

〔学術論文〕

カント批判哲学とヤスパーズ論考

Die Erklärung von der Kantischen kritischen Philosophie und Jaspers

森 哲 彦

von Tetsuhiko Mori

Studies in Humanities and Cultures

No. 28

名古屋市立大学大学院人間文化研究科『人間文化研究』抜刷 28号

2017年7月

GRADUATE SCHOOL OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

NAGOYA CITY UNIVERSITY
NAGOYA JAPAN

JULY 2017

〔学術論文〕

カント批判哲学とヤスパース論考

Die Erklärung von der Kantischen kritischen Philosophie und Jaspers

森 哲 彦¹
von Tetsuhiko Mori

「カントが、今までに持った唯一の弟子、それは、ヤスパースである」

(Arendt, H.: Kant, s. Political Philosophy, 1982, p.7.)

「我々は、カント以降、不可避な道を行く、[...] カントによって拓かれた道
が最後まで歩まれる場合に限り、我々は、批判的な純粋性において、この包
括者は、我々に受け入れられるのである」(Jaspers, K.: V.u.E. 1935, S.30.)

要旨：カント批判哲学は「自然の形而上学と人倫の形而上学」の枠組みを有する。ヤスパースは、カント哲学を認識論として、また存在論として全体的な統一性と解釈する読み方を主張する。カントの理論理性に対する実践理性の優位、物自体に関わり、ヤスパースの理性と実存、その相互関係を解明し、カントに対する精神的解釈の可能性を試みる。実践理性の第一根拠から「理論理性」に対する「実践理性の優位」を提唱し、物自体への思考の道をカントは示す。現象と物自体を明確にカントは区別する。物自体を示す超越論的仮象の内容は、魂の不死、人間の自由、および神の現存在の問題である。物自体の思考性からヤスパースの理性から実存(Existenz)への道が予測される。ヤスパースにとり「理性と実存との徹底的な両極性は、排他的な関係」(V.d.E.48-49)ではなく「相互の結びつき」(V.d.W.114)である。従って「理性は実存に担われており、[...] 実存は理性によってのみ明瞭となり、理性は実存によってのみ内実(Gehalt)をえる」(V.d.W.48)。そして実存は自己がそのような超越者(Transzendenz)への帰依に関係することを真に自覚するとき、初めて実存することになる。カントの世界(自由)、魂、および神の三つの超越論的仮象(物自体)に対応させて、ヤスパースは、1 世界、2 実存、および 3 超越者(神)の三つを挙げる。それは世界から実存へ、さらに実存から神への超越を通してである。カントとヤスパースとの類似性を指摘すると、両者は、理性は結合し、統一する能力、力とすること。カントは理論理性に対する「実践理性の優位」を指摘し、ヤスパースも「実存のない理性は空洞である」(V.d.W.42)として、理性に対する「実存」の優位を示すこと。カントの物自体はヤスパースの超越者と同様に現象の背後にかくれて、認識の場所に姿を現さないこと、である。

キーワード：現象(Erscheinung)、物自体(Ding an sich)、実践理性の優位(Primat der praktischen Vernunft)、実存(Existenz)、包括者(Umgreifende)、暗号文字の解読(Lesen der Chiffreschrift)

¹名古屋市立大学名誉教授、博士(文学・経営学)

目 次

- I 序
- II カント解釈の諸相
- III カントにおける理論理性と実践理性の優位
- IV カントにおける物自体と方法
- V ヤスパーズにおける理性
- VI ヤスパーズにおける実存
- VII 結

I 序

カント批判哲学の構想を「自然の形而上学と人倫の形而上学」(A850/B878,X145)の枠組みに設定し、カントの神概念の問題史的解釈を包括し、批判哲学の精神的解釈を、筆者は行おうとして来ている。しかし『実践理性批判』1788年⁽¹⁾以後の著作『論理学』1800年⁽²⁾において「世界市民的な意味における哲学の領域は、次の問いに総括しうる。一 私は何を知りうるか〔形而上学〕、二 私は何を為すべきか〔道徳学〕、三 私は何を望みうるか〔宗教論〕、および四 人間とは何であるか〔人間学 Anthropologie〕である」(IX25)⁽³⁾とカントはして、批判哲学を、その全体的活動とみており、その取り扱う範囲は強大となっている。そこに「カント批判哲学の読み方」に諸相があると考えられている。しかしそれだけでなくその「読み方」が、カント批判哲学の研究者の哲学的関心に従って、年々変化、拡大して来っており、新しい成果も挙げられて来ている。これらカント解釈の諸相のうち、理論哲学・認識論と実践哲学・存在論の構成でカント批判哲学を筆者は論考しようとして来ているので、本論では、カント批判哲学の構成を支持するヤスパーズ哲学について、精神的解釈を試みる。

II カント解釈の諸相

一 さてカント批判哲学は、その成立後、絶対者を容認するシェリング(Schelling,F.W.J.von)の「同一哲学」⁽⁴⁾、フィヒテ(Fichte,J.F.)の「宗教的世界観」⁽⁵⁾、およびヘーゲル(Hege I,G.W.)の「絶対的観念論」⁽⁶⁾等、ドイツ観念論(Deutscher Idealismus) (一元論 Monismus)の気運に飲み込まれていく。そして19世紀後半、市民革命や産業革命の進展に伴い、それら革命に対応しえなくなったこれら伝統的ドイツ観念論も、沈滞し、個別科学(Einzelwissenschaft)を中心とする時代に移行していく。すなわちこの哲学、思想上の変動において、ロマン主義(Romantik)やニヒリズム(Nihilismus)を廃し、しかも自然主義や進化論に追随することなく、個別科学の厳密な批判的基礎づけとしての哲学の再構成、復権を目指す運動が起こったのである。そこには、「カントに還れ(Zurück zu Kant)」というリープマン(Liebmann,O.)⁽⁷⁾のスローガンのもと、個別科学に対する哲学的基礎づけを確保せんとする初期の新カント学派(Neukantianismus)では、カント哲学の主題は、認識論(Erkenntnistheorie)にあり、存在論

