

2020 年度

東洋大学審査学位論文

ヤスパーズ研究

—ヤスパーズ哲学におけるキェルケゴール思想からの影響—

文学研究科哲学専攻博士後期課程

4110150003 中村元紀

ヤスパース研究  
—ヤスパース哲学におけるキェルケゴール思想からの影響—

目次	i
凡例	1
はじめに	3
第1章 ヤスパースの主観—客観における両極性とキェルケゴール思想における「総合」・「自己」との連関性	15
第1節 『世界観の心理学』における個—普遍	15
第1項 個—普遍という人間の基本状況	16
第2項 個—普遍に対する人間の態度	21
第3項 『世界観の心理学』にて叙述されるキェルケゴールの「総合」と「自己」	27
第2節 『哲学』における主観—客観の両極性	37
第1項 客観性	40
第2項 主観性	42
第3項 主観—客観の両極性における実存	42
第2章 ヤスパース哲学における「内的行為」とキェルケゴール思想における「反省」との連関性	51
第1節 『世界観の心理学』における個人主義の二区分とキェルケゴール人間学との連関性	51
第2節 『世界観の心理学』にて叙述される「自分自身に関わること」と「内的行為」との連関性	63
第3節 『哲学』における「内的行為」	69
第1項 哲学と科学の区別	69
第2項 内的行為	71
第3章 ヤスパースの孤独—交わりとキェルケゴールの開鎖性—自由との連関性	80
第1節 『世界観の心理学』における「開鎖性（閉じこもり）」と「デモーニッシュなもの」	81
第1項 開鎖性の二区分	81
第2項 二区分間の開鎖性における交わりの有無	83
第3項 デモーニッシュなもの	91
第2節 『世界観の心理学』における「あらわになること」からの逸脱とキェルケゴール絶望論解釈	94
第1項 ヤスパースからみたキェルケゴールの憂愁	94
第2項 『世界観の心理学』にて叙述されるキェルケゴール絶望論	97
a) 「絶望して自分自身であろうとしない絶望」（地上的なものについての絶望）	98

b) 「絶望して自分自身であろうとする絶望—反抗」	99
第3節 『世界観の心理学』における「あらわになること」と「閉じこもること」の両極性	101
第4節 ヤスパーズ哲学における交わり論	107
第1項 他者との交わりについて	107
第2項 実存的交わり	110
第3項 総体的交わりの意志	112
第5節 『哲学』における交わりとキェルケゴールの『不安の概念』との連関性	116
第1項 「あらわになること」—「現実になること」	116
第2項 「かくある存在」としての現存在	118
第3項 交わりにおける欠乏	120
a) 孤独	121
b) 沈黙	125
第6節 『哲学』における帰依—反抗とキェルケゴール絶望論との連関性	128
第1項 帰依の場合	128
第2項 反抗の場合	129
第3項 帰依—反抗の両極性とキェルケゴールの信仰	130
第4章 キェルケゴール思想理解に基づくヤスパーズの例外者論	132
第1節 ヤスパーズからみたキェルケゴールの人物像	133
第1項 キェルケゴールのキリスト教観	133
第2項 誠実さ	135
第2節 ヤスパーズの例外者論	138
第1項 『哲学』における例外者論	138
第2項 『理性と実存』における例外者論	146
第3項 『真理について』における例外者論	148
a) 普遍に反する例外者	149
b) 客観的例外者	149
c) 狂言的な真理のパス	150
おわりに	153
註	159
参考文献一覧	200

## 凡例

一、本論文中に記されている約物は、次のことを意味するものとして用いることにする。すなわち、傍点は、本論文執筆者による強調、[] は、本論文執筆者による補足、「」は、引用文中に記されている重要語句、<>は、二次文献の中で、重要語句として設定されている用語や表現、ならびに、本論文執筆者自身の言葉で設定し強調する重要語句、をそれぞれ意味するものとして用いる。また・は、語句を並列して表記する際に用い、=は、外国の人名・名称等を表記する際、名・ミドルネーム・姓・称号等を区切るものとして用いる。また、外国の人名・名称等が・で区切られている書名は、その書名のまま表記した。

一、引用文中における旧字体、歴史的仮名遣いに関しては、すべて常用漢字および現代仮名遣いに変換したうえで表記する。

一、ヤスパースの著作にて、最新版の『ヤスパース全集（原題：*Karl Jaspers Gesamtausgabe*）』を用いた場合、引用箇所を示す際は、著作名の略号、*KJG*、巻数、頁数の順に記す。

一、ヤスパースが主に引用するキェルケゴール著作集が、ドイツ語版 H.ゴットシェードおよび Chr.シュレンプ訳（*Gesammelte Werke, übersetzt und hg. von H. Gottsched und Chr. Schrenpf, Jena, 1909-1922.* 以下、訳者の頭文字を取って、*GuS* と略記）であることから、本論文では、その著作集を用いることにする。また補足として、ドイツ語版 E.ヒルシュ訳（*Gesammelte Werke, übersetzt und hg. von E. Hirsch u.a., Düsseldorf, Köln, 1950-1969.* 以下、訳者の頭文字を取って、*H* と略記）をも用いることにする。そのため、引用箇所を示す際は、著作名の略号、*GuS*、巻数、頁数、*H*、巻数、頁数の順に記す。上記以外のキェルケゴールの著作を用いる場合は、その都度出典を明記する。また、翻訳に際しては、邦訳『キェルケゴール著作集』（白水社）を参照した。それ以外の邦訳を参照した場合は、その都度出典を明記する。

一、キェルケゴールの日記に関しては、ヤスパースが、ドイツ語版 T.ヘッカー訳 (*Die Tagebücher*, in zwei Bänden ausgewählt und übersetzt von T. Haecker, Bd.I-II, Brenner-Verlag, Innsbruck, 1923. 以下、訳者の頭文字を取って、*Hae* と略記) を主に用いることから、本論文においても、その日記を用いることにする。また、補足として、ドイツ語版 H.ゲルデス訳 (*Die Tagebücher*, ausgewählt, neugeordnet und übersetzt von H. Gerdes, Bd.I-V, Düsseldorf, Köln, 1962-1974. 以下、訳者の頭文字を取って、*Ger* と略記) も用いることにする。そのため、引用箇所を示す際は、*Hae*、巻数、頁数、*Ger*、巻数、頁数の順に記す。それ以外の日記を参照した場合は、その都度出典を明記する。

一、ヤスパースの引用するキェルケゴールの著作や日記が、「カール＝ヤスパース＝文庫蔵書目録 Katalog der Karl-Jaspers-Bibliothek (<http://diglib.bis.uni-oldenburg.de/jaspers/>)」(以下、KJB 目録と略記) に所蔵されていることが確認できる場合、その所蔵管理番号(ナンバリング)を、本論文「参考文献一覧」にて、キェルケゴールの著作および日記の書名を記す際、その略号の末尾に付記した。

## はじめに

哲学史上において、キェルケゴールは、一般に実存概念の祖として知られており、多くの哲学者がその実存思想の影響を受けている。ヤスパースも、その実存思想に影響を受けた人物の一人として挙げる事ができる。なぜなら、ヤスパースが記した小論「私の『哲学』へのあとがき」(1955年)<sup>1</sup>を読み進めていくと、「私は、キェルケゴールの実存という「概念」を自分のものにした」(*Ph.I.S.XX*)<sup>2</sup>、というヤスパースの叙述を見て取ることができるからである。

しかし、同じ文章の中で、ヤスパースは、「私はキェルケゴールの信奉者にはならなかった」(*ibid.*)と述べたうえで、「覚醒する契機という点においては、おおよそ汲み尽くせぬほどに、キェルケゴールが自らの誠実さ *Redlichkeit* において、自らの方途でもって、見ることができ、言うことができたものは、一層驚くべきものであった」(*ibid.*)とも述べる。この二つの発言は、ヤスパースが自らの実存概念(ヤスパース哲学の用語で言えば、実存の「しるし *signa/die Signa*」<sup>3</sup>)を、キェルケゴールに大きく依拠しながら構築しつつも、彼の思想に全面的に同意していたわけではなかった、ということを示唆している。また、これらの発言から、ヤスパースがキェルケゴールを高く評価し、受容したものとして、キェルケゴールの「誠実さ」を挙げる事ができよう。

このヤスパースの発言に注目したヤスパース研究者林田新二は、「ヤスパースのキェルケゴール論では、大体において、その<誠実さ>が高く評価されるのみで、思想内容については必ずしも賛同されてはいない」<sup>4</sup>と指摘する。また、この林田新二の指摘を支持する形で、キェルケゴール研究者濱田恂子は、「ヤスパースが実存の概念を定義するにあたって、キェルケゴールの影響を強調してはいるものの、実際に継承したものは、その思想内容ではなく、むしろ真理探究の誠実さであった」<sup>5</sup>と述べる。以上の研究者らの指摘通り、ヤスパースがキェルケゴール思想から影響を受け、受容したものとしては、「誠実さ」が挙げられるのみである、と結論づけることは可能であろう。

しかし、ヤスパースのキェルケゴール受容とは、単に「誠実さ」だけにとどまるものであったのだろうか。

ヤスパースの著作<sup>6</sup>を表面的に読む限りであれば、そうした結論がおのずと導かれることにはなるだろう。なぜなら、ヤスパースが自らの実存哲学<sup>7</sup>に関する言説や用語について叙述する際、例外はあるにせよ、おおかたどの著作においても、他の著作(たとえば、キェ

ルケゴールの著作など)からの引用箇所を明確に提示したり、また、その引用箇所に関する詳しい解説を行ったりすることがあまりないからである。これについては、ヤスパースが自らの記憶に頼った記述、あるいは執筆の際にあえて省略した記述によるものである、と考えられる<sup>8</sup>。しかし、こうした事情を考慮すると、ヤスパースが「この言説や用語は、キェルケゴール思想から着想を得たものである」、と逐一明言しているわけではないため、ヤスパースの著作内で記されている言説や用語が、キェルケゴール思想に由来するものである、と安易に断定づけるのは難しいと言える。またさらに言えば、ヤスパース研究者 W.シュナイダースが、「カントやウェーバー、キェルケゴールやニーチェが、ヤスパースの思索に影響を与えた唯一の哲学者たちではない」<sup>9</sup>と語るように、ヤスパース哲学における言説や用語というものは、キェルケゴール思想に限定されることなく、むしろその他様々な哲学者たちの影響によるものが大きいのではなかろうか、と考える余地も捨てきれないと言える。

以上の通り、ヤスパースの著作を表面的に読む限りであれば、ヤスパースのキェルケゴール受容とは、キェルケゴールの思想内容そのものというよりも、単に「誠実さ」だけにとどまるものであった、と結論づける方がより理に適っている、と考えることができよう。

だが、キェルケゴール思想における内在的なテキスト理解を踏まえたうえで、ヤスパースの著作を読み進めていくと、そこには、キェルケゴールの思想内容そのものに影響を受けたと思われる言説や用語が多く記されていることが分かる。

たとえば、ヤスパースの述べる「実存 Existenz」という用語をとりあげることができる。ヤスパースは、『哲学』の中で、「実存とは、実存自身に関わり、かつ、その実存自身に関わることの中で、実存自らの超越者に関わるものである」(Ph.I S.15)と述べる。そして、この「実存自身に関わる」、すなわち、「自分自身に関わる sich zu sich selbst verhalten」という表現は、キェルケゴールの『死に至る病』の冒頭に登場する、いわゆる<関係としての自己><sup>10</sup>に相当する表現である、と考えることができる。こうした考えは、ヤスパース研究者およびキェルケゴール研究者の間で、既に広く指摘されていることでもある<sup>11</sup>。

こうしたことから、ヤスパースがキェルケゴールから受容したものは、林田新二や濱田恂子が主張する「誠実さ」のみならず、キェルケゴールの思想内容そのものであった、と言うことができよう。

またさらに言えば、『世界観の心理学』を読み進めていくと、そこにはヤスパースによるキェルケゴールについての言及や解釈が多くあることが分かり、また、そうしたヤスパースのキェルケゴール思想理解が、のちの『哲学』の中で、実存に関する言説や用語の形成・構築に影響を与えていたことが分かる。

この論拠について説明する前に、まずは『世界観の心理学』と『哲学』における両著作間の相関関係について述べておく。

「『世界観の心理学』とは、個 *das Individuum* として生きる人間の心の枠組みを、世界観 *Weltanschauung* として形式的に描写することを試みた著作である」<sup>12</sup>、とヤスパース研究者 L.B.ルフェブルが述べる通り、人間の存在様態をあくまでも心理学的に探求する『世界観の心理学』は、一見すると、その後のヤスパース哲学の主著である『哲学』と何ら関連するものがないように思えてくる。しかし、ヤスパースが小論「私の哲学について」

(1941年)の中で、『世界観の心理学』は「隠れた哲学」であった (*ÜmP*:in *RA* S.427)、と述懐するように、ヤスパースは、『世界観の心理学』を著述する時点で既に、自身の持つ実存哲学へのモチーフを持っていた、と考えることができる<sup>13</sup>。それを示すものとして、以下『世界観の心理学』第三版(1925年)のまえがきをとりあげる。

そのまえがきの中で、ヤスパースは、第二版の内容を変えないまま、『世界観の心理学』第3版を出版した理由を述べるが、その理由とは次のようなものであった。すなわち、「人間の様々な世界観を心理学的に考察する試みを行ったうえで、より論理的・体系的な仕方で、実存という人間の存在様態について哲学的に考察してみたいと考えた。しかし、そのような仕方で、改訂を行ってしまうと、この書物そのものが別物になってしまう。そのため、改訂を行わなかった」<sup>14</sup>というものである。

このヤスパースの記述に注目した、ヤスパース研究者鈴木三郎は、自著『ヤスパース研究—実存の現象學—』の中で、次のような持論を展開する。すなわちそれは、「ここに、『世界観の心理学』の時点でも、哲学的な考察に取り組もうとする意思や、のちの『哲学』の中で記される「実存開明」をひそかに実現しようとする意図が、既に見て取れる。こうしたことから、『世界観の心理学』が、のちの『哲学』への予備的著作であると言える」という持論である<sup>15</sup>。また、その持論に基づいて、鈴木三郎は、「『世界観の心理学』においても、ヤスパースの唱える実存への訴えかけが存在し、その姿勢が『哲学』においても貫かれている」、と主張する<sup>16</sup>。



以上、これまでの内容を整理すると、『世界観の心理学』と『哲学』における両著作間の相関関係については、次のことを言うことができる。すなわちそれは、ヤスパースが『世界観の心理学』を著述した時点で既に、「実存」という人間の存在様態を哲学的に探求しようと試みる姿勢が表れており、またその姿勢は、のちの『哲学』においても、不変のものとして一貫している、ということである。また同じく言えることとして、『世界観の心理学』が、のちの『哲学』への予備的著作であることから、『世界観の心理学』にてなされた叙述が、のちの『哲学』にも影響を与えるものとなっている、ということも挙げられる。

『世界観の心理学』および『哲学』においては、そうした相関関係を見て取ることができるわけだが、それは、『世界観の心理学』の中でなされたヤスパースのキェルケゴール思想理解が、のちの『哲学』において、実存に関する言説や用語の形成・構築に影響を与えた、ということに結びつくものでもある。この点については、キェルケゴールおよびヤスパース等について研究する A.ヒューグリの論文「キェルケゴールの概念性がドイツ哲学に与えた影響（原題：*Der Einfluss von Kierkegaards Begrifflichkeit auf die deutsche Philosophie*）」<sup>17</sup>を以下にとりあげつつ、解説を試みる。

その論文の中で、A.ヒューグリは、ドイツ哲学におけるキェルケゴール思想からの影響について論じる際、はじめにキェルケゴールの言語理解について論じたうえで、次いでハイデガーとヤスパースによるキェルケゴール思想理解について論じる。

A.ヒューグリによれば、キェルケゴールが思い描いた言葉や概念に対する考えとは、以下の通りであった、としている。キェルケゴールにとって言葉や概念とは、人間ではなく神によって作られたものであり、また、それらの意味も、一定で一回限りのものとして既に神から贈り与えられたものである。だからこそ、人間は、事柄と行為が一致するような仕方で、言葉や概念をそれらの意味に即した形で、忠実に正しく用いるべきである、とキェルケゴールは考える。そのように A.ヒューグリは、キェルケゴールの思い描く言葉や概念に対する考えを述べる<sup>18</sup>。

また、A.ヒューグリは、『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき』（以下、『後書』と略記）における「最初にして最後の説明」の中で登場する文章を引用する形で、次のことを主張する。すなわちそれは、だからこそ、キェルケゴールにとって重要なのは、「新しい提案や前代未聞の発見をすることではなく、…（略）…いにしえのもの、既知の

もの、そして父祖らによって伝承されてきたものを、今一度できる限り内面的な仕方、再び読み通すということ」<sup>19</sup>なのである、という主張である<sup>20</sup>。

こうしたことから、A.ヒューグリは、キェルケゴールの言語理解とは次のようなものであった、と結論づける。すなわち、彼の言語理解とは、事柄から遊離した言葉だけの説明を行う者を、不完全かつ人を誤らせるものとしてみなし、また、むやみやたらに言葉や概念を変革して使用する者を、疑わしい存在として忌み嫌った、というものであった<sup>21</sup>。

こうしたキェルケゴールの言語理解をもとに、A.ヒューグリは続いて、ハイデガーならびにヤスパースによるキェルケゴール思想理解についての考察を行う。

A.ヒューグリは、ハイデガーに対して、「ハイデガーの現存在分析は、広範囲にわたって、キェルケゴールの陳述を、わざわざこの目的のために考案した術語に置き換えたり、もしくは、翻訳したりしたものにほかならないのではないか」<sup>22</sup>という疑念を抱きながら、ハイデガーという人物に対しては、次のような評価を下す。すなわち、ハイデガーとは、キェルケゴール思想に準ずることなく、むしろ自らの作為的な解釈によって、キェルケゴールの言葉や概念を理解し、またそのように理解したキェルケゴールの言葉や概念を、自らの哲学を展開するために利用しようとした哲学者である、という評価である<sup>23</sup>。

他方、ヤスパースに関して、A.ヒューグリは、「キェルケゴールの術語に対するヤスパースの関係は、ハイデッガーの場合よりもはるかに見通しやすいように思われる。ヤスパースの『哲学』には、キェルケゴールの定式がちりばめられており、また『世界観の心理学』の「キェルケゴール報告」は、たいていはほんのわずか形を変えただけで、ヤスパースの「実存開明」の構成要素となっている」<sup>24</sup>と述べる。つまり、A.ヒューグリによれば、ヤスパースは、キェルケゴールの言葉や概念に準ずる仕方、自らの実存哲学について論じようと試みており、また、その試みが、『世界観の心理学』や『哲学』のうちに表れている、と言うのである。またさらに、こうしたA.ヒューグリの発言から、『世界観の心理学』でなされたヤスパースのキェルケゴール思想理解が、のちの『哲学』において表現される「実存開明」の萌芽であった、ということも理解できるであろう。

またA.ヒューグリ曰く、このようにヤスパースがキェルケゴールの言葉や概念に準ずる仕方、自らの実存哲学について論じようと試みるのは、「…（略）…実存に関しては、キェルケゴールと彼の仮名とが用いる概念の中でしか語りえないという確信に起因する…（略）…」<sup>25</sup>からである、とする。そうしたヤスパースの姿勢は、『理性と実存』の中にも

表れている、と A.ヒューグリは指摘する。というのも、A.ヒューグリによれば、ヤスパースは、『理性と実存』にて、「キェルケゴールの概念や定式を自分自身の全く別の目的のために用いようとして、何か本質的なものを隠蔽する」(VE :in SzEx, KJG I/8, S.25) 可能性がある者に対しては、用心しなくてはいけない、と我々読者に訴えかけている、としているからである<sup>26</sup>。

以上の A.ヒューグリによるヤスパースの評価をまとめると、次のことが言える。すなわち、ヤスパースは、キェルケゴール思想の中で記されている言葉や概念を、作為的に解釈することなく、むしろ、キェルケゴールの言わんとした言葉や概念の意味通りに忠実に理解しようと努めているということ<sup>27</sup>、またそのヤスパースの姿勢が、『世界観の心理学』や『哲学』における実存に関する言説や用語についての叙述として表現されているということ、そして、『世界観の心理学』にてなされた、ヤスパースのキェルケゴール思想理解が、のちの『哲学』における「実存開明」の構成要素として表現されているということである。

以上の研究者たちの指摘通り、『世界観の心理学』におけるヤスパースのキェルケゴール思想理解が、のちの『哲学』における実存概念、いわゆる、実存の「しるし」を表す萌芽であった、と言えよう。

また、こうしたことから、ヤスパースの実存に関する言説や用語が、キェルケゴール思想そのものと密接な連関性を伴う形で、形成され、構築されたものであった、と考えることもできよう。そして、もしそうであるならば、ヤスパースのキェルケゴール受容における来歴を紐解いていくことにより、ヤスパースが思い描いた「実存」という言葉の実相を、より具体的な仕方で、再び浮かび上がらせることができるのではなからうか。

こうした点で、ヤスパースのキェルケゴール受容について考察することの必要性を見出すことができるだろう。しかし、これまで述べてきた従来の研究は、そうした必要性に十分応えることのできた考察であったかと言えば、必ずしもそうとは言い切れないものがある。その理由として、次の研究者たちの言説をとりあげていく。

たとえば、鈴木三郎は、『世界観の心理学』がのちの『哲学』への予備的著作であると主張したにもかかわらず、『世界観の心理学』から『哲学』にかけて記される用語を比較し、またそのうえで、その用語の対応関係について考察することに関しては、「これらを一々対照比較することはそれ自体一つの大きなテーマであり、本小論の到底企て及ぶとこ

るでない… (略) …」<sup>28</sup>と述べ、保留のままにしている。このように、鈴木三郎は、『哲学』の中で記されるヤスパースの言説や用語が、前著である『世界観の心理学』に由来するものであった、と指摘はするが、あくまでも指摘にとどまるものであり、それ以上の深い考察を試みてはいなかった、ということが言えよう。

また、A.ヒューグリの場合で言えば、ヤスパース哲学におけるキェルケゴール思想の影響について、より具体的かつ明確に論じようとしなない点を挙げるができる。なぜなら、A.ヒューグリ曰く、ヤスパース等のドイツ哲学におけるキェルケゴール思想の影響について一般的に語りうるのは、「一定の概念が彼〔キェルケゴール〕によってあまねく使用されるようになったという事実、あるいは、一定の概念が他の人々がなしたのとは違った結びつきにおいて、… (略) …用いられたという事実」<sup>29</sup>に限られる、としているからである。このように、A.ヒューグリは、ヤスパース等のドイツ哲学においてもキェルケゴール思想の影響が存在することを事実として認めたとうえで、その事実を指摘し、提示はするものの、そこからより踏み入った仕方で、ヤスパース等のドイツ哲学およびキェルケゴール思想との関連性について、より具体的な考察を行おうとはしない。こうしたことから、鈴木三郎と同じく、A.ヒューグリも、『世界観の心理学』におけるヤスパースのキェルケゴール思想理解が、のちの『哲学』における「実存開明」の構成要素であった、と指摘はするものの、やはりそれ以上の深い考察を試みようとはしていない、ということが言えよう。

以上のことから、これまで述べてきた従来の研究が、ヤスパースのキェルケゴール受容について十分な仕方で考察されてきたものではなかった、ということが言えよう。だからこそ、本論文にて、ヤスパースのキェルケゴール受容について考察する必要があるのである。

しかし一方で、先述した A.ヒューグリの考えは、キェルケゴールの実存思想について論じるうえで、一定の正当性を有するものでもある、とも言えよう。というのも、そのように A.ヒューグリがヤスパースのキェルケゴール受容について明確に言及することを避けるのは、彼がキェルケゴールの著作を「間接伝達 *indirekte Mitteilung*」の伴うものとして考えていたためである。A.ヒューグリにすれば、そうした「間接伝達」ゆえに、人がヤスパースのキェルケゴール受容について学術的に論じようとすることは、それ自体不可能なこと

なのである<sup>30</sup>。そのように考えれば、本論文でなされるヤスパースのキェルケゴール受容についての考察は、あくまでも試みの域にとどまる程度にすぎない、と言えよう。

しかし単なる試みであれ、本論文でなされる考察は、ある一定の意義を持つものでもある、とも言える。なぜなら、その考察の意義とは、ヤスパースのキェルケゴール受容という観点に即して、ヤスパース哲学における言説や用語の来歴および由来を単純に言い当てるだけにとどまらないからである。むしろ、ヤスパースのキェルケゴール受容についての考察を通じて、ヤスパースがキェルケゴールの著作をどのように読み解いたのか、また、それを通して、ヤスパースがキェルケゴール思想に対して、どのような態度をとったのか、そして、そこから生じたとするヤスパース哲学における独自性とは何だったか、というこれらの問いについて明らかにすることこそが、本論文で行われる考察の意義なのである。

上述したそれらの問いを明らかにするためには、単にヤスパースのキェルケゴール受容についてのみ考察するのではなく、むしろ、それとともに、「ヤスパースがキェルケゴールから受容しなかったものとは何か」ということをも含めて考察することが必要である、と言えよう。

そもそも、ヤスパース研究者 H.ザーナーが指摘する通り、ヤスパースの描写するキェルケゴール像とは、辛抱強く細かい作業を行う中で叙述されたものであり、またその叙述とは、ヤスパースが、キェルケゴールに影響を受けつつも、その実存思想に対して、哲学的に取り組もうとした姿勢によるものなのである (NL2 S.764)。

その姿勢とは、ヤスパースが安直な仕方で、キェルケゴール思想をそのまま受容し、ただ模倣したのみとする消極的受容を意味するものではない。むしろその姿勢とは、ヤスパースが、キェルケゴールの著作と向き合いつつ、またそれに対して自ら態度をとることを通じて、「実存」に関する思索を独自に展開しようと試みた積極的受容 (ヤスパース哲学の用語で言えば、「わがもの化 *Aneignung*」) を意味するものなのである。

要するに、ヤスパースは、キェルケゴールの著作に果敢に取り組む中で、その実存思想を受け継ごうと試みつつも、他方では、その思想がヤスパースにとって素直に受け入れがたいものでもあったことから、それに反発する仕方で、自ら独自の実存哲学を模索しようと試みたのである。

そうしたヤスパースのキェルケゴール思想に対する取り組みについては、次の H.ザーナーの指摘を挙げることができる。H.ザーナーによれば、ヤスパースは、ニーチェと同様、キェルケゴールに対しても、その実存思想に困惑しつつも、それと同時に魅了されてもいた、としている (ibid.)。そのように、ヤスパースは、キェルケゴールに対して、肯定とも否定とも決めがたい感情を抱きつつも、結局のところ、その感情に対する最終決定的な解決を見出すことができなかつた、と H.ザーナーは語る (ibid.)。

このように、ヤスパースは、キェルケゴールの実存思想を単に受容したのではなく、むしろ、それを真に理解しようと試みる仕方で、真剣にキェルケゴールの著作と向き合ったのである。そうしたキェルケゴールの著作との格闘は、葛藤を伴うものであり、また忌避せざるを得ないものでもあった。しかし、その反面、そうした格闘は、同時にヤスパース独自の实存哲学を構築するための重要な契機でもあったのである。いうなれば、ヤスパースにとってキェルケゴール思想とは、ヤスパース自らの実存哲学について語るうえでも、切っても切り離せない関係にあるものなのである。

以上の通り、ヤスパースのキェルケゴール受容、ないしは、ヤスパース哲学におけるキェルケゴール思想の影響について考察することは、同時に、ヤスパースの求めた実存哲学の実相およびその独自性について探求することを意味するものでもある、ということが言えよう。それゆえ、たとえ単なる試みにすぎないものだとしても、本論文にて行われる考察は、少なからず、ヤスパース研究ならびにキェルケゴール研究においても、ある一定の意義を持つものとして語ることのできるものなのである。

そこで、本論文の目的は、主としてヤスパース研究を視座に置きつつ、また補足として、キェルケゴール思想における内在的なテキスト理解、およびキェルケゴール研究の視点をも踏まえ、たうえで、ヤスパースのキェルケゴール受容、ならびにそれについて考察することを通じて、ヤスパース哲学の実相およびその独自性について、それぞれ探求を試みるものとする。

本論文における議論は、目次で示した各項目の順序に沿って、特に『世界観の心理学』ならびに『哲学』を主な典拠として示しながら、展開されることになる。

その項目の順序とは、以下の通りである。まず、本論文第 1 章において、ヤスパース哲学の中で展開されている、主観－客観の両極性における実存が、キェルケゴール思想における「総合」および「自己」とどのような連関性を有しているのか、について考察を行

う。次いで、本論文第2章において、ヤスパーズ哲学の中で語られている「内的行為」が、キェルケゴール思想における「反省」とどのような連関性があるのか、について考察を行う。また本論文第3章では、ヤスパーズの語る孤独—交わりという両極関係が、キェルケゴールの語る閉鎖性—自由に関する叙述とどのように連関しているのか、について考察を行う。そして本論文第4章では、キェルケゴール思想理解を通じて、ヤスパーズがどのように自らの例外者論を展開したのか、について考察を行う。本論文第1章から第3章にかけては、ヤスパーズがキェルケゴール思想を受容することで生じた、ヤスパーズ哲学とキェルケゴール思想における類似性について主に論じることとする。しかし、本論文第4章では、それまでの章とは打って変わって、主に「ヤスパーズがキェルケゴール思想から受容しなかったもの」について論じることになるが、またそこでは、ヤスパーズ哲学とキェルケゴール思想における相違性、およびヤスパーズ哲学における独自性が明らかになってくるものとなる。そして最後に、本論文「おわりに」において、これまでの章の内容を振り返りつつ、全体の総括を行う。

また、以上の議論を行う際には、先ほど挙げた『哲学』および『世界観の心理学』のほか、ヤスパーズがキェルケゴールについて主に論じた著作や小論、および遺稿等を、補足として参照していくことにする。

その補足として参照される書物については、以下のものを列挙することができる。まず、著作であれば、『理性と実存』（1935年）、『真理について』（1947年）などを挙げることができる。次に、小論であれば、論集『わがもの化と論争』（1968年）<sup>31</sup>の中に収録されているキェルケゴールに関する三つの論文、すなわち、「キェルケゴール」（1951年）、「キェルケゴール—没後100年に際して—」（1955年）、「今日のキェルケゴール」（1964年）を挙げるができる。そして最後に、遺稿としては、ヤスパーズの死後、のちにH.ザーナーが編集した、『偉大なる哲学者たち—遺稿1』（1981年）（以下、『遺稿1』と略記）<sup>32</sup>などを挙げるができる。

こうしたヤスパーズの著作に関しては、次のような時期区分が存在すると一般的に言われている。すなわち、『哲学』執筆以前の著作群を示す「初期」、『哲学』を主軸として、主に「実存」について論じる「前期」、『理性と実存』以降の著作の中で、特に「理性 Vernunft」を重きに置く論調が目立つ「後期」、という時期区分である<sup>33</sup>。そこで想定され

るのは、キェルケゴールに対するヤスパースの評価や論調が、上述した時期区分の違いによって、多少異なるものとなっていよう、ということである。

しかし、キェルケゴールに対するヤスパースの研究スタンスおよび論述は、基本的に、初期・前期・後期を通じて、おおよそ終始一貫している、とすることができる。以下ヤスパースの言説を挙げつつ、その論拠について論じる。

初期の著作である『世界観の心理学』にて、ヤスパースは、「あらわになること *Offenbarwerden*」について深い考察を行った人物として、キェルケゴールの名を挙げたうえで、乱暴な処理であるかもしれない、と断りを入れながらも、その「あらわになること」についての考察を、キェルケゴール思想におけるキリスト教的要素を除外する仕方  
で、試みようとする (*PdW, KJG I/6, S.370*)。

この記述は、後期の著作である『真理について』や『遺稿 1』においても同様に見受けられるものでもある。

たとえば、『真理について』であれば、「こうしたあらわになることを、あらゆる哲学者のもとで、もっとも深く、明確に、決定的に把握していたのは、キェルケゴールであった」 (*WS.541*)、とヤスパースが述べる記述を挙げる  
ことができる。

また、『遺稿 1』であれば、ヤスパースが、神一人イエスを信仰するというキェルケゴールの教条的なキリスト教思想理解を除外する  
仕方  
で、キェルケゴールの実存概念、いわゆる実存の「しるし」について叙述しようと試みる記述を目にすることができる (*NLI S.460*)。

このように、キェルケゴール思想におけるキリスト教的要素を除外するような仕方  
で、「あらわになること」についての考察を試みようとするヤスパースの姿勢は、初期の『世界観の心理学』に限らず、後期の『真理について』や『遺稿 1』においても同様に見受けられるものである、ということが言えよう。また同じく言えることとして、そうした研究スタンスを、ヤスパースは生涯通じてとっていた、ということも挙げる  
ことができよう。

以上のことから、ヤスパースのキェルケゴール思想に対する研究スタンス、および論述は、初期・前期・後期を通じて、おおよそ終始一貫している、と  
できよう。

そのため、そうした考えに基づく仕方  
で、本論文では、ヤスパースの著作、およびその中で叙述されているヤスパースのキェルケゴール思想理解を取り扱うことにする。しかし例外として、キェルケゴールに関するヤスパースの論調が、著作ごとに異なっている場合



も考えられる。その場合は、その論調の差異について詳論を試みる仕方、その都度精密な議論を行うことにする。

## 第1章 ヤスパーズの主観－客観における両極性とキェルケゴール思想における「総合」・「自己」との連関性

ヤスパーズは、小論「私の哲学について」にて、『世界観の心理学』という著作について述懐する際、「私は、…（略）…人間存在という真理を、両極性の体系として把握した」と述べる（ÜmP :in RA S.427）。

ヤスパーズ哲学の中で語られる「両極性 Polarität」<sup>34</sup>とえば、『哲学』の中で記されている、「主観性と客観性の両極性」（Ph.II S.336）などの言説を思い起こすことができる。しかし、その両極性という用語は、上述したヤスパーズの発言の通り、『世界観の心理学』を著述する時点で既に考案されていたものであった、と考えることができよう。

では、その両極性とは、元来何に着想を受けたものであったのか。『世界観の心理学』における個 *das Individuum*－普遍 *das Allgemeine*<sup>35</sup>の両極性に関する叙述を読み進めていくと、そこには、キェルケゴール思想に着想を得たと考えられる記述が見受けられるばかりか、それ以上にキェルケゴールの著作<sup>36</sup>を引用するような仕方で、個－普遍という両極性について論じようと試みる記述を多く目にすることができる。

こうしたことから、『世界観の心理学』の中で語られる、両極性という用語は、キェルケゴール思想の中で語られている個－普遍関係（特にキェルケゴールの言及する「総合 *Synthese/Synthesis*」や「自己 *das Selbst*」など）から着想を得たものである、と考えることができよう。またさらに考えられることとして、こうしたヤスパーズのキェルケゴール思想理解が、のちの『哲学』の中で、主観－客観における両極性として描写されている、ということも挙げられよう。

そこで本章では、先ほど示した考えをもとに、キェルケゴール思想における「総合」や「自己」についての叙述と連関性を図る仕方で、『世界観の心理学』における個－普遍という両極性、および『哲学』における主観－客観という両極性について、各節に記された項目の順序に従って、論じていくことにする。

### 第1節 『世界観の心理学』における個－普遍

本節では、『世界観の心理学』にて叙述されている、ヤスパーズの個－普遍関係について論じていくことにする。

考察の手順は、以下の通りである。まず、『世界観の心理学』にて論じられている、個－普遍における人間の基本状況 *Grundsituation* についての考察を行う（第1項）。次いで、そうした個－普遍という両極性の内に存在する人間が、個や普遍に対してどのような態度をとるのか、について論じる（第2項）。そして最後に、そうしたヤスパースによる個－普遍についての理解が、キェルケゴール思想における個－普遍関係によるものであることを論証するために、『世界観の心理学』の中で叙述されている、キェルケゴールの「総合」および「自己」について論じていく（第3項）。

### 第1項 個－普遍という人間の基本状況

ヤスパースは、『世界観の心理学』にて、「人間の基本状況 *Grundsituation*<sup>37</sup>とは、人間が個別的で有限的な存在として実在しつつも、同時にある一つの普遍 *ein Allgemeine* や全体性 *eine Ganzheit* を意識することである」（*PdW, KJG I/6, S.348*）、と述べる。すなわち、ヤスパースにとって人間とは、個 *das Individuum*－普遍という両極性の内に生きる存在を意味する。

では、その個－普遍とは何かとえば、「私の衝動と客観的妥当性、…（略）…市民と国家…（略）…魂と神」（*PdW, KJG I/6, S.349*）などを含めた六つの両極関係<sup>38</sup>である、とヤスパースは述べる。そうした個－普遍の両極関係についての詳しい考察は、稿を改め、別の機会に譲ることとするが、ここでは、個および普遍の意味を、以下に設定する。すなわち、個とは、「全体や組織等に従属し、またそれらを構成するための一部分として存在する主観（主体）*Subjekt*、いわゆる人間の存在様態、およびその特徴」を意味するものとして、また、普遍とは、「その個をすべて包み込み、統括しつつ、客観（客体）*Objekt* としてあらわれる全体や組織等の存在様態、およびそれらの特徴」を意味するものとして、設定する。

そして人間は、こうした個－普遍という両極性の只中で、「自分とは何か」という仕方、自分の「生 *das Leben*」についての問いを抱き、また、それに対する答えを求めて、自らを客観的に考察する仕方、自分の生を把握しようと試みる。

なるほど、「[人間の] 生は、こうした[個－普遍という] 対立の中で、安らぐことなく *unruhig*、また決して完了することなく、運動する」（*PdW, KJG I/6, S.348*）存在ではあるが、「その生が有限的な形で、固定される場合に…（略）…」（*ibid.*）、はじめて人間は、自

らの生を把握することができる。すなわち、人間は、直観 *Anschauung* によって得た生の内実を、合理的知性 *ratio*、いわゆる「悟性 *Verstand*」でもって固定化し、またそのように固定化したものを把握することで、自らの生の内実を所有したり、またそれを伝達可能・習得可能なものにしたることができるのである (*PdW, KJG I/6, S.83*)。

このように悟性でもって固定化する限りで、人間は、個—普遍という両極性の内に住まう、自らの生を把握することができる。

またさらに、人間は、そのように自らの生において知り得た体験や価値観を保持する悟性の能力を通して、自らの生に安らぎ (安静) *Ruhe* をもたらそうと試みることもできる。

ヤスパーズ研究者 L.B.ルフェブルが指摘する通り、ヤスパーズのいう人間の「世界観 *die Weltanschauung*」とは、個としての人間が感じ取った心的体験である「態度 *die Einstellung*」という主観的側面、および、そうした心的体験を対象物として形態化し、普遍化する「世界像 *die Weltbild*」という客観的側面によって、構成されたものである<sup>39</sup>。

そして、その世界像とは、上述の通り、ある一人の人間が体験した内容を対象化し、またそれを総括したものであるがゆえに、その世界像を紐解けば、その人の生がどのようなものなのかを、部分的に理解することができる (*PdW, KJG I/6, S.143*)。またさらに、部分的ではあるが、その世界像を用いて、人間は、自らの生を自分自身で作り出したり、またそれを外へと向かって表現したりすることもできる (*ibid.*)。

そうした世界像は、「殻 *das Gehäuse*」(*ibid.*) とも呼ばれうるものではあるが、人間は、いつだって常にそうした殻の中に生きる存在である (*ibid.*)。いうなれば、人間とは、殻とともに自らの生を歩みゆく存在であるとも言えよう。

しかし人間は、殻を、知らず知らずのうちに絶対的なものとしてみなしてしまいがちである (*ibid.*)。それゆえ、人間は、自分そのものを体現化してくれる存在として、殻に期待を寄せ、またさらには、その殻に自らの身を委ねようとするものである。こうしたことは、「人間が全くもって反省を行わず、かえって逆に、慣習 *Sitte* によって通底している社会の諸制度や倫理的命令を、宿命的なもの *die Naturgegebenheiten* と同様に、絶対的に論争の余地なきものとみなしている場合、すなわち、人間が、諸制度や倫理的命令を、なお別様にありうるかのように思い浮かべることが全くなく、まるでそれらが人間そのものの実体であるかのように、それらの中で生きている場合」(*PdW, KJG I/6, S.264*) に生じる。

そこでは、「[人間である] 個と客観性である殻との和合 *Einigkeit*」(ibid.)が生じていると言えよう。こうした状態を目指すことで、人間は、常に不安定に移りゆく自らの生を確固たるものにし、またそれによって、自らの生を安寧なものにしようと試みるのである。

要するに、人間とは、個—普遍という両極性において、自らの生を悟性でもって把握しようと試み、また、それによって把握した生を、世界像、いわゆる殻として形態化し、さらにそのうえで、その殻を自らの支えとして絶対化することで、そこに安住の地を見出そうと試みる存在である、ということである。

このようにして、人間は、概して自らの生に安らぎをもたらそうと試みる。しかし、そうした人間の試みは、いずれにしろ失敗に終わるものである。なぜなら、その悟性という思考方法は、人間の生における個—普遍という両極性のうち、どちらか一方を絶対化し、また他方を相対化させることによって、その把握を試みるものだからである (*PdW, KJG I/6, S.374*)。それゆえ、その試みで把握されたものは、その都度あらわれる特殊な形態としての人間の生であって、人間の生そのものではないのである (ibid.)。だからこそ、先述した通り、人間の生は、「悟性でもって固定化する限りで」理解されうるものであり、また仮に理解されたとしても、それはあくまでも「部分的に」知り得た限りのものでしかない、ということが言えるのである。

そもそも、「[人間の] 体験の流れ *der Erlebnisstrom* の中には、主観が諸々の客観に対峙する、という根本現象 *das Urphänomen* が埋め込まれている」(*PdW, KJG I/6, S.40*)<sup>40</sup>とヤスパースが述べる通り、人間の体験とは、世界の中で客観として現れてくる対象物を、人間の主観でとらえることで成立するものではある。

しかし、そうした主観—客観という関係性は、変容することのないものであり、むしろそれゆえに、人間がとらえることのできるものは、どこまでいっても客観として現れた対象物に限られるわけである。こうした「主観—客観—分裂 *Subjekt-Objekt-Spaltung*」<sup>41</sup>の内に存在する我々人間が、悟性でもって、個—普遍という両極性における自らの生そのものをとらえようとすることは不可能である。なぜなら、人間の生とは、客観として現れる普遍と、その中で位置づけられる主観としての個である<この私>の両方が合わさって成立するものであり、それゆえ、そうした生そのものを悟性でもってとらえようとしても、それによってとらえることのできたものとは、対象物として現れた限りでの生、すなわち客観的側面としての生でしかないからである。

そうした認識上の制約がある以上、主観的・客観的側面の両方が備わった人間の生そのものを悟性でもって把握すること自体、そもそも人間には不可能なことなのである。そのため、人間の生とは、本来、「[個－普遍という] こうした二律背反 *Antinomie* における過程 *der Prozeß* としてのみ存立しうる」(*PdW, KJG I/6, S.348*) ものなのである。

ヤスパースは、この「過程 *der Prozeß*」を、「大河 *der Strom*」にたとえて説明する (*ibid.*)。つまりそのたとえとは、個－普遍という兩岸を立てて、特徴づけることによって、その間を流れる大河の川床がどのようなになっているのかを記述することができるが、他方で、その大河の由来 *Herkunft* や目的地 *Ziel*、すなわち、その大河がどこから来て、どこへと向かっているのかについては、悟性という単なる客観的考察によってでは、不明瞭なままであるばかりで、それゆえ悟性では完全に理解しきることはできない (*ibid.*)、というものである。そのように、人間の生とは、本来、悟性でもって固定化することで把握可能な存在などではなく、むしろ、我々がとらえたと思った瞬間には、すぐさまその手から逃れゆくように、その都度我々の認識を超えていく存在なのである。

そうした人間の「生ける過程 *der lebendige Prozeß*」により、人間が悟性によって把握した自らの「世界像」、すなわち「殻」を自らの心の拠り所にすることで、自らの生を安寧なものにしようとする試みも、失敗に終わると言える。なぜなら、「世界観的に把握された生は、主観－客観－分裂の中で、活動する」(*PdW, KJG I/6, S.264*) ことから、悟性でもって自らの生を固定化し、それにより自らの生を安寧なものにするほどの正当性を持つことはできずに、結局のところ、その殻も、いつかは瓦解し、溶解しゆくものとなるからである。

そのため、「生ける過程の中で、固い殻が溶解し、新しい殻が形作られる、こうした変化は、溶解と同時に改鑄 *Umschmelzung* であるわけだが、こうした生ける過程は、一回限りの事象 *Vorgang* ではなく、生ける現存在 *das lebendige Dasein* がつねに更新されていく形式である。… (略) …したがって、こうした生ける過程は、溶解と殻の形成とを含み込んでいる」(*PdW, KJG I/6, S.265f.*) とヤスパースが述べることからわかる通り、人間のできることは、自らの殻を溶解しつつも、また同時に新たにそれを作り直すことを通して、自らの生を歩もうとすることのみなのである。

このように、人間の生とは、悟性という科学的・客観的思考方法でもって究極決定的に知り得るものではなく (*PdW, KJG I/6, S.348f.*)、むしろ、いうなれば、「我々の生は、こう

した主観－客観－分裂の内でも移りゆく」(PdW, KJG I/6, S.40) 存在である、とすることができのみである。

「しかし、そのように心理学的に考察しつつも、我々は、自らが主観であり、また、全体としての主観－客観－関係が、我々の客観である。しかも、この心理学的考察は、我々が究極的に到達可能な限界まで極めながら、諸々の世界観を理解しようと欲する場合、やはりどんな心理学的考察とも同じように、特殊な種類の主観－客観－関係として、我々の対象物となる」(ibid.) とヤスパースは述べる。つまり、「人間の生とは、主観－客観－分裂の内でも移りゆくものである」という言説を理解し、それを「殻」として所有し、保持しようと試みたところで、その試みもやはり失敗に終わるものだ、とヤスパースは言うのである。なぜなら、悟性という人間の認識能力は、どこまでいっても、主観－客観－分裂の状態を超えることができず、それゆえ、「人間の生とは、主観－客観－分裂の内でも移りゆくものである」という言説自体が、やはり悟性という論理的・客観的思考でもって知り得た特殊な形態の一つにしかすぎないからである。そのため、上述したこの言説は、「殻」として保持することで、自らの生の意義を与えることができるほどの完全な代物とは言えないのである。

だからこそヤスパースは、「したがって、この心理学書のいかなる概念、いかなる原理も、…(略)…また、体験の現実性・主観－客観－分裂…(略)…といった、我々の究極的にかつ最も不明瞭な諸概念も、絶対的な仕方では測定されてはならない」(ibid.) と述べる。要は、この『世界観の心理学』という著作が、「殻」、すなわちあたかも人間の生に意義を与えるかのような指南書のように扱われることを、ヤスパースは忌み嫌い、またそのことを揶揄するのである<sup>42</sup>。

そのように考えると、「個・主体・自己とは何かということが、永遠に問題である。人間は、自分とは何なのかがわからない」(PdW, KJG I/6, S.349) ということになる。つまり、悟性による「知(知ること) Wissen」という段階では、人間は自らの生を完全に理解することはできない、というのが、ここでのヤスパースの主張なのである。いうなれば、我々人間は、<この私>について究極的に知ることはできないのである。むしろ、我々人間ができることとは、あるべき<この私>であるところのものを、「信 *Glauben*」、すなわち「信じること」のみなのである。

このように、個－普遍という両極性のうちに生きる基本状況<sup>43</sup>において、人間は、悟性でもって自らの生の把握を試み、それでもって、自らの生を確固たるものにしようと試みるが、結局のところ、その試みは挫折に終わるものである。その時人間は、あるべきこの私>を見失い、絶望することとなるだろう。まさしく、「[個－普遍という] 対立が絶望 *Verzweiflung* の源泉である」(*PdW, KJG I/6, S.376*)<sup>44</sup>と言えよう。

では、悟性ではとらえきれないことから、絶望に陥っている状態の中で、人間は、どのような仕方で、「これこそ、<この私>だ」と呼べるような自己確信を得て、自己そのものが「あらわになる *Offenbarwerden*」ののだろうか。

その問いに対する答えとして、ヤスパースは、次の個－普遍に対する人間の態度を提示する。

## 第2項 個－普遍に対する人間の態度

人間は、個－普遍という両極性の中で、三通りの態度をとる (*PdW, KJG I/6, S.350*)、とヤスパースは述べる。第一に、人間は、自ら個であることを放棄して、普遍へと従属しようとする (*ibid.*)。第二に、人間は、自ら個であろうとして、普遍に抵抗する (*ibid.*)。そして第三に、人間は、個と普遍の一致を目指して、個としての自分、および普遍に関わろうとする (*PdW, KJG I/6, S.350, S.381*)。

上述した第一および第二の態度は、どちらも、個－普遍のどちらか一方を絶対化することによって、自分の存在を確固たるものにし、それを保持することで、自己満足という安らぎを得ようとする (*PdW, KJG I/6, S.348*)。そのため、それら両態度は、個－普遍間の関わりもないまま、両者間における乖離が生じている状態である (*PdW, KJG I/6, S.350f.*)、と言える。

ヤスパースがいうには、たしかに、「用語上では「自己 *Selbst*」ということで、引き離されて自ら抵抗する個々人 *der Einzelne* も、まさに帰依される者、すなわち全体の中に溶け込み、組み入れられている者も、「真の自己 *wahres Selbst*」として理解される」(*PdW, KJG I/6, S.375*)、と言うことはできよう、としている。

しかし、この第一および第二の態度によってとらえられた自己は、ヤスパースにとっての「真の自己」を意味するものではない。ヤスパースにとって「真の自己」とは、「個々人であると同時に普遍であるところの自己」(*ibid.*)、すなわち、個と普遍の一致を目指そ



うとする第三の態度によって感得される自己を意味するのである。そうした第三の態度によって、感得された自己とは、生成することにおいてのみ成立するものであり、いわば「生けるもの *das Lebendige*」(ibid.) である。そうした生けるものとしての自己は、対象物として形態化され得るものではないため、悟性によって把握することは不可能である。前項において述べた通り、悟性によって「自己とは何かという問いが答えられるとすれば、決まってただ、例の特殊で一面的に硬直化された諸形式の一つが唱えられるにすぎない」(PdW, KJG I/6, S.376) ののである。

このように「自己は生成し、また生ける無限の自己としては決して完結されることはない」(ibid.) 存在であることから、自らの個ないし普遍のどちらか一方に重きを置き、またそれに偏向するような、第一および第二の態度をとっている者は、あるべき<この私>という真の自己をとらえることは決してできないのである。

むしろ、あるべき<この私>という真の自己を探求する際は、個—普遍という両極性の只中にありつつも、どちらか一方に偏向することなく、その両方のバランスを取りながら、個—普遍の一致を目指す第三の態度が絶えず求められている、とヤスパースは主張するのである (PdW, KJG I/6, S.375)。

だからこそ、個と普遍の一致を目指す第三の態度は、先述した第一および第二の態度のように、単に安らごうとはしない。むしろ第三の態度は、安らぐことなく、あるべき<この私>を常に探求し続けることで、自己そのものになろうとする。それこそが、ヤスパースの求める「自己生成 *Selbstwerden*」(PdW, KJG I/6, S.380f.) という運動なのである。こうした自己生成を行う人間に対しては、瞬間的ではあるが、個と普遍の浸透化 *Durchdringung* が成就される (PdW, KJG I/6, S.350)。また、そのようにして、自分の自己意識が鮮明化されゆく中で、人間は、自己そのものを「透徹化すること *Durchsichtigwerden*」(PdW, KJG I/6, S.381) ができる。これにより、自己そのものがあらわになる (ibid.)。

以上の通り、個—普遍という両極性の只中にありつつも、それでも個と普遍の両方に関わり続けようとする、絶え間ない自己生成の中で、自己そのものがあらわになる、とヤスパースは主張する。

しかし、そうした自己生成の運動を固定化し、悟性でもって把握しようとする者は、袋小路 *Sackgasse* に陥ってしまう (PdW, KJG I/6, S.351, S.381)、いうなれば、自己そのものがあらわになる可能性を失ってしまう、とヤスパースは述べる。なぜなら、先ほど述べた通

り、「個々人であると同時に普遍である」(PdW, KJG I/6, S.375) 自己があらわになるのは、悟性による固定化などではなく、むしろ、常に自分をとらえ返し続けようとする、そうした自己生成という運動においてのみ可能だからである。

こうしたことから、ヤスパースの主張する真の「自己 *das Selbst*」とは、個一普遍という両極性の中で、第三の態度をとろうとする者のことを指す、と言えよう。その第三の態度とは、悟性という科学的・客観的思考によってではなく、むしろ、果てしなく自己生成を行おうとする運動によって、あるべき<この私>である「自己」を感得しようとする態度のことである。

こうした個と普遍の一致を目指す第三の態度、ならびにそれを実現するための自己生成というヤスパースの言説は、キェルケゴール思想の中で語られている「総合」や「自己」に由来するものである、と私は考える。次項では、それについての詳しい考察を行うことにする。

しかし、こうした私の見解に対し、次のような異論が唱えられると想定される。すなわち、ヤスパース研究者高橋章仁のいうように、先ほど述べた個と普遍の一致というヤスパースの言説は、キェルケゴール思想における「総合」や「自己」などではなく、むしろ、ヘーゲル哲学における正-反-合の弁証法に由来するものではないか、という異論である。そのため、次項に移って私の見解を主張する前に、この異論の内容を十分に理解し、吟味したうえで、私の見解の正当性を示すことが、本項において求められている、と言えよう。

そこで、次項に入る前に、高橋章仁による見解をとりあげつつ、その見解に対して反論を試みる仕方で、私の見解の正当性を以下に示していくことにする。

高橋章仁は、はじめに、「悟性は二者択一を行い、また、思考する仕方で、一方のものを他方のものによって排除する」(WS.969) というヤスパースの言説をとりあげる<sup>45</sup>。つまりヤスパースにとって悟性(ヤスパース哲学でいうところの「意識一般 *Bewußtsein überhaupt*」)とは、合理的かつ論理的な視点に基づいて、現実のうちに現れる様々な物事を、一方を真、他方を偽として判断し、整理を行う思考様式である、と高橋章仁は述べる。

しかし、そうした悟性には限界があると、高橋章仁は指摘する。すなわちそれは、「多様な現実の中では、簡単には白黒つけられないような事態があるものであり、それを単純

に切り捨てるのではなく、矛盾を抱えながらも、それでも何とかそれを克服して前進していこうという継続的な試み… (略) …」<sup>46</sup>が必要である、という指摘である。

そして、その試みこそが、ヤスパースのいう「弁証法 *Dialektik*」であり、それは、「… (略) …悟性を超越していくものと見なしているという点で、ヘーゲルと共通している」<sup>47</sup>、と高橋章仁は述べる。「〔精神への〕道は、弁証法的総合 *dialektische Synthesis* であつて、二者択一的な決断ではない」(WS.317) とヤスパースがいうように、ヤスパースの述べる弁証法とは、いうなれば、ヤスパース哲学でいうところの「精神 *Geist*」にあたるものである、と高橋章仁は主張するのである<sup>48</sup>。たしかに、『真理について』の中で、「精神においては、理念 *Idee* によって結びつけられる。すべてが段階と移行の中にあり、諸対立は、あれもーこれも *Sowohl-als-auch* という形で結びつけられる」(WS.969) と記されていることからわかる通り、ヤスパースのいう精神が、ヘーゲルの弁証法に由来するものである、と考えることはできよう。

こうしたことから、高橋章仁は、次のような持論を展開する。「精神は普遍的な理念に基づいて思惟し、その理念のもとであらゆる矛盾が矛盾として保持されながら調和へともたらされる。そこに排除の論理は働いていない。他者の否定は自身の中に一つの契機として取り入れられ、より高次の肯定へと移行していくための原動力となる。… (略) …ここでの用語法が、ヘーゲルの弁証法を意識してのものだということは明らかである」<sup>49</sup>。

そのように考えると、『世界観の心理学』の中で語られている、個と普遍の一致を目指す第三の態度は、上述した高橋章仁の持論の通り、ヘーゲルの正ー反ー合という弁証法に由来するものとも考えることもできるだろう。

また、それを想起させるものとして、次の『世界観の心理学』における記述を挙げることができる。「人が、この心理学的過程を、形而上学的世界過程へと普遍化するならば、人は、主観一般と諸対象である世界との関係が生成を行う精神である、とするヘーゲルの図式を有することになる。またその精神とは、(1) 即自的に存在し、次に、(2) 他となって対自的に存在し (主観ー客観ー分裂)、それから、(3) 自分自身へと還帰する、というものである」(PdW, KJG I/6, S.45)。こうした記述から、ヤスパースの述べる個と普遍の一致を目指す第三の態度が、ヘーゲルの正ー反ー合という弁証法にならったものであると考えることができよう。

たしかに、ヤスパースは、『世界観の心理学』を著述するにあたり、ヘーゲルから影響を受けた、と明言している (*PdW, KJG I/6, S.32f.*)。しかし、『世界観の心理学』の目次を構成している、「第一部 態度 *die Einstellungen*」、「第二部 世界像 *Weltbilder*」、「第三部 精神という生 *das Leben des Geistes*」という論展開に関して、ヤスパースは、次のように語っている。「世界観上の諸形態が、まず主観の側から、次いで客観ないし対象の側から、最後に、この分裂の背後にある何ものかを志向して考察がなされるならば、これは、一对の対立項 (第一および第二部) と総合の理念 (第三部)、という図式にのっとり生ずる、一つの三区分法である。ところで、これら三つの部分の諸関係は、第一部の定立でもって始まり、総合でもって終わるといったような発展系列などでは決してない。むしろそれは、ある一つの全体の周りを巡ることであり、またその全体とは、はじめに諸対立の中で、次いで全体自身に対して注視されるものである。はじめに全体があり、そしてそこから、第一部・第二部の両方の対立が展開される、とでも言えよう」 (*PdW, KJG I/6, S.47*)。要するに、上述の内容は、ヤスパースが『世界観の心理学』の中で叙述した論展開が、絶対知に至ろうとする、ヘーゲルの正-反-合という弁証法に基づくものではない、ということの意味するものである。

むしろ、上述の発言において、ヤスパースが言わんとしていたこととは、次の通りである。すなわち、人間が存在そのものを把握しようと試みる際、主観-客観-分裂により、存在そのものは、その客観的側面である世界像として人間の前にあらわれるのみであり、またそれに対する態度を、主観である人間が示し得るのみである、ということである。いふならば、存在そのものの周りを巡るような仕方では、我々人間は、存在そのものを把握することができない、ということである。この点については、ヤスパース研究者鈴木三郎も、指摘しているところである<sup>50</sup>。また、こうしたヤスパースの考えは、後期ヤスパース哲学の中で述べられる、「包括者 *das Umgreifende*」についての探求を試みる存在論、いわゆる「包括者存在論 *Periechontologie*」<sup>51</sup>に先んじてなされたものである、と行うことができる。

そもそも、『世界観の心理学』において、「総合は、安らぎとしては不可能である」 (*PdW, KJG I/6, S.348*) と記されていることからわかる通り、ヤスパースの求めた個と普遍の一致を目指す第三の態度とは、正-反-合という仕方で、普遍の中で安らぐことを目

指すものではないのである。仮にもしそうだとするならば、それは、ヤスパースにとって、個が普遍へと従属する第二の態度を表すものになる、と言えよう。

またさらに言えば、高橋章仁は、ヤスパースのいう弁証法とは、「両極弁証法」を意味するものであって、『哲学』（第三卷）の中で見受けられる反抗と帰依のように、その両極の間のどちらか一方にとどまることなく、その間を行きつ戻りつするような緊張関係のことを指す<sup>52</sup>、というヤスパース研究者斎藤武雄の指摘をとりあげたあとで、次のようなことを述べる。「たしかに、構造的には両極をなしており、緊張関係を形成している。しかし、単なる両極のやり取りだけでは事態は進展していかないのではないか、という疑問が残る。我々が何らかの一步を踏み出そうとするならば、第三の道を模索せざるをえない。ヤスパースの弁証法は、二つの極に意識をめぐらし、その間を行ったり来たりしながら、一方の極に決してとどまることない点を見出しつつ前進していくものであり、それゆえ、総合という視点をも持ち合わせていたと解したい」<sup>53</sup>。

この高橋章仁の解釈は、図らずも、紛れもなくキェルケゴール思想の中で語られている、「総合」および「自己」についての考え方に由来するものである、ということが言えよう。

なぜなら、キェルケゴールの『死に至る病』において、次のようなことが記されているからである。「総合とは、二つのものの間の関係である。そのように考察されるのであれば、人間はまだ自己ではない。二つのものの間の関係においては、関係は、消極的統一としての第三者である。…（略）…それに反して、その関係が関係自身に関わる場合には、この関係は積極的な第三者であって、これが自己なのである」（*KzT, GuS8 S.10 ; H24 S.8*）<sup>54</sup>。その内容を要約すると、以下の通りとなる。キェルケゴールにとって総合とは、たしかに、相矛盾するもの同士（『世界観の心理学』の内容に即して言えば、個—普遍という両極性）が、それぞれ互いに関わり合う仕方、一つになっているものごとを指す。しかし、その相矛盾するもの同士が互いに関わり合うという相互作用を重要視したうえで、それを客観的に考察し、理解しようと試みる場合、その者は、相矛盾するもの同士の「消極的統一 *negative Einheit*」を行っているにすぎず、キェルケゴールの意味する「自己」にはなっていない。キェルケゴールにとって重要なのは、そうした両極間のうちにあることも、その両極のどちらか一方に偏ることなく、その両極のバランスをとろうとする、そうした統一を行おうとすることである。その統一というのは、その両極の狭間の中で苛みつ

つも、「そうした両極の中で私は何をすべきなのか」という思索を重ねつつ、その両極に対して、自分の態度を示そうとすることなのである。そのように自分の態度を示そうとして、自分自身に積極的に関わりつつ、両極の統一を図ろうとする者こそが、キェルケゴールにとっての「自己 Selbst」であり、「精神 Geist」なのである。

