

ヤスパース哲学における実存的自由と贈与経験^①

梶 野 な つ み

序論

ヤスパースは前期主著である『哲学』第2巻「実存開明」(以下「実存開明」)において、実存という在り方にとって重要な「自由」について論じている。ヤスパース実存哲学では、実存と自由とは一体であるとされている。すなわち自由の可能性無くして実存することはありえない。同時に、実存無くして本来的に自由であることもまたありえないのである。そのような実存と深く結びついた自由は、自由意志の存在や社会的な自由などと区別されて、「実存的自由」として特徴づけられる。

「実存的自由」の特徴として、次の三点を挙げることが出来る。(1)決して客体化された対象物として論じられえず、行為の中で実現される。(2)「実存的自由」の発揮は恣意による偶然性ではなく、内的必然性^③を持つ。(3)「実存的自由」は超越者から贈与される。これらの特徴は相互補完的である。すなわち(2)の内的必然性を担保するのは(3)にある自由が超越者から「贈られている」という経験である。また(1)で述べられているように「実存的自由」は、その都度各人の行為において実現されるのだが、その行為は内的必然性を帯びているがゆえに科学の対象として一般化されえない。

サルトルが実存として生きる人間の根本特徴を「自由の刑に処されている」と述べたように、ヤスパースに限らず「自由」は実存主義哲学にとって不可欠の要素である。その中でもヤスパースの独自性は、自由を超越者との関係において論じている点にあるといえる。それではヤスパース実存哲学において、人間が超越者と関係しつつ同時に主体的存在であるところの実存でありうるのは一体どのような理路によるのだろうか。

本稿では、その問題を理解する手掛かりとして、「実存開明」で語られる超越者からの自由の「贈与経験」^④に焦点を当てたい。すなわちヤスパースが「実存的自由」とは独立した人間の自由ではないと自覚するための契機であるとしている「贈与経験」を紐解くことが目的である。

第1章では「実存開明」に基づいてヤスパースの自由論を概観する。そこでは客体化された自由への批判を通じて、「実存的自由」の第一の特徴である客体化不可能性が示される。そして「実存的自由」の前提としての自由の諸様態が語られたのちに、選択の「決意」という内的行為における「実存的自由」が語られることになる。

第2章ではヤスパースにおける自由と「超越者」との関係を紐解くために、「形而上学」において展開された暗号論、およびヤスパースにおける超越者の二重性の問題に論及する。その上でヤスパースが超越者と「関係する」と述べる際に、その関係とはいかなる仕方によるのかを示す。最後に、それらの視点を踏まえて「贈与経験」の考察を行い、本稿を終えるものとする。

第1章 ヤスパースの自由論

第1節 自由の客体化への批判

ヤスパースによると、実存が決して客観化されないように、自由もまた客観化されない。もしも客観的な自由の内に本来的な自由を見いだすとするならば、私は自己を喪失するほかないのである。以下では「実存的自由」とは区別されるところの客観的自由について述べる。

ヤスパースは意志の自由を巡る議論における言説から、客観的自由を明らかにしている。すなわち「われわれの意志は自由であるか否か」という問いにおける決定論あるいは非決定論の立場である。ヤスパースによると「自由の存在の有無についての決定が求められるかぎり、決定論と非決定論との間の論争は永続するにちがいないし、その闘争では、双方ともに本来の自由を見失っている^⑤」とされる。そこでは「自由の主張や否認が、いわゆる普遍妥当的で証明可能だと誇称されるような言表をもって、自由を存在として客観化するのだから、これらの言表は、自由の意味を顛倒せざるをえない^⑥」のである。ヤスパースが自由を論じるとき、それは非決定論の立場を取るということを意味しないのである。

客観化された自由についての言表として、ヤスパースは次の例を挙げている。(1) 無原因性としての自由、(2) 外的な障害なき行為と選択の自由、(3) 社会における人間同士の権力関係に関連した自由の三つである。

まず(1)は「一般に行為の進行が起こるべき場合、同じ強さの二つの可能性のうち、その一つが選択によって強化され、したがってそれが——必然性によらないで——実現されねばならない^⑦」という形式によって表される。このような自由はいわゆる「無差別の自由」であるが、しかしこのような自由は単に偶然や恣意を示すにすぎない。したがって意志の自由とは無関係である。

次に(2)について、この自由は心理学的な規定の下で表される。そのためこのような自由

は現存在の認識が及びうる範囲における自由にすぎない。ヤスパースは「客観的なものとして了解されたこの心理学的自由概念は、その無内容性によって失望を招く^⑧」と述べている。つまりこの場合の自由とは、行為と選択における動機や目標を分析するだけであって、本来的な自由意志の問いには踏み入っていない。ヤスパースは本来的に意志の自由を問うことは、「私が意志しているということを意志する」というような表現で求められる。しかし自由を客観化する心理学的言表においては、そのような定義は同義反復であり、無意味な問いとされるのである。

最後に (3) について、この自由は社会学的に個人的自由、市民的自由、政治的自由へと区別される。それらの自由は法的保証などによって現実的に実現可能である。しかしヤスパースは「個人は、たとえかれがこの三つの客観的な社会学的方向において、不自由であるとしても、かれは実存でありうる——現実化される広場がないにしろ——と言われうるだろう^⑨」と述べて、本来的な意志の自由とは区別すべきだとしている。

以上で、客観化された自由概念は実存的自由とは区別されるべきであるというヤスパースの主張が明らかとなった。しかしヤスパースはそれらの客観的な自由が実存的自由にとって全く無意味であり、それゆえ廃棄すべきであると述べているのではない。むしろ「私が根源的に自由であることを知る場合には、私はこれらの自由を欲するに違いない^⑩」としている。つまり実存的自由と自由の分析可能な現存在は同一ではないが、現存在を欠いた単なる内面性や可能性としての自由は虚妄でしかない。なぜなら実存は現存在と必然的に結びつけられているので、世界内において（同時に現存在において）如何に本来的自由を実現するかが重要となるのである。客観的な自由は「現存在において自由が現象するための諸制約^⑪」として、実存ないし自由にとって無意味ではない。実存的自由はそれ自体として対象的になることはできない。それは諸々の制約に対する抵抗として、間接的に現れるだけである。

