

知の悦び：総合文化学の確立へ

荒木，正見
総合文化学会：会長

壬生，正博
福岡歯科大学：客員教授

岩武，光宏
拓殖大学：専任職員

山口，誠
九州大学大学院人文科学府：博士後期課程単位取得退学

他

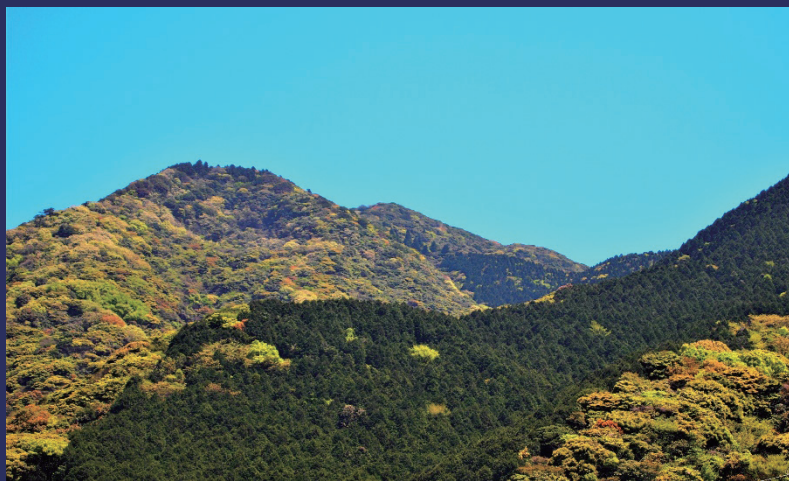
<https://hdl.handle.net/2324/7340503>

出版情報：pp. 3-199, 2025-03-03. 中川書店
バージョン：
権利関係：



知の悦び

——総合文化学の確立へ——



荒木正見（代表）編

中川書店

知の悦び

——総合文化学の確立へ——

荒木正見（代表）編

中川書店

序 文

総合文化学会を設立して10年が経ちました。少人数ではありますが、研究成果を重視して、年2回の大会発表と年2回の論輯刊行を行ってきました。

（『総合文化学論輯』は九州大学附属図書館リポジトリに納入公開させて頂いております。<http://hdl.handle.net/2324/1495395>）

設立の経緯の中に、他学会では発表し難い特殊な領域や学際的領域の研究を相互に持ち寄って文化的貢献に寄与したいという点もあり、様々な研究を幅広く行うことから「総合文化」と名付けました。お陰様で全国から徐々に同志が集まって10年間を過ごしてきました。けれども、総合文化学という学問的名称については未だ途上です。以下に言及するような方向性がありますが、試行錯誤や議論の上辿り着いたのは、結局は研究成果を重ねて行くべきだということでした。

そのひとつの試みとして、10周年という節目に、有志で共著単行本を刊行しようという企画が生まれました。年2回の論輯に執筆するのは少し気分を変えて、各自自由なスタンスで、自己の研究成果の一端を述べるということを計画しました。

いささか冒険的な面もありますが、各自が日頃真摯に取り組んでいる内容を僅かでもご理解いただけたら、という願いもあります。一般の論文集とは異なるのは、各自、それぞれにこれまで取り組んできた研究の流れの一端が各稿に端的に述べられている点ですが、それぞれの執筆者が取り組

んできたことを反省し、さらに自覚を持って知の構築に尽くして行くという意気込みを確認した次第です。

そこで名付けた表題が『知の悦び——総合文化学の確立へ——』です。

研究活動は各研究者のモチベーションに依存することは当然ですが、取り掛かってみると辛く苦しい日々の連続です。領域によっては能力がありながらも生涯希望する定職に就くこともままならない場合さえあります。それでも日々精進を重ねるのは、個人的な興味を超えて、人類の文化に貢献しているということへの自負と喜びがあるからです。当稿の筆者も本書最終稿で徳倫理に関して述べているように、人類にとっては総合的な知識は多様性の共存という、全ての生存に欠くべからざるものです。知識については実行して良い知識か実行してはならない知識かの区別を行う倫理的知識を根底に於いて、すべての知識を以て危機管理の手段として活用し、無限で多様な世界の未来を拓いていくものです。当、総合文化学会はそのような総合的な知の構築を目指したいと願うものです。それぞれの研究領域に於いて真摯に研究に取り組んでおられる他の学会の全てを必要欠くべからざるものと捉えて、それぞれの学会の業績を学際的に持ち寄る場としても総合文化学会を運営していきたいと思ひますし、本書はそのような自由な発想で編集したものです。未熟な点も目立つかと存じますが、ご興味に応じて目を通して頂ければ幸甚に存じます。

総合文化学会代表・編者 荒 木 正 見

目 次

序 文	荒 木 正 見	3
-----------	---------	---

I 中英語夢幻視物語*The Vision of Tundale*

において	壬 生 正 博	9
------------	---------	---

——至高天の三位一体の解釈から*——

1 はじめに	9
2 天や三位一体の概念について	10
3 <i>The Vision of Tundale</i> について	13
4 <i>Divina Commedia</i> の描写および <i>Tundale</i> との 比較検討	21
5 最 後 に	32

II 教育者・若泉敬外伝

岩 武 光 宏	37
---------	----

——教育思想伝承のかたち——

1、はじめに	37
2、越前・若狭の精神的土壌	38
3、思想形成と実践	43
4、京都産業大学教授として	47
5、世界の碩学と共に	51
6、実学主義の使徒	52

7、おわりに 59

Ⅲ 神の知識と人間の思惑……………山口 誠 67

——アンスコム『インテンション』の位置付け——

はじめに 67

第一節 アンスコムの実践的知識 69

——観察に基づかない特徴付け——

第二節 アンスコムの実践的知識に関するText 1 の提示 72

——実践的知識の観察の果たす役割の軽視——

第三節 実践的知識を巡る問題解決の為の手掛かり(1) 74

——シュヴェンクラーから——

第四節 アンスコムの実践的知識を巡る問題の解決の手掛
かり(2) 76

——観察に基づく知識の実践的知識への融合、
両知識の一体化——

第五節 T. 1 で示された問題の解決 78

第六節 人間に於いて成り立つものとしての実践的知識に
関する解釈と、アンスコム哲学の体系的理解の為
の展望 80

——結びに代えて——

Ⅳ E・H・カーの伝記作品群と文化相対主義

……………河村 しのぶ 87

はじめに 87

第一章 先行研究の検討 89

第二章 カーにおける文化相対主義と

『ドストエフスキー』 94

第三章 『ドストエフスキー』以後のカーの伝記三作品と
文化相対主義 105

結 び 110

V 日本の「こどものうた」における翻訳について
の考察……………佐藤 慶治 117

——「こどものうた」とは何か——

1、はじめに 117

——これまでの研究について——

2、「こどものうた」という名称 119

3、戦前における「こどものうた」と翻訳 121

4、戦後の「こどものうた」における翻訳 127

5、ま と め 136

VI 「日本的靈性」についての研究ノート

……………入江 良英 139

1、はじめに 139

2、「日本的靈性」について 141

3、西田幾多郎の哲学概念について—「実在の根柢として
の人格概念」「時間の円環性」「世界的文化を示す」「本
来的自己同一」「場所的論理と宗教的世界観」「行為的
直観」等 143

4、西田の「行為的直観」の発展形としての

荒木の「場所論と解釈の真理性」について 148

5、臨床心理学と「日本的霊性」について 152

6、「日本的霊性」の根源としての『阿弥陀仏』について 160

VII 哲学的場所論と地域学 …………… 荒木 正見 177

——背景としての徳倫理——

1、端緒としての哲学的場所論 179

2、哲学的場所論と地域学 181

3、地域学の構成 183

4、方法と倫理 187

5、まとめと今後の課題 193

I 中英語夢幻視物語

*The Vision of Tundale*において

——至高天の三位一体の解釈から*——

1 はじめに

筆者は12世紀から15世紀頃の中世西欧文芸、主に中世イギリス文芸の中から夢（dreams）や幻視（visions）を媒体とする物語を題材として、作品の最大の魅力である地獄、煉獄、楽園等の異界（the other world）の特徴を中心に探求してきた。言うまでもなく、中世西欧の社会思潮の中には、現代社会とは乖離した旧時代の遺物となったものもあるが、これらを再認識すべく歴史を繙くことは、まさに「知の悦び」を体感する活動でもある。このような立場から筆者は異界思想の研究に従事している。

ここで取り上げる中英語による夢幻視物語の代表作のひとつ*The Vision of Tundale*『タンダールの夢幻視物語』は、地獄、煉獄、天と地のパラダイス等の異界を探訪する興味深い物語である。原典は12世紀のラテン語版 *Visio Tnugdali*『トゥヌクダルススの夢幻視物語』であるが、15世紀の中英語翻訳版が収録された写本Cotton Caligula A iiを見ると、両者の記述内容には微妙な差異があることに気がつく。一例を挙げれば、ラテン語版には至

高天の描写に三位一体の表記が見られない点がある。この違いは、Cotton Caligula A iiの翻訳者がラテン語原典を恣意的に訳出したとも推察できるであろう。

小論の目的は、Cotton Caligula A iiが記す至高天の三位一体について解釈の可能性を探ることにあるが、そのための手段として、ラテン語版と中英語翻訳版の違いを考察するのみならず、この二つの版の間の時期に創作された14世紀初頭のDante（ダンテ）の*La Divina Commedia*『神曲』も視野に入れて比較検討を試みる。

2 天や三位一体の概念について

初めに*The Vision of Tundale*の考察の前提となるキリスト教神学における天や三位一体等の基本概念について触れておきたい。

まず、天の概念について*The New Catholic Encyclopedia*を参照すると、以下の解説が見られる。

Heaven is...the state of happiness that brings full, lasting satisfaction to the whole of our being through our union with the Holy TRINITY¹⁾ in Christ.（下線は筆者）

この解説から、天は「幸福」（happiness）と結びついていることが理解できる。特に注目すべきは、この幸福はキリストにおける三位一体との合一を通して達成されるという点である。

次に、三位一体の基本的な概念を見ておきたいが、この概念はたいへん難解であるので、いくつかの辞書や辞典を参照して、筆者に理解できる範囲内で述べることにする。まず、*Oxford Dictionary of the Bible*を参照す

ると以下の解説がある。²⁾

三位一体は神のキリスト教の教義であるが、新約聖書に明示されているわけではない。この概念は、聖書の永続的な探求の結果として定義されたものである。三位一体を構成する「父」、「子」、「聖霊」は、別個の人格、即ち「位格：ペルソナ」を持っている。ヨハネによる福音書では、イエスは、自分をこの世に遣わしたのは父であり、父はイエス (John 14: 7-10) と精霊 (John 16: 13-15) と共にひとつであると繰り返し言及している。また、マタイによる福音書では、イエスの最後の使命は三位一体の言葉で伝えられ (Matt. 28:19)、パウロは精霊の賜物について同様の言葉を使い (1 Cor. 12:4 ff.)、祝福の言葉の中でも用いている (2 Cor. 13:13)。三位一体のこのよう聖書の記述は、西暦325年のニカイア公会議でキリスト教の教理となった。

更に、ニカイア公会議以後の動向について、*The Encyclopedia of Christianity*の‘Trinity’の解説を基に、中世西欧の神学思想に多大の影響を与えたSt. Augustine (聖アウグスティヌス 354-430) とThomas Aquinas (トマス・アキナス ca.1225-74) の理念にも触れておきたい。³⁾

St. Augustineは、ニカイア信条を擁護する立場から、三位一体の三つの位格の相等性を求めた。彼は人間の「内面」の考察を基点として、神と人間との類似性を思索し、それを理解する鍵として「愛」に着目した。そして「愛、愛するもの、愛されるもの」(*De Trin.* 8.10.14) という愛の三一性を説いた。Augustineは、この愛の三一性を人間の精神に敷衍することによって、「精神、精神の自己知、精神の自己愛」の三つに区分した。これらは「三つのものではあるが一つであり、それぞれが完全であるとき、お互いは相等しいのである」(*De Trin.* 9.4.4)。しかし、神の単一性という性質ゆえに「三位一体はそれ自体が一つのものであり、それ以外の三位一体のイメージとは全く異なる」(*De Trin.* 15.22.42) とも述べている。さらに、Augustineは、人間と神のこのような類似性は、パウロが述べた鏡 (1 Cor. 13:12) のように、ほんやりと映っているにすぎないという立場を示している。

一方、Thomas Aquinasの場合は、「関連性」(relation)が重要なキーワードであると思われる。彼は、神の単一性の概念を損なうことなく、三位一体の神に対していかに関連性を適用させるかという問題に取り組んだ。

Aquinasが継承したアリストテレスの哲学では、関連性は最も脆弱でとられ所がないカテゴリーであった。創造における真実性は、関連を持つ対象のどちらか一方にあるのではなく、他の一方へ向けられる関係、つまり相関性という結びつきにある。しかし、神の場合は特殊で、父、子、精霊の関係は、「相互の中にある」ということを意味する。従って、子と精霊について言及される「発出」(‘processions’)という語は、あるものから別の何かへの動きを意味するのではない。子も精霊も同じ神性を有しているのであり、それゆえに同一のものの「中」に居るのである(*Summa theol.* I, q. 28, art.1)。この理由から、神の単一性という観点からみれば、神の「内部」における関係においては、神性を持つ三つの存在は、同じ境界を有しているということになる。このように、神の単一性という必須条件を三位一体の枠組みに適用することによって、Aquinasは、関連性の虚弱さをむしろ強靱にしたのである。

以上のように、St. AugustineとThomas Aquinasは、三位一体についてそれぞれの立場から取り組んだ。この点から、西欧中世社会において、三位一体は極めて重要な教義であったことが理解できる。

更に、先述した「天と幸福との結びつき」についてAquinasの思索から以下の点も補足しておきたい。

・ perfecta beatitudo hominis in visione divinae essentiae consistit
(Man's perfect Happiness consists in the vision of the Divine
Essence)⁴⁾

・ essentia beatitudinis in actu intellectus consistit
(the essence of happiness consists in an act of the intellect)⁵⁾

前者は、人間の完全な幸福はその本質である神を見ること（*visione divinae essentiae*）にあり、後者は、幸福の本質は知性の活動（*actu intellectus*）にあると指摘している。両者をまとめると、人間の知性の活動とは万象の本質である神を見ることにあり、それが人間に完全な幸福をもたらすということになるだろう。この点は小論の天の考察に重要な示唆を与える。

以上、キリスト教神学における天や三位一体等の基本概念について述べた。次節では*The Vision of Tundale*について考察を試みる。

3 *The Vision of Tundale*について

小論で取り上げる*The Vision of Tundale*のラテン語原典*Visio Tnugdali*は、12世紀にアイルランド人Marcus（マルクス）が創作した作品である。小論で参照したラテン語テキストは、以下の2種である。

- ・ Albrecht Wagner⁶⁾編纂によるテキスト
- ・ Oxford, MS Bodley⁷⁾ 536

なお、これ以降は、前者をWagner版、後者をBodley版と略す。

*Visio Tnugdali*は13種もの言語に翻訳され、⁸⁾その人気度を察することができる。15世紀には中英語にも翻訳され、以下の5種の写本に集録されている。⁹⁾

1. London, British Library, Cotton Caligula A ii
2. London, British Library, Royal 17 B. xliii
3. Edinburgh, Advocates' Library 19.3.1
4. Oxford, Bodleian Library, Ashmole 1491

小論では、上記の1.を底本にしたMearns（メアズ）の校訂テキスト¹⁰⁾を主に使用し（以下、Cotton版と略す）、比較対象のため、3.のテキスト¹¹⁾も参照した（以下、Edinburgh版と略す）。

*The Vision of Tundale*の粗筋

Cotton版は、8音節2行連句（octosyllabic couplets）¹²⁾の詩形を用いた韻文で、Mearnsの校訂テキストでは、総行数2,320行である。以下に粗筋を述べる。

主人公Tundale（タンダール）はアイルランド人で、七大罪を犯した罪深い人物であった。ある日、Tundaleは、売却した三頭の馬の代金を取り立てるためにある人物（債務者）の家へ行く。しかし、この人物は返済金の工面がつかず、それに腹を立てたTundaleは返済金をつり上げようとする。その様子を見たこの人物は、Tundaleの怒りを静めようと食事に招待する。Tundaleが食卓に着き食事を始めると、突然、発作に襲われて仮死状態になる。周りの人々はTundaleが死んでしまったと慌てたが、彼の体にまだ暖かみが残っていたので、しばらくそっとしておいた。その間、彼の魂は肉体を離れ、天使に導かれながら地獄、煉獄、天界等を訪れていた。そして彼は三日間後に目を覚まし、この旅が自らの罪を悔い改める転機となったのである。

以上が粗筋であるが、パラダイスの領域についてはいくつかの層に分けることができる。この点について、Pontfarcy（ポンファルシー）は、以下のように、聖パウロの天の記述を想起させる三つの領域——銀の壁、金の壁、宝石の壁——に区分している。

The division of paradise into three different places separated respectively by walls of silver, gold and precious stones recalls the three heavens of St Paul (II *Cor.*, XII, 2-4¹³⁾)

小論も Pontfarcy のこの区分に沿ってパラダイスを上記の銀、金、宝石の壁を境目とする三領域に分けることにする。

*The Vision of Tundale*における三位一体の描写

Cotton版では、三位一体へ言及は、以下の (a) ~ (e) の五箇所に見られる。まず、(a) と (b) は、Tundale が異界を訪れる前に言及される三位一体の描写である。なお、引用には筆者の拙訳を付した。

(a) Cotton版の著者は、物語を始める序文の中で以下のように三位一体に呼びかけている。

Ihesu, Lorde of Myztes Moste,
Fadyr & Sone & Holy Gooste
Graunte hem all hys blessynge
That lestenes a whyle to my redynge. (1-4)

至上の権力者、主なるイエスよ、
父と子と聖霊よ、
私が語る物語にしばし耳を傾ける者たちに、
どうか祝福を与えたまえ。

(b) 次の引用では、Tundale が債務者の家で食事をする時、突然、発作に襲

われて死にそうになり、恐怖におののいたTundaleは三位一体の神に命乞いをする。

…Fader in Trynnye,
Mercy, Lorde, þou haue on me! (87-88)

．．．．．三位一体の父よ、
お慈悲を、主よ、我に与え給え。

そして、以下の(c)～(e)は、Tundaleがパラダイスにいるときに記される三位一体の箇所である。先ほど言及した銀の壁、金の壁、宝石の壁に囲まれたそれぞれの領域内で三位一体が記されている。

(c) まず、銀の壁に囲まれた領域内では、潔白な結婚生活を過ごした夫婦たちが、三位一体を次のように賛美している。

Blysse to God of myȝtes moste,
Fadur & Sone & Holy Gostel'
Her cloþes wer precyous & newe
And whyte as snowe þat euer snewe;
They were ioyfull & blyþe ynowȝe
And songe & made myrþe & lowȝe.
They loouede ay God in Trinite,
Not sessande of her solemþnyte....(1767-1774)

最大の権力ある神に祝福あれ
神と子と聖霊に祝福あれ！」
男女の衣服は貴重で真新しく、
降ったばかりの雪のように白かった。

彼らは喜びにあふれ、祝福されて、
歌い、騒ぎ、そして笑った。
彼らは三位一体の神を愛し、
荘厳な儀式をいつまでも続けた。

(d) 金の壁に囲まれたパラダイス内では、殉教した人々が三位一体を楽しむ
様子が描かれている。

Tundale, þou shalte haue a syzte
Of hem as þou haste me besowzte
But entur to hem I graunte þe nowzte
The syzte, he [= angel] sayde, 'of þe Trinite
Make[s] hem so ioyefull to be; (1946-1950)

タンダールよ、望むように
彼らの様子を見せてあげよう。
だが、彼らに加わるのは許されない。
天使は続けて言った「三位一体を見て
彼らはあんなに楽しんでいるのだ。

(e) そして宝石の壁に囲まれた至高天では、天使たちが九つの序列に並んで
おり、三位一体の神の周りを囲む荘厳な様子が語られる。この宝石の壁の
領域における三位一体の描写については、考察の対象としたいので後に取り
上げる。

以上 (a) ~ (e) は、Cotton版に記された内容であるが、これ以外にラテン
語テキストWagner版およびBodley版、そして中英語テキストEdinburgh版
についても、上記のCotton版と同一箇所を基に三位一体の記述の有無を調
査した。その結果が次頁の表に示したとおりである。

三位一体の記述対比表 ○は記述あり、—は記述なし

三位一体の 記述	ラテン語テキスト		中英語テキスト	
	Wagner	Bodley	Edinburgh	Cotton
(a)	—	—	○	○
(b)	—	—	○	○
(c)	○	○	○	○
(d)	○	○	○	○
(e)	—	—	○	○

この表からわかることは、ラテン語版よりも中英語版の方が三位一体の言及が目立ち、後者が三位一体に対する意識がより高いのではないかとと思われる点である。なお、ラテン語版では、上の表以外に三位一体に言及した箇所は見られなかった。

以下、ラテン語版と中英語版ではどのような記述の相違があるのか、ラテン語テキストからWagner版、中英語テキストからCotton版を用いて比較を試みたい。取り上げる箇所は、先ほど (e) で言及した宝石の壁に囲まれた領域内における至高天の記述である。

まず、Wagner版からの一節を挙げるが、Picard（ピカール）の現代英語訳を付した。

Quid dicam? Cunctis patet, quanta amenitas, quanta jocunditas, quanta dignitas et quails sublimitas sit, interesse sanctorum choris angelorum, patriarcharum et prophetarum cernere laudabilem numerum, martyrum videre candidatum exercitum, virginum audire novum canticum, gloriosum aspicere apostolorum chorum, confessorum mereri consortium, et quod precellit omne gaudium, eum, qui panis est angelorum et vita omnium, sentire clementem et
¹⁴⁾
pium.

(What more should I say? It is obvious to everyone how pleasant,

charming, dignified and sublime it is to be among the choirs of holy angels, to contemplate the laudable number of patriarchs and prophets, to see the white host of the martyrs, to hear the new song of the virgins, to look at the glorious choir of the apostles and, what exceeds all joy, to behold the clement and benevolent One who is the bread of angels and the life of all.¹⁵⁾)

このように、Wagner版では、天にいる人々の幸福な様子が描かれている。具体的には、人々が天使たちの聖歌隊の中にいること、族長や預言者たちの賞賛に値する功績に思いを廻らすこと等である。そして、すべてに優る歓喜は慈悲深い神を謁見することである。このようにWagner版には、天の至福が描かれてはいるが、三位一体を示す語彙は見られない。

一方、Cotton版では以下のように記されている。

Ouer þat ȝet þey sawe well more
Amonge þe angelles þat wer þore.
They syȝe þe Holy Trinite,
Godde syttyng in Hys mageste;
They behelde faste þat swete face
That shone bryȝte ouer all þat place.
And þe angelles þat wer þore
ȝernede to byholde hyt euermore,
For þe bryȝtenesse & þe bewte
That þey myȝte in þe face se
That seuen syȝe bryȝter was in syȝte
Thenne þe sonne þat shynes so bryȝte,
The whyche ys fode to angelles
And lyf to spyrytes þat þer dwelles.(2125-2138 下線は筆者)

今までに見た天使の数よりも
もっとたくさんの天使がそこにいた。
彼らは、三位一体である神が、
威厳をもって座っているのを見た。
彼らは神のご尊顔をしっかり見た、
すべてを明るく照らす神の御顔を。
そこにいた天使たちは、
永久に神の御顔を仰ぎ見たいと願った。
神の御顔の中に見られる
その輝きと美しさゆえに。
神はあかあかと輝く太陽よりも
七倍もの輝きをはなっていた。
神の光は天使たちの食物であり、
そこに住む魂たちの命であった。

このようにCotton版では、神は三位一体として描かれ、威厳をもって玉座に就き、その周囲には無数の天使たちがいる。そして、Cotton版では、神は太陽より七倍も輝いていると記されているように、Wagner版に比べて、Cotton版は神の光を強調している点は注目に値する。なお、上記のCotton版からの引用（2125-2138）は、Danteの*Commedia*について言及した後に、視点を変えて再度取り上げたい。

以上のように、ラテン語によるWagner版には、玉座にすわっている神や三位一体の様子が描かれていない。やはり、中英語のCotton版の方が三位一体を強く意識して創作されていると言えそうである。しかし、Cotton版には、St. AugustineやThomas Aquinasについて触れたような三位一体の観念が語られているわけではなく、読者はどのように理解・解釈すべきか疑問に思うところである。そこで、以下、Cotton版に類似する異界構造をもち、三位一体の理念を基盤として創作されたDanteの*Commedia*の描写を見たい。そして両者を比較検討することにより、Cotton版の三位一体の

解釈の可能性を探ってみたい。

4 *Divina Commedia*の描写および*Tundale*との比較検討

Alison Morgan (アリソン・モーガン) の以下の解説によれば、*Commedia* と *Tundale* との間には何らかの接点がありそうである。

Until the sixteenth century, the *Aeneid* was regarded as the only model for Dante's depiction of the afterlife. In 1752 Mazocchi became the first to suggest that *Alberic* was a direct source for the *Comedy*.... Other visions were soon claimed as sources for the *Comedy*. The *Vision of Tundale* received considerable attention, but Furseus and St Patrick's Purgatory were also suggested as models.¹⁶⁾

(下線は筆者)

既に述べたように、ラテン語原典 *Visio Tnugdali* は多くの言語に翻訳されるほど人気を博したが、この作品の名声はDanteにも届いていたかもしれない。

Commedia と *Tundale* の異界構造は、詳細な点では異なるが、大枠として両作品とも地獄、煉獄、天国という三つの領域から成り立っているのは共通している。以下、小論と関連がある箇所に絞って考察を試みる。

Danteの信仰上の信念

まず、Danteの信仰上の信念について言及すると、Danteが第八天(恒星

天)にいるとき、St. Peter (聖ペテロ) から信仰について説明を求められ、Danteは以下のように返答している¹⁷⁾。

e credo in tre persone etterne, e queste
credo una essenza sì una e sì trina,
che sofferà congiunto 'sono' ed 'este.'
De la profonda condizion divina
ch'io tocco mo, la mente mi sigilla
più volte l'evangelica dottrina.
Quest' è 'l principio, quest' è la favilla
che si dilata in fiamma poi vivace,
e come stella in cielo in me scintilla.” (Par. Canto XXIV 139-147)

(And I believe in three Eternal Persons, and these I believe to be one essence, so one and so threefold as to comport at once with *are* and *is*. With the profound divine state whereof I now speak, the evangelic doctrine many times sets the seal upon my mind. This is the beginning, this is the spark which then dilates to a living flame and like a star in heaven shines within me.”¹⁸⁾)

このように、三位一体はDanteにとって信仰の始まりであり、生き生きとした炎 (vivace = living flame) へ燃えあがる火花 (fiamma = spark) でもある。換言すれば、三位一体はDanteの信仰の根底を成し、彼の信仰心を炎のように燃え立たせる宗教上の教理だと言えよう。次に至高天の様子について見ていきたい。

Beatriceが語る至高天の様子

Beatrice (ベアトリーチェ) は至高天の様子をDanteに以下のように語っ

ている。

Noi siamo usciti fore
del maggior corpo al ciel ch'è pura luce:
luce intellettüal, piena d'amore;
amor di vero ben, pien di letizia;
letizia che trascende ogni dolzore. (Par. Canto XXX 38-42)

(We have issued forth from the greatest body to the heaven which
is pure light: light intellectual full of love, love of true good full of joy,
joy that transcends every sweetness.¹⁹⁾)

このように、至高天は純粋な光 (puraluce = pure light) の場所である。
この光は知性の光であり、光は真実の善なる愛に満ち、そして愛は歓喜に
溢れているということが理解できる。Singleton (シングルトン) は、ここ
に記された光、愛、歓喜という順番の重要性について、引用のように解説
している。

The order is significant, for light, intellectual light, coming first,
stresses seeing(intellection), which pertains to intellect; love, which is
of the will, follows on seeing.... Joy, which is fulfillment of intellectual
desire to see and of love resulting from the seeing, is that which
completes the triad.²⁰⁾

つまり、神から発せられる知性の光が第一位なのは、まずその光を「見
る行為」(intellection = 思惟作用) が重要だからである。神の光を見たの
ちに「愛する意思」が生まれ、これらが達成されることによって「至上の
歓喜」が生じるというのである。

ところで、この知性の光は極めて強い光度がある故に、その光を直視す
るには特殊な視力 (vision) が必要とされる。次項では、この点について

天使の視力を例に挙げて述べる。

神を見つめる天使たちの視力

天使は九つの序列に並び、神に近い順に三天使が一隊となって三つの位階を成している。神に最も近い第一の位階は、セラフィム（Seraphim）、ケルビム（Cherubim）、そして神の玉座（Thrones of God）という三天使から成る。Beatriceはこの三天使（セラフィム、ケルビム、神の玉座）について、Danteに以下のように説明している。

e dei saper che tutti hanno diletto
quanto la sua veduta si profonda
nel vero in che si queta ogni intelletto.
Quinci si può veder come si fonda
l'esser beato ne l'atto che vede,
non in quell ch'ama, che poscia seconda;
e del vedere è misura mercede,
che grazia partorisce e buona voglia:
così di grado in grado si procede. (Par. Canto XXVIII 106-114)
(And you should know that all have delight in the measure of the
depth to which their sight penetrates the Truth in which every
intellect finds rest; from which it may be seen that the state of
blessedness is founded on the act of vision, not on that which loves,
which follows after; and the merit, to which grace and good will give
birth, is the measure of their vision; thus, from grade to grade the
progression goes.)²¹⁾

この一節に記されているように、これらの天使たちは知性（intelletto =

intellect) が満たされる真理である神を見つめ、その見つめる深さに応じて彼らの喜びも増えるのである。このように神の光を直視する天使の視力は、人間の能力を遙かに超越していることが理解できる。

次にDanteが記す至高天における三位一体の描写について見ていきたい。

三位一体の描写

至高天では、Beatriceに代わってSt. Bernard（聖ベルナルドゥス）が案内役となる。そして、St. BernardはDanteが神を仰ぎ見る恵みが与えられるよう聖母マリアに祈りを捧げる。祈りが終わると、Danteはマリアの恵みによって天使にも匹敵する強力な視力を得ることができた。彼が三位一体の光を見つめていると、それはひとつではなく、以下の引用にあるように、三色で同じ幅の三つの輪となって現れた。

Ne la profonda e chiara sussistenza
de l'alto lume parvermi tre giri
di tre colori e d'una contenenza;
e l'un da l'altro come iri da iri
parea riflesso, e 'l terzo pareo foco
che quinci e quindi igualmente si spiri.

(Par. Canto XXXIII 115-120)

(Within the profound and shining subsistence of the lofty Light appeared to me three circles of three colors and one magnitude; and one seemed reflected by the other, as rainbow by rainbow, and the third seemed fire breathed forth equally from the one and the other.)²²⁾

第一の輪と第二の輪は「虹」が重なっているように見え、第三の輪はこの二つの輪が発する「火」のようであった。Danteがこの輪を凝視してい

ると、第二の輪の中に人の姿が浮かび上がった。彼がその謎を理解したいという知的好奇心に駆られていると、彼の心は、突然、以下の如く稲妻のような閃光に打たれた。

Qual è 'l geomètra che tutto s'affige
per misurar lo cerchio, e non ritrova,
pensando, quel principio ond' elli indige,
tal era io a quella vista nova:
veder voleva come si convenne
l'imago al cerchio e come vi s'indova;
ma non eran da ciò le proprie penne:
se non che la mia mente fu percossa
da un fulgore in che sua voglia venne.

(Par. Canto XXXIII 133-141)

(As is the geometer who wholly applies himself to measure the circle, and finds not, in pondering, the principle of which he is in need, such was I at that new sight. I wished to see how the image conformed to the circle and how it has its place therein; but my own wings were not sufficient for that, save that my mind was smitten by a flash wherein its wish came to it.)²³⁾

三位一体に対するDanteの最大の関心事は、第二の輪の中に現れたイエス・キリストの姿であった。そして、彼の願いを叶えるべくイエスから上の引用に記された閃光が放たれたのである。この様子について、Singletonの注解は重要である。

His mind, his power of vision, is uplifted by a flash, a lightning bolt from above, and the desired vision and comprehension is given to him, through highest grace.²⁴⁾

Danteの心（mente = mind）とは見る力（即ち、理解する力）であり、それが一瞬の閃光によって高揚したということがわかる。これは、神との刹那的な合一を意味しているのではないだろうか。つまり、先述した「キリストにおける三位一体との合一を通して達成される幸福」“happiness... through our union with the Holy TRINITY in Christ”²⁵⁾という境地にDanteは到達したのであろう。

以上、*Commedia*から、本発表と関連があると思われる箇所をいくつか取り上げた。そこで、*Commedia*のこれまでの描写を踏まえ、先ほどCotton版から引用した宝石の壁内部の至高天の描写に立ち返って、解釈の可能性を探りたい。重複するが、先ほど取り上げた引用は、以下のとおりであった。なお、ここでは新たに番号と下線を付したが、邦訳は省略した。

Ouer þat zet þey sawe well more
Amonge þe angelles þat wer þore.
They syȝe ①þe Holy Trinite,
Godde syttyng in Hys mageste;
They behelde faste ②þat swete face
That shone bryȝte ouer all þat place.
And ③þe angelles þat wer þore
ȝernede to byholde hyt euermore,
For þe bryȝtenesse & þe bewte
That þey myȝte in þe face se
④That seuen syȝe bryȝter was in syȝte
Thenne þe sonne þat shynes so bryȝte,
The whyche ys ⑤fode to angelles
And lyf to spyrytes þat þer dwelles. (2125-2138) (下線と番号は筆者)

この引用について、以下、鎮座する神、神および神を取り巻く天使たち、神の光、三位一体の中のイエス・キリストという観点から考察を試みる。

鎮座する神

至高天は三位一体の聖域であり、無数の天使たちが神を取り囲み賛美している。上記一節では、三位一体の神は ① の箇所 “þe Holy Trinite, / Godde syttyng in Hys mageste” と記されているように威厳をもって鎮座している。この様子から、天使たちが見つめる神の顔、即ち、② の “þat swete face” とは、旧約聖書的な唯一神を暗示している印象を受ける。しかし、三位一体の神を念頭に置くならば、Cotton版の場合も、Danteの記述のように、父、子、聖霊の三位格が渾然一体となって玉座にすわっている姿を思い描くことも不可能ではないだろう。

神および神を取り巻く天使たち

次に神の周りにいる天使たちについて考えたい。Singletonは*Commedia*の三つの光の輪について以下のように解説している。

...the three “giri” (= circles) are not motionless, but are spinning and
are thus completely active, not stationary....²⁶⁾

この解説から、*Commedia*の三つの輪は静止することなく絶えず回転していることがわかる。この様子をCotton版に援用すれば、Tundaleが見た天使たちも、三位一体を凝視しつつ、神の光の回転に伴って常に回転していると思われる。先ほどの引用に ③ “þe angelles þat wer þore / ʒernede to byholde hyt euermore” と記されているように、彼らは神を見るほどま

すまず見たくなる衝動に駆られるのではないだろうか。天使たちの知性は、神を見つめるほどに向上する。換言すれば、知性が向上するが故に、ますます神を深く見つめたくするのであろう。

神 の 光

三位一体である神は、光として表象されている。引用中の④に “That seuen syþe bryzter was in syzte / Thenne þe sonne þat shynes so bryzte” と記されているように、太陽の七倍もの光度をもつ神の光はあまりにも眩く、その光は天使や聖人にしか直視することができない。従って、TundaleのみならずDanteも俗人であるが故に、本来ならば神の光を直視することはできなかったはずである。しかし、神の恩寵によって彼らの視力は強化され、神を直に見る至福直観を経験することができたのである。Danteの場合には、聖母マリアの恩寵を受けたが、Cotton版の場合は、上の引用の場面ではマリアは登場しない。しかし、神に遣わされた天使が異界にいるTundaleを導いていることを考えると、神が天使を遣わしたこと自体が神の恩寵であり、この意味では、神ははじめてTundaleに三位一体を含むすべての世界を見せようと意図していたと考えられる。

三位一体の中のイエス・キリスト

Danteは第二の輪に浮かび上がったイエス・キリストの姿に心を奪われ、三位一体の中で特にイエスをクローズアップしていると思われる。しかし、Cotton版からの上記引用では、確かに三位一体に言及されてはいるが、果たして、この一節の中にイエス・キリストを想起させる箇所はあるのだろうか。そこで、引用にある⑤ “fode to angelles / And lyf to spyrytes” に着目したい。これは神が発する光が天使たちの “fode” 「食物」であり、魂

たちの“lyf”「命」であることを述べている。ラテン語のWagner版を見ると、“panis est angelorum et vita omnium”²⁷⁾ というように“panis”「パン」と“vita”「命」という語が使用されており、ラテン語版も中英語版と同様の認識を持っているようだ。そこで、これらの語を手掛かりにラテン語聖書（Vulgata）を見てみると、例えば、イエス・キリストの言葉に以下のものがある。参考としてWycliffe（ウィクリフ）の聖書（1380）の記述も参考に付しておく。

Ego sum panis vitae

Patres vestry manducaverunt in deserto manna et mortui sunt
hic est panis de caelo descendens ut si quis ex ipso manducaverit non moriatur

Ego sum panis vivus qui de caelo descendi
si quis manducaverit ex hoc pane vivet in aeternum et panis quem
ego dabo caro mea est pro mundi vita (John, 6: 48-52) (下線は筆者)

(I am breed of liif
zoure fadris eten manna, in desert: and ben deed.
this is breed comynge doun fro heuene
that if ony man ete therof: he die not
I am lyuynge breed that cam doun fro heuene
if ony man ete of this breed he schal lyue with outen ende
and the breed that I schal zeue: is my fleisch, for the liif of the world)²⁹⁾
(下線は筆者)

この一節から、ラテン語聖書中の“panis”（パン）はイエス自身を指し、そしてパンであるイエスは“vita”（生命）の源であるということがわかる。この箇所にも照らせば、Cotton版の“fode”と“lyf”、そして、Wagner版の“panis”と“vita”は、それぞれイエスを象徴していると解釈できるのではないだろうか。このように考えるならば、引用中の⑤は「命の食物」と

してイエス・キリストが象徴的にクローズアップされているのかもしれない。

この食物とは神が発する光のことを言っているが、それでは光の本質とは一体何なのだろうか。もちろんそれはCotton版が記しているように天使や魂たちの生命と深く関わる何かであると思われる。この点について、*Commedia*の最後の一節がひとつのヒントになると思われる。以下の引用は、三位一体の第二の輪であるイエス・キリストから放たれた閃光がDanteの心を撃ち抜いた後の言葉である。

A l'alta fantasia qui mancò possa;
ma già volgeva il mio disio e 'l velle,
sì come rota ch'igualmente è mossa,
l'amor che move il sole e l'altre stelle. (Canto XXXIII 142-145)
(Here power failed the lofty phantasy; but already my desire and my
will were revolved, like a wheel that is evenly moved, by the Love
which moves the sun and the other stars.)³⁰⁾

三位一体の神秘を理解したいというDanteの知的願望は、イエスが放った閃光に射られることで刹那的に叶えられたが、この閃光とは、即ち、愛（l'amor = Love）であったということがわかる。さらにこの愛は太陽や星々、即ち、全宇宙を動かす根源の力でもあった。

Cotton版の場合もこのような宇宙観を持っているかもしれない。つまり、至高天の三位一体は、愛に満ちた知性の光であり、太陽より数倍も輝くその光は、生命の源として万物に降り注いでいるのである。そして、この光を浴びたTundaleの知性は、“Of all þyng Tundale hadde knowyngþe þore, / Hyt was no myster to lerne hym more”（タンダールはこの場所ですべてのことを知ると、もうそれ以上に知る必要はなくなった）（2161-2162）というように最高潮に達したのである。

異界でのTundaleの体験は、その後の彼の人生を一変させた。Danteの場

合は、彼が地球に戻った様子は記されてないが、Tundaleは元の世界に戻ると、全財産を貧しい人々のために喜捨して罪深い生活を断った。こうした彼の振る舞いは、まさに愛の実践であろう。Tundaleにとって三位一体は、Danteと同じように、やはり信仰心を燃え上がらせるものだったかもしれない。そして、Tundaleの魂は、死後、神の国へと昇天したのである。Cotton版の著者は最後に以下のように物語を締めくくっている。そこには「愛」が創作の要であったことを知ることができるのではないだろうか。

To þe whyche joye He vs brynge
Tha made Heuen & Erþe & all þynge,
Ilkone of zou þat han herde me
Say[is] “Amen” for charyte!³¹⁾ (2317-2320)
（天と地のすべてを創り給うた神は、
この至福の地へと我々を導いてくださる。
私の話に耳を傾けて下さった方々よ、
神の愛を求めて「アーメン」と祈り給え！）

5 最 後 に

小論では、*The Vision of Tundale*のCotton版における三位一体の解釈の可能性についてDanteの*Commedia*の記述を基に探った。はたしてCotton版に*Commedia*の影響があるかについては、筆者にはわからない。しかし、いずれにしても、Cotton版の作者は、至高天の三位一体に対してラテン語版の作者MarcusよりもDanteにより近い意識をもっていたのではないかと思われる。

——注——

- 1) *The New Catholic Encyclopedia*, 2nd. edition, ed. Thomas Carson (Detroit: Thomson Gale, 2003), vol.6, p.685.
- 2) Browning, W. R. F. *Oxford Dictionary of the Bible*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p.387.
- 3) Erwin Fahlbush, et al. eds. *The Encyclopedia of Christianity*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, Vol. 5, 2008, pp. 544-546,
- 4) *The Divine Comedy: Paradiso*, Commentary, p.580.
- 5) *The Divine Comedy: Paradiso*, Commentary, pp.588-589.
- 6) Albrecht Wagner, ed. *Visio Tnugdali: Lateinisch und Altdeutsch* (Erlangen: Deichert, 1882).
- 7) テキストは、Rodney Mearns, ed. *The Vision of Tundale ed. from B.L. MS Cotton Caligula A II* (Heldelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1985)に記載されているものを使用した。
- 8) Eileen Gardiner, ed. *Visions of Heaven & Hell before Dante*. New York, NY: Italica Press, 1989, p.252.
- 9) Mearns, p.8.
- 10) テキストはMearns, pp.81-158を使用した。
- 11) テキストは、W. B. Turnbull, ed. *The Visions of Tundale; together with Metrical Moralizations and Other Fragments of Early Poetry* (Edinburgh: Thomas G. Stevenson, 1843)を使用した。
- 12) Mearns, p.7.
- 13) Jean-Michel Picard, trans. *The Vision of Tnugdäl*, introd. by Yolande de Pontfarcy (Dublin: Four Courts Press, 1989), p.49.
- 14) Wagner, p.52.
- 15) Picard, p.152.
- 16) Alison Morgan, *Dante and the Medieval Other World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p.6.
- 17) *Commedia*のイタリア語テキスト、現代英語訳、および注解は以下のものを使用した: *The Divine Comedy: Paradiso*, 2 vols (Text & Commentary), translated with a commentary by Charles S. Singleton (New Jersey: Princeton University Press, 1975).