キェルケゴールの述べる「総合」および「自己」についての詳説は次項に譲ることとするが、こうしたキェルケゴールの言説は、ヤスパースの求めた個と普遍の一致を目指す第三の態度に由来するものである、と考えることができよう。

以上の通り、ヤスパースの述べる個と普遍の一致を目指す第三の態度とは、ヘーゲルの正一反一合という弁証法ではなく、むしろ、キェルケゴール思想の中で語られている「総合」や「自己」に由来するものである、という私の見解がある程度正当性を有するものであるということを、示すことができたであろう。

では実際に、どのような点で、ヤスパースによる個と普遍の一致を目指す第三の態度が、キェルケゴール思想における「総合」や「自己」に由来していると言えるのだろうか。次項にてその詳説を試みる。

### 第3項 『世界観の心理学』にて叙述されるキェルケゴールの「総合」と「自己」

ヤスパースは、『世界観の心理学』において、キェルケゴールの「総合」と「自己」についての叙述を行っているが、それはいったい、どのようなものなのだろうか。

本項では、『世界観の心理学』の中で述べられている、キェルケゴールの「総合」と「自己」についての記述を主にとりあげつつ、その詳説を行っていくことにする。しかし、後期ヤスパース哲学の主要著作の一つである『真理について』においても、『世界観の心理学』の中でなされている、キェルケゴールの「総合」や「自己」についての記述と同様のものを目にすることができる。そのため、補足として、適宜『真理について』の中で記されている、キェルケゴールの「総合」および「自己」についての記述を、本論文註の中に記していくことにする<sup>55</sup>。

ヤスパースは、『世界観の心理学』において、キェルケゴールの著作を忠実に引用する形で、キェルケゴールの「総合」および「自己」について叙述する。

ヤスパース曰く、キェルケゴールのいう「自己とは、普遍的なものが個々のもの *das Einzelne* として措定された矛盾を意味する」(*PdW, KJG I/6, S.382*)<sup>56</sup>ものだ、としている。

そのため、キェルケゴールから見て、単に個々のものとして存在しようとする人間は、自己ではない (ibid.)。キェルケゴールが『死に至る病』の中で語っている通り、そもそも「人間とは、無限性と有限性、時間的なものと永遠的なもの、自由と必然性の総合、要するに、ある一つの総合 *Synthese*」 (ibid.)<sup>57</sup>なのである。そうした人間のあり方を、私は＜総合としての人間存在＞と名付けるが、要するに、キェルケゴールの言う真の「自己」とは、そうした＜総合としての人間存在＞を自ら常に意識（自覚）し続けようとする人間のことを指すのである。

では、「総合 *Synthese/Synthesis*」<sup>58</sup>とは何か。以下、有限性－無限性を例に挙げて説明していくことにしよう。

キェルケゴールがいうように、人間とは、無限性と有限性との関わりの中で生きつつも、それらの総合として生きる存在である。キェルケゴール研究者鈴木祐丞は、次のように、キェルケゴールのいう有限性－無限性について述べる。「キェルケゴールによれば、「無限性」とは、人間の想像力が産み出す現実離れした空想のことである。「有限性」とは、逆に、人間を取り囲むあれこれの具体的な物事のことである。つまり、人間は目の前の具体的な状況から想像力によって逃避して生きることもできれば、逆に想像力を欠くことでそうした具体的な物事にすっかり埋没して生きることもできる… (略) …」<sup>59</sup>、ということである。このようにして、人間は、自らを有限化したり、無限化したりすることができる。

キェルケゴールのいう無限化については、ヤスパースも、『世界観の心理学』の中で語っており、個が普遍に従属しようとする者の一例としてとりあげる。

ストア派の人々が、「諸々の大河が、大洋の内へと還流するように、あらゆる個々のものは、万有 *das All* の内へと還流する」<sup>60</sup>と語るように、個 *das Individuum* である人間が、普遍 *das Allgemeine* であるところの神 *der Gott* のもとへ還帰することで、個と普遍の只中にあることで生じる絶望 *Verzweiflung* の解消を試みる場合、その者は「無限化 *Unendlichwerden*」を行おうとしている (*PaW, KJG I/6, S.370*)、とヤスパースは述べる。

その無限化の説明として、ヤスパースは、キェルケゴールの『死に至る病』において記されている次の文章をとりあげる。「空想的なものは、無限なものが人間を自分自身から遠ざけ、またそれにより、自分自身に戻ってくることを妨げるという仕方、人間を無限なものの内へと連れ出していく。もし、そのように感情が空想的になると、… (略) …最

終的に自己は、ある一種の抽象的な感受性となる。その感受性とは、非人間的な仕方であり、いわば、何らかの抽象体の運命、たとえば抽象的な人類に、感傷的に参与するものである」(PdW, KJG I/6, S.371) <sup>61</sup>。こうした無限化でもって、神との合一化を図ることにより、個が普遍に従属しようとする者は、個—普遍間の只中で生じる絶望を解消しようとするのである。

しかし、ヤスパースに言わせれば、そうした無限化は、完全に実現し得るものではないのである。なぜなら、そうした無限化は、気分や酩酊や神秘論の中でのみ可能なことではあるが、無限化を行っている当の人間は、無限なものになりきれず、結局のところ、個として生きる有限な人間のままだからである (PdW, KJG I/6, S.370)。このようにして絶望が解消されないどころか、そうした無限化を行っている者は、自らの「自己 *das Selbst*」さえも失っているのである。なぜなら、そもそも無限化とは、先ほどとりあげた『死に至る病』にも記されている通り、自己自身を抽象化する空想によって成立するものであって、それは、自分自身を振り返ることを許すものではなく、結果として、自己そのものであろうとする行いを失った状態であると言えるからである。キェルケゴールがいうように、「もし〔自分自身を振り返ろうとする〕意志が空想的になるならば、同様に自己もますます希薄になるのである」(PdW, KJG I/6, S.371) <sup>62</sup>。

このように、ヤスパースにとっても、キェルケゴールにとっても、真の自己とは、自らを徹頭徹尾無限化することではないのである。それは、無限化に反して、自らを徹頭徹尾有限化する場合においても同様である。

ヤスパースおよびキェルケゴールにとって、真の自己になるということ、いわば「自己生成 *Selbstwerden*」とは、単に年月を積み重ねることで進展するような自然過程 *Naturprozeß* などではなく、むしろ、自己が「具体的になる *konkret werden*」、ということの意味するものである (PdW, KJG I/6, S.382)。自己が具体的になるというのは、有限になることでも、無限になることでもなく、むしろ、「…(略)…自己の無限化において、自己自身から無限に離れていき、そして有限化において、自己自身へと無限に帰ってくることにあるのでなければならない」(KzT, GuS8 S.27.; H24 S.26f.) ものである。いわばそれこそが、「総合」なのである。つまり、総合とは、ある一つのものの内に相矛盾するもの同士が同時に含み込んでいる状態のことを指すが、そうした二項対立(たとえば、有限性—無限性)間の総合のうち、どちらか一方に偏向することなく、むしろ、そうした偏向を余



儀なくされている最中でも、そうした総合全体に「関わる *verhalten*」ことを通して、総合そのものをとらえようとすることによって、自己が具体化される、というのである。そうした自己生成の運動が実現されることにより、真の自己が「あらわになること *Offenbarwerden*」ができるのだ、とヤスパースとキェルケゴールは主張するのである。

しかし、その総合を実現するものとして重要なのが、さきほど述べた「関わる *verhalten*」ということ、言い換えれば、キェルケゴールの『死に至る病』の中で語られている「関係 *Verhältnis*」である。

人間は、有限性—無限性などの二項対立の間に挟まれつつも、それらと関係を持っている存在である。キェルケゴール研究者梶田啓三郎によれば、「…（略）…ここで関係と言われているものは、すでに成り立っている一定の固定的な関係ではない。そうではなくて、相反する、あるいは相矛盾する二つの関係項のあいだに、関係の仕方に応じて違ったふうになり立つことのできる動的な関係である」<sup>63</sup>、としている。そのため、たとえば、有限性—無限性の関係に立っている人間は、それらとの関係を有しているがゆえに、時として自らを有限化しようとしたり、またそれとは反対に、無限化しようとしたりするように、どちらか一方の極に傾いてしまいがちなのである。しかし、その関係を意味するデンマーク原語 *Forhold*（ドイツ語であれば、*Verhältnis*）は、「「関係」 *relatio* とともに、また「比」、「釣り合い」 *proportio* の意味をもっている…（略）…」<sup>64</sup>、とも梶田啓三郎は述べる。つまり、キェルケゴールが「関係」と言う場合、たとえば、有限性—無限性を例にして述べるならば、人間がその有限性—無限性の両極に対して関係を持つというのは、単にその両極のどちらか一方に偏る仕方で「関わる *verhalten*」のではなく、むしろ、両極の釣り合いを保とうとする形で、その両極双方に関わろうとすることを意味するのである。だからこそ、ドイツ語「関わる *verhalten*」という語のデンマーク原語である *forhold* は、「…（略）…ドイツ語と同じくもっぱら再帰動詞として用いられ、…（略）…第三に、「……に対して或る関係に立つ」、…（略）…第四に、「何かが何かと対応している、比例している」」<sup>65</sup>ということの意味するのである。

しかし、そうした総合間の両極に対して、偏りなく釣り合いを保つ仕方で関わろうとするのは、単にその両極に関わることだけにとどまらず、むしろ、「自分自身に関わること *sich zu sich selbst verhalten*」を要するものである。いわゆる、キェルケゴール思想の中で語られているところの、＜関係としての自己＞<sup>66</sup>である。

『世界観の心理学』を読むと、この〈関係としての自己〉が登場する『死に至る病』の該当箇所を、ヤスパースは、明確に引用しているわけではない<sup>67</sup>。しかし、『世界観の心理学』の中で、ヤスパースが、「関係とは、キェルケゴールが言うように、自分自身に関わることでなくてはならない。その場合、関係とは自己である」(PdW, KJG I/6, S.382)と述べていることから分かる通り、このヤスパースの発言は、先ほど述べた〈関係としての自己〉を意識してなされたものであると考えることができるだろう。

では、そもそも「自分自身に関わる」とは、具体的に何を意味することなのか。私が「自分自身に関わる」と訳出した、ドイツ語の *sich zu sich selbst verhalten* という表現に注目してみよう。この *sich zu sich selbst verhalten* という表現は、直訳であれば、「自分を自分自身に関わらせる」と訳出される。しかし他方で、その表現の中にある動詞 *verhalten* は、再帰代名詞 *sich* を伴うことで再帰動詞となる。その再帰動詞は、「ふるまう、～の態度をとる」<sup>68</sup> という意味になる。すなわち、*sich zu sich selbst verhalten* という表現は、正確には「自分に対して、自分自身の態度をとる」という意味を表すものである。

また、『死に至る病』（講談社学術文庫）を翻訳した、キェルケゴール研究者鈴木祐丞の解説によれば、原典であるデンマーク語の *forholde* という言葉は、比較的古い時代のデンマーク語の用法を収録した辞典 *Ordbog over det danske Sprog* (<http://ordnet.dk/ods>) で調べたところ、キェルケゴールの時代におけるこの言葉の中心的な意味は、「何かに対して特定の態度や位置にある、何かに対して特定の仕方では振る舞う」ことである、としている<sup>69</sup>。そのため、デンマーク語原典に記されている *forholde* という言葉は、今回私が訳出したドイツ語の *verhalten* の意味と相違ないものであると考えることができよう。

では、ヤスパースないしキェルケゴールにとって、「自分に対して、自分自身の態度をとる」とは、どのようなことを意味するのか。それは、「私は本来何者であり、何をすべきか」という問いを自ら打ち立て、その問いに対する自分の答えを求めんとし、自分自身に積極的に働きかけることで、自ら自分自身の態度をとり、自ら決断を下して、自ら意志決定を行うことを意味する。そうすることによって、キェルケゴールが、『死に至る病』の中で、「意識が深まれば深まるほど、それだけ自己は深まる。意識が深まれば深まるほど、それだけ意志は深まり、意志が深まれば深まるほど、それだけ自己は深まる」

(KzT, GuS8 S.26 ; H17 S.25) と述べ、ヤスパースが、その文章を引用する通りに (PdW, KJG I/6, S.382)、人間は自己生成を行うことができるのである。

つまり、キェルケゴール研究者梶田啓三郎が言うように、関係が「自分自身に関わること」とは、「…（略）…「関係がみずからを意識もしくは反省する」こと、さらに、「関係がみずからに対して一定の態度をとり、内面的な意味でみずからに対して一定の行動をとる」ということで、人間の「意志」にかかわることであり、ことばをかえて言えば、意志による選択であり、さらには「決意」もしくは「決断」である」<sup>70</sup>、とすることができるのである。

より正確に言えば、人が総合間の両極に対して、偏りなく釣り合いを保つ仕方に関わろうとする際、その者は、単にその両極に関わることだけにとどまらず、むしろ、「自分自身に関わること」、言い換えれば、自らの「内的行為 *inneres Handeln/innere Handlung*」（これについての詳述は、別の章において行うことにする）を通して、自分自身の意志に基づき、決断し、それを実行に移すことが求められている、ということである。キェルケゴールのいう「総合」を実現するためには、自らの「決断 *Entscheidung*」ないし「決意 *Entschluß*」が必要なのである。

こうしたキェルケゴールの「総合」に関する言説は、『世界観の心理学』の中で述べられている、ヤスパースの「個と普遍の一致」に相通ずるものがある、と考えることができる。なぜなら、ヤスパースも、キェルケゴールのいう「総合」、および決断ないし決意に基づく「選択 *Wahl*」についての言説を引き合いに出す仕方で、『世界観の心理学』の中で、あるべき<この私>になろうとする際の「自己形成 *die Selbstgestaltung*」への成り行きを説明しているからである。その内容は以下の通りである。

まずヤスパースは、「自己形成を行う自己は、客観的なものと主観的なもの、普遍的なものと個的なもの *das Individuelle*、偶然的なものと必然的なもの、与えられたものと意欲されたものとのある一つの総合 *eine Synthese* である」（*PdW, KJG I/6, S.112*）<sup>71</sup>と述べる。この「客観的なものと主観的なもの、普遍的なものと個的なもの」などの対立項は、前項の中で述べた、個—普遍間の六つの両極関係を想定して述べられたものである、と考えることができるだろう。また、その対立項をまとめる「総合」という言葉は、キェルケゴールのいう「総合」そのものを指して述べられたものである、と考えることもできよう。

次いで、その自己形成という行いを決定づけるものとして、ヤスパースは、キェルケゴールのいう「自分自身を選ぶこと *sich selbst wählen*」（*ibid.*）をとりあげる。ヤスパースによれば、キェルケゴールのいう「自分自身を選ぶこと」とは、自らの「自由 *Freiheit*」に基

づき、自らの身にふりかかる運命 *Schicksal* を、自ら「引き受ける *übernehmen*」<sup>72</sup> 仕方で、自らが具体的なものになるということである (*ibid.*)、としている。その具体的なものというのは、ギリシアの道徳家 *der Tugendheld* や神秘主義者 *der Mystiker* のように、単に孤独の中で自らを抽象化・無時間化する *abstrakt und zeitlos werden* ことで実現されるものではないのである (*ibid.*)。つまり、キェルケゴールのいう、決断や選択の中で自己が具体的に becoming ということ、すなわち、あるべき *<この私>* になるということは、神秘主義者が行うような、自らの住まう世界を脱する抽象化・無限化を意味するのではなく、むしろ、世界の内にとどまりつつも、超越的な存在である神とのつながりを求めることの中で成就されることを意味するのである。ヤスパースが言うように、「生ける仕方で自分自身を選ぶというのは、現実性との連関の内にある」(*ibid.*) ということなのである。こうしたあり方こそ、キェルケゴールが『不安の概念』の中で語る「時間的なものと永遠的なものとの総合」(*Ang, GuS5 S.80 ; HII S.80*)、いわゆる「永遠性のアトム」(*Ang, GuS5 S.85 ; HII S.90*) であるところの「瞬間 *der Augenblick*」(*ibid.*) なのである。

この「瞬間」としてのあり方は、キェルケゴールに限らず、ヤスパースの言説においても見受けられるものである。たとえば、ヤスパースは、『哲学』の中で、「私自身という歴史的規定性 *die geschichtliche Beschimmtheit* としての現存在を自由という仕方でわがもの化すること *die freie Aneignung*」(*Ph.II S.123*) によって、自分の運命を引き受けるという選択を行うことについて、また、その選択に基づいて「実存することが、瞬間の深まり」

(*Ph.II S.123*) であり、「永遠の現在 *die ewige Gegenwart*」(*ibid.*) となることについて、それぞれ語っている。こうしたヤスパースの言説は、ヤスパース研究者吉村文夫のいう通り、キェルケゴールのいう「瞬間」に基づくものである、と考えることができるだろう<sup>73</sup>。それは『世界観の心理学』においても、見受けられるものである。なぜなら、ヤスパースは『世界観の心理学』の中で、人間が、自らの自由による選択に基づき、自らの運命を引き受けることを通して、自らの総合に関わろうとすることについて、キェルケゴールがその定式化を行っているとして、次の『あれかーこれか』の文章をとりあげるからである。

個人 *das Individuum* は、この贈り与えられたもの、この性向、この衝動、この情熱をもって、このように規定された個として、また、このように規定された周囲の環境に

よる影響のもとで、ある規定された境遇であるところの、この規定された産物 *das Produkt* として、自分自身を意識〔自覚〕するようになる。そのように自分自身を意識する者は、〔こうした〕すべてのことを、自らの責任のもとで、まとめて引き受ける *übernehmen*。その者は、自分が個々のもの *das Einzelne* を引き受けるべきか否か、をためらわない。というのも、もしその者が個々のものを引き受けるということを行わなければ、はるかに高貴な何ものが失われていくということ、その者は知っているからである。したがって、その者は、選択の瞬間において、完全な孤立の内にある。というのも、その者は、自分の周囲の環境から抜け出ているからである。また、とはいえ、その者は、同じ契機において、絶対的な連続性の内にある。というのも、その者は、産物として自分自身を選んでいるからである。そして、この選択は、ある一つの自由の選択 *eine freie Wahl* である。その結果、その者が産物として自分自身を選んでいることによって、人は、その者が自分自身を生産するのと同じくらいよく、その者のことについて語るができるのである。

(*PdW, KJG I/6, S.112f.*)<sup>74</sup>

こうしたことから、自らの決断に基づき、〈総合としての人間存在〉である〈この私〉を成就しようとするキェルケゴールの考えを、ヤスパースは受容しており、それは、『世界観の心理学』においても、『哲学』においても、見出せるものとなっている、とすることができよう。また、その受容については、キェルケゴール研究者 W.フォン＝クローデンも指摘しているところである。W.フォン＝クローデンによれば、「本来であれば、キェルケゴール思想において、「決断 *Entscheidung*」や「決意 *Entschluß*」に基づく「選択 *Wahl*」は、宗教的段階により近く属するものであるが！」と断りを入れつつも、キェルケゴールが『あれかーこれか』の中で語る「決断」や「決意」という表現を、ヤスパースは受容している、と指摘している<sup>75</sup>。この W.フォン＝クローデンの指摘からもわかる通り、ヤスパースのいう「個であると同時に普遍」であろうとする「個と普遍の一致」は、キェルケゴールの〈総合としての人間存在〉を求めるあり方と同じものを見出すことができるのであり、またそれは、キェルケゴールやヤスパースなどの実存弁証法について研究する山下太郎のいうように、ヘーゲルの正－反－合の弁証法に基づくものではなく、むしろ、あるべ

き<この私>を求めて、決断と飛躍を行うキェルケゴールの「質的弁証法」に基づくものであった<sup>76</sup>、と考えることができよう。

また、ヤスパースの述べる「個と普遍の一致」が、キェルケゴールのいう「総合」と「自己」に由来するものだとする論拠として、キェルケゴールやヤスパースなどを研究する A.ヒューグリによる次の指摘をとりあげることができるだろう。その指摘とは、キェルケゴールが『不安の概念』や『死に至る病』などの仮名著作の中で語る、「人間は常に自分自身および人類である」や「人間とは、普遍が個々のもの *das Einzelne* として措定されているという矛盾である」という言説を、ヤスパースは、『世界観の心理学』の中で、人間の「基本状況 *Grundsituation*」として解釈している、というものである<sup>77</sup>。A.ヒューグリによれば、その「基本状況」の中で、人間は、個—普遍間における六つの両極関係の狭間に立たされて、「自分にとって何が重要であるのか」という問いに苛むことになるが、そのように苛むことは、「生ける人柄性〔人格性〕 *die lebendige Persönlichkeit* のあれか—これかは、具体的であり、個的であり *individuell*、… (略) …絶対的である」(*PdW, KJG I/6, S.350*) ということを示すものであり、また、それによって示された具体的なものというのは、カントの定言命法のような道德上の要請とそれに対する我々との関係の関わり合いを明らかにするものである、としている<sup>78</sup>。また、そうした個—普遍間に苛まれる人間の基本状況の中で、個である人間が「個々のものであると同時に普遍であるもの」であろうとすること、すなわち、それらの「総合」によって「自己」そのものになろうとすることというものが、『世界観の心理学』において書かれているが、それは、キェルケゴールの『死に至る病』における「自己」の規定に厳密に準じてなされたものである、と A.ヒューグリは指摘する<sup>79</sup>。

またその指摘にとどまらず、次のことが、ヤスパースのいう「個と普遍の一致」、およびキェルケゴールのいう「総合」と「自己」における共通点として見出すことができる。それは、『世界観の心理学』の中で記されている、個—普遍の一致というのは、個である人間が「普遍を通じて *durch das Allgemeine*」(*PdW, KJG I/6, S.350*) 自分自身を振り返ることを通して、「単独者 *der Einzelne* が絶対的単独者であると同時に普遍となる」(*PdW, KJG I/6, S.384*) ことを意味する、というものである。

このようにして、自己生成を成就することが、ヤスパースが『世界観の心理学』の中で求めた「あらわになること Offenbarwerden」なのであるが、これは、キェルケゴール思想における個－普遍関係に関する叙述の中でも言われていることである。

たとえば、キェルケゴール研究者谷口龍男によれば、キェルケゴールの求める「自己」とは、「…（略）…絶対的権威として存在していた普遍的原理を自らにおいて絶えず無化しつつ、絶対の個としての自己自身の内面に還り来る…（略）…」<sup>80</sup>、いわば「個－普遍－個」<sup>81</sup>という運動の中で、普遍と関わりつつも、その関わりを経て、個としての自分を反省することのうちに見出されるべきものである、としている。

またさらに言えば、ヤスパースの語る、個が普遍に対して、従属することでも反抗することでもなく、それらの一致を目指そうとする第三の態度についての言説は、キェルケゴールが『不安の概念』の中で語る「原罪 Erbsünde」に対する関わり方に準ずるものがある、と考えるもいいだろう。

キェルケゴール研究者大屋憲一によれば、キェルケゴールのいう普遍とは、単に個を包摂するものではなく、むしろ、「人間が個であり、また個そのものとして、人間が自分自身であると同時に全人類である。その結果、全人類は個に、また個は全人類に参与する」（*Ang, GuS5 S.22f. ; HII S.25*）ような、そうした＜個即類＞を意味するものである、としている<sup>82</sup>。大屋憲一に言わせれば、そうした＜個即類＞としての普遍というのは、ちょうどキェルケゴールが『不安の概念』の中で語る場所の「原罪 Erbsünde」であり、その原罪とは、個人の苦悩であると同時に人類の苦悩を意味する<sup>83</sup>。そうしたことから、単独者が、互いに個即類としての普遍である原罪に向かい合うことを通して、単独者同士が互いに連帯し合うことのできるのではなかろうか、というのが大屋憲一の主張である<sup>84</sup>。つまり、誰にとっても関わらざるを得ない、そうした原罪という普遍を通じて、個としての自分に向き合うことで、あるべき＜この私＞について問い求めることこそ、キェルケゴールの求める「総合」および「自己」のあり方である、ということである。それは、個である人間が普遍である原罪に対して、単に従属することでも、また反抗することでもなく、むしろ、その普遍である原罪に関わることを通して、個である人間が自分自身に関わる反省を行うということであって、つまりは、ヤスパースのいう個－普遍の一致を目指す第三の態度を指し示すものである、と考えることができよう。

以上の通り、ヤスパースが『世界観の心理学』において叙述する、キェルケゴールの「総合」および「自己」についての叙述は、ヤスパースの述べる、個－普遍の一致を目指す第三の態度に由来するものであった、とすることができるだろう。

しかも、ヤスパースは、『世界観の心理学』の中で、「人間は、ある一つの総合であるため、人間が、総合のうち一方の側面を失うのであれば、人間の実存、すなわち人間の自己は、止む」(PdW, KJG I/6, S.382) と述べており、このことから、ここで語られている個－普遍という両極性における自己についての記述が、のちの『哲学』における主観－客観の両極性における実存として描かれることになったのではないかと考えることができよう。

ではヤスパースは、『哲学』の中で、主観－客観の両極性における実存について、どのように語っているのか。次節にて、その詳説を行う。

## 第2節 『哲学』における主観－客観の両極性

前節において、『世界観の心理学』の中で述べられている、個－普遍という両極性における「自己」、および個－普遍の一致を目指す第三の態度が、キェルケゴール思想の中で語られている個－普遍関係についての言説（特に、キェルケゴールの言及する「総合」および「自己」）に由来するものであった、ということをも明らかにした。

本節では、前節で明らかになった内容をもとに、『哲学』において叙述されている、主観－客観の両極性における「実存 Existenz」についての詳説を行う。

『世界観の心理学』の中で記されている、キェルケゴールの「総合」および「自己」に基づく形で叙述された、個－普遍という両極性における自己が、のちの『哲学』の中で、主観－客観という両極性における実存として描写されている、と私は考える。しかし、この私の考えに対して、『世界観の心理学』の中で記されている、個－普遍関係についての記述が、のちの『哲学』において、主観－客観関係として表現されているという解釈自体、そもそも正しいものなのか、と疑問に思う者もいるかもしれない。

そのため、『哲学』の中で叙述されている、主観－客観の両極性における実存についての詳説を行う前に、上述した疑問に答える形で、『世界観の心理学』における個－普遍関係と『哲学』における主観－客観関係の連関性について、以下論じていくことにする。



前節において、「自己形成を行う自己は、客観的なものと主観的なもの、普遍的なものと個的なもの *das Individuelle*、偶然的なものと必然的なもの、与えられたものと意欲されたものとのある一つの総合 *eine Synthese* である」(*PdW, KJG I/6, S.112*)、というヤスパースの言説をとりあげたが、この言説からも分かるように、ヤスパースにとって、自己とは、個－普遍関係だけではなく、主観 *Subjekt*－客観 *Objekt* 関係という両極性の内に住まう存在様態でもあった、とすることができる。

このように、ヤスパースは、『世界観の心理学』の中で、個－普遍関係を主観－客観関係として当てはめているが、こうした記述は、のちの『哲学』においても、見受けられるものである。

まず、『哲学』の中で叙述されている、客観についての記述をとりあげながら、『世界観の心理学』の中で述べられている普遍との連関性を見ていくことにする。

「考えられたものとしての存在は、ある一つの普遍的なもの、ないし全体的なものになる」(*Ph.II S.130*)、または「客観性を有するものは、普遍的なもののみである」(*Ph.II S.353*)、とヤスパースは述べるが、どのような客観的な形態を有する形で、考えられたものが、普遍的なものないし全体的なものになるのだろうか。

『哲学』の中で、「客観性は、第一に、時間内における現存在の建設 (国家 *Staat*) であり、第二に、永遠性の内にある本来的存在に時間上で参与すること (宗教 *Religion*) であり、第三に、世界や永遠性の中で自分自身を理解する言語 (文化 *Kultur*) である」(*Ph.II S.351*) と記されている通り、ヤスパースによれば、考えられたものというのは、上述した三つの客観的な形態をとる仕方、普遍ないし全体となるのだ、としている。

特に注目すべきなのは、上述した国家と宗教についての記述であるが、これらは、それぞれ『世界観の心理学』の中で叙述されている、「5. 諸々の社会学的全体性 *die soziologischen Ganzheiten* (家族・国民・国家)。それに対して、主権を有する単独の存在者の我意 *der Eigenwille* が対立する。成員としての、あるいは、アトム *Atom* としての人間が対立する」(*PdW, KJG I/6, S.349*)、および「6. 世界 *Welt* ないし神 *Gott*。これには、神への反抗、自ら総体性であろうとする主観の意識が対立する」(*ibid.*) という記述に相通ずるものがある、とすることができるだろう。

以上の点で言えば、ヤスパースが『哲学』の中で語る客観が、『世界観の心理学』において述べられた普遍と連関性を有する仕方で述べられたものである、とすることができるだろう。

次いで、『哲学』において、主観として位置づけられている個についての記述をとりあげつつ、『世界観の心理学』の中で述べられている個との連関性を見ていくことにする。

ヤスパースは、『哲学』の中で、次のように個について語る。「規則に沿ったものであり、再び繰り返されるものである普遍に対して、個は、特殊なもの、および個々のもの *das Einzelne* として客観的に考察されながらも、際限のない多様性である。個は、自らの汲み尽くし得ないもの *Unerschöpflichkeit* の中で、客観的に浸透し得るもの *das Durchdringbare* の限界である」(*Ph.I S.55f.*)。つまり、個とは、『世界観の心理学』の中でも述べられた通り、悟性 *Verstand* という客観的・科学的思考でもって理解しようとしても、その理解をその都度超えていくもの、いわゆる「過程 *der Prozeß*」として存在するものである、ということがここでは述べられている。

そして、この過程という考えは、『哲学』においても、ヤスパースのいう「世界定位 *die Weltorientierung*」として表現されている。その論拠として、以下のヤスパースによる記述を挙げることができるだろう。

現存在する諸対象についての知 *das Wissen von den daseienden Gegenständen* とは、世界定位 *Weltorientierung* を意味する。その諸対象についての知は、単なる定位 *Orientierung* にすぎない。なぜなら、その知が、絶えず完結することのない、ある一つの無限の過程 *ein unendlicher Prozeß* であるからである。また、その諸対象についての知は、単なる世界定位 *Weltorientierung* にすぎない。なぜなら、その知が、ある一つの規定された存在についての知、いわゆる、世界の内において生成するものだからである。

(*Ph.I S.28*)<sup>85</sup>

このように、ヤスパースの述べる「世界定位」、すなわち悟性による科学知というものは、世界の内に対象物として現れるもののみを解明することのできる思考作用なのであり、その思考作用は、個の客観的側面だけを知ることができるのみである。そのため、先

ほど述べた通り、個は、汲み尽くし得ないもの、すなわち完全には解明しきれない、特殊なものとして現れる存在なのである。

こうした『哲学』の中でなされた個に関する記述は、『世界観の心理学』の中で表現された、「2. 普遍人間的なもの *das Allgemeinmenschliche*、自然に準ずるもの *das Naturgemäße*、平均的なもの、普通なもの、頻度の高いもの、人間に固有なもの（社会学的に言えば、大衆、習俗と因襲）は、特徴あるもの、独創的なもの、特異なもの、独特なもの、一回限りのものに対立する」（*PdW, KJG I/6, S.349, S.358f.*）<sup>86</sup>という言説に一致するものがある、とすることができよう。

また、『哲学』においては、主観性の特徴の一つとして、「個的意识 *das individuelle Bewußtsein*」（*Ph.II S.339*）というものが挙げられている。こうしたことから、『哲学』の中で記されている主観が、個を意味するものでもあった、と考えることができよう。

以上の点で言えば、『哲学』の中で述べられている主観が、『世界観の心理学』の中で述べられていた個と連関性を有する仕方で述べられたものである、ということが言えよう。

このように、『哲学』においては、客観とは、普遍的なものを、また主観とは、個的なものを表しており、それらは、『哲学』の前著である『世界観の心理学』の中で述べられている、普遍および個の叙述にならう仕方で記述されたものである、ということを理解することができたであろう。

では、そのように『哲学』の中で描かれている、客観および主観とはどのようなものなのか、また、それらの両極性として描かれている実存とはどのようなものなのか。以下、「客観性」（第1項）、「主観性」（第2項）、「主観—客観の両極性における実存」（第3項）の順序にしたがって、それぞれ考察を行う。

## 第1項 客観性

第一に、ヤスパーズは、客観性 *Objektivität* を、「対象的なもの *das Gegenständliche*」として定義する（*Ph.II S.338*）。この対象的なものは、主観（主体）である自我に相対する存在であり、主観という内面的なものとは区別されて、外的なものである。その外的なものは、他のものであり、異質なものであるが、規定されたものであり、明確なものでもある（*ibid.*）。そして、こうした規定可能な対象物としての客観性を通して、主観は、自らを本来的に意識化し、また自分のことを知ることができる。しかし、そうした客観性がなくて

は、主観は、自らを本来的に意識化したり、また自分を知ったりすることもできない (ibid.)。

第二に、ヤスパーズは、客観性を、「妥当的なもの *das Gültige*」として定義する (ibid.)。そうした妥当的なものとしての客観性に対して、主観は、次のような要求を経験する。すなわち、主観は、上述した対象物である客観性を通して、自分自身を意識化し、それによって、主観である自分と対象的なものの区別を行うだけではなく、むしろ、そのうえで、普遍妥当的なもの (たとえば、主観の行為を要求し規定する当為 *Sollen*) として存在する客観性に遵守せよ、という要求を経験する (*Ph.II S.338f.*)。しかし、そうした普遍妥当的な客観性は、自己意識の中で、自分自身とのつながりを保とうとする主観に対立するものである。そのため、主観は、打ち負かすことのできないほどの妥当性に打ちひしがれても、客観性という普遍妥当性の中で、真なるものを見出そうとすることに逆らう (*Ph.II S.339*)。なぜなら、対象物や妥当性としての客観性は、主観にとって、死んだ永続物であり (ibid.)、またそうした客観性と主観は、互いに有機的に関連し合っているものにはなっていないからである。

しかし、そうした主観は、対象物ないし妥当性としての客観性に、最後まで対立する存在ではなく、むしろ、無際限に多様な対象物が現れる世界の内に生きる存在である (ibid.)。そうした世界の中で、主観が生きるには、正しい方向へと導く契機としての客観性が必要である。

そこでヤスパーズは、第三に、客観性を、「全体 *das Ganze*」、すなわち「理念 *Idee*」として定義する (ibid.)。要するに主観は、理念を形成する、その一つの要素として参与することになるが、そうすることで、客観性と有機的に関連し合うことができる。これにより、主観は、現実的なものとして世界の内に現れることができるのである。

以上の通り、客観性には、「対象性 *Gegenständlichkeit* (外面性 *Äußerlichkeit*)」・「妥当性 *Gültigkeit* (普遍性 *Allgemeinheit*)」・「理念 *Idee* (全体性 *Ganzheit*)」という三つの段階があり、それぞれ、後者が前者を前提条件とすることで成立するものとなる (ibid.)。すなわち、「対象性」があつてこそ、「妥当性」が成立し、また「妥当性」があつてこそ、「理念」が成立する、という段階が、客観性の内にあるのだ、とヤスパーズは述べるのである。

## 第2項 主観性

上述した客観性に対して、ヤスパーズは、以下のように、主観性 *Subjektivität* についての叙述を行う。

第一に、ヤスパーズは、「意識一般 *Bewußtsein überhaupt*」として、主観性を定義する (*Ph.II S.339*)。この意識一般は、抽象的に考えられた自我存在であり、いわゆる、外的なものおよび対象的なものへと方向づけられた思考である。そして、その思考は、我々の前に現れるすべてのものをとらえようとする媒体として存在するものである (*ibid.*)。

第二に、ヤスパーズは、「個的意识 *das individuelle Bewußtsein*」として、主観性を定義する (*ibid.*)。この個的意识は、経験的に規定された個別的現存在 *Einzeldasein* であり、その個別的現存在は、恣意 *Willkür* としての我意 *Eigenwille* や得体の知れない生命的な現存在の衝動を有している (*ibid.*)。

第三に、ヤスパーズは、「妥当的なものの意識 *das Bewußtsein des Gültigen*」として、主観性を定義する (*ibid.*)。その妥当的なものの意識は、理性的存在者 *Vernunftwesen* として、科学知等の否み得ない洞察 *zwingende Einsicht* に服従し、また、人柄性〔人格性〕 *Persönlichkeit* として、理念を現実化する (*ibid.*)。

以上の通り、主観性には、「意識状態性一般 *Bewußtseinszuständigkeit überhaupt* (内面性 *Innerlichkeit*)」・「個別的現存在 (偶然性 *Zufälligkeit*・恣意・我意)」・「妥当性意識 *Gültigkeitsbewußtsein* (理性的存在者・人柄性)」という三つの段階があり、それぞれ、後者が前者を前提条件とすることで成立するものである (*ibid.*)。すなわち、「意識状態性一般」があつてこそ、「個別的現存在」が成立し、また「個別的現存在」があつてこそ、「妥当性意識」が成立する、という段階が主観性の内にあるのだ、とヤスパーズは述べるのである。

そして、これらの主観性は、特殊な形態としての客観 (客体) をそれぞれ有する。すなわち、主観である意識一般は、対象性一般という客観的形態を有し、主観である個別的現存在は、際限のない多様性という客観的形態を有し、そして、主観である妥当性意識においては、主観としての理性的存在者が、妥当性という客観的形態を有し、また主観として的人格性が、理念という客観的形態を有するのである (*Ph.II S.340*)。

## 第3項 主観—客観の両極性における実存

先の第1項、第2項において、客観性および主観性について論じたが、そうした両極性に住まう「実存 Existenz」とは、どのような存在様態なのか。

まず実存は、ただひたすらに主観（主体）的であろうとする存在ではない。なぜなら、ヤスパーズ研究者 S.アケラが指摘する通り、そのように客観性よりも優位であろうとする「悪しき主観主義 *der schlechte Subjektivismus*」は、「自分自身を孤立化する我意 *der sich isolierende Eigenwille*」（*Ph.II S.344*）へと陥るものであり、それは、ヤスパーズにとって実存を意味するものではないからである<sup>87</sup>。

悪しき主観主義である「単に主観的なもの *das Nursubjektive* とは、端的に交わりに入ることができないものであり、内容や対象をもたない感情と体験そのものである」（*ibid.*）、とヤスパーズは述べるが、そのように主観（主体）であろうとする自分こそが真理である、ということに固執し続けることは、ヤスパーズの求める他者との「交わり *Kommunikation*」を排除することを意味する。こうした主観主義は、他者との「実存的交わり *existentielle Kommunikation*」でもって、互いにあるべき＜この私＞であろうとする、実存のあり方に反するものであると言える。なぜそうした主観主義者は、他者との交わりを拒否するのかと言えば、ヤスパーズのいうように、そうした主観主義者は、「自分自身の内に閉じこもる個我的現存在 *das Eigendasein* という根源」（*Ph.II S.346*）に基づく存在であるからである。

こうした主観主義による「現存在の我意 *der Eigenwille* は、自らの否定性における悪しき意志として、自らを意識化へともたらずことができる」（*ibid.*）ものであるが、そのように自らの我意によって、他者との交わりを排除するからこそ、こうした主観主義のあり方は、悪しき主観主義なのである。

S.アケラの指摘によれば、こうした主観主義者の例として、ヤスパーズは、「私は私自身ただひとりだけだ（*Ich bin ich selbst allein.*）」（*ibid.*）と訴えるものの、自らの無力さゆえに挫折することになった、シェイクスピアの作中に登場するリチャード三世という人物をとりあげる、としている<sup>88</sup>。

だが、『哲学』の中でなされたリチャード三世に関するこの記述は、元をたどると、『哲学』の前著である『世界観の心理学』の中でなされた叙述に行き着くものである、と考えることができる。

ヤスパースは、『世界観の心理学』の中で、キェルケゴールの語る「デモーニッシュなもの *das Dämonische*」についての叙述を行っている。そこでは、「デモーニッシュな者および宗教的な者の両者は、普遍の外に立つ存在である。素質や状況によって、外面的な仕方、普遍の外に置かれる者は、デモーニッシュないしは宗教的になることがあらかじめ定められている」(PdW, KJG I/6, S.391) と記されている。すなわち、ヤスパースがここでとりあげるキェルケゴールのデモーニッシュ論とは、デモーニッシュな者および宗教的な者は、自分自身であろうとする自己意識が高いゆえに、普遍から外れたあり方である「例外者 *die Ausnahme*」という生き方をせざるを得ない人物である、ということの意味する。

またヤスパースによれば、そうした普遍から外れた生き方をする人物像として、キェルケゴールは、『おそれとおののき』の中で、シェイクスピアのリチャード三世を例に挙げる、としている (ibid.)。ヤスパースが引用する、その『おそれとおののき』の中でリチャード三世に関する記述がある箇所は、次の通りである。「[生まれつき醜い体つきをしていたリチャード三世の] そうした素性は、根っから逆接 *das Paradox* の内にあり、また、そうした素性は、あらゆる他の人間よりも不完全であることは全くなく、ただ、その素性が、デモーニッシュな逆接の中で消えゆくか、あるいは、神的な逆接の中で救済されるかのいずれかである。… (註) …素性の上での、あるいは歴史的な諸関係によって、根源的に普遍の外に置かれるということが、デモーニッシュなもの始まりなのである」(ibid.)<sup>89</sup>。

このように、『哲学』の中で、自らの我意に埋没する主観主義者の例として、シェイクスピアの描くリチャード三世がとりあげられていたが、その元は、『世界観の心理学』において叙述された、キェルケゴールの『おそれとおののき』の中で登場するリチャード三世に関する記述にあった、ということが言えよう。

またさらに言えば、こうしたキェルケゴールによるリチャード三世に関する記述をもとに、ヤスパースは、『哲学』の中で、自らの我意に埋没する主観主義者の姿を描写していたものと考えることができる。その論拠として、以下に、キェルケゴールやヤスパースなどの実存主義哲学について研究する三浦永光の論述をとりあげる。

三浦永光によれば、蔑まれるにしろ、同情されるにしろ、自らの醜い見た目ゆえに、普通の人間として扱われていないことに反発を覚える、リチャード三世という、「このような人間は普遍的なものの中に入れられることを乞い願うどころか、むしろそれとは逆に軽蔑する。彼は反倫理的な行動さえも敢えて行なうことにより、… (略) … [デモーニッシ

ユな] 性格を帯びるのである」<sup>90</sup>、としている。すなわち、三浦永光がいうには、リチャード三世のようなデモーニッシュな人間は、自らが社会や法律などの普遍の内に囲われている存在であるにもかかわらず、自分の内面にとっては相容れないものがあることから、自らの我意によって、そうした普遍に反発し、あわよくば破壊せしめんとする者である、というのである。こうしたリチャード三世のあり方は、まさしく『哲学』の中で述べられた、自らの我意に埋没し、自滅する主観主義者のあり方そのものであり、またヤスパースが『哲学』の中で主張する実存のあり方にはほど遠いものでもある、ということが言えよう。

以上のことから、『哲学』の中で記されている実存とは、単に主観（主体）的であろうとする存在ではない、ということが明らかになったであろう。また以上の考察から、『哲学』における自らの我意に埋没し、それによって自らの身を滅ぼす主観主義者についての記述は、キェルケゴールの『おそれとおののき』に登場するリチャード三世のあり方を、ヤスパースが『世界観の心理学』の中で学び取ったことによるものであった、ということも明らかになったであろう。

では、実存とは、主観的であろうとするのではなく、むしろただひたすらに客観（客体）的であろうとする存在なのだろうか。その答えは、「単に客観的であるものは、単に主観的であるものと同様に、実存を喪失している」（*Ph.II 344*）とヤスパースが述べる通りのものである。つまり実存とは、ただひたすらに客観（客体）的であろうとする存在でもないのである。なぜなら、「客観性の固定化は、実存の破壊である」（*Ph.II S.347*）とヤスパースがいうように、普遍妥当的なものとして客観的な形態を伴ったもの（本節の冒頭で述べた例で言えば、「国家」、「宗教」、「文化」）を絶対的なものとしてみなしたうえで、それに盲目的に帰依するような生き方は、あるべき<この私>を問い求める実存としてのあり方に反するものだからである。

こうした客観性の中へと埋没するあり方と実存との違いの例として、ヤスパース哲学の中で展開されている、「当為 *das Sollen*」と「かくなさざるを得ない *das Müssen*」の違いを挙げることができるだろう。

『世界観の心理学』においては、個—普遍に関する六つの両極関係について述べられているが、そこでは、「1. 普遍妥当的なもの *das Allgemeingültige*、命令 *die Imperative*、客観的真理、妥当的諸価値。以上には、恣意 *Willkür* としての個々のもの *das Einzelne* が対立す



る」(PdW, KJG I/6, S.349)、といういわゆる普遍妥当性に裏付けされた倫理上の命法、およびそれに対立する恣意的な個としての人間という両極関係について述べられている。

普遍妥当性に基づく倫理的命法の例として、ヤスパースは、カントの定言命法をとりあげる (PdW, KJG I/6, S.354)。この「～すべし」という「当為 Sollen」に基づくカントの定言命法は、我々の行動および生き方に対して指針を与えるものではある (PdW, KJG I/6, S.355)。しかし、A.ヒューグリが指摘する通り<sup>91</sup>、ヤスパースから見れば、こうしたカントの定言命法は、我々に形式的な規定を提示するにすぎないものなのであって、我々の行動および生き方に関する具体的な「内容 Inhalt」を明確に言い表すものではないのである。

こうしたカントの定言命法に関する考えは、のちの著作である『哲学』においても披露されているものである。ヤスパースは、その中で、カントの「人間愛から嘘をつく権利と称されるものについて」という論文をとりあげ、カントの定言命法に関する考察を行っている (Ph.II S.356f.)。しかし、ヤスパース哲学を倫理学として再構成しようと試みる中山剛史のいう通り、「カントの論文「人間愛から嘘をつく権利と称されるものについて」… (略) …の中では、「嘘をついてはならない」という道徳的命法の普遍妥当性に固執するあまり、人殺しに追われている友人を助けようとするための嘘も許されないという極端な原理主義に陥ってしまっている… (略) …」<sup>92</sup>点をヤスパースは指摘しており、それをヤスパースは、カント倫理学の限界点として見て取っている。

A.ヒューグリが指摘する通り<sup>93</sup>、こうしたカントの定言命法は、『世界観の心理学』(PdW, KJG I/6, S.356) および『哲学』(Ph.II S.359) において語られているように、他者に「～すべし」という当為を強要する「強制の暴力 die Zwangsgewalt」(Ph.II S.359) を發揮するものである、と行うことができよう。また、そうした定言命法という「… (略) …形式をよって、実存の行う客観性への身売りは、普遍的なものを絶対的な仕方ですら指定する」(Ph.II S.347) ように、自らの身を客観性に捧げ、またそれに埋没するようなあり方は、あるべき<この私>であろうとする実存のあり方から逸脱するものである、と行うことができる。さらに、当為を絶対的なものとみなし、それに追従する仕方ですら客観性へ埋没するあり方は、『世界観の心理学』の中で既に述べられた、「殻 das Gehäuse」(PdW, KJG I/6, S.143) に帰依し、埋没するあり方と同等のものを見て取ることができる、と言える。

では、そうした当為のあり方に対して、「かくなさざるを得ない das Müssen」というあり方は、どのようなものなのだろうか。それは、人がカントの定言命法のような、普遍妥当

性に基づく命法に面した際、その命法に対して、自分の意志で、選択し、決断を行うあり方である、とすることができる。

ヤスパーズは、『世界観の心理学』の中で、普遍妥当的な命法に面した際、人は、衝撃を受け、それに葛藤するようになる、と述べる (*PdW, KJG I/6, S.355*)。そして、そうした命法に苛む中で、人は先述したリチャード三世のように、定言命法などのような普遍に反して、自分自身の考えや思いを持つようになる。しかし、そうした人間は、『哲学』の中で語られているように、定言命法などの普遍ではとられきれず、そこから逸脱するあり方をせざるを得ない「例外者 *die Ausnahme*」 (*Ph. II S.360*) となる。しかし、A.ヒューグリのいう通り、「例外者」になるということは、すなわち、客観的な当為という規範を突破すること<sup>94</sup>を意味するものである、とすることができる。要するに、当為という普遍妥当的な命法に準ずることができないまま、例外者になった者でも、自らの「かくなさざるを得ない *das Müssen*」という決意に基づいて、自ら主体的な選択を行い、それによって行為することができるのであれば、もはや当為といったものに縛られることはなく、あるべきくこの私>となることができる、ということである。こうした「かくなさざるを得ない」というあり方は、まさしく、本来的自己存在を探求しようとする実存のあり方そのものである、と言える。また、こうした「かくなさざるを得ない」という倫理のあり方というのは、中山剛史が述べる通り<sup>95</sup>、定言命法等の<普遍倫理>を超えゆく<実存倫理>である、とすることができる。

また、こうした<普遍倫理>の立場をとる当為、および<実存倫理>の立場をとる「かくなさざるを得ない」というあり方は、ヤスパーズ哲学に限らず、キェルケゴール思想においても見受けられるものである。その例として、以下に三浦永光の論述を提示することにしよう。

キェルケゴール思想にとっての<普遍倫理>とえば、ヘーゲルの法哲学を挙げることができるだろう。「ヘーゲルによれば、個々の内容を抽象的な「善」の下に包摂するこの判断の行為において、「良心」は自己の内面の確信を唯一最高の基準としている。しかし、その確信から判断する主体が、単に主観的な個人に他ならないとすれば、その判断はどの程度偶然的な恣意か自由であるか疑わしいと言わねばならない」<sup>96</sup>、と三浦永光が述べるように、ヘーゲル法哲学の立場から見れば、個人による主体的な判断に基づく行為は、どこまでいっても客観的な確証を得ることができないものであり、それゆえに、主観

的臆見にとどまり続けるものであるため、倫理学の体をなしていない、ということが言える。

しかし、人間の生きる実人生の視点に基づいて、人間のあるべき倫理を見つめ直そうとするキェルケゴールの立場からすれば、「自己」を選び取るために普遍的なものの義務を破ることを余儀なくされる例外者は、決して人倫の本来の重みを超然と無視するのではない<sup>97</sup>のである。むしろ、こうした「…（略）…例外者は、一方では「自己」を選択すべしという要求と、他方では普遍的な理念の中に自己を位置づけるべしという要求との間に挟まって、何れの側にも身を落ち着けることができない<sup>98</sup>のである。このように、「…（略）…外界（普遍的なもの）と、自己自身との間に深い溝が生じてしまった場合、つまり自己の生存の基盤を取り去られた場合、人間は選択を迫られる<sup>99</sup>。その際、「崩れつつある自己の生活の中から、これだけは断じて手放してはならないと思うものを選び出し、これを確保せねばならない<sup>100</sup>。このようにして「自己」を選択することこそ、キェルケゴールのいう「信仰 Glaube」なのである<sup>101</sup>。そうした信仰が成就されると、例外者は、旧来の普遍を打ち破る仕方で、新しい普遍を生み出すことができるのである<sup>102</sup>。

このように、キェルケゴール思想におけるヘーゲル法哲学の立場に立つ〈普遍倫理〉、および例外者の信仰の立場に立つ〈実存倫理〉は、ヤスパースの語る、当為に基づく〈普遍倫理〉、ならびに「かくなさざるを得ない」という〈内的必然〉に基づく〈実存倫理〉に相通ずるものがある、とすることができるだろう。

以上のことから、『哲学』の中で記されている実存とは、単に客観（客体）であろうとする存在でもない、ということが言える。また以上の考察から、ヤスパースの語る、当為に基づく〈普遍倫理〉、ならびに「かくなさざるを得ない」という〈内的必然〉に基づく〈実存倫理〉が、キェルケゴール思想におけるヘーゲル法哲学の立場に立つ〈普遍倫理〉、および例外者の信仰の立場に立つ〈実存倫理〉と連関性を持つものである、ということもできるだろう。

このように、実存は主観（主体）であろうとすることでも、客観（客体）であろうとすることでもないのである。そうではなく、ヤスパースにとって、「実存とは、いつだって常に完全な両極性の内に存在する」（*Ph. II S.343*）<sup>103</sup>ものなのである。つまり、S.アケラが指摘する通り<sup>104</sup>、ヤスパースのいう実存とは、主観－客観という両極性の間を、一方ないし他方の極のいずれかに固執することなく、むしろ、果てしなくとどまることなしに、

「浮動 die Schwebе」の状態に常にあるように続けようとする存在様態を意味するものなのである。ヤスパースが、「実存開明 Existenzhellung は、客観性においてと同時に、主観的なものにおいても存在する。〔この場合、〕主観性と客観性は、いかなる固定化した結果も得られないほどに、互いに交互に入れ替わり立ち替わり合う」（Ph.II S.345）と語るように、要するに、実存とは、主観であると同時に客観であろうとする存在なのである。だからこそ、実存は、「客観性と主観性によるその都度の総体性 Totalität」（Ph.II S.337）を目指すものでなくてはならないのである。

またさらに言えば、こうした、主観－客観という両極性のバランスを取ろうとする「実存」のあり方は、キェルケゴールの『死に至る病』において登場する、いわゆる＜関係としての自己＞そのものである、ということもできる。またそれを論拠づけるものとして、のちの小論「キェルケゴール—没後 100 周年に際して」（1955 年）の中で、ヤスパースが、キェルケゴールの＜関係としての自己＞をとりあげながら、実存についての叙述を行っている箇所を以下に記す。

自己とは、関係であるが、その関係とは、関係自身に関わるものである。二つのものの間のある一つの関係、たとえば、時間性と永遠性の、自由と必然性の、無限性と有限性のある一つの関係は、…（略）…依然自己ではない。…（略）…自己とは、まずもって、関係自身に関わるそうした関係であり、またこうした第三者であり、実存 Existenz である。…（略）…したがって、自己とは、まさに、こうした自分自身に関わることの中で、他者に関わるということなのである。

(KierT :in AP S.318)

このように、二つのもの間関係をそれぞれ取り持とうとする、キェルケゴールの「自己」を、ヤスパースは、「実存 Existenz」と名付けているのであって、こうしたことから、ヤスパースが『哲学』の中で語る実存とは、キェルケゴールの『死に至る病』における、いわゆる＜関係としての自己＞に由来するものであった、とすることができよう。

また注目すべき点としては、ここでヤスパースが、「キェルケゴールのいう自己、すなわち実存とは、自分自身に関わり、かつ他者（キェルケゴールの言葉で言えば「神 Gott」）に関わる存在である」、と述べていることにある。ヤスパースは、『哲学』の中で、

「内的行為 inneres Handeln/innere Handlung」を実際に遂行する存在様態を「実存」としてとりあげているが、先ほど挙げたヤスパースの発言から、その内的行為および実存の由来が、キェルケゴール思想で語られている〈関係としての自己〉にあった、と考えることもできよう。

もしそうだとするならば、キェルケゴールの〈関係としての自己〉、およびヤスパースの内的行為には、どのような連関性があると言えるのだろうか。次章にて詳述を行う。

## 第2章 ヤスパーズ哲学における「内的行為」とキェルケゴール思想における「反省」との関連性

本章では、ヤスパーズ哲学の中で語られている「内的行為 inneres Handeln/innere Handlung」という用語が、キェルケゴール思想における反省概念、いわゆる〈関係としての自己〉に由来するものである、ということを描したうえで、そうしたキェルケゴール受容をもとにして、ヤスパーズが、のちの『哲学』の中で、どのように「実存 Existenz」という用語を設定したのか、また、そうした用語設定が、『哲学』以後の著作において登場する実存という言葉の用語法上、どのような影響を与えたのか、についてそれぞれ探求することを目的とする。

本章における考察の手順は、以下の通りである。まず、『世界観の心理学』の中で語られている、「個人主義 der Individualismus」の二区分が、キェルケゴール人間学とどのような関連性にあるのかについて考察する（第1節）。次いで、『世界観の心理学』にて叙述されている、キェルケゴールの〈関係としての自己〉、すなわち「自分自身に関わること」についての言説とヤスパーズの述べる「内的行為」とが、どのような関連性を有しているのかについて考察を行う（第2節）。そして最後に、そうした『世界観の心理学』の中でなされた、キェルケゴール思想における反省概念についての理解を踏まえたうえで、ヤスパーズが、のちの『哲学』において、どのように「内的行為」および「実存」という用語を叙述しているのかについて考察を行う（第3節）。

### 第1節 『世界観の心理学』における個人主義の二区分とキェルケゴール人間学との関連性

ヤスパーズのいう「内的行為」、およびキェルケゴールの述べる「自分自身に関わること」との関連性についての考察に入る前に、本節において、『世界観の心理学』の中でヤスパーズが語る個人主義の二区分が、キェルケゴール人間学とどのような関連性にあるのかについて考察を行う。

なぜ本節において、ヤスパーズの語る個人主義とキェルケゴール人間学との関連性についての考察を行う必要があるのかと言えば、その考察が、次節において詳述されることになる、ヤスパーズの「内的行為」およびキェルケゴールの「自分自身に関わること」についての考察を行ううえでも、重要な役割を持つものであると言えるからである。

ヤスパースの「内的行為」およびキェルケゴールの「自分自身に関わること」は、それぞれ「反省を通して、自己意識を高めること」を意味する。そうした自己意識化の度合いに応じて、ヤスパースとキェルケゴールの両者は、人間の存在様態の区別を行っている。それゆえ、本節において、人間の存在様態の区別（ヤスパースで言えば、個人主義の二区分、キェルケゴールで言えば、意識の深まりに応じて区分される人間学）について考えることは、次節において詳述される、ヤスパースの「内的行為」およびキェルケゴールの「自分自身に関わること」との連関性について考察するうえでも、欠くことのできない考察の手順である、とすることができるのである。

『世界観の心理学』を読むと、人間が自らを意識（自覚）する、その段階に応じて、人間の存在様態を、＜意識的個人主義 *der bewußte Individualismus*＞および＜無意識的個人主義 *der unbewußte Individualismus*＞の二つに区分されていることが分かる。その区分は、のちの『哲学』の中で記されている、「現存在 *Dasein*」・「可能的実存 *mögliche Existenz*」・「実存 *Existenz*」という存在様態上の区分に影響を与えているものである、と考えることができる。しかし、その『世界観の心理学』の中でなされている、個人主義の二区分は、特に『死に至る病』の中で語られている、キェルケゴール人間学に由来するものである、と私は考える。なぜなら、『キェルケゴール哲学における形而上学的現象としての絶望（原題：*Die Verzweigung als metaphysisches Phänomen in der Philosophie Sören Kierkegaards*）』<sup>105</sup>を著述したB.メールポールが、「キェルケゴールは、なによりもまず、精神の本質を、意識を所有することのうちに見ている。…（略）…人間が意識でもって行為する限りにおいてのみ、その人間は精神であり、またその人間は本来的な人間である」<sup>106</sup>と指摘するように、キェルケゴールもまた、人間の意識の深まりに応じて、人間の存在様態の区別を行っており、そこには、ヤスパースの行った個人主義の二区分に相通ずるものがある、とすることができるからである。

では、その『世界観の心理学』の中で叙述されている、個人主義の二区分、およびそれと連関性があるとされている、キェルケゴール人間学とはどのようなものなのか。それらの詳述を以下行っていく。

前章においても述べたが、ヤスパースは、『世界観の心理学』の中で、人間とは、個別の有限的な存在でありながらも、同時に普遍と全体を意識する存在であり、またそうした個と普遍の二律背反 *Antinomie* のうちに生きる存在である（*PdW, KJG I/6, S.348*）、と述

べる。それを踏まえたうえで、ヤスパーズは、個人主義を、「無意識的（無自覚的）」であるか、もしくは、「意識的（自覚的）」であるかの違いをもとにして、それぞれ区別する（*PdW, KJG I/6, S.381*）。

二つの個人主義のうち、一方の＜無意識的個人主義＞は、自らの恣意 *Willkür* や非合理性 *Irrationalität* でもって行為するが、そうした自らの行為自体に無意識的であるがゆえに、偶然的なものや無秩序的なものへの傾向 *die Tendenz zum Zufälligen, Chaotischen* にある存在のことを指す (*ibid.*)。また、そうした無意識的で恣意的な教説に従って生きるがゆえに、無意識的個人主義は、豊か *reich* ではあるが、単なる模倣 *nachgemacht* であり、また外面的で、本質に基づかない生き方をする (*ibid.*)。またそればかりか、無意識的個人主義は、普遍や慣習 *Sitte* などといった客観的なもの一般を、疑念も抱かずに *unproblematisch*、盲目的にそのまま自分だと認識さえする (*ibid.*)。

しかし、他方の＜意識的個人主義＞は、上述のものとは本質的に異なる。意識的個人主義は、自分が個であることを自覚している存在であり、また自分を対象化することで、自分を知ろうとする存在のことを指す (*ibid.*)。さらに、こうした意識的個人主義に基づく客観的教説は、個としての人間の生き方に目標を設定するものであり、また、「意識的な普遍人間性 *die bewußte Allgemeinemenschlichkeit*」や「普遍主義的な教説 *die universalistische Lehre*」などといった個と相反するものに対しても呼応するような仕方で、個としての人間に、その都度新しい形態をもたらすものである (*ibid.*)。そして、こうした意識的個人主義に基づく教説によって、人間は、自己意識を高め、「反省 *Reflexion*」を行うようになる

(*ibid.*)。そのように反省を行う人間は、自分があらゆる客観的なものと自己、すなわち普遍と個という二律背反の状況に立たされながらも、そうした状況を意識したうえで、普遍と個の調和的な一致を目指そうとする (*ibid.*)。そして、その調和的な一致によって、自己意識が鮮明化されて、「透徹化する *Durchsichtigwerden*」と、人間は、自分が個として存在しながらも、普遍を通じて、「個かつ普遍」へと生成することで、その人間そのものとして、世界の中で「あらわになる *Offenbarwerden*」(*PdW, KJG I/6, S.381f.*)。こうした仕方で、意識的個人主義に基づく人間は、「自己生成 *Selbstwerden*」を行う (*ibid.*)。

以上のように、ヤスパーズは、個人主義をそれぞれ区別する。そして、こうしたヤスパーズによる個人主義の二区分は、ケルケゴールの『死に至る病』における「III. B. 意識



という規定の下での絶望」(KzT, GuS8 S.39 ; H24 S.39) <sup>107</sup>という章の中で繰り広げられる、人間の自己意識(自覚)の有無による区別と同様のものを見出すことができる。

