

ヤスパースにおける「意識一般」と「理性」

KOSHIBE, Ryoichi / 越部, 良一

(出版者 / Publisher)

法政大学教養部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法政大学教養部紀要. 人文科学編 / 法政大学教養部紀要. 人文科学編

(巻 / Volume)

100

(開始ページ / Start Page)

135

(終了ページ / End Page)

163

(発行年 / Year)

1997-02

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00004777>

ヤスパーズにおける「意識一般」と「理性」

越部良一

『理性と実存』（一九三五年）からヤスパーズ哲学は様々な点で新たな展開を見せ始める。この新たな展開は「理性(Vernunft)」を中心にして見ることができると見ることが出来る。この「理性」の概念は、『哲学』（一九三二年）においてほとんど見られず、『理性と実存』において初めて中心に取り出されてくる。⁽¹⁾この後ヤスパーズは自らの哲学を「理性の哲学と呼びたい」(VW 50)と言いつつ、さらには「哲学において理性は最高のものである」(Of 127)と言うようになるのである。

こうした「理性」の強調は、広い意味での「意識一般(Bewußtsein überhaupt)」の概念⁽²⁾の強調と密接に連関していること、そして普遍的なもの承認する「意識一般」の性格に相応して、この新たな展開は「普遍性」を目指し、しかもこの「普遍性」は「悟性」の普遍性とは異なる、全体的な「交わり(Kommunikation)」という「理性」の普遍性であることを、本論文は明らかにしようとするものである。

一、ヤスパーズにおける「意識一般」の二様の意味

ヤスパーズにおける「意識一般」とは、意識の、あらゆる人間にとって端的に同一な側面、一般的、普遍的な側面を名指す言葉と規定されるものであるが、これは詳細に見ると狭い意味と広い意味をもってしていると解される。

(1) 「真理について」(一九四七年)における意識一般

『真理について』(『哲学的論理学・第一巻』)において、意識一般は、強制的認識(科学的認識)を遂行する悟性(Verstand)としての意識一般と、思惟(Denken)としての意識一般の、狭い意味と広い意味の二様の意味をもち、そして広い意味での意識一般(思惟)が優位をもつことが強調されるのである。

① 強制的認識(科学的認識)を遂行する悟性としての意識一般

意識一般は強制的(zwingend)で普遍妥当的(allemengültig)な認識の担い手であるとされ、経験的に知覚可能な存在⁽³⁾に関わり、形式論理学における諸規則に従うものと思われる(vgl. W 606)。ところで「意識一般は強制的洞察を遂行する悟性である」(W 646)というように、⁽⁴⁾意識一般は「悟性」と同一視される。科学(Wissenschaft)は、強制的で普遍妥当的であることにおいて、この意識一般≡悟性(それはどの人間においても同一で交換可能である)に関連づけられる。「狭い意味での科学は、誰もが承認せねばならぬ認識として、それゆえ人間が意識一般としての悟性において交換可能に同質である限り、あらゆる文化と歴史を越えて人間を結びつける認識として成立する」(W 467)。

形式論理学に従い、経験的なものに関与しつつ、強制的で普遍妥当的な科学的認識を遂行するこの意識一般≡悟性は、「思惟(Denken)」のすべてを汲み尽くすわけではなく、思惟の一端にすぎない。例えば「哲学的な思惟」のうちには「思弁的な(spekulativ)思惟」と呼ばれるものがあり、それは「超越者を矛盾するものうちで把握する」(W 301)のである(クザールヌスの「反対の一致」の思想など)。悟性は形式論理に従い、循環、矛盾、同語反復を排除するが、これらはヤスパースにとっては哲学的な思惟の一つの外面的な特徴ですらある。⁽⁶⁾あるいはまた、「我々が意識一般である限り、我々は正当性を強いるものを思惟し、我々が現存在(Dasein)である限り、「現存在を」庇護するものと脅かすものを思惟し、我々が精神である限り、全体性を成就するものを思惟する」

(W 618) という表現からも分かるように、意識一般は悟性の思惟は、強制的な認識、正当であるとの承認を強い認識(科学的認識)を思惟する特定の思惟様態として、現存在における思惟及び精神における思惟と区別されたりもする。したがって、悟性以外の様々な思惟様態が存在する(たとえそれらが悟性をともなうにせよ)ことが、「我々の認識は、単なる悟性に始まって、単なる悟性が把握する以上のものを悟性と共に把握する様々な思惟の様態へと段階をなして通じている」(W 392)などと表現されることになるのである。

② 思惟としての意識一般

『真理について』の第二部は「認識の包越者 (Das Umgreifende des Erkennens)」と題され、「包括的な意識一般の開明 (Erhellung)」(W 43) をその主題としているが、その中では「科学的な思惟」のみならず、「実存的思惟」や「理想的な (kontemplativ) 思惟」など多様な思惟の解明が行われている。このことは、「意識一般」が必ずしも「科学的思惟」の担い手と同一視されるわけではないことを示している。思惟には「科学的な思惟」とどまらない様々な様態があるが、「意識一般」は経験的なものに関与し形式論理学に従う科学的認識という特定の思惟とされるだけではなく、そうした様々な思惟の可能なあり方の総体ともされるのである。「思惟はその諸々の可能性の総体において「意識一般」と呼ばれる」(W 225)。つまり意識一般は、科学的思惟という思惟のあり方の一つを遂行するものとされるときと、特定の思惟ではなく、思惟の可能性をすべて含むものとされるときとの狭広の両義をもつのである。前者の場合、「意識一般」は「悟性」として、経験的なものと形式論理学に関連づけられ、科学的認識の担い手である。後者の場合、意識一般はそのような悟性を自らの一つの様態としてうちに含む、いわば「思惟一般」なのである。

それゆえ、意識一般は悟性を根本特徴とすることが承認されつつも、悟性と区別されることにもなる。「我々人間の認識はいつも気がついたときにはもうこの悟性を越え出ている。我々もつ諸々の認識可能性のうちにある、認識の段階的な拡大の出発点が悟性である。悟性それ自身は意識一般の包越者ではなく、この包越者の単なる

一つの根本特徴である」(W 391)。

この広義の意識一般＝思惟の根本性格の一つとして挙げられるのが、主観―客観―分裂 (Subjekt-Objekt-Spaltung) である。つまり意識一般は、志向的なものとして、対象、客観に常に向けられている。「我々の意識の原現象 (Urphänomen) とは、私 (主観) が対象 (客観) へと、その対象を思念しつつ (意向的に) (intentional) 向けられているということである。『志向的なもの』としての意識は何ものかを自らの前にもつが、この何ものかへ意識は、それを思惟しつつ、世界におけるあらゆる他の関係とは比較しえないあり方で関係づけられている」(W 231)。意識一般の根本性格が主観―客観―分裂であるから、意識一般における存在はいかなる存在であれ対象性という側面をもつことになる。存在を対象として示すこの意識一般 (思惟) のはたらきは、普遍的な側面をもつものとしての、つまりは普遍的に伝達可能な側面をもつものとしての概念や範疇ならびに言語の展開として現実化するのである。

③ 思惟 (意識一般) の優位 (Vorrang)

ヤスパースにとって哲学することは、意識一般 (思惟) の根本性格である主観―客観―分裂を越えようとする。「出発点は常に、主観―客観―分裂がそれ自体としては決して満足をもたらさないということである。我々はこの分裂を越えて突き進む」(W 246)。そうして哲学は単なる対象に関わるのではなく、非対象へと関わりようとする (超越しようとする)。しかし、ヤスパースは主観―客観―分裂を回避するのではない。「深みへの道は、我々にとって主観―客観―分裂それ自身を通して行き、それを通り抜けて行くのであり、それを迂回しはしない。この「主観―客観」分裂なくしては、我々は交わり不能な奇異なものや、時間のうちでは意味をもたない完結へ陥るか、あるいは混沌としたもの、人間以前のものへ陥るかである」(Ibid.)。それゆえヤスパースにとって哲学とは「対象的なものの形式において何か非対象的なものを思惟すること」(W 46) になるのである。主観―客観―分裂を回避せず、思惟を貫く、というこの態度に関連してさらには意識一般 (思惟) の優位ということが、『真理について』に

