

ヤスパース『歴史の根源と目標』における信仰について

藤田俊輔

Über den Glauben in Karl Jaspers' *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*

Shunsuke FUJITA

Der Zweck dieses Beitrags besteht darin, dass wir die Frage des Glaubens in Jaspers' *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* ins Klare bringen. In diesem Werk entwickelt Jaspers auf dem Standpunkt seiner Geschichtsphilosophie das Schema der Weltgeschichte, das seinen Grund in der Achsenzeit hat. Es soll nach Jaspers der Einheit der Menschheit dienen, und dabei handelt es sich um den Glauben.

Jaspers hat die Absicht, die gegenwärtige Gefahr zu überwinden, indem er die jetzigen Menschen vor der Gefahr warnt, die tief in der Glaubenslosigkeit wurzelt. Der philosophische Glaube, den man Glauben an Kommunikation nennen kann, ist der wichtigste Begriff der Philosophie Jaspers', da gerade er Jaspers' Denken in dem besagten Werk trägt. Nach Jaspers entsteht der eigene Glaube nur in der Kommunikation mit anderem Glauben. Aus dieser Haltung richtet Jaspers den Appell an alle Formen von Glauben, die auch den religiösen umfassen. Dadurch versucht er, einen weiten Horizont von Kommunikation zu gewinnen.

Man scheint bisher nicht der Frage des Glaubens, die für *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* bezeichnend ist, seine Aufmerksamkeit zugewandt zu haben, ungeachtet dessen, dass dieses Werk verschiedene bedeutende Überlegungen zum Glauben enthält. In diesem Beitrag möchten wir auf folgende Weise die Frage des Glaubens in dem besagten Werk beleuchten.

Zuerst erklären wir den Charakter der Geschichtsphilosophie von Jaspers und den Sinn des Schemas der Weltgeschichte. Dann erörtern wir im Zusammenhang mit der Glaubenslosigkeit das Problem der modernen Wissenschaft und der modernen Technik, und ferner das Problem der Massen und des Nihilismus. Zuletzt behandeln wir dem Wort „der Glaube in der Zukunft“ gemäß die Vision des Glaubens.

はじめに

ヤスパースの哲学は、時代状況に即した現代論をも含む開かれた思索を展開したが、その現代論は前期の名著『哲学』（1932年）と対をなす『現代の精神的状況』（1931年）を嚆矢として、後期の『歴史の根源と目標』（1949年）および『原子爆弾と人間の未来』（1958年）において様々な仕方で論じられている¹。

現代の諸問題に関するこれらの書物の中でも、本稿では『歴史の根源と目標』（以下、『歴史』と略記）における歴史哲学的思索に注目し、その中で取り扱われる現代論に加えて、それとの関わりで提起される信仰の問題について考察する。前期の『現代の精神的状況』においても、現代の「危機（Gefahr）」が意識される中で、そうした危機に対する「好機（Chance）」の問題が論じられているが、『歴史』においても同じ構図が見取られ、さらにそこでは未来への展望がより詳細に論じられている点が特徴的である。

「交わりへの信仰」（PG, 40）とも呼ばれ得る「哲学的信仰（der philosophische Glaube）」はヤスパース哲学の主要概念であるが、この信仰こそが『歴史』の思索を根底から支えているものに他ならない。他の信仰との交わりを求め、その中で自己自身へと生成していくというヤスパースの根本思想は『歴史』においても貫徹されており、ここからして宗教的信仰をも含むあらゆる信仰に対しての訴えかけが行われ、交わりの広大な地平の獲得が目指されるのである。

『歴史』の中には信仰に関する重要な論点が随所に見出されるにもかかわらず、これまでの研究史においては、『歴史』に定位した仕方で信仰の問題を論じたものはなかったように思われる。おそらくその理由は、これまで『歴史』という書がもっぱら歴史哲学や現代論という枠組みのもとで読まれてき、本来はそれらの根底にあるはずの信仰の問題が周縁的なものとして扱われてきたからであろうと考えられる。そうした中で、信仰という観点から『歴史』を読み直した時に、いったい何が見えてくるのであろうか。

そこで本稿では、以下のような考察の手順により、『歴史』での信仰を巡る思索の独自性ならびに重要性を引き出すことを試みたい。

まず、ヤスパースの歴史哲学の基本的性格を明らかにし（Ⅰ）、そうした歴史哲学の立場から打ち出された「世界史の図式」に焦点を当てることで彼の歴史観を確認する（Ⅱ）。次に、現在の状況を規定している近代科学と近代技術の諸性格とそれらに対する信仰の在り方を提示し（Ⅲ）、そこから浮かび上がってくる大衆とニヒリズムという現在の状況を信仰喪失の問題と結びつけて論じる（Ⅳ）。最後に、未来の信仰の問題がヤスパースの歴史哲学からどのようなものとして引き出され得るのかを、主に「未来における信仰」というヴィジョンに即して明らかにする（Ⅴ）。

I. ヤスパースの歴史哲学の基本的性格

『歴史』という書は、ヤスパースの歴史哲学の内実を哲学的信仰にもとづいて展開したものであると言えるが、一方で、この書においてはそうした歴史哲学の基本的性格に関する記述が希薄である。『歴史』でのヤスパースは、「世界内の人間にとっては何ら固定的で永続的な真理は存在しないという、『哲学』で到達され『真理について』で発展させられた結論を、歴史に対して適用し始めていた²」と指摘される通り、『歴史』を読み解く鍵は、『哲学』以来の根本思想に存すると考えられる。実際に『哲学』では、実存哲学にもとづく歴史哲学の基本的性格が明快に示されている。

ヤスパースによれば、「歴史的意識の根源からして、歴史学を自己化することによって獲得される存在と共に、歴史哲学としての実存の自己開明が生じてくる」（Ⅱ, 400）とされるが、こうした歴史哲学は、『哲学』の各巻、すなわち『哲学的世界定位』（第一巻）、『実存開明』（第二巻）、『形而上学』（第三巻）にそれぞれ対応した仕方で、以下に見るような実存哲学の三つの段階において実現される。

まず、第一段階（哲学的世界定位）は次のように言われる。「世界定位において、歴史哲学は、歴史学としての歴史の諸限界を意識にもたらず」（ibid.）。つまり、哲学的世界定位は、知の諸々の制約や形式を明らかにすることによってそれらの相対性および諸限界を暴露するのであり、またそうした知を固定化・絶対化する世界認識の一切を超越することによって、我々の存在意識を浮動にもたらし自由にする。こうした世界定位の働きにおいて、歴史哲学は歴史学的な知の諸限界を暴露することによって、以下に続く諸段階（実存開明および形而上学）の空間を確保するのである。

