

有 限 性 の 自 覚

鈴 木 三 郎

附記。僕はエムペドクレスの伝を読み、みづから神とした
い欲望のいかに古いものかを感じた。僕の手記は意識して
ゐる限りみづから神としないものである。いや、みづから
大凡^{ほんげ}下の一人としてゐるものである。君はあの菩提樹の下
に「エトナのエムペドクレス」を論じ合つた二十年前を覚
えてゐるであらう。僕はあの時代にはみづから神にしたい
一人だった。

——芥川龍之介『或旧友へ送る手紙』（遺書）より——

序 言

「有限性」Endlichkeit という言葉は、今日では既に言い古された言葉の一つである。それは実存哲学の流行につれて、この哲学に特有の常套語として普及したように思われている。だからアドルノー（『^{アイゼントロヒカイト}本来性というお
^{ジャルボン}国言葉』）が、実存哲学の屢々口にする「本来性」という概念は、他国者（部外者）には何のことやら判りにくいお国詛りの如きものと揶揄したり、ルカーチ（『^{ダーザイン}理性の破壊』）が、ハイデガーのいわゆる「現存在」の「頹落」や「不安」を、現代ドイツの小市民的インテリゲンチヤの生活意識としてこじつけた解釈をししたりしたのと同様に、有限性も特別の意味をもつ

術語と見られたわけである。しかしやがてそれは、今日における人間存在の性格規定として、やや通俗化した意味でも至る所で愛用されるに至ったのである。

実は「有限性」の思想は、後述するように、哲学史と共に古い来歴をもつのであるが、それが実存哲学の登場を俟って今改めて時代の脚光を浴びたことについては、二十世紀初頭の精神的状況との関連が考えられる。「現代ほど人間が問題になった時代は無い」、と言ったシェーラーは、自らもこの問題解決の為に「哲学的人間学」⁽¹⁾の構築を企てたが、このように人間が自己自身を問題視して全面的かつ深刻な自己省察を余儀なくされたのには、第一次世界大戦という惨劇を演じてしまった文化種族としての自信喪失——数千年に亘って築き上げられた精神文化への無力感と、暴力という動物的野蠻を犯した自分への罪責感——が直接の動機となっていたであろう。そして真実の人間というものが、これ以上でも以下でもないもの、つまり有限的存在として——しかもなお自己決定の自由をもつ可能的存在として——自覚された時、そこに実存哲学が成立したのである。

当時の哲学界にとって、「有限性」はたしかに耳慣れない言葉だったにちがいない。それはキリスト教神学においては中世以来、自明の範疇として今日まで引続き常用されてきた、何の変哲もないものであるが、近世・現代哲学の主流においては——^{フオルチシモ}——少なくとも最強音で響く主要想念としては——⁽²⁾——絶えて久しく聞かれなかったものである。殊に、直前まで支配的な学派であった19世紀後半の科学主義の諸哲学や、今世紀へかけての生哲学・新カント学派・現象学では殆ど口の端にさえ上らなかったという事実とは、あまりにも著しい対照を示しただけに、全く目新しい魅惑的な想念として迎えられたのも無理からぬことであった。

しかし、だからといって、それは単に流行思想としての実存哲学に附随して存在理由をもつだけのものとされてはならない。元来、実存哲学と

は、——ヤスパース（『実存哲学』その他）が屢々強調するように——「かの最も古くから一つである哲学の単なる一形態」「永遠の哲学 *philosophia perennis* の現代的形態」なのである。従ってまた、その核心的な要素をなす有限性の思想も、哲学にとって本質的な、永遠に不変のものでなければならぬであろう。実際それは、私の考えでは、西洋哲学史を一貫する本流の思想であり、若干の例外（しかも単なる体系的野心）を度外視すれば、哲学そのものを全体として意味しうるほどのものである。

こうして現在の私にとって、有限性の自覚（人間存在が有限的であるということの自己意識）は、哲学そのものの本質の私なりの把握、いわば私が哲学してきた道程の到達点（目標ではなかったが、ともかくも今日での成果）である。本論の意図するところは、先ずその由来の歴史的回顧によって、有限性の思想の代表的形態を取り出し、次に、特に顕著に表出された実存哲学における独自のそれを究明した上で、現代に生きる我々がこの自覚に基づいていかなる実践的態度を取るべきかに言及することである。

註 (1) シューラーはフッサールの高弟として、純粋現象学を実質的価値倫理学や知識社会学の領野へ発展させて、輝やかな業績を達成した後、晩年には、総合的・基礎的学問としての哲学の究極の課題を、「人間とは何か」の間に答える「哲学的人間学」に見出したが、未完成に終り、僅かに小著『宇宙における人間の地位』や、『人間と歴史』『哲学的世界観』中の諸論文によって、構想の大略を窺わせるに止まっている。しかしハイデガー（『カントと形而上学の問題』）は、これを批判して、この学の理念は曖昧であり、人間に関する諸科学（生理学・心理学・性格学・人類学・民族学・文化形態学・世界観学、等々）の成果を集成した人間学という「領域的存在論」を目指すなら、哲学全体の基礎学たる資格を欠くものとなし、かえって、ハイデガー自らのいわゆる（「一般的存在論」への前提としての）「基礎的存在論」（『^{ゼーゼン}現存在の形而上学』）こそ、人間存在（現存在）の「存在基構」を開示することによって、「人間とは何か」の間に根本的に答え

ようとする、新しい意味での哲学的人間論たりうるものと考えている如くである。

- (2) その間にあって、カントとキルケゴールはむしろこの場合での例外である。しかし伝統的なカント解釈によって、カントの有限性思想は全く無視されてきたし、キルケゴールの思想は全体として、20世紀初頭の「弁証法的神学」(K・バルト、ブルンナーたち)と実存哲学(ハイデガー、ヤスパース)によって注目されるまでは、西欧哲学界にとって全く未知のものであったのであるから、彼らはその意味では発言しなかったに等しいわけである。

1. 古代・中世の有限性思想

——ソークラテースをめぐる——

「有限性」finitas の概念は「無限性」infinitas と対概念をなして、中世哲学において初めて明確な形で登場し、数多の哲学者(神学者)の著述中に頻出する。即ちキリスト教の神(創造者 creator)を無限者(永遠・最大・全能なるもの等)、これに対してすべての存在者(被造物 creatura)を有限者と規定し、その通りに観念していたわけである。このような基本概念に関する限り、教父哲学とスコラ哲学との間に選ぶところはなく、適例の挙示も際限がないので省略する。

しかしこれに先立つ時代にも既に、表現を異にする有限性の想念が無かったわけではない。即ち、ローマの神々に対するストア哲学者たちの畏敬の念にもそれを見て取ることができよう。例えば、最高の「理性」を具えて、正に「賢人」(ストアの理想的人間像)と称されるに相応しいマルク・スアウレリウス(『自省録』)でさえ、自分も含めて人間のあらゆる愚かさや迷いと不徳を歎きつつ、「私は神々の力をどの物事についても判然と認め、これによって彼らの存在を確信し、彼らを畏怖する」と云うの

である。

同じ事情が、ギリシア神話に代る新たな世界観を求めた自然学者たちにおいて、なおギリシアの神々が依然として信仰を得ていた事実にも当てはまる。例えばタレースは自宅にゼウスの祭壇を設けて礼拝し、学問的着想の度毎に感謝の生贄^{いけにえ}を捧げたと伝えられる。またアナクシマンドロスの言葉として伝えられる、「必然に従って、それらのものは、自らの犯した不正の罰として、贖いをせねばならぬ」という謎めいた断片の意味するところ——〔彼のいわゆる「無限なるもの」^{ト・アペロイン}の中から運命の神^{モイラ}により存立を分与された多者（有限なる個体）が、自らの存立を固執する咎により、同じくモイラの手で滅ぼされて、無限なるものの根源へ還帰せしめられる、と解釈できる〕——にも、多者の一つにすぎない無力な人間自身の有限性が銘感されているであろう。

さてギリシアの哲学者の中で最も明瞭な有限性の自覚を有していたと考えられるのはソークラテースである。彼が常に座右銘とし、また人にも忠告したと言われる有名なモットー「汝自らを知れ」^{グノーテイー・ソートン}は、もとデルフォイのアポロン神殿入口の柱に刻まれていた碑銘であり、神の立場から人間に向けて「身の程を知れ」と誡めた言葉〔七賢人の奉納と伝えられる〕であるが、これをかの「無知の知」と結びつけて愛用したということは、彼がいかに謙虚に人知の限界を知り、教導する神への尊崇の念に溢れていたかを証するものである。⁽¹⁾なお、彼が「問答」の対者に自らの無知を覚らせるために用いた「皮肉」^{エイロネイア}の論法（問答の前段のみ）を偏頗に継承して「争論術」^{エリスティケー}に堕したのがメガラ学派であるが、この方向を更につきつめた反省的極点に、際限ない争論を免れて心の平安を得るための「判断中止」^{エポケー}（真理認識の断念）^{スケプシス}を勧めたピュロンらの懐疑学派がギリシア末期に出現したことは、やはりソークラテースの抱いていた有限性思想の偽らざる帰結と見ることができよう。

ところが、このようなソークラテースを目して、いわゆる「存在忘却」^{ザインスフエルゲセンハイト}
——「(存在という)故郷一の喪失」^{ハイマート・ロージヒカイト}——の歴史の始まりと見るハイデガー
(『プラトーンの真理説』^{ゴッ・ワグニスムス}『人間主義を越えて』^{ジューベル}『森の道』等)の考え方には承服し
難いものがある。それによると、「存在者」^{ザイエンデス}として顕現しながらそれ自身
を秘匿する「存在」^{ザイン}の真理は、ソークラテース以前の自然学者たちには保
持されていたが、プラトーン、アリストテレスの形而上学が、「主観主
義」⁽²⁾の立場ですべての存在者を人間理性の表象として対象化して認識し、
これを以てあたかも存在そのものを把握したかのように思つた時期から、
それは全く見失われてしまった、と言う。その限り、ソークラテースは、
——彼自身への評価は必ずしも明確に言表されないながら——当然、プラ
トーンの師として認識論確立の責任を問われて、自然学者たちから差別さ
れているわけである。なるほどこの見解は、ソークラテースの遂行した真
理探求の積極面(問答の後段をなす「産婆術」^{マイエウディケー}、即ち「帰納法」^{エパゴゲー})の方を主
として継承したように思われるプラトーン、アリストテレスについては
或る程度まで妥当するかもしれないが、前述した如きソークラテースの、
隠れたる神的存在に対する有限的自覚を故意に無視したものと言わざるを
えない。⁽³⁾

それだけではない。ハイデガーは更に、それ以降ニーチェに至るまでの
全哲学史〔中世も例外でない(!)〕を、ニーチェを完成者とする「主観主
義の形而上学」と見て、デカルト、ライプニッツ、カント、ヘーゲルとい
った代表格の哲学者を槍玉に挙げ、同じ観点から鋭く批判しているのだ
る。これに対しても私は、ライプニッツやヘーゲルに有限性の自覚が或る
意味で稀薄であったことは認めるが、デカルトとカントに関する限り大い
に異論をさしはさまざるをえないのであり、以下にその反論を展開した
い。

