

論文概要書

ヤスパース倫理学の射程——〈実存倫理〉から〈理性倫理〉へ——

中山 剛史

本論文では、初期・前期・後期にわたるヤスパースの哲学を終始一貫して、倫理的・実践的な観点から検討し、普遍妥当的な規範や当為に定位する通常の「倫理学」とは異なる〈訴えかけの倫理〉としての独自の「倫理学」として解釈することを試みた。ヤスパースの倫理学は、唯一無二の〈個〉としての自己存在が「汝のあるところのものになれ」という己の内的要請に従って決断し、行動するという〈実存倫理〉のモチーフを主眼とするが、本論文では、そうした前期における〈実存倫理〉を起点としつつも、やがて後期になると〈理性倫理〉へと変容と展開がなされたという側面を強調する。

従来までは、ヤスパースの前期思想と後期思想との連続性を強調する解釈が主流であり、「理性的実存」という解釈に見られるように「実存」と「理性」との相即面を指摘する見方が妥当な解釈とされていたが、本論文では、「実存」の深さと「理性」の広さという両極性や相違面に注目し、それを倫理的・実践的な文脈において前期の〈実存倫理〉から後期の〈理性倫理〉への変容と展開という視点から解釈するところにその独自性があるといえよう。

本論文の第1章では、そもそもヤスパース哲学は「倫理学」と言いうるのかを検討し、第2章から第4章では、前期の〈実存倫理〉のメルクマールを浮き彫りにして、〈実存倫理〉と〈普遍倫理〉との弁証法的な緊張関係について考察し、前期の〈実存倫理〉から後期の〈理性倫理〉への変容と展開のプロセスをたどりつつ、その必然性について考察した。第5章では、後期の「包括者論」と「哲学的倫理学」との関係について検討した。

第1章では、まずヤスパース哲学は「倫理学 (Ethik)」と言いうるのかについて検討した。ヤスパースの哲学が本来的自己存在としての「実存」の覚醒へと訴えかけ、「人間の自己変革」や「存在意識の変革」や「回心 (Umkehr)」へと呼びかけるという点では、倫理的・実践的な性格を強くもっていることは言うまでもない。しかし、ヤスパース哲学は「倫理学」なのか。この問題をめぐっては、ヤスパースは「倫理学」を拒否したのだという立場と、ヤスパース哲学は本質上「倫理学」であるという双方の立場があるが、どちらが正当な解釈なのだろうか。前者の見方をするヒューグリは、実存哲学の隆盛期には、実存哲学と倫理学とが「不幸な布置」に置かれていたことを指摘するが、このような視点も視野に入れなければならないだろう。しかしいずれにしても、ヤスパース哲学が「倫理学」か否かという問題は、「倫理学」という概念をどう捉えるかによるであろう。「倫理学」を普遍妥当性と客観性に定位した厳密な学としての従来型の「倫理学」と考えるとすると、ヤスパースの哲学はそうした意味での「倫理学」ではない。しかしながら、倫理学を自己の本来的なあり方へと訴えかける要請という意味に捉えるならば、ヤスパース哲学はそのよ

うな〈訴えかけの倫理〉としての独自の「倫理学」であったと解釈することは十分に正当性をもたらさるであろう。本論文はそのような解釈のもとに、論を進めていく。ただし、こうした「ヤスパース倫理学」という解釈は、あくまでヤスパース解釈者の側の視点であって、ヤスパース自身の視点ではないという点には留意しなければならないであろう。

それでは、そもそもヤスパース自身は「倫理学 (Ethik)」もしくは「倫理的 (ethisch)」という言葉をもどのような意味で用いていたのだろうか。初期の『世界観の心理学』では、すでに本来的自己のあり方へ訴えかけるという〈実存倫理〉のモチーフが顕現していたものの、「倫理学」や「倫理的」という言葉自体は、通常の〈規範倫理〉という意味合いで用いられていた。これに対して、筆者がマールバッハのドイツ文献史料館で見つけ出した初期のものと思われる「倫理学」についての遺稿では、意外にも「倫理学」について主題的に述べられた積極的な叙述が数多く見られた。本稿では、①「倫理学とは何か?」、②「倫理的思惟のカテゴリー」、③「哲学への序論」という3つの草稿群を取り上げたが、そこでは〈規範倫理〉と〈実存倫理〉という2つの意味合いが混在していた。しかし、「無制約的誠実性」を特徴とする「われわれのエートス」や、のちに消失した「最高善」のモチーフ、あるいは「哲学への序説」の中での『倫理 (Ethik)』という断片には、色濃く〈実存的エートス〉の片鱗が垣間見られ、「ヤスパース倫理学」の生成過程を探るうえで、注目すべき箇所が数多く見られた。これらのことからみると、ヤスパースは『世界観の心理学』の刊行後、「倫理学」を主題とする著作を書き上げることも十分にありえたのではなかろうか。しかし実際には、ヤスパースはそのような道はとらず、主著『哲学』の執筆に邁進していったのであり、本来的自己のあり方への訴えかけを主眼とする〈実存倫理〉のモチーフは、『実存開明』の中に取り込まれていったと筆者は推測する。

