



Title	歴史なき民族
Author(s)	伊東, 道生
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1988, 22, p. 1-12
Version Type	VoR
URL	<a href="https://hdl.handle.net/11094/5713">https://hdl.handle.net/11094/5713</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

# 歴史なき民族

伊 東 道 生

## 一

「人間を弁証法によって定義し、弁証法を歴史によって定義したとき、『歴史なき』民族はどういう扱い方ができるのか」(クロード・レヴィ・ストロース『野性の思考』大橋保夫訳 みすず書房 一九七六年 二九八頁)。歴史ある社会の真の弁証法と、反復的で短期の自然の弁証法とを区別することによってか。すると別々の根拠をもった二つの弁証法が存在することになるのか。それとも、歴史ある民族が、意味を欠いていた歴史なき民族に意味の祝福を与えることによって決まるのか。すると、自らの社会の中に人間の生のもちうる意味と尊厳がすべて凝縮されていると宣言する自民族中心主義に陥ることになるのか。

レヴィ・ストロースがこの書を捧げた亡き同僚は、その数年前に、晩年のフッサールに触れて問題を一層明確に述べている。「……フッサールの考えでは、ヨーロッパ的知識はおのれ以外のものを理解できるようになって初めて、その価値を保持しつづけることができるはずでした。けれども、彼の後期の著作における新しさは、そこで

は、△哲学的に思考する▽とか△哲学者である▽ということが、もはや実存から本質へ跳び移ることもなければ、理念におもむくために事実性から脱出することでもないと考えられている点にあります。哲学者であり、哲学的に思考するということは、たとえば過去について言ってみれば、その過去とわれわれとのあいだにある内的結びつきから、過去を理解することなのです。

この「△歴史のなかでの共存▽」という理解は、さしあたって、「△哲学的想像力▽」による事実の「変容」とそれを通して得られる「本質直観」によって可能のはずだった。ところが、この想像力は、レヴィ・ブルジュール著『原始神話学』で与えられた「△未開人との接触▽」とでも呼ぶべきものに揺さぶられることになる。著者宛てのフッサールの未刊の手紙を引いて、メルロー・ポンティはこう続ける。「そして著者とともにその接触を実感した彼は、或る歴史的伝統のなかで生きているわれわれが単なる想像変更の努力だけで……未開人たちの歴史的可能性を考えることはおそらく不可能だということに気がつきます。というのは、彼らは△無歴史的▽(geschichtslos)であって、そこにあるのは、われわれの社会とは違って、歴史という考えをもつことのない社会であり、しばしば『停滞的』社会と呼ばれるものだからです」(M・メルロー・ポンティ「人間の科学と現象学」『眼と精神』所収 滝浦・木田訳みすず書房 一九六六年 八四―八七頁)。

「流れゆく現在でしかない生」を生きる「歴史なき」人々と、「一部分はすでに実現されている未来(民族的な△過去▽)」と一部分はこれから実現すべきはずである未来をもっている「『歴史的世界』を生きるわれわれを繋ぐものを欠いて『理解』など可能なのだろうか。『……西洋的思考がおのれの特殊性やおのれの『地方性』から脱却することができた』のは、他の文化を理解することで、自らに振りかえるという事実があったからで、理解不可

能ということになれば、それこそ「西洋的知の危機」ということになる。

「歴史ある」人々から「歴史なき」人々を峻別する基準として両者を歴史に連れ戻す手立ては何であろうか。例えば、西洋的思考の伝統上、「東洋人」はこの「歴史における理解」を考える際の一つの鍵となりうる。メルロ・ポンティの言を借りると、「ヘーゲルこそは、東洋を『理解』することによってそれを『超克』するというやり方を発明したのであり、彼こそは、東洋を、西洋的な真理の考え方、つまり概念は世界をその多様性のままに全面的に捉え直すものだという考え方に対立するものとして示し、そのようにして東洋を、西洋と同じ企ての失敗例だとして規定したのだ」と同時に、「ヘーゲルにとって、東洋の思想は、精神がそこで単なる見かけや見せかけを脱却する術を学ぶという意味で、確かに哲学であった。しかし、それは……即自的な哲学にすぎない」。「つまり、まだ宗教でもないし、まだ哲学でもない、といったあいまいな地帯にその存立の場があるのであり、それは、われわれ〔西洋人〕ならば避ける術を知っている直接的精神の行き詰まりということになるのだ」(M・メルロ・ポンティ「どこにもありどこにもない」『シーニュ』所収 竹内芳郎他訳 みすず書房 一九六九年 二二二―二二七頁)。東洋思想が「概念の近似物」であるように、東洋は「精神世界」の近似物、つまり「歴史的」でもあり、「無歴史的」――「自然」でもある二義的な存在である、これが西洋理解というわけである。