註 (1) 彼がいく度か重大な決定に直面して、いわゆる「ダイモニオンの声」が聞えたならば、必ずそれに従って決断したこともよく知られている。——これは彼が信じていた守護神「彼がその僕を自任していたアポロンと思っていたとも言ふ」の秘かな囁きの声で、常に或る行為の禁止の形のみをとって指導し、不幸な結果を免れさせた。なお、彼が屢々、神籤や夢占いに伺いを立てたとの説もあるが、これも彼の人間的な弱さの一面を物語る話である。

(2) この「主観主義」Subjektivismusなる語は、普通、カントおよびその系統の主観的構成主義の意に用いられるが、ハイデガーはこれに語源に依拠する特別の意味をもたせて用いている。即ち主観（主体）Subjekt はラテン語の subjectum から来ているが、これは「下に置く」subjecto から転化した「下に横えられたもの」、つまり土台・基盤・基体の意味をもつ。従って主観主義とは、すべてのものを対象化す認識主観たる人間を基盤（主体）とする、人間中心主義である。このように一存在者である人間を優位に置いて、他の存在者との主—客観—関係しか見ないのは、「存在忘却」の思想態度に他ならぬ、と言うのである。

(3) これと凡そ反極的な見解はキルケゴールのそれである。『イロニーの概念について』を初著とする彼のソークラテースに対する高い（ギリシア哲学者中では最高）評価は終生変ることなく、晩年の『死に至る病』にも次の言葉が見える。——「ソークラテースの無知は、“神を畏れるのは智慧の始まりである”という、ユダヤ的なもののギリシア的表現であった。」

2. 近世の有限性思想

——デカルト、カント、ニーチェ——

A デカルトの有限性思想

デカルトが『方法叙説』に記した、かの余りにも有名な命題「^{コギト・}我思う、

故に我在り」〔Je pense, donc je suis 後のラテン訳版で Cogito, ergo sum〕は、近世的自我確立の記念碑としていささか喧伝されすぎた感がある。このコギトーの一面だけに捉われると、ハイデガーならずとも、彼を目して、人間主体主義の格段の巨人とするのに誰しも躊躇しないであろう。しかし他面、『哲学原理』その他にいくつも提示されている「神の存在証明」の諸形式に用いられる、神を無限（完全）、人間を有限（不完全）とする確信的な対比に徴しても明白であるように、現実的な自己存在意識⁽¹⁾は、偉大なる神の前に自己の卑小を明識する極めて謙虚なものであって、かの「思惟する我」の原視座とはかなり印象を異にしているのである。

その他、彼の有限性の自覚を明らかに示した好例として、いわゆる「暫定的道德」une morale par provision を挙げうるであろう。〔ヤスパース（『デカルトと哲学』）もこれに言及している。〕これは彼が、厳密な思索によって学問を完成させる努力を続ける間も幸福な生活を持続できねばならぬから、理性が判断をためらうことがないように、当座の準則として自ら定めたもので、しかもかのコギトー命題を提起した『方法叙説』そのもののの中に語られているだけに、益々興味をそそられるのである。それは以下の4つの格率〔ここには叙述を簡略化して示す〕から成っている。——

- (1) 神の恩恵により私を育てた宗教を守り、聡明の士の意見に傾聴し、また国の法律や慣習に従うこと。
- (2) 急を要することの多い日常行動において、蓋然性に従って一旦決意した事柄は、あたかもそれが確実であるかのように迷わずこの道を進むこと。
- (3) 運命よりも自己自身にうち克つように、——世界の秩序よりも自分の欲望を変えようと——努めること。自分の権限内にあるのは思想のみだから、ベストを尽しても得られぬものは、絶対に手の届かぬもの

と諦めるしつけを身につけること。

- (4) 〔以上の結論として〕世の人々が営む数多の仕事の内から、自分に最善と思われるものを選ぶこと。——そして結局、自分としては、真理の認識へ向っての前進を終生の仕事とする以外にないと考えること。

これらが全体として、彼に約半世紀先立つ人生智の達人 モンテーニュ（『随想録』）からの——恐らくは無意識の——影響下に成った、しかもそれを一步も出ていないものであることは直ちに気付かれるのだが、この平凡な常識と諦めの教え〔パスカルはモンテーニュを「ピュロンの徒」と称んだ〕が、その後も倫理学書を大成することなく終ったデカルトにとつては、「暫定」ではなしに、実はそのまま生涯の自誠として保守されたということは、認識の世界ではコギト＝命題で以て「方法的懷疑」が打切られたのと対照的に、実践の世界ではスケプシスを残存させたまま生きるのもまた止むを得ぬとする人間の分に安んじていたことを示すものであり、ハイデガーはこの半面を全く見落していると評するほかはないであろう。

B カントの有限性思想

カントの著作中に、彼が口癖の如く常用する「我々有限なる理性的存在者」という語を至る所に見出すだけでも、彼の有限性思想は明白な事実とされてよいが、また実際、彼の批判哲学の全業績が、あらゆる局面に亘る理性の可能性を通して人間存在の限界を測量することであった、と考えられるのである。彼が晩年の『論理学』において提示した、哲学の全領域を包括する4つの問——(1)私は何を知りうるか、(2)私は何を為すべきか、(3)私は何を望んでよいか、(4)人間とは何か〕〔(1)に答えるのが形而上学、(2)が道徳、(3)が宗教、(4)が人間学であり、また先の三問は(4)に帰着せしめ

うとした⁽³⁾〕——が何よりも上記の全域測量の意図を物語っている。

カントでは殆どの場合、理性の開明（自己認識）を通しての人間存在の開明という方法が採られているが、我々は時として稀に、カントの有限的な現実的存在意識が生のまま露呈されている個処に遭遇することがある。例えば次の有名な言葉（『実践理性批判』結語）がそれである。——「それらを熟考することより屢々で、またより永くあればあるほど、益々新たな、また益々盛り上る驚嘆と畏敬の念を以て心を充す二つのものがある。——わが頭上の星空と、わが胸中の道德律である。私はこれら二つのものを、暗黒に掩われたものとして、或は途方もない世界のものとして、わが視界の外に求めて単に臆測してはならない。私はそれらを眼前に見て、そしてそれらを直接わが実存^{エグジステンツ}の意識と結びつける。……」この場面には、ヤスパーズのいわゆる「包括者の存在様態」*Seinsweisen des Umgreifenden*⁽⁴⁾のすべてが析出されており、それらすべての次元の結節点として位置づけられた実存の、有限性の自覚が見事な表現を得ているのである。⁽⁵⁾

さて、カントの批判哲学が目的とした理性能力の限界測定は広範囲かつ多岐に亘るが、周知の学説内容の叙述は省略し、以下にその要点を摘出してみよう。——

1. 理論理性の有限性

その認識能力は経験的使用においてのみ有効で、対象の範囲を現象界に限定せられている。主観を触発して表象を生ぜしめる本体界（「物自体」）は、単に存在することの想定可能な何ものかにすぎず、その何たるかは我々にとって認識可能性の圏外にある。理論理性を構成する二大根幹（源泉）は、⁽⁶⁾先天的に与えられている感性と悟性であり、両者は認識成立のためには共に不可欠の要素である。人間の「意識一般」のこのような一定の構造、——即ち二源泉というもの、それぞれの有する時空形式や諸範疇、それらの間の結合の諸原則の数と秩序——は、いわば人間理性の

宿命であって、それ以上でも以下でもないような必然的限定性なのである。⁽⁷⁾

次に、理論理性自らの能力を、現象界という妥当範囲を越えて本体界の認識にも用いようとする時、この越権的思惟の産み出す非真の実体表象^{シヤ}〔^{イン}「表象」〕が、従来、形而上学（存在論）と称されてきた誤れる哲学的知識であるとして、カントはこれを厳しく拒け、真理認識の限界を劃定してしまうのである。しかし理性が「天性の素質」として有する三つの形而上学的観念（^{イデーエン}「理念」）——世界・心霊・神——は本来、無制約者を志向する認識の総体を方向づける三つの目標として正しく使用されるべきで、カントは、——次の言葉（『純粹理性批判』A序言）にはっきり表明されているように、——それらの究極本質が未知なるままに、これらの系統に統制されることをも、人間の甘受すべき認識の宿命と考えている。——「人間の理性は、そのなす或る種の認識において特別の運命をもっている。即ち理性が排除できず、かといって解答もできない如き諸問題に悩まされるという運命である。排除できないというのは、これらの問題が理性の天性によって理性自らに課せられているからであり、また解答できないのは、これらの問題が人間の理性のすべての能力を越えているからである。」

2. 実践理性の有限性

我々の欲望や感情に一定の種別と法則があって、人間性の事実として、それ以外の感じ方はできない如く、実践理性（理性の実践能力）に先天的に属する「道徳律」と、何をおいてもこれに——自然必然性であるいかなる欲望（^{ナイグング}「傾動」）にも抵抗して——服従しようとする「自由」の存することは、この上もなく明証的な「理性の事実」である。それが、理性的存在者である人間が一人一人尊厳なる人格として見られ、また相互を「目的自体」として敬重し合う所以なのである。実践理性のそのように出来ている確固たる崇高な働きは、我々をして傾動からの恣意的行動を許さぬ強い限

定性であり、しかも我々は、何故かく創られてあるかの理由を知りえぬという限界に閉じ込められたままなのである。このことをカント（『実践理性判批』）は明瞭に意識していた。——「義務、汝、崇高にして偉大なる名よ。汝は、人に入取る如き好ましい何ものをも所持せずして服従を要求するが、しかもまた、意志を動かす為に……心に自然と嫌悪を起させたり恐怖させたりする何ものを以ても脅迫せず、かえって単に一個の法則——ひとりで心に入り込んで、とにかく意に反してでも尊敬……を自らに獲得するところの——を提示する。……傾動とのあらゆる血縁を誇らかに断ち切る汝の高貴なる血筋の根はどこに見出されるのか？」

更に実践理性は別の意味でも有限的である。即ちそれは、すべての意志ないし行為が道德律（「定言命令」）と常にかつ十全に合致しているような自由人格の完成（「至上善」）を目指して努力するにも拘らず、現世においてはそこまで到達の不可能なことを自ら承知している故にこそ、——右の努力が無意味にならぬ為に、——「不滅の心霊」によってこの精進が継続されることを「要請」するのである。〔不滅性是一種の無限性であるが、有限性の自覚の故にこそ熱望するので、矛盾ではない。〕しかもこの不滅の心霊がその上更に「最高善」^{スムム・ボーズム}（福德一致の境地）を——努力の永続だけで——達成しうる保証はどこにもない〔善行為が幸福を招来するとは限らない〕から、それを可能ならしめる全能の「神の存在」を要請しなければならないと考えるほど、実践理性は永遠にかけて自己の無力を痛感しているわけである。⁽⁸⁾

以上においてデカルトとカントをかなり立入って検討したのは、正に彼らが一般常識でも主観主義的哲学（ハイデガーの言う自我中心的の意味に近い）の代表者と見られているので、反論が一層効果的になると考えたからであるが、その他の、一般に同様主観主義的傾向の哲学と見られている

