

ヤスパーズに於ける歴史と実存

宮 野 安 治

序

ヤスパーズの実存把握の根本命題の一つは、実存は歴史的存在であるということの内に見い出される。彼は実存のこの根本性格を実存の「歴史性」(Geschichtlichkeit) と称している。我々は通常自然の生起から人間の生起を区別して、これを「歴史」(Geschichte) と名づけているが、しかしながら「歴史」ということ自体も、かかる実存の歴史性によって始めて魂を吹き込まれるものである。即ち、「人間の歴史は実存の歴史性から始めて本質的な意味を獲得する」¹⁾。ヤスパーズに於ては、実存の歴史性は人間の歴史より一層根源的な訳であり、それ故にこそ、又かかる歴史性の根源からして、歴史というものが改めて重要な問題として我々に提起されるのである。本小論の目的は、かかる実存の歴史性の解明を出発点として、そこから歴史をめぐる認識や教養等の問題が如何に見られるかを考察することにある。

1. 現存在と実存

ヤスパーズは人間の生命的な在り方を術語的に「現存在」(Dasein) と命名している。人間は現存在として彼の環境世界 Umwelt の内にあり、かかる環境世界に反応するとともにかかる環境世界に働きかける。反応という側面からすれば知覚世界 Merkwelt として、行為という側面からすれば作用世界 Wirkungswelt として、環境世界は現存在に提示される。このように現存在は空間的性格を有しているのであるが、しかのみならず同時に時間的性格をも併せ持っている。即ち、現存在は生命としてその都度新たに誕生し、暫しの間自己を維持、拡張しつつも、やがては死という不可避的な宿命に屈伏する。つまり現存在はある客観的な時間の中で始源と終末を有するのである。この意味に於て現存在は「時間的現存在」(Zeitdasein) であって、「時間性」(Zeitlichkeit)こそは現存在の根本標識に他ならないと言える。しかも現存在は普遍的現存在として存在するのではなく、その都度一回的かつ個別的な現存在、つまり「私の現存在」(mein Dasein) として存在するのである。

けれども人間の本来的自己存在はかかる現存在の内に求められるべきではない。ヤスパーズに

(注)

1) Karl Jaspers: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 1949. München 1966, S. 349.

あっては自己存在は「実存」(Existenz)と称せられている。現存在は物質・身体・心・意識として客観化せられ、研究可能となるが、これに対して自己存在たる実存は決して科学の対象とはならないものである。又現存在は現実的、直接的に da-sein しているが、これに対して実存は常に現実存在であるとは限らず、この限りに於て実存は Sosein ではなく、Seinkönnen であると言える。つまり私は実存であるのではなく、「可能的実存」(mögliche Existenz)なのである。従って実存は絶えず存在するか、あるいは存在しないかという選択の中に立っており、決断によって己れへと到達するのである。更に言えば、現存在の根本特徴はその時間性に存していたのに対して、実存は永遠 Ewigkeit を担った存在である。「存在として現存在は生き、そして死ぬ。だが実存は如何なる死も知らない。そうではなくしてむしろ実存は飛躍か没落に於て存在する。現存在は経験的に現存するが、実存は自由としてのみ存在する。現存在は端的に時間的であるが、実存は時間の内にあって時間を越えているのである」²⁾。

かくて現存在と実存とはその個別性に着眼すれば類似せる側面を有しているが、しかしながら前述の如く、両者の間には移行なき飛躍が介在し、両者は根源的に相違する次元に属しているのである。けれどもこのことは即座に両者が互いに無関心に並列的に存在するということの意味するものではない。否むしろ両者は、相反し合うとともに相即し合う関係の中に位置している。実存は客観的把握を拒絶する超越的存在であり、それ自身としては「自己存在の暗黒の根拠」あるいは「隠れた実存」であるが、自己実現の媒体たる現存在がなければ、自己自身を現象させることができない。逆に又現存在が、地盤 Boden たる実存なくして、単なる現存在としてとどまるならば、現存在は地盤のない bodenlos ものになってしまう。先に「私は実存ではなくして可能的実存である」と言ったが、この命題を十全なものにするためには、更に附加して、「私は実存ではなく、現存在に於て可能的実存である」と言わなければならない。そしてまさに「現存在に於ける可能的実存」(mögliche Existenz im Dasein) ということの内に、現存在と実存との相互関係の端緒が洞見されるのである。

成程現存在はまだ実存ではなく、実存は単なる現存在以上のものであるということからすれば、両者は峻厳に区別されなければならないが、しかしながら現実的に実存するということは、現存在を媒介にして始めて可能なのである。即ちヤスパーズ自身の表現をそのまま用うれば、実存が現存在へと己れを「沈下させる」(einsenken) あるいは「己れを現象へともたす」(sich zur Erscheinung bringen) のである。ヤスパーズはこのことをより具体的に次の如く説明している。「実存はその現存在のこの特定の包越的な事実存在を把握し、不可避的な所与を引き受け、由来に、つまり家族、土地、故郷に束縛され、現存在の歓喜を経験し、単に現存在に於ける苦痛ではなくして、現存在そのものに苦悩する」³⁾。このことを逆に言えば、現存在は実存によって魂を吹

2) Karl Jaspers: Philosophie. Drei Bände, 1932. 3. Aufl. Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956, 2. Band: Existenzzerhellung (以下 Philosophie II と略す), S. 2.

