

ヤスパースの不安論

藤 田 俊 輔

はじめに

現代哲学において、「不安 (Unruhe)」の問題を先鋭化させた哲学者として真っ先に挙げられるべきなのはハイデガーであろう。彼が不安の問題を「存在と時間」(一九二七年)および「形而上学とは何か」(一九二九年)において緻密に分析したことは周知の通りであるが、しかしその一方で、ヤスパースによる不安の問題の展開とその独自性については、これまでの研究史において深く追究されてこなかったように思われる。

ヤスパースは主著『哲学』(一九三二年)の第二巻「実存開明」において、不安の問題を主に限界状況論と絶対意識論の二箇所¹⁾で論じているが、この不安の位置づけについては特に絶対

意識論を参照する際に明らかとなってくる。「絶対意識 (absolutes Bewußtsein)」とは、「体験としての意識」および「意識一般」といった内在的な意識とは区別された、実存に固有の超越的な意識である。絶対意識は、内在性の限界を暴露する否定的な諸運動(無知・眩暈・戦慄・不安)を経て、こうした非本来性から本来性へと転換させる声としての良心によつて充実(愛・信仰・想像力)に至るとされるが、この枠組みから直ちに理解されるのは、不安が否定的な諸運動の最後に位置づけられているということである。これは、非本来性から本来性に転換する際の極限状態が不安に他ならないことを示している。

ヤスパースは不安を「現存的不安」と「実存的不安」に區別し、この二重の不安がさらに「死 (Tod)」をも二重の仕方で現象させると考¹⁾える。ここで特に重要なのが、実存的不安と

そこで現れてくる死の問題であるが、これらは外見的にはハイデガーの分析と類似した構造を持っており、一見する限りヤスパースの独自性は捉えがたいように思われる。しかし、ヤスパースの不安論とそれを根本に据えた死論には、ハイデガーの思索において積極的には見出せない他者問題に関する重要な論点が含まれている。そこで本稿では、ヤスパースの不安論に加え、それと関係する限りで死論にも注目することにより、彼の哲学において不安が果たす役割を明らかにするとともに、これまで不安の問題の取り扱いに際して見逃されてきた他者問題に関して、より一層掘り下げた考察を試みたい。

考察の手順としては、まず現存的不安の問題について見た後に(一)、それとの対照において実存的不安の問題を明らかにし(二)、次に実存的不安の中で直視される限界状況としての死の問題について触れ(三)、最後にこれらの考察の成果を踏まえた上で、実存的不安における他者の問題について考察を展開する(四)。

一 現存的不安

現存的不安について、ヤスパースはまず次のように規定する。「現存在について見れば、あらゆる不安は、背後にある死の不安から生じてくる」(II, 265)。この場合、あらゆる不安から解放されるためには、まず自らの死に対する不安の解消が必

要となる。この不安はまた、「非存在を前にして、戦慄している不安」(II, 225)とも表現されるように、現存在はもっぱら自らの死という非存在について思い煩う。というのも、死の不安を根底に持つ現存在は、この死を遠ざけてひたすら自らの生命を保持しようとするからである。それゆえ、現存的不安の「対象 (Gegenstand)」となるのは、自らの現存在に忍び寄る「諸々の脅威 (Bedrohungen)」(II, 265)に他ならないのであり、このようにして現存的不安は、常に何かしらの「対象」を持つものとして生じてくる。この現存的不安は、現存在が健康であればそれだけ一層「素朴な不安」のなさ (naive Angstlosigkeit) にとどまっていられるが、しかしこれは不安の「克服」ではなく「忘却」に過ぎない(II, 266)。というのも、ひとたび病氣や災害などの不幸に見舞われれば現存的不安は再び現れるからである。

以上のように、現存的不安はもっぱら自らの生命を保持することに向けられており、また死の問題との関連で言えば、この不安は「死を前にしての感覚的な不安」(Ibid.)として、現存在の生命が絶たれるという意味での死と密接に関係した仕方で生じてくる。

先述した通り、現存的不安は何かしらの「対象」を持つものとして考えられていた。実際にヤスパースは「不安の対象」という表現を用いているのであるが、しかしここで注目すべきなのは、この表現と対をなす仕方では、「不安は一切を貫通して

