

歴史とはなにか

——人間と革命——

田中 希生

序論 歴史とはなにか

I 問いとその意義

歴史とは、ほかでもない人間の歴史である。だがこの人間存在が、歴史をあやふやなものにする。自然史に携わる学者がふだん慣れ親しんでいる明晰さと厳密さとが、途端に縁遠いものになる。むろん、その距離を縮めようと試みることはできる。歴史を自然史と同じものにするために、たとえば、人間はいつ地上に現われたのか、と問うてみてどうか。すなわち、地上に脊椎動物が誕生し、時を経てほ乳類が生まれ、さらに猿が生まれ、ついに系譜は人間に達する——それがいつかを探究することは、いうまでもなく、人間についての自然的な問いかけである。だが、その問いを可能にするためには、問いかけの主が、あらかじめ人間がどのようなものかを知つ

ていなければならぬ。問いに直接書かれていないとしても、なんかの人間存在が予定調和的に前提されているのだ。そこで、風変わりな人文学者は問いにちよつとした仕掛けを加える。そもそも人間が《真の意味で》人間になるのはいつのことなのか。われわれは、いつどのようにして、人間を自然的に問うことを可能にするような、《人間》の概念を作り上げたのか。もちろん、この工夫のあとも、問いの形式はかわらない。すなわち、人間はいつ地上に現われたのか……？

こうした問いかけは、もとあつた問いを著しく観念的にするようみえる。なにしろ、人間についての問いを、ただの概念形成史にしてしまおうというのだから。だが、地上に人類が誕生したことが事件なら、おそらく、地上の人類がおのれを人間とはじめて名指し、かつ論理的におのれ自身を扱う方法を編み出したことも、ひとつの事件なのである。ここにおいて、歴史と自然史とは、不思議な邂逅

[Article]
TANAKA, Kio
What is History(s)?
: Human and Revolution
(Received 1 April 2012)

A Noon of Liberal Arts, No. 3, 2012

を遂げる。すなわち、事件としての人間概念の形成である。論理のなかでひとを扱うことを許す名指しと、自然の因果連鎖とを区別する必要がないような場所ではじめて、人間についての問いかけが、ほんとうの意味で、実践的になりうる。というのも、猿から人間への自然科学的な進化の系譜を知ったところで、その博物学的な知を実践しようにも、人間の手でどうにかなるような代物でないのはわかりきっており、また「人間」概念の登場が事件ではなく、母国語の形成史に属する言語内部の話に収まるなら、人間が人間になるという命題はたんなるトートロジーに終わるか、さもなければテクストの外に出られないからである。

学問は実践的でなければならぬ。だからある程度の無理は承知で、自然的であると同時に歴史的な意味で、人間はいつ、猿から人間になったのか、と問いかけてみよう、というわけだ。おそらく人間は、ただ客観的に存在しているだけでは人間たりえない。言い方をかえれば、人間がおのれを名指しするような、人間の概念を形成したとき、ほかの猿とともに走り回っていた草原から、階段をひとつ上がったのである。

だが、階段を上がった一方で、この問いかけはある深淵を作り出す。そもそもわたしは人間たりえているだろうか、という深淵である。人間はいつ言葉の真の意味で人間になったのかと問うことが可能とすれば、この問いは、ただ生物学的に存在しているだけでは人間たりえない、ということを含意している。そしてこの問いを放手すなら、すぐにも彼は深淵に落ち込むということも意味している。

つまり人間概念の把持のために重要なことは、結論というよりは、問いを抱き、問いを解き明かそうと意志することである。じじつ、ある人間は諸々の家畜と同じように富裕者の財産としてあつかわれ、また別の人間は神と同じようにあつかわれて、生殖を許されなかった。彼らがおのれ自身の人間性を問うことがないなら、彼らはずっとその非人間的な場所に落ち着いていることだろう。逆に彼がその問いを抱いたとき、はじめて彼は人間の階段を一步上がるのである。近代に生まれた人権思想が、人間の権利を生まれると同時に付与される普遍的な所有物として、いかに誇示しようと、このとおり人間の歴史は、その真逆のことを教えている。すなわち、そんな人間はほとんどいなかったということである。人間は、どこかの段階で、事実のうえでも権利のうえでも、人間になるのである。だから真の歴史家なら、人権思想のうちに、かえって人間にならない権利をも読み取るだろう。人間は人間であるのでもなければ、人間を行為するのでもない。人間に生成する。

してみれば、人間が人間になるためには、どうしても《歴史》が必要になる。人間が生物学的に生まれるだけでは、いまだ人間を実現する可能性をもっているというにすぎない。そこから自らの意志でおのれの可能性を十全に開示し、人間に生成するプロセスとして、人間は予言の自己成就としての歴史という物語を必要としているのである。そのため、人間とはなにかという問いと、歴史とはなにかという問いは、異なるにもかかわらず、螺旋を描いてひとつの巨大な問題群を形成する。人間がおのれを人間と名指したとき、そこに

歴史も生まれたのである。それゆえ、本稿は表題の問いかけに答えようとするものだが、同時に人間の誕生をも、それと同じほどに照明をあてて議論する。螺旋をあつかうことで、問いが極度に複雑化するのには目に見えているとしても、人間が地上に誕生する諸条件のなかに、歴史を解明するヒントが隠されているにちがいないからである。

Ⅱ 歴史が自分自身をあつかう三つの方法

読者に二つ断らねばならない。というのは、わたしは歴史学者だということである。そして同時に、表題の問いに答えようとするなら、わたしは歴史学者ではいられなくなるということである。したがって、日頃帯びている歴史学という武器をまともに使うことができず、思考を裸のまま曝け出さざるをえなくなる。どういうことか。

歴史学者がおのれ自身を対象にする方法は三つある。ひとつは、歴史学者の主要な行為にもとづいて、問いに答えることである。それは比較的簡単である。歴史学者が自身を振り返って、いままでなを行なってきたかを語ればすむことである。たとえばE・H・カーのように、歴史とは過去の事実との対話であるといえ[★]ばよい。だが、この応答は、素朴さゆえ心地よいものだと[★]しても、いくつか聞き返したくなってくる。いったい、歴史学者の事実認定を受ける前に、どうやって自分が経験していない過去の事実と対話するのだろうか。あなたのいう過去の事実とは何なのか、結局は、残された史料のことであり、過去の史料と格闘することが歴史なのか。そもそも、

歴史学者は誰でも史料と対話しているものだが、事実認定が問題にならぬというなら、逆に神の存在を過去との対話から導きだしたとしても、神話と呼ぶ歴史というつもりなのか。結局、あなたが歴史学者だから、過去との対話が歴史になるのであって、それでは循環論法ではないか。じつは問いになにも答えていないのだ。つまりあなたは、あまりにも歴史学者一般を、あるいは歴史学という学問を、与件として信頼しすぎている（逆にいえば、それが可能な時代だったのだ）。多くの誤りを生んできた対話^{ディאלクティク}としての歴史もまた、手法上の一例として取り扱うべきなのではないか。

そこで思い浮かぶのは、史学史である。この場合も、彼は歴史学者の地位を維持しつつ、おのれの行為を振り返ることでそれを実践する。近代に入つて数百年が経ち、膨大な蓄積を誇る先行研究もまた、歴史に制約されており、だから先行研究自体の歴史が可能なのだ。だが、歴史学者が歴史学そのものを移り変わるものとして振り返るということは、暗黙のうちに、自分の解明したはずの《実態》が、時代によつては不正解になったり無意味になったりする可能性に言及することである。知^{エピステメ}であつたそれが、たんなる意見^{ドクティナ}に墮落してしまふ、昨今では知の相対化といわれる事態である。とくに、あとに続く現在の学問が過去のそれよりも優れているという、《進歩》の思想に疑念が生じはじめると、史学史はたんなる相対化以上のきわめて危険な試みになつてくる。史学史が、歴史学者の営為の歴史であるかぎり、原理的には無限に増殖可能であるにもかかわらず、ほどほどにとどめておかねば、まるでガン細胞のように、無意

識のうちに歴史を論じることの意義を死に至るまで摩滅させてしま
う（意識的にこれを行なえば「脱構築」といわれる）。要するに、
知自身がおのれを喰らうことで維持増殖するという事態が起きるわ
けである。彼はテクストの内部に沈潜し、他人の足と思い込んでい
る自分の足を食べながら、こう言っているのである。歴史の学説と
はいつでも、しょせんは無駄なものだ。歴史とは儚いものだ……。

残るひとつは、歴史そのものを、人類史上のひとつの事件として
あつかう方法である。事件ということは、無限につづくのも一瞬
で消え去るのでもなく、時間の上に現われて場を占め、そして時間
の推移とともに場から消え去るということである。つまりもとより
歴史は、自然史のなかの人間の、さらにその小さな部分を占めるに
すぎない。終わったかどうかはひとまず措くとしても、すくなくと
も歴史が、人類史のどこかの段階ではじまったことは確かなのであ
る。歴史自身の歴史性を問うこともまた、歴史(学)の歴史であるが、
実際には二つ目のそれとはまったく異なっている。医者が医療とは
なにかと問うとき、彼はおのれを医者^{ドクター}の資格で問うのではない。人
間の資格で問う。それと同じように、歴史学者が歴史の歴史性を問
うとき、彼は歴史学者ではいられなくなる。剥き出しの人間になっ
て、無様にも丸腰で歴史と戦わねばならない。

本稿が試みたいと考えているのは最後にあげた方法である。歴史
というディシプリンのなかで歴史を探究することに慣れた歴史学者
を、のっけから歴史の外に連れ出すことは、歴史学にとつてもよい
ことである。というのも、歴史は現代社会においてどのような意味

をもっているのか、という問いに答えることをいくらか容易にする
からである。ここで歴史は、人間の生全体からみれば一部を占める
にすぎないが、にもかかわらず、彼のたどりついた結論によっては、
歴史はポジティブな意義を持ちうるかもしれない。だが、そこにも、
ふたつ目の方法に見かけ上は似た結末が用意されている。すなわち、
始まりがある以上、終わりがあるということである。

この点では、カントを思い出す読者は多いだろう。彼はいついて
いた、歴史には目的¹の終わりがある。それは完全に自由な社会を実現
することであり、人類の歴史とはそのプロセスである、と。しかし、
ヘーゲルやマルクスが受け継いだこの「終わり」の思考（一方はナ
ショナルな国家精神の実現によつて終わり、他方は世界大の共産主
義を実現して終わる）を、本稿は半分しか受け継がない。というの
は、終わりが単数なのか複数なのかを（つまり終わりが複数あるな
ら、一度目の終わりが本当の終わりを意味しない）、われわれはま
だ知らないからである。一度終わったとしても、権利上は、以前と
はまた違った形——というの、人間の本性とともに構成する平等
と異なり、本性上抽象化を拒んでいる自由は、そもそも単一の状態
を想定するのがむずかしいから——で何度でも再開できることにな
る。つまり歴史は、どこかで始まっては終わりして、たえず明滅し
ているものなのかもしれない。

III 歴史の終焉

The National Interest に一九八九年夏号に発表された政治学者

フランシス・フクヤマの『The End of History』^{★3}は、同年十二月にマルタ島で行なわれた米ソ首脳の冷戦終結宣言を予感させる論考として、センセーショナルに受け容れられた。クエスチョンマーク付きで表明されたその内容は、その後、版を重ねているものの、およそ次のようにまとめられる。すなわち、自由主義と社会主義、いずれの政治制度を優れたものとみなすかというイデオロギー対立は前者の勝利によつて幕を閉じ、ついに発展は止まる。ヘーゲル（あるいはフクヤマの称えるアレクサンドル・コジェーヴ）のいうとおり弁証法的対立が歴史の駆動軸であるなら、イデオロギー対立の終わりには、同時に歴史の終わりを意味している、と。彼は、ポスト歴史時代であつても、テロや民族紛争のような小規模な問題は依然残るとしている。しかし、それは歴史的な意味をもたない。むしろひとびとの関心事は、かつてのような理想主義や想像力にもとづく強力なイデオロギーの実現ではなく、「最後の人間」といわれる、洗練された消費者のニーズを満足させる技術的解決や経済的計算にとつてかわる……。

こうした見通しが正しいか否かは、歴史をどのように定義するかにかかっている。彼の議論は、たとえばニューヨークの同時多発テロやイラク戦争、最近ではジャスミン革命のような大事件のたび批判されるが、そもそも歴史の定義がさだまっていない以上、正否は判断できないし問題にもできない。その後の社会状況の推移のなかでも、なお持論を維持しようとする際に「行なう彼の楽観的な観察」といえば「近代自然科学の堂々たるメカニズム」が歴史復活の防波堤

の役割を果たしている、などという^{★4}は、さほど助けにはなっていないようにみえないが、彼のいつていることに意味を見いだすことはできる。すなわち、ある種の歴史概念の終焉である。あるいは、同じひとつの歴史概念を暗黙のうちに受け容れることで繰り広げられていた冷戦が、エポックを迎えたことに対する、冷戦当事者（彼はブッシュ・シニアのブレインでもあつた）の気の利いた比喩と考へてもいいかもしれない。要するにこの問題は、なにが歴史の概念なのかを明確にできなかった、さもなければ冷戦期に至るまで有効でありえたヘーゲルやマルクスの歴史概念にかわるものを提示していない、歴史学者の側の問題なのである。彼の議論に、いや歴史はつづいている、といつて個別事例をあげて反論しても、本当の意味での批判にはならない。^{★5}

ヘーゲルは「最初の人間」を、他人におのれを認めさせたいという「承認Anerkennung」欲求にあふれた二人の戦士として描く^{★6}。そしてたがいにたがいを認めさせようとする死闘Kampf auf Leben und Tod^{★7}が、歴史を進ませると考える。コジェーヴによれば、歴史の終点にあるのは、血なまぐさい戦争を放棄し、自己充足的な小さな繁栄を享受する（つまり奴隷であることの否定をやめた）「最後の人間」によつて構成される「普遍的で等質な国家」である。コジェーヴは戦後のアメリカ社会や日本社会に歴史の終焉の予兆を感じ取っていたが、彼の眼に映っていたのは、まさしくそのような「最後の人間」たちであつた。そしてフクヤマによれば、そのような政治制度こそ、「リベラルな民主主義」にはかならない。この「リベ

ラルな民主主義」だけが、「全人類をあまねく承認する」。

さて、この「承認欲求」の存在を人間本質のひとつとして認める
としよう。ところで、歴史に名を残そうとする欲求、子孫たちにお
のれの痕跡を残そうとする欲求は、どのような欲求だろうか？ そ
れはあきらかに、「承認欲求」の一種である。ということは、現実（現
在）のうえで繰り返り広げられているディアレクティクな闘争のみなら
ず、過去・現在・未来という時間上の断絶を含む空間で繰り返り広げら
れている当の歴史もまた、「承認欲求」の一種であることに気づく。
しかもこの場合、時間上の断絶（それも生と死とによってあらわさ
れるような断絶）が、かならず厳密な意味での相互の「承認」を妨
げることにはあきらかである。すると、ひとつの疑問が湧く。その歴
史が仮にも終焉するというなら、過去から未来への、言い換えれば
存在者（生者）と不在者（死者／未来の子ども）とのあいだで交わ
される「承認欲求」が、永久に不満足な状態に置かれるということ
をも意味しないだろうか。英雄的行為により不滅の功績を残すのか、
未来の歴史学者の探究を待つのか、いずれにせよ未来との交通手段
を失えば、「承認欲求」は行き場を失う。カント以下近代の歴史哲
学者が見落としているのは、当の歴史もまた、「自由」や「承認欲求」
のための内容として必要とされているということであり、欲求が展
開されるたんなる形式的な場ではないということである。彼らの抱
いた夢想を、当の歴史が打ち破る、というわけである。

ならば、歴史が終焉する、という考えは端的に誤謬なのだろうか。
そうかもしれないし、そうではないかもしれない。彼らの議論は、

ひとまずは、ある一時代の終わりとして、穏当な形で受けとるのが
よさそうにみえる。しかしじつはわたしは、表現としては同じ《歴
史の終焉》に近いという感慨を抱いている。しかもカント、ヘーゲ
ル、マルクス、そしてコジエーヴやフクヤマたちとはちがいで、その
ことにきわめて深刻な危機感を覚えている。

冷戦終結後、歴史学者は、叙述のため選択すべき適当な因果連鎖
を見失っている。たしかに、実証的研究は、冷戦以後も膿むことな
く生産されている。しかし、イデオロギーに塗れた冷戦期の過ちを
ふまえたそれら膨大な蓄積は、研究の諸結果同士を原因という觀念
で繋げることを拒絶するかのよう¹⁰に細緻化しており、時代と時代、
場所と場所のつながりはセトの謀略のようにますますバラバラにな
り、それぞれの研究の倫理的・科学的正当性にもかかわらず、総体
としては、一貫した歴史の存在を自己否定する方向にしか進んでい
ない。歴史の過剰¹⁰、それはなにを意味しているだろうか——それこ
そ、歴史の終わりの前触れではなかるうか？ 増大すればするほど
消滅する歴史の逆説¹⁰。フクヤマのいう「歴史の終わり」という言葉は、
いまや別の意味を有している。歴史の終焉をもたらすのは、東西冷
戦の終結や自由主義の勝利といった幸福な歴史の対象ではない。そ
れらを批判的検討のもとに観察し、時代の見直しを立て、そして現
在から未来への承認欲求を唯一満たすことのできる、歴史学者の不
在である。

カントやヘーゲルたちが、歴史の終焉が理想社会の実現によって
もたらされると考えるのは、歴史にはなにか自律的におのれを前進

させるような潜在的法則——たとえば「世界史の基本法則」のような——があることを暗黙のうちに受け容れているからである。だが、そもそも歴史は人間がおのれ自身を問うところにならわれない。したがって、歴史の終焉は、理想社会が実現するかどうかとは無関係に、人間に対する問いの喪失によつても生じる。そして悪いことに、いつになるかしれぬ困難な理想社会実現に打ち込むよりも、はるかにたやすく、問いの放棄によつて歴史に幕を閉じる墮落^{デカダンス}を、ひとは選びがちなのである。