続く第二段階（実存開明）は次の通りである。「歴史哲学が現在の内実豊かな実存開明となるのは、歴史哲学が歴史の客観性を全体として、すなわち私が他者と共にその中で実存する全体として把捉する限りにおいてである。瞬間の存在意識を深めるために、現在の意識の中で、あらゆる過去が今日に関連づけられ、未来の諸可能性が構成的に展開される」（ibid.）。哲学的世界定位の働きが明らかにしたように、歴史それ自体は歴史学的な知によっては決して汲みつくされないのであるから、過去も未来も我々にとっては無限に開かれている。実存開明は、歴史をこうした開かれた全体として把捉しつつ、「現在の意識」を充実させるものとして過去と未来を捉え返すのである。こうして実存開明においては、汲み尽くすことのできない過去の歴史的な諸根源と交わりつつ、そして開かれた未来

への展望に視線を投げ掛けつつ自らの実存を開明する中で、現在の意識を高め充実させることが試みられるのである。

最後に、第三段階（形而上学）は次のように言われる。「全体の歴史性は、最後には暗号文字となる。始原から終末に至るまでの歴史の全体像が、超越的な存在の暗号として生じる。表現の対象的手段は、歴史学という客観的な科学から取ってこられ、そして、特定の歴史的な諸根源に対して実際に遂行される交わりの中で一つの神話が築き上げられるが、この神話は超越する想像力³において、歴史的な瞬間に、歴史を貫く超越者の現在を表す」（ibid.）。つまり、実存開明は「現在の意識」を充実せんがために歴史を開かれた全体として把握するのであったが、しかしこの全体像は、自らの歴史性のうちにある可能的実存によって歴史的に打ち立てられたものに過ぎず、それゆえ絶対的に完結した閉鎖的な全体ではあり得ないのであって、それ自体が超越者を指示する「暗号（Chiffre）」となる。こうして形而上学は、哲学的世界定位により相対化された歴史学的な知を用いつつ、また実存開明で得られた開かれた歴史の全体像を把握しつつ、そうした全体像を「想像力（Phantasie）」によって一つの「神話（Mythus）」に、すなわち暗号に仕上げるのであり、またこうした暗号としての全体像は、他者に対しても暗号解読という仕方でも開かれたものとなる⁴。

以上のように、ヤスパースの歴史哲学は実存哲学の枠組みに基礎を持っている。ヤスパースは哲学をも信仰と見なす独特な立場を主張するが、『歴史』においても「永遠の信仰の根本範疇（Grundkategorien ewigen Glaubens）」（UZG, 273）として、「世界内の諸可能性への信仰」、「人間への信仰」、「神への信仰」が挙げられており、これらの信仰形態は『哲学』各巻の根本テーマである世界、実存、神という三つの存在に対応し、それゆえまた上述した実存哲学的な歴史哲学に対応している。ここに、前期ヤスパース以来の根本思想が保持されているのを確認することができる。

ここで世界、実存、神という三つの存在に対してそれぞれ「信仰」という語が用いられているのは、これらの存在が世界内の「知」によっては決して汲み尽くされないということが念頭に置かれているからである。つまり、「世界内の諸可能性への信仰」が意味しているのは、世界はそれ自体で完結してはおらず理念に他ならないのであり、まさにこの世界内でのみ諸々の可能性が実現され得るということなのである。そして「人間への信仰」が意味しているのは、決して客観とはならない実存あるいは自由の可能性への信仰であり、さらに言えば他の実存との交わりにおいて自己自身となる可能性への信仰であるが、ここではこの自己自身が神から贈与されているという意識が伴っていると考えられている。最後に、「神への信仰」が意味しているのは、「隠れたる神」への信仰に他ならず、この神はただ暗号を通してのみ実存に語りかけるものとされている。

このように、信仰は三つの形態に分節化されているが、しかしこれらは互いに切り離せない仕方でも密接に関係している。というのも、実存は世界内においてのみ自らの自由にも

とづいて他の実存と交わりつつ自己を実現するのであって、神はまさにこの世界内においてのみ暗号を通して実存に語りかけるからである。

これから見ていくように、『歴史』という書はこの根本思想を継承しつつ、「交わりへの信仰」である哲学的信仰に相応しい仕方で、あらゆる信仰に開かれた歴史哲学を内実豊かに展開したものに他ならないのである。ヤスパースの思想においては、「信仰」という語でもって根本的には神への信仰が言い当てられていると考えられるが、しかし哲学と宗教とは信仰の仕方がそれぞれ異なっている。つまり、哲学での信仰は自主独立性、自らの責任を負う単独者としての実存、自己存在の自由などによって特徴づけられ、宗教での信仰は祈り、礼拝、啓示、権威、従順、教会、教義、神学などによって特徴づけられる（I, 315f.）。そして哲学の立場から見れば、「社会学的客観性のうちにある教会としての宗教によってのみ信仰の伝統は保持され」、また「宗教によってのみ自由に対する誘惑が存在し続ける」のであるが、しかし「たとえ私にとって自己化され得ないとしても、宗教的実存において一つの真理が存在して」おり、「私がすべてであるのではない」という点に宗教の必要性が存している（I, 300）。

『歴史』における信仰の問題も、まさにこうした考え方にもとづいて展開されていると言える。つまり、そこでは哲学と宗教が、人間の生を導く信仰そのものとして必要不可欠であると考えられているのであり、それゆえにまた、現代の信仰喪失という危機に面して、両者がそれぞれの根源に立ち返って自らの信仰を回復することが問題とされるのである。

以上に見てきたヤスパースの歴史哲学は、実存哲学の性格からして、歴史を外側から記述するのではなく、むしろ内側から、つまり我々の状況から叙述することを目指すものである。現在の状況という、いわば歴史の個別的部分を知るためには、我々はそれを歴史の普遍的全体の中に位置づける必要がある⁵。現代の危機を直視し、それを好機へと転換させようとするヤスパースの試みも、まさに個別的部分と普遍的全体との緊張においてなされているのであり、この試みこそが『歴史』という書物の成果なのである。ヤスパースの歴史哲学は、歴史の内側に立って、歴史に主体的に関わりつつ思索し行為していく際の一つのモデルを提示していると言えるが、以下ではその内実について具体的に見ていくことにしたい。

II. 枢軸時代を中心とした世界史の図式

歴史は、過去を振り返っても、また未来を見晴らかしても決して閉鎖されてはおらず、我々には完結した全体としては把握されない。我々の生きる現在とはまさにこのような歴

史の真只中にあり、そこから過去と未来に眼差しを向けつつ、「我々の現在の意識」(UZG, 5)を高めるといことが『歴史』の根本テーマである。しかし、「我々の現在の意識」を高めるためには、そもそも過去はどのようなものとして想起され、また未来はどのようなものとして予断され得るのであろうか。別言すれば、どのような歴史の全体像によって、「我々の現在の意識」は高められるのであろうか。

