

責任の「引き受け」

——ヤスパースの「愛」と「交わり」の概念——

大石桂子

はじめに

本論は、ヤスパースの哲学を責任論として読む試みの一環である。後に詳述する通り、ヤスパースは罪（負い目、Schuld）のあるところに責任（Verantwortung）もあるとしたが、この罪が形而上の意味で問われる場合、あらゆる人間が不可避免的に陥るもの、悟性にとって不合理なものとして現れる。そのような不合理な罪を、実存は自らの責任として引き受ける。一体、実存はどのようにして責任を引き受けるのか。引き受けの根拠と、罪を清める道とは如何なるものか。そして、この不合理な重荷を引き受け、責任を果たさせる真の内面的動因とは何だろうか。これらの問いに答えるために、まず実存が孤独（Einsamkeit）と交わり（Kommunikation）、言い換えれば内省と対話を通じて責任意識へ至る過程を明らかにし、その上で罪の清め（Reinigung）が交わりによる連帯性の回復を意味すること、この交わりが根源的なものとしての愛（Liebe）によって担われていることを示していきたい。

一、責任の引き受けと交わり

ある人が己の罪を認め、責任を引き受けようとするとき、罪は自己の魂の内面性の問題として、自己自身の良心によって自律的に裁かれるのか。あるいは人間の共同を中心にした「私」は他者に対して罪と責任がある」という形式によって、対話と関係の倫理を必要とするのだろうか。W・シュルツによれば、19世紀以前の近代哲学は主として前者の立場をとり、責任意識は自律的個人の自己反省に局限され、後者が発見されたのは第一次世界大戦以降のことだという¹⁾。では、ヤスパースの責任論は自己反省と関係のどちらに基盤を持つのか。結論から述べれば「双方を等しく含んでいる」となる。自己反省・ヤスパースの用語で言えば「孤独」と、関係・「交わり」は、彼の哲学の中で人間の二律背反（Antinomie）的性質を示す、決して切り離すことの出来ない両極である。孤独は疎外とは違い、自己を自覚する分離状態、自己反省として積極的な意味を持つものであり、「自己との交わり」（PESS）でもある。個人は個別性へ

の欲求と孤独への渴望、また個別性の苦悩と孤独からの渴望(換言すれば交わりへの渴望)、この二つを内包し、孤独と交わりの両極を行き来する。孤独の自己反省なしに他者との結びつきを求めらば、交わりは共在 (Mitsein) ではなく、同一化、融合という自己喪失に陥るといのがヤスパースの理論である。ヤスパースは負い目と責任との関連性について、「良心をもつて」「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」(Psychologie der Weltanschauungen, 1934, S. 114) であると規定している。人間があることに負い目を見出すとき、引き受けるべき責任も存在し、両者は重なり合うものとされる。負い目の経験から「引き受け (Annahme)」までの内面的な働きと意味を、ヤスパースの限界状況論に沿って明らかにすると、次のようになるだろう。

始めに、人間は他者に対しての負い目(責め)に気づく。負い目は限界状況の一つであり、限界状況の経験は現存在が哲学的な問いを始める重大な契機の一つである。「たとえその瞬間的な現れ方が異なり、その圧倒的な威力がヴェールに隠されてはいても、本質的には常に不変な状況がある。すなわち、私は死を免れえず、苦しまねばならず、戦わねばならないという状況、また、私は偶然の手に委ねられており、不可避的に罪に陥るという状況」が限界状況であり、限界状況を意識することが「哲学のいつそう深い根源」(WP 40E) になる。限界状況は、「己の無力さへの気づき」である。不完全性を意識した人間は、「己を照破する」(Erhellung) ための問いを始める。