3) Karl Jaspers: Von der Wahrheit, 1947. 2. Aufl. München 1958, S. 78.

き込まれることによって、現存在以上のものに高まると言える。「根源的な自己存在が存在し、そして一瞬かかる自己存在に於て不安が止揚されるところでは、現存在は透明となる。……それはもはや現存在ではなく、又現存在そのものの中に見い出され得るのではなく、現存在に於て己れを現象させる存在へと現存在が超越することなのである」⁴⁾。

ヤスパースはこの「沈下」(Einsenkung)を我々の知の及ぶところではない「秘密」とし、かかる事態にある現存在と実存との関係を「現存在と実存とのこの謎に満ちた関係」と形容しているが、まさにこの現存在と実存とが一体となった在り方こそが、ヤスパースの所謂「歴史性」(Geschichtlichkeit)に他ならないのである。かくしてヤスパースに於て歴史性はまず第一に、「現存在と実存との統一」(Einheit von Dasein und Existenz)として把握せられているのであるが、けれども更に又歴史性は必然性と自由、時間と永遠という、一見相互に背反し合う対極の統一としても把握されている。そこで我々は、実存の現象としての歴史性のかかる「逆説的二重性」を更に解明しなければならない。

2. 歴 史 性 の 逆 説

ところでヤスパースによれば本来的自由とは、単に或るものの選択に於てではなく、自己自身の選択に於て、つまり現存在に於て私自身であろうとする決意 Entschluß から発する実存の決断 Entscheidung に於て経験され得るものである。「決意に於て私は自由を経験するが、かかる自由の選択に於ては、私はもはや或るものを決断するだけではなく、私自身を決断するのであって、この場合には、選択と私との分離は可能ではなく、私自身がこの選択の自由である。単なる選択は客観性の間の選択としてのみ現象するが、しかし自由は私の自己の選択としてあるのである」⁵⁾。このような意味に於ける自由、所謂「実存的自由」(die existentielle Freiheit)は、「自己の外にはもはや何ものも持たず、一切の対立を自己の内に持っているであろうような全体性の自由」⁶⁾としてのヘーゲル的な「絶対的自由」(die absolute Freiheit)ではない。絶対的自由に於ては、普遍的なものの全体的なもののために実存そのものは廃棄されており、一切の対立とともに無の中へと気化している。ヤスパースに言わせれば、「自由は対立がない場合には空虚」⁷⁾となり、「一切の対立を超越した自由は一個の幻想」⁸⁾にすぎない。むしろ自由は絶対的なものではなく、常に同時に必然性と相関してこそ存在を獲得するものであり、そしてまさにかかる必然性と自由との統一こそが、歴史性を根本的に特徴づけているのである。そこでかかる統一は次の如く考えられることになる。

私は現存在として常にすでにある特定の状況の内に不可避免的に投げ込まれており、従ってかか

4) Karl Jaspers: Philosophie. Drei Bände, 1. Band: Philosophische Weltorientierung (以下 Philosophie I と略す), S. 39.

5) Philosophie II, S. 182.

6) ibid., S. 194.

7) ibid., S. 195.

8) ibid., S. 191.

る状況が包含する諸々の所与によって拘束されている。しかしながら私は所与の必然性によって制約された諸状況を、自田の可能性として見ることができる。成程すでに決断はなされており、私は決断されたものの中に立っているが、けれども同時になおも生涯を通じて私は決断をなさなければならない。決断されたものの側面からすれば、私は私にとって不可避免的に規定されているように思われるが、だが決断の可能性の側面からすれば、私は私にとって根源的に自由であるように思われる。所与性に着目すれば、私は拘束されているにすぎないが、自由に着目すれば、最後の決断と言えども、現在に於ける最後の決断であって、新たな決断によって、そのもの自身が廃棄せられないとしても、そのものの意味が変えられることができる。要するに、私が現存在として特定の状況内に存在するということが、同時に私が自由たる実存として決断することができるということを意味し得るのであって、しかもその際必然的現存在は、抵抗の素材として、実存の自己決断の媒体となるのである。即ち、「実存は現存在に於てそのまま現象することはできない。実存は素材の抵抗がなければ、鳥が真空の中を飛ぶことができないように、自己を実現することができないだろう。実存は現存在なくばその根拠の火の中で燃え尽きてしまうだろう」⁹⁾。私が単に所与にすぎぬものを引き受け、この所与の抵抗に対抗しつつ、自己の決断によって、このさもなければ所与にすぎぬものを独自の意義を有したものに変わるところに、歴史性が成立するのであり、かかる歴史性にあっては、「絶対的必然性」も「抵抗なき自由」も共に破棄せられており、まさに「必然性と自由との統一」(Einheit von Notwendigkeit und Freiheit) が実現されているのである。

