

ヤスパースにおける歴史の意味

斎藤武雄

一 人間観と歴史

総じて人間観は歴史観を規定する。⁽¹⁾それは歴史が人間の歴史であるからである。⁽²⁾さて、歴史という言葉には普通二つの意義があるとされている。即ちその一つは、事件乃至出来事の経過そのものであり、もう一つは、その経過の記録乃至記述である。ドイツ語では前者を *Geschichte*、後者を *Historie* として、両者をはっきり区別している。しかし両者は無関係ではない。既にヘーゲルは両者の差異と統一とに着目した。彼は、前者即ち *res gestae* (*das Geschene*) と後者即ち *historia rerum gestarum* (*Geschichtserzählung, Geschichtsbeschreibung*) との間「この二つの意味の統一 (*Vereinigung*) を単に外面的な偶然性以上の意味をもつものと見なければならぬ」と言い、「二つを共に産み出す」「内面的な共通の根底 (*Grundlage*) が存すると言う (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Hegel Sämtliche Werke* II. von Glockner, 1949, S. 97)」。この根底を彼は国家と見た。(Vgl. a. a. O. S. 98)。又、三木清は前者を「存在としての歴史」とし、後者を「ロゴスとしての歴史」とし、この両者の根底に「主体的事実」即ち「事実としての歴史」を見た(三木清、「歴史哲学」参照)。ヘーゲルも三木もそれぞれのかかる根底から生起そのものを見又生起の記録の立場を見る。その他、かかる根底を唯物論的に把握するか、或は宗教的に理解するか等によつ

て史観の多様性が生ずるのである。

ランケの如く史実の客観性を重視しなければならぬことは当然であるが、しかし何が本来的な歴史の事実・生起・出来事であったか、即ち歴史的価値をもつ現象は何か、ということには選択が入る。その選択の基準は、人間の本質に、根本的には、存在する。この本質から *Geschichte* が見られ、*Historie* が記述される。

さて、ヤスパースは歴史（a）と史学との根柢に歴史性 *Geschichtlichkeit* （b）を見る。この点は三木の主体的な「事実としての歴史」を根源的歴史として見ることに近い。しかしヤスパースの歴史性は実存の歴史性であり、実存という主体の本来的な在り方であるから、実存がその根柢とする存在そのもの即ち超越者そのもの・包括者 *das Umgreifende* （c）そのものが歴史性の根柢である。彼の史観は包括者思想からのそれであり、この思想からの人間観によるそれである。結局それは歴史の実存（4）の史観であり、特に実存の本来的な在り方である交通 *Kommunikation* の史観である。従ってそれは又実存理性の史観である。

私はこれらのことを以下においてできるだけ具体化しなければならぬ。そのためにはヤスパースにおける人間存在の諸様式に即して歴史の意味を考えて行くことから、論を進めてゆきたい。

- (1) 各の史学乃至歴史理論は皆一定の人間学に基礎をもっている、というマックス・シェーラー (Max Scheler, *Philosophische Weltanschauung-Mensch und Geschichte*.) の言う如く、すべての史観は人間観によって規定されるのである。
- (2) 自然史的過程として歴史をとらえる場合にも、それは人間社会の歴史である。従ってそれは人間の歴史である。又それは、神の歩みとしてとらえられるときでも、歴史が人間の歴史であることには変りはない。
- (3) 「人間の歴史は、実存の歴史性から始めて本質的意味を獲得する。」(Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, S. 349)
- (4) *geschichtliche Existenz*(a. O., S. 337)

なお、本稿におけるヤスパースの著書の略号を次の如くとし、頁付けは数字のみで示すこととする。

- Ph. (Philosophie, 1932)
E.ph. (Existenzphilosophie, 1939)
V.d.W. (Von der Wahrheit, 1947)
Gl. (Der philosophische Glaube, 1948)
U.Z. (Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 1949)
Einf. (Einführung in die Philosophie, 1950)

二 人間存在の諸様式と歴史

1 現存在 (Dasein)

