

歴史の詩的転回

——同時性と雲の時間——

田中 希生

序論

歴史とはなにか。

この問いは、歴史学を稼業とする者がじかにふれるものではない。むしろ、歴史の具体的な対象にふれるにつけ、学者の頭のかたすみに塵のように堆積していくものである。この塵が気になる者もならない者もいるが、いずれにしても、塵は塵、つまり彼には無価値である。ふつと思考が休息をもとめて意識を虚空に遊ばせるとき、自分のいる場所よりもずっと下のほうの暗がりに、不意に、^{うずたか}堆くつもつた塵が目にとまる。彼にとって直接の目的とはいえぬこの塵芥が、しかし、生活者により近い人文学者にとっては、真正面からの問いになることがある。

歴史とはなにか——。

といつても、歴史のさまざまな作用をすべて収納してひとこといいあらず、大仰で形式的なことが知りたいのではない。むしろこの問いは、形而上的なたえをもとめているというより、人間のな世界をながめて生じる、きわめて具体的なあるひとつのアクセント、死に囚われた生を生きる人間が、そこかしこでいくたびも漏らしている嘆息、生の不安と死の驚きがいりまじった、ため息に等しい。いったい、歴史とは、何なのだろうか。

死者の事績でありながら、いつまでも固定されずみずからの力で動いてこの社会に作用し、肉体の腐敗をむしろ躍動の原動力とするような、幽霊的なもの。死んでいて、かつ生きている、だから通常の二項対立を受けつけない、転変する現在でもなければすぎさった過去ともいえぬ、不思議なもの。人間の世界では、ほとんどの場合、死者は消えさらずにこの世に残りつづけるのだ。彼岸に渡ることでできるのは神と忘却だけである。生者の目に焼きついた残像のごと

[Article]
TANAKA, Kio
The Poetic Turn of History(s):
Simultaneity and Time of Clouds
(Received 29 December 2015)

A Noon of Liberal Arts, No. 6, 2016

き死後の生、別の角度からいえば、蘇生した死者の住まう世界。つまり歴史とともにある世界、それがこの世界である。

歴史とはなにか。

たとえば——机のうえに散らばった書類を時系列順に並べかえ、そのことにひととはある種の喜びを覚える。すくなくとも秩序づけられた書類の束に、利便性を感じている。それはたぶん、ほんの芽にすぎないような、歴史のはじまりである。だが、もしそれがこの問いの答えだとしたら、歴史はただ、日々の習慣のうちに埋もれてしまっただろうし、問いはそこで閉ざされてしまっただろう。しかし実際には、この秩序づけがうまくいくことはほとんどない。むしろ、書類自体に、あからじめ日付が書かれているから、あるいは書類作成者があらかじめ社会的に決定された時間にしたがって生活していたから、成功したように思うだけである。つまり、顕在的にも潜在的にも、秩序づけられたものだけが、秩序づけられるだけである。しかし出来事というものが、その本質において、この秩序を揺るがすことそれ自体であるとすれば、歴史の混沌は、この秩序づけによつては、その姿かたちをかえていないし、ほとんどふれることもできていない。だからこの問いは、秩序づけとしての歴史に対するひとつの疑義なのである。この問いが生まれること自体、心のどこかで、歴史の秩序づけに抵抗していることのあらわれなのだ。いいかえれば、歴史学者が、秩序づけを、ただしつと高度な形でおこなうとき、それでもこの順番から漏れてたものたちの沈黙の呼びかけに答えること、それがこの問いの発生地である。つまりこの問いは、

はじめから応答だったのであり、通常の歴史がおこなっていることを逆回転させることである。秩序を混沌にかえ、線状の時間を雲の時間にかえる……。

歴史とはなにか——。

この問いには、ある賭けが秘められている。人間の生は、ほんとうは、そんな風に単純には秩序だっていない、もつと散乱し、偶然に満ちているのではないかと。こうしたありのままの生に肉薄する道を、この問いによって、ふたたびとりかえそうとしているのだ。時計によって秒刻みに裁断された《現在》とともにすぎさるのではない、線ではなくあいまいな雲のなかの世界……。この問いは、理性よりももつと遠くから学者の精神なかにおいてきて、混沌を肯定する。

第一章 彼岸の場所

人間の世界は奇妙である。なぜなら、死者はただでは彼岸にはいかないからである。神でない人間にとって、彼岸への道をひらく鍵は、ただひとつ、忘却だけである。彼らはこの世界に残りつつける。たとえその肉体が分解されても、その痕跡——言葉は、媒体に定着してこの世界に残るのがつねである。またその痕跡——文字をあえて残しもしよう。ひとは遺体を埋葬した場所に花を投げかけ、石を立てておく。いつまでも、彼のことを思い出せるように。ならばその精神は？ 親しいひとの胸に思い出たくなって残りつつける。つまり記憶が、意図的にせよそうでないにせよ、この世界に残る。

【此岸】

生者・死者・いま・歴史

【彼岸】

神・忘却

追憶によって此岸に召還され、忘却によって彼岸の眠りにつく。

記憶の織りなす織物——それは歴史のことではないだろうか。だとすれば、歴史はあの世にあるのではない。いまここ、この世にある。

また忘却がありふれているように、彼岸もありふれている。なかの拍子に矢庭に開いて、本人の気づかないうちに、ひとを存在ごと吸いこんでしまうだろう。逆からいえば、ひとは死ぬだけでは死ななかつた。忘却とともに、神や仏とともに、彼岸へ送りださねばならなかつた。たとえば折口信夫はこういつていた。「古代には、死の明確な意識のない時代があつた。平安朝になつても、生きているのか、死んでいるのか、はつきりわからなかつた」^{★1}。このことを古代人の程度の低さと思うひとはいないだろう。むしろ、それがなにを意味しているのかと問うべきなのはいうまでもない。

しかし、歴史の学は、そうした観点には注意を払つてこなかつた——というよりも、拒絶した。生物学上の死は、歴史学にとつても死にはかならない。それよりも、一八世紀末に生まれた近代歴史学が興味をもつたのは、「事実」である。それは、出来事に対するあやふやさを排した確実さの印象であるが、それだけではなく、『決定』という、明確かつ公共的な刻印をもつ。オーギュスト・コントはいつていた——実証主義の利点のひとつは《決定》にある、と。

この時代の知性は、アイザック・ニュートンの生みだした決定論的な因果律のなかに出来事を再配置することを、科学と呼んだ。歴史学もまた、このカテゴリーに参入することを望んだのである。すなわち、歴史とは、そうした意味で、「過去の事実」であつた。出来事に「事実」の刻印を刻む歴史学。それを、実証史学と呼ぶ。

この観点からもたらされる歴史の学は、どのようなものになりそうだろうか。

試みに、時空について考えてみよう。この学は、時間を現在と過去とに裁断できることを前提している。アンリ・ベルクソンにしたがえば、過去と現在とは持続的なひとつの多様体であるが、実証史学においては、時間は自在に切断される。通常、学者は古代・中世・近代という時代区分、それよりもっと細分化された時期区分をうけいれている。それだけではない。秒刻みにされた時間をどこで切りとろうと、その内容物は他に依らず自律的でいささかの變化ももたらさないというのだ。空間についてもおなじである。国家や、あるいはもっと細分化された地域——それぞれに自律的な——を前提にしている。そればかりでなく、とても特徴的な、もつと重々しいスタイルをもっている。すなわち、空間は、不確かな虚構の世界と、確実な事実の世界とに、裁断できる。

だからここでの歴史は、たんに「過去の事実」であるというだけではない。むしろ、現在と過去、あるいは事実と虚構とがிரりまじつていたかつての世界を、現在／過去、事実／虚構という二項対立的な、しかも細分化された世界につくりかえてみるとみるべきだろう。