けれどもここで我々が更に留意しなければならないことは、必然性と自由との統一が更なる必然性を現成せしめるということである。このことについてヤスパースは次の如く言っている。「各々の新たな選択に於て、自分自身の歴史的根拠を通じて、拘束として現前しているところのこの必然性は、ここに私は立つ、私はこれ以上にしようがない Hier stehe ich, ich kann nicht anders という意識に於て現前しているところのより深い必然性を現象せしむる」¹⁰⁾。必然性は差し当っては、現存在必然性あるいは自然必然性を意味していた。かかる必然性を負いつつ、私は自己の決断を通じて自由を実現した訳であるが、しかしながら私は自由の高みに於て、却って私の行為が必然的であることを自覚するに至るのである。その際この必然性は、もはや自然法則に従って不可避免的に生起するという外的必然性ではあり得ず、他に欲しようがないという仕方で意欲する人間の内的必然性、いわば「実存的必然性」(die existentielle Notwendigkeit) である。故に「必然性と自由との統一」と言われる場合には、必然性は二重の意味を有しており、極まるところこのような見解は、「私は私の自由に於て超越者によって私に贈与されている」というヤスパース哲学の根本思想に連なるものと言えよう。

更に歴史性は「時間と永遠との統一」(Einheit von Zeit und Ewigkeit) としても把握せられて

9) *ibid.*, S. 125.

10) *ibid.*, S. 196.

いる。ところで一般的に時間に関してヤスパースは、過去及び未来の絶対化を排除し、現在の意義を極力力説する。例えば、私が過去を絶対化するならば、本来的存在はすでに過ぎ去ってしまったことになる。現在の生はその独自性を欠落し、唯過去の想起によってのみ、本来的存在の残照をとどめるにすぎない。私が現在に於て自己自身であるのでなければ、私は過去を単に了解するだけである。逆に言えば、過去を本来的に洞見するためには、私は現在的でなければならないのである。従って、過去を絶対化することによって、私は現在とともに過去をも喪失してしまうことになるのである。又これに対して、私が未来を絶対化すれば、本来的存在は未来に於て到来するだろうことになる。現在の生は一つの通過段階であって、未来に奉仕することによってのみ存在理由を承認され、かかる未来の出現を期して、私は生きるべき希望を培い続ける。けれどもかかる未来の出現は、結局のところ幻想にすぎず、絶えず未来は現在へと転化し、かつ絶えず現在も過去へと消失しつつ、悪しき時間経過の無際限性の中で、ついには人間世界の没落とともに一切は森羅万象の沈黙の中へと引き裂かれてしまう。故に、過去と言ひ未来と言ひ、いずれにせよ現在との結合に於てのみ意義を獲得するものであると言わなければならない。「過去がひき起こす熱狂や未来から働く希望は、それらが現在から離れると無用となる。私がはるかな過去の内で満足したり、あるいは希望によって誤って唯々現在的であるものを逸するならば、私は存在しなくなり、私自身は無となる」¹¹⁾。従って、現在への集中こそが、自己存在の関心事でなければならないのである。

そこで実存することは現在を、しかも単なる時間的現在ではなく、「瞬間」(Augenblick)を深めることとなる。「実存することは瞬間を深めること die Vertiefung des Augenblicks であり、その結果時間的現在も、過去と未来を己れの内に担いつつ、未来にも過去にもそらされないところの充実である」¹²⁾。しかしながらここで言われる「瞬間」(Augenblick)ということは、我々が通常瞬間として表象する「刹那」(Moment)ということ以上のことを意味している。Moment はラテン語では momentum と称され、動詞 movere (動く) に由来するものであって、単なる消滅を表現している。これに対して Augenblick は、単なる消滅ではなくして、一種のひらめき、即ち「眼 (Augen) のひらめき (Blick)」であって、永遠的なものの内実に適応するものである。キェルケゴール流に言えば、瞬間とは「時間の原子」ではなくて「永遠の原子」なのである。と言っても、瞬間それ自身が永遠なのではなく、むしろ瞬間に於て時間と永遠とが互いに触れ合うのであり、この限りに於て、瞬間とは時間と永遠との総合であると言える。だから時間的現存在と永遠の実存の一体化としての歴史性は、瞬間に於ける「時間と永遠との統一」として理解される訳である。

かくして歴史性は、「現存在と実存との統一」「必然性と自由との統一」「時間と永遠との統一」として把握せられるに至るのであるが、しかしながらここで、かかる逆説が何故に可能なのであ

11) Von der Wahrheit, S. 175.

