

時代區分の超歴史的根據

一

人間が、己が遠い祖先より歩み來たつた歴史の跡を、時代 (Periode) を以て區分し、それによつて人間文化の發達の形態を把握すると共に、現在自己の生存する歴史的狀況を自覺しようとする試みは、周知の如く極めて古くから各民族に於て行はれて來たものである。即ち最も古くはバビロニア人によつて、星辰の色を以て時代の變轉を判斷する占星術が行はれ、又彼等に於て春夏秋冬の四季の推移に應ずる植物の葉色の變化は、夫々世界の四つの時代 (Vier Weltalter) を象徴するものと考へられた。所で勿論このやうな自然及天體の變移に直接の基準を求めた時代區分は、未だ人間を社會的に見る事を知らず、人間の運命は自然に依存し自然に支配されるといふ考へ方に立つものとして、その限り素朴であり、眞に歴史的な時代區分とは云ひ得ないであらう。併し乍ら同時にそこには、單にかかる時代區分が自然的であり、素朴であるからといつて、容易に看過して了ふ事を許さないやうな、一つの問題も含まれてゐる事が注意されねばならぬ。それは我々人間の歴史の始りに於ては、何時の

大 島 康 正

場合でも自然的なものには必ず宗教的なものと結びいてをり、殆どの民族の原始宗教は自然的なものとの關聯に於て發生した如く、このやうな素朴な自然的時代區分も、その脊後に宗教的なものを持つてゐた事である。即ち古代バビロニア人に於て、天空に燦く星辰は夫、その中に神を宿してゐたのであり、又植物の葉色が四季に従つて變化する事は、これ等四季の植物を支配する神々が夫、自己を啓示する姿に外ならなかつた。それ故この四季の植物の葉色によつて象徴される如き世界歴史の四つの時代は、各、特定の神によつて支配されるものであつた。換言すればこれ等世界を支配する神々の順次的な交代が、人間の歴史に四つの時代を區分せしむるのである。即ちそこに於て自然的なものに依據する時代區分は、その實人間の主體的な内面性としての宗教的信仰に基礎を置いてゐたのである。

所が茲には近代人の論理からして納得し難い一つの矛盾が存するであらう。蓋し時代區分とは本來人間の歩み來たつた歴史を區分するものであり、その區分の根據は何處迄も歴史的なものの中から導出さるべきであつて、

然も歴史と自然とは普通に對象的なものと考へられてゐる限り、時代區分が自然的なものに依據したといふ古代の在り方は、抑、前論理的であるべき筈である。更に加へて近代的な分類概念からしては、自然に對して精神的なものを意味し、又歴史の容觀性に對して主觀性を意味するべき宗教性が、却つてこの對立的なものたる歴史的な時代區分の底に働いて、その時代區分の自然性の支へとなつたといふ事は、一層前論理的であるに違ひない。

然もかかる前論理性にも拘らず、このやうな自然と歴史と宗教性との同時存在的關係の中に、時代區分が最初に成立を意圖されたといふ事が當面の問題なのである。そして時代區分の試みの中に包藏されるこのやうな相異なる要素の錯綜關係は、ひとりバビロニア人に止らず、實に古代人の時代區分の一般の特徴であつたといふ事は、一層問題として注目されねばならない點である。何故ならそれは單に近代に對する意味での古代の時代區分の特徴といふだけに止らず、今日我々がこの目前に存する歴史的狀況を、ヨーロッパの近代に對して一つの完全に新しき時代たらしむべく實踐せんとする時に、その時代轉換の實踐の根據を何處に自覺すべきかといふ問題に直面して、彼の古代人の自然的・宗教的時代區分を單に前論

理的なものとして片付けて了ふに止めず、今一度検討し直してみる必要が存すると私念するからである。

而してこれら古代に於ける時代區分の代表的なものは、云ふ迄もなくギリシヤのヘシオドスの金・銀・青銅・英雄・鐵によつて表現される時代五分法に求められる。そしてそこには既に自然・歴史・宗教性の相異なる三要素がその根底に顯著に同時包藏されてゐる。即ち英雄時代といふ人間歴史的な名稱をもつ一つの時代の挿入を除いては、金・銀・青銅・鐵なる自然物としての金屬によつて歴史の各時代が配置せられ、然もかかる時代表現の自然物的概念は同時にそれを支へるものとして、神と人間との關係に於ける宗教的な史觀に裏付けられてゐた^{*}。その宗教性は第一にこれ等金屬名稱が各時代を表現する所以のものを物語り、更に第二にこれ等金屬の排列順序の所以を指示してゐるものであつた。

* Hesiodos, *Erge kai Homerai* 100-201.

縷説すればその宗教性は第一に、これ等金・銀・青銅・鐵なる各時代は、その間に介在する英雄時代をも含めて、凡て是れ人間の自由意志による社會形成の産物でなく、人間にとつては運命的に、始めからオリュムポスの神々、就中ゼウスによつて造られたものであるといふ點に現れ

てゐる。そしてこれ等の時代を壞ちてより劣れる次の時代へと下降せしめたものも、又萬物の王たるゼウスの意志、乃至人力を超えた運命の力なのであつた。即ち人間世界の歴史的諸時代の區分が、當の人間の歴史的實踐によつて造られるのではなくして、却つて超人間的、超歴史の神の世界に基けられてゐたのであつた。故にこれ等の金屬名稱の價值系列の所以も亦、人間の自發的な行為の責任ではなくして、先天的に定められてゐたのであつた。そこには既にギリシヤ人の特色たる運命論的性格が、その宗教觀・歴史觀の中に浸透してゐると云へよう。次に第二にその宗教性は、人間の歴史的諸時代はその始めが黃金時代として最も良く、推移するに従つてより悪しくなるといふ、所謂時代下降思想の中に認める事の出来るものである。蓋しこの古代を近代と顯著に對照せしむる時代下降思想は、多くの場合近代人には説明し難きものとして傍置せられてゐる問題であるが、私は結局この思想の意味する所は、人間が未だ神と密接に連なつてゐた如き神人未分、種個未分の状態程、人間にとつては一層幸福であつたと云ふ單純なる意識を指すものとして解する外はないと思ふ。人間が原始的な特定集團としての種族乃至氏族の成員として、その種族に特定の神の直

接の後裔であり、その神との直接の交はりや語らひを有してゐた時代——その神の權威がその集團の紐帶として、人間の内在的社會が直接に超越的なるものに連続してゐた時代——が即ち人間の在り方の最も幸福なる時代であり、黃金時代に外ならないのである。例へばギリシヤの古代祭式の代表的なものたる「グプネーポリア（桂祭）」が象徴してゐるものは、このやうな人と神とが二つの全く相異なるものとして意識される以前の世界、人と神との未分化の時代としての黃金時代の殘跡に外ならないであらう。そこに於てはハリソンの説明の如く、「五月桂が先づ第一に植物界を現す。月と次に太陽が歳の神靈として神を現はし、最後に若い神官が人間の姿をとつた神を現す」。換言すれば五月桂は自然を現はし、月と太陽に於て意味される歳のダイモンによつて推移する歴史的時間が告げられ、この自然・歴史の二要素は超越的な神の働きによつて結付けられてをり、然もその神は未だ人間と未分であつたのである。斷くて自然・歴史・宗教性の三要素が極めて密接に結びいて矛盾なく同時存在してゐた時代が、人間の最初の時代、時代區分の原時代、最も幸福なりし時代として指定されるのである。

* Harrison, *Mythology*, p. 133.