ヤスパースは「意志の自由とは、意志が同時に自己自身を意志することである^⑫」と述べている。この場合の意志される自己自身とは、客観的に存在するのではない。客観的な自己は心理学的記述の対象であって「意志の根拠は、意志そのものを動揺させる自由のうちに存する^⑬」とされる。既に述べたように客観的な認識が及びうる領域においては、未だ自由は存しない。自由は対象的に理解しえないのであって、そのことは人間の意志を不安定にさせる。しかし「その同じ自由によって、この動揺から脱して、決意に到達する^⑭」道が開かれるのである。可能性としての自由は、不安をもたらすと同時に自己を欲する決意の根拠となる。したがって自己自身を意志することは、私がどのように在るのかを自由に基づいて決定する選択となりうる。それは自己規定あるいは自己創造とも表現される。すなわち自己とは固定的にそのまま在るのではなく、そのつどの実存的な決意によって新たに創造されなくてはならないのである。次節で

はこの自己自身を意志するところの、決断としての自由について明らかにしたい。

第2節 未だ実存的ではない自由の諸様態

ヤスパースは自由が現れるのは決断の瞬間においてのみであるとしている。しかもその決断は恣意 Willkur^⑮による選択であってはならないとされる。つまり実存にとって「なさざるをえない」という必然性を帯びていなければならない。このような実存的な決断を明らかにするために、その条件となる自由の諸様態について述べる必要がある。

ヤスパースは自由の問いにおいて現象する諸様態であるところの、知としての自由・恣意としての自由・法則としての自由・そして理念としての自由について論じている。これらは未だ「実存的自由」とは言えないが、それなくしては何らの自由も存しないような自由である。そして自由の諸様態を実在する自由とみなすことなく、「実存的自由」の前提として我がものすることによって、可能的実存は限界まで赴く。すなわち自由の諸様態に対して、代替不可能な自己に根ざした自由ではないという「不満」を覚える。自由概念の限界において、可能的実存は「自分自身の全く存在しないことを絶望的に意識するか、それとも根源的存在を覚知するにいたるかの、どちらかを決定する^⑯」局面に立たされる。

私は知るという働きにおいて、自らにとって可能な範囲を補足することができる。可能性を知っているからこそ、私は選択し、行為することが可能となるのである（知としての自由）。そして可能性において、私は恣意による選択を行う（恣意としての自由）。この恣意の力は私が依存する知の様式や心理的傾向にもかかわらず、論理的に理解されず、ただ恣意による決定には必然性が存せず、どこまでも偶然的である。したがって恣意はまだ自由とはいえない。しかしながらこの恣意は人間が「選択しうる」という可能性であって、恣意なくしてはいかなる自由も存在しえない。そして人間存在をただ現存在として研究においては選択意志の可能性は存しない。それゆえ恣意としての自由は既に実存的な次元に属しているといえる。

次に、恣意の偶然性によってではなく、私が私自身の内に見出した法則に服従することによって決断する場合は、私は自由である（法則としての自由）。なぜならばこの法則は現存在にとって不可避の自然法則ではなく、私はそれに従うこともできるし、また従わないこともできるからである。法則自体は普遍的であるとしても、自己と法則を同一化し、特殊な妥当性として経験するならば「単に受動的な知でなくして、むしろ能動的な自由である^⑰」といえる。しかしヤスパースはこの法則への服従を自由の真の説明として受け入れることはできないとする。つまり「法則は、言表可能な命法としての、定式化することのできる究極決定的な規則に陥り、〈自己〉はその法則の実現の一例にすぎないものになってしまう^⑱」ので、法則の一般化が自己をも一般化してしまう恐れがある。法則には特殊的な内実が欠如している。ヤスパースは「こ

の内実とは、指導的理念の全体性と、自分によって選択された自己存在の歴史的一回性ととの両極性において、発生する¹⁹⁾と述べる。すなわちある全体性、例えば国家・民族・文化・言語・家族といった指導的理念の全体性に対して、自らを全体の成員の一人とみなすことによって、自らを全体性へと同化させる自由がありうる²⁰⁾。しかし、そのような自由における、全体性という理念は個人の内実を満たしうるだろうか。それというのも、理念とは無時間的であり、「今ここ」で生きる個としての実存者の内実にはなりえないからである。

ヤスパースは、多くの人々が否応なしに関係づけられてきた国家・民族・文化・言語・家族から個人を切り離せと説いているのではない。むしろそれらに関連付けられていること、言い換えると「制約されている」ことを積極的に引き受けることが自由の内実にとって重要である。さらにその「引き受ける」という選択的行為が、決して一般化されない歴史的一回性において為されるとき、「実存的自由」は発揮される。そこでの選択的行為は、単に選び取ることでなく、その選択が「為さざるをえない」という必然性の意識の下で為されるならば実存の「決断」と呼ばれるべきである。

第3節 選択の「決断」としての「実存的自由」

諸々の自由の前段階が語られた後、選択の決意としての自由が論じられることとなる。選択という行為の内では私は「為さざるをえない」という必然性から、「私はかくあることを欲する」という決断をする。ここでの必然性は意識一般が捉える因果的必然性ではなく、内的必然性である。「決断」は生命的思惟や法則性、そして合理性から超出する飛躍である。そしてこの飛躍によって、自己自身を確信させて、同時に実存的自由を顕示させる。

実存は自己の根源としての自由に基づいて決断することによって、現存在と結びつきながら、自己を客観化された対象から明確に区別する。私は決断することにおいて、全体性であることはできない。つまり依然として「客観的に特殊な状況の中であって、いろいろな規定的な所与性をもった一個の自我²¹⁾」である。すなわち私は全体性が未完成であるにもかかわらず、時間的な規定において「いま生きるか、然らずんば全く生きないか、どちらかを選択することを決断しなければならぬ²²⁾」と迫られる。私は状況の外に立って、無時間的に選択することはできない。決断の瞬間においては、私が時間的に拘束されているという非自由の意識が、特殊な意識として私に生ずることとなる。しかし実存的な決断はただ選択せざるをえないという消極的な意味での選択ではない。ヤスパースは「この選択においてこそはじめて、私が根源的自由である私の自由を意識することを確認する²³⁾」としている。

実存的決断においては、選択主体としての自己が自由とは別に存在し、自己が自由を道具として（能力を行使するように）使用しているのだとみなしてはならない。そうではなくて「決

意のうちに私は、自由を経験するが、この自由にあつては、私はもはやただ或るものを決断するだけでなく、私自身を決断するのであり、そこでは選択と自我とを分離することは不可能であつて、私自身がこの選択の自由である²⁴」とみなさなければならない。

私が私の自由を確認しうるような選択とは、合理的な選択ではなく、また衝動的な決行でもなく、私自身であらうとする「決意」である。全体性の完成無しに決断するということは、熟慮せずに行われる選択とは異なる。実存的な決断は「可能的なものの領域にある一切の客観性に直面し、主観の無限なる反省のうちで吟味²⁵」されてこそ現れる。そのように為されてこそ選択の決意としての自由が、私は客観的に依存したのではなく、また単なる気まぐれによるのでもなく「私がかく在ることを欲したのだ」という実存的必然性を持つ。