- 18) *The Divine Comedy: Paradiso*, Text, p.277.
- 19) *The Divine Comedy: Paradiso*, Text, p.337.
- 20) *The Divine Comedy: Paradiso*, Commentary, p.493.
- 21) *The Divine Comedy: Paradiso*, Text, pp.319–320.
- 22) *The Divine Comedy: Paradiso*, Text, p.379.
- 23) *The Divine Comedy: Paradiso*, Text, p. 379; p.381.
- 24) *The Divine Comedy: Paradiso*, Commentary, p.585.
- 25) *The New Catholic Encyclopedia*, vol. 6, p.685.
- 26) *The Divine Comedy: Paradiso*, Commentary, p.582.
- 27) Wagner, p. 52.
- 28) *Biblica Sacra Vulgata* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007).
- 29) *The English Hexapla* (London: Samuel Bagster and Sons, 1841; repr. New York: AMS Press, 1975).
- 30) *The Divine Comedy: Paradiso*, Text, p. 381.
- 31) OED 2 の “charity” の第 1 義に “Christian love: a word representing caritas of the Vulgate, as a frequent rendering of ἀγάπη in N.T.Greek.” が挙げられているので、ここでは「神の愛」と訳出した。なお、MED の “charite” の 1a.(a) には “The supreme virtue of Love or Charity according to Christian doctrine, comprising affection, devotion, benevolence, kindness, mercy, gratitude as between God and man or man and man” という語義が挙げられている。

Bibliography

Primary Sources

- Foster, Edward E., ed. *Three Purgatory Poems: The Gast of By, Sir Owain, The Vision of Tundale*. Michigan: Medieval Institute Publications, 2004.
- Mearns, Rodney, ed. *The Vision of Tundale ed. from B.L. MS Cotton Caligula A II*, MET 18. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1985.
- Picard, Jean-Michel, trans., *The Vision of Tnugdál*, introd. by Yolande de Pontrefarcy. Dublin: Four Courts Press, 1989.
- Singleton, Charles S., trans. *The Divine Comedy: Paradiso*, 2 vols, New Jersey: Princeton University Press, 1975.
- Turnbull, William Barclay, ed. *The Visions of Tundale; together with Metrical Moralizations and Other Fragments of Early Poetry*. Edinburgh: Thomas G.

Stevenson, 1843.

Wagner, Albrecht, ed. *Visio Thugdali: Lateinisch und Altdeutsch*. Erlangen:
Andreas Deichert, 1882.

Secondary Sources

Biblica Sacra Vulgata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

Bloomfield, Morton W. *Essays and Explorations: Studies and Ideas, Language, and Literature*. Harvard University Press, 1970.

Browning, W. R. F. *Oxford Dictionary of the Bible*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Charles, R.H. ed. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament. Volume Two: Pseudepigrapha*, Berkley, CA: Apocryphile Press, 2004.

Charlesworth, James H., ed. *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1. New York: Doubleday, 1983.

Encyclopedia of Christian Theology. ed. by Jean-Yves Lacoste. New York, NY: Routledge, 2005.

Erickson, Carolly. *The Medieval Vision: Essays in History and Perception*. Oxford University Press, 1976.

ESV = *The Holy Bible, English Standard Version*, Crossway, 2001.

Fahlbush, Erwin. et al. eds. *The Encyclopedia of Christianity*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, Vol. 5, 2008.

Gardiner, Eileen, ed. *Visions of Heaven & Hell before Dante*. New York, NY: Italica Press, 1989.

Goetz, Hand-Werner *Lebenim Mittelalter*. München: Verlag C. H. Beck, 1994.

Hollander, Robert & Jean, trans. *Paradiso*, New York, NY: A Division on Random House, Inc., 2007.

Hughes, Robert. *Heaven and Hell in Western Art*. New York, NY: Stein and Day / Publishers, 1968.

Lansing, Richard, ed. *The Dante Encyclopedia*. London and New York, NY: Routledge, 2010.

Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Harvard University Press, 1936.

McDannel, Colleen, and Bernhand Lang, *Heaven: A History*. New Haven and

- London: Yale University Press, 1988.
- MED = H. Kurath, S. M. Kuhn and R. E. Lewis, eds. *Middle English Dictionary*. Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan Press, 1952-2001.
- Morgan, Alison. *Dante and the Medieval Other World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Havely, Nick. *Dante*, Blackwell Publishing, 2007.
- NIV = *Holy Bible, New International Version Containing the Old Testament and the New Testament*. Michigan: Zondervan Publishing House, 1988.
- NRSV = *Holy Bible with the Apocryphal / Deuterocanonical Books: New Revised Standard Version*, New York, NY: American Bible Society, 1989.
- OED 2 = John Simpson & Edmund Weiner, ed. *The Oxford English Dictionary*, 2nd Edition. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Schneemelcher, Wilhelm, ed. *New Testament Apocrypha*, vol. 2, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2003.
- Strayer, Joseph R. editor in chief, *Dictionary of the Middle Ages*. New York, NY: Charles Scribner's Sons, 1985.
- The English Hexapla*. London: Samuel Bagster and Sons, 1841; repr. New York, NY: AMS Press, 1975.
- The New Catholic Encyclopedia*, 2nd. Edition, ed. Thomas Carson. Detroit, MI: Thomson Gale, 2003.
- Wiener, Philip P. editor in chief, *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*. New York, NY: Charles Scribner's Sons, 1968, 1973.
- 千葉敏之訳『西洋中世奇譚集成聖パトリックの煉獄』東京：講談社学術文庫, 2010.
- 平川祐弘訳『神曲天国篇』東京：河出書房新社, 2011.
- 村松真理子『謎と暗号で読み解くダンテ「神曲」』東京：角川oneテーマ21, 2013.
- 壬生正博『パラダイス思想の探訪：中世イギリス夢幻視物語と聖書との関係を紐解く』東京：丸善プラネット, 2021.

- * 小論は、2016年12月10日に開催された日本中世英語英文学会第32回全国大会での発表（「*The Vision of Tundale* における至高天の三位一体について」）を改題し、加筆・修正したものである。

（壬 生 正 博）

Ⅱ 教育者・若泉敬外伝

——教育思想伝承のかたち——

1、はじめに

筆者は拙論で若泉敬（1930～1996）の事績について包括的な考察に取り組んでいるものの、いまだ完結をみているわけではない。しかしながら、それを完遂するうえで、副次的な議論も生じており、本論では外伝的なアプローチを試みる。その意味において、教育思想の淵源に遡り、裾野を概観する営為は膨大な地政学のおよび人的系譜への考察を抜きにして若泉を論じることにはできない。すなわち外史的側面を辿ることにより、教育者としての一面における輪郭をあきらかにし、筆者のテーマの補論とする。そもそも筆者は「新・旧システムの角逐があった地域に知的欲求の高まりがみられ、やがてそれが建学のダイナミズムに繋がる」という仮説を立て、これを実証する試みを重ねてきた¹⁾。この仮説に内在する「中心と辺境の関係性」、「彼我の違い」から生じる建学のダイナミズムは、教育思想の淵源と密接不可分の連続性があり、それに触れることこそ、筆者にとっての総合的知識に資する「知の悦び」なのである。

本論での考察の対象とする若泉敬であるが、後年あきらかにされた沖縄返還交渉での裏面に躍動した首相特使としての場面を彷彿するのが一般的

であろう。沖縄の祖国復帰は戦後日本人の最大の悲願であり、その関心度の高さを考えれば、すこぶる妥当だといえよう。一方で、行動者としての軌跡の根源には教育者・若泉の思想が色濃く滲み出ており、外交交渉のみならず若泉が京都産業大学教授として学生教育に心血を注いでいたことが内在する事績は注目に値する。

若泉の教育思想は「人生の第一義」、「わが人生、いかに生くべきか」という修辞に収斂される。それは京都産業大学の「将来の社会を担って立つ人材の育成」²⁾を、建学の精神とする学風とも広く感応し、通底する概念であり、相互補完関係にあると考える。

本論では、その思想の淵源に遡り紐解くことを試みる。さらに関係者への聞き取り調査³⁾および筆者の考察をくわえながら敷衍していく。

2、越前・若狭の精神的土壌

若泉は1930年に福井県今立郡服間村（現、越前市）で生まれた。京都産業大学での若泉の教え子である吉村信二⁴⁾も福井県三方郡美浜町出身である。同郷の吉村は、若泉への憧憬の念と大志を抱き、創設間もない京都産業大学へ入学した（5期生・1969年4月）。その前月に佐藤栄作首相は「核抜き・本土並み」の沖縄返還交渉方針を表明する。11月には日米首脳会談、72年沖縄返還を発表する。遡って1967年9月に若泉は佐藤首相の特使としての活動を開始していた。つまり吉村が入学した時には、若泉による特使としての活動は水面下で最盛期を迎えていたのであった。

後藤〔2010〕によれば、越前今立地方の男たちは、江戸時代から昭和30年代まで、毎年6月の田植えが終わると出稼ぎに向かい、出稼ぎ先の異郷の地で今立の伝統や文化を伝え、また、その地の文化を郷里に持ち帰るという「文化的な仲介人」であったという。このような文化的風土が若泉の

「日本文化の伝道師」的な気概を具備した外交姿勢に、少なからず影響を与え、その個性が形成されたものと考ええる。

近代以降で福井県教育風土に思想的影響を与えた存在といえば、その代表格として橋本左内を挙げることに論を俟たない。左内は医者であり、同時に思想家、学者、教育者であり、行動者すなわち志士であった。1853（嘉永6）年にペリーが来航した際、老中首座であった阿部正弘は諸大名に意見を求めた。これに応じて若越の大名では、小浜藩主酒井忠義と福井藩主松平慶永（春嶽）が意見書を提出している。慶永は徹底した鎖国攘夷論であったが左内の影響もあり、積極的な開国通商論者へと転換していった。もちろん左内は慶永の懐刀として活躍した。

角鹿〔2023〕の「はしがき」では、橋本左内について「松陰門下の伊藤博文・山県有朋が遺業を讀え、岡田啓介（首相）・加藤寛治（海軍大将）・平泉澄（東京帝国大教授）・若泉敬（国際政治学者）・白川静（東洋学者）・藤野恒三郎（細菌学者）といった福井県所縁の碩学や政治家がこぞって敬慕した」と述べているように左内の生涯は地元のみならず、多くの人々の琴線に触れ、今なお、精神的影響を与え続けているのではないだろうか。

前掲〔2023〕によれば、「左内の思想形成の根幹となった学問は崎門学であり、その師吉田東篁は、生涯の師であったことは疑いない」（p.44）というように、左内そのものが独自の領域を拓いていったものの、崎門学の継承者のひとりであることにほかならない。左内は「早熟・聡明のみならず、東篁の学にも最も影響を受けた門弟というべきである。『学は実践にあらざれば不可』という社会実用の学（体認の学）を一貫して唱えた」（p.47）と述べているように、プラグマティズムの学統を生成したものと考えられる。これには福井藩が熊本藩より招聘した横井小楠の影響も窺える。

そもそも崎門学とは山崎闇斎を創始者とする朱子学の一派であるが、中華思想ではなく日本型の国体護持に再解釈・再構築した学問である。近代日本における闇斎の評価について、澤井〔2014〕によれば、「それが明治期になると、維新という大事業を推進するのに、国学だけでなく儒教も大いに役立ったという意見が出始め、最初は陽明学や水戸学が持ちだされたの

だが、やがて幕末維新期に活動した人物たちの中に闇斎学派の系譜に組み入れることができる人々がいたところから、闇斎学をそうした『明治維新』の象徴として捉えるような主張が語られるようになる」(p.10)と述べているように、多様な評価が論じられているものの、崎門学の思想は水戸学など広く受け継がれていき、明治維新の志士たちの精神的基盤となっていたことは明瞭である。この思想は浅見綱斎『靖献遺言』、栗山潜鋒『保建大記』、山県大弼『柳子新論』、蒲生君平『山陵志』、頼山陽『日本外史』などにそれぞれの切り口で描かれている。なかでも『靖献遺言』は、中国の忠孝義烈の士八人（屈平、諸葛亮、陶潜、顔真卿、文天祥、謝枋得、劉因、方孝孺）を描いた評伝であり思想書でもある。そして橋本左内、梅田雲浜は同書より強い影響を受けていたという。

坪内〔2016〕によれば、「綱斎が『靖献遺言』で中国の忠臣八人を取り上げたのは、日本の忠臣を例に挙げたのでは、徳川幕府に警戒され、発売を禁じられる可能性があり、それでは目的を達成できないと考えたから」(p.53)と指摘しているが、まさにそのとおりであり、実際に広範囲かつ重層的な影響を与え続けていたことは瞠目すべき点である。

「感憤激励」の気を実践した橋本左内、「大義親を滅す」を信条とする梅田雲浜の事績には、ある種の悲劇性を孕んでいるものの、忠君愛国の大義を貫き、果敢に生き抜いたことにおいては共通している。

とりわけ筆者が注目するのは、左内の具体的な教育思想である。安政3年に左内は藩命を受けて藩校明道館へ出仕する。明道館の教育理念は端的に言えば、尊皇攘夷の精神が支柱となっている。それは、左内が水戸学の藤田東湖の影響を受けていることも鮮明であるが、崎門学を基盤とした合理的かつ実学志向の理念であった。ゆえに時代に適応した学際的な教育が展開されていたことが考えられる。

再び前掲〔2023〕によれば、左内は人材育成に関する具申を行っているが、その内容は「実に有用な人材の育成と登用によるものであった。左内は、春嶽による藩政改革の治績があがらないのは、藩庁の人材育成・登用の方針が不味いからだ」と指摘する。能力の無い者を資格・門地・年齢順

によって安易に要職に就けるという従来の人事方針は改めるべきとする」(pp.119-120)というように、実に正鵠を射た意見具申であり、この指摘は今日における組織社会全般にも十分に通じるものであろう。

さらに具体的にいえば、「教官には靈活眼大規模が必要である」として、「人を知るにも教えるにも養成するのにも『英雄ならば英雄を知り、聖賢ならば聖賢を知り申すべく、斗筭の人にて、英雄聖賢を知り、これを仕立て揚候事は勿論之無き筈に御座候』と述べる。すなわち教官自身が英雄としての見識がなければ、相手が真の英雄であるかどうかを見極めることができない。とし、斗筭の人(器の小さい人)では自分の持ち合わせている器の分量でしか人を評価することはできない」(p.120)と説いているように、左内の教育思想の一端が顕示されており壯観である。とりまなおさず、現代社会でさえもこのような指摘は憚られるところもあるが、封建社会での喝破こそ左内の真骨頂といえよう。また、左内の教育思想において特筆すべきはグローバルな視点である。頭脳明晰にして蘭方医、蘭学者であった左内は原書に親しむだけの言語能力を持ち、合理主義的な理数系の思考力を併せ持っていた。それに由来する先見性と世界観は卓越しており、「世界の中の日本」という認識が培われていたことが窺われる。

以上のような橋本左内、梅田雲浜の思想形成はもとより、激動の幕末期に「憂国の至情」を唱えながら刑死した、その壮絶な「生きざま」に若泉は激しく感化されたことにほかならない。若泉は吉村と一献傾けた際に、しばしば左内、雲浜両者への畏敬の念を雄弁に語っていたとい⁵⁾う。

また戦中派といえ、福井県若狭出身の佐久間勉艇長(海軍大尉)の第六潜水艇殉難と艇長の行動は、若泉の「生き方のかたち」すなわち死生観に大きな影響を与えている。1910(明治43)年4月15日、第六潜水艇は山口県新湊沖で半潜航訓練中に沈没。佐久間艇長以下14名が殉職した。2日後に引き上げられた潜水艇から艇長の遺書が発見され、国内外に大きな反響を呼んだ。手帳に記した遺書には、沈没の謝罪から事故の分析まで詳細に記し、部下たちも絶命まで持ち場を離れることがなかったという。この「沈着勇断」な艇長および乗組員の行動は、「身を殺して仁を成す」、「生

死一如」という若泉の信条と「生きざま」に繋がり、戦後日本の重大局面（沖縄返還交渉）に克明に活きたのである。

1944年4月に若泉は福井師範学校予科に入学した。師範学校とは教員養成を目的とした旧制の学校であった。まぎれもなく教育者・若泉の原点はここにある。

福井師範学校は現在の福井大学教育学部の前身校のひとつに相当する。福井大学の理念には、「格知によりて人と社会の未来を拓く⁶⁾」を掲げているが、近代福井に根付いた実学主義の発露といえよう。

そして若泉は師範学校在学時の1945（昭和20）年7月19日に福井空襲の惨禍に直面した。そこでの原体験すなわち日米彼我の認識が立志の原点ではないだろうか。

後年、若泉はその思いを地元新聞に以下のように寄稿している。

「時に十五才、私にとってそれは、価値観のコペルニクスの転回を含む怖るべき大衝撃だった。当時は判断力も未熟で、そもそも何が起ったのか、何故こういうことになったのか、容易に納得はいかなかった。今静かに顧ると、国の命運に拘るこの体験が私のささやかな人生を決定づける原点となった。全国主要都市が焼野原と化した、その一角に茫然と佇みながら、『こんな戦争を二度と繰り返してはならない。これから日本はどうしたら立ち上がれるのか、そして進むべき途は……。よし、広い世界に出かけ、天下の大勢を見ながら日本の生き方をじっくり考えてみよう』と志を立てた。爾来、国際的日本人をめざし、国際政治の研究と実践に打ち込んできた次第である」（日刊福井、1981年8月15日）と述べているように、青雲の志を胸に1949年に福井師範学校本科を卒業すると上京、明治大学政治経済学部政治学科に入学した。そして、さらなる向学心は止まる所を知らず、猛烈な受験勉強の末、翌年には東京大学法学部へ入学した。

前掲〔2010〕によれば、「若泉敬が出京を決意し、さらに明治大学に籍を置いたまま、東京大学法学部政治学科に入学を果たしたことは、彼が郷里の先覚として尊敬した幕末の志士橋本左内の著『啓発録』の影響が大きかった。左内（号景岳）一五歳の折の記であるが、それだけに敗戦時同じ

一五歳であつた若泉には感じ入る点が大きかつた」(p.21)と論じているように、若泉は左内の思想的影響はもとより、「生きざま」までも道標としていた。

3、思想形成と実践

既述のとおり若泉の思想形成の背景には、郷土福井における学統と系譜があつた。とりわけ橋本左内、梅田雲浜、佐久間勉から感化された志は強靱なものであり、その源流には山崎闇斎、吉田東篁、浅見綱斎の思想継承と生成があつたといえよう。いわゆる崎門学派とは、幅広く多くの学統に継承されていった。共通している特徴は中華思想、易姓革命を排除した日本版の朱子学であり、尊皇思想にして実学主義であつたと考える。

前掲『靖献遺言』に記された君臣の大義は、左内、雲浜の魂魄から国事に奔走した志士たちへと引き継がれたことを考えても同様の精神性を若泉が継承したことにはかならない。若泉の思想形成において見落としてはならないことは、常に「世界の中の日本」を念頭に置いたグローバルな視点である。上京後、東大YMCA寮での寮生活を選んだこともキリスト教への関心に基づいたものであり、欧米世界を深く知るうえでキリスト教世界の重要性を認識した所以であつた。また、東大時代に学生研究会土曜会に参加し、矢崎新二、岩崎寛弥、佐々淳行、新居光、粕谷一希、池田富士夫などの多くの知遇をえている。土曜会は「体制内改革」に挑んだ保守派の学生グループであり、芦田均、大山岩雄の応援、さらに内閣総理大臣官房調査室の支援も受けながら活動した。

東大を卒業した若泉は1954年4月に保安庁保安研修所（現、防衛省防衛研究所）の教官となり、翌年には英国ロンドン大学大学院（国際関係論専攻）へ留学した。そして1960年8月には、米国ジョンス・ボプキンス大学

高等国際問題研究所へ研究留学した。英米両国での人的ネットワークの構築は後年の沖縄返還交渉での首相特使としての活躍に大きな糧となっていることにほかならないが、教育者としての影響力にも重要な意味をもっていたと考える。たとえばそれは京都産業大学への「世界の碩学」の招聘であり、後年における学生文化の教育的資産となっている。これについては後述する。

若泉〔1994〕で垣間見る日米沖縄返還交渉でのタフネゴシエーターぶりは、高い人間性のもとより、本論でも辿った思想形成にくわえて、高度な外国語運用能力と幅広い教養、国際的知見に裏付けられており、行動者としての思想的集成を実践した精華ともいえよう。これについて言語学の専門家である永本⁷⁾は「若泉の語学力は宣教師並みの高いミッションによって熟練された卓越したものである」と評価している。筆者も同感であり、教育者である若泉は高度な国家的使命を帯びた特使として活躍したが、その本質は安全保障の灯をかかげた「日本文化の伝道師」であったことにほかならない。

前掲〔1994〕「跋」の冒頭では、「日米修好の波瀾に満ちた歴史は、今日、一世紀半ばに及ばんとする。周知のように、両国関係は、一八五三年マツシュー・ペリー提督の率いる米国遠征艦隊黒船四隻が江戸湾に来襲し、徳川二百五十年の鎖国の扉を砲艦で抉じ開けることによって始まった。日本の開国を要求するそのペリー艦隊が、まず最初に立寄った地が琉球・那覇港という事実は、沖縄返還に関する日米首脳交渉史話を主題とする本著作に照らしても、意味深長と言わねばなるまい。彼は難航する交渉期間中何回も沖縄を訪れ、そこを拠点として日本政府に圧力をかけ、譲歩を迫り、翌年日米和親条約の獲得に成功したのであった」(p.614)と述べており、若泉が戦時中の福井での体験(日米彼我の違い)を原点として上京、英米両国への留学をはじめ、世界中を視野に入れて歩いてきた知的資源の総力が遺憾なく「沖縄問題」へと発揮されたことが感知される。まさに、「わが人生、いかに生くべきか」の実践であり本懐でもあった。

他方、佐藤〔1994〕によれば、「まず気付いたのは、沖縄には易姓革命思

想（放伐思想）があることだ。これは日本人の思想的構造を理解する上での大きなパラドックスになる。南北朝時代の南朝イデオログ北畠親房が『神皇正統記』で喝破したように、日本の国家体制の特徴は革命が起きないことである。革命が起きないことは、皇統によって担保された権威とその他の聖俗の権力が分離されているからである。この権威と権力を分離するというシステムは、寛容と多元性によって担保されている。この寛容と多元性のなかに、寛容と多元性を認めない思想や革命思想も含まれている。そして、その革命思想が現実に体现されている地域が沖縄なのである。換言するならば、沖縄の思想には、日本の既存の思想を破壊する力が潜んでいる。従って、沖縄問題は思想問題であり、対処を誤ると日本の国家体制が内側から崩壊する危険性がある」（pp.63-64）と論じているように、地政学的な視点はもとより、沖縄に内在する思想的土壌に注目することは、沖縄問題を読み解くうえで、ひとつの有力な鍵となるものと考ええる。

さらに、稲村 [2010] によれば、「平成に入り、沖縄の易姓革命思想が顕著になったのは、自民党の小泉総裁を誕生させた党内選挙の時である。沖縄における全ての地方票が、米国ブッシュ政権べったりで勝ち馬に乗った小泉氏に入れられたのである。あれだけ沖縄を心配していた橋本総理のことなどすっかり忘れ去ったかのように、実に変わり身が早かった」（p.43）と指摘しているように、歴史・地理的な要因もあり沖縄には易姓革命思想が潜在的なものとして様々な形態で根付いていることは否めない。だからこそ若泉は日本の独立自尊を考える際に、沖縄の立ち位置に特段の思いを寄せたのであろう。

若泉が沖縄返還交渉に尽瘁したことについて、拙論 [2024] では、「沖縄の地政学的な価値からすれば、極東の安全保障とセットで考えることは当然ではあるが、晩年に若泉が真に訴えたかったことは、核密約の有無やその意義だけに拘泥したのではなかったはずである」（p.32）と指摘した。むしろ沖縄に対する贖罪意識は、若泉のみならず全ての日本人に共有されるべきで、「愚者の楽園」と化した日本の安全保障政策に対して警鐘を鳴らすことが目的だったのではなかろうか。そのために渾身の著書 [1994]

『他策ナカリシヲ信ゼムト欲ス』（文藝春秋）を上梓したのであり、余命を削っての「遺書」ともいえる「警世の書」であった。すなわち沖縄問題こそが、わが国の独立自尊に係る最重要かつ象徴的な問題であり、その矛盾（対米従属的日米関係）と全国民的な自己欺瞞をあぶり出すことに意義があった。ゆえに若泉は、戦後日米外交の焦点であり、今日も「太平洋の要石」（米国の安全保障上の重要拠点）とされ続けている沖縄に寄り添う姿勢を貫いたのである。この認識こそ、佐藤のいう「思想問題」をも包摂するものである。したがって、沖縄への視座もこのような包括的な認識の元でのリアリズムとあくまで沖縄の人々へ寄り添うメンタリティ、つまり親和力を堅持したのであり、これを両立した源泉には、前述の教育者・若泉の思想形成と実践があったからではないだろうか。

筆者の卑見では、親和力とは日本の伝統的思想をもって沖縄思想と融和する姿勢だったと考える。いいかえれば、若泉が唱えた独立自尊の精神、すなわち「国体護持」において、まさに沖縄は欠くことができない尊い地域であったのである。沖縄の祖国復帰が実現しなければ、戦後日本において画竜点睛を欠く事態が続くことを意味していた。

以下に、かつて若泉が提唱した「日本のあるべき姿」の3本柱を掲げる。

〔資料1〕

若泉 敬 教授が唱える「日本のあるべき姿」の3本柱〈1970年代提唱〉
国家の自己定義 National self-definition

- | | |
|------------|--|
| ① 再独立の完成 | 国家主権の回復（戦後体制の見直し）
日本の歴史、文化、伝統を尊ぶ日本人 独立自尊の精神 |
| ② 国家目標の確立 | 真のリーダーの出現 国策として内政戦略、外交戦略
日本を誇りに思う、世界に貢献する日本人の育成 |
| ③ 日米安保の再検討 | 自国の命運を他国に委ねない国防意識（気概）
親米、反米にとらわれない自主防衛の推進
国内米軍基地の段階的縮小 |

出所：吉村〔2017〕

4、京都産業大学教授として

1965年に新しい大学が京都神山の地に開学した。京都産業大学である。東西冷戦が陰しさを増し、60年安保、70年安保のはざまに位置するこの時期は、大学紛争も激化の一途を辿っていた。他方、東海道新幹線の開業、東京オリンピックの開催に日本全国が沸いた、その翌年であった。創設者荒木俊馬（天文学者）は「次の世代の日本を担って立つ憂国の青年指導者を育成する大学」を創設せねばならないと考えた。すなわち「建国以来の日本の歴史と美しい道義的伝統を重んじ、日本民族の団結と祖国の独立・防衛の精神に徹した真の日本人として、開放経済・自由貿易の国際大勢に備えて、日本将来の産業界の経営並びに科学・技術の指導者たるべき青年を育成すること⁸⁾」を目的とする大学である。

開学まもない1966年4月1日に若泉は教授として同大学に赴任した。若泉は教授として京都産業大学世界問題研究所（当時は東京都新宿区に設置）に勤務した。戦前・戦中期に異能の軍人と評された岩畔豪雄が同大学創設に参画し、理事として同研究所の初代所長も務めていた。また、大学初期における世界問題研究所は東京事務所と表裏一体の組織であり、多岐にわたる機能を包括するものであった。具体的には、文部省、私学振興財団との折衝、学生の就職指導、就職先の開拓、政財界との折衝、入試における受験者拡大に向けて高校進路指導部・予備校との連携、世界の碩学たる著名な学者を海外から招聘し、京都産業大学の学生が知的刺激を受ける機会を創出するなど、今日でいうところの大学ブランディング活動をも含むシンクタンク的な機能である。一方で、初期において研究所の本来の趣旨に則った活動は行えなかったようである。

川合 [2017] によれば、「岩畔が所長職を務めた時期の世界問題研究所の

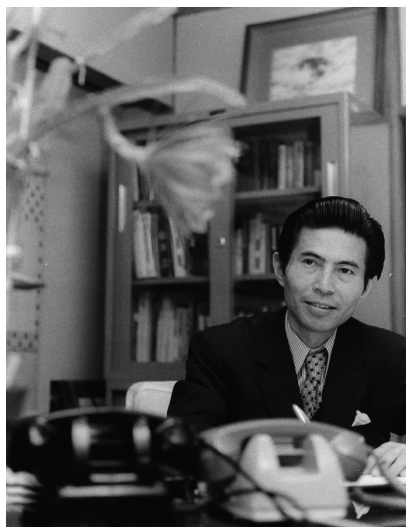
実態は、実はほとんど明らかでない」(p.40)と指摘しているように、当時における大学の実情などを勘案すれば、そのこと自体に必然性が感じられる。

さらに川合が註釈(39)で「世界連邦の形成や文明の転換を要請する岩畔の『世界問題』観は、それが国民国家間の死闘に自らの前半生を捧げた人物の手になるものであるだけに、なおさら傾聴に値するものを含んでいるように思われる」と述べているように、実践から哲学的思索を経た岩畔の宿願が戦後日本の京都産業大学に附置された「世界問題研究所」という形で実現したのである。ゆえに名称に籠めた執念ともいうべき拘りがあったことが窺える。同大学初期における世界問題研究所の特殊性は、「建学の父」というべき荒木、岩畔、若泉の三者による同志的結合体であり、1966年5月15日に設置されて以降、京都神山のキャンパス内に移設されるまでの約14年間にわたり東京都新宿区に存在した点(東京事務所も併設)にも垣間見える。なぜ、長期間も東京に設置されたのか。

川合[2012]によれば、「日本の現代史にそれぞれ大きな足跡を残した岩畔先生と若泉先生にとって、研究所の存在意義が大学を超える大きな文脈の中にもあったであろうことは想像に難くない」(p.7)と述べており、註釈に「若泉先生が当初の数年間担当科目を一つも持たなかったことは、学内的視点からは説明がつきにくい」(同頁)と指摘しているように、同大学草創期にみる特有の寛容性は、結果的に広義における国策支援(若泉の活動そのものが国家的使命を帯びていた)であったようにも映る。

このことは若泉[1994]では、「当時私が奉職していた京都産業大学の上司であった同大学初代総長荒木俊馬氏、同大学理事長小野良介氏、同大学附置『世界問題研究所』初代所長岩畔豪雄氏に対して抱く私の深甚の感謝の念である。(中略)私のとった行動について私自身が説明や報告をしたり、あるいは逆に説明を私に求められたりすることは皆無であった。だが、お三方ともそれぞれに勘の鋭い具眼の士で、いわば以心伝心で、ある程度まで推察しておられたものと思われる」(pp.69-70)と述べているように、大学草創期のもつ独特の寛容性が若泉の活動に有形無形の追い風となった

〔写真1〕



1972年 京都産業大学世界問題研究所長
兼 東京事務所長の若泉敬

〔写真2〕



1970年6月 トインビーと若泉敬
ロンドンのトインビー家の書斎で

ことにほかならない。

また、当局である京都産業大学〔2001〕では、「俊馬先生をはじめとした大学首脳陣は、抜群の力量を持つ教授陣が、それぞれの行動半径を広げて行くことについて黙認し、あるいは支援したようである。いうまでもなく、教授たちが国際社会に大きくはばたいて行けば、その体験や成果が、きっと学生たちに反映され、教育に役立つと信じて疑わなかったからであろう。教授陣の世界への雄飛を見守った首脳陣の力量もまた、本学の発展の基礎を築いた」(p.95)と述べているように、若泉自身が行動し、その知見を学生教育に還元していくことで、「建学の精神」、「教学の理念」の生成と浸透を促したのである。

なぜ、若泉は数ある大学の中で京都産業大学に赴任したのであろうか。それは、拙論〔2023a〕で論じたような学都京都における「磁場の形成」があったと考える。また、若泉が折りにふれて東大時代の恩師である矢部貞

治に相談⁹⁾していたことを考えれば、他大学といった選択肢も十分に考えられるが、前述の同志的結合、京都の磁場にくわえて当時創設まもない大学であったことが要因のひとつだったのであろう。いわんや古い大学であれば、しがらみも多く、すでに派閥もできあがっており、これに新進気鋭の若泉の清廉かつ情熱ある個性と能力をはめ込むことは必ずしも有効ではない。むしろ、新しい大学の中で「建学の精神」の生成過程に身を投じながら、自由闊達に行動することで、より若泉の力を発揮できるという高度な判断だったと推察する。その後の大学の躍進と若泉の事績をみれば、一目瞭然である。

ともあれ1970年12月1日に若泉は岩畔の志を引き継いで、第二代世界問題研究所長に就任した。この頃の若泉は大学での授業科目は開講していなかったものの、定期的¹⁰⁾に特別授業（講演会）に登壇しており、大教室に集まった学生に熱く語りかけた。そのテーマは「世界の動向」、「国際政治のゆくえ」、「世界の中の日本」、「中国の軍事・経済」、「京都産業大学の新生に問う」などであったが、当時すでにマスコミ、論壇で活躍する有名教授のひとりであった若泉の講義には、毎回600人を超える学生が押し寄せた。

吉村は「学生との問答も展開する。白熱の道場でした」と往時を振り返る。リアルタイムに展開する国際情勢、国家観を学生に強烈に訴えた。「平和は唱えるだけでは実現しない」、「バランス・オブ・パワー」、「弱肉強食の世界だ」という若泉の言説は、決して紋切り型の教科書的なものではなかったであろう。いうまでもなく冷徹な国際政治のダイナミズムに身を置いた独自の視座であった。それは沖縄返還交渉で米国の核をどうするのか、佐藤の「核抜き・本土並み」とニクソンの「緊急時の核持ち込み」との相反する利害に、どのように折り合いをつけるか、という国家レベルの難問に立ち向かった若泉の外交経験の発露でもあり、それゆえに生々しいリアリティと説得力があった。大統領補佐官キッシンジャーとの「核密約」と「繊維交渉」の葛藤と蹉跌は、国際政治学者としての若泉の学問的総合力の実践であり、行動者としての真骨頂でもあった。授業では、沖縄のこ

とには触れなかったものの、「日本は戦後、300万余名の尊い犠牲のもとに平和国家として生まれ変わった。その原点を忘れないでほしい」そして、「現世に生きる我々は、亡くなられた多くの人々の“心の叫び”を大事にしたい」と訴えた。

5、世界の碩学と共に

拙論〔2024〕では、京都産業大学の建学について「戦時下の思想的伏流水が戦後日本に湧出し奔流となった」と表現したが、新設大学のファンダメンタル・バリューの確立と学生の知的勃興のために、実に錚々たる碩学を招聘した。それゆえ当時の学界に相応のインパクトを与えている。

若泉は荒木総長に提言し、林語堂、アーノルド・トインビー¹¹⁾、ハーマン・カーン、レイモン・アロン、ゲオルギ・アルバトフらの招聘を実現に導き、かつ全力を尽くした。1967年11月16日に京都産業大学体育館においてトインビー博士が学生に熱く語る講演が開催された。演題は「未来の世界像と文化」であった。さらに、1970年6月10日から16日にかけてロンドンのアーノルド・トインビー宅で若泉との対談が行われた。

アーノルド・J・トインビー、若泉〔1971〕の「日本版への序文」によれば、「この『対話』は、若泉敬教授が思い立ち、非常な努力を払った結果実現したものである。彼は、準備の過程で日本の主として若い世代の人たちと討議を重ねて問題を整理した。したがって、ここに取り上げた問題は、単に私たち二人だけの私的な関心事ではないと思う。この『対話』は、過去から現在に至る人間の問題について、生涯、好奇心を燃やし続けてきた一人のイギリス人が、日本の若い世代のもつ問題を取り上げた一人の日本人に答えようとした試みである」と述べており、この「対話」は当時の画期的な企画として、1970年8月24日から12月20日まで97回にわたって『毎

日新聞』紙上に長期連載されている。その内容は今なお読者を魅了し、たやすく色褪せるものではない。若泉の「学問の目的」についての問いに対して、トインビーは「人間の性質のきわだった特徴の一つは、実利とは無関係な好奇心をもっていることです。人間は真理を探究し、予見された人間生活に実際に役立つ利益のためではなく、真理それ自体のために真理を発見しようとする衝動をもっています」(pp.127-128)と述べたうえで、「私自身の経験をお話しましょう。私は歴史家です。私は、人間の歴史の事実と、これらの事実の間にある関係に好奇心をもっています。私は、実利とは無関係に歴史を研究します。私が歴史を研究するのは、歴史の研究に私の時間と能力とエネルギーを使いたい、という圧倒的に強い衝動をもっているという、ただ、それだけの理由からです。もし、私が、なぜ、歴史を研究するのかと問われれば、『楽しみのために研究します』と答えます。私が歴史を勉強するのは、私にとって、それがたまたま、究極的実在と靈的に交わる方法を最もよく発見できる道だからです」(p.129)と述べているように、自らの非実利的な奥深い動機を実利的動機に基づく研究と対置したうえで、「私は頑固な異端者です」と述べている。そして、「私は異端者ですが、私を動かしている動機は、過去の歴史家たちをふるい立たせてきた歴史研究の動機と同一であると、私は信じます」(p.130)と学問の動機と目的を述べており、対談者の若泉が見事に、その本質を引き出している。本誌の主題である「知の悦び」に通じる普遍的な概念であると考ええる。

6、実学主義の使徒

国際政治学徒たる若泉の特徴は、常に自らの学問的成果を実践に活かした点にある。このことは、本論で整理、概観したように郷土福井に息づいた橋本左内をはじめとする先哲の学統である「社会実用の学」、「実学主

義」を忠実に継承していたものと考えられる。

1969（昭和44）年6月19日には、熊谷太三郎を代表とする「日本の民主主義を育てる会」が若泉の進言により発足した。熊谷は企業経営者であり、祖国愛、郷土愛を発揚し、福井市長として空襲と震災の復旧・復興に尽力した。また、参議院議員、福井工業大学の初代学長を歴任し、福田赳夫内閣では科学技術庁長官を務めた人物である。

そもそも若泉自身も政界進出に意欲を示していたことで、福井県の次代を担う政治家に「二人の泉あり」と謳われた。それはほかならぬ若泉と平泉渉を意味していたが、若泉の政界進出断念により、結果的に政治家としての平泉（参議院議員、衆議院議員、科学技術庁長官、経済企画庁長官を歴任）が誕生した。

さはさりながら、若泉は「世界の中の日本」を立ち位置として、日本を日本たらしめる「独立自尊の顕現」、「道義国家」、「真の民主主義」等の実現を希求し、「言論の力」によって絶えず啓蒙活動を実践したのである。¹²⁾その判断に至る過程で葛藤や蹉跌があったことは想像に難くないが、何よりも京都産業大学の教授に就任したことで、その方法論が大きく変容したのではなかろうか。

そこに内在した精神性とは、開学したばかりの大学の活気と若々しい学生と向き合うことで発動された教育者としての熱情にほかならない。それは同大学の「建学の精神」と共振、感応して同志的結合体の構築、さらに学風生成へと大きく展開していった。これを裏付ける資料として、開学10年余を経た時点での『京都産業大学報』（通第61号、1976年10月25日）の回想文を以下に挙げる。

荒木俊馬総長によれば、「第一期入学生の中には、本学の建学精神に共鳴した父兄が本学に教育を託した子弟も少なくなかったが、それは兎も角、最初の頃の入学生は、言ってみれば、全く玉石混合の状態であった（玉と言っても磨かざる原鉱で矢張り石であった）。けれどもそれらの入学生の入学後はどうなったか、と言うと、本学の建学精神と教育方針を素直に受け容れた学生の中から非常に卓越した卒業生が多数に出たという事実であ

る」と述べているが、これは当事者による自画自賛ではない。なぜなら拙論〔2020〕で仔細な考察を試みたところ、客観的データ¹³⁾が示すように、同大学卒業生の実績は出色であるからだ。ここでは論じないが、とりわけ産業界での躍進は顕著である。

ところで「日本の民主主義を育てる会」とは、えせ民主主義を排除し、真の民主主義を育てる運動であった。主要メンバーは、熊谷太三郎、若泉敬、林健太郎、飯島清、城地善蔵、今日出海、村松剛、桶谷繁雄、小谷秀二郎、入江通雅、三好修、丹羽春喜、三木新、花井等、漆山成美で構成され（このうち、若泉、今、村松、桶谷、小谷、入江、三好、丹羽、三木、花井、漆山の11名は京都産業大学教授であった）、機関誌『民主主義』、『日刊福井』への寄稿や勉強会の講師も務めていた。

このことから若泉をはじめとする同大学教授が戦後日本の国民世論をリードしつつ、かつ地域社会のオピニオンリーダーとして幅広く活躍していたことが窺える。とりもおさず1977年7月1日に『日刊福井』が創刊され、若泉は多くの論考を寄稿している。