こうした中で、歴史を統一的に見通す手掛かりとして提示されるのが、「枢軸時代 (Achsenzeit)」を中心とした「世界史の図式 (Schema der Weltgeschichte)」である。ヤスパースがこれを提起した背景には、科学技術によって規定された現代世界の普遍的危機に対する意識があったに違いないと思われる。ヤスパースの考えをごく簡潔に言うならば、我々は科学技術による「地球の統一」のもとで世界的な危機を共有する中で、この時代の限界状況に耐え抜き、あらゆる文化的差異を越える交わりによって「人類の統一」を目指しつつ未来を実現していくことが必要である。つまり現代においては、あらゆる文化的差異を越えた交わりを実現するための共通の枠組みが必要となってくるが、ここでヤスパースが持ち出してくるものこそ、枢軸時代を中心とした世界史の図式に他ならない。これは、交わりを希求する哲学的信仰の立場から、先述した歴史哲学を内実豊かに展開したものであると言えるが、以下ではこの世界史の図式がどのようにして「我々の現在の意識」を高めるものであるのかを明らかにすべく、そうした世界史の図式について、特に枢軸時代を中心に確認していくことにする。

過去の西洋哲学に目を向けるならば、アウグスティヌスからヘーゲルに至るまでの歴史哲学は、他ならぬキリスト教の信仰に基礎を持った仕方で展開されてきた。この信仰においては、神の子の出現が世界史の枢軸となり、また日常における年代表記の仕方からしても、世界史の根底にキリスト教の信仰が容易に見て取られるものとなっている。

このような状況に対して、ヤスパースは次のように言う。「しかし、キリスト教の信仰は一つの信仰であって、人類の信仰ではない」(UZG, 19)。ヤスパースは、神の子の出現を枢軸とした「普遍史 (Universalgeschichte)」が、敬虔なキリスト教徒にのみ通用するものでしかないことを指摘し、そこからさらに、そうしたキリスト教徒をも含む全ての人々にとって「経験的に (empirisch)」見出され通用し得る枢軸を示唆することにより、全人類にとっての普遍史を提示しようとする。換言すれば、ヤスパースはこの新たな普遍史を提示することにより、あらゆる信仰の差異を越えて交わりが可能な地平を切り開こうとするのである。こうしてヤスパースは、「人類史の最大の広さと最も決定的な統一」(UZG, 18)を目指すため、以下で見る枢軸時代を中心とした世界史の図式を展開する。

ヤスパースによれば、世界史の軸としての枢軸時代は紀元前 500 年頃、すなわち 800 年から 200 年の間に起こった精神的過程に存し、ここに「歴史の最も深い切れ目」(UZG, 19)がある。そしてこの時代において初めて、「我々が今日に至るまで共に生きてきた人間が生まれた」(ibid.)のであるが、こうした事態はシナ・インド・西洋において、それらが

互いに知り合うことなく平行した仕方でほぼ同時に発生したのである。つまり、シナでは孔子、老子、墨子、莊子、列子などが生まれ、インドではウパニシャッドが成立し、仏陀が生まれ、さらに懐疑論、唯物論、詭弁術、虚無主義といったあらゆる哲学的可能性が生じ、イランではゾロアスターが生まれ、パレスチナではエリヤをはじめとする預言者たちが登場し、ギリシャではホメロス、そしてパルメニデスをはじめとする哲学者、悲劇詩人、さらにはトゥキュディデスやアルキメデスなどが現れた。

この時代に生じた新しい出来事とは、シナ・インド・西洋という「三つの世界すべてにおいて、人間が存在全体を、自分自身を、自分の限界を自覚する」（UZG, 20）に至ったということであり、まさにこうした時代に、今日まで人間が思惟する際に用いてきた「根本的な範疇」や、また今日まで人間の生を導いてきた「世界宗教」の萌芽が生み出され、あらゆる意味で「普遍的なものへの歩み」が行なわれたのである（UZG, 20f.）。

このように見れば、ここで初めて人間は「限界状況（Grenzsituation）」を通して「突破（Durchbruch）」（UZG, 29）を経験し、本来の意味で信仰に目覚めたのだと言えよう。つまり、超越者に関わる哲学的信仰および宗教的信仰の萌芽は、本来の人間が初めて生成した枢軸時代に見出され得る。あらゆる信仰の端緒がこの時代に認められてこそ、後で見ると、現代は信仰喪失の時代として、また未来はこうした信仰の回復と新たな在り方を巡る可能性を持ったものとして性格づけられ得るのである。

世界史の枢軸時代は、およそ以上のようなものとして考えられている。ヤスパースは、神の子の出現を枢軸とするキリスト教的な普遍史の見方を排して、あらゆる人々にとって経験的に見出され通用し得る枢軸を持った普遍史を構想することにより、地球上の交通の統一によりグローバル化した世界の中で、「人類史の最大の広さと最も決定的な統一」を目指そうとする。キリスト教の歴史観が神の子の出現に対する信仰に支えられているとするならば、ヤスパースの歴史観は、「人類は唯一の根源と一つの目標を有しているという信仰命題」（UZG, 17）に支えられているのである。ここに、交わりを求める哲学的信仰にもとづいた、ヤスパース独自の歴史観が見て取られるであろう。

この観点から、いまや新たな世界史の図式が、枢軸時代を中心として描写されることになる。すなわち、「枢軸時代の直観から、それ以前と以後の全発展に対する諸々の問題と基準が生じる」（UZG, 27）のであり、ここから世界史の図式が展開されるのである。ヤスパースの歴史観によれば、「人間は四度にわたって、いわば一つの新しい基盤から出発したように見える」（UZG, 45）のであるが、そうした出発点は、以下に見るように、先史、古代高度文化、枢軸時代、科学技術時代という四つに区分される。

第一の出発点は、「先史（Vorgeschichte）」というプロメテウスの時代であり、ここから言語、道具、火の使用が始まって、初めて人間が生成するに至ったのである。

第二の出発点は、「古代高度文化（alte Hochkulturen）」の時代であり、この時代にかの有名な四大文明が、メソポタミア、エジプト、インダス川流域、黄河流域において生じたのである。

第三の出発点は、先述した枢軸時代であり、ここで人間は初めて精神的に本来的な人間になったのである。

第四の出発点は、「科学的 - 技術的時代（wissenschaftlich-technisches Zeitalter）」であり、この時代による転換を我々は目下のところ経験しているのである。

