

# 歴史の進歩について

渡 辺 二 郎

## I

歴史に進歩はあるか、どうか、あるとすればいかなる意味においてあり、ないとすればいかなる意味においてないか、——私はここでこの問題について、しばらく論究してみようと思う。

しかし、歴史とは一体何者であろうか。また問われている歴史における進歩とは、抑々いかなるものなのであろうか。あるいは、——どのような意味で、歴史における進歩という問題が、今提起されているのであろうか。

「歴史における進歩」というテーマは、現代の精神状況の中にある者には、ある意味で、甚だアナクロニスティックな、一種滑稽な響きを含んで聞えずにはいない。それは、フランス啓蒙思想家の好んで取上げた主題であったし、十九世紀がおしなべて、楽天的な科学技術の飛躍的進歩の謳歌の気分が

中で、うたい、論議し、話題にしたテーマであったからである。そこには、人間理性にもとづく地上の合理的支配が、輝やかしい人類の未来像として、楽天的に夢想され、描かれ、信ぜられた、幸福な、過ぎ去りし一時代の人々の、甘い夢があるにすぎない。革命思想の思想的代弁者であった、かの獄死せるマリー・ジャン・アントワヌ・コンドルセの『人間精神進歩史』 *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1794 を見るがよい。そこには、大胆な論旨で、人類の自由・平等なる未来社会へと向う歴史の進歩が論断されていて、一分の不安の影さえも陰ってはいない。ライプニッツの最善觀を皮肉った『カンディッド』 *Candide ou l'optimisme*, 1759 の著書フランソワ・マリー・アルーエ、ことヴォルテールでさえ、実証的な、現世的な合理的思惟で、初めて「歴史哲学」の濫觴ともなったと言われる『諸民族の風習及び精神についての考察・序論』

Essai sur les moeurs et l'esprit des nations, Introduction, 1759 を書き著わし、人間性の自由な発展において歴史の進歩を見届け、冷静な口調で縷々それを語っているのである。あるいは、また人は、テュルゴの『人間精神進歩史敍説』 Discours sur les progrès successifs de l'esprit humain, 1750 を、これに加えて挙げてもいいであろう。アンシクロペディストたちは歴史の進歩を確信し、好んでその主題を取上げた。歴史の時代とも言われる十九世紀においては、例えば人は、そのフランスにおける後継者として、オーギュスト・コントを挙げてでもいいであろう。

飄ってドイツを見れば、ヘーゲルの壮大な世界精神の進歩の行程としての歴史観を端緒として、ヴィンケルマン、W・フンボルト、ヘルダーらのドイツ浪漫派の歴史観を母体にしつつ、ニーブール、ランケ、ドロイゼン、トライチュケ、モムゼン、E・マイヤー、ランプレヒト、トレルチ、マイネッケ等々へと続く、数多くの歴史理論家、史学者、歴史哲学者を擁したいわゆる歴史主義の系譜が、今世紀初頭までドイツ精神史を貫いて流れ来ている。そこではまた、E・エルトマン、K・フィシャー、E・ツェラーらを代表とする哲学史家の異常な活動があり、西南学派や生の哲学の流派における、歴史意識の未曾有の活況という現象がある。しかもその間を縫って、専門の歴史家や文学者までを含めた人間歴史の発展的解釈が、全欧的規模を以て行われ、ギボン、カーライル、バツクル、あるいはテーヌ等の著作が次々と世に上梓され、進化

論の抬頭までもが歴史主義の風靡を煽つたのである。ニーチエが一八七四年、「周知のように五六十年この方ドイツ人の特色となつたあの強力な歴史主義的動向」に『反時代的考察』を加えて、一矢を報いざるを得ないと痛感したもの、故なきことではなかつたと、背われる。人間の生を、歴史家の膨大な資料的考察のうちへ埋没しきうとする灰色の考察の仕方においてであれ、あるいは、歴史という巨大な流れの中に人間の生を相対的に位置づけようとする、より哲学的な見方においてであれ、発展の中に、——あるいは進歩というより樂天的な展開の中に、総じて、歴史的運動の流れの中に、人間の生を見届けようとする、これらの歴史主義的な思考が、十九世紀精神史を貫き、色取り、ここに歴史の世紀を産み出したことは、今日もはや、周知の事柄であると言わねばならない。

しかるに今世紀に入ってから人々は、進歩については口を噤み始めた。歴史的な発展という歴史主義的思考が消滅したというのではない。「歴史における進歩」という觀念が揺らぎ始め、信じられ難くなつたのである。それには、西欧世界を根底から揺さぶつた第一次大戦が大きな働きを持っていたことは勿論であるが、より広大な規模において地上を襲つた第二次大戦と、それによる人間の生の測り知れない荒廃が、人々を生の深淵の前面につき放し、無底の不安の渦中へと陥れ、かくして徹底的な進歩の觀念の瓦解に力を借したことは、もはや改めて喋々するまでもない。否、進歩の觀念どころか、

地上の人間の生の破滅の觀念が、今や暗雲のように人々の心を蝕み始め、圧迫し、それなればこそ、逆にまた却って、人間の生の不安なその可能性の中で、改めて人間存在への徹底的な問いが発し返され、歴史の意味が、その根源と行方が、新たに、歴史哲学者のみならず社会学者、文学者、宗教家等の全体を含めた、広い文明的な視野の下で、論議せられ、語られ、全世界のインテリゲンチヤの関心の的にならずにはいないのだと言わなくてはならない。ポール・ヴァレリイの『ヴァリエテ』Variété, 1924 の一章「精神の危機——ノート」は、第一次大戦の直後に、「嵐は終熄した。それなのに我々はあたかも嵐が勃発しようとしているかの如くに不安で憂慮している」と悲痛な叫び声をあげるところから始っているし、それは丁度、ドイツにおけるシュペンゲラーの問題的大著『西欧の没落』Untergang des Abendlandes, 1918—32の異常な反響と相俟つ、ヨーロッパ精神世界の象徴的な出来事であつた。トレルチの『一九一四年の理念』Die Ideen von 1914, in: Deutscher Geist und Westeuropa, 1925 は、この第一次大戦の渦中から何ものか新しい精神の声を聴取しようとする苦悩にあふれている。第二次大戦後の無数の歴史哲学的考察は、もはや言及するまでもないであろう。我々は、トインビー、A・ウェーバー、ドーソン、ニーバー、マイネッケを、あるいは、ハイデッガー、ヤスパーズ、ガルドイニを、ないしは少し溯って、ベルチャエフ、オルテガ、マンハイム等々をど、数々の歴史家、宗教家、社会学者、

哲学者等の名前を想起すれば事足りる。益々増大する数多くの潜在マルキストたちの主張を更に我々は考えてもいい。否れどころか、名も知れない街ゆく人々の胸の底に、現代というこの時代の混乱と苦悩の嵐が、暗い翳を深く落としていないと、誰が断言できよう。現代にあるすべての人々が、今日では歴史家であり哲学者であらざるを得ない、言わば危機の影が、地上にはおし拡がっているのである。言つてみれば、「歴史における進歩」という主題を、否定的、ペシミスティックにしか受取り得ない地点まで、現代の我々は追い込まれていると、言うべきであろう。

勿論我々は、現代の科学技術の進歩の状況を知っている。しかしその技術がそこにおいて初めてそのための技術となるその人間社会の動きそのものは、果して進歩しているのだろうか。むしろ現代というこの毎日の生の中に、その意味でまさしく歴史のただ中に立たされている我々は、得体の知れぬ重い流れに流されてゆくのを感ずるであろう。どこから、も、どこへ、も知らない。毎日の喧噪な、せわしい生が我々を駆り立て、不安げに地上の生へと思いを馳せしめ、我々をもがらせる。文字通り、我々の生は、歴史は、現に今、fortschreiten してゆく。流れは去って、帰らない。しかし、どこへ、それは、ゆくのか、あるいは、どこへ、それは、ゆくべきなのか、ないしは、ゆかせるべきなのか——。歴史への問いは常にかかる問いへとはね返って来る。そしてその問いの前に立つとき、我々は各自の生存の根源へと連れ戻され

