

人文・自然・人間科学研究

第 23 号

2010 年 3 月

カントの永遠平和論をめぐる哲学的諸問題 犬竹 正幸 (1)

論 文

カントはなぜ世界共和国ではなく国際連盟を提唱したのか 寺田 俊郎 (5)

信頼と永遠平和

—— カント『永遠平和のために』を手がかりに —— 御子柴善之 (24)

カントの歴史哲学の批判哲学的意義 犬竹 正幸 (40)

ディドロにおける普遍道德

—— 一般意志の基礎に関連して —— 近藤 倫弘 (57)

和辻哲郎とヘルダーリン

—— ヘルダーの人類史哲学との親和性 —— 田野 武夫 (73)

The Poetics of the Sea and the Land in Eugene O'Neill's "*Anna Christie*"

..... 大森 裕二 (83)

言語文化地政学の中に見る日本型「英語教育」のかたち 小林 敏宏 (94)

可算・不可算名詞と完結的・非完結的動詞の教授法の一考察

—— 認知言語学の英語教育への応用 —— 佐藤 順子 (119)

研究ノート

いかに文学を教えるか 千葉 一幹 (1)

ベニドルムの聖母マリアに関する演劇と歌 オスカル・メンドサ (139)

『人文・自然・人間科学研究』投稿規定 (155)

カントの永遠平和論をめぐる哲学的諸問題

共同研究代表者 犬 竹 正 幸

Philosophical Problems concerning Kant's Theory of Perpetual Peace

Masayuki INUTAKE

20 世紀末における東西冷戦終結後、それまで冷戦下で抑圧されていた民族問題が世界各地で噴出し、他方、経済のグローバル化にともなって南北格差、貧困、環境問題といった世界規模の諸問題が深刻化した。そうしたなかで 9.11 テロ事件が発生し、それに対する報復としてアフガン空爆、さらには対イラク戦争がアメリカ合衆国の主導の下で行なわれた。20 世紀末から 21 世紀初頭におけるこうした世界情勢のただなかにおいて、われわれは好むと好まざるとにかかわらず、世界平和の問題をあらためて考えざるをえない状況におかれている。この世界平和の問題を考えるための一つの手引きとして、200 年以上も前に著されたカントの『永遠平和論』を参照することが、カント研究者のみならず、この問題に正面から向き合おうとする多くの人々によって行なわれている⁽¹⁾。

こうした状況をうけて、平成 17 年（2005 年）11 月 18 日、拓殖大学人文科学研究所主催により、「カントの永久平和論と現代」というテーマで、第 1 回研究会が開催され、このテーマに関心のある学内外の研究者が参加して、活発な討議が行なわれた。しかし、時間の制約上、議論が十分に尽くされるまでには至らなかった。そこで参加者のなかから、御子柴善之、寺田俊郎、清水明美、近藤倫弘、そして筆者を加えた 5 名で、翌年、「カントの永遠平和論をめぐる哲学的諸問題」というテーマで共同研究を立上げることとなった⁽²⁾（拓殖大学人文科学研究所による共同研究助成を受ける）。そして 2006 年から 2008 年までの 3 年間に、延べ十数回にわたって研究会合を開き、『永遠平和のために』をはじめ『世界市民的見地における普遍史の理念』、『啓蒙とは何か』、『理論と実践』、『人倫の形而上学』といったカントの諸著作の精読・論評の作業を行なった。ここに公表する諸論文は、そうした研究活動の成果にほかならない。

カントの永遠平和論はじつにさまざまな角度からのアプローチが可能である。内在的な観点から見ただけでも、法哲学、政治哲学、道徳論、歴史哲学、目的論といった観点

からの切り口が可能であるし、また、外在的な観点から見ても、カント平和論の思想的系譜ないし同時代の他の思想との関係の問題があり、あるいは現代との関係から見るならば、人権の問題、ナショナリズムの問題、国際機構と国家主権との関係の問題、さらにはカントの世界市民論と現代のグローバリズムの問題等々、論じるべき問題は多岐にわたる。本共同研究は当然のことながら、これらすべての問題を網羅的に論じるものではなく、むしろ各論文は、それぞれの関心にしたがって、その論究対象が特定のテーマに限定されている。

とはいえ、これを全体として見たとき、けっして互いに脈絡のない単なる寄せ集めの論文集ではなく、全体を一貫する統一的なテーマを見いだすことができる。それは、カントの平和論を、単なる時事問題に対するカントの応答としてではなく、カントの哲学的思索の所産として捉える、という視点である。本共同研究の統一テーマを「カントの永遠平和論をめぐる哲学的諸問題」と題した所以である。

そこで各論文の概要を示しておこう。まず寺田論文は、「カントはなぜ世界共和国ではなく国際連盟を提唱したのか」というタイトルの下で、カントが世界共和国という理念をもちながらも国際連盟を提唱した理由を追求するという、カントに内在的なアプローチをとり、国際連盟を世界共和国へ至るための一つの過程・手段として捉え、世界共和国という概念に積極的な理念としての地位を認める解釈を展開するが、そこからさらに歩を進めて、カントの世界共和国が、今日の世界秩序のあり方を考えるさいの理念となるべきものであることに説き及んでいる。

御子柴論文は、「信頼と永遠平和」というタイトルの下で、現代社会の中心的問題の一つを信頼喪失に見だし、この問題を体系的・総合的に明らかにすることを試みるという、外在的なアプローチをとる。そして、「敵の考え方に対するなんらかの信頼は戦争の最中でも残っているに相違ない」という、「永遠平和のための第六予備条項」のうちに見られる文言を手がかりに、また、カント以外の哲学者における「信頼」概念の検討を通じて、カントが第六予備条項で信頼に言及したことの意義を、永遠平和を保障する組織としての国際連盟という構想に寄与することであると論じる。

犬竹論文は、「カントの歴史哲学の批判哲学的意義」というタイトルの下で、『永遠平和のために』のうちに見られるカントの歴史哲学を、『世界市民的見地における普遍史の理念』におけるそれと比較対照しつつ、『人倫の形而上学』に見られる「徳義務」と「法義務」との概念上の区別を手がかりとして、『普遍史の理念』から『永遠平和のために』へと至るカントの歴史哲学には、批判哲学の観点から見た明確化と深化とが見られる、という解釈を展開する。

また、本論集の次号に掲載予定の清水論文と近藤論文について、その概要を予告しておく、まず清水論文は、「カント永遠平和論における共和制と平和」（仮題）というタ

イトルの下で、君主制が主流であった当時のヨーロッパ社会において、「共和制」という理想の政体を非暴力で実現すること、なおかつ「諸国家の連合」を戦禍なしに達成することこそがカントの悲願であった、という認定にもとづいて、永遠平和の樹立が一方で「理性の直接的な義務」とされながら、他方で自然の意図でもあるとされる事態を、『判断力批判』の検討を通じて解明し、さらに「永遠平和を牽引する強力な共和国」の性格を明らかにしようとする。

近藤論文は「カントにおける意志・自由・公共体」（仮題）というタイトルの下で、カントにおける意志と選択意志の概念的区分および自由の超越論化を踏まえ、いわゆる「自由意志」との関連を論じ、また、ほぼ同時代のルソーやディドロ、さらにホッブズにおける自由の概念化と対比させる。そして、そうした問題と関連して、カントにおける理性使用の問題、さらにはカントの公共体概念が各人の相互性を欠くといった問題を論じる。

われわれは以上のような共同研究の成果が、けっして単なるカント研究にとどまるものではなく、現代において世界平和の問題を原理にまで遡って考えようとする人々の思索にいささかなりとも寄与することを願うものであるが、そうした願いに理があるか否かは大方の識者の判断に委ねるほかはない。

《注》

- (1) 近年出版された非カント研究者による著書・論考のなかから、目についたほんの一例を挙げるならば、以下のもののうちに、カントの永遠平和論を現代においていかに活かすべきかについての真剣な考察が見られる。

池内紀訳『カント永遠平和のために』（集英社 2007 年）

押村高『国際正義の論理』（講談社 2008 年）

山室信一『憲法 9 条の思想水脈』（朝日新聞社 2007 年）

- (2) 御子柴善之と寺田俊郎の 2 名は、すでに「〈9.11〉を多角的に考える哲学的フォーラム」なる組織の立上げに参加し、その研究成果を『グローバル・エシックスを考える』（寺田俊郎・舟場保之編、梓出版社 2008 年）のなかで発表している。

〈カントの永遠平和論をめぐる哲学的諸問題〉

カントはなぜ世界共和国ではなく 国際連盟を提唱したのか

寺 田 俊 郎

Why Did Kant Advocate a League of Nations Instead of a World Republic?

Toshiro TERADA

キーワード：イマヌエル・カント，世界共和国，国際連盟（連合），世界市民社会

目 次

はじめに

- 一 必然的帰結としての世界共和国
- 二 世界共和国を採らない理由とその検討
- 三 世界共和国という概念の地位
- 四 世界共和国という理念と現代世界

はじめに

イマヌエル・カント（1724-1804）の『永遠平和のために』（1795）の新しい日本語訳が近年相次いで出版された⁽¹⁾。その一つの帯に付された謳い文句には「この小さな本から『国連』や『憲法第九条』が生まれた」とある。この謳い文句はある意味で正しい。『永遠平和のために』は第一次世界大戦後のウィルソン合州国大統領による国際連盟の提唱に受け継がれていると一般に評価されており，国際連盟の延長線上に国際連合が，そして，国際連盟の誕生とともに締結されたパリ不戦条約の延長線上に憲法第九条が位置するとすれば，たしかにカントの永遠平和論から国連も憲法第九条も生まれたことになる⁽²⁾。そして，このような歴史の流れのなかで見ると，冷戦終結後の新しい世界秩序形成にあたって，国連を軽視するアメリカ合州国の振る舞いに対する憂慮と，同じく冷戦後に高まってきた日本国憲法改正の動きに対する憂慮とを背景に，今日再び『永遠平和のために』に注目が集まっていることはもっともなことであると言えるだろう。

たしかに、カントは、諸国家の連合体制によって世界平和を実現することを提唱した。しかし、その提唱にはまったく疑問が残らないわけではない。なぜなら、カントの国家や法をめぐる理論を突き詰めていくと、諸国家の連合体制ではなく、地球上のあらゆる人間から成る世界共和国が帰結するはずだからである。しかし、カントはあらゆる個人から成る世界共和国はおろか、あらゆる国家から成る世界共和国すら提唱せず、その代りとして諸国家から成る連合体制（国際連盟ないし国際連合）を提唱したのである。なぜだろうか。これは、カント哲学の研究者の間でも答えの分かれる問題である。私はこの問題をすでにいくつかの論文のなかで考察したことがある⁽³⁾が、いずれも他の主題を論じるなかで行われた、補助的・暫定的な考察であった。そこで本稿ではその問いを主題として掘り下げて論じてみたい。それは、テキストの解釈をめぐる専門的な考察になるが、しかし、その意図は、たんにテキストを整合的に解釈したいという専門研究者の関心を満たすにとどまらないはずである。カントが世界共和国という理念をもちながらも国際連盟を提唱したのはなぜか、その理由を考察することは、これからの世界秩序のあり方や憲法九条をめぐる議論にとってきわめて意義深いことだと私には思われる。それは、少なくとも、カントの永遠平和論が国連の起源の一つだという単なる歴史的事実の確認よりは重要なことであると言ってよいであろう。

一 必然的帰結としての世界共和国

カントが『永遠平和のために』を発表する十余年前に書いた論文「世界市民的見地における普遍史の理念」（1784）の第五命題を見よう。

自然が解決を迫っている人類最大の問題は、普遍的に法を司る市民社会を実現することである。社会においてのみ、自然の最高の意図すなわちあらゆる自然素質の発展は人類として達成されうる。しかもこの社会には最大の自由があり、それゆえこれは、その成員がどこでも敵対関係にありながらも他人の自由と共存しうるように、自由の限界をきわめて厳密に規定し保証する社会でなければならず、その際自然はまた、人類がこの自然の最高目的を自分で定めたあらゆる諸目的とともに独力で達成することを欲している。これらの理由からして、外的な法のもとにある自由が、誰も反抗できない力と最大限結びついて見出される社会、すなわち完全に法にかなった市民的体制こそ、人類にとって最高の課題でなくてはならない。（VIII 22）⁽⁴⁾

この部分のみを読めば、「人類」への言及にも促されて、カントが念頭に置いているのは世界規模での国家ではないかとも予想されるが、しかし、この予想はこの後の第七・

八命題で覆される。

完全な市民的体制を達成するという問題は合法則的な対外的国家関係という問題に左右されるので、この後者の問題を別にして解決されるものではない。(VIII 24)

人類の歴史全体は、自然がそのすべての素質を人類において完全に展開しうる唯一の状態として国家内部の体制を完全に実現し、この目的のためにさらに対外的にもこれを完全に実現する自然の隠された計画の遂行と見なすことができる。(VIII 27)

ここから論述は人類の「完全な市民的連合」へと進んでいく。ここで、カントが念頭に置いている世界市民体制とは、世界共和国ではなく国際連盟なのである。

さて、先の第五命題には、市民体制としての国家が設立されなければならない理由が明示されている。それは、要約的に言えば、諸個人の自由が共存し、そうすることによって各人の自由が最大限に実現されることである。それは、カントの法哲学における、法の存在理由でもある。

『道徳形而上学』の第一部「法論の形而上学的定礎」(以下、『法論』と略記)によれば、「法の普遍的原理」は「人間性のゆえに〔＝人間であるがゆえに〕」あらゆる人に帰属する「根源的権利」である「自由」が法(法則)に従って共存しうること、である。「法の普遍的原理」は「行為そのものが、あるいはその行為の格率に則して見た場合に各人の選択意思の自由が、あらゆる人の自由と普遍的法則に従って両立しうるならば、その行為は正しい」(VI 230)と定式化される。

この自由の共存を保証するために、あらゆる人間は、常に暴力行為の恐れに曝される自然状態を脱して、法的状態の下にある市民体制を設立しなければならない。

したがって、法の概念をすべて放棄しようというのでないならば、第一に決定すべきは次の原則だろう。すなわちそれは、だれもが思い思いに振る舞う自然状態から脱却して、他のすべての人々とともに(...), 公的法則による外的強制に従うよう統合しあわなくてはならない、したがってだれに対しても、自分のものと認められるべきものが法則によって規定され、十分な力(それは自分のではなく外的な力である)によって配分される状態に入らなくてはならない、つまり何はさておき市民状態に入らなくてはならない、ということである。(VI 312)

しかし、このような市民体制を設立する必然性は、ホッブズの説明とは違って、人間が互いに暴力で脅しあうという経験に由来するのではなく、法的状態に関する理性の理

念に基づく。人々が自ら進んで市民体制としての国家へと入り込むことは「根源的契約 (der ursprüngliche Kontrakt)」という理性の理念なのである。

このような国家論の内容についてはここでは詳論しない。ここで重要なのは、カントが、このような国家論との一種のアナロジーを用いて永遠平和を実現するための世界体制を考えていること、そのことである。

国家単位でまとまっている諸民族⁽⁵⁾は、個々の人間のように評価されうる。すなわち諸民族は、その自然状態においては（つまり外的法則の従属下でない場合には）、たがいに隣り合っているだけですでに害を与えあっているものであり、だから各民族は自分たちの安全のために、彼らの権利が保障されうる場として、一般に市民体制に類似した体制に入ること、他に対して要求することができるし、また要求すべきなのである。(VIII 354)

ここでは国家と個人とが類比的に考えられている。このことは『永遠平和のために』の第一章「永遠平和のための第二予備条項」において、独立している国家を相続、交換、買収、贈与によって他国が所有すべきではないことが提示されるとき、国家は「物件」ではなく「道徳的人格」である (VI 344)、と述べられていことによっていっそう明確になる。諸国家が自然状態から脱して市民体制に入ること相互に要求しあうことは、諸個人の場合と同じように、理性の理念である根源的契約に基づくことになる。そうだとすれば、諸国家からなる世界市民体制、諸共和国から成る世界共和国を設立することは、理性の理念であり、必然的であるはずである。『法論』の結語に見られる次のような力強い宣言も、そういった文脈のなかで理解するのが適当であろう。

自然状態にある私とあなたとの間であらうと、内的には法則に従う状態にあっても、外的には（互いの関係において）法則のない状態にある諸国家としてのわれわれの間であらうと、戦争があるべきではない。(VI 354)

世界共和国を設立する必然性は、カントの所有論にも読み取ることができる。これは、自由の共存を可能にするための自由の制限の問題を所有の問題と重ねて考えるカントの法哲学においては、あえて指摘するまでもないことであるが、目下考察中の問題に別の角度から光を当ててくれるので、取り上げることにする。

まず、カントの所有論の基本的な前提は、地球が有限な一つの球面であるために、人類がこれを共有しているということである。カントはこれを土地の「根源的共有 (die ursprüngliche Gemeinschaft)」または土地の「根源的共同占有 (der ursprüngliche

Besitz (communio possessionis originaria)」と呼ぶ。

すべての人間は、根源的に (...) 土地を適法に所有している。すなわち、彼らは、自然または偶然が彼らを置いたその場所にいる権利をもっている。こうした占有、つまり意志され、したがって取得された継続的占有としての占席から区別されるこの占有は、球面としての地表における一切の場所の一体性という理由から、共同的な占有である。というのは、もし地表が無限の平面であったとすれば、人間はその上に分散することができるために、決して相互の共同体を形成することもないだろうし、またこうした共同体が地球上における彼らの現存の必然的結果であることもないであろうからである。——地球上におけるすべての人間による、一切の法的行為に先行する（自然そのものによって設定される）占有は、根源的な総体的占有（根源的共有）である。...それは、一つの実践的な理性概念であって、ア・プリオリに次の原理を、つまり人間たちに地球上の場所を法の諸法則に従って使用することを得させる唯一の根拠であるような原理を含んでいるのである。(VI 262)

この地表の「根源的共有」ないし「根源的共同占有」という論理は、『永遠平和のために』において「世界市民法」の基礎づけにもなっている。カントは「世界市民法は普遍的な友好 (allgemeine Hospitalität 普遍的な歓待) をうながす諸条件に制限されるべきである」(VIII 375) と述べ、「普遍的友好」がもたらされなければならない根拠として、地球が有限な球面であることを挙げるのである。世界市民法によって保障される権利は「外国人が他国の土地に足を踏み入れたというだけの理由で、その国の人間から敵としての扱いを受けない権利」であり、「客人の権利 (...) ではなくて、訪問の権利 (Besuchsrecht)」であって「地球表面の共同所有権に基づいて、互いに友好を結びあうよう、すべての人間にそなわる権利」である。この権利の根拠は土地の「根源的共有」と同じ論理で説明される。

... 地球の表面は球面で、人間は無限に分散して拡がることはできず、結局は並存することを互いに忍び合わねばならないのであるが、しかし根源的には誰一人として地上のある場所にいることについて、他の人より多くの権利をもつものではないからである。(VIII 357-358)

さて、カントによれば、土地も含めたあらゆる物件を取得するための法的行為は、先占である。しかし、先占によるだけではいかなる物件も確定的に取得されず、ただ暫定的に取得されるにすぎない。ある物が確定的に取得されるのは、あらゆる人々の意志が現

実に結合された状態，すなわち市民体制においてのみである。そうすると，土地を含むあらゆる物件の所有権は，地球規模の市民体制，すなわち世界共和国の成立をまっぴらしてはじめて確定することになるはずである。カントもそれを認めていることは、『法論』の次のような言明にも読み取ることができるだろう。

外的に取得可能な客体は，量についても質についても規定しがたいということが，（唯一の根源的な外的取得という）この課題の解決を，わけても最も困難なものにしている。しかし，それにもかかわらず，外的なものはいずれにしても根源的に取得されなくてはならない。というのも，すべてが導き出された取得ではありえないからである。したがって，この課題は解決不可能だ，あるいは問い自体が不可能だとして放棄することはできない。たとえこの課題が根源的契約によって解決されるとしても，この契約が人類全体にまで拡張されないならば，取得はただ暫定的なままにとどまるだろう。（VI 266）

このように，根源的共有の状態にある地表とその上にあるあらゆる物件の所有を確定し，そうすることによって各人の自由の共存を可能にするには，世界市民体制が必要になるはずである。カントの所有論の観点から見ても，やはり世界共和国は必然的であると言える。

二 世界共和国を採らない理由とその検討

にもかかわらず，カントが最終的に提唱するのは世界共和国ではなく国際連盟である。それははっきりしている。しかし，その理由は必ずしもはっきりしない。たとえば，カントのこの問題に対する総括的な答えだと思われる『法論』の「国際法」の章の終わりにある次の一節には，戸惑いを感じさせるところがある。

諸人民の自然状態とは，個々の人間の自然状態と同じく，法的状態に入るために抜け出すべき状態である。したがってそうなる前には，諸人民のすべての権利と，国家が戦争によって取得し保持するすべての外的な私のもの・あなたのものは，暫定的でしかなく，ただ普遍的な国家連合においてのみ，確定的と認められ，真の平和状態が成立するのである。ところが諸人民から成るそのような国家があまりにも広大に拡張されすぎると，この国家の統治は，したがってまた個々の成員の保護は，結局は不可能とならざるをえず，またそうした連合体が多くなればなっただ，戦争状態が招来されることになる。それゆえに言うまでもなく，永遠平和（…）は実

現不可能な理念ではある。しかし、これを目指す政治的原則は、つまり永遠平和への連続的接近に貢献するこうした国家の連合体を形成するという原則は、実現不可能ではない。(VI 350)

この一節は、前節の最後に引いた一節と同じ論点を含んでいる。世界市民体制が成立するまではあらゆる所有権は暫定的なままであって、確定的にはならない、という論点である。しかし、この一節では世界共和国ではなく諸国家の連合が問題になっていることは明らかである。文面から見てもそうであるし、また、この一節が国際法の章に属しているという文脈から見てもそうである。そして、カントはこの連合を「諸人民から成る国家」と言い換えている。ここには混乱が見られるように思われる。また、カントはこのような諸国家の連合を「常設の諸国家会議」とも呼び「任意のいつでも解消できる集まり」とも説明している。しかし、そのような連合が所有を確定するという結論は、先に概観したカントの国家論および所有論からは導かれるはずがない。もし、その結論を認めるとすれば、諸個人を構成員とする国家も実は必要はなく、諸個人から成る「任意のいつでも解消できる集まり」である「常設の人民会議」で所有は確定し、各人の自由の共存が可能になることになる。このようなアナキズム的な社会論は、それはそれで魅力的であり、カントの『法論』にそのような劇的な転換があったという方向で解釈を続けてみることは、実に心惹かれる試みである。それは、換言すれば、カントが社会契約論を根本的に読み換えようとしている、という解釈である。そのような試みがまったく的外れだとは私には思われない。しかし、ここではそのような大転換はなかったものとし、カントの議論のふれは、この問題自体の難しさに由来するものと考えて考察を進める。

この一節から読み取ることのできる、カントが世界共和国を採らなかった理由は、政治体が大きくなり過ぎると、統治不全に陥って平和維持の機能を果たしえなくなる、ということである。同じ発想は『永遠平和のために』にも見られる。国際法の理念は独立した多くの国家が存在することを前提としており、それは戦争の原因にもなるが、「他を制圧して世界王国 (Universalmonarchie) へと移行していく一大強国のために諸国家が溶解してしまうよりも、好ましい」。なぜなら、「法律は統治範囲が拡大するにつれてますます威力を失い、そして魂のない専制政治」は「最後には無政府状態に墮落する」からである (VIII 367)。

以上の理由を次のようにまとめておこう。

- (あ) 世界共和国は規模が大きすぎて統治不全に陥り、結局国家としての機能を果たしえない。

さて、その他にも、カントのテキストに直接的に読み取ることのできるいくつかの理由がある。

(い) 諸国家を構成単位とする世界国家という構想は端的に矛盾をはらんでいる。

(VIII 354)

(う) 主権国家が自発的に主権を委譲して世界共和国に入ることは、理論的には正しいと認められたとしても、現実的には難しい。(VIII 357)

(え) 世界共和国は究極の専制体制になる可能性がある。(VIII 310-311)

(い)の理由は、次のように説明される。国家単位でまとまっている諸民族が戦争状態から脱するには、個人と同じように、ともに市民体制に類似した体制に入ることをお互いに要求すべきである。しかし、その市民状態は国際連盟であって諸民族合一の一国家であってはならない。なぜなら、そのような国際国家にはむしろ矛盾があるからである。というのも、国際国家になればただ一つの民族だけが形成されることになって前提に矛盾するからである。ところで、その前提とは「われわれは諸民族がそれぞれに異なった国家を形成し一国家に融合すべきものではないという観点で、諸民族相互の法を考察すべきである」(VIII 354) ということだと考えられる。

(う)の理由は、次のように説明される。諸国家が戦争状態から脱するには、理性に従うかぎり、国家も個人と同じように、無法な自由を断念して公的な強制法に従い、あらゆる民族を包括する国際国家を形成するという方法しかない。しかし、諸国家は「一般論として (in thesi) は正しいことを具体論として (in hypothesi) はしりぞけるから、一つの世界共和国という積極的理念の代わりに (...) 戦争を防止し、絶えず持続的に拡大する連盟という消極的代替物のみが、法を嫌悪し敵意をはらむ傾向性の流れを阻止できる」(VIII 357) のである。

(え)の理由は、次のように説明される。戦争状態から脱するために、諸国家は、諸個人が国家市民体制に入らざるをえないのと同じように、世界市民体制を導入せざるをえない。もしこのような普遍的平和の状態が「最も危険な専制政治をとまなうがゆえに自由というもう一つの面でいっそう危険であるならば」、「共同して取り決められた一つの国際法に従う連邦という法的状態」(VIII 311) へと入らざるをえない。

以上四つの理由を順次検討しよう。

(あ)の理由にかんしては、一大強国が世界王国をつくることを一種の専制の成立と見て、それゆえに好ましくないという、(え)に接続するような解釈もありうる。実際このカントの議論を今日読めば、たとえば、東西冷戦終結後唯一の超大国となったアメリカ合衆国のことを思い浮かべる人がいても不思議ではない。しかし、それは、少なくとも

カントのテキストからは、明示的に読み取ることができない解釈である。カントの最終的な論拠はあくまで統治機能の不全にある。この議論は経験的・実践的な説得力をもっている。しかし、それは世界共和国という理念と原理的に矛盾するものではまったくない。諸国家が溶解せず、いわば地方分権の主体となるような制度を整えるなどして、統治不全に陥らないように実践上の工夫をすることができるはずだからである。

(い)の理由は、先に記した前提をどのように解釈するかによって、いく通りかの解釈を許すだろう。しかし、はっきりしているのは、諸国家が自然状態を脱するという課題は、主権国家の存続を前提にして解決されるべきであって、主権国家の消滅という形で解決されるべきではない、という主張である。その根拠は「主権」の意味に基づく形式的なもの（すなわち、主権の上に主権を設けるという矛盾）から、それぞれの民族が独立した国家を形成すべきだという後の「民族自決」の原理に近い実質的なものまで、いくつか考えられる。ここでは、よく議論的になる後者の解釈を検討しておきたい⁽⁶⁾。

この解釈は、カントの時代の政治状況を考慮に入れば、言うまでもなく一定の説得力をもつ。ポーランドはカントの存命中に三度の分割を経て地図上から姿を消したのであった。一民族が国家としての独立を失うことへの複雑な思いは強かったことであろう。また、カントはミールケ編の『リトアニア＝ドイツ語辞典』に後書きを寄せ、少数民族の言語を教育することの意義を説いていること、「理論では正しいかもしれないが実践では役に立たない、という通説について」（以下、「理論と実践」と略記）で「祖國的な支配（imperium patrioticum）」について語っていること、これらもこの解釈を傍証する。

祖國的とは、次のような考え方をいう。すなわち、（国家元首も含めて）国家におけるすべての人が、公共体は母なる懷、国土は父なる大地であって、自分はそこから生まれ出、またそこに生まれおちており、さらにそれをかけがえのない担保のようなものとして子孫に残さなければならないのだとみなしているとき、しかもそのようにみなすのは、ただただ各人の権利を共同意志の法によって保護するためだけなのであって、公共体や国土を何の制限もなしに自分の好きなように利用できるように支配する権限が自分に与えられているなどとはみなさないとき、そうした考え方を祖國的というのである。（VIII 291）

この一節が、「パターンリスティックな支配」を批判し、公共体が人間の根源的権利である自由を守るために存在することを主張する文脈に置かれていることを忘れるべきではないが、しかし、カントが、同時に、人間の普遍的権利を守るための公共体が特定の地域や文化に根差したものでもあることを認めていることも確かである。ここから、そ

それぞれの民族が国家として独立し「祖国」をもっているべきだということを、カントがあくまで主権国家の枠組みのなかで永遠平和を考えようとした理由の一つと見ることは、十分できるように思われる。しかし、(あ)の理由の場合と同じように、各国がいわば地方分権の主体として残るような制度を考えることはできるのであるから、これを、世界共和国を原理的に否定する論拠と見る必然性はないであろう。

(う)の理由も、経験的・実践的な説得力をもっている。諸主権国家からなる世界共和国を形成するということは、主権国家が主権を世界共和国に移譲するということであるが、それを抵抗なく行う国家は現実にはないだろう、というのは事実在即した認識だと思われるからである。しかし、だからといってこれが世界共和国に代わって国際連盟を採る理由になるわけではない、という反論も考えられる。カントは「理論と実践」で、まさに一般論としては正しいことを具体論としては退けるような思考様式を批判しているのだから、ここでいわば妥協して国際連盟を採るとすれば、自己矛盾を犯すことになるからである。この批判には、次のように答えることができる。カントが、世界共和国という理念をまったく放棄して国際連盟を採ったとすれば、たしかに自己矛盾であろうが、世界共和国という理念を保持し、それにいわば漸進的に接近するための手段として国際連盟を採ったのだとすれば、自己矛盾ではない。

(え)の理由について。もちろん、世界国家が究極の独裁制に転じる可能性を考えるとできる。そうなれば、その独裁を牽制したり、それから逃れて他所へ亡命したりすることはできなくなる。しかし、揚げ足とりのようであるが、これは(あ)の理由と端的に矛盾する。なぜなら、世界規模の国家は統治不全に陥るのだから、世界共和国が現実には機能しないのと同じ理由で世界独裁国も機能しないだろうからである。しかし、逆に、分権によってその難点を解消することは、定義からして世界共和国には当てはまっても世界独裁国には当てはまらない。分権が認められた時点で、独裁国ではなくなるからである。そこで問題となるのは、究極の専制の害というよりもむしろ(あ)の理由と同じ統治不全であろう。

このように、以上の理由のいずれもが一定の説得力と難点とをもっている。いずれもが理由として働いていたと考えることもできるのであり、どれが真の理由かを決定する必要はないであろう。ここでまず重要なことは、世界共和国と国際連盟との関係、そして究極的には世界共和国という概念がカントの思想のなかでもつ地位を明らかにし、さらにそれが現代のわれわれにとってもつ意義を明らかにすることである。以上検討した理由が、いずれも、世界共和国が原理的に抱える問題を指摘するものではなく、世界共和国を実現するにあたって生じる実践的な困難を指摘するにすぎないとすれば、国際連盟を世界共和国へ至るための一つの過程・手段として位置づけ、世界共和国という概念に積極的な理念としての地位を認めることができるだろう。こう考えるとき、上記のう

ちどれが真の理由であるか決定する必要はないとはいえ、最も深刻だと思われる理由がたしかにあり、その理由を検討することによって、世界共和国をめぐるカントの議論の意味をさらに深めることができるように思われる。このことを節を改めて論じたい。

三 世界共和国という概念の地位

前節で検討した(う)の理由が単に実践的な困難の指摘であって原理的問題の指摘ではないことは、おのずから明らかである。さらに、残りの(あ)、(い)、(え)の三つの理由もまた、世界共和国の原理的な問題を指摘するものではない。いずれも、世界共和国は原理的に望ましいと考えながら、しかし、それを実現するうえでさまざまな実践的困難があることを指摘するものであると考えられる。

このような解釈にとってなおも強力な反論になるのは、先に見た、(い)の理由を世界の諸民族ないし諸国民の多様性の価値と結びつけたり、あるいは諸民族ないし諸国民の力動的な相互作用の価値と結びつけたりすることによって、世界共和国よりも国際連盟の原理的な望ましさを主張する解釈である。

このような解釈に対しては、次のように反論したい。

まず、カントが多様性の価値ないし力動的な相互作用の価値を、世界国家に反対する理由ないし国際連盟に賛成する理由として明示的に論じた箇所は、見当たらない。カントが各々の国家の主権と独立の重要性を認めたことは確かであり、また、カントの哲学が総じて多元主義的であり、諸民族・諸国民の多様性の重要性を認めていることも確かである。しかし、両者を直接的につなぐ議論は、カントのテキストのなかには見出されない。もっとも、だからといって両者をつなぐ解釈そのものが不可能であるわけでももちろんない。むしろ、この問題をカントの哲学全体に位置づけて考えようとするとき、最も魅力的な解釈の一つであるとすら言うことができる。しかし、その解釈は重大な理論的難点を含んでおり、それがこの解釈に反論する二つ目の理由になる。(い)の解釈をとれば、世界共和国のみならずそもそも共和制というものの価値を否定することになり、最終的にカントの法哲学の基本的主張に反することになる、という難点である。