以上のようにして、ヤスパースは枢軸時代を中心に据えて世界史の図式を描写する。だが、こうした世界史の図式は、過去から現代に至るまでの四つの異なる歩みを単に記述しただけに過ぎず、未来への展望や「我々の現在の意識」を高めるものを持ってはいない。そこでヤスパースは、「我々にとって可視的な人類史は、いわば二回の呼吸を行う」（UZG, 46）として、上記の図式に新たな意味を付与することを試みる。つまり、「第一の呼吸は、プロメテウスの時代から古代高度文化を経て、枢軸時代とそれに続く諸々の時代にまで至った」のであり、そして「第二の呼吸は、科学的 - 技術的時代と共に、すなわち新たなプロメテウスの時代と共に始まり、古代高度文化の諸々の組織や計画に類似していると思われる諸形成を介して、恐らくは、我々には依然として遠くて不可視であるが、本来的な人間生成が生ずる新しい第二の枢軸時代に通じている」と考えることにより、ヤスパースは世界史の図式の意義を現在と未来に対して開こうとする（ibid.）。

先述した歴史哲学の基本的性格に即して考えるならば、そもそも世界史の図式というのは、我々が無尽蔵の過去を見やる中で豊かな伝統を自己化することを助けるものであり、また我々が決して確実な仕方では予断され得ない不確かな未来へと目を向けることによって、そこから現在の状況を開明しつつ「現在の意識」を高めることを促すものでなければならない。

この観点から、上記の「二回の呼吸」の本質的な相違について考えるならば、次の二点を挙げることができる。すなわち、第一の呼吸が我々にとって過去のものであるのに対して、いまや第二の呼吸にある現在の我々は、第一の呼吸について知ることができ、またそれに即した「歴史的経験」を持つことができるという点であり、そして、「第一の呼吸が、いわば複数の並行した歩みに分裂したのに対して、第二の呼吸は人類全体の呼吸である」という点である（ibid.）。

こうして、世界史の図式に「二回の呼吸」を見て取ることにより、我々の現在と未来に関わる問題が決定的な仕方意識されてくる。「いまや問題なのは、将来の発展が開いたままであるのかどうか、そして、恐るべき諸々の苦悩や歪みを、また身の毛もよだつような諸々の深淵を突き抜けて、本来的な人間に到達するのかどうかということである」（UZG, 47）。ここに、現代の危機を人類に普遍的なものとして意識させ、そうした危機を好機へと転換させていこうとするヤスパースの姿勢が窺われる。後述するように、ヤス

パースは現代の危機を信仰喪失に見ており、そこからの転換を図るべく「未来における信仰」の在り方を提起し、現代人の意識を変革させようと試みるのである。

ヤスパースはまた、世界史の図式に関して、全歴史は「先史」、「歴史」、「世界史」という三つの段階に分節化されるとして再論を行っているが、こうした再論においても、現在と未来の問題が我々に意識されるよう工夫されている。ここでの先史とは、先述した図式と同じ時代区分であり、また歴史とは、枢軸時代を中心としたここ 5000 年の出来事を含む時代区分であり、さらに世界史とは、20 世紀に始まる時代と共に、未来をも射程に入れた時代区分である。特にこの世界史という段階は、地球上の交通が統一化された 20 世紀に始まりつつも、本質的にはなお未来に属するものであるとされている点で、現在と未来の問題を含む区分となっている。

以上のように、ヤスパースは世界史の図式を多様な仕方で描写しているがゆえに、一見するとそこでは混乱が生じるように思われるが、しかしこうした意図の核心は、絶対的な歴史観を試行錯誤しつつも提示しようとするところにあるのではなく、飽くまでも我々各人が開かれた歴史に対して主体的に関わることを通して、未来を見据えつつ自分たちの「現在の意識」を高めることを促すところにあるのである。では、このような意図を持ったヤスパースの歴史哲学に即せば、我々の現在と未来はどのようなものとして考えられるのだろうか。ここに、信仰の在り方を巡る問題が浮かび上がってくる。

Ⅲ. 近代科学と近代技術

「我々が試みているような歴史哲学的全体直観は、歴史の全体において固有の状況を照らし出そうとする意図にもとづいている。歴史の直観は、現在の時代意識の開明に役立つ。歴史の直観は、我々が立っている場所を示すのである」（UZG, 109）。ヤスパースによれば、世界史の基準にしたがって初めて、「この二世紀以来」準備されてきた「本来的に新たなもの」が我々に浮かび上がってくるが、この本来的に新たなものとは端的に言って「近代ヨーロッパの科学と技術」に他ならず、現在の状況はまさにこうした科学と技術によって規定されているのである（ibid.）。

ヤスパースは、ハイデガーとは異なり科学と技術を区別して論じているが⁶、ここではこの区別にしたがってまずは科学について見ておくことにする。近代科学は「中世末期から生じ、17 世紀以来決定的となり、19 世紀以来十分な発展をみた」（UZG, 110）ものであるが、こうした近代科学は「方法的認識（methodische Erkenntnis）」を持ち、「強制的に確実的（zwingend gewiß）」で「普遍妥当的（allgemeingiltig）」であるという三点を基

本的特徴としている（UZG, 111）。しかしヤスパースによれば、近代科学の本質的な特徴は次の点にある。すなわち、近代科学が「その精神にしたがって普遍的（universal）」で「原則的に未完成的（unfertig）」であり、また「どんなものも無関心には見出さず、「最も個別的なものに目を向けつつそれらの全面的な諸連関を探求」し、「極限まで問いただす徹底性」や、「諸々の範疇と方法を作り上げる中での普遍性」に貫かれ、さらに「包括的理性にもとづいて、出会われる全てのものの中で直ちに問い質し、研究し、吟味し、熟考することができる科学的態度」を保持している点である（UZG, 112-117）。

以上のようにヤスパースは近代科学を特徴づける。科学が普及した今日では、あらゆる人々が科学の恩恵に与っているが、「しかし、それに加えて純粋な科学や明晰な科学的態度といったものは非常に稀である」し、「科学と非科学的要素の混合が幅広い流れをなしている」とされる（UZG, 124）。この点が、現在の状況を危機的なものにしてしている。そこでは、先述した近代科学の諸性格に反して、世界が全体として認識可能であるという、科学への誤った期待がなされるが、しかしこれはもはや「科学的迷信」（ibid.）に他ならない。科学は人間を部分的に認識するに過ぎないのであり、もしその認識が全体認識にまで絶対化されるならば、例えば社会学からはマルクス主義、心理学からは精神分析、人類学からは人種理論という非科学的な迷信が生じてくる。またこうした迷信が暴露された後には、その反動として「科学に対する軽蔑」（ibid.）が生じ得るというように、科学は常に非科学的要素による逸脱の可能性にさらされている。ヤスパースはここに現代人の信仰喪失を見て取り、批判的意識を伴った信仰の回復を呼びかけようとする。