る。何故我々はここにあつてかしこにないのか、我々は何のためにあり、何を目当てとして生きるべきなのか、私がここに今存在するとは一体何事であるのか——。歴史への問いは、深くこの人間存在への問いと結びつく。そして我々は、——否私は、この問いの前に立たれるとき、殆どなす術のない無力感に捉われる。私は、私の存在の前に、殆ど途方にくれてしまうのである。

だが、しかし、問題は一個の私的感懷を以て閉じらるべきより以上のものを含んでいる。一体歴史とは何であるのか、そして進歩ないし展開とはどう解すべきなのか、そして我々はいかにその歴史の進歩ないし展開とかわるのであるのか、一体そういうものはあるのかないのか、どういう意味でまたそうなのか、——もう一度我々は、問いを最初により戻してみなければならぬ。

## II

歴史とは一体何か。今ここでその意味を十分に検討する余裕を持ち得ないことは残念であるが、普通よく言われるようにそれには二義があること、即ちギリシア語の *iotopcin* から来る「記述としての歴史」 *Historie* と、ドイツ語の *geschehen* から来る「生起としての歴史」 *Geschichte* の二義があることは、初めに注目されてよい(1)。今ここでその「歴史」についての、それこそ歴史的な自覚の系譜を辿ってみることはさして必要ではない。我々には、常々我々がこ

の両義において歴史を考えているという事実が重要なのである。そしてこの二つの意味の歴史は深く聯関している。つまり *Historie* によつて初めて *Geschichte* は認識され得るし、逆に人間が抑々 *Geschichte* のうちにある、ないしは *geschichtlich* であればこそ、初めて *Historie* も成立し得る。

*Historie* としての歴史においては、我々は認識的に歴史にかかわり、*Geschichte* としての歴史においては、実存する人間存在として、いわば実践的、行為的に、我々自らが歴史の創造者の一員として動いてゆく。しかし *Historie* を持ち得るためには、我々自らが *Historie* を書く、ないしは作りあげるといふ、一つの行為的なあり方をしなければならぬ。即ち *Historie* の底には *Geschichte* があると云える。それは第一に、我々自らが *Historie* を書く、読む、作りあげるというような仕方において、そうでもあるが、第二に、*Historie* は、少くともベルンハイムの言う「発展的な歴史(2)」である限りは、常に根底に史観を必要とするが、それは常にそのヒストレインする者の *Entwurf* のうちにもとづけられており、その *Entwurf* は深くは未来に向つての、ないしは未来からの生起せる全体の再構成である限り、それはいわゆる書かれる歴史を超え、またあつたところの歴史的事実をも超え、常に認識としての歴史を超出した、むしろ *Historie* を成立せしめるアルキメデスの点の如きものと言わざるを得ない。それは我々ヒストレインする者の実存的な人間存在の、その *Geschehen* のうちからのみ発出してくるものであらう。

だから、その意味で、*Historie* はしばしば書きかえられる。そして、第三に、抑々 *geschehen* するものがなければ記述することは本来不可能であることは、もはや言うまでもない。しかしながら、逆に、*Geschichte* そのものも、それが既在の生起の事実であれ、また現に生起しつつあることであれ、また将来のことであれ、実は常に認識を通じてのみ、事実生起したものであるとしてあり、また現にあり、将来ある、ところのものとなる、ということが注意されねばならない。即ち *Geschichte* の成立には、少くとも *Historie* 的なものの媒介がその深い実在のために必要なのである。我々が人間存在としてここに深く、その生存の場の中に時空的に生き得るためには、深邃な歴史的意識を持たねばならないことは、誰にも周知のことであろう。その歴史的意識とは、我々の生存の歴史的位置への認識、——即ち *Historie* にはかならないのではあるまいか。即ち *Geschichte* が真に可能であるためには、我々は *Historie* をも必要とするのである。

従つてもしこのように解することができるとすれば、歴史とは、まことには、認識としての歴史と行為としての歴史が相交わり相補うところにある、と言わねばならない。認識と行為の相交わるところに、我々人間存在の現実の歴史的世界が、具体的に拓けてゆくと言ふべきであろう。

我々人間存在は、根源的には生存の生起のただ中に、即ち *Geschichte* の中に置かれてあるが、その置かれてある生存自体は、深くは存在に對する歴史的把握によつて、即ち *His-*

*torie* によつて、真に自己の位置を自覚できる。しかしその把握は、*sub specie aeternitatis* には勿論不可能であり、歴史全体への知的直観の如きものは、我々には許されない。従つて *Historie* は或る視点からする存在の生起全体への照射、即ち *Entwurf* にはかならない。それは我々がその中にいる *Geschehen* の創造的行為によつて遂に追い越される。我々は、*Historie* 的認識によつて現実の生存への自覚を深めるが、それを超えていつも未知の大海の中へと手探りしつつ船出してゆく。勿論その羅針盤を、我々はそれなりの *Historie* 的未來認識からば獲得している。何らかの目標を指して未來へと旅立つ我々は、その目標をなんらかの仕方では、現代の我々には、特定の信仰でも採るのでない限り、不可能である。我々は一歩先は常に暗闇であることを知っている。その中へと、*Historie* 的現実把握及びそれと繋結された各自の行為目標という一種の照明灯を当てながら、我々は未知の嵐の中へと進みゆく。しかしそれはもはや歴史認識を超えた我々の端々な生存の事実における創造的格闘である。*Historie* は遂に *Geschichte* によつて追い越される、と言わねばならない。がしかし *Geschichte* は、それなりの限界をもつ *Historie* を持つことによつて自覺的に深く *Geschichte*

として生起し得る、とも言わねばならない。歴史とは、ほぼ緒言的に、このような意味において設定され得ると言っても誤りではないのではあるまいか。

ところで——、歴史の進歩とは、このような場合、それではどう考えられるだろうか。進歩という視点は、歴史全体の構造・法則性への洞察があつて初めて成り立つ。しかも歴史の行程がより低いものからより高いものへ、ないしはある始点からある終局へと、段階的発展を辿るという理念があるとき、初めて言い得ることであろう。そしてかかる問題は、究極的な歴史の意味、その根源と行方への問いを当然含むであろう。いわばこのような歴史に対する形而上学的設問を通してのみ、初めて歴史の進歩ということが言い得る。即ちその意味で歴史の進歩についての発言は常に背後にそれなりの歴史哲学を秘めざるを得ないということになるのである。

とはいえ、歴史哲学が常にこのような形而上学的問題にかかわるべきものであるとは、勿論直ちに言えない。歴史の形而上学的設問は、これを不可知の問題として、歴史の基礎に対する発問からこれを排除する立場も、勿論あり得るからである。そしてまた事実それはある。歴史の根源や行方という問題にかかわるかわらないは別としても、ないしはそれに肯定的・否定的のいずれかの仕方で答えるにしても、ともかく「歴史の進歩」という提題は、背後になんらかの仕方における歴史哲学を含まざるを得ないことは、明らかであろう。しかし歴史哲学とは一体どこに成立するものなのであろう

か。もしそれが、例えば科学哲学、法哲学等々と同じような意味合いにおいて、いわゆる歴史的事実への実証的な記述の基礎にあるなんらかのその歴史的事実の取扱ひ方の根本的な態度を明確にすべきものとすれば、それは当然、個々の歴史的事実を重んじながら同時にそれらの時空的継起の全体を貫く歴史の構造への自覚を含む歴史把握の根本的態度、即ち史観の問題を中核にせざるを得ないのであろう。しかして上述との関係から言えば、実はこれは、*Historie* としての歴史に対する根源的解釈如何の問題として、歴史哲学が成立するということを意味するのではあるまいか。歴史哲学とは歴史認識の哲学的基礎づけにほかならないからである。そして事実多くの歴史哲学は、この *Historie* としての歴史の根源的・統一的解釈という地点に成立し、動いていると言つても過言ではない。しかも *Historie* が、個々の特殊性を担つた一回きりの出来事への注目を含むと同時に、またそれを超えた歴史全体の法則性への自覚をも含むことによって、それら全体をヒストレインするところに成立するとすれば、多くの歴史哲学は、特殊と法則性の相反する極を孕み、いずれかに力点をおきつつ史観を構成することになるであらう(6)。