いる、没落しゆく有限性の意識として、無対象的にとどまる」と言われている点である (ibid.)。

ここで不安が「無対象的 (Gegenstandslos)」と言われるのは理由があるように思われる。つまり、現存在は不安に臨んで何かしらの「対象」を持っているのであるが、一方で不安それ自体に目が向けられるならば、それはほんやりとしていて対象的には掴めないといった事態が念頭に置かれているように思われる。ここに、はっきりとした「対象」を持つ現存在の不安に対して、それとは位相の異なった不安、すなわち「無対象的」な不安そのものとしての実存的不安が指示されていると考えることはできないであろうか。後で見ると、現存在的不安と実存的不安という二重の枠組みの中で、「不安」という同じ言葉が使用されるにしても、本来的な不安はただ一つ、すなわち実存的不安のみであるというヤスパースの考えは、おそらくこの点を巡るものであろう。そもそも、実存それ自体が「決して客観になることはない」(I, 15) という仕方では「無対象的」なのであるから、そうした実存を巡る実存的不安も「無対象的」と形容されて不都合なことではないであろう。いやむしろ、本来的な不安としての実存的不安を指示するためには、「無対象的」と言わざるを得なかったのではないかと思われるのである。

また、現存在的不安はもっぱら自らの生命を保持することに向けられていたが、この不安においては他者の存在はどのような考えられるのであろうか。おそらく、こうした問題を考える

際に手掛かりとなるのが、「現存在の闘争 (Daseinskampf)」という語であろう。ヤスパースによれば、「現存在の闘争においては、あらゆる武器の利用が必要で、策略や欺瞞が不可避であり、抵抗する自然と同様に全くの他者に過ぎない敵として他者が扱われる」(II, 93)。ここでは、自らの生命を何としても保持し抜こうとする現存在の態度が的確に言い表されている。つまり、自らの生命に執着する自己中心的な現存在は、他者を端的に敵として見なす。この闘争関係においては、不安はただ自らの現存在だけに向かうのであって、そこでは本来的な意味において自己や他者の存在が問われることはない。

このように見れば、現存在的不安は実存的「交わりに対する不安」(II, 88) をも生じさせるものとして考えられる。本来は、実存的「交わりの中で私は他者と共に自分に開示される」(II, 88) のであるが、現存在はこの実存的交わりを、「私を自分と他者の前で露わにする、開示化の危険」(II, 88) であると見なし、回避し、自分自身を閉鎖してしまうのである。しかし、「本来的な交わりを回避しようとすることは、私の自己存在を放棄することを意味する」のであり、「私が本来的な交わりから逃れるならば、私は他者もろとも自分自身を裏切ることになる」のである (II, 88)。

以上に見てきたような現存在的不安に對置されるのが、本来的な不安としての実存的不安に他ならない。この実存的不安にあつては、現存在的不安において現れてきた諸問題が全く異な

つた形をとる。ここでの成果を踏まえ、次にこうした実存的不安とそれに関わる諸問題について論じることにした。

二 実存的不安

ヤスパースによれば、実存的不安とは「本来の意味において全く存在していないという深淵の前に立つ」不安であり、「自らの負い目でもって私自身を喪失するという破滅的な不安」である(II, 266)。この不安はまた、「実存としての本来的存在を巡る不安」や「無の可能性を前にしての実存的不安」とも表現されるが、ここで問題となっているのは実存の「非存在の可能性」に他ならない(IIbid)。現存的不安が何かしらの対象を持ち、その不安の背後には自らの生命を脅かす死が控えているのに対して、実存的不安は、対象とはなり得ない自らの実存を巡る点で無対象的であり、またそこで死は実存の喪失、すなわち実存の非存在を指すものとなる。それゆえ実存的不安にあつては、私は現存的には生きているが、実存的には死んでいるということが意識される。

このように、現存的不安と実存的不安は互いに全く異なった性質を持つが、しかしこの不安の二重性においては、「不安」という語をはじめとして「非存在」や「死」という同じ言葉が使用されている。こうしたヤスパースの意図は、不安の二重性にあつて同じ言葉を用いつつもそれらを内実において対照させ

