

キリスト教と実存哲学

— K・ヤスパースとG・マルセル —

後 藤 平

はじめに此処に掲げる題を選んだ次第から論ずる。キリスト教或は実存主義思想に研究上関心を有する人には、両者が深い関係を有する事実を無視して研究を進め難い事は明らかであるが、又両者の関係が非常に複雑である事も事実である。筆者はキリスト教に関心をもつ者の一人として、多少とも右の関係をつまびらかにする事によって研究上の一助としたい。両者の関係は実存主義思想の祖と云われるニーチェとキエルケゴールにおいて明らかである。前者では否定的関係として、後者では肯定的関係として、事実としてあまねく認められている。しかしここにおいても事実は一見する程には明瞭でない。ニーチェのキリスト教に対する否定的態度を終極的には認めるとしても、キリスト教が彼に与えた影響の定め難い深さを知らねばならぬように、キエルケゴールにおいてもキリスト教と彼との関係は問題外とするも、尚彼の場合彼のキリスト教性(Christlichkeit)とは如何なるものが問題となる。筆者はキエルケゴールにおける反キリスト教性(antichristianisme)と云うような題を存する著述すら見かけた事がある。今日の実存哲学においても右と同様な事が論ぜられるが、それはハイデガーとブルトマンとの相互影響の事実等より明瞭であろう。著者が両者の関係をヤスパースとマルセルの哲学の比較検討を通して把握しようとしたのは、次の理由からそれ以外のものからではない。一つはキリスト教的関心の下に立つとき、熱心なカトリック信者であるマルセルは除くとして、ヤスパースが西欧のキリスト教的伝統に最も近い、深い宗教性を保っていると信じられるからであるが、事

実「哲学的信仰」(philosophischer Glaube)と云う言葉はヤスパース自身の彼の実存哲学を性格付ける為に創った表現であると思う。両者の思想にはいずれも深い宗教性が感ぜられる。それだけでなく彼等の実存の把え方において——状況内存在として——、或は自由論において、其は愛と死の理解の仕方において、殆ど酷似した思想の表白が両者の間に見られるが、往々それ等の表現にいたっては一方を他方で置き換える事が出来る程の場合がある。しかもヤスパースが啓示宗教を否定する事は彼の名著「哲学」(Philosophie)三巻の一貫した立場である。⁽¹⁾ 実存思想の様々な形態の中でマルセルのカトリシズムを最も好む筆者にとって、実存主義が大きな影響を及ぼす今日の思想的状況においてキリスト教とは何を意味するかを尋ねるとき、ヤスパースとマルセルの比較検討を通してこの問題を問う事は極めて必然的であった。

(一)

我々は二人の思想をヤスパース、マルセルの順に、彼等に共通な三つの実存的概念である実存と愛と死とをめぐって順次検討する。

尚これは比較検討であるが、筆者の立場がよりキリスト教的なマルセルに近いため、比較の視点がマルセルに近くとられている事を予めお断りする。尚比較検討である故、叙述を簡明ならしめる為、敢てした表現の単純化が真実を傷つける事の少ない事を希望する。さてヤスパースの実存 (Existenz) の概念を論ずるのに、此処では彼の哲学がこの概念をもって何を意味するか、実存とは何を意味するかを問う事から始める必要はないと思う。彼の哲学が独逸哲学の大きな伝統と深い関係に立つ事を周知の事実として、我々は実存の概念に焦点をおき、其処で彼の哲学が形成された独逸哲学の史的背景をスケッチする事によって、この概念に彼が与えた幾つかの特質を鮮明ならしめる事から始めたいと思う。先ずヤスパースの実存概念が自由によって規定される事は他の凡ての実存哲学の場合と同様である。彼

にとって全き意味での自由はむしろ実存そのものである。⁽²⁾ この彼の実存概念にとって重大な意味を有する自由を手引として彼の哲学がカント哲学に負う大きな影響を理解し、これに依つて彼の実存概念の本質的規定性を理解するよすがとしたい。確かに彼の哲学は一般の意味で体系を組織していると云えない。一切の実存哲学の非体系性は周知の事実だが、それにしても彼の名著「哲学」を再読する者には、この大著の中に或種の体系性 (Systematik) がかくされている事が見逃せない。かかる主張が許されるとして、彼の哲学の体系がカントのそれと重大な関係にある事が、先ず自由の概念から明らかにされるが、これによって彼の実存概念が規定されて来る。カントの指導的哲学概念が自由である事は、有名な実践理性の理論理性への優位から明らかであるが、この自由は理論の場で把えられないものが実践の場でとらえられている。自由が実践的概念である事はヤスパースに共通する。真理の確実性はカントでは自由の概念を通して実践上の確実性として把え直されると云えるが、この自由を実存的自由と書き換えるなら、右の言葉はカントのみならずヤスパース哲学理解の要諦ともなる。カントは形而上学を實踐的自由の場において、新興したが、⁽⁴⁾ 実存概念をめぐるヤスパースの哲学に偉大さを与えるものが、彼の思想の形而上学的ヴィジョンに依る事を認める者には、此処にも彼のカントに負うものを指摘し得えよう。然しながら両者が自由と共に実践の平面で把えているとき、彼等の相違は、カントが自由を實踐的理性の立場で、即ち自由をむしろ理性的客観的な対象として把えているのに、ヤスパースはこれを、實踐的理性ならぬ、むしろ理性的実践とも云うべき立場に置き換えている。即ち自由を自由なる決断、即ち行為の平面に置き換える事にあらわれる。ヤスパースの自由は所謂主体性の概念である。彼のかかる自由の概念の轉換の媒介者となるのが、キェルケゴール或はニーチェである。カントの自由の超越論的 (transzendental) 把握は、自由に依る行為の決断性を介して、ヤスパースの実存的自由の超越的 (transzendent) 把握に飛躍、轉換される。カントの最大の批判者はヘーゲルであり、ヘーゲルのそれはキェルケゴールであった。ヘーゲルのカント批判の要点は双方の倫理性の把握の相違、有名なモラリテート (Moralität) とシットリックカイト (Sittlichkeit) の相違

