

日本人の道徳観とヤスパース哲学

— 和辻哲郎の「人間存在」を中心に —

深 谷 潤

The Japanese Moral Framework and Jaspers' Philosophy

Jun Fukaya

はじめに

20世紀は、「戦争の世紀」と言われるように、国家間の利害が激しくぶつかり、世界中の尊い命が数多く失われた。今世紀も9.11同時多発テロを皮切りに、イラク戦争や民族紛争などいたるところで争いが絶えない。また、地球温暖化など、民族や国家を超え、人類共通の課題への取り組みにも真剣かつ具体的に取り組まなければならない。現代ほど、様々な文化・民族・宗教の違いを超えて地球規模の対話が必要とされている時代はない。

2008年7月に韓国のソウルで行われる第6回国際ヤスパース会議の全体テーマは、「文化間の衝突とコミュニケーション—ヤスパース哲学のアクチュアリティー—」である。本稿では、このテーマに沿って、次のような問題設定を行う。すなわち、「ヤスパース哲学における実存的交わりは、果たして異文化間でも成立することができるか」である。さらに「異文化」を言い換えるならば、超越者を前提としない精神文化であり、そこにおける実存的交わりの有効性についてこれから考察する。

1. 問題提起の背景

日本に於けるヤスパース研究は、カントやヘーゲルの哲学同様、ドイツやヨーロッパの哲学、思想を分析・吸収するだけでなく、西田哲学や仏教など日本の

哲学や東洋思想・宗教との対話に関する研究など、様々なアプローチがなされている。¹ 特に、ヤスパースの包越者論は、主客分裂を乗り越える存在論として「絶対無」、「場の論理」（西田）などとの共通点が指摘されている。² その背景には、他の西洋哲学のようなキリスト教的世界観、人間観を前面にださないヤスパース哲学の概念が日本人の研究者に理解を得やすいことがあるのではないか。しかしながら、50年近く前から、ヤスパースの絶対的意識（愛）は包括者論を基礎に置き、ヤスパース自身は批判的でありながらもやはりキリスト教的伝統を継承した精神文化の立場にあり、日本人の伝統と合いいれないものがある、と指摘する研究者もいる。例えば、斉藤は、その問題を踏まえ、以下のような課題を提起している。

我々は彼の絶対的意識を媒介しつつ、我々のもつ伝統に即し、しかもそれを超えて超越者を求め、我々の絶対的意識の内実を充実せしめ、それに照らして現代の状況から我々の在り方を根源的に探求しなければならない。³

しかし、この課題に取り組む前に、大きな問題がある。つまり、斉藤の言うように「我々（日本人）のもつ伝統に即し、しかもそれを超えて超越者を求める」場合、その「超越者」はヤスパース哲学の超越者と異なる可能性が出てくるという点である。言い換えると、東洋・日本思想における「超越」は、西洋・ヨーロッパの哲学思想における「超越」と異なり、そこにおける「超越者」の在り方も当然異なってくる。この原因は、当然ながら民族・文化の相違に求められるが、とりわけ宗教の違いが大きいと考えられる。

ヤスパースは、「哲学と世界」の中の第3部に「非キリスト教的諸宗教と西洋」⁴の章をテーマとして掲げている。詳細は割愛するが、排他的諸宗教（キリスト教・ユダヤ教・イスラム教）とそれ以外の宗教の根本的区別の指摘⁵や万人の了解はあらゆる宗教の解消になりかねないこと⁶を主張し、人間の歴史的在り方と同時に無制約的真理の歴史性について述べている。つまり、可能的実存としての人間存在は、歴史的であり、その人間が作り出してきた文化や宗教における相違もまた歴史的である。ヤスパースにおいて、その歴史的多面性は、

我々を根源において結び付けているため、他者の理解を可能にすると考えられる。⁷ つまり、ヤスパース哲学における包越者論は、歴史的多面性としての文化・宗教の相違を超越することが可能であり、ヤスパース哲学側からの他者理解はできる、との結論といえよう。しかし、交わりが相互に実存となることを目指す「愛しながらの闘い」であるならば、異文化における「他者」にも同様な理解や交わりが求められる。もしそうであるならば、日本の精神文化を持つ者にとっても、実存的交わりが可能とならなければならない。

