

人間と歴史性の問題

熊 田 健 二

I

人間は歴史的存在である。このことは単に、人間は歴史の中に存在しその歴史をもつ、ということの意味するのみではない。それは人間存在そのものが「歴史性」Geschichtlichkeit をその本質規定としている、ということの意味するものである。

人間は歴史の中において自己自身を形成する。しかし、人間はその自己形成に当って自己が生きる歴史的世界を選ぶことはできない。人間は自己が生きる歴史社会の中に被投されてある他ないのである。マルクスが主張するように、「人間はその生の社会的生産において、一定の、必然的な、その意思から独立した関係」すなわち生産関係とその基礎の上に構成される歴史社会の中に入るのである¹⁾。人間は所与の歴史的状况の中で生き、自己を形成しなければならない。しかも歴史の中における人間の自己形成は、その意図のままに、その企図の実現として行われるのではない。むしろそれは歴史の諸条件によって左右され、歴史的世界の展開の一契機・手段として位置づけられる状況にすら置かれている。歴史はそこに生きる人間にとって「悲劇的な集団的運命」²⁾である。

この人間存在の「歴史性」Geschichtlichkeit——人間は歴史に委ねられている、という意味における——の意識は、とくに近代において明瞭になった、それ自体歴史的な意識である。古代・中世においては、人間性は不変なものとして、歴史を超えた「実体」として、コリングウッドの所謂 Substantialism 的意識³⁾において把握されて来た。しかしながら近代における個我の確立とそれがもたらした個の自由と歴史の必然との緊張関係は、近代史の展開とともに新たな自己認識へと人間を導いた⁴⁾。歴史の意味の哲学的考察——すなわち歴史哲学が主題的に論ぜられるようになったのは十八世紀以降である。「歴史哲学」という名称はヴォルテールに始まる。(『諸国民の風習と精神に関する試論』Essai sur les mœurs et l'esprit des nation 1756)。しかし十八世紀においては、発展しつつある資本主義社会の上昇意識に支えられて「歴史は進歩する」というオプティミスティックな所謂

1) K. Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorrede. (『経済学批判』序文)

2) A. Stern: Geschichtsphilosophie und Wertproblem (München 1967), S. 14. (邦訳: 細谷他訳『歴史哲学と価値の問題』)

3) R. G. Collingwood: The Idea of History. (Oxford 1951年版) S. 42 ff.

4) 「近代の歴史意識は危機意識であり、すべての近代の歴史哲学は根本的に危機哲学である」。
J. Moltmann: Theologie der Hoffnung. (10 Auflage 1977) S. 210. (邦訳: 高尾訳『希望の神学』)

義史観」が支配的であった。しかしながら、現実の歴史の進展はこのような楽天的な歴史観を粉碎する。資本主義の展開が必然的にもたらした社会的諸矛盾の激化、二つの世界大戦、さらには高まりつつある第三の世界的波局の脅威——これらの痛切な歴史体験に基いて「歴史とは、過去から現在を通して未来へと溢れ出て、否応なしにわれわれを押し流して行く、荒れ狂う急流にたとえられるものである」⁵⁾とする認識が一般化する。

ルドルフ・ブルトマンはその著『歴史と終末論』Geschichte und Eschatologieの冒頭の章「歴史と歴史性の問題」(Das Problem von Geschichte und Geschichtlichkeit)において、近代の帰結たる歴史主義の人間像について次のように述べている。「人間はもはや自律的な存在として理解されず、歴史の諸条件に引渡されたものとして理解されている。人間の歴史性は、彼が歴史の中を歩み抜き、歴史を経験し、歴史に遭遇する個人であるという事実には存しない。そうではなくて、人間はそれ自身歴史以外の何者でもないのである」⁶⁾。

この歴史主義がもたらした歴史的相対主義・ニヒリズムの克服の道、すなわち「歴史の中に意味を見出し、それによって歴史の中にまぎこまれている人間の生の中に意味を見出す道」⁷⁾はどこに求められるか。ブルトマンは同書の最終章で次のように語っている。「われわれはこの講演を歴史主義の問題によって提起された歴史の意味についての問をもって始めた。われわれは、人間はこの間に歴史全体の意味(der Sinn der Gesamtgeschichte)についての問としては答え得ない、ということを見た。何故ならば人間は歴史の外に立つことはできないからである。しかし、われわれは今、次のように言うことができる。歴史の意味は常にその現在(Gegenwart)にある。そして現在がキリスト教的信仰によって終末論的現在(die eschatologische Gegenwart)として把握されるとき、歴史の意味が実現される」⁸⁾。

