

# 歴史・時間・事実

## —— 哲学史研究のための予備的考察 ——

福谷 茂

哲学史もまた一つの歴史である。われわれが現在歴史として認めて読み、歴史として語るものの中にはさまざまの要素が含まれている。本稿はそれらの要素をそれぞれが由来すると見られる文明圏に即して分別し、歴史としてのあり方を確認しようとする試みである。まずは歴史そのものの出発点としてのギリシャ、次に聖書、最後に中国が扱われ、いずれにおいても〈存在としての歴史〉は外面にすぎないことを示す。最後にこのことを哲学と哲学史の一体化として唱えたジョヴァンニ・ジェンティーレの思想にごく簡単に触れる。

ニーチェや構造主義の歴史批判という冷徹な視線で見ると、三木清の「存在」と「ロゴス」という区別に見られる

ように、一九世紀の歴史主義から京都学派、さらに一九六〇年のサルトルにいたるまで、哲学者たちは〈歴史〉をあまりにも無邪気に取り扱ってきたのではないだろうか。特に、〈ロゴス〉としての歴史においてその傾向が見られる。結局、ロゴス化された歴史、完成品としての歴史をおしなべて同一地平上で考えていて、〈ロゴス〉化の内部を考察していない。実は〈ロゴス〉としての歴史として受け取られているものも、以下に見るように相互に大幅に本質をこたにしている。どのようなタイプのロゴスなのか、あるいはどのようなにしてロゴスとなつたのか、という点に注意を向けるならば、「ロゴスとしての歴史」を一枚岩のように取り扱うことはできなくなるはずである。それを無視して

「ロゴスとしての歴史」から「存在としての歴史」を透視するというのは実はまったくの白日夢だといわねばならない。以下に見るように、実情としては「ロゴスとしての歴史」もまたきわめて多様で異質的な諸部分からなるパッチワークなのである。

一

歴史の父ヘロドトスにとって歴史の要諦は事象の原因の理解のための最適なスポットを見出すことだった、といえよう。ペルシャ戦争を理解するためにははるか昔にさかのぼりフェニキア人によるイオの略奪からはじめてアジアとギリシャの諍いというフレームワークをまず設定しなければならぬ、というのがヘロドトスが冒頭で教えることである。いわば、ある事象が最も納得がゆくように見えてくる視点を時間的・空間的に選定しそこから当該事象を眺めること、これがヘロドトスにとっての「歴史」である。事象はそれ自体として眺められることによって納得されな

い。生成がよく見える場所をその都度探し求めねばならないのだ。だから歴史において一番大事なのはこの眺めのよいスポットを捜し求める作業になる。「ヒストリエー」がもともと〈探求〉であつたと言うのはこの意味においてである。そしてその探求において発見されたその場所あるいは場所の集合こそが最終的には〈歴史〉そのものなのであり、それがまた同時に「歴史書」と「歴史家」というものの発現なのである。ヘロドトスのヒストリエーの果てしないダイグレーションはまさにその視点を求めての探求の実践であることを物語っている。

ヘロドトスの『歴史』の冒頭部分（プロロゴス）から読み取れる三つないし四つの要素がある。まず、一、*inquiry*（ヒストリエーの歴史としての成立。二、続いてアイテイアーの探求という歴史の定立。三、忘却への抵抗という修正の目的。四、ギリシャ人とバルバロイという軸。以上である。

順に説明しよう。一に関して、歴史という文化を持つ文明においてもまたけつして歴史が自明のこととして存在するのではなく、発明されたあるいは作り出されたもので

あるということ。探求がいつの間にか歴史になってしまった、という事情が明らかにされねばならない。二に關してはアイテイアーの探求というと、ソクラテス以前の哲學者からアリストテレスにいたるまでの哲学史を一息に言えばやはりアイテイアーの探求だったということになる。ヘロドトスの生地ハリカルナッソスはイオニアの都市であり、タレスのミレトスとは近隣である。ここには同時代性が感じられる。ヨーロッパでは歴史がはじめから哲学と同根だったという観点を検討する必要がある。三は本稿では触れることができないが、東洋とも共通するモチーフである。四には、両者を等間隔で見ているかのようなヘロドトスの自覚的な方法が現われている。客観性それ自体が目的でなく、いわばアイテイアーの追求という作業の結果として自然に出てくる点が注目される。

『歴史』では、次に同じく本文から言えばプロロゴスに当たるより広い意味での前置きとして、一節から五節にいたる部分がある。ここでは歴史という探求がそののち取ることになるテクニクが次々と繰り出されていて注目に値する。

まず第一節において、「ペルシャ側の學者によれば」という観点がとられている。すなわちいわば敵側の観点で眺めることから探求がスタートしている。事態を理解するためには観点を入れ替えてみるという方法があることが劈頭に示されている。さりげなく誇示されているのかもしれない。続いて、アルゴスの王女イナコス誘拐というエピソードへと話が移るが、ここには極端なズームインという手法が現われている。冒頭でペルシャ戦争というマクロヒストリーが課題として提示されたあと、いきなり極小の、またトリヴィアルな事件が万事の発端として語られるのである。ここには神話をも視野の中に入れ人間の文脈のうちに取り入れられるという自負と実験が現れている。そしてそのあと『アルゴナウテース』や『メーデーア』のイアソンとメーデーアのエピソード、『イリアス』のトロヤのパリスとヘレナのエピソードが復讐と再復讐の応酬として語り継がれてゆくが、注目すべきなのはその述べ方の素っ気なさである。いずれも壮大なスケールの出来事であるはずだが、ヘロドトスでは虚飾をはぎとった裸にした形できわめて坦々と述べられている。むしろどこか喜劇的なテイスト

も添えられている。「怒りを歌え 女神よ」と始まる『イリアス』とはまったく対照的である。また、イアソンのエピソードとパリスのエピソードは何の関係もないはずだが、ここでは同一の文脈に属しつつ継起する事件として捉えられている。これらのことを述べ終わつた後、今度はペルシャ側のストーリーが再び紹介されて、全体としての相対化が達成される。

