

# ヤスパースにおける「超越すること」と「哲学的根本操作」 ——「存在意識の変革」という視点から——

中山剛史

## はじめに

ヤスパースの前期の名著『哲学』の「序文」では、「私の存在意識を変革する思惟」(PhI, VII)という表現が用いられ、その思惟は「覚醒しつつ、私を私へともたらず」(ibid.)のものであるとされており、また、「哲学することの意味」が「存在意識それ自身」(PhI, IX)にあると言われていることから、彼の哲学の意図の一つは「存在意識の変革」を引き起こすことにあったと言ってよいであろう。にもかかわらず、これまでヤスパースの「存在意識の変革」を主題にした研究はほとんどなされてこなかった<sup>(1)</sup>。ヤスパースが言う「存在意識の変革」というのはどのような事態をさすのであろうか。『哲学入門』では、われわれが死や苦悩や責罪や世界の無常性といった限界状況に直面して、「絶望し回生する」際に、「己の存在意識を変革しつつ、己自身になる」(EiPh, 21)と言われているが、こうした限界状況に面した実存的な自己変革という意味で「存在意識の変革」が言及されている場合はあまり多くない。むしろ、ヤスパースが「存在意識の変革」について言及する際に、そこにはカントの超越論的哲学にも通ずるような「超越すること」や「哲学的根本操作」において、存在意識が衝撃を受けるという文脈で用いられることが多い。ここではこの点に注目したい。

本稿では、『哲学』における「超越すること」と後期に出現した「哲学的根本操作」との関連について、「存在意識の変革」という視点から論じていきたい。すでに林田新二は、『哲学』における「超越すること」と後期思想における「哲学的根本操作」が同一のものであることを指摘している<sup>(2)</sup>が、その立ち入った論証までは行っていない。筆者は、「超越すること」と「哲学的根本操作」との関連を「存在意識の変革」という視点から考察することを通じて、ヤスパースの前期の『哲学』と後期の「包括者」の思想との橋渡しができるのではないかと考える。したがって、「超越すること」と「哲学的根本操作」とは、「存在意識の変革」という視角から見た時にどのように

関連しており、そもそもこうした独特な思惟の過程は究極的にわれわれをどこへ導いていくのか、というのがここでの問いである。

そこで本稿では、以下の段取りで論じていきたい。まず、『哲学』における「超越すること」とは何かを明らかにしつつ、その射程を見定めたい(第1節)。次に、そうしたいわば〈広義における超越すること〉に対して、〈狭義における超越すること〉とも言うべき「カント的な超越すること」のモチーフに注目し、それが「現存在の現象性」の自覚を引き起こすことを明らかにし、そのことが導きうる可能的な帰結についても考察したい(第2節)。以上のことを踏まえた上で、「超越すること」と「哲学的根本操作」とがほぼ同一なものであることを確認し、それを「包括者」の思想と接続したい。その際に、基本となる視点は「存在意識の変革」である(第3節)。最後に、包括者が多重的な仕方であれわれに現れてくることを踏まえつつ、ヤスパースの哲学が究極的には、実存に対して語りかける超越者の「暗号」を解読するという暗号解読へと繋がっていくことを示したい(第4節)。

## 1. 『哲学』における「超越すること」の射程

『哲学』において、「哲学すること」の方法は「超越すること(Transzendieren)」である。『哲学』三巻である『哲学的世界定位』・『実存開明』・『形而上学』を貫いている根本原理が「超越すること」なのである。筆者は、これが「存在意識の変革」をもたらすものであると考えるが、「超越すること」とはどのようなものをまず確認してみることにはしたい。

前期の名著『哲学』においては、本来的自己存在としての「実存」への訴えかけである「実存開明」が重要であるが、『哲学』冒頭部の「哲学への序論」における最初の問いが「存在とは何か?」という存在への問いであることに注目しなければならない。ヤスパースの哲学において究極的な問題であったのは、「存在そのもの」・「全

体としての存在」・「存在の根拠」とも言われる「本来的存在 (das eigentliche Sein)」の探求なのである。したがって、「哲学は思惟しながらの本来的存在の確認である」(PhI, 37/傍点は引用者による)と言われている。ここであえて「確認 (Vergewisserung)」という表現が用いられているのは、哲学で希求される本来的存在は科学のように認識の対象とはならないからである。<sup>(3)</sup>そこではあらゆる対象的思惟は挫折しなければならない。しかし、それは決して思惟の放棄ではなく、ある独特な思惟による本来的存在の確認なのである。このように、本来的存在は対象的なものでないがゆえに、本来的存在を確認するためには、「哲学はあらゆる対象性を超越しなければならない」(ibid./傍点は引用者)と言われているのである。

こうした「超越すること」こそがヤスパースの『哲学』における固有の方法論であるが、それはどのような思惟方法を意味するのだろうか。主観としての私が超主観的なものに向けられているという単なる認識論的な超越に対して、本来的な意味での「超越すること」は、「対象的なものを超えて、非対象的なものへと超え出ていくこと」(PhI, 38)であると言われている。これはどういうことなのだろうか。科学的認識は対象的なものを認識するが、「本来的存在の確認」である哲学的思惟は、単なる対象的なものの次元を超えて、非対象的なものの次元へと超越していかなければならない。われわれの思惟は通常は何らかの対象に向けられたものであるから、対象的なものを超えていくというのは遂行困難な背理的な試みのように思われる。対象的なものとはさしあたり、世界の中にある諸事物もしくは何らかの思考対象であろうが、そうした対象性を超えた非対象的なものというのは、われわれの思惟の対象とならない本来的存在であり、後期思想であれば、主観—客観—分裂を超えた「包括者」ということになるであろう。まだ包括者論が登場する以前の『哲学』においては、非対象的な次元には少なくとも本来的な自己存在としての「実存」や、究極的には、実存にとってのみ顕現する「超越者」が属すると言ってよいであろう。こうした「超越すること」による本来的存在の探求は、本来的な自己存在としての「実存」に基づく「可能の実存から哲学すること」(PhI, 24)であることも忘れてはならない。