神学者ブルトマンの説くキリスト教的終末論とそれが歴史の意味への問に対してもつ意義について論ずることはここでは措き、今少し人間の歴史性、歴史における人間の現存在(Dasein)の在り方について考えて見たい。なおレーヴィットは、歴史哲学的思考はヘブライ的キリスト教的神学的前提に立つものであり、普遍的妥当性をもつものではない、と主張する⁹⁾。しかしながら、現代における人間存在とその歴史性の問題は、キリスト教的神学的伝統とは縁の薄い思想的土壌に生きるわれわれにとっても、決して無縁のものではあり得ない。むしろ、僅か一世紀の歳月の中に近代を歩み抜き、圧縮した形で近代史を体

5) Stern, a. a. O., S. 14.

6) R. Bultmann: Geschichte und Eschatologie, (2 Aufgabe 1964) S. 12f. (邦訳: 中川訳『歴史と終末論』)

7) a. a. O., S. 13.

8) a. a. O., S. 184.

験せざるを得なかった日本において、それは痛切な今日の思想的実践的テーマであるといわれなければならない。例えば「純粹経験」(『善の研究』)から出発し、「場所の論理」においてその思想的哲学的立場を確立した西田哲学において、更に自己がそこから生まれ、そこにおいて働らぎ、そこへと死んで行く絶対矛盾的自己同一、弁証法的一般者としての「歴史的世界」の究明、「歴史的生命」の自覚の論理の追求が「生涯の問題」(『論文集第三』¹⁰⁾以降)とされた。また「個体存在の論理」としての西田哲学に対し、「社会存在の論理」を主張した田辺哲学において、自己という「個体」とそれを脅かす「種的基本体」民族・国家との相互否定的絶対媒介における「歴史的现实」の論理としての「種の論理の弁証法」の確立が主題とされたのも¹¹⁾、その証左であるといえるであろう。

II

歴史性が人間存在の根本規定であることを闡明したのは、周知のようにハイデガーの『存在と時間』¹²⁾である。

『存在と時間』においてハイデガーはその独自の基礎的存在論の視点から、「歴史性」の問題を、日常的時間意識の次元の問題ではなく、人間存在の存在論的根本構造の問題として把握する。すなわち、それは死・終末にさしかけられ(Sein zum Tode, Sein zum Ende)、世界の中にある(In-der-Welt-sein)存在者としての現存在(Dasein)の本来的「時間性」(Zeitlichkeit)——死に先駆する本来的覚悟性(Vorlaufende eigentliche Entschlossenheit)に根拠する。

ハイデガーによれば、「現存在が實現的に常にその都度、彼の『歴史』をもち、そしてまたそのようなものをもち得るのは、この存在者の存在が歴史性によって構成されているからである」(『存在と時間』S. 382)。人間が歴史をもつが故にその歴史性が問題になるのではない。日常的時間が本来「時間性」に属しているように、人間の歴史は「歴史性」に根拠するのである。しかも、この現存在の「歴史性そのものは時間性から、したがって根源的には本来的時間性から解明されなければならない」(同、S. 375)。何故ならば、現存在は「それが『歴史』の中に立つ『から』時間的『にあるのではなく、逆にその存在の根拠

9) K. Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. (6 Auflage 1973) (邦訳: 信太他訳『世界史と救済史』)

なお、レーヴィットの終末論理解がクルマンの歴史の自然化に基く空間化された救済史観(O. Cullmann: Christus und die Zeit)に専ら依拠するものであり、決してキリスト教的終末論の正しい把握に立つものでないことについては、柏原啓一『歴史の終わりと始まり』(『理想』No.491)参照。

10) 『西田幾多郎全集』第9巻

11) 『田辺元全集』第6, 7巻

12) M. Heidegger: Sein und Zeit. (durchges. Aufl. 1979.)

