

キェルケゴールとヤスパース

—— 現実の意義をめぐって ——

布 施 圭 司

一、はじめに

周知のようにヤスパースはキェルケゴールの実存概念を受け継ぎ、それをもとに自らの哲学を展開した。「実存とは、自己自身に関係し、そうすることのうちで自らの超越者に関係するところのものである」(PH I 15)というヤスパースの実存に対する規定は、キェルケゴールの「自己自身に関わり、そしてこの自己自身に関わることに於いて他者に関わるところの関係」(KR 9)という規定と共通するところがあることは疑いえない。両者ともに実存を自己に関係し、そのことにおいて同時に超越的なものと関係するものとして考えている。その他、「決断」(Entscheidung)、「決意」(Entschluß)、「実存的思惟」(existentielles Denken)、「弁証法」(Dialektik)といった、それぞれの思想において重要な役割を果たす幾つかの概念が共通している。さらに、二人の違いの一つとも思われる「交わり」(Kommunikation)についても、単独者としての実存の覚醒のためにのみ必要なものとされ、キェルケゴールの「単独者」の思想の文脈で理解される場合もある。⁽¹⁾ ヤスパース自身、1955年になってから1931年に発表された『哲学』に付した後書きの中で、キェルケゴールに感銘を受け、第一次世界大戦中熱心に読んだこと、重要であると思われるにも拘わらず当時のドイツの哲学界ではキェルケゴールは扱われていなかったことに呆れていたこと、彼の実存の「概念」を我がものにしたこと、を述べている。(PH I XIXf.)

しかしながらヤスパースの思想には、「交わり」の他に、「包越者」(das Umgreifende)、「理性」(Vernunft)の重視といったキェルケゴールとは異なる要素がある。ヤスパース自身も先の言葉の直後で「キェルケゴールのいかなる信奉者にもならなかった」(PH I XX)と明言している。外見上の相似にも拘わらず、両者における実存の内実は異質な側面があると思われる。差し当たり明らかな

両者の違いを確認しておくなら、同じく実存が超越的なものに関わると言っても、それがキェルケゴールの場合はキリスト教の神であるが、ヤスパーズの場合はそれ自身はいかなる形でも内在とはならない「超越者」(Transzendenz)や主観と客観と越え包む「包越者」という哲学的な規定を与えられる存在である。またその関わり方もキェルケゴールの場合は人間となった神としてのキリストを模倣するというものであるが、ヤスパーズの場合は超越者の現象である暗号(Chiffre)を、世界において他の実存と関わりながら解読する(lesen)というものである。

このような両者の相違はどこから生ずるのであろうか。ヤスパーズ自身は、自らとキェルケゴールの異質性を実存と現実との関わりに見ていたと言えよう。先に触れた『哲学』の後書きの中で、彼は自分がキェルケゴールの信奉者にならなかった理由として、キェルケゴールのキリスト教信仰に共鳴していなかったこと、また、彼が世界内での実現に関わらなかった点に相容れないものを感じたこと、を挙げている。特に宗教性B、絶対的逆説、としてのキリスト教解釈は、ヤスパーズにとっては「歴史的なキリスト教の終焉であり、かつまたあらゆる哲学的生活の終焉であるが如く」(PH I XX) 思われた。『啓示に面しての哲学的信仰』においてもキェルケゴールの主張がキリスト教の終焉につながるとし、その理由として彼の実存の内実が「全面的な世界否定という明白な意図をいだいてのキリストの模倣」(OFF 517)にあることが述べられている。キェルケゴールの思想のうちには現実の世界を否定する側面があることを、ヤスパーズが見て取っていたと考えられる。実存が現実の世界において自己実現を図ることを一貫して主張するヤスパーズには、それは納得できないことであろう。

本稿では両者における現実の位置付け、実存が現実の世界へとどのように関わるか、という点に焦点を絞り、両者の差異とその所以について考察したい。まず、キェルケゴールとヤスパーズそれぞれにおける実存のあり方を概観し、それを踏まえそれぞれにおける現実の位置付けについて考察する。