12) Philosophie II, S. 126.

るかの所以について、少し触れておく必要があるだろう。というのは、まさにかくの如く問うことが、ヤスパース哲学が沈潜している哲学的思惟の方法的問題へと我々を導くからである。ところで前に述べたが如く、実存はその都度個別的、絶対的に歴史的な存在であって、決して客観とはならない一切の認識可能性を越えたものである。実存は世界内の事物の如く対象的に認識され得ないが故に、ヤスパースは実存の把握を、世界存在の把握を意味する「認識」(Erkennen)に対比させて、これを「実存開明」(Existenzerhellung)と呼んでいる。ここで「開明する」(erhellen)とは、隠れた暗黒の対象化され得ない存在に照明を当て、それを現前化させることの謂である。実存開明は実存とは何であり、又如何にして生成するかを問うものであるが、けれどもここで当然予見され得るように、その発端には克服し難い独特の困難が横たわっている。即ちその困難とは、一切の客観的把握を拒絶する、従って普遍的なカテゴリーによる規定を拒絶する実存を、如何にして陳述するかということである。そこでこの問題は次の如く考えられる。即ち、思惟する一切を我々はカテゴリーに於て思惟しなければならないが故に、実存開明的思惟といえども、世界内の存在を表現するカテゴリーを借りて思惟しなければならない。しかしかかるカテゴリーによって実存を陳述するときには、かかるカテゴリーは本来的にそれ自身として意味されているのではないことが念頭に置かれていなければならない。つまりカテゴリーは対象を規定するのではなくして、かの言表され得ない存在の「信号」(signa)あるいは「指示者」(Zeiger)にすぎないのである。「実存開明に於て独特の信号は、成程外面的に言葉としては世界定位の対象に由来するが、……しかしそれは結局のところは、対象を形成するカテゴリーとなるためではなくて、実存的な可能性に訴える思想のための記号となるためである」¹³⁾。それ故に実存開明は実存を語るのではなくして、むしろ実存へと語る、ヤスパースの言葉を借りれば、普遍性を媒介とする「訴え掛け」(Appell)なのである。然らばここで更に問題となることは、かかる訴え掛けを実現すべく実存を指示する「信号」とは如何なるものであろうかということである。ヤスパースが表示している信号を枚挙すれば数限りない訳であり、結局のところ、「実存」という概念を始めとして(Existenz も伝来の *essentia* と *existentia* というカテゴリーによっては把握されない)、カント的なカテゴリーに対照させてヤスパースが「実存概念」(Existenzbegriffe)と呼んでいる一切のものがこれに属している。けれどもこれら信号の多くにとって特徴的なことは、それらが二律背反的に思惟される「対概念」(Begriffspaar)であるということである。相互に矛盾し合う二つの概念は、まさに対概念として、その全体に於て始めて実存に対して可能的な表現を与えるのであり、ここに我々は明らかに逆説的弁証法を駆使したキエルケゴールの影響を見て取ることができるのであるが、ヤスパース自身も「常に実存的に相関する対立をなす対概念」¹⁴⁾の一例として、「時間性と永遠」「孤独と交わり」「自由と依存」を挙げている。勿論対概念の数はヤスパース自身が例示しているものにだけ拘泥する必要はなく、その他諸々のものが挙げられるであろうが、要す

13) *ibid.*, S. 15.14) *ibid.*, S. 14.

るに問題は対概念の数にあるのではなく、それが遂行する本質的な機能、つまりその逆説にあるのであって、かかる逆説は、それら対概念の間に生ずる緊張によって、我々をして実存の固定化、対象化から身を守らしめ、浮動状態へと陥らせ、究極的には実存を感得させることへと導くものである。そして我々はかくの如き逆説的信号の最も顕著な典型を、何にもまして「歴史性」(勿論歴史性そのものが又信号であるのだが) に関する叙述の中に読み取ることができる訳である。

