

## 歴史学習の実存論的考察 —歴史的存在の本来の実存可能性—

佐長 健司\*

### An Existentiell Consideration of History Learning:

#### The Authentic Existentiell Possibility of Historical Beings

Takeshi SANAGA

【要約】歴史を／に学ぶということは、本来的自己の実存に必須である。それは、学校教育の教科や科目における歴史学習にとどまることなく、一般的な学びとして、歴史的存在であるわたしたちに欠かせない。唯一の本来的自己を実現するために、未来の自己へと脱出するとともに、過去の自己を引き受け、過去の人々の実存可能性を遺産として選択的に受け継ぐ。そうすることによって、今の自己のあり方を鋭く問い直し、本来の実存可能性を開くのである。ここに、実存的な歴史の学びがある。

【キーワード】実存, 超越, 脱自, 歴史的存在, 本来的自己

#### 1 本小論の目的

本小論の目的は、歴史学習の新たな可能性を開く試みとしての考察にある。現代において行われ、自明視されている歴史教育が可能にする歴史学習を疑い、それとは異なる場合を検討したい。なぜなら、そうすることによって、学習者の学びを大きく開きたいからである。これまでの歴史学習は、三つに類型化してとらえることができるだろう。第1は歴史的事実の網羅的な学習、第2は歴史的法則、あるいは理論の学習、第3は歴史的事象の実証的な学習である。程度の違いはあるが、いずれも歴史学の研究成果を学習内容に、その実証主義的な方法等を学習方法とすることによって学習させる。ここには、歴史学研究をモデルに、歴史を学習するべきだとの前提がある。この前提を疑い、歴史学研究をモデルにする歴史学習とは異なる場合について明らかにしたい。

また、歴史学習といっても、学校教育の教科や科目に閉じられてはならないはずである。後に詳述するように、わたしたちは歴史的存在だからで

ある。すなわち、歴史を内容とするの教科や科目においてだけでなく、何についてであっても自己が歴史的存在として、歴史に学ぶべきなのである。そこには、歴史的な存在だからこそ、自己を成長させるという意味での学びがあると考え。単に歴史的な知識や技能を習得することを目的とするのではなく、自らが歴史的存在としてよりよく生きる未来へ向かうように、歴史に学びたい。そこには、歴史学の研究者を真似るのではなく、むしろ研究者に先立っての、一般市民に固有の歴史の学びがあるのではないか。それは、過去の人々の実存可能性に学ぶことではないか。このように問うことは、歴史学習の新たな可能性を探究することであり、わたしたちが歴史的に形成されてきた社会の一員として成長していく学びの発展に貢献することになる。

試みる考察においては、時間と歴史について瞠目すべき理論を展開していると思える、ハイデガー (Heidegger, M.) の実存論を足場とする。ハイデガーは、実存論的にわたしたちが自明視する時

\*1 佐賀大学大学院学校教育学研究科

間概念の由来を明らかにするとともに、根源的な時間の概念によって、わたしたちの存在そのものをとらえている。よく知られているハイデガーの著書の題目『存在と時間』に端的に表現されているように、存在は時間なのである。その意味は、わたしたち自身も、わたしたち以外の存在者も、すべては現象として、有限な自己の存在を可能にする時間の地平においてのみ存在するということである。

また、歴史とは、時間の地平において存在し得るわたしたちの実存としての存在可能性を制約したり、あるいは拡張したりする遺産を受け継ぐ自己了解のあり方である。実存のための遺産は、わたしたちが生きること、すなわち実存と切り離すことができない、過去の人々の実存可能性である。よりよく実存しようとするなら、無自覚にではなく、歴史的な遺産を意図的に受け継ぐことが欠かせない。そのため、わたしたちは歴史的存在である、とも言えよう。それは、この世界に投げ込まれている自己の構成契機の時間的な側面であろう。未来の自己の存在を考えると、自己、及び共同存在する他者の過去をも引き受けなければならない。そこでは、過去の世界に存在した人々の実存可能性である歴史的遺産を取り返し、受け継ぐものとしての存在可能性を選択的に反復する。そうすることによって、現在の自己に対するまなざしを厳しくして、本来的な自己として実存するように未来へ向かうのである。

このように時間の地平において、現在の自己から脱出するもう一人の超越的な自己が現在から未来と過去へと往来し、本来的自己へと向かう歩みを歴史に学ぶこととみるのである。このことを明らかにするあたって、以下では、第1に自己を超え出る超越について明らかにする。自己のあり方を問うことによる自己変容としての実存は、自己を超越するもう一人の超越的な自己が可能にすることを論じる。第2に、本来的な実存について述べる。日常的には、自己は自己を問うことを忘れ、世界のなかに脱落し、自己を見失っている。しかし、自己の有限性を自覚するとき、自己が自己で

あるという本来的自己の実存を求める。それを可能にするのは、脱自態としての超越的な自己が未来から現在の自己を呼び寄せるとともに、過去の遺産を引き受けるようにして実存可能性を開くことである。第3に、本来的実存可能性を開くための歴史の学びについて考察する。歴史を学ぶのであっても、歴史に学ぶのであっても、実存する自己との関係によって真正の学びが成立することを論じたい。

## 2 志向性と超越

### (1) 現存在の実存

よく知られているように、ハイデガーは、わたしたち人間を現存在 (Dasein) と呼ぶ。それは、今、ここでの現れとしての存在である。そもそも、現存在は世界のなかに投げ込まれ (被投性 Geworfenheit)、世界内存在 (In-der-Welt-sein) として、一体化する世界のなかに生きられる場を得る。得られた場に応じて、その都度に自己を変えていくのが現存在なのである。たとえば、家庭という場においては父親として、学校においては教師として、というように自己のあり方を問い、適切に振る舞う。もちろん、それぞれの場においては、共同存在 (Mitsein) と呼ぶ他者との関係もある。ある現存在が父親になれるのは自分の子どもとの関係におけることなのである。さらには、道具 (Zeug) との関係も見逃せない。教師が教師になるのは、黒板にチョークで文字や図を書き、学習者への問いかけとして適切な言葉を発するからである。黒板やチョーク、発問の言葉などの使用は、学習者との関係において道具として使用され、授業としての周囲世界 (Umwelt) を構成する。授業における学習者との関係、及び授業が必要とする道具の使用が適切であればあるほどに「授業」と呼ばれる周囲世界に馴染むように、すぐれた教師になっていくのである。

しかし、現存在は場に応じてその都度の存在として現れることにとどまらない。加えて注目しなければならないのは、「自分が在ることそれ自体

がとかく**気になる**という、格別な存在相上の特質を備えている」ことである。さらに、「自分でそれをどれだけ明確にわきまえているかは別にして、現存在は自ら自身をなんらかのかたちで自分の存在において理解している」のである（ハイデガー2013：17）。すなわち、現存在は常に自己の存在が気かりであり、自己を理解することとして存在しているのである。このような存在のあり方を、存在了解（Seinsverständnis）と呼ぶ。すなわち、現れとしての、その都度の自己を問い、自己を理解することができる自己として存在するということである。後に詳しく述べるように、問われて理解される自己と、問うことによって理解をする超越的な自己との二人ともいふべき、二重の自己が、現存在としての自己を構成しているとも考えられる。

さらに、現存在は実存（Existenz）する存在である。むしろ、「**現存在の『本質』はその実存にある**。それゆえ、この存在するものにおいて取り出すことのできる性格は、これこれの『外見』としての『形相』を備えた手近に在る存在するものに備わる、それ自身何か手近に在る『属性』などではなく、そのつど、現存在に可能な在り方であって、またそれ以外のものではない」（ハイデガー2013：59）と言う。すなわち、その都度の存在のあり方、あるいは自己変容する存在の本質的な性質を実存と呼ぶのである。存在の可能性や自己変容にこそ現存在の本質があり、変化しない本質が在るとは考えない。いわば、無常とも言うべき存在のあり方が実存である。このように、現存在の本質は実存なのである。そのため、自己の実存を存在了解に求め、現存在は自己を理解しようとする。自分自身が何者なのかを問い、存在了解しようとする。すなわち、「自分が自分自身であるのか、それとも自分自身でないのかという可能性、そこから自分を理解している」（ハイデガー2013：18）のである。現存在の存在了解においては、その存在を自己が選択したのか、あるいは選択することなくそうなのか、のいずれかである。

