

精神医学から哲学へいたる
ヤスパースの思索全体と根本態度

岡田 聡

目次

凡例	3
序	4
第1部 実存と超越者の近さの中の遠さ	6
第1章 形式的超越と暗号解読	6
第1節 形式的超越の原理と本質	6
第2節 暗号解読	14
第3節 暗号解読の帰結（1）	15
補論 暗号解読と交わり	16
第1節 相対的なものの絶対化	16
第2節 暗号解読の帰結（2）	18
第2章 挫折と超越	19
第1節 暗号と解釈	20
第2節 解釈と挫折	21
第3章 実存と超越者の相即性	24
第1節 実存の一性	25
第2節 超越者の一性	31
第2部 ヤスパーズとキリスト教の近さの中の遠さ	36
第1章 ヤスパーズと20世前半を生きたキリスト教神学者との同時代的共通性	36
第1節 希望の力	37
第2節 永遠の現在	39
第3節 Gelassenheit	44

第2章 ヤスパーズの聖書的転回とキリスト教	47
第1節 ヤスパーズの聖書宗教論	47
第2節 ヤスパーズのプロテスタンティズム論	53
第3章 ヤスパーズと3人の神学者	57
第1節 ヤスパーズとティリッヒ	57
第2節 ヤスパーズとブルトマン	64
第3節 ヤスパーズとブーリ	71
第3部 ヤスパーズの根本態度	80
第1章 精神医学期の根本態度	80
第1節 精神医学への影響	80
第2節 カントとヴェーバーからの影響	82
第3節 方法論的根本態度	84
第2章 精神医学から哲学へ	85
第1節 方法論の確立	87
第2節 方法論を支える態度の自覚	91
第3節 方法論的根本態度と理性	93
第4節 理性の「自覚化」か「術語化」か	97
結語	99
参考文献	101

凡例

※カール・ヤスパースおよびフリッツ・ブーリの著作を引用するときは略号で示した。略号は巻末の参考文献を参照。

※聖書からの引用は原則として新共同訳による。

※引用中の傍点および [] は引用者による。

序

本論の目的は、精神医学から出発し後に哲学へ転向したカール・ヤスパーズの思索全体を連続的に解明することである。従来の研究では、彼の精神医学および哲学の研究は、それぞれの分野の研究者によってそれぞれ別々になされてきた。すなわち精神医学から哲学へいたるヤスパーズの思索全体の連続的解明は、彼が精神医学者として不朽の業績を残したということを考えて、当然なされるべき研究であるにもかかわらず、これまで手つかずのまま残されてきたわけである。ヤスパーズというひとりの人間がおこなった探究が分断されたままでよいわけがない。

しかしながら一見、ヤスパーズの精神医学および哲学は、相互に無関係に見える。両者を連続するものは何か。本論の目的はそれを明らかにすることでもある。本論では、ヤスパーズの[・]思[・]索[・]全[・]体[・]を[・]連[・]続[・]す[・]る[・]もの[・]と[・]して[・]、[・]彼[・]の[・]根[・]本[・]態[・]度[・]に[・]注[・]目[・]し[・]た[・]い[・]。

ヤスパーズは『哲学入門』で書いている。「私たちは、たしかにヒポクラテスよりはるかに進歩している。しかしプラトンより進歩しているとはまづ言えないであろう。」(Ei.9) ヤスパーズがここで主張しているのは、我々は古代ギリシャから、「科学的な知識」の点では進歩しているが、「哲学すること」の点では進歩していない、ということである。というのは彼によれば、哲学とは、普遍的な「知識」の集積ではなく、内的な「態度」に基づいた個々人による営みだからである。(Vgl., I.LII) 従来の研究ではほとんど言及されてこなかったが、ヤスパーズの精神医学においても、そうした彼の態度が不可欠な働きをなしている。そして、ヤスパーズの精神医学および哲学は、同一の態度によって支えられている。

ヤスパーズの[・]精[・]神[・]医[・]学[・]お[・]よ[・]び[・]哲[・]学[・]は[・]、[・]ど[・]の[・]よ[・]う[・]な[・]態[・]度[・]に[・]よ[・]っ[・]て[・]、[・]ど[・]の[・]よ[・]う[・]に[・]支[・]え[・]ら[・]れ[・]て[・]い[・]る[・]の[・]か[・]。本論では、それを明らかにするために、ヤスパーズの[・]精[・]神[・]医[・]学[・]批[・]判[・]お[・]よ[・]び[・]哲[・]学[・]期[・]の[・]キ[・]リ[・]ス[・]ト[・]教[・]批[・]判[・]を[・]取[・]り[・]上[・]げ[・]た[・]い[・]。

まず第1部では、哲学期のキリスト教批判を取り上げる準備として、ヤスパーズ哲学の核心である形而上学、つまりその超越者へのアプローチについて考察する。本部は、特に『哲学』第3巻『形而上学』に基づいた、内在的な研究になる。第1章と第2章では、超越者へのアプローチである「超越すること」のうち、「形式的超越」と「暗号解読」の2つを問題にする。この両者の帰結は、実存と超越者の遠さを意識させることである。そして第3章では、ヤスパーズにおける実存と超越者の関係を問題にする。この両者の相即性は、近さと遠さの矛盾のうち、しかも常に遠さを意識させながら成立する。つまりヤスパーズは[・]実[・]存[・]と[・]超[・]越[・]者[・]が[・]近[・]い[・]か

らこそかえって顕在化する両者の遠さを強調するのである。

ついで第2部では、この実存と超越者の近さの中の遠さの意識から、ヤスパースがキリスト教、特にその啓示信仰を批判したということについて考察する。本部は、第1部におけるヤスパースの超越者観についての内在的な研究に基づいて、ヤスパースのキリスト教批判について具体的に考察する。まず第1章では、希望論や終末論という観点から、ヤスパースと20世紀前半を生きたキリスト教神学者たちとの同時代的共通性を明らかにする。ついで第2章では、ヤスパースの聖書宗教論とプロテスタンティズム論という2つの観点から、ヤスパースとキリスト教の近さの中の遠さを問題にする。最後に第3章では、第1・2章を踏まえたうえで、ティリッヒ、ブルトマン、ブーリという3人のキリスト教神学者を取り上げ、さらに具体的に、ヤスパースとの近さを指摘しながら、かえってその中で顕在化する遠さを問題にする。本部では以上の考察を通じて、ヤスパースの啓示信仰批判の核が、神を客観的なものに固定化する「神の局在化」への批判にあるということを示す。

最後に第3部では、第1章で、ヤスパースの精神医学批判の核が、心的な機能が脳の特定位に還元されうるといういわゆる「心的局在論」に見られるような、精神医学がひとつの方法を絶対化することによって随う全体知への批判にあるということを示す。哲学期のキリスト教批判と精神医学批判は「局在化批判」としてまとめられるが、第2章では、この批判が絶対化に反対し開かれてあろうとするヤスパースの根本態度からなされるということを示す。この態度は、精神医学から哲学へというヤスパースの展開において自覚され、「理性」と術語化される

つまり精神医学から哲学へいたるヤスパースの思索全体には、彼の根本態度が連続しており、精神医学から哲学へいたるヤスパースの思索の展開において、その態度が自覚化され術語化されていったのである。

第1部 実存と超越者の近さの中の遠さ

第1部では、ヤスパース哲学の核心である形而上学、つまりその超越者へのアプローチに注目する。

まず第1章では、超越者へのアプローチである「超越すること」のうち「形式的超越」と「暗号解読」の2つについて考察し、この両者の帰結が相対的なものの相対性の顕在化であるということを示す。つづく補論では、この帰結を、ヤスパース哲学の一テーマである「交わり」という観点から再考する。

ついで第2章では、特に暗号解読の挫折について考察し、挫折が相対的なものの相対性の顕在化であるがゆえに、挫折においてこそ、逆説的に、相対的なものから絶対的なものへという超越が決定的な仕方で行なわれるということを示す。

最後に第3章では、ヤスパース形而上学において実存と超越者が相即的であるとされる論理について考察し、この相即性が両者の近さと遠さの矛盾のうちに、しかも常に遠さを意識させながら成立するものであるということを示す。形式的超越と暗号解読においては、それらの挫折、すなわち相対的なものの相対性が顕在化されるところでこそ、逆説的に、相対的なものから絶対的なものへという超越が決定的な仕方で行なわれるとされるが、この超越の〈逆説性〉は、そうした実存と超越者の〈近さと遠さの弁証法的な相即性〉に基づいているのである。

第1章 形式的超越と暗号解読

第1節 形式的超越の原理と本質

ヤスパースは主著『哲学』の第3巻『形而上学』を次の言葉で始める。「存在とは何かということは、哲学することの止むことのない問いである。」(III.1) その問いは、「存在とは存在として何か」(III.36)、つまり存在そのものについての問いであり、「存在のひとつの様態あるいは類」(ibid.) についての問いではない。

存在論は、アリストテレスの『形而上学』に見られる、「存在を存在として研究するひとつの

学」という理念に基づいている。¹ 存在論とは、彼によれば、「存在を存在として」、つまり存在そのものを研究する学であり、その一部分を研究する学ではない。ヤスパースは、このアリストテレス『形而上学』以来の存在論の伝統を受け継いでいる。

しかしヤスパースは、従来の存在論をそのまま受け継いでいるのではない。なぜならば彼によると、従来の存在論は「本来的存在を存在についての知識」——つまり客観——「へと固定化する」(III.16) が、存在は主観と客観を包む (umgreifen) からである。そこでヤスパースは、従来の存在論を受け継ぎつつもそれを批判し、新しい存在論を築こうとする。彼は、客観としての「存在」から、主観と客観を包むものとしての「包括者 (das Umgreifende)」へと超越しようとするのである。ヤスパースは自らの存在論を「包括者論」と名付ける。従来の存在論が「本来的存在を存在に関する知識へと固定化する」静的なものであるのに対して、ヤスパースの包括者論は、主観と客観を包むものとしての包括者へと超越する動的なものであるとも言えよう。

さてヤスパースによると、「現存在としての…私にとっては存在が分裂しているという洞察によって、存在論への要求は止む」(III.160)。すなわち、一なる存在そのものは、それ自体としては現象せず、世界・実存・超越者へと分裂して現象する。そして、この「存在の分裂性」(I.277) に対応して、「存在意識」が分裂する。この「分裂した存在意識は、秩序原理として諸々の方法を示し、…超越するための諸々の道を示す」(I.278)。つまりは存在の分裂性に対応する存在意識の分裂性が、換言すれば存在の分裂性を自覚している「存在意識の明るさ」(I.276) が、哲学の諸々の方法を示すのである。

「哲学することは、その方法という点から見れば、超越することである。」(I.4) このことを踏まえて、『哲学』全3巻の構成を簡単に概観してみよう。第1巻『哲学的世界定位』は「世界」を主題とし、その方法としての「哲学的世界定位における超越」(I.44ff.) を展開し、第2巻『実存照明』は「実存」を主題とし、その方法としての「実存照明における超越」(I.46ff.) を展開し、第3巻『形而上学』は「超越者」を主題とし、その方法としての「形而上学における超越」(I.48ff.) を展開している。

そして平野明彦が述べているように、『哲学』全体で順に論じられるこれら3つの超越は、その第3巻『形而上学』の中で論じられる3つの超越にそれぞれ対応していると考えられる。² それは、第2章「形式的超越」(III.36ff.)、第3章「超越者への実存的関係」(III.68ff.)、第4章「暗

¹ アリストテレス『形而上学 (上)』、出隆訳、岩波書店、1959年、112頁、参照。

² 平野明彦「ヤスパース『哲学』における超越の構造」、『コミュニケーション』、第8号、日本ヤスパース協会、1995年、15 - 26頁。

号文字の解説」(III.128ff.)という3つの超越である。つまり『哲学』全体が『形而上学』各章において再び繰り返されるのである。ただし、世界の超越である「哲学的世界定位における超越」および実存への超越である「実存照明における超越」は、「形式的超越」および「超越者への実存的関係」においては、超越者への超越という観点から論じ直される。そして、超越者への超越である「形而上学における超越」は、狭い意味では「暗号文字の解説」として展開される。このことは、ヤスパースの哲学がその本質においては形而上学であること、また、その形而上学が狭義では暗号解説であることを物語っている。

さて、ヤスパースは次のように言う。「超越者の探求は超越者への実存的関係のうちにある、超越者の現前は暗号文字のうちにある。両者のために空間を空けておくのが形式的超越である。」(III.35) このように形式的超越は、他の2つの超越を可能にする、いわば準備であり前提であるとされる。そうした理由もあつてか、従来のヤスパース研究では、形式的超越が十分に論じられてきたとは言いがたい。³ そこで本節では、主に『形而上学』に基づいて形式的超越の原理と本質について考察し、最後に形式的超越と暗号解説の関係についても言及する。

(1) 形式的超越の原理

ヤスパースによると、思惟はカテゴリーによる思惟である。「人間はカテゴリーによって…思惟しなければならない。そうでなければまったく思惟しないことになる。」(III.40) カテゴリーとは述語の基本区分あるいは述語そのものであるが、「どのカテゴリーも存在のひとつの様態あるいは類…を特徴づける」(III.36)。それゆえ思惟は、「存在を存在として」、つまり存在そのものを明らかにすることができず、「存在のひとつの様態あるいは類」を明らかにするだけである。したがって、「存在の分裂性は内在的思惟の不変の結果である」(ibid.)と言われるように、思惟は存在をそのひとつの様態あるいは類に分裂させてしまう。

しかしながら思惟は、「存在の多様性としての内在者から外に出て」(III.37)、「一にして唯一の存在としての本来的存在の確認を試みる」(ibid.)。この試みが、内在者から超越者への超越であり、「形式的超越」と呼ばれる。

超越することとは「対象性を踏み越えてゆくこと」(I.37)であると規定される。では形式的超越は、どのように対象性を踏み越えてゆくのであろうか。「形式的超越の諸原理」(III.37)と

³ 「形式的超越」についての先行研究としては、例えば次のものがある。松野さやか「ヤスパースの『哲学』における「超越」、『人間存在論』、第12京都市大学大学院人間・環境学研究科「人間存在論」刊行会、2006年、37-48頁。

して 4 つの原理が挙げられ、形式的超越がその原理という観点から論じられる。そこでまず、形式的超越が対象性を踏み越えてゆく仕方を、その 4 つの原理を手がかりとして見てみたい。

(a) **根本原理** 形式的超越の第 1 原理は、「思惟できるものから思惟できないものへの超越」(ibid.) である。ヤスパーズは明確に区分していないように思われるが、これは次の 2 つの段階に分けられる。

まず、第 1 段階は、〈思惟が思惟されたものを止揚すること〉と規定できる。「思惟は…思惟されたものを…止揚しなければならない。」(III.38) 思惟されたものとは対象化されたものであるから、思惟されたものの止揚とは対象化されたものの止揚である。それゆえ、〈思惟が思惟されたものを止揚すること〉とは対象性を踏み越えてゆくことになる。先取りして言えば、これが形式的超越の本質である。

次いで、第 2 段階は、〈思惟が思惟それ自体を止揚すること〉と規定できる。これは、第 1 段階〈思惟が思惟されたものを止揚すること〉を、より徹底したものである。なぜならば「思惟できるものの世界においては終結はない」(ibid.) と言われるように、〈思惟が思惟されたものを止揚すること〉には終わりがなく、「思惟はその最後の超越する歩みを、ただそれ自体を止揚することにおいてのみ遂行することができる」(ibid.) からである。それゆえ、第 2 段階〈思惟が思惟それ自体を止揚すること〉は、〈思惟が思惟されたものを止揚すること〉よりも徹底的に対象性を踏み越えてゆくことになる。

(b) **派生原理** 次いで、形式的超越の第 2、第 3、第 4 原理が挙げられる。これらの原理は、第 1 原理と並列的なものではなく、第 1 の原理が別の観点から論じ直されたものである。そのことによって、第 1 原理がより明確にされる。いわば、第 1 原理が根本的な原理であるのに対して、第 2、第 3、第 4 原理は派生的な原理であるとも言えよう。

形式的超越の第 2 原理は、「超越する思惟の弁証法」(III.39) である。これは、第 1 原理「思惟できるものから思惟できないものへの超越」——特にその第 2 段階〈思惟が思惟それ自体を止揚すること〉——が、弁証法という観点から論じ直されたものである。後年の著作においては、ヤスパーズは次のように述べている。「弁証法には、非常にさまざまな意味がある。弁証法に共通しているのは、そこでは諸々の対立が本質的な意義を持つというただ一点だけである。」(GL.21) このように、「超越する思惟の弁証法」と言われるとき、それは、思惟することと思惟しないことの間での対立を意味している。第 1 原理が論じられたところでは、〈思惟が思惟それ自体を止揚すること〉とは、「[思惟が] 思惟できないこと (Nichtdenkenkönnen) において完成される [こと]」(III.38) だと言われた。すなわちそこでは、超越する思惟の弁証

法的な自己否定性が強調された。しかしここでは、〈思惟が思惟それ自体を止揚すること〉とは、「[思惟が] 思惟しないこと (*Nichtdenken*) を思惟として遂行しようとすること」(ibid.) と言われる。「超越する思惟が真実でありつづけ、超越者の存在を思惟されたものとする事によって内在者に引き込むということもなく、思惟を欠くことによってある存在の単なる感情の中で自らを失うということもなければ、超越する思惟はこの弁証法の中で自らを保持する。」(III.39) このように第1原理——特にその第2段階——が弁証法という観点から論じ直されることによって、超越する思惟の、思惟することと思惟しないことの間での、弁証法的な動性が強調される。

次いで、形式的超越の第3原理は、「主観と客観を越える超越」(III.41) である。これは、第1原理「思惟できるものから思惟できないものへの超越」が、思惟の主観 - 客観 - 分裂という観点から論じ直されたものである。思惟の主観 - 客観 - 分裂とは、単純化すると、思惟されたものは主観にとっての客観だということである。人間が何ものかを思惟するとき、主観としての人間は客観としての何ものかを思惟することになる。それゆえ、思惟されたものは、主観と客観を包む存在そのものではない。「存在は全体としては客観であることも主観であることもできず、むしろ『包括者』でなければならない。」(Ei.30) 『哲学』より後の著作においてではあるが、例えばこのように、存在そのものは、主観と客観を包むものとして、「包括者」と術語化されるようになる。しかし『哲学』においても既に、「すべての存在を包括す (*umfassen*) べき存在は超越的である」(III.42) などのように、「包括者」という語が術語として使われることこそないが、「包括者」という考え方は見出されうる。このように、第1原理が思惟の主観 - 客観 - 分裂という観点から論じ直されることによって、第1原理が「主観と客観を越える超越」であるということが強調される。

そして、形式的超越の第4原理は、「3つの領野における諸カテゴリーを手引きとする超越」(III.42) である。これは、カテゴリーによって思惟できるものが超越者ではないということを示明らかにすることによって、逆説的に、思惟できないものへと超越することである。それゆえこれは、第1原理「思惟できるものから思惟できないものへの超越」が特にカテゴリーという観点から論じ直されたものである。「超越の成果は言表可能な命題としては否定において存立する。…超越者は述語によって規定されてはならず、表象において対象となつてはならず、推論において考え出されてはならない。しかし、超越的なものは量でも質でもない、関係でも根拠でもない、一なるものでもない、存在でもない、無でもないなどと言うために、あらゆるカ

テゴリーは使用可能である。…思惟する超越は…否定によって自らの深みを持つ。」(III.38f.)⁴

ヤスパースによると、あらゆるカテゴリーは「対象性」「現実性」「自由」という3つの領野に分類される。ここでは、「対象性」という領野の中から「一元性と二元性 (Einheit und Dualität)」を取り上げ、カテゴリーによって思惟できるものが超越者ではないということ、ヤスパースがどのように示すかということ、具体的に見てみたい。「論理的に不可能であることは、一なるものとしての何ものかを思惟し、同時に他なるものを共に思惟しないことである。二元的なものにおいて互いに相対するということは、思惟できるものの止揚されえない本質である。私が一なるものとして絶対的に措定したいものでさえ、思惟されたものとして、すぐに他なるものと結ばれている。」(III.46) 一なるものを措定しようとしても、そこでは同時に、他のもの、ここでは複数の多が考えられてしまう。すなわち、単数の1には必ず複数の多がない、逆から見れば、複数の多があるからこそ単数の1がある。数えられる1は、1、2、3、4…の中の1であり、相対的な1であって、絶対的な1ではない。それゆえ、相対的な一元性というカテゴリーは、絶対的な一なるものとしての超越者を把握することができない。

では、なぜ、カテゴリーによって思惟できるものが超越者ではないということを明らかにすることによって、逆説的に、思惟できないものへと超越することができるのであろうか。カテゴリーによって思惟できるものが超越者ではないということを明らかにすることは、超越者を思惟することにおいて思惟が挫折することである。形式的超越は「方法的に遂行される挫折」(GLO.391)と呼ばれが、この挫折は〈思惟が思惟それ自体を止揚すること〉にほかならない。これは、第1原理「思惟できるものから思惟できないものへの超越」の第2段階である。それゆえ、カテゴリーによって思惟できるものが超越者ではないということを明らかにすることによって、逆説的に、思惟できないものへと超越することができる。「現存在において亀裂し分裂し、悟性にとってただ分離においてのみ把握されるものは、思惟の挫折による哲学的超越においてその一元性の意識の中に現前するようになる。」(III.48)

(c) 自らのうちに自らを否定するものを持つような思想

では〈思惟が思惟それ自体を止揚すること〉は、具体的にはどのようなものになるのであろうか。あるいはそれは、どのような思想であらうか。

先に引用したように、「人間はカテゴリーによって…思惟しなければならない。そうでなければまったく思惟しないことになる」。それゆえ、カテゴリーによってカテゴリーそのものを

⁴「絶対的でないものを思惟することにおいて、私は間接的に絶対的なものの存在に触れる。」(III.37)

超越せざるをえない。そこで、「カテゴリーによってカテゴリーそのものを超越する方法」(III.40)として、次の3つの方法が挙げられる。

第1の方法——「第1の弁証法」(ibid.)とも呼ばれる——は、個々のカテゴリーを絶対化し、そのつど一瞬だけカテゴリーにおいて超越者を対象的に思惟することである。例として、「ドイツ観念論の哲学における自我からの諸カテゴリーの体系的構成の試み」(ibid.)が挙げられる。第2の方法——「第2の弁証法」(ibid.)とも呼ばれる——は、「矛盾」や「同語反復」である。「カテゴリーは客観的なものとして思惟されると限定されたカテゴリーのままであり、それはそういうものとしては非真実な絶対化にすぎないから、それは、内的な矛盾がその言われたものをさらに止揚するか、…あるいは同語反復がその言われたものを無効に帰するかする形態をとらなければならない。」(ibid.) 矛盾の例として、クザーヌスの「反対の一致」が挙げられる。第3の方法——「第3の弁証法」(III.41)とも呼ばれる——は、カテゴリーを、他のカテゴリーに関係させる代わりにそれ自体に関係させ、無意味とすることである。「カテゴリーは他に関係させられる代わりにそれ自体に関係させられ、それによって本来的に無意味となる。」(ibid.) 例として、スピノザの「自己原因」が挙げられる。

以上のように〈思惟が思惟それ自体を止揚すること〉は、クザーヌスの「反対の一致」やスピノザの「自己原因」などのような、論者の言葉で表現すれば、それ自体を止揚する思想によってなされるのである。それはいわば、自らのうちに自らを否定するものを持つような思想である。形式的超越をおこなうのは、そうした思想である。形式的超越は、それ自体を止揚する思想における〈思惟が思惟それ自体を止揚すること〉によって、対象性を踏み越えてゆくのである。

(2) 形式的超越の本質

以上の考察から、形式的超越の本質が対象性を越えることであるということがあらためて確認された。ここでは違う観点から、それをより明確にしたい。先に述べたように、形式的超越は、超越者への実存的関係と暗号解読を可能にする、いわば準備であり前提であるとされる。

「形式的超越は暗号における超越者の言葉のために空間を創る。」(III.66)では、この「空間を創る」とは、どのようなことであろうか。ヤスパースによると、形式的超越の帰結は、「私たちの哲学的思惟が破碎せざるをえないという意識であり」(Ei.36)、「私の知識内容ではなく私の存在意識が変わることである」(ibid.)。形式的超越による思惟の挫折によって、対象的なものの対象性あるいは相対的なものの相対性が顕在化し、意識がそれらのものから解放される。

この解放が「空間を創る」ことであり、そのことによって意識に「暗号解読における超越者の言葉」が入り込む余地が与えられる。

形式的超越によって創られた空間は、暗号解読によって充実される。すなわち、形式的超越は対象性を越えることであると言っても、そのとき意識はいまだ空虚なままであって、暗号解読による充実を待っている。意識に創られた空間は、暗号という別種の対象によって満たされる。意識は、形式的超越によっていちど、万人にとつていつでも一義的な客観的対象から解放され、暗号解読によってあらたに、各人にとつて歴史的・一回的に一義的な暗号という対象によって満たされるのである。いわば、私たちが日常的で共同的な物事の見方から解き放たれ、新しく固有な物事の見方へと導かれると言えよう。

『形而上学』第2章「形式的超越」では、最後に形式的超越が「形式的超越者としての神性」(III.66)という観点から論じられる。そしてそのことによって、それが超越することとしては不十分であるということがより明確にされる。では、従来の研究においては殆ど言及されてこなかった「形式的超越者」とは何であろうか。ヤスパースは次のように言う。「[形式的超越は]神性の『在る (daß)』を把握するのであり、その『何 (was)』を把握するのではない。」(III.39)⁵ すなわち形式的超越者とは、その「何」について言表されえず、ただその「在る」について言表されうるものである。それゆえ、形式的超越における最終的な命題は超越者の「在る」についての命題である。しかしその命題も、「在る私が在る (Ich bin, der ich bin.)」(III.67)という「形式的で同語反復的な…命題」(ibid.)として言表されざるをえない。⁶ このように、形式的超越は、超越者そのもの(超越者の「何」)を明らかにすることはできず、形式的超越者(超越者の「在る」)を明らかにすることができるだけである。この超越は、形式的な超越であって、内容を伴う超越ではない。それゆえ意識は、形式的超越によっては空虚なままであり、いわば、内実的超越としての暗号解読による充実を待っているのである。

⁵「思惟は、思惟できないものが在るということは思惟できる、という思想を把握する。」(III.38) 「[形式的超越において] そのように現象した超越者は、規定を欠いたままであるが、認識可能性や思惟可能性を持たないにもかかわらず、それが在るという意味において、それが何かという意味においてではなく、思惟の中に現前している。」(III.67)

⁶ これは、『旧約聖書』「出エジプト記」3章14節における神の言葉「我はありてあるものなり」のドイツ語訳である。これを文法的に説明すると次のようになる。すなわち、ひとつめの Ich は関係代名詞 der の先行詞であり、ふたつめ ich は「[先行詞が人称代名詞で、かつ] この人称代名詞が一人称・二人称の場合、その一格は関係代名詞のあとで繰り返される」(相良守峯『木村・相良独和辞典新訂』、博友社、1963年、327頁)という文法規則によって置かれたものである。それゆえ、Ich bin, der ich bin. を直訳すると、「在る私が在る」となる。ヤスパースは、これを、形式的超越の最終的な命題と理解した。

第2節 暗号解読

「街路の水溜りや日の出、解剖される一匹の虫けらや地中海の一風景には、科学的探究の対象としての単なる現存在をもってしては汲み尽せない何かがある。」(III.174) ヤスパース哲学はこの「何か」をめぐる哲学であり、それを「哲学的な言葉」(II.1)で「超越者」と呼ぶ。

超越者とは、文字通り、人間による対象化を超越するものである。超越者への関わりは、それゆえ、「対象性を踏み越えてゆくこと」(I.37)と規定される「超越すること」にならざるをえない。そして、この超越することのひとつとして、「暗号解読」が挙げられる。

先の引用を例にとつて言えば、暗号とは、「街路の水溜りや日の出、解剖される一匹の虫けらや地中海の一風景」である。それは、単なる「内在者」ではないもの、つまり「内在的超越者」である。そして、暗号解読とは、この内在的超越者としての暗号を媒介として人間と超越者が関係することである。

「世界を世界として積極的に所有するためには、可能性のうちで世界から離れて、それから世界へと帰ってきたのでなければならない。」(III.226)「世界を世界として積極的に所有する[こと]」とは、ヤスパースによると「とらわれなく (rückhaltlos) 世界の現実を見る [こと]」(III.235)⁷であり、ヴォルフ・ヘルテルの表現を借りれば「世界を新しいパースペクティブにおいて現象させること」⁸であるが、そのためには、人間は一度この現実から距離を置かなければならない。

以下では、暗号解読を時系列的に、(a) 暗号解読以前 (b) 暗号解読 (c) 暗号解読以後に区分する。またその際、(b) の暗号解読それ自体よりも、(c) の暗号解読の帰結に注目する。

(a) 暗号解読以前 ヤスパースは、超越者を「現実そのもの」(E.x59)と呼ぶ。現実そのものとは、「可能性を持たない現実」(ibid.)、つまり別様には考えられない現実である。それに対して私が現実を認識するとき、その認識された現実は「ひとつの現実化された可能性」(ibid.)である。それゆえ認識された現実は、他にも可能性を持つ現実、つまり別様にも考えられうる現実である。

私が現実を認識するとき、その認識された現実とは別様にも考えられうる現実である。しかし、「実存することとは瞬間を深めることである」(II.126)と言われる。私が「現実と同一化」(Ex.64)し、「瞬間に十全を尽くすこと」(ibid.)によって、その別様にも考えられうる現実は、私にとっては「繰り返すことの出来ない」「かけがえのない物事」(ibid.)となる可能性を持つ。認識

⁷「哲学することの究極の問いは、現実そのものへの問いでありつづける。」(Ex.55)

⁸ Wolf Hertel: *Existentieller Glaube. Eine Studie über den Glaubensbegriff von Karl Jaspers und Paul Tillich*. Maisenheim am Glan (Verlag Anton Hain) 1971, S.107.

された現実、私にとっては別様には考えられない現実⁹、つまり私にとっての現実そのものとなる可能性を持つ。

(b) 暗号解読 認識された現実が私にとっては別様には考えられない現実、つまり私にとっての現実そのものとなるのが、暗号解読である。このとき、この私にとっての現実そのものを媒介として、超越者としての現実そのものと間接的にはあるが関係することができる。そして、この私にとっての現実そのものが、単なる内在者ではないもの、つまり内在的超越者としての暗号である。

(c) 暗号解読以後 もちろん、その私にとっては別様には考えられない現実、他者にとっては別様にも考えられうる現実である。その現実「ひとつの現実化された可能性」にすぎない。¹⁰ また、その私にとっては別様には考えられない現実、消え去らざるをえない。暗号は、この私にのみまたこの歴史的一回的な瞬間にのみ立ち現れうるものである。なぜならば、「瞬間を深めること」としての実存の「歴史性」は同時に、ある時にある場所である仕方であらざるをえないという実存の「歴史的規定性の限界状況」(II.210)でもあるからである。つまり、暗号解読の挫折において、相対的なものの相対性が顕在化する¹¹のである。

第3節 暗号解読の帰結(1)

では、こうした暗号解読は、その帰結として、どのような可能性を伴っているだろうか。ジャンヌ・エルシュは次のように述べている。「絶対的なものへの関係は、私たちがなんらかの経験的な現実を絶対的なものへと高めるということを、私たちがなんらかの絶対化を遂行するというを防ぐ。」¹¹ 私たちは、一度超越者を経験すると、それ以後その超越者と引き比べることによって、ひとつの内在者を安易には絶対化できなくなる。また、ある瞬間に立ち現れた超越者さえ絶対化できないのであるから、ましてや、ひとつの内在者を安易には絶対化できなくなる。

こうして私たちは暗号解読以前より、認識された現実が「ひとつの現実化された可能性」にすぎないということにいつそう気づくことができるようになる。いわば、頭で分かっているだ

⁹ 「暗号においては問いは止む。」(III.172) 「疑いのない現実」(Ex.74)。

¹⁰ 「哲学的信仰が要求することは、完全に世界の中の物事に従事していること、そこで全力でそのつど意味深いことをすること…よりも重要なことはないとする、そして同時に、超越者の前での全体の消え去るはかなさを忘れないことである。」(Ex.71)

¹¹ Jeanne Hersch: „Existenz in der empirischen Wirklichkeit“ In: Jeanne Hersch u.a. (Hgg.): *Karl Jaspers Philosoph, Arzt, Politischer Denker*. München/Zürich (Pieper) 1986, S.58.