そのタイトル（1980～1988）を通覧すれば、¹⁴⁾「若者よ、怒りと夢を持とう — 新年を迎えるための一提言 —」（1980年12月27日）、「魂をなくしたか、日本の繁栄 — 静かに国の将来を考えよう —」（1981年8月15日）、「戦争と平和 — 求められる二重の忠誠心 —」（1982年6月26日）、「真贋を見抜く眼光 — 小林秀雄氏を偲んで —」（1983年5月14日）、「二十一世紀の日本 — 故 ハーマン・カーン氏の予言に想う —」（1983年7月30日）、「心の安保条約を結ぼう — 故 今日出海氏の提案 —」（1984年8月18日）、「読もう、書こう、考えよう — 文化創造への参加 —」（1984年11月3日）、「世界平和と日本の寄与 — 国連平和維持活動に参加を —」（1985年4月6日）、「国際交流と日本の役割 — フルブライト氏からの手紙 —」（1985年9月14日）、「誰か祖国を愛せざる — 沖縄復帰十五年に想う —」（1987年5月16日）、「国を思う心 — 小泉信三博士の遺言 —」（1987年8月1日）、「大学に合格したS君への手紙 — 人生の礎をつくる学生生活 —」（1988年3月19日）であり、内容はいずれも当時直面していた問題意識が直截簡明

に論じられており、国際政治学者としての視座のみならず、浩然たる筆致には教育思想と教育者としての矜持が行間に表れたものも少なくない〈これらの論考（全文）は、Web上で「若泉敬先生に学ぶ」で検索、閲覧できる¹⁵⁾〉。

若泉が一貫して追求していたテーマは、「核時代における日本の独立と安全保障¹⁶⁾」であり、それは、わが国において現在なお問い続けるべき至上命題でもある。前掲〔1994〕によれば、「そのころの私は、むしろ純粹不偏な立場から、敗戦後の日本で不当に軽視されてきたこの死活的に重要な国民的命題について、広く有為の政治家や各界の有力者に訴えずにはいられない情念とでもいうべきものに衝き動かされていた。（中略）私自身内心では、政治家の権力への意志と単なる権力欲とを区別して、前者に基づく理想の為政者像（ステーツマンシップ）を求めていたことは事実である。だが、それはやはり理想を追う書生論であって、実際には、相対的な観点からの現実論に立たざるをえなかった」（pp.33 -34）と述べているように、アジェンダに取り組む真摯な姿勢と真贋を見定める眼力を若泉が持ち併せていたことが如実に分かる。実際に学徒としての若泉の叡智と行動力は傑出していた。そのことは、以下に引用する「会見記」にもあきらかである。

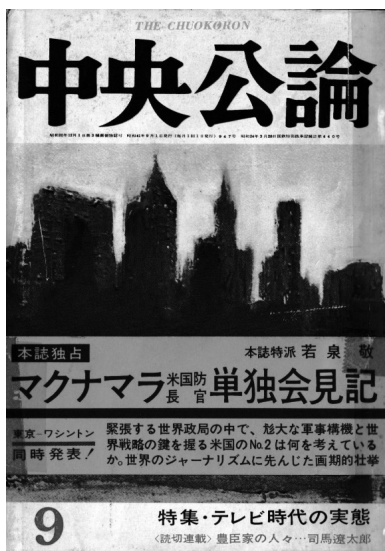
1966（昭和41）年の『中央公論』9月号には、若泉によるマクナマラ米国防長官との単独会見記が掲載された。

「本誌は六月下旬、カナダのトロントで開かれた『核軍縮のための国際会議』（共産圏を含む二十七ヵ国参加）に、日本代表として出席した若泉敬氏をワシントンに特派し、七月十五日、マクナマラ国防長官との単独会見に成功した。これは長官在任のこれまでの五年半に、世界のジャーナリズムに与えられた最初の間である。

世界政局の鍵を握る米国当局者が現状をどう診断し将来をどう展望しているか、を正確に知ることは、国際政治を考えていく前提であり、日米関係を論議する前提である。本誌の狙いもその貴重な素材を提供することをおいてない。討議も協力も批判も抗議も、その上にのみ成立する。

しかし同時に、この試みは、軍備なき日本が世界平和樹立への国際的影

〔資料2〕



『中央公論』昭和四十一年九月号

〔資料3〕



「橋本左内先生肖像」（島田墨仙筆）

響力をどう行使できるか、というはるかなる課題への、ひとつのささやかな試みであることを確認しておきたい。（中央公論編集部）」（p.48）

と報じており、ジョンソン大統領に次いで米国第二の実力者であるマクナマラ米国防長官との若泉による単独会見という画期的壮挙には、当時の学界、政財界はじめ世論形成はもとより現代的な示唆をも含んだ内容であるといえよう。

同誌〔1966〕には、会見の全文が掲載されている。それによれば、若泉は米国中枢のマクナマラを相手に実に鋭く切り込んでいることが明瞭である。マクナマラは「私は、核拡散防止協定がきわめて重要だと考えています。それは、世界のすべての国々の利益になることです（後略）」（pp.54-55）と述べて、その理由を説明している。つまり核保有国が増えれば、核戦争のリスクが高まること、さらに雪だるま式に核保有国が増えることを指摘している。

これに対して若泉は、「私は、あなたがいまいわれたことを理解できますし、またそのような核拡散防止協定の必要なことも認めます。日本に関するかぎり、われわれは基本的にはそのような協定を結ぶことに賛成していると思います。しかしながら、潜在的に核兵器をもちうる国々の立場からしますと、そのような国際協定を結ぶためには、核兵器保有国の方もまた何らかの犠牲を払うべきである。つまり、いわゆる「義務の平等」ということが、論じられています。われわれは、すでに核兵器を保有する国々相互のあいだで軍拡競争を止めることに同意しなければいけないし、またこれらの国々が核軍備規制や軍縮にむかってもっと強力な努力をしなければいけないと痛感しています（後略）」(p.56)と述べており、「持てる国」、「持たざる国」の利害の構図を忌憚なく指摘している。

筆者の卑見ではあるが、この会見では、マクナマラの「米国やソ連ないしはその他の核保有国の軍縮に、これ以上なんらの制限を加えることをしなくても、核拡散防止条約のすべての恩恵を受けることができるものなのです。私は、これ以上核保有国に軍備制限を課すべきでないなどというとしているものではありません。私は、ただ、この二つのこと（核拡散防止条約と核保有国の軍事制限）を結びつけて考えたくはないといっているのです。この二つを結びつけることは、非核保有国諸国自身の利益に大いに反することになると、私は思います」(p.57)との応酬そのものが、現在に続く安全保障論の核心であると考える。ありていにいえば、米国の核抑止力によって日本の安全を確保する立場と唯一の被爆国として日本人の核兵器に対する根深い感情（1967年に佐藤首相が非核三原則を表明する）との自己矛盾を抉り出していることにほかならない。

さらに、1967（昭和43）年の『文藝春秋』7月号には、「アメリカ最高脳会見記」と題して、若泉によるジョンソン米大統領、ラスク国務長官との会見記が掲載された。

「本誌は、新進気鋭の国際政治学者若泉敬氏をワシントンに特派、五月十七日ホワイトハウスでジョンソン米大統領と会見、さらに国務省において

ラスク国務長官と単独会見することに成功した。この国務長官との単独会見は、大統領が慣例上、公式の単独会見に応じられないため、大統領の特別の指示により大統領に代っておこなわれた、きわめて異例の機会であった。

本誌の狙いは、激動する国際政局の動向に大きなカギをにぎる米国最高首脳の真意をさぐり、われわれが今後の国際情勢を展望しながら、アジアの平和と日米関係を考えてゆく際の一つの貴重な資料を提供するところにあった。

若泉氏の日本の立場をふまえた鋭い質問に対するラスク国務長官の率直な見解は、アメリカ政府の最高政策に関する公式発言としての権威と意義をもつものであり、その賛否はともかくとして、これからのわが国における活潑な討議の素材として重要なものであることを確信する。(編集部)」(p.94)

と報じており、米国がベトナム戦争の終結に向けた和平交渉を進めつつある渦中でのジョンソン大統領との会見、大統領の意を受けたラスク国務長官との意見交換は学徒若泉による究極的实践の場のひとつであったと考える。すなわち、若泉は当時の米国のアジア政策に鋭い指摘をしている。

若泉は「やがて米国はアジアに背を向けるようになり、そしてある種の新孤立主義をとる日が来るであろうと思われます。われわれは現在のところ安全保障条約によって米国と結びついている以上、米国が信頼できる盟邦としてあてにできるのかどうかということに深い関心をもっています」(pp.100-101)と述べているように、率直に日本の立場を表現し、ラスクの真意を引き出すことを促している。これに対してラスクは、米国がアジアから撤退するようなことはない、米国が大西洋国家であり太平洋国家であること、を述べたうえで、「われわれは世界平和にとって、自由アジア諸国のあいだの政治的、経済的な力が必要であると信じているのです。したがってわれわれは、過去においてもそうしてきたごとく、その力をつちかうため、ひきつづき寄与していくつもりです」(p.101)と主張するように、平和と安全保障への国際的なコミットメントを示唆していることが窺われ

る。

さらに若泉は沖縄返還についても言及している。ゆえにラスクは、「この問題は、アジアにおける将来の情勢の進展と密接に結びついています。したがって私は、この時点で、あなたにたいして返還の明確な時間表（タイムテーブル）を差し上げることはできません。しかしながら、われわれは、両三年内に満足できる返還の日取りについて合意に達したいという総理大臣の要望を理解しています」（p.105）と述べており、この会見により沖縄返還に向けての米国最高首脳の真意を確認するうえで、きわめて有効な言質を引き出したことにはかならない。このことは実際の返還交渉に与える影響はもとより、何よりも当時の一般読者に現実を知らしめ世論形成に繋げるという歴史的使命を帯びた「会見記」であった。まさに往時のジャーナリズムの精神性を示す史料ともいえよう。

7、おわりに

本論では、若泉の教育思想の一端に触れたものの、その全体像は現在も広がり続けているといえよう。それは、若泉の「世界観」であり、「人生論」でもある。ここではその一部に留めた。たとえば、最期まで親交をもった教え子の吉村は若泉の志を次世代に継承すべく京都で若者や起業家らとの学びの場として「三緑の会」を主宰している。また、『京都産業大学同窓会報「むすび」第58号』によれば、卒業生の寄稿文に卒業後半世紀を経て、若泉への思慕の念が散見される。同大学追分寮に若泉が講演に訪れた際の思い出であったり、一般教養科目「世界と日本」では、若泉と学生がマイクでひとつのテーマを議論し合う形式の授業での感動の一コマであったりなどと枚挙にいとまがない。

さらに現役の学生にも若泉の志が継承されている一つの事例を以下に挙げ

る（吉村に寄せられた現役学生〈2024年に法学部法律学科入学の板垣寧々〉からの手紙の一部を引用する）。

「吉村先生からいただいた資料を拝読させていただきました。国際政治学者として、また京都産業大学の教授としての若泉敬先生の情熱と覚悟を感じました。『我が人生いかに生くべきか』という言葉が資料中に何度も出ましたが、今までの自分の人生を振り返り、これから後悔の少ない人生にするためにどうするべきかを考えることができました」（2024年4月29日¹⁷⁾）。と綴られているように、現在なおも入学して間もない学生の心象風景にある若泉の肖像と「生きざま」は、その教育思想と共に克明に伝承している。

本論で考察した若泉の教育思想生成過程の原点には、「彼我の違い」と郷土の精神性に根差した日本の伝統思想を基盤にして世界に向けた眼差しがあった。実学主義を帯びた行動は「沖縄の祖国復帰」を水面下での首相特使として成し遂げ、その国際政治のダイナミズムを学生教育にも注いだ凄まじい教育者としての「生きざま」¹⁸⁾であった。

そして本論は、若泉の教育思想と淵源から今日までの「伝承のかたち」を外伝的視座から概観した。今後もその論考の連続性を踏まえ、さらなる考察を進めたい。

——注——

- 1) これに該当する拙論は参考文献に明示した [2019]、[2020]、[2021a]、[2021b]、[2022a]、[2022b]、[2023a]、[2023b]、[2023c]、[2024] などがある。
- 2) 京都産業大学ホームページを参照。
- 3) 吉村信二への聞き取り調査（2022年12月25日、2023年9月4日、京都市内にて）。
- 4) 吉村信二は福井県出身（1950年生まれ）。京都産業大学法学部法律学科卒業。同大学に奉職、幹部職員として要職を歴任する。現在は若泉敬の志を継承して京都で若い起業家・経営者・学生らとの学びの場となる「三縁の会」を主宰し

ている。

- 5) 若泉は吉村が卒業後に母校の職員となってからも家族ぐるみの親交を続けた。1995年4月18日の信哉（吉村の長男）の13歳の誕生日には手紙と共に『少年、君たちはどう生きるか 橋本左内先生の「啓発録」に学ぶ』を贈っていることから若泉の思いの深さと愛情が窺える。なお、2024年8月2日に筆者は現物を借用して閲覧した。
- 6) 福井大学ホームページを参照。
- 7) 永本義弘は神戸市出身（1958生まれ）。上智大学外国語学部英語学科卒業。同大学大学院外国語学研究科修了。九州栄養福祉大学准教授を経て埼玉工業大学教授。専門は政治外交史、英語学。
- 8) 学校法人京都産業大学大学50年史編集委員会〔2023〕を参照。
- 9) 『矢部日記』（昭和四十年八月十四日）には、「十時ごろ若泉敬がきて、国防問題を政治の舞台に乗せる目的で防衛研究所を辞め、衆議院に出る準備をしたいという話。二回目くらいに当選の目標をおくということ。極めて筋が通っているし困難も十分覚悟しているらしいので、快く諒解した」（p.608）と記述されているように、折にふれ若泉が恩師矢部に相談していたことが窺える。
- 10) 川合〔2018〕の註釈（84）および吉村への聞き取り調査によれば、若泉の担当授業は「世界と日本」、「英語」であった。親交があった駐日英国大使ヒュー・コータツツイの著書を英語のテキストに使うなど自らの人的ネットワークを惜しげもなく大学教育に反映させ、学生に伝授した。
- 11) アーノルド・J・トインビーは英国ロンドン出身（1889年生まれ、1975年逝去）。オックスフォード大学卒業。古代史専攻。第一次大戦前、母校ペーリオル・カレッジ教師、一時外務省情報部勤務。戦後、ロンドン大学教授、王立国際問題研究所研究部長、外務省調査部長などを歴任。
- 12) 『中央公論』編集長であった粕谷一希をして「若泉は希代のジャーナリストでもある。実力は私以上だ」といわしめた。若泉の非凡な才能について、吉村は粕谷から会食の場で直接に聞いたという。
- 13) 帝国データバンクホームページ「全国社長出身大学分析」、役員四季報編集部〔2024〕を参照。
- 14) 吉村〔2017〕、（pp.40-51）を参照。
- 15) 三縁の会ホームページ（<http://www.san-en.org>）を参照。
- 16) 若泉〔1994〕、（p.33）を参照。
- 17) 京都産業大学の現役学生から吉村信二宛に届いた手紙。本人承諾のうえで一部

を引用した。

- 18) 若泉より吉村信哉への「伝心のはがき」（1995年1月22日消印あり）の裏面にみる言葉にも感知される。以下に掲げる。「一粒の麦が地に落ちて死なないなら ただひとつのまま残る しかし死ねば多くの実を結ぶ」ヨハネによる福音書 第12章24節（地に落ちた麦）である。晩年の若泉の胸中に去来した思いは、この言葉に収斂されるのではなかろうか。

参 考 文 献

- アーノルド・J・トインビー、若泉敬、『トインビーとの対話 未来を生きる』（毎日新聞社、1971）
- 浅見綱斎／近藤啓吾訳注、『靖献遺言』（講談社、2018）
- 朝日新聞（2022年9月7日付、2023年1月20日付、若泉敬、吉村信二の記事）
- 『文藝春秋（第四十六巻 第七号）昭和四十三年七月特別号』（文藝春秋、1968）
- 『中央公論 昭和四十一年九月号（第八十一年第九号、第九四七号）』（中央公論社、1966）
- 藤田直央、『徹底検証 沖縄密約 新文書から浮かぶ実像』（朝日新聞出版、2023）
- 福井大学ホームページ（<https://www.u-fukui.ac.jp>）、2024年8月20日閲覧
- 学校法人京都産業大学大学史編纂室、『学祖 荒木俊馬先生と京都産業大学－建学の心をたずねて』（学校法人京都産業大学、2001）
- 学校法人京都産業大学大学史編纂室、『京都産業大学 教学之源流』（学校法人京都産業大学、2004）
- 学校法人京都産業大学大学50年史編集委員会、『学校法人京都産業大学50年の歴史（一）前史編—京都産業大学の誕生—』（学校法人京都産業大学、2023）
- 後藤乾一、『「沖縄核密約」を背負って 若泉敬の生涯』（岩波書店、2010）
- 稲村公望、「蠢動する沖縄の易姓革命思想」、『月刊日本 7月号』（K&Kプレス、2010）
- 岩武光宏、「幕末維新期にみる社会変動と知的欲求」、『東京交通短期大学研究紀要 第24号』（東京交通学会、2019、pp.57-70）
- 岩武光宏、「戦前・戦後を貫く知的欲求に関する一考察—A I 時代と岩畔英雄の省察—」、『東京交通短期大学研究紀要 第25号』（東京交通学会、2020、pp.71-86）
- 岩武光宏、「建学のダイナミズムに関する一考察 一角逐と葛藤の大学史—」、『東京

- 交通短期大学研究紀要第26号』（東京交通学会、2021a、pp.97-112）
- 岩武光宏、「教育思想の淵源と『建学の精神』に関する一考察：大分県出身の大学創設者を事例として」、『総合文化学論輯 第15巻』（総合文化学研究所、2021b、pp.25-41）
- 岩武光宏、「教育思想の淵源と『建学の精神』に関する一考察：山口県出身の大学創設者を事例として（上）」、『総合文化学論輯 第16巻』（総合文化学研究所、2022a、pp.111-127）
- 岩武光宏、「教育思想の淵源と『建学の精神』に関する一考察：山口県出身の大学創設者を事例として（中）」、『総合文化学論輯 第17巻』（総合文化学研究所、2022b、pp.1-18）
- 岩武光宏、「京都における学都形成過程—磁場の形成とその系譜—」、『東京交通短期大学研究紀要 第28号』（東京交通学会、2023a、pp.154-168）
- 岩武光宏、「教育思想の淵源と『建学の精神』に関する一考察：山口県出身の大学創設者を事例として（下）」、『総合文化学論輯 第18巻』（総合文化学研究所、2023b、pp.1-20）
- 岩武光宏、「京都産業大学と若泉敬の時代(I)：科学技術と道義的精神」、『総合文化学論輯 第19巻』（総合文化学研究所、2023c、pp.1-19）
- 岩武光宏、「京都産業大学と若泉敬の時代(II)：理想の大学を求めて」、『総合文化学論輯 第20巻』（総合文化学研究所、2024、pp.17-36）
- 河原仁志、『沖縄50年の憂鬱 新検証・対米返還交渉』（光文社、2022）
- 川合全弘、「初期の世界問題研究所・瞥見」、『世界問題研究所ニューズレター 3号』（京都産業大学、2012）
- 川合全弘、「一軍人の戦後—岩畔豪雄と京都産業大学—（上）」、『産大法学50巻 1・2号』（京都産業大学、2017a、pp.221-239）
- 川合全弘、「一軍人の戦後—岩畔豪雄と京都産業大学—（中）」、『産大法学51巻 1号』（京都産業大学、2017b、pp.27-43）
- 川合全弘、「京都産業大学世界問題研究所五十年外史1966～2016」、『京都産業大学世界問題研究所紀要 第33巻』（京都産業大学、2018、pp.1-51）
- 川合全弘、「一軍人の戦後—岩畔豪雄と京都産業大学—（下）」、『産大法学53巻 2号』（京都産業大学、2019、pp.1-74）
- 川合全弘、「科学技術の発展と人類社会の変化—就任の挨拶に代えて（1）—」、『京都産業大学世界問題研究所紀要 第36巻』（京都産業大学、2021、pp.175-176）
- 川合全弘、「プロジェクトを振り返って」、『京都産業大学世界問題研究所紀要 第

- 38巻』（京都産業大学、2023、pp.121-131）
- 川合全弘、『京都産業大学世界問題研究所関連資料 京都産業大学史論集』（京都産業大学、2024）
- 京都産業大学同窓会事務局、『京都産業大学同窓会報「むすび」第58号』（京都産業大学、2022）
- 京都産業大学ホームページ（<https://www.kyoto-su.ac.jp>）、2024年8月20日閲覧
- 京都産業大学広報課『京都産業大学報（1976年10月25日）通第61号』（京都産業大学、1976）
- 三上一夫、伴五十嗣郎、笠島清治、坂井敬市、山田敏文、『少年、君たちはどう生きるか 橋本左内先生の「啓発録」に学ぶ』（青少年育成福井県民会議、1990）
- 佐久間艇長伝記編集委員会、小堀友廣、河村平右衛門、百田吉江、山口容子、山本和男、吉田久吉、『一 沈勇の人 佐久間 勉 — 十二時四十分ナリ』（佐久間艇長遺徳顕彰会、2012）
- 三緑の会ホームページ（<http://www.san-en.org>）、2024年8月20日閲覧
- 産経新聞（2022年5月25日付、若泉敬、吉村信二の記事）
- 佐藤優、『母なる海から日本を読み解く』（新潮社、2012）
- 澤井啓一、『山崎闇斎：天人唯一の妙、神明不思議の道』（ミネルヴァ書房、2014）
- 信夫隆司、『若泉敬と日米密約 沖縄返還と繊維交渉をめぐる密使外交』（日本評論社、2012）
- 帝国データバンクホームページ（<https://www.tdb.co.jp/report/watching/press/p200713.html>）、2024年9月22日閲覧
- 坪内隆彦、『GHQが恐れた崎門学：明治維新を導いた國體思想とは何か』（展転社、2016）
- 角鹿尚計、『橋本左内—人間自ら適用の士有り—』（ミネルヴァ書房、2023）
- 若泉敬、『他策ナカリシヲ信ゼムト欲ス』（文藝春秋、1994）
- 矢部貞治、『矢部日記 蹣跚の巻』（読売新聞社、1974）
- 役員四季報編集部『役員四季報 2025年版』（東洋経済新報社、2024）
- 読売新聞（2022年5月1日付、若泉敬、吉村信二の記事）
- 吉村信二、『若泉敬先生に学ぶ』（私家版、2017）
- 写真1 「京都産業大学世界問題研究所長 兼 東京事務所長の若泉敬」、吉村信二より提供
- 写真2 「アーノルド・J・トインビー、若泉敬 ロンドンのトインビー家の書斎で」、吉村信二より提供

資料1 吉村信二 [2017]、(p.4) より引用

資料2 『中央公論』昭和四十一年九月号 (吉村信二 所蔵)

資料3 三上一夫、伴五十嗣郎、笠島清治、坂井敬市、山田敏文 [1990] より画像引用 (吉村信哉 所蔵)

(岩 武 光 宏)

Ⅲ 神の知識と人間の思惑

——アンスコム『インテンション』の位置付け——

はじめに

筆者はこれ迄、現代英国の哲学者アンスコム（Anscombe, G. E. M.）の研究を通して、実践哲学（practical philosophy）とは何かということを追究してきた。より踏み込んだ言い方をすれば「善（ἀγαθόν）」とは何かということを追究してきた。それも、その実践哲学とは鋭く対立する理論哲学（theoretical philosophy）の存在を強く意識してきた。

アンスコムの哲学は、本論の筆者にとって興味の尽きないものである。しかし、同時に、アンスコムの哲学を学ぶことは、直接的にはそのテキストを読むことは、テキストを読解することの、惹いては哲学を学ぶことの厳しさを感じさせられざるを得ないものでもある。

アンスコムの哲学は、即ちそのテキストは、しばしば難解だと言われる。その「難解だ」ということの意味が筆者と筆者以外とで共有できているのか否かは兎も角としても「難解だ」ということ自体は筆者も同意する。また、アンスコムの哲学は基本的には反論不可能なものでもある。しかし、その一方で、アンスコムのテキストは、非常に豊かな内容を持つものでも

ある。

以上のようなアンスコム哲学の持つ難解さ及び反論不可能性・内容的な豊かさ故に、実際にテキストと対峙する時には、我々は、自らの未熟さを感じざるを得ないことにもなるのであり、上述のようにテキストを読解することの、惹いては哲学を学ぶことの厳しさを感じさせられることにもなる。しかしにも拘らず、我々はこの厳しさに直面して何ら悲観する必要はない。

確かに、アンスコム哲学を学ぶことに・テキストの読解に厳しさを感じるものの、それは、一重に、筆者の未熟さに依るのであり、であるならば、却って、安心してテキストと対峙することができる。というのも、テキストを読んでいて、当然、理解できない一文・一節に突き当たることがあるものの、この理解のできなさというのは筆者の未熟さに依るのであり、ならば、筆者としては、ひたすらにテキストの理解に努めるだけでよいことになるからである。

本論で為される考察の目的は、筆者が、これ迄アンスコムのテキストを読んできたことを踏まえて（e.g. 山口「行為と因果」&「アンスコムを、どう読むか」）、アンスコム哲学の理解の為に、或る一つの視点を提供し、その視点の下に、アンスコム哲学を、言わば、体系的に理解する為の見通しを示すことにある。この視点は、アンスコムが主著『インテンション』（*Intention*, 1957）で提示した「実践的知識（practical knowledge）」に関して示されるものである。

本論で為される考察によって、アンスコム哲学の、筆者なりの理解を示すことで、先ず、筆者が読み解いてきたアンスコム理解が、一体、何処迄進んでいるのが確認されることになる。無論、その場合、改めて、筆者自身の未熟さが明らかになることにはなるが、しかし、この自覚に基づいて、更なるアンスコム理解に向けての学びを進める取り掛かりになることになる。

第一節 アンスコムの実践的知識

——観察に基づかない特徴付け——

有意的行為としての意図的行為

実践的知識とは、アンスコムが『インテンション』の主題たる「意図的行為（intentional action）」論を展開する上で考察の直接の対象としたもので、その意図的行為に関して成立する知識のことである。

意図的行為とは、行為者の「……しよう」とか「……したい」という或る何らかの意図（意志）を伴って為される、言わば有意的な行為のことである。そして、実践的知識とは、この意図的行為に関して成立する知識のことであり、要するに、自分が、今、何を意図的に為したのかに関する知識のことである。アンスコムは意図的行為に関する一定の特徴付けを行っているが、この特徴付けは実践的知識の特徴付けを通して行われる。そしてそれ故に、今述べたようにアンスコムは意図的行為論を展開する上で実践的知識を直接の考察の対象とすることになる。本節では、このようなアンスコムによる実践的知識の特徴付けが如何に為されたのかを確認する。

本来、行為は何らかの身体的な動きを伴って成立するものだが、その点から考えれば、先ず『インテンション』の例示をその儘踏襲してはいないものの、§ 7を手掛かりとして、意図的行為になり得る次の三つの候補が考えられる。

- ① 腸の蠕動
- ② ウトウトしていて突然反射的に身体を動かす
- ③ 胃薬を飲もうとしたが、誤って消化剤を飲んでしまう

①は身体的な動きと、②は①のように単なる身体的な動きではないが意図を伴わない人間の行為と、③は、意図は伴うがその意図が誤っていると考えられるものである。

繰り返すように、本来、行為は何らかの身体的な動きを伴って成立するものだが、先ず、意図的行為は①のような単なる身体的な動きではない。というのも、このような動きは、一般的には、心臓の鼓動のような単なる身体的な動きと考えられるものであり行為とは考えられないからだが、決定的な理由は「腸を蠕動させよう」のような意図を伴っていないからだと考えられる。また意図的行為は、同じ行為ではあっても②でもない。というのも、この行為は、少なくとも行為とは考えられるとしても（例えば）「のけ反ろう」という意図を伴っていないからである。

また意図的行為は、仮令何らかの意図を伴うものであっても③でもない。というのも、其処には確かに「胃薬を飲もう」という意図はあるが、その意図は誤っており（言わば）正しい意図たる「消化剤を飲もう」を伴わないからである。③で実際に為されたのは消化剤を飲むという行為だが、その行為は「消化剤を飲もう」という意図を伴うものではなく、従ってその「胃薬を飲む」という行為は意図的に為されたのではないことになる。

従って①及び②、③は意図的行為ではないと考えられるが、ならば意図的行為は、如何なる点でこれらと区別される独自の特徴を持つことになるのか。或いは、行為は何を以て意図的行為と見做されることになるのか。この問題を考察する為にアンスコムが直接の対象としたのが実践的知識である。¹⁾即ちアンスコムは『インテンション』に於いて、この実践的知識の特徴付けを通して意図的行為の特徴付けを試みるのである。

観察に基づかないという特徴付け

だとすれば、アンスコムは如何にして意図的行為を特徴付ける為に実践的知識を特徴付けたのか。

先ずアンスコムは、意図的行為を「何故？」という問いを許すものだと特徴付ける (Anscombe, *Intention*, § 5)。これによって、直ちに意図的行為と実践的知識が結び付くことになる。というのも、「何故？」という問いに答える為には、行為者は、少なくとも自らが何を為したのかを知っていなければならないからである (Anscombe, *Intention*, § 6)。そして従って、この時点で、上記の③は意図的行為から除外されることになる。というのも、少なくとも③で実際に生じているのは消化剤を飲むという行為であるが、行為者はこのことを知らず、それ故に③で文字通り表された「消化剤を飲むという意図的行為」は成立していないからである。

しかし、この特徴付けは①及び②がある為に未だ不十分である。というのも、①に於いても②に於いても、行為者は、自らに腸の蠕動が起こっているということも反射的に身体を動かしたということも知っているからである。然も、のみならず、前者はそのような器官が如何にして動くのかという仕組みによって、後者は (例えば) 突然フラッシュがたかれたというような出来事によって「何故？」という問いに答え得ることになり、従ってそのような問いを許し得るものでもある。

其処で、アンスコムは、実践的知識に関して或る更なる特徴付けを行い、この更なる特徴付けによって実践的知識の特徴付けを行い、惹いては意図的行為のより絞り込んだ特徴付けを行うことになる。即ち、実践的知識に関するその更なる特徴付けとは、その知識が「観察に基づかず (without observation)」成立するというものである。そして、この更なる特徴付けによって①が意図的行為から除外されることになる。というのもそのような動きは、例えば内視鏡を用いて観察に基づいて知られるものだからであ

る。

しかし、この特徴付けでは②が説明できないことになる。というのも、②の場合、行為者は、(例えば)のけ反るというような身体を動かすということを目で見なくとも知り得るからである。

そして其処で、アンスコムは、以上のような観察に基づかないという更なる特徴付けから更に、その「何故」という問いへの答えも観察に基づかずに知られると特徴付ける。これによって、②も、それが観察に基づかずに知られるものであるにも拘らず意図的行為から除外されることになる。というのも、②での答えとして(例えば)想定されたフラッシュがたかれたという出来事は明らかに観察に基づいて知られるものだからである。

以上のようにして、アンスコムの意図的行為は、観察に基づかずに、然も、「何故」という問いに対する答えも観察に基づかずに知られるものとして捉えられることになる²⁾。そして、このようにして成立する知識が実践的知識と考えられることになる。

しかし、以上のようなアンスコムの見解には問題が提起されることが多い。次節では、この問題を説明し、それに対する本論で為される考察の見通しを提示することにしたい。

第二節 アンスコムの実践的知識に関するText 1 の提示 ——実践的知識の観察の果たす役割の軽視——

まず、アンスコムは実践的知識に関して次のような結論的な見解を述べる。

[TEXT 1]

此処で我々はようやく「実践的知識 (practical knowledge)」を問

題にすることができる。或る人が、ビルの建設のようなプロジェクトを、その進行状況を見ることもできず、その状況についての報告も受け取らないで、命令を与えるだけで指揮していると想定してみよう。彼の想像力（これは明らかに超人的なものである）は、そのようなプロジェクトの指揮者の場合に一般に観察が果たす役割を演じている。彼は事態がどのように為されるかをただ頭の中で理論的に考えるだけの多くの者とは異なっている。そのような人々は多くの点を未決定の儘で残しておくが、彼はあらゆる事柄を一つの正しい順序で決定していかなければならない。この場合の、何が為されているのかに関する彼の知識が実践的知識なのである。³⁾

(Anscombe, *Intention*, § 45)

本節では、上記のT. 1から実践的知識を巡る問題を提示する。

先ず確認だが、T. 1で述べられているように、行為者は、明らかに、自らが何を為しているのかを、即ち自らがビル建設を行っていることを、然も「何故」という問いへの答えも含めて観察に基づかずに知っている。即ち、ビル建設の指揮者たる行為者には実践的知識が成立している。

即ち、T. 1に於いて行為者が実際に為すのは、例えば足場を組むとか柱を立てるとか、窓を取り付けるとかに關して命令を下すことではあるが、この時に、彼は想像力によってのみ、即ち目で見たりすることなく命令を下している。そして、それ故に、彼は、自らの為していることを、即ち、そのような命令を下しているということを観察に基づかずに知っている。また、行為者は、自分の下す命令が（最終的には）ビル建設に資するということを、個々の命令に対して「何故」と問われた場合にその理由を答えることができる。且つ、行為者は、そのビル建設という理由を、この場合は特に、彼が想像力によってのみ命令を下している故に観察に基づかずに知っている。

従って、T. 1に於いては実践的知識が成立することになるものの、この時に提示される問題は、今述べた実践的知識の「観察に基づかずに」成立

するというその特徴付けに関してである。

行為者が、T. 1末尾でも述べられているような「あらゆる事柄を一つの正しい順序で決定」する場合には観察の果たす役割が重視されて然るべきである。何故ならば、足場を組むにしても、柱を立てたり窓を取り付けるにしても、その場の状況を踏まえて行う必要があり、その時に、観察の果たす役割が重視されることになるからである。しかしにも拘らず、アンスコムは、こうした決定を「その状況についての報告も受け取らないで」、「想像力」という心的なものによってのみ為されると述べている。そしてだとすれば、此处で提起される、本稿で考察の対象となる問題は「実践的知識の成立に際して観察の果たす役割が軽視されているのではないか」というものとなる⁴⁾。

第三節 実践的知識を巡る問題解決の為の手掛かり（１） ——シュヴェンクラーから——

シュヴェンクラー（Schwenkler, J.）は『インテンション』の注釈書として書かれた『アンスコムの「インテンション」ーガイドブックー』（*Anscombe's Intention: A Guide*, 2019）で、アンスコムの実践的知識を次のように解釈している。この解釈は、前節末尾で提起された問題「実践的知識の成立に際して観察の果たす役割が軽視されているのではないか」を解決する為に示唆的である。

『神学大全』の他の箇所、聖アキナス（St. Aquinas）は次のことを強調する。即ち、この、知性的な活動に関して設けられた静観的な形式と実践的な形式との区別というのは、必ずしも、二つの異なった知性の間の、即ち二つの全く異なる知性的な能力の間の区別だとい

うわけではない、と。寧ろ、彼の考えというのは、それが真理への配慮にのみ方向付けられているが故にその活動が時に静観的なものであるような、当にその知的な役割が、知るということのみならず、「知られた真理が一つの行い（業）に関係付けられている限りで、即ち、行為や制作がその対象や目的として理解される限りで、実践的でもあり得る（『神学大全』I, 第七十九問題, 第十一項, ad. 2）。そして、人間存在の持つ知性というのが、「人間が、神が自らの知っていることに関係するように、自らの知っていることに関係する」ことが可能となるのは、このような仕方なのである（『神学大全』I-II, 第三問題, 第五項, ad. 1）。即ち、人間が、実践的推理の導きの下に、創造したり、さもなくば為し遂げるようなものに関する知識というのは、創造された世界に関する神の知識に類似している。このことこそが、後に論じるように、当に、アンスコムが、意図的行為に関する知識が実践的知識であると述べた時に考えていたことに他ならないのである。

(Schwenkler, *Anscombe's Intention*, p. 161)

シュヴェンクラーによるアンスコム解釈の特徴は、引用文の一重下線でも述べられているように、アンスコムの実践的知識に関する考察に対して聖アキナスによる影響を強調しているということである。そして、シュヴェンクラーによるこのアンスコム解釈によって、我々は実践的知識に関するアンスコムの考察に関して次のような解釈を示し得ることになる。即ち、アンスコムが、聖アキナスの影響の下に実践的知識の成立を考察するに際して、先ず何よりもその場合の知識を神の知識と考え、尚且つこのことから、観察に基づく知識が、実践的知識と一体化されたものとして、否、寧ろ実践的知識の中へと云わば融合されるものとして考えることになった、と。

以上のことを、これから次節に跨って確認することにしたい。

先ず、シュヴェンクラーが、繰り返すように「アンスコムが、聖アキナスの影響の下に、実践的知識の成立を考察するに際して、先ず何よりも、

その場合の知識を神の知識と考え」ていると解釈していることは、上述の引用文の一重下線から明らかである。即ち、シュヴェンクラーは、当に、聖アキナスに於いて成立する「創造された世界に関する神の知識」こそがアンスコムの実践的知識に他ならないと解釈している⁵⁾のである。また、実践的知識と観察に基づく知識との一体化、否、後者の前者への融合については、引用文のミシン目線（破線）及び今述べた「（実践的知識が）「創造された世界に関する神の知識に類似している」」から明らかとなる。これについては次節で改めて確認する。

第四節 アンスコムの実践的知識を巡る

問題の解決の手掛かり（２）

——観察に基づく知識の実践的知識への融合、 両知識の一体化——

本来、実践的知識は、アンスコムが『インテンション』の例えば§ 2と§ 32でも述べているように、観察に基づく・静観的な知識とは対立するものとして考えられたものである。

実践的知識は、観察に基づく知識のように、その成立が、判断の真を（言わば）必要条件とするものではない。即ち、一方で、観察に基づく知識が成立する時には、自らが見たこと・聞いたことが事実なのか否かに関する判断が真であることが必要条件となるものの、他方で、実践的知識が成立する時には行為そのものの成立がその必要条件となる。即ち、実践的知識が成立する時、行為者は何らかの意図を行為によって実現しなければならない。

従って、判断が成立しない（真とならない）のではなく、行為が成立しない（実現しない）場合には、当然、実践的知識も成立しないことになり、

ならば、実践的知識を成立させる為には、行為者は、意図を実現するような行為を為さなければならない。或いは第一節で挙げられた③の場合のように、行為者が、意図とは異なったことを為した時には、その意図を実現するように行為を修正しなければならない (Anscombe, *Intention*, § 2)。

只、「何らかの意図を行為によって実現する」或いは「行為を修正する」場合、果たして本当にそれが可能なのかということは行為者の置かれた状況に依存する。即ち行為者は、自らの行為を実現・修正できないような時代的・場所的・身体的状況に置かれることがあり得る。しかし此処で、我々は、前節で採り上げたシュヴェンクラーのアンスコム解釈を基に、実践的知識の主体が神だと想定するならば、アンスコムに於いては、次のように考えることによって、行為者は、行為を修正・実現できないような時代的・場所的・身体的状況には置かれ得ないことになる。

即ち、我々は、その場合の行為者の置かれた状況が、言わば、神たる行為者によって「創造された世界」であると考えることによって、要するに、前節末尾でも述べたように、「(実践的知識が) 創造された世界に関する神の知識に類似している」と考えることによって、行為者は、行為を修正・実現できないような時代的・場所的・身体的状況には置かれ得ないことになる。そしてこのように考えることこそ、前節末尾でも予告した、実践的知識と観察に基づく知識との一体化、否、後者の前者への融合に他ならない。

先ず、行為者の置かれた状況を創造された世界と考えることによって、行為者の置かれたその状況は、行為者の力の及ばないような、言わば、行為者から、外に置かれた、外的なものだということにはならないことになる。というのも、上述のように、そのような状況そのものが、神たる行為者自らの創造した世界だからであり、更に言えば、そのような世界は神たる行為者自身だと考えられるからである (cf. St. Aquinas, 『神学大全』, I, 第十四問題, 第五項⁽⁶⁾)。此処に至って、実践的知識と、創造された世界に関する観察に基づく知識が一体化・融合することになる。

だとすれば、我々は、以上のような、実践的知識と観察に基づく知識と

の一体化・融合の結果として、実践的知識の成立を、即ち、行為の実現・修正を説明し得ることになる。というのも、そのような場合には、行為者は、決して、自らの行為を実現できないような、外なる状況に身を置くことはないことになるからである。

以上のようにして、明らかにされた実践的知識の内実を踏まえた上で、次節では、第二節で提示されたT. 1に関する解釈を示すことにする。

第五節 T. 1で示された問題の解決

繰り返すように、T. 1で問題となったのは「実践的知識の成立に際して観察の果たす役割が軽視されているのではないか」というものであった。この問題は「或る人が、ビルの建設のようなプロジェクトを、その進行状況を見ることもできず、その状況についての報告も受け取らないで、命令を与えるだけで指揮している」という発言から生じるものであった。しかし、この問題は前節で確認されたことを踏まえて次のように答えられ得る。

先ず、行為者は、行為を為すに当たって、確かに第三者による状況報告を受け取ってはいないものの、しかし、或る種の状況把握を行うことで自らの行為を遂行し得ることになる。というのも、第三節及び第四節でも確認されたように、「状況把握」という場合の「状況」というものは、先ず行為者が神であり、その神なる行為者によって創造された世界ということになるからである。そして、それ故に、行為者は、(第三者による)状況報告を受け取らずとも自らの行為を遂行することは可能だということになる。

即ち、行為者自身の置かれた状況が、行為者自身によって創造された世界であることによって、行為者は、自らの意図を、この場合はビル建設という意図を実現し得ることになる。というのも、第四節でも確認されたように、その状況が、行為者の外に置かれた外的なものではない故に、行為