において中心的なものとして語られる⁽⁹⁾。

広義の意識一般は、我々にとってのあらゆる存在が、対象という形でそこに存在するようになるものである。「思惟が触れずにおくことができるような、あるいはそうしてよいような、何ものも我々にとって存在しない。存在するあらゆるものは我々にとっては対象性というあり方をとる。そして対象的なものの全世界は、思惟され認識されるといふ形をとる。そのことから逃れることが出来るようないかなる対象も存在せず、そして「意識一般」としての「我々にとって」は、何らかの对象的なあり方をとって現象しないような何ものも存在しないのだから、存在するあらゆるものは思惟の領域へ…引き入れられねばならない」(W 286)。あらゆる存在が対象性という形でそこに存在するようになるという意識一般の普汎性 (Universalität) のゆえに、この広義の意識一般＝思惟に對しては、その優位ということが語られ強調されるのである。「思惟はその普汎性によって、何ものも思惟から逃れられないがゆえに思惟はいたるところに入り込むという優位をもつ」(W 225)。

思惟 (意識一般) のこの優位は、詳細に見ると次の三つの観点から見られると解される。その三つの観点とは、以下に見るように、(a) 思惟は (ヤスパースが「包越者」と呼ぶ根源的で包括的な存在の一様態であるが) 思惟以外の「精神」や「実存」といった) すべての包越者の様態がそこに現象してくる媒体である、(b) 思惟は思惟以外の包越者を展開する、(c) 思惟は無限の運動のうちにある、ということである。

(a) 意識一般の優位は、内実 (Gehalt) を入れる媒体 (Medium)、制約、形式としてみられる。「意識一般は、内実としてではなく媒体として、実体 (Substanz) としてではなく制約として優位をもっている」(W 43)。意識一般はそれだけでは「空虚な光」(W 70) であり、「この媒体それ自身は空虚である」(W 226) がゆえに「この媒体を分節して明確にするには、この媒体を充実する他の包越者に関わる必要が常にある」(ibid)。このことは、意識一般は、あらゆる存在の場所であり、あらゆる他の包越者が現象する場であるが、意識一般の内実となるそうした存在と関係して初めてはたらくことを意味する。意識一般の優位がこのように「媒体」として捉えられるとき、思惟のこの優位は、見方を変えれば、思惟は内実を欠いてははたらかえない点で、思惟の内実となる他の包越者の

優位へと即座に転化しうるものでもある (vgl. W. 253)。

(b) 思惟の優位とは、思惟が他の包越者を開明し展開するということを含意していると解される。思惟の内実となる思惟以外の包越者が現実性としては思惟より優位をもっていると言われたすぐ後で、この現実性は思惟によって初めて展開すると語られる。「包越的な現実性」「意識一般以外の包越者の諸様態」のこの優位は、しかし思惟の媒体のうちでそれ自身初めて明晰な現象にもたらされうる。この現実性は思惟を通じて初めてその現実性の根源からして明らかになる。なぜなら包越者のあらゆる様態は、思惟を通じて初めて本来的に語るようになり自らを開明し展開するのだから (W. 226)。「思惟は単なる思惟としては可能な充実に対する形式であるがゆえに空虚である。∴ 思惟は認識 (Erkennen) として初めて優位を獲得する。それは思惟以外のものがすべて思惟において自己自身に至ると (こう) とはよる」 (W. 227) と言われる (こう) では「認識」とは内実をもち充実された思惟のことである⁽¹⁰⁾とき、そこでの思惟の優位とは、思惟が他の存在と結合し「認識」となり、他の存在を明白にし展開していくことを意味していると解されるのである。

(c) 思惟の優位ということのうちには、「すべてを包越し、何もかも触れないではおかない思惟の運動」 (W. 228) の「限界なき空間 (ein grenzenloser Raum)」 (W. 119) としての性格が含意されていると解される。さらには、この限界なき運動の目標との関連で思惟の優位が説かれているのもあろう。というのも、思惟の運動の目標とは、思惟に関して、「常に主観と客観、ある一つのものとは別のもの、単一性と多性、普遍的なものとは個別的なものという諸々の分裂のうちで生ずる思惟は、これらの分裂を克服しようとする」 (W. 244)、「思惟は一者への道へ駆り立てる」 (W. 229) などと言われていることから、分裂なき一者 (das Eine) であると解されるが、「一者」は存在それ自身の性格として、世界内の諸々の存在 (対象存在) 超えた意味をもつものとしてヤース・パース哲学において重視されるからである。

意識一般の「優位」というこの考え方は、『真理について』の構成にも現れていると見ることが出来る。第一部「包越者の存在」、第二部「認識の包越者」、第三部「真理」という三部構成をもつ『真理について』の区分原理

は、存在、意識一般（思惟）、真理存在であり、「真理について」では、思惟としての意識一般の開明は大きな意義を与えられているのである。「『真理について』における」我々の分節（Gliederung）は、包越的な意識一般の開明を（認識論として）中心に置き、その前に包越者の包括的な存在教説（Seinslehre）が先行し、そのあとに真理存在（Wahrsein）の運動と意味が続く（W 43）。

(2) 『哲学』（一九三二年）における意識一般

意識一般は『哲学』においても「真理について」と同様の狭い意味と広い意味の二様の意味をもつことが確認される。

意識一般は『哲学』においても、「意識一般の普遍妥当的な知（Wissen）としての科学」（Ph I, 86）という表現に見られるように、科学（『世界定位（Weltorientierung）』）に関連づけられる。悟性もまた、科学、世界定位に関連づけられており（Ph I, 37）、そして意識一般が悟性と同一視されていると見られる箇所もある（Ph II, 22）。

しかし意識一般はまた、我々にとって対象が存在するための普遍的な制約であるとされる。「意識は意識一般としては、知る諸々の主観に対するあらゆる対象存在の一なる普遍的な制約（die eine universale Bedingung）である」（Ph II, 255）。この「あらゆる対象性の制約としての意識一般」（Ph II, 256）を明瞭にするには、主観—客観—分裂を明瞭にすることである。「現存在は、主観と客観の分裂において、意識として存在する…。思想（Gedanke）が対象から意識一般としての現存在に向かうとき、思想は、我々にとって存在するものがそこに必然的に存在する媒体としてすべてを包括する主観—客観分裂を現前させる」（Ph I, 40）。

あらゆる対象性の制約としてとらえられるこの意識一般は、単なる科学的認識にのみ関連するのではなく、次のように哲学にも関連するものとして語られている。

一つには、「哲学することにおいて思惟されるもの」が「ただ意識一般の媒体においてのみ現在のである」こと

が承認されている (Ph I, 40)。それゆえ、哲学的な思想を表現するものとしての実存開明における諸々の言葉は「意識一般の媒体においてのみ表現されうる」(Ph I, 47)と言われもする。このことは、科学的な認識が哲学の素材となるという、ヤスパース哲学において一貫して主張されていることのみを意味するのではない。なぜなら、ここでは「世界定位する知においてはまったく現れえない」(Ph II, 15)言葉、例えば自由、実存といった言葉をも含むあらゆる言葉が、意識一般の媒体において思惟されるとされているのだから。広い意味での意識一般は、我々にとっての存在がすべてそこに存在する媒体なのであるから、科学的に認識される対象のみならず哲学的に思惟されるものも、この媒体のうちに入り込まねばならないのである。

