

世界の歴史認識をめぐって その3

—歴史と実存主義・構造主義との関係について—

塚 本 剛

Interpretations of World History with Special Emphasis

—On the Relation in History between Existentialism and Structuralism—

TSUKAMOTO Tsuyoshi

はじめに

前稿までで、終末論は必ずしも、ユダヤ・キリスト教において、安定的な地位を得ていたわけではなく、中世までは流動的であったが、宗教改革で、プロテスタントが成立すると、まず、プロテスタント世界で、聖書中心主義の下、より完全な姿で復権がなされ、さらにはそれが普遍化していった様相を確認した。その際キーポイントとなるのが、宗教改革、ルネサンス、科学革命で導き出された人間が自由な存在であるという認識であり、自由な人間の本質として、近代人は自然の赴くところ勢い当然として終末論を欲し、その歴史認識は詰まるところ発達・発展史観を生む。こうしてかかる構造を構築したプロテスタント神学はサイエンス確立に強い指導力を発揮した。サイエンスは一神教からでなくては絶対に成立しなかったのである。自由意志より権利としての自由権、それに基づく民主主義、さらにそれと相まってサイエンスの発達により、現代世界は工業化の促進によりやがて工業社会と資本主義を生み出した。前稿で「20世紀に絶頂を極めた終末論が、近現代社会の哲学・歴史学にどのように関係してどのように歴史認識を構築していくかを、そして「コスモス」と「ヒストリー」の観点より「世界史」はどのように構想されうるか、さらには発展史観もまた歴史的所産であるならばこれに替わる普遍的歴史認識は可能なのかを今後の課題とする。」としたが、そもそも実存主義によれば、「実存は本質に先行する」¹とされる。そうであれば、人類の営みの集合である歴史の意義が、それがどの様なものであれ、そして人類全体に福音を

もたらすものであってさえも、予め定義されていること自体がおかしいことになる。

一般的にこの言は、はさみが切るものであるというような類に物質が予めイデー（観念）が先にあって作られ、そのイデーが本質であるのとは異なり、人間の場合、あらかじめ人間とはなにかという本質が決まっているわけではなく、人間は自分でなりたいものになるべく、未来に投企し、自分をつくりあげる。つまりサルトルの実存主義は、人間が自由であることの宣言なのである。ボーボワール²は「女に生まれるのではなく女になる」と主張したのである。しかもその自由な人間は必ずしも、自由を望むわけではないところに問題が存在する。もし自由を最終的に望むように設定されているのなら自由という本質が人間には定められていることになる。しかし、極限状況で人間が自由にその選択を為す場合、自由な権利や身分ではなく、当面の安全や食糧を引き替えにそれらを放棄し、隷属することはしばしば見られることである。これらは古くはプラトン、ロック、最近ではこれらを引用しているフランシス＝フクヤマによって指摘が為されている。むしろこのような極限状態でも死を恐れず、自由を欲したものこそが、貴族となったとされ、その精神こそが「気概」³であるとされる。そうであれば常に気概を持ち、これを目的に生きる人間はむしろ少数だと言えるだろう。よって完全なる自由の実現を求めて世界を発展させて完全なる世界を目的とする歴史観もまた少数派の歴史認識とせざるを得ないはずである。

つまり、自由に設定されることと、自由を目的をすることには一光年からの開きがあるのだ。しかしこの点については、重大な問題な故、明確に指摘しておかねばならぬ看過できない内容を含む。これは今日多くの学問研究や、学者があまり深く考えていない、というよりは認識すらしていないだろうと思われる重要な問題が存在する。即ち一般的な会話や学術研究の立論が、「なぜ」と設定されたその解答とも言うべき結論が、ほとんどの場合、どの様にそれが起こったのかに終始しているのである。これは本来「どのように」＝「How」についての答えであって然るべきである。つまり起こった出来事についての経緯が詳細に展開されるが、本来問われているのは、「why」なのだから「Because」が明示されねばならないはずである。西欧文明がなぜ「イスラム文明」より優越的になり世界を主導するようになったかについて経緯を書いた論文は誠に多いが根源的な「なぜ」は殆ど問われていない。これはとりもなおさず、なぜイスラーム世界がある時期までは世界をリードしていたのに、西欧文明に後れをとったかについての答えでもあり、その交代時期についても有効に説明しうるはずである。「どのように」にしか答えない手合いは、中世に問われればイスラーム文明勃興の経緯を詳細に述べるのであろう。つまり現在、イスラーム文明が後れをとってしまった時に、我々はたまたま巡り合わせたからそれまでの経緯を説明できるがその意味は中々語られないのである。そもそも我々が生まれてきた経緯は、サイエンスによって説明できても、我々の生まれてきた意味はサイエンスによっては現状、説明され得ぬのと同様、多くの論者はなぜという問題について「How」と「why」とを混同しているように思える例が少なくないのである。