としてあらわれるが、それは後者の社会的自我とも呼び得るものに依る、前者の単一的自我の否定であると云える。キェルケゴールのヘーゲル批判はこれに対して、彼の単独者 (der Einzelne) の実存的自我に依る、ヘーゲルの社会的自我、否、もう自我とは云えない歴史的精神の否定であると云える。かくみるとキェルケゴールはカントの理想主義的単一の自我を、彼の実存的単独者の自我に依って置きかえ、或は回復したと云う事が出来る。或はキェルケゴールは、カントの否定者ヘーゲルの反省的悟性の無限を、決意の行為に依り更に否定する事に依り、カントの自由を觀念の立場から実存の立場に置きかえ、或は回復したと云えよう。云う迄もなくこのキェルケゴールこそニーチェと共にヤスパースが実存の思想を受け入れた無二の哲学者である。カントは第一批判の物自体の矛盾を、第二批判の実践的自由の概念をもって救おうとしたが、矛盾は止揚出来ず、第三批判の目的論的自由のイデーを援用して、この矛盾を多少和らげる事が出来た。ヤスパースにとってはカントの矛盾は必然的であり、自由の矛盾は只、実践の世界で解かれうるのみである。カントの自由論は本来超越の問題であるが、ヤスパースにとってこの超越の問題の眞の解決は只、自由の決意性 (Entschlossenheit) によってのみ可能となる。右において我々は自由を手引としてヤスパースの実存概念の特質がその決意性、行為性にある事を、独逸觀念論の歴史を通して明らかにした。然し又この決断的行為が個の自我に依って、ヤスパースの云う現存在 (Dasein) の世界においてのみ実現される事は後述する如くである。

II

次にヤスパースの最も独自の哲学的概念である包括者 (das Umgreifende) をめぐって右と同様な分析を加えるが、此度もはじめの場合と同様カントとの關係に注目したい。この概念は主著「哲学」のすぐ後に出了た「理性と実存」(Vernunft und Existenz) にはじめて指導的哲学理念としてあらわれるが、主著では「包越する」(übergreifen) と云う言葉が後の「包括する」(umgreifen) を暗示しながら使用される。この二つの言葉の相互關係において「包括

者」の意味を理解するとき、先ず übergreifen (包越する) とは越えて把む事、begreifen との関係で解するならば、越えて超越をとらえる事を意味しよう。処で umgreifen は unwälzen, umgehen 等の um が意味する処から、凡てのものを、即ち全体をその周辺にいたるまで包み把える事を意味する。然し全体は我々に与えられていないから包括 (umgreifen) の行為は常に行為者が自らを乗り越えながら (über) 把え (greifen) るようにして為されなければならない。この包括の行為は従って最後は超越者との関係においてのみ理解されうる。この包括は自身を乗越える行為である故その都度己の眼前に現れる限界 (Grenze) を突破する行為としてあらわれる。そして本質的な意味での限界はこの超越者との関係においてこそ把えられるべきであらう。従って包括者と云うこの言葉自身が、カント哲学の中心課題である限界概念 (Grenzbegriff) としこの物自体 (Ding an sich) との関係でのみよく解されるべきであると思われる。処でこのヤスパースの包括 (umgreifen) の行為は何者によって行なわれるか。この内的行為 (das innere Handeln) の主体は何者であるか? それは包括者としての自我である。「理性と実存」で五箇の包括者があげられている。包括者は無限者であるが、無限者としての包括者ははじめに現存化 (Dasein)、次に意識一般 (Bewusstsein überhaupt)、次に精神 (Geist) として与えられる。他の二つは世界と超越者としての包括者である。(6) 処で先の二つの包括者は自己存在 (Selbstsein) としての包括者として一括して規定されている。即ち自余の二つの包括者を除くと包括とは自己の前に出現する限界を無限に排除、突破する自己存在 (Selbstsein) 即ち我の内的行為となる。「理性と実存」におけるこの包括者の理解は、「哲学」第二巻の「実存照明」(Existenzerhellung) でヤスパースが明らかにする主題、即ち第一章、交通と歴史性における自我 (Ich selbst)、第二章、自由としての自己存在 (Selbstsein)、第三章、状況、意識、行為における絶対性としての実存 (Existenz) と対比するとき、双方の叙述は略完全に一致している。実存が右の説明から自由としての自我に関わる事は明白である。双方の叙述の相違をあげるなら、「理性と実存」では包括者の概念によって体系的統一が試みられている点が相違している。以上によってヤス

パースの哲学的思弁、即ち無限者の思惟がたえず自己存在 (Selbstsein) としての我をめぐってなされている事が確認される。さて処でカント哲学の体系的統一者は何であるか？ それは第一批判でも、第二、第三の批判でも、絶対者を内在的に把握せんとする主観 (Subjekt) としての超越論的 (transzendental) 自我ではないか？ ヤスパースの包括者としての自己存在の概念はカント哲学の厳しい限定のもとに立っている。然しそれは包括者としての自己存在のみに止らない。彼の実存の概念そのものも同様である。何故なら「理性と実存」で実存とは一切の包括者の根源 (Ursprung) であるとされているからである。即ち自己存在の包括者は最後に実存となるからである。或は実存とは包括者の包括者であるとされる。一切の包括者としての自己存在は、それ自身が再び超越的に包括せられて、実存として現れる。実存がかかるものなら、それでは「理性と実存」として対置される理性 (Vernunft) とは何か？ ついでに云うと、実存が一切の包括者の根源なら理性は如上の一切の包括者の結合者、紐帯 (Band) であるといわれる。さればカントの言葉にならって「実存なき理性は空虚であり、理性なき実存は盲目なり。」とヤスパースは云う。理性が一切の包括者を結合するなら、理性は「交通」(Kommunikation) を本性とすると云われる。逆に後の有名な交通の概念は理性的であると云える。理性はそのまま実存ではない。然し可能的実存であるとされる。さて包括者は夫々がそれを超える包括者によって包み把えられる故に、前の包括者は後の包括者に常に限定されると共に、後者は前者を前提としてはじめてそれを超える故、後者は前者を離れて存在しえない。即ち包括者の根元なる実存は第一の包括者である現存在 (Dasein) を離れてありえないと同時に、現存在は実存の可能性として、根元より生命を吹込まれる事によって実存として現成する⁽⁶⁾。即ち現存在は実存の現成の場であり、実存は現存在の肉をとつてのみ実現される。これがヤスパースのインカルナチオン (Inkarnation) 即ち受肉のイデーである。これは又マルセルの主要な哲学的概念となるが、然し非常に異った色合の衣をつけて登場する。以上ヤスパースをカントとの関係において理解に努めて来たが、この事は次に述べるヤスパースとマルセルとの思想的対比、マルセルの愛好する実存的イデーである *être*

incarné (肉化)——即ちインカルナチオン——を手引として始める兩人の思想的対称を把握するために必要な準備を与える。尚実存はヤスパールにあって現存在 (Dasein) を離れえぬ故実存の可能性としての私は現存在の中にある者として、常に何等かの意味で状況の中にある。私の存在は状況内存在 (in der Situation sein) である。ハイデガーの言葉では私の存在は世界内存在 (in der Welt sein) である。マルセルの哲学では同じく être au monde (世界内存在) である。処でヤスパールにおいては私が状況を離れて存在しえない事実、その事が私の「限界状況」(Grenz-situation) の一つとなる。然し我々はヤスパールの限界状況の問題に立入って比論を行なう前に、先ずマルセルの実存 (existence) 概念を見てゆかねばならない。

