

## 現代思想としての実存哲学の課題

草 薙 正 夫

—

実存哲学という名でよばれている哲学思想は、ほぼ一九三〇年頃ドイツに発生し<sup>1)</sup>、その後ドイツ国外へ広まってゆき、フランスでは、特に実存主義という名称で一般化されている、ということは周知のことである。しかし今日一様に実存哲学とよばれている思想でも、その内容という点になると、必ずしも一様でないばかりでなく、今日の実存哲学の代表者と思われているハイデッガーとヤスパースでは、その思想内容は、殆ど全く異っている。しかもハイデッガーは、自己の哲学を実存哲学と名づけることさえ拒絶している。ヤスパースは自己の哲学を明確に実存哲学と名づけてはいるが、それを実存主義とよぶことをぎっばりと拒絶している。

しかしそれにもかかわらず、この思想が何れも、直接キルケゴールとニーチェに結びついているということ、すなわちそれらは何れも、共通の出発点をもっているということ、さらにそれらは何れも、実存を特に強調する

哲学であるという点で、共通性をもっているということ、この二つの事柄は今日の実存哲学を特色づける本質的な共通性であるといつてよい。

ところでキルケゴールとニーチェが今日の実存哲学の直接の源流と見做されることは、われわれが現代思想としての実存哲学の本質的意義を捉えるために、もっとも有力な手がかりを与えてくれる。というのは、第一に、実存の概念は、もともとあのデカルトの *cogito ergo sum* の命題における *sum* として意識的にせられたものであるが、このデカルトにおける合理主義的な自我の実存に対して、実存の意義を合理性の反対極としての今日の実存概念にまで尖鋭化したのが、キルケゴールその人であり、第二に、この実存的意識における非合理性は、過去数十年に亘って、客観的・絶対的な真理の信仰を脅かしてきた歴史主義と生の哲学の運動において、客観主義と絶対主義に対する主観主義と相対主義の闘いとして展開されたものであるが、そのもっとも果敢な闘士が他ならぬニーチェであるからである。

そこでまず現代における実存哲学の重要な歴史的意義の一つを捉えるために、われわれはキルケゴールの実存の意義と、ニーチェに由来する生の哲学の意義に触れてみなければならぬ。なぜならキルケゴールの実存概念の内容的規定が《不安》の概念として、今日の実存哲学、わけでもハイデッガーの実存哲学において、そのもっとも純粹な哲学的表現に到達しているからであり、またボルノーも主張しているように、現代の実存哲学はその発端において、生の哲学と歩みをともしており、従って、生という名称と実存という名称は、任意に取り替えて用いても実際さしつかえなかったからである。<sup>2)</sup>

(1) ハイデッガーの原著『存在と時間』(Sein und Zeit) が現われたのは、一九二七年であり、ヤスパースの原著『哲学』

(Philosophie) が現われたのは、一九三二年である。それに先立って一九三一年に、かれの実存哲学の前奏曲ともいえる『現代の精神的状況』(Die geistige Situation der Zeit) が現われ、『実存哲学』(Existenzphilosophie)と銘打った講演集が現われたのは、一九三八年である。

② O. F. Bollnow, Existenzphilosophie, 1943, S. 20

二

キルケゴールは、かれの恋人のレギーネと婚約した翌年一八四一年ベルリンに行つて、シェリングの講義を聴く機会を得た。この講義はキルケゴールに非常な感動を与えた。その感動についてかれは日記の中で次のように表現している——「そのとき悦びの余り、私のうちにある思想の胎児が飛び躍ねた<sup>1)</sup>」と。この講義は、『啓示哲学序論』(Einleitung in die Philosophie der Offenbarung)と題して、一八四一二年と一八四四—五年の二回行われたものであるが、この講義でシェリングは、ヘーゲルの理性の哲学に反対して、哲学は、ヘーゲルにおけるように、事物の本質に関するものでなくして、その現実的、実存に関するものとしてのいわゆる「積極哲学」(die positive Philosophie)を主張したものであった。しかしこのシェリングの実存の現実性なるものが、単に存在の普遍的な現実性を意味するだけであつて、実存する自我としての人間の現実性を意味するものではないことが知られたとき、キルケゴールは大きな失望を感じざるをえなかった。なぜならキルケゴールにとっては、現実的なものとは、もっぱら実存する人間を意味したからである。