しかし、我々のいう *Geschichte* は、即ち *Historie* 的自覚を含みながらもそれを超え出る、我々人間存在の生起としての現実、——創造的、行為的な、未来へと探索の路を分け進む *Geschehen* そのものの世界は、おそらくはこれらの歴史哲学的解釈の届かない世界であらう。問題は、なんらかの

Historie 的認識を組立てながらなおそれを超出して生存の道を進む Geschichte の世界、Historie をも一環として自らの中に包含する生存の生起の現実、——これをどう扱うかということである。しかしこの点に到れば、いわゆる歴史哲學的なものはや崩壊し、人間存在の行為的な生起の現実という端的な得体の知れない模索の世界のみが残る。そこには、認識、史観を超えた、一つの人間の格闘の嵐があるだけである。その意味で歴史哲學は、いわば実存の問題へと還帰せずにはまい。

勿論、この実存の根から、再び Historie へと向う位相もまたある。いづれにしても、歴史哲學は、Historie の面において成立するが、Geschichte へと具体化されるや否や、——しかもそれは必然的な歩みであるが——、それは歴史哲學というおのれの形態を解体せしめ、実存の現実のただ中の現実対処の発問とならずにはいないのである。

さて——、歴史哲學がもしこのような位相において成立するとすれば、「歴史の進歩」はどう考えられるであろうか。

「歴史の進歩」は、いわゆる歴史哲學的な考察の内部で取扱われること勿論であるが、それが解体した生の現実のただ中では、「進歩」という主題はどう考えられるであろうか。それはなくなるのであろうか。我々は、Historie と Geschichte という歴史の二義に即して、従っていわゆる歴史哲學的な考察の場合と、生の現実の中での実存にもとづく現実対処の発問における場合との、その二つの場面に即し、「歴史の進歩」

ということを考えてみなければならぬ。

### III

では Historie としての歴史の面で成立する歴史哲學において、進歩はどのように考えられるであろうか。我々は、先ずこの一代表として、ヴィンデルバントのいわゆる「法則定立的」と「個性記述的」という対概念を継承して、自然科学と歴史科学の差違を、「一般化的」と「個性化的」という方法論的手続きの面から解明し、その意味での認識論的な歴史哲學を自己の終生の課題としていた、H・リッケルトの見解を瞥見してみなければならぬ。彼はこう言っている——

「歴史的発展 (historische Entwicklung) の概念は、……進歩 (Fortschritt) の概念とははっきり区別されなければならぬ、そしてその区別は、……評価 (Wertung) と価値関係 (Wertbeziehung) の区別の助けをかりてなされなければならない。……『進歩』とは、その語が一般になんらかの意味を含蓄しているとすれば、文化財の価値の向上、価値の高まりといったことを意味しているから、進歩または退歩に関する主張は、必ず積極的または消極的評価を含まざるをえない。のみならず多くの場合、一聯の変化を進歩と呼ぶことは、各後統段階がいずれもその先行段階よりも高度にある価値を實現していると主張することを意味しているが、このような評価は、進歩を測る、規準の価値の妥当を同時に主張する者のみが、これをよくなし得るものである。しかし歴史は

価値の妥当を問題にすべきものではなく、ただある価値が事実として評価されるよう考慮するにすぎないものであるから、歴史はまたある変化系列を、進歩であるか退歩であるか、断じて決定できない。進歩の概念は、従って歴史哲学に属する、即ち歴史的生起の「意味」を、歴史に具体化された価値の面から解釈し、かくして過去を有価値的または反価値的と審判しようとする歴史哲学というものに属するのである。しかし経験的歴史記述はかかるものから遙かほど遠くにある。かかる解釈と審判は、言葉の科学的意義において「非歴史的」であるというべきであろう。(1)

リッケルトはここで、実在的な歴史に何かある意味を織込んで、進歩・退歩という評価の見方で、いわば歴史を審判しようとする態度を、悪しき意味における歴史哲学的なものと看做して、これをはっきり斥け、おのれの態度を価値に価値関係的にかかわるにすぎないものとして、区別しようとしている。いわばリッケルトは歴史を審判しようとする形而上学的見方を斥けるのであるが、これは彼の認識論的哲学からして当然のことであろう。

もともと彼は、自然科学と歴史科学(ないし文化科学)との差違を、質料的には自然と価値という概念で区別するが、彼の最も力を入れる区別は形式的・方法的なそれである。ところで彼は、科学は現実一切を認識するのではなくある側面からこれに光を当てるにすぎないものとみ、従って、「科学には与えられた素材を、いわゆる本質的なものと非本質的なもの

のに分つ、選択の原理が必要である(2)」と言う。ここから彼は現実一切の本質をシャウエンによって認識しようとする現象学を斥け、認識は常に概念的構成によらねば得られないとする立場を出してくるわけであるが、彼の見るところでは現実とは「異質的な連続(3) das heterogene Kontinuumであり、自然科学はこの現実をその同質的連続の側面からのみ照らし出し、従って現実の異質的なものは非本質的な事柄として切り捨てて。従って異質性が、「自然科学的概念構成の限界」となる。しかるに歴史科学は、むしろその異質性を本質的なものとみる。しかも異質的なものをその個性において敘述するに当り、歴史科学は芸術の如くこれを直観的なすのではなく概念的になすが、それは現実の異質的なもののうちから、「単なる異質的存在」 blosses Andersein を切り捨て、「歴史的に有意義な個性的事物」 historisch bedeutsame Individualitäten のみを取上げる(4)という個性化的選択原理をもつことによつて初めて可能であるとし、しかもその選択は、「評価的手続き」ではなく「価値関係の手続き(5)」である、と強調する。例えば、フランス革命を利害の面のみからみるのが評価であり、歴史科学はこれとは無関係であり、ただそれがヨーロッパ文化の発展に「有意義で重要(6)」であったからそれを取扱うという、毀誉褒貶とは別物の価値関係的ということを、歴史科学の方法論的特質として、力説している。要するに進歩・退歩はこの評価の立場でのみ言い得ることであり、リッケルトはそれを斥け、ある歴



史的潮流の中で有意義な個性的事物をその個性において掬いあげ敘述することのみを、*Historie* の目的と考えたのである。

しかし我々は容易に疑問を起し得る。というのは、彼のいう「歴史的に有意義な個性的事物」のその「歴史的」とは何かが、この場合不明のままに残されているからである。フランス革命を利害からみるのではなく、それがヨーロッパ文化の発展にとって歴史的に有意義であるからこれを価値關係的に取上げるといふとき、まさしくその歴史的とは何か、即ち個性的の出来事がそれとの価値關係のな面において敘述される、その全体的な歴史の流れとは一体何か。しかし、遺憾ながら、リッケルトはこの点には説き及んでいない。彼は個性に捉われるのあまり、個性がそれとの相關の中で価値關係的に考察される、その歴史的発展の全体を、見逃してしまっていると言わねばならない。勿論彼はこの発展を、進歩・退歩という、いわば超越的・審判的な流れであるとはみていないが、やはりそれなりの一種内在的な歴史の発展は、これを認めているのである。

ということは、逆に言えば、進歩・退歩の問題は、歴史哲学の内部でも、ただ認識論的に歴史科学の基礎を個性的事物の面から論ずるというやり方だけのものの場合には出て来ず、出て来るとしてもたかだか内在的な歴史的発展という漠然としたあるもののみであり、進歩・退歩は、明確には歴史の全体的展開をある超越的視点においてみた場合にのみ、出

て来る、ということである。

従つて、リッケルトと同様に、自然科学と精神科学を區別し、後者を人間の生の表現と了解の歴史的世界とみるデイルタイの立場においても、進歩・退歩は問題にはなり得ない。彼にとつては「精神科学の基礎をなすのは、概念的な処理ではなく、ある心的状態をその全体性において認めること及びそれを追体験において再び見出すこと<sup>⑧</sup>」のみなのである。彼にあっては、人間の生の自己表出の歴史的世界を、その意味での「生の客観化<sup>⑨</sup>」、ヘーゲルとも異つたむしろ有limitsな客観的精神の世界を、その全き個性・特殊性において追体験し、了解することのみが問題なのである。彼がその哲学の中期に記述の心理学を説き、晩年に解釈学・世界観学に行きつき、總じて「歴史的世界の原細胞は体験である<sup>⑩</sup>。」という言葉が明瞭に示すように、発展的な歴史的流れというものを見失ひ、むしろ個的生のその内面的世界の構造へと深まり、生、体験、表現、了解という問題にのみ固執してしまつたことは、あまりにも明らかであると言わねばならない。彼は現実の内部に没入するのあまり、歴史的流れの中での個物の位置設定を疎かにしてしまつた、と言ふべきである。

