

ヤスパースにおける「形而上的な罪」と罪の「引き受け」

大石 桂 子

第二次世界大戦終結直後の一九四六年、ヤスパースは『實罪論』を出版し、ナチス政権下におけるドイツ人の罪がいかなるものか、また罪の清め (Reinigung) がいかに行われるべきかを問うている。ヤスパースはドイツ人の罪を四つに分類したが、そのうちの一つである「形而上的な罪」(die metaphysische Schuld) は、あらゆる人間との「連帯性」(Solidarität) という概念を核としており、彼の政治哲学への転換を決定づけたといわれている¹⁾。この形而上的な罪と連帯性は、通常個人の良心に委ねられ曖昧なまま埋没していく領域に罪 (Schuld) と責任 (Verantwortung)、さらに実存への契機を認めた特異な概念であり、本論ではこのような形而上的罪が何に對してどのような意味で問われるのか、ヤスパースの罪概念と責任の範囲を考察する。また連帯性にはヤスパース哲学の中心的概念である「交わり」(Kommunikation) が結びついており、交わりの概念も連帯性との結びつきで『實罪論』前後に変化していることを示した上で、形而上的な罪

を反論や回避によって忘却することなく引き受ける (annehmen) とはいかなることか、ヤスパースの自由論を踏まえながら論じていきたい。

一 形而上的な罪と責任

形而上的な罪について、まずはヤスパースの記述に沿って、他の罪から区分すると以下のようになる。ナチス政権下のドイツ人の罪とは、刑法上の罪、政治上の罪、道徳上の罪、そして形而上的な罪である。刑法上の罪とは客観的に立証される法の違反であり、特定の個人、組織が裁判所の審判対象となる。政治上の罪は、国家の公民として犯罪的政權の支配を許した罪を戦勝国から国民全員に對して問うものである。刑法上および政治上の罪は外部からの非難であるが、他方、次に挙げる道徳上の罪と形而上的な罪は自らの「心の内からの非難」(Selbst) とされる。道徳上の罪とは、犯罪に

加担する能動的な行為、良心の錯誤、精神的順応、妥協、自己欺瞞等であり、これらは刑法上の、また政治上の罪の基盤ともなるものである (SE.S12)。たとえ命令による行為であっても、個人には自己の政治的、軍事的行為に対して責任があり、良心の審判を受けることになる。

しかしながら形而上的な罪は上記三つの罪とはまったく異なった源泉をもつものとされている。形而上的な罪とは、端的に表現するならば、人間相互にあるべき「連帯性」を損なつた罪である。連帯性については後に詳述するが、人間同士の実存的交わりを伴つた絶対的な関係を意味している。この連帯性が求められるがために「他人の被害を阻止するために命を投げださずにいた」(SE.S11)ならば、我々は自らに形而上的な罪があることを感じる、とヤスパースは述べる。しかしこれは漠然とした罪悪感や引け目といったたいのみのではない。人間同士の連帯関係ゆえに、誰しも「世の中のあらゆる不法、不正に対して」、殊に自己の現前で行われる犯罪に対して共に責任があり、犯罪を阻止するために可能な限りのことをしなかつたならば「共犯 (mitschuldig)」でしかなく、すなわち不正が行われてなお生き延びていることが「拭うことのできない罪」(SE.D)なのである。道徳上の罪と形而上的な罪の相違は、「人を助けよ」という格率が道徳にあっては普遍妥当性を持たないが、形而上的な罪の領域では