ここではいくつかの注目すべき手法が現われている。まず主客の入れ替え、次に文脈化、それからズームイン・ズームアウトの交錯、さらに〈ゲシュタルト崩壊〉ないしはことさらに冷徹な視線である。実はこれらはわれわれが歴史を語る・読むという時に無意識のうちに行っていることなのであり、またおよそ歴史学において活用されてきたテクニクに他ならない。これが広義のプロロゴスで一気に関陳されているのである。そしてヘロドトスは第六節の途中でこの話を打ち切り、どちらが本当かはわからない、と判断保留するというテクニクも示しているのである。そのあとでようやく中景としてのクロイソスの物語が始まる。

ヘロドトスの叙述のこのような振幅がものがるのは、こうしてズームインとズームアウトを調節してゆくこと自体がヒストリエーであるということそのものがおそらくはヘロドトスの発見だったということである。その振幅は神話・古譚・ホメーロス・口碑と移動する素材そのものに由来するともいえようが、素材をシームレスに加工することはヘロドトスでは考えられていない。

ヘロドトスの冒頭部で神話やホメーロスが驚くほどそつげなく散文的に取り扱われていることにもヒストリエーというジャンル独自の次元を確かめていることがうかがわれる。ヘラクレス家からメルムナス家への交代を説明するために挿入されるギュゲスのエピソードが突然ゴシップ風になる理由もまた、マイクロヒストリーとマクロヒストリーとの交差というヒストリエーの喜びに起因するのではないだろうか。そのような場に立ち会うこと、しかも神々ではなく、人間の次元において、ということがヘロドトスの発見なのである。だからヘロドトスにおいて歴史はこのような場面の切り替えにこそその醍醐味が求められる。ヘロドトス自身においてそうなのだから、読者もそれを平坦化する

るのではなく、その落差そのものも感じ取らねば読んだことにはならないのだろう。

〈歴史〉がその始まりにおいて発見しわがものとした、クロイソスをめぐる詳細なストーリーが自然にアテネとスパルタの内情に切り替えられ移行してゆく過程にも注目しなればならない。それぞれがリュディアとの関係という一点でだけ引き込まれてくるのである。こうしてヒストリエーを読むことで形成されてゆくのは、たしかにある時間の流れともいえるべきものである。ヘロドトスの時間感覚そのものとしては、それ自体としては非常に素朴に大国が小国となり小国が大国となり、というような栄枯盛衰の点で意識されている。それがベースであり、それを理解したいというのがヘロドトスの修史の出発点である。

ところが、それと同時に「第二の時間」として歴史家の時間といえるべきものが流れていることに気づかざるを得ない。上述のことと関連して、歴史とは自然的時間だけではなく歴史家の時間のことだということが結果的に現れている。これはヘロドトス自身がいわば結果的に流している時間あるいはヘロドトスが構成した時間だといえる。こ

うした構築物を全体として「歴史」として捉えさせるという「発明」がヘロドトスの意義なのだろう。自然的時間ではなく構成されたものとしての歴史的時間の「発明」である。それを（リアリティ）だと錯覚させることの出発点としての意義をヘロドトスは持っている。もちろんストーリーラインのなかに埋め込まれたものとしての自然的時間があることは前提である。このような仕方では自然的時間に従えていくことが第二の、構成された歴史的時間に対して実在感を付与し、手ごたえをもたらす。この仕掛けが〈外部〉の代わりを果たし、〈外部〉からの脅威を一掃することができる。つまりストーリーの時間が完成する。

パロー<sup>(3)</sup>はヘロドトスの方法に注目している。つまりヘロドトスはペルシャでもエジプトでもその地の権威者たちに対して質問するという手段をとったことが本文から読み取れるのであり、そこにパローは *historian* と *archivist* という違いを見出している。ペルシャやエジプトにおいてヘロドトスの問いに答えたのは *archivist* であり、問う者としてのヘロドトスは *historian* なのである。ヘロドトスの歴史はヘロドトスの質問、つまりヘロドトスの好奇心あるいは関心

に応じて答えられたものが材料となっている。それは彼の質問に答えた結果なのであり、既成の記録をつづり合わせたものではない。ヘロドトスは自分の興味を満たすもの自分の問いに答えるものを求めて質問し、取捨選択したのだ。

だからこそ、そこで追求されているのはまさに「歴史における客観性」であると呼んではいけないだろうか。

archivist がいわば事実を保管しているものであるとしても、それは単なる客観性であっていまだ「歴史における客観性」というべきものではない。「歴史における客観性」のためにはそれとは別のものが考えられねばならない。それは探求ないし探求するものと相関的な歴史である。「歴史における客観性」とは構成されたものであり、上述した第二の時間としての歴史家の時間にほかならない。因果的理解という形で客観性を成立させるために、自然的ではないような仕方へと諸文脈と諸視点を統合して重層的な narrative を織りなしてゆく作業が、ヘロドトスのヒストリー＝歴史には内蔵されているのであり、それが「歴史の時間」を構成する。

ヘロドトスにとってある事象を理解するということは、

そのつど設定された最適なスポットに身を置きえた探求者だけがこないうる事象の因果的理解に他ならない。だから理解の対象である事象と連動したそのスポットへと遡ること、そのスポットを探すが、あるいはむしろそのスポットを構築することこそが、その事象の理解そのものでさえある。時間的にさかのぼり空間的に広がり、さらに必要に応じて彼私の視点を入れ替えることが、その都度必要となる作業であり、ヘロドトスで実行されている作業である。例えていうならば、ある事象を最適に見るスポットの探求とはいわば遠近法のごときものだと見える。ある事象が最もくつきりと姿を現すように遠近法が仕組まれることがヘロドトスにおける歴史探求と歴史記述の作業なのである。そしてその遠近法は絶えず変化してゆくのである。歴史はいかに客観的な見かけをまとっていたとしても、その内実はこのように不断に振動する視点を秘めているのである。歴史化の場所ははじめにあるのではなく、連続的な探求の帰結である。したがってヘロドトスにおいて歴史の実相は、あるスポットが持つ遠近法の有効射程がおよぶ範囲ごとに細分化されたもの、およびその連続体とならざるを