司法にもとづくにせよ、科学にもとづくにせよ、つまり裁判官あるいは歴史学者によって、きわめて嚴重なてつづきをへて、事實は《決定》される。彼らの刻印を受けつかなかった出来事は、虚構として歴史の外に排除される。ここでは、彼岸は忘却と神の世界ではない。現在に対する過去、生者に対する死者の世界である。彼岸は天国でも地獄でもなく、過去と死者の住まう歴史である。神と忘却とは、忌み嫌われるか、黙殺される。それは、虚構であるところか、虚無である。

【此岸】

生者・現在

【彼岸】

死者・過去

【ヒガシ】

神・忘却

ところで、「事実」はいつたい彼岸にあるのだろうか、それとも此岸にあるのだろうか。もちろん、死者の世界など、実証的な観点からみれば、どこまでも虚構にすぎない。想像力の野放図なはたらきが許されるのは彼岸だけが、それは「事実」性を問われないからである。「事実」はあくまで、想像力を限界づける此岸にある。

【此岸】

生者・現在・事実

【彼岸】

死者・過去・虚構

しかし、ここに実証史学の根本的な難点がありはしないだろうか。「過去の事実」という前提は、どこまでつらぬけるものなのだろうか。

「過去の事実」という、此岸と彼岸とをないませにするいいかたは、なにかをごまかしていないだろうか。

科学の革新性は、いうまでもなく、実験にあった。近代科学の勃興以前、古代のわずかな場所と時間を除いていつでもどこでも、学問は、古典的な文献に記された命題を前提に展開されてきた。しかし、実験は学者を文献の外につれだした。ガリレオ・ガリレイの実験が象徴的に意味しているのは、過去に対する現在の圧倒的な優位である。なるほど、いかに過去の偉大な知性であろうと、実験の公的、な確かさは、単独的なそれを凌駕しよう。神を実際にみた人間がどこにいるだろうか。あとからやってきた未知の命題が古い命題を塗り替えていく、帰納的なやりかたを、学者は知った。頭のみならず、手もまた思考する。言葉と手の結合。科学は、技術知テクニクとの協同により、古い知性を乗り越えたのである。

さあ、これからは、文献をやみくもに信用する古い歴史学は一掃されねばならない。歴史もまた、文献の外につれだされる。過去そのものを、不確かな彼岸ではなく、確かな此岸にもたらそう——この営為は、たちまちある矛盾につきあたる。この学は、実験が不可能だった。

実験にかえて、統計や図表といったさまざまな準科学的手段がもちいられたとしても、それらはけつきよく言葉に属する。それで文献の外に出るのは容易ではない。神をみた者もないが、イエス・キリストをみた者もない。実証史学がいくら「テキストの外部」を信じたとしても、そもそも、テキストの外部に出るための手段、

文字とおりの《手》を、実証史学はもっていない。言葉をひとく頭脳とともに、学者はどこまでも現在におり、歴史はどこまでも手のとどかない過去にあった。科学を知らぬ過去の観察者はつねに疑わしいが、その疑わしい観察を前提にしなければ、歴史にはふれる権利さえなくなる。刻一刻と更新される現在の優位を維持したまま、テクストの外部に出ようとすればするほど、過去はますます彼岸になった。

人間理性の時空大の発展を信じる、一九世紀の進歩主義の喧騒のなかで、この根本的な問題はひとまず棚あげにされたようにみえる。実証史学は、この矛盾に気づかず層いっそう覇権を拡大させた——実際、そうした面もあっただろう。だが、こうした論理的に当然の帰結を、第一世代の実証主義者が知らなかったと考えるのは、かえって歴史に対する敬意を失っている。コントの生涯がいみじくも示しているように、歴史における実証の不可能性は、ほとんどはじめから想定されていたと考えるのが正しいように思われる。たとえば——歴史が科学たりうるかという疑問とともに、時空の差異をあえて無視して、同列に並べたててそれらを比較考量する、社会学の誕生は予定されていた。歴史は科学的統計にもとづくよりも一回性にもとづくとする、新カント主義の登場も想定されていた。そして、二〇世紀後半、テクストの外部を否認する《言語論的転回》もまた、当初から準備されていただろう。進歩主義を非難して言語論的転回を信じる者は、そう信じるがゆえに、同時に実証主義を転回以前、というだけで嘲笑する権利をうしなう。

第二章 カント主義とヘーゲル主義 あるいはニーチェ

ところで、世界を事実と虚構の世界に分割したのは誰だろうか。おそらくいうまでもないだろうが、イマニユエル・カントはそのひとりである。この世界を分断する小川の流れを人為的につくりかえた張本人である、彼の議論を簡単にふりかえっておこう。

前近代、ひとは、あらゆるものの出発点に《神》を配置することに慣れてきた。このあたりまえの習慣を疑ったのが、レネ・デカルトである。彼は、それにかえて、あるいはそれに匹敵するものとして、《ワレ、オモウ》を置いた。ひとの思考の起点における、この決定的な革新は、ついで、デイヴィッド・ヒュームの疑問にさらされた。はたして《ワレ》はひとりだろうか、と。あらゆるものの起源に配置できるほどに、《ワレ》はつねにおなじひとりだろうか、と。彼は《ワレ》が一貫した存在ではなく、ときには昨日の《ワレA》と今日の《ワレB》とでさえ、おなじ経験に対して正反対の判断をくだすほどに他人行儀であり、そのつど存在する無数の経験にすぎないと見抜いていた。《ワレ》はたちまち分裂した。ヒュームは二人称、《アナタ》を見いだしていたといってもいい。

神の後退によって紐帯をうしなないつつあった中世的世界に、きわめて近代的な、ひとつの結び目をもたらしたデカルトだが、ヒュームはその結び目をほどいてしまった。カントのうけおった課題は、

分散した世界をふたたび結びあわせることだった。

カントは、私をみているもうひとりの私がいることにきづいた。それは、ヒュームのいうような、ワレAとおなじ資格で世界を眺めている横ならびのワレBではない。神であるかのように、おのれを見おろす、もうひとりのワレXである。彼はそれを、文字どおり、「超越論的統覚」と呼んだ。それは、欠席した学生のように肉体的実在性を欠いているのだが、とにかく、教室の外に（超感覚の世界に）存在していることだけはたしかである。彼は、学生と教師とで、あるいは学生同士で、喧しく議論している様子を、教室の外から眺めている。どうもひとは、この架空の立場に立っているようなのである。彼はきつというだろう。たしかに激しく議論しているといっても、君たち（われわれ）は仲間だ……。かつてわれわれが、われわれ自身をみつめる存在を神と誤解していたその誰か、それは、「超越論的統覚」だったのである。こうして、ヒュームが無数の主体に寸断したこの世界に、カントはふたたび統一をもたらした。のちにこの存在は、三人称客観と呼ばれ、もっぱら認識を代表することになるだろう。他人のみならず、自分自身をも指さして彼と呼ぶ、すなわち認識するもうひとりの自分である。

数々の主観を束にして数えあげる「客観性」が、ついに神の座を奪った。経験とは認識にほかならず、認識なしに経験は可能にならない。もつといえ、仮構された主体である三人称客観によって認識された経験こそ、真に「事実」的な経験である。カントは「事実」のための条件を構造的に整えたのだ（その意味で、カント哲学は

高次の経験論である）。重要なのはたんなる思惟 *cogito* ではなく、認識 *cognitio* である。この「事実」的認識の妥当性を追究する学問こそ、科学である。以来、こうした認識と経験の理想的な結合状態を、ひとは「合理性」と呼び、結合をもたらすことを「実証」と呼ぶ。