以上が、テーマの設定の背景である。改めて、ここで「ヤスパース哲学が人類の対話に寄与するために、実存的交わりが超越者を前提としない精神文化においても有効であること」が論証されなければならない。次に論証の手順を説明したい。まず始めに、ヤスパースの道德・倫理に関する日本の先行研究の特徴を説明する。道德・倫理を掲げる理由は、異文化の一形式としての宗教をテーマにする場合、ヤスパースにおいて先述のように聖書宗教とそれ以外、排他性の問題が中心となり、論点が弱冠ずれる可能性があるためである。道德・倫理の議論は、まさに人類共通のテーマであり、個人を中心とした傾向が強い実存哲学の補強すべき側面とも言える。第2に、先行研究であまり触れられていない日本の哲学における人間存在の問題に関して説明したい。一例として、ハイデガーの『存在と時間』に啓発されて日本人独自の視点から人間存在を考察し、倫理学を打ち立てた和辻哲郎の人間存在に関して説明する。和辻哲学は、ハイデガーの人間存在が主に時間性を中心に考察されている点を批判しつつ、空間性を意識して人間存在を考察している点が特徴である。第3に、ヤスパースの交わり論と和辻の倫理学を超越の観点から考察する。最後に、日本において実存的交わりが有効に働くための条件について提言したい。

2. ヤスパースの道德・倫理に関する日本の先行研究の特徴

日本の研究者におけるヤスパース哲学の道德・倫理に関する研究テーマは、「実存的当為」、「限界状況」、「交わり」等の観点から論じられているものが多い。それらの主な特徴は、一言で言うならばカントの人格概念、ヘーゲル哲学を背景としつつ、「自己存在 (Selbstsein)」の分析が多い。⁸ 特に注目すべき点

は、日本人の研究であっても、自己存在は、ヤスパース哲学における人間の在り方が基本となっていることである。つまり、日本の先行研究であっても、そこにおける自己の在り方は、ヨーロッパ文化の中での人間存在であり、日本文化に於ける人間存在と大きく異なる。

吉村は、当為法則が客観的に孤立し硬直化せず、実存的に我が物とされる重要性を説いている。⁹ 平野はニーチェの道徳批判を取り上げつつ、主観と客観の弁証法における緊張が、実存的自由を成立させることを分析している。斉藤は、ヤスパースの絶対的意識である愛の意義を強調している。

日本人研究者らが道徳・倫理をテーマにする際、しばしば参照する先行研究の一つは、ファーレンバッハの *Existenzphilosophie und Ethik*, 1970 である。¹⁰

例えば、平野はヤスパースの倫理学の特徴が主客構造を超えた次元にあることをファーレンバッハの解釈を通じて論じている。¹¹ また、吉村は「責任ある自己存在」を呼び起こすことの意義をファーレンバッハの引用によって根拠づけている。¹²

道徳や倫理が扱うテーマは、人間存在を自己自身と他者との関係、さらに社会や国家等に拡大する際の善悪の問題と関連したものである。その基本となる自己存在の理解は、ヤスパース自身が指摘する歴史的事実¹³にのっとっているかが問われるべきである。換言するならば、20世紀初頭のドイツか、21世紀の日本かによって、自己存在に対する理解は異なってくるはずである。

そこで、日本と言う状況において自己存在はどのような捉え方がなされ、そこにおける道徳や倫理はどのように展開されるのであろうか、その一つの例として西田幾多郎と並び、現代日本の代表的哲学の一人、和辻哲郎の倫理学を紹介し、日本人の道徳観の特徴を捉えてみたい。和辻の哲学をここで取り上げる主な理由は、西田と比べて人間存在の空間的構造を特に解明した点が特徴的だからである。彼は、ベルリン大学留学中にハイデッガーの『存在と時間』を読み、そこにおける人間存在の形式は、時間性が中心となっていることに、問題意識をもったと言われている。¹⁴ 和辻は、その哲学（倫理学）において、空間性、人間と人間の間、関係性に着目し、日本的な人間存在論（『人間の学としての倫理学』1934年）を打ち立てた。この点を通して、ヤスパース哲学と日

本人の道德観の考察を進めて行きたい。

3. 日本人の道德観の特徴（和辻の倫理学）

和辻哲郎（1889-1960）は、小説家夏目漱石の門下であり、近代日本の代表的倫理学者である。彼の倫理学の特徴を主に『人間の学としての倫理学』に提示された基本的概念（倫理、人間、世間、存在）を説明することによってその概要を捉えてみたい。

