

ヤスパースにおける超越者の位置

斎藤武雄

本稿の主題はヤスパース哲学における超越者の位置を通観することにある。かかる小論においてそれを詳論することは不可能であるが、超越者に焦点をおいてそれからヤスパース哲学の内実の筋道を探求したい。

本稿は次の如く分節する。

- 一 哲学することと超越者
- 二 超越者と絶対的意識
- 三 超越者とは何か
- 四 結語―批判的考察

尚本稿において巻数と頁数とのみを示すものはヤスパースの著「哲学」のそれであり、「真理について」はV.D.W.として示す。

一 哲学することと超越者

ヤスパースにおいては哲学するものは可能的実存であり、哲学することは超越することである⁽¹⁾。そして可能的実存の本来性であり、超越的主体であって、哲学することの真正な根源は実存である。この実存の中核乃至枢軸をなすものは絶対的意識⁽²⁾であり、この意識の充実せるものは愛・信仰・空想である。そしてかかる実存の意識の直面するものは超越者である⁽³⁾。ヤスパースの実存は、かくの如く、超越者に直面する実存である。彼の哲学はかくして実存から出発し、実存の意識の充実を通して、実存の実現に到達せんとするものであって、それは名実共に実存哲学なのである⁽⁴⁾。理性は「実存の道具⁽⁵⁾」として、実存を根源として思惟するものである。しかし実存も理性も超越者と離れては意味をもたないのである。

彼にあつては哲学は超越することであるが、それは、実存が超越者の存在を信じ、それを愛し、それに照らして、有限なものを超越し、有限なものを絶対化することを超克する働きである。彼は「哲学」の三部門において超越する働きを遂行する⁽⁶⁾。即ち彼は「哲学的世界定位」において科学と哲学との批判をなし、知られた存在は存在そのものではないとすることに於いても、存在そのものは超越者であるという確信に基づいていることがわかれる。彼によれば、科学は意識一般によって探求されるが、それは一定の立場(視点)から、一定の方法によって、一定の対象に關しての探求であり、世界全体は認識の対象とはならず、従つて全体知、絶対知は否定されるべきものである⁽⁷⁾。この考えは彼の包括的超越者の思想に基づくものである。すべての有限者を否定・超克する実存の愛と理性⁽⁸⁾がニヒリズムに陥らないのは、存在そのものとしての超越者を信じているからである。勿論「哲学的世界定位」においては未だ超越者の何たるかは知られていないのであり、そして哲学することが如何にその道を究極にまで歩んだとしても超越者

は所詮知られ得ないものである。知を超越しているが故にそれは超越者なのである。しかし、それは「実存開明」を通り、「形而上学」に至って、一義的ではなく多義的に解読され、感得され得るものである。かかる感得、解読以前とは言え、即ち萌芽の状態とは言え、哲学するはじめから実存によってその存在が信ぜられているものが超越者であって、この信仰がヤスパーズ哲学の始源であり、その充実が彼の哲学の目標であると言わなければならない。

ヤスパーズの哲学は実存と超越者とのみを問題とするのではなくて、世界も亦彼の哲学の不可欠の要素であることは彼の「哲学」において又「真理について」等において明らかであるが、実存も世界も超越者との関係において考察するところに彼の哲学の根本性格がある。

世界は内在的なもの、経験可能なもの、認識可能なものである。そして世界なしには実存は自らを実現することはできず、超越者も感得され得ない。世界は実に「実存と超越者との出会い」(Jaspers, *Der philosophische Glaube*, S. 33)の場所である。ここに彼が無世界説或は神秘主義をとらない所以がある。そして世界における存在者は認識の対象となると共に超越者の言語となり、暗号となり得るものであるというように、世界の二重性⁽⁹⁾が彼によって考えられているのも、世界が超越者との関係において見られていることを示すものである。

又、実存も超越者との関係において開明される。自我の問題が交通と歴史性において考察されているのも、自我の諸相貌の客観化・対象化を斥ける、超越者の前に無限に自らを開く実存の公明性による。実存の交通は、一なる超越者を根拠とする諸の実存―それは単独であり、代理不可能であり、孤独であるとしても―という確信なしにはあり得ないのである。広義の現存在交通(現存在、意識一般、精神の各における交通)を超越して愛と理性とによる実存的交通は超越者の信仰なしにはその根拠をもち得ないのである。⁽¹⁰⁾歴史性が「現存在と実存との統一」(II, 122)、「必然と自由との統一」(II, 125)、「時間と永遠との統一」(II, 126)として示されるが、かかる統一の主體的根源

は実存の愛であるとしても、この愛が既に一者たる超越者に向い、それを根拠として生きる限り⁽¹¹⁾、歴史性も超越者の信仰なしには無意味である。

実存は自由としての自己存在であるが、自らが自由であればある程、超越者によって自らが贈られたものであることを感ずるのが実存であつて、自由の根拠は超越者である⁽¹²⁾。更に限界状況も超越者の存在経験のプロセスとして不可欠な、実存にとつての状況であつて、「実存の歴史的限定性の限界状況⁽¹³⁾」も「個々の限界状況⁽¹⁴⁾」たる死、苦悩、闘争責罪も現存在における可能的実存の限界であると共に超越者への飛翔の転回点である。「絶対的意識」も「無制約的行動」も超越者を根拠とする意識であり、行動である。

ヤスパースの「形而上学」は三つの方法において遂行される。即ち「形式的な超越すること⁽¹⁵⁾」、「超越者への実存的諸関係⁽¹⁶⁾」及び「暗号文字の解説⁽¹⁷⁾」である。この三つの道において、存在そのものたる超越者が経験されるのである。