それでは、前期の主著『哲学』においては、ヤスパースは「倫理学」という言葉をどのような意味で用いていたのだろうか。『哲学』では、「倫理学」という言葉は、①普遍妥当的で客観的な学問体系としての「倫理学」という用法、②「自由の無制約性の倫理」という用法のように、無制約的な〈実存的エートス〉を表す用法、そして③「哲学的倫理学」と言われる場合の用法という大きく分けて3つの用法で用いられていた。ここでは、『実存開明』の中で、「哲学的倫理学」という表現が出てくる箇所に注目したい。

公刊著作においては通常は「倫理学」という言葉に重きを置かないヤスパースは、にもかかわらず、『実存開明』の「当為」論について論じた箇所で「哲学的倫理学の可能性」を示唆している。ここでいう「哲学的倫理学」とはいったいどのようなものなのだろうか。これは、普遍妥当性に定位する厳密な学としての「倫理学」でも、〈実存的エートス〉としての倫理でもなく、歴史的・一回性における自己存在の内実を呼び覚ますような、いわば〈実存開明にもとづく一定の体系性を具えた倫理学〉であると筆者は解釈する。この「哲学的倫理学」は、厳密に言えば、本来的自己存在を覚醒させる「実存開明 (Existenzerhellung)」と同一のものではないが、実存的な現実性をあらわにする「実存開明」にもとづきつつ、「当為」や「良心」や「責め」や「善悪」といった倫理的な問題を考察する〈実存哲学的倫理

学)ともいふべきものであったと推測しうる。

しかし、こうした「哲学的倫理学」というモチーフはどこで実現されたのであろうか。そしてまた、この「哲学的倫理学」の構想は、なぜ『哲学』刊行後は消えてしまったのだろうか。ヤスパースは「哲学的倫理学」の可能性を示唆しただけにとどまり、それを主題として実現させることはついにしなかったという見方もできるが、別の視点からみると、ヤスパースは『実存開明』の中でこの「哲学的倫理学」を随所で部分的に実現し、少なくとも哲学的倫理学に対する十分な基礎づけをすでに行っていたのだと見ることもできよう。それゆえにヤスパースは『哲学』刊行後は、それ以上「哲学的倫理学」を展開させることはせず、むしろ「思惟の倫理学」とも呼ばれる「哲学的論理学」という巨大なプロジェクトに専心することになったのではなかろうか。それに加えて、実践的な領域においては、「哲学的信仰」が「哲学的倫理学」に取って代わることになったのではなかろうか。

それでは、もしヤスパースが後期になって改めて「哲学的倫理学」を書いたとしたら、それはどのようなものになっていたのであろうか。『実存開明』で示唆された「哲学的倫理学」があくまでも「実存哲学的倫理学」という色彩が強かったのに対して、後期における「哲学的倫理学」は「包括者論」なども含んだより包括的なものになっていたことであろう。この詳細については、改めて第5章で取り上げる。

本論文の第2章から第4章では、前期における〈実存倫理〉のメルクマールを明らかにし、自己存在の歴史的一回性に基づく〈実存倫理〉と道徳法則や倫理的規範の普遍妥当性に定位する〈普遍倫理〉との相互関係について考察したうえで、ヤスパース倫理学が前期における〈実存倫理〉から後期における〈理性倫理〉へと変容し、展開していった経緯やその必然性について考察する。

まず第2章では、前期におけるヤスパースの〈実存倫理〉のメルクマールについて検討した。「汝のあるところのものになれ」という固有の本来的自己存在への要請を含むエートスや倫理のあり方を筆者は〈実存倫理〉と呼ぶが、まずこうしたヤスパースにおける〈実存倫理〉の生成の経緯をその前身とも言うるキルケゴールとニーチェとの連関において辿っていき、そのうえでヤスパースの「実存」概念の成立過程について論及した。このことを踏まえて、〈実存倫理〉のメルクマールとして、「自由」、「無制約性」、「限界状況」、「歴史性」、「交わり」を取り上げ、その一つ一つに検討を加えたが、筆者はとくに、ヤスパースの〈実存倫理〉のメルクマールの中核をなすものは、実存の「無制約性」と「歴史性」にほかならないことを強調した。