けのことが腑に落ちる、と言えよう。私たちは暗号解読以前より、いっそうとらわれなく現実を見ることができるようになる。暗号解読とは暗号を媒介として人間と超越者が関係することであるが、暗号解読はその帰結としていっそうとらわれなく現実を見ることができるようになる可能性を伴っているのである。

補章 暗号解読と交わり

第1節 相対的なものの絶対化

暗号解読は、その帰結として、いっそうとらわれなく現実を見ることができるようになる可能性だけを伴っているのではない。暗号が私にのみまた歴史的一回的な瞬間にのみ立ち現れうるものであるということが気づかれていなければ、暗号解読は、いわばその悪しき帰結として、相対的なものの絶対化の可能性をもまた伴っているのである。

では、この相対的なものの絶対化とはどのようなものだろうか。「もし暗号の代わりに超越者がそれ自体でかつ直接的に捕捉されたと信じられているならば、超越者は誤って近づけられる。」(III.164) すなわち、本来人間と超越者の媒介である暗号が誤ってそれ自体超越者とされることであり、暗号という相対的なものが超越者という絶対的なものにされることである。先に述べたことを用いるならば、認識された現実という相対的なものが、現実そのものという絶対的なものにされることである。そして、このことが先の相対的なものの絶対化であり、それはいわば暗号解読の危険性である。

では、なぜ、暗号解読はその悪しき帰結として相対的なものの絶対化の可能性をもまた伴っているのだろうか。私たちは暗号を媒介として超越者と関係するので、私たちには「超越者は隠れたものとして示される」(III.164)。この「隠れた超越者に対する実存の緊張」(III.165)が「実存の生」(ibid.)である。すなわち、先に述べたように暗号とは歴史的一回的な瞬間にのみ立ち現れうるものであるから、私たちは、いわば超越者への上昇とそこからの下降の間での緊張に置かれ続ける。「この緊張は…同時に苦悶である」(ibid.)と言われるように、私たちにとって、この緊張に耐えるのは容易なことではない。私たちが暗号を媒介として超越者と関係するとか、私たちには超越者が隠れたものとして示されるということは、私たちが超越者と直接的には関係できないが、間接的には関係できるということである。もし私たちが超越者と間接的にも関係できなければ、私たちは諦めることもできるだろう。しかし私たちが超越者と間接

的には関係できるからこそ、かえって私たちは超越者をつかめるようにつかめないという悶々とした苦悶に苛まれる。

したがって、ヤスパースは言う。「この苦悶から逃れるために、人間は自らに神性を文字通り近づかせ、緊張を解き、存在するものや継り付き身を捧げうるものを知ろうとする。人間は暗号としてひとつの真理でありうるものを絶対化し存在とする。」(III.164) 先に述べたことを用いるならば、認識された現実にすがりつき、それを絶対化し、緊張を解こうとする。それゆえ、暗号解読において、私たちには相対的なものの絶対化の可能性がつきまとっているのである。

さて、この相対的なものの絶対化の可能性に注意が促されているところで、「超越者を誤って近づかせること」として、「神話的な形姿化」(III.166)と「思弁的な構築」(ibid.)が、つまり人格神論と存在論が挙げられる。本節では、特にヤスパースの人格神論批判を手がかりとして、相対的なものの絶対化が交わりを妨げるということについて考察する。

「神性は神話的には人格となる。」(ibid.)では神性はなぜ人格となるのだろうか。それは、人間が「その孤立無援からして」(ibid.)「祈りにおいて神性に頼り」(ibid)、神性との「交わりへ踏み入りたい」(ibid.)とあって神性を「汝(Du)」(ibid.)とするからである。人間は、神性を人格とし汝としそれとの直接的な交わりへ踏み入ることによって、先述した「超越者に対する実存の緊張」を解こうとする。

なるほど、「この神話的な人格性表象は暗号としては一瞬現前しうる」(ibid.)と言われるように、人格化され汝とされた神性もまた暗号になりうる。しかし、この人格化され汝とされた神性が固定化され絶対化されるならば、それはもはや暗号ではない。このとき、暗号としての人格神が超越者としての神性へと絶対化され、相対的なものの絶対化が生じる。

そして、「[人格化され汝とされた]神性への交わりは…人間同士の交わりを妨げるという傾向を持つ」(ibid.)とされる。なぜならばヤスパースによると、「神と直接的に関係を持つ者にとって、なお個々の他者が絶対的な意義を有するということ」(II.272)はありえないからである。

それゆえ、「[人格化され汝とされた]神性は…盲目的な共同体を建設する」(III.166)。この盲目的な共同体とは、その構成員が人格化され汝とされた神性と直接的に関係を持ち、それゆえ他の構成員とは人格化され汝とされた神性を媒介として間接的に交わるだけであって、直接的に交わることのない共同体である。つまり、人間が他者に対して直接的に目を向けることのない共同体である。

しかし、人格化され汝とされた神性だけが、その盲目的な共同体を建設するのではない。「こ

んにちすべての人を結び付けているものは…現存在的関心…である。」(III.123) 人間は、ひとつの主義や主張、理念や理想を絶対化し、それを共有することによって結び付き共同体を建設する。人間は、何かを絶対化し、その絶対的なものを媒介として結び付くことによって共同体を建設する。この共同体の構成員は、他の構成員とその絶対的なものを媒介として間接的に交わるだけであって、直接的には交わることはない。彼らにとって、結び付きを媒介するものが「絶対的な意義」を持つのであって、結び付く他の構成員が「絶対的な意義」を持つということはない。なるほどこの共同体においても交わりはなされるだろう。しかしその交わりは、結び付きを媒介するものによって制約され制限された間接的な交わり、つまり「現存在の交わり (Daseinskommunikation)」にすぎず、何ものによっても制約され制限されない直接的な交わり、つまり「実存的交わり (existentielle Kommunikation)」ではない。「実証主義と観念論とは一なる真理を認め、それゆえ…この一なる存立する真理における…二次的な交わりを認めるだけである。真理と神性が顕わであるところでは、交わりは根源的なものにならない。」(III.217) 何かを絶対化し、それを媒介として結び付くとき、その「何か絶対的なもの」に力点が置かれるのであって、「他の構成員」は二次的なものになってしまうのである。

第2節 暗号解読の帰結(2)

『形而上学』第4章「暗号文字の解読」第1節「暗号の本質」の最後に、「超越を誤って近づかせること」という題の下で、この暗号解読の危険性に注意が促されている。「暗号は世界の変容である」(III.154)と言われるところで、同時に「世界の変容は世界の絶対化を意味しない」(III.165)とも言われる。暗号解読が論じられるところで、同時にその危険性にもまた注意が促される。暗号解読と同時にその危険性が言及されるのは、ここだけではない。暗号解読が論じられるところでは、ほぼ必ず同時にその危険性にもまた注意が促される。

このようにヤスパースは、暗号解読の悪しき帰結としての相対的なものの絶対化を回避するために、暗号論において、一方では暗号解読のいわば正しい帰結としての、いつそうとらわれなく現実を見ることができるようになることを強調し、また一方では暗号解読における相対的なものの絶対化の危険性に注意を促す。これらはいずれも相対的なものの絶対化を否定することである。

先に述べたように実存の歴史性とは「瞬間を深めること」であるだけでなく「歴史的規定性の限界状況」でもあるので、「歴史性はすべてのものであろうとしないという…心根の根源と

なる」(III.24)。先に述べた相対的なものの絶対化の否定によって、交わりを媒介するものの相対性が明らかにされる。

なるほどこのとき、人間は自らを支えていた絶対的なものを失って、絶望するかもしれない。しかしかえって、「神性が隠れたままであるので確固たる支えは互いに手を差しのべる諸実存の間にのみ存する」(III.217)と言われるように、絶対的なものを失うということが、直接的な交わりを成就させる可能性を生み出す。絶対的なものを失うということは、直接的な交わりを成就させるひとつの契機となりうる。

先に述べたように、人間は普通、何かを絶対化し、その絶対的なものを媒介として結び付くことによって共同体を建設する。そして、この共同体においては、その構成員は、他の構成員とその絶対的なものを媒介として間接的に交わるだけであって、直接的には交わることはない。その構成員にとって、その結び付きを媒介するものが「絶対的な意義」を持つのであって、結び付く他の構成員が「絶対的な意義」を持つということはない。しかし、相対的なものの絶対化の否定によって、他者に対して直接的に目を向ける可能性が生まれる。他者とその他者以外の目的や理由があって結び付くのではなく、その他者自体が目的であるがゆえに、またその他者がその他者であるという理由で結び付く意志が生まれうる。

たしかに、このことによって、すぐさま、何かを媒介とした間接的な交わりとは違った直接的な交わりがなされるわけではない。しかし、そのことによって、少なくとも、この直接的な交わりを成就する可能性が生まれる。交わりを、結び付きを媒介するものによって制約され制限された間接的な交わり、つまり「現存在の交わり」から、他者に対して直接的に目を向ける直接的な交わり、つまり「実存的交わり」へと転換する可能性が生まれる。こうして暗号解読は、その相対的なものの絶対化を否定することという帰結によって、実存的交わりを開く可能性を持つのである。

第2章 挫折と超越

ヤスパースは自らの哲学を、例えば「自由の哲学」(I.LXXXII)や「理性の哲学」(VuW.50)などと呼んでいるが、「私の『哲学』への後書き」では「限界状況と挫折を内在者の最後のものとして表現する一哲学」(I.LXXXVII)と表現している。それゆえ、ヤスパース哲学を「挫折の哲学」と特徴付けることもできよう。

ただしヤスパースは、「挫折が挫折であるだけでなく永遠化でありうるか」(III.221)と問い、

その可能性を肯定する。挫折は同時に超越でありうるとされる。それゆえヤスパース哲学は、単なる「挫折の哲学」ではなく、むしろ「挫折と超越の哲学」であると言えるだろう。

では挫折がなぜ同時に超越でありうるとされるのか。第1章では、形式的超越と暗号解読は、その挫折において、相対的なものの相対性を顕在化するということを明らかにした。しかしそれらにおいては、それらの挫折、すなわち相対的なものの相対性が顕在化されるところでこそ逆説的に、相対的なものから絶対的なものへという超越が決定的な仕方になされるのである。本章では、特に暗号解読における挫折について再考することによって、挫折がなぜ同時に超越でありうるとされるのかを明らかにしたい。

第1節 暗号と解釈

(1) 暗号の表現

暗号は、「真の内実」(III.129)を持つものとしては、「個人によって歴史的・一回性の瞬間において」(ibid.)のみ経験されうる。この暗号は、「第1の言葉」(III.130)と呼ばれる。この第1の言葉は、「ある種の一般化」(ibid.)により、神話や啓示、神学や哲学によって表現されうる。神話や啓示などの直観的性格を持つものは「第2の言葉」(III.131)と呼ばれ、神学や哲学などの思弁的性格を持つものは「第3の言葉」(III.134)と呼ばれる。このように、「第1の言葉を解読することは経験を要求する」(III.131)が、それが第2、第3の言葉により表現されることによって、第1の言葉は他者に「伝達」(III.129)され「根源的に聞くものもまた初めて超越者の直接的な言葉を理解する」(ibid.)。

しかしながら、第1の言葉は個人によって歴史的・一回的にのみ経験されうるので、「超越者の経験は一般的なものになればなるほど、それだけいっそう輝きを失ったものとなってしまう」(III.131)。すなわち、第1の言葉の有する真の内実は、第2、第3の言葉の有する一般性によって完全には表現されえない。

(2) 暗号の解釈

第3の言葉が論じられているところで、「思想は暗号文字を解釈する」(III.134)と言われる。先述のように第1の言葉は第2、第3の言葉によって表現されうるが、そのうち第1の言葉が第3の言葉によって表現されることが「解釈 (Deuten)」と呼ばれる。

解釈という語は、『形而上学』においては二つの対比的な意味——「認識としての解釈」

(III.147) と「暗号の解釈」(III.150) ——で用いられている。そしてこの解釈という語の二義性は、「言葉」という語の二つの対比的な意味——「記号」と「暗号」——に対応している。「暗号の王国は並立する記号の系列ではない。暗号の諸様態が存在する。共通するのはただひとつのこと、すなわち暗号が記号以上のものであるということである。」(GLO.192)

一方で、記号の例として、「数学の記号」(III.146) や「自然科学のモデル」(ibid.) などが挙げられる。記号とは、「相互依存関係において」(III.146) あり、「直接的に言表され見られ知られうる他者を指示するものである」(ibid.)。それゆえ、記号が「相互依存関係によって把握され」(ibid.) ることによって、記号の意味（記号によって指示されているもの）は解釈されうる。つまり、記号の意味は一義的に解釈されうる。そしてこのように記号の意味を一義的に確定することが「認識としての解釈」と呼ばれる。

他方で暗号は、「他のものへの関係なしに」(III.16)、それ自体としてある。それゆえ、暗号は、「他者との関係によって聞き取られない」(GLO.192)。したがって、暗号の意味（暗号によって象徴される何か）は、相互依存関係において把握されうる記号の意味とは違い、「知られず認識されず推論されえない」(ibid.)。それは、一義的に解釈されうる記号の意味とは違い、「多義的かつ無規定的」(III.147) である。それゆえ、「暗号の解釈」は、記号の意味を一義的に確定する「認識としての解釈」とは、まったく違う性格を持つものでなければならない。

では、暗号の解釈とはどのようなものか。「根源的暗号のある種の解釈は、思惟されたことにおいてそれ自体暗号となる。」(III.148) すなわち、先述のように第1の言葉は第3の言葉によって表現されうるが、その際その第3の言葉、つまり「解釈する思想」(III.230) としての神学や哲学は、「認識としては何ものでもなく」(III.148)、それ自体暗号として受け取られねばならない。¹² すなわち暗号の解釈とは、ある暗号の意味を、さらに言えばあるものが暗号であることを、それ自体暗号である思想によって表現することなのである。

第2節 解釈と挫折

(1) 2種類の挫折——解釈可能な挫折と解釈不可能な挫折

『形而上学』第4章「暗号文字の解読」第4節「超越者の決定的な暗号としての現存在と実

¹²「問われるのは、存在の心理分析的解読を、あるいはヘーゲルとともに論理的弁証法的究明を、私が私の自由からして受け入れるかどうかであり、それらが正しいかどうかではない。というのは、それらは正しくもないし間違ってもおらず、認識としては何ものでもないからである。」(III.148)

存の消滅（挫折における存在）」は5つの項によって構成されているが、「挫折の必然性の解釈」がその第4の項として置かれている。そこでは、鈴木三郎によれば「存在は何故に斯る難破〔挫折〕の現象を暗号として必要とするかの意味が試みに問はれ」¹³、あるいはマルセルの表現を借りれば「挫折の超越的意義」¹⁴が問題にされている。

しかしすべての挫折がそのまま肯定的に「挫折の暗号」（III.250）として解釈されうるわけではない。あらゆる挫折が、暗号であることが表現されうる挫折、つまり暗号として解釈可能な挫折であるわけではない。「人間の思想において充実される内実として把握されうるものだけが解釈される。」（III.231）解釈可能な挫折だけではなく、暗号であることが表現されえない挫折、つまり「〔暗号として〕解釈不可能な挫折」（III.233）もまた存在する。すなわち、暗号として理解され受容されうる挫折（解釈可能な挫折）と、暗号として理解され受容されえない挫折（解釈不可能な挫折）とが存在するのである。

「挫折の必然性の解釈」では、4つの「解釈する思想」が挙げられた後で、「解釈へ取り上げられていないもの」（III.230）として、3つの解釈不可能な挫折が挙げられている。一例を挙げると「無意味な終焉」（III.231）がそれである。「ただ絶滅させるだけにすぎない否定性や、目覚めさせずただ狭くし麻痺するにすぎない実り無き苦悩、脈絡なく他のものからやってきたただ打ちのめすだけの精神病は、解釈されえない。生産的な破壊だけではなくまったく破滅的な破壊も存在する。」（ibid.）例えば、最愛の人が亡くなるという挫折が解釈不可能な挫折になりうるだろう。「神々にとって愛しいものを彼らは早々と世界から奪うのだ…という思想において私が存在を没落と結び付けるならば、実存は抵抗する。」（III.223）最愛の人が亡くなるという挫折は、暗号として受容され理解されえない挫折、つまり解釈不可能な挫折になりうる。このように挫折には、解釈可能な挫折だけではなく解釈不可能な挫折もまた存在するのである。

（2）決定的な暗号としての解釈不可能な挫折

ただし、暗号として解釈可能な挫折だけが暗号になりうるわけではない。「暗号でありえないようなものは存在しない」（III.168）以上、暗号として解釈不可能な挫折もまた暗号になりうる。なぜ解釈不可能な挫折は暗号になりうるのか。それどころか、「最後の暗号としての解釈不可能性」（III.234）と言われるように、なぜこの解釈不可能な挫折は「超越者の決定的な暗号」（III.219）になりうるのか。

¹³ 鈴木三郎『ヤスパースの実存哲学』、春秋社、1950年、170頁。

¹⁴ Gabriel Marcel: „Situation fondamentale et situation-limite chez Karl Jaspers“ In: Ders.: *Du refus à l'invocation*. Paris (Gallimard) 1940, p.323.

暗号の解釈とは第1の言葉を第3の言葉によって表現することであるが、それは、「存在の言葉」(III.132)を「人間の言葉」(ibid.)によって表現することであり、無限的・絶対的なものを有限化・相対化することである。解釈は「[存在を]顕わにしながら新たに隠蔽する」(III.132)。それゆえ、解釈可能な挫折は有限化・相対化されてしまう。

それに対して、解釈不可能な挫折は、暗号であることが表現されえないので、そうした有限化・相対化を拒む。解釈不可能な挫折においては、そうした無限的・絶対的なものの有限化・相対化が回避される。第1章で明らかにしたように、暗号解読は、その挫折において、相対的なものの相対性を顕在化するのである。

このことは私たちが解釈不可能な挫折において「解釈不可能な無 (Nichts)」(III.232)に直面するということであるが、この解釈不可能な無が、そして「挫折において開示される私たちが近づけるすべての存在の非存在 (Nichtsein) が、超越者の存在である」(III.234)。この無や非存在という語は、「超越的なものとしての存在は思惟不可能かつ規定不可能なものとして何ものでもない」(III.44)という表現から理解されねばならない。無や非存在とは、何ものもないという意味での無・非存在ではなく、何ものでもないという意味での無・非存在である。そして、この無規定・無限定という意味での無・非存在こそが、超越者の存在にほかならない。「無はそのとき、あらゆる規定された何ものかの非存在として、本来的存在である。／…無は、すべての規定されたものの非存在として本来的存在の過剰 (Überschwenglichkeit) である。存在と無は同一になる。無は無規定な充溢 (Fülle) である。」(ibid.)ただし、厳密に言えば、超越者はそれ自体としては無であるのではない。超越者は、そのあまりの過剰・充溢ゆえに、私たちにとっては無として現象する。無は、決定的に「透明な (transparent)」ものとして、決定的な暗号になりうる。

解釈不可能な挫折においては、私たちにとっては「沈黙だけが可能であり」(III.233)、私たちは無や非存在に直面する。しかしこの沈黙の中で、そしてこの無・非存在に直面する中で、私たちは超越者に触れうる。「私たちは、突き進み、暗号を越え出て、深みへとあるいは高みへと到達する。そこでは、すべての暗号言語でさえ止み、超越者が無知の知において、つまりかの充実された沈黙において触れられる。」(GLO.195)

以上のように解釈不可能な挫折において初めて私たちは「すべての解釈を越え」(ibid.)すべての有限性を飛び越えうるが¹⁵、この有限性を跳び越えることこそが「対象性を踏み越えること」(I.37)と規定される「超越すること」にほかならない。それゆえ、解釈不可能な挫折にお

¹⁵「有限性が飛び越えられうるのは、ただ挫折そのものにおいてだけである。」(III.233)

いて初めて私たちは決定的に超越することができる。つまり暗号解読においては、その挫折、すなわち相対的なものの相対性が顕わにされるところでこそ、逆説的に、相対的なものから絶対的なものへという超越が決定的な仕方になされるのである。

第3章 実存と超越者の相即性

よく知られているように、ジャン・ポール・サルトルは『実存主義とはヒューマニズムである』の中で、実存主義を「無神論的実存主義」と「有神論的実存主義」に区別した上で、次のように述べている。実存主義は人間の実存を強調するので、実存主義にとっては神が存在するかどうかは問題ではない。それゆえ、「私が代表する無神論的実存主義がより首尾一貫している」¹⁶。

たしかに実存を強調するならば、神が存在するかどうかは問題ではないように思われる。しかしヤスパースは、「実存がすべてであると見なすことは自己存在の土台の上で閉じこもるある種の実存哲学の偏狭さであろう」(III.228)と主張し、実存を強調するにもかかわらず超越者を問題とする。彼によれば、「実存の本質は自己の中に自己に属するものとして自己を越えるものが存在するということであり」(II.145)、実存と超越者は「相即的 (untrennbar)」(Ei.43)である。ヤスパースにとっては、どのような論理で、「実存哲学は根本的には形而上学である」(I.27)ののだろうか。

ヘルムート・ファーレンバッハは論者と問題意識を共有している。彼によれば、「本質的な問題は、どうしてまた何によって、実存の意識の…超越者への…関係が『必然的なもの』として示されるのかということである」¹⁷。そして、「実存 - 超越者 - 関係の…基礎付けのこの核心点に関しては、内在的究明がなされなければならない」¹⁸。なぜならば、そうした基礎付けは、「その放棄が自己放棄を意味するところの実存的根本信念 (existentielle Grundüberzeugung)」¹⁹に基づいているからである。事実ヤスパースは、超越者に対する信仰は、「証明不可能な、つまり実存的に根本的な確信 (Gewißheit)」(VdW.82)の中にあると述べている。それゆえ本章は、問いの性質上、ヤスパースの叙述の中心へと沈潜してゆくものとならざるをえない。

¹⁶ Jean-Paul Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*. Paris (Nagel) 1962, p.21.

¹⁷ Helmut Fahrenbach: „Kommunikation in existenzphilosophischer Kontroverse? Jaspers und Sartre: Für und wider den Transzendenzbezug der Existenz“ In: Anton Hügli u.a. (Hgg.): *Einsamkeit-Kommunikation-Öffentlichkeit*. Basel (Schwabe) 2004, S.225.

¹⁸ Ibid., S.225f.

¹⁹ Ibid., S.236.

ヤスパースによれば、実存と超越者は対象化されえず、それゆえ両者の相即性にとっては「いかなる客観的な保証も存在しない」(VdW.682f.)。しかしながら、ヤスパースによる実存と超越者の相即性の主張はまったく恣意的であるわけではない。そこでは、一貫する論理を追うことができる。それは、「一性 (Einheit)」が実存と超越者の根本特徴であり、この一性という点で両者が相即するという論理である。なるほど、ヤスパースは一性という点での両者の相即性についてははっきりと論じているわけではない。しかし、ヤスパースの叙述のいたるところで一性についての言及が見られ、それが両者の相即性の議論の中で決定的な役割を果たしている。

そこで本章では、ヤスパースが表立っては論じていない「一性」の論理を追うことによって、実存と超越者の相即性について考察したい。

第1節 実存の一性

(1) 実存の符号

ヤスパースは、「主観 - 客観 - 分裂」を認識論的に論じているが、それは同時に形而上学的な意義を持っている。「存在は全体としては客観でも主観でもありえず、『包括者』でなければならない。」(Ei.30) ハンス・ザーナーが「主観 - 客観 - 分裂という術語でヤスパースは分裂していないものが根源的に存在する次元を指示している」²⁰と述べているように、「主観 - 客観 - 分裂」という語は、存在が主観と客観を包む包括者であるということを含意している。

このことと対応してヤスパースは、「現象」を単に認識論的な観点からだけでなく、形而上学的な観点からも論じている。「包括者は、それ自体対象とはならないが、自我と対象の分裂の中で現象する。」(ibid.) 現象は、存在そのものではない否定的なものとしてのみならず、存在を象徴する積極的なものとしても見なされる。つまり、ヤスパースが認識論的に論じているものは、単に私たちの認識能力の限界のみならず、この限界の彼岸をも示しているのである。「限界はある他のものが存在するということを表現している。」(II.203) 私たちが突き当たる「限界 (Grenze)」は、同時に、内在的なものと超越的なものの「境界 (Grenze)」をも意味している。

包括者はさまざまな「様態」に区分されるが、その諸様態の中で実存と超越者は「超越的なもの」(VdW.50) に分類される。それらは、直接的・対象的には思惟されえない。なぜならば

²⁰ Hans Saner: *Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Hamburg (Rowohlt Taschenbuch Verlag) 1970, S.85.

そのように思惟されうるものは、ただ「内在的なもの」(ibid.) だけであるからである。実存と超越者は、形而上学的な意味での「現象」を媒介として、つまり超越的なものの「象徴」を媒介として、間接的・象徴的に思惟されなければならない。「私たちが実存および超越者という非対象的なものを思惟する対象的なものを、実存の符号 (Signa) および超越者の暗号 (Chiffren) と呼ぶ。つまり、実在性の現象、実存の符号、超越者の暗号を区別する。」(GLO.156) 実存は「符号」を媒介として、超越者は「暗号」を媒介として、間接的・象徴的に思惟されなければならない。まず本節で実存の符号について、次いで次節で超越者の暗号について考察したい。

実存の符号は、私たちが客観的現実を把握する「カント的カテゴリー」(II.17) とは区別される。それは、実存的現実を象徴するものであり、「実存概念 (Existenzbegriffe)」(ibid.) と呼ばれる。実存の符号は、「訴えかけ目覚めさせようとする」(I.47)。それゆえそれは、「聴く者自らの存在による補完」(Ei.50) を必要とする。『実存照明』の中に見られる諸概念、例えば「限界状況」や「交わり」、「歴史性」などは、そうした符号と見なされなければならない。すなわち実存が何であるかは一般的には示されえず、こうした概念を客観的に分析しても実存の本質は導出されえない。

それゆえ、こうした実存の符号と実存それ自身の距離は最大である。しかし、実存の符号は、やはり何らかの仕方で、実存それ自身を象徴しなければならない。つまり、実存の符号であるとはいかなることかが問われなければならない。そこで次項と次々項で実存の符号と実存それ自身の関係について考察したい。

(2) 実存の符号と一なるもの

「現存在とは諸状況の中にある存在であるので、私は、他の状況に踏み入ることがなければ、決して [今の] 状況から出ることはできない。」(II.203) 「限界状況」という語は、私たちが必然的に状況の中に存在するということを意味している。私たちは、こうした「状況内存在」(ibid.) であることから絶対に逃れることができない。「限界状況」とは、このように私たちの「根本状況」(GLO.315) であり、それゆえ実存の符号である。

ヤスパースは、限界状況を3つに区分している。第1に「歴史的規定性」(II.210)、第2に「特殊な歴史性の中にある普遍的なもの」(II.209) としての「死」「苦」「闘争」「負い目」、そして第3に「現存在の二律背反的構造」(II.249) である。

第3の限界状況として挙げられている「現存在の二律背反的構造」とは、「あらゆる現存在の疑わしさ」(ibid.) であり、換言すれば、「私たちにとって肯定的なあらゆるものがそれに属

している否定的なものと結び付いている」(III.220) という事実である。あらゆる現存在は、それ自体のうちにそれ自体を否定するものを含み、それに直面して挫折せざるをえない。

第1の限界状況と第2の限界状況はそれぞれ第3の限界状況に還元されうる。私たちは、何かを実現しようとするならば、何か他のものを断念しなければならない(第1→第3)。生は死と、安らぎは苦と、交わりは闘争と、無垢は負い目と結び付いている(第2→第3)。それゆえ、限界状況の3つの様態の中では、第3の限界状況である「現存在の二律背反的構造」が最も基礎的なものである。

限界状況とは一面では、「私たちが突き当たり挫折する壁のようなもの」(II.203)である。なぜならば現存在の二律背反性は、「客観的な存立としての絶対的なものを破壊する」(II.251)からである。あらゆる存立する存在は相対化される。通常私たちが支えている「客観的确实性」(II.21)は失われ、不可避的に私たちは「よるべなさ」(II.204)を味わう。日常私たちは多かれ少なかれ何か客観的なものに支えられているが、限界状況においてはそうした客観的に与えられているものが失われる。私たちはもはや、何をよりどころとするべきか分からなくなる。

しかしながらヤスパースが「限界状況を経験することと実存することは同じである」(II.294)と述べているように、限界状況は、他面では、私たちにとって積極的な側面を有している。クルト・ザラムンによれば、「限界状況の経験は、自己生成を妨げる硬直した世界観的・制度的な容器への[人間の]固定化を解消する」²¹。限界状況の中では、なるほど私たちが支えている客観的なものは失われる。しかし、私たちは限界状況の経験によって、「客観的确实性を求める反実存的意志」(II.21)からも自由になり、「すべては自分次第だ」(ibid.)ということに気づかされ自己へと「投げ返される」(I.32)。それゆえ、限界状況の本来的機能とは、実存を目覚めさせることである。ユスフ・エルネックはこのことを次のように表現している。「こうした揺さぶりは、自己存在を自己へともたらず。…限界状況の中へと自覚的に踏み込むことが、実存することの不可欠な条件である。」²² 先に述べたように、私たちが限界状況において突き当たる「限界 (Grenze)」は、同時に、内在的なものと超越的なものの「境界 (Grenze)」でもある。私たちは、現存在としては無力さをさらけ出すなかで、逆説的に実存へと超越することができる。限界状況から私たちは逃れることはできない。しかし限界状況によって私たちは自らの現存在の有限性に気づかされる。私たちは、それから顔を背けるならば、有限的な現存在にとどまらざるをえない。しかし、それを直視しそれによって衝撃を受けるならば、自らの実

²¹ Kurt Salamun: *Karl Jaspers. München* (C.H.Beck) 1985, S.66.

²² Yusuf Örnek: *Karl Jaspers. Philosophie der Freiheit. Freiburg* (Karl Alber) 1986, S.45.

存を実現することができる。田邊元が「[ヤスパースは] 現存在の矛盾的空無性を実存への媒介と考える」²³と述べているように、限界状況によって、客観的な現存在と、それに支えられていた自己の現存在との空無性を自覚することが、実存の自覚化の契機となる。

では、こうした限界状況の中で、私たちは何を遂行するのであろうか。ザラムンは先に引用した箇所続けて次のように述べている。「[私たちは限界状況を経験するとき、] もはや普遍妥当性を要求する客観的世界観の体系によって確定されているのではなく、自己存在の深い次元から自由にかつ無制約的に…決断することができる。」²⁴ ザラムンは、私たちを支えている客観的現実性が失われるとき、私たちは初めて主体的かつ自由な決断を下すことができると言う。ここではヤスパースが「超越者への実存的関係」(III.68)として挙げている4つの二律背反の中から、特に「反抗と帰依 (Trotz und Hingabe)」(vgl., III.71)を取り上げることによって、そうした決断の内実を明らかにしたい。

ヤスパースによれば、私たちは「現存在における実存」(III.117)として超越者へ関係せざるをえないので、私たちの超越者への関係もまた、「決して一義的ではなく」(III.69)「二律背反のうちにとどまっている」(III.70)。つまり、超越者への実存的関係としての二律背反は、現存在の二律背反的構造の一例である。

反抗と帰依の二律背反とは、私たちが、自らの超越者への関係の中で、つねに反抗と帰依の緊張から逃れられないということである。反抗は、それ自体のうちにそれ自体を否定するものとしての帰依を含み、それに直面して挫折せざるをえない。逆もまた同様である。私たちは、超越者に対して、ひとつの態度を取り続けることはできない。先に引用したように、現存在の二律背反的構造とは、「私たちにとって肯定的なあらゆるものがそれに属している否定的なもの」と結び付いている」ということである。反抗は帰依と、帰依は反抗と結び付いている。

ここでは、ヤスパースの叙述に従って、反抗が帰依と結び付く過程を追ってみよう。「開かれたまなざしで事実を見、かつ問う者は、否への道を見出すであろう。」(III.82)「現存在はなぜこのようにあるのか」(III.69)。「現存在の現実があるのはよいことなのか、あるいはない方がよりよいのか」(III.71)。これらの問いによって、私たちは自らの「根元 (Wurzel)」(III.69)に対する反抗へと導かれる。「知において現実としては耐えがたいものが認識される」(III.73)ので、「反抗は根源的な知識欲の形態を取る」(III.72)。つまり、反抗は知において実現される。しかし私たちは、「自らが現実を究極的かつ全体的には決して知らない [こと]」(III.74)に気

²³ 田邊元「実存哲学の限界」、『田邊元全集』、第7巻、筑摩書房、1963年、7頁。

²⁴ Salamun, op. cit., ibid.