この危惧が正しいとすると——つまり、今後、過去を紐解き未来を見渡す歴史学者が永久に現われないとすれば——、事態は悲惨である。そこにいるのは、未来のひとびとへの承認欲求を永久に満たすことができないという、慢性的欲求不満にあえぐ奴隷たちの群れである。それでも終焉を迎えるときには承認欲求が満たされていると言ひ張りたいたなら、フクヤマのいう「最後の人間」はおろか、コジェーヴのいう「動物」としての人間さえ、存在していない。もし未来に対する承認欲求が完全に満たされた状態がありうるとすれば、誰も痕跡など残す必要を覚えないし、たとえ痕跡が残つても誰も見向きもしないからである。それはハッピーエンドというより、完璧な虚無である。だが実際には、虚無の裏側に、慢性的欲求不満にもがき苦しむひとびとの住まう地獄が控えている。おそらくはそれが歴史の終焉の真のイメージであろう。もし「動物化」などという迷妄がまかり通つているとすれば、それは承認を求めてかかわぬ地獄を隠蔽する虚無によつてである。自由主義の勝利——リベラル

な民主主義が実現した時点で歴史は終わると、フクヤマはいう。その終焉は、自由という、カントやヘーゲルたちによつて信じられてきた人間本性がついに実現するという、幸福のイメージに包まれている。しかし、本稿の見方では、めぐりめぐつて結局は当たり前というべきか、歴史が終われば、人間は自然史のうえでも絶滅する。

第一章 科学と人文科学

IV 科学としての歴史学

歴史は、それなしには《自然に》生きていけないほど、人間存在と深刻に結びついている。歴史はひとがおのれを何者と問うときに始まり、そして彼をして人間たらしめるところで終わる。ただし不思議なことには、歴史の終わりは、同時に人間の消滅をも意味することになる——これまで述べてきた仮説はこのようなものである。してみれば、ひとが地上に現われ、どこかの段階ではじまった歴史は、やはりどこかで終わるのであり、歴史を、自然史上の人類に生じたひとつの事件としてみることに、それなりの正当性があると思われる。

歴史学には、何度かのはじまりがあつた。ひとつは古代のそれであり、もうひとつは近代のそれである。それぞれに、「歴史の父」と呼ばれる人物がいる。たとえばギリシアのヘロドトス。ドイツのランケ。前者はただ歴史の父と呼ばれ、後者は科学的歴史学の父と呼ばれる。知における人文学と科学との差異が彼らを隔てているが、

一方で共通点もある。ともに彼らが民主主義の黎明期を生きた、ということである。なにゆえヘロドトスは歴史の父なのか。古典的な著作を参照しておこう。アイルランド生まれの歴史家、J・B・ペリーは一九〇九年に出版された*The Ancient Greek Historians*のなかでヘロドトスとトウキユデイデスを論じて次のようにいつていた。

彼らは人間の出来事を年代順に記した最初のひとではなかつたが、批判 criticism を適用した最初のひとであった。そのことは、歴史が彼らにおいて始まったことを意味している。^{★11}

あえて古典的な著作から引くのは、むしろ近代人がなにをもつて歴史としていたか、その「承認欲求」の受け手の強さを知るためでもある。歴史的な「承認」とは、たんに年代順に並べることではない。もつとはるかに強い承認が求められている。すなわち「批判 criticism」の適用。彼はそれと対照的な人物として、エジプトに端を発する文書記録官とならんで「古物蒐集家」をあげている。この起源もギリシア人とされ、^{★12}「古物蒐集家は批判的であるより博学的であり、批判においては明快であるより瑣末で網羅的な傾向をもつ」^{★13}。彼らはギリシア人からは「ボロ買い老女 *γοαοον/ἀεργία*」と、ローマ人からは「無用の知識欲 *Curiositas*」と呼ばれる。^{★14}つまり、歴史学者は、事件をただ起こった順に記していく文書記録官でもなければ、古物蒐集家でもない。それらのあいだで、いずれとも異なり、テキストを正確な真実に向け批判吟味する者である。

では、ギリシア人やローマ人たちに欠けていたものはなにか。それは、「無限の進歩の観念 *the idea of an indefinite progress*」である（進歩が単数形で用いられていることに注意しよう）。「われわれは……」とペリーはいう。^{★15}

われわれは過去と未来の因果連鎖を深く洞察し、発展の観念を抱き、進歩を夢見るので、われわれにとって歴史の再構築は欠くことのできないものになった。

したがって歴史はひとつの科学 *science* になった。発展の概念によつてこそ、歴史は科学あるいは「学問 *Wissenschaft*」の地位にのぼつた。われわれはあらゆる歴史的事件や現象を継続する変化の過程の中の一因子とみなす。そして歴史家の課題は、先行したものと後にあらわれたものとのつながりを可能なかぎり完全に決定し、因果関係およびそれが含まれる発展の意義とを、やはり完全にあきらかにすることである。歴史研究の達し難い理想は、人間の文明の全発展をじゅうぶんに説明することである。これは太陽系の歴史や地球上の動物の生活の歴史を跡づけることとまったく同じ、科学的な問題である。^{★16}

人間が進歩の観念を有するということが、それはすなわち歴史が科学であるということにほかならない……どうみてもランケの影響下にあるこの文章を、一昔前の歴史学者なら、不可解な印象を抱く

ことなく、すんなり読むことができたにちがいない（ペリーの発言は、時期的には、エトウアルト・マイヤーとマックス・ウェーバーが歴史の科学的方法論をめぐる論争していた頃にちょうど重なる）^{★18}。そして、人文科学と自然科学との差異を強調する、昨今のカント主義的、さもなくば「言語論的転回」を信奉する歴史学者なら、自然史と歴史とを躊躇いなく同一の範疇のうちに論じていることに当然の疑念を抱くことだろう。そしてそのいずれでなかったとしても、共通して抱くにちがいないのは、科学であるために必要な「進歩 progress」を、今日の人類は（すくなくとも人類の理性の側において）見失っているのではないか、ということである。

ニュートンは、彼が世界と同一視した絶対空間のなかで古典的因果律を確立した。彼は、依然として、天地創造から最後の審判に到るキリスト教の「普遍史 Universal History」的世界観のなかにいた。^{★19} 文明の発祥はあくまで一元的であり、晩年にはその観点から *The Chronology of Ancient Kingdoms Amended* が書かれている。^{★20} そのニュートンの達成を絶賛するカントは、精神世界と現象世界の区別を巧みに利用しつつ、次のようにいつていた。「実際には唯一の時間があるだけで、この時間において相異なる一切の時間が、同時にではなく相繼いで排置されねばならない……一切の変化は、原因と結果とを結合する法則に従つて生起する、〔強調はカント〕」^{★21}。そして歴史について、精神世界の仮象および自然現象のいずれに属するかは実際のところ曖昧ながら（このことが用語の上ではつきりするのは、ずつとこの新カント主義者たちによつてである）、彼がこの「唯

一の時間」のなかで実現する「一般世界史」を構想して次のように語っていたことが想起される。

人類の歴史を全体として考察すると、自然がその隠微な計画を遂行する過程と見なすことができる、ところでこの場合に自然の計画というのは、——各国家をして国内的に完全であるばかりでなく、更にこの目的のために対外的にも完全であるような国家組織を設定するということにほからなない、このような組織こそ自然が、人類に内在する一切の自然的素質を刺すところなく開展しうる唯一の状態だからである。^{★22}

彼のいう完全な組織とは、その組織の成員のあいだに最大限の自由が保たれている状態をいう。そしてまた次のようにいう。

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。かかる計画に則つて一般世界史を著そうとする試みは、可能であるばかりでなく、また自然の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。^{★23}

彼は、自然法則におけるケプラーやニュートンのような《天才》——彼のいう「天才」とは、精神世界と現象世界の区別を突き破ることのできる人間である——を、歴史の領域にも求めていた。^{★24}^{★25}

あらゆる事象を結びつけるたつたひとつの因果律、という觀念に対する信頼を隠さないこの壮大な構想は、次につづく時代が歴史の時代となることを強力に後押しするだろう。一七九五年、コンドルセが『人間精神進歩史』^{★26}で歴史の進歩を政治社会の進歩と同一視することを宣言して以来、サン＝シモンやフーリエ、コントやバツクルらによつて醇化された《実証主義》の考えが、世界中に流布されることになる。そして一八二四年、ランケが高々と掲げた《科学としての歴史学》^{★27}は、この因果律の流れに二重の意味で寄り添うように生まれたのである。

古典的因果律の延長上に、マルクスの唯物史観を位置づけることは、全然不自然ではない。「生産力」のような経済概念によつて下部構造から上部構造への、あるいはその逆の流れをたどることで、科学的社会主義の名を名乗ることが許されるほどに、人間社会の歴史の因果律はより正確となろう。共産主義によつて歴史が終わりと見込んだマルクスが、カントのいう歴史の分野における《天才》だったと考えることは、二〇世紀半ば頃までは、さほど突飛なものではなかったと思われる。

しかし、彼らの信じた古典的因果律が、人文科学の分野にも同じように適用できるか否かが論じられていた二〇世紀初頭、かえつてその本丸であつたはずの物理学の領域で、根底から覆されることになる。すなわち、アインシュタインの相対性理論であり、それにづく量子力学である。いわゆる『言語論的転回』^{★28}は、こうした二〇世紀前半の古典的因果律批判の流れと軌を一にしていた。わけても

ジャック・デリダやクリプキの議論は、比較的記憶に新しい。理論と現実とのつながりを確率的なものに変えた量子力学以上の結果を、この転回は歴史の因果律に対してもたらした。というのは、歴史は、最初から実験不可能な学だったからである。同じ実験を繰り返しても同じ結果が得られるとはかぎらない、という命題に、歴史は触れることさえできない。自然の因果に含まれる名指しとテクスト上の論理的必然性とは完全に排他的に区別される。究極的には、歴史が、現実の世界における、たとえば母から子への名指しというよりは、テクストに残された固有名に依存しているため、科学的な歴史が必要としていた因果連鎖に致命的な亀裂が生じるのは当然だった。つまり歴史のテクストは、原理的にいつて、論理的必然性を超えて自然の因果連鎖にまで達しえない。可能な世界 possible world についていくらか考察を重ねても、それが実現可能かどうかは問うことさえできないのである。言語論的転回以後の議論については以前に何度も取り上げているので詳しくは触れないが、いずれにしても、歴史が科学であるかどうかは、古典的因果律が信じられていた時代から今日に至るまで、きわめて微妙な状況だったのであり、そのためコント以来、実証の歴史学者は無理に無理を重ねてきたのである。

歴史そのものが目的に終わりをもつ、と考えることを妨げるものはなにもなかった。かつてカール・レーヴィットが指摘したように、^{★29}またニュートン＝カントの因果律の議論が十二分に示唆していたように、キリスト教世界の「普遍史」的発想、「終末論的歴史観」が

近代の歴史観にも影響していたことは、十分に考えられることである。しかし、この考えがヨーロッパ的なものと指摘したところで、終焉を回避できるわけではない。というのは、近代歴史学を問題的な概念にしていたのも、古い因果律の考え方だったからである。モダニストたちが信じたように、歴史が科学たりうるなら——すなわち、歴史が対象として人間から自律しているなら——、いずれは過去の出来事がすべて正確に認識されるはずだから、そこから人類の歴史が今後どこに進んでいくのか、最良の道を指し示すことは当然可能なはずだし、そこで歴史は終わるだろう。逆に、ある種のポストモダニストたちが信じたように、科学としての歴史がついに真実に達しえないなら、そこに意義を見いだすひとはなくなり、やはり歴史は終わるのである。つまり、二種類の終わりがあつて、畢竟、歴史は終わりの思考に二重に包囲されている。

カントからヘーゲル、マルクスに至り、最近ではフランシス・フクヤマから、歴史以後の時代の存在を暗黙のうちに想定するポストモダニストに至るまで、そこに共通する目的＝終わりの思考が、結局は、歴史が科学であることに端を発していたことはまちがいない。しかし、先にも述べたとおり、この歴史の目的＝歴史の終わりの実現する世界は、蔷薇色の「永遠平和」でないのももちろんのこと、むしろ地獄であった。《完全な国家》のなかで自由を実現し、「人間」であろうとすることをやめた人類は、表向きの平和の影で、得ようとして得られぬ「承認」の欲望を始終抱えて、すべての同族との敵対関係 Antagonismus を醸成するほかないのだ（「歴史の終焉」以

後類発する国家間戦争には至らぬ野蛮な低強度紛争は、その現実態であるようにみえる）。むろん、そうなるより前に、「平和」で「自由」な世界では早々に進歩の風が吹き、歴史学者が些末な古物蒐集家や文書記録官に墮していく、というのが現状なのだが、それも科学的歴史学の負った宿命なのである。というのは、そもそも歴史に対する完全な「承認」など、どのような《批判》的手法をもってしても、不可能だからである。

V 人文学としての歴史学

しかし、ヘロドトスを「歴史の父 *Pater Historiae*」と呼んだのは、近代人ではない。まっただき古代人のキケロである。近代人は、ヘロドトスからトウキユデイデスに至る系譜に、韻文で書かれた叙事詩から、散文で書かれる実証的な歴史へとあゆむ道筋を読み取っている。ポリュビオスの場合には、修辭性を排除しようとする意図と（その点で修辭性に富んだリウウィウスの評価は低くなる）、歴史そのものに一定の方向を認めた点で（たとえそれが循環史観であつても）、近代の進歩思想の萌芽を認めて、高い評価が与えられていた。^{★31}だが、近代を最良の結論とし、その流れに彼らを配置していく典型的な歴史主義の見方とは無関係に、ヘロドトスはすでに「歴史の父」であつた。だからわれわれは、近代科学なしに歴史が可能なることを認めてよいのである。

古代の歴史学者たちの歴史的関心はどのようなものだろうか。さしあたり、それを《人文学としての歴史学》と呼ぶが、歴史の因果

律に対する明晰で精密な科学的探究には依存しない、異なる歴史のあり方は、いかに可能だったのだろうか。彼らの残した歴史書のなかから、そうした意志を探究してみよう。ひとまず、歴史という思考がどのように生まれるのかについて、筆者なりの論理的仮説を提示して補助線を引いておく。

はじめに注意すべきは、歴史は、ヘーゲルが気づいていたように、なにか客観的で物的な対象として存在しているのではない、ということである。瓦礫にせよ史料にせよ、それらはすべて現在であつて、生の傷ではなく痕跡である。物の古めかしさを作るのは、歴史的思考に慣れた者が思いながちな過去そのものではなく、それがたえず現在に留まつていることによつてである。だから、ただ古いというだけで歴史が生まれるわけではない。むしろ、事物のいまここには存在しない起源にひとが関心をもつところにしか現われない（だから主観とか客観とかいったお決まりの区別とは無関係である）。ではなぜそうした関心をもつのか。歴史的関心がひとに芽生える条件は、次のあげる三つと思われる。ひとつは、そもそも、そのほかの動物と異なり、ひとはその死後も、与えられた寿命をはるかに越えて持続する痕跡をみずからの意志で残すことができる、という点である。それは多くの場合《言葉》と呼ばれるが、それによつてひとは、ひとつの生の終わるやいなや、もうひとつの生、すなわち死を生き、《彼岸》を実現する。別の言い方をすると、発話者不在の言葉について、その発話者の実在を想像するとき、歴史の胚のよくなものが生まれる。彼がいまも別の世界で生きていると考えるの

を妨げるものは、原理的にはなにもない。実際、遠く離れていることと、死んでここにいないということは、生きている者たちにとつては会えないという点でちがいがなくからである（だから彼岸は、かつては天竺や黄泉のような地理的なイメージで語られてきた）。

しかし、それだけで歴史的関心がはじまるわけではない。というのは、そうした彼岸は、ふつうは天国や浄土と、あるいは別の場合には地獄と呼ばれて、きわめて宗教的な色彩を帯びた名称を付されるからである。この場合、死人を残された言葉によつていかに厳密に再生させようと、その存在は神々と同列になり、人間世界への参与を許されない。また死者が彼岸に住まう超越者たちの力で正当に裁かれ救われるのであれば、ひとは過去再生の動機を失う。超越者の力が強力であればあるほど、此岸と彼岸は峻別され、たとえ彼岸から発話者不在の言葉（近代ではふつう史料と呼ばれる）が漏れだしたとしても、それは神々の言葉と同一視されて歴史と捉えることはすくなくなる。^{★33}したがって、彼岸が歴史であるためには、死後の世界もまた人間の世界であることが自覚され、死んだ人間を救えるのは同じ人間だけだ、ということが意識されねばならない（人間を意味するラテン語の *humanitas* は、「埋葬する *humando*」からきている）。^{★34}死後の世界を占めるのが、神々ではなく人間であると考えられる場合にのみ、その彼岸は歴史と呼ばれる。だからおそらく、歴史の生成は、神々の後退や退場をともしなう。

まだ十分ではない。王侯貴族が不滅の血をもつといわれて、^{★35}理論上永久に支配者の地位を占めることが決まっているなら、権力者と

しての彼らの死がいかに彼岸を形成したとしても、その再生の欲望は生殖行為で満たすことができる（為政者の徳ツツミは、生殖により子孫のうちに再生する）。血と地位の後継がスムーズに行なわれるかぎり、政務上の必要から過去を記録する年代記は生まれても、過去探究の欲望それ自体によつて生まれる歴史は形成されない。要するに、その生のたびごとに死ぬ、有限の身体をもつ人間にしか、歴史は訪れない。誰彼かまわずすべての人間におとずれる窮極の民主主義であるところの死が、歴史をもたらず。したがつて、歴史は中世的・封建的なものではない（とくに、空間的な《彼岸》を地上から抹消したのちに出現した近代において、《彼岸》はもつぱらすぎさつた過去とまだ見ぬ未来、すなわち時間的なものになつた。そのためヘロドトスの時代にはあつた地誌学的関心が歴史からほとんど消え去つてゐる）。神々がいかに歴史を拒絶しているかをみるには、次のアウグステイヌスの発言を参照しておけば十分だろう。