ところで、対象を認識するおのれを認識者が見いだしたとしても、それはまだ科学に属する。認識するおのれを認識するもうひとりのおのれによって、最初の認識者はすでに対象化されている。したがって、予期される際限ない認識者のあらわれは、どこまでも科学の問題であり、カントの用語でいえば悟性の問題である。この種の堂々巡りを哲学的だと思ひなすのはよくある早合点であり、それで教室の外に出られるわけではない。だからわれわれは、社会や精神をも科学の対象にできる（新カント主義の隆盛以来、この場合は自然科学に対して社会科学といういいかたが好まれる）。いま本稿が問題にしている歴史も、認識者を対象とする科学に曲がりなりに属すると、たいていは考えられているし、だから思想史が、歴史学の一ジャンルとして、なんとか認められてもいる。ひとは飽きもせず、世代が更新されるたびに対象をあらためて認識しなおし、際限なくおなじ対象について議論をくりかえしているが、そのことで科学の科学性、さもなくば事実性がゆらぐわけではない。言語論的転回について、二〇世紀初頭の新カント主義とおなじ通俗的な水準で理解するならば、なるほど実証主義そのものはすこしも傷つけないだろう。

しかし、明確な対象のない、つまり事実性を問われない、純粹な思考——べつのいいかたをすれば、原理にもとづく認識——という

ものがありうる。こうした思考に気づくのは、無制限でどこまでいっても深まらない、不毛な経験に終止符をうとうとするときである。さきの「超越論的統覚」は、まさにこの態度によってもたらされたものだ。対象化するためには、認識者を対象そのものから除けておかねばならない。だが、認識者の居場所を外部に確保できない、神や世界、永遠についての思考は、こうした純粋な思考であるべき、いいかえれば理性的であるべきである。つまりここでは、はじめから計算不可能であり、したがって無制限ではなく無限に直面している。この領域は、さきの対象化された領域——いわば教室のなか——とは明確に区別される。さきに述べたのは現象の世界^{フエノメナ}。いま述べているのは虚構の世界、仮象の世界^{マイメナ}である。彼は消し去るべき虚構にも居場所を与えると同時に、「事実」と呼ばれるものの輪郭を明晰に際立たせたのである。

カントはこうして、神の支配をうしない、一秒ごとに異なる主体に分裂していく人間を、超越論的統覚による審判のもとに統一してみせた。だが、総じてみれば、けつきよくは、この分裂は人間主体ひとつひとつに分有されたといってもいい。事実認定をおこなう統覚の審判はあくまで教室のなかでだけ通用するものだ。ひとは、肉体として現象界に所属すると同時に、事実性をいちいち問われることのない精神として、仮象界にも所属する。カントは、現象界から時空間それ自体をとりあげるかわりに、そこに所属する物的な対象を科学の法廷に明け渡した。だが、仮象界の精神は哲学のものとして手放さなかった。世界は、事実と虚構というふたつの領域に分

断されたのである。

歴史の言語論的転回が通用しているとすれば、本来はこの地点である——歴史それ自体が、仮象ではないのか。思想史と実証史学の区分を無意味にするような場所でこそ、言語論的転回は機能している。認識者である人間と対象の区別可能な自然史はともかく、区別できない人間の歴史が属するのは、そもそも現象界か仮象界か。

はじめから虚構であることを受けいれているようなタイプの文学や、事実性を問わないタイプのカント以後の哲学は、そのことにはほとんど無関心でいられるだろう。だが、歴史学の場合はそうはいかない。事実性は、自身の存在理由をなす重要な問だからである。

集団精神を問う社会学にせよ、個人の精神を問う心理学にせよ、これらの学は実験が可能である。つまり、人間を対象化可能なものとしてあつかう。お望みなら、実際に現に生きているひとたちからいくらかでもアンケートをとればいいし、診断して無意識を言葉の形で引きだせばいい。医者と患者とをとりちがえるひとが稀なように、実験者と被験者とはちがう。これらは、「事実」を認定するさいの重要かつ不可欠のてつづきとなる。しかし、くりかえすが、歴史に実験は不可能である。また学者自身が、歴史を対象化するには、あまりにも歴史のなかに参入しすぎている。

カントの態度はややあいまいである。たとえば『純粋理性批判』では、こういういいかたをしている。

客観的に見られた認識内容をいっさい度外視すると、およそ

認識は、主観的には、歴史的 (historisch) であるか、さもなければ理性的 (rational) であるか、この二つしかない。歴史的認識は、与えられたものから成る認識 (cognitio ex datus) であり、理性的認識は原理にもとづく認識 (cognitio ex principiis) である。^{★2}

つまりここでは、「歴史」は、理性に対峙する側、すなわち内部でなく外部に存在している。「歴史」は人間の外的な諸活動をひとくくりにするさいに付与される「事実」的な概念であり、その意味で実証的な科学の対象たりえていた。また、別のテキストでは次のようにもいっている。

意志の自由が、形而上学的見地においてどのように解釈されようとも、意志の現われであるところの人間の行動は現象であるから、自然における他のいっさいの出来事と同じく、普遍的自然法則によって規定されているのである。ところで人間におけるこのような現象の記述を事とするのが、すなわち歴史である。^{★3}

しかしこの実証的な観点は、ゆらいでいる。というのは、彼はむしろ、歴史を事実性を度外視した「憶測」のなかで語ることをおのれに許していたからであり、^{★4} また、人間の歴史を、完全に自由な社会を実現するという目的に終わりをもった理性的なものとして、明

確にあつたからである。

自然の計画の旨とするところは、全人類のなかに完全な公民的連合を形成せしめるにある。かかる計画に則って一般世界史を著わそうとする試みは、可能であるばかりでなく、またかかる意図の実現を促進する企てと見なさざるを得ない。もし世界が或る種の理性的目的に従って経過するとしたら、その世界経過はどのようなものでなければならぬかという構想に基づいて歴史を著そうとする企ては、確かに奇異でありまた当座は不合理に思われるかも知れない。実際、こういう意図のもとに歴史を書くとしたら、けっきょく小説しかできそうもないからである。しかし自然は人間の自由のほしいままなはたらきすら、自分の計画と究極的な意図とを反映させずにはおかないということを想定してよければ、この構想は、けっこう役に立ちそうである。^{★5}

彼は歴史を思考するさい、それが純粋な思考、実験であり、「もっぱら経験的な見地に立って編まれる本来の修史を駆逐するつもりはない」とことわつてもいた。歴史が権利問題ではなく事実問題であるという体面を、彼は崩していない。しかしこうした理性的な一般史の構想が可能であるとみなすたびに、カントにおいて、歴史の概念は、どうやら理性的の世界と現象の世界とにまたがっているようなのである。「批判」によりあれほど厳格に区別していた両者をま

たぐこの二重性、あるいは横断性は、いかに理解したらよいのだろうか。これら晩年の諸テキストが示唆しているのは、たとえば柄谷行人が絶賛とともにいうとおり、彼はすでに、潜在的には二〇世紀なかばの言語論的転回を知っていた、ということだろうか。

そう性急にいいきることは、カントが歴史を人間の外部において捉えている以上はむずかしい。だが、起源や終わりに関係せず、因果律にも関係しない、もっぱらあい前後する過程だけを叙述する歴史が本来的にありうるだろうか。この当然の疑問を敷衍してよいなら、カントのことわりにもかかわらず、「本来の修史」は実体的な史料の羅列集成という仕事をのぞいて、ときをおかず駆逐されることになるだろう。歴史を実証する、とは、本来は禁じるべき、理性の構成的使用にすぎない。そういう権利はいうだけなら認めてもよいし、その営為も場合によっては否定されないが、それは、歴史のみならず歴史学もまた、しよせんは現行の社会に直接役立たない、つまり自然法則にしたがう必要のないテキストにすぎないからである。歴史の実証——現実には、そんなことは起こらない。純粹理性批判、実践理性批判、判断力批判につぐはずの第四の批判、すなわち、歴史批判である。この批判は、あとで論じるが、時間が相対的であることをすでに前提している。

カントは、のちの新カント派ヘルマン・コーヘンによって、ニュートン以来の自然科学、実証主義を基礎づけ、理論的に完成させた人物として評価されていた。だが、同時に、人文社会科学、さらには言語論的転回以後の世界の基礎をも準備していたといつてよい。実

証主義と言語論的転回、歴史学の狭い領域で対立するふたつの学派は、同じカント哲学の両面であり、しかも前者を理論的に整備して次世代のために合理主義の道をひらいた当のカントは、歴史を後者により近いものとみなしていた、といつてよいのかもしれない。