かくの如くヤスパースは「哲学」において、哲学すること即ち超越することを遂行する。哲学することは超越者に向つて、それに向つて！その根本はそれを信じて——超越することである。かくして超越者たる存在が経験され、この経験から存在意識が変化される。そしてかかる存在意識が「哲学的信仰⁽¹⁸⁾」として表明されるようになる。又、かかる存在意識の論理的展開が「哲学的論理学」であり、その第一巻「真理について」における包括者論である。この包括者論に基づいて、認識と真理とが開明される。「理性と実存」や「実存哲学」等の小著はこの「真理について」という大著の中に吸収されているのみでなく、「哲学」の内実の論理的開明がそこでなされているのである。「哲学」と離れて「真理について」は理解され得ないであらう。

以上はヤスパースにおける哲学することの概観であるが、私は、彼の哲学することには、一貫して超越者とその根

拠であることを指摘したのである。

註

- (1) Vgl. Jaspers, Philosophie I, Einleitung in die Philosophie.
- (2) 「実存闡明が我々に与へて哲学することの枢軸 Achse であるとするれば、絶対的意識は実存そのものの最も内的なもの das Innerste の中である。」(II, 260)
- (3) Vgl. V. d. W. 107.
- (4) 「私は何十年前に実存哲学について語ったが「今日では私は哲学をむしろ理性の哲学と名づけたいと思う」とヤスパースが言じた (Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit, S. 50) としつゝ、理性は「実存の理性」(Vernunft und Existenz, S. 117) であるが故に、彼の哲学は依然として実存哲学であるとみるべきである。
- (5) Werkzeug der Existenz (Philos. Glaube, S. 39)
- (6) Philosophie 3 Bde. 1932 (1. Philosophische Weltorientierung, 2. Existenzzerhellung, 3. Metaphysik.)
- (7) かくの如き包括的な世界は「世界像において可知的になるところの世界全体 Weltall ではなく、無限に endlos 多様な解釈において運動するところの仮象でもない。むしろ各の世界像は一定の立場から一定の方法を以って一定の対象への世界における一の光景 eine Perspektive である」(V. d. W. 86) のであり、ヤスパースの全体科学・全体としての世界像の批判(マルキシズムや精神分析学の批判を含めて)はかかる考を根本としている。(Vgl. Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit.)
- (8) 愛も理性も単に否定するものではない。愛の公明性が理性の公明性を可能にし、愛と理性の公明性が批判性として超克・否定の働きをもつものであって、それは我意を抹消しての、存在するものを生かすためのものである。
- (9) 二群の世界概念については Philos. I, S. 82. を、これに対応する世界存在の諸対象の二重の透明性 zweifache Transparenz については V. d. W. S. 109. を参照。
- (10) 実存的交通の根拠に関しては拙稿「実存的交通の根拠の問題」(弘前大学「人文社会」第五号所載) 参照。
- (11) 「愛は内在における超越者の疑無き現在であり」(II, 277)、「愛は存在者を超えて存在そのものへ向う」(V. d. W. 99) のものであり、「私が愛するとき、存在への運動において、存在からの展開において、私は存在を確信する」(ebd.) と言われるものであって、愛は存在即ち超越者の存在を確信しつつ、それに向って公明な運動をなすものである。

- (2) Vgl. V. d. W. 110.
- (3) Die Grenzsituation der geschichtlichen Bestimmtheit der Existenz. (II, 210ff.)
- (4) Einzelne Grenzsituationen. (II, S. 220ff. — Tod, Leiden, Kampf, Schuld.)
- (5) Das formale Transzendieren. (III: Metaphysik 36ff.)
- (6) Existentielle Bezüge zur Transzendenz. (a. a. O. 68ff.)
- (7) Lesen der Schriftschrift. (a. a. O. 128ff.)
- (8) 哲學的信仰について Jaspers, Der philosophische Glaube 及び Jaspers, Vernunft und Existenz 参照。

二 超越者と絶対的意識

超越者の何たるかは、超越者に直面する実存からでなければ解けないのである。⁽¹⁾ しかも実存の絶対的意識からでなければそれは不可能である。もし人間の現存在や意識一般や精神や、更にそれらに対応する世界から超越者を解するならば、それは見当違いとなる。何故ならば超越者は実存にとってのみはじめて感得され得るもだからである。

前述の如くヤスバースにおける超越はその最初から超越者に向ってなされるのであるが、彼は超越者を或る一定のものとして定立して、それから演繹したり、それに向って内在を超えたりすることはしない。彼の超越すること即ち哲学することの根源であり根拠であるものは絶対的意識の中核たる愛である。この愛の性格⁽²⁾たる結合性・統一性、一回性、公明性、分離乃至解離性、運動と安静、根源性、超越性、包括性はすべてその究極の根拠を超越者においてもつのである。信仰と空想とは愛と共に充実せる絶対的意識の契機をなすものであるが、これらも超越者との関係を離れては意味をもたないことは勿論である。「知は世界における有限なものに関し、信仰は本来的存在に関する」(II, 2

81)ので、有限なものを固定化し絶対化する場合には迷信となる。そして「信仰は破壊され得ぬ希望としての信頼である」(ebd.)のも存在そのものの確信によって可能なのである。信仰は愛が超越者の存在を確信することであり、この確信において希望も可能となるのであって、愛の無限の公明性による存在(超越者)の確信が信仰に他ならない。愛は存在そのものを根拠としての愛であるが故に、信仰もその存在確信として、或る一定のものを存在そのものとしないのである。「愛において神が感得可能になるが、併し神は愛ではない」(V. d. W. S. 1012)と言う如く、ヤスパースは超越者そのもの或は神を愛としてその本質規定をなすものではない。⁽³⁾彼にあっては愛は人間の意識であって彼はかかる意識を存在そのものに投射してその本質として確定することを斥ける。これが実存の愛の無限の公明性なのである。「内在における超越者の疑無き現在」(前出)たる愛に基づく信仰は「超越者に基礎をもった存在の確信を愛においてのみもっている」(H. 277)とてころの絶対的意識なるが故に、かかる信仰からの行動は内在的なものによって支配されず、内在的な目的から拘束されずに自由である。それ故に内在的なものの挫折においても存在確信は動揺しない。「存在は挫折 Scheitern において現れる。挫折においては存在は喪失されないので、却って正に全くそして決定的に感得可能である。如何なる超越者なき悲劇も存在しない。」(V. d. W. 925)かくの如く愛の信仰が超越者を根拠として安静を得ているが故に真の勇氣が可能となるのである。ヤスパースの悲劇論も超越者を信ずる愛を根本として展開されている。(Vgl. V. d. W. 917ff.)