宇宙の創造主、もろもろの魂と物体との創造主であるあなたが、そのようなしかなかで、すべての未来と過去とを知りたもうと考えるのは、とんでもないことです。あなたの知は、それよりはるかに驚嘆すべく、はるかに神秘的です。すなわち、うたう人がよく知つた歌をうたい、聞く人がよく知つた歌を聞くとき、未来の声に対する期待と過去の声の記憶とによつて、心の印象はさまざまに変わり、感覚は分散した方向に向かいますが、変わることなく永遠で、もろもろの精神の真に

永遠の創造主であるあなたには、そのようなことはおこりません。³⁶

空間的にも時間的にも無限に達し、生死によつて分たれた彼岸という思考が存在しない神仏にとつて、原理的にいつて瞬間か永遠かのいづれかしかありえず、そのあいだで両者を含まぬ形で持続する歴史は存在しえない。

したがつて、ひとが、動物でもなく（ひとつ目の条件）、神々でもない（二つ目の条件）、《人間》であること（三つ目の条件）が意識されるとき、歴史の生成する条件が整うわけである。もちろん、もつと感覚的な、最初の動機をあげてもよかつただろうか——言葉ゆえ生じる不在者への悲しみや、冤罪（不在の出来事）に対する怒りや怨念のような。いづれにしても、こうした感情を、神や仏、王や将軍のような超越者の力によつて解決することができないとき、言葉をもつた人間は、《彼岸》を歴史に変え、その再生を夢見るようになる。

第二章 歴史の隠蔽

VI 神話・物語・歴史

神との紐帯が切り離された人間にこそ、歴史的関心が芽生える。そのとき、事実と虚構のあいだの境界も移動する。というのは、近代的に考えれば、神の実は事実ではないからである。しかしだか

らといって、歴史には事実が、神話には虚構が都合よく配分されるとは考えないほうがいい。というのは、死んだ人間や消え去った出来事の実在性が、神々に比して高いとはいえないからである。歴史もまた、天国や地獄と同じ死者の生きる《彼岸》である。現実さの度合いという点で、歴史から神話があやふやなものに映つたとしても、自然科学からは歴史がそのようにみえている。おそらく、それから三つのカテゴリーのすべてから、それぞれに対して「《死》はそういうものではない」という反論があがることだろう。

ヘシオドスは、ゼウスと記憶の女神ムネモシユネの娘であり、学芸の神アポロンによつて統括される九人の姉妹神に、次のように歌わせている。

ヘリコン山のムウサたちの讃歌ほめうたから歌いはじめよう

……彼女たちなのだ このわたしヘシオドス

以前聖いヘリコン山の麓で 羊らの世話をしていた このわたしに麗しい歌を教えたもうたのは。

まずはじめに このわたしに語りたもうたのだ つぎの言葉

を

神楯もつゼウスの娘 オリュンポスのムウサたちは。
「野山に暮らす羊飼いたちよ 卑しく哀れなものたちよ 喰いの腹しかもたぬ者らよ

私たちは たくさんの真実に似た虚偽を話すことができますけれども 私たちは その気になれば真実を宣べすることも

きるのです」^{★37}……

女神たちがときに真実を宣べることがあるように、歴史学者もまた、ときに真実を述べることがある、というべきだろうか。ヘシオドスは、女神たちの言葉、あるいは彼女たちによつて暗示的にあらわされる詩人の言葉が、ほとんどの場合に虚偽であることを知っている。だが、さりとて完全な虚偽ともいえない。虚偽と真実の分割線は、言葉を発する主体（詩人であるのか、学者であるのか、はたまた神であるのか）に依存しない。歴史における真実を、なにももつてその資格で呼ぶのかについて、歴史哲学者ジャンバッティスタ・ヴィーコ（1668-1774）の『新しい学』^{★38}における議論が参考になるかもしれない。

最初の人間たちは、自然本性からして、ありのままに偽るところのまったくない子供と同様、このうえなく単純素朴であった。そのため、最初の物語は虚偽をなにとつ作りあげるこゝとができなかった。ひいては、必然的に……、真実をありのまま偽らずに語つたものであった。^{★39}

最初の人民たちはどこでもおのずと詩人たちであった。^{★40}詩の创作者は最初の人民たち自身であったのであって、最初の人民たちはすべて神学詩人たちからなっていたことが見いだされるのである。^{★41}

この短い引用をみるだけでも、ドイツ的な歴史哲学とはまったく異なるそれが認められる。ヘーゲルにとつて「最初の人間」は、たがいに承認を求めて死闘を繰り広げる《戦士》であった。ヴィーコのそれは戦いのイメージからは縁遠い、ほとんど真逆とさえいえるような《詩人》である。それはなにを意味しているだろうか。

詩人とは、ヘーゲルの戦士との比較でいうなら、なんらかの現実や自然を言葉によつて、とくに比喩的に《表現》する者である。つまり、「承認」する／させる者ではなく、もつぱら《表現》する者であり、主人か奴隸か、勝つか負けるか、という弁証法を起動させる二項対立的な主客の別は含まれていない。《表現》の対象は（仮に自分自身が対象であつたとしても）外部にあり、《承認》のように、対話の内部に対象が存在するわけではない。

では、「最初の人間」はほんとうのことしか言わない、とはどういうことだろうか。それはこういうに等しい——ホメロスの叙事詩は、すべて歴史的な真実である、と。一般的な通念からいえば、もつとも原始的な人民たちこそ、自然現象を人格化する迷信（偶像崇拜）やただの石を神と呼ぶ嘘（物神崇拜）に塗れているのではなからうか？ これについては、次の点に留意すれば理解が容易になるかもしれない——すなわち、『新しい学』は、作者が所属するキリスト教社会と、ギリシアやエジプトのような異教社会のいずれの知が正しいかについて、判断を表明していない、という点である。民族によつて、あるいは歴史のなかで、同じ表現が迷信にも真実にもなるが、今日多くの場合、それを迷信とみなすのは、近代科学という後

から出てきた知を基準にしているからである。つまり、迷信がただちに虚構というわけではなく、時代や場所によつては別種の真実を現している可能性がある。ある表現が現実からより遠ければ嘘になることもあるし、より近ければ真実となることもあるが、いずれにしてもこの哲学は、弁証法的な主客の対立に起因するような、真実か虚構か、という二者択一を前提していない。真実あるいは知は、ついに相対的なものなのである。したがつて、例外的に、《最初の表現》には、それを判断する基準がない、ということを意味している。だから逆説的にも、この哲学における「最初の人民たち」は、嘘をつきようがない。

ここでは、知が弁証法的に（つまり「承認」を求める戦いを繰り返し、無数の敗者を生み出しつつ、たつたひとつの勝利という）真実にむかつて進歩していく、というイメージは希薄である。むしろ、真実はたえず複数形であり、なんらかの競争が認められるとすれば、それは自然や精神といった対象に肉薄する《表現》をいかに実現するか、ということになる。したがつて、知は、現実に対して無限に近づいていくことはできても、いわゆる「絶対知」★⁴²が想定する完全合一化は原理上ありえない。詩が求めているのは合一ではなく、比喩という別のもの同士のもの「ふざわしき」である。詩としての歴史に終わりはないのである（それにしても詩と知とはお互いに忌み嫌いながら、なんと似通っていることか！）。

「歴史の終焉」以後、こうした歴史哲学の重要性はいや増す。この哲学は、かならずしも人類全体に行きわたる「進歩」の概念がなく

とも、また「承認」の欲望が仮に完全に満たされたとしても、歴史が可能なことを示唆しているからである。すなわち、ひとが《表現》の意志をもっているかぎり、たとえ承認する者が不在であったとしても、歴史はつづく。しかしその一方で、この歴史哲学は近代の歴史哲学を大幅に変更せざるをえない。一見すると不利にみえる最大の変更点は、発話の主体が何者か無頓着である以上、神話や物語と歴史との区別がつかなくなる、ということである。というのは、「科学的な」歴史学が往々にして晒された批判——すなわち、歴史は、歴史学者の主観的なナラティブにすぎないという、歴史Ⅱ物語批判を受け容れることを意味するようにみえるからである。しかし、よくよく考えてみると、この批判はもはや効力をもっていない。なぜなら、歴史的にいつて、科学でさえ相対的なものであり、科学だからより、真実に近いといふことは、なんら保証されていないからである。科学的思考だけが正しいとみなす考えは、ただひとつの価値観——たとえばキリスト教的な——だけが正しいと思ひなす中世的価値観とそれほど違っているわけではない。むしろ批判者のほうが、この歴史哲学の投げかけた疑問に答えねばならないだろう。

そこでふたたびヘシオドスに戻つて、彼が設けた時代区分を確認しておこう。彼は「巧みに手際よく話すから、よく胸に納めておけ、神々も人間も、その起りは一つであったという物語じゃ」と話し、五つの種族の存在をあげる。一、黄金の種族。二、銀の種族。三、青銅の種族。四、半神の種族。五、鉄の種族。黄金の種族は神々とともに、神々となんら変わらぬ生活を送り、銀の種族はそれよりは

劣るがなお光輝溢れる生活を送る。青銅の種族と半神の種族は戦いの日々を送つて次第に神々に見放され、完全に神々の世界と切り離された鉄の種族は苦悩の日々、ヘシオドスと同じ現代を生きている。これにヘロドトスが伝えるエジプト人たちの別の三つの区分を重ねると、黄金と銀の種族が《神々の時代》を生き、半神の種族が生きているのは《英雄の時代》である。それとときを同じくして《人間の時代》に属する青銅の種族が生まれ、そして鉄の種族の住まう現代には人間だけがいて、英雄さえもない。

ヴィーコはこうした三区分（神々の時代、英雄の時代、人間の時代）を利用して、世界歴一六五六年に起こった「世界大洪水」以後の世界歴年表を作成している。世界大洪水より百年してカルデア人ゾロアスターが生まれ、さらに百年のち、プロメテウスが人間（黄金の種族）のために火を盗み、ほどなくして、最初の人間であるデウカリオン、そしてその孫のヘレン（最初の女、バンドラにとつても孫である）が生まれる。それから数百年のちには、ヘラクレスやオルフェウス、アキレウスたちの活躍する英雄の時代が訪れ、ローマ建国より五十年ほどあとの時代、ヴィーコによれば「英雄時代最後の人物」が登場する。三二九〇年のところに書かれたホメロス、三三〇〇年のところに書かれたヘシオドスとヘロドトスである。

近代科学に慣れた者を困惑させるこの奇妙な時代区分について、あえて真剣に取り組んでみよう。当然、神々の時代を描くのは神話である。英雄の時代は物語であり、そして人間の時代は歴史である。事実か虚構か、という二者択一ではなく、事実性の度合いにおいて

これらを見るならば、神話には虚構が多く、歴史には事実が多く、物語はそのあいだにある、ということが理解される。しかし、この規定は出来がよいとはいえない。なぜなら、今日では仮象とみなされる神話的な虚構は、同時代において、一種の事実を構成していたからであり、また一方で、今日事実の集積とみなされる歴史が、本当にその資格をもっているのかを、明晰かつ正確に判断できたことは、ただの一度もないからである。すなわち、事実と嘘とは、二者択一の関係にあるのでもなければ、同じ媒介変数の度合いでもない。ニーチェはこういつていた。

一つの神経刺激が先ず形象に移される。これが第一の隠喩である！ その形象が再び音において模写される。これが第二の隠喩である！ そしてそのたびごとに、全く別様の新しい領域の真つ只中に向かつて、領域の完全な飛び越しが行われる。：樹々や色、雪や花について語るとき、そうした事物そのものについて何か知っているように思い込んでいるが、しかし実際には、根源的本質には全然一致していない事物のメタファー以外には何も所有していない。^{★47}

言語はすべて隠喩であり、真理にたどりつけない。むしろ、「真理とは隠喩、換喩、擬人視などの動的な一群であり、要するに人間の諸関係の総体であつて、それが詩的、修辭的に高揚され、転用され、飾られ、永い使用の後に、ある民族にとつて確固たる、規範をなす、

拘束力があると思われるようになったものであり、錯覚であること
を忘却されてしまった錯覚、使い古され具体的には無力になつてしまつた隠喩」^{★48}なのである。要するに真実とは、言語が究極的には隠喩を超えられないことを忘却したところに生じる虚偽である。だからこのようにさえ言える。真実を語ることは、「確固たる慣習にしたがつて嘘をつく義務」^{★49}だ。

このニーチェの議論の新しさは、言語の不完全性を指摘し、言語外の他者の住まう世界に目を開かせたというよりは、むしろ折り返して、《比喩》（およびそれに伴う《忘却》）^{★50}の可能性に目を開かせた点にある。^{★51} すなわち、真実を可能にする《比喩》とその《忘却》の必要性（有用性）である。

実際、歴史の結果と呼ばれているものは、たえず「過剰決定」の状態にある。結果に先立つあらゆる、事象が原因の資格をもっているものであり、現実には、結果を「原因によつて知る」とは、特定の原因だけを選んで、その他の原因をすべて忘却することである。

また、言語の現実的な諸機能をたどると、なにもものかに対する《比喩》として機能する場合が多々ある。とくに《比喩》が実践的な力をもつのは、言語がときに陥る、事実を述べているのか嘘を騙るのか、という二者択一を無視できる場合である。たとえば「静夜の星は天に留められた金の鉾」^{★52}という表現において、逐語的かつ科学的に事実か否かを問うのは無意味である。むしろこの比喩は、ある人間の心情の吐露であり、しかも星々とのあいだに結びれた特殊な関係（ニーチェ流に言えば「吃りながらの翻訳」）である。そこにお

いて、十分、言葉はある真実とみなされてよい。そのため、歴史的思考のような対象の場合、虚構か事実か、というだけでなく、虚構から事実へ、というリニアな度合いという考え方も、あまりふさわしいとはいえないのである。だから、神話には虚構というよりは象徴性、物語には隠喩性、そして歴史には事実というより具体性、こうした抽象から具体に至る、性質の異なる三つのタイプの詩的な事実を考えるべきであり、またもつと重要なことは、これらの言葉の連なりが現実に作用するその美しさ、あるいは強さである。いうなれば、これは歴史の《詩的転回》である。

では「最初の人間」としての詩人は、いったいどのような詩を書いたのか。ヴィーコはホメロスについてこういつている。「ホメロスの詩は古代ギリシア人の習俗を記した国家史である」。^{★53} 彼らは、時期的には、英雄時代と人間時代の裂け目にあつて、神の世界と人間の世界とをつなぐ蝶番の位置にいる。なおかつ、彼らは最初の歴史叙述を行なった者である。要するに、ヴィーコのいう「詩人」とは、歴史家を意味しているのであり、まさにそのことによつて、彼らはおのれを「最初の人間」にしたのである。歴史を叙述する、当のそのことが、ひとを《人間》にする。

Ⅶ 人間誕生の神話 (一)

ヴィーコのテキストは次のことを示唆していた。——人間を人間たらしめるのは、自らの歴史を書くというそのことによつてである。だから、こう規定することも許されるだろう。神話は神々の文学で

あり、物語は英雄の文学であり、そして歴史は人間の文学である、と。たとえば神々はそもそも歴史を書くという動機をもたない。彼らの力は時空間を超越しているからであり、過去に起こったこと、現在に起こっていること、そして未来に起こることが、彼らの内面に一挙に訪れている。どのような時代や場所であろうと、美の女神は、彼女を讃える民族の居場所において、永久に美を象徴しつづけるだろう。だから、押し流される現在を歴史に止めておく必要はまったくないのである。英雄の場合どうか。アキレウスがそうだったように、彼らは神々のつくる運命に抗うことができない。しかし同時に、彼らは自らの運命を予期し、歴史に頼ることなくその運命をたどつていくことができる。相対的にわれわれに近いカエサルやナポレオン、日本なら信長や秀吉のようなひとたちがそうだったように、英雄自身の内なる魂が、すでに世界の運命を掴み取つていたのである。だからやはり、歴史に書かれはしても、書く必要はなかった。時空間に分散し、運命に抗つては翻弄され、そしてついに神にも見放される。そうした名もなきひととこそ、歴史を書くのである。ひととは死ぬときにはいつも孤独だが、その孤独を神が救つてくれぬとすれば、ひとの手に残されているのは歴史を書くことだけ、さもなければ歴史に記されるのを期待することだけである。そんな彼のことを、ただ《人間》と呼ばないでいるほうがむずかしい。

しかし、それだけで、「最初の人間」が歴史学者だったというつもりはない。歴史叙述と人間誕生のかかわりについて、いくつか神話をふりかえつて、仮説を補強しておく。ヘシオドスやオウィディ

ウスたちが伝えるプロメテウスの神話は次のようなものだった。

プロメテウス——その名の意味するところは先んじて知る者である——はその他の動物たちとともに、神に似せて人間をつくつた。牙や爪、翼のような武器をもたなかった丸腰の人間——弟エピメテウスに武器の配分を任せていたが、彼は人間に武器を与えるのを忘れていたのである——に、彼は言葉とともに、ゼウスから火を盗んで武器として授けた。怒ったゼウスは人間に災厄の種を与える。アフロディテの美とヘルメスの狡知とをあわせもつた、《女》である。「人間どもはみな、おのれの災厄を抱き怒しみつ、喜び楽しむことであろうぞ」。パンドラと名付けられた《女》はエピメテウス——じつはこの名は、後から知る者を意味する——に与えられる。さすがにプロメテウスは弟にゼウスからの贈物には注意するよう伝えていたが、弟はやはりそのことをすっかり忘れていた。パンドラが家に伝わる壺を開けると、ありとあらゆる災厄が地上にばらまかれた。これを見たゼウスは人間を何度目かの洪水で滅ぼしてしまった。最後に残されたのは、プロメテウスの息子デウカリオンと、エピメテウスとパンドラの娘、ピュラだけである。母の骨を抱えて嘆き悲しむ二人に神託が降りた。「神殿を出てよ。頭をおおつて、帯で結んだ衣を解くように。そして大いなる母の骨を背後に投げよ」★⁵⁴。大地に打ち捨てられた母の骨（に擬せられた大地の石）は、彼らの背後で肉に包まれ、彼らの子供（ヘレン）となった。……