共和制とは「第一に社会の成員の（人間としての）自由の諸原理，第二にすべての成員の（臣民としての）唯一で共同の立法への従属の諸原則，第三にすべての成員の（国家市民としての）平等の法則，これら三つに基づいて設立された体制」である（VIII 249-350）。共和制は、個々人の根源的権利である自由を保障し、独立と平等とを保障するために、すべての人々が共同の法に服することによって成立する政治体制であり、これは、カントの法哲学の基本的主張そのものである。このような体制は、個々人の多様性を尊重し個々人の力動的な相互作用を尊重することを前提とするのである。もし、そ

れが失われるとすれば、それは共和制の原理ではなく機能不全に由来すると言うべきであろう。世界共和国についても、それが共和制である限り、同じことが言えるはずである。世界共和国は、少なくとも原理的には、諸民族・諸国民の多様性や力動的な相互作用を尊重することとは矛盾しない。そこに矛盾が生じるという議論は、カントのいう共和制にかんする誤解を、したがってまたカントの法哲学にかんする根本的な誤解を前提としているように思われる。もっとも、共和制の機能不全による弊害はいろいろ予想される。しかし、それは個々の民族から成る共和国にも世界共和国にも共通の問題であり、また、原理的な問題ではなく実践的な問題であって、世界共和制そのものを否定する理由にはならない。

以上を踏まえ、カントが世界共和国を退けた理由のうち(う)が、カントがもっていたあるきわめて現実主義的な認識と結びつくとき、決定的なものになる、と私は考える⁷⁾。その認識とは、法的状態としての国家の創設は何らかの力の強制、いわば「原初の暴力」によらなければ困難だということである。この認識が最も明確な形をとるのは、『永遠平和のために』に付録として収められている永遠平和実現をめぐる倫理と政治との一致・不一致をめぐる議論においてである。そこで、カントは、道徳を単なる理論にすぎないと見なす政治的实践家を批判して理論と実践の一致を説きつつ、しかしそういった政治的实践家の現実主義的な主張の前提自体は正しいことを認めている。

たしかに、すべての人間が個々に、自由の諸原理に従って、法的体制の下に生きることを意欲しても (...), この目的のために不十分であって、さらにすべての人間が一緒になってこの状態を意欲するという困難な課題の解決が必要であり、それによってはじめて市民社会の全体が成立するのである。それゆえ、誰でも単独では共同社会的な意志を実現することはできないから、それを実現するには、すべての人々の個別的な意志の相違をこえて、さらにそれを合一させる原因が付け加わらなければならない。以上の理由によって、理念を(実践において)実行する段階では、法的状態の開始は力(Gewalt)による開始以外はあてにできないのであって、公法はこうした力の強制(Zwang)に基づいて、後になって成立するのである。(VIII 371)

しかし、カントは何らかの力の強制による平和を認めない。そのような力を認めれば、先に見た、強国が「世界共和国」ならぬ「世界王国」をつくる恐れがある、という論理も一つの理由として考えられるだろう。しかし、それだけではない。そもそも外的な力の強制に訴えることそのことが、「根源的権利」としての自由の共存という法の原理に反し、したがって純粹実践理性の理念に反するのである。したがって、永遠平和の樹立

は、自由な諸国家からなる「常設的な諸国家会議（der parmanente Staatskongress）」としての「国際連盟」による「漸進的改革（allmähliche Reform）」という非暴力的な手段によるほかはない、ということになる。

この非暴力的な手段の主張は、倫理と政治との一致・不一致をめぐる議論のなかに、さらに別の形で見て取ることもできる。カントは、「実践哲学を整合的なものにする」ために解決しなければならない問題は、「実践理性の課題にかんして、実践理性の実質的原理、つまり（選択意志の対象である）目的から出発すべきなのか、それとも形式的原理、つまり（目的が何であれ）君の格率が普遍的法則となることを、君が意志することができるように行為せよ、という（外的関係における自由を基盤とするだけの）原理から出発すべきなのか、という問題である」（VIII 376-377）とし、その問題に次のように答える。

疑う余地もなく、後者の原理が先行しなければならない。というのは、この原理は法の原理として絶対的な必然性をもっているからであり、それに対して前者の原理は、設定された目的の経験的な条件を前提としてのみ、つまりその目的の実現を前提としてのみ、強制力をもっているからである。またこの目的（たとえば永遠平和）がたとえ義務であっても、この義務そのものは、外的行為の格率の形式的原理から導き出されていなければならないのである。——さて、前者の原理、すなわち政治的道德家の原理（…）は、まったくの技術的課題であるが、これに反して後者の原理は道徳的政治家の原理であり、この原理は道徳的政治家にとっては、道徳的課題なのである。道徳的政治家の原理は、永遠平和を実現する方法において、政治的道德家の原理とは天地ほど隔たっているが、それはこの場合、永遠平和は単に自然的な善としてのみばかりではなく、義務の承認から現れ出る状態としても希求されているからである。（*ibid.*）

永遠平和をまず目的として立て、それを実現する手段を講じるというやり方は、たちまち「政治的道德家」の論理に転落する可能性がある。それは、目的を実現するための思慮に基づく「経験的政治」と変わるところはない。むしろ、各人の「根源的権利」としての自由の共存を可能ならしめるように行為せよ、という定言命法の義務を実践することの延長線上に、永遠平和が成就するのでなければならない。そこにのみ、道徳と一致する「真の政治」が成立するのである。

このような姿勢を見て取ることのできる議論は他にもある。「人間愛」と「人間の権利に対する尊敬」とはいずれも義務であるが、「前者の意味での（倫理学としての）道徳ならば、政治はこれと容易に一致し、人間の権利をその統治者のために犠牲に供させ

たりするであろう」が、「後者の意味での（法論としての）道徳ならば、政治はその前に跪かなければならないであろう」という叙述（VIII 385-386）である。「真の政治」が一致すべき道徳は「法論としての道徳」であって「倫理学としての道徳」ではない、というのである。カントが、広義の道徳論である『道徳形而上学』を法論と狭義の道徳論（倫理学）である徳論とに区分していることを念頭に置いた上で、この議論の矛先が「政治の二枚舌」に向けられていることを考慮すれば、カントの言わんとすることは明らかであろう。「人間愛」が積極的に目的とされるならば、その実現のためだと称して手段を選ばぬ「政治的道徳家」の論理——パターナリズムも含めて——に転落しやすいこと、そして、それを防ぐのは「人間の権利」を侵害すべきではないという消極的な道徳的義務であることを、カントは強調しているのである⁽⁸⁾。「人間愛」のところに「永遠平和」を代入してみればよい。永遠平和の樹立をめぐる倫理の政治に対する優位という考えの徹底ぶりを見て取ることができるだろう。

すでに見たように、世界共和国という理念は必然的であり、その実現を純粹実践理性は命じる。諸個人が戦争状態としての自然状態を脱するためには、国家という法的状態が必要であり、それと同じように、諸国家が戦争状態を脱するためには、世界国家という法的状態が必要である。そして、世界国家を暴力や権力の強制によらず道徳的な手段で実現する手段が国際連盟に他ならない。

四 世界共和国という理念と現代世界

以上のような世界共和国をめぐるカントの思索は、現代社会においてどのような意義をもつだろうか。二百年余りに前にカントが直視していた世界と現代のわれわれが直面する世界との違いは、枚挙にいとまがない。そのうち最も大きなものを二つあげるとすれば、一つはカントのいう諸国家の連盟、すなわち、現在の国際連合（以下、「国連」と略記）が、さまざまな問題をはらみつつも、すでに存在しているということである。もう一つは、世界市民社会とでもいうべきものが成立しつつある、ということである。

前節で確認したように、主権国家を基本単位とする世界体制を動かしがたい前提としたために、カントは「積極的な理念」である世界共和国に代わって諸国連合という「消極的代替物」を提唱せざるをえなかった。世界共和国を形成するためには、諸国は主権を放棄し世界共和国に移譲することになるが、そのようなことを諸国家は容易に受け入れそうもないからである。しかし、このような主権の移譲という理念は、今日では——厳密な意味での「移譲」という形ではないにしても——いくつかの具体的な形で実現している。まず、国連の集団的安全保障が事例としてあげられるだろうし、比較的新しい事例としては国際刑事裁判所があげられるだろう⁽⁹⁾。

諸国連合というカントの理念は、第一次世界大戦という人類の悲惨な経験の後、1920年に国際連盟として実現した。しかし、国際連盟は、第二次世界大戦というもう一つの悲惨な経験を防ぐことができず、その非力を露呈して挫折し、第二次世界大戦後あらたな諸国連合として国連が設立された。1945年に設立されて以来、国連は完全というにはほど遠く、不十分さと非力とを露呈し続けているが、しかし、地球上のほとんどの国家が加盟し、国際法の秩序を支える一つの連合として機能し続けている。

次に、世界市民社会の形成という現実である。東西冷戦終結後、環境、人口、貧困などグローバルな問題をテーマとする国際会議が国連によって開催されてきたが、そこでは諸国家の代表だけではなく、非政府組織（NGO）が大きな役割を果たしてきた⁽¹⁰⁾。NGOは国連や各種国際機関にオブザーバーとして参加し、文書や口頭で意見を表明することを認められてきたが、1992年の「地球サミット」（環境と開発に関する国連会議）以来、国連開催の国際会議において、単なるオブザーバーではなくパートナーとして位置づけられるようになった。それは、冷戦終結後、国家の枠組みだけでは解決困難な地球規模の問題がクローズアップされ、国家の枠組みを超える国際的なNGOの実力が認められるようになったからである。事実、1990年代の気候変動枠組条約、対人地雷全面禁止条約、国際刑事裁判所設立規定などの多国間条約の成立には、NGOのネットワークが影響力を発揮した。このようなNGOのネットワークに代表される市民のネットワークから成る公共領域で活動する市民たちは、人類が有限な地球を共有していることを自覚し、多元的な思考法をもち、地球上のさまざまな問題をめぐる公共的な議論にコミットする（「理性を公的に使用する」）人々という意味で、カントのいう「世界市民」と呼ぶにふさわしい。

その世界市民社会の出現を支えたのは、言うまでもなく、コミュニケーション手段の飛躍的な発達である。18世紀におけるコミュニケーションの状況を前にして、すでにカントは次のように語ることができたが、それは今日ではいっそう現実味を帯びているのである。

さて、地球上の諸民族（諸国民）の間にいったんあまねく行きわたった共同体は、地上の一つの場所で生じた法/権利の侵害がすべての場所で感じとられるまでに発達を遂げたのであるから、世界市民法/権の理念は、もはや空想的で誇張された法/権利の考え方ではなく、公的な人類法一般のために、国法や国際法に書かれていない法典を補足するものとして必要なものであって、人々はこうした条件の下においてのみ、永遠平和に向けて絶えず前進しつつあると誇ることができるのである。（VIII 360）

このような主張を、政治的リアリストたち、たとえばジョージ・W・ブッシュ合州国政権を支えたネオコンと呼ばれる政治理論家たちは、非現実的だと言って嘲笑い、自らの力の論理の優位を誇る⁽¹¹⁾。政治的リアリストたちは、いまだに世界を、カントが18世紀に見たのと同じように、ホッブズの「自然状態」と見なし、カントの永遠平和の理念をヨーロッパ的な「夢」と呼び、たとえ不完全であるにしても現に存在している諸国連合と世界市民社会とをあえて無視するのである。しかし、ホッブズの「自然状態」を眼前にして、永遠平和の実現の困難を誰よりも現実主義的に認識していたのはカントその人であった。永遠平和の論理の一貫性・明晰性とは裏腹に、永遠平和実現の「保証」について語る一見楽観的なカントの言葉の裏には、読者を戸惑わせる懐疑の響きがある。

カントは、自然が人間の不和を通じて融和を回復したり、戦争とは両立しない「商業精神」を通じて諸国民を結合したりして、永遠平和実現のために人間の傾向性を利用する「自然の機構」に永遠平和の「保証」を求めている。そして、永遠平和の第一の条件である国内の共和体制をつくるという課題は、自然が利己的な傾向を利用して助力を与える限り「悪魔の国民」にすら解決可能である、と述べられ、続けて次のように論じられるのを見ると、われわれの戸惑いは頂点に達する。

しかし自然がこの際、尊敬すべき、だが実践には無力な、普遍的で理性に基づくところの意志に対し、しかもまさにあの利己的な傾向を通して、助力を与えてくれるのである…このような〔国家設立という〕問題は、解決が可能なはずである。なぜなら、人間の道徳的改善ではなくて、単に自然の機構の問題だからである。
(VIII 366)

この一節が置かれている文脈に注意したい。そこで扱われているのは、国家設立のために解決されなければならない課題であり、先に見た「すべての人々の特殊な意志の違いを超えて、さらにそれを合一させる原因」としての「力」と同じ問題である。しかし、その同じ問題に対して、ここでカントはまったく異なった答えを用意している。カントはもはや道徳的自律すら頼みにしてはいないかのようである。

これをどう解釈すべきか。「自然の機構」という考えの基になっていると思われるカントの目的論は「目的なき合目的性」の論理であり、自然を観察する人間の観点からは「あたかも自然が永遠平和という目的へと人間を促しているかのように見える」という、観察者の論理であって、行為者の論理ではないという解釈もある⁽¹²⁾。それによれば、行為者の論理としては定言命法だけがあるのであって、「自然の機構」の助力は行為者にただ希望を与えるにすぎない。しかし、そのような観察者の論理に希望を求めざるを

えなかったという事実を裏返せば、それだけカントが悲観的だったということにもなりそうである。

この問題に十分な回答を与えることは、『判断力批判』の目的論も含めたカントの歴史哲学の包括的な解釈を踏まえた考察を必要とし、それは、また、「最高善」を究極目的とする知恵の学としての哲学というカントの哲学の全体構想にかかわる大きな課題でもあって、ここで十分に論じる用意はない。しかし、ここで再び、二百年余前にカントが直視していた世界と現代のわれわれが直面する世界との違いを想起したい。完全と言うにははるかに及ばないにしても、国連と世界市民社会が暴力に頼らずに正義になった世界秩序を築く方途として現前している。その背後に、ユルゲン・ハーバーマスは、カントが「自然の機構」と見なしたものが、カントの予想できなかった形で現実化しているのを見る⁽¹³⁾。そのなかには、グローバルなコミュニケーションによって促進されるグローバルな市民社会の形成が含まれる。

さて、ハーバーマスのこの見方は「熟議デモクラシー (deliberative democracy)」論につながるものである。熟議デモクラシーは、政治システムにおける討議および意思決定に加えて、市民社会における生活世界に根ざした討議および意思決定を重視する民主主義の構想であり、そこでは、まず、合意よりも討論が重視され、政治的な意思決定に直接参加することよりも、コミュニケーションの倫理に則って行われる討議のプロセスそのものが重視される。そして、その討議の結果が間接的に政治的意思決定に影響を与えることが期待されるのである。この市民社会および熟議デモクラシーが地球規模で展開するところに、永遠平和の実現をめぐる倫理と政治との一致の可能性を見ることはできないだろうか。そうすることができれば、カントがあげた永遠平和の「保証」とは別の意味での「保証」を、しかも「自然の機構」のように行為者の知らぬところで背中を押してくれる何かではなく、行為者の実践そのものに伴って生み出される「保証」を、期待することもできるだろう。

このような新しいグローバルな世界市民社会の出現を考慮に入れて国連体制を考えると、もはや主権諸国家对世界共和国という二項対立的な枠組みを絶対視する必要はない。三権を世界共和国に部分委譲する⁽¹⁴⁾、権力を水平・垂直に分散させる⁽¹⁵⁾ ことによって、「魂なき専制」に陥らない世界共和制を構想することも可能である。そうして形成される世界共和制が世界市民の権利を保障するために、具体的にどのような体制を構築していくべきか。強制力を伴う法よりも公論によって人権が守られる世界市民公共圏を最終目標とする⁽¹⁶⁾ か、あるいは、立法・行政・司法の三権を備えた世界政府を最終目標とする⁽¹⁷⁾ か。私は後者の選択を支持したいが、後者の可能性も世界国家から相対的に独立した世界市民社会に依拠している限り、前者と後者との隔たりはそれほど大きいわけではない。文字通りの世界共和国を直ちに樹立することは困難であり、世界共和国

へ漸進的に近づいていくしか道はなく、また、世界共和国が樹立された後も世界市民社会独自の役割は消えない。逆に、前者の世界市民公共圏は三権を備えた国家ではないにしろ、公論を通じてあらゆる人々の平等・独立・自由を擁護する体制という意味で世界共和制を志向するものであると言える。最終的にいずれの選択肢をとるにせよ、世界共和国は今日の世界秩序のあり方を考えるさいの理念になるべきものである。

《注》

- (1) 池内紀訳『永遠平和のために』集英社、2007年、および中山元訳『永遠平和のために』光文社古典新訳文庫、2006年。
- (2) 麻生多聞『平和主義の倫理性』日本評論社、2007年、7頁。
- (3) 次の二つの拙論。「〈9.11〉後の世界と〈平和の定言命法〉」『倫理学研究』第36号、晃洋書房、2006年、および「グローバル・エシックスとしてのカントの道徳形而上学」『日本カント研究』第7巻、理想社、2006年。
- (4) カントの著作からの引用はアカデミー版の巻（ローマ数字）と頁（算用数字）で示す。翻訳は主として岩波書店『カント全集』に依拠したが、他の諸訳も参照し、私の責任と判断で変更したところもある。
- (5) ドイツ語の Volk は日本語の「民族」、「人民」、「国民」の意味を重ねもつ。訳し分けが難しいが、言語や文化を共有する民という意味合いが強いと思われるので「民族」という訳を基本にし、文脈に応じて「人民」、「国民」を使う。
- (6) そのような議論として、谷田信一『「戦争と平和の倫理」とカントの平和論』『日本カント研究』理想社、2000年。また、そのような多様な民族の力動的な関係からなる世界秩序を、諸学派の生き生きした「闘争的体制」というカントの批判哲学の根本性格とのアナロジーを見たいへん興味深い解釈がある。福谷茂「批判哲学としての永遠平和論——カント永遠平和論研究序説」『現代思想』Vol. 22-04、青土社。この解釈ではそのような「闘争的体制」を可能にするのは、他者を可能にする「現象」と「物自体」の区別という批判哲学の根本テーゼに基づくものとされている。批判哲学の根本性格の指摘としては説得力があり教えられるところの多い解釈であり、カントの哲学全体とカントの法哲学の関連を考えるとこの解釈が一つの意義をもつことを私は疑わないが、次節で論じるように、世界共和国の問題と直結させるのは困難だと思われる。
- (7) この点については前掲の拙論「〈9.11〉後の世界と〈平和の定言命法〉」で論じた。以下の叙述もそれに基づく。
- (8) 小野原雅夫「平和の定言命法——カントの規範的政治哲学」カント研究会編『社会哲学の領野』晃洋書房、1994年、85-88頁、97頁。
- (9) 日本国憲法第九条は、国連の集団的安全保障の理念に一致した、主権の放棄と委譲のきわめてラディカルな事例だと言えることを次の拙論で論じた。「カントの永遠平和論から日本国憲法第九条を見る」『PRIME』第29号、2009年3月。
- (10) 目加田説子『地球市民社会の最前線』岩波書店、2004年、45頁。
- (11) たとえば、ロバート・ケーガン（山岡洋一訳）『ネオコンの論理——アメリカ新保守主義の世界戦略』光文社、2003年。
- (12) 浜田義文「カントの永遠平和論」『理想』第635号、1987年、96頁。カントの歴史哲学をどう解釈するかは重要な問題だが、ここで詳論する用意は残念ながらない。
- (13) J. Bohman & M. Lutz-Bachmann: *Perpetual Peace – Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, The MIT Press, pp. 119-125.

- (14) オトフリート・ヘッフェ（有福孝岳・河上倫逸監訳）『現代の実践哲学——倫理と政治』風行社，2001年，第3章。
- (15) D. Held: “Cosmopolitan Democracy and the Global Order: A New Agenda,” in: J. Bohman & M. Lutz-Bachmann: *op. cit.*
- (16) J. Bohman: “The Public Sphere of the World Citizens,” in: J. Bohman & M. Lutz-Bachmann: *op. cit.*
- (17) オトフリート・ヘッフェの前掲書，J. Habermas: “Kant’s Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred Years’ Hindsight,” in: J. Bohman & M. Lutz-Bachmann: *op. cit.*

〈カントの永遠平和論をめぐる哲学的諸問題〉

信頼と永遠平和

— カント『永遠平和のために』を手がかりに —

御子柴 善 之

Trust and Perpetual Peace

Yoshiyuki MIKOSHIBA

キーワード：カント，ボルノー，信頼，平和，永遠平和，正戦論

目 次

はじめに

1. 「永遠平和のための第六予備条項」の諸問題

- (1) 第六予備条項の内容
- (2) カント平和論における信頼の積極的意義
- (3) 第六予備条項と正戦論

2. 信頼の概念

- (1) 信頼の特質
- (2) 信頼と誠実さ

3. グローバル化した社会における信頼

- (1) 現代は不信の時代か
- (2) 和辻倫理学における信頼
- (3) 信頼を不断に回復すること

おわりに

はじめに

1958年，ドイツの哲学者，オットー・フドリヒ・ボルノーは第二次世界大戦における人類規模の経験を踏まえて次のように書いている。

「信頼に関する論争が，わたしたちの現代という時代がもっている一般的な諸前提に食い込んでいる。わたしたちの時代はまさに信頼の喪失によって特徴づけられた。そしてそれは正当なことである」⁽¹⁾。

ボルノーはここで、深層心理学的知見に基づいて誰もが他人をエゴイストとして見るという風潮以上に、原子爆弾に象徴される「国家的ならびに文化的な諸制度全般に対する不信」⁽²⁾を問題視し、この不信からの脱却のための視点を提示することを企図している。しかし、21世紀の今日わたしたちは、信頼をめぐる問題状況が大戦直後に比して改善されていると言うことができるだろうか。2008年のいわゆる「リーマン・ショック」以降、世界的に進行した経済危機は、グローバル経済システムに対する不信をより深刻なものにしなかっただろうか。むしろ現代社会において、とりわけグローバルな情報社会において、他者に対する信頼は容易に傷つけられ、不信の方が迅速にグローバル化しているのではないだろうか。

この問題状況に対して、相互不信を払拭して信頼関係を醸成すべきだと規範的に要求することには、特段の困難が伴わないように見えるかもしれない。しかし、相互不信から信頼関係への転換点に立つ個人に定位して考えたとき、ことがらはそう容易でないことに気づく。そのとき他人を信頼することはリスクを引き受けることだからである。信頼関係が崩壊した社会の中で個人がそれでも他人をあるいは社会制度をあえて信頼しようと一歩を踏み出すとき、当人の規範的思考はどのような観念によって方向づけられているのだろうか。小論はこの問題に答えるべく、カントならびに他の何人かの哲学者・社会学者の所説を手がかりとして、次のような手順で、社会倫理の一原理としての信頼概念を体系的・総合的に明らかにすることを試みる。第一に、カントの『永遠平和のために』を参照する。それは、同書の「永遠平和のための第六予備条項」で「信頼」が次のように言及されるからである。「敵の考え方に対する何らかの信頼は戦争の最中でも残っているに相違ない」(VIII 346)⁽³⁾。この指摘に基づいてカントは、戦争遂行中の行為選択に際してこの信頼を毀損しその存続を不可能にするような行為を禁止するのである。もっともカント自身はこの「信頼」を哲学上の主題として取り上げることがなかった。そこで、第二に、信頼概念そのものを明らかにするために、ジンメル、ボルノー、ルーマンらの所説を参照する。そこから、信頼のもつ冒険的性格およびそれに付随するいくつかの性格が捉え出されるだろう。ここでは併せて、なぜカントはその哲学で信頼を主題化しなかったのかが論じられる。以上の論述を踏まえて、第三に、現代社会における信頼と不信の諸相を一瞥した上で、今日なお信頼が倫理的に義務づけられるとしたら、むしろ問題なのは、いかにして人間が信頼を不断に回復し続けることができるかであることを指摘し、そのための最小限の条件を提示することを試みる。

1. 「永遠平和のための第六予備条項」の諸問題

カントの著作『永遠平和のために』(1795年)の本論部分は、永遠平和のための「予

備条項」と「確定条項」から構成される。前者は、常備軍の撤廃を求める有名な第三予備条項を含む六つの条項からなり、後者は、世界共和国という理念に代えて国際連盟的組織の形成を求める点で議論を呼ぶ第二確定条項を含む三つの条項からなる。さらに前者の六条項は、当該行為を取り巻く状況と無関係にただちにその撤廃を迫る厳格な禁止法則と、執行に際して状況次第で実行延期を許容する緩やかな禁止法則とに分けられる(VIII 347)。さて、これらの全九条項の中で第六予備条項は、カントによって厳格な禁止法則に数えられているにもかかわらず、同書内部で注目を浴びることも、多くの議論を喚起することもなかった。しかし、それをいったん他の文献たとえば『『永遠平和のために』準備原稿』や『道徳形而上学』と関係づけるなら、そこにはその位置づけの不安定さとその問題性が顕在化する。

(1) 第六予備条項の内容

まずは当該条項の内容を確認した上で、その理解に伴う困難を指摘したい。第六予備条項は次のように記されている。

「いかなる国家も他国との戦争において、将来の平和における相互的信用を不可能にせずにはおかないような敵対行為をすべきではない。たとえば、暗殺者(percussores)や毒殺者(venefici)を雇うこと、降伏協定を破ること、敵国内での裏切り(perduellio)を教唆すること、である」。(VIII 346)

ここでカントが主張している内容は一見明らかである。すなわち、平和条約を相互に信用⁽⁴⁾することを不可能にしないように、あるいはその結果として「殲滅戦」(ebenda)を招来することのないように、戦時においてここに例示されたような「卑劣な戦略」(ebenda)を採用してはならない、ということである。確かに、戦時中に一方の国家が採用した戦略が相手国からの信頼を決定的に損なったとしたら、その敵対しあった国家が平和条約締結のテーブルにつくことは不可能だろう。しかし、第六予備条項をこのように理解して済ますことには問題がある。まず、このように理解するのであれば、この条項は、平和条約の本来的あり方を提示する第一予備条項、すなわち「将来の戦争の種をひそかに留保して締結された平和条約は、平和条約と見なされてはならない」(VIII 343)に内容的に含まれるものとなり、厳格な禁止条項として別に提示される理由がわからなくなる。次に、20世紀の二度の世界大戦において人類が経験した大量殺戮やそれ以降の戦争で採用された戦略を踏まえてみるならば、カントが例示した卑劣な戦略はいささか単純に過ぎるように見え、その単純さが時代的制約となってカントの永遠平和構想そのものを失効させかねない。このような問題意識を受けて第六予備条項の

内容は再検討されねばならない。この条項はいったい何をどのように禁止しているのだろうか。実は近年の文献を参照しても、この点の理解は一定しない。たとえば、エリスは著作『カント政治学』の第六予備条項に関する記述に「行為者の濫用禁止」⁽⁵⁾という表題を掲げ、シャッテンマンは著作『秩序ある世界』において「全面戦争禁止」⁽⁶⁾という表題を掲げている。後者は、カントが当該予備条項の説明で「殲滅戦」に言及したことに由来するのであろうが、これは永遠平和構想全体と関連した観点であり、個別にこの予備条項の表題として掲げるには不適當であろう。他方、エリスの理解には一定限度内で正当性を認めることができる。というのは、カントが『道徳形而上学』の中で「あらゆる種類の防衛手段が戦争をしかけられた国家に許されている。ただし、その使用が、国家の臣民が国家市民であることを不可能にするような防衛手段を除いて」(VI 347)と記し、その具体例として先の条項と同様の行為を挙げているからである。カントはここで、卑劣な防衛手段の採用が当該国家から道徳的人格(VIII 344, VI 347)を失わせるがゆえに、その国民からも「国家市民」である資格を剥奪する結果になると考えている。しかし、エリスの表現にはそれが行為内容のみに目を向けさせるものであるという点で問題が残っている。というのは、カントは確かにここで戦争遂行手段としての具体的行為を問題にしているのだが、同時に、ある国家の行為選択から推測される当該国家の「考え方(Denkungsart)」もまた問題にしているからである。この点で、「敵の考え方に対する何らかの信頼は戦争の最中でも残っているに相違ない」(VIII 346)と記されていたことが想起されねばならない。小論はこの観点から当該予備条項を読むことによって、上述したカントによる例示内容の単純さを克服する展望を得ることを企図する。このとき問題の所在は、たんに行為でもその結果でもなく、国家の「考え方」でありそれに対する信頼そのものということになる。

さて、カントが『実践理性批判』で「純粹実践理性の原則」(V 30)として提示した定言命法に従って判断するなら、ある国家の「考え方」⁽⁷⁾が公表された場合にそれが自己矛盾をきたす場合、その考え方は悪しきものであり、いかなる信頼にも値しない。カントが第六予備条項で例として挙げた暗殺、毒殺、裏切りなどの敵対行為は、その考え方が公表されたなら、自己矛盾をきたすに相違ない。これらの行為におよぶ人は、その考え方を隠してはじめてその意図を実現できるからである。ここから、この条項の禁止法則を機能させているのはたんに定言命法だということが明らかになる。しかし、この条項の禁止内容がすでに定言命法で理解可能であるという事実は、同時にこの条項の不可欠性を疑わせるものでもある。したがって、この条項の『永遠平和のために』における積極的意義を明らかにするために、この条項で信頼が言及されること自体の積極的意義が問われなくてはならない。

(2) カント平和論における信頼の積極的意義

そこで『『永遠平和のために』準備原稿』からひとつの断片を取り上げよう。そこでカントは、次のように記している。

「永遠平和について。そのための手段。1, 旧来の要求を残しておかない。2, 独立した諸国家を征服しない。3, 常備軍 (perpetuus miles) を維持しない。4, 財宝を集めない。5, 国債を発行しない。—— これらは消極的手段である。積極的な五つの手段, それは各国に自国自身を改革させる」。 (XXIII 155)

準備原稿段階にあるこの断片はすでに「永遠平和のための予備条項」と重複する内容を明らかに含んでいる。第一項から第三項まではそれぞれの予備条項に対応し、第四項と第五項は戦争遂行の経済的基盤に関係するものとして併せて第四予備条項に対応する。さらには、消極的条項として引用中の五条項を構想するのみならず、加えて積極的条項としての五条項を視野に入れ、全部で十の条項が考えられていたことが分かる。他方で、ここには第五ならびに第六予備条項に相当する内容が見られない⁽⁸⁾。いずれもカントが第一予備条項とならんで厳格な禁止法則として挙げたものであるから、この事実は注目 に値する。ここにはどのような事態が示唆されているのだろうか。推測されるのは、第五ならびに第六予備条項はこの断片の執筆段階で、消極的手段の枠内ではなく、国家改革に関与する積極的手段に関連する事項として構想されていたのではないかと、ということである。まず、「他国の体制や統治に暴力的に干渉する」(VIII 346) ことを禁じる第五予備条項は、「国家の自律」(ebenda) の保持を求めるものとして、「各国家の市民的体制が共和的であるべき」(VIII 349) ことを求める第一確定条項の一面を表現している。なぜなら、カントが共和制に社会の成員の自由と平等にならんで「唯一で共同の立法に全成員が従属する」(ebenda) という要素を見ていることから分かるように、共和制は自律的な統治形態だからである。同様に、第六予備条項は、「自由な諸国家の連合制度」(VIII 354) を国際法の基礎として求める第二確定条項に対応している。というのは、第六予備条項によって他国の信頼を裏切るような行為が禁止されることは、自然状態にある諸国家間の関係が「国際連盟」(ebenda) 創設を介して市民状態へと移行するための前提をなしていると考えられるからである。信頼なくしては諸国家を国際連盟へと結合することはできない⁽⁹⁾。というのは、カントの構想する国際連盟は、ケアスティングの表現を借りるなら「グローバル・リヴァイアサン」⁽¹⁰⁾ではなく自由な諸国家の連合制度だからであり、「国家が自国の権利への信頼の基礎をそこに置こう」(VIII 356, 強調は引用者) とする制度だからである。このようにして第六予備条項とそこで

信頼が言及されることの積極的意義が見出される。実は、「法論へのレフレクシオン」には、カント自身が第六予備条項の内容と国際連盟を関連づけている記述が見られる。その箇所を引用しよう。

「戦争において毒殺や暗殺が許されることはない。なぜなら、これらの行為がまったく公共的正義から逸脱しているがゆえに、それによって普遍的な国際連盟においてさえ安全が廃棄されることになろうからである」。(Refl. 8061, XIX 598)

公刊された著作には明示的に見て取れない連関が、ここには表現されている。毒殺や暗殺は第六予備条項で例として挙げられたものだからである。ただし、この断片には信頼への言及が見られない。これはかえって準備原稿に見られなかった第六予備条項が信頼そのものの重要性を表明すべく立てられたことを示唆する。国家間における信頼保持の意義を打ち出すのでなければ、この断片のように国際法の枠内で、あるいは国際法関連の確定条項の枠内で、これらの問題視されている諸行為に言及すればよいからである。