二つには、『哲学』では、意識の様々なあり方の分析である「現存在分析 (Daseinsanalyse)」の対象でありかつ同時にこの分析を遂行する担い手でもあるのが意識一般である (Ph I, 32) が、この「現存在分析」は「世界定位」つまり科学とは区別され、哲学することの一つとされるのである。「世界内の事物に関する知としての世界定位は、現存在分析とは区別されねばならない。…単に世界定位が遂行される場ではなく、我々にとつて存在するあらゆるものが存在する場でもあるもの「意識」の諸構造を、現存在分析は普遍的に現前させようとする。世界定位は諸科学において研究者によって遂行される。現存在分析は存在を探究する哲学することの一つの歩みである」(Ph I, 28)。科学が対象を認識するのに対して、哲学とはヤスパースにとっては対象を超えた非対象的なものを開明 (Erhellung) しようとするものであるが、現存在分析が哲学の一つとされるのは、それが把握しようとする意識一般の根本性格である主観—客観—分裂が、あらゆる対象性と対象化の前提条件として、それ自身は適切に対象になりえないもの、非対象的なものだからである。現存在分析とは対象的なものの根拠である非対象的なものへと超越する試みなのである。「あらゆる対象性の制約、対象性の諸形式と諸規則の制約としての意識一般を思惟することにおいて、既にあらゆる対象的なものは超越される」(Ph II, 256)。

あらゆる対象性の条件というこうした広い意味での意識一般の優位もまた、「意識一般は、主観としての私に對するあらゆる存在の制約である限りに於いて、優位を獲得する」(Ph I, 14)と、『哲学』で語られている。し

かし『哲学』においてはこうした広い意味での意識一般およびその優位は全体としては注目されているものとはなっていない。というのも、「優位」は『哲学』では意識一般だけでなく、経験的現存在 (empirisches Dasein)、意識一般、可能的実存という三つの自我存在の各々について言われるのであって、そして結局は、哲学することにおいては経験的現存在および意識一般の優位は「可能的実存の絶対的な優位」によって制約されると言われるのである (ibid.)。『哲学』において思惟されるもの「が意識一般の媒体のうちにあることが承認される (Ph.I, 46) にしても、この「哲学」において思惟されるものは可能的実存にとってのみ本来的に了解されうるとされ、「意識一般にとつては端的に無である」と言われる (ibid.)。そして『哲学』は、意識一般が自らを把握しようとする「現存在分析」を「課題」とするだけで、その内容においてはほとんど展開せず、中心的関心を「実存開明」に向ける。「根源的な存在に至る」飛躍の可能性に呼び掛けるのは、しかしもはや現存在分析ではなくて実存開明である (Ph.I, 12)。『哲学』において「意識一般」は全体として「実存」の背後に退いているのである。また、前述したように『真理について』では内容構成上、思惟としての意識一般は中心的な位置を占めるのに対して、「哲学的世界定位」「実存開明」「形而上学」という三巻構成をもつ『哲学』の区分原理は、世界・実存・超越者 (Transzendenz) という、思惟とは別の存在の諸様態であり、思惟はこの著作の大きな区分原理として登場しないのである。

『哲学』において、むしろのこと思惟が遂行されており、なおかつ「哲学することは、あらゆる超越することにおいて現在のこの思惟である」(Ph.I, 36)と述べられるにもかかわらず、世界・実存・超越者という諸々の存在に向かうこの思惟自身を捉えることは、『哲学』では中心的なものとはならなかった。思惟とは別のこれら諸存在が思惟より先に問題になることは、思惟(意識一般)がそれだけでは空虚であるということからして当然のことと解しうる。しかし思惟はまた、自らを思惟することができるのであって、思惟にとって不可避であるこの自らの思惟において、思惟が明確に中心的な主題となることによって、ヤスパース哲学は『哲学』では十分に概念的に明確とはならなかった思想を展開することになる。

二、広い意味の意識一般と「理性」および「包越者」

広い意味での意識一般(思惟)は『哲学』では注目されず、『理性と実存』以降に(特に『真理について』において)中心的な意義をもつものとして取り出されてくるのであるが、この思惟＝広い意味での意識一般は、『哲学』においてやはりほとんど言及されず、『理性と実存』以降にヤスパース哲学で中心的な意義をもたされる「理性」および理性が開明する「包越者(das Umgreifende)」と密接な関連をもっていることが指摘されうるのである。

(1) 思惟と理性

思惟の諸々の様態を産み出し、思惟を媒体にしてあらゆるものに関係する、それが「理性」のあり方なのである。「理性は、悟性と共に、悟性を越えた思惟の新たな諸様態を産み出す」(Aion 290)。「理性は…思惟する意識の媒体において、他のものに、包越者のあらゆる様態に、それら様態において現象しうるすべてのものに関係する」(W 968)。

一面では思惟と理性は区別される。思惟が主観—客観—分裂をその根本的な性格とするのに対して、理性はそれ自身としては主観と客観の分裂なきものとして考えられている。「理性は、主観—客観—分裂のあらゆる様態のうちに入り込むが、しかし自己自身においてはそのような分裂なく存在する」(Oz 128)。このゆえに次のように思惟それ自身が理性と区別されることになるのだと解される。「思惟それ自身は意識一般に特有であり、理性に特有なのではない。理性はただ思惟をも駆り立て、思惟の極端な諸可能性を展開する」(W 969)。理性が思惟を「媒体」とするということは、一面では思惟と理性との区別を含蓄しているのである。(ヤスパースが理性を特色づけるのに好んで使う表現は「全体的な交わりへの意志」であって、この表現では「理性」とは「意志」の一つのあり

方であることが際立たせられる)。しかし他面では、単なる空虚な思惟ではなく、他の包越者と結びつき、それによって充実され、そしてあらゆる限界を越えて行くところの「思惟」は、「理性」と同一視される。「思惟の普汎性は、それが形式化されず、結合され充実されている限り、理性それ自身である」(W 111)。「理性は、あらゆる限界を踏み越える、あらゆるものに現前して要求する思惟である」(W 121)。実際、先に見た思惟(意識一般)の優位がもつ三つの観点(空虚な媒体、包越者の展開、一者を目指す無限の運動)と同様の特徴を理性がもつことを以下のように指摘しようのである。

(a) 思惟は単なる媒体としては無内実であるとされた。理性に関しても同様のことが言われる。一理性はそれ自体では存在しない。理性は内実としていかなる固有の根源をもたない。理性は、理性の源泉を、理性を通じてはたらく一者という到達し難いもの「超越者」を示すか、あるいは理性によって目覚めさせられ運動へともたらされる他者「包越者の諸様態」を示すかである」(W 988)。

(b) 思惟は他の包越者の諸様態を明らかにし展開するものとされたが、理性に関しても同様のことが言われる。「自」自身によって何も産み出さないにしても、それでも理性は、あらゆる包越者の最も深い内奥に居合わせつつ、包越者のそれぞれの様態を初めて完全に覚醒することができ、それらを現実に、そして真実にすることができ」(W 116)。

(c) 思惟は、あらゆるものを包越する限界なきものとされ、さらには「一者」に関連づけられた。理性も一者を目指しあらゆる限界を越えて行くものとされる。「理性は、総括し想起させ駆り立てる力であり、この力の内実となるものがそのつどこの力の限界となるが、この力は、それが追求する一者によって引きつけられて、絶えず不満を表現するがゆえに、この限界をすべて踏み越えるよう教えるのである」(ibid.)。

以上のように「理性」は「思惟」と類似した特徴をもち、思惟の普汎性において同一視されるほど、思惟と内的に密接に関連したものである。それゆえ「理性」が初めて重要な意義をもつものとして前面に出始めた『理性と実存』では、思惟とその優位もまた重要な問題となってきたのであり(特にその第五講)、思惟(意識一