二、キェルケゴールにおける実存

キェルケゴールは一貫して現実的な存在すなわち実存を問題とし、その真の

あり方は単独者としての実存が、主体性をもって、人となった神、永遠の有限化としてのキリストを模倣することであると考えた。

周知のようにキェルケゴールはヘーゲルの体系的哲学を批判する。それは、思惟によって存在を体系的に把握する「抽象性の立場」、「客観性の道」、「純粹思惟」は、実存を把握することはできない、と彼が考えるからである。「抽象的思惟は、まさに永遠性の立場から（永遠の相の下に *sub specie aeterni*）観想する故に、具体的なものを、時間性を、実存の生成を、実存する者の困難を見損なう。この実存する者の困難とはすなわち、彼が実存のなかに置かれ、永遠と時間とから構成されていることである」（NA 1）。抽象的思惟においては、全ては無時間的に、常に存在するものとして扱われ、実存を特徴づける「具体性」「時間性」「生成」は真の意味では把握されない。そのような「永遠の相の下に」捉えられた存在は「純粹存在」と呼ばれる。永遠の相の下では思惟と存在は一つである。というのも「抽象的に考えるならば、いかなる断絶も存在しないが、いかなる移行も存在しない。というのは、抽象的に見れば全ては存在しているからである」（NA 46）。表面的には、抽象性の立場も「変化」について語っているように見える。しかしそれは「可能性」に移し変えられた「変化」であるとされる。つまりここでは現実の存在が可能的な存在へと転換されるため、変化は現実そのものの変化ではなく、理論的に理解され、いつでも再現可能な可能的な変化となってしまう。同様にヘーゲルにおける概念の運動の契機である「止揚」「移行」「新しい統一」は、現実的なものではないと批判される。

思惟では把握されない具体的な実存は、絶対的逆説としての宗教性Bにおいて顕になる。はじめに宗教性Bの前段階である宗教性Aを瞥見し、それとの比較において宗教性Bを検討しよう。

まず、宗教性Aは「永遠の幸い」（*die ewige Seligkeit*）に情熱を持って関わることとされる。「永遠の幸い」は、「人が絶対的に全てを賭けることによって得られる善であると言う以外にない」（NA 134）。この「情熱」「賭け」ということが、主体性のメルクマールであり、単に客観的に考察する純粹思惟と異なる点である。ところが実存自身は自らの有限性・時間性を変えることはできない。それ故「苦しみ」が、永遠の幸いの追求には付随する。

このような宗教性Aは、いわゆる実存の三段階において美的・倫理的段階より高次の宗教的段階に属すが、「内在の宗教性」とされ不十分だとされる。「内在においては神は何ものでもなく、むしろ全てであり、無限に全てであり、また個人の外部にあるのでもないからである。何故なら建徳的要素 (Erbauung) はまさに神が個人の内部にあるということに存するからである」(NA 272)。宗教性Aにおいては神が単に超越的なものであり、有限者と無限者の区別が不十分になる。というのもこの場合有限者は、自己は有限であるということを強調し、ひたすら自らの力で自己否定することによって、自己がそこに含まれる無限者である神と関わることができる。「宗教性Aはなるほど思弁ではないが、思弁的であり、実存することを反省することによって、この区別を反省する」(NA 282) とされる。宗教性Aにおいて実存は、自己を賭けて実存してはいるが、有限者と無限者との、自己と神との区別が反省により把握され、その断絶が真に自覚されてはいない。

その自覚が生ずるのは、無限者でありながら有限となった存在に出会うことによってであり、その存在が人となった神としてのキリストである。キリストは、「苦しむものにのみ心を痛め、自らを全く顧みるところのない無制限な一途さ」(CH 65) を特徴とし、「自らを最も不幸な人と文字どおり一つにすること」(CH 67) という神的同情を持ち、人間とは絶対的に隔たった存在である。このキリストに出会うことによって、逆説としての宗教性Bが成立する。「逆説的な建徳的要素は、従って、時間の中の一人の人間としての神という規定に対応する。何故ならもしそうだとすれば、個人は自己自身の外にある何ものかに関わることになるからである、このようなことが思惟されないことが、まさに逆説である」(NA 272)。