洪水で滅ぶたびに生まれ変わる、人間の何度目かの誕生の神話

である。この不可解な神話が本稿の興味を惹くのは、神の血と人間の血を受け継いだ「最初の人間」は、記憶の神と忘却の神の血をひいていたことである。そして兄の助言が弟にはまったく功を奏さなかったように、記憶が忘却に歯が立たなかったことである。このことは、ニーチェが言葉について言っていたことと符合している。★⁵⁵すなわち、言語⇨知⇨記憶には、たえず幾ばくかの忘却が含まれている。あえてカントとは真逆に彼の用語を用いるなら、ひとは、先験的に忘却している。カテゴリーの根源には、忘却がある。

さらに興味深いのは、ピュラたちが洪水ののち、拾い集め、抱きつづけていた母の骨を捨て去るとき、それが彼らの子供になったという、オウイディウスの記述である。母の骨を過去の人間の痕跡と捉えるなら、それを歴史の資料に擬すことは不自然ではなからう。するとみえてくるのは、母の骨⇨歴史の資料を集める、すなわち記憶するという歴史学者の行為と、それらを背後に投げ捨てて、すなわち忘却して前に進むという英雄的な行為とが、折り重なっていることである。まさに記憶と忘却の神の子たちにふさわしい行為である。つまりこの神話は、人間が誕生するためには、《歴史的思考》が必要だということを示唆しているのである。

付け加えるなら、ここには時間概念の生成とその変化とがみとれるように思われる。たしかに、ある時間概念のなかでは、子は父母の背中をみて育つ。つまり、父母（過去）が子（未来）に先んじていて、過去から現在に向かつて、時間は同じひとつの線上に順序よく並んでいる。だから子は父母と対話し、因果をたどって、その

歴史を正確に紐解くことに執心する（その副産物として、過去と現在の距離を正確に量れば未来のこともみえてくるだろうし、過去と未来とは交換可能とも考えられるだろう）。だが、いつしか、その時間概念に変化が訪れる。彼らが父母を追い越すのだ。というのは、子は、大人になるにつれて、じつは自分が時間の尖端を歩んでいることを知るからである。父母の歴史を書くかどうかは、子の気分次第であつて、また子を作ることができるのも、若い自分の気分次第である。自分が過去に父母の忘却とともに前に進むと、その背後に時間が過去と未来とに切り分けられる。時間は一方的に訪れるのではなく、いまやおのれの生が、過去と未来とをつくるのである。彼らは認識者でも対象でもなく、ましてやその両方というわけでもない。もつぱら忘却ということにおいて、過去と未来との蝶番である。彼らは時間の尖端にいるが、けつして末端にいるのではない。かくして、本当の意味で歴史が作られていく。だからこそ、母の骨と子とが彼らの背後で同じ場所を占めているのである。忘却のおかげで因果連鎖は途切れているし、過去と未来も交換不可能になっているが、それらをどのように繋ぐかは彼らの意志次第であり、そして同時に、因果連鎖よりも高次にある運命次第である。われわれはたえず、歴史シノログの過剰デゲルと喪失ミナシのなかで、意志によつてか運命によつてか、因果連鎖を選び取っているのであつて、そうであるからには、単一の因果連鎖だけを地上に想定する理由はない。神々に見放され、神殿を出て、運命に翻弄されることを自らの意志で選び取つた人間の一生において、おそらく《彼岸》は過去から未来に移動していく

と思われるが、それだけで、時間概念はこのように劇的に変化する。^{★56} 記憶と忘却の不思議な連鎖のなかで、過去は未来に生成変化し、人間と歴史とが螺旋を描きながら同時に誕生する、ということである。

Ⅷ 人間誕生の神話 (一)

次に、ギリシア人とならぶ別の異教徒、エジプト人の有名な神話をみておこう。

かつて、エジプトの神オシリス（ウシル）はセト（セテク）の謀略にかかり、木の棺に納められたまま鉛を流し込まれ、ナイル川に流されることになった。妻であり妹でもあるイシス（アセト）は心を痛めて彼を捜す。棺はフェニキア王の街ビュプロスに流れ着き、無花果の木に包まれて宮殿の柱となつていた。そしてイシスはついに彼の棺をみつけだす。「やつと人気がない所まで来ると、彼女は自分一人になつて棺を開き、オシリスの顔に自分の顔をすり寄せ、彼を愛撫して涙をこぼしました」。^{★57} イシスは強力な魔力をもつ魔法であり、生を司る彼女は死者を再生することができた。それをみたセトは、イシスの魔術を妨害するため、オシリスの遺体を奪い十四の部分に分断してナイル川に流した。イシスはパピルスの船にのり、またも遺体を探しまわつて、魚にすでに食べられていた男根をのぞいて十三の部分のみつけだす。最後の部分は無花果の木で代用した。そのため完全な再生にはいたらなかったものの、イシスは処女のままオシリスの子ホルスを懐胎し、オシリス自身は今度は冥界アアル

の王として蘇ることになった……。

この神話の解釈については、いうまでもなくプルタルコス以来さまざまなものがある^{★58}。だが、ここでは歴史学という観点から解釈を提示しておく。エジプト人の再生欲望の強さは、ヘロドトスがその製法を詳細に伝えているミイラに明らかだが、その最初の事例のひとつが、このオシリスだったといわれる。ところで、棺の流れ着いた都市がフェニキア人のビュプロス Byblos だったことには深い意味がある。というのは、最初のアルファベットは、ビュプロスで生まれたとされ、またこの地名はギリシア語の紙 (χαρτίον) および聖書 (Bible) の語源にもなっているからである^{★60}。つまりここには、紙と文字、すなわち《不在者の言葉》を可能にする、歴史の登場する神話的条件がいくつか揃っているのである。

ならば、オシリスのバラバラにされた肉体が歴史の資料^{★59}であるとすれば、それらを拾い集めて愛する男を再生させようとするイシスは歴史学者であろう。身体を十四の箇所に分割したセトの謀略は、いわば学問における分析に対応しており（因果律を細かく裁断していく今日の歴史学は、図らずもセトの役割を果たしていることになり……）、イシスの彷徨は総合である。そしてこの総合が、かならず代用というべきか比喩というべきか、要するに詩的想像力によって埋められるべき最後の断片を残し、蓋然にとどまるということも示している。しかも、この魔術的総合は、オシリスを死者の国の王として復活させるというのだ。神話のこの箇所だけを抜き出すなら、

歴史学者の行為を象徴する神話と考えないでいるほうがむしろらしいくらいである（事実、イシス信仰はローマ共和政末期以降、主としてインテリ層のあいだで流行することになる^{★61}）。

したがって、この神話は、歴史的思考が神話的思考からの理性的発展の結果であるという近代的・歴史主義的な歴史観・人間観を動揺させている。政治体制やミイラのような習俗の点で、外的な結果に大きな違いはあれど、内的な精神において、この神話の登場人物と近代の歴史学者とのあいだには、ほとんど差がない。むしろ、人間の根源にある、科学以前の歴史的思考を、あとから出てきた神話的思考が妨害しているようにさえ見える（これこそセトの謀略の真に意図するところだろう）。

地中海世界において、カルデア人と並んで大洪水以前の古い年代記をもつために、エウセビオスら教父たちを悩ませたエジプト人^{★62}たちが、ヘロドトスのような歴史を生み出さなかったことが不思議に思われる。だが、逆にみえてくるのは、神々は、すでにひとがもっていた歴史的思考を禁じ、それに先んじて出来事を神話的色彩によつて塗り固めてしまうことである。神話はたえず歴史を、さもなければ人間を隠すようにして——エジプトの主神アメンは隠す者を意味する——機能している。それは二重の意味で、である。というのは、神話が用いている隠喩的・象徴的な表現の向こうに、ある歴史的事実が隠されていると考えるのは比較的容易いが（それでも近代の歴史学者は神話全体を歴史のコーパスから排除しがちなのだが）、そうすることで、今度は歴史学者自身に、当時は人間の

あいだに歴史的思考は育っていなかったとみなさせ、歴史的思考は神話的思考のあとで生まれたという錯覚を与えて、歴史を二重に隠すのである。歴史が人間をして人間たらしめるという先の命題に同意するなら、歴史が隠されるということ、それは人間を禁じられることである。近代の歴史学者は、そのことに気づかぬうちに加担しているのである。

第三章 詩としての歴史学

IX ホメロス

近代の歴史学者は、それまで閉じ込められていた檻の扉——外へ出れば人間になれるという扉を開きながら、自らまた檻にもどつて扉に鍵をかけているかのようだ。しかし、われわれは彼らにかまわず先に進まねばならない。アリストテレスは『詩学』において、詩と歴史とのちがいを次のように語っていた。

歴史家と詩人は、韻文で語るか否かという点に差異があるのではなくて——じじつ、ヘロドトスの作品は韻文にすることができると、しかし韻律の有無にかかわらず、歴史であることにいささかの変わりもない——、歴史家はすでに起こったことを語り、詩人は起こる可能性のあることを語るといふ点に差異があるからである。⁶⁵★

近代以降、古代史の分野では、往々にして古典文献学と歴史学とは別々の道を歩む。それは、おそらく前者が虚構を、後者が事実をあつかう傾向をもつからだろう。今日、同じように詩と歴史とのあいだにそのような差異を認めるのがふつうである。だが当時はもつと別の仕方でも区分されていたことが、アリストテレスの指摘から理解される。注目すべきは、彼が批判したほうの指摘である——すなわち、歴史と詩とのあいだには、散文か韻文か、というちがいがいしかなかった。つまり、一般の読者は、内容が事実かどうかよりも、文体にきわめて大きなウエイトを置いて区別していたのである。彼の批判内容とあわせて考えるなら、当時両者は、いずれも真実を語っているときみなされていたと考えられる。もし両者とも虚構として受容されていたら、彼はこの指摘のまえに、まずはいずれもが事実の資格をもつということから説明せねばならなかっただろう。

しかし、本稿はここでホメロスを歴史学的な史料としてあつかおうというのではない。ヴィーコのいうとおり、彼の叙事詩が神話ではなく一種の「国家史」であったことは、近代的な範疇から考えても、ある程度は確実であつて、それは一八七三年、ヒサルルクの丘で行なわれたハインリヒ・シュリーマンによる発掘の成果によつて考古学的には実証されている。だから実証的な観点にもとづき、記述から当時の生活を再現することは全然不可能ではないだろう。トウキュディデスがペロポネソス戦争を、ヘロドトスがペルシア戦争を描いたように、ホメロスはトロイア戦争を描いたのである。ただ文体がちがっていた、というだけのことである。それよりも本稿

が探究してみたい新しいテーマは、「英雄時代最後の人物」であり、来たるべき人間の時代と向き合ったホメロスは、作品を通して、どのようにして《歴史の概念》を人間に預けたのか、ということである。

ホメロスの名のもとに伝わる『イリアス』の成立年代は前七五〇年頃と推定され、^{★66}紀元前一二〇〇年頃行なわれたギリシア人たちによる小アジアはイリオスへの十年に渡る遠征、いわゆるトロイア戦争を描いた叙事詩である。「怒りを歌え、女神よ、ペレウスの子アキレウスの——アカイア勢に数知れぬ苦難をもたらし、あまた勇士らの猛き魂を冥府の王に投げ与え、その亡骸は群がる野犬野鳥の啖うにまかせたかの呪うべき怒りを」の言葉で始まる全二十四歌で構成される。文字化は前六世紀後半のアテナイでのことであった。

この叙事詩を歴史と呼ぶことを躊躇させるのは、ひとつには、この叙事詩が十年にわたるトロイア戦争全体を網羅してはいないからである。かといって、学術的に必要な強さで抽象化された原因を語ってもいい。

ホメロスは十年間の戦争のうち最後の一年、その最後の一年のうち結末を含め五十一日間にわたる、アキレウスの怒りだけを描いた。そこにあるのは、親友の死に対する怒りとその報復、そしてその浄化とであり、抽象的な因果律というにはあまりにも精神に接近した、野蛮な復讐の鎖列である。しかしにもかかわらず、そのことにおいて、この叙事詩は歴史を語っている、すくなくとも原・歴史のようなものが表現されている。というのは、この復讐の鎖列こそ、彼らにとつての、近代のそれとは異なる《因果律》と考えられるか

らである。親友の非業の死について神の裁きを期待できないとき、この英雄はみずから手で、仇を討ち裁きを果たさねばならない。しかしそうすることによって、神々を後退させ、人間の世界を一步また一步と押し拡げる。文字通り象徴的なシーンが作品前半（第五歌）にあるので引用しておこう。

さてそのディオメデスは、仮借なき槍をかざしてキュプリス（アプロディテ）に迫るところであったが、めざす相手は力の弱い女神で、男の子らの戦いに立ち交って采配をふるう、アテネあるいは都城を屠るエニユオの如き女神ではないと見抜いていた。群がる軍兵の間を追って遂に追いつくと、豪毅の勇士テュデウスの子は、身を伸ばして躍りかかり、鋭い槍で柔肌の腕の先を突いた。たちまち槍は、優雅の女神たちがみずから仕立てた、この世ならぬ神の衣を貫いて、掌の付け根辺りの膚を切り裂き、神の不死なる血が流れ出た——その血とはすなわち至福なる神々の体内をめぐる霊血のこと、神々は穀物の類いを口にせず、きらめく酒を呑むこともない。さればこそ神々には並みの血は流れておらず、不死なるものと呼ばれもする。^{★69}

ディオメデスの槍はアプロディテの腕に達する。しかしそのことで彼が罰を受けるということはない。彼の戦の刃が傷つけたのは、神というよりは、もつと抽象的な美である、といわんばかりに。神々

の住まう彼岸と人間たちの住まう此岸とのあいだには、すでに橋が架かっている。神は後景に退く。親友に不当な死をくれた敵を討ち果たし、それを裁くのは人間である。

この復讐の鎖列を、近代的因果律の古い原型とみなしてもかまわない。^{★70} 実際、因果律の概念は復讐の連鎖から形成されたと考えても、そうは不自然ではないだろう。^{★71} しかし、反省的で結果論的な見方を遠ざけ、できるだけその異質性に注意を払おう。おのれの精神と直に結びついたこの概念は、そうであるがゆえに、野蠻ではあつてもかえって純粋な歴史の姿、すなわち人間の歴史に近づく。

寛容な読者が、復讐に因果律と同じ歴史の資格を与えることを認めてくれたとしても、たしかに前者はあまりにも素朴であやふやにみえる。だが、利点もある。彼は自由意志で、親友パトロクロスの死と敵将ヘクトルの討伐とを結びつける。なぜなら、その動機はおのれの怒りだからである。しかしその一方で、彼は制御不能の怒りによって突き動かされるがゆえに、彼は意志とは無関係に因果に従属している。それゆえ、近代の歴史学者を悩ませた、外面的な自然の因果律（実態）と内面の論理的必然性（史料）の決定的な断絶にかまう必要はなくなっている。彼は自由であると同時に原因の觀念に囚われていて、原因と結果の結びつきは必然というより彼の選択である。必然の偶然性、偶然の必然性のようものが考えられ、^{★72} ここではけつして両者は対立せず、カントのようなアンチノミーを構成しない。われわれは、これを因果律と區別して《運命》と呼ぼう。この概念は、自由意志にもとづく選択と原因→結果の必然性とを

同時に実現する。

アキレウスと彼の愛馬クサントスとのあいだで交わされた対話。

「剛勇アキレウスよ、いかにもわれらはこのたびはまだあなたの身をお守りしましょう、ですがあなたの最期の日は間近に迫っているのです。それもわれらのせいではなく、偉大な神と強力な運命の女神のなさること、それにまた、トロイエ勢がパトロクロスの肩から武器を剥いだのも、われらの動きが鈍かったためでも怠慢のせいでもなく、髪美わしいレトのお産みなされた、神々の中でも特に優れた神が前線で討ち取り、ヘクトルに功名をたてさせられたのです。われらも脚の速いといわれる西風^{ゼピロス}とでも速さを競うことができます。つまり、さる神とさる勇士との手にかかつて最期を遂げるのは、あなた御自身に定められた運命なのです。」

：「クサントスよ、どうしてわたしに死を予言したりする。要らざることだ。わたしが父母から離れたこの地で果てる運命にあることは、自分でよく承知している。とはいえ、トロイエ勢に嫌というほど戦いの苦汁を味わわせるまでは、わたしはやめぬぞ。」^{★73}

アキレウスはおのれの運命を知っている。彼がこの戦に参加すれば、アカイア勢が勝利するが、彼自身は死ぬ。それが母テティスカ

ら授かっていた予言である。母親が息子にかけるものとしては当然の期待と心配の言葉を、アキレウスは、言葉と出来事とを区別できない幼児のように、さも無くば分裂病患者のように、予言として聞く。だが、史料と事件とを区別しない歴史学者とは、本当は多かれ

少なかれ、そのような病者たちではなかつたか。いかに史料批判を経た正確な記述であろうと、記述は過去の実事とは異なるし、記述を実験によって再現することもできない。その点ではどうみても、言説はその意味を超えないといった言語論的転回が正しく（ただしわれわれは、この論者に次のように問うことができる——どのよう
な資格で、言葉と出来事とが異なるという現実を、言葉によって語るのか、と）、母の言葉を予言と信じたアキレウスとともに、近代の歴史学者もまた、不可避的な病を生きている。問題は歴史学者とアキレウスのちがいである。前者は現在から過去を反省的に認識／
実証し、後者は言葉を出来事に生成すべく、未来に向けて意志する。彼は、運命を自ら選び取ることによって、神の裁きにより勝利ののち横死したアガ멤ノンらその他の諸王とは、一線を画すだろう。運命を覆すことができぬとしても、それを選んだのはほかでもないアキレウス自身であつて、神が始まりから終わりまで、すべてをお膳立てしたのではけつしてない。だからこそ彼は英雄と呼ばれる。彼は運命に翻弄されており、なおかつ自由である。要するに、予言を成就するのは神ではない。言葉、出来事へと生成させること、すなわち歴史を作るのは、人間である。アキレウスは言葉が事実に生成するまで戦いつづける。ホメロスは、言葉が事実にあざわしい重