諸哲学〔それぞれの「主観的」の意味はニュアンスを異にするが〕——例えばニーチェ——についても、有限性の思想の表出された断面を看取するのである。

ニーチェについて。——ハイデガーがニーチェを目して主観主義形而上学の完成者とする根拠は、全くその『権力への意志』の哲学にあり、彼の論評（『ニーチェ』、その他）も殆どこの著を主要素材として展開されている。なるほど、権力意志の「視角論」^{パースペクティヴィズム}はいかにも極端な各個の相対的主観（認識視点）を肯定する如く思われるが、しかしもともとショーペンハウアーの「生への意志」の表象説をそっくり継承したものであってみれば、いわば生命エネルギーの渦巻く混沌の世界で永遠に無意味な形成と破壊を繰り返す〔いわゆる「永劫回帰」^{ユーヴィグ・ヴァーダーケル}〕無数の個体（主体）の、欲望に眩惑されて偏倚した表象を言うに他ならず、特に人間中心の思想とは言い難い。仮りに一步を譲って、中でも人間の権力意志が最も強大で、支配欲の思いのままに世界像を構成するとニーチェは考えている故に主観主義の最高頂とされてよいとしても、これは彼の他の重要な諸側面を見落して作為された主張でしかないであろう。というのは、『ツァラトゥストラはかく語りき』の中心思想の一つである「超人」^{ユーベル・メンシュ}こそは、神を怖れる弱小な人間自身の有限性を超克しえた理想的人間の未来像として創案されたものであるから、裏を返せば、ニーチェが人間の有限性を深く自覚していた証左とも言えるのである。のみならず、超人もまたやがて没落・滅亡し、永劫の彼方に再生するという永劫回帰の宿命を免れえないとされる限り、折角神の支配の手から逃れたとしても、これに代って自然の手に翻弄されるという、人間存在の徹底的な有限性を、ニーチェの冷厳な眼は見つめていたことになるのである。

註 (1) デカルトの試みた「神存在の証明」には、中世のアンセルムス以来の「本体論的証明」そのままを踏襲したものと、彼自身の考案による「人間学的証明」と称されるグループとがある。後者の諸定式に共通の原形は、「人間の有限（不完全）な心に内在する無限（最完全）な神の観念が、人間自身の心から生まれたとするのは不合理である。故に、それは心の外に実在する神自らによって注入されたものである」、というのであり、こうして人間性の不完全性を前提に用いるところから、「人間学的証明」と称されるのである。

(2) この幻の倫理学の一部に代替するものとして『情念論』を位置づけることも可能であろうが、そこでも敬虔なデカルトは、人間に生得的な「情念」^{モン}（広義に「感情」全般を指す）のあらゆる種類、各々の運動法則・相關法則、これらの情念を——必然的法則に従って——コントロールする理性の智慧について詳細に考察した上で、心の性情のかくあるすべてを神の創造と摂理の恩恵に帰して感謝しているのである。〔普通我々が悪しき感情とするものをも含めて、創られた本性上はすべて善きものばかりで、過度と悪用を避けさえすれば、効用を生まないものはないとされる。〕

(3) 既に批判期を経由した時期のカントがここで「形而上学」と言っているものは、勿論、彼が妥当性（学としての可能性）を否認した独断的形而上学ではなく、かといって既刊の「自然の形而上学」に属する一連の論文のみでもなく、広く形而上学に関する批判的知識の意味で、『純粹理性批判』における将来形而上学の基礎づけとしての認識論と、それから『実践理性批判』『判断力批判』にも亘って展開された独特の「理念説」までも含める、と考えられる。また、「道徳」は既刊の三倫理学書（『道徳形而上学基礎論』『実践理性批判』『道徳形而上学』）の内容に当り、「宗教」は『単なる理性の限界内の宗教』を指すのであろう。そしてここで初めて登場した「人間学」は、心理学的・性格学的人生論である既刊の『実用的見地からの人間学』を指すのではなく、文字通り、全体としての人間存在の学を新たに構想していると思われるが、それがいかなる内容のものとなるかについて、カントは言明せずに終った。しかし少なくとも、(4)が(1)～(3)間

の総称にすぎぬのでないことは明白であるから、それ以上に、何らかの形で人間存在の現存ダーザイン（生）および実存エグジステンツとしての開明〔これらは部分的に、既刊の批判哲学の諸著や『人間学』中にも散在している〕をも包含する予定であったと考えてよからう。

- (4) この場面に即して対照してみると——（「」内は包括者）

熟考する→「理性」の能作／心→「実存」の絶対意識／頭→「現存」インの一部／星空（宇宙）→「世界」／胸中→「実存」エグジステンツの自由／道德律→「精神」の道德理念／視界の外（本体界）→「実存」と結びつけば「超在」トランスエンデンツ／眼前に見る→「意識一般」の作用／実存（わが存在）→「実存」と、その基盤たる「現存」

- (5) 場面としては、かのパスカル（『パンセー』）の云った、「空間からすれば宇宙は私を一点として呑み込み、思惟からすれば私が宇宙を包含する」、のそれに似ている。しかし身体としての私と、精神としての私とを対照するこの思索の前提になっているのはデカルト的二元論であり、カントおよびヤスパースの存在多次元性に比べれば遙かに単純である。またカントもヤスパースも、「世界」全体を「包含する」どころか、対象化す（対象的に認識する）とも云っていないのは、「理念」イデア（カント）も「包括者」（ヤスパース）もかえって逆に常に私を包含する非対象的なものとするからである。要するにデカルト＝パスカル的な自己二重化（極小ならびに極大化）に対して、カント＝ヤスパース的自己意識の方が人間の有限性をより忠実に捉えているわけである。

- (6) カントにおいては、感性に属する感覚そのものや欲望・感情そのものは、もちろん理性の外に置かれるが、それらに対する「受容性」と、それらを形成する「直観形式」（空間・時間）としての感性の要素は理性（広義）の内に入れられる。また、ここで云われる悟性（広義）には、概念と判断の能力（範疇と原則の体系）としての悟性（狭義）の他に、推理と理念の能力としての理性（狭義）も含まれている。

- (7) 理論理性の構成要素に関連して「判断力」の問題も扱うべきであり、また「価値判断」のうち「美・聖・合目的性」のそれについても『判断力批

判』に言及せねばならないが、詳論の場でないので、立入らぬことにする。〔なお、「真」のそれは『純粹理性批判』，「善」のそれは『実践理性批判』において処理されたと見てよい〕。

- (8) いわゆる「実践理性の三理念」——自由、心霊の不滅性、神の存在——は、理論理性によって否定ないし保留されながら、「実践理性の優位」に基づき「要請」そのことによって、「客観的實在性」を取得すると言われるが、本体界におけるそれらの存在様態が依然として知られない〔この仕事は再び理論理性へ差戻され、そして未決案件とされるであろう〕限り、実践理性も形而上学に関しては無能であり、この点からも、その有限性が考えられるべきである。

- (9) 『権力への意志』のもう一つの中心思想である「ニヒリズム」は、神無き無意味な世界を肯定する人間の世界観であるから、人間以上の存在を許さない（認めたくない）世界支配欲から構想された人間中心主義であるとも考えられる。

3. 現代の有限性思想

——フッサール、ハイデガー、ヤスパース——

以上の歴史的諸例の解釈を通じて明らかになったことは、有限性の想念とは一見無縁に思われる哲学にも、それは意外にも本質的要素として潜在しているものであり、これを露呈するには、その哲学的実存を全体として、また全時期に亘って、あらゆる側面から照射透入する必要がある、ということである。このことは現代の諸哲学についても云えるのであり、例えばフッサールはその好例であろう。そこで我々は、有限性の思想を史上最も意識的に、また最も鮮明な印象を以て表現している現代の実存哲学を主題とするのは勿論であるが、それに先立ってフッサールについて考察したい。

フッサールについて。——『純粹現象学の理念』^{イデーエン}（I）を中心とする前期（前現象学期を除く）のフッサールは、あらゆる学問的真理認識を「純粹意識」という「原領域」に定礎しようとする雄大な普遍学的意図を抱いていたと思われる。その為に先ず第一になされる操作が「現象学的還元」^{フエノメノロギシエ・レドクチオン}——「自然的態度」による対象の存在定立を「括弧に入れ」、即ち「判断中止」^{エポケー}して、意識の先験的現象の領野を開くこと——であるが、このエポケーは、かの懐疑学派の如き認識不可能性の有限的自覚による到達点としての断念ではなく、むしろデカルトの「方法的懐疑」と同じく出発点としての手続き（一時棚上げ）にすぎず、探求の先行きいずれは実在問題に関わる時期の来るべき含みをもっていたわけである。故に後年、門流のN・ハルトマン（『認識の形而上学』）やハイデガー（『存在と時間』）からの逆感化もあって〔彼らは判断中止を無視して直接、主観—客観の超越的存在関係という事象そのものを記述した〕、後期（『経験と判断』以降）のフッサールが、意識の最深の根源的現象として開発した「受動性」^{パッシヴイテート}の問題を媒介として、晩年には遂に、受動性と相關的な「世界地平」の更に前提となる「世界意識」（世界存在の信念）を表明するに至ったのは、変説と云うより、むしろ順当な帰結と云うべきであろう。同時期に他方、^{レーベンズヴェルト}「生活世界」（先科学的な、直接に体験されている）への還帰を説くこともあって、フッサールの究極的に考えた意識は、もはや当初企図された如き、一切事象の基体たる包括的主観ではなく、実在的世界と連繋して共存しうる有限的人間存在の意識だったと見るのできるのである。

A ハイデガーの有限性思想

実存哲学は有限性の哲学である、という命題は殆どトートロジーに近い自明性を持ち、実存哲学の述作中至る所にその性格の思想は充滿している

(1)
から、これを追跡する仕事はさし当って容易であり、しかし無際限という
意味では困難でもある。ところが「有限性」という名辞そのものは、使
用されている個所が意外に少いのであって、殊にハイデガーにおいて然
りである。総じてヤスパースの方が頻用度が遙かに高く既にして初期の
『世界観の心理学』に始まり、生涯の全著作に亘っているが、ハイデガー
の場合は、主著『存在と時間』でも実存分析の重要な術語（「実存範疇」
Existenzialien）には算えられていないで、むしろそれらすべてに関わる
時折りの形容語として、従属的地位に止まっている。にも拘らず有限性と
いう想念（かつ名辞）が彼の名と結びついて有名になったのは、彼が間も
なく次著『カントと形而上学の問題』で、カントの『純粹理性批判』を、
さきの主著が企図した彼自身の「基礎的存在論」^{フンダメンタル・オントロジー}の先駆的業績として新解
釈を試みた際に、カントの感性的直観および悟性的思惟を有限的な現存在
（「世界-内-存在」）の超越的な世界構想力の有限性として意味づけること
で各所に使用したのが一つ。——それから他方、キリスト教神学界の哲学
者（例えばプファイファー、ブルトマン）たちが、新登場の哲学の論評に
際して、自分たち好みの（いかにも中世的な）この名辞を愛用したのがも
う一つの原因として合併したと考えられるのである。