先ず人間は現存在として存在する。現存在は時間における *in der Zeit* のものとして「始源と終末とをもち、その環境世界 *Umwelt* において労苦し、闘争し、或は倦怠し、屈服し、享樂し、苦惱し、不安をもち又希望をもつ」(V. d. W. 49) ののである。この現存在は言わば我々の生きものとしての在り方であり、生命的現存在である。それはディルタイが自然主義と言う立場の生である。かかる生は実践的、実用的、經驗的、相対的等の特質をもつ。そして現存在は自己保存と自己拡大とを欲し、それに適合するものを真理とする。この真理観は「実用主義の真理概念である」(E. ph. 30)。

ヤスパースはかかる現存在とそれがその中に生きる環境世界とを人間存在の不可欠の条件の一つと見るけれども、人間はこの現存在を超えて本来の在り方に到達すべきであると考へるが故に、現存在的条件を歴史において絶対視せず、従つて現存在の立場を根本とする自然主義的・実証主義的・唯物論的・実用主義的歴史観をとらない。彼はそれ

らを含み且つ越えて人間の歴史を見る。

「自然 Natur を基礎として歴史は存在している」が「自然の歴史と人間の歴史」との「両者は本質と意味とにおいて相違している」のであって、「自然の歴史はそれ自らを意識しない」ところの「同じものの繰り返し」であって「自然はこの意味で非歴史的」であるとヤスパースは見る (U. N. 282)。それ故に「歴史そのものをなお自然生起の類推に従って考察すること」即ち、「無終の去来」、「没落と繰り返し返し」、「人間を動物の一種として」考えること「人類全体は一個の生命過程である」として「人類全体は生長し、開花し、成熟し、老い、そして死すること、そして「人類の過程としてのみならず」「人間の諸文化の」「過程として」、諸文化を「有機体」として見ること、を彼は避ける (ebd.)。文化を「始源と終末とをもってゐる独立な生命形体 *Lebensschilde* としての有機体」(U. N. 283) の如く見るシュペングラーやトインビー(シュペングラーは八つの、トインビーは二十一の文化体を見る) のような予言者的な史観にヤスパースが賛同しかねるのは、人間を生命的自然過程と同一視得ない彼の人間観によるものである。

「我々人間は自然であると同時に歴史である。自然は遺伝において示され、我々の歴史は伝統において示される」が、「遺伝による安定性に対して我々の伝統の危険性が対立する」のであり、「歴史の過程は忘却により、歴史的に獲得されたものの消滅により途切れ得る」のである (U. N. 283)。伝統は動揺・崩壊・不信の可能性をもつ。それは「人間存在の実体であるところのすべてのものを包括する」が、「この実体は歴史において遂行される精神的運動によって充たされまた明瞭になる。この運動においてこの実体は諸の変化を引受ける」のである (U. N. 284)。即ち、伝統は自然と異なり「人間存在の実体」として歴史的なものであるが、この伝統の突破にヤスパースは歴史上重大な意義を認める。「そしてその最大の例は車軸時代 *Achsenzeit* である」(ebd.) と言う。歴史は伝統を地盤としつ

つゝ「伝統からの解離 Loslösung への」の方向」(ebd.) をもつものである。

2 意識一般 (Bewußtsein überhaupt)

人間の第二の在り方は意識一般である。それは「普遍妥当の知識の場所 Stätte」(V. d. W. 47)であり、この思惟する意識の制約の下にすべての世界認識(一般にはすべての対象存在)が立っている。現存在が時間と空間とに制限されて特殊な考え方・感じ方・意志の仕方をしているのに、この意識一般は一般的であり、例外を許さない普遍必然の真理を求めものである。ヤスパースはかかる意識を重視し、この意識によって営まれる科学を重んじ、科学は哲学することの根本要素であるとしているが、現実に行われる科学は、一定の立場から、一定の方法によって、一定の対象について探求する個別科学以外にはあり得ないとし、存在するものの全体に関する全体知・絶対知を斥ける。彼のかかる考え方からすれば、一つの科学的な歴史研究から一切の人間の歴史は明らかには知り得ないことになる。

しかし、科学とその応用である技術とが長足の進歩をなした現代は正に「科学的技術的時代」⁽²⁾であるとヤスパースは言う。彼は、科学技術の進歩が世界史をはじめて現実的に世界史としたのであり、今にしてはじめて真の世界史がはじまり、⁽³⁾それが如何にあるべきかを我々は考えなければならぬとする。科学の絶対化を否定する彼が、科学なしには世界史は考えられないとする。即ち彼は意識一般・悟性・科学の絶対化を斥けると共にそれを媒体として存在そのものが現象するところのものの意味を読みとる主体(実存)⁽⁴⁾の自由な暗号解読をなそうとする。