こうした「超越すること」は、『哲学』の三つの構成に依拠して、「哲学的世界定位」・「実存開明」・「形而上学」のそれぞれの領域において一貫した方法として貫徹されるのである。「超越すること」は「超越すること一般」

(PhI, 37)として「ただ一つのもの」(ibid.)と言われているが、上記の三つの領域における「超越すること」はそのヴァリエーションとみることができよう。

「哲学的世界定位」とは、世界が決して完結した全体ではないことを指し示し、あらゆる科学的な知の原理的な「限界」を明らかにするものである。こうした科学知すなわち事実的世界定位の諸限界を明確にすることは、非対象的なものへとかかわる「超越すること」の障害を除去するという、いわば消極的・間接的な役割をはたし、実存的に超越することへと寄与するものといえよう。<sup>(4)</sup>つまり、「哲学的世界定位」は科学の限界を指し示すことによって、「現存在の現象性」(RA, 427)を自覚させ、世界の対象性を超えた実存の「自由」と本来的存在としての「超越者」への道を開示すると言ってよいであろう。<sup>(5)</sup>これが「対象的なものを超えて、非対象的なものへと超え出ていくこと」という「超越すること」の——消極的ではあるが——形態であることは明らかであろう。

「実存開明」における「超越すること」とは、対象化しうる経験的個性としての自己から、対象化しえない本来的自己としての「実存」へと超越することであり、それゆえに「このように私自身へと根源的に超越することにおいて、私は自分が何であるのかを知るのではなく、あの『私は在る』という覚知へと入り込むのである」(PhI, 47)と言われている。ここでは、世界現存在の限界に臨んで、本来的自己存在としての実存の「自由への訴えかけ」(PhI, 52)がなされるのである。

「形而上学における超越すること」では、この二つの前提に基づいて、「超越者へと超越する」(RA, 427)ことがなされると言われる。これが「究極的な超越すること」(PhI, 49)にはほかならない。超越者はあらゆる対象性を超えた非対象的な本来的存在であり、われわれが近づきえない「隠れた神性」(PhIII, 83)とも言いうるが、ヤスパースの『形而上学』の中核は、世界の中で語りかける超越者の言葉としての「暗号 (Chiffre)」を実存が解読するというところにある。したがって、超越者へと超越することとは、換言すれば、こうした実存的な暗号解読へと超越することであるとも言いうるのではなかろうか。

このようなことから「超越すること」の射程は、世界存在の「限界」に臨んで、一切の対象性を超えて「現存在の現象性」を自覚せしめる「哲学的世界定位」から、本来的自己存在としての非対象的な「実存」を自覚せしめる「実存開明」を経て、究極的には世界の中で超越者の暗号を聴きとるという仕方で、非対象的な超越者へと

超越する「形而上学」にまで及ぶ多層的なものであると解釈しうるのであろう。以上のように、「対象的なものを超えて、非対象的なものへと超え出ていくこと」という「超越すること」は、世界存在の限界に臨んで、世界存在の現象性を自覚し、一切の対象性を超えて、非対象的な「実存」と「超越者」の確信へと導く広い射程をもっているものと言いうるだろう。

それでは、そもそもわれわれがこうした「超越すること」を遂行するきっかけとは何なのだろうか。「われわれは諸々の対象の世界の中で満足してはいないのか」(PhI, 40)という問いが立てられているが、これは注目すべきであろう。われわれは、通常は諸々の対象の世界の中で目の前にあるとおりの実在性を現実として見なし生きていると言ってよいだろう。そこでは、「世界は現象であって、存在そのものではありえない」(PhI, 148)という「現存在の現象性」の自覚はなされない。これに対して、世界存在を「現象」として看破し、存在意識を浮遊させ、究極的には非対象的な「実存」と「超越者」の自覚へと至る「対象的なものを超えて、非対象的なものへと超え出ていくこと」という「超越すること」をあえて遂行する必要性はどこにあるのだろうか。こうした超越することはいかなる「事実」でもなく、人間の「自由」の行為としてなされるものであることをヤスパースは強調する (Vgl. PhI, 38)。つまり、人間は「超越することもできるし、それをしないこともできる」(PhI, 38)というわけである。われわれは、単なる現存在にとどまるのではなく、何ゆえにあえて「超越すること」を遂行するのであろうか。

ヤスパースは、「世界はそれ自身のうちに支えをもたず、それ自身たえざる破滅のうちにある」(PhI, 40)という事実を示唆し、「超越すること」が「それなしには取り除きえない、一切の現存在の消滅に対する不安静から生じる」(ibid.)ことを強調している。この点に注目すべきであろう。これはあらゆる現存在の無常性と「挫折」(PhIII, 219ff.)という究極の「限界状況」にほかならないだろう。つまり、世界と現存在のすべてが諸行無常であるというこの限界状況が「超越すること」の源泉だというのである。「哲学への序論」の冒頭部でも、われわれが驚嘆しつつ、「いったい本来的に存在するのは何か」(PhI, 2)と問うのは、「一切が端的に無常なものだからだ」(ibid.)と述べられているように、「超越すること」を通じての「本来的存在」の探求が一切の無常性という限界状況に面しての実存的な営為として発現するという点は注目すべきであろう。われわれは一切の世界

存在の無常性に面して、世界現存在が確固たる存在そのものではなく、単なる「現象」にすぎないということを実感すると言いうるが、このことを通じてやがて非対象的な「実存」と「超越者」を確信することへと到達していくことこそ、「対象的なものを超えて、非対象的なものへと超え出ていくこと」としての「超越すること」の道程であると言いうるのではなかろうか。