(*Ontologie*)の存立意義は、少なくとも消極的、懐疑的に解釈する、という評価がなされてきた。そして1870年代以降、新カント学派は、カント批判哲学の研究を、もっぱら認識批判や実証科学に設定するという一面的方向で大きな成果を挙げてきたのである。そして新カント学派の人々は、カント哲学に対し、全体的でなく、認識論的、自然の形而上学的であって、しかもカント哲学のなかに部分的観点を持ち込み、自分自身をも売り出そうとするのである⁽⁸⁾。

二 このようなカント批判哲学の認識論的解釈に対し、その存在論的解釈により、人倫の形而上学としてのカント哲学という解釈問題に手をつけた最初の人にパウルゼン(Paulsen, F.)⁽⁹⁾があり、また1924年、カント生誕200年には、ヴント(Wundt, M.)⁽¹⁰⁾もカントを存在論の形而上学者として説明したとマルティン(Martin, G.)⁽¹¹⁾はいう。さらに同年、カント批判哲学を存在論として全般的に考えた最初の人、ハイムゼート(Heimsoeth, H.)⁽¹²⁾である。そして特に1929年ダヴォス論争⁽¹³⁾以降、認識論中心のカント解釈は、新カント学派の部分的な観点によるものと批判され、むしろカント批判哲学の課題は、逆に存在論の確立にあるとされる別個のカント解釈が出現するのである。この新しい潮流として、カント批判哲学を存在論的認識の理論とみなし、「カントの純粹理性批判を形而上学の基礎づけと解釈して、これによって、形而上学の問題を、基礎存在論(Fundamentalontologie)の問題として提示する」⁽¹⁴⁾とハイデガー(Heidegger, M.)は主張する。また「『純粹理性批判』こそは、その本来の意味からいえば、存在論である」⁽¹⁵⁾とマルティンもいう。このように前世紀以降、近年では、新しく存在論のカント解釈を積極的に志向する潮流が出現してきている。これに対し、今一人、ハイデガー実存哲学(Existenzphilosophie)に近く、しかしカント批判哲学の根本とみなされる「自然の形而上学と人倫の形而上学」を伝承しようとし、独自の方向を見出し、認識論中心のカント解釈や存在論的解釈に偏することなく、カント哲学を認識論として、さらに存在論としても、いわば一つの「自然の形而上学と人倫の形而上学」の全体的な統一体として解釈する読み方を、ヤスパース(Jaspers, K.)は提唱する。

三 そこで、まずカントの認識論について、著作『偉大な哲学者たち』(Kant)1957年⁽¹⁶⁾で、「我々が全てのものをその実在上ではなく（実在としては全てのものは、我々にむしろ与えられねばならないのであるが）その形式上産出したので、我々は世界中の全てのものを認識する。それゆえ [...] 我々の主題は、まずカントの「認識論」とよばれるものである」とヤスパースはする。次にカントの存在論について、著作『世界観の心理学』(Psychologie)1919年⁽¹⁷⁾序文において、カントの思想は「全体または実存とみなされるような或るもの、理念、精神、生命、および実体などの言葉で表現されるような或るもの、証明されず証明されえないような或るもの、[...] これらが目標である」(Psychologie 12)とヤスパースはいう。このようにカント哲学を認識論としてのみならず、存在論としても、ヤスパースは捉えているのである。また意識の問題について、意識の諸階梯を取り上げ、「[現存在の]体験としての意識から、意識一般(Bewußtsein überhaupt)、さらに[実体の]絶対的意識(absolutes Bewußtsein)」(Philosophie II 225)⁽¹⁸⁾への関係について、「意識は、体験としては、個人的な現存在の現実である。意識は、意識一般としては、知る主観に対して、全ての対象が存在するための一般的な制約である。意

識は、絶対的意識としては、実存の存在確信である」(ibid.)とヤスパースは論述している。このことから、カントによる理論理性との結合における実践理性の優位(Primat der praktischen Vernunft)を、ヤスパースでの意識一般に対する絶対的意識の優位に対応せしめうることを、シュナイダース(Schneiders, W.)は指摘している⁽¹⁹⁾。そこで本論では、カントの理論理性と実践理性の優位、そして物自体(Ding an sich)に関わり、ヤスパースの理性、実存、およびその相互関係の哲学的基礎づけを解明しようとする。そこから、ヤスパースによるカント把握、カントとヤスパースの類似性に限定し、そこにカント批判哲学に対する精神的解釈の可能性の存立をみるものである。

III カントにおける理論理性と実践理性の優位

一 さて『純粋理性批判』や『実践理性批判』を筆者は既に解明、解釈してきたところである⁽²⁰⁾。ここではヤスパースの問題意識を考慮して、それぞれ両批判の要点を確認することから始めたい。まず『純粋理性批判』において、正しい「知識」の構成のための制約として理性のうち、理論的使用(theoretischer Gebrauch)、すなわち理論理性の側面をカントは取り上げる。そこでは受容的な下級認識能力を意味する「感性」と自発的な「高級認識能力」(A130/B169)を意味する「悟性」とを区分し、従来からの人間の知的能力の曖昧性を批判し、これら「感性」に対する「悟性」の優位による調停(結合)によってのみ正しい認識の構想がなされることを示す。そして「最高の認識能力」(A299/B355)を意味する理性に至る。つまり「我々の全ての認識は、感性に始まって悟性へと進み、ついに理性に終わる」(A298/B355)のである。換言すれば、ここに理性は「感性」と結合する「理論的使用」(A633/B661)から「悟性」と結合する「思弁的使用(spekulativer Gebrauch)」(A328/B384)に至り、さらに理性は、ここに「実践的理性使用(praktischer Vernunftgebrauch)」(A797/B825)に至る。そして「純粋理性の訓練(Disziplin der reinen Vernunft)」(A708ff/B736ff)では、「理性は、純然たる思弁の領域では、十分な証明根拠を欠くために前提することができなかつたようなものを、実践的〔道徳的〕使用においては想定する権利をもつのである」(A776/B804)とカントはする。そして「純粋理性の規準(Kanon)」(A795ff/B823ff)では、「およそ純粋理性の正しい使用なるものが存在し、そこでは純粋理性の規準といったものが存在しなければならないから、その規準は、思弁的理性使用に関するものではなくて、実践的理性使用に関するものでなくてはならない」(A797/B825)とカントはいう。そして「我々は実践的理性使用をこれから攻究しようと思う」(ibid.)として、『純粋理性批判』をカントは完結する。このことは理性の理論的使用、すなわち理論理性に基づく認識は、さらに理性の実践的使用、すなわち実践理性と結合されることを意味していたのである。