において時間的であるが故に、それは歴史的に実存し、またその限り実存し得るのである」(同, S. 376)。すなわち「死への本来的な存在、即ち時間性の有限性が現存在の歴史性の隠れた根拠である」(同, S. 386)。

ハイデガーにおいて「歴史性」とは究極、現存在の本来的自己可能性たる時間性、すなわち死への先駆的覚悟性に他ならない。最極の最も自己的な可能性の内に先駆することは、最も自己的な既有へと理解しつつ帰来し、現前することである。ここに「既有し—現前する将来 (gewesende-gegenwärtigende Zukunft)」としての統一的・脱自的現象としての「時間性」が開示される(同, S. 326)。「この時間性が、その地平 (Horizont) の中で 》歴史 (Geschichte)《 が、内時間的な生起 (Geschehen) として 》現れ《 得るところの世界時間 (Weltzeit) を時熟 (zeitigen) せしめるのである」(同, S. 436)。先駆的覚悟——それは現存在がたじろくことなく死を見据えることにおいて、自己をその被投性において全体的に引受けることであり、この「自己の個有な事実的 》現《 を覚悟を決めて引受けることは、同時に状況 (Situation) の内へと覚悟を決めることを意味する」(同, S. 382) のである。この死に向って開かれた自由な先駆的覚悟性の現在在の具体的な「現」における在り方、これが現存在の「歴史性」である。歴史性とは具体的な時間性に他ならない。

この「本来的歴史性」が「運命」(Schicksal) である。「覚悟性の中における、先駆的に瞬間の 》現《 に自己を委ねることを、われわれは運命とよぶ」(同, S. 386)。同時に「運命的な現存在は、世界内存在として、本質的に他の人々との共存の中にも実存する以上、現存在の生起は共同生起 (Mitgeschehen) であり、世運 (Geschick) として規定される」(同, S. 384)。そして「その 》世代《 の中における、またその 》世代《 と共にする現存在の運命的な世運が、現存在の充実な本来的生起を形成する」(同, S. 384f)。

現存在はその事実的被投性・既存性において過去——それは同時に「世代」の過去である——を、自己に「遺産」として「伝えられた諸可能性」を継承する。しかし、過去が現存在に及ぼす将来を規定する歴史的力とその由って来るところのものは、常に現存在の決断・実存的企投によってはじめて明示的に規定され実現される。現存在の実存的な被投的企投 (geworfender Entwurf) は「伝えられた諸可能性の復帰 (再招来 Wiederholung)」である。ハイデガーにおいて「復帰とは明示的な継承、すなわち現に既に存在した現在存の諸可能性への帰還を意味している」(同, S. 387)。それはしかし、ただ「過去ったもの」を再びもたらすことでも、それを「現在」につなぎ直すことでもない。それは先駆的覚悟性における対決と選択によって主体的に「現に既に存在した実存の可能性に応答する」ことであり、「瞬間的応答として今日において 》過去性《 としてはなお力を及しているものへの破棄の宣告である」(同, S. 386)。

覚悟性の様態としての「復帰」において、現存在は運命として実存する。「しかし運命

が現存在の根源的な歴史性を構成するとき、歴史はその重点は、過ぎ去ったものの中にも、また今日の中にも、そして過ぎ去ったものと今日の「連関」の中にも有するのではなく、現存在の将来から発する実存の本来的生起に有するのである」(同, S. 387)。歴史とは現存在の在り方であり、「唯本来的かつ同時に有限的である時間性のみが、運命というごときもの、すなわち本来的な歴史性を可能にするのである」(同, S. 385)。現存在の本来的歴史性は時間性に根拠する。現存在は、死すべき存在として、世界の内に他の人々と世運を共にしつつ、運命的に即ち歴史的に実存するのである。すなわち、ハイデガーの「現存在の歴史性というテーゼが云おうとするのは、無世界的な主観が歴史的存在であるということではなく、世界内存在として実存する存在者が歴史的存在であるということである。……現存在の歴史性は本質的に世界の歴史性である」(同, S. 388)。

III

ハイデガーにおいて、人間の歴史性はなご存在の根本構造から基礎づけられた。ここにハイデガーの基礎的存在論の大きな意味がある。

しかし同時にハイデガーにおいては、現存在の歴史に対する関わりは、自己一個の死に対する先駆的覚悟性に基く被投的投企として把握されるに止まり、その限り歴史は単独な現存在・一個人の運命性と解されることになる。すなわち彼において「第一次的に歴史的なのは現存在である」。「世界＝歴史」は「第二次的に歴史的であるに過ぎない」のである(『存在と時間』S. 381)。ハイデガーにおいては「歴史性という規定は、人が歴史(世界史の歴起)と名づけるところのものに先立つ。歴史性とは現存在の現存在として「生起する」ことの存在の態勢を意味し、これに基いて、初めて「世界史」とか歴史的に世界史に属するというようなことが可能となるのである(同, S. 19f)。