づく。私たちは、「把握不可能性の把握」(III.78) へといたり、「知による解決の完全な不可能性を反省しつつ経験する」(ibid.)。こうして反抗は帰依に逢着する。

ヤスパースによれば、「神性は盲目的な帰依を望まず…反抗を経て初めて真の帰依を獲得する自由を望む」(III.79)。つまり、真の帰依とは、例えば慣習・思想・信条などによる受動的な帰依ではなく、反抗を経た能動的な帰依としての主体的かつ自由な帰依である。「あらゆる帰依は、真なるものとしては、ただ克服された反抗を通じてのみ可能である。」(ibid.) ヤスパースは、こうした帰依の体現者として、ヨブの名を挙げる。(Vgl., III.74)

私たちは現存在の二律背反性の中で、なるほど「現存在の分裂性」(I.81) を経験する。しかしそのことによって、多くのものから一つのものを選択するという主体的かつ自由な決断を下すことができる。この決断は、「多なるもの (das Viele)」(III.116) から「一なるもの (das Eine)」(ibid.) を選択するという決断である。この一なるものは、「単なる数的に一なるもの」(II.333) ではなく、「実存的に一なるもの」(ibid.) であり、「実存の一なるもの」(III.121) であり、私にとっては代替不可能かつ反復不可能な一なるものである。この一なるものの中で、「私は散漫 (Zerstreuung) から私自身へやって来るのであり」(II.333)、「実存が実現されるのである」(ibid.)。なぜならば、こうした決断は、同時に、「私自身を決断すること」(II.182) でもあるからである。例えば私たちが決断を迫られているときには、多くの選択肢が存在する。選択は私たちに委ねられている。私たちは、主体的かつ自由な決断を下すならば、自らを代替不可能なものと感じる。その際、私たちは自らの自己存在を自覚し、それを獲得するのである。

以上の考察から、こうした一なるものであることが、実存の符号のひとつとしての「限界状況」の根本特徴であると言うことができる。同じことが他の符号にとっても妥当するが、その中から特に「交わり」としての「性愛 (Erotik)」(III.188) を取り上げよう。

ヤスパースによれば、「性愛は人間存在の本質を決定する」(ibid.)。性愛は、一面では、「代替可能かつ反復可能なもの」(ibid.) である。つまり性愛は、多なるものとしては、私たちに散漫にするものである。いわば、ドン・ファン的な性愛は、自己を散漫にしてしまう。しかし性愛は、他面では、「唯一の者としてのひとりの人間に対して可能 [なもの]」(ibid.) である。つまり性愛は、一なるものとしては、「実存的成就に変わる」(III.189)。換言すれば性愛は、多なるものとしては「現存在の交わり」であるのに対して、一なるものとしては「実存的交わり」である。

このように、実存の符号としての「限界状況」や「性愛」においては、一なるものであることが決定的な役割を果たしている。したがって、一なるものであることが実存の符号の根本特

徴であると考えることができるのである。

(3) 実存の符号の一なるものと実存それ自身の一性

では、一なるものであることが実存の符号の根本特徴であるということは、何を意味しているのでしょうか。

ヤスパースによれば、「私にとって重要である一なるものが存在するところでのみ、私は本来的に自己である」(III.116)。多なるものから一なるものを選択するという主体的かつ自由な決断は、「混沌とする現存在」(II.246)から「魂の純粹性」(ibid.)への飛躍であり、現存在の「分裂性 (Zerrissenheit)」から実存の「一性 (Einheit)」への超越である。「日々の課題に従事すること」(Ex.64)は、なるほどヤスパースによれば、実存の根源への歩みの一契機でありうる。しかし、交換不可能かつ反復不可能な一なるものを持たずに日々の課題を追う者は、分散する日々の目的の虜になる。こうした者は、自らの自己存在を散漫にし、自己自身を失ってしまう。それに対して、多なるものから一なるものを選択するという主体的かつ自由な決断を下す者は、自らの自己存在を一性へともたらし自己自身を獲得する。換言すれば、私たちがそうした決断を下すときに、私たちの実存の一性が現成する。つまり、『形而上学』の中で「実存的一性」(III.117)や「実存の一性」(ibid.)などの語が用いられているように、「一性」は実存それ自身の根本特徴なのである。

ここでは次のような疑問が出されるかもしれない。すなわち、「限界状況の中で決断される一なるもの」や「唯一の者への愛の中で成就される一なるもの」は、実存それ自身の根本特徴ではあるが、実存の符号の根本特徴であるとは言えないのではないかと。

こうした疑問は一面では正しい。なぜならば、実存それ自身の根本特徴と、実存の符号の根本特徴とは、同一のものでなければならないからである。実存は、超越者と同様に超越的なものである。直接的には思惟されえない。実存は、実存の符号の中で、間接的に現象するだけである。つまり実存は、決断や実存的交わりといった、そのつどの行為の中でのみ確信される。そしてこの確信の根拠となるものが、実存それ自身の根本特徴としての「一性」と、実存の符号の根本特徴としての「一性」との対応である。つまり、実存の一性が、限界状況の中で決断される一なるものや、唯一の者への愛の中で成就される一なるものの中で、確信される。それゆえ、一なるものは、実存それ自身の根本特徴であり、かつ実存の符号の根本特徴でもある。

実存の符号は、一なるものであることによって、実存それ自身の一性を象徴する。つまり、

実存の符号の「一」的性格が、実存それ自体の「一」的性格を象徴する。実存の符号はこのように実存それ自身を象徴するのである。

第2節 超越者の一性

(1) 一性という点での実存と超越者の相即性

「暗号解説」とは、超越者の暗号を媒介として超越者それ自体と関係することである。例えばキリスト教では、神と人の媒介としてはイエス・キリストだけが特権的存在であるのに対して、ヤスパースは、「暗号でありえないものは存在しない」(III.168)と言う。しかし、すべてのものがそのまま暗号であるとされるわけではない。実存の符号が一なるものとして実存それ自身の一性を象徴するように、超越者の暗号もまた何らかの仕方で超越者それ自体を象徴しなければならない。つまりここでもまた、超越者の暗号であるとはいかなることかが問われなければならない。

ヤスパースによれば、超越者とは、「あらゆるものの根拠としての一なる存在」(III.218)である。また、『形而上学』の中では、「一性としての超越者」(III.120)や「超越者の一性」(III.187)といった語が用いられている。一性は、実存の根本特徴であると同様に、超越者の根本特徴でもある。

では、なぜヤスパースは超越者の規定として、「一性」や「一なるもの」といった、一的性格を挙げるのであろうか。ヤスパースは、認識の対象が主観の形式によって制約されているというカントの「現存在の現象性」という考え方を受け入れている。カントによれば、対象は、存在それ自体ではなく、私たちにとっての存在としての現象である。ヤスパースはこうした考え方を受け入れながら、「主観がなければ客観はなく客観がなければ主観はない」(Ei.30)と述べ、「主観 - 客観 - 分裂」という語を提出する。つまり、ヤスパースによって、現存在の現象性が「現存在の分裂性」として捉え直される。

しかしながらヤスパースは、ただ単に、私たちに対しては存在が分裂するという事態を示そうとするだけではない。ザーナーが述べているように、「主観 - 客観 - 分裂という術語でヤスパースは、分裂していないものが根源的に存在する次元を指示している」。つまりヤスパースは、現存在の分裂性という事態の提示によって、存在それ自体が主観 - 客観 - 分裂を「統一する」という意味で「一性」であるということを示そうとしている。こうした観点からヤスパースは、超越者の規定として、「一性」や「一なるもの」といった、一的性格を挙げるのである。

「いずれの暗号においても既に全体性と一性がある。…すべての象徴はあくまでも超越者のある唯一的な相である。」(III.138) いずれの暗号においても、現存在における何らかの一性が超越者の一性を象徴する。客観的には取り替えのきく物事が主観的には取り替えのきかないものとなる時、その私にとっては「繰り返すことのできない」(Ex.64)「かけがえのない物事」(ibid.)がその一性という点で超越者の一性を象徴する。つまり、暗号であるとは、現存在の中で生じる「一」的性格が超越者の「一」的性格を象徴することなのである。

このことから、次のように、実存の一性と超越者の一性の相即性が導かれる。一性は実存それ自身の根本特徴である。「人間は端的に何ものであることによって、暗号、つまり一性としての人間となる。」(III.189)つまり実存の一性が超越者の一性を象徴するものとして暗号となるのである。

「街路の水溜まりや日の出、解剖される一匹の虫けらや地中海の一風景には、科学的探求の対象としての単なる現存在をもってしては汲み尽くせない何かがある。」(III.174)ただし、こうした実存にとって客体的に現象する物事だけが暗号となりうるわけではない。あらゆる物事が暗号となりうるように、主体的かつ自由な決断を下すときに現成する実存の一性もまた暗号となる。実存それ自身もまた暗号となる。いわば実存するとは一所懸命することであり、この一所の「一」的性格が超越者の「一」的性格を象徴する場所となる。ヤスパースはこのことを象徴的に表現している。「太陽が一粒の水滴の中に映されるように、いわば一なるものが私の現在のうちに映される。そしてそうした水滴であることが、いわば人間の実存の意義である」(Ch.52)。いわば実存の一性が「鏡」(Ch.57)となり、そこへ超越者の一性が映るのである。²⁵

(2) 自由と必然性の統一

ヤスパースによれば、自由であることと、実存であることは、同じである。²⁶そして、「私は自由からして私を捉えることによって、私の超越者を捉え、私は私の自由そのものの中で、その超越者の消え去る現象である。」(II.199)²⁷本項では、ヤスパース形而上学の主題のひとつである「自由と必然性 (Freiheit und Notwendigkeit)」(II.191ff.)の関係を手がかりとすること

²⁵「一なるものは、私たちにとって、…実存的現実性の一なるものにおいて現前する。この実存的現実性は、自らが、誰にも知られず所有されない唯一的に一なるものの鏡であることを経験する。」(GLO.427)

²⁶「人間が自由であることを人間の実存とも呼ぶ。」(Ei.43)

²⁷「自由とは実存が超越者を捕らえるために用いるはしごである。」(II.177)

によって、そうした実存と超越者の相即性の内実について考察したい。

ヤスパースは次のように述べている。「[信仰は] 人間の自由から生じる。自らの自由を実際に自覚する人間は、同時に神を確信する。自由と神は相即的である。…私が確信するのは、自由という点では私は自己自身によって存在するのではなく、私に自由という点で贈り与えられる、ということである。」(Ei.43) ヤスパースによれば、私たちは自由ではあるが、なぜ自由であるのかは理解できない。私たちは、そのことを深く自覚するとき、自由が贈り与えられたものであるということを確認する。なぜならば、こうした実存的自由は「実存的必然 (das existentielle Müssen)」(II.185) であるからである。私たちが主体的かつ自由な決断を下して実存の一性が現成するとき、その決断が単なる恣意的な決断ではなく、あたかも超越的に根拠付けられた必然的な決断であるかのように感じられる。

「因果性から自由であることと実存的自由の間にはまったく関係がない。」(II.189) 自然因果的な必然性と実存的な必然性はまったく異なるものである。それゆえ、先に引用したファーレンバッハの表現を借りれば、ヤスパースが「実存の意識の超越者への関係を『必然的なもの』として示す」際のその必然性とは、自然因果的な必然性ではない。それは、「その放棄が自己放棄を意味するところの実存的根本信念」に基づく実存的な必然性である。それは、誰にとっても妥当する客観的な事実ではなく、主体的かつ自由な決断を下した本人にだけ妥当する実存的な信念である。

ヤスパースの表現を借りれば、こうした実存的必然とは、「自由と必然性の統一」(II.195) であり、『私はなさざるをえない』という意味での『私は欲する』として言表される必然性(II.186) である。ヤスパースがここで引用しているマルティン・ルターの周知の言葉「ここに私は立っている。私はこうせざるをえない (Hier stehe ich, ich kann nicht anders)」(II.196) とは、そうした実存的必然性の歴史的事例であると言えるであろう。²⁸ こうした仕方で、自由と必然性が、つまり、自由としての実存とその自由を贈り与えるものとして確信される超越者とが関係するのである。

(3) 実存と超越者の近さの中の遠さ

ヤスパースによれば、実存に対して客体的に現象する物事だけではなく、実存としての私たち自身もまた暗号となりうる。そして、「人間が超越者に最も近づくのは、人間が超越者を暗号としての自己自身を通して見るときである」(III.187)。世界の中での一性のすべてのものが

²⁸ 今井晋『ルター』、人類の知的遺産 26、講談社、1982年、95頁を参照。

暗号となりうるが、「すべての一性が自らの相対性を明らかにするのに対して、実存的に一なるものはその無制約性という点において根源である」(III.121)。つまり、世界の中では多くの一性が存在するが、その中では実存の一性が最も根源的である。それゆえ実存が最も根源的な暗号となりうる。ミケル・デュフレンヌとポール・リクールは、共著『カール・ヤスパースと実存哲学』の中で、そのことを端的に表現している。「究極の暗号は実存それ自身である。」²⁹ そして、ヤスパースによれば、人間が「神の像にかたどって創造された」(III.121)とは、そのことの神話的表現である。

一面ではこのように、実存と超越者の相即性は、その一性という点で、両者の「近さ」を意味している。しかしながら他面では、その相即性は、同時に、両者の「遠さ」をも含意している。実存が本質的には暗号であるということは、実存が超越者であるということではない。暗号とは、超越者の象徴であり、超越者それ自体ではない。なるほど先述したように、「実存は現存在においては自由として本来的存在の最終形態であり」(III.65)、現存在における様々な一性の中では実存の一性が最も根源的である。しかしながら、「一性としての超越者は…私たち自身がありうる一性よりも不十分な一性ではありえない」(III.120)。理由のひとつとして、「人格は他の人格とともにあるが、神性は同等なものとともにあるのではない [こと]」(ibid.) が挙げられている。実存の一なるものが多くのもの中から選択された個別的なものであるのに対して、超越者の一なるものはそれらの多くの特殊なものを含むものである。実存の「一なるもの」は、なるほど主体的に見れば私にとって重要な一つのものであるが、しかし客観的に見れば現存在の分裂した多くのもの中の一つのものにすぎない。それに対して、超越者の「一性 (Einheit)」は、現存在の分裂性の真の「統一性 (Einheit)」である。実存の一性と超越者の一性は本質的には異なるものである。³⁰

「最大の近さの中に最も明白に絶対的な遠さがある」(ibid.) と言われる。実存は一性という点で超越者との近さを感じるが、しかしまさにその一性という点で超越者との遠さを感じざるをえない。「超越者への関係において実存は不満足を持つ」(III.6) とは、そのことである。あるいは、「自己が贈り与えられること (Sichgeschenktwerden) の近さの中にある超越者の遠さは神への接近や自己神化を排除する」(NC.164) と言われる。エルシュはこのことを次のように

²⁹ Mikel Dufrenne/Paul Ricouer: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Paris (Edition du seuil) 1947, p.296.

³⁰ 「実存は数多く存在し、超越者は唯一的に存在する。」(Gerhard Knauss: „Der Begriff des Umgreifenden in Jaspers' Philosophie“ In: Paul Arthur Schilpp (Hg.): *Karl Jaspers*. Stuttgart (W. Kohlhammer) 1957, S.160.)

表現している。「絶対的なものへの関係は、私たちが何らかの経験的な現実を絶対的なものへと高めるということを、私たちが何らかの絶対化を遂行するということを防ぐ。」³¹

このように、一性という点での実存と超越者の相即性は、両者の近さだけを意味するのでも、両者の遠さだけを意味するのでもない。その相即性の中には、実存それ自身が暗号となるゆえの両者の最大の近さと、超越者それ自体への最大の遠さとが存する。「私へと他の世界からやって来るように思われる神性の近さは、私が神性の遠さを忘れることを許さない。」(III.127) ヤスパーズ形而上学における実存と超越者の相即性は、両者の近さと遠さの矛盾のうちに、しかも常に遠さを意識させながら成立するのである。

第1章と第2章で明らかにしたように、形式的超越と暗号解読においては、それらの挫折、すなわち相対的なものの相対性が顕わにされるところでこそ、逆説的に、相対的なものから絶対的なものへという超越が決定的な仕方になされるとされる。この超越の〈逆説性〉は、本章で明らかにした実存と超越者の〈近さと遠さの弁証法的な相即性〉に基づいているのである。

³¹ Hersch: „Existenz in der empirischen Wirklichkeit“, S.58.

第2部 ヤスパーズとキリスト教の近さの中の遠さ

第2次世界大戦前のヤスパーズの著作は、宗教一般への批判を含んではいるものの、実は、キリスト教への直接的な批判は見られない。ヤスパーズ研究者にとっても意外な事実であるが、例えば『哲学』においては、「聖書」という語は一度、「キリスト教」という語は二度しか用いられていない。それに対して第2次世界大戦後のヤスパーズは、キリスト教を名指して批判するようになる。ヤスパーズはキリスト教に対して明らかに態度を変えた。

従来の研究では、そうしたヤスパーズの態度の変化について、殆ど言及されてこなかった。ヤスパーズとキリスト教の関係について考察される際、もっぱらヤスパーズのキリスト教批判という観点からなされてきたことがその大きな原因であろう。キリスト教信仰の側からの再批判においても同様である。

ヤスパーズは自らの哲学の生成と展開において、キリスト教から大きな影響を受けた。『哲学』においてさえ、殆ど無自覚的にキリスト教的な概念が多く用いられている。そしてそれによってヤスパーズは、キリスト教にも一定の影響を与えた。ヤスパーズとキリスト教の間には強い相互的な影響関係がある。

本部では、まず第1章において、希望論や終末論という観点から、ヤスパーズと20世紀前半を生きたキリスト教神学者の同時代的共通性を明らかにする。ついで第2章において、ナチズム時代の体験を通じて、ヤスパーズが慰めを聖書に見出すとともに、自らの哲学が聖書に基づいていることを自覚しつつ、独自のプロテスタンティズム論を打ち出し、従来のキリスト教を批判したということを明らかにする。つまりヤスパーズは、ナチズム時代以降、キリスト教に接近していったのである。しかしこの接近のゆえにかえって、第1部で明らかにした〈実存と超越者の相即性は近さと遠さのうちに、しかもつねに遠さを意識させながら成立する〉という自らの実存的根本信念に基づいて、ヤスパーズはキリスト教を名指して批判するようになったのである。最後に第3章において、ティリッヒ、ブルトマン、ブーリという3人の神学者に注目し、ヤスパーズとキリスト教の近さの中の遠さを明らかにする。

第1章 ヤスパーズと20世紀前半を生きたキリスト教神学者との同時代的共通性

1963年、ピーパー社から、人文・社会・自然科学の各分野の第一線で活躍する論者たちによ

る論文集、『現代の希望』³²が出版された。その中に、ヤスパースが「希望の力」と題する論文を寄稿している（以下「希望論文」と呼ぶ³³）。

「希望論文」は、一面では、現代イスラエルの問題点を指摘するものであり、それゆえ、政治論文と見なすことができるものである。しかし他面では、ヤスパースの形而上学が彼の他の著作では殆ど論じられていない「希望 (Hoffnung)」という観点から語られたものとして、彼の形而上学の理解にとっても欠かせないものである。それにもかかわらず、内容の読み取り難さのゆえか、従来のヤスパース研究ではまったくと言ってよいほど注目されてこなかった。

本章ではヤスパースの希望論と、「第1次世界大戦以降キリスト教神学の基調となって来た」³⁴と言われる「終末論 (Eschatologie)」を手がかりとしながら、ヤスパースと20世紀前半を生きたキリスト教神学者たちとの同時代的共通性を明らかにする。

第1節 希望の力

ヤスパースは、「希望論文」の中で、希望の諸々の形態を挙げている。ここではその中から彼が批判的に論じている希望、つまり「彼岸・別の第二の世界・具象的性格を持つ永遠の世界の中での浄福なる不死への希望」(KH.17)を取り上げ、その批判の論点に注目しよう。

ヤスパースは、こうした希望をよりどころとした者として、ユダヤ教・キリスト教の——例えば第2マカバイ書の——「殉教者」(ibid.)を挙げる。こうした殉教者は、「直接彼岸へと至り永遠の浄福に与るという信仰の確信の力から行為した」(KH.18)。つまり彼らは「時間的世界の彼岸を目標としたのである」(ibid.)。

ここにヤスパースの批判が注がれる。なぜならばこうした殉教者がよりどころとした希望は、永遠性を得るために「時間的世界の彼岸を目標とした」にもかかわらず、実際には、永遠性を時間的なものへと変えてしまったからである。つまり、「永遠性そのものを時間の中へと引き込み」(ibid.)、それを「時間的な持続 (zeitliche Dauer)」(ibid.)へと変えてしまったからである。

ヤスパースによれば、こうした事態は永遠性の偶像化であり、逆から見れば、「世界の二重

³² *Die Hoffnung unserer Zeit*. München Zürich (Piper) 1963. なお、他の執筆者は、パウル・ティリッヒ、コンラート・ローレンツ、アドルフ・ポルトマンなど。

³³ 「希望論文」は、現在、Karl Jaspers: *Das Wagnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie*. Hans Saner (Hg.), München Zürich (Piper) 1996, S.212-222 にも収録されている。

³⁴ 佐藤敏夫「現代終末論の問題状況」、『福音と世界』、12、特集・現代の終末論、新教出版社、1967年、24頁。

化」(III.9)である。ここでは、「此岸の世界にも存在する物事が彼岸の世界に移され、拡大縮小され、組み合わせされた」(ibid.)だけにすぎない。つまり、永遠性が、それ自体として経験されたのではなく、時間が拡大されたものとしてイメージされただけにすぎない。この批判の意味していることは、時間的存在者である私たちが永遠的なものを考えようとするときには、時間的なものから取り出された素材によってイメージすることしかできないということであろう。ヤスパースは、こうした永遠性の偶像化を批判するのである。

それゆえヤスパースは、「希望は、時間と結び付けられ時間を超えることはできないので、時間の中でその実を示さなければならない」(KH.18)と言う。つまり希望を、殉教者がよりどころとした希望とは違って「時間的世界の彼岸を目標とするもの」としてではなく、「時間の中での生の要素」(ibid.)として捉え直す。

ヤスパースは「パンドラの箱」の神話を引き合いに出して「希望の二義性」(KH.11)について述べている。希望は、一面では、将来何か良いことが起こるのではないかと待ち望むものでありながら、同時に他面では、将来何か良くないことが起こるのではないかという「恐れ(Furcht)」(KH.19)とも結び付いている。時間の中での生の要素として、「希望と恐れは同じように現存在に属している」(ibid.)。

「希望論文」の中では言及されていないが、こうした事態はヤスパースが言うところの「限界状況」に他ならない。

ヤスパースによると、私たちの時間の中での生は「状況内存在」(II.203)である。それはつまり、私たちは「ある他の状況に入ることがなければ、決して[今の]状況から出ることはできない」(ibid.)ということである。そして、状況の中には変化するものの他に、決して変化しないものがあるが、こうした決して変化しない状況が特に「限界状況」と呼ばれる。

ヤスパースは『実存照明』の中で限界状況の3つの様態を挙げているが、そのうち最も基礎的なものは「現存在の二律背反的構造」(II.249)である。ヤスパースでは、「現存在」とは時間空間の中に在るもの、あるいはその在り方を意味する語であるが、こうした現存在の二律背反的構造とは、「私たちにとって肯定的なすべてのものがそれに属している否定的なものと同じく結び付いていること」(III.220)である。「善は悪に、真は偽に、生は死に、人間の深みは病的なものに結び付いている。」(III.221)つまり、現存在はそれ自体のうちにそれ自体を否定するものを含み、それを一言で表現すれば、「あらゆる現存在の疑わしき」(II.249)である。それゆえ、時間の中での生の要素としての希望は、それに属している否定的なものとしての恐れを含んでいるのである。

時間の中での生には、将来何が起こるか分からないという「不確かさ」(KH.19)が残り続ける。時間の中での生の要素としての希望は、それゆえ、将来に関する確かさであることができない。このことからしてヤスパースは希望を、希望と恐れの一律背反的構造に耐え抜く力として、さらには一般的に「時間の中で私たちに定められている浮遊状態に耐え抜く力」(KH.20)として、捉え直す。ヤスパースは、現存在の一律背反的構造の中にある希望に対して、この構造を越えるメタレベルでの希望を提出するわけである。換言すればヤスパースにとって希望とは、先述した「時間的世界の彼岸を目標とするもの」でも、さらには「この世界の中での将来への希望」(KH.16)でもなく、「ここでいま」(KH.22)の意味での現在へと向けられるものなのである。つまりヤスパースによれば、私たちは「ここでいま」現存在の一律背反的構造の中に立っているが、希望とは、その「現在」に耐え抜く力なのである。

第2節 永遠の現在

それゆえヤスパースは、「希望とは、私たちが時間の上へと制限されながら時間の中で生きるためによりどころとする最後の力である」(KH.21)と言う。しかし彼は同時に次のように問うている。「私たちは完全に時間の中に縛られているのだろうか。私たちは希望と恐れを踏み越えるのだろうか。」(KH.20)

ヤスパースによれば、私たちは「現存在」としては時間空間の中に在るが、同時に「実存」としては、時間空間を越えて超越的なものへと関係している。私たちは、一面では時間空間の中に在りながら、同時に他面ではそれを越えている。つまりヤスパースは、私たちはこうした「現存在の中で生きる実存 (Existenz im Dasein)」(III.117)として、「時間を超えながら時間の中で生きること [が可能である]」(KH.21)と言う。「私たちは、時間が存在しないゆえに恐れも希望もないところに根拠付けられて、時間の中でこの生を送ることができるのである。」(KH.20)

ただし、ヤスパースの言うところによれば、この「時間が存在しないゆえに恐れも希望もないところ」とは、「時間的世界の彼岸」でも「この世界の中での将来」でもない。それは、「ここでいま私たちに許されうるもの」(KH.22)としての「過去もなく将来もない永遠の現在 (ewige Gegenwart)」(ibid.)である。ヤスパースの言う「永遠の現在」とは、永遠性が、それ自体としてではなく、「時間と永遠性との統一」(II.126)として「ここでいま」現象することである。それは、端的に言えば、永遠性が時間の中へと突入することである。ヤスパースの主張によれ

ば、永遠性は、時間を完全には超えられない私たちにとっては、時間の内部でのみ経験されうるものであり、現在を生きる私たちにとっては、現在の内部でのみ経験されうるものなのである。

希望が先に述べたように「時間の中で私たちに定められている浮遊状態に耐え抜く力」でありうるのは、この希望を持つ私たちが、そうした「時間が存在しないゆえに恐れも希望もないところ」としての「永遠の現在」の経験に根拠付けられうるからにはほかならない。私たちは、なるほど、永遠の現在を経験し続けることはできないであろう。しかしながら、現在のただ中に永遠性を経験する可能性を持っているということによって、現在に耐え抜く力を得ることができるのである。

先に述べたように、私たちは、「ここでいま」現存在の二律背反的構造の中に立っており、希望とは、その「現在」に耐え抜く力である。ヤスパースの希望論の骨子は、そうした希望が根拠付けられうるどころが、希望が耐え抜く現在の外部にではなく、その現在の内部にあることを示す点にある。つまり、その場所が、「時間的世界の彼岸」でも「この世界の中での将来」でもなく、「永遠の現在」であることを示す点にある。ヤスパースによれば、希望は、現在のただ中に永遠性を経験することができるのであり、換言すれば、現在のただ中からその現在に耐え抜く力を得ることができるのである。希望は、このように理解されてはじめて、真に現在に身を置きながらその現在に耐え抜くことができるものとなると言えるのではないだろうか。

ところで、こうしたヤスパースの希望論は、どのように歴史的に位置づけることができるのであろうか。ヤスパースの希望論は、どのような歴史的状況の中で生まれたものであろうか。彼の形而上学の理解のためにも、そのことを考察しておく必要があるだろう。

「希望論文」は1963年に公にされたものであるが、ヤスパースの希望論の中心概念である「永遠の現在」という考え方自体は、1932年に出版された『哲学』の中で既に展開されている。ヤスパースにかぎらず、20世紀前半には「永遠の現在」という考え方がしばしば提出された。このことは、バルト、ティリッヒ、ブルトマンなど、特にキリスト教神学者たちに顕著である。それは、「永遠の現在」という考え方が「終末論」との関係の中で論じられたからである。

先に引用したように、佐藤敏夫は、終末論は「第一次世界大戦以降キリスト教神学の基調となって来た」と言う。それは、大木英夫によれば、第一次世界大戦が「文明のオブティミスティックな進化発展の歴史の終末を意味するような断絶であった」³⁵からである。つまり、第一

³⁵ 大木英夫『終末論』、紀伊國屋書店、1979年、153頁。

次世界大戦を経験した人々には、歴史が終わり、終末が到来すると感じられたのである。³⁶

終末論はこうした時代背景のもとで、終末を、黙示文学に見られるような将来の出来事としてではなく、「ここでいま」の意味での現在の出来事として捉えることになる。こうした終末論は、「黙示文学的未来終末論」³⁷に対して、「現在終末論」³⁸と呼ばれるものとなる。

終末論は一般的には「永遠性が時間の中へと突入する」³⁹と考えるが、現在終末論は特にその時が、時間の延長の将来にではなく、現在のただ中に起こりうるとする。⁴⁰ 現在がそのつど終末でありうるとする。こうして「永遠の現在」という考え方が提出されることになるのである。

ここでは、「徹底的に終末論ではないようなキリスト教は徹底的にキリストとは何の関係もない」⁴¹と主張するバルトの現在終末論を概観しよう。バルトは、『ローマ書』第2版序文の中で、次のように述べている。「もし私が『体系』を持っているとすれば、それは私が、キルケゴールが時間と永遠性との『無限の質的差異』と呼んだものの否定的意味ならびに肯定的意味をあくまで固守したということである。」⁴² バルトの現在終末論は、時間と永遠性との質的差異の論理である。

時間の無際限の量的延長は、永遠性には到達できない。なぜならば、過去→現在→将来と経過する「線」としての時間は、永遠性とは質的に異なるものだからである。これが、時間と永遠性との質的差異の否定的意味と言われるものである。こうした永遠性の理解の仕方は、先に述べたヤスパースによる永遠性の偶像化の批判の論点と通底するものであると言えるであろう。

バルトは、他方で、ローマ書13章11節「あなたがたが眠りから覚めるべき時が既に来ています」を解釈して、次のように述べている。「永遠の瞬間はすべての瞬間に対して比類の無いものとして立っている。…絶対的な瞬間の認識はある相対的な瞬間の中でなされ、永遠性への帰還はある瞬間の中でなされるほかない。この瞬間は、この時間は、『眠りから覚めるべき時』

³⁶ 例えば、パウル・ティリッヒ「宗教社会学の根本理念」、『文化と宗教』、高木八尺編訳、岩波書店、1962年、107 - 120頁（特に112 - 113頁）を参照。

³⁷ 大木、上掲書、179頁。

³⁸ 同上。

³⁹ 例えば、Paul Tillich: „Kairos“ In: Ders.: *Main Work /Hauptwerke*. Vol./Bd. 4. Carl Heinz Ratschow (Ed./Hg.). Berlin New York (W. de Gruyter) 1987, S.53-72 を参照。

⁴⁰ 佐藤、上掲論文、25頁。

⁴¹ Karl Barth: *Der Römerbrief*. 17. Aufl. Zürich (TVZ-Verlag) 2005, S.325.

⁴² Barth, *ibid.*, S.XX.

である。」⁴³ つまり、時間の中で生きる私たちがその時間と質的に異なる永遠性に関係するならば、それは、時間の無際限の量的延長の果てではなく、「眠りからさめるということに似た質的転換」⁴⁴の中でのみ可能である。換言すれば、時間の中で生きる私たちは、「信仰的主体性の緊張した転回」⁴⁵の中でのみ永遠性を経験することができる。ここに、時間と永遠性と無限の質的差異の肯定的意味が見られる。バルトは、イエス・キリストの十字架と復活の出来事を主体的に——キルケゴール的に言えば「同時的に」——引き受けることによって自己の在り方を主体的に決断する「点」としての現在と結び付けて、永遠性が時間の中へと突入する終末を捉える。つまりバルトによれば、私たちには、こうした実存的決断を下す現在のただ中で永遠性を経験する可能性があるのである。

こうした終末の把握の仕方は、先述したように、ティリッヒ⁴⁶、ブルトマン⁴⁷などにも共通する。そしてそれは、『哲学的自伝』の中で、「1914年の戦争の勃発とともに歴史の地盤が震動しました。長い間確実であると思われていたもののすべてが一挙に脅かされたのです」(PA.66)と述懐するヤスパースにも見られるものである。ヤスパースは、神学者ではないので狭義の終末論を提出することはなかったが、『形而上学』の中で、ある種の終末論としての時間論を展開している。以上の議論を踏まえながら、ヤスパースの時間論を概観しよう。

ヤスパースによれば、「私の在り方の決断と成就」(III.208)には、過去を引き受ける「想起(Erinnerung)」(III.207)と、将来へ向かう「予期(Voraussicht)」(III.209)とが求められる。端的に言えば、私たちは、過去を引き受け、将来へ向けて、自己の在り方を決断しなければならない。そして、「決断の場所としての時間は、私が投げ返されて本来的となる現在である」(III.211)。自己の在り方の決断が下される場が現在である。つまり、過去の想起と、将来の予期とが、現在の決断の中で「統一」(III.210)されるのである。

ヤスパースは、過去の想起と将来の予期とが「孤立化」(III.211)されてはならないと言う。

⁴³ Barth, op. cit., S.525.

⁴⁴ 大木、上掲書、155頁。

⁴⁵ 同上。

⁴⁶ 「[永遠性は、] 私たちの時間性、すなわち、過ぎ去った過去と未知の未来という連続…という意味での時間性ではない。そうではなくて、永遠なるものが私たちの時間的実存の中へ突入するとき、私たちがしばしば認知するような時間性である。」(Tillich: „Die Hoffnung der Christen“ In: Ders.: *Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II. Gesammelte Werke*. Bd. VIII. Renate Albrecht (Hg.), Stuttgart (Evangelischer Verlag)1970, S.255.)

⁴⁷ 「歴史の意味は常にあなたの現在にある。あなたは、それを見物人のように見ることはできず、ただみずからの責任ある決断の中でのみ見なければならない。終末論的な瞬間である可能性はあらゆる瞬間の中に眠っている。あなたはそれを目覚めさせなければならない。」(Rudolf Bultmann: *History and Eschatology*. Edinburgh (The University Press) 1957, S.155.)

「想起されるものは、予期の中で再び獲得されうる可能性として、現在的である。」(III.207) 想起は、将来へ向かう予期と結び付くことによつてのみ、決断の一契機である。また、「予期の中で把握されるものも、想起されたものとしてのみ、充実されている」(ibid.)。予期は、過去を引き受ける想起と結び付くことによつてのみ、決断の一契機である。いわば、想起は予期によつて担われ、予期は想起によつて担われる。想起と予期とは互いに担い合っている。そして、「現在的なものの中では、これからやってくるものは、既に存在するものである」(III.210)。つまり、過去の想起と将来の予期とが互いに担い合う場が現在の決断なのであり、過去と将来とが現在によつて担われるのである。

すなわち、現在は、過去→現在→将来と経過する「線」としての時間の一契機であるだけではない。ヤスパーズによれば、「実存は、時間そのものを最も決定的に把握することによつてのみ、時間を克服することができる」(III.211)。つまり、私たちは、過去を引き受け将来へ向けて現在のただ中で自己の在り方を実存的に決断するという質的転換の中で、「去来する無際限の流れ (endloser Fluß des Kommens und Gehens)」(III.209) としての時間を克服することができる。このとき、「現在は、もはやたんなる現在のままではなく、…永遠の現在となる」(III.207)。現在は、もはや過去→現在→将来と流れる線としての時間の一契機ではなく、実存的決断が下される「点」としての現在として、「立ち止まる今 (nunc stans)」(III.211) となる。すなわち、ヤスパーズがしばしばレオポルト・フォン・ランケの言葉として引用する表現を借りるならば、「各々の時代は神へ直接している」(II.129) のであり、私たちは現在のただ中に永遠性を経験するのである。ヤスパーズはそれを「[超越者の] 現在ただ中での現前 (gegenwärtigste Gegenwart)」(III.167) と表現している。

このように、永遠性が時間の中へと突入する永遠の現在とは、永遠性が現在ただ中での決断の中で開示されることである。ヤスパーズはこうした事態を「自由と必然性との統一」(II.195) をめぐる議論の中でより具体的に明らかにしている。例えば私たちが自由で実存的な決断を下すとき、その決断がたんなる恣意的で一時的な決断ではなく、あたかも超越的なものに根拠付けられている必然的で永遠的な決断であるかのように感じられることがある。⁴⁸ ヤスパーズは

⁴⁸ ある出来事があたかも超越的なものに根拠付けられている必然的で永遠的なものであるかのように感じられるということは、こうした「決断」という局面に限られるわけではなく、人生の至る所で起こりうるものであろう。例えば「交わり」の局面がそうであって、ヤスパーズ自身が次のように回想しているゲルトルート夫人との出会いの場面がその一例であると言えるであろう。「彼女を訪問したとき、私は稲妻のような何かに打たれた。…あたかも、以前から結び付いた二人の人間が、この瞬間に出会ったかのようにであった。」(SW.32)

このことを、例えば「自由が贈り与えられる」(vgl., Ei.43)という言い方で、あるいは次のような仕方で表現している。「[実存的] 自由は、選択の恣意の中にあるのではなく、『私はせざるをえない (ich muß)』という意味で『私は意志する (ich will)』と表現される必然性の中にある。」(II.186ff.) ヤスパーズによれば実存的自由とは「実存的必然 (das existentielle Müssen)」(II.185)なのである。そして、こうした自由と必然性との統一が、他面では、一時的なものとの統一として、時間と永遠性との統一である。ヤスパーズはこうして永遠性が現在ただ中での決断の中で開示されると考えるのである。⁴⁹

このように、ヤスパーズの時間論の特徴は、現在が決定的な意味を持ち、現在から過去と将来とを捉える点にある。ヤスパーズの時間論は、「終末」という語を用いることはないが、永遠性が時間の中へと突入する時が現在のただ中に起こりうると考える点で、現在終末論的な思想である。「永遠の現在」を中心概念とするヤスパーズの希望論は、それゆえ、「第一次世界大戦以降キリスト教神学の基調となって来た」一連の現在終末論と軌を一にして生まれ、それ自体、現在終末論的な思想であると考えられるのである。こうしてヤスパーズが捉え直す希望は、通常の希望観とは異なって「将来をあてにすること」⁵⁰ではなく、「ここでいま」の意味での現在へと向けられるものとなると考えられるのである。⁵¹

第3節 Gelassenheit

希望は、永遠の現在の経験に根拠付けられうることによって、二律背反の現在に耐え抜く力となる。前節ではそのうち「永遠の現在の経験に根拠付けられうること」について述べたが、本節では、実際にそうした永遠の現在の経験に根拠付けられて「二律背反の現在に耐え抜くこと」、つまり「時間を超えながら時間の中で生きること」をめぐって考察しよう。

こうした在り方について、ヤスパーズは「希望論文」の中では多くを語っていない。ただ一言、「永遠性が対象的ではない確信として現在のとなり、そこからして私たちは希望と恐れのはらみの中でお『何が起ころうが構わない』と言うことができる」(KH.20)と述べているだけで

⁴⁹ ヤスパーズが言うところの決断は、バルトの場合とは違って、信仰か躓きかのあれかこれかの決断に限られるわけではない。

⁵⁰ Günter Drosdowski (Hg.): *Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in sechs Bänden*. Bd. 3. Mannheim u.a. (Dudenverlag) 1979, S.1270 の„Hoffnung“の項。

⁵¹ キリスト教的啓示信仰と対決するヤスパーズについては、通常、20世紀前半を生きたキリスト教神学者たちとの遠さが強調される。しかし両者の同時代的共通性が見逃されてはならないであろう。

ある。

ただし、ヤスパースは、こうした在り方の体現者としてスピノザの名を挙げている。そこで、彼がスピノザについて著した『偉大な哲学者たち』の中の一書、『スピノザ』を手がかりとしよう。

ヤスパースは、『エチカ』第4部定理47備考を引用して、次のように述べている。「哲学は『私たちが運命の摂理や私たちの手中にないものに対してどのように振る舞わなければならないかを教える』。(GP.823)そしてその振る舞い方を一言で、「諦念 (Gleichmut) をもって耐えること」(GP.824)と表現している。ヤスパースはこの諦念を「放念 (Gelassenheit)」(GP.822)とも言い換えているが、この語で示されている態度は、「存在するすべてのものは神の必然性から生じる」(GP.809)という気づきから結果する「存在するすべてのものの肯定」(ibid.)であり、ニーチェ的に言えば「運命愛」(GP.886)であるとしている。ここで注目すべきことは、ヤスパースが、スピノザの「根本態度」(GP.823)を「放念」であるとし、そしてそれを「神話的な言い方」(II.1)では「神」、ヤスパースの術語で言えば「超越者 (Transzendenz)」との関係の中で可能なものであるとすることである。⁵²

ヤスパースは、「17歳の時、私はスピノザを読みました。スピノザは私の哲学者となったのです」(PA.10)と述懐している。ヤスパースにとって、スピノザとは「翼を与えてくれた最初の哲学者」(PA.125)であり、その後の彼を方向付けた人物であった。⁵³ 事実ヤスパースは、後年彼が「最愛の書」(LXV)と呼んだ『形而上学』の末尾で、つまり彼の形而上学の核心である挫折即超越を語る箇所で、「限界状況は最終的には放念の中にその安らぎを見出す」(III.291)と述べている。ここで言われている「放念 (Gelassenheit)」とは、「自己を超越者に委ねきっていること (Sich-Transzendenz-gelassen-sein)」と解釈できる。Gelassenheit は形容詞 gelassen と接尾辞 heit とからなる。そして gelassen は中高ドイツ語 gelazen に由来する。⁵⁴ この gelazen は、「神に帰依した (sichgottergeben)」という意味である。それゆえ、-heit が -sein であることを踏まえると、放念 Gelassenheit とは、「自らを神に委ねきっていること

⁵² それゆえ「放念」は「絶対的自己存在の自己主張」(GP.825)とは区別されるのであって、この点からヤスパースの「実存」概念、あるいは「決断」概念等の再検討が必要であろう。

⁵³ 「18歳で大学での勉強を始めたとき、私は哲学の講義に出席しました。…スピノザの中に感得していたのですが、未だよく知らなかった未知の哲学に大きな尊敬の念を抱いていたので、それが講壇哲学と混同されることに我慢できず、私は医学研究を通して現実に身を向けたのです。」(PA.115)

⁵⁴ 国松孝二他編『独和大辞典』第2版、コンパクト版、小学館、1990年、900頁；Günter Drosdowski (Hg.): *Duden Etymologie: Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*. 2. Aufl., Mannheim u.a. (Dudenverlag) 1989, S.227.