そのため、『世界観の心理学』においてヤスパースが区分した<無意識的個人主義>・<意識的個人主義>のあり方が、先ほど述べた『死に至る病』におけるキェルケゴール人間学とどのような類似性を有しているのか、について以下考察していくことにする。またさらに、その考察において得られた理解をもとに、のちの『哲学』の中で語られている「現存在」・「可能的実存」・「実存」の区分がどのようなものとして叙述されているのかについても考察していく。

まずは、ヤスパースの<無意識的個人主義>の考え方に近いと思われる、キェルケゴール人間学についてとりあげ、それについて論じる。

キェルケゴールの『死に至る病』には、「III. B. 意識という規定の下での絶望」という章の中に、「III. B. a. 絶望が絶望であることを知らないという絶望、もしくは、人が自己であり、永遠の自己を有することについて絶望的に知らないという絶望」(KzT, GuS8 S.39 ; H24 S.39) <sup>108</sup>という項目があり、それは、キェルケゴール思想でいうところの、いわゆる<絶望的無知>と呼ばれているものである。その<絶望的無知>とは、「絶望 Verzweiflung」という、自らが神からほど遠い存在であり、あるべきキリスト者になっていない状態(ヤスパースの言葉で言えば、自らが「超越者 Transzendenz」からほど遠く、あるべき<この私>であるところの「実存」になっていない状態)であるにもかかわらず、それにさえ気づけず、無知のままにいる人間のあり方を指す。B.メールポールによれば、この<絶望的無知>とは、とりわけ危険な絶望の形式である<sup>109</sup>、としている。というのも、B.メールポールに言わせれば、<絶望的無知>に陥っていることにより、「その人が自らの現実の事態について全くもって不明瞭であるということは、自らが破滅へと向かっているにもかかわらず、自分自身に注意を向けたり、また、自らの恐ろしい状態から抜け出そうとしたりすることを妨げることになる」<sup>110</sup>からである。

また、そうした<絶望的無知>においては、人間の「精神喪失性 Geistlosigkeit」(KzT, GuS8 S.42 ; H24 S.42) が取り沙汰されている。「…(略)…自らが絶望した状態について無知であれば、人間は、精神として自分自身を意識することから、まさに最も遠く離れている」<sup>111</sup>と B.メールポールが言うように、自らの絶望に自覚できない人間は、自らの行いを顧みる反省を行うことができないため、あるべき自分自身、すなわちキェルケゴールの

言葉で言えば「精神 Geist」を見失っている状態にあるのである。それが、「精神喪失性」の由縁であるが、キェルケゴールは、『死に至る病』の中で、そうした「精神喪失性」に陥っている人間の特徴を、次のように語る。「感覚的なものが、人々の場合、おおかた、人々の知性以上にはるかに優位である。…（略）…したがって、その人は感覚的なものの範疇、すなわち快・不快なものの中に生き、かつ、精神や真理などといったものに別れを告げることが生じる」（*KzT, GuS8 S.40 ; H24 S.40*）。

こうした「精神喪失性」のあり方に近いものとしては、キェルケゴール思想の中で語られている、いわゆる〈美的実存〉の段階を上げることができよう。

〈美的実存〉とは、キェルケゴール研究者小川圭治がいうように、「人生の目的は健康、美しさ、富、名声、地位、才能、美的感覚の満足など、自己の人格の外にある」<sup>112</sup>がゆえに「日々を楽しめ」（*Carpe diem*）をモットーとする刹那的、享樂的な生き方<sup>113</sup>を行う人間の存在様態を主に意味する言葉である。また、そうした〈美的実存〉は、自分自身の行いを顧みる反省がないために、キェルケゴール研究者 J.ホール<sup>114</sup>のいうように、「真理を自分自身に基づいて打ち立てたり、もしくは、自分自身を絶対的真理にしたりする」<sup>114</sup>存在様態なのである。

このように、自分自身を顧みる反省のない人間の存在様態のあり方として、キェルケゴールの〈絶望的無知〉、「精神喪失性」ならびに〈美的実存〉を上げることができ、こうした人間の存在様態のあり方こそ、先述したヤスパースのいう〈無意識的個人主義〉に相通ずるものがある、とすることができよう。

また以上のことから、キェルケゴールの〈絶望的無知〉、「精神喪失性」ならびに〈美的実存〉という用語をもとにして、ヤスパースは、『世界観の心理学』において、〈無意識的個人主義〉という用語を記した、と考えることもできるだろう。

では、そうしたキェルケゴール人間学の理解をもとにした〈無意識的個人主義〉という用語は、『哲学』の中で、どのような人間の存在様態として表現されることになるのだろうか。その問いに対する答えとして、『哲学』の中で叙述されている「現存在 Dasein」という用語をとりあげることができるだろう。

『ハイデガーとヤスパースにとっての死（原題：*Der Tod bei Heidegger und Jaspers.*）』を著述した K.レーマンの指摘の通り、ヤスパースは、「現存在 Dasein」という用語を、「私が人間として現に今存在する（*Ich bin als Mensch da.*）」という意味で用いている<sup>115</sup>。そのた

め、『哲学』の中で語られている「現存在」とは、「私は、人生が持続する限り、良心の呵責もなく、享楽しようと欲する」(Ph.III S.80)がゆえに、現に今存在することだけが人生の全てだと考え、そのように生きようとする人間の存在様態を意味するものである。

また、その現存在は、「制約的行為(条件拘束的行為) *bedingte Handlung*」(Ph.II S.292f.)を行う存在様態である。その「制約的行為(条件拘束的行為)」とは、「現に今存在すること *Dasein*」のために、ただ自らの欲望や衝動におもむくまま行動したり、自らの富や名声や権力等に享楽し、それらを維持したり、拡張したりすることを最高善であると思いついでいるがゆえに、そうした生き方に「条件づけられる *bedingt*」がままの身の振る舞いをするのである(Ph.II S.293)。

ヤスパース曰く、その制約的行為は三つの段階がある、としている。まず、人間は、自分自身を問い直す反省がないままに、ただひたすらに自らの欲望や本能に従った振る舞いをする「衝動的行為 *das triebhafte Handeln*」を行う(Ph.II S.292)。次いで、人間は、単に欲望のまま、衝動のままに生きるのではなく、「何のために? *Wozu?*」という目的-手段の関係に基づいて、自らの身を振る舞う「目的的行為 *das Zweckhandeln*」(ibid.)を行う。そして最後に、そうした衝動的行為から発する欲望と、目的的行為から発する考察とを全体として取りまとめる仕方で、現に今存在することを充実させようとする「生命的行為 *das vitale Handeln*」(Ph.II S.293)を行う。

ヤスパース研究者 K.ザラムンによれば、こうした「単なる、あるいは生物学的な現存在 *bloßes oder biologisches Dasein*」のあり方、すなわち、権力・妥当性・享楽などの関心事によって、自らの人生が制約される制約的行為により、<この私>を問い求める「自己反省 *die Selbstreflexion*」を欠いた人間のあり方というのは、キェルケゴール思想でいうところの、いわゆる<美的実存>の段階に類似するものがある<sup>116</sup>、と指摘する。

こうした K.ザラムンの指摘は妥当性を有するものである、とすることができる。なぜなら、キェルケゴール研究者 R.トムティーは、キェルケゴールの<美的実存>について、「[<美的実存>における]個人は、人生における最高善として、また目標として自分自身を有するのである!どんなことも全て、この目標を結実するための道具となる」<sup>117</sup>と述べており、こうした<美的実存>のあり方は、ヤスパースのいう制約的行為を実行する現存在のあり方そのものである、とすることができるからである。

また、ヤスパースのいう現存在、およびキェルケゴールの〈美的実存〉における類似性として、「決断 Entscheidung」が欠如している点を挙げるができる。

ヤスパースは、『哲学』の中で、現存在にとって自由とは、「形式的自由 formale Freiheit」(Ph.II S.185)、より正確に言えば、「恣意としての自由 Freiheit als Willkür」(Ph.II S.177f.)である、と述べる。その恣意としての自由とは、数多くの余地が残されている選択可能性の中で、ただ単に何かを恣意的に選ぶことを意味し、また、客観的な尺度に基づく判断により、自分にとってより有効で有益なものを選ぼうとすることを意味する(Ph.II S.177)。そこでは、「かくなさざるを得ない müssen」という〈内的必然〉に基づいて、自ら「決断」を下すような類いの選択は行われてはいない。

キェルケゴール研究者 M.C.テイラーは、キェルケゴールの語る〈美的実存〉について、「実存の美的段階〔〈美的実存〉のこと〕における最も基本的な特徴とは、決断の欠如である。美的段階においては、自由は、個人の人柄による〔人格による〕 personal 決断によっては、実行されない」<sup>118</sup>と語るが、こうした決断の無さは、ヤスパース哲学の中で語られる、現存在の行う「恣意としての自由」に相通ずるものがある、とすることができよう。

このように、ヤスパースは、キェルケゴールの〈美的実存〉から、無反省かつ自らの決断に基づかない生き方をする人間の存在様態を、『哲学』の中で、「現存在」として用語化したものと考えることができるだろう。また、あるべき〈この私〉を問い求めようとしないう、こうした現存在の立ち振る舞いは、「内的行為」に値しないあり方をしている、とすることができるが、「内的行為」についての子細は、次節において説明することにする。

またさらに、「何 Was」という問いに対して答える仕方で規定された存在というあり方も、ヤスパースのいう現存在、およびキェルケゴールの〈美的実存〉に共通するものである、とすることができる。

『キェルケゴールの実存弁証法的倫理学 (原題: *Kierkegaards existenzdialektische Ethik*)』を著述した H.ファーレンバッハは、「[キェルケゴール思想の中で語られる、] 人間における美的なものとは、「何という存在 das Was-sein」あるいは「かくある存在 das So-sein/das Sosein」という意味で、直接的な存在の根拠でなくてはいけない。… (略) …直接的なかくある存在は、存在を規定するものであり、その存在を規定するものとは、「現に今存在すること Da-sein」でもって、あるいは、単なる現存在 Dasein の中で、与えられたもので

ある」<sup>119</sup>と語る。すなわち H.ファーレンバッハがいうには、キェルケゴールのいう〈美的実存〉とは、人間が「経験的に empirisch」知り得た事実を通して、「何」という問いに対して答える形で規定された、「かくある存在」という人間の存在様態を意味する<sup>120</sup>、というのである。

ヤスパースの『哲学』においても、「かくある存在 das Sosein」(Ph.II S.32f.) および「経験的現存在 empirisches Dasein」(Ph.I S.13f.) という用語が登場する。それらは、H.ファーレンバッハの語るキェルケゴールの〈美的実存〉と同じように、それぞれ「何」という形で問われた際に、客観的な考察によって明らかになった自らの存在を答える場合に表される人間の存在様態という意味で用いられている。

以上の考察から、『世界観の心理学』の中で述べられている〈無意識的個人主義〉が、キェルケゴールの〈絶望的無知〉・「精神喪失性」・〈美的実存〉に影響を受ける仕方、設定された用語であり、また、のちの『哲学』では、「現存在」という用語として叙述されることになる、ということを見て取ることができただろう。

次に、ヤスパースの〈意識的個人主義〉の考え方に近いと思われる、キェルケゴール人間学についてとりあげ、それについて論じる。

キェルケゴールの『死に至る病』「III. B. 意識という規定の下での絶望」という章には、先述した項目とは打って変わって、「III. B. b. 自分が絶望であるということを知っている絶望。したがって、自らが自己であるということ、また同時に何か永遠なるものを有しているということを意識しており、また、いまや絶望して自分自身であろうとしないか、もしくは、絶望して自分自身であろうとするかのいずれかの場合の絶望」(KzT, GuS8 S.44 ; H24 S.45)<sup>121</sup>という項目が登場する。

こうした絶望を、本論文では〈自覚的絶望〉と呼ぶことにするが、その絶望は、「自分は絶望である」ということに自覚している点で、自分自身を振り返ろうとする多少の反省があり、またそこでは、自己意識に目覚めようとする萌芽がある、とすることができる。

ヤスパースも、『世界観の心理学』において、『死に至る病』の中で登場する表現を用いつつ、そうした〈自覚的絶望〉によって、自己意識が芽生え、自分自身を振り返ろうとする多少の反省が生じることを指摘している。ヤスパースによれば、人は、「分離の行い der Akt der Absonderung」でもって反省を始めるのであり、また「その分離の行いの中で、自

己は、周囲や外界、またそれらの影響とは本質的には異なるものとして、自分自身に気づくのである」(PdW, KJG I/6, S.383)<sup>122</sup>、としている。

このように、反省を通して、自分自身に目覚めようとする点で言えば、ヤスパースの<意識的個人主義>は、さきほど述べた<自覚的絶望>と相通ずるものがある、と言えよう。

また、個一普遍という両極性において、反省を通して、あるべき<この私>になろうとして自己生成を行おうとする、この<意識的個人主義>のモチーフは、キェルケゴールの<総合としての人間存在>、より正確に言えば、『死に至る病』に登場する「可能性—必然性における絶望」に基づくものであったと考えることができるだろう。

それが顕著にあらわれるものとして、のちの『哲学』における「可能的実存 mögliche Existenz」を挙げることができる。

ヤスパースが、『哲学』の中で、「人間は、現存在の中で、可能的実存である」(Ph.II S.2)<sup>123</sup>と述べるように、可能的実存とは、現存在という人間の存在様態の内でありながらも、実存という「現実態 Wirklichkeit」になる可能性を秘めている存在のことを指す。ちなみに「実存 Existenz」とは、『哲学』の中で「決して客観にはならないものであり、根源であり、その根源に基づいて、私が思索し、行為するものである」(Ph.I S.15)<sup>124</sup>、と記されているように、対象物として客観化されたものを把握しようとする、「悟性 Verstand (分別知もしくは合理的・論理的知性のこと)」では把握し得ない存在でありながらも、他方で私が思索し、行為する根源であるがゆえに、そこからあるべき<この私>の姿があらわれてくるような本来的自己存在を意味するものである。そのため、Y.エルネックが指摘する通り、ヤスパースにとって、「哲学すること das Philosophieren とは、可能的実存から発して、現実的実存 die wirkliche Existenz [実存のこと] へと向かって遂行されること」<sup>125</sup>を意味するのである。しかし、そうした実存になる可能性を秘めていながらも、可能的実存は、やはり現存在という存在様態の内にとどまる存在である。そのため、可能的実存は、実存ないし現存在のいずれかにとどまることなく、むしろその両者の「両極性 Polarität」(Ph.II S.2) に挟まれて、その間を行ったり来たりする存在である、と言える。

そうした可能的実存は、特に、キェルケゴールの『死に至る病』における「自由と必然性の総合」(KzT, GuS8 S.10 ; H24 S.8)、より正確に言えば、「III. A. b. 規定性の下での絶望

可能性－必然性」(KzT, GuS8 S.32 ; H24 S.32) をモチーフにしたものと考えることができよう。

たとえば、その箇所を読むと、「自己は、必然的であるのと同じほど多く可能的に、可能態 [κατά δύναμιν] <sup>126</sup>である。というのも、自己は、当然自己自身であるが、自己自身に生成すべきものである。自己が自己自身である限り、自己は必然的であり、また、自己が自己自身に生成すべきものである限り、自己は可能性である」(KzT, GuS8 S.33 ; H24 S.32) という記述を目にすることができる。この記述はまさしく、上記で説明した、実存と現存在の間をたゆたう可能的実存についての記述と合致するものがある、と行うことができる。

また、ヤスパースは、『世界観の心理学』の中で、「けれども、自己は、自らが現前しているあらゆる瞬間において、生成の内に存在する。というのも、可能態 [κατά δύναμιν] である自己は、現実的に現に存在しておらず、むしろ、発生すべき単なる何ものかにすぎない」(KzT, GuS8 S.27 ; H24 S.26) <sup>127</sup>、というキェルケゴールの『死に至る病』の文章を挙げている (PdW, KJG I/6, S.382)。こうしたことから、ヤスパースのいう、実存と現存在の間をたゆたう可能的実存とは、「可能性－必然性における絶望」の中で、真の自己自身になろうとする、キェルケゴールの〈総合としての人間存在〉に倣って記述されたものである、と考えることができよう。

しかし、前章において、キェルケゴールの〈総合としての人間存在〉に対する理解をもとに、ヤスパースは、『哲学』の中で、主観－客観の両極性における「実存」を用語化した、と述べた。

その点で言えば、次の点が疑問として残ることとなる。すなわち、ヤスパースが理解し受容したとする、キェルケゴールの〈総合としての人間存在〉とは、「可能的実存」を意味するものなのか、それとも「実存」を意味するものなのだろうか、という点である。

ヤスパース研究者越部良一によれば、ヤスパースの述べる可能的実存とは、厳密な語法でもって用いられた用語ではなく、むしろ多義的に用いられている用語である<sup>128</sup>、としている。しかし越部良一のいうように、仮に、可能的実存を、「現実的な自己存在と単なる現存在との中間存在として」<sup>129</sup>定義したうえで、他方、ヤスパースが別の箇所「現実的実存 wirkliche Existenz」(Ph.II S.206f.) と言い換えているものを、実存と定義するならば<sup>130</sup>、次のことを言うことができる。すなわち、ヤスパースのいう可能的実存とは、キェル

ケゴール思想の中で述べられている、「可能性—必然性における絶望」に苛まれつつも、  
＜総合としての人間存在＞であろうとすることで、「自己」になる可能性を有しているもの  
を指し、対して、ヤスパースのいう実存とは、キェルケゴール思想の中で語られてい  
る、＜総合としての人間存在＞を成就した、「自己」そのものを意味するものである、と  
いうことである。その根拠の手がかりとして、前章においてもとりあげた、のちの小論  
「キェルケゴール—没後 100 周年に際して」（1955 年）の文章を以下に記す。

自己とは、まずもって、関係自身に関わるそうした関係であり、またこうした第三者  
であり、実存 *Existenz* である。…（略）…自己が自己自身であろうとすることによっ  
て、自己は、透徹な仕方ですichtig、自己を措定する力に基づいている。

(*KierT* :in *AP* S.318)

ここでは、ヤスパースが、キェルケゴールの＜関係としての自己＞をとりあげつつ、自  
己（実存）とは、自己を措定する力〔キェルケゴールの言葉で言えば、「神」〕に基づくこ  
とによって、あるべき＜この私＞として成就される存在である、ということが示されてい  
る。すなわち、『世界観の心理学』における言葉を使って表現すれば、個としての人間  
が、自己意識の鮮明化によって「透徹化すること *Durchsichtigwerden*」<sup>131</sup>を通して、本来的  
自己存在へと成就した者こそが「自己」である、ということが示されることになる。その  
ように考えることができるのであれば、こうした本来あるべき＜この私＞を成就したあり  
方こそ、キェルケゴールのいう「自己」なのであって、それが、『哲学』においては、「実  
存」として表現されていた、とすることができるだろう。

またさらに言えば、ヤスパースのいう可能の実存は、キェルケゴールのいう「単独者  
*der Einzelne*」のあり方に相通ずるものがある、とすることができる。

可能の実存とは、現存在の行う制約的行為とは異なって、「無制約的行為 *unbedingte  
Handlung*」（*Ph.II* S.293f.）を行おうとする人間の存在様態である。

その無制約的行為とは、制約的行為に反して、「現に今存在する *Dasein*」というあり方  
に「条件づけられない *unbedingt*」生き方をすることである。すなわち、無制約的行為と  
は、制約的行為によって得られる富や名声や権力等に不満を持ち、それらを捨て去って、  
あえて自分の身を賭すほどの覚悟をもって、自分固有の真理である「超越者」へと敢行す



る *wagen* ことを指す。そのように、自分固有の真理を求めようとする点で言えば、この無制約的行為は、次節において詳述される「内的行為」に値する行いである、と行うことができる。

そして、そうした無制約的行為を行おうとする可能的実存にとっての自由とは、自らの超越者に呼応するような仕方で、自らの内なる「かくなさざるを得ない *müssen*」という＜内的必然＞でもって決意し、歴史的に一回限りの仕方で決断を下すことで成就される「実存的自由 *existentielle Freiheit*」(*Ph. II S.185f.*) を意味するものである。

こうしたヤスパースの「可能的実存」のあり方に相当するものこそ、キェルケゴールの「単独者」である、と行うことができる。キェルケゴール研究者榎田達美が述べるように、単独者とは、世俗に埋没し、墮落する「*大衆*」や「*公衆*」への臆病な遁走の退路を断って<sup>132</sup>、真のキリスト者であろうとして、一人神の前に立とうとする者のことを指す。そして、そうした世俗を断ち切る仕方で信仰を行うことにより、単独者は、「異常なキリスト者 *the extraordinary Christian*」<sup>133</sup>となる、とキェルケゴール研究者 M.M.トウルストゥルプは語る。しかし、M.M.トウルストゥルプ曰く、そうした信仰のあり方こそが、キェルケゴールの求める真のキリスト者の姿である<sup>134</sup>、としている。

このように、自らの身を賭しつつも、神に相対する中で、常に自らのあるべき信仰を求めようとする「単独者」のあり方こそ、ヤスパースのいう「可能的実存」のあり方に相当するものである、と行うことができるだろう。

だが、ヤスパースのいう可能的実存が、キェルケゴールの単独者と同一のものである、と安易な仕方で断定することはできない。なぜなら、その理由の一つとして、キェルケゴール研究者中里巧が、「キェルケゴールテキスト群から抽出される単独者の特徴としては、1. 神の面前 *foran Gud at være*、2. 逆説性、3. 挫折（同時代の評価に逆行）、4. 深い情緒性（不安・絶望・静謐など）、5. 実存性、6. 孤立・例外者、7. 対話性、8. 反感的共感、9. 神との関わりでの罪性など」<sup>135</sup>が考えられる、と述べるように、キェルケゴール思想における単独者概念自体、多義的であるということが挙げられるからだ。また、もう一つの理由として、キェルケゴール研究者谷塚巖が、単独者とは「失われつつある人間の神に対する関係を、「ただ一人である」ことによってもう一度回復する」<sup>136</sup>ということの意味する言葉であり、それゆえ、「*単独者*」は、あくまでも宗教という領域に限定されたあり方<sup>137</sup>である、と述べるように、宗教的真理を探究するキェルケゴールの単独者

は、哲学的真理を探究するヤスパースの可能的実存とは異なるものであるということが挙げられるからである。

しかし、キェルケゴールのいう「単独者」の信仰、および、ヤスパースのいう「可能的実存」が行う哲学することは、少なくとも、それぞれ自分固有の真理を求めんとして、自分自身を問い求める反省をひたすらに行うことである、と行うことができよう。また、そのうえで、その反省という概念が、キェルケゴール思想およびヤスパース哲学における類似性の一つである、ということもできよう。

以上の考察から、『世界観の心理学』の中で提示される〈意識的個人主義〉という言葉は、キェルケゴールの『死に至る病』において登場する「可能性—必然性における絶望」の内に生きる〈総合としての人間存在〉をモチーフにしたものであり、またのちの『哲学』においては、「可能的実存」という用語として表現されることになる、ということをも明らかにすることができたであろう。

また、こうした反省というものは、ヤスパース哲学およびキェルケゴール思想において共通のものであると言えるが、その由縁は、次のことによるものと考えられる。すなわち、ヤスパースが、キェルケゴールのいう「自分自身に関わること」、いわゆる〈関係としての自己〉を学び取ったうえで、それを「内的行為」と称するようになった、ということである。

そこで、次節において、キェルケゴールの「自分自身に関わること」およびヤスパースの「内的行為」における連関性についての考察を試みる。

## 第2節 『世界観の心理学』にて叙述される「自分自身に関わること」と「内的行為」との連関性

前章において、ヤスパースは、『世界観の心理学』の中で、人間が自己そのものとして「あわらになること」について深く考察を行った人物として、キェルケゴールの名を挙げたうえで、その「あわらになること」の条件として「自分自身に関わること」をとりあげている、ということを指摘した。

この「自分自身に関わる」という表現が、のちの『哲学』の中で表現される「内的行為」という用語と連関性を有するものである、と私は考えるが、本節において、その連関性を図る仕方で、以下考察を試みていくことにする。

前章の中で、「自分自身に関わる」とは、「自分に対して、自分自身の態度をとる」ことである、と述べた。

では、キェルケゴールにとって、「自分に対して、自分自身の態度をとる」とは、どのような問いのもとで行われる思考態度を具体的に意味するのか。キェルケゴール研究者谷口龍男によれば、「それは客観的に事物の本質 (Was) を問う思惟態度〔思考態度〕ではなく、事物にいかにか (Wie) かかわるかという実存する者の態度を問う思惟態度〔思考態度〕」<sup>138</sup>のことである、としている。より詳しく言えば、その思考態度とは、谷口龍男が、「実存する者は第一の反省において外に向い、第二の反省において自己自身の内面に還り来る。外に向うとは Was の立場に立つ客観的反省であり、内に向うとは Wie の立場に立つ主体的反省である」<sup>139</sup>と述べる通りのものである。すなわち、自分の外に対置する対象物を、悟性という客観的・科学的思考において理解したうえで、その理解にとどまることなく、むしろ、その理解を通じて、「私はいかにあるべきか」という問いを自ら打ち立て、その問いに対する自分の答えを自ら求めんとして、自分自身に積極的に働きかけること、いわば<二重の反省>を行う思考態度のことである。

その思考態度というものは、キェルケゴールの『後書』の中で登場する表現で言えば、「客観的に言えば、何が語られるのか、に対して、主観的〔主体的〕に言えば、それがいかなる仕方であらうと語られるのか、ということが強調される」(AUNI, *GuS6* S.277. ; *H16.1* S.193)、ということになる。そうした思考態度を通じて、キェルケゴールは、あるべき真の「自己」、いわゆる「実存」の探求を行うのである。

そうしたキェルケゴールの姿を、ヤスパースは、『世界観の心理学』の中で、人間の生を単純に学問的に論じようとする思弁哲学、とりわけヘーゲル哲学に対して批判を行う人物として見て取っている。

ヤスパース曰く、キェルケゴールは、科学 *Wissenschaft* や思弁 *Spekulation* を褒めたたえてはいる (*PdW, KJG I/6, S.353*)<sup>140</sup>、と言う。しかし、ヤスパースの指摘によれば、そうした学問の中に埋没し、あるべき<この私>を探求することを忘れてしまっている人間のことを、キェルケゴールは、「抽象という純粹存在の中で生きている空想的存在者、および、ステッキが奪われるように、例の抽象的存在者から無視されている、時折悲しげな様子をする大学教授の姿」(*PdW, KJG I/6, S.352*)<sup>141</sup>として揶揄する、としている。

またさらに、ヤスパースは、『世界観の心理学』の中で、「科学的〔学問的〕思考とは、客観的なものであり、また、その場合、個人〔個〕 *das Individuum* など重要ではない、とする思考であるが、それは、職務 *Beruf* であって、… (略) …生ける世界観ではない」 (*PdW, KJG I/6, S.352*) と述べるが、その例として、キェルケゴールの『後書』における文章を以下にとりあげる。

学問的〔科学的〕研究者がたゆまぬ熱意をもって研究しようとも、それどころか、その研究者が学問に熱狂的に奉仕する仕方ですらの命を縮めようとも、また思弁する者が勤勉さと時間を惜しまなかりとも、彼らは、それでも、無限に人柄的に〔人格的に〕 *persönlich* 情熱を持って関心を懐いてはいない。逆に、彼らはそうしたことを一度たりとも欲していないのである。彼らの考察は、客観的で無関心 *interesselos* であろうと欲する。認識された真理に対する主体の関わり方についていえば、人は次のことを思い浮かべる。すなわち、「単に客観的に真なるものだけが配慮される場合、その客観的に真なるものは、〔その真理の〕わがもの化 *Aneignung* とともに、些細なものである。それにつけ加えて、その些細なものを、人は、おのずともらい受けるのだが、結局のところ、個人〔個〕 など重要ではないのだ」ということを。そうしたことのうちに、まさしく、研究者の崇高な安らぎと、受け売りで口まねばかりする人の滑稽な思考喪失性 *die komische Gedankenlosigkeit* が、存しているのである。

(*PdW, KJG I/6, S.353*) <sup>142</sup>

つまり、キェルケゴールに言わせれば、悟性によって、客観的に自分の自己を知ろうとする者は、あくまでも、自分を対象物として規定したうえで、事柄的に *sachlich* 自分の自己をとらえているだけにすぎない、と言うのである。キェルケゴールは、こうした学問的研究者を、「人柄的に *persönlich*」<sup>143</sup> 自分をとらえようとするあり方、すなわち、自分を一人の人間として扱い、それに関わろうとするあり方を否定する者として、批判するのである。

また、悟性でもって自己をとらえようとする者は、その自己を所有物として保持することで、時間上での永遠の安らぎを得ようとするが、それも不可能なことである、とキェルケゴールは考える。なぜなら、そのように時間上で永遠になろうとすること自体、幻想だ

からである (ibid.)。もしそのように悟性でもって永遠の安らぎを得ようとする者は、キェルケゴールが『後書』の中で語る通り、「自分がある一人の実存する主体 *ein existierende Subjekt* であることを忘れている者、彼からは情熱が消え去り、その代わりに、彼にとって真理は逆説ではなくなり、むしろ、認識する主体はある一人の人間から空想的な存在者となり、真理は、そうした空想的存在者の行う認識にとっての空想的対象と化するのである」 (ibid.)<sup>144</sup>。そのような者は、キェルケゴールのいう自己に値しない者である。

むしろ、キェルケゴールの述べる自己とは、時間的なものと永遠的なものの総合であろうとする者でなくてはいけないのである (ibid.)。すなわち、時間的なものと永遠的なもの間を弁証法的に *dialektisch*<sup>145</sup> 行きつ戻りつしながらも、それらの総合を目指そうとするあり方こそ、キェルケゴールにとっての真の自己を意味するのである。また、そうしたあり方を目指す者こそ、キェルケゴールのいう「実存しつつ、思索する者 *der existierende Denker*」なのである (*PdW, KJG I/6, S.352f.*)。

このような仕方で、ヤスパースは、ヘーゲル哲学を真に理解したうえで、反論を試みる思想家として、キェルケゴールを評価するのである (*PdW, KJG I/6, S.341f.*)。

こうしたことから、自分ないし他者に対して、何ではなく、いかにという仕方で問うことが、キェルケゴール思想において、「実存」、すなわちあるべき<この私>を探求する際に要となる思考態度である、ということが言える。しかし、それは、キェルケゴール思想だけに限定されるものではなく、むしろ、ヤスパース哲学においても、見出し得るものでもある。たとえば、次のヤスパース研究者 G.クナウスによる指摘をとりあげることができる。

G.クナウスによれば、ヤスパースの「哲学すること」とは、存在探求へと向かう、いわゆる「包括者存在論」を意味するものであるが、それは、従来の存在論とは根本的に異なるものである、としている<sup>146</sup>。なぜなら、その包括者存在論は、「存在とは何か」という問いに対して直接的に答えられるものではなく、むしろ、「我々が存在について語ろうとするならば、いかにして我々はその存在について考えることができ、また考えなくてはいけないのだろうか」という問いのもとで、本来的自己存在である実存を問い求めるものだからである<sup>147</sup>。

このように、「何」ではなく「いかに」という問いのもとで、あるべき<この私>を探求しようとするあり方は、キェルケゴール思想だけでなく、ヤスパース哲学においても共通するものである<sup>148</sup>、と言えよう。

そうした「いかに」という立場で、あるべき<この私>を問い求めるからこそ、キェルケゴールが見出そうとする自己そのものとは、キェルケゴールのいう「人間的な自己」

(*KzT, GuS8 S.76 ; H24 S.78*) ないしは「人間を尺度とする自己」(*ibid.*)などを意味するものではない。すなわち、その自己そのものとは、それをあたかも対象物としてとらえたいうえで、悟性でもって把握することが可能となるような存在などではないのである。

もしそのような仕方で自己そのものを把握しようとするならば、その者は、キェルケゴールが『不安の概念』の中で、「悟性的なものの中で、斟酌することとして、… (略) … 時間的なものに対して熱狂することとして、等々」(*PdW, KJG I/6, S.385f.*)<sup>149</sup>と述べるような仕方で、悟性では計り知れぬほど、具体的で *konkret*、生き生きとした *lebendig* もの、いわゆる人間の内なる「永遠性 *Ewigkeit*」を否定することになるのである (*ibid.*)<sup>150</sup>。

では、永遠性とは何か。それは、キェルケゴールが、『死に至る病』の中で、「自己は、絶えず何ものかを有する。その何ものかに相対して、自己は自己である」(*PdW, KJG I/6, S.383*)<sup>151</sup>と呼ぶところのもの、すなわち「神」である、とヤスパースは答える。その神というものは、「何」の立場に立つ客観的反省だけでは知りえぬ存在であり、むしろ、その客観的反省を通して、その神に対して「いかに」態度をとるべきか、という主観的反省においてのみ、見出されるべき存在なのである。そのため、悟性という客観的・科学的思考でもって、神をとらえようとする者にとっては、神は「逆説 *Paradox*」としてあらわれる。そうした逆説としてあらわれる神に対して、常に自分固有の真理としてとらえ返そうとする無限の反省においてこそ、人間は自己そのものとしてあらわになることができるのである。

つまりは、人間が自己そのものになろうとするならば、キェルケゴールが、『死に至る病』の中で、「もし自己が、神を尺度にするならば、どれほど無限の強意点 *Akzent* が、自己へと降りかかるのであろう！」(*PdW, KJG I/6, S.382*)<sup>152</sup>と述べるように、神（永遠性）を基準にして、その神（永遠性）を果てしなく求める反省を行わなくてははいけない。もしそうであれば、その者は、「神についての想像が深まれば深まるほど、それだけ自己が深まり、それだけ自己が深まれば深まるほど、それだけ神についての想像が深まる」(*ibid.*)

153 154 というように、無限の内省を行うことができる。そうした無限の内省<sup>154</sup>、すなわち、無限の自己生成を行うことでもって、人間は、自己そのものとしてあらわになることができるのである。

そして、そうした神（永遠性）を理解しようし、常にとらえかえそうするものこそ、キェルケゴールのいう「内面性 Innerlichkeit（ヤスパーズのキェルケゴール受容について研究する I.ザコのいう通り<sup>155</sup>、デンマーク語では、Inderlighed）」（*PdW, KJG I/6, S.382f.*）である、とヤスパーズは語る。

要するに、「自分自身に関わる」こと、いわば「反省」を通して、「自分に対して、自分自身の態度をとる」ということは、単に自分の存在を客観的に知る行為などではなく、むしろ、自分自身に積極的に働きかけ、主体的に自分の行うべき振る舞いについて考える行為であり、またその思索を行うと同時に、自分の存在根拠である神（永遠性）を真にとらえんとする働き、すなわち、自分の「内面性」に関わる行為を意味する。だからこそ、キェルケゴールは、『不安の概念』の中で、「自己意識とは、沈思ではなく、行いであり、その行いは、再び内面性である」（*ibid.*）<sup>156</sup>と述べるのである。

この『不安の概念』の文から着想を得て、ヤスパーズは、のちの『哲学』において、「内的行為」というヤスパーズ自身の実存概念、いわゆる実存の「しるし」を表現した、と考えることができよう。

しかし、そもそもこの内的行為とは、キェルケゴールの著作中に登場する言葉なのだろうか。

その問いに対する答えとして、「キェルケゴールは、自らの著作の中で、自己反省を暗に「内的行為」という言葉で表現していた」<sup>157</sup>、とするヤスパーズ研究者 K.ザラムンの発言を挙げることができる。次に示す『人生行路の諸段階』という著作の中に、その内的行為という言葉が登場する。「…（略）…内的行為 inneres Handeln が本質的にある一つの苦悩であるということ、すなわち、したがって、人間の最も高貴な内的行為が、後悔の内にあるということ…（略）…」（*LW, GuS4 S.441 ; HI5 S.506*）。この文は、次のことを意味するものである、と考えることができる。すなわちその意味とは、何かに失敗し、後悔の念に駆られている者は、そうした苦悩の中で、内的行為、すなわち自分自身のことを振り返る反省を行おうとする、ということである。このように、キェルケゴールは、自己反省、

すなわち自分の内面性に関わる行いを、暗に内的行為として表現していた、ということがわかる。

ヤスパーズのいう内的行為も、自己反省の意で用いることから、ヤスパーズは、キェルケゴールの内的行為を、文字通り受容した、と考えることができるだろう。

また、ヤスパーズは、のちの小論「キェルケゴール」(1951年)の中で、「今こそ、私は内的に行為することを始めよう (Jetzt will ich innerlich zu handeln anfangen.)」(*Kier :in AP S.301*)<sup>158</sup>、というキェルケゴールのギーレライエ日記における言葉を挙げたうえで、「反省から行為に達することこそ重要であるということが、キェルケゴールにとって常に明らかであった」(*Kier :in AP S.302*)とも述べている。上述の文から、ヤスパーズが、キェルケゴールのギーレライエ日記における言葉から着想を得て、文字通り、内的行為を実存の「しるし」として考えていた、と推測することができるであろう<sup>159</sup>。また、こうしたことから、この内的行為こそ、キェルケゴール思想における核心である、ということをヤスパーズが既に読み取っていた、ということが理解できるであろう。

以上の考察により、『世界観の心理学』において叙述されている、キェルケゴールの「自分自身に関わること」は、ヤスパーズの述べる「内的行為」<sup>160</sup>と深い連関性を有するものであった、ということが明らかになったであろう。またさらに言えば、ヤスパーズのいう内的行為という用語自体、文字通りキェルケゴールの用語法にならう仕方で、忠実に受容していた、ということも明らかになったと言えよう。

### 第3節 『哲学』における「内的行為」

前節において、『世界観の心理学』の中で叙述されている、キェルケゴールの反省概念、いわゆる「自分自身に関わること」という言説が、ヤスパーズの述べる「内的行為」と深い連関性を持つものであった、ということが明らかとなった。

本節では、前節で得られた理解をもとに、ヤスパーズが、『哲学』において、どのように「内的行為」および「実存」という用語を叙述しているのか、について考察することにする。以下、「哲学と科学の区別」(第1項)、「内的行為」(第2項)に分けて、それぞれ考察を行う。

#### 第1項 哲学と科学の区別



前節にて、ヤスパースは、『世界観の心理学』において、キェルケゴールによるヘーゲル批判から、自己とは悟性という科学的・客観的思考では知りえない存在である、ということを示した。『哲学』においても、そうした叙述を目にすることができる。それは、ヤスパースが、哲学と科学 *Wissenschaft* の区別を試みている箇所において、目にすることができる。

まず、ヤスパースは、「実存とは、主観—客観という両極性のうちに… (略) …出現する」(*Ph.II S.2*) ものであり、また、それは、「決して客観化されない根源」(*Ph.I S.15*) である、と述べる。こうした記述は、前章において示した、悟性では知りえない個—普遍という両極性における「自己」、キェルケゴールの言葉で言えば、〈総合としての人間存在〉のことを指すものである、と考えることができる。

また、このように、実存は客観化されない存在であるため、科学は、実存をとらえることはできない。なぜなら、科学は、研究者の存在から切り離して、現に存在するものだけを探求するものだからである (*Ph.I S.324*)。このように、科学的な探究は、自分の存在を対象物として、事柄的に *sachlich*、また非人柄的に *unpersönlich* にとらえようとする (*Ph.I S.320*)。しかし、『ヤスパースとハイデガーとともに哲学する (原題: *Philosophieren mit Jaspers und Heidegger*)』を記した A.バルツィのいう通り、「ヤスパースのいう実存開明とは、実存を解き明かすこと *Existenzaufklärung* ではなく、ましてや、実存を認識した際の結果でもって実存を解き明かすことでは決してない」<sup>161</sup>のである。すなわち、自らの実存をとらえようとする哲学は、上述した科学のように、自らの存在を切り離す仕方で、自らの存在を考察することはしないのである (*ibid.*)。むしろ、哲学の目標とは、科学によって知りえた知 *Wissen* を通して、人柄的に自分の存在をとらえることで、自らの実存を理解することにあるのである (*Ph.I S.320f.*)。以上の内容は、前節において示した、『世界観の心理学』の中で、人柄的に自らの自己をとらえようとしな科学者の姿勢、すなわちヘーゲル哲学に対してキェルケゴールが批判を行った内容に相当するものである、と考えていいだろう。

ただし、ヤスパースの主張する哲学することとは、ただひたすらに科学的探究を行うことでも、ただひたすらに恣意的な仕方で生きようとするということでもない (*Ph.I S.328*)。むしろ、哲学する者は、それら両方のもとへと帰っていくものでなくてはいけない、とヤスパースは語るのである (*ibid.*)。つまり、このヤスパースの発言は、前節の中でキェルケゴール

ルが主張していた、個—普遍という両極性に苛みながらも、なおもバランスを取りつつ、  
＜総合としての人間存在＞であることを自覚しつつ、自己そのものであろうとする者、す  
なわち「実存しつつ、思索する者」の姿にあたるものであると考えていいだろう。

以上のことから、『世界観の心理学』の中で、ヤスパースがケルケゴールから学び取  
った科学批判、すなわちヘーゲル批判が、のちの『哲学』においても、実存を示す要件と  
して記されていた、ということが理解できるであろう。

## 第2項 内的行為

またさらに言えば、ヤスパースは、先述した『世界観の心理学』の中で学び取ったケ  
ルケゴールの「自分自身に関わること」をもとにして、『哲学』の中で、「内的行為」を実  
存の「しるし」として称している。それはいったい、どのようなものなのだろうか。

まず、ヤスパースは内的行為を、無限の「自己反省 *Selbstreflexion*」(*Ph.II S.37*) と称す  
る。

私が私の意のままになっている状態、すなわち、私を自己統御 *Selbstkontrolle* している  
状態において、私が私自身として存在している、と人間は考えるものである (*ibid.*)。そし  
て、そうした自己統御を可能にするために、人間は誰しも、私の主体性を無視して、  
「何」という問いのもとで、私を全くもって事柄的なものとして思考し、それにより把握  
することを試みる (*ibid.*)。しかし、そうした客観的考察という尺度で、＜この私＞を知ろ  
うとしても、＜この私＞は、対象物としては知り得ぬ存在である (*Ph.II S.38*)。さらに言  
えば、＜この私＞は、「何」という問いのもとでは答えることのできない存在なのであ  
る。

すなわち、＜この私＞を本来的に知るとは、「私はいかにあるべきか」という問いのも  
とで、自問自答を繰り返す無限の反省、言い換えれば、果てしなく「自己との交わり  
*Selbstkommunikation*」(*Ph.II S.39*)<sup>162</sup>を行うことによって、はじめて成就されるものなので  
ある。

こうした内的行為の用語設定は、前節において示した、真に神を求めて、無限の内省を  
行おうとする、ケルケゴールの反省概念を、ヤスパースが受容したことによるものであ  
る、と行うことができよう。

次いで、特に注目すべき点としては、実際にその内的行為を遂行する行為者が、実存である、と称している点にある。

だが、あるべき<この私>を求めて、自分の内面性に関わる主体的な反省を行うという点で言えば、「可能的実存」も、内的行為を遂行する行為者の一つとして数えることも可能ではあろう。しかし、前節において示したヤスパース研究者越部良一の論調に沿って考えれば、次のことを言うことができるだろう。すなわちそれは、内的行為を遂行する可能性を有する行為者が、「可能的実存」を意味し、対して、内的行為を実際に遂行することのできる行為者が、「実存」を意味する、ということである。

以上のことを踏まえたくて、ヤスパースが、内的行為を実際に遂行する行為者のことを、実存と称している文を、以下に提示する。

実存とは、実存自身に関わるものであり、かつ、その実存自身に関わることの中で、実存自らの超越者に関わるものである (Existenz ist, was sich zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz verhält.)。

(Ph.I S.15)

実存は、こうした内的行為という「自己生成における能動的な運動」(Ph.III S.83f.)によって、自らの「本質と現象との同一性」(Ph.III S.84)を成就することができる。すなわち、『世界観の心理学』における言葉を使って表現すれば、個としての人間が、自己意識の鮮明化により、透徹化し、普遍を通じて、「個かつ普遍」へと生成することによって、その人間そのものが「あらわになる」、ということになる。ここから、『世界観の心理学』におけるヤスパースのケルケゴール理解ないし受容が、『哲学』においても引き継がれている、ということを見て取ることができるだろう。

またさらに言えば、先ほど挙げたヤスパースの文には註が付記されており、その註の中で、ヤスパースは、ケルケゴールの名を挙げる<sup>163</sup>。これは、ケルケゴールこそ、哲学史上、実存という言葉で、私たちの実人生と照らし合わせる仕方で、はじめて考察を行った人物であるということ、ヤスパースが示すために付記した註であった、と考えることができよう。また、こうしたことから、やはりヤスパースによる実存の用語設定には、ケルケゴール思想との関わりがあるように思えてくる。そのため、従来の研究において

は、この実存についての言説が、キェルケゴール思想との連関において記されたものである、という指摘が多くなされている<sup>164</sup>。

しかし、そうした従来の研究は、実際にキェルケゴールのテキストと照らし合わせる仕方では、必ずしも十分に考察されたものとは言えないものであろう。そのため、本項においては、先述したヤスパースによる実存についての言説と、キェルケゴールの『死に至る病』における言説との連関性を図る仕方では、以下考察を試みる。

まず、上述した文の前半部である「実存とは、実存自身に関わるものであり」という表現に着目する。この表現は、これまでの章の中で論じてきた通り、キェルケゴールの『死に至る病』における〈関係としての自己〉を意識したものであり、それをヤスパースが、先述の通り、「内的行為」と称したものであると行うことができる。

では続いて、その文の後半部である「かつ、その実存自身に関わることの中で、実存自らの超越者に関わるものである」という表現に着目して考察を行う。この箇所は、キェルケゴールの『死に至る病』の中で言えば、「その関係は、関係自身に関わり、かつ、こうした関係自身に関わることの中で、他者に関係する」(KzT, GuS8 S.10f. ; H24 S.9) という言説に相当するものである、と考えることができる。いわゆる、キェルケゴール思想の中で言われている、〈他者との関係〉である。ヤスパース研究者 K.ザラムンのいう通り<sup>165</sup>、キェルケゴールにとって他者とは、キリスト教の「神 Gott」を意味するものである。またキェルケゴール研究者大利裕子によれば、キェルケゴールの考える自己(実存)とは、「自己自身に関わる」という〈関係としての自己〉だけを根拠に成立する存在ではなく、むしろ、自分自身に関わることと同時に、他者、すなわち神に関わることによって、はじめて成立する存在のことを指すのである<sup>166</sup>、とする。またさらに、大利裕子によれば、そうしたキェルケゴールの考えは、そもそも人間とは、自らを自分自身で造り出したのではなく、むしろ神によって造り出された被造物である、というキリスト教の教えに基づくものである<sup>167</sup>、としている。そのため、キェルケゴールは、人間とは、自分自身に関わることと同時に、他者すなわち神と関わることによって、本来あるべき〈この私〉になるろうとするが、他方で、そうした人間の持つ悟性では神を決して把握することのできない存在でもある、と説く。なぜなら、キェルケゴール研究者山本邦子がいうように<sup>168</sup>、人間と神との間には、「質的差異」が示されているからである。それゆえ、人間は、本来あるべき〈この私〉になるためには、絶えず神との関わりに努めなくてはならない、とキェル

ケゴールは主張するのである。以上が、『死に至る病』の中で語られている、いわゆる「他者との関係」である。

ヤスパースも、こうしたケルケゴールの「他者との関係」と同じような仕方で、自ら「実存」という用語の設定を試みる。先述した「実存とは、実存自身に関わるものであり、かつ、その実存自身に関わることの中で、実存自らの超越者に関わるものである」という言説を、ヤスパース哲学に視座した、より正確な表現で言い換えれば、「内的行為を行う実存は、同時に実存自らの超越者に関わるものである」ということになる。

なぜそのように自らの超越者に関わろうとする仕方で、実存が内的行為を行うかと言えば、そもそも実存とは、自分自身だけで存在することは不可能であるということを自ら自覚しており（*Ph.II S.2*）また、「世界がなければ、私は現に存在しないように、超越者がなくては、私は私自身ではない」（*Ph.II S.48*）<sup>169</sup>ということを理解している存在様態だからである。

そのように内的行為によって、自らの存在を問い求める実存は、「この私」にとってのあるべき自由を求める存在であると言える。しかしその場合、実存の求める自由とは、一方的に超越者を求めることで、おのずとすぐさま成就されるものではない。むしろ、その自由とは、実存自らの内的行為と同時に、超越者によって贈り与えられることによって、はじめて成就されるものなのである（*Ph.II S.48f.*）。それこそが、ヤスパースが『哲学』の中で強調する「実存的自由」（*Ph.II S.185f.*）なのである。ヤスパース研究者 Y.エルネックが指摘する通り、ヤスパースのいう実存的自由とは、「実存へと向かおうとする選択の瞬間の中で、自分は自分自身だけで創り出したのではない、ということが自覚化され、また、そのことを通して、人は、超越者という必然性を体験する」<sup>170</sup>ということにあるのである。

以上のことから、ヤスパースは、『死に至る病』の中で記されている「他者との関係」を踏まえたうえで、『哲学』において実存という用語の設定を自ら試みた、ということが分かる。

しかし、ヤスパース研究者 K.ザラムンのいうように<sup>171</sup>、そもそも、ヤスパースの求める実存の存在根拠とは、ケルケゴールの述べるキリスト教の神に限定されるべきものではなく、むしろ、それに限定されることのない、非対象的な存在様態である「超越者」を意味する。ヤスパースは、のちの『真理について』の中で、「超越者の名は、無際限に集め

られ得るものである」(WS.111)と語る。こうしたヤスパースの発言からも分かる通り、超越者とは、その超越者をとらえようとする各人の状況や立場によって、「存在」・「現実態」・「神」など様々な名で称されるものなのである (ibid.)。そのため、超越者とは、悟性によって端的に存在を規定する仕方では、言い当てることのできない存在なのである。そうした神と超越者との違いが、キェルケゴール思想とヤスパース哲学における相違性の一つとして、挙げることができるであろう。

以上が、上記で挙げたヤスパースの文の後半部である「かつ、その実存自身に関わることの中で、実存自らの超越者に関わるものである」という表現についての考察である。

これまでの考察をまとめると、『哲学』の中で述べられている、「実存とは、実存自身に関わるものであり、かつ、その実存自身に関わることの中で、実存自らの超越者に関わるものである」(Ph.I.S.15)という言説は、次のように言い換えることが可能である、と言えよう。すなわち、ヤスパースのいう実存とは、「自分固有の真理を求めんとして、自分の内面性に関わる内的行為を行うと同時に、それを通して、実存の存在根拠である超越者に関わろうする存在」、いわば、「実際に内的行為を行う行為者」である、ということである。

このようになされた『哲学』における用語設定がもととなって、ヤスパースは、のちの著作である『実存哲学』(1937年)や『啓示に面しての哲学的信仰』(1963年)<sup>172</sup>の中で、「実存とは、自己存在 *das Selbstsein* であるが、その自己存在とは、自分自身に関わり、かつ自分自身に関わることの中で、自らの超越者に関わるものであり、また、その超越者を通して、自らが贈り与えられていると知り、かつ、その超越者に基礎づけられている」(Exph :in SzEx, KJG I/8, S.113) 存在である、と称するのである。この点については、ヤスパース研究者 D.ケーギも指摘するところである (SzEx, KJG I/8, S.221, Anm.237)。

また、ヤスパースのいう「実存」が、キェルケゴール思想に由来するものであるということの根拠として、ヤスパース研究者 D.ケーギが指摘する、ヤスパースが1937年5月12日に H.ポルノーに宛てた手紙の内容を挙げるができる。

私は、一ドイツ語で言うことができるならば—「現存在 *Dasein*」と「実存 *Existenz*」を区別する。現存在は、時間・空間内での人間という経験的な現実存在 *das empirische Wirklichsein* を意味する。実存は、—この言葉に対して、はじめて新しくも、深い意味

を与えた人物であるキェルケゴールの意味で言えば一自らの超越者 *Transzendenz* と連繋する人間という自己存在の可能性を意味する。

(*SzEx, KJG I/8, S.221 Anm.237*)

またさらに言えば、ヤスパースは、のちの遺稿『哲学することの根本命題（原題：*Grundsätze des Philosophierens*）』（1942/43年）<sup>173</sup>の中で、「内的行為」を形作った人物として、キェルケゴールの名を挙げている（*GsPh, KJG II/1, S.550*）。

以上の考察から、ヤスパースは、『世界観の心理学』において理解した、キェルケゴールの「自分自身に関わること」、いわゆる〈関係としての自己〉を暗に用いる仕方で、『哲学』の中で、実際に内的行為を行う行為者として、「実存」という用語を設定していた、ということが明らかになったであろう。また、これまでの考察により、明らかになったこととしては、『哲学』でなされた実存に関する用語設定が、のちの著作である『実存哲学』や『啓示に面しての哲学的信仰』にも影響を与えるものであった、ということも挙げることができるだろう。

しかし我々は、『キェルケゴール 美的なものの構築（原題：*Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*）』を記した、T.W.アドルノによる次の指摘に注意をしなければいけないだろう。

1920年代の中頃、ハイデガーと同じくヤスパースもまた、キェルケゴールの実存概念を、キェルケゴールが宗教性AやBの段階と呼ぶところのものから解放し、そして、その宗教性AやBと呼ぶところのものを、ある一つの人間学的存在論へと転向した

<sup>174</sup>。

キェルケゴール研究者河上正秀によれば、このT.W.アドルノの指摘とは、「…（略）…両者〔ヤスパースとハイデガーの〕いずれもが宗教性AとBとを相互に切り裂いて解釈している。しかもむしろ宗教性Aにしたがってのみキェルケゴールの解説をしている…（略）…」<sup>175</sup>、ということの意味するものであった、としている。キェルケゴール思想の中で語られている〈宗教性A *Religiosität A*〉とは、キェルケゴール研究者源宣子のいうように、「…（略）…キリスト教以外の異教一般を指すものであり、かつ、「内在性にとどまる」

宗教性… (略) …」<sup>176</sup>を意味するものである。また、源宣子によれば、そうした内在性とどまる<宗教性 A>は、人間自らの内に普遍的・永遠的なものである神をあらかじめ有しているとする宗教性であるが、そうした<宗教性 A>の段階において、人間は、神と自らの同化を目指そうとするものである<sup>177</sup>、としている。しかし、そうした神と人間との無反省な一体化を行う<宗教性 A>に対して、キェルケゴールは批判的である<sup>178</sup>、とも源宣子は語る。なぜなら、その<宗教性 A>というあり方は、キェルケゴールの求めるあるべき真理様態とは異なるものだからである。キェルケゴール研究者 R. トムティーのいう通り<sup>179</sup>、キェルケゴールにとって<宗教性 A>とは、人柄性〔人格性〕 *personality* を求める内面的な努力、もしくは集中を行うことによって、道徳的・宗教的な生が正常なものとして成就される宗教性を意味する。しかし、キェルケゴールの求める真理様態とは、<宗教性 B *Religiosität B*>を意味するものである。キリスト教的宗教性を意味する<宗教性 B>とは、R. トムティーのいう通り<sup>180</sup>、人間の主体性によって自力で真理を獲得しようとするような<宗教性 A>のあり方を非真理として否定するものである。しかし、人が人間と神との間には絶対的な隔たりがあることを自覚したうえで、神の啓示 *revelation* を傾聴しようとするならば、その者は救われることになる、とするのが、キェルケゴールの<宗教性 B>である<sup>181</sup>、と R. トムティーは語る。つまり、<宗教性 B>とは、自らの内面的な思索に埋没することで、独善的になるのではなく、むしろ、自らの罪を自覚し、神の啓示を受け入れ、傾聴しようとすることで、あるべきキリスト者であろうとすることを意味する真理様態なのである。それこそが、キェルケゴールの求める真理様態である、と言える。

要するに、キェルケゴール研究者らが行うヤスパース哲学に対する批判の要諦としては、次の点を挙げることができるのである。すなわち、ヤスパースの述べる「超越者」とは、<宗教性 A>の域を出ない真理様態にすぎないものであって、キェルケゴールの求める<宗教性 B>にはあたらないものである、という点である。その<宗教性 B>とは、研究論文「「偉大なる覚醒者」—カール＝ヤスパースの『わがもの化と論争』におけるセーレン＝キェルケゴールの重要性 (原題: “A Great Awakener”: The Relevance of Søren Kierkegaard in Karl Jaspers' “Aneignung und Polemik”)」を記した、A. グラニートが指摘する通り<sup>182</sup>、ヤスパースが、小論「私の『哲学』へのあとがき」の中で、「私はキェルケゴールの信奉者にはならなかった」(*Ph.I.S.XX*) と表明したうえで、受け入れることのできなかった、キェルケゴール思想における実存概念である。



たしかに、キェルケゴール研究者濱田恂子が、「ヤスパースの場合には、人間が罪の存在である、という規定は、私の知る限りでは、出てこない」<sup>183</sup>と言う通り、ヤスパース哲学の中で語られる、あるべきくこの私>、すなわち「実存」への目覚めというものは、キェルケゴールのように、罪の存在としての人間という宗教的な事柄を契機とするものではない。なぜなら、ヤスパースの語る実存への目覚めというものは、そうした宗教的な事柄に限定されるものではなく、むしろ、死 Tod・苦悩 Leiden・闘争 Kampf・負い目 Schuld などの「限界状況 Grenzsituation」(Ph.II S.220ff.) というより広い事柄に関わるものであり、なおかつより哲学的な事柄に関わるものを契機とするからである。そのように考えるのであれば、上述した濱田恂子による指摘の通り、たしかにヤスパースのいう「超越者」という真理様態は、キェルケゴールの求める<宗教性 B>とは異なるものである、と言うことができよう。

しかし、ヤスパースのいう超越者とは、<宗教性 A>のように、単に自らの内で思索を行うことによって、把握が可能となるような真理様態なのだろうか。決してはそうではない、と私は考える。なぜなら、ヤスパース研究者 Y.エルネックのいう通り<sup>184</sup>、ヤスパースのいう実存とは、「しるし」を通してではなく、むしろ、超越者から贈り与えられる言語、すなわち「暗号 Chiffre」を通して、超越者に触れることの中で生じるものだからである。すなわち、ヤスパース研究者 L.H.エーリッヒのいうように<sup>185</sup>、ヤスパースの超越者とは、ある一定の客観性によってではなく、むしろ超越者から発せられた暗号を解釈することを通してのみ、感得されるべき存在様態なのである。しかし、Y.エルネックは、次のヤスパースの言葉をとりあげる<sup>186</sup>。「形而上学的対象性は、暗号を意味する。なぜなら、その暗号とは、暗号そのものとしての超越者ではなく、むしろその超越者の言語だからである」(Ph.III S.129)。つまり、超越者の発する暗号とは、超越者そのものを表すものではないということである。我々ができるのは、その暗号を通して、超越者の存在を垣間見ようと試みることのみである<sup>187</sup>。そのため、L.H.エーリッヒのいう通り<sup>188</sup>、その暗号解釈には、常に危険や葛藤がつきまとうものなのである。このように、ヤスパースの語る超越者とは、「隠れた神性 die verborgene Gottheit」(Ph.III S.79f., S.164) を意味するものなのである。こうしたことから、ヤスパースの語る超越者とは、キェルケゴール研究者らが指摘するようなく<宗教性 A>と同義である、と安易に断定づけることはできないものである、と言うことができよう。

また、ヤスパースの語る「隠れた神性」としての超越者は、むしろキェルケゴールの<宗教性 B>に近いものである、とも考えることができよう。なぜなら、ヤスパースのキェルケゴール受容について研究する I.ザコの指摘の通り、ヤスパースおよびキェルケゴールの仮名著作者ヨハンネス＝クリマクスが理解する神とは、「隠れた神 *verborgener Gott*」を強調する点で一致するものがある<sup>189</sup>、とすることができるからである。

このように、ヤスパースの「超越者」ならびにキェルケゴールの<宗教性 B>という真理様態とは、客観的な形態では表すことのできないものであり、また、それらの発する暗号もしくは啓示を傾聴することを通してのみ、感得され得るものである、とすることができる。また、そうした真理様態のあり方は、ヤスパースの「超越者」ならびにキェルケゴールの<宗教性 B>にとって共通のものである、ということもできるだろう。

この両者の共通性についてより深く理解するためには、さらなる深い考察が必要であると言えるが、これについては、稿を改め、別の機会に論じることにし、ここではそれ以上立ち入った議論を行わないことにする。

しかし、繰り返しを厭わずに言うならば、本章において行ってきた考察から、次のことを結論づけることができるだろう。すなわち、ヤスパースのいう「内的行為」とは、キェルケゴール思想における反省概念である「自分自身に関わること」、いわゆる<関係としての自己>に由来するものであり、また、『哲学』の中で設定された「実存」という用語が、のちの著作である『実存哲学』や『啓示に面しての哲学的信仰』にも影響を与えるものであった、ということである。

### 第3章 ヤスパーズの孤独—交わりとキェルケゴールの閉鎖性—自由との連関性

前章においては、ヤスパーズの述べる「内的行為」が、キェルケゴールの反省概念である「自分自身に関わること」、いわゆる〈関係としての自己〉に由来するものであり、またそれと連関性を有するものであった、ということが明らかになった。

しかし、ヤスパーズのいう「あらわになること *das Offenbarwerden*」、すなわち、あるべき〈この私〉である「実存」になるということは、ただひたすらに孤独の中で内的行為を行うことで、おのずと成就するようなものではない。むしろ、ヤスパーズのいう真の「あらわになること」とは、目の前にいる他者との「交わり *Kommunikation*」を通して、自他ともに自己生成を行うことで、ともに「実存」になることを意味するものである。

そうしたヤスパーズの「交わり」という言葉の用語法は、キェルケゴール思想から着想を得ている可能性がある、と私は考える。だが私の考えに反して、ヤスパーズは、『理性と実存』（1935年）の中で、「理性 *Vernunft* という言葉は、我々にとって、カントの広さや明るさ、誠実性 *Wahrhaftigkeit* を担うのであり、また、実存という言葉が、キェルケゴールによって、…（略）…高められる」（*VE :in SzEx, KJG I/8, S.27*）と述べる。つまり、このヤスパーズの発言は、他者との交わりへと衝迫する「理性」という言葉が、カント哲学によって担われたものである、ということを示している。こうしたことから、ヤスパーズのいう交わりが、キェルケゴール思想に由来するものであると考えるのは、一見難しいように思える。