要するに人間は自由な存在に設定されてはいるが、人間の生まれてきた意義は、本質的に決められたものではなく、サルトルが言うように自らが企画して、主体的に動き、自らが求めるべきものなのだと理解すべきであろう。そうであるならば歴史もまた、それこそ自由な存在として誕生した我々が、文字通り自由にその意義を探求するという解釈もあながち大過ないのではないかというのが本稿を起こした目的である。

前稿までの検討で、終末論が発展史観を必然的に形成し、それは20世紀の絶頂を極めることを確認したが、そこで無視できないのはカール＝マルクスである。マルクスは共産主義を絶対の目的として歴史の必然的に到達すべきゴールとして掲げ、それを理想社会とした。しかし、20世紀末に現実に起こったことと言えば、ソビエト社会主義共和国連邦を初めとする東側世界の崩壊であり、それは共産主義の破綻を意味したと理解された。20世紀は社会主義の世紀であり、壮大な実権の失敗こそがその総括ともされた。

そこで、発展史観そのものが否定されたかと言えば、直ちにはならなかったし、現在においても、必ずしもそうは言えない現状がある。かつてフランシス＝フクヤマは所謂歴史の終わりとして『歴史の終わり』⁴で自由主義経済および、民主主義が世界における普遍的な価値観として最終的な勝利を取めたので、歴史は終わったとした。これは近年『政治の起源』⁵でも変わらない見解となっており、その基本的姿勢を崩してはいない。つまり、これは発展史観のゴールが置き換わっただけで、史観そのものは変化がないと言える。発展史観に代わる魅力あるそして説得力があるが故に、概ね支持され、普遍化して普及化し、発展史観がかつてそうであったように支配的となった歴史観及び歴史認識は未だ存在していないと言えるだろう。これについては、拙著⁶で既に論じてある。

よって、終末論によって確立された発展史観の強固さを我々は再認識するのであるが、我々は、歴史観において発展史観のゴールをかけただけで満足すべきなのか、それとも新たな意義がどの様に込められるのかについて検討するべきかをまずは検証するべきである。

1. 実存と歴史認識

ユダヤキリスト教世界観が確立した後で、科学＝サイエンスが成立したことは言を俟たない。しかし現在、ユダヤキリスト教世界観が科学＝サイエンスの認識と相容れないからと言って、これをはじめから本質的に異なるものだとしたら、その理解を大きく誤ることは既に前稿で指摘した。一般的には神話観の脱出が科学とされるが、その常識は実態とは大きく異なる。

ニュートンは、キリスト教研究の中でカトリックを激しく攻撃している。「ヨハネの黙示録」解釈では、神に楯突く側である「大淫婦」を世俗に墮落したローマ教皇だと断罪した。またアタナシウスら正統派教父をも批判し、三位一体説はヒエロニムスによる改竄だと主張し事実上否定している。この三位一体説否定は、ニュートンが、(同様に三位一体を否定し

たためにローマ教会から異端と断罪され公職から排除されていたアリウス派の系譜を引く) ユニテリアン主義に属していたことを示し、ケインズ⁷は「恐ろしい秘密」とコメントしている。科学革命のニュートンですら、カトリックではあり得ないほどの神学原理主義で、言わば神話観に骨の髄までつかっているのである。こうしてみると後に触れるフランシス＝フクヤマが、発展史観のゴールを代えただけの史観に拘るのもニュートン同様、無意識のなせる業なのかも知れない。

