

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——

中山剛史

要 約

後期ヤスパース哲学では、「理性」や「包括者」を中心とする新たな思想的「展開」が生じた。本稿では、後期ヤスパースにおける「包括者」とは何かを明らかにした上で、包括者論がどのような倫理的・実践的意義をもっていたのかを究明する。「包括者」とは、究極的には①〈主観—客観—分裂〉を超え包む一なる「存在そのもの」にほかならないが、〈主観—客観—分裂〉の中にあるわれわれは、むしろ②多層的な「包括者の諸様態」の諸空間のうちに自らを見出さざるをえない。「包括者の諸様態」とは、存在と人間存在の多層的で多次元的な諸空間もしくは超越論的な〈場所〉と解釈しうるが、ここで重要なのは、われわれ自身のあり方によって、存在の現われ方が違ってくるといえる点である。「超在」の暗号を聴きとることができるためには、私自身が「実存」というあり方に転換されなければならない。筆者は、こうした「包括者論」の倫理的・実践的意義を、①〈広さ〉への変革と②〈深さ〉への変革という二つの「存在意識の変革」という視点から解釈する。

キーワード：ヤスパース、包括者、包括者論、存在意識の変革、本来的現実性

はじめに

前稿では、前期ヤスパース思想における「哲学」観の展開とその倫理性について論じた¹⁾が、そこでは、①ヤスパース哲学に対するスピノザの影響が予想以上に大きいこと、②「いかに生きるべきか」という「生の意義と目標」を希求するモチーフがすでに青少年時代から顕著にみられること、③初期の著作『世界観の心理学』では、「生の意義と目標」の直接的な希求から、各人を己れ自身に立ち返させる「間接的伝達」への〈転換〉がはかられていること、④前期の主著『哲学』では、本来的な自己存在としての「実存」へと訴えかける〈実存倫理〉という性格が顕著となり、それが「超越すること」という原理と結びついて、ダイナミックに展開されていること、⑤以上のような前期ヤスパース哲学の形成においては、具体的な「生の実践」が不可分であったこと、などが見てとられた。

その次のステップとして筆者は、こうした初期・前期ヤスパーズ哲学における「哲学」観の倫理性を踏まえた上で、後期ヤスパーズ哲学はどのように展開されていったのか、そしてまた、そこにどのような倫理的・実践的な性格²⁾が読みとりうるのかを明らかにしたい。ヤスパーズの後期思想には、(1)「哲学的論理学」の問題圏、(2)「哲学的信仰」の問題圏、(3)「世界哲学」と歴史論の問題圏、(4)後期の「政治哲学」の問題圏といった、さまざまなテーマへの展開がみられるので、本来ならば後期ヤスパーズにおけるこれらのすべての問題圏を検討しなければならない。しかしながら、誌面の制約もあるため、本稿では(1)の「哲学的論理学」の問題圏のうち、後期ヤスパーズ思想の中核である「包括者 (das Umgreifende)」および「包括者論 (Perichontologie)」のみにテーマを限定することにしたい。これまでの研究史を振り返っても、ヤスパーズの「包括者 (包越者)」についての論述は少なくないが、それを倫理的・実践的な観点から研究した論考はあまり多いとは言えない³⁾。本稿の手順としては、まず後期ヤスパーズにおける「包括者」とは何かを明らかにした上で、包括者論がどのような意図のもとで生み出されたのか、そしてまた、包括者論がどのような倫理的・実践的意義をもっているのかを究明したい。

1. 後期ヤスパーズ哲学の新たな展開——〈深さ〉から〈広さ〉へ——

「実存」を中核とする前期思想から、「理性」や「包括者」の問題がクローズアップされる後期思想への移行は、根本的な〈転回〉なのか、それとも連続的な〈展開〉なのか。この解釈に関しては、さまざまなスタンスによって微妙な温度差がある⁴⁾。ただし、前期ヤスパーズから後期思想への移行においては、たとえばハイデガーにおけるいわゆる「転回 (Kehre)」のような根本的な転換がなされたかといえ、そのように解釈することは稀であろう。むしろ、前期の『哲学』で確立された「実存哲学」もしくは「実存開明」という確固とした土台に基づきつつ、後期においては「理性」や「包括者」という新たな概念が登場することによって、新たな思想的「展開」が生じた、しかしそうした「展開」はあくまで前期の思想と連続的なものであり、その延長線上にある、というのが大筋のヤスパーズ解釈の常道と言いうるだろう。

筆者も基本的には、こうした連続的な「展開」という解釈に反対するものではない。ただ、「理性」や「包括者」という概念の出現によって、ヤスパーズの哲学には一つの大きな変容と展開が生じたことも否定できないだろう。その中心にあるのは、「実存哲学」から「理性の哲学」への展開、倫理的・実践的な視点からいうと、〈実存倫理〉から〈理性の倫理〉への展開という道筋であろう。それは「実存哲学」を土台としつつも、前期における「実存」の唯一・一回的な〈深さ〉から、後期思想における「理性」と「包括者」思想の無限な〈広さ〉への力点の変化と言いうるのではなかろうか。それゆえに、筆者の研究においては、前期から後期への連続面よりも、むしろその進化・発展の面を強調したい。

後期ヤスパーズ哲学は、『真理について』を含む「哲学的論理学」と、『大哲学者たち』や『歴

史の起源と目標」も含む「哲学の世界史」や「世界哲学」の構想、さらには『哲学的信仰』と『啓示に面しての哲学的信仰』を含む「哲学的信仰」などのいくつかの構想へと展開していき、さらに政治論や歴史論などを含めると、「実存」の深さから出発した彼の哲学は、「理性」と「包括者」思想への広がりやを起点として、その応用編である「哲学の世界史」と「政治哲学」という新たな広がりへと拡大していくことになる。それでは、後期思想の起点となる「包括者」とはどのようなものか。また、ヤスパースは「包括者」という概念を新たに生み出すことによって、何を意図していたのか。そしてまた、こうした「包括者論」はどのような倫理的・実践的意義をもっていたのだろうか。下記の論考では、この点に焦点を絞ることにしたい。

2. 「包括者」とは何か——後期の包括者論の要諦——

ヤスパースは前期の主著『哲学』（1932）を完成したあと、『理性と実存』（1935）において初めて、新たに「理性（Vernunft）」と「包括者（das Umgreifende）」の概念を提示し、それに続く『実存哲学』（1938）、そして戦後に刊行された後期の主著『真理について』（1947）では、それらをさらに展開させ、従来の「存在論（Ontologie）」に対抗して、独自の「包括者論（Perichontologie）」を構築した。こうした後期ヤスパース哲学における「包括者論」は、『哲学的信仰』（1948）や晩年の『啓示に面しての哲学的信仰』（1962）といった「哲学的信仰」の思想圏域、あるいはまた、『哲学入門』（1950）や『哲学的思惟への小さな学校』（1964）といった哲学入門編の著作においても、中心的な位置づけを占めているものと言いうる。

それでは、そもそも後期ヤスパース哲学における「包括者」とはどのようなものなのだろうか。まずは、この点を前期の『哲学』における「存在の探求」および「超越すること」との連関において明らかにしていきたい。

(1) 「存在の探求」としての包括者論——前期の『哲学』との比較において——

後期ヤスパースにおける「包括者」とは、究極的には「存在そのもの」・「本来的な存在」・「存在の根拠」の別名であり、ヤスパースはこの概念において、〈主観—客観—分裂〉を超え包む、一なる「存在」を言い当てようとしている⁵⁾。しかし真の「存在」の探求という課題は、後期思想においてはじめて浮上してきたものではなく、前期の主著『哲学』においても主要な問いであったのである。

ここで、前期の『哲学』の立場と後期の「包括者論」とのスタンスの違いを指摘しておこう。『哲学』の「序説」の冒頭には「存在の探求」（Ph1, 4）という見出しが付けられていることから、ヤスパースが「実存哲学」を確立したこの主著においても「存在とは何か」という究極的な「存在」を求める問いが第一の問いであったのである⁶⁾。ただし、他の「存在」の思想と比較して、ヤスパースの視角の独自性が現れているのは、究極的な「存在」への問いがあくま

でも、①われわれの具体的な「状況のうちから」(Ph1, 1) 問われており、しかもそれは、②「一切のものがごとく無常なもの (vergänglich) である」(Ph1, 2) という漠然とした「不安 (Angst)」に面して立てられており、さらに③「存在とは何か」という問いが、「私は何者であるか」、「私は何を真に欲しているのか」という自己存在の根幹にかかわる実存的な問いとともに問われている、という点であろう。

したがって、前期の『哲学』では、本来的な自己存在としての「実存」への問いと不可分な形で、究極的な「存在」への問いが問われていたのである。それゆえにヤスパースは、「状況の中で私自身に目覚めつつ、私は存在への問いを立てる。……私は、私自身を本来的に発見するために、かの存在 (das Sein) を探求しなければならない」(Ph1, 4/ 傍点は引用者) と述べている。この究極的な「存在」こそ、ヤスパースが「超在 (Transzendenz 超越者)」と名づけているものにほかならない。それゆえに、ヤスパースにおいては本来的な自己存在としての「実存」は、本来的な「存在」そのものとしての「超在」とのかかわりにおいて、はじめて真の意味で自覚され、現実化されるものである⁷⁾。こうした超在との連繫における実存の自己生成は、「実存的自由」の確信において、唯一無二の「実存」としての自己存在が己れを超えた不可知のものから「贈られる (geschenkt werden)」ことを自覚することに呼応して生起するものと言えよう。このように前期の『哲学』においては、「存在」の探求が実存の自己生成における超在との連繫という実存的-実践的かつ形而上学的⁸⁾ な文脈において成り立っていたと言ってよいだろう。別の言い方をすると、超在としての本来的な「存在」の確認は、自己固有の本来的な可能性を覚醒させる〈実存倫理〉⁹⁾ の文脈と不可分なものだったのである。

むしろ後期ヤスパース哲学においてもこうした本来的な自己存在としての「実存」の問題の重要性はいささかも揺るぐことがなかったが、後期思想においては真の「存在」は、あらゆる地平¹⁰⁾ を超え包むとともに、あらゆる〈主観—客観—分裂〉を超え包む、一なる「存在の根拠」としての「包括者」として新たに捉え直されていくのである。別言すると、前期の『哲学』では、本来的な自己存在としての「実存」と本来的な存在としての「超在」との根源的な連繫が実存的・形而上的な内実を伴いつつ問題とされていたが、後期の包括者論では、真の「存在」そのものである「包括者」は、「哲学的根本操作 (philosophische Grundoperation)」という文脈において、かなり抽象的・形式的に展開されているような印象が強い。もっともそれは、「包括者」論や「哲学的根本操作」が「哲学的論理学 (philosophische Logik)」と呼ばれるロジックの一環をなしているという点から見れば、当然のことかもしれない¹¹⁾。ちなみに、こうした「包括者」論への展開の発想が—西洋哲学やキリスト教などの枠組みを超えて—むしろ仏教の「空」の論理との親近性を持っているのではないかという指摘が、田辺元をはじめとする日本の哲学者・研究者によってすでに早くからなされていたことは注目すべきことであろう¹²⁾。

(2) 「哲学的根本操作」と「超越すること」

それでは、ここでいう後期の包括者論における「哲学的根本操作」とはどのようなものなのだろうか。それはいわば存在の探求のための一つの方法であり、『実存哲学』では、「哲学的根本操作とともに、われわれは……みずからの存在意識を或る一つの知へと束縛することから自分自身を解放しようとする」(EP, 14)とされている。この「哲学的根本操作」は、われわれを対象的な知の〈狭さ〉から解放して、「最大の眺望を開く」(EP, 14)という意味においては「単純な思想」(EP, 14)という面を持ちながらも、それと同時に「遂行不可能に見える」(EP, 14) 思惟の試みであると特徴づけられている。この「哲学的根本操作」は、『哲学』における哲学することの方法的原理である「超越すること (Transzendieren)」に対応するものであると解釈することができよう¹³⁾。