しかし、分断された経験を束ねるはずの超越論的統覚の所在が、事実性を問われないおのれの精神の内部に限定されていたこと、逆からいえば、現象の外部にある物体そのもの（物自体）や他者の精神については、「不可知」として分断されたままにしたことは、のちの哲学者の不満を招いた。G・W・F・ヘーゲルはその代表格である。

彼は、カントがまだあいまいにあつかっていた歴史に焦点をあてる。歴史は実証の網にかけられる事実なのか、それとも理念的にあつかわれるはかない虚構なのか。このあいまいさは逆説的に歴史の特権でもあった。いいかえれば、歴史は、対峙する二つの世界、此岸と彼岸とをつなぐ唯一の鍵となる。肉体と精神、現象と仮象、事実と理念、これら対立する概念を弁証法的に統合することは、まさしく歴史の作用にはかならない。カントにとつて、歴史は徹頭徹尾、学問の枠を超えるものではなかった。だが、ヘーゲルにとつては、それは現実の問題である。彼がフランス革命、ついでナポレオンにみたのは、変転する現在の歴史化作用そのものだったのである。精神の現象学という、カント哲学からみればパラドキシカルな彼独自の主題は、このはたらきの正確な名称である。

言語論的転回が真新しいものだと誤解して飛びついた批評家が

往々にしてやったように、ヘーゲルの歴史主義を批判してカントに還ることは、ヘーゲル哲学の決定的な価値転倒をみないことである（もっとも、くりえがすが、カントは潜在的には実証主義の生みの親でもある）。カントが言語論的転回を知っていたというアクロバットが可能なのであれば、ヘーゲルにもそれは可能である。言語論的転回と実証主義、いかえれば学問と現実とのあいだに広がる乖離、カントの引いた致命的な亀裂を乗り越えるためにこそ、彼はカント哲学の転倒を敢行したのである。事実と虚構とが決定的に対立しているという前提、いかえれば言語論的転回をヘーゲルは潜在的に知っているという仮定なしに、つまり一見隠れてはいてもじつは容易に発見できる共通項を媒介にして、見せかけの対立を止揚してみせることでは、ヘーゲルの弁証法はおもしろくもならない。可能にもならない。現代人の誰よりも、すくなくともおなじじいには、ヘーゲルはカントを徹底的に読んだ、という仮説は、そうおかしなものではないはずである。そして歴史は、都合よく理性の側に割りふってしまえるほど、単調なものではなかったのである。

第一の過程はこうだ。歴史は言語論的転回がなしたように、虚構、精神の産物である。そしてそうであるにもかかわらず、第二の過程において、歴史は、事実、すなわち現実の世界に漏れた。ということ、ひきつづく第三の過程において、歴史はむしろ、言語論的転回にも属さず、さりとて実証主義にも属さないものとなる。ならば歴史の概念は永遠に未規定のままなのだろうか。そうではない。歴史は概念的に未規定であるというよりも、そもそも未規定なもの

を規定していく作用そのものである。ヘーゲルによって、より抽象的な時間が「否定の否定」と呼ばれるのはそのためである。こうして歴史は現実を理念化する。カントとヘーゲル、彼らの哲学は、歴史がもっと複雑なものであることを示唆している。

ところで、ヘーゲルの価値転換は、それでもカント哲学を前提していた。すなわち、世界はひとまず事実（現象）と虚構（仮象）の世界に分けられる。しかし歴史はどちらに属すともいえない、未規定なものだった。このあいまいさを軸にして、ヘーゲルは両者の断絶を有機的につなぐことができた。だが、当然の疑問がありうる。つなぐことができるというなら、そもそもカント哲学の前提は正しかったのだろうか。

フリードリヒ・ニーチェは、「プリンツ・フォージェルフライの歌」のなかで、ゲーテに寄せてこんなことをいっていた。^{★8}

過ぎ去らぬものは

あなたの比喩にすぎない

神、この胡散臭いものは、

詩人のこしらえたものだ……

世界の車輪は廻りに廻り、

つきつきに目標を踏みしだく。

必然——と怨む者はいう、

道化はいう——戯れ、と……

世界の戯れは、すべてのものの主宰者として

存在と仮象とを混ぜあわせる、――

永遠という道化めくものが、

われらを――その中へ 混ぜ入れる！ ……

ニーチェはなにをいっているのだろうか。ここでいわれているのは、歴史を言語もろともに折り目正しく虚構の世界にしまい込んでしまふ、言語論的転回ではない。実証主義でないのはもちろんだが、問題はそれとてではないのだ。医者と患者の区別はもはやつかない、虚構と事実とが混ぜあわされた、だからそれが虚構であるのか事実であるのかがどうでもよくなってしまふような混沌のなかに、ニーチェはいる。おそらく、この混沌は、カントでもヘーゲルでもない、もっと独特な歴史の可能性を示唆しているといっている。そしてまた、歴史の唯一かつ真の可能性は、ここにしかないのである。われわれの課題は、はっきりした。ニーチェが孤独に指し示していた方向を、もっと正確に見定めることである。

第三章 歴史の詩的転回

湊川を過ぎさせ給ふ時、福原の京を御覽せられ、平相国清（へいしやうこくきよ）もり盛、一天四海を掌に握つて、平安城をこの卑湿の地に遷した（ひしつ）りしが、幾程なく滅びしも、ひとへに上を犯さんとせし奢り（うつつ）

の末、はたして天のために罰せられしぞかしと、思し召し慰む一節（ひとしづか）となりけり。

印南野を右にして、須磨浦を過ぎさせ給へば、昔、源氏大將の臘月夜に名を立てて、この浦に流され、三年の秋を送りしに、

「浪ただこもとに立ち来る心地して、涙落つるとはなけれど、枕は浮きぬばかりになりけり」と、旅寝して思ひを書きたりしも、げに理りなりと思し召し、明石浦の朝霧に……
★⁹

平家物語の主人公、平清盛と、源氏物語の主人公、光源氏が浮かんで消える。承久の乱の先例にならつて、後醍醐天皇の流刑地は隠岐になつた。京都からそこへむかう途上、湊川をすぎ、明石にたつて覚えた後醍醐の感興である。清盛と光源氏、この二人は、現実と虚構という別々の世界の住人ではない。後醍醐は、この悲痛な羈旅（かりよ）のなかで、異界への空間をまたぐとともに、時間をさかのぼり、そして事実と虚構の境界さえ、ないませにする。彼が、あるいは太平記の作者が、デカルトからカントをへてヘーゲルにいたる世界とは別の場所にいることはあきらかである。

この観点からいえば、太平記や平家物語はもとより、源氏物語でさえ史書であり、もし天皇の感興を非科学性の名のもとに捨て去るのでないならば、ニーチェの混沌からなにかを引き出すことができずである。

平田篤胤の議論にもふれておこう。彼は平田神学を大成した『靈能真柱』において、次のように、死者の魂のゆくえを論じている。

然在ば、亡霊の、黄泉国へ歸るてふ古説は、かにかく立ちがたくなむ。さもあらば、此国土の人の死て、その魂の行方は、何処ぞと云ふに、常磐にこの国土に居ること、古伝の趣と、今の現の事実を考わたして、明に知らる……^{★10}。