1 現存在の有限性（前期）

『存在と時間』（I）の内容は、「存在論」建設の前提とならねばなら
ぬ「基礎的存在論」であり、これは、人間という一つの「存在者」（存在
論の本質規定以前の現段階では仮りに「現存在」とのみ称される）だけが
もつ「存在理解」を手がかりにして——現存在の「開示性」に基づく現象
学的・解釈学的「実存分析」を通して——「存在」一般の意味へと問い進
む仕事であるが、これと関連する問題の展開された『形而上学とは何か』
『根拠の本質』など前期の諸著とも合せて見る時、そこに我々は、存在へ
向う探求の道程にあって、——存在そのものの意味という目標の達成が成

功を見るに至らなかった代りに、——人間存在のいろいろの意味での有限性が証示せられた以下の如き成果を認めるのである。——

(1) 現存在の根本的在り方は「世界—内—存在」In-der-welt-Sein であり、あれこれの「道具」的存在者を「配慮」^{ベゾルゲン}しながら、こうした道具的連関の総体（「有意義性」）としての世界と不可分離的に結合されている。我々は現存在する限り常に配慮し、従ってまた絶えず世界に繫縛されてあらざるをえないのである。

(2) 私の現存在は、何らかの意味で共に配慮する共通の道具を介して世界を共有するところの、他の現存在を「顧慮」^{フュルゾルグ}せざるをえない。私は他人と「共存」^{ミットザイン}する仕方^でで現存在するように定められている。

(3) 現存在は、自己自身の存在に関係する（氣遣う、問題にする、等）特別の存在者であり、この自己存在（現存在の存在）が「実存」である。現存在は、実存、即ち自己の本来的存在可能性を「企投する」^{エントヴェルプエン}（構想・選択・決定する、等）ことができる、換言すれば「自由」である。否、関係（企投）⁽³⁾せざるをえぬ如く定められ、自由ならざるをえない。

(4) しかしこの自由は、全くの恣意的自由とは本質的に異なる。何故ならば、現存在はいつも既に——自らの選択意志にもよらず、また何の理由からかも知られずに、世界—内—存在へと投げ込まれている[「被投性」Geworfenheit——既に何らかの「気分」で存在せざるをえないという「事実」に開示される]故に、企投は常にこの境位に立つ「被投的企投」⁽⁴⁾であるという限定性を免れえないからである。

(5) 世界—内—存在の日常性は、「空談・好奇心・曖昧さ」に代表される世界（有意義性）へと「頹落」^{フエルファレン}した（没入しすぎた）在り方であるが、そこからして、被投的企投という本来的な在り方へと連れ戻すのが「不安」^{アンダスト}の体験である。〔不安の対象は、あれでもこれでもない「無」。即ち自分が既に置かれている世界全体が無気味なのである。〕人間は誰しも先

ず大ていは頹落してあり、時として不安に襲われるように出来ている。

(6) やはり現存在をその本来性へ連れ戻す他の現象に「死」がある。人は日常性において死を真剣に考えず、客観的事実として話題にしたり、気散じによって不安を忘れようとするが、それは即ち、自己の存在を「終り」あるもの（「死に至る存在」）として秘かに意識していることの証左である。死は現実的に体験できない、各人の自分だけの将来的可能性（現存在全体の不可能性の可能性）であるが、私は「死への先駆」^{フオールラウフエン}によって、現存在の「全体性」を初めて見通せると共に、このような可能存在として投げられてある自己の有限性を自覚できるのである。〔ハイデガーはただそれだけのことを語り、それ以上、死後の存在や、関連する神の問題などには一切言及しない。この態度そのものが、また有限の人間存在の徹底した不知の限界を示している。〕

(7) 最後にもう一つ、本来的な自己に目覚めさせる現象が「良心」^{ゲツイツセン}である。良心は、頹落した日常的な「ひと」^{ダス・マン}としての自己に呼びかけて、固有の「責ある」^{シユルディヒ}（被投性の故に偶然に制約された、また自由の故に過誤を犯す可能性のある）自己を呼びさまし、敢えてこれを「引受ける覚悟」をさせるのである。〔これについてもハイデガーはそれ以上、良心の沈黙の声の謎の由来などに触れることはせず、ただ現存在の本来性がかくあるとのみ語るに止まる。〕

2. 存在思索の限界（後期）

後期への移行期とも云える大体第二次大戦中の研究（少い同期刊行書の他、戦後刊行の講演・講義類も含む）⁽⁵⁾が基礎となって、後期のハイデガー哲学は前期とはかなり異なる性格を帯びてくる。私は、いわゆる「転回」を根本的な立場変更（方向転換）とは考えないが、方法上の革新のあったこと⁽⁶⁾とは疑うことができない。その最大特色は、従来すべての哲学者（自分も含めて）がとってきた概念的思惟方法と——若干の彼独自の基本的範疇を

残すだけで——完全に訣別し、日常的・具象的な「言葉」の存在象徴性（詩語）に頼る「思索」に踏み切ったことである。そこに語られる内容は次に見るように、前期にも増して人間存在の有限性を決定的に印象づけているのである。——

(1) 今や、現存在の実存論的分析の延長上にはなく、「存在」が何であるか(存在の真理)を単刀直入に問うようになる。存在が在る、ということとはもはや「存在者」が在る、ということと同様に自明であるが、両者の「差異」は厳に保持されねばならない。存在は存在者を存在させることで、それ自らを顕現させながら、同時にそれ自らを存在者の蔭に隠匿する故に、世界は存在がただ何となく「明るむ」場所であるにすぎず、存在そのものは依然として謎である。

(2) 人間の現存在も他の存在者と共に存在によってこの世界へ送り込まれ、存在せしめられている。しかし人間の存在（「実存」Existenz）はもともと、「存在の明るみ」の中へ「出で立つ」という意味の「脱-存」Ek-sistenz であり、人間のみが「存在の番人」として存在を見張る立場に置かれている。前期では、人間のみが存在理解をもつとされたのが、言葉の「物」を通しての存在指示作用を重視する後期では、「言葉は存在の家である」とされ、その言葉を人間のみが有する故に、存在に従属する限りでの特別の地位を認められるのである。

(3) 世界とは、「天」（日月星辰・昼夜・四季・気象など）、「地」（山水・動植物・作物・花・果実など）、「神々しきもの」（神々）、「死すべきもの」（人間）の四者が存在の根源的統一において交錯し、反映し合い、戯れ合う「四交界」das Gevierte であり、どんな「物」にも四者が「収集」されていると、かの「有意義性」とは全く別の、或る意味では唐突な領域存在論の様相（但し詩的形象の）で具体的に語られるようになり、天と地と神々との交流の場に限定された人間の有限の座所が指定され

ている。

(4) 前期から掲げられてきた、「何故におよそ存在者が有り、そして何物も無いのではないのか？」という形而上学の根本的な問に答える「理由^{グルント}（根拠）」は、不知のままに残されているが、今や少くとも、——かつての「無」の「深淵^{アブgrund}（無根底）」ではなくて、——「存在」そのものがそれであるとだけは考えられるに至る。この絶対的な万物の根源を感知した以上、人間は、一存在者にすぎぬ自己の卑小を悟って然るべきなのである。

(5) ところが、前述した如き人間の主観主義は、存在を「世界像」として掌握できる主人と思い上り、存在の根から遊離してしまったのである。この趨勢の極頂に達した近代哲学を土台にして現れた近代科学の技術は、自然を強要して人間に役立つものに「仕立てる」が、これこそ人間の身の程知らぬ我執と傲慢をむき出しにしており、原子爆弾や環境破壊などに代表される人類の危機は、その当然の報いに他ならない。

(6) もちろん技術時代の到来も終焉も、存在の歴史はすべて人間の如何ともなしえない「存在の運勢^{ゲシツク}」によることであるが、存在が人間のみに語りかけ、その応答を求めているのを知った以上、我々は再び存在の故郷への道を見出すべきである。現代は、「飛び去りし神々は既に有らず、来るべき神々も未だ有らぬ……欠乏の時代」（ヘルダーリン）である。我々としては、この「世界の夜の時代」にあって、微かな存在への追憶を保持しつつ、神々の帰来する夜明けをひたすら待つ以外にはない、とハイデガーは勧告する。ここにおいて、彼の謙虚な有限性の自覚は、最も明らかに表出されていると云うべきであろう。

B ヤスパースの有限性思想

ヤスパースは多くの著作の多くの個處で、人間存在の有限性に関して力

をこめて語っているが、少しづつ変様した意味の「有限性」の語を用いたり、或はまたこれの同義語ないし類語に当る数多の語を用いたりして、どの場合にも結局、広義の有限性の思想を訴えているわけである。そのうち先ず、文字通り「人間の有限性」という小見出しのある、『真理について』の一節を見ることにしよう。――

「人間の有限性。我々は個別者として空間と時間の中に播き散らされている。我々自らを自分で創^{つく}ったのではない。生活諸条件に束縛されており、或る限られた時間しか生きない。

我々は^{ダーザイン}現存として欠乏の故に依存的であり、体を養うことや、仕事での協力に、そして社会に拘束されている。我々を迎え入れるものや、我々に都合よく發育するものによって、自分たちの欲情を満足させる必要がある。

我々は^{デンケンデ}思惟者として、我々の思惟の諸々の志向が、直観および経験――思惟以外の或るもの――による充足を^{たよ}頼りにしていることによって依存的である。我々の概念的思惟は、諸々の廻り道に拘束され、諸々の所与を頼りにしている。

我々は^{トランツエンデンツ}実存として依存的である、――というのは、超在によって我々に贈与されるしかない我々固有の自由において存在する限り、そうなのである。

人間の有限性は非真理の源泉である。しかし人間は無限なるものを覚知できる。無限なるものの可能性が人間の内働いていることによって、彼がその有限性を意識するということ、それこそが彼における本来的真理の源泉である。⁽⁷⁾」

上記個所だけでも、人間の諸側面（存在様態）に関する色々の意味での有限性が述べられているが、これらをも含めて、ヤスパース（『哲学』その他）の語る広義の有限性について以下にまとめて見よう。⁽⁸⁾――

1. 人間存在の次元の限定性

(1) ヤスパースが「我々である包括者の存在様態」として挙げるものは、人間存在の構成要素（換言すれば、人間がそれらに亘って——それら各々の一部を自らの側面として——存在する次元）と見なすことができる。即ち人間は、「現存・意識一般・^{ガイスト}精神・実存⁽⁹⁾」として存在する。我々はこのような存在構造をもつ存在者としての自己自身を自らの手で創ったのではない限り、⁽¹⁰⁾超越的な何ものかによって根本的な受身の決定を強いられている。

(2) 現存として、「環境世界」と癒着して以外に生き方は無く、また直接・間接的に「世界」（意識一般の全対象を包括する、「存在自体である包括者の存在様態」）の各種各様の人と事物に依存する関係に制約されている。現存は個体として自主独立の存在ではありえないのである。

(3) 意識一般も精神も、それから「理性」（すべての包括者を結合する理解と伝達の能作として人間に顕在化している包括者）も、その組織と機能は、それ以外でありえない絶対的法則性であり、人間の心の働きはこの限界外に飛翔できない。