（Sich-Gott-gelassen-seit）」であると解釈できる。つまり、こうした超越者との関係の中で可能である放念は、スピノザにとってだけではなく、ヤスパースにとっても根本態度であったと考えることができるのである。

こうした放念という根本態度に照らしてはじめて「時間を超えながら時間の中で生きること」について理解することができる。私たちは、なるほど、現存在の中で生きる実存として、時間の中で生の要素としての希望と恐れから逃れることができない。ヤスパースは、しかし、永遠の現在の経験に根拠付けられて自己を超越者に委ねきっている放念の中で、そうした希望と恐れをそのまま受け入れる可能性を示すのである。ヤスパースが「放念とは高みから離れて生きる中での保護である」（II.291）と言っているように、あるいは「神を信頼しながら神を離れる」（KH.22）と書いているように、永遠の現在の経験が往相面であるとするならば、そうした放念とは、そこからの還相面であり、「時間を超えながら時間の中で生きること」であると考えることができるであろう。

「諦念（Gleichmut）をもって耐えること」とはいわば、自己を超越者に委ねきっている放念の中での「どちらでも構わない（gleichgültig）」ことであり、こうした「放念（Gelassenheit）」の中で私たちは、「単なる安らぎ（bloße Ruhe）」（III.232）と「単なる不安（bloße Angst）」（ibid.）を超えて、それらをそのまま受け入れる「静寂（Gelassenheit）」（III.235）を得ることができる。⁵⁵「希望と恐れの中でおお『何が起ころうが構わない』と言うことができる」とは、そうした在り方にほかならない。そして、ヤスパース形而上学の根本命題である「神が存在すること、それで十分である（Daß Gott ist, ist genug）」（KH.15）とは、そうした在り方を表現するものであ

⁵⁵ つまり、ヤスパースが言うところの„Gelassenheit“とは、「自己を超越者に委ねきっている」「放念」の中で得られる「静寂」を意味する。それゆえ、ヤスパースの„Gelassenheit“とエックハルトの„Gelassenheit“とは、共通するところがあると言えるであろう。例えば、ティセンは「ヤスパース神秘主義（Jaspersche Mystik）」の語を用い、次のように述べている。「暗号が輝きを失うこともありうる。しかしそのときなお耐えることが、つまり放念が可能である。…飛躍の十全な実現が常に見出されうるわけではないということから、神秘主義から知られたかの偉大な『放念』という徳が生じる。」（Johannes Thyssen: „Der Begriff des Scheiterns bei Karl Jaspers“ In: Paul Arthur Schilpp (Hg.): *Karl Jaspers*. Stuttgart (W.Kohlhammer) 1957, S.309）ティセンはドイツ神秘思想と関係付けてヤスパースの「放念」を理解しているが、事実エックハルトには例えば次の用例が見られる。「私は、次のことを何よりよいことと見なす。それは、人間が完全に自己を神に委ね、たとえ神が恥辱や辛酸や他のどのような苦悩を人間に与え給うとも、人間がそれを喜びと感謝とをもって受け入れ…自己を神のお導きに委ねることである。」（Meister Eckhart: *Die deutschen Werke*. Josef Quint (Hg.), Stuttgart (W. Kohlhammer) 1963, 256f..)

なお余談的言及ではあるが、プロテスタントの一派であるアーミッシュの生活には、いまなおあらゆる面で、「己の意志を捨てて神の御意志に完全に従う」「ゲラッセンハイト」（池田智『アーミッシュの人びと——「従順」と「簡素」の文化』、サイマル出版、1993年、123頁）が浸透しているという。

ると言えるのである。⁵⁶

第2章 ヤスパースの聖書的転回とキリスト教

しばしば、ヤスパースに転回があったか否かが問われる。ヤスパースは、1935年の『理性と実存』の中で初めて、「実存」と並び立てて、「理性」を術語として用いた。また、1950年の『現代における理性と反理性』では、今や自らの哲学を、「実存の哲学」ではなく、「理性の哲学」と呼びたいと述べている。(Vgl., VuW.50) こうした事情から、ヤスパースに転回があったか否かが問われる場合、特に、実存から理性への転回が問題とされる。

しかし、本章はこの転回について論じるものではない。むしろ、ヤスパースの従来注目されてこなかった転回に光を当てる。それは、聖書をめぐる転回であり、換言すれば、聖書に対する否定的な、あるいは無関心な態度から、聖書に対する肯定的な、あるいはその中に積極的な意義を見出そうとする態度への転回である。本論は、これを、今仮に、「聖書的転回」と名付ける。

本章は、ヤスパースの自伝的言及と当時の時代背景を参照し、彼の聖書的転回の実態と内実を明らかにしながら、ヤスパースの聖書宗教論とプロテスタンティズム論という二つの観点から彼とキリスト教の関係を見る。このことによって、これまで対立的に捉えられてきた両者の関係の中に、ある種の同根性を見出す。⁵⁷ 第1章ではナチズム時代以前におけるヤスパースとキリスト教神学者との同時代的共通性を確認したのにつづいて、本章ではナチズム時代におけるヤスパースのキリスト教への接近を確認することになる。

第1節 ヤスパースの聖書宗教論

ヤスパース研究者にとっては意外な事実であろうが、1932年に出版された『哲学』では「聖

⁵⁶ ヤスパースによれば、この命題は、エレミア書 45 章 4 節以下「わたしは建てたものを破壊し、植えたものを抜く。…あなたは自分に何か大きなことを期待しているのか。そのような期待を抱いてはならない」を一言で表現したものである。Ei.38、KH.15、GP.864 を参照。

⁵⁷ 同様の研究としては次のものがある。Martin Werner: *Der religiöse Gehalt der Existenzphilosophie*. Bern Leipzig (Verlag Paul Haupt) 1943 ; Ders: *Existenzphilosophie und Christentum bei Karl Jaspers* In: *Schweizerische Theologiesche Umschau*. Jg. 23. Karl Jaspers zum siebzigsten Geburtstag 23. Februar 1953. Bern (Bücher & Co.) 1953, S.21-40 ; 米倉充『現代神学と実存思想』「七 ヤスパースの宗教思想」、創文社、1981年、255 - 301 頁。

書 (Bibel)」という語は1度 (vgl., I.248)、「キリスト教 (Christentum)」という語は2度しか用いられていない (Vgl., I.182, II.402)。この文献的事実に現れているように、1932年の時点では、ヤスパースがキリスト教に対して持っていた態度は、否定的な、あるいは無関心なものであった。

例えばヤスパースが『哲学的自伝』の中で述懐しているところによれば (vgl., PA.112f.)、彼は「教会の世界を無視していた」両親の下で育ち、自らも「少年時代には教会の説く宗教に殆ど関わらず」、「ギムナジウムの最上級生の時には誠実であるために教会から脱退すべきではないかと思いついた」という。また精神医学から哲学へ転じた後、1927/28年冬学期の講義「形而上学 (その歴史と今日的運命)」に際してさえ、聴講者であったひとりのカトリックの司祭から、「あなたが講義した大部分は私たちの解釈からすれば神学である」と指摘され、驚いたほどである。⁵⁸

しかし第2次世界大戦後には、ヤスパースは「哲学的信仰」を定式化し、この哲学的信仰論の中で、一面ではキリスト教と対決しながら、他面ではその中に積極的な意義を見出そうとする。例えば、1946年の論文「聖書宗教について」(以下「聖書論文」)の中で、「聖書宗教 (biblische Religion)」という概念を提出し、それがヨーロッパに対して持つ意義を論じている。

このように1932年の『哲学』から1946年の「聖書論文」に至る10数年間で、ヤスパースの聖書をめぐる態度が転回しているように見える。この間に、ヤスパースに何があったのであろうか。

論者は、それを、1933年に政権を掌握し1945年に終焉を迎えたナチズム時代の体験であると考え。事実ヤスパースは「聖書論文」の中で、「[聖書は]12年間私たちに慰めた書物 [であった]」(BR.407)と述懐している。⁵⁹ ヤスパース自身について言えば、ゲルトルート夫人がユダヤ人であるがゆえに大学を追放された1937年以降とりわけそうだったのであり、実際彼はこの時期に「学生時代以来初めて聖書を読み直した」(vgl., Ant.830)と述べている。

では、ヤスパースに対して、聖書はどのような慰めをもたらしたのであろうか。

ユリウス・イツァック・レーヴェンシュタインが論文「ヤスパースの思索の中のユダヤ性」で指摘しているように、それは1945年の『責罪論』の中に見ることができる。

⁵⁸ 『哲学』執筆時期の講義については、原一子「沈黙期のヤスパース」、『聖学院大学論叢』、第15巻第2号、2003年、125-135頁を参照。

⁵⁹ ロベルト・シンチンゲルによれば、「ヤスパースを訪れた当時 [1952年]、彼は、戦時中聖書が自らにとってどれほど大きな慰めであったかを語った」(Robert Schinzingler: *Erinnerungen an Karl Jaspers*. Tokyo (Asahi Verlag) 1974, S.24.)。

ここでヤスパースが指摘するのは、エレミアの例である。エレミアは自らの人生を賭けてきたすべてのものの没落を体験し、こうした状況の中で絶望した弟子のバルクに「神の言葉を挙げて」呼びかける。「私は建てたものを破壊し、植えたものを抜く。あなたは自分に何か大きなことを期待しているのか。そのような期待を抱いてはならない。」預言者のこの言葉に加えてヤスパースは「神が存在することで十分である (Daß Gott ist, ist genug)」と言う。繰り返しヤスパースはエレミアのこの言葉に立ち返り、神を確信している人間は限界状況の中でも絶望しないことを示す。⁶⁰

この「神が存在することで十分である」という命題と同等の表現は、ヤスパースが既に『哲学』の末尾で用いており (vgl., III.236)、彼の形而上学の根本命題であると見なせるものである。またヤスパースは「限界状況は最終的には放念 (Gelassenheit) の中にその安らぎを見出す」(II.291) と述べているが、この放念とは「自己を神に委ね切っていること (Sich-Gott-gelassen-sein)」と解釈できるものであり、限界状況の中で自己を神に委ね切っていることによって生じる「静寂 (Gelassenheit)」(III.235) が説かれる。ヤスパースのバーゼル時代の助手であるザーナーが書いているように、「ヤスパースが…生涯の最も困難な年月にこの命題をもって生きたのは確かであろう」。⁶¹

ヤスパースは、『哲学』ではその命題とエレミアの言葉の関連性を指摘していないが、ナチズム時代執筆の著作の中で両者を併記し始める (例えば AP4.636)。レーヴェンシュタインが「[ヤスパースは] 自らの思索が聖書と関係を持っていることに気付いている」⁶²と述べているが、ヤスパースが『哲学』では「聖書」の語を僅か 1 回しか用いていないことと、彼がナチズム時代に聖書を読み直し、彼にとってそれが慰めとなったこととを考え合わせるならば、ヤスパースはナチズム時代にそのことに気付いたと言えるのではないだろうか。彼は、ナチズム時代の体験を通して、自らの思索の根が聖書にあることを自覚したと言えるのではないだろうか。⁶³ここに、ヤスパースの聖書的転回の事実と内実を見て取ることができるのである。

⁶⁰ Julius Izhak Löwenstein: „Das Judentum in Jaspers' Denken“ In: Schilpp (Hg.): *Karl Jaspers*. S.388. なお、聖書からの引用はエレミヤ書 45 章 4 節。

⁶¹ Hans Saner: *Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. S.120.

⁶² Löwenstein, op. cit., ibid.

⁶³ 「1952年にバーゼルにいるヤスパースに再会した。…ヤスパースの中で常に彼の哲学の背景に感じ取られた宗教的体験が、ナチズム時代の恐ろしい出来事によってさらに強まったように、私には思えた。」(Schinzinger, op. cit., S.21.)

しかしながらこのことは、ヤスパースがキリスト教をそのまま受け入れたことを意味するわけではない。彼は、先に挙げた「聖書論文」の中で、ユダヤ教ともキリスト教ともイスラム教とも同一ではないが、それらを生み出しそれらを包括する「聖書宗教」という概念を提出する。

この概念は、クラウス・ウーヴェ・ホメルによって「ヤスパースの聖書解釈の中心カテゴリーのひとつ」⁶⁴と言われる「両極性 (Polarität)」(BR.411) という概念から理解されなければならない。

ヤスパースによれば、「聖書は、生命そのものと同じく無限に多義的であり、あらゆる状況とあらゆる立場に対して自らの章句によって応じうる。常に敵対者同士が——同等の権利をもって——聖書の章句によって自らを正当化しえた」(GLO.53)。

聖書は、「対立する勢力の戦場」(GLO.494) である。そこでは例えば、「好戦的な意欲と無抵抗に耐え忍ぶ恭順、民族思想と人類思想、多神論と一神論、聖職者の宗教と預言者の宗教が自らの正しさを証明する」(ibid.)。つまりヤスパースは、聖書は本質的に両極的であると言う。

「聖書信仰 (biblischer Glaube) は、教説の全体として存在するのでもなく、一群の固定的命題として存在するのでもない。それは、矛盾するものを可能にする根拠を極めて鋭い諸々の対立によって徹底的に指摘する聖書のテキストの形態の中に存在する。聖書宗教の信仰は、一面の固定化の中では真であり続けることができない。それは、矛盾するものと両極的なものの中で把握されなければならない。」(BR.409)

それゆえヤスパースによれば、聖書は、それを拠り所とするどの宗派によっても占有されえない。そして彼は、歴史上生じた諸宗派の彼岸にある理念であり、それらを「包括する (umfassend) 歴史的空間」(GL.74) であるところのものを、「聖書宗教」と名付ける。聖書は、両極的であるがゆえに包括的でありうるのであり、「それぞれの宗派は、この空間から、他の内容を等閑に付しながら、それぞれ自らの特殊な強調点を獲得するのである」(ibid.)。

またヤスパースによれば、こうした聖書は、そこから生じた諸宗派とだけではなく、そもそもヨーロッパそれ自体と切り離せない関係にある。聖書は、その両極性故の包括性によって、「たえず私たち [ヨーロッパ人] の方向を定めてくれるものであり、かけがえのない内実の湧き出る泉である」(GL.75)。「私たちヨーロッパ人は聖書に基づいて生き [うるのである]。』(GLO.53)

戦後、ヤスパースは、1945年から1949年まで刊行された雑誌『変革 (Die Wandlung)』の

⁶⁴ Claus Uwe Hommel: *Chiffre und Dogma. Von Verhältnis der Philosophie zur Religion bei Karl Jaspers*. Zürich (EVZ-Verlag) 1968, S.69.

編者のひとりとなった。この雑誌の刊行の目的は、ヤスパースが執筆した序文によれば、戦争によって殆どすべてのものを失ってしまったドイツ人をして「無を前にして立ち上がらせる [ために]」(vgl., GW.174)、「変革を明らかにし促進することによって、[彼らが] 再び基礎を置きうる所に通じる途上に立たせる [こと]」(vgl., GW.175) である。そして執筆者の中にブーバーやサルトルやカミュなどが含まれていることを考え合わせるならば、この雑誌はドイツ人だけにではなく、ヨーロッパ人全体に向けられたものであり、さらにはヨーロッパそれ自体の変革を目指すものであると言えるのではないだろうか。

この序文の中でヤスパースは、「私たちの信じるものは人間存在の共通の根源であり」(GW.176)、この根源に傾聴する真剣さによってのみ、「神に対して従順であることが持つ確実さに到達することができる」(GW.177) と語る。

なるほど、こうした表現は、聖書の転回以前の著作である『哲学』の中でも見られる。しかし、先に取り上げた「聖書論文」がこの雑誌のために書かれたものであることに注意したい。

ヤスパースは「私は 1947 年の『哲学的信仰』の中で哲学的信仰を定式化した」(vgl., PA.67) と述懐しているが、その第 2 章「哲学的信仰の内実」で「聖書宗教の根本性格」(GL.34ff.) として挙げられている 7 つのものは、既に「聖書論文」の中に見られる。⁶⁵ つまり「聖書論文」はいわば『原哲学的信仰』と言えるものである。それゆえ、「聖書論文」と『哲学的信仰』は同一直線上にあるものであるから、ヤスパースが『哲学的信仰』で「聖書宗教の根本性格」を挙げている個所を見てみると、彼は、「私たちは、インドのそして東アジアの宗教との比較に際して、聖書宗教における私たちの独自の根拠を自覚する」(GL.34) と述べている。⁶⁶ すなわち、ヤスパースは、彼の言うところの変革は、彼が「人間存在の共通の根源」——正確に言えばヨーロッパ人の共通の根源——と見なした聖書に傾聴することによって果たされると考え

⁶⁵ 「一なる神」、「創造神という超越者」、「人間と神との出会い」、「神の命令」、「歴史性の意識」、「苦悩」、「解決不能な事柄に対する開かれた態度」。

⁶⁶ 引用文中の「インドのそして東アジアの宗教との比較に際して」に注意したい。つまりヤスパースは、さしあたり、聖書宗教をヨーロッパ人の根拠と見なす (vgl., GL.86)。ただし彼は、1949 年の『歴史の根源と目標』の中で、世界史の基軸を紀元前 500 年前後に見る基軸時代論を展開し、聖書宗教を、アジアの宗教同様、基軸時代から生じてきたものとする。「将来の信仰は、おそらく、なお依然として、聖書宗教でさえそこから生じてきたところの基軸時代の基本的立場あるいはカテゴリーの中を動くであろう。」(UZ.281) つまり、ヤスパースの中では、ヨーロッパの根拠としての聖書宗教の自覚と「聖書と並ぶ他の二つの偉大な宗教圏」(GL.86) の自覚とが相互に補完的に作用し深まることによって、それらを包括する基軸時代論が生まれてきたと言えるのではないだろうか。この点については、大河内了義「ヤスパース教授のこと(1)」、『近代』、第 34 号、神戸大学近代発行会、1963 年、1 - 21 頁；笠井恵二『二十世紀キリスト教の歴史観』「第六章 ヤスパース——基軸時代」、新教出版社、1995 年、216 - 245 頁を参照。

ていたのである。⁶⁷ 先に述べたようにヤスパースはナチズム時代の体験を通して自らの思索の根が聖書にあることを自覚したが、ヤスパースの聖書的転回の実と内実は単にそうした彼個人の自覚の中にのみあるわけではないのである。

そしてそのことは、ヤスパースの 1946 年のジュネーブでの講演「ヨーロッパ精神について」(以下「ジュネーブ講演」)の中で、はっきり示される。

レーヴェンシュタインは、先に引用した個所に続けて、「ジュネーブ講演」を引用しながら、次のように言っている。

ユダヤ人は人間の「喪失」を経験したが、ストア派とは違って世界に背を向けず世界の中で「原状回復」への道を歩んだ点で、「ヨーロッパ精神の模範と見なされうる。この聖書の思想の中に、ヨーロッパの歴史の根本の力が根ざしている」。⁶⁸

ここで言われているように、ヤスパースによれば、戦争によって殆どすべてのものを失ってしまったヨーロッパは、無を前にして立ち上がり再び基礎を置く所に通じる途上に立つために、「聖書的思想の中に根差している根本の力」に拠らなければならないのである。(ヤスパースが、新旧両聖書の中で、旧約をより高く評価していたことについては後述する。)

ただしヤスパースは、「ジュネーブ講演」の中で、「ヨーロッパは準備しなければならない危機的瞬間に立っているように思われる」(EG.307)と言う。この「準備」とは何を意味するのであろうか。

ここでヤスパースが言うところによれば、たしかに「聖書なしでは私たちは無の中へ滑り落ちる」(ibid.)。しかしながら、「聖書は…それがこれまで私たちにとって存在した形態のままでは十分ではない。それは新しく私たちのものにするによって変化させられなければならない。聖書宗教の変形が来るべき時代の死活問題である」(ibid.)。

つまり「信仰の実体の真理を救うためにはその装いの変化が新しい時代ごとに望まれる」(EG.30)のであって、ヤスパースは、聖書宗教の変革を、ヨーロッパが聖書の思想の中に根差している自らの歴史の根本の力に拠るための「準備」として、要請するのである。換言すれば、聖書宗教の変革の中に、ヨーロッパの変革の可能性を見ているのである。

⁶⁷ 「私たちヨーロッパ人の人間存在の将来を決定するものが、結局私たちの信仰の聖書宗教への関係いかにあるということは、確実であるように思われる。」(UZ.281)

⁶⁸ Löwenstein, op. cit., ibid. なお、「ジュネーブ講演」からの引用箇所は EG.286f.

第2節 ヤスパースのプロテスタンティズム論

先に述べたように、両極性の概念は、ヤスパースの聖書解釈の中心カテゴリーのひとつである。このことは、ヤスパースの次の見解に基づいている。「全体的で完全に純粋な真理はどこにも存在しない。なぜならばそれは、人間の言語の命題の中には、あるいは人間の生の特定の形態の中には、存在することができないからである。」(BR.410)

ヤスパースは聖書の両極性の一例として、イエス・キリストをめぐる両極性を挙げている。それは、「キリスト教と…神の他に善き者はいないとするイエスの宗教」(EG.308)の両極性であり、別言すれば、「人間となった神の内在」(GLO.494)と「純粋な超越者」(ibid.)の両極性である。

ヤスパースの先述の見解からすれば、「真実の信仰は極の一方への固定化を拒む」(BR.410)。それゆえ、神は一面では、「暗号 (Chiffre)」として、個々人にとって歴史的・一回的にならば「人間となった神」でありうる。しかし、神は他面では、万人にとって妥当する「人間となった神」ではありえず、「隠れたる神」として「純粋な超越者」であり続ける。ヤスパースはこうした立場から、キリスト教を聖書の両極性の一方への一面化と見なして批判する。⁶⁹

ヤスパースは例えば次のように述べている。「[聖書の] 諸矛盾は…解釈によって克服されるためにすべての時代を通じて思索を挑発してきた。…キリスト教会によって、その教義学を通して、神人キリストが、一切がそれに関係付けられ理解に際して歪められた統一となった。」

(GLO.495) ヤスパースによれば、聖書の両極性が統一され単純化された場合には「信仰の根源性は…教会信仰の制約化に置かれ変化され忘却される」(ibid.)ほかに、それゆえ彼は、「人間となった神」という「キリスト教神学の中心ドグマ」を聖書からの逸脱と見なすのである。⁷⁰

キリスト教の立場によれば、新しい契約によって古い契約が成就されたわけであるが、ヤスパースの見解からすれば、新約聖書は旧約聖書からの逸脱であり、旧約聖書の「ひとつの付録 (Anhang)」(GLO.500)に過ぎない。⁷¹

ヤスパースは、プロテスタント神学者のツァールントとの対談の中で、「規則的に教会を訪

⁶⁹ ヤスパースの啓示批判と啓示理解の狭さについては、Werner Schüßler: „Zum Verhältnis von Autorität und Offenbarung bei Karl Jaspers und Paul Tillich“ In: Salamun (Hg.): *Philosophie-Erziehung-Universität. Zu Karl Jaspers' Bildungs- und Erziehungsphilosophie*. Frankfurt a. M. u.a. (Peter Lang) 1995, S.141-157 を参照。

⁷⁰ Hommel, op. cit., S.70.

⁷¹ 「新約聖書だけでは、キリスト教は世界的な内実を欠いた奇妙な分派として…とうの昔に消滅したであろう。」(GLO.81) 「おそらく史実的には、旧約聖書がなかったとしたら、キリスト教はまったく存続できず、とうの昔に消滅したであろう。」(PO.85)

れる者が人々の5%から6%であること」(vgl., PO.89f.)を引き合いに出して、「人々が一般的に言って教会の生活に協力することを妨げているものは何であるか」(PO.90)と問う。また、『啓示に面しての哲学的信仰』の中で、「聖書の啓示信仰の教会的權威は、現在の形態をもつては人々の心の奥底を満足させることがますます少なくなっている」(GLO.7)と述べる。

そしてヤスパースがその原因として挙げているものが、先に述べたところの聖書の両極性の一方への固定化であり、とりわけ「[今日では] 実際には信仰されていない」——このようにヤスパースは主張する——「神人性」(PO.90)への逸脱である。⁷²

先述したように、ヤスパースは「信仰の実体の真理を救うためにはその装いの変化が新しい時代ごとに望まれる」と言い、聖書宗教の変革の中にヨーロッパの変革の可能性を見ている。そしてここで見たように、実際のところは、キリスト教の変革の中にその可能性を見出していると言えるのである。

先に述べたように、ヤスパースは、聖書はそれを抛り所とするどの宗派によっても占有されえないとする立場から、歴史上生じた諸宗派の彼岸にある理念でありそれらを包括する歴史的空間である聖書宗教という概念を提出する。それゆえ聖書宗教とは「キリスト教神学に対する論争的概念」⁷³と見なせるものであるが、しかし、ヤスパースは、キリスト教を一方的に批判し去るわけではない。林田新二の表現を借りれば、ヤスパースは「キリスト教の眞実性をより広い聖書宗教の名の下でより包括的に生かそうとする」。⁷⁴

事実ヤスパースは、「キリスト信仰 [としてのキリスト教] の衰退」(GL.74)は、「決して聖書宗教としてのキリスト教の終焉を意味するわけではない」(ibid.)と述べ、「聖書宗教から絶対化されて出てきたキリスト信仰を、その包括的な現実全体に基づいて再び溶かし込んでいく[こと]」(ibid.)を提唱する。

つまり、ヤスパースはキリスト教を否定するわけではなく、その変革を訴え、しかも、「聖書信仰の実体の変革ではなく、信仰の表明としてのその現象の変革が課題である」(GLO.490)とする。換言すれば、十戒や神人、祭式や sacrament といった聖書宗教の諸々の現象から、それらの「根源的なものへの回帰」(GL.79)が課題であるとする。

そして、ヤスパースがこうした回帰の内で最も果たされなければならないと見なしていたと考えられるものが、「聖書における特殊な信仰形式のひとつとしてのキリスト」(GLO.502)か

⁷² 「神の独り子であり神から贈られた唯一の仲保者であるキリストを信仰する人間が、ますます少なくなっているように、今日では思われる。」(GL.74)

⁷³ Hommel, op. cit., S.65.

⁷⁴ 林田新二『ヤスパースの実存哲学』、弘文堂、1971年、276頁。

ら、「ユダヤ人がその中に基礎を置いたところの神経験」(vgl., GLO.500)⁷⁵への回帰である。彼によれば、「キリスト教的宗教とはそれが聖典として拠り所としているテキストに従えば聖書宗教であり」(GLO.503)、「人間はキリスト信仰なしでも神に到達するのである」(ibid.)。

ヤスパースは次のように述べる。「聖書宗教の歴史には…再三再四生じる根源への回帰が属している。…この種の最後の大きな出来事がプロテスタンティズムの宗教改革であった。プロテスタンティズムは、非真理から根源へ向かう最後の大きな突破の試みである。」(GLO.510f.)つまりヤスパースは、プロテスタンティズムの宗教改革を、聖書宗教の現象からその根源へ向かう回帰と見なした。それは、ヤスパースが「聖書と信仰を第一のものとするプロテスタンティズムの根本主張の内に、教会的権威に束縛されない信仰の自由を認めるから」⁷⁶であり、また、プロテスタンティズムでは「信仰が…個人の超越者への直接性に基づいている」(PO.90)からである。すなわちヤスパースは、プロテスタンティズムが信仰の自由と直接性を強調する点に、聖書宗教の現象から根源へ向かう回帰の可能性を、とりわけ「神への道はキリストなしでも可能である」(FE.71)という立場を見出すのである。⁷⁷

補足的に言えば、ヤスパースが聖書を両極的であるがゆえに包括的でありうるとする理由は、彼が、聖書を、自由で直接的な神経験の多彩で多様な表現であると見なすからであろう。

しかし、ここで注意されなければならないことは、ヤスパースが、実際存在する「プロテスタンティズム」と、その原理としての「プロテスタント原理 (protestantisches Prinzip)」(GLO.497)とを、区別していることである。彼は、「プロテスタントの宗派ではなく、プロテスタント原理が、伝統的形式から根源への回帰である」(ibid.)と言う。そして、このプロテスタント原理を、「根源に基づく新たな実現のために信仰のすべての現象を突破する (durchbrechen) 可能性」(GLO.521)と規定し、あるいは端的に「突破の原理 (Durchbruchsprinzip)」(GLO.512)と表現する。

当然ヤスパースからすれば、「プロテスタンティズムの原理 (Prinzip des Protestantismus) は、最後には、イエス・キリストでの神の人間化の否認にいたらざるをえない」(GLO.511)はずである。しかし、プロテスタンティズムは、実際には、キリスト信仰によって拘束されて

⁷⁵ ヤスパースは、超越者に対して実存的関係に立った者として、旧約のヨブの名を挙げている。(Vgl., III.75)

⁷⁶ 峰島旭雄編『ヤスパース——哲学的信仰の哲学』、以文社、1978年、297頁。

⁷⁷ 『哲学』第2巻『実存照明』の主題は「信仰の自由」であり、同第3巻『形而上学』の主題は「信仰の直接性」であると言える。つまり、ヤスパースはナチズム時代に自らの思索が聖書と関係を持っていること自覚したのであって、彼の思索の内実が聖書的転回以前・以後で変化したわけではない。

いる。(Vgl., *ibid.*) 彼は、自らの革命的な真剣さの誤解によってプロテスタンティズムの萎縮が起こったと言う。(Vgl., GLO.512)

ヤスパースは、プロテスタンティズムに対して、次のように要請する。「プロテスタンティズムの真剣さは自らを完成しなければならない。さもなければ…カトリック的なものの不誠実なものまねの空しさの中へ沈んでしまう。」(*ibid.*) つまり彼は、プロテスタンティズムに対して、その原理としてのプロテスタント原理の徹底を要請するのであり、プロテスタンティズムの変革の中に、キリスト教の変革の可能性を見出しているのである。

※

以上見てきたように、ヤスパースは、一面ではキリスト教を批判しながら、他面では、とりわけプロテスタンティズムの変革の中に、キリスト教の、そしてヨーロッパの変革の可能性を見出している。

ナチズム時代の体験を通して自らの思索の根が聖書にあることを自覚したヤスパースの聖書的転回は、プロテスタンティズムの変革に基づくヨーロッパの変革の、つまりヨーロッパの聖書的転回の試みへ向かったのである。

ヤスパースは、少年時代には、教会の説く宗教には殆ど関わらなかった。しかし晩年には、「私たちヨーロッパ人はすべてがキリスト教徒である」(GLO.52) と言い⁷⁸、「私は…ヨーロッパ人であるから聖書的思索の連関の中で生活しその中に生まれ呼吸していることを自覚している。私は自らをひとりのプロテスタントと見なす」(FE.107) と言うまでになる。「[私は、] 幸福なプロテスタント的自由を持っている。私は、それによって、自ら媒介者 (Mittler) なしに超越者に直接し、聖書を手引きとしながら…、私がそこから生きていると思ひ少なくともそこから生きたいと欲する信仰を確信することができる。」(*ibid.*) ここで、上では「媒介者」と訳した „Mittler“ には、「仲保者」と訳され、「イエス・キリスト」を表す意味があることに注意したい。つまりヤスパースは、キリスト信仰を否定するにもかかわらず、信仰の自由と直接性を強調する点で、自らを「言葉の独自の意味での善きプロテスタント」(Ch.19) と表現するのである。あるいは私たちは彼を、ヨーロッパの変革のために聖書信仰の変革を訴えた点で、「現

⁷⁸ ここでのヤスパースによれば、「キリスト教徒」とは、本論で述べたような意味で「聖書的に信じる人間」(GLO.53) を意味する。それゆえ、ヤスパースは、サルトルの想定とは別の意味で「キリスト教的」であると言って過言ないであろう。

代の宗教改革者」と呼ぶことさえできるのである。

第3章 ヤスパーズと3人の神学者

本部ではまず第1章において、ヤスパーズと20世紀前半を生きたキリスト教神学者との同代的な共通性を明らかにした。ヤスパーズは自らの哲学の生成と展開においてキリスト教から大きな影響を受けた。ついで第2章において、ヤスパーズがナチズムの時代の体験を通じて、そうした影響を自覚する一方、独自のプロテスタンティズム論を打ち出しキリスト教を名指しで批判するようになったことを明らかにした。

ヤスパーズはこのように自らの哲学とキリスト教が近いがゆえにかえってキリスト教を批判する。本章では、ティリッヒ（第1節）、ブルトマン（第2節）、ブーリ（第3節）という3人のキリスト教神学者を取り上げ、ヤスパーズとの近さを指摘しながら、かえってその中で顕在化する遠さを明らかにする。

第1節 ヤスパーズとティリッヒ

1880年代生まれの二人の思想家ヤスパーズとパウル・ティリッヒ（1886 - 1965）には、多くの共通点が見られる。しかし残念ながら両者には、思想的にも個人的にも交流がなかったようである。またそれに呼応してか、両者の関係を主題的に論じた研究は少ない。⁷⁹

本論はこうした状況に鑑みて、ヤスパーズ研究者の立場からではあるが、両者の関係について考察したい。本節の主題は、哲学と宗教の境界へ哲学の側から立つヤスパーズと、そこへ宗教の側から立つティリッヒの間の近さの中の遠さである。

まず、プロテスタント原理理解と象徴論の点で両者の「近さ」を見る。そしてこのことによって、とりわけイエス理解の相違として両者の近さの中の「遠さ」を見出す。

⁷⁹ 本論で挙げる論文を除けば次のものを参照した。Leonard H. Ehrlich: „Tillich's 'symbol' vis-à-vis Jaspers' 'cipher'“ In: *The Harvard Theological Review*. Bd.66. Cambridge (Harvard University Press) 1973, S.153-156; Schübler: „Zum Verhältnis von Autorität und Offenbarung bei Karl Jaspers und Paul Tillich“ In: Salamun (Hg.): *Philosophie-Erziehung-Universität. Zu Karl Jaspers' Bildungs- und Erziehungsphilosophie*. Frankfurt a. M. u.a. (Peter Lang) 1995, S.141-157; Schübler: „Chiffer, Symbol und 'analogia entis'. Karl Jaspers und Paul Tillich im Vergleich“ In: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*. Bd.20. Innsbruck u.a. (Studien Verlag) 2007, S.75-108; Schübler: „Zum Begriff der existentiellen Wahrheit bei Karl Jaspers und Paul Tillich“ In: Gerd Hummel (Hg.): *Truth and History – Dialogue with Paul Tillich/Wahrheit und Geschichte – ein Dialog mit Paul Tillich*. Berlin New York (Walter de Gruyter) 1998, S.255-268.