ところが、それに対して、ヤスパーズ研究者 K.ザラムン、ならびに F.P.ブルカートや G.ボナーニのいう通り<sup>190</sup>、ヤスパーズの語る「交わり」が、キェルケゴール思想に由来するものと考えられることができる、という指摘もある。では、もしそうだとするならば、ヤスパーズは、キェルケゴール思想をどのように学び取ったうえで、自ら交わりという用語を案出したのだろうか。

そこで本章では、ヤスパーズ哲学の中で展開されている孤独—交わり関係が、キェルケゴール思想の中で記されている、閉鎖性—自由関係とどのような連関性を有しているのか、について考察を行っていくことにする。

考察の手順は、以下の通りである。まず、『世界観の心理学』の中でヤスパーズが描写する、キェルケゴールの「閉鎖性（閉じこもり）」および「デモーニッシュなもの」とはどのようなものなのかについて論じる（第1節）。次いで、『世界観の心理学』では、「あ

らわになること」の逸脱として、キェルケゴールの『死に至る病』における絶望論がとりあげられているが、それに関する叙述を、ヤスパースはどのように行っているのか、について考察を行う（第2節）。また、以上のキェルケゴール理解を通して、ヤスパースは、『世界観の心理学』において、「あらわになること」と「閉じこもること」の両極性について語っているが、その叙述とはどのようなものだったのか、について考察する（第3節）。そして、『世界観の心理学』の中で行われたヤスパースのキェルケゴール理解が、のちの『哲学』において、どのように叙述されているのか、についての考察に入る前に、その事前準備として、ヤスパース哲学の中で語られている交わり論について、総論的に論じていくことにする（第4節）。その論述のあとに、『哲学』の中で叙述されている、「交わり」の重要性、ならびに交わりの対極に位置する「孤独」と「沈黙」が、キェルケゴールの『不安の概念』における記述とどのような連関性を有しているのか、について考察を行う（第5節）。最後に、『世界観の心理学』の中で、あらわになることの逸脱として描写した、キェルケゴール絶望論をもとに、ヤスパースは、のちの『哲学』において、どのように「帰依」および「反抗」について叙述しているのか、について考察を行うことにする（第6節）。

## 第1節 『世界観の心理学』における「閉鎖性（閉じこもり）」と「デモーニッシュなもの」

ヤスパースは、『世界観の心理学』の中で、キェルケゴールの「閉鎖性（閉じこもり）」と「デモーニッシュなもの」について論じるが、それはいったいどのようなものだったのだろうか。以下、「閉鎖性の二区分」（第1項）、「二区分間の閉鎖性における交わりの有無」（第2項）、「デモーニッシュなもの」（第3項）の順序に沿って、それぞれ考察を行う。

### 第1項 閉鎖性の二区分

本論文第1章において示した通り、ヤスパースは、『世界観の心理学』の中で、人間が自己そのものとしてあわらになるためには、キェルケゴールの反省概念、すなわち「自分自身に関わること」が必要である、と説いている。

こうした「自分自身に関わる」というのは、「閉じこもり *das Verschlussene*」を伴うもの

であると言える。では、閉じこもりとは何か。

キェルケゴール研究者柘田啓三郎によれば、閉じこもり（別称、「閉鎖性 *Verschlossenheit*」）とは、「心のなかに何か秘密をもっていて、それを他人にわからぬように蔽い隠し、けっして他にその秘密を語らず、しっかりと扉をとぎして自分のなかに閉じ籠もっている状態」<sup>191</sup>のことを指す、としている。

すなわち、自分自身に関わることを通してあらわになろうとする人間は、自分の外に存在する、有限的で世俗的なものに対して心閉ざし、孤独の中で、自分の内面性を通じて関わるべき永遠性、すなわち神（ヤスパースの言葉で言えば、超越者）に関わろうとするのである。

その場合、キェルケゴールが、『不安の概念』で語るように、「閉じこもりは、善と結びついている」（*Ang, GuS5 S.123 ; HII S.127*）と言えよう。なぜなら、自分の内面性に関わろうとする閉じこもりでもって、自分固有の真理を探究し、自己そのものがあらわになること（キェルケゴールの言葉で言えば、自分自身を「拡充すること *das Ausweitende*」）こそが、キェルケゴールにとっての「自由 *Freiheit*」だからである（*Ang, GuS5 S.123 ; HII S.127f.*）。

こうしたキェルケゴールの記述から、ヤスパースは、「あらわになることの過程は、…（略）…外に対する閉鎖性を経て特徴づけられる」（*PdW, KJG I/6, S.383f.*）と述べ、また「キェルケゴールは、あらわになることを自由と呼ぶ」と述べる（*PdW, KJG I/6, S.384*）。すなわち、キェルケゴールの記述から、ヤスパースは、人間が自己そのものとしてあらわになるためには、自分の外のあるものを閉ざし、自分の内面性へと向かう閉じこもりが必要である、と説くのである。

こうした閉じこもりを、ヤスパースは＜相対的閉鎖性＞（*ibid.*）と呼ぶ。つまり、＜相対的閉鎖性＞とは、あらわになることの可能性を秘めた状態である、ということが言えよう。

しかし、キェルケゴール曰く、閉じこもりには、そうした善の側面を持つと同時に、悪の側面をも持つ、と述べる。その悪の閉じこもりとは、自分の内面性へと向かっていかず、むしろ、自分の内面性に対しても内閉する *einschließen* もの、すなわち、閉じこもってしまうものである（*ibid.*）<sup>192</sup>。なぜ自分の内面性に対して閉じこもるのかと言えば、そもそも閉じこもりとは、「デモーニッシュなもの *das Dämonische*」（*Ang, GuS5 S.126 ; HII*

S.131) だからである。

しかし、ヤスパースが述べる通り、キェルケゴールのいうデモーニッシュなものとは、全くもって一義的ではない (*PdW, KJG I/6, S.390*)。そのため、端的に言い表すのは難しいが、ここでのデモーニッシュなものの意味とは、有限的・偶然的な自己であろうとする意志 (*ibid.*)、すなわち「悪への意志」(*ibid.*) を指すものと考えられる。つまり、その意志とは、自らの内面性を通して関わるべき永遠性である神を否定し、それに反抗することで、有限的な自分のままで居続けようとするものである。そのため、『死に至る病』においては、デモーニッシュなものは、「絶望して自分自身であろうとする絶望 *Verzweiflung*—反抗 *Trotz*」(*PdW, KJG I/6, S.389*)<sup>193</sup>として表現されている。

このデモーニッシュなものについては、後ほど詳しく述べることにして、ここまで語ってきた、自分の内面性に対しても心閉ざす閉じこもりについてまとめると、次のことを言うことができる。つまり、キェルケゴールにとって、自分の内面性へと向かわない場合の閉じこもりは、有限的で世俗的な価値観の中にあるべき自分を見出そうとするからこそ、悪であり、また「非自由 *Unfreiheit*」(*PdW, KJG I/6, S.384*)<sup>194</sup>である、ということである。

そして、そうした閉じこもりを、ヤスパースは、＜絶対的閉鎖性 *absolute Verschlossenheit*＞(*ibid.*) と名付ける。つまり、＜絶対的閉鎖性＞とは、自分の内なる永遠性である神 (ヤスパースの言葉で言えば、超越者) の存在を否定し、自分自身に関わろうとしないことから、あらわになることに反して、自らを「暗くする *verdunkeln*」状態である (*ibid.*)、ということが言えよう。

こうした＜相対的閉鎖性＞と＜絶対的閉鎖性＞の区別は、のちの『哲学』においても見受けられるものであると考えることができよう。たとえば、ここで述べた＜絶対的閉鎖性＞が、「かくある存在 *Sosein*」であろうとする「現存在 *Dasein*」(*Ph.II S.64f.*) を意味し、他方で＜相対的閉鎖性＞が、自分自身に関わることによって、超越者からの暗号に傾聴しようとする「実存 *Existenz*」(*Ph.III S.150ff.*) を意味する、ということも挙げることができる。

## 第2項 二区分間の閉鎖性における交わりの有無

またさらに、この＜相対的閉鎖性＞と＜絶対的閉鎖性＞の区別は、他者との「交わり」の有無に関わるものでもある、ということができる。ヤスパースは、『世界観の心理学』

の中で、キェルケゴールの『不安の概念』における次の文章をとりあげる。

不自由がまさに自分自身を囚人へとおとしめるということに、現存在における深い意味が存するのである。自由は、常に交わりを行っている状態 *kommunizierend* である。非自由は、ますます閉じこもるようになるばかりで、交わりを欲しない。

(*PdW, KJG I/6, S.384*)<sup>195</sup>

先述した通り、〈相対的閉鎖性〉とは、あらわになることの可能性を秘めた「自由」であり、それに対して、〈絶対的閉鎖性〉とは、自らを暗くする「非自由」であった。そして、さきほど提示したキェルケゴールの文章と関連づけて述べるならば、〈相対的閉鎖性〉が交わりを欲するのに対して、〈絶対的閉鎖性〉は交わりを欲しない、ということが言える。

ここに、絶対的・相対的という違いの意図を見て取ることができる。つまり、その意図とは、〈相対的閉鎖性〉のように、自分固有の真理を真に求めようとする者は、自分の内面性に関わりつつも、他者との交わりを求めようとするため、他者との交わりの余地が残されている、という意味で相対的であるのに対して、〈絶対的閉鎖性〉のように、自分の内面性に対しても、また自分の外に存在する他者に対しても、全くもって閉じてしまっているがゆえに、他者との交わりの余地さえない、という意味で絶対的である、というものである。

だがここで、キェルケゴールとヤスパースにおける交わりに対する考え方の差異が生じていると考えることができる。

というのも、先述した『不安の概念』の該当箇所を実際に読んでいくと、「自由は、常に交わりを行っている状態である」という文の後に、補足として「この「交わり」という言葉の宗教的な意味を、この際人が念頭においてもいっこうに差し支えはない」(*Ang, GuS5 S.123 ; HII S.128*) という文が続くはずなのだが、ヤスパースはこの文を省略する形で、先ほどとりあげた文章を引用しているからである。

つまり、考えられることとしては、交わりという言葉、キェルケゴールが、宗教的な意味に基づくものとしてとらえているのに対し、ヤスパースは、キェルケゴール思想におけるキリスト的要素の除外を試みていることから、実生活において出会う人間同士のもの

としてとらえている、ということである。

そこで本項では、はじめにキェルケゴールにとっての交わりの意味について考察したうえで、その次に、ヤスパースにとっての交わりの意味について考察を行うことにする。

まず、キェルケゴールにとっての交わりの意味について考察する。キェルケゴール研究者 L.ベヤルホルムの指摘によれば、「キェルケゴールの用いる「交わり」という用語は、幾分か曖昧なものであり、それゆえ、多かれ少なかれ、「連繋 connection」、「接触 contact」、「共同体 community」、そして、「関係 relation」という語と同じ意味として広く用いられているものである」<sup>196</sup>、としている。しかし、キェルケゴール研究者 E.ヒルシュの解釈によれば、先ほどとりあげた『不安の概念』の文章に登場する交わりは、「正餐式（聖体拝領）*Kommunion* を通して、神とともに共同体のうちに入る」という宗教的意義を有するものである（*Ang, III S.128*）、としている。そして、その正餐式の中で、キリストの血と肉を分け与えられた信徒が、ともに自らの罪を告白し、赦しを請うことが、キェルケゴールの信仰にとって重要であった<sup>197</sup>、とキェルケゴール研究者 A.パウルセンは指摘する。つまり、以上のキェルケゴール研究者たちの解釈にしたがって言えば、キェルケゴールの意図する交わりとは、神と人間との間、ないし信徒間のものであった、と考えることができよう。

そのように考えるのであれば、そうした神と人間との交わり、ないし信徒間の交わりを拒絶する閉じこもり（この場合、ヤスパースがいうところの＜絶対的閉鎖性＞）は、悪であり罪であるということになるが、キェルケゴールにとって、それがなぜ悪であり罪であるのか。

キェルケゴール研究者 榊田啓三郎によれば、キェルケゴールは、「その閉じ籠もりのなかで神を愛しさえしている…（略）…のに、その神の前においてさえ率直に自己の秘密を告白することができず、したがって神との内面的な関係を結びえないことの悩みに満たされている」<sup>198</sup>状態にあったのであり、そのため、キェルケゴールにとって、「閉鎖性は何よりも神との内面的な関係を妨げるがゆえに罪」<sup>199</sup>であったのである、と述べる。

こうしたことから、キェルケゴールにとって、交わりを拒絶する＜絶対的閉鎖性＞というのは、神ないし信徒に対する「開放性 *Offenheit*」を欠いた状態のことである、とすることができよう。すなわち、そのように神ないし信徒に対して自分の内なる思いや罪を素直に言葉に出して告白しようとしなないのは、神の愛や罪の赦しを受け入れようとしなない姿勢



の表れであり、またそうした姿勢が、キェルケゴールにとって、悪であり罪であった、ということである。

以上のキェルケゴールの考えに対して、ヤスパースは、交わりを、実生活の中で出会う他者との関わり合いとして解している。

しかし、そのヤスパースの意図に反して、ヤスパースいう交わりとは、超越者との関わりを意味するものである、と他の研究者から解釈されてもいる。そのように解釈され得る記述として、次の『哲学』における文をそれぞれとりあげる。

私は孤独を真に突破しようと試みたがゆえに、究極決定的な孤独の中で、私は私の友を、超越者において自ら創り出そうとする。

(Ph.II S.60)

他者を望まないことに対する孤独と、時の流れの中で遭遇する偶然の出会いに気づくことがなかった場合の孤独とが、ひとり寂しく死ぬべきであるということになるのであれば、超越者だけが、自らのうちで満たしきれない交わりを解消することができる。

(Ph.II S.81)

こうした記述から、小論「カール＝ヤスパースと交わりの哲学（原題：*Karl Jaspers und die Philosophie der Kommunikation*）」を記した、E.カウフマンは、「神的な超越者と人間の実存との「交わり」は、文字通りの意味では存在し得ない…（略）…にもかかわらず、我々は、我々の人柄的〔人格的〕上昇という行いの中で、充分よく神の現前を確証することができる。…（略）…地上におけるどんな真の交わりも、神のうちにその場を有している」<sup>200</sup>と述べて、交わりを超越者との関わりという広い意味でとらえた解釈を行う。

しかし、上述した二つの文は、あくまでも「超越者に向かい合うことの中で自問自答を行うことにより、自分固有の真理を見出すことができた者は、孤独から解放される」ということを意味するものであって、人間と超越者における交わりを説いたものではないのである。たしかに、超越者に相對しつつ自問自答を行う行為、すなわち内的行為は、ある意

味で、超越者との交わりである、と行うことができよう。しかし、ヤスパースの意図する交わりとは、あくまでも目の前にいる他者との交わりを意味するものなのである。

そのため、そうした F.カウフマンの解釈に対して、ヤスパースは、小論「ヤスパースの回答」<sup>201</sup>の中で、次のように返答を行う。まずヤスパースは、F.カウフマンが交わりを、「事物間での非人柄的な〔非人格的な〕交わり」(*Antwort* S.782)、「人間同士の人柄的な〔人格的な〕交わり」(*ibid.*)、「我々に語りかける超越者からの言語を通じての超人柄的な〔超人格的な〕交わり *die überpersönliche Kommunikation*」(*ibid.*) の三つに区分している、と指摘する。次いで、それを踏まえたうえで、ヤスパースは、以下の通りに、F.カウフマンに対する忠告を行う。

現実的な交わりは、人間から人間への相互性のうちにのみ存在する。人間同士の交わりにおいてのみ、そこでは自己が他者の自己とともに、はじめて本来的に自己そのものとなるような過程が存在するのである。他者による実在の返答がなければ、交わりは、所詮一方的なものとしての交わりにすぎないのであって、自己から自己への生き生きとした交わりではないのである。

(*Antwort* S.783)

このように、ヤスパースは、交わりとは、あくまでも実際に目の前にいる他者との相互的な意思疎通を行うことを意味するものである、と主張するのである。

では、超越者や事物に対しては、人間はどのような関わりを持つことができるのだろうか。ヤスパースは、次のように答える。

私に対して発せられた自然や詩、芸術による言語は、本来的な交わりに対する類似においてのみ、現実性を有する。〔そこでは、〕他者を通じた立証が欠けているのである。こうした現実的な交わりは、自然や超越者に対する例の事実上一方的な関わり *Beziehung* に関する比喻としてのみ役立つ。これら一方的な関わりは、なるほど、無限で本質的なものであるが、他者の人柄的な〔人格的な〕自己の実在性 *Realität* を欠いているのだ。

(*ibid.*)

上述したヤスパースの発言は、以下のことを意味するものである。我々が世界の内で出会う自然や事物、言語などは、超越者が人間に一方的に語りかける「暗号」を意味するものである。前章の中でも述べた通り、その暗号は、超越者そのものを表すものではない。むしろ暗号とは、超越者が客観性（客体性）を有する形で世界の内にあらわれたものにすぎず、あくまでも超越者の「類似」や「比喻」を表すものである。そのため、ヤスパース研究者 H.ザーナーの指摘する通り<sup>202</sup>、ヤスパースにとって暗号は、非真理なのである。なぜなら、その暗号を超越者から発せられた真理そのものであると解してしまうのであれば、その者は、超越者をあたかも汝 *Du* としてより人間に近いものにしようとすることで、超越者の格を下げているのであり（*Ph.III S.166f.*）、また、そうした超越者に満足することで、人間同士の交わりを行おうとしないことをよしとしてしまっているからである<sup>203</sup>、と H.ザーナーは語る。要するに、F.カウフマンのように、人間と超越者における交わりのみを強調する者は、ヤスパースから見れば、超越者を通して得ることのできた自分固有の真理に盲信し、それにただ固執しているだけにすぎない存在なのである。そうではなく、H.ザーナーのいう通り<sup>204</sup>、ヤスパースにとって暗号とは、むしろ、他者との交わりへと向かうための契機として成立するものなのである。超越者が人間に対して一方的に語りかける暗号を互いに解読し合うことを通して、人間は他者とともに、自己生成、すなわち、あるべき<この私>である「実存」になることができるのである。

以上の通り、ヤスパースにとって交わりとは、世界の内で出会うことのできる他者との相互的・双方向的意思疎通のことを指すのである。ヤスパース研究者 G.テオハロヴァのいう通り<sup>205</sup>、他者の実存が目の前にいること、すなわち、他者という人柄的な〔人格的な〕自己が実在しているか否かということが、ヤスパースにとって、人間同士の交わり、および人間と超越者との関係における決定的な違いであったのである。

そのため、ヤスパースにとって、超越者と人間における関係は、『哲学』（第三巻）の中で「超越者との実存的連繫」（*Ph.III S.68ff.*）と称している通りのものである、と考えることができる。つまり、ヤスパースにとって、超越者と人間における関係は、人間同士の交わりのように、双方向的な意思疎通を可能にするものではなく、あくまでも一方的な「連繫（つながり）*Bezug*」を有するにとどまるものである、ということである。それは、G.テオハロヴァが、「実存は、超越者と交わることができず、また超越者から実際の答えを得

することもできない。なぜなら、超越者とは、「悟性という人間の合理的・論理的知性では計り知れないほど」端的に他者 *das schlehtin Andere* だからである」<sup>206</sup>と指摘する通りのものである。その超越者との一方的な連繋の中で人間ができることとは、先述した通り、超越者から発する暗号を他者とともに解読することを通して、互いに本来的自己存在である実存を目指そうとすることのみである。

以上が、キェルケゴールおよびヤスパースにとっての交わりの意味についての考察である。

このように実際に目の前にいる他者との交わりを強調するヤスパースは、『世界観の心理学』の中で、「あらわになることとは、個々における過程と同時に、交わりにおける過程である」(*PdW, KJG I/6, S.383*)と述べる。すなわち、ヤスパースにとって、あらわになることとは、キェルケゴールのように、孤独の中で神と相對することのうちでおのずと見出されるようなものではなく、むしろ、孤独の中で自分自身に関わると同時に、他者との交わりを必要とするものなのである。

その根拠として、ヤスパースは、次のキェルケゴールの文章を提示する。

誰も彼もの内にある開放性 *Offenheit*、率直さ *Aufrichtigkeit*、絶対的な誠実性 *absolute Wahrhaftigkeit*、これは愛の生命原理である。… (略) …開放性は当然のことながら、人が何かを黙秘にしようと試みている場合にのみ、常に意味を持つものである。

(*PdW, KJG I/6, S.383*)<sup>207</sup>

そして、ヤスパースは引用しないものの、上記で挙げた文章の最後は、「それゆえ、全くもって正直であり *ehrlich*、率直であり *aufrichtig*、真である *wahr* には、勇気が必要である」(*E/O2, GuS2 S.88f. ; H2 S.111*) という文で締めくくられている。

この文章は、『あれかーこれか』(第二部)「結婚の美的妥当性」という章からの引用である。また、キェルケゴール研究者 S.ホルム曰く、この引用中に出てくる「開放性(英語では *openness*)」は、『あれかーこれか』や『人生行路の諸段階』の中に登場する、判事ヴィルヘルムという仮名著作者がよく用いる用語である<sup>208</sup>、としている。その判事ヴィルヘルムは、『あれかーこれか』の中で、誰とも関わろうせずに、是が非でも独り身でいようとする美的な人物に対して、「他者に心を開いていくことこそ、倫理的義務である」とい

うことを、婚約者の立場から教え諭そうとする者である<sup>209</sup>、と S.ホルムは語る。しかし、S.ホルムの指摘によれば、この開放性というあり方は、あくまでも倫理的範疇にとどまるものである<sup>210</sup>、としている。たしかに、神を前にした際、心を開いて自らの信仰を告白することの重要性を説く、キェルケゴールの仮名著作者ヨハンネス＝クリマクスのように、開放性という倫理的範疇のあり方が、宗教的段階へと進展することはあり得ることではある<sup>211</sup>。しかし、この開放性は、『おそれとおののき』の中で語られている、「倫理の目的論的停止」<sup>212</sup>を実行しようとする宗教的段階においては、実現不可能なものとなるのである<sup>213</sup>、と S.ホルムは主張する。

こうしたことから、先ほどとりあげた『あれかーこれか』の文章は、キェルケゴール（正確には、仮名著作者判事ヴィルヘルム）にとって、結婚における主要な条件とは、倫理的義務として、結婚相手に対して、開放性や誠実さでもって接することである、ということの意味するものであった、と考えることができよう。

しかし、ヤスパースは、上記で挙げたキェルケゴールの文章を、次のような意味として解釈するものと考えられる。すなわち、率直に自分の思いを他者に伝えることは勇気のいることではあるが、真の意味であらわになろうとする者は、自らの「誠実性 *Wahrhaftigkeit*」でもって、自ら沈黙を破り、自分の思いを他者に告白しようとするものである、という意味である。ヤスパース研究者 B.ヴァイトマンのいう通り<sup>214</sup>、ヤスパースの語る「誠実性」とは、自分や他者を欺くことなく、むしろ、自分や他者に対して「透明に *transparent*」なること、すなわち、心を開いて虚心坦懐に自分の考えや主張を声に出して表現することを意味する用語である。要するに、ヤスパースが解釈した『あれかーこれか』の文意とは、真にあらわになろうとする者は、自らの誠実性でもって自分固有の真理に相對しており、またそうした誠実性に基づくからこそ、自分の求める真理に独善的に妄信することなく、むしろ、無限の反省を行いつつも、果てしなく他者との交わりを欲しようとするものである、ということが考えられる。

そうした誠実性があるからこそ、「自ら心中を打ち明けることが、…（略）…人間にとっては、自分自身を前にして孤独でありながらも、また愛の中で交わりをしながらも、可能である」（*PdW, KJG I/6, S.383*）とヤスパースは述べる。そして、この文に対して註を付記する仕方で、ヤスパース研究者 O.インメルは、「こうしたヤスパースの考えこそが、の

ちに『哲学』の中で記される「実存的交わり *existentielle Kommunikation*」の前提条件を形作っている」と指摘するのである (*PdW, KJG I/6, S.499, Anm.558*)。

しかし、ヤスパースのいう実存的交わりには、孤独の中で自分固有の真理に対して誠実に関わること、すなわち、＜相対的閉鎖性＞が必要となる。そのため、ヤスパースにとって交わりとは、単に他者と「公然とおしゃべりをする *das Herausschwatzen*」 (*PdW, KJG I/6, S.383*)<sup>215</sup>を意味するものではない。むしろ、そうしたおしゃべりや「慎みのない開放性 *die hemmungslose Offenheit*」は、単なる外面的な振る舞いなのであって、自分の内面性へと向かっていく過程を阻害するものなのである (*ibid.*)。ヤスパース曰く、他者に対する開放性の作用・反作用〔その作用・反作用とは、＜相対的閉鎖性＞を指すものと考えられる〕を通して、人間はあらわになることができるのである (*PdW, KJG I/6, S.383f.*)。

また、先述したキェルケゴールの文章に対するヤスパースの解釈を翻って理解するならば、真にあらわになろうとしない者は、自分固有の真理に対して誠実ではなく、それゆえに、自分の確信する真理に妄信するままに、他者との交わりを拒絶する、ということが言えよう。それゆえ、そのように他者との交わりを拒絶するものが、＜絶対的閉鎖性＞である、とヤスパースは称するのであろう。

このようにヤスパースは、キェルケゴールの著作を通して、人間があらわになるためには、他者との交わりが必要である、ということを主張する。しかし、このヤスパースの主張は、キェルケゴール思想に忠実に即した形で理解されたものとは言えないものであろう。

しかし、以上の考察から明らかになったこととして、のちに『哲学』の主要概念として語られる「交わり」とは、『世界観の心理学』の中でヤスパースが理解した、キェルケゴール思想に由来するものであり、またそれは、ヤスパースがキェルケゴール思想を独自に解釈したことによるものでもあった、ということを経ることができよう。

### 第3項 デモーニッシュなもの

ここまでの考察から、あらわになることとは、＜相対的閉鎖性＞に基づいて、自分の内面性に関わりつつ、他者との交わりを行うことを通して、成就されるものである、ということを経ることができた。そのように考えるならば、＜絶対的閉鎖性＞というものは、あらわなることから逸脱した状態のものである、と考えることができよう。

では、具体的にどのような状態が、あらわになることからの逸脱となるのだろうか。それは、前項において少し触れた、キェルケゴール思想における絶望、ならびにデモーニッシュなものに関わるものである、とすることができる。

まず、絶望について論じる。あらわになることが妨げられている状態を、ヤスパーズは、『世界観の心理学』の中で「絶望 Verzweiflung」と称する (*PdW, KJG I/6, S.387*)。では、そもそもキェルケゴールにとって、絶望とはどのような状態を意味するものなのか。

『死に至る病』では、「絶望とは、自分自身に関わる総合という関係における不均衡 Mißverhältnis である」 (*KzT, GuS8 S.13 ; H24 S.11*) と記されている。「不均衡」と私が訳出した Mißverhältnis は、字義通りとらえれば、「誤った関係」である。キェルケゴール研究者鈴木祐丞によれば、その誤った関係とは、「人間が、… (略) …自分に向けられているはずの他者 [キェルケゴールの言葉で言えば、神] の意図を顧みることなく、好き勝手な仕方に関係してしまうことである」<sup>216</sup>としている。また、キェルケゴール研究者中里巧が述べる通り、絶望を意味する「デンマーク語 Fortvivelse は、ドイツ語 Verzweiflung からの外来語であり、Verzweiflung は、非分離動詞の前つづりで消滅を意味する Ver と疑いを意味する名詞 Zweifelung から成っており、疑う余地がないという意味である」<sup>217</sup>。つまり、絶望とは、人間自らの意志による態度決定が、神の意図からはほど遠いものであるということを、疑う余地もなしに自覚しているにもかかわらず、それでも、人間は間違った態度決定をしてしまう状態のことを指すものである。

つまり、ヤスパーズに言わせれば、絶望とは、人間があらわになることへと向かおうとするものの、それでもその意に反して、自らの有限性へと向かってしまうものであり (*PdW, KJG I/6, S.387*)、それゆえに、あらわになることが妨げられている状態のことを意味するものなのである。

そして、そうした絶望の究極的な形態こそが、「絶望して自分自身であろうとする絶望—反抗」、いわゆる<デモーニッシュな絶望>である。

その<デモーニッシュな絶望>とは、自己意識を自ら無限に高める能力を用いて、諸々の必然性や限界、素質でもって規定された自分の存在を、自分の思い通りに支配しようとする仕方、神に反抗する絶望である (*PdW, KJG I/6, S.389*)<sup>218</sup>。

そして、そうした<デモーニッシュな絶望>は、自分に与えられた自分の使命 Aufgabe を見て取ろうとは思わない (*ibid.*)<sup>219</sup>。つまり、先述した通り、その絶望は、自分が神か

ら贈り与えられた存在であることを拒絶し、有限的な自分のままで居続けようとするのである。そのため、〈デモーニッシュな絶望〉は根本的に、神に対する「真剣さ Ernst」が欠けている、と言える（*PdW, KJG I/6, S.390*）<sup>220</sup>。

このように、神に対する真剣さ（ヤスパースの言葉で言えば、超越者に対する誠実性）が欠けているからこそ、〈デモーニッシュな絶望〉は、あらわになることから逸脱した状態である、とすることができる。なぜなら、〈デモーニッシュな絶望〉は、キェルケゴールが『不安の概念』の中で、「たしかに、多数でその他のもの、すなわち、ありとあらゆる偉大なものと騒々しいものについては真剣になったが、自分自身について真剣にならなかった者は、あらゆる自らの真剣さにもかかわらず、ある一人の道化師である」（*PdW, KJG I/6, S.394*）<sup>221</sup>、と語る通りの振る舞いを行うからである。つまり、〈デモーニッシュな絶望〉は、真剣さがないわけではないが、世俗的で有限的な価値観に対してのみ、真剣なのであって、また別の言い方をすれば、キェルケゴール研究者中里巧のいう通り<sup>222</sup>、デモーニッシュなものは、神に逆らうことについてのみ無限に誠実 Alvor（ドイツ語では、真剣さ Ernst）なのである。そのため、〈デモーニッシュな絶望〉は、自分の内面性を通して関わるべき存在である永遠性（キェルケゴールの言葉で言えば、神、ヤスパースの言葉で言えば、超越者）に対しては畏敬の念を持っておらず、真の意味での真剣さが欠けているのである。そうした〈デモーニッシュな絶望〉の態度は、自分の内面性へと向かうことで成立するあらわになることを妨げるものである、とすることができる。

また、〈デモーニッシュな絶望〉は、神に対する真剣さがないばかりか、むしろあらわになることに対して不安 Angst をも抱いていて、そのあらわになることからの逃避を試みようとするものである。ヤスパースは、キェルケゴールの『不安の概念』における次の文章をとりあげる。

人は、永遠性を真剣さでもって考えようとはしない。人は、永遠性に対する不安を抱いていて、また、その不安は、何百もの逃げ道を思いつく。けれども、それこそまさに、デモーニッシュなものなのである。

（*PdW, KJG I/6, S.394*）<sup>223</sup>

このように、〈デモーニッシュな絶望〉は、自分自身で有限的な自分のままで居続けよう



とするがゆえに、自分の内面性を通して関わるべき永遠性、すなわち神（ヤスパースの言葉で言えば、超越者）に向かい合うことから避けようとし、また、神に向かい合うことに対する不安を抱いている。だからこそ、キェルケゴールは、『不安の概念』の中で、「善に対する不安」を、デモーニッシュなものとして位置づけるのである（*Ang, GuS5 S.117 ; III S.122*）。

そして、こうしたキェルケゴールの記述を通して、ヤスパースは、あらわになることからの逸脱を、＜デモーニッシュな絶望＞としてとらえていたと考えることができよう。それは、『哲学の歴史辞典（原題：*Historische Wörterbuch der Philosophie*）』の中で、「ヤスパースは、キェルケゴールの行った記述に明確に結びつける仕方で、彼の著作である『哲学的信仰』（1948年）の中で、デモーニッシュなものを定義している」<sup>224</sup>、と指摘されている通りのものである、と行うことができよう。

またさらに言えば、こうした＜デモーニッシュな絶望＞に対する理解をもとに、ヤスパースは、のちの『啓示に面しての哲学的信仰』（1963年）の中で、「自分自身を透徹に *durchsichtig* になろうと欲しないことこそ、根本的な意志であり、その意志が、悪の根源となる」（*PGO, KJG I/13, S.348*）と述べるのではなかろうか。

## 第2節 『世界観の心理学』における「あらわになること」からの逸脱とキェルケゴール絶望論解釈

前節において論じた通り、ヤスパースにとって「あらわになること」からの逸脱とは、「絶望」を意味するものであった。そしてその理解は、キェルケゴール絶望論に基づくものであったと言えるものである。またさらに、ヤスパースは、あらわになることからの逸脱として、キェルケゴールの「憂愁 *Schwermut*」をもとりあげている。このように、『世界観の心理学』の中で語られている絶望および憂愁は、キェルケゴール思想に基づく形で論じられているものではあるが、それはいったいどのようなものなのだろうか。

以下、「ヤスパースからみたキェルケゴールの憂愁」（第1項）、『世界観の心理学』にて叙述されるキェルケゴール絶望論」（第2項）の項目に沿って、それぞれ考察を行う。

### 第1項 ヤスパースからみたキェルケゴールの憂愁

キェルケゴール研究者 E.ヒルシュは、キェルケゴールの憂愁を次のように評している。「キェルケゴールの憂愁とは、底知れぬ海のようなものである。その海は、永遠に目標が見つからないような運動のうちに、またあらゆる形態を再び波で流して消し去ってしまうような運動のうちに存している」<sup>225</sup>。つまり、キェルケゴールにとって憂愁とは、日々神に祈りを捧げつつも、自らの罪深さから、むしろ、自分が神からほど遠い存在のように感じることで、自らの信仰確信の得がたさを痛感し、気持ちが晴れないまま沈鬱な状態に陥っている心理状態を表すものである。しかし、キェルケゴール研究者大谷長がいうように<sup>226</sup>、こうした憂愁を契機として、人は宗教的充足を求めてあるべき信仰者になろうとするものではある。

そうしたキェルケゴールの憂愁を、ヤスパースはどのようなものとしてとらえているのだろうか。ヤスパースは『世界観の心理学』の中で、次のキェルケゴールの『あれかーこれか』の文章をとりあげる。

人生には、直接性がいわば成熟し、精神が自分自身を精神として把握することができるような、より高い形式を要求する、そうした瞬間が到来するものである。… (略) …人柄性〔人格性〕は、自己自身に対して透徹であろうと欲し、また自らの永遠なるものの正当性を自覚しようとする。このことが行われず、運動が阻止され押し戻されると、憂愁 *Schwermut* がはじまる。精神生活におけるこうした停滞が意識にのぼらぬようにするためにも、人は多くのことをすることができる。人は働いたり、別の手段を用いたりすることができる。… (略) …こうしたことをもってしても、憂愁はなくなる。憂愁には何か説明しがたいものがある。… (略) …憂愁に悩む者に、そのように憂愁にさせるものとは何かと問うと… (略) …、彼は次のように答えるだろう。それが何なのか私には分からない、と。… (略) …いずれにせよ彼の答えは、全くもって正しい。というのも、彼が自分の憂愁について理解するや否や、憂愁はなくなるからである。これに反し、心の苦しみ *Kummer* は、その原因を知ってもなくなりはない。… (略) …憂愁は、深く内面的であろうと欲しない罪である。… (略) …憂愁は、… (略) …一般には最も天分に恵まれた性分の者のみにふりかかるものである。… (略) …人間は、… (略) …いつだって何らかの憂愁を手元に留めておこう。このことは、次のはるかに深い原因を有するものである。… (略) …その原因と

は、人間に対して、自分自身が全くもって透徹に *durchsichtig* なることを不可能にさせるものである。

(*PdW, KJG I/6, S.385*)<sup>227</sup>

ヤスパースは、このキェルケゴールの文章を用いて、憂愁があらわになることからの逸脱を表すものであるということの叙述を試みる。ヤスパース曰く、人間には、透徹になろうとする力と、意識化（自覚化）しようとしないうち、すなわち意識的に透徹になろうとしない力の二種類を有している (*PdW, KJG I/6, S.385*)、と言う。そして、そのうち一方の意識的に透徹になろうとしない力の方へ向かうと、人間は「憂愁 *Schwermut*」になる、とヤスパースは述べる (*ibid.*)。

その憂愁とは、あらわになろうと欲する力を阻害するものであり (*ibid.*)、それゆえ、憂愁に陥っている人間は、自分が憂愁であることに気づこうとしない、あるいは気づきたくもないため、「自分とは何者であり、また何をすべきか」というような自分の内面性へと向かっていくような問いを自分で打ち立てようとはせず、むしろ、その問い自体を拒絶し、そこから逃走しようとする。そのようにして、憂愁に陥っている人間は、自分自身に対して、意識的に（自覚的に）なろうとすることを拒絶し、むしろ自分のことなど問題化せずに、棚上げ状態にしたうえで、曖昧模糊に自分のことを知った気であることをよとしている。

また、そうした憂愁に陥っている人間は、自分の内面性ではなく、「直接性 *Unmittelbarkeit*」という自分の外部に存在する有限的で世俗的な価値観を求め、その中に真理が存在するものだと考える。しかし、そうした直接性を真理として見立てたうえで、自分にとっての心の支えにしようとしても、その直接性自体、永続するようなものではなく、結局のところいつかは陳腐化し、廃れていくものである。それゆえ、直接性を失うや否や、人間はすぐさま再び憂愁へと陥ってしまう。

そのため、ヤスパース曰く、キェルケゴールにとって憂愁とは「非自由 *Unfreiheit*」である、としている (*ibid.*)。キェルケゴール研究者大谷長のいう通り<sup>228</sup>、こうした非自由としての憂愁は、「自己喪失の現実形態」<sup>229</sup>、すなわちあるべき自分自身を見失っている状態を表すものである、と言うことができる。

しかし人が、自らの憂愁を認知し、それを理解しようとすることを通して、自分のある

べき姿とは何かを省みようするのであれば、その人を取り巻く憂愁は取り除かれることになる。つまり人間は、自らの憂愁を契機として、あらわになろうとすることができるのであって、またそれにより、自らの憂愁を解消することができるのである。

けれども、そのようにして人が、その瞬間において、あらわになることができたとしても、その人の内にある憂愁が完全に消えることはない。なぜなら、人間が求める自分のべき姿とは、永遠性（キェルケゴールの言葉で言えば、神、ヤスパースの言葉で言えば、超越者）なのであって、その永遠性とは、自分が理解している以上の存在であり、またいつまでたっても完全には知り尽くせない存在だからである。だからこそ、人間は、あらわになることと自ら暗くなること（この場合、憂愁になること）の両極性を行ったり来たりしつつも、その都度、自らの意志で、あらわになろうとしなくてははいけないのである。

このように人間は、常にあらわになることと暗くなることの両極性に苛むことから逃れられない。むしろ、憂愁が人間の内にあるからこそ、それを契機として、人間は、あらわになることへと向かうことができるのである。そのため、人間の内なる憂愁が完全に消えてなくなってしまうのであれば、もはやあるべき人間としての生（キェルケゴールの言葉で言えば、精神としての生）が失われることになるのである（*ibid.*）。

のちの『真理について』（1947年）においても述べられている通り、こうした憂愁は、「絶望 *Verzweiflung*」と同様に、あらわになることからの逸脱を意味するものではあるが、同時に、内的行為を通してあらわになろうとすることの契機として働く心理状態でもある（*WS.554*）。

では、ヤスパースが憂愁と同様の心理状態であるとしている絶望とは、いったいどのようなものなのだろうか。次項において詳述を試みる。

## 第2項 『世界観の心理学』にて叙述されるキェルケゴール絶望論

ヤスパースは、『世界観の心理学』の中で、キェルケゴールの『死に至る病』「第一編 死に至る病は絶望である」の箇所を主に引用する仕方で、キェルケゴールの絶望論について叙述する。その際、ヤスパースは、『世界観の心理学』において、「キェルケゴール思想におけるキリスト教的要素を除外する」（*PdW, KJG I/6, S.382*）ということを示したうえで、「あらわになること」および絶望についての考察を行う。そのため、ここでのヤスパ

ースによるキェルケゴール絶望論についての考察は、あくまでも、『死に至る病』「第一編 死に至る病は絶望である」において展開されている、心理学的視点をもとに行われたものであって、『死に至る病』「第二編 絶望は罪である」において展開されている、キリスト教神学的視点をもとにしたものではない、ということが考えられよう。なぜなら、キェルケゴール研究者鈴木祐丞が述べる通り<sup>230</sup>、この第一編の内容は、キェルケゴールにとって、あくまでも、普遍的・非キリスト教的次元にとどまるものであって、キリスト教の考えを前面に出すものではないからである。つまりヤスパースは、キェルケゴール思想におけるあらわになることを、キリスト教の教義に限定されることのない、より広義の神概念、いわゆる、超越者との関わりにおいて解釈を試みようとしている、ということが言えるだろう。

では、ヤスパースは、キェルケゴールの絶望論をどのように叙述しているのだろうか。以下、「a」「絶望して自分自身であろうとしない絶望」（地上的なものについての絶望）」、および、「b」「絶望して自分自身であろうとする絶望—反抗」の二つをとりあげ、それぞれ考察を行う。

#### a) 「絶望して自分自身であろうとしない絶望」（地上的なものについての絶望）

ヤスパースは、キェルケゴールの『死に至る病』における記述を忠実に引用する仕方  
で、「絶望して自分自身であろうとしない絶望」（地上的なものについての絶望）について  
の叙述を行っている。

キェルケゴール曰く、この絶望に苛む者は、絶望を自分の外からやってくる単なる苦しみととらえており、またそこからの救いも外から来るものとする（*PdW, KJG I/6, S.387*）<sup>231</sup>、としている。そのため、この絶望者は、外からの障害が取り除かれたり、外からの助けが来たりすれば、彼は再び生き生きとよみがえるが、外から助けが来なければ、この絶望者は「私は決して再び私自身にはならない」と言い出す（*PdW, KJG I/6, S.387f.*）<sup>232</sup>。なぜなら、その者は、「全くもって文字通りに上着だけで自分を認識し、外面的な事柄で、自分が自己を持っているものと認める」（*ibid.*）<sup>233</sup>ように、外面的なものとしてあらわれる地上の快・不快を基準にして、自分という存在をとらえているからである。

キェルケゴール研究者工藤綏夫によれば、この絶望は、「地上的な快や幸運に見はなされた自分に絶望して」<sup>234</sup>、別の自分になろうとする「自己逃避・現実逃避の絶望」<sup>235</sup>であ

る。そのため、こうした絶望者は、「子供が「私に、私に」と叫ぶときのように、与格 Dativ である」(KzT, GuS8 S.48 ; H24 S.49)。すなわち、キェルケゴール研究者梶田啓三郎のいう通り、この絶望者は、「わたしにちょうだい」というふうに「わたし」の与格によって欲求を表現<sup>236</sup>しているにすぎず、「わたしは」というように、主体的に欲求を表現しようとしないのである。そのため、この絶望者は、絶望から救われたいと思っただけでも、自分から行動を起こすことはなく、むしろ願ったり、せがんだりするだけの受動的な態度をとるばかりである (KzT, GuS8 S.48 ; H24 S.49)。

キェルケゴールから見て、こうした絶望のあり方をするキリスト者は、処世術にたけていて、時世に順応するために神を信仰しているだけの存在として映る、とヤスパースは指摘する。そのキリスト者とは、名士の一人として、使用人たちから「彼自身 (主人) Er Selbst」<sup>237</sup>と崇められたり、また、キリスト教界 die Christenheit の中でも教養ある信仰者の一人として慕われたりする者のことを指す (PdW, KJG I/6, S.388)<sup>238</sup>。しかし、そうしたキリスト者は、自己そのものではない。なぜなら、その者は、一瞬自分の内側に関わる反省を行ったとしても、それをすぐに忘れてしまい、やはり自分の外側に現れている実生活の充実の方へと目を向けるからである (ibid.)<sup>239</sup>。

このように、地上的なものについての絶望する者は、受動的であり、自分の内側へと向かって反省することもなく、ただ外から来る地上の救いを求めるだけである。

#### b) 「絶望して自分自身であろうとする絶望—反抗」

またヤスパースは、キェルケゴールの『死に至る病』における記述を忠実に引用する仕方で、「絶望して自分自身であろうとする絶望—反抗」についての叙述を行っている。

この絶望は、前述した絶望とは違って、絶望して自分自身であろうとするものである。そのため、この絶望は、自分の外側からではなく、自分の内側から生じるものである

(PdW, KJG I/6, S.389)<sup>240</sup>。そのため、前述した絶望と比べて、この自分自身であろうとする絶望は、より自分の内側に関わる反省を行っていて、その自己反省でもって自己意識を高めようとする。

そのように自己意識を高めようとする点で言えば、ヤスパースの指摘する通り、この絶望、いわゆる<デモーニッシュな絶望>は、「精神喪失性 die Geistlosigkeit」の領域に存するものではない (PdW, KJG I/6, S.391)、とすることができる。ヤスパースのとりあげる、

キェルケゴールの『おそれとおののき』の文の通り、「ある意味で言えば、平凡な人間よりも無限により多くの善が、デモーニッシュな人間のうちに存している」(ibid.)<sup>241</sup>のである。そのように、自己意識の高めることのできる<デモーニッシュな絶望>は、『おそれとおののき』の中で記されている通り、「神的なものと同様の特性を有している」(ibid.)<sup>242</sup>とすることができよう。

しかし、ヤスパースによれば、キェルケゴールは、こうした<デモーニッシュな絶望>を「悪への意志」(*PdW, KJG I/6, S.390*)と呼ぶ、としている。キェルケゴールの『人生行路の諸段階』においても記されている通り、「狭義的に言えば、理念が神であれば、個人 *die Individualität* は宗教的なのであって、理念が悪であれば、個人はデモーニッシュなのである」(ibid.)<sup>243</sup>。

では、キェルケゴールにとって、神的なものデモーニッシュなものとの違いとは、どのようなものなのだろうか。ヤスパースが指摘する通り、キェルケゴールによれば、宗教的な人物は、単独者として、神との絶対的な関係の中へと入っていくが、それに対して、デモーニッシュな人物は、自分自身との絶対的な関係の中へと入っていく (ibid.)、としている。つまり、デモーニッシュな人物とは、神と関わろうとする宗教的な人物とは異なり、神に反して自分自身にのみ関わろうとすること、すなわち、神との関係を断ち切り、また<絶対的閉鎖性>として、他者との交わりをも断ち切って、ひとり孤独の中で思索を行うことを通じて、自分固有の真理を見出し、そのうえで、その真理を絶対的なものとして固持し続ける仕方で、自らの手で神になろうとする者のことを指すのである。

だからこそ、このデモーニッシュなものに陥る絶望者は、自らの自己意識を無限に高める能力を用いて、諸々の必然性や限界、素質でもって規定された自分の存在を、自分の思い通りに支配したり、またそれを新たに創り出たりしようとするのである (*PdW, KJG I/6, S.389*)<sup>244</sup>。それゆえに、この<デモーニッシュな絶望>は、前節においても述べた通り、神に反抗する絶望なのである。

また前節において既に述べた通り、そうした絶望者は、自分に与えられた自らの使命 *Aufgabe* を見ようとは思わない (ibid.)<sup>245</sup>。つまり、その絶望者は、自分が神から贈り与えられた存在であることを拒絶するのである。そのため、その絶望者は根本的に、神に対する真剣さ *Ernst* が欠けている (*PdW, KJG I/6, S.390*)<sup>246</sup>。それゆえに、その絶望者は神に対する畏敬の念などない持ち合わせてはいないのである。

また、そのように畏敬の念がないからこそ、その絶望者は、プロメテウスのように、神に逆らって、むしろ自分の実力を実験的に *experimentierend* 試そうとする (*ibid.*)<sup>247</sup>。それにより、その絶望者は、自分が神以上の存在になることで、自らその存在を確固たるものにし、自ら自己そのものであろうとする。

しかし、こうした試みは、常に失敗に終わり、自分がいつまでも仮の自己であることが明らかになっていくばかりである (*ibid.*)<sup>248</sup>。

けれども、そうした挫折のうちにおいても、このように絶望して自分自身であらうとする絶望者は、苦しみに耐える(受苦する) *leiden* 自己である (*ibid.*)<sup>249</sup>。この絶望者は、この苦しみが取り除かれることを欲しない。だが実のところ、彼は、こうした苦しみから救われたいとは思ってはいる。しかしそれが、神に屈従する仕方、神からの救いを得ることになるのであれば、それ自体が屈辱であると彼は感じるため、彼はむしろ、あえて果てしなく苦しむことを選ぶのである (*ibid.*)<sup>250</sup>。

このように、絶望して自分自身であらうとする絶望は、自分の内側に関わるという能動性をもっているが、その力を用いて、神に反抗しようとする恣意的な我意 *Eigenwille* であると言うことができよう。

以上の通り、本項で論じた二つの絶望は、どちらとも、あらわになることが妨げられている状態、すなわちあるべき<この私>になることができていない状態を意味するものであった、と言うことができよう。

### 第3節 『世界観の心理学』における「あらわになること」と「閉じこもること」の両極性

またヤスパースは、キェルケゴールのデモーニッシュなものとは、開放性と閉鎖性という両極性のうちで揺れ動く存在でもある (*PdW, KJG I/6, S.392*)、と称してもいる。そのデモーニッシュなもの例として、ヤスパースは、キェルケゴールの『不安の概念』の文章を次にとりあげる。

この開示〔啓示〕 *die Offenbarung* が外から成し遂げられ、したがって閉鎖性の身にふりかかってくることになる限りでのみ、閉鎖性は開示を願うことができる。… (略)



…閉鎖性は、ある程度まで開示を欲するが、またあとではじめから閉鎖性を開始させるために、わずかな残余を手元に残しておきたがる。

(ibid.)<sup>251</sup>

つまりヤスパース曰く、ケルケゴールにとってデモーニッシュなものとは、「誰にも心開くまい」という決意に基づく自らの〈絶対的閉鎖性〉でもって、他者との交わりを断絶し、そのうえで、自ら沈黙のうちで、自分自身の絶対化を試みようとするが、その意に反して、自ら他者との交わりを求めて、沈黙を破ることもある存在である、としているのである。その例として、ヤスパースは、次の『不安の概念』における文章をとりあげる。

開示〔啓示〕は、言葉で表され得るものである。その場合、不幸な者は誰彼かまわず自らの秘密を押しつける結果に終わる。開示は、表情や目つきで公にされ得るものである。そのため、そこでは人間が自らの意に反して隠されたものをあらわにするような目つきがあるのである。

(PdW, KJG I/6, S.393)<sup>252</sup>

このように、デモーニッシュなものは、孤独や沈黙のうちで自らの自己意識を鮮明なものにしようと試みるが、それを完全に遂行することはできず、結局のところ、他者との交わりを行わざるを得ず、またそこから逃げ出したくても逃げ切れない存在なのである。なぜそのように人間は、デモーニッシュなものとして、自らの孤独と沈黙を完全に保つことができないのかと言えば、ケルケゴール研究者中里巧のいうように<sup>253</sup>、有限な存在である人間は、無限に自らの自己意識を働かせることができないからである。中里巧のいう通り<sup>254</sup>、間断なく自己意識を活動させることができるのは、神もしくはデモーニッシュなものだけなのである。

またこうしたことから、デモーニッシュなものは、他者との交わりをおそれ、またそれに不安を抱く存在である、と言うこともできる。もし自らの意に反して、他者との交わりが行われることになれば、デモーニッシュなものは、自らの孤独と沈黙の中で行う自己意識活動を解くことになってしまう。ケルケゴールの『死に至る病』において語られている通り、「まさにデモーニッシュなものが、自分自身のうちで首尾一貫しているからこ

そ、… (略) … [他者との交わりが行われるや否や、] デモーニッシュなものもまた、全体性 *die Totalität* を失わなくてはいけないのである」 (*PdW, KJG I/6, S.393*)<sup>255</sup>。たとえるなら、他者との交わりをおそれるデモーニッシュなものは、「酒飲みが、酔いの中断を恐れるあまりに、来る日も来る日も不断に酔いを維持するような」 (*ibid.*)<sup>256</sup>あり方をするものである、と言えよう。

ここで描写されている、他者との交わりに対する不安を抱くデモーニッシュなものは、のちの『哲学』において、「かくある存在」であろうとする現存在の特徴として表現されているものである、とすることができる。その子細については、本章第5節の中で論じることとする。

しかし、ここまでの考察において最も注目すべき点としては、こうしたケルケゴールのデモーニッシュ論から、ヤスパースは、「あらわになること」－「閉じこもること（別の言い方をすれば、「暗くなること」）」の両極性を説いている、ということ挙げることができる。つまり人間は、自らの開放性でもって、他者との交わりを通じて、自分自身を絶対的にあらわにさせることも、また逆に、自らの閉鎖性を用いて、他者との交わりを断絶し、自分自身に絶対的に閉じこもろうとすることもできない存在である (*PdW, KJG I/6, S.384*) ということ、ヤスパースは説いているのである。ヤスパース曰く、有限性のうちに住まう人間ができることとは、「あらわになること」－「閉じこもること」の両極性の間に挟まれて、その葛藤と常に闘いながらも、自らの生を歩もうとすることのみなのである (*ibid.*)、としている。

このようにヤスパースは、ケルケゴールのデモーニッシュ論から、人間が「あらわになること」－「閉じこもること」の両極性に佇む存在であるということを学び取っているのである。この点については、ヤスパース研究者 K.ザラムンや F.P.ブルカートの指摘する通りのことである<sup>257</sup>。

しかし、この「あらわになること」－「閉じこもること」の両極性を、ケルケゴール思想に即して言うとするれば、どのようなものになるのだろうか。それは、ケルケゴール研究者中里巧が指摘する通り<sup>258</sup>、人間の自己意識活動の不完全さを挙げることもできるだろう。

中里巧によれば、ケルケゴールのいう理想的人間とは、精神を指すものであり、その精神とは間断なく自己意識活動を行うものである<sup>259</sup>、としている。しかし、精神として間

断なく自己意識活動を行うことができるのは、神であり、デモーニッシュなもののみである<sup>260</sup>、と中里巧は語る。人間は、休息や睡眠を必要とするため、間断なく自己意識活動を行うことはできないのである<sup>261</sup>。そのため人間は、神にもなれず、またデモーニッシュなものにもなれない存在である、ということが言えよう。だが、そうであるにもかかわらず、キェルケゴールは、不断に自己意識活動を行うことによって、理想的人間、すなわち精神になろうとしなくてはいけない、ということを経験者に要求する<sup>262</sup>。中里巧によれば、このキェルケゴールの真意とは、自らが絶望であることに気づきつつも、それでもなお絶望し続けることの中に、絶望からの解放が隠されている、ということを表すものであった<sup>263</sup>、としている。言い換えれば、キェルケゴールの真意とは、人間が神にもデモーニッシュにもなれない存在でありながらも、それを自覚しつつ、自らの罪を悔い改めようと果てしなく反省すること、すなわち自己意識活動を続けることによって、あるべき理想的人間、すなわち精神へと近づくことができる、ということを表しているのである。

このように、自らの自己意識活動の不完全さから、神にもデモーニッシュにもなれないにもかかわらず、それでも精神として生きることを常に求められている人間のあり方が、キェルケゴール思想における「あらわになること」－「閉じこもること」の両極性である、とすることができよう。

以上の考察から、ヤスパースは『世界観の心理学』において、キェルケゴールのデモーニッシュ論から「あらわになること」－「閉じこもること」の両極性を学び取っていた、と結論づけることができるだろう。

そうしたヤスパースのキェルケゴール受容は、『世界観の心理学』以後の著作において影響を与えているものである、と考えることができる。これに関して、以下二点を取りあげることにする。

まず一点目として、この「あらわになること」－「閉じこもること」の両極性が、のちの『哲学』の中で、他者との交わりを通して「実存的にあらわになること」、および「かくある存在」であろうとする現存在の両極性として表現されていることを挙げるができる。この場合の「かくある存在」であろうとする現存在は、『世界観の心理学』の中で語られた<絶対的閉鎖性>を意味するものである、と考えることができるが、これについての詳しい説明は、本章第5節において試みることにする。

次いで二点目として、この「あらわになること」－「閉じこもること」の両極性が、のちの『理性と実存』の中で、他者との交わりへと衝迫する「理性」、および自らの内的行為を通して、自分自身の深みへと突き進む「実存」の両極性として表現されることになる、ということを挙げることができる。

この場合の「実存」とは、『世界観の心理学』の中で語られた＜相対的閉鎖性＞を意味するものである、と考えることができる。ヤスパースは『理性と実存』の中で、「実存とは、…（略）…自分自身に端的に執着するものであり、…（略）…超越者を前に存在するものであって、その超越者のみに、実存は余すところなく帰依する」（*VE :in SzEx, KJG I/8, S.36*）と述べる。つまり実存とは、自らの内的行為を通じて超越者と関わることで、自分固有の真理を見出すことで、あるべき＜この私＞を探求しようとする存在である、とヤスパースは語るのである。こうした実存のあり方は、『世界観の心理学』において語られた＜相対的閉鎖性＞のあり方、すなわち、自分の外に存在する、有限的で世俗的なものに対して心閉ざしたうえで、孤独の中で自分の内面性を通じて、永遠性であるところの神（ヤスパースの言葉で言えば、超越者）に関わろうとするあり方と同等のものを見出すことができる、と言えよう。

しかし、『理性と実存』の中で、ヤスパースは、人間が実存であろうとすることだけでは不十分であることを説く。たしかに、自ら実存であろうとして、孤独の中で自分自身の深みへと突き進んでいくことは重要であるが、それに執着していると、他者との交わりを欠く結果となる。そうした実存のあり方を、ヤスパースは「例外者 *die Ausnahme*」として定め、それを体現する人物として、ケルケゴールの名を挙げているが、それについての詳述は、本論文第4章において行うことにする。だからこそ、ヤスパースは、あるべき＜この私＞としてあらわになるためには、実存だけではなく、それと同時に他者との交わりへと衝迫する「理性」も重要であるということを説くのである。

だが、そうした理性のあり方に対しては、ヤスパースのいう通り、「敢行することの必然性 *die Notwendigkeit des Wagens*」（*VE :in SzEx, KJG I/8, S.62*）が常に求められるものである。つまり、理性に基づいて自らあるべき＜この私＞であろうとする者は、自らの身を賭すような仕方で、自分の開放性を発揮すること、およびその開放性により常に他者との交わりを不断なく行おうとすることが求められているのである（*VE :in SzEx, KJG I/8, S.63*）。

けれども、有限的な人間にとって、そのように常に自らの心を開きつつ、自らの心中を包み隠さず語ることで、ひたすら他者との交わりを求めようとするのは、不可能である。なぜなら人間は、基本的に「現存在」という現に今を生きるために生命活動を行う存在様態のうちに住まう存在だからである。たしかに人間は、あるべき<この私>を求めて、他者との交わりへと不断に敢行することのできる理性を備えてはいる。しかし、現存在である人間は、自らの身に危険が及ぶことになると、不可避免的にその身を守ろうとする。他者との交わりに際しても、同様の対処を人間は行うものである。どのようなことかと言えば、人間は、あるべき<この私>であろうとするとはいえ、自らの身を滅ぼすほどに、自らの心中を包み隠さず全て語ることはできず、またそうした仕方では他者との交わりを完全に遂行することもできないのである。要するに人間は、完全には理性的になりきれないのである。

また、理性に基づいて他者との交わりを求め続けるばかりで、自分自身への反省が入ることがなければ、その人間の思索は深まることはない。ヤスパーズやニーチェ等について研究する V.ゲルハルトの語る通り<sup>264</sup>、理性がなければ、実存は、形式的な意味のまま内実を損なうばかりで、私とは何かという問いにも誰も答えることができなくなってしまうのである。あるべき<この私>を求めるためには、単に理性的になるのではなく、むしろ自らの深みへと突き進んでいく実存の要素を必要とするのである。

そのようにしてヤスパーズは、『理性と実存』の中で、理性もしくは実存のどちらか一方に偏向することなく、むしろそれらの両極性および相関関係を重要視することを説くのである。ヤスパーズのいう通り、「理性は、絶望して開放性に逆らうような自分自身に閉じこもる反抗になろうとして、実存に偏して自分自身を失ってはいけないのである。〔また逆に、〕実存は、透徹性そのものと実質的な現実性とを取り違えるような透徹性になろうとして、理性に偏して自分自身を失ってはいけないのである」(VE :in SzEx, KJG I/8, S.40)。

このようにヤスパーズは、『世界観の心理学』の中で学び取ったキェルケゴールの「あらわになること」－「閉じこもること」の両極性を、『理性と実存』における主要概念である「理性」－「実存」の両極性として表現するのである。これについては、研究論文「キェルケゴールおよびニーチェに対するカール＝ヤスパーズの近さ(原題: *Die Nähe Karl Jaspers' zu Kierkegaard und zu Nietzsche*)」を記した、W.アンツも指摘している<sup>265</sup>。

以上の本節における考察から、次の二点を見て取ることができたと見えよう。すなわち、ヤスパースが『世界観の心理学』の中で学び取ったキェルケゴールのデモーニッシュ論、すなわち「あらわになること」－「閉じこもること」の両極性が、のちの『哲学』や『理性と実存』という著作に影響を与えていたという点、およびその影響とは、ヤスパース哲学における主要概念に強く連関性を有するほどのものであったという点である。

#### 第4節 ヤスパース哲学における交わり論

これまでの節では、ヤスパースが、『世界観の心理学』の中で、キェルケゴールの「閉鎖性」や「デモーニッシュなもの」をどのようにとらえ、また叙述していたのかについての考察を行ってきた。その内容は、のちの『哲学』において叙述される「交わり」や「反抗」－「帰依」に相通ずるものがあり、それは、キェルケゴールの『不安の概念』における内容に暗に触れるような仕方でも叙述されたものである、と考えることができる。