彼は、「倫理」を倫と理に分けて、丁寧に説明している。まず「倫」とは、「人間共同態の存在根底たる（ママ）秩序あるいは道」と意味づけている。さらに「理」とは、「ことわり」、「すじ道」である。そしてこの理はすでにある倫の意味を強調するにすぎず、倫理の意味自体は、倫のみで充分表現されているという。¹⁵ 彼の倫理概念のユニークな点は、「人間共同態の根底にある秩序・道」が芸術や歴史によって表現されると基底していることにある。倫理は理論的に形成された原理ではない、と彼は言う。¹⁶ それでは、そのような倫理観によって捉えられる人間の存在はどのように説明されているのであろうか。

和辻によると、「人間」はドイツ語の Mensch でも英語の human の一語で表現されるものでもなく、さらに Gemeinschaft や society、world を含んで初めて成立する概念である。つまり、人と社会が統一されているのである。つまり、人間は、それ自体で「世の中」、「世間」であり、かつ、「人」でもある。¹⁷ この人間における二重構造は、彼の倫理学の骨格を基底するものであり、「間柄」としての倫理学に不可欠な基盤である。何故、一人の人間の中に「世間」があるのであろうか。

「世間」は、端的に定義するならば人の「社会」である。しかし、和辻によると、世間における「世」の意味には、三つの特徴があると言う。第一に世は、日々刻々と変化し、以前あったものは破壊され、転化するものである。（遷流性）第二に、世はその変化に打ち克ち、それを支配することができる。（対治性）第三に、支配し、治めることによって現われるはずの真理がいまだに隠されている。（覆真性）つまり、世の中、世間とは、このように、「遷流からの脱却の可能性を保持しつつも、遷流のただ中に墮在すること」である。¹⁸ また、

「間」の意味は、和辻によると、机の間のような静的な空間ではなく、動的な人間関係そのものを示すという。「交わり」や「交通」等、人と人との間の「行為的連関」が「間」であり、「自由な創造」を意味すると言う。¹⁹ さらに、世間の語源 (loka) は、単なる抽象的な空間ではなく、天地万物の場所や領域を意味し、その現象を実質的に含んだ「生の場面」、「生の関係の空間的性格」を現している。²⁰ 元来、「世間」、「世の中」は、宗教に結び付いた小さな村落共同体としての社会を意味したと言う。この「社」は、「土の神」を意味し、その祭儀が集団の根底となったと考えられている。²¹

最後に、存在の意味を説明したい。存在の「存」は、あることを心に保持することを意味すると和辻は考えている。(「自覚的保持」) 主体の行動としてそれ自身及び物をもつことである。その意味では、「有」と同義である。(「人間がある」=「人間が人間自身をもつこと」) 注意すべきなのは、存には、Sein が Copula として機能するような意味を含まない点である。つまり、存には「～がある」は含まれるが、「～である」を意味しないのである。存には、存命、存生、生存などの熟語があるが、それらから分かるように時間的性格が含まれている。他方、存在の「在」は、空間的な性格が含まれる。つまり、ある場所にあることを意味する。在宿、在宅、在世等の熟語がある。例えば、在世は、世間に生きていることを意味し、行動する者が人間関係においてあることを示している。

このように、「存」が自覚的にもつことであり、「在」が社会的な場所にあることをあわせれば、存在とは、「自覚的に世の中に在ること」を意味する。それは、人間関係における実践的交渉においてのみ可能な在り方である。つまり、存在とは、「人間の行為的連関」であり、厳密には、「存在は人間存在」を意味する。²² そして、人間存在は、人間関係の中に存在し、生きている「世間性」と、一人の人間として私的な存在である「個人性」の二つの性格が動的に統一された構造を有しているのである。この統一が秩序であり、道としての倫理と言える。

和辻の倫理学は、その後『倫理学』(1937,42,49)として、人間存在の根本構造、人倫的組織(家族、国家)、風土性などをテーマに展開された。(詳細は

割愛する。)

4. 考察

前節では、日本人の道德観の一例として和辻の倫理学を取り上げ、特に人間存在の概念を中心に説明した。和辻において、人間の存在の構造はヤスパースと大きく異なることが明らかである。つまり、神や超越者のような絶対的存在者が「他者」として存在し、それに対峙するものとして自己の存在が措定されているのではない。²³ 換言すれば、自己の存在が他者を通して対象化されることなく、時間も空間も直観的形式として認識されるものでもない。交わりも自己と他者の2項対立的な構造ではなく、両者が区別されず動的に連関している。それはまた、世間の在り方として捉えられている。ヤスパース哲学の立場からみると、和辻の倫理学では、どこまでが自己の範囲でどこからが社会や他者であるのか不明確と言える。