(3) 第六予備条項と正戦論

第六予備条項から信頼の重要性を読み取ることの正当性を間接的に保証するために、ここで現代政治哲学における正戦論とカントの所説との相違を確認したい。正戦論とは、「戦争において法は沈黙する (Inter arma silent leges)」という見解を批判して正しい戦争と不正な戦争を区別する類の議論である⁽¹¹⁾。カントの所説にこの議論との連関が、それどころか正戦論そのものが存在するかどうかについては論争状況がある。実際、第六予備条項の内容が後年の『道徳形而上学』第57節において国際法上の体系的位置を与えられるに際し、同書第56節で「戦争への権利」が、第58節で「戦争後の権利」が扱われるのと並んで、当該節冒頭で「戦争中の権利」が言及されるが、近年、オレントが彼の論文でここにカントの正戦論を見出すことができると主張している⁽¹²⁾。オレントの意図は、正戦論を戦争に関するリアリズムと平和至上主義の中道と解した上で、カントの所説をこの中道と重ね合わせることで、極端な平和主義者としてのカント像の変更を迫るところにある。この立論は、戦時中の行為遂行に関する正当性の議論を超えて、カントが戦争そのものの正当性を認め、正しい戦争はあるべきだと考えている、という理解へと導くことになる。このような立場に対し、カントが戦争中の権利に言及しているからといって、それを彼による正しい戦争の容認つまるところ戦争容認として強調的に捉え出すことに反対する議論もある。たとえば、ゲアハルトは、戦時国際法の目的が平和であることに言及した上で、次のように主張する。「したがって、戦時中の事案に関する国際法上の保護規定や行為規定に基づいて戦争を『育成』するのは、ばかげ

た転倒である」⁽¹³⁾。小論はゲアハルトと立場を共有するが、第六予備条項で信頼の重要性が指摘されていることを確認することで、彼の主張を補強することができる。まず、『道徳形而上学』における永遠平和の観念に遡ってみよう。カントは同書で、永遠平和を「到達不可能な理念」(VI 350)と明言しつつ、それにもかかわらずそれに向かって持続的に接近することが「人間や国家の義務に、したがってまた人間や国家の権利に基礎をもつ課題」(ebenda)であると主張する。さて、この接近過程においては避けがたく紛争状態が生じるであろう。カントが「戦争中の権利」に言及せざるを得ない理由はここにある。そこで、紛争に際して、国際連盟の加盟国であるか、やがてそれに加盟するかもしれない諸国家の考え方に対する信頼を保持することは、永遠平和構想にとって不可欠である。なぜなら、他の国家に対する信頼はまた、永遠平和に接近する可能性への信頼であるに相違ないからである。カントが同書で、信頼は「持続的な平和を将来的に基礎づけるために必要である」(VI 347)と記した所以である。しかし、国家への信頼から、永遠平和という理念への持続的接近への信頼へと議論を拡大するためには、信頼概念そのものの検討がなされねばならない。

2. 信頼の概念

先に指摘したように、カントは第六予備条項で信頼に言及したにもかかわらず、『永遠平和のために』はもとより彼の全刊行著作においても⁽¹⁴⁾、その概念を哲学的に彫琢することがなかった。そこで、小論は以下で、信頼の概念を解明するために、この概念を論じた何人かの代表的な哲学者や社会学者の所説を参照したい。

(1) 信頼の特質

ジンメルは、彼の著作『社会学』(1908年)において、信頼概念を次のように定義している。

「信頼とは、それを実践的行為の基礎とするのに十分に確実な将来の振舞いの仮説であり、仮説としては人間をめぐる知と無知との中間状態である」⁽¹⁵⁾。

この定義は、そこに後の多くの思想家が言及する信頼概念の諸要素が含まれているがゆえに、信頼概念の原型とも言われるべきものである。その要素とは、第一に、将来という時間であり⁽¹⁶⁾、第二に、(往々にして他の)人間に対する関係である。詳しく言えば、信頼が問題になるとき、ひとは当該の人間が現在どのような状況にあるかを問題にしているのではなく、その人が将来どのように振舞うかを問題にしている。また、個々

の事物が問題なのでも、当人が部分的にもっているさまざまな能力が問題なのでもない。問題なのはその人全体なのである⁽¹⁷⁾。しかし、人間は、信頼対象となる人を完全を知っているから信頼するのではない。ジンメルは上の引用文に引き続いて次のように書いている。「完全なる知をもっている人は信頼する必要がなく、完全に何も知らない人が理性的な仕方では信頼することは決してできない」⁽¹⁸⁾。なるほどひとが誰かを信頼し他の誰かを信頼しない場合、当該人物に関するいくばくかの知がその判断材料となるだろうが、しかし、その判断に際してその人物を将来にわたって完全に見通せるまでに知っている必要はないし、事実上それは不可能である。ここには、「知と無知との境界に立つ」⁽¹⁹⁾存在として人間を捉えるジンメルの人間観が明瞭に反映している。したがって、信頼は、完全な知者でも完全な無知者でもない人間存在が行う実践的行為に固有なことがらとして存するのである。

ボルノーは、ジンメルが指摘した信頼の特質、すなわち知と無知との間に信頼が仮説として位置づくという性質に加えて、さらに二つの性質を付け加える。それは、信頼の冒険的性格と贈与的性格である。信頼が冒険的であるのは、詳しく言えば、それが徹頭徹尾合理的な判断に基づくよりも、いくばくかの向こう見ずさを含んでいるのは、ひとが他人への信頼に基づいてその将来の振舞いに関する仮説を立てる際に、その他人が「あらゆる因果法則の彼方に立つ自由意志」⁽²⁰⁾をもっているからである。彼は次のように書く。

「信頼はむしろ、原則的には私の力が及ばないことに私がかかわるところでのみ可能である。それゆえ、信頼はつねに冒険を含むのであり、そしてこの冒険が信頼の内的本質に不可分に属している」⁽²¹⁾。

ボルノーのこの指摘は、しばしば用いられる「信頼関係」という表現から惹起されるひとつの先入見に対する批判的な視座を与えてくれる。すなわち、信頼とは信頼関係であるとのみ考える人は、信頼には人々の相互性が不可欠な要素として属していると考ええる。しかし、ボルノーは、まずもってある人の他人に対する冒険的歩みだしに端緒をもつところに信頼の本質があることを指摘しているのであり、その限りでは信頼に一方的性格が属することを明らかにしているのである⁽²²⁾。彼は信頼のもつこの冒険的性格を子どもの発達に応用し、そこから教育における信頼の創造的性格をも引き出している。「人間は自分が信頼によって支えられていると感じるところで伸びることができるのであり、逆に不信にさらされるところでは遅れをとり、ついには発達を止めざるを得ない。実に信頼は他人を変えるのである」⁽²³⁾。教育者は、教育という創造的行為に際して、信頼に基づいたみずからの行為が失望に終わる可能性があることを理解しつつ、それでも

子どもを信頼しなければならない。ボルノーのこの主張は、彼が見定めた信頼の冒険的性格に根ざしたものである。

しかし、ボルノーの思索は、小論の冒頭で引用した文章から明らかな時代認識、すなわち彼らが信頼をはなはだしく喪失した時代に生きているという認識から出発している。そこで彼はさっそく問わねばならない。いったいこのような時代において「どこから信頼が手に入れられるのか」⁽²⁴⁾、と。この問いは、自分が他人の信頼を得るにはどうすればよいか、という問いではなく、自分が他人を信頼する根拠をどこに求めればよいか、という問いである。彼は次のように答える。

「人間が自分の意志の全力をもって信頼を引き寄せようと試みたところで、何の役にも立たない。そして、人間が絶望的に信頼を引き寄せようと努力すればするほど、それだけいっそう信頼は人間の手が届かないところに遠ざかる。反対に、人間がそれを期待することが最も少ないときに、帰ってくる。(中略)この新たな信頼は、人間に思いがけず与えられる贈り物のようなものである」⁽²⁵⁾。

他人が信頼に値するかどうかを検証することで信頼の根拠を得ようとする人は、かえって猜疑心にまみれて信頼から遠ざかる。それにもかかわらず、人間が他人への信頼を回復することはあり、それは「恩寵や恩恵」⁽²⁶⁾という言葉で表現されるべき事態であるというのがボルノーの見解である。しかし、このような信頼の贈与的性格にもかかわらず、彼は信頼を、それに含まれる冒険をみずから引き受けるように人間が努力することによって手に入れることができる「徳」⁽²⁷⁾と見なしている。ただし、この徳は「特殊な徳」であり、「努力と贈与が解明不可能な仕方でも相互浸透する」⁽²⁸⁾。すなわち、信頼がどこからどのようにして得られるかが不明であるとしても、それを得ようとする心的努力は引き受けられねばならないのである。実際、この努力を欠くとき、人間は信頼の創造的性格を退けて小心者として生きるほかなくなり、他人に対する不信を懐いて生きることになるだろう。そのような人間からなる社会が強い猜疑に支配されたものになることは容易に予想できる。

信頼概念は社会学者によってもしばしば議論の対象とされる。たとえば、ルーマンは著書『信頼——社会的な複雑性の縮減システム』において次のように述べる。「信頼において問題なのは、複雑性の縮減であり、それも特に、他人の自由によって世界に現れる複雑性の縮減である」⁽²⁹⁾。さて、ルーマンは、ジンメルやボルノーから信頼の冒険的性格や将来にかかわる時間的性格を受け継ぎ、信頼の問題とは「リスクを賭した前払いの問題」⁽³⁰⁾であると主張する。彼が既存の理解に付け加えるのは、社会システムへの信頼という観点である。ルーマンによれば、信頼には、人格的信頼のみならず、複雑に多

様化した社会秩序におけるシステム信頼もまた存在する。彼はこのシステム信頼を見出すことで、信頼と並んで不信にも社会システムにおける構成的地位を与える⁽³¹⁾。倫理学においては一方的に信頼が命じられ、不信は例外として位置づけられるのに対し、社会学的見地から彼は不信にも一定の地位を与えるのである。なぜなら、「あきらかに、信頼が適切な場合も、不信を懐くのが適切な場合も存在する」⁽³²⁾からである。彼は、合理性を信頼のみならず不信にも認めている。しかし、仮にルーマン社会学におけるシステム論的パースペクティブに一定の正当性を認めるとしても、小論の採用している義務論的思考からすれば、やはり不信に信頼と並び立つ地位を与えることはできない。というのは、信頼は創造性という積極的性格をもつのに対し、不信にはそうした積極性が認められないからである。むしろ、不信を懐く態度が求められるときには、積極的性格をもつ何か別の義務、たとえば自己自身や所有の保存が求められているのである。

(2) 信頼と誠実さ

以上のような、カントより後の時代になされた信頼をめぐる思索を踏まえて、カント倫理学に立ち返ろう。そうすることで、信頼概念で考えられた内容とカント自身の思索が矛盾しないこと、また、それにもかかわらずカントがこの概念を主題化しなかった理由が明らかになるからである。

信頼をカント倫理学の義務体系に位置づけるなら、それは他人に対する徳義務・不完全義務に分類されるであろう。カント自身が信頼概念に関して思索をめぐらした痕跡を残す『『永遠平和のために』準備原稿』には「他人を善と見なすのは不完全義務である」(XXIII 159)という表現が見られる。カント自身の記述から、ここで「他人を善と見なす」とは「他人を信頼すること、すなわち他人が私を傷つけようという意図を決してもたないだろうという信頼をおくこと」(ebenda)を意味することが分かるので、他人を信頼することは他人に対する不完全義務だと言える。当該箇所ではカントは次の問いを立て、答える。「人間は他人が当人をすでに侵害したときにはじめて、自分を侵害しないよう他人に安全を要求する権能をもつのか、それとも人間はこのような安全をまえもって要求してよいのか。後者であることは明らかだ」(ebenda)、と。この自問自答では信頼が、他人を、自分を侵害する意図をもたない善い人と見なす態度として把握されるのみならず、信頼をめぐって先に提示したいいくつかの特質が表れている。たとえば、信頼が人間の意図に関係づけられることで、それが人間の個別的な能力ではなく人間全体に関することがらとして捉えられ、またそれが「まえもって」の要求という点から将来という時間に関係づけられ、さらには侵害可能性を視野に入れることでリスクが踏まえられているのである。

このようにカントは後代の哲学者・社会学者の所説で展開される内容と重なり合う思

索を行っていたにもかかわらず、信頼概念を刊行著作で主題化しなかった。その背景を概観することは、カント倫理学の性格を明らかにすることにも、またその限界を明らかにすることにも資するであろう。カントが信頼概念を主題化しなかった理由となる背景は二つ考えられる。まず、彼は、他人に対する積極的な徳義務を「他人の幸福を目指す」(VI 388, 450ff.) ことに限定して考えた。それゆえ、他人に対する義務としての信頼が彼の視野から消えてしまった。第二に、彼は、義務体系において自己自身に対する義務に最重要の地位を与え (VI 417)、中でも自己自身に対する義務としての「誠実さ」⁽³³⁾ に「最上原則」(VI 431) としての中心的地位を与えた。それゆえ、他人に対する信頼のことがらを他人からの信頼のことがらに読み替えて、自分が誠実に生きることが人間関係に信頼を醸成するという方向に思索が水路づけられた。誠実さの重要性については、次の文が参考になる。

「自分が他人（たとえたんに理念的な人格であったとしても）に言うことを、自分で信じていない人は、その人がたんなる物件であるに過ぎない場合よりもなお、わずかな価値しかもたない」。(VI 429)

ここで示唆される自己自身との一致こそが誠実さである。また、物件は人格と対比され、価格のような相対的価値はもつものの絶対的価値すなわち尊厳はもたない。したがって、この引用文は、誠実さをもたない人は尊厳はもとよりほとんど何の価値ももたない、と主張していることになる。さて、まずもって自己自身に目を向けるカントの立場からすれば、何らかの社会において信頼される成員であろうと意志する人は、まず誠実でなければならない。誠実でない人には評価されるべき価値がなく、他人からの信頼を得られないからである。この論じ方には義務としての信頼の場所がない。

このようにカント自身は、自己自身に対する義務の重視ゆえに信頼を主題化しなかったが、他方で、第一章末尾で指摘したように信頼は「持続的な平和を将来的に基礎づけるために必要である」とも主張していた。本章で参照した哲学者・社会学者の所説を踏まえて、このカントの主張の意味するところをまとめておこう。ルーマンによって「リスクを賭した前払い」と表現される信頼は、それを懐いた人が猜疑心を払拭して将来に向けて冒険的に歩みだすことによって、永遠平和という「到達不可能な理念」のリアリティーを確保するために不可欠なのである。

3. グローバル化した社会における信頼

カントによる誠実さの重視は、その立論の中で信頼の場所を見失わせた。しかし、ひ

とが誠実であったとしても、その人が誠実さゆえに他人に信頼されるかどうかは不確かである。信頼は、人間にとってどこまでも冒険である。本章では、現代社会の状況を念頭において、このような信頼の重要性を検討したい。

(1) 現代は不信の時代か

現代の日常生活はますます他人に対する信頼に依存している。というのは、現代人は、他人の開発した科学技術なしでも、面識のない人々が管理する社会システムなしでも、生きることができないからである。ありふれた例なら、いくらでも挙げることができる。他人に対する信頼なくして飛行機で外国に出かけられるだろうか。インターネット上でクレジット・カードを使用した買い物ができるだろうか。こうした意味で、現代はグローバルな信頼の時代であるということが出来る⁽³⁴⁾。しかし、まさにそれゆえに、信頼に対する脅威もまた存在する。たとえば、テロリズム、汚職、詐欺行為などである。その上、現代は経済上の競争に価値観が一元化している時代でもある。人間ができるだけ多くの富を手に入れようと競争しているときに、信頼はグローバル資本主義の時代においてなお倫理的に重要であるということが出来るだろうか。むしろ、自分の富を悪意ある他人から守ろうと思うなら、誰も信頼しないことの方が適切ではないだろうか。現代人の苦悩の何ほどかはこの問題構成に存する。

こうした時代認識とともに小論のテーマに戻ろう。世界にはかくも多くの欺瞞が存在するにもかかわらず、永遠平和という目標とともに他人への信頼を重視すべきだろうか。この問題を、カントを代表とする倫理学的普遍主義の見地⁽³⁵⁾から考えるなら、その答えは然りである。なぜなら、他人を信頼して生きようという考え方は普遍的に妥当するが、他人を信頼しないで生きようという考え方は普遍的には妥当しないからである。というのは、他人には不信をもって接するべきだと考える人が意図しているのは、誰からも欺かれず、誰からも自分の富を奪われないことであり、このような考え方が普遍的になったなら、そこには悲惨な社会が招来されるだろうからである。その社会では、他人から欺かれることのないように誰もが誠実さなしで生きねばならず、精神的にはもちろん物質的にも貧困が支配するであろう。すなわち、不信を懷いて生きる格率を採用することは自己矛盾する。したがって、むしろ現代人が課題とすべきなのは、自分を相互不信へと引き入れる動向に抗して信頼を擁護することである。

(2) 和辻倫理学における信頼

信頼の現代的擁護という観点から、あらかじめ和辻哲郎が大著『倫理学』で示した見解を瞥見することは無意味ではないであろう。そこには、小論の方向性とは背反する見解が見られるからである。『倫理学』において和辻がほとんど義務論的規範を語らない

こと、そしてその例外が信頼であることは著名な事実である。これは彼の包括的な倫理思想の根幹に信頼がかかわっていることを示唆する。彼は信頼に、たとえば善悪規定の尺度としての地位を与え、次のように書く。

「我々は、信頼に答え真実を起こらしめることが善であり、この善を起こらしめないことが、すなわち信頼を裏切り虚偽を現われしめることが悪である、という単純な命題に到達した」⁽³⁶⁾。

和辻によれば、信頼をもって行為することそのものが善なのではなく、人間存在の真理として前提された信頼に答えることが善なのである。この際、和辻もヨーロッパの思想家と同様に信頼を将来という時間にかかわると考えている⁽³⁷⁾。さて、彼は、将来に向けてあらかじめ態度を決める信頼の構造の中に、この態度決定そのものの可能性の条件として過去と将来の一致を見出す。この一致は次のように表現される。「人間存在において我々の背負っている過去が同時に我々の目ざして行く未来である」⁽³⁸⁾。このような和辻の立場は、信頼をみずからの幼少期から慣れ親しんできたものへのかかわりに収斂させ、小論がボルノーを通じて見出してきた信頼の冒険的性格を見失わせる。彼の思考の方向は過去に向けられ、古来の共同体に固定される傾向をもつのである。グローバル化する社会のために新しいパースペクティブを得ようとするなら、和辻とは異なる思考法、信頼の冒険的性格を内容とする思考法が求められねばならない⁽³⁹⁾。

(3) 信頼を不断に回復すること

信頼にはその冒険的性格ゆえに不確実性が伴っている。それゆえ、グローバル化する社会に不信をもたらすさまざまな社会現象によって、信頼は容易に否定され得る。この問題状況を踏まえたとき肝要なのは、信頼の重要性を主張するのみならず、否定された信頼を不断に回復するという観点、しかもそれを（個人においてではなく）社会において行うという観点をもつことである。すでに指摘したように、信頼回復の努力を惜しんで自分の行為の基礎を不信におけばおくほど、それだけ人間の生活空間は不確実で狭隘になる。そこで、信頼のことがらが個人においては冒険に留まらざるを得ないとしても、社会のあり方に改善を加えることで冒険の度合いを低め、信頼が不信に曝された際にもそれを維持しやすくする方策が構想されねばならない。

さて、信頼を不断に回復するための方策としてここに提示すべきものには、特別なものは何もない。暫定的に、オニールとともに「説明責任」や「透明性」⁽⁴⁰⁾を社会に実現することを、その最小限の条件として指摘できるにすぎない。まずは、国際社会における人間や国家の企図に透明性が確保されねばならない。プライバシーの範囲内のこと

がらは別として、可能な限りの透明性を社会がみずからに要求することで、信頼の背景に横たわり、ときにそれを阻害する「無知」を低減させることができるだろう。また、ある人から、ある国家から、あるいは人類から、他者を信頼する可能性を奪う事象が生じたなら、その責任が誰に、どの国家にあるのかが明らかにされ、その情報が共有されねばならない。すなわち、そうした事象に関する「知」を確定し、さらに信頼は社会において重要な価値をもつという「知」を確立しなければならない。なるほどこうした社会的方策はありふれたものに見える。しかし、ジンメル言うように人間が本質的に「知と無知との境界に立つ」ものである以上、人間を全知にする特効薬を求めるのではなく、信頼の冒険を阻害する要因を排除する努力が必要なのである。

おわりに

小論は、カントが『永遠平和のために』の第六予備条項で信頼に言及した意義を問い、その第二確定条項との連関を見出すことによって、諸国家が国際関係において国際連盟を介して永遠平和へとアプローチする際に、信頼が重要な意義をもつことを明らかにした。信頼をめぐるカント以降の所説を加味してまとめるなら、国際関係における信頼は、永遠平和という理念への接近を可能にする、創造性ある冒険なのである。この論点は個人的な人間関係についても同様であり、不信がグローバルに伝播する時代にあってなお忘れられてはならない。たとえば、監視社会を思想的に問題視するとき、このような信頼の重要性もまたひとつの論点になるはずである。なお、小論の末尾で触れた、不断の信頼回復については、さらに検討が必要である。それは、信頼を個人のことがらとしてよりも国家のことがらとして語ったカントに倣って、信頼を社会のことがらとして論じること、すなわち社会倫理の一原理として適切に位置づけ他の諸原理と体系的に関係づけることを要求する。これを今後の課題としたい。

《注》

- (1) Bollnow, Otto Friedrich, *Wesen und Wandel der Tugenden*, Ullstein Taschenbücher-Verlag, Frankfurt am Main 1958, S. 175.
- (2) Bollnow, a.a.O., S. 176.
- (3) カントの著作からの引用は、いわゆるアカデミー版 (Berlin, New York 1900ff.) から行い、その巻数と頁数によって引用箇所を示す。なお、この引用文ならびに小論で用いられる「信頼」はドイツ語では *Vertrauen* に相当する。
- (4) カントは条項では信頼という語を用いず、信用 (*Zutrauen*) という語を用いている。ボルノーは両概念を区別している。すなわち、特定の誰かの何らかの能力を信用するというように、信用が「より特殊な構え」であるのに対し、信頼は「わたしが当人に期待する個別の成果に向けられるのではなく、その人間全体に向けられる」。Bollnow, a.a.O., S. 176f. カントの用語法もまたこの区別によって理解できる。平和条約を介した相互信用は、平和条約と

- いう個別的なものへの信用に収斂するが、平和条約を締結する人間が問題になるとき、そこでは「その人間全体」への信頼が問われることになるのである。
- (5) Ellis, Elisabeth, *Kant's Politics. Provisional Theory for an Uncertain World*, Yale University Press, New Haven and London, 2005, p. 83.
 - (6) Schattenmann, Marc, *Wohlgeordnete Welt. Immanuel Kants politische Philosophie in ihren systematischen Grundzügen*, Wilhelm Fink Verlag, München 2006, S. 215.
 - (7) カントの提示する定言命法は、意志作用の主観的原則である格率 (Maxime) が同時にその客観的原則である普遍的立法の原理として妥当するような行為を命じるが、「考え方」と「格率」とは一定程度重なり合う概念として把握できる。この点については次の拙論を参照されたい。拙論『「格率」倫理学再考』、『理想』第 663 号、理想社、1999 年。
 - (8) Vgl. Saner, Hans, Die negativen Bedingungen des Friedens, in : Höffe, Otfried (Hg.), *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*, Akademie Verlag, Berlin 1995, S. 49.
 - (9) この点についてゲアハルトも彼の注釈書において同様に、「信頼なくして政治的協力体制はけっして成立しない」と記している。Gerhardt, Volker, *Immanuel Kants Entwurf 'Zum ewigen Frieden'. Eine Theorie der Politik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995, S. 68.
 - (10) Kersting, Wolfgang, Weltfriedensordnung und globale Verteilungsgerechtigkeit. Kants Konzeption eines vollständigen Rechtsfriedens und die gegenwärtige politische Philosophie der internationalen Beziehungen, in: Merkel, Reinhard und Wittmann, Roland (Hg.), *„Zum ewigen Frieden“. Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996, S. 173.
 - (11) 正戦論の代表的著作としてウォルツァーの『正しい戦争と不正な戦争』(1977 年) を挙げることができる。小論との関連では特にその第三章を参照されたい。Walzer, Michael, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*, Third Edition, Basic Books, New York 2000.
 - (12) Orend, Brian, The Key to War: How 'The Metaphysics of Morals' Unlocks Kant's Just War Theory, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*. Band 16 (2008), Duncker & Humblot, Berlin 2008.
 - (13) Gerhardt, a.a.O., S. 66.
 - (14) 後に取り上げるが、カントは『「永遠平和のために」準備原稿』において信頼について若干の考察を行っている (XXIII 159)。ただし、当該箇所は、すでに引用した断片、すなわち永遠平和のための五つの手段を列挙した断片とは関係づけられていない。
 - (15) Simmel, Georg, *Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung*, Georg Simmel, Gesamtausgabe, Band 11, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, S. 393.
 - (16) ルーマンは「信頼の理論は時間の理論を前提する」と述べ、信頼の問題を将来という時間に関係づけている。Luhmann, Niklas, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, 2. erweiterte Auflage, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1973, S. 8, 12f.
 - (17) 注(4)に記したボルノーの所説を参照せよ。
 - (18) Simmel, ebenda. 当該箇所ではジンメルは文化の客観化を論じ、信頼のために必要な知の量と無知の量がこの客観化に依存すると主張している。
 - (19) Simmel, Georg, *Lebensanschauung*, Zweite Auflage, Verlag von Duncker & Humblot, München und Leipzig 1922, S. 3, 102.
 - (20) Bollnow, a.a.O., S. 178.
 - (21) Bollnow, ebenda.

- (22) ボルノーは信頼について、それが「ある人間の他人に対する一方的関係である」と記している。Bollnow, a.a.O., S. 177.
- (23) Bollnow, a.a.O., S. 179.
- (24) Bollnow, a.a.O., S. 182.
- (25) Bollnow, ebenda.
- (26) Bollnow, ebenda.
- (27) Bollnow, a.a.O., S. 183.
- (28) Bollnow, ebenda.
- (29) ルーマンによれば「複雑性」とは「システム形成によって可能になるさまざまな可能性の数」を表す概念である。Luhmann, a.a.O., S. 4.
- (30) Luhmann, a.a.O., S. 23.
- (31) 社会学者のギデنزには、信頼のアンチテーゼは不信ではなく、実存的不安とも表現すべき精神状態であると主張している。この問題は小論の範囲を超える。Giddens, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, 1991, p. 36 and p. 100.
- (32) Luhmann, a.a.O., S. 95.
- (33) 前批判期のカントは、彼が講義の際に教科書として使用したバウムガルテンの『哲学的倫理学 (Ethica philosophica)』に従って、誠実さを他人に対する義務と見なしていた (XXVII 444ff.)。誠実さをめぐるカントの思索については、次の拙論を参照されたい。拙論「誠実さという問題——カント倫理学形成史への一視点——」、『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第48輯、2003年。
- (34) 「グローバル化」という現象そのものを論じることは小論の枠を超える。この点については次の著作を参照せよ。寺田俊郎・舟場保之編『グローバル・エシックスを考える——「9. 11」後の世界と倫理』梓出版社、2008年。
- (35) オニールはその著書『信頼の問題』で、信頼概念に普遍主義的性格を見出している。彼女はたとえば次のように主張する。「わたしが思うに、人権や民主主義が信頼の基礎なのではない。反対に、信頼が人権や民主主義の基礎なのである」。すなわち、人権や民主主義が人間が普遍的に信頼する可能性をもたらすのではなく、普遍的な信頼が人権や民主主義にその可能性をもたらすのである。O'Neil, Onora, *A Question of Trust*, Cambridge University Press, 2002, p. 27.
- (36) 和辻哲郎『倫理学』(二)、岩波文庫、2007年、48頁。
- (37) 和辻は次のように記す。「信頼の現象は単に他を信ずるというだけではない。自他の関係における不定の未来に対してあらかじめ決定的態度を取ることである」(強調は和辻による)。和辻、同書、24頁。
- (38) 和辻、同書、24頁。
- (39) 和辻にも、「人倫的組織の根本的な方向」に基づいて平和のための国際連盟に言及する箇所がある。しかし、方向を語る立場と信頼の冒険的性格を重視する小論の立場の相違は明瞭である。和辻哲郎『倫理学』(三)、岩波文庫、2007年、44頁以下、200頁以下。
- (40) 注(35)で挙げたオニールの著作、特にその第三章と第四章を参照せよ。

注記：小論は、2009年8月21日にドイツ連邦共和国ボンで開催された第三回日独倫理学コロキウムで行った研究発表 (Vertrauen als ein Prinzip der Sozialethik : Die Perspektive des 6. Präliminarartikels zum ewigen Frieden) の内容に基づいて、日本語で書き下ろしたものである。

〈カントの永遠平和論をめぐる哲学的諸問題〉

カントの歴史哲学の批判哲学的意義

犬 竹 正 幸

The Significance of Kant's Philosophy of History from the Standpoint of His Critical Philosophy

Masayuki INUTAKE

キーワード：永遠平和，自然の意図，法義務と徳義務

目 次

はじめに

第一章 カント歴史哲学の基底としての自然目的論

第二章 『普遍史の理念』におけるカントの歴史哲学

第三章 『普遍史の理念』から『永遠平和論』へのカントの歴史哲学の深化

はじめに

1795年に出版された『永遠平和のために』（以下、『永遠平和論』と表記）のなかの「永遠平和の保証について」と題された第一補説において、カントはみずからの歴史哲学を展開している。そこでカントは、よく知られているように、将来における国際連盟の樹立へと向かう、ある種の進歩主義的な歴史観を開陳しているのであるが、そこには同時に、歴史を記述するさいの方法論的観点から見て、きわめて興味深いカント固有の特徴が見られる。それは、人間の歴史がテーマであるにもかかわらず、「偉大な芸術家である自然」（VIII 360）が主役を演じ、「自然の合目的性」（*ibid.*）、「自然の配慮」（VIII 363）、「自然の意志」（VIII 365）といったものが人間の歴史を動かす原動力として描かれているという点である。人間の歴史を記述するさいのこのようなやり方は、カントの批判哲学にわずかでも接した者にとっては、かなり奇異に感じられる。というのも、批判哲学の基本思想は、人間の認識能力の限界を画定することを通じて、そうした限界を超えて独断的な主張をなそうとする理性の独断論を退けるという点にあるのに対し、ここでの歴史記述のやり方は、そうした批判哲学の基本思想とは一見、相容れないように

見えるからである。そこでカントの歴史哲学を問題にする場合には、その歴史哲学がカントの批判哲学の体系のなかでどのような位置づけを得るのか、ということが不可避の問題となる⁽¹⁾。

ところでカントは、『永遠平和論』出版に先立つこと 11 年前、1784 年に『世界市民的見地における普遍史の理念』(以下、『普遍史の理念』と略記)と題された小論を発表している。この論文は批判哲学の確立後、カントが本格的に歴史哲学に取り組んだ最初の所産であり、かつ、それ以後カントが折に触れて発表した歴史哲学に関する諸論考の原型となったものである。とりわけ『永遠平和論』との関連は顕著で、「自然の意図」(VIII 17) ないし「自然の一定の計画」(*ibid.*)にしたがって人類は各民族における共和的な国家体制の樹立を通じて最終的には「世界市民的状态」(VIII 26)へと移行するという基本思想に関しては、両者はほぼ完全に一致している。しかし本論で詳しく述べるように、両者には、歴史の進行において人間理性の果たす機能、および自然が意図する目的の内容に関して重要な相違も見られる。『永遠平和論』と『普遍史の理念』とに見られるこうした内容上の異同の検討を通じて、カントの歴史哲学のもつ批判哲学的な意義を明らかにすることが本稿のテーマである。

第一章 カント歴史哲学の基底としての自然目的論

上述したように『普遍史の理念』にせよ『永遠平和論』にせよ、その歴史哲学の基礎に共通して置かれるのは、「自然の計画」とか「自然の意図」といった表現によって表わされる自然目的論である。たとえば『普遍史の理念』では、「[人間を含めた]被造物のあらゆる自然素質がいつの日か完全に合目的的に発展する」(VIII 18, 挿入引用者)ことが自然の意図であり、とくに人間の場合には、その自然素質の完全な発展は、他の生物のように個においてではなく、類としての人間全体においてのみ実現されうるとされ、こうした自然素質の類における完全な発展という目的地に向けての人類の活動こそが、人類史という普遍的な人間の歴史を形成すると考えられている(vgl. VIII 19)。上述したように、こうした自然目的論的な諸概念を人間の歴史に適用しようとするのは、いかなる根拠にもとづいて正当化されうのか、いかなる意味で許されるのか、ということが批判哲学の観点からただちに問題となる。

ところで、批判哲学の立場から自然目的論が論じられているのは、いうまでもなく 1790 年に出版された『判断力批判』の第二部「目的論的判断力の批判」においてである。そこで当該の問題を考えるための準備作業として、『判断力批判』におけるカントの自然目的論の概要を見ておこう。

カントは自然界に見られる合目的性を二つに大別して、一つを「内的合目的性」(V

367) もう一つを「外的合目的性」(V 368)と呼ぶ。このうち、外的合目的性とは「自然のある物が他の物に対して、目的に対する手段として役立つような合目的性」(V 425)であるのに対し、内的合目的性が認められるのは、他の物との関係においてではなく、それ自体で目的とみなされるような物であり、「そのうちではすべてのものが互いに目的であり手段でもあるようなもの」(V 376)である。カントはこうした内的合目的性が認められるものとして、自然界における諸生物、すなわち有機体を挙げ、これを「自然目的」(V 372)とも呼んでいる。ここでカントが有機体を自然目的と呼ぶのは、あらゆる生物個体が、その身体的な形状や構造、あるいはまた身体諸部分のはたらき方などに関して、単なる物理的・機械的な諸法則によっては理解できず、目的という概念を持ち込むことによってはじめて理解できるような、固有の諸特徴を示すからである。カントは有機体の示すこうした諸特徴を自己産出の能力として統一的に把握している(vgl. V 370ff.)。生殖、成長、傷口の再生といった現象は、すべて有機体の自己産出能力のなせるわざである。一言でいえば、自然目的とは「組織化された、また自己自身を組織化する存在者」(V 374)にほかならない。