しかし、そうした『哲学』と『不安の概念』における内容の連関性について考察する前に、ヤスパース哲学の中で語られている交わり論を知る必要があるだろう。もしヤスパースが、キェルケゴール思想の中で語られている「交わり」という用語を、彼自身の用語として、『哲学』において自分のものにしたとするのであれば、それについての考察をより深く、また充分に行うためにも、ヤスパース哲学における交わり論の全体像および要諦を把握する必要があると見えよう。

そこで本節では、『世界観の心理学』の中でなされたヤスパースのキェルケゴール理解が、のちの『哲学』において、どのようなものとして反映されているのか、についての考察に入る前に、その事前準備として、ヤスパース哲学における交わり論の概略を総論的に論じていくことにする。以下、「他者との交わりについて」（第1項）、「実存的交わり」（第2項）、「総体的交わりの意志」（第3項）の順序に従って、それぞれ考察を行う。

##### 第1項 他者との交わりについて

本章第1節の中で既に論じた通り、ヤスパースにとって交わりとは、他者との交わりを意味するものであった。では、他者との交わりとは、具体的にどのようなものなのだろうか。

ヤスパースにとって他者との交わりとは、孤独や沈黙の中で生成された自分の意見や考えを言葉などの客観的・具体的な形でもって表現することである。そのようにするからこそ、自分の意見や考えが他者へと伝達することができるのである。要するに、言葉などの客観的・具体的な表現を用いて他者と交わるからこそ、自己は他者とともに、現実という世界の内なる具体的な存在としてなることができるということである。

しかしヤスパースは、「世界の内では実存と実存とが直接出会うことはなく、むしろただ〔伝達〕内容の諸媒介を通してのみ〔実存と実存とが〕出会うことができる」(Ph.II S.67) と語る。つまり、交わりとは、あくまでも伝達内容の媒介を通して行われるものに過ぎないのであって、伝達内容そのものを他者に直接伝達するものではない、とヤスパースは主張するのだ。すなわち、交わりとは、一義的で確固とした伝達内容を他者に伝えるものではなく、むしろ多義的で、浮動する伝達内容を他者に伝えるものであるということだ。その理由として、次のことが挙げられる。

しかしながら、我々は諸々の暗号をただ単にある一つの言語と呼ぶ。その言語とは、暗号にとってある一つの秘密である。実際、暗号は、言語の秘密を超え行きながら、ある一つの新しい秘密である。

(PGO, KJG I/13, S.238)

言葉とは本来、暗号なのであって、その暗号解読は、あくまでも主観的なもので、人それぞれ解釈が異なるものであるため、言葉も多義的で、浮動するものにならざるを得ないのである。したがって、交わりは、あくまでも伝達内容の媒介を通して行われるものに過ぎないのであって、伝達内容そのものを他者に直接伝達するものではないのである。

そうしたことから、次のようなことが言えるであろう。

魂を込めるということ *das Ineinschlagen der Seelen* は、行為と表現の現実を必要とする。というのも、交わりは、空間も時間もないある一つの浄福の存在 *ein selige Sein* という、抵抗するものもないままに〔この世界の内に〕存在し続ける明るいもの *die Helligkeit* としては、現実的なのではなく、むしろ現実という素材の中で自己存在が運動することとして、現実的であるからだ。

要するに、交わりとは、次のようなものであると言える。すなわちそれは、「現実という媒介を通して、送り手は受け手に自分の意見や考えを伝達することができる」ということ、また「送り手の伝達内容は受け手にとって暗号となる」ということ、そして「そのために、受け手は送り手の暗号を解読し、わがもの化することで、送り手に対する理解を深めるのであり、そのようにして相互理解を深めることによって、両者ともに自己生成していく」ということである。こうした自己と他者が互いに発する暗号を解読し合いながら、互いにわがもの化し合うことを、ヤスパース研究者吉村文夫は、〈暗号のたたかい〉<sup>266</sup>と称している。

以上のように、「交わりとは自己と他者が互いに発する暗号を解読し合い、わがもの化し合うことである」ということであれば、交わりにおいて、伝達内容を表現する際のその表現力の巧拙を問う必要はないということが言える。他者との交わりにおいて重要なことは、表現力の巧拙を問わず自分の意見や考えを素直に表現し合うことなのである。

そもそも自分の意見や考えを一義的で確固としたものとして表現しようとするのは、不可能なことなのである。自分の表現に一義的な正確さを求めて表現しようとしても、どこまでいっても自分の表現は多義的なものとしてならざるを得ないのである。そのために、自分の意見や考えを表現する際に、言葉が詰まってしまってもうまく表現できなかつたり、自分の意見や考えが自分の思いに反して、受け手に理解されてしまったりするということがしばしば起こるのである。

以上のことを踏まえて本項を総括するならば、以下の通りとなるだろう。すなわち、ヤスパースにとって他者との交わりとは、孤独や沈黙の中で生成した自分の意見や考えを、実際に現実のものとして他者に表現することを意味する。そうした他者との交わりによって、人間は自他ともに相互理解を深めることができる。しかし、ヤスパースにとっての交わりの要諦とは、自己と他者が自分の意見や考えを互いに素直に表現し合い、暗号として受け取ったその表現を互いに解読し合い、わがもの化し合うことによって、両者が現実のものとして、ともに自己生成していくことにあるのである。

このように、素直に自分の意見や考えを交し合うことこそ、「誠実性 *Wahrhaftigkeit*」を伴う交わりであると言えるが、こうした「誠実性」を伴いながらも、自己と他者が両者と



もに主体的に求め合う真理、すなわち超越者を求めて、「愛しながらの闘争 die kämpfende Liebe」を行う交わりのことを、ヤスパースは「実存的交わり existentielle Kommunikation」と呼んでいる。その詳しい内容については、次項において説明を行う。

## 第2項 実存的交わり

「実存的交わり」とは、前項でも説明した通り、「誠実性」をもって、自己と他者が両者互いに主体的に求め合う真理、すなわち超越者を求めて、互いに自己主張し合いながら、その互いの主張を傾聴し合うことで、互いに自己生成の成就へと向かって邁進し得る交わりのことを指すものである。それは、現存在における交わりのように、自己保存・自己拡大のために、自分の利益のみを求めて、一方的に他者を否定・拒絶し、破壊し合うことで成り立つ闘争のような交わりではなく、むしろ互いに自分固有の真理、すなわち超越者を見出すことを目的として、相互的に他者の存在を肯定し、かつ受け入れながら、自己と他者の両者が互いに生成し合う仕方で成り立つ闘争のような交わりである。そのため、こうした実存的交わりのことを、ヤスパースは「愛しながらの闘争」とも呼ぶのである。

実存的交わりにおける自己と他者との関係は、「唯一性 *Einzigkeit*」(Ph. II S. 58) によってつながっているものである。言い換えればそれは、相手のことを「かけがえのない *unvertretbar*」存在として互いに認め合いながら、一对一の関係でつながっているものである、と言える。またさらに、実存的交わりが行われる機会について言えば、それは「その都度一回限りのもの *jeweilige Einmaligkeit*」(ibid.) として現れるものであって、普遍的なものとして頻発に現れるものではない。

以上のことから、実存的交わりとは、「唯一性」の関係性でつながっている者同士の間で、「その都度一回限りのもの」として現れるものであるということが理解できる。こうした実存的交わりの特性（「唯一性」と「その都度一回限りのもの」）を踏まえたうえで、ヤスパース研究者林田新二は、実存的交わりを「<せまい>交わり」<sup>267</sup>と称している。

では、なぜ実存的交わりは、万人のものとして、あるいは頻繁に起こり得るものとして普遍妥当的に成立し得ないのであろうか。その理由として、実存的交わりとは、ある意味で可能の実存 *mögliche Existenz* である我々人間にとって、限界状況であるからだということが挙げられる。そうした実存的交わりに際しての限界状況を、ヤスパースは『哲学』の

中で、一つは「交わりの不発 Ausbleiben」(Ph.II S.59)、もう一つは「交わりの歴史的な狭さ geschichtliche Enge」(Ph.II S.60)とそれぞれ称している。

「交わりの不発」とは、文字通り、孤独によって実存的交わりが実際に起きえない状態にあるということを指すが、同時に交わりというものを、自分の「物財 materielle Güter」(Ph.II S.59)として保持しようとすることによって、実存的交わりが失脚し、起こり得なくなってしまうことをも指している。すなわち「交わりの不発」とは、実存的交わりがまさしく容易に起こり得るものではないということの意味する。実存的交わりは、やはりそれを客観的なものとして保持することができないのである。そのように実存的交わりは、偶発的・運命的であり、かつ瞬間的な現象なのである。そうした一瞬の出来事としてあらわれる実存的交わりの中でこそ、人は超越者の核心に触れるような状態、すなわち「絶対意識 absolutes Bewußtsein」を経験することができるのである。その「絶対意識」を経験するためにも、日頃から「誠実性」をもって、他者と接する仕方で、常に実存的交わりを求めていかなくてはいけないのである。

他方で、「交わりの歴史的な狭さ」とは、ヤスパース研究者 H.ザーナーが指摘するように<sup>268</sup>、実存的交わりを行った場合には、その実存的交わりのうちにいない人々を除外せざるを得なくなってしまうということの意味する。それは、「私の負い目に相対して、交わりの意志を拒絶することのように、現実の交わりのうちへと立ち入ることは、他の諸々の可能性を排除する結果となる」(Ph.II S.60)、とヤスパースが語るとおりのものである。

このように実存的交わりとは、可能の実存である我々人間にとって、限界状況として存在するものである。実存的交わりは、「その都度一回限りのもの」および「唯一性」という特性を有することから、ヤスパース研究者林田新二によって「<せまい>交わり」と称されるものである。しかし、そうした「<せまい>交わり」は、「交わりの不発」と「交わりの歴史的な狭さ」という限界状況を不可避免的に負うことになるのである。

以上のことから、実存的交わりには限界状況が生じるものである、ということを理解することができた。しかし、それを踏まえただけで、次のような問いが生じてくることであろう。それは、「実存的交わりがこうした限界状況を有しているにもかかわらず、それが普遍的な真理になり得る、としているヤスパースの主張は、いかがなものか」という問いである。

これに対する答えとして、ヤスパース研究者林田新二は、「日々の人との交わりを前提として、実存的交わりが展開されている」<sup>269</sup>ということ、そして、「実存的交わりの有する唯一性の機会には誰にでも存在する」<sup>270</sup>ということをそれぞれ根拠として挙げ、その二つの根拠から「実存的交わりは普遍的な真理になり得る」と主張する。

またさらに、上記の問いに対する他の答えとして、次のことを挙げるができる。すなわち、実存的交わりを志す者は、あらゆるものに対して交わりを志す「総体的な交わりの意志 *totale Kommunikationswille*」をそもそも有しており、そのため、その交わりの意志に基づく限りで、実存的交わりは普遍的真理へと生成することができる、ということである。では、「総体的な交わりの意志」とは何か。それについての詳しい説明は、次項において行うことにする。

### 第3項 総体的交わりの意志

『理性と実存』の中で語られている「総体的交わりの意志」とは、文字通り、あらゆるものに対して、分け隔てなく交わりを持とうとする意志のことである。こうした交わりの意志は、「開放性」であり、その開放性とは、自分の意見や考えが正しいものかどうかを証明しようとして、自分以外のものに向かって関わろうとするものである。こうした開放性から、総体的な交わりの意志が発動していくのであり、その働きはあらゆるものに対して、分け隔てなく交わりを持とうとするものとしてあらわれる。

さらに、この交わりの意志は理性を伴ったものであり、いふならばそれは、「理性的交わり *vernünftige Kommunikation*」(*VE :in SzEx, KJG I/8, S.59*)であるとも言える。というのも、そもそも理性とは、一方に偏ることなく、自己と他者の意見や考えを平等に聞き分ける *vernehmen* 能力のことを指すわけだが、それは自分の意見や考えを正しいものとしてわがもの化にしようとするときにおいて、はじめて発動するものであり、その理性が発動した際には、あらゆるものに対して、交わりを持とうとする意志が発動するからである。そのため、「総体的交わりの意志」とは、「理性的交わり」であるということが言える。

とはいえ、次のような問いが出てくることであろう。それは、「この総体的な交わりの意志から始まって、他者との交わりによって生成される真理探究の方法は、各人に妥当する真理として、実際に生成し得るのか。もしそうでなければ、この真理探究の姿勢は、狭

義的、かつ独善的な真理を生成するものとして存在するに過ぎないのではないのか」という問いである。

それに対する答えとして、「総体的な交わりの意志の働きによって、果てしなく他者との交わりを行うことで、自他の協力のもと、互いに真理を生成し続けることの中に、普遍妥当的な真理の生成を行うことができる」ということを挙げることができよう。

では、どのような場合に総体的な交わりの意志が発動するのか。ヤスパースは、次の三つの場合に際して、総体的な交わりの意志が発動すると主張する。

時間内における実存の… (略) …状況から、次のことが第一に帰結される。すなわち、真理が交わりと結びつけられている場合、真理そのものは、生成することにおいてのみ可能なのであって、要するに真理は、その真理の深みにおいて教義的なのではなく、むしろ交わりの的なものである、ということである。… (略) …

第二に、真理の多様性を前にして挫折することで、次のような姿勢において際限ない交わりの意志が奮起するということが帰結される。その姿勢とは、全体の中で成功しないことが決定的であると分かっているにもかかわらず、同様に、真理の方途がどこへ導くかについては分からないながらも、真理の方途を固持することである。

第三に、交わりにおける真理が、決して最終妥当的なものとして獲得され得ず、また固定化もされ得ない場合、超越者を前にした交わりとしての真理、すなわち存在を前にして交わりとしての真理を生成することは、いわば消え失せるように見えるものであり、その結果、交わりのような真理が決定的に実現することもまた、こうした超越者に対する最も深い開放性を生み出すのである。

(VE :in SzEx, KJG I/8, S.60) <sup>271</sup>

つまりヤスパースは、①「真理伝達に際して」、②「真理の多様性を前にした挫折に際して」、③「超越者という真理の核心に触れた瞬間にそれが消え失せた時に際して」、総体的な交わりの意志が発動するものであると主張する。では、それぞれの内容について、詳しく考察していこう。

上記①に関して言えば、ヤスパースは、真理には「教義的な真理」と「交わりによる真理」の二つが存在すると述べる。

「教義的な真理」とは、その名の通り、普遍妥当的で絶対的なものとして存在する客観的な真理のことを指すものだが、そうした真理の場合でも、交わりが不可避的なものとして発生している、とヤスパースは指摘する。その指摘とは、次のようなものである。

人間から人間への伝達が始まるたびに、その伝達は相互に自らを生み出し合うものではなく、むしろ真理を所有している者から、いまだその真理に関与していない者へと贈られる贈与を意味した。

(ibid.)

要するに、真理伝達とは、本来真理を持つ者から持たざる者への「贈与 *Geben*」を意味するものであり、その真理を受け取った者は、自分固有の理解の仕方での受け取った真理を理解し、その真理の意味を自分固有のものとして生成することで、その真理をわがもの化したのである。そのため、いくら教義的な真理が事実として普遍妥当的であり、かつ一義的なものであったとしても、そこに真理伝達という名の交わりが存在する限り、受け手の解釈によって、その真理に対する理解が変容するために、その真理は多義的なものに変容せざるを得ないのである。よりわかりやすくいうなれば、それは、普遍的に起こりうる現象等のものは普遍的なものとして存在するには違いないが、その現象を人々が受け取った際、その人々のとらえ方や実感は、画一的なものではなく、むしろそれぞれ違ったものとして、その人々の内に生成されるということである。

そのように考えるならば、本来的な真理伝達とは、送り手が受け手に対して、一方的に真理を強要するような教義的な真理を意味するものではない、と言える。むしろ本来的な真理とは、互いに真理を贈与し合いながらも、その中でも互いに自分固有の真理を主体的に求め合うために、果てしなく議論を続けていくような「交わりの真理 *kommunikative Wahrheit*」を意味するものである、と言えよう。こうした交わりの真理を探求することは、常に生成し変化していくものであるため、その真理が絶対的なものとして固定化することはない。なぜなら、「理性的交わり」という総体的な交わりの意志が、交わりの真理を求めるよう、人々を突き動かしていくからである。

そのようにして、真理というものは、事実として普遍妥当的・一義的なものでありながらも、交わりという真理伝達によって、多義的なものとして生成される。そのため、真理

とは結局のところ、そもそも多義的であるということに帰結せざるを得ない。真理とは普遍妥当的・一義的なものである、と主張し続ける人は、その時点で自らの理性を失っているのであり、その真理を絶対的なものとして狂信しているだけにすぎない。そのため、そのように主張する人にとっての真理は、もはや妥当しえるものとして存在していないのであって、その真理の多様性の前にその人は挫折せざるをえないわけである。

したがって、そのように人が真理の多様性の前に挫折する経験を通して、改めて自分にとっての真理を見出そうとするのであり、それが総体的な交わりの意志となって、あらゆるものに対して、交わりを持つようとするのである。それが、先述した②の内容である。

また先述した③の通り、自分固有の真理であるところの超越者は、我々人間にとって、近づきたいものであるため、その核心に触れた状態、すなわち「絶対意識」に至った瞬間に、消え去ってしまうかのようなものである。

そのようにして我々人間が、超越者を確実なものとして保持することができないのであれば、そうした真理探究の活動は、結局のところ何の意味もなさないのではないかと考える人もいるかもしれない。しかし、この真理探究において重要なことは、自分固有の真理であるところの超越者を常に追い求め続ける姿勢が要請されていることにある。そのため、その要請のたびに、我々人間は、自分にとっての超越者を新しく見出そうとし続けなくてはならないのである。そのように超越者を見出し続けることの中に、真理の多様性も広がっていくのである。

そのように真理探究の姿勢が超越者によって常に要請されているということを人が自覚した時、はじめて総体的な交わりの意志が発動する。その交わりの意志から、人は自分にとって関係がほど遠いもの（たとえば、今まで関わったことのないものや自分にとって敵対関係にあるものなど）との交わりを欲するようになる。またそうした交わりのうちで、各人にとっても妥当する真理が生成されていくのである。

以上のことから、総体的な交わりの意志に基づいて生成される真理探究の方法は、各人にとっても妥当する真理へと生成することが可能である、ということを理解することができたであろう。

我々の求める超越者は、唯一絶対のものではない。もし、超越者が唯一絶対のものとして存立し得るのであれば、それに対する意見の相違や対立が生じることはない。しかし実際に、我々はその超越者をめぐって、相反する意見を持ったり、またその中で他者と対立

したりする。それは、我々のとらえる超越者が多義的なものにほかならないからである。それゆえに、超越者を求める探求は、挫折が伴うのである。

しかし、そうした挫折の中においてこそ、我々は、孤独や沈黙の中でわがもの化した自分の意見や考えが正しいものかどうかを証明しようとして、他者との交わりを求めるのである。また、そうした他者との交わりの中で、我々は自己と他者双方の立場から、自分固有の真理であるところの超越者を、相互に見出すことができるのである。またさらに言えば、そうした交わりの関係が、あらゆる人々に伝播していくことによって、我々はその交わりの中で発見された真理が、各人にとっても妥当するものとして生成していくことができるのである。

これこそ、ヤスパースの主張する「挫折からともに哲学すること」なのであり、そうした形で哲学していくことの中で、自己と他者は互いに自己生成を目指し、あるべきくこの私>である「実存」として成就していくことができるのである。

## 第5節 『哲学』における交わりとケルケゴールの『不安の概念』との連関性

ヤスパースは、『哲学』の中で、「交わり」の重要性、ならびに交わりの対極に位置する「孤独」と「沈黙」について論じる。しかし、その論述は、『哲学』の前著である『世界観の心理学』で叙述された、ケルケゴールの「閉鎖性」ならびに「デモーニッシュなもの」についての理解をもとに行われたものである、とすることができる。さらに言えば、ヤスパースが『哲学』の中で展開する交わり論は、ケルケゴールの『不安の概念』における記述と類似性を見出すことができ、またそこから、ヤスパースは、『不安の概念』の内容を暗に引用するような仕方で自らの交わり論を展開している、と考えることもできる。以下、「「あらわになること」－「現実になること」(第1項)、「かくある存在」としての現存在(第2項)、「交わりにおける欠乏」(第3項)の項目に沿って、考察を行う。

### 第1項 「あらわになること」－「現実になること」

『哲学』の中で語られるあらわになることとは、本来「実存的にあらわになること *das existentielle Offenbarwerden*」(*Ph. II S.64*)を意味するものである。すなわち、「これこそ

「この私」だと現にそう呼べるほどに、実存としての私が、世界の内では明らかなものとして現れることが、ヤスパースのいうあらわになることである。

そのため、ヤスパースの意図するあらわになることとは、現存在としての私があらわになること、すなわち、心理学等の考察を通して、私という存在が客観的に明らかになっていくことを意味するものではないのである (ibid.)<sup>272</sup>。

そうした客観的考察によって明らかにされた私とは、ヤスパース研究者 W.シュスラーや松野さやか指摘する通り<sup>273</sup>、ただの「自我相 die Ichaspekte」 (Ph.II S.27) にすぎないものである、とすることができる。その自我相とは、W.シュスラーや松野さやか指摘する通り<sup>274</sup>、身体部位として扱われる私である「身体的自我 das Körperich」 (Ph.II S.28)、社会の中で位置づけられる私である「社会的自我 das soziale Ich」 (Ph.II S.29)、業績を基準にして判断される私である「業績的自我 das Leistungssich」 (Ph.II S.31)、過去の自分についての思い出に浸っている私である「回想的自我 das Erinnerungssich」 (Ph.II S.32) の四つを指すものである。それらは全て、客観的に知られている私にすぎず、実存というあるべき「この私」とは言えないものである。

そうした現存在としての私ではなく、実存としての私があらわになるためには、他者との交わりが必要であるということを、ヤスパースは次のように説いている。「交わりにおいて、私は他者とともにあらわになる。しかしながら、こうしたあらわになることとは、同時に自己としての私をはじめて現実になること *das Wirklichwerden* である」 (Ph.II S.64)。このように、自らの誠実性でもって、呵責なく他者と交わりを行うことによって、人間は自他ともに、実存としての私を明らかにすることができるのであり、またそれにより、ありありと現実味を帯びた本来あるべき私の姿を現すことができるのである。こうしたヤスパースの考えは、本章第1節において既に述べた通り、キェルケゴールの『不安の概念』における「自由は、常に交わりを行っている状態である」 (Ang, GuS5 S.123 ; HII S.128) という文に基づくものであった、と考えることができるだろう。

しかし、そうした実存的にあらわになろうとする意志は、「かくある存在」であろうとする現存在としての私を捨て去って、実存であろうとする「可能の実存」としての私を獲得しようとするものである (Ph.II S.64)。そうした意志は、自らの身を賭すほどの仕方、他者との交わりを行うことを求められているものと言える。



そのように実存的にあらわになることは、人間にとって容易なことではない。なぜなら人間は、実存的にあらわになろうとする意志を有していると同時に、「閉鎖性への意志 *der Wille zur Verslossenheit*」をも有しているからである (ibid.)。

その閉鎖性への意志とは、他者との交わりの中へと入っていくように見えて、実際のところ、それを敢行することのできないものである (*Ph.II S.64f.*)。なぜなら、その閉鎖性への意志は、今のままの自分が変わることなく永続することが、自分にとっての真理であると考え、「かくある存在」であろうとすることにこだわるからである。そうした意志は、自分に対して変革を求めてくる他者との交わりを拒絶し、また実存であろうとする「可能の実存」としての私を拒絶するものである (*Ph.II S.65*)。

こうした他者との交わりを拒絶する閉鎖性への意志は、キェルケゴールの『不安の概念』における「非自由は、ますます閉じこもるようになるばかりで、交わりを欲しない」 (*Ang, GuS5 S.123 ; H11 S.128*) という文に匹敵するものであるとすることができ、またそれは、ヤスパースが『世界観の心理学』において語った「絶対的閉鎖性」のあり方そのものである、とすることができるだろう。

またさらに言えば、ここで語られた、実存的にあらわになろうとする意志、および閉鎖性への意志における両極性 (*Ph.II S.65*) は、ヤスパースが『世界観の心理学』の中で学び取ったキェルケゴールのデモーニッシュ論をもとにしたものである、と考えることもできるだろう。そのデモーニッシュ論に該当するものとして、「この開示〔啓示〕が外から成し遂げられ、したがって閉鎖性の身にふりかかってくることになる限りでのみ、閉鎖性は開示を願うことができる。… (略) …閉鎖性は、ある程度まで開示を欲するが、またあとではじめから閉鎖性を開始させるために、わずかな残余を手元に残しておきたがる」 (*Ang, GuS5 S.127 ; H11 S.132*) という『不安の概念』における文章を挙げることができよう。

## 第2項 「かくある存在」としての現存在

先ほど、閉鎖性への意志とは、「かくある存在 *Sosein*」であろうとするあり方を示すものである、と述べたが、これは、ヤスパースのいう「現存在」のあり方そのものを指すものである。また、こうしたヤスパースのいう「かくある存在」であろうとする「現存在」とは、キェルケゴールの「デモーニッシュなもの」のあり方に相当するものである、と言

うことができる。以下、かくある存在である現存在とデモーニッシュなものとの連関性について考察する。

まず、ヤスパースは、かくある存在としての現存在とは、自分自身のみであろうとすることで、他者との交わりに対する「不満 Ungenüg」を持つものである (*Ph.II S.56*)、と述べる。

その場合、現存在は、自分自身のみで人生の意義を獲得することができると考えて、他者との交わりを断絶しようとする (*ibid.*)。しかし、ヤスパース研究者 R.ヴィールのいう通り、「人間は、交わりへと向かうことに規定されている存在である」<sup>275</sup>ため、自分一人だけで生きていくことはできず、結果挫折を経験することになる。

こうした他者との交わりに対して不満を抱き、独り善がりのあり方をする現存在は、キェルケゴールのいうデモーニッシュなものの方に相当するものがある、と言える。

本章第1節の中で既に述べた通り、キェルケゴール研究者中里巧のいうように<sup>276</sup>、デモーニッシュなものは、神に逆らうことについてのみ無限に誠実 *Alvor* (ドイツ語では、真剣さ *Ernst*) である。そうしたデモーニッシュなものは、神のいう真理があまりにも不条理であるため、自分の考えている真理こそが正しい、自分こそが誠実である、と考えて、自分の価値観に固執していくものである<sup>277</sup>。だからこそ、誠実な人ほど、デモーニッシュなものへと陥りやすく、自分や他人に対して、以下のような態度をとる、と中里巧は語る。

誠実な人は、真面目に生活して真面目に働く。誠実な人は、自分の人生の目標を高く厳しく設定して、自分を陶冶しようと努める。当然のことながら誠実な人は、他人の行状に対する思いも厳しくなる。誠実であればあるほど理想が高いだけに、自分に対しても他人に対しても厳しい眼で精査して、現状の自分や現状の他人を許せなくなる。そして、自分や他人を厳しく否定して、自分や他人に理想を押しつけていく。けれども、理想と現実の乖離がどんどん大きくなって、フラストレーションやストレスや鬱屈がたまって自分に対して絶望し、怒りや憎しみやうらみがたまって他人に対して絶望する。誠実な人は、どうもおかしなことだ、なぜこれほど真面目に生きて働いているにもかかわらずうまくいかないのだろう、と訝って、きっと努力が足りないからだろう、と思い直して、自分に対しても他人に対してもさらにバイアスをかけて、より強く自分の首も他人の首も絞めていく。… (略) …誠実な人は、隣人や敵を懸命

に愛そうとするが、心のなかではつねに隣人や敵に対して失望しているし冷酷である。実際のところ誠実な人は、自分の理想を愛しているのであって、隣人や敵を愛しているのではない。誠実な人は、理想それ自体については訝ることがない。訝るのは、とりわけ他人についてである<sup>278</sup>。

こうしたデモーニッシュなものあり方は、自分自身のみであろうとして、他者との交わりに対する不満を抱く現存在のことを指すものである、とすることができるだろう。

また、かくある存在であろうとする現存在は、交わりに対する「不安 *Angst*」を抱くものでもある (*Ph.II S.82*)、とヤスパースは語る。人は、交わりに際して、本来的自己存在である実存になろうとすることで、自分自身を確保するか、もしくは反対に、かくある存在であろうとすることで、自分自身を確保するかの瀬戸際に立たされている (*ibid.*)。だが、かくある存在であろうとする現存在は、「盲目的な生命欲 *das blinde Lebenwollen*」

(*Ph.II S.84*) を有するものであるがゆえに、身の危険を感じると、すぐさま保身に走ろうとする。そのため、他者との交わりが、自分にとって危険な存在と感じるや否や、たちまち、交わりの中で自らの心中を暴露することに対する不安を抱いて、固く口を閉ざすままにしようとする (*Ph.II S.83*)。そのようにして、かくある存在であろうとする現存在は、そうした交わりに対する不安から避けることによって、その不安から逃げ切れるものだと信じているが (*ibid.*)、結局のところ、その試みも破綻することになる。

こうしたかくある存在であろうとする現存在による交わりに対する不安は、キェルケゴールの『死に至る病』の中で語られていた、「人は、永遠性を真剣さでもって考えようとはしない。人は、永遠性に対する不安を抱いていて、また、その不安は、何百もの逃げ道を思いつく。けれども、それこそまさに、デモーニッシュなものなのである」 (*Ang, GuS5 S.153 ; III S.160*) という文に匹敵する内容のものであった、とすることができるだろう。

### 第3項 交わりにおける欠乏

ヤスパースは、『哲学』の中で、交わりにおける欠乏 *Mangel* として、「孤独」と「沈黙」をとりあげるが、それは、キェルケゴールの『不安の概念』における記述と関連性を

有するものである、とすることができる。以下、「a) 孤独」、「b) 沈黙」の順序に沿って考察を行う。

#### a) 孤独

「孤独 *Einsamkeit*」という言葉を目にした時に、我々はそれを、「社会や集団になじめないまま、その中で孤立している状態にあるものであり、そうした状態にあるものは、ただちに再び社会や集団の中に帰属すべきである」と考えるかもしれない。しかし、これに反して、ヤスパースは「孤独とは社会学的な孤立存在と同一のものではない」(*Ph.I S.61*)と主張する。

では、ヤスパースの考える孤独とはどのようなものなのか。その手がかりとして、ヤスパース研究者 H.ザーナーによる著作『孤独と交わり (原題: *Einsamkeit und Kommunikation*)』をとりあげつつ、ヤスパースの孤独に対する考えを紐解いていくことにする。

H.ザーナーによれば、ヤスパースが孤独についての言及がよくなされているものとして、ヤスパースが「交わり」の概念を作り出す途上にあつた初期のころの講演「個人と孤独 (原題: *Individuum und Einsamkeit*)」<sup>279</sup>を挙げており、それがヤスパースの孤独に対する基本姿勢となっていると主張する。その H.ザーナーの主張は、次のようなものである。

孤独とは、交わりと違って、関わること *Verhältnis* ではなく、むしろただ単に関わりのない状態にあるもの *blosse Verhältnislosigkeit* であるかのように思えるかもしれない。… (略) …しかし、ヤスパースにとって、孤独とは、ある一つの適格な意味で *in einem qualifizierten Sinn*、愚直さ *Naivität* からの脱出を経て、ようやく生じるものなのであり、… (略) …そうした愚直さから抜け出そうと自ら歩みを進めることでもって、私は他者と自覚的に対峙するのである。—そして、いまや私は私であるということ「私」が言ったり、知ったりするのである。同時にまた、私は私自身とも対峙するのである。その限りで孤独とは、離別された存在なのであり、その離別された存在の中で、私にとって外部のものとして立っているものが意識化されるだけではなく、むしろ自立したものも意識化されるのである。それでもって、孤独もまた、ある一つの関わることなのであり、しかも私と私自身との関わりなのである。孤独は、適格な

孤独として、常に内省的な孤独であり、同時に交わりの限界経験、すなわち「自己との交わり」なのである（*Ph.II S.55*）。以上のことは、1915年の個人と孤独についての講演の中で、次のように記されている。「私であることは、孤独であるということの意味する。「私」を語る者は、距離を取るようになり、私の周りに円を描く。孤独を断念することは、私を断念することである。個人が存在するところのみ、孤独が存在し得るのだ。しかし、個人が存在するところには、次の二つのことが存在する。それは、個的なもの *die Individualität* であることに対する意欲とそれに伴う孤独の中へと向かう衝動、そして個的なものであることに対する苦痛とそれに伴う孤独の外へと脱しようとする衝動である」（*E S.11*）。

…（略）…しかしあらゆる変化は、見捨てることであり、またあらゆる見捨てることは、結びつくことの新たな刺激として、孤独を発生させるのである。…（略）…変化していく関係でもって、他者が変化したり、同様に私も変化したりすることを通して、人は自分や他人を見捨てるのであり、一そのように見捨てることの中でかわるがわる互いに孤独になる仕方で一、新たなものとして自分自身を獲得したり、また孤独から他者を新たに獲得しなくてははいけないのである<sup>280</sup>。

要するに、H.ザーナーによれば、初期のころからヤスパースにとって「孤独」とは、「集団や社会に関わろうとしない単なる孤立した存在のことを意味するものではない、としているのである。むしろ、ヤスパースにとって孤独とは、他者と交わる前段階として存在する「自己との交わり」を指すものなのである。その自己との交わりにおいて、自分自身の意見や考えを見出すことに、ヤスパースにとっての孤独の意義があるのである。だが、終始孤独であり続けようとする人間は、ヤスパースにとって、あるべき<この私>である「実存」を意味するものではない。なぜなら、ヤスパースにとって、孤独と交わりとは、互いに弁証法的に結び合っているものだからである。だからこそ、ヤスパースにとって真の実存とは、孤独と交わりの間を行きつ戻りつしながらも、その繰り返しの中で、自分と他者が互いに自己生成し合っていくことにあるのである。以上のことが、ヤスパースの孤独に対する基本姿勢であると言えよう。

では、それを踏まえたうえで、『哲学』における孤独について論じていくことにする。ヤスパースは、交わりにおける欠乏としての孤独について、次のように語る。

第一に、孤独とは、交わりにおいて消し去ることのできない極であり、この極がなければ、こうした孤独そのものは存在しないのである。第二に、孤独とは、空虚な私であること *leere Ichheit* の可能性として、〔破滅の〕深淵に臨んで本来的に存在していないということの表象である。この〔破滅の〕深淵から、私は交わりの中で、現実へと向かう歴史的な決意のうちに、私自身を救い出す。第三に、孤独とは、他者との交わりによる結びつきが、〔まさに〕ありありとした状態で欠乏していることである。こうした欠乏を消し去ることができるかどうかについては、不確かなものである。

(*Ph.II S.79*)

第一に、前述した通り、孤独とは、交わりと不可分のものであり、その交わりと弁証法的に結びついている対立項であるということの意味する。それは、次のヤスパーズによる記述からも明らかなことであると言えよう。

交わりの中へと踏み入らなければ、私は私自身になることができず、また孤独でないのであれば、私は交わりの中へと踏み入ることはできない。交わりによってあらゆる孤独が消え去る中で、私自身が交わりの条件として消え去らないのであれば、消滅し得ない新しい孤独が成長する。もし私が、自分固有の根源に基づいてあえて存在しようとし、またそれゆえに最も深い交わりの中へとあえて踏み込もうとするのであれば、私は孤独を欲さなくてはいけない。

(*Ph.II S.61*)

このようにヤスパーズは、孤独の重要性について語る。だがそれは、ヤスパーズが『世界観の心理学』の中で、キェルケゴールの『不安の概念』を次のように理解したことによるものである、と考えることができる。それは、「閉じこもりは、善と結びついている」

(*Ang, GuS5 S.123 ; HII S.127*) ことから、自分の内面性に関わろうとする<相対的閉鎖性>を通じて、自分固有の真理を探究し、それにより自分自身を拡充することで、人間の「自由」が成就される (*Ang, GuS5 S.123 ; HII S.127f.*)、とキェルケゴールが説いた通りのものである。

また第二に、孤独とは、「社会的交際 *geselliger Umgang*（自分の体裁と地位を守るために行われるうわべだけの交際関係）」（*Ph.II S.95*）や「政治的交際 *politischer Umgang*（利益目的や権力闘争等でつながっている交際関係）」（*Ph.II S.102*）という関係でしか他者と関係を築いていないことに気づくことによって、自分自身の空虚さに絶望するときに発生するものである。ヤスパースのいう通り、「あらゆる現存在が充実の最中であつたとしても、孤独は、存在していない *das Nichtsein* という可能的な〔破壊の〕深淵として、突如私に対して姿を現すことがあり得る」（*Ph.II S.79*）のである。しかし、「存在していないという孤独の深淵を前にして愕然とすることは、交わりへと向かうあらゆる原動力を呼び覚ますのである」（*Ph.II S.80*）、とヤスパースが語る通り、人々との表面的な交流関係に空しさを感じることを通して、人間はあるべき＜この私＞を求めて、他者との実存的交わりを求めて邁進しようとするのである。

そして第三に、孤独とは、他者との交わりやつながりが全くもって絶たれてしまっている状態のことを指す、とヤスパースは語る。この場合、救いとなるものは、孤独の中で自らの超越者を見出そうとすることである。本章第1節の中でとりあげたように、「私は孤独を真に突破しようと試みたがゆえに、究極決定的な孤独の中で、私は私の友を、超越者において自ら創り出そうとする」（*Ph.II S.60*）ことで、人間は自らの孤独を解消することができるのである。しかし、こうした孤独に執着し、他者との交わりを求めようとしなければ、その者は、独善的となり、＜絶対的閉鎖性＞へと陥ることになるだろう。

では、そうした第三の孤独に陥っている人物をとりあげるとすれば、誰が思い浮かぶだろうか。その答えとして、キェルケゴールを挙げることはできるのではなかろうか。ヤスパースは、のちの『理性と実存』の中で、キェルケゴールの日記からの文章を次にとりあげつつ、彼が孤独に苛んでいる様子を描写する。

利己的に引きこもろうとしながらも、より高い方へと向かって立つ孤独なモミの木のように、私はそこに立っている。影を落とすこともなく、モリバトが私の枝で自分の巣を作っているのみである。

（*VE :in SzEx, KJG I/8, S.22*）<sup>281</sup>

『哲学』の中では、誰がこの第三の孤独に陥っているのか等についての詳述はない。しかし、上述したキェルケゴールの文章から察するに、ヤスパーズはこの第三の孤独に陥る人物として、キェルケゴールのことを想定しつつ、記述を行っていたのかもしれない。

## b) 沈黙

またヤスパーズは、交わりにおける欠乏として、沈黙 *Schweigen* について語る。その特徴を以下、二点とりあげる。

沈黙は、沈黙の時間として、交わりが生成する連続性 *Kontinuität* のうちに存在する。こうした沈黙は、ある一つの負い目 *Schuld* のような圧迫である。

(*Ph.II S.75*)

沈黙はまた、依然として欠乏であり、すなわち現在の表現の貧弱さである。

(*ibid.*)

上記の引用文は、第一に「沈黙においても、常に交わりへと生成する機会が存在する」ということを、第二に「沈黙は、それでもやはり、他者に対して自分の思いや考えを、素直に自分の言葉や身振り手振りなどで表現しようとしなさい」ということを、それぞれ意味する。

第一の沈黙は、今は自分の思いや考えを他者に披露してはいないが、のちに他者との交わりを求めようとするものとして表現されている。なぜ他者との交わりを求めるようになるのかと言えば、そのように沈黙している者は、自分の思いや考えを他者に素直にはっきりと言えないことに対して、「負い目 *Schuld*」を抱いているからである。「沈黙できるということは、交わりへと覚悟する自己存在の持つ強みの表現である」(*Ph.II S.74*)、とヤスパーズがいうように、他者に自分の思いや考えを素直に語ることができていない、という負い目を契機にして、人は他者との交わりを行おうと覚悟を決めることができるのである。そうした沈黙があつてこそ、人は、自分の思いや考えを自他ともに素直に表現しようとすることができるのであり、またそれによって、自他ともにより深く互いを理解し合うことができるのである (*Ph.II S.75*)。こうした沈黙を、ヤスパーズは「明白になる沈黙



offenbares Schweigen」(ibid.)と称している。そうした沈黙において、人は言葉を交わさずとも、目つきや手振りでも互いに確信し合っており、そこでは実存的交わりが結実する余地が残されている、とすることができる (ibid.)。

こうした沈黙に関する叙述の論拠を、ヤスパーズはとりあげてはいない。しかし、それに該当するものとして、次のケルケゴールの『不安の概念』の文章を挙げることができるだろう。

デモーニッシュなものとは、突発的なもの *das Plötzliche* である。この新しい評価は、まさに閉鎖性の別の側面を特徴づけている。反省が内実へと立ち入るのであれば、デモーニッシュなものは、閉じこもり *das Verschlussene* として規定され、反省が時間へと立ち入るのであれば、デモーニッシュなものは、突発的なものとして規定される。閉鎖性とは、個人 *die Individualität* がその他の人間の人生に反して否定的に関わった *sich verhielten* ことの結果であった。閉鎖性は、相も変わらずますます交わりを断絶した。しかし、この交わりとは、再び連続性 *Kontinuität* を意味する表現であり、またこの連続性の否定とは、突発的なものである。

(*GuS5 S.129 ; HII S.134*)

以上の『不安の概念』の文章は、さきほど引用したヤスパーズによる第一の沈黙についての文と一致するものがある、とすることができるだろう。

また、ケルケゴール研究者 J.ホールによれば、ケルケゴールのいう精神とは、開示〔啓示〕*Offenbarung* を意味するものであり、またそれゆえにおのずと交わりのうちに立つものである<sup>282</sup>、としている。また、『不安の概念』に登場する交わりは、その著者とされている仮名著作者ヴィギリウス＝ハフニエンシスによって、精神の本来的な連続性として特徴づけられている<sup>283</sup>、とも J.ホールは語る。

こうしたことから、ヤスパーズは、この『不安の概念』の記述をもとにして、他者との交わりを、時間上における連続性としてとらえ、またそれが生成されている状態を、沈黙としてとらえていた、と考えることができるだろう。

また『不安の概念』では、「閉じこもりとは、自分の意志に反して開示〔啓示〕することである」(*GuS5 S.128 ; HII S.133*)ということが記されている。すなわち、ヤスパーズが

『世界観の心理学』で語っていた通り、デモーニッシュなものは、他者との交わりを断絶し、<絶対的閉鎖性>のままで居続けようとするが、それでも沈黙に耐えることができないのである (*PdW, KJG I/6, S.393*)<sup>284</sup>。そして、そのようにデモーニッシュなものが沈黙に耐えられないのは、デモーニッシュなものでも、どこか交わりに対する負い目を感じているからである。そうしたデモーニッシュな人物の例として、『不安の概念』では、自ら犯した罪に対して沈黙を続ける犯罪者がとりあげられているが (*GuS5 S.124 ; HII S.129*)、それでもその犯罪者は、自らの沈黙を保ち続けることはできず、いつかは自らの罪を告白するものとされている (*ibid.*)。

ヤスパースは、沈黙とは交わりに対する負い目である、ということ語るが、それは、先述したキェルケゴールの『不安の概念』における内容をもとにしたものと考えられることができるだろう。

以上のことから、ヤスパースは、第一の沈黙を、『不安の概念』の内容を想定しつつ、また暗にその内容を表現しようとする仕方で描写したものと考えることができるだろう。

しかしそうした沈黙に反して、人間は、第二の沈黙のように、全くもって他者に自分の思いや考えを素直に表現しようとしなないものでもある。人は、自分自身の臆病 *Scheu* により、自分の閉鎖性を解消させないようにしようとして、自分を守ろうとする (*Ph.II S.76*)。それゆえに人は、自分の内に秘めるものを、外へと向かって表現することはできないのである (*ibid.*)。

のちの『真理について』においても、沈黙に関する叙述が見受けられる。誰からも理解されないことから、他者との交わりを絶ち切ってしまった例外者は、何があっても沈黙を続けざるを得ない (*W S.760f.*)。それゆえに、例外者の沈黙は、狂氣的なものとしてしか理解されない (*ibid.*)。その沈黙を普遍的なものとして理解しようと試みても、結局のところ、理解されることはない (*ibid.*)。例外者についての詳述は、本論文第4章において行うことにするが、この沈黙に関する叙述は、『哲学』における第二の沈黙をもとに描かれたものと考えられることができるだろう。

だが、こうした第二の沈黙に苛む人物として、誰をとりあげることができるだろうか。その答えとして、キェルケゴールを挙げることができよう。本章第1節において示した通り、キェルケゴールは、自らの罪を素直に告白することができず、神との内面的な関係を

築くことができないままにいた。そうしたキェルケゴールは、自らの〈絶対的閉鎖性〉としての沈黙に苛んでいたと考えることができよう。

ヤスパースは『哲学』において、第二の沈黙に苛む人物の例を具体的にとりあげてはいない。しかし、第二の沈黙の内容から察するに、キェルケゴールの沈黙を想定し、その叙述を試みたものと考えられるであろう。

## 第6節 『哲学』における帰依－反抗とキェルケゴール絶望論との連関性

本節では、『哲学』の中で叙述されている「反抗」と「帰依」の内容が、『世界観の心理学』の中で叙述されたキェルケゴール絶望論とどのような連関性を有しているのか、についての考察を行う。以下、「帰依の場合」（第1項）、「反抗の場合」（第2項）、「帰依－反抗の両極性とキェルケゴールの信仰」（第3項）の順序に沿って、それぞれ考察を行う。

### 第1項 帰依の場合

ヤスパースによれば、帰依と反抗という二律背反のうち、帰依の方を絶対化し、孤立化することで、帰依は逸脱したものとなる、とする。そして、その逸脱した帰依とは、もっぱら「受動性 *Passivität*」（*Ph.III S.80*）を意味するものである。こうした受動性は、自ら自分自身であろうとする自由の発動を奪うものである。本来であれば、超越者、すなわち「神性 *Gottheit* は、盲目的な帰依を欲してはおらず、むしろ、反抗することのできる自由、およびその反抗に基づくことでようやく真の帰依に到達することのできる自由を欲している」（*Ph.III S.79*）のである。そうであるにもかかわらず、逸脱した帰依は、時間上において神性との恒存的な調和的合一化を図ることで、自ら安らぎを得ようとする（*Ph.III S.80f.*）。また逸脱した帰依は、地上の権威に服従することを目的として、客観的・科学的思考である知 *Wissen* を援用しつつ、自らの信仰を論理的・合理的に根拠づけようとする弁論 *Theodizee* でもって、自ら安らぎを獲得しようとするものでもある（*Ph.III S.75f., S.81*）。

しかし、それに対して真の帰依とは、神性が不知 *Nichtwissen*、すなわち、知り得ぬ存在であることを理解しつつも、それでも神性を真摯に求め、信仰し続けようとするところなのであって（*Ph.III S.78*）、またそうした信仰によって、自らの人生が悲惨なものになろうとも、その人生を真摯に引き受けようと覚悟することにあるのである（*Ph.III S.75*,

S.82)。そうした真の帰依へと向かわない逸脱した帰依は、やはり受動的であり、また地上の権威にあやかるところに執着するのである。

こうした逸脱した帰依のあり方は、本章第2節第2項の中で述べた「絶望して自分自身であろうとしない絶望」（地上的なものについての絶望）の特徴に類するものである、とすることができる。なぜなら、その絶望に陥る者は、「私に、私に」と叫びながら外部からの救いを求めつつ、それでもって絶望を解消しようとする点で、受動的なあり方をしていられるとすることができ、また名声を勝ち取るために、権威にあやかって世俗的なキリスト教界に従属しようとするあり方をなしていると言いうことができるからである。

以上のことから、『世界観の心理学』において理解された、キェルケゴールの「絶望して自分自身であろうとしない絶望」（地上的なものについての絶望）が、のちの『哲学』の中で逸脱した帰依として表現されていた、と考えることができるだろう。

## 第2項 反抗の場合

では、帰依と反抗という二律背反のうち、反抗の方を絶対化した場合、その反抗は、どのような形で逸脱したものとなるのだろうか。

その場合の逸脱した反抗とは、主観性の恣意 *Willkür* としてあらわれるものである (*Ph.III S.80*)。

ヤスパースがいうように、「反抗とは、本来人間的なものである」 (*Ph.III S.82*)。そのため、そもそも反抗とは、現世での苦境や葛藤に憤激し、自分が神性のもとに囲われた存在であることから脱し、そこから独立して自らの力で自分自身であろうと欲して、神性に訴えかけ、真に神性に相対し、神性との闘いに真剣に挑もうとすることを意味する。しかしその場合、前提として神性に対する誠実性 *Wahrhaftigkeit* (キェルケゴールの言葉で言えば、神に対する真剣さ *Ernst*) が伴った反抗でなくてはいけない (*Ph.III S.74*)。そうでなければ、真の反抗とは言えないものとなる。

本来であれば、反抗とはそのように神性に対する誠実性がなくてはいけないが、逸脱した反抗は、そうした誠実性が欠けているのである。そのため、逸脱した反抗は、神性に反して、また神性を欠くような仕方で、プロメテウス<sup>285</sup>という巨人のように、自らの自由をもって、この世界の内に生きる自分の存在意義を自ら創造することを通して、神性の力を試そうとするものである (*Ph.III S.72, S.80*)。このように、神性を超えるような存在になる

うとして、神性の力を試そうとする恣意的な行為は、神性に対する侮辱を意味するものであると言える。

このように逸脱した形をとる反抗者は、神性に反抗することそのものが彼の使命となってしまう。そのため、逸脱した反抗者は、自分で振りかざした拳を途中で解いたり、もしくは仕舞ったりすることができなくなってしまっている (*Ph.III S.74*)。もし途中で拳を解けば、神性への反抗によってつながっていた神性とのつながりを結果として解くこととなるため、それにより今まで行ってきた神性への反抗が無駄足となってしまう

(*ibid.*)。また逆に、神性に的中するように拳を振り下ろしたとしても、その拳は虚しく空を切るばかりであって、それにより反抗者は、果てしない空虚なニヒリズムに陥るままとなる (*ibid.*)。このように、超越者に向けた拳を解こうが振り下ろそうが、彼の反抗は結局のところ、成就することは決してないのである。

以上の通り、こうした逸脱した反抗は、本章第2節第2項において示した「絶望して自分自身であろうとする絶望—反抗」の特徴である能動性、および神に反抗する恣意的な我意に類するものであった、とすることができるだろう。

このように、『世界観の心理学』の中で理解されたキェルケゴールの「絶望して自分自身であろうとする絶望—反抗」が、のちの『哲学』において逸脱した反抗として表現されていた、と考えることができるであろう。

### 第3項 帰依—反抗の両極性とキェルケゴールの信仰

ヤスパースにとって超越者との実存的連繋、すなわち、超越者とのあるべき関わり方は、超越者にひたすら帰依することでも、また逆にひたすら反抗することでもない。むしろそれは、超越者に相対する中であらわれる帰依—反抗という両極性の間を行ったり来たりしながらも、その只中で、あるべき<この私>である実存を常に問い求めようし続けることのうちに存するものである。

では、そうした帰依—反抗という両極性を、キェルケゴールの信仰に当てはめると、どのようなものになるのだろうか。たしかに、ヤスパース研究者鈴木三郎が指摘する通り<sup>286</sup>、キェルケゴール固有の真理とは、真にキリスト教の神を信仰し、またそれに帰依することにあるのであって、神に背き反抗することにあるのではない。そのため、キェルケゴールの信仰が、ヤスパース哲学における帰依—反抗という両極性と完全に合致するもので

ある、ということにはならないかもしれない。しかし私は、あえてこの帰依－反抗という両極性を、キェルケゴールの信仰に当てはめて考えてみたいと思う。その試みは、以下の通りである。

キェルケゴールは、キリストのまねびであろうとせぬまま、表面的な信仰を行っていた当時の組織体としての教会、およびその教会に盲従する大衆に対して反抗し、教会や大衆とは違う仕方で、自らの主体的な信仰に基づいて神に帰依しようとする。しかし、その神への帰依は、キェルケゴール研究者大谷愛人が述べるような、「人間と神との間には人間に理解し得ないところの質的差異」<sup>287</sup>が示される「躓き」*Forargelse*<sup>288</sup>によって碎かれるため、成就されることはない。それゆえにキェルケゴールは、神との遠さを感じて、再び絶望に見舞われる。むしろ、そうした信仰確信の得がたさから、キェルケゴールはますます憂愁になっていくばかりである。

このように自らの信仰の揺らぎや葛藤が表れるものが、キェルケゴールの信仰なのである。こうしたキェルケゴールの信仰は、ヤスパース哲学において語られる、超越者との関わりの中で帰依－反抗という両極性を行きつ戻りつしつつも、それでもあるべきくこの私>になろうとする実存の姿に相当するものがある、と考えることができるのではなかろうか。

#### 第4章 ケルケゴール思想理解に基づくヤスパースの例外者論

これまでの章の中でおおよそ論じられてきた内容は、主として、ヤスパースがケルケゴール思想を受容することで生じた、ヤスパース哲学とケルケゴール思想における類似性であった。しかし、それとは打って変わって、本章では、「ヤスパースがケルケゴール思想から受容しなかったものとは何か」について主に論じていくことになる。その間について答えていく中で、おのずと明らかになってくるのは、ヤスパース哲学とケルケゴール思想における相違性である。また、その相違性を通して見えてくるものは、ヤスパースがケルケゴールの実存思想を受け継ごうと試みつつも、他方では、その思想がヤスパースにとって素直に受け入れがたいものでもあったことから、それに反発する仕方で展開がなされたヤスパース哲学の独自性である。このように、本章では、ヤスパース哲学とケルケゴール思想における相違性、ならびに、ヤスパースがケルケゴール思想に対して自ら態度をとることで生じた、ヤスパース哲学の独自性について探求することが、主な内容となってくる。

本章における考察の手順は以下の通りである。まず、第1節において、ヤスパースからみたケルケゴールの人物像について考察する。次いで、第2節において、そうしたケルケゴール理解を通して、ヤスパースがどのように自らの例外者論を展開していったのか、について考察を試みることにする。特に、この第2節において、ヤスパース哲学とケルケゴール思想における相違性が明らかとなり、またそれに伴って、ヤスパース哲学の独自性が同時に、浮かび上がってくるものとなる。

本章の内容を議論するうえで、典拠となる著作は以下の通りである。まず、第1節では、『理性と実存』（1935年）や、論集『わがもの化と論争』の中に収録されている三つの小論（「ケルケゴール」（1951年）、「ケルケゴール—没後100年に際して—」（1955年）、「今日のケルケゴール」（1964年））を主な典拠としてとりあげる。これらの著作や小論は、ヤスパースがケルケゴールの人物像ならびに思想について主に言及しているものである。それゆえ、それらの記述を通して、ヤスパースが、ケルケゴールをどのような人物として評価していたのかを垣間見ることができる。次いで、第2節では、『哲学』（1931年）、『理性と実存』、『真理について』（1947年）を主な典拠としてとりあげ、それらの中で展開されているヤスパースの例外者論を挙げつつ、その変遷を追いながら、論を進めていくことにする。

だが、先ほど典拠として挙げたヤスパースの著作に関して言えば、本章第1節および第2節において典拠とする著作の出版年の順序をそれぞれ見比べると、次の点が指摘されることとなる。それは、第1節において、ヤスパースによるキェルケゴールの人物理解について取り扱う際、「キェルケゴール」などの三つの小論を主に用いているのに対して、他方第2節においては、それらの著作よりも先に刊行された『真理について』等を用いて、ヤスパースの例外者論について論じようとしている、という点である。こうした指摘から、第1節から第2節へと論を移行する際、ヤスパースの著作の順序を遡ることになるわけだが、それによって整合性の取れる議論を行うことができるのかどうか、という問題が生じることとなるだろう。

しかし、これまでの章の中で述べてきた通り、キェルケゴールに対するヤスパースの研究スタンスおよび論述は、おおよそ一貫しているものとして考えることができる<sup>289</sup>。そのため、本章においても、そのようにヤスパースの著作を扱うものとするが、キェルケゴールに関するヤスパースの論調が、著作ごとに異なる場合には、その論調の差異について詳論を試みる仕方で、その都度精密な議論を行うことにする。

## 第1節 ヤスパースからみたキェルケゴールの人物像

本節では、先述したヤスパースの著作を主な典拠としてとりあげ、それをもとに、ヤスパースからみたキェルケゴールの人物像について考察を行うことにする。ヤスパースが理解したキェルケゴールという人物の特徴を挙げるならば、「キェルケゴールのキリスト教観」（本節第1項）、「誠実さ」（本節第2項）の二つである。以下、先に挙げた項目の順序に従って考察を試みる。

### 第1項 キェルケゴールのキリスト教観

まず、ヤスパースからみたキェルケゴールのキリスト教観について考察する。ヤスパースによれば、キェルケゴールの求める真のキリスト教とは、「新約聖書のキリスト教 *das neutestamentliche Christentum*」（*Kier* :in *AP* S.300）に忠実であることを意味するものである、としている。ヤスパース曰く、キェルケゴールの考えに従えば、キリスト教とは、神がイエス＝キリストという形でもって、世界に現われたことを信ずる宗教、すなわち「神人 *Gottmensch/Gott-Mensch*」としてのイエスが我々の悟性にとっては理解不可能な「逆説



Paradox」として現われたことを信ずる宗教である、とする (*Kier :in AP S.299*)。またヤスパース曰く、キェルケゴールの考えによれば、そもそも、キリスト教とは、神と人間の住まう世界との間に救いようのない断絶があることを認める宗教であり、それゆえに、神の啓示は、我々の悟性でもって理解し得るような直接的な言表ではなく、むしろ「間接伝達 *indirekte Mitteilung*」 (*Kier :in AP S.299*) である、とする。そのため、神の啓示を、歴史的な聖書研究や思弁的な教義学という悟性的な分析によって理解しようとする研究者は、真のキリスト者の視点から見ると、キリスト教的信仰の放棄 *ein Preisgeben des christlichen Glaubens* (*Kier :in AP S.298*) を実行している者として映る、というキェルケゴールのキリスト教観があった、とヤスパースは説明する。

こうしたことから、キェルケゴールの求める真のキリスト者の特徴とは、次の通りであった、とヤスパースは述べる。ヤスパース曰く、その特徴とは、真に新約聖書のキリスト教に忠実な信徒であろうと自ら欲して、悟性という合理的・論理的な思考様式によって神を理解しようとする組織体としてのキリスト教やそれに盲従する大衆などといった、世俗的で表面的な信仰を行う者に対して反抗するが、それゆえに苦悩や葛藤に苛み、その結果自ら死ぬことになろうとも、それでも自らの真理として見出した神に徹頭徹尾帰依する「殉教者であろうとすること *Martyrium*」 (*Kier :in AP S.299*) である。この殉教者であろうとすることは、キェルケゴール研究者飯島宗享によれば、「キリストに従うとは模範としてのキリストを生きること」<sup>290</sup>、すなわち「キリストの「まねび」」<sup>291</sup>を意味するものであり、それは、キェルケゴール思想における実存三段階でいえば、〈宗教性 B〉の段階にあたるものと言える。

キェルケゴールにとっては、そうした〈宗教性 B〉へと至ろうとすることこそ、真のキリスト者の信仰であると言えるわけだが、では、なぜキェルケゴールは、そうした過酷な宗教者としての生き方を求めていたのか。

キェルケゴール研究者榎田達美によれば、「それは、父の若き日の罪過のすべてを、その末子セーレンを《犠牲として供える》ことによって清算しようとする神とのひそかな合意に由来するもの」<sup>292</sup>である、としている。また、キェルケゴールやヤスパース等の実存主義哲学について研究する I.A.ムニョス＝クリオーリョは、その父ミカエルの罪過とは、彼が青年だった頃、自らの貧しさゆえに、神を呪ったことである<sup>293</sup>、と述べる。要するに、キェルケゴールは、自らを、そうした父の犯した罪を償うための犠牲として生まれて

きた存在であると考えていた。それゆえ、キェルケゴールは、その罪を償うために、ひたすら神に懺悔しようとする〈宗教性 B〉という生き方を強く求めていたのである。

そのように、キェルケゴールは、自らを神に捧げるいけにえとして考えるのであるが、それを、ヤスパースは、キェルケゴールという人物を表す特徴の一つとして指摘し、次のようにキェルケゴールが記したとする文を引用する。「どんな時代においても、他人の犠牲にせられ、他人の利益になることをおぞましい苦悩の中で見つけ出す者が、二、三人はいるものだ」(VE :in SzEx, KJG I/8, S.21) <sup>294</sup>。

またヤスパースによれば、キェルケゴールは、自分のことを「ある一種の試験的人間 eine Art Probemensch」(VE :in SzEx, KJG I/8, S.21. ; Kier :in AP S.307. ; KierH :in AP S.324f.) のように見なしていた、とも言う。

それを表しているキェルケゴールの文章を、ヤスパースは、『理性と実存』の中で、次のように示す。「人間の意味においては、何人も私に倣って自分を形成することはできない。… (略) …私は危機の中で必然的に生まれることのできるような人間である。私はいわば、現存在 Dasein のためのある一匹の実験用ウサギ ein Versuchskanischen である」(ibid.) <sup>295</sup>。

これらのキェルケゴールの文から、ヤスパースは、キェルケゴールを次のように評価する。「故意にではなく、ただあまりにも受苦された erlitten おそろしい危機を、キェルケゴールは、自らの完遂できなかった課題、すなわち神への奉仕の中で道具であることとして、把握する。彼の苦悩 Leiden のすべては、彼にとって、神の愛のしるし Zeichen になる。… (略) …彼の身に起こることは、すべて、彼の行いに対する神の答えである」(KierH :in AP S.326)。

こうしたキェルケゴールの自己否定的な態度は、神を真に仮借なく求めんとする「誠実さ Redlichkeit」に基づくものであると言える。では、その誠実さとは何か。次項にて詳述を試みる。

## 第2項 誠実さ

ヤスパースによれば、キェルケゴールの信仰を基礎づけるものとして、果てしなく自分の内に「私は本来何者であり、何をすべきか」を問い返し、自分自身に訴えかけ、「無限の内省」を行うことによって、神を真に仮借なく求めんとする「誠実さ Redlichkeit」