またヤスパースは「実存的自由は、決断の歴史的根源の自覚²⁶」であると述べる。歴史的な過程において実存は、その都度一回限りの選択によって、私自身が私を創造するのである。私は普遍的・無時間的であることはできず、時間的制約を受けるという「狭さ」は、この瞬間において実存の「深み」となる。

ここまでで、自由の諸様態と決断としての実存的自由が明らかとなった。実存的な決断に至って、初めは未だ自由ではなく、かえって自由を否認するような諸々の自由が、実存的自由の開明のための前提として承認される。すなわち自由の諸様態は、自由の限界として、それらの自由に汲み尽くされないところの実存的自由を浮かび上がらせる。このような過程と、決断という飛躍によって深められることで実存的自由は実現される。

私が私の実存の根源が自由であると自覚するということは、私の行為の責任が私自身に帰するということを明瞭に理解しているということでもある。実存として自由に行為する者は喜んで責任を引き受けるのである。

ヤスパースは因果法則的支配から責任を救い出さなければならないと述べている。もしも私があらゆることを必然的に知ることが出来るとするならば、選択の必要はなく、また責任も生じない。すなわち、そこでは自由は全く存しえない。ヤスパースは「有害な意志非自由説から責任が救い出されねばならない、なぜなら、さもなければ、一切の倫理性の破壊が避けられないからである²⁷」と述べている。すなわちヤスパースは私が自由であるならば、不可避免的に責任を負うということに、実存在的な倫理学の可能性を見ている。しかし「実存開明」においては、そのような倫理学はあくまで可能性としてわずかに示されているだけである。

「一体どこから私の責任がはじまったのかという責任の根源を、私はどこにも見いだすことができない²⁸」としても、私は責任を「引き受ける」。それは知によっては可能ではない。それゆえ実存的自由とは他の心的状態や外的要因に関係なく、自らの選択を開始することを指すのではない。我々がいかなる系列に立ち、いかなる状況の内にあるかということを俯瞰して捉え

ることはできない。それにもかかわらず、我々は責任を決然と「引き受ける」ことができる。ここにおいて、「私はあらゆる私の特定の行動に先んじて、根拠として存在している私の本質の根源を引受ける。なぜなら私は、それに基づいて意志したのであり、また意志せざるをえなかったからである」^②。すなわち選択の責任を引き受けることは、私がああ決断において根拠としたのが、まさに私自身の根源であると承認することと同じであるとされる。私の自由な決断の責任が何に由来しているのかということを、私は心理学的解明によって知るのではなく、私自身の承認によって決定するのである。

第4節 超越者との関係における自由の被贈性と依属性

実存が自らの自由に基づいて決断し、その選択の責任を自らに引き受けることによって、歴史的根源としての自己を確信する。それはあたかも、行為主体であるこの私以外に何も必要としないような自立的自由が完成するかのようである。しかしヤスパースは「その時にこそ、私は、私の究極の依属性と独立性とを問うのである」^③と述べる。確かに、自らを自立的存在とみなすからこそ、実存は責任を進んで引き受けて、責任の必然性を生じせしめる。しかし自立的存在の可能性は、私が因果的法則の系列のうちに吸収されない選択意志の自由を持つこと以上を意味するのではない。

ここで実存およびそれと一体であるところの実存的自由と「超越者 Transzendent」との関係が語られる。この局面に至って、サルトルやハイデガーといった同時代の実存主義哲学者とは異なるヤスパースの独自性の一端が示されるのである。実存と超越者の関係について、ヤスパースは以下のように述べている。

もし何らの超越者も存在しないとすれば、それでは何故に私は意志しなければならないのかということが問題となるだろう。そこにはせいぜい責任のない恣意が存在するにすぎないだろう。事実私は、超越者が存在するときのみ、意志することができる。

しかし超越者だけしか存在しないとしたなら、私の意志は、自動的な服従において消失する^④だろう。

実存は自らの自由に基づいて、自らを欲することが出来る。しかし実存は自分自身によってのみ、それであることはできない。また実存的自由は超越者を通じてのみ存するが、個としての実存が解消されるわけではない。これらの記述は「実存開明」から「形而上学」への移行を示している。

実存が自らの根源的自由の確信によって超越者との関係に立つということは、実存と超越者

の合一を意味するのではない。「実存が神性とさし向かいの、そしてまさにこの神性としてではない自己を知る故に、超越者を実存と同一化することは遂行不可能である^③」とされているように、それはむしろ自己にとって絶対的な「遠さ」において超越者を見ることである。実存あるいは自己固有の自由が超越者から贈られているという、一見すると宗教的・神秘的なこの経験をどのように解するべきなのだろうか。この問いについて、第2章では『哲学』第3巻「形而上学」の記述も参照しつつ考察を行うこととする。

第2章 「実存的自由」と超越者

第1節 形式的に超越するための「暗号」

ヤスパースにおける超越者とは、宗教的な信仰対象としての神とは区別される。それは人間の認識における制約である「主観－客観－分裂」を超え包むところの「存在そのもの」である。我々は認識の分裂以前に存在するこの超越者について、直接的に知ることは決してできない。超越者は、カントが「物自体」という表現で言い当てるところの叡智的存在者である。超越者のように、科学研究によってその本来性が知られない存在こそ、ヤスパースが目指す哲学的探求の対象となる。

ヤスパースは、超越者への問いとしての「形而上学」において特殊な方法論を提示する。それは認識可能な対象を、単に実在の現象とはみなさずに、超越者が実存へと語りかけてくる「暗号 Chiffer」として解するという方法である。この暗号の解読が実存の内的行為において遂行される^④。それは思惟することにおいて思惟を超え出る「形式的超越」である。本節では『哲学』第三巻「形而上学」において展開された「暗号論」について概説する。

暗号は超越者が実存へと語りかけ、また実存が自らの歴史的一回性において聴き取る「言葉」である。この言語は決して超越者そのものと同一視されてはならない。それはあくまで超越者の言語である。暗号の聴取は言語や認識を絶した形而上学的経験であるが、「存在〔そのもの〕はわれわれにとって、それが現存在において言語と化する限りにおいて在る^⑤」。それゆえ最初の語りかけあるいは聴取の直接性は、可知的な形式において隠されてしまう。それにもかかわらず暗号は経験的对象性でなくして「形而上学的対象性^⑥」、あるいは「内在的超越性^⑦」して実存にとって価値を持つ^⑧。暗号の役割について、ヤスパースは以下のように述べる。暗号は世界内現存在において言葉となった超越者であり、「意識一般において実験が主観と客観との間の仲介者であるように、暗号は実存と超越者との間の〔仲介者〕なの^⑨」である。