このような実存する人間は、特にキルケゴールにおいては、本質的に《単独者》(Einzelner)として実存する

人間を意味した。それゆえ実存的に生きるということは、単独者として生きることを意味した。ところで単独者は、キルケゴールにおいては、避けることのできない自己の実存的運命として体験せられたのであるが、ハイデッガーとヤスパースにおいては、それが実存の基本的な意義として、意識的に実存哲学の中へ取り入れられたのである。すなわちハイデッガーにおいては、『《ひとびと》』としての日常性への『《頽落》』の状態から、自己を取り戻すことが、実存的覚醒の意義であり、ヤスパースにおいても、大衆的現存在は、『《実存を欠く現存在》』として、明確に実存から区別せられ、実存は歴史的な自由な独自の自己存在として規定せられている。とくに『現代の精神的状況』においては、現代における大衆的現存在の実存破壊作用との対決が、その中心テーマとせられていることは、周知の通りである。キルケゴールとニーチェに由来する実存思想が、二度の世界戦争を通じて、現代哲学として決定的な形態と意義において、一般化するに至ったというのも、それまでひとびとを支えてきたヨーロッパの伝統的な客観的真理の基盤が崩壊するに至って、ひとびとはもはや、自己以外には頼るべき何もものもつことができなくなったという現実の精神的状況にもとづくものであろう。

ところでこの単独者としての実存には、必然的に孤独とか憂愁とか絶望とか不安の気分などが伴われる。しかしこれらの気分こそ、実存哲学にその固有の相貌を呈させるものであって、実存哲学がニヒリズムの哲学と称せられる所以である。しかしそれにもかかわらず、これらの実存哲学に固有な諸々の相貌は、実存哲学に対して、単なる消極的な意義ではなくして、むしろ積極的な意義を与えているのである。

哲学一般の立場からみて、実存哲学のもっとも著しい特徴は、その非合理主義に存することはいうまでもないことであるが、この非合理主義を端的に象徴するものが、キルケゴールにおける『《憂愁》』に他ならない。ヘーゲルにおいては、思惟と存在は同一であったが、すでに指摘したように、キルケゴールはシェリングとともに、

このヘーゲルの合理主義に反対した。すなわちキルケゴールにとっては、思惟と存在は決して同一ではなく、思惟された可能性と形成された現実とは決して調和しない。キルケゴールの生涯につきまとうて、かれを苦しめた憂愁は、実にこの思惟と存在の不調和から生れたものである。<sup>3)</sup> またこの非合理主義からして、かれにとって真理であるものは、実存の現実性だけであり、「主体性だけが真理である」という帰結が生じた。なぜならかれにとって、客観的な真理と称せられるものは、すべて疑わしく、思惟の体系はすべて虚偽であるからである。この客観的なものの相対性を、ヤスパースはかれの《限界状況》(Grenzsituation)という概念でもって、極めて適切に表現している。限界状況というのは、あらゆる現存在が究極において出会わざるをえない、そしてそれにおいて挫折せざるをえない究極的な状況をいう。そしてこのような限界状況を、もつとも明確に示す典型が死に他ならない。この限界状況において一切は疑わしく、有限的であり、人間は孤独と絶望と不安の前に立たされる。そこでヤスパースは次のように言う——「それらに共通なことは……そこには確固たるもの、疑いもなく絶対的なもの、あらゆる経験や思惟にとって不動の支えというものはないということである。一切が流れ、疑問視されるという休みなない動きのなかにある。一切のものは相関的で、ついには分裂して、矛盾対立している」<sup>4)</sup>。

このような相対主義と反合理主義において、実存哲学は、生の哲学と一致している。生の哲学のもつとも徹底的な代表者の一人と見做されているニーチェの全思想を貫いているものは、世界を理想の世界(真の世界)と現実の世界(仮象の世界)に分ける《二世界説》に反対して、前者を否定し、後者を主張することである。このようなニーチェの根本的立場を、何よりも明瞭に示すものは、かれのキリスト教との対決である。それはかれの《神は死せり》という宣言によって端的に示されているものであるが、かれが徹底的にキリスト教と闘ったのは、キリスト教が生敵と見做されたからにはかならない。すなわちキリスト教は、あの二世界説の立場に立って、