(*Kier :in AP S.304*) を挙げるができる、としている。ヤスパーズ研究者林田新二の理解した、ヤスパーズがキェルケゴールを高く評価したとする誠実さとは、このことである<sup>296</sup>。

特に、このキェルケゴールの誠実さは、キェルケゴール自らの信仰だけに向けられたものではなく、むしろキェルケゴールの著作を読む読者にも向けられたものである、と私は解釈する。具体的に言えば、その誠実さとは、①「キェルケゴールの著作を通して、読者自身が実存に目覚めることを目指した誠実さ」であり、また②「読者が文字通り、例外者であろうとするキェルケゴールの思索や人生を盲目的に追従しようとする読者に対して警告を行う誠実さ」である、と私は解釈する。その例外者とは、自らが自分固有の真理に適う真なる行為を行っているつもりでも、社会的・世間的な通念から見ると、その者は真理からは程遠く、むしろ逸脱している者として見られており、それゆえに、社会や世間からは相手にされず、不要な存在として爪弾きにされている者のことを指す。

キェルケゴールの仮名著作の中には、審美家や倫理家、そして宗教家などといった様々な人間模様がキェルケゴールの生み出す美しい文章で描かれている。しかし、ヤスパーズによれば、キェルケゴールが仮名著作を記した意図とは、読者が美しい文章にただ単に魅了されることにあるのではなく、むしろ読者がその文章の内容を、読者自身の人生と照らし合わせることで、読者自身で意味を見出し、それを読者自身の人生の糧になるように訴えかけることにある、とする。キェルケゴールの仮名著作に対しては、そうしたスタンスで関わるべきあり、研究者が行うような単なる学術的な研究は、キェルケゴールの意図に反する、ということを揶揄するために、ヤスパーズは、キェルケゴール生誕 150 周年を祝して開かれた、ユネスコ主催のキェルケゴール＝コロキウムに際して講演した「今日のキェルケゴール」において、キェルケゴールの文章を引用する形で、次のように述べている。

キェルケゴールの故郷や世界、そしてユネスコがキェルケゴールを称賛していることについて、彼は、なんと言うのでしょうか。彼は、教授の職に就く我々に関して、あらかじめ、彼は我々の行いを遠ざけるように、次のように言う。「私は、それほど少なからぬ知的遺産を残すだろう。ああ、そして私は、誰が私の遺産を相続するのかということを知っていると同時に、私にとってこんなにもとてつもなく不愉快な人物のことを知っている。その人物とは、とはいえこれまでにより良いもののすべて〔キェル

ケゴールの知的遺産]を相続してきた者であるが、大学の講師であり、教授である。また、もし教授がこのより良いもののすべてを読み得るようになるにしても、そのより良いもののすべては、教授の心にとどめおくものではなく、否、そのより良いもののすべてもまた講義で用いられるだけであろう」<sup>297</sup>。

(*KierH* :in *AP* S.323)

これが、上記で挙げた①の誠実さである。

また、ヤスパースによると、キェルケゴールは、自分がキリスト者であると自称することを拒否している (*Kier* :in *AP* S.298)、とする。それは、キェルケゴール自身が、例外者であることを自覚している (*VE* :in *SzEx*, *KJG I/8*, S.21) がゆえに、読者が誤って、キェルケゴールを模範的キリスト者と崇め、文字通り、キェルケゴールの思索と人生に追従することを忌避してのことであった、と私は解釈する。その根拠として、私は、ヤスパースが引用した次のキェルケゴールの文を挙げる。「私に追従するなかれ。君自身が重要なのだ。一ただ神にのみ、君は君自身を支えることができる。いかなる人間でもなく、少なくとも私ではない」<sup>298</sup> (*KierT* :in *AP* S.315)。これが、上記で挙げた②の誠実さである。

ではなぜ、キェルケゴールは読者に対して、彼が実行している例外者としての自らの信仰に追従することを、そこまで忌避するのか。それは、ヤスパースの考えに従えば、彼の行った「否定的決意 *negativer Entschluß*」に機縁するように思われる。ヤスパースによれば、否定的決意とは、自分固有の真理を求めんとする仮借なき誠実さに基づいて、世俗的な現世を徹底的に一切否定することで、自らの実存を成就しようとするがゆえに、それと同時に自らの身を滅ぼすほどの信仰によって、自分自身を食らいつくしてしまうことである (*Ph.II* S.318f.)、とする。その否定的決意は、別名、無制約的行為における宗教的世界否認 *religiöse Weltverneinung* (*Ph.II* S.318) とも呼ばれており、またその行いは、自死に類似するようなもの *wie ein Analogon des Selbstmord* (*Ph.II* S.320) である。キェルケゴールのエピソードで言えば、教会攻撃、レギーネとの婚約破棄、聖職者への就職に対する断念にあたる、とヤスパースは述べる (*Kier* :in *AP* S.301)。

こうした叙述から、キェルケゴールの著作を読む読者が、例外者として生きるキェルケゴールの信仰に安易に追従し、模倣することを、キェルケゴールは忌避し、読者に対して警告を行っていた、というヤスパースの考えを見て取ることができよう。とはいえ、この

否定的決意、言い換えれば、自らの生を賭す仕方です。自分固有の真理を誠実に探究しようとするこの姿勢こそ、まさしく実存であり、それを体現した人物こそ、キェルケゴールである、とヤスパースは考え、キェルケゴールを高く評価していたものと考えることができよう。

しかし他方で、そうしたキェルケゴールの「否定的決意」は、ヤスパースにとって、受け入れがたいものでもあった、と私は考える。

またそもそも、キェルケゴールの「否定的決意」は何に由来するものなのだろうか。これは、ヤスパースの例外者論に関連するものでもあるため、次節にて詳しい考察を行うことにする。

## 第2節 ヤスパースの例外者論

ヤスパースが「例外者」という概念に言及する最初期の著作は、『哲学』(1931年)、『理性と実存』(1935年)である。ただし、この概念がより本格的に論じられるのは後期の主要著作の一つ『真理について』(1947年)を待たなければならない。詳しい内容は後述することになるが、『理性と実存』や『真理について』の中で、「例外者」という概念に言及する際、ヤスパースはニーチェの著作に触れることもある。だが、頻度としてはこの概念をキェルケゴールに関連させている箇所の方がはるかに多い。

そのため、本節では、ヤスパースがキェルケゴール思想をもとに、どのように自らの例外者論を展開したのかについて考察を行っていくことにする。

### 第1項 『哲学』における例外者論

ヤスパースは、『哲学』の中で、実存を体現するあり方の一つとして、「宗教的世界否認 religiöse Weltverneinung」(*Ph. II* S.318)をとりあげる。それは、「私が、無世界的に weltlos、また交わりを欠く仕方で kommunikationslos、超越者 Transzendenz のみに連繫されつつ、この超越者のために、あらゆるものを否定しようとする」(*Ph. II* S.319) 宗教的な態度のことである。つまり、世俗的な価値観においては、あるべき<この私>としての存在意義を見いだすことができないため、そうした現世を一切徹底的に否定し(「無世界的に」)、また他者との「交わり Kommunikation」を一切断ち切って(「交わりを欠く仕方で」)、一人孤独の中で、実存の存在根拠である「神性 Gottheit」、いわば「超越者」と真剣

に向き合うことで、あるべき<この私>を見いだそうとする、宗教者としての生き方を意味するものである。そのため、こうした生き方は、ヤスパースの述べる「現存在 Dasein」、すなわち、現世における富や名声や権力等を勝ち得ることを通して、「現に今存在すること Dasein」を充実させようと試みる生き方を否定するものである。

そのように宗教的世界否認に生きる者は、「例外者 Ausnahme」(Ph.II S.320)とも呼ばれる。そうした例外者は、上述の通り、世俗的な価値観を一切否定し、そのうえで、世俗の中で充実しようとする生き方をあえてしまい、と決意し、それを実行に移そうとする。いふならば、例外者は、「否定的決意 negativer Entschluß」(Ph.II S.319)を実際に遂行する者である、と言えよう。

そして、この否定的決意は、キェルケゴールの著作の中で登場する言葉である、とヤスパースは述べる。ヤスパースは、その出典を具体的には示していないが、キェルケゴールがその否定的決意について言及しているとする箇所をとりあげ、引用する。長い引用になるが、本論文において否定的決意について議論するうえでも、重要となる箇所であるため、以下に示す。

… (略) …肯定的決意は、現に今存在することの中へ進み、自らの世界を獲得するが、否定的決意は、相変わらず不安定なままである。肯定的決意は、生に対して、諸々の現実化に対する失望や満足の中で、幸福を通して、ある一つの確かさを与える。その肯定的決意は、日に日に進んで、歴史的な生成が連続していくことによって把握された根源的な根底の中へと深く入っていく。否定的決意は、生成することなく、不確かなままであり、また現に今存在することとの闘いの中で、曖昧なままである。その否定的決意という舞台は、本来、現に今存在することではないのである。その否定的決意は、前進することはないし、また決して完結することもない。肯定的決意は、ある一つの支えを与えるが、否定的決意は、世界の内に現に今存在することの内容がなく、〔それゆえに、何かに〕支えられなくてはいけない。肯定的決意にとって、自分自身が忠実でなくなるという危機のみが脅威であるが、否定的決意にとっては、自らの否定性に固執するという自らの忠実さのために、いかなる肯定的充実も、生成しない。否定的決意をとらえた者は、自らの周りの生を荒野のように見て取る。否定的決意は、永遠なるもののみを欲しているが、その永遠なるものが隠れている状

態から出して、その永遠なるものを引っ張り出すことはできない。否定的決意は、世界の内に足場を固めることができないが、とはいえ、また別の世界の内でも、故郷とすることもできない。

(*Ph.II* S.320) 299

この引用をもとに、否定的決意こそ、キェルケゴールという思想家を表す特徴の一つである、とヤスパースは主張する。

このヤスパースの主張をとりあげたうえで、多くの哲学者や研究者たちは、「ヤスパースは、キェルケゴールを、否定的決意を実行した人物として評価している」と指摘する<sup>300</sup>。しかし、依然として、この否定的決意の出典が、キェルケゴールのどの著作からのものなのかについては、これまでの研究において、具体的に明らかにされてはいない。

そこで、本論文において、この否定的決意の出典を明らかにしたうえで、キェルケゴール研究上の内在的な理解を踏まえながら、その出典の中で語られている否定的決意についての意味内容をより深く理解していくことにする。それにより、ヤスパースが理解したキェルケゴールの否定的決意とは何だったのかについて明らかにしていく。

まず、この否定的決意は、キェルケゴールの『人生行路の諸段階』という著作の「第二部 結婚についての様々な考え—ある結婚した男性による反論」という章の中で登場する言葉であることがわかる。

その論拠として、ヤスパースが引用した箇所と思われる、『人生行路の諸段階』の文章を提示する。繰り返しを厭わずに述べるが、ヤスパースの理解したキェルケゴールの否定的決意について考察するうえでも、重要な箇所であることから、長文ではあるが、その該当箇所を以下に記す。

肯定的決意は、現に今存在することを堅牢にし、また個人を肯定的決意自らの中で安らぎへともたらずという長所を持っている。否定的決意は、相も変わらず現に今存在することを不安定にさせる。… (略) …肯定的決意は、生に対して、自らの幸福な結果を通して、確かさを与える。… (略) …たとえ否定的決意が幸福とともに成し遂げられようとも、否定的決意は、常に曖昧である。… (略) … [否定的決意を行った] 個人は、現に今存在することの闘いを始める。それゆえ、個人は、いかなる瞬間にお

いても、完結することはないし、また、肯定的決意の場合のように、日に日に進んで、自らの決意という根源的な根底の中へと深く入っていくことができない。肯定的決意は、人間にある一つの支えを与えるが、否定的決意は、人間によって支えられなくてはいけない。…（略）…肯定的決意にとっては、自分自身に忠実でなくなるという危機のみが脅威である。否定的決意にとってもまた、忠実さが、否定的決意に反して、肯定的な報いを持ち得ないという危機のみが脅威である。その忠実さとは、独身男性の生のように実りなきものである。否定的決意を選んだ者が、…（略）…気力もなく目が覚めたならば、彼は、干からびた荒野のように、自らの周りの生を見る。その否定的決意を選んだ者は、生の中で、決して足場を固めることができない。なぜなら、彼は相変わらず不安定だからである。…（略）…〔決意とは成功や失敗等の結果を顧みずに行うことである、ということは、〕自らの内に永遠なるものを有するどんな決意にも妥当することである。したがって、その否定的決意が、時間的なもののみを否定するが、永遠なるものを是認する限りで、〔決意とは成功や失敗等の結果を省みずに行うことである、ということが、〕否定的決意にも妥当する。とはいえ、その否定的決意は、やはりそうしたことによっても、相変わらず不安定なままである。…（略）…否定的決意は、永遠なるもののみをとらえる…（略）…。

(*LW, GuS4 S.93ff. ; H15 S.112ff.*)<sup>301</sup>

本論文の註において、『哲学』の中で語られている否定的決意に関する文章の原文と、先ほど示した『人生行路の諸段階』の中で語られている否定的決意に関する文章の原文を付記し、それぞれの原文を照らし合わせたところ、ヤスパースは、『人生行路の諸段階』の内容を原典通り一言一句正確に引用しているわけではないが、その内容の大筋を、ヤスパース自身で要約し、それを引用として用いたということがわかるであろう。

次に、『人生行路の諸段階』の中で語られている「肯定的決意」および「否定的決意」の意味内容について考察していく。

先ほど提示した引用の文章は、ケルケゴール研究者小川圭治が述べる通り、「すでに『あれか・これか』で倫理的段階を代表する仮名の著者として登場した「判事ヴィルヘルム」<sup>302</sup>が、「肯定的決意」および「否定的決意」について論じるものとなっている。その



ため、正確に言えば、この文章は、キェルケゴール本人が書いた文章ではなく、仮名著作者判事ヴィルヘルムによる文章であることが言える。

しかし、キェルケゴール研究者 G.マランチュックが述べる通り、この『人生行路の諸段階』における判事ヴィルヘルムは、以前の『あれかーこれか』とは、少し勝手が異なったものである<sup>303</sup>。つまり、『あれかーこれか』の時点では、判事ヴィルヘルムは、単に倫理的段階を表明する者として登場していたが、いまや『人生行路の諸段階』において、審美的なものとの立場と宗教的な立場のものとの中間に立って、それぞれを弁護しなくてはいけない立場に立たされている<sup>304</sup>。判事ヴィルヘルムは、『人生行路の諸段階』の「第一部 酒中に真あり」の中で記されている、五人の審美家の主張に対しては否定的な態度をとり、かつ反論を試みているが、それは、判事ヴィルヘルム自身が審美的な立場へと引きずられそうになっているのを、自ら必死で食い止めようとしているからに他ならない<sup>305</sup>。他方、宗教的例外者であるクイダムに対して、判事ヴィルヘルムは、信仰に際して伴う彼の困難に理解を示しつつも、クイダムが宗教者の歩むべき過酷な生き方へと突き進もうとすることについては、強く警告を発する<sup>306</sup>。

そうしたことを踏まえつつ、判事ヴィルヘルムの述べる「肯定的決意」および「否定的決意」の意味内容について考えていきたい。

まず、判事ヴィルヘルムは、自ら見初めた伴侶と結婚しようとする決意を「肯定的決意 *der positive Entschluß*」と呼び、逆にあえて結婚をしないという決意を「否定的決意 *der negative Entschluß*」と呼ぶ (*LW, GuS4 S.92 ; HI5 S.111*)。

次いで、判事ヴィルヘルムは、肯定的決意が為す「結婚において、私は個人が現に今存在することの最も高いテロスを見る」 (*LW, GuS4 S.86 ; HI5 S.105*) と述べたうえで、「肯定的決意は、時間的なものと同時に永遠的なものをとらえる」 (*LW, GuS4 S.96 ; HI5 S.116*) と述べる。

キェルケゴール研究者榊田啓三郎によれば、キェルケゴールの著作の中で登場する「現に今存在すること」、すなわち、「現存在 *Dasein*」とは、厳密に言えば、「人の世に生きること」ということを意味する語であり、そのデンマーク原語である「*Tilværelse*」も、第一義として「(生物とくに人間が) この現実の世界に生きること」を意味する語である<sup>307</sup>、としている。

つまり、判事ヴィルヘルムのいう「肯定的決意」とは、「現に今存在すること Dasein」に自らの存在意義を見出し、それを充実させる生き方をするための決意であると言えるが、それは、五人の審美家のように、単に審美的なものに享樂するような生き方をするための決意ではない。むしろ、判事ヴィルヘルムが肯定的決意において見出すのは、自分の愛すべき伴侶と結婚しようとする決意し、またそれを実行に移すことで、「時間的なもの das Zeitliche」である世俗だけではなく、「永遠なるもの das Ewige」である「神 Gott」とつながりを保ちつつ、現に今存在することができるとする、より倫理的な生き方である。

こうした判事ヴィルヘルムの主張は、宗教的例外者クイダムのことを想定してなされたものと考えられる。つまり、判事ヴィルヘルムは、肯定的決意の有意義さを唱えることで、否定的決意を断行しようとするクイダムをたしなめようとした、ということが考えられるのである。

そのため、判事ヴィルヘルムは、次のように、否定的決意を行う者を揶揄する。否定的決意を行う者は、時間的なものを一切否定し、永遠なるもの、すなわち、神のみを求めて信仰を続けるが、それでも人間は、世俗にまみれる生き方をせざるを得ないがゆえに、「現に今生きることとの闘い Kampf mit Dasein」<sup>308</sup>を続け、苦悩し続ける者である (LW, GuS4 S.95 ; H15 S.115)、と。

だが、否定的決意を行う者に長所があるとすれば、それは、「現に今存在すること」のために、世俗的な価値観に基づいて幸福になることが、果たして本当の幸福と言えるのだろうか、また、そうした世俗的な幸せのみで、「これこそこの私だ」と呼べるような自己確信を得ることができるのだろうか、という仕方で、世俗的な価値観の幸福に対して疑問を抱き、それによって、自らの自己意識を深めること、すなわち自覚化を推し進めようとすることであると言えよう。

その点で言えば、「いまや、否定的決意は、生との関わり合いを通して、個々人に対して、その肯定的決意よりも多くより強い仕方で、意識〔自覚〕をもたらす」(LW, GuS4 S.86 ; H15 S.112) ものである、とすることができよう。

さきほど挙げたこの文は、否定的決意をなそうとするクイダムに対する判事ヴィルヘルムなりの配慮が示されたものと考えられる。しかし、「この文は、キェルケゴール自身の出来事から理解されるべきだ」、と唱えるキェルケゴール研究者 E.ヒルシュは、この文を、婚約者レギーネと結婚する義務があったにもかかわらず、その後婚約を破棄した、キ

キェルケゴールの実人生と重ねあわせて考える (*LW, HI5 S.539, Anm.119*)。つまり、『人生行路の諸段階』の中で書かれている否定的決意とは、自らの求める信仰ゆえに、キェルケゴール自身が行ったレギーネとの婚約破棄そのものを意味するものである、と E.ヒルシュは考えるのである。

キェルケゴール研究者工藤綏夫によれば、そもそもキェルケゴールが仮名著作を記す理由として、「まず第一に考えられること… (略) …は、これらの著作が、結婚によって結ばれることを断念するほかなかった恋人、レギーネを目標にして書かれたものであった」<sup>309</sup>ということを挙げることができる、とする。つまり、実名で書くと、自分とレギーネとの関係を世間にさらすことになり、それによって、世間から要らぬそしりをレギーネが受けることになれば、レギーネを傷つけてしまうことになりかねない。そのため、恋人レギーネへのひそかなる愛の訴えとしては、仮名著作による表現こそがもっともふさわしい、とキェルケゴールは考えたのであり、すくなくとも、初期の作品である『あれかーこれか』、『反復』、『人生行路の諸段階』においては、レギーネに対する配慮が特にあったものと工藤綏夫は考える<sup>310</sup>。

つまり、『人生行路の諸段階』において、キェルケゴールは、仮名著作者判事ヴィルヘルムを通して、「肯定的決意」の有意義さを強調することで、かつての婚約者レギーネに対する愛を表明しつつも、「否定的決意」を断行する宗教的例外者クイダムの姿を通して、自ら求める信仰のゆえに、レギーネとの婚約を破棄せざるを得なかった自らの本心を、隠された形で吐露しようとした、ということを見て取ることができるだろう。

このようにキェルケゴールが求めたあるべきキリスト教の信仰者とは、「肯定的決意」を断念し、「否定的決意」を断行する生き方をせざるを得ないがゆえに、キェルケゴール研究者飯島宗享によれば、「神との関係においてその生活が異例的にならざるを得ない人のことを」<sup>311</sup>、キェルケゴールは、「例外者」と呼ぶのである<sup>312</sup>。

そうしたキェルケゴールの否定的決意を、E.ヒルシュと同じように、ヤスパースもまた、レギーネとの婚約破棄というキェルケゴールの実人生と重ね合わせて理解する。そのため、ヤスパースもまた、否定的決意を行う例外者は、「現に今存在すること *Dasein*」のみを幸福と見なす者に対して問いに附し (*Ph.II S.320*)、またそうした問いを通じて、あるべき<この私>とは何かを探求する、いわゆる「哲学すること *das Philosophieren*」の契機を与えてくれる存在である、と例外者を評価する。

たしかに、ヤスパースも、キェルケゴールにならい、人間は一人孤独の中で自身の内面性に向き合い、かつ自身の存在根拠である「神」（ヤスパースの言葉を用いれば「超越者」）に対峙するとき、実存を体現するものとなる、と考える。

その点で言えば、これまでの章の中で語ってきた通り、「実存とは、実存自身に関わるものであり、かつ、その実存自身に関わることの中で、実存自らの超越者に関わるものである」（*Ph.I.S.15*）と述べるヤスパースの言説が、キェルケゴールの『死に至る病』の冒頭に登場する、いわゆる〈関係としての自己〉<sup>313</sup>にならった表現であると言えるのである。また、この類似性に関しては、多くの研究者たちが指摘するところでもあった<sup>314</sup>。

またさらに言えば、そうした実存を体現する者こそ、例外者と表現されるものであり、キェルケゴール研究者 W.フォン＝クローデンのいう通り、「「孤独」という主題は、「例外者」という主題にも言及するものであり、また両概念は、キェルケゴールおよびヤスパースによって、人柄的〔人格的〕な行為と結びつけられたものである」<sup>315</sup>と行うことができよう。

しかし、ヤスパース研究者 W.シュスラーが語るように、「「神人キリスト」を、ヤスパースは、一ひとつの史実的な事実に集約された—「権威の歴史的な統一」であると見なす」<sup>316</sup>。それゆえ、ヤスパースは、キェルケゴールから多くのことを学んだにもかかわらず、キェルケゴールの語る「キリストのまねび」であろうとする〈宗教性 B〉に追従することができず、むしろそれを拒否する態度をとるのである<sup>317</sup>。

そもそも、〈宗教性 B〉というこうした例外者の生き方は、自らを「犠牲 Opfer」にする生き方であり、それはあたかも「自死 Selbstmord」に類するような生き方である（*Ph.II S.320*）。そうした〈宗教性 B〉を、キェルケゴールが強要しているように感じたヤスパースは、のちの「私の『哲学』へのあとがき」において、「キェルケゴールの〈宗教性 B〉は、あたかもキリスト教の終焉や各人の哲学的な生の終焉を意味するもののように感じられた」（*Ph.I.S.XX*）と語る。

こうした例外者の生き方は、「模範 das Vorbild」にはなりえないものである（*Ph.II S.320*）、とヤスパースは語る。こうしたことから分かる通り、ヤスパースは、キェルケゴールの信奉者になるどころか、むしろ、キェルケゴールを模範にして、例外者としての実存へと至ろうとすることさえできなかったのである。

## 第2項 『理性と実存』における例外者論

こうした『哲学』における否定的決意の理解をもとに、ヤスパーズは、のちの『理性と実存』において、例外者という概念についてより詳しく論じようと試みている。この著作では、キェルケゴールとニーチェの名を挙げつつ、例外者についての論述がなされている。しかし、その論述は、ニーチェ以上に、キェルケゴールに関する記述をより多くとりあげる仕方で、行われているものである。また、この『理性と実存』を読み進めていくと、前著である『哲学』の中で述べられた「否定的決意」をおおよそもとにして、例外者論が展開されていることがわかる。

まず、ヤスパーズは、キェルケゴールとニーチェを、自らの主体的なあり方でもって、自分固有の真理を探求しようとしたがゆえに、その時代の代弁者となることなく、むしろ、逆にその時代の中で疎外された「例外者 *die Ausnahme*」となった人物として紹介する (*VE :in SzEx, KJG I/8, S.12*)。

こうした「例外者であること」と結びついた恐るべき孤独は、「[キェルケゴールとニーチェの] 両者にとって共通である」 (*VE :in SzEx, KJG I/8, S.22*) わけだが、そうした孤独の中で、キェルケゴールとニーチェの両者は、「自己反省 *Selbstreflexion*」 (*VE :in SzEx, KJG I/8, S.15*) を行うことを通して、自分固有の真理である「超越者」をひたすら探求しようとする (*VE :in SzEx, KJG I/8, S.18*)。例外者であるこうした両者の姿勢は、あるべきくこの私を求めよ、と人々に訴えかけ、また人々を「実存」へと目覚めさせてくれるものである、と言えよう。

しかし、そのようにして、超越者へと向かう例外者の姿勢は、容易に追従することのできないものでもある。その姿勢は、キェルケゴールで言えば、「不条理な逆説として、完全なる現世放棄という否定的決意として、また、必然的に殉教者であるということとして解釈されたキリスト教」 (*ibid.*) を求めていくことになる。しかし、それをそのまま踏襲しようとするれば、結局のところ、人は死を遂げゆくものになってしまう。

そのため、「例外者の真理は、我々にとって、絶えず問いに附すものなのであり、もしこの問いに附すということがなければ、我々は、多かれ少なかれ、徹底的に思索を行おうとしない自己満足という粗雑な自明性の中へと再び沈み込むことになる」 (*VE :in SzEx, KJG I/8, S.83f.*) とヤスパーズは述べる。つまり、例外者が主体的な真理を見出そうとする

こと自体、実存のあり方であると言えるが、自ら見出した主体的真理を絶対化し、それに固執し続けるような実存のあり方に対しては、ヤスパースは批判的なのである。

そこで、ヤスパースは、実存においても、「理性 Vernunft」が必要不可欠なものとして存在する、と主張する。

ヤスパースにとって、「理性とは、たえざる不満 ein ständiges Ungenügen を表現する」(VE :in SzEx, KJG I/8, S.39) ものである。つまり、あるべき<この私>にとっての真理を真に探求する者は、自ら見出した主体的な真理に固執し、自己満足に至ることなく、むしろ、その真理が本当に正しいかどうかを、他者との「交わり Kommunikation」において果てしなく検証しようと試みる者であり、その場合、その者はある種の理性が備わっている者と言える、とヤスパースは述べるのである。ここで唱えられたヤスパースの理性は、いわば、ヤスパース研究者中山剛史が呼ぶように、<交わりの理性><sup>318</sup> であるということもできよう。

こうしたヤスパースの理性に対する考え方は、「私の『哲学』へのあとがき」において記されている、ヤスパースの哲学は理性が脆弱であるという非難 (Ph.I S.XLVIIIff.) に対応するものであったと考えられる。

だからこそ、「実存は、理性を通して自ら聡明 hell となり、理性は、実存を通して内実を有する」(VE :in SzEx, KJG I/8, S.40) と記されているように、ヤスパースにとって実存と理性は、両極の存在として互いに対峙しつつも、互いに関連し合うものである。「感情、体験、疑うこともない衝動、本能、恣意にすぎると、理性の欠いた実存は、盲目的な暴力性 Gewaltsamkeit のうちへと陥る」(ibid.) ように、実存および理性のどちらか一方が欠けてしまうと、それは、本来あるべき実存のあり方、ならびに、本来あるべき理性のあり方を失うことになる。そのため、改めて言うならば、例外者が、自ら見出した主体的な真理に固執し続ける場合、その場合の例外者は、理性の欠いた実存に陥った存在である、とすることができよう。

ヤスパースにとって実存とは、他者との交わりへと働く理性をも備えた実存なのである。ヤスパース研究者林田新二の言葉で言えば、<理性的実存><sup>319</sup> である、と呼ぶことができるであろう。

フランスの実存思想史家 J. ヴァールがいう通り、「ここで我々は、ある一つの逆説を見て取る。ヤスパース自身は例外者ではない。哲学の教授である彼は、キェルケゴールとニー

チェとして存在したそれら二人の例外者を考慮しつつ哲学する」<sup>320</sup>ことを試みるのである。

そのため、ヤスパースもまた、「我々は、例外者であることなしに、例外者を見つめつつ、哲学する」(*VE :in SzEx, KJG I/8, S.83*)<sup>321</sup>必要がある、と読者に訴えかけるのである。

しかし、こうしたヤスパースの主張に対して、キェルケゴール研究者飯島宗享は、異議を唱える。飯島宗享によれば、キェルケゴールの求める<キリスト教的実存>とは、本来、キリストにまねぶことを通して、神に赦しを請うことで、神の恩寵にあずかろうとすることを目的とするものである<sup>322</sup>。そのため、「例外者であることなしに、例外者を見つめつつ、哲学する」というヤスパースの姿勢は、キリストのまねびを客観的に理解することを通して、神の赦しを先取りしようとするものであり、それは、キェルケゴールの求めた<キリスト者的実存>に反するものである<sup>323</sup>。キェルケゴールの求めた<キリスト者的実存>を忠実に求めるならば、「例外者を凝視しながら、例外者たることなしに」ではなく、「一般者〔普遍のこと〕を凝視しながら、一般者たることなしに」、自らの実存を探求しなくてはいけない<sup>324</sup>。そのように飯島宗享は、ヤスパースを批判する。

しかし、先述した通り、ヤスパースは、キリストのまねびであろうとする、そうした<宗教性 B>を拒否しており、それは、そうした<宗教性 B>というあり方が、独善的なもので、なおかつ、それを他者に強要するものとして存在しているかのように感じられた、という理由からである。

そのため、ヤスパースの求める実存とは、キェルケゴールの求めるそれとは異なり、いふなれば、<哲学的実存>である、とすることができる。要するに、ヤスパースは、キェルケゴールの宗教的例外者としての生き方に関しては忌避しながらも、そうした例外者のあり方から、実存の要諦を把握しつつ、またそれをあくまで哲学という領域にとどめて論じることで、独自の实存哲学を自ら構築しようと試みた、とすることができるのである。

ヤスパース哲学において、キェルケゴールの例外者という概念は、実存を論じるうえでも、また独善的な真理へと埋没するような実存を超えて、果てしなく他者との交わり<sup>325</sup>を求めていこうとする理性の働きを論じるうえでも、なくてはならない存在であったのである。

### 第3項 『真理について』における例外者論

『理性と実存』における例外者論を踏まえたうえで、ヤスパースは、その後、『真理について』の中で、例外者についての特徴づけをより本格的に論じようとする。

以下、「a) 普遍に反する例外者」、「b) 客観的例外者」、「c) 狂信的な真理のパトス」の順序に沿って、それぞれ詳述を行う。

#### a) 普遍に反する例外者

まず、ヤスパースは、例外者を、「普遍 *das Allgemeine*」に反して対立するものとして、特徴づける (*WS.748*)。ヤスパースは、自らの包括者存在論に基づいて、次のように例外者を例示する。すなわち、例外者とは、現存在 *Dasein* においては、健全であるということに反する病気として、意識一般 *Bewußtsein überhaupt* においては、不条理 *das Absurde* を理解しようとするものとして、および法に逆らう行為として、また精神 *Geist* においては、ある全体の中での構成要因 *Gliedschaft* であることを拒否するものとして、存在する (*ibid.*)。

しかし、そのように、普遍に反しているからと言って、それが端的に例外者であると言いついてはできない。なぜなら、本来的な例外者とは、普遍を自らのうちに含みこんでいるものであり (*ibid.*)、また普遍が、例外者に面しての挫折によって、単なる普遍であろうとすることができないのは、普遍が多少なりとも、例外者の要素を有しているからである。このように、例外者と普遍は、互いに相関関係にあるため、両者とも互いに一義的に区別して定義しうるものではなく (*ibid.*)、むしろ、両者が互いに関わり合うことの中で、はじめて、両者が本来的なものとして存在することになるのである。

このように、普遍に反しているからと言って、それが例外者であると端的に言い当てることはできず、むしろ、例外者を本来的に理解するためには、例外者が、普遍とどのような仕方に関わっているのかを見て取る必要がある、と言えよう。

#### b) 客観的例外者

我々は、前項の通りに、普遍に反するものとして例外者を認知するが、そのほかにも、素質や罹病、社会学的状況などにおいて、「異常性 *Abnormität*」 (*WS.748*) として判定され、排除されたものを見て取ることを通して、例外者を認知する。



その異常性というのは、たとえば、健康的な生活を送れずに、日々身体的・精神的疾患に苛む者、また、戦争により祖国を追われ、難民として外国に移住せざる得ない状況に立たされている者などのことを指すものと言えよう。つまり、異常性というのは、科学的な思考法に基づいて、普遍妥当的に「正常」として価値づけられた判断基準に該当しない存在であり、それゆえにその判断基準から除外された存在のことである。

そうした異常性ゆえに、例外者として認知された者の姿というのは、部外者から見れば、受苦された *erlitten* (*ibid.*)、すなわち、ただひたすらに苦しみに耐えている者として目に映る。そして、部外者は、そうした者を、不運 *Verhängnis* (*ibid.*) に苛む者として憐れに思う。

このように例外者の特徴を客観化し、研究可能な対象物をすることで、例外者とは何かということ、我々は知ることができる。そのようにして我々が認知する例外者は、「客観的例外者 *objektive Ausnahme*」(*WS.749*) である、と言える。

しかし、そうした客観的例外者は、ヤスパースにとって本来的な例外者などではない。では、本来的な例外者とはどのような存在なのだろうか。次項にて詳述を試みる。

### c) 狂信的な真理のパトス

ヤスパース曰く、本来的な例外者とは、「否定的決意 *negativer Entschluß*」(*WS.751*) をなす者のことである、としている。

『哲学』における説明では、否定的決意とは、自分固有の真理を求めんとする仮借なき誠実さに基づいて、世俗的な現世を徹底的に一切否定することで、自らの実存を成就しようとするがゆえに、それと同時に自らの身を滅ぼすほどの信仰によって、自ら自身を食らいつくしてしまうことである (*Ph.II S.318f.*)、としている。また、その否定的決意は、別名、無制約的行為における宗教的世界否認 (*Ph.II S.318*) とも呼ばれており、またその行いは、自死 (*Ph.II S.320*) に類似するようなものであった。

『真理について』においても、こうした『哲学』における否定的決意の内容を忠実に受け継いだうえで、それを実行する者を例外者と定義している。『真理について』では、その否定的決意の例として、いかなる就職や結婚、世界内での実現という使命を解することなく、かえって逆に、自らを破滅せしめんとすることが挙げている (*WS.751*)。こうした否定的決意の例は、キェルケゴールのキリスト教理解 (*WS.766*) として紹介されているも

のだが、のちの小論「キェルケゴール」(1951年)の中で、キェルケゴールのエピソードとして、教会攻撃やレギーネとの婚約破棄や聖職者への就職に対する断念がとりあげられている(Kier :in AP S.301)。こうしたことから、先述したヤスパースのいう否定的決意とは、キェルケゴールのエピソードに由来するものであった、とすることができよう。

そのように、否定的決意に基づいて、自らの身を滅ぼしつつも、自分固有の真理を飽くことなく探究を行う例外者こそが、実存というあるべき<この私>であろうとするあり方をなす者である、とすることができる。また、そうした例外者の生き方を体現する人物こそキェルケゴールである、とヤスパースは考え、例外者の行う否定的決意の例を、キェルケゴールのエピソードとしてとりあげたものと考えることができるだろう。

しかし、そうした例外者としての生き方を敢行するキェルケゴールの実存概念は、ヤスパースにとって、受け入れがたいものでもあった、と私は考える。その理由の一つとして、ヤスパースが忌避していたとする「狂信的な真理のパトス *das fanatische Wahrheitspathos*」(W S.560)を想定することができるが、それについてとりあげてみたいと思う。ヤスパース研究者中山剛史によれば、ヤスパースの自著『真理について』の中で表現されている狂信的な真理のパトスとは、独善性と排他性、すなわち、「自己の確信した真理を唯一絶対化し、万人にとっての普遍妥当な真理とみなし、他者にもそれを強要するという点」<sup>326</sup>および「あらゆる対話や交わりを受けつけないものであるという点」<sup>327</sup>をそれぞれ有するものだ、としている。たしかに、キェルケゴールの否定的決意は、ヤスパース哲学の言葉で言えば、可能の実存の行う無制約的行為にあたるものであり、それは実存概念の特徴を表すものである。しかし、その否定的決意が極度に高まってしまった場合には、上記のような狂信的な真理のパトスが暴発する危険性も孕んでいる、と考えていだろう。

それだからこそ、ヤスパースは、実存概念の構築を、キェルケゴールの否定的決意だけではなく、他者との交わりに基づいた形で実現しようと考え、それを自らの思索の中で表現しようとした、ということが考えられる。その他者との交わりとは、互いに自分固有の真理を求め合う可能の実存同士が、自分固有の真理に妄信したり、妥協したりすることなく、互いに対話することを通して、自分固有の真理を互いに果てしなく見出し続けることを意味する。それに対して、一般的な理解として、キェルケゴールは、こうした他者との交わりという概念、およびそうした交わりをも含めた実存概念の構築を、明文化する仕

方では行っていない。そのため、こうした他者との交わりという概念の有無こそ、キェルケゴール思想とヤスパース哲学における決定的な相違性であった、と考えることができよう。

以上の考察から言えることとして、ヤスパース研究者布施圭司の述べる通り<sup>328</sup>、キェルケゴールの求める実存とは、我々の世界を超えた存在である「キリスト」に関わることを意味するのに対して、ヤスパースの求める実存とは、我々の世界の内にとどまりながらも、その中で出会うことのできる他者との「交わり」を行うことを意味した、ということを挙げることができるであろう。

ここに、キェルケゴールとヤスパースにおける思想の相違性を認めることができる。

ヤスパースはたしかに、孤独の中で自分自身と向き合いつつ、それと同時に、自分固有の真理である超越者を探求する例外者のあり方を、キェルケゴールから学び取った。またそれを真のキリスト者であろうとして、自らの生をも賭して、殉教者であろうとするキェルケゴールの姿に、ヤスパースは例外者という実存が現実化している姿を見た。

しかし、ヤスパースは、このような例外者としての実存を認めながらも、それが他者との交わりを拒絶する点については批判を加えていく。他者の交わりを否定することは、自らの真理を絶対化し、他者にもそれを強要する独善的なものである、と彼は考えた。

ヤスパースの述べる真の実存とは、そうした例外者のあり方を尊重しつつも、同時に他者との交わりを求めていく存在のことを意味していたのである。また、そのように他者との交わりを断絶することなく、むしろ、自らの理性に基づいて他者との交わりを不断なく求めながら、自他ともに互いに実存であろうとすること、すなわち<理性的実存>こそが、ヤスパース哲学の独自性である、と行うことができよう。

## おわりに

本論文の締めくくりとして、これまでの章の内容を振り返りつつ、本論文における総括を行うことにする。

まずは、これまでの章の中で行ってきた考察の内容を振り返っていくことにする。

本論文第1章では、ヤスパースの語る主観性－客観性という両極性が、キェルケゴール思想における「総合」と「自己」とどのような連関性を有していたのかについて考察を行った。『世界観の心理学』において、ヤスパースは、個－普遍という両極性の間に立たされるのが、人間の基本状況である、と述べていた。その基本状況において、人間は、自ら個であることを放棄して、普遍へと従属しようとするか、もしくは、それとは反対に、自ら個であろうとして普遍に反抗しようとする。しかし、ヤスパースの主張としては、個と普遍の一致を目指して、個ならびに普遍の両方に関わろうとすることこそが、真の自己である、としている。そうした個と普遍の一致を目指す自己のあり方は、キェルケゴールのいう〈総合としての人間存在〉であろうとする〈関係としての自己〉に由来するものであった。また、こうしたキェルケゴール理解から、ヤスパースは、のちの『哲学』において、主観－客観という両極性を保とうとする「実存」のあり方を案出していた、ということが明らかとなった。

本論文第2章では、ヤスパース哲学の中で語られている「内的行為」が、キェルケゴールの反省概念である「自分自身に関わること」とどのような連関性を有していたのかについて考察を行った。ヤスパースのいう内的行為は、「自分はいかにあるべきなのか」という問いのもとで主体的反省を行う、キェルケゴールの「自分自身に関わること」に由来するものであった。また、この内的行為は、キェルケゴールのギーレライエ日記や著作の中にも登場する言葉であった。こうしたことから、その用語法を忠実にならう仕方で、ヤスパースは、自らの用語として内的行為を用いていたことが明らかとなった。さらに、『哲学』の中で、ヤスパースは、実際に内的行為を遂行する存在様態を実存としてとりあげているが、それは、キェルケゴール思想の中で語られている、いわゆる〈関係としての自己〉および〈他者との関係〉に由来するものであった、ということも明らかとなった。そうした実際に内的行為を遂行する実存という用語設定は、のちの『実存哲学』や『啓示に面しての哲学的信仰』にも影響を与えるものでもあった。

本論文第3章では、ヤスパーズ哲学における孤独－交わり関係が、キェルケゴール思想における閉鎖性－自由関係とどのような連関性を有しているのかについて考察を行った。ヤスパーズは、『世界観の心理学』の中で、キェルケゴールの「閉鎖性」および「デモニッシュなもの」を学び取ったうえで、のちの『哲学』においてその考え方を自らの思索のうちに取り込んでいる。ヤスパーズは、『不安の概念』の中で語られている「閉鎖性」を、他者との交わりの有無を基準として、それぞれ＜相対的閉鎖性＞・＜絶対的閉鎖性＞の二種類に区別する。＜相対的閉鎖性＞は、自分の内面性を通して、主体的反省を行いつつ、他者との交わりを求めていくことで、自らあるべき＜この私＞をあらわにしようとする。こうした＜相対的閉鎖性＞のあり方を、キェルケゴールの言葉で言えば「自由」となる、ヤスパーズは称する。そして、この＜相対的閉鎖性＞のあり方は、のちの『哲学』において、他者との交わりを通して「実存的にあらわになること」として表現されるものとなった。しかし、＜相対的閉鎖性＞に対して＜絶対的閉鎖性＞の方は、自分の内面性にも他者に対しても関わりを持とうとしないものである。ヤスパーズの指摘によれば、そうした＜絶対的閉鎖性＞のあり方を、キェルケゴールは「非自由」と称する、としている。そして、この＜絶対的閉鎖性＞のあり方は、他者との交わりに対して不安を抱く「デモニッシュなもの」のあり方でもある。この＜絶対的閉鎖性＞および「デモニッシュなもの」は、のちの『哲学』において、「かくある存在」としての「現存在」、ならびに交わりの欠乏である「孤独」と「沈黙」を表すものとなった。またヤスパーズは、『世界観の心理学』の中で、キェルケゴールのデモニッシュ論から「あらわになること」－「閉じこもること」の両極性を学び取ったうえで、その両極性を、『哲学』では、「実存的にあらわになること」－「かく存在であろうとする現存在」の両極性として、また『理性と実存』では、「理性」－「実存」の両極性として表現していた、ということも明らかとなった。またさらに言えば、『世界観の心理学』の中で描写されていたキェルケゴール絶望論が、のちの『哲学』の中で、超越者に対する帰依－反抗の関係として表現されることにもなった。

本論文第4章では、キェルケゴール思想理解に基づくヤスパーズの例外者論について考察を行った。本論文第1章から第3章にかけては、主にヤスパーズがキェルケゴール思想を受容することで生じた、ヤスパーズ哲学とキェルケゴール思想における類似性について主にとりあげるものであった。しかし、第4章では、それまでとは打って変わって、ヤス

パースがキェルケゴール思想から受容しなかったものについて論じるものである。そこでは、ヤスパース哲学とキェルケゴール思想における相違性、ならびに、ヤスパース哲学における独自性が明らかなものとなった。ヤスパース哲学とキェルケゴール思想における相違性とは、キェルケゴールが、他者との交わりを拒絶しつつ、一人孤独の中でキリストのまねびであろうとする〈宗教性 B〉を探究する〈キリスト教の実存〉であるのに対して、ヤスパースが、他者との交わりを通して、互いに哲学的真理を探究する〈哲学的実存〉を意味する、というものであった。ヤスパースにとって、キェルケゴールの求める〈宗教性 B〉は、狂信的真理のパトスなるものとして映り、それゆえに、ヤスパースは、他者との交わりを通じた実存概念の構築を試みるのである。またそのようにして、他者との交わりを断絶することなく、むしろ、自らの理性に基づいて、他者との交わりを不断に求めていくことで、互いに実存であろうとするあり方、すなわち〈理性的実存〉こそが、ヤスパース哲学の独自性である、ということもできよう。

以上が、これまでの章の中で行ってきた考察の内容である。本論文における考察によって明らかにされた内容を、以下三点にまとめることにする。

まず一点目として、キェルケゴールやヤスパースについて研究する A.ヒューグリやキェルケゴール研究者河上正秀が指摘する通り<sup>329</sup>、ヤスパースは、キェルケゴール思想における実存概念を、キェルケゴールの用語法にならうような仕方で、忠実に受容し、またそれに基づいて自ら実存哲学の構築を行っていたことを挙げることができる。それは、本論文第 1 章の中で行った、ヤスパースの主観—客観の両極性における「実存」、およびキェルケゴール思想における「総合」・「自己」との連関性についての考察、ならびに第 2 章の中で行った、ヤスパースの内的行為とキェルケゴールの反省概念との連関性についての考察を見れば、明らかであろう。

次いで二点目として、ヤスパースは、キェルケゴール思想から、他者に対する「開放性」ならびに他者との「交わり」の重要性を学び取っていた、ということも挙げることができる。それは、本論文第 3 章の中でも論じた通り、キェルケゴールの『不安の概念』における「自由は、常に交わりを行っている状態である」(Ang, GuS5 S.123 ; H11 S.128) という文や、キェルケゴールの『あれか—これか』における「誰も彼もの内にある開放性、率直さ、絶対的な誠実性、これは愛の生命原理である」(E/O2, GuS2 S.88f. ; H2 S.111) という文を引き合いに出しつつ、ヤスパースが、他者に対する開放性、ならびに他者との交

わりにおける重要性を説いていることから明らかである。ヤスパース哲学の独自性である、他者との交わりを通して、自他ともに実存であろうとする〈理性的実存〉のあり方は、上述したキェルケゴールの文に由来するものだったのである。また、キェルケゴールの『あれかーこれか』や『人生行路の諸段階』の中に登場する、仮名著作者判事ヴィルヘルムの発言を注目すると、他者に対する開放性や他者との交わりの重要性を説く姿勢が見受けられる。その姿勢とは、自ら見初めた伴侶と結婚しようとする「肯定的決意」に基づいて、その伴侶に対して心を開きつつ、また「誠実性」を持って接することで、自他ともに時間的なもののうちにあるながらも、永遠なものである神とのつながりを見出すことができる、というものである。このヴィルヘルムの姿勢は、他者との交わりを通して、自他ともに実存であろうとする、ヤスパースの〈理性的実存〉のあり方に匹敵するものである、とすることができよう。つまり、考えられることとして、ヤスパースは、このキェルケゴールの仮名著作者判事ヴィルヘルムの姿に共感を抱き、それを自分の実人生と重ね合わせる仕方で、他者との交わりを通して、自他ともに実存であろうとする〈理性的実存〉の構築を試みていたのではないか、ということを経験することができるのである。これについては、今後より深い考察を行っていく必要がある、と言えよう。

そして三点目として、キェルケゴールの「あらわになること」－「閉じこもること」の両極性から、ヤスパースは「交わり」－「孤独」の両極性を学び取っている、ということを経験することができる。キェルケゴール研究者中里巧のいう通り<sup>330</sup>、人間は、神やデモニッシュなもののように、精神として不断に自己意識活動を行うことができないが、それでも、キェルケゴールは、彼の読者に対して、理想的人間であろうとして、不断に自己意識活動を行うことを要求する。そのように人間は、神にもデモニッシュなものにもなりきることができないが、その両極性の間を行ったり来たりしながらも、あるべき〈この私〉の探求を行わなくてはならない。そうしたキェルケゴールの「あらわになること」－「閉じこもること」の両極性を、ヤスパースは、「交わり」－「孤独」の両極性として理解したものと考えることができる。なぜなら、『哲学』や『理性と実存』を読むと、次の通りに、「交わり」－「孤独」の両極性が表現されているからである。すなわち、『哲学』では、他者との交わりを通して、自ら「実存的にあらわになること」、およびそうした交わりに反して独りよがりの生き方をしようとする「かくある存在であろうとする現存在」の両極性が表現されており、また『理性と実存』では、他者との交わりへと衝迫する「理

性」、および自分自身の深みに迫ろうとして孤独になろうとする「実存」の両極性が表現されているのである。このように人間は、自分の心を開けっぴろげにして、他者との交わりを徹底的に行おうとすることも、また逆に、自分の心を徹底的に閉ざし、他者との交わりを断絶して、一人孤独のままで居続けようとすることもできないのである。人間ができることとは、そうした交わり—孤独という両極性の間を行きつ戻りつしながら、その中であるべきくこの私>を探求することのみなのである。

以上の三点は、どれもヤスパース哲学の根幹をなすものであると言えるが、そこには必ずと言っていいほど、キェルケゴール思想との連関性が密なものとして登場する。それは、ヤスパースがキェルケゴール思想を単にそのまま受容したのではなく、むしろ、キェルケゴールの著作と真に向き合いつつ、その中で実存に関する思索を独自に展開しようと試みた結果によるものであった、と言えよう。

こうしたことから、ヤスパースがキェルケゴール思想から受けた影響は、寡聞なものではなく、むしろ壮大なものであった、と結論づけることができるだろう。

従来の研究では、キェルケゴール研究者濱田恂子が指摘する通り<sup>331</sup>、ヤスパースは、多くの著作の中で、キェルケゴールについて言及するにもかかわらず、キェルケゴールに関するヤスパース自身の考えを、一冊の書物にまとめるということをしなかった<sup>332</sup>、ということが挙げられている。こうした点から、ヤスパース哲学とキェルケゴール思想との連関性はそれほど高くはない、と一般的にみなされてはいた。

しかし、ヤスパースは、キェルケゴールに関する論文を多く記さなかったとはいえ、本論文において論じてきた通り、ヤスパースは、『世界観の心理学』においてキェルケゴール思想を学び取ったうえで、のちの『哲学』や『理性と実存』等の著作の中で、キェルケゴール思想を暗に用いる仕方で、自らの思索を展開していたのである。その証拠として、先ほどまとめた三点の内容を挙げることができるだろう。

また、『遺稿 1』を編集したヤスパース研究者 H.ザーナーは、遺稿の中で、ヤスパースの思索の発展形成において重要な役割を果たしている草稿に関してはなるべく多く収録するようにした、と述べたうえで、その一つとして、キェルケゴールに関する草稿をとりあげている (NL1 S.VII)。その草稿は、21 枚のファイルに分けられたものであり (NL2 S.764)、その草稿は、『偉大なる哲学者たち—遺稿 2』に収録されているが、その量は 100 ページを超すほどの膨大なものである (NL2 S.775-909)。



このように、ヤスパースは、キェルケゴールに関する論文を多く記さなかったが、その分草稿としては多くのものが残されていた。こうしたことから、たしかにヤスパースは、キェルケゴールに関する自らの考えを一冊の書物にまとめることができなかったかもしれないが、他方で、キェルケゴール思想に果敢に取り組もうとしていた姿勢が、先ほどとりあげた草稿の量から窺い知ることができるだろう。

キェルケゴール研究者 H.シュルツは、ヤスパースを、キェルケゴール思想を受容しながらも、単なる受容にとどまらず、そこから新たに自らの思索を展開したとする「生産的受容かつ受容的生产 *produktive Rezeption und rezeptive Produktion*」を行った人物として、とりあげている<sup>333</sup>。そうした H.シュルツの主張こそ、ヤスパースのキェルケゴール受容に関する正当な評価である、とすることができるのではなかろうか。

## 註

- <sup>1</sup> この小論は、『哲学』（1932年）第三版以降に収録されており、ヤスパースが自著『哲学』を執筆していた当時のことを振り返る仕方で書かれたものである。
- <sup>2</sup> この小論の原典は、『*Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*』のまえがき Vorwort の後（*Ph.I S.XV*）に収録されているが、その箇所に該当する邦訳は、『哲学』第三卷（形而上学）の末尾（275頁）に掲載されている。
- <sup>3</sup> ヤスパースは、実存を用語化する際、「実存概念 Existenzbegriff」という言葉よりも、実存の「しるし *signa/die Signa*」という言葉をよく用いることが多い。なぜなら、そこには、ヤスパースによる実存を理解するための思考方法が示されているからである。そもそもヤスパースにとって、実存とは、対象物として規定し、普遍化することで把握可能な概念 Begriff および範疇 Kategorie などではなく、むしろ、人間の持つ実存の可能性へと訴えかける記号 Zeichen を通して、自分自身に主体的に関わることでもって、理解されるべきものなのである（*Ph.II S.15*）。こうした実存を理解するための思考方法こそ、ヤスパースのいう「実存開明 Existenzhellung」であると言える。ちなみに、この「しるし」は、『哲学』の中では、*signa*（*Ph.II S.15*）というラテン語として表記されているが、他方で、『偉大なる哲学者たち—遺稿 1』（1981年）（以下、『遺稿 1』と略記）のように、*die Signa*（*NLI S.460*）というドイツ語として表記されている場合もある。
- <sup>4</sup> 林田新二、『ヤスパースの実存哲学』、弘文堂、1971年、93頁。
- <sup>5</sup> 濱田恂子、『キルケゴール 主体性の真理』、創文社、1999年、282頁、註25。引用文中の「キルケゴール」は、濱田恂子による表記。本論文では「キェルケゴール」と表記。
- <sup>6</sup> ヤスパースの著作について言えば、現在、バーゼル＝カール＝ヤスパース財団の協力のもと、最新版の『ヤスパース全集（原題：*Karl Jaspers Gesamtausgabe*）』（遺稿・書簡を含め50巻以上）が刊行中である（M.デュフレンヌ/P.リクール、『カール・ヤスパースと実存哲学』、佐藤真理人訳、月曜社、2013年、682頁）。その全集には、編集者による最新の解説や註釈も存在する。そのため、本論文においても、それらを引用しつつ論を展開していくことにする。
- <sup>7</sup> A.クローナー社から出版されている『哲学辞典（原題：*Philosophisches Wörterbuch*）』を開くと、次の通りに「実存哲学 Existenzphilosophie」についての定義がなされている。「実存哲学とは、次の三つの異なった形態により区別されたものである。その形態とは、1.M.ハイデガーの実存論的—存在論 *die Existenzial-Ontologie*…（略）…、2.K.ヤスパースの実存

---

開明 die Existenzhellung… (略) …、3.J.P.サルトルの実存主義 die Existenzialismus、… (略) …である」(Begründet von Heinrich Schmidt, durchgesehen, ergänzt und herausgegeben von Georgi Schischkoff, *Philosophisches Wörterbuch (Kröners Taschenausgabe Band.13)*, 16.Aufl., Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1961, S.151.)。そこで、本論文中に登場する「実存哲学」という用語は、上記2のヤスパースの唱える実存開明に関する哲学のことを指すものとする。ちなみに、ヤスパースのいう「実存開明 die Existenzhellung」とは、F.マイナー社から出版されている『哲学概念辞典(原題: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*)』において記されている通り、「人間の自己存在、とりわけ、限界状況 die Grenzsituation における、人間の自己存在に関する特徴の輪郭を概念的に begrifflich 示そうとする実存哲学の方途」(Johannes Hoffmeister (hg.), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 2.Aufl., Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1955, S.227.) を意味するものである。

<sup>8</sup> ヤスパース研究者 H.ザーナーによれば、ヤスパースの執筆方法は以下の通りであった述べる。すなわち、ヤスパースが様々な著作の出典を断片的にかき集め、またその出典に対して自らコメントしたものを、叙述を行う際の内容ごとに振り分け、またそこから自分の解釈を加えたものを、妻ゲートルートがタイピングで模写し(第1稿)、その模写したものを、ヤスパースが再び集中的に読み込んで、コメントをし(第2稿)、その第2稿を印刷用に再度校正を行う(第3稿)、という執筆方法であった(NLI S.V)。そのように執筆した際に、ヤスパースは、他の著作からの引用を、記憶に頼る仕方で示したか、あるいは、それを意図的に省略したかということは、考えられることではある。

<sup>9</sup> Werner Schneiders, *Karl Jaspers in der Kritik*, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, 1965, S.250, Anm.56.

<sup>10</sup> その<関係としての自己>が登場する箇所は、次の通りである。「人間は、精神である。しかし、精神とは何か。精神とは自己である。しかし、自己と何か。自己とは関係であるが、その関係は、関係自身に関わるのであり、言い換えれば、関係が関係自身に関わるという関係の中で関係である。自己は、関係ではなく、むしろ関係が関係自身に関わることである」(KzT, GuS8 S.10 ; H24 S.8)。なお、この<関係としての自己>が、ヤスパースの唱える「主観-客観の両極性における実存」および「内的行為」とどのような連関性を有しているのか、についての詳しい議論は、それぞれ本論文第1章、ならびに本論文第2章において行うことにする。

---

<sup>11</sup> たとえば、次のものを挙げるができるであろう。Yusuf Örnek, *Karl Jaspers. Philosophie der Freiheit*, Karl Alber Verlag GmbH, Freiburg/München, 1986, S.58. Franz Josef Fuchs, *Seinsverhältnis: Karl Jaspers' Existenzphilosophie. Band I: Existenz und Kommunikation*, Verlag Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main, 1984, S.368-372. Werner Schüßer, *Jaspers zur Einführung*, Junius Verlag GmbH, 1995, S.75. (W.シュスラー、『ヤスパース入門』、岡田聡訳、月曜社、2015年、101頁)。大谷長、『キェルケゴールにおける自由と非自由』、創文社、1977年、76頁～79頁。梶形公也、「第二章 実存主義 I—キェルケゴール、ヤスパース—」、小熊勢記、川島秀一、深谷昭三編、『西洋倫理思想の形成 II—20世紀の倫理学—』、晃洋書房、1986年、33頁。吉村文夫、『ヤスパース 人間存在の哲学』、春風社、2011年、325頁～329頁。布施圭司、『ヤスパース 交わりとしての思惟—暗号思想と交わり思想—』、昭和堂、2016年、18頁。中山剛史、『ヤスパース 暗黙の倫理学—＜実存倫理＞から＜理性倫理＞へ』、晃洋書房、2019年、278頁。

<sup>12</sup> Ludwig B. Lefebvre, *Die Psychologie von Karl Jaspers* :in P. A. Schilpp (Hrsg.), *Karl Jaspers. Philosophen des 20. Jahrhundert*, W. Kohlhammer-Verlag, Stuttgart, 1957, S.482f.

<sup>13</sup> ヤスパース研究者 O.インメルも、同じくこの点を指摘しており、『『世界観の心理学』は、心理学から哲学への変遷だけではなく、人間の実存へと向けられた思索が開口する中での新たな出発へと向かう予兆をも備わっている』(PdW, KJG I/6, S.VII) と述べる。

<sup>14</sup> その内容に該当する箇所は次の通りである。「私は、心理学的に明確化し、その基礎づけを行うというこうした試みのあとで、哲学的実存を論理的—体系的に明確化し、その基礎づけを行うという試みをも提示したいと望みつつも、私の以前の業績にはむしろ触れなのままにしておいた方がいいだろう」(PdW, KJG I/6, S.443)。

<sup>15</sup> その鈴木三郎の持論が記されている該当箇所は、次の通りである。「ここに予告された新しい野心的な体系的著作こそ、いうまでもなく『哲学』であり、発見されたより適切な「論理的形式」によるかの「実存の開明」という「秘かな理想」の実現に他ならぬ。つまりヤスパースは『心理学』[『世界観の心理学』のこと]を改訂せぬ代りに、『哲学』をそのいわば改訂版として書下ろしたのである」(引用文中における旧字体ならびに歴史的仮名遣いに関しては、すべて常用漢字および現代仮名遣いに変換したうえで表記した。鈴木三郎、『ヤスパース研究—実存の現象學—』、創元社、1953年、33頁～34頁)。

---

<sup>16</sup> その鈴木三郎の主張は、次の通りである。『哲学』においても、…（略）…かの『病理学』『精神病理学総論』のこと）以来『心理学』『世界観の心理学』のこと）を通じて一貫して来た根本的態度は不変であるが、…（略）…今や実存の本来的存在と非本来的存在…（略）…との評価的区別として著しく明瞭化し、かかる分析そのものが我々をその本来的存在へと衝き動かす力を帯びて来るのである」（引用文中における旧字体ならびに歴史的仮名遣いに関しては、すべて常用漢字および現代仮名遣いに変換したうえで表記した。前掲書、35頁）。

<sup>17</sup> A.ヒューグリ、「キェルケゴールの概念性がドイツ哲学に与えた影響」、榊形公也訳、『キェルケゴール研究』、第10号、キェルケゴール協会、1980年、65頁～80頁。ちなみに、この論文は、A.ヒューグリが日本に来日した際に行った研究発表の原稿を、キェルケゴール研究者榊形公也が翻訳したものである。この論文の原典は、Anton Hügli, *Der Einfluss von Kierkegaards Begrifflichkeit auf die deutsche Philosophie* :in Alessandro Cortesse (ed.), *Liber Academiae Kierkegaardensis Annuaris. vol.1. 1977-1978*, C. A. Reitzels Boghandel, Copenhagen, 1980, pp.11-28.に収録されている。

<sup>18</sup> そのA.ヒューグリの論述は次の通りであった。「言葉は人間によって発明されたものではなく、永遠から人間に与えられているものである。「言葉を最初に発明した者」は神である。キェルケゴールによれば、言葉とともに言葉の意味もまた、我々に既にあらかじめ与えられている。どのような概念も、一定の、一回限りの与えられた意味を有しているのであり、重要なのは、ただその意味を正しい仕方でも熟慮し、またそれを新たに生き生きと蘇らせることだけなのである。我々の課題は新しいものを産み出すことではなくて、もともと与えられていたものを新たに受け取り直すだけである」（Anton Hügli, op.cit., p.19. 前掲書、70頁～71頁）。

<sup>19</sup> その『後書』の該当箇所は、AUN2, GuS7 S.304 ; H16.II S.343f.。ちなみに、ヤスパースも、小論「キェルケゴール」（1951年）や『遺稿1』の中で、キェルケゴールが仮名著作を記した意図について説明する際、この『後書』の文章を引用する（Kier :in AP S.297 ; NLI S.461）。

<sup>20</sup> Anton Hügli, *Der Einfluss von Kierkegaards Begrifflichkeit auf die deutsche Philosophie* :in Alessandro Cortesse (ed.), *Liber Academiae Kierkegaardensis Annuaris. vol.1. 1977-1978*, p.21.