## 2. 「カント的な超越すること」のモチーフ ——「現存在の現象性」の自覚

それでは、「超越すること」によって、現存在の無常性の限界状況は乗り越えられることができるのだろうか。それは、何かこの感覚的な現象世界を超えた、超感性的で超越的な彼岸世界へと向けて超越することを目指しているのだろうか。ヤスパースがそうした超越的な彼岸世界へと向けて超越することを意図しているのではないことは明らかである。そうした「彼岸の対象」へと向けて超越することは「偽の超越すること」(PhI, 41)である。「実存」にしても「超越者」にしても、決して超越的な「対象」ではないのである。むしろ、ヤスパースの「超越すること」は一切の対象性を超越することを目指しており、決して何らかの形而上学的な対象へ向けて超越することを企図するものではないのである。この点において、ヤスパースはカントの思想を継承していることに注目しなければならない。いわばこれは、「カント的な超越すること」(PhI, 148)と言いうるのであろう。前節で述べた「世界定位」・「実存開明」・「形而上学」における「超越すること」の射程がいわば〈広義における超越すること〉であるとすると、ここで問題とする「カント的な超越すること」はいわば〈狭義における超越すること〉とでも言うべきものであり、これが後期の「哲学的根本操作」と対応するものであると筆者は考える。それでは、「カント的な超越すること」とはどういうものであろうか。

われわれの認識がたえず主観—客観—分裂のうちで特定の対象に向けられているというこの根本事実、前期・後期を含めたヤスパース哲学全体の共通した前提である。こうした「対象」への不可避的な志向性にもかかわらず、それを越えて「非対象的なものへと超え出ていくこと」というのは背理的な所業である。ヤスパースは、こうした非対象的なものへと超越することを「驚嘆すべき開明において行った」(PhI, 40)のはカントであったと述べている。ここでは、カントの「超越論的方法 (transzendente Methode)」(PhI, 41)が問題となって



いるのである。カント以前の独断的形而上学においては、実体にせよ、モナドにせよ、神にせよ、世界の諸事物の彼岸に横たわるものが存在そのものとして捉えられてきたのに対して、カントは「超越することの方向」(PhI, 40)を変更したわけである。むしろ、カントはそれらのものを対象として認識することの不可能性を認識したとされる。これがカントの「超越論的方法」であるとヤスパースは解釈するが、これはいわば外へ向けての超越、つまり、「彼岸的な諸事物の存在へと超越すること」(PhI, 41)なのではなく、いわば内へ向けての超越、つまり、それ自身は対象でないところの「あらゆる対象性の制約」(ibid.)へと向けて超越することにほかならないのである。<sup>(6)</sup>これは「統覚の統一から発する諸範疇のアプリオリ性」(ibid.)とも言われるものであるが、それは後期ヤスパースの枠組みからすると意識一般の包括者の問題であろう。それゆえに、この超越は「カント的意識一般へと超越すること」(PhI, 44)と言い換えることができるのである。ここで問題となっているのは、「あらゆる対象性の制約」なのであり、ヤスパースによると、これはカントの『純粹理性批判』の中で「超越論的演繹」としてなされているのである。

いずれにしても、われわれが何を対象として認識しようと、その対象は主観—客観—分裂という意識の場所の中に、われわれにとっての「現象 (Erscheinung)」として現れてくるものであり、それは存在そのものなのではない。すなわち、カントの見方からすると、われわれは、空間と時間の直観形式と諸範疇による思惟形式によって現れる「現象」を認識するのみなのであり、存在自体 (= 物自体) は認識の対象とはならないということになるであろう。したがって、「哲学への序論」でも、われわれはカントの思想を手引きとして、「世界がすべてではなく、存在そのものではなく、端的に究極的なものではない」(PhI, 42)ということを確認するとされているのである。これは、「世界は現象であって、存在そのものではありえない」(PhI, 148)という「現存在の現象性 (Erscheinungshaftigkeit des Daseins)」(PhI, 40)の自覚にほかならないのであり、まさにここにこそ「超越すること」の成果があると言えよう。この「現存在の現象性」は、現存在の無常性への気づきと表裏一体をなすものと筆者は解釈する。いずれにしても、こうした「超越すること」によって何らかの認識が獲得されるのではなく、むしろ「私の意識態度が別のものになる」(PhI, 42)のであり、その際に「一切の対象的なものに対する私の態度を、さしあたりはただ形式的にのみ変革するところの、

一つの衝撃が私の内部に起こるのである」(PhI, 42)と書かれているのである。

ここでは、「私の意識態度」を変革すると言われているが、他の著作では、全く同じ文脈において「存在意識の変革」という表現が用いられていることから、この意識態度の変革は「存在意識の変革」と言い換え可能なものであろう (Vgl. KS, 44, Prov, 96)。では、ここではなぜ「衝撃 (Ruck)」が生じると言われているのか。われわれは通常、対象としての諸事物を存在そのものであるとみなして疑わない。しかしながら、対象は私の主観に対する客観としての「現象」にすぎず、存在そのものではない。つまり、「対象的なものを超えて、非対象的なものへと超えていくこと」としての「超越すること」は、主観—客観—分裂のうちで対象に囚われた私の意識態度を変革させ、解放させ、「現存在の現象性」を自覚させ、対象的思惟の「限界 (Grenze)」へと目を開かせてくれるというわけである。こうした「形式的に超越すること (formales Transzendieren)」(PhI, 42)はまだ「<sup>(7)</sup>第一歩」(PhI, 42)にすぎないが、それは「人間を別の人間に変える」(PhI, 42)と言われている。これはどういうことであろうか。それは単なる素朴な存在意識において生きていた人間から、哲学的な存在意識に目覚めた人間への変容ということではなからうか。いずれにしても、ここで重要なことは、超越することが「あらゆる現存在の現象性の意識」(PhI, 43)へと転換するということである。この点については、「哲学的根本操作」における存在意識の変革と絡めつつ、改めて検討してみたい。

その前に、カントの超越論的な思想による「存在意識の衝撃」について述べた他の著作のヴァリエーションについても見ておこう。『哲学的信仰』(1947)の中では、「あらゆる対象が単に現象にすぎず、認識された存在はいずれも全体としての存在そのものではない」(PG, 32)という「現存在の現象性」について言及された直後に、次のように述べられている。