般)が重要な位置を占める『真理について』を第一巻とする『哲学的論理学』(第二巻は未完)においては、「理性」も、この論理学の「本質的衝動」(W 6)として、中心に位置づけられているのである。

(2) 思惟(意識一般)と「包越者」

「包越者」という概念は「理性」の概念と同時に『理性と実存』において初めて明確にヤスパース哲学に登場し、「真理について」で詳細に論述され、ヤスパース哲学の基本概念の一つとなったものである。この「包越者」は二つの点で広い意味での「意識一般」と密接に関連していることが指摘できる。一つはこの意識一般の根本性格は主観―客観―分裂であるが、包越者はこの分裂を包越するものとして規定されるということであり、もう一つは意識一般は自己自身に向かうことができるという根本特徴をもつが、包越者の開明はこの「思惟の思惟」を通じて遂行されるということである。

「包越者」とは主観―客観―分裂をうちに含むところのものである。「我々は我々が向かう諸対象において思惟する。しかし哲学的根本操作(philosophische Grundoperation)の課題は、いつの時代でも、単なる对象的なものを越えて、对象的なものもこの对象的なものに向けられた主観の思惟も生じてくるものへと超越することである。対象(客観)でも思惟作用(主観)でもなく、両者を自らのうちに含むものを私は包越者と名づけた。このものは主観だけを通じて語るのでも客観だけを通じて語るのでもなく、意識を超越したもの(Transzendenz)であると同時に「世界内の对象的」存在を超越したものととして、同時に両者を通じて語るのである。」(PA 89)。

包越者とは主観―客観―分裂を包越する、分裂なき全体的な存在として規定される。このことは、包越者を明らかにすることは主観―客観―分裂のあり方の明確化をとまなうことをも意味している。そして主観―客観―分裂とは意識一般(思惟)の根本性格であるから、主観―客観―分裂の明確化をとまなう包越者の開明は「意識と意識の根拠をその諸可能性の全範囲において把握する」と(Ent 40)であるとされる。つまり包越者の開明において、意識への反省が起きるのである。そのような探求は「あらゆる対象を越えてその背後に横たわるものへと、い

わば前方へ超越するのではなく、あらゆる対象意識を越えてかくも多様な対象存在の可能性の根拠へと、いわば後方へ超越するのである」(E145)。包越者の開明においては、意識への反省のうちで、対象意識と対象存在との分裂(主観—客観—分裂)の根拠、根源を、そうした分裂を超えてさぐるうとする動きが起きる。包越者とは、こうした意識への反省において明らかにされる、主観—客観—分裂の根拠であり、そこから無限に対象意識と対象存在が分裂しつつ現象してくる根源なのである。

包越者は対象を包み越えるものとして「それ自身は対象としては適切に認識されない」(W 36) 非対象的なものであるが、前述したようにヤスパースの哲学はあくまでも思惟を放棄しないから、包越者の開明もやはり思惟によって行われる。つまり思惟の根本性格である主観—客観—分裂に向かうのも思惟であって、包越者の開明とは、思惟の思惟という側面をもつものなのである。「包越者の開明における方法的状況は次の比類のないこと、つまりここでは認識は他者に向けられているのではなく自己自身に向けられているということ、そして認識はこのことができるということである」(W 268)。自らに向かうということとは、意識一般(思惟)の根本的性格の一つなのである。「意識一般は自己自身を知る自己意識である」(W 67)。

包越者の開明は以上のように、思惟の思惟において、思惟(意識一般)の根本特徴である主観—客観—分裂が(後述するようにその多様性において)明確にされることを通じて遂行される。そして、「不断に限界を踏み越える思惟の優位を通じて、理性は、自らは包越者の諸様態のような包越者であることなく、包越者のあらゆる様態を明らかにすることができる」(VE47)。つまり、「理性」と「思惟」と「包越者」の開明との三者は、「理性」が「思惟」を媒体にして、「思惟の思惟」において思惟の根本特徴たる主観—客観—分裂を包み越える「包越者」を開明するということのように、内的に密接に連関しているものであり、これら三者が、『理性と実存』において同時にヤスパース哲学の前面に登場してきたこと、そして『真理について』でそれらがすべて重要な意義をもっていることは決して偶然ではないのである。

三、理性的な普遍性の追求

『真理について』第一部第二章「包越者の諸様態の開明」のうちの「意識一般」の説明（W 64-70）の中で、意識一般の根本性格の一つが次のように述べられる。「意識一般は判断する。意識一般の判断は普遍妥当なもの承認である」（W 67）。

理性は思惟に広い意味での意識一般を自らの媒体とするが、意識一般の根本的な性格の一つは、それが普遍妥当性を見いだしていくことにある。これに相応しているのは、理性もまた普遍性を追求するものであるということである。

広い意味での意識一般、そして「理性」の明確化は、狭い意味での意識一般すなわち悟性との区別の明確化を含み、この区別の明確化は、普遍性ということに関しても、悟性の普遍性すなわち科学上の普遍性とは異なった哲学上の普遍性というものをヤスパースに明白に意識させることになったと見られる。ヤスパースが『哲学』の後に「理性の哲学」を展開させた究極の意図は、哲学上のこの普遍性の追求にあるとも見られるのであり、この哲学上の普遍性の追求をヤスパースは「理性」の活動として取り出してきたのだと見られるのである。

先に引用した「意識一般の判断は普遍妥当なもの承認である」（W 67）という意識一般の根本性格についての言明は、一面では意識一般が科学的認識を念頭に置きつつ特色づけられているのだと考えられる。しかし、それだけにとどまらないと解しうる。実際この箇所（W 64-70）では、Wissenschaft や wissenschaftlich という言葉、そして Verstand という言葉は一言も使われていないのである。理性が、思惟に広い意味での意識一般を媒体とすることを考え合わせる時、この箇所では意識一般が特に「科学」や「悟性」と関連づけられていないことは、当然のことと解しうる。意識一般が理性の媒体でもある限り、意識一般の普遍性は、いわば「理性の普遍性」といふべきものとも連関すると捉えられるべきであるからである。意識一般は普遍妥当な知に関与することをそ

の根本性格とするが、広い意味での意識一般は悟性に関連づけられるだけではなく、理性にも関連づけられるがゆえに、知のこの普遍妥当性は、なるほど科学的認識に中心的には関連づけられるとはいえず、悟性が遂行する科学の普遍妥当性だけでなく、理性を究極の源泉とするような普遍妥当性にも関連づけられると解しうるものなのである。以下では、ヤスパースの「理性の哲学」の展開が目指した、いわば「理性の普遍性」とはいったいどのようなものであるのかが問題となる。

(1) 「哲学」における哲学・科学の二分法

『哲学』においては、科学的認識かあるいは哲学的言表か、というように二分する考え方が前面に出ている。「諸々の問いは世界定位の問いであるか（諸科学によるそれらの問いの解決は強制的な対象的な知である）、あるいは哲学の問いであるか…である。したがって、私に向けられるどの言表も、それが何であるかを問うならば、悟性の諸方法によって検証可能で、普遍的な妥当性を要求する研究的な世界定位「科学」の知の言表であるか、あるいは哲学的な言表である」（Ph I, 37）。このように科学（「世界定位」と哲学とが区別される一つの理由は、哲学は科学的認識のように普遍妥当的でない、ということである。「哲学は実際、科学ではないのだから、事実的にも科学のように普遍的に承認されない」（Ph I, 319）。