実存が超越者の暗号を聴き取るとしても、その私秘性のうちに留めておくことはできない。内的行為における暗号解読は、暗号をより明瞭に知られるものにするために、超越者の言葉を伝達可能な形態へと変化させる。この過程をヤスパースは三つの言葉で説明する。

「第一の言葉」は、「超越者の直接的言語」³⁹である。それは実存の歴史的一回性の瞬間にのみ聴き取られる言葉であり、一つの形而上学的経験である。しかし「第一の言葉」は、あるがままに了解可能ではなく、また言語伝達の瞬間にその直接性は失われる。ヤスパースは「この言語の伝達は或る一般化の道を行き、この一般化〔された言語〕において、あの根源的に聞く者でも初めてその〔直接的〕言語を理解する」⁴⁰としている。すなわち第一の言葉は伝達可能性において、初めて翻訳可能となる。そうして形而上学的実質は客観化され、「第二の言葉」となる。

「第二の言葉」は神話や啓示の物語としての宗教⁴¹という形式で現れてきた。ヤスパースはギリシア神話をその偉大な事例として取り上げている。とりわけそれらの物語が原始的であればあるほど、ヤスパースはその物語に重要な意義を見出す。すなわち人間が確かに神話や宗教は客観化・一般化された言説ではあるが、それらは合理的認識によって構成されたものではないため、一義的に理解されえない。ヤスパースが「第二の言葉」としての神話や宗教に見出しているのは、それらの外面的な記述そのものというよりも、「或るものを神のように作り出すところのあの人間の内的な創造力」⁴²が整合的に知られえない⁴³という点にある。この神話的な言葉は依然として瞑想的である。暗号は思弁によって解読されることで、「第三の言葉」としての思想になる。

「第三の言葉」には、哲学者らによって構成された形而上学的・存在論的諸体系が相当する。この思弁的な体系は、「それにとって直観的ならびに論理的に顕現している世界現存在との類比に従って超越者を思惟する」⁴⁴。そのようにして構成された体系は、諸々の対象性において伝達可能となった象徴にすぎないとしても、超越的な問いである。それでもやはり、超越者へと直接的に到達することではなく、暗号であり続ける。それは「現存在において存在を把握することの一つの仕方であり、この仕方は、研究して認識する世界定位とは本質を異にしながら、しかもただ世界定位の〔提供する〕資料⁴⁵においてのみ可能」である。

「第二の言葉」および「第三の言葉」としての諸々の暗号は、「それ自体からして暗号、則ち解読されるという一つの可能性なのであり、従ってそれ自身と同一的でなくて、そのつど我がものとされることによって初めてそれ自身」⁴⁶である。すなわちそれらの言葉が私の外側に存立する物語や思想のままでは不十分である。それは「我がものとされ」⁴⁷なければならない。

リクールとデュフレンヌは、暗号論が三つの言葉における「一種の円環運動」に存していると解している。⁴⁸すなわち存在の根源的な第一の言葉から出発して、第二・第三の言葉において「神話的な、そして固有の意味で哲学的な諸媒介を経て」⁴⁹、再び超越者の根源的確信としての第一の言葉へと帰ってくる。その円環運動は、第二・第三の言葉を絶対化することを禁じて絶えず超越しようとする不断の運動である。

前述したように、暗号は伝達可能となるやいなや対象化されて、多様な現象となる。暗号の多様性とは、真理の多様性である。暗号は実存が自らの歴史的・一回性において聴き取る言葉だと述べた。それゆえに、例えば我々が神について思惟するとき、それは普遍的な「神一般」ではない。「語られることは、アブラハムの神であり、ヤコブの神であり、モーゼにとって現れた神等々^⑤」についてである。歴史における信仰共同体の争いが示すように、暗号は「多様な諸形態^⑥が、暗号文字の多種多様なことが神性と見なされると、人は気随気儘の手に陥る」。

しかしそのような多様性を超越者それ自体とみなしてはならない。超越者は多様な現象を包括する「存在そのもの」として、「一なるもの」である。そうすると、あの円環運動は「一なるもの」から「多なるもの」への移行であり、さらに「多なるもの」から「一なるもの」への回帰であるといえる。

ヤスパースの「暗号論」は一なる超越者の言語の解読ではあるが、「多なるもの」を無価値化することを要求しているのではない。ヤスパースが強調してきたように、人間は超越者との直接的関係に立つことは決してできない。それゆえ具体的対象の媒介なしに思惟することは思考の戯れにすぎない。「多なるもの」に面して、その言語がどれだけ強い確信に支えられていたとしても、「一なるもの」へのまなざしを持ち続けることが求められる。

第2節 ヤスパースにおける「超越者」の二重性——「近き神」と「遠き神」

前節では形式的に超越するための方法としての暗号論について確認した。暗号の多様さと超越者そのものとの間には「多なるもの」と「一なるもの」との隔絶があり、暗号は超越者と決して同一の存在ではない。暗号解読による超越はどこまでも形式的であり間接的であるが、ヤスパースはむしろその点に積極的な意義を見出したのであった。

暗号論だけでなく、ヤスパースが超越者と「関係する」と述べる時それがどのような関係であるかを理解するために、言及せねばならない問題がある。本節ではヤスパースにおける超越者の「近さ」と「遠さ」という二重性の問題について確認する。

前述したように、超越者の暗号はそれが我々にとって明瞭になるにつれて「多なるもの」へと分裂することで直接性を失う。すなわち超越者の根本的特徴はその一性にある。それゆえに超越者は「一者 das Eine」とも呼ばれる。この一性について、外面的には数量的な表現を用いざるをえないが、本来的には量的な一性であるとみなされねばならない。すなわち暗号の統一的全体が超越者を意味するのではないことと同様に、超越者の一性とは無限の観点をその内に統合するような性質ではない。「私が現象において実存としての存在を、ただ私の歴史的限定性がそのつど有する一なるものとの同一化によってもつという確信の中で、私は一なる神についての思想を補足する^⑦」とされているように、一者は客観的对象として、或る思想によって

完成されるのではない。ヤスパースは超越者の二重性について、以下のように述べている。

一者は無限に遠く、把握することも認識することもできず、あらゆる存在者の根拠である。他方において私がみずからの自由において贈与され、自己と一致するという道に到達するならば、まったく近くにある。⁵⁹

