

# ヤスパースの真理論

馬 場 喜 之

イエス答え給う、「われの王たることは汝の言えるごとし。我は之がために生れ、之がために世に来れり。即ち真理につきて証（あかし）せん為なり。凡て真理に属する者は我が声を聞く」。  
ピラト言う、「真理とは何ぞや」。

——ヨハネ伝 18章37, 38——

誰でもが今日真理について語る。しかし内心は誰でもがピラトのような気持を抱いている。自然科学上の発見すなわち真理という近代初期の信条を今日では誰も無邪気にもてないことは知っているから、なおさらである。自然科学上の無時間的真理は、それ自身が逆に時間的・歴史的にその効力の改変を蒙らざるをえなくなったことを露呈してきたし、そしてまた〈歴史における自然科学〉がそれ自体問題の事象として、歴史的・社会科学的究明の対象となることによって、真理の局面はきわめて複雑な様相を呈してきた。別の面から言えば自然科学がその一役を買って登場する歴史という舞台は、それが自然や人間の生存権をも改変する力として重く人々の肩にのしかかっており、そういう社会的状況でこそ真理が問われるのだという意識が、いまやあらゆる文化的問題に先行している。

哲学は真理の学である。もっとうちわっていえば真理への愛 *philo-sophos* である。現代において哲学が可能かどうかは、このような状況で真理をその本然の姿において見究めうるかどうかということである。このような努力が、現実において完結しうるかどうか、*Dogmatik* または *System* として君臨しうるかどうか、はひと先ず措くとして、ヤスパース K. Jaspers (1883～) の哲学はつまりこのような真理論の一つである。そしてヤスパースの真理論が、ヨーロッパ全哲学史の構造との関連性を持つことを明確に意識しつつ展開されたのは、かれが哲学的論理学の第一部と名付けた「真理について」*Von der Wahrheit* (1947) においてである。そしてこれは、ヤスパースの自身の個人としての思索の歩みに即していえば、前作「哲学」(三巻) (1932) によって踏み出された道程の上にあるものである<sup>(1)</sup>。したがって一応この2著の関係をみることを前奏とし、次いで哲学的論理学の概要をたどってみる。

ところでこの2著の関係ということになると、マイヤー Ernst Mayer の解析が今日ヤスパース理解のモデルを提供しているようにおもう。かれはヤスパースに個人的にきわめて親しい関係にあり(ヤスパースの妻ヘンリエッテHenrietteの兄)、精神医学にたずさわった初期ヤスパースの同僚であり、ヤスパースは「哲学」執筆の過程でその一頁一頁をかれとの対話によって進行せしめたという位である。そこでマイヤーの「ヤスパースにおける哲学と哲学的論理学」<sup>(2)</sup> から要約してみる。

「1931にあらわれたヤスパースの3巻より成る著作「哲学」においてわれわれはほとんど理性という言葉に出会わない。内容索引によってみてもこの語は2ヶ所で用いられているのみである。そ

れも中心的な重要な場所ではない。理性という概念が必要とされなかったということは偶然ではない。「哲学」においては実存の現実 Wirklichkeit der Existenz および自らの存在において係わりをもったことを知る超越者の現実 Wirklichkeit der Transzendent が問題である。実は理性はつねに(従ってここでも一筆者挿入)活動的であるのだ。けれども理性はまだいい表わされるべき主題ではなかった。理性を取り扱うところの、またわれわれに存在を可視的にするのと同じものである内的行為としての思惟を取り扱う一個の著作が続かねばならぬということは、必至のことであった。しかしもし理性が表現の前景に置かれるなら、表現は、現実の代りに、存在の真理 Wahrheit des Seins をめぐるであろう。現実と真理は、両者一致をみると同様に、相互に自己を区別し合う。真なるものは現実的であるべきであり、現実的なものは真である。

「哲学」と「哲学的論理学」—その第一部「真理について」が今日までのところわれわれの手許にある—との関係は読者に必ずしも明瞭に把握されていない。両著作において表現に達した哲学することの諸側面(現実と真理)は弁証法的な特質をもったものである。それらは一理性と実存として—どんな人間の存在の根源にもそなわっている。われわれの存在において、われわれは、われわれに同時に真理として確信される現実である。私がそれである(bin)ところの現実が存存する。また私が存在しつつ思惟するところの真理が存在する。(しかし強調点は存在の上に置かるべきである。)われわれの根源は両者である。すなわち思惟と存在、真理と現実である。

「世界定位」「実存照明」「形而上学」に配分される「哲学」は、いずれの場合においても実存の根源をめぐる思惟である。この思惟はいかなる対象ももたない。何故ならわれわれは自己そのものを、客観化する思惟によって把握することはできないから。この本来的な実存哲学においては、この哲学を助けて、哲学的表現を得させた理性は、論理学としてまだ無名のままである。この哲学からいまや論理学は現われ出でなければならない。真理を思惟の形態において表現すること、これが課題とならねばならぬ。

論理学へのこの飛躍は、ヤスパースにおい論理学を準備する著作「理性と実存」 Vernunft u. Existenz (1935)と「実存哲学」 Existenzphilosophie (1938)において起った。現実と真理、存在と思惟とはいまや表現上相互対立的に限界がはっきりされる。初めて包括者に関する思想が中心的論理的根本操作として発展させられる。—ほぼ10年後に「真理について」が哲学的論理学第1部として現われた。実存でなく理性が、実存の存在の根源からになわれた思惟として、全著作の主題となる。「哲学的論理学」は、実存の存在意識が問題であった「哲学」に対し、哲学的自己意識を展開させる。