空想は勿論超越者に直接関係するものであって、「絶対的意識としての空想 Phantasie は、事物の直観 Schauen において、像と思想とにおいて存在確信の開明となるところの愛である」(H. 282)と言われ、その存在確信の存在とは超越者を意味するものである。かかる空想は現存在としての人間の心理的作用ではない。そして、ここで言う直観は経験的直観ではない。像も思想も現存在形態のものではない。直観も像も思想も内在的な対象性のそれではなく

て、それらは実存によって超越者との関係において解読されるべき暗号 Chiffre なのである。内在的なすべてのもの及び実存は、暗号と言う形而上学的対象性をもち得るものであって、かかる暗号解読の機能が絶対的意識としての空想である。空想は存在確認の機官であって、存在確認即ち超越者の存在確認のためには、空想の形をとって愛が働くのである。空想は愛の一様式であり、愛に基づくが故に、愛の本質的性格が空想の全体を貫くのである。空想の暗号解読の機能は既に愛の存在確信によって可能なのである。「空想によって、存在を見る眼が自由になる」(II, 282) のてあり、一義的でなく多義的に、暗号による超越者の解読をなし得る空想の自由は愛の自由であって、それは超越者に対して公明であり、従って理性的である。あらゆる存在者を存在の暗号として存在を多義的に解読する諸の実存間の交通によって、永遠の哲学 *philosophia perennis* ⁽⁵⁾ を目指すヤスパースの意図も一なる超越者を一切のものの根源とし根拠とするという彼の根本思想に基づくのである。

愛・信仰・空想は愛を根本とする三位一体的な絶対的意識の本質である。そして、「愛から生ずるところのものは分離され得ぬ相関関係においてある」(II, 276) から、信仰と空想とは不可分の関係にある。このことは上述によって示されたことであるし、以上の三契機は何れも超越者を根拠とすることも以上において我々の見た所である。かかる愛・信仰・空想という充実せる絶対的意識に可能的実存が到達するためには、「根源における運動」としての「無知」、「目まいと戦慄」、「不安」、「良心」を必要とする⁽⁶⁾。これらの運動は限界状況に面する実存の、内在から超越的なものへの飛翔への転回点における運動であるが、内在の限界の意識そのものが、既に超越者を予想しているのである。そうでないとすれば、人間は内在に安んじ満足している筈だからである。ヤスパースにあっては常は絶対的意識に対して限界を意識させる鏡とも言うべきものは超越者なのである。愛・信仰・空想へと充実する過程としての根源における運動は既に愛・信仰・空想を前提しており、それらを可能的根拠としているのである。

無知は内在から超越的なものへの転回点であり、「根源における転回点としての無知」(II.261)である。無知は絶対的意識が内在的な知の限界に面して、存在そのものは知られ得ないという自覚であるが、既にこの無知を自覚させる根拠は、存在そのものは知を超越して存在しているという信仰なのである。無知は知り得るものを知らないのではなくて、それは「獲得された無知」(II.262)乃至「本来的な無知」(eod.)であって、無知は知と矛盾するものでなくて、知の限界の自覚である。この自覚が、可能的実存が自らの本来性へと還帰し、そうすることによって自らの本来性たる実存の根拠としての超越者を感じるところの跳躍板となるところの転回点としての無知である。それ故無知は存在確信を裏側から表現したものと言い得るであろう。かかる無知は可知的なもの即ち世界存在の認識を否定しない。無知は無限の知識欲を以って行われる世界定位を否定しないが、世界全体は知り得ざるものであり、普遍科学、全体知は不可能であるという限界を知る無知は結局超越者に照らされての愛の自覚である。ヤスパースが「一つの世界像の総体性 Totalität は解消してしまった」(I.133)と言ひ「スコラ哲学の存在論的全体であろうと、或は機械論的、有機体論的乃至その他の特殊な諸範疇乃至諸方法の、絶対化された全体であろうと、或はヘーゲルの弁証法的全体であろうと、一切のものがその中で位置づけられるような如何なる全体も、もはや存在しない」(I.133)と言うとき、かかる全体を知り得ないという「無知の知」(I.134)から、存在そのものへと超越する衝動が生ずることを意味するのである。「限り無い世界定位を越え行く途上において実存は、現存するものを存在の暗号として解読しようとする止むに止まれぬ渴望に基づき、かように超越するはたらきの中で、現存するものを通じて存在に達しようと努める」(eod.)のであって、ヤスパースにおいては存在即ち超越者は世界定位を通じて、しかもそれを越えて開明される。そしてかくの如く存在開明に至る空想は無知の知を通して運動するのであり、又空想によって無知も自覚されるのであり、科学的認識の限界も意識されるのである。