二 では理論理性と実践理性は、如何ように結合されるのか。『実践理性批判』において、「先に理性の理論的使用が関係したのは、単なる認識能力の対象であった。理性の実践的使用において、理性は意志の決定根拠を問題とするのであるが、その意志とは、〔…〕自分の持つ因果性をなす力を規定する能力に他ならない」(V15)とカントはいう。その際、思弁的理性と

の結合にあつて、純粹実践理性が有する優位についてみると、「理性によって結合された二つの、またはそれ以上のものの間の優位とは、それらのうちの或るものが他のものと結合する際に、他のものに優先してその結合を規定する第一根拠となる」(V119)ということは、或るものが他のものに「優位」にあるということである。以上のことから、カントのいう理性には、理論理性と実践理性が含まれ、二つは結合されるものであるが、その際、実践理性の第一根拠から「理論理性」に対する「実践理性の優位」が前提とされている。そしてその「実践理性の優位」は、カントによれば、物自体への思考の道を示しているのである。

IV カントにおける物自体と方法

一 カントの認識論においては、現象と物自体を区別することが提起される。では現象とは何か。「現象(Erscheinung)とは、我々に与えられうる第一のものである」(A120)。「知覚の対象としての現象は、空間や時間のように純粹直観ではない。〔…〕それゆえ現象は、直観を超えてそれ以上に、何らかの客観一般に対する質料を、〔…〕すなわち感覚における実在的なものを、単なる主観的な表象として含んでいる」(A166/B207)のである。つまり現象は、基本的に客観的妥当性を主張しうる認識の対象を意味しない。「現象は、何か或るもので〔物自体〕はなくて、事物の単なる表象に過ぎない」(A493/B522)のである。「現象とは、物自体ではないから、現象を単なる表象として規定するためには、現象の根底に超越論的对象〔物自体〕が存在しなければならない」(A583/B566)。それゆえ現象の背後にその因果性として想定される不可知の対象として「物自体」、あるいは「超越論的仮象(Schein)」が存在するものとなる。従つて「現象は、決して物自体ではない」(A165/B206)として、カントは現象と物自体を明確に区別する。この区別の解釈から、理論的認識論者は、認識の対象である現象の解明のみを行い、認識不可の物自体や仮象を、研究対象から除外しようとする。しかしこの同じ認識対象を物自体として「思考することができなければならない」という考えは依然として保留されている」(BXXVI)とカントがするように、ここに「物自体」の存在を必然として容認する存在論の立場が確立する。かくしてアディクス(Adickes, E.)もいうように、カントは物自体の存在を「絶対自明なこととして一度も疑ったことがないのだ」⁽²¹⁾と確信しているのである。

二 では重要な概念として、純粹理性の自己認識である超越論的と超越的との区別は何か。まず超越論的とは「対象一般に関する認識ではなくて、むしろ我々が対象一般を認識する仕方(方法)——この認識の仕方がア・プリオリに可能である限りにおいて——〔…〕に関する全ての認識を超越論的(transzendental)と名づける」((A12-13)/B25)とカントはする。これに対し、超越的とは「或る種の概念の対象が全ての可能的経験の限界外でしか見出されえないような、そのような概念の客観的実在性(objective Realität)を主張する」(A781/B809)ことである。そこで「超越論的弁証論」において、「超越的原則(transzendenter Grundsatz)とは、可能的経験の全ての境界標を踏み倒して、また境界設定というものを全く認めない、全く新たな領域を不当に領有する現実的な原則である。それゆえ超越論的と超越的とは同一ではない」(A296/B352)とカントはいう。ここに至り、物自体を示す超越論的仮象について、「我々がここで論究

しようとするのは、経験的仮象(*empirischer Schein*) (例えば視覚的仮象)ではなく、[...] もっぱら超越論的仮象(*transzendentaler Schein*)である。[...] 超越論的仮象は、批判の全ての警告を無視し、カテゴリーの経験的使用の限界外に我々を連れ出し、純粹悟性の拡張などというごまかしで我々を釣っているのである」(A295/B351-352)とカントはする。従って超越論的仮象としての物自体は限界概念である、といわれるゆえである。この事態は、このような限界があるにもかかわらず、純粹理性は、絶えずこの限界を乗り越えようとする本来の傾向を有することを示している。つまり超越論的仮象は、純粹理性そのもののうちに源泉を持つことになる。この超越論的仮象は、心理学的仮象、宇宙論的仮象、および神学的仮象に分けられ、その内容は、魂の不死、人間の自由、および神の現存在の問題である。これらは理論理性の範囲外であり、実践理性としての物自体である。

このようにカントにあつては、理論理性と実践理性は、一種対照的でありながら、実践理性が対象として物自体を認めるものとなっている。このようなカントの物自体の思考性のうちに、ヤスパースの理性から実存(*Existenz*)への道が予測されるのである。そこでヤスパースの理性については、「二つの大部な哲学的著、一哲学、二真理について」(*Einführung* 137) ⁽²²⁾ のうち『真理について』(V.d.W.)一九四七年 ⁽²³⁾ から、彼の理性の哲学的基礎づけをみていこう。