絶対的な基準となる点に由来すると考えられる。「何の見込みもなく自らの生命を犠牲にせよ」という要求は道徳上成立しない (SE.S48) とされるように、ヤスパースにおいて道徳はあくまでも実現可能性という合理的判断のもとにある。したがって被害者の救助という点においても、成功の可能性がないと判断した場合、道徳は「無意味なことを避け、現実世界における目的実現のために一身を全うせよ」(SE.D) という逆の要求を下すのである。ヤスパースは、他者のため成功の見込みなしに無条件に自己を犠牲にするような絶対的な関係が二者間の連帯性から生じうるとし、それが人間の「本質的性格の実体」をなすものとしている。しかし、そうした絶対的關係は実存的な交わりをもつた「緊密な二者間」に限定され、あらゆる人間の連帯性、国家、諸集団の連帯性からは発祥しないとされている (SE.D)。したがって全ての人間が、不可避免的に形而上的な罪を負うことになるのである。ヤスパースは「この罪を審判するのは神のみ」(And) としたが、それはこの罪を裁く資格のある人間が皆無であることを示している。たとえいかに善き意図をもってしても、この罪のみは免れることはできない。自らの生存のために他者を見捨て、生き残つていることに説明しがたい不当性の意識が迫るのであるが、このような罪の意識は合理的には適切に理解できないものである。しかしながらこの不可避免的な罪が真に己

の罪として意識されたとき「神の前で人間の自覚に変化」が生じ、この変化による「内面的な生まれ変わり」は、能動的な生き方の新たな源泉となることができる」(SE, S15)のである。このような記述は、形而上的な罪が実存への契機であることを意味しており、ヤスパースの思想形成からすれば、『責罪論』以前の著作である『哲学』(一九三二年)や『世界観の心理学』(以下『心理学』一九一九年)で述べられてきた限界状況としての負い目 (Schuld) の発展概念でもあることが確認できるのである。

ところで不可避的な事柄に負い目と責任があるとはいかなることなのか。ヤスパース自身は負い目と責任の關係についてこう規定している。「良心をもって」「負い目を自己自身に引き受けようと欲していることが行動による責任の本来の意義」(PW, S114) であると。近代においてはヘーゲルの言葉通り、「あることに対して負い目がある (Schuld an et sem) 」ことと「あることがある人の責めに帰せられる (et ihm zugerechnet werden) 」ことが区別されてきた。その場合、
「**婦責根拠はあくまで本人の意図であるため、意図に反した予測外の悪しき結果が生じた場合、本人が原因の一端を担ったという理由だけでは結果に対する責任は問われない。ヘーゲルは意図に係わらず結果を全面的に引き受けるような一種崇高な責任の形態をギリシア悲劇に見出ししているが、そのよう**

な結果倫理の視点からすれば、近代において責任は限定化、制限化されてきた概念といえる。『責罪論』より以前、『哲学』におけるヤスパースは、上記の区分での、つまり自らが原因の一端を担ったという負い目と婦責を一致させ、結果倫理的立場をとっていた。(当然ヤスパースも負い目と婦責の一致を法的な判断からは排除しているのであり、客観的に婦責されることのない領域を、あくまで主體的な意識の問題としてすくい上げたのであるが。) 例えば「**現存在のための暴力的闘争」(Kampf mit Gewalt um Dasein) という負い目は、人間が生活条件として (不可避的に) 他者を搾取して生きていることの負い目として現存在に婦責されるのであり、負い目を避けるための無行為という態度も、結局は「干渉しなかつたがゆえに生じた事柄に対して、責任を負っている」(B, S247) のである。積極的にせよ消極的にせよ、私が他者に関与し、斥けるという事実を限界状況として経験したものが『哲学』での負い目の意識である。**

しかし『責罪論』においては、負い目の射程ははるかに拡張されているように思われる。というのも形而上的な罪で問題とされたのは、私が直接生み出したのでもなければ、私の関与(あるいは非関与)によってもなんら影響を及ぼせないような、そのような状況だからである。収容所へ連行される人々を身を挺して守ろうとしても、無為に命を落としてしま

うにすぎない。状況への関与という点で、形而上的な罪に面した現存在は無力である。それゆえ、形而上的な罪の觀念は、「原因としての負い目―歸責」という上述の構図の枠を超えてしまっているとも言える。このような負い目の拡大は、負い目の概念が「連帯性」概念と結びついたことによると考えられる。