さて問題は、こうした自然目的という概念のもつ認識論上の身分である。カントによれば、有機体の自己産出能力およびその所産を自然目的という概念によって理解しようとすることは、自然現象を物理的・機械的な諸法則によって理解することとはまったく異なる。すなわち、われわれの本来の自然認識がどこまでも悟性のカテゴリーにしたがった機械的諸法則にもとづく認識としてのみ成立するのに対し、目的という概念はもともと人間のような理性的存在者の意図的な振舞いに関わる概念として、物体的自然の客観的認識にもちいられるべきものではない。それゆえ、ある自然物の示す特徴を目的概念によって理解しようとするとは、こうした対象を客観的に認識しようとするとはではない。そうではなく、既知の物理的・機械的法則によっては十分にその形状や振舞いを説明することができないような自然物を前にして、「目的一般にしたがうわれわれ[理性的存在者]の原因性とのほのかな類比にしたがって」(V 375, 挿入引用者)、「このような被造物には何一つ無駄がない」(V 376)という目的論的格率を立て、それにもとづいて、既知の機械的法則にしたがう説明の空白を埋めるべく、未知の自然法則(これ自身は機械的法則でなくてはならない)を発見するための自然探究の手引きとして、目的概念が使用されるのである。すなわち自然目的という概念は、自然の客観的認識に携わる「構成的原理」(V 375)としてではなく、自然探究を導く「発見的原理」(V 411)ないし「統制的原理」(V 375)としてのみ自然科学(この場合には生物学)のうちに導入されることが許されるのである。

以上が自然の内的合目的性ないし自然目的という概念の概要である。次に自然の外的合目的性という概念を見てみよう。あらかじめ注意しておくならば、カントの歴史哲学

と直接結びつくのは、この自然の外的合目的性という概念のほうである。

カントによれば、合目的性という概念は単に有機体という特定の自然物にのみ適用されうだけでなく、自然全体に対しても適用可能である。ただし自然全体については、内的合目的性の概念は適用されえない。なぜなら、「自然は全体として組織化〔有機化〕されたもの……としてはわれわれに与えられていない」(V 398, 挿入引用者)からである。そこで自然全体に適用可能な合目的性の概念は、外的合目的性の概念だけである。すでに見ておいたように、外的合目的性とは、「自然のある物が他の物に対して、目的に対する手段として役立つような合目的性」である。したがって、自然全体に外的な合目的性の概念を適用するということは、自然全体を目的手段の関係から成る一個の目的論的体系として見る、ということの意味する。

ところで、一般に目的手段の関係は系列をなすものとして考えることができる。この系列が無限遡行におちいることを避け、したがって目的論的体系を完結したものとして考えるためには、もはや他の目的に対する手段としては考えられない最終的な目的、すなわち「自然の最終目的」(V 427)が系列の頂点に置かれなくてはならない。カントはこの自然の最終目的として、人間を考える(vgl. *ibid.*)。その理由は、「人間は諸目的を理解し、合目的的に形成された諸物の集合を、自分の理性によって諸目的の体系にすることができる地上における唯一の存在者である」(*ibid.*)という点にある。すなわち人間は理性をもちいて自覚的に自然の諸事物をさまざまな目的のための手段として利用しているという事実を鑑みて、人間は自然の最終目的と呼ばれる資格を有する、ということである。カントはまた、人間が自然界における食物連鎖の頂点に位置するという生態学的な理由も挙げている(vgl. V 426)。しかし、その一方でカントは、考察を自然の内部に限定するかぎり、人間を自然の最終目的と断定することはできず、目的手段の関係はどこまでも相対的なものととどまると主張する(vgl. V 368-9)。たとえば、「人間が現存するのは、人間が肉食動物を狩猟し減少させることによって、自然の産出力と破壊力とのあいだにある種の均衡が作り出されるため」(V 427)の手段としてである、と考えることも可能である。それゆえ、人間を自然の最終目的とみなしうるか否かは、自然全体がそれに従属するような超自然的な目的を人間のうちに見いだすことができるか否かにかかっている。そしてカントはこの超自然的な目的を、「道徳的存在者としての人間」(V 435)ないし「道徳法則の下にある人間」(V 448)のうちに見いだすのである(カントはこうした超自然的な目的を、自然の最終目的から区別して「創造の究極目的」(V 435)と呼ぶ)。

カントの道徳論によれば、道徳法則は定言命法として、仮言命法のようになんらかの目的を実現するための手段として行為を命じるのではなく、端的無条件的にある行為を義務として命じる。その意味で、この義務にもとづく行為は目的そのものであり、しか

もあらゆる自然的制約から独立に遂行されるべき目的である。たしかに道徳法則が命じるこうした目的は、自然を超えたものとして、直接には自然とは結びつかない。いいかえれば、道徳的存在者としての人間は、自然の直接的な目的ではない。しかし、人間は道徳的存在者であると同時に感性的・自然的な存在者でもある。このように人間が同時に感性的存在者でもあるかぎりにおいて、自然と道徳的存在者としての人間との間接的な関係を考えることができる。この点に関してカントは次のように述べている。「われわれがかの自然の最終目的を少なくとも人間のどこに置くべきであるかを見いだすためには、われわれは、究極目的〔すなわち道徳的存在者としての人間〕であるために人間がなさねばならないことに対して人間を準備するために、自然が果たしうることを探し出す」(V 431, 挿入引用者) 必要がある、と。すなわち、人間が道徳的存在者という理念にできるかぎり一致すべく努力するように人間を整え準備すること、それが自然の最終目的として考えられるのである。では、人間の道徳性の完成に向けて自然が整え準備するものとは具体的にはどのようなものか。

人間の道徳性の完成という究極目的を促進するために、自然が人間に対して準備するものは、人間の幸福ではありえない。なぜならカントによれば、幸福は意志規定に関して他律的にはたらくものとして、「意志の自律」(V 33) としての道徳性の成立を妨げるものだからである。では何が自然の最終目的として考えられるのか。カントによれば、それは人間が理性をもちいてさまざまな目的を実現しようとするさい、自然を手段として利用する「有能性」(V 431) ないし、そうした有能性の産出としての「開化 Kultur (文化)」(*ibid.*) である⁽²⁾。われわれは先に、人間が自然の最終目的と考えられるのは、人間が理性をもちいて自然の諸事物をさまざまな目的に対する手段として利用するという事実による、というカントの見解を見ておいた。ここでカントが示している、自然を手段として利用する人間の有能性ないし開化を自然の最終目的とみなすという見解も、それとほぼ同様である。ただ先の場合には、考察が自然の内部に限定されていたために、人間を自然の最終目的とみなす確実な根拠が得られなかったのに対し、ここでは人間の道徳性の完成という「創造の究極目的」との関わりにおいて自然の最終目的が定められている、という点が決定的な違いである。

ところでカントは、人間の有能性の産出を「人類における自然素質の発展」(V 432) とも表現している。この「自然素質」という概念は『普遍史の理念』のなかで中核をなす概念である。そして、この自然素質の概念に関するまとまった説明が『実用的見地における人間学』(以下、『人間学』と略記) のうちに見られるので、これを一瞥しておこう。

『人間学』によれば、理性的動物としての人類一般に見られる普遍的な自然素質として、「事物を操作する技術的な素質」(VII 322), 「実用的な素質 (他人を自分の意図に

沿って如才なく利用する素質)」(ibid.) および「道徳的な素質（自由の原理に則って法則にしたがって自分および他人に対して行為する素質）」(ibid.) の三つがある。このうち第一の技術的な素質の発展は技術や学問の進歩として現れ、文化が形成される。第二の実用的素質の発展によっては、「社会関係を営むなかで……未開状態から脱却し、(たとえまだ道徳的生物とは言えないにしても) 礼儀を身につけ、連帯に向かう使命を自覚した」(VII 323) 者となるという、「文明化」(ibid.) ないし「市民化」(ibid.) が促進される。第三の道徳的素質の発展は文字どおり人間の道徳性の完成への歩みを意味する。そして、この三つの自然素質を発展させることが「人間の使命」(VII 324) であると言われる。

しかし、振り返って『判断力批判』の観点からこの三つの自然素質を考察するならば、一方における技術的素質および実用的素質と、他方における道徳的素質とを、はっきり分けて考える必要がある。というのも、そこでは自然の最終目的と創造の究極目的とが根本的に区別され、人間の道徳性の完成という創造の究極目的を促進すべく、さまざまな目的のために自然を手段として利用する人間の有能性を開化させることが自然の最終目的とされていたからである⁽³⁾。そこで技術的素質および実用的素質（これは社交にかかわる素質として、人間の内なる自然を手段として利用する素質であると言える）の発展を自然の最終目的の下で考え、道徳的素質の発展は、これを創造の究極目的の下で考えるのが妥当であると思われる。第三章で検討するように、この区別は、記述されるべき歴史の内容としてカントが何を考えていたかを解釈する上で重要な論点となる。

以上をもってカントの歴史哲学の批判哲学的な意義を解明するための準備が整った。そこで次章では、『普遍史の理念』におけるカント歴史哲学の諸特徴を検討し、さらに第三章では、『永遠平和論』に見られる歴史哲学と『普遍史の理念』におけるそれとの比較対照を通じて、カントが最終的にたどりついた歴史哲学の姿を明らかにしたい。

第二章 『普遍史の理念』におけるカントの歴史哲学

カントは『普遍史の理念』において九つの歴史哲学的命題を立てているが、それに先立つ冒頭部分で歴史哲学の課題ないしテーマを述べている。すなわち、人類の歴史が人間の自由意志による活動の所産であることを確認した上で、カントは次のように語る。

「人間の意志の自由による活動が歴史において大局的に考察される場合には、そうした活動のうちに、ある規則的な歩みを発見することができ、そのようにして、個々の主体に即して見るかぎりでは乱雑で無規則にみえるものが、人類全体に即して見るならば、人類の根源的な〔自然〕素質の不断に前進する、ゆっくりとした発展と

して認識されうる、そうしたことを自ずから期待することができる。」(VIII 17, 挿入引用者)

「そこで哲学者に残されている方策としては、人間およびその活動を大局的に見るかぎり、人間自身のいかなる理性的意図も前提することができないので、人間的事象のこうした不条理な歩みのうちに自然の意図を発見し、この自然の意図にもとづいて、固有の計画をもたずに行動する被造物〔人類〕に関して、なお自然の一定の計画にしたがった歴史が可能であるか否かを試みるしかない。」(VIII 18, 挿入引用者)

ここに見られるように、カントがここで構想している普遍的な人類史は、実証的な歴史記述を旨とするものでもなければ、世界の諸文明の興亡を描こうとするものでもない。それは次のような構想である。人間を個々人として見るかぎりでは、人間は自己の理性にしたがって意図的に振舞うにもかかわらず、人類全体としては、その活動のうちになんら自身の理性的な意図を見てとることができず、人類の行状は愚かな虚栄心や子供っぽい悪意や破壊衝動の所産としかみなすことができない。この苦い現実を踏まえた上で、なおかつ人類全体についてなんらかの理性的な意図にしたがう歴史記述が可能であるとすれば、それは人間自身の理性的意図ではなく、自然の意図にしたがう歴史、より具体的には、人類の自然素質の規則的な発展のプロセス、およびそうした規則的な発展を可能にする社会的な状態への人類の移行プロセスとしての歴史としてしか可能ではない。およそこのような基本思想にもとづいて、カントはここで人類史の構想を呈示しようとしているのである。

このような構想の具体的な内実は後で見ることにして、ここでは人間の歴史に関して自然の意図や自然の計画を語ることがいかなる意味で正当化されるのかという、批判哲学的な問題について検討しておこう。とりわけ問題となるのが「人類の自然素質」という概念である。

あらかじめ注意しておく、カントが人間の歴史に関係する人類の自然素質として考えているのは、食欲や性欲といった本能に属する素質を除いたもの、いいかえれば萌芽の状態から発展してゆくのに、つねに理性の使用を必要とする、そのような素質に限定される（それが文化を生む技術的素質、文明を生む実用的素質、道徳性の完成をめざす道徳的素質の三つであることは、すでに見ておいた）。このことからまた、人間の歴史にかかわる人類の自然素質という概念が、自然の外的合目的性の下に属する概念であることが分かる。なぜなら、すでに見ておいたように人間の自然素質は、人間が理性をもちいてさまざまな目的を実現するために自然を手段として利用する有能性を意味し、そ

して人間はこうした有能性のゆえに自然の最終目的とみなされるからである（この自然の最終目的が自然の外的合目的性に属する概念であることは言うまでもない）。

さて、これもすでに見ておいたように、内的合目的性にせよ外的合目的性にせよ、およそ目的の概念が正当な仕方では自然に適用されうるのは、自然についての客観的な認識の原理としてではなく、われわれの自然探究を導く統制的原理としてである。すなわち、われわれは「自然には何一つ無駄なものは存在しない」「自然の賢明な配慮はいたるところに見られる」といった目的論的格率を携えながら自然の探究に向かうことによって、こうした格率を前提としなかったなら発見できなかったであろう自然の諸法則を発見することが可能となる。その意味で目的論的原理はまた「発見的原理」とも呼ばれるわけである。そして、人類の自然素質の完全な発展こそが自然の意図であるとする『普遍史の理念』の根本命題もまた、一つの目的論的原理として、人間的自然の探究を導く統制的原理にほかならない。この点は、「人間が自由に活動する場合でさえ、自然は無計画に……振舞うことはない」と仮定してよいなら、……この理念は、さもなければ無計画な人間の行為の寄せ集めにすぎないものを、少なくとも全体としては一つの体系をなすものとして叙述するための手引きの用をなすであろう」（VIII 29）というカントの文言からも明らかであろう。

しかしながら、同じく統制的原理としてもちいられるにしても、自然の内的合目的性ないし自然目的の概念と、自然の外的合目的性としての人類の自然素質の完全な発展という概念とでは、その使用の仕方に関して重要な違いがある。すなわち、カントによれば、自然目的の概念については、「自然の有機的な諸産物についてだけでも継続的な観察によって自然を探究しようとするれば、ある意図の概念〔ないし自然目的の概念〕を自然の根底におくことがどうしても必要である」（V 398, 挿入引用者）のに対して、外的合目的性の概念は自然の探究にさいして不可欠というわけではなく、単に有用であるにすぎない、とされる。つまり自然目的の概念は自然科学（この場合には生物学）にとって不可欠の（しかし統制的な）「自然科学の原理」（V 381）であるのに対し、外的合目的性の概念、したがってまた人類の自然素質の完全な発展という概念は、学に属する概念とはみなされない、ということである。この点は、批判哲学の体系における歴史哲学の位置づけを考える上で決定的に重要である。すなわち、カントの歴史哲学は、学としての歴史学の基礎づけを意図するものではなく、目的はほかにある。それは第九命題およびそれに続く論述のうちにはっきりと示されている。

「人類における完全な市民的結合をめざす自然の計画にしたがって普遍的な世界史をあつかう哲学的な試みは可能であり、かつ、こうした自然の意図を促進するものとみなされなくてはならない。」（VIII 29）

「人間が自由に活動する場合でさえ、自然は無計画に……振舞うことはない、と仮定してよいなら、こうした理念はやはり有用なものとなるであろう。」(ibid.)

「(自然の計画を前提してはじめて根拠をもって期待できること、)それは将来に対する希望を与える展望が開かれる、ということである。」(VIII 30)

すなわち、自然の意図ないし自然の計画にしたがう人類の歴史を哲学的に構想することにより、われわれは将来に対する展望を与えられ、将来への希望を抱くことができ、またそのことを通じて、将来における完全な市民的結合の実現にわずかなりとも寄与するように促される、これこそが批判哲学の体系におけるカントの歴史哲学の意義にほかならない。カントの歴史哲学の構想は根本的にこうした実践的関心に貫かれている。ただし、だからといってカントの歴史哲学は実践哲学に属するわけではなく、あくまで理論哲学に属する。そもそも一般に統制的原理が自然探究を導く原理として、理論哲学に属するものだからである⁽⁴⁾。したがって、カント歴史哲学の諸概念、とりわけ自然の意図や自然の計画といった概念は、われわれに希望ないし期待を与えるものではあるが、にもかかわらず、魂の不死や神の存在のような「純粹実践理性の要請」(IV 122)としての道徳的信仰に属する概念から、はっきり区別されなくてはならない⁽⁵⁾。

以上、『普遍史の理念』に示されたカント歴史哲学の基本性格を見てきた。次に『永遠平和論』のうちに展開されている歴史哲学の内実を『普遍史の理念』におけるそれと比較対照しながら、両者の歴史哲学に見られる共通点と相違点を洗い出してみよう。こうした作業を通じて、批判期におけるカントの歴史哲学の深化を見届けることができるであろう。

第三章 『普遍史の理念』から『永遠平和論』への カントの歴史哲学の深化

『永遠平和論』のなかでみずからの歴史哲学を展開している「永遠平和の保証について」と題される第一補説の冒頭で、カントはこの永遠平和を保証するものが「偉大なる芸術家である自然にほかならない」(VIII 360)と語り、続けて「自然の機械的な経過からは、人間の不和を通じて、人間の意志にさからってでも、その融和を実現させるといった合目的性がはっきりと現われ出ている」(ibid.)と述べ、またその末尾では、「このようにして自然は、人間の傾向性そのものにそなわるメカニズムを通じて、永遠平和を保証する」(VIII 368)と結論している。ここに見られる思想のうち、目的論的な意味での自然概念が主役を演じ、とりわけ人間の内的自然としての自然的諸傾向性の

自然な成り行き、ないしメカニズムを通じて、人間がもともと意図しなかった理性的な帰結がもたらされる、といった考えは、『普遍史の理念』のそれとほぼ一致している。他方、人類の自然素質の完全な発展が自然の意図であり、それが人類の歴史形成の根底に存するという、『普遍史の理念』の根本テーゼは、ここでは（はっきり否定されてはいないが）背景に退いているようにみえる。それに代わって、永遠平和の促進が自然の意図であり、その目標に向けての人類の歩みが人類史の中核を形成する、という思想が前面に打ち出されている。なるほど『普遍史の理念』においても、「普遍的な世界市民的状態」（VIII 28）あるいは「人類における完全な市民的結合」（VIII 29）の状態は、「自然の最高の意図」（VIII 28）とされ、こうした状態においてのみ人類の「平和と安全」（VIII 24）が確保されると考えられているかぎり、人類の平和が自然の意図に含まれているとカントが考えていることはまちがいない。しかし、こうした世界市民的状态は、どこまでも「人類のあらゆる根源的な素質が発展させられる母胎」（VIII 28）として、自然の最終目的たる人類の自然素質の完全な発展のための手段ないし条件にとどまるのである⁽⁶⁾。

私見によれば、両者のこうした違いは、批判期の経過のなかで生じた、人間理性の実践的な機能に関するカントの思想の深まりに由来すると思われる。とりわけ、「法義務」と「徳義務」との区別が両者の違いを考える上で重要である。まずは『普遍史の理念』において、人間理性の実践的機能に関して何が語られているかを見ておこう。

『普遍史の理念』の冒頭でカントは、「意志の自由を形而上学的見地に立ってどのように理解しようとも、そうした意志の現象すなわち人間の行為は……普遍的な自然法則にしたがって規定される」（VIII 17）と語り、これに続けて、歴史は「こうした現象の記述にかかわり、……人間の意志の自由による活動を大局的に考察する」（*ibid.*）ものであると述べている。ここで言われている「意志の自由」は、現象のうちに現われる自由、いいかえれば経験的に知られる自由であり、「感性的衝動による規定からの独立」（VI 213）としての「選択意志の自由」（*ibid.*）を意味し、現象を超えたレベルで考えられる「選択意志の内的規定根拠」（VI 214）としての純粋実践理性の自由を、あるいは「意志の自律」としての自由を意味するものではない⁽⁷⁾。もちろん、すでに1781年の『純粋理性批判』において、端的に道徳法則を命じる純粋実践理性のはたらきが明言されており（vgl. A 804/B 832）、したがって純粋実践理性の自由は認められているのであるが、ただ、それは歴史記述の対象にはならない、ということである⁽⁸⁾。

さて、こうした人間の選択意志は純粋実践理性によって内的に規定されうると同時に、感性的衝動ないし感性的諸傾向性によっても（外的に）規定されう。この後者の場合にも人間理性がはたらくが、それは感性的傾向性が指示するさまざまな目的を実現するための手段としてのはたらきである（これは「怜悯の教え」（A 804/B 832）と呼ばれ

る)。今、道德法則を端的に命じる純粹実践理性と、感性的諸目的を実現する手段としてはたらく人間理性とを、それぞれ「道德的実践理性」(V 455)と「技術的実践理性」(*ibid.*)として区別するカントの用語法にしたがうならば、歴史記述の対象となるのは技術的実践理性のはたらきとその所産だけであろう。なぜなら、道德的実践理性のはたらきは英知界に属するものとして、現象のうちには現われないからである。まさしくそれゆえに、感性的傾向性にのみ奉仕する技術的実践理性にもとづく人類の行状を全体として見るかぎり、人類の歴史は愚かな虚栄心や子供っぽい悪意や破壊衝動の所産としてしか記述しえない。にもかかわらず、人類の歴史をなんらかの方向性をもったもの、理性的な意図にしたがったものとして見る一縷の希望を抱くことが許されるとすれば、それは自然の意図にしたがう歴史としてしか可能ではない、というのが『普遍史の理念』の立場である。

ところで、『普遍史の理念』の基礎におかれる「人類の自然素質の完全な発展」という概念における自然素質のうちには、すでに見たように、文化を生む技術的素質、文明を生む実用的素質のほかに、人間の道德性の完成をめざす道德的素質が含まれていた。したがって、『普遍史の理念』における歴史記述は、人類の文化化および文明化のプロセスを含むだけでなく、人類の道德化のプロセスをも含むはずである。この点をテキストのうちに確認しておこう。

「[啓蒙によって開始された思惟様式によって] 道德的な善惡の区別に対する粗野な自然素質が、やがて一定の実践的 [道德的] 原理へと転化され、情念的に強要されてきた社会形成への合意が、最終的には道德的全体へと転化される。」(VIII 21, 挿入引用者)

「われわれは芸術や学問によって高度な文化をもち、種々の社会的礼儀や上品さにおいて煩わしいほど文明化されている。しかし、われわれがすでに道德化されていると考えるためには、まだ非常に多くのものが欠けている。」(VIII 26)

「道德的に善なる心術に接ぎ木されていない善なるものはすべて、まったくの見せかけであり、輝ける悲惨以外のなにものでもない。」(*ibid.*)

このように『普遍史の理念』における歴史記述は、現象に現われるかぎりでの人間の行為を、したがってまた選択意志にもとづくかぎりでの人間の行為を対象とする（そこに文化化、文明化のプロセスが含まれる）一方で、人類の道德化のプロセスをもそのうちに含めようとする。しかし、人類の道德化は厳密には自然の（直接的な）意図、自然

の目的とは言えないのではないか。したがってまた、それは（『普遍史の理念』の構想によるかぎり）歴史記述の対象とはなりえないのではないか。すでに第一章で見ておいたように、『普遍史の理念』の6年後に著された『判断力批判』では、文化を生む技術的素質の発展および文明を生む実用的素質の発展が自然の最終目的に属するのに対し、人間の道徳性の完成は創造の究極目的に属するものとして、道徳的素質は前二者から根本的に区別して考えられていた。そこから振り返って見るならば、『普遍史の理念』は自然の最終目的と創造の究極目的とを区別せずに、両者ともに自然の目的として歴史記述の対象とみなしていたことになる⁽⁹⁾。そうだとすれば、人類の自然素質の完全な発展を自然の意図として描こうとする『普遍史の理念』の構想に忠実であるのかぎり、人類の道徳化のプロセスをそのうちに含めるべく、自然の最終目的と創造の究極目的との区別を否定するか、さもなくばこの区別を認めて、人類の道徳化のプロセスを歴史記述から除外するか、どちらか一方の二者択一を迫られることになる。しかし、どちらの選択肢もカントの意図するところではないであろう。

では人類の歴史を自然の意図にしたがう歴史として構想しながら、なおかつ人類の道徳化についても語りうるような歴史記述の方法は、はたして可能であろうか。可能であるとすれば、いかにして可能であろうか。この方法を可能にする鍵となる概念こそ、「法義務」と「徳義務」の区別にはかならない。

カントは1797年の『人倫の形而上学』において、「法義務」と「徳義務」とを区別して次のように述べる。「すべての義務は法義務すなわち外的立法が可能な義務であるか、それとも外的立法が不可能な徳義務であるかのいずれかである」(VI 239)⁽¹⁰⁾。ここで、ある義務に関して外的立法が可能であるとは、義務を命じるにあたって、行為の動機に立ち入ることなく、外に現われた行為が法則に合致していること、すなわち「適法性」(VI 219)だけを要求するような場合である。したがって、こうした法義務に関しては外的強制が可能であり、あるいは利己心や損得勘定が動機とされても、義務は遵守されるわけである。これに対して徳義務は、行為の動機に立ち入り、義務そのものを動機とするよう命じるものであり、外的強制や利己心を動機とした場合には、徳義務はただちに不成立とされる。

ところで法義務は「外的立法が可能な義務」である。ということは、法義務に関しては内的立法も可能ということである。たとえば、「約束は守らねばならない」という法則は、約束を守ったほうが長い目でみると得だから、という動機で約束を守る場合でも、あるいは、この法則は端的に守るべき義務だからという動機で約束を守る場合でも、ともに義務は遵守されている。ただ後者の場合には、適法性に加えて「道徳性」(*ibid.*)も成立している。このように法義務は、それが外的強制や利己心による動機づけを許容するという点に大きな特徴がある。にもかかわらず、内的立法も可能であるという点で、

法義務は「間接的倫理的義務」(VI 221)に属する。すなわち、義務内容が法的なものであっても、その義務そのものを動機として行為するなら、その行為は道徳的とみなされるのである。

さて、それでは代表的な法義務として、どのようなものが考えられるのか。カントは法の普遍的原理として、「各人の選択意志の自由が、だれの自由とも普遍的法則にしたがって両立できるならば、その行為は正しい」(VI 230)という原理を提示している。したがって、この原理にもとづいて、自己の自由がすべての他者の自由と両立しうるような、さまざまな法的関係に入ることを命じるのが諸々の法義務ということになる。たとえば、「すべての他の人々と互いに隣り合う関係が避けられないのだから、自然状態[すなわち無法状態]から抜け出て法的状態へと、つまり配分の正義の状態[すなわち市民社会ないし国家の形成]へと移行すべきである」(VI 306, 挿入引用者)というのは、典型的な法義務であろう。あるいはまた、カントには次のような言明も見られる。

「永遠平和(国際法全体の究極目的)は実現不可能な理念ではある。しかし、これをめざす政治の原則は、つまり永遠平和への連続的接近に貢献するこうした諸国家の連合体を形成するという原則は、実現不可能ではない。それどころか、この接近は人間と国家の義務に……もとづく課題であるのだから、もちろん実現可能である。」(VI 350)

すなわち、永遠平和という理念に少しでも接近すべく諸国家連合ないし国際連盟を形成することもまた、法義務にかぞえられるのである。それどころか、カントはさらにことを費やして、「われわれの内なる道徳的实践理性は、その抗しがたい拒否権を行使して、戦争はあるべきではないと宣言する」(VI 354)と語り、永遠平和を「最高の政治的善」(*ibid.*)とすら規定している。永遠平和をめざして人類が努力することは、一つの法義務である、すなわち、人間の利己的な傾向による動機づけを許容する義務である。しかし、それは同時に、道徳的实践理性の命じる定言命法でもある。カントの力点は明らかに後者におかれている。すなわち、永遠平和の理念に接近することは第一に道徳的实践理性が命じる(徳義務ではないが)道徳的な義務であり、しかし同時に、人間の自然的傾向性による動機づけを許容しうるような義務でもある、ということである。

さて、永遠平和をはじめとする法義務だけに見られる、道徳的实践理性のはたらきと人間的自然本性のメカニズムとのこうした関係を軸に人類の歴史を記述すること、それが『永遠平和論』におけるカントの歴史哲学の構想にほかならない⁽¹¹⁾。

『永遠平和論』においてカントは、「自然の機械的な経過からは、人間の不和を通じて、人間の意志にさからってでも、その融和を実現させるといった合目的性がはっきりと現

われ出ている」(VIII 360)と語ったあとで、次のように述べる。

「この〔自然の〕合目的性と、理性がわれわれに直接命じる目的（道徳的目的）とが関係し、一致調和していると考えerことは一つの理念であり、この理念は理論的な見地においては理解を絶したものではあるが、実践的見地においては（たとえば永遠平和という義務概念に関して、自然のメカニズムを利用してそれに向かわせるのに）確固とした理念であり、その実在性に関して十分根拠のある理念である。」
(VIII 361, 挿入引用者)

永遠平和をはじめとする法義務の遂行を命じる道徳的実践理性の指図と、人間的自然本性のメカニズムを通じて同じ目的へと向かわせる自然の意図とが、関係し一致調和すると考えることは、実践的見地から見て、すなわち目的実現を促進するという点で、十分根拠をもつ。では両者の関係、両者の一致調和とはどのようなものか。カントの論述を追ってみよう。

「自然はこの〔永遠平和という〕点に関して、すなわち、人間自身の理性が人間に対して義務として命じる目的に関して、したがってまた道徳的な意図を促進するために、何をなすのか。また自然は、人間が自由の法則〔道徳法則〕にしたがってなすべきではあるが、〔実際には〕なそうとしないことを、この自由を傷つけることなく自然の強制によって、人間が確実になすようになることを、いかにして保証するのか。」(VIII 365, 挿入引用者)

「多くの人々の主張によれば、人間は利己的な傾向をもち、こうした〔共和的体制という〕崇高な国家形式には耐えられないから、これは天使の国でなければならない、と言われる。ところが自然は、尊敬すべきではあるが実践には無力な、普遍的で理性にもとづく意志に対し、しかもまさしくかの利己的な傾向性をもちいて援助を与えるのである。……これは利己的な傾向性の力が相互に拮抗……することによって可能となるのであって、……こうして人間は道徳的に善い人間になるように強制されているわけではないが、善い市民になるようには〔自然によって〕強制されているのである。」(VIII 366, 挿入引用者)

「自然は他方ではまた、互いの利己心を通じて諸民族〔諸国民〕を結合するのであって、実際、世界市民法という〔義務〕概念だけでは、暴力や戦争に対して諸民族の安全は保障されなかったであろう。〔互いの利己心の現われである〕商業精神は戦

争とは両立できないのであるが、やがてあらゆる民族を支配するであろう。」(VIII 368, 挿入引用者)

これらの文言から明らかなように、『永遠平和論』において語られる自然の合目的性は、『普遍史の理念』の場合のように、人間の自然素質の完全な発展に寄与するという意味での合目的性ではなく、道徳的实践理性が命じる法義務の遂行を「援助する」という意味での合目的性である。すなわち、たとえ道徳的实践理性が命じる義務の遂行に関して、人間の意志が無力であっても、人間の自然的諸傾向性、とりわけ利己的な傾向性の自然な成り行き、ないしメカニズムを通じて、同じ目的に向かうように自然によって強制されるのである。人間的自然のもつこうした利己的な傾向性は、個人レベルのものから「商業精神」といった大規模なものにまでわたる。こうした人間の自然的諸傾向性と、それに奉仕する技術的实践理性とのはたらきによって、人類は、本来道徳的な義務であるはずの共和的国家体制の樹立、さらには諸国家連合の形成へと、いわば自然に向かうようになるのである。

ここで再度確認しておくならば、道徳的实践理性が命じるこうした道徳的義務の遂行を、自然が援助するという関係が成り立つのは、そうした道徳的義務が法義務である場合にかぎられる。すなわち、法義務は外的な強制や人間の自然的傾向性による動機づけを許容しうる義務であるからこそ、こうした義務の遂行を自然が援助しうるのであって、外的立法を許容しない徳義務に関しては、このような関係はけっして成り立たない。こうして、外的立法を許容しうる法義務の遂行にかかわる人間の行為に関してのみ、自然の意図にもとづく歴史記述が可能となる、というのが『永遠平和論』におけるカントの歴史哲学の立場であると結論できるのである⁽¹²⁾。

『普遍史の理念』においては、人類の自然素質の完全な発展が自然の意図であるとされ、この構想にもとづいて歴史記述が試みられた。しかし、そこでは人間の实践理性のはたらきに関する十分な理論構築がなされておらず、とりわけ法義務と徳義務との区別が考えられていなかったために、一方で市民社会の成立や諸国家連合の形成が、人間的自然のメカニズムと技術的实践理性のはたらきだけに帰され、他方では、人間の道徳的素質の発展が唐突に歴史記述のうちに散見されたりした。これに対して『永遠平和論』では、同じく自然の意図にもとづく歴史記述が試みられているとはいえ、その自然の意図は、もはや人類の自然素質の完全な発展にあるとは考えられておらず、道徳的实践理性の命じる法義務の遂行を援助することとして考えられている。そして歴史記述の対象は、そうした法義務の遂行の援助にかかわるかぎりでの人間の自然的傾向性のメカニズムによる所産に限定されているのである。ここには『普遍史の理念』から『永遠平和論』

へと至るカントの歴史哲学の明確化と深化とが見られる、と言ってよいだろう。

《注》

『純粋理性批判』からの引用にさいしては、慣例にしたがって第一版を A、第二版を B で表記し、それ以外のカントの著作からの引用にさいしては、アカデミー版カント全集の巻号をローマ数字で表記する。また翻訳にあたっては岩波書店版『カント全集』および宇都宮芳明訳『永遠平和のために』（岩波文庫、1985 年）を参照したが、そのつど断ることなく訳文の表現を一部、変更した。なお本稿は拓殖大学人文科学研究所による 2006 年度共同研究助成を受けた成果として発表されたものである。

- (1) カントの歴史哲学の方法論を批判哲学の体系のうちに基礎づける試みとして、次の論考を参照。H. E. Allison, “Teleology and history in Kant. The critical foundations of Kant's philosophy of history”: A. O. Rorty & J. Schmidt (ed.), *Kant's Ideas for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*, Cambridge UP, 2009, pp. 24-45.
- (2) このようにカントは『判断力批判』のなかで、人間の道徳性の完成が創造の究極目的であり、その目的を促進すべく人間を整え準備することが自然の最終目的であるとする見解を示しているが、同じ『判断力批判』のなかで、創造の究極目的として「世界における最高善」（V 450）を挙げている。周知のように、カントによればこの最高善の概念は、人間の道徳性の完成という概念に加えて、道徳性と「道徳性に比例した結果としての幸福」（IV 119）との結合を意味し、この最高善の実現をめざすことは道徳法則にもとづく義務であるとされる。そして、こうした最高善という究極目的の実現をめざす人類の活動の所産こそが人類の歴史を形成する、という思想がカントの歴史哲学の中核をなしているとする有力な解釈も見られる（以下の論考を参照）。

Y. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton UP, 1980.