V ヤスパースにおける理性

一 さてヤスパース哲学は、キルケゴール(*Kierkegaard, S.A.*) やニーチェ (*Nietzsche, F. W.*) から強い影響を受けた「実存からの哲学」である、と解釈される。しかしヘーゲル哲学の「理性」と「体系」に抗したキルケゴールとは異なり、二〇世紀のニヒリズムに対抗するために逆に「理性」を重視し、思想のもつ体系的構成を、ヤスパースは否定しない。すなわち「実存が決断するためには、実存が相互に結びつけられているという広さが必要とされる。この広さは、理性によって可能となる」(V.d.W.114)とヤスパースはする。このように実存と理性の「相互の結びつき」は、本性上すでに体系的であり、しかも実存は、理性を前提としている。そしてこのことは、ヤスパースの「実存からの哲学」が同時に「理性による哲学」であることを意味している。従って「理性と実存について、一つの様式は、他の様式を要求する。一つの様式を失うことは、他のすべての様式を不真実ならしめる。それゆえ哲学する者は、包括者(*Umgreifende*)のこれらの様式のうち、その一つでも逸しないように努める。そしてこの理性と実存との徹底的な両極性は、排他的な関係とせられてはならない」(V.u.E.48-49) ⁽²⁴⁾。つまり理性と実存の両面を、自己の「哲学することにおいて実現したいと思っていたこと」(*Autobiographie* 391) ⁽²⁵⁾ のうちに、ヤスパースは位置づけようとし、そこで展開されるものは、理性と実存の両極性であると同時に、本質的な相互関連である。

二 さて「カントの原案を計画的に研究すると[...]、心理学的、論理的、方法的、および形而上学的思想へと区別するのは、決定的な区別としては、疑問となろう。[...] ところでカントの哲学的思想は、そのもの全てを含み、一つの全体的活動として、まとめて実現されて初めて光輝あるものならしめる」(Kant 222)ので、単に認識論でなく、存在論としても

一つの全体的活動として把握することを、ヤスパースは主張する。

さらにカント哲学における理性概念の影響について、「哲学することにおいて、私〔ヤスパース〕は、全ての対立が消滅する極限まで追求することは確かである。なぜなら私がこのように思惟するのは、私が彼岸に居るのではなく、此岸に居るからである。〔…〕要するに、世界は全体としては理性的に把握できないが、しかし世界において私は理性によって事を処そうと決意している。従って私が哲学することにおいて実現したいと思っていたことは、その意義をカントとレッシング(Lessing, G.E.)から再発見したものであり、理性という言葉で突っ込んで論じたところのものである」(Autobiographie 391)とヤスパースはいう。そして「理性という言葉は、我々にとって、カント的な広さと、明るさと、誠実さを担っている」(V.u.E.26)ように、実存の自覚のために、カントのいう理性概念の必要性を、ヤスパースは強調するのである。つまり実存を自覚するためには、それは「媒介者(Mittler)としての理性」によって可能となる。その際「理性とは、我々のうちなる全ての包括者の様態の紐帯である」(V.d.W.113)ので、「理性の思惟は、休止と中絶を知らない運動においてのみ存在する。悟性は、積極的か消極的な固定化によって安全にしようと欲する。悟性は、一者を知ることを欲するか、さもなければ無を欲し、また全体者を教説として所有することを欲する。〔…〕なるほど悟性には、所有するという誇りというものはあるが、理性には、誇りというものはなく、ただ開示してゆく運動と理性の最後の安らぎがあるのみである」(V.d.W.117)とヤスパースはする。そして「理性は、結合するものであり、〔…〕理性は、最も異質なものによってもなお引きつけられる。〔…〕そして理性は、統一が常に破られるところへと押し迫るが、それは突破のうちに、なおこの突破の真理を捉えるためである」(V.d.W.114)ので、この意味で「理性は、〔…〕実存の道具(Werkzeug der Existenz)」(Glaube 42)⁽²⁶⁾とも称されるのである。

三 理性はまた、「全体的な交わりへの意志(totaler Kommunikationswille)であり」(V.d.W.115)、実存への道を開いて行く。この理性について、さらに「他者へと絶えず押し進んでいくものとしての理性は、普遍的な共同の生の可能性、〔他者に〕関与することの可能性である。理性とは聞きとること(Vernehmen)であるが、存在し、また存在しうるもの全てを制限なく聞きとることである」(V.d.W.115)とヤスパースはいう。しかも「真正な交わりを可能にするために、理性は、誠実さ、無制限の開放性を〔…〕実現することを欲し、〔…〕正義を実現することを欲する」(ibid.)意志の働きである。つまり「理性は〔…〕完成品のような真理」⁽²⁷⁾ではなく、「理性は、統一を求める意志である。〔…〕理性の欲する一者は、同時に全てであるところの一者であるので、理性は何ものをも省略してはならない。しかし理性が理性である以上、無制限の開放性なのである」(V.u.W.34)とヤスパースはいう。そして「理性は、まだ愛ではないが、事実また愛の自由の制約であり、愛の真理と純粹さの制約であり」(V.d.W.115)、「愛は、理性の魂である」(V.d.W.992)。つまり「愛は、その深さを、実存と実存との関係において有する」(Philosophie II 278)のである。このような機能を持つ理性は、暗号を聞き取ろうとし、「一者(das Eine)の新たな経験の源泉となるような戦いの真正さを可能にする。理性は、実存に担われており、実存なしには没落してしまうであろうが、この実存と結びついた理性は、理性の方からいえば、実存の真理を可能にするのであって、実存が現実化され、実存が

開頭されることを可能にする」(V.d.W.116)のである。このように「実存は理性によってのみ明瞭となり、理性は実存によってのみ内実(Gehalt)をえる」(V.u.E.41)とヤスパースがするように、理性の機能のためには、実存の存在が不可欠となるのである。

VI ヤスパースにおける実存

一 ヤスパースにおける「実存」とは何か。主著『哲学』(Philosophie I II III)1932年の「哲学への序説」で、この実存について、三点にわたり簡潔にヤスパースは規定している。それは、第一点「実存とは、決して客観となることのないものである」(Philosophie I 15)⁽²⁸⁾。第二点「実存とは、私が実存に基づいて考え、行動するところの根源(Ursprung)であり、何ものをも認識することのない思考過程(Gedankenfolgen)において私が実存について語るところのものである」(ibid.)。第三点「実存とは、自分自身に関係し、そうすることにおいて超越者(Transzendenz)〔神〕に関係するところのものである」(ibid.)とヤスパースはいう。