ハイデガーの云う「現存在の歴史性」が人間実存の、その歴史的行為の根本制約であることは事実である。しかしながら、現実において世界史・歴史社会によって媒介されない現存在の歴史性というものが存し得るであろうか。確かに現存在が本来的に「時間的」にあるのは第一次的に「歴史の中に立つ」からではないにしても、それが歴史的に実存するのはそれが「時間的である」とともに「歴史の中に立つ」からではないか。現存在の「現」状況は常に歴史的状況である。人間が死への存在として世界の中に被投されるとき、同時に「一定の、必然的な、彼の意思から独立した生産関係」を土台とする歴史社会の中に被投されているのである。ここにハイデガーの歴史論は、その存在論的徹底性にも拘らず、歴史的具體性を欠くと考えられざるを得ないであろう。

大島康正博士は、ハイデガーの存在論的時間観は「歴史成立の根拠、時代区分の主體的根拠を突くもの」としてのその卓越性に拘わらず「問題の中心が常に個人にある」限り、

単に文化史的世界ではなく、必ず政治性をもった「現実の歴史的世界」における実践の問題を基礎づけるには不十分であると論ぜられる。それは「現実はこの自己というものを考えてみても、それは未だ特定の歴史的国家に限定されるような世界の中にあり、この国家の盛衰興亡の運命の中に、制肘され支配されている。その点から言えばわれわれは今日まだ現実の歴史的世界において、自覚実存的な個人としてよりも、むしろ直接的には国民存在 (Nation-Sein) とでも言うべきか、とにかく国家においてある存在として具体的な自己の存在をもつのであって、かかる特殊的存在を超出する真の実存は、自己内世界に観念的にしか存し得ない」からである。それ故に「ハイデガーにおけるごとき人間の基礎的存在論としての時間論を如何に掘り下げてみても、なおそれだけでは人間存在の実現的な世界における在り方を完全に定礎づけるには到らないのである」¹³⁾。

その限りハイデガーにおける「歴史性」は、遂に歴史的社会的現実に対する積極的参与の道をもたない孤立的個の運命——ハイデガーその人のドイツ第三帝国下における運命が示すような——にとどまる¹⁴⁾。ハイデガーは「歴史性」の名において「歴史」を否定したと評される所以である¹⁵⁾。

IV

ハイデガーの歴史論はしかし、上に指摘されるような問題点を有するにも拘らず、重要な意味をもっていると考えられる。

すなわち、歴史の究極の主体、それは個人でなければならない。そして個人が一人の個人として確立されるのは、正に Sein zum Tode, Sein zum Ende としての自覚においてであるからである。正しく「自己の永遠の死を知るもののみが、真に自己の個たることを知るもの」¹⁶⁾である。

各個人が歴史の主体であること、このことこそが人間の歴史を自然の歴史とラディカルに分つ所以である（このことは人間の歴史的自由の問題と密接に関連する。）。自然——自然的世界もその歴史「自然史」をもつ。それは時間の経過の中に、その発生・生長・衰亡の過程を展開する。のみならず、カルノー・クラジウスの熱力学第二法則が明らかにするように、あらゆる物理的過程は不可逆性をもつ。すなわち自然史の過程も一定の方向をもつ不可逆的な過程であり、決して循環・回帰の過程ではない。しかし自然の歴史は種的生命の歴史である。それは種的生命の連続の過程であり、各個別的・個体的生命はただ種生命

13) 大島康正『時代区分の成立根拠』第五章、時代区分の主体的根拠。四、歴史的時間。

14) K. Löwith: Heidegger, Denker in dürftiger Zeit. Kapitel II. (邦訳：岡崎、杉田訳「ハイデガー」) 参照。

15) J. Moltmann: Theologie der Hoffnung. S. 24ff. 参照。

16) 西田幾多郎『場所的論理と宗教的世界観』(『西田全集』第11巻) 395頁。

の連続・連鎖の一契機・一環としての意味をもつに過ぎない。人間の歴史が自然の歴史と異なるのは、あるいは本来の意味での「歴史」であり得るのは、正にそれが「個」によって担われるところに求められなければならない。人間の歴史は決して種の歴史ではなく、「死における存在」としての自己の自覚に立つ諸個人の行為の歴史である。