歴史の「根源と目標とは我々の知らざるところであり、全然或る知 Wissen によって知らざるところである」(U. 17)。これは人類の歴史の過去を全く知り得ぬとか、歴史に法則が全く存しないとか、人類の将来に対しては全く我々は盲目であるとか、を意味しない。しかしそれは如何に実証的に探求しても人類の歴史の根源は一義的には知り

得ないし、将来も確実に見透されたり計画されたりすることはできない、という知乃至悟性の限界を示すものである。彼の史観は知を包み且つそれを越える。歴史は意識一般によって合理的に法則的に説明し得るもの（自然科学的歴史学における如く）を、歴史の法則を、含むと共に、それは法則を超える人間の自由を重要な契機とする、というように彼は考える。知によって一般的なものが把握されるが、歴史は一回的なものであるから、一般的なものではそれは尽くされ得ない、と彼は考える。しかしこの考えも結局は人間の自由を前提している。彼は、「我々が歴史を一般的法則で把握する場合には（因果関連や形態法則や弁証法的必然性において）、我々はおかか一般者を以てしては決して歴史そのものをもたないのである。何となれば歴史はその個体において端的に一回的な或るもの *etwas schlechthin Einmaliges* であるからである。」（U. Z. 299）と言う。歴史における個性は一般者の事例ではなく、「歴史であるためには、個体は一回的、代理不可能、唯一であらねばならぬ」し、「一般法則として、類型的形態として、普遍妥当の価値としてあらわれるところの、一般者もお未だ歴史ではない」、と彼は考える（U. Z. 300）。かくの如く彼の史観は一般者を包越する包括者思想の史観である。それは自然科学的要素を認めるが、自然科学的歴史観をとらないし、又、ヴィンデルバントやリッケルトらの文化科学的歴史観とは、一回的・個性的歴史把握については、類似してはいるが、所謂価値を包み且つ越える実存の歴史性を歴史にとってより根源的であるとす。

3 精神 (Geist)

人間の第三の在り方は精神である。精神とは全体者を思惟する力であり、それは理念 *Idee* の「全体へ結合し、方向を与え秩序づける」(V. d. W. 4) 力である。従って意識によって思惟されたもの並びに現存在として現実的なものすべてが精神の理念的総体性の中へ収容され得るものである。(Vgl. E. ph. 16. u. V. d. W. 49)。精神は自己完結的な自らを貫ぬく運動—その理念的総体性における—である。「精神の生は理念の生である」(Gl. 18)。その理念とは

例えば我々の実現する職業や課題や国家や民族の如き実践的理念であり、又、世界、靈魂、生命等の理論的理念である。精神は理念において生きるものであるというのは、精神は自らの根源・根拠・目標を理念においてもつとことである。ヤスパースは精神の立場の代表としてヘーゲルのそれを考えていることは明らかである。それはデイルタインの言う客観的観念論の立場であって、世界精神乃至絶対的精神の如き理念によって生きる立場である。又、民族主義の立場も精神の立場と言い得る。それは民族精神という理念によって生きる。

精神の立場では、歴史とは、民族精神・世界精神等の理念の実現発展の過程ということになる。この理念が現存在としての人間の営みと科学的技術的な意識一般の活動とのすべてをその根源において規定する。しかし、その発展は一定の理念の枠内における発展であり、その自由もやはりその理念内における自由であるにすぎない。ヘーゲルは「世界史とは、自由の意識における進歩である」と言い、⁽⁵⁾「ところで、世界史は自由の意識を内実とする原理の発展段階を叙述するものである」と言うが、この進歩発展は、ヤスパースから見れば、完結せる理念の枠内においてのそれであるにすぎない。絶対者を認識し得ると考えるヘーゲルと違って、ヤスパースは、自由の主体たる実存を、理念を突破するもの―超越者に直面して無限にそれに向って開かれて―と見るが故に、かかる理念の自己実現の過程として歴史をみることに満足しない。彼は世界史は世界の審判であるというヘーゲルの考えを斥けるのはそのためであって、現象するもの乃至実現されたものは、存在そのものではない、という包括者思想がその根柢に存する。