そこで詳しくみると、第一点での実存とは、例えば、ヘーゲルのいう絶対的精神(absoluter Geist)のようなものでなく、「実存の存在は、或る種の客観的存在をつねに前提しなければならぬところの定義可能の概念によっては表現されない」(ibid.A)ものである。このように「実存という言葉は、差し当たってただ存在を意味するところの諸々の言葉の中の一つの言葉であるに過ぎず」(ibid.A)何ら概念ではなく、従って客観化し、対象化して捉えられるものは、存在の究極の根拠ではないということである。

第二点での実存とは「諸々の客観の中の客観として現実的に存在するべきでないものは、〔…〕経験的現存在や意識一般として、また概念的に説明可能で、かつ開明可能なものとして、把握されるところの、私に存在する、ということではありえない」(ibid.)ものである。そして「存在するということは、存在することを根源的に決定することを意味する」(ibid.)のである。従って実存とは、「全てのものが何であるかを、なお自ら決定するところのものである」(ibid.)とヤスパースはいう。それゆえ第一点での実存に関連して、非対象的な実存を対象化して認識することではなく、自己の暗黒な根拠である実存を自ら開明し、かつ自覚することを意味するのである。

第三点での「実存とは、自己自身に関係し、超越者に関係するところのもの」(ibid.)であって、「実存が問いかける現実としての超越者は、もはや普遍妥当的に問われることはできない。なぜなら超越者は可能性のない現実性として、可能性を越えては何ものも存在しないところの絶対的現実として私に出会うからである。私はそれの前に啞然として立つのである」(Philosophie III 9)⁽²⁹⁾とヤスパースはいう。従って実存は、それだけで自立的に存在する根拠を有していない。実存は、自己がそのような超越者への帰依に関係することを真に自覚するとき、実存は初めて実存することになるのである。このことからヤスパースの実存思想は、超越の哲学ということができよう。著作『哲学』で、カントの世界、魂、および神の三つの超越論的仮象に対応させて、世界、実存、および超越者(神)の三つをヤスパースは挙げている。そのことは、世界から実存へ、更に実存から神への超越を通してである。

さて『哲学』体系は、第一巻『哲学的世界定位(philosophische Weltorientierung)』(Phi-

losophie I)、第二巻『実存開明(Existenzerhellung)』(Philosophie II)、第三巻『形而上学』(Philosophie III)により構想されている。そして世界も実存の真の包括者でないことを解明する論究が、『哲学的世界定位』と『実存開明』であり、真の包括者としての超越者(神)を問題にするのが『形而上学』である。このようにしてヤスパース哲学は、世界から実存へ、さらに超越者(神)へと問題史的解釈として不断に超越して行くのである。以下では『哲学』の内実を考察することにより、ヤスパースのいう実存の意味するところを解釈していくことにする。

二 第一巻『哲学的世界定位』では、世界は、我々が生命をもった全体であり、現存在(Dasein)として存在している場合の唯一の拠り所である。しかしかかる世界は、存在そのものではありえない。なぜなら現存在の全体は、意識一般の対象であり、客観的存在である限り、カントがいうように、それは現象であって、存在ではないからである。この世界が決して完結した全体でないことは、例えば、科学が世界認識に際して、原理的に越え出ることのできない限界を有していること、つまり内容的にも科学の要求する次の三つが挫折することからも明らかである。まず一、全ての科学的認識は、強制力をもつものであることを要求するが、その要求は、僭称された権利にすぎない。次に二、科学は、世界の無制限性の克服を志ざし、かつ要求するが、その要求は、カントの超越論的理念(vgl.A321ff/B378ff)と二律背反(全理性能力の限界)(vgl.A426ff/B454ff)が典型的に示すように、挫折する。さらに三、科学は、相寄って一つの大きな体系への完結を要求するが、科学は本来、特殊性を有しており、一つの完結する体系を示さないで、この要求も挫折する。この科学の限界は、ヤスパースの悟性と理性との区別からも判明する。すなわち「悟性は、孤立させつつ把握することによって対象的に理解することである」(V.d.W.120)。これに対し「理性は、悟性を媒介とするものでありながら、悟性より以上のものである」(V.d.W.120.u.Glaube 41)。それゆえ「理性は、或る一つの真理がそれ自身のうちに限定されることを防止する。[...] 理性は、全ての真理を己のうちに含むのではないような、何らかの一つの真理の意味のうちに自分を固定してしまうことを禁ずる」(Glaube 41)とヤスパースはする。しかも「理性は、[...] 諸々の内容の無制限の開放性」(V.d.W.115)を示すのである。さらにまたそうした科学の立場を越えて、完結した世界像を、描こうと試みる実証主義(Positivismus)や観念論(Idealismus)の哲学も結局自らの整合性を有しえない。このようにして、世界は存在そのものではありえず、現象である、とヤスパースは結論する。

ここに『哲学的世界定位』は、ヤスパース哲学体系の正に第一巻に当り、それをカントの批判哲学に対応せしめるなら『純粹理性批判』での感性界の部に当る、と解釈される。ここにおいて世界に依存する現存在は超越の一步を踏み出し、世界存在では解消できない「実存」に包括者をヤスパースは求めていく。

三 第二巻『実存開明』では、まず「自我そのもの」について考察し、次に本来の自己である実存を構成する四つの問題、第一の交わり(Kommunikation)、第二の歴史性(Geschichtlichkeit)、第三の自由(Freiheit)、第四の限界状況(Grenzsituation)を把握して、内部から実存開明を読み解こうとする。