現存在の現象性は、哲学的思惟の一つの根本洞察である。[...] この現存在の現象性は [...] すでにある知に対して何らかの新たな個別的な知をつけ加えるものではなく、全体としての存在意識の衝撃を引き起こす。それゆえに、突然ではあるが失われることのない光を引き起こす。この光は、たとえばカント研究の際に [...] 立ち現れるものである。(PG, 32)

他のいくつかの著作においても、カント研究の際にこうした「現存在の現象性」への洞察がなされ、それによって突如として光が立ち現れ、「存在意識の衝撃」もしくは「存在意識の変革」が引き起こされるという事態が述べられている (KS, 44, Prov, 96)。こうした「光」の比喩は何ら神秘的な経験を示唆するのではなく、われわれにとってなされる根本洞察を喩えているものである。それでは、「世界は現象であって、存在そのものではありえない」というこの「現存在の現象性」の自覚は、究極的には何をもたらすのであろうか。現存在の現象性の自覚は、「人間を別の人間に変える」ものであるとはいえ、まだそれだけであれば、「形式的に超越すること」として「第一歩」にすぎないとされていた。それでは第二歩とは何であらうか。

現存在の現象性は決して「真の世界としての別の世界」(PGO, 33) と対立する「見かけだけの世界」(PGO, 33) を意味するのではない。そうではなく、「ただ一つの世界だけが存在する」(PGO, 33) ののである。しかし、この世界は現象なのであって、存在そのものではない。われわれはたえず主観—客観—分裂において「現象の中で囚われの身にある」(PGO, 33) ののである。しかしながら、こうした現存在の現象性の中での主観—客観—分裂における囚われにもかかわらず、われわれはこうした囚われを洞察することにおいて、囚われの中にありつつ、そこから解放され、それを突破するのであることをヤスパースはいくつもの箇所ですべて述べている (Vgl. Prov, 96)。われわれはあくまで「世界—内—存在」の内部にとどまりつつ、「限界」においてその〈外〉を覚知するのではなかろうか。とはいっても、この〈外〉とは何らかの彼岸的で超越的な「対象」なのではない。

『挑発』では、「現存在と世界の現象性」(Prov, 96) という場合、「現象」に対する「それ自体」(=物自体) が「もう一つ別の、第二の世界」(Prov, 97) として存在するものではなく、あくまでわれわれの洞察にとっての「限界概念 (Grenzbegriff)」(Prov, 97) であるとみなされており、ヤスパースはカントに倣って、此岸の世界と彼岸的世界という二つの世界があることを否定している。しかも、「この限界概念で触れられるものは、われわれにとってわれわれの自由として現前している」(Prov, 97) と言われている。つまり、「現存在の現象性」の自覚は、われわれの「自由 (Freiheit)」の自覚と呼応すると言っているのではなかろうか。『偉大な哲学者たち』における「カント」の中でも、「現存在の現象性」は「物自体」・「仮想体」・「英知体」と呼ばれる「限界概念」によって自覚

され (GP, 494)、こうした認識不可能なものが「自由において現前的である」(GP, 494) と言われており、「自由は、認識に対する出来事として現に存在するのではなく、私の行為による現実として存在する」(GP, 494) と言われている。カントの場合、「自由」は現象界における自然因果を超えた英知界に基づく「自由による因果性」と対応するものであり、カントのいう「自由」とは「汝なすべし」という無制約的要求としての「定言命法」に自発的に従う意志の「自律」にはかならない。これに対して、ヤスパースの場合、「自由」は「実存的自由」として、実存的に捉え直されているのであり、われわれが「かくなさざるをえない」という己の内的必然を確信しつつ、己の真に欲することを自覚するときに、世界とは「別の由来 (andere Herkunft)」(PGO, 32) に基づく実存の「自由」を確信すると言っているのではなかろうか。つまり、現存在が現象にすぎないからこそ、世界存在とは別の由来に基づく実存の「自由」も可能になるというわけである。こうした実存の「自由」は、いわば世界の内在性を超えた超越の次元に根拠を置くと言っているが、しかしそれは内在的=此岸の世界と超越的=彼岸の世界といった単純な二世界論に根ざすものではなく、あくまで世界内在性の「限界」において覚知されるものであるといえよう。この限界点は、あらゆる対象性を超えた次元にあると解釈しうる。したがって、こうした実存の「自由」の自覚こそ、「超越すること」のいわば第二歩と解釈することができるのではないかと筆者は考える。

さらに、ヤスパースにおいて、実存の「自由」とは「無制約的要求 (unbedingte Forderung)」を聴きとるといって、みずから超越者から贈られていることを自覚するというものである。それゆえに、「私は己の自由を自覚することを通じて、同時に超越者を自覚する」(Prov, 97) という言い回しがさまざまな著作で述べられている。そうした決定的な決断の瞬間に、実存は確固たる支えをもたず浮遊する世界を通して語りかけてくる超越者の言葉としての「暗号」を聴きとるといのがヤスパースの暗号解読の思想である。それゆえに、現存在の現象性の自覚は、「世界がすべてではなく、存在そのものではなく、端的に究極的なものではない」(PhI, 42) という洞察に基づいて、実存が究極的には世界を通して超越者の暗号を聴きとることへと繋がっていくものであると筆者は解釈する。われわれにとって存在するものは、世界存在の中での「現象」であって、存在そのものではないが、この世界存在は実存にとって決定的な瞬間にいわば「透明 (transparent)」になって、そこに超越者の

言葉としての「暗号」が語りかけるというのがヤスパースの暗号論なのである。

『哲学』において、「対象的なものを超えて、非対象的なものへと超え出ていくこと」という「超越すること一般」(＝広義における超越すること)は、「世界」の現象性を自覚し、あらゆる対象性を超えて、非対象的な本来的自己存在としての「実存」を自覚し、非対象的な本来的存在としての「超越者」へと超越することであった。これに対応して、本節で述べた〈狭義における超越すること〉、すなわち「カント的な超越すること」の行き着く先も、「現存在の現象性」への洞察を通じて——カントを超えて——、実存の「自由」の自覚を経て、究極的には超越者の暗号の解説へと通じているのではなかろうか。