そして漸て人間が神と自己との間に分裂を意識し、距離の大なるを感ずるに従ひて、人間の形成する世界は益々悪なるもの、不幸なるものとして自覺され、神の不死性に對する人間の可滅性、神の無限性に對する人間の有限性、神の完全性に對する人間の罪惡性、神の萬能性に對する人間の非力性が次第に強い意識となつて、自己の生存する歴史的狀況を暗黒なる時代として感ぜしめるのである。それが即ち前代、就中黄金時代に比して一層劣れる時代、不幸なる時代としての銀・青銅・鐵の時代であり、時代下降線の成立する所以なのである。それは又閉鎖された種的世界の紐帶が破れ、種と種が開かれた世界の中に否定媒介的に對立し、人間が直接的には對人的關係の中のみ沒人せしめられ、超越的な神との無媒介な交渉を失ふといふ社會形成の歴史的變化に對應するものであるが、然もその根本に於て人間の主體的意識の上からは、何處迄も神と人との隔たりの意識としての宗教性に基けられて、この時代下降が自覺されるのである。

時代區分を説く冒頭に當つて、「如何にして神々と可滅的な人間とが同じ根源から生じたかを語らん」と云ひ、又最後に自己の時代を人間的葛藤と惡と虚偽との最も不幸なる鐵の時代として悲嘆するヘシオドスの語調の底に

は、神から見放された時代の人間が、尙も熾烈に見えざる神への接觸を求めてやまない、強い宗教的感情の働いてゐるのを汲みとる事が出来る。

さればヘシオドスの時代區分に於て黄金時代の人間を統治した者が、オリュムポスの神々の王たる最高者ゼウスに非ずして、却つて當のゼウスによつて滅ぼされた自然の神、未だ多分に野蠻性を残した神たるクロノスであつたといふ一見不可解なる一事も、その神統記との關聯に於て、以上の點から理解出来る事と思ふ。クロノスはギリシヤ神話に於て自然神である。文化神にして人格神たるオリュムポスの神々から云へば、自然の勢力を有するテイータン族を率ゐて愚行を働き、次々と生れ出る自己の子を自ら啖ふクロノスは、忌むべく滅ぼさるべき未開の神であつた。然もそれにも拘らず未開の時代とは、後代の人間にとつて羨むべき時代であつた。蓋しそこに於ては神と人とは未だ自覺的に隔たらず、人間は神と直接に交はり得て、無邪と祝福のさ中にあつた。自然の豊饒な果實は人間に食を恵んで、悲嘆や勞苦は未だ人間の興り知らぬ所であつた。クロノス (Chronos) は子を啖ふ事によつて時 (Kairos) を告げたのであるが、然もその「時」は未だ原始歴史的なものとして、自然と矛盾を來さ

ぬ性質のものであつた。そこに自然・歴史・宗教性が未だ分たれない統一を形造り、人間と神とが無媒介に混在する時代、それが即ちクロノスの時代であつたのである。故にクロノスはいかかる黄金時代の治政者として必然的に時代付けられるのである。

然るにオリュムポスの人格神ゼウスの時に於ては、既に彼が人格神である事に於て、宗教は自然と分離した第一歩を踏み出してゐるのである。それどころか父たる自然神クロノスを滅して代つて萬物の王に位置したといふゼウスに於ては、もはや宗教は自然と對立的なものとして現はれてゐるのである。而して斯く自然と宗教が分離し對立する所では、歴史も亦オリュムポスの人格神の支配下に屬する人間の織りなす歴史として、同様に自然と分離し、自然と對立し、人間の自己自身に於ける獨自な歴史として現はれ始めるのである。即ちそこでは人間の對人的な藤も、自然的集團間の自然的衝突としてよりは、第一義的に個體的人間の他の個體に對する相剋として意識せしめられてくる。そしてかかる個體としての人間の自覺に伴つて、苦惱と罪惡と有限性が人間に個有なものとして意識せられて來ざるを得ない。更に同時に苦惱と罪惡と己が有限性を自覺する個體的人間は、その點に於

て又全能にして不死たる神と自己との本質的な隔たりを知らなければならぬ。今や人間は神の直接の後裔に非ずして、ヘシオドスのミューゼが神統記に於て歌ふ如く、婦女の腹から生れ出でしものとしての運命を思ひ知らされねばならない。そこに先に自然と分離し對立した歴史は、今や宗教とも分離して、罪惡の人間の對人的世界に固有のものとならねばならない。時代下降線はこのやうにして成立するのである。

二

併し斯くの如き自然・歴史・宗教性の分裂對立によつて我々人間が、ヘシオドスの所謂錢の時代に迄下降してゆく前に、何故彼に於ては英雄時代なる善美なる時代がその間に挿入せられて、時代下降といふ古代的方式に寧ろ逆行するやうな一契機を爲したかを、暫く考察する必要が存するであらう。この英雄時代といふ一つの卓越せる時代のギリシヤの在り方は、時代區分の觀點から二つの顯著な特色を指摘する事が出来る。第一にこの時代は最古の神人未分の時代に極めて親近なる要素を持つてゐる。即ちそこに生活する英雄達は、人間の素朴な自然性に從つて自己の素質と意欲と鬭争の中に生きてをり、神も亦彼等と直接の友たり敵たる如き素朴な接觸をもつて

ゐるのであり、それは嘗て黄金時代、神人未分の時代に生活した原始的人間に似通つた状態にあると云へる。但し勿論、既に神人分裂の過程たる銀時代、青銅時代を中間に經過してゐるのであるから、その始めの黄金時代に於ける如く、直接に神と人とが連続してゐるのではない。

然も尙これ等英雄達の對神關係は、ホメーロスに於ても見られる如く、極めてナイヴであり卒直であり自然的であつて、その間に人間が己が有限性に苦惱し、己が罪惡と虚偽と惡とに苛責せられて、神を求めて到らざるを悲嘆する如き事は殆どあり得ないのであるから、神人分裂はそれ自體に於て存しても、自覺的でなかつたと云ひ得るであらう。ヘシオドスが英雄達を指して半神（*Σενίπ* *sons*）と呼ばれる神の如き種族であると爲し、其の死後オケアノスの蓬來郷に住んでクロノスに治められたと云つてゐる事も、そのクロノスこそ先の黄金時代の治政者であつた事を照し合せて、英雄時代の特色は神人の密接なる關係、宗敎性と自然性の同時結合の時代として云ひ得るのである。そしてそこにヘシオドスの人間史觀の一つの特色として、神と人との生々たる接觸と、自然・人間的歴史・宗敎性の三要素の時代的統一が、獨り未開の霧に閉された遠い原始時代に止らず、又同時に人間が意