さて第一の交わりにおいては、「根源としての交わりにおいて、私は他者との交わりにおい

てのみ存在する、という命題の意味は、元より主観的にも客観的にも、理解や行為に関して、相互に結ばれている現存在と解されうる」(Philosophie II 50)とヤスパースはいう。このように現存在的交わり(Daseinskommunikation)は、決して個々ばらばらのものとして孤立するものではない。そしてこのような交わりにおいて、私は他者と共に自分に開顕される。しかも「交わりにおいて開顕される過程は、闘いであると同時に愛であるような、あのたぐい稀な闘争である。[…]このような愛は、可能的実存からして、他の可能的実存を、問題にし、苦難に引き込み、要求し、把握する」(Philosophie II 65)のである。その交わりは正に「闘いながらの愛(kampfende Liebe)」(ibid.)である。実存的交わりの開明においては、「哲学する働きは、[…]交わりを通して、根源的に存在を把握しようとするところの自由を開明しようとする」(Philosophie II 61)ので、「交わりに向かう哲学的態度としては、[…]真理は共同体(Gemeinschaft)を建設するところのものである」(Philosophie II 62)という命題をヤスパースは確信している。このように実存は「愛を伴う闘争(liebender Kampf)」(Philosophie II 65)をもって、共同体の創造に参加する。そして「交わりの闘争においては、それ独特の連帯性(Solidarität)がある。[…]この連帯性は、闘争を、常にその都度交わる両者の秘密である実存的交わりに限定するとことによって、世間に較べて、最も親しい友人——実存のために相共に、決定的に闘い、そしてその間に、利害を分かち合うところの最も親しい友人——である」(ibid.)ことを意味する。つまり実存は単独者のそれに在るものでなく、実存的交わりの開明は「愛を伴う闘争」においのみ可能なのである。

第二の歴史性は、「現存在と実存との統一としての歴史性であり、歴史的意識の統一性は、自己存在によって把握されたものとしての現存在に、絶対的な重みを附与することができる。[…]実存的に把握された現存在は、単独者にとって、無限に重大であり、その真の交わりのうちで、相互に承認されるが、[…]私は、自分が根源的に[一回限りの]歴史的意識において、現存在のうちに結びつけられたものであることを知るので、このような状態においては、同時に自分が可能的実存の現象であることを知る」(Philosophie II 123)という制約を必然的に有している。そこで「時間と永遠との統一としての歴史性において、実存は、無時間性もなく、時間性そのものでもない。[…]実存することは、瞬間を深めることである。[…]時間性と無時間性との同一性としての瞬間とは、事実的瞬間を永遠の現在へ深める」(ibid.)ことである。このような「永遠性は、この瞬間に絶対的に結ばれている」(Philosophie II 127)のである。このように実存が真に実存しうる「時」である「永遠の現在」としての「瞬間」が実存を内部から開明するのである。従って「歴史哲学は、実存をその可能的広さにおいて把握し、[…]全ての時間を現在の実存に関係づける」(Philosophie II 139)ことが、歴史性の問題である。それゆえ「実存が、その真理に愛着する際の無制約性に在りながらも、実存は、その真理の歴史性を意識する。[…]しかし歴史性は、全てであろうとしない」(Philosophie III 24)ことが必要である。

第三の自由での実存的自由の開明においては、「自由のうちには、知の自由と選択意志(恣意 Willkür)の自由が含まれているが、[…]如何なる自由も法則なしには存在しないということが出来る」(Philosophie II 178)。しかし私が選択意志の知(Wissen der Willkür)によってではなく、「法則(Gesetz)に従って決定し、この法則に従うことを義務と認めるならば、私が自

分自身のうちに見出した命令に従う限り、私は自由である」(ibid.)。そしてこの法則に従うところの「超越論的自由(transzendente Freiheit)」(ibid.)を離れた自由は、実存の自由ではなくなる。それゆえ実存の自由が、実は超越者に束縛された運命的必然性と一つであることが、開明される。だが「実存」が生成しうるのは、最後の「限界状況」においてのみである。

第四の限界状況とは、実存の有限性の自覚を促す重要な契機として明示される。つまり実存が実存になりうるのは、自己がその都度いつも一定の歴史的状況に置かれているという限界状況を自覚していることである。すなわち死(Tod)、悩み(Leiden)、争い(Kampf)、および罪(Schuld)は、我々が越え出ること、変化させることもできない状況、つまり現存在における可能的実存の限界が、この限界状況である(vgl. Philosophie II 203)。従って、「限界状況は、もはや意識一般にとつての状況ではない」(ibid.)のである。人間の実体は、主観性と客観性の対立を超越し、それらを包括し、その対立を可能にする根源である。そこから限界状況において生成する実存の三つの飛躍(Sprünge)が問われることになる。「第一段階は、世界現存在(Weltdasein)から、普遍的に知る者への実体的な孤独へ向かう飛躍のことで、これは諸々の世界形象のうちで哲学することへと導く。第二段階は、挫折の世界(Welt des Scheiterns)への私の必然的関与に直面して、事物の観察から可能的実存の開明へ向かう飛躍のことで、これは実存解明として哲学することへと導く。第三段階は、限界状況における現実的実存(wirkliche Existenz)へと向かう飛躍のことで、これは実存の哲学的生活へと導くのである」(Philosophie II 207)とヤスパースはする。

以上の『実存開明』は、次の『形而上学』に対する積極的立場を示すもので、カントの批判哲学に対応せしめるなら『実践理性批判』『人倫の形而上学』での可想界の部に当る、といえよう。

四 第三巻『形而上学』では、実存から真の包括者である「超越者」への超越が促される。そこには我々が究極的存在へと超越する三つの道が、体系性として位置づけられる。三つの道とは、すなわち第一の道「形式的超越すること(formale Transzendieren)」(Philosophie III 36-67)、第二の道「超越者への実存的諸関連(existentielle Bezüge zur Transzendenz)」(Philosophie III 68-127)、第三の道「暗号文字の解読(Lesen der Chiffreschrift)」(Philosophie III 128-236)である。