キリストのあり方は、「世界に対して死にきり、地上的なものを放棄し、自己否定すること」(CH 253) であり、文字どおりには殉教することとされる。それは地上的な基準では悲惨な姿であるが、「[神の] 栄光が誰でもそのまま見て取れるような直接に見ることのできるものであったならば、キリストが自らを卑しくして僕のかたちをとったことは虚偽となろう」(CH 73) とされる。キリストの姿が栄光そのままであれば、それはひたすらそれを追及することによ

って到達しうる対象となり、そのような追求は宗教性Aのあり方であろう。卑しい姿で現れ人間によって殺されたということによって、キリストは人類を責めあらしめ、自らの罪を自覚させる。そのことにより真の意味での神の追求が生じる。人間は罪に沈み込んでおり、実存として覚醒するための条件さえ、自己の外から神によって与えられることが必要である。「実存する者は神からの条件を受け取ることによって、新しい被造物になるのでなければならない」(NA 288)。条件さえ与えられるという、神への全き依存性において生成するのであるから、新しく創造されると言えるのである。

またそのためには自己が成るものは、過去に存在したものでなければならないとされる。「宗教性Aにおいては、[神との関わりの場である]歴史的起点は存在しない。個人が時間の中に見出すのは、ただ自己自身を永遠的なものとして前提としなければならないということだけである。従って時間の中における[信仰の決意の]瞬間は、そのまま永遠に呑み込まれてしまう。時間の中において、個人は自分が永遠であることを自覚する。この矛盾は、ただ内在においてのみ存在する。それと違うのは、歴史的なものが外部にあり、外部に止まっており、永遠でない個人がいまや永遠となる、つまり彼が現にそうであることを自覚するのではなく、現にそうでないものになる、特に注意しておきたいのであるが、それが現に存在するや否や、それは既に存在したのでなければならないとの弁証法を持つものになるという場合である。というのは、これが永遠者の弁証法であるからである」(NA 285)。成るべき対象が未だ存在しないものなら、自己を維持しつつ自己の努力によってこれからそれになる可能性があるが、これは宗教性Aのあり方と言える。しかし生成が全くの他者となることであるならば、歴史上既に存在したものになるということではなければならない。それが「模倣」と呼ばれる事柄である。

キェルケゴールにおける実存の真のあり方である宗教性Bには、自己であるためには他者にならねばならないという逆説、神が人間しかも最も悲惨な人間の姿をとったという逆説、キリストは歴史的な存在であるが永遠に関わるためにその歴史的な存在に関わらねばならないという逆説がある。キェルケゴールは、有限者と絶対者の厳密な区別の上に、現実の実存することを追究し、それを絶

対的逆説という形で示した。絶対的逆説は思惟によっては把握不可能で容認されないものであるが、実存の現実的信仰の「飛躍」(Sprung)によって是認されるのである。

三、ヤスパースにおける実存

ヤスパースもキェルケゴールと同様に現実的な実存を追究し、実存は超越的なものとの関わりにおいてあるとしている。しかしヤスパースの場合超越的なものとはそれ自身は決して内在とならない「超越者」である。そして超越者は実存の自由の根拠とされ、世界内において超越者の現象としての暗号を解読することが、実存のあり様として考えられている。

ヤスパースにおいては実存は、「現存在」(Dasein)、「意識一般」(Bewußtsein überhaupt)、「精神」(Geist)といった内在的な自己存在とは区別された、それ自体は客観的には捉えられない超越的な自己存在とされ、その本質は内在的なあり方に満足せず自らのあり様を自ら決定する自由にあるとされる。「自己の現存在を越え永遠なものに到達しようとする人間の衝迫には、内在的根拠とは違った根拠がなければならない」(WA 78)。そして超越者はこの自由を贈与するものとして規定されている。「超越者は実存にとっては、実存がそこに自らの足場を持つような他者である。私が本来的に私自身である場合、私は私自身によってこの私自身であるのではない。私は自分で自分を創造しはしなかった。私が本来的に私自身である場合、私は自らに贈与されるのだと知っている。私の自由が決定的に意識されればされるほど、同時にそれだけ決定的に、私がそれによって存在する超越者もまた意識される」(WA 110)。我々は自由に基づいて個々の活動を意志するのであるが、自由自体を意志することはできない。この意味で自由は実存の被投性を端的に表すものと言えよう。実存は自らの自由を行使することによって、いわば回想的に超越者と自らの繋がりを自覚する。このヤスパースの実存の規定は、実存を思惟不可能な主体性とし、それが神に絶対的に依存するとするキェルケゴールの規定と共通するところが多い。