以上から、ヤスパースと和辻の言う「超越」には質的な違いがあることは明らかである。さらに、その相違点を明らかにしてみたい。ヤスパースと和辻に関する先行研究の一つに、宮坂万喜弘の「国際化と気候風土性についての考察」²⁴がある。宮坂は、和辻の「超越」を、自他を見出させる地盤としての「間柄」が「自己の外に出る」場面であり、「社会空間的超越」として捉えられると考えている。²⁵ 社会空間的な要素として重要なのは「風土」の観点である。和辻によれば、モンスーン的、中近東砂漠的、エジプト・ギリシャ地中海地域的、西洋地域牧場の気候風土の自然環境がもたらす人間への影響が、人々の生活に影響を与え、独特なスタイルを生み出してきたと言う。²⁶ 風土は「人間が自己を客体化する契機」²⁷であり、風土性が歴史性と関連しつつ全ての生活の活動を形成するのである。つまり、和辻の超越は、間柄によって規定される限り、特有の地域において歴史的に形成された風土の影響を強く受けるものと考えられる。

これに対して、ヤスパースの超越は、初期において『哲学』三巻に展開されるような哲学的世界定位、実存開明、形而上学の3つのアプローチから、『真理について』における包越者論、そして晩年の『哲学的信仰』にいたるまで、多様な展開を見せている。しかし、基本的に超越は、実存としての本来的自己に

なることを目指し、超越者の言葉である暗号を解読し、それをわがものとすることによって実現されるものである。さらに交わり論において、自己と他者の2者関係を重視している。自己が本来的になるためには、他者も同時に本来的になる、相補的關係性を指摘している。しかし、そこにおいても自己と他者はそれぞれ別の人間存在であり、自己が他者によってその存在を規定されるのではなく、その根源において存在者（超越者）が想定されている。それ故、自己の対象化も超越者の存在を基点として可能となる。ヤスパース哲学を含め、ヨーロッパの形而上学の伝統はこの基点を軸に認識論や存在論が成立していると思われる。超越もまた、この基点にいかにかに近づくかのプロセスを説明するものと言える。他方、和辻の人間存在論にはこのような基点がそもそも存在しない。間柄という関係性は、世間が変化すれば関係性自体も変化する。基点という存在自体が世間という関係性に融解してしまい、そもそも存在すらしていない。

両者の超越を図式化するならば、ヤスパースの超越は、人間と超越者の間における「縦の超越」と想定可能であろう。可能的実存としての自己は、実存となるために超越者に対する哲学的信仰が超越の地盤である。それに対して、和辻の超越は、自己の存在が世間との関係性において規定される「横の超越」²⁸である。自己は他人との間柄存在としての人間であり、超越はあくまで人間関係の意識が拡大する活動を通して実現される。超越の地盤は「絶対空」であり、個人と全体者相互における否定的構造²⁹によって展開する。

言うまでもなく、ヤスパース哲学において超越者を前提としないところに実存的交わりは成立しえない。しかし、哲学は神学ではない。前提ありき、神ありきで交わりが出発するのではない。ヤスパースの場合でも「現存在的交わり」への不満から実存的交わりが覚醒される。³⁰ ヤスパース哲学の側から和辻に接近することはその逆の場合と比べると容易に思われる。何故なら、超越者という基点をもち、自己の存在が歴史や文化の相違があっても、基点に立ち返ることによって常に自己を相対化できる構造をもっているからである。自己相対化の構造の有無は、国際社会における異文化間コミュニケーションにおいて極めて重要な要素であると言える。自己と他者の区別のみならず、他者への理解や共感、尊厳もまた、自分と他人が別々の存在でありながらも、人間として同じ地上に