第一の道では、「思惟しうるものから思惟しえないものへの超越 [...]」において、私はこの絶対的存在を思惟することもできず、また絶対的存在を思惟することを断念することもできない。この存在が超越者なのである。というのは、私は存在を把握しえないで、存在へ向かつて——思惟しえないことにおいて完成される思惟において——超越しなければならないからである」(Philosophie III 37-38)。従って思惟しようとして不可能な思惟的存在は、未だ超越者の現実ではないのである。

第二の道では、反抗と帰依、脱落と昇騰、昼の法則と夜への熱情、および多者の豊富と一者といった二律背反を脱しない超越者への志向では、未だ超越者への完全な顕在はみられない。

第三の道では、現象が暗号化する瞬間に超越者の顕在がもたらされる。ここにおいて我々が超越者と関わることの最終段階である暗号の解読に到達する。すなわち、限界状況における実

存は、さらに己れを越えて、存在そのものである超越者〔神〕へと指示され、これに関係して行く。つまり現象は、超越者の暗号となり、世界は暗号の世界となる。暗号はまた、実存が聞きとる超越者の直接的な言葉であり、存在の言葉とも呼ばれている。超越者の存在は、自然、歴史、および芸術といった諸々の暗号を解読することによって、実存に示されるのである。なかでも特にかの限界状況での挫折の経験をもって、決定的な暗号とする「挫折は、全ての暗号」であって、それに対しては、沈黙によってのみ答えることが可能となる。実存の自覚は、正しく超越者（神）の確認において極まるのである。ここに現実においていわば、「不安から安心への飛躍は、人間が為しうる最も巨大な飛躍である。人間が飛躍に成功するということは、その根拠を、自己存在の実存を越える彼方に有するに過ぎない。人間の信仰が彼を、不明確な仕方では超越者の存在と結びつけるのである。安心への飛躍を見出す不安にして初めてまた忌憚なく、世界現実をみることもできるのである」（*Philosophie III* 235）。ここにヤスパース実存哲学が存立するものとなる。

VII 結

一 さてヤスパースは、『世界観の心理学』での考察に当り、決定的な影響を受けた学者として、カント、キルケゴール、ニーチェ、およびヴェーバー(Weber, M.)の名を挙げている(*Psychologie* 12-13)。しかもヤスパースは「哲学することにおいて実現したいと思っていたのは、その意義をカントとレッシングから再発見したものである」(*Autobiographie* 391)としていたように、「カントは絶対に回避しえない。彼なくして、我々は哲学においてあくまで無批判に留まる。しかしカントが完全な哲学では決してないのである」(*Kant* 398)とヤスパースはいう。このように、ヤスパース哲学にとり、カント批判哲学は最大の重みをなしているのであるが、とはいえ無論のこと、ヤスパースのカント哲学把握には、カント哲学との同質性を必ずしも全面的に表現するものとはいえない。それゆえカントとヤスパースの異質性については、既述のように、ヤスパースには、カントの感性、純粹理性、物自体といった用語はなく、ヤスパースには、実存、包括者が含まれているところである。以上においても、カントとヤスパースの相違性が見られるところであるが、本論では、ヤスパースが最も高く評価するカント哲学からヤスパース哲学への継承に論述を制約しているので、以下では、カントとヤスパースの類似性の関係を、それに限定して、指摘しておくことにする。

二 そこでまず理性について、カントとヤスパースの言明を見ると、カントにとり「理性は、悟性の規則を、原理のもとに統一する能力」(*A302/B359*)である。これに対し、ヤスパースのいう「理性は、正しく知りうるものの際限のない累積に対して結合する力として現れる、[...]しかし理性は科学的知の統一を越えて全てを包括する結合へとおし進む」(*V.d.W.* 114)ものである。ここにカントとヤスパースは、理性は結合し、統一する能力、力としている。しかもカントによれば、理論(思弁的)理性は実践理性により結合され、さらに理論理性に対する実践理性の優位が前提とされている。一方、ヤスパースにとり理性は、さらに「全体的な交わりの意志である」(*V.d.W.* 115)として、実存の真理への道を開いて行く。しかも「直観のない

悟性概念が空虚であるように、実存のない理性は空洞である。理性は単なる理性として存在せず、可能的実存の行為として存在する」(V.u.E.42)とヤスパースがいうように、ここに理性に対する実存の優位が示されている。従ってそこには、カントの理論理性と実践理性の優位、ヤスパースの理性と実存の優位という関係の類似性を見ることができる。

三 次にカントの物自体とヤスパースの超越者（神）についての言明を見てみよう。まずカントのいう物自体と現象との関係は、不即不離にあることが指摘されるように、ヤスパースにとっても超越者は、現象と不離不即の関係にあり、カントの物自体は、ヤスパースの超越者と同様に現象の背後にかくれて、全体として認識の場所に姿を現さないという類似性がみられる。さらにヤスパースは、カントの認識論と存在論の存立を認めていたが、カントの存在論には、ヤスパースのいう「存在そのものとしての包括者」(V.d.W.47)を予測させる接近が、認められるところである。

これらのことからヤスパースの場合『純粋理性批判』や『実践理性批判』におけるカントの理性は、ヤスパースによるカントの読み方として継承されているように解釈しうる。そうだとすればカントの『純粋理性批判』や『実践理性批判』を理性と実存の奥行きで受け止め、発展させたものが、ヤスパースの理性を伴う実存の哲学であるという解釈がみられるところである。従ってカント哲学レヴェルでヤスパースの理性と実存を論じるとすれば、それは、ヤスパース哲学によるカント批判哲学、つまり「自然の形而上学と道徳の形而上学」の精神史的解釈である、と考えられる。そしてそこには、カント哲学の神問題とヤスパース哲学の超越者問題が含まれているものと、精神史的解釈するものである。

註 カント著作からの引用は、アカデミー版カント全集(Kant's gesammelte Schriften. Hrsg.von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften.(abgek.KGS.))に基づき、巻数をローマ数字、原著ページ数をアラビア数字にて本文中に（ ）で示す。なお『純粋理性批判』に関しては、慣例に従い、第一版をA、第二版をBとし、ページ数をアラビア数字で示す。