それでは、ヤスパースにおける「超越すること」と後期思想における「哲学的根本操作」とはどのようにに関連しているのでしょうか。

### 3. 「超越すること」と「哲学的根本操作」

これまで、主に前期の『哲学』における「超越すること」を手がかりに「存在意識の変革」との関連について考えてきたが、「カント的な超越すること」が現存在の現象性を自覚させるという点が存在意識に衝撃を与えるということであった。こうした現存在の現象性の自覚を前提として、実存の「自由」の自覚がなされ、それは究極的には世界を通しての超越者の「暗号」を解説することへと通じていくのではないかという解釈を提示した。ここでは、「超越すること」が後期思想における「哲学的根本操作」と合致するものであるという点に注目し、これを「存在意識の変革」という視点と絡めて解釈したい。

『哲学』において「超越すること」とは、「対象的なものを超えて、非対象的なものへと超え出ていくこと」であったが、後期思想において、通常の思考にとっては近づきえない存在そのものに迫っていく思惟の方法は「哲学的根本操作」と呼ばれている。林田新二は、『哲学』における「超越すること」を包括者思想で表現したものが「哲学的根本操作」であると指摘しているが、これは適切な指摘であるといえよう。ただし、筆者の解釈では、厳密に言うと、「哲学的根本操作」と一致するのは、〈狭義における超越すること〉である「カント的な超越すること」のではなかろうか。それでは、この「哲学的根本操作」とは具体的にはどのようなものであろうか。

ヤスパースの後期の著作において、「哲学的根本操作」は鍵概念の一つであり、さまざまな著作において繰り返されるモチーフである。この思惟操作はさまざまな仕方で叙述されているので、整理してみる必要がある。とりわけ、「哲学的根本操作」が後期において出現した「包括者」の思想と不可分なものであり、非対象的な「包括者」を覚知するような存在意識の変革が「哲学的根本操作」と呼ばれていることに注目しなければならない。しかし、この問題を検討するまえに「哲学的根本操作」と「超越すること」との同一性を確認するために、ここではまず、晩年の対談集『挑発』の中で、ヤスパースがツァールントとの対話において「哲学的根本操作」とはどのようなものかという問いかけにヤスパースがどのように答えているかに注目してみたい。

ここでもヤスパースは、カント哲学を通じて生じた「衝撃」について語り、われわれが主観—客観—分裂の牢獄の中に閉じ込められていることに目を向ける。

主観—客観—分裂の〔…〕哲学的克服は、われわれの知のこうした根本状態を把握することを通して生じる。というのは、私が牢獄だと看破した牢獄は、もはやすでに牢獄ではなくなっているからである。しかし私はどうやってそれを看破するのであろうか。それは哲学的思想の根本操作を通じてなのである。〔…〕この根本操作がいったん成就され、稲妻によるようにそれに打たれた場合、われわれの存在意識全体が変革されるという帰結がもたらされる。それは、現存在と世界の現象性を自覚することになるのである。(Prov, 96/傍点は引用者)。

ここで述べられているように、「哲学的根本操作」とは、前節で見てきた「カント的な超越すること」による主観—客観—分裂の自覚による現存在の現象性への洞察を新たに別の表現で言い換えたものであることは明らかである。このことから、「哲学的根本操作」と「超越すること」とを同一のものともみなす林田の解釈は適切であるといえよう。こうした「哲学的根本操作」は存在意識の変革を引き起こすものなのである。

『実存哲学』では、「われわれは自分の存在意識が何らかの知へと束縛されているという事態からみずからを解放したいと欲する」(EP, 14)と言われ、こうした哲学的根本操作が「単純な思想であるが〔…〕同時に遂行不可能であるように思われる」(EP, 14)とみなされている。これは、主観—客観—分裂のうちにあるわれわれの存在



意識がたえず何らかの対象知に束縛されており、この囚われを自覚することによって、現存在の現象性を自覚し、あらゆる対象性から解放し、対象性の限界に臨んで非対象的なものへと越え出ていくような思惟過程を示しているものといえよう。こうした「非対象的なもの」が後期では「包括者 (das Umgreifende)」として積極的に捉え直されている。包括者は対象としてではなく、「限界」として覚知されるのである。ヒューグリも「超越すること」における存在意識の変革が「その最も適切な表現を見出す」のは、「ヤスパースの包括者の概念において」であることを指摘している<sup>(12)</sup>。ここでは、「包括者」の思想との連関における「哲学的根本操作」について、検討してみることにしよう。

『真理について』では、哲学的根本操作が「存在者を包括者へと踏み越えること」(W, 39)とされ、それは「単純であるが、無限に実り豊かな思想」(W, 39)であると言われている。これはどういうことであろうか。「超越すること」は「対象的なものを超えて、非対象的なものへと越え出ていくこと」であったが、われわれが主観—客観—分裂の中での対象に向けられていることを自覚し、現存在の現象性を自覚することによって、非対象的なものへと超越していくことが重要であった。この「非対象的なもの」は、後期思想においては「包括者」として捉え直される。とはいっても、それは何らかの包括的な「存在者 (Seiendes)」なのではなく、「限界」において覚知される包括的な存在そのものである。したがって、哲学的根本操作は対象としての「存在者」を非対象的な「包括者」へと踏み越えることなのである。主観—客観—分裂を超え包む非対象的な「包括者」を思惟において確認しようとする、対象性を越え出ていくような独特な「超越する」思惟がなされなければならない。このように、「あらゆる対象性を踏み越えることによって、包括者を確認すること」(PhG, 20)こそ、「哲学的根本操作」にほかならないのである。

それではヤスパースのいう「包括者」とはどういうものだろうか。われわれは「本来的存在」、「全体としての存在」、「存在そのもの」を捉えようとする、それを対象化し、一定の知の地平の中に閉じ込め、何らかの「客観」として捉えてしまう傾向がある。なぜならば、われわれの思惟はつねに〈主観—客観—分裂〉という根本制約のうちにあるからである。しかしながら、本来的な「存在そのもの」は、もはや主観にとっての客観ではなく、主観と客観を超え包むものであり、あらゆる知の地平の無限の彼方にあるものである。このようにあらゆる地平