(4) 実存は他の実存と共存する仕方でのみ現実存在しうる。つまり何らかの表現（語り・行為・表情・沈黙など）を媒介とする「通心」*Kommunikation* において、互いの自由存在が照応直感されることを必要とする。故に、私は他人の存在と、その自由な意思決定によっていかに自らの自由の可能性が制限されようとも、他人の自由を望まねばならぬ、という宿縁に繫縛されている。

(5) 重大な決定事項に関する「^{エントシャイディング}決断」(選択)は、「超在（神性）*Transzendenz* (*Gottheit*) に直面して」、その支持（是認）が得られたと確信した瞬間に、初めて発動する。〔「超在」は「存在自体である包括者の存在様態」。〕完全に自立した実存的自由ほど、自他の存在ないし社会全般に

対して重い責任を負う故に決断は慎重であり、一切を神性の指示に委ねる他なくなるのである。「絶対的な自由は絶対的な必然性である。」我々はそこに「運命」Schicksalを感知する。しかし逆にまた前記の如く、人間に自由を贈与した超在は、人間を信頼して一切の決定を委せる「隠れた神性」⁽¹¹⁾でもある。そこで、いわば神性の代行の重責を担う自由が神性の指示に無感覚であったり、それを敢えて無視したり、或は読み違えたりすることもありうる限り、自由は罪（過ちないし悪）の可能性を絶えずもつわけである。従って人間は、自由の決定の根拠を神性の内にもつこと、しかも自由は罪の根拠を自己の不完全性の内にもつこと、これら二つの理由で二重に有限的である。

2. 実存（自由）の限界状況

(1) 自らの現存へと固く繫縛されている実存の自由は、いかなる将来的可能性をも企投・選択できる無制限な夢想的自由ではない。意思決定の瞬間に立って、我々はそれまでに形成されてきた先天的・後天的な心身の諸形質（性別・年齢・素質・育成に制約された各種能力など）に強く拘束されている——これらを決定基準とせざるをえない——自分を感じる。即ちヤスパースのいわゆる「実存の歴史的限定性 geschichtliche Bestimmtheit の限界状況 Grenzsituation」に置かれているわけである。自己現存の現状に不満な実存が、いかにこれを改変しようとしても、どうしても乗越えられない限界がその現存そのものに厳として存する。〔なお実存は、現存がそのつど置かれている環境世界の「状況」Situation（自然的・社会的・文化的、等）にも——現存を通して、または直接に——限定される。そして、たとえ状況の内実はそのつど変転しても、恒に何らかの状況の中に在ること（「状況—内—存在」）には変更がないから、これも越えられない限界状況という意味で、実存の歴史的限定性（広義）に含めて考えてよい。〕

(2) 他にヤスパースが限界状況と称するものには、「死」^{ライデン}「苦悩」^{カン}「闘^フ争」⁽¹²⁾「責罪」Schuldがあり、「偶然」が数え入れられることもあるが、これらはすべて、状況がいかに変化しようとも不変の——実存にとって望ましくない——根本状況として、壁の如く頑として我々を閉じ込めて放さないという意味で限界なのであり人間に宿命的な有限性を痛感させるのである。

(3) 更に、実存の自己実現にとって不都合な世界内存在者の構造と法則性も、「あらゆる現存の疑わしさと、あらゆる現実的なもの一般の歴史性との限界状況」としてつけ加えられるが、結局、あらゆる世界内存在者の間の矛盾（二律背反性）と、それらすべての無常（非恒存性）と挫折（未完結性）⁽¹³⁾のことを云うのである。これは上記(1)(2)の限界状況生起の客観的根拠でもある根本状況であり、「現存がかくの如くである」ということが、「他のあらゆる限界状況を包含する限界状況」と見られている。

3. 実存と理性との限界内の形而上学

実践問題の決定に際して、科学や哲学の認識が究極的な決裁の力をもたぬため我々が陥る「不知」Nichtwissenが、実存の「絶対意識」の一契機とされ、結局実存は、絶対意識の根源の「愛」^{リーベ}と「信仰」^{グlaub}とから決断せざるをえないとされたのであるが、この不知の自覚は、ヤスパースの全哲学の基調として至る所に働いている。

(1) 伝統的な形而上学の論理的思惟は、対立する諸範疇——有と無、可能性と現実性、自由と必然性、実体と様相、時間と永遠、等々——の統一としての存在（超在）を把握できず、結局我々にはただ、これらの分裂せる対象性の諸様態を以てしては思惟不可能な或るものが存在する、ということが思惟せられうるのみである。

(2) 超在に至る信仰の道も、分裂した二律背反——「反抗と帰依」^{アンチノミー}「脱落と昇騰」「昼の法則と夜への熱情」「多者の豊富と一者」各項の双方が

相反する方向から超在を志向させるという——の、からみ合った経路によるしかないということは、何の為かは不可解なるままに、これまた実存の宿命であり、これを回避すれば超在を見失うほかないのである。

(3) 世界内の諸現象の「^{ジンボリーク}象徴性」を通して超在を直視しようと試みる形而上学の冒険が、ヤスパースの提唱する「暗号解読」Chiffrelesenである。直接的には自然・歴史・意識一般・人間の現存と実存のあらゆる現象形態、そして間接的にはそれらを意味づける哲学・宗教・芸術のあらゆる觀念と形象のどれもが、実存の空想的瞑想にとってのみ「暗号」と化して、それらの語り出す超在の存在と、その世界への密接不離の關係（顕現）を確信させると云うのである。その空想の感動的な瞬間には素晴らしい直観が超在を現前化するように感ぜられるとしても、それは直ちに消失し、再び沈黙に戻る。そして形而上学的思弁の根本的な問——「何故に現存が有るのか？ 何故そこには分裂があり、……存在が現存へ、無限者が有限者へ、神が世界へと来るのか？」に対する答は、ただ次の如き、あまりにも単純自明な命題にしかならないのである、——「現存はこのものがその内部で可能であるが如くに在る。存在はこの現存が可能であるが如くに在る。」もちろん、この暗号と成る現存には、善美や調和や秩序の事象のみならず、破壊や醜悪や悲慘の事象も含まれているが、一切の世界現象をただそのまま、あたかも有意味であるかの如く肯定するだけで、およそ存在が何であり、また何の目的で世界をかくあらしめているかの認識は、我々には恐らく永久に得られぬのである。

(4) こうした形而上学の結末を受継いで、いわばそれに代る新しい形式⁽¹⁴⁾の形而上学として考案されたのが前記の「包括者論」であったと見ることもできよう。それには存在の全構図が——我々の生活経験が証示する地平の種別通りに——描かれており、暗号解読の定式を示したさきの命題における「現存」の代りに、包括者の種別（諸様態）を置き換えてみるなら

ば、包括者論は、「存在はかくある」についての、包括者たる理性的思惟の能う限りの答解であると云える。ヤスパースは伝統的形而上学即ち「存在論」の目指した存在全体に関する偽りの対象的認識を「全体知」^{トロジー} Totalwissen と名付け、これに対して包括者論の「存在開明」^{エルヘレング}の内容を「根本知」Grundwissen と名付けて峻別しているが、我々人間の存在探究は、この根本知以上には越え出られない限界を定められているのである。

註 (1) 広義の実存哲学には、源流であるキルケゴールはもちろん、更に古い時代に遡り、パスカルからアウグスチヌスまでも含めることもあるが、ここでは一応現代のそれに限定される。但し有限性の自覚を、カトリックのマルセルはもちろん、ハイデガーやヤスパースはよいとして、サルトルにまで見ることにについては、後述の閑説箇所を参照されたい。

(2) 『存在と時間』第1部は、結局、「時間性」を最後として実存分析で終っており、その先へ推及する「存在」の意味に関する続章も、また予定された第二部（「存在論の歴史の破壊」）も遂に未刊に終わった。同じ方法で早急に成果が上らなかったからであるが、未刊の部分が代る別の方法で後期の仕事へと受継がれて行った事情については後注を参照。

(3) この意味では、——逆説的に——自由も一種特別の有限性である。サルトル（『存在と無』^{エクススタンシアリズム ユマニズム}）の次の如き命題は、正にハイデガーのこの「実存性」の想念を強勢的に表現したものに他ならない。「人間は完全に自由であり、自由でなくある自由が無いだけだ」。「人間は自由の刑に処せられている」。しかし相違点は、ハイデガーが、本来的自己投射を実存の現実化と考える〔この点はヤスパースも同じ〕のに対してサルトルが、人間（実存、自由）は「即自」^{propre} en-soi（存在）に向けて、自ら選択した価値的自己を「企投する」が、この即自化によって「対自」pour-soi（自由・無）としての自己を失い、理想として念願する「対自—即自」の合致態は永久に実現されえない故に、「人間は一つの無益な受難である」、と考えている点である。

- (4) あれほど何ものからも制限されない自主独立の自由を強調したサルトルでさえ、「人間はその状況 situationによって全的に制約されている」と云い、この意味の有限性を認めざるをえなかった。
- (5) 二つの系列に分けられる。——(a)「存在の思索」の方法としての詩的言語の研究。〔古代ギリシア哲学発生期の自然学者たちの断章の解義や、ヘルダーリン、リルケらの「詩作」の「思索」としての解釈〕——(b)「存在の忘却」の歴史としての形而上学史の研究。〔プラトンを始め、主観主義としての存在論の解釈——前出〕ところで(a)は『存在と時間』Ⅰで未解決の問題を開開するために見出した新しい方法となり、(b)は同じく第Ⅱ部予定の課題を遂行する際の新たな形式として自づと成ったものである。それ故、前註にも触れておいたように、『存在と時間』の企図は完全に挫折したのではなく、やや異なる方法により、また分冊発表とも見られる形式で実現されて行ったと見ることができる。
- (6) 一般に云われている、「現存在（存在者）から存在へ向う方向」（前期）から「存在から現存在（存在者）へ向う方向」（後期）への方向転換（逆転）が起った、とは私には思えない。現存在（実存）——後期では「脱一存」とも記される）を原点とする存在への探求は、前期から後期へかけて終始一貫、不変の一方向であって、今や「存在から存在者を規定し返す」ことができるとすれば、現存在による探求が、存在そのものを経験できる段階に到達したからに他ならぬからである。
- (7) 多分ヤスパースはこのパラグラフにおいて、キルケゴール（『死に至る病』）が無自覚的な「絶望」——そのうち特に有限性と無限性との規定から見られたそれ——について書いている内容を頭に置いていたと推測される。——即ち「(a)無限性の絶望は、有限性を欠如することである。」（空想的な哲学や宗教は有限的な自己を忘れさせる。）「(b)有限性の絶望は、無限性を欠如することである。」（世俗的生活に溺れて、神の前にあるべき自己自身を失う。）この場合、「非真理」は有限性を固定化した絶望に対応し、「本来の真理」は、覚知可能な無限性（神）と有限的自己との「総合」としての「精神」（実存）の真理のことである。