4 実存 (Existenz)

ヤスパースは以上の三つの人間の在り方を内的な在り方として、^{インマネント}実存はこれらを言わば肉体とし、しかもこれらを超越し、且つこれらを真に生かす地盤で^{ポテン}あり^{ウルシュナルク}根源であり^{ダレント}根拠である。それは交替不可能な単独者である。しかも「実存は自己自身へと関係し、そうすることにおいて超越者へと関係するところの自己存在 *Selbstsein* であり、

それはこの超越者によって贈与されたことを知り、この超越者の上に自己存在は基礎づけられているのである」(V. d. W. 49, E. ph. 17)。このように実存は内在と超越者との間にある中間存在としての自由な主体である。ここに実存が時間において時間を超える歴史性がある。歴史性はヤスパースにおいては、「現存在と実存との統一」(Ph. H. 122)、「必然と自由との統一」(a. a. O. 125)、「時間と永遠との統一」(a. a. O. 126)として表現されるが、この歴史性こそ、「中間者」として実存を見るところの包括者思想からの帰結である。実存はかくして「状況—内—存在」⁽⁸⁾であり、他の実存と共に存在する「交通—内—存在」⁽⁹⁾であり、一切の内在及び他人と共にあり、それらを媒介する自由な存在であり、「歴史の実存」である。ヤスパースの史観はかかる歴史性から出てくる。歴史的伝統乃至根源を異にしつつ互に人々が交わることに於いて歴史の真理を実現すると彼は考えるが、この考えは、「実存は実存に対して無限な、完結不可能な交通 Kommunikation に立つ」(V. d. W. 74)ように「諸の実存は相互に関係する」(a. a. O. 705)ことに基づく。ヤスパースの歴史観は、包括者思想からの・実存の・歴史性からの・交通からの・実存の理性からの歴史観である。

5 理性 (Vernunft)

理性は実存と共にあり、根本的には実存の絶対的意識の本来の公明性である。実存は我々である包括者のすべての様式の地盤であるが、その紐帯 Band は理性である。理性は一者たる超越者に直面し且つそれに向って不断に統一・突破・統一を遂行するものであって、それは実存に担われている。「理性は我々における包括者であり、それは如何なる本源的な根源をもたず、却って実存の道具である。理性は実存からの無制約者であり、それは根源において最も広き顕示へともたらずべき無制約者である。」(G. 39)。かくの如くすべてのものを結びつけ、統一するところの、そして結局一者に向って有限なものとの統一を目指す理性は実存という根源の道具である。理性と実存とは不可分

- (5) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Sämtliche Werke II., Glockner, 1949, S. 46.
 (6) a. a. O. S. 92
 (7) Die Weltgeschichte ist nicht Weltgericht. (Ph. III, 183)
 (8) In-Situation-sein (Ph. I, 56)
 (9) In-Kommunikation-Sein (V. d. W. 546. usw.)
 (10) この点に関しては、拙著「ヤスパースにおける絶対的意識の構造と展開」第二篇第一章絶対的意識と理性(二七五頁以下)参照。

三 史 観

ヤスパースの歴史観は上述の如き人間観からのそれであり、それは人間の多面的な在り方における実存の理性の歴史観である。それは歴史性からの歴史観であって、世界史の時代区分も、車軸時代も、歴史の意味も、かかる理性とその交通とによって貫かれている。

彼は「我々にとつての歴史の意義」として次の如く言う。「如何なる実在するものも我々の自己確認にとつて、歴史ほど重要なものはない。歴史は我々に人類の最も広大な地平を示し、我々の生活の基礎となつてゐる伝承の内実を我々にもたらし、現在のなものに対する基準を我々に示し、自己が属する時代への無意識的拘束から我々を解放し、人間を最高の可能性と、その不滅の創造とにおいて見ることを教える。」(Einf. 82)と。ここに、自由な実存が歴史を媒介しなければならぬことが示されている。そして「我々の生活は過去と現在との相互的な照明によつて進歩する」(Ibid.)という。かくして彼においては時間において、時間を超えるという実存の歴史性から、過去、現在、将来が見られるのである。