哲学が普遍妥当的でないということは、「私の実存の無制約性は普遍的に妥当しない」（Ph II, 417）ということ、つまり、人間の言表や行為は、「実存 (Existenz)」という在り方に基づいている限り、普遍妥当性をもたないということの意味していると解される。実存は、その自由のうちで、自らの信念を言表し、正しいと信ずる行動をとるが、そうした実存の言動はすべての人にとって同様に真であるというわけではない。実存の真理は他の実存の抱く別の真理に面する。「私の真理だけがあるのではなくて、私の真理は、他の諸真理に向かい立つものとして、唯一的で代理不能なのである」(Ibid.)。実存と実存との間には一致がありうるだけでなく、対立もまたありうる。「私が実存する限り、自由な私とまったく同一である私の真理は、実存するものとしての他の真理と衝突す

る」(ibid.)。こつした衝突の可能性は、世界内の特定の物事(この職業、この配偶者、この課題など)を握むことを通じてのみ自らを実現するという実存の「歴史性(Geschichtlichkeit)」からして避け得ないものである。実存が開明される時、そこでは交わりにおける深い一致が可能であると同時に、交わりの断絶の危険もまたすぐそばにある。

実存の自由とは、実存が世界の内にあるつつも世界存在を超えたもの(「超越者」と関わることをも意味しているから、実存が他の実存の真理に面するということは、単なる世界存在の多様性の洞察ではなく、世界存在を越えた次元(超越的なものの次元)に関わる、実存的な洞察である。とはいふものの、実存は世界内の特定の物事を自分の身に引き受けることにおいてのみ明らかになり、世界内の存在のうちで現象するものであるから、実存の真理の多様性は、世界観、価値観、人生観、哲学思想、宗教などといったものの相違と、それらの間の、衝突、闘いとして世界内で現象しうるものでもある。

(2) 普遍妥当性を要求する包越者の諸様態の哲学(哲学的根本知)

「実存的な真理の多様性」の主張は、次のような問いを引き起こさざるを得ないだろう。それは、この世界のうちで出会う異なった真理観を抱く人々と、我々はいかに相対すべきなのか、という問いである。ヤスパースにとって哲学とは可能的実存に基づくものであるが、こつした「実存」の強調と重視は、実存の間で生じうる対立のゆえに、さらなる思索を必要とさせる。『理性と実存』以降のヤスパース哲学の新たな展開は、こつした問いに対する答えという意味をもつたものである。

哲学が実存的なものとしては普遍妥当的でないという考え方は、なるほどヤスパースにおいて『哲学』以降も一貫して引き継がれる。しかし『哲学』以後、「包越者」の概念の展開につれて、新たな考えがこれにつけ加わるのである。すなわち、包越者の諸様態に関する哲学知に普遍妥当性を要求するという考え方が現れるのである。

既に述べたように、「包越者」とは、対象存在を、その対象存在に向かう主観ともども包み越え出た包括的存在

であって、それは主観と対象（客観）の分裂を包み越え出たものとして非対象的なものである。しかしながら包越者とは、そこから対象存在が無限に現象してくる「根源 (Ursprung)」でもあり、それゆえ包越者の「現象 (Erscheinung)」としてのそうした対象存在を通じて間接的にはあれ言い当てられ、開明されうるものである。

ヤスパーズはこの包越者がいくつかの根源的に異なる在り方で開明されるとし、それらを包越者の「諸様態 (Weisen)」として区別する。包越者が「諸様態」として区別されるのは、先に見たように包越者の開明が意識の在り方の開明を通じて、意識の意識、思惟の思惟を通じて行われ、思惟の根本特徴である主観—客観—分裂の自覚を通じて行くからである。まず第一に、主観—客観—分裂の自覚のうちで、包越者は主観の側から見られた包越者と客観の側から見られた包越者とに分裂して示されることになる。つまりこの「諸様態」は、我々である（人間存在の）包越者の諸様態と存在それ自身である包越者の諸様態の二つの大きなグループに区別される。前者は、すべての存在は主観（人間の意識）を通じて包越されるという観点から見られた包越者のあり方であり、後者は、すべての存在は客観の側の存在を通じて包越されるとする観点による包越者の在り方なのである。第二には、主観—客観—分裂が根源的に多様な在り方をすると思えられ、それに応じて二つの大きなグループ内でさらに細かく区別が生ずることになる。たとえば人間（主観）が、食欲を満たすためにパン（客観）に向かうのか、それとも科学的に研究するためにパンに向かうのかは根源的に異なった主観—客観—分裂のあり方として捉えられ、この異なる主観—客観—分裂の在り方は異なる包越者の様態から現象するものとして捉えられる。つまり、人間が食欲をもってパンに向かうという主観—客観—分裂のあり方は「現存在」という包越者の様態に由来する現象とされ、研究のためにパンに向かうという主観—客観—分裂のあり方は「意識一般」という包越者の様態に由来する現象とされるのである。

そのようにして包越者は、我々である存在、つまり人間存在の側（主観の側）においては、生存欲の根源としての「現存在」、普遍妥当的認識（中・心的には科学的認識）の主体、根源である「意識一般」、国家や大学といった世界内の全体的なものの実現の根源としての「精神」、自由な決意の根源としての「実存」という四つの異なった在

り方をもつものとして捉えられ、存在それ自身の側(客観の側)においては、「世界」と、それを越えた「超越者」という二つの在り方として捉えられる。言い換えれば、主観—客観—分裂において、対象(現象)は主観(人間)にとつて、生存欲の対象、普遍妥当的認識の対象、世界内の全体的なものとの契機、自由な決意において無制約的に保持すべきもの、というように四つの根源的に異なった在り方で現れるとするのであり、こうした在り方において客観の側に感得される全体的存在が、前の三者においては世界、最後の無制約性においては超越者と呼ばれて区別されるのである。

このような「包越者の諸様態の哲学 (die Philosophie der Weisen des Umgreifenden)」(Off 111)は「哲学的根本知 (das philosophische Grundwissen)」とも呼ばれる。この「根本知」においては、人間存在「一般」および存在「一般」の(根源的な)在り方が問題なのである。つまり、この知はすべての人間にとって妥当する(根源的)存在の在り方を明らかにしようとする。その際に、存在の具体的、歴史的な在り方を考慮の外に置くという形での抽象化がともなう。例えば「実存」という人間存在の一つの根源的な在り方に関して、それが具体的な特定の物事を自由な決断において引き受けることのうちにあるということが語られるのだが、それはただ抽象的に、この具体的な物事が何であるのかを特定することなしにそうされるのである。そのような抽象化をともないつつ、「実存」はすべての人間に普遍的に妥当する(可能的な)在り方として、普遍的な概念(「実存」)のうちで明確にされ語られる。具体的な規定を捨象するというこのような抽象化をともないつつ、この根本「知」は、すべての人間にとって普遍的に妥当する在り方を、普遍的な概念化のうちで明らかにしようとする。したがって、哲学的根本知は「哲学的」でありながら普遍妥当性を要求するのである。「我々がこの「包越者の開明が明らかにする」空間において運動するとき、我々は普遍妥当的な認識を追求するのであり、合理的に、誰もが等しく近づける諸々の直観でもって、操作することができると思念する」(Ent 134)。

(3) 実存の真理・科学・哲学的根本知の三分法

哲学的根本知は科学的認識と似て普遍妥当性を要求するとはいえず、「科学的な認識とは別の性格をもつ」(Ent 134)「哲学的」なものとして、科学的知からは区別される。さらには、この根本知は、普遍妥当性を要求する点で、信仰の(ヤスパースにおいて「信仰」とは、特に宗教的なものだけを意味するのではなく、「哲学的信仰」という言葉からもうかがえるように、広く、実存という在り方において人間が超越的なものと関わることを意味する)具体的内実に関わる実存の開明とも区別される。「哲学することの真実性のためには、我々を論理的な共同(Gemeinschaft)へともたらず」の思惟「包越者の諸様態を開明する思惟」を、我々を交わりのうちで同時に分け隔てもする、実存を開明する呼び掛けから区別することが不可欠であると私はみなす。我々の現存在、我々の精神、我々の可能な実存、我々の意識一般における根本諸形式が解明されるときには、信仰の内実に関係するのは違って、ひょっとすると合理的な議論と一致とが可能であるかもしれない哲学の領域が問題なのである」(Ent 122)。