キルケゴールは次のように云う。

「人間の実存における最も本質的なこと」それは「人間が個体であり、またそのようなものとしてかれ自身であると同時に全人類であり、したがって全人類が個体に関与し、個体が全人類に関与していること（註：したがって、個が類からまったく脱落することができるとすれば、その脱落は同時に、その類を違ったふうに規定することになろう。これに反して、ある動物がその種から脱落しても、その種はまったくそれに無関心であるだろう）」¹⁷⁾。そしてこの「あらゆる瞬間において、個体がそれ自身であって、人類であるということ。これが状態として見られた場合、人間の完全性である。が同時に、これは矛盾である。しかし矛盾はつねにひとつの課題の表現である。ところで課題は運動である。そして、そのもの自身によって課せられた課題としての、そのもの自身に向ってゆく運動は、ひとつの歴史的運動である。それゆえ個体は歴史を持つ。ところで個体が歴史を持つならば、人類もまたそれを持つ。おのおのの個体は同一の完全性を持つ。まさにそのゆえに、もろもろの個体が数的に分散してしまうこともなければ、人類の概念が幻影化してしまうこともないのである。おのおのの個体はすべて他の個体にかかわりを持っている。しかり、かれ自身の歴史に対すると同じように本質的なかかわりを持っている。したがって、自己自身における完成は、全体への完全な関与である。いかなる個体も人類の歴史に対して無関心ではなく、また人類の方もいかなる個体の歴史に対しても無関心ではない。人類の歴史が前進するとき、個人はつねにそもそもはじめからはじめる——なぜかという、かれはかれ自身であって、人類なのであるから——、そしてそれゆえにまた人類の歴史もはじまるのである」¹⁸⁾。

すなわちキルケゴールによれば、人間・人間の実存は個人（体）であり同時に全人類であることを本質とする。この矛盾とそこに課せられる人間実存の最も自己的な本来的な課題としてのこの矛盾の統一総合の運動、これが人間の歴史を形成する。故に個人こそ歴史の主体である。

これに対し自然的世界においては個体は種のあらわれ以外のものではなく、個々のその存在の有無は種そのものに対し意味をもたない。勿論キルケゴールも「自然が歴史をもつ

17) キルケゴール著作集10『不安の概念』(Begybet Angst) 永上英広訳、42頁。

18) 前掲書、43頁。

ているということは明らかな事実である」¹⁹⁾としてこれを認める。しかしながら、自然は「歴史のほのかなしるしをもっている」に過ぎない。「歴史のほのかなしるしとは、自然が生成した、という事柄である」²⁰⁾。「生成したものはすべて、そのことだけで (eo ipso) 歴史的なものである。なぜなら、たとえ生成の歴史性の説明となりうるものはこれ以上まったく見当たらないとしても、「生成した」(Det er blevet til) ということは、いわば歴史的なものの決定的な賓辞となるからである」²¹⁾。したがって自然もその歴史・自然史をもつ。しかしそれは人類の歴史と決して本質を等しくするものではありえない。故に自然は「別の意味においては歴史をもっていない」。それは歴史的なものの賓辞たる「生成」それ自体が二義的であるからである。

キルケゴールは、アリストテレスに依拠し、「生成の変化とは可能性から現実性への移行」²²⁾であると定義する。生成にはしかし二様がある。それは自然の生成と歴史的生成であり、この両者は各々自然史と人間の歴史に対応する。「自然の生成」は、その可能性が直ちに「その実現性そのもの」である、一義的必然的な生成である。これに対し「本来的に歴史的である生成」は、「それ自身の生成の内部に生成の可能性を含んでいる」すなわち可能性から現実性への生成移行それ自体がなお一つの可能性である「それ自らの中に二重性を含む」生成である。この歴史的生成は、自由によって、「自由に働らく原因」すなわち人間の自由意思に基づいて生成する。そして「ここに、時間と弁証法的な関係にはいっているところのいっそう厳密な意味での歴史的なものが存在しているのである」²³⁾。これに対し「自然が時間のなかで一見安定して存在しているように見える」のは「自然にとって時間がまったく何の意味も持っていないことにもとづいている。瞬間によってはじめて歴史がはじまる」。しかし「自然は瞬間のなかには存しない」²⁴⁾。

時間と歴史の弁証法、キルケゴールの時間論において重要な概念は「瞬間」である。キルケゴールによれば「時間性の概念」を措定するものは「瞬間」——「そこで時間と永遠がたがいに触れあうところの、かの二義的なものである」瞬間——である²⁵⁾。人間は、キルケゴールによれば「心と身体の総合」——この総合を措定するものが精神である——と同時に「時間的なものと永遠的なものとの総合」である。そしてこの総合は瞬間において成立する²⁶⁾。人間、各個人が、その実存の課題としての時間的なものと永遠的なもの