根本的にみて、ヤスパースにおいては、歴史は実存の歴史であって、実存的意義のない文化も文明も国家も歴史的価値をもち得ない。しからばかかる史観からは、「マックス・ヴェーバーの、世界史は、悪魔が破壊された諸価値を以て舗装するところの街路の如きである、という像を以てて」(U. Z. 332) 混乱から混乱へと進むところの世界史の出来事をどう見るべきだろうか。善者必ずしも榮えず、文化民族が野蛮人に征服されるが如き、世の治乱興亡は事実としての歴史として、ヤスパースも認めざるを得ない。何故なら、彼の包括者思想は現存在乃至世界の事実を人間存在の一つの様式における事実として認めるからである。徒らに歴史を一定の立場から理想化して現実を欺瞞することを避ける。だから彼は勝てば官軍的な、ヘーゲルの言うような、世界史は最後の審判である、という史観を斥ける。「また我々は歴史を神化してはならない。我々は、世界史は世界の審判である、という無神的な言葉を承認する必要はない」であり、「世界史は決して最後の法廷ではない」のである (Enf. 104)。しかしヤスパースも世界史の統一を求め、それは彼の理性からみて当然である。世界史は彼にあっては包括者の諸様式における現象が実存の理性によって統一的に真理を以てて実現されるところに、その意味と目標とをもつ。彼はかかる統一を「人間の歴史性」と「多様に歴史的なものの交通」とにおいて生じなければならぬとし、かかる統一は「人類の歴史の統一」であるとす (U. Z. 305)。

彼は「歴史の統一」について分析し、a. 統一を指示する諸事実 (1 人間本性の統一、2 普遍者、3 進歩、4 空間と時間における統一、5 特殊な諸統一)、b. 意味と目標とによる統一、c. 思惟する全体観としての統一、を挙げ (U. Z. 305 ff.)、そして「歴史の統一は人類の一致せる存在としては決して完成されないであろう」(U. Z. 326) と言う。即ち、上記 a の 1 では「人間とは素質の全体である」という表象によって「共通な諸可能性の強い発展の異なるものとしてあらゆる現象の総括において人間存在の全体が示される」とする統一の事実 (U. Z. 306) に対しては

「歴史においては一回的な諸の創造や突破や実現において、繰り返され得ざる又代理不可能なものが明白になる」(U. Z. 309)し、「かかる創造的な諸の歩みは…単なる生起の経過と違った他の源泉からの啓示の如くである」(U. Z. 310)として、aの1の統一を彼は批判する。aの2は人類の統一を人類にとって普遍的な文化や社会的諸形式によって理解するものであるが、「かかる普遍的なものには正に、人類の本来的統一を構成し得ない」(U. Z. 310)と彼は言う。それは「真理の深さを見ると」「人は特殊なものの中に、歴史的に偉大なものを見出すであろうし、しかし普遍的なものにおいては…一般者、非歴史的に同一に止まるものを見出すであろう」からである(edd.)。ここに普遍からみて特殊なものが「本来的歴史性の充実であり得る」こと、従って「人類の統一はかかる歴史的特殊なもの相互の関係性においてはじめて根拠をもっている」ことが示されている(U. Z. 311)。この彼の考からすれば人類の統一は一般者を媒介しつつ、文化や社会形式の独自性をもつ諸の個人乃至諸の社会の実存的交通の創造的共同態ということになるであろう。⁽¹⁾ aの3進歩に関しては彼は「知と技術的能力」(edd.)においては進歩を認めるが「人間存在そのもの、人間のエートス、人間の善良さと智慧とは何等進歩しない」(edd.)と言ひ、コムニカツイオン 真の交通こそ人類の統一を示すと考える。aの4「空間と時間における共通の決定性による統一」(U. Z. 314)即ち地理学的乃至交通 Verkehrによる、又時代による人類の統一を彼は「歴史の統一には的中しない」(U. Z. 315)と言う。aの5特殊な諸統一として「文化の諸統一」(edd.)が存するが、諸の文化圏・民族・世界宗教・国家は特殊であり、「かかる統一は普遍性を欠く」(edd.)と彼は考える。

b. 意味と目標とによる統一について。ヤスパースは歴史的事実が「歴史の統一を構成するためには十分ではない」(U. Z. 316)とすれば「統一は事実ではなくて目標 Zielである」(edd.)として考え得るとする。その目標は「それに向って歴史が生起する意味 Sinn」(edd.)ということとなるし、この目標は「課題」(edd.)として考えられる。彼は