得ない。これがヘロドトスの与える種の散漫な印象の所以、ストーリーラインが流線型でない所以である。

しかしまた同時にこのような方法によって、ヘロドトスにおいて歴史の本質は固定した年代記には見られない柔軟さを付与されている、ということも認識されねばならないだろう。そして探求であることと対応してヘロドトスの歴史はある事件ないし事象の歴史であり、包括的な世界史というようなものではない。それはいわば歴史家の関心に対応したある特定のトピックの歴史を本来の姿としているのである。

ヘロドトスに比べると、トゥーキュデデースはまったく異なる様相を呈している。トゥーキュデデースはヘロドトスのようなズームイン／ズームアウトがなく、その叙述は継ぎ目がない。メインストーリーと枝葉のストーリーという構造がヘロドトスでは特徴をなしているが、トゥーキュデデースではこの構造はできるだけ解消されている。つまり、ヘリアリテイが一元化されている。ヘロドトスの場合のような遠近法は使用されていない。それ自体が実在としての要求を持ち得ている。ヘロドトスのテクニ

ックが目立たないように隠されるようになり、同時になにが歴史か、という問題について概念が定まってきたという言い方もできよう。ヘロドトスはペロポネソス戦争の初めまで生きていたはずであるが、書き物を通して現われているトゥーキュデデースの〈世界〉はすでにヘロドトスの世界とは全く違うものとなっている。これは対象がペルシャであるかギリシヤなのか、という違いだけに起因するものではないだろう。トゥーキュデデースにとってヒストリエーが何かということとはもはや問題にならない。そこに見出されるのはあまりにも整然とした現代史の記述である。

〈ロゴスとしての歴史〉は実態としてはパッチワークである。ヘロドトスではこの点は見やすかったが、トゥーキュデデースでは隠蔽されている。この点をもう少し解明するためにコリングウッド（一八八九―一九四三）の所説を手がかりとすることにしよう。コリングウッドは歴史哲学でもクラシックな業績である *The Idea of History* (1946) を持っているが、今ここで取り上げるのはそれではなく、*Autobiography* (1936) をはじめとする彼の著作に現れ、「問

いと答えの論理 the Logic of Question and Answer」と彼が名づけたものである。すべての命題は何らかの疑問に対する回答であるというコリングウッドの「問いと答えの論理」はコリングウッドの用法をこえて歴史に適用することができる<sup>④</sup>。もともとコリングウッドの哲学はクック・ウイロンン Cook Wilson の realist school の考え方に対する反抗である。realist school の主張である「命題はそれが知られることによって影響を受けない」は結局、an sich selbst を認めることにほかならず、なんらかの意味での「存在としての歴史」を第一次的なものとして持ち込む発想にほかならない。だからこれに対するコリングウッドの反論は歴史のロゴス性を中核におくほうに向かっている。すなわちすべての命題は何らかの問いに対する答えであるというコリングウッドの考えは、結果としてのシームレスでなめらかな narrative をも、異なる問いに対する回答の不連続な連続にほかならない。パッチワークとして読むべきであるというわれわれの観点と吻合し、裏付けを与えてくれる。「問いと答えの論理」に照らすならば、たとえばヘロドトスの叙述におけるズームイン／ズームアウトはそれぞれがその都度

の「問い」に相当する回答だと捉えられねばならない。ヘロドトスの叙述が自然にそのように動いているのではなく、ヘロドトスは異なる問いを提出しているがゆえに回答がまったく違った局面を提示してくるのである。だから結果的に連続的なナレーションが行なわれているとしても、それは私たちが回答だけを見ているからにほかならず、その回答を誘発した疑問⇨問い自体は非連続的あるいは離散的なのである。ダイナミックな叙述として結実しているものの背後にあるのは一連の非連続な「問い」の集合にほかならない。このような原型をヘロドトスはよく示している。この意味でもまたヘロドトスは歴史の父だといえよう。いわゆるダイグレーションはこの構造が極端に現れたものにほかならない。第二巻でのエジプトへの壮大なダイグレーションはある「問い」への「答え」として登場してきた「答え」なのであり、implicit なその「問い」を読み込んで捉えるならばロングランでは決して脱線あるいは寄り道ではない。ペルシャ戦争のある局面の理解のためにはどうしても背景としてエジプトは必要であるとヘロドトスは考えたということが見えてくる。こうして歴史として現れてきて

いるものは「問い」の結果としての「答え」にほかならず、それ自体としての存立を持たないのである。

これに反してトゥーキュデデースでは叙述は目的意識的に見事に統制されていて、ヘロドトスの問いと回答の論理は隠されている。トゥーキュデデースはヘロドトスに対する強烈なライヴアル心と同時にヘロドトスを継承改善している面との両方がある。プロロゴスにおいて前者は明らかであり、ペルシャ戦争よりペロポネソス戦争のほうがより規模が大きいという主張と、はるか昔のことより現代史がより正確な記述ができる、という二つの点においてヘロドトスと自覚的に対比を求めている。その上で叙述そのものにおいてもまたダイグレーションを意図的に排除しまた敵視したいわば流線型の記述がなされている。一見、上記の意味での「問いと答えの論理」がトゥーキュデデースには適用されないように見える。

しかしそうではない。この問題に関して昔からよく話題になるのは、トゥーキュデデースにおける多くの演説の挿入という点である。第一巻を見ても、もつとも劇的にシチュエーションを盛り上げるのはアテーナイ人とコリント

人との演説の交錯である。そしてこれらの演説に関してその真正性が問題となるのである。なぜならこの両者は演説者の名前が挙げられておらず、これは異常なことであるからだ。現代の注釈ではこれは創作であるとみなされている。ヘロドトスに比べてはるかに現代的で客観的だという定評のあるトゥーキュデデースに、このような正面から客観性の基準に反するテクニクが使われているということはショッキングである。