(1) プロテスタント原理

(a) ティリッヒのプロテスタント原理 ヴェルナー・シュスラーは、ティリッヒの「信仰」概念と「宗教」概念を、次のように定義し区別している。「信仰とは…私たちに無制約的に関係するものによって捉えられている状態であり、宗教とは…信仰の行為の中で経験されたものの表現である。」⁸⁰

そしてティリッヒは、この区別から、「宗教の二義性」⁸¹を導き出す。「宗教は神と関係している。…しかし…神は…宗教を越える。」⁸² つまり宗教の二義性とは、すべての宗教は、神の表現であるという点では「聖」、神そのものでないという点では「俗」、ということである。「ただ神のみが聖であるゆえに、どの教会も教義も聖人も制度も儀式もそれ自体では聖でないゆえに、どの人間もどの物事もどのグループも、それ自体では俗であり、神の聖性のひとつの象徴になるかぎりでのみ聖である。」⁸³

ティリッヒによれば、プロテスタンティズムとは、この宗教の二義性の再発見である。(vgl., VII.134) 一方で、すべての宗教は神そのものではないという点では「俗」である。「宗教改革者たちは、宗教が自らを神的なもの…確固たる代表者として見なす…自己肯定に対して抗議した。」⁸⁴ この抗議は、「宗教的な特殊領域の否定」⁸⁵である。彼はそれを「宗教の終わり」⁸⁶とも表現するが、つまり、聖なるものとしてこの行為やあの物事といった特定の領域の特権化しない、ということである。端的に言えば、「徹底的な信徒主義 (Laizismus)」⁸⁷である。しかし他方で、すべての宗教は神の表現であるという点では「聖」である。そしてこのことは、先に述べた宗教的な特殊領域の否定を踏まえれば、そもそもすべてのものは聖でありうる、ということである。「どの現実の一部も聖なるものの担い手となる可能性から除外されていない。」⁸⁸ すなわち、宗教的な特殊領域の否定は、単に「宗教の自己否定」⁸⁹でなく、同時に「世俗的領

⁸⁰ Tillich: „Der Mensch ist unheilbar religiös.“ Zu Paul Tillichs dynamischem Glaubensbegriff“ In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. Bd.40. Freiburg (Paulsverlag) 1993, S.299.

⁸¹ Tillich: „Prinzipien des Protestantismus“ In: Ders.: *Der protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I. Gesammelte Werke*. Bd. VII. Renate Albrecht (Hg.), Stuttgart (Evangelischer Verlag)1970, S.133.

⁸² Ibid.

⁸³ Tillich: „Ende der protestantischen Ära? I“ In: Ders.: *Der protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I. Gesammelte Werke*. Bd. VII. S.167.

⁸⁴ Tillich, „Prinzipien des Protestantismus“, S.135.

⁸⁵ Tillich: „Protestantisches Prinzip und proletarische Situation“ In: Ders.: *Der protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I. Gesammelte Werke*. Bd. VII. S.97.

⁸⁶ Tillich, „Prinzipien des Protestantismus“, S.134.

⁸⁷ Tillich, „Protestantisches Prinzip und proletarische Situation“, S.97.

⁸⁸ Tillich, „Wesen und Wandel des Glaubens“ In: Ders.: *Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II. Gesammelte Werke*. Bd. VIII. Albrecht (Hg.), Stuttgart (Evangelischer Verlag)1970, S.150.

⁸⁹ Tillich, „Prinzipien des Protestantismus“, S.137.

域の価値と宗教的意味」⁹⁰を新たに見出すことでもある。徹底的な信徒主義は、同時に「万人祭司主義 (allgemeines Priestertum)」⁹¹でもある。つまりプロテスタンティズムは「聖と俗の対立の止揚」⁹²である。

宗教的な特殊領域の設定は、聖を対象的に境界付けることによって⁹³、聖を「諸対象の中の一つの対象」⁹⁴としてしまう。聖は、俗と並び立っているのではなく、俗の「深み」⁹⁵から俗を「横切って」⁹⁶現象してくる。それゆえ私たちは、両者の対立の止揚によって聖を対象化から守り、俗のただ中で聖を見出さなければならない。

つまり、ティリッヒが「対象的な神概念に対する抗議はプロテスタント的批判の主要な課題である」⁹⁷と言っているように、プロテスタンティズムとは神の^対^象^的^な^理^解に対する抗議であり、それが「プロテスタント原理」なのである。

もちろん彼は、実在するプロテスタンティズムと、その原理としてのプロテスタント原理とを、区別する。⁹⁸ プロテスタンティズムは、「自らの原理を自覚しながら、無制約的なものとして固定化した形態から自由になり、真理がすべての人間的固定化を超越し聖書の中のそれさえ超越することを認識し」(VII.100)なければならない。

(b) **ヤスパースのプロテスタント原理** ヤスパースは聖書解釈に際して、「両極性 (Polarität)」(BR.411) という概念を提出する。彼によれば、聖書の中では、「好戦的な意欲と無抵抗に耐え忍ぶ恭順、民族思想と人類思想、多神論と一神論、聖職者の宗教と預言者の宗教が自らの正しさを証明する」(GLO.494)。つまり聖書は本質的に両極的である。それゆえ、「聖書宗教の信仰は一面的固定化の中では真であり続けることができない。それは、矛盾するものと両極的なものの中で把握されなければならない」(BR.409)。

そしてこのことは、ヤスパースの次のような真理観に基づいている。「全体的で、完全で、

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Tillich, „Protestantisches Prinzip und proletarische Situation“, S.98.

⁹² Tillich, „Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip“ In: Ders.: *Der protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I. Gesammelte Werke*. Bd. VII. S.50.

⁹³ Tillich, „Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip“, S.49f.

⁹⁴ Tillich, „Protestantisches Prinzip und proletarische Situation“, S.86.

⁹⁵ Ibid., S.87.

⁹⁶ Tillich, „Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip“, S.49. 「横切って」は、ヤスパース象徴論のキーワードでもある。「超越者の存在が実存に現前するなばあい、それ自体としてではなく…暗号として、対象としてではなく…いわばすべての対象性を横切って、現前する。」(III.137)

⁹⁷ Tillich, „Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip“, S.35.

⁹⁸ この区別については、Schüßler: *Jenseits von Religion und Nicht-Religion. Der Religionsbegriff im Werke Paul Tillichs*. Frankfurt a. M. (Athenäum) 1989, S.128f.、参照。

純粋な真理は、どこにも存在しない。なぜならばそれは、人間の言語の命題の中には、あるいは人間の生の特定の形態の中には、存在することができないからである。」(BR.410) つまり、真理は決して対象化されえない、ということである。彼が聖書の両極性の一方の極への固定化を批判するのは、それが、真理の対象化であり、神の対象的な理解だからである。

その上でヤスパースは次のように述べている。「聖書宗教の歴史には…再三再四生じる根源への回帰が属している。…この種の最後の大きな出来事がプロテスタントの宗教改革であった。」(GLO.510f.) つまりヤスパースは、プロテスタントの宗教改革を、聖書の両極性の一方の極への固定化によって生じた「非真理から根源へ向かう最後の大きな突破の試み」(GLO.511) と見なしたわけである。

そしてヤスパースもまた、実在するプロテスタントと、その原理としてのプロテスタント原理とを、区別する。彼は、「プロテスタントの宗派ではなく、プロテスタント原理が、伝統的形式から根源への回帰である」(GLO.497) と言う。

(c) 両者の比較 以上見てきたように、プロテスタント原理は、ティリッヒによれば「すべての歴史的現れを批判し変革する力」⁹⁹であり、ヤスパースによれば「伝統的形式から根源への回帰」である。例えばヘルテルは、「信仰の根源性を見守ることと信仰を偶像的なものへの逸脱から守ることを課題とするプロテスタント原理」¹⁰⁰の徹底を要請する点で、両者の近さを見ている。プロテスタント原理は「信仰の根拠によって担われた意識」¹⁰¹とも、「世界の側からは決して満たされない無制約的なものと一なるものへ向かう情熱」¹⁰²とも言えよう。そして、そうしたプロテスタント原理を自らの原理とするプロテスタントは、ティリッヒにとってもヤスパースにとっても神の対象的な理解に対する抗議なのである。

(2) 象徴論

(a) ティリッヒの象徴論 先に引用したように、ティリッヒによれば、「どの現実の一部も聖なるものの担い手となる可能性から除外されていない」。神の対象的な理解に対する抗議と、象徴論の提示とは、表裏を成す。

ティリッヒは、「自らの象徴理解をもって、宗教的事物の直解的な (buchstäblich) 理解と闘

⁹⁹ Tillich: „Die protestantische Ära“ In: Ders.: *Der protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I. Gesammelte Werke*. Bd. VII. S.22.

¹⁰⁰ Hertel: *Existentieller Glaube. Eine Studie über den Glaubensbegriff von Karl Jaspers und Paul Tillich*. S.106.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Ibid., S.120.

った」¹⁰³。言葉の意味を文字通り理解する直解主義では、「神話と象徴が文字通り（wörtlich）受け取られる。…自ら自身を超えて何かを指し示す象徴の本質が誤認される」¹⁰⁴。彼によれば、「キリスト教は…神を神として承認しどの種類の偶像崇拝をも拒絶するという第一戒に基づいている」¹⁰⁵。それに対して、「象徴を文字通り理解する信仰は偶像崇拝となる」¹⁰⁶。

ティリッヒは、このように主張した上で、象徴の真理性の基準を問う。「無制約的に捉えられている状態〔としての信仰〕はその無制約性を否定できない。」¹⁰⁷ 彼によれば、信仰は直接的に経験に結び付く「神秘的ア・プリアリ」¹⁰⁸であるから、信仰はそれ自体としては否定されえない。¹⁰⁹

それゆえ「むしろ問いは、無数の信仰の象徴の中で、どれが信仰の意味を最も適切に表現しているか、である。」（VIII.143）

そしてティリッヒは、宗教的事物の直解的理解としての偶像崇拝を批判する立場から、「無制約的なもののどの象徴が偶像的要素を持つことなく絶対的なものを表現しているか」（ibid.）と問う。それゆえ「むしろ問いは、無数の信仰の象徴の中で、どれが信仰の意味を最も適切に表現しているか、である」¹¹⁰。そしてティリッヒは、宗教的事物の直解的理解としての偶像崇拝を批判する立場から、「無制約的なもののどの象徴が、偶像的要素を持つことなく、絶対的なものを表現しているか」¹¹¹と問う。それゆえ象徴の真理性の基準として、象徴が単に無制約的なものを表現しているかということだけではなく、それが同時に「自己批判の要素を含んでいるかという点」¹¹²を挙げる。「単に無制約的なものを表現するだけではなく、自らの究極性の欠如をも表現する信仰の象徴が最も真理に近い。」¹¹³ こうした象徴こそ、はじめてまったくき仕方、「自らが指し示すものに対して透明となり」¹¹⁴、それを指し示すことができる。

ティリッヒは、こうした基準を立てた上で、次のように言う。「キリスト教はキリストの十

¹⁰³ Schüßler: *Paul Tillich*. München (C.H. Beck) 1997, S.64.

¹⁰⁴ Tillich, „Wesen und Wandel des Glaubens“, S.146.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Ibid., S.146.

¹⁰⁷ Ibid., S.142.

¹⁰⁸ Tillich: *Systematic Theology*. Vol. 1. Chicago (The University of Chicago Press) 1951, S.7.

¹⁰⁹ これについては、高橋良一「ティリッヒにおける信仰の真理の問題」、『ティリッヒ研究』創刊号、現代キリスト教思想研究会、2000年、67 - 78頁、参照。

¹¹⁰ Tillich, „Wesen und Wandel des Glaubens“, S.143.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Ibid., S.176.

¹¹³ Ibid., S.177.

¹¹⁴ Tillich: „Religiöser Symbolismus“ In: Ders.: *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie. Gesammelte Werke*. Bd. V. Albrecht (Hg.), Stuttgart (Evangelischer Verlag)1970, S.243.

十字架の中にそうした象徴を持っている。…キリストとしてのイエスのどの肯定も、それが同時に十字架に架けられた者としてのイエスの否定を含まなければ、偶像崇拜である。」¹¹⁵

ここでティリッヒは、キリストとしてのイエスが同時に十字架に架けられた者としてのイエスであるという「キリスト論的逆説」を持ち出すわけである。つまりティリッヒによれば、キリストの十字架は最も真理に近い象徴である。キリストの十字架は、自らを否定することによって自らを越えるものを指し示すのである。ここでティリッヒは次の言葉を引用している。¹¹⁶

「わたしを信じる者は、わたしを信じるのではなくて、わたしを遣わされた方を信じる。」（「ヨハネによる福音書」12章44節）

(b) ヤスパースの象徴論 ヤスパースにおいても、神の对象的な理解に対する抗議と、象徴論の提示とは、表裏を成す。

ヤスパースによれば (vgl., III.129ff.)、超越者は個人によってそのつど経験されるほかない。しかしこの経験はある種の一般化によって象徴的に表現される。この象徴的表現は「暗号」と呼ばれる。

超越者の直接経験が暗号化されることによって、その経験は、経験した者によっても初めて理解され他者にも伝達される。しかしこの理解は、いわば超越者の言葉を人間の言葉によって表現することであるから、結局は絶対的で非对象的なものを相対化し対象化することになってしまう。

ただしヤスパースは、こうした通常の暗号を越える「挫折の暗号」(III.218)について論じている。それは、暗号としては「解釈不可能な挫折」(III.233)である。例えば、愛する人が亡くなるという経験がそうしたものとなりうる。「神々にとって愛しいものを彼らは早々世界から奪い取る…という思想の中で私が存在を挫折と結び付けるならば、実存は抵抗する。」(III.223)

ところが、ティリッヒが「どの現実の一部も聖なるものの担い手となる可能性から除外されていない」としたように、ヤスパースによれば「暗号でありえないものは存在しない」(III.168)。それどころか、ティリッヒがキリスト論的逆説を持ち出したように、ヤスパースによればそうした暗号としては解釈不可能な挫折こそが逆説的な仕方ですべて「超越者の決定的な暗号」(III.219)となりうる。

なるほど、暗号としては解釈不可能な挫折は「意味」を持つものとしては把握されえないので、その中で私たちは「無意味」(「解釈不可能な無」(III.232))に直面する。しかし、「挫折の

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Ibid., S.181.

中で開示される…非存在が超越者の存在である」(III.234)。なるほど、暗号としては解釈不可能な挫折の中では私たちにとっては「沈黙だけが可能である」(III.233)。しかし、この沈黙の中で私たちは超越者に触れる。つまりここでは、対象的なものが無化され「透明」(III.130)となることによって、その背後の非対象的なものが垣間見える。「私たちは、突き進み、暗号を越え出て、深みへあるいは高みへ到達する。そこではすべての暗号の言葉でさえ止み、超越者が無知の知の中で、つまりかの充実した沈黙の中で、触れられる。」(GLO.195)

(c) 両者の比較

以上論じてきたように、ティリッヒは「どの現実の一部も聖なるものの担い手となる可能性から除外されていない」とし、ヤスパースは「暗号でありえないものは存在しない」と言う。そして両者とも、種々の象徴の中で、自らを否定することによって自らを越えるものを指し示す象徴を決定的な象徴と見なす。

しかしながら、ティリッヒがキリストの十字架を決定的な象徴として特権化するのに対して、ヤスパースは特定の暗号の特権化をおこなわない。ヤスパースはイエスについて次のように述べている。「人間としてのイエスは人間存在のひとつの暗号である。この暗号は語るのは、イエスのように制限なく生き考え真である者は、人間によって死ななければならない、なぜならば不実な人間存在の現実が、その者に耐えられないからである、と。」(GLO.501) ヤスパースにとってイエスは、たしかに「真なる人間の挫折の暗号」(ibid.)ではあるが、特権的な暗号ではない。

ティリッヒによれば、象徴とは共同体によって受け入れられ支持されるものである。象徴の特徴のひとつとは、共同体によって「承認されていること」¹¹⁷である。したがって彼は、キリストの十字架をキリスト教共同体によって承認されているものとして挙げるができる。それに対してヤスパースによれば、暗号の内容は個々人によってそのつど解読されるほかない。それゆえヤスパースの暗号論それ自体は、特定の暗号を挙げるできない形式的なものにとどまらざるをえない。

このように、ティリッヒの象徴論とヤスパースの象徴論の近さの中には、イエス理解の相違として、遠さを見出すことができる。そしてそれは、ティリッヒの象徴論が彼のキリスト教信仰に基づいているのに対して、ヤスパースの象徴論は特定の信仰に基づいていない、ということに由来すると言えよう。¹¹⁸

¹¹⁷ Tillich, „Religiöser Symbolismus“, S.196.

¹¹⁸ 「ティリッヒの象徴論は…キリスト論的逆説によって刻印されているように思われる。たと



以上、プロテスタンティズム論と象徴論の点で両者の近さを見ながら、とりわけイエス理解の相違として、両者の「近さの中の遠さ」を見出した。

一方でヤスパースは、「プロテスタンティズムは、最後にはイエス・キリストでの神の人間化の否認にいたらざるをえない」と言う。ヤスパースからすれば、ティリッヒは、キリストの十字架を最も真理に近い象徴として特権化する点で、次のように批判されるのではないだろうか。それは、「すべての歴史的現れを批判し変革する力」としてのプロテスタント原理を掲げながら、あくまでイエス・キリストでの神の人間化という「歴史的現れ」に固着して、プロテスタント原理を徹底していない、という批判である。

しかし逆にティリッヒからすれば、ヤスパースの象徴論は、特定の暗号を挙げるができない形式的なものにとどまらざるをえないという点で、次のように批判されるであろう。「プロテスタント的な態度の中に存在する危険は…自らの宗教的な性格の否定だけが強調されることである。自己批判はまったくの空虚へいたりかねない。永遠の抗議はすべての具体的な内容の排除へいたりかねない。」¹¹⁹ 事実シュスラーは、ティリッヒのこの批判を踏まえて、「ヤスパースは明らかにこの危険に屈した」¹²⁰と書いている。ティリッヒも、バルトとともに、「内容なき、実り無き、根本的に心底退屈なあの『超越者』」¹²¹という批判をヤスパースに投げかけることになるのではないだろうか。

第2節 ヤスパースとブルトマン

ルドルフ・ブルトマン（1884 - 1976）が初めて「非神話化（Entmythologisierung）」を提唱したのは、1941年の講演、「啓示と救済の出来事」においてである。そしてそれは同年、論文、「新約聖書と神話論」¹²²として発表された。

えティリッヒが、逆にキリスト論的逆説がこの一般的基準へ自由にはめ込まれたかのように見せかけたとしても。」（Schübler, *Paul Tillich*. S.61.）

¹¹⁹ Tillich, „Prinzipien des Protestantismus“, S.136.

¹²⁰ Schübler: „Der absolute transzendente Gott. Negative Theologie bei Karl Jaspers?“ In: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*. Bd. 5. Innsbruck u.a. (Studien Verlag) 1992, S.38.

¹²¹ Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik III/4*. Zollikon Zürich (Evangelischer Verlag) 1951, S.549.

¹²² Bultmann: „Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung“ In: Hans-Werner Bartsch (Hg.): *Kerygma und Mythos. Bd.1. Ein theologische Gespräch/mit Beiträge von Rudolf Bultmann*. Hamburg (Reich & Heidlich) 1948, S.15-53.

非神話化は戦後、プロテスタント神学のみならずカトリック神学においても論じられたが、さらにはそれをこえ、哲学者によっても取り上げられるにいたった。その代表的なものが、ブルトマンとの論争の発端となったヤスパースの1953年の講演、「ブルトマンの非神話化の真理と災い」(FE.29-80)である。

ブルトマンは20世紀の神学者の中で、ヤスパースが主題的に論じた唯一の神学者であった。ヤスパースはなぜ、ブルトマンを取り上げたのか。彼によれば、非神話化をテーマとしたのには、2つの理由があるという。彼はそのひとつとして、「数十年来けっして途切れることのなかった、たとえ一方的であったとしても私のあなたへの、思想的な交わり」(FE.138)を挙げている。

この「数十年来けっして途切れることのなかった思想的な交わり」は、実は、ヤスパースの少年時代に始まっている。彼とブルトマンは、オルデンブルクのギムナジウムの同窓生であった。¹²³ ヤスパースは次のように述懐している。「私はあなたを校庭で見かけ…、あなたとあえて関わろうとすることはなかったけれども、あなたの光り輝く目を見て、あなたの存在をうれしく思った。」(ibid.)

ヤスパースはその後、ブルトマンが1930年にハイデルベルクで行った講演を聴き、「感嘆した」(ibid.)という。¹²⁴ その講演は、新約聖書についての歴史学的な研究であったと思われる。なぜならばヤスパースは、「歴史学者としてのブルトマン」(FE.73)を評価する一方で、「神学者としてのブルトマン」(ibid.)を批判するからである。「ブルトマンは歴史学者であり、その研究の教えることは非常に信頼できる。…私は、…ブルトマンやディベリウスから学んだほど、同時代の神学者から学んではない。」(FE.78)

ではヤスパースは、どのように神学者としてのブルトマンを批判するのか。上記の講演の他にブルトマンは、教会での説教を行っている。ヤスパースは、その説教の「正統主義的(orthodox) 因習的な内容に驚いた」(FE.138)と言う。なぜならば彼は、「その説教の内容と講演の精神を関係づけることができなかった」(FE.138)からである。それゆえヤスパースは、その説教のあとで、ブルトマンの訪問を受けた際に、「正統主義(Orthodoxie)を批判した」(ibid.)のである。

¹²³ なお、ヤスパースは1892年に、ブルトマンは1895年に、入学している。

¹²⁴ ヤスパース自身は「1920年代」(FE.138)と書いているが、正確には1930年である。Vgl., Werner Zager: „Zwischen Kerygma und Mythos. Karl Jaspers' und Rudolf Bultmanns Beiträge zur Debatte über die Entmythologisierung der Bibel" In: Reinhard Schulz u.a. (Hgg.): *Wahrheit ist, was uns verbindet* // *Karl Jaspers' Kunst zur Philosophieren*. Göttingen (Wallstein Verlag) 2009, S.42-59.

ヤスパースには、ブルトマンが「揺るぎない岩石のように思えた」(ibid.)という。「私は当時、あなたの訪問に際して、[神学者との] つながりを持つことの不可能さを体験した。それは、私にとって象徴的となった体験であった。」(ibid.) ヤスパースは1948年の『哲学的信仰』で、「神学者との議論は決定的な点で中断してしまう」(GL.61)と嘆いている。彼によれば、この一文はそもそも、ブルトマンの訪問の際に書きとめられたものなのである。(Vgl., FE.138)

ヤスパースの非神話化批判の背景には、こうした「数十年来けっして途切れることのなかった思想的な交わり」があった。そしてそれは、「正統主義」をめぐるのものであったのである。「私の批判の実行に際して、私の究明の対象は、非神話化よりも、正統主義であった。」(FE.139)

本節は、ヤスパースとブルトマンの非神話化論争を、ヤスパースの正統主義批判という点から考察する。このことによって、ヤスパースとブルトマンの近さと遠さを、「近さの中の遠さ」として明らかにすることになるであろう。

(1) ブルトマンの非神話化

ブルトマンは「新約聖書の世界像は神話的な世界像である」¹²⁵と言う。彼においては「神話」という語によって何が意味されているか。彼によれば神話は、非世界的なもの・神的なものを、世界的なもの・人間的なものに客観化する。例えば神の彼岸性は空間的な遠さとして表象される。¹²⁶ つまり神話とは、本来的には非客観的であるものについての、客観的な表象である。

しかしブルトマンによれば、「神話の本来的な意味」¹²⁷は、「客観的な世界像を与えること」¹²⁸ではない。神話は、人間が自らをどのように理解しているかを言い表す。「それゆえ新約聖書の神話論も、その客観化する表象内容ではなく、この表象において言い表される実存理解が問われなければならない。」¹²⁹

そこでブルトマンは、新約聖書の神話的な表象を解釈し、その「意味」、つまり新約聖書の「実存理解」を取り出そうとする。彼はその解釈を「非神話化 (Entmythologisierung)」と呼ぶ。では、新約聖書の実存理解とはどのようなものか。「[新約聖書の実存理解は] 人間が自己自身

¹²⁵ Bultmann: „Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung“ In: Hans-Werner Bartsch (Hg.): *Kerygma und Mythos*. Bd.1. Hamburg (Reich & Heidlich) 1948, S.15.

¹²⁶ Vgl., Ibid., S.23.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ Ibid., S.24.

の支配者ではないということ、人間はこの世にのみ依存しているのではなく、なによりもこの世の彼岸で支配する力に依存しているということ、人間がこの依存によって初めてこの世の力から解放されるということである。¹³⁰ その上でブルトマンは「信仰のない人間の在りかた」¹³¹と「信仰する人間の在りかた」¹³²を区別し、信仰のない人間は「自らと自らのものに固執する」¹³³のに対して、信仰する人間は「自己自身への信頼を放棄 [する]」¹³⁴と言う。そして彼は、新約聖書の実存理解に基づいて、信仰のある人間の在りかたを本来的な人間の在りかたと見なす。

ブルトマンによれば、新約聖書と哲学は、人間が自己を失っているということを指摘し、人間をその本来的な在りかたへ呼びさまそうとする点では一致している。彼はそれゆえ、新約聖書の実存理解を取り出そうとする際に、*Geschichtlichkeit* や *Sorge*、*Eigentlichkeit* といったハイデガーの実存論的なカテゴリーを用いる。そして、「[ハイデガーにおける] 現存在の実存論的分析は、人間現存在についての新約聖書的見解の、世俗的な哲学的叙述であるように見える」¹³⁵とさえ言う。

ただしブルトマンによれば、哲学は、「人間の『本性』の明示だけが必要であり、結果としてその実現も引き起こすことができると確信している」¹³⁶。彼はこの哲学の確信に、新約聖書と哲学の差異を見出す。信仰のない人間は自らと自らのものに固執する。ブルトマンは、上述の哲学の確信こそ、そうした「自力 (*Selbstmächtigkeit*)」に基づくものにほかならないとする。そしてそれが新約聖書で「罪」と表現される在りかたであるが¹³⁷、すなわち新約聖書によれば、自らと自らのものに固執する人間は、自己自身への信頼を放棄するという自らの本来的な在りかたをとることができない。なぜならば「墮落しているならば、どの人間の活動も墮落している人間の活動である」¹³⁸からである。論者はここで、自分の髪を引っ張りあげて底なしの沼から抜け出ようとするミュンヒハウゼンの試みの不可能性を思い出すが、ブルトマンならば、だからこそ外から差し出される手によって引っ張りあげられるという救済が問題にならざるをえないのだと言うであろう。それどころか、自らと自らのものに固執する人間は、自己自身への信頼を放棄するという自らの本来的な在りかたに気付くことさえできない。この在りかたは、

¹³⁰ Ibid., S.23.

¹³¹ Ibid., S.28.

¹³² Ibid., S.30.

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Ibid., S.31.

¹³⁵ Ibid., S.35.

¹³⁶ Ibid., S.38

¹³⁷ Vgl., *ibid.*, S.41f.

¹³⁸ Ibid., S.39

それが「贈り与えられたもの (Geschenk)」¹³⁹であることがいわば他力的に突きつけられ、「人間が自己自身から解放されるときにのみ」¹⁴⁰、可能になる。そして、「まさにこのことを…新約聖書の宣教は主張するのであり、まさにこのことがキリストの出来事の意味である」¹⁴¹と、ブルトマンは主張するのである。¹⁴²

このようにブルトマンは、本来の人間の内面は、キリストなしでは可能ではない、と言う。しかしながら、こうした主張こそ、さらに非神話化されなければならない神話的な残滓ではないのか。ブルトマンは、この問いに対して、次のように答えている。

たしかに、「私たちが新約聖書の客観的な表象にしたがうならば、キリストの十字架は神話的な出来事として理解されている」¹⁴³。例えばそれは、先在し人間となった罪なき神の子が十字架に架けられた、といった表象である。しかし先述のように、神話の本来の意図は、こうした客観的な表象を与えることではない。ブルトマンによれば、「十字架においては、私たち自身が裁かれているのである」¹⁴⁴。「キリストの十字架を信じることは、…客観的に見ることのできる出来事を仰ぎ見ることではない。それは、…キリストとともに十字架に架けられることである。…十字架は、私たちが回顧する過去の出来事ではない。それは、…信者にとって常に現在である。」¹⁴⁵ このようにブルトマンによれば、キリストの出来事とは、客観的な、つまり神話的な出来事ではなく、主体的な、つまりそのつどいまここで出来する出来事なのである。

(2) ヤスパースの非神話化批判

ではヤスパースは、どのように、こうした非神話化を批判するのか。まず注意しなければならないのは、ヤスパースが非神話化を全体として否定するわけではないということである。

ヤスパースによれば、「すべての時代を通じて今日までひとつの本末転倒が起こった」(FE.43)という。それは、神話を文字通りに受け取るということである。それゆえブルトマンも、神話の本来の意図は客観的な表象を与えることではないとする点では、正しい。非神話化は、「そうした本末転倒を批判的に解消するという課題を果たすかぎりでは」(ibid.)、正当である。

¹³⁹ Ibid., S.40

¹⁴⁰ Ibid., S.42

¹⁴¹ Ibid., S.41f.

¹⁴² ブーリは次のように書いている。「会話と同行が初めて不可能になるのは、ブルトマンが、排他的な一回的救済の事実の主張を持って、哲学に対して神学の境界を定めようとするところにおいてである。」(TP.129)

¹⁴³ Bultmann: „Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung“, S.45.

¹⁴⁴ Ibid., S.46.

¹⁴⁵ Ibid.

ヤスパースの講演が「ブルトマンの非神話化の真理と災い」と題されているように、彼は、非神話化に「真理」を見出しつつ、そこから「災い」を取りのぞこうとするのである。

ではヤスパースは、どこに、ブルトマンの非神話化の災いを見出すのか。ここでは、とくに、両者の「啓示」をめぐる議論を手がかりとしたい。

ヤスパースによれば、自らとブルトマンを隔てるのは、「啓示思想 (Offenbarungsgedanke)」(FE.65) への立場である。ヤスパースは啓示思想を批判して次のように述べる。「神が、ある処である時に、一回限りあるいは一連の行為によって、自らを局在化する (lokalisieren) …ということは、世界の中で神を客観的なものへ固定化する信仰である。」(FE.65f.)

ブルトマンはその批判に対して「まったくそのとおりだ」(FE.92) と答えた上で、次のように述べる。「ヤスパースは、こうした啓示信仰に対して繰り返し闘われてきたということが分からないのか。彼は、こうした神の客観的なものへの固定化に対してこそ私が闘ったということが…分からないのか。」(FE.93) 先述のようにブルトマンにとってキリストの十字架は、客観的な出来事ではなく、主体的な、そのつどいまここで出来る出来事である。ブルトマンは、ヤスパースへの返答の中でも、「啓示とは教説の伝達ではなく、…そのつどの私への神の直接的な呼びかけ (Anrede) である」(FE.95) と主張する。¹⁴⁶

ヤスパースも、人間と神を媒介する「暗号」の、いまここでの歴史的一回性を強調する。このようにヤスパースとブルトマンは、ともに信仰の歴史的一回性を強調している。この点から見れば、両者の間の隔たりは、さほど大きくはないように思われる。

しかしながらヤスパースは、こうしたブルトマンの返答を、再批判する。「神の語りかけ (Zuspruch) は新約聖書の言葉に、それゆえひとつのまったく固定化された客観性に、結びついている。…このことは、客観的な固定化の解消というあなたの意図に矛盾している。」(FE.106)

なるほどブルトマンの主張によれば、啓示は、主体的な、そのつどいまここで出来る出来事である。しかしブルトマンにおいては、その啓示は「約 1950 年前のかの奇跡」(ibid.) に基づいており、また、人間の本来的な在りかたの実現への決断は「原始キリスト教徒たちの口を通じての神の『呼びかけ』への決断へと特殊化される」(FE.128)。その点で、ブルトマンの非神話化には、「ひとつのことがまったく客観的なこととして残っている」(FE.106) のである。そしてそのひとつのこととは、「ケリュグマ (Kerygma)」、つまり「キリストにおける神の決定

¹⁴⁶「啓示は、…裁き、贈り与える恩寵の言葉が、そのつど一人の人間に語られる時と処でのみ、そのつど出来事でありうる。」(FE.96) 「キリストは、過去の一史実 (ein historisches Phänomen) ではなく、語りかけ (Zusage) の中でそのつど現在である。その語りかけの内容は、一般的な真理ではなく、そのつど具体的な状況の中での神の呼びかけである。」(ibid.)