この世ならぬ彼岸の世界を眞の世界であるとして、われわれの現実の世界を否定するものだからである。また生の哲学の立場に立つかぎり、生きることそのことが絶対的な価値であるからして、より強大に生きることが、生の究極的目的とせられる。生の哲学者ジンメルにとっては、生が《より多くの生》(Leben als mehr)である。ニーチェがキリスト教道徳を攻撃したのも、このような生の立場から生じた必然的な結果である。というのはキリスト教道徳は、隣人に対する愛、すなわち《同情》を根底とする弱者(より少き生)の道徳であり、それは《畜群の道徳》《奴隸道徳》にほかならないからである。それに反してニーチェが主張した道徳は強者の道徳すなわち《君主道徳》であった。それは《善悪の彼岸》に立って、ありのままの現実を肯定することのできる強者の道徳を意味する。このような道徳性を最高度に実現した人間像が、かれの《超人》にほかならないが、それは一切をそのあるがままのものとして引受け且つ愛することのできる《運命愛》(amor fati)に生きる悲劇的な人間像である(しかしニーチェにおけるこのような人間像は、もはや単なる生としての人間像ではなくして、むしろ実存としての人間像といわねばならないのである)。ところでこのような生の実態なるものは、生の哲学においては、それ自らのうちに、矛盾と分裂と限界をもちながら、創造し形成しつつ、一瞬も止まることのない生成の流動としての、相対的な生の姿をとり(ジンメル)、《純粹持続》(durée pure)、《創造的進化》(évolution créatrice)とよばれるところの一瞬も停止することのない流動であり、飛躍である。このような生の実在が、生の流れを固定しようとする合理的な概念によって捉えられないことはいうまでもない(ベルグソン)。

現代の実存哲学は、その反合理主義と相対主義を、生の哲学から受け継いでいるということは明らかである。そのかぎりで両者は類似の立場に立っているといえよう。しかしボルノーも指摘しているように、純粹な生の概念には種(Art)の相違はなく、ただ程度(Grad)の相違があるだけである。従って最高のもっとも充実した生

といえども、その基盤は、日常的な自然のままの生である。<sup>5)</sup> それゆえ生には持続的な発展や飛躍や超越があり、また《より以上》(mehr als) が、生の形式であり、条件であるとしても、それは実存哲学の場合のように、生からの飛躍や超越ではなくして、生のうちにおける内在的な飛躍や超越にすぎない。そこにはハイデッガーにおける非本来性(あるいは日常性)と本来性の区別は存しない。従ってまた純粹な生の概念からは、どうしても自由な独自の自己存在としての固有の実存の意味は出てこない。実存にとっては、世界や事物は克服しがたいよそよそしい他者であるのに反して、生の哲学では、世界や事物が生を抵抗物である場合でさえも、根底においては、両者の間には親密な関係が存在している。人間はそこでは支えとなる普遍的な生の基盤のうちに、依然として包み込まれているからである。従って生の哲学には、固有の実存的体験としての孤独や絶望や不安などは、本来的には存在しないのである。生のあらゆる苦難は、生それ自身によって克服されうるからである。

従って生の哲学には、それ自身のうちに歴史的進歩というものがある。そしてこの歴史的進歩の本質的な契機となるものが、生の創造的な力にほかならない。すなわち《創造的なもの》という概念は、生の哲学のなした歴史的解釈において指導的な思想を形成しているものである。<sup>6)</sup> われわれが歴史において歴史的遺産を継承するということとは、新しい世代によってそれが増大し変化せしめられうるような創造的、形成が、継続されてゆくという意味である。このことは生の哲学にとって、決定的な歴史の意義である。それゆえ生の哲学においては、歴史の過程において、創造のない完成というものは、決してありえない。ところが実存哲学においては——生の哲学との決定的な相違点であるが——歴史的継続は決して創造的進化を意味しない。いなむしろ実存哲学にとっては、歴史的進歩なるものは本来的には認められないのである。それはあらゆる過去の実存的現象は、どの世代もが、新たに直接的に対峙しなければならぬところの絶対的なものである、ということを意味する。キルケゴールによ

れば、「一つの世代が他の世代から何を学ぼうとも、いかなる世代も、先行の世代から、本来的に人間的なものを学ぶことはない。この点では、どの世代も本源的に始めるのであり、前代と異なった課題をもつことはない」のである。それがキルケゴールの《反復》の意味である。ハイデッガーはそれを——「反復とは断固たる引き渡しである」<sup>8)</sup>という。ヤスパースも、過去の偉大な哲学者たちとの実存的関係を規定して、次のようにいっている。——「それにはもはや新しい根源からの変化というものはなく、《再生》(Wiederherstellung)や《反復》(Wiederholung)があるだけである」<sup>9)</sup>。ヤスパースによれば、歴史性は、実存の時間的現象として未完成であるが、同時にそれは時間のうちにある実体として完結したものである。歴史を進歩の過程と見るのは、それがわれわれの個々の業績についていわれる場合は、適合するにしても、それがわれわれの現存在全体の実存に關していわれるならば、実存的歴史性の意義を誤解するものとなる。すなわちそれによって、現存在の終末としての死が不問に附せられたり、個別的なものと全体的なものとが、手段的なものと本質的なものとが、顛倒されることによって、実存の歴史性が無実体的なものとなってしまうのである。このような見解を裏返しにしてみれば、実存の歴史性は「それ自身によっているのであって、未来のためにあるのではない」<sup>10)</sup>ということになる。かれは実存の歴史性を《永遠の今》として規定するのであるが、しかしそれは「存在が單純に現存在のうちに宿っているというのではなくして、存在は決断せられたものとして、しかもこの決断せられたものが永遠的であるという意味で、現象<sup>11)</sup>」のである。かくしてヤスパースにおいても、歴史における反復は、実存に關してのみいわれているのである。

