

カントにおける共通感覚と ヤスパーズにおける実存的交わり

布 施 圭 司

1. はじめに

近年、対話やコミュニケーションといった「交わり」を扱った論考が、哲学、社会学、倫理学等の様々な領域で数多く見られるようになった。このことは人間存在に対する交わりの重要性が広く認識されるようになった表れであり、多くの成果が上げられている⁽¹⁾。しかしながら、多くの論考においては世俗的領域の交わりが扱われており、交わりが情報伝達や意志疎通という側面からのみ見られている感が否めない。本来的な自己存在としての実存や信仰・宗教といった領域を視野に入れ、自己存在の根底にまで立ち返って交わりを論じた試みは少ないと思われる。

詳しくはこれから考察するが、カントは、美を判定する判断における「共通感覚」(Gemeinsinn)を重視し、人間と叡智的なものの関係において人間同士の共同性が重要であることを示唆した。ヤスパーズは、実存は実存同士の「実存的交わり」においてのみあると考え、実存的交わりといわゆる「超越者」(Transzendenz)の関連についても論究している。この二人には単なる情報伝達に止まらない交わりへの洞察がある。本稿では、カントにおける共通感覚とヤスパーズにおける実存的交わりを比較することで、実存という人間存在の次元に対して交わりが持つ意味を考察したい。

2. カントにおける共通感覚

カントにおける倫理は、「自律」(Autonomie)の倫理であり、真の他者が存在しない、独我論的である、などと批判されてきた。しかし、カントにおいて人間の共同性は、表面に現れない重要な関心事であると指摘する論調も存在する⁽²⁾。カントは『判断力批判』*Kritik der Urteilskraft*において共通感覚を論ずる際に、

最も明確に人間の共同性を扱っている。

(1) 美学的判断 (ästhetisches Urteil) における共通感覚

美学的判断は、個別的なものにおいて法則を見出す働きである。美学的判断は、あらかじめ存在する一定の概念に従って対象を判断する客観的な判断ではなく、個々の対象に関して主観が快を感じるか不快を感じるかという主観的な判断である。より詳しくは、美は、「構想力と悟性という我々の認識能力の自由な遊びにおける調和」に、快を感じる感情によって判定される。構想力が多様な直観をまとめ一つの表象を形成したときに、その表象が悟性に調和的であると判定されるならば、我々は美しいと感じる。注意すべきは、美学的判断は悟性に関わるとしても、対象を悟性的概念によって判定している訳ではなく、構想力と悟性の関係を感情によって判定していることである。我々は調和を概念的に明確な形で認識する訳ではなく、主観的に感じるのである。

美学的判断は主観的な判断であるにもかかわらず、普遍妥当的であるべきであるとカントは考える。美学的判断の普遍性の説明に、カントは共通感覚を用いる。「ところでこの [快を与える] 調和には、全ての人が普遍的に与り得なければならないから、従ってまたかかる調和の感情 (与えられた表象に関する) にも、全ての人が普遍的に与り得なければならないわけである。しかしある感情にすべての人が普遍的に与り得るためには、一種の共通感覚が前提されねばならない」(KU 239)。表象に対する快・不快の感情が全ての人間に共通であれば、外的な概念によらずとも美に対する判断は全ての人間で一致する。

感性的感覚は個人ごとに相異があり、感性的対象に関する快は個人ごとに異なる。そこで感性的感覚とは異なり、共通感覚は自分自身を他者の立場においてみる、偶然的制限を度外視するといった特徴を持っている。「[美を判定する] 趣味 (Geschmack) の事柄に関して裁判官の役目を果たすためには、我々は事物の实在にいささかたりとも心を奪われてはならない、要するにこの点に関しては、あくまで無関心 (gleichgültig) でなければならないのである」(KU 205)。美学的判断を行う際には、事物の存在がどのような意味をもっているのか、自己に対してどのような益があるのか、といったことは考慮せず、ただ事物の表象の調和に関して判定をしなければならない。それ故カントは、美に関する快