3. 歴史科学と歴史哲学

ヤスパースは以上の如き実存の歴史性の覚知 *Innewerden* を「歴史的意識」(*geschichtliches Bewußtsein*) と名づけ、それを歴史についての知たる「歴史学的意識」(*historisches Bewußtsein*) から区別している。ここに言う歴史学的意識とは、時間に於て単に反復されるにすぎない生起についての知ではなく、我々の現在の現存在の客観的前提として、かつ反復され得ない、一回的な独自のものとして把握されるところの生起についての知、端的に言えば、歴史についての客観的、科学的な知のことである。「歴史学的意識に於て我々は、知りかつ研究しつつ、とにかくも生起したものに向かい合って立ち、それを観察しかつその原因を尋ねる」¹⁵⁾。従って歴史学的意識は、観察する主観と観察される客観とが、二つの党派の如く相互に対立し合い、かつ根本的に互いから切り離されているという構造を持つ。「個人としての私はこの知に於ては私自身ではなくて、意識一般 *Bewußtsein überhaupt* であり、私は知る者として、私が知るところの客観から分離されている」¹⁶⁾。要するに歴史学的意識に於ては、主観—客観の差異性が特徴的なのである。

これに対して、歴史的意識は歴史学的意識とは本質的に相違したものである。歴史学的意識が普遍妥当的であるのとは対照的に、歴史的意識は根源的に個人的、人格的な意識であるが、それは歴史性が意識一般によって把握されるのではなくて、実存の自己実現の運動に於て自覚されるということに由来する。その上、歴史学的意識に於ては主観と客観とは峻厳に分離し合っていたのであるが、歴史的意識に於てはむしろ両者は堅く結合し合っている。「諸々の客観の歴史学的存在は、私が知ると思っているように、私に対して歴史学的に存在しているのであって、それ自身で存在しているのではない。これに対して、私の歴史的存在に於ては、私は私を私にとって歴史的なものとして知るのである。この場合には根源的に存在と知とは不可分に結ばれている」¹⁷⁾。即ち、我々が思惟によって始めて区分するところのもの、つまり歴史的存在(知られる私)とかかる存在についての知(知る私)とは、一方は他方なくしては存在しないという具合に、実存的には同一のものであり、結局歴史的意識に於ては、主観—客観の同一性が特徴的なのである。

このようにヤスパースは「歴史」の意識たる「歴史学的意識」と「歴史性」の意識たる「歴史的意識」とを区別しているのであるが、しかしながら彼は又、「この歴史的な根源から、又歴史的

15) *ibid.*, S. 118-119.

16) *ibid.*, S. 119.

17) *ibid.*, S. 119.

なもの das Historische も始めて本来的に歴史的 geschichtlich となる」¹⁸⁾として、両者の間に一定の関係を許容している。そしてこの関係は具体的には、「歴史科学」(Geschichtswissenschaft)と「歴史哲学」(Geschichtsphilosophie)との関係として実現されるものと考えられる。何故ならば、「歴史学的意識」は「歴史科学」として、又「歴史的意識」は「歴史哲学」として結実するからである。そこで更に、ヤスパースに於ける歴史科学と歴史哲学との関係の問題に論を進めてみることにしよう。

さてヤスパースは、諸科学の区分の原理の一つを「自然と精神」に求め、経験諸科学を「自然科学」(Naturwissenschaft)と「精神科学」(Geisteswissenschaft)とに大分し、所謂「歴史科学」なるものを後者に編入している。何故なら、「人間は自然的存在としてはまだ歴史ではなく、精神的存在として始めて歴史である」¹⁹⁾からである。しかも、精神の本質がその発展的な運動にあるとするならば、「精神科学は根柢に於て歴史学的科学である」²⁰⁾とさえ言えるのであって、故に、精神科学に於て占める歴史科学の位置は極めて重要なものであると言わなければならない。しかしながら、科学にその正当な権利をあてがいつつも、科学の絶対化を「科学迷信」(Wissenschaftsaberglaube)として厳しく排斥し、科学の限界を容赦なく指摘するヤスパースにあっては、歴史科学と言えどもその例に漏れることはない。一例を掲ぐれば、歴史科学の限界はその対象の妥当範囲に関して示される。まず何と言っても歴史科学は、文書、証書、記念物、伝承物等の実在性に依存しており、これらのものが欠落すれば、歴史科学は如何なる対象も入手することができない。従って、歴史科学は専ら過去に局限されており、いまだ何ら実在性ではない未来に対しては、ましてや歴史の統一的目標といったものに対しては、力の及ぶところではない。しかも、歴史科学は単に未来に向かって開かれているのみならず、又もはや確実な実在性を欠いた歴史の暗黒の根源に向かって開かれている。要するに、歴史科学は歴史の根源及び目標に到達し、歴史を一つの全体像として把握することができないのである。

このようにして歴史科学の諸限界が提示される訳であるが²¹⁾、しかし限界は単に越権行為の禁止者として機能するだけでなく、限界を越えて存在するものの指示者としても機能する。具体的に言えば、ヤスパースは歴史科学の限界の彼岸に歴史哲学を定位づけているのである。もっともヤスパースに於ては、歴史哲学についての定義づけは必ずしも一義的ではないが、それは恐らくは歴史に対面する我々の態度の多様性に起因するものと考えられる。ヤスパースは我々の歴史に対する根本態度として以下の如き三つのものを挙げている²²⁾。即ち、まず第一は歴史を認識するという態度である。この場合には、「過去の形象化」(das Bildwerden des Gewesenen)ということが課題であり、成果や業績や創造物が認識の対象となるが、しかし対象としてそれらのもの

18) *ibid.*, S. 119.