生きる存在なのだという基本的な理解が複雑な社会においてこそ重要である。³¹

和辻の倫理学における人間存在は、自他の区別が、間柄そのものの中に融解している。これは、しばしば他の日本の哲学者らから批判を受ける点である。つまり、和辻の人間存在の概念は、我と汝の境界線が曖昧であり、自己が、家、世間、国家、そして神へと肥大化する可能性を原理的に含んでいる。戸坂潤は、人間存在が物質的生産関係において分析されず、観念的な構造によって表現されているにすぎない、と批判している。³² ここで重要な論点は、自己の肥大化と国家主義への接点である。つまり、和辻の人間存在は、人間に於ける「個」が存在せず、自他の区別なく、肥大化する構造³³をもっているため、皇国思想への結び付きが可能である。³⁴ これは、先に触れた「横の超越」の有害な性格といえる。ヤスパース哲学の概念を借りるならば、自己が可能的実存としての *Aneignung* ではなく、現存在のままの *Assimilation* (同化作用) に留まっているとも言えよう。³⁵

日本社会において、西洋的な意味での個人が存在していないことを指摘した阿部謹也は、晩年、日本社会における「世間」の在り方を研究して注目された。彼によれば、世間とは「個人個人を結ぶ関係の環」であり「強固な絆」である。³⁶ また、同窓会や会社、政党の派閥など「形をもつ世間」と、隣近所、年賀状のやりとりをする人の関係など「形を持たない世間」の2種類があるという。³⁷ 世間は、ヨーロッパ社会における共同体と異なる。世間において、個人の在り方は曖昧であり、個人の有機的集団としての共同体ではなく、個人が人間関係や環においてはじめて規定されるため、世間はいわば「浮遊する共同体」であると言う。³⁸ 世間における曖昧さの中にも、厳しい原理が存在する。それは、阿部によると2つあり、一つは「長幼の序」であり、もう一つは、「贈与・互酬」の原理である。年上、先輩を敬うことと、対等な人間関係において、貰ったものと同じものを送り返すことである。冠婚葬祭などの儀礼の場面で、特にこの原理は顕著に機能する。世間に於ける原理は、しかしながら極めて限定的であり、自分の人間関係に含まれない他人、例えば同じ列車に乗り合わせている乗客は、ほとんど無関係の存在であり、他人ですらない。自分たちの世間の利害が優先されるため、世間は排他的であり、差別的ですらあると言う。³⁹

和辻と比べて阿部の世間には、一応「個人」の存在が前提とされている。しかし、その個人の在り方に関して、共通の問題点がここで指摘できる。それは、阿部自身が述べているが、「(日本において)個人はどこまで自分の行動に責任を取る必要があるのか」という問題である。⁴⁰ 和辻が提示するような、間柄の中に埋没した存在としての人間には、主体的な個人は存在していない。その個人は、世間の外に存在する他者に対する責任は問題にならず、あるとするならば世間に対する責任である。政治家が、自らの不正を反省・謝罪することなく、自分の属する政党に迷惑をかけたから辞任することは、日本において珍しくはない。善悪の判断基準は、プラトンの善のアイデアでも、キリスト教の神でもなく、この世の具体的な人間関係の中に存在するのである。超越的な基点を有しない日本人の倫理観は、やはり克服されなければならないであろう。

阿部は、だからといって、西欧の近代的個人に立ち返ることに期待しているわけではない。むしろ、日本における「世間」の構造を分析し、生活空間を客観的に対象化することの意義を説いている。⁴¹ つまり、「世間の相対化」が必要と言う主張である。現代の日本社会は、核家族化、少子高齢化に伴い、都市化とともに地域社会が崩壊し、昔ながらの世間が消えようとしている。人間関係の中に存在したかつての倫理基準は、若い世代の間では、ほぼ消滅している。心情に左右される世間的倫理から、理性的に高められた倫理基準の構築は、日本において不可能なのであろうか。

5. 終わりに

日本において実存的交わりが有効に働く条件を最後に考察していきたい。ヤスパースの実存的交わりの実現には、理性的に高められた倫理観の構築が不可欠であり、そのためにも、やはり、「縦の超越」の観点が育成されなければならない。明治末、現在から100年近く前に広まった教訓話を一例として紹介したい。「月夜の晩に、子供連れの男が西瓜畑を通りかかった。つい西瓜を盗もうとして、独り言を言った。『だれも見えていないだろうな』しかし、子どもは言った。『お月様が見ているよ』」⁴² 会田の解釈によると、この話は、「ヨーロッパ人の神の監視という観念とまったく一緒であると言う。月の下にいる人間の