ヤスパースは49年のラジオ講演「哲学入門」の中で、次のように述べている (WP 104E)。自己忘却から脱するための哲学的な願想 (Brennung) は、第一に「自己反省」、第二に「超越してゆく願想」(詩や芸術の助けを借りて、存在の暗号を読み取り、哲学的に描き出すことで理解可能にすること。永遠なるものを時間の中で確認し、自由の根源や、自由を通じて存在自身に触れようと努めること)、そして第三に、「いま現在何をなすべきか」という問題への熟慮である。第三の段階で、共同体の中の自分に固有な生のあり方が想起され、これが日常の些細なことから含めて現在抱える課題を明らかにする背景となる。しかし、このような哲学的願想は「孤独な道」であり、ここで得られたのは憶測上のもの (vermülich) に過ぎないという。

「こうした願想のなかで私が私一人で獲得するもの、それは——もしそれが一切だというのであれば——獲得されなかったも同然である。他者との交わりのなかで現実化されることのないものはまだ存在しないものであるし、最終的に交わりのうちに根拠をもつのではないものに十分な根拠はない。真理は二人のあいだで始められるものなのである。それゆえ哲学は、たえず交わりを求め徹底して交わりをおし進めることを要請し、いつも違った衣をまとうておのれの考えを押しつけようとする傲慢なおのれの自己主張を放棄するようにと要請し……(以下略)」(WP 105)

ヤスパースは、単独で得られた結論(憶測)に立脚した自己確信を、「誠実さを欠いた自己主張の最も誘惑にみちたあり方」と断じている。限界状況の経験は己の不完全さを露わにし、それゆえ「謙虚さ」を実存の本質にする(SF.33)。自己反省は、常に他者との交わりの中で試されねばならない。こうして負い目と責任の本質を交わりを通じて照破した実存は、責めを引き受け、罪を清めるといふ段階に入る。ヤスパースにおいて責任をとることは、賠償や謝罪だけではなく、また社会から己を隔離することもなく、自らを取り巻く世界の中で罪を引き受けつつ行動することを意味する。罪の清めは「抽象的に頭で考えるだけでなく、具象的に遂行」せねばならず、「真理と行動のみがものをいう」(SF.33)。例えば『責罪論』の中で、ヤスパースは形而上的な罪(ナチス政権下でのホロコーストを阻止するために命を投げたすことをせず、他者とのあるべき連帯性を損なった罪)の清めとして、まず負い目の意識からくる自己の鈍直し(Unschmelzung)、つまり実存への飛翔を経た後で、連帯性の回復を目指し、「権力意識を持たず」「真なるものにおいて互いに結びつく」ための実存的な対話を存続させることを挙げている。

強調すべきなのは、責任を引き受ける上での自己反省と交わりが、真理へ至るための「通過点」ではないということである。真理は実存にとって継続的に獲得されるものではなく、その時点で、その個人にとっての真理、という浮動性をはらんでいる。したがって我々は常に問い続けなければならないのであり、真

理の非完結性は、完成されることのない問いかけという重荷を我々に背負わせるが、他方で己自身を常に他者との交わりへ開かれた状態に置く意義を与えている。

自律的な責任論との相違は、責任の意識が他者から始まり、他者との対話の中で獲得され、修正を繰り返し、他者に対して贖罪するという一貫した対他性である。主観のみによつて構築される他者不在の責任論は、他者なしに自己完結し、責めは他者よりもむしろ己の良心や自己の魂の純粋性、自己との一致の問題になる。そこでは「私と他者」の問題が、「私」だけの問題に変容してしまう⁽³⁾。その場合、他者から提示される異義に対して、他者を無理解と断じることなく、他者の要求を回避することなく、どこまで応答可能であるかが問われることになるだろう。

二、責任の引き受け根拠としての愛

以上、孤独と交わりというヤスパースの責任意識の枠組みを確認したが、次にヤスパースが何を罪と考え、罪を引き受けようと決断させる内面的動因がどのように捉えられていたかについて言及したい。ヤスパースの負い目(罪)の概念は第二次世界大戦を経て大きく範囲を拡大したが、その決定的な転換点になったのがナチス政権下でのドイツ人の罪とは何かという問題であった。ヤスパースはドイツ人の罪を、刑法上の罪、政治上の罪、道徳上の罪、そして形而上的な罪の四つに分類した⁽⁴⁾。