(1) Tagebucher. übers. v. Haacker. 2 Aufl. 1940 S. 136.



- (2) sämnl. W. VII S. 27.
- (3) Marcel Reding, Die Existenzphilosophie, 1949, S. 15.
- (4) Psychologie der Weltanschauungen, 1919. S. 229.
- (5) Existenzphilosophie, S. 35.
- (6) a. a. O. S. 105.
- (7) sämnl. W. III 115.
- (8) Sein u. Zeit, S. 385.
- (9) Philosophie, I. S. 287.
- (10) Philosophie, II. S. 129.
- (11) a. a. O. S. 129.

三

以上われわれは、実存哲学がその出発点において、反合理主義哲学としての生の哲学を基盤とし、それと歩みを同じくしながら、ついにはそれと訣別することによって、自己の独自性を獲得するに至った事情、しかも決定的な事情、に触れたのであるが、この事情を、もう一度繰り返し要約してみるならば、次のようになる。それは第一に、生の哲学の立場では、人間はその背後において生そのものによって包まれ護られているのに対して、実存哲学の立場では、人間は何ものによっても護られることなく、よるべなき孤独な《単独者》として、生に対峙しているということである。このことは生の哲学が、まだ純粹な非合理主義となりきることができないで、なお依然として合理主義の残滓をとどめているということの意味する。生の概念からは、どうしても実存の概念が生

じてこない理由がそこにあるのである。その意味で純粋な生の哲学と純粋な実存哲学とは、異質的であり、飛躍がなければ両者の間には移行は行われぬ。しかもこの飛躍は、これまでの哲学の歴史において、もっともラディカルなものといわねばならないのである。第二に、歴史に対する関係において、生の哲学では、歴史に創造的な進歩を認めるのであるが、実存哲学の立場では、歴史には進歩はなく、実存的瞬間が絶対性をもっているのである。その意味で生の哲学が相対主義の立場をとっているのに対して、実存哲学は絶対主義の立場をとるものである。そこに存在の哲学（特に解釈学的存在論）としての生の哲学と決断としての実存の哲学との決定的な相違点もみられるのである。

このように生の哲学との対決によって、実存を課題とする実存哲学の独自の性格が明らかになったのであるが、それでは実存の存在は実存哲学にとって、どういう意義をもっているのであるかということが、問われねばならない。この問題は実存哲学にとっては、極めて重大な問題なのである。というのは、実存哲学は本来、或る一つの特定の思想形態であることに満足せず、真の哲学であることを要求しているのにもかかわらず——この要求は特にヤスパースの実存哲学において、もっとも明瞭に打ち出されている——実存哲学は、上述したような、その成立過程の事情からして、ともすればニヒリズムの哲学であるとか、厭世主義の哲学であるとか、あるいは、単なる個性性を主張する実存主義にすぎないなどという非難をこうむり易いからである。

そこで問題は、実存は哲学にとっていかなる意義をもつかということであるが、この問は不安は哲学にとっていかなる意義をもつか、という問におきかえられうるのである。しかもこの問に答えることによって、われわれは一層よく実存哲学の本質とその哲学的な功績に触れることができる。というのは、不安は実存のもっとも本質的な存在規定であるばかりでなく、一見すると、それほど深い哲学的意義をもっていないように思われていたの

であるが、その不安が、実はボルノーも指摘しているように、実存哲学においてはじめて、その深い意義を見出されたからである。すなわち不安は哲学的に実りのあるものだとということ、不安は本来の実存が生れるための不可欠の条件として認識されたということ、このことは実存哲学の独自の発見だからである。<sup>1)</sup>この不安の発見は、最初一八四四年のキルケゴールの『不安の概念』においてなされたものであるが、ハイデッガーはそれを、もっとも重要な実存概念の一つとして自己の哲学体系のうちにとりいれ、ヤスパースも、それに《限界状況》(Grenz-situation) という全く異なった表現を与えて、哲学の決定的契機たらしめている。