ることにより、日常において対象的に理解される現存的不安から、自らの自己存在を巡る無対象的な実存的不安へと我々を超越させることにあると考えられる。それゆえ重点は実存的不安に存していると言えるが、このことはヤスパースの次の言葉からも明らかである。「実存的な非存在の不安は、生命的な非存在に對する不安とはあまりにも異なった性質のものであるので、非存在や死といった同じ言葉が使用されるにもかかわらず、ただ一つの不安だけが真であり得る」(II, 266)。

絶対意識の諸運動は、「無知(Nichtwissen)」においては知の限界を意識させ、そして「眩暈(Schwindel)」と「戦慄(Schaden)」においては客観的な支えの喪失ならびに下すべき決断を前にしてのしりこみを意識させるのであるが、最終的には実存的不安という極限状態に達し、そこで初めて現存在の非本来的な在り方そのものが暴露されるに至る。つまり、無知・眩暈・戦慄といった否定的な運動を通して内在性の限界がことごとく暴露されていく過程で、究極的には自己自身の在り方が、不安という極限状態において問題となってくる。換言すれば、実存的に不安を覚える中で、これまで自分は本来の意味で存在してきただろうかという問いが切実なものとなってくる。

実存的不安にあつて、「私は存在ならびに自分の存在の空虚(Wee)を意識する」(II, 266)と言われるように、この不安の経験を軸にして、自らの存在だけでなく世界存在の空虚さをも

感じられるとヤスパースは考えているように思われる。これが意味しているのは、現存在という内在性にとどまっている自己の在り方に加えて、そこから見られた世界内の存在もが空虚だと感じられるということであろう。おそらく、この「空虚」という言葉が根本的に意味しているのは、自己中心的な現存在の在り方が非本来的であり、そうした空虚な在り方を満たす本来的存在との関わりが欠如しているという事態であると思われる。しかし、この空虚な自らの現存在ならびに世界内の存在を満たす本来的存在とは何であるか。

ヤスパースによれば、この本来的存在とは実存と超越者に他ならず、また両者の関係については次のように規定される。「実存とは、自己自身に関係し、またそうした関係において自らの超越者に関係している当のものである」(II 25)。ヤスパース自身も認めているように、この規定はキェルケゴールに負っているが、しかしヤスパースはこれだけにとどまらず、「実存はただ交わりにおいてのみ実現される」(II 26) という規定をも与えている。つまり、実存は他の実存ならびに超越者と関係を持つ場合のみ存在するのであり、この関係がなおざりにされ本来的な自己が失われた空虚な状態にあつては、現存在はこうした自己喪失を巡る実存的不安に苦しまざるを得ない。「それゆえ、自己存在が交わりにおいて初めて生成するものである限り、私も他者も、交わりに先行するようなある固定的な存在実体ではない」(II 70)と云われるように、自己存在は自分に

よつてのみ自己自身であるのではなく、本来的には超越者に關係しつづ他者との交わりにおいてのみ自己自身である。

無論、実存と超越者は世界ではない。だが、それらはこの世界を現象領域として持つ超越的な存在である。現存在という内在的な立場からすれば、自らの存在や世界存在は、不安の中で究極的には空虚であると意識されてくるが、一方で実存という超越的な立場からすれば、空虚と見られた自らの現存在は実存が現象してくる場となり、そして同じく空虚と見られた世界存在は、超越者の暗号として聴取され得るものになると考えられる。またこの場合、「現存在の闘争」において敵でしかなかった他者も、単なる現存在ではなく、私自身と交わる実存として在り得るといふことも含まれてくるであろう。

以上のように、絶対意識の運動としての実存的不安は、現存在という内在性にとどまっている非本来的な自己の在り方に加え、そこから見られた世界存在もが空虚であることを意識させることによつて、そうした空虚な在り方を満たす本来的存在(実存と超越者)との関わりを指示するものとして働く。実存的不安において露わとなつた空虚は、先述した実存の非存在、すなわち私は実存的には死んでいるという事態と別のものではない。死は、現存在的不安においては脅威の対象に過ぎなかつたが、実存的不安においては実存の非存在を意味するものとなり、まさにここで、真に死を直視する中で実存的な生が問題になってくると考えられる。次に、この問題を巡つてさらに考察を進