独特なことはここにおいて次のことである。実は存在と思惟はわれわれの自己の根源において必然的に一つである。けれども哲学することにおけるこの根源の反映においては存在と思惟のいかなる同一性もあらわれえない。それらは哲学的に一個の両極的緊張のうちにとどまらねばならぬ。この緊張はわれわれが等しく守ろうとする二つの思想の間になお把握することのできる唯一の可能なことである。何故ならわれわれは、一方哲学すること自体において存在と思惟の同一性を主張することはできないし、他方哲学することを無にまで消去する必要もないのであるから、われわれは理性と実存、存在と思惟を二つの極として表象し、その中間には総合とか完全な分裂とかを許容することのない一個の弁証法的緊張が支配するという状態だけが残りのう。

この問題性から「哲学」と「哲学的論理学」がかの二つの哲学的全体性として蘇生するのである。この全体性からみるときは、その何れもが対自的に哲学の全体を表現することは不可能なのである。両者が一緒になってのみ、両者の分立と混立とにおいて、かの哲学の全体を意味する。それは

つねに努力して求められるが、真理の<sup>一者</sup> das Eine der Wahrheit としては達成されることができない。

☆ ☆

「哲学」において<sup>実存</sup>はそのものとしてはいい表わされなかった。ただ間接的にその符徴（交通とか自由とか歴史的意識とか）によって語られた。対比的にいて理性についてもこのことはあてはまる。理性もそのものとしては把握不可能である。しかし理性は間接的に諸々の「包括者」としての存在様式の表現によって呈示される。実存の符徴が、実存において、いわばそれ自体暗きにとどまっている地点においてのように、交錯し合っている、若しくは結合し合っていると同様に、諸々の包括者は包括者を担っている実存という存在様式を呈示する。実存はそれ自からのうちに根源的に理性をかくしもっているのである。一さらに<sup>実存の符徴が実存をこえる途において超越者を呈示すると同様に</sup>、「哲学的論理学」においては一切の存在様式すなわち諸包括者は、実存という存在様式をこえて存在と超越者にかかわる存在様式をみざすのである。すなわち「哲学」における符徴の多元性と「哲学的論理学」における諸「包括者」の多元性ととは一致する。「哲学」と「形而上学」における超越者なる一者 das Eine der Transzendenz には「哲学的論理学」における諸包括者の包括者 das Umgreifende der Umgreifenden が照応する。

実存と理性はヤスパースにおいていつも歴史的に把握されている。実存は「哲学」において永遠性へと裏返された時間との関連なしには決して存在しない。一同じことは「哲学的論理学」の場合にも妥当する。実存（存在および真理としての）同様、あらゆる本来的な真理は歴史的である。一切に妥当する真理というものはわれわれから失なわれているのだから、われわれが、われわれに対しな<sup>お</sup>生きている真理にわれわれを引き立てることに成功しないかぎり、われわれはわれわれをしてめまいを催おされる転覆に陥る。一切における喪失の意識に陥る。真理がもはや普遍的でないならば歴史的である。ハムレットが世界は裂目だらけだ、そして人間は世界を再び整え直す任務を負わされているのだ、といったとすれば、今日この言葉は各個人にあてはまる。人間各個人は転覆のさ中に真理が人間に実存的理性から与えられるということを握みとらねばならない。

確実性は実存の存在意識として、理性的思惟においては真理の歴史性にその根底を有している。この歴史性の経験においてのみ、理性はさなくば分解してしまうであろうところのものを結合する。理性は最終的に結合するのではない。しかし理性が自己を更新しつつ獲得するところの存在的根源は、われわれの自由に対し、いつも繰り返し、つねに現存的である。この意味でヤスパースは「哲学的論理学」と関係付けて「真理はわれわれの途である」といった。

理性と実存の相互滲透存在におけるもっとも完全な統一は「哲学的信仰」と名付けうる。理性は包括者的思惟・実在を担う自由の無制約性が、制限された狭さから貧弱さに陥ることにたえられない。唯一つの自己以外のものに何ら基づくことなき根源からのみこの信仰は自己をとり戻すのである。「哲学」と「哲学的論理学」との関係から応用すると、以上のことは次のことを意味する。理性はいまだなお信仰そのものでなく、根源において生ずることの反映にすぎない。信仰はことばにおきかえられることはできない。信仰は自己自身を現実化する人間の内的行為たるにとどまる。「哲学」（自己現実性についての説）と「哲学的論理学」（真理についての説）、この両者はつねに「信仰への途」への夫々の在り方をわれわれに示す。「哲学」が実存の内容をつかみとるというなら、「哲学的論理学」はその内容に適当な形式を与えようと試みる。

☆ ☆ ☆

われわれはヤスパースにおける「哲学」と「哲学的論理学」の弁証法および超越的關係をカン

ト、シェリング、ヘーゲルにおける二面的な思惟と対質させる。われわれは特に、どこに2個の哲学的全体性が生ずるのか、いかなる意義がそのことに与えられるのか問うてみる。

カント Kant においては純粋理性と実践理性の批判とが弁証法的に対立している。それは思惟と現実化というように相対立して関係し合っている。われわれが純粋理性に負っているところのものは、別の面では、われわれの自由な内在的な目的によっては決してかり立てられない行為を惹起させる。先験的自由という理論的思想は別の面では自由の理念と現実化を獲得する。それでも両批判はヤスパースにおける「哲学」と「哲学的論理学」ほどには相互に関係し合っていない。カントの先験的論理学は純粋理性批判にとじこめられている。それだけでなく、批判の原理は何よりも先ず独断的形而上学を否定的にいいあてるということに定められている。間接的な途においてのみカントは、かれに重大であった真理の表現に達したのである。