(II)

マルセル (Gabriel Marcel) はヤスパールのようにシステムティックの傾向をもたないので、カントとの関係でヤスパールを扱えたように、彼の哲学を理解しようと試みる事は不適當である。状況における実存の存在性を主張する彼の哲学は、その主張に誠実である為に一切の体系化を退けるからである。然しながらこのように実存の独自性を唱える彼の哲学も哲学史の流れの外に立ちえないので、従ってはじめに彼を哲学史的観点から眺める事は、この個性的哲学を理解するのに有益な方法である。さて我々はマルセルが実存をどのように考えるかを問う事から始めるが、彼の場合にもむずかしさは実はこの点にある。然し我々はここに比論の手がかりを求めたい。即ち彼は自分の哲学が所謂実存哲学の中に組せられる事を好まない。或批評家がネオ・ソクラティズムと呼んだとき、この言葉を彼が喜んで受け入れたと云う事実は、彼の哲学の実存哲学との微妙な関係を物語る。ソクラテスは直ちにソクラテ斯的對話を我に想起させるが、この對話こそマルセル哲学の特徴であり、又この点において對話がコミュニケーションである限り、先ずマルセルをヤスパールとの対比に立たせる。実存と云う言葉を屢々使い、而も他の実存哲学者と共通する内容を

これに与えている事も確かであるのに、何故彼が実存哲学と云う呼称を好まないのだろうかと筆者を困惑させたが、この点に關し、又これを通してマルセル哲学全体の解釈に關して筆者に洞察を与えてくれたのは、ルーヴェン大学のトロアフォンテーヌ教授のマルセル研究「実存より存在へ」(De l'existence à l'être)と云う本の表題とその内容であった。この表題はトロアフォンテーヌのマルセル理解の方法を示していると思われるが、筆者もマルセル哲学の理解は、確かに実存から存在に向ってなされるべきだと思つた。⁽⁹⁾即ちマルセルの志向は古い哲学的伝統の存在論 (Ontologie) である。事実彼の形而上学入門の書と目される本に、彼は「存在論的神秘の立場とそれへの具体的接近」(Position et approches concrètes du mystère ontologique) と云う題を与えている。彼の哲学の立場は即ち存在論的 (ontologique) である。神秘 (mystère) と云う言葉で既にキリスト教的なものが、又存在論によってギリシヤ的なものが暗示されている。然し存在論と云うとすぐ彼とベルグソンとの關係が問題となる。と云うのは彼の原著、「存在と所有」(Être et avoir) で彼の存在論的主張は常にベルグソンへの批評と結びつくからである。それ丈でなく更にその批判にも拘らず、彼の思想の指導理念はベルグソンへの深い共感なしに考えられないからである。先ず批判とは、ベルグソン哲学は生成 (Werden) 存在 (Sein) に対する生成 (Werden, devenir) の哲学にすぎぬとの批判である。マルセルには少くともベルグソンの生成からギリシヤの伝統の響きがこもる存在に向おうとするはつきりした哲学的努力が見られる。然し又その反面マルセル哲学の指導理念、後にのべる「忠実」(fidélité) も「希望」(espérance) の概念も時間の觀念を除いては考えられない。その時間はエラン (élan) であり、持続 (durée) であり、ベルグソンの純粹持続 (durée pure) なしにマルセルの実存哲学は考えられぬ程である。実にマルセルがヤスパース哲学に大きな鼓舞を見出すと同時に、彼の哲学を空間的過ぎると批判するとき、それはマルセル自身が時間の立場に立つからである。⁽¹⁰⁾これから述べるヤスパースの愛と死である処の限界状況の限界 (Grenze) とは確かに空間的概念である。さてマルセルの哲学が存在論を指向するなら、彼の実存 (existence) は存在 (être) との關係で問われる事が予想される。では

彼の実存とは何か？ 彼はこれを *être incarné* (受肉) として把える。或はこれを *Inkarnation* と云うなら、ヤスパースの実存哲学と同一の言葉を使う事になるが、然し既述の如くマルセルの *être incarné* は非常に異った色合をもつて現れる。実存を意味するこの *être incarné* とは何か、それは私と私の肉体との関係を問う問の中に求められる。今、関係 (*relation*) と云ったが、私と私の体との間でこの言葉を使う事が出事ない事が彼の研究 (*recherche*) を通して明らかにされるが、仮にこの言葉を許すとして、私と私の体との関係は如何なるものであるか？ 先ず私は私の体をもつと云われる。事実普段こう云われるが、それは私が使う道具との関係でも確かめられる。たとえば道具は私の手が直接には出来ない事をしてくれる。その時自然に私はその道具は私の手の延長だと考える。然しそうすると私の手はこの道具と、私に対して本質的には異なるものとして私にあらわれる。私が道具を持ち使用するように、私は私の身体をもち、私の身体を使う。即ち私は私の体を持つ (*avoir*)。然し考えるとき、私の肉体をもつ私は、肉体とは異つたものであり、肉体の外になければならない。即ち私の体をもつ私は体の外にあり、私の体でないものとなる。かくして私は私の体を越えた存在として考えられる。マルセルは然しかく考えられた自我、肉体から抽象された自我に、デカルトに始まる一切の合理主義哲学の誤謬の源を見出しうると考える。実存哲学が合理主義哲学を越える哲学であるなら、近代合理主義哲学の父であるデカルトの身心の二元論の批判に絶えず立ちもどる彼マルセルの思考の態度は、正しいと見なすべきであろう。然しマルセルの批判はここにとどまらない。独逸観念論が少くとも合理主義哲学である限り、彼の批判は其処にも、特にカント観念論の批判に及ぶ。ここに我々はヤスパースとの対比を想起すべきである。一言で云えば私の自体を道具として持つ私は、これを使用するものとして一つの力であると思倣される。カントの認識論は認識を人間の一つの機能として考えていないか？ 彼自身認識能力の批判と云う言葉を使っているが、能力とか力とか云う言葉は、確かに直接機能を連想させる言葉である。そのみならずカントは第二批判で自由と自律とを同一視するが、自律とは力とか機能に結びつく概念で、決して自由の意味をつくしえないとマル