「意味は歴史の目標として言表される」(U. Z. 317)として、1「目標として文明 Civilization と人間の教養 Humanisierung とが妥当する」(ebd.)、2「目標として自由と自由の意識とが妥当する」(ebd.)、3「目標は高人 der hohe Mensch 及び精神の創造として妥当する、共同体的諸状態における文化の生産として妥当する、天才が妥当する」(ebd.)、4「目標として、人間における存在の顕現、das Offenbarung des Seins im Menschen が妥当する、その深さにおける存在の覚知、即ち神性の顕現が妥当する」(U. Z. 318)と言う。しかし「目標そのものの統一は如何なる意味解釈においても到達されない」し「あらゆる公式化—そしてそれが最高のものの中しようとも—は一つの目標たるに過ぎず、この目標はすべてを包括するものではない」し、「従ってあらゆる考えられた目標は歴史の内部における因子とはなるが、しかしそれは歴史を総括するものではない」とし「(ebd.)、キリスト教的歴史哲学もヘーゲルやマルクスやユントの歴史観も全面の真理には的中しない、とヤスパースは言う。(Val. U. Z. 319)。かかる彼の考えからは、多様な歴史の意味の中で、その各を絶対化せず、交通において一者へと我々が飛翔すること以外に、意味の統一は存しないということが結果するであろう。

c. 思惟する全体観としての統一は「歴史の哲学的考察」であって「それによって人類が結合されるであろうような統一を問うて来た」のであり (U. Z. 319)、「その一つとしての「歴史における神の歩み」が西欧における支配的な史観として二千年間続いて来たが、かかる宗教的史観は挫折せざるを得ない、とヤスパースは言う (Val. U. Z. 320)。この史観のみならず一義的な全体観は彼においては挫折せざるを得ない。それは彼が歴史を「包括者の無限性」(ebd.) から見るからであり、全体は知り得ないからである。「歴史は全体として眼前にあり、始源と終末とをもつ可知的な発展の統一がある」(ebd.)とする観方に対する彼の態度は次のようなものであり、この箇所は我々の歴史的考察にとって参考とすべき熟読玩味すべき箇所であるから、長文ながら引用せざるを得ない。「歴史は事実上又私の意識に対

して完了していない。私は将来に対して開いた態度をとる。それは待つところの、真理を探求するところの、その上、既に存在しているがしかし将来からはじめて全く了解可能となるところのものをなお未だ知らざることの、一つの態度である。かかる根本態度においては過去さえ完了させるものではない。即ち過去はなお生きており、過去の諸の決定は全体としてあるのではなくて、却ってただ相対的に究極決定的であり、それは訂正可能である。存在したところのものはなお新たな解釈 *Deutung* に堪え得るものである。決定されたものと見えたところのものは新たな問となる。存在したところのものはなお、それが在るところのもの「本来性乃至本質」を証示するであろう。それは死せる残余として現存するものではない。過去のものの中には、客観的にそして合理的に今まで取り出されたものよりも以上のものが入っている。思惟する人は自らなお、歴史であるところの発展の中に立っている、彼は終末にあるのではなく、従って彼は—全体の見透しを以って世界の山の上に立つのではなくて、制限された眼ざしを以って丘陵の上に立ちながら—可能な道の方角を知るのではあるが、それにも拘らず全体の根源と目標とであるところのものを知らないのである。」(U. Z. 320—321)。この考え方乃至態度は彼の史観を根源的に規定している包括者思想によるそれであることは明らかであって、彼が、歴史に向う我々の「不変の根本態度は問うことである」(U. Z. 321)と言ふ、歴史の全体像としての統一に対して「知られた真理の究極決定性」(end)を否定するのも、彼の歴史の哲学的考察が理性の公明性によるからである。

ヤスパースはかくの如く歴史の統一に関する種々なる見方における絶対化を否定する。何故ならそれらは皆有限なものであるからである。しかしかかる否定は、歴史の統一的理解のそれらの試みの努力を無意味とするものではなくて、それらはそれぞれ特殊ではありつつも、真理を指示する記号としては真であると言ふ(Verl. U. Z. 322)。この「開いた態度」こそ歴史の考察に必須であると彼は考へる。(Verl. ebd.)。種々なる統一の理念を關係において公明に考