的行為についてのメッセージ (Botschaft) 』¹⁴⁷にほかならない。ヤスパースはこのように、ブルトマンの非神話化に、さらに非神話化されなければならない神話的な残滓を見出すのである。

※

ブルトマンは、キリストの出来事という特定の出来事を、本来的な人間の在りかたを実現する契機として、特権化する。このことに対する批判は、ヤスパースのみならず、さまざまな論者によってなされている。例えば八木誠一は次のように書いている。「一方では新約聖書の実存理解は人間誰でも可能性であるのに、他方ではその現実性は、一回的な歴史的事件に基礎をおいている。」¹⁴⁸ ヤスパースは、このことを、非神話化に隠されている「正統主義」として批判するのである。(Vgl., FE.61) ¹⁴⁹

ヤスパースは言う。「個々人が自己を見出すのは…自らに与えられた現実の中で…自己を決断することによってである。」(FE.126) なるほどブルトマンとともに、ヤスパースもまた、実存の「贈り与えられたもの」としての性格を強調する。(Vgl., Ei.43) しかしブルトマンが、実存の「贈り与えられたもの」としての性格を自覚させる出来事を、特定の出来事に特権化するのに対して、ヤスパースは、すべての出来事がその契機となりうるとする。彼によれば、すべての出来事が、「そのつど私への神の直接的な呼びかけ」となりうるという。ヤスパースは人間と神を媒介する「暗号」のいまここでの一回性を強調するが、彼によれば、「暗号となりえないものは存在しない」(III.168) のである。

¹⁴⁷ Bultmann: „Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung“, S.26

¹⁴⁸ 八木誠一「非神話化の問題点」、『実存主義』、第38号(特集・非神話化)、1966年、14頁。他にも、川端純四郎「ブルトマンにおける実存的宗教論の問題」、『日本の神学』、5、日本基督教学会、1966年、16-26頁、参照。

¹⁴⁹ 「[ブルトマンは、] 突然の飛躍によって、途中で中断しながら、暴力的であるように思える態度で粗暴に固執されるきわめて不条理な信仰内容へいたる。」(FE.64)

しかしながらブルトマンによれば、非神話化の課題とは、現代人にとって「キリスト教信仰とは何であるか」を明らかにすることであった。(Vgl., FE.85) 例えばオットは次のように書いている。「ブルトマンは自らのプログラムによって、イエスはキリストであるという実直で私心のない宣教に、ただこのことに、ただし全力をもってこのことに、寄与しようとした。」(Heinrich Ott: „Zur Wirkungsgeschichte der Entmythologisierungsdebatte“ In: FE.8.) ブルトマンは、ヤスパースはこの課題が分かっていない、と批判している。(Vgl., FE.84) ヤスパースはキリスト教信仰の外に立ち、ブルトマンはその内にとどまるという、非神話化をめぐる両者の立場の相違が、論争が平行線を辿った一因であるといえよう。この点については、土佐明「非神話化論争におけるヤスパースとブルトマンの距離——ヤスパースのキリスト教理解を中心に——」、『北陸宗教文化』、第14号、北陸宗教文化学会、2002年、91-109頁、参照。

ヤスパースはこのことからブルトマンに対して、「プロテスタント的思惟の万人祭司主義 (das allgemeine Priestertum) という要求の究極的意味を主張することが許される」(FE.106) と言う。つまりそれは、「人間は神への関係において媒介者 (仲保者、Mittler) に縛られていない」(ibid.) ということである。そしてそれは、「神への道はキリストなしでも可能である」(FE.71) ということにほかならない。

上でヤスパースが非神話化をテーマとしたのには二つの理由があると述べたが、そのうちのもうひとつの理由は、このように、『キリストなしの神の思想は妄想である』と書かせるかの正統主義と結びついている非神話化への精神的な怒り」(FE.137) であったのである。¹⁵⁰

第3節 ヤスパースとブーリ

従来の研究においてヤスパース哲学のキリスト教神学への関係が問題にされる際には、そのキリスト教批判という観点ばかりが取り上げられ、ヤスパース哲学がキリスト教へ与えた積極的な影響については殆ど論じられてこなかった。それにはヤスパース哲学が現代神学においてあまり顧みられていないという事情もあるだろう。¹⁵¹ 本節ではバーゼル大学のプロテスタント神学者フリッツ・ブーリ (1907 - 1995) に注目する。彼はヤスパース哲学の影響下で自らの神学を形成した数少ない神学者のひとりである。

ヤスパースが 1948 年の『哲学的信仰』において、特にルドルフ・ブルトマンを念頭におきながら (vgl., FE.138)、「真理を求める私の人生の苦痛であるのは神学者との議論が決定的な点で中断してしまうことだ」(GL.61) と嘆いているのは有名である。しかしその一方で、彼が 1949 年にマルティン・ヴェルナーとともにブーリに面会した際のことを、次のように回想しているのはあまり知られていない。「私たちがブーリとお会いしたのは、私にとって大きな喜びでした。ブーリやあなたとともに初めて経験したのは、私が神学者に「壁」を感じないということでした。」(1949 年 7 月 12 日、SB.121) ヤスパースとブーリの間には思想的のみならず個人的な関わりもあった。両者の往復書簡集が公開されているが、ヤスパースは 1951 年に「私たち

¹⁵⁰ ブルトマンがあくまで「信仰のみによって」という宗教改革的な「信仰義認論」を徹底したのに対して、ヤスパースは、宗教改革的な「万人祭司主義」を徹底したとすることができる。この点については、ハインツ・ツァールント『20 世紀のプロテスタント神学 (下)』、新教セミナー訳／井上良雄監修、新教出版社、1978 年、51 頁。

¹⁵¹ 「例えばハイデッガーの哲学の場合、それはブルトマンの例に見るように、現代神学にもかなりの影響を及ぼしている。これに比べるとヤスパースの場合、その神学界への寄与は意外に微弱といわねばならない。」(米倉充『現代神学と実存思想』、257 頁。)

が共通の目標を持っているということは私を勇気づけます」(1951年12月21日、BJ.56)と書いている。¹⁵²

しかしながら1963年になると、次のように書き送るにいたった。「あなたがさしあたりは歩んだ道を私はさらに進みました。…。その歩まれた道があなたによってさらに進まれるということはありませんでした。」(1963年8月8日、BJ.60)

彼らの「共通の目標」とは何であり、また、彼らはなぜ決別せざるをえなかったのか。本節では特にブーリの3つの著作に注目する。——「神学の非神話化か非ケリュグマ化か」(1954年、以下「ケリュグマ化」論文)、『実存の神学』(1954年)、『キリスト教信仰の自己理解としての教義学』第1巻(1956年、以下『教義学』)。そしてまず、ブーリの「非ケリュグマ化(Entkerygmatisierung)」や「実存の神学(Theologie der Existenz)」というプログラムにおけるヤスパース哲学の影響を明らかにする。ついで、『教義学』においてブーリに転回があったことを指摘し、それが彼らの決別の原因になったことを明らかにする。そして最後に、その決別を踏まえて、キリスト教信仰と哲学的信仰の差異について言及する。

(1) 実存の自己理解

(a) **ブーリの非ケリュグマ化** ブルトマンの非神話化は、新約聖書の神話的な表象を解釈し、その実存理解を取り出そうとしながらも、やはり依然として、自己自身への信頼を放棄するという人間の本来的な在りかたを可能にするものとして、キリストの出来事という神話的な表象が残されている。ブーリの言葉を用いるならば、ブルトマンは一方で、「新約聖書がキリストにおける神の救済行為について語る形式は、私たちにとって維持されえないものになった神話である」(EE.39)としながらも、他方で、「神の救済行為をかつてイエス・キリストにおいて出来たものであるとして、その排他性を固守しようとする」(ibid.)のである。つまりブーリは、非神話化の試みそのものは高く評価しつつも、その矛盾や非徹底性を批判するわけである。彼によれば、イエス・キリストにおける神の救済行為についてのメッセージである「ケリュグマ(Kerygma)」は、「首尾一貫しない仕方でお固守される神話の残滓」(EE.51)である。

ブルトマンによれば、哲学的な実存理解には贈り与えられたものという要素が欠けている。それゆえ哲学的な自己理解によっては、自己自身への信頼を放棄するという人間の本来的な在

¹⁵²「私はつねに新しい驚きをもって、自分と近いように思われるこの神学を見ます…。」(1949年1月30日、BJ.47)「ご存知のように私自身は聖書的な伝承の変革という自由な道のりのみを肯定できますし、その中で徹頭徹尾あなたとともに歩みます。」(1950年2月27日、BJ.51)

りかたが可能にならない。しかしブーリはそれに対して次のように言う。「ヤスパースが今日、本来的現存在の贈り与えられたものという性格（Geschenkcharakter）について語る…ということ、ブルトマンは知らないのか。」（EE.49）事実ヤスパースは、神話的な表象なしに、贈り与えられたものということについて語っている。¹⁵³ ブーリは実存が贈り与えられるということ「実存という恩寵（Gnade der Existenz）」（ibid.）と呼んでいる。¹⁵⁴ ヤスパース自身は恩寵を経験したことがないと述べているが（PO.68）、彼における贈り与えられたものということにブーリは恩寵との類比物を見るわけである。ブーリによれば、ブルトマンは実存という恩寵を知ろうとしないから、「恩寵のない実存からキリストにおける神の救済行為というかのな常にお常に神話的な恩寵へいたらざるをえない」（EE.49）。

ブーリによれば、贈り与えられたものという性格の自覚としての自己理解こそが「救済の現実（Heilswirklichkeit）」（EE.52）にほかならず¹⁵⁵、それが表現されたものが「救済の神話（Heilsmythos）」（ibid.）である。救済の現実から救済の神話が生じるのであって、救済の神話が救済の現実を可能にするのではない。ブーリにおいては自己理解がそのまま救済である。ブルトマンは自己理解と救済を区別するから、〈贈り与えられる実存の主體的な自己理解〉の外に〈贈り与える神の客観的な救済行為〉を置いてしまうだけでなく、救済の現実から救済の神話が生じるにもかかわらず、救済の神話が救済の現実を可能にするとしてしまう。

ブーリは実存の自己理解を信仰概念の中心におくことによって、「実存の神学」を展開する。「実存の神学にとっては、あらゆるものが、客観的な救済の出来事ではなく、実存の可能的な自己理解に由来する。」（TER.166）¹⁵⁶ ブルトマンにおいては神話によって自己理解が可能になるとされるのとは逆に、ブーリにおいては自己理解に基づいて神話が理解されうるとされる。既に述べたようにブーリにおいては贈り与えられたものという性格の自覚こそが救済にほかならないが、その「経験された救済の現実から私たちは救済の神話を理解することができる」（EE.52）。彼はこのように、ブルトマンの非神話化の帰結として、神学の「非ケリュグマ化」を導くのである。

¹⁵³ 「…自由という点では私は自己自身によって存在するのではなく、私に自由という点で贈り与えられる。」（Ei.43）

¹⁵⁴ 「実存は恩寵である。（Existenz ist Gnade.）」（TE.65）

¹⁵⁵ 「一度きり歴史において生じたとされるいわゆる救済の事実を引き合いに出すことに反対して、私たちが支持するのは、真実で本当の救済は、そのつど私たちの自己理解において、しかも人間が自らの自己理解において自らの本来性へ到達するところで生じるということである。」（TP.131）

¹⁵⁶ 「出発点であり、出発点でありつつけるのは、実存の自己理解である。」（TER.167）

(b) ブーリとヤスパースの相互的な影響関係 ブーリによれば、「非神話化を非ケリュグマ化としてこのように終わりまでもたすこと」(EE.98)こそが、「今日そもそもなおキリスト教神学が可能な道である」(ibid.)。なぜならばそこでは、もはや信じえないものを、無理に信じ込む必要がないからである。贈り与えられたものという性格の自覚は、神話的な表象なしに、誰にとっても可能である。ブーリは、この人間一般に経験可能な自己理解に基づいてキリスト教の神話が理解されうると主張することによって、キリスト教信仰を人間一般に遂行可能な信仰として捉え直す。なるほど「実存の信仰は神話を実存理解として理解し利用することができる」(TE.46)が、それを必ずしも前提する必要はない。なぜならば贈り与えられたものという性格の自覚は「直接的に実存の自己理解から獲得される」(TE.71)からである。

ブーリは、非ケリュグマ化や実存の神学というプログラムの構想に際して、ヤスパースから「実存」と「暗号」というコンセプトを受け継ぐ。ヤスパースは「実存」を、「自己自身に関わり、そのことにおいて、自らの超越者へ関わる」(I.15)と規定している。ブーリによれば、この自らの超越者への関わりは、私は超越者によって贈り与えられたものだというように自覚され、様々に暗号化される。ブーリはこのように、超越者の暗号を、超越者へ関わる実存の自己理解の表現と見なす。つまり、ホメルの言葉を借りるならば、「暗号化された実存の自己理解 (chiffriertes Selbstverständnis der Existenz)」¹⁵⁷である。ヤスパースは暗号概念をもって、人間や世界という現実が科学的思惟によっては汲みつくされえないということを示そうとするのであるから、彼においては暗号は実存の自己理解の表現には限定されえない。ブーリはしかし、あらゆるものを自己理解に由来させる実存の神学という立場に立って、そうした独特な暗号理解をおこなう。

彼はこのように、実存の自己理解を信仰概念の中心におくことによって、ブルトマンとは違って、キリスト教信仰と哲学的信仰の同一性を主張することができる。「…私たちの実存の神学と、同一の実存という概念に基づくような哲学の間には、原理的に差異はない。実存の神学と実存の哲学は、自らの共通の出発点を、…超越者へと関係する本来的な自己存在としての実存の現実性において持つ。」(TE.28)

ヤスパースもまたブルトマンとの論争において次のように書いている。「ブーリは勇気をもって、今日なお一般的に通用する神学が考えられているときに、ブルトマンの非神話化の帰結を引き出した。」(FE.72)¹⁵⁸彼の念頭にあるのはブーリの「非ケリュグマ化」論文である。ハ

¹⁵⁷ Hommel: *Chiffer und Dogma. Vom Verhältnis der Philosophie zur Religion bei Karl Jaspers*. S.95.

¹⁵⁸ ここは、ヤスパースが自らの著作においてブーリに言及している唯一の個所である。

ンス・ザーナーも言うように、ヤスパースはブーリの非ケリュグマ化を高く評価したのみならず、それに影響を受けてブルトマンとの論争を始めた。¹⁵⁹「神学と哲学はひとつになるかもしれない」(FE.75)という言葉も、ヤスパースのブーリへの期待から来ていると言えよう。¹⁶⁰

(2) 信仰の歴史性

(a) 実存の自己理解から信仰の歴史性へ ブーリは『教義学』において、信仰を次のように定義している。「信仰とは、自らを真理として啓示する超越者へと、自らがその歴史性において関係することを知るとような、自己理解である。(Glaube ist ein personales Selbstverständnis, das sich in seiner Geschichtlichkeit auf Transzendenz bezogen weiß, die sich ihm als Wahrheit offenbart.)」

(DSI.134) ここでは、信仰の要素として、次の4つが挙げられている。「真理」、「超越者への関係」、「歴史性」、「自己理解」である。その4つの要素のうち、「信仰の歴史性」が中心的である。「生き生きした信仰は、けっして無から始まるのではなく、…豊富なヴィジョンや歴史から始まる。」(DSI.255) 歴史性とは伝承や伝統であり、それには神話や象徴も含まれる。ブーリによれば、つねにある特定の歴史性においてのみ、しかもある特定の信仰が可能である。

「非ケリュグマ化」論文においては、人間一般に経験可能な自己理解から人間一般に遂行可能な信仰が導き出され、キリスト教信仰もその一現象と見なされた。贈り与えられたものという性格の自覚としての自己理解に基づいて、キリスト教の神話が理解されうるとされた。それに対して『教義学』では、信仰の歴史性が強調されることによって、そうした神話を含むキリスト教の歴史性においてのみ、しかもキリスト教信仰が可能であるとされる。ここでのブーリによれば、一般的な信仰は考えられない。

「非ケリュグマ化」論文においては実存の自己理解が信仰概念の中心であったのに対して、ここでは信仰の歴史性がそれにとってかわった。つまり実存の自己理解が信仰の歴史性に包摂されたのである。フランツ・コンラートは次のように書いている。「キリスト教信仰の自己理

¹⁵⁹ Vgl., Saner: „Einmütigkeit und Differenz“ In: *Bulletin 1 (1998) der Internationalen Fritz Buri-Gesellschaft für Denken und Glauben im Welthorizont*. Lugern, 1998, S.28.) 「私はなるほど、自分がヤスパースを促して、『非神話化の真理と災い』についての彼の有名になった講演をなさしめたと主張してよい…。」(KJ.63)

¹⁶⁰ 「一年後バーゼルへの招聘を受諾したときヤスパースは、まもなく一度この神学者の勇敢さに驚いたに違いない。この神学者は、ヤスパースがそれまで知らなかった自らの学説である非ケリュグマ化を徹底的に遂行したのである。それゆえヤスパースはこの神学者を、ひょっとするとしばらくの間、いわば哲学的信仰の神学的な実現と見なし、またそのことによって、啓示信仰の哲学的信仰への変革が可能であるという証明と見なしたかもしれない。」(Saner, op. cit., S.24.)

解としての教義学というプログラムの新しいものは、「自己理解」という概念にあるのではなく、自己理解をキリスト教信仰へ強調的に方向づけることである。」¹⁶¹『キリスト教信仰の自己理解としての教義学』においては、そのタイトルが示すように、キリスト教信仰が何であるかということがテーマのひとつである。この著作は一種のキリスト教弁証論であり、ここではキリスト教信仰を他の信仰から区別するものとして信仰の歴史性がクローズアップされる。

私たちはここにブーリの転回を見ることができる。すなわちそれは、自己理解に基づいて神話が理解されうるという立場から、神話によって自己理解が可能になるという立場への逆行であり、いわば、再ケリュグマ化と呼べるものである。¹⁶²なるほどここでも、ブルトマンとは違って、〈贈りを与える神の客観的な救済行為〉が〈贈り与えられる実存の主体的な自己理解〉の外に置かれるわけではない。しかしここでは、単なる「贈り与えられたもの」という自己理解に代わって、「キリスト教的伝承に立つキリスト教的実存」(GG.93)という自己理解が前景に出てくる。

こうして、かつてキリスト教信仰と哲学的信仰の同一性を主張したブーリは、いまやそれらの「分離 (Auseinandergehen)」(DSI.39)について語る。「…キリスト教教義学が、自らの信仰の伝承において、その多様性にもかかわらずやはり、イエス・キリストにおける神の啓示についての一なるメッセージに関係する一方で、哲学は、唯一の起源やその歴史へのこの方向付けを、制限や貧しさと感じる。なぜこの一面化が？ 何のためにこの排他性が？」(Ibid.)¹⁶³既に引用したようにヤスパースは1963年に、「あなたがさしあたりは歩んだ道を私はさらに進みました。…。その歩まれた道があなたによってさらに進まれるということはありませんでした」と書き送った。¹⁶⁴ブーリの再ケリュグマ化がその背景にあったのであり、それが彼らの決別

¹⁶¹ Franz Konrad: *Das Offenbarungsverständnis in der evangelischen Theologie*. München (Max Huber Verlag) 1971, S.162.

¹⁶² Vgl., *ibid.*, S.276 u. Andreas Urs Sommer: „Einleitung. Albert Schweitzer und Fritz Buri in Freundschaft und Widerstreit“ In: SB.60.

¹⁶³ 「…ヤスパースの哲学は、第一に [イエス・キリストにおける神の救済行為についての] メッセージによって驚愕させられることから生じる信仰の自己理解から出発するのではなく、根本的にキリスト教信仰の歴史性に依存しない哲学的人間の自己理解から出発する。それはしかし、おそらく、哲学と神学が、両者が自らの本質を否定しようとしなければ、常にそして不可避免的に分離してゆき、相互に迷信と不信仰という罪を着せあうに違いない点であろう。」(TJH.81)

¹⁶⁴ 『教義学』を読んだヤスパースは、次のようにブーリに書き送っている。「決定的な点は、この巻全体が論じている啓示の問題であり、その中でもとりわけキリストの意義です。ご存知のように私がここで自分に対して言わなければならないのは、自分は理解しませんが、だからといって決して他人に対しては少しも拒絶しなかった何事かについてなのです。キリストは私にとっては一度も役割を果たさなかったという事実を、私は取りのぞくことができず、ただ取りのぞこうとすることさえできません。」(1956年9月21日、BJ.57f.)

の原因になったと考えることができる。キリスト教信仰を一般的な信仰として捉え直したブーリは、ここでは、「キリスト教信仰の実体」について語る。この実体が与えられるのは、キリスト教信仰が「一般的・宗教的なものに解消されえない」(SCG.5) ところ、つまりキリスト教信仰の歴史性においてなのである。

(b) キリスト教信仰と哲学的信仰 ヤスパースもブーリと同様に信仰の歴史性を強調するが、彼らの「歴史性」概念には大きな違いがある。ブーリにおける歴史性は、そこにおいて信仰が遂行される場所の特定の伝承や伝統を意味する。それに対してヤスパースにおける歴史性は、そうしたものによってインスピレーションを与えられはするが、そうしたものに還元されえない主体的な信仰の歴史的一回性のことである。ブーリはヤスパースの歴史性概念について、次のように書いている。「実存の歴史性は、そのつど新たに自らの責任で、何が自らにとって基準を与え方向を指し示すものであるかを決断しなければならない。そしてそれは、さらに続く問いの閉鎖不可能なプロセスにおいてである。」(PGOG.209f.) なるほどヤスパースは、人間の「限界状況」のひとつとして、人間がある時と処で生きざるをえないという「歴史的規定性」(II.210ff.) を挙げている。しかしそこでも、いわば客観的な自らの歴史的規定性を、いかに主体的に引き受けるかということに眼目が置かれている。

このことから両者の「暗号」概念の違いも結果する。ブーリの暗号は共同体において神話や象徴として保存されうる客観的なものであるのに対して、ヤスパースの暗号は個人によって歴史的一回的にのみ解読されうる主体的なものである。ブーリにおいては暗号は固定化されうるものであるから、彼は暗号の「適切さ (Sachgemäßigkeit)」を問題にすることができる。¹⁶⁵ ここでの「適切さ」とは、事柄を (Sache) 相応しく (gemäß) 表現しているかどうかということである。既に述べたようにブーリにおいては暗号とは超越者へ関わる実存の自己理解が表現されたものであるが、それが保存されうるならば、暗号が自己理解を相応しく表現しているかどうかを後から振り返って確かめることができる。ヤスパースにおける暗号は保存されえないものであるから、そうした確認はされえない。

「非ケリュグマ化」論文においては、キリスト教信仰は、一般的な信仰として捉え直された。しかし『教義学』においては、信仰とはそもそも、ある特定の歴史性においてのみある特定の信仰として存在することができるとされる。この転回は『教義学』における信仰の歴史性のク

¹⁶⁵ 「実存の恩寵性格の絶対性・実存の形成力・実存の内実というこうした観点の下でまさに、キリスト論的な表現の可能性が多様であるということが承認されるにもかかわらず、適切さと価値保持との重要な程度差が生じる。」(TE.89)

ローズアップのひとつの帰結である。ブーリによればこの歴史性というものによってキリスト教信仰は、「哲学的信仰という単に可能的なものにおいて浮動したままであることから守ら [れる]」(DSI.42)。

これはヤスパースの哲学的信仰への批判にほかならない。ブーリによれば、哲学的信仰は特定の歴史性に依存しないがゆえに具体的な内実を欠いている。既に引用したようにブーリはヤスパースにおける歴史性について、それが「さらに続く問いの閉鎖不可能なプロセスにおいて」と書いているが、それは哲学的信仰が空虚なものに陥るという危険性を意味している。「…暗号解読の終わりなきは、結局のところ暗号をけっして決定的かつ拘束的に表現せず、その意図に反して超越者の言葉の決定的性格と拘束性格を脅かすのではないか…。」(TJH.80)¹⁶⁶

逆に、ヤスパースのブーリ批判としては、彼のブルトマン批判がそのまま当たるであろう。「神の語りかけは、新約聖書の言葉に、それゆえひとつのまったく固定化された客観性に結びついている。」(FE.106)なるほどブーリは、キリスト教信仰を他の信仰と並ぶひとつの信仰と見なしたという点では、キリスト教信仰の排他的な絶対性を固守するわけではない。しかし彼は、既に述べたように、暗号の適切さを問題にすることができる。そしてキリスト教の暗号について——実際には転回以前からではあるのだが——「そうした象徴力あるものとしては他では殆ど見出されえない」(EE.56)や「強さの点で殆ど凌駕されえない表現」(TE.91)などと言う。つまり彼はキリスト教の暗号を、排他的な「唯一のもの (einzig)」(CGH.117)ではないが、優越的な「比類ないもの (einzigartig)」(ibid.)であると主張するのである。すべての「近くの神」(III.122)を突破し隠れた「遠くの神」(ibid.)を眼差すヤスパースにとってはそれはあまりにも不十分であり、ブルトマンへの逆行と見なされたと言えよう。¹⁶⁷

※

以上のように本論は、『教義学』における非ケリュグマ化から再ケリュグマ化へというブーリの転回を指摘し、この逆行がブーリとヤスパースの決別の原因になったということを明らかにするとともに、彼らの歴史性概念と暗号概念の違いを踏まえて、キリスト教信仰と哲学的信

¹⁶⁶ 「…ヤスパースにおいてしばしば欠如している具体性…。」(SJ.17)「…ヤスパースの哲学的信仰の具象性の欠如…。」(PGOG.218)

¹⁶⁷ 「信仰者が特定の伝統へ排他的に結びついているということが、哲学によって、『信仰の喪失』と特徴づけられるならば、ブーリは逆に、哲学的信仰の浮動状態や、あらゆるものを解消する無限の反省を、信仰の本質に相応しくなく、信仰の歴史性を破壊するものとして拒絶する。」(Konrad, op. cit., S.217.)

仰の差異について言及した。

さて、哲学的信仰には具体的な内実が欠如しており、空虚なものに陥るという危険性があるという批判は、ブーリのみならず、他の神学者によってもしばしばなされる。たとえばパウル・ティリッヒはプロテスタント的な態度の中に存在する危険について「永遠の抗議はすべての具体的な内容の排除へいたりかねない」¹⁶⁸と書いているが、これを引用しながらヴェルナー・シュスラーは「神の超越性の強調は最終的には空虚へいたる。…ヤスパースは明らかにこの危険に屈した」¹⁶⁹と批判している。『真理について』でヤスパースは権威や伝統を強調している。(Vgl. VdW.766-831) それゆえそうした批判がそのまま妥当するとは言えないが、やはり看過しえないものが含まれていることも事実であろう。

¹⁶⁸ Tillich: „Prinzipien des Protestantismus“, S.136.

¹⁶⁹ Schübler: „Der absolute transzendente Gott. Negative Theologie bei Karl Jaspers?“, S.38.

第3部 ヤスパーズの根本態度

第1部ではヤスパーズ形而上学における実存と超越者の相即性が両者の近さと遠さの矛盾のうち、しかも常に遠さを意識させながら成立するものであることを明らかにし、第2部では、この実存と超越者の近さの中の遠さの意識と、自らの哲学の聖書の根源の自覚とからなされた、ヤスパーズのキリスト教批判について考察した。ヤスパーズのキリスト教批判は、特にその啓示信仰、すなわち神を客観的なものに固定化する「神の局在化」に向けられている。

ヤスパーズの精神医学批判は、心的な機能が脳の特定位に還元されうるといういわゆる「心的局在論」に見られるような、精神医学がひとつの方法を絶対化することによって陥る全体知に向けられている。ヤスパーズの精神医学批判と哲学期のキリスト教批判は「局在化批判」としてまとめることができる。

本部では、こうした批判が絶対化に反対し開かれてあろうとするヤスパーズの根本態度からなされていることとともに、精神医学から哲学へいたるヤスパーズの思索の展開においてその態度が自覚され「理性」として術語化されていったを明らかにしてゆく。

第1章 精神医学期の根本態度

本章では、まず第1節でヤスパーズが精神医学に与えた影響について、ついで第2節でヤスパーズがイマヌエル・カントとマックス・ヴェーバーから受けた影響について考察し、最後に第3節でヤスパーズの精神医学期の根本態度を明らかにしたい。

第1節 精神医学への影響

ヤスパーズの精神医学は、「人間全体」(AP9.1)を認識対象とはしない。なぜならば、「人間とは…自己について知りうる以上のものであり」(AP9.641)、「人間は全体としては決して認識対象とはならない」(ibid.)からである。ヤスパーズによれば、科学が与えることができるものは、全体の部分の認識であって、「人間とはそもそも何々である」式の全体そのものの認識ではない。「世界の中での知は…部分的対象に関わるものであって…それゆえ何らかの知を絶対化してひとつの全体知(Totalwissen)にするのは誤りである。」(VuW.22)

しかし、私たちの日常のいたるところで見られるように、「素朴な認識欲求はすぐに全体を

見通そうとする」(AP9.37)。ヤスパースによればこうした全体認識は、「ひとつの観察方法が唯一の観察方法へと…祭り上げられることによって」(PA.14) 生じる。全体認識は、ひとつの方法や立場、観点が絶対化されることによって生じる。

ヤスパースによれば、「正真正銘の近代科学とは…部分的であり、普遍的な方法を持たず、そのつど特殊な方法を用いて特殊な対象に向かうものである」(VuW.14)。ヤスパースは、こうした観点から、マルクス経済学とフロイト精神分析学を「非科学的性格を持つ全体直観と信仰」(VuW.18) と規定して批判する。両者は、ひとつの方法を絶対化することによって生じる全体認識であり、「独断的信仰」(VuW.15) にほかならないとする。

ヤスパースのこうした批判は彼が精神医学に与えた影響とは直接的な関係はないが、それについての考察は本節の主題を明確にしてくれるであろう。

ヤスパースによるマルクス批判は、マルクスが「部分的認識に重点を置かないで」(VuW.12) 「全面的洞察を持っている」(ibid.) 点を突いている。すなわちマルクス経済学は、「労働や生産を人間の基礎的現実として承認してそれ以外のすべての人間的現実がこの基礎的現実から導出されうるというテーゼとしての唯物論」(VuW.13) であり、この「マルクス主義的統一科学としての科学は…近代科学とはまったく関わりを持たない」(VuW.14) 独断的信仰であるとす。

またヤスパースの言うところによれば、フロイトは、「意味の了解と因果的説明を混同して」(VuW.18)、リビドー説を絶対化する。つまりフロイト精神分析学は、マルクス経済学同様、「人間そのものの認識であり私たち人間の救済をもたらすものであると自称する」(VuW.17) 独断的信仰であるとする。「フロイトが弟子の背教者を破門することによって始めたことは異端宣告を伴う正教化であり」(VuW.20)、こうして「フロイト主義は信仰運動と化してしまった」(AP9.647)。

つまるところ、ヤスパースがマルクスとフロイトを反面教師として述べているところによれば、ひとつの方法の絶対化によって生じる全体認識とは科学ではなく信仰にほかならない。

では、こうした批判を手がかりとして、本節の主題に戻って、ヤスパースが精神医学に与えた影響を見てみたい。

ヤスパースは、例えば『『精神病は脳病である』という独断』(AP9.4) をしばしば批判している。なぜならば、そうした「脳神話 (Hirnmythologie)」(AP9.16) が「身体因論」の絶対化によって生じるからである。だが、彼は精神病が脳病であることを完全に否定するわけではない。それは、逆に「精神因論」の絶対化であろう。

ヘルマン・ヴィッターによれば、当時のドイツでは、「極端に心因的に精神病を解釈する」「精神因論者 (Psychiker)」と、「心理学的視点を無視して精神病の身体的原因に取り組む」「身体因論者 (Somatiker)」との対立が残っていた。¹⁷⁰ ヤスパーズは、こうした対立をいわば止揚して、次のように主張している。「身体的変化を探求する際には精神的原因を手がかりとして考え、精神的变化を探求する際には身体的原因を手がかりとして考えることが絶対必要である。」

(AP.4) ヤスパーズが『総論』を執筆した目的は、ひとつの方法の絶対化によって生じる全体認識を回避するためである。

ではヤスパーズはこうした全体認識の回避をどのように遂行するのであろうか。ヤスパーズは『総論』第3版序文の中で「方法論的性格は…『総論』の方向を定めるものである」(AP.IX)と述べ、またゲルト・フーバーは「ヤスパーズの精神医学の唯一の課題は研究のための諸観点の展開である」¹⁷¹と言い切っている。つまり、ヤスパーズは、「もろもろの研究方法を展開してそれぞれの方法に応じて現れるものを提示すること」(ÜP.362)によって、そうした全体認識の回避を果たそうとするのである。つまり『総論』とは精神医学の方法の可能性と限界とを明らかにする方法論的著作であり、ヴォルフラム・シュミットによれば「精神医学での方法論的基礎論争は…『総論』によって初めて完全に始まった」¹⁷²のである。

第2節 カントとヴェーバーからの影響

ヤスパーズの精神医学は、先に述べたように「人間全体」を認識対象とはしないが、それを主題とするという。(Vgl., AP.6) ヤスパーズの精神医学では人間全体を理解できないという批判が存在するが¹⁷³、人間全体を認識対象とはしないことと、それを主題とすることは、はっきり区別されなければならない。前節では、ヤスパーズが精神医学に与えた影響を指摘した。ここではそれに対してヤスパーズがカントとヴェーバーから受けた影響を手がかりとして、なぜ彼が人間全体を主題とするのかを明らかにしたい。

¹⁷⁰ Hermann Witter: „Die Bedeutung von Karl JASPERS für die Psychiatrie“ In: Frank Werner Veauthier (Hg.): *Karl Jaspers zu Ehren. Symposium aus Anlaß seines 100.Geburtstags*. Heidelberg (Carl Winter) 1986, S.105.