ヤスパースの〈実存倫理〉は、まず「自由」への訴えかけの倫理とも言うるものであるが、ヤスパースの「実存的自由」には「かくなさざるをえない」という内的必然と「自己に贈与されること」という被贈性が不可欠である。このことは、実存の「無制約性」と表裏一体のものである。実存の「無制約性」は、決定的な存在確信を抱きつつ、永遠的・超越的次元と連繫しつつ、「己にとって永遠に本質的なことをなす」無制約的行為において顕現すると言いうるが、それは死をはじめとする「限界状況」に直面することを機縁とし

て覚醒させられるのである。他方、実存の「歴史性」は唯一・一回性という意味をもっており、それはみずからの現存在がそのつど一回的な状況の規定性や狭さに結びついていることを「歴史的規定性の限界状況」として実存的に引き受けることによって、「実存すること」の深さへと転換するという「運命愛」の意識と結びついている。さらにヤスパースの「歴史性」は、「現存在と実存との統一」、「必然性と自由との統一」という契機とともに、「時間と永遠性との統一」という契機からなるが、これは「瞬間」における「永遠の現在」というモチーフにほかならない。ヤスパースにおける「瞬間」＝「永遠の現在」というモチーフは、キルケゴールの「瞬間は永遠の原子である」という思想から影響を受けていることは言うまでもないが、ヤスパースの場合、キルケゴールのようなイエス・キリストにおける神の啓示というキリスト教の啓示信仰の文脈から離れて、個々の単独者の「歴史的・一回性の瞬間」における永遠性の顕現の確信が重視されており、その意味でそれはニーチェの「永遠帰還」の実存的解釈とも符合すると筆者は解釈する。

いずれにしても、筆者は実存の「無制約性」と「歴史性」こそ、ヤスパースの〈実存倫理〉の中核であると解釈する。もっとも、ヤスパースの〈実存倫理〉がキルケゴールやニーチェの〈実存倫理〉と大きく異なる点は、ヤスパースが「交わり」の倫理を強調した点である。「愛しながらの闘い」によって担われる「実存的交わり」は、唯一的な個と個とをその深みにおいて結びつけるとともに、相互に実存の無制約性を覚醒させる不可欠な契機であるが、それにとどまらず、こうしたヤスパースの〈交わりの倫理〉という性格は、前期の〈実存倫理〉のみならず、後期の〈理性倫理〉においても重要な意味をもつものと言えよう。それと同時に、こうした〈交わりの倫理〉は、交わりを欠いた倫理的・道徳的な自己完結というあり方への批判の視点を提供するものであると意義づけることもできよう。

第3章では、自己存在の歴史的・一回性に定位する〈実存倫理〉と、倫理的規範や道徳法則の普遍妥当性に定位する〈普遍倫理〉とのダイナミックな緊張関係について考察した。まず、ヤスパースの初期の『世界観の心理学』におけるカント倫理学の解釈を取り上げ、ヤスパースが倫理的命法の「形式」の普遍妥当性を評価し、その反対に倫理的命法の実質内容に普遍妥当性を求めると、それは「殻 (Gehäuse)」として硬直化してしまう危険性があることを浮き彫りにした。もちろん、ヤスパースのカント解釈には限界点もあろうが、カントの倫理学では道徳法則の普遍妥当性にのみ力点が置かれていて、歴史的・一回性における自己存在としての「歴史的実存」の視点が欠けていたという批判は的を射ているものと筆者は考える。

それに続いて、ヤスパースの『実存開明』における「法則」と「実存」との関係について考察を行った。そこでは、カント的な「法則としての自由」と「実存的自由」との対比を行ったが、両者は単純な対立関係にあるのではなく、「法則」が歴史的な「実存」によって担われることによって、「法則」と「実存」とが一致する局面が浮き彫りになった。それは別の視点からみると、「法則」や「当為」がより深い実存の無制約性の解釈形式となりうると見ることもできよう。