を「無関心的適意」(uninteressiertes Wohlgefallen)と呼ぶ。

(2) 共通感覚の根拠

カントは、共通感覚が成立する条件を人間の「社交性」(Geselligkeit)に見ている。人間は社会を形成する存在であり、自己を社会化し、社会生活を円滑に営もうとする社交性を持っている。人間の社交性にとって自己と他者の「心的状態」が一致することは理想であり、社交性が十分に発達し機能すれば、共通感覚は実現するのである。

しかし社交性によって我々が共通感覚を志向する理由は説明されても、共通感覚が実際に存在するのかどうかは別問題である。社交性は共通感覚が成立する条件であるが、共通感覚の实在についての理論的根拠ではない。共通感覚の实在性についてカントは述べる。「ところでこのような共通感覚は、決して経験に基づいて設定され得るものではない。この共通感覚の旨とするところは、一種の『べし』(Sollen)を含むような判断の権利の確立にあるからである。この共通感覚はこう言明する、——およそすべての人の判断は、我々の判断に一致するであろうというのではなくて、我々の判断に合致すべきである、と」(KU 239)。共通感覚は経験的な实在ではなく、経験を越えた人間の叡智性から、「かくあるべし」と要求されるものである。

(3) 美学的判断と道徳的判断

「美は道徳的善の象徴 (Symbol) である」(KU 353)と言われるように、カントは美と道徳に深いつながりを見ている。我々は美的対象を形容するのに、道徳的判断を根底に置くと思われる表現を用いる。カントは、「堂々としている majestätisch」「壮麗である prächtig」「無邪である unschuldig」「優雅である zärtlich」といった例を挙げている。美は、道徳的判断によって生じる心的状態と類似するものを含むような感覚を呼び起こす。「趣味は、いわば感覚的刺激から習慣的な道徳的関心への移行行きを可能ならしめる、とは言えこの移行は、決して無理な飛躍によるのではない。要するに趣味は自由にはたらく構想力を、悟性に対して合目的に規定され得るものと見なすばかりでなく、感官の対象においてすら、およそ感覚的刺激にかかわりなく自由な適意を見出すことを我々に教えるのである」(KU 354)。美学的判断は、感性的対象の中にも人間の自由

を見て取る判断であり、趣味が発達することは、感覚的・刺激への囚われから脱却し、自由の現象について一層注意を払うようになることである。

美を判定する原理は主観的で不明確なものであるのに対し、道徳性の原理は客観的で普遍的な概念によって表示されるという相異もある。しかしカントは、根底では美学的判断と道徳的判断はつながっていると考える。「趣味が感性的なものを越えた彼方に望み見るところのものは叡智的なもの (Intelligibeles) である。そして我々の [感性を越えた] 上級認識能力はすべてこの叡智的なものと合致するのである」(KU 353)。人間の道徳的能力も美的判断力も共に、叡智的なものという超感性的な共通の根拠に由来するとカントは考えているのである。

(4) 人格 (Person) と人格性 (Persönlichkeit)

社交性による没関心性は、道徳的判断にも共通する特徴であるが、現実には成立するか否か疑問がある。現実には我々が自己の関心から完全に脱却することは不可能であろう。その理由は、我々が我執から脱却することが困難なためだけでなく、自己と他者の相異がいつでも明確に自覚されている訳ではないためである。共通感覚は、「我々が自分の判断を他者の判断——と言っても、実際の判断というよりはむしろ可能的な判断に引き当て、自分自身を他者の立場に置いてみることによってのみ可能である。またそのためには、我々自身の判定に偶然的に付着しているところの種々な制限を、考えの中で度外視する必要がある」(KU 157)。従って共通感覚は、他者及び自己についての完全な理解を前提としてはじめて可能である。しかし、複雑な要因が絡む問題においては、他者についての理解が、さらには自己についての理解も、交わりの過程で次第に進むことの方が多いであろう。あらかじめ共通感覚が成立していることは少なく、共通感覚は交わりの結果生ずると言った方が当たっているであろうし、また完全な共通感覚の達成は多くの場合困難であろう。共通感覚への志向は意義ある交わりの前提と言えようが、我々が共通感覚から判断を行うことは少ないのではないか。