後半に述べられている「私がみずからの自由において贈与され、自己と一致するという道に到達する」とは、本研究の主題である「実存的自由」における経験を指しているといえるだろう。

ヤスパースは「遠き神」と「近き神」との関係は、一つの太陽と無数の水滴に喩えている。⁶⁰我々が空を見上げても太陽そのものの姿を視認することはできないが、水滴の一つ一つに映り込んだ光からその輝きを知る。すなわち「近き神」はそのうちで「遠き神」を映現させる。

中山はこの超越者における「遠さ」と「近さ」の問題を、ヤスパースにおける「一者」の二重性と重ね合わせる。つまり一者は、一方では人間が決して認識することができない「存在そのもの」として私からまったく遠い「超越的一者」である。そして他方では、世界現存在において、そのつど具体的な状況の中でみずからの「実存的自由」によって捉えられるところの「実存的一者」である。

しかしこの一者の二重性と、「遠き神」と「近き神」との二重性是对称的關係ではない。「超越的一者」と「遠き神」は共に究極的な存在として同一のものを指していると考えられる。しかし「実存的一者」に関しては、「一なる神は実存的な一者によってそのつど私の神である」⁶¹と述べられているように、「近き神」と同一の対象ではない。すなわち「実存的一者」は媒介である。したがって中山は「私が世界内で捉える「実存的一者」こそ「超越的一者」が私に映現する唯一の通路である」⁶²と解釈する。

このような「近き神」に対して、絶対的な遠さにある「超越的一者」は実存哲学においてどのような意義をもつのだろうか。『哲学』においては、一貫して超越者の認識不可能性が強調されており、「遠き神」は『理性と実存』以降に展開される「包括者論」において重視されるようになる。そこではヤスパースは「存在そのもの」としての超越者を、「包括者論 Umgreifende」と呼ぶ。この包括者もまた、我々は直接的に知りえない。そして我々が存在を捉えようとすると立ち現れる諸様態をすなわちヤスパースが後期思想において、実存と並んで重要視するところの「理性」にとって、「遠き神」はより積極的な意義を与えられることとなる。

近き神々への信仰には暗号の内容がある。それに対して、遠き神への信仰のうちにはそうした内容があるわけではなく、あるのは一種の根本的な態度である。(中略) ここで問題とされているのは、何を語るか(内容)ではなく、いかに語るか(形式)である。⁵⁸

後期思想において「遠き神」はあらゆる包括者の諸様態を超え包む「一なる包括者」として捉え直される。包括者は内在的世界における具体的な対象性を少しも持たないので、どこまでも抽象的かつ形式的な存在である。前期のヤスパースは、一般化・客観化された概念において人間存在を捉えることの空疎さを批判し、実存の歴史の一回性において固有の内実を満たすことを重視していた。このことを考慮すると、ヤスパースは反対の方向へと突き進んでいるかのようである。

しかし中山は後期ヤスパースにおける包括者論の意義について、この形式性をより押し進めることに意義があると主張する。すなわちヤスパースの前期思想の方向性は、可能的実存が「私の神」を絶対化することにおいて盲目となり、他者に対する「不寛容」となる危険を孕んでいた。この危険性を実存は如何なる態度によって回避しうるかという問いが、後期のヤスパースにとって重要であった。つまり超越者を「近さ」において「私の神」として捉えながらも、その神を通して、遥か彼方に「遠き神」があるということから目をそらせないという実存する者の誠実な態度が、実存に付きまとう危険を回避するという発想である。この実存が自己を絶対化することなく誠実であるために、重要な役割を担うことになるのが「理性」である。

このような「近き神」を絶対化することを禁ずる「遠き神」というモチーフは、『哲学』で既に登場していたのであり、後期思想に特有のものではない。つまりヤスパースは『哲学』の時点で既に超越者の二重性を強調しており、『理性と実存』以降に「遠き神」を「一なる包括者」として捉え直したといえる。その捉え直しが積極的意義を持つのは、実存が誠実であるために不可欠な「理性」を重視するという後期ヤスパースの所謂「理性的展開」においてである。

とはいえ、本稿の主題にとって重要なことは、以下のことである。実存が自己固有の自由において超越者と関係づけられていると確信しうる。しかしそれは超越者そのものの把握ではない。超越者は我々に対して全く遠い存在であり、間接的に関係するほかないのである。すなわち実存と超越者とが関係すると述べられるとき、それは超越者の二重性を踏まえて考察されねばならないことに留意すべきである。

第3節 「贈与されること」という根本経験

本節では実存する者が「実存的自由」の発揮において経験する「贈与経験」について、「形而上学」で展開されたヤスパースの超越者論⁵⁹を踏まえて考察を行う。

第1章の最後に、実存から超越者へと贈与されるという経験によって、「実存的自由」の根本的な被贈性・受動性が述べられた。現存在的規定性や状況の拘束を引き受けつつ、歴史的一回性における「決断」することは、確かに自発性の発揮を意味していた。しかし実存は自己固有の自由に基づく「決断」が全く自立的な自由に基づくとはみなさずに、その自由が超越者から「自己へと贈られていること」を経験する。自由と実存は一体であるから、自由の被贈性は実存という存在の根拠の被贈性をも意味しうる。とはいえ、この実存の根本経験は、超越者との神秘的な合一を意味するのではない。またそこで関係づけられる超越者は、実存および自由を絶対的に保証するような原理でもない。自己自身の不確かさに面した可能的実存は、「自分の意志を意志することができないということ」^⑤、または「自分の自由において、自分であるものを計画することができない」^⑥ということを実感している。それゆえ私の意志や計画の出発点が、贈られているがゆえにそれらは可能であるとされる。

中山はヤスパースにおける実存が「内的必然」や「自己に贈与されること」の確信にみられるように、根源的な被贈性の意識において、根源的な被贈性の意識において、自己を贈り与えた不知なる「超在」との垂直的な連繋に根ざしていること^⑦に「実存的自由」の特異性があるとしている。それゆえに内的必然性は観察や分析によって知られるのではなく、「自己に贈与されること Sich-geschenkt-werden」という根本経験にもとづいて得られる^⑧とされる。ここで可能的実存は歴史的一回性における自由な「決断」において、自らが負う規定性の「狭さ」を実存の「深み」へと転化させる。したがって実存は超越者と「垂直的に」連繋する。しかし依然としてその連繋は超越者との直接的関係ではない。前述したように、我々には「遠き神」への通路としての「近き神」が必要とされる。この超越者が「近さ」において感得される瞬間こそ、自由における贈与経験であるといえるだろう。