しかし、ここでさらに問題なのは、実存主義はキリスト教の実存主義と無神論の実存主義に分類できることであり、この場合の有神の立場である。

なぜなら、先に人間がはさみを作る際、切るというイデー（観念）が先にあって、はさみをつくり、そのイデーがはさみの本質となったように、神が自分に似せて下僕を作ったのであれば、全知全能たる神のイデー（観念）が、人間を創造する際に先行して存在したことになる、人間には本質が込められていることになる。よって無神論の実存主義こそがより実存主義としては正しいことになるであろう。

キリスト教の実存主義者には、キルケゴール、ヤスバース、マルセルがいる。無神論の実存主義者ニーチェ、サルトル、ハイデッカーがいる。実存主義の始祖は、キルケゴール、ニーチェとされるが、両者の思想の共通点は、アンチ＝ヘーゲル哲学体系という点にあると言えよう。

言うまでもなくヘーゲル哲学は、ドイツ観念論の完成体であり、合理主義哲学の最終形態である。合理主義哲学は、デカルトが著した『方法序説』のなかにある「コギト・エルゴ・スム」という言より始まる。デカルトは、ありとあらゆる事象を疑いつくして、疑念の余地がないものだけを真理として出発する「方法的懐疑」の立場をとった。その結果、辿りついたのは、疑っている自分というコギト（自我）の存在であった。そして、このコギトから一切を導き出そうとした。疑っているということは、このコギトが不完全だからであり、不完全と言う概念は完全なものとの比較において成立しており、それがあって初めて言えることであるから、ここから完全を体現するものとして、神の存在が導き出されるというわけである。普遍的原理から論理的推論を展開し、個別事象を結論づける演繹法を提唱したデカルトは、大陸合理論の祖となった。

一方、イングランドで個別事象から普遍的真理を導き出す帰納法を唱えたフランシス＝ベーコンは、イギリス経験論の祖となった。さらに、ジョン＝ロックは、『人間知性論』で、人間は元来タブラ・ラサであり、経験を蓄積することで、観念が創出し、より複雑な観念に発展していくと考えた。このイギリス経験論は、ヒュームに至ると懐疑主義に陥り、「自我とは知覚の束」として、外界の実在や、それを認識する自我の実在すら危うくなるに至った。カントは、このヒュームがはまってしまった危機を乗り越えるために、『純粋理性批判』において、大陸合理論とイギリス経験論を総合して科学的認識論の基本認識を確立した。カントは認識論上の大転換を行い、人間の認識は外界から受動的に写し取るとされていたものを、人間が能動的に外界に働きかけ、人間自体が認識対象を確定させるとしたのであ

る。さらに、人間は先天的悟性能力により、外界から獲得できる範疇に制限がなされるため、外界の事実自体は認識できないということになる。所謂カテゴリー論である。カント以降のドイツ観念論は、主観的観念論を唱えるフィヒテと、客観的観念論を唱えるシェリングに分裂することになるが、これらは、認識する主体と認識不能な事実自体の二元論を、一元論的に統一することを目的としており、フィヒテは、外界は自我が自己を認識するために創出した非我であるとし、事実自体の解消を試みたのに対して、シェリングは外界は創造的な自然が創出したものとして、認識論的二元論を解消しようとしたのである。

主観的観念論と客観的観念論を総合したのはヘーゲルである。ヘーゲルは、すべからく、人間の精神は、テーゼ（正）とそれに対するアンチ・テーゼ（反）と、それらをアウフフェーベンするジン・テーゼ（合）で高次の次元に発展するとした。所謂弁証法である。その最終的到達点を絶対精神とした。『精神現象学』で展開されたこの学説は、絶対の自由を志向しながら、その完成は無限の専制を許容するものとなった。ヘーゲルの絶対弁証法は、合理主義哲学体系の完成を意味したが、同時にプロイセンを皮切りとしてドイツにおいて国家を絶対視し、それに服従することを正統化する思想にもなったのである。

よってヘーゲルにおける神は、キルケゴールからすれば、思弁的理念に過ぎず、歴史上の現実存在としての神とは言えない。そこでキルケゴールはこれに対して、「単独者の我」として神の御前^{おん}に屹立する「キリスト者」であるべきだと考えるに至った。一方、ニーチェの立場では、「神は死んだ」のであるから、神を頂点とする構造そのものに意味がないと言える。上記のようにキルケゴールとニーチェは両極の立場からそれぞれヘーゲルを否定した。