キェルケゴールと大きく異なるのは、ヤスパースにおいてはこの根拠としての超越者を覚知しつつ、実存が世界内において自由を行使することが、実存の

内実とされる点である。キェルケゴールにおいては世界内の行為は専ら否定されるものであった。ヤスパースにおいては世界は、単なる認識の対象や感覚的享受の対象として内在的に経験可能な存在の総体としての世界であるばかりでなく、実存がそれを解読することによって自己実現を図り超越者によって充実されるための素材である。それをヤスパースは超越者の「暗号」と呼ぶ。以下暗号について考察しよう。

ヤスパースにおいては世界は内在的经验の対象という意味と、超越者の暗号という二重の意味を持つことになる。暗号という現象には、世界存在が内在的なものでありつつ超越者の現象となるとはいかなることなのか、という問題がある。実存にとっての直接の対象は暗号であるが、超越者それ自体は対象として固定されないのであるから、超越者それ自体とその現れである暗号は相対立し、互いに否定し合う側面がある。暗号は超越者の「言葉」(Sprache)であって、超越者そのものではない。ここには超越者が内在者の内にある意味で現れつつ、それ自身としては消え去るという弁証法がある。

この弁証法は、通常の暗号による内在者の充実と「挫折」(Scheitern)の暗号による内在者の空無化の弁証法として捉えられよう。⁽²⁾暗号は、実存が「想像」(Phantasie)によって把握する、内在者の根源や完成した姿である通常の暗号と、「決定的な暗号」「究極の暗号」と呼ばれ特別な意義を持つ、あらゆる存在者の挫折の暗号との二種類に区別できる。前者は、認識によって把握される事物の現にある姿を越え、実存の視野を広げ生に一貫性や深みを与える。後者は、あらゆる存在者が永遠に存在するのではなく、消滅せざるをえないという存在者の真の姿としての無常性を知らしめる。挫折は死、苦悩、闘争、負い目といった、人間の生の根本的意義が問題化する「限界状況」(Grenzsituation)において経験される。暗号解読の際には、通常の暗号によって内在者における実存の活動が導かれ実存が充実される契機と、挫折の暗号によって内在者が否定されるという契機が併存すると我々は考える。

この二種類の暗号の関係に関して、ヤスパースは次のように述べる。「現実的な充実における諸々の暗号に即して存在を啓示したものは、解釈不可能な挫折を前にして疑問符を付される。それは逆行して、沈黙の内経験された「不

可解で適切には表現されない] 存在の根源から生を得るか、あるいは枯れ果てねばならない。何故なら挫折は、あらゆる暗号存在を取りまく根拠だからである。暗号を存在の現実として見ることは、挫折の経験においてはじめて成立する。[不適切なものとして] 否定されない暗号は全て、その究極の確証を挫折から得る。いったん無へと消し去るものを、私は暗号として再び受け取ることができる。諸々の暗号を解読する場合、私は、没落を目の当たりにしながらそれを発現させる。私の挫折の暗号の内にあるこの没落が、全ての特殊な暗号にはじめて共鳴を与える」(PH III 234)。

究極の暗号としての挫折を踏まえれば、個々の暗号は価値のないものとなる。全ての存在は無常であるから、個々の暗号として本来的存在と思われたものは、それ自身に意味があるのではなく、何らかの不可解な存在の源泉から発した痕跡として、あるいは意味があるにしてもこれから「枯れ果てる」運命にあるものとして受け取られる。しかし同時に挫折の経験の中ではじめて暗号は存在の現実となりうる。というのも、暗号自身が絶対化することにより超越者そのものと混同されることが、挫折によって個々の暗号が最終的には消滅するものとして示されることで、防止されるからである。挫折の経験によって、実存はそのつどの限られた状況の中で暫定的にしか自己実現を図ることができないという、実存の有限性が真に自覚され、個々の暗号が実存にとって重要なものとなる。超越者はいわば断片的にそのつどの現れ方をするが、実存の有限性の自覚が十分でないなら、そのつどの断片を己にとって重要なものとは受け取れないであろう。挫折によってはじめて個々の暗号に対する実存の共鳴、いわば「自己化」が生じ、個々の暗号に究極の確証が与えられる。従って、挫折は個々の暗号を否定する側面と、それらを成立させる側面という相反する働きを合わせ持っていることになる。直接的には内在者のみに関わりうる有限者である実存が、無限者である超越者と関わるためには挫折が不可欠と言えよう。