以上に見てきた近代科学と並んで、現在の状況を規定しているのは近代技術である。ヤスパースによれば、「技術とは、人間の現存在を形成する目的のために科学的人間が自然を支配する方式であり、こうして人間は窮乏から解放されて、自分に望ましい、自らの環境の形式を獲得する」（UZG, 129）。技術は、ある目的達成のための「手段（Mittel）」であり、また「悟性（Verstand）」の働きにもとづくものであって、創造し発展させはしないが、操作し処理する能力として働く「力（Macht）」に他ならず、こうした諸性格によって次のような技術の意味が、すなわち、「現存在を容易にし、肉体的な現存在条件を巡る日々の労苦を軽減し、余暇と快適さを獲得すること」、そして、「閉鎖性の中で絶えず拡大されていく人間の環境形成の統一」という理念のもとで、人間が「自らの環境の拡がりとともに自らの実在性を増大させる」ことという、技術の意味が満たされるのである（UZG, 131f.）。

しかし一方で、近代技術による自然支配が強力に推し進められてきた結果、そうした近代技術が、今度は人間自身を未曾有な仕方で征圧しようとするに至っている。そこでは、「人間が、自分のものとして自ら技術的に生み出した第二の自然の中で窒息するという危機が差し迫っている」（UZG, 129）のである。近代技術の導入によって我々の生活は著しく変化したが、それに伴って労働の様式や社会が新たな方向に進むようになった。つまり、

近代技術によって「大量生産方式が採用され、現存在全体が、技術的に用いられる機械装置に変化し、地球がただ一つの工場へと変貌してしまった」のであり、こうした事態の中で、いまや「人間は各々の地盤から剥ぎ取られ」、そして「故郷を喪失した地球上の住人」となり、「伝統の連続性」を失ってしまっている (ibid.)。

ヤスパースによれば、技術はそれ自体では善でも悪でもなく「中立性 (Neutralität)」 (UZG, 149) を保っているものであり、したがって自由と責任を持った人間自身が主人となって技術を指導しなければならない。ヤスパースの技術論は、こうして人間の主体性を、より厳密に言えば主体性を根源で支えている信仰を強調するのである。技術の発展により、確かに我々は多大な恩恵に与っている。我々はこうした技術的な諸成果を認めつつも、しかし一方で「技術の諸限界⁷」や「技術の魔性⁸」をも見抜き、技術を単に「宿命 (Verhängnis)」 (UZG, 160) としてだけではなく「課題 (Aufgabe)」 (ibid.) として真摯に受け止めなければならないとヤスパースは説く。ここに、批判的意識を伴った信仰の必要性が生じてくる。

以上に見てきた近代科学と近代技術の問題によって、後に見るような大衆とニヒリズムという現代の危機的状況 (信仰喪失) が表面化してきたものと考えられる。ヤスパースはまた、近代技術とは別に、現在の情勢の由来を啓蒙、フランス革命、ドイツ観念論に認め、それらを危機の最初の現れとして考えるが、しかし現代の信仰喪失がどのようにして生じたのかという問いに対しては、十分な答えは見出せないという。

ただ、これまでに見てきたヤスパースの科学技術論によって、現代の信仰喪失の問題に光が投げかけられることは確かであろう。単に科学技術の性格づけや評価に終始するのではなく、科学技術を批判的意識において捉える中で、信仰を根源とする主体性において自由と責任を自覚しつつ科学技術の主人となること、このことを強調する点がヤスパースの科学技術論に独自の性格を与えている。「信仰は批判的意識において、有限的な物事の自己制限に、すなわち権力と支配、悟性による諸計画、科学、芸術といった有限的な物事の自己制限をもたらす」 (UZG, 277) というヤスパースの言葉に、現代の危機を克服し得る信仰への期待が込められている。ここでの信仰とは、基本的には『哲学』以来の内実を継承した哲学的信仰を指していると思われるが、しかし後に見るように、現代の危機の克服には宗教的信仰の存在もが必要とされている点に注意を向けるならば、宗教的信仰にもこの批判的意識を伴った変革が求められていると言えよう。

IV. 現在の状況～大衆とニヒリズム～

地球上の交通の統一によって、いまや現代の問題は人類全体において共有されるべきものとなっている。これまでの歴史はいわば「地域史」(UZG, 43)の寄せ集めに過ぎなかったものであり、現在になってようやく真の世界史が始まったとヤスパースは見る。こうした世界史の開始は、先述したような科学技術の存在なしには考えられないが、しかし一方で、科学技術によって現在の状況が未曾有の危機に瀕していることも疑い得ない。ヤスパースは、近代科学と近代技術の持つ意義を大いに認めつつも、それらが人間にもたらす危機をも見抜き、そうした危機にある現在の状況を大衆とニヒリズム(伝統的価値の崩壊)のうちに見る。これらの問題はすでに1931年の『現代の精神的状況』において取り扱われていたものであるが、しかし『歴史』においては、これらの問題が世界史の観点から受け止め直され、西洋に限らない全人類の普遍的な危機として意識されている点が特徴的である。

まず、現在の状況における第一の危機として、大衆の問題が挙げられる。「人間が本来的な世界なしに、また由来と地盤なしに意のままになり、代替可能になるところでは、大衆が発生する。こうした事態は今日、技術の結果として、強度を増して大規模に起こったのである」(UZG, 164)。つまり、先述した近代技術によって、今日の大衆化社会が決定的な仕方で成立したと見ることができる⁹。大衆化社会においては、「我々(wir)」というものが一つの意志を表しているかのようであり、大衆化した「我々」は、指導者による「諸々の観念やスローガン」を必要としている(UZG, 163)。このような大衆は任意に代替可能で、プロパガンダに動かされ暗示にかかりやすく無責任であり、自己自身を意識することなく生きている。

こうして現在の状況は、近代技術と相即的に展開した大衆化社会によっても規定されている。大衆は、技術的発明によって発展した機構の歯車となり、いまや実質ある伝統から切り離され、自己自身を喪失している。この事態が、現在の状況を規定している第二の危機としての「伝統的価値の崩壊」、すなわちニヒリズムに他ならない。

伝統的価値の崩壊を論じるに当たって、ヤスパースはまず宗教の弱体化に言及している。かつて諸宗教は社会状態の全体と結びつき、また日々の生活態度を担うものであったが、しかし今日では、「伝統的諸宗教は、ますます多くの人にとって信じるに値しないものとなった。つまり、ほぼすべての教義や、絶対的真理の排他的要求を持つ啓示が、信じるに値しないものとなった」(UZG, 167f.)。また伝統的諸宗教以外にも、「枢軸時代以来の全伝承が失われ、またホメロスからゲーテに至るまでの歴史が忘れられるということが、今日ではあり得ることのように思われる」(UZG, 168)。

こうして、現代においては伝統的価値の崩壊が未曾有の仕方で生じている点が指摘される。ヤスパースはこの事態を端的に「信仰喪失(Glaubenslosigkeit)」として性格づけ、「我々の時代の増大しゆく信仰喪失は、ニヒリズムをもたらした」(ibid.)と診断するが、この信仰喪失は哲学的信仰と宗教的信仰との間で共有されるべき問題である。