1945年10月、サルトルはパリで、「実存主義はヒューマニズムであるか」という講演を行い、後にその内容を著書、『実存主義はヒューマニズムである』にまとめるが、これにより、実存主義という呼称が定着する。「実存は本質に先立つ」という実存主義は当時、社会の諸位相で支持され、自らの学問や文化的活動の正統化に使用された。例えばロゴセラピーという心理療法を提唱したヴィクトール＝フランクルはある種の神経症は実存的コンプレックスから生じているとした。そのため本質主義をホムンクリスムス（人造人間合成）と呼んだ。言うまでもなく、ホムンクルスとは、ゲーテの『ファウスト』に出てくる人造人間のことであるが、彼は「人間は、～に過ぎない」という本質的定義によって規定する視点をそれは一面的偏見であるという批判を込めてホムンクリスムス（人造人間合成）と呼称したのである。彼はナチスの強制収容所からの生還者であるが、この認識にはナチスドイツの「人間は遺伝によって決まる動物に過ぎない」とか、「人間は環境によって決まる動物に過ぎない」という血と土を絶対視する一面的な偏見を本質として規定する姿を嫌というほど見聞してきたことが影響しているものと思われる。彼がナチズムの根底にムンクリスムス（人造人間合成）があったとしているのはその辺の事情を物語るものとも言えるだろう。彼もまた「実存は本質に先立つ」に依拠しているのである。

サルトルは実践的惰性態としての構造を変革し、主体的に自由に選択して歴史をつくるプ

ラクシス（実践作用）を重視する『方法の問題（弁証法的理性批判序説）』と『弁証法的理性批判』を発表する。

しかしこれは実存主義をマルクス主義イデオロギーにパラサイトするものとして位置づけたとも言えるだろう。よってこれは根底から批判されることになる。それについての詳細はレヴィ＝ストロース『野生の思考（パンセ・ソバージュ）』にある。このレヴィ＝ストロースの立場は構造主義と呼ばれるが、代表的な構造主義者に、ミッシェル＝フーコー（後にポスト構造主義者に分類されるようになるので一定の留保を要す。）などがある。

以上の経緯より、構造主義はアンチ実存主義と言える。人間が主体的に自由に選択して歴史をつくることを強調するサルトル対し、レヴィ＝ストロースは、構造が人間を規定することを説いた。所謂人間中心主義に対しての異議を唱えたものである。通時性を重視し、歴史の流れを重視するサルトルに対し、ミッシェル＝フーコーは共時性を重視し、人間の思考はエピステーメーによって規定されており、次の時代との間に段差があるとする。また構造主義はカール＝マルクスについて初期と末期では認識に差異が存在し、初期は人間中心主義的であったが、末期ではブルジョワ・イデオロギーの立場をとってはいないと主張する。さらに人間主体を浮き彫りにすると同時に、アンガージュマンを主張するサルトルに対し、構造主義は他の何かのために思想を従属・寄生させることを拒否した。

一方、コリン＝ウィルソンの提唱した新実存主義は、後にポスト実存主義として位置づけられた。彼は、それ以前の先行する実存主義をペシミスティックと批判し、自らの立場をオプティミスティックとした。当然、マルクス主義に接近したサルトルに対しては否定的立場で、キルケゴールやニーチェの実存主義を歪めてしまったと批判している。

それでは、構造主義と歴史認識についてサルトルの実存主義との相違を明確にすることにより見ていこう。

2. 構造主義と歴史認識

前章で検証したとおり、実存主義は、自由に選択して歴史を作っていくものの、マルクス主義に寄生したという意味において最終的な歴史の意義については決められていることになる。構造主義は一方でマルクス主義に従属することを拒否しながら、一方で構造が人間を規定するが、その歴史認識とは何であろうか。

構造主義とは、人間の思考や社会現象には一定の普遍的な構造があり、それは人間が主体としてつくることのできない、超自我的なものとする思想と言えるだろう。我々が毎日誰から命ぜられるわけでもないにもかかわらず、決まった行為を行う、例えば決まった時間に、起きたり寝たり、或いは朝食に決まって目玉焼きを食べるのは、積極的にそうしようと考えているのではなくして、「習慣」という名の「構造」が我々を規定していると考ええる。ここでなぜ人間の思考や社会現象を一定の普遍的な構造として所謂文明人だけでなく人間一般の