ヘロドトスのテクニクはトゥーキュデースではこの挿入される演説によって吸収されているのだ。立場の入れ替え、主客の逆転、文脈化、ゲシュタルト崩壊、そしてシンクロニズムなどのテクニクはトゥーキュデースではそれぞれの演説が含んでいるそれぞれの立場の表明によつてはたされている。トゥーキュデース流のクロノロジカルな方法ではシンクロニズムは駆使できない。それはコンテンポラリー・ヒストリーであるゆえにヘロドトスのように材料の扱いにおいて融通無碍であることができず、そのままではかなり平板な叙述とストーリーにならざるを得ない。事象の継起をただ追いかけるのが主たる使命

とならざるを得ないのだ。そこで工夫されたのが「演説」による鳥瞰図の挿入であり、そのフィクション性は演説が演説者の固有名なしで挿入されていることから明らかであり、むしろ読者ないし聴取者との了解事項ではなかったのかとさえ思われる。トウーキューデイスはヘロドトスのようにナレーションそのもののうちに外部を導入するのはなく、ナレーションに開けられた窓とも言うべき「演説」によって外部を導入するのである。

ここで「問いと答えの論理」の観点から見直してみよう。隠れてはいるものの、あるいはより高度化したテクニクとなつてはいるものの、トウーキューデイスにも「問いと答えの論理」は貫徹している。トウーキューデイスのなめらかなストーリーは「演説」の中にヘロドトス流のテクニクを組み込むことよつて初めて可能にされている。このことを「問いと答えの論理」は確認するのである。すなわち、客観的なトウーキューデイスにおいてもまたテクストの彼方に見られるのは、答えとしてのテクストがそれへの答えであるところの、〈問い〉なのである。三木清が考えたように〈存在としての歴史〉と〈ロゴスとしての

歴史〉という二分法は危険である。なぜならこの二分法は〈ロゴスとしての歴史〉＝歴史記述の背後にあるいは前提として〈存在としての歴史〉がじかにあるという考え方だからである。ロゴスとしての歴史という自覚はあつても、それはこの二分法ゆえにあくまでも存在としての歴史に即したものだという発想を招きがちである<sup>54</sup>。ヘーゲルもサルトルもルカチも何らかの形でロゴスから存在への道を歩めると考えてしまったのだ。これに対してコリングウッドの「問いと答えの論理」はロゴスの背後にあるのは存在ではなく、答えとしてのロゴスに対する「問い」ではないことを明らかにした。ロゴスが導くことができるのは存在ではなく「問い」なのである。こうして「問いと答えの論理」はロゴスから存在への道を歩もうとする従来型の歴史哲学をシャットアウトするという大きな射程を有することが明らかにする。

不連続な「問い」に対する答えである歴史を一本の大河と捉える錯覚、ただし自然な錯覚はロゴスの裏には存在があるという二元論の想定によつて支えられている。こうして想定された「存在」が問いに対する答えとして本来同じ

く不連続で離散的な「答え」の間の隙間を補綴して、連続的なものという外観を装い客観的なものという錯覚を与えることを可能とするのである。歴史の全体を説く哲学者はこのメカニズムの虜となっていないのだろうか。このことを「問いと答えの論理」は確認するのである。すなわち、客観的なトゥーキユディースにおいてもまたテクストの彼方に見られるのは、答えとしてのテクストがそれへの答えであるところの、〈問い〉である。こうしてヒストリエーとしての歴史が確認されるのである。

## 二

このようなギリシャ的歴史の対極にあるものは聖書である。ヨーロッパ文学における現実描写を副題とするアウエルバッハの『ミーマーシス』の開巻第一章は、ホメーロスと聖書との比較対照であり、すべてを正面に出して影も背も遠近法も持たないホメーロスとエッセンシャルなものだけ残してそのほかをすべて捨象してしまう聖書の

narrative との対照がこの書では非常な効果を挙げている。

事実あるいは現実とは何か？ このこと自体が一筋縄では片付かないことをアウエルバッハの書は教える。なにが〈リアリテイ〉なのか、〈リアリテイ〉を有するものと認めるかということ自体が古代ギリシャと旧約とでは正反対といってもいいくらい違うことをアウエルバッハは論証している。『オデュッセイアー』第十九歌を引いて『ミーマーシス』が論じるのは、古代ギリシャ人にとって現実というものが空間的にも時間的にも遠近法的構造を持つておらず、あらゆるディテールにまで等しく明晰化されたものであり、もし隙があらば、明晰な過去ですら自己の権利を主張して正面に、つまり現在の只中に割り込んでくる、ということだった。オデュッセウスの傷跡を乳母が発見するや、乳母とオデュッセウスの再会というナニワブシ的出来事へ進むべきストーリーがいったん中断されてしまい、オデュッセウスが若かりしころ狩りで怪我をした事件の一部始終が三十行にわたり挿入されてしまうのである。これを脱線とか不可解な計算ミスと捉えるのは現代人の読み方であり、古代ギリシャ人にとってはこのような仕方での時間軸

上のフラッシュ・バックは全く自然なことであり、このような時間的・空間的な交錯ないし入り乱れを含んでいるのが彼らにとつての現実だった。ヘロドトスにおけるディグレーションもこれで説明しうる要素もあるだろう。これに反して旧約では現実的であることとはひたすらエッセンシャルな次元にまで捨象を進めることで達成されることなのであり、固有名以外の要素は時間・空間を含めて最終的には捨てて差し支えないものである。

旧約聖書では神の世界計画というマクロと個人の所業というマイクロとの交錯点に歴史が存する、といえるだろう。個人の所業というトリヴィアルなことの背後にあるいはそれを通して神の世界計画が仄見えることが旧約における歴史である。絶対者の絶対性がそのようにして確認されることが聖書としての歴史である。ここではすべてが見通されるポイントが神としてあらかじめ存在している。しかしそのポイントにわれわれは到達することができない。ただそれが存在することが確認されるだけである。この確認が「預言者」であり、旧約特有の預言者という存在が重要な歴史の構成要素である。