篤胤によれば、死者の魂は黄泉国へはわたらず、この世に残るといふ。黄泉国は古い神々の世界であり、もはや人間の魂の世界ではない。いいかえれば、生と死とは、現世にあつて混沌としていて、歴史は彼岸ではなく此岸にある。彼が旧説を非難するのは、死者と黄泉とが無条件に結びつけられていたことである。現実には、ひとはこの問題をあいまいにあつかつてきたのだが、しかし、死者のゆくえは厳密に考えれば考えるほど、ひとが思うよりもずっとあいまいであり、このあいまいを篤胤は転倒させ、むしろ国学における文献学的探究の現実的「可能性を導きたすのだ。歴史は、あちら側ではなく、こちら側にある。ある意味、死者の魂という理性的なもの、現実性を語るこの点だけを抜きだせば、西欧における同時代人である、ヘーゲルとの類似性を考えてもいい。だが、篤胤はヘーゲルにくらべれば、生者と死者の弁証法である「歴史」よりも死者に近く、秩序よりも混沌に近い。なぜなら、死と生とは対立を構成する手前で、すでに現世において混じりあつているからだ（ヘーゲルが六歳年長で、一八一三年刊行の『霊能真柱』は、やはり『精神現象学』刊行の六年後である。付記すれば、前世代の思想的大成者であるカントと本居宣

長もおなじ関係にある。すなわち前者は後者の六歳年長であり、『古事記伝』と三批判書の執筆時期は重なっている）。

さらに近代の議論にもふれておこう。志賀直哉に「鶴沼行」という短編小説がある。それについて、彼はこういつている。

総て事実を忠実に書いたものだが、唯、一ヶ所最も自然に事実ではなかつた事を書いた所がある。そういう風にはつきり浮かんで来たので知りつつそう書いた。後にその時一緒だった私の二番目の妹が、色々な事を私がよく覚えていい、しかし自分もこの事はよく覚えていたといつたのが、それがその一ヶ所だけ入れた事実でない場所だった。私は、其処は作り事だとはいいい悪く^悪なつて黙つていたが、妹が出鱈目をいはずはないので、私に最も自然に浮かんで来た事柄は自然なるが故にかえつて事実として妹の記憶に甦つたのだからと^{★11} 考え、面白く思つた。

「事実を事実の儘自然に書く」とは、彼の一世代前の自然主義作家田山花袋の標語である。^{★12} ほんとうに、ひとりの人間が、客観的な「事実」を「書く」ことができるのかどうか、もしかすると「書く」ことによつて出来事は「事実」として認定されるのではないのか、という認識論的な問いの尖端に花袋はいた。彼の著した『蒲団』は、小説であると同時に、著者の秘すべき心理状態の表白であり、したがつてそのまま客観的な事実であるような、明治自然主義の頂点を

示すものである。別の観点をふまえていえば、^{★13}明治維新のひとつの完成といつてもよい。だが、志賀の提示した問いは、さらにそのうえをいく。彼は認識論のような、外枠の決まった問題にはかわらない。むしろ、彼にあつては、書くことが、事実と虚構とのあいだの境界を揺さぶるのだ。

「神様」と呼ばれた著者が小説の登場人物にさせた、ある他愛ない架空の行為が、ひとの記憶をかえって呼び覚ますとき、われわれは、事実にもとづくときとされる歴史の概念が、きわめて脆弱なものであることに思いあたる。著者の妹の感想をたんなる事実誤認と受けとるなら、登場人物の真の姿はかえって遠ざかるだろう。学者の事実認定をまたずに、過去の記憶は想起されたときすでに歴史である。というのは、認定なしに歴史がありえないとい切れるほど、学者の認定は自然科学流の強度をもたないからであり、また、そも学者自身によってひっきりなしに覆される運命にあるからである。架空の、すくなくとも事実認定を受けていない過去の行為なしに歴史の呼び覚まされること、どれほどあるかと考えるとき、歴史と小説とのあいだにはほとんど差異はなくなる。むしろ、われわれは、この架空の行為と事実とのあいだのあいまいな領域の豊饒さをこそ認めるべきであり、歴史に脆弱さではなく柔軟さを認めるべきなのである。

とはいえ、だからといって、志賀が客観的な事実よりも、それをそみみなす主観的な価値認識のほうが重大だといっていると考ええるなら、意図に反する。むしろ彼のいいたいことは、この誤認も含めてひとつの出来事であり、そのような事実は実際にはなかったとい

うことも、やはり重要なことである。むしろ、ただひとつの虚構以外の描写のすべてが、真に事実であるという保証もない。彼がいたいことは、こうした有無の混沌から、ひとは、小説／歴史を創造することができるのだし、実際にはいつもそうしている、ということである。存在論よりも重要な問いがある、というわけだ。

別のいいかたをしてみよう。歴史とは、観察者（生者）と対象（死者）とのあいだで交わされる対話というのではないし、また、事実認定されるにせよ、虚構の烙印を押されるにせよ、対象とその価値認識のあいだに閉じてしまうのではない。それどころか対象と価値の閉域からもれだしてしまうような、ひとつの流れであり、ひととはとめない流れを切断しようとして、掬っては零し、零しては掬っている、それが歴史という営為の総体なのである。つまり歴史において、認識者と対象という一対のかまえば必要ないのである。それゆえ問題は存在論ではなく、もっぱら実践である。歴史から事実以外のものを排除するための価値を見定めることではなく、事実からも虚構からもなにかを引き出すこと、すなわち価値を創造することである。わたしはこの立場を、《歴史の詩的転回》と呼ぶ。

しかし、こうした観点には深刻な不安がつきまとう。ひとつは、歴史における真実の概念は確保されないのではないか、いいかえればいくらか嘘のつける世界になってしまうのではないか、という道徳的な不安である。この不安から逃れようとして、たいていは、次のいずれかの態度をとる。低位の現実世界から高位のアイデアへの到達不可能性を説いたプラトニズムのように、歴史はせいぜい、嘘

ではないとしても、真実というよりは「真実らしき」という場所にとどまってしまふものにすぎない、とおのれを慰めること。さもないければ、歴史上の「事実」とは、この観念がなければ学そのものが可能にならない以上、この目的にむけて努力することだけは認められている統整的理念である、というカント主義的な立場に慎ましくおさまること。しかし、真実の概念はけっきよく保持できていないのだから、歴史に真実などありえない、という批評家のありがちな非難と、事実上かわらない裏腹な態度であり、不安は影のようつきまよとってくる。

もうひとつの不安は、虚構と事実とを区別しないといっても、さすがに過去から未来にむかう時間の不可逆性をくつがえせない以上、現在以外の過去や未来といった時間は、ついに、彼岸にあるといてよく、したがって、この時間の不可逆性は現在と過去の越えがたい懸隔をつくりだすと同時に、けっきよく、認識者と対象の一致を形成するのではないのか、という論理的な不安である。この不安を別の形にいかえれば、事実から虚構へ、あるいは虚構から事実へ、この二つの世界を分かち境界線を飛び越えるのは、そもそもそんなに簡単なことではない、ということでもある。だから、虚構と事実とを区別しない世界を認めようとしても、彼岸はますますカントのいう不可知の物自体に似てくる。だから望むと望まないにかかわらず、われわれはカントに還る。そしてけっきよく、最初に不安に戻ってしまう。

この二つの不安は、カントも平面的に認めていた通俗的な歴史学

が犯しているある誤謬、すなわち歴史は事実である、という、ただの一度も証明されたことのない、素朴な公理から生まれたものである。だが、もつと潜在的には、時間、不可逆であるという、やはり素朴なこの公理に源泉がある。これを前提にするかぎり、当然ながら、原理的に二つの不安を同時に解消することはできない。他の分野と異なり、歴史において、事実か虚構かの診断をうけうる対象をつくりだしているのは空間ではなく時間だが、その時間が、対象と診断者の距離を刻一刻と遠ざけている以上、層いつそう診断の困難性は増していく運命にあるからである。

したがって、問題は時間にある。歴史にまつわる堂々巡りから脱出するために、われわれは時間概念の再考を必要としている。

第四章 同時性と雲の時間

第一節 同時性

科学における最大の問題は時間である。その理由はさまざまな形で説明できるが、ここでは以下のように説明しておこう——科学的結論の再現可能性（すなわち法則）は、ひとえに時間の克服にかかっているからである。ある事象を同じ場所で再現実験することは可能だが、同じ時刻に再現実験することは原理的に不可能である。逆にいえば、「再現」は、時間的条件の差異なしには可能にならない。