普遍性を強調するかと言えば、彼が未開人の研究を行ったことと無意識を重視したことに密接な関係がある。つまり人間の無意識の構造こそが、人類にとって普遍的なものであると主張しているのである。すなわち、未開人も、文明人と同じく、人類共通の理性能力を備えておりそれによって文化を築いて生活しているとして、それこそが、「無意識の言語」だと主張しているのである。レヴィー＝ストロースの構造主義は、「人類の無意識」というものが根拠になっている考え方である。よって真理というものは、人間にとって誰にでも当てはまる普遍妥当性のあるものでなければならない。主観的に考えられる真理などは、正しくはないという立場になる。よって全人類に当てはまる、例えば習慣という構造に無意識に規定される人間は真理となる。

だがこれではマルクスの言う、「労働者が働いて資本家を利するのは、労働者がそれを目的として働くからではなく、賃金を求めて働くことが結果的にそうになっているからで労働者自身は無意識的にそうしているのだ。」と大差ないどころか殆どそのままである。これはマルクスが論じたところの資本家の労働者からの搾取構造であるが、マルクスはこうした構造をもつ社会を変えるために労働者が団結して変革することを主張した。その影響を受けてサルトルは積極的な社会参加を促し、それを哲学的に体系化した。「人間は自由という名の刑に処せられている」という言葉は、個人は社会に参加することでしか自分を見いだせない現代人というものを良く表現しており、「他者という名の地獄」という言には、社会参加なき人間が「他者」に飲み込まれることへの警告が示唆されている。

先述の通り、レヴィ＝ストロースはこれについて著書『野生の思考』で、「主体」至上主義は1つの考え方に過ぎず、西洋中心的な独善的思考だとサルトルを批判する。『野生の思考』では、「熱い社会」と「冷たい社会」という新しい社会像を基軸にして社会の自己維持システムを論じた。「主体」が世界を変え、世界を支配するサルトルの所論は世界の中で支配的ではなくなり、それにかわって「構造」が主体を形成し、主体は世界と相互関係にあるという構造主義が次第にクローズアップされていくことになる。彼の問題意識はサルトルの実存主義という主体偏重を批判し、西洋社会における、西洋中心主義に対する批判的意識から出発していると言えよう。よって一連のレヴィ＝ストロースの研究に通底する考え方は、あくまで西洋中心主義を脱することにあり、その意味の限りに於いて彼の思想は極めて穏健的であった。

しかし、構造主義の脱「主体」的な思考はポスト構造主義へと受け継がれ、「主体」はあくまで「構造」が抑圧的に且つ従属的に形成するものとして、より先鋭的・前衛的思想へと変容を遂げる。それを列挙してみよう。ミシェル＝フーコーは「人間の終焉」を論じる中で「主体」概念のより抑圧的な恣意性を証明した。ジャック＝ラカンによる主体形成の分析など、理論が応用されていくに従って、徹底的な「主体」解体が叫ばれ、模索されていくことになる。

これを踏まえると、上記の習慣のたとえは、働くことで社会の利益循環を止めさせない資

本主義の論理がはたらいており、これを見つめることが本質なのということになってしまい、実存主義が否定した本質主義にまで思想が先祖返りしてしまうことになり、さらには、ここでは、まだマルクス主義には資本家という形で存在した「主体」までもが完全に喪失され、自己保存のみを目的とする「システム」という概念だけが残存することになる。しかし、「主体」が完全喪失したポスト構造主義は、社会改善への道標を全く示すことができず、ニヒリズムへと陥っていくほかはなかったものと見える。

フランシス＝フクヤマにより示された「歴史の終焉」という概念には、その傾向が色濃くうかがえ、その様相が反映されていると言えるだろう。ここでは主体的に自由に選択して歴史を作る人間も存在しなければ、歴史の意義も自由主義的資本主義と民主主義の完成という絶対的ゴールが設定されていてそれを目指すばかりなのだ。