ヘロドトス流の探求にかわってここでは神と世界とのかわりの変動が歴史の境位を形成している。多重的とはいえそれぞれが水平的な因果関係ではなく、不可測の神がどこで垂直に人事にかかわってくるか、という点がこの歴史の関心事であり、不可測な神の絶対の厳存の記録こそが歴史の意義である。ヘロドトスと違って人間の関心と探求という運動を背後に秘めてその結果が歴史として現されているのではなく、すべてを支配する神の厳存が人事の紛雑の中に刻み込まれるさまの記録と確認が旧約聖書なのである。ヘロドトスにはそういう絶対者はない。したがって探求そのものが意味を持った。

旧約聖書では、人間の歴史は常に神から逸れてゆくのであり、歴史は神からまったく独立したむしろ放恣そのものの歩みを続けるが、言わば忽然と神意がそれとかわる時点が必ずやってくる(『士師記』)。また神意は人事のうちに隠秘にいわば時限爆弾を仕掛けておく、という仕方でも働く(『ルツ記』)。基本的には人事は神意とは無関係である。しかし歴史は預言者を通じた神意の介入によってエポックが画される。そしてエポックがまた風化して再び人事は神意

とは無関係なところか反逆した歩みを始める。こうして人事は歴史ではない。人事が歴史となるためには神意の介入が必須である。旧約の歴史とは、何よりもまず人間が神から絶えずまた果てしなく逸れ、ずれ、背反してゆく過程そのものである。そして人間にとってのマイクロ・マクロという区別は神にはない。神は全く唐突にその中に介入してくるのである(『ルツ記』)。神にとっての歴史とはそれだけのことにすぎない。なぜなら人間が神に背いたということが歴史の出現に外ならないからである。だから旧約において歴史は神と人間とのかかわりの次元ではあるが、唯一の次元ではない。楽園に歴史はなく、終末は時の終りの世と形容されているのである。歴史は中間段階における役割を持つにすぎない。だからキリスト教からみた場合のように、歴史が全体化されて救済史という意味を持つことはユダヤ教ではない。

こうして旧約では歴史は神意と人事とのコントラストによって姿をあらわす。この場合の全体のパースペクティブは神が選ぶのであり、人為ではない。神が人為をパースペクティブ的に見ているのであり、ここではトリヴィアルな

事象が神意の発現の準備としてクローズ・アップされ、人間にとっての大事件が神にはなんらの関心なく看過されてしまうのである。出エジプトも土地の獲得もすべては *Heiligeschahen* から見られて意味を持つことであり、自然的事象ではない(ラート)。

この背景のもとに置くととき、新約聖書ではまったく独自の意味での歴史という次元が現われることが明らかとなる。そしてこの次元、つまり〈時間〉の次元こそが新約聖書にとっての本質的である。このことを福音書文学類型における「復活の中心的理解」で明らかにしたのが伊吹雄の功績である。つまり新約の歴史は終わってから初めて生き生きとした意味をもって思い出されるもの、という特別な〈アナムネーシス〉的性格を持っている。福音書文学類型が生まれなければならなかったのはこの故である。書簡でも黙示録でもなく福音書が中心的文書にならねばならなかったのがキリスト教の成立を告げる出来事である。キリスト教の基本性格はこの福音書に具現された時間構造によって支えられている。取り逃がしたものの取り逃がしてしまつたというあり方を保持し続けること、これが原始教団

にとつての福音書の意味であり、そのことがイエスのケリユグマ自体と一体化を遂げてゆくことがキリスト教の成立である。存在しなくなつて初めて存在するものという不条理がキリスト教を育てたのだ。

こうして福音書文学類型の抱懐するものとして伊吹によつて明らかにされた時間の構造はしかし歴史一般に通ずるものでもあるのではないだろうか。なぜなら歴史は終わつて初めてその姿を現すものであり、単に流れている最中ではなく流れ終わつてはじめてその意味を現すものだからである。流れる時間ではなく流れ終わった時間が真の時間であるというパラドックスと、自然的時間ではなく歴史として語られる時間こそが生きた時間であるという実感、そしてこの要素もまたわれわれの歴史概念の重要な構成要素であり、それは新約聖書の福音書文学類型において現われているのである。<sup>(4)</sup>

こうしたまったく独自の、あるいはより精緻化した新約聖書の時間観あるいは歴史観は、先述のように「アナムネーシス」的ともいふべきものである。ここではある決定的な事象の後で、つまり、復活 (Wiederauferstehung) の後で振

り返つて、そこにいたる過去のすべてが意味づけられて甦る。イエスがメシアであつたことはすべてイエスの死と復活の後で (nachseinlich) 明らかになる。それは本質的に手遅れになつてから明示されるのだ。この構造が新約の時間であり歴史である。終わつてからはじめてすべてが意味あるものとして、つまり生きているものとして現われる。単に流れている現在には意味がなかった。それは死んでいた。時間は自己の全貌を現してなかつた。事件の後現われる、生きた時間は、つまり全貌を現した時間は、しかし取り返すことができないう仕方で既に終わっている。このパラドックスが新約の本質である。<sup>(5)</sup> 時間が生きるのは流れ去つて完結したときであり、生きた時間つまり全貌が現された時間とは取り戻せない過去となつた時間である。したがつて生きた時間がすでに過去の時間であることを認識したものに残されているのは現在が終末 *eschaton* であるという認識である。シュヴァイツァーの「現在終末論 *realized eschatology*」という概念はこの点を捉えたものだ。原始キリスト教徒の時間はこの時間である。つまり生きたそして失われた時間だけが、彼ら自身が生きた時間なのである。<sup>(6)</sup>

そしてこの原始キリスト教の次元あるいは時間がいつしか色褪せたことがキリスト教に新たに展開を強いた。しかしその展開は啓示された真実の時間の体験に基づく以外には生まれようがない。実現されたのに見逃された時間が、つまり「実現されたのに実現されなかった」時間の体験が風化してしまっただ後は、「(いまだ) 実現されていないのに(すでに) 実現された」時間を生きるほかはない。それで喪失に対抗するほかはない。「(すでに) 実現されたのに実現されなかった」時間は「実現されていないのに実現された」時間で包み込むほかに対処の仕様はないし、その対処が成功すれば実現された時間を見過ごしたことが活かされ癒されるのである。それは見過ごすほかなかったことが明かされるのである。