みをもつまで、歌いつづける。歴史という事件が起きるまで、あと少しである。

X へロドトス

神々が定めた運命に抗えぬことを知りながら、なおそれを自分の意志で選びとつたと強弁する（それは別の見方をすると、出来事と言葉を一致させることである）。それが、野蛮で癡猛なアキレウスだけの行為なら、英雄の物語が形成されるだけである。しかし、彼のみならず、すべての人間が、実際はそのようにしてしか生きられないということを見つめるとき、革命が起こる。すなわち《人間》が生まれ、《歴史》が生まれる。ひとは運命に従うが、にもかかわらず、自由である。この不思議なパラドックスが、《歴史》と《人間》とを同時に可能にする。

また、戦いがあるだけで歴史が生まれるわけでもなかつた。戦いは詩に昇華されねばならない。そのときはじめて歴史の芽のようなものが生まれる。この点で、われわれは《歴史哲学》に対する《新しい学》の優越を認めてよい。「最初の人間」は詩人であり、しかもその詩はひとつの歴史である。

なぜへロドトスが、と問うことができるだろう。なぜ彼が「歴史の父」といわれるのか。ヴァイコによれば、彼もまたホメロスと並ぶ英雄時代最後の人物である。『イーリアス』と『歴史』のあいだには、「韻文か散文か」のちがいがいしかなない。近代の歴史学者は、事実認定についての厳格な科学的要求に耐えうる叙述が、そこにどの

程度認められるかに注目してきた。古典学者は、事実か否かはさておいて、その叙述能力を古典ギリシア語の散文形成史のなかで評価してきた。しかしわれわれが試みたいのは、彼のテクストのなかにある、近代のそれとは異なる歴史概念の可能性の探究である。前世紀の言語論的転回と「歴史の終焉」のあと、このような主題は、管見のかぎり、世界的にも取り組まれたことがなかったからである。

ヘロドトスの経歴は次のようなものである。小アジアの西の端、ハリカルナッソスに生まれ、僭主政治に反対しリュグダミスを追放後、市民の妬みを恐れサモス島に亡命。ペルシア、エジプトを旅したのち、アテナイに滞在。前四四四年に南イタリアのトゥリオイに移住し、そこで死去（アテナイで逝去の説もある）^{★76}している。周知のとおり、『歴史』は紀元前四九〇年から四七九年に至るペルシア戦争を題材とし、全九巻で構成される。実際のペルシア戦争は第六巻から九巻で、第六巻半ばまでは、トロイア戦争からアケメネス朝ペルシアの皇帝ダレイオスによる周辺諸国制圧に至る歴史が、さまざまな伝奇的エピソードを交えながら語られている。

名高い冒頭の一部を引用しておく。

本書は、ハリカルナッソスの人ヘロドトスが、人間界の出来事が時の移ろうとともに忘れ去られ、ギリシア人やバルバロイの示した偉大で驚嘆すべき事績の数々——とりわけ両者がいかなる原因から戦いを交えるに至ったのか——も、やがて世の人に語られなくなるのを恐れて、みずから研究調査し^{ヒストリエ}

たところを書き記したものである。^{★77}

「歴史」概念の最初の使用、われわれの言い方では《出来事としての歴史》の最初の登場である。先に触れたように、ペリーは《批判》を適用することに、歴史学者を名乗る資格を認めていた。しかし、当のヘロドトスがこういつていることには注意しておかなければならない。「本書を通じて私のとつている原則は、それぞれの人の語るところを私の聞いたままに記すことにある」^{★78}。だから批判はかならずしも歴史の条件とはいえない。

また、アリストテレスは^{スキエンティア}知^{★79}について「原因によつて知ること」と定義していた。それについては、E・H・カーも同じようなことをいつていた。「歴史の研究は原因の研究である」^{★80}。因果律をたどることに学問的使命を見いだした近代の歴史学者は、それゆえ、ヘロドトスにその原形があるはずだと考える。そしていかに素朴で稚拙にみえようと、彼の語る「原因」に、のちに因果律に発展する要素をみつけてそこで満足する。そして近代の歴史学者と比較すると、ギリシア人たちに《進歩》の観念がなかったから、歴史が精密性という点で未成熟のままに終わったのだと、そのように考える。^{★81}

こうした観点が可能なことを否定はしないが、繰り返し述べてきたように、本稿の見方は異なる。むしろ《進歩》の観念なしに歴史の概念はいかに可能かと問うている。この観念は、人間の意志とは区別され、自律的に存在する歴史を可能にしている（だから唯物史観や経済決定論が、原因を定める際の可能な手法とみなされうる）。

逆にいえば、この觀念の不在は、因果律についての考え方を、近代のそれとはちがったものにする。

『歴史』があげるペルシア戦争の「原因」は、次の二つである。ひとつは、この戦争より七百年前に起きたトロイア戦争。「イーリオスの攻略が原因となつて、彼ら（ペルシア人）のギリシア人に対する敵意が生じた」^{★82}。そして彼がより重視するもうひとつは、リュディアア王クロイソスとペルシア王キュロスとの戦いを通じて（リュディアアとの「盟約」のため、ギリシア諸国はリュディア側で参戦していた）、ペルシアとギリシアが地理的に接したことである。だから、

クロイソス王が版図を拡げるなか、ギリシア人たち——とくにアテナイの賢者ソロン——と出会つたところから、本格的に筆を進めていくことになる。^{★83}要するに、彼があげているのは、七百年前に生じた民族間の敵意と、そしてそれ以上に重視される地理上の隣接関係である。七百年も前の出来事を、別の出来事の原因にあげることは、

近代の科学的歴史学ではまず考えられない。また、地理学と區別され、地域ごとの區別を与件に、時間軸上の順序をより重視する近代の歴史学とは、原因の捉え方が異なっている点にも注目してよいだろう。彼はイオニア地方を境に、西岸ギリチと東岸アジア、此岸と彼岸とを往来しながら作品を綴つた。時間と空間の超え難い距離をいとも簡単に跨いでみせるのは、この作品の大きい特徴でもある。付記しておけば、「批判 criticism」の語は、ギリシア語の *kritos* 由来の語であるが、この語は元来、分ける、という意味をもつ（たとえばその名詞形 *kratos* は、ヒポクラテスによつて、病が快方するか否かの分

かれ目の意味で用いられる）。だから感覺的表象と超感覺的仮象の區別を説くカントの批判は、文字通りのそれであるが、『歴史』はむしろその逆の傾向をもつていことがわかる。

しかし、それ以上に注目できるのは、ヘロドトスがこの書物の冒頭に用意した、アテナイの賢者ソロンとクロイソス王の対話である。世界で一番幸福な者は誰か、と尋ねた王に対して——彼は賢者が王そのひとと答えるのを期待していた——賢者は無名の庶民の名をあげるばかりだつた。そこで王はしびれを切らしてこのようにいう。

「アテナイの客人よ、あなたが私をそのような庶民の者どもにも及ばぬとしたところを見ると、あなたは私のこの幸福は何の価値もないと、思われるのか。」

ソロンが答えているように、「クロイソス王よ、あなたは私に人間の運命ということについてお訊ねでございますが、私は神と申すものが嫉み深く、人間を困らすことのお好きなのをよく承知いたしております。人間は長い期間の間には、いろいろと見たくないものでも見ねばならず、遭いたくないことにも遭わねばなりません。人間の一生をかりに七十年といたしましょう。七十年を日に直せば、閏月はないものとしても二万五千二百日になります。もし四季の推移を曆に合わせるために、一年おきに一カ月だけ長めるといたしますと、七十年間に三十五カ月の閏月が入ることになり、これを日に直せば千五十日となります。さてこの七十年間の合計

二万六千二百五十日の内、一日として全く同じ事が起こるということはございません。さればクロイソス王よ、人間の生涯はすべてこれ偶然なのでございます。……」★⁸⁴

近代の歴史学者は、例によって、対話が事実かどうかにはばかり注目してきた。^{★85}知られている二人の活動時期が合わないため、虚構と捉える意見が有力だが、それより、歴史の父ヘロドトスがこのような対話を、しかも彼が最有力の「原因」としてあげた邂逅の冒頭に掲げたことの意味を問うほうがはるかに重要である。すべては偶然である——にもかかわらず、《歴史》は可能なのである。

いったいどういうことなのか。歴史を可能にするのは「なぜ」という問い、すなわち原因を問う問いだった。この反省的な問いが、偶然を必然に変え、分散した出来事を因果律のなかに並べ替えることを可能にする。しかしどうみても、ヘロドトスは、ソロンに名を借りていきなりその探究の無効を宣言している。必然的な原因・結果の結びつきに代えて、偶然と偶然の連鎖を据えながら、いかに《歴史》は推進し、その概念の意味を十全に開示できるのだろうか。それはまさに、近代の歴史学者が残念に思い、彼の書物からお節介にも排除しようとする種類の言葉によって、である。すなわちこの書物のそこかしこに溢れている神託や夢、予言であり、要するにすべて神懸かりの言葉——真実というより、それ自体、内容とほぼ無関係に虚構（仮象）に区分されるような言葉である。いくつつか例をみておこう。

なぜ、クロイソスはキュロス王のペルシアに攻め込んだのか。その理由は、こうである。

〔デルポイの巫女は〕クロイソスがペルシアに出兵すれば、大帝国を亡ぼすことになるうといい、ギリシアの中で最強の国はいずれの国々であるかを調べ、これを同盟国とするよう勧告したのである。クロイソスは使者の復命した宣託を聞く大いに喜んだ。：クロイソスが自分の王権が永続するかどうかを神に訊ねたのに対し、デルポイの巫女は次のように宣託を下した。

されど驟馬がメディアの王になったら、足柔のリュディア人よ、その時は礫も多のヘルモス河に沿うて逃れ止まることなかれ、臆病者の名を恥ずることも要らぬぞよ。★⁸⁷

一読すると、クロイソスが神託の解釈を誤り、実際には滅ぶのがペルシアではなくおのれの帝国であった、という点に目を奪われるが、もつと注意しなければならぬのは、ヘロドトスが、この記述をもつて、開戦の理由としていることである。この記述はどう考えても近代の科学者を満足させない。経済や政治的イデオロギーによって固められた因果律というには、あまりにも貧弱である。近代的な観点からいえば、巫女の気まぐれな神託や王の誤解は、事件の推移のなかで生じた表層的なエピソードではあるにしても、深いところにある原因にはみえない。

別の例をみておこう。なぜベルシア王クセルクセスはギリシア遠征を決めたのか。その理由はこうである。

その夜彼はこんな夢を見たという。眉目秀麗の偉丈夫がクセルクセスの枕もとに立ってこういったのである。「ベルシア王よ、そなたは兵を集めるとベルシア人たちに公言しておきながら、心変わりしてギリシア遠征を中止するおつもりか。そのような心変わりはそのためのにもならず、今ここに参つた私もそれを許さぬぞ。昨日の昼間計画せられたとおりになされて、ひたすらその満ちを進まれよ」

…夜ふたたび、クセルクセスの夢枕に前夜と同じ姿が現われていうには、「ダレイオスのお子よ、そなたはベルシア人の面前で公然と遠征の中止を宣言し、私の申ししたところをあたかもとるに足らぬ者のごとく無視されたな。しかしよく承知しておかれるがよい。もしただちに遠征を行なわぬならば、その結果はかならずこうなる。すなわちそなたが勢威の地位に上つたのも速かつたが、こんどはたちまちに顛落の憂き目にあうであろうぞ」^{★88}

この夢が開戦を決定づけた、というわけだ。ではギリシア側はどうだったか。どうして彼らは海戦を選び勝負に臨んだのか。むろん、彼我の戦力差からして海戦しか勝ち目はない、という判断は理解でききるが、それ以上に彼らをして海戦に踏み切らせたのは、次の神託

であつた。

「憐れなる者どもよ、なにゆえにここに坐つておるのじや。家屋敷も、輪形の町の聳えたつ頂きも捨てて、地の涯に逃れよ。頭も胴体も無事にはすまぬ、足のつま先、また手も胴も余すところなく亡びゆくぞ。町は火に焼かれ、シリアの車を駆つて進みくる猛々しき軍の神に踏みにじられる。軍の神の手に亡びゆく累城は数を知らず、ひとりそなたらの城のみではない。またその神により劫火に委ねらるべきあまたの神殿は、すでにいま恐怖に戦いて汗をしたたらせ、その天井からは逃るべくもない災厄を告げる黒い血があふれ落ちてゐる。さればそなたらはこの社殿を去り、心ゆくまで悲嘆にくれよ」^{★89}

この悲惨な神託はどうしても受け容れられなかつた。だからもう一度神託を伺うと、巫女はこう答えたという。

「パッラス（アテナ）がいかにほど言葉を費やし、賢しき才覚を用いて歎願しようとも、オリュンポスなるゼウスの御心を動かすことはかなわぬぞ。されどわれはここに再び汝のため鋼にも比すべき硬く破れぬ言葉を告げてとらせよう。ケクロプスの丘とキタイロンの谷の間に抱かれる土地ごとごとく敵の手に陥るとき、遙かに見はるかす給うゼウスはトリトゲネス（アテナ）がために木の砦をば、唯一不落の壘となし、汝

と汝の子らを救うべく賜わるであろうぞ。また汝は、陸路迫りくる騎兵の群、歩兵の大軍を安閑として待つてはならぬ。背を翻して退避せよ。やがてまた反撃に立ち向う時もあるうぞ。おお聖なるサラミスよ、デメテルの賜物の時かれる時、あるいはその穫入の時に、そなたは女らの子らを亡ぼすであらう」^{★90}

この神託は、まだ救いがあった。「木の砦」はなにを意味しているか。激しい議論のすえ、ギリシア人たちが出した結論は、「船」であった。かくしてこの戦争はかのサラミスの海戦に突入し、彼我の差をみれば奇跡的な偶然の積み重ねによって、そしてアテナイの將軍テミストクレスにとつては必然的な結末が訪れる……。

このような叙述に、近代歴史学が行う因果律の探究と同じものを見いだすことはできるだろうか。たしかに、近代以降、十全に発展する因果律の未成熟な形とみることはできるだろう。だが、そのようにみえること自体が、現在から過去を見渡す近代の反省的な因果律探究の結果であつて、それでは『歴史』の異様さはまったくみえてこない。むしろカントなら仮象に区分する神託や夢が、にもかかわらず現実を言い当て、それによつて歴史は奇妙に動いていく——歴史を作るのは、現象世界の因果連鎖ではなく、彼岸（死者の世界・仮象の世界／アジア）と此岸（生者の世界・現象の世界／ギリシア）の往来である。つまりヘロドトスは、近代人が歴史の推進力とみなしている因果律の外の偶然の世界に、その力を認めているのである。

神託や夢を原因・結果の因果連鎖に組み込むことは、近代の科学者なら誰でも躊躇するだろう。では逆に、なぜ経済決定論的な因果連鎖には満足できるのか、と問うてみてはどうか。それは、経済が、純粹に客観的な対象物とみなされているからであり、しかも、経済がその場を占める下部構造から、人間的・制度的なものが場を占める上部構造への逆流なき因果連鎖が想定されていたからである。このような経済観念の醸成にマルクスの『資本論』^{★91}がはたした役割はいうまでもなくあきらかだが、バタイユたちがいうように、マルクスが本当の意味であきらかにしたのは、客観的对象物としての資本主義経済というより、人間とのかかわりのなかで商品が帯びていく神秘性であり、物神性^{フレイシュム}である。^{★92}すなわち、ひとはおのれが生み出した経済によって、いかに不可避的に動かされているか（つまり、マルクスのなかにも、人文学としての歴史が隠されている）。だから、経済は客観的对象物であつて、進歩をつづける科学によつていずれは完全にコントロール可能であるという想定が崩れるなら、経済的な因果律に対する科学的信頼は、物神によつて近代人が動かされていることを肯定する信仰とあまり変わらないものとなる。

そこで、ヘロドトスが因果連鎖のなかに組み込む神託や夢、予言を、その表層的な意味に囚われることなく読むなら、もつと別の側面がみえてくる。彼は驚きとともに次のように述べ懐する。

託宣というものが真実を告げるものではないとして、これに異を立てることは私にはできない。ことに次に記すような託

宣の文句に注目するときには、実に明らかに事實を告げている託宣に不信の念を抱くような気持ちにはなれぬのである。

「しかれども、彼らが狂気の望みに駆られて輝くアテナイを亡ぼし、黄金の太刀佩き給うアルテミスの聖き浜辺と、海に沿うキュノストラとをば船の橋にて繋ぐとき、尊き正義の女神は『傲慢』の子粗暴なる『飽満』が、ものみなを吞み尽さんと猛り狂うを鎮め給うであろう。すなわち青銅は青銅と互いに撃ち合い、軍神は血潮にて海を紅に染むべく、その時こそは広きをみそなわすクロノスの御子と尊き勝利の女神が、ヘラスの国に自由の日をもたらし給うぞ」

このようにバキスが実に明白に告げているのに対し、託宣に関して自ら異を唱える勇氣はもとより私にはなく、また私としては他の人々にもそのような行為を容認することができぬのである。^{★93}

ヘロドトスは盲目的に神託を信じているのではない。むしろ、ひととは、いかに神託を自分に都合よく解釈しようとしたか、彼が注目しているのは、見ての通りそちらである。だがなぜ、ひとの生み出した言葉が、まるで神々が定めたものであるかのように、本当に実現してしまうのか。つまり、神託や夢と現実とのかかわりは、あくまで《偶然》である。しかしにもかかわらず、それは運命として、ひとの前に現れるのだし、またそのことをひとのおのれの責任として、受け容れるほかない。それ自身、ひとがつくりだし、聞き取っ

たものだからである。いかに強盛を誇る帝王であろうと、言葉に溺れ、現実には惑う点では、誰しも同じである。言語の水準における民主主義……。

先に、言葉がひとに死後の世界を与えたと述べた。その言葉の所有者が人間とは別にいる——たとえば神々や諸王——と考えられているかぎりには、歴史はいつまでたつても始まらない。言葉は神のもとに回収されるのではなく、すべて人間自身に帰ってくる。ホメロスが神々から奪い、押し上げた詩の世界が、人間の歴史を可能にする真新しい土地である。だからここには、近代の科学が知らない、言葉についての透徹した視線と学知とがある。古代ギリシア人にとって、ある種の言葉、今日ならその資格からして虚構に分類してしまう言葉の意味を読み取ることが、近代人が経済的諸問題を読み解くのと同じほどの重大な問題だったのであり、彼らは、言葉を人間の手に取り戻すためにそうしているのである。