したがって「哲学的」根本知の展開は科学的認識と実存的な哲学との境にある」(Off 149)と言われることになる。ここでは、哲学か科学かと二分する考え方だけではなく、科学、哲学的根本知(包越者の諸様態の哲学)、実存の現実に関与する哲学というように三分する考え方が現れてくるのである。⁽¹²⁾

ところで、科学に類似して普遍妥当性を要求する包越者の諸様態の哲学は、いかなる点で科学的認識とは別の性格をもっているのだろうか。

一つには、科学的(悟性的)認識が普遍妥当性を事実上獲得するのに対して、哲学的根本知はそうではない、ということがある。哲学的根本知は普遍妥当的な知であることを目指すが、ヤスパースはこの哲学的根本知が「なるほど今までは事実上、普遍妥当的な洞察に到達していない」(Ent 134)ことを認めているのである。普遍性をもつものとしての哲学的根本知は、ヤスパースにおいてなるほど構想され提示されたのだが、それは完成した形で獲

得されたものというよりも、なお求められるべきものという側面をもつのであり、したがって、「普遍的な根本知の理念 (die Idee des allgemeinen Grundwissens)」という表現 (Off 147) に見られるように、それは一つの「理念」として語られることにもなる。

科学との相違としてあげられる二つ目としては、科学が問題とするものが有限な存在者としての対象であるのに対して、哲学的根本知の問題にするものは、非対象的なものであるということがある。悟性的な認識の普遍妥当性は、悟性がもつばら有限な対象を問題とすることによって獲得される。だが、包越者とは主観—客観—分裂の根源、根拠である分裂なき全体者として「あらゆる対象性の根拠であるが、それ自身は対象ではない何もものか」(Ent 40)である。それは、主観—客観—分裂のうちで適切に把握できる対象ではない。常に主観—客観—分裂のうちで対象化しつつはたらかざるをえない思惟は、そうした非対象的なものとしての包越者を直接には把握できないのである。したがって「包越者の諸様態の確証は、対象的な知がやむ限界で動くゆえに、強制的な科学にはなりえない」(Off 149)と言われるのである。

哲学的根本知は科学と区別されるだけでなく「実存を開明する呼び掛け」からも区別される。こうした区別の理由は、「実存開明」が何を意味するのかが明らかでない曖昧になる。

「実存開明」とは、『哲学』の第二巻である『実存開明』という著作のうちで展開されるような思惟のみを意味しているのではなく、それに加えて、その都度具体的で唯一的な個々人としての可能的実存の言動をも含むものを意味しているのである。ヤスパースは次のように述べている。「実存を開明する思惟 (das existenzhellende Denken) は、いわば二つの翼が羽ばたく思惟であり、この思惟は、可能的実存と普遍的なものの思惟の両者が現実には羽ばたく時にのみうまくいく」(Ph II, 11)。ここで普遍的なものを思惟することに対比して「可能的実存」と言われているのは、自由の可能性をもつそのつどの具体的な個々人のことである。「実存開明」とは著作におけるように一般的、普遍的な形で表現された概念的な思惟と、この思惟では表現されえない「もう一つの翼」たる「可能的実存」としての「私自身」が共々はたらくことを意味している。この「私自身」は自由な決断において明

瞭に確信されるのであるから、「実存開明」とは個々人の具体的な生活実践のうちでの実存的決心をその極点としてもつ思惟なのである。そして実存のこの決断は、(交わりのうちにあるながらも)すべての人にとって共通なものではなく、それぞれの人によって異なり、それぞれ独特な内実をもつがゆえに、実存開明の呼び掛けは、「我々を交わりのうちで同時に分け隔てもする」(Ent 122)と言われるのである。

それに対して哲学的根本知は一つの「教説 (Lehre)」(W 43)として、すべての人に対する普遍性をもとうとし、具体的歴史的な物事を捨象して、個々人で異なる実存の決断に直接には関与しはしない。したがって、哲学的根本「知」に関し、「知 (Wissen) の言葉が現実の決意の代わりをすることは許されない」(Off 149)と言われ、哲学的根本知と具体的な現実における実存の決意との区別が説かれることになるのである。哲学的根本知が「形式的」と言われ、「形式 (Form)」の解明と言われる一つの理由は、この根本知が「内実 (Gehalt)」としての実存の具体的な決断、およびこの決断をめぐる具体的熟慮に直接には関わらない(このことはこの根本知が実存開明と同時に遂行されることを妨げないが)ということである。

以上のように、実存開明と哲学的根本知とは区別される。しかし、もし実存開明からその「一つの翼」、一つの構成部分である著作における普遍的な概念のみが取り出されるなら、それは「実存」を包越者の一様態として概念的に開明する哲学的根本知の一部を構成することができはらずであり、したがって、この点では、根本知と実存開明とは密接に関連していると言えはらずである。実際、ヤスパースが「包越者の」普遍的な (universal) 所与諸形式の認識と、例えば実存開明や形而上学の思惟操作との間の明晰な境界は、承認された様態で見出されてはいない」(Ent 134)と述べるのは、実存開明が普遍的な概念化をも含んでいるがゆえであり、その点では包越者の概念化と重なるところがあるからであろう。

だがしかし注意されなければならない点は、実存開明から「一つの翼」たる普遍的な概念だけを単に孤立させて取り出すなら、それはもはや「実存開明」とは言えないという点である。ヤスパースにとっては実存哲学の特徴とは「単なる知にすぎないものには欠けている真剣さの把握」(Ent 36)にある。実存を単に概念的に規定し、知る

ことで済まそうとすることにヤスパースは強く反対する。実存開明はそのうちに実存の普遍的な概念化を含むにせよ、こうした概念化は「補助手段」(AP 649)であって、実存開明の強調点(それはまた、ヤスパースにおける「実存」という概念がもつ最重要な意味でもある)は、実存の決断を含む具体的な生活実践の方に、それゆえ実存相互で本質的に異なりうるものに置かれているのである。実存の概念化においては「実存開明」と「哲学的根本知」とが関連し、その境界が曖昧になるにしても、実存の開明は、普遍妥当的ではない実存の自由な決断を最終的には目指してゆくのに対して、哲学的根本知はすべての人に妥当しうるような概念知を目指してゆく。この点で、この両者は根本的に区別されるのである。

(4) 哲学的根本知の究極的な意図

哲学的根本知は全体的にして根源的な存在を「包越者」として普遍妥当的に概念化することを目指す、それは実存という人間存在のあり方の概念化をも「知」として含むから、この根本「知」の試みのうちでは、実存を単に「知る」ことへのヤスパースの反対は終息しなければならないかに見える。しかしながら、実存開明において著作における「実存」の普遍的な概念化が、それだけでは不十分で「もう一つの翼」を必要とするとされるのと同様な事態が、哲学的根本知においても見られるのである。「哲学」とは、思想展開の厳密さの内で既におのれの実を示すのではなく、生活実践の内で初めてそうする」(OGE 156)というのが、哲学に対するヤスパースの根本的な姿勢であり続ける。このことは、哲学的根本知の究極的な意図のうちで頭わになる。

包越者の諸様態の哲学という、科学とも実存開明とも異なる哲学の領域を思惟していくことの一つの意図として指摘されうることは、実存の決断をできる限り明晰なものとするというものである。包越者の諸様態は「哲学的論理学」の第一巻たる『真理について』の中で詳論されているが、この「哲学的論理学」の意味についてヤスパースは次のように述べている。「この論理学の意味は、…具体的な諸々の決断を未決定のままにしておいて、これらの決断それ自身を、明晰さを通じて真実性と自己意識性の最高の水準にもたらずことである」(W 6)。これは、包越