前期の名著『哲学』における「超越すること」¹⁴⁾とは、「あらゆる対象性を超越すること」(Ph I, 37)であり、「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」(Ph I, 38)を意味している。こうした「超越すること」のうちでこそ、「存在の秘密があらわになる」(Ph I, 38)とされている。他方、後期の包括者論においても、「存在」そのものはいかなる認識の「対象」ともならず、いかなる「客体」ともならない、というモチーフがその根幹にあるという点で、前期の「超越すること」と後期の包括者論における「哲学的根本操作」とは、実質的にはほぼ同じものとみなすことができるだろう。

いずれにしても、「超越すること」にせよ、後期の包括者論における「哲学的根本操作」にせよ、われわれが本来的な「存在」を捉えようとするとき、それは通常の「対象的思惟」を超え出なければならず、いわば思惟によって思惟しえないものへの「転換 (Umwendung)」(PhGO, 131ff.)¹⁵⁾がなされなければならない、というわけである。したがって、われわれが〈主観—客観—分裂〉としての「意識一般」として認識を行うかぎり、われわれはたえず主観に対する「客観」(=対象)を認識するにすぎず、カント的に言うならば、あくまで「現象 (Erscheinung)」を認識するにすぎず、われわれは「物自体 (Ding an sich)」を認識することはできないのである。ある視点からすると、〈主観—客観—分裂〉を超え包むヤスパースの「包括者」は、こうしたカント的な「物自体」と類縁的な面を持つことが指摘できよう¹⁶⁾。しかし、むろん両者は同一のものではない。

こうした〈主観—客観—分裂〉を超え包む「包括者」は、一方では対象となりえない「非対象的なもの」(KJ, 791)、つまりあらゆる対象や地平をたえず超え包むものであり、「つねにただ己を告知する (sich ankündigen) もの」(W, 38)であると言われている。したがって、われわれは「包括者そのもの」を捉えることはできず、むしろ知の限界点においてそれを間接的に「覚知 (innewerden)」することができるにすぎない。他方において「包括者」はまた、「それ自身は対象ではないが、あらゆる対象性の根拠であるような或るもの」(Ent, 40)であり、「そのうちであらゆる他のものが現れてくるところ」(W, 38)の〈場所〉¹⁷⁾であるとも言われている。

ヤスパースはしばしばこれを、〈あらゆる対象性の可能性の条件〉を究明する、カントの「超越論的 (transzendental)」な思惟と関連づけている (W. 195, 200, Ent. 40,) ¹⁸⁾ が、こうしたヤスパースの「包括者」論は、いわば〈超越論的な場所〉の問題として、西田幾多郎の「場所」の思想にも通ずる面を持つと指摘することができよう ¹⁹⁾。こうした〈超越論的な場所〉としてのヤスパースの包括者論と西田の「場所」の思想との関係については、また別の機会に論じることにはしたい。

(3) 「包括者」の二重性——「一なる包括者」と「包括者の諸様態」——

以上がヤスパースの「包括者」一般に関する略図であるが、「包括者」の概念にはもう一つの側面がある。上記のように、究極的な「存在」そのものは、「対象」や「客体」ではなく、〈主観—客観—分裂〉を超え包む非対象的な「包括者」でなければならないということが「包括者」思想の要諦の一つであった。しかしながら、〈主観—客観—分裂〉という認識構造そのものの只中にあるわれわれ人間存在は、こうした〈主観—客観—分裂〉を超え包む一なる「包括者」を捉えることができない。われわれが「包括者」を捉えようとするとは後ずさりしていきただけである。したがって、〈主観—客観—分裂〉の只中にあるわれわれが、プロティノスのような「神秘的合一」によるのではなく、こうした主—客を超え包む「包括者」を通常の対象認識とは異なる仕方での内的に「覚知 (innerwerden)」するためには、われわれは対象認識への「囚われ」から自らを解き放つ「哲学的根本操作」という独特の思惟操作を遂行しなければならない、ということであった。前述したように、「超越すること」も「哲学的根本操作」も「あらゆる対象性を超越すること」にほかならず、言い換えれば〈主観—客観—分裂〉のうちにありつつ、〈主観—客観—分裂〉を踏み越えるという相矛盾する方法なのである。

このように「包括者」は、①「存在そのもの」、「存在の根拠」、「本来的存在」とも言い換えられるような、〈主観—客観—分裂〉を超え包む一なる「包括者」を意味するものであったが、〈主観—客観—分裂〉という認識構造そのものの只中にあるわれわれ人間存在は、こうした〈主観—客観—分裂〉を超え包む一なる「包括者」を捉えることができない。われわれがこうした①「存在そのもの」としての一なる「包括者」を探求しようとするとは、むしろ②多層的で多層的な「包括者の諸様態」、すなわち「そのうちで真理と存在とがわれわれに現前する諸々の空間」(PA, 87f.) を見出さざるをえないのである。ここでわれわれは、一なる「存在」としての「包括者」の探求というモチーフから、「われわれに現前する諸々の空間」としての「包括者の諸様態」の確証という多層的なモチーフに頭を切り替えなければならないだろう。それでは、なぜ一なる「包括者」は多なる「包括者の諸様態」へと分節化されなければならないのだろうか。西田哲学の表現を借りれば、ここにある種の「一と多の矛盾的自己同一」の問題があるといっているが、ヤスパース自身はこの問題をどう考えていたのだろうか。この問いについては、またのちほど取り上げることにしたい。いずれにしても、ここではヤスパースの「包括

者」には、①〈主観—客観—分裂〉を超え包む一なる「存在そのもの」という全一的な様相と、②多層的で多次元的な「包括者の諸様態」という個多的な様相との二重性があることを改めて確認した。このことを踏まえた上で、以下において、後者の「包括者の諸様態」とはどのようなものなのか、そしてまた、それがどのような意義と意図とを持っているのかを明らかにしていきたい。

(4) 「包括者」の諸様態——存在と人間存在の多次元性——

ヤスパースは後期の多くの著作において、①〈主観—客観—分裂〉を超え包む一なる「包括者」から②多層的で多層的な「包括者の諸様態」へと歩を進めるのであるが、こうした「包括者の諸様態」は、改めて①「存在そのものである包括者 (das Umgreifende, das das Sein selbst ist)」と、②「われわれがそれであるところの包括者 (das Umgreifende, das wir selbst sind)」とに分節化される。まずこうした二種類の「包括者の諸様態」がそれぞれどのようなものであったかを確認してみよう。

「存在そのものである包括者」は、いわばわれわれを包み込む「存在それ自体」としての包括者であると言いうるが、それは万有を包括する「世界 (Welt)」と、根源的な局面において世界を通してわれわれに語りかける「超在 (Transzendenz)」という二つの位相をもつとされる。「世界」はそこにおいてすべての存在者の現象が現れてくる包括的な空間であるが、「超在」はみずからを隠しつつ、「暗号」を介して世界のうちで「実存」に語りかけてくる「本来的な存在」であり、これこそが「あらゆる包括者の包括者 (das Umgreifende alles Umgreifenden)」(W, 109) としての一なる包括者そのものに他ならないのである²⁰⁾。

これに対して、②の「われわれがそれであるところの包括者」とは、われわれにとってあらゆる存在者があらわになる、いわば〈存在の開けの場所²¹⁾〉としてのわれわれ人間存在そのものの多重的で多次元的なあり方であり、「現存在 (Dasein)」, 「意識一般 (Bewusstsein überhaupt)」, 「精神 (Geist)」および「実存 (Existenz)」に分かたれる²²⁾。「現存在」は、内界と環境世界からなる生きた全体であり、われわれが何かを実在的に感じとることができるための生命的な空間である。「意識一般」は普遍妥当的で客観的な対象認識が成り立つための包括的な意識の空間であり、「精神」はわれわれが「理念」の全体性のうちでみずからを見出す精神的な空間である。ヤスパースによると、こうした内在的な包括者の諸様態に対して、私が「自由」のうちで自己自身に贈与されることによって本来的な私自身になることができる自己存在の根源の場所が「実存」にほかならず、こうした「実存」の次元において初めて、本来的な存在としての「超在」の言葉である「暗号 (Chiffre)」²³⁾ が聴取可能になるのである。

それではなぜわれわれは、そのような「包括者の諸様態」および「諸空間」のうちに己自身を見出すのだろうか。ハンス・ザーナーはこの事態を、われわれにとっての存在の「根本経験」という視点から解釈しようとしている²⁴⁾。ザーナーはまず、「私は現に存在する」, 「私は認識

する]、「私の精神は一つの世界を形成している」という根本経験を挙げているが、これは「われわれがそれであるところの包括者」の諸様態としての「現存在」、「意識一般」、「精神」に対応するものにほかならないだろう。これらの諸様態は、「私は世界の中に存在する」という根本経験に呼応するものであるが、これが「存在そのものである包括者」の様態である「世界」に対応するものと言ってよいだろう。

これに対して、「私は私自身に到達する」という根本経験、および「その際に私は私に贈られたかのようなものである」という根本経験²⁵⁾がそれぞれ、「実存」と「超在」という最も根源的な「包括者」の様態に対応するものと言えよう。ちなみに、「実存」という「包括者」の空間は、「われわれが現にある」あり方ではなく、「この私が本来それでありうる」ような隠された「本来的な自己存在」の場所である。それゆえにここでは、「現存在」、「意識一般」、「精神」といった「われわれが現にある」ようなあり方から、「この私が本来それでありうる」ような「実存」のあり方への突破と飛躍がなされなければならない。まさにこうした「実存」にとってこそ、自己が「贈り与えられている」という根本経験とともに、「超在の言葉」としての「暗号」の語りかけが聴取されるのである。

いずれにしても、こうした多層的で多次元的な存在と人間存在のあり方²⁶⁾が、相互包摂や相互浸透という方で立体的かつ重々無尽な仕方でも重なり合っているのが「包括者の諸様態」なのであるが、こうした「包括者の諸様態」および「諸空間」がいかにして一なる究極的な「包括者」そのものと関連し合っているかは、後期ヤスパースの包括者論におけるアポリアの一つと言いうるだろう。ここでは、一なる究極的な「包括者」そのものが「包括者の諸様態」、つまり多層的で多次元的な「包括者の諸様態」とどのように関連しているのかについて、簡単に触れておくことにしたい。

(5) 一なる「包括者」と多なる「包括者の諸様態」との相互連関

すでに述べたように、後期ヤスパースにおける「包括者」は、本来的には①〈主観—客観—分裂〉を超え包む一なる「包括者」というのだが、われわれはたえず、②多次元的で多層的な「包括者の諸様態」のうちで己を見出すという根本経験に突き当たらざるをえない。こうした「包括者」における「一」と「多」のアポリアについてはどのように解釈したらよいのだろうか。そもそもなぜ、一なる「包括者そのもの」は多なる「包括者の諸様態」に分裂するのであろうか (vgl. W, 126)。

まずヤスパースは、一方において、包括者の諸様態それぞれの区別が決定的なものであり、現存在・意識一般・精神・実存・世界・超在といった包括者の各様態の空間が「本質を異にした諸々の根源的なもの」(W, 125)であることを明言している。したがって、「包括的な諸空間の間での亀裂 (Sprung 飛躍)」(ibid.) は架橋しえないものであるとみなされており、それゆえにヤスパースは安易に一なる「包括者」から多なる「包括者の諸様態」が導出されるとか、

一方が他方に還元されるということは考えていないのである (W, 124f., 127)。

しかしながらヤスパースは、一方において、こうした包括者の各様態の多次元性・異質性を強調しつつも、他方では、どこまでも究極の「一者」を求めてやまない姿勢を堅持する。たとえば、『真理について』の中でも、「なぜ包括者そのものは包括者の諸様態へと分裂したのか」(W, 126)と問いかけたあとに、「分裂は、ちょうど根底において結び合っていた何ものが相分かたれているかのよう」(ibid./傍点は引用者)であり、「分裂は、すべてのものがそこから由来し、それに向かっていくところの一者に根拠を置いている」(ibid./同上)とされている。こうしたヤスパースの「一者」への強い憧れには、プロティノスにおける「一者」の思想の影響がみてとられると指摘しうるだろう²⁷⁾。