無知が超越者との関係においての無知であると同様に目まいと戦慄も不安も良心も超越者との関係においてはじめて意味をもつものである。目まいと戦慄とは無知の転回点における根拠喪失、「客観性の破壊」(II, 265)であり、しかも思惟可能なものは「現存在の現象形式のみである場合、その際には目まいは、反対に、存在の深みに対する可能的根源となる」(ebd.) であり、「目まいにおいて消極的には現存在の現象性が、積極的には超越者の存在の確実性が感得可能となる」(ebd.) である。かくの如く内在的根拠の喪失から超越的根拠獲得への転回点が目まいと戦慄である。このように有限性の自覚とそれに伴う絶望とを通らなければ実存は超越者の確信には到達しないのであって、信仰は安易な道ではない。⁹⁾ 又、「目まいと戦慄における驚愕の運動は不安においては根絶され得ることの意識としての転回点となる」(II, 265) であって、不安は実存が自らを喪失することの不安である。「不安への勇氣及び不安超克の勇氣」(II, 267) は実存が本来的な無制約的なものを求める衝動の条件であるが、かかる勇氣は究極においては超越者の信仰によつてはじめて可能なのである。信仰は不安を通らなければ獲得され得ないことはヤスパースにおいてもキェルケゴールの場合と同様である。¹⁰⁾ この場合我々は、不安は現存在不安ではなくて超越者との関係における不安であることに注目しなければならぬ。さて、「良心は運動において区別することと決断することとを要求するところの、転回点における声である」(II, 268) が、その無制約性は直ちに神の声ではなく、「良心において私は超越者に直面して立つとは言え」(II, 272) しか「良心の声は神の声ではなく」(ebd.) と言ひ、良心の声は服従すべき客観としての神の声ではないと見る所に、ヤスパースの自由が語られ、人間神化の否定が示されている。神乃至超越者はヤスパースにおいては、人間の良心において直接語らないところの、人間の他者である。それ故に実存と神との直接的交通は彼においては認められない。「神性は盲目的な帰依を欲せず、却つて反抗し且つ反抗からはじめて真の帰依を獲得し得るところの自由を欲する」(III, 79) であり、反抗と帰依の両極の緊張において実存は神性の確

信を獲得するのであるが、この両極も超越者への信仰なしには不可能であって、そこには不可避的なそして不可欠な循環がある。

「現存在における絶対的意識の保証」⁽¹¹⁾の四契機たる皮肉、遊戯、羞恥、平静の運動も亦超越者なしには存在し得ないものである。

皮肉が内在の絶対化の否定をなすことについては、「その都度特殊な立場に対するあらゆる客観的な妥当の相対性は、純粹に客観的なものを絶対的であると考えることを不可能にする」(II.285)と言われる⁽¹²⁾。即ち超越者にあらざるものを絶対化することを否定するものが皮肉である。即ち「皮肉は諸の客観的なものの真ならざる神聖化への逸脱からの保証である」(II.286)。「絶対的意識の契機としての」(ebd.)遊戯も「客観的固定化を妨げるところの保証」(ebd.)であって、それは哲学することにおいて言表された何物をも絶対的に不可侵的に受けとらないところの実存の意識の運動であって、ここにも超越者に向って無限に開いた態度があらわされている。「実存的羞恥」は「他の実存の前での非真理と誤解可能性との憂慮から生ずる」(II.287)もので、実存が他の実存との関係における運動であり、自己存在が客観的一般的に受取られないことのための控目な、慎重な態度である。それは自己は客観的一般的でないという意識によって成立つものであるが、この根拠は自己が超越者よって贈られた独自の存在であるということである。諸の限界状況において尚自若たり得る平静は勿論超越者を根拠として信ずる安静である。そして平静は上述の三契機と同じく超越者を求め信ずる実存の愛に基づく理性の一面なのである。

以上において私は「充実せる絶対的意識」と「根源における運動」と「現存在における絶対的意識の保証」との各の契機としてヤスパースの挙げるすべてにわたって、絶対的意識が超越者を信じ且つ求め、それとの関係において存在し得る所以を概観した。超越者との関係なしには実存の絶対的意識はあり得ることがここで示されたのである。

- (1) 実存と超越者との関係はヤスパース哲学の中心点をなす。絶対的意識と言ひ、哲学的信仰と言ひ、理性と言ひ、すべてこの両者を中心としている。ティセン (Johannes Thyssen) も実存と超越者との関係を論じ、「実存と超越者とのかかる密接な関係は、その主要点である」(Philosophen des 20. Jahrhunderts, Herausgegeben von Paul A. Schupp, S. 287) と言つてゐる。
- (2) 愛の性格については Philosophie II, S. 277ff. 及び Von der Wahrheit, S. 987ff. 特に S. 990ff. 参照。
- (3) 「人間への神の愛の思想 der Gedanke der Liebe Gottes zum Menschen は、人間存在にまで教育する心情の深さに導くところの象徴の一つではある」(V. d. W. 1012) が、それが「併し存在として考えられると、その象徴性格を失うところの如きの如き言わば物的に自らを固定する諸の象徴において神が人間になることである (ebd.) として、ヤスパースはこのような者を認めなす。

「神は愛なり」(ὁ Θεὸς ἀγάπῃ ἐστίν — Iohannov á 4,8, 4,16.) 及び Agape の思想の根本をなす。これに対して、愛を人間の愛とするヤスパースの思想は反対のように見える。

聖書における神と人間との関係は、「神から発して人間に向ひ、その後初めて人間より出でて神に向う関係である」(Emil Brunner, Wahrheit als Begegnung, S. 35) と言われる。愛も聖書においてはこの神人の関係から見られるアガペーである。ブルナーは更に次の如くに言う。「神が人間に対する関係が常に第一であり、人間が神に対する関係は常に第二であつて、それはこの第一の関係を基礎とし、又この第一の關係に關連してゐる。(ebd.) と。それ故に「キリスト者の実存が、聖靈における生命として、決定的に示されるといふことはアガペー、即ち贈られた愛の現実である」(Emil Brunner, Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, S. 55—56) のであり、「しかもそれは神の生命そのものである」(a. a. O. S. 56) と言われる。「神は愛である」(上述の Iヨハネ 四・八・四・一六) と言ふことも「我々に贈る」(Brunner, ebd.) 神の愛の根源たる神そのものがアガペーであることを示す。