19) キルケゴール著作集6『哲学的断片または一断片の哲学』(Philosophiske Smuler eller En Smuler eller En Smule Philosophi) 大谷愛人訳, 157頁。

20) 前掲書, 158頁。

21) 前掲書, 157頁。

22) 前掲書, 150頁 f。

23) 前掲書, 159頁。

24), 25) 『不安の概念』134頁。

26) 『不安の概念』128頁, 134頁。

なお、キルケゴールの歴史論については、柏原前掲論文参照。

総合に向って、自由な主体的自覚的決断によって自己を企投するとき、その瞬間において歴史——根源的な歴史が形成されるのである。

自己を個として、個の実存として自覚した人間の、自己が置かれた歴史的存在状況における自由な主体的決断・企投を媒介として歴史は形成される。この人間の歴史がそこに成立する歴史的時間、それは人間の実存の根底から——究極的終末から——根源的に将来（時熟）する個の実存的時間に本来的に根差すものに他ならないであろう。その故に歴史的時間は、種的有の過去より未来への一義的必然的連続の過程ではあり得ず、常に諸個人の現在における可能性への主体的な決断によって過去が未来の無へと否定的に媒介される「相続」である。またその故に、ハイデガーが語るように「歴史学の中心主題はそのつど現存在した実存の可能性である」²⁷⁾。

このことは勿論、歴史が個人の歴史の総和である、あるいは、歴史学の課題とその方法が「個性記述的」(Wunderband)「個別化的」(Rickert)である、ということの意味するものではない。唯、歴史の主体が人間であること、そして人間は究極的に一人一人の個人として歴史的に実存するという基本的な事実をいうものに他ならない。ブルトマンも、クローチエとコリングウッドの学説の批判的検討の後に、次のように語る。

「歴史の主体は諸々の個々の人間 (die individuellen menschlichen Personen) の中に現存する人間性 (die Menschheit) である。それ故に、歴史の主体は人間 (der Mensch) である、ということができる。次に、歴史主義が正しく認識したすべての歴史的状况の相対性はニヒリズムを帰結するものではなく、積極的な意味をもつことが明らかとなる」²⁸⁾。

このことは勿論、人間が社会的存在であることと何等矛盾するものではない。アリヤミツバチの社会と人間の社会が本質的に異なる所以は、人間の社会が諸個人によって構成されるところにある。勿論諸個人は常に所与の歴史的社会の中に、それが課する存在条件の下に生きる。各々の歴史社会あるいはその諸領域がその構造上もつ法則性を明らかにし定立すること、これも当然歴史学的認識の課題でなければならない。歴史の法則性の歴史学的認識は、常に歴史的に生きる人間の自己認識を構成し、それをただ客観的にのみでなく、主体的自覚的に基礎づけるのである。

V

しかしながら同時に、歴史が諸個人の生を超えるものであることも事実である。歴史は個人の死をもって終るものではない。歴史は個を越えて存続し展開する。歴史は常に、民族・国家（種）の歴史、人類（類）の歴史・世界史である。したがって歴史の意味は、個

27) Sein und Zeit, S. 395.

28) Geschichte und Eschatologie. S. 171.

人の生の意味、もしくはその総和と決して一ではあり得ない。

歴史の展開は「公共世界の生成 (Werden der res publica)」である²⁹⁾。この公共世界の進展に「個人的運命、私生活の世界 (res privata) が大きく左右されている」ことの実感が、現代の危機的な「歴史性」の意識を成立させたのである³⁰⁾。歴史の意味は各個人の生の意味を超えるものをもつ。

それでは歴史自体の意味、歴史の普遍の意味はどこに求められるか。歴史の意味、それは歴史の全体が与えられる時においてのみ、究極的に明らかとなるであろう。歴史の意味が主題点に問題とされるのが終末論的歴史観 (Eschatologische Geschichtsbetrachtung) においてであるのはこの故である。