¹⁷¹ Gerd Huber: „Die Bedeutung von Karl Jaspers für die Psychiatrie der Gegenwart“ In: Jeanne Hersch u. a. (Hgg.): *Karl Jaspers Philosoph, Arzt, Politischer Denker*. S.183.

¹⁷² Worfam Schmitt: „Methodologische Strömungen in der Psychiatrie der Gegenwart“ In: Werner Janzarik (Hg.): *Psychopathologische Konzepte der Gegenwart*. Stuttgart (Ferdinand Enke Verlag) 1982, S.19.

¹⁷³ 例えば、村上仁『異常心理学』、増補改訂版、岩波書店、1987年、9頁。

ヤスパースは、「方法論的性格は『総論』の方向を定めるものである」と述べた直後に、「何を知り何を知らないのか、いかなる仕方で・いかなる意味で・いかなる限界内で知ることなのか、いかなる方法でこの知識が獲得され基礎付けられるのかを知らなければならない」(AP.IX)と書いている。この言葉は「私は何を知らうるか」と問うカントの認識論を想起させるが、実際ヤスパースは、後年自伝の中で、「私の精神病理学の原理は認識が獲得される方法を手がかりとして…認識することを認識すること (das Erkennen zu erkennen) であった」(PA.14)と述懐している。

アクセニア・シェーファーによると、「ヤスパースは、科学にとって不可欠な認識論的・科学論的基礎づけを、なによりもカントに求めている」¹⁷⁴。このことが意味するのは、ヤスパースの認識論が「カント的意味での超越論的理念の導きの下で生じた」¹⁷⁵ということである。「理念 (Idee)」とは、ここでは「人間全体」を意味している。私たちは、例えば、人間全体を意識するときのみ、「因果的方法を了解的方法によって補完する必要性を間接的に把握できる」¹⁷⁶。すなわち、そういうときのみ、人間には「身体」と「精神」という二つの側面が存在することを自覚でき、それゆえ、人間理解には「説明 (Erklären)」と「了解 (Verstehen)」という二つの方法が必要であることに気づく。一般的に言えば、人間の全体を意識するからこそ、「精神病理学は恣意的ではない方法の多様性の要求の下に導かれうる」¹⁷⁷のである。(ゾンヤ・リノフナー・クライドルはこうしたヤスパースの態度を「方法分権主義 (Methodenpartikularismus)」¹⁷⁸と呼んでいる。)

また、ディーター・ヘンリッヒは、『総論』はヴェーバーの方法論的著作に基づいている¹⁷⁹と述べている。ここで言われている方法論的著作とは、ヴェーバーが方法概念としての「理念型 (Idealtypus)」について論じている『社会科学と社会政策の認識の「客観性」 (Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis)』である。¹⁸⁰つまり、ヤスパースは、彼が「現代の唯一不二の哲学者」(MG.32)と見なすヴェーバーからもまた、理念と

¹⁷⁴ Axenia Schäfer: *Das Kantische Subjekt in der Psychopathologie. Methodische Grundproblem der Psychopathologie*. Marburg (Tectum) 2006, S.21.

¹⁷⁵ Ibid., 67.

¹⁷⁶ Sonja Rinofner-Kreidl: „Zur Idee des Methodenpartikularismus in Jaspers' Psychopathologie“ In: Ders (Hg.): *Karl Jaspers' Allgemeine Psychopathologie zwischen Wissenschaft, Philosophie und Praxis*. Würzburg (Königshausen & Neumann) 2008, S.85.

¹⁷⁷ Ibid., S.76.

¹⁷⁸ Ibid.

¹⁷⁹ Dieter Henrich: „Denken im Blick auf Max Weber“ In: Hersch u.a. (Hgg.), op. cit., S.213.

¹⁸⁰ ヤスパースは、『総論』初版の中で、この著作を精神病理学者にとって価値ある方法論的著作として挙げている。(Vgl., AP1.71)

いう点で影響を受けている。

ヤスパーズによれば、ヴェーバーが強調したことは、自らの「概念形成が特定の認識目的のために作られていて、それを越えて妥当性を要求するものではないということであった」(MG.34f.)。このことは、ヴェーバーの業績の「断片性」(vgl., MG.32f.)にあらわれている。しかし、ヤスパーズが同時に注意を促しているのは、ヴェーバーのこうした「断片家」(MG.40)としての在り方が、「全体性の…意識から [のもの]」(ibid.)であったということである。つまり、ヴェーバーは、全体を意識するからこそ、認識が全体を分節化してしまうということに自覚的であることができた。ヤスパーズは、こうした在り方を受け継いでいる。彼は、人間全体を主題とするからこそ、人間全体を認識対象とはしないで、「もろもろの研究方法を展開してそれぞれの方法に応じて現れるものを提示すること」ができたのである。

第3節 方法論的根本態度

ヤスパーズの精神医学は方法論である。「ひとつの理論を基礎とするひとつの体系によって、全領域をねじ曲げるかわりに、個々の研究の道や観点、方法を明確に分離することによって、これらをはっきりと際立たせる。このことによって精神病理学の多面性を示す。」(AP.36)そしてこうしたことは、ヤスパーズがカントとヴェーバーから受け継いだ人間全体の理念の導きの下でのみ可能である。私たちの思考は、全体を認識の客観にすることはできないが、全体に触れることはできる。(Vgl., AP.632)「このように [全体を] 眼前に置くことによって、私たちの対象知は増えないが、こうした知の意味と知の応用可能性の限界とを眺めることができるようになる。」(ibid.) ヤスパーズに対するカントの影響の大きさは、ある論者が、『純粋理性批判 (*Kritik der reinen Vernunft*)』を念頭に置いて、『総論』を「精神病理学的理性批判 (Critique of psychopathological reason)」¹⁸¹と呼ぶほどである。ただし両者の違いに着目すれば、それは、認識対象の分節化の原理が、カントにとっては認識の構造であるのに対して、ヤスパーズにとっては方法の体系性であるという点にある。つまり、ヤスパーズの精神医学は、いわば、方法論的認識論である。

このようにヤスパーズの精神医学は「全体認識」に対置される「方法論的認識論」であり、その態度は「人間の在り方とはそもそも何々であると独断する態度 (Seinsdogmatik)」(ibid.)

¹⁸¹ Cris Walker: „Karl Jaspers as a Kantian psychopathologist I“ In: History of Psychiatry. Vol. 4 (14). Thousand/Oaks (Sage Publications) 1993, p.214.

に対置される「方法論的意識 (methodologisches Bewußtsein)」(ibid.)である。フーバーは次のように述べている。「方法論的反省 (methodologische Besinnung) と [方法の] 体系性はヤスパースの精神医学の業績の核心部分である。ヤスパースは、独断的態度に対して、常に認識の観点性と特殊性を自覚している方法論的反省を対置する。」¹⁸² つまりヤスパースは、認識がそのつどの観点に依存すること、それゆえそのつど特殊なものであることを反省する。そして、こうした「絶対化する態度に反対する」(ibid.)「方法論的根本態度 (methodologische Grundhaltung)」(ibid.)こそ、ヤスパースの精神医学期の根本態度なのである。ハンス・ゲオルグ・ガダマーの言うように、「精神病理学の全領域での多面的研究方向についての叙述は、ヤスパースがあらゆる独断的一面性を疑い嫌う人間であることを証明していた」¹⁸³のである。

第2章 精神医学から哲学へ

近年のヤスパース研究の一傾向として、彼の精神医学の再評価を挙げることができる。例えば2009年、『精神病理学総論』の、現行版とは内容が異なりながら絶版であった第1版が復刻され、またここ数年、国内外で、多くの研究が発表された。¹⁸⁴

これらの研究の中で、精神医学の世界においても評価されているのが、ナシア・ガミー『精神医学の諸概念——心とその病とへの多元的アプローチ——』¹⁸⁵である。¹⁸⁶ ガミーは其中で、現在の精神医学の混乱を、心理学的治療と生物学的治療との間の分裂と、それぞれの方法の無自覚的な絶対化や安易な折衷とによるものと見る。そして、その解決の糸口を、精神医学史上初めて自覚的に「心とその病とへの多元的アプローチ」を試みたヤスパースに求める。シュミットが、論文「現代の精神医学における方法論の諸潮流」の中で、「精神医学の方法論につい

¹⁸² Huber, op. cit., S.182.

¹⁸³ Hans Georg Gadamer: „Philosophische Begegnungen“ In: Ders: *Gesammelte Werke*. Bd. 10. Tübingen (Mohr Siebeck) 1999, S.393.

¹⁸⁴ 例えば、Knut Eming/Thomas Fuchs (Hgg.): *Karl Jaspers – Philosophie und Psychopathologie*. Heidelberg (Universitätsverlag Winter) 2008、加藤敏「カール・ヤスパースにおける精神病理学と哲学・哲学的信仰」、『人の絆の病理と再生 臨床哲学の展開』、弘文堂、2012年、66 - 84頁など。

¹⁸⁵ S. Nassir Ghaemi: *The Concepts of Psychiatry. A Pluralistic Approach to the Mind and Mental Illness*. Baltimore/Maryland (The Johns Hopkins University Press) 2007.

¹⁸⁶ 例えば書評として、次のものなどがある。加藤忠史「ガミー『現代精神医学原論』」、『こころの科学』第150号(特集・こころと脳の科学)、日本評論社、2010年、131頁。浅野弘毅「精神医学における「方法論的自覚」をめざして——ナシア・ガミー著『現代精神医学原論』を読む」、『別冊 Niche』Vol. 4(特集・3・11 科学技術・医学の論理と復興のポリティカル・エコノミー)、批評社、2012年、22 - 30頁。

での基礎的な論争は、『精神病理学総論』によって始まった¹⁸⁷と指摘しているが、ガミーは、今日の精神医学の方法論的な混乱の中で、初めて精神医学の方法論を確立したヤスパースに注目するのである。ただし本章は、ヤスパースの精神医学の方法論そのものではなく、彼の精神医学の方法論を支える態度に注目したい。ヤスパースはその態度を、『精神病理学総論』第4版で初めて、「方法論的根本態度」として自覚した。

『精神病理学総論』には、9つの版が存在する。そしてそれらは、1913年の第1版から1922年の第3版までの3つの版（以下『旧版』）と、1942年の第4版¹⁸⁸から1973年の第9版までの6つの版（以下『新版』）とに大別できる。ヤスパースは1922年にハイデルベルク大学哲学科正教授に就任した。すなわち彼は、哲学へ転じてから、自らの精神医学の主著に全面的な改訂を施したのである。とすれば、『新版』での「方法論的根本態度」の自覚には、ヤスパースの哲学が何らかのきっかけを与えたと考えることができる。

本章は、従来の研究では殆ど論じられてこなかった、『精神病理学総論』の全面的改訂に対してヤスパースの哲学が与えたものを、特に、そこでの方法論的根本態度の自覚に注目して、明らかにする。具体的には、1913年の『旧版』から1932年の『哲学』を経て、1935年の『理性と実存』（以下『理性』）と1942年の『新版』へいたる、ヤスパースの4つの著作を時系列的に分析する。そして、哲学的著作である『哲学』から『理性』への展開と、精神医学的著作である『旧版』から『新版』への展開との間に見られる、類比的な関係を明らかにする。それは、精神医学から哲学へいたるヤスパースの思索全体の統一的理解にも寄与するであろう。

ところで一般的には、ヤスパースの思索の時期的な区分として、(1)『旧版』を中心とする精神医学の時期、(2)『哲学』を中心とする実存哲学の時期、(3)『理性』以降の理性哲学の時期が考えられている。¹⁸⁹ それに対し本章では、今仮にではあるが、(1)と(2)とをひとつの時期とする。なぜなら『旧版』と『哲学』とは、もちろん内容面では異なるが、しかし形式面では次の二つの点で共通するからである。すなわちシェーネも述べているように、ヤスパースはいずれの著作においても、執筆の出発点を分野の「混乱状況」から取り、そしてその状況を引き起こす原因を分野の「自己認識の欠如」と見なしたのである。¹⁹⁰ そこでまず、この二つの点から『旧版』と『哲学』とを分析することから始めたい。

¹⁸⁷ Schmitt: „Methodologische Strömungen in der Psychiatrie der Gegenwart“, S.19.

¹⁸⁸ ナチスの妨害のため、出版は1946年にされた。

¹⁸⁹ 例えば、林田『カール・ヤスパース』、塙書房、1968年、76 - 80頁。

¹⁹⁰ Vgl., Michael Schene: *Die Bewegung, die Weisen und der Einzelne. Karl Jaspers' Philosophie zwischen Nicht-Wissen und Seinsgewissheit*. Würzburg (Königshausen & Neumann) 2010, S.169.

第1節 方法論の確立

(1) 『旧版』

先に述べたようにヤスパースは、『旧版』執筆の出発点を、精神医学の「混乱状況」から取った。この混乱状況とは、いわば、方法論的混乱と呼べるものである。

ヴィッターによれば、当時の精神医学には、「極端に心因的に精神病を解釈する精神因論者 (Psychiker)」と、「心理学的観点を無視して精神病の身体的原因に取り組む身体因論者 (Somatiker)」との対立が存在していた。そしてそれぞれが、自らの方法を絶対化しながら、「科学的探求によって『人間全体』を把握したいという欲求に屈していた」。¹⁹¹

ヤスパースは、この「科学的探究によって『人間全体』を把握したいという欲求に屈していた」というところに、方法論的混乱という混乱状況を引き起こす、精神医学の「自己認識の欠如」を見出したのである。ここで言う自己認識の欠如とは、精神医学には、自らが科学であるという認識が欠如していた、ということである。

『旧版』でヤスパースは、科学とは何であるかについて、とりたてては論じていない。ただし後年自伝の中で、彼が1908年から1915年まで勤務したハイデルベルク大学精神科の主任教授であったフランツ・ニッスルについて、「彼は、一定の方法によって諸々の所見を示しながら、それらの意義の限界をも認識した」(PA.8)という点で、「本当に科学的であった」(ibid.)と述懐している。ヤスパースは言う。「真の近代科学とは、…部分的であり、全体に適用可能な方法 (Universalmethode) を持たない。それは、そのつど特殊な方法を用いながら、特殊な対象に向かう。」(VuW.14) 彼によれば、科学とは、特定の方法によって、特定の何かを明らかにするものである。それゆえ科学が与えることができるのは、全体の部分の認識であって、全体そのものの認識ではない。それにもかかわらず、精神医学は自らのこうした科学性についての認識を欠いていたから、「全体をただひとつの説明方法によって把握したいという欲求」(AP1.15) に陥ってしまったのである。例えば、「心理学的観点を無視して精神病の身体的原因に取り組む」ことによって生じる「脳神話」(AP1.8) が、そうである。

それゆえヤスパースは、精神医学の方法論の確立によって、精神医学を科学として成立させようとする。彼は、『旧版』「序文」の中で、「[本書は]方法論的反省を基礎とする」(AP1. „Vorwort“) と宣言する。そして実際に、「諸々の研究方法を展開し、それぞれの方法によって現れるものを提示する」(ÜP.362)。フーバーの論文「現代の精神医学に対するカール・ヤスパースの意義」

¹⁹¹ Vgl., Witter: „Die Bedeutung von Karl JASPERS für die Psychiatrie“, S.105ff.

によれば、「ヤスパースの精神病理学の唯一の課題は研究のための諸観点の展開」¹⁹²でさえある。

先に引用したようにシュミットは、「精神医学の方法論についての基礎的な論争は、『精神病理学総論』によって始まった」と指摘している。このことは、精神医学が科学として成立したのは、『精神病理学総論』によってである、ということをも意味しているのである。

(2) ヤスパース精神医学の方法論とDSM

先述のように本節は、ヤスパース精神医学の方法論ではなく、それを支える態度に注目する。しかしここでは、前者について言及し、後者を明確化するための準備をしておきたい。

ヤスパース精神医学の方法論としては、客観的な因果関係を明らかにする「説明 (Erklären)」と、他者の心理的状态や出来事を直観する「了解 (Verstehen)」との明確な区別が、よく知られている。しかしここでは、ヤスパースがヴェーバーから受け継ぎ、精神医学に導入した「理想型 (Idealtypus)」という方法概念に注目したい。ガミーがそうした理想型に依拠しつつ、現代の精神医学の「DSM」という疾病分類について、興味深い見解を示しているのである。

ヤスパースによれば、「疾病分類」が精神医学にとって重要であるが、理想的な分類は次の二つの要請を満たさなければならない。まず第一に、「観察者が異なっても同じ症例を同様に分類できるように、分類が客観的に説得力のあるものでなければならない」(AP9.506)。しかし同時に、「そのような区分は常に暫定的な分類としての価値しかない」(AP9.507)。

ガミーによると、ヤスパースはこうした疾病分類を理想型と見なしている。¹⁹³ 理想型とは「現実についての標準的で単純化された型」¹⁹⁴である。それは、実際の現実には必ずしも対応していないが、それがなければ具体的現実の多様性のうちに失われていたであろう現実の一面を強調することができる。

ガミーによれば、ヤスパースはこうした理想型としての疾病分類を、特に「了解の方法の中心」¹⁹⁵に置いた。ガミーは問う。「もし私たちが意味的了解の方法を精神医学で認めてしまったら、それぞれの患者で起きていることに対してそれぞれの精神科医は自分自身の解釈を加えるだろうから、すべてのことがあいまいで個々人ばらばらにならないようにするものは何であ

¹⁹² Huber: „Die Bedeutung von Karl Jaspers für die Psychiatrie der Gegenwart“, S.183.

¹⁹³ Ghaemi, op. cit., S.92.

¹⁹⁴ Ibid., S.179.

¹⁹⁵ Ibid., S.92.

ろうか。」¹⁹⁶ そして彼は、それこそがヤスパースにおいては、理念型としての疾病分類であると答える。こうした疾病分類が了解の方法の中心に置かれることによって、診断がそのようにあいまいでばらばらになることが統制されていると言うのである。¹⁹⁷

そしてガミーは、こうしたヤスパースにおける理念型としての疾病分類が、DSMと「驚くほど類似している」¹⁹⁸という興味深い見解を示している。換言すればガミーは、DSMは、ヤスパースが精神医学に導入した理念型と見なさなければならないと主張するのである。¹⁹⁹ つまり、DSMは、一方で「客観的に説得力のあるものでなければならない」が、同時に「暫定的な分類としての価値しかない」ということである。「すでに妥当性が証明された諸単位についての閉じたシステムとしてではなく、テスト可能な仮説の集合として、そして常時進行中の作業として、DSM - I Vを扱 [わなければならない]。』²⁰⁰

DSMは、「すべてのことがあいまいで個々人ばらばらにならないようにする」仮説にすぎない。しかし現実には、「多くの人たちがDSM - I Vを精神医学の『聖書』と見なしてしまった」²⁰¹。つまりDSMは、「物として、客観的現実として、証明され固定化された単位として扱」²⁰²われてしまったのである。「[DSMは] そのように受け止められることを意図したものでなかった。それは、一部は証明され一部は証明されていない仮説を表すものと想定された。」²⁰³ このようにガミーは、ヤスパース精神医学の方法論に基づきつつ、DSMにそのあるべき姿を取り戻させようとするのである。

(3) 『哲学』

さて、ミヒャエル・シェーネによれば、ヤスパースは、『哲学』執筆の出発点も、哲学の「混乱状況」から取っている。この混乱状況とは、哲学と科学との混同である。1922年のハイデルベルク大学哲学科正教授就任から、1932年の『哲学』出版までについて述べた、『哲学的自伝』「5 哲学」の中で、彼は次のように述懐している。「講壇哲学は本来の哲学ではないように私には思われた。それは、自らが科学であると主張し、私たちの生の根本問題にとって本質的ではない事柄を究明するものにすぎないように、私には思われたのである。」(PA.24)

¹⁹⁶ Ibid., S.183.

¹⁹⁷ Ibid.

¹⁹⁸ Ibid., S.70.

¹⁹⁹ Ibid., S.178.

²⁰⁰ Ibid., S.174.

²⁰¹ Ibid., S.160.

²⁰² Ibid., S.172.

²⁰³ Ibid.

ヤスパースは、ここに、哲学と科学との混同という混乱状況を引き起こす、哲学の「自己認識の欠如」を見出した。ここで言う自己認識の欠如とは、やはり、哲学には、哲学とは何かという認識が欠けていた、ということである。

ヤスパースは、先の講壇哲学についての言及に続けて、次のように述べている。「精神世界が哲学を欠いているならば、少なくとも哲学とは何かを示し、様々な混同を防ぐということが、…『哲学』の] 課題であった。」(PA.24)「『哲学』の] テーマは哲学とは何かという問題であった。」(PA.27) それゆえ彼は、「科学を自らの方法を自覚した認識としてその純粋性へもたらし、…哲学的思索をも同じように純粋に際立たせることが、肝要である」(PA.28) とする。

ヤスパース自身にとっても、この区別は不可避であった。なぜならば青年の頃には彼自身が、「偉大な哲学者たちの諸著作」(ILI) を「科学的な作品」(ibid.) と見なしていたからである。「私は科学としての哲学を期待した。この点でなお疑いなく、私は、強制的で誰にとっても妥当する洞察と、本来の生の問いへの解答とを同時に求め、両者を分離しなかったのである。」(I.XXIV) 若きヤスパースにおいては、「価値から自由で」客観的な科学と、「生の意味と目標」(MW.383) を問う主体的な哲学とが、混同されていた。しかしやがて彼の中で、「その実り多さを『精神病理学総論』で試した態度、つまり方法論的反省が力を得た」(I.LII) という。すなわちヤスパースによれば、『哲学』で意義を持っているのは「方法論的洞察 (methodologische Einsicht)」(ibid.) であり、その目標は哲学の方法論を確立することであった (vgl., ibid.)。

ヤスパースによれば、哲学することの方法とは、超越することである。(Vgl., I.4) そして、この哲学の方法としての「超越の諸様態」(I.36) が、哲学そのものを「分節するための原理」(ibid.) である。「哲学することはすべて… [対象を] 踏み越えてゆく。この踏み越え方が… 哲学することを分節するための原理である。」(I.37) それゆえヤスパースは、「世界定位における超越・実存照明における超越・形而上学における超越」(I.44) という哲学の方法の区別に応じて、「哲学的世界定位・実存照明・形而上学」というように哲学そのものを分節する。そしてそれぞれを『哲学』各巻に対応させる。

「哲学することを分節して明瞭化することは、哲学することの自己把握である。」(III.160) つまり哲学の分節は、哲学の自己認識のためになされる。ヤスパースは『旧版』において、精神医学の方法論の確立によって、精神医学を自己認識へもたらし、科学として成立させた。そして『哲学』においても、哲学の方法論の確立によって、哲学を自己認識へもたらし、哲学として成立させようとするのである。

第2節 方法論を支える態度の自覚

(1) 『理性』(1)

「世界的・実存的・形而上学的内容の展開から目を転じて……それらの正しさが示される地平と形態とを実現し [なければならない]。」(VE.35) 『理性』においてヤスパーは、哲学の内容から目を転じて哲学の形式に注目する。そして、「哲学において理性的になされたことが…… [哲学的] 論理学においてその形式と方法とを自覚させられる」(VE.125) と言われる。思惟の形式についての考察、つまり思惟の超越論的反省が、「哲学的論理学 (Philosophische Logik)」と術語化される。

ここで「思惟の形式と方法との自覚」と言われていることに注目したい。つまりヤスパーにおいては、思惟の形式が思惟の方法として考察されるのである。それゆえ、哲学的思惟のみならず、科学的思惟をも含む広義の思惟の超越論的反省としての哲学的論理学は、思惟の方法論であると言える。

『哲学的論理学』は、その第1部として、1947年に『真理について』が出版された。同第2部の『カテゴリー論』『方法論』『科学論』は刊行されないまま終わったが、『遺稿・哲学的論理学』²⁰⁴の編者であるザーナーが、『方法論』を指して次のように述べているのは注目に値する。「おそらく本書が [哲学的] 論理学の最重要部分となったであろう。」²⁰⁵

なるほど『哲学』も、超越という哲学の方法を自覚する点では方法論であり、一面では哲学的論理学であると言える。²⁰⁶ 事実ヤスパーは、その「まえがき」の中で、「思惟と有効な知との様式を自覚する試みに属する哲学的論理学は [本書の] 本質的な箇所を示唆される」(I.IX) と述べている。しかしながら『哲学』においては、方法論そのものは主題的には論じられていない。むしろ、個々の方法に主眼が置かれている。『哲学』では、先の「まえがき」以外では哲学的論理学という語は見られず、それはあくまで示唆されるにすぎない。²⁰⁷ 実際彼は、「哲学的論理学は [本書の] 本質的な箇所を示唆される」と述べながら、「しかし哲学的論理学の

²⁰⁴ Jaspers: *Nachlaß zur Philosophischen Logik*. Saner/Marc Hänggi (Hgg.), München/Zürich (Piper) 1988.

²⁰⁵ Saner: „Zu Karl Jaspers' Nachlaß“ In : Ders (Hg.): *Karl Jaspers in der Diskussion*. München/Zürich (Piper) 1973, S.461f.

²⁰⁶ それどころか、『旧版』もそうである。「カール・ヤスパーの『精神病理学総論』(1913年)はすでに、彼の後の [哲学的] 論理学を予示している。なぜならばそこで初めて、そのときまではただ一面的に規定するのみであった幾つかの方法が、体系的に把握されたからである。」(Albrecht Kiel: „Karl Jaspers und die philosophische Logik“ In: Hemid Reza Yousefi u.a. (Hgg.): *Karl Jaspers – Grundbegriffe seines Denkens*. Reinbek (Lau-Verlag) 2011, S.199.)

²⁰⁷ その箇所としては、I.1ff.、I.271ff.、II.114ff.、III.157ff.を挙げることができる。

組織的な展開は他の著作に譲る」(I.IX)と続けている。そしてその「他の著作」は『理性』から始まったのであり、つまり『理性』において初めて思惟の方法論が主題化されたのである。

(2) 『理性』(2)

ヤスパースによれば、哲学的論理学とは、「私はどのように自らの知る働きについて知るか(Wie ich mein Wissen weiß)」(VE.98)を問うものとして、「理性の自覚」(ibid.)である。彼は1950の『現代の理性と反理性』の中で、自らの哲学を、今や「実存の哲学」ではなく「理性の哲学」と呼びたいと述べている。(Vgl., VuW.50)それは『理性』から始まったのである。

ではヤスパースは理性をどう規定しているか。例えば彼は、「理性とは特定のものに満足することを許さない不安である」(VE.46)や、「理性は絶えまない不満を表明する」(VE.47)などと言う。ヤスパースのの理性の規定はしばしばこのように抽象的である。シェーネは、「[ヤスパースの理性の定義は]哲学的にというより詩的に働いている」²⁰⁸とさえ言う。

しかしそのことは、ヤスパースにおける理性が欠陥を持つことを示しているわけではないだろう。むしろ、ヤスパースにおける理性が、人間の単なるひとつの能力ではなく、人間のどの能力にも伴われるべきであるような根本的な態度であることを示しているのではないだろうか。²⁰⁹彼は理性について次のように書いている。「真実で現実的なものを見つめる純粋な眼差しは、特殊のものに拘束されたり、特定の雰囲気によって曇らされたりすることを欲しない。」(VE.35)「哲学的態度の持つ真理への情熱は、…止むことなく繰り返される懐疑によって、遥かな彼方を見つめる冷静さを失わない。」(VE.37)また後年の著作では、「理性(Vernunft)」とは「聞き取ること(vernehmen)」(VdW.120)であると言う。これを踏まえて林田新二は、ヤスパースにおける理性を「すべてのものに対しておのれを開きあらゆる意味での他者を聞きとる態度」²¹⁰とまとめている。

ヤスパースにおける理性とは、〈開かれてある〉という態度であり、それに支えられて初めて、ひとつの方法への束縛からの解放が可能になるのである。

「理性とは、あらゆる真理と現実とに対して、無限に開かれてあること(Offenheit)である。」(VdW.677)そうした理性に支えられていたからこそ、ヤスパースは、「全体をただひとつの説明方法によって把握したいという欲求」に陥らず、哲学の方法論を確立し、哲学と科学とを区

²⁰⁸ Schene, op. cit., S.111.

²⁰⁹ 「理性が固有の実体として現れるならば、それは常に行き過ぎである。」(VE.48)

²¹⁰ 林田『ヤスパースの実存哲学』、138 - 139頁。

別することができたのである。²¹¹

以上のように、『理性』において思惟の方法論が主題化されたが、それは理性の自覚としてであった。それゆえ思惟の方法論の主題化は同時に、それを支える〈開かれてある〉という態度としての理性の自覚を伴ったのであり、また、伴わなければならなかったのである。そうした理性に支えられて初めて、私たちはひとつの方法への束縛から解放され、思惟の方法論は可能になるのである。

第3節 方法論的根本態度と理性

(1) 『新版』(1)

『新版』は頁数が『旧版』に比し2倍以上になった。ただしヤスパースは、その「序文」の中で、「本書の意図は変わらないままである」(AP9.IV)と述べる。つまり『新版』も『旧版』同様、「方法論的反省を基礎とする」ということである。だが同時に、「しかしその執筆はまったく新しい形を要求する」(ibid.)と続ける。そして、「それは…私自身の根本知(Grundwissen)の深まりによる」(ibid.)と言う。

ここで挙げられる「根本知」は、あらゆる人間の特定の知を制約し、あらゆる他の知の前提となるような(vgl., AP9.275)、いわば超越論的な知である。つまり、「認識する働きについて認識すること(Erkennen zu erkennen)」(PA.14)である根本知は、思惟の超越論的反省である哲学的論理学と同義である。それゆえ、『精神病理学総論』の全面的改訂は、『理性』における哲学的論理学の主題化によって引き起こされたのである。

ヤスパースは後年自伝において、「私の精神病理学の原理は、認識する働きが獲得される方法を手がかりとして、認識する働きについて認識することであった」(ibid.)と述懐している。つまり、『理性』における思惟の方法論の主題化によって、『新版』において、彼の精神病理学の方法論的に認識論的な性格が明確化されたのである。

さて、『新版』における外見上の最大の変化は、第6部「人間存在の全体」が書き加えられたことであろう。ヤスパースは、この第6部について次のように述べている。「[第6部の]究明は、私たちの知識を増やすものではない。それは、人間について…認識する私たちの哲学的な根本態度を明らかにするものである。」(AP9.40)

²¹¹「理性的態度において、…科学的に理解できる認識を把握し、…同時に科学的に洞察できるものの限界を意識しながら生きる。」(VE.48)

ここで、この「態度」およびこれと同義で用いられる「意識」という語に注目したい。『新版』において、この語の意味を最も端的に表現しているのは、次の一文であろう。「方法論的意識によって、私たちは次々と新たに把握すべき現実に対して準備できる。それに対して、存在を独断する態度（Seinsdogmatik）は、ひとつの知識の中に私たちを閉じこめ、すべての経験にヴェールをかける。こうして方法論的根本態度は絶対化する態度に反対する。」（AP9.36）この、絶対化する態度に反対する方法論的根本態度こそ、『理性』において自覚された、〈開かれてある〉という態度としての理性にほかならない。『理性』においてそうであったように、『新版』においても、この方法論的に認識論的な性格の明確化は同時に、それを支える〈開かれてある〉という態度としての理性の自覚を伴ったのである。

『旧版』で、「[本書は] 方法論的考察を基礎とする」と述べられ、『新版』で、「本書の意図は変わらないままである」と言われる。それゆえたしかに、『旧版』も『新版』も、方法論的著作であることに変わりはない。しかしながら、『旧版』では『新版』とは違い、「方法論的根本態度」という語はもちろん、これと類する語でさえ、一度も見られない。それに対して、『新版』では、「序文」第5節「本書の課題と概観」において、「(a) 存在を独断する態度と方法論的意識」という項目が立てられる。そして、「存在についての知識の中に満足を求めるのか、無限の運動の開かれた地平の中に自らが存在することを求めるのか」という対立が挙げられる。（Vgl., AP9.36f.）

この文献的事実にも表れているように、『新版』において初めて、精神医学の方法論を支える方法論的根本態度が自覚されたのである。そしてそれは先に述べたように、『理性』において自覚された、〈開かれてある〉という態度としての理性であった。つまり『新版』における方法論的根本態度の自覚は、『理性』における、理性の自覚としての哲学的論理学の主題化によって引き起こされたのである。

（2）統一と突破とへの意志としての理性

先述したように、『新版』における外見上の最大の変化は、第6部「人間存在の全体」が書き加えられたことである。この「全体」という観点から理性の開かれてある態度について言及し、絶対化する態度に反対する方法論的根本態度をより明確にしたい。

ヤスパースによると理性とは「統一への意志」（VdW.118）であるが、彼は2種の統一を挙げている。そのつどの統一と、絶対的な統一とである。（Vgl., VdW.101）

例えば理念型としてのDSMは、すでに見たようにそのつどの統一である。DSMがそうで

あるように、理性によるそのつどの統一は、「暫定的なもの」(VdW.114)として、「つねに突破される」(VdW.115)。理性は「より深い統一への衝動」(Ex.48)を持ち、「あらゆる限界を踏み越えてゆくのである」(VE.47)。なぜならば理性は、「自らが求める一なるものによって引きつけられて絶えまない不満を表明するがゆえに、それらの限界のいずれのものをも踏み越えてゆく」(VdW.116)からである。いわば絶対的な統一が、「あらゆる完成された統一を、暫定的であるにすぎないものとして打ち砕くのである」(VdW.4)。

クルト・ザラムンは次のように述べている。「理性は、あらゆるものを包括する全体的なものと一なるものという理念によって方向づけられている。」²¹² 絶対的な統一は超越論的な理念であり、それ自体は認識されえないが、統制的原理として、「知のプロセスをつねにさらに前進させ誤って全体的見解と思われたものをも問いに付すのである」²¹³。ヤスパースによれば、理念は「理性の根源と目標」(VdW.701)である。理性は「徹底的な超越意志として絶対性の理念の下に置かれ」²¹⁴ることによって、自らによるそのつどの統一をそのつど突破することができるのである。

ヤスパースはこうした超越論的理念を、思惟の超越論的反省である哲学的論理学において、すべてを包み超えるものという意味で、「包括者」と名付ける。そして、この包括者のひとつが人間存在の諸側面を包括する人間存在の全体である。(AP9.632)

ヤスパースの精神病理学は、先に述べたように「人間全体」を認識対象とはしないが、それを主題とするという。(Vgl., AP.6) ヤスパースの精神病理学では人間全体を理解できないという批判が存在するが²¹⁵、人間全体を認識対象とはしないことと、それを主題とすることは、はっきり区別されなければならない。

ヤスパース自身、人間存在の全体という理念に統制されていたからこそ、人間のどの側面も絶対化せず、それぞれに適用可能などの方法も絶対化しなかった。理念がいわば理性を開かせるわけであるが、ヤスパースはこの理性の開かれてある態度に支えられることによって、ひとつの方法への束縛から解放されえたのである。

理性は、統一への意志であることによって、同時に突破への意志でもある。(Vgl., VdW.118) 理性は、こうした「超越する理性」²¹⁶として、絶対化する態度に反対する方法論的態度である

²¹² Kurt Salamun: Karl Jaspers. Zweite, verbesserte und verweitere Auflage. Würzburg (Könighausen & Neumann) 2006, S.75.