先述した科学技術論と信仰喪失の問題は、ここではっきりと結びつく。ヤスパースによれば、「技術時代の諸制約はしかしながら、大衆と化した全住民において、ニヒリズムの諸可能性が発現するのを促進するものとなった」のであり、「その上今日では、常に準備状態にあったものが、精神の運動そのものによって、誤解された科学によって——すなわち大衆の側からの誤解によって促進されている」のである (ibid.)。つまり、大衆は技術と科学がそれぞれ持っている意義や限界を見極めることができない中で、自己自身を意識することなく技術的機構に歯車として埋め込まれ、また部分的であるはずの科学的認識を全体認識にまで絶対化するという迷信に容易に陥り、批判的意識を伴った信仰を喪失してしまっているのである。

このように、大衆とニヒリズムという現在の状況を根本から規定しているのは信仰喪失に他ならない¹⁰。世界史の図式に照らしてみれば、現代は科学技術の時代として、火や道具の使用に始まったプロメテウスの時代に類似しているとは言えても、本来的な人間生成の生ずる第二の枢軸時代であるとは決して言えない。それゆえ、信仰喪失にある現代人は、歴史における最大の転換期である枢軸時代以来の伝統を自己化しつつ己の信仰を取り戻し、もはや過去の繰り返しではない第二の枢軸時代を目指さなければならない。ここで、哲学的信仰と宗教的信仰を含めた「未来における信仰」の在り方が問題となってくる。

V. 未来における信仰の問題

ヤスパースは、「未来の意識なしにはいかなる哲学的歴史意識もあり得ない」とし、「我々は、まずは過去を研究することによって、そして次には現在を純粋に把握することによって、未来の意識を基礎づけなければならない」として、未来の問題を歴史哲学的な考察の対象としている (UZG, 180)。

未来は実に様々な問題を孕んでいるが、その中でもヤスパースは自然の資源が枯渇する危機性や、ナチによる強制収容所に見られたような悪の可能性に注意を喚起している。この危機に面して、「恐るべき事態が意識されるということに好機が存する」 (UZG, 189) と言われるように、ヤスパースは危機を真正面から受け止め、自由と責任を意識しつつ信仰によって危機を好機へと転換させることを強調する。これまでの論述を踏まえて言うならば、大衆化社会の中であって伝統的価値の崩壊 (ニヒリズム) に耐え、また科学技術の成果と限界を見極める中で人間の自由と責任を意識し、さらに現代の危機的状況を直視することにより危機の回避を最大限に試み、本来的な人間生成が生じる第二の枢軸時代に向

けて、枢軸時代以来の伝統を自己化しつつ自らの信仰を根源から取り戻すことが緊急の課題となっている。ここに、「未来における信仰」の問題が生ずる。

ヤスパースは、未来の問題を「覚醒的予断 (erweckende Prognose)」という仕方で論じているが、これは未来の問題を全体的に確定されたものとして扱うものではなく、むしろ「可能的なものの空間を開き、計画と行為のための出発点を与え、我々を最も広い地平へと連れ出し、可能的なものの意識を伴った、我々の自由を高める」(UZG, 192) のものであり、換言すれば、「我々の現在の意識」を高めるものに他ならない。

「未来における信仰」は、まさにこの覚醒的予断にもとづいて語られる。ヤスパースによれば、信仰喪失という今日の状態によって要請されているのは、あらゆる歴史的信仰が生じてきた「源泉 (Quell)」(UZG, 267) に我々が帰らなければならないということである。この源泉とは、多様な形態で現象してきた一切の歴史的信仰の根源をなす一なる超越者¹¹を指すと考えられ、またこの源泉を見やることは、歴史上初めて信仰に目覚めた本来的な人間が生成した枢軸時代を想起することに繋がるであろう。そこでヤスパースは、「人間がどのように信じ、また何を信じるであろうか」(ibid.) という問いこそが未来に対する本来的な問いであり、その他のあらゆる諸問題を制約し包み込んでいる問いであるとする。つまり、未来の諸問題は信仰によって担われるのでなければならない。このような考察の立場は無論、ヤスパースの哲学的信仰にもとづくものではあるが、しかし「未来における信仰」の問題自体は宗教的信仰においても共有されるべきものと考えられる。この点は、以下でさらに論究されるべきであろう。

先述したように、世界史の図式に照らしてみれば、科学技術の時代である現代はプロメテウスの時代に類似してはいても、本来的な人間生成の生ずる第二の枢軸時代では決してなく、それゆえ信仰喪失にある現代人にとっては、枢軸時代以来の豊かな伝統を自己化しつつ自らの信仰を取り戻し、第二の枢軸時代を目指していくことが問題なのであった。この第二の枢軸時代が到来するためには、現代において現実化した「地球の統一」を現存在的な基盤として、実存的な地平での「人類の統一」が行われる必要があるであろう。過去の枢軸時代は三つの世界で無関係に平行して生じたが、今や第二の枢軸時代は、「地球の統一」のもとに全世界が相互に出会い、現代の普遍的危機を共にし、本来的な人間生成に向けて交わりつつ「人類の統一」を試みる中で生じてくるであろう。この「人類の統一」を目指す際に根源となるものこそが信仰であるとされるが、ここに、「未来における信仰」が切実な問題として浮かび上がってくる。

前期ヤスパースの思索以来、「宗教あるいは哲学は、それ自体は範域になることなく、人間の現存在のあらゆる範域に浸透しながら、人間全体を把握する」(I, 317) とされ、まさに哲学と宗教のみが人間全体を問題にし得る信仰の立場そのものであるとされてきた。そして、「教会の伝統において保護された宗教なくしては世界内にいかなる哲学的自己存在もなく、敵対者および刺としての哲学的自己存在なくしてはいかなる現実的宗教もな

い」(GSZ, 193)と言われるように、哲学と宗教は互いに相手を必要とし合っており、これらの信仰こそが無の可能性に対抗し得るものとされてきた¹²。

このように、前期の思索以来、哲学と宗教というそれぞれの信仰の立場が、無の可能性という現代的危機に対抗して互いに連带的に見る必要があると説かれているが、『歴史』においてはさらに「未来における信仰」という視点が持ち出されることで、思索がより一層深められた仕方で展開されている。その中でも特に重要なのは、ヤスパースが宗教的信仰の再生について批判的に触れていることである。一見すると、ヤスパースは宗教を否定的に見ているように思われるが¹³、しかし先述したように、宗教は哲学と並んで人間の生全体を問題にするものであって、たとえ哲学からは理解不可能であっても、宗教にも真理が認められるべきなのである。