カントの哲学において現実の人間に対する洞察が不十分であることは、従来から指摘されている。⁽³⁾ここでは「人格」と「人格性」ないし「人間性」(Menschheit)の区別に触れておこう。カントは現実の個別的人間を人格と呼び、人格におけ

カントにおける共通感覚とヤスパーズにおける実存的交わり

る人類共通の理念的な人間のあり方を人格性あるいは人間性と呼んでいる。人格は現実において生ける人間であり、個体的要素を持ち、現象的性格を有している。これに対して、人格性は超越論的な主体性であり、理論的には意識の統一、主観の形式的統一であり、実践的には自由な道德の主体である。人格性には個体的要素がなく、現象的には把握されない。

この区別はカント自身整合的ではない場合がある。例えば人格がそのまま目的そのものとされる場合もあるが、人格と人格性の区別を厳密に解すれば、人間の叡智性のみが目的であり、単なる現実の人間は超克されるべき存在のはずである。

人間が感性的であると同時に叡智的性格を持つことが、一貫してカントの主張であり、カントは感性的側面と叡智的側面の両立の可能性を示すことを主たる課題とした。叡智的存在が感性的領域で働くことが要求として是認されれば、カントの目的は達したことになるのである。人間の叡智的性格と感性的性格の矛盾を十分に究明した上で総合を模索し、要求が実現する条件を詳しく検討することは、カントの課題ではなかった。それ故、現実における個別性を有する人間が単に否定的に捉えられ、その意義が軽視されているとの印象がある。人間の交わりに関して、カント自身理想に過ぎないと述べている⁽⁴⁾人格性の結合、いわゆる「目的の国」(Reich der Zwecke) が念頭に置かれていると言えよう。

3. ヤスパーズにおける実存的交わり

ご承知のように、ヤスパーズの思想において「交わり」は重要な役割を果たしている。初期の著書『哲学』*Philosophie* 以来、実存は他の実存との交わりにおいてのみあることが強調されている。また超越者も実存同士の交わりにおいて顕現するとされる。「一切の目的の意味に最終的な根拠を与えるところの哲学の目的、つまり、存在を内的に覚知し愛を開明し安らぎを完成するという目的は、交わりにおいてこそはじめて達成されるのである」(EiPh 23) と言われ、哲学する営みも交わりにおいて為されると主張されている。

実存同士の実存的交わりの他に、生物的な原初的共同性による交わり、悟性による即物的な目的性と合理性による交わり、理念によって規定される精神性

の交わりという三つの交わりをヤスパースは論究している。この三つは心理学的・社会的に考察可能な自他の関係である。ここでは実存同士の交わりに絞って考察することにしたい。

(1) 自由な自己存在の相互承認

実存的交わりは、自由な自己存在同士の相互承認という性格を持つ。「他者が彼自身であろうとしないならば、私は私自身となることができない。他者が自由でなければ、私は自由であることができない。私が他者をも確認するのとなければ、自分を認めることができない。(中略) 他者が彼の行為において、独立の彼自身とならないなら、私も独立の私自身とならない。他者が従順に私に服従する場合には私は、私自身とならない。他者が私を支配する場合も、同じである。相互の承認においてはじめて、我々は、双方ともに、我々自身となる」(Ph II 57)。他者が自らにとっての単なる対象、自らの働きかけの受け手であるだけなら、自己は専ら一方的な作用を及ぼすものとなる。相互のやりとりがそこには存在しない。それは死せる物に向かう関係である。実存的交わりにおいては、自他が共に独立の自由な存在である。

実存的交わりにおける相互承認は、認識主観同士の相互承認と異なる。このことは交わりにおける自己と他者がそれぞれ交換不可能な唯一性を持つという徴表に見て取れる。「実存的交わりは、前以て作り上げて見せることも模倣することもできず、絶対的にそのつどの唯一回性をもってなされる。この交わりは、多数の代理者でなく、まさにこの自己であり、従って代置されえないところの二箇の自己の間に存する」(Ph II 58)。認識主観同士は相互に同一であり、置き換え可能である。実存的交わりは、それぞれ独特の規定を伴う自己同士の、そのつどの状況における一回的な関わりである。