私は超越者と間接的にのみ関係しうるのであり、「私は私の自由のうちでいわばみずからに贈られるが、どこから贈られるのかは知らない」^⑨。私は超越者との「近さ」を覚知するとしても、それによって超越者そのものを捉えるのではない。このような事態について、中山は「実存的な決断の瞬間においては、「不知 Nichtwissen」にもかかわらず、「かくなさざるをえない」という確信のうちで、私の歴史的・一回的な実現のうちで私を導く「導き Führung」を覚知する^⑩」と述べる。超越者は決して私によって知られず、同化されることはない「遠さ」にあるとともに、実存は自己の歴史的一回性における現象という決定的な瞬間に、この超越者を「近さ」において確信する。「実存的自由」の被贈性とは、このような「近さ」を経験することであるといえる。

しかしその経験が自由における主体性・能動性を奪うことはない。贈与における根源的な被贈性・受動性の経験は、我々が世界内で主体性・能動性を決然と行うための「契機」である。こ

の点にヤスパースとサルトルとの相違がある。すなわちサルトルにおいては、本質を規定する神の不在ゆえに人間は自由であらぬことができないのだが、ヤスパースは超越者との関係の可能性なしには自由は不可能であると主張している。この点では、自由とは現象ではなく、実践理性の働きにおける理念であるとしたカントの立場を継承しているといえる。

ヤスパースが「限界状況 Grenzsituation」⁶⁶の思想において浮彫りにさせたことは、人間存在の有限性であった。その有限性とはいずれ死にゆく存在としての時間的有限性や、能力の有限性だけを意味するのではない。それは自己が単なる現存在としては、自らの固有性の根源をどこにも持ちえないという有限性である。それゆえ「限界状況」に面した実存が、誠実に自己自身であることを欲するならば、自己の主体性のみを頼りにすることはできない。ヤスパースに言わせればそれは欺瞞である。そうして「超越者との垂直的な連繋」が希求される。

第4節 「贈与経験」と「実存的自由」の内的必然性

「贈与経験」とは我々にとって全く「遠い」超越者を歴史的一回性において「近く」に感じるという、間接的な仕方での「超越者との連繋」である。そして素朴に自己自身のみを支えとすることができない可能的実存が、自己固有の自由を「かく為さざるをえない」という内的必然性の意識をもって発揮することが出来るのは、その「超越者との連繋」が支えられているがゆえであった。以上を踏まえて、本節では内的必然性とはいかなる性質であるについて考察を行う。結論を先取りすると、実存的自由の内的必然性とは、超越者と実存との呼応における「統一性」である。

この選択の必然性とは、私は「かく為さざるをえなかった」のであり、さもなければ自己を喪失するほかないという内的必然性である。それゆえヤスパースにおける「実存的自由」あるいは自由な「決断」とは、行為主体の私と、選択されるものとが一体となることであると解される。人間の認識は存在そのものを捉えることはできず、世界を分節化させる。そこでは「一なるもの」としての全体ではなく、分裂した「多なるもの」が存在している。自由な「決断」は多なるものから自己自身にとって本当に本来的なものを選び取るが、それは知られた選択肢から一つを選び取るにすぎないのではない。それは多なるものの飽和から実存的に一なるものを選択するとともに、他の諸可能性を選択することがありえたかもしれないという幻想を断ち切る排他性でもある。

内的必然性とは、「超越者との垂直的な連繋」において確信されるところの実存的根源と実存とが一体であることに由来する。すなわちそれは超越者における「存在そのもの」としての統一性ではなく、実存的な統一性である。こうして実存は自らの根源と一体であることにあって、多者において気を逸らされることなく、専心する。岡田は実存的な一性と超越的な一性と

の関係について、以下のように述べている。

多なるものから一なるものを選択するという主体的で自由な決断を下す者は、自己存在を散漫状態から一性へともたすことによって自己自身を獲得する。一性は実存それ自身の根本的特徴である。(中略) 実存の一性と超越者の一性とは本質的には異なるのであり、実存と超越者の相即性は、両者の最大の近さと最大の遠さの矛盾に成り立つ^⑥

実存の一性は超越の一性とは異なるが、相即的關係にある。実存は「決断」における実存的な統一において、「遠き神」と「近き神」との関係のように、実存は超越者と関係する。統一あるいは一性における相即性こそ、あの内的必然性を必然性足らしめている。

「実存的自由」は単に私が何事かを選ぶという選択意志の自由ではない。そのような恣意における自由は未だ偶然的かつ無規定である。「実存的自由」には、個々の歴史的一回性において「かく為さざるをえない」という内的必然性の意識が伴う。この内的必然性は、自然法則における因果的必然性とは「まったく異なった必然性」である^⑦。内的必然性とは、実存が「超越者との垂直的な連繋」において確信するところの、実存的根源と一体であることに由来する。すなわちそれは超越者における「存在そのもの」としての統一性ではなく、実存的な統一性である。こうして実存は自らの根源と一体であることにおいて、多者において気を逸らされることなく、専心する。ヤスパースは以下のように述べている。

〔実存的〕根源の統一は歴史的限定性、理念的総体性、〔断固たる決意の〕決定性を意味する。(中略) 私が歴史的限定性として、諸理念で充たされて、断固として現存在と同一的に成った、その現存在が私にとって絶対的に成るとしても、これは現存在としてではない。実存的に成る瞬間に、その歴史性の中でこの実存の超越者が出会われる。一者は現存在として超越者への道と成り、一者の内密性は、超越者へ連繋しているという確信に成る^⑧。

人間にとって統一は、様々な様態で現れる。すなわち世界への方向付けにおける体系的統一であり、また論理的関係において多数性と対をなす数的な一である。しかし本来的な一者の統一性はそれらのいずれでもない。

内的必然性の下で為された選択は、諸可能性のうちの一つにすぎない「他にも為しえた」といえるような選択ではない。それは私が他人事のように冷静に下す判断ではなく、また思惟を欠いた衝動によって為すのでもない。「決断」は私が「かく為さざるをえなかった」のであり、さもなければ自己を喪失するほかないという切迫した内的必然性である。私は「決断」におい

て、超越者が語り掛けてくる「暗号」を聞き取るのである。私が出会う諸可能性は、人間によって知られている以上は、多様な対象性にすぎない。しかしその対象的に現象するものが、内的必然性を帯びて選り取られるならば、主体としての実存と決断が選り取る場所のものとは一体となる。「実存的自由」を根源とする「決断」は、人間が可能的実存において実存的一者を捉える無制約的行為である。すなわちそこでは目的－手段の系列という外面を持ちつつも、目的そのものが欲せられるという無制約性が現れるのである。