このように、個性的・特殊なものに注目し、そのあまり全体的なものを見失うときには、勿論ある事件が進歩であるか退歩であるかという評価的態度は問題にはなり得ない。そのとき必要なものは、ただ個性的事物をいつくしみ、了解し、追体験することのみであるから。がしかし、個性的なも

のの総てを人間は歴史的に考察するのではない。リッケルトのように、この際歴史的に重要なもののみが取上げられる。

とすれば、個性的なものを取扱いながらも、やはり背後に、全体的なある歴史的流れが予想されている、と言わねばならない。けれどもその全体的なものが、上の場合には、超越的なものによって構成さるべきではなく、内在的な発展の概念によって見らるべきであるとされている。そして進歩の問題は審判的な形而上学的見方によって成立するものとして斥けられてしまうのである。換言すれば、個的生に固執するのではなく、歴史の発展を十分に考慮するとしても、なお内在的な地点に留まろうとする限りは、進歩・退歩の問題は出て来ない、——というより、悪しき形而上学的問題として *Historie* の内部から排除されてしまうのである。

このことはクローチェをみるとき一層はつきりする。

彼は周知の通り、「我々の存在の根源をなし、我々の行動の出発点をなす、確定的なもの、具体的なもの<sup>(10)</sup>」のみを重んじ、徒らに雑多を無限に取入れる普遍史を排斥し、また誤まれる文献学的、詩的、修辭的歴史を捨てて、ひたすら現在の我々の生に立脚した、「生命ある、働きある歴史」、「現在の歴史<sup>(11)</sup>」、「直接に生命ある歴史<sup>(12)</sup>」を強調、力説するのであるが、その彼は、唯一究極の原因によって外的に歴史を捏造しようとする「歴史宿命論」 *geschichtlicher Determinismus* や、超越的目標を設定し、いわば歴史を一つの神の自現の諸相とみる如き「歴史哲学」 *Geschichtsphilosophie*

の立場を、排撃している<sup>(13)</sup>。即ち誤まれる歴史家は、粗生のばらばらの事実があるとき、それらを結合するのに、一見内在的に見えながら実はそうではなくて結局超越的になってしまふような究極原因をもつて来て、歴史を宿命論的に考察したり、あるいは逆に、超越的な究極目標を設定し一種の詩的感情を歴史の中に織り込んで「歴史哲学」を説いたりする。しかしこれらは、「粗生の事実」という「材料」と、因果という「接合剤」と、目的という「魔法」とによって<sup>(14)</sup>、歴史を恣意的に構成する偏見であり、実は、粗生の事実は初めから与えられたものではなくむしろ探究の目的であり、また因果も無限にこれを探究すべきであるし、目的の如き *Deus ex machina* は性急にもち出すべきでなく、あくまで実証的に歴史の発展をみなければならぬ、とクローチェは言う。

従つて彼は進歩の問題に関しても、これを発展、目的、価値の三視点から考察し、歴史の展開は正しくは発展であつて、同一にして差違、変化にして恒常という円周運動をなすものであり、低い段階から高い段階への一直線的な進歩ではなく、また進歩に前提される超越的な目的は、決して歴史にもち込んではず、いわば歴史の中では目的はあらゆる瞬間に到達されていると同時に到達され得ないものであり、更に悪から善へという価値的進歩の見方は歴史の見方として許され得ず、歴史は常に善から善への、常に豊かになりゆく精神の積極的な進展である、と言う<sup>(15)</sup>。いわば彼は、歴史に

超越的な見方を混入することを排除し、内在的な歴史の進展を説くと言ってよい。そしてそれは常に現在のうちにいきいきと保存され、かくて創造される、というのである。

—このように、歴史に超越性をもち込まない限り、人は進歩を云々することはできない。故に *Historie* の認識論的基礎を論ずる歴史哲学において、ただ特殊な個性のみを重んじ、生の内部への了解のみを重んずる立場（リッケルト、デイルタイ）では、進歩という問題は出て来ないし、また歴史を進展として特殊をも含む全体的な流れを重視するクロウチエにあつても、あくまで内在的な立場に留まろうとするが故に、進歩という主題は悪しき形而上学として否定されてしまふのである。けれどもこれらのいずれの場合でも、歴史の全体的な流れが、進歩ではないにしてもなんらかの発展、ないし進展として、考えられずにはいなかった。その歴史の流れとは、一体何者なのか——、その点に到ると、逆に彼らの答えは明瞭ではない。ただ彼らは進歩ということと言わないうだけである。しかるにこの点においては、進歩という視点をはつきり探つて、超越的、形而上学的に歴史構造を想定する立場の方が、より明確に歴史の流れを展開してみせてくれるのである。

#### IV

我々は、歴史を、特殊においてよりも全体において、しかも超越的に考察し、歴史認識よりも歴史の形而上学的構造を

探究しようとした歴史哲学の代表例として、言うまでもなくヘーゲルを挙げることができる。このことは彼の『世界史の哲学の序論』たる『歴史における理性』を一読すれば明瞭なことである(1)。

彼は、「世界史は、歴史の実体たる世界精神の合理的、必然的な行程である(2)」と断言する。これは即ち世界のうちに理性の理念が自己実現してゆくということであるが、このことをヘーゲルは哲学において既に証明されるところの、歴史に対する必然的な「前提(3)」であるとはつきり断っている。彼は、「理性が世界を支配している」、ないしは宗教的な言い方をすれば、「摂理が世界を支配している(4)」というドグマティッシュな前提が、むしろ唯一当然の史観であるとして最初から歴史の中にこれを平然ともち込んで、世界史を構成しているのである。世界史を超越的にかかる前提で再構成し、「神の支配の内容、神の計画の遂行(5)」としての世界史の必然的な歩みを、「世界史をその究極目的に従つて考察しなければならぬ(6)」という態度で、徹底的に割切り、裁断するのが、ヘーゲルの歴史哲学である。従つてこの彼が、世界史の実体たる理性ないし世界精神を、それが本性的に自己自身のもとにあるところから、自由であると規定し、かくして「世界史は自由の意識における進歩である(7)」と断言し、「世界精神はより低い規定からより高い原理へ、より高い自己自らの概念へ、自己の理念のより発展した表現へと前進してゆく(8)」というように、超越的な目的のための

段階的な進歩の行程として歴史を解するのは、当然すぎるほど当然であると言わねばならない。この全体的な必然の歩みの中では、特殊なものは「理性の奸智<sup>(9)</sup>」に操つられ、傀儡となりおうせることは、もはや周知のことである。また彼が、この自由の意識の進歩にもとづいて、第一に幼児の精神としての東洋人の世界から、次いで自己分裂の青少年の精神の時代たるギリシャ人の世界へと移行し、しかもそこでまだ実体と結びついている自由が更に自覚されて精神が自己の目的を対目的に、がしかし一般者(国家)のためにもつところの、精神の成年時代たるローマ人の世界へと進歩し、更にこれから第四に、精神が全くの実体的な自由においてある主観・客観両精神の宥和としての、精神のいわば完成期・老年時代、即ちゲルマン人の時代、キリスト教的世界へと高まりゆくというように、現実の世界史を超越的に再構成し、かついかに必然的に聯関づけたかは、触れるまでもないことであろう<sup>(10)</sup>。ヘーゲルにあつては、かかる特殊な民族精神の交替は一般的世界史の舞台の上で必然的に展開され、かくして「一般世界史、……その様々な出来事を、特殊的民族精神の弁証法、即ち世界審判が展開してみせる<sup>(11)</sup>」と言われる。超越的目標を設定し、理性の必然的自己実現の過程として歴史をみるとき、その中で生起する一切即ち世界史は、必然的に世界審判とならざるを得ないであろう。