在り方は、人間同士の在り方を意味する世間とは異なるように見えるが、むしろ本来の世間の概念に立ち返ることでもある。阿部によると、世間の概念が人間関係（有情世間）を意味するようになる前、世間とは日本人の世界観の一部をなしており、本来、山や川、海や風など自然界の出来事を包含するもの（器世間）であった、と言う。⁴³ 自然界の中に働く超越的存在者の自覚、自然の中に擬人化された存在者は、アニミズム的であり、汎神論の立場に接近する、と批判することは容易である。しかしながら、それらの自覚や認識を理性的に高めていくことによって、日本人の立場からの縦の超越の基点が形成され得ると言えよう。

アニミズム的次元から理性的次元への純化の過程は、誠実さを伴って機能する。誠実さ、といった倫理的要素は共通の神、超越者、真理を共有していなくても可能である。形式美を愛する日本人（武道、芸術、茶道、相撲など）は、巧みの業、のように「極める」「求める」態度を科学技術の分野で長年培ってきた。技術を極めることを通じて、その奥にある世界を感じとることができるのではないだろうか。⁴⁴ このような思考方法は、ある意味で物や対象に対する誠実な「現存在的交わり」を繰り返し、その領域を突き詰めていると言えよう。そこから見えてくる真理は、古今東西問わず、共有できるものとする。それは、また、日本人が横の超越から縦の超越へ転換するための、独自の方法と言うこともできるのではないだろうか。今後の課題としてさらに検討していきたい。

<参考文献>

Karl Jaspers:

Von der Wahrheit, R.Piper & Co., München, Zürich, 1983(VdW)

Philosophie II, 4.aufgabe, Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, New York, 1973 (PhII)

Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, R.Piper & Co., 3.Auflage, München, Zürich,1984(PGO)

Philosophie und Welt (PuW) in: *Rechenschaft und Ausblick*. R.Piper & Co., München, 1951,

Was ist Erziehung? Deutscher Taschenbuch Verlag. Textauswahl und Zusammenstellung von Hermann Horn, 1982.(1977) (WE?)

ヤスバース関係論文

広川 義哲 (2004)「ヤスバース交わり論の道徳的意味：交わりへ向かう自己形成と道徳的態度」龍谷大学大学院文学部研究科紀要 26 pp.20-32

平野 明彦 (2001)「悲劇の道徳的意義：ヤスバースの限界状況を手がかりにして」日本大学教育制度研究所紀要 32, pp.29-46

———— (1988)「道徳性の危機における『実存』—ニーチェからヤスバースへ—」精神科学 27号 日本大学哲学研究室 pp.29-39

斎藤 武雄 (1959)「現代の道徳とヤスバース」理想 314号 理想社 pp.66-80

神田 淳世 (1994)「ヤスバースに於ける実存哲学的倫理学の可能性について」哲学論集 41号 大谷大学哲学会 pp.63-69

吉村 文男 (1978)「道徳教育への示唆としてのヤスバース哲学—客観的当為から実存的当為へ—」教育哲学研究 36号 pp.21-34

宮坂万喜弘 (1999)「国際化と気候風土性についての考察—哲学者カール・ヤスバース、ヘーゲル、和辻哲郎の視点から—」(『情報と社会』江戸川大学 pp.109-119)

堤 正史 (1984) ヤスバースにおける「存在への問い」と「実存」倫理学研究 第14集 関西倫理学会 pp.61-72

(海外先行研究)

Burkard, Franz-Peter: *Ethische Existenz bei Karl Jaspers*, Königshausen+Neumann 1982

————: *Karl Jaspers Einführung in sein Denken*, Königshausen+Neumann 1985

Fahrenbach, Helmut: *Existenzphilosophie und Ethik*, (Klostermann. XII) Philosophische Abhandlungen Bd. 30 Ffm, 1970

Koprek, Ivan: *Ethos und Methodos des Philosophierens* -Die moderne

Orientierungskrise und ihre Therapie im Denken von Karl Jaspers. EOS Verlag, Erzabtei St.Ottilien, in: Dissertationen Philosophische Reihe Bd.3 (hrsg.v.) Bernhard Sirch, 1988

和辻 哲郎

『人間の学としての倫理学』岩波書店 1991 (1934) 年

『倫理学』(一)～(四) 巻 岩波書店 2007 年 (上巻 1937、中巻 1942、下巻 1949)

『風土』岩波書店 1979 (1935) 年

『日本精神史研究』岩波書店 1992 (1926) 年

その他

田中久文 (2000) 『日本の「哲学」を読み解く』筑摩書房

戸坂 潤 (1977) 『日本イデオロギー論』岩波書店 (1990 年版参照)