## 二

「世界史は自由の進歩の意識を意味するのであって、——この進歩をその必然性において認識するのがわれわれの任務なのである。……東洋人は、唯、一人の者が自由であることを知っていたにすぎない。ギリシア・ローマ世

界は、しかし、若干の者が自由であることを知っていた。しかし、われわれは、全ての人間がそれ自体として自由であること、つまり人間が人間として自由であることを知っている」(S. 32)。

あまりにも有名で、しかもかなり胡散臭い、例のヘーゲルの歴史哲学の図式である。但し、ここで語られているのは、たんなる「自由」の量的拡大というわけではない。一見、東洋と西洋が自由の概念によって一本の連続的歴史に置かれているようで、実は、その間に質的不連続が隠されている。若きヘーゲルが『ドイツ憲法論』の中でいみじくも「ドイツ的自由」と呼んだ「恣意(Wilkür)」の自由、それは単純な選択の自由でしかない。もっとも動物は恣意的決定をしないのだから、選択肢を自覚し、それらを識別する「反省」を伴っている恣意は「自由の真理」の手前にいる(Bd. 7, §15)。東洋において「彼らは僅かに一人の者が自由であることを知っているにすぎない。しかし、まさにそのために、このような自由は単に恣意である」。本来の自由はこれと区別されて「自己自身の許にあること」という自己意識であり(S. 30)、「国家」という「作品」に結実して初めて実現される。個人が自らの本質を国家に見出し、国法を守ることが自由と呼びうるのであって、「国家は人間の意志とその自由とが外面的現実性の形態をとった精神的理念である」(S. 66)。したがって、「出来事」としての歴史は国家の形成とともに始まる。一方「歴史記述」も国家形成とともに始まる。「歴史の散文に適するのみでなく、歴史そのものをも同時に作り出すような内容は、国家になって初めて出て来る」(S. 83)。要するに、世界史で問題になるのは民族という個体であり、国家という全体(S. 26)、「ただ国家を形成した民族だけ」(S. 56)となり、「国家なき」民は「歴史」から排除される。それゆえ「国家形成なき或る民族(Volk)(単なる民, Nation)は本来なんらの歴史もめつていなく」(Bd. 10, §549)。

それでは、『歴史哲学』のなかで、歴史から外れた国家なき「腐った（墮落した）存在（faule Existenz）」（S. 83）とは何を指すのか。

まず、排除されるのは「新世界」とりわけ「アメリカ」である。「アメリカ・インディアン」は「黒人」と比べて「ヨーロッパ文化を受け入れる性質」（S. 109）が少ない。即ち、黒人のほうが「奴隷」に向いているくらいであるから、国家建設などありようもない（S. 109）。さらに、ヘーゲルはヨーロッパに征服されたアメリカを南北に分ける。この南北の対立項とその変換群を拾っていくと、北／南＝プロテスタント／カトリック＝植民／占領＝国家／革命という図式が浮かび上がってくる。プロテスタントは「世界精神の偉大な形態である」「北の原理」を宗教的にみた「主観性の原理」（Bd. 2, S. 289）として「宗教改革」が浸透しなかったスペイン人（S. 500）のカトリックよりも高次にある。そして、祖国から離れてなされる占領に対して、「植民」は、充分発達した「市民社会」並びに自由な個人を前提とする。その結果、「一つの国家」を形成する「北」と「軍事革命」が続く「南」が対比される（S. 111）。