に思われた。」(Philosophie und Welt, 1936, S.359)

このうち倫理的に責めを受けるものは「形而上的な罪」、言い換えれば人間相互にあるべき「連帯性 (Solidarität)」を損なつた罪である。連帯性とは二者間の交わりの闘争の中に生じる絶対的な関係あり、また連帯性が生じるがゆえに「他者と私を徹底的に吟味する」のような闘争」(DE 65) が存続しうる。「哲学」(1932年)では、限られた二者間の交わりに関してのみ連帯性という用語が用いられるのだが、『責罪論』(1935年)においては上記の通り、二者に限らず人間相互に、あるべきだったものとして、罪の認識根拠になる。この連帯性が求められるがために「他人の殺害を阻止するために命を投げださずにした」(SF 11)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。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)」であり、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」(Ibid.)なのである。ヤスパースはここで、罪(負い目)と責任の範囲を法的な範囲を越え、個人が直接関与しうる範囲も越えたところに設定している。このような拡大が行われた意味を、次の記述から読み取ることができる。

「私の心中には、世界主義への衝動が芽生えた。人間は、まず真つ先に人間であり、しかもこの根源から発しつづ、一国民に属するのだということが、私にとつて重要なもの

ヤスパースは戦時下で世界市民的立場を発見し、政治的、精神的に分断されてしまった諸個人の、国家の枠組みを越えた再統一を「人間的使命 (die menschliche Aufgabe)」(SF 93)と考へた。あらゆる他者と連帯関係を持つことは(本来、一対一の関係によつて連帯は生じるという定義上からも)有限な個人にとつて不可能である。このような連帯性は欠如していることが常態であるが、他者の生命が不当に奪われることを看過したことが負い目として深く経験されるとき、それでもなお連帯性はあるべきだったという逆説的な観念から、連帯性を人間の目標とする交わりへの意志が生じるのである。

しかし、人間が不可避免的に罪なき罪を負い、責任を引き受けねばならないというのは、悟性にとつては「非合理的な思想」(VW 98)である。限界状況の経験から開示された、この倫理的に非合理的な要請に、実存はなぜ応じることができるのだろうか。ヤスパースの思想を解釈するならば、実存は「ここで無制約的 (unbedingt) に、実存的自由 (die existentielle Freiheit) において善を決断しているのである。実存的自由とは「その自由の超越的な根拠によつて、決して他のようにはありえない自由」(EP 54)、超越者への依存の内にあるがゆえ自己の本来性と一致した状態を意味する。そしてこの自由が、善を無制約的に、つまり「限定された目的という有限性」(VW 526)や現存在的利害を超えて、決断せしめるのである⁶⁾。だが、実存がそこで

悪へ逸脱することなく善を決断した窮極的な根拠は何かといえは、それは「愛」である。ヤスパースによれば愛は憎悪に対立し、「愛が超越者に対する関係から生じる」のに対し、「憎悪は超越者から遊離して利己的なものに沈んで」(EP 66) いく。愛はあらゆる善の決断を包含するものであり、ヤスパースは「愛せよ、そして汝の意志するところを行え」というアウグスティヌスの言葉を引用している (EP 66)。無制約的なものを根拠づける愛とは、本来的現実性に至ろうとする意志と一体のものである。人間は愛するものが存在することを欲し、また「本来的であるものを、それを愛することなしには見てとることができない」(EP 61)。だが、我々は絶えず逸脱や錯誤に陥るため、己の愛を盲目的に信用することはできないのであって、愛は常に開明される必要があるとされる。では以下に、ヤスパースにおける愛の性質を詳しく分析していきたい。