我々は、更に、超越的目標の設定と世界審判において歴史を見るものとして、アウグスチヌスの『神の国』*De civitate*

*Dei*, 413—26 後半部におけるかの壮大な二元論的歴史哲学を想起することができよう。即ち——、「神の国からの悪魔の墮落によって地上の国ないし悪魔の国が形而上学的にもとづけられ、原罪と共にそれが地上に拡がり、カインがその最初の市民となる。これに對し神の選民は神の国を代表する。アジア国家、ローマ帝国において悪魔の国は強大な力を得る。そのときキリスト現われて神の国を地上に確固と打ち立てようとする。爾來教会がその代表となつた。教会が地上に勝利を占めて拡大し、悪魔の国の征服が諸時代の目的となる。が悪魔は更にもう一度あらゆる力を結集して神の国を破壊しようと、反キリスト者のいつわりの活動を煽動するだろう。しかし教会はこの最後の誘惑を克服する、かくて贖罪の量はみち、最終審判の日に神の国の民は天上の神の国で永遠の淨福へと救済され、罪の兒らは地獄の永遠の責罰に処せられるだろう<sup>(12)</sup>」。要するに彼においては、歴史の内容と価値は、ただ地の国と神の国との拮抗を含む、神の摂理の実現という超越的目標によって定められ、その終末に向う必然の歩みの中に設定されるのである。

また現代において、生産力と生産關係の矛盾の中に歴史の発展の必然的展開の要因を見届けるマルキシズムの史観をも、このような超越的な歴史哲学の一種として数えあげても決して不当ではないように思われる。勿論それは、ヘーゲル、アウグスチヌスの如き全歴史の意味についての形而上学的・觀念論的な解釈としてでなく、むしろ世界の變革のため

のその行動の指針として、必然にして自由なる（何故なら自由とは必然への洞察であるから）、実践的な歴史意識ないしは変革の理論として、それが提出されていることは言うまでもない。しかしながら、歴史を経済的下部構造の必然的展開の中でプロレタリアートの勝利という究極目標に向う進歩の過程として、ないしはそのように進歩すべき過程として捉えることにおいて、それはやはり超越的な歴史哲学の一形態であるとみななければならない。

これらは、その内容を異にしている、実は歴史を特殊においてでなく全体的構造の面で、ある究極目標に向つての必然的な進歩とみる点では、総て一致していると言つてよい。ということは、歴史の進歩は、このようなある超越的目標の設定をもち込むことによつてのみ、初めて言い得るものである、ということである。

けれども、このような独断的な歴史解釈は果して許されるであろうか。確かにここにはそれなりの明確な歴史的發展の法則が設定されている。それは我々が前にみたリッケルト、デイルタイ、クローチエらの場合と比較すれば一見して明瞭である。そこには、歴史の中の個的なものでなく、歴史全体を、その根源・過程・究極目標に関して明確に超越的に解釈して、それを必然的な一つの進歩の運行とみる歴史形而上学が明瞭に存在している。しかし、我々は、不可知の地平を、——と我々は敢て言う——過去と未来に向けて広大に拡げて、現に今ここに生起しつつある歴史の全体を、一挙に、

全的に、把握し得るものであろうか。確かに、一つの視点を採つて、生起した出来事に向つて超越的な Historie 認識をもつとき、歴史全体の線が、いわば永遠の相下に、はっきりと我々に浮び上つて来ることは、否定できない。しかし神でない我々に、一つの偏見をもち込むことなしに、歴史全体を直観することなどができ得るであろうか。我々はレヴィットと共にむしろこう言わねばならない——、「歴史の究極的意味を真剣に問うことは、我々のあらゆる知的能力を超え出ており、それは我々を困惑せしめてしまう。それは我々を空無の中へつき落す、その空無はただ希望と信仰によつてのみ充たされるものである<sup>(13)</sup>」と。歴史の究極意味は我々が問うても決してその答えを与えられ得ないものであり、ただドグマティッシュに一種の信仰と希望を主観的に歴史の中に織り込むことによつて、漸く構成されるものにすぎない。もしその偏見をもち込まないならば、歴史的發展が一体何者であるかは、これらの場合わからなくなつてしまうであろう。進歩的歴史観は実はこのような偏見の上に成立していると言うべきものなのである。我々はリッケルトが、先に審判の考え方が本来非歴史的存在であると述べていたことを、ここで想い起してもいいだろう。

レヴィットによれば、このような超越的歴史観は実はキリスト教にもとづいている。彼は、「ギリシャ人は世界史の究極意味をもとづけようなどという僭越なことはしなかった<sup>(14)</sup>」と言ひ、彼らはただコスモスの永遠のロゴスのみを問ひ、一

方様々な出来事の生起・交替を知りつつも、それを一つの進歩ないし発展とはみずに、「回帰的円環運動<sup>(15)</sup>」として、即ち「すべては同じものの永劫回帰の中を動いてゆく<sup>(16)</sup>」として、これを眺めたにすぎなかつた。ヘロドトスはヒストレインしたが、偉大な行為を讃めたたえて後世に書き残すのが目的で、「告げられた出来事の『意味』そのものが出来事を超えて未来の意味充足の目標にまで高まることは、彼においては(17)」。ツキジデスも同様であつた。アレクサンダー大王の師であつたアリストテレスでさえも、遂に歴史哲学だけはものさなかつた。ただポリビオスが、ローマの世界征服という目的で歴史を敘述したが、しかしそれは、ローマが長くは続かぬであろうことを言外に伝える教訓的歴史観によるものであつて、歴史の究極意味への問いではない<sup>(18)</sup>。しかるに、「ユダヤ的、キリスト教的、かつキリスト教以降の歴史態度は、見える世界への注目によつて規定されず、未来の充足への確信に満ちた期待と希望によつて規定されている<sup>(19)</sup>」。それまで有意義でも無意味でもなかつた歴史は、未来の *Heilsgeschehen* という究極目的(テロス、エスカトン)を中核として統一され、かくて終末論的、目的論的、未来的に把握される。しかも、エスカトンを予め知ることはできぬから、「未来の意味充足への期待と希望に満ちた信仰<sup>(20)</sup>」が、歴史を色取り貫き、かくて独断論を形成することになる。尤もレヴィットの意見では、近代の歴史哲学は、エスカトンをキリスト教的信仰そのままの形ではもはやもつていな

い。キリスト教から終末論的歴史観を受け容れたが、元来それには不可分に結びついていた世界創造と世界審判はこれも切り捨て、キリスト教を世俗化した。しかし他方ギリシャ的思考から全く切斷されたのでもなく、連続的な歴史の進展はこれを取り容れ、ただその前提たる円環運動はこれを排除した。だからレヴィットは、「近代の歴史的思维はキリスト教的でもなければ異教的でもなく、信仰と觀察の濁つた混淆である<sup>(21)</sup>」と言う。あるいは——、「時間と歴史についての二つの大きな概念、即ちギリシャ的なもの、キリスト教的なもの、円環と終末は、歴史解釈の原則的な可能性を言いつくしており、従つて一切の近代の歴史理論は、いずれか一方の原理を強調したり、あるいは両者を混淆したりしたものである<sup>(22)</sup>」。レヴィットがこの見地から具体的に歴史哲学の系譜をどう辿っているかは今問題ではない。が彼の言う、超越的歴史観がキリスト教的思考の終末意識から発生しているということは、興味深い分析であろう<sup>(23)</sup>。

さて、我々が上に述べたこととこれを結びつけば、——歴史の進歩はただ超越的な独断を歴史の発展に對し加えるときにのみ生ずる、そしてこの態度は、元来「未来の意味充足への期待と希望に満ちた信仰」——それがキリスト教的なものであれ、何であれ——から、独断的に、もはやその真偽を問題にできない確信の形で産まれ出て来るものであることを、我々は「歴史の進歩について」の論題の根底に見届けることができるのである。