識的世界、種の開かれ始めた世界、即ち神話的世界、オリュムポスの人格神の存在する世界に入つても、尙も成立し得るものであるといふ思想が見出されるのである。

併し第二にこの英雄時代は、未開の黄金時代から顯著に異り、寧ろ逆に對立する如き特色をも藏してゐる。蓋し英雄時代とは、その英雄（*ἥρως*）たる語が元ホメーロスに於て凡て「自由なる人間」を意味した事に於て既に示されるが如く、すぐれて人間的行爲の時代、葛藤の時代、謂はば人間が自然との分離に於て自覺してくる個體性が最も鮮明に發揮される時代である。その世界は個體的人間の存分に活躍する舞臺である。それは如上の五時代の中只一つ自然的な金屬名稱を持たざるやうに勝義に人間史的であり、自然から分離して獨立的に形成されてくる人間の歴史性の正に劃一的に成立する所に外ならない。故に英雄時代のある事によつて始めて、時代區分が時代區分としての意味を持ち得るとすら云へる。そして斯く自然と分離する人間の歴史は亦、アキレスの踵が象徴する如く人間的英雄の有限性を告げる事によつて、神との本質的な隔たりをも顯はしてゐるのである。故にそこに於て、自然・歴史・宗敎性の顯はな分離が英雄時代から決定的になるといふ、同じくヘシオドスの時代區

分思想の一つの形而上學的特色が引出し得るのである。

斯くて我々は自然・歴史・宗教性の三要素の相互の分裂過程の中に時代下降思想をみてゆくに際して、英雄時代は正に一面に於てはこれ等三要素の密接なる結合を、他面に於ては三者の完全なる分裂を意味する點に於て、斯かる時代區分の焦點を形成すると云ひ得るであらう。而してこの英雄時代に意味される二重性、即ち相矛盾する二様態の同時包藏は、單にギリシヤ的な時代區分がこの時代を附加する事によつて、時代五分法として特色付けられてゐると云ふに止らず、本來時代區分の成立根據が何であるかといふ事の、本質的な構造を衝いてゐるものがあると云ひ得るのである。それは何を意味するかと云へば、時代區分といふものは單に歴史に内在的な立場から生ずるものに非ず、茲では宗教性と云ひ現はされる如き歴史超越性、及び自然として云ひ現はされる如き歴史外的なもの(或は前歴史性)との媒介關係の上にのみ成立し得るものであるといふ事である。そしてこの三者の媒介關係の現前は、個體としての人間の行爲によるのである。

この事を今少しく上來の英雄時代の問題に即して云ふに、英雄時代を焦點としてギリシヤ的な時代區分が成立

したといふ事は、歴史は自然の中から生れ出でて、然も自然から分離するといふ事であり、この兩者の分離點——そこに於て自然が歴史の過去たらしめられ、歴史の發端が告げられる所の、自然より歴史への移行點が、即ち英雄時代に外ならないといふ事である。英雄時代に於て自然は歴史の發端としてその限り既に自己の中に歴史性を含み、然もこの自然の歴史性は逆にこれを人間の個體的立場からみれば何處迄も前歴史的なものに止るのであり、そこに自然と歴史が結付いてゐ乍ら然も異なる、連続にして非連続であるといふ媒介關係が成立するのである。蓋し端的に云つて英雄時代とは神話の時代である。そして神話の時代とは、自然が根源的に歴史的なものに轉ぜしめられる時代、轉ぜしめられ乍ら然も尙それは歴史の中の自然性として、歴史によつて否定さるべき過去の契機に止り、然もこの否定的契機が歴史の人間の自ら擔ふ過去として主體的現在に相即するのであり、斯かる自然と歴史との對立的相即の論理的構造を、人間意識の上に宗教的に自覺したものが神話に外ならない。故に古代の時代區分は神話の世界の上に、その最初の組立てを持つたのである。

而してこの事は、自然と歴史といふ相異り、相對立す

る二要素を非連續即連續として相即せしむる媒介者が神話であるといふ意味にもなるが、神話は廣義に云つて宗教的なものを根幹としてゐる限り、自然と歴史は宗教性によつて媒介されるといふ方式に概括され得る。そこに我々は冒頭に述べた如くバビロニア人の時代區分にしろ、ヘシオドスの時代區分にしろ、一般に古代の時代區分の共通の特徴として、歴史のたるべき時代區分が却つて自然的なるものに關聯し、然もその根柢に宗教的なるものが支へとなつて働らいてゐるといふ問題に還るのであり、この問題をヘシオドスの時代區分に即して展開して行つた結論として、この自然・歴史・宗教性の三者の關係は、宗教性を根源的な媒介者として、自然・歴史の相反する二要素の否定的相即が成立するといふ、古代的な時代區分の基本方式に到つたのである。それは更に一般的に、歴史と歴史外的なものとの相即關係が歴史超越的なものに支へられる所に時代區分をなす主體的行爲が成立するといふ風に云ひ換へられた時に、現代の我々の實踐的問題へと結び付き得るものとなるのであるが、只その際ギリシヤの場合には、宗教は未だ神話の段階に止り、その神話は自らをヘラス族と僭稱するギリシヤ移住民の祖としての、侵略貴族の首長たる英雄達と結びいてゐたので

あり、そこに神話の時代、英雄の時代に於て意味されるものに人間に内在的な面が勝つて、宗教性、超歴史性が徹底性を缺く事は争ひ得ない。併しその事は寧ろギリシヤ的な宗教の特色とその限界を傳へるに止つて、かかる神話の根幹を廣義に宗教性として呼ぶ事の誤りなる事にはならないであらう。兎も角自然・歴史・宗教性の三要素の交互媒介的な圓環的關係の中に時代區分が生れ出るといふ事が、ヘシオドスの五分法とその時代下降線を解釋し得る唯一の途であると思へるのである。

三

そしてこの宗教性による自然と歴史との媒介に於て時代區分が成立するといふ方式は、視野を轉じて我々が、ヘブライのダニエル書ダニエルの時代區分をみる時にも依然として支持し得るものなのである。バビロン捕囚以後のユダヤ教世界に生れたこの默示文字の一篇は、悲運時代の文書としてヤウエヤウエ宗教の窮極的な勝利への強い確信の下に、神の擲理と世界審判を背景に象徴的な時代區分を試みたものであるが、そこに於ても先ず自然的な表現が時代概念に結びいてゐるのである。即ちネブカドネザル王の夢に於ける金・銀・銅・鐵・(泥)によつて出來た像によつて告げられた四時代の如き、又ダニエルの見た幻た

る海より出てくる四つの怪獣の如き自然物に於て、バビロン、メデア、ペルシヤ、ギリシヤの古代に於ける歴史的な四大帝國の運命が語られてゐるのである。そこには

ホイットリーの指摘の如く古き多神教的なミトロギーの混入を認める事も出来、事實金・銀・銅・鐵より出来た像は、より古くペルシアのツアラトウストラ宗教の金・銀・銅・鐵の四つの枝を持つた樹木による四時代區分の神話

に系統付けられ、更に四つの怪獣の象徴をも含めて、これ等は世界年齢に關する先述のバビロニア人の直觀に濫觴をおくものに違ひないであらう。^{***}然もそれにも拘らず、

これが舊約の世界に採り上げられる時には、單なる神話といふより以上に強く宗教的な信仰が、自然と歴史を結付けて時代區分を成立せしめてゐる事が感ぜられるのである。蓋しダニエル書の時代區分はその最初にして窮極的な立場を、豫め歴史を設計した神 (der entworfenen Geschichtsbilder) におき、終末論的色彩を濃厚に持出した神人史 (Gottmenschenheitsgeschichte) に外ならぬからである。即ち神は「時と期とを變じ、王を廢し王を立て」た後に、遂にこの金・銀・銅・鐵の像を壞ちて永遠に滅ぶことなき神の國を建て、又ダニエルに告げられた豫言に於ては、神はその審判に於て第四の怪獣マケドニ

ア王國を倒して、メシア王國の來臨を約束するといふ目的論によつて、先の時代區分が必然性を持たしめられてゐるのである。

* Daniel 2. 31-45.