実存哲学は、不安の独特な本質を、それと同類の、単なる恐怖の現象から区別する。不安と恐怖は、われわれの日常生活では、殆ど区別なく用いられているが、実存哲学はこの両者を概念的に区別する。不安は、われわれに不安を起こさせる何ら特定の対象をもたないのに反して、恐怖はつねに特定のものと関係しているものである。不安が何ら特定の対象をもたないということによって、どんな客観的な手段によっても、不安は克服されえないということになる。それは不安が一切は虚無であるという心情性に他ならないからである——「不安は無のまえに立つ心情性である」<sup>2)</sup>。それはもはや自らを支える何ものもっていないという、寄る辺ない孤独の心情である。従ってこの世界のうちに没入してしまっているか、あるいはこの世界のうちで、何らかのものに支えられて生きているものは、不安を感じることはない。しかし不安を感じないということは、不安が克服されているということではない。われわれは日常生活のうちにおいて、素朴に不安を感じないで生きている場合がある。たとえばわれわれが普通健康である場合は、死の恐怖を感じない。しかしこの場合、恐怖は決して克服されているのではなくして、単に忘却されているにすぎない。なぜなら、病魔に見舞われると、再びわれわれは死の恐怖を感じるからである。不安もこれと同様である。われわれが日常生活において不安を感じないということは、意識的あるいは

無意識な不安の忘却であるか、もしくは本来頼ることのできない有限的なものを、あたかも絶対的に頼ることができるものであるかのように思い違ひをしている錯誤にすぎない。しかしこのような忘却や錯誤は、実存哲学的意味では、日常性への類落、従つて実存の喪失状態を意味する。それゆえ無の不安は実存喪失の不安にほかならないのであるが、——ヤスパースは無の可能性に対する実存的不安 (die existentielle Angst) を、現存在喪失に対する現存的不安 (Daseinsangst) と本質的に区別する——この実存的不安こそが、人間に実存的自覚を促す不可欠な警醒者となるのである。そこでこのような不安の哲学的価値について、キルケゴールは次のようにいう——「正しく不安がることを学んだものは、最高のことを学んだ者である」(V, 156)。人間は不安によってこそ、世界へと類落した状態から救い出され、本来の実存的課題へ立ち向う。それゆえ不安を忘却したり、回避するものには哲学はありえない。ヤスパースにおいても、不安は哲学的に生きることの試金石——客観的にでなく、もっとも内面的に経験される試金石——なのである。かれは次のようにいう——「不安に対する客観的な保証なくして、自己固有の根源から出発して絶対的意識へ通ずる道を探求する者は、哲学的に生きる者である。そしてこの道についての理論的な開明 (Ertellung) を伝達することがかれの哲学である」<sup>3)</sup>

そこで実存的に生きようとする者は、不安を回避するのではなくして、つねに明確な意識をもってそれを捉え、それを自己に引き受け、それに耐えることによって、それを越えようとしなければならぬ。それゆえ不安は弱さの徴候ではなく、むしろ不安を回避することこそ弱さである。人間が実存的に生きるためには、あるいは、自由であるためには、あえて不安に身を委ねる勇氣を必要とする。それゆえこのような勇氣について、ヤスパースは次のように語っている——「不安とそれの克服への勇氣は、本来の存在に対する真の探求のための条件であり、無制約的なものへ向う衝動のための条件である。破壊でありうるものが、同時に実存への道である。可能的な絶

望の脅威なくしては、決して自由はありえない<sup>4)</sup>。実存的不安には、いかなる客観的な克服もありえないから、その克服は、不安の中に徹することによってのみ可能となる。ヤスパースの場合、この不安の意識は、すでに記したように、かれ独特の、そしてかれの実存哲学においてもっとも重要な意味をもっている、実存哲学用語の《限界状況》の意識に相当する。そこでかれが「限界状況を經驗することと、実存することとは、同じことである」とか、「眼をみひらいて限界状況のうちへ踏み入ることによって、われわれは自己自身となることができる<sup>5)</sup>」と語る場合、この限界状況という言葉に、不安の語をおき替えることができる。