ただ問題は、このような確信で歴史を裁断してしまっているのかどうか、ということにある。眞の歴史の展開に、恣意的な信仰を織り込んでしまつてもいいのであるのか。歴史の進歩は人間の未来に希望をもたせる考え方である。がしかし、それがこのような独断の上へのみ可能であることを知るべき、一体それはそのまま信じられてよいのであろうか。ないしは、——一体眞の歴史の展開とは抑々何者なのであろうか。こういう問いがまたここでも我々を悩ます。先にⅢで我々は、リッケルト、ディルタイ、クローチェと辿りつつ、そこで歴史の発展がまことに何であるかが不明のままに残されているのを見た。そしてここでも、また、独断を離れた歴史とは、一体抑々何であるのか、という謎の前に、再び我々は連れ戻されるのである。

一体歴史とは抑々何者なのであろうか——。

## V

「君のかたわらを草喰みながらゆく畜群を見るがいい、彼らは昨日が何であり、今日が何であるかを知らない、跳び廻り、喰い、休み、消化し、また跳び廻る、かくして朝から晩まで、毎日、毎日、その快と不快によつていわば瞬間の杭にしかと繋がれ、そのために憂鬱でもなく、倦怠も覚えない。

これを見て人間はどうも腑に落ちない、何故なら人間は動物に對しおのれの人間たることを誇りとしながら、しかも動物の幸福を嫉ましく眺めるのであるから、——つまり人間だけ

が望むのである、動物のように倦怠も知らず、苦痛もなく生きることを、しかしその望みは空しい……」。

ニーチェは一八七四年の『生に對する歴史の利弊』 Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben の冒頭をこう書き始めている。言うまでもなくそれは、當時の歴史主義的風潮に對する彼の第二の「反時代的考察」であつた。ところで、彼がここで、生に對するその利弊を論じた Historie がまさしくそれに對して利または害である、その生とは、一体何であらうか。時に動物のように非歴史的となつて、生命に充ち溢れることを必要とする生、歴史の病に罹つておればこそまさしく本来の逞しい健康の樂園を恢復すべき羸弱なるその生、その生に本来の生命を与えるもの、それは——「神でもなければ、人間でもない。ただ彼ら自身の青春のみ。これを解放せよ、しからば諸君はそれと共に生を解放することにならう。生はただ隠れていたのだから、虜囚の身だったのだから。生は未だに枯れず、息引きとつていないのだ、——われとわが胸に訊くがいい」と、激しくニーチェによつて語られる生、——それは一体何者であらう。

勿論、生という概念ほど捉え難いものはない。しかしここで、生に、時に記念碑的、骨董的、批判的歴史として利ある Historie も(3)、逆にそれが誤つて使用されるとき、例えばニーチェが挙げる五通りの仕方でも(4)生に害を与えるとき、例えば、その聯関から言えば、即ち「Historie が生に奉仕する限りにおいてのみ、我々は Historie に奉仕することを欲す

る(6)」と言われる、その關聯から言えば、我々はここで生を、Historie に対して、我々がIIにおいて設定しておいたような Geschichte として、捉えかえしても差支えないのではあるまいか。即ち認識としての、記述としての歴史ではなく、ないしは個的・特殊なものに注目しながら全体的な流れを常に考慮する知識としての所与的な歴史ではなく、まさしく行為としての我々の生存そのものの中で、拡がり生起し、かくして捉え難い地平の中を、模索しつつ、時に青春の如く、あるいは小児の如く健康に、創造的に、おのれの実存を生きる、その全的存在そのもの、それは即ち Geschichte であると、言ってもいいのではあるまいか。

ニーチェは、Historie 的な歴史の過剰は生の彫塑的な力を蝕むとし、Historie に捉われひしがれる弱々しい生に、激しい侮蔑の言葉を投げかけ、ただこれからの恢復のみを、痛烈に語る。そしてその道は、ただ「非歴史的」unhistorisch になること、ないしは「超歴史的」überhistorisch になること、なのである(6)。前者は、忘却することができ、自己を限られた地平の中に閉じこめるところの方法と力、即ち獣の如く健康に自己の生命の躍動にのみ没頭する、ということであり、後者は、生成流転から目をそらし、存在に永遠と不易の価値を与える芸術と宗教に目を向けさせる力、つまり流転を超えた永遠を、——「けだしわれ汝を愛す、おお永遠よ!」とツァラトストラの語る、あの、存在の根源に還帰する力、のことなのである。いずれにしても、Historie 的

歴史の底に我々は Geschichte の世界が、自己の実存の根源に根ざして不可知の流動の中を、模索し、創造し、生きる世界があることを、ニーチェによって激しく悟らせられる。

翻つて思えば、我々が上に語った「歴史の進歩」は Historie としての歴史に關してのそれであるにすぎなかった。そこでは、現実の生起への認識として Historie があり、その際進歩の問題は、歴史の個性のみをみるリッケルト、ディルタイらの場合には語られず、また個性的なものの継起を重視する場合も内在的であるクローチェでは進歩は語られず、ヘーゲル等の場合のように超越的意味を初めから全体的な歴史の流れの中に織り込む場合にのみ進歩は語られるのであった。しかしそのとき既に一つの独断が歴史に対し加えられていた。とすれば、我々は、歴史の展開に忠実であろうとするとき、もはや進歩を語るべきではないし、歴史の個性についても全体についても、断定を下すことはできなくなっている。ただ在るものは、個性的なものが得体の知れない全体的流れの中を、交替し生起するという認識のみである。しかしてまさしく、その得体の知れない流れの中での生起とは、もはや存在全体に対する Historie 的認識を超出した Geschichte の世界が、その底にあることを、告知しているものではあるまいか。まさに真の歴史とは、認識を超えた、ある統一的な進歩として解釈されることを超え出ているような、否、それどころか、そのような認識そのものさえもが、そこにおいて初めて可能となる如き、その生存の生起の具体的な



場のうちに、現に、あるいは既に、ある、ものなのではあるまいか。歴史とは、まことに、Historie 的認識をも包み込んだ、人間的存在の創造的生起の世界なのではあるまいか。そしてこの地点まで還帰すれば、もはや対象的認識としての歴史の行方も意味も進歩も、問題ではなくなってしまうだろう。あるものは、有限の人間の生存の生起のみであり、その中で人は歴史の行方を問うにしても、それは客観知としてではなく、常に答えられない謎として、その実その問いを問うことによって、自覺的に自己の生存の有限性の中に立たされるようなものとして、問うにすぎないであろう。

我々は歴史というものをかかると人間の生存の行為的世界に還元してゆくとき、必然的に実存的なものにぶつかる。従って歴史哲学は実存哲学的なものに還元されてゆく。そしてこうした点で、我々は、例えば、ヤスパースの『歴史の根源と目標』Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 1949, 2 Aufl. 1950 という興味深い論著を、想起することがである。

彼はこの書で、最初、我々が現に今置かれている歴史的状况がよって来たるその由来を尋ねて、それを「先史時代」Vorgeschichte から「古代高度諸文明」alte Hochkulturen 更に、我々が今日ある如き人間が登場し歴史に最深の切れ目ができた「軸心時代」Achsenzeit を経て、「歴史」Geschichte の時代、より深くは地上の人類が無限のコミュニケーションの中に立たされているが故にの、「世界史」Weltgeschichte の時代へと進展して来たその歩みを辿り（第一部、世界史）、

いわば所与としての、ないしは認識としての歴史、即ち Historie としての歴史を先ず明らかにした後、次いで、我々が現在置かれている状況をさぐり、その特質を「科学」と「近代技術」によって支配された「大衆」の時代、「伝統的価値の崩壊」の昏迷せる時代であるとき、その中から未来に向っての、「予言」Prognose ではない「動向」Tendenz の指摘を試み、それを人間的「自由」にもとづいた、「社会主義」Sozialismus「世界統一」Welteinheit「信仰」Glauben の点において示し、いわば Historie を超えて現に今ある我々の生存の場の問題、即ち Geschichte の問題へと自覺を深め（第二部、現代と未来）、そしてその地点から最後に、歴史の意味について、歴史の根源と目標について発問しつつ、歴史全体は人間の理解を超えるが故に、我々には知られ得ない根源と目標の間を、我々の歴史は動いてゆくのであり、目標を設定しての歴史全体の統一はただ象徴以上のものを意味せず、歴史はその歩みを永遠に止めることなく、かくして、重要なのは Historie でなく我々が現に今ここに生存しているその Geschichte の世界であり、従って——、「問題はかかって、時間のうちの永遠としての現在を呼び出すこと、それにある。歴史は、現在が場所、確証、決断、充実等として妥当するところの、広い地平に囲まれている。永遠なるものは決断として時間のうちに現われる。実存の超越的意識にとって、歴史は永遠の現在のうちに解消してゆく。が歴史そのもののうちにはなおも時間のパースペクティヴが、おそらくは