では「実現されていないのに実現された」時間はいかにして可能か。それは「未来」を取り入れることによって果たされる。歴史を終わつたものとして捉えるのではなく、未来というデイメンジョンを獲得することで「実現されていないのに実現された時間」を考えることが可能となる。時間を意味づけるものとして〈未来 Zukunft〉が登場す

ることは神そのものとのダイレクトな関係以外の次元を可能とした。神は君臨しつつも未来というデイメンジョンが加わることで少なくとも人間にとつてはいまだ確定していない領域が登場してきた。まだ背いても見失ってもいない時間が現われてきた。常に背く人間に対して神がマクロにまたはマイクロに介入する場所としての歴史ではなく、ここで現われた〈未来〉という不確定なものの存立の拠りどころは人間の未来へのコミットメントに求められるほかない。未来から現在を位置づける存在としての人間がここでアクターとして登場してくる。歴史は〈歴史性〉となった。

### 三

中国最初の歴史書は『尚書』と『春秋』である。ヘロドトスとも旧約聖書とも違つて、ここでは事象の「意味」ということが注目事となつて歴史が生まれている。この意味は神の世界計画に対照されるものではなく、また因果的連結でもない。内含されているものがどう発現し実現される

か、ということの記録が歴史の目標である。また発現し実現されるべき意味を有する事象だけが歴史の網目にかかつてくる。したがって記録される各事象はすべて固有のそして異なるスパンで発現する固有の意味を持つのであり、相接する事象同志は原則的に不連続である。これは後の紀伝体の本紀に反映されている。外見上では不連続な事象がなお線形に配列されているのが中国における歴史の原型である。事象はその線上に自己の意味を解明する他の事象を求めている。ただしそれは因果のようには自然的に結び付けられてはいない。むしろトポジカルな同型性の論理ともいうべきものが結合の原理となっている。それを表現しているのが歴史と易との連関なのである。『尚書』において明らかであるように、ここでは歴史は模倣さるべきものとして捉えられている。亀鑑は亀鑑として、悪行は悪行として模倣されヴァリエーションされ反復されるべきものとして歴史は書かれまた読まれる。記録されていることはすべてのちに呼応を呼び出すものと位置づけられ資格を与えられた上で記録されている。一回限りであると同時に限りなく反復されるべきものとしてここでは歴史はあるので

ある。

このような中国的な、時空をまたいだ（呼応）の成立こそ歴史として受け止めることもまた十分に可能である。治乱興亡の跡というのは表面のことであり、中国の歴史意識の基底はあくまでも呼応する意味である。易と時間ないし歴史との結びつきもこのうえではじめて成り立った。なにが意味を持って呼応を呼び出すかはリアルタイムではわからない。そのゆえに史官がおかれ起居注が付けられ、実録が編集されるのである。<sup>(二)</sup>『尚書』は明らかに事実そのものの記録とは違う目的意識ないし意志を持って成立しているのであり、それは呼応を懲憑するという他にない。すなわち自己の反復による連続性を要求するということにほかならない。この意味で歴史は支配そのものである。「述べて作らず信じて古を好む」（論語）。中国的歴史記述ができるだけ祖述という形態をとることもここに由来している。歴史は歴史によって解釈されるのである。歴史の内部で事象が自己の意味を明かす別の事象を呼び出すこと、これが中国文明における歴史にほかならない。歴史は歴史によって注釈される、ということができよう。

たとえば中国の歴史では紀伝体というものが、その本紀においてクロノロジーの典型を示している。そこでは相互にまったくバラバラな事実が時系列で並列させられている。天体の運行、皇室の慶事、地方の反乱、名臣の上奏、天変地異、人事異動、等々が完全に並列して起こった順に次々と記されているのが本紀であり、そこにはいかなるストーリーも見当たらない。ここでは時間はただひたすら流れるだけが仕事であり、いかなる意味も持っていない。しかも皇帝の死ないしは退位ごとにその時間が外的にだしぬけに断ち切られるのである。それはほとんどホワイト・ノイズの世界である。ところが紀伝体はこれと並行して伝という形式を備えている。伝は要するにバイオグラフィであり、人物ごとに生から死までを官職中心に述べたものである。この紀と伝との組み合わせで、つまりクロノロジーとバイオグラフィの組み合わせで歴史を捉えようとするのが中国の史学における「正史」という思想である。ここには事件という概念がない。起承転結でまとめられる歴史的事件とかトピックという概念が正史のうちには内蔵されていないのである。

この点が自覚されて新しくあらわれたのが紀事本末体という形態であるが、これは遅れて宋元間の産物である。宮崎市定は中国の伝統史学においてこれが最も進歩した記述形態であると評価している。紀事本末体ではトピックごとと事件ごとにその発端・経過・結末が述べられている。われわれの観点からいうと、ここではじめて自然的時間とは違う時間が歴史として自覚されたということになる。これに反し易類型では歴史の支配は絶たれることはない。むしろ次々と起こる事象がそこへと繰り返り込まれてゆくことが事象の側にとつてもその発生の意義にほかならない。時の終わりの世すらここでは歴史に典拠を仰ぐかたちで根拠付けられている（康有為『大同書』）。

こうして、ギリシヤ、聖書、中国の三者を比較するとき、ヨーロッパ的伝統の特色はなにより、記述されたものとしての歴史そのものではなく、歴史が歴史を理解する者を本質的に含み込む仕方で成り立っている所に求められるのではないだろうか。歴史は絶えずスタンスを変え続ける探求者にとつて、そのことと連動して見えてくる因果的結合のシークェンスである。だから歴史はいわば物自体ではなく、

現象なのである。そしてその現象性はやはり歴史家の運動によって成り立っている。歴史の多層性は歴史そのものに所属するのではなく、あくまでも歴史を探求する者の運動に起因しているのである。