実存にとっての超越者の「近さ」は、可能的実存が自らの根源的自由を賭けて「決断」する果敢さや、決然として責任を自らに引き受けることを支えている。ヤスパースは限界状況に面した人間の意志に対して、悲観的であるといえる。なぜならば、未だ実存になる途上に立つ可能的実存が、果敢に自らの主体性・能動性を発揮せねばならないという局面では、いかなる原動力があるのだろうかと問われているからである。それゆえにヤスパースは、人間がそのような主体的・能動的選択を、ただ自らの意志の力のみによって可能であるとは考えなかったのである。

ここで一つの逆説的關係が生じる。中山が述べるように、「実存的な主体性と能動性を可能ならしめる」^⑦ところの根源的な受動性・被贈性の契機が重要であるとしても、事態は循環してしまっているように思われる。すなわち私の自由な「決断」を可能ならしめるような「超在との連繋」としての「近さ」が語られたが、そのような連繋は私が自己固有に自由に基づいて実存的に決断する瞬間に確信されるのであった。それでは、我々が自由を根源とする「決断」へと踏み入る最初の契機はいかにして得られるのだろうか。

リクールとデュフレンヌは贈与経験と自由による（に基づく）経験との逆説的關係を、「実存と超越者という二つの中核をもつ哲学の中枢的な困難」^⑧であると指摘する。すなわち「超越者によって自由が自由自身に贈与されるという経験、そして自由の果敢さと自由の責任との経験（durch〔によって〕の経験と aus〔にもとづく〕の経験）、この二つの経験は両立しうるのか」^⑨と問われている。

ヤスパース実存哲学においては、「限界状況」の思想が実存開明の最大の契機とされる。第1章第2節で、自由の諸様態のいずれもが実存の内実を満たさないことを示した。未だ実存的ではない自由の諸様態における自己存在の欠如は一つの「限界状況」である。そうすると、自由の諸様態が「実存的自由」の前提となるというのは、我々が選択しうるものを知り、かつ何事かを選択しうるという能力的な前提に留まらないといえる。すなわち自由の諸様態とは、それを通じて限界状況に面するという実存開明の契機を獲得するという意味でも、「実存的自由」の前提なのではないか。

しかしそこでの契機は、単なる現存在から「可能的実存」に目覚める契機にすぎない。可能

実存が決然と自己自身であらんと意志する飛躍の原動力については明瞭ではない。「超越者への連繋は何らかの計画的準備によって近づきうるものでは決してない^⑬」のであって、私を自由な「決断」へと駆り立てるような切実さは運命的に出会われるか、私が思惟することを限界まで推し進めた先に不意に襲われるようにして覚知するほかないのである。

実存にとって超越者の「近さ」は、可能的実存が自らの根源的自由を賭けて「決断」する果敢さや、決然として責任を自らに引き受けることを支えている。そうすると、ヤスパースは限界状況に面した人間の意志に対して悲観的であるといえるのではないだろうか。なぜならば未だ実存への途上に立つ可能的実存は、果敢に自らの主体性・能動性を発揮せねばならないと迫られる局面において、いかなる原動力がありうるのかを問われることになるからである。ヤスパースは、人間がそのような主体的・能動的選択を、ただ自らの意志の力のみによって可能であるとは考えなかった。「もし何らの超越者も存在しないとすれば、それでは何故に私は意志しなければならぬのか^⑭」という問いは、そのような観点から発せられる。カントによれば、私が意志すること、言い換えれば私が傾向性に逆らって何事かを意志する自由な主体であるといえるのは、人間を自然法則のみならず叡智の世界とを跨ぐ存在であるとみなす限りであった。ヤスパースもまた、いかなる超越者も存在しないならば、「そこにはせいぜい責任のない恣意が存在するにすぎないだろう^⑮」と述べているのではないだろうか。

結論

最後に以上の考察をまとめて結論とする。まず第1章では、「実存的自由」がまさに実存的であるための条件が提示された。ヤスパースが客体化された自由概念を批判するのは、それらが実存の内実になりえないという点による。すなわち客観的に捉えられる自由は、概念として一般化されているため、代替不可能な固有の自己としての実存にとっては空虚なものであるとされる。しかし第1章第2節で述べられたように、それらの客観的自由についての議論は無価値なものではなく、未だ実存的ではないが「実存的自由」の前提となるような自由の諸様態を内包している。すなわち我々が知を働かせて、なんらかの選択をしようという前提なしに、自由はありえない。そして既に確認したように、法則としての自由や、理念としての自由は、それらの自由が実存の内実を満たしえないという「限界」がある。この「限界」を歴史的一回性において確固として決断することで、踏み越えようとするのが「実存的自由」の発揮である。そしてヤスパース哲学の独自性は、この「実存的自由」を主体者の独立した自由とみなさずに、超越者から自己へと「贈与される」としている点である。ヤスパースは実存の超越者への依属性にもかかわらず、自己喪失を招くことはないと主張している。この点をより深く理解するために、第2章では、まずヤスパース哲学における「超越者」とは何か、また実存と超越

者とはどのような仕方に関係しうるのかを確認する必要があった。

第2章では「形而上学」で展開されるヤスパースの超越者論を確認したうえで、「贈与経験」の考察を行った。ヤスパース哲学における「贈与経験」の意義は、「実存的自由」の要諦である「内的必然性」の確信を支えるという点にあった。「実存的自由」の発揮は確固たる「決断」において発揮されるが、それは言い換えると「実存的に一なるもの」を選び取ることである。前述したように超越者の本性とは「一性」にあり、それゆえに「一者」と呼ばれる。すなわち「贈与経験」が内的必然性を支えると述べられるとき、ヤスパースは神の啓示を示唆しているのではなく、「超越的一性」と「実存的一性」との相即性によって、あの内的必然性が担保されるということを意味する。これが第2章における考察の結論である。

ところで、実存の自由における「贈与」というモチーフは、キリスト教における「恩寵」概念と外面的に類似している。周知のとおりヤスパースは聖書に基づく信仰である啓示宗教批判を行った。しかし「形而上学」において宗教哲学的側面が色濃く現れることとなったのも明らかである。後期思想でもこの「贈与」「贈られる」という表現を用いられており、『哲学』で見られた宗教哲学的なモチーフは引き継がれていくだけでなく、より主題的に扱われるようになっていく。ヤスパースの哲学が宗教哲学的であることと、彼がキリスト教を啓示宗教と呼んで批判していることの整合性について如何とするかは、今後の課題としたい。ヤスパースはカントの根本的態度に忠実であった。すなわち純粋理性によって知られないものについて、人間は信仰するしかない。カントが述べるころの信仰が、人格神や戒律に関する信仰のみを指すのではないように、ヤスパースが試みたことは、信仰を既存の宗教的枠組みから解き放って哲学的に論じることにあったのではないだろうか。