今や統一になった大地の上での人間の長い、非常に長い歴史が残ろう。そのときこのパースペクティヴの中で総ての人々にとって問題なのは、彼がそのうちのどこに立とうと欲するか、何を目指して働こうと欲するか、ということである(8)」と結ばれるその言葉が示している如く、歴史は実存の行為的な「永遠の現在」のうちに解消してゆくのである(第三部、歴史の意味について)。ここには今次大戦後のヤスパースの歴史意識が明確にうかがえるが、それが我々の言葉で以てすれば、畢竟 *Historie* から *Geschichte* へと還帰する思索の歩みのうちで迎られていることは、興味深い。それ故彼は進歩の問題については、知識、技術、人間生活の条件等の面でのそれは認めても、「人間存在の実体のうちには……進歩などはない(9)」とし、進歩によって歴史全体を統一的に解釈することなどは「ユートピア(10)」にすぎないとして、この概念を斥けている。歴史の問題は、かくして、それに先立って書かれたいわゆる『哲学的信仰』*Der philosophische Glaube, 1947, 2 Aufl. 1948* の世界へと還元されてゆくとみていいであろう。

勿論ヤスパースのような考え方が、「世界の实在性は神と実存との間では消滅する現存在をしかもたない(11)」とする、無世界的な歴史意識に陥り易い点を、いろいろな批評することもできるであろう(12)。だが我々は、彼が *Geschichte* の世界へと問題を置き換えて、しかもそこでは進歩を云々できず、そこにはただ実存の誠実な行為的世界のみがあると云っ

ていることを、銘記しなければならない。

しかしながら、歴史を行為的実存の場に還元したとき、もはや進歩は絶対に語られないのであろうか。それは別の言葉を以て現わされることさえもないのであろうか――。

否、私には何かがあるように思われる。それは、認識された低い段階から高い段階への進歩ではない。それはもっと実践的なものである。ではそれは何か。革命である。常に過去を否定し、未来へと向う、その行為の革命である。 *Geschichte* における進歩とは、もし語られ得るとすれば、革命の如きものではないのであろうか。

革命という言葉は危険な言葉である。時に美しく人を惑わすその言葉は、政治的なそれであれ経済的なそれであれ、あるいは科学的発見におけるそれであれ、芸術上の創作のそれであれ、様々な内容によって満され得る。

しかし現実の人間の行為の世界で、もし創造的な行為というものがあるとすれば、それは革命的なものである。人は、フランス革命を、あるいはロシア革命を、あるいは日本資本主義発達史における明治維新の役割を、あるいはカントのコペルニクス的転回を、古典力学の崩壊とマックス・ウエルの場の理論、更には相対性理論と量子力学を、あるいはマルセル・ブルーストの二十世紀文学への影響を、印象派絵画の革新的登場を、またはシェーンベルグの音楽理論を、語ってもよい。

我々は歴史の進展が既に前提された目標に向っての進歩で

あると考えることはできない。我々には不可知の歴史の流れがあり、その中で我々は、我々各自の生の歩みを、歩み続けるばかりである。そのとき、我々は賭ける、そして創造する。伝統の流れの中で、過去を否定しつつより新しきものと——。それこそ、革命ではないであろうか。

だがそれにしても、革命とは危険な言葉である。コンサーヴァティヴな考え方の人々にそれは衝撃であろうばかりでなく、時にそれは狂信邪教の徒によって濫用され、人心を攪乱する不穩の響きをもつかの如くである。

一体我々は革命によって何を言おうとするのか——。

## VI

*Geschichte* としての人間存在は、例えばハイデッガーによれば、最も深く捉えられた現存在の存在であり、それは被投的企投の構造において、時に頹落したり本来的な在り方になったりすることはあっても、総じて、どこから、も、どこへ、も知らずに、その端的な裸の姿で有限的に実存するものであった。だがケーレを介して、このような現存在は、やがて現存在として、存在の明るみの中に立つもの、その意味でのエク・システンツとなり、人間存在の歴史性は、やがて背後に存在の贈りの世界を眺望させるに到っている。しかし彼によれば、「存在史とは、存在のゲシック、即ち存在がそのの本質を退けることによって我々へとおのれを贈っていく、そういう存在の贈り、存在の運命のことがある」存

在が自らを送り、明るめつつも、なおそれ自身にひそやかに隠れ、無化してしまうものであり、その意味で存在の明るみの中に立つエク・システンツは、なおかつ暗い、と言わねばならない。存在の光は近くまで射し込んではいいても、やはり遠いのである。だから彼は、存在はあらゆるものを支える「根拠」Grundではあるが、それ自身は「深淵」Ab-Grundであると言いつゝ、支えであると同時に深淵であるこの存在の「たわむれ」Spielの上に、我々死すべき人間存在は晒されていと言う。死のうちに、存在の光と真理が最深、深遠な形で現われているが、その死の近くに住む死すべき人間どもは、意味もなくなった小児の如く純粹にたわむれている存在の永遠のそのたわむれの中に、たださまよいゆき、自らを組み入れ、かくして生きてゆくにすぎない。存在の明るみは明るいが、それは、ニーチェが語った、あの——、皓々たる午前の光の中に、街灯に灯をともし、広場で狂うように、「Ich suche Gott! Ich suche Gott!」と叫び続けた、あの狂人の姿にも似て、なおかつ、暗く、空しいのである。明るければ明るいほど、それは白々として空しく、生存の謎は永遠に暗いのである。

ハイデッガーは、もとより *Historie* としての歴史を *vulgar* として斥け、人間存在を *geschichtlich* であるとし、しかもそれを後期に到って *Seinsgeschichte* にまで深めたが、いわば存在そのものは全き姿で顯示することは絶対にあり得ず、また存在史にもとより進歩などのあろう筈もなく、ただ

見透し難い霧のような霧におおわれた遙かな存在の地平の中で、人間存在は、うたい、思索しつつ、迷いては生き、そして深淵に閉ざされ、やがて朽ち果てるものにすぎないのである。存在は身を贈ると共に退けてしまうのである。

——我々は、我々の生存の *Geschichte* の世界のただ中に立ちかえるとき、有限的な人がそこに自らの生の可能性を企てては生きているのを知る。しかし我々は、たとえどのような目的を設定して行動しようとも、既にその目的が歴史全体の、従って存在そのものの究極の目的に結びつくということ、を、単なる期待、希望、信念以外に、求めようともそれは空しいことを、既に知った。我々の生存は裸で、嵐の中に立っているのである。我々の生存がそこで行われている存在全体の場合は、遂に何故にかくあり、また流れゆくか、その *woher* も *wohin* も、我々には遂に知られ難い。存在のゲシックの世界は現われつつありながら、その意味は遂に我々には届かない。ハイデッガーの言うように、存在は「根拠」でありながら「深淵」ではないであろうか。それは *lichend* でありながら *nichtend* ではあるまいか<sup>(5)</sup>。我々は明るい空のなかに、空しい存在の照りはえを、時に予感しないではあるうか——。

しかし、このような存在のただ中にあり、常に過去、未来の未知の地平のうちに現在して行為する我々の生存は、それなればこそ、常にその瞬間々々、危機のうちに立っていると  
も言い得よう。我々は常に新しく常に古い。どこへ行くの

か、どこから来たのか、——それは知らない。しかし我々は *Geschichte* 中で創造的に行為してゆく。そしてこのこと——、常に深淵に晒されつつ、なおも地上の生を創造的に生きたること、古きを超え常に新しくあること、それこそ革命的であることではないだろうか。そしてそれがいわば歴史のエラン・ヴィートルではあるまいか。