察し、「歴史は全体として一回的である」が、「全体の秩序の理念」をもっている (U. Z. 323) とし、歴史には「単に偶然的な多様性が存在するのではなくて、偶然的なものあらゆる特質は一つの大きな歴史的根本特質の中に含まれている」(U. Z. 323—324) とし、彼は「統一の解釈として我々は我々の側で、公明性と統一への諸の要求に、そして又経験的実在性に、今日極めて容易に対応するように見えるところの世界史の図式 *ein Weltgeschichtsschema* を構想した」(U. Z. 324) という。そして彼は又「我々の世界史の叙述は、歴史的統一を人類全体に共通な車軸時代によって獲得することを試みた」(ebd.) と言う。従って車軸時代は人類全体に共通な意味をもつものであって、一つの信仰とか立場とかからのものでもなく、又単に理想的に考案されたものでもなくて、経験的にも万人に認められ得る歴史的事実に基づいたものでもある。車軸時代という「この時代に対してあらゆる先行せるものが恰も準備の如く現われ得るのであり、そしてそれへとあらゆる後続するものが事実的に又しばしば明瞭な意識を以ってひるがえって関係する。人間存在の世界史はここからその構造をもつ。そこから我々が絶対性と唯一性とを永久に主張してもよいような如何なる車軸も存在しない。そうではなくて今までの短かい世界史の車軸が存在するのであって、あらゆる人間の意識においてその連帶的に承認された歴史的統一の根拠を意味し得るようなものが存在する。」(ebd.) かかる車軸時代を中心として彼は世界史の図式を構想するが、その車軸も図式も開いたものである。我々は次に車軸時代の意味・それが世界史の中心となる意味を考察しよう。

ヤスパースは世界史の図式を描き、歴史を四段階に分つ。それは次の如くである。第一段階Ⅱ先史時代(言語の発生、道具の発明、火の使用)、第二段階Ⅱ古代高度文化の時代(紀元前五〇〇〇—三〇〇〇年、エジプト、メソポタミア、インダス河流域、少し後に黄河流域)、第三段階Ⅱ車軸時代(紀元前八〇〇年—二〇〇年の間、人類をして今日あらしめている精神的基礎が築かれた時代。支那、印度、ペルシャ、パレスチナ、ギリシャ)、第四段階Ⅱ科学的

技術的時代（中世末期後ヨーロッパにおいて基礎が築かれ、十七世紀において精神的に組織され、十八世紀末以来広く發展し、この数十年以来急速な進歩を遂げた⁽²⁾）。彼は言う。「ヘーゲルはあらゆる歴史はキリストへと向い、またキリストから出ている、神の子の出現は世界史の車軸である」と言っている」(Einf. 95, U. Z. 19)と。しかしヤスパースはそれに対して次の如く言う。「キリスト教信仰はしかし一箇の信仰であって、人類の信仰ではない。その欠陥は、かかる普遍史の考えはただ信仰深いキリスト教信仰者にとってのみ妥当し得るにすぎない、ということである」(U. Z. 19)と。そして彼の世界史の車軸とは次の如き意味のものである。「世界史の車軸というようなものももしあるとするならば、それはただ世俗的な歴史にとってのみ存在する。かかるものとして、キリスト教徒のみでなく万人にとってあてはまる事実として經驗的に見出されるべきものであるだろう。それは規準となる一定の信仰内容を離れて、西洋にとっても、万人にとっても納得されるものでなくてはならないであろう。かくしてあらゆる民族にとって歴史的自己理解の共通の枠が生まれるであろう。」(Einf. 95, Vol. U. Z. 19)。この考えは彼の包括者思想に基づくことは明らかである。即ち「一定の信仰内容を離れて」万人に納得されるように歴史を見るべきだとすることは、公明に、一定の固定した立場からでなしに、一つの民族或は地方の歩みからのみではなしに、あらゆる立場、あらゆる歴史の歩みを相互關係的・交通的に見て、一者たる包括者からそれを読みとるべきだ、ということを意味するのである。