19) *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, S. 299.

20) *Philosophie I*, S. 196.

21) *Vgl. Karl Jaspers: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 1962. 2. Aufl. München 1963, S. 285ff.

22) *Vgl. Von der Wahrheit*, S. 838.

は私には縁遠いものである。前述の歴史科学の態度がこれに該当する。次いで第二は歴史を「我がものとする」(aneignen) という態度である。歴史を我がものとするということによって、私は私とは掛離れたものの中にありながら、私自身の許にとどまる。第一の態度では意識一般が関与していたのに対し、ここでは自己存在が関与して来る。最後に第三は歴史の中へと「押し入る」(eindringen) という態度である。この場合には歴史は統一に於ける一全体となる。統一と言っても、単なる並存物の空間的統一や悟性とか精神とかの統一にとどまるのではなく、究極的には、歴史の共通の根源と目標との統一である。

以上の如き歴史に対する三つの根本態度に対応して、かつ『哲学』(Philosophie)の構成、即ち第一巻「哲学的世界定位」(Philosophische Weltorientierung)、第二巻「実存開明」(Existenzerhellung)、第三巻「形而上学」(Metaphysik)に即して、ヤスパースに於ては歴史哲学は三つの段階に於て実現されるべきものであるとされている²³⁾。即ち第一段階は世界定位の段階であって、ここでは歴史哲学は歴史科学の諸限界を意識せしめる。例えば、歴史哲学は歴史科学的知識の諸条件と諸形式を示し、歴史認識の基本的な方法たる「了解」の限界を把握する。次いで第二段階では、歴史哲学は現代的で内実豊かな実存開明となる。現在意識の中で、一切の過去は現在へと関係づけられ、未来の可能性が構成的に展開され、その結果瞬間の存在意識が深められる。最後に第三段階に於ては、全体の歴史性が所謂「暗号文字」(Chiffreschrift)となる。始源から終末に至る歴史全体の像が超越者の暗号として成立するのである。

そこで、歴史科学と歴史哲学との関係を問題とするに際して、我々が特に注目しなければならないのは、歴史哲学の第一段階から第二段階への飛躍であろう。第一段階に於ては、歴史哲学は歴史科学の諸限界を指摘し、歴史科学の逸脱の危険性を防止するにとどまっている。つまりこの段階では、歴史哲学の歴史科学に対する関係は消極的なものである。ところが第二段階に到達するや否や、この関係は積極的なものとなって来る。実存の歴史的意識より発する歴史哲学は、ともすれば際限のないどうでもいい残骸として埋れてしまう歴史科学的知識を、一回的、独自のである実存の歴史性に関連づけることによって、歴史科学に一定の意義を承認する。「歴史学の諸々の内容や形象が、遠く離れた形態としてそれ自身で閉ざされて存立するのではなく、それらが私に対して向かって来たり、私に話しかけたり、要求したり、あるいは拒絶したりする限り、換言すれば、それらが歴史哲学的意識に於て我がものとされて、実存することの永遠の現在の機能となる限り、歴史学についての私の理論的知識は、一切の歴史科学を越えて、可能的実存の機能となる」²⁴⁾。ヤスパースは両者の関係を、「歴史学的知が歴史的意識に奉仕する限り」等と言い表わしているが²⁵⁾、これよりすれば、第一段階から第二段階への飛躍は、歴史哲学の歴史科学に対する限界設定関係から、歴史科学の歴史哲学に対する奉仕関係への飛躍であると言ってよい。と同時

23) Vgl. Philosophie II, S. 400.

24) ibid., S. 120.

25) Vgl. ibid., S. 398.

にそれは過去中心から現在中心への飛躍でもあろう。何故ならば、既に述べたが如く、歴史科学は専ら過去に局限されており、現在といえどもすでに過去の如くであり、過去はと言えば、単に過ぎ去ったものとして我々から遊離したものであるのに対して、このような歴史科学が歴史哲学に奉仕することによって、過去は現在へと関係づけられ、あたかも現前するものの如く我々に存在することになるからである。「科学としての歴史学にとっては、過去は唯過ぎ去ったのであり、又如何なる未来も見ないのに対して、歴史哲学は一切の時間を現在の実存に關係づける」²⁶⁾。歴史学的知は現存的実存の歴史性からの再生によって始めてその全き生命を獲得するのであって、既述の「この歴史的な根源から、又歴史学的なものも始めて本来的に歴史的となる」という言の深き意味はここに明瞭となる訳である。このように歴史科学と歴史哲学との關係の問題は、我々は歴史に対して如何に関わるべきかという問に対して、教示するところ極めて大なるものがあるが、このことは更に所謂「教養」(Bildung)の在り方に関しても根本的な説明を与えるだろう。そこで最後に歴史をめぐる「教養」と「実存」との問題に言及して、論を閉じたいと思う。そしてそれとともに、「歴史性」に於ては現存在と実存との關係、「歴史科学と歴史哲学」於ては意識一般と実存との關係に触れた我々は、この最後の箇所、精神と実存との關係を垣間見ることになるであろう。