牧野英二「歴史哲学における最高善の意義」（樽井正義・円谷裕二編『現代カント研究 5 社会哲学の領野』晃洋書房、1994 年、189-219 頁）。

しかし、カント自身がはっきり述べているように、人間の道徳性の完成という究極目的の実現に向けて人間を整え準備するという自然の最終目的は、あくまで人間の諸能力の有能性ないしその開化にあるのであって、人類の幸福にあるのではない。したがって、自然の意図や自然の目的といった概念がカントの歴史哲学の中核をなすという認定に誤りがなく、人間の道徳性の完成とそれに応じた幸福との結合を意味する最高善の理念をカントの歴史哲学の中核的な概念に据えることはできないと考える。もちろん、自然の意図や自然の計画といった概念を除去してカントの歴史哲学を構想することは可能であり、その場合には最高善の概念を歴史哲学の中核に据えることもできようが、それは本稿のとする立場ではない。

- (3) H. E. アリソンは、自然の最終目的が直接的には人間の道徳性にはかかわらないが、しかし「道徳の促進者」として、間接的には人間の道徳性にかかわるという点を重視している。Vgl. H. E. Allison, *op. cit.*, p. 40.
- (4) カントの歴史哲学的諸命題を統制的原理として解釈しつつ、カントがわれわれに求めているのは、行為者ではなく観察者としての役割であることを強調する論考として以下のものを参照。小野原雅夫「平和の定言命法——カントの規範的政治哲学」（樽井正義・円谷裕二編、前掲書、81-101 頁）。
- (5) 『普遍史の理念』の末尾近くでカントは、自然の計画を「摂理」（VIII 29）とも呼んでいる。そこからして、ここでの自然をただちに神と解したくなるが、カントは次のように語って慎重に両者を区別している。

「自然目的論は神学を求めるようわれわれを駆り立てはするが、しかし、われわれが経

験によって自然をどれほど探究し、自然のうちで発見された目的結合を理性的諸概念（これらは自然学的な諸課題に対しては理論的でなければならない）によって手助けしようとしても、自然目的論は神学を生み出すことはできない。」(V 440)

- (6) H. E. アリソンは、自然が意図するよき政治体制（国内的には共和制、国際的には諸国家の連合）は、「人類の道徳的素質が完全に発展するための十分条件ではないが、必要条件ではある」と語っている。ただ、その必要条件の意味するところは、こうした政治体制の下でのみ人類の道徳的素質の完全な発展が「期待されうる」にすぎない、ということである。しかし、すぐ後で見るように、『永遠平和論』における歴史哲学では、よき政治体制と人類の道徳化とのあいだには、単なる「期待」以上の密接な関係が呈示されている。Vgl. H. E. Allison, *op. cit.*, p. 43.
- (7) このように人間の意志の自由を、選択意志の自由と意志の自律としての自由とに区別した上で、選択意志の自由こそが「歴史に内在し歴史の進行そのものを可能にする自由」であると主張する論考として、以下の論文を参照。田中誠「カントの歴史哲学」(浜田義文編『カント読本』法政大学出版局、1989年、260-271頁)。
- (8) M. キューンは『普遍史の理念』の歴史記述に見られる人間理性のはたらきのうちに、すでに純粹実践理性のはたらきを読み込んでいるが、後に見るように、純粹実践理性のはたらきといっても、それが徳義務ではなく法義務にかかわるはたらきである場合にのみ、純粹実践理性のはたらきと自然の意図との調和的な関係が見えてくるのであり、この徳義務と法義務の区別が考えられていない『普遍史の理念』の段階では、そこに純粹実践理性のはたらきを読み込むことによって、かえって『普遍史の理念』に関する解釈上の混乱が生じるのである。Vgl. M. Kuehn, "Reason as a species characteristic": A. O. Rorty & J. Schmidt (ed.), *op. cit.*, pp. 68-93.
- (9) 佐藤全弘は『普遍史の理念』における自然素質の発展の問題について、「人間にあっては、この自然素質の展開は理性にきわまるのであって、それは自由意志による自律的展開」であり、「人間の道徳的完成は、……自然から与えられた理性により、人間がみずから生み出してゆくべきものである」と、カントの主張に沿ったコメントを行なっているが、『永遠平和論』において、こうした思想がそのまま維持されているか否かについては語っていない。佐藤全弘『カント歴史哲学の研究』(見洋書房、1990年) 96頁。
- (10) この区別が「法義務」と「徳義務」という表現をはじめて得たのは『人倫の形而上学』においてであるが、その区別の実質は、すでに1785年の『人倫の形而上学の基礎づけ』において、自他に対する義務の区別および完全義務と不完全義務との区別という二重の区別の重ね合わせを通じて成立していた。Vgl. IV, 421.
- (11) 宇都宮芳明は、その著書『カントと神』のなかで法義務と徳義務の区別に注目し、「一般に法義務とされるものが感性的動機からの履行を許容するということは、……カントの平和論を支える重要な論点の一つとなる」と語って、自然の意図と法義務との調和的な関係が『永遠平和論』の歴史哲学の基調をなすことを重要視している。ただ、『永遠平和論』における歴史記述が、自然の意図と法義務との調和的な関係を記述することに限定されるべきか、それとも人間の道徳性の完成という徳義務をもそこに含むべきか、という点については明確に述べられていないように思われる。宇都宮芳明『カントと神』(岩波書店、1998年) 237頁。
- (12) この結論を証拠立てる傍証として、たとえば、1797年の『諸学部争い』のなかに見られる、「[[歴史の進歩は] 心術における道徳性のつねに成長しつつある量ではなく、行為がいかなる動機によって引き起こされるにせよ、義務に適った行為における適法性の所産の増大」(VII 91, 挿入引用者)にある、というカントの文言を挙げるができる。

ディドロにおける普遍道徳

—— 一般意志の基礎に関連して ——

近 藤 倫 弘

The Universal Moral in Diderot

Michihiro KONDOH

キーワード：普遍道徳，実体的基礎，一般意志

1. はじめに

「ルソーに関連する一般意志の系譜」という課題を踏まえ、ディドロにおいて「服従契約論」⁽¹⁾「一般意志の基礎 —— 人間観ならびに自由に関する見解に関連して ——」⁽²⁾を主題化し、当面する考察をなしてきたが、ここでは、ディドロにおける一般意志の基礎に係わる論点を、さらに拡充的に明らかにすべく、ディドロの道徳に関する言説や見解（以下、一括して道徳論とする）を対象とし、掘り下げた考察をなしておきたい。

A. ストラグネル (Strugnell) によれば、ディドロにとって、知的活動を開始した当初に、シャフツベリの『徳と真価に関する探究』(*Shaftesbury's Inquiry concerning virtue and merit*) を翻訳して以来、「道徳 (morality) は、第一の専心事であり関心事でありつづけた」⁽³⁾とされる。また、近年では、17 世紀初頭のスアレス (Suarez) から 18 世紀末のカント (Kant) に至る道徳哲学の歴史を「自律の発明」(*The Invention of Autonomy*) という問題系のもとに追及し、瞠目に値する浩瀚な書物を著した J. B. シュニーウインド (J. B. Schneewind) も、ディドロに触れて次のように言う。「道徳 (morality) は、ディドロのもっとも持続する関心事のひとつであり、初期の多量の注解が付けられたシャフツベリの『徳と真価に関する探究』(1745 年) の翻訳から、後期のセネカに関する広大な注釈 (1778-82 年) に至るまで、ディドロが関与しつづけたものであった」と⁽⁴⁾。

こうしてディドロは、知的活動の初期から後期に至るまで、道徳 (morality) への

問題関心を保持しつつ、多岐にわたって道德論を展開しているのである。

ディドロの道德論は、総じて、整然とした体系をなすものにはなりえておらず、多岐にわたる知的活動の所産（『百科全書』の項目論文、哲学的思想的断章、文学的・哲学的エッセイ、対話形式による文学的・思想的作品、文学的コント〈Conte〉、多数の書簡など）に断片化されて散在しているのが実状である。こうした実状は、道德論にとどまらず、ディドロの政治的見解の開陳（＝政治思想の展開）においても同様である。ディドロの政治思想の進展・変貌を追究することに、主力を注いだストラグネルは、「ひとつの著作あるいは2〜3の関連する著作として、ディドロの教理の適切な開陳を、われわれに提供するものは、どこにもないのである」⁽⁵⁾として、当惑を隠さないのである。

しかし、ディドロは、知的活動において、体系に至らない「断片化」(fragmentation)を、それ自体、意義あることと見做していたといわなくてはならない⁽⁶⁾。ディドロは、他人の諸観念や言説に介入して、注解という手段によって、断片的に自ら見解を提示していくことを「エクレクティスム＝折衷主義 (Eclectism)」と称し、かれの知的活動を主導する方法として積極的に提唱した。また、17世紀哲学の思弁的な「体系の精神 (esprit de système)」から脱却し、経験的、科学的知識の総合へと向かう「体系的精神 (esprit systématique)」を推奨した⁽⁷⁾。ディドロにとって「断片化」は、「エクレクティスム」と「体系的精神」を実践してみせる有効な知的方法でもあったのである。

ところで、ここでは、ディドロの多岐にわたる知的活動の所産に断片化され、散在している道德論を集成し、その全容を明らかにすることが企図されるのではない。当面する企図は、ディドロの道德論において、独自性を示すとともに骨子をなすところ、すなわち、「普遍道德 (la morale universelle)」, 「個別道德 (la morale particulière)」, 「通常道德 (la morale usuelle)」というディドロ独自の概念的区分のもとに道德を問題化し、そこで展開された言説や見解、とりわけ、ディドロが重要視した普遍道德に関するそれらには、一般意志の概念化と通底する基礎あるいは概念装置 (conceptual apparatus) が包含されていることを、明らかにすることである。こうした企図は、ディドロにおける一般意志を概念として明確化することと同時に、やがて考察するルソーにおける一般意志との根本的な概念的相異を明確化することに資するための、不可欠な予備的作業である。

そこで次節では、ディドロにおける普遍道德を主題化し、当面する企図を遂行すべく、掘り下げた考察をなしていきたい。

2 ディドロにおける普遍道徳

ディドロは、知的活動の初期（1745-49年）、シャフツベリの影響下にあった頃、理神論＝自然神論（deism）の立場に立ち、懐疑論（skepticism）に傾斜しつつも、いまだ悪や徳に関して道徳上の超越的絶対的なものに対する信念を保持し、その限りで、道徳を超越的な規範論の次元で問題化しようとする傾向を示していた。

ところが、ディドロは、同時代人であったコンディヤック（Condillac）の感覚主義（sensationalism）に触発されつつ、『盲人についての書簡』（*Lettres sur les Aveugles*, 1749, 以下、通称に従って『盲人書簡』とする）を執筆⁽⁸⁾するなかで、イギリスの盲目の学者で無神論的立場を体現するサンダーソン（Saunderson）の事例に向き合うことによって、重大な転機を迎える。『盲人書簡』においても、当初の段階では、ディドロは、コンディヤックの感覚主義を踏まえつつも、「個人の道徳的良心を、感覚を通して外部世界を知覚することができる次元に依存せしめる議論は、粗野なものか、誤ったものかのいずれかである」⁽⁹⁾とし、それゆえ、サンダーソンが体現する無神論的立場に対しても、かれの盲目に関連付けて説明しようとした。しかし、サンダーソンがなす有神論（theism）的立場への批判は、眼の見える人間たちによっても等しくなされることに、やがてディドロは気づかされる。明敏なサンダーソンは、自身の身体的異常（盲目であること）を知っており、このような身体的不全と不適応の存在を、神によって創造された静態的な完全性としての世界にかかわる見解（＝神学）は、説明することができないとし、それゆえ、有神論的立場を拒絶する。これに代えて、サンダーソンは、運動（motion）状態にある物質の世界を提示してみせる。そこにおいては、絶えることなく物質の有機的組織体が現れ、適応しそして存続し、あるいは適応に失敗し、消失してしまうのである。あらゆる現象を物質と運動の現れに還元することによって、究極的な原因という絶対的教義は消え失せ、そして人間は自らの不変性、中心性、神秘性を失って、その組織と行動が科学的探究へと開かれたはかない変異体になる⁽¹⁰⁾。

こうして、サンダーソンが体現する無神論（atheism）的立場は、ディドロの道徳に関する超越的で絶対的なものへの信念を動揺させる。ディドロは、これまで伝統をなしてきたカトリック神学や単純な理性にもとづく思弁哲学に対する懐疑を深め、もともとディドロの知的活動において基底の関心であった人間の自然（＝本性）と認識能力への確かな理解を推進すべく、人間における知識の確実性を求めて、持続する研究を開始していく⁽¹¹⁾。つまるところ、『盲人書簡』は、ディドロに立場の転換を迫ることとなった⁽¹²⁾。他方、ディドロは、ほぼ同時期（『盲人書簡』出版の1年後）から、長年にわたる『百科全書（*Encyclopédie*）』の編集と執筆に従事していくなかで、J. プールースト

も指摘するように、実験的な観察の積み重ねとデータの集積がもたらした実験哲学ないし科学 (la philosophie expérimentale) の成果によって、従来の信念が、さらに弱められ立場の転換を余儀なくされたのである⁽¹³⁾。

以後、ディドロは、知識の確実な基礎を、実験哲学ないし科学が提供する成果にもとめつつ、それを実体的基礎 (substantial grounds) として実体論的問題化を提唱していくのである。道德論においても、当初、保持していた信念に依拠する、超越的で思弁的な規範論的問題化から離脱して、実験哲学ないし科学が提供する成果を実体的基礎とする、記述的で分析的な実体論的問題化に専心していくのである⁽¹⁴⁾。

ところで、すでになした考察にもとづいて要言しておけば、ディドロにおける実体論的問題化とは、「実体」(substance)、「様態」(mode)、「必然性」(nécessité)、「有用性」(utilité)、「連続性」(continuité)「存在の一般的連鎖」(chaîne générale) という基本的カテゴリーを主要な概念装置とする問題化の様式である。やがて明らかになるように、このような問題化の様式が、ディドロの議論に、実体論的性格を与え、また普遍道德の実体化 (substantiation) を帰結せしめる傾向をもたらすのである。ともあれ、こうした実体論的問題化こそ、ディドロの知的活動を、その全盛期において「導く糸」となるのであり、ディドロは実体論者 (substantialist) に徹するのである⁽¹⁵⁾。

さて、知識の確実な基礎をもとめて開始されたディドロの知的探求は、1769年頃までには、その実体的基礎を見いだすに至る。当面する道德論においても依拠すべき実体的基礎が明らかとなる。すなわち、道德論に実体的基礎を提供する実験哲学ないし科学は、生理学 (physiologie) であるとされ、ディドロは、生理学の成果に依拠しつつ、道德論を展開していく。以下では、このようなディドロの道德論において、普遍道德にかかわる言説や見解を考察対象とし、普遍道德なるものを明らかにしていきたい。

すでに『盲人書簡』において、ディドロは生理学的な問題関心を示していた。すなわち「われわれの器官と感覚の状態が、われわれの形而上学と道德に多くの影響を与えるものであること……われわれの諸観念が、われわれの身体組織 (la conformation de notre corps) と密接不離なものであることをわたしは決して疑ったことはない」と⁽¹⁶⁾。

身体組織を重要視するこうした見解は、『盲人書簡』以後 (ディドロの立場の転換以後) の知的活動においても、より踏み込んだ見解となって散見されるが、それらは、後年『生理学要綱』(Elément de Physiologie) として集成される⁽¹⁷⁾。ここでは、当面する主題に関連して、基本となる見解を要約し注解をなしておこう。

類としてであれ、個としてであれ、人間についての理解は、すべて身体組織とその生理的条件に関する知識＝生理学的知識に「必然的」に依存しているということ。すなわち、身体は「実体」であり、その「様態」としての組織と生理的条件にかかわる生理学

的知識こそ、人間にとって確実な知識を可能にする実体的基礎であるということ。そして、すべての人間は、組織において同一であるから、生来、平等で和合的であり、この組織の同一（性）こそ普遍（性）を成り立たせる根拠であるということ。また、類としては、人間と動物の間には、いかなる本質的差異も存在しない。ただ人間と動物の間には、「実体」としての身体が、「様態」としてさまざまに組織されるという、単に、身体組織の多様性の問題があるだけであり、そこに本質的な差異はない。したがって、人間と動物は「連続性」「存在の一般的連鎖」のもとにあるということ⁽¹⁸⁾。

基本となる見解を、このように要約し注解してみると、さきに要言しておいたように、「実体—様態—必然性—連続性—存在の一般的連鎖」という基本的カテゴリーに主導された、実体論的問題化のもたらす見解であることが明らかとなる。

さて、こうした見解を踏まえて、ディドロは類に定位して道德を問題化する。

「道德（La morale）は、類の内部に……潜在している。類とはなにか……同一な仕方方で組織された多数の諸個人である。そう！ 組織が道德の基礎である！ 私はそれを信じる」と⁽¹⁹⁾。

こうしてディドロは、類に定位し、人間に同一な組織に道德の基礎、まさしく実体的な基礎を見出すのである。人間に同一な組織に基礎づけられた道德、そこに存立する道德は、必然的にあらゆる時代、あらゆる場所において、すべての人間に普遍的に妥当するにちがいない。それゆえ、ディドロは、これを普遍道德（la morale universelle）として概念化する。この普遍道德は、ストラグネルによれば、「私的であれ、公的であれ、人間たちの間におけるすべての関係を下支えすべき諸規則を意味する」⁽²⁰⁾とされるが、ディドロにおいて下支えすべき諸規則の基本となるのは、人類における「一般的あるいは共同的福利」（le bien général ou commun）⁽²¹⁾である。従って、普遍道德は、人類の保存と幸福を目的とする。こうした概念化は、ディドロの実体論的問題化における「有用性」という基本的カテゴリーを踏まえたものであり、純粋に倫理的なものにとどまらず、不可避免的に政治的なものに近接し密着したものとなるのである。普遍道德は道德的概念でありながらも、やがて明らかになるごとく、政治的含意を強くもった概念なのである。ストラグネルによれば、「普遍道德は、すべての政治的原理に基礎を提供するもの」とされる⁽²²⁾。ディドロの普遍道德は、同じく普遍を標榜するほぼ同時代のカント（Kant）のような、超越論的に純粋化された理性の実践的使用において、ア・プリオリで普遍妥当的な道德法則（定言命法）を基礎づけるものとは、きわめて対照的である⁽²³⁾。

ところで、ディドロにおいては、人類における「一般的あるいは共同的福利」を破棄するか弛緩させ、人間たちに憎悪や不和を生じさせるもの、これが個別道德（les morales particulières）であり、個別道德は普遍道德からの逸脱として概念化される。

また、「個別社会が、その道德に基礎を置くために選択した一団の諸原理」⁽²⁴⁾が、通常道德（la morale usuelle）であり、通常道德は、類に定位するイデアルな普遍道德と区別され、個別社会に定位し、実定的な道德原則として概念化される。通常道德はともあれ、ディドロの道德論において中枢を占めるのは、「普遍—個別」という対立的な概念装置のもとに問題化する普遍道德である。

それにしても、ディドロにおける普遍道德は、18世紀啓蒙思想のメインストリーム（時代思潮）であった普遍主義（universalism）に共鳴しつつ構想され、また、ディドロ自身『百科全書』を主宰し、啓蒙のプロジェクトに積極的に加担するなかで、それが啓蒙のメルクマールとなりうるものとして構想されたことも確かであろう。ディドロは、ある書簡で『百科全書』の目的のひとつは、個別道德に対する普遍道德の優位が最終的に認められるべきことをもたらすことにあった、と明言している⁽²⁵⁾。ディドロにとって、啓蒙とは普遍道德の優位を確立することを主眼とするのであり、普遍道德は、純粹に道德論にとどまるものではなく、啓蒙のメルクマールともなるほどの遠大な構想である。

さて、ディドロは、普遍道德を基礎づける身体組織（＝実体的基礎）に、生理学的見地から踏み込んだ分析的な言説をなし、独自な見解を開陳していくのである。

ディドロによれば、人間を個別化（＝個人化）するのは、生理学的差異であり、この生理学的差異は、知性と気質における諸差異に基因し、これが普遍道德の規範から、それぞれ異なる次元において分岐する道德的良心（la conscience morale）の形成へと導く、とされる⁽²⁶⁾。そして、ディドロにとって理性（推論）、記憶（想起）、想像力のような知的活動と狂気や低能という不全で病的な諸状態は、単に神経の束の本源とその枝葉との間の、本源からするあるいは習癖によって固定された関係の所産にすぎないものであり、要するに、諸個人の知性や気質を決定するのは、共通の知覚中枢（sensorium commune）、すなわち脳が、その情報を受けとるところの神経組織網に及ぼす統制の度合である⁽²⁷⁾。

こうして、脳が神経組織網に及ぼす統制の度合によって、個別化された人間の存在「様態」が区分される。ディドロは『ダランベールの夢』で、自らの立場を代弁する登場人物である医学者ボルドゥー（Bordeu）に次のように語らせている。

「本源ないし幹が枝に比較して、あまりに力強いとしますか？ そこには、詩人や芸術家たち、想像に耽る人々、小心な人々、熱狂しやすい人々、狂人たちが存在します。あまりに弱すぎるとしますか？ そこには、われわれが獣と呼ぶもの、猛獣と呼ぶものが存在します。組織網全体がゆるみ、活力がなくなっているとしますか？ そこには、低能な人々が存在します。組織網全体が活力にあふれ、適切に調

和され秩序だっているとしますか？ そこには、すぐれた思索家や哲学者や賢者たちが存在します⁽²⁸⁾」。

ディドロによれば、このように人間の存在「様態」を区分することにおいて、最後に属する人々、すなわち、すぐれた思索家や哲学者や賢者たちはなんら道徳的問題を惹起しない。かれらは、生理学的に申し分のない人類の模範であるので、かれらの道徳的良心は、完全に普遍道徳と一致する。まさしく、かれらは、普遍道徳を体現する存在であり、かれらにおいて普遍道徳は、実体化されることとなる。

それにもかかわらず、ディドロによれば、かれらは、望まれる規範を知覚することができずまたその規範と一致して行動することができない、非常に多くの人々によって囲まれた小さな少数者を成しているにすぎない。大多数の人々の欠陥ある身体組織が、欠陥ある道徳的ヴィジョンを抱かせ、それは各人において異なる個別道徳の原因となり、あらゆる形態の紛争や社会的不調和の源泉となるのである⁽²⁹⁾。

こうした実体論的で決定論的な人間の存在「様態」の区分と、そこに見出される事態は、人類の文明社会において、普遍道徳の存立そのもの、あるいは普遍道徳の優位を確立することを困難にするであろう。このことが、ディドロをして悲観的で運命論的な立場へと向かわせるのである。実のところ、ディドロは、運命論を主題とする『運命論者ジャック』(*Jacques le Fataliste*, 1771)で、自らをジャックに仮託して「私は、私があるがままの存在であることを決意したのだ」⁽³⁰⁾とし「われわれは、なすことが必然的であることしかなさない、という確信にとどまるのだ」⁽³¹⁾とする運命論的で決定論的な見解を表明している。少しくパラフレーズすれば、ディドロは、「あるべき存在」(ここでは、普遍道徳との合致ということになる)を断念して、「あるがままの存在」にかかわること、を決意する。そこでは人間の行為は、自由意思の作用がもたらす結果ではなく、身体組織(自然)において、各人に課せられた内的必然性がもたらす結果とされるのである⁽³²⁾。

しかしながらディドロは、人間におけるプシュケ (psyché), すなわち、心的領域(心的能力、心的過程を包含する)に注目するのである。ディドロは、鋭敏な楽器であるクラヴサン (clavecin) に類比しつつ、プシュケを問題化していく。

ディドロによれば、プシュケとは、感性 (sensibilité) と記憶 (mémoire) が生まれつきそなわっている楽器のようなものであり、「われわれの感覚器官は、同じ数だけのキー(鍵)みたいなもので、われわれをとりまく自然によって弾き鳴らされ、またしばしば自分で自らを弾き鳴らすのだ」⁽³³⁾。あるいは、プシュケは「内部でふるえるか、外部に鳴り響く。それは沈黙において、それが受けとった印象を結びなおすか、あるいは

取りきめられた音によって表示する」⁽³⁴⁾のである。さらにディドロによれば、プシュケに賦与された記憶（想起）や想像（imagination）作用という心的能力は、有機的能力（*faculté organique*）であり、それによってプシュケは、ただ共鳴する楽器にとどまるのではなく、その心的過程において、種々の音を結びあわせて、そこにメロディをつくり出し、また保存するのであり⁽³⁵⁾、あるいは「感じ、そして記憶作用に固有な有機性をもつある存在は、受けとるもろもろの印象を結合し、こうした結合によって、それ自身の生活の歴史である歴史を形成し、自己意識を獲得するとすれば、その存在は、否定したり、肯定したり、結論を下したり、思考したりする」⁽³⁶⁾のである。パラフレーズすれば、人間の脳において、有機的能力が作用する心的過程は、感覚を通して受けとったそのつどの印象が与える影響に開かれているので、そこに種々の印象を結合し、パターンをつくり出し、それを保存し、また保存されたパターンは干渉されえりし、変えられるということが見出されるのである⁽³⁷⁾。要言すれば、心的過程には、有機的能力による「柔軟な対応」があるということである。

こうしてディドロにおいて、道徳的存在「様態」の区分を決定するとされた身体組織において、共通の知覚中枢をなす脳は、決定論的であったが、他方で、プシュケとして脳は、現実のあるいは想起された感覚や印象に対し有機的能力による「柔軟な対応」をなすということになる。決定論的ではあるが、「柔軟な対応」という面で非決定論的であるという、アンビヴァレント（両面的）な脳に関する見解ということになるだろうが、それはともあれ、ディドロは、心的過程における「柔軟な対応」ということを踏まえて、これを人間が「修正可能な存在」（*l'être modifiable*）である⁽³⁸⁾、とする問題に連関させ、普遍道徳の存立、あるいはその優位を確立する方途を模索していくのである。

確かに、ディドロにおいて、このような人間の心的過程における「柔軟な対応」が、各人の行動を調整し修正しうるとしても、このことから、身体組織が不全で欠陥のある各人をして、自ずとその態度や行動を、普遍道徳の規範に合致させる「修正可能な存在」とすることに直結するのであろうか。ディドロによれば、そこには、心的過程の外部からくる刺激、たとえば奨励（*encourager*）や匡正（*corriger*）が意図され、感覚を経由して受けとめられる外部の刺激が不可欠なのである⁽³⁹⁾。したがって、心的過程における「柔軟な対応」は、それ自体に、自発的な能動性がなく、受動性にとどまることが明らかとなる。

こうして、ディドロにおいて各人は、その資質や属性を、身体組織によって決定されている。そして、心的過程の「柔軟な対応」と、それに連関する「修正可能な存在」も受動性にとどまる。しかし、そうであっても、人間の存在「様態」は固定化されたままではなく、修正可能であるとするには、心的過程に外部からくる刺激が不可欠なのである。「柔軟な対応」と「修正可能な存在」ということは、人間の存在「様態」の修正に

において、いわば、必要条件とはなりえても、十分条件にはなりえず、外部の刺激によって十分条件がみたされるとき、普遍道徳の存立、あるいはその優位の確立に向けて、人間の存在「様態」を修正する展望が開けるのである。

ところで、ディドロにおけるプシュケ（心的能力、心的過程を包含する心的領域）は、機械論的視座からみられた、外的刺激を受けとめる受動的な容器（ディドロは楽器に類比したが）のようなものであり、それは「必然性」と決定論に支配された容器である。ディドロは、とりわけ感性をベースにする記憶（想起）や想像作用が有機的能力として、心的過程にもたらす「柔軟構造」にもっぱら注目する。しかしその反面、悟性（entendement）、意志作用（volition）判断力（jugement）、といった心的能力が、心的過程において、熟考し、比較照合し、選択し、判断することで顕在化させる能動性には、積極的な関心を向けないし、重要視もしない。むしろ、感覚への刺激によって引き起こされた機械論的反射とみなすにとどまる。ストラグネルによれば「ディドロの巧妙さにもかかわらず、……人間の脳的作用に関する記述は、不満足なもの」であり、「機械論的な弱点を露呈するものである」⁽⁴⁰⁾とされる。こうした弱点を指摘される主因は、心的過程における能動性に対するディドロの関心の低度、あるいは消極的なスタンスにあるといえよう。これを端的に示しているのが、ディドロにおける意志の自由の否認である。すなわち、意志は「必然性」の帰結であるとし、意志自体の自律的で能動的な作用を認めないことである⁽⁴¹⁾。

さらにまた、心的過程における能動性に対するディドロの関心の低度あるいは消極的なスタンスは、なにに基因するのであろうか。それは、ディドロの「実体はひとつ（物質＝身体）である」とする実体論的立場、すなわち、心も身体もそれぞれ実体であるとする心身二元論（それが神学的伝統を反映するものであろうとも、あるいはデカルト（Descartes）以来の形而上学を反映するものであろうとも）を克服すべき対象である、とするディドロの実体論的立場に基因するものである。ディドロはデカルト的立場を代弁するダランベールとの対話で、「宇宙のなかにも、人間のなかにも、動物のなかにもただひとつの実体しかない」⁽⁴²⁾と主張し、自らの立場を貫徹しようと試みている。ともあれ、身体（物質）をただひとつの実体とすれば、当然、プシュケは、実体として認めることはできない。したがって、プシュケは自立した心的領域（心的能力、心的過程を包含する）を確保しえず、受動的な容器であることを余儀なくされる。プシュケは、受動性を特徴とすることになる。

こうしてディドロにおいて、意志の自由の否認と「実体はひとつである」とする立場の貫徹が、プシュケを受動性におき能動性を認めないことから、普遍道徳も、実体論的に身体組織に基礎づけられはしても、それ自体で存立することはままならず、むしろ存立する可能性を奪われるという困難性に直面することになる。この困難性を解消すべく、

ディドロは普遍道德の存立に外部からくる刺激を要請することになるのである。ちなみに、ディドロによる心身二元論を克服する試みが、依然として、アポリアを残存せしめていることは、以上のことでも明らかであろう。

さて、これまで考察してきたディドロの普遍道德に関する見解を約言しておこう。

人類の文明社会においては、各人の福利と一般的かつ共同的な福利とを結びつける普遍道德が存立する社会、あるいは普遍道德の優位を確立する社会が望ましいにもかかわらず、普遍道德と合致しない個別道德に従う多数の人々が存在しているので、普遍道德の存立やその優位を確立することが困難な事態に直面しているということ。それでも、望ましい社会への変換は、個別道德を普遍道德に合致させること、あるいは個別道德を普遍道德に同化することによってのみ達成されるということ。確かにディドロにおいて、各人の心的過程に見出される記憶（想起）と想像作用がもたらす「柔軟な対応」が、「修正可能な存在」に連関されるとしても、心的過程それ自体において、各人は、自在に身体組織の不全や欠陥ある資質を埋め合わせ、補完し、普遍道德に合致・同化する存在へと修正されることはない。なぜなら、心的過程は受動性にとどまり、能動的に修正することなど期待されえないからである。むしろ、多数の人々は、身体組織の不全や欠陥ある資質によって、普遍道德の明確なヴィジョンを認識することも妨げられ、普遍道德への合致・同化も妨げられるのであり、そこで「修正可能な存在」を現実化するには、延いては、普遍道德の存立、あるいはその優位を確立するには、各人の心的過程に外部からくる刺激が不可欠なものとして要請されるということである。

それでは、各人の心的過程に外部からくる刺激とは、なにであるのか。それは、普遍道德の存立、あるいはその優位を確立させる実効的で有用性のある手段に他ならず、ディドロが提示するのは、適切に構成された統治形態によって遂行される立法が各人にもたらす刺激、すなわち、刑罰（les châtiments）と報償（les recompenses）という刺激である。ディドロは、『ダランベールの夢』でボルドゥーに語らせる。刑罰と報償は、「悪人と呼ばれる修正可能な存在を矯正し、善人と呼ばれる修正可能な存在を激励する手段ですよ」⁽⁴³⁾と。