ここで問題なのは、このような究極的な「一者」についての形而上学的な語りを踏まえた上で、ヤスパースが究極的な「一なる包括者」と多次元的な「包括者の諸空間」との相互関係をどう考えているのか²⁸⁾を闡明にすることである。ただし、こうした一と多の相互関係についての語りは、一步間違えれば空疎な抽象的思弁や独断的形而上学に墮してしまいかねない危険性があることにも留意しなければならないだろう。こうした一なる「包括者そのもの」と多なる「包括者の諸様態」との相互関係については、さしあたり、下記のような2つの方向を指摘することができるのではなかろうか。

一つは、『真理について』の中で、「一なる包括者は具体的な開明においては、……常にただ包括者の諸様態にすぎないのであるから、この一者 (das Eine) は一つの包括者から他の包括者への運動を通してはじめて経験される」(W, 125/傍点は引用者)と述べられているという点である。すなわち、われわれにとって存在の「根本経験」は多層的で多次元的であるが、そうした「包括者の諸様態」の根底には、「あらゆる包括者の包括者」としての超越的な「一者」が隠されているのであり、この「一なる包括者」はわれわれにとって「一つの包括者から他の包括者への運動」を通じていわば間接的に告知されるとヤスパースは考えているのである。これは具体的にはどういうことなのだろうか。管見によると、これは消極面から言うと、われわれは包括者のいずれか一つの様態を絶対化し孤立化させてはならないということであり、むしろ「一者」や「一性 (Einheit 統一)」へと向けて、そのつと特定の包括者の様態を突破していかなければならない、ということであろう。後期ヤスパースにおいては、このようにそれぞれの包括者の様態を孤立させず、それらを「一者」の導きのもとでの真の「一性」へと向けて結合させようとする担い手こそ、「われわれにおける包括者のあらゆる様態の紐帯 (Band)」(W, 113)としての「理性 (Vernunft)」にほかならない。したがって『真理について』では次のように言われている。「われわれは世界のうちで時間的に一者を獲得することはできず、ただ理性として一者に対してたえず開かれたままであることができるだけである。理性の運動において、一者の反照 (Abglanz) があらわになるのである」(W, 185)。

第二に、「あらゆる包括者の包括者」としての隠れた「一なる包括者」が多なる「包括者の諸様態」に顕現する決定的な局面は、「われわれがそれであるところの包括者」の最も根源的

な〈場所〉,すなわち「自己存在の隠れた根拠」(W, 77)といわれる「実存」の空間において「超在」がそのつどの歴史的・一回性の「瞬間」において、「暗号」を介して語りかけてくるという局面にほかならないといえよう。こうした局面は「移行 (Übergang)」(W, 126)によってではなく、まさしく「飛躍 (Sprung)」(ibid.)によって可能になると言いうる。それは、あたかも一なる太陽 (= 超在) が唯一・一回かぎりの瞬間に一粒の水滴 (= 実存) に映現し (CT, 52), 永遠の輝きを放つように、「端的に超越的」(W, 126) な一者としての「超在」と「代理不能で一回かぎり」(ibid.) である一者としての「実存」とが呼応し合い、後者が前者をそのつど歴史的に一回かぎりの仕方で映現しつつ、「一性」を成就している局面にほかならないといえるだろう²⁹⁾。

下記においては、現存在・意識一般・精神・世界などの「内在的包括者」の諸様態を突破する「超越的な包括者」の〈場所〉といいうる、こうした「実存」と「超在」との呼応関係の局面を浮き彫りにしてみたい。

(6) 「実存」と「超在」の包括者への突破

そもそも、ヤスパースが上記のような「包括者論」を展開した意図は何だったのだろうか³⁰⁾。このことを検討するために、まずは「実存」と「超在」という最も根源的な包括者の〈場所〉への「突破 (Durchbruch)」の必然性について見てみることにしよう。

ヤスパースは、「われわれがそれであるところの包括者」の諸様態としての「現存在」, 「意識一般」, 「精神」のあり方、およびそれらに対応する「存在そのものである包括者」としての「世界」を世界内在的な次元で出会う包括者の諸様態という意味で「内在的包括者 (immanentes Umgreifendes)」の諸様態と呼んでいるが、ここで一つの「哲学的根本決断」(EP, 17) が迫られる。—われわれは、現にわれわれがそれ自身であり、また現にそのうちにあるような「内在的包括者」の様態のみで十分なのだろうか。筆者はここで、ヤスパースにおける内在的次元から「超在」の次元への突破の重要性を浮き彫りにするために、プラトンの「洞窟の比喩」を参照してみたい。有名なプラトンの『国家』第7巻の「洞窟の比喩」(514A-519D) では、人々は洞窟の中の壁に向かって手足を縛られて座っており、壁に映る影を唯一の「現実」だと思い込んでおり、そのようななかで一人の囚人が—これはソクラテスの象徴だとされているが—手足の縄をほどかれ、後ろに向けて顔を向けることを許された、という比喩が挙げられているのは周知の事実である。この囚人が観たものは、真実在としてのイデアであり、さらに洞窟の外において観たのは「イデアのイデア」としての「善のイデア」を象徴する一なる太陽であった³¹⁾。この有名な「洞窟の比喩」のように、われわれは通常、内在的な包括者の諸様態 (現存在・意識一般・精神・世界) のみがわれわれの置かれている唯一の「現実」だと考え、いわば〈真実在〉としての「本来的現実性 (eigentliche Wirklichkeit)」へと向けて、あえて顔を向け換えようとすることを怠っているのではなからうか。『真理について』

の中でヤスパースは次のように言う。

「この内在性 (Immanenz) はそれだけで満足なのか、別のものを指示しているのか。……実際に人々は、存在するのはただ内在性のみだ、と主張してきたし、このような〔内在性に関する〕知の中で生きていと信じてきた」(W, 49)。

「しかしながら、歴史上のすべての時代を通じて、人間たちはまた、内在性から脱して、内在性を越えていく飛躍 (Sprung) を遂行してきたのであり、内在性は人間を満足させることはないのである」(W, 49/ 傍点は引用者)。

こうした「超越する飛躍 (transzendent Sprung)」(W, 49) は、先のプラトンの「洞窟の比喩」に即して言えば、壁に映る「影」からあえて「真実在 (イデア)」への顔の「向き換え (periagoge)」³²⁾ を遂行したソクラテスの喩えにみられるように、過去の偉大な哲学者たちが遂行してきた「飛躍」や「突破」に対応するものであろう。それはプラトンの場合、あくまでも「現象界」から「イデア界」への顔の「向け換え」であったが、ヤスパースの場合、それは「世界」の内在性から「神性 (Gottheit)」としての「超在」への飛躍であると共に、われわれ自身に即して言えば、「意識的な精神の現存在」(W, 49) としての内在的なあり方から「私がそれでありうるし、本来それである」ところの〈本来的な自己存在〉としての「実存」、つまり自己固有の「根源」ないしは「根拠」としての「実存」の次元への飛躍にほかならない。ただ、こうした内在から超在への「飛躍」や「突破」は、後述する「存在意識の変革」としての「転換 (Umwendung)」(PGO, 133) —とりわけ〈深さ〉への変革—と連関するものであり、それは究極的には「人間としてのわれわれがそれによってはじめて、本来的に人間となるような転向 (Umkehr 回心)」(PGO, 133) と結びついているものと筆者は解釈している。この点についての詳論はまた別の機会に譲りたい。

いずれにしても、こうした「内在」から「超在」への飛躍と突破は、「実存」がそのつどの歴史的一回性の「瞬間」—たとえば、ある一回的な状況の中で「私はかくなさずにはおれない (Ich kann nicht anders)」(Ph II, 196) という自己の内面的必然に従って、無制約的な決断を下すとき—において、「超在の言葉」としての「暗号」を聴きとるという局面において遂行されるといいうるが、それは単なる内在性への不満や不安に直面することにおいて、あるいはまた決定的には「限界状況」に直面して、自己の有限的な現存在としてのあり方が震撼させられ、挫折せざるをえない危機的な局面において遂行されるものといえよう。こうした「超在」へ向けた飛躍や突破を遂行しうるところに「可能的実存 (mögliche Existenz)」としての個々の人間の隠れた固有の可能性が伏在しているといいうるだろう。

(7) 「包括者の諸様態」論の意図——「神が語りうる空間」はどこか——

上記のような「実存」と「超在」とが呼応する根源的な〈場所〉への突破を踏まえた上で、改めてヤスパースの包括者論の根本的な意図はどこにあったのかを問い直してみよう。

ここで重要なのは、こうした「超在の言葉」としての「暗号」は、単なる「現存在」や「意識一般」としてのわれわれにとっては聴きとることができないということである。つまり、われわれ自身のあり方によって、存在の現われ方が違ってくるのである³³⁾。単なる「生存(Dasein)」という意味での「現存在」というあり方や客観的な対象認識を行う悟性知としての「意識一般」というあり方での〈私〉にとっては、超在の暗号は聴きとることはできない。つまり、そもそも「意識一般」や単なる「現存在」という空間においては、「超在」もその語りかけとしての「暗号」も存在しないし、それらは聴取可能ではないのである。これに対して、超在の暗号を聴きとることができるためには、私自身のあり方が「実存」というあり方(=超越的な包括者の一様態)へと転換されなければならない。筆者はここにヤスパースが「包括者」論を展開した意図の一つがあったのではないかと考える。というのも、われわれにとって「実存」と「超在」が呼応する空間は通常の「内在的包括者」の諸空間からすると、いわば異次元の空間にあるのであり、後期ヤスパースにおける「包括者の諸様態」の多次元性の自覚は、まさにこの異次元的な空間への自覚を促すものであるのではないかと考えるからである。こうした包括者の異次元的な空間の自覚というモチーフのうちにヤスパースの「包括者」論のダイナミックな倫理的・実践的な性格を垣間見ることができるのではなからうか。というのも、ヤスパースの包括者論が単なる認識論的・存在論的な意味をもっていただけでなく、後述するように「存在意識の変革」というわれわれ自身のあり方の転換を迫る実践的な意義をもっていたからである。

それゆえに、われわれが「神の言葉を聴く」もしくは「弥陀の呼び声を聴く」といった宗教的・形而上的な経験を行い、またそうした体験がそのリアリティをもつのは——決して単なる「現存在」や「意識一般」の空間ではなく——、こうした「実存」と「超在」とが呼応する根源的な〈場所〉にほかならないとすることができるだろう。じっさいヤスパース自身も、『真理について』の中で、みずからの包括者論をアリストテレスの「第一哲学」になぞらえて、次のように語っている。

「包括者論としての第一哲学は……われわれに対して本質をもつあらゆるものがそのうちで生じるような空間を開くのであり、それはまた、そのうちで神が語りうるような諸空間を開いておくのである」(W, 187/傍点は引用者による)。

この一節は、大変示唆的である。包括者論は「哲学的論理学」の一環であり、われわれを通常の対象的な思考方式から解放させ、「あらゆるものがそのうちで生じる」ような広大な可能

性の空間を開くロジックであると同時に、「そのうちで神が語りうるような諸空間を開いておく」という独自の役割を持ったものなのである。この一節は、後期ヤスパースの「包括者論」と「哲学的信仰」とを結びつけて考えるうえでヒントを与えてくれるものであろう。じっさい、『哲学的信仰』（1948）の中でも、こうした包括者論における独特な思考過程が「諸々の信仰内容のために空間を開く」（PhG, 29）ものであることを明言している。それでは、「神が語ることのできる」ような空間や場所とはどのようなものであろうか。