たとえば、教師は授業を行ったが、学習者のレ

ポートの多くを高く評価することができなかった。そこで授業を振り返り、指導には改善すべきことがあったなどと理解し、教師としての自己を問う。そのような問いに応じて「次は学習者に考えさせる授業をしよう」、「授業がうまい教師になりたい」などと思ったり、自分に言いかけたりする。このような実存的な了解が、教師としての新たな自己を実現する存在可能性の選択であり、実存へと導くのである。また、授業が思うようにできない教師の実存的な課題は、新たな授業を行う教師の可能性を選択し、そのように変容していくという実存によってしか解決できないのである。

## （2）志向性と超越

現存在は、世界のなかで、道具を初めとする多様で多数の存在者に出会い、知覚する。そうすることによって、それらを理解し、それらを行為のリソースとすることができる。また、自己のことが気になることとして、現の自己にも出会い、自己了解する。これらのように、知覚と理解、自己了解することによって、現存在として世界のなかに住まうようにして存在するのである。

知覚、理解、自己了解を可能にするのは、志向性（Intentionalität）という現存在の性質によるのである。そもそも、知覚はもちろん、意識は何かについての意識であり、その対象との関係において意識は可能になる。知覚の場合をはじめとして、現存在が他の存在者と出会い、それらと関係するように存在するあり方を志向体験と呼ぶ。自己の外部の存在者を意識することは、自己の内部におけることである。しかし、自己の外部に客観的に存在する対象を意識のなかに、自己の内部に取り込むことなどはできない。では、どのように自己の内部の主観において外部世界の存在者を意識することができるのか。このような問いに答える概念が、志向性なのである。

しかし、ハイデガーによれば、主観と客観の二分法によって、志向性について考察することは誤りである。主観性と客観性とに分けて、志向体験

を理解、あるいは説明することは避けるべきなのである。そもそも、自己の外部の客観的な存在者を自己の内部の意識にどのようにかかわることができるのか、と問うことはできないのである。すなわち、「内的な志向的体験がどのようにして外部にあるものにいきつくのか、などと問うことはできませんし、問う必要もありません。そんなふうに問うことはできないし、問う必要もないのは、志向的になにかと関わり合う態度そのものがそのままの状態、事物的に存在するものと関わり合っているから」（ハイデガー2010：109-110）なのである。また、志向体験の「まさにその内で超越が成立しているものこそが志向性であり、それ以外ではない、ということを見て取ることが大切なのである」（ハイデガー22001：88）とも言う。

そのため、志向体験は超越（Transzendenz）であると考えられるのである。超越とは、自己を超えて、自己の外部の世界へと向かい、世界を構成する存在者とともに存在することを意味する。同時に、自己から出て行く脱自態（Ekstase）の自己も含めて、現の自己の外部の存在者は超越的な存在であるとも言えよう。すると、志向体験による超越はどのように可能なかと問うかもしれない。しかし、そうではなく、志向体験そのものが超越であるとみなすのである。すなわち、主観的な自己と客観的な世界を想定することをしないし、両者を媒介するような表象などを挟むこともしないのである<sup>(1)</sup>。

和辻哲郎は、志向性を外出あるいは脱自、すなわち自己を超越することとしてとらえることを強調する。たとえば、「寒さを感じるとき、我々自身はすでに外気の寒冷のもとに宿っている。我々自身が寒さにかかわるということは、我々自身が寒さの中へ出ているということにほかならぬのである。かかる意味で我々自身の有り方は、ハイデガーが力説するように、『外に出ている』（ex-sistere）ことを、従って志向性を、特徴とする」（和辻 1977：9）と言う。しかも、自己がメタのレベルで振り返りや反省などがなくても、脱自しているのである。脱自的に志向することが、現存

在としての自己の存在様態なのである。

また、「我々」というように、共同存在である他者とともに、共同で脱自態となっていると言えよう。すなわち、他者との関係においては「寒気という『もの』のなかに出るよりも先に、すでに他の我れの中に出るということにおいて存している。これは志向的關係ではなくして『間柄』である。だから寒さにおいて己を見いだすのは、根源的に間柄としての我々なのである」（和辻 1977：10）。和辻が言う「間柄」においても、反省することなく脱自しているのである。すなわち、了解としての開示性という視点からすれば、寒気という手許的なものと寒気を感じる自己とが同時に開示されているのが、寒気への志向である。それは開示による、世界内存在の存在のあり方なのである。

さらに、志向性をその性質とする超越的な自己を、ハイデガーは気遣い（Sorge）と呼ぶ。すなわち、「現存在の存在とは、自分に先んじつつすでに（世界の内に）在るかたちで（世界の内部で出会う存在するもの）のもとに在ることを意味する。現存在のこういった存在が<sup>ソルグ</sup>気遣いという名称の意味するところ」（ハイデガー2015：287）なのである。世界のなかに投げこまれた存在者、すなわち世界内存在である現存在は、気遣いとして存在するのである。世界のなかで他の存在者に出会い、かかわり合い、ともに存在する状態が気遣いなのである。このような存在状態を可能にするのが、志向性を持ち前とする、現の自己から脱出することができる脱自的な超越的自己なのである。

気遣いを可能にする脱自は、気分や感情、情動等として始まる。むしろ、それらが根源的であり、主題化したり言語化したりなどするのは、それらの派生態と言えよう。気分などの根源的なそれらをハイデガーは情態性（Befindlichkeit）と呼ぶが、それらは単に自己の内面に生じる変化でも、自己がおかれた状況のモニターでもない。それらは脱自的な自己の外出によることであり、「明示的な状況認識を得る以前に、気分や感情に『襲われる』ことによって自分の周囲の世界がどのように布置

されているかを察知している。だから情態性もまた現存在の〈外出〉のひとつの側面なのである」(森本 1999 : 228) と言えよう。世界と自己がどうあるのかを自覚したり、言葉を使って説明したりする以前に、情動がそれを可能にしているのである。脱自的な現存在は、その情態性によって、すでに世界を知っているのである。

### 3 本来の実存と時間性

#### (1) 本来的自己への実存

現存在の脱自的な自己は、現の自己から脱け出し、世界のなかの自己以外の存在者ともに存在するように超越する。そこでは、自己が世界とかかわることに没入するなら、自己を見失うことになる。そのため、自己を忘れ、世界のなかに脱落していく。それは、脱自的な自己が外出したままで、現の自己に帰ってくるのがなく、自己を問うことのない状態である。それを、ハイデガーは頹落 (Verfallen) と呼ぶ。

頹落する契機は、二つある。第1は、行為や活動に夢中になることである。たとえば、夢中になって、パソコンに向かいキーボードを打ち、文章を作成することがある。ふと我に返ると、もうこんな時間なのか、と驚く。このように、我を忘れ、時間を忘れるような活動の状態がそうである。パソコンのキーボードを打つには、初心者は一つひとつのキーの英数字や記号を眼で見確認しながら入力する。しかし、熟達するにしたがって、キーに記されたそれらを確認することなく、指が動くようになる。この場合、キーボードは透明化され、キーボードを打つ自己は意識されない。キーボードへと頹落しているのである。さらには、いわゆる受験勉強に打ち込むことがある。やはり時間を忘れて、いわゆる「過去問」を解いたり、ノートを作成したりする。そこでは、1~2時間もすれば、「過去問」やノートに頹落していた自己を取り返し、リフレッシュもする。それでも、受験が終わるまでは受験以外のことは考えられない。すなわち、長期に及んで、受験生になるように実存するのだが、それ以外の可能な実存を考え

ることができない状態である。このような場合も、受験としての世界に頹落していると言えよう。

頹落する契機の第2は、他者との共同存在であることによる。現存在は、他の現存在と世界を共有している。このことからすれば、現存在は共同現存在 (Mitdasein, 現としての共同存在) であり、公共性を担い、社会を形成するのである。わたしたちが社会的な存在であり、社会から自己を切り離すことができない理由も、ここにある。第1の契機による頹落は、道具に対する気遣いが引き起こしている。それは、道具連関の周囲世界への脱落である。一方、他者に対する気遣いが引き越す頹落が第2の場合である。この場合は、「『世界』へ頹落しているというのは、巷談や好奇心や曖昧さによって導かれているかぎりでの相互共同存在の中に没頭している」(ハイデガー2013 : 262) 状態である。