二 負い目の對他性

ヤスパースの負い目概念は、「責罪論」における形而上的な罪に至って、「他者」の觀念をより深く反映したものとへと変化している。H・ザーナーはこのことを非常に適切にこう述べている。形而上的な罪は「自らを、哲学的なあるいは啓示された神の思想にかけて量るのではない。(中略)この罪は、人間的な交わりの中の絶対的なものに自らをかけて量る。それは連帯感である」。ヤスパース自身の言を引用すれば、「形而上的な罪とは、人間と人間としての絶対的な連帯性が十分にできていないということ」(SFS 38)なのである。したがって形而上的な罪は、他者との交わりという観点ぬきには存在しえないものである。このような Schult 概念の對他的性質は、ヤスパースが初期にこの概念に關しても強く影響を受けたキルケゴールや、また敵對者として認めてい

たハイデガーの Schult 概念と比較すれば一層明白である。

ハイデガーは「存在と時間」において、責めがあること、罪責存在 (Schuldigsein) とは、まず「誰かに借りがある」ことを意味する、という日常的解釈から始めている。そうして「借りがある」「責任がある」という通俗的意義が合わさって「罪を犯す」という規定が導かれるが、そこに「他者に対して責めを負うものになる」という性格を見出ししている。こうした責めは、法律的な領域に限らず、他者を危うくしたり破滅させたりすることに對して生ずるような、「他者の現存在におけるなんらかの欠如にとつて根拠であること」として規定される。つまり、他者と共に実存しつつある共存在に對して発せられる要求を満たしていない、という「欠如性」が責めである。しかしながらハイデガーは、上記のような解釈では「責めあり」という理念の存在論的な明瞭化が不十分であると、責めの諸現象を削ぎ落とすことで、この理念を形式化していくのである。この形式化のすえ、「責めあり」の理念には「欠如」と欠如に潜む「無性」(Nichtigkeit)の概念だけが残り、最終的には他者という観点は排除されて、責めあることとは「無性の存在根拠であること」と規定される。ハイデガーの罪責概念は、誰かに借りがある、責任があるという「他者に對しての責め」として始められたにも係わらず、責めの存在根拠であり認識根拠でもあつた他者が排除され、「私は

責めがある」という形式で本来性の欠如を自己に向かつてのみ問うていくことになるのである。他者という視点を除外し、自らの内面に対してのみ責めが追求されるハイデガーの *kommunikationslos* の傾向は、実は初期の「心理学」においてヤスパースの負い目概念にも見られるものである。

ヤスパースは「心理学」で負い目のもつ特質をキルケゴールの「後書」から多数引用しており、特に負い目引き受けの根拠としての「負い目の全体性」という概念と、限界状況を経験した人間の態度としての「沈黙」を問題にとりあげている。現存在に挫折を偶然的な不幸としてでなく自らの負い目と意識させるものとして、ヤスパースはまず倫理的な判断尺度である「絶対的尺度」(*Absoluter Maßstab*) を挙げるが、この尺度は自己に適用するために自己自身で設けた尺度の対極概念であり、一切の例外や酌量を認めない尺度である (*PW, S.116*)。我々が合法性、合目的性、風習などのために絶対的尺度を放棄することは負い目なき状態であり「倫理的領域の放棄」(*Abd.*) とされるのだが、この絶対的尺度を固持する根拠としてキルケゴールの「負い目の全体性」の概念が援用されるのである。負い目は、個々の負い目の総計として考えられる限りでは現存在の本質に根ざした限界状況として経験されない。ヤスパースはキルケゴールを引用して、負い目を全体的なものとして捉えるには「個人が自分の負い目を、(中

略) ある永遠の至福に対する関わりと結びつけること」が必要であるとし、「永遠の至福」を「絶対者」(*Absolute*) と読み替えた上で、「この絶対者は、人間が倫理的なものにおいて自己自身に対してのみ適用できる絶対的尺度」(*PW, S.225*) としている。「心理学」での負い目論は、こうして絶対者との関係による負い目の意識と、また負い目を経験した者にとって「負い目への永遠の想起」(*PW, S.117*) の中で「交わりへの意志にも関わらず」(*ibid.*) いかようにも自己の負い目意識を表現しえない状態としての「沈黙」の描写を中心に展開される。ヤスパースは負い目論の大半をキルケゴール解釈に費やすのであるが、特徴的であるのはヤスパース自身の視点として「他者に対する負い目」が現れていないということである。絶対者との孤独な対峙者である人間の負い目とは、ここでは二律背反(存在の分裂性)、自己との不一致であり、こうした問題が自己の窮極の内面性に向かつて問い進められていく。二律背反はそもそも我々が負い目に陥る原因となる人間の存在構造であり、本来二律背反を問題とする以前に、二律背反を意識させた負い目ある状況が存在するはずであるが、それらは中心的課題となっていない。