ヤスパースがここで問題にしているのは、「神が語る」もしくは「暗号が語りかける」という言明が客観的・一般的に妥当であるかどうかということではなく、そのような言明がリアリティーをもつのは、どのような場所や空間なのであるか、ということであろう。これは、神や暗号そのものの是非ではなく、そもそも「神が語りうる」もしくは「暗号が語りかける」ようなアプリアリ空間や場所は一体どこなのかというメタ的な、つまり超越論的（transzendental）な問題設定なのである。単なる現存在や意識一般にとっては、「神が語る」とか「暗号が語りかける」ということはまったく意味を持たない〈幻想〉にすぎない、ということになるだろう。しかしそれは、単なる生存の次元である「現存在」の空間や、科学的で客観的で合理的な悟性知としての「意識一般」の空間から見た場合である。そうした「現存在」や「意識一般」といった内在的な「包括者」の空間においては、「超在」という意味での「神」もその「暗号」も決して現れることはない。というのも、「神が語りうるような空間」とは「実存」と「超在」とが呼応するような最も根源的な〈場所〉としての「空間」にほかならないからである。ヤスパースが後期の包括者論で、「包括者の諸様態」としての多次的で多層的な諸空間を強調したのは、われわれがどのような空間の中を動いているのかを自覚するのみならず、「そのうちで神が語ることのできる」ようなこうした異次的な「空間」もしくは最も根源的な〈場所〉を確保しておくためだったのではなかろうか³⁴⁾。その際、「実存」と「超在」とが呼応する根源的な〈場所〉とは、ヤスパースの〈実存倫理〉の枠組みでは、われわれが現存在・意識一般・精神といった内在的な次元を超えて—あるいはそれらを媒介にして—、歴史的・一回性における唯一無二の「実存」としての真の「自己存在」へと立ち返る局面において開かれる〈場所〉にほかならないといえるだろう。筆者はこれが後期ヤスパースの包括者論の重要な意図の一つであると考える。

ヤスパースは、前期の時代批判の書『現代の精神的状況』（1931）や後期の歴史哲学的著作『歴史の根源と目標』（1949）の中で、高度な科学技術と大衆化社会の中で、人間があたかも交換可能な「機械の一部」（UZG, 144）となって本来の自己自身を喪失するという実存的危機を、伝統的な価値が崩壊したニヒリズムにおける「信仰の喪失」（UZG, 167ff.）との連関において描き出しているが、現代では「意識一般」の次元における科学的な悟性知のみが肥大化し、唯一絶対化されて、「神が語ることのできるような空間」としてのいわば〈深さの次元〉³⁵⁾が駆逐されつつあるといえるのではなかろうか。これは、現代の現実主義的・実証主義的なリアリズムにおける「（真の）現実性の喪失（Wirklichkeitsverlust）」（EP, 2）の問題にかかわるも

のといえるであろう。それゆえに、ヤスパースが『実存哲学』の中で現代における新たな「哲学の課題」(EP, 1)を真の「現実性への還帰 (Rückkehr zur Wirklichkeit)」(EP, 2)とみなしたのは、ひとえにこうした信仰喪失の現代において、「神が語りうるような空間」としての〈深さの次元〉を取り戻すためであった、といえるのではなからうか。こうした真の「現実性への還帰」の問題は、次節において「包括者論」の倫理的・実践的意義を検討しつつ、改めて取り上げていきたい。

3. 「包括者論」の倫理的・実践的意義——「存在意識の変革」——

以上において、後期ヤスパース哲学における「包括者論」の概略を確認してきたが、ここで問題なのは、上記のような「包括者」の思想がどのような倫理的・実践的な意義をもっているのかという点である。これまでの叙述においても、この問いへの答えは半ば示唆されていたと言いが、筆者がここで注目したいのは、前期の『哲学』における「超越すること」がそうであったように、「包括者」の思想、および「哲学的根本操作」がわれわれの「存在意識の変革」をもたらす、という点である³⁶⁾。ちなみに、筆者がここで倫理的・実践的な意義という表現を用いるのは、通常の〈善悪や道徳性にかかわる〉という意味ではなく、われわれが自己自身の意識を変革し、自己自身や世界に対する内的態度を変革し、ひいてはそのつど一回かぎりの具体的な状況の中での行為のあり方を変革するような「実践 (Praxis)」という意味においてである³⁷⁾。

前期の『哲学』の序説でも、哲学的思惟が「私の存在意識を変革させるような思惟」(Ph I, VII/傍点は引用者)であると言われていたが、後期の「包括者論」や「哲学的根本操作」においても、その意図するところは同じく「存在意識の変革」にほかならないといえよう。たとえば、『実存哲学』(1938)でも、「哲学的根本操作は私の存在意識の変革である」(EP, 17)とされている。それでは、ここでいう「存在意識の変革」とはどのようなものなのだろうか。そしてまたそれは、何をどのように変革するものなのだろうか。

(1) 「広さ」への変革と「深さ」への変革

ヤスパースの「包括者論」における「存在意識の変革」とは、われわれの意識を対象性への囚われから解放し、①無限の「広さ」の空間へと己れを開いていく変革であると同時に、②根源性の「深み」へと自己を転換させるような変革であると解釈しうるだろう。たとえば、『真理について』の中でも、「包括者の思想」が①「徹底した広さに対する開放」(W, 170)と、②「全く現前するものの根源性」(W, 170)といった二つの方向への「変革」であることが明言されているし、それに先立つ『実存哲学』でも、「われわれは、可能的なものの最も広い空間へと踏み入る。われわれにとって知られたものとして存在するあらゆる存在者は、この空間に連

繋することによって、ある深みを獲得する」(EP, 15/ 傍点は引用者)と述べられている。いずれにしても、この二つの方向への「存在意識の変革」によって、「世界と自己自身に対するわれわれ自身の内的な態度が変化する」(W, 170)と言っても過言ではないだろう。

a) 〈広さ〉への変革

まず第一の「広さ」への変革であるが、われわれの通常の思惟はつねに、私の意識(=主観)が或るもの(=客観)に向けられているという仕方で〈主観—客観—分裂〉のうちにある対象的な思惟にほかならない。かつての独断的形而上学においては、真の「存在」を探求する際に、「存在」を何らかの「客観」や「対象」として捉えようとしてしまう傾向が見られる³⁸⁾。これに対して、すでに何度も強調したように、ヤスパースの「包括者」は〈主観—客観—分裂〉を超え包むものであり、決して対象とならない無限に開かれた「空間」であり、「場所」である。『実存哲学』の中でも、「包括者」は「それ自身ではなく、そのうちでわれわれに対してあらゆる他のものが現れてくる場所(worin uns alles andere vorkommt)である」(EP, 14)と言われている。それゆえにわれわれが対象性に囚われた思考様式から脱して、無限に開かれた「包括者」の場所へと存在意識を変革するのが、ヤスパースの「哲学的根本操作」の意図なのである。それゆえに、すでに述べたように、この「哲学的根本操作」はわれわれに「最大の眺望を開く」(EP, 14)のものであり、それによって「われわれは可能的なものの最も広い空間へと踏み入る」(EP, 15/ 傍点は引用者)と言われていたのである。それでは、「可能的なものの最も広い空間」とはどのようなものなのだろうか。

われわれは限られた地平における対象知の「狭さ(Enge)」や「実在的な物事の狭さ」(W, 171)や「固定化された有限性」(W, 171)のうちに置かれており、ヤスパースの意図する「包括者」思想における「存在意識の変革」は、まずこうした「狭さ」から解放されて無限に開かれた地平へと、あるいはまた、多次元的で多層的な「包括者の諸様態」、すなわち「そのうちで真理と存在とがわれわれに現前する諸々の空間」(PA, 87f./ 傍点は引用者)という「可能的なものの最も広い空間」へとわれわれを連れ出す点にあると言えよう。

しかし、このことは具体的にはどのようなことを指しているのだろうか。一つは、すでに何度も述べたように、われわれ人間存在にとって、真理と存在とが立ち現われてくる「空間」は一次元的ではなく、多次元的であるという点である。すなわち、あらゆる真理と存在は一つの同一の平面において現れてくるのではなく、われわれ人間存在の側からすると、そのつど現存在・意識一般・精神・実存という「包括者の諸様態」に応じて、また存在そのものの側からすると、世界や超在といった「包括者」のあり方に応じて、多面的で多次元的な諸空間のうちで現れてくるということである。

筆者は、これらのモチーフが後期の「哲学的信仰」や「哲学の世界史」の文脈でも生きてくることになると考えている。「哲学的信仰」の文脈では、①「包括者の諸様態」としての人間存在の多次元性にもとづいて、さまざまな信念や信仰の多次元性が現前化され、そのうちで

「実存」と「超在」とが呼応するような「哲学的信仰」の根源的な場所の位置づけが明確にされているとみることができよう。また、それと同時に、②『啓示に面しての哲学的信仰』の文脈では、相異なる多様な真理や信仰とが相互に出会いうるような「共通の根本知(Grundwissen)」という形での最も広い「共通の地盤(gemeinsamer Boden)」を獲得する(PGO, 7)という展望が拓かれたと言っているのではなかろうか。そしてまた、このことは「哲学の世界史」の文脈でも、同様に当てはまるものであるといえよう³⁹⁾。

b) 〈深さ〉への変革

他方において、包括者論における「存在意識の変革」の第二の方向は、根源性の「深さ」への変革であることはすでに指摘した。『実存哲学』では、前記の「広さ」への変革によって、「包括者のうちで私に対して、あらゆる根源から存在が立ち現われてくる」(EP, 24)とともに、「私に対して、私自身が贈られる」(EP, 24)という経験がなされることをヤスパースは強調し、それを「根源からの充実」(EP, 25)という言葉で表現している。『真理について』の中でも、「広さという自由がはじめて、根源の深みを私に開示する」(W, 172)と言われており、「限りのない広さの開放性」と「歴史的な深みの充溢」(W, 172)とが相互に結びついていることが強調されている。それでは、この「深さ」への変革というのはどのようなものなのであろうか。そしてまた、なぜ「広さ」への変革は「深さ」への変革を開示するのであろうか。

これまで述べてきたことは大筋としては、対象性への束縛から脱して、現存在・意識一般・精神、およびそれに呼応する「世界」といった多次元的で多層的な「包括者の諸様態」の広い諸空間に己れを開いていくことによって、「実存」および「超在」という最も深い包括者の〈場所〉、つまり歴史的に現前する「本来的な現実性」へと到達する、という解釈の方向を指し示すものであった。ただし、ここで注意しなければならないのは、「可能的なものの最も広い空間」を開放するという包括者論においてあらわになるのは、最も深い「実存」と「超在」としての根源的な〈場所〉としての究極的な「根源」だけではなく、それに先立って現存在・意識一般・精神なども含めた「いくつもの根源(mehrere Ursprünge)」(W, 51)であると言われている点であり、そこでは「存在の根本内実の多重性」(W, 51)が問題となっているという点である。前期の『哲学』においては、「根源(Ursprung)」という言葉は、自己自身の固有な根源としての「実存」か、存在そのものの根源としての「超在」を意味するのが常であった。これに対して、後期ヤスパースの包括者論の枠組みでは、すでに述べてきたような相互に還元しえない「包括者の諸様態」の独自性と根源性という意味での「根源」という言葉がしかも複数形で用いられている。これはさしあたり、「包括者の諸空間」のうちにそれぞれ現れる「存在の根本内実」——およびその源泉——を表すものと解釈できよう。それゆえに、あらゆる包括者の諸様態には——内在的か超越的かを問わず——「存在の可能性の空間」というアプリアリな形式面と、〈主観—客観—分裂〉を超えたそのつどの「包括者」の空間のうちに現前する「存在の根本内実」という内実面があるというように解釈することができるのではなかろうか⁴⁰⁾。たとえば、『理

性と実存」の中でも、「肝心なのは……そのうちで諸々の哲学的な内実が欺瞞なく確証されるような諸々の地平と形式を実現することである」(VE, 34)と言われており、あるいはまた『真理について』の中でも、「哲学的論理学は、空間を自由にする。それはあらゆる現実性と可能性の諸々の地平を見てとり、……いわばあらゆる可能的な内実に対する空間を確保する」(W, 5)と述べられているのである。