セルは考える。これに対しマルセルは自由は固より認識も一つの神秘であると考える。ここにマルセルはアウグスチヌスの恩寵論の伝統につらなる。さて次に私は以上の心身肉体に対して、今度は私は私の体であるとしよう。然しそれはそれでよいであろうか？ 私は私の体であろうか？ マルセルはかかる立場をとる。ただある一定の限定された意味においてであるが。私が私の体であると云ったら、私共は反撥する。私を私の身体と同一視する事は唯物論の立場だからである。然し唯物論の立場は、私の体を他の人の体と本質的に差別しない。そこでは私の体は凡ての身体の中の一個にしかすぎない。唯物論は単純に一般者の立場に立つ。そこでは私の体は凡ての人の体と違ったものではない。マルセルの考えはこれとは全く違う。唯物論が私は私の体であると云うとき、同一視か、或は肉体が原因で、精神としての私はその結果だと考える。然しマルセルは心身の関係には同一性の概念や因果の観念は通用しないと考える。彼が私は私の体であると云うとき、その体は誰でも体なのではなく、「私の体」(mon corps)なのである。それを一般者から把える唯物論は既に抽象を犯している。観念論のように、私は私の体に対立するものでなく、又唯物論のように等符号で同一視するものでもなく、これ等はいずれも抽象化された観点なのであって、マルセルはこれ等の観点以前の、最初の具体の認識の立場に立とうと思う。これが彼の「私は私の体である。」との意味である。この言葉を正しい意味にとる事によって一切の合理論の矛盾を超えうると彼は考える。唯物論は一種の合理論である。心身の関係は、合理的な把握を拒む。それは合理論を超えた関係——敢て関係と云う言葉を使い得るとして——だからである。この関係は従って *mystère* (神秘) である。私が私の体であると云うとき、私の存在は既に一つの神秘として理解される。同時に又私が私の体である事によってのみ、観念論の不可避な矛盾を超えうるとマルセルは考える。私は私の体(mon corps)として全くユニークな存在である。又私の肉体は自然から全く離れぬ故に、私が私の体であるとの事は、私の存在が世界の内にある存在 (*être au monde*) である事を知らせる。ハイデガーと同様に人間とは世界内存在 (*in der Welt sein*) であるとマルセルは考える。然し世界内存在は人間が何等かの意味での状況内存在

である事を意味する。être incarnéとしての私の存在 (existence) はかくしてハイデガーと共に世界内存在であり、ヤスパースと共に状況内存在である。然しかかるマルセルの立場がヤスパースに対し、私の存在を、それが如何に平凡なものであろうとも、直ちにこれを神秘として把えており、他面又合理主義の批判において、デカルトは固よりカントをも超えようとする意味でマルセルの合理主義或は観念論批判は、ヤスパースより鋭い観点からなされている事が以上より明らかとなる。¹²⁾

(四)

次にヤスパースの愛と死を、死から先に略述する。我々は先にヤスパースの限界状況を語る処まで来ていた。私は何等かの意味で状況の中にある、状況内存在 (in der Situation sein) である。かかる意味で、私は状況の外に生かえないとの意味で、状況の内にある事が直ちに限界状況 (Grenzsituation) の一つである。然し彼が特別な意味で限界状況とする四つの生の状況がある。死、苦惱、戦、負目 (罪) である。これ等の状況は、我々がそれを避けえないからと云って直ちに限界状況となる訳ではない。我々は現存在 (Dasein) としてたとえれば死を避けえない。然し現存在の死そのものが限界状況を意味しない。実存は先にのべた如く自由の概念をめぐっていた。私は可能的実存として現存在の中であって自由である。従って所謂死に対して二重の態度をとる事が可能だ。現存在としての死を絶対的なものとみてそれを恐怖し、而もそれを避けえないから、バスカルが云うように目かくしをしてこれを見ないようにして死の淵に飛込んでゆくか？ この時の我々は死の持つ限界 (Grenze) を、我々の目にみえない処、出来たら無限の彼方にまで押しやろうと努めている。それでも死は避けえぬが、かかる死は死する私にとって限界状況とならない。第二に私は死をいたずらに恐れて避けようとせず、むしろそれに近づき、その真の姿を視極める態度をとる事が出来る。ヤスパースはこれを厳しい表現であらわす。即ち破りえない壁の如くに立ちはだかる死に対し、自由なる決意の

行為をもつて、私はこの壁に足を踏み入れる。その時死ははじめて限界状況として私の前に現れ、この限界に踏み入れる事によって反って限界は崩れ落ちると共に、私に実存 (Existenz) が現成する。限界状況を体験する事と実存する (existieren) 事とは同一であると彼は云う。然らば私が実存となる条件は、この限界状況の限界 (Grenze) を、先にした如く無限に押しやるのではなく、むしろ私がこれを進んで迎え、引き寄せる事である。自由なる決意性をもつて、臆する心には動かしえないと思われた壁を動かす事である。ヤスパースはこう云う。その時然し実存はあたかも贈与 (Geschenk) の如く私に与えられると。誰によって与えられるのか？ 云う迄もなく超越 (Transzendenz) によつて。この実存現成の状況は、キリスト教の恩寵の問題をおのずから彷彿させる。キリスト教徒も信仰を通して超越者からグラス (Grace) を贈与される。それは確かにそうだ。然し我々はここに微妙なと云うより、大きな相違を見逃しえない。ヤスパースの云う限界 (Grenze) はむしろ私がこれを引きよせるものであり、所謂実存のパトスをもつて、私がこの不可知なる死を übergreifen (包越) するのである。実存と超越、自由と超越との関係にあつて、ヤスパースの実存は常に Selbstein (自己存在) である自我を軸としてめぐるように思われる。はじめに論じた彼のカントとの関係は、彼の実存更には超越の思索に関しても規定的であると思われる。然しそれと同時にヤスパースの実存概念は、ダーザインにおける個なる私の決意性におおむね左右されるとは云え、其処には偉大な独逸観念論の系譜が、即ちカントの自由論が、フィヒテの絶対自我が、ヘーゲルの理性のディアレクティクが、形而上学の大きな翼をその背後にはためかせている事を忘れえない。我々はヤスパースの死に関する瞑想の偉大を認めない訳にゆかない。

次に愛について語ると、愛は直ちに限界状況としてはとらえられない。然し限界状況としての戦の中に愛はあらわれる。我々はこれとの関係の中で彼の愛を考える。とは云え限界状況は最も実存的な概念故、ここに彼の愛に関する実存的思弁が判然とあらわれている。限界状況としての死は呼ばずしてやって来る。これに對し戦闘としての限界状況は、はじめから私に関わっている。私は戦闘の一員なのだ。然し限界状況としての戦は、単なる現存在の戦