暗号という現象には、内在者が実存を充実する側面と、内在者が空無となる側面が含まれている。この二つが同時的に働くことによって、単なる内在的現実が打ち破られ、超越者によって充実された高次の現実が現出する。ヤスパーズ自身は個々の暗号と挫折の暗号を分離して語っているが、それは便宜上為さ

れたもので、充実と無化は全ての暗号解読の際に相克する両極として同時に成立していると考えて良いであろう。

ヤスパースは繰り返し超越的な自己存在である実存を、内在的な自己存在と区別すべきことを強調している。しかし、「[現存在、意識一般、精神という]私がそれであるところの三つの包越者の様態は全て、実存が自己自身に現象し現実的になるための不可欠の条件である」(WA 83) とされるように、内在的なあり方を離れては実存は現実的ではありえない。挫折を踏まえることによって自己の有限性を自覚しつつ、現実の世界において存在を暗号として受け取り、己にとっての世界と自己自身の意味を問い、その意味を主体的に実現して行くことが、実存の超越者への関わりであろう。

四、両者における現実の意義

これまで見てきたキェルケゴール、ヤスパースそれぞれの実存についての思想から、それぞれにおける現実の意義を考察しよう。キェルケゴールにおいては、真に現実的に実存するためには、どこまでも現実の世界にある自己を打ち捨ててキリストを模倣することが必要とされる。ここでは現実の実存することと、人間がその内にある現実の世界とが、分離していると言えよう。キェルケゴールにとっては、人間が存在する現実の世界は、美的な享樂の場として、どこまでも乗り越えて行かねばならないものであった。自己であるためには自己否定せねばならないと言われた場合の、前の自己が現実的に実存すること自体であり、後の自己が現実の世界にある自己とすることができる。

これに対してヤスパースにおいては、人間がその内にある現実の世界は、我が内在的なあり方をして接するものとしては差し当たり否定されるが、それが暗号となることによって、超越者に充実されたいわば高次の現実となることが主張される。現実的な実存はその高次の現実の内にある。ここでは実存することの現実と現実の世界の乖離が、暗号を媒介にして克服されている。

従って、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。その違いは、実存の覚醒の条件をキェルケゴールはキリストにのみ認めるのに対し、ヤスパース

はより広く限界状況に認めるという違い、また決意がキェルケゴールにおいてはキリストを信じる決意に限定されるのに対し、ヤスパーズにおいては超越者を覚知しつつ自らの自由を世界において行使する決意という広がりを持ったものとなる違いにも表れている。

キェルケゴールは、実存することを究極まで純化させて捉えたと言えよう。彼が現実存在の思惟不可能性を説き、実存の主体的な信仰にその現実の在りかを求めたことの哲学史上の意義は大きい。しかし、その結果かえって実存を非現実的・抽象的にしてしまった側面がある。実存の信仰の核心はキェルケゴールの言うように「飛躍」であるが、その核心はいわば飛躍する土台と飛躍した先をも含めた全体から抽出されたものであろう。キェルケゴールが実存の信仰の場として考える宗教性Bもそれだけで存在する訳ではなく、宗教性Aやさらにそれより前の宗教的実存以外の段階を踏まえて成立する。また、ヤスパーズは「キェルケゴールは何らかの立場ではなく、一つの思惟方式である」(OFF 519)と述べる。彼が提示した絶対的逆説は、現実的な実存することのあくまでも一局面——それは核心部分ではあるが——の提示であり、それ自身一つの思惟と言えよう。その思惟は真摯に受け取るべきであるが、あくまでも現実における信仰の中において意味あるものであろう。我々は現実的には何者かでなければならず、実存することが現実の世界においてどのように位置付けられるかは欠かせない問題と思われる。これに関して金子武蔵氏は、キェルケゴールにおける理性による媒介と歴史性の欠如を指摘している。「彼〔キェルケゴール〕に於てヘーゲルの理性に対抗して出現した実存はまだそれ自身の抽象であるにすぎず、その登場は直接的たることを免れなかった。それはヘーゲルの理性に、またこれを通じて悟性に媒介せられているのであって、この媒介過程を併せ考えると時のみ初めてその概念は絶対的となって完成することができるのである」⁽³⁾。実存は、理性の働きやそれによって形成された歴史的世界を、自らの成立のために必要とするものである⁽⁴⁾。