それゆえに、「包括者の諸様態」の〈広さ〉への変革が最終的には、「実存」と「超在」という根源的な場所という〈深さ〉への変革をもたらすという解釈の基本線は正しいとしても、それは決して単純な直線的過程なのではない。われわれを対象性の〈狭さ〉から「可能的なものの最も広い空間」へと解放するという〈広さ〉への変革は、包括者のありとあらゆる「存在の内実」が現前しうる可能性の諸空間を開くことであるが、そうした包括者の「最も広い空間」のなかで「私に向かってあらゆる根源から存在が立ち現われる」(W, 172)という形で、現存在・意識一般・精神・実存・世界・超在といった包括者のありとあらゆる「存在の内実」がそのつど現前する局面がまず見てとられなければならない。筆者がここで言いたいのは、〈広さ〉への変革によってまずもたらされるのは、ありとあらゆる包括者の諸様態における「存在の内実」の現前と充実とを覚知することであって、そのような前提の上で、はじめて「実存」と「超在」という最も根源的な「空間」における〈深さ〉への突破がなされうることである。

このような点を踏まえた上で、われわれが内在的な包括者の諸様態を通り抜けて、「実存」と「超在」という最も根源的な〈場所〉へと到達するためには、前節で述べたような「超在」へと向けた飛躍と突破が必要とされるのである。先に述べた「根源からの充実」(EP, 25)や「歴史的な深みの充溢」(W, 172)がその本来の意味で現前するのは、こうした「実存」と「超在」という最も根源的な〈場所〉にほかならないだろう。ただし、こうした「実存」と「超在」という根源的な〈場所〉の問題は、もはや「可能的なものの最も広い空間」を開いていく「包括者論」では単に形式的に告知されるにとどまる。それゆえに非対象的な「包括者」はそのつどの各様態において、あくまで「限界」において「覚知される」にすぎないのである。これに対して、本来的な「存在そのもの」である一なる「包括者」がそのつどの歴史的・一回性において現前する局面は、『実存哲学』の第3講で主題化されている本来的な「現実性 (Wirklichkeit)」の問題ということになろう (EP, 55ff.)。つまり、真の「存在」をあらわにする形式的・論理的な操作が「包括者論」であったのに対して、真の「存在」としての「超在」の歴史的な顕現は、「可能性なき現実性」としての本来的で永遠的な「現実性」においてよりほかはないのではなからうか。『実存哲学』においても、のちの『哲学入門』においても、「永らく忘れられていた哲学の課題」(EP, 1)は、「現実性をその根源において注視し、そしてそれを、私が思惟しつつ、私自身と交わるという仕方——内的行為において——捉えること」(EP, 1)であるというように表現されており、それは前述したように、真の「現実性への還帰 (Rückkehr zur Wirklichkeit)」(EP, 2/傍点は引用者)とも言われるものだったのである。それでは、それを「内的行為」において根源的に捉えることが哲学することの課題であるような真の「現実性」とは

どのようなものなのだろうか。

(2) 真の「現実性」への還帰

ここでは包括者論の倫理的・実践的な意義という文脈において、あえて真の「現実性」の問題を取り上げるが、なぜその必要があるのだろうか。その理由の一つは、上記のような〈深さ〉への変革の問題を探究していくと、究極的にはこうした「本来の現実性」の問題に突き当たらざるをえないと考えるからである。そもそも、包括者論の倫理的・実践的な意義の一つは「存在意識の変革」を惹起するという点にあったが、『真理について』の「第一序論」では「人間の自己変革 (Selbstverwandlung)」が「存在そのものをその現実性において捉えることを通じて」(W, 3) 遂行されると明言されているのである。筆者は、こうしたヤスパースにおける真の「現実性」への問いの中に、包括者論の倫理的・実践的な意義にかかわる重要な鍵が秘められているものとする。

さて、『実存哲学』の第3講「現実性」の箇所では、われわれが通常「現実」であるとみなしている「実在性 (Realität)」が単なる「現象 (Erscheinung)」にすぎず、われわれが真の「現実性」を探究すればするほど、「現実性は後退していく」(EP, 56f.) ことが示唆されている。ヤスパースのテキストからすると、「包括者」の諸様態の多次元性に応じて、われわれが体験する「現実性」も多次元的であるということが読みとれる⁴¹⁾。前期の『哲学』第Ⅲ巻『形而上学』では、①「経験的現実性」・②「実存の現実性」・③「超在の現実性」の三つの「現実性」の次元が指摘されていた (PhIII, 7ff.) が、これに対して、『真理について』をはじめとする後期の著作では、包括者の諸様態に対応して、現存在・意識一般・精神・世界といった各様態における「包括的な現実性 (umgreifende Wirklichkeit)」が言及されている (W, 54, 71) とともに、さらにそれを超えて、「実存の現実性」と「超在の現実性」とがその呼応関係において示されているのである (EP, 58ff.)。

それでは、「本来の現実性 (eigentliche Wirklichkeit)」とは一体いかなるものなのだろうか。『実存哲学』では、「実存 (Existenz) とは現実性を表す言葉の一つである」(EP, 1) と言われ、それに続いて、「本質的に現実的であるすべてのことは、私にとって、私が私自身である、ということによってのみ存在する」と言われている。つまり、ヤスパースのいう「実存」とは、「私が真に私自身である」ということを意味しており、その時に経験される「現実性」こそが「実存の固有の本来の現実性」(EP, 58) にほかならない。とはいってもヤスパースは、「私が真に私自身である」という確信における実存的自由や実存的決意、実存の無制約性といった自己の「実存的な現実性 (existentielle Wirklichkeit)」も、それだけではまだ真の「現実性そのもの ("die" Wirklichkeit)」とはみなさない (EP, 58)。ヤスパースによると、「本来の現実性」とは、自己の「実存的な現実性」が確信されたときに、いわば「超在の言葉」としての「暗号」を介して、実存がそれと対峙する「超在の現実性 (Wirklichkeit der Transzendenz)」にほかな

らないのである。もちろんこれは、「私は私に贈られたかのようなものである」という根本経験とも表裏一体のものである。前期の『哲学』でも、「実存哲学はその本質上、形而上学である」(Ph I, 27)とされていたように、ヤスパースの実存哲学はこのように実存的-形而上的な性格が強く、「実存的な現実性」と「超在の現実性」とは、いわば最も根源的な〈場所〉において、相互に呼応し合うものであり、しかもそのつどの歴史的-一回性の「瞬間」の只中において「本来の現実性」は歴史的に顕現するのである。まさにこれこそが、前述した「根源からの充実」(EP, 25)や「歴史的な深みの充溢」(W, 172)がその本来の意味で現出する局面にほかならないと解釈しうるだろう。

それでは、こうした「本来の現実性」とは具体的にはどのようなものなのだろうか。『実存哲学』の「現実性」の章によると、「本来の現実性」とは、「実存的な現実性」に呼応する「超在の現実性」と言っているが、それは①「可能性なき現実性 (Wirklichkeit ohne Möglichkeit)」, ②「歴史性 (Geschichtlichkeit)」, ③「一性 (Einheit 統一)」という3つの特徴を持つものとされている (EP, 59ff.)。下記において、この3つの契機がどのようなことを意味するのかを『実存哲学』に即しつつ、ごく簡単にみてみることにしてみたい。

1) 「可能性なき現実性」

①の「可能性なき現実性」とは、いかなる思惟可能性にも変換しえない、他のようではありえないような「永遠の現実性 (ewige Wirklichkeit)」(EP, 62)であり、最も深い実存的決断が下される際に、「かくなさねばならない」という形で顕現する「永遠の必然性」としての「永遠の現実性」にほかならない。われわれは具体的な時間現存在のうちでこうした「永遠の現実性」に見舞われるときに、「最も深い充足」と「安らぎ」(EP, 62)とを体験するとされているのである。これがヤスパースのいう「永遠の現在 (ewige Gegenwart)」と表裏一体のものであることは言うまでもないだろう。

2) 「歴史性」としての現実性

したがって、そうした「本来の現実性」は、われわれにとっては、「永遠の現在」に触れる「充実した瞬間」としての「歴史性」という形態でのみ顕現する (EP, 62)とされる。ヤスパースの「歴史性 (Geschichtlichkeit)」の概念は、ヘーゲルやハイデガーのそれとも異なるものであり、前期の『哲学』においては、①「現存在と実存との統一」、②「自由と必然性との統一」、③「時間と永遠性との統一」と特徴づけられていた (Ph II, 122ff.) が、とりわけ③の局面では、「一回限りの充実した特殊性が永遠なる存在の現象として捉えられる」(Ph II, 126f.) とか「永遠性はこの瞬間に絶対的に結びついている」(Ph II, 127) などとされていることに注目したい。このことに対応して、『実存哲学』の中でも、「歴史性」は「消滅するものでありながらも、反復することも他に置き換えることもできないような現実性そのものの現前であるところの充実した瞬間」(EP, 63/傍点は引用者)にほかならないことが強調されている。つまり、「本来

的現実性」は、どこか他の場所にあるのではなく、まさに「私が立っている時間内の具体的に現象する現実と一体となることによって、根源へと入り込んでいく」(EP, 63f./ 傍点は引用者) ような私の「歴史性」の只中で「永遠の現在」という形で開示されるものと言えよう。すなわちそれは、私が「瞬間に十全を尽くす」とか、「日々の課題に奉仕する」(EP, 64) とか、「かけがえのないことを遂行する」(ibid.) といった仕方で時間内の一回的な状況のうちに現前しているような決定的な「瞬間」であり、そのつどの私がまさに〈いまここ〉の現在を「永遠の現在」、すなわち〈永遠的なものの現前〉へと高めるような「瞬間」にほかならないといえよう⁴²⁾。

3) 「一性」としての現実性

さらにヤスパースは、この「本来の現実性」がそのつどの歴史的一回性において、われわれにとって「一性 (Einheit)」として存在する (EP, 64f.) ことを強調する。それでは、なぜ「本来の現実性」である「超在」——すなわち「あらゆる包括者の包括者」——は、歴史的一回性の瞬間において「一性」として顕現するのだろうか。これは、本来的な「存在そのもの」としての「包括者」が多様で多次元的な空間において間接的に己を告知しつつも、それが究極的には「一なるもの (das Eine)」, つまり多者ではなく「一者」であることと呼応しているものといえよう。こうした「一者」や「一性」の問題に関しては、すでに前節でも問題にしたが、前期の『哲学』第二卷『実存開明』の「無制約的行為」の箇所も参考になるであろう。そこでは、われわれが可能的なもののはてしない多様性に目を奪われて「分散 (Zerstreuung)」の状態に陥ってしまうあり方と対比しつつ、われわれが世界の中でそのつど己にとってかけがえのない「一なるもの (das Eine) を捉える」(Ph II, 333) という無制約的な決意において、単なる「可能的実存」から具体的で歴史的な状況のうちでの「現実的な自己存在」(Ph II, 333) となることが強調されている。これは、究極的な「一者 (das Eine)」である「超越的一者」が、それに呼応する実存の「歴史的に一なるもの (das geschichtliche Eine)」, すなわち「実存的な一者 (das existentielle Eine)」を通して顕現すると言い換えてもよいだろう。こうした「実存的な一者」とは、たとえば、この具体的な状況の中での一なる課題や使命や一なる愛であると解釈しうるが、ヤスパースにおいては「超越的一者」としての「超在の現実性」は、こうしたそのつど歴史的に一回限りの状況における「実存的な一者」への専心を通じて歴史的に顕現するということができるだろう⁴³⁾。

上記のように、ヤスパースにおいて「本来の現実性」とは、①「可能性なき現実性」、②「歴史性」、③「一性」という形態で顕現するものにほかならない。そしてこれこそが、「根源からの充実」(EP, 25) や「歴史的な深みの充溢」(W, 172) の本来的な顕現の在りようであるといえることができよう。こうした真の「現実性への還帰」が『実存哲学』では、哲学することの「忘れられた課題」とされていたが、ここでは高度に抽象的で晦渋な表現を用いながらも、深遠な実存的・形而上的な「現実性」としての超在の歴史的顕現の在りようが凝縮した形で表現され

ているといえるだろう⁴⁴⁾。それに加えて、ここでは「存在そのもの」を「包括者」として捉えるという包括者論の形式的な思惟操作を超えて、「存在そのものをその現実性において捉える」(W, 1) ことを通じて「人間の自己変革」(ibid.) を遂行するという、具体的で実存的な「実践」の場が示されているといえるだろう。まさにここに、「包括者」の可能性の空間の〈広さ〉と両極的な関係にある真の「現実性」の〈深み〉という最も根源的な様相における、後期ヤスパース哲学の倫理的・実践的な意義が見てとられるといえるであろう。