- (8) ヤスパースの哲学に前期（純粹に実存中心の立場）と後期（理性を重んずる実存の立場）〔凡そ戦前・戦後に相当〕を区別する見方もあるが、強調されすぎると誤る点は、むしろハイデガーのその場合以上である。そのいわゆる「前期」の『哲学』（主著でもある初著）の序文に既に「哲学的論理学」（後期の中心思想）の企図を述べ、その上に次著『理性と実存』中ではその企図の一部をなす「包括者論」の輪廓を展示するなど、明確な時期区分は不可能である。故に以下の叙述では前後期の区別には捉われず、別の見地から一応の分節がなされる。
- (9) 原則としては、同時にこれらすべての様態を兼具し〔この緊密な連合性をも含めた存在構造である〕、殊にさきの三つのどれかを欠く人間は事実的にはありえない。但し実存は超越による存在可能性であり、人と場合により欠如することもありうるから、原則的に厳密に云うなら、「可能的実存」とすべきである。
- (10) ヤスパースは屢々、「自由（実存）は超在の贈物である」とか、「私は自己自身（実存）を創りはしなかった」、とか云うが、自由（実存）のみならず、これらの存在様態のすべて、即ち自己の全存在について、同様に立言されるべきであろう。
- (11) ヤスパースが別々の個所で記述する実存の現象学的事態は、つき合せてみると、このように二律背反のまま、しかも統一的に真実の事態を表現していると思う。もっとも、自由と神性との一致した決定の場合は、シェーラー（『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』）のいわゆる「人格と神との協働Mitwirken」と同じ事態を指すのであろう。
- (12) いついかなる状況の中にも死の危険が潜んでおり、現存の死は、世界に生きる実存の死である。苦悩と闘争には、あらゆる種類のそれを含み、現存としてのそれは間接に、実存そのものとしてのそれ（例えば、自己喪失の苦悩や、「愛しながらの闘争」など）は直接に、実存にとって免れられぬ限界である。責罪は前記の自由（悪意志）の罪とは異なり、過失はもとより、いかなる善行為にも伴う悪結果の罪のことであり、一般に一行為が必然的にこの限界をもつ根拠は、一つの可能性の選択・実現が必ずや他の

すべての可能性の棄却・非実現を意味し、それらの可能性の各方面にもたらす恩恵を抹殺するからであるとされる。

- (13) 価値あるものが必ずや価値なきものと結合して実現・成立しており、実存(自由)は欲しない種々の必然性に束縛されながら現存する他ないし、闘争しながら責罪を悔む、などの矛盾。万物流転の世界において生成は必ず消滅へおもむき、しかも種々の障碍のため、あらゆる高邁な事業も念願の理想的生活も未完成に終らざるをえない。もっともこの限界状況の呼称は、内容が現存のみならず、実存(世界内の時間的現存として生きる)にも亙る限り、やや不適当ではある。

- (14) 包括者論を「形而上学」と見ることには、ヤスパース自身の立場からは反対されるであろう。それが「存在論」の意味でなら、包括者論は対象的認識ではないから、もちろんそれではない。また、真の形而上学は彼の『哲学』(Ⅲ)のそれ(暗号解読を中心とする)しかありえない、と考えているからである。しかし以下に述べるように、暗号解読(この他「^{ニルヴェンツ}実存開明」も)の非対象的開示(象徴性)と類似の効果を、包括者論の「存在開明」は有するのである。

4. 有限性自覚の実践的態度

以上の歴史的回顧——哲学史上の主要な有限性思想の解釈——から得られる結論は、それらが人間存在の本質に関して強く訴える力を有するということである。もっとも他方には、アリストテレース、スピノザ、ヘーゲルらの偉大な体系的哲学に代表されるように、人間の理性能力によって、究極的存在そのもの〔これをまた彼らは奇しくも一致して、神ないし神的精神と称する〕を認識できる、また自らこれを成就したと考えた者もあるから、この観点からすれば、大きく分けて哲学に二つの系統(類型)があり、一つは有限性の自覚に徹したもの、他の一つはこれを超克しようと考ええるもの、と見ることも可能であろう。いずれの側に共鳴するかは意見の

岐れるところであろうが、私としては、有限性の自覚を強調する系統の方を、哲学として本来的な道を取ったものと認めざるをえない。その故は、それぞれの哲学者が縷々述べているような人間存在の有限性（存在についての根本的不知をも含む）はあまりにも明白な事実性であり、そして真実なるものに目をそむけない誠実性こそ哲学の究極の本質であると信ずるからである。〔この点から云えば、全体知を自称する哲学を哲学の理想的完成態とし、反対に、有限知に甘んずる哲学を哲学の未完不全形態とする、従来一般に通用してきた評価方式は転換（逆転）されねばならぬとさえ思われる。〕

さて有限性の自覚にもとづく、これに忠実な哲学生活態度とはいかにあるべきか、について簡単に私見を述べておきたい。――

A 基本的態度

1. 努力と諦めとの二重性

有限性の自覚は俗に云う「諦め」と誤解されてはならない。それは単なる消極的態度ではなく、自信喪失者の自己卑下や試図放棄とは異なり、積極的な活動性を内含するものである。否、もともと有限性の自覚には、むしろこの旺盛な活動性が前提である。全力を尽して限界突破を企て、遂に「難破」^{シヤイタルン}する者にして初めて運命的な限界を銘感できるのである。

知・行の限界は浮動的なものであり、限界線はそのつどの主体の能力や歴史的状況などに相対的に絶えず移動している。また限界圏域は拡大しようとする努力によって、或程度まで拡張可能である。もし限界を固定的に観念すると、圏域は定着するのみならず縮少する傾向が起り、能力の萎縮、怠慢の責罪などを結果する。しかし個人的ないし社会的制約による浮動性そのものには限界があり、究極的に主体を包み込む絶対的限界（例え

ば限界状況)は不動である。従って有限者は、拡張発展の希望と、難破停頓の不安との入り混った根本気分支配されて存在するのである。〔限界の浮動性に関する考察は、実存哲学でも未だ殆どなされていない。〕

そこで、有限性の自覚をもつ者は努力と諦めとの一種の二重性において生きることになる。ラッセル(『幸福の攻略』^{コンテスト})は「中道の徳」the golden meanを幸福獲得の方法原理として説き、これは「努力と諦めとの間のバランス」the balance between effort and resignationであり、「自分のベストを尽して、その成行きは運命に任せること」⁽²⁾だと云っている。〔これは、有限性の思想が実存哲学的人間観に限局されるものでなく、人間性の公正な一般的考察にも見出されることを物語っている。〕

2. 理性と自由との堅持

前述の如く、理性も自由も超在の贈物であり、人間が理性的に知行せざるをえず、また自由に自己決定をせざるをえないということは人間の有限性である。そして人間はこれを嫌忌せずに、進んでかくあろうと欲し、理性と自由を人間の誇るべき本質として——時には生命を賭けてまで——守り抜こうとする、そういう宿命を担っているのである。

故に理性は、——悟性的背理(例えば逆説や弁証法)はむしろ真理伝達方法として必要とさえするが、——理性的背理(理性の最大限の思惟可能性の圏外^そに外れた非事実性や反価値性や無意味性の虚偽)は絶対に容認できない。理性はそのような思念の承認を求める者との〔——人はもちろん、たとえその者が神であっても——〕^{コミュニケーション}通心を断絶し、またそのような思念に発する実践の指示を拒否するのである。

故にまた自由は、隠れた神を代行する以上、世界の歴史的生起のすべてに⁽³⁾責任を負う覚悟をしており、種々の人間的有限性の故^{せい}にしてこの責任を逃れようとは毛頭考えない。拱手傍観、徒らに神の救済を待望しても無駄だからである。自然の災害は別として、現代社会に充滿している多くの害

悪と悲惨の由って来る根因を探ねて、人間の自由からの解決努力の皆無ないし不足に逢着しない場合は稀なくらいであり、人間はもはや神を呪詛することを止めて、自らを糾弾しなくてはならないのである。〔戦争・公害・交通事故・各種異常犯罪・食糧およびエネルギー危機・原爆の脅威・老病障害者の処遇、等々の問題みな然りである。〕

B 諸領域での実践方式

1. 有限性の倫理学

ずっと以前から既にいろいろの機会に私見として提唱してきた「実存の倫理」の内容は——実存の全面的・本質的性格たる有限性を媒介として——そのままここに移すことができる。——今、念の為、有限性との関係に着目して展示すれば、——〔括弧内はその関係〕

a 根本徳としては、誠実（有限的な全人間性の自認）。自由（人間特有の有限性の尊重）。愛（有限者相互の運命的共感）。信念（一切の包括者への確信）。生存（死や、あらゆる挫折に抵抗して生きる根本義務）。

b 右の諸徳から展開する従属徳〔順序と関連不同〕としては、忠実（歴史的限定性の受容）。勇氣（限界拡張努力）。責任（責罪減少方向への義務指向）。忍耐（すべての限界状況に堪える）。謙虚（自己の不完全性の自省）。寛容（他己の不完全性の甘受）。服従（有限者間に不可欠なる道德律の体现者に対する）。正直（自己の有能・無力の限界表示）。勤勉（自由と生存との活動性持続）。希望（あらゆる限界拡張可能の信念）。平静（全有限性への諦め）。妥協（闘争減少方向への義務指向）。尊敬（有限的能力の最上限接近者への驚嘆）。憐愍（有限的能力の最下限接近者への共同苦悩）。

限界状況の世界に生き続けて、これらの諸徳を兼備すること——諸徳統

一による完全徳行の可能性——は、有限的存在者としては至難である。

〔もともと有限性に対応関連する諸徳であるから、相互に矛盾衝突が起って統一を困難にする故である。〕しかしこの限界に挑戦して、どこまでも不撓不屈の努力を続けることが、有限者としての運命（根本的限定性）なのである。

2. 有限性の政治学

すべての人間の要求を満足させる調整作業が政治であるから、その真の有限的本性を軽視して、自他の人間性を神の如く過大評価したり、単なる動物の如く過小評価したりすれば、政治はいろいろの意味で失敗すること必至である。〔政治家の自己神化は専制政治ないしファシズム、他己（民衆）神化は愚衆政治、同じく自己動物視は金権政治、他己動物視は共產主義^{ゴミニズム}へ導くであろう。〕

そこで政治の根本理念（原理）は、政治が次の二点を絶えず基準として定位することである。——

a 政治目標は、人間存在の全構造契機——実存（の自由）、現存（の生）、精神（の文化）、理性（の思惟活動）、意識一般（の形成）——を満足（維持発展）させることでなければならない。そこを目指して政治・経済・厚生・国防・文化・教育等々のあらゆる法律・制度・行政が機能すべきなのである。有限の人間存在は、それ以上でも以下でもない一定の要求は頑固に主張して譲らず、それらのどれ一つが欠けても、善き政治とは見ないものなのである。

b 上記達成の為の政治手段は、「社会改良主義」social reformism の路線に沿うものでなければならない。その理由は、政治家も政治参加の民衆も共に有限的な知性しかもち合さず、「全体知」にもとづく絶対完全な政策決定は保証され難いから、予測不可能な弊害や危局の発生出来の際に⁽⁴⁾引返しや軌道修正がなされうるように、安全な道を選ぶのである。この安