すなわち、他者を気遣い、挨拶した後には、巷談 (Gerede) に花を咲かせる。それは、好奇心 (Neugier) を満たすような噂話や新規で意外な内容に溢れている。そのため、夢中になって、自己と時間を忘れることになる。そこでは、一般的に誰もが受け入れることができるような解釈がある。解釈され、語られる内容は公共的、すなわち「みんなが思っていること」なので、自己の解釈は差し控える。語るにしても、すでに耳にしていることを、曖昧さ (Zweideutigkeit) のままに繰り返すことになる。そこでは、自己を見失っているにもかかわらず、自己が解釈して語っているように思い込んでいる。このように、他者に対する気遣いとして、巷談—好奇心—曖昧さの連関へと脱自し、自己が溶解していくことによって、現存在は公共世界へと頹落していく。頹落によって、自己はどこにでもいる、誰でもあるような入れ替え可能な現存在、すなわち、平均的な「ひと (das Man)」として実存していく。「ひと」として実存し、自己を見失うように頹落する現存在のあり方に、非本来性 (Uneigentlichkeit) をみるのである。

しかし、気遣いとしての現存在は、死の不安によって呼び覚まされることがある。すなわち、「現

存在は自分が実存しえないことがあるという、いわば可能性としての不可能性という無に直面していることに気づかされる」(ハイデガー2013:396)のである。ただし、現存在を呼び覚ます死は、すでに知っている「ひと」の死ではない。いつかわからないが、必ず訪れる自己の死に向き合い、先駆けるようにして死に臨むことである。そうなれば、死すべき存在として世界のなかに投げ込まれ、誰でもあるような平均的な「ひと」として実存することの儚さ、無意味さを自覚することができる。そうなれば、「今の自己でいいのか」と超越的な自己が現れの自己を問い質し、「ひと」とは無関係に自己に固有の存在可能性へ向かうように促すであろう。すなわち、自己の死への「先駆けによって現存在は端的に孤立し、またそのように自ら自身が孤立する中で自分の在りうべき在り方の全体について確かとなる」(ハイデガー2013:397)のである。

ただし、死へと「先駆するとは選択することであり、選択したということは決意していること、それも死ぬ決意をしているのではなく、生きる決意をしていること」なのである。また、「このように選択するということ、決意しているということは、責任を選択すること」であり、「現存在はこの責任をみずから引き受け」ることになる。こうして、「どの行動も、私が自分自身に責任を負わせるような行動になり」、行動することも、実存することも、すべての責任を引き受ける。それは「良心を、人間が本来的にそれであるような当の可能性として選択すること」なのである(ハイデガー2015:100)。

上では、死への先駆けが孤立を招くことを述べたが、それは他者との交流を絶つなどのことではない。それは、他の「ひと」に自己が「ひと」として依存することのない状態である。自己の本来性を呼び求める良心にしたがい、自己自身が自己に固有の存在可能性を選択し、行動し、すべての責任を引き受けるようになるための、自律的な存在了解なのである。そもそも、現存在が本質的に共同存在であることからすれば、他の現存在との

関係の一切を断つことはできないはずである。なぜなら、身の回りの道具や他者を気遣うことは、「それらもやはり現存在の本質的な構造である以上、実存全般が可能であるための条件に含まれる」(ハイデガー2013:393)からである。むしろ、「ひと」集団になかにありながらも、「ひと」ではない自己として他者との関係を新たに結ぶようになることとしての、孤立だと考えられる。

死へと「先駆けることを通してこの在りうべき在り方が隠れなく立ち現われてくる中で、現存在は自分の最果ての可能性が何であるかを自ら自身に対して開示する」(ハイデガー2013:392)のである。開示(Erschlossenheit)とは自己と世界との一体的な理解、了解を意味し、現れとして相互構成的に存在させることであり、それに応じた行為も含めての実存が可能になることでもある。ここでは詳述できないが、自己も含めての存在の開示は中動態として語るべきことであろう。すなわち、自己が世界を明らかにするという能動態、及び世界が明らかにされるという受動態によって語ることはしない。自己ができることは、世界のなかの存在者が自ら自身でその姿を現すように、覆いを取るように働きかけることである。それは現の自己と超越的な自己との関係においても、同様である。そのため、自己以外の存在者が明らかになると同時に、自ずから自己自身も明らかになるという状態が開示である。

死への先駆けによって開示されるのは、自己に固有の最大限の実存可能性なのである。死へと先駆けるように決断した現存在が向かうところは、自己の本来性(Eigentlichkeit)の実現なのである。すなわち、「**自分に最も固有な最果ての在りうべき在り方を理解するという可能性であること、すなわち本来的な実存の可能性**」(ハイデガー2013:392)なのである。現存在は、様々な道具、及び多くの「ひと」を気遣いながら、日常を過ごしている。しかし、「それでいてなお自らを『ひと』自身の可能性に向けて投射するのではなく、主としてやはり自分に最も固有な在りうべき在り方に向けて投射する」(ハイデガー2013:393-394)

べきなのである。この限りにおいて、本来的自己への実存の可能性が開かれる。すなわち、本来的に実存する自己は、世界の方からではなく、存在すべき自己の方から自己の存在可能性を選択することが可能にするのである。超越的な自己を道具や「ひと」の方へ送り込み、そちらから自己を呼び寄せるように自己の在り方を決めるのではない。有限ではあっても、死への先駆けによって得られた「最果ての在りうべき在り方」としての未来の自己の方へ超越的自己を送り込み、そちらから現の自己を呼び寄せるようにするのである。そうすることが、本来的自己の実存に向かう歩みとなる。もはや、空間においてだけでなく、時間な未来世界へと自己を投げ込むことである企投(Entwurf)として、本来の実存へと歩むのである。

## (2) 本来的自己の実存を可能にする時間性

死への先駆けとしての超越的自己の移動は、時間の軸におけることである。すなわち、「私がまだ存在してはいないけれども、存在することになる、私自身の極限的な可能性のなかへと先駆けることは、将来を存在すること(Zukunft-Sein)」(ハイデガー2015:100-101)なのである。このことは、死への先駆けという覚醒的な場合だけでなく、日常において出来事を予想したり、目標の達成を図ろうとしたりする場合も、同様に先駆けることなのである。先駆けることは、出来事や目標の達成を予期(Gewärtigen)することであり、同時にそれらとかかわる自己をも予期するように、開示している。

そこでは、「私はある可能性を予期しながら、みずからが自分の可能性として予期しているこの可能性のほうから、自分自身がそれである当のものへと向かう」のである。また、「現存在は存在可能を予期しながら(将来の)おのれへ向かい(zukommen)、このように<おのれへ向かうこと>において、あるいは見方を変えるなら、ある可能性をこのように予期することにおいて、つまりこのように<おのれへ向かうこと>において、予期する現存在は、ある根源的な意味で将来的

(zukunftig)に存在している」のである。なお、「ひとごとではない可能性のほうからこのように<おのれへ向かうこと>こそが、将来(Zukunft)の初次的な概念」なのである。また、「将来のこの概念こそが、<今はまだない>という意味での未<sup>ツクンフト</sup>来という通俗的概念の前提なので」ある(ハイデガー2010:430)。

一方、「われわれがいわば過ぎ去った存在者と関わり合っているばあいにも、われわれはこれがある意味で把持もしくは忘却して」いる。しかし、「把持や忘却においても、現存在自身が一緒に把持され」、あるいは「現存在が自分自身がすでにそれであった当のものというかたちで、一緒に把持している」のである(ハイデガー2010:430)。すなわち、未来を派生的に生み出す将来としての現存在は、実は過去の道具や他者とのかわりにおいて存在していたのであり、それを思い起こすようにそこへ超越的自己を送り込み、存在し得るのである。それを既在(Gewesenheit)と呼ぶ。過去を思い起こすことはもちろんだが、抑圧、忘却すること自体も既在として存在する現存在の実存なのである。

さらに、現在(Gegenwart)についてである。それは、今、ここでの現存在の存在を意味している。それは、将来が未来の存在可能な自己の存在、既在が過去の存在完了の自己の存在を意味する場合と同様である。後に詳述するが、通俗的な時間概念の生み出す実存的な存在の在り方なのである。死へと先駆けることのない、非本来的自己は、身近な道具や他者を気遣い、今、ここでの活動に没頭している。そのため、「あたかもいわば未来と過去が、より正確に言えば、将来と既在が遮断されて見えなくなっており、現存在がいわば各瞬間ごとに現在のうちへとそのつど跳び移っているかのように見える」(ハイデガー2010:431)のである。自己は、今の連続のなかに頹落するように実存しているのである。すなわち、将来へと先駆けることもなく、既在を呼び起こすこともなく、ただ現在としてのみ存在しているのである。たとえば、「ひと」に後れを取ることがないように、