(3) 「語りかけるものを聴くこと」——「存在意識の変革」と「暗号解読」——

以上述べてきたように、包括者論における「存在意識の変革」には、①「広さ」への変革と②「深さ」への変革という二つの方向があり、後者は前者を通じて可能になることが明らかになった。このことは、『真理について』では、「広さのもつ自由がはじめて、根源の深みを私に開示する」(W, 172/ 傍点は引用者による) という一節にも見てとることができるといえよう。こうした「広さ」と「深み」という「存在意識の変革」のダイナミズムを生き生きと表現しているのは、『実存哲学』の中の次のような一節であろう。

「私が自足した何らかの存在知のうちで安心することなく、閉じられることのない、あらゆる地平を包括する、地平のない空間において、私に語りかけるものを聴き、かの指示し、警告し、誘いかけ、——ひょっとすると、存在するところのものを告知するような閃光を知覚するかどうかは、ひとえに決意にかかっているのである」(EP, 22/ 傍点は引用者)。

この一節は、後期ハイデガーの思索に類似したものを感じさせる面もなくはないが、後期ヤスパースにおける「包括者」思想の倫理的・実践的意義を読み解く上で、鍵となる一節であろう。いずれにしても方向性としては、われわれが対象的な思考の枠組みを抜け出て、「可能的なものの最も広い空間」へと己れを開くことによって、「私に語りかけるもの」の声を聴くこと、「存在するところのものを告知するような閃光 (Blinklicht) を知覚する」こと——つまり①「広さ」への変革と②「深さ」への変革といった「存在意識の変革」——を表現していることは明らかであろう。後者のモチーフは、前述したような歴史的に顕現する真の「現実性」の次元でなされる「暗号解読 (Chiffrelesen)」の問題にほかならない。ヤスパースは「あらゆるものが暗号になりうる」(Ph III, 151) と述べているが、われわれはこうした〈深さの次元〉において初めて、自分自身が置かれた具体的で一回的な状況の只中で、あるいはまた、自然や歴史や人間や芸術などのうちに「超在の言葉」としての「暗号」の閃きを看取するといえるであろう。

それではその反対に、「深さ」への変革が「広さ」への変革へと変換するということはあるのだろうか。『実存哲学』や『真理について』のテキストではこの問いに対する直接的な返答はすぐには見当たらないが、「広さと現前性との両極性」(W, 172/ 傍点は引用者) とい

た表現からみても、上述のような「広さ」への変革が「深さ」への変革をもたらすという単に継時的な側面をもつだけではなく、「広さ」と「深み」とが——「理性」と「実存」の関係にみられるように——存在意識の変革を成就させるために不可欠な二つの契機として、両極的な相互関係のうちにあるという見方もできるのではなからうか。というのも、実存と超在との無制約的な連繋という「深さ」の確信が己を唯一絶対化することによって、一種の「狂信(Fanatismus)」のパスへと逸脱してしまうこともありうるからである。このような場合には、偏狭な「狭さ」と「深さ」を突破して、「包括者」の無限の「広さ」に己れを開くことが不可欠なものとなるのである。こうした無限の「広さ」への開放という文脈においてその突破力を発揮するものこそ、後期ヤスパースの「理性(Vernunft)」⁴⁵⁾にほかならないといえるだろう。ここでいわれる「理性」とは、どこまでも一者を希求する「開示する運動(aufschließende Bewegung)」(W, 117)であり、あらゆる狭さや閉鎖性やドグマ性を突破していく〈開かれた根本態度〉とも特徴づけることができるものといえよう。

以上のように、「包括者」の無限の「広さ」に己れを開くことによって、「私に語りかけるもの」の声を聴くという「暗号解読」の場所こそ、〈深さの次元〉にほかならず、われわれは「永遠の現在」とも呼ばれるこの〈深さの次元〉においてこそ、真の自己自身としての実存と、真の「存在」そのものとしての超在を本来的な「現実性」の相において見出すことができるのではなからうか⁴⁶⁾。

おわりに

本稿は、後期ヤスパース哲学のもつ倫理的・実践的な性格を明らかにする研究の一環であるが、ここでは後期ヤスパース哲学の中核をなす「包括者」および「包括者論」とは何か、とりわけその倫理的・実践的な意義はどこにあるのかを明らかにすることに焦点を絞った。本稿での結論をまとめてみると、以下になるだろう。

「包括者」とは、究極的には①〈主観—客観—分裂〉を超え包む一なる「存在そのもの」にほかならないが、〈主観—客観—分裂〉の中にあるわれわれは、むしろ②多層的な「包括者の諸様態」の諸空間のうち自らを見出さざるをえない。「包括者の諸様態」とは、存在と人間存在の多層的で多次元的な諸空間もしくは超越論的な〈場所〉と解釈しうるが、ここで重要なのは、われわれ自身のあり方によって、存在の現われ方が違ってくるという点である。「超在」の暗号を聴きとることができるためには、私自身が「実存」というあり方に転換されなければならない。こうした「実存」と「超在」とが呼応する根源的な〈場所〉こそ、「神が語るができる空間」にほかならないことが示された。それに加えて、一なる「包括者そのもの」と多なる「包括者の諸様態」との相互関係についても検討がなされた。

こうした後期ヤスパース哲学における「包括者論」はどのような倫理的・実践的意義をもっていたのだろうか。それは、一言で言えば「存在意識の変革」にほかならない。本稿ではとく

に、そうした「存在意識の変革」には、①「広さ」への変革と②「深さ」への変革という二つの側面があることを浮き彫りにしたが、前者はわれわれを対象知の〈狭さ〉から解き放ち、「包括者の諸様態」という「可能的なものの最も広い空間」へと開放する変革を意味するものであり、後者は「現前するものの根源性」へと至らしめるような「深さ」への変革を意味するものであった。この後者のモチーフは「実存」と「超在」が呼応する「本来的な現実性」という根源的な〈場所〉へと向けた実存的-形而上的な変革にほかならない。まさしくここに、われわれが自己自身の意識を変革し、自己自身や世界に対する内的態度を変革し、そのつど一回かぎりの具体的な状況の中での行為のあり方を変革するという意味での、包括者論の倫理的・実践的な意義があると結論づけることができよう。

こうした〈深さ〉と〈広さ〉という問題は、本稿では「実存」と「超在」との根源的な〈場所〉の深さと、「可能的なものの最も広い空間」として「包括者」の広さに対応するものであったが、この対比関係は別の位相からみると、超在と連繫する「実存 (Existenz)」の唯一・一回的な深さとあらゆる包括者の諸様態に開かれた「理性 (Vernunft)」の無限な広さというヤスパース哲学における「両極性」にもその相似形をみてとることができるのではなからうか。これをヤスパース哲学の前期から後期への発展過程と重ね合わせると、それは「実存 (Existenz)」の深さから「理性 (Vernunft)」の広さへの力点の変化に対応するものであり、さらにまたヤスパースにおける〈実践哲学〉の展開という視点からすると、「本来的な自己存在」への訴えかけにもとづく前期の〈実存倫理〉から、〈開かれた根本態度〉にもとづく後期の〈理性倫理〉への通時的な展開の過程とも対応するものといえよう。こうした前期の〈実存倫理〉の深さから後期の〈理性倫理〉の広さへの力点の変化がどのようになされたのか、またそれは包括者論との連関においてどのような意味をもっているのかについては、また稿を改めて考察することにしたい。

略号

ヤスパースのテキストからの引用略号は下記のとおりである。

Ph I ~ III: *Philosophie*, Vol. I ~ III, Berlin, 1932.

VE: *Vernunft und Existenz*, München, 1935.

EP: *Existenzphilosophie*, Berlin/Leipzig, 1938.

W: *Von der Wahrheit*, München, 1947.

PhG: *Der philosophische Glaube*, Zürich, 1948.

UZG: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich, 1949.

EiPh: *Einführung in die Philosophie*, Zürich, 1950.

Ent: *Die Frage der Entmythologisierung* (Karl Jaspers und Rudolf Bultmann), München, 1954.

GP: *Die großen Philosophen*, München, 1957.

RA: *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, München, 1961.

PGO: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München, 1962.

KS: *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, München, 1965.

CT: *Chiffren der Transzendenz*, München, 1970.

PA: *Philosophische Autobiographie*, München, 1977.

カントからの引用のページ数は、アカデミー版にもとづく。

注

- 1) 中山剛史, 2013年, 59-88頁参照。
- 2) ここでいう「倫理的・実践的」という表現は、いわゆる通常の〈善悪や道徳性にかかわる〉という意味よりは、単なる理論的な観想 (theoria) ではなく、われわれ自身の意識を変革し、自己自身や世界に対する内的態度を変革し、ひいてはそのつど一回かぎりの具体的な状況の中での行為のあり方を変革するという「比類のない実践 (eine einzigartige Praxis)」(RA, 401) という意味で用いることにしたい。
- 3) 林田新二は、下記の一連の論文において、「包越者 (包括者)」の背景と意義について詳細に論じた上で、哲学的信仰と包越者 (包括者) 論との関係について論述しているのに加えて、ヤスパース哲学のもつ「知即信」という契機と「哲学の哲学」という契機の両極性に注目して、それとヤスパースの倫理学および実践の問題との関係について詳細かつ綿密に論じている (林田新二, 1992年, 1999年, 2000年)。本稿では、これらの先行研究を踏まえつつ、それを「存在意識の変革」という別の視角から補完していきたい。
- 4) たとえば林田は、前期の『哲学』第二巻『実存開明』における実存開明的な思想と、後期の「哲学的論理学」における形式な包越者 (包括者) 思想との「異質性」を指摘し、「両者の間の異質性の印象は覆いがたく、むしろ新たな方向ないし局面への哲学思想の転回と解すべきだとさえ思われる」と述べている (林田新二, 1992年, 181頁) が、他方において、ヤスパース哲学が全体としては「倫理性の強い理性的実存の哲学」という「一貫して同一の本性」をもつものと解釈すべきだと主張し、最終的には前期から後期におよぶヤスパース哲学を連続的な「展開」とみなす解釈を示している (同, 182-183頁)。
- 5) ここで、なぜ〈主観—客観—分裂〉を超え込む「存在そのもの」である「包括者」が多者ではなく、「一者 (das Eine 一なるもの)」でなければならないのか、という疑問も起こりうるだろう。もしヤスパースにこの問いを投げかけたとすると、彼はおそらく、パルメニデス以来の西洋哲学における一なる「存在」の伝統を引き合いに出すかもしれない。とりわけ筆者は、ヤスパース哲学へのプロティノスの「一者」の思想からの影響を指摘したい。たとえばここでは、『偉大な哲学者たち』の「プロティノス」に関する叙述 (GP, 656-723) などにその根拠が求められよう。ザラムンもこうした「一なる包括者」という問題連関において、「不当にもプロティノスとの類似性が注目されてこなかった」(Salamun, 1985, S. 142) ことを指摘している。こうした「一なる存在」としての包括者の前提に対して、ポストモダンの相対主義や東洋思想における「無」や「空」の立場から疑義を唱えるスタンスもありえようが、その議論は別の機会に譲りたい。
- 6) 『哲学』第I巻『哲学的世界定位』の「超越すること」の箇所でも、「哲学は、本来的な存在を思惟しつつ、確認することである」(Ph I, 37/傍点は引用者) と言われている。
- 7) したがって、『哲学』第I巻における「実存 (Existenz)」の規定では、「実存とは、自己自身に関係するものであるとともに、そうすることで己にとっての超在 (超越者) に関係するものである」(Ph I, 37) といわれているのである。こうした「実存」の規定は、キルケゴールの『死に至る病』の冒頭部の、「自己とは自己自身に関係する関係である」ではじまる有名な「自己」の規定を引き継ぐものといえよう。
- 8) ここでいう「形而上学的 (metaphysisch)」という表現は、後期ハイデガーにおけるように、存在者の存在を「目の前に-立てる (vor-stellen)」ような「表象的思惟 (vorstellendes Denken)」と