ではなく、実存を現成せしむる限界状況として愛の戦である。der liebende Kampf である。先ず我々は主著「哲学」において二カ所でこの愛の戦が論ぜられている事に注目する。一つは無論状況内存在として、実存の限界状況の説明においてであるが、他は交通 (Kommunikation) における自己存在 (Selbstsein) の一章で、実存交通 (existenzielle Kommunikation) としての愛の戦が述べられている。先ずこの点から論ずると、愛の戦は交通 (Kommunikation) である。然し交通は理性的なものである。既述の如く「理性と実存」では自己存在は三様の包括者としてあらわれるが、これ等包括者の根源が実存であるとき、これ等包括者の結合者、紐帯 (Band) が理性であった。即ち理性が一切包括者の結合者であるとは、理性が結合する者交通する者である事である。交通と理性とは同一概念である。云う迄もなく愛とは最も深い交通であろう。従って愛の戦が交通として把握されるのは当然であるし、限界状況としての愛の戦が実存交通としてあらわれる事もよく理解される。処で愛の戦が実存交通、即ち真の交通であるなら、ヤスパースの愛の戦、戦における愛は全く理性的、最も深く理性的なものでなければならぬ。ここに狭さとして実存的愛の規定性があらわれる。愛の戦は只深い理性者相互の関係としてのみ規定される。この狭さとしての実存の規定性は又自ずから深さとしての実存の規定性でもある。確かにこれは最も深く把握された愛でもあるが、然しキリスト教的な意味での隣人愛、兄弟愛とは相当に違った響きをもってあらわれている事も否定出来ない。愛の戦はそれが愛である限り他者の愛である。他者なしに愛の戦はありえない。私は汝を待ち、汝は私を待ってはじめて愛が存在する。然しながら私が汝なしにありえぬのは又戦の規定性でもある。この際自分と戦う事は無意味である。愛の戦は愛の為のみならず、戦の為に他者を求める愛と考える事が出来ないだろうか？ ヤスパースは「愛の戦」(der liebende Kampf) と云うが、又「戦う愛」(Kämpfende Liebe) と云う。これは戦いつつする愛と云う事だが、真の愛は戦いつつされねばならないものか？ 次に愛の戦は徹底的に理性的である故、戦う人は相互に徹底的に開頭されて (Offenbar) いる。即ち相互にかくし処無く透明である。愛は徹底的に知り尽くす意志である。然しながら愛は

これによつて愛の神秘性 (mystère) を棄てる。次に相互に徹底的に *offenbar* なる愛の戦は、相互の絶対的な信頼の上に戦われる。この戦は裏切を許すダーザインの戦ではなく相手が私と共に勝たねば私も勝てない愛の戦である。ヤスパースはここに戦う者は全く連帯性 (Solidarität) の中にあると云う。確かに愛は全き連帯性であると云える。然し又 *Solidarität* とは *Kommunikation* と云う言葉が有する同じ理性のひややかな響きを伝えるものであり、又連帯的であるとは、自他の自立、独立を既に前提している。限界状況としての愛の戦において戦う者は、相互に実存としてあらわれる。愛の戦は実存交通である。処で実存は超越を離れてありえない。実存は根源 (Ursprung) からする存在である。然し根源からの存在とは絶対的な開始 (Anfang) である。絶対的な開始として私は、同様な女に対して対峙する。ヤスパースは絶対的な孤独を知る者が真の交通を知ると云う。この時彼の心眼に映じた愛はキリスト教の愛よりむしろニーチェの愛であった。ヤスパースの愛を語るには従つてニーチェの運命の愛 (Amor fati) を除きえないが割愛する。⁽¹⁶⁾ 云う迄もなく右にのべた徹底的な開顕性、絶対的な相互の連帯性、端的な開始としての孤独と沈黙等は限界状況としての愛の制約である。

(四)

マルセルの愛と死の思想は、彼の主要な形而上学的概念である「現存」(Presence)、「希望」(espérance)、「忠実」或は「忠誠」(fidélité) をめぐるが、ヤスパースの実存交通即ち愛の戦との関係上我々は主に忠実性について叙述する。先に述べた如く私の「実存」(existence) は *être incarné* (肉をとれる存在) としての存在であり、従つてそれはハイデガーの云う *être dans le monde* 或はヤスパースの *in der Situation sein* である。然しマルセルの世界内存在はハイデガーのそれとは対照的な一面のある事が見逃せない。即ちハイデガーの有名な世界内存在 (*in der Welt sein*) は投企性 (Entwerfung) であると共に被投性 (Geworfensein) 即ち世界の内に投げ出された存在である。確かにそ

の双方であるが、世界内存在の開示性として最後に不安 (Angst) があらわれる処から、彼の世界内存在はむしろ第一に被投性、この世に一人投げ出されている事に力が置かれている事が事実のようである⁽¹⁶⁾。世界は彼に不気味 (unheimlich) なものとしてあらわれる。これに対しマルセルでは世界内存在とは、私が私の体 (mon corps) として世界にある事故、私が世界の内にあるとは、私のもとにある、我が家にある (être chez moi) 事を意味する。即ち世界は私に intime (親密) なものである。私と世界とは親しい愛の関係にある。マルセルの実存の思弁ははじめから宗教的であった事を我々彼の日記から確かめる事が出来る。彼以外の実存哲学に共通する実存の觀念は、彼の場合宗教的思索を通して自覚された。処でマルセルにおいても実存は自由である。従って状況内存在としてこの状況にユニークな実存として生きる私は、私に親しいこの世界にあって、己の生の唯一性、独自の意味を自発的に、即ち自由をもって実現すべきである。私丈が出来る事、すべき事、即ち使命の問題が、受肉性の実存のイデーから提起される。人は誰であれこの世に使命を担って生きる。この使命は私の職業、家庭内の義務等々の姿をとってあらわれる。然し使命、即ち vocation と云う言葉は、本来宗教的意味を持っているように、マルセルの使命の哲学的イデーは、単に世俗の世界に留まる事は出来なかつた。彼の主著「存在と所有」を書き始めた頃、一九三〇年に彼は誠の召命 (vocation) のグラース (Grace) を受けた。「存在と所有」は彼の日記体の哲学的反省であるが、この前後の記録は、三世紀前 B・パスカルが同じ体験を記したメモリアルに比すべきものである。この恩寵の体験を境にして彼の宗教的思弁は忠実性 (fidélité) のイデーをめぐっていとままれる。vocation は神の声をきく事である、神が呼ぶ事である。召命を受けた人は、おのがじし神が与えた使命を実現せねばならない。然しそれは神の為に第一に何かをする事ではない。神が呼ぶと私は答えるが、その答えこそ信仰である⁽¹⁷⁾。そして召命において神が私に求める第一の事は、この信仰に忠実 (fidèle) に留まる事である。かくて忠実性がマルセルの宗教哲学の中心概念として現われて来る。彼の実存哲学を既述のトロワフォンテーヌのように「実存より存在へ」として捉えるのは正しい方法である。神は西欧の哲学的伝統に