めることにしたい。

三 限界状況としての死

現存在的不安とそこで死の脅威は未だ限界状況ではない⁽⁶⁾が、しかし実存的不安とそこで直視される死は限界状況であると言ひ得る。実存的不安は実存の非存在を暴露し、またあらゆる存在の空虚さを意識させるものであったが、この不安において初めて自らの実存が、死を直視する中で本当の意味で問題になると考えられる。

ヤスパースによれば、「私の死は私にとつて経験され得ない」中で、死は「私の絶対的な無知」を意識させつつ私を沈黙させる^(II, 222)、しかしこの沈黙においてこそ、「死に直面して私の生を導き吟味せよという要求」^(II, 223)が生じてき得る。つまり、ここで死への問いが生への問いに反転し、死が「実存の可能的な深みの覚醒」^(Ibid.)になるわけである。それゆえ、自らの死を直視する中で生の有限性を自覚し、「自己欺瞞なしに真実に死ぬこと」を、換言すれば真実に実存的な生を生き抜くことを可能にする「勇氣」^(Tapferkeit)こそが、死という限界状況に対する真正な態度となる^(II, 225)。しかしこれとは逆に、自らの死を直視せずに「無制限の生命欲」や「感性的で時間的な不死性の観念」に走り^(II, 224)、また「感性的な彼岸の観念」や「権威的な方式の保証による希望」^(II, 226)に走るな

らば、もはやそこで死は実存を覚醒させるものとはなり得ない。

こうして、実存的不安とそこで直視される死は実存を覚醒させる限界状況となり、ここで初めて真に実存的な生が開かれてくると考えられる。「限界状況を経験することと実存することとは同一のことである」^(II, 226)と言われるように、この限界状況を直視することによって実存することが可能となる。つまり、限界状況によつて現存在の生の限界が暴露されるに至り、そこから実存的生を導き吟味せよという要求が生じてき得る。そしてこの要求にもつづいた実存的生とは、実存は他の実存ならびに超越者と関係する場合にのみ存在するという、先述した実存理解に即した生き方に他ならないと言える。

このように見れば、実存的不安の中で死を直視することによつて自らの非本来的な生が問い直され、まさにそこから他の実存と超越者に開かれた本来的な生への覚醒が生じ得るといふ一連の過程が、ヤスパースの思索から取り出されることにならう。これに加えて注目すべきなのが、ヤスパースがこの実存理解の仕方にもつづいて「隣人の死」^(Tod des Nächsten) ^(II, 221)をも限界状況として捉えている点である。無論、決定的な限界状況は依然として私の死であるが、しかし隣人の死もそれとは異なった仕方でも私にとつて重要性を持つ。ヤスパースによれば、「出来事としての死は他者の死としてのみ存在する」^(II, 221)が、この「隣人が私にとつて唯一無二者である場合、隣人の死は総体

的な性格を持ち、それによって限界状況となる」とされている (II. 222)。

最愛の隣人の死は、我々の生において「最も深刻な切斷」(II. 221)となるが、しかし単なる現存在はそうした死を直視せず、自らを慰めることによって逃避しようとする。この場合、隣人の死は我々にとつて限界状況とはなっていない。一方で、隣人の死が我々にとつて限界状況となるのは、私が隣人の死を直視しつつ実存へと「飛躍」する中で、「死における終末それ自体がなおも交わりの現象となり、交わりがその存在を永遠の現実として保ち続ける」と確信される場合であろう (ibid.)。隣人の死という限界状況は、「真実に愛された者は依然として実存的な現在であり続ける」(II. 222)という仕方で確固たる存在確信に結びついており、またこの確信においては、「死を通して破壊されたものは現象であり、存在それ自体ではない」(ibid.)ということが自覚されている。

つまり、隣人は現存在としては亡くなっているが、しかしその実存はかけがえない仕方でおも私にとつて現存的となり得る。ここでは、あたかも「新しい生の誕生」が生じているかのようであり、「死はその生の中へと取り入れられている」とさえ感じられるのであるが、「この生は、それがかつて交わりによって生成したように、そしてまた現に交わりによって存在しなければならぬように、自らを実現していくことによって、死に耐え抜いて残り続ける交わりの真理を示す」ことができる