阿部謹也 (1995) 『「世間」とは何か』講談社

阿部謹也 (1997) 『「教養」とは何か』講談社

会田雄次 (1972) 『日本人の意識構造』講談社

西田幾多郎 (1950) 『善の研究』岩波書店 (1990 年版参照)

(初版 1911 年弘道館より。1921 年に岩波書店より刊行。1937 年改訂)

<註>

-
- 1 cf. 湯田豊 (1993) 『ヤスパースと仏教』[増補版]北樹出版、羽入佐和子 (1996) 『ヤスパースの存在論』北樹出版ほか
 - 2 cf. 増淵幸男 「人類における交わり成立の最深の条件—交わりにおける「トポス」の理論—」(第3回国際ヤスパース会議 [モスクワ] 報告) in: コミュニケーション 第8号 1995年 日本ヤスパース協会 pp.59-67
 - 3 齊藤 (1959), pp.75-76
 - 4 PuW, (1958)
 - 5 Ibid., p.133

- 6 Ibid., p.140
- 7 Ibid., p.142
- 8 吉村 (1978)、平野 (1988)、広川 (2004)、cf.ブルカルト (1982)、ザラムン(1985,1988)、ファーレンバッハ (1970)
- 9 「実存することの深さ」(実存的当為)は、歴史的状況における一回性において「～すべし」と要求される。吉村, p.30
- 10 他にもブルカルト、ザラムンも参考にされている。(広川 (2004))
 - *ブルカルト (1982)「ヤスパースの自己存在概念の中には、道徳 (Moral) とは別に、自己自身の存在の可能性 (sein können) と存在の当為 (sein sollen) が読み取れる」と考えている。(広川, p.23)
 - *ザラムン (1982) 交わり論は本来の自己を実現する論理であり、そこにおける自己は人間性の規範的特徴を示すもの (道徳的態度) といえる。(Moral Implications of Karl Jaspers' Existentialism, p.321) (広川, p.22)
- 11 平野 (1988), p.33「このような弁証法 (主-客の両極性) を暴露することこそ、ヤスパースが自分の最も固有な問題としたことであり、そしてこの弁証法の暴露ということに、倫理学的主題設定 (Thematik) に対するヤスパースの姿勢の特有さがある」

「決して客観的には確定されえない実存という次元においてのみ、こうした解釈 (歴史の実存のうちで道徳を解釈する) と我が物とすることとの真理性が明らかになる」
- 12 吉村 (1978), p.32, 「[ヤスパースのいう『哲学的倫理学』の意図は、歴史的状況における責任ある行為の自己存在を開明し、呼び覚ますこと] である、と。」cf. 堤は、ヤスパースの自己存在を解釈する際、フィヒテからヘーゲルへのドイツ観念論の系譜から理解することを論じている。堤 (1984), p.65,72
- 13 「歴史の実存」(Geschichtliche Existenz) については、歴史性と実存の関係 (PhII, S.138-) を参照のこと。
- 14 和辻は、『風土』の序言の中で、1927年夏にベルリンでハイデッガーの

- 『有と時間』を読んだとき、風土性の問題を考え始めた、と言及している。人の主体的存在構造を時間性によって活かされていることに興味を持ったが、何故空間性が活かされないのか疑問に思ったと言う。(和辻 (1979), pp.3-4) また、戸坂潤は、和辻哲学は西田幾多郎の哲学の模倣であり、さらにオリジナルはハイデッガーであるとして批判している。(戸坂 (1990), pp.164-165)
- 15 和辻 (1934), p.8
- 16 Ibid., p.9
- 17 Ibid., pp.20-21
- 18 Ibid., p.23
- 19 Ibid., p.28
- 20 Ibid., p.26
- 21 Ibid., p.30 丸山真男は、和辻の分析に即して日本に於ける神観を以下のように述べている。「和辻哲郎が分析しているように、日本神話においては祭られる神は同時に祭る神であるという性格をどこまで遡っても具えており、祭祀の究極の対象は漂々とした時空の彼方に見失われる。この『信仰』にはあらゆる普遍宗教に共通する開祖も経典も存しない。(略) 絶対者がなく独自の仕方では世界を論理的規範的に整序する『道』が形成されなかったからこそ、それは外来イデオロギーの感染にたいして無装備だったのであり、(略)」(丸山 (1987), pp.20-21)
- 22 和辻 (1934), p.40
- 23 和辻哲学に大きな影響を与えた西田によると、神は、「(独立自全たる) 無限なる活動の根本」であり、「決してこの実在の外に超越せる者ではない」。そして、「主観客観の区別を没し、精神と自然とを合一した者」である、と規定している。(西田 (1990), p.120) 西田によれば、少なくとも、神が自己に対して客観的に存在したり、自己を超越した別の存在として認識されるものではなく、和辻の神理解もそれに沿ったものと言える。
- 24 宮坂万喜弘 (1999) 「国際化と気候風土性についての考察—哲学者カール・ヤスパース、ヘーゲル、和辻哲郎の視点から—」『情報と社会』江戸川大学