ここで無神論の実存主義の無神論に立ち返ってみると、ここで言う無神とはユダヤ＝キリスト教的絶対神のことである。そもそも遺伝子構成要素が俗に98パーセント⁸までが同じチンパンジーには不可能であった文明の構築がなぜホモ＝サピエンスだけには可能であったのかについては、いろいろな側面から説明が試みられている。しかしホモ＝サピエンスだけが脳新皮質の爆発的進化を促し、詰まるところ自分とは何かという根本的問いをするに至った。他の如何なる生物も自分とは何か、生物としてどういう一生をおくるべきかなどは問いはしない。そもそも一生という概念自体が、自分がいずれ死ぬという理解が前提となっているもので、ホモ＝サピエンス以外、この境地に至ったと推定されるのは、ホモ＝サピエンス＝ネアンデルタールensis位なものである。自分が死ぬという理解があるからこそ、彼岸という概念が生まれ、それを乗り越えるために死後の世界を基軸とする宗教を生み出した。またはかなく死すべき存在である自分とは異なった存在に思いを馳せたのもこれに由来する。つまり、自分とは何かを問うと言うことは、自分を取り巻く世界とは何かをも問うことに他ならず、これが世界観、宇宙観を形成する。この世界を究極的に成り立たしめている原因を問うことになる。これこそが知性の働きである。そして人間は、一般的にその解答として神を想起想定したのだ。この世界には無神論者という存在が確かにいるが、そういう彼らも、この世界の究極法則をつかむことについて放棄しているわけではなく、一般人がそれを通常、神と呼称することについて、ただそう呼びたくはないと言うだけに過ぎない。よって無神論者にも世界観もあれば、宇宙観もある。それは他の生物がそれをもたず、神も想起想定せず、死後の世界ももたないものとは根本的に異なる。チンパンジーがいかに人類に近いと知能を持つとは言え、葬式もしなければ、墓も作らないし、ましてや神を祭祀することなどないのである。

つまり、知性とは神を内在していると言える。人間だけ⁹が神を想起想定し、故に世界観・宇宙観を構築するのだと言える。そうであるなら人間は普遍的に神をその思考に内在していると言える。無神論の実存主義者はユダヤ・キリスト教的ではない神を、言い換えれば、他の世界観・宇宙観を想定していると言える。

しかもレヴィ＝ストロースによれば、それらは全て一見異なるものの通底している普遍的真理を宿しているという。無意識にそれが現れるわけであるが、そうであるならば、ユダヤ・キリスト教的な終末論に由来しない歴史認識がそこには存在することになり、しかもそれは同時に普遍的真理を帯びることにすらなる。

そもそもレヴィ＝ストロースは、高校時代にフロイトの著作と出会い、心理学に興味をもつようになり、しかもその後、友人からマルキシズムについて教えられてからは政治にも関わるようになった経歴を持つ。この経歴が、彼の思想に強く影響しているものと見える。サルトルが反フロイトで、無意識を徹底的に批判して退け、主体的意志を強調したのと好対照をなすものと言える。

それではこの視点を定立して、歴史認識を考えた場合、どのような可能性が展開できるのであろうか。

無論レヴィ＝ストロースにおいては、歴史観と「構造」論とは表裏一体と言える。それ故に、彼の構造の上で歴史観もまた把握せねばなるまい。だが、筆者もそうであったように、彼の歴史観は誤解されたり、あるいは歴史性を軽視、もしくは無視していると考えられることが多いように思われる。これは彼のみならず構造主義そのものが持たれる誤解とも言えるだろう。

レヴィ＝ストロースの歴史観を考察する場合、留意すべきは、彼が単なる一般的歴史＝世界史というものは存在しないと考えていることである。こここそが誤解される点である。通常、普遍的真理をもつ歴史観と言えば世界史の基本法則宜しく、マルクスの発展史観のような単一で、どの地域どの民族にも当てはまるという意義において普遍妥当性をもつ一般法則をもつ歴史観を想起するし、そう認識してしまう。しかし彼によれば普遍性のある歴史観とはそうではない。

かれは世界史について「世界史と称するものにしたところで、いくつかの地域史の並列にすぎない。歴史が意味を求めるものである限り、地域、時代、人間集団、その集団の中の個人を選ばねばならない」¹⁰としている。ここで「歴史が意味を求める」と主張しているのは重要すぎる。彼は、歴史は意味が決定されているのではなく、意味を求めるものであるとしているのである。これは発展史観とは対局にあると言える。