哲学的主観を前提とする普遍的純粋理性のカント的信仰は、われわれからずり落ちている。カントはデカルトの自己に基づく推論を拒んだ。根源としての自己は初めてキルケゴールによって可能になった。それでもカントの批判的思惟はその本質において超越する性格をもち、ヤスパースの哲学することに対して、一個の必然的な、つねにくりかえされる通路である。カントの超越することは、客観の挫折において知識的認識には近付きがたい即自存在が突如あらわれる。若くは哲学の途が理念に流入するということでは支柱をつくり出す。—これに対しヤスパースにおいては、カントにおけるように消極的に超越されるのみならず、具体的に（すなわち積極的に）超越される。そしてここに何故ヤスパースにおいては、哲学の全体を担っている実存の根本思想によって二つの哲学的弁証法的相互関係のある全体性が生ぜねばならないかという深い根拠がある。というのは両全体性は具体的な超越することに関係付けられるのであるが、カントにおいてはこの超越することは単に遠方よりそのことを告知するかにみえるものである。

カントが信仰の途を自由にしようと欲した仕方（ヤスパースとの）区別を示している。かれはかれの哲学的信仰に直接的表現を与えることに挫折することはなかった。その仕方は道徳が宗教の上に基礎付けられねばならないか（宗教は純粋理性の限界内で考えられる）、若くは宗教は道徳の上に基礎付けられねばならないかどうかという問いに決定的な尖鋭化を経験する。カントは第二の途を決心した。何故ならわれわれは自由を希望や恐怖のような衝動に依存していないものであると必要がある。—今日ではまさにこの点に転回が実現する。信仰を道徳の上に関係させることはもはや可能ではない。カントにとって恐怖が自由と本質的に異なる衝動であったならば、恐怖はキルケゴール以来、そのより深い意味においてもはやいかなる特殊な感情ではない。恐怖は無を前にしての包括的な不安に対するものとなった。この不安は、もし包括者が不安においては存在せず（その結果）不安が信仰をつくりかえるならニヒリズムを強制せねばならないであろう。

今日哲学することは、もしそれがただひとり道徳性にのみ支えられるならば道徳化へと墮落するであろう。カントの二者択一は今日反対の方向に妥当する。自由は哲学的信仰に属する。われわれが自由を道徳から理解する以前に。根源として存在と思惟の弁証法を自己のうちに担っている実存のみが、カントの哲学的主観に対立して、回心（転向）を助けて突破を可能にし、かくて実存的現実論（「哲学」）に「哲学的論理学」を照応せしめるのである。というのは両者は、根源をその唯一性においては実存として、またその二面性においては理性と実存について告げ知らせる……。

われわれはヤスパースの実存の根源を反映して弁証法的関係にある哲学的全体性と、カント、シェリング、ヘーゲルにおける思惟形態とを一緒に対決させてみると、照応する点はいいえないとしても、カントと一番近いことがはっきりする。シェリングの二つの哲学（消極哲学と積極哲学）

それは一個の哲学としてみとめられんことを欲しているが、それは形式的には決定的な親近性を示してはいるが、本質的にはそうではない。—ヘーゲルはこれに反し、へだたりの大なる地点にある。何故ならかれは存在を思惟に献上したのだから。

ヤスパースの「哲学」でおしまいになっていたら、おそらく決してそこには存在しなかった一切の支柱を無限なるものに求める思惟の内面的な広さに完全な展望を獲得することは不可能であったろう。われわれはこの哲学することのペリエキオントロギッシュ *periechontologisch* (包括者論的) な性格を十分に洞察的にはならなかったであろう。「哲学的論理学」が初めてわれわれに、一切の思弁的若しくはその他の存在論との根本的裂目を示し、この存在論と「ペリエファイン」との対立を完全な鋭さにおいて現前せしめた。われわれは論理学的著作のなおまだ未刊の部分を待ち望んでいる。それはかの包括者思惟の続行であり、この思惟は「哲学」に対して論理学なる立場からなお一度存在への眼光を自由にするのである。

以上、ヤスパースの「哲学」と「哲学的論理学」の関係およびそれを総体としてヤスパースの哲学をとらえる理解の仕方をみたわけだが、このマイヤーの見解が先に述べたごとく一個のモデルとして一致した線なのである。*mutatis mutandis* にいまだその大綱はくずれていないといつてよい<sup>(3)</sup>。この点に新たな問題提起の必然性は芽生えている。しかしここではそれにふれることなく、哲学的論理学そのものに移る。

### 哲学的論理学の構造概略

真理 *Wahrheit* とは魅力的・魔力的な言葉である<sup>(4)</sup>。それはわれわれにとって本来的に重要であるものを約束しているようにおもわれる。真理を中傷することは無意義である。何故ならそれによって損害をうけるのは真理ではなく、中傷した者である。この者はさなくば獲得されたであろう一切の本質的なものから見放されてしまう。

真理は人間としての人間 (*Menschen als Menschen*) すべての者、宗教家であると、哲学者であると、芸術家であると、科学者であるとその他であるとを問わず、あらゆる者にとって関心にならなければならない。またあらゆるジャンルにおいて対象となるべきである。たとえ美や善が第一義的な対象であるという場合といえども、真と無縁の美、真と無縁の善は考えられないし、ありうべからざるものである。

哲学論が真理問題を中核として展開さるべきことは、哲学における存在問題の優位 *Primat des Seinsproblem* という伝統に脊馳しない。それはとくにここ 1～2 世紀の間にさかんであった認識論的哲学において、例えば判断論の中にとじこめられた狭さからとり出されて、今一度全体の形姿において問われねばならない。それは真理という魅力ある言葉の本来のひびきにふさわしい試みである。