こうして、各人の個別道德を普遍道德に合致・同化させ、普遍道德の存立、あるいはその優位を確立することを可能とするのは、政治的手段であることが明らかとなる。ここに、普遍道德は政治的問題に連関され、そして政治的解決を要請されるという、強度の政治的含意をもつことになるのである。結局のところ、普遍道德は道德的概念にとどまらず、ディドロにおいて、政治的概念である一般意志の概念化に通底していくのである。（これに関する踏み込んだ考察は、ディドロにおける一般意志を主題化するときに、

J. ルソーとの関連・対比を視野に入れながら試みたい)。

ところで、適切に構成された統治形態とは、どのようなものであろうか。

ディドロによれば、人間の存在「様態」の区分において、最良の「様態」に属する人々、すなわち、「知性と才能がある人々」(les gens de savoir et de mérite)であり、理性と公正によって導かれ、冷静で健全な判断を下し⁽⁴⁴⁾、その存在「様態」そのものが、普遍道徳とならぬ抵触せず、それどころか、普遍道徳を認識し、それを体現＝実体化する人々でもあり、ディドロが賢者(les sages)と総称する人々であるが、適切に構成された統治形態とは、賢者によって構成される統治形態である。

ディドロにおいて、賢者は、人類の文明社会で少数者にとどまるとしても、社会から疎外を宣告されたアウトサイダーではないのであり、賢者は、異なっているからではなく優越しているがゆえに傑出しているのである。そして賢者は、類の生理学的組織がもつ、秩序と調和の小宇宙的な現れであり、賢者は、自らの知性を通してのみならず、かれの全存在において宇宙と和合するのである。したがって、賢者だけが、普遍道徳の原理についてさえぎるもののないヴィジョンを享受でき、そして普遍道徳を認識することができるとともに、また「繊細な精神」(esprit de finesse)をもつがゆえ、人類の文明社会を導くことに、生来、向いているとされるのである⁽⁴⁵⁾。それゆえ、賢者による統治こそ、道徳的にも政治的にも「調和的でよく秩序づけられた活力ある体制」⁽⁴⁶⁾を実現することにおいて幸運をもたらす、とされるのである。

要するに、賢者によって普遍道徳が認識され、また体現＝実体化され、そして統治されることこそ、普遍道徳の存立あるいはその優位の確立、が直面した困難を克服する方途となるのである。こうして、ディドロにおいて普遍道徳が包含する問題は、第一義的には普遍道徳の認識問題であるが、結局のところ、「賢者による統治」という政治的問題に帰着することになったのである。

ちなみに、賢者という人物表象が、ディドロの知的活動において具現化されたものとしては、すでに論及した『盲人書簡』におけるサンダーソンや『グランベールの夢』におけるボルドゥーであろう。とくに、ディドロは「賢者の本質的特徴を定義するための代弁者としてボルドゥーを使ったのみならず、賢者としてボルドゥーを描写している」⁽⁴⁷⁾と指摘されるごとく、ボルドゥーを冷静沈着な普遍道徳を認識しうる賢者の典型として提示しているのである。他方、ディドロが、自ら直面した時代状況への現実的対応として「賢者による統治」を踏まえ、それを投影したものである「賢者としての君主と助言者」による開明君主政を支持し、積極的にコミットしたことは、指摘するまでもない周知の事実である。「賢者としての君主」という人物表象は、もともと、『百科全書』の項目論文「政治的権威」(Autorité politique)において、アンリー 4 世(Henri IV)の肖像に描かれていた⁽⁴⁸⁾。つまり、社会の政治的救済者として、もっとも開明的な臣下

の英知に助力をもとめる開明的な統治者、という人物表象である。このような人物表象において、普遍道德の認識、その体现＝実体化、そして普遍道德に依拠する統治が構想されたのである。

このような「賢者による統治」は、すでに考察した「ディドロにおける服従契約論」の帰結でもあろうが、なによりも、実体論的問題化がもたらす普遍道德の実体化の必然的な帰結であるといわねばならない。

ところで、ディドロの「賢者による統治」は、意外にも、プラトン (Platōn) が、イデア論の立場からなした「哲人による統治」の構想を連想させるのである。すなわち、哲学的立場は対極的でありながらも、善のイデアを洞察・認識し体现する「哲人による統治」と、普遍道德を認識し体现する「賢者による統治」は、きわめて類同的である。いずれも、個に定位せず類に定位しつつなされる、普遍主義的で実体論的な問題化の所産であるといえよう（これは、西欧思想史において、根強いプラトンの呪縛といってもよからう）。

3. おわりに

さて、以上の考察で、ディドロにおける普遍道德の骨子は、明らかとなったであろう。

ディドロにおいて普遍道德をも含む〈道德的なもの〉は、身体組織に基礎づけられ、身体組織に対して必然的な従属関係にあるもの、換言すれば、人間の生理学的条件によって本質的に決定されているものとされたが、人類の文明社会における普遍道德の存立、あるいはその優位の確立が困難に直面し、それを克服する方途として、普遍道德を認識し、体现＝実体化しうる「賢者による統治」という〈政治的なもの〉を要請することになったのである。こうして、ディドロの普遍道德論は、道德の延長線上に政治が立ち現われ、政治的問題に連関していくのである。ディドロにおいて、普遍道德という道德的概念は、政治的概念へと変容され、「普遍道德—個別道德」という概念装置は、その内実もろとも、「一般意志—個別意志」という概念装置に置き換えられ、普遍道德が包含した問題を継承しつつ、一般意志が、実体論的に問題化されていくのである。ここに、ディドロにおける普遍道德は、一般意志の概念化の基礎、あるいは概念装置を提供するものであることが、明らかとなるのである。実際、ディドロは、『百科全書』の項目論文である「自然法 (Droit naturel, 1755)」において、「普遍道德」を「一般意志」へと置き換え、政治に関する言説を展開しているのである⁽⁴⁹⁾。

それにしても、ディドロの道德論で特徴的なことは、実体論的な分析的記述に終始し、理論的説明や展開が乏しいことである。J. シュニーウィンドが、冒頭で触れた浩瀚な研究書において、ディドロを対象とするとき「理論なき道德」⁽⁵⁰⁾として主題化しているこ

とは、正鵠を射ているといえよう。このことは、実体論的問題化の当然の帰結であるといえ、それまでであろうが、それにしても、道徳論として欠落したものがあり、たとえば「動機についてのなんらの説明も提供しない」⁽⁵¹⁾とされることなど問題含みであるといえよう。

ともあれ、当面する主題であった、ディドロの普遍道徳に関する掘り下げた考察は、なされたといえよう。今後は、機会を改めて、これまでなしてきたディドロに関する考察を踏まえ、また「ルソーにおける一般意志」との関連・対比を視野に入れ、「ディドロにおける一般意志」を主題化し、その概念的特質を明らかにする考察をなしていきたい。

《注》

- (1) 拙稿「ディドロにおける服従契約論」(拓殖大学論集第 191 号)。
- (2) 拙稿「ディドロにおける一般意志の基礎——人間観ならびに自由に関する見解に関連して——」(拓殖大学論集第 229 号)。
- (3) Anthony Strugnell, *Diderot's Politics, a Study of the Evolution of Diderot's Political Thought after the Encyclopédie* (Martinus Nijhoff, 1973), p. 1.
 ちなみに、ディドロによるシャフツベリのこの訳書 (『Essai sur le mérite et la vertu』1745) は、ディドロが独自に抜粋・編集し翻訳したものである。
 シャフツベリは、「人間は孤立した存在である」とするホッブズ流の自然道徳観に反対し、「人間は社会的存在である」と主張した。これは、ディドロの「社会性 sociabilité」という基本的カテゴリーに、グロチウス、プーフENDORF 系譜とは別の角度で影響を与えたと思われる。また、シャフツベリは、キリスト教的原罪という考え方には反対し、善と美の調和する世界観を主張した。
 シャフツベリの道徳哲学は、イギリス本国では F. ハチソン、J. バトラーらに継承される。他方、フランスでは、ディドロ、ダランベールなどの啓蒙主義に、またドイツでウインケルマン、ヘルダー、ゲーテらに影響を与えた。
- (4) J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy—A History of modern moral philosophy* (Cambridge. U. P., 2005) p. 466.
- (5) Strugnell, *op. cit.*, p. 232.
- (6) Cf. Elisabeth de Fontenay, *Diderot ou le Matérialisme enchanté* (Paris, Grasset, 2001).
 フォントネは、ディドロの知的活動におけるこの断片化 (fragmentation) に注目し、ディドロの哲学は、われわれが必要とする多様な断片化において、われわれを普遍主義へと向かわせることができる道を開いた、と積極的に評価しディドロの知的活動を多面的に考察している。
- (7) 拙稿「ディドロにおける一般意志の基礎」(拓殖大学論集第 229 号) 2-4 ページを参照されたい。
- (8) コンディヤックは、18 世紀感覚論の代表者であり、ディドロの同時代人であるにとどまらず、ディドロが主宰した『百科全書』においても、重要な役割を担ったとされる。
 主著として『人間知識起源論』(*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746) 『感覚論』(*Traité des sensations*, 1754) がある。
- (9) A. Strugnell, *op. cit.*, p. 17.
- (10) Cf. 《Lettre sur les aveugles》, in D. Diderot, *Oeuvres philosophiques*, éd. P. Vernière

(Paris, Garnier, 1956), pp. 120-125. (以下, O. PH. と略記)。

なお, こうしたサンダーソンの思想的立場とその見解の要約には, ストラグネルの注解も参照した。Cf. Strugnell, *op. cit.*, pp. 17-18.

- (11) ここでいう持続する研究の開始とは, 概略, 次のようなものである。

ディドロは, 1754 年に『自然の解釈についての思索 (*Pensées sur l'interprétation de la nature*)』を著し, そこで, 生命のない物質と生きた物質の組織にかかわる問題化において, 一連の命題を定式化してみせる。以後, ビュフォン (Buffon) やモベルティユイ (Mauvertuis) を熱心に読むなかで, 医学的かつ動物学的探究へ向って増大する関心を示していく。そして『百科全書』の本文原稿の作成が終了した 1765 年頃から著名な生理学者トロンシャン (Tronchin) やボルドゥー (Bordeu) との接触を通じて, また A. ハラー (Haller) の『人体生理学要綱 (*Elementa physiologie corporis humani*)』を読み, 注解をなすこと (エクレクトィスムと「断片化」の実践) によって, 生理学における近來の諸発見を吸収同化することに専心していく。要するに, ディドロにとって人間の自然 (= 本性) の真なる理解への道は, 生物科学, とりわけ生理学にあることが, 明らかとなる。こうしたディドロの研究プロセスは, 知識の確実な基礎 (= 実体的基礎) を確立しようとする実体論的問題化の提唱に至るプロセスである。

- (12) ストラグネルによれば『盲人書簡』の真の価値は, 宇宙に関する, そして宇宙における人間の位置に関する伝統的見解からの根本的な離反に存する」とされ, 『盲人書簡』の執筆がディドロに惹起した問題の重大さを指摘している (Cf. Strugnell, *op. cit.*, p. 17.)。

- (13) Cf. Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, (Paris, Colin, 1962), p. 286.

- (14) 『ダランベールとディドロの対話』(*Entretien entre D'Alembert et Diderot*, 1769) のなかで, ディドロはダランベールに向って, 「われわれは, 決して結論を導き出しはしない。結論は, すべて自然によって導き出されるのだ。……われわれは, 経験によって認識した現象を記述することしかできないのだ。連関した現象は, 数学, 物理学, その他の精密科学においては, 必然的であり, 道徳, 政治, その他の推測科学においては, 偶然的なものなのだ」(O. PH., p. 279.) と断言し, 学問的な軸足を思弁ではなく記述におくことを表明している。

- (15) 拙稿「ディドロにおける服従契約論」(拓殖大学論集第 191 号) 2-3 ページを参照されたい。

- (16) O. PH., p. 92

- (17) 『盲人書簡』以後の, ディドロにおける知的活動の主要な著作は, 『自然の解釈についての思索』(*Pensées sur l'interprétation de la nature*, 1754), 『ダランベールの夢』(*Rêve de D'Alembert*, 1769) 『生理学要綱』(*Elément de Physiologie*) であろう。このなかで『生理学要綱』に関していえば, 1776 年頃から, ハラーの『人体生理学要綱』(注(11)で言及した)を読みつき, 注解を付した大量なノートを作成していき, それをベースにして, 晩年 (1779-1782 年), 公刊の意図をもって編集し始めるが, 結局, 公刊は死後となった著作である。

『生理学要綱』をみると, ハラーの著作を越えた問題関心を示し, 人間 (人体) のみならず, 動物, 植物, 無機物までもを視野におさめ, 当時最新の, 医学者や生理学者や博物学者の業績を読み, それらを活用して, 存在論から認識論そして道徳論や美学にまで至る壮大な構想を展開したものといえよう。ディドロにおいて, 『生理学要綱』は, 単に生理学の領域にとどまるものではなく, 道徳論や美学にまで踏み込んだきわめて重要な大作であったのである。

こうして, 『生理学要綱』に集成される大量なノートの作成は, ディドロの実体論的立場の確立にとって, 決定的に重要な位置を占めるものであったといえよう。

なお, 『生理学要綱』は, J. アセザと M. トゥルヌーが編集した『ディドロ全集』第 9 巻に収録されている。D. Diderot, *Oeuvres Complètes*, éd. J. Assézat et M. Tourneux, (Paris,

- Garnier, 1875-1877), 20 vols. 以後, この全集からの引用に際しては, A. T. と略記し巻数とページのみを記すことにする。
- (18) Cf. Strugnell, *op. cit.*, p. 18-19.
- (19) A, T., X. pp. 124-125.
- (20) Strugnell, *op. cit.*, p. 19.
- (21) D. Diderot, *Correspondance*, ed. G. Roth, vols. 13 to 16 with the collaboration of J. Vartoot, (Paris, Les édition de Minuit, 1955-1970), 16 vols., V, p. 84. (Quoted by Strugnell, *op. cit.*, p. 19.) (以下, CORR と略記)。
- (22) Strugnell, *op. cit.*, p. 19.
 こうして, ストラグネルは, ディドロにおいて, 「倫理を通して哲学から政治学へと導く糸は, とぎれなく続いている」とする。(pp. 19-20)
- (23) Cf. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphsik der Sitten*, 1785 (『人論の形而上学基礎づけ』), *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788. (『実践理性批判』)
- (24) Cf. A. T., XI, p. 124. Strugnell, *op. cit.*, p. 24. fn., 18.
- (25) Cf. CORR., V, P. 84. (Quoted by Strugnell, *op. cit.*, p. 19.)
- (26) Cf. Strugnell, *op. cit.*, p. 20.
- (27) Cf. O. PH., p. 354.
- (28) *Ibid.*, p. 354.
 なお, 『ダランベールの夢』は, ディドロの知的活動において, 思想的エッセンスが凝縮されたもっとも密度の濃い作品である。
- (29) Cf. Strugnell, *op. cit.*, p. 20.
- (30) D. Diderot, *Oeuvres romanesques*, éd. H. Bénac (Paris, Garnier, 1951), p. 574. (以下, O. RO. と略記)。
- (31) O. RO., p. 670.
- (32) 『運命論者ジャック』における, ディドロの運命論という主題に関する論じ方は, 著しく対立する解釈にさらされているが, ここでは当面する主題ではないので, 立ち入った論及は控えたい。ちなみに, 典型的な解釈とされるものを挙げると以下の 3 点である。
 ①P. Janet, *La philosophie de Diderot. Le dernier mot d'un matérialiste* (Nineteenth Century, 1881).
 ②P. Hazard, *La Pensée européenne au XVIII siècle* (Paris, Fayard, 1963).
 ③J. R. Loy, *Diderot's Determined Fatalist* (New York, King's crown press, 1950).
 ①は, ディドロが知的活動の後期において, マテリアリズムを放棄したと理解し『運命論者ジャック』は, 決定論のあらゆる形態への風刺であると主張しうる, とするものである。②は, 最終的には運命論が優位を占めていることが立証され擁護されている, とするものである。③は, ①, ②に比べてより複雑な見解であり, 運命論の擁護でも攻撃でもなく, ディドロによって展開された意識の理論に注目し, 変化のために決定的要素にしたがって行動する精神的な意志の力によって達成される自由という意味において, 自己創造的因果性と決定論のマテリアリズムは共鳴している, とするものである。(Cf. Strugnell, *op. cit.*, p. 49. f. n. 63.)
 なお, 自由意思を認めないことを包含する, ディドロにおける自由に関する見解については, 前掲拙稿「ディドロにおける一般意志の基礎 — 人間観ならびに自由に関する見解に関連して —」の 5-10 ページを参照されたい。
- (33) O. PH., p. 274.
- (34) O. PH., p. 364.
- (35) Cf. O. PH., p. 274.

- (36) O. PH., p. 271.
- (37) Cf. Strugnell, *op. cit.*, p. 21.
- (38) これに関して、ストラグネルは、プシュケを構成する心的能力として、すなわち、修正能力 (modifiability) として理解しているが、心的能力としての修正能力という明確な説明は、ディドロにおいて見出せないのである。したがって、それは誤解といわねばならない。ディドロは、修正能力ではなく、心的過程に見出せる「柔軟な対応」を踏まえて、これを修正可能な存在へと連関させるのである (Cf. Strugnell, *op. cit.*, p. 20.)。
- (39) Cf. O. PH., p. 365.
- (40) Strugnell, *op. cit.*, p. 22.
- (41) ディドロの自由に関する見解については、前掲拙稿「ディドロにおける一般意志の基礎——人間観ならびに自由に関する見解に関連して——」5-10 ページを参照されたい。
- (42) O. PH., p. 278.
- (43) O. PH., p. 365.
- (44) Cf. O. PO., p. 357./Strugnell, *op. cit.*, p. 23.
- (45) Cf. Strugnell, *op. cit.*, pp. 25-26.
- (46) O. PO., p. 354.
- (47) Strugnell, *op. cit.*, p. 25.
なお、『ダランベールの夢』は、その登場人物である熱狂的なダランベールが個別道徳を表象し、レスピナス嬢が通常道徳を表象し、ボルドゥーが普遍道徳を表象する人物として、描かれていると理解することも困難ではない。
- (48) D. Diderot, *Oeuvres politiques*, éd. P. Verniere (Paris, Garnier, 1963), pp. 18-19. (以下 O. PO. と略記)。
- (49) Cf. O. PO., pp. 29-35.
- (50) J. B. Schneewind, *op. cit.*, p. 466.
- (51) *Ibid.*, p. 470.

※本稿は、平成 20 年度後期、特別研究制度の適用を受け、
研究に従事したその成果の一部である。

和辻哲郎とヘルダーリン

— ヘルダーの人類史哲学との親和性 —

田 野 武 夫

WATSUJI Tetsuro und Hölderlin. Der Zusammenhang
mit Herders Philosophie der Geschichte der Menschheit

Takeo TANO

キーワード：和辻哲郎，ヘルダーリン，ヘルダー

1. 序

時代も場所も異なるものの詩人ヘルダーリン（1770-1843）と和辻哲郎（1889-1960）には、ヘルダー（1744-1803）の人類史哲学という共通の基盤がある。ヘルダーリンの後期作品群では民族の文化的精髓としての「自然」が、アジアの地より西欧へと伝播する情景が描かれる。この文化移動のイメージの根底にあるのはヘルダーの人類史哲学であり、それがヘルダーリンの後期詩作の思想的支柱となっている。

和辻哲郎もヘルダーの「生ける自然」の「解釈」としての風土論を起点にし、『風土——人間学的考察』（1935）を著した。彼は『風土』の第五章、「風土学の歴史的考察」においてヘルダーの風土論の本質を簡潔にまとめている。そこで展開をみるドイツ観念論に関する彼の論考は、後期ヘルダーリンの思想的背景とも深い内的連関を有している。

和辻はヘルダーの風土と歴史に関する哲学について、「自然」が自然科学的な「認識」の対象としてではなく、内的なものの表出としての「しるし」Zeichen として捉えられていると主張する（Ⅷ, 210）^①。和辻は「自然」を「『しるし』」として扱うとことを、「『風土の精神』 Geist des Klima をとらえること」とも言い換えている。これは各々の文化的表象の背後にある包括的精神を前提としており、ヘルダーリンのヘルダー受容の姿勢と本質的に一致している。本論ではこの点に着目し、両者の共通性について考察する。

和辻の思想については、両極的な議論が展開されてきた。解釈学が本質的に持つ恣意性が自由主義哲学をもたらし、和辻においてそれが日本主義として表出したとする戸坂潤氏の批判⁽²⁾や、直観に基づく詩人的構想力に和辻の思想世界の価値を認める坂部恵氏の論考⁽³⁾などがその代表的な例である。これに対し、部分的評価を排し和辻の根本志向を明確にすることによって全体像を明らかにしようとする津田雅夫氏の考察⁽⁴⁾が、解釈の両極性を克服する試みとして挙げられる。

本論は、和辻の詩的傾向の一要素を照らし出すことを目的とする。その為、戸坂氏等の論考で主なテーマとなっているイデオロギー問題には踏み込まない。本論の内容は、和辻の文学性に光を当てた坂部氏の視点と共通点を一部有している。和辻の風土論の思想的支柱であるヘルダーの思想およびドイツ観念論と並んで、本論ではさらに、これまで論じられてこなかった同時代の詩人ヘルダーリンとの親和性を指摘することによって、和辻の詩的傾向の新たな側面を浮き彫りにしたいと考える。

2. 和辻哲郎のヘルダー論と自然

和辻が風土論に関心を抱いた契機は、1927年ベルリン滞在時にハイデガーの『存在と時間』を手にした時であった。彼はハイデガーが人間存在の構造に関して時間性に目した点に啓発を受けつつも、その論の中で時間性と本来表裏一体であるべき空間性が欠如していることに疑問を持った(VIII, 1)。これがきっかけとなり、空間的「風土」の問題に没入することになる。和辻がその際モデルの一つとしたのがヘルダーの歴史哲学であった。

和辻は『風土』出版の後、主著の『倫理学』下巻(1949)、また『近代哲学の先駆者』(1950)においてもヘルダーを取り扱っている。和辻におけるヘルダーの思想受容は、歴史哲学とその枠内での精神の風土学にはほぼ限定されている⁽⁵⁾。しかしその内容は18世紀ドイツ精神界において展開された自然概念の本質を突いたものである。特に18世紀全般のドイツ思想史の観点から自然思想を論じている『風土』の最終章「風土学の歴史的考察」内の「二、ヘルデルの精神風土学」と「三、ヘーゲルの風土哲学」は、ヘルダーリンと同時代の自然思想を見る上でも興味深い内容となっている。以下、同章における「自然」を巡っての和辻のドイツ観念論像を概観する。

和辻が「風土学の歴史的考察」で主に扱っているヘルダーの著作は、『人間形成のための歴史哲学異説』*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) と『人類歴史哲学の諸理念』*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784) の二著である。和辻が強調するのは、ヘルダーが特定の気候条件とそこに形成される文化を統合して「風土の精神」を提唱した点である。これが気候風

土と文化形成を一つにして「風土」と捉える和辻の思考の原型となっている。

「風土の精神」を論究するヘルダーの学問を、和辻は「生ける自然の解釈」と定義する。ここでヘルダーの構想する「自然」概念が話題となる。ヘルダーの歴史哲学は目的論を主な特徴としているが、彼において歴史を形成するものは「自然」とされる。和辻が重要視しているヘルダーの『人類歴史哲学の諸理念』序文は以下のようにになっている。

自然は自立した存在ではない。神が数々の御業において全としてあるのである。それでも私なら、いかなる認識可能な被造物も深い畏敬の念なしには呼び得ないこの神聖な名を呼ぼうと思う。常に神聖さを十分に示すことができるわけではないが、少なくとも誤用はしえないような通常的な言い方で呼びたいのだ。我々が生きる時代の相当数の書物によって「自然」という名が、意味の無い卑しいものとなっている者は、その代わりにかの全能の力、善、英知を考えるが良い。そして地上のことばでは呼ぶことのできない不可視の存在を、自分の魂の中で呼ぶがよい⁽⁶⁾。

引用には「自然」ということばが本来含み持っている意味が示されている。ヘルダーの主張では、「自然」とは単なる可視的な形象物や生物学的な意味での本性ではなく、神的精神や全能の現れである。この「自然」は、本来は名付け難いものであり、直感的にのみ把握可能な包括的概念である。ヘルダーにおいては、この全的自然を解釈することが風土に基づく人類史を考察することになる。

和辻は、このヘルダーの精神風土学が、ドイツ観念論にも大きな影響を与えていると見ている。フィヒテにおける民族個性の力説、シェリングにおける生ける自然の把握、ヘーゲルによる世界史の地理的根底の認識——これらは全てヘルダーと無関係ではなく、特にヘーゲルにいたっては同一の精神風土学の構想を示していると彼は考えた。

フィヒテの場合、ヘルダーが構想したような風土の概念は持ち合わせていなかったものの、「神的な物の特殊法則」としてヘルダーと類似した自然概念を提示している。フィヒテは『ドイツ国民に告ぐ』（1808）において、個人や種々の民族が持つ「精神的自然」die geistige Naturの存在を主張する。この「精神的自然」もまた、目には見えない実体なきものであるが、「国民」と「根源的生の源泉」をつなぐ重要な役割を担っている。この精神性を帯びた「自然」のみが、国民の現在あるいは将来の「威厳、徳、功績」を保証し、同時に一民族が持つ国民性を徹底的に規定する。民族を構成する一個人は、このような「精神的自然」それ自体を概念的に把握することは無いが、支配者、土地、戦争によって形成される「歴史」を共有することによってこれを自覚するのである。共有すべき劇的「歴史」が無くとも、ドイツ民族のように形而上学的な「精神的自然」によって民族の統一の概念を持つ民族もある（VIII, 224-225）。

フィヒテの構想する自然は、国家や歴史などの価値体系の中で、いわば個人および共

同体の自我の運動によって客体化される側面を持つ。これに対しシェリングは、自然を「生産されたもの」ではなく、「生産性」と捉えた。彼は、人間が自然を認識する以前に自然が存在している点を強調する。よって自然内にある個々の要素は、自然一般の理念によって初めから規定されている。この全体者としての自然が、生において己を現わす時、創造的な力、形成の原理として機能する（Ⅷ, 225-226）。和辻は、シェリングが自然による生の形成のプロセスだけでなく、完成がいかなる時も出現し得る点を取り上げた点において、シェリングが文化の並列的存在を承認していた事実を見出す。これがヘルダーの「精神の風土学」と原理的同一性を示すことになる。

和辻は、このようなフィヒテ的価値の問題とシェリングの自然哲学の総合としてヘーゲルを捉えている。ヘーゲルは、「自然」とは、「精神」が観念として己れを自覚し、客体化したときに生じるものと『エンチクロペディー』（1817）において規定している。ヘーゲルにおける「自然」とはつまり、「精神」の自己客体化である。さらに「精神」は、この自己客体化した「自然」を場として、文化形成へと発展する主体性も有している。「精神」は、単に思惟や観念だけでなく、物質性を具えた現実でもあるのである。

この場合「自然」は、「精神」の発展段階の初期において諸民族の生活、体格、倫理的傾向などの「地理的な部分世界」として顕現する。次にこの自然を場として、「精神」の客体化、すなわち「特殊な民族としての精神」が生じる。各々の民族が持つ特殊性を規定するのは地理的、風土的要因であり、ここに和辻はヘーゲルの精神現象学の中に風土的要素を見る。

『歴史哲学』序文における「世界史の地理的根底」においてもヘーゲルは、同様の趣旨を述べている。個々の民族がもつ「特殊原理」の相違、すなわち「自然」の相違は、「精神」が自己を展開する特殊な可能性であり、「地理的根底」を形成する。ヘーゲルはここで地理的要因を「外面的な地方」とは見ずに、民族の性格や類型と密接に関連した「地方の自然型」Naturtypus der Lokalität として考察の対象とすることを要請する。和辻は、ヘーゲルのこのような自然類型を「精神の風土学」の典型と位置付けている（Ⅷ, 230）。

無論和辻は、ドイツ観念論を中心としたこれらの風土論を盲目的に評価しているわけではない。特に彼はヘルダーの自然規定に関して、その矛盾を指摘している。ヘルダーの「生きた自然の解釈」とは本来、生理学的法則では説明しきれない因果関係の法則を、具体的な諸民族の生に即して抽出し、風土的構造の意義を把握することである。しかしヘルダーが自然科学的手法を否定したのは、原理的要請に根ざしたものではなく、単に当時それが学術的に未発達だからという消極的理由によるものだった。ヘルダーは、実際は自らが提示する「生ける自然」が自然科学的に解明されうると捉えていたのである。その結果、「空気」に関する論述など中途半端なたちで自然科学的観点を取り入れて

いるが、将来的に更なる解明がなされることを前提としている上に「精神の風土学」には何ら寄与していない、と和辻は述べている（Ⅷ, 215）。

とはいえ、和辻の風土論がヘルダーの「生きた自然の解釈」を契機としていることは紛れもない事実であり、頑なに学術的客観性に和辻が固執するのも、ヘルダーの魅惑に陥ることを意識していたからともいえよう。特に和辻が、各共同体の文化的精髓を示す「自然」を18世紀ドイツ精神界に共通する要素と見ていることは重要である。この統合概念としての「自然」のイメージは、ヘルダーリンの後期詩作の特質とも合致している。

3. ヘルダーリンとヘルダーとの関係

ヘルダーリンのヘルダー著作への取り組みは青年期に始まっており、デンケンス・マウルブロン僧院学校時代（1784-1788）、チュービンゲン大学神学寮時代（1788-1793）にその痕跡を見出すことができる。1788年作の詩『静けさ』では、スコットランドの吟遊詩人オシアンの名が記されているが、その典拠の一つとして想定されるのがヘルダーの『オシアンと古代民族に関する往復書簡抄録』（1773）である。また、1790年の修士課程入試論文「サロモンの諺とヘシオドスの『労働と日々』との類似」についても、ヘルダーの『書簡、神学に関する研究』（1780/81）と『ヘブライ詩の精神について』（1782/83）を典拠としている⁽⁷⁾。1794年のヴァルタースハウゼン滞在時では、実現はしなかったものの、ヘルダーの編集する『ヒューマニズムのための書簡』への寄稿も予定していた。1795年のイエーナ滞在時には、ヘルダーと実際に交流を持つに至った⁽⁸⁾。

ガイアーは、ヘルダーリンの古典世界と近代ドイツとの言語的、文化的区別は、ヘルダー研究によって始まったと言明している⁽⁹⁾。しかしながらフランクフルト滞在期（1796-1798）以前の段階でのヘルダーリンの思想的取り組みは、ギリシア古典文学、プラトン、フィヒテ、シラー、カント、ルソーが主たるものであり、ヘルダーの思想はまだヘルダーリンの詩作全般に波及しているとは言い難い。従ってこの時期にはまだヘルダーの思想を基盤とした東方志向は希薄である。

ヘルダーリンが構想した西洋の文化的根源領域は、フランクフルト滞在期までは主に古代ギリシアを実質としていた。しかし詩『ドナウの源へ』などの河流詩群が示すように、ホンブルク滞在期（1798-1800）以降、この根源領域の地理的・文化的範囲が「アジア」、「東方」、「オリエント」などの言葉で示される東方領域へと拡大する。またこれらの河流詩群に見られる東方から西洋への河流のモチーフは、ヘルダーの人類歴史哲学における文化移動の観念を色濃く反映しており、ヘルダーリンの根源志向の新たな展開と見ることができる。自らの詩人としての不確実な存在基盤、ドイツにおける革命運動の挫折などにより、フランクフルト期までの調和的・ギリシア的理想郷のイメージが

破綻し、古代と近代を結ぶ視点の変更を迫られた点が背景としてあった。この後期詩作への転換期の思想的支柱となったのが、ヘルダーの人類歴史哲学である。

ヘルダーリンは自らの詩作品の中でしばしば「自然」の特質を示すものとして「若々しい」jugendlich という形容詞を用いている。彼は「自然」の持つこの特質を、さらに「若返る」sich verjüngen という動的イメージにおいても展開し、既存の社会的・文化的制度の解体・再生といった歴史的次元にまで発展させている。この「若返り」の思想の背景には、「ゲーニウス」（精霊・守護神）の再来を中心思想としたヘルダーの論文『ティトーンとアウローラ』*Tithon und Auror* (1792) の影響が認められる。同論に相応して、ヘルダーリン作品における「ゲーニウス」は一文化圏内で形成される民族の共通精神という意味を含み持ち、「再来」ということばには、この民族精神の古代からの継承という意味が込められている。彼はさらにこの文化回帰に詩人の機能を加味し、「若返り」としての根源回帰が詩という媒体によって体现すると主張した⁽¹⁶⁾。

『ティトーンとアウローラ』と並んでヘルダーリンにおける文化伝播思想の背景には、和辻の場合と同様に、ヘルダーの『人間形成のための歴史哲学異説』と『人類歴史哲学の諸理念』があると考えられる。

『人類歴史哲学の諸理念』は、『歴史哲学異説』を拡大発展させた論考であるが、文化移動の骨子が端的に示されているのは『歴史哲学異説』の方である。『ヒュペリオン』における民族比較論との類似性⁽¹¹⁾、またヘルダーリンの詩作全般において詳細な民族規定が存在しない点などを考慮すれば、ヘルダーリンは主に『歴史哲学異説』を参考にしたと考えられる。