あえて不安に身を委ねるといふ実存哲学独自の決意性は、サルトルの場合、《参与》(engagement) という言葉で、ハイデッガーの場合、《自己投入》(Einsatz) という言葉で、それぞれ特色のあるニュアンスをもって、際立たされているのであるが、このような言葉で示されているところの実存することの意義は、実存哲学では、究極的には「本来的なるものは世界の中への飛躍とともに現われ、実現されながら消えてゆく」という、ヤスパースのいわゆる《究極的挫折》を、その必然的結果として伴わざるをえない。しかしこのことは、実存哲学の本質的意義を特徴づけるうえにもっとも重要な意味をもっている。この特徴とは実存哲学がそれ自らのうちに内蔵する悲劇性である。近世の合理主義の哲学にしても、あるいはそれと反対の立場をとる生の哲学にしても、究極的には調和の哲学として、従って楽天主義的哲学として特徴づけることができるのに対して、悲劇性は実存哲学の根本的特質であるといえるだろう。思惟と存在がどこまでも矛盾対立して一致することなく、両者の緊張のただ中に、何らの支えもなく実存しながら究極において挫折しなければならぬという実存の悲劇性は、「人間の歴史が、人間の自由の歴史である<sup>6)</sup>」かぎり、そして特に、非実存的な日常性が巨大な力をもって支配的となつてい

る現代の精神的Ⅱ社会的状況のうちにおいて、真に生き抜こうとするかぎり、不可避な人間の運命といわねばな

らないかも知れない。しかしそれゆえにこそ、却って実存哲学がもつ、覚醒作用は高く評価されねばならないだろう。この覚醒作用に哲学本来の意義を捉えようとするヤスパース哲学の意義も、このような観点に立ってはじめて理解されうる。ボルノーは現代実存哲学の究極的意義に関して、——「実存哲学は、哲学の究極の絶対への道が通じている唯一の門を意味している。その場合、そうした門としてみた実存哲学は、哲学することの過ぎ去った時期の最後とみなしうるか、でなければ新たにじまる時期の初めとみなしうるか、どちらかだということになる」といつているが、確かに実存哲学は一時的・歴史的な危機的状況の現われであるとしても、過去のヨーロッパ哲学の総決算であり、終着駅であるといつてよい。しかしそれと同時に、新たに始まる出発点でもあるだろう。といつのは、今後の哲学が過去へ逆転することを欲しないかぎり、少くとも実存哲学は、いかなる未来の哲学も一度は通り抜けねばならない門となるだろうからである。カント以後の哲学が、一度はカントを通じて来なければならなかつたように。

- (1) Bollnow, Existenzphilosophie S. 59 f.
- (2) Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik. S. 228.
- (3) Philosophie II. S. 267 f.
- (4) a. a. O. S. 267.
- (5) a. a. O. S. 204.
- (6) Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, 1962. S. 429.
- (7) a. a. O. S. 118.

四

しかし今日の実存哲学から、どんな新しい哲学が展開されてくるかということについては、もとより予見できない。しかしどんな新しい哲学が生れてくるにしても、さしあたり必要な先決問題は、今日の実存哲学の限界を捉えることと、それにともなう実存哲学それ自身の自己克服の問題である。われわれは現代の実存哲学について、そのもっとも基本的な特徴について、極めて簡略に触れてきたのであるが、その範囲内においても、すでにわれわれは、実存哲学そのものが内蔵するいくつかの疑問に出会うのである。そこでわれわれはこの疑問を、上述した実存哲学の二つの特質である、「非合理主義」と「実存の単独性」に関連して挙げてみよう。

第一に実存哲学は極端な非合理主義を主張することによって、科学的真理の否定に陥るばかりでなく、人間の間における相互の真理の理解や伝達が不可能になり、真理そのものが否定される。なぜならヤスパースが主張するように、真理は共有されることによって、はじめて真理なのであって、私独りだけの真理というものは背理であるからである。そればかりでなく、このような真理の誤解にもとづいて、真理が独占される結果、真理と真理との果てしなき無意味な闘争が繰り返されてゆくことになる。さらに極端な非合理主義は、人間の生に方向を与え、それを導いてゆく理念を放棄することによって、計画的に世界を秩序づけ、形成する建設が断念されたり、無意味なものとなったりする。

第二に、実存哲学は実存の単なる単独性を主張する実存主義という形態をとるようになる。そうすると、現存在の現実性が不問に附せられたり、現存在が全く実存のうちに吸収されてしまったりする。このことはすでに、