4. 教 養 と 実 存

ヤスパーズは教養を規定して、「教養とは、個人が伝承された研究の諸々のカテゴリーや方法を受け入れることによって、諸々の知識の内容や存在の形態化された像について獲得したところの、個人の世界定位の謂である」²⁷⁾と述べている。我々人間は生物学的、心理学的に制約された存在として誕生するが、しかし教養は生来の性質から自ずから展開されるものではなく、むしろ不断の練習と訓練によって獲得されるべきものである。換言すれば、教養とは先天的な状態ではなくして、後天的な状態なのである。しかも教養は、自然的に与えられた個性の中に、支離滅裂に分散しているのではなくて、有機的に連関した一つの普遍的な世界を構築することをもって、その本質とする。この意味で我々は、自然に似た精神の秩序の中で、一切の知識、能力、行動が一つに結合している人間を、「教養ある人間」(gebildeter Mensch)と称している。従って教養とは、第一の自然 die erste Natur の突破に於ける、いわば第二の自然 die zweite Natur であると言える。「教養はいわば第二の自然となる。第二の自然は生来のものでないが故に、それは伝承、教育、祖先、家族、私が目ざめたところの共同体の実体に結びつけられている」²⁸⁾。教養は何にもまして歴史的な世界に根差しているのであるが、そのことは同時に、教養理想そのものが歴史的な変易を免がれ得ないことを意味する。又これとともに、教養は特定の身分や階級の教養として

26) *ibid.*, S. 139.

27) *Philosophie I*, S. 237.

28) *Von der Wahrheit*, S. 354.

存立し、そこから生ずる結果が人々に社会的特権の資格を与えて来たが、けれども今日では、「教養は人間としての人間、つまりすべての人間に属するのである」²⁹⁾。

ヤスパーズは以上の如き教養の意義を決して軽んずるものではないが、しかし教養の立場をもって究極の立場とするものではない。否むしろ、教養の立場に終始する人間を「教養の俗物」(Bildungsphilister)と攻撃したニーチェと軌を同じくして、ヤスパーズは単なる教養の立場に鋭い批判の矛先を向ける。ヤスパーズが自足的な教養の満足を拒絶するのは、彼の実存哲学的見地からして当然のことである。何故ならば、教養がそれ自身として独立し、絶対化されるならば、そこでは人間の本来的存在たる実存は解消されてしまうからである。ヤスパーズは教養の有する危険性を次の如く指摘している。「教養が自分自身を頼りとする、実存は消えうせる。実存の喪失に於てのみ、世界は絶対的な存在を獲得する。その場合には、教養そのものの独自の生活が成立し得るが、それは、かかる生活に於ては、常に新たな対象的存在の直観だけが問題であり、一切のものの形式化と完成が優位を持ち、かつ自己存在が消えるという意味で、審美的、無拘束的に成立するのである」³⁰⁾。我々は教養の究極化を斥け、地上に色どり豊かに咲ける精神の世界から、暗黒の地中深く根を張っている実存の存在へと還帰しなければならない訳である。

しかしながら、一切を一切に結合し、一切にそれぞれの位置を承認するヤスパーズの思惟は、ここでも教養を無駄花として枝を裁断してしまうのではなく、実存と関係づけ、実存から把握しなおすことによって、再び教養に一定の意義を与える。即ち、教養は実存に敵対するのではなくして、実存の自己実現、実存の明晰性のための条件を形造るのである。「教養は各個人が獲得し、新たに耕さなければならない地盤である。この地盤の意味深い秩序は実存の明晰性のための条件である」³¹⁾。我々が教養を有しているということと、我々が自己自身であるということは、異種の次元に属する事柄ではあるが、しかし異種の次元とは言っても、そこには何の連絡もないのではなく、相互へと導く通路が見い出される訳である。教養と実存とのこのような関係は、実存は精神から内実を獲得し、精神は実存によって担われるとする、ヤスパーズの根本的見解に即応するものであるが、然らば、目下の問題である「歴史」に関して見れば、何処に我々はその通路を求めることができるであろうか。

前述の如く、教養が何にもまして歴史的な世界に根差しているとすれば、如何に我々が歴史を想起する erinnern かということこそは、教養の中心的課題であると言わなければならない。ヤスパーズは想起の様態として三つのものを挙げている³²⁾。即ちまず第一は、「過去のものについての単なる知として想起」(Erinnern als bloßes Wissen von Vergangenen)である。これは周知の過去に関する客観的、科学的知のことであって、これに対しては、至る所に普及している諸々の制度が奉仕する。博物館や図書館や文書室には過去の諸作品が保存されており、我々はそれを

29) Karl Jaspers: Wohin treibt die Bundesrepublik? 1966. 8. Aufl. München 1967, S. 202.