者は、行為の実現に当たって行為を実現できないような時代的・場所的・身体的状況に置かれてはいないからである。

即ち、T. 1の例の場合、先ず、行為者は、自らの置かれた状況を、自らが創造した世界として正確に把握しているのであり、決して、行為を実現できないような、時代的・場所的・身体的に、外に置かれた外的な状況として把握しているわけではない。そして、それ故に、この状況把握から、行為者は、T. 1でも述べられているように、「あらゆる事柄を一つの正しい順序で決定」する場合には「その状況についての報告も受け取らないで」、「想像力⁷⁾」と言い表されている心的なものによって決定し得ることになるのである。

だとすれば、我々は、第二節で提起された問題に「実践的知識の成立に際して観察の果たす役割が軽視されているのではない」と答え得ることになる。というのも、この場合の観察に基づく知識は、結局のところ、その知識が単なる知識ではなく所謂「創造された世界に関する神の知識」だと考えられ、これによって、実践的知識が成立する時には、観察に基づく知識は、実践的知識と融合・一体化して成立することになるのである。

従って、これもT. 1で述べられているように、行為者は、実践的知識の対象たる行為に関して、その遂行の為に、一つの正しい順序で決定されたあらゆる事柄を知らなければならないものの、このことも状況報告も受け取ることなく可能となる。というのも、その為に成り立つべき、観察に基づいた・静観的な知識が「創造された世界に関する神の知識」として成立し得ることになるからである。

第六節 人間に於いて成り立つものとしての実践的知識 に関する解釈と、アンスコム哲学の体系的理解 の為の展望

——結びに代えて——

しかし、無論、アンスコムは、『インテンション』で実践的知識を考察する上で、その知識の主体として神のみを想定していたわけではない。寧ろ、アンスコムは、人間を主体とした実践的知識の成立を説明する為に、その原理的な説明として神が主体となった実践的知識の説明を試みたのだと考えられねばならない。

とはいえアンスコムは、同時に、神と人間とは当然異なるが故に、前節迄で論じられてきた、神が主体となった実践的知識が、その儘、人間が主体となった実践的知識に当て嵌まると考えていたわけでもない。そもそも、人間が、神のように、自身で世界を創造し、且つその創造された世界に於いて自らの行為を実現しているというのは、通常は受け容れられない見解だろう。寧ろ、その場合に成り立つ自らの行為に関する知識は、人間が神ではない以上、知識ではなく寧ろ思惑と考えられると言っても過言ではな⁸⁾い。

しかしその一方で、人間は他の動物とは異なる存在者でもある。そして、だとすれば、実践的知識は、人間に於いては、人間が神ではない以上、完全な知識とは言えないものの、かといって、全く不完全な知識であるとも即ち全くの思惑であるとも言えない。即ち此处で、知識とも思惑とも受け取れない、人間に於ける実践的「知識」とは如何なるものなのかということが問題となる。そして、この問題こそが『インテンション』以降で考察されることになるのであり、その際に持ち出される概念が、唐突ながら「徳

ある人」だと考えられるのである。

実践的知識の主体を徳ある人と考えた場合、神ではない人間に於いて、実践的知識は、知識たり得る可能性を残すことになる。即ち、実践的知識の主体を徳ある人と考えた場合、そのような徳ある人が、神のように、自身で世界を創造し、且つ、その創造された世界に於いて、自らの行為を実現し得る可能性を残すことになる。そしてだとすれば、徳ある人は、当に人であることによって神とは異なるものの、では、そのような徳ある人に於いて、如何にして実践的知識は知識たり得る可能性を残すことになるのか。これが『インテンション』以降で示されたアンスコム哲学の課題と理解することもできる。

例えば、上述の「実践的知識の主体を徳ある人と考える」ことに関しては、無論、倫理学に、即ち徳倫理学に関連するものであり、この主題に関しては、論文「アリストテレスに於ける思考と行為 - 『実践的真理』とは何か -」（‘Thought and Action in Aristotle: What is ‘Practical Truth’?’, 1965b）惹いては「現代道徳哲学」（‘Modern Moral Philosophy’, 1958）に於いて論じられると理解され得る。また、その際に考えられることになる創造された世界に関しては、その世界を如何に知なのかという観点から、即ち、認識論の観点から、その場合に主題たり得る感覚や知覚と関連させて、論文「感覚の志向性 - 文法的特徴 -」（‘The Intentionality of Sensation: a Grammatical Feature’, 1965a）に於いて論じられると理解され得ることになる。

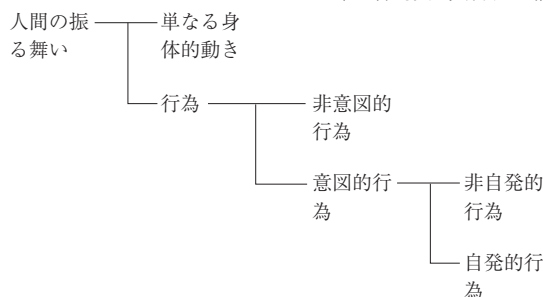
取り纏めて言えば、本論で題材とした『インテンション』と以上の一連の論文とは、言わば時系列的には、先ず『インテンション』で行為の主体として神を考えて実践的知識の言わば原理的な見通しを付け、この見通しに則って、以上の一連の論文で行為の主体として、人間、それも徳ある人を考えて実践的知識の見通しを付けるという流れになる。そして、こうした実践的知識の主体に関する、神から徳ある人へという見通しは『インテンション』以外の上述のものも含めて、本論で扱った、アンスコムの他のテキスト（e.g. Anscombe, ‘The First Person’）を含めた、アンスコム哲

学の体系的な説明の為の手掛かりとなる。そして、この手掛かりに基づいた、アンスコム哲学の体系的説明というのは、今後の課題として残されることになる。

——注——

- 1) 意図的行為に関する説明に関しては菅豊彦氏の下記の表示及び拙論（山口「行為と因果」）を参照。

(cf. 菅『実践的知識の構造』, p. 10)



- 2) 実は、以上の①及び②、③の他に、意図的行為ではないが、「何故」という問いに対して観察に基づかずには答え得る場合が考えられる。それは、行為が「心的原因 (mental cause)」によって引き起こされる場合である (Anscombe, *Intention*, §§. 9-10)。しかし、本論では、心的原因による場合は、その存在を指摘するに留め、これ以上踏み込んだ考察は行わないことにしたい。
- 3) 『インテンション』の訳に関しては菅豊彦氏の訳をその儘使用した。尚、便宜上、本文と表記を統一する為、氏の訳で平仮名表記されているものを漢字表記に変更した箇所がある。また、アンスコムの 'intentional action' という語を氏は「意志行為」と訳されているが、本論では「意図的行為」と訳した。
- 4) これに関しては野矢茂樹氏にも類似の指摘がある（野矢『哲学・航海日誌』, pp. 248-249）。
- 5) このような聖アキナスの影響の強調は、特に「二重結果論 (principle of double effect)」という倫理学の分野に於いて自明ではあるものの (e.g. 原爆投下の責任に関する問題 (cf. Anscombe, 'Mr. Truman's Degree') & Stout, *Action*, chap. 7)、実践的知識に関する考察に関しても、即ち行為論の分野に於いても影響が認められるということは左程注目されて来なかった。これに対して、

第四節でも確認されるように、シュヴェンクラーは、アンスコムの実践的知識に関する考察が、アリストテレスの行為論に基づきつつ行われているものの、しかし「アリストテレスの行為論に基づく考察」は、聖アクィナスによる行為論を介する形で為されていると解釈する。これが、シュヴェンクラーによるアンスコムの実践的知識に関する解釈の特徴となる。

- 6) 因みに、行為の目的として如何なるものを立てるのかということも、行為者の置かれた状況に依存する。即ち、行為の目的が状況によって制限されることがあり得る。そして、そのような状況が、行為者の力の及ばない、言わば行為者の外に置かれた外的なものだということになるならば、行為の目的は制限される。例えば、火星旅行等というものは、行為者が宇宙飛行士である場合や遠い未来に於いては兎も角、現在に於いては、実現不可能なものであり、従って行為の目的たり得ないことになる。

しかし、今述べた場合は目的も時代的・場所的・身体的状況に制限されることもあり得ない。というのも、この場合、そのような状況は神たる行為者自らの創造した世界なのであり、従って、行為者の力の及ばない、言わば、行為者から外に置かれた外的なものだということにはならないからである。

- 7) 因みに、第三者による報告というのは、ビル指揮者としての行為者によって創造された世界に関するものであれば、当に、報告たり得るものだということになる。換言すれば、ビル建設という、この場合は、無論、例えば、ビル建設の為の柱を立てるといような実践的知識と一体化されたものであれば、当に報告たり得ることになる。しかし、仮にその報告が、そうでなければ、即ちビル指揮者によって創造された世界に関する報告でなければ、それは報告たり得ないことになる。
- 8) アンスコムは、『インテンション』に於いて、意図的行為が成立した場合に生じる様々な問題を取り扱っている。即ち、行為者が意図的にやっていることでも実際には遂行できていない場合や、行為の目的が、単にそうしただけだというような曖昧な場合である (e.g. Anscombe, *Intention*, §23 & §§17-18)。これらの問題が生じる原因は、一様に、その行為の主体が人間だからであって、仮に神であるならば生じ得ないことなのである。

引用文献

第一次文献

- Anscombe, G. E. M., 'Mr Truman's Degree', 1956, in Anscombe, *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, Volume III*
- *Intention*, 1957, (2nd ed., Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts and London England, 2000, 菅豊彦訳:『インテンション——実践知の考察——』、産業図書、1984)
- 'Modern Moral Philosophy', in Anscombe *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, Volume III*
- 'The Intentionality of Sensation: a Grammatical Feature', in Anscombe, *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, Volume II*
- 'Thought and Action in Aristotle: What is 'Practical Truth'?', 1965, in Anscombe
- 'The First Person', in Anscombe, *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, Volume I*
- *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, Volume I, From Parmenides to Wittgenstein*, Basil Blackwell: Oxford, 1981
- *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, Volume II Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Basil Blackwell: Oxford, 1981
- *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, Volume III, Ethics, Religion and Politics*, Basil Blackwell: Oxford, 1981

第二次文献

- アンスコム、柏端達也訳『インテンション——行為と実践知の哲学——』、岩波書店、2022（注釈書として）
- 菅豊彦『実践的知識の構造——言語ゲームから——』、勁草書房、1986
- Schwenkler, J., *Anscombe's Intention: A Guide*, Oxford University Press: Oxford & New York, 2019
- 山口誠「行為と因果」、比較思想論輯——比較思想学会福岡支部——第15号、2008

そ の 他

野矢茂樹（1999）、『哲学・航海日誌』、春秋社

St. Aquinas, T., *Doctoris Angelici Summa Theologiae*, cura et studio Sac. Petri Caramello, cum Textu ex Recensione Leonina, Prima Pars Marietti, 1952（邦訳：『世界の名著続5 トマス・アキナス』、山田晶訳、中央公論社、1975 & 『神学大全IX』、村上武子訳、創文社、1996

Aristotle, *The Nicomachean Ethics: The Loeb Classical Library*, Rackham, H. (trans.) , Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 1926

Stout, R.(2016), *Action*, Routledge: London & New York

山田晶「聖トマス・アキナスと『神学大全』」、in *Doctoris Angelici Summa Theologiae*, 邦訳（山田訳）

（山 口 誠）

Ⅳ E・H・カーの伝記作品群と 文化相対主義

はじめに

戦後80年を迎えようとする今日、現行の国際秩序の在り方は、疑義を呈されるべきか否か。今日の秩序は、はたして時代遅れとなった信条の上に成り立っていないであろうか。我々の「理想と現実」の間に齟齬はないのであろうか。

E・H・カー (Edward Hallett Carr, 1892-1982) が『危機の二十年』(1939)において、戦間期の秩序は、時代遅れとなった信条の上に構築されていたと主張したことは、数多くの国際政治学者が指摘したことで有名である。¹⁾

筆者は、平和と人類共生のために必要な秩序に関する一貫した問題関心を探求する手がかりとして、現時点では、E・H・カーの伝記作品執筆期に注目をしながら研究を行っている。

なぜなら、一元的で普遍性を求める西欧的視座からは、到達できない思索をカーはこの時期に行っており、それがカーの国際政治学における最も有名な思想の型の一つである「理想と現実、そして新しい理想の樹立」を生み出したと筆者は考えるためである。

換言すると筆者は、秩序に関する研究をする道程において、カーの伝記作品群執筆期、つまり文学というカーの学問領域をより深く知ることによって、カーの国際政治思想を既存の研究とは別の視点から探求したいと考えている。

荒木正見が述べているように、「人類にとっては総合的な知識は多様性の共存という、全ての存在に欠くべからざるもの」である（荒木 2025、4頁）。

国際政治学という学問を総合文化学的に、言い換えれば、総合的な知を礎としてカーの文学をも含めて研究することは、極めて重要である。

なぜなら、カーの生涯にわたって一貫した思考法は、カーの初期の思想形成期である文学研究期に収斂されていると筆者は考えるためである。この文学研究期の思考の型を通じてのみ、カーのすべての研究分野、すなわち文学、国際政治学、歴史哲学、ソヴィエト・ロシア史学を貫く彼のテーマは解明されうると言っても過言ではないのではないか。カーのその文学研究における思考法の特徴の一つが、以下に論じる文化相対主義である。

本論の目的は、E・H・カーの思想の特徴の一つである文化相対性がいかに形成されたかをカーの文学という研究領域、すなわち伝記作品群執筆期を研究することにより明らかにすることである。

そのために本論では、カーにおける文化相対主義は、カール・マンハイム（Karl Mannheim, 1893-1947）の影響のみではなく、カーが著したロシアの知識人たちを中心とした伝記作品群の研究成果にも由来することを明らかにする。

山中によると、文化相対主義とは18世紀後半から19世紀初頭にヘルダーやヘーゲルを含むドイツ学派が発展させた思想であり、「啓蒙的な普遍主義に対する根深い異議申し立て」である（山中 2017b、65頁）。

本論においては文化相対主義を「人は自らが存在している時間と場所に規定された観点からのみ理解できる」というマンハイムの主張に対するカーの賛意を基軸に据え、西欧自由主義の覇権的な地位に対するカーの批判的視座という観点から検討していく（山中 2017 b、229頁：Carr 1980,

p.181)。

これまでの研究成果として、拙稿四論文（河村 2022a・河村 2022b・河村 2023a・河村 2023b）はカーの1930年代の研究の結実である伝記四作品と『危機の二十年』（1939）には、一貫性があることを証明した。

その一貫性とは1930年代のカーの思想には「超越的な原理に基づく知識形態に対する批判的視座」の存在を認めることが可能であるということである。

ロシア人の知識人たちの思想と邂逅したカーは、カーが解釈したところによるロシア的思想と西欧的思想の差異を以て、「超越的な原理に基づく知識形態」に疑義を抱いたことを既述の四論文は明らかにした。

換言すると、それは人間の思想は時間と場所に制約されるという、伝記作品群研究期のカーの看取であるといえる。

本論では、以上の研究成果を踏まえ、その視座は文化相対主義的視点とほぼ同義であることを提示し、それにより、カーの文化相対主義を研究する上で、カーの著した伝記作品を研究することがいかに枢要であるかを論じていく。

第一章 先行研究の検討

第一節 カーの文学的業績に着目する理由と

西村邦行の研究の検討

本章では、先行研究の検討として、西村邦行と山中仁美の研究に着目する。第一に本節では伝記作品に着目することとなった経緯について、西村の研究に言及しつつ述べることとする。

国際政治学における、この学問領域のこれからのあるべき姿を熟慮する

ために最も必要なことは、冷戦が始まる前に英国においてカーが提唱した国際政治学とは、どのような学問であったのかを、カーの原文から再検討することであるように筆者には思われる²⁾。よって、既存の先行研究を踏まえたうえで、カーの国際政治学を彼の文学を含めて検討するという、新しい視角から研究している先行研究に着目した。

それが西村邦行著『国際政治の誕生—E・H・カーと近代の隘路—』(2012)と、それに関連する彼の多数の論文であった。

彼の研究は「国際政治学の『内』側で明らかにされてきた既存の研究の成果と対照的に、国際政治学の『外』の学問領域に着目し、研究することにより、カーの国際政治学に込めた探求の過程を新規的な角度から」検証しようとした(河村 2021a)。

本研究が西村邦行による研究にいかに関与されたか、また、彼の研究の画期性については、すでに拙稿河村 2021aにおいて詳述をした。そのため、本論では、西村が到達した結論と拙稿四論文(河村 2022a～河村 2023b)が至った結論のみを対比させ、その差異を明らかにし、それでもなお伝記作品群の研究が重要と考える理由を示すこととする。

カーの思索は、失敗に終わったと西村は結論付けている(西村 2012、170頁；河村 2021a、19頁)。なぜならカーは、結局「進歩主義と理性崇拜に回帰」して、「その相対主義的な性格のゆえに決定的な当為を打ち出すことに失敗した」と西村は考えるからである(西村 2012、170頁；河村 2021a、19頁)。

しかし、果たしてカーは相対主義を回避し、決定的な当為を打ち出そうとしたのであろうか。伝記四作品から『危機の二十年』までを筆者なりにテキスト分析し、ボトムアップ式に解釈した結果、筆者にはむしろその逆のことをカーは目指していたように思われる。

すなわち、人間の理性は可謬的であり、時間と場所に制約された思想しか持ちえないため、超越的な原理に基づく知識形態に対して、カーは批判的であった。したがって、カーによる人類の共生と平和、その礎となる国際秩序の在り方とは、絶対的かつ普遍的なものではなく、カー著『危機の

二十年』の元々の著作名にとカーが考えた「理想と現実」のたゆまない比較による両者の齟齬の分析の必要性への喚起である。

つまり、カーが強調する旧式の理想が現実と齟齬があることが露わにされたのちには、新しい理想を打ち立てる必要があるという主張は、動的かつ永続的な理性と思索の刷新を意味したのである（河村 2021b）。

人間の思想は時間と場所に規定された観点からのみ理解されうするという視点をカーは伝記作品群執筆期から発見したことにより、本論の定義するところの文化相対主義は、超越的な原理に基づく知識形態に対する批判的視点と同義であると解釈できる。このことから、文化相対主義を研究する過程において、カー著伝記作品が不可欠であることを筆者は論及した。

より具体的には、後述するようにカー著『ドストエフスキー』（1931）をテキスト分析するとともに、他の三つの伝記作品についても簡潔に考察することにより、明らかにする³⁾。

以上、本節においては西村研究に対して、本稿筆者の解釈を対比させることにより、本稿筆者の研究と西村による先行研究との差異を明らかにした。また、カーが著した伝記作品研究の意義も明らかにした。

以下からは、山中仁美の研究について検討する。

第二節 山中仁美の研究の検討

この節では山中仁美著『戦争と戦争のはざままで E・H・カーと世界大戦』（以下、山中 2017b）における彼女の議論を中心に検討していく。

山中は、「三人のカー」から「一人のカー」を目指す研究傾向に関心を抱き、山中 2017bにおいても、先行研究を批判的に検討する際に、「国際関係研究におけるカー」、「歴史哲学におけるカー」そして「カーとソヴィエト・ロシア史」という「三人の」カー像という項目を設け、それらについて大きく紙幅を割いて論じている（山中 2017b、22-54頁）。

しかし、先行研究に対する彼女の評価とは、いまだカーを統合するには

至っておらず、「カーに関するこれまでの様々なイメージを集めた構成物に留まっている」というものであった（山中 2017b、51頁）。

山中は以下のように述べている。

「先行研究は、カーの思想の動態的な発展やその思想の複雑さと時代による多様性という特徴について、十分な理解を示してこなかった。

『全体としてのカー』を浮かび上がらせるためには、何がカーの理念や問題意識の中核をなしていたかを考察する首尾一貫した発展的な視座が必要なのである。」（山中 2017b、53頁）

このように、山中はカーの問題意識の中核をなしていたものに関する研究の必要性を訴えている。

山中はそのカーの問題意識の中核を「二十世紀に移植された十九世紀の自由主義的国際主義の思想と行動の『不毛と幻滅』をいかに克服するかという問題」とであると解釈している（山中 2017b、53頁）。

そして山中はカーのこの問題意識は、彼の「西欧自由主義の覇権的地位に対する批判」と「彼の全業績に貫かれる文化相対主義に起因する」と論じている（山中 2017b、229頁）。

カーを貫く文化相対主義を山中は「カール・マンハイムの『知識社会学』に由来する」と述べ、カーの著作からマンハイムの信条に対して明らかにされている賛意を抜粋し引用している（山中 2017b、229頁：Carr 1980、p.181）。

本論の研究成果との関連において、山中が引用したカーの論述は非常に重要なため、以下にその引用部分を記すこととする。

「現実の本質は動態的であり、それゆえ、その中に『時間を超越した』判断を下しうる静態的なポイントを探し出そうとするのは根本的な間違いである。この常に変化する現実についての個々人の理解は、部分的で相対的にならざるをえない。人は、自らが存在している時間

と場所に規定された観点からのみ物事を理解できる。そしてこの限定された認識ですら、見ている間にも継続的に変化する過程にある何ものかの一部なのである。」(Carr 1980, p.181 : カー 1984、393頁)

つまり、これはまさに、拙稿四論文がカーのテキストの分析をボトムアップ式に行った結果得た結論の中核そのものである(河村 2022a・河村 2022b・河村 2023a・河村 2023b)。

すなわち、人間の思索と理性が時間と場所に制約されていることを述べ、カーはマンハイムの「知識社会学」に賛同しているわけであるが、同時に、この視座は拙稿四論文で明らかにしてきた、カーが著した伝記四作品と『危機の二十年』までに一貫した主題の一つと同義であることも明らかである。

本論は、マンハイムがカーに与えた影響を否定するものでは決していない。しかし、カーの全研究分野を貫くこの文化相対主義や人間の思想の制約を鑑みる時、カーの伝記作品群執筆期における文学という学問領域の重要性は看過できないものであることを山中の研究を検討した結果としてもまた、筆者は強く主張する。

さらには、山中はカーの文化相対主義と人間の思想の制約を基礎として、カーの問題関心の中核を、既述のように「二十世紀に移植された十九世紀の自由主義的国際主義の思想と行動の『不毛と幻滅』」であると解釈したが、自由主義的国際主義の問題はカーにとっての多数の事例の一つに過ぎなかったのではないかと筆者は考える。

換言すると、カーにとっては、人間の思索における時間と場所による制約と、それにとまなう人間の可謬的性質こそが彼にとっての中核的問題関心であり、その問題関心は、マンハイムの影響と共に、文学研究にも由来するものであると本稿は主張したい。

そして、カーの国際政治学、歴史哲学、ソヴィエト・ロシア史における研究にも、人間の思索における時間と場所による制約と人間の思考の可謬的性質を根幹に据え、カーは各学問領域のテーマについて論じていると筆

者は考えるが、これについてはさらなる研究の上、検証が必要である。

以上、山中の研究を検討してきた。

以下、次章からは、伝記『ドストエフスキー』をテキスト分析していく。
拙稿河村 2022 aが「超越的な原理に基づく知識形態に対する批判的視座の有無」という文脈から論じたのに対して、本稿では文化相対主義との関連という文脈において、別の角度から論じていく。

第二章 カーにおける文化相対主義と 『ドストエフスキー』

本章では、カーにとって、ロシア文化との初めての本格的な邂逅と格闘であったと考えられるドストエフスキーについての伝記作品であり、カーの処女作である『ドストエフスキー』について検討する（ハスラム 2007）。

カーが著作の他にもさまざまな論考や記事を書いていたことは認識しているが、西村 2012同様、筆者の本稿と関連する論文の研究対象は、現段階ではカー著の伝記四作品と『危機の二十年』までの五作の著作としている。⁴⁾

これまでの筆者の研究成果のうち、カーの1930年代に一貫した特徴といえる超越性に関するカーの批判的視座についての議論には、以下のものがある。

それらは第一に、「超越的な原理に基づく知識形態に対するE・H・カーの批判的視座：『ドストエフスキー』と『危機の二十年』の共通点として」（河村 2022a）である。

第二に、「超越的な原理に基づく知識形態に対するE・H・カーの批判的視座：『浪漫的亡命者たち』において」（河村 2022b）である。

そして、第三に「超越的な原理に基づく知識形態に対するE・H・カーの

批判的視座：カー著伝記『カール・マルクス』における『資本論』に関するカーの議論を基に」(河村 2023a)である。

最後に第四として、「超越的な原理に基づく知識形態に対するE・H・カーの批判的視座：カー著伝記作品『バクーニン』における静的な一元性に対する批判的考察」(河村 2023)がある。

上述の通り、筆者(2022a)が超越的な原理に基づく知識形態に対する批判的視座の有無という文脈から、カー著『ドストエフスキー』を分析したのに対して、本論では、カーが文化相対性という視点をいかに体得したかという文脈に置き換えて分析していく。

先述のように伝記四作品のうち、カーの処女作である『ドストエフスキー』(1931)についてのみテキスト分析を行い、他の作品については簡潔に検討する。⁵⁾これはカーにとってドストエフスキーこそが最も彼に影響を与えた人物であるためである。

ドストエフスキーの人生と彼の作品との邂逅により、カーを育んだ西欧で一般的に確信されているような価値観は絶対的なものではないことにカーは気づいた(カー 2002：河村 2022a、85～86頁)。

このことはカー自身が述べている。彼が死去する二年前に綴った自身の自伝である「自伝的覚書」において、彼に最も深い影響を及ぼした人物として、彼は第一にドストエフスキーを挙げている。そして第二に彼が影響を受けた人物として、ゲルツェンを挙げている(カー 2002、55頁：河村 2022a、85～86頁)。

「いまや私は、自分が育まれたリベラルな道徳的イデオロギーがいつも考えていたように現代世界で当然視される絶対的な存在ではなく、特権的集団の外部に住んで非常に異なった目で世界を眺めるきわめて知的な人々によって、鋭くまた説得力のある攻撃を受けていたことを初めて知った。言い換えれば、ブルジョワ資本主義社会に対する最初の挑戦は、私に関する限り、マルクスでもボルシェビキでもなく、厳密な意味ではとても革命家とは言えない19世紀ロシアの知識人たちが

らのものであった。」(カー 2002、55頁)

すなわち、19世紀のロシアの知識人たちを通じて、カーは自らを育んだリベラルな価値と社会が絶対的なものではないことを知ったと回想している。

伝記作品『ドストエフスキー』には、ドストエフスキーの体験や彼の芸術性の結晶である小説を通して、カーが信じてきた西欧的な超越的前提に対して、カーが懐疑心を抱くようになった過程が顕著に表現されている箇所がある。

よって、本章では、第一にドストエフスキーの投獄生活について書かれた、シベリア流刑直後の作品に対してのカーの解釈を通して、普遍的善悪の絶対性に対するカーの疑義を検討する。

さらに第二に、ドストエフスキーの五大小説中『白痴』、『カラマーゾフの兄弟』の作品についてカー自身の言説を交えながら検討していくことにより、異文化間における神学論的価値観の差異についてのカーの考察を追うこととする。⁶⁾

第一節 普遍的善悪の絶対性に対する疑義

本節では、ドストエフスキーの思想を研究する過程において、カーが普遍的善悪の絶対性に対して批判的姿勢をとるに至ったことを論証する。それにより、カーの中に存在する文化相対主義、すなわちマンハイムの論に対してのカーの賛意にも含まれていた観点に着目することとする。

それは「人の理解は部分的で相対的にならざるを得ない」という観点と「人は、自らが存在している時間と場所に規定された観点からのみ物事を理解できる」という視点である。

1849年4月、ドストエフスキーは冤罪だったにも拘わらず、思想犯として逮捕される。

シベリアにおけるドストエフスキーの流刑経験は、カーの伝記『ドストエフスキー』において超絶的な原理に基づく知識形態に対する批判を形成する第一の要因である、普遍的善悪の問題としてカーは考察している。

すなわち普遍的善悪に対するドストエフスキーの批判的姿勢は、彼のシベリア流刑経験に起因するとカーは解釈しており、ドストエフスキーの価値観が、シベリア流刑を経て大きく揺るがされたことをカーは指摘しているのである。

そしてカーはそのドストエフスキーの思想の変化の過程に多大な関心を抱いており、そのことが、第二節で検討する異文化間における神学論的価値観の差異という問題関心へと発展していると考えられる。

その論拠として、カーが以下のように論じていることを挙げる。

「監獄は、ドストエフスキーがこれまで聞いていた、あらゆる標準の道徳を覆したのだった。美德と悪徳という慣習的な範疇は、もはや道徳の世界における対立する極ではないように思われた。あきらかにそれらは、互いに他と相容れないものでさえなかった。『死の家』において、ドストエフスキーははじめて、人間の法のみならず、一般に受け入れられている道徳律の妥当でないことに気づいた。かくて、ふつう認められるような善と悪の境を越えて、もっと奥深い真実の探求を考えるようになった。」(70: 67)⁷⁾

すなわち、ドストエフスキーは、投獄時代を経て普遍的な善、もしくは普遍的な悪は存在しないという考えに至ったとカーは結論付けている。

カーはドストエフスキーに及ぼしたこのような変化の過程として、第一に、ドストエフスキーがシベリアから兄へ送った手紙について検討している。そして、第二に、逮捕から十年以上の歳月を経た1860年代に、ドストエフスキーが著した『死の家の記録』も取り上げている。

ドストエフスキーによる両記述は大変に類似したものである。カーは両者の記述を対比し、ドストエフスキーが兄に送った手紙から十年の歳月を

経ても、ドストエフスキーの文章が非常に似通った描写であることに着目し、その経験がドストエフスキーに与えた影響の大きさを強調している。

カーの意図を明確にするため、ドストエフスキーによる記述を引用し、対比することとする。

まず第一に、ドストエフスキーが、彼の兄、ミハイルに宛てた、ある手紙におけるカーの引用文を以下に示す。

「監獄にいる泥棒たちの中にも、四年もたつうちに人間を発見するようになりました。あなたは信じてくれるでしょうか。ここには、深遠な、力強い、美しい性質が存在するのです。粗野な外観の下に黄金を見出すということは、なんという喜びでしょう。一人や二人ではなく、大勢いるのです。尊敬しないわけにはいかない人もいれば、ただひたすら美しい人もいます。」(66：64)

つまり、ドストエフスキーとは異なり、実際に凶悪な犯罪、殺人や窃盗といった行為を行った流刑者たちが、ドストエフスキーや一般の人とも変わりなく人間として尊いということに、彼は驚きを抱きながら、気づいていった様子にカーは着目している(66：64)。

第二のカーの引用文は、上述のドストエフスキーの手紙の内容と酷似していることが明白である。カーが『死の家の記録』から抜粋し、カー著『ドストエフスキー』に記している第二の引用部分は以下のものである。

「陰鬱な、敵意にみちた他の囚人たちの中にも、私は親切な楽しそうな顔を認めざるをえなかった。『悪しき人々はどこにもいる。そして悪しき人々の中にも善良な人々がいる』。みずからを慰めるような気持ちで、私はあわててこんな反省をした。『誰が知ろうか。この人たちも結局は監獄の外にいる人々より、それほど悪い人間ではないかもしれない』。」(67：64)

このような観点は、ドストエフスキーが流刑されなければ決して、彼により獲得されることはなかったであろう。

これは、ドストエフスキーが置かれたシベリア流刑という時間的また場所的規定からのみ理解されえる普遍的善悪の問題である。カーはこれに強い関心を持ち、いかに現実の本質が可変的であるかを看取した。このことは、カーが育まれてきた西欧的一元性に対する疑義を彼に抱かせたと同時に、文化的相対主義の発見の萌芽となっている。

以上のように、時代と場所が異なることによって、カーが育まれた西欧的価値がいかに絶対的かつ普遍的なものではないかについて、カーは驚きと知的興奮を以て著している。

ここまで、ドストエフスキーが、シベリア流刑経験を経てこのように、善悪の絶対性に疑義を抱いた過程をカーのテキストに従い、明らかにしてきた。このドストエフスキーの変化はカーにも影響を及ぼした。

このように、人は自らが存在している時間と場所に規定された観点からのみ理解できるという相対主義の萌芽が、この時期のカーの思索に認められる。この経験なしにはドストエフスキーは、そして、彼に感化されたカーも普遍的善悪の上記のような可変性に気づくことに至らなかったであろう。

以上のように、普遍的善悪が人間を取り巻く時間と場所により可変的であるという視座を得た伝記作品群研究期は、カーの思想形成過程において必要な位置を占める。

以下、次節からは倫理や価値を問題関心の中心に据えながら、ドストエフスキーの小説に対するカーの分析を検討する。

第二節 異文化間における神学論的価値観の差異

第一項 西欧的文化とロシア的文化における倫理的理想

本項ではカーが、ロシア的な倫理と、西欧的な倫理が全く違うものであるということを認識したことを論じていく。それによって、道德概念は、

絶対的なものではないし、超越的な原理でもないことにカーが気づいたと
いうことを論証していく。

筆者が明確にしていたように（河村 2022a）、カーは西欧的な神学論と
ドストエフスキーから学んだロシア的な神学論の違いの中に、西欧的な神
学論を基盤とする西欧的な常識が全くもって「常識」ではないことに衝撃
を受けている（河村 2022a、102頁）。そして、彼の普遍的原理に対する
批判はますます確固たるものとなっていく。

西欧的倫理観とロシア的倫理観の差異を最も明確にしているドストエフス
キーの思想としてカーは、ドストエフスキーの五大小説の一つである『白
痴』を分析している。

カーの解釈によると、この小説の主題は、「奇妙な幻想的世界とわれわれ
の知っている世界との接触の物語である」（204：197）。また、この小説
は、「ロシアの倫理的理想の最も完璧な文学的表現を具体化している」と
カーは評している（204：197）。

そして、カーはドストエフスキーがその主人公であるムイシュキンに具
現化した、倫理的理想の本質について論じていく。

カーによると、『白痴』の中において、ムイシュキンが自ら進んで行っ
た行為は見つけがたい（209：201）。ムイシュキンは常に受動的であると
カーは論じている。

「ムイシュキンを通して示された倫理的理想は、積極的というより
は、むしろ受動的な理想である。善良な人間とは善行を積むものであ
るという、西欧的な考え方とこれほどまでに、かけ違ったものはない
だろう。」（208-209：200）

このように、カーはロシア的倫理の理想であるムイシュキンを受動的性
質であると表現して、西欧人の能動的な倫理的思想と対比している。

さらには、ムイシュキンによって表現されている、こうしたドストエフ
スキーの考える「受動的な美徳」はロシア語の「スミレーニエ」という言

葉で表されるものであるとカーは主張する(209：201)。

「スマレーニエ」とは、「苦悩を通じての救済という教義」であり、キリスト教的な「最高の美德」であるとカー説明している(209：201)。かくて、ムイシュキンの理想は受難にあらわれる。それは感情を行動より重視するものである(210：201)。

カーはその倫理的な理想の本質について、次のように述べている。

「明らかに西欧的ではない、ロシア的な理想である。」(208：200)

このように、明らかにカーは西欧的な価値とロシア的な価値の差異に着目し、「理想」というものの普遍性ではなく、その個別性について、肯定的な評価を下している。

西欧における「倫理的理想」とロシアにおける「倫理的理想」の差異に関する詳細な考察をカーはさらに展開している。

カーはヘブライの十戒とイエスの二大戒律を比較する。そして、カーは、イエスの二大戒律は行動ではなく、「神を愛することと隣人を愛すること」という、「感情の状態を求めている」と論じる(210：201)。そして、地上におけるイエスの最高の業績を父なる神の意思に従って受けた「受難」であったとカーは主張する(210：201)。

したがって、ムイシュキンの受難の倫理を描いたドストエフスキーは、「近代文学における原始キリスト教の理想について、唯一の読むに堪える表現を我々に提供しているのである」とカーは、ドストエフスキーのこの小説を高く評価している(210：202)。

かくて、ロシア的な倫理によると、感情を行動より重く見るということは、あきらかに罪の観念に影響を及ぼすのであり、「罪深い行動は罪深い精神状態よりは許しやすいもの」とであるとカーは主張する(210：202)。

そして、カーはそのようなロシア的なドストエフスキーの思想と対極にある西欧文明に言及し、両者を比較している(211：201)。

「感情と行動が相反するときは、西欧の人々は、いつも行動を優先させてきた。そして、西欧的なキリスト教においては、宗教を一定の行動を命じたり禁止したりするものと、ますますみるようになってきた。だが、ドストエフスキーの方が福音書に見られる原始キリスト教の伝統をいっそう正確に反映していることを示すのはそれほど困難ではないだろう。」(210 : 201)

このようにカーは西欧の倫理的価値観を行動の産物と解釈し、受動的なロシア的な倫理観を、より福音書に見られるものに近いと評している。彼はさらにこの解釈を深化させ、西欧とロシアの価値について以下のように言及している。

「西ヨーロッパの道德観は、裁判所や刑法に固有な概念によって毒されている。われわれ、西欧の者たちは感情や主義主張に対しては寛容であるが、行動には不寛容である。(中略) 実際にはともあれ、とにかく戒律としては、行動を重んずる西欧のわれわれは、まったく別な価値の世界に住んでいる。」(211 : 203)

以上、ドストエフスキー著『白痴』のカーによる分析を検討してきた。カーは、ロシアの倫理的理想と、西欧の倫理的理想が全く違うものであるということを認識した。換言すると、道德概念は、絶対的なものではないし、超越的な原理でもないことにカーが気づいたと、読み取ることができる(河村 2022a, 104頁)。それは場所と時間によって可変的であるという文化相対主義の見解と共通している。

このように、カーの伝記作品『ドストエフスキー』には文化相対主義的観点が随所に散見されることを、カーによる『白痴』の解釈を通して明らかにした。

以下からは、カーによる『カラマーゾフの兄弟』の解釈を検討していく。

第二項 「苦悩と罪」に対する解釈をめぐる

本項ではドストエフスキー著『カラマゾフの兄弟』という40万語前後の叙事詩についてのカーの解釈を検討していくことにより、再び西欧的価値とロシア的価値の差異についてのカーの考察を検討していく。

ロシア的な神学論と、西欧的な神学論の差異に、ここでもカーは衝撃を受けている。カーが如何に驚愕し、憧憬さえ覚えている様子が現れている部分を以下に引用することとする。

「ある種の西欧人にとっては虚偽の口実とも考えられそうな、万人の罪に各個人が関与しているというこの考えは、たしかに深くロシア国民性に浸透していて、おそらくはロシア人の根ざし深い共産主義的本能につながりを持っているのかもしれない。最も顕著な、ロシア人の特性と従来見なされてきた限りない寛容も、こうしたところから説明がつくのであろう。同胞を非難せずに、その罪に自分もまた関与していることを認めるのである。陪審制度が西欧の範例にならって六十年代にロシアにも設けられたとき、有罪の判決を得ることが極めて困難なことが発見された。最も明白な犯罪の場合でさえも、陪審官たちは無罪放免にしたいくてたまらぬ衝動に影響されるようだった。」(296: 280)

このように、ここでもカーは西欧的価値を能動的であり、ロシア的価値を受動的であると捉えている。なぜなら、西欧的価値はその正義を明らかにする行動自体に価値の重きを置く。それに対して、ロシア的価値は自分もまた罪に関与しているということに着目してその受動的行動こそを価値として重要視しているのである。

カーはドストエフスキーの行った「苦悩と罪との密接な関係」に対する考察について、詳細な検討を行っている(292: 277)。カーは以下のようにドストエフスキーの考えを分析した。ここに、カーからの引用を示したい。

「彼は、罪を苦悩の原因とみなす、西欧ならびに東洋の神学者たちの通俗的誤謬にけっしておちいらなかった。彼は、苦悩は罪を赦すために必要な心理的条件であるとたたく信じていた。ドストエフスキーによって重要であると思われた寛恕は、他人によるものではなく、罪人自身が自らを赦すことなのであった。」(292:277)

これは、プロテスタント神学において、とても大きな役割を担ってきた個人的罪悪意識は、ドストエフスキーにとって「救済に辿りつく罪悪感」ではないことをカーは強調しているのである(河村 2022a、105頁)。そしてカーは、ドストエフスキーの意味する罪悪感を「罪の共産主義とでも言い表すのが、一番ふさわしいような理論」と表現している(295:280)。

「すべての者があらゆることですべての者に対して、罪を犯してきただ。 (中略) われわれのだれもが、すべての者の、地上のあらゆるものの罪を荷っている。単に一般的な世界の罪でなしに、個々の一人一人がこの地上のあらゆるものに対する罪を荷っているのだ。」(295:280)

この考え方もまた、カーの解釈によると西欧的なものから著しく乖離している。ロシア的キリスト教の罪悪感と西欧との常識の差をカーは、はっきり認識したということが、ここでも明白となった。

以上、ロシア的道德観及び価値観であるとカーが解釈したものが、西欧的道德観や価値観といかに違うかを、カーが驚きと共に受容していることを明らかにしてきた。そして、道德観や価値観は、普遍的かつ超越的な何かではないと、カーが考えるに至った様を追ってきた。これらにより、カーが育まれてきた西欧自由主義の覇権的な地位に対して、カーは批判的視座を形成したことを明らかにしてきた。

ここまで、ドストエフスキーの五大小説の内、『白痴』と『カラマーゾフ

の兄弟』がカーに与えた影響を検討した。

本章全体では、これらの作品は、道徳に対する新しい視座をカーに与えたばかりでなく、異文化に根差した異なる思想を知ったカーが、西欧的な原理とは、いかに彼が信じていたよりも脆いものかを実感した過程に着目した。そして、カーが西欧の文化の覇権的優位性に強い疑義を抱くこととなったことを明らかにした。

以下からは、『ドストエフスキー』以降にカーが著した他の伝記三作品について検討する。

第三章 『ドストエフスキー』 以後のカーの伝記三作品 と文化相対主義

本章では、『ドストエフスキー』以後にカーが著した伝記三作品を文化相対主義の観点から、簡潔に考察する。『ドストエフスキー』以後の三作品の伝記とは、『浪漫的亡命者たち』（1933）、『カール・マルクス』（1934）、『バクーニン』（1937）である。本章の議論により、カーにおける文化相対主義は、著作『ドストエフスキー』だけにとどまらず、伝記作品執筆時に一貫して存在していることを明らかにしたい。