- いう批判的な意味合いで言われているのではなく、むしろあらゆる内在的な存在者や「現象」を超えた〈超越の次元〉、つまりヤスパースのいう「超在の暗号」という根源的な次元を意味するものである。
- 9) ここでいう〈実存倫理〉という言葉は、「本来的自己存在」としての「実存」の覚醒へと訴えかける前期ヤスパース哲学のエートスを表現する筆者の解釈用語である。詳しくは、拙論(中山剛史, 1012年, 141-163頁)を参照のこと。
- 10) 本稿では、「包括者」を主に〈主観—客観—分裂〉を超え包む「包括者」という観点から解釈しているが、ヤスパースの「包括者」には、さらに特定の知の「地平 (Horizont)」を超えているという性格も併せ持っていることを補足する必要があるであろう(林田新二, 1992年, 187-190頁参照)。たとえばヤスパース自身も、『理性と実存』(1935)において、「包括者」の特徴を「獲得された地平をさらに超え包むより広いものがたえず告知されるような地平」(VE, 35)というように「地平」の比喻によって表現している。
- 11) じっさい後期の著作『実存哲学』は、第1講において、「そのつどわれわれにとって存在であるものがわれわれに立ち現われてくる、包括者の最も広い空間という意味での存在への問い」(EP, 12)がまず論じられ、第2講ではそうした「包括者」を踏まえた「真理への問い」が立てられた上で、最後の第3講においては「われわれのあらゆる思惟と生活とがそのうちで見出されるような、目的と根源としての存在という意味での現実性 (Wirklichkeit) への問い」(EP, 12)が取り上げられるという構成をとっている。第1・2講はいわば『真理について』でもさらに詳しく展開されている「哲学的論理学」の一環としての、いわば「先駆的で準備的な思惟 (vorläufiges vorbereitendes Denken)」(EP, 12)にとどまるものと言えよう。「包括者」論が指し示すのは広大な存在と真理との「可能性の空間」にほかならず、それに対して第3講の「現実性」の章こそ、抽象的で形式的な「先駆的で準備的な思惟」としての包括者論における「可能性の空間」を真の「現実性」という形で、その根源的な内実において満たしてくれるものであり、真の「存在」としての「超在」が実存的・形而上学的に顕現する局面であると言いうるのではなからうか。
- 12) 田辺元は「実存哲学の限界」(1938)という論文の中で、「ヤスパースは西洋哲学の伝統から出て最も多く東洋の空観に近づいたものの如く思はれる」(田辺Ⅶ, 5頁)と指摘している。なお、ヤスパース自身も晩年の『偉大な哲学者たち』(1957)の中で、「仏陀」(GP, 128-154)と「龍樹」(GP, 934-956)を「偉大な哲学者」という観点から論述しつつ、「空」の思想にも注目している。
- 13) 林田新二も前掲論文において、『哲学』における「超越すること」と、後期の包括者論における「哲学的根本操作」が同じものであることを指摘している(林田新二, 1992年, 184頁)。
- 14) 『哲学』(1932)の「序論」では、あらゆる対象性を超え出ていく「超越すること一般」(Ph I, 37ff.)が述べられたあと、『哲学』3巻の構成に対応して、「哲学的世界定位における超越すること」、「実存開明における超越すること」、「形而上学における超越すること」が順次展開されている(Ph I, 44ff.)。なお、『形而上学』の第2章では、「思惟しうるものから思惟しえないものへと超越すること」(Ph III, 37)を思惟の挫折を通じて遂行しようとする「形式的超越 (Das formale Transzendieren)」が詳述されている(Ph III, 36ff.)が、これも「超越すること」の一つのありようであると言いうるだろう。
- 15) 『啓示に面しての哲学的信仰』(1962)では、哲学的根本操作において遂行されるこうした「転換 (Umwendung)」こそが「人間としてのわれわれがそれによってはじめて、本来的な人間になるような転向 (Umkehr) の一つの契機」(PhGO, 133)である、と述べられている点は示唆深い。
- 16) たとえば、シルプ編の『カール・ヤスパース』の巻末において、ヤスパース自身が本論集で論じられたさまざまなテーマや問いかけに対して行っている「回答」の中の「包括者の理念」の箇所でも、同様の視点から「現象 (Erscheinung)」と「存在そのものの自体存在 (Ansichsein)」との区別がなされている (P. A. Schilpp, 1957, S. 792, 795)。
- 17) ヤスパース自身もとくに晩年の著作の中で、「場所 (Stätte/Ort)」という表現を多く用いるようになる。たとえば、『啓示に面しての哲学的信仰』(1962)では、包括者論に関連する文脈で、「存

在の開示の場所 (Stätte des Offenbarwerdens des Seins)」(PGO, 134) という表現が用いられているし、『哲学的思惟の小さな学校』(1964)の中でも、「われわれ」自身が「そこにおいて、存在するところものがあらわになる……唯一の場所 (die einzige Stätte)」(KS, 44)であることが明言されている。あるいはまた、「別のところ (anderswoher) からの明るさ」(KS, 52)や「私そこから (von dort her) 私の存在意識とともに私自身を変革する」(ibid.) ような「場所 (Ort)」(ibid.) という表現が見られる。

- 18) この点に関してザナーは、ヤスパースの包括者論が「特定の有限的な存在者から、あらゆる存在者の可能性の条件へと超え出ていく」(H. Saner, 1970, S. 87/ 傍点は引用者) ことを狙いとしており、したがって包括者論は「あらゆる存在者の超越的 (transzendent) な根拠」へではなく、「そこにおいてはじめて存在者が生ずる主観—客観—分裂の謎」としての「超越論的 (transzendent) な根拠」へと踏み入っていくものであることを指摘している (ibid.)。ザラムンもまた、この点に注目しており、ヤスパースの包括者論が「カントの超越論的な問題提起」を引き合いに出しつつ、「あらゆる対象性や……あらゆる超越経験の可能性の条件を形成するアプリアリな『空間』を開明する」ことを意図しているものと解釈している (K. Salamun, 1985, S. 92f./ 傍点は引用者)。
- 19) 西田自身も、ヤスパースの「包むもの」(das Umgreifende 包括者)の思想が自分の「場所」の思想に通ずるものがあることを認めているが、西田の目からはヤスパースがまだ「主観面」からこの問題を捉えているように映っていたようである (西田 XI, 185)。この問題については、また別の機会に詳細な検討がなされなければならないだろう。
- 20) このように、後期ヤスパース哲学において「超在 (Transzendenz)」は、「包括者の諸様態」の一つであるとともに、「あらゆる包括者の包括者」としての一なる包括者そのものという二重性をもつことになるが、こうしたアポリアについてはどう解釈したらよいのだろうか。この点については、本節の(5)以降の部分で—間接的にはあるが—改めて取り上げてみることにしたい。
- 21) 注17で述べたように、ヤスパースは『啓示に面しての哲学的信仰』(1962)の中で、包括者論を「存在の開示の場所 (Stätte des Offenbarwerden des Seins)」(PGO, 134) という表現を用いて説明しているが、ここには、後期ヤスパース哲学と後期ハイデガー哲学とのある種の接点が見出されるのではなかろうか。この問題に関しては、改めて詳細な検討が必要であろう。
- 22) 場合によっては、これに加えて「包括者のあらゆる諸様態の紐帯」(W, 113ff.)として「理性 (Vernunft)」が付け加えられる。なお、G・クナウスは、ヤスパースが現存在・意識一般・精神・実存・理性・世界・超在という7つの包括者の諸様態を分節化していることに対して、こうした区分が「恣意的に取り上げられているという印象を免れえない」(Schilpp, 1957, 159f.)と批判している。これに対して、ヤスパース自身にとって、こうした包括者の諸様態の区分は「われわれ西欧の教養の過程の帰結」(W, 125)を踏まえたものではあるが、究極決定的なものではなく (W, 125)、あくまで暫定的なものにすぎないことが示唆されている (林田, 1999年, 93-94頁参照)。
- 23) ヤスパースにおいて「暗号」は、前期の『哲学』第Ⅲ巻『形而上学』におけるキーワードの一つであり、「実存」がそのつど歴史的一回性の「瞬間」に、世界存在が「透明 (transparent)」になる中で聴きとる「超在の言葉」にほかならない。暗号は一義的でなく多義的に語られるものであると言われており、「可能的実存」の眼には、自己存在における直接的な暗号体験、自然、人間、歴史、芸術や神話、形而上学的思弁等々といったあらゆるものが—それらが「透明」になったとき—暗号になりうる (Ph Ⅲ, 151) とされている。こうしたヤスパースの「暗号」論は、晩年の大著『啓示に面しての哲学的信仰』の中でも中心的な役割を演じている (PGO, 153ff.)。
- 24) Hans Saner, 1984, S. 84ff.
- 25) ヤスパースは、実存的な「自由」や「自己生成」について語るときに、必ずといってよいほど、自由もしくは自己が自分に「贈られている (sich geschenkt werden)」こと (もしくは「生じないままである (ausbleiben)」こと) を引き合いに出しているが、シルプ編の研究論集『カール・ヤスパース』の巻末の自身による「回答」の中で、この体験が「哲学的な実存開明における不可避的な真理の要素」(Schilpp, 1957, 777)であるとみなし、「この不可避的な真理の要素」を明瞭な意識

にもたすためには、「パウロ、アウグスティヌス、ルター」なしにはありえなかったであろう (ibid.) と語っていることは注目に値する。ヤスパースが「哲学的信仰」の立場から「啓示信仰」のドグマ性や排他性を批判しているというのは自明のことだが、ヤスパースのキーワードの一つである「自己に贈られている」という事態がパウロ、アウグスティヌス、ルターなどとの連関で考えられていたというのは興味深い。ヤスパースがいわゆる「啓示信仰」における「啓示」や「恩寵」を鋭く批判していることは有名だが、ある意味でヤスパースにおける「自由」において「自己に贈られている」といういわば〈他力的〉契機が啓示信仰のようにイエス・キリストにおける神の専一的な「啓示」とは異なる、一人一人の可能的実存への「啓示」もしくは「恩寵」という要素をもっていたのである。

26) こうした「われわれがそれであるところの包括者」の諸様態は、すでに前期の『哲学』の中にもその原型を見出すことができよう。たとえば、『哲学』第Ⅱ巻の『実存開明』の「交わり (Kommunikation)」の章では、広義における「現存在の交わり (Daseinskommunikation)」と「実存的交わり (existentielle Kommunikation)」とが大別され、前者はさらに (a) 原初的で生命的な「(狭義での) 現存在の交わり」、(b) 万人にとって同一な悟性にもとづく「意識一般の交わり」、(c) 「理念 (Idee)」の全体性にもとづく共同体における「理念の交わり」もしくは「精神の交わり」という三種類の「交わり」へと分節化されている (PhII, 51ff.)。これは明らかに、内在的包括者の諸様態である「現存在」「意識一般」「精神」の各次元での「交わり」に対応するものにほかならない。これに対して、そうした内在的次元における「(広義での) 現存在の交わり」に不満を感じた自己存在がそれらのあり方を突破し、代理不可能な唯一無二の〈個〉と〈個〉の関係の深みにおいて、「愛しながらの闘い (liebender Kampf)」を取行することによって、お互いの自己存在をあらわにするような「真の交わり」(PhII, 51)こそが「実存的交わり」にほかならない。このような「交わり」の多次元的な諸様態こそが、前期における後期の「包括者の諸様態」のモチーフの原型であることは明らかだろう。