哲学的論理学 *die philosophische Logik* は真理を I 包括者\*——II 認識論\*\*——III 真理論\*\*\*という構図において展開する。これを例えば判断論理学の対象—判断—真偽という構図と比較するとき、存在—認識—真理となり、一般的な意味での論理学の定形的構図からそれてしまっているもの

\* I Das Sein des Umgreifenden s.47—222

\*\* II Das Umgreifende des Erkennens s.225—451

\*\*\* III Wahrheit s.453—1054

ではない。包括者とは、いわゆる伝統的存在概念と全く一致するものではないが、認識の面での思惟の優越という事態と対比的に、ここではとにかくにも存在的優越をもつ超越者・世界が不可欠である。

#### 包括者論 Dsa Sein des Umgreifenden

包括者論とはこれだけとり出して言えばペリエキオントロギー-Periechontologieである。存在への問いは一義的、独断的、構成的に答えられぬことは、われわれに(カント以来)明らかになっている。ペリエキオントロギー<sup>(2)</sup>は存在とは何かの問いに対し、現存在 Dasein、意識一般 Bewußtsein überhaupt、精神 Geist、実存 Existenz、理性 Vernunft、世界 Welt、超越者 Transzendenz という七つの言葉 die sieben Worte<sup>(3)</sup>による符徴化によって答える。七つの言葉は夫々単独に存在自体を示さない。また単に存在の層理論的な段階というでもない。むしろこの七つの言葉によって照らし出される存在相乃至存在空間に名を与えていったものの様式という意義をもっている<sup>(4)</sup>。すなわち包括者の諸様式である。包括者はわれわれの意識の根本現象(基礎的状態)としての主客分裂 Subjekt-Objekt-Spaltungに照応して、われわれにとって für uns 存在そのものとしての包括者と、われわれ自身であるところの包括者となる。存在そのものとしての包括者は世界と超越者である。われわれであるところの包括者は現存在、意識一般、精神である。そして理性と実存は夫々これらの包括者の紐帯または基盤という意義での包括者である。われわれがこうした諸様式、七つの言葉のもつ意義を逐一確認しつつ、ついに包括者全体の空間に達する上昇と到りえた高みから各様式へ遍照して戻りくる下降—換言すれば包括者への超越と包括者の客観化<sup>(5)</sup>—この二つは時間における生命の歩みを通じ、幾度となく繰り返されるであろう。そしてその都度いやまされる思惟充実、現実性密度の高まりが経験されねばならぬ。それは神への〈登攀〉と類比的な意義をもつ。かくペリエキオントロギーの存在観は哲学的、倫理学的な包括者をめぐる思惟である。

現存在<sup>(6)</sup>とは私が初めと終りをもった生きた存在としてそれであるところの包括者であり、またそのようなものとして、私である一切のものおよび私にとって存在する一切のものがその中で存在するところの現実空間である<sup>(7)</sup>。普通いわれる現存在とは、空間・時間の中に現われる規定的なあるもののことをいう。すなわち本質性という単に考えられるものに対していわれる。本質 essentia, Wesen に対しての現存在 existentia, Dasein ということである<sup>(8)</sup>。ペリエキオントロギーでの包括者としての現存在はこれと区別されねばならぬ。それは存在の現存在としての自己発見である<sup>(9)</sup>。このような現存在は「私が現に存在する」「われわれは実際そこにいる」という言葉でいい表わされる。それはつねに現在的であるものの閉ざされない全体であり、その中において現実的であるところの一切およびすべての対象的に規定された現存在を自己自身に含むところの一切が存在する。このような包括者の現存在は、現存在という世界における存在であり、またこの現存在としての世界存在である。これからして形体的な事物の現実的対立が初めてあらわれる。これに他の現存在が会う。それ自身包括的な全体の決して対象となることのない根底からの現在化である。現存在はさらに他の現存在に対し、事物同様に空間における現実存在という性格をもつ。しかしそれ自身でまたそれ以上のものである。現存在は自己の現実性をそれ自身単に空間時間においてもつのみならず、空間時間を自己のうちに包含している。そしてそれ故に時空間における対象としては、現象として自己を現実化するものであり、そこでは本来的なものとしては把握されない<sup>(10)</sup>。これがペリエキオントロギーでの現存在の根本性格である。

意識一般<sup>(11)</sup>(若しくは思惟)とは、そのうちで存在が対象的知という形で対象性として現われる、われわれであるところの包括者である。それは対象の形式または範疇の実現として展開する<sup>(12)</sup>。

存在は意識一般において一定の形式、従ってまた一定の関連と運動において方法的に結晶される。意識一般は判断する。そしてこの判断は普遍妥当的なものの承認である。思惟が思惟の内容に思念的に向けられることによって知が成立する限り、この知ことは同時に＜知の知＞となる。事実に使用における範疇や方法の発見はそれらのものに関する意識的な知を伴う。意識一般はすべてのものに対する明光性（明かるさ）であり、同時に自己自身を明らかにする明光さである。それは自己自身を知ることにおける自己意識である。

精神<sup>(13)</sup>はわれわれが理解したり、又理解されたりする運動において、全体性を内面的なものにおいてと同様、精神的によって滲透された世界として実現する本質であるところの包括者である<sup>(14)</sup>。精神は思惟、感情、行為において結合付ける全体者であり、指導として現在のであり、組織すること、限界を設定すること、標準となることによって、その作用を示す。