客観の対象物にみえる経済ではなく、あくまで人間の言語使用にこだわるギリシア人に有利な点がある。というのは、ここでは、近代の歴史学を悩ませた問題——このテクストの記述は、はたして歴史の事実を正確に再現しているのか、いないのか（二者択一のいずれを信じるかによって、実証主義と言語論的転回の二つの陣営が形成された）——が、きれいに消滅しているからである。ヘロドトスが問題にしているのは、真実には到底思われない言葉が、現実を表現してしまう、その不可解さである。したがって、近代的な二者択一は問題にならない。歴史の概念は根本的に異なってくる。歴史は

たんなる客観的対象物ではなく、あくまで人間とのかかわりのなかでしか生まれえない。そしてにもかかわらず、歴史は、言語の内部に収まってしまうことなく、風がひとの背中を物理的に押すように、外部に漏れ出てしまった言葉で形成されている。言葉から現実へ、現実から言葉へ。現実が現実だけで構成されるのでないのももちろんのこと、言葉が現実に従属するのでもなければ、現実と区別されてあとからそれをリプレゼントするのでもない。むしろ歴史的な現実とは、言葉とのかかわりのなかでしか生成しない。もつと本質的に、歴史は予言的ななかなのである。歴史における、死闘（ペルシア戦争）に対する詩（神託や夢、予言）の先行……。

『歴史』を読むにつけ、多くの読者が感じることを思われるが、偶然を積み重ねることなく積み重ねて起きた、サラミス湾におけるギリシア人の勝利がなければ、われわれは民主主義の輝かしい先例をもつことができなかった。別のいいかたをすれば、王（主人）でも奴隷でもない者、すなわち《人間》の概念を手にするとはなかった。じつに細い糸をたどって、歴史は近代にまでたどりついたのである。しかし、それだけではない。ここまでの考察で理解されることは、同時に、この勝利なしには、ひとは歴史を手にすることもなかっただろう、ということである。むしろ、そのときには、別の事件が同じものを実現すると考えても差し支えなからうし、議論しても答えが出るものではなからうが、それよりも本稿が注目したいのは、歴史と人間概念の偶然にみえる同時発生である。おそらく、いづれか一方が欠ければ、他方もまた喪失していたにちがいない。歴

史のほとんどが王や貴族やブルジョワジーたちによって埋め尽くされているにもかかわらず、不思議なことに、歴史の起源に見いだされるのは、なんの権力も武器も帯びていない、しかし詩をうたうことを強いられた、裸の《人間》なのである。

分類好きのアリストテレスは「歴史家はすでに起こったことを語り、詩人は起こる可能性のあることを語る」といつていた。では、詩としての歴史はなにを語るだろうか。ヘロドトスたち歴史家の民主政治を讃える言葉が、数千年の時を経て近代に再生したと考えるてはどうか。彼ら歴史家もまた、起こる可能性のあることを語っていたと考えても、なんら否定はできないだろう。ここには、偶然や必然を超えた、時間の遠い回帰がある。

とまれ、この節で本稿が実証したかったのは、歴史の概念が、民主政治と同時に誕生したことの必然性である。民主主義なしに歴史は不可能であり、またその逆も然りだった、ということである。それ以上の哲学は、いまは必要がない。『歴史』の締めくくりに触れておこう。

「ゼウスは（民族としては）ペルシア人に、個人としてはキュロス様あなたに、アステュアゲスを滅ぼして、（アジアの）覇権を与えようとの御志でありますから、この狭い荒地に住むわれらとしては、もつと良い土地に移り住もうではございませんか。わが国の近くにも遠くにも多くの土地がございますが、その一つでも手に入れば、われらは現在よりも一層多

くの点で、世の人間より嘆賞されることとなりましょう。支配者の位置にある民族がこのようなことをするのは当然であります。われらが多くの人間とアジア全土に君臨している今において、もつと良い機会が果していつ到来しましょうや」

キュロスはそれを聞いて、その建言には別に驚かず、そうするがよからうといったが、ただそのようにする場合には、自分たちがもはや支配者とはなれず他の支配を蒙ることを覚悟しておけ、と注意した。柔らかな土地からは柔らかな人間が出るのが通例で、見事な作物と、戦争に強い男子とは、同じ土地から生じるわけにはゆかぬ、というのである。かくしてペルシア人たちは、自分たちの考えがキュロスに及ばなかつたことを認めて、キュロスの前を引き下り、平坦な土地を耕して他国に隷従するよりも、貧しい土地に住んで他を支配する道の方を選んだのであった。^{★94}

初代ペルシア王キュロスの残した言葉が、ギリシア遠征後のペルシア人たちに不思議な予言として響いた。ことのはじまりへの回帰をもつて、この書物は完結する。もちろん、これはアテナイの賢者ソロンがいうように、よくできてはいても偶然なのだろう。だがしかし、王の言葉の意味をペルシア人たちが自らの主体において受け止めるとき、それはただの偶然にはならない。《運命》となる。他人におのれを認めさせることで主人となり、奴隷をつくる弁証法ではなく、ただおのれの《運命》と向き合い、それを表現するところ

に『歴史』は生まれる。因果律ではなく、それを超越する《運命》にその場を占めることによつて、『歴史』は誕生したのである。

XI トウキュディデス

周知のとおり、ヘロドトスはしばしば、軍隊指揮経験のなさを批難される。それはのちの歴史家ポリュビオスが、経験の有無を歴史家の条件としてあげたこと^{★95}から、そういわれる。私見ながら、その観点には一理あると思われる。おそらく、歴史家が机上で民衆に語らせ彼らの意志を引き出さねばならないことは、英雄が馬上で兵士を鼓舞し導かねばならないことに、よく似ているからである。もちろん、実証的にはなかなか確認する術がないが、事実上、軍隊指揮経験のない者とともに歴史が始まったことを、ひとまずは悦ぶことにしよう。あまりにもホメロスのなところがあると、歴史の黎明期にふさわしい、やや否定的な評価を受けることの多いヘロドトスだが、彼の散文のスタイルがもっている詩的なものは、逆説的にヘーゲルの散文の概念とは異なる可能性を、よく示してくれていた。その一方で、とりわけ実証主義歴史学の祖ランケ以来、高い評価を受けたのが、次世代のトウキュディデスである。將軍として兵を率いてペロポネソス戦争に参戦し、その顛末を著した彼の未完の大著『戦史』は、執筆の動機を次のように語り、史料の採用について、ある一貫した課題を自分に課していた。

アテナイ人トウキュディデスは、ペロポネソス人とアテナ

イ人とが互いに争った戦の様相をつづつた。筆者は開戦劈頭
 いらい、この戦乱が史上特筆に値する大事件に展開すること
 を予測して、ただちに記述を始めた。当初、両陣営ともに戦
 備万端満潮に達して戦闘状態に突入したこと、また残余のギ
 リシア世界もあるいはただちに、あるいは参戦の時機をうか
 がないながら、敵味方の陣営に分かれていくのを見たこと、こ
 の二つが筆者の予測を強めたのである。^{★97}

戦争において起こった事績について、偶々そこに居合わせ
 た人から仕入れた知見を事実として記述することをよしとせ
 ず、また自分の主観的類推でこれを記述することもせず、自
 分が目撃者であった場合も、他の人たちから知見を得た場合
 も、事柄の一つ一つにできるだけ正確に検討を加えて記述す
 ることを重視した。：私の著述には神話伝承が含まれていな
 いため、耳にしても面白くないと思われるかもしれない。^{★98}

こうした態度は近代の歴史学者を喜ばせるだろう。まさに、《批判》
 の名にふさわしい。また、彼には《原因》についての次のような明
 確な言及がある。

この大戦は、アテナイ人とペロポネソス人が、エウボイア
 島攻略のち両者のあいだに発効した和約を破棄したとき、
 はじまった。私は、まずこの和約破棄にいたらしめた原因を
 問い、両者の紛争の記述からはじめ、ギリシア人を襲ったこ

の大動乱の原因を後日追究する人の労をはぶきたい。という
 わけは、この事件の真の原因は、一般におこなわれている説
 明によつては、捕捉されがたい性質をもつからである。あえ
 て筆者の考えを述べると、アテナイ人の勢力が拡大し、ラケ
 ダイモン人に恐怖をあたえたので、やむなくラケダイモン人
 は開戦にふみきつたのである。^{★99}

ここで彼があげるペロポネソス戦争の原因が正しいかどうか、近
 代以後もさまざまな検討が加えられた。近代人の関心はかならずし
 も彼の選ぶ原因と合致するわけではないが、彼の同時代的証言を覆
 すほどの理由は見当たらない、というところだろうか。^{★100} また、彼の
 書物に表明される「原因」概念は、近代の原因概念に成熟していく
 ことを予定された幼年期のそれとみられてきた（ただし、「原因」
 とほぼ同一視されているアイティア *aitia* やプロバシス *probans*
 は、元来、前者は「苦情の種」や「告訴」を意味し、後者は「口実」
 を意味する語である）。いずれにしても、ときおり神話的なエピソード
 を挿入することを厭わないヘロドトスの平明な文体とひきかえ、
 ゴルギアス派の修辭学に影響を受けたとされる、大胆な省略によつ
 て極度に圧縮された文章のなかに多くの意味を込めた難解な文体
 は、近代の歴史学者のお気に入りになるには充分だった。^{★102}

しかし、本稿は、近代実証史学の先駆者として彼をみることはし
 ない。むしろ、人間時代最初の歴史家とみる。人間の歴史を覆い隠
 している神話をはぎ取るために、われわれは歴史家的詩人と詩人歴

史家の二人を必要としたが、その血液が、彼のなかにも流れている。彼の書物のなかにあるのは、科学的で他律的な因果律ではない。それを超えた、自己が自己のうちに回帰する『運命 Judo』である。むろん、それは英雄の時代ではなく、人間の時代にふさわしい仕方——ヘロドトスを選んだ、神託や夢のような神懸かりの怪しげな言葉とは異なり、もつぱら、『人間』の言葉 *λογος*——演説によって、運命は導かれる。『歴史』において神託や夢がはたす役割と同じものを『戦史』では演説が果たす——すなわち、もはや神はいないのだ。ペロポネソス戦争を主題とする『戦史』の背後に流れているのは、ギリシアの民主主義のたどった悲劇的な軌跡である。この書物は、ペリクレスの演説——まさにギリシア民主政の絶頂期から始められる。多くの歴史学者が引用の欲望を禁じえない、アテナイの民主政を讃える清冽な演説が、ペリクレスの口から発せられる。

われらの政体は他国の制度を追従するものではない。ひとの理想を追うのではなく、ひとをしてわが範に習わしめるものである。その名は、少数者の独占を排し多数者の公平を守ることを旨として、民主政治と呼ばれる。わが国においては、個人間に紛争が生ずれば、法律の定めによつてすべての人に平等な発言がみとめられる。だが一個人が才能の秀でていることが世にわかれば、輪番制に立つ平等を排し世人のみとめるその人の能力に依じて、公に高い地位を授けられる。またたとえ貧窮に身を起こそうとも、国に益なす力をもつならば、

貧しきゆえに道を閉ざされることはない。われらはあくまでも自由に公につくす道をもち、また日々たがいに猜疑の目を恐れることなく自由な生活を享受している。よし隣人がおのれの楽しみを求めても、これを怒つたり、あるいは実害なしとはいえ不快を催すような冷視を浴びせることはしない。

：われらはなんびとにたいしても都を開放し、けつして異国の人々を逐い払つたことはなく、学問であれ見物であれ、知識を人に拒んだためしはない。敵に見られては損をする、という考えをわれらはもつていないのだ。なぜかと言えば、われらが力と頼むのは、戦いの仕掛けや虚構ではなく、事や成さんとするわれら自身の敢然たる意欲をおいてほかにないからである。

まとめれば、われらの国全体はギリシアが追うべき理想の顕現であり、われら一人一人の市民は、人生の広い諸活動に通曉し、自由人の品位を持ち、おのれの知性の円熟を期することができると思う。そしてこれがたんなるこの場の高言ではなく、事実をふまえた真実である証拠は、かくのごとき人間の力によつてわれらが築いた国の力が遺憾なく示している。：

われらを称えるホメロスはあられずともよい。言葉のあやで耳を奪うが、真実の光のもとに虚像を暴露するがごとき詩人の助けを求めずともよい。われらはおのれの果敢さによつて、すべての海、すべての陸に道をうちひらき、地上のすみ

ずみにいたるまで悲しみと喜びを永久にとどめる記念の塚を残している。^{★103} …

アテナイ市民たちを泥沼のペロポネソス戦争に引き込むのは、この演説の見事さであり、正義である。演説の否定しようのない正しさが、戦争に突入する自分たちの正しさでもあった。ラケダイモン人の寡頭政とアテナイ人の民主政とが、この時代のイデオロギー対立だが、トゥキュディデスが描こうとしているのは、あきらかに、人間たちの用いる言葉の正しさと引き換えに、というよりもこの正しさに導かれて、彼らが招く悲劇的な結末である。デモステネスがときに情に訴え、ときに論理を尽くして激励すれば、^{★104} 鼓舞された兵士たちは、死ぬまで戦うのをやめることができない。そしてシケリア遠征を主張するアルキビヤデスの演説を、^{★105} 民衆は熱狂のうちに受け容れてしまう。ひとたびその麗しい民主政治が決めた政策を覆すことは、どのような政治家や將軍にもできはしない。かくして彼らは、同じ民主政のシュラクサイ勢を攻撃するという最悪の愚を犯して、再起不能になるまで凄絶に戦いつづけることになる。

トゥキュディデスが神託を引用するのはわずか一度である。^{★106} 月蝕のためシケリアからの撤退の機を逸したニキアスには、そのときに偶然にも満月だったこと（つまりトゥキュディデスはなぜ月蝕が起こるかを理解している）を指摘して、神託の類いを「偏重」する彼を批判している。^{★107} 神秘的な要素が厳しく退けられているがゆえに、逆説的に強調されるのは、人間の用いる言葉が、その正しさによつ

ておのれを破滅に導くという、不可解な因果連鎖である。近代人ではさき論駁困難なペリクレスの優れた演説のために、アテナイは再起不能になったのだ、といったところで、これでは論理的にはあからさまに飛躍している。アリストテレス的な矛盾律でもヘーゲル的な弁証法でもないこの非・論理が、しかし歴史のなかでは奇妙に成立してしまう。言葉ゆえに、彼らの戦いはますます「悲劇」的な調子^{★108} を帯びる。

飛躍を埋める原因を、別の歴史学者が探す権利はもちろんある。それは否定しようのないことだが、すくなくともトゥキュディデスはそうはしなかつた。淡々と言葉と出来事の不可解な連鎖を記述のなかに凝縮させていく。だから、こうした因果を成立させる弁証法の可能性を探るよりも、因果律を定めていたルール自体が途中で次々に変更されると考えた方がよいのかもしれない。つまり、『不思議の国のアリス』のクローケーの遊戯のように、民主政ゆえに絶頂を極めたアテナイは、その瞬間に、この政体を貫けば貫くほど、滅びにむかつて突き進んでいく別の遊戯盤に移されているのだ。

開戦以来、ただちに『戦史』を記述し始めたというトゥキュディデスの言葉を信じるなら、冒頭のペリクレスの演説とシケリア遠征の悲惨な結末とのあいだに偶然にも生まれたコントラストは見事というほかない。彼の『戦史』は、正しいと信じられてきた言葉がまったく別の意味に変わるような、そうした諸価値の生成変化そのものをあつかっている。だから、ひとつの論理Ⅱ因果で物事を説明しようとする近代の歴史学者とは、やはり一線を画している。正しさゆ

えに信じられた人間の言葉が、正しきゆえに自分たちを縛め、悲劇的な結末を招く。トゥキユディデスにもまた、《運命》をあつかうホメロスの血液が流れているのを感じることができよう。^{★109}いかにランケ以来のそれとはちがつていることか。ひとは自由であるがゆえに、運命に巻き込まれる。自由と運命とは、対立関係でも従属関係でも、ましてや弁証法的関係でもない。それらは両立するのであって、言葉を生み出し、それを是とした自由意志において、人間は運命に合流することを選ぶ。詩としての歴史において、言葉と出来事とは、このように結びついているのである。

しかし彼とともに、アテナイの《人間の時代》は終わりを告げる。そればかりか、歴史さえ、アテナイを去って別の場所に移動していくことは、先の論証からすぐに予測できるだろうし、事実もそのとおりである。トゥキユディデスが引いた、ペリクレスの演説のなかの次の一節を想起せざるをえない。「われらを称えるホメロスはあらわれずともよい。言葉のあやで耳を奪うが、真実の光のもとに虚像を暴露するがごとく詩人の助けを求めずともよい……」。歴史から詩が消え去ったとき、民主政治は衆愚政治と化す。民主政治の没落は、同時に、歴史の喪失でもあった。

結論 因果律を超えて

XII 歴史は人間の時代、民主主義とともにあらわれた

本稿は歴史そのものを、もっと巨大で自然史的な運命のなかの一

事件として捉えようとした。すると歴史はひとつの詩に変化した。歴史の言葉はいつも未来に向けられていて、歴史とは、言葉という人間のつくった虚構のもつ、潜勢的な力の具現化そのものであった。だから歴史に目を向けることは、真実と虚構とを裁断することではなく、言葉が真実たりうるその可能性に目を向けることである。歴史は言葉によつてはせいぜい再現できるだけの、しかも反省的に見いだされる因果律によつて動くのではなく、おのれの発した言葉それ自体によつて動く、偶然で予言的ななかである。歴史を書くということ、歴史を作るといふことは、究極的には主客に区別できない。そして、不可思議な神託を心の底から信じたり、あるいは素晴らしい言葉がその本来の意味からすればありえない悲劇を招くことを信じるような、ある種の狂気を受け容れるかぎりであることとだが、歴史はほんとうは実践的な学問なのである。要するに、歴史が認識され叙述されるべきとき、そこに歴史は作られるのである。