27) 注5でも述べたように、ザラムンもこうした「一者」や「一性 (Einheit 統一)」というモチーフには、プロティノスの思想の影響が見られることを指摘している (K. Salamun, 1985, S. 142)。実際、プロティノスは『善なるもの、一なるもの』の中で、「すべての存在は一つの存在であることによって存在する」(プロティノス『エンネアデスⅠ』, 2007年, 77頁/傍点は引用者)と語っており、「本来的な存在」が「一者」であることを強調しているが、それに加えて、自己が「自己自身のうちにある始元にまで上りつめて、多から一となるようにしなければならない」(同書, 86頁)とも述べている。このように〈本来的な自己の根源に立ち返ることによって、根源的な「一者」と連繋する〉というモチーフにおいて、ヤスパースとプロティノスとの親近性は極めて高いと筆者も考えている。ただし、ヤスパースは他面において「一者」との直接的な「神秘的合一 (unio mystica)」に基づくプロティノスの「神秘主義 (Mystik)」に対して、あくまで〈世界-内〉において超在の「暗号」を聴取する自身の「歴史性」や「哲学的信仰」の立場を対置させている点も忘れてはならない (中山, 1997年, 14-26頁参照)。こうしたプロティノスによる影響に加えて、筆者はプロティノスの新プラトン主義が由来するプラトンの哲学そのものうちにも、「善のイデア」としての「一者」のモチーフがあり (GP, 254f.)、ヤスパースの「一者」の思想には、こうしたプラトン哲学の強い影響も見られるのではないかと推測している。実際、ヤスパースは小論「私の哲学について」(1941)では、さまざまな偉大な哲学者たちを学んだ最後に「プラトンに徹底的に取り組んだ」(RA, 400)ことを述懐しており、プラトンがあらゆる哲学者の中で「最も偉大な哲学者」(ibid.)であると述べ、プラトンの哲学に最大限の賛辞を贈っているのである。

28) 『哲学的自伝』では、この問題に関して、次のように述べられている。「可能的なものの最も広い空間が歩み尽くされなければならない。それは、それぞれ異なった由来をもつ諸々の空間に分節されるのだが、いかなるところでもそれ自体としては捉えられえない一者、一なる中心、唯一の包括者とたえず連繋しながら歩み尽くされなければならない」(PA, 91/傍点は引用者)。

29) ヤスパースが1961年の行った最終講義『超在の暗号』の第4講義では、こうした「一者 (das

- Eine)」の暗号について詳細に論じられているが、そこでは「一者」としての超在が決定的な「実存」のうちに映現されることが強調されているにとどまらず、「一者」の顕現が「交わり (Kommunikation)」を通じてなされることが明言されている点は興味深い。たとえば次のように言われている。「一者は人間たちが相互に関係し合うことによって働くのである。人間たちがお互いの間で交わりを獲得すればするほど、一者は実現される」(CT, 53/ 傍点は引用者)。
- 30) ザーナーは、ヤスパースが1956/57年に行った包括者論の概要に関する講義にもとづいて、『鍵部屋用の鍵 (Clavis clavium)』という著作を生み出そうとしていた事実を明かしている (Hans Saner, 1984, S. 93) が、このことから、ヤスパースの包括者論の意図の一つが、存在の秘密に至る部屋の鍵を開けるための、いわば「鍵部屋用の鍵」を見出すことであったと推測することができよう。
- 31) プラトン『国家』(下)、藤沢令夫訳、1979年、104-119頁 (514A-519D)
- 32) 同書、116頁 (518D)
- 33) それゆえに、たとえばシルプ編の論集『カール・ヤスパース』の巻末の「回答」において、ヤスパースは次のように述べている。「一個の主体にとっては、それぞれ包括者の様態に応じて、対象的なものの根本的に異なった諸様態がある。……神性という超在は可能的実存にとってのみ存在するのであり、意識一般や現存在にとってではなく、ただこの可能的実存にとってのみ存在するのである」(Schilpp, S. 787/ 傍点は引用者)。
- 34) こうした発想は、カントが『純粹理性批判』の「第2版序文」の中で述べている「信仰に場所を開けるために、知を廃棄しなければならない」(Kants WerkeIII, XXX) と述べている有名なモチーフと関連しているのではなかろうか。
- 35) ヤスパース自身もこうした「深さの次元」をめぐって、„Tiefendimension“ (Ph III, 146) や „Dimension der Tiefe“ (KS, 55) という表現を何度か用いている。
- 36) 林田もヤスパースの「包括者論」と「哲学的根本操作」の意図が「存在意識の変革」にあったことを強調している (林田、前掲論文、1992年、199頁)。
- 37) 注2を参照。
- 38) たとえば、ソクラテス以前の古代ギリシア哲学において、万物の根元 (アルケー) が「水」や「空気」、「火」、「アトム (原子)」等々といった特定の対象的な「存在者」として思惟されていたことなどもその一例と言えよう (Vgl. EiPh, 24)。
- 39) この点に関しては、ヤスパースの遺稿『哲学の世界史序論』の中で述べられている次のような一節がその方向を示すものと言えよう。「偉大な哲学者たちは、数千年にわたって相互に精神的な対話を行いながら、或る一つの空間のうちで生きている。……それは永遠の哲学 (philosophia perennis) なのであって、この永遠の哲学こそは、そこにおいて最も疎遠な者同士が互いに結びつけられるような共同体を打ち立てるものである」(WP, 56/ 傍点は引用者)。
- 40) 吉村文男も、こうした包括者の形式面と内実面に注目しており、「包越者〔包括者〕は、それ自身哲学的内実を生み出すのではなく、そこで哲学的内実が出会う空間という意味をもつ」(吉村、65頁/ 傍点は引用者) ことを指摘している。
- 41) Vgl. Tsuyoshi Nakayama, 2008, S. 79ff.
- 42) ヤスパースにとって、こうした「永遠の現在」と「歴史性」をめぐるモチーフは、ヤスパース哲学の中核とも言えるもので、ほとんどあらゆる著作で言及されているが、これはヤスパース自身の実存的-形而上学的体験に根ざすものと言えよう。
- 43) こうした実存の「歴史的-一者」を介して現れる「超在の現実性」は、いわば実存にとっての「近き神 (der nahe Gott)」(Ph III, 125) の問題であるといえるが、そうした実存の「近き神」を超えて、あらゆる異質な他者にとってのいわば「遠き神 (der ferne Gott)」(W, 692) としての超越的な「一者」を希求する原動力が後期ヤスパースにおける「理性 (Vernunft)」のモチーフにはかならない。
- 44) ヤスパースが『実存哲学』の中でこうした極めて実存的・形而上学的な濃厚なテーマを、一見難

解で抽象的な言葉で語らざるをえなかった背景には、ナチズム支配下での検閲を逃れるためにあえて、高度に思弁的で形而上学的な表現をせざるをえなかったという事情もあったのではなからうか。なお、ヤスパースは当該書の「第2版あとがき」の中で、ナチスの恐怖政治の中で、この著作が自分の「最後の著作」となるという覚悟を決めていたことを述懐している (EP, 87)。

- 45) 後期ヤスパースにおける「理性」とは、観念論における「理性」とも、フランクフルト学派のいうような合理的な「理性」とも異なり、①あらゆるドグマや固定化や独断を突き破る「限りない開放性」であり、②より深い統一を求めて有限な統一を突破していく「無限の運動」であり、③あらゆる根源と真理とに耳を傾けつつ、あらゆるものとの「普遍的な共同の生」を求める「全面的な交わりの意志」である、と特徴づけられるものである (中山, 2008年, 246頁)。
- 46) こうした〈深さの次元〉を表現するために、ヤスパースはしばしば、シュリングの「創造に預かり知ること (Mitwissenschaft mit der Schöpfung)」やプラトンの「想起 (Erinnerung)」などの表現を用いている (EP, 24, PhG, 18f.)。

参考文献

- 伴博『カントとヤスパース—勝義の哲学的人間学への道—』北樹出版, 1999年
- 林田新二『ヤスパースの実存哲学』以文社, 1971年
- 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 第49号 市倉宏祐教授退職記念号』, 1992年, 179-208頁)
- 林田新二「ヤスパース哲学における「知」と「信」との不可分性の自覚化—哲学的信仰と包越者思想の関連づけの意義(1)」『生田哲学 第5号』, 1999年, 1-26頁
- 林田新二「ヤスパース哲学の対極的な二つの契機と倫理学」『コミュニケーション第11号 創立50周年記念号』日本ヤスパース協会編, 2000年, 1-16頁
- 中山剛史「ヤスパース哲学と神秘主義」, 『コミュニケーション第9号』日本ヤスパース協会編, 1997年, 14-26頁
- 中山剛史「ヤスパース」, 『哲学の歴史』第十卷『危機の時代の哲学』野家啓一編, 中央公論新社, 2008年, 222-257頁
- 中山剛史「ヤスパースにおける〈実存倫理〉の問題—「法則」の普遍妥当性と「自己存在」の歴史的一回性—」玉川大学文学部紀要『論叢』第52号, 2012年, 141-163頁
- 中山剛史「ヤスパースの「哲学」観の倫理性(1)—前期ヤスパースにおける「哲学」形成に即して—」, 玉川大学文学部紀要『論叢』第53号, 2013年, 59-88頁
- Nakayama, Tsuyoshi. Was ist die eigentliche Wirklichkeit bei Karl Jaspers, in: Andreas Cesana & Gregory J. Walters (Hrsg.), *Karl Jaspers. Geschichtliche Wirklichkeit mit Blick auf die Grundfragen der Menschheit*, Würzburg, 2008, S. 77-85.
- 『西田幾多郎全集』全11巻, 岩波書店, 1949年 (略号: 西田XI)
- プラトン『国家』(下), 藤沢令夫訳, 1979年
- Salamun, Kurt. *Karl Jaspers*, München, 1985
- Saner, Hans. *Karl Jaspers mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg, 1984
- Schilpp, Paul Arthur (hg.). *Karl Jaspers. Philosophen des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1957
- Schüßler, Werner. *Jaspers zur Einführung*, Hamburg, 1995
- 田辺元「実存哲学の限界」(1938年), 『田辺元全集』第7巻, 岩波書店, 1963年 (略号: 田辺VII), 1-24頁
- 吉村文男『ヤスパース—人間存在の哲学—』春風社, 2011年

(なかやま つよし)

Ethische und praktische Bedeutung der „Periechontologie“ bei Spät-Jaspers: Im Zusammenhang mit der „Verwandlung des Seinsbewusstseins“

Tsuyoshi NAKAYAMA

Abstract

In Jaspers' Spät-philosophie spielt der neue Begriff „das Umgreifende“ und damit die „Periechontologie“ eine große Rolle. In diesem Aufsatz möchte ich zuerst klarmachen, was das „Umgreifende“ ist, und dann erörtern, welche Absicht und welche ethische und praktische Bedeutung „Periechontologie“ hat. Nach Jaspers' Schriften hat das „Umgreifende“ die folgenden zwei Bedeutungen: ① das eine „Sein schlechthin“, das jede Subjekt-Objekt-Spaltung umgreift, und ② die „Weisen der Umgreifenden“, d.h. die Räume oder die „transzendentalen Orte“, in denen uns alles Sein je in verschiedener Weise vorkommt. Dieses zweite Moment des „Umgreifenden“ (die „Weisen der Umgreifenden“) interpretiere ich als die Vieldimensionalität des Seins und Menschseins. Es handelt sich hier darum, dass sich je nach unseren Seinsweisen (Dasein, Bewusstsein überhaupt, Geist, Existenz) die Weisen des Seins (Welt, Transzendenz) völlig anders erscheinen. Man könnte sagen, dass eine der Absichten der Periechontologie darin liegt, die spezifischen Dimensionen der „Transzendenz“ und der dementsprechenden „Existenz“ als die „Räume..., in denen Gott sprechen kann“ (W, 187) hervorzuheben. Welche ethische und praktische Bedeutung hat aber diese Periechontologie? Ich denke, dass ihre Bedeutung darin liegt, dass sie „Verwandlung des Seinsbewusstseins“ erwirkt. Es gibt hier zwei „Verwandlungen“ — ① Verwandlung zur „Weite“, die uns „den weitesten Raum des Möglichen“ eröffnet, und ② Verwandlung zur „Tiefe“, die uns zuletzt „die eigentliche Wirklichkeit“ zurückkehren lässt. Hier könnte man die ethische und praktische Bedeutung der Periechontologie sehen.

Keywords: Jaspers, das Umgreifende, Periechontologie, Verwandlung des Seinsbewusstseins, eigentliche Wirklichkeit