ヤスパースにおいて、善を決断せしめる根拠、実存的自由の根拠、つまり無制約性の窮極的な源泉は「愛」である。愛はヤスパース哲学の中では絶対意識 (absolutes Bewusstsein)―実存の存在確信―の中核に位置づけられている。絶対意識は、心理学的に分析可能な体験ではなく、世界を分析しようとする客観的意識 (意識一般) でもない。絶対意識は「観察者に対してあるのではなく、方向を与えるものとして観察者の内に」あって、「かすかに、しかし決定的に、感情の中で響きを発するような、絶えざる内実ゆたかな根拠」(PE 256) である。この意識は「私の本質的意識」であり、この意識によって、世界は非客観的な

歴史的深みをもったものとして把握され、超越者が開顕される。現存的意識と絶対的意識との緊張関係から哲学することが生じ、意識一般による存在論的意識から、自己存在が開明されているような存在確信へと立ち戻ることができるのである。そしてその絶対意識の核となるのが愛である¹⁶⁾。「愛は、最も理由なく、かつ最も自明であるがゆえに、最も理解しがたい絶対意識の現実である。ここにすべての内容にとつての根源があり、まさにここだけに、すべての探求の充実がある」(PE 277)。つまりヤスパースは、実存の窮極的なたらきを愛と考えた。愛は根源的であると同時に多様な性格をもっているが、ここでは特に無制約性と実存的自由に深く関連する性質にのみふれておきたい。

まず無制約性への動因となる性質として、「愛は結合するものであり、かつ存在するものの紐帯である。すなわち、愛は一つとなることへの衝迫であり、かつ一つであることの顕現である」(VW 991)。統一性、連帯性、実存的交わり、本来的自己への回帰は結合を求めるものとしての愛から生じる¹⁷⁾。また、愛は公明性を追求する。「愛の前では存在するものは顕わであるうと欲する。愛は隠さないでかえって容赦なく知らうとする」(PE 277)。愛とは開示であり、「愛しつつ私ははじめて、本来的に存在するものを見る」(VW 991) のである。無制約的な行為や実存的交わりのうちに真理があるのは、公明という愛の仮借ない性質による。

こうした絶対意識としての愛は、特定の事物 (人物) に固定

された愛ではない。愛は「存在者 (das Seiende) を越えて、存在そのもの (Sein selbst) へ」向かう (ibid)。実存は自己を存したがって実存の愛は、超越者への愛によって担われている。なぜなら現存在は超越者への愛によって実存へと飛躍するのであり、他者との愛しながらの闘争も、超越者という根拠の確信があつてはじめて、真理を求める假借のなさを獲得するからである。愛はこのように超越性をもっているが、これは単に上昇の方向性ではなく、同時に下降のベクトルももつ。ヤスパースにおける愛は観想的なものや彼岸的なものではなく、実現を要求する。他者との実存的交わり、哲学的対話、無制約的行為といったものは真理の実現の場であり、これを欠くことは形而上的な意味での負い目となるのである。

このように愛の性質を確認した上で、先述のアウグスティヌスからの引用を読み返すならば、ヤスパースがアウグスティヌスの「愛」を引き合いに出した理由が一層明らかになるだろう。ヤスパースは『大哲学者たち』の中で、アウグスティヌスの愛概念について以下のような点を記している。愛とは魂を動かすものであり、「意志の最も内なるもの」(GP 363)であつて、あらゆる感情の源泉である。「よい人とは、よいことを知っている人ではなく、そのよいことを愛する人である」(GP 366)とあるように、愛と切り離された知は実効性をもたない。アウグスティヌスにおいては、神の愛(真の愛)に満たされた人間は正義を行う。自己自身の地上的な満足は、神への愛の中では価

値を感じられない些細なものであり、そのとき人間は、あれこれと考へ判断する以前に、愛という根源的な段階で既に、自己自身よりも神を選ぶようになるのである。したがつて、このような状態では人間が罪を犯すこと自体、不可能になる(ibid)。先の「愛せよ、そして汝の意志するところを行え」という言葉は、この意味で真理となる。また、神への愛と世界への愛は分離されたり互いに排斥されるものではなく、正しいあり方で結合されるべきものであり(GP 366)、世界への愛は、対象をそれ自体として求めるならば地上的なものへの衝動的な欲望(クビディタス)であるが、神に対する関係を持つ場合は、人間相互の魂から魂への愛となり、あらゆる人間への隣人愛となる(GP 366)。ここで、人間はそのひと個人として愛されるのではなく、神に贈与された存在であるがゆえに愛されるのである、と。