「歴史の進歩」とは、実はこの *Geschichte* の行為的世界の中で、生を賭けたその革命のうちに、刻々きざまれ、記されてゆくものではないであろうか。

我々は前に、*Historie* と *Geschichte* を区別し、これらの二義に即して進歩の概念を考察すべきであると述べた。そして前者に関しては、予め前提された超越的イデーを歴史に附加して世界史を形而上学的に構成するときのみ、進歩を語れ得るとし、しかしそれが一つの期待にもとづいた主観的なものであると述べた。後者の *Geschichte* に関しての進歩とは、実は救いえない実存の創造的行為の中を危機に晒されつつ常に革命的であること、そのこととしてここに規定できるように思われる。

我々は生存の様々なあり方をもつ。 *Geschichte* 中の我々の行為の仕方、働き方は種々ある。しかし我々が最も深くこの歴史にかかわるのはどこにおいてであろうか。それは *Geschichte* として生起する我々自身の実存を深く自覚するときにであろう。そしてそれは哲学するということではないか。我々は哲学するとき、我々の *Geschichte* の根にかえる。

故に *Geschichte* の進歩に我々は深くは哲学を通してのみかかわるであろう。従つて我々は、哲学的な行為を通して歴史の革命にかかわる。政治、経済、科学等々ではない哲学を通して、我々は生のより新しい可能性を拓くべきなのである。それは同時に、哲学の革命をもたらさずにはいないだろう。我々の生はたしかに暗い。未知の地平の中をそれは流れてゆく。そればかりか、現代の地上にはおおい難くペシミズムがふりかかつて来ている。しかし我々はおも、創造的に、そして現実の中で様々なものと対処しつつ、行為し、存在を問い、かくて生存しようとする。

——ここで私の思索の歩みは、再びこの稿の最初に還つて来る。現代の状況の中で、私は私の生存の前へ連れ戻され、私は何故あり、そしてどこに行くのか、ないしは行くべきなのか、という厳しい問いの前に、連れ戻される。これはひとり筆者のみに限らない。我々の総ては、「歴史の進歩」という主題を通して、いつも我々各自の生存の前に立たされているのである。

△註▽

- I (1) F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in: *Unzeitgemässe Betrachtungen*, Nietzsche's Werke, Taschen-Ausgabe, Bd. II, 1919, S. 104. (2) P. Valéry, *Variété*, 1924, *La Crise de l'esprit*, Note, 115e edit., 1966, p. 34. — などなど。——  
九二二年十一月十五日チャロリニヒ大学での講演要旨をめぐ。

II (1) 例えはヘーゲルは、歴史には *re gestae* と *historia rerum gestae* の二義があり、前者は「生起したごとく」諸々の行為、出来事そのものの「の意味であり、後者は「歴史物語」で、両者は客観的、主観的との区別され得ることを (Hegel, *Die vernunft in der Geschichte*, Philos. Biblioth. Bd. 171a, 1917, S. 145)。など。史学者の代表的歴史哲学書「E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, 2 Aufl., 1894, S. 1: 哲学者の代表的な歴史哲学書「G. Mehlis, *Lehrbuch der Geschichtsphilosophie*, 1915, S. 14 参照。(2) E. Bernheim *Lehrbuch der historischen Methode*, 1894, S. 22 ff. (3) この問題については、岩崎武雄著『歴史』（理想社）参照。

III (1) H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 3. verb. Aufl., 1915, S. 105f. など。マンハイムンとの見解については、岡田の「文化史」Geschichte und Naturwissenschaft, in: *Präludien*, Bd. II, 2. Aufl., 1921 参照。(2) Rickert, op. cit., S. 37. (3) op. cit., S. 33 (4) op. cit., S. 89. (5) op. cit., S. 96. (6) op. cit., S. 98. (7) W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, S. 136. (8) op. cit. S. 146ff. (9) op. cit. S. 161. (10) B. Croce, *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*, übersetzt von E. Pizzo, 1915, S. 42. (11) op. cit., S. 42. (12) op. cit., S. 52. (13) Vgl. op. cit., IV Entstehung und begriffliche Auflösung der "Geschichtsphilosophie". (14) op. cit., S. 69. (15) Vgl. op. cit., S. 71ff.

IV (一) なり世界史の神学図式を論じていけ。—— Vgl. Enzyklopädie, § 458—552; Grundlinien der Philosophie des

Rechts, § 341—360. (二) Die Vernunft in der Geschichte,

Philos. Biblioth. Bd. 171a, 1917, S. 6. (三) op. cit., S. 4.

(四) op. cit., S. 14f. (五) op. cit., S. 55. (六) op. cit.,

S. 30. (七) op. cit., S. 40. (八) op. cit., S. 50. (九) op.

cit., S. 93. (一〇) op. cit., S. 136f.; Grundlinien, § 353—

358. (一一) Enzyklopädie, § 548. (一二) E. Bernheim,

Lehrbuch der historischen Methode, 2 Aufl., 1894, S. 523.

(一三) K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen,

2 Aufl., 1953, S. 13f. (一四) op. cit., S. 14. (一五) K. Löwith,

Weltgeschichte und Heilsgeschehen, in: Antelle, M. Heide-

gger zum 60. Geburtstag, 1950, S. 118. (一六) Löwith,

Weltgeschichte, S. 14. (一七) Antelle, S. 119. (一八) op.

cit., S. 119ff. (一九) op. cit., S. 122. (二〇) op. cit., S. 127.

(二一) op. cit., S. 148. (二二) op. cit., S. 122. (二三) ハー

マンのこのような見解の原形を我々はニーチェのうちに見出

すことが出来る。彼は「大して遠い過去ではないあの有名な

民族、つまりギリシャ人は、その最大の力を発揮した時期に

おいて、非歴史的な感覚を頑強に保持していた」(S. 137)

と言ひ、これに対し、歴史を超越的に、発端から終末へと向

う過程においてみる考え方の底には、「中世からうけつがれ

たキリスト教神学的な觀念の誤解、即ち近づく世界終末と不

安げに期待される審判の思想が……潜んでいるのではあるま

いか」(S. 172) とのべ、「こうした意味において我々は今な

お中世に生きており、歴史は依然として覆面の神学なのだ」

(S. 174) と論じている (F. Nietzsche, Von Nutzen und

Nachteil der Historie für das Leben, in: Nietzsches

Werke, Taschen-Ausgabe, Bd. II, 1919.)

△ (一) F. Nietzsche, Werke, (Taschen-Ausgabe) Bd. II,

1919, S. 107. (二) op. cit., S. 202. (三) Vgl. op. cit., S.

118ff. (四) Vgl. op. cit., S. 143ff. (五) op. cit., S. 103.

(六) op. cit., S. 203. (七) F. Nietzsche, Also sprach

Zarathustra, 3. Theil, Die Sieben Siegel (Oder: Das

Ja-und Amen-Lieb). (八) K. Jaspers, Vom Ursprung

und Ziel der Geschichte, 2. Aufl., 1950, S. 339f. (九) op.

cit., S. 311. (一〇) op. cit., S. 312. (一一) Der philosophi-

sche Glaube, 1951, S. 32. (一二) 美空哲平の名言集無題

集に「いかに、いかに」——K. Löwith, Wissen, Glaube und

Skepsis, 1956, insbesondere, III Kierkegaards Sprung in

den Glauben.

IV (一) M. Heidegger, Der Satz vom Grund, 1957, S. 108.

(二) Vgl. op. cit., S. 93, 94, 184, 185. (三) Vgl. op. cit., S.

186. (四) F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Nr.

125. (五) lichten, nichten に関しては拙稿「ハイネッカー

の存在の思索をめぐって」(哲学雑誌、七十一巻「百三十三号」)参照。

附記——I において挙げた様々な歴史哲学的考察の内容ならび

に歴史主義の系譜(これについては原佑著「現代のゆくえ」

参照)に関し、また、II の終りとIV の終りでもち出した「現

実対処の発問」とか「哲学の革命」の問題について、元來も

つと詳しくふれるつもりであつたが、予定の紙数を遙かに凌

駕してしまつたので、ここでは一切割愛することにした。