よれば存在そのものと考えられるからである。

忠実性 (*fidélité*) とは元々宗教的概念であるが、人間的にも広く使用される故、我々は叙述を簡潔ならしめるため、マルセルに従って、人は約束に忠実であると云われるように、約束 (*engagement*) の概念を手引として忠実性の現象学的分析を行なう。元々 *s'engager* とはサルトルにもある如く、実存とは何かにかかわって生きるとの意味を有すると共に、マルセルは *engagement* とはプラトンのな存在 (*l'Être*) への参与或は参加 (*participation*) をも意味する。先ず約束、契約は守る事に世俗的な意味で人の誠実性 (*fidélité*) があらわれる。約束は未来において実現される故、未来的時間性の観念である。然し約束が未来性に関わり、而も約束が守られる事を前提に結ばれる限り、その時間は単なる自然主義的な意味では解されない。約束を結んだ時点の私は、私も知らない未来の私とは違うからである。未来の私について、自然主義的、或は心理主義的の意味で確かな事は云いえないからである。而も約束は何等かの意味で誓いなのである。かかる意味で、単なる合理的な観念である約束においても、その時間性は既に超越的な面をもつ事が明らかになる。心理学的な時間ではなく *métapsychologique* な未来性の時間に関わると云える。先にマルセルとベルグソンとの関係を指摘したのはこの点である。⁽¹⁸⁾ 約束は何事かについて誰かと結ぶ約束である。然し相互の間に結ばれても約束では重点は私に置かれている。確かに約束も誰かに対してする約束である。然し約束が破れるとき第一に問題になるのは約束を破った本人の事である。さてマルセルはフィデリテを真の存在論の場所として規定する。⁽¹⁹⁾ 即ちフィデリテの道を歩む者は即ち存在 (*être*) の道を歩む者であると考ええる。忠実性とは忠実である、(*être fidèle*) 事であり、忠実なる者として留る事である。忠実性は存在性と離しえない。存在論の場所としての忠実性はかかる意味である。忠実なる者は障害に際して忠実にとどまる者であり、変らざる同一なる者である。存在 (*Sein*) とは確かに生成 (*werden*) ではないのである。マルセルの実存哲学は存在論を志向している。然しながら忠実性を通して開示される彼の存在は時間性との関係に立つ。約束の分析を通して我々は忠実性における存在は未来的時間性であり、こ

の時間は超越性の面をもつ事を知っている。彼はこの存在を名詞としてでなく動詞として把えよと我々に注意する。忠実なる者として留るとは時間内の持続性 (durée) を意味する。この持続的時間が超越的であるとは、この時間が或意味で純粹持続として把えられる事を意味しよう。マルセル哲学はベルグソン哲学を背景にしている。忠実性とは変らぬ事である。然し忠実性における誓い (Le vœu) は、約束のように自己中心的な、傲慢に容易に変わり得る、己の力により頼む事ではない。忠実性には確かに緊張があるが、それは自我の硬直を意味せず、動的な創造的な性質をもつ。マルセルの存在は創造的である。忠実性は緊張であるが同時に安らぎでもある。私が忠実である人の傍において私は平安である。緊張の中の平安である。忠実なる者は障礙を予想し、その回復の時に常に備えをしているが、それ丈でなく障礙がなくてもすすんで自分を犠牲にしたいと思う。それは愛である。忠実性は愛であり、忠実性によって開示される存在性は愛の存在性である。然し忠実性が約束、契約等の概念を超えて、それ等によっては到底把え切れない問題性は、哲学的には次の点にある。忠実とは私が他者に対して忠実である事である。忠実性の誓いはたとえ私が誓うのであっても、それは私より高い、尊い他者を中心の存在として、これに向って誓うのである。忠実性が開示する存在の中心には他者 (l'autre) がある⁽²⁰⁾。マルセルの実存的存在論は他者 (l'autre) を軸としてめぐる。存在把握における他者性を忘れ、自我 (ego) の立場に立ち、これに執する処に、マルセルは一切の合理主義哲学の誤謬が由来すると考える。存在とは他者性であり、理性は従って只超越の行為によってのみ存在を把握する。近代哲学の父であるデカルトの哲学を自我の哲学とし、カントと独逸観念論をこのデカルトと重大な関係に立つものと敢て認めるとき、マルセルのこの他者の哲学による近代合理主義批判は現代の危機を想う我々に少なからざる意味をもつように思われる。さて更に進んで他者 (l'autre) は単なる他者として留まらない。私が忠実な、私に fidèle な他者は、貴方 (toi) である筈である。私は貴方 (toi) に対して、愛する貴方に対して忠実であるのみである。然し他者は toi であると共に彼 (lui) ともなりえる。私は toi に対しては je となり、彼 (lui) に対して自我 (moi) となる。この異った二

つ的關係を元にして存在把握に関するマルセルの有名な対立的哲学概念があらわれる。即ち「存在と所有」(être et avoir)⁽²⁾である。忠実性が存在論の眞の場所であるなら、眞の存在は貴方と私との忠実性の關係からのみ把握されるべきである。これに対し他者が彼となり、従って私が *toi*、或は *ego* となる所では存在は所有のカテゴリーによって把握される。所有 (avoir) がフィデリテの立ち去った存在の領域で万事を支配する。然し所有する者は又所有される運命に立つ。それははじめにのべた肉体から離脱した自我がひき起こす矛盾、或は悲劇だが、これは具体性の哲学を希願するマルセルの存在論的哲学がとらえる現代の悲劇、彼の云う「壊れた世界」(le monde cassé)の悲劇である。我々の悲劇は単なる合理性の矛盾ではない。神秘的なものである。眞の存在が *toi* (貴方) によって存在論的神秘の中に置かれている時、所有による墮落した存在接近も或意味で神秘の影を宿す筈である。それは所有としての技術が除こうとして除きえない罪の影である。最後に *toi* は常に私に *présent* な、即ち現存する存在である。貴方が不在のとき貴方は私にプレゼンしている。*fidélité* が私に開示する存在は、従って私にとって *présence* と呼ばれるべきものである。愛は *présence* であると云えよう。*présence* は私に現前する充満した存在である。プレローマとして私にあらわれる *l'Être* (存在) である。プレゼンスは *absence* においても尚 *présence* である事を止めない時に眞の *présence* であると云えよう。マルセルは瞑想の中で想った。かつて絶望的な *absence* にも拘らず人々から消え去らなかつた *Présence* があつたと、それは彼にとって蘇つたイエスとなつた。マルセルにとって *Toi absolu* は神なるイエスであつた。然し又愛する友は私のプレゼンスであるが、そのプレゼンスがその友の死の後にも尚私のプレゼンスである事を止めない時、存在論的神秘の哲学からして、それはその友の靈魂が尚生きているからなのではないだろうか？ 単に私の心の中に丈でなく、神である存在その物の中に。嘗てパスカルは愛を優しさの中の強さであると語つたが、マルセルの忠実性を通しての存在への神秘の道は、弱き者のゆく絶対者への帰依の道であると云いえようか？