ここで特に肝要なのは、後期になって提示された、枢軸時代に由来する「聖書宗教(biblische Religion)」という考え方である。「聖書宗教とは包括的な歴史的空間であり、ここからして各々の宗派が、他の諸内容を見捨てながらそれぞれ自分たちの特殊な強調点を獲得する」(PG, 74)。つまり、聖書宗教はあらゆる対立や矛盾を保持した包括的な理念的宗教なのであり、ここからしてキリスト教、ユダヤ教、イスラム教といった実定的宗教も生じてきたとされる。

この観点から、現実の宗教や教会に対する批判が繰り広げられる。例えば、現実的な問題として「教会の再生」(UZG, 280)が取り上げられる。というのも、今日では教会的信仰が客観的な仕方で固定化されるに至り、あらゆる対立や矛盾を保持した包括的な聖書宗教の根源が見失われてしまっているからである。ここでヤスパースは、「今日の教会ならびに、教会の変容の力に対する疑い」(UZG, 281)があるにしても、この疑いは決して根源としての聖書宗教自体には当てはまらないと言う。つまり、「聖書宗教を回復することにおける変革」(ibid.)が問題なのであり、根源としての聖書宗教への帰還によって、逸脱した教会の再生が期待されているのである¹⁴。ここで、先述したような信仰による批判的意識が、まさに宗教にも求められてくる所以が理解されるであろう。

ヤスパースがこのように聖書宗教を問題とするのは、「聖書と聖書宗教」が、「我々が哲学する際の基盤、絶えず方向づけをしてくれるもの、かけがえのない内実の源泉」に他ならないからであり(PG, 75)、また「我々は聖書宗教にもとづいて哲学しているのであり、ここにおいてかけがえのない真理を掴み取る」(PG, 69)からである。こうした事情から、たとえ未来が不確実であるにしても、「とはいえ、西洋の我々人間存在の未来を決定するものは、結局は我々の信仰が聖書宗教へと関係する在り方にある、ということは確実であるように思われる」(UZG, 281)と言われるわけである。

これまでの論述を踏まえて言うならば、信仰喪失にある現代人は、枢軸時代以来の伝統を想起する中で、いまやそれぞれの信仰に立ち返るよう呼びかけられている。すなわち、哲学的信仰は「全歴史的伝承の権威」(UZG, 280)にもとづく中で、隠れたる神である超

越者を信仰しつつ、客観的に固定化されない自由な信仰を保持するよう呼びかけられ、また宗教的信仰は、教会に見られるような逸脱から、自らの根源である聖書宗教を回復して変革を行うことにより、本来聖書宗教において信仰されるべき神との関係を取り戻す中で信仰を保持するよう呼びかけられている。

ここに、「未来における信仰」の問題が、「人類の統一」の理念と共に生じてくると考えられる。ヤスパースによれば、人類の統一は「一つの共通の信仰への統合、また共通に真であると考えられ信じられるものの客観性、そして全世界にわたる一つの権威によって一なる永遠の真理とされる組織」（UZG, 325）において存在するのではなく、むしろ「思想や象徴の現象において同一化することなく相互に関わっている、歴史的に多様な諸根源による交わりを通しての統一、——むしろ多様性の中で一者を依然として隠れたままにさせておくような統一、——人間の諸可能性を徹底的に試み中での無限の課題として、限界のない交わりへの意志において辛うじて真にとどまり得る一者」（UZG, 325f.）において存在するとされる。つまり、ヤスパースは絶対的真理の要求を掲げる唯一の信仰形態（例えばキリスト教）にではなく、むしろ多様な信仰が互いに歴史的に交わりの中で信仰を深めることができるような自由の状態にこそ、人類の統一の可能性を見るのである。

この考えは、ヤスパースが世界史の枢軸をイエスの出現に置かず、むしろ多様な信仰形態が三つの世界で同時に平行して生じた枢軸時代に置いたことと対応している。世界史の図式に照らして見れば、過去の枢軸時代において三つの世界で平行して生じた多様な信仰形態が、いまや地球の統一において互いに出会い交わり得る地平にまで到達しているのであって、ここから人類の統一に向かって、すなわち本来的な人間生成が生じる第二の枢軸時代に向かって、世界史が新たに動き出す可能性が生じてくると考えられる。ここに、「世界史の枢軸時代を意識させることによって、極めて異なった文化的伝統を持った諸民族にとっての、歴史的な自己理解の一つの共通した枠組みを生み出すという、ヤスパースの道徳的 - 政治的な意図¹⁵」が認められるであろう。ヤスパースが聖書宗教という理念でもって宗教を批判しつつ宗教の再生を促すのも、まさにこうした観点から理解されなければならない。

このように、ヤスパースは「未来における信仰」に関しての確定的な予断ではなく、むしろ危機に瀕した現代人の可能性を開く覚醒的な予断を遂行する。つまり、ヤスパースは世界史の図式を繰り広げることにより、現代人が過去の枢軸時代以来の伝統を自己化しつつ現代の信仰喪失から立ち上がり、また科学技術による地球の統一を地盤として人類の統一へと、すなわち第二の枢軸時代へと向かい得る空間を指示しようとしたのである。それゆえ「未来における信仰」というヴィジョンは、哲学的信仰や宗教的信仰といったあらゆる信仰に対して何ら確実な答えを与えるものではないにせよ、それらの信仰を未来の問いへと引き込み、「我々の現在の意識」を交わりの中で高めるよう作用し続けるものであると言えよう。

おわりに

以上に見てきたように、本稿ではまずヤスパースの歴史哲学の基本的性格を明らかにし（Ⅰ）、そうした歴史哲学の立場から打ち出された「世界史の図式」に焦点を当てることで彼の歴史観を確認した（Ⅱ）。次に、現在の状況を規定している近代科学と近代技術の諸性格とそれらに対する信仰の在り方を提示し（Ⅲ）、そこから浮かび上がってくる大衆とニヒリズムという現在の状況を信仰の問題と結びつけて論じた（Ⅳ）。最後に、未来の信仰の問題がヤスパースの歴史哲学からどのようなものとして引き出され得るのかを、主に「未来における信仰」というヴィジョンに即して明らかにした（Ⅴ）。

『歴史』での信仰を巡る思索の独自性ならびに重要性は、この書が哲学的信仰や宗教的信仰といったあらゆる信仰に対して、現代世界の普遍的危機を意識させつつ信仰の回復および再生を訴えかける点にあり、しかもその訴えかけが「人類の統一」の理念を目指す中でのグローバルな視点から行われている点にある。

枢軸時代を中心とする世界史の図式において展開された「未来における信仰」というヴィジョンは、確かに何ら確実な内容を提示しはしないが、しかし哲学的信仰や宗教的信仰といったあらゆる信仰に対して一つの方向性を与え得るものではある。この方向性は、『啓示に面しての哲学的信仰』（1962年）を頂点とする後期の著作群を手掛かりとすることで、より詳細に論究され得るであろう。そこでは特に啓示信仰に対して、『歴史』で示唆された「聖書宗教を回復することにおける変革」が具体的な仕方で要求されている点が肝要である。後期ヤスパースの思索が内実豊かに展開されるための空間を切り開き、またその思索の方向づけを行った点において、『歴史』という書はヤスパース哲学の中でも特に重要な位置を占めていると言わねばならない。

凡例

ヤスパースの著作は以下の略号で示す。

GSZ : *Die geistige Situation der Zeit*, 1931, 8. Abdruck der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Aufl., Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1979.