を超え、主観—客観—分裂を超え包む本来的な「存在そのもの」をヤスパースは「包括者」と名づけている<sup>(13)</sup>。私にとって対象となるすべてのものは、この一なる「包括者」のうちから、主観—客観—分裂における現象として現れてくるが、「包括者」それ自身はどこまでも背景にとどまるのであり、現象において個々の存在者があらわになるなかで、それ自身としてはたえず退いていく。したがって、「包括者は、思惟されたもののうちで、たえずただ告知されるものである。それは、それ自身がではなく、そのうちで、われわれにとってあらゆる他のものが現れるところである」(EiPh, 26)と言われている。いずれにしても、われわれが〈主観—客観—分裂〉という思惟の根本制約のうちにあるながら、こうした主—客を超え包む「包括者」を覚知するためには、通常の対象的思惟による囚われからみずからを解放し、われわれの存在意識を変革する「哲学的根本操作」という独特の思惟方法を遂行しなければならないのである。『哲学入門』では、「われわれが思惟しつつ、あらゆる思惟されたものを越え出て飛躍させる根本操作」(EiPh, 26)は困難で奇妙なものであるが、それは「ある新たな対象の認識を意味するのではなく、[…]思想の助けを借りて、われわれの存在意識の変革を引き起こそうと望んでいる」(EiPh, 26)と言われている。このように、われわれが主観—客観—分裂の只中にあることを自覚させ、現存在の現象性を自覚させ、主観—客観—分裂を超え包む包括者を覚知させる思惟の手続きとしての「哲学的根本操作」は、前節の「超越すること」の文脈と同様に、われわれに対象認識をもたらさないが、われわれの存在意識の変革を引き起こすものであるといえよう。

主観—客観—分裂は、存在するものがそこにおいてわれわれに対して現象するところの「場所 (Stätte)」(PGO, 112)であると言っているが、この包括的な「場所」において現れる現象にはいくつかの現れ方の様態がある。こうした「主観と客観とに分裂して、現象の場所となるところのもの」(PGO, 112)が先述した「包括者」にほかならない。われわれが「対象的なものを超えて、非対象的なものへと踏み越えていくこと」が『哲学』における「超越すること」であったが、後期思想では、対象的なものを越えたこの非対象的な場所こそ、主観—客観—分裂を超え包む「包括者」にほかならない。このように、主観—客観—分裂を超え包む「包括者」を覚知することこそが「哲学的根本操作」なのであり、『哲学』における「カント的な超越すること」と同様に、この「哲学的根本操作」において「存在意識の変革」が引き起こされ

るといえよう。ヤスパースの包括者の思想のポイントの一つは、われわれを対象知の束縛から解放させ、非対象的な包括者という「可能的なものの最も広い空間」(EP, 15)へと向けて存在意識を変革させることである。こうした主観—客観—分裂を超え包む「包括者」はわれわれにとっていくつかの異なった仕方で現れてくることに注意しなければならない。最後に、こうした包括者の諸様態を覚知するとはどのようなことであるかを検討し、改めて「哲学的根本操作」による存在意識の変革が究極的には超越者の暗号の解読へと繋がっていくことを明らかにしたい。

#### 4. 包括者の諸様態の覚知から暗号解読へ

『哲学的思惟の小さな学校』の中でも、「哲学的根本操作」によって、「存在があらわになることの諸様態が明らかになる」(KS, 38)と言われており、「主観—客観—分裂を包括するものの様態」が一つではなく、多様なものであることが示唆されている。『哲学入門』の中でも、哲学的根本操作の思想が「その形式によって、われわれにとっての存在者の現象の無限の可能性を開く」(EiPh, 26)と言われているが、それはこのことに対応するといえよう。非対象的な「包括者」は、「可能的なものの最も広い空間」にはかならないが、この「広さ」において、包括者は多様な仕方で現象するのであり、それによって存在者の現象のさまざまな可能性が開かれるわけである。われわれにとって「主観—客観—分裂」の様態は多重的なものであると言われるが、これは主観—客観—分裂を超え包む「包括者」がわれわれにとって現れる諸様態であるといえよう。

ヤスパースの包括者論によると、生命的な「現存在」は環境世界と向かい合い、「意識一般」は普遍妥当な認識対象と向かい合い、「精神」は理念と向かい合う。これに対して、「実存」は超越者に向かい合うとされている。われわれの側から見れば、主観—客観—分裂をわれわれの側から包み込む包括者は、現存在・意識一般・精神・実存という異なったあり方をもつ。つまり、異なった向かい合いのあり方に応じて、存在の様相も異なったものとして現れてくるのである。現存在・意識一般・精神にとっては「世界」が立ち現れてくるのに対して、「超越者」は暗号を介してただ実存にとってのみ語りかけてくる。

存在は異なった様態で立ち現れてくるが、こうした「われわれが存在とわれわれ自身を見出すような諸々の空

間」(W, 125)の多次元性は、〈実存—超越者との呼応関係〉といういわば異次元的な空間を浮き彫りにすると言っているのではなかろうか。包括者における主観—客観の向かい合いの最も重要な様態は〈実存—超越者〉の呼応関係であろう。現存在には環境世界が、意識一般には対象が向かい合うように、実存は超越者と向かい合うと言っている。実存は「かくなさざるをえない (Müssen)」という己の内的必然にもとづく「自由 (Freiheit)」において「みずからに贈与されること (Sich-geschentk-werden)」を自覚するという形で、超越者と連繋する。超越者はこうした「実存」という主体のあり方に対してでなければ語りかけてこない。『哲学』第3巻「形而上学」でも、「私が私自身になる度合いに応じてのみ、私は超越者を聴きとる」(PhIII, 150)と言われている。こうした超越者がこの私に語りかける言葉が「暗号 (Chiffre)」なのである。ヤスパースによれば、われわれが「実存」の〈今ここ〉の歴史の一回性の瞬間に立ったとき、「暗号」は語りかけてくるとされる。こうした超越者の「言葉 (Sprache)」としての暗号を聴取するという「形而上的経験」(PhIII, 130)が可能であるような空間を開くことがヤスパースの包括者論の意義の一つであると筆者は考える。