実存<sup>(15)</sup>とは本来的に私があるところのもの、すなわち自己存在という包括者であり、現存在、意識一般、精神という包括者の内面的な様式に対する不満からの飛躍によって達せられる。このような自己存在としての自我は、私にとっていかなる仕方においても研究上の客体とならないし、また自分を知ることでもできず、ただ現実的になるか自己を喪失するかである。実存は知として私の所有物とはならないが、私である包括者のあらゆる様式の内容を担っている。一切の私の知的意欲による把握が消滅してしまうところにはいわば車軸が存在する。すなわちこの車軸を中心に、私である一切のもの及び世界において私にとって本来的な存在意義を有する一切のものが回転している。そして実存とはこのような車軸なのである。

われわれである包括者を、われわれは現存在、意識一般、精神、実存というものの全体が存在そのものであるか、これらの全体で、存在はくみつくされているかどうかという問いをもつてのりこえる<sup>(16)</sup>。存在は右の括包者だけでくみつくされるのではない。ニイチエは存在は解釈された存在 *Ausgelegtsein* であり、われわれの存在を解釈することと解した。そしてこの解釈することを創造の根源と見做し、それ以外のいわゆる脊後における存在を認めない。しかし解釈は世界と超越者を生産するものではなくして、それを現象の形式でわれわれに知らしめるものである。また、ヘーゲルは「意識が知ることのないものは意識にとって何らの意味も力もない」と言う。しかしわれわれの意識に入らぬものは知られないままに力として現実的である。最もはるかなる知の果てに知られざるものが現実作用している。かくて先ずここにわれわれにとって対立存在であるものの総括が世界と言われるに至る。またわれわれである存在の包括者はわれわれならぬ他者を示す。何故ならわれわれはわれわれ自身のうちから理解されないから。この他者は超越者と呼ばれる。この超越者がかつとも純粹に現われるのは自分が自由であることによって贈与されていることを知るところの実存にとってである。かく存在それ自身は世界と超越者なる二つの形態をもって限界において感得可能となるわけである。存在はわれわれによって作り出されるものではない。それは単なる解釈 *Auslegung* でもなければ解釈された存在でもない。むしろわれわれが会うことによって存在がわれわれの解釈することを生むのである。かくてこれまではわれわれである存在が包括的な存在であったが、今や世界と超越者が本来的に存在するものとなったわけである<sup>(17)</sup>。

世界<sup>(18)</sup>はそれ自身において包括的存在であるような包括者である。世界はわれわれである包括者を照明する場合のように内から解明することはできない。ただ外から端的な他者として眺められるだけである。われわれはわれわれの侵入して行く包括的な世界という空間において、一定の世界存在を認識するが、世界自身を知ることではなく、現象としての世界を知る。世界存在は捉えることのできない他者であり、物でもなければ自我存在でもない<sup>(19)</sup>。それ自身において包括的な存在そ

のものとしての世界であるところのものは他者存在という近付きえぬ秘密である。それは範疇以前のものであり、あらゆる実在性の根拠であり、根源である。

超越者<sup>(20)</sup> はもっとも存在的優越をもつ包括者である。われわれである包括者は世界存在と超越者において自己の限界をもっている。ここではわれわれは包むものでなくて包まれるものである。われわれが現存在や意識一般や精神である限り、直観的な、また経験的に知られる他者すなわち世界がわれわれに対して存在する。われわれが実存である限り、決して経験的に証明されない非直感的な他者すなわち超越者がわれわれに対して存在する。「それにおいて、またそれによってわれわれが現存するもの」は世界であり、「それにおいて、またそれによってわれわれが自己自身であり、自由であるもの」は超越者である<sup>(21)</sup>。超越者はすべての包括者の包括者であり、厳として「存在する」ものであるが、それは考えられたものの中では消滅してしまうし、像や形態においてはかくされてしまう。西洋ではこれまで存在、現実性、神性、神 Sein, Wirklichkeit, Gottheit, Gott<sup>(22)</sup>などの言葉で呼ばれてきたが、これらは歴史的な伝承を通じてその時々生み出された言葉であり、ペリエキオントロジー的な包括者哲学的な読み返しを通ずるとき、それらの言葉は無限に豊かな意味内容をもつものとなる。

理性<sup>(23)</sup> は右のあらゆる様式の包括者をわれわれの内部において結合する紐帯である。包括者の様式は多様であり、そして包括者の夫々の様式は再びそれらの現象において崩壊する。しかし夫々の包括者はさらに夫々に固有な方法で統一を創り出そうとするが、そのもつ空間によって制限されている。けれどもわれわれである包括者においては統一への止むことなき駆り立ての源泉があり、夫々の包括者内、また諸包括者のすべての様式を統合統一しようとしている。このような統一はすなわち実存と理性によって行なわれるのであるが、地盤としての実存に対し、実存間の紐帯ともなる理性は就中統一統合を本来的な使命としている。理性は科学において個々の知識を結合し、また個々の科学を結合し、さらにあらゆる包括者を結合しようとする。そればかりでなく、理性は一般的なものを突破し、そのことによって突破の真理性を把握しようとする。それはより高次の統一のためである。かくて理性は例外と権威 Ausnahme u. Autorität にも自己を向ける<sup>(24)</sup>。理性は交通意志であり、統一意志であり、かくてまた理性は哲学的論理学の源泉である<sup>(25)</sup>。理性が哲学的に自己を自己自身において照明するとき、哲学的論理学が展開する。哲学的論理学は理性の自己意識若しくはオルガノンという。哲学的論理学は理性に所属する。頂度実存照明が実存に、形式論理学が意識一般という悟性に、世界定位が世界に、形而上学が超越者に夫々所属するごとくである。

ペリエキオントロジーは右の包括者の諸様態の詳論<sup>(26)</sup> である。またその統一における一者の論であり、包括者における存在意識の論<sup>(27)</sup> となる。これまでの哲学はかくて多かれ少なかれ何らかの意味での包括者哲学の歴史として回顧しうるに至る。