カーの第二の著作である『浪漫的亡命者たち』は、1830年代及び40年代のロシア人浪漫主義者であるアレクサンドル・ゲルツェン（Aleksandr Herzen, 1812-1870）とその妻ナタリヤ・ゲルツェン、そして彼ら夫婦の友人たちを中心とした伝記である。

この作品において着目したいテーマの一つは、この世代のロシア人浪漫主義者たちが最も影響を受けたジョルジュ・サンド（Geroge Sand, 1804-1876）によって掲げられた「浪漫的な愛」に対するカーの解釈である。

結論から述べると、この時代の浪漫主義者たちにとって、唯一無二の「愛

の理想の形」であった「浪漫的な愛」を、カーはまさに、人間の掲げる理想の可謬性と可変性を皮肉にも象徴する概念であると解釈している。

したがって、理想的概念に縛られるが故に次々と展開される悲劇的憎悪を描写することにより、現実の本質がいかにか動態的であるかということと、それゆえに、その中に「時間を超越した」判断を下しうる静態的なポイントを探し出そうとするのは根本的な間違いであることを主張している。先述の通り、カーの言説にあるように「人は、自らが存在している時間と場所に規定された観点からのみ物事を理解できる。そしてこの限定された認識ですら、見ている間にも継続的に変化する過程にある何ものかの一部なのである」(Carr 1980, p.181: カー 1984, 393頁)。

『浪漫的亡命者たち』は、ロシア的浪漫主義者たちの浪漫的な愛について、まず、この物語の主人公であるアレクサンドル・ゲルツェンと彼の妻ナタリヤ・ゲルツェンとの出会いから、結婚、そして、瞬く間に訪れた二人の間のすれ違いに関するカーの描写により、カーがいかにか「浪漫的な愛」というものが脆弱であり、およそ時間や場所を超越する理想の形態ではないことを明らかにしている。

次に、この伝記作品はアレクサンドル・ゲルツェンの妻であるナタリヤ・ゲルツェンとゲルオク・ヘルヴェークというドイツ詩人の恋愛関係と、アレクサンドル・ゲルツェンを含む三人の浪漫主義者の間における浪漫的な愛を対象として、「愛という宗教」とカーが呼んだものに対する彼の解釈を検討していく。三者間の浪漫的な愛とは、博愛的なものに始まるが、瞬く間に憎悪にあふれた三角関係と変化する。

サンド的な「愛の宗教」の実践として、始まった三者の関係について、カーはナタリヤとヘルヴェークの間には最初から違いがあり、限界があったことを表現している。カーはさらに、以下のように記している。

「浪漫的な30年代ロシアに育ったナタリヤは、この熱情的な友情に、何も危険を感じなかった。西欧人のヘルヴェークは、時には疑いを感じたことであろう。西欧の文明には、また別の因習が行われていたの

である。この三角関係はそれぞれに異なった必要条件によっていたわけである。」(Carr 1933, p.57: カー 1953, 56頁)

ここにも、人間の理想や思索が時間や場所に制約されるものであり、可変的性質を有するという文化相対的カーの主張が現れている。

物語は、このような本来理想的な愛であるはずの「浪漫的な愛」のために、悲劇的展開を読者に幻滅を与えるほどに繰り返していく。

ニコライ・オガリョフが経験した苦悩を、オガリョフと彼の一人目の妻であるマリア、そして彼女の愛人であるガラーホフの間における三角関係を通じて、カーは描いていく。

この場合も、三者間の浪漫的な関係は悲劇的に崩壊している。カーの「愛という宗教」という浪漫的な愛に対する批判的な視点、すなわち、サンドが謳うような絶対的な理想に対するカーによる批判的視座は、ここでも明らかである。

さらに、ゲルツェンとオガリョフ、そしてオガリョフの二人目の妻であるナタリヤの三角関係に関するカーの描写が続く。浪漫的な愛の体現と、きわめて生々しい現実をカーが描写することによって、「愛という宗教」の脆弱さについてのカーの思想は明瞭である。

以上のように、『浪漫的亡命者たち』においても、カーの文化相対主義的な視点は、「理想」とする人間の思想が時間と場所に規定された観点からしか理解されえないとする彼の主張から、明確である。

カーの第三の著作である伝記『カール・マルクス』もまた、時代や地域による差を考慮しない、一元的かつ絶対的とされる原理や思想に対して批判的である。

伝記『カール・マルクス』において、カーがマルクスの思想と正面から格闘している箇所は、第六章「第一段階のマルクス主義」と第十五章「マルクス主義・最後の段階」と題された二章であるといえる。

第六章におけるカーの議論は、第一に弁証法と能動性、第二に、歴史の出発点と未来という視点を中心に展開されている。すなわち、この章にお

けるカーの議論はマルクス主義に対する以下の批判に集約されている。

第一に、マルクスの哲学が依拠しているフォイエルバッハが、弁証法を使用しておらず、極めて静態的な性質を持っていることにより、カーはマルクス主義の哲学的基盤を批判している。

第二に、カーは、政治的にフランスのユートピア社会主義者たちの影響を強く受けたマルクスの、人類はある特定の終着点に到達するという論理を痛烈に批判している。

以上を鑑みたとき、原理や概念は絶え間なく刷新され、それに従い、歴史とは限定された到達点を持つものではないという考えをカーが持っていることが明らかになる。

第十五章において、カーはマルクス主義における矛盾点を指摘している。カーの指摘は以下の二点である。

最初に、マルクスの経済的な研究は、経済学ではなく、プロレタリアートとブルジョワジー間における道徳的考慮であるとカーは主張する。このことを論じるために、カーはマルクスの『資本論』を分析したうえで「労働価値」について検討し、第二に「剰余価値論」を考察している。

第二に、カーはそのような道徳的考慮も、特定の時代と地域を対象としているものであるという。換言すると、マルクス主義は時代と特定の地域の制約を受けた思想であり、超越的な原理ではありえないということをカーは指摘している。

したがって、マルクスの道徳的考慮も、時代や場所を超越した議論ではなく、19世紀のイギリスという特定の時代背景と社会の背景の産物であることをカーは主張している（河村 2023a、17頁）。

以上のように、この作品においても、カーの文化相対主義的視点が明確になっている。人間の考え出した思想は、時代と場所により制約を受け、それは可変的なものであるというカーの信条は明瞭である。

最後に、カーの四作目の伝記作品である『バクーニン』について、簡潔に述べることにする。

この著作は、『ドストエフスキー』、『浪漫的亡命者たち』、そして『カー

ル・マルクス』と続く、一連の伝記群の最終作品であり、国際政治学誕生の書籍と一般的にみなされてきた『危機の二十年』出版のわずか二年前に上梓された。この時系列的背景は、この作品に大きく影響していることは言うまでもなからう。

伝記『バクーニン』とは、普遍的で時代や場所を考慮しない、静的かつ絶対的な一元性を批判するために書かれた著作である。この伝記作品執筆に際して、カーは、バクーニンの思想に関する文献にほとんど関心を示していない。

筆者は、カーにとって魅力的であったのは、バクーニンの強烈な「無法で派手な」人格であり、彼の普遍性と絶対性を帯びたアナキズム的側面を含む思想自体ではなかったという考えに至った。であるからこそ、闊達な筆致によるバクーニンの人間的魅力に対する文学的作品としての評価は高くとも、大沢正道の指摘にあるように、カーは「アナキズム系で刊行されたバクーニンに関する史料はあまり利用」していないという事実がある。

カーがこの著作を書く上で最も利用している史料は、バクーニンの書いた書物ではなく、「ソ連の歴史家Y・M・ステクロフの編集した選集や彼の書いた伝記である」と大沢は指摘している（大沢 2013、687頁；河村 2023b、26頁）。

カー著『バクーニン』に対するシカゴ大学のB・F・ホスリッツの批評が的を射ていると大沢は、以下のように指摘している。

「バクーニンの潜在的な読者たちは、1937年以来エドワード・H・カーの分厚い伝記『ミハエル・バクーニン』をいくらか参照できるようになった。しかしカーの労作の有効さはきびしく限られている。というのは、それはバクーニンの思想よりはほとんど彼の生活の実際の事件だけを取り扱っているからである。バクーニンについての思想的な伝記を書くまいというカーの明白な意図は、人によってはバクーニンの最大の、最も円熟した著作とみなされている『国家主義とアナーキー』にカーがふれることすらしていない事実のうちにはっきりと示

されている。」(大沢 2013、686-689頁；河村 2023b、27頁)

このように、カーはバクーニンの最も円熟した著作にすら触れていないのである。以上を鑑みたとき、カーはバクーニンの思想には共感していなかったことがうかがえる。

これは、バクーニンの思想が、あまりにも絶対性を伴った一元的な理想に偏っていたことに起因している(河村 2023b)。

以上、全ての伝記作品に、人間の思索には時代と場所の制限があるというカーの視点の存在を示してきた。この視点こそがカーの文化相対主義の萌芽であるといえまいか。このカーと文化相対主義の邂逅は、カー自身の異文化理解に努める研究過程の産物である。その意味において伝記作品群を研究することは、我々後世の研究者たちが、カーの1930年代という彼の初期思想形成過程において、カーが重要視した視座を知るうえで、極めて重要であることが明白となった。

それだけではなく、伝記作品の研究とは、我々がカーの他の学問領域の礎石となるものを発見できる機会でもある。よって本論は、カーの文化相対主義の萌芽が伝記作品の研究過程に発見されることを強く主張し、伝記作品群の研究の重要性を訴えたい。

結 び

本稿は、E・H・カーの文学という研究領域としての伝記作品群執筆期が、カーの思想の特徴の一つをなす文化相対性を研究する上で極めて重要であることを、まずカー著『ドストエフスキー』のテキストを分析することによって明らかにした。そこでは、西欧文化とロシア文化の差異をカーが驚嘆と共に発見していく過程を解明し、それによって、本稿の命題であ

る、カーを貫く文化相対主義の究明における伝記作品研究の重要性を論証してきた。また、『ドストエフスキー』以後に書かれた三つの伝記作品についても、本論は同様の主張を強く訴えた。

本論は文化相対主義を「人は自らが存在している時間と場所に規定された観点からのみ理解できる」というカーの主張を基軸に据え、西欧自由主義の覇権的な地位に対するカーの批判的視座という観点から検討してきた（山中 2017b、229頁：Carr 1980, p.181）。

今後の課題の一端としては、次のようなものがある。異文化を研究したカーの伝記作品群における会得が、彼の国際政治学、歴史哲学、ソヴィエト・ロシア史の各学問領域特有の問題に彼が取り組む際に、具体的には、どのように応用されたのかを明らかにしていくことは興味深い。

すなわち、伝記作品における人間の思想の制約と可謬的性質の発見が根底にあるとして、それらの人間の思想と各々の学問領域の具体的問題をどのように関連させて、カーが思索を展開させたのかを解明することは、山中仁美が関心を持った「三人のカー」を「四人のカー」と提唱しなおしたのち、「一人のカー」へと統合することを可能とすると思われる。

これらはすべて、総合文化学に基づく研究である。総合的に学知を探求する喜びは、何物にも代えがたく、広い視角から平和と秩序構築について探求したカーについての研究を今後とも学問領域の垣根を越えながら行っていきたい。

——注——

- 1) 本論では英語圏でInternational Relationsと呼称されている学問の日本語訳として、「国際政治学」を一貫して使用する。ただし、他の研究者が選んだ語彙、または書籍名などの固有名詞などにおいて「国際関係論」とされている箇所は、例外とする。
- 2) 周知のように冷戦開始後、国際政治学の中心地が米国に移ってからの国際政治学の主流は、科学的であることを重視し、カーが行ったような、人間の曖昧さをも含む哲学的な考察と大きく異なっている。ただし、英国学派などの少数の

例外もある。

- 3) 紙幅の関係により、本論ではすべての伝記作品をテキスト分析に基づいて研究することが困難であった。『浪漫的亡命者たち』、『カール・マルクス』、『バクーニン』については拙稿、河村 2022bから河村2023bに至る一連の論文を参照して頂ければ幸いである。
- 4) カーは、1937年1月に『ヴェルサイユ平和条約以降の国際関係』を出版している。しかし、これは、労働者の社会人や中等学校生などを対象とした「初歩的で、五万字以下の」とカー自身が述べている短いテキストブックであるために、本論ならびに、関連する拙稿では研究対象外としている（ハスラム 2007、95頁）。また、1939年には『危機の二十年』刊行後にカー著『イギリス最近の外交政策』が出版されているが、本論とそれに関連する拙稿では伝記作品群と『危機の二十年』との関係に注目しているため、1930年代の作品ではあるものの、その書籍を研究対象としてない。本文中でも既述した通りカーは著作以外にもさまざまな論考や新聞記事を書いていることは周知のことであるが、本論と関連する筆者の研究は現段階においては各著作の分析を目下の課題とし、新聞記事などへの分析は今後の課題としたい。
- 5) なお、河村 2022aにおいては『ドストエフスキー』のみならず『危機の二十年』の検討も行ったが、『危機の二十年』についてのテキスト分析を、本論では割愛することとする。
なぜなら、本論は、伝記作品群から『危機の二十年』までの一貫性を証明した拙稿四論文とは異なり、あくまで伝記作品を中心に、伝記作品とカーの文化相対主義の関係に着目して行う研究であるからである。
- 6) 既述の通りこれらの部分に対するテキスト分析は、拙論（河村 2022a）でも行っている。しかし、河村 2022aのテキスト分析の目的と本論のテキスト分析では異なる事項を論証していることを喚起したい。すなわち、前者が「超越的な原理に基づく知識形態に対する批判的視座の有無」について論じているのに対し、後者は「文化相対主義という概念をカーが会得した過程」について論じているということである。
- 7) 本章において、これ以降、著者名や出版年がなく、括弧内に数字のみを記している箇所は、括弧の前半がカーの原文である（Carr 1931）の頁数を意味する。そして括弧の後半を訳書である（カー 1968）の頁数とする。

参 考 文 献

一 次 文 献

- Carr, E.H. *Dostoevsky (1821-1881): A New Biography*, (London, Allen & Unwin, 1931).
[松村達雄訳『ドストエフスキー』(筑摩書房、1968)]。
- The Romantic Exiles: A Nineteenth-Century Portrait Gallery*, (Victor Gallancz, 1933)。
[酒井只男訳『浪漫的亡命者たち』(筑摩書房、1953年)]。
- Karl Marx: A Study in Fanaticism*, (London, J. M. Dent & Sons, 1934).
[石上良平訳『カール・マルクス』(未来社、1956年)]。
- Michael Bakunin*, London, (Macmillan, 1937).
[大沢正道訳『バクーニン 上・下』(現代思潮社、2013年)]。
- The Twenty Years' Crisis, 1919-1939: An Introduction to the Study of International Relations*, (London, Macmillan, 1939).
[原彬久訳『危機の二十年』(岩波文庫、2011年)]。
- From Napoleon to Stalin and Other Essays*, (London, Macmillan, 1980).
[鈴木博信訳『ナポレオンからスターリンへ—現代史エッセイ集』(岩波書店、1984年)]。
- “An Autobiography”, (in Michael Cox (ed.), *E. H. Carr: A Critical Appraisal*, London, Palgrave, 2000, pp. xiii-xxii).
[中嶋毅訳「自伝的覚書」(『思想』944、2002年)]。

二 次 文 献

- Ashworth, L. M. “Did the Realist-Idealist Great Debate Really Happened? A Revisionist History of International Relations,” (*International Relations* 16 (April), 2000, pp.33-51).
- Ashworth, L. M. “Where Are the Idealists in Interwar International Relations?” (*Review of International Studies* 32 (July), 2006, pp.291-308).
- Cox, M. ed. *E. H. Carr: A Critical Appraisal*, (Basingstoke and New York, Palgrave, 2000).

- Evans, G. "E. H. Carr and International Relations," (*British Journal of International Studies*, 1 (July), 1975. pp77-79).
- Fox, W. T. R. "E. H. Carr and Political Realism: Vision and Revision," (*Review of International Studies* 11 (January), 1985. pp.1-16).
- Haslam, J. *The Vices of Integrity: E. H. Carr, 1892-1982*, (Verso. 1999).
- Howe, P. "The Utopian Realism of E. H. Carr," (*Review of International Studies*, 20 [July], 1994, pp.277-297).
- Johnston, W. "E. H. Carr's Theory of International Relations: A critique," *Journal of Politics* 29 [November], 1967, pp.861-884.
- Jones, C. *E. H. Carr and International Relations: A Duty to Lie*, (Cambridge University Press, 1998).
- Lauer, M. "From a Bookshop in Riga: Edward Hallett Carr's Debt to Fyodor Dostoevsky," A thesis submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of Arts, Institute of political Economy, Carleton University, Ottawa, Ontario, 2005).
- Morgenthau, H. "The Political Science of E. H. Carr," (*World Politics*, 1 [1], 1948. pp.127-134).
- Nishimura, K. "E. H. Carr, Dostoevsky, and the Problem of Irrationality in Modern Europe," (*International Relations* 25 [March], 2011. pp.45-64).
- Thompson, K. W. *Masters of International Thought: Major Twentieth Century Theorists and the World Crisis*, (Louisiana State University Press, 1980).
- 荒木正見『知の悦び——総合文化学の確立へ——』、(中川書店、2025)。
- 速藤誠「『危機の二十年』から国際秩序の再建へ—E. H. カールの国際政治 理論の再検討(帝国・戦争・平和)」(『思想』、第945号、2003)。
- 速藤誠治「『危機の二十年』の現実主義論」(『外交フォーラム』、第22号 2 卷、2009)。
- 大沢正道「訳者あとがき」(E・H・カー著『バクーニン 下』、現代思潮新社、2013、679-708頁)。
- 河村しのぶ「西村邦行著『国際政治学の誕生—E・H・カーと近代の隘路—』に関する一考察」(『総合文化学論輯』、第14号、2021年a. 1-21頁)。
- 河村しのぶ「E・H・カーのリアリズムの起源と『ドストエフスキー』の影響」(『総合文化学論輯』、第15号、2021年b. 1-23頁)。

河村しのぶ「超越的な原理に基づく知識形態に対するE・H・カーの批判的視座：『ドストエフスキー』と『危機の二十年』の共通点として」（『総合文化学論輯』、第16号、2022年a. 85-109頁）。

河村しのぶ「超越的な原理に基づく知識形態に対するE・H・カーの批判的視座：『浪漫的亡命者たち』において」（『総合文化学論輯』、第17号、2022年b. 19-41頁）。

河村しのぶ「超越的な原理に基づく知識形態に対するE・H・カーの批判的視座：カー著伝記『カール・マルクス』における『資本論』に関するカーの議論を基に」（『総合文化学論輯』、第18号、2023年a. 21-41頁）。

河村しのぶ「超越的な原理に基づく知識形態に対するE・H・カーの批判的視座：カー著伝記作品『バクーニン』における静的な一元性に対する批判的考察」（『総合文化学論輯』、第19号、2023年b. 21-40頁）。

佐藤史郎、三牧聖子、清水耕介編『E・H・カーを読む』（ナカニシヤ出版、2022年）。

西村邦行「E. H. カーにおけるヨーロッパ的なものの擁護 1」（『法学論叢』、第166号5巻、2010年a. 84-99頁）。

西村邦行「E. H. カーにおけるヨーロッパ的なものの擁護 2」（『法学論叢』、第167号3巻、2010年b. 18-139頁）。

西村邦行「知識人としてのE. H. カー：初期伝記群と『危機の二十年』の連続性」（『国際政治』、第160号、2010年c. 34-47頁）。

西村邦行『国際政治の誕生—E. H. カーと近代の隘路—』（昭和堂、2012年）。

西村邦行「第一次大戦から100年 E・H・カーから考える第一次大戦と現代」（『公明』、第107号、2014年、56-61頁）。

ハスラム、ジョナサン『誠実という悪徳—E. H. カー 1892-1982—』（角田史幸、川口良、中島理暁訳、現代新潮社、2007年）。

三牧聖子『戦争違法化運動の時代—「危機の20年」のアメリカ国際関係思想』（名古屋大学出版会、2014年）。

山田竜作「カール・マンハイムの時代診断における思考法—動的思考、最大限の視野の拡大、歴史生成への参加—」（『E・H・カーを読む』、ナカニシヤ出版、2022年、3-26頁）。

山中仁美『E・H・カー研究』の現状の状況をめぐって」（『国際関係学研究』、第29号、2003年、139-147頁）。

山中仁美「西村邦行著『国際政治学の誕生：E・H・カーと近代の隘路』」（『国際

法外交雑誌』、第113号 3 巻、2014年、475-479頁）。

山中仁美『戦間期国際政治とE・H・カー』、(岩波書店、2017a)。

山中仁美『戦争と戦争のはざままで』、(ナカニシヤ出版、2017b)。

(河 村 し の ぶ)

V 日本の「こどものうた」に おける翻訳についての考察

——「こどものうた」とは何か——

1、はじめに——これまでの研究について——

本論においては、明治期以降の日本において確立されてきた「こどものうた」について、これまでの研究を振り返るとともに、そこにおける翻訳の実際および翻訳が果たした役割について考察を行いたい。なお、ここにおける「翻訳」とは、テキストの訳出のみならず、文化人類学的な「文化の翻訳」等の意味も含む。

筆者は「こどものうた」について、幼少期的人格形成にも大きく関わる文化ということで、個人のアイデンティティ形成に結び付く日本における重要な児童文化の一つと考えており、研究においては常にその観点を重視している。筆者が「こどものうた」研究に至った経緯として、学部において声楽を専攻し、「こどものうた」楽曲の演奏実践を行っていた経験もあるが、それ以前にやはり自らの幼少期体験として、後述する「みんなのうた」や「天才てれびくん」で放送された様々な「こどものうた」楽曲に触れていたことが大きい。すなわち個人的な体験として、「こどものうた」楽

曲によるアイデンティティ形成を感じていたのである。

これまで筆者は、主に明治期の唱歌教育と戦後のNHK「みんなのうた」という、戦前戦後における二つの「こどものうた」ジャンルについての研究を行ってきた。特に前者の唱歌教育研究においては、《仰げば尊し》や《蛍の光》等の、西洋曲に日本語の歌詞をつけて作られた翻訳唱歌を中心として、明治期におけるナショナリズムとの関連性を分析している。それは翻訳というより翻案というべきものであったが、原曲の歌詞を単語や筋書き等のエッセンスを残したまま改作し、儒教的な教訓や天皇への忠君思想、更には益荒男や賢母のような当時理想とされたジェンダー的要素、季語を当て込んだ日本的自然の要素を含んだ歌詞づくりが行われていた。〔佐藤2015-①、2015-②〕

また近年は、1961年より現在まで放送の続くNHKの音楽番組「みんなのうた」についての研究を、主に学校教育との関連性の視点より行っているが、この番組についても初期においては翻訳が大きな役割を果たした。これまでに1500曲以上の楽曲が放送されてきた同番組においては、現在、番組のために新しく制作された楽曲のみが放送されているものの、初期の1960年代および70年代には戦前の童謡唱歌や同時代の西洋ポピュラーソング等が多く放送されている。具体的にビートルズの《オブ・ラ・ディ・オブ・ラ・ダ》や《オール・トゥゲザー・ナウ》などは、この番組で歌詞を「健全」に翻訳して紹介されたことによって、日本の「こどものうた」の一つとして組み込まれた。また、アメリカの労働歌を改作した《線路はつづくよどこまでも》などでは、原曲における「鉄道」の要素のみが使用され、まったく別の「健全な」歌詞へと作り直されているが、その健全性は戦後民主主義的教育思想にも関連するものであった。〔佐藤2018、佐藤2021〕

本稿においてはこれらの研究を基にした上で、改めて戦前戦後の「こどものうた」における「翻訳」を見直し、日本の「こどものうた」とは何かということについても問いたい。

2、「こどものうた」という名称

本論においては「こどものうた」という名称を使用しているが、それは近代以降の日本において、①幼児児童を対象として（歌唱や視聴の主体として）、②西洋音楽の語法で作られた（もしくは西洋楽曲より翻訳された）楽曲を示している。すなわち近世以前より子どもたちの間で歌い継がれてきた《かごめかごめ》等のわらべうたは、ここには含まれない。

現在の「こどものうた」については、主として保育園・幼稚園での歌唱を想定した楽譜集のタイトルとして使用されることも多い。一例として、目次に楽曲の出典が記載されている『みんなでうたおう！ たのしいこどものうた大全集202』（永岡書店、2016）を挙げるが、ここに掲載されている楽曲の出どころとしては、戦前の唱歌・童謡（《はるがきた》《赤とんぼ》など）、戦後のロバの会等による「新しい子どもの歌」（《めだかの学校》《犬のおまわりさん》など）、「おかあさんといっしょ」の楽曲（《アイアイ》《一年生になったら》など）、「みんなのうた」の楽曲（《クラリネットをこわしちゃった》《線路はつづくよどこまでも》など）、アニメソング（《いつも何度でも》《勇気100%》など）が多く、その他、フジテレビ「ポンキッキ」の楽曲《およいだたいやきくん》や現代のポピュラーソング《世界に一つだけの花》なども掲載されている。また、小学生を対象とした合唱曲なども、やはり「こどものうた」の1ジャンルとして挙げることができるだろう。

上記のように様々なものがみられる「こどものうた」ジャンルだが、どれもその時々世相を反映し、その時代の「子ども」に歌唱させる、もしくは視聴させるということを目的として作られてきた。その意味で本論においてはこれらを「こどものうた」と総称するが、著作物名称としての『こ

どものうた』も複数、存在している。以下は、「国立国会図書館デジタルコレクション」検索の結果である。

まず出版においては大正14年の『マザーグース子供の唄』（春秋社）がある。英国版のわらべうたともいえるマザーグースについては、『赤い鳥』における北原白秋の翻訳等が知られているが（白秋は大正10年に『まごあ・ぐうす』を刊行した）、それに続く翻訳本といえる。前書きによると、カロリン・ウエルズが米国で1918年（大正7年）に出版したものを、松原至大が翻訳して刊行したものということである。

また、昭和に入ると童謡運動の衰退にともなってか、「こどものうた」という名称が多く使用されるようになり、金井直三が昭和10年に編纂した『コードモノウタ（カテイブック）』、作詞家の高田三九三による『子供のうた：童謡集』（昭和11年）、童謡常会編著の『興亜こどもの歌：曲舞集』（昭和17年）などが刊行されている。このうち『興亜こどもの歌：曲舞集』については、時代を反映して軍歌なども「こどものうた」として掲載されていることに着目したい。

更に戦後になると、白鳥省吾編の『アメリカのこどものうた』（昭和22年）や、サトウ・ハチローが作歌をし、後のロバの会にもつながる『新しい子供の歌』（昭和22年）が刊行されており、昭和30年のロバの会結成へと結びついていく。ロバの会については中田喜直と磯部淑が主導した運動であり、詩人から作曲家へ呼びかけた大正の童謡運動とは逆に、作曲家から詩人へ呼びかけてみようという意図で、「子どもに媚びない、新しい芸術的な“こどものうた”を作っていこう」という考えの下、童謡ではなく「こどものうた」という名称を使用し、戦後の気風にふさわしい楽曲を作っていた¹⁾。なお「ロバの会」の楽曲発表に際しては、NHKラジオ「うたのおばさん」や初期の「みんなのうた」など、ラジオ番組やテレビ番組が多数の場を提供している。

そして昭和37年には教育学者の園部三郎と山住正己が共著で研究書『日本の子どもの歌：歴史と展望』を刊行しており、「こどものうた」という概念が学術面からも定義づけをされている。この書籍の中では唱歌、君が代、

軍歌、新しい歌、童謡運動、レコード童謡、「うたのおばさん」などが分析の対象となっており、現在の「こどものうた」概念にもつながる幅広い「こどものうた」のジャンルが扱われた。

3、戦前における「こどものうた」と翻訳

3-1、唱歌について

ここより、戦前戦後の「こどものうた」各ジャンルにおける翻訳の実例を見ていきたい。

戦前の「こどものうた」における翻訳については、まず前述の「翻訳唱歌」という形での表象がみられる。先に述べたように、この翻訳唱歌についてはキリスト教の賛美歌歌詞における「GOD」を「天皇」へ置き換えて忠君愛国的な歌詞を作ったり、また儒教的な教訓を新たに付け加えたりすることによって、戦前における徳育教育の補佐的な役割を果たし、またそのような唱歌の型を作ることによって、その後の和製唱歌（日本人の作詞作曲による唱歌楽曲）の時代へとつながっていった。この一連の流れの一例を以下に挙げる。

文部省音楽取調掛の編纂した『小学唱歌集』（明治14～17年）は全三編において全91曲の楽曲が掲載されているが、うち81曲が翻訳唱歌である。第42曲《遊獵》はイングランドの民謡である《リンカンシャーの密獵者》²⁾を原曲としたものであるが、以下にそれぞれの歌詞を掲載したい。

《遊獵》

- 一 さながら山も、くずるばかりに、おのえにとよむ、矢玉のひびき、
神ちょう虎も、てどりにしつつ、いさみにいさむ、益荒雄の徒、

- 二 葦毛の馬に、しづ鞍おきて、あづさの真弓、手にとりしぱり、みかりたたすは、ますらおなれや、み獵たたせる、そのいさましさ、

《リンカンシャーの密獵者》

- 1 私が有名なリンカンシャーで徒弟奉公をしていた頃、7年以上、親方に仕えていた。私が密獵に手を出すまでは。君はもう噂を聞いているのではないか。それは輝く夜の、私の喜び。一年のうちのシーズン中に。
- 2 私と仲間がわなを仕掛けているとき、私たちは油断をし、番人に見つかってしまった。私たちは格闘し、跳躍し、逃げおおせた。それは輝く夜の、私の喜び。一年のうちのシーズン中に。

《リンカンシャーの密獵者》の歌詞については、狩獵生活の楽しさを描いた喜劇的なものであり、《遊獵》にみられる「ますらお（益荒男）」等の勇ましさに関する歌詞は、翻訳を行った日本側での改作といえる。ある意味では軍歌調にも近い《遊獵》の歌詞は、主に男児向けと考えられるが、徴兵制度が導入された明治の日本における男性のあり方を教訓として伝える楽曲ともみなせるだろう。

また同じく『小学唱歌集』より第57曲の《母のおもひ》を取り上げたい。以下に原曲の《私の愛する母》³⁾訳詞とともに掲載する。

《母のおもひ》

- 一 ははのおもひは、そらにみち、ゆくえもしらず、はてもなし、月の桂を、たおりてぞ、家の風をば、ふかせつる、あおげあおげ、ははのみいさお、
- 二 母のなさけの、撫子よ、つゆなわすれそ、めぐみをば、家をうつすも、そだてぐさ、はたをきるさえ、教えぐさ、したえしたえ、ははのなさけを、

《私の愛する母》

- 1 そこは私が子供時代を過ごした場所、私は思い出す。優しい音色の
声が輝く妖精の話語った。甘い言葉と優しく抱擁、それは私に
喜びをもたらす。母の膝の上は、私の幸せな場所。
- 2 妖精の話は終わった。「お休みなさい」という柔らかな声、キスが
私を眠らせる。私の小さなベッドで。そしてそこで、彼女は私に聖
なる言葉を語る。私はまだ見える、彼女の天使のまなざし、閉じら
れ、私は母の傍らで眠る。

原曲の《私の愛する母》は1852年に米国で出版された『世俗・社交音楽全集』に掲載されていた楽曲であり、幼き頃の母との甘い時間を思い出す歌詞といえる。唱歌では、そこに「賢母」や「母への恩」という要素が加えられており、理想的な母の像を歌った唱歌へと改作されている。戦前（場合によっては戦後まで）の日本においては、周知のように良妻賢母という概念が重視されていたが、男児向けの《遊獵》とは対称的に、女兒向けの楽曲として、女性の理想的なあり方を歌った改作とみなせるだろう。

このような翻訳唱歌を通じて作られた明治期「こどものうた」におけるジェンダー観であるが、その後の軍歌にもつながるような「益荒男」や「勇ましさ」をテーマとした楽曲や、また理想的な女性像を描いた唱歌楽曲は、翻訳唱歌や和製唱歌でも多くみられるものである。

明治43年刊行の『尋常小学読本唱歌』およびその楽曲を引き継いだ『尋常小学唱歌』（明治44～大正3年）は当時の文部省による編纂であり、大正、昭和初期の小学校教育で幅広く使用された教科書であるが、その掲載楽曲の全てが和製唱歌という点でも画期的なものであった。現在の日本においても、この二つの教科書が出典となる《故郷》や《われは海の子》など17曲の楽曲が、「歌唱共通教材」として小学生に教えられている。

この『尋常小学唱歌』にも、上記《遊獵》や《母の思ひ》と似た内容の歌詞が存在する。第5学年用に掲載の《入営をおくる》と第2学年用に掲載の《母の心》を引用したい。⁴⁾

《入営をおくる》

- 一 ますらたけをと 生ひ立ちて 国のまもりを 召されたる 君が身の上、うらやまし 望めどかなはぬ 人もあるに 召さるる君こそ 誉なれ さらば行け 國の為
- 二 征矢を額に 立たすとも 背には負はじと 誓ひたる 遠き祖先の心もて みかどの御楯と つかへまつり 栄あるつとめを 尽くせかし さらば行け 國の為

《母の心》

- 一 朝早くから井戸ばたで 母はせいだす洗ひ物 たらひの中にあるは何 これは太郎の小倉の袴 太郎 昨日は運動会で 泥によごしたこの袴
- 二 夜遅くまで奥の間に 母はせい出す針仕事 ひざの上には何があるこれはお春の晴着の羽織 お春 明日は雛様祭 着せてやりたいこの晴着

《入営をおくる》ではやはり「ますらたけを」という単語が使用されており、男子の勇ましさを描いているという点で《遊獵》と共通の内容がみられる。ただしこちらは忠君愛国や軍隊の要素も入っている点で、より当時の男性的なジェンダー像を表した歌詞といえるだろう。

また《母の心》についても《母のおもひ》と同じく賢母をうたったものであるが、低学年児童向けの楽曲ということもあってか、より具体的な「母」の仕事が描かれている。「着せてやりたい この晴着」などの歌詞に、当時の理想的な「母のなさけ」がみられる。

このような当時のジェンダー観だが、1910年にイギリスで出版された、『この世の楽園 日本』で知られる英国人写真家のハーバート・ボンティングは、同書の第8章を「日本の婦人について」と題し、日露戦争前後の日本の女性像について詳しく記述している。その中で、小学校の女性教師が

少女たちに対して「女にとっての最高の望みは、日本のために戦う息子の母親になることであり、あなた方が大きくなって自分の息子を持ったら、息子を陛下の勇敢で忠実な臣民に育て上げるようにして下さい」と教える姿を描写している⁵⁾。このような徳育を行う上で、上記のような楽曲が力になったのは、想像に難くない。

3-2、童謡運動について

『赤い鳥』の刊行によって開始された童謡運動については既に多数の研究があるが、アンチ唱歌として誕生した童謡という側面については、その多くが触れているところである。編集を主導した鈴木三重吉は、初刊において「子供の純性を育む」ということを目的として童謡運動を開始したことを明記している。〔小島2004, p.232〕は、童謡運動における「子どもたちの創造力や創造的表現をゆたかにするという、子どものための文化運動の根本的な問題は、高い成果を上げなかった」としつつも、「その後のレコード童謡と軍国童謡が氾濫した時代を考えると、童謡運動の生んだ童謡が日本の子どもたちの歌をどんなにゆたかにしてきたか、はかり知れないものがあつたことも痛感する[中略]本来の目的にはおよばなかったにせよ、その目標に近づくための大きな一歩を歴史に残した」と評した。

また〔井手口2018, pp.38-43〕は、当時の関係者が童謡と唱歌の違いを表すキーワードとして、西洋から輸入されたロマン主義観に基づいた「童心」を使用していたことを明らかにしている。これを踏まえて童謡については「当時の社会において流行していた舶来の考え方に準拠した音楽であった」と評し、また「具体的な歌の題材の中にも、当時急速に流入を始めた海外の文化への強い関心（エキゾティシズム）や新進の気風（モダニズム）が多く盛り込まれて」いたと分析している。これに関する具体的な例としては、西條八十の《かなりや》におけるテーマそのもの（カナリヤは当時、モダンな飼い鳥だった）や、野口雨情作詞の《赤い靴》《青い目の人形》、

加藤まさを作詞の《月の砂漠》等における異国情緒が挙げられている。

また音楽面についても、〔小島2004, p.50〕では、「音楽イコールヨーロッパ音楽という考え方〔中略〕とくに成田為三の作品にはそうした考え方が根強くみられるが、たんに成田に限らず他の作曲家やそして北原白秋にさえもそのような傾きが見られる」とされ、童謡運動がわらべうた等の日本の伝統的な音楽へは無理解であったことが示されている。

この視点からすると、童謡はジャンルそのものが「翻訳」の一種ともいえるが、『赤い鳥』には実際、海外の児童詩の翻訳なども掲載されていた。有名なものとしては、北原白秋による「マザーグース」の翻訳がある。白秋は大正9年の『赤い鳥』に「マザーグース」の2篇を訳出し、翌年までに132篇を訳して『まごあ・ぐうす』として刊行した。「不思議で、美しく、おかしくて、馬鹿馬鹿しくて、面白くて、怒りたくて、笑いたくて、歌いたくなる」という自筆の宣伝文で売り出したが、あまり話題にならず、戦後になるまで「マザーグース」が日本で人気を博すことはなかったよう⁶⁾だ。

しかし、上記の童謡と舶来主義を踏まえて考えると、童謡というジャンル自体にこのような海外児童詩の訳出が影響を与えた可能性もあるのではなかろうか。前述の『マザーグース子供の唄』を編纂した松原至大は、同書において白秋が訳出していなかった「マザーグース」の詩を多く新訳しているが（そもそも「マザーグース」はおおよそ600から1000篇ほどが存在している）、前書きで以下のことを述べている。〔松原1925, p.3〕

その中には、申し上げるまでもなく、我が国との風俗や習慣のちがひから、わが国のこどもたちには理解しえないものが少なからずあります。私はそう云ふものをなるべくはぶいて譯すことにいたしました。

（中略）そして私たちがまだ少しも知らなかった彼の地の風俗や習慣を、知らず知らずのうちにおぼえることができるであります。

すなわち、松原の「マザーグース」翻訳の意図として、西洋の風俗や習

慣を子どもたちに親しませるということがあり、そのような草の根の活動を通じて、当時の日本における童謡を含む児童文化の世界が広がっていったとも考えられるだろう。例えば『マザーグウス子供の唄』にはカナリヤの登場する《マリイの小鳥》が掲載されている。以下に引用したい。〔松原 1925, pp.294-295〕

マリイが小鳥を持ってゐた 羽根はさらさら黄色で、細い両脚－ほんとに、可愛い鳥だった。よい音でいつも歌って、マリイを喜ばした。籠のそばにいつも座って、そのカナリヤの唄を聞いてた。

このような児童詩は一見、単純で何の趣向も凝らされていないようではあるが、その分、「カナリヤ」「唄」「黄色い羽根」などの単語が子どもに強く刷り込まれ、「知らず知らずのうちに」西洋的な文物に親しむことができるだろう。しかし、このようにして西洋化した児童文化だったが、軍国主義の拡大により、昭和に入って以降は規制や衰退がみられるようになっていく。戦前・戦中の「こどものうた」は、軍国童謡や軍歌のようなものが主流となっており、『尋常小学唱歌』等の楽曲と合わせて小学校でも歌われていった。

4、戦後の「こどものうた」における翻訳

4-1、NHK「みんなのうた」について

本節ではNHK「みんなのうた」における翻訳についてみてみたい。「みんなのうた」最初期にチーフディレクターとして番組制作を主導していた人物が、当時のNHK職員であった後藤田純生である。後藤田は番組の選曲

基準として「“大人の歌”でも、子どもたちに共感できるもの、理解できるものは積極的に選んでいく⁷⁾」というものを示しており、また「こどものうた」の「歌詞について、「愛」「好き」「あの人」などは、いっさいタブーとして扱わなければならなかった⁸⁾」として、当時のNHKにおける言語表現の「健全さ」についても明らかにしている。この点を念頭において、1974年に放送された《オブラディオブラダ》の「みんなのうた」版と原曲歌詞を比較してみたい。

《オブ・ラ・ディ・オブ・ラ・ダ⁹⁾》

明るい南の町の 青空マーケット

ばったり出会ったふたり それがデズモンドとモリー

※オブラディ オブラダ パパパーヤ パーパパパ パパパ

オブラディ オブラダ パパパーヤ パーパパパ パパパ

デズモンドはモリーと二人で 指輪を買いに行く

財産はたいて買った コリヤまた 二十カラットのダイヤモンド

※繰り返し

田舎でもいいと建てたスイートホーム

生まれた子供の数は まとめて一ダース

デズモンドはほんとに家庭的 お掃除お洗濯

お尻に敷かれて ヘイヘイヘイ だけど二人は幸せよ

※繰り返し

《Ob-La-Di, Ob-La-Da¹⁰⁾》

1. デズモンドは市場で手押し車をおし、モリーはバンドの歌手だ。
デズモンドはモリーに言う。「君の顔が好きさ」そしたらモリーは彼の手をとってこう言った。

※オブラディオブラダ、人生は続くのよ。こうやって人生は続いていくのよ。

2. 数年後に彼らは家を建てた。かわいい家を。子どもたちと一緒に

デズモンド・ジョーンズとモリー・ジョーンズの庭を走り回る。※
繰り返す

3. あの市場から幸せな日々は続き、デズモンドは子どもたちに仕事
を手伝わせ、モリーは家でお化粧をし、そして夜になったら彼女は
歌う。バンドと一緒に。※繰り返す

4. あの市場から幸せな日々は続き、モリーは子どもたちに仕事を
手伝わせ、デズモンドは家でお化粧をし、そして夜になったら彼女は
歌う。バンドと一緒に。※繰り返す

君もちょっとだけ楽しみたいなら、オブラディオブラダしよう。

比較してみると、原曲には「バンドの歌手」、「夜になったら歌う」等の歌詞が存在し、やや夜の世界の存在をにおわせる内容となっている。また、4番と5番でモリーとデズモンドの立場が逆転しており、これは夫が女装で歌っているともとれる内容である。対して「みんなのうた」版の歌詞は明らかに牧歌的な内容に改変されており、「青空マーケット」「スイートホーム」「家庭的」など、戦後民主主義的な健全さがみてとれる。