負い目に関して「他者」という観点が強調されはじめるのは「哲学」以降である。「哲学」では存在の二律背反的構造や絶対者との関係の理論は維持されつつ、負い目として「現

存在のための暴力的闘争」(PE, S.235) による他者への搾取や、人間が諸可能性から一つを選び取ることによる他の可能性(他の可能的実存、すなわち他者)を斥け傷つけることが問題とされているのである。「心理学」から「哲学」へのこうした移行は、キルケゴールに多くを依っていたヤスパースの負い目論が、闘争や他者の概念的連関を見出しつつ独自の立場を獲得したことによると考えられるだろう。K・ザラムンはヤスパースを、キルケゴールから離れブーバーやマルセルの対話哲学に近づいたと評したが、ここにもその変遷がうかがえるであろう。

三 連帯性と交わり

ところで、「責罪論」において形而上的な罪を我々に気づかせるものは、「連帯性」という絶対的尺度である。前に示したザナーのいう「人間的な交わりの中の絶対者的なもの」とは絶対的尺度としての連帯性であり、これにかけて己を量るとき誰もが例外なく形而上的な罪を自らに認めざるをえない。ヤスパースはこの連帯性という用語に独特の意味を込めている。それは社会学的な用法から連想されるような、分業システムとしての組織的連帯や、役割的な個人の連帯を意味しない。また、単なる共感からくる特別待遇や、気が合

う者同士の牽引力、少数者に対する多数者の団結でもない。連帯性とは、一般化されえない代替不可能な実存的個人間に生じるものである。ヤスパースは、形而上的な罪を述べる際、ごく緊密な二者間には連帯性が生じうるとしたが、これは「哲学」で実存的交わりと関連づけられていた連帯性を指すと考えられる。ヤスパースは「哲学」の中でこう記していた。「交わりの闘争の内には無比の(unvergleichliche)連帯性がある」(PE, S.65)。「他者と私自身を徹底的に吟味する」のような闘争は、他者と私とのうちに実存の可能性を疑いなしに前提する連帯性の根拠の上のみ可能である」(PE, S.235)。連帯性は互いの実存を確信させ、交わりの闘争という実存的営みを遂行する原動力となる。しかしながら連帯性は決して固定化された、所与の関係性ではなく、闘争をやめれば連帯性も失われてしまう。ヤスパースは「人間が現在何であるか」という事実分析をしているのではなく、「人間が何でありうるか」という可能性を問題としているのである。「哲学」では限られた二者間のみ想定された連帯性は、「責罪論」で全人類との間にあるべきものとして拡大された。大戦を生き延びたドイツ国民は連帯性を欠いたのだというヤスパースの訴えは、実際にドイツにおいて連帯性を守るために犠牲となった人々がいたにもかかわらず、我々は「正しいが弱々しい理屈をつけて生き残る道を選んだ」(SE, S.308)