しかし人間は、歴史の全過程を認識する歴史の終末 (Eschaton)、あるいはそれを外から全体的に俯瞰する歴史に対する「アルキメデスの点」に立つことはできない。しかしそのことは直ちに「歴史の意味についての問が無意味になった」³¹⁾ことを意味するものではない。むしろ歴史の外に立つということ自体が無意味なのである。アルキメデスの点から見られた歴史は「人間」自身にとっての歴史ではない。それは第三者的認識の客体的対象としての歴史——ギリシアの意味での自然認識と同義のヒストリエであっても、人間がそこに生きる歴史ではない。そこに成立する歴史の全体像・普遍史は抽象的普遍にすぎない。それは現実に歴史の中に生きる人間・諸個人にとって意味をもつものではあり得ない。真の具体的普遍は、歴史を生きる諸個人の主体的実存的企投・歴史的行為において、これを媒介としてのみ、成立する。種的生命の連続・展開の過程である自然史と人間の歴史を分つものは、この点に求められなければならない。

勿論、各個人は、歴史の中で一定の種的基盤の上に被投され拘束されて (engager—サルトル)、そこにおいて自己を形成することをその歴史的必然とする。その限り諸個人は、ヘーゲルがいうように「その国民の子」であり「その時代の子」である³²⁾。ヘーゲルは歴史上の如何なる偉業も個人の「情熱 Leidenschaft」なしには成就されなかったことを認める³³⁾。しかし同時に、諸個人とその情熱は世界史・世界精神 Weltgeist の究極目的の実現のための、また世界史の各発展段階たる民族精神 Volksgeist・国家の歴史の展開のための、手段にすぎない³⁴⁾。歴史は、この目的実現のために諸個人がその犠牲として供げ

29) Stern. a. a. O., S. 32.

なお「公共世界 (res Publica) とは、普遍的な事柄、もしくは国家、階級、人間社会等の人々が属する集団の諸事件の総体である」。

30) a. a. O., S. 38.

31) Bultmann. a. a. O., S. 135.

32) Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Band II. (P. B. 1955) S. 122.

33) a. a. O., S. 85.

34) a. a. O., II. b) Die Mittel der Verwirklichung seiner Idee. S. 78ff.

られる祭壇である³⁵⁾。世界理性が諸個人を犠牲として自己を実現する働らき、これが「理性の狡智 List der Vernunft」³⁶⁾とよばれるところのものである。しかしヘーゲルにおいて、それは理性の狡智であって「精神」(Geist)の狡智ではない。すなわち人間が世界史とその法則とを自己の外なる力・運命と考え、これにただ leidenschaftlich に対決しようとするとき、歴史は人間・個人をその手段として、その犠牲において自己を貫徹する冷酷な理性の狡智の働らきとして意識される。しかし人間が自己の描かれている歴史的世界を、自己の現存在と行為の真の基体として認識し、さらに自己と自己がそこに基盤する歴史的社会・人倫の有限性、その没落の必然性——歴史性を洞察し、その必然性を自己の内的な必然性・運命ととして主体的に把握し、運命と融和する versöhnen とき、個人の主観的精神と普遍的な精神との自覚的統一——真の精神 Geist の立場——が成立するのである。精神の自覚的自己実現の過程、これが世界史である。したがってヘーゲルにおいても個人、自己の歴史性を自覚した個人こそが、民族精神と並ぶ歴史の基本的契機なのである³⁷⁾。

またヘーゲルによれば、歴史は国家の成立をその端緒とする³⁸⁾。ブルトマンもいう「本来の意味における歴史物語 Geschichtserzählung は、民族がそれによって一つの国民もしくは国家に形成されるような歴史的な事件を体験するときに生じるものである。それは例えば、イスラエルにおいてはペリシテ人に対する勝利の後に、またギリシャにおいてはペルシャに対する自由戦争の後に生じたのである」³⁹⁾。日本においても、最初の歴史書たる古事記、日本書記の編述は、大化改新と壬申の乱を通して統一国家を形成した天武期に始まる。

しかしこのことは、歴史が単に種の歴史であることを本質とすることを意味するものではない。国家の成立は個の自覚と同時である。旧約聖書における「歴史記述」は「ダビデ王(在位 1000~961 B. C.) 継承史」(サムエル記下 9~20章, 列王記 1, 2章)に始まるとされるが、旧約における抒情詩の成立も正にダビデにおいてであった。『サムエル記』下 1章18節以下の所謂「弓の歌」と 3章33, 34節の「アブネルへの挽歌」がこれである⁴⁰⁾。日本においても記紀の書かれた時代は同時に『万葉』の時代、個人の内的な心情の意識的表現たる抒情詩が生まれた時代であった。

またヘロドトス (ca. 484~ca. 425 B. C.) はその歴史叙述の目的について次のように述

35) a. a. O., S. 80.