こうした〈実存倫理〉と〈普遍倫理〉との関係をさらに、「客観的当為」と「実存的当為」の関係として捉え直した。筆者は、「客観的当為」には、妥当性と明証性によって「なすべき」ことを悟性的に洞察する〈客観的当為 A〉と「汝嘘をつくなかれ」のような万人にとって普遍妥当的な既成の道德規範としての〈客観的当為 B〉という 2 つのものがあることを便宜上区別する。いずれの場合でも、①客観的当為を実存的に我有化し、「実存的当為」として実存的に引き受けるという局面と、②「より深い当為」としての実存的当為が客観的当為を突破するという局面との 2 つの局面がみられた。このように、〈実存倫理〉と〈普遍倫理〉とは、弁証法的な緊張関係のうちにあると言いうるが、ヤスパースの場合、カント的な普遍妥当性という尺度よりもニーチェ的な〈歴史的・一回性における永遠性〉という尺度に力点がおかれていることを改めて確認した。もう一点補足すべき点は、ヤスパースがカント的な〈法則倫理〉から脱却し、交わりのうちで真理をあらわにする〈交わりの倫理〉という新たな倫理的観点を獲得したことであると言えよう。

第 4 章では、ヤスパースの倫理思想において、前期の〈実存倫理〉のモチーフから後期の〈理性倫理〉のモチーフへの変容と展開がなされたことに焦点を当てた。ザーナーは「実存の倫理はやがて理性の倫理になる」と述べているが、その具体的な理路を明らかにしていない。そこで本章では、こうした変容と展開がどのようにしてなされ、またなぜなされたのかを明らかにすることを試みた。まず、これまであまり注目されてこなかった「善の無制約的なものと悪」(1946) という論文に注目した。『実存開明』では、「善」は実存の無制約性にもとづくものとされていたが、「悪」は「悪しき意志」として捉えられ、「ある別の無制約性」をもつものとされていた。これに対して、「善悪」論文では、悪を一つの無制約性として解釈するという見方が撤回され、「無制約性はただ善の無制約性しかありえない」(WF, 91) というテーゼが繰り返し強調されているのであり、悪は「無制約性の擬態」もしくは「悪の偽無制約性」へと格下げされるに至っている。こうした善と悪の無制約性をめぐる評価の変化の背景には、ナチズムにおける「悪」の原体験が影響していると筆者は考える。

「善悪」論文では、善と悪とが①道徳的、②倫理的、③形而上的という 3 つの段階に分けて論じられている。ここでは『実存開明』におけるように、実存の無制約性が道德法則や客観的当為を我有化したり、突破したりするという〈実存倫理〉的な構図は背景に退き、むしろ①道德法則か傾向性か、②動機の誠実性か転倒か、③愛か憎しみかという三つの段階に多層化している。①と②を見ると、ザーナーも指摘するように、ここではあたかも実存哲学的倫理からカント的倫理への「カント的転回」が生じたように見られるかもしれない。それに加えて重要なのは、「善悪」論文では、前期のように「善」が実存のみにもとづくのではなく、むしろ「善」が「理性」に基礎づけられるということが示唆されており、〈実存倫理〉から〈理性倫理〉への力点の相違が垣間見られることである。

ヤスパースが前期の〈実存倫理〉から後期の〈理性倫理〉へと力点を移していったこと背景にはどのような必然性があったのだろうか。第 2 章では、〈実存倫理〉のメルクマー

ルの一つとして、実存の「無制約性」がクローズアップされた。実存の無制約性とは、「かくなさざるをえない」という確固とした存在確信にもとづく歴史の実存による絶対無条件的な行為であったが、これは「狂信的な真理のパトス」とどのように区別されるのだろうか。つまり、実存の無制約性の確信は、単なる主観的で独善的な思い込みや狂信とどのように異なるのであろうか。『真理について』では、「狂信的な真理のパトス」は聴く耳をもたず、自分と異なる立場とのいかなる対話も交わりも拒否し、自己の独善的真理を絶対化して他者にもそれを強要する排他性をもつものであると特徴づけられているが、これに対して、真の実存の無制約性は「交わり」と「理性」とを不可欠の契機とすると言うことができよう。このように、ヤスパーズにおいては「独断的真理」ではなく、「交わりの真理」が決定的に重要なのである。この「交わりの真理」こそ、後期ヤスパーズにおいてクローズアップしてきた「理性 (Vernunft)」のモチーフと不可分なものであると筆者は考える。それでは、後期ヤスパーズにおける「理性」とはどのようなものなのだろうか。