したがって、観測しようとするすべての事象の空間上の位置および時間上の位置が、決定されねばならない。というか、事象を観測す

る、とは、まさに時空における位置（いつ・どこで）を決定することである。

距離の二乗に反比例する万有引力の法則を利用するためには、物体間の距離を客観的に確定するために位置を絶対的に決定できる、不動の尺度が必要になる。それが絶対空間である。そしてこの法則は正しいのだから、逆にいえば絶対空間を想定してよいだろう……。このいいかたは根拠なき循環論法だが、ともかくニュートンは絶対空間、そして絶対時間を、自身の学問の絶対的な条件として想定した。この不動の時空にもとづいて、すべての事象の位置を決定することができるし、またできなければならない。

ところで、時間の計測とは、計測者と事象との同時性を意味している。もっと正確にいえば、ある時刻——秒針の位置に示された数値——とある事象の同時性を意味している。この同時性こそが、科学の古典的な客観性を担保しているのであり、じつは、科学的観測それ自体のべつといいかたなのである。

しかし、あるうことか、アルバート・アインシュタインの相対性理論は、科学に不可欠の同時性を解体してしまった。単一の絶対時空のアイデアは放棄されて観測者ごとに異なる無数の時空が想定され、客観性はずっとちがうかたちで——たとえば光速不変の原理にもとづいて——担保されねばならないことになった。

ところで、この同時性について、カントはすでにこういつていた。

「可能な経験において、同時存在を認識することができるた

めには、それぞれの実体が他の実体の特定の規定の原因であるとともに（というのには、規定について帰結をもたらすことができるのは実体だけであるから）、それぞれの実体は同時にみずからのうちに、他の実体の特定の規定の原因による結果を含んでいなければならない。すなわち、それぞれの実体が直接的または間接的に、力学的な相互性の関係にあることが必要なのである。……

ドイツ語では相互性 *Genossenschaft* という語は二つの意味をそなえていて、ラテン語の *communio* という意味と、協働 *commercium* という意味がある。ここでは第二の意味で、力学的な相互性という意味で使っている。この相互性なしには、場所（空間）的な共同体 *communio spatii* も決して経験的に認識することができないのである。^{★14}

同時性とは協働的／共同体的な *Genosschaftlich* ものにすぎない。

すなわち、同時性を適用する複数の対象のあいだになんらかの共通項がなければいえないものである。同時性を診断する超越的かつ絶対的な基準は想定されていない。つまり同時性は、認識論的なかまへのなかに収まっていること、それゆえもともと予定調和的なものだということである。仮に同時といえるなら、その場合は観測者と対象とのあいだで、すくなくとも同じ時計を共有する合意が、あらかじめ裏で交わされている、というわけだ。

こうした観点を敷衍すれば、たとえばマックス・ヴェーバーの社

会学が浮かびあがろう。知られているさまざまな概念——たとえば権門体制や莊園制、天皇や將軍——を時空間に適切に配置することによって現実化・客観化しようとする、一九世紀的な歴史学と異なり、二〇世紀の社会学は、同時性なるものをその内部で可能にして、複数のゲマインシャフトがもつ諸条件の相互比較と類型的多元性を引き出すことに重点がおかれている。

このカント的な議論をアインシュタインのそれと同一視することはできるだろうか。たしかに、同時性の解体と、同時性のゲマインシャフトリツヒな自覚とは、ほとんどおなじものだといっている。しかしこれだけなら、科学は、じつのところ不変の実証というよりは、将来にわたる反証可能性を担保する相対的な認識論にすぎない、というカール・ポパー的な批判にとどまっていることになる。

だが、アインシュタインにおいて、カントが感覚の条件にすぎない超越論的なものと措定した時空は、時空ごとに諸特徴をそなえた客観的な実在性を有すとされ、わざわざ絶対的な尺度をもちださなくても、時空ごとの特性を勘案した緻密かつ網羅的な相互比較から、十二分に客観性に到達できるとされている。つまり、類型的多元性というより、もっと錯乱した、一でもあり多でもある、《多様性》にいたるのである。小林秀雄がいったように、相対性理論とは、かつて「絶対性理論」と呼んでもさしつかえない峻厳かつ統合失調症的な客観性を有している。^{★15}

このように考えると、同時性は二〇世紀以降の科学的な厳密さにおいてありえないが、あらかじめ相互の同意があれば、一九世紀

以前の科学、あるいは社会科学においては、そう装うことはでき、という二者択一しかなくなるようにみえる。しかし考えてみれば、そもそもアブリオリな同意もまた同時性の一種だから、実際には当の同意さえ可能ではない。後者は空虚な規定ということになるうし、社会科学は疑似科学というほかなくなる。

ならば同時性はありえないのだろうか。——否である。同時性とは、出来事そのもののべつの謂いであつて、歴史的探究のほとんど唯一の主題を簡単に捨て去るわけにはいかない。

カントの同時性の規定をふりかえってみよう。つきつめれば、同時性はそれに先だつ同時性なしにはありえない、という同語反復である。同時性とは認識するという作用のいいかえだから、さらにいえば、認識するためには認識しなければならぬといっているに等しい。認識できるものだけをひとは認識する。コミュニケーション可能なものだけが、コミュニケーションできる。永遠に他者と出会うことない処女のように初心なカントの認識論的な枠組みの外にある、最初の同時性、いかえれば超感覚的な世界から訪れる一度きりの他者との《出合い》については、非カント的に思考するほかにないのである。

同質のものたちの同時性とはいえない、すべてはすれちがいであるという、アインシュタインの規定に、われわれは賛成する。しかし、同質のものたちのあいだでだけ、同時性を装うことができるという、カントの規定にはなんらの意味をも認めない。われわれが考えなければならないのは、異質なものたちの同時性であ