- pp.109-119
- 25 Ibid., p.114
- 26 山折哲雄は、和辻の『風土』（1935）には、台風はあるが地震が登場しないことに着目している。『風土』には倫理的な観点が強く主張されているのに対して、宗教的な契機はあまり意識されていない、と山折は述べている。和辻は、関東大震災（1923年）を経験しているはずなのに、存在自体を揺るがず、宗教的ともいえる風土の特徴より、人間同士がネットワークをつくって対処可能な台風の方が人間的契機として「都合がよかった」のではないかと指摘している。（山折『日本とは何かということ』司馬遼太郎・山折哲雄 日本放送出版協会 2006, pp.54-55）
- 27 宮坂, p.115
- 28 和辻は、人間の存在構造としての超越の性格として3つを挙げている。第一に、他人において己を見出し、自他の合一において絶対的否定性に還り行く意味での超越。第二に、自他を見出させる地盤としての間柄が、時間的構造としてすでに歴史的意義を帯びており、間柄そのものが未来へ出て行く意味での超越。第三に、風土的に外に出ること、すなわち、人間が風土において己を見出すこととしての超越。cf.和辻（1979）, p.22
- 29 和辻（1937）倫理（一）, p.154
- 30 PhII, S.58
- 31 他者への理解や共感の具体例として、ヤスパースの「他の歴史性へと向ける愛のまなざし」が挙げられる。cf. PuW, p.142
- 32 戸坂, p.170
- 33 田中久文は、和辻哲学において、『個人性』を求めていくと、かえってそれが『全体性』の内に消え去ってしまう。そこで『個人性』それ自体は独立には存在しないと和辻は考える。その本質は『否定』であり『空』であるというのだ。」と言及している。（cf.田中（2000）, p.83）
- 34 皇国思想の中核的概念である「國体」は、国民統合の原理であったが、驚くべきことに当時の日本帝国最高首脳部において、それが何を意味するのか一致した見解がなかった。丸山真男は、「権威と規範、主体的決断と非人格

的伝統の拘束が未分化に結合し、二者択一を問われないところ」に、天皇制イデオロギーの「包容性」と「無限定性」の秘密があった、と指摘している。(丸山(1987), pp.34-35) そのイデオロギーは、具体的に、横の超越の場としての家や同族の集団などの中で展開されたのである。

35 WE? S.238

36 阿部(1995), p.16

37 *ibid.*, pp.16-17

38 阿部(1997), p.50

39 阿部(1995), p.18

40 *Ibid.*, p.30 ヤスパースは、交わりにおける責任について言及している。「交わりにおいて、人々は相互に、全てのことにに関して責任を持ち合うようになる。」cf. PhII, S.72

41 阿部(1997), p.174

42 この教訓のオリジナルは、中国伝説と推測されている。明治末に一般に教訓話として広まった。(会田(1989), p.152)

43 阿部(1997), p.14

44 中沢新一は、日本人の思想の源泉をたどる際、芸術的、技術的なものの周辺から宗教者の伝統と深くつながりつつ生み出されていったのではないかと考察している。「(略)人間の体の運動とか自然の造形とか、言葉の表現の技術を使って表現に組み替えていく作業がおこなわれ、それが『断片でしかない日本思想』を生み出す力となってきた。(略)それ(日本人の形而上学的思想)は西欧におけるように、概念の体系をつくりだすことがなく、あくまでも断片として表現された。それは、日本人の自然と技術の関係におおもとがあり、日本的思索の特性をつくりあげているのではないか」(cf.吉本隆明・梅原猛・中沢新一(1999)『日本人は思想したか』新潮社, pp.93-94)