キェルケゴールからすれば、ヤスパーズにおける実存は内在的あり方において自己実現を図る点で、自己を保持していることになり、宗教性Aに止まっているということになろう。しかし挫折の暗号による内在者の空無化をヤスパー

スは考えていたとすれば、彼は単に内在者を是認していた訳ではない。超越者が超越的でありつつ内在者において現象するという弁証法には、キェルケゴールのいう逆説の弁証法に類似した点があると言えよう。とはいえ、ヤスパースにおいて自己否定という契機が、先鋭化された形では表れていないことは疑いえない。また我々が想定した究極の暗号と通常の暗号の弁証法も、明確な形では示されていない。それ故、信仰の核心である逆説的なあり方が見えづらいことは否定できない。キェルケゴールによって示された信仰の核心を見据えつつ、ヤスパースが示したような現実には主体が存する場を考慮し、そこでの主体性のあり様をより明確に追究することは我々に与えられた課題と言えよう。

注

キェルケゴールからの引用は Søren Kierkegaard: *Gesammelte Werke* (Gütersloher Verlagshaus) に依り、本文中で次の略号によって書名を示し、ページ数を付した。

NA Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken; Zweiter Teil, 3. Aufl., 1994.

KR Die Krankheit zum Tode, 4. Aufl., 1992.

CH Einübung im Christentum, 3. Aufl., 1995.

ヤスパースからの引用は次の略号を用いて書名を示した。

PH I Philosophie Bd. I: Philosophische Weltorientierung, 4. Aufl., Springer, Berlin-Heidelberg - New York, 1973.

PH III Philosophie Bd. III: Metaphysik, 4. Aufl., Spfingier, Berlin - Heidelberg - New York, 1973.

WA Von der Wahrheit, Neuausgabe, 4. Aufl., Piper, München, 1991.

OFF Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, 3. Aufl., Piper, München, 1984.

引用文中の [] 内は筆者の補足である。

(1) Vgl. Otto F. Bollnow, Existenzphilosophie, 3. Aufl., W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1949, S. 45. ボルノーは実存哲学一般における実存を専ら単独者の文脈で捉え、世界内に存在するという性格や他者との共同性は本質的な規定ではないとしている。

(2) 暗号の弁証法に関して詳しくは拙論「内在と超越——ヤスパースにおける超越

者——」（日本宗教学会編『宗教研究』、第310号、1996年）を参照されたい。

- (3) 金子武蔵『実存理性の哲学』清水弘文堂書房、1967年、9頁。
- (4) この点に関してアドルノは、キェルケゴールの「単独者」が実際には「抽象的」と断ずる。「およそ単独者の可能的な内容となりうるものは、この世界に由来するが、まさにその世界に対して、絶対的な単独者は絶対的に対立するのだ、とされる。単独者が自分を世界から純潔に守るならば、そのとき彼の見せかけの具体化は、純粹な〈このもの〉の具体化は、全く無規定なものと化すだろう」(Theodor W. Adorno『キェルケゴール 美的なものの構築』、山本泰生訳、みすず書房、1998年、342-343頁)。その理由は、自己存在が自己を含む全体と対立して存することが看過されているためとされる。

付記

本稿は、1996年12月の日本ヤスパーズ協会第13回大会における研究発表「ヤスパーズにおける実存の内実——キェルケゴールとの比較における——」をもとに加筆・修正を施したものである。

(米子工業高等専門学校講師)