同じくビートルズの《All Together Now》は1973年に「みんなのうた」で《さあみんなで》というタイトルで放送されている。〔佐藤2018, p.112〕ではこの2曲の比較を行っており、原曲でみられた「友だちをベッドに誘えるかい」という性的なニュアンスを含む歌詞が、「みんなのうた」版では削除され、「こどものうた」化にあたって歌詞の健全化が行われていることを分析した。

このように歌詞が翻訳の段階で健全化されているとはいえ、ビートルズのような「大人向け」の楽曲が初めて日本の「こどものうた」に取り入れられた意義は大きく、音楽評論家の湯川れい子は「《オブ・ラ・ディ オブ・ラ・ダ》のような曲が日本で翻訳されて紹介されることにより、日本の子どもの音楽の世界が広がった」という評価をしている（ただし「みんなのうた」という番組名は明言していない¹¹⁾）。

このように「みんなのうた」で翻訳されて紹介された海外の楽曲は多く、

フランスのシャンソンや英国のミュージカル、米国のポップスなどジャンルも様々であるが、NHK「みんなのうた」黎明期である1964-74年にかけて28曲の歌詞を提供し、そのほとんどが訳詞¹²⁾という童謡詩人、翻訳家の中山知子について触れておきたい。中山は詩人として活躍するのみならず、70年代から90年代にかけて、多くの音楽教育誌で「こどものうた」歌詞について論じている。「訳詞とは何か」と題された論考では、以下の趣旨の議論が展開されている〔中山1971〕。

- ・少数の名人芸を別として、大方の仕事が、翻訳の虚像と言えるかもしれない
- ・明治時代に導入された西洋音楽、そのメロディーに天晴れ日本語歌詞を添わせて、歌における一つのふるさとを形成した先輩たち
- ・大正時代に入ってから北原白秋が、少なくとも子どもの歌は、国語すなわち日常語で書かれるべきだと提唱したが、作曲の歌詞がすんなりと口語へ移行したのに比して、訳詞のほうは、ずっと遅くまで文語の尾を引いて現在に至る
- ・(訳詞は) 楽曲の音符ごとにシラブルを当てはめていく作業
- ・筆者なりに、どうしたら良い訳詞が得られるか、理想的条件をできるだけ短くまとめると、1,原詞に忠実で、2,美しく歌いやすく聴きやすく、3,原曲の流れに素直に従っているよう、心掛けること
- ・この領域が詩人に属するか職人に属するか、理想をいうなら両方兼ねているに越したことはない

ここで中山は明治期の翻訳唱歌にも触れているが、「歌における一つのふるさと」として高く評価している。また、訳詞については定義や理想的条件を挙げた上で「詩人に属するか職人に属するか、理想をいうなら両方」としており、翻訳技術と芸術性の兼ね合いということを強く述べている。このような翻訳作業について、〔中山1990〕では以下のように論じられる。

- ・私が外国の詩を日本語に移す場合、その大半が音楽をなかだちにしている
- ・翻訳はモトがあるからラクである、などという世間一般論は通用せず、むしろ普通の創作より強い制約を受けながらの作業
- ・現代では日本の短い詩、とくに俳句が、あちこちの国で訳されるようになった。その場合も、言葉の持つリズムまでは移し難く、形式に添って、その国での心の動きがうたわれている
- ・結論として、詩の翻訳もまた、訳者が再創造の心で訳すかぎり、可能である

以上より、まず「翻訳」は普通の作詞より制約を受けるため、場合によってはより困難な作業ということが語られている。これに関して「再創造」というキーワードが記されているが、明治の翻訳唱歌や、「みんなのうた」楽曲の翻訳についても、まさしく歌詞内容が再創造されているようなところはあるだろう。また、音楽をなかだちにするということが述べられているが、これについては1973年の「みんなのうた」ラジオ年末特番で中山自身が語った以下の内容が存在している。¹³⁾

- ・なんとなく歌ってみる、どういう音楽なのか
- ・季節はいつだろう？ どういうところで歌われる歌だろう？
- ・向こうで歌われている気持ちとこちらで歌う気持ちがずれたら面白くない
- ・(日本の子どもと海外の子どもが)一緒に歌う機会も増えるのでしょうし……。
- ・一緒にの気持ちで歌えるように作りたい
- ・メロディーの声を大きくのばしたい音には発声しやすい字、リズムを刻んでいくところはわざと母音を変えてみたり、一節二節同じところは同じようにしてみたり、一種のクロスワードパズルのような作業

ここから読み取れることとして、中山は「こどものうた」の訳詞を行う際、音楽に内包される感情を大事にしていたということがある。「翻訳唱歌」はあくまでメロディーと大まかな歌詞テーマの借用という側面が強く、また童謡運動においては歌詞を通じた西洋の習慣や風俗の紹介および子どもたちへの刷り込みといった目的が強かったが、中山はそこから更に踏み込み、子どもたちの国際交流といったところまで念頭に置いた歌詞翻訳を行っていたと考えられる。

以下に中山が翻訳して「みんなのうた」で放送された《小さなカレンダー》の歌詞を掲載し、原曲との比較を行いたい。

《小さなカレンダー¹⁴⁾》

とてもすてきな ことばかり かいてあるんだ ほくのカレンダー
おたまじゃくしが プル プル かえるになってね クワッ クワッ
おいけではねたら ランラン はるのページ
あおいうみでね パシャ パシャ およぎのけいこ スイ スイ
まっくろになっちゃったら ラン ラン なつのページ
くりをひろって ストープでやいて ああ いいにおい あきだ プンブ
ンブンブン
そしてこなゆきが チラ チラ みんなでまっている クリスマス
鐘がそらから ラン ラン デインドン デインドン デインドン

《Il calendario di un bambino¹⁵⁾》

子供用のカレンダーを贈ります
小さな私やあなたのために書かれています
カエルがクワクワ 水辺で飛び跳ね
ランランの気分、一緒にジャンプして走りましょう
真昼の太陽に照らされた時 千の蟬が鳴くだろう
小魚と一緒に遊びましょう 海の中を泳ぐ、泳ぐ

そして秋には囲炉裏の上で 栗が焼かれてブーン、ブー
雪が降るとき、小さなイエス様が帰ってくる
そして、たくさんのプレゼントを届ける
ディン・ドン、ディン・ダンラ、ラ、ラ、ラ、ラ、ラ、ラ、ラ、ラ、

1965年に「みんなのうた」で放送されたこの楽曲は、イタリアの児童音楽祭である「ゼッキノ・ドーロ」の入賞曲を原曲としている。「みんなのうた」版でも原曲でも、子どもの視点からみた四季の面白さが描写されており、大まかなストーリーはどちらも共通しているが、例えば原曲の「雪が降るとき、小さなイエス様が帰ってくる」という歌詞は、キリスト教圏でない日本の子どもでも理解しやすいよう、「こなゆきが チラ チラ みんなでまっている クリスマス」という歌詞に翻案されている。描写としては子どもっぽさが増した感もあるが、「一緒に気持ちで歌えるように」という目的からすると、このような翻案を行った方が、日本の子どもが歌詞に入り込んで歌うことができ、クリスマスを楽しみに待つ気持ち・情景に基づいた音楽の感情を理解することができる歌詞になっているといえる。

4-2、「世界名作劇場」主題歌について

本節では1969年からフジテレビ系列で放送が開始され、休止を挟みながら2009年までに児童向けアニメとして制作が行われた「世界名作劇場」の主題歌について触れたい。

このシリーズにおいてデ・アミーチスの「母をたずねて三千里」が1976年1月から12月まで全52話で放送されており、最高視聴率は27.8%¹⁶⁾と高い人気を博した。この全52話で主題歌として放送されていた楽曲が《草原のマルコ》であり、同アニメの脚本を担当した深沢一夫によって作詞された。「はるか草原をひとつかみの雲が あてもなくさまよいとんでゆく 山もなく谷もなく何も見えはしない けれどマルコおまえはきたんだ アンデスに

つづくこの道を」という歌詞で始まる楽曲であり¹⁸⁾、2連立の歌詞を通じて、母を探しにアンデスに向かう主人公のマルコの目的や行動が端的に示された内容となっている。アニメそのものについても海外の児童文学を翻案したものであるが、[清水2019]でシリーズ全体が「どの作品においても主人公は『模範的な子ども』に変更されている」と評されるように、本作品でも主人公マルコの行動や言動などは、原作よりかなり変更されている部分が多い。そのアニメ内容の結集といえる本楽曲の歌詞内容についても、「母を探してはるか遠いイタリアからアルゼンチンまでやってくる親孝行な子ども」像が大いに描かれているといえる。

また、坂田晃一が作曲を担当した音楽面についても、ケーナやラチャングなど、アニメの舞台であるアルゼンチンの民族楽器が取り入れられており、当時、視聴していた子どもたちが知らず知らずのうちに海外音楽文化に触れていたと考えられる。これについては、1974年に同シリーズで放送された「アルプスの少女ハイジ」の主題歌《おしえて》でヨーデルが使用されていること等についても、同じ状況といえる。前節で触れた「みんなのうた」における中山の翻訳時期も1960年代後半から1970年代前半であるが、この1970年前後の時期は大阪万博開催の影響もあって国際化の機運が高まっていた時期であり、児童文化においても同様の流れがあったとみなすことができるだろう。

4-3、NHK「天才てれびくん：MTK」について

本節では1993年からNHK教育番組として放送されている「天才てれびくん」の1コーナー「MTK」（1998～）における放送楽曲について考察する。このコーナーでは、てれび戦士と呼ばれる番組レギュラーの子役が、単独もしくは複数人の形式で主にポピュラーソングの歌唱を行い、更には同じくてれび戦士が出演したミュージックビデオと合わせて放送される。オリジナルソングのみならず、複数の海外ポピュラー楽曲の演奏も行われてお

り、マイケル・ジャクソンやザ・スプリームスのような、それまでの「こどものうた」楽曲で取り扱いのなかった海外アーティスト等も取り上げられてきた。¹⁹⁾

このコーナーで1999年6月に放送された楽曲が、マイケル・ジャクソンが1982年に発表した《スリラー》であり、ジェームス・マーティン、ダーブrow有紗、伊藤俊輔、ジャスミン・アレンという国際色豊かな4名のてれび戦士により歌唱が行われている。歌詞については直訳に近いような内容になっており、スリラーな夜に化け物たちから襲われるというストーリーが描写されるが、原曲における「killer（殺人鬼）が隣にいる」という歌詞²⁰⁾だけは訳されておらず、子ども対象ということでの配慮が感じられる。²¹⁾

本楽曲の放送におけるミュージックビデオでは、当時のてれび戦士全員が出演していることでも話題となっており、歌唱者以外の各々が様々な「化け物」に扮して歌唱者たちに襲い掛かる内容となっている。有名なマイケル・ジャクソンによるミュージックビデオでは、ゾンビが墓から蘇って、女性を襲うというストーリーが描かれるが、「天才てれびくん」版では、日本式の幽霊や河童、ドラキュラ、ミイラ男など、日本と海外の有名な「化け物」が登場する内容となっており、海外出身のてれび戦士と日本人のてれび戦士が合同でダンスを実施する様子も見られる。

また、コーナー初年度の1998年5月に放送された「恋はあせらずYOU CAN'T HURRY LOVE」では、米国のガールズグループであるザ・スプリームスの同名原曲が日本語に翻訳され、米国出身で現在もタレントとして活動しているジャスミン・アレンによる歌唱が行われた。また、バックボーカルとして当時のてれび戦士だった棚橋由希、松川佳以、田中樹里、饗場詩野、中田あすみ、ダーブrow有紗の6名もミュージックビデオに出演しており、やはり日本語での歌唱でありながら、国際色豊かな内容を見ることができる。²²⁾

このような内容からは、中山知子の「（日本の子どもと海外の子どもが）一緒に歌う機会も増える」や「一緒に気持ちで歌えるように」という思いが実現されている様子を見とることができ、戦後50年が過ぎて健全な形

での国際色を増した「こどものうた」の表象と考えることもできる。

5、ま と め

以上、本論においては明治期以降の日本において確立されてきた「こどものうた」について、翻訳の実際および翻訳が果たした役割についての考察を行った。本稿での分析を通じて、明治の翻訳唱歌では単なる国民形成のためのツールでしかなかった「こどものうた」における翻訳が、大正の「マザーグース」翻訳では児童への西洋文化紹介の役割となり、また戦後は海外のポピュラー楽曲も日本の「こどものうた」へ流入されるなど、時代を経るにつれてより「健全な」形での海外文化の理解につながっていったことが明らかになった。また、唱歌や「みんなのうた」で顕著であるが、最初期に翻訳を多く行ってある種の「型」を作り、その後のオリジナル創作につなげていくという流れも重要である。

ここまでの議論でみたように、「こどものうた」における翻訳については、テキストの単純な訳出のみならず、意図的な日本側での翻案や、また「文化の翻訳」などの意味合いも含んだものとみなすことができるだろう。現在の「こどものうた」については前述のとおり、アニメソング等も含んだ幅広い内容がみられるが、戦前戦後を通じて適宜、翻訳等も活用しながら、その時々子どもたちにむけた創作が行われ、「こどものうた」の世界が徐々に広がっていった成果ともいえる。

——注——

- 1) 「日本教育研究所 教育出版社 理事長 小野忠男ブログ：2022-06-07「サッチャー」「いぬのおまわりさん」の作曲者 大中恩さん「ろばの会」「こどものうた」

について語る」

<https://onotadao.hatenablog.com/entry/2022/06/07/163928> (2024/ 8 / 1 確認)

- 2) 〔佐藤2015-②、p.15〕より再引用した。
- 3) 〔佐藤2015-②、p.17〕より再引用した。
- 4) 文部省編『尋常小学唱歌 第一学年-第六学年』（国定教科書共同販売所、1911-1914）より選出および引用した。
- 5) 〔佐藤2015-②、p.23〕より再引用した。
- 6) 「英国ニュースダイジェストvol.1590英国文化のルーツにあるもの マザーグースの秘密」<https://www.news-digest.co.uk/news/features/21671-mother-goose.html> (2024/ 8 / 1 確認)
- 7) 〔佐藤2018、p.106〕より再引用した。
- 8) 〔佐藤2021、p.3〕より再引用した。
- 9) 日本放送協会編『NHKみんなのうた1981年2/3月』（日本放送出版協会、1981）pp.38-40.より引用した。
- 10) 「Genius: The Beatles – Ob-La-Di, Ob-La-Da Lyrics」<https://genius.com/The-beatles-ob-la-di-ob-la-da-lyrics> (2024/ 8 / 1 に確認) に掲載の歌詞を参考とし、佐藤が訳出した。
- 11) 〔佐藤2018、p.114〕より再引用した。
- 12) 中山知子が関連する「みんなのうた」楽曲情報については、NHKの同番組HPに掲載されている楽曲検索情報を参照した。
- 13) 日本放送協会編『NHKみんなのうた2011年10/11月』（日本放送出版協会、2011）p.6.に全文として掲載されているが、実際の録音から漏れている記述があり、本稿では津吉敏明氏より提供いただいた実際の録音を参考としてまとめた。
- 14) 日本放送協会編『NHKみんなのうた1965年10/11月』（頁記載なしの無料配布版、1965）より引用した。
- 15) 「Zecchino d'Oro: Il calendario di un bambino」<https://zecchinodoro.org/canzone/ilcalendariodiunbambino> (2024/ 8 / 1 に確認) に掲載の歌詞を参考とし、佐藤が訳出した。
- 16) 「日本アニメーション：作品紹介：世界名作劇場」<https://www.nippon-animation.co.jp/work/meisaku/> (2024/ 8 / 1 に確認)
- 17) 「アニメモリアル：母をたずねて三千里」<https://www.animemorial.net/ja/> (2024/ 8 / 1 に確認)
- 18) 「草原のマルコ 歌詞」<https://www.uta-net.com/song/5525/> (2024/ 8 / 1 に確

認)

- 19) CDとして日本コロンビアより「NHK天才てれびくんワイド うたの詰め合わせ 天てれ福袋」(1999) および「NHK天才てれびくんワイド 天てれ大入り袋 ミュージックてれびくんパワード」(2000) が発売されており、そのブックレット等の情報を参照した。
- 20) 1999年6月28日に放送された「天才てれびくん」の個人録画を参照した。
- 21) 「Genius: Michael Jackson – Thriller Lyrics」<https://genius.com/Michael-jackson-thriller-lyrics> (2024/8/1に確認)に掲載の歌詞を参考とした。
- 22) 1998年5月11日に放送された「天才てれびくん」の個人録画を参照した。

参考文献

- 佐藤慶治「明治期の唱歌歌詞における「日本の美」：季語とナショナル・アイデンティティ」『総合文化学論輯2』pp.35-52. 2015-①
- 佐藤慶治「明治期の唱歌教育と国民形成：ジェンダーの創出に視点を置いて」『総合文化学論輯3』pp.13-24. 2015-②
- 佐藤慶治「1960-70年代におけるNHK『みんなのうた』と西洋ポピュラー音楽」『比較文化研究(133)』pp.103-115. 2018
- 清水友理「『世界名作劇場』研究の意義と方法——国境を超える児童文学——」『グローバル研究No.6』pp. 193-200. 2019
- 佐藤慶治「NHK『みんなのうた』の商業主義への転換——「ゼッキノー・ドーロ」楽曲の輸入を契機として——」『音楽学習学会紀要16』pp.57-66. 2021
- 中山知子「訳詞ABC」『音楽教育研究63』pp.82-91. 1971
- 中山知子「詩の翻訳は不可能か」『児童文芸36』pp.27-29. 1990
- カロリン・ウエルズ 編, 松原至大 訳『マザーグース子供の唄』春秋社、1925
- 小島美子『日本童謡音楽史』(第一書房、2004)
- 井手口彰典『童謡の百年 なぜ「心のふるさと」になったのか』筑摩書房、2018

(佐藤 慶治)

Ⅵ 「日本的靈性」についての 研究ノート

1、はじめに

まず著者の業績的来歴（履歴）を内容的に概括すると、「臨床的人間科学」と呼べるかもしれない。これからの方向性としては、「芸術臨床」（箱庭・コラージュ等）を通じて、「教育個人臨床」「社会（世界）臨床・社会（世界）開発」の分野での活動を目指している。そしてその基本的認識的拠り所として、「日本的靈性」があるといえる。また「日本的靈性」とは、言い換えれば「智慧」を獲得することともいえよう。

さて鈴木大拙は、ある対話集で、「智慧」「直覺」について以下のように語っている。

「それから智慧なんて言葉は、今日にしても智慧をどう訳すかということ
は、大変な問題だろうと思います。中国の人は智という字でもたりないし、
慧という字でもたりないので、まあ両方を用いて智慧とこういったわけだろ
う思います。それでもたりないときは、まあ般若の智慧といたり、梵・
漢兼ねあげるといような具合になっている。で、この一例でいうと、智
慧、プラジュニャー（般若）という字を西洋の言葉に直す場合に、これく

らいめんどうな字はなかるうと思うんですね。

これを普通にいう直覚というような意味で、インチュイション (intuition) と訳してもどうも充分でないようですし……。それでよくトランスセンデント・ウィズダム (transcendent Wisdom) というようにまあ訳してみたこともあるですね。

それから、もっとわからんのになるというとなかなかめんどうで困るのですが、インドの人はよくまあプラジュニャーであらわしてきておりますね。それから、もっとわからんのになるというのアヌッタラ・サムヤク・サンボーディ (anuttara-samyak-sambodhi) ですな、これがある意味でいうと智慧と同じような意味に使われておる。それを中国の人は菩提と訳したり、また道という字に訳したりしておるですね。」

くり返しになるが、筆者は上記のような「智慧」「直覚」を駆使した学問・科学を構築してみたい、と考えており、そのためにこのノートを書き始めたわけである。

さて（筆者は）浄土真宗の家に生まれた。何とはなく空気のように「浄土真宗」を吸って育った。わが家が檀家総代のような立場にあったので、その空気はわずかばかり他より濃かったかもしれない。また真宗の「悪人正機」的な雰囲気も、同時に感じ取っていた。お寺さん（お坊様）の「真宗のご本尊である阿弥陀様は、お釈迦様はもとより、大日如来様、薬師如来様、諸仏の師匠でもある！」という言は、子どもの頃より印象深く聞いていたものである。

拙稿「『個性化』と『社会化』が融合（一致）した保育・教育の研究」²⁾の中で「本来、『保育・教育』には二つの方向性がある、と考えられる。その二つとは、①個人から才能・能力を引き出すこと（個性化）であり、②社会の中に適応していくこと（社会化）である」。

以上の二つが合致し、始めて人は人に成長していくのであるが、このコンビネーションが何らかの原因でうまくいってない」というのが、現在の人間的状況であるといえよう、と述べたが、個性化＝自力、社会化＝他力と極めて単純に図式的に考えれば、親鸞を主とする浄土（真）宗というもの

が唱える他力、くりかえすと、絶対他者としての「阿弥陀仏」に導かれる他力というものが、「単なる社会化という同調圧力とは似て非なるもの」、それは阿弥陀仏という「他力（絶対他者）」を見出しつつ、それと一体化するわけで、極端な言い方をすれば、他力であって自力、とも言える（共存と超越性）。しかしそれは、「祖師にあっては祖師を殺し、仏に会っては仏を殺す」という「禪」の絶対自力とは悟りの道筋が違う、対照的な「自己発見」でもある。

以前、拙稿『世界変革の社会学序説』³⁾の中で、「社会・世界の中で正義が行われていない！」と善悪対立観に基づいて述べたが、この言は倉田百三の『出家とその弟子』の中で、登場人物の左衛門が、親鸞の考え方を知らず誤解して、親鸞に向かって言う「あなた方のなさる説教というものは、有難いものですな。お陰で世間に悪人がなくなりますよ。一中略―善いことをすれば極楽に行けるとは有難い教えで御座います。ところで生憎この世の中は善いことが出来ぬように工夫してありますでな。皆、極楽参りが出来ますよ。はははは。」⁴⁾と述べているのと同種のものであったろう。善の徹底、善悪の区別は実はたいへん難しいものである。また現在、世界では何一つ善いことが行われていない、という「世界謀略論」も非常に説得力をもちつつある。

上記のような現在の混沌とした社会・世界の認識に、「日本的靈性」「阿弥陀仏」（そして禪宗）を通じての人間形成が必須のものであることは疑いがないように思えるのである。

2、「日本的靈性」について

鈴木大拙自身による「日本的靈性」とはどのようなものか、を考えてみよう。⁵⁾まず、「精神」と「靈性」はどのように違うのか。「精神」が話され

るところ、それは必ず物質と、何らかの形態で、対抗の勢いを示す。すなわち精神は、いつも二元的思想をそのうちに含んでいる。それが物質と相克的でないとするれば、物質に対して優位を占めるとか、優越感を持つとかいうことになる。二元的思想のないところには精神はいないといってよい。ここに「精神という概念の特性」を見出すのである。続けて、鈴木大拙は次のように続ける。

「この見立に大した誤りがないとすれば、是から靈性とは何を言ふのであるかを説き得べき順序に入ったと云ってよからう。靈性と云ふ文字は餘り使はれて居ないやうだが、これには精神とか、又普通に云ふ『心』のなかに、包み切れないものを含ませたいと云ふのが、予の希望なのである。」⁶⁾

精神又は心を物（物質）に対峙させた考えの中には、精神を物質に入れ、物質を精神に入れることが出来ない。精神と物質との奥に、今一つ何かを見なければならぬわけである。二つのものが対峙する限り、矛盾・闘争・相克・相殺など云ふことは免れない。それでは人間はどうしても生きていくわけにはいかない。なにか二つのものを包んで、二つのものが畢竟ずるに二つでなくて一つであり、又一つであってそのまま二つであると云ふことを見るものがなくてはならない。これがつまり「靈性」である。今までの二元的世界が相克し相殺しないで、互譲し、交換し、相即相入するやうになるには、人間靈性の覚醒にまつより他ない。

「靈性を宗教意識と言ってよい。但宗教と云うと普通一般には誤解を生じ易いのである。日本人は宗教に戴して餘り深い理解を持って居ないやうで、或いは宗教を迷信のやうに考えたり、或いは宗教でも何でもないので宗教的信仰で裏付けしようとしたりして居る。それで宗教意識云はずに靈性と云ふ」⁷⁾のである。

次に、「日本的靈性」(の二側面)⁸⁾図示してみよう。

日本的靈性	
禪宗	浄土真宗
知的直観（大円鏡智）	情的直観（成所作智）
感性と情性の上に働く	意欲（行為、所作）の上に働く
臨済	法然上人に目覚めて、親鸞聖人に引き継がれる 妙好人
概念性	具象の――
超個の人の方向に個己を見る（一無位の真人）	個己の方向に超個の人を見る（親鸞一人、われ一人）
武家階級	庶民階級

以上、最初の引用でも見られるとおり、知と情、概念と具象といった違いは即によってつながるものである。般若においては、あらゆるものが平等であり、知性を超え、自在・自主・自由が可能となる。

3、西田幾多郎の哲学概念について―「实在の根柢としての人格概念」「時間の円環性」「世界的文化を示す」「本来的自己同一」「場所的論理と宗教的世界観」「行為的直観」等

上記の鈴木大拙とともに「日本的靈性」の探求に深く関与していたのが、西田幾多郎であるが、そこで「日本的靈性」に深く関与する、西田幾多郎の哲学概念を検討してみよう。

まずは、「实在の根柢としての人格概念」についてである。西田は、我々の人格は、实在の根本の形であると主張している。⁹⁾

そしてそういうことは誰でも言え、珍しいことではないが、しかしそれについてはいろいろ起こる。さらに西田は、言わんとすることは、西田の实在の意味が、普通の考えとは異なっていることであると言う。

「普通に実在界といえ、自然科学的に考えられたいわゆる自然界というもので、それは物理学者のいう物理学の物質界のことである。これに対して、もう一つの考え方によると、この実在界は歴史の世界であるとするのである。それで実在界がある人々は自然界と見え、ある人々は歴史の世界と考¹⁰⁾えている」。

ここで、人格が実在というから、思い浮かべるのは、「阿弥陀如来」の存在およびイメージが、その典型的なものではないかと考えるが、このことについては後述する¹¹⁾。

次に「歴史」ということから西田の時間論・空間論に移ろう。西田は続ける。時間は直線的で空間は平面的である。私（西田）は円環的という言葉を用いる。つまり過去と未来が連結して世界が直線的な運動を形成するには、時間¹²⁾は空間的円環的でなければならない。

世界は時間的空間的である、空間的な世界がありそれが時間的に動いているということである。ところで時間と空間は逆なものである。時間は直線的で空間は平面的—私は円環的という言葉を用いる—である。そこでこの二つは逆なもので結びつかない。空間は時間にならず又時間は空間になることはない。然るに我々の世界は時間、空間という互いに矛盾したものが一つになった所¹³⁾にあってその上で動いて行く、矛盾したものの自己同一と言えるのである。「普通、時間とは過去から未来へ直線的に動いてゆき、ベルグソンの言うように一瞬の前にも帰ることは出来ないものとする。しかしそういうものでは時間はなりたない。現在と考えているものは過去と未来が結びついてできている。

どうして両者が結びつくか？ 只直線的に一瞬一瞬が消えて行くなら時間は考えられない。現実の世界は成り立たない。現在に於いて、過去は過ぎ去ったものだが過ぎ去らないで未だ残っており、未来は未だ来ないものが来ているのである。それで現在とは円環的なものである。つまり過去と未

来が連結して世界が直線的な運動を形成するには、時間が空間的円環的でない¹³⁾なければならない。」

次に、西田は、日本文化の性質を「世界的文化を示す」ということにあるとその性格を述べている¹⁴⁾。

さて、そうなると日本は世界において、只特殊性・日本的なものの尊重だけではいけない、そこには真の文化はない。自分の作ったものが自分と離れ公の物として我々を動かすというように、日本文化は世界的にならねばならぬ。つまり自家用の文化ではいけない。自ら世界的な文化をつくり出さねばならぬ。これが最も緊要なことと思われる。

どういう国の発達でもその国の歴史を背景として、周囲の世界と結びつき、そこから文化を接種せねばならぬ、日本文化はこれ迄直線的であったが、今日は民族の歴史、伝統を背景にして空間的となり世界に向かって行かねばならぬ——一寸話が横に外れるが伝統ということについて一言すると、普通に考えられている伝統は何か過去から直線的に伝わって来たものと考えられる。

つまり伝統に従うとはそういう過去に出来上がったものがあり、それに従うことである、と言われる。がしかし伝統とは現在を中心として過去と未来とが同時存在になることである。即ち現在において過去が空間的に映され動いていくことである。一体歴史は過去から未来へ動くことと考えられているが、実は現在から過去を考えてゆくもので伝統もそれに従って動いていくものである。

そこで我々¹⁵⁾、日本人が直線的な文化に育ってきて、外の世界的な文化にぶつかった今日、どういうふうにして世界文化を消化摂取するか、又世界文化に対してどんな態度をとるか、これが今日我々の「日本文化の問題」となっている。

西田が「宗教は深い魂の問題であると共に、世界そのものの根柢の問題であり、また新たな時代の発端の問題である」と語った。西田にとって、最大・最高の関心は、宗教にあったことは明らかである。西田は、まさに、生涯にわたる思索の終結において、宗教について論じるとともに、むしろ

そのことにおいて来るべき新たな時代を展望しようとしていた。

そのように、西田にとって宗教は哲学の根柢をなすものであったが、特に禅は、西田哲学の基盤をなしているとしばしば言われる。

ただし西田がかかわった仏教は、必ずしも禅だけではなかった。かなり早い時期に「愚禿親鸞」のエッセイを書き、のち大谷大学の佐々木月樵らとも深く交際した行草履からは、真宗の影響もほの見えてくる。元来、西田の生まれ育ち、また一時活躍した北陸地方は、真宗の教えが浸透していた地域であった。

総じて、西田は道元の文章には、矛盾的自己同一としての自己に徹¹⁶⁾している表現が見られる。単なる主客一如ではない。単なる無相・空ではない、自己を忘れることが万法に証されること、脱落することが現成すること、仏に投げ入れることが仏の方より行われること、その矛盾的自己同一的事態の叙述に、自分の見ているものと極めて親しいものを見出していたのであった。それは、「対象論理的な見方とは、全然逆の見方」なのであった。また、その矛盾の同一があるからこそ、歴史ともつながるのである。

さて、西田に禅の影響を与え続けた人物といえば、鈴木大拙を忘れることはできない。青年時代の西田に、本格的に禅に打ち込むきっかけを与えたのは、大拙であった。当然、あの宗教を論じる「場所的論理と宗教世界観」には、大拙の影響が大きく存在していた。

後年になるに従って、西田の哲学は純粹経験から場所の論理へ、絶対矛盾的自己同一、逆対応へと進んだのであったが、それもまた、禅に裏付けられた世界なのであった。「場所的論理と宗教的世界観」では、禅をその論理において語り、さらに「平常底」という本来、禅門語を用いつつ、一步一步全体作用し、一步一步血滴々である消息を指摘するのであった。

平常底に全体作用を見、無念即全心に逆対応を見ようとする西田の禅への視点は、一般の禅家のものとはやや異なる、独自のものであるといえよう¹⁷⁾。

くり返すと西田の禅は純粹経験を超えて最晩年、逆対応—平常底に出てくる。それが西田の生涯をかけて追及した禅なのであった。しかもそれは

また、親鸞とも切り結ばれる底のものであった。西田の宗教心は、決して禅のみに尽きるものではなかった。正に宗教の問題を論じる最晩年の論文「場所的論理と宗教的世界観」は、禅と宗教とキリスト教とを縦横に論じ、これらを統合する視点を提示している。この論文を見ると、西田の宗教の根本はむしろ浄土真宗だったのではないかと思われるほどである。¹⁸⁾

西田の思索の変遷とそれを貫くものとして「行為的直観」の世界を見てみよう。

西田の初期から晩年に到るまでの思索全体を貫く考え方はすでに『善の研究』に示される。しかしそれは、西田の思想がその生涯のなかで変化しなかったという意味ではない。むしろそれは大きな変遷を遂げた。大きく分けると、「純粹経験」について論じた前期と、「場所」という概念を用いて自らの思想を展開した中期、そして後期の思想と、三つの時期に分けることができる。後期には「行為的直観」や「絶対矛盾的自己同一」、「逆対応」などをめぐって思索を展開していった。¹⁹⁾

総じて、単なる主客一如ではない。単なる無相・空ではない、自己を忘れることが万法に証されること、脱落することが現成すること、仏に投げ入れることが仏の方より行われること、その矛盾的自己同一的事態の叙述に、自分の見ているものと極めて親しいものを見出していたのであった。それは、「対象論理的な見方とは、全然逆の見方」なのであった。また、その矛盾の同一があるからこそ、歴史ともつながるのである。²⁰⁾

後年になるに従って、西田の哲学は純粹経験から場所の論理へ、絶対矛盾的自己同一、逆対応へと進んだのであったが、「場所的論理と宗教的世界観」では、禅をその論理において語り、さらに平常底という本来、禅門語を用いつつ、一步一步全体作用し、一步一步血滴々である消息を指摘するのであった。

平常底に全体作用を見、無念即全心に逆対応を見ようとする西田の禅への視点は、一般の禅家のものとはやや異なる、独自のものである。一般に禅家は個も超個も消えたところを指し示そうとするが、西田は個と超個の絶対矛盾的自己同一のところ、単なる即ではなく即非のところを直指しよ

うとするのである。当然、あの宗教を論じる「場所的論理と宗教世界観」²¹⁾には、大拙の影響が大きく存在していた。

4、西田の「行為的直観」の発展形としての 荒木の「場所論と解釈の真理性」について

さて、上記のような西田幾多郎の哲学から、荒木正見は、心理学者・哲学者として、以下のような意見を述べている。

荒木は「場所論と解釈の真理性」について考える。

西田哲学を背景にして、「臨床学」(箱庭療法)を再構築する荒木の主張は、「哲学の実践理性」＝「行為的直観」を発展させる一つのものといえよう。また、これに荒木正見の父君である荒木見悟から受け継いだ思想的遺産である以下のような深い東洋思想も影響していると推測される。「儒仏両教に貫流する思想の根源、『人間一世界』存在の根柢にあるものが追及されるのである。著者(荒木見悟)は、それを『本来成仏』『本来成人』あるいは『個々円成』『本来無一物』『満街人都是聖人』という境地に見出し、それを本来性と「現実性」に対置させる。なぜなら、たとえ究極的に目指すものが、『本来性一現実性』一体化させるものであり、『本来の一如態』であろうとも『本来性』は、凝然として固定せる一層にあらずして常に歴史的現実・雑多な機根に相即して実在し流動して行くものであるが故に、歴史的・社会的・主体的限定を蒙らざるを得ず、その限り一応現実性を本来性に対置することは、意味あることであり、かくしてこそ本来性は寂感無碍な実在として、たくましく豊かに時空を貫通することが出来る。」(書評、福田殖・荒木見悟著『陽明学の開展と仏教』より)

また荒木正見は、以下のように、自身の「心理哲学観」を展開している。²²⁾

「この本は一貫して、哲学的場所論という観点から、すなわち場所とい

う視点から、医学、心理学、教育相談などのさまざまな場面での癒しの問題を考察するものだが、それは対象としての症例に場所論の立場から解釈を与えることを意味する。その解釈のための情報は、医学的データのように数値やその背景となる論理がはっきちとしているものもあるが、現実的に総合的な存在としてのクライアントを対象とする場合、症状によっては象徴的な事柄や科学的には曖昧な情報を取り上げざるを得ない場合もある。これらの情報をどのように処理するかという考察の一端に、場所論的視点を導入できないかというのが本書の試みの骨子である。—中略—解釈するという行為そのものの危険性や特殊性、および解釈の真理性や妥当性について、特に留意しなければならない。」

そしてあくまでサンドブレイ（箱庭療法）表現を通して、さまざまな象徴的な事柄の本質解釈に関する真理性がどのように得られるか、ということの説明している。

さらに、荒木は、西田幾多郎²³⁾の理論の基本的な構造を以下のように示している。

- ① 「場所」とは唯一・絶対・無限な存在そのものである。哲学的伝統において、「存在」とは本来唯一絶対的な性格を有するものであることというまでもないが、その存在そのものを「場所」と呼ぶ西田幾多郎の場合、その構造は究極的な意味での「唯一・絶対・無限性」を意味している。
- ② 場所は唯一・絶対・無限であるから、個物や個々の出来事、個人、個体などの「個」は場所自身の自己限定もしくは自己規定によって成立するといわなければならない。これを「場所の自己限定」と呼ぶことができる。
- ③ 同時に、個の成立は全体としての場所に多様性を与え、場所を豊かに発展させ、また個は全体自身の自己表現であり、個を通してはじめて全体が認識される。これを「個による場所の限定」と呼ぶことができる。
- ④ さらに、この双方における限定は、同時に成立する相互矛盾的運動

でもある。しかし、それによってむしろ個と場所との双方の同一性が確保されるといえる。「絶対矛盾の自己同一」という西田哲学独自の概念がここにも成立しているし、この運動は現実的には歴史や生育史に個や場所の同一性、すなわち、歴史や生育史に個や場所の同一性、すなわち、歴史や生育史に個や場所の同一性、すなわち本質的な意味が示されているはずである。これを「場所の歴史性」と呼ぶことができる。

さて、荒木は続いて それを意識して、ひとつのサンドプレイ表現に対する解釈を試みる。²³⁾

ところではじめに、症例全般、ここではサンドプレイを例にして、それを解釈することの危険性と特殊性について確認しておかなければならない。

まず、危険性について確認する。サンドプレイは、あくまで治療の方法として発展したもので、治療効果をあげることこそが主たる主たる目的であり、みだりに解釈するものではない。極端な言い方ではあるが、治療者に解釈能力が無くても、制作者にエネルギーさえ補充されれば、砂によって退行し、枠を意識することで再構成もしくは再統合し、治療することも可能である。

さらに、荒木は述べる。²⁴⁾ここでサンドプレイおよびサンドプレイを利用した教育相談や治療という行為全体にとって注目すべき概念を指摘し補足しておかなければならない。それは、上田閑照『場所——二重世界内存在——』（弘文堂、1992）で述べられる「場所の二重世界内存在性」である。これは、「場所」を西田幾多郎の規定に拠った上で、その場所とは、「世界/虚空という二重世界、ないしは世界地平に「地平の彼方」が重なった二重世界地平」（同書、36-37頁）であると述べられるように、我々にとっての世界は、常に、認識される世界と、その彼方の認識できない世界との二重構造を有する、というものである。

この「場所の二重世界内存在性」は、サンドプレイとその解釈にとってにとって特に重要である。先にも述べたように、サンドプレイは本来治療の一手段として開発され発展したもので、治療は肉体のみならず、心理的、

社会的に総合的な性質をもつものである。

しかし、治療の各々が、それぞれの症状に応じて専門領域を設定するように、サンドプレイもその状況に応じて専門領域を設定するように、サンドプレイもその状況に応じて領域を設定しなければならない。その場合、単なる恣意で領域設定を行うよりは、最も根本的な目安、すなわち存在論的な根拠を基にして確認しつつ行うことが正確な方法だということは言うまでもない。つまり、その専門領域そのものの外に、無限の地平が開け、必要に応じてその無限の領域からの情報を手に入れる心構えが求められる。

また、サンドプレイの表現そのものに関する本質的性格も、表現の前提として暗黙の了解として重要である。その性格とは、サンドプレイは砂によって退行し、箱の枠によって再統合するものだということである。この、退行と再統合について、荒木正見は著書『人格発達と癒し——昔話解釈・夢解釈——』（ナカニシ出版、2002年）等に見られるように、フッサー現象学、フロイト、ユング、ロージャースなどを参考にしつつ、以下のよう

に述べている。

「退行は、幼児帰り（子ども返り）とも呼ばれるように、意識と無意識の境界が曖昧になることである。意識的な仮面や統合性が曖昧になるだけに混乱をきたし、エネルギーの浪費が起こる。遊びや病気などのように、そのまま放置しておく

と人格発達の遅滞が起こったり、生命の危機が生じたりする。他方、芸術やスポーツのように、一時的に意識や無意識をかき混ぜても、エネルギーを量的に補充したり、知識や体制の充実によって質的に整えたりして再び統合すれば大きな発達を得ることができる。

サンドプレイは、砂の感触によって制作者のこのような退行を促し、意識無意識全体を投影した自由な表現を行いつつ、箱の枠によって反省しバ
ランスなどを考えて再統合するダイナミズムを持つものと考えられる。」²⁵⁾

5、臨床心理学と「日本的靈性」について

さて以上、「臨床心理学」「臨床学」で、荒木正見の立場を見てきた。次に、C.G.ユング、河合隼雄、等の臨床学の立場を見つつ、さらに「日本的靈性」について深く考察していこう。まず、篠原道夫の考察を借りつつ、ユングの臨床について見る。²⁶⁾

ユング (Jung, C. G.) は誰かに枠にはめられることを嫌い、彼が心理療法という営みを通して目指していたものは、「個性」である。一人ひとりの人生はユニークであり、その物語は個性的である。ユングの心理療法の目的は、自分自身を深く知り、自分の中の可能性を実現していくことである。彼はそれを個性化 (individuation) と呼んだ。