ヘルダーの『歴史哲学異説』の一つの特質は、一個人の形成と民族の形成の本質を同一視している点にある。ヘルダーの云う個人とは、一定の歴史的、風土的、共同体的な領域に属する個人である。この個人の形成は、「時代、風土、必要、世界、運命」などの様々な刺激によって呼び起こされるものと規定される。よって形成を通して到達する「人間の完全性」は、個別的でありながらも時代性を帯び、国民性を帯びたものとなる⁽¹²⁾。さらに彼は、人間の「年代」と人類の「年代」とは対応関係にあると主張する。幼年期、青年期、壮年期などの個々の年代は、緊密な継起的連関の中にある。ヘルダーの規定する人類の「幼年期」は東洋（＝オリエント）、エジプトは「少年時代」、ギリシアは「青年時代」、ローマは「壮年時代」とされる。これらの文化形成の系譜は、緊密な連関構造の中にあり、決して独立した存在ではないというのが彼の主張である。

ヘルダーは、オリエントから近代西洋へと文化が伝播する経緯を幼年期から成人期へと至る人間形成に譬えつつ、さらに成人の幼児に対する優越観を否定する。ヘルダーはこれを歴史にも適応し、近代の優越を否定した上に原初文化に優位性を認めるまでに至っている。同時に彼は、幼児と成人、すなわちオリエントと近代西洋とは文化的に不可分

であると主張する。ヘルダーのこのような思考法は、文化移動の観念としてヘルダーリンの後期詩作の思想的支柱となった。これによってヘルダーリンは、古代と近代との結びつきを再確認し、「自然」としての古代を東方のイメージと結びつける。そして古代から近代へと至る文化伝播の詩的描写が、『ドナウの源で』等の後期詩作において河流のモチーフとして描かれることになるのである⁽¹³⁾。

4. 和辻哲郎とヘルダーリン

上述の通り、ヘルダーリンの後期詩作における東方志向は、和辻と同様にヘルダーの思想を基盤としている。しかし「東方」、「オリエント」、「アジア」といった地理規定を、和辻の論考と厳密に照応させることが困難である点は認めざるを得ない。ヘルダーは『歴史哲学異説』において、オリエントからエジプトへの人類の発展をユーフラテス、オクソス、ガンジスからナイルへの移動と表現するなど、東方への言及を行っているが⁽¹⁴⁾、その「オリエント」の厳密な地理規定に関しては具体的な記述は無く、漠然とした地域概念にとどまっている。ヘルダーは人間形成の議論になると、比喩的、暗示的表現を多用する傾向があり、それに伴う明確な歴史学的規定が困難である点は否定できない。この点はヘルダーリンの後期作品における「アジア」、「東方」の地理上の曖昧さにも反映されており、当時の東方研究の限界を示している。

しかしながら18世紀のドイツ精神界におけるアジア研究が未発達であったことはいわば当然であり、これを根拠に和辻とヘルダーリンの東方志向が本質的に異なるとは言えないだろう。重要な点は、「自然」という観念が一文明圏の文化的本性を示している点を和辻とヘルダーリンが共有し、ここを出発点としてそれぞれが独自のアジアに関する思想世界および詩作を展開しているという事実である。

ヘルダーリンは、代表作である小説『ヒュペリオン』に見られるように、古代ギリシア、とりわけアテネの国家形態を「自然」と捉えた。この場合の「自然」は、気候風土によって育まれた政治、宗教、芸術の有機的関連を含めた総合的な共同体像を示している。前述の通りこの「自然」は後期の詩作においては、アジアに発祥し各文化領域を経ながら西欧に至る民族精神のイメージへと変化していった。ヘルダーリンが構想したこの自然概念を和辻のドイツ近代思想に関する考察に即して位置付ければ、ヘルダーリンもフィヒテ、シェリング、ヘーゲルと同じく、ヘルダー的自然思想の影響下にあったことが明白になる。

特にヘルダーリンの抱く「自然」のイメージが、ヘルダーやヘーゲルほどに類型化されていないにせよ、フィヒテの「精神的自然」やシェリングの人間存在を規定する神的「自然」と極めて近い思想圏内にあったことが、和辻の論考からも改めて確認できる。

またヘルダーリンがヘルダーを始めとする哲学者から際立っている特質は、「自然」による文化形成において、詩作もしくは詩的形成物の機能に最大の比重を置いている点にある。民族の文化的精髓としての「自然」が詩人のことばを通じ詩的形成物として表出するというイメージは、当然のことながら他の哲学者には見られない特質である。これらの共通点や個別的特性も和辻のドイツ観念論を巡る俯瞰的視点を通して見えてくるのである。ヘルダーリンとヘルダーの関係は、先に触れたガイアーの研究やシュミット版全集⁽¹⁵⁾などでも指摘されているが、共同体の文化的基盤を「自然」に見、風土論的視点から論じるという要素は見当たらない。この点において和辻の論考がヘルダーリンの後期詩作の特質を照らし出す重要な視座になると言える。

和辻は自らの著作でヘルダーリンに言及することはなかった。しかし決して無関心でいられる存在ではなかったはずである。『風土』は、和辻が1927年のドイツ留学の際に行った欧州旅行が極めて重要な契機となっており⁽¹⁶⁾、思想的な動機付けとなったのはすでに述べたように留学中のハイデガーの思想との邂逅である。そのハイデガーは『風土』発刊の前年に当たる1934年に「ヘルダーリン講義」を開始しており、和辻が何らかの関心を持ったとしても不思議ではない。また『体験と詩作』においてヘルダーリンを論じた解釈学者ディルタイをしばしば和辻が取り扱っていたことも、接近の機会があったことを窺わせる。そして何より、ヘルダーリン研究者、手塚富雄と東大文学部時代を同僚として過ごし、1950年に要書房より『ニーチェ 愛する人々へ』と題する書簡集の共訳を出版したという事実がある⁽¹⁷⁾。それ故、ヘルダーリンという名に接した機会は数多くあったと推察できる。

それでも和辻がヘルダーリンに言及しなかった理由として、それが哲学ではなく詩文芸という領域の問題であったことが考えられる。特に倫理学科の教授という制度的、学問的カテゴリーの制約はあったであろう⁽¹⁸⁾。しかし和辻と文学が希薄な関係にあった訳ではなく、むしろ根本的に通底する部分があったことは自明である。和辻の倫理学は解釈学の影響を多分に受けており、そこに文学解釈の理論との重要な接点を見出すことができる。和辻は『人間の学としての倫理学』において解釈学の問題を扱う際に、文学と哲学の問題に触れている（IX, 168 以下）。そこで和辻は文学的認識としての解釈の技術が、歴史的認識の領域へと展開し、哲学の方法論へと導かれた経緯を叙述する。和辻はディルタイの解釈学的方法を自らの倫理学に取り入れながら、その過程において「ディルタイによれば、外から感覚的に与えられた『しるし』によって内なるものを認識する過程が理解である」（IX, 171）と述べている。この認識のあり方は、和辻がヘルダーから見てとった精神態度、すなわち「内的なものの表出としての『しるし』」を解釈する態度と近似している。和辻の『風土』に見られる解釈学的思考法が文学解釈の理論と本質的に一体である事実は、彼の著作の随所に認めることができる。

もちろん解釈学を巡る問題のみが和辻と詩文芸の接点を示すのではない。和辻が生来の文学的素養を持ち合わせていたことも明らかである。和辻は若かりし日にバイロンやイプセン、バーナード・ショーなどの文芸に没頭し、大学卒業後に「ニーツシェとかキルケゴールのような詩人哲学者を追いかけることになった」(Ⅲ, 503) 思想的経歴の持ち主である。この二人の哲学者は、後年に至るまで和辻の研究対象となり続けた。

5. 結 語

「詩人的想像の産物」というヘルダーに対するカントの批判を和辻が意識していたにもかかわらず、『風土』に見られる詩的ともいえる直観的感性⁽¹⁹⁾は、カントの批判が和辻自身にも当てはまる程のものである⁽²⁰⁾。和辻は『風土』の「序言」において、ハイデガーの「時間性の強い照明のなかで」、ドイツ浪漫派の「生ける自然」がほとんど影を失っていると述べ、この点をハイデガーの限界としている(VIII, 1-2)。それ故、彼は空間性に着目したのであるが、裏を返せばこの空間性の導入によってドイツ浪漫派的「生ける自然」を「新しく蘇生」させることが、究極の目的ではないにせよ、彼の中で肯定的な価値を持っていたことは明らかである。すなわち和辻の『風土』はゲーテからロマン主義、そしてヘルダーリンに至るドイツ詩文芸とその自然思想と本質的に共鳴する部分があったと言える。

和辻が生きた時代にはヘルダーリンのヘルダーとの思想的連関は全くと言ってよいほど解明されていなかった。もし和辻がそこに着目する契機があったならば、何らかの関心を寄せ、論考に及んだ可能性は十分にあったはずである。同時にそれは、学術性と詩的創造物の峻別を意識しながらも、彼の詩的感性が垣間見えるといった『風土』と類似した性質の言説になっていたと考えられる。

《注》

- (1) 和辻哲郎の言説の引用については、『和辻哲郎全集』全二十巻(岩波書店, 1976-1978)を使用し、巻数をローマ数字、頁をアラビア数字で示す。
- (2) 戸坂潤『日本イデオロギー論』(岩波文庫, 1985年) 171頁。
- (3) 坂部恵『和辻哲郎 異文化共生の形』(岩波書店, 2000年)。
- (4) 津田雅夫『和辻哲郎研究 解釈学・国民道徳・社会主義』(青木書店, 2001年)。
- (5) 坂部恵『和辻哲郎とヘルダー — 精神的観点から —』(比較思想研究 27, 2000年) 7頁。
- (6) VIII, 210. 和辻はここに掲示した引用の一部を以下のように提示している。「自然は独立自尊のものではない。神が全てのものにおいてその業^{わざ}を現わしているのである。……我々の多くの書物によって自然という名を意味のない卑^{ひく}いものに考えるようになって人は、その代わりにあの全能な力・善・智慧を考えるがよい。そうして人間の言葉が現わし得ないあの見えざるものをただ心の中で名づけるがよい」。本論では、和辻が省略したヘルダーの言説

- も提示するため、筆者による訳文を掲示している。
- (7) Vgl. Hölderlin. Sämtliche Werke und Briefe. Hrsg. v. Jochen Schmidt, 3 Bde., Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a. M. 1992ff. Bd.1, S. 534 u. 2, S. 1211.
- (8) Hölderlin. Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe. Hg. v. Friedrich Beißner, Stuttgart 1946–1985 (略記, StA). Bd. 6, S. 148 u. 155. 1795 年 1 月の母およびヘーゲルに当てた書簡において、ヘルダーリンはヘルダーから受けた好意、また彼の社交的性格を報告している。ただし、哲学的に踏み込んだ議論はなされなかった模様である。
- (9) Vgl. Gaier, Ulrich, Hölderlins vaterländische Sangart. In: Hölderlin Jahrbuch 25, 1986/87, S. 24f. 1794 年 4 月に友人ノイファーに宛てた書簡の中で、ヘルダーリンはこの友人によるヴェルギリウス翻訳への取り組みを賞賛している。この時彼は、ローマ人の精神と言語との格闘によって母国の文化、言語の精神が強められる点を重要視している (Vgl. StA 6, S. 120.)。ヘルダーリンのこの主張は、ヘルダーの『近代ドイツ文学についての断章』Fragmente über die neuere deutsche Literatur: Erste Sammlung von Fragmenten (1767) に依拠しているとガイアーは推測する。
- (10) 拙論、『ゲーニウスの回帰 —— ヘルダーリンの「若返り」の思想』(九州ドイツ文学第 16 号, 2002 年) 参照。
- (11) Vgl. StA 3. S. 80.
- (12) Herder, Johann Gottfried: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. In: Johann Gottfried Herder Werke. Hrsg. v. Jürgen Brummack und Martin Bollacher, Bd.4, Frankfurt a.M. 1994 (以下, Herder と略記), S. 65.
- (13) 拙論『自然としてのアジア —— ヘルダーリンの後期詩作における根源志向の変遷 ——』(長崎県立大学論集第 37 巻第 4 号, 2004 年) 参照。
- (14) Vgl. Herder, S. 19f.
- (15) 注(4)参照。
- (16) 末次弘『和辻〈倫理学〉とドイツ留学』(東洋大学大学院紀要 41, 2004 年) 150 頁。
- (17) 手塚富雄による和辻に関する文章としては、『和辻哲郎の思ひ出』(岩波書店, 1963 年, 181–188 頁), 『抑制と強靱』(和辻哲郎全集第 8 巻 月報 8, 1977 年) があるが、日常の風景の回想が中心であり、思想的 content に踏み込んではいない。尚、手塚にとって和辻は年長者であったこともあり、その言説は畏敬の念に満ちたものとなっている。
- (18) 坂部恵, 上掲書, 190–193 頁。和辻は大正 7 年から 10 年にかけて集中的に小説の執筆を行っている。その後、小説やエッセーの語り口は彼の著作から姿を消した。
- (19) 坂部恵, 上掲書, 107 頁。和辻は「シナの風土」に関する記述の中で、「風土に関する限り、直観ははなはだ大切なのである」と述べている (Ⅷ, 123–124)。坂部氏は、ここに「和辻のこの書物での方法的立場が極めて鮮明に打ち出されている」と見ている。「ともあれ、ひとつ間違えば、その方法の本質からして、まさに幼児的な独断と偏見に満ちた個人的印象の羅列とその不当な一般化に墮す危険と紙一重のこの生き方が、反面で、つねに生き生きとした直観的印象に裏打ちされた叙述の生彩を生んで、この書物のなかば秘められた魅力の中核を形づくっていることは、否定できないようにおもわれる」という同氏の主張は、『風土』における和辻の思考的特質を的確に言い表している。
- (20) 星野勉『和辻哲郎の「風土」論 —— ハイデガー哲学との対決 ——』(法政大学文学部紀要 50, 2005 年) 27 頁。

The Poetics of the Sea and the Land in Eugene O'Neill's "*Anna Christie*"

Yuji OMORI

Synopsis

In "*Anna Christie*," Eugene O'Neill depicts the namesake heroine with a "fallen" past as a prostitute rescued through love with her lover Mat Burke, and attempts to re-empower the erotic aspect of woman, denouncing patriarchal culture where female sexuality is detested and demeaned. The playwright develops this plot and theme in the symbolic system that can be called "the poetics of the sea and the land," in which the land is a male-dominated domain whereas the sea is described as a feminine one. To understand this structure, it is of note that Mat Burke refers to the well-built beautiful heroine with golden hair as a mermaid when he is salvaged from a shipwreck and sees her for the first time. The primal image supporting the symbolic structure made of the two realms is that of the mermaid as an archetypal image of woman and love, which originates from the ancient sea-born love goddess Aphrodite. Along with Ibsen's *A Lady from the Sea*, "*Anna Christie*" belongs to the genealogy of modern mermaid narratives after Andersen's "The Little Mermaid," pursuing the motif of the "woman longing to return to the sea" commonly found in narratives of its kind. From this perspective, "*Anna Christie*" is discussed in this article.

I. The Creation of a New Female Figure

Premiered at Vanderbilt Theatre on Broadway in 1921, "*Anna Christie*" ran for 177 performances, and brought Eugene O'Neill (1888–1953) his second Pulitzer Prize. The play, which made a bigger commercial success than his first Pulitzer Prize-winning play *Beyond the Horizon*, is undoubtedly one of O'Neill's representative early plays. Like the rest of his early works, however, "*Anna Christie*" has been generally neglected by critics and scholars.

Looking back on the critical history of "*Anna Christie*" since its first performance, one would first take notice of repeated disputes over the play's ending between the playwright and critics. George Jean Nathan, who read the script of "*Anna Christie*" O'Neill sent him months before its first production, judged the ending, in which the heroine Anna and her lover Mat Burke are happily united after twists and turns, to be a conventional happy ending, a sellout to the audience. With Nathan as the starter, many critics of the production unanimously attack the happy ending as a contrivance. To argue back to these criticisms, O'Neill first writes a letter to Nathan on February 1, 1921, explaining his intention: "The happy ending is merely the comma at the end of a gaudy introductory clause, with the body of the sentence still unwritten. (In fact, I once thought of calling the

play ‘Comma’)” (Bogard and Bryer 148). Later, in *The New York Times* dated December 18 in the same year, the playwright again insists in defense of his own play that it has an “open-ended” structure: “I wanted to have the audience leave with a deep feeling ... of a problem solved for the moment but by the very nature of its solution involving new problems.” (qtd. in Wainscott 81). But O’Neill continues to hear sharp tongues from critics even thereafter, starts to despise the play, and finally goes as far as to insist that “*Anna Christie*” be omitted when publishing a Nobel Prize edition of the playwright’s own selection of his nine works in 1937.

In 1941, almost 20 years after the first production, however, O’Neill writes in a letter to Lawrence Langner, “The fact is ‘*Anna Christie*’ is the stalest of all my plays — stale from much use, and stale because it is the most conventional playwrighting of anything I’ve done, although *its subject matter was damned unconventional* [italics added] in our theatre of 1921” (Bogard and Bryer 522). Upon another occasion, he still firmly states as before, “I think the last act, which was so criticized as conventional, was the most courageous and original act of the play” (qtd. in Bogard, “*From the Silence of Tao House*” 107).

The unconventional thematic originality leading to the last act of the play firmly asserted by the playwright has much to do with the fact that the heroine to reach the happy ending is a former prostitute or a so-called fallen woman. Of course, there were some plays dealing with the theme of the fallen woman before “*Anna Christie*.” Alexandre Dumas fils’ *La Dame aux Camelias, or Camille* (first produced in 1852) is regarded as one of the earliest plays dealing with the theme (Garvey 67). In the play, the courtesan Marguerite falls in love with and is loved by Armand, the son of a wealthy nobleman, and abandoning the dissipated life of a courtesan, she starts a new life with him. But as his father is opposed to their relationship and implores her to stop it, she is driven to give him up against her love for him. Before long, Marguerite dies of the tuberculosis that she has been suffering from. This conclusion, however, gives us the impression that the play “neatly resolves the socially difficult issue of marriage to a former courtesan” (Garvey 67) to avoid the frontal attack upon established socio-cultural values.

There are not a few plays dealing with the theme of the fallen woman after Dumas fils’, including George Bernard Shaw’s *Mrs. Warren’s Profession* (first produced in 1902) and Eugene Walter’s *The Easiest Way* (first produced in 1909). But “*Anna Christie*” probably has no precedent in that the heroine with a past not only makes her position clear by her own words but also comes to a happy ending. Accepting a former prostitute as a marital partner was still a difficult social issue in the early 20th century. This is shown in the process in which Mat Burke suffers a lot before he finally decides to marry Anna. Then, the general public to follow established values would not broadly welcome the happy conclusion of the play. In this sense, it is not a sellout to audiences who merely seek entertainment in plays as Nathan put it. On the contrary, it is a challenge to the values that audiences support. The artistic and literary quality of the play can be most clearly found in its conclusion.

In Western culture, theme of the fallen woman originates in Mary Magdalene in the Bible. Of course, as a Jungian analyst Qualls-Corbett discusses, the story that Mary Magdalene, who used to be a prostitute, became a penitent to denounce her sexuality after meeting Christ has been made up and manipulated by Christian fathers' repression of sexuality (Qualls-Corbett 146). Importantly, Qualls-Corbett also points out that whereas Mary Magdalene has been called a prostitute turned a penitent, she has been received as the female figure to "compensate"¹ for the desexualized image of the Virgin Mary in patriarchal Christian culture where sexuality is incompatible with spirituality. Mary Magdalene is the archetypal erotic feminine figure to whom "women can relate without betraying their essential nature" (Qualls-Corbett 152). By depicting a former prostitute as the heroine of "*Anna Christie*," O'Neill attempts to create an integrated whole female figure embracing sexuality as well as physicality, and thereby to urge patriarchal culture to reform itself². This is the play's daring originality which has not lost its luster to this day. O'Neill develops the theme in the symbolic system of what can be called "the poetics of the sea and the land," which connects the play both thematically and structurally with his later works such as *Mourning Becomes Electra* or *Long Day's Journey into Night*. The purpose of this article is to appreciate the true worth of "*Anna Christie*" by proving the existence of the above theme and structure in the play.

II. A Stranger on the Land

In the play, O'Neill presents the land as a male society where women find it hard to live, and furthermore as a masculine topos where female sexuality is demeaned and exploited. The sexist environment of the land is implied in the fact that the sole female character other than the heroine Anna is the old prostitute Marthy and also in the fact that the heroine's mother has already passed away. As is shown in the diptych of the Virgin Mary and Mary Magdalene, the most prominent feminine images in Western Christianity, motherhood is hardly considered compatible with sexuality, and therefore the flesh-and-blood mother who can embody these two feminine natures is regarded as an intrinsic contradiction (Takaishi 220). And what reveals such characteristics of the land most eloquently is Anna's declining life. Brought up at her relative's farm in the inland Minnesota far from the sea since early childhood, Anna was sexually assaulted by her youngest cousin four years ago, left the farm and began to work as a nurse. It didn't become a favorable turn, however:

ANNA: [...] Being a nurse girl was yust what finished me. Taking care of other people's kids, always listening to their bawling and crying, caged in, when you're only a kid yourself and want to go out and see things. At last I got the chance—to get into that house. And you bet your life I took it! (*defiantly*) And I ain't sorry neither. (*after a pause—with bitter hatred*) It was all

men's fault—the whole business. It was men on the farm ordering and beating me—and giving me the wrong start. Then when I was a nurse, it was men again hanging around, bothering me, trying to see what they could get. [...] And now it's men all the time. Gawd, I hate 'em all, every mother's son of 'em! (972–973)

Then the police made a raid on the brothel Anna was working for, and the women there were to be jailed for 30 days. Unable to endure the life in prison, Anna broke down and was hospitalized. Discharged from hospital two weeks ago, she has not fully recovered yet. Given how Anna has lost her health after being “hopelessly trapped by the circumstances of [her life]” (Floyd 194) and then roughly treated as a sexual object by masculine power, one can regard her illness as a cultural disease caused by the masculine world of the land. The land, where they distort feminine integrity, is in essence “an alien world” (Bogard, “*From the Silence of Tao House*” 105) to women. This is why “an inarticulate longing has pulled [Anna in poor state] toward the sea” (Bogard, *Contour in Time* 160).

III. Ibsen's *The Lady from the Sea*

There is almost no doubt that in writing “*Anna Christie*,” Ibsen's *The Lady from the Sea* (published in 1888 and premiered in Europe in 1889) somehow influenced O'Neill, who had been fond of reading Ibsen since his youth³. First of all, one can find a basic similarity between the two plays in that the heroines become ill and long for the sea⁴. Born and brought up near the seashore as a daughter of a lighthouse keeper and nicknamed “the lady from the sea,” the heroine Ellida in Ibsen's play is mentally sick and unstable in her husband Wangel's hometown separated from the open sea by fiords. She came to the Wangel family as his second wife but cannot close the gap between herself and his children from his previous marriage yet. The play starts suggestively with the children celebrating their deceased mother's birthday. Ellida's own child has already died an early death. Just like in “*Anna Christie*,” the absence of the mother is deeply engraved here too. The situation in which Ellida cannot be a mother confirms that the Wangel house on the land is a miniature of modern patriarchal Christian culture in the West. Wangel, a practitioner (the profession which often represents modern scientific Western culture in Ibsen's plays,) is a good husband to Ellida, but according to their eldest daughter Bolette, he “only wants to see happy faces around him,” insisting “[t]here has to be sunshine and joy in the house,” so that “many times he's given her medicine that in the long run does her no good” (271). In the first place, looking back at their marriage, it seems to Ellida that it was just like a bargain. She regretfully remembers, “I sold myself to you [Wangel],” when he proposed to her, “if you'd be willing to share with me and the children the little I had” (296–297). One can find here another fundamental resemblance between her and Anna, who sold herself as a prostitute. In the terrestrial patriarchal world,

women are owned and ruled by men. Ibsen emphasizes this inherent aspect of patriarchal culture by depicting another "bargain" made between Bolette and her former tutor Arnholm. On the land, women are, as they were, "dolls" compelled to keep smiling or "the carp down there in the pond" (269) robbed of the freedom of the open sea. Ellida clearly realizes that she has "been so completely without roots" (306) on the land, missing the wide open sea and longing for freedom. Alien on the land without "a proper Christian name" (239), Ellida feels nostalgic for the sea. The self-professed painter Ballested's work in progress titled "The Dying Mermaid" implies her situation. Her strong longing for the sea finally conjures up a stranger temporarily named Johnston or Freeman, the man with whom Ellida "marr[ied] [them]selves to the sea" (261) a long time ago. His appearance with his bushy hair and beard suggests that he embodies the freedom and wildness of the sea. Ellida wavers between her husband and the stranger. At the last moment, however, Wangel abandons all his rights as her husband and encourages her to "choose in freedom—on [her] own responsibility" (319), thereby making "a complete commitment to her as a person, something which he had not previously done" (Holtan 74) and successfully securing her again.

Although there have been many critics that have attacked the overly optimistic sudden happy ending (Mouri 490), it is also true that the play ends with a sort of irony and pathos when Ellida utters her resignation, "Once you've become a land animal, then there's no going back again—into the sea. Or the life that belongs to the sea, either" (322). Anyhow, it is of note that in *The Lady from the Sea* Ibsen depicts the heroine confined in the terrestrial world and longing for the sea by making use of the mermaid image. As we have already seen, Ibsen's play ends when the heroine makes up her mind to continue to live on the land. In "*Anna Christie*," however, O'Neill pursues the theme of "the woman longing to return to the sea" further than Ibsen.

IV. The Sea as Ancient Feminine Home

Anna, who has had a reunion with her father Chris after 15 years' separation in Act One, is to get on board Chris' coal barge to refresh herself for a while, and when Act Two opens, only ten days' life on board has completely transformed her, making her regain her natural beauty and health. Covered with a thick night fog and feeling at one with nature, she has a sense of well-being she has never had—"I feel so—so—like I'd found something I'd missed and been looking for—'s if this was the right place for me to fit in" (982). The sense of being at home Anna is feeling now, however, is not only due to her personal background of coming from a family of seafarers. In contrast to the male-dominated domain of the land, O'Neill describes the sea as a feminine domain governed by the Mother. As is clear from his letter to Carlotta Monterey in 1926, O'Neill had the notion that "the sea is a woman" (qtd. in Robinson 94). This is not an unwarranted notion, since the sea is "the ancient symbol of the feminine" (Signell 162). For ancient people, as shown

in their earthenware of pregnant mother images, femininity was, above all, associated with maternity to give birth to life. Since ancient times, human savage mind has grasped the sea as the realm of the Mother, or her womb from which all life is born and to which it returns in death. Anna's numinous experience of healing is due to the sea as the realm of the Mother to gently enshroud everything—"I seem to have forgot—everything that's happened—like it didn't matter no more. And I feel clean, somehow—like you feel yust after you've took a bath" (982).

What further impresses the feminine essence of the sea on us is, like in Ibsen's play, the mermaid image. A little after the opening of Act Two, Chris's coal barge encounters and rescues a band of sailors drifting from a shipwreck in a storm. It is then that Anna meets Mat Burke soon to be her lover. Having glanced at Anna, Mat says in his total exhaustion, "I thought you was some mermaid out of the sea come to torment me" (984). Needless to say, this line, based on the legends that mermaids sometimes lead sailors to ruin, is spoken out of his admiration for her beauty. But at the same time it is extremely symbolic in that it suggests Anna's deep connection with the sea. Furthermore, it is also symptomatic of his coming fate. As is shown later, Mat is destined to suffer a lot from being required to alter his inner patriarchal values for his love for Anna.

V. Andersen and Modern Mermaid Narratives

The above scene of rescuing Mat Burke reminds us of Andersen's fairy tale "The Little Mermaid" (published in 1837), in which the author depicts the little mermaid saving the prince from his ship in distress in a storm. Aspiring to be a human who, with an immortal soul, is promised to attain salvation, the little mermaid gives her beautiful voice to the sea witch in return for human legs, abandoning the sea to live on the land. She wishes to be loved by a human so that she can obtain a soul, but dies after the fruitless tragic love with the prince. Takaishi argues that being a female tragedy is characteristic of modern mermaid narratives, stating that behind Andersen's story lies the male-oriented Christian ideology in the West wherein a mermaid or woman is considered as "a soulless being who cannot reach salvation by herself" (218 my trans.). Though often considered as a female tragic story of pure love in general, "The Little Mermaid," according to Takaishi, metaphorically shows the pains and sacrifices that are forced upon women when they live only by the values of the male-oriented terrestrial world. Thus, Takaishi concludes that in modern mermaid narratives after Andersen, mermaids or heroines would rather yearn to return from the masculine world on the land to the feminine aquatic world to be reconnected with the feminine as their essential nature (224-232). One can regard Ibsen's *The Lady from the Sea* as one of the forerunners of modern mermaid narratives after Andersen, and O'Neill's *Anna Christie*, at least partly created by the same literary imagination, can be placed in this genealogy too.

Another interesting literary work to take up here as a modern mermaid

narrative before "*Anna Christie*" is "The Fisherman and His Soul," published in 1891 by Oscar Wilde, one of O'Neill's literary idols. Wilde, a poet who prefers paradoxes, reverses the basic setting in Andersen's tale of the mermaid leaving the sea to accomplish love with a terrestrial man with an immortal soul. In Wilde's story, it is a young fisherman who falls in love with a soulless mermaid. To live in the sea with the mermaid, the fisherman visits a priest to ask how to send his own soul away. The priest in dismay tries to persuade him to give up his plan because the soul is "worth all the gold that is in the world, and is more precious than the rubies of the kings" (135). But the fisherman is totally determined, asking the priest, "what doth my soul profit me, if it stand between me and the thing that I love?" (135). The priest frowningly exclaims, "The love of the body is vile" (135). Ignoring his preaching, the fisherman somehow succeeds in casting his own soul away after much meandering, and starts living with the mermaid in the sea. While involved in his soul's plots to be one with him again, however, the fisherman eventually lets the mermaid die, and he is also engulfed by huge waves with her cold body tightly in his arms. Finding their bodies washed up onto the shore the next morning, the priest instructs the people to bury the fisherman's body with the mermaid's in the corner of the Field of the Fullers with no mark nor sign above as the one "who for love's sake forsook God" and was "slain by God's judgment" (177). Three years later, on a holy day, the priest is attracted by strange but curiously beautiful flowers decorating the altar, and unexpectedly speaks "not of the wrath of God, but of the God whose name is Love" (178). Knowing the flowers come from where the fisherman and the mermaid are buried, the priest goes to the shore the next morning to bless "the sea, and all the wild things that are in it" (178). Thus, at the end, the priest as one of the authorities of the terrestrial world amends his ascetic Christian hostility to sensual paganism, coming to realize that his dogmatism has distorted Christ's original message of all-embracing love (Willoughby 42-45). Like in Ibsen's play, the land in Wilde's tale also represents patriarchal civilization. By beautifully depicting the fisherman disobeying its values and laying down his life for love for the mermaid, Wilde criticizes the cultural contempt for female body and sexuality⁵.

As the formerly quoted Jungian analyst Signell states, the mermaid image is "an archetypal image of woman and love," an integrated female figure "at ease in the great waters of life, in the flow of emotion and sexuality" (161), which began as the ancient love goddess Aphrodite born "from a mysterious realm of great splendor under the sea" (162). The mermaid's hair like "a wet fleece of gold" (130) in Wilde's tale is a convincing visual trace showing that she is a descendant of the sea goddess. Turning to "*Anna Christie*," one would easily notice that the well-built, blonde-haired beautiful heroine with "a power of strength... in them two fine arms of [hers]" (986) also has affinity with the image of the great goddess from the sea⁶. Though the mermaids' "unblessed" existential conditions as soulless beings in Andersen's or Wilde's tales are replaced with the heroine's "detestable" one as a fallen woman in O'Neill's play, the theme pursued in the symbolism of the

sea and the land does not change much in essence. What O'Neill attempts to visualize in the completion of love between Anna and Mat is a renewal of the patriarchal worldview on the land through the rescue and re-empowerment of the demeaned erotic feminine image. In other words, it is an alchemistic attempt to find a worldview well-balanced between both sexes represented by the sea and the land.

VI. In Search for a Harmonious Vision

As the stage setting for such an attempt by the playwright, no other place is more appropriate than Chris's coal barge traveling back and forth along coastal areas, which we might call the boundaries between the sea and the land. Chris has already given up working as an oceangoing sailor, because as an "inexplicable victim of fate" (Engel 40), he has had lots of misfortunes including the losses of his mother and wife while he was at sea as well as the losses of many other family members due to disasters at sea. He has come to have an almost morbid hatred and cautiousness towards the sea he calls "dat ole davil." Without living on the land, he nevertheless lives a life like "a crustacean existence" (Bogard, *Contour in Time* 154), which is because there still remains in him affection for the sea where he has lived for many years. Ultimately, however, this old barge captain ruled by negative feelings for the sea, as are summarized in his habitual references to the sea as "dat ole davil," is a supporter of male-oriented worldview, placing more importance on the land than on the sea. This is partly clear from his attitude in life of having neglected his family while consorting with prostitutes. Naturally, Chris wants his daughter to marry a "good, steady land fallar," and will not approve her relationship with Mat Burke working as a stoker for steamers.

