.

Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit. 1950.