---

(A.ヒューグリ、「キェルケゴールの概念性がドイツ哲学に与えた影響」、梶形公也訳、『キェルケゴール研究』、第10号、72頁)。

<sup>21</sup> そのA.ヒューグリの論述は次の通りであった。「…(略)…キェルケゴールの概念直観主義 *der Begriffsintuitionisms* は、事柄から切り離された言葉だけのどんな説明をも、不完全であったり、もしくは人を誤らせたりするものとしてみなす。彼の概念实在論 *der Begriffsrealismus* は、どんな概念上の革新をも、そして彼の言語保守主義 *der Sprachkonservativismus* は、どんな術語上の革新をも、疑わしくかつ怪しいものに見えるようにする」(ibid. 同書)。

<sup>22</sup> Anton Hügli, *op.cit.*, p.26. (前掲書、76頁)。

<sup>23</sup> A.ヒューグリは、そのようにハイデガーを評価するが、同じくヤスパースも、ハイデガーのキェルケゴール受容に対しては、低く評価していたようである。キェルケゴール研究者河上正秀によれば、「…(略)…ハイデガーがあればほどまで多くのキルケゴール的なモチーフを『存在と時間』のなかで「転用」しておきながら、キルケゴールに対して「低い評価」を下していることに納得しかねているヤスパースの確かな疑念…(略)…」があった、としている(引用文中の「キルケゴール」は、河上正秀による表記。河上正秀、『ドイツにおけるキルケゴール思想の受容』、創文社、1999年、165頁)。

<sup>24</sup> Anton Hügli, *Der Einfluss von Kierkegaards Begrifflichkeit auf die deutsche Philosophie :in* Alessandro Cortesse (ed.), *Liber Academicæ Kierkegaardensis Annuarius. vol.1. 1977-1978*, p.26.

(A.ヒューグリ、「キェルケゴールの概念性がドイツ哲学に与えた影響」、梶形公也訳、『キェルケゴール研究』、第10号、76頁～77頁)。

<sup>25</sup> Anton Hügli, *op.cit.*, pp.26-27. (前掲書、77頁)。

<sup>26</sup> Anton Hügli, *op.cit.*, p.27. (前掲書、78頁)。ちなみに、ヤスパースやハイデガーのキェルケゴール受容について研究するI.A.ムニョス＝クリオーリョによれば、その『理性と実存』におけるヤスパースの言説は、キェルケゴール思想を忠実に理解しようとしないうハイデガーを暗に皮肉った文章として記されている、とする(Ivan Alexander Muñoz Criollo, *Die Rezeption der Philosophie Søren Kierkegaards bei Karl Jaspers und Martin Heidegger :Mit einem Anhang zu Theodor W. Adornos „Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen“*, Dissertation, University of Zurich, Philosophische Fakultät, 2013, S.22f., Anm.55.)。

---

<sup>27</sup> A.ヒューグリと同様に、河上正秀も、ヤスパースは、『世界観の心理学』の中で、心理学的な視点に基づく描写ではあるが、キェルケゴール思想における言葉や概念を忠実に理解しようと試みているという点を、次のように指摘する。「… (略) …ヤスパースは、キェルケゴールの叙述に関してはほとんど批判的姿勢を見せず、むしろひたすら彼の実存的テーマを誠実にコメントすることに終始することを通して、心理学的に実存の状況論的「限界」を突き止めようとしたのである。言い換えれば、彼はキェルケゴールの実存概念に対してはきわめて謙虚に接しようとしていたといえる」(引用文中の「キェルケゴール」は、河上正秀による表記。河上正秀、『ドイツにおけるキェルケゴール思想の受容』、167頁)。

<sup>28</sup> 引用文中における旧字体ならびに歴史的仮名遣いに関しては、すべて常用漢字および現代仮名遣いに変換したうえで表記した。鈴木三郎、『ヤスパース研究—実存の現象學—』、36頁。

<sup>29</sup> Anton Hügli, *Der Einfluss von Kierkegaards Begrifflichkeit auf die deutsche Philosophie* :in Alessandro Cortesse (ed.), *Liber Academiæ Kierkegaardensis Annuarius. vol.1. 1977-1978*, p.22.

(A.ヒューグリ、「キェルケゴールの概念性がドイツ哲学に与えた影響」、梶形公也訳、『キェルケゴール研究』、第10号、73頁)。

<sup>30</sup> Anton Hügli, *op.cit.*, p.11. (前掲書、65頁)。

<sup>31</sup> この論集は、ヤスパースの死後、ヤスパース研究者 H.ザーナーによって編纂された書物であり、ヤスパースの講演や小論が収められている。

<sup>32</sup> H.ザーナーによれば、『遺稿 1』に収録されている「キェルケゴール」という章は、次のような経緯で構想が練られたものであった、としている。すなわち、その経緯とは、1958年から1959年の冬学期時に行った講義「覚醒する哲学者たち—レッシング、キェルケゴール、ニーチェ (原題: *Erweckenden Philosophen :Lessing, Kierkegaard, Nietzsche*)」、および1960年夏に行ったキェルケゴールについてのゼミナール「キェルケゴールのキリスト性 (原題: *Kierkegaards Christlichkeit*)」を論の基盤としながら、それらに対して補足や詳説を行う仕方で、構想が練られていた、というものである (NL2 S.763f.)。

<sup>33</sup> ヤスパースの著作に関して言えば、ヤスパース研究者林田新二の述べる通り、実存のあり方の開明、および、実存を超越者との連繫において基礎づけようとする「前期」、また理性と包括者が実存と並ぶ基礎概念として提出される「後期」、という時期区分が一般的なものとされている (林田新二、「B」20世紀ドイツの実存主義 II) ヤスパース」、金子

---

武蔵編、『新倫理学事典』、弘文堂、1970年、111頁～112頁）。また、ヤスパーズ研究者榊井靖之が述べるように、「前期（精神医学研究の時期【精神医学における・それを越えた「人間存在解明」の方法論模索の時期】：一九〇九年～一九一九年）」、「中期（哲学研究の時期①【哲学における「人間存在解明」の方法論構築の時期】：一九二〇年～一九三二年）」、「後期（哲学研究の時期②【哲学における「人間存在解明」の方法論成熟の時期】：一九三三年～一九六九年）」（引用文中の漢数字および・は、榊井靖之による表記。榊井靖之、『ヤスパーズ 精神医学から哲学へ—人間学的歩み』、昭和堂、2012年、5頁～6頁）と、細かく設定されている場合もある。しかし、本論文では、以下の中山剛史の言説に準じて、ヤスパーズの著作に関する時期区分の基準を設定する。「①初期を『世界観の心理学』（一九一九）および一九二〇年代の草稿、②前期を「実存開明」を主軸とする主著『哲学』（一九三二）、③後期を「包括者」と「理性」の概念が出現した『理性と実存』（一九三五）以降と定めることにする」（引用文中の漢数字は、中山剛史による表記。中山剛史、『ヤスパーズ 暗黙の倫理学—＜実存倫理＞から＜理性倫理＞へ』、10頁、註18）。

<sup>34</sup> そのヤスパーズのいう「両極性」とは、ヤスパーズ研究者中山剛史が述べる通り、相矛盾するもの同士が、その対立上の緊張関係を保持しつつも、その対立間を行きつ戻りつする弁証法、いわば「実存的弁証法」を意味するものである（中山剛史、「ヤスパーズにおける「一者」の問題—「遠き神」と「近き神」という視点から—」、『玉川大学リベラルアーツ学部研究紀要』、第12号、2019年、73頁、註16）。

<sup>35</sup> *das Allgemeine* は、他にも「一般者」と訳される場合もあるが、本論文では、「普遍」と訳出することにする。ちなみに、しばしば「普遍の」とも訳出されている *universal* や *universell* という語については、ヤスパーズ研究者中山剛史の用いる「普通の」という訳語をあてたうえで、それをを用いることにする（中山剛史、『ヤスパーズ 暗黙の倫理学—＜実存倫理＞から＜理性倫理＞へ』、194頁）。

<sup>36</sup> 本論文「凡例」にて、ヤスパーズの用いるケルケゴールの著作集や日記について、ならびに、本論文におけるそれらの取り扱いについて説明したが、ここでは、その説明に対する根拠について以下論じていく。ヤスパーズが所有していた書籍等は、現在、ドイツのオルデンブルク市にある「カール＝ヤスパーズ＝文庫 *Karl-Jaspers-Bibliothek*」（以下、*KJB* と略記）に所蔵されている。その *KJB* では、「カール＝ヤスパーズ＝文庫蔵書目録 *Katalog*



---

der Karl-Jaspers-Bibliothek (<http://diglib.bis.uni-oldenburg.de/jaspers/>)」(以下、KJB 目録と略記)という検索エンジンを用いて、ヤスパーズが所有していた書籍、およびその書籍の状態等について調べることができる。以下、KJB 目録によって知りえたことについて、順を追って説明する。

第一に、知りえたこととしては、ヤスパーズはキェルケゴールの著作集や日記を、原典であるデンマーク語版ではなく、翻訳本であるドイツ語版を通して読んでいた、ということである。その点については、ヤスパーズが、『偉大なる哲学者たち』の中に組み込もうとしたキェルケゴールに関する草稿において、キェルケゴールの著作を「私はデンマーク語では読まない。それゆえ、私は翻訳を頼りにする」(NL2 S.905)と記されていることから、明らかであると言える。しかし、KJB 目録の検索エンジンを用いることによって、ヤスパーズがキェルケゴールの著作や日記を、デンマーク語版ではなく、ドイツ語版で読んでいたのかどうかを、実際に確認することができる。

まず、ヤスパーズが生前中に普及していたであろう、デンマーク語全集第一版 *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, udgivne af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange. 1. Udg. I-XIV. Kbh. 1901-06.、ならびに第二版 *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, Anden Udgivne, Kjøbenhavn, 1920-1931.が、KJB に所蔵されているのか否かを、KJB 目録にて調べたところ、検索にかかったものはなかった(2020年3月アクセス)。そのため、ヤスパーズは、デンマーク語版のキェルケゴール著作集をそもそも所有していなかったものと考えられる。

しかし次に、ドイツ語に翻訳された、H.ゴットシェードおよびChr.シュレンプ訳、あるいはE.ヒルシュ訳のキェルケゴール著作集が所蔵されているのか否かについて、KJB 目録にて調べてみると、それぞれの所蔵を確認することができた。たとえば、『死に至る病』であれば、H.ゴットシェードおよびChr.シュレンプ訳(KJB : Oldenburg KJ 3647)、E.ヒルシュ訳(KJB : Oldenburg KJ 3691)の所蔵をそれぞれ確認することができた(2020年3月アクセス)。また、キェルケゴールの日記であれば、ドイツ語版であるT.ヘッカー訳(KJB : Oldenburg KJ 3666~KJ 3667)やH.ゲルデス訳(KJB : Oldenburg KJ 3700~KJ 3704)の所蔵を確認することができた(2020年3月アクセス)。

こうしたことから、実際にヤスパーズは、キェルケゴールの著作集や日記を、デンマーク語版ではなく、翻訳本であるドイツ語版を介して読んでいた、ということが言えよう。

---

また第二に、知りえたこととして、ヤスパースは、キェルケゴールの著作集や日記を、生涯通して丁寧に読み込んでいた、ということを挙げるができる。これに関しては、ヤスパースが所有していた『死に至る病』や『不安の概念』（H.ゴットシェードおよびChr.シュレンプ訳であれば KJB : Oldenburg KJ 3600、E.ヒルシュ訳であれば KJB : Oldenburg KJ 3681）の保存状態を例として挙げ、以下説明を試みる。それらは、ヤスパースがキェルケゴールについて論じる際、しばしば引き合いに出される著作ではあるが、KJB 目録にてそれらの保存状態について調べてみると、それぞれ「欄外上の書き込みあり Marginalien」や、「マーキングや下線引きによる書き込みあり An- und Unterstreichungen」という付記が表示される（2020年3月アクセス）。

こうしたヤスパースによる書き込みは、実際のものであると言えるが、それを表すエピソードとして、ヤスパース研究者中山剛史が、ヤスパース研究者 H.ザーナーの自宅を訪れた際の話を下にとりあげる。KJB に所蔵される以前、ヤスパースが所有していた書籍等は、H.ザーナーの自宅に保管されていた。そこで、その自宅にて、ヤスパースが所有していたとする『死に至る病』の中身を中山剛史が見たところ、その『死に至る病』は、「カントと同様にほぼすべての箇所の下線と書き込みが施され、徹底的に読み込まれていた」（中山剛史、「ハンス・ザーナー博士との対話」、『コミュニケーション』、第18号、日本ヤスパース協会、2011年、45頁）状態であった。このように、中山剛史が実際に目にした通り、ヤスパースは、キェルケゴールの著作を丁寧に読み込んだうえで、書き込みを行っていた、ということが分かる。

また、繰り返しを厭わずに改めて言えば、ヤスパースの用いたキェルケゴール著作集は、基本的に H.ゴットシェードおよび Chr.シュレンプ訳のものである。それについては、ヤスパースが実際に、『世界観の心理学』（*PdW, KJG I/6, S.382, Anm.i*）や『理性と実存』（*VE :in SzEx, KJG I/8, S.10, Anm.iii*）の中で示した通りのものである。そのため、本論文でも、キェルケゴールの著作を引用する際には、その著作集を提示することになっている。

しかし、KJB 目録にて確認を行うと、先述した H.ゴットシェードおよび Chr.シュレンプ訳の『死に至る病』や『不安の概念』のみならず、E.ヒルシュ訳の『死に至る病』（1957年出版）や『不安の概念』（1952年出版）にも、「欄外上の書き込みあり」や「マーキングや下線引きによる書き込みあり」という付記が表示されていた（2020年3月アクセス）。

---

こうしたことから、ヤスパースはケルケゴールの著作集を、晩年に際しても、生涯かけて丁寧に読み込んでいた、ということを理解することができるのである。

また、KJB 目録にて、ケルケゴールの日記に関する検索を行うと、T.ヘッカー訳やH.ゲルデス訳の日記にも、おおよそ「欄外上の書き込みあり」や「マーキングや下線引きによる書き込みあり」という表記が付記されていることが分かった（2020年3月アクセス）。しかし、ヤスパースが死去した年（1969年）以降に出版された日記である、1970年出版のH.ゲルデス訳第四巻（KJB：Oldenburg KJ 3703）や、1974年出版のH.ゲルデス訳第五巻（KJB：Oldenburg KJ 3704）には、それぞれヤスパースの所有物であることを示す「ヤスパース印章 Jaspers-Stempel」の表記が付記されているが、それぞれ、ヤスパースによる書き込みを表すような付記は表示されなかった（2020年3月アクセス）。

以上の検索結果から、ヤスパースは、ケルケゴールの著作集と同様、ケルケゴールの日記をも、晩年に際してもなお、常に丁寧に読み込んだうえで、書き込みを行っていたということが分かる。またさらに分かることとしては、KJB 目録にて表示される、「欄外上の書き込みあり」や「マーキングや下線引きによる書き込みあり」という表記が、ヤスパースが実際に書き込みを行っていたことを示すものであった、ということが挙げられる。

以上が、本論文「凡例」にて示した、ヤスパースの用いるケルケゴールの著作集や日記について、およびそれらの取り扱いについて説明した際の根拠である。

<sup>37</sup> Grundsituation を、ここでは、『世界観の心理学』を翻訳したヤスパース研究者重田英世の訳出にならない、「基本状況」と訳した（ヤスパース、『世界観の心理学』、重田英世訳、創文社、1997年、471頁）。しかし、注意すべき点として、ここで示した「基本状況」は、後期の著作である『啓示に面しての哲学的信仰』に登場する「根本状況 Grundsituation」とは異なるものである、ということを挙げておきたい。

『啓示に面しての哲学的信仰』の中で、ヤスパースは、「悪の…（略）…描写は、あらゆる悪の中で、姿を現していく人間の根本状況へと行きつく」（*PGO, KJG I/13, S.342*）と述べたあとで、「根本状況とは、限界状況 Grenzsituation の一様態である。…（略）…限界状況とは、負い目 Schuld という免れがたき Unumgänglichkeit である。人間が行為しようがしなかりょうが、いかなる場合においても、人間は負い目となる」（*PGO, KJG I/13, S.345*）と述べる。この記述に対して、ヤスパース研究者峰島旭雄は、次のように順を追って解釈

---

する。まず、「根本状況とは限界状況の一樣態である」と述べられているが、その本意とは、「根本状況が、限界状況の一部であるのではなく、限界状況が根本状況の一つのありようである」ということを意味するものである。なぜなら、その根拠として、他に Grund- を冠する用語（「根本知 Grundwissen」や「哲学的根本操作 die philosophische Grundoperation」など）の用例を見ていくと、それらが、ヤスパース哲学における「哲学的信仰 der philosophische Glaube」の核心部を表すものとして用いられている点を挙げることができるからである（峰島旭雄、「ヤスパースにおける根本状況と限界状況—Schuld の問題をめぐって—」、『コムニカチオン』、第 11 号（創立 50 周年記念号）、日本ヤスパース協会、2000 年、33 頁～35 頁）。次いで、こうしたことから、根本状況は、単に限界状況の一つにとどまるものではなく、むしろ他の限界状況を包み込む根底なのであり、またその根底とは、とりわけ「負い目」を意味するものである、ということが言える（峰島旭雄、「限界状況と根本状況」、『コムニカチオン』、第 10 号、日本ヤスパース協会、1999 年、2 頁。峰島旭雄、「ヤスパースにおける根本状況と限界状況—Schuld の問題をめぐって—」、『コムニカチオン』、第 11 号（創立 50 周年記念号）、33 頁～35 頁）。

以上の峰島の解釈から、『啓示に面しての哲学的信仰』における Grundsituation とは、「負い目」を主軸に据えつつ、他の限界状況をも包み込む根底としての限界状況、すなわち「根本状況」を意味するものである、ということが言えよう。この「根本状況」と区別するため、本節では、『世界観の心理学』に登場する Grundsituation を、「基本状況」と訳出する。

<sup>38</sup> ヤスパースは、個が普遍に対して従属関係にあるものを「抽象的普遍 das abstrakte Allgemeine」として、また、個が普遍の中で構成要素ないし部分として機能している状態にあるものを「具体的普遍 das konkrete Allgemeine」として、種別したうえで、以下の通りに、個—普遍の両極関係を六つに分ける（*PdW, KJG I/6, S.349*）。

#### A. 抽象的普遍

1. 普遍妥当的なもの das Allgemeingültige、命令 die Imperative、客観的真理、妥当的諸価値。以上には、恣意 Willkür としての個々のもの das Einzelne が対立する。
2. 普遍人間的なもの das Allgemeinmenschliche、自然に準ずるもの das Naturgemäße、平均的なもの、普通なもの、頻度の高いもの、人間に固有なもの（社会的に、大衆、習俗と因

---

襲)は、特徴あるもの、独創的なもの、特異なもの、独特なもの、一回限りのものに対立する。

3. 必然的なもの *das Notwendige*、私がそれに依拠するところの自然のメカニズム *der Naturmechanismus* と運命。しかし、それに対して、私は、単に依拠するだけではなく、むしろ自由とすら感じている。

B. 具体的普遍 (諸々の全体性・総体性 *die Ganzheiten, Totalitäten*)

4. 人間一般 *der Mensch überhaupt*、人間的なものに対するあらゆる理念。それに対して、個々人は、いつでも単に一つの部分的な実現にすぎない。

5. 諸々の社会学的全体性 *die soziologischen Ganzheiten* (家族・国民・国家)。それに対して、主権を有する単独の存在者の我意 *der Eigenwille* が対立する。成員としての、あるいは、アトム *Atom* としての人間が対立する。

6. 世界 *Welt* ないし神 *Gott*。これには、神への反抗、自ら総体性であろうとする主観の意識が対立する。

<sup>39</sup> Ludwig B. Lefebvre, *Die Psychologie von Karl Jaspers* :in P. A. Schilpp (Hrsg.), *Karl Jaspers. Philosophen des 20. Jahrhundert*, S.483.

<sup>40</sup> ちなみに、ヤスパース研究者 O.インメルによれば、『世界観の心理学』第一版を見ると、この「体験の流れ *der Erlebnisstrom*」という語のあとに、括弧書きで「ウィリアム=ジェームス *William James*」の名が付記されていたが、のちに消去された、としている (*PdW, KJG I/6*, S.450, Anm.41)。O.インメル曰く、その当時ヤスパースは、ジェームスの『心理学原理 (原題: *The Principles of Psychology*)』を独訳本で読み、ジェームスの心理学を学んでいた (*ibid.*)、とのことである。

<sup>41</sup> ヤスパース研究者 O.インメルは、「この主観-客観-分裂は、ショーペンハウアーの『意志と表象としての世界』における記述に準ずるものがある」と述べたうえで、「さらに言えば、キェルケゴールの『後書』においても、主観-客観関係に関する記述を見出すことができ、またその記述が、ヤスパースの述べる主観-客観-分裂に通ずるものがある」、と指摘する (*PdW, KJG I/6*, S.450, Anm.40)。その主観-客観関係に関して記されている『後書』の箇所は、次の通りである。「体系的な理念は、主観=客観であり、思索と存在の一致である。それに反して、実存は、まさしく〔思索と存在の〕別離である。こうしたことから、実存は思索が欠けた状態である、と帰結されることは決してないが、実存は

---

主観を客観から、すなわち、思索を存在から引き離したのであり、また、そうした主観や存在を引き離したのである」(AUNI, *GuS6* S.207 ; *H16.IS.116.*)。以上の O.インメルの指摘からも分かる通り、ヤスパースの述べる主観－客観－分裂が、キェルケゴール思想に由来するものでもあった、と想像するにかたくはないと言えよう。

<sup>42</sup> 『世界観の心理学』を執筆した当時、心理学者であったヤスパースは、『世界観の心理学』「まえがき」の冒頭において、哲学に対する彼の意見を次のように披露する。「学問的な認識として、同時に、生の教説として、あるひとつの世界観を展開することが、哲学の課題であった。合理的な洞察が〔生の〕支えとなろう」(*PdW, KJG I/6, S.5*)。つまりその当時、ヤスパースは、哲学のことを「預言的哲学 *prophetische Philosophie*」(*PdW, KJG I/6, S.24*) と称したように、哲学とは人間の生に意義と指針を与える学問であるべきだ、と考えていた。

しかし、ヤスパースは、そうした哲学に対する思いとは裏腹に、心理学として記した『世界観の心理学』の意図を、『世界観の心理学』「まえがき」の中で次のように述べる。「そうした哲学の代わりに、本書では、心 *die Seele* がどのような最終的な位置を占めるのか、またその心がどのような諸力 *Kräfte* を動かすのかについて理解することのみに試みがなされる。… (略) …生において何が重要なのかを直接伝達する代わりに、諸々の明晰化や可能性のみが、手段として、自らを熟慮すること *Selbstbesinnung* へと与えられることになっている。自分はいかに生きるべきかという問いに対する直接的な答えを欲する者が、本書にその答えを求めようとしても無駄である」(*PdW, KJG I/6, S.5*)。つまり、『世界観の心理学』を記したヤスパースのそもそもの意図とは、この著作を、「殻」としてではなく、むしろ、この著作を読む読者に対して、「自分がどう生きるべきなのかについての答えを自ら思索し、探求する」ことを訴えかける書物として扱われることにあったのである。こうしたことは、いわゆる、ヤスパースなりの「間接伝達」であった、とすることができよう。

だからこそヤスパースは、『世界観の心理学』「まえがき」の中で、この著作を読む読者にとっての意義を次のように語るのである。「本書は、熟慮し、自分自身をいぶかり、自分自身について反省し、現に今存在すること *Dasein* が疑わしいことであることを見て取る人々にとって、意義を有するのみであり、また、人柄的で *persönlich*、非合理的で、何によ

---

っても止揚されることのない責任として、生を経験する人々にとって、意義を有するのみである」(ibid.)。

<sup>43</sup> 先の註にて、『世界観の心理学』に登場する *Grundsituation* は、のちの『啓示に面しての哲学的信仰』に登場する「根本状況」とは意味が異なるため、本節では「基本状況」と訳出する、と述べた。しかし、とは言いつつも、『世界観の心理学』の「基本状況」が、『啓示に面しての哲学的信仰』の「根本状況」とは全くの別物である、と断言することはできない。なぜなら、両著作の中で登場する *Grundsituation* という用語が、共通の意味を持つものと解釈することも可能であると言えるからである。

『啓示に面しての哲学的信仰』にて、ヤスパースは、人間は行為しようがしなかりが、人間はどうしても悪に陥ることになり、罪を犯すことになるのであって、それが人間の根本状況になっていることから、「こうした人間の根本状況とは、人間が決して、真にかつ純粹に、完成され、自己充足する仕方、満たされることはありえない、ということである」(*PGO, KJG I/13, S.344*) と語る。しかし、その前著である『世界観の心理学』においても、本文中にも示した通り、「[個—普遍という] 対立が絶望の源泉である」(*PdW, KJG I/6, S.376*) と述べており、「いかにしても、あるべきこの私>にはなりえない」という点で、先述した『啓示に面しての哲学的信仰』の言説と共通するものがある、と言うことができよう。

しかし、この『世界観の心理学』における「[個—普遍という] 対立が絶望の源泉である」という言説の中で語られている絶望が、キェルケゴールが『死に至る病』の中で語る、第二編「絶望は罪である」というものに匹敵するかどうかについては定かではなく、今後より精密に考察を行っていく必要があるものと言える。だが、「ヤスパースと同様にキェルケゴールにとっても、罪 *sin* は思考不可能なものである」(Jean Wahl, translated by Forrest W. Williams, *Notes on some relations of Jaspers to Kierkegaard and Heidegger* :in P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers*, Illinois, 1957, p.394. ちなみに、この論文は、フランス語で書かれたものであるが、本論文では、英語訳のものを用いた)、というフランスの実存思想史家である J.ヴァールの指摘や、ヤスパース研究者中山剛史が、ヤスパースが読んでいたとする『死に至る病』を手に取った時、「意外だったのは、「自己」と「絶望」についての心理学的・実存的考察がなされている第一篇のみならず、キリスト教の「啓示宗教」の文脈が濃厚な第二篇の「絶望は罪である」の箇所もかなり徹底して読んでいたと

---

いうことである」(中山剛史、「ハンス・ザーナー博士との対話」、『コミュニケーション』、第18号、45頁)と述べていることからわかる通り、少なくとも、ヤスパースは、キェルケゴールの「絶望は罪である」という言説を理解しようと試みており、またそうした理解を踏まえたうえで、『世界観の心理学』においても「[個一普遍という]対立が絶望の源泉である」と述べたのではないかと推測することができよう。

しかし、この問題についてのより精密な議論および考察については、稿を改め、別の機会に譲ることとする。

44 ちなみに、『世界観の心理学』と『啓示に面しての哲学的信仰』の中で登場する **Grundsituation** という用語の共通性に関する考察については、一つ前の註を参照していただきたい。

45 高橋章仁、「ヤスパースにおける弁証法的運動」、『哲学世界』、第23号、早稲田大学大学院文学研究科哲学専攻、2000年、43頁。

46 同上。

47 同上。

48 前掲書、43頁～44頁。

49 前掲書、44頁。

50 鈴木三郎は、『世界観の心理学』においてなされている論展開に関して、次のように指摘する。「以上の如きヤスパースによる比較に我々として若干つけ加えるならば、先ずヤスパースの自ら認めている体系組織の「弁証法的秩序 *die dialektische Ordnung*」(*PdW, KJG I/6, S.47*)は一見してヘーゲル弁証法の三分法に通ずるものをもつとはいえ、その各階梯ごとに主観的側面と客観的側面とを統一する第三のものは前二者に対して、たしかに部分(要素)－全体の相属関係には立つが、三者の間にヘーゲルが考えた如き正－反－合の発展関係はなく、従ってそれらは運動動機というよりはむしろ並存する方向分岐と見做されることである。次にまたその当然の結果として、右の如き各組が連絡された集合としての体系の全組織においても、ヤスパースの諸類型はヘーゲルの場合の如く精神の連続的上昇過程の上の諸段階として直線的に排列されないで、原則としてはかえって全体的なるものの次第に分岐しゆく変様ないし単なる分類項として展示されており、換言すればだいたいにおいて、ヘーゲルが部分から全体へと構成的な方向を取るに対して、ヤスパースは全体から部分へと分析的な方向を取っている」(引用文中における旧字体ならびに歴史的仮名



---

遣いに関しては、すべて常用漢字および現代仮名遣いに変換したうえで表記した。また、引用文中の傍点は、鈴木三郎によるもの。鈴木三郎、『ヤスパース研究—実存の現象學—』、29頁)。

<sup>51</sup> ヤスパース研究者福井一光によれば、ヤスパースが度々用いる「包括者存在論 *Periechontologie*」という用語は、「言葉としては、ドイツ語の“*das Umgreifende*”を *περί=* 円周 (*um*) を“*ἔχω=* 掴む (*greifen*)”というギリシア語に言い換えた… (略) …」ものである、としている (引用文中の“”ならびに欧文の表記は、福井一光によるものである。福井一光、「両界曼荼羅論的視点から見た超越者と包括者」、『コムニカチオン』、第26号 (ヤスパース没後50年記念号)、日本ヤスパース協会、2019年、13頁)。

<sup>52</sup> 斎藤武雄、『ヤスパースにおける絶対的意識の構造と展開』、創文社、1961年、317頁～318頁。

<sup>53</sup> 引用文中の傍点は、高橋章仁による表記。高橋章仁、「ヤスパースにおける弁証法的運動」、『哲学世界』、第23号、57頁～58頁、註9。

<sup>54</sup> ちなみにヤスパースは、この「総合とは、二つのものの間の関係である。そのように考察されるのであれば、人間はまだ自己ではない」という文章を、『世界観の心理学』の中でも引用している (*PdW, KJG I/6, S.382*)。

<sup>55</sup> 本論文「はじめに」の中で既に述べたことであるが、ヤスパースは、『世界観の心理学』の中で、「あらわになること *das Offenbarwerden*」について深く考察した人物として、キェルケゴールの名を挙げるが (*PdW, KJG I/6, S.370*)、『真理について』においても、それと同様の記述を目にすることができる (*WS.541*)。その内容の子細については、本論文「はじめに」を参照。

<sup>56</sup> ヤスパースの引用する『不安の概念』の箇所は、*Ang, GuS5 S.74 ; H11 S.79*。

<sup>57</sup> ヤスパースの引用する『死に至る病』の箇所は、*KzT, GuS8 S.10 ; H24 S.8*。ちなみに、『真理について』においても、それと同様の記述を目にすることができる。その場合、その記述は、「総合 *Synthese*」のところ「関係 *Verhältnis*」と記されてあったり、また、「無限性—有限性」等の順序が、『死に至る病』において記されている順序と異なっていたりするものである。このことから、ヤスパースは『真理について』において、『死に至る病』の文章を、原文通りにではなく、ヤスパース自身による要約によって引用している、ということがわかる。そのように記されている『真理について』の該当箇所は、次の通り

---

である。「もし人間が、自由と必然性との、時間的なものと永遠的なものとの、有限的なものとの無限的なものとの関係であるならば… (略) …」(WS.541)。

<sup>58</sup> ヤスパーズは、主にドイツ語版 H.ゴットシェードおよび Chr.シュレンプ訳のキェルケゴール著作集を用いるが、その著作集の『死に至る病』を読むと、「総合」は「Synthese」(KzT, GuS8 S.10)として訳出されていることがわかる。しかし、その後に刊行されたドイツ語版 E.ヒルシュ訳の方では、「総合」は「Synthesis」(KzT, H24 S.8)として訳出されている。ヤスパーズは、「総合」を主に Synthese として用いるが、場合によっては、Synthese を用いることもある。そのため、Synthesis と Synthese のどちらを用いているのかについては、その都度、本論文註の中で表記していくことにする。

<sup>59</sup> キェルケゴール、『死に至る病』、鈴木祐丞訳、講談社学術文庫、講談社、2017年、264頁。

<sup>60</sup> あるストア派の人物による発言となっているが、その正確な出典に関しては不明である、とヤスパーズ全集版『世界観の心理学』を編集した、ヤスパーズ研究者 O.インメルは述べる (PdW, KJG I/6, S.498, Anm.535)。

<sup>61</sup> ヤスパーズの引用する『死に至る病』の箇所は、KzT, GuS8 S.28 ; H24 S.27。

<sup>62</sup> ヤスパーズの引用する『死に至る病』の箇所は、KzT, GuS8 S.28 ; H24 S.28。

<sup>63</sup> キェルケゴール、『死に至る病』、梶田啓三郎訳、ちくま学芸文庫、筑摩書房、1996年、265頁。

<sup>64</sup> 前掲書、266頁。ちなみに、引用文中の欧文の表記は、梶田啓三郎によるもの。

<sup>65</sup> 前掲書、267頁。ちなみに、引用文中の「……」の表記は、梶田啓三郎によるもの。

<sup>66</sup> その<関係としての自己>が登場する箇所を以下に示す。ヤスパーズのとりあげる、キェルケゴールの「自分自身に関わること sich zu sich selbst verhalten」についての考察を十分に行うために、長文にはなるが、ヤスパーズが主に用いたキェルケゴール著作集であるドイツ語版 H.ゴットシェードおよび Chr.シュレンプ訳の原文をも以下に付記する。「人間は、精神である。しかし、精神とは何か。精神とは自己である。しかし、自己とは何か。自己とは関係であるが、その関係は、関係自身に関わるのであり、言い換えれば、関係が関係自身に関わるという関係の中で関係である。自己は、関係ではなく、むしろ関係が関係自身に関わることである (Der Mensch ist Geist. Aber was ist Geist? Geist ist das Selbst. Aber was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das im

---

Verhältnis, daß sich das Verhältnis zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß sich das Verhältnis zu sich selbst verhält.)」(KzT, GuS8 S.10 ; H17 S.8)。

<sup>67</sup> ちなみにヤスパーズは、のちの『真理について』において、キェルケゴール思想を例にして、「あらわになること Offenbarwerden」についての説明を試みる際、「あらわになることは、自己存在にのみ近づいてくる。自己とは、関係自らが関係自らに関わるところの関係である」(WS.541)と述べ、『死に至る病』の明確な引用箇所を明示はしないものの、キェルケゴールの<関係としての自己>について言及する。

<sup>68</sup> 相良守峯編、『大独和辞典』、第10版、博友社、1964年、1567頁。

<sup>69</sup> キェルケゴール、『死に至る病』、鈴木祐丞訳、講談社学術文庫、266頁。

<sup>70</sup> キェルケゴール、『死に至る病』、梶田啓三郎訳、ちくま学芸文庫、268頁。

<sup>71</sup> ここでは、「総合」は Synthese として用いられている。

<sup>72</sup> ヤスパーズ全集版『世界観の心理学』を編集したヤスパーズ研究者 O.インメルによれば、この「引き受ける übernehmen」という用語は、キェルケゴールの『あれかーこれか』および『死に至る病』に登場するものである(PdW, KJG I/6, S.496 Anm. 512)、としている。『あれかーこれか』に登場する「引き受ける übernehmen」については、本論文「第1章」の本文中に記したものを参照していただきたい。また、『死に至る病』に登場する「引き受ける übernehmen」については、以下のものが該当する。「いまや、もし、自己が、内的な反省というある程度の度合いでもって、自己を引き受けようとするならば、その自己は、場合によっては、自己の成り立ちや必然性におけるあれやこれやの困難に突き当たることであろう」(KzT, GuS8 S.52 ; H24 S.53)。

<sup>73</sup> 吉村文夫、『ヤスパーズ 人間存在の哲学』、251頁～255頁。

<sup>74</sup> ヤスパーズの引用する『あれかーこれか』の箇所は、E/O2, GuS2 S.215 ; H2 S.267f。

<sup>75</sup> Wolfdietrich von Kloeden, *Einfluß und Bedeutung im deutsch-sprachigen Denken* :in Nils Thulstrup and Marie Mikulová Thulstrup (ed.), *Bibliotheca Kierkegaardiana. vol.8. The Legacy and Interpretation of Kierkegaard*, C. A. Reitzels Boghandel, Copenhagen, 1981, p.88.

<sup>76</sup> 山下太郎、「実存の弁証法とヤスパーズ」、『コムニカチオン』、第10号、日本ヤスパーズ協会、1999年、5頁。

<sup>77</sup> Anton Hügli, *Jaspers' Darstellung von Philosophie – eine Form der indirekten Mitteilung?* :in Hauptherausgeber, Kurt Salamun ; Mitherausgeber, Lukas H. Meyer, Elisabeth Salamun-Hybašek,

---

*Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft 28/2015*, Studien-Verlag, Innsbruck, 2015, S.11.

<sup>78</sup> A. a. O., S.11f.

<sup>79</sup> A. a. O., S.11f., S.31, Anm.3.

<sup>80</sup> 谷口龍男、「キルケゴールに於ける個と普遍」、『理想』、第360号、理想社、1963年、40頁。ちなみに、引用文中における旧字体ならびに歴史的仮名遣いに関しては、すべて常用漢字および現代仮名遣いに変換したうえで表記した。

<sup>81</sup> 同上。

<sup>82</sup> 大屋憲一、「キエルケゴールにおける「普遍」と「個」、『キエルケゴール研究』、第12号、キエルケゴール協会、1982年、35頁。

<sup>83</sup> 前掲書、35頁～36頁。

<sup>84</sup> 前掲書、36頁。

<sup>85</sup> 引用文中の傍点は、原文のまま表記した。

<sup>86</sup> ちなみに、ヤスパーズ全集版『世界観の心理学』を編集した、O.インメルによれば、本文中に記した、この「普遍人間的なもの *das Allgemeinmenschliche*」という言葉は、キエルケゴールの『あれかーこれか』の中で登場する表現であり、またそれをヤスパーズが受容したものである、としている (*PdW, KJG I/6, S.496, Anm.511*)。その『あれかーこれか』の中で登場する表現とは、次の通りである。「人々 *man* が、普遍 = 人間的なもの *das Allgemein=Menschliche* を、「人々〔世人〕 *man*」がまさに生きる通りに生きることである、とみなすことこそ、最も陳腐な凡庸さの神格化であろう」 (*E/O2, GuS2 S.288f. ; H2 S.354f.*)。こうしたことから、ヤスパーズがキエルケゴール思想を受容したとする事実を垣間見ることができるだろう。

<sup>87</sup> Stefania Achella, *Die Subjekt-Objekt-Spaltung. Zur Aktualität der Jaspers'schen Erkenntnistheorie Jaspers'schen Konzepts personaler Identität* :in hg. von Elisabeth Salamun-Hybašek und Kurt Salamun und Harald Stelzer, *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft 24/2011*, Studien-Verlag, Innsbruck, 2011, S.115f.

<sup>88</sup> A. a. O., S.116.

<sup>89</sup> ヤスパーズの引用する『おそれとおののき』の箇所は、*FZ, GuS3 S.98 ; H4 S.120f.*

---

<sup>90</sup> 三浦永光、「実存と普遍の問題—キルケゴールの例外者論—」、『哲学誌』、第 11 号、東京都立大学哲学会、1968 年、95 頁。

<sup>91</sup> Anton Hügli, *Jaspers' Darstellung von Philosophie – eine Form der indirekten Mitteilung?* :in *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft 28/2015*, S.12f.

<sup>92</sup> 中山剛史、『ヤスパース 暗黙の倫理学—〈実存倫理〉から〈理性倫理〉へ』、134 頁。

<sup>93</sup> Anton Hügli, *Die Bedeutung existenzphilosophischen Denkens für die Ethik – exemplifiziert an Kierkegaard und Jaspers* :in hg. von Elisabeth Salamun-Hybašek und Kurt Salamun und Harald Stelzer, *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft 25/2012*, Studien-Verlag, Innsbruck, 2012, S.23.

<sup>94</sup> A. a. O., S.24.

<sup>95</sup> 中山剛史、『ヤスパース 暗黙の倫理学—〈実存倫理〉から〈理性倫理〉へ』、163 頁～166 頁。

<sup>96</sup> 三浦永光、「実存と普遍の問題—キルケゴールの例外者論—」、『哲学誌』、第 11 号、101 頁。

<sup>97</sup> 前掲書、102 頁。

<sup>98</sup> 前掲書、104 頁。

<sup>99</sup> 前掲書、98 頁。

<sup>100</sup> 同上。

<sup>101</sup> 同上。

<sup>102</sup> 前掲書、106 頁～107 頁。

<sup>103</sup> 引用文中の傍点は、原文のまま表記した。

<sup>104</sup> Stefania Achella, *Die Subjekt-Objekt-Spaltung. Zur Aktualität der Jaspers'schen Erkenntnistheorie Jaspers'schen Konzepts personaler Identität* :in hg. von Elisabeth Salamun-Hybašek und Kurt Salamun und Harald Stelzer, *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft 24/2011*, S.115f.

<sup>105</sup> ちなみに、その邦訳本の書名は以下の通りである。B.メールポール、『絶望の形而上学 キルケゴール『死に至る病』の問題』、大谷長監修、尾崎和彦他訳、東海選書、東海大学出版会、1980 年。

- 
- <sup>106</sup> Bernhard Meerpohl, *Die Verzweiflung als metaphysisches Phänomen in der Philosophie Sören Kierkegaards* (hg. von D. Dr. Georg Wunderie, *Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion. Hft.30*), C. J. Becker Universitäts-Druckerei Verlag, Würzburg, 1934, S.48. (B.メールポール、『絶望の形而上学 キェルケゴール『死に至る病』の問題』、84頁)。
- <sup>107</sup> 本文中に記した『死に至る病』における章の題名および章立ての表記は、H.ゴットシェードおよびChr.シュレンプ訳のものに準じて記した。
- <sup>108</sup> 同上。
- <sup>109</sup> Bernhard Meerpohl, *Die Verzweiflung als metaphysisches Phänomen in der Philosophie Sören Kierkegaards*, S.84. (B.メールポール、『絶望の形而上学 キェルケゴール『死に至る病』の問題』、145頁)。
- <sup>110</sup> Ibid. (前掲書、145頁～146頁)。
- <sup>111</sup> Ibid. (前掲書、145頁)。
- <sup>112</sup> 小川圭治、「実存三段階と倫理の問題」、『理想』、第269号、理想社、1955年、54頁。
- <sup>113</sup> 同上。ちなみに、引用文中の欧文の表記は、小川圭治によるもの。
- <sup>114</sup> Jann Holl, *Kierkegaards Konzeption des Selbst. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Formen seines Denkens* (begründet von Georgi Schischkoff, *Monographien zur philosophischen Forschung. Band.81*), Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1972, S.233.
- <sup>115</sup> Karl Lehmann, *Der Tod bei Heidegger und Jaspers*, Evangelischer Verlag Jakob Comtesse, Heidelberg, 1938, S.15.
- <sup>116</sup> Kurt Salamun, *Karl Jaspers. Arzt, Psychologe, Philosoph, politischer Denker*, J. B. Metzler, 2019, S.34. ちなみに、ヤスパースの現存在が、キェルケゴールの〈美的実存〉と関連性を有するものである、ということについては、ヤスパース研究者 C.ピエツーフも指摘している (Czesława Picuch, *Die existentielle Metaphysik von Karl Jaspers*, Schwabe Verlag, 2019, S.33)。
- <sup>117</sup> Reider Thomte, *Kierkegaard's Philosophy of Religion*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1949, S.36.
- <sup>118</sup> Mark. C. Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship. A Study of Time and the Self*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1975, S.128.

---

<sup>119</sup> Helmut Fahrenbach, *Kierkegaards existenzdialektische Ethik. (Philosophische Abhandlungen. Band. XXIX)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1968, S.61.

<sup>120</sup> Ibid.

<sup>121</sup> 本文中に記した『死に至る病』における章の題名および章立ての表記は、H.ゴットシェードおよびChr.シュレンプ訳のものに準じて記した。

<sup>122</sup> ヤスパースの引用する『死に至る病』の箇所は、*KzT, GuS8 S.52 ; H24 S.53*。ちなみに、のちの著作である『真理について』においても、本文中に記した『死に至る病』の引用箇所と同様の記述を目にすることができる (*W S.542*)。

<sup>123</sup> 引用文中の傍点は、原文のまま表記した。

<sup>124</sup> 同上。

<sup>125</sup> Yusuf Örnek, *Karl Jaspers. Philosophie der Freiheit*, S.69.

<sup>126</sup> 引用文中の傍点は原文のまま表記した。ちなみに、キェルケゴール著作集(白水社)における『死に至る病』を訳した、松浪信三郎の解説によると、「可能態 (κατά δύναμιν、カタ=デュナミン) という言葉は、アリストテレスによって、定義化された、「ありうる」、「……できる」を意味する概念であり、またその対義語は、「ある」、「……している」を意味する現実態 (δύναμις、デュナミス) である」、としている(キェルケゴール、『死に至る病』、松浪信三郎訳、『キェルケゴール著作集』、第11巻、白水社、1962年、279頁)。つまり、この文における可能態とは、自己自身という現実態になる可能性を有する存在のことを意味するのである。

<sup>127</sup> ちなみに、キェルケゴール著作集(白水社)版『死に至る病』の訳者松浪信三郎は、本文中に記したキェルケゴールの文章における解説の中で、「ヤスペルス [ヤスパース] 的な表現をもってすれば、人間の存在は可能的実存でしかありえない」と述べている(前掲書、279頁)。こうしたことから、ヤスパース哲学における可能的実存のモチーフが、本文中に示した通り、キェルケゴールの『死に至る病』の中で語られている、可能性 [自由] - 必然性の絶望における〈総合としての人間存在〉にあった、と考えるのは、妥当なことと言えよう。

<sup>128</sup> 越部良一、「ヤスパースにおける「可能的実存」の錯綜する意味について」、実存思想協会編、『詩と実存—実存思想論集 X (第二期 第二号)』、理想社、1995年、145頁~146頁。

---

<sup>129</sup> 前掲書、149 頁。

<sup>130</sup> 前掲書、150 頁。

<sup>131</sup> ヤスパーズは、『世界観の心理学』の中で、「透徹化すること *Durchsichtigwerden*」という用語を用いるが、それが文字通り、『死に至る病』に登場する表現をモチーフにしている、と私は考える。その根拠として、次の『死に至る病』の箇所を提示する。「絶望が全くもって根絶される場合、こうした次のことが、いわゆる、自己の状態を描写する定式である。すなわち、自己自身に関わる中で、また、自己が自己自身であろうとすることによって、自己は、自己を措定する力に、透徹な仕方、基づいているということである

(Dies ist nämlich die Formel, die den Zustand des Selbst beschreibt, wenn die Verzweiflung ganz ausgerottet ist: im Verhalten zu sich selbst, und indem es es selbst sein will, gründet sich das Selbst durchsichtig auf die Macht, die es setzte.)」(*KzT, GuS8 S.11 ; H24 S.10*)。また、ヤスパーズ研究者中山剛史もその点を指摘している(中山剛史、『ヤスパーズ 暗黙の倫理学—<実存倫理>から<理性倫理>へ』、115 頁)。

<sup>132</sup> 榎田達美、「思想編— [I] 人間存在論 第 2 章 単独者」、大屋憲一、細谷昌志編、『キェルケゴールを学ぶ人のために』、世界思想社、1996 年、121 頁。

<sup>133</sup> Marie Mikulová Thulstrup, translated by Ruth Mach-Zagal, *The Single Individual* :in Nils Thulstrup and Marie Mikulová Thulstrup (ed.), *Bibliotheca Kierkegaardiana. vol.16. Some of Kierkegaard's Main Categories*, C. A. Reitzels Boghandel, Copenhagen, 1988, p.16.

<sup>134</sup> Ibid.

<sup>135</sup> 中里巧、「単独者概念についての新しい解釈あるいは現代的意義」、『新キェルケゴール研究』、第 16 号、キェルケゴール協会、2018 年、87 頁～88 頁。

<sup>136</sup> 谷塚巖、「『単独者』の基本理解」、『新キェルケゴール研究』、第 16 号、キェルケゴール協会、2018 年、74 頁。

<sup>137</sup> 前掲書、76 頁。

<sup>138</sup> 谷口龍男、「キェルケゴールに於ける個と普遍」、『理想』、第 360 号、41 頁。ちなみに、引用文中における旧字体ならびに歴史的仮名遣いに関しては、すべて常用漢字および現代仮名遣いに変換したうえで表記した。また、引用文中の欧文の表記は、谷口龍男によるものである。

<sup>139</sup> 同上。



---

<sup>140</sup> ここでのヤスパースの発言は、キェルケゴールの著作において記された表現をなぞるような仕方で、語られたものである、と考えられるが、ヤスパース自身、その箇所を明確に示してはいない。しかし、このことに関して言うならば、キェルケゴールの『後書』の中で登場する次の文が、本文中に記したヤスパースの発言に該当するものと考えられることができる。「いまや、思弁的考察は客観的であるということが、(私によっては) 否定されない」(AUNI, GuS6 S.148 ; HI6.I S.51)。ちなみに、引用文中の () は、E.ヒルシュ訳の中でなされた補足であるが、それを本論文執筆者が、その原文のまま訳出した。

<sup>141</sup> ヤスパースの引用する『後書』の箇所は、AUN2, GuS7 S.2 ; HI6.II S.2-3。

<sup>142</sup> ヤスパースの引用する『後書』の箇所は、AUNI, GuS6 S.118f. ; HI6.I S.18。

<sup>143</sup> *persönlich* という語は、「人格者の」という意味よりも、本来「人の、人的の」という意味を表す語である(相良守峯編、『大独和辞典』、1093頁)。そのため、語弊がないように、本論文では、「人柄的」と訳出する。

<sup>144</sup> ヤスパースの引用する『後書』の箇所は、AUNI, GuS6 S.274 ; HI6.I S.189。

<sup>145</sup> ここでいうキェルケゴールの弁証法とは、ヤスパースの主張する両極性と同一ようなものであると解することができる。というのも、『世界観の心理学』の時点では、キェルケゴールの弁証法についての言及は見受けられないものの、のちの『遺稿1』の中で、「キェルケゴールの自己とは、弁証法的なものであり、そのため、それを対象物としてとらえようとしても、自己そのものをとらえたことにはならない」(NLI S.466)、とヤスパースが述べるからである。

<sup>146</sup> Gerhard Knauss, *Der Begriff des Umgreifenden in Jaspers' Philosophie*. :in P. A. Schilpp (Hrsg.), *Karl Jaspers. Philosophen des 20. Jahrhundert*, W. Kohlhammer-Verlag, Stuttgart, 1957, S.155f.

<sup>147</sup> Ibid.

<sup>148</sup> ちなみに、ニーチェなどの実存主義哲学について研究する信太正三によれば、「本質」を意味するラテン語の *essentia* という言葉は、「何」について問うものであるが、対して、「実存」を意味するラテン語の *existentia* という言葉は、「いかに」という問いのもとで自らの存在を問い求めるあり方のことを指す、としている(信太正三、「実存」、松浪信三郎、飯島宗享編、『実存主義辞典』、東京堂出版、1964年、77頁)。こうした語源からも、「実存」という用語は、「いかに」という問いに基づいて、自らの存在を探求するあり方を意味するものである、とすることができよう。

- 
- <sup>149</sup> ヤスパーズの引用する『不安の概念』の箇所は、*Ang, GuS5* S.151 ; *HII* S.158。
- <sup>150</sup> その内容に該当する『不安の概念』の箇所は、*Ang, GuS5* S.151ff. ; *HII* S.157ff.。
- <sup>151</sup> その文に該当する『死に至る病』の箇所は、次の通りである。「自己であるところのもの、[すなわち] その自己であるところのものに相對することで、自己が自己であるということが、常に自己に対する尺度を形作る」(*KzT, GuS8* S.76 ; *H24* S.78)。
- <sup>152</sup> ヤスパーズの引用する『死に至る病』の箇所は、*KzT, GuS8* S.76 ; *H24* S.78。ちなみに、E.ヒルシュ訳では、Akzent の箇所が、Betonung と訳出されている。
- <sup>153</sup> ヤスパーズの引用する『死に至る病』の箇所は、*KzT, GuS8* S.77 ; *H24* S.79。
- <sup>154</sup> ちなみに、ヤスパーズは、のちの『理性と実存』の中で、その無限の内省を行う人物として、キェルケゴールとニーチェの名を挙げている (*VE :in SzEx, KJG I/8, S.14*)。
- <sup>155</sup> István Czakó, *Das Problem des religiösen Akosmismus in der Kierkegaard-Rezeption von Karl Jaspers* :in edited by Heiko Schulz, Jon Stewart and Karl Verstrynge, in cooperation with Peter Šajda, *Yearbook 2014* (edited on behalf of the Søren Kierkegaard Research Centre by Heiko Schulz, Jon Stewart and Karl Verstrynge, in cooperation with Peter Šajda, *Kierkegaard Studies*), Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, 2014, p.299.
- <sup>156</sup> その『不安の概念』の該当箇所は、次の通りである。「こうした自己意識は、沈思ではない。… (略) …こうした自己意識は、それゆえ、行いであり、またこうした行いは、再び内面性である… (略) … (Dieses Selbstbewußtsein ist nicht Komtemplation; … Dieses Selbstbewußtsein ist darum Tat, und diese Tat ist wieder Innerlichkeit, … .)」(*Ang, GuS5* S.142 ; *HII* S.79)。ちなみに、E.ヒルシュ訳では、Komtemplation の箇所が、考察 Betrachtung と、Tat の箇所が、行為 Handlung と訳出されている。
- <sup>157</sup> Kurt Salamun, *Wie soll der Mensch sein? Philosophische Ideale vom ‚wahren‘ Menschen von Karl Marx bis Karl Popper*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012, S.89.
- <sup>158</sup> ヤスパーズが挙げたキェルケゴールのギーレイエ日記の言葉は、以下のものが該当する。「私は今こそ、安らいだ仕方で、私自身に眼差しを据えようとする試みを欲し、内的に行為し始める試みを欲する。というのも、そうしたことを通してのみ、私は、より深い意味で、私を「私」と呼ぶことが必ずできるからだ。子供が、意識でもって取り掛かった彼の最初の行為を通して、自らを「私」と呼ぶのと同じように (Ich will jetzt versuchen, den Blick ruhig auf mich selbst zu heften und innerlich zu handeln anfangen; denn nur dadurch werde

---

ich imstande sein, gleichwie das Kind durch seine erste mit Bewußtsein vorgenommene Handlung sich „ich“ nannet, mich in tieferer Bedeutung „ich“ zu nennen.)」(*HaeI* S.36f. ; *GerI* S.22)。

<sup>159</sup> ちなみに、ヤスパース研究者中山剛史も、ヤスパースの述べる内的行為は、このギーレイエ日記に由来するものである、と考える（中山剛史、「ヤスパースにおける「唯一無比の実践」としての哲学的思索—「内的行為」と「生の実践」—」、『論叢』、玉川大学文学部紀要、第56号、2016年、42頁）。

<sup>160</sup> ちなみに、『死に至る病』（中公クラシックス）を訳した梶田啓三郎は、〈関係としての自己〉（ドイツ語訳であれば、*KzT, GuS8* S.10 ; *H24* S.8）が記された箇所に註を付記しており、その註の中で、「「関係がそれ自身に関係する」ということは、「自己反省」、「自己意識」であり、「内的な行為」なのである」と述べている（キェルケゴール、『死に至る病 現代の批判』、梶田啓三郎訳、中公クラシックス、中央公論新社、2003年、132頁）。こうしたことから、ヤスパース哲学における内的行為のモチーフが、本文中に記したキェルケゴール思想における〈関係としての自己〉にあったと考えるのは、妥当なことと言えよう。

<sup>161</sup> Arno Baruzzi, *Philosophieren mit Jaspers und Heidegger*, Ergon Verlag, Würzburg, 1999, S.13.

<sup>162</sup> ヤスパース哲学の中で表現されている交わり *Kommunikation* とは、通例、実在する人間同士の交わり、すなわち、他者との交わりを意味するものである（ヤスパース自身も、そのように交わりを定義しているが、その詳しい内容は、*Antwort* S.783ff.を参照）。そのため、通例ヤスパース哲学の中で表現されている交わりとは、本文中で挙げた自己との交わりと異なるものであるということを、念のため注記しておきたい。なお、ヤスパース哲学における交わりについての詳しい考察は、本論文第3章において行うこととする。

<sup>163</sup> ヤスパースは註の中で、次のようにキェルケゴールの名を挙げる。「暗がりの始まりから、こうした〔実存という言葉を表す〕現実が歴史のうちへと入っていったが、哲学的な思想の中では、キェルケゴールを通して、こうした〔実存という〕言葉において、我々にとっては、歴史的に拘束力のある言明の内実を授かったものを予感するだけであった」

（*Ph.I* S.15）。ちなみに、引用文中の傍点は、原文のまま表記した。

<sup>164</sup> その仔細については、本論文註11を参照。

<sup>165</sup> Kurt Salamun, *Karl Jaspers. Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage. Mit 6 Abbildungen aus dem Karl Jaspers-Archiv*, Basel, Königshausen & Neumann, 2006, S.40.

---

<sup>166</sup> 大利裕子、「思想編一〔I〕人間存在論 第1章 実存」、大屋憲一、細谷昌志編、『キェルケゴールを学ぶ人のために』、世界思想社、1996年、103頁～104頁。

<sup>167</sup> 同上。

<sup>168</sup> 山本邦子、「思想編一〔III〕信仰論 第2章 躓き」、大屋憲一、細谷昌志編、『キェルケゴールを学ぶ人のために』、世界思想社、1996年、229頁。

<sup>169</sup> 引用文中の傍点は、原文のまま表記した。

<sup>170</sup> Yusuf Örnek, *Karl Jaspers. Philosophie der Freiheit*, S.61f.

<sup>171</sup> Kurt Salamun, *Karl Jaspers. Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage. Mit 6 Abbildungen aus dem Karl Jaspers-Archiv, Basel*, S.49.

<sup>172</sup> 『啓示に面しての哲学的信仰』の中では、「実存とは、自己であるが、その自己存在とは、自分自身に関わり、かつ、その自分自身に関わることの中で、自らが力 *die Macht* へと連繫されていると知るが、その力によって、自己は措定されている（キェルケゴール）」（*PGO, KJG I/13, S.185*）と記されている。

<sup>173</sup> ヤスパーズ全集版遺稿『哲学することの根本原理（原題：*Grundsätze des Philosophierens*）』を編集したB.ヴァイトマンによれば、この著作は、ヤスパーズが、『哲学』を著述後、自らの大いなる企画として立ち上げた、「哲学的論理学 *philosophische Logik*」および「世界哲学史 *Weltgeschichte der Philosophie*」を書き記すために起草されたが、結局のところ、出版されることなく、遺稿として残されたものである、としている（*GsPh, KJG II/1, S.Xf.*）。

<sup>174</sup> Theodor W. Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen, Gesammelte Schriften. Bd.2., 1.Aufl., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979, S.242.*

<sup>175</sup> 河上正秀、『ドイツにおけるキェルケゴール思想の受容』、137頁。

<sup>176</sup> 源宣子、「総論一〔II〕方法論と視点 第2章 イロニーとフモール」、大屋憲一、細谷昌志編、『キェルケゴールを学ぶ人のために』、世界思想社、1996年、65頁。

<sup>177</sup> 同上。

<sup>178</sup> 同上。

<sup>179</sup> Reider Thomte, *Kierkegaard's Philosophy of Religion*, p.87.

<sup>180</sup> *Ibid.*

<sup>181</sup> *Ibid.*

---

<sup>182</sup> Alessandra Granito, “A Great Awakener”: *The Relevance of Søren Kierkegaard in Karl Jaspers’ “Aneignung und Polemik”*: in edited by Heiko Schulz, Jon Stewart and Karl Verstrynge, in cooperation with Peter Šajda, *Yearbook 2015* (edited on behalf of the Søren Kierkegaard Research Centre by Heiko Schulz, Jon Stewart and Karl Verstrynge, in cooperation with Peter Šajda, *Kierkegaard Studies*), Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, 2015, p.253.

<sup>183</sup> 濱田恂子、『キルケゴール 主体性の真理』、103 頁。

<sup>184</sup> Yusuf Örnek, *Karl Jaspers. Philosophie der Freiheit*, S.58.

<sup>185</sup> Leonard H. Ehrlich, *Karl Jaspers: Philosophy as Faith*, the University of Massachusetts Press, Amherst, 1975, p.156.

<sup>186</sup> Yusuf Örnek, *Karl Jaspers. Philosophie der Freiheit*, S.59.

<sup>187</sup> ちなみにヤスパースは、彼の自伝的著作である『運命と意志』（1967 年）の中で、超越者から発する暗号を海になぞらえて表現している。「海との関わりにおいては、はじめから、哲学することの気分が横たわっている。私にとっては、無意識にも子供のころからそうだった。海は、自由と超越者の比喩である。海は、事物の根底から来る具体的な啓示のようなものである。哲学することは、次のような要請によって把握される。その要請とは、どこにも確固とした基盤がないにもかかわらず、まさしくその基盤を通して、事物の根底が〔私たちに〕話しかけてくることに耐え得るようにせよ、というものである。海は、こうした要請を示すものである。そこには、いかなる束縛もない。それが、海を持つとてつもない唯一性である」（*SuW* S.16）。このヤスパースの記述に対して、ヤスパース研究者重田英世は、「こうした海の描写そのものが、実にヤスパース哲学の特性そのものを表していること、一驚に値する」（重田英世、『人類の知的遺産（第 71 巻） ヤスパース』、講談社、1982 年、67 頁～68 頁）と評している。

<sup>188</sup> Leonard H. Ehrlich, *Karl Jaspers: Philosophy as Faith*, p.156.