確かに現象的には内在的な要因によって交わりは生ずるが、その交わりが実存的交わりとなった場合、そのつどの交わりがそれ自身一つの全体であり目的である。「交わりの歴史的に一回限りのものは、一つの全体である。しかしこの全体は私自身がすでに存在していて、さてそのうえに何か或るものを獲得することによって生ずる全体ではなく、そのうちで私自身がはじめて本来のものとなる一全体である」(Ph II 60)。実存の自由は、そのつどの交わりにおいて、

カントにおける共通感覚とヤスパーズにおける実存的交わり

そのつど一回的仕方で生成する。それ故、そのつどの交わりにおいてのみ実存は実存たりうる。また、それぞれの実存が自らの自由の意味を問い実現しようと模索することは、それぞれの実存が自己が成立した場である交わりを維持し発展させようとするところでもある。それ故、実存にとってそのつどの交わりそのものが目的と言える。交わり以外の何らかの物を目的とする場合、自己と他者はその何らかのものに規定されることになり、自立的でなくなる。

(2) 実存的交わりの狭さ

実存的交わりは、一対一の個人と個人の間になり立つのであるから、ある意味で範囲が狭い交わりであり、多数の成員から成る共同体に直ちにつながるものではない。多数の実存の共同体の可能性について、ヤスパーズは、「私がその成員であるような一つの全体 (Totalität) としての、実存の一つの国という思想は、明確に規定された思想としては根拠のないものである」(Ph II 420) と言う。実存には自由以外には徴表はなく、実存の自由はそのつどの交わりでのみ生成し充実されるのであるから、実存はそのつどの交わりを離れてはありえない。ヤスパーズは、実存は数えることができない、と奇妙なことを言う(Vgl. Ph II 419f.)。実存はそのつどの交わりにおける「二」としか、しかもそれぞれが独特な「二」としか言えないものであり、客観的に数量化することはできない。

ヤスパーズは、「交わりの存在意識の根源には、その現象の客観的隘路が、避けられない負い目として、結びついている。だがその隘路においてはじめて真の広さもひらける」(Ph II 60) と言う。「真の広さ」とは、浅薄ではない深く充実した交わりと差し当たり考えられるが、さらには超越者が開示されることと考えられよう。

(3) 実存的交わりと超越者

「ただ自由に対してのみそのものとして開かれるところの超越者において、自由はその充実を求めるのである」(Ph III 5) と言われ、実存の自由の目標とされている。実存の自由は交わりにおいて生成し実現されるのであるから、超越者は自他の相異を越えて結びつけ、交わりを成就する「一なるものである」。そして「人間が人間同士の間で交わりを獲得する程度に応じて、一者は現成する (verwirklichen)」(Ch 53) ことになる。

しかし超越者は、そこに到達すれば自他が単純に一致するような客観的な全体ではなく、明確な認識の対象となることはないが、交わりのただ中において交わりを純正ならしめ、充実する根拠である。実存にとって経験可能な内在者は最終的な統一にもたらされることはなく、自己と他者は内在的には完全な一致に到達することなく、あくまで交わりのうちにあり続ける。超越者は、内在者の分裂の中で、交わりを導く目標である。「私と汝とは、現存在において分かたれているが、超越者においては一つである。私と汝とは、かの超越者においては出会うということも行きちがうということもないが、しかしこの現存在においては戦いながらの交わりの生成のうちにあつて、この交わりは危険をともしないながら「永遠的なものを」明らかにし、確かめるのである。このような私と汝との統一の存するところ、元来概念的に不可解であるものから絶対的に思惟不可能なものへの、飛躍がある」(Ph II 71f.)。

内在的に交わりが完結しないことが、かえって超越者を真に開示することになる。「交わりの非完結はそれゆえに、超越者以外の何ものも充実する(erfüllen)ことのできない深みの開示可能性となる。すなわち、神が永遠であるならば、人間にとって真理は生成する真理として、しかも交わりとして生成する真理として存在する。この交わりから分離するならば、真理は存続している真理として、自分で存在する代わりに或るものの知へとただちに退化し、時間的現存在のうちで消えてゆく(verzehrend) 要求の代わりに完成している満足へと退化するであろう」(W 980)。交わりが内在的な時間のうちで完成可能なものであるなら、完成した時点で交わりは不要になり、時間のうちで存続する真理が存在することになる。実存にとって交わりが完成しないことが承認されたときに、内在者を越えた超越者が真の意味で感得されるのである。