包括者の諸様態の開明の一つのポイントは、われわれのあり方 (= 主体面) によって、存在の現れ方 (= 客観面) が異なってくるということである。単なる現存在や意識一般というあり方にとっては、超越者も暗号も決して現れては来ない。現存在や意識一般にとっては、神は虚構であり、幻想である。ニーチェの言う通り、「神は死んでいる (Gott ist tot)」。これに対して、超越者が「本来的現実 (eigentliche Wirklichkeit)」として暗号を通して語りかけてくるためには、われわれのあり方が本来的自己存在としての「実存」へと転換されなければならない。暗号は現存在にとってでも、意識一般にとってでもなく、ただ「可能的実存にとって」(PhIII, 129)のみ聴きとられるのである。こうした〈実存と超越者との呼応関係〉が成り立つ場所が重要である。包括者の諸様態の多次元性の自覚は、この異次元的な空間の自覚を促すのではなかろうか。『真理について』の中で、「包括者論としての第一哲学は、[...] 本質を有するすべてのものがそのうちで生ずるような空間をわれわれに開く。それは、そのうちで神が語りうるような諸空間を開いたままにしておく」(W, 187/傍点は引用者による)と言われている。ここでいう「そのうちで神が語りうるような諸空間」こそ、超越者が語りかけてくる「実存」の包括者の空間 = 場所なのではなかろうか。



まさにここにおいて、「われわれのうちに、諸々の現象のうちで本来的に存在するものを聴くことができる能力を目覚めさせることによって、われわれにとっての対象性の意味を変容させる」(EiPh, 26) という『哲学入門』の一節が関連しているものと筆者は考える。世界存在のあらゆる対象は現象なのであって、存在そのものではないという洞察が「現存在の現象性」の自覚であったが、浮動する世界の現象を通して、実存に対して超越者の暗号が語りかけるとき、世界の諸事物はその対象性の意味を変容させ、「透明」になり、超越者の言葉としての暗号になると言っているのではなからうか。したがって、『哲学的信仰』の中でも、「世界存在はそれ自体としては存在するものではなく、むしろ世界存在のうちでは、たえず多義性を残しながらも神の言葉が生起する。この神の言葉は、消滅していく微かな瞬間においてのみ、実存にとって歴史的な仕方で一義的となりうるのである」(PG, 33) と言われているのである。

以上述べてきたことを総括すると、対象的思惟を超えていく哲学的根本操作は、現存在の現象性を自覚させ、非対象的な「包括者」を覚知させるものであったが、「包括者」はその諸様態として多様な仕方であらわれに現れてくると言っている。われわれが逃れることのできない「主観—客観—分裂」の様態は一つではなく、多重的なのである。通常われわれは、主として現存在の環境世界と意識一般の対象からなる「実在性 (Realität)」の中に閉じ込められている。しかし、「実在性は現象であるが、現実それ自体ではない」(KS, 42) と言われる。ヤスパースは単なる「実在性」を超えた「本来的現実 (eigentliche Wirklichkeit)」へと還帰することを哲学の課題としている。では、この「本来的現実」はいついかなる形で顕現するのであろうか。

世界存在は現象であって、存在そのものではなく、それ自身完結せず、いかなる支えももたない浮動的なものであった。しかし、自己が本来的自己存在としての「実存」となるとき、歴史の一回的な状況のうちで、世界を通して超越者の暗号が語りかけるとされる。このとき、超越者は「そのうちで安らぎと根拠が見出されるような本来的現実」(W, 109) として実存的に経験されるのである。『実存哲学』の冒頭で述べられているように、ヤスパースは哲学の課題を「現実を根源において見てとり、それを私が思惟しつつ私自身とかかわる仕方によって——つまり内的行為において——捉えること」(EP, 1), すなわち、単なる実在性を超えた「本来的現実」へと立ち帰ることであると考えているのである。

以上のことを踏まえると、ヤスパースの包括者論と「哲学的根本操作」の意義は、われわれを対象的なものへの囚われから解放し、非対象的な「包括者」の最も広い空間へと開放することであるとともに、超越者が暗号を通じて語りかけるといふ根源的な経験へとわれわれの存在意識を変革することにあるのではなからうか。ヤスパースの「超越すること」も「対象的なものを超えて、非対象的なものへと超え出ていくこと」(PhI, 38) という意味で、「哲学的根本操作」と同義のものであるが、それは究極的には「超越者へと超越すること」に帰着するのである。ヤスパースの哲学は、究極的には、われわれが単なる経験的実在性への囚われから解き放されて、「本来的現実」としての超越者の語りかけを聴きとることへと導くことを意図するものと言っているのではなからうか。

本稿では、まずヤスパースの『哲学』における「超越すること」の広い射程を踏まえた上で、〈狭義における超越すること〉とも言うべき「カント的な超越すること」が「現存在の現象性」の自覚へと存在意識を変容させることを明らかにした。そのうえで、「超越すること」は、後期における「哲学的根本操作」と同一の事態を意味し、それは対象的なものを超えて、非対象的な「包括者」を覚知させるものであることが明らかになった。こうした「包括者」はその諸様態として多様な仕方であらわれに現れてくるのであり、われわれ自身が本来的自己存在としての「実存」というあり方に変容したときに、「超越者」が暗号として語りかけてくるといふ根本経験が現出するのである。これが「超越すること」と「哲学的根本操作」による存在意識の変革の行き着く先であると言っているのではなからうか。こうした問題系が「哲学的信仰」とどのように連関するのかについて、さらに探究していくことが今後の課題である。

## 略号

ヤスパースの著作からの引用略号は下記の通りである。

EiPh: *Einführung in die Philosophie*, Zwölf Radiovorträge, Zürich, 1950. — 23. Auflage, 1983. / 『新版・哲学入門』(リベルタス学術叢書9) 林田新二訳, リベルタス出版, 2020年。

EP: *Existenzphilosophie*. Drei Vorlesungen, Berlin/Leipzig, 1938. — 4. Auflage, Berlin/New York, 1974. / 『新訳・実存哲学』(リベルタス学術叢書10) 中山剛史訳, リベルタス出版, 2021年。

GP: *Die großen Philosophen*. Erster Band, München, 1959. / 『カント』(ヤスパース選集8), 重田英世訳, 理想社, 1962年。

KS: *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, München 1978.