神自身が愛であるが故に、神から即ち上から人間へと行く神の愛たるアガペーと、人間が神に至るの道としての下からの道たる人間の愛であるエロースとの対比における重要な研究を我々はニエグレンの著「アガペーとエロース」において見ることが出来る。ニエグレンはアガペーの意義を次の四つの主要点に要約する。即ち、「アガペーは自発的で、誘発されないもの、である」(Anders Nygren, Agape and Eros, Translation by P. S. Watson, P. 75. 以下本書からの引用には頁数のみを示す)。「アガペーは価値にかわりがないもの、である」(P. 77)。「アガペーは創造的である」(P. 78)。「アガペーは神との交

りの道を開く」(P. 80)として、プラトンによって代表されるエロースとの対比において、それを詳細に解明している。ニーゲレンは「エロースは、知覚し得るものから、超感覚的なものへの人間の回心である」(P. 170)とし、「それは、靈魂の上昇運動である」(ibid.)とする。しかし「感覚的な愛と全く違って、プラトンのエロースは、上方を向き、イデアの天界に到達せんことを願う愛である」(P. 176—177)としても、エロースを次の如き概念に分析し得るとニーゲレンは言う。即ちエロース愛の概念は「(1)欲望の愛としてのエロース」(P. 175)、「(2)人間の、神に至る道としてのエロース」(P. 177)、「(3)自己中心の愛としてのエロース」(P. 179)として示される。

私は今、かかるアガペーとエロースとについての詳述と考察とを差控えるが、ヤスパースの愛がかかるアガペーとエロースとに対して如何なる関係にあるかについて、次に簡単に結論的に語らなければならぬ。ヤスパースにおける愛は端的に言つて神と人間との関係におけるその方向から言つてエロースであり、その諸性格の内実から言つてアガペーである。ヤスパースの愛は人間の超越者に対する愛が根本であつて、それは上昇的である。これエロースたる所以である。併しニーゲレンの考えるエロースは上述の如く、自己中心の、価値への欲求であるが、かかるエロースと違ってヤスパースの愛は、ニーゲレンがアガペーの本質として示すもの、即ち、「自己を与えるもの」(P. 210)、「非利己的な愛」(ibid.)、「主権をもち、対象から独立して、々悪しきものにも善きものにも々注がれる」(ibid.)もの、「自発的で々誘因のないもの々で受けるに値しない人々に自らを贈与する」(ibid.)もの、対象の価値を認め、それ故に愛するのでなく「愛し、対象のうち、価値を創造する」(ibid.)もの等から見て、それはアガペーの内実をもつて勿論アガペーと同一ではないとしても一と言ふべきであらう。ヤスパースの愛はアガペーとエロースとの悪しき混同乃至混合ではなくて、現代的なそして進んだ両者の止揚統一乃至綜合であると見るべきであらう。しかしヤスパースの愛の本質をより深く検討するとき、その公明性と、超越者との相関関係を考究するとき、上昇・下降の循環の不可避性が顕わになり、アガペーとエロースとの無限の循環が存在することが明らかに。今は以上の指摘に止めて、これ以上は立入らない。

(4) 超越者なき悲劇は存在しないとしても、その超越者乃至存在の意味は多義的であらう。

(5) Vgl. Philos. Glaube, S. 60; Einführung in die Philosophie, S. 17.

(6) Vgl. Philosophie II, S. 261ff. Bewegung im Ursprung (1. Nichtwissen. — 2. Schwindel und Schaudern. — 3.

Angst. — 4. Gewissen.)

(7) E・マイヤーは次の如く言う。「無知は意識においては如何なる場所 *Stätte* をも見出さない。無知は意識一般の意味におい

ては意識されない。同様に無知は心理学的意味において無意識的なものでもない。無知は経験的に個々のものでもなく、一般的なものでもない。無知は内在を突破する、それは超越することとしてのみ存在する。」(Ernst Mayer, *Dialektik des Nichtwissens*, S. 190)と。彼はヤスパースに即して無知が絶対的意識であることをここで説いているのである。

(8) 無知は人間の有限性の自覚をあらわすものであり、この有限性に関してはヤスパースは自らの諸著において所謂内在的なもの限界として所々に論述している。尙有限性に関しては F. J. v. Rintelen, *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart*, 1951, S. 345ff. を参照されたい。又、リントレンはヤスパースに関して次の如く言う。「実存は々自ら自身に関わり、そうすることによって超越者に関わるころの自己存在である々、その超越者をヤスパースはマルセルと同様に神秘、Mysterium と名づけるのである。々実存は、既にケルケゴールの考えた如くに、あらゆる知の破砕、Bruch においてそれ「神秘」超越者」に対して立っている。々実存を思惟において把握しようとすることは望みなきことである々。併しヤスパースに従えば、実存は内在を超越する超越者に通ずるといふことが最も本質的なことである。」(上記の「有限性の哲学」一六二頁)リントレンはここで実存も超越者も共に知を超えていることを語っている。

(9) 絶望を通らなければ信仰の充実に至らないことはヤスパースにおいてもケルケゴールと同様である。ケルケゴールに關しては *Krankheit zum Tode, Überstuz von Emanuel Hirsch*, S. 8ff. 参照。又ニーチェは超人への超越のために絶望超克の勇氣を力説して次の如く言う。「深淵を、ただ鷲の眼もて、見る者—鷲の爪もて深淵を攪む者。この者こそ勇氣をもっているのだ。」と。又、より高き人間の自己超克の過程において自己を貫くためには「降伏せんよりはむしろ絶望することをなせ」と言ふ。(Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Kröners Taschenbuch Band 75, S. 319)

(10) ヤスパースにおいてと同様にケルケゴールにおいても、不安という自由の可能性なしには信仰に到達しない。しかもこの不安は「信仰の力による救済するものとしての不安」であるから、信仰なしの不安は不安を超越し得ないのである。(Vgl. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, Hirsch, S. 161—169)

(11) Vgl. *Philosophie II*, S. 284ff. *Die Sicherung absoluten Bewusstseins im Dasein* (1. Ironie. — 2. Spiel. — 3. Scham. — 4. Gelassenheit.)