4. カントとヤスパースの比較

以上を踏まえ、カントとヤスパースを比較しよう。交わりにおける人間の個別性の意義と、交わりと超越的なものの関係が、両者で大きく異なっていると言えよう。

まず個別性の意義について、カントは自己存在の本来のあり方を超個人的な

カントにおける共通感覚とヤスパーズにおける実存的交わり

叡智性に見ており、個別性を専ら否定的に捉えていると言えよう。カントの主張する共通感覚においては、自己と他者は同等性を有し、自他は互いに置き換え可能でなければならない。これに対して、ヤスパーズは本来的な自己存在である実存を主題とした。実存は代替しえない一回性を持った自己存在であり、実存的交わりは相違がある者同士の交わりである。確かにある実存と他の実存の間には一種の同等性が存在するが、その同等性とはそれぞれの立場で主体的に行為するというあり方の同等性である。その主体的行為とはそれぞれの異なる内在的あり方を離れたものではなく、むしろそれぞれの内在的あり方を超越者へと連関させることである。

次に、カントもヤスパーズも単なる現存在を克服されるべきものと考えており、交わりを可能にする根拠として超越的なものを想定している。しかし、交わりにおける超越的なものの位置づけは異なっている。カントでは共通感覚を可能にする、理論化できない根拠として超越的なものが暗示される。個別性を越えた普遍的な判断のために超越的なものは要請される。これに対して、ヤスパーズにおいては、個別性こそが超越的なものへつながる通路となっている。交わりの非完結性がかえって超越者を証示するものであった。個別性が徹底的に明らかになることによって、自己の有限性が顕わとなり、交わりの非完結性が承認される⁽⁵⁾。

我々にとって内在者が種々の意味に分裂しており、自他がどこまでも相異があるという実存にとっての根本状況を踏まえ、交わりを究明した点がヤスパーズの功績と言えよう。カントは自己存在の叡智的な同等性を見てとったが、自己存在の叡智的なあり方は、内在的な相異を捨象した理想的な認識主観としての自己存在のあり方であろう。この自己存在の叡智的なあり方は、実存という内実を欠く理性と捉えられよう。ヤスパーズが「実存は理性によってのみ明白になり、理性は実存によってのみ内実を得る」(VE 49) と述べるように、明白な認識のために理性は欠かせないが、理性が内実を伴って働くためには実存の契機が欠かせない。ヤスパーズは理性の根本的な特徴を「統一への意志」(W 118 usw.) としている。統一への意志としての理性の機能が十全に発揮されるのは、現実の自己存在同士が相違を越えて交わりを志向する際に理性が推進力となる

場合であろう。理想的な認識主観に担われた理性は、単なる認識の精密化の働きとなるだろう。また、カントは「社交性」という現実の契機を導入しているが、社交性は実際には妥協という安易な一致をもたらしかねず、超越的なものへの媒介となりうるか疑問がある。自他の相異という実存の根本的状況を踏まえた場合、実存の異質性に基づく交わりの非完結性によって超越的なものが開示されるというヤスパーズの主張は、意義深いものと言えるだろう。

さて、交わりの非完結性による超越者の開示とはいかなるものか。このことをさらに明らかにするためには、ヤスパーズが超越者の現象として主に論究した「暗号」(Chiffre)と交わりの関係について考察する必要がある。また、実存的交わりは、単なる個人同士の心理的な交わりにすぎないのではないかとの懸念がある。従って、客観的な共同体や社会制度と実存的交わりの関係について考察する必要がある。これらの考察は今後の課題としたい。