全性を更に分析すれば、次の二つの要領から成ることが知られる。――

(1) 中庸。――行過ぎを避ける節度。〔それぞれの目的に適正な限度を守り、また各種要求の均衡的両共立を図るならば、上記の危険を未然に防げる。〕

(2) 漸進。――急進脱線の冒険を避ける慎重さ。〔暫定的なもので早期発足するが、視界の開けるにつれて卒直な修正を積み重ねながら進むならば、上記の危険発生にも適切に対処して行ける。〕

以上を要するに、有限性の政治とは、人間性に忠実適正な「中道」を往く民主主義（真正な意味での）のそれでなければならないが、それにはこの政治を支える倫理として、前記の有限性の諸徳（責任・勇気・寛容・忍耐・妥協、等々）が、人々の心に確実に把持されていることが、不可欠の前提条件となるのである。

3. 有限性からの科学論（技術批判）

ハイデガーの立場からのそれはさきに概略を述べておいた。しかしこれとは趣きを異にするヤスパースの、「世界定位」としての科学の価値を正當に評価した上で、科学の限界を越えて「実存開明」と「形而上学」へと導く「哲学的世界定位」の論、現代の「科学的迷信」批判など、比較して論ずべき問題は多々あったが、紙幅の都合で割愛しなければならない。

4. 有限性からの宗教論

宗教が一般の人々の人生にとっていかに有用であるかは論を俟たない。それは、ジェイムズやデューイらの「^{プラグマチズム}実用主義」のいわゆる「実用的真理」としてだけでも存在価値を充分に基礎づけうるであろう。たしかに宗教は死生に関して究極の安心立命を与え日常生活を倫理的に改善維持してくれるからである。その上更にそれは、哲学に比すれば平易な言葉で、しかも簡単な内容を決定的に語るかと思えば、一方また、經典の華麗な文言や、儀式的の壮嚴な雰囲気によって人々を深い神秘的な感動の世界へ誘う^{すべ}術にも

長けているのである。⁽⁵⁾〔以上は既成文化宗教一般について妥当することであるが、⁽⁶⁾以下、キリスト教に代表させることにする。〕しかし有限性から哲学する者は次の理由から、安易に宗教（キリスト教）に帰依することを拒まざるをえない。——

a 理性的背理性。

受肉（神人キリスト）・処女受胎・三位一体、復活その他一連の奇蹟といった超自然的事象は、非科学性（悟性的背理性）の故に我々の悟性の承認を求めることはできない。しかしテルトゥリアヌスのいわゆる「不合理なるが故に我信ず」に表明されているように、元来、信仰の対象は悟性の理解可能性の限界外の出来事である。それらの一回的生起の事実性は、証人（目撃者）たちの感覚的明証性によって充分基礎づけられうる⁽⁷⁾〔唯の一回だけで、繰返されないということは、歴史的事件に関する限り何の反証理由にもならない〕以上、悟性の立場からの批判の余地はありえない。

「それは起った」は、「私は神である」と同様、全く反論不可能な命題⁽⁸⁾なのである。理性は悟性の限界を知っており、これを超絶した現象をも、有りうるかもしれないとして——理解しないまでも——判断を保留することはできる。しかし理性自身にとって——神性の理念に相応しくない故に——不可解な以下の事柄を盲信はできず、これを強いられると、率直に反撥するのである。

(1) 人格的な理性的実存が信仰する人格的な神性は、旧約の怒りの神であるより以上に新約の愛の神であり、契約と復讐⁽⁹⁾（罰）の神であるより、むしろ恩寵と審判^{さばき}の神である。両者は神性の両側面の強勢^{アグセント}の差にすぎないとしても、「父なる神」とエホバとの同一視を前提に語るイエスの教えに従うことは、理性の観念できる神に不忠実にならざるをえないことになる。ところが一方、理性は「十戒」を、人間の根本的エトスに関する、超在（創造者）からの無制約的要求として納得受容できるし、他方、「終末」を、

人間の罪業による歴史の終焉の可能性の暗号として解釈できる、というふうに、あくまで自主的に自らの思惟公準を堅守して譲らない。そこからしてまた、例えば旧約の神のあの頻繁な「試練」の業に神聖かつ重大な意義を認めることができない。善良そのもの、しかも信仰篤きアブラハムやヨブの如き者をその上更に試す必要がどこにあるか、——しかも罪深き者に降す罰にも等しい残酷無類的手段を用いて。エホバはそれほど信仰され続けることの自信に欠け、自らの権威に不安をもつ神なのであるか。

(2) 失樂園の責任は専らアダムとイヴがサタンの誘惑に負けて神掟を破った罪に帰せられる。しかし翻って理性の立場で考えてみれば、サタンの存在を許していた神。誘惑に負ける弱い性格しか創らなかつた神。無邪気な過ちを赦せないほど寛大でも慈愛深くもなかつた神。反抗と実は大げさに見誤った自由の芽生えの素地を創っておいた神。追放によって自由の罪を永久化し、しかもその増殖を結果的に放任した神——の責任は問われない、というのは背理としか思えないのである。

(3) 具体的な内容をもつ唯一の真理を独占することは何びとにも許されていない。色々の形態をとって我々に分有されている真理の間の通心コミュニケーションによって、超在の一者性を反映する真理の統一性の理念に向って探求が続けられる。——理性はそう信じている故に、キリスト教義の排他性と固定性から、思想としての欺瞞性を嗅ぎつけるのである。

b 自由への背反性

(1) 実存はその自由を、サタンの悪戯いたづらが忍び込ませた罪なものとは考えず、神自らの意思により「贈与された」尊貴なものと信じて疑わない。こういう明白な自由の実存意識と相反する自由の神話的起源を信じよと言う方が無理だろう。

(2) 「隠れたる神性」はただ暗号を通してのみ不確定的な言葉で実存に語りかける、——否、そのようにほのかに感触せられうるだけである。実

存はその言葉を一心に聴き取り、自己の責任において自由から決断せねばならぬ。つまり超在の隠密性は、あたかも実存を自由にしておくためであるかの如くなのである。故に、自由を贈与した神性が、自由の廃棄につながる具体的顕現を敢えてする道理はないが、とにかく実存は、自由を否定する教説を信じようとはしないのである。

(3) 実存の自由は、存在探求の道において自主的に超在(神性)を志向するように導かれるのであり、神性の方から絶対的真理を携えて立現われ、即座の信仰を強要されることを欲しない。キリストが神自身であれば、自由からの探求は即刻停止しなくてはならぬのである。むしろ、我々は、傑出した人間イエスが、超在を求めて闘った苦難の生涯と、独特の優れた哲学的伝達方式を、後進として深く尊敬し、また激励されて感ずるのである。

以上を要するに、人間の理性がそう考えるように出来ており、人間の自由がそれ無しには自己を喪失する如く不可欠である、——という有限性が決定的である限り、有限性の自覚に徹して生きる者には宗教は非真理であり、またそれを欠いて生きうる限り不要である。古来、「哲学は宗教への玄関口」とする考え方が神学者の側で常識化されているが〔「哲学は神学^{はしため}の婢」(ダミアニ)と称した中世のスコラ哲学の場合ほどではないまでも〕、哲学の側から言えば、哲学こそ人間性の根源に根づいた最も自由にして包括的な本来の思惟活動であり、諸宗教の思想をも——これらが人間の本来性に背反する逸脱を犯さぬ限りにおいて——その内部の諸可能性として包容するものなのである。⁽¹⁰⁾

有限性の自覚は——普通ちょっとそう考えられ易いように——それを通路として宗教へ至る為のものではない。哲学的人間は無限性を求めて宗教に入り込むのではなく、無限性を求めて難破し、難破しながらこの有限性

そのものに満足している。故に「永遠の哲学」（カトリック哲学として完成固定したトマス哲学の尊称とは全く反対の、未完浮動の意味での）の究極の命題は次の如くであろう。——

「人間は有限である。そしてそれだけで充分である。」（鈴木）

この哲学的信念の平静な満足は、いわば宗教に代る救済を約束している。——救済とは安んじて(あきらめて)生きかつ死することに他ならない。人が自由からして死を賭しても実践し、或は天職に殉じ、或は聖愛に殉じて悔いがないとするならば、心底から欲する義務遂行の必然性(運命)を有限性として覚悟していればこそであり、自己をかく限定された存在として設定した、超越的な何ものかの無制約的要求に応答するからである。実践へと駆り立てる絶大な力として触知された超在(神性)は、その庇護によるとしか思えない悪条件下の生存と、命ぜられた使命の完了としか思えない死とによって、いやが上にも確信される。人間は、永劫の時の間に唯一度の集約された人生〔としか知られようもないのだから〕を、充実した自己存在の永遠の証し〔それが人に知られようと否とに拘りなく〕たらしむべく、有限の力を振り絞って、極めて現実的に〔あらゆる夢想を排して〕生きるほかありえないのである。

とはいえ、哲学によって有限性の確固たる自覚に到達し、またこれを持ち続けることはそう容易な業ではない。そこで、最後にヤスパース(『実存哲学』末尾)の次の言葉を以て締め括るのが適切であろう。——

「哲学の道は労多くして長い。恐らく少数者によってのみ、この道は現実的に進まれるのである。勿論それは進まれるであろう。——“しかしすべて高貴なものは、稀であると共に困難である”⁽¹¹⁾。」

この「少数者」が通心のサークルを次第に拡大して、やがてはすべての人が有限性の哲学的自覚を以て生きる日の来ることを希望しつつ、ここに擱筆する次第である。(昭和53年2月23日)

註 (1) ただし彼らにももちろん有限性意識が欠如していたわけではない。このことは、アリストテレースが、例えば三倫理学書(『ニコマコス倫理学』他)において、人間感情の、理性によっても制御し難い甚だ厄介な傾向性の数々を展示しているのを見ても、首肯される。またスピノザ(『エチカ』)のいわゆる、すべての「個体」における「自己保存^{コナトウス}の努力」や、ヘーゲル(『エンチクロペディー』の『精神哲学』)のいわゆる、「主観的精神」の「欲望」や「実践的感情」などが、有限の人間性のいかんともなしえない必然的限定性をこの上なく誠実に叙述していることも周知の事柄である。しかし「神の思惟の思惟」の模倣としての「観想^{テオリア}」(アリストテレース)、精神の最高の自己認識に伴う「神への知的愛」(スピノザ)、「精神」の弁証法的発展の完成態である「絶対的精神」の「自己内還帰の同一性」(ヘーゲル)の如きは、いずれもただ——彼ら自身の場合をも含めて——極めて稀少な、英知の最高段階における人間的可能性(自己神化・自己無限化・自己全体化)について、いわば夢想(憧憬)しているのであって、それらを存在自体の認識と偕称する越権については全く無自覚なのである。

(2) この中道を逸脱すると、二つの偏極方向——(a)努力主義一辺倒のそれ(日常生活でも政治でも猪突猛進。不成功の場合の甚だしい焦燥と不満)と、(b)諦念主義一辺倒のそれ(狂信的な空しい祈り。念願叶わない場合の惨めな絶望と卑屈)——へ陥ることになるが、ラッセルはこの点を明確にしていない。