クライアントが個性化の過程を歩む時、その旅の道筋もまた個性的である。そして、ユングは、自らの心理学を「分析心理学 (analytical psychology)」と呼んだ。分析心理学には、三つの重要な技法がある。それらは、「夢分析」、「能動的想像法」、「箱庭療法」である。

フロイトと決別した後、ユング自身が「方向喪失の状態」と呼ぶ異常な心理状態に陥り、精神病すれすれの危機的状態であったことは、『自伝』の中でかなりのところまで明らかにされている。例えば、洪水に襲われて、北ヨーロッパ全体が血の海に覆われる幻覚を見たり、死者たちの亡霊で自宅の中が一杯になる感覚などを体験したりしている。また、学術文献をさっぱり読めなくなり、1913年にチューリッヒ大学の教師を辞めている。この状態は3年ほど続いている。彼は、この危機状態を自己分析によって乗り切り、その結果として自分自身の心理学を掴みとって復活してくる。

彼は、このような自分の体験の本質を「無意識との対決」とみなした。²⁷⁾ 彼の心理学は、精神病的体験を通過する際に生じた神話的深層との対決の

副産物であり、彼の個人神話（personal myth）なのである。このようなユングの病的体験は、エレンベルガー（Ellenberger, H. F., 1964/1984）の提唱した創造の病（creative illness）という角度から捉え直すこともできる。病の中には正常よりもより正常な病があり、病が善用されうることもあるのである。具体的には、（1）宗教家、哲学者、芸術家、科学者などの創造的な活動をする人に生じる。また、（2）その病像は神経症から精神病まで多様であり、社会的に孤立するか、孤独感に悩まされる。（3）幸福感を伴って急速に終結し、人格に永続的変化が生じる。また、自分には重大な真理への洞察を得たという確信と、それを世界の人々と分かち合わなければならないという義務感を抱く（Ellenberger, H. F., 1970/1980, 下巻, pp.305-306, p.558²⁸⁾）。続いてユングの「正常な中年」と臨床実践は、彼自身の中年期危機の体験に根ざしている。その後、ユングはいくつもの大著をものにしている。しかし、エレンベルガー（1970/1980, 下巻, p.307）は、しかしその後の著作のほとんどは、『心理学的タイプ』の中で粗描された構想を展開したものに過ぎないと指摘している。²⁹⁾

ユングは、当初、創造の病における幻覚や妄想の体験に圧倒される。しかし、彼は、それを受身的に体験するだけでなく、自ら主体的にファンタジーの世界に飛び込んでいく覚悟を決める。ファンタジーの世界へと参入する際、彼はしばしば急降下するイメージを手がかりにした。そして、この無意識的世界への訪問をオデュッセウスの死者の国への旅になぞらえて「私のネキユイア（冥界下り）」と呼んだ。

彼のネキユイアにおいては、「フェレモン」という名の老人との出会いが大切である（Jung, 1961/1963, pp.261-264）。フェレモンは、最初、ユングの夢の中に表れる。カワセミのような翼と牡牛の角が生えており、片足の具合が悪く、四つの鍵を持っている。ユングは、夜の夢の中ではなく、昼の想像の中でこの老人との対話を試みる。すると、彼はユングの心の中の住人でありながら、ユングの思索を超えた宇宙の英知を語るのである。この老人はユングの「グル（師匠）」のような存在になり、ユングは彼に導かれて自分の心理学を編み出していった。また、このユングのやり方は、

後述の「能動的想像法」という臨床技法へ発展している。そのような意味での「宗教」的姿勢が、ユングの臨床姿勢の本質である。ユング的な「宗教」の体験は、心理療法の体験と交差するものである。ユングの自己実現、「ネキユイア」の終わりで、心の中心に在るものは自我ではなく、彼の中の彼自身を超えた存在であると体験的に理解するようになる。彼にとっては、「私が生きている」という確信こそ「幻想 (illusion)」なのである。そして彼は、その中心を自己 (self) と名づけ、もっとも大切な元型と考えた。自己の元型は、神のイメージとして体験され易い。例えば、ユングは「自己の象徴と神のイメージはけっして経験的に区別することはできない。どんなに区別しようとしても、これら二つの観念は、常に混ぜ合わされた形で登場してくる」あるいは「神性を表わすさまざまな象徴は、そのまま自己の象徴でもある」と指摘している (1948/1989, p.138, 141; 1958/1993, p.52)。ここで注意すべき点は、自己の実現は自我の想定範囲を超えるものである。したがって、自己の実現 (realize) には、自己の新たな認識 (realize) を伴うのである。自己実現の過程は、自己変革を誘発するものの、創造的変革には破壊作用が働き易い。ユングは、自己実現は「自我の受難」を意味し、「自我は自己による暴力に苦しめられる」と述べている (1948/1989, pp.138-139)。それは、ユングやフロイトが体験したような産みの苦しみを伴う過程である。その意味での自己実現こそ、個性化過程の本質と言えるだろう。ユングにとって心の病とは自己成長の貴重な機会であり、症状とは個性化過程の副産物である。したがって、症状の苦しみを軽減するのではなく、むしろその中に積極的に参加すべきなのである。このような疾病観における対照性は、クライアント像 (患者像) においてもそのまま反映される。伝統的精神医学において、患者とは病の犠牲者である。一方、ユングにとってのクライアントとは個性化過程の候補者である。ユングは、無意識そのものに対して基本的な信頼感をもっている。³⁰⁾

さて、さらにユングの考え方を『ユング自伝—思い出・夢・思想—』から確認してみよう。ユングは、無意識界のグルーについて以下のように述べている。

「私がカ（ka）と名づけた新しい像が出現して、フィレモンは絶対的なものではなくなった。古代エジプトにおいては、『王のカ』は王の俗的な形態、魂の具現化されたものであった。私の空想では、カ之魂は下方から、まるで深いたて穴から出てくるように土の中から出てきた。私は彼の絵を描いた。カ之表情は何かデモニックで、メフィスフェレ的であると言えるかもしれない。彼は片手に塔か宝箱のようなものをもち、もう一方の手には尖筆をもって箱の上に何か記していた」。彼は「私は神々を金と宝石の中に埋めるものだ」と語っている。

フィレモンは片足がびっこであったが翼のある霊であった。カはすべてのものを実在せしめたのであるが、また、かわせみの精神、意味を不明にするものである。彼は意味を美、すなわち「永遠の映像」におきかえたのである。そのうち、私はこの両者の像を錬金術によって統合することができた³¹⁾。

これらの空想を書きとめているとき、ユングはかつて自分自身にたずねてみた。「私はいったい何をしているのか。これは確かに科学とは関係がない。しかしそれではいったい何なのか」と。すると、私の中の声が言った。「それは芸術です。」私は驚いてしまった。私が書きとめていることが芸術と何らかの関係があるなどと言うことは決して考えてもみなかったことだ。そこで私は「多分自分の無意識がひとつの人格を形成しつつあり、それは私とは異なるものだが、表現をしようと主張しているのだ」と考えた。私は確かに、その声がひとりの女性からのものだと思っていた。私はそれが才能のある精神病質で私に強い転移を感じている患者の声であると認めた。彼女は私の心の中の、ひとつの生きた像となったのだ。

明らかに、私がしていることは科学でなかった。ではそれは芸術以外の何ものでありえようか。それはまるで、すべてのものは芸術か科学かのどちらかでなければならぬようである。これが女性の心の働き方（アニマ）である。

私はこの声に対して、私の空想は芸術と何の関係もないことを強調した。そして、私は強い内的な抵抗を感じた。しかしながら、何らの声もかえつ

て来ず、私は書き続けた。すると二度目の攻撃があり、再び「それは芸術です」と同じ主張をのべた。今度は、私は彼女を捕らえて「いや、芸術ではない。反対に、それは自然そのものだ」と言い、論戦をしようと待ち受けた。そのようなことが何も生じないので、私は「私の中の女性」は私のもっているような言語中枢なもっていないのだなと思った。そこで私は、彼女が私のそれを使ってみてはと示唆を与えた。彼女はそうすることになって、現われ出で、長広舌をふるった。³²⁾

マンダラが実際何であるかは、徐々にしか私には見出せなかった。「形を造ったり形を変えたりつまり永遠なる意味の永遠なる遊びです。」

そして、それは自己、すなわち人格の全体性である。それはすべてがうまくいっているときは調和的であるが、自己欺瞞に耐えることのできないものである。私のマンダラは、日毎に新しく私に示された自己の状態についての暗号であった。

またユングは、「私（ユング）のマンダラ」について語っている。

マンダラが実際何であるかは、徐々にしか私には見出せなかった。「形を造ったり形を変えたりつまり永遠なる意味の永遠なる遊びです。」そして、それは自己、すなわち人格の全体性である。それはすべてがうまくいっているときは調和的であるが、自己欺瞞に耐えることのできないものである。「私のマンダラは、日毎に新しく私に示された自己の状態についての暗号であった。それらの私は私の自己—すなわち、私の全存在—が実際に働いているのを見た。確かに最初はそれらをうっすらとしか理解できなかった」³³⁾

以上、ユングの分析心理学は、たとえそれが月並みな正常を超えるものだとしても、自身の「病的体験」を元に構築されているといえよう。それはあたかも、自己実現に伴なう「破壊体験」を楽しむことを強制するのである。

次に日本型のユング心理学を構築した河合隼雄の「臨床心理学」について、河合隼雄著 河合俊雄編、『心理療法序説』 岩波書店 2009と河合隼雄・茂木健一郎著『こころと脳の対話』 潮出版社 2008年から考察してみよう。

心理療法は極めて実際の仕事であると述べた。それは常に就職するの
かしないのかとか、離婚するかどうかとか、実際の生活と密接に関連して
くることが多い。そのような意味で「現実的」な仕事というべきであるが、
実際に心理療法に従事していると、そもそも「現実」とは何か、というよ
うな根本問題についても考えざるを得なくなってくるのである。それは哲
学の領域において、認識論、存在論などと根付けて論じられていることが、
大いに関わってくるのである。

河合隼雄は自分の仕事を進める上で、井筒俊彦『意識と本質』（岩波書
店、1983年）の考えを参考にしている。このことは、筆者が井筒の哲学に
従って心理療法を組み立ててきた、というのではなく、心理療法を行いつ
つ筆者なりに考え、問題としてきた諸点について、前掲の井筒の書物が、
またとない方向性や答えを与えてくれた、ということである、と述べてい
³⁴⁾
る。

例えば、クライアントが自分の目と目の間が陥没していると言うとき、
彼はそのような「現実に」について語っている、と考えられるのである。
ただ、そのような「現実」が通常の生活の中に露呈してきているところに
問題がある。そして当人もその「現実」の正しいことについては他に譲ら
ないとしても、全体としての自分の在り方に何らかの問題のあることを半
意識的に感じているので、心理療法家のところに続けて通ってくるのであ
る。彼の現実とは、いわばふたつの現実が焦点が合わないままに、二重うつ
しのように見えているわけで、心理療法家もそのような二重の現実のなか
に、できる限り身をおこうとするのである。

以上考察したように、心理療法家は、「唯一の正しい現実」が存在すると
考えるよりは、現実を人間がどう認知するか、そして、そのような認知の
仕方は、その人にとってどのような意味をもち、周囲の人々とどのように
関係するか、ということに関心を払うということになる。³⁵⁾

たとえば、井筒は次のような老子の言葉をあげる。

「常に無欲、以て其の妙を觀、常に有欲、以て其の はっきりとした輪
郭のきようを見る」³⁶⁾

「老子」は言うなれば、このようなふたつの現実を共に「観」ているのである。

人間の意識は「イメージ生産的」にできているが、表層意識のイメージは経験的な日常生活での具体的事物と密着しているのに対して、深層意識でのイメージはそれとは独立にはたらくところが特徴的である。それは自律的で、時に「妄想」とか「幻覚」と言われて「異常」扱いをされるが、それは表層意識から見ればそうであるが、深層意識から見れば、それはそれ自身の意味をもっているのである。ただ、ここで意識の表層と深層の混同が生じてくると、日常生活が困難になり、「異常」と言われるのだが、深層意識そのものは異常でも何でもなく、ひとつの現実を見ているのである。このような体験のない人にとっては、このことは非常にわかりにくいのであるが、眠っているときに見る「夢」を考えてみると、ある程度わかるであろう。それは自分の意志でコントロールできず、思いがけないイメージを見せてくれるのである。

深層意識にうごめいているイメージは、しかしまったく無秩序というのではない。それはそれなりの型をもつと、ユングは主張している。それは、そのようなイメージについて古来から語られてきている神話・昔話、それに宗教的絵画などを研究し、精神病者の幻覚や妄想、それに通常の人間の深い夢の内容などを比較検討すると、それらのなかに共通した「元型」（アーキタイプ）が認められることを、ユングは指摘したのである。

ユングのいう元型は、難解な考えであるが井筒は次のように述べている。

「元型」（または「範型」）*archetype*とは、言うまでもなく、一種の普遍者である。だが、それは普通に「普遍者」の名で理解されるような概念的、あるいは抽象的、普遍者とは違って、人間の実存に深く喰いこんだ、生々しい普遍者である。「抽象的普遍者」（*abstract universals*）から区別して、フィリップ・ウィールライト（Philip Wheelwright: “The Burning Fountain”）に結びつける。彼によれば、真の詩的直観のみが、世界内の事物をそれらの「元型」において把握する。

元型それ自身は何らの具体的形をもたないのであるが、元型的イメージ

として自己を深層意識内に顕してくるくるのである。このような元型は、表層意識内における分類とかかわりのないところが特徴で、たとえば、壺、蜘蛛、熊などと、表層意識においてはまったく異なる分類に属するものが、「母なるもの」というひとつの元型の顕現としての元型的イメージとしての意味をもつことがある。抽象的概念的思考を唯一の正しいものとして固執する人にとって、このことはなかなか理解困難なことである。³⁷⁾

以上のように、私（入江）の私的な考察に過ぎないかもしれないが、河合隼雄は、「能動的想像」を重視つつもユング自身のそれに比べて様々な位相の「現実」、それらの調停の根ざしての心理療法のような気がする。そして、そのために上記したように、哲学者、井筒俊彦の哲学理論を援用するわけである。

また、河合隼雄 茂木健一郎著『こころと脳の対話』 潮出版社 2008年）に見られるように、因果のしがらみを解きほぐす、箱庭などで体験する「共時性」重視の発想も見られることも強調しておきたい。これは近代に重視される「因果性」³⁸⁾に変わるものなのである。

そして前述の荒木正見の哲学的心理学観は、西田幾多郎、荒木見悟、等の根本的な哲学思想に基づいており、医学との協働の面が強く、さらにユングや河合隼雄以上に現実性＝事実性を研ぎ澄まし、患者の治癒を行う心理相談（箱庭）の実践を目指しているように考えられるのである。

また、『子どものトラウマ』（講談社 1997）に見られるような西澤哲の大局的な「解離」の見方についても臨床的な見地からかは重要となってくると思われる。

西澤は、以下のように述べる。

「トラウマに対する伝統的なアプローチは、基本的にこの再体験というプロセスが、その本人にとっては非常に苦痛なものであり、場合によっては耐えがたい経験となってしまう可能性もあることから、再体験の必要性について異論がないわけではない。このあたりについては後ほど述べたい。」³⁹⁾

「トラウマとなる出来事を体験した当時、これらの体験のさまざまな側面があまりにも圧倒的なものであったがために、心は自らを守ろうとして

それらを凍り付かせたのである。したがって解凍されてよみがってくるこれら体験の諸相をそのままにしておいたのでは、心はそれを再び凍らせてしまおうとするかもしれない。そこで必要となるのが、よみがえってきたさまざまな感覚や感情を、心の中にとどめておくのではなく、外に向かって解き放つことだ。トラウマとなったもとの体験の際には恐怖や無力感のためになされたえなかったこの解放という作業が、ここでは非常に重要な意味を持ってくる。トラウマというかたまりの中に閉じ込められていたさまざまなイメージや感情、感覚を解き放っていくことで、次第に心はその事実を受け入れることが可能になってくる。⁴⁰⁾

トラウマが癒されるプロセスとは、或る意味では「現在に生き続ける過去」が「過ぎ去った過去」となる過程であるといえるかもしれない。凍結されたかたちで今の自分に著しく影響している過去の体験を、過ぎ去ったものとして過去の物語の一章にすることによって、トラウマはトラウマでなくなる。いかなる方法をもってしても、トラウマとなった過去の出来事を変更することはできない。しかし、その体験が自分の人生にとって持つ意味づけを変更することは可能である。トラウマの再統合とは、そうした意味づけの変更を意味するものなのである。⁴¹⁾

「トラウマの再統合」の問題については、拙稿『バリ島の臨床的知』においても詳述している。バリ島の臨床の場においては、「バリアン」（治療者）、患者、病気（悪魔）のうち一者が死ぬことになる場合もあるほど激しいものであることは、いうまでもない。⁴²⁾

6、「日本的霊性」の根源としての『阿弥陀仏』について

拙稿「『個性化』と『社会化』が融合（一致）した保育・教育の研究——「民主的人格」と真実なる「道德教育」を求めて」の中で、「本来、『保育・

教育』には二つの方向性がある、と考えられる。その二つとは①個人から才能・能力を引き出すこと（個性化）であり、②社会の中に適応していくこと（社会化）である。この合致し、始めて人は人に成長していくのであるが、このコンビネーションが何らかの原因でうまくいっていない、というのが現在の人間的状況である、といえよう⁴³⁾と述べたが、個性化＝自力、社会化＝他力、と極めて単純に図式的に考えれば、親鸞を主とする浄土教というものが唱える他力、そして絶対他者としての「阿弥陀仏」に導かれる他力というものが、「単なる社会化という同調圧力」とは似て非なるもの、それは阿弥陀仏という「他力（絶対他者）」を見出しつつ、それと一体化するわけで、極端な言い方をすれば、他力であって自力、とも言える（共存と超越性）。しかしそれは、「祖師にあつては祖師を祖師を殺し、仏に会つては仏を殺す」という「禪」の絶対自力とは悟りの道筋が違う、対照的な「自己発見」でもある。

拙稿「世界変革の社会学序説」⁴⁴⁾の中で、「社会・世界の中で正義が行われていない！」と善悪対立観に基づいて述べたが、この言は、倉田百三の『出家とその弟子』のなかで登場人物の左衛門が、親鸞の考え方（悪人正機説）を知らず誤解して親鸞に向かって言う「あなたのなさる説教というものには有難いものですな。お陰で世間に悪人がなくなりますよ。一中略—善いことをすれば極楽に行けるとは有難い教えでございます。ところで生憎この世の中は善い事が出来ぬように工夫してつくってありますでな。皆、極楽参りが出来ますよ。はははは。」⁴⁵⁾と述べているのと同種のものであったろう。善の徹底あるいは善と悪との判別も実はたいへん難しいものである。また世界では何一つ善い事が行われていない、という「世界謀略論」も非常に説得力をもちつつある。

このような現在の混沌とした社会・世界の認識・改革に、「阿弥陀仏」を通じての人間形成（南無阿弥陀仏）が必須なものであることは疑いがないように思えるのである。

6-(1)、阿弥陀仏とは誰か

さて、親鸞聖人の著作『教行信証』から、「阿弥陀仏」について考えはじめたい。

「曇鸞大使の『讃阿弥陀仏偈』に言われている。阿弥陀仏は、仏となられてからすでに十劫を経ておられる。その寿命は限りなく、はかり知ることが出来ない。さとの光は限りないから、仏をまた無辺光と申し上げる。その光に照らされたものは、すべてのとらわれを離れる。だからすべてが平等であると悟った如来を礼拝したてまつる。光は虚空のように何ものにもさまたげられないから、仏を無碍光と申し上げる。迷いの世界のものはすべてその光のはたらきを受ける。だから衆生の思いを超えた如来を礼拝したてまつる。清らかな光は並ぶものがないから仏をまた無対光と申し上げる。―後略⁴⁶⁾」

上記のように阿弥陀仏は十二の光を発するという（無量光・無変光・無碍光・焰王光・清浄光・歓喜光・智慧光、不断光・難思光・無称光・超日月光）。阿弥陀仏の梵名のアミターバは「量（はかり）しれない光を持つ者」の意味で、これを漢訳して、無量光仏、無量寿仏ともいう。

『大無量寿経』には、「無量寿仏（阿弥陀仏）」の威神光明は最尊第一にして諸仏の光明の及ぶこと能わざる所なり」、あるいは、『大阿弥陀経』には、「諸仏の中の王なり、光明の中の最明無極なり」と言われている。では真言宗や浄土宗以外ではどうだろう。紀元前後に成立した最初期の大乗仏典の一つである『般舟経』には、「十法のもろもろの刹土における衆生と菩薩の中のあらゆる法報身と化身と及び変化身とはみな無量寿の極楽界中より出ず」とある。

浄土三部経以外にも阿弥陀仏は多くの大乗経典にも登場する。法華経の薬王菩薩本事品にも阿弥陀如来は登場し、サンスクリット語原文においては法華経観世音菩薩普門品にも阿弥陀如来について言及されている。

「阿弥陀信仰」はインドで生まれ、唐代の中国で哲学が深められ、日本に伝わって花開いた。阿弥陀ばかりではない。私たちになじみの深い薬師如来も、観世音菩薩も、地蔵菩薩も、不動明王はまた、仏教經典で語り継がれ図像化されて伝わってきた。『阿弥陀が来た道』とは、広く『仏たちが来た道』と言い換えてもよい。

またアレクサンドロス大王の東方遠征以降、ギリシャ系インド・クリーク朝やイラン系のクシャーナ朝などの支配のもと、北インドと西方世界交流があったことを背景に、ゾロアスター教やミトラ教、あるいはキリスト教などが、阿弥陀⁴⁷⁾仏信仰の成立に影響したとも言われるが、いまだ客観的根拠に乏しい。

6-(2)、親鸞とは誰か——『歎異抄』から考える——

親鸞（1173～1262年）は、法然の弟子のひとり。『顕浄土真実教行証文類』等を著して法然の教えを継承発展させ、後に浄土真宗の宗祖とされる。1181年に比叡山に登る。1201年には修行では民衆を救済できないと修行仏教と決別し、比叡山を下りる。そして法然の吉水教団に入門し、弟子入りする。念仏停止により流罪に処され、僧籍の剥奪後は、法然の助言に従い、生涯に渡り非僧非俗の立場を貫いた。赦免後は、東国（関東）を中心に20年にわたる布教生活を送り、念仏の教えをさらに深化させる。京都に戻ってからは著作活動に専念し、1247年に『教行信証』を撰述、数多くの經典・論釈を引用・解釈し、「教」・「行」・「信」・「証」の四法を顕かにする。宗旨としての浄土真宗が成立するのは没後のことである。

ここで興味深い点は、まず「親鸞が正式な僧でないこと」そして「宗旨としての浄土真宗が成立するのは没後のことである。ここで興味深い点は、まず、「親鸞が正式な僧ではないこと」、「宗旨としての浄土真宗が成立するのは、没後の事」だろうという二点である。親鸞の人生は、本来、「真宗がどういうものか？」だけではなく「宗教とは何か」ということを見事に

示しているように思える。

次に、親鸞の弟子、唯円が親鸞の弟子、唯円が親鸞の教えをまとめて著した「歎異抄」という著作から、「親鸞」の実像に迫ってみよう。

まず『歎異抄』についてであるが、現代人の多くは、この本についてよく知っている。これは弟子、唯円が親鸞の死後30年頃、師の教えが乱れて様々な異端邪説がはびこるのを嘆いて書いた本だとされている。しかし『歎異抄』の著者が、あまねく認められるようになったのが大正の始めである。そればかりか『歎異抄』は、宗門の人にも知られず、真宗教団の古い「聖教目録」には『歎異抄』なる本は載っていないのである。この本は、真宗教団においてすら、布教には全く使われなかったのである。

哲学者、梅原猛は、長年の「親鸞研究」を経て、以下のような親鸞像を描いて見せる。親鸞は、今は日本の宗教家の代表者のようにいわれるが、生前はほとんど無名の人であった。彼は法然の弟子と称するが、法然の流れをくむ浄土宗関係の古文書には親鸞の名はない。

とにかく親鸞は師、法然のように宗教改革の先頭に立たず、また日蓮のように街頭で異端弾劾の熱弁をふるわず、道元のように世間から身を隠しつつ教団をたてる意志ももたなかった。親鸞は、人生の裏街道を全くひそやかに生き、ほとんど無名のままに90歳の人生を終えたのである。親鸞にとって全く新しい出来事は、内面に起こっていて、この静かな革命が、後世の日本の歴史を変えていったのである。

「親鸞」に関する著作、特に『歎異抄』を読み続けるうちに、私たちが従来思っていた「親鸞像」「浄土（真）宗観」とは違うことが判明して⁴⁸⁾いく。

以下、「歎異抄」の親鸞の言を箇条書きにしてまとめると、

- ①「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためになりけり
(後序)
- ②「親鸞は弟子一人もたずさふらふ」(第六条)
- ③「念仏をとりたて信じたてまつらんとも、また捨てんとも、面々の

御はからひなりと云々」(第二条)

- ④「親鸞は、父母の孝養のためとて、一辺にても念仏まふしたること
いまださふらはず」(第五条)

- ⑤念仏者は無碍の一道なり。そのいはれいかんとならば、信心の行者
には、天神・地祇も敬服し、魔界・外道も地祇も敬服し、魔界・外
道もしょうぎすることなし。

罪惡も業法を感じずることあたはず、諸善もことなきゆえとな
りと云々」(第七条)

- ⑥仏法のかたに施入物の多少にしたがひて大小仏になるべしといふこ
と。この条、不可説なり云々、比興のことなり。まず仏に大小の分
量をさだめんこと、あるべからずさふらうか。かの安養浄土の教主
の御身量をとかれてさすらふも、それは方便報身のかたちなり(第
十八条)

- ⑦信心の行者、自然にはらをたて、あしざまなることをもおかし、同
胞同慮にもあひて口論をもしては、かならず廻心すべしといふこと
この条、断惡修善のこちか。一向専修のひとにおいては、廻心と
いふこと、ただひとたびあるべし。その廻心とは、日ごろ本願他力
真宗しらざるひと、弥陀の智慧をたまはりて、日ごろのこころにて
は往生かなふべからずとおもひて、もとのこころをひきかえて、本
願をたのみまひらするをこそ、廻心とはまふしそうらへ(第十六条)
以上、『歎異抄』の七つの親鸞の言について考えてみると、親鸞の
「阿弥陀仏」に一人で会う、という基本が「真宗の精髓」であるこ
とが解ってくる。

これは前述したように、「仏法は、一人一人のしのぎなり」(『蓮如上人
御一代記聞書』)という浄土真宗中興の祖と言われる「蓮如」の言とも相
応している。

そこから、真宗とは「同調的な圧力」から成り立つものではなく、一人
一人が阿弥陀仏と出会い、それらの自律的な人々が集まり、「一揆」(暴力
的なものを ここでは意図していない)を為す、つまりある理由(南無阿

弥陀仏)により心を共にした共同体が心と行動を共にすることを指すのではなかろうか。これはまた、「一人の念仏が万人の念仏と融合する」という融通念仏の伝統の中にあるとする考え方でもある。

6-(3)、浄土真宗とは何か

真宗とは、自分の考えの延長線上で、真宗が解るようになるものではなく、むしろ、自分の思考・分別が問い返されていく学びとして、真宗の考えが迫ってくるものである。浄土に往生するとは、浄土の功德を賜って、この世での生をせいっぱい尽くす新しい生活の始まりである。往生を得るとは、もはや一步も後戻りすることのない大道に立つことといえる。

私たちは、日常生活において状況を流され、自分自身を見失っている。「往生」とは、そうした私たちの生活をごまかしなく照らし出す仏智に帰依したとき、その時に賜る新しい主体(信心の知恵)の誕生を意味する。

「往生」は「覚醒」といってよい。おうじょうとは、そうした夢から目覚める時のように、私たちの生活の現実相とは自我の妄念・妄想に振り回されたにすぎなかったと気づくことである。目覚めれば、「すでに道あり」と言われるように、そこには、現前の厳粛な「命の事実」に向き合っていく道が与えられている。

6-(4)、「仏の教化」と「教育」はどのようにちがうのか ——理性に基づく「教育」を超える意味——

教育とは、文化の一環として、同じく文化を創造する人間の育成をめざす営みである。そのことから言えば教育はどこまでも人知に始発した人間形成の道行である。

それに対して、仏の教化は人知を超えた仏の仏の智慧にもとづく人間形

成（信心成就）の道行であるから、文化を超え、かえって文化を基礎づけるような求道的な人間の誕生を願うものと言える。「教育」と「仏の教化」の決定的な相違点は、「教育」が人間の理性へのかぎりない信頼に立つ営みであるのに対し、「仏の教化」は、人間の理性至上のあり方を問い返す仏智の営みである。

仏伝でよく知られているとおり、お釈迦様は修行の最後の段階で、独り菩提樹の下に座して内観の実践に入った。その際のお釈迦様の内面の葛藤は、誘惑する悪魔の来襲と、守護神・帝釈天との闘いとして伝えられている。

しかし、その守護神であるはずの帝釈天は、ついに悪魔の大軍勢を前にした時、お釈迦様を守護することを放棄して逃亡してしまった。どこへ逃亡したか？それが、こともあろうに、悪魔の大軍勢の中に逃亡したのである。その瞬間に、お釈迦様は輻然とさとりを開いていたのであった（十二月八日の「成道の日」）悪魔とはじつはお釈迦様の欲望のことであり、帝釈天とは理性のことである。お釈迦様をつねに欲望から守護し向上することを意欲してやまない理性、それが何と欲望と同質のものであったのである。⁴⁹⁾

人間の至宝とすることを意欲してやまない理性が、人間を闇の深淵に引きずり込む欲望の変形でしかなかった……。

そこに始まったお釈迦様の生き方は、理性至上の人間中心主義の傲慢さをひるがえし、真理に対する謙虚な姿勢を生きる根柢に獲得することを、広く自他の上に勧めたのであった。

6-(5)、「一般教育」「道德教育」の根源としての『阿弥陀仏』について

「禪者」として世界的に有名な鈴木大拙は、実は、「浄土真宗」の研究家としても高名であった。大拙は以下のように述べる。

「大乘仏教が極東で成し遂げたあらゆる発展の中で最も注目すべきは、浄土真宗の教えである。これが刮目すべきものであるということの主な理由としては、地理的にその発生地が日本であるということ、そして歴史的には浄土系大乘の最後の展開であり、したがってその到達した最高峰であるということなどが挙げられる。一中略一仏陀が統制する仏国土という観念は仏教と共に始まったのであるが、仏教的生活の最終目的を達成するために、そういう国土に生まれたいという願望にもとづいているこの宗派が、完全に具体化したのは、仏教が中国において実際の宗教として開花し始めてからである。それがさらに真宗の教えにまで成熟するには、十三世紀のあの日本の天才を持たねばならなかった。大乘経がいかにして純粹信の教えにまで発展したのか訝る人もいるだろう。この教えは、一見したところ、自己信頼と智慧のさとりという仏陀本来の教えと思われて感覚とともに、大拙は次のように述べる。「内奥の自己」は、相対的意識の測り知ることのできない深淵の底に沈んでいる。この自己は普段は意識の表面上を動いているさまざまなものの幾重もの層の下にうまく隠されている。真宗の教えでは、その内なる自己を目覚めさせるために、アミダの名を、ナムアミダブツと称える。しかし単にナムアミダブツというだけでは、内なる自己は目覚めない。すでに述べたように、ナムアミダブツは本当に信じて至心に称えるのでなければなら⁵⁰⁾ない。」

「意識を滅する」というのは、実際には、表面的な相対的に働いている意識の滅であり、主観と客観の二分を超えることを意味している。主観と客観は、別れる前は、まだ主観も客観もないところから出現する。我々の世界は、知的に再構成されている。われわれは感覚と感覚の背後に働いている知性によって世界を作り変えてしまっている。われわれはこの世界を再構成するにとどまらず、われわれの造作が真実のものであると思い始めているわけである。

しかし浄土教・真宗では、アミダはわれわれの内なる自己に入り、この自己と一体になる。言い換えれば、この自己は、自らをアミダの中に見出す。そして、自己をアミダの中に見出すとき、われわれは浄土にいる。

世俗の生活は霊性的生活であり、霊性的生活は世俗の生活である。鈴木大拙は続ける。しかしながら、われわれは世俗的なことで混乱して盲目になっている。科学者は自分自身の編んだ網に捕縛されている。同様にわれわれは自分自身の発明したものにあざむかれて、それを実在と思い込んでいる。これはある条件、ないし制限がついている「実在」なのである。

真宗の開祖親鸞は「名号を一回唱える唱えるだけで浄土に生まれることができる」と言う。浄土に生まれるというのは死後に起こることではない。それはこの人生を生きている間の出来事である。

「自己が放棄されれば、二元の意識はまったく無くなり、そこに二元論はない。二元性はそのままにしておいて、しかも両者の同一性が現れる。だから二は二のままでありながら、同一である状態が生ずる。このとき静寂が現れる。そして二があれば、二は二のままでありながら、同一である状態が生ずる。このとき制約が現れる。そして二があれば、二は二以上のものをものを意味し、多がある。多があればそこには騒音と混乱もある、しかし静寂は騒音と混乱の上でも下でもなく内でも外でもなく、そこに遍満するのである。⁵¹⁾

何が善か悪かわからない。すべてアミダまかせという親鸞の言は、直ちにわれわれの道徳的意識、良心と対立するように思われる。しかし、宗教的観点からすれば、われわれが善だと考えているものは、必ずしも常に善であるわけではない、つまり絶対的な善ではない。いつでも善は悪に変わりえるし、また悪は善に変わりえる。アミダの助けによってこの断絶を超えるとき、一切はアミダに任される。アミダの働きを監督するようになれば、われわれは何が善で何が悪かを知らないで、しかもわれわれのなすことすべてが善である。

自力を超えてアミダがわれわれの内を通して働くに任せる。だから祈りということは、この言葉の厳密な意味において仏教にはまったくない。何かを得たいと思って祈るときは何も得られない。何ごとも祈らなければ、すべてが得られるのである。

6-(6)、「未来における阿弥陀の出現」

「未来における阿弥陀の出現」というテーマで、本論のまとめとしたい。

まず阿弥陀は、くり返すと十二の光を放つ「無量光仏」（はかりしれない光をもつ者）である。光＝智慧であり、全ての生き物を慈しみ育てる存在である。「諸仏中の王なり、光明の中の最仏中の王なり、光明の中の最明無極なり」と言われている。

また親鸞は、『歎異抄』のなかで、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がため（歎異抄 後序）、「親鸞は弟子一人ももたずさふらふ」（第六条）というように、「人は一人ひとりが、念仏を行い、阿弥陀仏に出会うしかない」のである。

これは、本願寺八代目で、浄土真宗中興の祖といわれる蓮如も、「仏法は、一人ひとりのしのぎなり」という言からも分かる通りである。仏教徒とは集団の同調圧力で他者に強いるものではそもそもないのである。これは同調圧力を前提とする「社会化」とはまったく違うのである。これはまた、「一人の念仏が万人の念仏と融合する」という融通念仏の伝統が重要であることを示している。超越的なもの（阿弥陀仏）を介してつながっていくのである。

そして阿弥陀仏の御力は、無量であり、「念仏者は無碍の一道なり。そのいはれはいかんとならば、信心の行者には、天神・地祇も敬服し、魔界・外道も障礙することなし。罪惡も業法を感じることあたはず。諸善もおよぶことなきゆえと云々。」（歎異抄第七条）というように、阿弥陀の力を妨げるものは何もない、のである。この阿弥陀の力を再発見せねばならない。

そして、お釈迦様が相手にしていた悪魔とは、お釈迦様の欲望のことであり、実は欲望から自らを護ってくれる理性＝帝釈天こそが、それは欲望の変形でしかなかったという事実に、「理性主義」をとる現在の教育というものとの限界がある、のであろう。

このように、日本的靈性、浄土教（浄土真宗）は、現代の教育改革の先端に立つ、と考えられる。これは再認識しなければならない最重要問題の一つである。浄土宗の歴史を見ると、いかに多くの念仏者が現れているかという事実が解り、驚愕するであろう。

法然、親鸞は元より、一遍の浄土教における役割も大きい、と思われる。一遍は時宗の開祖であり、晩年には「踊念仏」を始めた。これはわが国最大の、芸能の伝統である「能」「歌舞伎」の端緒となった。これは浄土教、阿弥陀仏の大きな貢献の一つであろう。

さて現代社会・世界は乱れに乱れている。「世界政治的謀略論」も囁かれるなか、阿弥陀仏の本願を核として、暴力的でない「世界の一人ひとりが阿弥陀を見いだす」新しい形での「一揆」が望まれているのではなかろうか、つまり柔らかな形での「世界改革」である。くり返すと、一人ひとりが阿弥陀を見いだす時が到ることを念じたい。「ナムアミダブツ」。

ユングのように冥界から、カワセミの姿をもつフィレモンのようなグルー（老賢者）をもつことも可能かもしれない。しかし我々は、既に「阿弥陀」というグルーを持っていることを思い出すべきではなかろうか。

そしてそこでは、前述の荒木正見の言葉を借りれば、「無限の地平が開け、必要に応じてその無限の領域からの情報を手に入れる」ことができるのである。併せて、それが「智慧」に基づく新しい学問・科学の存立の可能性をも担保することを意味しているわけである。

——注——

- 1) 鈴木大拙・金子大栄・西谷啓治・曾我量深『親鸞の世界』真宗大谷派宗務所出版部、2011年、18～19頁。
- 2) 入江良英「『個性化』と『社会化』が、融合（一致）した保育・教育の研究」——『民主的人格』と真実なる『道徳教育』を求めて——」精華女子短期大学研究紀要、45号、69～75頁。
- 3) 入江良英『世界変革の社会学序説』東京家政大学人間文化研究所研究紀要、2002年。

- 4) 倉田百三『出家とその弟子』岩波書店、1927年、38頁。
- 5) 鈴木大拙『日本的靈性』第二篇「日本的靈性の顯現」参照。
- 6) 上掲書、42頁参照。
- 7) 上掲書、44頁参照。
- 8) 岩瀬真寿美『鈴木大拙の日本的靈性と道德教育』日本教育学会大会研究発表、要項316頁、表1より。
- 9) 西田幾多郎は、次のように言う。「総じてLiebeはPersonに関わるものなのである。しからば人格とは何であるか。人格を考える際にはカントのいうが如きReich der Zweckeから出発する必要がある。人格とは物でもなく、力でもない。人格とは他人を人格とする事によって、自己を人格とするものである。他を絶対とする事によって自らを絶対とするものである。故に愛はBegierdeと正反対の方向に存する。愛はあくまで物に関わらしてはならない。物を我々は欲するので、愛するのではない。男女の愛の如きも欲望が加わっていただからしてかぎり真の愛ではない。真の愛は人が人に対するのである。」(上田閑照編『西田幾多郎哲学講演集——歴史的な身体と現実の世界——』) 75～76頁参照。
- 10) 上掲書、27頁。西田幾多郎は言う。「現実働く世界は歴史的な世界で、其処から自然科学も考えられるのである。それは、作るものが作られたものに作られる世界であって、作るものが作るものが作られたものに作られていく、というふうにして動いていく世界である。そういうふうにして動いてゆくのが歴史的現実の世界である。」
- 11) 本論文の6、以降、「日本的靈性」の根源としての「阿弥陀仏」について、を参照。
- 12) 西田幾多郎、前掲書31～32頁で次のように言っている。ベルグソンの創造は時間であって、時間は無限の過去から未来への流れるものである。一瞬一瞬に新たに新たになっていく。時間は一瞬の前へも帰れない。無限の過去から未来へ流れるものである。これは私の考えに近いが、しかしこの考えは世界を主観的に考えたもので歴史の世界ではない。内面的主観の世界である。一中略一この前、直線的、円環的ということをお話したが、空間は円環的的同时的なものであって、この考えがベルグソンの中には無い。ベルグソン空間を言うのに緊張と弛緩を言い、時間即ち純粹持続のゆるんだところが空間であると言っている。これは苦しい説明であって、何処からゆるむことが出てくるのかわからない。現在我々が働く世界が在り、それは作られたものであるが又それは作るものになる。

- 13) 同所及び上掲書、287頁、「世界は時間的空間的である。空間的な世界がありそれが時間的に動いているということである。ところで時間と空間は逆なものである。時間は直線的で空間は平面的——私は円環的という言葉を用いる——である」
- 14) 上掲書、315頁、西田は言う。「今度は日本文化についてであるが、それは時間的である。ベルグソンの時のように、日本文化は固定した形をもたないものである。しかし日本文化という特色がないのではない。日本人はインド、志那などの外国文化を採り入れたが、それで日本的なものが無くなったかという、そうではない。
日本文化はつまり音楽的なもので、私はそれをリズムと言うが、それは続いて行く直線的なものの形である——とまあこんなふうに考えられる。これは極めて大体の考えでいはばほんの試案として考えているので詳しく考えたものではない。」
- 15) 上掲書、307頁参照。西田は述べる。「この前には東洋文化が世界的になるには只その特殊性に止まるのではなくして、それが西洋文化に対して新しい光を与え、そこで新たな世界文化が創造されなばならぬということを話した。それは余程難しいことであり、又それが出来るとすれば非常に大きな仕事である。」
- 16) 一見、対立して相容れないものが、見方を変えたと同じものであるという意味である。気多雅子は、『西田幾多郎 善の研究』 晃洋書房 2011年 41～42頁において、西田は「自然の客観的統一力」や「实在の統一力」という言葉を頻繁に用い、「力といふのは实在の統一作用をいふのである」と明言している。
- 17) 「逆対応」については二次資料であるが、竹村牧男『西田幾多郎と仏教——禅と真宗の根柢を究める』大東出版社、2002年、173～216頁を、「平常底」については217～246頁を参照。
- 18) 上掲書、47～84頁参照。
- 19) 上田閑照編、前掲書、169～218頁参照。
- 20) 上掲書、291頁。西田は次のように言っている。「時間的なものが空間的なものを形成する——それが種であり、それが環境と結びつく時は、個に分解して関係する。それが又逆に物質から生命を組み立てる。ここに矛盾的自己同一としての生物の世界が成り立つ。」
- 21) 上掲書、319～320頁。宗教について、直接的ではないが、これを文化に読み換えれば以下の西田の文章が参考になるであろう。「このように色々歴史的世界の考え方が違うが私は原型を考えてそれで色々の型を考えて行こうと思う。そ