** Daniel 7. 2-27.

*** Heussi, *Altertum, Mittelalter und Neuzeit in der Kirchengeschichte*, S. 3.

以上のやうにして我々は、人間歴史的な時代區分が却つて自然的なものに結付き、然もその根源を宗教的なものの上に成立せしめてゐたといふ事を、古代の時代區分一般に於て見得るのであるが、更に進んで歴史が全く自然と分離し、人間の社會形成の傾向乃至時潮の中に、時代の特色が捉へられるようになってきた後に至つても、嘗ての自然は或は各民族特有の精神的な源泉の不變性とさふ形で、或は人間の日常生活の自然的法則による規約性、より廣く歴史に於ける歴史外的なものとして時代意識の形成を制約し、その根源としての宗教性は依然として時代區分成立の上に支配的な力を持つてゐた事に注意しなければならぬ。例へば古代から中世にかけての西歐キリスト教世界に於て試みられた時代區分に、如何に古きダニエル書の四大世界帝國史觀が大きな影響をもつて

ゐたかを見る事は容易である。既にパウロの思考世界に描き出された人間の地上に於ける四つの時代は、ダニエル書に告げられた後期ユダヤの黙示録的歴史像の、キリスト教的な繼承であり訂正であり完成であると云はれてゐる。樂園に於ける人間の神の出發の第一期、肉の奴隸 (σλαβή) と墜落した第二期、天から降れる人間 (ἀνθρώπου ὄραση, ὄρασις) の出現した第三期、再び人間が身を自己の決断に委せる第四期、がそれであり、最後にダニエル書に於ける如く神の世界審判と共に偉大な天上の國の建設を以て終るのであつて、そこに地上的なもの (ἑπί τῆς γῆς) と天上的なもの (ἑπι τοῦ οὐρανοῦ) の劇的な交互媒介が、宗教的な終末觀の根據の上に時代區分を成立せしめてゐるのである。

更に又ダニエル書の時代區分を一層字義通りに繼承した四大世界帝國史觀は、紀元後三世紀ヒツポリツスのダニエル書註解以來、バビロニア王國、メディア・ペルシア帝國、マケドニア王國、ローマ帝國の四つの世界的な國家に關係付けて現實的なものとして信ぜられ、ローマ帝國が既に崩壞した後にも尙保たれて、一千年以上もの間キリスト教的歴史記述家の思考法を支配し、近世に入つてはヒューマニズムや宗教改革が行はれた後に至つて

も尙殘存したと云ふ事は、時代區分思想といふものが如何に現實の歴史的事象そのものよりも、より深く超歴史的なものに結付けられて意識されるものであるかを、語りて餘りあるものである。

* Heussi, *ibid.*, S. 7.

そこに我々が結論的に繰返し得る事は、時代區分は本來人間の歴史の區分であり乍ら、然も事實に於て固有の歴史そのものの中からは成立し得ず、却つて超歴史的なものに根據付けられて、歴史外的なものから時代の轉換が規定せられて來るといふ事である。その事は又世界史の時代區分が、嘗て専門の歴史家によつて獨創的に試みられた事が殆どなかつたといふ、一見驚くべき事實の中に示されてゐる。即ち古代ギリシヤに於ても、時代區分を試みたものは宗教詩人ヘシオドスであつても、決して歴史家たるヘロドトスやツウキウデデースではなかつた。これ等古代の歴史家達は只歴史記述を容易にする一手段として、歴史の推移を卷別に分類したに止つたのである。又中世に於ても時代區分が主體的に試みられる所では、エウセビウスやアウグズチヌスやパウルス・オロシウスや或ひはセビリヤのインドルスの如き宗教哲學者乃至神學者の名を見出し得るのであつて、ローマの歴史家の中

からその人を探し出す事は不可能なのである。そしてこれ等専門の歴史家外の人々によつて爲される世界歴史の時代區分は、又一様に目前の歴史的事象そのものを超えて、超歴史的・宗教的な立場から、歴史外的な規定を以て試みられたものである事は云ふ迄もない。アウグスチヌスの時代區分は、人間の歴史を天上の歴史に結び付けて、然もその推移を人間の生涯の自然的經過に對比せしめ、アダムより罪惡洪水までの嬰兒期 (*infantia*)、罪惡洪水よりアブラハムに至る少年期 (*pueritia*)、アブラハムよりダビデに至る青年期 (*adulescentia*)、ダビデよりバビロン捕囚に至る壯年期 (*iuventus*)、バビロン捕囚よりキリスト降下に至る高年期 (*gravitas*)、キリストより終末審判に至る老年期 (*senectus*) の六期に分け、このやうな宗教史觀の代表的なものとして云ひ得るものである*。

* Augustinus, De Civitate Dei, Bk. 12 ff.

而してこれ等パウロやアウグスチヌスの時代區分が、古代ギリシヤの時代區分と相異する點は、それが終末史觀の上に立脚するものとして、單に時代下降思想として云ひ切れないものをもつてゐる事である。樂園のアダムに始る人間歴史は、成程黄金時代の人間の生活と類比して出發すると云ひ得るであらうが、然もここでは古代ギリ

シヤの暗いモイラに支配される人間の悲劇的な未來觀と逆に、神から出た歴史は最後に再び神に還るものとして神による人間の救済への信仰が、時代區分の核心をなしてゐるのである。この相異は勿論根本的にヘレニズムとヘブライズムといふ二つの世界觀の異質性の究明によつて決定されるものであるには違ひないが、今之を時代區分の問題に限つて云ふならば、ヘシオドスの時代區分の焦點が先述の如く英雄時代であるに對して、パウロやアウグスチヌスの時代區分の焦點がキリストの降下であるといふ一點に懸つてゐる。それは等しく神と人との中間的媒介者であり、人間的なものを超人間的なものに結びける者であるが、然もギリシヤの英雄は人間がその自力的な功業によつて神の座に近づく半神 (*hémioi*) 即ち人神たるに對して、キリストはパウロの語れる如く何處迄も天より降れる人間 (*ἄνθρωπος ἀπὸ οὐρανοῦ*) 即ち神人として、その方向を逆にするのである。而してヘシオドスの時代區分が英雄時代に於て自然・歴史・宗教の三要素の媒介關係を顯はにしてその各時代成立の根據を衡いてゐるが如く、中世キリスト教の時代區分に於ても、キリスト降下の意味する超歴史的な宗教的根幹が却つてそれ以前のアダム以來の舊約の時代の自然性に歴史性を意

義付けると共に、逆にキリスト以後の自然と分離した未來的な人間史觀をも終末論の根據の上に成立たしめてゐるのである。そこに時代區分の焦點が英雄時代に對してキリストの時代であるに従つて、ギリシヤの時代下降線が、ここでは時代超越線とでも云ふべきものに變つてゐるのである。それは換言すれば、時代區分が歴史を超えて、或は歴史性を第二義的なものにして、ひたすら神の絶對性とキリストの復活への信仰を中心に時代區分以上のものに出で行かうとする永遠性への方向なのである。そしてこの歴史を超え、時代區分を二義的なものに化する如き永遠性の立場が、却つて人間の歩みの歴史的な時代區分の試みの中から結論されんとする處に、キリスト降下を焦點とする中世の宗教哲學的時代區分の特徴が存するのである。これに比すれば古代の時代下降線は、假令それが先天的に運命乃至ゼウスの意志によつて定められたものとして宗教的なものを基礎に置くと雖も、尙自己の時代を鐵の時代と嘆くヘシオドスの挽歌の如く、人間の歴史の歩み、即ち時代區分そのものに内在的な立場と云はれなければならぬ。