者の諸様態の開明は、人間存在のさまざまな在り方を教えるがゆえに、例えば、人が行為しようとする際に、自らの在り方がいったいどのような在り方であるのか、実存的であるのか、それとも、精神の段階や現存在のあり方にあるのか等を自覚させ、そうした点で、それは実存の決断を明確にする一つの手段となるということであろう。

しかしながら、この包越者の諸様態の哲学は、こうしたいわば実存の真実の決断のための道具であるにとどまらず、同じ道具、手段としての意味であっても、さらなる、そしてより重要な意味をもっているのである。すなわち、この根本知は、実存的に異なった決断をする人々を含めたあらゆる人々との「交わり」の道具たらんとしているのである。哲学的根本知の目指すところについて、ヤスパースは次のように述べる。「我々がそこで互いに出会う、我々にとって共通なものとして包越者を確証するなら、我々がそれに基づいて生きている諸根源、見渡し難く多様で引き離されている諸根源のうちにあって、我々は相互に容れ合うことができる」(Ofg. 147)。ここで言われている、我々の生の基礎である諸根源とは、広くは包越者の諸々の様態が意味されているのであろうが、究極的には実存が意味されていると解される。包越者の諸様態の根本知は、実存の決断において生ずる実存と実存との対立のうちにあっても、なお共通な一致する事柄を見いだし、交わりの完全な断絶をふせいで、相互に容れ合う余地を求めてゆこうとする意図のもとにある。例えば、包越者の諸様態の哲学において、人間にとって普遍的な在り方の一つとして提示される「実存」という在り方は、世界と時間を越えた永遠性に関与する側面をもつものとされるが、こうした知をお互いが所有していれば、この永遠性の確信の具体的な在り方、どのような物事において永遠性を確信するかが相違し、対立する人々の間でも、時間を越え何か永遠的なものに関与するというこのことに関しては、互いに相手を認め合うことができる、といった考え方のもとに、哲学的根本知は追求され提示されているのである。

人々の間の交わりの促進というこうした目的のうちに、根本知が目指されるものとしてあり完成したものとしてあるのではない、という根本知の理念的な性格も、積極的な意味をもつものとして取り入れられる。「根本知の構想は、…究極的に達成された洞察の告知を意味せず、手を差し延べることを意味する。要求されているのはこの根

本知を、普遍的な結びつきの条件を、自ら結びつきのうちで展開することである」(Off 15)。哲学的根本知が普遍的に承認されていないことをヤスパースは逆手にとつて、交わりのうちでこの知をさらに展開すればよいとする。そうすることによって、この根本知の究極的な意図、すなわち交わりの促進という観点からみて、この知が未完成であることに積極的な意味をもたせるのである。したがって、ヤスパースは、自らが提示した哲学的根本知の構想に対する具体的な形での反論(それは例えば、人間存在が一般にどのような在り方をもつかについて、ヤスパースが提示した在り方を否定して別の在り方を提示するといったものであるが)を期待するのである(vgl. Off 150)。

交わりの促進というこの根本知の最重要な意図は、現代の状況と密接に結びついている。というのも、現代をヤスパースは「崩壊」の時代と捉えるのだが、この「崩壊」を最も痛切に感じさせるものは共同体の消失であり、人々の結びつきの消失であると感じているからである。「今日までの歴史においては、信頼できる共同体や、諸々の制度や、普遍的な精神のうちで、人間と人間との自明の結びつきがあった。孤独な者も彼の孤独のうちにおいてなお「それらのものに」いわば支えられていた。今日、ますます人間が理解し合わなくなり、出会っては別れ、お互いに無関心であるということ、どんな忠実さも共同体も疑問となり、信頼されるものでもなくなっているということに、崩壊が最も感じられるのである」(Bin 21)。「現代の直前までは、共通のものが日常においてまでも確実に妥当していたことによって、人間たちの結びつきがあり、この結びつきゆえに交わりが特別の問題となることはめったになかった。共に語り合うことはできなくとも、共に祈ることはできる、という言葉で人は満足することができたのである。もはや共に祈ることもできない今日、人間存在が人間の腹藏ない交わりに結びつけられているということが初めて十全に意識されてきたのである」(Pg 138)。人間を包み込んでくれたいた共同体とそこでの人々の結びつき(西洋では例えば教会などにおけるような)が崩壊しつつある今日(共同体のこうした崩壊は、西洋に限らず、日本など、西洋に始まった産業化の波を被ったところではどこでも生じているものであろうが)、孤独な者はますますその寄る辺のなさを自覚せざるをえなくなつたし、また、人間相互の異質性が赤裸々に自覚されざるを

得なくなつた。交わりの促進とは、こうした現代の状況が人間に突きつけてくる切実な課題なのであり、「根本知」はそうした課題に対するヤスパースなりの応答の努力の一つなのである。

以上のように、この根本知は、実存の決断のため、さらには、人々の間での交わりを追求するという、実践的な意図のもとにある。しかも後者（交わりの追求）は、実存と実存との対立、人間相互の根源的な異質性の自覚という実存哲学の文脈において最も切実に問題となり、課題となるものであろうという点では、実存の具体的な決断という実践を（それがはらむ問題点共々）「地盤（Boden）」としているといえるのである。したがって、ヤスパースのこの哲学的根本知の構想を、単なる知の文脈で捉えることはできないし、いわゆる「学的哲学」への接近と捉えるのは無理がある。それは根本的には、実存を地盤とした実践の文脈のうちに位置づけられて、初めてその本来の意味を明確に示すことのできるものなのである。

(5) 哲学的根本知の明確化と「理性」

既に見たように、「哲学」では見られなかった「包越者」という考え方の登場と同時に、広義の「意識一般」と「理性」の概念が明確に前面に登場してきた。このことは、ヤスパース哲学が、人間存在のうちに、「悟性」でも「実存」でもないもの、科学上の普遍性を獲得するものでも実存の歴史的な決断にとどまるものでもないものを、哲学的な普遍性を追求する主体として見いだしたということの意味している。

哲学的な普遍性を目指すこの主体は、包越者の諸様態を開明する「哲学的根本知」の担い手であり、「包越者」を開明するこの主体は、既に見たように、直接的には思惟であり、広い意味での意識一般なのである。「意識一般」以外の包越者のあらゆる様態は、自らによってではなく、意識一般によって初めて開明される。ただ認識だけが、意識一般のこの行為だけが、あらゆる他者を思惟し、かつ自らをも思惟する（W. 268）。意識一般以外の包越者は意識一般を通じて開明され、意識一般は自らで自らを開明する。包越者の諸様態を開明する哲学的根本知は、普遍的な概念的思惟であるから、この知の担い手は、思惟、概念、普遍妥当性の担い手でなければならぬ。そういう

意味では、この根本知の担い手は「意識一般」とされるのがふさわしいのである。

しかしながらヤスパースは哲学的根本知の担い手を「意識一般」として済ましたのではなかった。これも既に見たように、包越者の開明の根本的な担い手は「理性」であるとされるのである。根本知の担い手を「意識一般」として済ますには次の二点で妨げがあったと見られる。一つには、意識一般のはたらきの中心的な場はなんとといっても科学であり、ここでは、意識一般は「悟性」と同一視されるということ。この点に着目する限りでは、意識一般は、科学知とは異なる哲学知の担い手とはしがないのである。二つには、哲学的根本知の追求は、単に知の獲得の文脈のうちにおかれるのではなく、交わりの促進という実践的な課題の文脈のうちにあるということ。そこには哲学的根本知という概念知をいわば道具として、交わりの実践の場に出ようとする「意志」が強くはたらいっているのである。単なる普遍的な知ではなく交わりへの意志という実践的なものを表すという点では、「意識一般」は不十分であろう。