このような相違にも関わらず三者に共通していることを確認できるのは、その根源的な形態における歴史が既に高度の構成と技術を背後にもつたものであり、そこからさらに「事実」へと遡ることを許さない、それ自身が事実であると見るほかなない性格を持ったものであることである。三者はそこで流れている時間の在り方からして様相を異にしており、歴史的時間は一樣な自然的時間とはまったく違つた、いわば人工的な時間である。この相互に異なつた構造を持つ時間こそが、歴史として意識され受け継がれ読まれるものの成立根拠である。そしてわれわれにはそのすべてが影響を及ぼしている。われわれが哲学史を編み語ろうとするとき、それぞれの個性的な「時間」が作用し、そこに現われる歴史像と語り口を生み出すのである。哲学史もまた自然的時間とはまったく異なる固有の諸時間が束ねられた織物である。

そして歴史にとって、従つて哲学史にとって最後の謎は、もちろん「なぜ歴史が可能なのか」ということである。われわれは最後にこの問題に関して最もつきつめた回答を提出したジョヴァンニ・ジェンティーレの思想を瞥見しておくことにしたい。<sup>(11)</sup>カオスである膨大な事実の堆積にすぎない歴史がなぜロゴス化され、あまつさえ「エクサイブネース」において全体同時に存立しうるか。なぜ「ローマ史」「ギリシャ史」というようなものがわれわれの精神のなかで存立しうるのか？

ジェンティーレは「現実活動態 *auto puro*」<sup>(12)</sup>の例として、本を読む体験を挙げている。読み終わったとき一冊の本の内容は逐時的にはなく、いわば全体同時に存在している。歴史もまた同様であり、私たちにとっての歴史とは時間的に存在しているのではない。一気に全体としてもまた把握されうるような特異なあり方をした「歴史」である。津田左右吉は一時間で日本史を講義してみせると豪語していたと伝えられている。これが私たちにとっての「歴史」である。ジェンティーレ自身の例では、次のようなものである。ローマ史、ギリシャ史というものは時間ないし歴史のそれ

それぞれの部分を切り取ったものではない。それは完結したものであり、連続接合することを予定していない。それは永遠的なものだ。これがジェンティールの論点をよく示しており、歴史とクロノロジーとは違う、ということを経ンティールは強調している。

いかにして歴史は可能かという謎を経ンティールは歴史と「現実活動態」との関係づけによって解決しようとした。歴史もまた「現実活動態」において、そして「現実活動態」が支えることで存立する、というのがジェンティールの見解である。しかし、「現実活動態」は「エネルギーア」であり、アリストテレスにさかのぼればそれは通常の時間を超越している現在そのものである。なぜ歴史がその全体性において現在のエネルギーアという点的な仕方での存立の場を得ることができのだろうか。これはさしあたりパラドックスであろう。

ジェンティールによる「現実活動態」の根源化は、まず歴史の成立根拠として目撃されたエネルギーア＝エンテレーキアが実は特殊で特権的なものでは決してなく、日常的に瀰漫しているという洞察へと発展し、そのことによって

出発点の歴史の基礎付けとしての「現実活動態」の働きを確証した。われわれの経験そのものが「現実活動態」に浸透されてはじめて理解できる面に満ちていることを洞察したことが、ジェンティール哲学の成立にほかならない。歴史を突破口あるいは通路として自覚されたものではあるが、いったん獲得された「現実活動態」という観点から見るならば、それは経験のあらゆる局面においてその影を落としていくことに気づかざるを得ないというのがジェンティールの哲学の展開を可能とした。カントもまた知覚成立の場面においてエネルギーアの関与を見た先人としてジェンティールにとっては現われることになるのである。ジェンティールはそれをさらにヴィーコの言葉である「永遠の理念史 *storia eterna ideale*」によって具体化してもいる。ジェンティールのヴィーコ解釈の特徴は「永遠の理念史」に焦点を合わせていることである。つまり本来水と油である永遠と歴史というものを「現実活動態」の概念において合一しようというのがジェンティールであり、その先蹤をヴィーコがなす、というのがジェンティールのヴィーコ解釈の狙いである。『現実活動態としての精神の一般理論

『Teoria generale dello spirito come atto puro』(一九一六)で彼はこの問題を論じている。アリストテレスにおいてもスピノザにおいても、エネルギーないし自己原因に歴史の入る余地はない。したがってそこに歴史をもちこむ手掛かりを与えたという点にジェンティレの讀んだヴィーコの意義はあり、ヴィーコはアリストテレスとヘーゲルないしジェンティレをブリッジする存在となるのである。

ヴィーコに対するジェンティレからパーチ(二四)にかけての解釈では、こうしてエネルギー系の概念装置のうちに歴史ないし哲学史の成立根拠を求めるという着想が示されていた。これは本来元々は歴史とはかわりえないエネルギーAIIエンテレケイアのうちに歴史が読み込まれてゆくプロセスとして哲学的・思想的な意味をももつ、大がかりな解釈の成立だったといえる。この学統での哲学史は一つの特異分野ではなく、歴史という次元そのものの象徴であつたと言えよう。哲学史を定礎するための歴史的時間という問題はこうして次の段階に移らねばならなくなった。本稿はここで筆を擱くことにしよう。