四

而して斯くの如き古代の時代下降線と中世キリスト教

の時代超越線とを、兩者等しく超歴史的なものを根據に歴史外的な契機を媒介した時代區分であり乍ら、然も前者は時代區分に内在的、後者は時代區分を自己否定的に超えんとするものとして識別せんとする私の意圖は、そこに今一つ古代と同じく時代區分に内在的であり乍ら然も古代のそれと對照するものとしての、時代上昇線を迎る時代區分のある事を附加へんが爲である。それが即ち近代ヨーロッパ世界の時代區分の試みに外ならない。

それは先づ、近代に於ても時代區分は決して歴史そのものの内部からのみは決定されず、古代や中世に於けると同様、常に超歴史的なものに根據付けられて歴史外的な契機を媒介して規定付けられたといふ事實から始めやう。只その際近代に於ける時代區分の根據としての超歴史的なものは、古代や中世のそれとは一應異つたものであると云ふ事が出来る。それは古代や中世に於ける時代區分の超歴史的な根據は、端的に自然的なものを媒介とした宗教的なものであると云へるに對して、近代人の時代區分に於ては、寧ろ勢力 (Grossmächten) 時潮 (Strömung)、理念 (Idee)、乃至傾向 (Tendenz) として云ひ現はされた方が適切なものが、歴史超越的な性格を持つてゐた如く認められるからである。そして之に附

隨して歴史外的な契機は、主として人間の生涯の自然的經過過程の方式乃至文化主義的な理性として現はれてゐる。併し實はこの事にはもつと徹底して考へられねばならない問題があり、それは當面の問題の結論として論じられねばならぬ點であるが、兎も角そこに云はれる時代區分の近代的な根據としての勢力、時潮、理念、傾向ですらも、決して單に歴史的なものに止り得ず、むしろ歴史外的、超歴史的な性格に於て始めて歴史的な時代區分の根據となり得てゐる事は、次の事實の中に何よりも雄辯に示されてゐる。即ち近代に於ても時代區分は、嘗て専門の歴史學の分野から始まつたことがないのである。

既に近代の時代區分の代表的なものとしての時代三分法は、もと決して専門の歴史家によつて提出されたものに非ず、ヴァアラ、フツテン等ルネッサンスの人文主義者達によつて、當代を文化的に、暗黒なる中世への訣別、高貴なる古代 (Antike) の復活、即ち斯しき時代の創造たらしめんとする實踐的理念に根據付けられて、唱導されたものであつた。即ちそれはヒューマニズムといふ超歴史的な理念を根柢に、生・死・復活といふ人間の運命の歴史以前の根本方式に嵌められて云はれたものである*。そして本來の歴史學の分野からはこの古代・中世・近代

の三分法は長い間白眼を以て黙殺せられ、漸く十七世紀末クリストフ・ケラリウスに至つて始めて用ひられるに至つた。然もそれは決して時代區分の基礎付け、理念的根據の確立の意味に於てではなく、只單に歴史敘述の手段として、*historia antiqua*, *historia medii aevi*, *historia nova* など語が標題に借用されるに止つたのである*。

そして一旦歴史學の分野に採り入られた時代區分は、もはや單なる固定的な圖式に化せられ、例へば古代と中世との境界點を紀元八〇〇年におくか、紀元六〇〇年を求めるか、或はグレゴリウス大帝を何れに屬せしむるかといふ如き*、末梢的な論争に終始するに至つたのである。更に又、宗教哲學乃至神學としてよりも寧ろその内容に於て歴史學の一派生分野に屬せしむべき近代の教會史學の領域に於ては、十八世紀に至ると時代 (Perioden) と世紀 (Jahrhundert) との混同すらも生れて來たのである。併し世紀といふものは本來單に歴史觀の年代的順序を明かにするためのアトム的な單位に止つて、一定の史觀に基いた人間歴史の時代區分といふ如き根源的な意味を持ち得るものではない。然るに教會史家レンベルグやモスハイムによつて、これが時代との混用の齎らされた結果、百年の區切りを超えるやうな歴史的連鎖をもつた事件乃

至傾向が採り上げられんとする時には、この世紀區分 (Zenturieneinteilung) と混用せられた時代區分は、却つて歴史記述にとつて障害的な、非歴史的先天概念として、歴史家の立場からは否定されざるを得なくなると至つたのである。

* Vgl. A. Dove, Der Streit um das Mittelalter (Hist. Ztsch. 116) S. 215.

** Heussi, *ibid.* S. 12.

*** *ibid.* S. 25.

**** *ibid.* S. 14-15.

そこからして我々は、近代に於いて眞に偉大な歴史家にあつては、本來歴史的確るべき時代區分は却つて歴史敘述から除外されて了つたといふ、注目するに足る事實に氣付く事が出来る。即ちランケの著述に於ては、當時既に歴史敘述の自明の前提として考へられてゐた時代三分法、乃至之に類する圖式的な時代區分法は、全く黙殺されたのである。彼の未完に終つた老大な「世界史」は、只單に章の連続的系列に分たれて、その各々の章には時代區分を特色付ける如き抽象的な概念を以てしては到底包括し得ないやうな、大きな複合的現實が收められてゐる。故にその敘述の老犬性を時代區分によつて區割する

如きはランケの拒否する所であつた。この事に於て我々は歴史家ランケの純粹に歴史家としての本領を知る事が出来る。それは彼の頃迄に他方哲學者達の間で歴史哲學として試みられた様々な時代區分、就中フイヒテ及びソエリングの理念的な時代區分、或はヘーゲルの如く歴史の推移轉換を定立・反定立・綜合の辨證法を以て規尺し、そこに歴史以上のものとしての普遍的な世界精神の自己運動を原理付ける事に對して、匏迄歴史的事象そのものに忠實たらんとするランケの歴史家としての見識なのである。

A・ドーズエを始め人々によつて屢、引用せられるランケの左の語は、彼のこのやうな立場を如實に示すものとして茲でも借用する事が必要である。「未熟なる哲學と歴史との間に一種の衝突があることは屢、認められた。人は先天的諸觀念から出發して、現實にあるべきものを推論した。かかる諸觀念が甚だ疑はるべきものたる事に注意せずして、人はそれを現實の世界歴史の中に再發見せんと試みた。かくて無限な事實の中から、かかる諸觀念を證明すると思はれるもののみを選び出して來た。そして之を以て歴史哲學と名付けるのである。歴史哲學がその不可避なる要求として常に繰返す諸觀念の一つは、

人類は不斷に進歩しつゝあり、常に完成に向つて發達してゐるといふ事である。この部門に於ける最初の哲學者達の一人たるフイヒテは、五つの時代を假定する。それは彼の言によれば世界計畫であつて、理性が本能によつて支配する時代、理性が法によつて支配する時代、理性が權威から解放される時代、理性學術の時代、理性藝術の時代である。或は又無垢の時代、罪の始りの時代、罪惡の完成の時代、義とせられることの始る時代、及びその完成の時代である。即ち恰も個人の生涯に於て起つてくるやうな諸段階なのである。右の計畫もしくは之に類似する如き計畫が假に多少とも眞實性をもつものとすれば、普遍史は人類がその指示された方向を辿つて一時代から次の時代へと歩んで來た進歩を追求するべきものであり、従つて普遍史はその現象に於て即ちその世界に於ける展開に於て、その全領域をばこの種の概念の發展を以て充たすこととなるであらう。然るに事實は全く之と