このような愛の諸性質、つまり愛が理性や思惟に先立つ根源的なものであること、超越的なもの(神)への愛において人間が自己の本来性を獲得し、善を為すこと、そして神への愛(上昇)と世界への愛(下降)は結びつき、他者を贈与されたものとして愛すること。これらは改めて詳述するまでもなく、ヤスパースの愛の概念と非情に類似したレトリックである。むしろ、アウグスティヌスの愛の理論が、そのままヤスパースに受け入れられているという事はない。なぜならヤスパースにおいて、キリスト教的な神とは超越者の「象徴 (Symbol) 」(VW 1012)であつて、真なる存在ではないためである。神という暗号は現存在にとつて超越者への一つの導きとなりうるし、絶対意識と

しての愛が開明されたとき、実存は神という象徴の意味していたものが何か感得しうるだろうが、神そのものが愛の対象になつたり、神が人間を愛するわけではない。またヤスパースの愛が、彼の他の哲学的諸概念と同様、あくまで歴史的規定性や浮動性をもつたものである点も相違として指摘できるだろう。それでもなお、ヤスパースの愛が構造としてアウグスティヌスのものと同じ類縁性をもつことは否定し得ないだろう⁽⁸⁾。

三、愛と理性と交わり

絶対意識の根源とは上述のような愛であり、愛は実存的交わりの根拠である。現存在が不回避的な罪の経験によつて挫折し、孤独（自己反省）と交わり（他者への関係）を通して責任を引き受けようとするとき、他者との実存的交わりを持ち続けるよう我々を動かすものが愛といえる。だが、この愛は確かに最も根源的な源泉でありながら、それだけでは実存的交わりを創り上げることができない。「絶対的意識は愛として開明され、愛は能動的には信仰であり、無制約的行動に至る。愛は観想的には空想（Phantasie）となり、そして形而上学的呼び出し（Beschworung）となる。愛から生ずるものは、分離し得ない相関関係にある。」（PE 276）つまり、愛は無制約的行動という意志、実行の側面と、形而上学的な思维の側面、双方の源泉なのであって、無制約的行動もただ意志のみによつてではなく、形而上学的な思维と関連して初めて成り立つことが、ここで示

唆されている。この点に関して、「理性と実存」（1935）以降のヤスパースの著作では、愛と並んで「実存的交わり」を可能にするものとして、理性の役割が強調されるようになっていく。ヤスパース哲学での理性とは、「あらゆる限界を踏み越え」て、世界、他者、超越者を捉えようとする思惟である（VE 46）。「思惟の中の優越者」とも呼ばれる理性は、我々の存在様式によつて異なった現れ方をする。例えば、我々が「意識一般（Bewußtsein überhaupt）」の段階ならば、理性は不明晰なものを明晰にする思惟（悟性）と呼ばれ、「精神（Geist）」の段階ならば、理性は「全体へ至る道」と呼ばれることになる。（Ibid.）しかし理性は意識一般や精神の存在様式に満足せず、「実存」を可能にしようとする。理性は包越者の中で運動し、どれか一つの様式の中にとどまるのではなく、それを踏み越えようとすることで各様式を連関させていく「包越者の紐帯（Band）」なのである。理性は包越者の各様式を廃棄するのでなく、意識一般や精神の根源から、思惟の普遍的展開へ迫っていく働きをもつ（VE 47）。

「理性は決して、本来の根源ではない。しかしそれは総括する紐帯であるという理由から、あらゆる根源がそこで初めて白日の下に曝されるような、一つの根源であるかのごとき観を呈する。」（VE 46）

明晰さと公開を求める理性は、同時に統一（Einheit）を強く希求する。実存の段階では「絶対的な隔離存在の深淵において相互に対立する実存を促し、交わりにつかしめる」（VE 47）