(註)

(一) 著曰 Philosophie II. 曰 著曰トヤクベームスナキリスト教の現世に於ての・ナンノーヤ并論ト云々。更曰 K. Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung 1962, München の蒙終章 Unvereinbarkeit von Offenbarungsglauben und philosophischen Glauben oder Möglichkeit des Sich treffens? 又參照。更曰 Der menschengewordene Gott Christus ist philosophisch unmöglich, während Jesus als einziger Chiffer sprechen kann. ヲ云々。ヤヒクマ・ニクヤモ蒙終ト云々。 (Die Chiffer Jesus-Christus……等) 蒙ト云々並に並にの價値・知識的價値・知識なるものト云々。

(二) K. Jaspers, Philosophie II (Existenzethologie), zweiter Hauptteil, Selbstsein als Unbedingtheit 參照。又 Regis Jolivet, Les doctrines existentialistes の Kierkegaard, les conditions de l'existence の原。J. P. Sartre, La liberté の原。K. Jaspers, La liberté の原參照。更曰 Jean Wahl, Les philosophies de l'existence, 1954, Paris. II partie, Catégories des philosophies de l'existence, chapitre 3, Liberté の原參照。

(三) Jaspers, Descartes und die Philosophie, Berlin, 1937 參照。カトリヤクベームスナキリスト教 cogito の確実性はその本質に於て恒常たりヤキ、その確実性は実存の確実性カトリのみ保たざるを論じつゝ。

(四) Roger Verneaux, Histoire de la Philosophie moderne 著トランノ原參照。

(五) K. Jaspers, Vernunft und Existenz, zweite Vorlesung, 2, 3, 4 參照。

(六) 但 K. J. V und E. zweite Vorlesung 3. 曰云々の取へ云々。Das Umgreifende, das wir sind, ist stets nur durch Bezug auf ein anderes. Wie ich Bewusstsein nur bin, indem ich zugleich das andere des gegenständlichen Seins erblicke, unter dessen Bedingungen ich da bin, und mit dem ich umgehe, so bin ich Existenz nur in eins mit dem Wissen um Transzendenz als die Macht, durch die ich eigentlich ich selbst bin……原論ト云々。Als den Ursprung aber, von dem alle diese Weisen des Umgreifenden erst *bewetzt* und für den sie gleichsam sprechend werden, berührten wir die Existenz; den dunklen Grund des Selbstseins, die Verborgenheit, aus der ich mir entgegenkomme, und für die erst Transzendenz wirklich wird. ヲ云々。

(七) カント・ヘンペルマンの著者の関係に於ては著者のカントのな見識にト云々。トモエカのナンノ解釈を參照 (das absolute Ich)。トモエカ著者のなを蒙終哲學的の側面は既に識者ト云々ト著稿ト云々。トモエカ著者のトヤクベームスの自傳的的仁等 (innere Handlung) トモエカ著者の書信 (Tat-handlung) から照鏡ト云々。Johann Fischl, Geschichte der Philosophie, III, der deutsche

Idealismus, Fichte の項参照。

(8) ヤスバーヌスの現存在と実存との関係、或はこのインカルナチオン (Inkarnation) の思想はキェルケゴールとニーチェの直接的影響のもとで形成されたのは明白である。然しより大きな近世哲学史的な視野からこの問題を考えると次の点を無視出来ない。カントの第一、第二批判の最大の問題は、夫々カントの眼前に事実として置かれている自然科学の事実、或は道徳的事実の超越論的演繹であった。一方彼岸としての神の国なきニーチェにとって超越の問題は只生の事実の超越的突破以外にはありえないであらう。ヤスバーヌスの思想形成には、このようにカントとニーチェを一線に結んで考える必要がある。

(9) R. Trofontaine, De l'existence à l'être. La philosophie de G. Marcel. 1953, Aubier 参照。

(10) G. M. Schöpfersche Treue, 1963, Zürich. Grundsituation und Grenzsituation bei K. Jaspers の項参照。

(11) 認識が既ニヤスバーヌスに超越の行為となす。Heinrich Kritebmeyer, Die Philosophie der Existenz, Marcel, 参照。田田○風次郎の如くは、Erkenntnis ist schlecht und recht ein Mysterium. Sie hat teil am Sein. Diese Teilhabe bezeugt aber zugleich die Transzendenz des Seins. Weil das Unschliessende dem Ungeschlossenen transzendent ist, vollzieht sich das verantwortliche Denken als ein Transzendieren. 又田所別々所引 So kommt Marcel wiederum wie Augustin durch das Glaubensbegegnis nicht aus dem Philosophieren heraus, sondern nun erst recht in ein solches hinein. Das Credo ut intelligam feiert in ihm eine echte Aufstehtung.……云々云々。

(12) 新カント派がなしたように若しデカルトをカントの先駆と見なすならば、我々が註八で見た所と合せて、我々はデカルト・カント・ニーチェを一ツの近代精神の哲学的努力と見なしうる、そしてヤスバーヌスはこの一ツの精神の作業の継続と深化であると見なす事が出来る。中世とはヤスバーヌスにとって全体としては一ツの哲学的邪道であらう。そして近代哲学とはギリシヤにおける哲学の開始の継承であり発展である。マルセルは多くのトミスト達と非常に異った立場にあるが、少くとも次の点では一致する。即ち哲学をも含めて近代精神の運動を一ツの危険な墮落に連なると考える。この点ニーチェの近代精神の批判に通じ。

(13) K. Jaspers, Philosophie, II 204 風状況 (Situation) の項次の如くは、Wir werden wir selbst, indem wir in die Grenzsituation offenen Auges eintreten。又 Grenzsituationenverfahren und Existieren ist dasselbe。云々云々。

(14) Philosophie II, Dritter Hauptteil, 8, Absolutes Bewusstsein 〇 Bewegung in Ursprung の項次の如くは、Dem sich von

seinem Ursprung isolierten Menschen bleibt die Erfüllung aus; sein guter Wille scheint nichts zu bewirken. Statt die Bewegung durch den Wendepunkt zu vollziehen, ist dem Menschen auferlegt, die furchtbare Leere zu ertragen, deren Lösung ihm unmöglich scheint, bis sie ihm wie geschenkt zuteil wird.