こで今度は世界の色々な文化は割に無関係で来たが、今日では世界がレアルになった。

それでどう動いて行かねばならぬかというに、文化の原型的の一つに結びついて行く、これが文化の行く先であるのではないかと思う。——中略——日本文化は次々に外国文化をそのまま採り入れて自分が又変わっていくところに特徴をもち、種々な文化を総合して行く、そこに日本文化の優秀な所以がある。——中略——固定した内容のない所に特色を有していながら、そのために悪くすれば又空疎となる。それで日本文化が世界史的になるのは、すべての文化をまとめて行き一つの新しい大きな総合的文化を作って行く所にあるのではないかと思う。」入江があえて恐れずに言い換えれば、「日本の靈性」が世界の宗教・文化を総合していくということになるであろう。

- 22) 荒木正見編著『場所論と癒し』ナカニシヤ出版、2003年、3頁。
- 23) 上掲書、5頁。
- 24) 上掲書、6～7頁。
- 25) 上掲書、22～23頁。
- 26) 篠原道夫「夢分析、能動的想像法、箱庭療法——分析心理学の臨床——」東洋英和女学院大学「人文・社会科学論集」第26号、2008年、33～47頁。
- 27) 上掲書、34頁。
- 28) 上掲書、35頁。
- 29) 上掲書、35頁。
- 30) 上掲書、38頁。
- 31) ヤッフエ編、河合隼雄他訳『ユング自伝1——思い出・夢・思想——』みすず書房、1972年。
- 32) 上掲書、265頁。
- 33) 上掲書、278～279頁。
- 34) 河合隼雄・河合俊雄〔編〕『心理療法序説』岩波書店、2009年、30～31頁。
- 35) 上掲書、32～33頁。
- 36) 上掲書、38頁。
- 37) 上掲書、40～41頁。
- 38) 河合隼雄・茂木健一郎『こころと脳の対話』潮出版社、2008年、167～171頁。
- 39) 西澤哲『子どものトラウマ』講談社、1997年、144～148頁。
- 40) 上掲書、150～151頁。
- 41) 上掲書、154～155頁。

- 42) 関根光・入江良英『日本及びバリにおける精神文化』2001年、東京家政大学紀要第41集、19～33頁。
- 43) 入江良英「『個性化』と『社会化』が融合（一致した）保育・教育の研究——『民主的人格』と真実なる『道德教育』を求めて——」精華女子短期大学研究紀要45集、69～75頁、2019年。
- 44) 入江良英『世界変革の社会学序説』東京家政大学人間文化研究所、研究紀要第1集、2002年所収、19～33頁。
- 45) 倉田百三『出家とその弟子』1927年、岩波書店、38頁。
- 46) 親鸞本願寺『顕浄土真実教行証文類（現代語版）』本願寺出版社、2000年、428～432頁。
- 47) 「阿弥陀如来（阿弥陀仏）とは」[https:// true buddhism. com./character/ amitahba](https://truebuddhism.com/character/amitahba)2020/1/1106 参照。
- 48) 梅原猛『歎異抄』講談社、2000年、212～290頁。
- 49) 池田勇諦『浄土真宗入門——親鸞の教え』東本願寺出版、2016年、48～53頁。
- 50) 鈴木大拙・佐藤平訳『真宗入門』春秋社、1983年、6～7頁。
- 51) 上掲書、56～57頁。

（入 江 良 英）

Ⅶ 哲学的場所論と地域学

——背景としての徳倫理——

小論は哲学的場所論を基底として特定の場所を考察する試みの考察方法を検討するものである。

哲学的場所論を特定の場所に当てはめて考察する試みを始めてから長い時間が過ぎたが、筆者の力不足ゆえになかなか理解を得ることが出来ない。そのなかで広島県・尾道を対象にした考察の試みに関しては、地元の方々のご理解やご協力、それに何より筆者の試みと時を同じくして尾道市立大学や市民の皆様においても同様の考察への機運が沸き起こり種々の企画が遂行され始めたことにより、筆者の思索への理解が得られてきた。その試みの端緒において筆者なりに「尾道学」と名付けて周知されることとなった。この尾道を契機として筆者が委員などとして関わっていた幾つかの地域についてその地域の名前がついた「～学」を提起したが、尾道ほどの住民の理解を得ることが難しいことを痛感するばかりである。

小論ではそのような持続的な問題意識のもと、より理解しやすいように整理してすべての考察の根底としての哲学的場所論と地域学との論理的繋がりを論じる。そして特に小論に於いては、これまでの考察の隙を埋めるべく、哲学的場所論と地域学考察の方法との論理的必然性について述べ、考察の基底に「徳倫理」という概念が必要なことを述べる。

そして、この論理的必然性こそが、特定の場所・地域に生き、未来の発

展へと願う我々にとって欠くべからざることを述べたいが、筆者がこれまで学術論文とばかり意識して難解な論述をしてきたことを反省し、この度は出来るだけ簡潔に、論理的展開を整理して述べたい。これまでお世話になってきた各地の住民の皆様や行政担当者にとってもこれまで以上にご理解賜り、各地域の発展の礎にして頂ければ幸いである。

この、論理的必然性を確認する動機としては、現実的な地域の問題を考える際、相互の情報を繋ぐ必然性を覚えることに遭遇するからである。特定の地域の情報はすべて重要である。地域にはその地域の地理、歴史、経済、教育など様々な情報が満ちている。それらを個々に研究される方々のご尽力には尊敬に値する。筆者は地域の委員会などで議論する機会にも恵まれてきたが、哲学研究者として常に行きつくのは、そのような方々の個々の情報を論理的必然性に基づいて整理できれば議論も進展しやすいのではないかという問題意識であった。一般に論理は、情報の因果的脈絡を意味するが、現実的には情報の保存、検証、伝達において正確さを推進するものである。小論は、そのような問題意識で論理的繋がりをもって哲学的場所論という普遍学と、個々の地域の問題を考える糸口を提供するものである。

なお、筆者はかつて「尾道学」に焦点を当てて「尾道学の方向性」（『総合文化学論輯 第7号』、総合文化学会、2017、2頁-8頁）ほかを上梓したが、小論はそれらを意識しつつもその後の考察や発展を加え、一般的な地域学の方向性を拓くものである。

また、紙幅の関係もあり、さらに、同様な研究は未だ目にしないこともあって、小論は主に論理的展開を以て終始することを前もってお断りする。

1、端緒としての哲学的場所論

地域に関してその一端でも考えれば地域論であることは言うまでもない。個々人の動機に基づいて地域の事柄を考察し地域の発展に貢献するそのすべての試みを一言で言おうとすれば地域論だとも言える。そして、それら個々の考察を深め実践することは価値あることである。他方、いわば個々ばらばらに考察し、実践することが合理性を欠き、思わぬトラブルに陥る可能性は推測できることである。このようなリスクを避けるためには根本的な思考を背景とした統合的な発想としての地域学が必要である。小論ではこの根本的思考の根底を哲学的場所論に求めるものである。

物事の最も根本を考える哲学の歴史は、「存在とはなにか」という哲学の最も根本的な問いとして、人知を超えた存在と人間の認識能力との関係を考え続けて来た側面を持つ。

このような問題意識で、存在の明確な構造を「場所」という名称で説明したのが西田幾多郎（1870-1945）である。

西田幾多郎「場所」（『西田幾多郎全集 第四巻』岩波書店、1949/1988=以下同）では、一般的な認識論においては「唯時間的に移り行く認識作用と之を超越する対象との対立のみが考へられている」（208頁）と問題提起をしたうえで、「対象と対象とが互いに相関係し、一體系を成して、自己自身を維持すると云ふには、かゝる體系自身を維持するものが考へられねばならぬと共に、かゝる體系をその中に成立せしめ、かゝる體系がそれに於てであると云ふべきものが考へられねばならぬ」（208頁）と、考察の方向性を述べる。即ち、認識論的な真理は論理的因果性をもって成立するが、論理的因果性はある前提における必然的な結びつきである。従って論理的因

果性に基づくひとつの体系は未だ真理の一端を述べたに過ぎない。そして、それらの体系を相互に結び付ける体系を考えようとしたとき、認識論的な体系を超える、すべての体系を結びつけ存在させているものを考えなければならない、と、存在論的考察へと向かうのである。西田幾多郎においてここで求められるべきは、「場所」と名付けられる、唯一絶対無限な存在であることになる。

かく「場所」にいたる哲学史を踏まえた精緻な考察こそが西田幾多郎の論文「場所」である。筆者はすでにこの間の考察について解説し論じたので（一例：「西田幾多郎の場所論とヘーゲル弁証法」福岡女学院大学紀要第4号、1994、48頁～70頁）、ここではその存在論的構造についてのみ筆者なりに簡潔に述べる。

まず、「場所」とは唯一絶対無限な存在である。従って、哲学史においても諸物の根源を古代より「ト・アペイロン（無規定的なもの）」と言われてきたように、我々の認識を超える。その典型がキリスト教的神と言える。そして、「場所」は、我々の認識もその他すべてをも成立せしめるものでもある。物質的なものであろうとなかろうと、言語化できるものであろうとなかろうと、絶対的なすべてを唯一の自らを限定することによって存在せしめる。例えば我々の個々の肉体は誕生から死に至るまでしか存在しないように思えるが、その肉体が唯一絶対無限な「場所」自身の一限定として生成した以上、仮に肉体的死を迎えたとしてもそれは唯一絶対無限な存在自身の存在として姿を変えて存在し続ける。このように唯一絶対無限な存在は永遠に多様性を生成し続けるのである。

このような唯一絶対無限な存在を「場所」と名付けたのは、すべての存在を自らのものとして抱く揺籃のようだというイメージとともに、哲学の学問的課題の「あるということ」の一解答としての「ありか」であることからである。

では、この普遍的な「場所」を地域論的な個々の場所に当てはめて考えるにあたってはどうすればよいのか。それが以下の課題である。

2、哲学的場所論と地域学

さて、以上のように普遍的な場所を基にしてそれぞれの場所を考察することになる。

尾道学においては上記「尾道学の方向性」においてポイントを列記したが、小論では哲学的場所論と地域学の論理的連関について今一步踏み込んで論じてみたい。

まず論理的に明らかにしなければならないのは、唯一絶対無限な「場所」と特定の場所との関係である。

言うまでもなく特定の場所は名前を持っている。従ってそれは唯一絶対無限な「場所」の自己限定によって成立している。ところで「特定の場所・地域」が他の事柄と異なるのは、それが特定の場所の名前である点である。

先の拙論でも考察したように、「場所」は意識的認識においては影のように背後から支えるものである。と同時にすべての実在を自らの自己限定として存在せしめるものである。

この前者においては特定の場所にもそのまま適合できる。

では、後者についてはどのように考えればよいであろうか。

ここで考えなければならないのは「場所」の自己限定とはどのようなものかということである。存在論的には「場所」の自己限定は「場所」が唯一絶対無限な存在であるから我々にとって認識できるもの出来ないものの無限なすべてであることになる。

認識する我々の側から言えば明晰であったり曖昧であったりしつつその彼方には無限の未知が広がる。さらに認識する側から言えば、「場所」は揺籃のように自分を支えているものである。なぜなら、認識する我々自身もまた「場所」の自己限定だからである。

ところで、以上のような認識する側からの「場所」の性質は、特定の場所にも通じる構造があることが理解できる。

認識する我々自身もまた「場所」の自己限定であると述べたそのことは、物理的に特定の場所で生まれ育った者は当然であるが、それに限らないこともまた同時に理解しなければならない。「場所」の自己限定が物質にこだわらず、無限の存在すべてを意味することを、特定の場所にも敷衍できるからである。

いま特定の場所を主語として考え、その特定の場所が自己限定することを思えば、特定の場所という限定が伴うことを除けば、「場所」と同様、特定の場所自身が関わる全ての事柄が特定の場所自身の自己限定によって成立していると言えるからである。

そして、この点にこそ哲学的場所論の基礎に基づく地域学が成立する原点があると考えられる。

先に言及した例として、筆者はこの原点に立って「尾道学」を論じてきたつもりである。

一例を挙げれば先に筆者は「光原百合「ピアノシモより小さな祈り」と尾道という場所」（『総合文化学論輯 第17号』総合文化学会、2022.11.1）で、作品中の尾道（作品では「潮ノ道」）で生まれ育った主人公が一時期他の町での大学生活を終えて帰省してから以前にも増して尾道を深く知り尾道で活躍することを軸に、ずっと尾道で過ごして尾道のために活躍している人物や、たまたま尾道でコンサートを開いて尾道に深く惹かれた登場人物などが全て、尾道の自己限定であることを述べた。

この最後の例のように偶然尾道に出会ったものが尾道に惹かれるということもまた、尾道を主語として考えれば、尾道の自己限定ということになる。

さらに、自己限定は尾道という限定のもとにおける全ての事柄であるから、物理的に尾道という土地に関わっていなくても尾道との関係がある全ての事柄でもあることを確認しておく。

そして、このような発想で地域学は出立しなければならない。

哲学的場所論という普遍的な立場と、特定の地域との考察の論理的必然性に基づく緻密な研究態度こそが、各地域の発展に根底から寄与するものであると言える。

3、地域学の構成

①地理的条件

哲学的場所論における、「場所」を「特定の場所」に当てはめようとする場合、「特定の場所」という新たに加わった限定がいかなる意味を持つかを考えることが求められる。それは、いわば、「特定の場所」に関係するすべての存在にとっての「容器」であるという事実である。そして、物理的に存在しようとなかろうと、「特定の場所」がその「特定の場所」に関係するものすべてにおいてその最も基底的情報は地理的条件であると言えよう。

それは特定の場所が地球上のどこに位置しているのかを始めとして地勢、地形、地質、海洋、河川などのすべての条件を含む。それらの個々の研究を各人がそれぞれに深く広く行うことが地域学の基礎を構成する。例えば古来優れた港湾都市として発展してきた尾道や下関などの基本的条件に地理的条件が大きく影響していることは言うまでもない。この条件を可能な限り研究することが求められる。

この地理的条件はいわば普遍的に特定の場所を構成しているものである。即ちキャンパスのように地域の根底を支えている。その意味においては場所論として述べられる「場所」との相関性が第一に考えられる。地理的条件は場所論における揺籃のように、そこに存在する事柄（物質的存在に留まらず）すべてを支え、影響を与え続けるものである。

②歴史的条件と価値の原理

次に対比されるのが歴史的条件である。上記地理的条件と深く関わって、永遠の時間の流れに於いて、特定の場所を構成し続けているものである。

このことを唯一絶対無限な存在たる「場所」の立場から次のように述べる事が出来る。即ち、唯一絶対無限な存在は無限の自己限定を行い続けている。そのダイナミックな変化は我々にとっては歴史として捉えられる。そして、「特定の場所」にとって、歴史は上記地理的条件に支えられる。地理的研究、歴史的研究の双方において、それぞれの領域に於いて個々の事実を深く鋭く情報収集することは当然であるが、ここに至って、その両者の必然的な結びつきを意識しつつ探求することが求められていることの意義が明らかになったと言えよう。

さらにこのような歴史的研究に於いて、「場所」の本質を考えれば重要な視点が見えてくる。

それは「生存の原理」即ち価値観・倫理である。

キリスト教における「神」に代表されるように、古来、「唯一絶対的な存在」は全存在の究極的な生存を目標としていると見做されてきた。これに対して有限な存在たる人類は絶対的存在の危機管理の手段としての多様性追求の自由を与えられているが故に、時として生存に反する行為を行う。確かに危険なことを危険だと悟り生存を維持するためには、危機管理上、最低限、知識としての悪も必要であり、これもまた絶対的存在にとっての生存の知恵でもある。かといって、人間は絶対的存在には届き得ないことも悟っている。倫理学上の「不可侵性の原則」によって遺伝子の組み換えに制限がかかっているのがその典型であろう。

このように考えれば、唯一絶対無限な「場所」はそれ自身の危機管理の為に多様性を追求していることが理解される。想定内の事象に対する危機管理は想定内の知識で事足りるが、真の危機は想定外に発生する。このように考えれば危機管理上も、「多様性の共存」がひとつの倫理的目標である

ことも理解される。

あくまで唯一絶対無限な存在たる「場所」は、存在し、自己の危機管理的にも無限の自己限定を続けている。その自己限定のダイナミズムを現象として捉えれば、それは歴史であるが、その背後には究極的な生存の原理が働いていると言える。

有限な存在である我々人類は、特に試行錯誤を繰り返し、時には失敗しながらも、結局はその背後にある絶対的な生存原理に守られていると言える。

いま、特定の場所もしくは地域の歴史を前にして、歴史的事実を可能な限り正確に明らかにする歴史研究者の尽力が極めて重要であるのはこの点からも確認することができる。

しかし、歴史的事実が特定の場所の生存をそのまま反映しているようには見えないことがあるのも事実である。

先に述べたように、唯一絶対無限な場所は、危機管理としての多様性を求め続ける自己限定が働いている。特に、人類においてはあたかも自由であるかの如く、多様な行為が許されているように見える。他方究極的には、場所は場所自身の存在を維持し続けるという絶対的前提がある。

我々を巻き込んで展開する歴史的事実は、本来このような性格を持つものだけに、当面我々にとっては、ある意味、混乱しているように見える。しかしまた他方に於いて、唯一絶対無限な存在は究極的には自身の生存を目標としているのであるから、歴史的事実には必ず生存の手掛かりが存在するはずである。

これは、特定の場所・地域においても同様である。

即ち、このように、場所が場所自身の生存を守るべく存在しているということは、当然特定の地域・場所においても同様に考えることができる。

そして、このような視点から歴史的事実を論理的に考察することで特定の地域・場所に生きる我々の未来も見えてくるのではないだろうか

すなわち、我々が試行錯誤を繰り返しながら倫理原則を探求し、わずかながらでも生存を目指すことこそが、場所の生存に適うことになるし、「総

合的な」歴史的事実を探究する際にこのような倫理的因果性を探る意志をもってすれば、隙の無い歴史が見えてくる。そして、ここで「総合的な」と述べたように、事実は学問分類上の歴史に限定するものではない。本来無限の場所に関する無限の事実であり、それが特定の場所・地域になったとしても、この無限性は変わらない。すなわち我々は総合的な歴史上の無限の事実を、その背後に横たわる生存追求の価値観を求める歴史として捉えるのである。

そのうえで、新たに知った倫理の原則を活かして過去を振り返り、社会全体を生存に適うように変化させていくことはむしろ常識と言わねばならない。

そのような意味に於いて、地域研究の多くは、地域にとってポジティブな意味を持つ対象を深く掘り下げている。地域の偉人や、風光明媚な風景や、豊かな産業の歴史や、多様な生命が生きる様や伝統的な食品など、感動を与える事実を深く掘り下げて公開する。このことは、人類や多様な生命の生存にとって重要なことである。

しかし、歴史に於いては不条理な事実も存在し、後にそれが倫理的には誤っていたとして、正しいと思われる方向に修正されることはむしろ歴史上の常識と言って良い。

人類は倫理的生存原理を現実には法という形で表現してきたが、倫理が本質的に普遍的な性質を持つものに対して、法は時代や地域において変化するものである。時代時代において法整備を整えて、法的な試行錯誤を繰り返し、倫理的な生存の理想に向かって進化していくことが人類の道である。

21世紀になって特に強調されていることのひとつに「多様性の共存」という価値観がある。今日では悪法とされる「優生保護法」を人類は20世紀末に廃棄して、いかなる障がいをも個性と捉えて、障がい者の社会参加を促し、さらにはパラリンピックを高く評価するようになった。過去の政策によって貧しく置かれてきた地域に、特に援助して地域振興を図るといったいわゆるアフーマティブアクションなどはその典型と言える。筆者も

行政の委員会などでそのような地域の問題に出会うこともあるが、経済的な援助だけではなく、その地域だからこそ形成されてきた優れた文化的特性を組み込んだ発展を期待してきた。そこに、多数派にとっても重要でありながら気づかない少数派ならではの生存の知恵や価値観が反映されているからである。

4、方法と倫理

このように考えて来ると、ひとつの総合的な地域学というものが浮かび上がってくる。

まず、当然のことであるが、特定の地域や場所に関するすべての知識が求められるということである。それは、人類が追求してきたすべての領域の知識であり、さらにそれを無限に広げていく知識である。特定の場所・地域に関して言えば物理的なその地域や場所は勿論、その名称を持つ他の地域の対象であったり、その地域にルーツを持ちながらも他の地域で活躍している人であったり、物理的には全く縁がなくてもその地域に抱くイメージであったりするものも含む。それらの知識のすべてがその特定の場所・地域の自己限定だと言えるからである。

ここまでは、総合的な学問探求の常識とでも言えよう。学問とは本来、何の前提やバイアスもなく、研究者の興味や問題意識に応じて探求すべきものだからである。

勿論、地域には地域なりの解決しなければならない問題がある。2005年前後、福岡県宗像市より筆者に広域合併した直後の市の諸問題を解決する為の委員を委託されたことがあった。当然ながら旧市町村それぞれの地域的思惑があり、混乱が予想されたが、このような場面こそ研究的態度が必要と、行政職員から各地域の必要な諸問題を提起して頂き、それらの諸問

題のそれぞれを市民・行政職員・大学関係者で作った分科会で検討し、せめて修士論文レベルにまとめるという作業を行った。その全体に「研究所」という名前を付け所長には副市長に当たって頂いた。古代から現代に至るまで歴史的にも文化レベルの高い地域故に、各地域の皆様の理解も得られて、筆者が起草した新たな市民憲章は勿論、市の木、市の花、市の鳥、市の魚などの選定や、島嶼部の巡行船から新たな駅弁に至るまで多様な企画が日の目を見ることが出来た。同市は今日も「大学生の力によるまちの課題解決プロジェクト」などと住民目線の課題解決を企画している。

また、下関市の歴史博物館設置の準備委員として全国各地の施設を視察して回ったこともあるが、各地の博物館がさまざまな研究や工夫をしてその場所・地域を明らかにしていることを実感した。

このような研究的態度が地域の質を高めることを確認した次第である。

他方、各地の類似の問題に関わるに当たって、単に研究的態度で何もかもを明らかにすればよいとばかりは言えないことにも出会ってきた。

関東の或る市の委員として歴史的事実の研究が遅れていることに気づき、市史編纂を提案したところ、市の方から固辞された。古来、為政者によって貧しい地域として規定され、やむなく江戸時代に追剥ぎを行って暮らした者がいたという伝説があるというのである。今日では高層マンションが建ちつつあり、その地域への偏見はほぼ消滅しているが、市史編纂にはもう少し時期尚早だというのである。

社会学や教育学における知見に、少数派を弾圧することで多数派をまとめることができる、というダイナミズムが指摘される。組織運営等で今日も散見される手法であるが、本質的倫理的にこれが時代遅れの発想であることは誰の目からも明らかである。まして少数派には多数派にはない想定外の危機管理の知恵の手がかりこそあれ、弾圧されるべき理由は全く無い。このような真理があるにしても知識を無制限に断片的に表現することが様々な問題を引き起こしかねない場合もあるという危惧こそが背後にある倫理的思考である。さらに、このような過去の負の遺産については、倫理的配慮を以てアファーマティブアクションを行うのが今日の行政の常で

ある。倫理的背景によって、それだけ進化しているのである。

また、今日行われている平和についての企画において過去の戦争についての記憶を語り継ぐ試みのように、辛いことで知らしめることで未来を切り開くという方法もある。同時に、この方法が時代や国や地域に於いては違法とされることもまたありうるのが有限で過渡的な人類の姿であることも知り得なければならない。それらすべてを総合的に考えてどのような未来を切り開かなければならないと考察するのも地域学のひとつの課題である。

以上、ほんの一例であるが、全ての事柄を対象とする総合的な地域学においては、大小様々な問題が現れてくることは予想できることであり、ここで求められるのが、まさに倫理的視点である。

唯一絶対無限な場所は自己限定して無限の事柄を生み出す。それら無限の事柄は多様性に基づく危機管理の為に生存に不利な知識さえも含まれる。しかし、場所は場所自身の生存を維持する為に、場所全体の総合的ダイナミズムによって最終的根底的には生存を維持する。現実的には多様性の共存によって全体の生存を指向できないかと考える。このダイナミズムこそが倫理だと言える。このことは、特定の場所に於いても同様である。さらに、歴史とはこの総合的な生存を目指す試行錯誤の軌跡である。

有限な人類は時として、表面的知識や一時的都合や一時的欲望や利益に流されて知らず知らずに生存に不利な行為を行っている。地域的歴史的にはそれが法として住民を規制してさえしている。その法が定められた時には、当面の生存にとって必要だったことも有りうる。そしてそのことを反省しつつ、少しずつより生存に有利な生き方を選んで歴史を形作ってきた。今日では人類の生存には多様な他の生命の生存も重要であるとして、例えば、絶滅危惧種などを指定するような動きも広がっている。歴史の流れとはそのような試行錯誤の繰り返しであるとも言える。

そして、人類のそのような試行錯誤の歴史の流れで得てきた知恵のひとつが倫理的知識である。これまでの論理的展開から言えば、それは本質的には唯一絶対無限の場所自身の生存原理であるが、人類はそれを人類自身

の言葉で理解する。知識は本来多様性という危機管理にとってどのような知識も必要であるが、実行してはならない知識もあるように、知識を取り扱うに当たって必要な原理が求められる。それが、倫理である。

倫理学者の数だけ倫理学があると言われる倫理学の歴史に於いて、一般の常識的に考察されてきたものを端的に挙げてみる。

まずは、「最大多数の最大幸福」をモットーとする「功利主義」が挙げられる。創始者とされるJ.ベンサム（1748～1832）は、幸福感を量的に測ることが出来るとして、多くの人が多くの幸福感を感じる社会を作るべきだという「量的功利主義」を唱えた。

たしかにそれなりの説得感はあるが、これに対して、「満足した愚者であるよりも、不満足なソクラテスである方が良い」とJ.S.ミル（1806～1873）が『功利主義第2章』で「質的功利主義」として述べたように、人類の生存にとって役に立つ事柄を幸福と感じる人が多い事柄に価値を見出すという事実も、人類史にとって重視されてきた。

そして、これまでの功利主義はいずれにせよ、それぞれ多数派であることが価値の基準となっていて、いわゆる民主主義的な発想の原点となっていることは言うまでもないが、この点に関して、例えば犠牲の価値といった、少数派でありながら人類の歴史にとって価値があると認められてきたことも見過ごすことは出来ない。

この点に着目したのがI.カント（1724～1804）である。「義務論」と呼ばれるカントの考え方は、たとえ少数派であったとしても、人類の生存、ひいては全ての生命、社会、宇宙すべての環境にとって重要な事柄に価値を感じ行動することはいわば人類にとっての義務であるという考え方である。このような意志を以て行動する人は、研究活動、医療活動、福祉活動などのように少数派になり易く、また時に経済的には報われないかもしれないが、高遠な義務感を以て行動するのである。それは、奴隷のように、価値の基準が常に他者にあるのではなく、また、価値の基準が常に自分だけにあるという自己中心レベルでもなく、人類と真理の全体を見通して真に必要な事柄を人類の義務と捉えて行動するのである。

以上の功利主義と義務論とはこれまでテキスト的な意味でも重要な理論として、状況に応じて適用されてきたが、近年特に重視されてきたのが「徳倫理」（徳論的立場）である。

「徳倫理」は、例えば医療的実践の場面でも常識のようにテキストにおいてさえ述べられるようになってきた。一例として、宮坂道夫著者代表『系統看護学講座 別巻 看護倫理』（医学書院、2024年第3版第1刷）においては、「徳virtueとは、個人が内面に備えていて、それによって倫理的に望ましい判断や行動が可能となるようなすぐれた性質のこと」（19頁）と端的に述べられる。さらにそれは、「困難な問題に直面している人に、あなたはどうかあるべきかを内省させるものであり、具体的にどう行動すべきかという行為指針を示してくれるものではない」「どう行動すべきは、その人がみずから熟慮して判断しなければならない」（19頁）とされる。この後半部分は看護職におけるナラティブアプローチの脈絡で述べられたものであり、クライアントの背景には他者が手を伸ばすことには限界があると述べて、それだからこそ、クライアント自身が徳倫理を身につけるべきアプローチをしていかねばならないと理解すべきである。

このように徳倫理は単なる知識ではなく、総合的な生き方を意味するが、それはどのように理解すればよいのであろうか。

このような総合的生き方としての徳倫理について筆者は先に拙論「健康とQOL教育 ―医療倫理学の立場から―」（『総合文化学論輯第19号』総合文化学会、2023年11月1日）において、孔子を例示して言及した。要するに、古来徳のある人物は、人類の生存に関して確固たる倫理意識を持ちながらも、誰からも慕われ、誰をも発達へと導いてきた。根底には人類の生存を広範に深淵に考えつつ、様々な倫理論や倫理原則を使い分け、同時に幅広い多様な知識を身に付け、それらの知識をもって多様な人々をそれぞれに合った成長発達へと導いてきたのである。（ここに至って改めて、多くの方に分かり易く『論語』を解説する研究者の重要性が理解できる。）

このように、徳倫理的立場の存在は広範な知識と成熟した統合的価値観を身につけ、その人の存在自体が他者にとって癒しとなり、成長発達を助

けるような態度がとれるのであるが、いま、地域学を顧慮すれば、唯一絶対無限な場所の自己限定としての特定の地域に関する学問だからこそ、その根底に徳倫理的立場を持たなければならないと言える。そして、これまでの考察から、求められる特定の地域に関する地域学は、その地域の名称に関係する全ての知識に関して、地理的歴史的必然性という論理で結び付けていくものであるから、この徳倫理的立場は全ての知識の背後に流れている生存へのダイナミズムと捉えなければならない。一例を挙げれば、法学者が研究しているような過去の法を人類はどのように発展させてきたのかなどという視点は、このような歴史における生存の知恵の方向性を追求するものでもある。そしてこのような生存の知恵を求めて来た方向性はすべての事柄の因果的発展の背後に横たわるものでもある。

また情報を研究し、情報収集などの情報の取り扱いにおいては、徳倫理的態度が必須である。それは、本来「場所」の根本には生存の原理があることは言うまでもないが、それが唯一絶対無限な場所であれ、特定の場所であれ、全てを統合する存在のダイナミズムだからである。にも関わらず、有限な人類の歴史に於いては危機管理としての多様性の追求に於いて、本来の生存に背くことも生じ得る。それ故にこそ猶更、徳倫理的立場の自覚と追求が求められるのである。

以上の考察から、小論で考察する地域学の方法の一端が見えてくる。

まず学問であるからありとあらゆる知識の探求が必須である。情報には誤った情報もありうるが、それらの真偽を判定することは研究の基本である。そして、特定の場所の名前が関係する全ての事柄にかぎらず、その特定の場所に存在しても、また、特定の場所の名前に関係しても、その場所の名前がついていない事柄は無限に存在する。それらすべての事柄の探求が必要になるが、なかでもとりあえずは、その場所に於いて誇るべきことやポジティブな事柄、例えば郷土の偉人や誇るべき歴史遺産、風光明媚な自然とそこに生息する生命、人類を豊かにしてくれる産業などは研究対象としてはスムーズに取り掛かることができるであろう。地道な作業としては歴史的事実や目立たない事実をひとつひとつ明らかにしていくことも必

要であろう。それらの事実を論理的因果性で結び付けていくことこそが学問としての意義である。分かり易い例としては、今日人口減少によって生じた古民家を資料館や民宿などに活用しているが、一步踏み込んで、それらの古民家が住民の生存にとってどのような工夫の歴史を辿って来たのかと研究することで豊かな生存の知恵が見えてくる。

すなわち、このような総合的な知の探究は、徳倫理の道でもある。徳倫理の条件のひとつは無限で多様な知識を持つことであった。そして、ここで重要なのは研究の一端として得られた無限に多様な諸情報を実践の場面で如何に用いるかも特定の地域の研究における重要な課題である。個人的な好みや、偏ったバイアスによる実践は論理的必然性がないことで不安定になることから逃れられない。ここで、必要なものは、徳倫理であるが、徳倫理に含まれる様々な倫理的知識も重要である。膨大な知識を歴史的発展と捉えその発展の原理こそが倫理的な生存原理であるという前提で歴史的变化を捉えていくことで未来への可能性が見えてくると言えよう。

5、まとめと今後の課題

小論では、学問の最も根底である存在論の立場から、唯一絶対無限な存在たる「場所」の自己限定としてのすべての事柄としての展開が、構造的に特定の「場所」「地域」にも当てはめて考察することが出来ることを述べて、そのような論理的必然性に沿った地域学を考察すべきことを述べて来た。

その際、地域学においては基本的に地理的歴史的考察を欠くことが出来ないが、「場所」の自己限定を考慮すれば、地域学は全ての事象を明らかにする総合的な知識の学問であると言える。

全ての事柄を研究し明らかにしていかなければならないが、本来「場所」

という統合的な存在の自己限定であるのだから、そこには「場所」の持つ根底的な因果性が展開されているはずである。例えば、歴史的因果性を以て結び合わせる場面においても、この根底的因果性を意識しつつ因果性の網を展開しなければならないであろう。

そして、この根底的因果性こそが、根本的には生存の原理、すなわち倫理的原理であり、さまざまな倫理原則の中でも「徳倫理」であると言える。

「徳倫理」の立場では、根本に「場所」の生存の原理があるので、危機管理上も多様性の共存が重要な目標である。その意味でも、無限の知識を深く追求しなければならない。かくして、今日に至るまで人類が探求してきたすべての知識が必要欠くべからざることである。

各地域には必ずと言っていいほど地域の特定の事柄を深く追求している方がいらっしゃるし、歴史的な資料を保管する努力を行っている施設や組織や個人も存在するが、その努力が何物にも代えがたいものであることは、「徳倫理」の立場からも言える。

また一見地域と関係のない研究が特定の地域の地理的歴史的条件と深い関係があることも指摘される。一例として、製薬を挙げることが出来る。製薬が各時代の科学の最先端であることは言うまでもないが、意外な地域に古くからの製薬会社が根付いていることがある。多くの場合そこは交通の要衝であった。薬は重さのわりに値段が高く、旅人の土産にふさわしいものであった。交通が便利になるにつれ大企業として統合され、その数を減らしていったが、明治時代の資料を紐解くと、古来の港町や街道の要地においては必ずと言ってよいほど多くの製薬施設があったことが分かる。

このような科学研究でさえ地域の特性と結びついていることを思えば、まさにすべての人知は「場所」の因果性によって結びつけられ、そのような視点からの総合的な地域学、すなわち「徳倫理」を基盤とした地域学が求められることになる。

ところで、知識の学としての学問上の理論的構造は以上の論理的展開で理解できるが、地域学として重要なのはそれが、我々やそこに存在する全てにとって揺籃としての現実的場所である点である。

今後の課題の要点はまさにその点、すなわち現実的な生活と直結している点にある。

先にも述べたように歴史的事実が今日の倫理では不合理であると分かっているとしても、一般には知られたくないこともある。逆に、倫理的には悪であるとされる知識でも、知識として知っておくことで自身を守ることが出来る。勿論この場合には、実行してはならない悪いことという知恵と同時に認識しなければならない。

このように考えるにつけても、様々な問題を考え続けなければならないが、その一例として、研究によって得られた情報の取り扱いが問題になる。これまでの論理で言えば、研究者は全ての事実を明らかにすべき義務がある。しかし、歴史の流れの中には、開示することで人類の生存を危険に晒す知識も多く含まれる。倫理的に開示しない方がよい事柄については、時代によっても変化する。

情報の開示は各地の個性にもよって複雑な事情を考慮しなければならないが、一方に於いてすべての事実を掘り起こすことも必要である。

一般的には情報は、行政や図書館、大学などが管理するが、そのような機関の担当者こそ、「徳倫理」を身につけて総合的な判断を行なって頂きたい。

情報については、このような開示の問題だけではなく、各情報の真理性の検証の問題や、情報の利用の問題など多様な問題が指摘されるところであるが、小論では、それらの諸問題を解決するにつけても、唯一絶対無限な「場所」が自身の生存の為に、個々の存在に生存原理を適用しようとしているという前提を以て対応しなければならないと考える。そして特にそのような担当の方々こそが「徳倫理」を磨かなければならない。お気づきのようにこの点は極めて重要な今後の課題である。

現実には必要な倫理は法制化されている。国や自治体に於けるそのような法は、法学の専門家の鋭い知恵をお借りしつつ実践に生かしていかなければならないが、当然それは時代によっても変化し続ける。このような諸問題を解決する上で、倫理的には、先のいくつかの倫理理論の実践的な

原則のひとつである「不可侵性の原則」を意識する。これは、述べて来たように我々の知識は無限に追及しても、唯一絶対無限な存在の全てを知ることは出来ないことを自覚すべきだという、主にヨーロッパの思想界で唱えられている理論である。例えば医療研究に於いて、もはや遺伝子の組み換えを自由に行う技術を人類は手に入れたとされるが、それを実際に人類に適応することはまだ原則的には認められていない。こと遺伝子に関する事なので、ひょっとして未知の怪物を生み出すかもという危惧が残るからである。

このようなことを総合的に考えると、基底に徳倫理の発想を置くとしても、一個人が完璧な徳倫理を持つことは不可能であることは明らかである。また倫理的思考自体も時代によって進化する。今後の課題の最重要な要点がここに生じる。人類は、コミュニケーション能力に恵まれている存在である。この能力をフルに活用して個々の専門的知識や知恵を寄せ合って、研究、教育、研修などを通して、共同で徳倫理を磨くことが、求められる手段である。筆者も立場上、東西各地の委員や講演の演者など務めさせて頂いてきたが、尾道市や宗像市などの各地の、市長を始めとする皆様の熱意と郷土愛に教えられることばかりであった。場所の論理から言えば、我々は本来、生存すべく生きている、このことを基底に置きながら人知を寄せ合って地球上のすべての多様な存在のあるべき共存の姿を考え、そこから、特定の場所の未来を考えることが可能であることを実感してきた。筆者もさらに努力を重ねて「徳倫理」を研究し磨かねばならないし、地域の歴史における個々のテーマの倫理的位置づけなど、微力ながら一研究者として多くの方々と地域的发展のご協力的一端を担っていきたい。

参 考 資 料

- ・拙論「尾道学の方向性」(『総合文化学論輯 第7号』総合文化学会、2017年、2～8頁、ISSN 2189-0986、<http://hdl.handle.net/2324/1495395>=九州大学附属図書館リポジトリ・アドレスを開きさらに第7号を開く。)

- ・ 西田幾多郎「場所」『西田幾多郎全集 第四卷』（岩波書店、1949/1988）
- ・ 拙論「西田幾多郎の場所論とヘーゲル弁証法」（福岡女学院大学紀要 第4号、1994年、48～70頁）
- ・ 拙論「光原百合「ピアノシモより小さな祈り」と尾道という場所」（『総合文化学論輯 第17号』総合文化学会、2022年11月1日、ISSN 2189-0986、<http://hdl.handle.net/2324/1495395>=九州大学附属図書館リポジトリ・アドレスを開きさらに第17号を開く。）
- ・ 宮坂道夫著者代表『系統看護学講座 別巻 看護倫理』（医学書院、2024年第3版第1刷）
- ・ 拙論「健康とQOL教育——医療倫理学の立場から——」（『総合文化学論輯第19号』総合文化学会、2023年11月1日、ISSN 2189-0986、<http://hdl.handle.net/2324/1495395>=九州大学附属図書館リポジトリ・アドレスを開きさらに第19号を開く。）

（荒 木 正 見）

著者紹介

壬生 正博・福岡歯科大学客員教授・中世イギリス文学における異界研究。

岩武 光宏・修士〔法学〕（北九州市立大学）、拓殖大学専任職員・大学史、近現代史、地域における教育思想の淵源に関する研究。

山口 誠・九州大学大学院人文科学府博士後期課程単位修得退学・哲学、特にG. E. M. アンスコムを中心とした現代英米の言語哲学及び倫理学。

河村しのぶ・元九州大学大学院法学府博士後期課程・日本翻訳連盟認定翻訳士、産業翻訳事務所代表・現在の研究テーマ：E・H・カーの思想。

佐藤 慶治・鹿児島国際大学福祉社会学部児童学科准教授、音楽教育学専攻・日本のこどものうたの歴史および現場での活用法。

入江 良英・中九州短期大学教授、教育臨床学・教育開発学・日本的靈性に基づくアジア開発と総合文化の確立を目指して。

（著者代表）荒木正見・総合文化学会会長、元九州大学哲学会会長、元大学教授・哲学、倫理学を軸とした学際的研究・哲学的場所論の展開。

知 の 悦 び
——総合文化学の確立へ——

2025 年 3 月 3 日発行
定価1760円（本体1600円）⑩

編 者 荒木正見(代表)

発行者 中 川 信 介

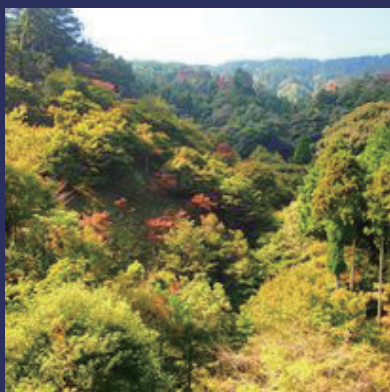
〒812-0063
福岡市東区原田 2-20-9-102
Tel・FAX 092-621-8670
郵便振替 01740-2-51493
発行所 中 川 書 店

ISBN978-4-909576-14-9



9784909576149

ISBN978-4-909576-14-9



定価1760円（本体1600円）⑩