(12) この点に關してもヤスパースはケルケゴールのイロニーの概念と同巧異曲である。ただ根柢の相違は後者のキリスト教信仰に対する前者の哲学的信仰の差のみである。(Vgl. *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, Deutsch von Hans Heinrich Schaefer, 1929.)

三、超越者とは何か

「我々が実存である限り、非直観的なそして経験的に証示され得ないところの他者が我々に対して存在する、それは超越者と称せられる。それにおいてそしてそれによって我々が現存するところのものは世界である。それにおいてそしてそれによって我々が我々自身であり且つ自由であるところのものは超越者である。」(V. d. W. 107) ヤスパースはかくして世界と超越者とを区別する。実存の自己存在乃至その自由との根拠が実存の他者⁽¹⁾としての超越者である。超越者は直接的には我々に現われず、語らないから、それは対象的には知られ得ない。「超越者は決して世界とはならない存在であるが、併し世界における存在を通して言わば語る⁽²⁾」(Philos. Glaube, S. 17)が故に、「世界存在の諸対象は透明 transparent である」(V. d. W. 107)と言われる。世界の透明性は「神秘的合一」(a. a. O. 108)においてではなく、世界存在を超越者の暗号として実存がそれを解読することによって可能となる。暗号は多義的であって、「包括者そのもの、あらゆる包括者の包括者」(V. d. W. 109)たる本来の超越者は一義的には解読され得ないものである。⁽³⁾かかる超越者は認識によっては到達され得ぬものであり、「ただ自らを贈るものとして、実存にのみ経験されるものである。」(ebd.)この経験は超越者の経験であって、それは内在を媒体としての経験である。そして「私の自由が決定的に私に意識されればされる程、同時に、それによって存在するところの超越者も亦益々決定的に意識される」(a. a. O. S. 110)が、かかる自由の根拠として意識される超越者は実存の愛が予め超越者に直面して超越することによってのみ経験される。ここに実存の存在根拠としての超越者の意味と、超越者の開明根拠としての実存の意味との二つの意味を我々は見る。

「私は自由であることよって、自由において、しかもただ自由を通してのみ超越者を経験する」(H. 198) であり、「私が全く私自身であるとき、私はもはや私自身でのみあるのではない」(H. 199) という経験が超越者の経験である。この道は人間から超越者への上り道であるが、この道の出発の最初から超越者へと方向づけられているのがヤスパーズ哲学の根本性格である。

さて「私の思惟は世界における超越者の暗号⁽⁴⁾を把握するのであって、超越者そのものを把握するのではない」(H. 120) が故に、超越者は否定的な言表においてより以外に言表の仕方がないと考えられ易いが、ヤスパーズは「超越者は、それに対してあらゆるかの諸の思想、諸の形態、諸の像、諸の实在性が諸の似顔 Gleichnisse であり得るところの本来的存在として現在している」(V. d. W. 111) と言ひ、超越者に触れる経験の三種たる「①形式的に超越すること」(ebd.)、②超越者との「実存的諸関係」(ebd.)、③「暗号文字の解読」(a. a. O. 112) を挙げるのである。超越者の経験の学はヤスパーズにおいては「形而上学」であつて、上述の三種の経験は「哲学」の第三卷「形而上学」において開明されている。

彼によれば、様々に名づけられる超越者の名前は、何れも超越者を経験する仕方によつて名づけられたものにすぎない。「超越者のいろいろの名前は限りなく集められ得る。西洋における標準的な名前(存在 Sein、現実 Wirklichkeit、神性 Gottheit、神 Gott)は一定のものではない。……即ち我々が超越者を包括者として思惟する、denken 限り、我々はそれを存在と名づける。それは存立する、変化せぬ、欺瞞なき存在である。併しそれはかくの如き安静な、かくの如き自由ならしめる存在としてただ抽象的な超越する思惟に対してのみ存在する。我々が超越者と共に生きる、leben 限り、超越者は本来的現実である。それは我々に本質的に関わる場所のものとして、我々を惹きつけるものとして、我々に拠り所を与えるものとして、我々に感得され得るものである。かくの如き現実において要求するも

の、支配するもの、我々を抱くものが我々に対して語る限り、我々は超越者を神性と呼ぶ。我々が単独者として als Einzelner 我々を人格的に出、会、われたものとして、知る限り、人格として、人格としての超越者に対する関係を獲得する限り、我々は超越者を神と呼ぶ。](V. d. W. 112) かくの如くヤスパースが示す超越者の四つの名前は一者たる超越者の諸の相貌の如くである。彼は「存在、現実、神性、神として超越者は如何なる対象ともなり得ないものではあるが、併しそれらの名前は、それにおいて超越者が触れられるところの経験を指示している」(ebd.) と言う。

超越者は認識不可能であり、その経験も一定のものではないが、上述の如き超越者の経験によって「超越者による存在意識の変化」(V. d. W. 112)が生ずるのである。ヤスパースにおいては「哲学」は存在(超越者)の経験の道であり、「哲学的論理学」(第一巻「真理について」)及び「哲学的信仰」は「哲学」における存在経験の結果生じた「存在意識の変化」の内実の展開である。後者は超越者から人間及び世界への下り道であると私は見る。

「超越者が感得可能になったときは、超越者は、それから私が生き且つそれへと私が死んで行くところのものとなり得る」(V. d. W. 112)であり、世界も超越者の経験による存在意識の変化によって透明なものとなる。