る。時空の伸縮をきわめて正確に表現する、アインシュタインの用

いたローレンツ変換は、複数の事象のありうべき客観的同時性を解

体するとともに、別の形でそれら複数の事象をつなげる鎖である。

つまり、アインシュタインは、たんに同時性を解体しただけではない。

人文学的には、むしろ、古い科学が前提してきた客観的同時性

とはちがうかたちのあらたな共同体の可能性を示唆しているとみる

こともできる。そしてじつは、人文学者がずっと昔から考えてきた

のは、そうしたローレンツ変換によく似た、異質なものをたちをつな

げる変換公式を発見し、それを苦勞して記述することなのである。

そうした変換公式の総体が、本来の文学や歴史、哲学である。彼ら

人文学者たちは、そうした変換公式が前提しているすれちがいを、

あえて異質なもののたちの同時性と呼び、もつとなにげないことばで、

《出会い》と呼び、あるいは《出来事》と呼ぶ。ただし、この出会

いは平和的なものばかりではない。むしろ戦争は、典型的な異質な

ものたちの出会いというべきであり、政治的な手段の延長上に戦争

を理解しようとする、いいかえれば共同体の維持や拡大、利益を動

機とする戦争理解とはちがった形で戦争を思考することを可能にす

る。現代からみてそうした共同体的メリツトのみえづらい戦争につ

いて、無謀で愚かなものとみなす浅はかな歴史理解や、あるいはそ

の反動として、敵味方のあいだで秘密裏にかわされた共通の利害関

心にもとづく、陰謀論的共同性をわざわざ想定する必要はなくなる。

共同体を中心とする、いいかえれば自軍の勝利を前提とするそうし

た因果関係を離れて、暴力それ自体を目的とするタイプの戦争を思

考することができるのである。

それについて、たとえば、民族について考えてみよう。この概念

は、はたして実態なのか、それとも観念なのか。一九世紀的な実証

的世界観のなかでは、客観的同時性を有する実態的なものであり、

学者が意識するとしないとにかかわらず、歴史学はあらゆる部門に

おいて、民族の実在性を構成してきた。その一方で二〇世紀的な社

会学的世界観においては、文字どおり共同体的な同時性にとどまる

という点で仮象的なものであり、したがって解体されるほかないも

のだった。いずれにしても二百年にわたって問題含みでありつづ

けている民族の概念は、実態と観念の両極に引き裂かれ、往々にして、

学問を離れて政治的な議論に回収されたものである。そしてにもか

かわらず、これらの議論とはほとんど無関係に、鶴のように捉えど

ころのないものとして、依然、現代において力を保持している。こ

れについてわれわれはいかに思考するか。

参照すべきは、高坂正顕、西谷啓治、高山岩男、鈴木成高、俗に

京学派とよばれる四人が提唱した「世界史の哲学」である。^{★16}

西谷 ……民族といふものはいはば浮動した周辺をもつたも

ので、歴史過程のうちで融合したり同化したり出来るものだ。

……

高坂 ……さう思ふね。今までの民族の考へ方はどうも少し

狭過ぎると思ふ。民族といふものは歴史的に生きて動くもの

であるに拘らず、何だか動きのとれない非歴史的な民族を考

へてゐる。それでは自然民族に過ぎない。民族自決主義などといふ時の民族は皆それだ。しかしいま、大東亜の共栄圏が実際に要求されて来るといふことは、従来の民族の考へ方では実はとてもやってゆけなくなつてしまつて、それで狭い民族の考へ方を超えた新しい形の民族理論が要求されてきた、といふことを示してゐると思ふ。……

西谷 高坂君は民族が国家形成的だといつてゐたね。僕も自分の本のなかで同じ考をちよつと書いたことがあるが、現在では民族は国家形成的と同時に共栄圏形成的だ。

高坂 国家といふものはヨーロッパ流の孤立した国家でなく、どこまでも根源的に媒介され合つてゐる国家でなくてはならない。それが共栄圏形成的と言へるのではないか。^{★17}……

民族の概念が、完結したものととして、実態にとらえられるならば、かえつて虚構性を暴露するものとなる。彼らの指摘は、おなじことを論じていた一九八〇年代以降の歴史学者に先行する。実際、歴史上の民族は固定的とはとうていいいえず、流動しているのだが、だから国民国家は存在しない、などという短絡は許されない。国家は一九世紀的な実在性をもちえぬものだが、ひるがえつて概念といいきることできない。民族の流動性は、国家的共同体ゲマインシャフトを抽象的な形で形成すると同時に、もっと具体的には、つまり事実上、異質なもののたちの奇妙な同時性をつくりだしているはずである。こうした異質なもののたちの同時性を、彼らは「世界史」と呼び、あるいは「共

栄圏」と呼んだ。だから彼らは、自分たちの議論がカント的な議論とは異なること、文化類型的なゲマインシャフトとは無関係であることを、つよく主張していた。^{★18}また、「共栄圏」と戦争とが矛盾しないことも、自覚していた。^{★19}彼らが探究していたのは、異質なもののたちの脱国家的な統一を可能にする変換公式を求めることであり、それこそ「世界史の哲学」だつたといつていい。一般には観念的とみなされがちな大東亜共栄圏のほうが、孤立した国民（民族）国家を想定するよりも、ずっと現実的なのである。

ここでは、詩的転回の思考法の一例を示したにすぎないが、こうした異質なものをつなげようとする新しい同時性が目指しているのは、なにより、過去にすぎさつた死者の世界、あるいは来たらざる子供たちの世界、要するに彼岸の現在における同時性を可能にすることである。現在の世界の彼岸にある、もはやたどりつけない、不可知の「物自体」と化した「真の過去」や「真の未来」といった思考を放棄し、そのかわりに現在における《非・今》の同時性、過去や未来の混在する《今》を思考するのである。詩的転回以後の歴史学が真に考え、実践しているのは、過去や未来といった非現在、現在のそこかしこに同時に存在しているし、またそうあるべきという、不思議なものである。

第二節 雲の時間

そこで問題になるのは、過去はなににおいて過去と名ざされ、また未来はなににおいて未来と名ざされるのか、ということである。

過去と未来との非対称性は、時間を線状の軸としてとらえることをひとにうながしている。というのは、過去には確実さの印象があるからであり、また未来には不確実さの印象がつきまとうからである。未来を確実化していくことは、すなわち未来を現在から過去にするということであるが、時間はまさに、この確実化の過程であると考えられているのである。現在にあつて予兆にすぎないさまじまな徴が、人間の意志とは無関係な時間の自律的な進展とともに現実化され、過去とよばれている場所に蓄積されていく。

確実さについての、過去時間と未来時間との非対称性について、ステイヴン・ホーキングはつぎのように指摘していた。

〔時間を実数でなく虚数で測定する〕虚時間 Imaginary time は、空間における方向性と区別できない。北に進むことができるなら、向きを変えて南に進むこともできる。同じように、虚時間において前に進めるなら、当然、向きを変えて時間を遡ることができる。このことは、虚時間における前進と後退の方向性のあいだには、なんら重要な差異がないことを意味している。その一方で、『実』時間 real time については、前後の方向性のあいだには、誰もが知っているように、きわめて大きな差異が存在している。こうした過去と未来の差異は、一体どこから生じるのだろうか？ われわれは過去を思い出せるのに、なぜ未来を思い出せないのだろうか？^{★20}

空間とちがいで、時間にあつてひとの視線は、前方に——未来に——固定されている。だから過去を空想し、未来を思い出すことができな。自然科学者であるホーキングの疑問は興味深い、このように想定される時間はとりわけ人間的なものにみえる。

こころみに、人間と獣、たとえば猫とを比較してみよう。原理的にいって、未来という時間は外部からやってくるし、過去という時間は内部からやってくると考えられる。だが、そうした内外の質的差異を無視して、人間の記憶は線状リニアに整序されている。なぜなら、内なる記憶は外なる媒体——石板や木簡、紙や磁気テープなど——に定着し、媒体の消滅速度にしたがつて蓄積され、過去という巨大な記録体を外部に形成するからである。この場合、ひとが記録体に依存すればするほど、未来も過去も外部にあることになり、その意味での質的差異は消えて、すべての事象は日付つきのリストに配列できるようになる。しかしこのとき、べつの質的差異が発生している。というのは、この記録体は、過去に確実さの印象をあたえているからである。反照的に、記録されざる不確かな時間、すなわち未来がつくりあげられる。必然的に、未来は不安として表象される。ひとはこの不安を取り除こうと、強迫的に未来を歴史化しようとする。この未来の歴史化——ひとを前方にむける脳と、前進を記録／実験する手との協働——こそ、認識といわれる営為の総体、別のいかたでは、われわれが《科学》と呼んでいるもののひとつの定義である。こうした科学によって、時間は人間の外部に対象化され、過去・現在・未来というリニアな時間概念——自然史全体を覆うク

ロノロジー——が形成される。こうして対象化された時間は、不確実なものを実体化していく線として表象される。その表象は一九世紀には、ひとを否応なしに前方に運ぶ進歩史観を生みだしていたし、またなにより、科学がおこなう時間の対象化自体が、時間を不可逆の自律的なものとして、しかも唯一のそれとして表象してしまっていた。そうでなければ、科学の実証が可能にならないからである。

では、猫の場合はどうか。記憶を外在化するテクノロジーを、彼らはもたない。彼らは現在をさえ生きていない。彼らが生きているのは、《今》だけである。だから、記憶という内なる徴をたどって過去を推測することも、自然界という外なる徴をたどって未来を推測することも、いずれも《今》という時間から遠心的に拡散していくおなじ推測である。猫は一度みた、つまり過去からやってきた他人を記憶に照らして推測するが、しかしその推測が、はじめてみた、つまり未来からやってきた他人の敵味方を判別することと比較して、前者のほうに信じるにたる正確性を一方的に認めているとは、おそらくいえないのである。要するに、過去も未来も、同じ程度に確実ではないのだ。だから、彼らにおいては、過去を空想し、未来を思いだすといっても、かまわないのである。彼らは空間を自由に動き来するように、時間を自由に行き来する。したがって、猫の間は、次のように考えるのが正しい。すなわち、伸縮自在のある一定の幅をもった《今》を中心にして、過去や未来となりうべき質的に異なるさまざまな徴しるしの想起／期待を巻き込みながら、雲のように周囲を取り巻いて雲散していく時間、である。《今》という出発点か