とされる (II. 221)。

これが意味しているのは、隣人の死という限界状況に面して私が実存へと飛躍しつつ、自分たちの実存の存在を、またそうした実存を贈与した超越者の存在を確信する中で、隣人はその現存在の死と共に忘却されるのではなく、むしろ実存的に生き続けて私にかけがえない影響を及ぼし続ける存在になるということであろう。「死に直面して依然として本質的に存在し続けるものは、実存しつつ行われたものである」(II. 222)とすれば、生前にあつた隣人と私との実存的交わりの現実、死を前にしても決して消え去ることはなく、むしろ「永遠の現実」という言葉でしか表現できないようなものとして、私の生の中へと取り入れられている⁽²⁾。その一方で、死に直面して「朽ち果ててしまふものは、単なる現存在」(ibid.)に過ぎない。

このように見れば、最愛の隣人の死を限界状況として経験することによって、一体何が永遠なるものとして残るのが私に開示されると考えられる。無論、決定的な限界状況は私の死に他ならない。しかしこの死を真に死ぬためには、換言すれば真にこの生を生き抜くためには、私は実存的な不安の中で死を直視しつつ他の実存との交わりにおいて本来的に私自身となつていなければならぬであろうから、こうした他者との交わりの中で不安を潜り抜けてきた実存的生にあつては、その「隣人の死」もまた限界状況になり得るのであり、そしてこの限界状況において授けられる存在確信もが、死における「最も深刻な切

断」という悲しみを伴いながらも極めて重要な経験として自覚されてくるのである。

以上のことから、限界状況としての「私の死」、あるいは「隣人の死」を真に見つめ実存するためには、いずれにしても実存的不安という根本経験が根底になければならないと考えられる。この意味で、不安は実存の根本問題であると言えるであろう。

四 不安における他者の問題

これまでの考察から指摘できるのは、ヤスパースの不安論とそれを根本に据えた死論においては他者の存在が極めて重要なものとして意識されていることであり、まさにこの点にこそヤスパースの思索の独自性があることである。不安という実存の根本問題に他者の存在をも読み取ろうとするヤスパースの思索の態度は、根本的にはやはり彼の実存理解によるものと考えられる。というのも、フアーレンバッハも指摘しているように、実存哲学においては「倫理的な主題設定と、全体的な実存解釈ないし存在解釈との緊密な関係」が根底に存していると言えるからである。

先述の通り、実存は他の実存ならびに超越者と関係する場合にのみ存在するというのがヤスパースの実存理解であった。ここからして、ヤスパースの哲学にあつては不安の問題もが不可

避的に他者との関わりで思索されるべきものとなつたのであろう。実際に、不安の問題が論じられている箇所、まさに「実存と実存との歴史的な交わりによる自己生成においてのみ、絶対意識は開明される」(H 28)と述べられているのは極めて印象的であるし、また不安における空虚からの解放は、あたかもそうした解放が「贈与されたかのように」(H 29)自分に与えられるまでは不可能だと考えられているところからしても、ここでは他者の存在が明確に意識されていることは疑い得ない。また死の問題にしても、ここでは「私の死」だけでなく「隣人の死」もが私にとって重要性を持つものとして考えられていたことは先述の通りである。

ヤスパースによれば、自由を本質とする自らの実存は超越者から贈与されたものに他ならないが、これが意味しているのは、自己中心的な現存在は自分のみによつては本来的な自己自身になり得ないということである。本来的に自己自身となるということが、あたかも「贈り物(Geschenk)」(H 34)であるかのように感じられると表現されるのもこのためであり、また他の実存との実存的交わりが「相互の創造において」(H 38)遂行されるものとされていることからしても、私は自分で自分を創造したのではないということが明確に意識されている。つまり、超越者から贈与されてある自らの自由な実存にもついで、私は他の実存との実存的交わりにおいて相互に創造し合う中で本来的に自己自身となる。

しかし、本来的に自己自身になるとはいっても、それは永続的な仕方では実現し得ない。というのも、この自己は依然として時間的現存在なのであって、絶えず現実的実存から可能的実存へと引き戻されざるを得ないからである。それゆえ死と結びついた不安の問題にしても、時間の内にある現存在は、現存在の不安（死の脅威）であれ実存的不安（実存の非存在という死）であれ決して不安を根絶することはできないが、一方で不安の「克服（Überwindung）」は可能であるとされる。