彼は生きた現実の「歴史」とは各々の文化や集団にあるという観点から、進化論的社会観やマルクス主義的な唯物論的史的発展段階説を否定する。これには西洋社会だけが発展し未開社会は発展していないという考え方自体が誤りであるという彼の中核的な思考が介在している。つまり、これに依拠すれば、これらの史観は自分たちの文化と同方向へ発展するものだけを「発展」と称し、その見地からは意義が見いだせないものを「発展」ではないと称している偏見に過ぎないと切り捨てている。この見解には同時代の物理学者アインシュタインの相対性理論が影響している¹¹。アインシュタインのこの理論は微視的な力学系においては、すべての一様な運動は他の慣性系に対して相対的に認められるだけであるとするもの

で、また同時にそれは、慣性系どうしを結びつける変換に対する不変式を要請するというものでもある。これを応用してレヴィ＝ストロースは歴史について、「未開社会」と文明社会両方を変換可能にする不変式の観点でとらえられると考えているのだ。つまり彼にとっての普遍性とは、全てが同一法則にあるという意味ではなく、一見現象レベルでは異なって写る歴史において通底する無意識の共通性があり、数ある可能性の中から適応行動として、現在の形になったものであり、しかも将来にわたってそれは持して、可能性に向かって変化していくものであり、それらの意義は求められるものとしているのである。

よってレヴィ＝ストロースは歴史を無視したのではなく、数ある歴史観の内の1つ、単線的発展の図式で理解を迫るユダヤ・キリスト教型「ヒストリー」の考え方を退けたに過ぎず、実は歴史を重視していると言えることができる。よって彼は歴史こそが人間の可能性を切り開くと考えていると言えよう。しかしこのように理解している論者は殆どいない¹²。欧米人にはいないのではないかと思うほどである。彼は先述の通り、不変式に依拠しているため、歴史を偶発性でとらえている。ここは留意が必要である。従来型の歴史観とは異なり、決められた方向には進まない、そして、構造の規定の中という制約があるものの可能性を人類が選択してその意味を追求するという歴史観である。「歴史」は事実の「コンタンジャンス」にあるという見解は、上記の文脈で理解するのが妥当であろう。それでは「構造」と「歴史」の関係についての神髄とは何であろうか。

ここでも事実の「コンタンジャンス」が中核的テーマとなる。つまり彼によれば歴史認識とは言わば、事実を量子化してそれを認識する主体の価値観により配列することにそのオリジナリティーがあると考えている。彼の「歴史学における独自性と特殊性はすべて前後関係の把握の仕方にある」という言はそれを如実に表現している。これには人間は非連続的にしか事象を認識できないという彼の学説も影響しているだろう。これについては「だから、私はただ、歴史も他のものと同じような1つの知識である。接線するものに関する知識があるはずはない。ただ、あるのは非連続的なもの、それだけであり、この点では歴史も他と異なるものではないと、こういったにとどまっているのです。』¹³の言を彼は残している。

そしてこれまで繰り返し述べてきたように、彼にとって「構造」とは思考の普遍的様式をもつものと考えられている。それでは現象レベルでの差異はなぜ現れるかと言え、彼によればそれこそが、適応行動で可能性を選択してきた「歴史」によるものだとするのである。つまり彼においては、「構造」の決定性と、「歴史」の偶発性・可能性が相互補完の関係にあるとしてこの両者の関係が、様々な文化の独自性を構築してきたとするのである。要するに思考方法である「構造」は先験的に設定されている（不変法則）が、何を選択するかは可能性の問題として考えられているのである。この言わば、選択可能性を歴史と考える彼の歴史観は、全ての文化は構造という不変法則の組み合わせの仕方による変異体であり、歴史は変化するものであるととらえることになる。それ故に歴史は事実の「コンタンジャンス」であり、社会の可能性を開くものなのである。

これは文化の、そして歴史の空間的多様性を提示したことに他ならず、ユダヤ・キリスト教的歴史観であるヒストリーにおいて時間が空間を従属させたのと対極にあり、寧ろ時間を空間に従属させた空間優位のギリシア型「コスモス」的歴史認識と言えるだろう。よって彼においては失われた文明世界も現代社会と同じ思考方法である「構造」で形成された世界であり、共時化された空間となるからこそ、検討によって再構築できると言うことになるのだ。私は歴史学を学ぶ本来の意義とはここら辺にこそ存在するように考える。