ために、理性は働かせる。実存は理性に照らされることで、自己が本来は独我的に固定化されたものであつてはならないと気づき、超越者が己に何を要求しているかを知る。理性は常に前進への動因であり、この客体化しえない理性によって初めて、交わりは根源的なものとなり、無制約的になるのである (Vb2)。²⁰ 交わりのような実存の本来的な活動は、理性の刺激によつて始められるもので、もし理性がなければ実存は眠りについた状態であり、つまり本来の実存として成立していないのである。実存は理性によつてのみ明白になり、理性は実存によつてのみ内容を得る (Vb3) という言葉に表されるように、理性もまた、実存なしには悟性のような単なる知性的運動へ陥つてしまう。理性と実存は対立するものではなく、互いを明瞭にして、豊かな内実を与えあうものといえる。どちらか一方が欠ければ他方も消失する、ヤスパース哲学に繰り返し登場する画極性の思想が、ここでも展開されている。

以上、理性と交わり、実存の関係性について概観してきた。ここで改めて理性と愛という対比でみると、理性のもつ紐帯としての統一、結合を求める働きが、前出の愛の「存在するもの紐帯」という働きと重なることが見てとれる。ヤスパース自身、「理性が絶え間なく関係させる紐帯であるように、愛は積極的に充実させる紐帯である。理性と愛とは一致する」(VW 209) と述べている。しかし、この言葉を愛と理性が等質であるとか、等価であるという意味にとつてはならないだろう。愛こそが窮極的な根源、源泉であるために、愛は理性を包有し、理

性は愛の性質を分有しているのである。理性は愛の性質に従つて、実存を超越者へと向かわせ、実存同士を交わりにおいて結びつけもする。もつとも、我々自身が逸脱と錯誤に陥りやすいために、愛そのものも本来性からしばしば凋落し、愛は常に再び開明されねばならない。この時、愛を本来的なあり方で開明するのは、常にまどろみや固定化を避け、前進の動因としての性質で実存を吟味する理性の役割といえる。その意味で、愛は理性の根拠であり、理性は愛を支える。そして両者の働きによつて、実存的な交わりは豊かな内実を伴つて遂行されるのである。

むすび

ヤスパース哲学において、責任を引き受けるとは、他者との交わりと哲学的な内省の両方の道を通じてのみ可能なものとして示された。なぜ自律的な自己反省では不十分なのか。例えば、自己と他者との差異を強調することによつて、個人の自律的倫理から関係の倫理へ移行する必然性を保障しようとする論理がある。もし差異がなく人間が画一化可能ならば、個人が自律的に導き出した結論は不具合なく他者にも妥当するのであり、自己反省でこと足りる事になるためである。しかし、ヤスパースの理論はこのようなものとも異なっている。確かに現存在相互には、にわかに越えがたい差と無理解があるが、実存は瞬間の中に現れる永遠性を他者との実存的交わりの中で共有できるものであり、それが瞬間に過ぎず逸脱しやしいとはいえず、他者と

共に真理へ至ることは可能である。つまり、他者との差異性は決して絶対化されるものではない。実存は己の不完全性を知っているため、他者との交わりによって真理へ到達する道を選ぶ。そして、自らの責任を行動を通して果たしていく。しかし、ヤスパースのいう形而上的な罪を認めること、罪の清めとして損なわれた連帯性の回復を目標とし、他者との実存的対話を絶え間なく遂行していくことは、人間にとって大変な重圧であろう。このような責任の引き受けを可能にするものは何かといえれば、絶対意識としての「愛」にほかならない。愛は超越者との関わりの中に生じ、真理を追究する公明性や、連帯性、他者との交わり、本来的自己との一致を求める結合性といった性質を備えたものである。愛は意欲であり意志の源であるが、実存的交わりにとってはまだ不十分である。超越者の要請を知り、独我的なまどろみから実存的交わりへと向かわせるのは理性という思惟の働きである。愛は統一（結合性）や公明性を求める理性の根源でもあるが、窮極的動因としての愛と、自己や他者を忌憚なく問いにさらし限界を超えて真理へ至ろうとする理性、この双方が互いに作用しあうことで、責任の引き受けと遂行は為されるのである。

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。

GP: Die grossen Philosophen, R.Piper & Co Verlag München.