一般的に要請される知識や技能を習得することに没頭するなどの場合である。

さて、死への先駆けとして本来的自己へと向かうように決断することは、良心を選択することであり、「非があるものになる (schuldig werden) こと」である、と言う。なぜなら、「良心が突きつけるさまざまな要求にくらべると、行動の諸可能性は限られたもの」で、「どんなものであれ行動をつらぬけば (良心との) いろいろな葛藤が生じる」からである。また、「非があるものになるとは過去を存在すること (Vergangenheit-Sein) (過去であること、過去を引き受けること) なの」である。なぜなら、「過去は、非があることのうちで堅く保持され、見据えられ」るからである。こうして、「現存在は、決意しているありさまのなかで自分の将来を存在し、非があることのなかで自分の過去を存在し、行動するなかで現在にいた」るのである。すなわち、「現存在である (現存在を存在すること) (Zeit-Sein) (時間を存在すること) にほかな」らず、「時間は、外部の世界で生じるようなものではけっしてなく、私のみから存在する (それである当の) 事象なの」である (ハイデガー2015: 100-101)。

繰り返すが、存在の意味は時間なのである。換言すれば、時間によって、時間を条件として現存在は存在し、同時に現存在がかわる存在者も開示として現存在の存在する時間のうちに存在するということである。しかも、現存在の存在を可能にし、それを条件付ける時間は、現存在の存在のうちにある。すなわち、現存在が実存し、将来へと先駆け、良心にしたがって既在の負い目を引き受け、現在を瞬間のうちに存在するようになるという、実存が時間を生み出している。このことは、時間によって自己が存在するという意味として、時熟 (Zeitigung) と呼ばれている。それは、「時間性は存在者のように存在するものではなく、おのれを時間化する、おのれを時間として生起させる働きとしてあるもの」 (木田 2014: 70) と解釈できよう。要するに、自己の存在可能性を問い、志向的に脱自的的自己が未来から過去、さらには

現在へと行き来する実存が根本的な現象として生じている。この脱自的運動によって時間が生まれる。同時に、その都度の時間において自己がその都度の存在をするように時熟すること、時間化されることによって存在となるのである。

こうして、「時間性とはまさに根源的な「自らを脱して」という動きそのものなのである。それゆえ、私たちは、上にその性格を規定した将来と在来性、現在の各現象をそれぞれ時間性の脱自態と呼ぶことにする。時間性というひとつの存在するものがあらかじめまず在って、それがやおら自分の外へ出てくるというのではない。時間性の本質とは、これら脱自態の一体性の中で時熟することである」と言う。すなわち、時間性 (Zeitlichkeit) は脱自態 (Ekstase) の現象によって可能になり、脱自態が統合されるなかで現存在が時間として存在するようになるのである。脱自とは、現存在に投げ込まれている自己が現の自己から抜け出し、抜け出したもとの自己へ働きかけることができる状態である。将来であれば、将来へと脱出し、自己の将来から現存在を呼び寄せ、現の自己を将来の自己に引き寄せることであり、本来的に実存する可能性を開くことであるとも言えよう。このような存在を可能にする時間性に、時間の根源的な本質を見出しているのである。それは、実存が生み出す時間である。

一方、「通俗的な常識的な理解にとって納得できる『時間』の特徴のひとつは、まさに始まりも終わりもない純然たる今の連なりとしてのこの『時間』の中で根源的な時間性の脱自的な性格が平準化されているという点にある」と言う (ハイデガー2013: 490)。すなわち、時間は「今」が永遠に連続するように、現存在は思い込む。そのため、将来 (未来の自己) - 既在 (過去の自己) - 現在 (現の自己) のそれぞれに脱自することを忘却し、目の前のことに忙しい状態が生み出す時間である。それは、有限の自己であることを看過し、自己を見失うように頹落する非本来的なあり方が可能にしている。



## (3) 存在を可能にする時間の地平

さて、ハイデガーは時間性に加えて、テンポラリテート (Temporalität) という言葉を使用する。それは、「実存論的分析論における時間性が地平を意味する、ということを示唆するため」である。現存在の「実存論的分析論において問われるもの、すなわち実存は時間性であることが判明する」ことを意味するのが時間性である。しかし、「時間性はこれはこれでまた実存的分析論で際立たせられる現存在に属する存在了解の地平となっている」のである (ハイデガー2010: 374-375)。脱自態の統合を時間性とみると、現存在は時間化されて存在する。存在することは了解によって可能であり、その了解は存在了解である。このような存在了解は、時間性の地平において可能なのである。脱自態が将来—現在—現在と先駆け、あるいは志向体験をするなかで、時間性が生まれる。それは、存在了解の視点からすれば、存在を可能にする地平となっている。この地平をテンポラリテートと呼ぶのである<sup>(2)</sup>。

これまでみてきたように、脱自態、時間性、テンポラリテート等の言葉によって、実存論的に現存在の存在の意味が時間であることについて、ハイデガーは明らかにしている。このように時間によって現存在の存在について論じることは、存在忘却への異議申し立てであり、存在を忘却する伝統的な哲学の解体と再構築を目指しているのであろう。すなわち、「古代ギリシアにおいて存在が、今、目の前に存在者が現れているという意味での『現前性 (Anwesenheit)』として捉えられるようになって以来、存在は時間的観点からすれば、もっぱら『現在』だけに定位する仕方で理解されている。つまり存在は右で述べたような過去と将来を含んだ時間的な広がりとして捉えられておらず、そうした意味での存在はまったく閑却されている」(轟 2020: 28) ことに対する異議申し立てなのである。また、「カントは、超越論的統覚のいわば<眼の前に>時空間の一切を取り集め、対象を自らに<対立>させる<現前性>の時間に定位した。だがハイデガーにとっては、超越論的構想

力は<眼の前に>に存在しないものを現前させることのできる、時空間の脱自的運動である」ことを論じているのである (齋藤 2014: 45-46)。すなわち、超越によって、自己とは切り離すことができるとみる客観的存在者の実体を論じるのではない。ハイデガーは、主体と客体を想定することなく、現象のなかで自己と世界とが相互構成的に明らかになること、について超越論的に論じているのである。やはり、存在の時間的な意味を論じることは、古代から近代までの哲学的伝統を問い直す思索なのである<sup>(3)</sup>。

時間について、これまで述べてきたことからすれば、「時間とは、根源的には時間性の時熟として在り、またこの時熟としての気遣いの構造の構成を可能にしている。時間性とは本質的に脱自的である。時間性は根源的に将来から時熟する。根源的な時間は有限である」(ハイデガー2013: 493) と言えよう。すなわち、現存在は自らの誕生と死によって区切られる時間の有限性のなかで、時間の地平において、場としての自己を超越する脱自的の自己が統合される気遣いとして存在するのである。本来的な自己を求めて、将来 (未来の自己) へ、将来から現在 (過去の自己)、現在から現在 (今、ここでの自己) へと志向する。将来へと志向するのは、他者や道具などの他の存在者に左右されることなく、自己がどうあるべきかを求め、本来的に存在し得る自己の存在を先取りすることである。将来の自己と一体化するように、超越的の自己が脱出していくことである。さらに超越的の自己は、良心によって過去に存在した自己の責めを引き受けうけるように、過去の自己へと脱出し、一体化する。こうして過去を引き受けながら現在へと立ち返り、本来性へと向かう、以前とは異なる自己の存在了解が可能になる。このような脱自的の自己の運動に、ハイデガーは時間の根源的な本質を見出すのである。

脱自的の自己の運動としての時間性とは異なり、わたしたちが共有する時間はその派生態であり、通俗的な時間概念、すなわち公共的な時間である、とハイデガーは言う。時間の公共化は、実存のた