36) a. a. O., S. 105.

37) 拙稿『ヘーゲルにおける歴史と倫理の問題』(『秋田大学学芸学部研究紀要』第16集)参照。

38) Hegel, a. a. O., III. b) Der Anfang der Geschichtliche. S. 158ff.

39) Bultmann, a. a. O., S. 15.

40) 関根正雄『旧約聖書における抒情の成立』(『森有正記念論文集』(新地書房)所収)。

べている。「本書はハリカルナッソス出身のヘロドトスが、人間界の出来事が時の移ろうとともに忘れ去られ、ギリシヤ人や異邦人の果した偉大な驚嘆すべき事蹟の数々——とりわけて両者がいかなる原因から戦いを交えるに至ったかの事情——もやがて世の中に知られなくなるのを恐れて、自ら研究調査したところを書き述べたものである」⁴¹⁾。すなわちヘロドトスの『戦史』の記述するものは民族の歴史であると同時に、それを担った諸個人（民族の象徴的存在としての性格を多分に有するとしても）の行為であった。

歴史意識が生まれ歴史記述^{ヒストリア}が成立する時代、それは民族が「種的主体」として国家を形成する時代であるとともに、従来種的主体の中に抱摂されていた個人が自己を意識し「主体的個」として自己を自覚して行く時代である。このことはすなわち、種と個との自然的即自的統一が否定され、種が「個体と世界ないし全体を中間的に媒介する種的主体」としての在り方から「それ自ら一つの主語である」⁴²⁾種的主体として自己を形成するとき、同時的に個が同様に自己を「一つの主語」・個として自覚し、ここに種と個との間に対待関係が成立すること、をしてこの種と個との対時的相互否定的媒介関係が両者を「主体」として弁証法的に形成して行くことを物語るものである。種・個いずれも自己を主体として確立するためには、互いに他を自己に対待する否定的契機として前提かつ内包しなければならない。歴史の主要なる形成力としての種的主体・民族の集団的企投 *kolektive Projekten* は、それを基体として成立しつつ、対自的にこれに対待する主体としての自己を定立する主体的個の存在を、必然的契機として自己の中に内包しなければならない。ここに種と個との相互否定的媒介において、歴史——人間の歴史が形成される。その故に歴史は種的主体より未来への一義的連続の過程ではあり得ず、常に現在における諸個人の主体的企投により、過去を無より将来する未来に否定的に媒介する「相統」の過程である。

現在は過去の歴史的必然を承けて成立する。したがって現在における諸個人の未来への企投の可能性は、過去によって、そして過去は歴史の種的主体によって限定され条件づけられている。未来への現在の実践課題は常に過去を承けて提起される。しかしながら現在は過去によって一義的に決定されているのではない。過去によって与えられた条件の下で如何なる可能性を選択するか、それは同時に現在の決断にかかっている。歴史は常にアンビバレントな構造をもつ。否、既存の過去自身一義的に決定し固定されているのではない。それが如何なる可能性を蔵したか、それは如何に継承されたか、それは未来において、未来によって明らかとされる。歴史の中においては、如何なる事実・現象も自己完結的ではあり得ない。ブルトマンもいう。「各々の歴史的現象にはその未来が帰属する」。未来において歴史的現象はその真の姿 (*was es wirklich ist*) を、常に新たに明らかにするので

41) ヘロドトス『戦史』松平千秋訳（岩波文庫）9頁。

42) 大島、前掲書、241頁。

ある⁴³⁾。過去は常に未来と関わり、未来によって意味づけられる。すべての過去は各々それ自身の未来、将来する未来から理解されなければならない。モルトルマンが語るように「われわれは過去をそれ自身の未来に向って問わなければならない」⁴⁴⁾のである。真の歴史認識の課題は、過去を現在からすなわち既有——現有の有的連関から理解することを超えて、現在の否定として将来しかつ歴史を相続する未来から理解することにある。

人間存在の歴史性、それは歴史の時間的構造に即して問われなければならない。そこに史——過去と未来に対する、現在に生きる人間・諸個人の責任、その行為の意味が定立される。歴史的事実としての諸個人と歴史の根源的関連、歴史の意味は、この上に主体的に把握されなければならない。その道を拓くもの、それは人間の歴史性の自覚でなければならない。

43) Bultmann, a. a. O., S. 135.

44) Moltmann, a. a. O., S. 247.