#### 認識論 “Das Umgreifende des Erkennens”

あらゆる包括者のなかで論理的な現在化にとって一つの様式が優位をもっている。すなわち思惟である。これをその可能性の総体についていえば「意識一般」である。意識一般はわれわれが普遍妥当的な思惟、認識、直感、意図、志向と名付けるところの一切を包括する。もしわれわれがそれらの総体の言い表わしのために「認識」という語をえらぶならば、この包括者の照明は「認識論」と呼ばれうる<sup>(28)</sup>。だがまたもし「思惟」という語をえらぶなら、思惟の生起の内容をとり去った形式的なことがらが問題にされている。思惟はたとえばはた不規則的なものとはいえ、もっとも



包括的なもの、すなわちその全体を示している。そしてここでの認識論とはこのような思惟の全体の論である。

哲学的論理学はこのような認識論を、根本的分裂状態としての意識一般、概念と判断、認識の運動、理想的構造に照らしてのわれわれの思惟と認識の独自性、言語などの理論として展開する<sup>(29)</sup>。このような認識論の特徴は、思惟が他の包括者の諸様式との自己区分を明瞭にしつつ、包括者のもつ現実性の意義を十分に自覚していることである。それは単なる先験的観念論でもなければ、客観的实在論でも意識一元論でもない。「思惟はその普遍性によって一切のものに滲透するという優位をもつ。何もかも思惟の手から逃れることはできない。しかしこの思惟の優位は、その固有の根源から無内容であるという代償を払って存在する。あらゆる他の包括者の様式から始めて内容がめざめる。そしてそれは思惟において明晰になるのである<sup>(30)</sup>」。「すべての他の包括者の現実性は、現実性としてはむしろ思惟に先立つ優位をもつ。思惟はそれらに依存しており、それらから息を吹きこまれる。包括者は単なる思惟以上のものである。包括者の現実性のこの優位は、しかし、それ自身思惟の媒介によって始めて明瞭な現象となる。この現象性は思惟によって初めてその根源性において明らかとなる。何故なら包括者のすべての様式は思惟によって初めて本来的に語られ証明され展開されるからである<sup>(31)</sup>」。

ここでは数ある問題の中から一例としてコブラ Copula の問題にふれるにとどめる。存在をあらわすザインとコブラのザインの関係の問題である。すなわち判断論の問題である。

判断におけるすべての言い表わしはコブラを使用するか、若しくは「イスト」ist (「である」) があらわれる形式において使用されうる<sup>(32)</sup>。言い表わしはすべてコブラの意味を含む。コブラの意味—「ザイン」Sein (「存在する」)—は判断の意味が、かくてまたはすべての認識の意味が明瞭にさるべきならば、明瞭でなければならぬ。それを唯一の意義において把握することは認識意味一般の理解に対して重大な結果をもつにちがいない。つまりそれは(=ザインと解するなら)一切の認識を存在という唯一の原理に還元してしまうことになる。事実上われわれはコブラの意味が種々な仕方であらわれることを知っており、また同時にそれらに共通せる意味を一にまとめる一者を知っているが、この一者はまさにすべての認識の限界の表現として本来的な謎であることを認めた上でコブラの使用例を挙げる。

Sichselbstgleichheit : A ist A (tautologisches Urteil), z.B. "Das Ich ist das Ich."

Gleichheit zweier Unterschiedener : z.B.  $2 \times 3 = 6$  (Gleichheitsurteil)

Dasein : A ist (Existentialurteil), z.B. es gibt A, A existiert.

上の例において“ist”を夫々、自己同一性、相異者の同一、現存の言い表わしとしてのみ解するとコブラの本質は失なわれる。形式論理学、演繹論理学、直観論理学等は、夫々上のうちの何れか一つを根本的なものとして解してきたが、これに対して哲学的論理学は、コブラがより以上の意義をあらわすものと解する。すなわちコブラは認識の包括者の表現としての包越的な意味をもつ。コブラはすべての特殊な関係を包越する認識されたものの存在の表現であり、その時々一定の関係であられるが、その関係は範疇(一定の言い表わしの意味)として明らかにされるのである。

### 真理論 “Wahrheit”

真理論の具体的展開は包括者論と認識論を俟って可能である<sup>(33)</sup>。この三部の関係は「世界観の心理学」における世界像・態度・精神の生、の関係に似ている。精神の生は前二者の抽象的契機性に対し両者を総合的に具体化した全体性であるが、真理も同様である。真理を問題にする仕方は多

様でありうるが、哲学的論理学は、包括者一認識一真理、の構図において問題とするのである。真理については行為、感情、芸術、詩作、音楽等における真理としても語りうる。「真理はあらゆる存在開示性において存在する<sup>(34)</sup>」。けれども哲学的論理学は上の構図に則ってその固有の媒介を思惟においてもち、思惟の真理でないものも思惟を通じて真理として現前化し、かくて初めてそのような真理を、哲学的生活の道具にしようと欲するのである。

真理論自体が再び三部構成である。すなわち第1部真理と虚偽、第2部真理の形態、第3部真理であることの完成、である。ここにもまた一種の弁証法的関係が存することは明らかである。すなわち<sup>(35)</sup>、――

われわれの途は各章において一個の真理へと向った。しかし真理と虚偽の区別においてはその不可分離が明らかとなった。真理の諸形態の現前化においては、包括者の多様性からその意味の多様性が示された。一者として真理は包括者の諸様式の統一においては達成され得なかった。統一を見出すことは、一般のおよび普遍妥協的であるとしてあらわれるところの夫々の真理の突破にみちびいた。すなわち例外と権威において統一は再び絶対的としてあるのではなかった。それは歴史的に無制約的としてであり、すべてに対してはまたいつも同じであるものとしては、把握されなかった。