という負い目意識から生じている。しかし形而上的な罪に面しては、連帯性を損なつたことの罪を引き受けるだけではなく、失われた連帯性を回復していくことでの罪の消滅が最も肝要なことであろう。ヤスパースは形而上的罪という限界状況の経験によって生じる消滅への道をこう記している。「その結果は己の分を知るといふことである。超越者たる神を前にした肉面的な行動を通して、我々人間の有限性と不完全性が意識される。謙虚ということが我々の本質となる。かくてこそ我々は権力意識をもたず、愛のこもつた戦いを通して真なる者の議論を進め、真なるものにおいて互いに結びつくことができる。」(SE, S.93)「世の動きがどうであつても、我々の生きる限り、この世において完成されることのない人間的使命 (die menschliche Aufgabe) が存続している。」(Ibid.) この他、自国の政治に対する責任分担の意識をもつこと等が挙げられているが、ヤスパースはこのような記述において単にドイツ国内や戦勝国との間だけでなく、広く国際社会との対話を目指していると考えられる。終戦後の著作、特に『歴史の起源と目標』等に見られるように、ヤスパースは一つの根源をもつ人類、多様さの中に共通した「人間的なもの」を見出しつつ諸国が歩みを共にするという意味での「人類の統一」、といったそれ以前には見られなかつた觀念を得ている。こうした世界市民的な意識から、愛しながらの闘争と対話に

よる人間の連帯性の回復は共通の目標とされているといえる。かくしてヤスパース哲学の中核を一貫して担っている交わりの概念も、その担う意味は『責罪論』前後で変化していると考えられる。『哲学』やほぼ同時期に発表された『現代の精神的状況』(一九三二年)においては、上述したとおり交わりは二者間の実存の問題であり、大衆のまどろみの中から実存者が汝的他者との実存的交わりによって分かれ出るといふ性格を少なからず持つていた。他方で、政治的、精神的に分断され闘争状態にある諸個人が、連帯性の回復を目標として、交わりをもつて再統合を目指すことこそ、『責罪論』でいう「完成されることのない人間的使命」の意味なのである。形而上的な罪を経験した者は愛しながらの闘いによる対話を繰り返し返さなければならぬ。それは「己を照破し」(Erhellung)、「人間に対する愛」をもつて (SE, S.94)「緊密な二者間の交わりがさうであるように、優劣をつけず自己の正当性を主張することなく、相手と自らに對し常に疑問をつきつけながら遂行されるものであらう。連帯性を人間の目標として目指す交わりへの意志 (PO, S.437) が、完成されることのない実存的な対話を倦むことなく存続させていくのである。

以上、形而上的な罪を連帯性との関わりで考察してきたが、しかし一体なにゆえ、我々はこのような「悟性的には理解不可能」な罪を己の責任として引き受けるに至ることができるのか。ヤスパースの形而上的な罪の概念に対しては様々な観点から反論が提出されうるだろうが、最も素朴な形として、社会的、政治的な圧力のもとでは、人間は自己を山げざるをえず、自己の生命を守るためには他者への不当行為を看過することもやむをえない、すなわちそこに負い目も責任もない、といった反論が考えられる。この反論は一般的に支持されるように思われる。無論それは、自らの生命の保全という今日では最優先事項として広く受け入れられている権利に則った主張であるためだ。ヤスパースはこうした反論にいかにかに答えるのだろうか。『責罪論』以降のテキストにおける自由と必然性の議論を参照しつつ考察する。

『啓示に面しての哲学的信仰』（一九六二年）において人間は、自然（盲目的な必然性）と自由（分別ある能動性）が結合しているものと規定されている（PO, S315）。かくして人間の自由をどこまで認めるか、経験的な「現状」（*So sein*）のうち「何を变えうるのか」が問題となるのだが、自由な活動の内にあつて「何を不可避として受け取らねばならないの

か」（PO, S354）と付け加えられている点が重要である。ヤスパースは自由を実在的自由（*die reale Freiheit*）と実存的自由（*die existentielle Freiheit*）とに区分して、自由と必然性の多様な意味を示している。実在的自由とは、第一に身体的、精神的に拘束されていない行為の自由であり、第二に社会的、政治的に制約されていない自発的な展開の自由、第三が精神病などによる不自由な状態とは逆の、選択の自由である。一方、実存的自由は、実在的自由とは全く異なつた意味合いを持ち、それは「世界を变革し、人間において自己を变革する力でありながら、世界の中で確かめられうる実在性ではない自由」（PO, S356）である。実在的自由が実質上の制約のなさをさすのに対し、実存的自由には自由の対立物としての「経験的必然性が属して」（*gebunden*）いる。経験的必然性とは個々の現存在が自らの性質としてもっている由来、両親、素質、社会的環境等の *So sein*、すなわち歴史的规定性であると考えられるが、この歴史的规定性は、それが限界状況として経験されることによって、すなわち己と不可分な制約として受け入れられることによって、人間の根源的存在構造に関する意識変革を引き起こし、現存在を実存へと飛躍させる契機となる。実存においては、歴史的规定性（経験的必然性）は自らを形成している条件として既に引き受けられているのであり、経験的必然性の引き受けによって実存の地平が開け