反してゐる^{*}。斯くてランケは歴史家の良心を以てする限り、超歴史的な先天的理念に根據付けられ、外歴史的な理性性を以て規定付けられた如き時代區分を支持し得ず、もしも世界史に諸時代の相異が云はれ得るとするならば、それは主體の抽象的理念を離れて全く客觀的な歴史的事

象そのものの中から、この事象相互の内面的關聯がおのづから生んでくる主動的傾向の、他の傾向に對する異相性と獨自性^{*}とに於て、世紀乃至時代が形成されるに外ならないとしたのである。そしてこのやうな立場に於て始めて「近代の諸時代を確定し、性格付けんとする試圖」としての「近代史の諸時代」が云はれたのであるから、そこにランケの云ふ時代(Epoche)といふものは、所謂時代區分に於て云はれる時代(Período)概念とは、可成り異なつたものである。

* Ranke, Über die Epochen der neueren Geschichte, Vorwort VII-VIII. (Von A. Dove)

併し問題は茲にある。所謂歴史哲學的な理念によつて導かれた時代區分といふものは、果してランケの云ふ如く實際の歴史的事象と全く隔たり、従つて無意味なものとして片付けらるべきものであらうか。例へば現在我々の立脚せる歴史的狀況は、果して新たなる理念によつて創造された、世界史の新しい時代區分を要求しないであらうか、平和な時代に於ける過去の事象の忠實な模寫及び保存としての歴史、即ち所謂歴史のための歴史に於ては、先天的な觀念を以て歴史の中から行動的人間の世界觀を引出す立場は、非歴史學的、非科學的として拒否さ

れるであらうが、かかる歴史のための歴史の立場は畢竟一つの時代の、一つの世界觀の枠内に於てのみ成立し得るものであつて、その時代の終焉が要求される時代、新しい時代の創造が爲されねばならない時、即ち歴史轉換期にあつては、かかる立場の根據そのものが疑はれて來ないであらうか。そこに前時代と自己の時代とを分かつたんとする時代區分の試みが、實踐的要求によつて提出されてくる必然性が存するのである。然も凡そかかる世界史の時代區分、即ち世界史を統一的に自己の下に把握して一定の世界觀を以てその像を形成せんとする試みは、個々の歴史的事實の制約を否定媒介的に超え、絶對的なものに根據をおくことなくしては不可能なのである。故に世界史を事象そのものから超えて一定の特色を以て時代的に區分せんとする事は、成程歴史的事象に忠實な立場からは超歴史的、外歴史的なものとして排斥され得るであらうが、然もこのやうな超歴史的、外歴史的な時代區分を、却つて主體に於て自覺される現實の歴史そのものが必然的に要求してくるといふパラドックスが云はれ得るのである。即ち時代區分といふものは本來的に歴史認識の根柢としての世界觀に根源を有し、主體の實踐的な意欲と切り離れて有り得ない事が認められ、然も現實

の歴史は單に客觀の忠實なる記述に止り得ず、同時にこのやうな主體的實踐性を要求する如き危機を常に自らに妊んでゐるものたる事が問題とされねばならぬ。

その事を明かにするために我々は先づ、時代區分で云ふ時代 (Periode) とは本來如何なる意味であるかをふり返らねばならぬ。それはランケに於ても、又ランケの反駁するフイヒテに於ても所謂エポックへと混同されてゐるが、元來我々が今時代區分の問題に於て云はんとしてゐるペリオードなる概念は、古代ギリシヤのペリオドス (περίοδος) に於て最初に意味される如く、遊星の軌道循環を指し、そこからして時代の回歸 (wiederkehrende Zeitalterschnitte) の意となり、それが廣義に用ひられて時代 (Zeitalterschnitte) 即ち二つの時點 (Zeitpunkt) の間に跨る一定時期 (Zeitraum) を云ふに至つたのである。然るにエポック即ちエポケー (εποχή) は停止、抑止乃至中絶 (Anhalten od. Unterbrechung) の意であり、それが近代中葉以後の啓蒙主義に糸を引く實用主義的歴史敘述に於て、各時代の入口に各々卓越して時代轉換を劃する如き人物 (epochenmachende Persönlichkeit) を立てんとする試みが行はれて以來、ペリオードと混用されるに至つたのである。故にエポックへはランケの基本思

想の一の如き各時代は夫々神に直接し、それ自體の中に或る絶對的なものを持つといふ限りに於ては、時代と時代の間の断絶といふ意味にとつて、その使用に堪へ得るものであらうが、世界史全體を主體的な世界觀の下に把握して、その間を宗教的乃至理念的な根柢の上に時代區分する意味に於ては用ひられ得ないものである。而して元時代の回歸を意味したペリオードこそ、古き時代が死して新しき時代が生れ代り更に次の時代が復活して來るといふ意味に於ける各時代を指し、そこに生・死・復活を實踐的に意識する主體の世界觀に基いた時代區分を容れ得るものである。

ルネッサンス初期に於ける時代三分法の自覺は、このやうな意味に於て、歴史以上のものとしての實踐的理念に依據した時代區分 (Periodisierung) と云ひ得るのである。更に近代内部に於て専門の歴史畑外の人々から試みられた時代區分、例へば如上のフイヒテの時代區分も、假令そこに於てはエポックとペリオードとの二概念が曖昧に混同され、カタストローフ史觀 (Katastrophentheorie) の挿入が見られると雖も、それが本來世界史を先天的な世界計畫 (Weltplan) の下に統一的に把握し、その中心たるべき歴史外的な「理性」が窮極に於て絶對に

して永遠なる淨福の世界に到るべきものといふ超歴史的な理念の上に、そこに至る諸時代を區分せんとした試みである限り、Periodisierung の一つに屬せしめらるべきものである。或は亦、シェリングが世界歴史を運命の支配する悲劇的な古代、自然法の支配するローマ時代、神の攝理が自己を啓示する新時代に三分した如きも、世界史は後の時代に至る程完成の域に至るといふ時代上昇思想を特色として、自由と必然、歴史と自然との高次な合一に絶對者の自己啓示をみたものとして、超歴史的な形而上學に根據をおいた時代區分に外ならないのである[※]。そしてこのやうな超歴史的なものに根據をおき、外歴史的な契機を媒介とした時代區分が、却つて歴史を自己に於て自覺する主體にとつて、歴史そのものの必然的な要請として生ぜざるを得ないといふ點に、例へば一時代内部に於ても時代は常に轉換の危機を妊んでゐる事、世界史觀は常に否定媒介的な運動を自己に藏してゐる事が云へるのである。

* Fichte, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 17. u. s. f.