第4章の中盤では、こうした「理性」の根本特徴に焦点を当てて、それが①ドグマや固定化を突破する「限りない開放性」、②あらゆる根源と真理をあらわにする開示化の運動、③あらゆる包括者の諸様態を結びつける「紐帯」、④「普汎的な共生」を希求する「全面的な交わりへの意志」といった性格をもっていることを明らかにした。これらの根本特徴をさらに総括すると、「理性」は、①一切のドグマを突破し、真理を希求する〈突破〉の側面と、②〈普汎的共生〉へと向けて、ありとあらゆる存在と真理を結びつけようとする〈結合〉の側面との二面性をもっていると言うことができよう。こうした後期ヤスパーズの「理性」は、科学論、宗教論、政治哲学、世界哲学を含めた広大な射程をもっているが、それはドグマを批判しつつ、真理と交わりを希求する〈開かれた根本態度〉として、〈実存倫理〉とは異なる独自のエートスを具えており、このエートスを筆者は〈理性倫理〉として解釈する。

さらに筆者は、「実存」と「理性」、「実存的交わり」と「理性的交わり」とをそれぞれ対比させることを通じて、両者の連続面や相即面よりも、両者の両極性や対照性に光を当てて、歴史性の深みに根ざす〈実存倫理〉と、無限の広さへ向かっていく〈理性倫理〉との違いを浮き彫りにした。それでは、なぜ前期の〈実存倫理〉から後期の〈理性倫理〉への変容と展開はなされたのであろうか。そこには、『哲学』執筆後、「理性」が脆弱であるという批判も踏まえて、ヤスパーズがみずからの実存哲学に対する理論的補強に迫られたという要因もあったであろう。しかしそれだけではなく、ヤスパーズがナチズム時代に体験した「反理性」の席卷や交わりの断絶という現実直面して、あらゆるドグマを突破して真理と交わりを希求する〈開かれた根本態度〉としての「理性」を強調することがいまや喫緊の課題であると考えに至ったこともその一因であったと筆者は考える。

それでは、〈理性倫理〉はどのようにして獲得されるのであろうか。筆者はこれまでの論述をもとに、真理と交わりを希求する開かれた根本態度としての〈理性倫理〉のエートスと自己存在の無制約性と歴史的一回性に根ざした〈実存倫理〉のエートスとは、無制約的

な「誠実性 (Wahrhaftigkeit)」のうちにその結節点をもつと考える。『現代における理性と反理性』(1950) の中では、「理性」のエートスが、カントの『宗教論』における「心術の革命」に比せられるような内的転換の「決意」によってはじめて獲得されることが示唆されている。筆者はこうした内的転換の決意こそ、後期ヤスパーズにおいて次第に重要度を増していった「回心 (Umkehr)」のモチーフと密接に結びついているものとする。ここで問題となっているのは、いわば〈理性への実存的回心〉であると言えよう。したがって、〈実存倫理〉と〈理性倫理〉の結節点となるのは、こうした「誠実性」のエートスであり、それへ向けての「回心」にはほかならないと筆者は考える。

第 5 章では補論として、後期ヤスパーズの「包括者論」と「哲学的倫理学」との関係に光を当てた。第 1 章では、『実存開明』においてその可能性が示唆された「哲学的倫理学」がいわば〈実存哲学的倫理学〉にとどまっていたのに対して、もしヤスパーズが後期になって「哲学的倫理学」を書いたとしたら、それは「包括者論」を含めたより包括的な哲学的倫理学になっていたであろうということを指摘した。このことを考察するまえに、そもそも「包括者」とは何かを問い直し、「包括者論」が〈広さ〉と〈深さ〉への「存在意識の変革」を引き起こすという倫理的・実践的な意義をもっていたことを明らかにした。このことを踏まえたうえで、筆者は包括者の諸様態に応じた真理と倫理の諸様態を明らかにし、そうしたもろもろの真理や倫理における〈実存倫理〉と〈理性倫理〉の主導的な役割を強調した。

いずれにしても、もしヤスパーズが後期において改めて「哲学的倫理学」を書いていたとしたら、それは「包括者論」を基礎とするものであり、〈実存倫理〉と〈理性倫理〉の両極的なエートスに貫かれ、さらに人間が真の人間となるような「回心」を重要なモチーフとするような包括的な倫理学になっていたであろう。こうしたヤスパーズにおける包括的な「哲学的倫理学」を再構築し、そのアクチュアルな意義を問い直すことは、今後のヤスパーズ研究の重要な課題であると筆者は考える。