ヤスパースによれば、死の脅威を生じさせる現存在の不安は「客観的な安全性」によつては克服されないが、しかし「実存的不安から生じ得る存在確信にもとづいて、知の諸様態を支配する中で相対化を行うことによつて」克服され得る（III 267）。つまり、実存的不安において本来的な存在に開かれた自己存在は、実存的な在り方に優位を置くことにより、現存在的な在り方の絶対化を拒否しそれを相対化し得る。それゆえ、「実存的不安を充実する確信のみが、現存在的不安を相対化することができるのである」（II 226）。しかし、もし実存的不安において自己が本来的な存在に開かれず、他の実存との交わりの中で本来的な存在に対する確信が生じなければ、現存在的不安とそれに伴う死への恐怖が絶対的なものとなる。これについて、ヤスパースは次のように述べる。「しかしながら、存在確信の信仰が交わりを通して歴史的意識のうちで実現されなかった場合には、実存的な死は、そこではじめて生物学的な死の見込みを完

全な絶望としてしまうのである」（Ibid.）。

また実存的不安の克服について言えば、この不安は「客観的な安全性」によつて克服されることはなおさら不可能であり、「むしろ絶対意識は絶えず自らを根源的に取り戻すのでなければならず、自らの確信において依然として事実的な不安に結びつけられている」（III 267）。実存的不安とそれに伴う死、すなわち現存在的には生きていても実存的には死んでいるという意味での死は、限界状況としての自らの死を直視することにおいて実存的生へと開かれる中で、他の実存との交わりにあつて本来的存在を確信する場合に克服され得るものと考えられるが、しかしこの交わりもまた時間的であつて永続するものではないがゆえに、実存的不安はなおも自己存在を襲うものとして存続することになる。「それゆえ、克服とは止揚を意味するのではない」（Ibid.）。

以上のようにして、「実存的な真実性においては常に、一方では死の不安と生命欲、他方では絶えず新たに獲得される存在確信という二重性」（II 226）が存在することになる。つまり、「死の苦痛は繰り返し経験されなければならないし、実存的確信は絶えず新たに獲得され得る」（II 227）という仕方、自己存在は依然として現存在的不安（死の脅威）と実存的不安（実存の非存在という死）に結びつけられているが、これらの克服には、どこまでも他者との実存的交わりにおける存在確信が必要とされてくるのである。

一般的に見て、他者の存在が積極的には読み取られがたいと思われる不安の問題に対しても、ヤスパースはそこに他者の存在を、いやまさにそこにおいてこそ他者の存在を重要なものとして見出そうとする。つまり、ヤスパースの哲学においては、不安の問題も極めて倫理的な意義を持っていると言える。それゆえ、デュフレンヌ／リクールによって、「広い意味ではヤスパース哲学の全体が一つの倫理である」と指摘されるのも故なきことではないのである。

おわりに

これまでの考察からヤスパースの思索の独自性として挙げられるのは、その不安論とそれを根本に据えた死論においては、自己存在だけでなく他者の存在も極めて重要視されているという点である。つまり、実存的不安は実存の非存在を暴露し、またあらゆる存在の空虚さを意識させるものであったが、この不安の中で限界状況としての「私の死」が直視されることにより非本来的な生が問い直され、まさにそこから他の実存と超越者に開かれた本来的な生への覚醒が生じ、ついには他の実存との交わりの中で本来的存在が確信されつつ不安が克服されるに至るのである。

さらに、他者との交わりの中でこうした不安を潜り抜けてきた実存的な生にあっては、その「隣人の死」もまた限界状況に

なり得る。この限界状況において、隣人は現存在としては亡くなっているが、しかしその実存はなおも私にとって現存的であるという仕方、つまりかつての交わりが「永遠の現実」として保持され得るという仕方、存在確信が可能となってくる。隣人の死による存在確信は、決定的な限界状況としての私の死を真に死ぬための、換言すれば真にこの生を生き抜くための支えになると言えるが、こうした隣人の死による存在確信によってもまた、かの不安は克服されているであろう。

しかし、現存的不安であれ実存的不安であれ、不安はそのつど克服されはしても決して根絶されはしないのであった。それゆえ、不安とそれに伴う死の問題は、実存するに際しての絶えざる試金石となるのであって、まさにこれらを直視する中でこそ、自己存在の実存的可能性がそのつど本来的に開かれてくるのである。

略号：本稿で引用したヤスパースの著作は、次のような略号で示した。

- I-III: *Philosophie*, 3 Bde., 1932, 3. Aufl., Berlin, Göttingen, Heidelberg, Springer, 1956.
 PA: *Philosophische Autobiographie*, 1957, Erw. Neuausg., 1977, 2. Aufl., München, Zürich, Piper, 1984.