** Schelling, System des transszendentalen Idealismus,

2 Bde, S. 603-604.

五

併しこの事を一舉に結論して我々が現代の自己の問題に入つてゆく前に、まだ究明しておかねばならぬ事がある。それは近代の時代區分の特徴とその限界とである。

第一に近代の時代區分の特徴は、古代のそれと方向を逆にする時代上昇線である。即ちルネッサンスの三分法やフイヒテ、シエリングに於て認められる如く、時代は後に至る程より理性的に完成され、絶對の域に近づくといふ根本思想に裏付けられたものである。而してそれは等しく歴史的なものを超歴史的な根據の上に外歴史的なものに媒介して成立を企圖された時代區分であり乍ら、何故古代の時代下降線と逆行し、中世の時代超越線とも異質的なものであるかといふ理由は、廣くは近代的人間の立脚點が、古代的・中世的人間のそれと異つて、理性萬能、科學萬能、人間進歩の無限性の假設の上であり、かかる合理主義的文明の發達の極限に神の絶對的な啓示をみたといふ、汎神論的理想主義たる點を云ひ得るであらう。併し今これを時代區分の問題内に限つて云ふならば、先述の如く古代・中世の時代區分に於ける超歴史的なもの、外歴史的なものが、端的に宗教性及び自然と云はれ得るに對して、近代のそれは一應時潮、理念、

五四

傾向の如き表現を以て區別され得るものであるといふ、正しくその點に潜在してゐるものである。蓋し主體的には理念、客觀的には傾向、社會的には時潮として云はれ得る如きものの根本的特色は、現在の自己を有として肯定し、その現在から未來へ向けての進歩に最大の強調點をおく立場である。即ち理念とは現在に始る未來の有化であり、従つてそこに爲される時代區分に於ては、過去は既に固定化し、形骸化したものとして、ひたすら現在の延長發展として有化された未來に強調點がおかれるのである。故にそれは過ぎ去つた前時代たる英雄時代に焦點を置くヘシオドスの時代區分や、キリストの天よりの降下といふ歴史を超え過去・現在・未來の區別を第二義化する如き永遠の事實に中心がおかれる中世の時代區分からは、既に著しく異なつたものとして云はれねばならぬ。そしてここに古代の時代下降線、中世の時代超越線に對する近代の時代上昇線が、圖式的に第三の異なる方向として擧げられ得ると思ふのである。

その際かかる近代的な時代上昇思想が一つのプラス面を持つてゐることは認められる。蓋し茲に於て始めて、歴史の創造、時代區分の劃立が、人間の自主的な意志に基き、その自力的な努力によつて造られるものであると

いふ事が、自覺的に指定されたからである。近代以前の歴史を支配するものが、或はギリシヤの暗い運命であり、或は中世の有的な神の攝理である如き、超人間的なものからの一方的な人間の方向の規制であつたに對して、茲では人間の自覺的な理性が、その自主的な進歩の極に絶對的な完成の段階、神的全の世界に到達するといふ、人間の側からの歴史に於ける自己肯定が確立されたのである。

併しこの長所は同時に反面に於いてその限界である。

時代の區分は果して理性的人間の自力的な努力のみによつて新しき創造へ、完成の段階へと實踐され得るものであらうか。目的論的に設定せられた一の理念に導かれ、未來を現在から有化して連續延長的に捉へる時代區分は、果して完全に主體的であり、實踐的であり得るだらうか。その答が否に終らざるを得ない事は、フイヒテに於て今現に行はれつつあるものとしてあれ程生々しき筆致を以て描き出された時代區分が、畢竟一の浪漫的な觀念論に終り、ランケの反駁を生み、歴史の生成を即物的に捉へんとする十九世紀以後の歴史主義を反對現象として導出した事實が證明する。そして今日のこの我々の歴史的現實にあつては、理性謳歌に終始し、文明進歩のオブテイ

ミズムに彩色された近代的な時代區分は一の古典として以上の意味を持ち得ないのである。その所以は元、時代區分の根據としての超歴史的なるものを、單に人間の意識に内在的な理念に求めた點にあり、そこに嘗てヘーゲルが「不幸なる意識」として名付けた如き、理念と現實との無惨な分裂が結果されるのである。然もこの理念と現實の不幸なる背離はひとりフイヒテ等浪漫主義者に對してのみ云はれるのではない、實に近代内部に於ける種種なる時代區分の試みに一樣に適當するのである。それは元來このやうな現在の有的肯定としての理念乃至傾向に基いて、世界史を人間の自力的な構成として合理主義的に解釋せんとする立場は、十八世紀の啓蒙主義をその最も代表的なものとするのである。即ちヴォルテールやチユルギーによつて唱導された進歩の理念 (*l'idée de progrès*)こそ、理性萬能、人間進歩の無限性の前提の上に、世界史の諸時代を人間の自主的な理念の上に無限の上昇線を以て把握せんとした源泉である。然も十九世紀初頭フイヒテやシェリングをその仲間に入れるローマンチズムの運動は、觀念的にはかかる啓蒙主義に對する反動としての自己を位置付け乍ら、實際の根柢に於て啓蒙主義的な理念を踏襲し、畢竟近代の有的合理主義に基い

た時代區分の枠内に止り、決して實地的な歴史的現實としての時代區分を確立せしめ得なかつたのである。更にこの事情は十九世紀の唯物史觀に於ても同様であると思ふ。この運動に於て我々は、單に人間の自己主張、有的な理念に基いて、それをイデオロギーとして擬集し、それによつて世界史を轉換せしめんとする試みは、如何にそこに集團的な實踐を入れんとしても、畢竟イデオロギーに特有な偏端性は、それと現實とのギャップを露呈して來るものであるといふ事を悟り得る事と思ふ。斯くして近代に於ける種々なる時代區分の試みは、その善き意圖に於て歴史的人間の形成する歴史を、超人間的な運命の手から引戻して、當の人間自身の理性的な理念によつて完成へと導かんとして乍ら、然もその當の理念そのものが本來的に歴史實踐的な主體性と完全に結付くものであり得ないといふ撞着に陥つたのである。

この撞着の教へるものは、時代區分の根據としての超歴史的なものは、如何にそれが倫理的な性格を強く有したものであるにしても、決して單なる理念を以てしては盡くし得ないものであり、外歴史的なものに單に理性といふ如き全體的人間の一面の抽象に終らないといふ事である。それは理念自體の本來的な性格が觀念的な有であり、

人間に内在的なものに止り、決して眞に超越的な無を導出し得ないからである。故に理念からは倫理的な當爲や存在論的な目的概念は導出し得ても、超歴史的なものに極としての宗教性、人間を無として自覺する立場には到り得ない。然も今日この我々の現存する歴史的状况は、もはや單にそのやうな啓蒙主義的理念や倫理的な當爲や目的論を以てしては決して解決し得ないやうなざり／＼の限界にあるのである。近代ヨーロッパ文明の没落が、進歩の理想主義の幻滅が、ヒューマニズムの文明への懷疑と虚無が既にこのやうな近代的な時代區分は一切を過去の夢へと追ひやつたのである。我々の現實は好むと好まざるとに拘らず、歴史の奥底にある超歴史的なものが、單なる有的な理念ではなくして、絶對の無であらねばならぬ事を示してゐるのである。そこに我々が近代に對して現代を眞に新しき時代として實踐し、新たな世界觀に基いた世界史の時代區分を成立せしめんとする場合には、今一度古代・中世の超人間的な宗教性に根據を置いた時代區分に戻らねばならぬ面があると思ふ。近代の自力主義的な努力に對して、古代・中世の超人間的な、即ち人間にとつて他力的な面を主體としての自己に媒介しなければならぬと思ふのである。勿論それは決して古