上述の如く、実存の自由が超越者の経験を可能にするとヤスパースは言うが、その自由が既に超越者の存在を前提して、超越者乃至包括者そのものを信じているが故にかかる経験が可能となるのであって、かかる信仰がヤスパース哲学の根源である。

註

(一) カウフマン (Fritz Kaufmann) がヤスパースの「超越者は無限に実存に近いと同様に無限に実存から遠く」(Philosophen des 20. Jahrhunderts, Herausgegeben von Paul A. Schilpp, S. 20) と言うのも、実存が超越者に直面するものであること共

に、超越者は実存の他者であることを示すものである。

(2) 世界存在を超越者の言語として解説するヤスパースの形而上学は世界と超越者との一種の結合であるが、この「経験的結合性」は形而上学においては驚くべき混乱に導く(Gerhard Krätzin, *Existenzphilosophie und Panhumanismus*, S. 169)と批評するものもあるが、ヤスパースにおいてはこの結合こそ重大な意味をもつものである。それは「ヤスパースの哲学することの悲劇」(ebd.)ではなくて、彼の形而上学のすぐれた特色である。

(3) E・フランクはヤスパースに関して次の如く言う。「超越者は、完成せるものとして表象される場合には、一の空虚な言葉であり、そしてただ実存的超越の事実的遂行においてのみ現に存在する」(Erich Frank: *Wissen, Wollen, Glauben*, S. 280)と。これはヤスパースの立場に的中する。

(4) ヤスパースは実在性と暗号とを区別して次の如く言う。「諸の暗号はそのものとしては超感覺的なものの如何なる実在性でもない。併し諸の暗号は我々にとっては、超感覺的なものの現前化と確認との不可避的な様式である」と。(Karl Jaspers, *Schelling*, S. 195)

又暗号の一種としての神話についてはヤスパースは「哲学」に於て (Philosophie III: *Metaphysik* S. 132f. usw.) 述べているが、「非神話化の問題」においても次の如くに言う。「超越者の身体性 *Leibhaftigkeit* としての神話 *Mythus* は実存にとって存在する、しかし実存にとっては神話は暗号 *Chiffre* であり且つそれは単なる身体性において消滅する」と。

(Karl Jaspers, Rudolf Bultmann: *Die Frage der Entmythologisierung*, S. 18)

(5) L・ガブリエルは、「ヤスパースによれば超越者は決して内在に入り得ないところの包括的全体であり、「超越者は本質的に包括者である」から、「かくしてヤスパースの超越者はカントの超越的〔先験的〕理念に近づく、カントの超越的理念の内実と同様に对象的に与えられず、却って不断に課せられるのであり、その内実から無制約的行動が現実的となり活動的となる」と言っている。(Leo Gabriel, *Existenzphilosophie von Kierkegaard zu Sartre*, S. 278) ガブリエルはかく解して、「超越者は実存することの根源である」(ebd.)と言ひ。

(6) 「一者が何であるかは如何なる表象も又如何なる思想も示さなむ」(Entmythologisierung, S. 92) から「排他性の要求の拒否」(a. a. O. S. 87) は超越者の経験に関して、ヤスパースにとっては、当然である。

四 結語―批判的考察

ヤスパースの超越者の思想の批判は、この結語においては、ただその端緒を示すに止まる。さて、ヤスパース哲学における根源は実存の絶対的意識であるが、この意識は存在そのものである超越者に直面するものであり超越者を根拠とするものであるが故に、今私は超越者から彼の哲学を概括的に見透してみた。紙数の関係もあって、それは骨格だけのものとなったが、一応の筋道は明らかに思ったように思う。

彼の哲学は意識と存在との両極の緊張において行われる。だから絶対的意識は超越者との関係において、超越者は一絶対的意識との関係において常に彼は考察しているのである。しかも絶対的意識は無限の公明性をもち、超越者は一見られないものであり、永久に知られることのないものである」(Vernunft und Existenz, S. 42) が故に、⁽¹⁾実存の暗号解読は多義的となり、その内実は著しく文学に類似するものとなり、遂には、彼自身否定する神秘主義となる傾向を彼の形而上学はもっていると言わなければならない。勿論彼はこれを救うために実存的交通による真理への道を進むものではあるが、そしてそれが人間のなし得る究極のことと考えられるのであるが、かかる傾向は彼の形而上学の強みであると共に限界でもあるであろう。

主観と客観との対立・相関、意識と存在との対立・相関はヤスパース哲学の根本前提である。それ故彼の哲学は観念論でもなく、實在論でもない⁽²⁾と彼は考え、この両者の根源に迫るものとしている。確かに彼にあつては主と客、意識と存在(そのものと考えられるもの)とは互に他者である。このことが如何にして正しい前提として認められるべきかについては議論の余地が存するであろうし、対立する他者間の何れに彼は重点を置くかを検討するとき、彼は主観

と意識の側にそれを置くことが明らかに見られるのであろうから、この点も問題に値するであらう。意識と存在との両極の緊張は、彼の今までの考方よりもより以上に存在の側にも重みをもたせて行けばより一層眞実なものとなるではなからうか。例えば科学が哲学することの根本要素である⁽³⁾と彼が主張するのみでなく、より多く科学の方法や成果を顧み、又社会的、歴史的なものを多く顧みて、彼の主体の形而上学乃至包括者存在論⁽⁴⁾(Periechontologie)を充実進展させるべきであらう。

ヤスパースは存在そのものたる超越者は一なるものであるとする。それが一者であるということは、一神教的な思想からみても、統一を求めてやまない理性の要求からみても、極めで自然であるが、果して本来の存在が彼の言う如き一者であるか否かは、永遠に問題であらう。又この一者がヤスパースにおいては人格的であるかの如く、又然らざるかの如くであって、ここにも曖昧さがあると言わなければならぬ。ここに私は勿論哲学と宗教との差異を見るのであつて、この曖昧さこそ公明な自由の思索の特質とも見得るものではあるが。哲学的信仰と宗教的信仰との関係も難問たるを免れない。