めの配慮によって生じることなのである。すなわち、「現存在は、脱自的かつ時間的に在る以上すでもう開示されて在り、また理解し解釈することが実存に含まれているのだから、配慮において時間はまたすでに公共化されてもいる。ひとはそのような時間に合わせ、これを目安にするから、それはなんらかのかたちで誰にとっても間近に見出されるようになっていなくてはならない」（ハイデガー2013：611）と言う。ここで言う配慮、すなわち他者や道具が構成する周囲世界に積極的に参加することは、日常的なそれである。非本来的に、「現存在はものが見える可能性を予期しており、またその中で一日ごとの仕事から自分を理解しながら、『夜が明けるそのときには』といったふうに時間を割り振っている。この配慮される『そのとき』は、身近な身のまわりの世界の帰趨連関の中で、明るくなるのに関係しているもの、すなわち日の出を踏まえてその日時が特定される」（ハイデガー2013：613）などする。脱自的自己の運動としての根源的な時間の場合、先駆ける超越的な自己の方から自己を理解することによって時間を生み出している。一方、それから派生する通俗的な公共の時間は、太陽の動きなどの世界の方から自己を理解するようにして、誰もが共有する「そのとき」として生まれてくる。それは、近代になれば時計のような道具によって、時間の公共化は徹底していくのである。

#### 4 現存在の歴史性と歴史学

##### (1) 歴史的存在としての現存在

わたしたち現存在は、歴史的な存在であることをハイデガーは指摘する。すなわち、「**現存在は『歴史の中に位置する』から『時間的』であるのではない。逆であって、その存在の根底において時間的であるからこそ、現存在は歴史的に実存している**のであり、またそもそも**歴史的に実存しうるのである**」（ハイデガー2013：560）と言う。現存在が歴史的存在であること、すなわち歴史性（Geschichtlichkeit）を有するのは、そもそも現存在は時間的な存在であり、歴史的に実存すること

を意味する。歴史的に実存するとは、世界内存在として被投されていること、すなわち世界のなかに投げこまれ、世界を気遣う構造として時間的に存在していることに由来する。気遣う世界は、すでに過去に存在した現存在から否応なく受け継いできた有意性によって構成される周囲世界である。そのような周囲世界を気遣うことによって、投げこまれ、受け継いできた周囲世界のなかに存在する。

また、現存在の脱自的な自己は過去の自己である既在へと立ち返り、そこでの共同存在としての他者に気遣うこともある。これらのように世界のなかに時間的な存在として投げこまれ、過去へも立ち返ることが可能なので、現存在は歴史的な存在なのである。そこに、現存在の歴史性が認められることになる。歴史的に実存するということは、現存在は過去の現存在の実存可能性を選択しながら受け継ぎ、自己の本来的な実存へと向かうようにすることである。そこでは、死へと先駆ける先駆的な決意性により、自己の有限性を自覚し、自己のほうから自己の在り方を選択し、その可能性を追求するのである。

ハイデガーによれば、歴史学とは区別して、一般的に歴史には四つの意味があるという。第1は、時間のなかで存在するものそれ自体である。現在への影響の有無がどうであれ、過去のものとして理解される遺物や遺跡等である。第2は、過ぎ去った「過去」ではなく、過去からの由来である。それは、過去、現在、未来を相互に関係づけることを可能にする、出来事や作用の連関である。第3は、「時間の内で」移り変わる存在するもの、その全体を意味する。人間や人間集団、及び文化等の全体の移り変わりを意味する。また、人間が自然と見るものも、その一部を構成している。第4に、伝え継がれてきたものを指摘することができる。歴史学もその一部を明らかにするが、一般的には自明視される風習や伝承、受け継がれる精神や文化である。これらの四つを「一つにまとめるなら、歴史とは、実存する現存在に時間の内で起こる独特の生起であり、とりわけ相互共同存在

の中で『過去のもの』となっていながら同時に『伝え継がれ』、今に至るまでずっと作用を及ぼし続けているものが、強調的な意味で歴史と見なされている」のである（ハイデガー2013：564）。すなわち、歴史は過去の存在者、由来、変化するものの全体、伝え継がれてきたものを意味するが、いづれも現存在の実存と切り離すことはできないのである。それらの歴史を意味するものは、現存在の実存、すなわち時間性のなかで脱自することによって存在可能性を選択する場合に、生起するからである。そもそも、世界内存在としての現存在は気遣いとして存在するのであり、世界のなかの自己以外の存在者と切り離すことはできない。したがって、「**世界は、世界＝内＝存在として**事実的に**存在しながら**実存する**現存在**というかたちでしか**在り**はしない」（ハイデガー2013：565）のである。誕生から死までの有限性に規定される現存在が存在するかぎりにおいて、世界は存在する。したがって、現存在が存在しなくなれば同時に世界も存在しなくなる。このような現存在にとっての世界において、自己も他の存在者も時間のなかに存在するのであり、実存のために既在や過去の現存在のもとへと脱自的に立ち返るとき、歴史が生まれるのである。

一方、博物館や歴史資料館には古代の農具や武器等が展示されている。わたしたちは、それらを歴史的なものとするが、それら自体が歴史的なものではない。古代の農具や武器であっても、現在、目の前に現れ、わたしたちにその姿を見せている。ただし、それらの農具や武器を使用していた人々は存在せず、それらが使用されていた世界は過ぎ去ったのである。すなわち、過ぎ去った過去の世界に帰属し、今は存在しない人々によって使用されていたという意味で、それらを歴史的なものとするのである。こうして、「『第一次的に歴史的』であるのは、『現存在』である。それに対して、『世界内部的に出会われるもの』、つまり『現存在ではないような存在者』は、現存在の世界に帰属していたからこそ歴史的であるような『第二次的に歴史的』なものであり、それをハイデッガー

は『世界一史的なもの（das Welt-geschichtliche）』と呼ぶ。『世界史（Weltgeschichte）』という通俗概念は、この第二次的に歴史的なものに定位して出現すると見る」（渡邊1997：217）のである。

## （2）受け継ぐ遺産

現存在は有限性を自覚し、死へと先駆ける果敢ともいべき決断によって、自己に固有な格別の本来の実存へ向かう。また、自己の存在可能性を選択するために、既在として過去へと立ち返る。このとき、「この果敢さは、それが被投的な果敢さである以上、自分が**引き受ける**ことになる**遺産**から、本来的に実存するそのつどの事実的なさまざまな可能性を開示することになる。被投性へ果敢に立ち返ることは、伝来の可能性を自らに**引き渡す**とともに、その可能性が**自らを引き渡す**という働きを内に秘めている」（ハイデガー2013：520）のである。このように既在の被投性へと立ち返り、遺産を受け継ぐのは「死を見つめても、そこからは何も出てこないからである。したがって、現存在は、この世界のなかへと投げ出されたその被投性の場のなかから可能性を汲み出してくるほかはない」（渡邊1997：217-218）からである。

そのため、被投された歴史的存在であることから、過ぎ去った過去の世界において存在していた現存在から遺産を受け継ぐのである。遺産のなかで、最も重要なものは、存在しない現存在の存在可能性であろう。なぜなら、過去の現存在が望むものの、果たし得なかった実存可能性を、自らのものとして引き受けることが本来の実存へと向かうことを導くと考えられるからである。もちろん、そのすべてが本来の実存へと導くとは言えないだろう。そのため、本来の実存へと向かう現存在は、受け継ぐべき遺産を選び取ることが欠かせない。遺産として「伝承される実存可能性は、当然のことながら、現存在すべてそれとして生きることにはできないし、場合によっては互いに排他的であることも十分にありうるわけで、ここに選択の必然性がある。それを果たすのは、やはり『死への先駆』である」（伊藤2014：97）と考えられる。

一方では、現存在の根源的な生起としての運命 (Schicksal) がある。最も根源において、現存在の現れとしての存在のあり方を左右する偶然のめぐり合わせである。したがって、運命が現存在の遺産の受け継ぎを制約したり、可能性を失わせたりするのである。それでも、「自らを伝え渡す果敢さにおいて運命的に実存しつつ、現存在は、世界＝内＝存在として、『幸運』な事情や偶然による酷い仕打ちを受け容れるべくそれに向かって打ち開かれている」(ハイデガー2013: 571) のが、運命に引き入れられる現存在なのである。ただし、明らかなことは本来の実存へと向かうための遺産の受け継ぎにおいても、運命に引き入れられても、「特定の実存可能性がいずれも無根拠であり、その選択に対する釈明が、根本のところでは不可能だとしても、ほかならぬそれを選び取らねばならないという必然性の意識がここにある」(伊藤2014: 97) と言えよう。それは決断主義ではなく、決断を必然によって、同時に必然を決断によって了解するという循環のなかで選択を鍛え上げることなのである。