続いて、北アメリカとヨーロッパが比較される。今度の対立項は、市民社会／国家＝共和制／君主制、と想定されよう。植民は市民の不満の原因を解消し、市民状態の継続を保証するから、ここでは「有機的国家の必要」（S. 114）には到らず、せいぜい市民的自由に対応した「共和制」が採られるにすぎない。共和制は、自由の抽象的规定を基礎とし（S. 64）、そうした「個別的意志の原理が国家の自由の唯一の規定として根底におかれ、国家によって、また国家のために行われるすべての事柄に対してすべての個人の同意が必要だということになれば、本来的にいかなる憲法も存在しない」（S. 61）。ヘーゲルの念頭にある最良の国家は、それに対して「君主制」である。

したがって「この〔アメリカという〕国家が提供している無尽蔵の空間が埋められ、市民社会が押し戻されるようになってはじめて北アメリカはヨーロッパと比較される」(「」内は筆者、S. 113f.)。北で植民が不可能になり、国家が建設され、また北と南が戦う将来、換言すれば、北アメリカを媒介に全アメリカが「未来」という形で「歴史」のなかに位置づけられ、「歴史以前」に「本当の歴史が続く」(S. 82)点で理解不可能なのである。「それゆえ、アメリカは未来の国である」(S. 114)。ヨーロッパ／北アメリカ、北アメリカ／南アメリカの形式で、様々な逆接続詞で語られるこの対比は、或る三者関係を表している。——「第三の者があらわれるやいなや、その者にたいしてこれまでの二人が協力することになるが、その第三者が前の二人の一方と協力することになる」(ルネ・ジラルール『暴力と聖なるもの』古田幸男訳 法政大学出版局 一九八二年 三九〇頁)という。

次に、旧世界で歴史の外に置かれるのは「アフリカ」である。アフリカでは「われわれにみられるような、すべての観念に通じる普遍性のカテゴリは全く断念しなければならないために、アフリカ特有の性格の把握は困難である」(S. 121f.)。そこで、やしあたって了解可能のための「有徴性」という差異化の戦略がとられる。「野蛮と奔放のままの自然人」(S. 122)であるアフリカの黒人とヨーロッパ人を区別する「徴」は、奴隷制度とカニバリズムである。「彼ら」はそれを実践し、「われわれ」はそれを禁止する、そしてこの禁止の有無が自然と文化(精神)を区別する。

奴隷制から検討してみよう。アフリカでは「奴隷制が徹底しているから、われわれ(ヨーロッパ人)がお互いにもっているような人倫的な尊敬の念といった絆をつとめるものは一切ない。だから、われわれが相互の間に要求してよいことになっているものをそこに期待するなどということは、黒人にはとても考えられない」(「」内は筆

者、S. 125)。しかも奴隸制は、先に述べたように、アメリカ・インディアンと黒人の比較を、さらに黒人とヨーロッパ人の比較を可能にする媒介項にもなる。というのも、それは、君主制によって廃止される (S. 478) にいたる迄、人間が自然状態を脱し、「高次の人倫とそれに結びつく文化」に参与するための「教育の一契機」としても働くから (S. 129)。

カニバリズムはどうであろうか。アフリカにあっては「人肉を食うことさえも極くあたりまえのこと、許されたことと考えられている。だが、一般に人間において本能ということを言いうるとしても、われわれ (ヨーロッパ人) にあっては、その本能が食人などということはうけつけない。ところが、黒人にとっては、そうではない。むしろ、人間を食うことはアフリカ人種の一般的原理に合うのである」(「内は筆者、S. 124f.」。そして、このカニバリズムは、歴史以前のギリシア神話のなかでも機能し——「はじめはたしかに、オリュムポスにもカニバリズムが存在したとはいえ、神々は結局それを中止するに至る。……後のギリシア神話になると、カニバリズムは、おぞましいもの、余儀なくされたもの、……あるいは無知の結果として描かれる。ハカニバリズムの秩序はゼウスをもって終息するのだ」(ジャック・アタリ『カニバリズムの秩序』金塚貞文訳 みすず書房 一九八四年 四三頁)、——循環する「時」の比喩となって、国家以前を印づけるのである。「……最初にはクロノス、すなわち時間が支配していた。——黄金時代といっても人倫的作品はなかった。産み出されたもの、この時の子供たちは時そのものに食い尽くされてしまった。その頭からミネルヴァを産み、アポロとミューゼを一族にもつユピテルにして始めて時を押さえつけた。ユピテルは時の移りに目標を定めた。彼は、人倫的作品つまり国家を産み出した政治の神である」(S. 101)。