I - III : *Philosophie* 3Bde., 1932, 3. Aufl., Berlin, Göttingen, Heidelberg, Springer, 1956.

PG : *Der philosophische Glaube*, 1948, 7. Aufl, München, Piper, 1981.

注

¹ この三つの著作はそれぞれの観点や特徴を持ちつつも、根本的には「我々の現在の意識」を高めることを目的としている。例えば G・マンは、こうした三つの歴史哲学的著作の根本問題が同一のものであることを次のように指摘している。すなわち、「根本問題は、今日人間が何であるのか、今日何が人間を脅かしているのか、今日人間は何であり得、何でなければならぬのかということに絶えず向かう」(Golo Mann, *Jaspers als geschichtlicher Denker*, in : Klaus Piper (Hrsg.) , *Werk und Wirkung*, München, Piper, 1963, S. 144)。

² Godfrey Robert Carr, *Karl Jaspers as an intellectual critic : the political dimension of his thought*, Frankfurt am Main, Bern, New York, P. Lang, 1983, p. 93.

³ 想像力とは、実存が持つ絶対意識の充実態の一つであり、この想像力によって対象的なものが超越されつつ超越者の暗号が解読されると言われる。「私は想像力によって、存在をあらゆる対象的なものの暗号において、直接的に現在してはいるが対象的になり得ないものとして把捉する」(Ⅱ, 282)。

⁴ 「歴史の全体性とは、開かれた全体のことなのである」(UZG, 331)。

⁵ 歴史叙述に際して「全体」が必要であることについては、例えば次の研究を参照。三木清「歴史哲学」『三木清全集』第六巻、岩波書店、1967年、16頁以下。

⁶ ヤスパースによれば、近代技術的世界の発生には自然科学、発明精神、労働組織の三つが関与しているが、この自然科学と技術については、「自然科学は技術への顧慮なしに自らの世界を生み出す」と言われ、さらには「科学と技術の間には、予見し得る関係は存在しない」と言われており、科学と技術がそれぞれ別のもので論じられている(UZG, 136)。なお、科学技術を巡る、ヤスパースとハイデガーとの差異については、次の研究を参照。渡邊二郎「歴史的現代の特徴づけとしての技術時代について——特にヤスパースとハイデガーの所説の対比を念頭に置いて——」『講座 近・現代ドイツ哲学Ⅲ ハイデガーと現代ドイツ哲学』千田義光・久保陽一・高山守編、理想社、2008年、225-246頁。

⁷ 技術の諸限界として、次の五点が挙げられている。すなわち、第一に「技術は手段であり、指導を必要とする」(UZG, 153)という点、第二に「技術はメカニズム、生命なきもの、普遍的なものに制限されている」(UZG, 154)という点、第三に「技術はそのつど、限られた資源やエネルギーに結びつけられている」(UZG, 155)という点、第四に「技術は人間に結びつけられており、そうした人間の労働を通して実現される」(UZG, 156)という点、第五に「技術はおそらくその発明の歩みにおいて、ある可能的な目標に制限され、ある終結によって規定されている」(ibid.)という点である。

⁸ ここでの「魔性(Dämonie)」という言葉は、「人間によって生み出されたものではあるが、しかし望まざるもの、現存在の全体に結果をもたらす征圧的なもの、依然として見通せないまま立ちふさがっているもの、いわば密かに生起するもの、不明瞭なもの」(UZG, 157)を意味している。ヤスパースによれば、増大しゆく労働量によって「労働する人間の機械

化やオートメーション化」が生じ、そして労働器具を機械化することによって、「労働器具の複雑化、拡大化、必然的な共同作業」と並んで、すべての人間的現存在を徐々に取り込む「組織」が生じ、また生活形成が機械労働になった結果として、社会も「唯一の巨大な機械、全生活を取り込む組織」へと変化し、さらには「技術的な思惟」が人間的行為のあらゆる範囲や諸科学に広がっている (UZG, 158)。こうした事態の中で、いまや人間そのものが、「目的に適った仕方で加工されるべき原料の一つ」となってしまう、このようにして「以前に全体の実質であり意味であったもの——すなわち人間——が手段となる」危機が生じてくるが、これこそが技術の魔性に他ならない (UZG, 159)。

⁹ すでに『現代の精神的状況』においても、「技術と大衆は互いに相手を生み出した」のであり、「技術的な現存在秩序と大衆は表裏一体」であると指摘されている (GSZ, 34)。

¹⁰ ヤスパースは『原子爆弾と人間の未来』において、科学技術によって規定された現代に生きる全人類が一つの限界状況にあることを指摘するが、『歴史』において扱われた大衆、ニヒリズム、信仰喪失という問題も、全人類が共有している限界状況と考えることができるであろう。ヤスパースは枢軸時代を中心とした世界史の図式を展開することにより、全人類に対して現代の危機を意識させようとしたのである。それゆえ、ザラムンが指摘しているように、「ヤスパースはまた、世界的な限界状況を克服するに際して助力を行うという根本的な意図を持った歴史哲学を展開した」(Kurt Salamun, *Karl Jaspers*, München, C. H. Beck, 1985, S. 109) と言えるのである。

¹¹ すでに『哲学』においても、超越者が「あらゆる実存の歴史性の一なる根拠」(Ⅲ, 121) であると考えられている。

¹² 「敵対者間に存する、権威と自由としての緊張は、完成し得ない精神の生命なのであるが、現在の予断においては、こうした敵対者たちは無の可能性に対抗して互いを連帯的に見なければならぬであろう」(GSZ, 193f.)。

¹³ 例えば、コリンズは次のように言っている。「宗教的信仰というものは元来、超越者に対する個人の哲学的な帰依、そして包括的な現実に由来するのだとヤスパースは考えている。宗教的信仰は、こうした本質的に哲学的な洞察の無反省的表現の一つなのである」(James Collins, *The existentialists: a critical study*, Chicago, H. Regnery, 1952, p. 111)。

¹⁴ 例えば林田は、こうしたヤスパースの態度について次のように言っている。「彼は、キリスト教と教会との非真理性を示しはするが、しかしキリスト教の真実性を、より広い聖書宗教の名の下でより包括的に生かそうとする」(林田新二『ヤスパースの実存哲学』弘文堂、1971年、53頁)。

¹⁵ Salamun, ebd., S. 110.