注

- (1) Kant,Immanuel:*Kritik der praktischen Vernunft*,1788.in:KGS.Bd.V,1908.
- (2) Kant,I.:*Logik*,1800.in:KGS.Bd.IX,1923.
- (3) 以上四つの「全ての問いは、人間学に数え入れることができる」(IX25)として、カントは批判哲学を綜括する。カント人間学については、次を参照、森哲彦「カントの人間学」名古屋市立大学大学院人間化研究科『人間文化研究』第10号、2008年12月、1-14頁。
- (4) Schelling,Friedrich Wilhelm Joseph von:*System des transzendentalen Idealismus*,1800.in: Philosophische Bibliothek,Bd.254,Hrsg.von Ruth-Eva Schulz,Felix Meiner,Hamburg 1957. unveränderter Nachdruck 1962.
- (5) Fichte,Johann Gottlieb:*Die Anweisung zum seligen Leben,oder auch die Religionslehre*,

- Jena und Leipzig, Gabler 1806. in: Fichtes Werke, Hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Bd. 3, Berlin 1965.
- (6) Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik*, Bd. 1, die objektive Logik, 1812/1813. in: *Gesammelte Werke*, Bd. 11, Hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1978.
- Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik*, Bd. 2, die subjektive Logik, 1816. in: *Gesammelte Werke*, Bd. 12, Hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1981.
- (7) Liebermann, Otto: *Kant und Epigonen, Eine kritische Abhandlung*. Stuttgart. Car Schober, 1865.
- (8) Adickes, Erich: *Kant und das Ding an sich*, Pan Verlag Rolf Heise, Berlin 1924. S. 1.
- (9) Martin, Gottfried: *Immanuel Kant, Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Kölner Universitätsverlagsverlag, Köln 1951, 3. Aufl. 1960.
- (10) Paulsen, Friedrich: *Immanuel Kant, Sein Leben und seine Lehre*, 1898.
- (11) Wundt, Max: *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart 1924.
- (12) Heimsoeth, Heinz: *Kant Studien*, Bd. 29, Berlin. in: *Kantstudien Ergänzungshefte* 71, *Studien zur Philosophie Immanuel Kant Ursprünge und ontologische Grundlagen*, Heinz Heimsoeth, Köln 1956. 2. Aufl. Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1971. IV, *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*, S. 189-225.
- (13) このダヴォス論争は、1929年スイスの保養地ダヴォスでカッシーラー(Cassirer, E.)とハイデガー(Heidegger, M.)との間で、カント哲学の評価をめぐって行われ、当時、最大の哲学的討論として世界的に注目されたものである。カッシーラーは、1929年に認識論『シンボル形式の哲学』全三部(Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen*, 1. Teil, *Die Sprache*, Berlin 1923. 2. Teil, *Das mythische Denken*, Berlin 1925. 3. Teil, *Phänomenologie der Erkenntnis*, Berlin 1929.)を出版、一方、ハイデガーは、1927年に著作『存在と時間』(Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Verlag, 1927. Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1991.)を著して存在論の旗手として登場していた。この論争により、新カント学派は、実質的に失権したのである。(参照、岩尾龍太郎訳「ダヴォスにおいてE.カッシーラーとM.ハイデガーの間に交された討論」西南学院大学『文理論集』第25巻第2号、1985年2月。岩尾龍太郎訳『ダヴォス討論(カッシーラー対ハイデガー)』みすず書房、2001年)。
- (14) Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929. Verlag, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1991. S. 1.
- (15) Martin, G.: a. a. O. S. 196.
- (16) Jaspers, Karl: *Drei Gründer des Philosophierens, Plato, Augustin und Kant aus dem Werk*, *Die großen Philosophen*, Bd. 1, R. Piper & Co. Verlag, München 1957. 50.-55. Tausent 1967. (abgek. Kant).
- (17) Jaspers, K.: *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919. (abgek. Psychologie).
- (18) Jaspers, K.: *Philosophie II : Existenzerhellung*, 1932. Springer-Verlag, Berlin/Göttinge/

Heidelberg 1956.S.255-291.(abgek.Philosophie II).

(19) Schneiders, Werner: *Karl Jaspers in der Kritik*, Bonn; Bouvier 1965.S.243.

(20) 森哲彦「カント純粹理性批判の解釈（上）」名古屋市立大学大学院人間文化研究科『人間文化研究』第24号、2015年7月、1-36頁。

森哲彦「カント純粹理性批判の解釈（下）」名古屋市立大学大学院人間文化研究科『人間文化研究』第26号、2016年6月、89-127頁。

森哲彦「カント実践理性批判論考」名古屋市立大学大学院人間文化研究科『人間文化研究』第28号、2016年7月、91-107頁。

(21) Adickes, E.: *a.a.O.* S.2.

(22) Jaspers, K.: *Einführung in die Philosophie*, Artemis-Verlag, Zürich 1949.2 Aufl.1950.S.137.
(abgek.Einführung).

(23) Jaspers, K.: *Von der Wahrheit*, R.Piper & Co.Verlag, München 1947.(abgek.V.d.W.).

(24) Jaspers, K.: *Vernunft und Existenz*, Groningen-Batavia 1935.S.48-49.(abgek.V.u.E.).

(25) Jaspers, K.: *Philosophie Autobiographie*, in: Philosophie und Welt, R.Piper & Co. Verlag, München 1958.9.-11.Tausend 1963.S.391.(abgek.Autobiographie).

(26) Jaspers, K.: *Der philosophische Glaube*, R.Piper & Co.Verlag, München 1948.Erstmalig in der Fischer Bücherei, Hamburg 1958.S.42.(abgek.Glaube).

(27) Jaspers, K.: *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*, P.Piper & Co.Verlag, München 1950.6.-8.Tausend 1952.(abgek.V.u.W.).

(28) Jaspers, K.: *Philosophie I: Philosophische Weltorientierung*, 1932.Springer-Verlag, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956.S.15.(abgek.Philosophie I).

(29) Jaspers, K.: *Philosophie III: Metaphysik*, 1932.Springer-Verlag, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956.S.9.(abgek.Philosophie III).