<sup>189</sup> István Czakó, *Das Problem des Glaubens und der Geschichte in der Philosophie Kierkegaards und Karl Jaspers’*: in edited by Niels Jørgen Cappeløen, Hermann Deuser and Jon Stewart, together with Christian Fink Tolstrup, *Yearbook 2000* (edited on behalf of the Søren Kierkegaard Research Centre by Niels Jørgen Cappeløen, Hermann Deuser, *Kierkegaard Studies*), Walter de Gruyter GmbH, Berlin/New York, 2000, p.381.

<sup>190</sup> そのヤスパース研究者らによる指摘は、次の通りである。Kurt Salamun, *Karl Jaspers:*

---

*Arzt, Psychologe, Philosoph, Politischer Denker*, S.55f. Franz-Peter Burkard, *Karl Jaspers und die Technologien des Selbst* :in Bernd Weidmann (Hrsg.), *Existenz in Kommunikation. Zur philosophischen Ethik von Karl Jaspers*, Königshausen & Neumann, 2004, S.168ff. Giandomenico Bonanni, „Kommunikation“. *Die Genese eines Jaspers'schen Grundbegriffes* :in hg. von Elisabeth Salamun-Hybašek und Kurt Salamun und Harald Stelzer, *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft 21/2008*, Studien-Verlag, Innsbruck, 2008, S.62ff.

<sup>191</sup> キェルケゴール、『死に至る病』、梶田啓三郎訳、ちくま学芸文庫、356頁。引用文中における表現の表記は、原文のまま記した。

<sup>192</sup> その内容に該当する『不安の概念』の箇所は、*Ang, GuS5* S.123 ; *H11* S.128。

<sup>193</sup> その内容に該当する『死に至る病』の箇所は、*KzT, GuS8* S.65 ; *H24* S.67。

<sup>194</sup> その内容に該当する『不安の概念』の箇所は、*Ang, GuS5* S.122f. ; *H11* S.127f.。ちなみに、キェルケゴール研究者大谷長も、キェルケゴールは、『不安の概念』の中で、デモニーシユなものにより、自ら閉じこもりを行ってしまうあり方を、「非自由」と称している、と指摘する（大谷長、『キェルケゴールにおける自由と非自由』、270頁）。

<sup>195</sup> ヤスパースの引用する『不安の概念』の箇所は、*Ang, GuS5* S.123 ; *H11* S.128。

<sup>196</sup> Lars Bejerholm, revised either by H. Hong or by G. Stengren, *Communication* :in Nils Thulstrup and Marie Mikulová Thulstrup (ed.), *Bibliotheca Kierkegaardiana. vol.3. Concepts and Alternatives in Kierkegaard*, C. A. Reitzels Boghandel, Copenhagen, 1980, p.52.

<sup>197</sup> Anna Paulsen, translated and revised by H. Hong or by G. Stengren, *Communion* :in Nils Thulstrup and Marie Mikulová Thulstrup (ed.), *Bibliotheca Kierkegaardiana. vol.5. Theological Concepts in Kierkegaard*, C. A. Reitzels Boghandel, Copenhagen, 1980, p.255.

<sup>198</sup> キェルケゴール、『死に至る病』、梶田啓三郎訳、ちくま学芸文庫、357頁。引用文中における表現の表記は、原文のまま記した。

<sup>199</sup> 前掲書、358頁。引用文中における表現の表記は、原文のまま記した。

<sup>200</sup> Fritz Kaufmann, *Karl Jaspers und die Philosophie der Kommunikation* :in P. A. Schilpp (Hrsg.), *Karl Jaspers. Philosophen des 20. Jahrhundert*, W. Kohlhammer-Verlag, Stuttgart, 1957, S.206f.

<sup>201</sup> この小論は、ヤスパースが生前中に出版された、ヤスパース哲学に関する論文集『カール＝ヤスパース—20世紀の哲学者たち（原題：Karl Jaspers. Philosophen des 20. Jahrhundert）』の中に収録されているものであり、その中に掲載されている論文に対して、

---

ヤスパースが回答および批評を行ったものである。本文中にとりあげた F.カウフマンの論文も、この論文集の中に掲載されている。

<sup>202</sup> Hans Saner, *Einsamkeit und Kommunikation: Essays zur Geschichte des Denkens*, Lenos Verlag, 1994, S.99.

<sup>203</sup> Ibid.

<sup>204</sup> Ibid.

<sup>205</sup> Genoveva Teoharova, *Karl Jaspers' Philosophie auf dem Weg zur Weltphilosophie*, Königshausen & Neumann, 2005, S.43.

<sup>206</sup> Ibid. ちなみに、引用文中の傍点は、G.テオハロヴァによる強調。

<sup>207</sup> ヤスパースの引用する『あれかーこれか』の箇所は、E/O2, *GuS2* S.88f. ; *H2* S.111。

<sup>208</sup> Søren Holm, translated and revised by H. Hong, *Openness* :in Nils Thulstrup and Marie Mikulová Thulstrup (ed.), *Bibliotheca Kierkegaardiana. vol.7. Kierkegaard and Human Values*, C. A. Reitzels Boghandel, Copenhagen, 1980, p.61.

<sup>209</sup> Ibid.

<sup>210</sup> Søren Holm, op.cit., p.62.

<sup>211</sup> Søren Holm, op.cit., p.61.

<sup>212</sup> 「倫理の目的論的停止」については、FZ : *Furcht und Zittern*, *GuS3* S.48-60 ; *H4* S.57-73 を参照。

<sup>213</sup> Søren Holm, op.cit., p.62.

<sup>214</sup> Bernd Weidmann, *Ethos der Wahrhaftigkeit und Ethik des Streites. Karl Jaspers als Kritiker von Jürgen Habermas* :in Richerd Wisser und Leonard H. Ehrlich (Hrsg.), *Karl Jaspers' Philosophie: Gegenwartigkeit und Zukunft (Karl Jaspers's Philosophy: Rooted in the Present, Paradigm for the Future)* , Königshausen & Neumann, 2003, S.137.

<sup>215</sup> その「公然とおしゃべりをする事 *das Herausschwatzen*」は、キェルケゴール思想においても述べられているものである、と考えることができる。その例として、キェルケゴールの作中に登場する美的な生き方をする人物が、宗教的著述家に対して、交わりの意味を教え諭そうとする場面を挙げることができる。キェルケゴール研究者ベヤルホルムの指摘する通り、その美的な生き方をする人物の主張とは、次の通りである。「人間は「直接性」というあり方のうちに生きる存在であり、またそれが「通常の交わり」を意味するも

---

のなのだから、人間との接触や人間の共同体においては、「直接性」のままに生きることが求められる」(Lars Bejerholm, revised either by H. Hong or by G. Stengren, *Communication :in Nils Thulstrup and Marie Mikulová Thulstrup (ed.), Bibliotheca Kierkegaardiana. vol.3. Concepts and Alternatives in Kierkegaard, p.52.*)、という主張である。その「直接性 Umiddelbarhed/Unmittelbarkeit とは、キェルケゴール研究者鈴木祐丞が指摘する通り、自分自身を振り返る反省を行わない生き方をすること、およびそうした人間のことを指すものである(キェルケゴール、『死に至る病』、鈴木祐丞訳、講談社学術文庫、131頁)。

<sup>216</sup> キェルケゴール、『死に至る病』、鈴木祐丞訳、講談社学術文庫、266頁。

<sup>217</sup> 中里巧、「悪魔的絶望と覚醒」、『理想』、第676号、2006年、15頁。

<sup>218</sup> ヤスパーズの引用する『死に至る病』の箇所は、*KzT, GuS8 S.66 ; H24 S.68.*

<sup>219</sup> 同上。

<sup>220</sup> ヤスパーズの引用する『死に至る病』の箇所は、*KzT, GuS8 S.67 ; H24 S.69.*

<sup>221</sup> ヤスパーズの引用する『不安の概念』の箇所は、*Ang, GuS5 S.149 ; H11 S.156.*

<sup>222</sup> 中里巧、「悪魔的絶望と覚醒」、『理想』、第676号、19頁。

<sup>223</sup> ヤスパーズの引用する『不安の概念』の箇所は、*Ang, GuS5 S.153 ; H11 S.160.*

<sup>224</sup> Joachim Ritter (hg.), *Historische Wörterbuch der Philosophie. Band.2:D-F*, Schabe & Co Verlag, Basel/Stuttgart, 1972, S.5.

<sup>225</sup> Emanuel Hirsch, *Kierkegaard-Studien. Band.1*, Verlag E. Bertelsmann Gütersloh, 1933, S.348.

<sup>226</sup> 大谷長、『キェルケゴールにおける自由と非自由』、371頁～374頁。またこうした憂愁を、大谷長は「本来的な憂愁」と称している(同書、371頁)。

<sup>227</sup> ヤスパーズの引用する『あれかーこれか』の箇所は、*E/O2, GuS2 S.159f. ; H2 S.201f.*

<sup>228</sup> 大谷長、『キェルケゴールにおける自由と非自由』、356頁～359頁。

<sup>229</sup> 前掲書、356頁。

<sup>230</sup> キェルケゴール、『死に至る病』、鈴木祐丞訳、講談社学術文庫、266頁。

<sup>231</sup> ヤスパーズの引用する『死に至る病』の箇所は、*KzT, GuS8 S.47 ; H24 S.48.*

<sup>232</sup> ヤスパーズの引用する『死に至る病』の箇所は、*KzT, GuS8 S.49f. ; H24 S.50f.*

<sup>233</sup> ヤスパーズの引用する『死に至る病』の箇所は、*KzT, GuS8 S.51 ; H24 S.52.*

<sup>234</sup> 工藤綏夫、『新装版 キェルケゴール一人と思想 19』、センチュリーブックス、清水書院、2014年、185頁。



- 
- 235 同上。
- 236 キェルケゴール、『死に至る病 現代の批判』、梶田啓三郎訳、中公クラシックス、137頁。
- 237 『死に至る病』E.ヒルシュ訳によれば、当時のデンマークの使用人は、「彼自身 *Er Selbst*」を「主人 *der Wirt*」という意味で使っていた、とのこと (*KzT, H24 S.173, Anm.44*)。
- 238 ヤスパーズの引用する『死に至る病』の箇所は、*KzT, GuS8 S.54 ; H24 S.55*。
- 239 同上。
- 240 ヤスパーズの引用する『死に至る病』の箇所は、*KzT, GuS8 S.66 ; H24 S.67f.*
- 241 ヤスパーズの引用する『おそれとおののき』の箇所は、*FZ, GuS3 S.89 ; H4 S.109*。
- 242 ヤスパーズの引用する『おそれとおののき』の箇所は、*FZ, GuS3 S.90 ; H4 S.110*。
- 243 ヤスパーズの引用する『人生行路の諸段階』の箇所は、*LW, GuS4 S.207 ; H15 S.243*。
- 244 ヤスパーズの引用する『死に至る病』の箇所は、*KzT, GuS8 S.66 ; H24 S.68*。
- 245 同上。
- 246 ヤスパーズの引用する『死に至る病』の箇所は、*KzT, GuS8 S.67 ; H24 S.69*。
- 247 ヤスパーズの引用する『死に至る病』の箇所は、*KzT, GuS8 S.67 ; H24 S.68f.*
- 248 ヤスパーズの引用する『死に至る病』の箇所は、*KzT, GuS8 S.67 ; H24 S.69*。
- 249 ヤスパーズの引用する『死に至る病』の箇所は、*KzT, GuS8 S.68 ; H24 S.70*。
- 250 ヤスパーズの引用する『死に至る病』の箇所は、*KzT, GuS8 S.68ff. ; H24 S.70ff.*
- 251 ヤスパーズの引用する『不安の概念』の箇所は、*Ang, GuS5 S.127 ; H11 S.132*。ちなみに、引用文中の *die Offenbarung* は、キェルケゴール思想で言えば、神からの「啓示」を意味する用語ではあるが、キリスト教的要素を除外するヤスパーズにとっては、*die Offenbarung* を、目の前にいる他者からの「開示」ととらえているため、そのように訳出した。
- 252 ヤスパーズの引用する『不安の概念』の箇所は、*Ang, GuS5 S.128 ; H11 S.133*。
- 253 中里巧、「悪魔的絶望と覚醒」、『理想』、第676号、17頁、21頁。
- 254 前掲書、14頁。
- 255 ヤスパーズの引用する『死に至る病』の箇所は、*KzT, GuS8 S.105 ; H24 S.108*。
- 256 同上。

- 
- <sup>257</sup> Kurt Salamun, *Karl Jaspers. Arzt, Psychologe, Philosoph, politischer Denker*, S.55. Franz-Peter Burkard, *Karl Jaspers und die Technologien des Selbst* :in Bernd Weidmann (Hrsg.), *Existenz in Kommunikation. Zur philosophischen Ethik von Karl Jaspers*, S.168.
- <sup>258</sup> 中里巧、「悪魔的絶望と覚醒」、『理想』、第 676 号、14 頁。
- <sup>259</sup> 同上。
- <sup>260</sup> 同上。
- <sup>261</sup> 同上。
- <sup>262</sup> 前掲書、17 頁。
- <sup>263</sup> 同上。
- <sup>264</sup> Volker Gerhardt, *Vernunft und Existenz* :in hg. von Anton Hügli, Dominic Kaegi und Bernd Weidmann, *Existenz und Sinn. Karl Jaspers im Kontext. Festschrift für Reiner Wiehl*, Universitätsverlag Winter GmbH, Heidelberg, 2009, S.104.
- <sup>265</sup> Wilhelm Anz, *Die Nähe Karl Jaspers' zu Kierkegaard und zu Nietzsche* :in hg. von Jeanne Hersch, Jan Milič Lochmann und Reiner Wiehl, *Karl Jaspers. Philosoph, Arzt, politischer Denker. Symposium zum 100. Geburtstag in Basel und Heidelberg*, R. Piper GmbH & Co. KG, München, 1986, S.288.
- <sup>266</sup> 吉村文夫、『ヤスパース 人間存在の哲学』、484 頁。
- <sup>267</sup> 林田新二、『ヤスパースの実存哲学』、66 頁。
- <sup>268</sup> Hans Saner, *Einsamkeit und Kommunikation: Essays zur Geschichte des Denkens*, S.100.
- <sup>269</sup> その林田新二の主張は、次の通りである。「実存的交わりは、己とは異質的な本性をもつ、現存在の交わりや意識一般の交わりを媒介として、あるいは、それらを自己実現の場として必要とすることになる。実存的交わりは、その成立の現実の場においては、現存在や意識一般の交わりをはなれたものではありえないわけである。全く意義を異にした二種類の交わりが、しかし現実には相互に密着したものとして展開されうるのであって、この意味で、せまさを免がれない真の実存的交わりは、一般的で非実存的な広い交わりを前提としていることになる。意味の上では全く相反し、断絶したこの二つの交わりは、かくて、相互に補い合うものとされていることになり、実存的交わりが通常の交わりを無視したり拒否したりすることはありえないことになる」（林田新二、『ヤスパースの実存哲学』、67 頁。ちなみに、引用文中の表現や表記は、原文のまま記した）。

---

<sup>270</sup> その林田新二の主張は、次の通りである。「さらに、現実にはせまさを免がれない実存的交わりが、しかし、可能性としては無限に開かれた広さをもっていることが注目されねばならない。実存的交わりは、特定の二人での間の交わりではあるが、しかし、この際の特定の二人というのは、何らか客観的に確定され決定づけられている人間関係における二人であるのではない。すべての人がすべての人と特定の二人となりうる。夫婦・兄弟・師弟・隣人等々のすべての現実の人間関係の中で、実存的であるような交わりが成立する」(同上。ちなみに、引用文中の表現や表記は、原文のまま記した)。

<sup>271</sup> 引用文中の傍点は、原文のまま表記した。

<sup>272</sup> そのように、あらわになることとは、心理学等の客観的考察によって私を解明することを意味するものではない、というヤスパースの主張は、のちの『真理について』においても見受けられるものである(WS.540f.)。

<sup>273</sup> Werner Schüßer, *Jaspers zur Einführung*, S.73f. (W.シュスラー、『ヤスパース入門』、岡田聡訳、98頁～100頁)。松野さやか、『ヤスパースの実存思想—主観主義の超克』、京都大学学術出版会、2017年、53頁。

<sup>274</sup> 同上。

<sup>275</sup> Reiner Wiehl, *Karl Jaspers: Einsamkeit, Kommunikation, Öffentlichkeit* :in hg. von Anton Hügli, Dominic Kaegi und Reiner Wiehl, *Einsamkeit-Kommunikation-Öffentlichkeit*, Schwabe Verlag, Basel, 2004, S.20.

<sup>276</sup> 中里巧、「悪魔的絶望と覚醒」、『理想』、第676号、19頁。

<sup>277</sup> 同上。

<sup>278</sup> 前掲書、19頁～20頁。

<sup>279</sup> H.ザーナーの『孤独と交わり』によると、この講演の出典は、*Individuum und Einsamkeit*. Vortrag 1915/16, Unter dem Titel „Einsamkeit“ veröffentlicht :in Revue Internationale de Philosophie, Jg. 37, Nr. 147/1983—fasc. 4, pp. 390-409.からとなっている(Hans Saner, *Einsamkeit und Kommunikation: Essays zur Geschichte des Denkens*, S.337)。しかし、本論文では、その講演と同様のものとして収録されてある、次の小論を用いた。*Einsamkeit* (1915/16) :in hg. von Hans Saner, *Karl Jaspers. Das Wagnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie*, R. Piper & Co. Verlag, München, 1996.

<sup>280</sup> Hans Saner, *Einsamkeit und Kommunikation: Essays zur Geschichte des Denkens*, S.81ff.

---

281 ヤスパーズは、このキェルケゴールの日記の出典を明示してはいないが、該当する箇所として、BR S.79 が挙げられる。

282 Jann Holl, *Kiekegaards Konzeption des Selbst*, S.237.

283 Ibid.

284 「デモーニッシュなものは沈黙に耐えられない」ということに関して、ヤスパーズは、出典としてキェルケゴールの『不安の概念』の箇所を明示しているが、それに該当するものとして、「悪の良心を持ついかなる人間も、沈黙には耐えることができない」(GuS5 S.124 ; HII S.129) という文を挙げることができるだろう。

285 ヤスパーズは、『哲学』の中で反抗を行う人物の例として、ギリシャ神話のプロメテウスを挙げるが (Ph.III S.72)、それは、『世界観の心理学』の中でとりあげられていた (PdW, KJG I/6, S.390)、キェルケゴールの『死に至る病』に登場するプロメテウスの例 (KzT, GuS8 S.67 ; H24 S.68f.) を暗に用いたもののように思える。こうしたことから、ヤスパーズが『哲学』の中で語る反抗は、『世界観の心理学』の中で理解された、キェルケゴールの「絶望して自分自身であろうとする絶望-反抗」に由来するものであった、と考えることができるだろう。

286 その鈴木三郎の指摘とは、次の通りである。「… (略) …K [キェルケゴール] の内的行為は専ら帰依の方向において「神により近く来よう」とするあがきであり、彼自身の反抗の態度は終始どこにも見当たらない」(鈴木三郎、「キェルケゴールとヤスパーズ」、『理想』、第 269 号、理想社、1955 年、33 頁)。

287 大谷愛人、「キェルケゴールにおける逆説の概念」、『理想』、第 269 号、理想社、1955 年、71 頁。

288 同上。ちなみに、引用文中の欧文の表記は、大谷愛人によるもの。

289 その仔細については、本論文「はじめに」を参照。

290 飯島宗享、「キェルケゴールにおけるキリスト教と教会について」、『理想』、第 269 号、理想社、1955 年、39 頁。

291 同上。

292 引用文中の《》は、榎田達美による表記。榎田達美、「思想編一 [I] 人間存在論 第 2 章 単独者」、大屋憲一、細谷昌志編、『キェルケゴールを学ぶ人のために』、111 頁。

---

<sup>293</sup> Ivan Alexander Muñoz Criollo, *Die Rezeption der Philosophie Søren Kierkegaards bei Karl Jaspers und Martin Heidegger*, S.14, Anm.13.

<sup>294</sup> このキェルケゴールの文は、『理性と実存』のみならず、小論「キェルケゴール」(*Kier* :in *AP* S.307)、小論「キェルケゴール—没後 100 年に際して—」(*KierT* :in *AP* S.316)、小論「今日のキェルケゴール」(*KierH* :in *AP* S.324)の中でも引用されているものである。しかし、ヤスパースは、この文の箇所を具体的に明示してはいない。だが、ヤスパース全集版『理性と実存』を編集・註解したヤスパース研究者 D.ケーギによれば、このキェルケゴールの文章は、『わが著作活動の視点 (原題 : *Die Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*)』という著作からの引用であり、正確には *AaC* S.437 からの出典である、としている (*VE* :in *SzEx*, *KJG I/8*, S.201, Anm.77)。

<sup>295</sup> ヤスパースは、この文章の具体的な引用箇所を明示しないが、ヤスパース全集版の『理性と実存』を編集・註解したヤスパース研究者 D.ケーギによれば、キェルケゴールの仮名著作である『人生行路の諸段階』からの引用 (*LW*, *GuS4* S.332 ; *HI5* S.388) であることがわかっている (*VE* :in *SzEx*, *KJG I/8*, S.201, Anm.84)。

<sup>296</sup> ヤスパース研究者林田新二の理解したキェルケゴールの「誠実さ」については、本論文「はじめに」を参照。

<sup>297</sup> このキェルケゴールの文章の出典を、ヤスパースは明らかに示していない。しかし、『遺稿 1』では、本文中に示したキェルケゴールの文章と同様のものが引用されており (*NLI* S.416)、そこでは、ドイツ語版 T.ヘッカー訳の日記からの引用 (*HaeII* S.293f.) となっている。

<sup>298</sup> ヤスパースは、この文におけるキェルケゴールの引用を、具体的に明記してはいない。

<sup>299</sup> 長文にはなるが、その文章が記されているヤスパースの原文を以下に示す。ヤスパースのとりあげる否定的決意についての文章と、キェルケゴールの著作の中で記されているとする否定的決意についての文章を照らし合わせながら、ヤスパースの理解した否定的決意についての考察を充分に行うためである。「... der positive Entschluß geht ins Dasein, gewinnt seine Welt, der negative hält beständig in der Schwebe. Der positive Entschluß gibt dem Leben durch Glück in der Befriedigung und Enttäuschung an Verwirklichungen eine Sicherheit, er kann sich von Tag zu Tag weiter in den ursprünglichen Grund des Ergriffenen durch die Kontinuität

---

eines geschichtlichen Werdens vertiefen; der negative Entschluß bleibt unsicher ohne Werden und zweideutig im Kampf mit dem Dasein, dessen Schauplatz nicht eigentlich das Dasein ist; er tut keinen Schritt voran und bringt nichts fertig. Der positive Entschluß gibt einen Halt; der negative Entschluß, ohne Inhalt eines Welt-daseins, muß gehalten werden. Dem positiven Entschluß droht nur die eine Gefahr, daß er sich selbst untreu werde; dem negativen wird für seine Treue als Festhalten an seiner Negativität keine positive Erfüllung. Wer den negativen Entschluß gefaßt hat, sieht das Leben um sich wie eine Öde. Er will nur das Ewige und vermag es doch nicht aus seiner Verborgenheit zu ziehen. Er kann keinen festen Fuß in der Welt fassen, ohne doch in einer anderen heimisch zu werden。」(Ph.II S.320)。

<sup>300</sup> その哲学者や研究者による指摘は、以下の通りである。「キェルケゴールは、キリスト教から、…(略)…就職と結婚における現実には応じないとする否定的決意…(略)…などといった否定的帰結を引き出した」(Jean Wahl, translated by Forrest W. Williams, *Notes on some relations of Jaspers to Kierkegaard and Heidegger* :in P. A. Schilpp (ed.) , *The Philosophy of Karl Jaspers*, p.398.)。「彼は、殉教という「否定的決断」をした最初の弟子たちと根底的に同時代的であるような不可能なキリスト教に訴える」(M.デュフレンヌ/P.リクール、『カール・ヤスパースと実存哲学』、佐藤真理人訳、22頁)。「ヤスパースにとって、キェルケゴールのニヒリズムとは、「否定的」行為のことであったのだろう」(Ivan Alexander Muñoz Criollo, *Die Rezeption der Philosophie Søren Kierkegaards bei Karl Jaspers und Martin Heidegger*, S.20.)。

<sup>301</sup> 繰り返しの説明になるが、ヤスパースのとりあげる否定的決意についての文章と、この『人生行路の諸段階』の中で語られている否定的決意についての文章を照らし合わせながら、ヤスパースの理解した否定的決意について十分に考察するため、長文であるが、本文中に示した箇所に該当する原文を付記することにする。以下に記した原文は、ヤスパースが主に用いたキェルケゴール著作集である、ドイツ語版 H.ゴットシェードおよび Chr.シュレンプ訳のものである。「Der positive Entschluß hat den großen Vorteil, daß er das Dasein konsolidiert und das Individuum in sich selbst zur Ruhe bringt; der negative Entschluß hält es beständig in suspenso. ... Der positive Entschluß gibt dem Leben durch sein glückliches Resultat Sicherheit: ... Der negative Entschluß ist immer zweideutig, auch wenn er mit Glück durchgeführt wird. ... Das Individuum hat den Kampf mit dem Dasein aufgenommen; darum ist es in keinem

---

Augenblick fertig und kann sich nicht, wie bei dem positive Entschluß, von Tag zu Tag weiter in den ursprünglichen Grund seines Entschlusses vertiefen. Der positive Entschluß gibt dem Menschen einen Halt, der negative Entschluß muß von ihm gehalten werden. ... Dem positiven Entschluß droht nur die eine Gefahr, daß man sich selbst untreu werde; dieselbe Gefahr droht auch dem negativen Entschluß, nur daß die Treue gegen ihn keinen positiven Lohn hat: Sie ist unfruchtbar wie das Leben des Junggesellen. Wer ... den negativen Entschluß gewählt hat, ... wacht er unerquickt auf, so sieht er das Leben um sich wie eine dürre Heide; er kann nie festen Fuß im Leben fassen, weil er beständig schwebt. ... Es gilt von jedem Entschluß, der das Ewige in sich hat; also auch von dem negativen Entschluß, sofern er nur das Zeitliche verneint, aber das Ewige bejaht. Doch bleibt er eben dadurch beständig in der Schweben. ... Der negative Entschluß erfaßt nur das Ewige, ... .」(LW, GuS4 S. 93ff. ; H15 S.112ff.)。

<sup>302</sup> 引用文中の『あれか・これか』は、小川圭治による表記。小川圭治、『人類の知的遺産 (第48巻) キルケゴール』、講談社、1979年、303頁。

<sup>303</sup> Gregor Malantschuk, *Kierkegaard's Thought*, edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, 1974, p.280. (G.マランチュック、『キェルケゴールの弁証法と実存』、大谷長訳、東方出版、1984年、303頁)。

<sup>304</sup> Ibid. (同上)。

<sup>305</sup> Ibid. (同上)。

<sup>306</sup> Gregor Malantschuk, op.cit., pp.280-281. (前掲書、303頁～304頁)。

<sup>307</sup> キェルケゴール、『死に至る病』、梶田啓三郎訳、ちくま学芸文庫、筑摩書房、1996年、282頁～283頁、註42。

<sup>308</sup> キェルケゴール研究者梶田啓三郎によれば、**Kampf ums Dasein** というドイツ語 (デンマーク原語では **Kampen for Tilværelsen**) は、「人の世に生きるための戦い」を意味する、としている (同上)。ドイツ語の **mit** 「～とともに」と **um** 「～をめぐる」という意味合いの違いはあるが、**Kampf mit Dasein** および **Kampf ums Dasein** のいずれにおいても、「この世を生き抜くための戦い」の意と解して相違ないだろう。

<sup>309</sup> 工藤綏夫、『新装版 キルケゴール—人と思想 19』、センチュリーブックス、94頁。

<sup>310</sup> 前掲書、95頁。

---

<sup>311</sup> 飯島宗享、「キルケゴールにおける例外者について」、『實存』、No.8、実存主義研究会編、1955年、9頁～10頁。

<sup>312</sup> 同上。

<sup>313</sup> その仔細については、本論文註10を参照。

<sup>314</sup> その仔細については、本論文註11を参照。

<sup>315</sup> Wolfdietrich von Kloeden, *Einfluß und Bedeutung im deutsch-sprachigen Denken* :in Nils Thulstrup and Marie Mikulová Thulstrup (ed.), *Bibliotheca Kierkegaardiana. vol.8. The Legacy and Interpretation of Kierkegaard*, p.90.

<sup>316</sup> Werner Schüßler, *Jaspers zur Einführung*, S.45. (W.シュスラー、『ヤスパース入門』、岡田聡訳、61頁)。

<sup>317</sup> A. a. O., S.46. (前掲書、62頁)。

<sup>318</sup> 中山剛史、『ヤスパース 暗黙の倫理学—<実存倫理>から<理性倫理>へ』、185頁。

<sup>319</sup> 林田新二、『ヤスパースの実存哲学』、14頁。

<sup>320</sup> Jean Wahl, translated by Forrest W. Williams, *Notes on some relations of Jaspers to Kierkegaard and Heidegger* :in P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers*, p.394.

<sup>321</sup> P.リクールも、この文をとりあげつつ、ヤスパースは、キルケゴールやニーチェという例外者としての実存を超える仕方、理性の備わった新しい実存についての探求を試みていた、と主張する (M.デュフレンヌ/P.リクール、『カール・ヤスパースと実存哲学』、佐藤真理人訳、24頁～25頁)。ちなみに、この著作は、M.デュフレンヌとP.リクールによる共著である (前掲書、667頁)。しかし、この著作の翻訳を行った訳者佐藤真理人は、「本書の成立はリクールの働きに負うところが大きいと思われ、本書あるいはヤスパース哲学とデュフレンヌの思想との内的連関を語ることは即座にできない」(前掲書、668頁)、と述べる。なぜなら、この著作の「… (略) …とりわけ第四部「批判的考察—実存哲学の可能性」にはすでにリクールの『意志的なものと非意志的なもの』(一九五〇)の思想内容が現れているのが見られる… (略) …」(引用文中の漢数字は、佐藤真理人による表記。前掲書、667頁)、と佐藤真理人がいうように、この著作は、M.デュフレンヌ以上に、P.リクールとヤスパースとの連関性が非常に高い著作であると言えるからである。また、佐藤真理人は、J.ヴァールの元学生であった、フランスの哲学者 X.ティリエットによる、この著作についての紹介文を以下にとりあげたうえで、「本書は、共著の形になってはいる



---

が、実質的にはリクールの著書であると見てよいであろう」(前掲書、671頁)、と述べる。そのティリエットによる紹介文とは、「ポール・リクールは、ときおり鋭い洞察力を示す今は亡きミケル・デュフレンヌに助けられて、捕虜生活の中でカール・ヤスパーズに関する非常に見事な研究論文を書いた」(同上。引用文中の・は、佐藤真理人による表記)というものである。こうしたことから分かる通り、この著作は、主にP.リクールによる見解がなされている著作である、とすることができる。そのため、本論文においても、この『カール・ヤスパーズと実存哲学』という著作を、そのように取り扱うこととする。

<sup>322</sup> 飯島宗享、「キルケゴールにおける例外者について」、13頁～14頁。

<sup>323</sup> 前掲書、14頁。

<sup>324</sup> 前掲書、16頁。

<sup>325</sup> 中山剛史が、H.ザーナーから聞いたヤスパーズに関するエピソードによれば、「ヤスパーズは、他者との対話においては、「誠実さ (Wahrhaftigkeit 真実性)」にもとづいて、はっきりものを言いすぎる傾向があり、そのためしばしば交わりが断絶してしまうことがあったようである (たとえば、ブルトマンとの公開論争などは、その良い例かもしれない)。結局、ヤスパーズが最後まで「実存的交わり」を保ちえたのは、妻のゲートルートと門下生のハンナ・アーレントだけであった」(引用文中の「誠実さ (Wahrhaftigkeit 真実性)」ならびに・は、中山剛史による表記。中山剛史、「ハンス・ザーナー博士との対話」、『コムニカチオン』、第18号、45頁～46頁)、とのこと。このようにヤスパーズが自らの誠実さでもって他者との交わりを仮借なく求めたのは、本文中に示した、キルケゴールという例外者のように、自ら見出し確信した主体的な真理に盲信することを忌避して、それを避けるためのものだった、と考えることができよう。

<sup>326</sup> 中山剛史、「ヤスパーズにおける〈実存倫理〉と〈理性倫理〉」、『玉川大学リベラルアーツ学部研究紀要』、第11号、2018年、10頁。

<sup>327</sup> 同上。また、引用文中にある傍点は、原文のままに表記した。

<sup>328</sup> その該当箇所は次の通りである。「この両者の違いは、実存することの現実をキリストに関わることに限定するか、世界存在に関わることに見るかの違いにある」(布施圭司、「キルケゴールとヤスパーズ—現実の意義をめぐって—」、『コムニカチオン』、第10号、日本ヤスパーズ協会、1999年、43頁)。

- 
- <sup>329</sup> Anton Hügli, *Der Einfluss von Kierkegaards Begrifflichkeit auf die deutsche Philosophie* :in Alessandro Cortesse (ed.), *Liber Academicæ Kierkegaardensis Annuarius. vol.1. 1977-1978*, p.26.  
(A.ヒューグリ、「キェルケゴールの概念性がドイツ哲学に与えた影響」、梶形公也訳、『キェルケゴール研究』、第10号、76頁～77頁)。河上正秀、『ドイツにおけるキェルケゴール思想の受容』、167頁。
- <sup>330</sup> 中里巧、「悪魔的絶望と覚醒」、『理想』、第676号、17頁。
- <sup>331</sup> 濱田恂子、『キェルケゴール 主体性の真理』、創文社、1999年、91頁。
- <sup>332</sup> ちなみに、こうした「なぜヤスパースは、キェルケゴールについての思索を一冊の本としてまとめあげなかったのか」という問いに対する答えとして、キェルケゴールなどの実存主義哲学について研究する佐藤幸治は、次の持論を掲げる。すなわち、「キェルケゴール自体、自らの思想を対象的に論じられるのを拒否する思想家であったということ、ヤスパースが理解していたからである」という持論である（佐藤幸治、「ヤスパースとキェルケゴール—ヤスパースのキェルケゴール理解について—」、J.エルシュ、『カール・ヤスパース—その生涯と全仕事—』、行路社、1986年、214頁）。
- <sup>333</sup> Heiko Schulz, *Aneignung und Reflexion. 1. Studien zur Rezeption Søren Kierkegaards* (edited on behalf of the Søren Kierkegaard Research Centre by Niels Jørgen Cappelørn and Hermann Deuser, *Kierkegaard Studies. Hermann Deuser (ed.), Monograph Series vol.24.*), Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston, 2011, S.22-24.

## 参考文献一覧

### 1. ヤスパーズに関する文献

#### 1.1. ヤスパーズの著作

※ヤスパーズの著作とその略号は、以下の通りである。また、最新版の『ヤスパーズ全集（原題：Karl Jaspers Gesamtausgabe）』を用いた場合、その略号の後に、KJG、巻数を明記する。翻訳に際して参考にした邦訳本については、その著作の末尾に、邦訳本の書名を付記した。

*Antwort* : *Jaspers' Antwort* :in P. A. Schilpp (Hrsg.), *Karl Jaspers. Philosophen des 20.*

*Jahrhundert*, W. Kohlhammer-Verlag, Stuttgart, 1957.

*AP* : *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, hg. von H.Saner, R. Piper & Co. Verlag, München, 1968.

*E* : *Einsamkeit* (1915/16) :in hg. von Hans Saner, *Karl Jaspers. Das Wagnis der Freiheit.*

*Gesammelte Aufsätze zur Philosophie*, R. Piper & Co. Verlag, München, 1996.

*ExpH* : *Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen, gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a. M.* (1937) , 3.Aufl, Berlin, 1964. :in *SzEx* (KJG I/8) .

*GsPh* (KJG II/1) : *Grundsätze des Philosophierens. Einführung in philosophisches Leben*

(1942/43) , *Karl Jaspers Gesamtausgabe Band II/1*, hg. von Bernd Weidmann,

Schwabe Verlag, Basel, 2019.

*Kier* : *Kierkegaard* (1951) :in *AP*.

*KierH* : *Kierkegaard heute* (1964) :in *AP*.

*KierT* : *Kierkegaard. Zu seinem 100. Todestag* (1955) :in *AP*.

*NL1* : *Die Grossen Philosophen Nachlaß 1. Darstellungen und Fragmente*, hg. von Hans Saner, unter Mitarbeiter von Raphael Bielander, R. Piper & Co. Verlag, München, Zürich, 1981.

*NL2* : *Die Grossen Philosophen Nachlaß 2. Fragmente. Anmerkungen. Inventar*, hg. von Hans Saner, unter Mitarbeiter von Raphael Bielander, R. Piper & Co. Verlag, München, Zürich, 1981.

*PdW* (KJG I/6) : *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) , *Karl Jaspers Gesamtausgabe Band I/6*, hg. von Oliver Immel, Schwabe Verlag, Basel, 2019. (ヤスパーズ、『世界観の心理学』、重田英世訳、創文社、1997年)。

*PGO* (KJG I/13) : *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1963) , *Karl Jaspers Gesamtausgabe Band I/13*, hg. von Bernd Weidmann, Schwabe Verlag, Basel, 2016.

*Ph.I-III* : *Philosophie. 3.Bde.* (1932) , Bd.I : *Philosophische Weltorientierung.*, Bd.II : *Existenzerhellung.*, Bd.III : *Metaphysik* , 4.Aufl, Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, New York, 1973.

*RA* : *Rechenschaft und Ausblick* (1951) , 5.Aufl, R. Piper & Co. Verlag, München, 1958.

*SuW* : Hans Saner (Hrsg.), *Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften*, R. Piper & Co. Verlag, München, 1967.

*SzEx* (KJG I/8) : *Schriften zur Existenzphilosophie, Karl Jaspers Gesamtausgabe Band I/8*, hg. von Dominic Kaegi, Schwabe Verlag, Basel, 2018.

*ÜmP* : *Über meine Philosophie* (1941) :in *RA*.

*VE* : *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen* (1935) , 4.Aufl, München, 1960. :in *SzEx* (KJG I/8) .

*W* : *Von der Wahrheit. Philosophische Logik. Erster Band* (1947) , 4.Aufl, R. Piper & Co. Verlag, München, 1991.

## 1. 2. ヤスパーズ研究に関する二次文献

### 1. 2. 1. 欧文文献

Achella, Stefania : *Die Subjekt-Objekt-Spaltung. Zur Aktualität der Jaspers'schen Erkenntnistheorie Jaspers'schen Konzepts personaler Identität* :in hg. von Elisabeth Salamun-Hybašek und Kurt Salamun und Harald Stelzer, *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft 24/2011*, Studien-Verlag, Innsbruck, 2011.

Anz, Wilhelm : *Die Nähe Karl Jaspers' zu Kierkegaard und zu Nietzsche* :in hg. von Jeanne Hersch, Jan Milič Lochmann und Reiner Wiehl, *Karl Jaspers. Philosoph, Arzt, politischer*

- Denker. Symposium zum 100. Geburtstag in Basel und Heidelberg*, R. Piper GmbH & Co. KG, München, 1986.
- Baruzzi, Arno : *Philosophieren mit Jaspers und Heidegger*, Ergon Verlag, Würzburg, 1999.
- Bonanni, Giandomenico : „Kommunikation“. *Die Genese eines Jaspers'schen Grundbegriffes* :in hg. von Elisabeth Salamun-Hybašek und Kurt Salamun und Harald Stelzer, *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft* 21/2008, Studien-Verlag, Innsbruck, 2008.
- Burkard, Franz-Peter : *Karl Jaspers und die Technologien des Selbst* :in Bernd Weidmann (Hrsg.), *Existenz in Kommunikation. Zur philosophischen Ethik von Karl Jaspers*, Königshausen & Neumann, 2004.
- Ehrlich, Leonard H. : *Karl Jaspers: Philosophy as Faith*, the University of Massachusetts Press, Amherst, 1975.
- Fuchs, Franz Josef : *Seinsverhältnis: Karl Jaspers' Existenzphilosophie. Band I: Existenz und Kommunikation*, Verlag Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main, 1984.
- Gerhardt, Volker : *Vernunft und Existenz* :in hg. von Anton Hügli, Dominic Kaegi und Bernd Weidmann, *Existenz und Sinn. Karl Jaspers im Kontext. Festschrift für Reiner Wiehl*, Universitätsverlag Winter GmbH, Heidelberg, 2009.
- Hügli, Anton : *Die Bedeutung existenzphilosophischen Denkens für die Ethik – exemplifiziert an Kierkegaard und Jaspers* :in hg. von Elisabeth Salamun-Hybašek und Kurt Salamun und Harald Stelzer, *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft* 25/2012, Studien-Verlag, Innsbruck, 2012.
- : *Jaspers' Darstellung von Philosophie – eine Form der indirekten Mitteilung?* :in Hauptausgeber, Kurt Salamun ; Mitherausgeber, Lukas H. Meyer, Elisabeth Salamun-Hybašek, *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft* 28/2015, Studien-Verlag, Innsbruck, 2015.
- Kaufmann, Fritz : *Karl Jaspers und die Philosophie der Kommunikation* :in P. A. Schilpp (Hrsg.), *Karl Jaspers. Philosophen des 20. Jahrhundert*, W. Kohlhammer-Verlag, Stuttgart, 1957.

- Knauss, Gerhard : *Der Begriff des Umgreifenden in Jaspers' Philosophie* :in P. A. Schilpp (Hrsg.), *Karl Jaspers. Philosophen des 20. Jahrhundert*, W. Kohlhammer-Verlag, Stuttgart, 1957.
- Lefebvre, Ludwig B. : *Die Psychologie von Karl Jaspers* :in P. A. Schilpp (Hrsg.), *Karl Jaspers. Philosophen des 20. Jahrhundert*, W. Kohlhammer-Verlag, Stuttgart, 1957.
- Lehmann, Karl : *Der Tod bei Heidegger und Jaspers*, Evangelischer Verlag Jakob Comtesse, Heidelberg, 1938.
- Örnek, Yusuf : *Karl Jaspers. Philosophie der Freiheit*, Karl Alber Verlag GmbH, Freiburg/München, 1986.
- Piecuch, Czesława : *Die existentielle Metaphysik von Karl Jaspers*, Schwabe Verlag, 2019.
- Salamun, Kurt : *Karl Jaspers. Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage. Mit 6 Abbildungen aus dem Karl Jaspers-Archiv*, Basel, Königshausen & Neumann, 2006.
- : *Karl Jaspers. Arzt, Psychologe, Philosoph, politischer Denker*, J. B. Metzler, 2019.
- Saner, Hans : *Einsamkeit und Kommunikation: Essays zur Geschichte des Denkens*, Lenos Verlag, 1994.
- Schneiders, Werner : *Karl Jaspers in der Kritik*, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, 1965.
- Schüßer, Werner : *Jaspers zur Einführung*, Junius Verlag GmbH, 1995. (W.シュスラー、『ヤスパーズ入門』、岡田聡訳、月曜社、2015年)。
- Teoharova, Genoveva : *Karl Jaspers' Philosophie auf dem Weg zur Weltphilosophie*, Königshausen & Neumann, 2005.
- Wahl, Jean : *Notes on some relations of Jaspers to Kierkegaard and Heidegger*, translated by Forrest W. Williams :in P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers*, Illinois, 1957.
- Weidmann, Bernd : *Ethos der Wahrhaftigkeit und Ethik des Streites. Karl Jaspers als Kritiker von Jürgen Habermas* :in Richerd Wisser und Leonard H. Ehrlich (Hrsg.), *Karl Jaspers' Philosophie: Gegenwartigkeit und Zukunft (Karl Jaspers's Philosophy: Rooted in the Present, Paradigm for the Future)* , Königshausen & Neumann, 2003.

Wiehl, Reiner : *Karl Jaspers: Einsamkeit, Kommunikation, Öffentlichkeit* :in hg. von Anton Hügli,  
Dominic Kaegi und Reiner Wiehl, *Einsamkeit-Kommunikation-Öffentlichkeit*,  
Schwabe Verlag, 2004.

### 1. 2. 2. 邦文文献

- 越部良一、「ヤスパーズにおける「可能的実存」の錯綜する意味について」、実存思想協会編、『詩と実存—実存思想論集 X (第二期 第二号)』、理想社、1995 年。
- 斎藤武雄、『ヤスパーズにおける絶対的意識の構造と展開』、創文社、1961 年。
- 佐藤幸治、「ヤスパーズとキェルケゴール—ヤスパーズのキェルケゴール理解について—」、J.エルシュ、『カール・ヤスパーズ—その生涯と全仕事—』、行路社、1986 年。
- 重田英世、『人類の知的遺産 (第 71 卷) ヤスパーズ』、講談社、1982 年。
- 鈴木三郎、『ヤスパーズ研究—実存の現象學—』、創元社、1953 年。
- : 「キェルケゴールとヤスパーズ」、『理想』、第 269 号、理想社、1955 年。
- 高橋章仁、「ヤスパーズにおける弁証法的運動」、『哲学世界』、第 23 号、早稲田大学大学院文学研究科哲学専攻、2000 年。
- デュフレンヌ, M./リクール, P.、『カール・ヤスパーズと実存哲学』、佐藤真理人訳、月曜社、2013 年。
- 中山剛史、「ハンス・ザーナー博士との対話」、『コミュニケーション』、第 18 号、日本ヤスパーズ協会、2011 年。
- : 「ヤスパーズにおける「唯一無比の実践」としての哲学的思索—「内的行為」と「生の実践」—」、『論叢』、玉川大学文学部紀要、第 56 号、2016 年。
- : 「ヤスパーズにおける〈実存倫理〉と〈理性倫理〉」、『玉川大学リベラルアーツ学部研究紀要』、第 11 号、2018 年。
- : 『ヤスパーズ 暗黙の倫理学—〈実存倫理〉から〈理性倫理〉へ』、晃洋書房、2019 年。
- : 「ヤスパーズにおける「一者」の問題—「遠き神」と「近き神」という視点から—」、『玉川大学リベラルアーツ学部研究紀要』、第 12 号、2019 年。

- 林田新二、「B) 20世紀ドイツの実存主義 II) ヤスパーズ」、金子武蔵編、『新倫理学事典』、弘文堂、1970年。
- ：『ヤスパーズの実存哲学』、弘文堂、1971年。
- 福井一光、「両界曼荼羅論的視点から見た超越者と包括者」、『コミュニケーション』、第26号（ヤスパーズ没後50年記念号）、日本ヤスパーズ協会、2019年。
- 布施圭司、『ヤスパーズ 交わりとしての思惟—暗号思想と交わり思想—』、昭和堂、2016年。
- ：「キェルケゴールとヤスパーズ—現実の意義をめぐって—」、『コミュニケーション』、第10号、日本ヤスパーズ協会、1999年。
- 榊井靖之、『ヤスパーズ 精神医学から哲学へ—人間学的歩み—』、昭和堂、2012年。
- 松野さやか、『ヤスパーズの実存思想—主観主義の超克—』、京都大学学術出版会、2017年。
- 峰島旭雄、「限界状況と根本状況」、『コミュニケーション』、第10号、日本ヤスパーズ協会、1999年。
- ：「ヤスパーズにおける根本状況と限界状況—Schuldの問題をめぐって—」、『コミュニケーション』、第11号（創立50周年記念号）、日本ヤスパーズ協会、2000年。
- 山下太郎、「実存の弁証法とヤスパーズ」、『コミュニケーション』、第10号、日本ヤスパーズ協会、1999年。
- 吉村文夫、『ヤスパーズ 人間存在の哲学』、春風社、2011年。

## 2. キェルケゴールに関する文献

### 2.1. キェルケゴールの著作

※本論文「凡例」でも述べたように、本論文にて用いるキェルケゴール著作集は、主に、ドイツ語版 H.ゴットシェードおよび Chr.シュレンプ訳（*Gesammelte Werke, übersetzt und hg. von H. Gottsched und Chr. Schrempf, Jena, 1909-1922.* 以下、訳者の頭文字を取って、*GuS* と略記）、ドイツ語版 E.ヒルシュ訳（*Gesammelte Werke, übersetzt und hg. von E. Hirsch u.a., Düsseldorf, Köln, 1950-1969.* 以下、訳者の頭文字を取って、*H* と略記）である。



※また、本論文「凡例」でも述べたように、本論文にて用いるキェルケゴールの日記は、主に、ドイツ語版 T.ヘッカー訳 (*Die Tagebücher, in zwei Bänden ausgewählt und übersetzt von T. Haecker, Bd.I-II, Brenner-Verlag, Innsbruck, 1923.* 以下、訳者の頭文字を取って、*Hae* と略記)、ドイツ語版 H.ゲルデス訳 (*Die Tagebücher, ausgewählt, neugeordnet und übersetzt von H. Gerdes, Bd.I-V, Düsseldorf, Köln, 1962-1974.* 以下、訳者の頭文字を取って、*Ger* と略記) である。

※キェルケゴールの著作集および日記における書名の欧文表記は、それぞれ上記で示した、ドイツ語版 H.ゴットシェードおよび Chr.シュレンプ訳の著作集、ドイツ語版 T.ヘッカー訳の日記によるものとする。

※キェルケゴールの著作集や日記の略号は、以下の通りである。翻訳に際して参考にした邦訳本については、その著作の末尾に、邦訳本の書名を付記した。また、「カール＝ヤスパース＝文庫蔵書目録 Katalog der Karl-Jaspers-Bibliothek (<http://diglib.bis.uni-oldenburg.de/jaspers/>)」(以下、KJB 目録と略記)にて所蔵が確認できるものは、その所蔵管理番号(ナンバリング)を、略号の末尾に付記した。

*AaC* (KJB : Oldenburg KJ 3661) : *Sören Kierkegaards Angriff auf die Christenheit. Erster Band:*

*Die Akten. Sören Kierkegaards agitatorische Schriften und*

*Aufsätze(1851-1855), übersetzt von A. Doner und Chr.*

Schrempf, Fr. Frommann's Verlag(E. Hauff), Stuttgart, 1896.

*Ang* : *Der Begriff der Angst, GuS5* (KJB : Oldenburg KJ 3600) ; *H11* (KJB : Oldenburg KJ 3681) .

*AUN1* : *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift. Erster Teil , GuS6* (KJB : Oldenburg KJ 3646) ; *H16.I* (KJB : Oldenburg KJ 3683) .

*AUN2* : *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift. Zweiter Teil , GuS7* (KJB : Oldenburg KJ 3652) ; *H16.II* (KJB : Oldenburg KJ 3685) .

*BR* (KJB : Oldenburg KJ 3662) : *Sören Kierkegaard. Buch des Richters: Seine Tagebücher 1833-1855, im Auszug aus dem Dänischen von Hermann Gottsched, Eugen Diederichs Verlag, Jena und Leipzig, 1905.*

*E/O2* : *Entweder/oder. Zweiter Teil, GuS2* (KJB : Oldenburg KJ 3644) ; *H2* (KJB : Oldenburg KJ 3676) .

*FZ* : *Furcht und Zittern, GuS3* (KJB : Oldenburg KJ 3648) ; *H4*.

*GerI* (KJB : Oldenburg KJ 3700) : *Die Tagebücher*, ausgewählt, neugeordnet und übersetzt von  
H. Gerdes, Bd.I, Düsseldorf, Köln, 1962.

*HaeI* (KJB : Oldenburg KJ 3666) : *Die Tagebücher*, in zwei Bänden ausgewählt und übersetzt von  
T. Haecker, Bd.I (1834-1848), Brenner-Verlag, Innsbruck,  
1923.

*HaeII* (KJB : Oldenburg KJ 3667) : *Die Tagebücher*, in zwei Bänden ausgewählt und übersetzt von  
T. Haecker, Bd.II (1849-1855), Brenner-Verlag, Innsbruck,  
1923.

*KzT* : *Die Krankheit zum Tode, GuS8* (KJB : Oldenburg KJ 3647) ; *H24* (KJB : Oldenburg KJ  
3691) . (キェルケゴール、『死に至る病』、松浪信三郎訳、『キェルケゴール著作集』、  
第11巻、白水社、1962年。キェルケゴール、『死に至る病』、梶田啓三郎訳、ちくま  
学芸文庫、筑摩書房、1996年。キェルケゴール、『死に至る病 現代の批判』、梶田  
啓三郎訳、中公クラシックス、中央公論新社、2003年。キェルケゴール、『死に至る  
病』、鈴木祐丞訳、講談社学術文庫、講談社、2017年)。

*LW* : *Stadien auf dem Lebensweg, GuS4* (KJB : Oldenburg KJ 3645) ; *HI5* (KJB : Oldenburg KJ  
3684) .

## 2. 2. キェルケゴール研究に関する二次文献

### 2. 2. 1. 欧文文献

Adorno, Theodor W. : *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen, Gesammelte Schriften. Bd.2.*,  
1.Aufl., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979.

Bejerholm, Lars : *Communication*, revised either by H. Hong or by G. Stengren :in Nils Thulstrup  
and Marie Mikulová Thulstrup (ed.), *Bibliotheca Kierkegaardiana. vol.3.*  
*Concepts and Alternatives in Kierkegaard*, C. A. Reitzels Boghandel,  
Copenhagen, 1980.

Czakó, István : *Das Problem des Glaubens und der Geschichte in der Philosophie Kierkegaards  
und Karl Jaspers'* :in edited by Niels Jørgen Cappeløn, Hermann Deuser and Jon  
Stewart, together with Christian Fink Tolstrup, *Yearbook 2000* (edited on behalf of

- the Søren Kierkegaard Research Centre by Niels Jørgen Cappeløn, Hermann Deuser, *Kierkegaard Studies*), Walter de Gruyter GmbH, Berlin/New York, 2000.
- : *Das Problem des religiösen Akosmismus in der Kierkegaard-Rezeption von Karl Jaspers* :in edited by Heiko Schulz, Jon Stewart and Karl Verstrynge, in cooperation with Peter Šajda, *Yearbook 2014* (edited on behalf of the Søren Kierkegaard Research Centre by Heiko Schulz, Jon Stewart and Karl Verstrynge, in cooperation with Peter Šajda, *Kierkegaard Studies*), Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, 2014.
- Fahrenbach, Helmut : *Kierkegaards existenzdialektische Ethik. (Philosophische Abhandlungen. Band.XXIX)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1968.
- Granito, Alessandra : “A Great Awakener”: *The Relevance of Søren Kierkegaard in Karl Jaspers' “Aneignung und Polemik”* :in edited by Heiko Schulz, Jon Stewart and Karl Verstrynge, in cooperation with Peter Šajda, *Yearbook 2015* (edited on behalf of the Søren Kierkegaard Research Centre by Heiko Schulz, Jon Stewart and Karl Verstrynge, in cooperation with Peter Šajda, *Kierkegaard Studies*), Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, 2015.
- Hirsch, Emanuel : *Kierkegaard-Studien. Band.1*, Verlag E. Bertelsmann Gütersloh, 1933.
- Holl, Jann : *Kierkegaards Konzeption des Selbst. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Formen seines Denkens* (begründet von Georgi Schischkoff, *Monographien zur philosophischen Forschung. Band.81*), Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1972.
- Holm, Søren : *Openness*, translated and revised by H. Hong :in Nils Thulstrup and Marie Mikulová Thulstrup (ed.), *Bibliotheca Kierkegardiana. vol.7. Kierkegaard and Human Values*, C. A. Reitzels Boghandel, Copenhagen, 1980.
- Hügli, Anton : *Der Einfluss von Kierkegaards Begrifflichkeit auf die deutsche Philosophie* :in Alessandro Cortese (ed.), *Liber Academiae Kierkegaardensis Annularius. vol.1. 1977-1978*, C. A. Reitzels Boghandel, Copenhagen, 1980. (A.ヒューグリ、「キェルケゴールの概念性がドイツ哲学に与えた影響」、榊形公也訳、『キェルケゴール研究』、第10号、キェルケゴール協会、1980年)。
- Kloeden, Wolfdietch von : *Einfluß und Bedeutung im deutsch-sprachigen Denken* :in Nils Thulstrup and Marie Mikulová Thulstrup (ed.), *Bibliotheca*

*Kierkegaardiana. vol.8. The Legacy and Interpretation of*

*Kierkegaard*, C. A. Reitzels Boghandel, Copenhagen, 1981.

Malantschuk, Gregor : *Kierkegaard's Thought*, edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, 1974. (G.マランチュック、『キェルケゴールの弁証法と実存』、大谷長訳、東方出版、1984年)。

Meerpohl, Bernhard : *Die Verzweiflung als metaphysisches Phänomen in der Philosophie Søren Kierkegaards* (hg. von D. Dr. Georg Wunderie, *Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion. Hft.30*), C. J. Becker Universitäts-Druckerei Verlag, Würzburg, 1934. (B.メールポール、『絶望の形而上学 キェルケゴール『死に至る病』の問題』、大谷長監修、尾崎和彦他訳、東海選書、東海大学出版会、1980年)。

Muñoz Criollo, Ivan Alexander : *Die Rezeption der Philosophie Søren Kierkegaards bei Karl Jaspers und Martin Heidegger :Mit einem Anhang zu Theodor W. Adornos „Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen“*, Dissertation, University of Zurich, Philosophische Fakultät, 2013.

Paulsen, Anna : *Communion*, translated and revised by H. Hong or by G. Stengren :in Nils Thulstrup and Marie Mikulová Thulstrup (ed.), *Bibliotheca Kierkegaardiana. vol.5. Theological Concepts in Kierkegaard*, C. A. Reitzels Boghandel, Copenhagen, 1980.

Schulz, Heiko : *Aneignung und Reflexion. I. Studien zur Rezeption Søren Kierkegaards* (edited on behalf of the Søren Kierkegaard Research Centre by Niels Jørgen Cappelørn and Hermann Deuser, *Kierkegaard Studies. Hermann Deuser (ed.), Monograph Series vol.24.*), Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston, 2011.

Taylor, Mark. C. : *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship. A Study of Time and the Self*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1975.

Thomte, Reider : *Kierkegaard's Philosophy of Religion*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1949.

Thulstrup, Marie Mikulová : *The Single Individual*, translated by Ruth Mach-Zagal :in Nils Thulstrup and Marie Mikulová Thulstrup (ed.), *Bibliotheca*

*Kierkegaardiana. vol.16. Some of Kierkegaard's Main Categories, C.*

A. Reitzels Boghandel, Copenhagen, 1988.

## 2.2.2. 邦文文献

飯島宗享、「キルケゴールにおけるキリスト教と教会について」、『理想』、第269号、理想社、1955年。

———：「キルケゴールにおける例外者について」、『實存』、No.8、実存主義研究会編、1955年。

榎田達美、「思想編一〔I〕人間存在論 第2章 単独者」、大屋憲一、細谷昌志編、『キェルケゴールを学ぶ人のために』、世界思想社、1996年。

大谷愛人、「キルケゴールにおける逆説の概念」、『理想』、第269号、理想社、1955年。

大谷長、『キェルケゴールにおける自由と非自由』、創文社、1977年。

大利裕子、「思想編一〔I〕人間存在論 第1章 実存」、大屋憲一、細谷昌志編、『キェルケゴールを学ぶ人のために』、世界思想社、1996年。

大屋憲一、「キェルケゴールにおける「普遍」と「個」」、『キェルケゴール研究』、第12号、キェルケゴール協会、1982年。

小川圭治、「実存三段階と倫理の問題」、『理想』、第269号、理想社、1955年。

———：『人類の知的遺産（第48巻） キェルケゴール』、講談社、1979年。

河上正秀、『ドイツにおけるキルケゴール思想の受容』、創文社、1999年。

工藤綏夫、『新装版 キェルケゴール—人と思想19』、センチュリーブックス、清水書院、2014年。

谷口龍男、「キルケゴールに於ける個と普遍」、『理想』、第360号、理想社、1963年。

谷塚巖、「『単独者』の基本理解」、『新キェルケゴール研究』、第16号、キェルケゴール協会、2018年。

中里巧、「悪魔的絶望と覚醒」、『理想』、第676号、2006年。

———：「単独者概念についての新しい解釈あるいは現代的意義」、『新キェルケゴール研究』、第16号、キェルケゴール協会、2018年。

濱田侑子、『キルケゴール 主体性の真理』、創文社、1999年。

梶形公也、「第二章 実存主義 I—キェルケゴール、ヤスパース—」、小熊勢記、川島秀一、深谷昭三編、『西洋倫理思想の形成 II—20 世紀の倫理学—』、晃洋書房、1986 年。

三浦永光、「実存と普遍の問題—キェルケゴールの例外者論—」、『哲学誌』、第 11 号、東京都立大学哲学会、1968 年。

源宣子、「総論—〔II〕方法論と視点 第 2 章 イロニーとフモール」、大屋憲一、細谷昌志編、『キェルケゴールを学ぶ人のために』、世界思想社、1996 年。

山本邦子、「思想編—〔III〕信仰論 第 2 章 躓き」、大屋憲一、細谷昌志編、『キェルケゴールを学ぶ人のために』、世界思想社、1996 年。

### 3. その他の参考文献

*Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 2.Aufl., Johannes Hoffmeister (hg.), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1955.

*Philosophisches Wörterbuch (Kröners Taschenausgabe Band.13)*, 16.Aufl.,Begründet von Heinrich Schmidt, durchgesehen, ergänzt und herausgegeben von Georgi Schischkoff, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1961.

*Historische Wörterbuch der Philosophie. Band.2:D-F*, Joachim Ritter (hg.), Schabe & Co Verlag, Basel/Stuttgart, 1972.

Salamun, Kurt : *Wie soll der Mensch sein? Philosophische Ideale vom ‚wahren‘ Menschen von Karl Marx bis Karl Popper*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012.

『大独和辞典』、相良守峯編、第 10 版、博友社、1964 年。

信太正三、「実存」、松浪信三郎、飯島宗享編、『実存主義辞典』、東京堂出版、1964 年。