ヨーロッパでは久しく絶えていた歴史観であるが、空間優位の歴史観は多神教では一般的であることは前稿までで既に述べた。よって中国の歴史観もまたこれであるが、重要なのは一神教文化圏で掛かる歴史認識が現代に誕生したことである。

結びに

以上、実存主義から構造主義における歴史認識を検討した。私が提示した問題意識である「どのように」と「なぜ」という問題の答えも構造主義においては一応の答えが提示されている。

しかし、それが唯一の答えではあるまい。ここでは「どのようにではなく「なぜ」についての答えを提示している論者が確認できただけでも良しとせねばなるまい。1つ確認できれば、その方向での問いは有効であることの証左となるし、さらには、それがユダヤ・キリスト教の終末論に由来する単線の発展史観である唯物論的發展史観を否定するものであることはなおさらに、新たな歴史認識模索について考察することが有意義であることを証明するものである。唯物論的史的発展段階説では、歴史の意義は絶対的なものとして決定されている。それ故、歴史家の考察は、研究対象がどの段階であるかを確認する作業となり果て、故にそこでの最大関心事は時代区分論になる。それがどんなに精緻を極めていたとしてもそれは畢竟、作業に過ぎない。アカデミズムの本質は、対象が何であるかだけではなく、ましてやどのようにしての経緯の解明だけでなく、どのような意義を持つかの解明であった筈である。「構造」主義のレヴィ＝ストロースは、珍しく久方ぶりに歴史の意義を説いた。しかし彼が歴史家ではなく、哲学者であったことを踏まえると、歴史に意義を個々人の研究者が主体的に求めることができる歴史観とはギリシア時代宜しく、哲学であらねばならぬことを示唆しているのかもしれない。

そこではやはり歴史は時間優位ではなく空間優位のコスモスこそが求められるのであろう。またニヒリズムへと陥っていった歴史認識が未だ発展史観に固執し、1つの見方に破綻が来たに過ぎないのに、寧ろそれを積極的に評価して「歴史の終焉」として現状、矛盾が放出しているにも関わらず自由主義的資本主義と民主主義に絶対的評価を与えているフランシス＝フクヤマの歴史観についても、彼が絶対視する2つの価値観と共に検討が必要である。これについては次回の課題とする。

注

- 1 サルトル『実存主義とは何か 実存主義はヒューマニズムである』サルトル全集13（伊吹武彦訳、人文書院 1996年）参照。
- 2 ボーヴォワール『第二の性』（新潮社 2001年）に記載されている言葉。
- 3 気概についてはフランシス＝フクヤマ『歴史の終わり上・下』（三笠書房 1992年）に詳しく整理されている。
- 4 フランシス＝フクヤマ『歴史の終わり上・下』（三笠書房 1992年）参照
- 5 フランシス＝フクヤマ『政治の起源』（講談社 2013年）参照。
- 6 塚本剛「新しい歴史認識構築に向かって」（早稲田大学高等学院『研究年誌』59、2015年）参照。
- 7 岡崎勝世『聖書 vs. 世界史』（講談社現代新書、1996年）。
- 8 福岡伸一『生命の逆襲』（朝日新聞出版、2013年）など。
- 9 正確に言えば、現状人間だけが知性を持ち神を想起想定し世界観をもつ存在となっている。ごく近い将来、人間のプログラミングから解放されてコンピュータ人工知能が自律思考をした際、これらが知性を持ち独特の世界観をもつ可能性を否定するものではない。人工知能が神を想起想定するというのは筆者には全く想像がつかないが、自律思考した場合その可能性は否定できないと考えている。
- 10 レヴィー＝ストロース、『構造主義とは何か』（伊東守男他訳、サイマル出版会 1968年。）の特に43ページ参照のこと。
- 11 レヴィー＝ストロース『人種と歴史』（荒川東男訳、みすず書房 1970年）参照。
- 12 中村雄二郎はレヴィー＝ストロースの歴史観を「可能的な歴史」と準えていた（『知の変貌』（弘文堂、1978年）参照。
- 13 注（10）参照。

（つかもと つよし 本学非常勤講師）