1997.

EP: Einführung in die Philosophie, Sammlung Piper, 1966.

PE: Philosophie II Existenzerhellung, Springer Verlag, Berlin, 1973.

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

VE: Vernunft und Existenz, Johns. Storm Verlag, Bremen, 1949.

VW: Von der Wahrheit, R.Piper&Co Verlag, München, 1947.

WP: Was ist Philosophie?, R.Piper&Co Verlag, München, 1976.

(1) W・シュルツ著、『変貌した世界の哲学4 責任化の動向』、藤田健治監訳、二玄社、1980年、137頁を参照。

(2) 現存在が哲学的な問いを抱く動機について、ヤスパースは三つのものを想定していた。一つには、プラトンやアリストテレスが記した意味での、探求心を駆り立てるような「驚き」の経験、二つ目には、自己が認識、構築してきたものの「懐疑」、そして三つ目が、限界状況の経験である。

(3) 例えばハイデガーは人間を「世界内存在 (das-in-der-Welt-sein)」と捉え、他者との共存在であると規定しているが、「この罪や責任の問題においては他者の観念を排除していく。責めがある」と、罪責存在 (Schuldigsein) を「誰かに借りがある」「責任がある」という日常的解釈から始めるハイデガーは、「罪を犯す」という概念に（法的な領域に限らず）「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ている。「責めあり」とは、「私」が他者の「欠如

- (4) 性」の根拠だということである。しかしながらハイデガーは、上記のような解釈では責めの存在論的な明瞭化が十分であると、責めの諸現象を削ぎ落とすことで、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が排除されて、責めあることは「無性の存在根拠である」と規定される。責めの存在根拠であり認識根拠でもあった他者は排除され、主題は存在か無かという点に移行し、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。
- (5) 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権の支配を許した罪を戦勝国から国民全員に対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の罪は自らの「心の内からの非難」(Gewissen)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、これは刑法上の、また政治上の罪の基盤ともなるものである(SF 12)。たとえ命令による行為であっても、個々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。
- (6) 実存的自由に関して、詳細は拙論『ヤスパースにおける「形而上的な罪」と罪の「引き受け」』『哲学・思想論叢』
- (7) 齋藤武雄著『ヤスパースの政治哲学』、創文社、1986年、23頁を参照。
- (8) 愛の概念と関連して、意志の自由な決断という点についていえば、ヤスパースはさらにアウグスティヌスとの親和性を高める。ヤスパースは、アウグスティヌスが回心以前の意志の状態(意志の一義性のなさ)を自己観察し、また回心と飛躍を経験した後の意志のあり方を記した箇所を取り上げて、次のように述べている。「意志は必然性になる。彼が意志するということは、すべての逡巡や不確実さや懷疑が解消することを意味する。」(GP 355) 回心後の意志は、「必然的にそうあらざるを得ないもの」である。「自由な意志は、違ったように意志することができず、そのことによってこの意志は自由なのである。意志が不自由である限り、意志は本来的に意志してはならず、したがってまた、違ったようにも意志することができるのである」(GP 356) という記述は、ヤスパースが自身の意志論を展開する際の説明とほぼ一致すると言ってよいだろう。ヤス

パースはアウグスティヌスを、現存在での意志の非決意性と、実存的な無制約的決断の双方を示した最初の人間であるとしてゐる (GP 355)。

(9)

『理性と実存』以前の著作、例えば『哲学』においては、このような理性の働きは表面に現れなかったが、愛の性質の一部として、後の理性にあたる概念の雛形が提示されていたことが指摘されている。(斎藤武雄著『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、286頁以降を参照。)

(おおいし・けいこ 筑波大学大学院人文社会科学研究所)