30) Philosophie I, S. 238.

31) ibid., S. 238.

32) Vgl. Karl Jaspers: Die geistige Situation der Zeit, 1931. 5. Aufl. Berlin 1965, S. 118ff.

通して、過去の豊かな世界に出会うことができるのである。次いで第二は、「了解的直観としての想起」(Erinnern als verstehendes Anschauen)である。ここでは、あたかも人は現在を見捨て、過去の中に生きるが如くであり、すでに終焉したものが、いまだ内容的な教養の要素として生きている。直観の情熱が悲惨な現在から解放して、人間がなし得た最も偉大なものに眼を向けさせるのである。しかしながら結局のところ、過去のものについての単なる知は際限なき骨董の知識を蒐集するにすぎず、又了解的直観は過去の諸々の形象や形態を無拘束的に向かい合うものとして実現するにすぎない。そこでヤスパースは、第三の、想起の本来的な様態として、「我がものとする」としての想起」(Erinnern als Aneignen)を挙げる。我々はここで特に、ヤスパースに於て半ば術語化されている、又我々自身が何ら明確な規定を与えずにすでに使用して来た、Aneignen あるいは Aneignung という語に注意を払う必要がある。人間は否応なしに伝承の中に埋め込まれ、伝承によって担われているが、しかし逆に又伝承は人間によって受け入れられることを欲している。けれども、かかる伝承を単に遺産の如くそのまま引き継ぐことは、いまだ「我がものとする」としてではない。この意味でヤスパースは、「我がものとする」を「受け取る」(Übernehmen)と対比させて考えている。「我がものとする」Aneignen は、外的に受け取ること Übernehmen とは本質的に異なっている。実存と結びつかないがために、思惟されたもののや言われたものとして仮象にとどまっているものは、口まねされたにすぎない。獲得されたものを、自分の行為への転化によって、現出させるところの引き受けるということが始めて、剽窃ではないのである」³³⁾。受け取るということが無差別、受動的な行為であるのに対して、我がものとするということは区別、選択を含んでおり、実存の能動性に基づいている。例えて言えば、受け取るということが魂のうわべだけの着色にすぎないとするならば、我がものとするということは魂の中心までの滲透である。それ故に一般的に、我がものとするということは実存より発する精神的内実の内面化の作用であると規定してよい。歴史を本来的に想起するということは、かかる我がものとするのでなければならぬと、ヤスパースは主張するのである。だから、「知識の所有は教養ではなく、精神的内実を我がものとするのが教養である」³⁴⁾。過去のものについての単なる知や了解的直観は、本来的な教養の前提となり得ても、いまだ本来的な教養ではない。「真なる教養は、極めて大規模な世界の中で混同して己れを失うよりは、むしろ最小限に於て、我がものとするによって根源的に自己であろうとする」³⁵⁾。「我がものとする」ことは、私が己れの根源から私自身となるところの精神的空間へと歩み入ることによって、過去のものを変革する人間存在の再生に於てのみ存在する。過去のものを我がものとするに於けるこの教養は、現在のものから安易な方法で逃げ去るために、現在のものを劣等なものとして廃棄するために役立つのではなく、私が私に可能な現実の頂上への途上で現在求めることができるものを、高みに眼

33) Philosophie I, S. 285.

34) Von der Wahrheit, S. 353.

35) Die geistige Situation der Zeit, S. 122.

36) ibid., S. 121.

を向けさせることによって、失わないようにするために役立つのである」³⁶⁾。かくして、精神的内実は我がものとされることによって生命を獲得し、実存は自己以外のものを我がものとすることによって自己自身へと到達することとなり、かかる我がものとするということの中に、我々は教養と実存とを結ぶ通路を見い出す訳である。我々はヤスパースのこのような見解の内に、ボルノウが「精神的世界の内部の出会い」(die Begegnung innerhalb der geistigen Welt) と称して叙述している事態³⁷⁾ と同一の事態を看取することができるであろう。

37) Vgl. O. F. Bollnow: Existenzphilosophie und Pädagogik, 1959. 4. Aufl. Stuttgart 1968, S. 101 ff.