- (15) ヤスバースの哲学の言わば横糸がカントであり、縦糸はニーチェである。「哲学」三巻をもってヤスバースは哲学者としての自己を確立したが、これを準備した十年間はカントの思索に没頭したと云われる。これに続く大作は「ニーチェ」であり、「ニーチェ」は彼の「哲学」の応用であると云われるが、実は「哲学」三巻における実存的分析は凡そ既にニーチェの読書を通してなされていたように思われる。然し又そのニーチェ論は初期の研究、ストリントベルク、ゴッホ、ヘルダーリン等の研究の発展であり完成である」と云えよう。

- (16) Michael Wyschogrod, *Kierkegaard and Heidegger*, London, 1954. によつて筆者はハイデガーの思索が如何に多くキェルケゴールに養われているかを知ることが出来た。そしてキェルケゴールの実存哲学において不安 (Angst)、「世界の不気味さ (Unheimlichkeit)」が如何に大きな意味をもつかを知る時、我々はハイデガーの哲学における被投性 (Geworfensein) を本稿の様解することは無理でないと思われる。

- (17) キリスト教に依れば人と神との関係は信仰の関係である。信仰は然し唯神の賜である。我々の信仰とはこの恵に対する答えである。信ずる事である。又信仰に忠実に留る事である。これに対してニーチェ、ヤスバースにおける超越と実存との関係は第一に現存在の只中における各人の死を賭した誠実性の戦いである。

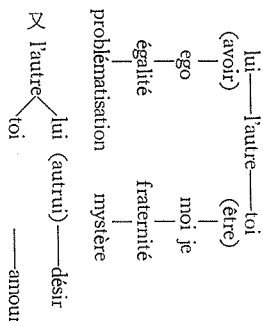
- (18) ヘルグソンの哲学が形而上学であることを想起しよう。

- (19) Gabriel Marcel, *Être et avoir*, 1935, Aubier, P. 55. によつて De l'être comme lieu de la fidélité. G. M., La dignité humaine IV. Fidélité P. 93. によつて vivre dans la lumière de la fidélité, c'est progresser dans une direction qui est celle même de l'Être……云々。

- (20) マルセルの哲学は希望の哲学と呼ばれるが彼の希望 (Espérance) とは他者に対する希望以外のものではない。既に忠実性とは己が奉仕する (servir) 者に対する忠実であった。尚 B・バスマカルのバンゼーによればイエスは凡ての者の奉仕者 (serviteur) である。先掲 G. M. Ê. et Av., 17 mars P. 110. 参照。尚希望は「こゝでは「キリストの contemplation」として捉えられた」ヤスバースの実存が第一に行爲であり、「決意である」と対照的である。

- (21) 次の図式化がマルセル理解に役立つ。

キリスト教と実存哲学



G. M. É. et FV. P. 156. P. 244 etc. 参照。

マルセルの思想を図式化して哲学史的に理解すると次のように云えよう——彼の哲学はキリスト教的アリストテレス主義であると云われる。それなら彼をギリシヤではなく近世に結ぶものは何かと云うと、彼のカントをも含めた近代合理主義批判から察せられるように、それはベルグソンであろうか？ 或は M. de Brián をベルグソンの先駆であるとすれば、ド・ビラン対デカルトの関係がマルセルの位置を決定すると云えよう。次にマルセルをベルグソンから隔てるものは何かと云うと、それは彼の主要な哲学的理念である相互主観性 (intersubjectivité) から解される如く、M. プーバーの哲学と共に、我と汝の関係に関する彼のキリスト教的関心である。相互主観性は「私と汝」或は「私と貴方」との関係の問題である。所で「私と貴方」との関係は「私と彼」との関係に対立する。それは所有と存在との対立関係である。「私と彼」との関係は「所有」(avoir) の関係であり、「私と貴方」との関係に「存在」(être) が属す。所有の観念をもって彼はデカルトを批判し、「存在」の観念をもって、彼はヘルグソニズムを批判する。マルセルの「実存から存在へ」は、「ここに我々はアリストテレスを指摘できるが、存在を相互主観性の中に見る考えはキリスト教的である。彼がアリストテレス主義と云われる所以である。然し彼が如何なる中世的キリスト教とも異なる点は、彼が存在を時間、持続の中において見ようとする努力と、彼の存在論が現象学的方法を使用するのであると云えよう。

(筆者 静岡大学人文学部〔倫理〕教授)

dritten Weg, der weder Religionismus noch Theologismus sein darf.

Sodann werden in diesem Aufsatz einige Andeutungen über den Ort und die Methode gemacht, wodurch eine neue Religionsphilosophie ihren Anfang nehmen kann.

Christianisme et les pensées existentialistes

— dans les cas de K. Jaspers et de G. Marcel

par Taira Gotô

Nous avons essayé la comparaison entre deux grands existentialistes religieux contemporains.

Quant au sujet de la relation entre la liberté et la grâce, la pensée de G. Marcel qui est catholique appartient à la tradition augustinienne, mais du point du vue de l'histoire de la philosophie, il est sûr que sa philosophie est la symphonie de l'ontologie platonicienne, aristotélicienne avec la phénoménologie et la pensée subjective existentialiste.

Bien que la pensée de K. Jaspers s'oppose au dogme du christianisme, elle est profondément religieuse, et son idée sur la relation entre la liberté ou l'existence et la transcendance, peut être, qualifiée comme une théorie de grâce.

Mais dans sa pensée religieuse qui est foncièrement influencée par Nietzsche en même temps que par Kierkegaard, l'accent est toujours posé plutôt sur l'existence que sur la transcendance.

Das Problem der menschlichen Freiheit bei Kant

von Ken Wakamatsu

Kants Moralphilosophie scheint zwei Begriffe von der menschlichen Freiheit zu haben, nämlich den Begriff der transzendentalen Freiheit und