歴史は民主政治の興亡のなかで生まれて消えた。そのことの可能性を、われわれは心に銘記しておくべきだろうと思われる。死後の世界に塚を残してしまう人間は、どうしても、歴史を描かざるをえなかった。神々が歴史を覆い隠したとしても、やがて歴史は彼岸から此岸へ、生の世界へ漏れ出てくる。歴史は、神でもなく動物でもない者たち、すなわち人間とともに登場したのだ。歴史のあるところ、かならず民主主義があり、歴史なしに、人間が真の意味で人間になることはない。王も、貴族も、ついに訪れる死によつて、同じ人間となる。《歴史》は、無名の者たちが主人公となる一種の民主

主義の時代に生まれ、そして民主主義の過剰に没落とそれに対する失望とともに、終わりゆく概念なのだろう。歴史が王や貴族たちの年代記でいかに埋め尽くされようと、潜勢している人間の力なしには、歴史はなりたたない。この力が顕在化するときにだけ、歴史の概念は成立する。歴史それ自体が、革命的な事件なのである。

紙幅の都合上、やや不用意なやり方にはなるが、古代ギリシア以外の地で歴史がたどった軌跡をみておこう。たとえば司馬遷は、ヘロドトスからおよそ四〇〇年のちの紀元前九一年、歴史叙述をはじめるにあたってこんな風にいっていた。

近世にいたって操行放埒、ただ忌まわしきを犯してなお終身逸樂し、世代を重ねて富は絶えない。あるいは一步をあゆむに地を扱ひ、一言を発すに時をまち、道を行くに徑みちによらず、義なくば憤りもしない、そしてなお災いに遇う者はかぎりない。このことは、わたしを甚だ当惑させる。天道なるものはたして正しいのかどうか。……

巖穴に隠れた君子が世に顕われるか否かは、ただ時の運による。彼らが称えられることなく消えゆくとしたら、これほど悲しいことはない。村の片隅で己を砥みがぎ、名を立てんとしても、青雲の士に付かねば、後世に名を残すことができぬというのか^{★₁₀}

この周知の名文を彼に書かせ、彼をして歴史に奮い立たせたのは、おのれにふりかかった冤罪の苦しみである。神に等しい皇帝でさえ、真実の裁きをなしえないとき、人間を救えるのは人間だけである。だから自然、彼の視線は忘却のうちに孤独に死んでいく無名の者たちに注がれた。彼は「正史」を書きたかったのではない。この概念

が唐代に成立する以前に書かれた彼の書物は、後世の評価はともかく成立の実情だけをみれば、正史というよりは稗史である。ここにもまた、『史記』ならではの民主政治の可能性が潜在しているのを読み取ることができよう。

司馬遷の試みは、歴史に訴える、一種の控訴である。実際、多くの歴史学者が、歴史は一種の裁判の形式をもつのではないかと、ずっと考えてきた。近代の初期にはジュール・ミシュレがその観点から歴史論を書いていた^{★₁₁}。カルロ・ギンズブルクもまたそのような観点から論文を書いていた^{★₁₂}。史料を精査し、事実をあきらかにし、対象になんらかの価値評価をあたえる。そしてときに、英雄や民衆たちの犯した殺戮を暴きそれを断罪する。その態度は、たしかにまるで判決文を書くかのような。クロイチェは死んだ人間を裁くことは

歴史学者の仕事ではないといっていたし、ポール・リクールは歴史がたえず「暫定的判断」であり、「★₁₃断続の異議申し立て」に晒されることをもって、裁判から峻別していた^{★₁₄}。しかし、われわれは、この場合、そもそも裁判とはなにかと問うべきだった。復讐の悲喜劇的な実現を人為的に促す裁判のほうが、ホメロス以来の《詩》としての歴史を模倣している。歴史こそ人間の行いうる最大の裁きであつ

て、ただし、通常の裁判同様、死者にまで有罪の判決を下すということほしないうことである。いわば、全員が無罪であるような裁判こそ、歴史にほかならない。なぜなら、それは、運命という、独自の主体なき主体によって誘われた出来事だったからである。

いうまでもなく、近代もまた、歴史の時代であった。近代実証主義の祖オーギュスト・コントは次のようにいつていた。

決定的な問題、それは神も王も存在することなく社会を再組織化することほかならない。^{★115}

∴人類の歴史全体の中で、文明の各時代を自然の關係に従つて配列しようとする理由は、同じ法則によつて動植物を分類する博物学者の理由と全く同じである。ただ、前者の理由のほうが、なおいっそう強力なだけである。なぜなら、事實の正しい配列はどの科学にとつても非常に大切であるが、政治科学にとつてはこれがすべてであり、この条件を欠けば、実践的目的に全く達し得ないからである。目的とは、もちろん、過去を観察することによつて、今日の文明の發展が生み出さうとしている社会組織を決定することである。^{★116}

実証主義の内部に所属し、そのなかで歴史学を實踐しているかぎりほなかなか見えにくいことだが、逆に実証主義を歴史のなかにおいて見つめるとき、そこに認められるのは、革命を肯定すべく支払

われた、法外な、そして宿命的な人間たちの努力である。神や王が不在であるなら、それと同じことが人間にできねばならぬ。そんな確信と使命感の結晶こそ、真の意味での実証主義と進歩にほかならない（近代の進歩も独自の韻律をもつ……）。^{★117} 一九世紀のコントのよくな、何度目かの「最初の間」たちは、因果律という、自ら作り出した言葉におのれの意志で従属することを選ぶ英雄でもある。ならばわれわれは、人文学の名において、この科学的・実証主義的な歴史学を救うことができるはずである。

日本ではどうだつたらうか。坪内逍遙はこんなことをいつていた。

或ハ神代史（魔イソロジイ）を解釈して太古の羅マンス（奇異譚）といふものあれども、こハまた甚しき誤謬なるべし。

夫れ神代史ハ荒唐なれども、其實小説とハおなじからず。其記載せる物語ハもとより全く事實にあらねど、また虚構ともいひがたかり。仮作の話譚と訛伝の事蹟と相混淆して事實を粧ひ、もて史体をバナしたるものにて、其實なかばハ正史に属し、なかばハ小説に類するものなり。此をもて考がふれば、正史の本源ハ神代史なり。羅マンス（奇異譚）の濫觴も神代史にあり。史と小説とハ其源おなじ。只累世の変遷にて今日の差を生ぜしのみ。∴小説と正史との間の最も重大なる差別といふハ、脱漏を補ふといふ事に外ならざるべし。∴瑣細なる事實をさへ隈なく写しだすことハ、正史のなし得ざる所

にして、小説の得意とする所になん。：補遺とハ何ぞや。曰く、正史に漏たる事蹟を補ひ、正史にハ細述せざる当時の風俗、習慣などを見るが如く、描けるが如く、いと精密に写しいだして、一部の風俗史をなすことをいふなり。^{★118}

ギリシアの歴史がはたしたのと同じ役割を、日本では《小説》がはたす。彼はそういいたいかのようだ。今日そうとみなされている小説の定義とはまるで異なる逍遙の議論は、むしろ近代の歴史学こそ、目指していたものだったように思える。^{★119}やはりここでも、小説——詩的な歴史が、事実をあつかう歴史に先行しているようだ。

「脱漏を補ふ」という逍遙のやや無機質な言葉には、ヘロドトスが「人間の出来事が時の移ろうとともに忘れ去られ……」と語るのと同じ響きを聞き取ることができるのではないか。アテナイの賢者ソロンの、無名の人間の幸福を称える言葉を冒頭に載せたヘロドトスも、逍遙と同様の使命を得て、帝王の年代記ではなく無名の人間の稗史を書くこととしたということを、忘れてはならない。

XIII 人間の不在

詩と歴史のあるところ、かならず《人間》がいる。しかし歴史が正史や年代記に墮落し、詩を排除しようとするなら、人間は、真理に預かる諸王と、預かることのできぬ奴隷にわかれて次第に消滅し、同時に歴史はその力を失う。死後の世界はふたたび神の領分となる。もちろん、そのあと、いくらでも「歴史」と称するものを書き続

けることはできるだろう。しかし、その歴史は、なんにでも価値を見いだすひとびとが、その無価値さにおいて評価するようなものになりさがっていて、人間の緑の生を覆い隠すようにして、存在することになろう。状況からいって、今日の日本でも、「人間の不在」がはじまっていると考えても、おかしくないのかもしれない。

人間の不在に言及した哲学者が三人いる（たつた三人である）。アテナイがマケドニアのアレクサンドロスに屈した頃——つまり、民主政治が頹廢を極めた頃——ある風変わりな哲学者はこんな風にいつていた。

あるとき彼が「おおい！ 人間どもよ」と叫んだので、人びとが集まってくると、彼は杖を振り上げて彼らに迫りながら

「ぼくが呼んだのは人間だ」と言った。^{★120}

彼が公衆浴場から出てきたとき、人は多かつたかねと訊いた者には、彼は「いな」と答え、混んでいたかと訊いた者には、

「しかり」と答えた。^{★121}

彼は白昼にランプを火をともし、^{★122}「ぼくは人間を探しているのだ」と言った。

犬のディオゲネスである。ペロポネソス戦争ののち、ソクラテスの処刑にまでおよんだアテナイ民主政崩壊期にあらわれた、「犬」と自称する哲学者がみていたのは、人間の不在である。

あるいは、人間の進歩と達成、人間主義の世界大の膨張にひとびとが酔いしれている時代に、そのまっただ中でひとり狂気とともに醒めていたニーチェ。彼は、人間の過剰／不在をあまりにもはやくに見通して超人の必要を示唆しながら、犬のディオゲネスのエピソードに借りてこんな風にいっていた。

狂気の人間。——諸君はあの狂気の人間のことを耳にしなかつたか、——白昼に提燈をつけながら、市場を馳けてきて、ひっきりなしに「おれは神を探している！ おれは神を探している！」と叫んだ人間のことを。——市場には折しも、神を信じないひとびとが大勢群がっていたので、たちまち彼らひどい物笑いの種となつた。「神さまが行方知れずになつたというのか？」とある者は言つた。「神さまが子供のようになりなつたのか？」と他の者は言つた。「それとも神さまは隠れん坊をしたのか？ 神さまはおれたちが怖くなつたのか？ 神さまは船で出かけたのか？ 移住とときめこんだのか？」——彼らはがやがやわめき立て嘲笑した。狂気の人間は彼らの中にとびこみ、孔のあくほどひとりびとりを睨みつけた。「神がどこへ行つたかつて？」と彼は叫んだ、「おれがお前たちにお言つてやる！ おれたちが神を殺したのだ——お前たちとおれがだ！ おれたちはみな神の殺害者なのだ！……神だつて腐るのだ！ 神は死んだ！ 神は死んだままだ！ それも、

おれたちが神を殺したのだ！^{★123}

ドウルーズは、神の死を唱えたのはニーチェではない、といつていた。むしろ、神の死だけではまだ足りないといつていたのがニーチェである。^{★124}と。神を殺害しただけで人間の世界が現われるというのは大きな誤りであつて、そのために支払わなければならない法外な努力の必要を、ひとりニーチェは感じていたのである。

あるいは、風変わりな古文書学者^{アラビヤの書士}、ミシエル・フーコー。

ともかく、ひとつのことがたしかなのである。それは、人間が人間の知に提起されたもつとも古い問題でも、もつとも恒常的な問題でもないということだ。∴人間は、われわれの思考の考古学によつてその日付けの新しさが容易に示されるような発明にすぎぬ。そしておそらくその終焉は近いのだ。もしこうした配置が、あらわれた以上消えつつあるものだとすれば、われわれがせてその可能性くらいは予感できるにしても、さしあたつてなおその形態も約束も認識してない何らかの出来事によつて、それが十八世紀の曲角で古典主義的思考の地盤がそうなつたようにくつがえされるとすれば——そのときこそ賭けてもいい、人間は波打ちぎわの砂の表情のように消滅するであらうと。^{★125}

人間がいなくなるという、哲学者たちのいささか度を越えた危機意識を、どれくらいひとびとが真に受けるだろうか。彼らは民主主義と歴史の過剰に終焉のなかで、その予兆を読み取っていた。われわれの時代は、いまやそういう時代に足を踏み入れて久しいのではなからうか。

もし歴史以後の時代が訪れるとしたら、それはどのようなイメージだろうか。繰り返しておけば、それは、けつしてユートピアではないし、「最後の人間」はけつして充実した緑の生を送るのではない。表向きの平静を維持しながら、その内側では、永遠の欲求不満に苦しむ動物たち、それが「最後の人間」のイメージである。歴史をこれ以上前に進めないために、日毎、内面に生じている不満を抑え込み、自分は幸福であると何度も言い聞かせる、そんな水漬けにされた人間たちの住まうデイストピア。無限につづく現在。いかに幸福な現在であろうと、それは地獄であるように、わたしには思える。その内面には、猛り狂った野蠻な炎がますます燃え広がって、ひとびとの精神を傷つけ苛んでいるだろうか。

XV

しかし、希望はある。オシリスの十四に分かれた身体の最後の欠片を埋めたのは、イシスの想像力である。十四のうちの一つのたつた一片とはいえず、この一片はどうしてもみつけれないようにできており、しかもこの一片が欠けただけで、歴史は前に進まなくなる。これが、自然が歴史に与えた絶望的で厳格な決めごとである。ただし、自然

は寛大でもある。というのは、この一片は、想像の産物であつてもかまわないからである。魔女イシスはそれを無花果の木で代用することで、息子ホルスを身籠ることができた。歴史家に想像力があれば、歴史はふたたび前に進みはじめるのである。

★1 E・H・カー（清水幾太郎訳）『歴史とは何か』岩波新書、一九六二年。
「歴史とは歴史家と事実との間の相互作用の不断の過程であり、現在と過去との尽きることを知らぬ対話なのであります」（四〇頁）。

★2 カント（篠田英雄訳）『世界公的見地における一般史の構想』啓蒙とは何か』岩波文庫、一九五〇年、二一〜五〇頁。G・W・F・ヘーゲル（武市健人訳）『歴史哲学』上巻、岩波文庫、一九七二年、七六〜八一頁も参照のこと。

★3 Francis Fukuyama, "The End of History?" *The National Interest* 16(Summer 1989), pp. 3-18.

★4 フランシス・フクヤマ（渡辺昇一訳）『歴史の終わり』下巻、三笠書房、二〇〇五年、二五八頁。

★5 前掲フクヤマ『歴史の終わり』上巻、一四頁。

★6 G・W・F・ヘーゲル（長谷川宏訳）『精神現象学』作品社、一九九八年、二一九頁。

★7 同前、一三三頁以下。たとえば、魏の明帝が倭を「承認」してくれたことで、ようやくわれわれは日本の黎明期の歴史を書くことができるわけだ。

★8 アレクサンドル・コジェーヴ（上妻精・今野雅方訳）『ヘーゲル読解入門』国文社、一九八七年、三二二頁。コジェーヴは「人間

の歴史は欲せられた欲望の歴史」と言うが、われわれが追究して
みたいのは、歴史もまた人間の欲望のひとつだとどう考えるか。
★9 同前、二四五―二四七頁。「日本にはもはや語の「ヨーロッパ的」
或いは「歴史的」な意味での宗教も道徳も政治もないのである。
だが、生のままのスノビズムがそこでは「自然的」或いは「動物的」
な所を否定する規律を創り出していった」。

★10 アルチュセールの概念である *surdetermination* (過剰決定) もし
くは「重層的決定」は、科学的な歴史をほとんど不可能にする。

この概念を追究する過程で、彼はマルクス主義のまっただ中に
あって、歴史の袋小路、終焉を見いだしていたのではなからうか。

★11 John B. Bury, *The Ancient Greek Historians*, Macmillan, 1909, p. 1.

★12 *Ibid.*, p. 188.

★13 *Ibid.*, p. 189.

★14 ローマのルキアーノスは「自分では麥を喰いもせず、喰うことの

出来る馬に譲ろうともしないあの秣の中に寝ている犬」といつて

いる(「無学なる書籍蒐集家に与う」『神々の対話』(呉茂一・山

田潤二訳) 岩波文庫、一九五三年、二九三頁)。

★15 Bury, *op. cit.*, p. 257.

★16 *Ibid.*, pp. 257-258.

★17 レオポルト・フォン・ランケ(村岡哲訳)『世界史の流れ』ちく

ちく 文学芸文庫、一九九八年など。とりわけ発展と進歩にかかる形容

詞の区別は、ランケ以後の歴史学者の態度を踏襲している。

★18 エドワルド・マイヤー、マックス・ウェーバー(森岡弘通訳)『歴

史は科学か』みすず書房、一九六五年。

★19 普遍史(伝統そのものはストア派由来のものであり、たとえばア
ギリオンのディオドロスがその立場をよく説明する文章を残して

→ 90。J. B. Bury, *The Idea of Progress*, Macmillan Company, 1932;
Robert Nisbet, *Social Change and History*, Oxford University Press,
1969, を参照。

★20 Isaac Newton, *The Chronology of Ancient Kingdoms Amended*, J.