一次文献

Karl Jaspers, *Existenzerhellung*, Springer-Verlag, 1956

(略記＝「実存開明」邦訳：ヤスパース著、草薙正夫・信太正三訳『哲学』「実存開明」、創文社、1964)

Karl Jaspers, *Metaphysik*, Springer-Verlag, 1956

(略記＝「形而上学」邦訳：ヤスパース著、鈴木三郎訳『哲学』「形而上学」、創文社、1964)

Karl Jaspers, herausgegeben von Hans Saner, *Chiffren der Transzendenz*, Piper & Co. Verlag, 1977

(邦訳：ヤスパース著、草薙正夫訳『神の暗号』、理想社、1982)

Karl Jaspers, herausgegeben von Bernd Weidmann. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Basel: Schwabe. 2016 (Karl Jaspers Gesamtausgabe; Bd. 1/13)

(邦訳：ヤスパース著、重田英世訳『啓示に面しての哲学的信仰』、創文社、1986)

二次文献

- 大沢啓徳著「ヤスパース形而上学における「遠くの神」と「近くの神」——「哲学的信仰」の根拠——」『哲学世界』(27), 1-14, 2004
- 岡田聡著「ヤスパース形而上学における実存と超越者の相即性——実存と超越者の一性をめぐって——」『宗教研究』84 (1), 127-151, 2010
- 越部良一著「近き神と遠き神——ヤスパースの哲学的信仰の二重性——」『フィロソフィア』(97), 63-76, 2009
- 中山剛史著『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
- デュフレンヌ、リクール著、佐藤真理人訳『カール・ヤスパースと実存哲学』、月曜社、2013
- 中山剛史著「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』(56), 37-69, 2015
- 中山剛史著「ヤスパースにおける「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』(12), 65-73, 2018

註

- ① 本稿は修士論文の一部を抜粋し、加筆修正したものである。
- ② ヤスパースは1913年に『精神病理学総論』を著しているが、哲学的著作としては『哲学』が前期主著にあたる。
- ③ ここでの「内的必然性」とは因果的必然性とは区別される。内的必然性とは行為者にとっての行為の選択の「揺ぎ無さ」であり、ヤスパースにおける「無制約性 Unbedingtheit」と深く関係している。
- ④ 実存する者の自由が、ひいては実存する自己が「贈られる」という事態を、本稿では「贈与経験」と呼ぶ。
- ⑤ 「実存開明」、p.196
- ⑥ 「実存開明」、p.190
- ⑦ 「実存開明」、p.190
- ⑧ 「実存開明」、p.191
- ⑨ 「実存開明」、p.193
- ⑩ 「実存開明」、p.193
- ⑪ 「実存開明」、p.193
- ⑫ 「実存開明」、p.178
- ⑬ 「実存開明」、p.173
- ⑭ 「実存開明」、p.173
- ⑮ 「選択意志」と同義である。
- ⑯ 「実存開明」、p.208
- ⑰ 「実存開明」、p.206
- ⑱ 「実存開明」、p.206
- ⑲ 「実存開明」、p.206
- ⑳ そのような全体の中で成員として生きることについて、リクール、デュフレンヌは全体性の内で響く「倍音」となることと表現している。
- ㉑ 「実存開明」、p.207

- ②② 「実存開明」、p.207
- ②③ 「実存開明」、p.207
- ②④ 「実存開明」、p.210
- ②⑤ 「実存開明」、p.208
- ②⑥ 「実存開明」、p.213
- ②⑦ 「実存開明」、p.196
- ②⑧ 「実存開明」、p.226
- ②⑨ 「実存開明」、p.226
- ③⑩ 「実存開明」、p.227
- ③⑪ 「実存開明」、p.228
- ③⑫ 「形而上学」、p.73
- ③⑬ 「形而上学」、p.171
- ③⑭ 「形而上学」、p.154
- ③⑮ 「形而上学」、p.146
- ③⑯ 「形而上学」、p.154
- ③⑰ ヤスパーズは経験的に知られうる領域を「内在的」と呼ぶ。
- ③⑱ 「形而上学」、p.155
- ③⑲ 「形而上学」、p.146
- ④⑩ 「形而上学」、p.146
- ④⑪ キリスト教・ユダヤ教・仏教といった個別的な宗教的共同体というより、より広義の、原始的な宗教形態を指す。
- ④⑫ 『神の暗号』、p.113
- ④⑬ 集合的無意識・民族的無意識といった、ギリシア哲学の古典的モチーフが想定されていると思われる。
- ④⑭ 「形而上学」、p.151
- ④⑮ 「形而上学」、p.152
- ④⑯ 「形而上学」、p.152
- ④⑰ 「形而上学」、p.152
- ④⑱ 『カール・ヤスパーズと実存哲学』、p.425
- ⑤⑩ 『カール・ヤスパーズと実存哲学』、p.425
- ⑤⑪ 『神の暗号』、p.80
- ⑤⑫ 「形而上学」、p.139
- ⑤⑬ 「形而上学」、p.79
- ⑤⑭ 『神の暗号』、p.98
- ⑤⑮ 『神の暗号』、p.98
- ⑤⑯ 『啓示に面しての哲学的信仰』、p.227
- ⑤⑰ 「形而上学」、p.138
- ⑤⑱ 中山2019、p.69
- ⑥⑩ 越部2009、p.71
- ⑥⑪ 暗号論と超越者の二重性についての議論を指す。
- ⑥⑫ 『神の暗号』、p.89
- ⑥⑬ 『神の暗号』、p.89

- ⑥② 中山2019、p.77
- ⑥③ 中山2019、p.76
- ⑥④ Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung、p.48
- ⑥⑤ 中山2019、p.69
- ⑥⑥ ヤスパースは人間を常に何らかの状況内で生きる存在であると規定している。その中でも人間が人間である限り、決して変化させることができない壁のごとき状況が「限界状況」である。「実存開明」では個別的な限界状況として、「死」「苦悩」「闘争」「負い目」が挙げられている。
- ⑥⑦ 岡田2010、p.127
- ⑥⑧ 『神の暗号』、p.90
- ⑥⑨ 「形而上学」、p.134
- ⑦⑩ 中山2015、p.48
- ⑦⑪ 中山2019、p.357
- ⑦⑫ 中山2019、p.357
- ⑦⑬ 「形而上学」、p.77
- ⑦⑭ 「実存開明」、p.223
- ⑦⑮ 「実存開明」、p.223