## 註

- (一) ログス・存在・事実という歴史の三相を提示している三木清の『歴史哲学』は、哲学者の陥りやすいフアラシーとしてもお手本である。三木によればログス＝歴史書の背後に「存在としての歴史」があるのは当然だが、さらにその背後にはそれと「弁証法的関係」にある「事実としての歴史」が最も根源的なものとしてある。すなわち「存在としての歴史」は「事実としての歴史」の自己疎外態であり、両者は生産関係と生産力との関係に等しいとされているのである。こうして歴史哲学と唯物史観との接合が完成するわけだが、「事実としての歴史」と「存在としての歴史」の間は〈疎外〉の一言でもってつながれるべくあまりに距離があるといわねばならぬであろう。
- (二) 藤縄謙三『ギリシャ文化と日本文化』参照。
- (三) Burrow, John, *A History of Histories*, London, 2007 の Prologue 参照。
- (四) コリングウッド自身によるこの論理の適用は、形而上学的命題の救済に向けられている。
- (五) 三木清ではさらに〈事実としての歴史〉という層が考えられている。そして〈存在としての歴史〉と〈事実としての歴史〉との間には「弁証法的関係」があることが強調されている。三木が使いたく使えないマルクス主義的用語で言えば、〈事実としての歴史〉の疎外態が〈存在としての歴史〉であるということになるのだろう。実はこの〈事実としての歴史〉という層こそが歴史が丸ごと哲学化される梃子となる。Tatsache というドイツ語の語源学を通じて歴史を作るものへと還元する、という作業がおこなわれるのだ。
- (六) 伊吹雄『ヨハネ福音書と新約思想』参照。

(七) この点は哲学史における事実とはなにか、という問題にもかかわる。われわれは、プラトンやカントが誤解されてきたことを指摘する。その根拠はより事実在即したという意味で正確な解釈を想定しているからだろう。たしかに誤解は存在する。しかしそれはより事実に近いが故に言われることなのだろうか。ログスから事実へと道をたどることで正解は得られるのだろうか。このような期待にはテクストが一義的なものとしてあるという前提が潜んでいるのではないだろうか。最後にたどり着いたものが再び、そして最終的に、ログスであったという「様式史学派」の教訓は哲学史研究にとつてどう受け止められるべきなのだろうか。この隘路を超えるための示唆もまた聖書学研究に求められよう。福音書が書かれたのは何のためだったのか。それは an sich という意味での事実ではないものに基づいた真正性 authenticity のありうることを示しているのではないだろうか。歴史は事実ではなく、事実には直接行き着けないという自覚に基づいてもまた可能なのではないだろうか。というより、そのことのみ基づきうるのではないだろうか。事実にすぐにアクセスできるときには実は事実が事実として存在していなかった。その事実にはだれも関心を持たなかった。失われてアクセスのしようがなくなってしまうって初めて事実として認定され、求められることになったのである。失われたものへの希求において初めて事実という性格が現われてくるのである。だから現にないということは事実にとつて本質的である。現にないという様相が事実の存立する様相なのである。

(八) このような性格をもつともよく示しているのは『ヨハネ福音書』である。伊吹雄『ヨハネ福音書注解』参照。また甲斐博見による同書第一巻への Geleitwort 参照。

(九) Rudolf Bultmann, *Theologie des neuen Testaments*, 1980. この書の劈頭にはキリスト教はイエスのケーリュグマそのものではなく、

な可能性を秘めたヴィーコ研究だったと考える。

それについてキリスト教徒が考えたその結果であるという断案が下されている。キリスト教の本質が時間構造にあるのであるから、それは本質的に人間のことである。三位一体の神ではなく、人間がキリスト教の主役である。したがって神学ではなく聖書神学こそがキリスト教に即した学でなければならない。

(一〇) ハイデガー哲学が世俗化されたキリスト教である所以をここに求められよう。 *Sein zum Tode, vorläufige Entschlossenheit, geworfener Entwurf* などの主要範疇はこのようなキリスト教の時間構造を基底としたものであることは明瞭に見て取れよう。同時にまたこのようなキリスト教の時間構造をはじめて明瞭に取り出したところにこそハイデガーの功績を見ることができよう。

(一一) わが国で歴史哲学の濫觴として評価される慈円の『愚管抄』の方法もまた具体的には、ひたすら事象を兆候として読み取ることに尽きている。ここでは、事象が懐胎した意味が実現される場を求めて歴史がある、とさえいことができよう。それにより歴史は右に左に蛇行し上に下に昇降するだけであり、前進したり上昇したりはせずもちろん進歩するのではない。つまり歴史の主体は事象の持つ意味なのであり、人間ではない。ここでも歴史は人間のためにはない。人間は人知を尽くしてそれを読み解くだけである。

(一二) Giovanni Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, 1923. 上の書の第二部は哲学史と哲学の一体性を説く諸論文が収められている。特に第七章 *L'atto del pensare come atto puro* が理論的にはもつとも関係が深い(初出一九二一年)。以下の例もこの章のものである。(一三) *atto puro* の定訳はないが、アリストテレスの「エネルゲイア」を受け継いだものであるという点から、藤澤令夫教授の訳語を使わせていただくことにする。

(一四) Enzo Paci (1911-1976) の *Ingens sylva* (1949) にはまだジェンティールの影がおちているが、まさにそのゆえに哲学的には豊か

## History, Time and Fact

— Preliminary Considerations for the Historiography of Philosophy —

Shigeru FUKUTANI

Our conceptions of history are made up from many hidden layers. History of philosophy has, as a genre of history, several historiographical components not yet thematically discerned. In this paper the author attempts to enlighten and isolate them as fundamental techniques of doing history. His method is by investigating the original forms of historiography, i.e., works of two Greek historians (Herodotus, Thucydides), narratives of the Old and New Testaments, and ancient Chinese canonical texts. Our perceptions of history and time are still basically determined by them. The author points out that to achieve their purposes of being a history, a special historical time, in distinction to natural time, is constituted by all and every of them. Representation (*Darstellung*) of the historical reality is a highly complex and artificial thing comparable to those “*dargestellte Wirklichkeit*” analyzed by Erich Auerbach in his “*Mimesis*”: every historical narrative is an end-in-itself, not a step to something beyond it (such as “history as fact” postulated by Kiyoshi Miki’s “*Geschichtsphilosophie*”). The author finds the time-consciousness of evangelical writings based on the *anamnesis* is particularly relevant for the proper understanding of the situation of history of philosophy. He concludes the article with a brief description of Giovanni Gentile’s concepts of “*atto del pensare come atto puro*” and “*intrinseca medesimezza della filosofia e della sua storia*” which he believes to be an accurate statement of the conditions of the possibility of historiography of philosophy.