Tonson, J. Osborn and T. Longman, (1728)。聖書に記載された大洪

水より古い歴史の存在のため中世の教父を悩ませた古代エジプト

の場合、地球の歳差運動から年代を割り出す科学的方法を用いつ

つも、たとえば首都メンフィスはトロイ戦争よりも二世代後に作

られたことになっていた(p. 240)。初期のファラオ三二九名を

大胆に削除したりして(p. 244)。初代国王メネスをギリシアのテ

セウスと同年代とし(p. 264)。エジプト建国を紀元前九四六年に

定めて普遍史の整合性を高めている。

★21 カント(篠田英雄訳)『純粹理性批判』上巻、岩波文庫、一九六一年、

二六四頁。

★22 前掲カント「世界公民的見地における一般史の構想」四二頁。

★23 同前、四五―四六頁。

★24 カント(篠田英雄訳)『判断力批判』上巻、岩波文庫、一九六四年、

二五六―二七九頁。

★25 前掲カント「世界公民的見地における一般史の構想」二五頁。

★26 コンドルセ(渡辺誠訳)『人間精神進歩史』岩波文庫、一九五一年。

★27 これについては拙稿「近代人文学とはなにか——二つの世紀の記

憶と忘却——」(『人文学の正午』第一号、人文学の正午研究会、

二〇一〇年)で詳しく論じた。

★28 同前、一一頁以下。

★29 カール・レーヴィット(柴田治三郎訳)『世界と世界史』岩波書店、
二〇〇六年。

- ★30 キケロー（岡道男訳）『法律について』岩波書店、一九九九年
一八三頁。「歴史ではすべてが真実を基準として判断されるが、詩ではたいていのことが楽しみを基準として判断されるからだ。とはいえ、歴史の父であるヘーロドトスやテオポンポスには無数の作り話があるが」（1.1.5）。
- ★31 Cf. Bury, *The Ancient Greek Historians*, lec. 6 et al.
- ★32 前掲ヘーゲル『歴史哲学』六四〜六七頁。ヘーゲルが歴史研究にあたって必要とされねばならない「主観」としてあげるのは、「世界史の中には理性が存在するという確固不拔の信念」である。この点でヘーゲルはカントに優越しているとみなざるをえない。
- ★33 ジャンバッティスタ・ヴィーコ（上村忠男訳）『新しい学』1、法政大学出版局、二〇〇七年、一六頁。
- ★34 佐藤弘夫（『アマテラスの変貌』法蔵館、二〇〇年）は最初の神は崇り神であるといっている。その点を本稿にあわせて敷衍すれば、死後残された言葉がもつ怨念やその言葉を受けとった者のもつ負い目ゆえに、死者を人間世界から峻拒する神に仕立て上げると、という一連の流れが生まれると想定できるだろう。
- ★35 エルンスト・H・カントローヴィチ（小林公訳）『王の二つの身体』平凡社、一九九二年参照。
- ★36 アウグステイヌス（服部英次郎訳）『告白』下巻、岩波文庫、一四三頁。
- ★37 ヘシオドス（廣川洋一訳）『神統記』岩波文庫、一九八四年、一〜一頁。なお、ギリシア語・ラテン語の長母音と短母音の表記は、出典では翻訳にあわせ、本文では一般的な慣用に従う。
- ★38 前掲ヴィーコ（上村忠男訳）『新しい学』1〜3（原題 *Principi di una Scienza Nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni*, 1st ed. 1725; 2nd ed. 1730）。ヴィーコを評価した者にベネディット・クロウチエ（上村忠男編訳『ヴィーコの哲学』未來社、二〇一一年）がおり、近代最初のヴィーコ評価者といわれることがある（ドゥンス・スコトゥスとの共通点を指摘する点は参考になる）。しかし、このヘーゲル哲学者よりもはるかに先に、フランスの歴史家ジュール・ミシュレが彼の『新しい学』を翻訳出版し、自分の歴史哲学の基礎においていたことは注意すべきである。ヴィーコの重要性は、ヘーゲル哲学と異なる点にあるからである。和辻哲郎が評価したように（『近代歴史哲学の先駆者』弘文堂、一九五〇年）、ヴィーコは近代ドイツの歴史哲学の先駆とみなされるが多かった。ほかに上村忠男『ヴィーコの懐疑』（みすず書房、一九八八年）掲載の各論考も参考になる。
- ★39 前掲ヴィーコ『新しい学』2、五二頁。なお、上村忠男訳『イタリア人の太古の知恵』みすず書房、一九八八年も参照。彼は「真理とは作られたものことにほかならない」（三四頁）といっている。両者はたがいに「置換」できるとみていた。
- ★40 同前『新しい学』1、一二頁。
- ★41 同前、二〇四頁。
- ★42 前掲ヘーゲル『精神現象学』五三四頁以下。「神との合一化」「精神の自己自身との合一化」。
- ★43 歴史が歴史学者のつくる物語だという批判は、昔から何度かあがっている。すべての歴史は「現代史」である、という二〇世紀初頭のクロウチエのような指摘が、たとえ歴史学に対する善意からあがったものだったとしても、その延長線上には、歴史学者を動揺させずにはおかない、歴史の存在そのものへの深刻な懐疑主義が潜んでいる。前掲拙稿『近代人文学とはなにか』参照。

★44 ヘーシオドス（松平千秋訳）『仕事と日』岩波文庫、一九八六年、二四頁。

★45 Herodotus, *Historia*, II, 143. <ロートスのギリシア語原文はA. D. Godley(translation), *Herodotus The Persian War*, Loeb Classical Library, Vol. I-IV, Harvard University Press, 1920 を参照した。引用の訳文は松平千秋訳『歴史』岩波文庫、一九七二～一九七三年に拠った。

★46 前掲ヴィーゴ『新しい学』1、五二～五九頁。

★47 ニーチェ（渡辺二郎訳）『道徳外の意味における真理と虚偽について』『ニーチェ全集』3、筑摩書房、三五二～三五二頁。

★48 同前、三五四頁。

★49 同前、三五五頁。

★50 ニーチェにとって、言語の本質にある隠喩性とその忘却とは、ひるがえってそれが概念の建築を可能にすることへの驚嘆に結びついていたが、ジャック・デリダにとっては、むしろあらゆる学知を自壊させる脱構築の可能性を示唆するものだった。足立和浩訳『グラマトロジーについて』（現代思潮社、一九七七年）を参照。

★51 杉田弘子は「ニーチェの文体と言語哲学」（『武蔵大学人文学会雑誌』三四卷三号、二〇〇三年二月）において、ニーチェの議論がソシュールやウイトゲンシュタインとは逆の方向をむいていることを指摘しているが、この点に筆者はおおいに賛成する。

★52 西田幾多郎は『善の研究』（岩波文庫、一九五〇年、原著一九二二年）において、ハイネの詩にかりてこの表現を用いている。こうした詩的表現に彼は「純粹経験」をみていた。

★53 前掲ヴィーゴ『新しい学』1、一二八頁。

★54 オウイデイウス（中村善也訳）『変身物語』上巻、岩波文庫、二八頁。

★55 ベルナル・ステイグレル（西兼志訳）『技術と時間—エビメ

テウスの過失—』法政大学出版社、二〇〇九年。ステイグレルは、言葉や火という武器—技術を人間にプロメテウスが与えたのは、エビメテウスが人間に武器を配分するのを忘却していたから、という神話に着想を得て、人間の技術にはつねに忘却という「欠失」があることを指摘して、技術の根源的な批判を展開している。デリダの弟子である彼も、忘却を批判することで、ニーチェとは反対の議論をしていることになる。

★56 クロノスの時間概念とアイオーンの時間概念の差異については、ジル・ドゥルーズ&フェリックス・ガタリ（宇野邦一ほか訳）『千のプラトール』河出書房新社、一九九四年、三〇〇～三〇五頁。

★57 プルタルコス（柳沼重剛訳）『エジプト神イシスとオシリスの伝説について』岩波文庫、一九九六年、三八頁。

★58 同前、四三頁以下、p. プティ、A・ラロンド『ヘレニズム文明—地中海都市の歴史と文化』北野徹訳、白水社、二〇〇八年ほか。

★59 Herodotus, II, 85-90.

★60 堀口松城『レバノンの歴史』明石書店、二〇〇五年、一六頁。

★61 小川英雄『ローマ帝国の神々』中央公論新社、二〇〇三年、四一～四五頁。

★62 ヴィーゴ『新しい学』1、七二～七三頁。Gerald P. Verbrugge, John M. Wickersham, Berossos and Manetho, *Introduced and Translated: Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*, University of Michigan Press, 2001.

★63 Gerald P. Verbrugge, John M. Wickersham, op. cit. 『パロニア誌』を残したペロソス、『エジプト史』を残したマネットともに、テルトウリアヌスやエウセビオスら神学者の反論対象だった。

★64 前掲プルタルコス『エジプト神イシスとオシリスの伝説につい

て』、二五～二六頁。マネットの言葉を引用。

- ★65 アリストテレス（松本仁助・岡道男訳）『詩学』岩波文庫、一九九七年、四三頁。

- ★66 『イリアス』の成立時期がトロイア戦争の数世紀あとの時代であることは近代の研究者のあいだで合意が得られている。正確な年代決定は本稿には必要がないが、ここでは古い典拠として前掲ヴィーコ『新しい学』1、五五～五六頁をあげておく。なお、ロドトスはトロイア戦争を自分の時代から数えて八〇〇年から九〇〇年ほど遡った時期とみている。Herodotus, II, 145.

- ★67 Homeros, *Ilias*, I, 1-4. ホメロスのギリシア語原文は A. T. Murray (transl.), *Homer. Iliad*, Loeb Classical Library, Vol. I, II, Harvard University Press, 1924 を参照した。引用の訳文は松平千秋訳『イリアス』岩波文庫、一九九二年に拠った。

- ★68 プラトンの『ヒッパルコス』228b を典拠に、『イリアス』のアテナイでの文字化は前六世紀後半とみられている。いわゆる「ペイシストラトスの校訂」である。

- ★69 Homeros, V, 318-351.

- ★70 ヴィーコは「諸国民のたどる経過」として、「神的裁判」「定められた型通りの裁判」「人間的な裁判」という三つのタイプの決定論の歴史的推移を論じている。このうち神的裁判は、報復と決闘による裁きを特徴とする。前掲『新しい学』3、七一頁以下。

- ★71 ニーチェ（信太正三訳）『道徳の系譜』第二論文、ニーチェ全集 11、四二二頁以下。「負い目」についての考察。

- ★72 マラルメは必然と偶然の相容れない対立のなかで偶然を肯定し、ニーチェは偶然の必然を肯定する。シル・ドゥルース（足立和浩訳）『ニーチェと哲学』国文社、一九八二年、第一章。本稿の立場は

ニーチェである。なお、Quentin Meillassoux, *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence* (有界性のあと)——偶然の必然に(こゝろ)。Paris, La Seuil, 2006. *Le nombre et la sirène: Un déchiffrement du Coup de dés de Mallarmé*, (数とシレーヌ——マラルメ「骰子の一擲」読解) Paris, Fayard, 2011. も参照。メイヤスーは Speculative Turn (思弁的転回) 哲学の代表的人物。本稿は人間とは独立した数学的宇宙の存在を肯定する哲学に同意しない。数学的宇宙を《作られたもの effectus》とみる。

- ★73 Homeros, XIX, 404-424.

- ★74 出来事としての言葉については、拙著『精神の歴史』(有志舎、二〇〇九年)で日本の近現代史をテーマに考察している。

- ★75 ハリカルナッソスのディオニシオスはいう。「ロドトスは、非常に長い物語がとぎれなく同じ主題で語られる際に、聴衆の耳を疲れさせるといふこと、そして話の途中にとぎれがあると、聴衆を気分よくさせるといふことを知っていた。そのため、かれは作品に変化を加えることを考え、ホメロスをまねた」(ポンペイオス・ゲミノスへの書簡)③。また、ロンギノスは「ロドトスだけが、もともとホメロスのであったのか」と問いかけている(小田実訳『崇高について』河合文化教育研究所、一九九九年、134)。
- ★76 アレクサンドリアの編者によって九巻に纏められ、第一巻をクレイオーの巻として、それぞれにムーサの名前が付与されているが、もとは三巻構成であった。R. W. Macan, *Herodotus* 7-9, Books I, II, London, 1908.

- ★77 Herodotus, I, intro.

- ★78 *Ibid.*, II, 123.

- ★79 アリストテレス(出隆訳)『形而上学』上巻、岩波文庫一九五九年、

二五頁。

★80 前掲カー『歴史とは何か』一七七頁。

★81 Cf. Bury, *The Ancient Greek Historians*, p. 257. 「ギリシア人々ローマ人の思索のうちには、無限の進歩とどうも觀念が欠けていたことは、古代人とわれわれを区別するある深い亀裂がある」。ロリュアヌの記述に多数のフィクションがあることを指摘する D. Fehling, *Die Quellenangaben bei Herodot.*, Berlin and New York, 1971, 1. 方々。ロリュアヌの記述が正確であるかを指摘する W. K. Pritchett, *The Liar School of Herodotus*, Amsterdam, J. C. Gebr. 1993.

★82 Herodotus, I, 5.

★83 Ibid., I, 26.

★84 Ibid., I, 32.

★85 Bury, *The Ancient Greek Historians*, pp. 56-58.

★86 桜井万里子『ロリュアヌとトゥキュディデス』山川出版社、二〇〇六年、三六頁。

★87 Herodotus, I, 55.

★88 Ibid., VII, 12-14.

★89 Ibid., VII, 140.

★90 Ibid., VII, 141.

★91 ヘーゲルの因果律に対する批判的考察はルイ・アルチュセール(河野健一・西川長夫・田村敏記)「矛盾と重層的決定」『マルクスのために』平凡社、一九九四年、一六八頁など。

★92 ジョルジュ・バタイユ(中山元訳)『呪われた部分』筑摩書房、二〇〇三年ほか。

★93 Herodotus, VIII, 77.

★94 Ibid., IX, 122.

★95 ポリュビオスには『戦術論』なる著作(散逸)もある。

★96 ランケ(林健太郎訳)『自伝』岩波文庫、一九六六年。ランケの卒業論文はトゥキュディデス論である。

★97 Thucydides, *Historiai*, I, 1, 1. トウキュディデスのギリシマ語原文は C. F. Smith(transl.), *Thucydides History of the Peloponnesian War*, Loeb Classical Library, Vol. I-III, Harvard University Press, 1919-21 を参照した。引用の訳文は久保正彰訳『戦史』岩波文庫、一九六六〜六七 years ほかに掲げた。

★98 Ibid., I, 22, 3-4.

★99 Ibid., I, 23.

★100 トウキュディデスのあける原因に賛成、反対双方ひびきつめあがり、H. Nissen, *Der Ausbruch des peloponnesischen Krieges*, H. Z. 63, 1890; Francis M. Cornford, *Thucydides Mythistoricus*, Edward Arnold, London, 1907. コーンフォードは近代歴史学の概念に照らしてかなり厳しい評価を下しており、この書物は「原因」と「口実」をまじりて区別していらざらう(Chap. 5)。

★101 Cornford, *Ibid.*, Chap. 8 et al. トウキオニュシオス(木曾明子・戸高和弘訳)『デモスチネス論』『ディオニュシオス/デメトリオス修辭学論集』京都大学出版会、二〇〇四年ほか。トウキュディデスの文体について、日本語で読めるものに柳沼重剛『トウキュディデスの文体の研究』岩波書店、二〇〇〇年。

★102 付記しておけば、ニーチェは、トゥキュディデスの文体を、ホラティウスに通じるものとして高く評価している。原佑訳『偶像の黄昏』ニーチェ全集14、一五一頁。

★103 Thucydides, II, 35-46.

★104 Ibid., IV, 10.

★ 105 Ibid. VI, 15-18.

★ 106 Ibid. V, 26.

★ 107 Ibid. VII, 50.

★ 108 コーンフォードはトウキユディデスのなかに、アイスキュロス風の悲劇形式に則った劇的再構成がみられることを指摘している。

Cornford, op. cit. Chap. 8.

★ 109 コーンフォードによれば、トウキユディデスが重視してゐたのは、原因（因果律）とこうよりは、先見の明 *πρόβλεψη*、運命 *τύχη* とどう通俗的な一対であるところが、近代的な観点からトウキユディデスを批判して、神話作家とみてゐるが、彼の議論は、逆説的に今日でも参照に値する。Ibid. Chap. 13.

★ 110 司馬遷「伯夷列伝」『史記』第七冊卷六一。「君至近世、操行不軌、專犯忌諱、而終身逸樂、富厚累世不絶。或托地而蹈之、時然後出言、行不由徑、非公正不發憤、而遇禍災者、不可勝數也。余甚感焉、儻所謂天道、是邪非邪？ 蔽穴之士、趣舍有時若此、類名埋滅而不称、悲夫！ 閭巷之人、欲砥行立名者、非附青雲之士、惡能施于後世哉？」（中華書局、二二五、二二七頁）。

★ 111 J. Mischelet, *Histoire Du XIXe Siècle*. II, Paris, Michel Lévy Frères, 1875, p. III. *レシムル* を評価する比較的新しい論考に Jacques Rancière, *Les noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Editions du Seuil, La librairie du XXe siècle, 1992. ミンシエールは歴史における「物語か科学か」にかえて、「物語と科学と」の両立を模索する (p. 18)。その一対でいえば、本稿はむしろ、科学としての歴史学を詩によって救うことを目している。つまり、はつきり科学に対する詩の優越を語る点で、哲学的根底が異なる。

★ 112 カルロ・ギンズブルグ（上村忠男・堤康徳訳）『裁判官と歴史家』

平凡社 一九九二年。

★ 113 B. Croce, *Sylvia Saunders Sprigge* (Engl. transl.), *History as the Story of Liberty*, W. W. Norton, New York, 1941, p. 47.

★ 114 ポール・リクール（久米博訳）『記憶・歴史・忘却』下巻、新曜社 二〇〇五年、五八頁。

★ 115 Comte, Auguste, *Système de politique positive. Oeuvres d'Auguste Comte*, t. 7, Paris, Anthropos, 1969, p. 127.

★ 116 オーギュスト・コント（霧生和夫訳）『社会再組織に必要な科学的作業のプラン』『コント・スベンサー』世界の名著第三六巻、中央公論社、一九八〇年、一一四頁。

★ 117 前掲拙稿「近代人文学とはなにか——二つの世紀の記憶と忘却——」を参照。

★ 118 坪内逍遙「小説神髓」『坪内逍遙集 明治文学全集一六』筑摩書房、一九六九年、五二、二六頁。句読点は筆者による。

★ 119 前掲拙著『精神の歴史』、第三章を参照。

★ 120 ディオゲネス・ラエルティオス（加来彰俊訳）『ギリシア哲学者列伝』中、岩波文庫、一九八九年、一三六頁。

★ 121 同前、一四二頁。

★ 122 同前、一四四頁。

★ 123 ニーチェ（信太正三訳）『悦ばしき知識』ニーチェ全集 8、二一九～二二二頁。

★ 124 ジル・ドウルーズ（湯浅博雄訳）『ニーチェ』筑摩書房、四〇頁。

★ 125 ミシェル・フーコー（渡辺一民・佐々木明訳）『言葉と物——人文科学の考古学』新潮社、一九七四年、四〇九頁。

たなか・きお（立命館大学非常勤講師）