「さてこの世界史の車軸は紀元前八〇〇年から二〇〇〇年の間に発生した精神的過程の中に存するように思われる」と彼は言い「我々と共に今日に至るまで生きているところの人間が現われた」と言い、この時代には支那には孔子や老子らが、印度では釈迦が生まれ、イランではツァラトゥストラが善と悪との闘争的な世界像を教え、パレスチナではエリイアからイザヤとエレミアを経て第二のイザヤに至るまでの予言者たちが、ギリシヤではホメロスや哲学者のパルメニデス、ヘラクレイトス、プラトン、悲劇作家達、ツキディデス、アルキメデスが現われた、と言う

(Entf. 95—96, U. Z. 20)。この僅か数世紀の間に支那、印度、西欧において殆んど同時にあらわれた事柄は人類の精神的覚醒として驚くべき現象である。ヤスパースは「この時代の新しいことは、人間が存在全体を、自己自身と自己の限界とを、意識するようになったということである」とし、「人間は世界の怖るべきことと、自己の無力さとを知り、徹底的に疑い、深淵に臨んで解放と救済とを渴望するようになった」と言い、「人間は意識的に自己の限界を捉えることによって最高の目標を設定するようになった」とし、「人間は自己存在の深みと超越者の明晰さにおいて無制限的なものを経験するようになった」と言う(Entf. 96, Vgl. U. Z. 20)。そして「今まで我々の思惟が拠ってきるところの基礎的範疇はこの時代に出来た。また世界宗教が生まれて、人間はそれによって今日まで生きている」(Entf. 96, U. Z. 20—21)。又この時代にはじめて哲学者が現われ、歴史を意識した。この時代の精神的覚醒は、「本来の人間」としてのそれであり、「心情と信仰内容においては非常に意味の相違があるのであるが、しかし、人間が存在の全体において自らを意識することによって、人間が自らを超えたものを把握すること及び人間が常に単独者として歩まねばならぬところの道を人間が歩むことは共通である」とし、「後に理性及び人格性と呼ばれたものの顕現が車軸時代に生じたのである」と言われる(U. Z. 22)ことによって明らかなる如く、人類の実存的飛躍だったのである。かかる覚醒をなした単独者は人類全体の数から見れば極めて少数な「人間的諸可能性の頂上」(U. Z. 22)ではあったが、「しかし単独者となるものは間接的にすべての人間を変化させる、人類全体が飛躍する」(U. Z. 22—23)。ここにヤスパースが車軸時代を中心として世界史の図式を考案する根拠がある。彼は本来の歴史を、実存する人間の覚醒・飛躍・実現の現象である、と考える。この本来の歴史観から、彼の現代観も将来も歴史の超克も、根本的に規定される。本稿はこれ以上の余白をもたないので、彼の、過去・現代・将来にわたる世界史的考察全体の分析・総合・批判を今なすことは差控えるが、私は以上によって彼の史観の中心部にいささか接近し得たように思う。

(1) ヤスパースは普遍史の統一は一者に向ってなされることを説き、「一者はむしろ、根源であると同時に目標であるところの無限に遠い関係点 Bezugspunkt である。それは超越者という一者である。」(U. Z. 327) と言ひ、「そのものとして一者は言わばとらえられ得ない、歴史的信仰の排他的所有となり得ない」(ebd.) と言ひ、普遍史は公明に諸の統一を探索すべきであるとし、「かくして最深の統一は見えざる領域へと高まり、相互に出あいそして相互に属し合うところの精神的な人々の国へと高まり、魂の一致における存在の顕わむ Offenbarkeit の隠れた国へと高まる」(ebd.) と言ふ。彼においては世界史の諸の統一の表象は「象徴」たるに止まり、「統一は目標として無限の課題である」(U. Z. 326)。

(2) Vgl. U. Z. 43ff. (Schema der Weltgeschichte), Einf. 92ff. (Schema der Weltgeschichte)

(3) ヤスパースの現代観は「歴史の根源と目標とについて」一〇九頁以下及び「現代の精神的状況」において見られ得る。

(4) 彼の歴史の将来の問題については「歴史の根源と目標とについて」一八〇頁以下において見ることが出来る。

(5) 「歴史の超克」については「歴史の根源と目標とについて」三三五頁以下に述べられている。