るのである。

さらに実存の自由には「私は他のようにはありえぬがゆえに、私は他であることを欲しない」(PO, S.355)という自己の本来性確信としての必然性意識が含まれている。実存的自由の行為とは、現存在的な利害に固執することなく、自らの本来性に根ざし、譲歩せず、自己自身にうち克つ行為、つまり「制約をもった現存在の行動の内にはありながら、同時にこの制約を超えていよう」(「己」として永遠の本質であることを為す」(PE, S.293) 行為である。実存的自由においては、選択肢が存在しない。他のようにはありえぬという必然性意識のもとで自己の本来性へ到達するよう決断するか、本来性から転落するかである。このような必然性は外面的、内面的強制としてではなく、「私が他のようであろうと思わない意志」(PO, S.355) から生ずるのである。ヤスパースは必然性を、自由の前に克服されるものでも自由を損なうものでもなく、「自由それ自体が必然性である」(ibid.) という命題に示されるように、自由と統一されることで自己の本来性との一致を導くものとして扱っているのである。

こうしたヤスパースの自由論を踏まえて結論できるのは、ヤスパースにおいては現存在の生命や利害に過度に固執すること、実存的自由のみを世界の内で求めることは非自由の状態であるということである。現存在は己の拡大や快楽、富、

権力を無限に求め、それを満たす行為は瞬間的な外見上の安らぎしか見出さず、そこに窮極目的に達する可能性はない(PE, S.293)。それは「生が破壊するまで繰り返す盲目的に生まれでる生命欲の苦惱」(ibid.) である。しかしヤスパースによれば人間は無限の現存在的苦惱から自らを「自己存在へと引き戻すような行動」(ibid.) をとりうるのであり、それは「法則だとばかり見えたものが法則ではないことを、突破をもって行為的に証明する」(PE, S.296) 実存的自由の行為なのである。ヤスパースは連帯性を守るために犠牲となった人々を実存的自由であった人々と見なした。しかしこうした犠牲も、早まった自己犠牲や英雄的意識に由来するものであつてはならないだろう。人間はまずもって他者と共に(mit) 実存的な交わりを通して実存すべきものであり、そうしなければ自らの本来性から転落するという状況において、本来的であるために「私は為さずにおれない」(Ich Muss) (PE, S.186) という意味での「私が他のようであろうと思わない意志」によって命を捨てることができることが、ヤスパースのいう実存的自由であり無制約性なのである。ヤスパースは「自由があれば責任があり、責任があるところ負い目がある」(PO, S.383) と述べている。多くの人々が不当に殺害されたのを看過したという事実我真剣さ(Ehrlich) をもつてのぞむならば、彼らと共に命を投げだすという実存的自由

の行為を為さなかつたことが限界状況として経験されるのであり、その時初めて、謙虚さをもって、形而上的な罪が自らの責任として引き受けられるのである。

まとめ

形而上的な罪とは、あらゆる人間との連帯性を絶対的尺度とした罪であり、自らが自らに対して認める罪である。この罪は道徳上の罪とは異なり、破滅が余儀されないような状況下で他者との連帯よりも自らの現存在の維持を優先させ、人間の本来的な在り方から転落したことに對する深い負い目の意識であり、誰も全ての人間との連帯性を損なわずにいることは不可能であるため、この罪は不可避的であるとす。ヤスパースは形而上的な罪に我々は責任があるとするが、この責任意識は法的、道徳的責任とは異質であるのはもちろん、「責罪論」以前のヤスパース哲学にも見られなかった、因果性―帰責という枠を超えて全ての他者に対しての負い目を引き受けるものである。現存在はこのような負い目に対して反論と回避を試みるが多々あるが、他者との連帯を損なつたことを限界状況として経験するならば、連帯性の損ないが外的圧力やそのような状況下に生まれついたという規定性によつてだけではなく、現存在的制約を突き破るような実