引用文献の略号は次の通りである。引用文中の[]内は筆者の補足である。訳出は原則として掲げてある邦訳書に従ったが、筆者の考えで新たに訳出した箇所もある。

- Ch : Jaspers, K., hrsg. von Saner, H., *Chiffren der Transzendenz*, Piper. (草薙正夫訳『神の暗号』、理想社、1982年)
- EiPh : Jaspers, K., *Einführung in die Philosophie*, Piper. (林田新二訳『哲学入門』、『哲学とは何か』、白水社、1986年、所収)
- KU : Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, Akademieausgabe V. (篠田英雄訳『判断力批判』、岩波文庫、1964年)
- Ph II : Jaspers, K., *Philosophie Bd. II: Existenzerhellung*, Springer. (草薙正夫・信太正三訳『実存開明〔哲学II〕』、創文社、1964年)
- Ph III : Jaspers, K., *Philosophie Bd. III: Metaphysik*, Springer. (鈴木三郎訳『形而上学〔哲学III〕』、創文社、1969年)
- VE : Jaspers, K., *Vernunft und Existenz*, Piper. (草薙正夫訳『理性と実存』、理想社、1972年)
- W : Jaspers, K., *Von der Wahrheit*, Piper. (林田新二・小林靖昌・浜田恂子・上妻精・盛永審一郎・小倉志祥・松田幸子訳『真理について 1-5』、理想社、1976-97年)

註

- (1) 入江幸男・霜田求編『コミュニケーション理論の射程』(ナカニシヤ出版、2000年)によれば、近年の交わりをめぐる論考は概ね三つに分類できる。第一は交わりの媒体としての言語に関する考察で、言語行為論、記号論、認知科学など

カントにおける共通感覚とヤスパースにおける実存的交わり

が該当する。第二は社会学的な観点から現代的な問題、例えば家族、メディア、教育、文化を論じるものである。第三は実践哲学や社会理論において交わりを軸に論究を行うものであり、道德の基礎づけ、自由・権利と義務、共同体、権力、国家、法と道德といった問題を主題とする。

- (2) アレントによれば、判断力がそこから発する「観想的快と非活動的満足感」がいかにして実践と結びつくかを、最晩年のカントは問題とし、人間の実践的活動である政治への関心が高まった (Arendt, H., ed. Beiner, R., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Paperback edition, The University of Chicago Press, 1989, pp. 15-16.)。またハーバーマスによれば、カントは、超越論的意識の叡智的統一に、経験的意識の公共性における合意が対応すると考えている (Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuausgabe, Suhrkamp, 1990, S. 184.)。近年カントの道德論の中に、相互人格的關係を読みとる試みも為されている。高田純氏によれば、人格が自他を手段としてのみでなく同時に目的として扱う「目的の国」は、自他が共通の法則に従う場であり、その場が成立する条件である自己立法という人格の性格をカントは浮き彫りにした (高田純『実践と相互人格性——ドイツ観念論における承認論の展開——』、北海道大学図書刊行会、1997年、59-62頁)。また、加藤泰史氏によれば、カントがあらゆる義務の根本に置いた自己自身に対する義務とは、自他に共通する人間性を裏切らないという、道德法則が成立する前提である。従ってカントの道德論は始めから相互人格的關係を念頭に置き、その成立の根底を探究したものである (加藤泰史「人格と承認——相互承認論の構造と限界・序説——」、南山大学編『アカデミア』第69号、1999年)。
- (3) 例えば、和辻哲郎『人格と人類性』(和辻哲郎全集第九巻、岩波書店)、小倉貞秀『カント倫理学研究——人格性概念を中心として——』(理想社、1965年) 参照。
- (4) Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademieausgabe IV, S. 433.
- (5) カントも、感官の対象が理性理念に適合しないという否定感情による「崇高」(das Erhabene) について語り、有限性が否定を介して超越的なものへつながるという主張がある (Vgl. KU 244-278)。カントの崇高についての論究は、無限なものに関わる理性の働きを究明した点で示唆に富むが、人間の認識能力のみが念頭に置かれている。崇高という感情が自己存在に真に生じるのは、実存的交わりにおいて自己の責務に直面し、自己の有限性に照らして責務の無限性が感得される場合と言えるのではないか。

付記 本稿は、2002年12月の日本ヤスパース協会第19回大会における研究発表「共通感と実存的交わり——カントとヤスパース——」をもとに加筆・修正を施したものである。

(米子工業高等専門学校助教授)