注

- (1) 「現存在的不安と実存的不安との二重性は、死の恐怖を二

- 重の形態において、すなわち本来的でない現存在と、根本的、非存在という二重の形態において現象させる」(II. 227)。
- (2) 「私は〈実存〉の概念をキェルケゴールに負っているが、こうした概念が一九一六年以来、それまで動揺のうちに私が得ようと骨折ってきたものを把握するための基準となった」(PA. 125)。
- (3) 「このように、実存はただ自分が他の実存ならびに超越者と関係している場合にのみ存在するからであって、実存は全くの他者としてのこうした超越者の前で、自分自身により一人で存在しているのではないということを自覚するようになのである」(II. 2)。
- (4) ここに、「はじめに関係がある」とし、「関係のアプリオリ(Apriori der Beziehung)」を強調したブーバーとの親近性が認められるであろう。(Martin Buber: "Ich und Du", Werke, I. Bd., München, Koesel-Verlag und Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1962, S. 96)。ブーバーは、根源語〈われ—それ〉における〈われ〉という、エゴイスティックな個我的存在である〈われ〉ではなく、むしろ根源語〈われ—なんじ〉における〈われ〉という、他者との関係にあって人格的存在である〈われ〉にこそ本来の自己の在り方を見たが、こうした自己存在の考え方は、ヤスパースのそれと触れ合うものを持っていると言える。このように見れば、ヤスパースの実存の捉え方は、キェルケゴールの思想に深く影響されながらも、他者や交わりの問題を巡る中で、ブーバーを代表とする対話の思想に接近していると言い得る。例えばザラムン
- は、この点を巡って「ヤスパースはキェルケゴールから離れ、そしてブーバーやマルセル等々によって主張されたような対話の哲学に接近する」(Kurt Salamon, *Karl Jaspers*, München, C. H. Beck, 1985, S. 71)と指摘している。
- (5) ここでは詳述できないが、この不安の後に登場するのが良心である。良心は善悪を区別し決断を要求する「法廷(Instanz)」として現存在に語りかけ、実存へと超越させることにより絶対意識の充実を促すのであるが、実存的不安を極限状態とする絶対意識の諸運動は、まさにこの充実が可能となる空間を確保する働きを担っていると考えられる。
- (6) 「しかし死が人間にとつて、単に死を回避しようとする配慮を通して以外に何ら役割を果たさない限りは、人間にとつてさえも死は限界状況ではなう」(II. 220)。
- (7) それゆえ、「孤独」の問題を巡っては次のように言われる。「交わりの喪失における絶対的孤独は、隣人の死を通しての孤独から徹底的に区別される。交わりの喪失における絶対的孤独は、私が自分自身を知っていない意識としての、無言のままの欠乏である。それに対して、かつて実現されたどの交わりによつても、絶対的な孤独は永久に止揚されているのである」(II. 221c)。
- (8) Helmuth Fahrenbach, *Existenzphilosophie und Ethik*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1970, S. 3.
- (9) 不安の克服は、具体的にはこのような存在確信によつて生じる「安心(Ruhe)」において可能であると考えられているように思われる。ヤスパースによれば、「不安から安心への

飛躍は、人間がなし得る最高度の飛躍である。彼がそれに成功するということ、このことは、その根拠を自己存在の実存を越えて持つているに違いない。彼の信仰が、確定し得ない仕方では彼を超越者の存在へと結びつけるのである」(II 235)。ここでは、不安から安心への飛躍が単に自分の力だけによつて行っているのではなく、自己存在の実存を越えた存在、すなわち超越者によつて贈与されることが意識されている。またこの「安心は、私が可能性を実現させたことに応じて存在する」(II, 228)と書かれていることから、安心は存在確信を通じた自己生成によつてそのつと生じてくるものと考えられよう。

- (10) Mikel Dufrenne, Paul Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, 1947, Paris, Seuil, 2000, p. 210.

(ふじた しゅんすけ・京都大学)