このことはわれわれに真理は分裂していることを示している。真理は手で把むもののように把握できない。「現金のように」支払えないどんなつかみとられた真理もより深い真理によって突き破られる。真理は暴力的な強制、技術的強制的方法に己れを明かさない。真理はわれわれに対してただひとり無制約に求められるということによってのみ存在する。真理は無制限に存立しているものではなく、もしそれが確固たる所有として考えられるべきならば、無基底的なものであることを示すのである。

一切のものはわれわれの存在の深淵性を意味する。真理は一切の疑問性と破滅の危険性が賭けられるところにおいてのみ明らかとなる。

一つなる真理は一つなる存在の啓示、端的に現実的なものの啓示であらねばならぬであろう。真理は現実的にその確実性の中で人間が安らぎを見出すところの存在であるべきである。われわれが思惟しつつなすことができることは途を見出すことである。前2章においてわれわれはこのことにあたってきたが、今や更に核心部でそのことにあたらねばならぬ。

次のことがあてはまる。途はただ人間の孤独から交通へとあらわれる自己存在の現実においてのみ歩まれうる。思惟はこの途において定位することであり、道具であり、助力である。たとえ真理存在の完成が規則に従って把握されず、また方法論的に強制されえなくとも、それはその周囲をめぐり救い出され、また確証さるべきである<sup>(36)</sup>。

かくて真理であることの完成の章は真理論の中枢部として4度び、真理存在の完成をめぐぐる試論が行なわれる<sup>(37)</sup>。第一は世界観心理学的な考え方に従った哲学的根本問題の展開、すなわち、存在の分裂の直観から存在の真理への途がいかに求められるか。非完結から完成へ、喪失から救済への途がいかに示されるかをみる。第二は真理存在の完成の時間的現象を現前化する。第三は根源的な直観の形態を悲劇的なものの例において現前化する。(神話、詩作、芸術、宗教的伝承における形象は真理を現在にもたらすものであり、哲学することによっていわばその機関として理解されるが、悲劇的知の真理論的叙述は一個のすぐれた悲劇論となる)。第四は真理存在の自覚化が論ぜられる。哲学することにおける真理存在の完成は哲学すること自身において意識されるべきである。時間現存在において、時間現存在と結びついて、哲学することは、理性の無限の公明な運動によっ

て、愛の仲介存在において、又客観的となった存在の暗号の形態において、真理にふれる。理性と愛 Liebe は根拠であり、暗号 Chiffer (od. Chiffre) は哲学することにおける真理の完成であることが論ぜられる。

暗号は真理論の最後の言葉であるが、これは存在の単なる神秘化でも哲学的真理の非論理化でもない。神学化でも密教化でもない。われわれはすでに理性の活動の本質をみており、暗号はこの理性の活動を俟って始めて可能である。「理性はその無限の運動において存在の客観性によって支柱を見出し、愛において自己の充実をもつ。この客観性はもはや認識の対象となるような何らかの客観ではありえない。何故なら真理の完成は認識の頂点としての客観において達成されるものではなく、すべての認識をのり越えてゆく客観、すなわち本来的には客観でないところの、われわれが暗号とか象徴とか譬喩とか呼んでいるところのものにおいて達成される<sup>(38)</sup>」。しかし理性を充実させるものとして、愛も暗号の根拠であり、愛なくしては暗号もわれわれのものとならない。何故なら愛とはすでにのべた哲学することの車軸である実存と殆んど異ならぬものであり、その別名である。「愛はすべての包括者の包括者の積極的な根源に対する言葉である。それは実存と一致している。しかし愛には私であるところのすべての包括者に存しうところのかの根本本質がある。愛は積極的に充実させる紐帯であること、理性が止むことなく関係付けるものである如くである。理性と愛は、それらが全く制限なしにはたらくところでは全く一つのものになってしまうのである<sup>(39)</sup>」。また「愛は私の本来的な自由である。すなわち私がその中で飛翔しうところの充実された自由である<sup>(40)</sup>」。

われわれが暗号の世界にあること、読むこと、書くことは理性と愛の生活の上に立っている<sup>(41)</sup>。そしてそれら一切が一つなる神 der eine Gott<sup>(42)</sup> のうちに根源をもっていること、このことがそもそも哲学的論理学がそれを形成し伝達しようとする力をうることできた真因である。もちろん哲学的論理学は次のようにも言う。すなわち、哲学することは存在意識における清祓(きよめ) Einweihung である<sup>(43)</sup>、と。しかし一つなる神なくしてはそれすらも完成しないことを最後にそれは自発的に告白するのである。

真理をもとめ、ヤスパーズの哲学(philosophia)は第2次大戦を挿んで大要上のごとき結晶をとげた。ヤスパーズの歩みはこれにとどまらない。冒頭にみたように、自然科学との関連における哲学という要素をはらんで出発したこの哲学は、いまやむしろ信仰論や歴史論への傾斜を濃厚にしている。しかも時代も移り変る。ハイネマン F. Heinemann<sup>(1)</sup>によって、「実存哲学」の生死が問われたのもすでに10年前になる。なおまたこれを一個のモデルとして、同じような主題の変奏が「哲学的論理学」の明確な把握ということへ照準されることなくわき起っている。さなきだに日本では批判もさることながらそのものものの十分な定着もなく、元も末もともども時とともに潰え去る「なだれ現象」というのがある。このような指摘とともに私は真理論の最後をしめくりたい。すなわち、古代人の Amicus Plato, magis amica veritas. にならって、

Amicus Jaspers, magis amica veritas (=Wahrheit).