それに対して「理性」は、カントにおいて理論的でも実践的でもあったように、知的、概念的にはたらくと同時に実践的、意志的にはたらく哲学することの主体を名指すのに格好の言葉と見られるのである。

理性に担われて思惟は、悟性的思惟とは異なって、対象を通じて非対象的なものへと超越し、包越者を開明する思惟となる。こうした「理性」はまた、その根本的な特徴を次のように語られるものでもある。「理性の運動は、決して交わりを断つまいとする意志のうちにその決定的な特徴を示す。⁽¹³⁾…理性に特有なのは、あらゆるものに開かれており何ものをも省略しない、人間存在全体を貫く、全体的な交わりへの意志 (der totale Kommunika-tionswille) である」(W 971)。それは「普遍的な共同の生 (universelles Mitleben)」を「目指す」ことを「根本態度」とする (W 115) というきわめて実践的なものでもあるのである。理性の普遍性は、悟性の普遍性のように「知」の次元だけでいわば観想的に獲得されるのではなくて、「全体的な交わり」の追求という実践的な運動のうちで意志されるものなのである。そこで意志される理性の普遍性とは、あらゆる人々と何らかの一致を求める交わりを遂行しつつ共に生きることである。したがって、哲学的根本「知」が目指す普遍性とは、こうした理性的な普遍

性として、全体的な(あらゆる人との)「交わり」を求める活動のうちに(目指されるべき理念として)位置づけられるのである。哲学的根本知とは、普遍性を目指し(この点では実存開明とは方向を異にする)、非対象的な全体(包越者)を開明する(この点では科学とは根本的に異なる)概念的な思惟であるが、この「知」の追求の試みは、「手を差し延べる」ことを意味する(OF 151)ものとして、いかなる人間のうちにも(可能性としては)存在している、限界なく交わりを求めんとする意志に担われており——そうした意志は消極的には「交わりの欠如に対する痛み」(EJ 22)として現れうるものであるが——、ヤスパースが「理性」と呼んだそうした意志が、各人の内ではたゞしく、最終的には頼りにしているのである。

注

- (1) 一九三二年のウェーバー論でわずかに見られる「理性」についての言及は、すでにこの「理性」概念が重視され始めてゐるのを示している(vgl. MW 101ff.)。包越者の諸様態に関する講義もすでに一九三三年に行われたとクナウスは述べた。Gerhard Knauss: Der Begriff des Umgreifenden in Jaspers' Philosophie. (in Karl Jaspers, hrsg. v. P. A. Schlipf, 1957) S.134.
- (2) カントにおいて「意識一般」という言葉がほとんど使われていないにもかかわらず、この言葉が「哲学」以降(『世界観の心理学』(一九一九年)では)この言葉はほとんど見られぬ)カントを意識しつつ使われた側面があることは確かである。vgl. Helmut Pfeiffer: Gotteserfahrung und Glaube. Interpretation und theologische Aneignung der Philosophie Karl Jaspers'. 1975. S.44. Anm. 16.
- (3) この意識一般「悟性が関係する経験的に知覚可能な存在とは、中心的には生命なき物質(Materie)であると解されるが」(vgl. W. 256)「それゆゑ強制的認識は精神科学においては自然科学よりは problematisch になると言われる」(W. 467)。
- (4) ヤスパースにおいて、普遍妥当的であることが即強制的であることを意味するのは曖昧である。しかし、科学的認識とは、強制的であり、普遍妥当的であること(vgl. G 111)「強制的認識は普遍妥当的認識であり、科学的認識であること」(vgl. W. 465-469)「普遍妥当性はある種の哲学知においても要求されるといふことは確かである」。
- (5) もっとも広い意味での科学とは「合理的な方法で概念を通じて生じるあらゆる明晰性」(W 17)を意味する。この論

文では科学がもつ、悟性を越えた包括的な諸々の意味については論じられない。

- (6) 循環や同語反復や矛盾のうちで対象規定が解消するということは、哲学の開明すべきものが非対象的なものであるがゆえに、ヤスパースにとっては哲学的思惟にふさわしい形式なのである (vgl. VUE 91, GP 449)。
- (7) 意識一般と思惟の同一視は次のような表現にも見られる。「思惟(意識一般) (W 69, 71)。「思惟それ自身(意識一般) (W 226)。「意識一般(あるいは思惟) (W 43)。
- (8) ヤスパースが広い意味での意識一般をどのようなものと見ているかを「真理について」の第二部の章構成にそって言えば次のようになるだろう。意識一般は(主観-客観-分裂など)諸々の分裂のうちにある(第一章)、意識一般の構造は概念と判断が形作る(第二章)、意識一般は運動(伝達の運動を含む)のうちにある(第三章)、意識一般は有限である(第四章)、意識一般は言語として現実化する(第五章)。
- (9) 「思惟の優位」はすべて『理性と実存』で重要な問題とされている(第四講)が、思惟と意識一般の同一視は『真理について』ほど明確でなく (vgl. VUE 86)。「真理について」以外の著作では「意識一般」は「悟性」の意味で使用されることとはほとんどどのようなようであるが、これは「真理について」でも認められているように、「悟性」が意識一般の根本特徴であることによる。
- (10) ヤスパースは「認識(Erkennen)」を、単なる空虚な思惟と区別して、他の包越者の様態と結合し充実されている思惟とするところがある (vgl. W 227, 252)。
- (11) 超越しつつ意識一般が自らを把握しようとするというこの「現存在分析」は、包越者の諸様態の開明という後の思想につながるべくものである。実際、「意識分析[現存在分析]の諸可能性」(Ph. I, 9)のなかで語られているものは、包越者の諸様態としての現存在、意識一般、精神に類似したものである。
- (12) 同様の指摘をフマーレンバッハがしている。Helmut Fahrenbach: Das »philosophische Grundwissen« kommunikativer Vernunft—Ein Beitrag zur gegenwärtigen Bedeutung der Philosophie von Karl Jaspers. (in Karl Jaspers, Philosoph, Arzt, politischer Denker. Symposium zum 100. Geburtstag in Basel und Heidelberg, 1986) S. 240, S. 254–260.
- (13) なるほど、実存もまた交わりを求め、交わりにおいてのみ開明される。しかし「実存は歴史的に交わりを断つこともなさねばならない」(W 380)。実存の交わりは限定されており、だからこそ「全体的な交わりへの意志」として理性が登場せねばならなかったのである。

ヤスパースの著書の引用は左記の略符による。

AP: Allgemeine Psychopathologie. 4. Aufl. 1946. (9. Aufl. 1973)

- Atom: Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. 1958. (7. Aufl. 1983)
 Ein: Einführung in die Philosophie. 1950. (24. Aufl. 1985.)
 Ent: Die Frage der Entmythologisierung. 1954. (3. Aufl. 1981)
 G: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. 1949. (8. Aufl. 1983)
 GP: Die großen Philosophen. 1957. (3. Aufl. 1981)
 IU: Idee der Universität. 1946.
 MW: Max Weber. Politiker-Forscher-Philosoph (1932)(in Max Weber, gesammelte Schriften, Einführung von Dieter Henrich. 1988)
 Off: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. 1962.
 PA: Philosophische Autobiographie. 1953. Neuausgabe. 1977. (2. Aufl. 1984)
 PG: Der philosophische Glaube. 1948. (8. Aufl. 1985)
 Ph: Philosophie. 3 Bde. 1932. (4. Aufl. 1973)
 VdE: Vernunft und Existenz. 1935. (3. Aufl. 1984)
 VdW: Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit. 1950. (3. Aufl. 1990)
 W: Von der Wahrheit. 1947. (3. Aufl. 1983)
 1947 年出版の「] 思想界の建設」