代の種族社會の特定神の運命的な威力や、或は中世の教團制度的な神の終末論的な世界支配をそのまま持つて來ようといふのではない。より根本的に我々の自覺の問題として、我々の主體的な實踐には單に我々の理念やイデオロギーのみを以ては盡きないやうな、他力的なものが媒介されて働くのであり、そこに我々が自覺する眞の主體的行爲は、宗教的な無の立場として云はれねばならぬものであることを述べんが爲である。

と云ふのは正直に云つて今日私には、果して客觀的に現代が近代と明確に異なる新しい時代として成立し得るかどうか分らないのである。又かかる新しい時代としての現代に固有なものとして、古代や中世や近代の時代區分とは異つて、新しい超歴史的な根據に基いた世界史に普遍的なる時代區分が確立され得るか否かも分らないのである。更に又假にかかる現代にふさはしい新しい時代區分が成立し得たとしても、そこに於て一體世界史は、——我々の行末は——、時代上昇線を進ると云つてよいのか、時代下降線を進ると云ふべきなのかも分らないのである。然もそれにも拘らず我々が、今日この時代に生を享け、この激しい世界秩序の轉換戰の死闘に参加しつつある限り、單に客觀的に分らないといつて濟まされな

い事は明かである。自己に能ふる限り我々は、現代を眞に近代と異つた新しき秩序の時代たらしむべく、そして新しき世界觀に基いた建設的な時代區分を確立せしむべく、主體的に實踐しなければならぬ。そこに人間の世界的な歩み、即ち時代區分の方向は、幾分づつでもより良く、より理想的なものへと近づくべく努力しなければならぬ。然もこの努力は皆てランケの反駁を招いた如き、主觀的理念の合理的な先天的世界史の構成であることは出來ず、能ふる限り歴史に即すべきである。併し凡そ何等かの形で單なる歴史的事實の制約を超え、絶對的なもの、超歴史的なものに根據をおく事なくしては、普遍的な世界史像の形成は不可能である事は、上記の如く古代以來の時代區分の試みの歴史が明かにする所である。それは皆て歴史家の觀察的な立場から時代區分が生じた事がないといふ許りでなく、更に近代末期に於ては既にゲルツアやテオドル・レツシング等が普遍的な時代區分は不可能であると結論せざるを得なくなつた點にも見られるのである。そしてこれ等歴史家の主張にも拘らず、今日の我々の歴史的状况は、新しき時代區分を目前に要求してゐるのである。そこに我々の時代區分の實踐の根據としての超歴史なるものが、單なる理念以上のもの

としての主體的な無として云はれねばならぬと思ふのである。

* Th. Lessing, *Geschichte als Singschöpfung des Sinnlosen*, S. 59 f.

即ち今日我々が世界史の深淵に直面し、果して新しき時代區分が成立し得るか否か分らないといふ事は、その分らないといふ事こそ我々の立脚する現在の底が單なる有ではなく、無であるからに外ならないからである。そしてこのやうに来るべき未來を媒介とした現在が無として自覺されるといふ事こそ、現在が眞に新しき時代、新しき世界史的時代區分の確立の可能性を如實に顯はしてゐるとして云へるものと思ふ。これはパラドックスであるが、然もこのパラドックスなくしては時代區分は實踐し得ないのである。それは一體新しい時代の建設といふものはどの様にして爲されるかを、我々が正直に自己に於て反省した時に明かにされると思ふ。時代轉換といふものは決して單に主體としての自己一人の肯定的な努力に於ては成就され得ないのである。自己が如何に立派な理念を有し、如何に懸命に働いても、人間一人の力は大いなる現實全體を前にしては無力に等しいのである。それは自己が他を説得して加算的に能ふる限りの人を寄

せ集めて、集團の力と化してみても同じである。このやうな有的計數的力は凡て限りあるものであり、それによつては決して世界史の全體的な動向を決定的に左右する事は不可能なのである。そこに我々が眞に新らしき時代を確立せしめんとする場合には、自己の立脚する根柢の無を自覺し、自己の主體的な實踐が良く歴史的なるものの根柢にある人間に絶對に超越的なるもの働きに合致するやうな、不斷の自己更新と祈りの行が必要とされねばならぬ。我々の今日の新しき時代の確立の決意が、決して夜が明ければそのまま過ぎ去る一場の夢に終らないやうに、常住に自己を改め、祈りを新たにしなければならぬのである。そして時代を下降せしむるも、又能く上昇せしめ得るも、この我々の現在の根柢としての無が時代超越的な永遠なるものに結び付き得る如き、自己の否定媒介的な實踐にある事が自覺せられねばならない。世界史は人間の主體的な行爲と、人間にとつて他力的なるものがおのづから人間に差し伸ばす手との方向的合致に於て、能くその新らしき決定的な轉移を可能ならしむると信ずるのである。それは單に一面的に運命、擗理、或は理念、傾向、政治力、經濟機構、乃至は統計的に加算される集團の意志といつた如きもののどれ一つをとつて

主要動力としても、それだけでは不充份である。そこにはどうしても不可能を轉じて可能となし、ペシミズムの徹底を轉じて眞のオプティミズムとなすやうな自覺的主體の行、即ち神と自己との合致を成立せしめ得るやうな、自己の根柢の無の自覺が超越的なものに否定媒介される如き行が、主體の内奥から實踐されねばならぬと思ふのである。これを指して先に私は、時代區分の成立根據としての主體更新の行と呼んだのである。

* 拙稿「時代區分の主體的根據」(理想第百五十七號)

即ち主體更新の行に於ては、世界史の大なる現實に直面せる主體が、自己の有的自己肯定の無力性を自覺し、歴史の根柢にある超越的な力の前に自己を投げ出して、その底からその力によつて生れ代らしめ支へられた自己が、再び新たに世界史の時代轉換の中に主體的に働かしめられるのであるから、かかる歴史の根據としての超越的なものは、それに於て自己更新をなす主體の側からは絶對の「無」として捉へる外はないのである。そして主體が、かかる時代超越性としての無を根據として、それを媒介に歴史を外歴史的なものを以て時代區分を爲さんとする時には、そこに時代區分に規尺される外歴史的なもの、近代の理性といふ如きものであり得ず、又古代のなまの自然性でもあり得ずして、かかる自然的なものに

よつて象徴されるその元の本質としての生・死・復活の基本方式を、主體的な立場に高めたものであらねばならぬと思ふ。その限りに於て私は、先述の如きルネッサンス初期の時代三分法の實踐的成立を高く評價したいのである。併しそれにも拘らず、ルネッサンスに於てこの基本方式の根據となつたものは、ヒューマニズムといふ一つの矢張り觀念的、抽象的な理念であるから、そこでは尙生と復活とが本質的には無媒介な同一性の上に立たしめられて、その間に軸として働く主體の無的の行爲が徹底されないことは否定すべくもない。それは復活といふこともつ主體的な意味の自覺の不徹底、更に復活といふ事は單に元の生に復歸するに非ず、同時に全く新しき創造であるといふことの行爲史觀の究明の不足として云ひ得るものであると思ふ。

そして現代に於ける時代區分の新たな實踐が必然的に直面せねばならぬものは、正にこのやうな歴史超越的なものとしての無に自己を媒介する主體が、復活と創造の決定的なる相即を歴史に於て行ぜねばならぬ事であると私念するのである。そこに古代、中世、近代の夫々の時代區分とその下降、上昇、超越の方向を圓環的に自己に統一して、そこから新たな時代區分の劃立を導出してくる如き方向が自覺されねばならないのである。