²¹³ Otmar Erich Klein: *Bewußtsein und Umgreifendes*. Frankfurt a. M. u.a. (Peter Lang) 1990, S.29.

²¹⁴ *Ibid.*, S.195

²¹⁵ 例えば、村上仁『異常心理学』、9頁。

²¹⁶ Piotr Reptakowski: *Das Problem der Vernunftphilosophie bei Karl Jaspers. Zur Analyse der*

ことができるのである。

(3) 『新版』(2)

さて、ブレアも述べているように、「哲学の科学に対する関係についての考察は、版を重ねるごとに重みを増していった」²¹⁷。先に述べたように、哲学的論理学とは、哲学的思惟のみならず、科学的思惟をも含む広義の思惟の超越論的反省であった。それゆえ『理性』における哲学的論理学の主題化は、『新版』において、方法論的根本態度の自覚とともにあらためて、哲学と科学との関係についての反省をも迫ることになったのである。

『旧版』では、「精神病理学者にとって、方法論を除けば、徹底的な哲学の研究は…積極的な価値を持たない」(AP1.7)と言われ、ヤスパースが「現代唯一の哲学者」(MG.32)と見なしたヴェーバーの方法論的著作である『社会科学と社会政策との認識の「客観性」』などが註で挙げられるにすぎない(vgl., AP1.7)。しかし『新版』では、方法論に加えて、「実践の場面の精神病理学者の人間の態度の在り方にとって [も]、哲学の研究は…積極的な価値を持つ」(AP9.6)と言われ、哲学の科学に対する関係が各所で論じられるようになる。つまり、『旧版』では、精神医学者は哲学から方法論のみを学ぶべきであると言われるが、『新版』では、その方法論を支える態度をも学ぶべきであるとされるのである。

『新版』における外見上の最大の変化は、第6部「人間存在の全体」が書き加えられたことであったが、哲学の科学に対する関係は、そこで最も論じられている。ヤスパースは、「序文」の中で、その第六部を先取りして、次のように述べている。「哲学と科学との関係は、哲学の研究が科学に応用されるという関係ではない。…それは、哲学することが、限界設定と、内的導きと、限界を持たない知識欲求という私たちを駆り立てる動機とによって、科学を促進する内的態度を生み出す、という関係である。」(AP9.40)

ヤスパースによれば、「とらわれない理性の根本態度」(AP9.38)を身につけていなければならないという意味で、「医師は不可避免的に哲学者で」(AP9.674)なければならない。例えば、DSMを理念型としてそのつどの統一と見なさなければならないというガミーの主張も、そうした態度を身につけているがゆえにできることであり、ヤスパースから見れば、そのときガミーは哲学者なのである。以上のことから、ヤスパースの精神医学の方法論そのものゆえにではなく、彼の精神医学の方法論を支えるその「とらわれない理性の根本態度」ゆえにこそ、彼の

existentiellen und periechontologischen Vernunft. Dissertation. Halle/Saale, 1995, S.123.

²¹⁷ Gerson Brea: *Wahrheit in Kommunikation. Zum Ursprung der Existenzphilosophie bei Karl Jaspers*. Würzburg (Ergon) 2004, S.84.

精神医学が現代でもなお有効であるとされると考えることもできるのである。

第4節 理性の「自覚化」か「術語化」か

哲学的著作である『哲学』から『理性』への展開と、精神医学的著作である『旧版』から『新版』への展開との間には、いずれも前著で行われたことを支える態度が後著において自覚されたという点で、類比的な関係が見られる。そして、哲学における展開によって精神医学における展開が引き起こされたというところに、『精神病理学総論』の全面的改訂に対してヤスパースの哲学が与えたものを見出すことができるのである。

ただしヤスパース自身は、終始一貫して、「とらわれない理性の根本態度」を身に付けていた。²¹⁸ だからこそヤスパースは、『旧版』や『哲学』でも、「全体をただひとつの説明方法によって把握したいという欲求」に陥らなかった。それゆえヤスパース自身にとっては、理性の自覚といっても、それは、〈開かれてある〉という態度を「理性」という語によって術語化しただけなのである。例えばシェーネはそのことについて、『哲学』から『理性』への展開は、「内容の革新」ではなく「叙述の転換」である、と書いている。²¹⁹ つまり、方法論からそれを支える態度の自覚への展開は、立場の根本的变化ではなく、叙述の転換と理解されなければならない。

ではヤスパースはなぜそうした理性の術語化を行ったのか。最後に一言だけ付け加えておきたい。ヤスパースは、フリッツ・カウフマンの論文「カール・ヤスパースと交わりの哲学」への「回答」の中で、次のように注意を与えている。「フリッツ・カウフマンが私の著作についての入念な研究に際して述べたことは、理性概念が、1933年以降初めて私においてはっきり強調され、私の思索の中心にもたらされた、ということである。それは正しい。しかしカウフマンがそれを回心のようなものと見なすならば、正しくない。事柄は、それ以前のすべての私の著作に存在しているし、以前からずっとそれらの本来の生命力である。しかし、それを彫琢するように促したのは、ドイツでの国家社会主義の現実であった。」(Ant.829)

「ドイツでの国家社会主義」は1933年に政権を掌握し1945年に終焉を迎えたが、『理性』と

²¹⁸ 「ヤスパースの初期の心理学的著作 [1919年の『世界観の心理学』]の哲学的定位は、認識可能なものの限界を目的とする方法論的考察にある。」(Sonja Rinofner-Kreidl: „Lebendiges Denken. Zu Idee und Wirklichkeitsgehalt einer dialektischen Phänomenologie in Karl Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen*” In: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*. Bd. 10. Wien (Studien Verlag) 1997, S.91-125.)

²¹⁹ Vgl., Schene, op. cit., S.XXVII.

『新版』とはその間に執筆されている。ヒトラーはナチズムを「あらゆる活動を拘束し義務づける法則」と定義したという。²²⁰ ヤスパースは、ナチズムのそうした「全体をただひとつの説明方法によって把握したいという欲求」に対して、〈開かれてある〉という態度としての理性を打ち出す必要を感じたと考えることができるのである。

²²⁰ 1933年の党大会での発言。Vgl., Adolf Hitler: *Die Reden Hitlers am Reichsparteitag 1933*. München (Eher Verlag) 1934, S.23.

結語

以上のように本論では、まず第1部において、ヤスパース哲学の核心である形而上学、つまりその超越者へのアプローチについて考察した。形式的超越と暗号解読の挫折において、相対的なものの相対性が顕在化する。それらの挫折、すなわち相対的なものの相対性が顕在化するところでこそ、逆説的に、相対的なものから絶対的なものへという超越が決定的な仕方でなされる。この超越の〈逆説性〉は、ヤスパースにおける実存と超越者の〈近さと遠さの弁証法的な相即性〉に基づいている。次いで第2部において、そうした相即性の意識から、ヤスパースがキリスト教、特にその啓示信仰を批判したということについて考察した。ヤスパースの啓示信仰批判の核は、神を客観的なものに固定化する「神の局在化」への批判にある。ヤスパースと20世紀前半を生きたキリスト教神学者との間には同時代的な共通性があり、彼はナチズム時代にキリスト教に接近したが、この近さや接近のゆえにかえって、〈実存と超越者の相即性は近さと遠さのうちに、しかもつねに遠さを意識させながら成立する〉という自らの実存的根本信念に基づいて、ヤスパースはキリスト教を名指して批判するようになった。最後に第3部において、まず、ヤスパースの精神医学批判の核が、心的な機能が脳の特定位に還元されるといういわゆる「心的局在論」に見られるような、精神医学がひとつの方法を絶対化することによって陥る全体知への批判にあることを明らかにした。「局在化批判」としてまとめられるヤスパースの精神医学批判と哲学期のキリスト教批判は、絶対化に反対し開かれてあろうとするヤスパースの根本態度からなされている。そしてこの態度は、精神医学から哲学へというヤスパースの展開において自覚され、「理性」と術語化される。つまり精神医学から哲学へいたるヤスパースの思索全体には、彼の根本態度が連続しており、精神医学から哲学へいたるヤスパースの思索の展開において、その態度が自覚化され術語化されていったのである。

ヤスパースは次のように述べている。「哲学的思想の目的は、それゆえその意義は、対象についての知ではなく、むしろ事物に対する内的態度の変革である。」(VE.56)ここで表明されている事態は、私たちの意識がひとつの方法や立場、観点への束縛から解放されるということである。「方法的に意識された知は、部分的な認識を独断的に絶対化することによる誘惑から守り、どの特定の理論からも理論一般の意味を意識することによって解放してくれる。」

(VuW.23)先述したように、ヤスパースの精神医学は、「個々の研究の道や観点、方法を明確化することによって、精神病理学の多面性を示す」。また、彼の哲学的論理学は、あらゆる方法の可能性と限界を明らかにすることによって、方法の多様性に対応する真理の多次元性を明

らかにする。つまりヤスパースは、まさにこのことによって、私たちの意識をひとつの方法や立場、観点への束縛から解放しようとするのである。

また前段落で述べたことは、言い換えれば、「私たちの視野を広げること」と表現できるであろう。ここで「開かれた地平 (offener Horizont)」(AP.36) というヤスパースの言葉が想起されるが、ヤスパースは、『総論』の目標は「方法とその限界の明確な認識とによって研究の眼を開くこと」(ÜP.362) であり、哲学的論理学の態度は「果てしない広がりを見出す思慮深さを獲得する…情熱を持つ哲学的態度」(VE.37) である、と述べている。「[方法の体系性は] 思索する者の意識を最大限に拡大することができる。」(I.280) つまりヤスパースは、あらゆる方法や立場、観点の可能性と限界を明らかにし、それらの体系性を描くことによって、私たちの視野を広げようとするのである。

ヤスパースが、私たちの意識をひとつの方法や立場、観点への束縛から解放し、視野を広げようとするのは、一言で表現すれば、「とらわれなく世界の現実を見ること」(III.235) のためである。ガダマーの言うように「ヤスパースが繰り広げる思索は、すべての独断の殻を打ち破ろうとし、おだやかに打ち寄せる思索の波の中で開かれた地平の広さを獲得しようとする」²²¹ ののである。

「方法 (Methode)」という語は、語源的には、「道に沿って (meta-hodos)」という古典ギリシア語に由来している。「方法」という語を「道に沿って」という語源と関連付けると、それをヤスパースがしばしば用いる「途上にあること (Auf-dem-Wege-sein)」と結び付けて考えることができるであろう。ヤスパースは、「方法論は認識の『諸々の道』を示す」(NPL.287) と述べ、「方法論的意識とは私たちの道を意識することである」(vgl., GLO.430) と書いている。方法や立場、観点を意識することとは、私たちの道を意識することであり、つまりは、私たちが途上にあることを意識することである。つまりヤスパースの根本態度の核は、私たちが途上にある意識に存するのである。

²²¹ Gadamer: „Philosophische Begegnungen“, S.396f..

参考文献

1 次文献

- Ant: „Antwort“ In: Paul Arthur Schilpp (Hg.): *Karl Jaspers*. Stuttgart (W. Kohlhammer) 1957, S.750-852.
- AP1: *Allgemeine Psychopathologie*. 1. Aufl., Berlin u.a. (Springer) 1913. (復刻版として、*Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen (1913)*. Montana (Kessinger Pub co) 2009 がある。)
- AP4: *Allgemeine Psychopathologie*. 4. Aufl., Berlin u.a. (Springer) 1946.
- AP9: *Allgemeine Psychopathologie*. 9. Aufl., Berlin u.a. (Springer) 1973.
- BJ: „Briefwechsel Fritz Buri/Karl Jaspers 1949 bis 1963“ (Zus. Mit Fritz Buri) In: *Bulletin 1 (1998) der Internationalen Fritz Buri-Gesellschaft für Denken und Glauben im Welthorizont*. Lugern, 1998, S.46-62.
- BR: „Von der biblischen Religion“ In: *Die Wandlung*. Jg. 1, Heidelberg (Carl Winter) 1946, S.406-413.
- Ch: *Chiffren der Transzendenz*. München/Zürich (Piper) 1970.
- EG: „Vom europäischen Geist“ In: *Rechenschaft und Ausblick*. München/Zürich (Piper) 1958, S.275-311.
- Ei: *Einführung in die Philosophie*. München/Zürich (Piper) 1953.
- Ex: *Existenzphilosophie*. Berlin/ Neu York(Walter de Guryter) 1956.
- FE: *Die Frage der Entmythologisierung*. (Zus. mit Rudolf Bultmann) München/Zürich (Piper) 1981.
- KH: „Die Kraft der Hoffnung“ In: *Die Hoffnung unserer Zeit*. München/Zürich (Piper) 1963, S.9-23. (本論文は、*Das Wagnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie*. Hans Saner (Hg.), München/Zürich (Piper) 1996, S.212-222 にも収録されている。)
- KS: *Kleine Schule des philosophischen Denkens*. München/Zürich (Piper) 1965.
- GL: *Der philosophischer Glaube*. Neuausgabe. München/Zürich (Piper) 1974.
- GLO: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. München/Zürich (Piper) 1962.
- GP: *Die Großen Philosophen*. München/Zürich (Piper) 1957.
- GW: „Geleitwort für die Zeitschrift »Die Wandlung«“ In: *Rechenschaft und Ausblick*. München/Zürich (Piper) 1958, S.174-178.
- MG: „Max Weber. Eine Gedenkrede“ In: *Max Weber*. Originalausgabe. München/Zürich (Piper) 1988,

S.32-48.

NC: *Nikolaus Cusanus*. München/Zürich (Piper) 1964.

NPL: *Nachlaß zur Philosophischen Logik*. Hans Saner/Marc Hännigi (Hgg.), München/Zürich (Piper) 1988.

PA: „Philosophische Autobiographie“ In: Paul Arthur Schilpp (Hg.): *Karl Jaspers*. Stuttgart (W. Kohlhammer) 1957, S.1-79.

PO: „Philosophie und Offenbarungsglaube. Ein Gespräch mit Heinz Zahrnt“ In: *Provokationen*. Hans Saner (Hg.), München/Zürich (Piper) 1969, S.63-92.

SG: *Strindberg und van Gogh*. München/Zürich (Piper) 1949.

SW: *Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften*. Hans Saner (Hg.), München/Zürich (Piper) 1967.

ÜP: „Über meine Philosophie“ In: *Rechenschaft und Ausblick*. München/Zürich (Piper) 1951, S.333-365.

VdW: *Von der Wahrheit*. München/Zürich (Piper) 1991.

VE: *Vernunft und Existenz*. Neuausgabe. München/Zürich (Piper) 1973.

VuW : *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*. München/Zürich (Piper) 1950.

WP: *Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung*. Hans Saner (Hg.), München/Zürich (Piper) 1982.

I, II, III : *Philosophie*. Bde. I, II, III. 4. Aufl. Berlin u.a. (Springer) 1973.

2 次文献（著者名のアルファベット順。本文中に記載のあるもののみを挙げる。）

アリストテレス『形而上学（上）』、出隆訳、岩波書店、1959年。

浅野弘毅「精神医学における「方法論的自覚」をめざして——ナシア・ガミー著『現代精神医学原論』を読む」、『別冊 Niche』、Vol.4（特集・3. 11 科学技術・医学の論理と復興のポリテクニカル・エコノミー）、批評社、2012年、22 - 30 頁。

Barth, Karl: *Der Römerbrief*. 17. Aufl. Zürich (TVZ-Verlag) 2005.

-: *Kirchliche Dogmatik III/4*. Zollikon Zürich (Evangelischer Verlag) 1951.

Brea, Gerson: *Wahrheit in Kommunikation. Zum Ursprung der Existenzphilosophie bei Karl Jaspers*. Würzburg (Ergon) 2004.

Bultmann, Rudolf: *History and Eschatology*. Edingburgh (The University Press) 1957.

-: „Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen

- Verkündigung“ In: Hans-Werner Bartsch (Hg.): *Kerygma und Mythos*. Bd.1. Hamburg (Reich & Heidlich) 1948, S.15-53.
- Buri, Fritz: „Christus gestern und heute“ In: *Schweizerische Theologiesche Umschau*. Jg. 18. Bern (Bücher & Co.) 1948, S.97-117. 略号は CGH。
- : *Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens. Erster Teil. Vernunft und Offenbarung*. Bern/Tübingen (Verlag Paul Haupt/Katzmann-Verlag KG) 1956. 略号は DSI。
- : „Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie“ [1952] In: Ders.: *Zur Theologie der Verantwortung*. Günther Hauff (Hg.), Bern/Stuttgart (Verlag Paul Haupt) 1971, S. 39-56. 略号は EE。
- : „Glaube und Geschichte“ In: *Schweizerische Theologische Umschau*. Jg. 26. Bern (Buchdruckereibüchler & Co.) 1956, S.73-96. 略号は GG。
- : „Karl Jaspers – ein Lehrer der Kirche“ [1969] In: Ders.: *Zur Theologie der Verantwortung*. Günther Hauff (Hg.), Bern/Stuttgart (Verlag Paul Haupt) 1971, S. 62-70. 略号は KJ。
- : „Philosophischer Glaube und Offenbarungsglaube im Denken von Karl Jaspers“ In: Theologische Fakultät der Universität Basel (Hg.): *Theologische Zeitschrift*. Jg. 39, Zum 100. Geburtstag von Karl Jaspers. Basel (Friedrich Reinhardt) 1983, S.204-226. 略号は PGOG。
- : *Existenzphilosophie und Christentum. Briefe 1935-1964*. (Zus. mit Albert Schweitzer) München (C.H. Beck) 2000. 略号は SB。
- : *Die Substanz des christlichen Glaubens. Ihr Verlust und ihre Neugewinnung. Eine Besinnung im Blick auf Gerhard Szczesnys „Die Zukunft des Unglaubens“*. Tübingen (J. C. B. Mohr) 1960. 略号は SCG。
- : *Albert Schweitzer und Karl Jaspers*. Zürich (Altemis Verlag) 1950. 略号は SJ。
- : *Theologie der Existenz*. Bern/Stuttgart (Verlag Paul Haupt) 1954. 略号は TE。
- : „Theologie der Existenz“ [1954] In: Ders.: *Zur Theologie der Verantwortung*. Günther Hauff (Hg.), Bern/Stuttgart (Verlag Paul Haupt) 1971, S. 159-168. 略号は TER。
- : „Theologie mit Jaspers und Heidegger“ [1960] In: Ders.: *Zur Theologie der Verantwortung*. Günther Hauff (Hg.), Bern/Stuttgart (Verlag Paul Haupt) 1971, S. 71-84. 略号は TJH。
- : „Theologie und Philosophie“ In: Theologische Fakultät der Universität Basel (Hg.): *Theologische Zeitschrift*. Jg. 8. Basel (Friedrich Reinhardt) 1952, S.116-134. 略号は TP。
- Drosdowski, Günter (Hg.): *Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in sechs Bänden*. Bd. 3. Mannheim u.a. (Dudenverlag) 1979
- : *Duden Etymologie: Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*. 2. Aufl., Mannheim u.a.

- (Dudenverlag) 1989, S.227.
- Dufrenne, Mikel/ Ricouer, Paul: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Paris (Edition du seuil) 1947.
- Eckhart, Meister: *Die deutschen Werke*. Josef Quint (Hg.), Stuttgart (W. Kohlhammer) 1936ff.
- Ehrlich, Leonard H.: „Tillich's 'symbol' vis-à-vis Jaspers' 'cipher'“. In: *The Harvard Theological Review*. Vol. 66. Cambridge (Harvard University Press) 1973, S.153-156
- Eming, Knut/Fuchs, Thomas (Hgg.): *Karl Jaspers – Philosophie und Psychopathologie*. Heidelberg (Universitätsverlag Winter) 2008.
- Fahrenbach, Helmut: „Kommunikation in existenzphilosophischer Kontroverse? Jaspers und Sartre: Für und wider den Transzendenzbezug der Existenz“ In: Anton Hügli u.a. (Hgg.): *Einsamkeit-Kommunikation-Öffentlichkeit*. Basel (Schwabe) 2004, S.221-239.
- Gadamer, Hans Georg: „Philosophische Begegnungen“ In: Gadamer: *Gesammelte Werke*. Bd.10. Tübingen (Mohr Siebeck) 1999, S.393.
- Ghaemi, S. Nassir: *The Concepts of Psychiatry. A Pluralistic Approach to the Mind and Mental Illness*. Baltimore/Maryland (The Johns Hopkins University Press) 2007.
- 原一子 「沈黙期のヤスパース」、『聖学院大学論叢』、第 15 卷第 2 号、2003 年、125-135 頁。
- 林田新二 『カール・ヤスパース』、塙書房、1968 年。
- 『ヤスパースの実存哲学』、弘文堂、1971 年。
- Henrich, Dieter: „Denken im Blick auf Max Weber“ In: Jeanne Hersch u.a. (Hgg.): *Karl Jaspers Philosoph, Arzt, Politischer Denker*. München/Zürich (Pieper) 1986, S.207-231.
- Hersch, Jeanne: „Existenz in der empirischen Wirklichkeit“ In: Jeanne Hersch u.a. (Hgg.): *Karl Jaspers Philosoph, Arzt, Politischer Denker*. München/Zürich (Pieper) 1986, S. 47-58.
- Hertel, Wolf: *Existentieller Glaube, Eine Studie über den Glaubensbegriff von Karl Jaspers und Paul Tillich*. Maisenheim am Glan (Verlag Anton Hain) 1971.
- 平野明彦 「ヤスパース『哲学』における超越の構造」、『コミュニケーション』、第 8 号、日本ヤスパース協会、1995 年、15 - 26 頁。
- Hitler, Adolf: *Die Reden Hitlers am Reichsparteitag 1933*. München (Eher Verlag) 1934.
- Hommel, Claus Uwe: *Chiffre und Dogma. Von Verhältnis der Philosophie zur Religion bei Karl Jaspers*. Zürich (EVZ-Verlag) 1968.
- Huber, Gerd: „Die Bedeutung von Karl Jaspers für die Psychiatrie der Gegenwart“ In: Jeanne Hersch u.a.

- (Hgg.): *Karl Jaspers Philosoph, Arzt, Politischer Denker*. München/Zürich (Pieper) 1986, S.179-199.
- 池田智『アーミッシュの人びと——「従順」と「簡素」の文化』、サイマル出版、1993年。
- 今井晋『ルター』、人類の知的遺産 26、講談社、1982年。
- 加藤敏「カール・ヤスパースにおける精神病理学と哲学・哲学的信仰」、『人の絆の病理と再生 臨床哲学の展開』、弘文堂、2010年、66 - 84 頁
- 加藤忠史「ガミー『現代精神医学原論』」、『こころの科学』、第 150 号（特集・こころと脳の科学）、日本評論社、2010年、131 頁。
- 金子武蔵『実存理性の哲学』、弘文堂、1953年。
- 笠井恵二『二十世紀キリスト教の歴史観』、新教出版社、1995年。
- 川端純一郎「ブルトマンにおける実存的宗教論の問題」、『日本の神学』、5、日本基督教学会、1966年、16 - 26 頁
- Kiel, Albrecht: „Karl Jaspers und die philosophische Logik“ In: Hemid Reza Yousefi u.a. (Hgg.): *Karl Jaspers – Grundbegriffe seines Denkens*. Reinbek (Lau-Verlag) 2011, S.199-213.
- Klein, Otmar Erich Klein: *Bewußtsein und Umgreifendes*. Frankfurt a. M. Bern u.a. (Peter Lang) 1990.
- Knauss, Gerhard: „Der Begriff des Umgreifenden in Jaspers’ Philosophie“ In : Paul Arthur Schilpp (Hg.): *Karl Jaspers*. Stuttgart (W. Kohlhammer) 1957, S.130-163.
- Konrad, Franz: *Das Offenbarungsverständnis in der evangelischen Theologie*. München (Max Huber Verlag) 1971, S.162.
- 国松孝二他編『独和大辞典』、第 2 版、コンパクト版、小学館、1990年、900 頁。
- 共同訳聖書実行委員会『聖書 新共同訳』、日本聖書協会、1987年。
- Löwenstein, Julius Izhak: „Das Judentum in Jaspers’ Denken“ In : Paul Arthur Schilpp (Hg.): *Karl Jaspers*. Stuttgart (W. Kohlhammer) 1957, S.377-399.
- Marcel, Gabriel: „Situation fondamentale et situation-limite chez Karl Jaspers“ In: *Du refus à l’invocation*. Paris (Gallimard) 1940, S.284-316.
- 松野さやか「ヤスパースの『哲学』における「超越」」、『人間存在論』、第 12 号、京都大学大学院人間・環境学研究科「人間存在論」刊行会、2006年、37 - 48 頁。
- 峰島旭雄編『ヤスパース——哲学的信仰の哲学』、以文社、1978年。
- 村上仁『異常心理学』、増補改訂版、岩波書店、1987年。
- 大木英夫『終末論』、紀伊國屋書店、1979年。
- 大河内了義「ヤスパース教授のこと(1)」、『近代』、第 34 号、神戸大学近代発行会、1963年、

1 - 21 頁

- Örnek, Yusuf: *Karl Jaspers. Philosophie der Freiheit*. Freiburg (Karl Alber) 1986.
- Heinrich, Ott: „Zur Wirkungsgeschichte der Entmythologisierungsbewegung“ In : FE.7-26.
- Reptakowski, Piotr: *Das Problem der Vernunftphilosophie bei Karl Jaspers. Zur Analyse der existentiellen und periechontologischen Vernunft*. Dissertation. Halle/Saale, 1995.
- Ricoeur, Paul: „Philosophie und Religion bei Karl Jaspers“ In: Paul Arthur Schilpp (Hg.): *Karl Jaspers*. Stuttgart (W. Kohlhammer) 1957, S.604-636.
- Rinofner-Kreidl, Sonja: „Lebendiges Denken. Zu Idee und Wirklichkeitsgehalt einer dialektischen Phänomenologie in Karl Jaspers' Psychologie der Weltanschauungen“ In: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*. Bd. 10. Wien (Studien Verlag) 1997, S.91-125.
- : „Zur Idee des Methodenpartikularismus in Jaspers' Psychopathologie“ In: Sonja Rinofner-Kreidl (Hg.): *Karl Jaspers' Allgemeine Psychopathologie zwischen Wissenschaft, Philosophie und Praxis*. Würzburg (Königshausen & Neumann) 2008, S.75-93.
- 齋藤武雄『実存と実践』、理想社、1968年。
- 相良守峯『木村・相良独和辞典』、新訂、博友社、1963年、
- Salamun, Kurt: *Karl Jaspers*. München (C.H.Beck) 1985.
- : *Karl Jaspers*. Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage. Würzburg (Königshausen & Neumann) 2006.
- Saner, Hans: „Einmütigkeit und Differenz“ In: *Bulletin 1 (1998) der Internationalen Fritz Buri-Gesellschaft für Denken und Glauben im Welthorizont*. Räber (Lugern) 1998, S.23-41.
- : *Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Hamburg (Rowohlt Taschenbuch Verlag) 1970.
- : „Zu Karl Jaspers' Nachlaß“ In: Ders. (Hg.): *Karl Jaspers in der Diskussion*. München/Zürich (Piper) 1973 S.449-463.
- Sartre, Jean-Paul: *L'existentialisme est un humanisme*. Paris (Nagel) 1962.
- 佐藤敏夫「現代終末論の問題状況」、『福音と世界』、1 2 (特集・現代の終末論)、新教出版社、1967年、24-29頁。
- Schäfer, Axenia: *Das Kantische Subjekt in der Psychopathologie. Methodische Grundproblem der Psychopathologie*. Marburg (Tectum) 2006.
- Schene, Michael: *Die Bewegung, die Weisen und der Einzelne. Karl Jaspers' Philosophie zwischen Nicht-Wissen und Seinsgewissheit*. Würzburg (Königshausen & Neumann) 2010.

- Schinzinger, Robert: *Erinnerungen an Karl Jaspers*. Tokyo (Asahi Verlag) 1974.
- Schmitt, Wolfram: „Methodologische Strömungen in der Psychiatrie der Gegenwart“ In: Werner Janzarik (Hg.): *Psychopathologische Konzepte der Gegenwart*. Stuttgart (Ferdinand Enke Verlag) 1982, S.19-32.
- Schüßler, Werner: „Chiffer, Symbol und "analogia entis". Karl Jaspers und Paul Tillich im Vergleich“ In: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*. Bd.20. Innsbruck u.a. (Studien Verlag) 2007, S.75-108.
- : „Der absolute transzendente Gott. Negative Theologie bei Karl Jaspers?“ In: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*. Bd.5. Innsbruck u.a. (Studien Verlag) 1992, S.24-47.
- : „‘Der Mensch ist unheilbar religiös.’ Zu Paul Tillichs dynamischem Glaubensbegriff“ In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. Bd. 40. Freiburg (Paulsverlag) 1993, S.288-311.
- : *Jenseits von Religion und Nicht-Religion. Der Religionsbegriff im Werke Paul Tillichs*. Frankfurt a. M. (Athenäum) 1989.
- : *Paul Tillich*. München (C.H. Beck) 1997.
- : „Zum Begriff der existentiellen Wahrheit bei Karl Jaspers und Paul Tillich“ In: Gert Hummel (Hg.): *Truth and History – Dialogue with Paul Tillich/Wahrheit und Geschichte – ein Dialog mit Paul Tillich*. Berlin/New York (Walter de Gruyter) 1998, S.255-268.
- : „Zum Verhältnis von Autorität und Offenbarung bei Karl Jaspers und Paul Tillich“ In: Salamun (Hg.): *Philosophie-Erziehung-Universität. Zu Karl Jaspers’ Bildungs- und Erziehungsphilosophie*. Frankfurt a.M. u.a. (Peter Lang) 1995, S.141-157.
- Sommer, Andreas Urs: „Einleitung. Albert Schweitzer und Fritz Buri in Freundschaft und Widerstreit“ In: SB.60.
- 鈴木三郎 『ヤスパーズの実存哲学』、春秋社、1950年。
- 高橋良一 「ティリッヒにおける信仰の真理の問題」、『ティリッヒ研究』、創刊号、現代キリスト教思想研究会、2000年、67 - 78頁。
- 田邊元 「実存哲学の限界」、『田邊元全集』、第7巻、筑摩書房、1963年、3 - 24頁。
- Thyssen, Johannes: „Der Begriff des Scheiterns bei Karl Jaspers“ In : Paul Arthur Schilpp (Hg.): *Karl Jaspers*. Stuttgart (W. Kohlhammer) 1957, S.285-322.
- Tillich, Paul: „Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip“ In: Ders.: *Der protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I. Gesammelte Werke*. Bd. VII.

- Renate Albrecht (Hg.), Stuttgart (Evangelischer Verlag)1970, S.29-53.
- : „Die Hoffnung der Christen“ In: Ders.: *Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II. Gesammelte Werke*. Bd. VIII. Renate Albrecht (Hg.), Stuttgart (Evangelischer Verlag)1970, S.252-256.
 - : „Die protestantisches Ära“ In: Ders.: *Der protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I. Gesammelte Werke*. Bd. VII. Renate Albrecht (Hg.), Stuttgart (Evangelischer Verlag)1970, S.11-28.
 - : „Ende der protestantischen Ära? I“ In: Ders.: *Der protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I. Gesammelte Werke*. Bd. VII. Renate Albrecht (Hg.), Stuttgart (Evangelischer Verlag)1970, S.159-170.
 - : „Kairos“ In: Ders.: *Main Works/Hauptwerke*. Vol./Bd. 4. Carl Heinz Ratschow (Hg.), Berlin/New York (Walter de Gruyter) 1987, S. 53-72.
 - : „Prinzipien des Protestantismus“ In: Ders.: *Der protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I. Gesammelte Werke*. Bd. VII. Renate Albrecht (Hg.), Stuttgart (Evangelischer Verlag)1970, S.133-140.
 - : „Protestantisches Prinzip und proletarische Situation“ In: Ders.: *Der protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I. Gesammelte Werke*. Bd. VII. Renate Albrecht (Hg.), Stuttgart (Evangelischer Verlag) 1970, S.84-123.
 - : „Religiöser Symbolismus“ In: Ders.: *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie. Gesammelte Werke*. Bd. V. Renate Albrecht (Hg.), Stuttgart (Evangelischer Verlag)1970, S.187-244.
 - : *Systematic Theology*. Vol.1. Chicago (The University of Chicago Press) 1951.
 - : „Wesen und Wandel des Glaubens“ In: Ders.: *Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II. Gesammelte Werke*. Bd. VIII. Renate Albrecht (Hg.), Stuttgart (Evangelischer Verlag)1970, S.111-196.
- テイリッヒ、パウル、「宗教社会学の根本理念」、『文化と宗教』、高木八尺編訳、岩波書店、1962年、107 - 120 頁。
- 土佐明「非神話化論争におけるヤスパースとブルトマンの距離——ヤスパースのキリスト教理解を中心に——」、『北陸宗教文化』、第 14 号、北陸宗教文化学会、2002 年、91 - 109 頁
- Walker, Cris: „Karl Jaspers as a Kantian psychopathologist I“ In: *History of Psychiatry*. Vol. 4 (14).

Thousand/Oaks (Sage Publications) 1993 , p.209-238.

Werner, Martin: *Der religiöse Gehalt der Existenzphilosophie*. Bern/Leipzig (Verlag Paul Haupt) 1943.

-: „Existenzphilosophie und Christentum bei Karl Jaspers“ In: *Schweizerische Theologischesche Umschau*. Jg. 23. Karl Jaspers zum siebzigsten Geburtstag 23. Februar 1953. Bern (Bücher & Co.) 1953, S.21-40.

Witter, Hermann: „Die Bedeutung von Karl JASPERS für die Psychiatrie“ In: Frank Werner Veauthier (Hg.): *Karl Jaspers zu Ehren. Symposium aus Anlaß seines 100.Gebutstags*. Heidelberg (Carl Winter) 1986, S.103-120.

八木誠一「非神話化の問題点」、『実存主義』、第 38 号（特集・非神話化）、1966 年、14 - 20 頁。

米倉充『現代神学と実存思想』、創文社、1981 年。

Zager, Werner: „Zwischen Kerygma und Mythos. Karl Jaspers' und Rudolf Bultmanns Beiträge zur Debatte über die Entmythologisierung der Bibel“ In: Reinhard Schulz u.a. (Hgg.): *Wahrheit ist, was uns verbindet* ≪ *Karl Jaspers' Kunst zur Philosophieren*. Göttingen (Wallstein Verlag) 2009, S.42-59.

ツァールント、ハインツ、『20 世紀のプロテスタント神学（下）』、新教セミナー訳／井上良雄監修、新教出版社、1978 年。