肉体と精神が異常なほど甚しく均衡を欠いていたキルケゴールの実存において象徴されている。かれは日記の中で次のように書いている——「私は現存在というものに殆ど悦びを見出せない。なぜなら、或る思想が私の魂の中で目覚めると、それは非常に強い力と途方もない大きさをもっているのです、私の身体はそれにもちこたえられないのだ」(S. 116)。そこで実存哲学は、あまりにも高貴な、孤高の態度のために、交わりを欠き、無世界的となる。ヤスパースは、実存が神と関わりをもち、神と一つになる場合でさえも、それが世界を放棄するのゆえをもって、神秘主義を非難している。従って実存哲学は、反社会的となつて、経済的、政治的、生活の現実の基礎から眼をそらすようになる危険を蔵している。自由は実存本来の本質的規定をなすものであるが、しかし孤立した実存には、本来的に自由は存しない。ヤスパースが主張するように、他者が自由であるから、わたくしも自由でありうる。自由は共同体のうちにおいてはじめて現実的に存在するのである。

実存哲学の二つの根本的特質に関してあげられた、以上のような可能な諸限界に関しては、すでに実存哲学の内部において、その突破と克服が試みられている。ハイデッガーは共存在 (Mitssein) の概念をもって、人間存在の本質的規定としているし——「現存在は本質的に共存在である」<sup>1)</sup>——ヤスパースは交わり (Kommunkation) の概念をもって、実存成立の基礎としている——「わたしは他者との交わりにおいてのみ存在する」。またヤスパースは、その包括者論において、理性と実存の結合を説くことによつて、実存哲学本来の非合理主義の克服を試みている。その他ホルノー、ベルゲングリューン、クントツ、H・リップス、ピンスワンガーなどの現代哲学者によつてそれぞれ異なった立場で新しい実存主義の克服が試みられている。しかしその中でも、自ら実存哲学を名乗りつつ、意識的に、殆ど完全なまでに、実存主義の克服をなしとげているのは、ヤスパースであるといつてよい。しかしこの小論ではわれわれは、ヤスパースにおけるもっとも重要な二、三の概念を示すことによつて、



かれの実存哲学の核心に、僅かに暗示的に触れるだけで満足しなければならない。

かれの哲学することの出発点と、究極の目標を規定しているものは、『《交わり》 Kommunikation』の概念である。かれの哲学することは、交わりの不満から出発し、真の交わりの実現を促すことが、哲学の究極の目標なのである。——「一つの思想は、その思惟の遂行が交わりを促す度合に従って、哲学的に真である<sup>2)</sup>」。かれの哲学の体系において中心となっているものは、実存と実存開明 (Existenzhellung) であることは、いうまでもないが、この実存は、かれの場合、もとより歴史的な自由な自己存在を意味しているけれども、かれはそれを単なる孤立的存在と明確に区別している。すなわちヤスパースにおいては、実存は、交わりを欠いた、無世界的な、単なる孤立的存在ではなくして、交わりにおいてはじめて成立するものである。このような交わりは、特に実存的交わりと名づけられているが、それは同時に、現存在の協同体をも要求する。ただこの場合に満足しないだけである。このような交わりの概念が、反社会性という実存概念の限界を越えたものであることは、もはや明らかであろう。実存の孤独は、ヤスパースにおいては、実存と不可分離的ではあるが、実存の本質ではない。それは「交わりにおいてのみ実現される可能的実存の予備的意識」 (Bereitschaftsbewusstsein) にすぎない。この関係をかれは次のように言い表わしている——「交わりの中へ踏み入るのになければ、私は自己自身であることができな<sup>3)</sup>い。そして孤独であることなくしては、交わりの中へ踏み入ることはできない」。

ところでヤスパースの実存哲学のもっとも重要な特色は、このような実存的交わりを可能ならしめるものとして、理性を実存哲学の体系の中へ再び取り入れたことである。この体系が、かれの『《包括者論》 Periechontologie』にほかならない。かれの包括者論は、一九四七年に現われた『真理について』の中ではじめて公表されたものであるが、それに先立って一九三五年に著わされた『理性と実存』の中で、すでに実存と理性との結合が試みられ

た。それによると、理性と実存は、存在の合理性と非合理性の両極であって、理性と実存は、相互に結合することによって、ともに現実性を獲得する。それによってヤスパースの哲学は、実存の哲学から理性の哲学へと転換したかの観がある。しかしこの場合合理性は単なる合理性としての理性ではなくして、いわば《実存理性》(die existentielle Vernunft)とも名づけられるものであることは、いうまでもないであろう。<sup>4)</sup> ヤスパースは『理性と実存』の中で包括者なる概念をはじめて自己の独特の哲学的術語として用いたのであるが、包括者は、かれに於いては存在を意味する概念であって、かれはこの概念を用いて、かれ独自の実存哲学的な意義において、存在の構造を開明したのが、かれの包括者論なのである。かれに従えば、理性はあらゆる包括者を結合する紐帯を意味する。従ってそれは愛と結合することによって、交わりを可能にする唯一の原理となる——「理性の運動は、決して交わりを断絶させまいという意志のうちに、その決定的な表徴を示す」。<sup>5)</sup> ここでは実存と理性と愛と交わりが、不可分に関連しあっていることは明瞭である。それによってヤスパースの実存哲学が、実存主義における非合理性を越えたということも否定できないであろう。