ら渦をたどっていけば、たしかにそれなりの時系列順を保っているかもしれないが、目を両隣にやれば、もつと離れた時間ももつと近い時間よりも、ずつと親しく想起される、ということは、われわれ自身が自然に、かつたたび経験していることのはずである。

ところで、歴史家はそんなことはとつくのむかしから知っていた。というのは、史料から過去をひもとけばひもとくほど、はじめは確実にみえた過去がかえって不確かになっていく経験を何度も繰り返しているからである。むしろ過去は、ひもとくたびあたらしい姿で登場する。現在の変化が、固定されて手の届かないはずの過去を変化させ、あらたな歴史の一面をみせはじめるとも、当然、なんども体感しているはずだろう。原理的にいって、歴史の探究に終わりはないというのは、たんに線状の時間が際限なくつづくというのとはもつと別の深い意味において、そうなのである。

その点で、未来が不確かだといってもそれなりの確度で予測できることと、おなじく不確かだが予想可能な過去とのちがいはほとんどない。科学は過去の確実性を信じているし、また、人間の歴史が科学なら、そういう権利は許されているのかもしれないが、実際に歴史学を実践する者にとっては、実りのない宣言に終わる、無意味な規定である。過去は確実だという、常識的だが内容のないお題目を信用するくらいなら、むしろ、一見すると奇妙にみえても、過去と未来とが現在にあって相互に影響をおよぼしあいながら混在しているということ、だから過去や未来、現在という時系列順に依存した用語よりも、《今》と《非・今》の混在を思考するほうが、はる

かに理になつてゐる。しかも、多様な時間の混在という、あたらしい同時性は、不可逆の時間を仮定するよりも、飛躍的に実証可能なおよびその精度を高めてゐるはずである。

実際、歴史家は、唯一の因果律に一連の出来事を並べたててゐるといふより、猫のように無数の時間のなかを跳びまわりながら、必要なものを任意にとりだして、それらを一定の変換法則にもとづいて接続し、物語る以外のことはついぞしてこなかった。アインシュタイン以来、同時性にもとづいてみえるあらゆる出来事が、その実、すれちがいだというなら、それは、人文学的にいいなおせば、この世界には、過去にも未来にもみえる《非・今》と《今》とが混在している、ということなのである。同時にみえる事象の虚構性に意味を認めるか否かといったカント主義的な問題は、究極的には不毛であつて、人文学はそういう問題にはかかわらない。人文学本来の仕事とは、そうしたリブレゼンテーションの背後にある、時空の多様性とそれらを接続させる変換公式をより正確に記述する、《ことば》を追究することなのである。

結 論

歴史の詩的転回を主張する本稿は、まだいくつか必要な諸問題をあつかへずにいる。それはとりわけ、《ことば》についての問いである。

本稿の成果は、「事実」なる観念を可能にしている時空概念がそもそも客観的とはいえないことを指摘するとともに、詩的転回以後

のあたらしい歴史記述を可能にする、特異な時空概念の存在可能性を提示したことである。この時空は、不可逆性という常識的な時間規定を乗り越えてゐる。科学者が「虚時間」^{イマジンナリタイム}と呼ぶ時間を、われわれは真の現実性を備えた時間であると考えた。また、認識論的な意味での、つまり認識するものとされるものがつくる事実性^{II}同時性からも自由である。事実認定の公準となる既存の共同体^{ゲマインシャフト}を逸脱するすれちがいをふくめて、われわれはそれを《出会い》と呼ぶか、さもなければ《出来事》と呼ぶ。別の観点からいえば、そうした場は、多でもあり一でもあるような、そうした多様な時空である。すなわち、死者の世界である過去も、生まれ来たる子供の世界である未来も、つまりさまざまな時間が、現世の人間が生活している現在とおなじ此岸にある。篤胤は、死者がこの世界に残つてゐると正しく指摘したが、われわれはそれに加えて、未生の子供たちもまた、この世界にゐるといわなければならない。そしておそらく、彼岸にあるのは、近代的にいえば《忘却》か、前近代的にいえば《神》である。この見取り図は、生きてゐる者と生きてゐない者の世界に時空をわかつ常識的な見取り図よりも、ずっと普遍的であり、より大きなものである。脳裏に浮かんだ表象を過去のものにするのか、それとも来たるべき未来のものにするのか、この二者択一は《今》を生きるわれわれの選択にすべてかかっているという点で、実際には、此岸の問いである。

当然、つぎの問いは、時空を占めつつそれを形成する、《ことば》のありさまの探究である。詩的転回以後、《ことば》はいかなる姿

をしてこの世界にたちあらわれるのか。いまから予告しておけば、それは法にかかわって、しかも法よりもっと大きな概念として、たちあらわれるものである。——しかし、すでに紙幅は尽きた。ここで擱筆したい。その問いをおのれに課すところまで来られただけで、いまは満足しなければならない。

- ★1 折口信夫「古代人の思考の基礎」『古代研究Ⅱ 祝詞の発生』中
央公論社、二〇〇三年、三〇〇頁。
- ★2 イマニユエル・カント（篠田英雄訳）『純粹理性批判』下巻、岩
波文庫、一二五頁。
- ★3 同「世界公民的見地における一般史の構想」（篠田英雄訳）『啓蒙
とは何か』岩波文庫、一九七四年改訳、二三頁。
- ★4 同「人類の歴史の憶測的起源」前掲『啓蒙とは何か』所収。
- ★5 同「世界公民的見地における一般史の構想」前掲『啓蒙とは何か』
所収、四六〜四七頁。
- ★6 同前、四九頁。
- ★7 柄谷行人『トランスクリティーク——カントとマルクス——』（定
本柄谷行人集3）岩波書店、二〇〇四年、一〇一〜一二二頁。
- ★8 兵藤裕己校注『太平記（一）』岩波文庫、二〇一四年、二〇〇〜
二〇一頁。
- ★9 フリードリヒ・ニーチェ（信太正三訳）『プリンツ・フォーゲル
フライの歌』『ニーチェ全集（8）悦ばしき知識』筑摩書房、
一九九三年。
- ★10 平田篤胤「霊の御柱」『日本思想大系』五〇、岩波書店、一九七三年、
一〇八頁。これについては小路田泰直『日本近代の起源』（敬文舎、
二〇一五年）から示唆を受けている（二二四頁）。ただし本稿は、
篤胤の見方を同書のように「トリック」（一五三頁）とはみない。
むしろ真実に即していると考える。
- ★11 志賀直哉「創作余談」『志賀直哉隨筆集』岩波文庫、一九九五年、
一一二頁。
- ★12 田山花袋「事実の人生」『定本花袋全集』第二六卷、臨泉書店、
一九九五年。
- ★13 これについては、拙著『精神の歴史』（有志舎、二〇〇七年）を
参照のこと。
- ★14 カント（中山元訳）『純粹理性批判』第三卷、光文社文庫、
二〇一〇年、一六六〜一六七頁。
- ★15 小林秀雄『感想』『小林秀雄全作品』別巻2、新潮社、二〇〇五年、
一五四〜一五五頁。
- ★16 京都学派については、拙稿「世界的同時性についての一考察——
アインシュタインと大東亜共栄圏——」（『史創』第六号、史創研
究会、二〇一五年）で詳細に論じた。
- ★17 高坂正顕、西谷啓治、高山岩男、鈴木成高「座談会 総力戦の哲学」
（一九四二年一月二四日）『中央公論』一九四三年一月号、七八
〜七九頁。
- ★18 同前、九二〜九三頁。
- ★19 同前、六五頁。
- ★20 Stephen Hawking, *A Brief History of Time*, Bantam Dell Publishing
Group, 1988, pp. 147-148.

たなか・きお（奈良女子大学助教）