ヤスパースは現存在、意識一般、精神及び世界を内在とし、実存と超越者とを超越的なものとして、⁽⁵⁾区別しているし、内在の真理の根拠は超越的なものにあるとしているが、内在そのものの真理はそれ自身可能であると言う立場もあり得るのであつて、ここにも問題がある。彼の包括者論は周到な注意の下に展開されているとは言え、そして愛と理性は存在するものを本来的に存在せしめようとする我意なき明るさをもつとは言え、かかる問題は依然として残るように思われる。又内在の諸様式も包括者の様式としては超越者であるとヤスパースは言い、本来の超越者とそれとを区別している⁽⁶⁾が、かかる区別は結局信仰による以外に根拠はない。

私は以上においてヤスパースの超越者に関して若干の問題を記してみた。何れも難問であつて、共通の理解の下に

それが解決され得るものではないように見える。又彼の実存の理性はかかる問題の生ずる余地がないように包括者論としての彼の存在論を展開させているのである。しかし敢えて私は上述の如き問題を提起せざるを得ない。

超越者と実存と世界とを、神から、神を第一として信じ具つ考える宗教乃至神学の立場と、実存を根源として考察する実存哲学の立場と、世界から出発し世界を根本とする自然哲学乃至科学の絶対化の立場との間には、超越者の考え方の根本的相違がある。ヤスパースは第二の実存の立場に立つが、同じく実存の立場と言っても様々な種別があることは勿論である。ヤスパースはケルケゴールのように神の信仰に徹せず、ニーチェのように人間の最高の可能性としての超人の理念に徹せず、恰かも両者の折衷として中途半端な哲学する態度をとるかのように見えるであろう。そして彼は神から哲学する神学にも、人間から哲学する人間学にも、世界から哲学する自然哲学にも安んじない。かくの如く彼の哲学は明瞭性を欠く如くであるが、しかし、彼の絶対的意識の愛と理性との性格に示されるあの深さと広さとを具さに検討するとき、彼の哲学は古今稀なる明晰さを以って真理に肉迫することを知るのである。広大な視野をもつ彼の包括者思想は単なる折衷ではなく、それは存在そのものである超越者の何たるかの間に對する具體的解答であり、デイルタイの世界観学を乗り超え、又古来の存在論を乗り超える、哲学史上に残る大きな業績である。しかも彼から見れば彼の哲学・形而上学・包括者論すべて暗号であり、暗号解読の成果であつて、それを彼は絶対化しない。彼は常に自らの説への批判に對する用意をしているであろう。彼の哲学に對する真摯な批判は彼においても欲するところであろうことは当然である。

註

(1) リンテレンはヤスパースの超越者について次の如く言う。「超越者という言葉は非常に包括的な意味を保持するが故に、遂にはあらゆる眞実に現実的な存在がそのもの下に包括されるのである。超越者について何物かが言表されると、何物かは単に

主観的一拘束的、subjektiv-verbündlichである。究極において我々は我々に対して、ハムマツヘルに従えば内在と超越者とを不断に非常に近づけ且つ不断により積極的な言葉によって補充することを要するところの、神秘的解釈を与えなければならぬ。」
J (Rintelen, Philosophie der Endlichkeit, S. 395) 』

(2) Vgl. Philosophie I, S. 212ff. Sichschliessende Weltorientierung (Positivismus und Idealismus).

(3) Grenzenloses Erkennen, Wissenschaft, ist Grundelement des Philosophierens. (Philos. Glaube, S. 13)

(4) Periechontologie 2 (1914) V. d. W. S. 158ff., 187, 877f. 参照

(5) Vgl. V. d. W. S. 50usw.

(6) Vgl. V. d. W. S. 108f.

(7) クレンツリンはヤスパースを批評して次の如く言う。「実存は一方経験 Empirie に結合しており、他方実存は経験的なものを超えている。実存は一方主観的—観念論的概念 subjektiv-idealistischer Begriff である。他方この実存は観念論の意味においては自己創造的に活動的ではない。ヤスパースの実存概念はク魚でも鳥でもなく、それは経験的現象でもなく精神の実在でもない。それ故に我が哲学者の形而上学的思惟も亦常に両性形体へと、二律背反へと導かざるを得ないのである。」(Kranzlin: Existenzphilosophie und Panhumanismus, S. 173)と。しかしこのクレンツリンのヤスパースの批判は正当ではない。何故ならば、ヤスパースの実存が経験的なものを超えると共に経験的なものと結合しているところに彼の実存が空虚な超越することには止まることなく、経験的なものを媒体として常に実存することの表現を目指しているからである。世界存在乃至経験的なものを離れば無世界説となることはヤスパースの考える通りだと思ふ。ヤスパース哲学の強みはむしろこのような二重性にあることを見落してはならないのである。ヤスパースの実存は超越者に直面すると共に世界に根をおろし、そこで実現するところの具体的現実的人間存在であつて、クレンツリンの見るような皮相なものではない。ヤスパースの形而上学は上述の如く世界の二重性を認め、暗号解説をなすものであつて、これを両性的形成物と評するのは、思惟の固定化・孤立化・絶対化に立つクレンツリンの無理解乃至誤謬である。クレンツリンは更に次の如く言う。「ヤスパース哲学は人格的思弁的な諸の可能性との混合によつて不明瞭になり理解し難いものとなる。一般に、矛盾と逆説とを最高の哲学的認識形式にまで刻印するところのヤスパースの教説は哲学の崩壊へと導くのである。」(a. a. O. S. 240)と。これも上述のことと関連しており、ヤスパースの両極弁証法を理解せざる対象的思惟の固定化から来る誤れる批判である。