さらに、共同運命としての命運 (Geschick) について述べておこう。すでに述べたように、現存在は世界内存在として他者の現存在とともに世界を共有し、共同存在として存在している。ハイデガーのいう「ひと」もそうだが、他者を欠いて生きることはいかなる場合にもできないし、他者との関係によって自己を形成しているのである。そのため、「運命を蔵する現存在が、世界＝内＝存在として本質的に他者たちとの共同存在において実存している以上、現存在の歴史生起とはまたともに歴史生起することであり、**命運**である定めにある」と言う。世界を共有する共同存在として、実存の「一定の可能性に向けて果敢にある中で、それらの運命には初めからすでにともに歩む道連れがいる」のである。そこでは、真摯な共同や対立、葛藤等の関係のなかで「命運が秘める威力は自由に解き放たれる。自分の中でこの『世代』とともにする現存在の運命的な命運をもって、現存在の本来の歴史生起が余すところなく成立する」と言うのであ

る(ハイデガー2013: 571-572)。同世代であることが、他者と共有する命運を必然とすると言えよう。したがって、他者と無関係に本来の実存へ向かうことはできず、他者との関係のなかで、遺産を受け継ぐことしかできない。

しかし、「自分には、自分の死の可能性を追い越すことは決してできないが、他者は、その追い越し不可能性の<sup>うちがい</sup>埒外にある。他者は、私の有限性を追い越してゆくのであり、少なくともその可能性をもつ」(森2017: 62) ののである。したがって、命運に引き込まれたとしても自己が選択する実存を本来的だとして、他者に強制することはできない。なぜなら、特定の実存の強制は暴力であり、その人固有の本来性を奪い去るからである。同じ命運に引き入れられたとしても、自己も他者も、それぞれに本来の実存に向かうしかないのである。したがって、子どもたちとの関係においては、「大人のわれわれ、つまり旧来の世代は、自分たちの考えを一方向的に押し付けて、『われわれにはできなかったが、子どもたちには、われわれが思い描いたように世界を変えてもらおう』などと、虫のいいことを考えてはな」らないのである(森2017: 151)。むしろ、古い世代として乗り越えられること自ら期待し、望ましいと思える遺産を伝えたとしても、次の世代が自己に固有の本来の実存へと自らの可能性を選択することを待つしかない。

一方、これまで述べてきた本来の歴史性とは異なる、非本来のそれは永遠の「今」によって現在を生きるように、自己の有限性も時間の地平における脱自も忘れることにある。そのため、歴史に触れることなく、誰でもあり得る「ひと」として「今」を生きることに忙しく、公共のなかに埋没している。こうして、「さまざまな可能性を見て取ることができないゆえ、これまでにならぬところのものを反復するだけの能力もなく、かつて在った世界＝歴史的なもののうち今に残った『現実的なもの』、遺物とそれについて手近に在る知識だけを覚えていて、それを維持するのみである。今日を現じさせるのに没頭するあまり、『過

去』も『現在』から理解する」(ハイデガー2013: 590)しかない。たとえば、自己の生き方としての実存とは関係なく、歴史を探ったり過去の道具を収集したりなどする現存在が、非本来的な歴史的存在なのである。遺産を受け継ぐことなく、過去に存在した現存在の実存可能性を選択することもなく、「ひと」として本来的な自己を求めることもない。

### (3) 派生態としての歴史学

前項で述べてきた歴史、すなわち現存在が本来的に実存するための遺産としての過去の現存在の実存可能性が根源的な歴史である。歴史学に先行する根源的な歴史を主題化し、探求するのが本来の歴史の学びなのである。つまり、根源は本来的な実存にとっての歴史であり、その派生態として歴史学の学問的な活動があると言えよう。したがって、「現存在の存在が原理的に歴史的存在であるなら、当然、事実的なあらゆる学問も、あくまでこの歴史生起に繋留されている」のである。また、「歴史を史学的に切り開き開示するというのは、事実に遂行されようがされまいが、**それ自体、その存在論的な構造からして現存在の歴史性に根ざしている**」のである(ハイデガー2013: 582)。ここで確認したいのは、「そもそも歴史性とは『実存の本来的可能性の反復』なのであって、歴史家の仕事とは、これを専門的な作業という形で引き継ぐことでしかない」(グレーシュ 2014: 429)ということである。すなわち、遺産を引き継ぎ、本来的な実存可能性を反復する現存在一般の実存こそが、歴史学研究者の研究活動のモデルとなっている。歴史研究者の反発を招くだろうが、ハイデガーは実証主義的な客観的な歴史研究を否定しているのである。

言うまでもなく、歴史学研究者も、現存在としての歴史的な存在である。そのため、自らの歴史性にもとづいて歴史学の研究を行うことになる。たとえば、遺跡や遺物、記念碑、過去の文書などは、今は存在しない現存在を明らかにするための歴史的な資料・史料となる。それらがそうなるの

は、過ぎ去った世界のなかの存在者であったからである。しかし、「資料の入手、精査、確定を終えて初めて『過去』に遡っていくことが緒に就くのではなく、そういった手順も、かつて現に在った現存在が**歴史的に臨んで在る**ことを、すなわち歴史家の実存の歴史性をすでに前提としている。およそ人の耳目に触れることのない地道な『職人的』な作業の細部まで含め、学問としての史学が成立するその実存論的な基盤は、こういった史学研究者の実存の歴史性にある」(ハイデガー2013: 584)と言う。やはり、根源的に現存在一般の実存がその歴史性を明らかにし、歴史性にしたがって実存するが、歴史学研究者と歴史との関係も同じなのである。歴史学研究者にとっても、自己の実存を離れての歴史はあり得ない。

ただし、ここには歴史学研究者と歴史との解釈学的な循環的關係が認められよう。歴史家が遺跡や遺物、文書等の資料・史料をもとに、過ぎ去った世界について明らかにする。しかし、遺跡や遺物、文書等が資料・資料となるのは、それに先立ってそれらが帰属していた過ぎ去った世界を知っているからである。すなわち、「あらかじめの了解にもとづいて、それをあとで解釈のなかで仕上げてゆくこと、逆に言えば、あとで解釈のなかで展示されてくるものは、最初のあらかじめの了解のうちにすでに含まれていた事柄であったのだという、循環の事態は、実は、世界内存在する現存在の存在構造なのであり、これは不可避なことなのである」(渡邊 1997: 224)と言えよう。さらに、ここにこそその歴史的な真理性を認めなければならぬ。過ぎ去った世界は、研究者として実存する歴史学研究者によって明らかにされる。同時に、実存する歴史学研究者は過ぎ去った世界を明らかにすることによって、自らを実存的に歴史学研究者として開示する。歴史と歴史学研究者との、両者は循環的な相互構成の關係にあると考えられるのである。

また、歴史学において主題化され、歴史として明らかにされるものは普遍的な法則のようなものか個性的な一回限りのものか、という問いは意味

をなさない。すなわち、「史学の主題は、ただ一回だけ生じたものでもなければ、また、その上のほうに浮かぶ普遍的なものでもない。事実的に実存しながらかつて在った可能性、それが史学の主題である。そういった可能性を、何か時代を超越する雛形といった生氣のないかたちで捉えるのははなはだしい見当違いであって、それでは、この可能性を実存の可能性として反復したことになる。すなわち、本来的に史学的に理解したことにならない」(ハイデガー2013:585)のである。

自己の実存にかかわって歴史研究を行う研究者こそが、一般の人々にとっての価値ある歴史、すなわち本来的実存への歴史を明らかにすることができる。やはり、「たんなる客観性や普遍性は歴史学においては成立せず、また逆に、たんなる一回限りの個性的出来事が、数奇な運命として好奇の対象になるのでもない。普遍と特殊個別の一体化した人間の実存の可能性が、将来および現在と結びつけられつつ、過去の出来事のうちに、探り当てられ、生かし返される」(渡邊 1997:223)のである。過去の現存在の存在とその可能性は一回限りで個性的であるが、それでも現代の現存在がそれを遺産として引き継ぐことができる。ここでは、自らの実存に再び生かそうと歴史を反復することにおいて普遍性をみることもできる。実存において、個性的な存在可能性を反復することができるという意味で普遍と特殊は一体となっている。