## 注 ま え が き

- (1) 「哲学」(Philosophie, 3Bde, 1932)において<哲学的論理学>を予告する箇所は2カ所ある。すなわち 1.「哲学」Ⅱ実存照明 Existenzhellung s.396, 2.「哲学」序言 Vorrede s.VIIにおいて。

1. — 「もし哲学することの形式が、実存的交通の現実化に役立つべきならば、この形式について

は消極的には次の如くいえる。すなわち、その形式は全体としては完成されえない。それは思惟の現実における置換が要求されてやまぬ切断面を含んでいる。それは一個の形態の中に固定化される代りに、むしろすべての可能な形式に変転しつつ入ってゆくことができる。なぜならそれは何れの形態から自己をとり戻さねばならないから。積極的には哲学することの形式は、まさしく、知識及び確実性の諸様式、真理及び思惟可能性の諸様式、すなわち方法の諸様式を意識することによって、伝達可能性の要求と一致する。現存在及び現存在における実存の明るさの多次元性は哲学的論理学において明瞭になる。この論理学はたとえまだ、そのものとして超越者に関する実存そのもののいかなる形態についてもいいあらわさないとはいえ、哲学することの中心である。この内容を超越することの形式は、世界において飛翔することと実存へ訴えかけること、超越者を呼び出すことによってまとめ。何らかの形式が自分自身に対し絶対的知識という安静となりうることはない。何故なら哲学することは、哲学することの現実性の根底にある場合には、再び規定的な形式を見捨てねばならず、また哲学することは哲学することの可能的交通の現実化のために、自己に距離をおく一切の形式をもつようになる。しかし何れにおいても整除されてしまうことはないのである」。

2. —「哲学することの本来的な帰結は根源的には論理的でない進歩のうちにある。とはいえ、思惟様式と知識の妥当様式を意識することなくしては、哲学するはたらきはどうしても傍道に外れてしまうであろう。これらの様式を意識する試みに属する哲学的論理学は本質的な箇所で示唆されるであろう。しかしその方法的な展開は他の書物にゆずることにする。論理学は特殊的に哲学的な思惟を規定することはできるが、しかしこれを正当化することはできない。哲学的思惟は自ら自己を支えなければならないからである」。

第1の箇所においては実存照明と哲学的論理学の関係が、第2の箇所においては（序文の方が本文より後に書かれたとみて）哲学と一般的な意味での論理学と哲学的論理学の三者の関係が示唆されており、カント第一批判における哲学—形式的論理学—先験的論理学という関係と似たような消息をよみとることもできる。

(2) Ernst Mayer: Philosophie u. phil. Logik bei Jaspers. 1953 (im "Offener Horizont" s. 64—72)

(3) この一般論に加えて、

金子武蔵: 実存理性の哲学—ヤスパース哲学に即して— (1953)

斉藤武雄: ヤスパースにおける絶対的意識の構造と展開 (1961)

草薙正夫: 実存哲学の根本問題—現代におけるヤスパース哲学の意義— (1962)

などは何れも夫々個性的な学ぶところ多き大著であることは附記されるべきであろう。

#### 哲学的論理学の精造概略

- (1) s. 453
- (2) Periechontologie と Ontologie の概括的比較は s. 160—161
- (3) s. 48, 52
- (4) vgl. Erste—Vierte Schritt s. 48—50
- (5) Transzendieren zum Umgreifenden u. Objektivierung des Umgreifenden s. 152—161 (Viertes Kapitel)
- (6) s. 53—60
- (7) s. 53
- (8) 例えば Hegels Logik における Dasein——われわれはこれを定有と訳す伝統をもっている。現存在という訳語は Heidegger の Dasein にも用いられるが、ヤスパースとの相違に注意。
- (9) s. 53

- (10) s. 53 (「時空間における対象としては決して現象における以外のものとしては、また決してそれ自らが本来的に把握されるのでない局面における以外のものとしては自己を現実化しない」)
- (11) s. 64~70
- (12) s. 67
- (13) s. 71~76
- (14) s. 71
- (15) s. 76~83
- (16) s. 83
- (17) s. 83~84
- (18) s. 85~107
- (19) s. 89~90
- (20) s. 107~113
- (21) s. 107
- (22) s. 111
- (23) s. 113~120
- (24) s. 114
- (25) s. 119
- (26) Erhellung der Weisen des Umgreifenden (Zweites Kapital) s. 53~112 u. Die gegenseitigen Bezüge der Weisen des Umgreifenden (Drittes K.) s. 123~151
- (27) Das Seinsbewußtsein im Umgreifenden s. 170~189
- (28) s. 225
- (29) s. 229 u. s. 231~449
- (30) s. 225
- (31) s. 226
- (32) s. 228
- (33) s. 42
- (34) s. 226
- (35) s. 869
- (36) s. 870
- (37) s. 871~1054
- (38) s. 1022
- (39) s. 989
- (40) s. 989
- (41) s. 1044
- (42) s. 1054
- (43) s. 1045

あとがき

- (1) F. Heinemann: Existenzphilosophie, lebendig oder tot? (1954) があたかもその趣旨を題名において指示しているが、その他にも多くの評者がある。しかしその際、本文でとり上げた2著の正しい位置付けも一焦点であるが、ヨーロッパ科学的精神の正統と目されうる Psychopathologie を正しくうけとめているかどうかその批評の重みをきめる重要因子であること、つまり真理論と科学論の平行関係を充分うけとめるべきであることを指摘しておきたい。