存的自由に委ねられていたものを自らが行わなかつたためなのだ、という意識の変革を経て自らに責任を認めるのである。このような意識の変化があつて初めて、罪の清めの道が生じるとヤスパースは述べている。罪の清めは悔恨や補償では不十分であり、連帯性という人間の目標のために愛しながらの闘争によつて他者との議論を繰り返すことで損なわれた連帯性や信頼を回復することが肝要である。決して完成しえない全人間の連帯という目標は、あらゆる他者に対して開かれた交わりへの意志をもって遂行されるのである。

注

ヤスパースのテキストについては以下の略記号を用いる。略記号の後に頁数を付す。

Pw: *Psychologie der Weltanschauungen*, R. Piper & Co. Verlag, München, 1994.

PE: *Philosophie II Existenzhehlung*, Springer Verlag, Berlin, 1973.

SF: *Die Schuldfrage*, Artemis-Verlag, Zürich, 1947.

PO: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, R. Piper & Co. Verlag, München, 1962.

(1) Kurt Salannu, Karl Jaspers, Verlag C. H. Beck, München, 1985, S.102ff. ハンス・ザーター著 重田永世訳「ヤスパース」理想社

一九七三年 六三頁、宇都宮芳明著「ヤスパース」清水書院 一九九九年 六五頁を参照。

(2) Schuld という用語は「責罪論」以外の著作では通常「負い目」と訳される。本論では「責罪論」で用いられる Schuld のみ罪と訳し、

「哲学」等々の Schuld を負い目と訳し分けた。これは「責罪論」の Schuld が他の著作とは異なって、通常ヤスパースが用いる Schuld から除外されている法的、政治的領域にも用いられているためである。

(3) むろん道徳において自己の生命維持が最優先される、という意味ではない。成功の可能性がある場合は、他者を助けることが道徳によって要請される。「道徳的に成り立つのは生命を危険に曝すような冒険を要求することであって、絶対に逃れられない破壊を要する」ことではない」(SF, S.48) のことも。

(4) G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp Verlag, 1980, S.216.

(5) H. Saier, *Einsamkeit und Kommunikation*, Lenos Verlag, Basel, 1994, S.171.

(6) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 17 Aufl., 1993, S.273ff.

(7) 久重忠夫氏はハイデガーの罪責を「自己自身に対して自己自身であるとする義務」「他者なしの根源的に自己との関係」と解釈している。久重忠夫著「非対称の倫理」専修大学出版局 二〇〇二年 二六五頁。

(8) Kurt Salannu, *Karl Jaspers*, C. H. Beck, 1985, S.71.

(9) ヤスパースは罪の消めとつぐなう (Wiedergutmachung) を区別する。つぐないが賠償や被害者への手助けであるのに対し、消めとは罪の意識からくる自己の叩き直し (Unschmelzung、鈍直し) を経た後にあるものであり、つぐないも消めを経た上でなければ本来的意味をもたないと言われる (SF, S.92.3)。

(10) K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, R.Piper & Co. Verlag, 1952, S.332.

(11) 「私の心中には、世界主義への衝動が芽生えた。人間は、まず真っ先に人間であり、しかもこの根源から発しつつ、一国民に

属するのだ」ということが、私にとって重要なものに思われた」(Philosophie und Welt, R.Piper & Co, 1958, S.359) とあるように、ヤスパースは戦時下で世界市民的立場を発見し、あらゆる他者の連帯という概念がこれに由来すると考えられる。

(12) K. Jaspers, *Die Geistige Situation der Zeit*, Walter de Gruyter & Co, 1999, S.193ff.

(おおいし・けい) 筑波大学大学院博士課程
哲学・思想研究科)