なお、ここで言う反復は、単なる繰り返しではない。むしろ、「真の反復は、そのように過去へと従属するのではなく、反対に過去への『応答(Erwiderung)』するものである。反復とは反論ができることだ、と言ってもよかろう。つまり、反復とは創造的で革新的なとらえ直しであると同時に、単なる『反響』や延長として解された『過去』を『撤回(Widerruf)』することでもある」(グレーシュ 2014:420)と考えられる。普遍と特殊の一体であると同時に、保守と革新、伝統と進歩の一体化としてとらえられるのが、反復である。したがって、必要とする反復が可能にする本

来的な実存は歴史的であるとともに、過去の歴史を超えて、新たな可能性を開くことにもなるのである。

## 5 小括—歴史に学ぶ存在可能性—

ハイデガーは、実存論的にわたしたちが自明視する時間概念の由来を明らかにするとともに、根源的な時間概念によって、実存するわたしたちの存在そのものをとらえている。やはり、存在の意味は時間なのである。その意味とは、わたしたち人間も、わたしたちが投げ込まれている世界も、世界のなかのわたしたち以外に存在する物も、現存在の有限な時間のなかで、現象として存在するということである。また、歴史とは、時間の地平において存在し得るわたしたちの実存としての存在可能性を制約したり、あるいは拡張したりする遺産である。実存のための遺産は、わたしたちが生きることと切り離すことができない、過去の人々の実存可能性である。

歴史に学ぶわたしたちは、「客観的に正しい」とされる、歴史的な事実や概念を学ぶのではない。自己とのかかわりを重視し、自己の視点から個性的に歴史に学ぶべきである。企投によって未来に投げこんだ自己、すなわち未来に存在する「将来」としての自己のもとへ超越的な自己が移動し、ともに存在する。そのような将来のもとにある超越的な自己が現の自己、「現在」を呼び寄せる。それに応じるには、良心にもとづいて過去を振り返り、存在可能性を開くことが欠かせない。そのため、過去の自己である「既在」、さらには過ぎ去った世界に存在した現存在のもとへと移動し、かれらに寄り添うようにする。ここでは、過去の人々の実存可能性を選び取り、遺産として受け継ぐのである。自覚的に遺産を受け継ぐことにおいて存在可能性を拡張し、自己の歴史性を確かにする歴史的存在となってこよう。

そもそも、自覚的に遺産を受け継ぐことに先立って、世界内存在として世界のなかに投げ込まれている。すなわち、無自覚に選択することなく遺産を受け継いでいることがある。そのため、わた

私たちは歴史的存在である、とも言えよう。それは、この世界に投げ込まれている自己の構成契機とも言うべき、被投的企投の時間的な側面であるだろう。未来に生きることを考えるとき、自己及びともに存在する他者の過去をも引き受けなければならない。そこでは、過去の世界に実存した現存在の実存の事実である歴史的遺産を取り返し、受け継ぐものとしての存在可能性を選択する。そうすることによって、現在の自己に対するまなざしを厳しくして、本来的自己として実存するように未来へ向かうのである。

このように時間の地平において、現代の自己から脱出するもう一人の超越的な自己が現代から未来と過去へと時間を往来し、本来的自己へと向かう歩みが歴史に学ぶことなのである。このような歴史的な学びは、学びの一般が歴史のなかにおけることを意味していると言えよう。すなわち、学校教育のいずれの教科も学校を卒業しての生涯学習においても、本来的に学ぼうとするなら歴史的存在となって、過去の現存在の実存可能性を受け継ぐように学ぶべきである。たとえば、言語や科学、芸術等について学ぶにしても、それらの所産を遺産として選択的に引き継ぐことによって、今日のわたしたちの実存可能性を拡張することに向けて学ぶのである。このような学びの構造は、伝統と革新の二つの側面から「文化遺産の継承」や「人間性の形成」という教育の伝統的な意味をも基礎付けることになろう。

一方、社会科や歴史科などの社会系の教科教育であっても、学習者は自己の本来の実存を求めなければならない。本来の実存へと向かうように、本気で現代社会の問題の解決について考え、望ましい未来の自己と自己が埋め込まれた社会へと先駆ける。その後、学習者の脱自的な自己意識は、望ましい未来を実現するための遺産を受け継ぐように、過去へと移動する。さらに、遺産を手にも現代に立ち返り、現代の自己と社会を鋭く問い直す。こうして、望ましい未来の自己と社会の形成に向かう歴史の学びが開かれる。ここでは、過去は未来及び現代と一つになって、学習の場を形成して

いるのである<sup>(4)</sup>。歴史的遺産の受け継ぎを考える基準を、自己の可能性を選択し、それに向かおうとする実存に求める。これからどのような社会をつくるのか、将来の自己はどのように生きるのか、という構想、可能な自己存在としての実存が学びを可能にするのである。そのため、教科・科目としての歴史学習は学習者と切り離すことはできず、両者は相互構成の関係にあると言えよう。

## 注

(1) 志向性は、ギブソン (Gibson, J., J.) が論じる直接知覚であるアフォーダンス (Affordance) の構造としてもとらえることができるのではない。すなわち「環境が動物に提供する (offers) もの、良いものであれ悪いものであれ、用意したり備えたりする (provide or furnish) もの」(ギブソン 2011 : 137) としてのアフォーダンスによって、自己と世界の関係性をとらえるのである。アフォーダンスは、知覚等の行為のリソースとも考えられる。しかし、行為が始まれば行為者とアフォーダンスとは相補性をもつので、両者を分離することはできない。両者は、一つのシステムになっていて、行為の達成をいずれにも還元できないということになる。

行為システムについて、ギブソンは次のように言う。すなわち、「知覚活動を考えるとき、何か視神経に沿って伝達されると仮定する必要はない。また、網膜に投影された逆さの像、あるいは一組のメッセージが脳に伝えられると信ずる必要はない」のである。システムとして、たとえば視覚を知覚系として考えるのである。すると、「脳はこの系の一部に過ぎないし、網膜入力 eyeball 調節作用を喚起し、網膜入力を変えていく、というようになっているので、眼もまたこの系の一部である。そのプロセスは一方的伝達ではなく、円環的である。眼-頭-脳-身体からなる系は、包囲光の構造における不変項を記録する。眼は像を形成し伝達するカメラでもなく、また、網膜は単に光の指によって打たれるキイ・ボードでもない」のである (ギブソン 2011 : 66)。科学的にみれば、

アフォーダンスを生み出す行為のシステムのなかに、自己と世界との出会いとしての志向性が認められるのである。

(2) 物理学者として時間について論じるのが、ロヴェッリ (Rovelli, C.) である。彼によれば、「ハイデッガーにとっても、時間とは人類の時間、事をなすための時間であって、人類が使うためのものだったのだ。とはいえ最後には、人間、つまり『実存の問題をもたらず存在者』にとっての存在とは何かという問題への関心から、内的な時間意識を存在それ自体の地平と同一視するようになった」(ロヴェッリ 2019: 182) と言う。当然、ロヴェッリは自然主義の立場にあるので、人間と世界とを相互作用する物理系の実在とみる。物理的に存在するわたしたちは、記憶と予測によってできている脳、あるいは心によって物語を紡ぐ。物語においては、仏教が言う生老病死に苦しむ。苦しむのは、記憶と予測のなかで、忌み嫌うそれらを描くからである。すなわち、やがて存在をやめるわたしたちの、記憶と予測が時間の観念を生み出すのである。そのため、「時間は、この世界の束の間の構造、この世界の出来事のなかの短命な揺らぎでしかないからこそ、わたしたちをわたしたちとして生み出し得る。わたしたちは時できている。時はわたしたちを存在させ、わたしたちに存在という贈り物を与え、永遠というはかない幻想を作ることを許す」(ロヴェッリ 2019: 186) と言う。