続いてとりあげる「東洋」は、「非歴史的歴史」(S. 136)と形容矛盾されるように、歴史内に置かれながら、  
 いまだ自然であるような微妙な位置にある。東洋は中国、インド、ペルシアに分けて叙述されているとはいえ、前  
 二者(中国、インド)とペルシアには根本的な断絶がある。ヨーロッパ人は、ペルシアでは「ヨーロッパ人的な心  
 情、即ち人間的な徳や人間的な情熱」にぶつかると、インドス河を渡ると事情が一変する、というわけである。そ  
 の対比は、中国・インド／ペルシア＝後方アジア／前方アジア＝自然的植物的生活／善悪の選択の意識＝停滞／発  
 展(変革)＝即自または「われわれにとって」の歴史／対自または本来の歴史と表される(S. 215)。ヘーゲルが  
 分ける変化のモデルにしたがうとまず、先述のクロノスの比喩あるいは、西洋的でなく、全く東洋的な「自然の生  
 命であるフェニックスの比喩」(S. 98)で知られる、生と死を繰り返す「循環」(S. 74)という自然界の変化が  
 ある。これが、東洋的停滞の意味するところである。いま一つの変化は歴史本来のものである。それは各民族固有  
 の政体の変遷であり(S. 67)、未だ国家でない或る民族が、国家状態へ移行するために他民族の「承認」を求め  
 て闘争することを前提している(Bd. 7, §349)。ところが、例えば中国の国家は、市民社会成立以前の「家族関係  
 に基礎をおく国家」(S. 136)、「自分のみで成立し、外国と何の関係ももたないようにみえる国」(S. 149)であ  
 る。インドも同様で、その名前からして、統一国家をもたないインド人自身ではなく、「われわれがそういうもの  
 として」ヨーロッパ人が名付けたものにすぎない(S. 180)。丁度ギリシア人が、自己をヘレネスとしてバルバロ  
 イから区別した時点が、ギリシアで「歴史」が始まる瞬間である(S. 279)のと対照的である。他国なき国家は  
 そもそも国家たりえない(Bd. 7, §322)以上、「われわれが」そうとみなさない限りこの両民族は歴史の範疇には  
 入らない。両者が、本当の意味で歴史に登場しうるのは、アメリカと同様、「アジアの諸国がヨーロッパ人に征服

されるところ必然的運命」(S. 179) を経たうえでのことであろう。

### 三

歴史なき民族のもつ、国家への対立と自然への近さという点は、われわれをさらに別の他者——女性——へと誘う。両者の親近性は、自然を文化へと加工する作業の一種、「教育」を介して現れる。

「家父長的統治のもとにある諸民族」と子供は同じ状態(Bd. 7, §174)つまり「自然状態」(S. 60)にある。たしかに「自然という表現は次のような曖昧さをもつ。即ち、人間の自然(本性)とはその精神性、理性性である。しかしながら、人間の自然状態とは人間がその自然性にしがたって振る舞うという別の状態のことである」(Bd. 20, S. 228.)。したがって、「まず子供から大人になるように、各々の民族も教育される。子供の状態または野蛮さ(Barbarei)は、'理性的状態へと移行する」(Bd. 19, S. 112) 必要がある。例えば、こうした民族とみなしうる中国民族の刑罰は、それ自身が教育的機能をもっており、自由な大人を前提として犯罪行為の反省を問うものではなく、自然的要素を根絶するために「丁度われわれの間で子供のうける躰(Zucht)」(S. 162) に等しい、と言われている。

そこで、さらに教育の担い手に焦点を当てて検討してみよう。ヨーロッパ人の奴隷制が教育手段になるとはいえ、アフリカにおいて、黒人を文化に近づけることができるのは「回教徒」のみである(S. 122)。その際、後方アジア／前方アジア＝蒙古人(インド・中国人)／コーカサス人(アラビア人)、前方アジア／ヨーロッパ＝回教／キリスト教、という形式でなされる変換は、回教徒のアラビア人が、後方アジア人との対比でアジアに属し、より

自然に近いながらも、同じ文化内のコーカサス人としてはヨーロッパ人と対比される両義的性格をもっていることを表している (Bd. 10, §393 Zusatz)。宗教的観点からしても、教育を受ける対象の黒人がもつ自然性に近い自然性を備えている回教と、高次の文化性を備えるキリスト教の二段にわたる教育が考えられる。それは家庭内の教育でも同じである。