存在を包括者の意味において捉え、この包括者としての存在の意義や構造を開明するのが、ヤスパースの包括者論なのであるが、この包括者論の根本的意図は、或る特定の存在を唯一の存在と考える——唯物論は物質的存在を唯一の存在と考え、唯心論は精神的存在を唯一の存在と考えるのであるが——かかる存在において、世界を完結した全体的存在として客観的に捉えうるところの、過去のあらゆる形而上学や存在論(ハイデッガーの実存的存在論をも含めて)に反対して、存在の無限の可能性と自由を開こうとする点に存するのである。かれが単なる実存主義に反対するのも、それが実存を唯一の存在と考えて、そのうちに自己を鎖そうとするものだからである。包括者は、その言葉の意義が示すように、一切の存在を包括するものである。かれは包括者論におい

て、包括者としての存在の在り方を、主観の方向において現存在・意識一般・精神・実存に分類し、客観の方向において、世界と超越者に分類し、現存在から意識一般への、意識一般から精神への、さらにこれらの内在的包括者から超越的包括者としての実存への超越を行うことよって、内在的存在者としての世界を越えて、本来の包括者そのものとしての超越者が、実存にとって現実的となる過程を描いているのであるが、ここではもちろん実存と超越者が本来的な存在とせられているということは否定できない。しかしそのために、それ以外の存在がそのまま無価値なものとして、あるいは虚偽の存在として遺棄されているわけではない。ヤスパースの場合、越えられるということは、そのままに放棄されることを意味してはいないのである。ヤスパースが包括者論において、上述の如く、包括者を内在的なそれと、超越的なそれとに分類したのは、それぞれの包括者に限界を設定すること以外に何らの意図を有しないのである。そしてこのことこそ、かれの包括者論のもっとも重要な意義なのである。この重要性は、かれの《限界状況》Grenzsituation の概念が、かれの実存哲学において極めて重要な意義を担っていることを想起するだけで十分に理解されるであろう。ヤスパースはかれの最近著『哲学的信仰と啓示』(Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, 1962)において、包括者に関する知を《根本知》(Grundwissen)と呼び、その意義に関して次のようにいっている——「それは事物に限界を設け、そして究極的には、それをすべての包括者の中の包括者へ止揚する」。

現存在と実存とが概念的に対比せられるならば、ヤスパースにおいても、他の合理主義的形而上学におけると同様に、現存在は非存在と見做されるように思われる。しかし現実的には、現存在は、ヤスパースにおいては、可能の実存として捉えられている。現存在が可能の実存であるということは、現存在はいわば眠れる実存であるということの意味する。そこで、ヤスパースの場合、この眠れる実存としての現存在を目覚まして、本来の実存

への超越を促すところ、哲学することの本来の使命なのである。ところで現存在から実存——正確には実存理性——への超越は、かれの哲学においては、いわば《往相》に当る。ところで実存は、いわゆる超越的な形而上学的存在を、对象的に客観的に捉える能力を意味するのではなくして、一切の存在を超越者の《暗号》 Chiffre あるいは《象徴》として解読する能力を意味する、ということが、ヤスパースにおける実存の独自のな意義である。そこで実存において、一切の現存在が超越者の暗号としての存在意義を獲得する。このような暗号解読の意義は、ヤスパース哲学においては、いわば《還相》に相当するといえよう。——「われわれは、超人間的な無意識性または超意識性から出て、暗号へと還帰する」<sup>6)</sup>。このようにヤスパースの実存哲学を、《往相還相》の立場において解釈することによって、かれの実存哲学が、実存主義哲学の内面的克服への道を歩むものであることが理解されうるであろう。

- (1) Sein u. Zeit, S. 120.
- (2) Philosophie II, S. 110.
- (3) a. a. O. S. 61.
- (4) クニヒテルマイヤー (H. Künimeyer) も一九五二年に著わした『実存の哲学』(Die Philosophie der Existenz) の中で、この言葉を使用している。
- (5) Von der Wahrheit, 1947 S. 971.
- (6) Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, 1962 S. 425.