(3) 道元も存在は「いはゆる<sup>いうじ</sup>有時は、時すでにこれ有なり、有はみな<sup>いう</sup>時なり」(道元 1999: 47) と記している。すなわち、時間(「時」)は存在(「有」)であり、存在は時間であると言うのである。さらに、「われを排列しおきて<sup>てうてう</sup>尽界とせり、この<sup>しよけん</sup>尽界の頭々物々を、時々なりと<sup>そうげ</sup>覷見すべし。物々の相礙せざるは、時々<sup>どうじ</sup>の相礙せざるがごとし。このゆゑに<sup>どうじ</sup>同時<sup>ほつしん</sup>発心あり、<sup>どうしん</sup>同心<sup>ほつじ</sup>発時なり。および修行成<sup>じやうどう</sup>道もかくのごとし。われを排列してわれこれをみるなり。自己のと奇なる道理、それかくのごとし」(道元 1999: 47-48) と言う。すなわち、「世界のありとあらゆる存在は、何らかの固

定不変な実体としてあるのではなくて、自己がそれを主体的に、そのようなものとして把握することによってはじめて、存在としての輪郭を保ち得る。つまり、存在とは自己との関係によってはじめて存在となる」(瀬住 2011: 43) ということなのである。世界は自己との関係において、自己が言語などの道具によって切り取ることによって、さまざまな存在が明らかになる。また、世界を切り取ることによって、そのように世界を切り取る自己として、自己が明らかになる。このような相互構成の関係が存在を可能にする。また、そうすることは限られた生命のなかで自己が行うことである。したがって、時間として自己と世界とが存在するのである。

道元とハイデッガーの存在論の異同には、非常に興味深くなることができる。まず、自己と世界とが同時に相互構成、あるいは循環的に形成されるとみることにおいては、あまり差異は感じられない。一方、自己の意味は大きく異なる。道元によれば、欲望や苦しみを生み出す自己を消し去ることには、悟りとしての積極的な意味が与えられる。しかし、ハイデッガーによれば、不安を忘れるように自己を見失うこととしての頹落は非本来的な自己として消極的にとらえられ、それを克服するように本来的な自己へと実存することが論じられるのである。

(4) ここで紹介したいのは、佐賀大学教育学部附属中学校教諭の角田梓の授業である。2018年11月の同校研究発表会において公開された。中学校第二学年社会科歴史的分野の授業である。授業では、憲法改正が活発に論じられる社会的状況を確認することから始まる。そこで、憲法が規定する国民主権を実践するように、中学生のわたしたちも憲法改正について考えよう、と展開する。こうして、「私たち一人ひとりが目指す国家像を描こう—江藤新平の描いた国の形を参考にして—」というパフォーマンス課題が設定される。江藤は、「佐賀の七賢人」の一人として、よく知られている。明治新政府の樹立にともない、司法卿など、政府の要職を歴任した。人権と民主主義の思想を



強くするとともに、中央集権的な近代国家の形成を目指していた。しかし、その志は道半ばで潰える。佐賀の乱の首謀者として、死を迎えたからである。そこで、潰えた江藤の志を受け継ぐように、これからの国家・社会のあり方を考える活動として授業は展開される。過去の江藤は志を十分に実現できなかったが、現代を生きるわたしたちはその志を受け継ぎ、新たな社会を構想することができる。このことを目標とし、江藤の思想、国家観を足場にしながら、それらに対する批判をも加え、憲法改正を視点に未来の社会の形成について討論するのである。

授業者の角田は、以前から現実社会に参加するように学習者に議論させる、市民社会への正統的周辺参加としての社会科授業を開発していた。前任の同校研究主任であった野田英樹、同校教諭の田中達也らとともに、公民的分野と地理的分野では、現代の社会的問題を教材に、未来の社会について考え、議論する授業はいくつも開発し、実践してきた。しかし、歴史的分野においてこそ、現代の社会に参加するように学ぶ可能性を追求していた。これからの社会の形成について、歴史を活用すればこそ可能な議論をさせる授業の実践を試みるが、満足は得られなかった。目的とする授業開発を阻むのは、分野の固有性である。現代の社会的問題の解決のために、歴史的な内容をも教材とする。すると、授業構成全体からすれば、公民的分野の授業にふさわしい。さらに、歴史的な内容が現代の社会的問題の解決のための議論に、直接的に活用することが難しいこともあった。しかし、これらの課題を克服するように、過去の人物の実存、存在可能性を遺産として受け継ぎ、未来へ向かうように、現代の社会と自己とについて考えさせる授業実践を開発したのである。

この実践例を一般化すれば、次のようである。本来的自己への学びとしての歴史学習では、第1に、自己が歴史的存在であること、すなわち歴史的なアフォーダンス（行為を可能とする環境からの情報）が構成する周囲世界のなかにならざることを自覚する議論を展開したい。第2に、歴史的なア

フォーダンスである遺産（文化、制度、規範、価値観等）の、何を引き継ぎ（プラスのアフォーダンス）、何を引き継がないのか（マイナスのアフォーダンス）について考え、判断することについて論じる。このことは、歴史が形成する社会の一員としての、歴史的存在であることが必然とすることである。そもそも、歴史的な遺産、すなわち過去の人々の存在可能性と切り離して、個人が何かを行うことは決してできないはずである。第3に、歴史的遺産の引き継ぎを考える基準を、自己の可能性を選択し、本来的自己を実現しようとする実存に求めることについて考察する。本来的自己への実存は、世界の方からではなく、自己自身の方から将来の自己をどう生きるのかという構想、可能な自己の選択を行うことが可能にするのである。

#### 引用・参考文献

- 伊藤徹, 2014, 「時間性・日常性・歴史性」秋富克哉／阿部寛／古荘真敬／森一郎（編著）『ハイデガー読本』法政大学出版局, pp.89-99。
- 木田元, 2014, 『ハイデガー「存在と時間」の構築』岩波書店。
- ギブソン, ジェームズ, J., 2011, 『生態学的視覚論—ヒトの視覚世界を探る—』（古崎敬他訳）サイエンス社。
- クレージュ, ジャン, 2014, 『「存在と時間」講義—統合的解釈の試み—』（訳・杉村靖彦／松本直樹／重松健人／関根小織／鶴真一／井原木大祐／川口茂雄）法政大学出版局。
- 齋藤元紀, 2014, 「カントの現象学的解釈—超越論的時間地平の発見—」秋富克哉／阿部寛／古荘真敬／森一郎（編著）『ハイデガー読本』法政大学出版局, pp.37-46。
- 瀬住光子, 2011, 「道元の時間論」実存思想協会『思想としての仏教』理想社, pp.31-56。
- 道元, 1999, 『正法眼蔵（2）』岩波書店。
- 轟孝夫, 2020, 『ハイデガーの超—政治—ナチズムとの対決／存在・技術・国家への問い』明石書房。

- 仲原孝, 2014, 『時間と存在』のゆくえ」秋富克哉／阿部寛／古荘真敬／森一郎（編著）『ハイデガー読本』法政大学出版局, pp.100-109。
- ハイデガー, マルティン, 2008, 『アリストテレスの現象学的解釈—「存在と時間」への道—』（訳・高田珠樹）平凡社。
- ハイデガー, マルティン, 2010, 『現象学の根本問題』（監訳・木田元）作品社。
- ハイデガー, マルティン, 2013, 『存在と時間』（訳・高田珠樹）作品社（原著は1927年）。
- ハイデッガー, マルティン, 1997, 『ハイデッガー全集 第2巻 有と時』（訳・辻村公一）創文社（原著は1927年）。
- ハイデッガー, マルティン, 2001, 『ハイデッガー全集 第24巻 現象学の根本諸問題』（訳・溝口兢一, 杉野祥一, 松本長彦, ミュラー, セヴェリン）創文社。
- ハイデッガー, マルティン, 2015, 『ハイデッガー—カッセル講演』（訳・後藤嘉也）平凡社。
- 森一郎, 2017, 『世代問題の再燃—ハイデガー, アーレントとともに哲学する—』明石書房。
- 森本浩一, 1999, 「アフォーダンスとミメシス—『自己の外へ出ること』の哲学—」『現代思想 5月臨時増刊 ハイデガーの思想』第27巻第6号, 青土社, pp.222-235。
- ロヴェッリ, カルロ, 2019, 『時間は存在しない』（訳・富永星）NHK出版。
- 渡邊二郎, 1997, 『現代の思想的状況—歴史の哲学—』放送大学教育振興会。
- 和辻哲郎, 1977, 『風土』岩波書店。

Heidegger, Martin, 1997 (1975), *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin, 2006 (1927), *Sein und Zeit*, Max Niemeyer.

Heidegger, Martin, 2008, *Being and Time* (Harper Perennial Modern Thought edition), Harper & Row.

(2021年1月29日 受理)