— 3. Aufl. 1991. /『哲学的思惟の小さな学校』松代和郎訳、昭和堂、2020年。

PG: *Der philosophische Glaube*, Gastvorlesungen, Zürich/München. 1948. — 8. Auflage, 1985. /『哲学的信仰』林田新二監訳、中山剛史・平野明彦・深谷潤訳、理想社、1998年。

PGO: *Der philosophischer Glaube angesichts der Offenbarung*, München, 1962. — 2. Auflage, 1963. /『啓示に面しての哲学的信仰』重田英世訳、創文社、1986年。

Ph I-III: *Philosophie*. 3 Bde. Bd. I: *Philosophische Weltorientierung*. Bd. II: *Existenzerhellung*. Bd. III: *Metaphysik*, Berlin, 1932. — 4. Auflage, Berlin/Heidelberg/New York, 1973. /『哲学』第一巻『哲学的世界定位』武藤光朗訳、第二巻『実存開明』草薙正夫・信太正三訳、第三巻『形而上学』鈴木三郎訳、創文社、1964~1969年。

Prov: *Provokationen. Gespräche und Interviews*, hrsg. v. Hans Saner, München, 1969. /『根源的に問う——哲学的対話集』武藤光朗・赤羽竜夫訳、読売新聞社、1970年。

RA: Über meine Philpsophie, in: *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*. München, 1951 — 2. Auflage, 1958. /『哲学への道』草薙正夫・林田新二・増渕幸男・宮崎佐和子訳、以文社、1980年。

W: *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*. Erster Band, München 1947. — 3. Auflage, 1983. /『真理について』第1巻(ヤスパース選集31)、林田新二訳、理想社、1976年。

## 注

- (1) 筆者は「存在意識の変革」との連関において包括者論の問題や「広さ」と「深さ」の問題を論じたことがあるが、それはあくまで一つの視角からの試みにとどまる(中山剛史「後期ヤスパース哲学における「包括者論」の倫理的・実践的意義——「存在意識の変革」との連関において」玉川大学文学部紀要『論叢』第54号、2014年)。
- (2) 林田新二「ヤスパース哲学における包越者思想の背景と意義——「哲学的根本操作」をめぐって——」専修人文論集49、1992年、184頁。
- (3) シュスラーは、こうした「本来的存在」の確認が「間接的伝達」としてなされることを指摘している(Werner Schüßler, *Karl Jaspers. Zur Einführung*, Hamburg, 1995, S.61)。
- (4) 越部良一もこの点を指摘している(越部良一「ヤスパースの「哲学的世界定位」における「超越すること」について」日本ヤスパース協会『コムニカチオン』10号、62頁)。

- (5) 平野明彦も「哲学的世界定位」における「超越すること」が、「科学的・対象的な知の限界と相対性を明らかにし、諸々の統一的世界像の分裂・矛盾・限界を示すことによって、いわば世界そのものの閉鎖性を突破すること」(平野明彦「ヤスパース『哲学』における超越の構造」日本ヤスパース協会『コムニカチオン』8号、17頁)と指摘している。
- (6) ザーナールも、ヤスパースが「限定された有限的な存在者を、あらゆる存在者の可能性の制約へと踏み越える」(Hans Saner, *Karl Jaspers*, Hamburg, 1970, S.87) ことを遂行していることに着目し、彼が「あらゆる存在者の超越的(transzendent)な根拠」(ibid.)へではなく、「超越論的(transzendental)な根拠、まさしくそこにおいてはじめて存在者が生ずるところの主観—客観—分裂の謎」(ibid.)へと侵入する点を重要視している。ザーナールはさらに、この分裂を意識化することが「対象性の限界」へと通ずることを指摘し、そこに「包括者」と「根本操作」とを関連づけて解釈しているが(ibid.)、この点も注目すべきであろう。
- (7) ヒューグリも、「あらゆる対象性を踏み越えることによって、私は限界を経験する」と述べ、「超越すること」によるこうした「限界」の経験を強調している(Anton Hügli, Unterscheiden können zwischen dem, was man wissen, und dem, was man nicht wissen kann. Karl Jaspers über Grenzen und Grenzbewusstsein, in: Rudolf Langthaler/Michael Hofer (Hg.), *Existenzerhellung, Grenzbewusstsein, Sinn der Geschichte. Dem Andenken an Karl Jaspers (1883–1969)*, Wien/Hamburg, 2020, S.28.)。
- (8) 『哲学』第3巻『形而上学』の第2章でも「形式的超越(das formale Transzendieren)」が述べられているが、これは範疇的思惟の挫折において本来的存在をあらわにするという否定神学的なモチーフをもつものであり、ここでのカント的な「超越すること」とは位相を異にすることに注意しなければならない。
- (9) 林田新二「ヤスパース哲学における包越者思想の背景と意義——「哲学的根本操作」をめぐって」専修学会『専修人文論集』49、1992年、186頁。
- (10) 同、184頁。
- (11) Schüßler, a.a.O., 1995, S.104.
- (12) Hügli, a.a.O., S.29.
- (13) ザーナールも、「存在は包括者である」という命題を掲げ、「『包括者』は、存在に代わってヤスパースによって好んで用いられる言葉である」(Saner, a.a.O., S.86)と指摘している。

(なかやま つよし)