ヘーゲルは、家庭内での子供の教育を二段階に分ける。第一に、倫理性を感情というかたちで教え込む家族内での教育の時期と、第二に、家族から社会と国家へと出てゆく時期の教育である。そのため先と同じように、対象である子供の自然性により近い教育者がまず必要とされる。ここで思い出されるのは、レヴィ・ストロースの「自然／文化」図式を基礎にし、オートナー・パラダイムと呼ばれている「自然／文化Ⅱ女／男」図式である。この場合、「すべての文化がその文化自体より低い秩序にあると規定するなにもか」と女性とは同一化されている……〔そのなにもかとは〕一般的な意味における「自然」である〕 (シェリ・オートナー「女性と男性の関係は、自然と文化の関係か」『男が文化で、女が自然か?』所収 山崎カヲル監訳 晶文社 一九八七年 九一頁、( ) 内は筆者) という点に注意したい。女性とは文化の秩序に属するのではあるが、文化が設定する自然との媒介の役割を果たす。それゆえ、「とくに最初の時期には母親による教育が重要である」 (Bd. 7, §175)。言換えれば、この教育の例は「社会化の分野において女性とは低次のレヴェルでの自然から文化への変換をなすが、文化が同一の機能内でより高次のレヴェルのものを区別するとき、その高いレヴェルは男性に限定されるということをよく表している」 (シェリ・オートナー、同論文 一〇五頁) である。

ところで、母親と子供の自然的絆に基づいた家庭教育は、女性が、より自然に近い家庭に割当てられ、国家に対

立する可能性に繋がる。ヘーゲル御愛用の『アンチゴネ』によれば「女性の掟は……国家の掟に対立するものとして叙述される」(Bd. 7, §166)。と同時に、国家への距離は、学問への距離にもなる。なぜなら「哲学もまた国家生活の中で始めて出てくるもの」(S. 93)だから。「女性はもちろん教養をもちうるが、普遍的な能力を必要とするより高次の諸学、つまり哲学や或る種の芸術創造に適するように出来ていない。女性は、思いつき、趣味、優雅さをもちうるが、理想的なものを持っていないのである」(Bd. 7, §166 Zusatz)。ヘーゲルはこれと似た表現を『哲学史』において記している。「われわれが東洋哲学と呼ぶものは……哲学と考えられるものと非常に近いものをもっている」(Bd. 18, S. 138)と。女性にしろ、東洋人にしろ、本当の哲学の言わば前座にすぎず、哲学の近似物しか手にいれることができないのである。

## 四

われわれが、異なるものを理解しようとする時、自己と他者との差異を、単純に中立的なものに留めておくことは難しい。ここでラフに描いてみたヘーゲル哲学の一断面も、それを如実に表している。歴史、国家、哲学の同一性は、歴史なき民族と女性を、一度自らの外部と想定したうえで、再び自らの内に低次の段階として取り込む。この同一性の形而上学的理解に対して、例えば未開人が「『一』そして『国家』の祓い捨ての作業を示してみせているのだ」(ピエール・クラストラル 『国家に抗する社会』 渡辺公三訳 風の薔薇 一九八七年 二七二頁)というのはたやすいことである。しかし、ありのままに未開社会を理解するなど、不可能なことであろう。むしろ追求すべき問いは、次のように立てるべきなのかもしれない。——ある集団の理解可能性の概念を我々自身の理解可能性の概念

と、理解可能な関係にもたらさねばならない。これはなにも、物事がある集団の成員に現れるのと同じように我々に現れることではなく、その見方を考慮に入れながら我々の従来の見方を超える見方を求めることを意味している（ピーター・ウィンチ「未開社会の理解」『倫理と行為』所収 奥・松本訳 勁草書房 一九八七年 四三―四四頁）と。

# 追記

ヘーゲルからの引用は、G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp Verlag, 1970による。

尚『歴史哲学講義』に関しては、文中に頁数のみを記し、その他の巻については、巻数、頁数またはパラグラフの順で記す。邦訳のあるものは参考にしたが、訳文に必ずしも従ったわけではない。

（大学院後期課程修了・追手門学院大学非常勤講師）