(3) サルトルは、「神が存在せぬなら、すべてが許されている、」というドストエフスキー(『カラマゾフの兄弟』)の言葉を引用して、純粹に自立した自由の前提に無神論を据えるのであるが、その自由には、完全に自由である故にこそ、すべてに対する責任のあることを併せて強調している。しかし神性の存在を認め、その「無制約的要求」を感知できるとするヤスパースの場合には、このように別の仕方て責任を基礎づけようであろう。

(4) これに反して、例えばコミュニズムは、存在の全体知、従ってまた歴史全体(起源から終末まで)を見渡す全体知も所有すると自負して、不可視的な

遠い将来までの全政治行動計画を立てるが、そのプログラム中には既に
て、自由や理性の圧殺を結果する革命政策が含まれており、更に諸国の歴
史的実験データが示す如き、予測されざりし弊害を各方面に生み出して
いるのは、正に有限性の自覚欠如に発源していると評すべきである。

- (5) 例えば、人間に神への絶対的信倚(その命令への絶対的服従)〔これの実
行は暗に至福を約束する〕を要求する、聖書の長々しい名文の無類の説得
力を、我々は旧約『創世記』のアブラハムの条(22章)、『ヨブ記』(38
～41章)、『エレミヤ記』(45章)に接して感嘆する。——神命を恐れ
か^い 畏み、最愛の独子イサアクを犠牲に捧げるべく殺そうとしたアブラハム。

〔これはキルケゴール『恐怖と戦慄』の題材でもあった。〕神自らの手で
財を奪われ、業病に冒されるという試練に遭いながら、「神より福祉を受
くるなれば、災禍をもまた受けざるをえんや?」と、敬虔の態度を変えな
かったヨブ。また唯一度の質疑にエホバから、「汝われに答えよ。地の
基をわが置えたりした時、汝は何処にありしや?……〔一切の被造物の形
体・習性・法則等を微に入り細を穿ち長々と列挙の後〕……これらを誰が
定めしや?」と反問されて、一言もなく恐懼承服したヨブ。〔カント(『弁
神論の哲学的試みの失敗』)はヨブ記を問題とし、ヤスパース(『啓示に直
面しての哲学的信仰』)の中で〕はヨブ記の詳細かつ龐大な解釈・批評を展
開している。〕そして記録者バルクの神への不平に答えて、「視よ。われ、
わが建てしところの者を毀ち、わが植えしところの者を抜かん。……災を
凡ての民に降さん。されど汝の生命はわれ……汝の掠物とならしめん。」
と宣告したエホバの全能の絶対権を改めて強調した預言者エレミヤ。〔ヤ
スパース(『原爆と人間の将来』)の中で〕はこのエレミヤの預言を暗号とし
て引いて、理性的自由を喪失した人類の原爆による滅亡という終末到来の
可能性につき警告している。〕

- (6) 新興宗教(既成のものからの分派と、全く新しい源泉からのとを問わず)
が必ずしも除外されるわけではなく、同様の効果をもつものもある。〔プロ
テスタント各派も、鎌倉仏教も成立当初は新興宗教視されていたことを想
起すべきである。〕しかしそれらの内には、明らかに迷信ないし邪教と判

すべきものもあるので注意を要する。その判定基準（いわば判別式）となる性格は、——(a)反道德的（人倫秩序の破壊，自由人格無視の執拗・強制的な布教活動など）(b)反科学的（科学常識の否定，医療拒否，占術・降霊術・呪術・予言の欺瞞行為など）(c)排外的（教説と儀礼に関する極端な党派的独尊主義）(d)世俗的（教団経営の為の行過ぎた財形活動）である。ただし(c)(d)は既成宗教についても，真正・不純の判別基準とせねばならぬものである。

(7) 「証言」は全く無条件的に妥当するわけではない，とも考えられよう。第一に，証人たちに誤認（幻覚・錯覚や，暗示にかかり易い性質や，噂話を信じ易い傾向などによる）が無かったか。第二に，彼らに宗教的欺瞞の意図が無かったか。第三に，遠い昔話の伝承の歴史的過程に過誤や歪曲が無かったと信用できるか，という疑問が依然 氷解しない限り，全幅の信頼を置くわけにはいかないからである。この疑わしきは不信仰の一つの大きな理由になっているとも云えよう。

(8) 非科学性を除去して，キリスト教神学を現代に適応させようと試みたブルトマンらの「非神話化」Entmythologisierungの主張は，かえってキリスト教にとって本質的なものを哲学的人間学（人間の終末論的事態解明にハイデガーの「現存在の実存論的分析」を援用した）に解消したと評さざるをえない。この点では，「啓示」をそのまま救済史上の一回的事件として，科学とは全く無縁の領域（断絶と対話，罪と宥^{ゆる}しの「逆説弁証法」を以て以外に把えられない）に保全した「弁証法的神学」の方が，かえって現代に適応した（キリスト教の延命策として）神学だとされてよからう。

(9) その他の多くの点でも異質性を感じさせる旧約と新約とを合せて一つの「聖書」を構成したことへの可否についての，古来の論争には立入らないことにするが，ユダヤ教の民族宗教的性格と，キリスト教の人類宗教的性格との対比を背景にして，人間に普遍的な「理性」が後者と同調することの多い必然性は充分考えられうるであろう。

(10) ヤスパース（『大哲人たち』）は，孔子はもとより，仏陀もキリストも，東西の代表的哲人たちに伍して哲人として，——しかも特にこれら三人と

ソークラテースは「基準を建てた人々」として——取扱っている。

- (11) ヤスパースの引いたこの言葉はスピノザ『エチカ』の巻末に見出される。有限性思想の点では、前記のように、スピノザは適例ではないが、スピノザの深遠緻密な思索と慎重な生活態度に対して、少年時代から変らぬ崇敬の念を抱いていたヤスパースは、これによって、哲学する者の本質的な心構えを語らせていると思われる。

〔後記〕 本拙論は最終講義（昭和53年2月3日）のノートを素材にして成ったものである。講義の際に省略した註を補足したり、行論に含めた内容を註に廻したり、多少の組替えを行ったこと。講説の際に必要な冗長な説明や即興の余談などは、すべて削って論文調に改めたことにつき、御了承を得ておきたい。

鈴木 三 郎 教授

略 歴

明治45年 7月	広島市に生まれる
大正14年 3月	青山師範学校附属小学校卒業
昭和 5年 3月	東京府立第一中学校卒業
昭和 8年 3月	官立水戸高等学校卒業
昭和11年 3月	東京帝国大学文学部哲学科卒業
昭和16年 3月	同 大学院（5年満期）修了
昭和14年 4月	中央大学予科講師
昭和16年 3月	同 依願退職
昭和16年 4月	官立旅順高等学校教授
昭和22年 3月	同 廃校のため解任
昭和24年 6月	横浜市立大学助教授
昭和26年 3月	同 教授
昭和53年 3月	同 依願退職（停年）
（その他）	横浜市立大学在任中，学内において，評議員，文理学部 創設委員，教職課程設置委員，学生生活協議会議長，教 員組合執行委員長等（順不同）を歴任し，学外において， 中央大学・関東学院大学・東京大学・茨城大学・東京都 立大学各講師を逐次または同時兼任
昭和26年 2月	ヤスパース協会設立（発起人），常任理事に就任（今日 に至る）
昭和32年 2月	実存主義協会設立（発起人），常任理事に就任（今日に 至る）
昭和36年12月	東京大学より文学博士の学位を受く 学位論文「ヤスパ

ースにおける実存倫理学の研究」

昭和37年 3月 } 文部省科学研究費総合研究（「社会主義思想の倫理的
昭和38年 3月 } 研究」）、同継続の「研究代表者」として総括報告を提出

業 績

1. 著 書

ヤスパースの実存哲学	昭和22年	報文社
同上（改版増補）	〃 25年	春秋社
実存	〃 23年	雄山閣
ヤスパース研究（上記改題増補）	〃 28年	創元社
実存の倫理	〃 26年	理想社
同上（改版増補）	〃 29年	理想社
現代哲学の展望	〃 30年	学芸書房
同上（改版）	〃 35年	理想社

（編共著）

世界倫理思想史叢書・西洋現代篇	昭和33年	学芸書房
現代哲学の流れ	〃 40年	小峯書店

2. 訳 書

ヤスパース『実存哲学』（解説付）	昭和15年	三笠書房
同上（改版，年譜付）	〃 25年	理想社
同上（著者「第2版あとがき」増補）	〃 36年	理想社
ヤスパース『形而上学』（『哲学』第3巻）	〃 44年	創文社

(編共訳)

ヤスパース『実存の人間』(編者解説付) 昭和30年 新潮社

——ヤスパース『弁明と展望』より——

3. 論文

ヤスパースの瞬視的暗号読解に於ける実存の運命意識に就て

——特にキェルケゴールに証拠して——

昭和11年 東大「哲学雑誌」595・596・598号

永遠のカントとヤスパース

——三批判書の実存哲学的解釈——

昭和13年 「哲学雑誌」615・621号

弁証法と批評主義との実存的統一 昭和17年「理想」132・133号

超人と永劫回帰との二律背反

——ニーチェ評価の方法——昭和25年「哲学雑誌」708号

ヤスパースの実存理性批判

——『我らの時代の理性と反理性』評釈——

昭和26年「横浜市立大学論叢」3巻人文4号

キェルケゴールとヤスパース 昭和30年「理想」269号

哲学的実存主義(ヤスパース)

昭和30年 河出書房「現代哲学講座」第3巻

哲学史に進歩はあるか 昭和33年「哲学雑誌」738号

ヤスパースにおける不安の概念 昭和34年「実存主義」17号

ヤスパース 昭和35年 理想社「講座・西洋哲学史」下巻

20世紀実存思想の特色と諸方向

昭和35年 弘文堂「実存の思想——その成立と発展」

包括者論と実存倫理学 昭和36年「哲学雑誌」747号

実存主義と宗教 昭和37年「実存主義」26号

思考原理に関する一考察

——実質的原理の成立と弁証法への通路——

昭和39年「横浜市立大学論叢」16巻人文1号

実存倫理の可能性 (40年学会共通テーマ基調報告)

昭和41年 日本倫理学会編「実存と倫理」

ヤスパース哲学の本質 昭和43年「理想」425号

実存成立の謎について —— 一つの現象学的解明 ——

昭和45年「横浜市立大学論叢」22巻人文1号

自己の生成—— 実存現象学的アプローチの試み——

昭和47年 理想社「実存主義講座」第3巻

感情と倫理 (49年学会共通テーマ基調報告)

昭和50年 日本倫理学会編「感情と倫理」

土着の哲人ハイデガー 昭和51年 教育出版「高校通信」10巻14号

中道とは何か —— 道德の原理から政治の原理へ ——

昭和52年 「改革者」204・205号

有限性の自覚 昭和53年「横浜市立大学論叢」29巻人文2・3号

- (注) 1. 著書『ヤスパース研究』『実存の倫理』『現代哲学の展望』の素材に
された戦前・戦後(20年代)の発表論文25篇(昭和11年の論文以外)
2. 哲学事典・百科事典・名著解題事典の類に寄稿したもの(長大のもの
も)
3. 雑誌・新聞に寄稿した書評・随筆および対談記事の類
は上記リストから除外されている。