In Act Three, when proposed by Mat, Anna does not accept it because she cannot think of herself with her fallen past worthy of being married to him. Given no clear reason for her refusal, Mat finally becomes impatient, setting his mind upon immediately having a wedding on the land and telling her to come with him in an imperious tone. Chris, for his part, is determined to stop him. The battle between the two men instantly heats up as if the only matter were which of them has the right to give orders to her. Given a new female image unwilling to submit to male possession or control by the playwright, Anna cannot keep silent:

You can go to hell, both of you! (...) You're just like all the rest of them—you two! Gawd, you'd think I was a piece of furniture!... nobody owns me, see? —'cepting myself. I'll do what I please and no man, I don't give a hoot who he is, can tell me what to do! I ain't asking either of you for a living. I can make it myself—one way or other. I'm my own boss. (1007)⁷

Anna then reveals the truth about her past to them. Hearing it, Mat suddenly changes his attitude and becomes furious at Anna, whom he has treated as a

decent girl until now, denouncing her as a slut. Even Mat, to whom Anna has taken in expectation of him as "a different kind of man—a sea man as different from the ones on land as water is from mud" (1010), in fact has exactly the same view of womanhood as the men on the land have. Stupefied to hear her disclosed past story, Chris instantly reverses his attitude and urges Mat to marry her, but Mat leaves them. In Act Four, however, a hope for the lovers opens up again when Mat returns and broad-mindedly suggests ignoring her past if her love for him were one and only authentic love. He makes her swear an oath before his late mother's wonder-working cross. Though momentarily dismayed to know that she is not a Catholic as he is, he thinks again, declaring that he would "be killing the world" if he did not have her and that he will be happy with her "in spite of the devil" (1025). Thus, as if to follow the path that the young fisherman in Wilde's fairy tale took, Mat breaks away from patriarchal Christian values in the terrestrial world. At Anna's suggestion, the three of them give a toast "to the sea" (1026). Seeing her gulping down her glass of beer, the two men do not remonstrate with her against the so-called unladylike behavior. Anna is neither a "lady" nor "slut" now. As if to wave off his premonitions, Mat determinedly turns to Anna, "*grins up at her, and drinks to her toast*" (1027). It is the most hopeful scene in this play, making us anticipate a new world to substitute the patriarchal world for.

To be sure, O'Neill simultaneously implies that a better world would not be easily accomplished, by putting the somber last lines by Chris looking out to the sea: "Fog, fog, fog, all bloody time. You can't see where you vas going, no. Only dat ole devil, sea—she knows!" (1027). One can conclude that in this sense, the playwright's assertion of an open-ended structure in the play is right and precise. This ending without any closed conclusion is suitable for the play wherein a new worldview is sought for, because a new world, ultimately, should be realized not onstage but in reality. Leaving the vision of a coming new world for audiences for the time being, the young playwright is to further deepen his thoughts on what the world should be through his later playwriting career.

Acknowledgement

I am grateful to the Japan Society for the Promotion of Science for providing a grant-in-aid for my research project, "The Theme of the Mother and the Development of Postmodern Western Thought in the Plays of Eugene O'Neill." This research was carried out as a part of the project. An earlier version of this essay in Japanese was published in *Comparative Theatre Review* 06, (2007): 39–50.

Notes

- 1 In Jungian psychology, compensation means "balancing, adjusting, supplementing." Jung regarded "the compensatory activity of the UNCONSCIOUS as balancing any tendency towards one-sidedness on the part of CONSCIOUSNESS" (Samuels 32). The erotic image of Magdalene Maria has compensated for one-sidedness of the image of the Virgin Mary devoid of sexuality and physicality in dogmatic patriarchal Christianity.
- 2 To avoid misunderstandings, it should be added here that according to recent biblical

- studies, the true view of humanity in the Bible is quite different from the dualistic view of humanity split between the mind and the body fostered in patriarchal Western culture and developed in the modern age. See, for instance, Kakichi Kadowaki, *Mi no Keijijyo Gaku* [Meta-ethics of the Body], (Tokyo: Iwanami Shoten, 1994).
- 3 According to the Gelbs, O'Neill first knew about Ibsen through George Bernard Shaw's *The Quintessence of Ibsenism*, which he happened to find in a New York bookstore in 1906 (214). Shaw's book studies all Ibsen's plays up to *Hedda Gabler* published right after *The Lady from the Sea*. Also, it is known that O'Neill had already read many of Ibsen's plays by the time he saw a New York production of *Hedda Gabler* for ten consecutive nights in 1907 (Black 92). Unfortunately I do not know exactly when he read *The Lady from the Sea*.
 - 4 Engel already points out the similarity in the two plays that the heroines both long for the sea (41), but as pointed out in this chapter, there are more similarities between the two.
 - 5 We have made a brief survey of several modern mermaid narratives by authors from different nationalities so far. One thing in common is that behind the worlds of their works lies the cultural milieu of modern patriarchal Christian culture in the West, which the authors respectively depict as a terrestrial world in their works.
 - 6 The symbolic image of "golden hair" associated with Aphrodite is most masterfully made use of in *Mourning Becomes Electra* arranging three female characters with beautiful golden hair in its story. Also importantly, the feminine world of love is visualized as the image of the motherly island in the South Seas which the three male characters dream of from a great distance on the land. In this middle masterpiece, O'Neill develops the poetics of the sea and the land on a much larger scale.
 - 7 In a later scene, Anna shows the attitude that she does not hesitate to return to her former occupation according to how the situation develops. Anna has a fiery temper to overwhelm the male characters, which is because she is the most extreme "new woman" in American theater history to challenge social prejudices against feminine sexuality and to fight for the reempowerment of the erotic feminine figure.

Works Cited

- Andersen, Hans Christian. "The Little Mermaid." *The Little Mermaid and Other Tales*. New York: Harper Festival, 2005: 1-29.
- Black, Stephen A. *Eugene O'Neill: Beyond Mourning and Tragedy*. New Haven: Yale UP, 1999.
- Bogard, Travis. *Contour in Time: The Plays of Eugene O'Neill*. New York: Oxford UP, 1972.
- . "From the Silence of Tao House": *Essays about Eugene O'Neill & Carlotta O'Neill and the Tao House Plays*. Danville: Eugene O'Neill Foundation, 1993.
- , and Jackson R. Bryer, ed. *Selected Letters of Eugene O'Neill*. New York: Limelight Editions, 1994.
- Engel, Edwin A. *The Haunted Heroes of Eugene O'Neill*. Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1953.
- Floyd, Virginia. *The Plays of Eugene O'Neill: A New Assessment*. New York: Ungar, 1985.
- Garvey, Sheila Hickey. "Anna Christie and the 'Fallen Woman Genre'." *The Eugene O'Neill Review* (1995): 67-80.
- Gelb, Arthur and Barbara. *O'Neill: Life with Monte Cristo*. New York: Applause Theatre and Cinema Books, 2000.
- Holtan, Orley I. *Mythic Patterns in Ibsen's Last Plays*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1970.
- Ibsen, Henrik. "The Lady from the Sea." *Four Major Plays: Volume II*. Trans. Rolf Fjelde. New York: Signet Classic, 2001: 223-322.
- Mouri, Mitsuya. *Ibsen's Realism—A Study of His Middle Problem Plays*. Tokyo: Hakuo Sha, 1984.
- O'Neill, Eugene. "Anna Christie." *Complete Plays: 1913-1920*. New York: The Library of America, 1988: 957-1027.

- Qualls-Corbett, Nancy. *The Sacred Prostitute: Eternal Aspect of the Feminine*. Toronto: Inner City Books, 1988.
- Robinson, James A. *Eugene O'Neill and Oriental Thought: A Divided Vision*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois UP, 1982.
- Samuels, Andrew *et al.* *A Critical Dictionary of Jungian Analysis*. New York: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- Signell, Karen. *Wisdom of the Heart: Working with Women's Dreams*. London: Rider, 1991.
- Takaishi, Kyoko. "The Meaning of Motherhood for Modern Women." *Gendaijin to Bosei* [Modern Humanity and Motherhood]. Ed. Tsuneko Matsuo and Kyoko Takaishi. Tokyo: Shinyo Sha, 2003: 213–234.
- Wainwright, Ronald H. *Staging O'Neill: The Experimental Years, 1920–1934*. New Haven: Yale UP, 1988.
- Wilde, Oscar. "The Fisherman and His Soul." *The Happy Prince and Other Stories*. London: Penguin Books, 1994: 129–179.
- Willoughby, Guy. *Art and Christhood: The Aesthetics of Oscar Wilde*. Rutherford: Fairleigh Dickinson UP, 1993.

言語文化地政学の中に見る 日本型「英語教育」のかたち

小林 敏 宏

A Study in the Geo-Cultural Politics of “English Education” in Modern Japan

Toshihiro KOBAYASHI

キーワード：共同幻想，世間，国民教育，対象言語

目 次

序 論

1. マクロ「英語教育」研究の理論的基礎
2. 不可視化された「起点言語」と「目標言語」
3. 「世界」と「世間」の二重空間
4. 自己オリエンタリズム：「外人」と「日本人」
5. 日本型「英語教育」の新戦略構築に向けて

メディアはメッセージである (The medium is the message)。

— マーシャル・マクルーハン (1987)

人間は、自分の文化的故郷を離れれば離れるだけ、真のヴィジョンに必要な精神的超然性と寛容性とを同時に得、その故郷と、そして全世界とを、いっそう容易に判断することができるようになる。また、自分自身に対しても異文化に対しても、同様の親近感と距離感の組み合わせをもって、いっそう容易に判断を下すことができるようになるのである。

— エドワード・W・サイード (1993：138-139)

序 論

現在の日本社会において、^{イングリッシュ ディバイド}English divide という言葉が現実味を帯び始めているように思われる。English divide とは、英語の運用能力とそれによって獲得される「文化・象徴資本」(ブルデュー 1990) の影響により、日本国内の「日本人」間で文化社会

経済的な差異（格差）の拡大が助長され、その結果、新しい社会階層（class）を区分する「新しい日本人種（new breed）」と「従来の日本人種（old breed）」が生み出され、両者の間に越えがたい心理的な溝が生み出される社会状況を意味している。この国において「英語教育」と「英語格差」の問題を議論していくには特に注意を要する。なぜならそれは前稿で論じたように、日本という国家の中では、一口に英語といってもそれを「英語」と理解するのか「英語」と理解するのかでその実体も異なってくるからである。「英語教育」と「英語教育」の本質が異なっているように、「英語格差」と「英語格差」もその内実が異なっている。日本型「英語教育」⁽¹⁾はそれに密接に結びついた「教養と学歴」によって「日本人」の差別化（「英語格差」）を生み出す役割を果たしてきた一方で、「外国語運用力と文化象徴資本力」による社会層の差別化（「英語格差」）の拡大をできるだけ抑制する機能をも持ち合わせていた。国語によって維持される日本の「公共圏」（public sphere）内において、「英語教育」が「英語の拡散」と「英語による社会経済的階級格差」に対する言語文化的防波堤の一端を担う役割も果たしてきたという点についてはこれまでの先行研究において十分に議論されてこなかったように思われる。「英語学」時代では珍しくなかった一種の「英語格差」を生み出す競争原理をできる限り平等化する機能を内包した制度が日本型「英語教育」でもあった。

このように「競争」も促進し「平等」も担保する日本型「英語教育」の社会機能をよりいっそう理論的に描き出しておくことは、21世紀において日本の「英語教育」の新しいかたちを考えるための第一歩となるはずである。この点についての概略は前稿ですでに論じている通りであるが、その主張をここで再度一言で要約してみると、近代日本が創出した日本型「英語教育」とは英語という外国語を利用した「日本人という国民による国民のための国語教育」であった、ということになる。何度もどいようであるが、「英語教育」という思想の本質は、近代人としての「日本人」（＝「国民」）を創出するための「国語教育」にあったという点をまず明確にしておく必要がある。日本型「英語教育」の最大の特徴は、Englishを「国民生活の道具（medium）」として効率よく実用化させることにあったのではなく、「国語」によって成立している「公共圏」を維持する「国民教育」の道具（medium）となるように、Englishを「英語（えいご）」という「教科」（subject）へと記号化（脱コンテクスト化＝非日常化）させたことにある。

かつて英文学者マーシャル・マクルーハン（1964）は「メディアはメッセージである」と喝破したが、近代日本において成立した「国語」という「教育」のメディア（medium＝思考道具・言語環境）がもつメッセージは「日本人という国民になること」に他ならない。同様に、「英語（えいご）」というメディア（medium）がもっているメッセー

ジは「日本人という近代人となること」にある⁽²⁾。マクルーハン流に言えば、近代日本人の身体認識ツールである国語を「拡張」した記号が「英語（えいご）」であった、ということになる。文化意味論・機能論的観点から考察すると、日本の「教育」の中において、国語と English という異言語の間には連続性が担保されることはなかったが、日本人にとって「英語（えいご）」は連続的に国語から拡張された記号（symbol）となったのである。これはなんとなくそうだったのではなく、歴史的に条件付けられながら事実上の「国策」としてそう「成った」のである⁽³⁾。このように我々は English と「英語（えいご）」は本質的に異なる記号であることを認識することから始めることが必要である。本稿では、このような視座から前稿の議論をさらに発展させ、これまでの日本英語教育史研究の中では（一部を除き）十分には扱われてこなかった「英語」と「教育」のポリティクスの解読に必要不可欠なマクロ理論の基礎的枠組みを提示していきたい。

1. マクロ「英語教育」研究の理論的基礎：言語文化地政学

今から 140 年前の幕末・明治前期において、漢語と英語の大言語間における日本の和語の独立問題（「言文一致」問題）は、新しい「日本の教育（education in Japan）」を考える上で避けては通れない問題であった。この日本の言語と教育の問題を「言語文化地政学」（the geo-cultural politics of language）⁽⁴⁾ の文脈の中でいち早く取り上げたのが森有禮（1847-1889：外交官、初代文部大臣）であった。現在の日本の外国語教育の中でも中国語のプレゼンスがますます大きくなってきているが、21 世紀は、国語（日本語）が英語と中国語という大言語の言語文化地政学のダイナミズムの中でどう生き延びていくかが再び問われる時代になる可能性が濃厚である。

森の時代は英学の最盛期であり、「学」制から「教育」制へと構造的に大転換が計られた時代であった。この「学」から「教育」への転換をマクロ理論的に論じるためには、文化の「地政学」的視点の中に日本の「言語教育」問題も位置づける「言語文化地政学」というフレームワークを導入することが非常に有効である。これは日本人が英語という言語を国語と漢語（中国語）、またはその他の外国語との関係性の中でどのように捉えていくようになったかについて分析する場を切り拓くことを可能にするからである。日本人にとって外国語とは常に国語問題であった。英語と同様に漢語も和蘭語も独逸語も仏蘭語などもすべて自国語（日本語）との関係性（文化地政学上のダイナミズム）の中に位置づけられてはじめてその文化的価値が認識されるものであった。日本人にとって「英語」とは何かという問題は、「国語」とは何か、ひいては「国語」を話す「日本人」とは何かという実存的・存在論的問題と表裏一体の問題である。したがって、「国語」成立以前の「学」のパラダイムの中で捉えられた「英語」と、「国語」成立後の「教育」

のパラダイムの中で捉えられた「英語」の実体は明らかに異なっている。

言語文化地政学上のダイナミズムの中で「英学」から「英語教育」へと再編制されたプロセスについては、記述主義的なアプローチを中心とする英学史研究や英語教育史研究においてはその方法論上の制約によりほとんど論じられることがなかった。筆者は別稿において、「国学」と「漢学」と「洋学（特に英学、後に独逸学）」という3つの「学」が、言語文化地政学上の帝国言語の三極構造（Imperial Language Triangle=ILT）の中で相互補完的に絡み合いながら弁証法的に発展した結果生み出されたのが「国語」学であり、それによって「日本の教育」制度は確立したということを（作業仮説として）論じておいた（小林 2009, Kobayashi 2009）。そこでは「英学」は近代日本の「国語」学へと収斂され、そこから「国民教育」が生み出された点と、「国民教育」の誕生のプロセスの中で「英学」が「解体」され、そこから「英語教育」が誕生した相関関係を指摘しておいた（「英学」は「蘭学」や「国学」や「漢学」を媒介として弁証法的に創起され、それは「国語」学を誕生させる大きな思想運動の1つとなっていたのである）。このように日本では歴史文化的に国際地政力学上の変化に逐次応じながら、弁証法的に自国の言語も民族意識も再編成・発展させてきた経緯がある。現在我々が普通に使っている「国語」はほぼ一世紀前に近代言語として成立しているが、忘れてはならない点は近代日本の「国策」の中で構築された「国語」学が、「英学」を中心とした「洋学」とそれに先行する「漢学」と「国学」の関係性の中で弁証法的に生みされた派生学^{デリバティブ}であったということである。

そしてこの19世紀末期から20世紀初めにかけて創出された「国語」学により培養された「教育」思想のエトスの中で「英語」と「教育」が結びつき「英語教育」が成立しているのである。この時期に成立した「日本の教育」の中に「国語」科（明治33年：1900年）が制度化され、「英語教授」に変わる「英語教育」という四字熟語が生み出され、それがその後100年に渡ってこの国の「社会」と「世間」の中で培養されていくのである。これらの事実は現代の「英語教育」問題を考える上で非常に重要な意味をもっている。「英語教育」の始まり（beginning）がどのような時代「思潮」の中で成立したのかを十分に検証しないまま、現在の視点から現在の「英語教育」問題を闇雲に批判したり安易な解決策提示をしてみたところで、それはあまり実質的な意味を持ち得ない⁽⁵⁾。「英語教育」という概念それ自体がその成立当時と現在では大きく変化してきている。言語文化地政学上の変化の中で「英語」という言語もこの100年で大きく変化し続けているし、「英語」に対する「日本人」の言語態度（language attitude）も民族意識（national identity）も刻々と変化している。「英語教育」という概念も固定的でなく常に流動的であり、それを解釈する「日本人」の言語意識も常に流動的である。したがって、その流動的な言語認識を通時的（歴史的）に捉えるプロセスの中で、近代

「日本人」に見られる「英語」に対する言語認識の「^{アーキタイプ}型」と「^{マンタリテ}心性」を明らかにしていくことが何よりも重要であると思われる（小林・音在 2009）。

英文学者マクルーハンが指摘したように、人間の「行動の目的」自体も環境のバックグラウンドに不可視化されている「方法（medium）」によって支配され、その「方法」は「行動の目的」を規定する。いうまでもなく「英語教育」の目的もその「方法」によってがっちりと支配され、その「方法」自体もその目的によって規定されている。また米国の「英語教育」者ニール・ポストマンが論じたように、「教育」で用いられている言語はその学習者の世界観を規定するために大きな作用を及ぼしており、その言語の使用方法は学習者の「言語態度」や「^{マンタリテ}心性」を形成し、またそれによってその「方法」自体も相互作用的に大きな影響を受けている（1969：98-132）。したがって、その構造を読み解く重要な鍵の1つは、日本の「英語教育」で採用されている「英語教授法」（medium）の変遷とその背景（「目的論」）を再検証することにあるといえる⁽⁶⁾。

日本型「^{えいごきょういく}英語教育」において採用された「教授法」は、国産のものから輸入ものまで様々なものが存在するが、その大きな流れはその始まりから現在におけるまで「変則」式と「正則」式という大きな流れの中に分類することができる。「変則」式と「正則」式という用語が正式に用いられるようになったのは明治2年（1869）のことである。これら2つの教授法の正当性に関する論争はそれ以前の幕末から行われていたが、その論争の公式な記録があるわけではない。しかし、英学・英語教育史研究の泰斗である大村喜吉・高梨健吉（1975：159）が指摘しているように「幕末から明治初期にかけてのこの英学史上の大きな問題は、その後も尾を引いて、ある意味では昭和40年代の現在に至るまで、まだその解決を見ていないと言える」のである。この問題は平成22年（2010）の現在においても「尾を引いて」おり、未だに「解決を見ていない」問題なのである。実は、この「変則式 対 正則式」や「訳読方式 対 ダイレクトメソッド式」というような教授法上の混乱が続いてきたこと自体が日本の「英語教育」の本質を如実に表しているといえる。これまでの「英語教育」が文化地政学上のダイナミズムの中でその主軸としてオーソライズ（認証）してきた「言語習得」の方法（メディア）とそこから発せられる目的（メッセージ）を再認識し、それによってこの一世紀半の間にどのような「言語認識」と「言語身体」をもった「日本人」が作られてきたのか、という問いにしっかり答えていくことが、これからの日本型「^{えいごきょういく}英語教育」のかたちを本気で考えていくためには必要不可欠な作業となっている。

2. 不可視化された「起点言語」と「目標言語」

19世紀後期（明治初期）から定着した「変則式 対 正則式」という相対する2つの

アプローチの図式は、20 世紀に入ると「訳読方式 対 ダイレクトメソッド式」と衣替えし、それは戦後になると英文解釈に対する「EFL (English as a Foreign Language) や「ESL (English as a Second Language)」といった「国際化」された衣装をまといながら 21 世紀の現在まで続いている。多様化された現在の日本の「英語教育」においては、目的の違いによって「英語」は EFL であるべきであるとか ESL でもあるべきだとか、様々な議論が存在してしかるべきであろう。しかし、日本型「英語教育」の英語とは「英語」であって English ではない（なかった）。その歴史をよくよく読み解いていけば「日本の教育」の中で教えられてきた「英語」の本当のかたちは EFL でも ESL でもなかったことが分かる。

日本の「英語科」の授業の風景を観察すると、English のテキストはいつでも「国語」という「説明言語」(metalanguage)⁽⁷⁾ によって解説され、その「国語」へと包摂されるべき「対象言語」(object language)⁽⁸⁾ となっている。この「対象言語」である English は「起点言語」(source language)⁽⁹⁾ として位置づけられ、それが「国語」という「目標言語」(target language)⁽¹⁰⁾ へと読み替えられたものが「英語」の実体である。つまり「英語」とは English のコンテンツをそのフォルムから換骨奪胎した「国語」のことに他ならないのである。一方、EFL も ESL も「目標言語」は実用道具としての English であって、「英語」(＝拡張された「国語」)ではない。このように日本型「英語教育」の中では英語をあくまでも「対象言語」(object language)として捉える作業をしてきたことが分かる。これは日本人にとって「英語」とは「国語」で読み解かれるべき一種の記号であり、それは EOL (English as an Object Language)であったこと意味している。「英語教育」の「目標言語」はこの記号化された「英語(えいご)」という「国語」であったのだから、「対象言語」(object language)である English は「起点言語」(source language)に過ぎず、最終的な「目標言語」(target language)は English ではなくあくまでも「自国語」である。これは「英語教育」が「国語教育」の構造の中であって初めて成立していることを示唆している。したがって「英語教育」が「国語」による英文解釈(翻訳)中心になるのは当然なのである。それはすべて「国語教育」によって「認証」され、「教養や学歴」を喚起する記号である「受験英語」に収斂される外「国語教育」であるからである。これが昔も今も日本の「英語教育」で「受験英語」が記号(EOL)として教授されている理由である。それは明らかに、「外国語」である English を、国語という別の言語で読み替えられた「英語」(＝外国語)として理解する世界なのである。だから「英語教育」の英語とは English ではなく「英語(えいご)」という「もう一つの国語」として認識すべきなのである⁽¹¹⁾。管見によればこの文化意味論的差異について初めて指摘したのは英文学者森常治⁽¹²⁾である。森は 1979 年にこの点について次のように述べている――

やや誇張して言えば、かりにアメリカとイギリスが天変地異によって海中に没したとしても受験英語である限りは、わが日本では英語は安泰なのである。つまり、この事態を容認するにせよ、認めがたいとするにせよ、われわれにとって必要なのは、「英語」と‘English’は別物であるという認識である。「英語」はもちろん、もともとはその母体であった English においてはつながっている。しかしながら、「英語」は日本民族にとっての 1 つの institution, establishment として、English とは異なる実体を持ってきたのである (1979: 151-152)。

この森の議論を敷衍すれば、「英語教育」はイングリッシュ・ティーチングでもなく、さらにはイングリッシュ・エデュケーションでもなく、^{えいごきょういく}、という日本語で理解するのが文化意味論的には最も正しい読み方となる。国民国家における人間の教育は本来、母国語で行われるのがあるべき姿で、外国語だけで（またはそれを中心にした言語教育で）肌理の細かい人格精神形成ができるわけがない。だから「国民教育」の一部としての、^{えいごきょういく}、なのである。それを未だにイングリッシュ・ティーチングと訳したまま、そこに常につきまとう不自然さや違和感に全く「気づき」(noticing) がないことのほうが深刻な問題なのである (小林・音在 2009: 28-30)。

^{えいご}と English は二つの異なる言語である。前者は拡張されたメタ言語としての「外-^{こくご}国語」であり、後者は実用言語としての「外国-^{がいこく}語」である。「^{えいご きょういく}英語教育」では脱コンテクスト化（記号化）された「^{えいご}英語」（拡張された国語）を目標言語としているのに対し、「^{イングリッシュ・ティーチング}英語教育」では実用の場にコンテクスト化された English を目標言語として学ぶことが期待されている。問題は、これまで「^{えいご きょういく}英語教育」の現場の関係者のほとんどがこの「^{えいご}英語」の二重写し構造の区別を「共同幻想」の中で明確に認識することを忌避してきたことにある。「^{えいご きょういく}英語教育」に対するあらゆる誤解と失望はここから生じているといってよい。^{えいご}英語教師は脱コンテクスト化された「^{えいご}英語」のメタ言語（国語）のスペシャリストであるのだから、コンテクスト化されたままの English で話したり書いたりまではできなくても本来何の問題もなかったはずである（むしろ両方できたことにこしたことはないが、それができるようになるためには「学校」教育以外の言語環境で教育を受ける必要があり、日本という、「国語」によって成立している文化空間の一般的な条件のもとでは原理的に非常に困難である）。問題は^{えいご}英語教師が対外的には English の仮面をつけておくことを世間から次第に期待されるようになったことにある。その世間の要請の変化に呼応しつつ、クラスルーム空間では、本来「^{えいご}英語」学習者である生徒もあたかも当然のごとく English の仮面をつけることを課される一種の^{擬似的ガイジン}仮面舞踏会の様相を呈するようになっている。

一般的に、公立学校の日本人^{えいご}英語教師が English を日本語のように自由自在に話し

たり書いたりしているのをほとんど見たことがない（なかった）という経験をもっている日本人は非常に多いはずである。これはなぜか？ English という言語の構造や English で書かれた内容を国語で語るための「英語」の使い手ではあっても、〈生活世界〉を全て English で成立させるような English の使い手ではありえなかったからである。森常治がいみじくも述べているように、

この立場からすれば、たとえば、「英語」の教師が English による十分なコミュニケーションができなくても、なんら恥じるに足らないことであり、English を話せない英語教師にたいして世間から批判が起こるとしたら、「英語」と English を混同している世間のほうが悪いのである（前掲書 152：下線は筆者）。

この森の指摘は至極正しい。しかしここで問題なのは筆者（小林）を含めてこれまでの「英語教育」関係者（英語を教えている英語教育史を専門とする研究者なども含む）の多くが、国語の拡張された記号である「英語（えいご）」のスペシャリストとしての自画像を「世間」の中において肯定的に描き切れなかったという事実である。それはなぜか？ その原因は英語教師自身が English という記号作用に感応し、日本国内において English のスペシャリストにならなければならないという「共同幻想」を信じていたこととも深く関係していると思われる。本質的には英語教師が English のスペシャリストになる必要性は「英語教育」の中ではなかったにもかかわらず、自らの憧れと生徒からの期待を受けながら、何よりも「世間」の中では English のスペシャリストという「幻想」を演じ続けることを暗に要求されてきたのである。事実、戦前にも戦後にもこの「英語教育」システムに果敢に挑戦し、「学校」において学生たちを「国際人」にさせるために English を「道具」として「モノにさせる」ことをも試みた熱心な「英語教師」も少なくなかった⁽¹³⁾。しかしこの制度（institution）としての「英語教育」の言語文化地政力学が働くパラダイム空間の中では English の習得は原理的に極めて困難であったことは当然の帰結であった。したがって、巷でよく言われるような「日本の英語教育で 10 年間も英語を学んでも、まったく喋れるようにならない（＝English の運用能力がない）」という批判自体が日本型「英語教育」という思想が生み出している（またそれを誤解している）「共同幻想」の産物に過ぎないことに我々は気づくべきである。

English を〈生活世界〉の道具とすることを目的とした教授法と、「英語」を拡張された国語として国民の人間教育を強化することを目的とした教授法ではその「効果」が当然違ってくるのである。日本の「英語社会学（a sociology of English）」の提唱者でもある中村敬が指摘したように、「学校」で English という言語の内部構造を国語を

通して「英語」^{えいご}として理解することと、日本社会の中で English を「道具」として身に付ける術を習得することとの間には本来何の関係もない、というテーゼをよくよく心に留めておく必要があるだろう（2006：233）。

「メディア自体がメッセージである」というテーゼの通り、言語の受け皿はその言語文化の要求に従って言語話者の世界認識の仕方をも変容させるのである。English を「国語」でしっかりと理解し、「国語」の運用能力を高め、「日本人」という人間を作り出すことを最終目的とする EOL（English as an Object Language）と、English を English のままで理解しながらその運用能力と国際コミュニケーション能力を高め、「国際人」という人間を作り出すことを最終目的とする EFL（English as a Foreign Language）や ESL（English as a Second Language）は、その方法（medium）も目的（message）も異なっているのである。

本来、日本型「英語教育」^{えいご きょういく}の中で「国際人」になれる「日本人」を育成するというスローガンは撞着語的で原理的に矛盾を含んだ企てである。なぜなら、そもそも「国際人」になるためには一度「日本人」であることから意識的に（戦略的に）も離れてみる必要があるからである。そして「日本」を離れて「国際社会」の環境のルールの中で「自己」の再定義をしながら、最後にその拠り所として「日本的」なるものに再帰的に回帰するプロセスを辿る必要がある（サイド 1993：138-139）。「英語教育」^{えいご きょういく}の歴史の中で「英語名人」の代表格としてしばしばとりあげられる新渡戸稲造や内村鑑三などのような国際的な日本人は、もはや日本人であって「日本人」ではなかったのである。彼らは「英学」を修めて「国際人」でもある「日本人」になった世代であり、後に誕生する「国語教育」の派生言語教育である「英語教育」^{えいご きょういく}を施されて「国民」という「日本人」になった世代ではない点が重要である⁽¹⁴⁾。本来、「日本人」であって同時に「日本人」ではない人間を生み出すのが本来の「英語教育」の大きな目的でもあるはずなのだが、日本型「英語教育」^{えいご きょういく}の中では「日本人」はどこまでも「日本人」でありうるような「国際人」の育成をどこかでその目標（隠されたカリキュラム）にしているようなところがある。「本音（現実）」レベルでは、「学校」のクラス内における行動様式や考え方は全く従来の「日本人」のままであることをどこかで要求し、「建前（理想）」レベルではとりあえず English を道具として使う「国際人」になることを期待し続けることは、学習者の心理に二重拘束（double bind）を強いることになり、認知的不協和（cognitive dissonance）を生み出すことになる。これは多くの「英語教育」^{えいご きょういく}関係者（英語教育史研究者を含む）が、国語の拡張記号である「英語」^{えいご}のスペシャリストとしての本当の自画像（実像）と、English のスペシャリストとしての理想の自画像（虚像）の二重の自己イメージの狭間で自らが認知的不協和の状態に置かれてしまっていることと表裏一体の関係にある。その意味では「英語」^{えいご}の教師も学習者も「仮象」であるはず

の English ティーチング&ラーニングをあたかも「実体」のごとく「共同幻想」の中で再演し続けるよう「共犯関係」を結ばされてきたといつてよいのかもしれない。

この複雑に入り組んでいる「英語教育」の問題の本質をさらに読み解いていくヒントが先の森常治の引用の中に隠されている。森は無意識的にはあるが、「英語教師」の自画像に絡むそのギャップを「世間」というもう1つの文化空間内の関係性の中に捉えようとしている。実は日本型「英語教育」が生み出す「世界（「国際社会」）」というシミュレーション空間で演出される「共同幻想」の背後には、不可視化された「世間」という別空間が大きな問題として存在しているのである。

3. 「世界」と「世間」の二重空間

起点言語と目標言語が不可視化されたのは近代日本の社会構造の変容プロセスが深く関わっている。「起点言語」（English）と「目標言語」（国語）はそれぞれ二つの異なる文化空間内の必要性に応じて存在している言語である。English は「世界」という「国際社会」の言語であり、国語は「近代日本社会」の言語であった。しかし、ここで大きな問題となるのは、明治以降の日本には「世間」という歴史的・伝統的共同体が温存されたままの状態、その上に「社会」という近代的「公共」空間が創出されることになったことである（阿部 2001）。その際、「近代日本」に要請されていたのは異なる二つの言語であった。一つは「日本社会」と「国際社会」の接続言語であり、もう一つは伝統的な「世間」と「日本社会」への接続言語であった。そこでまず English が「学制」（明治 5 年：1872）の中で「日本社会」を担保し、それを「国際社会」へ接続する言語として採用された（明治 6 年：1873 年の「英学本位制度」の確立）。その後、「学」の制度が廃止され、「教育」の制度の中では English に代わり英語が近代日本の「社会」と伝統的日本の「世間」を接続する「拡張された国語」としての機能を持つようになっていくのである。

ここでこの推移を時系列に跡付けてみよう。まず、日本には「世間」という歴史的・伝統的な空間とは別の近代的空間を意味する「社会」という訳語が明治 10 年（1877）に生まれ、その 7 年後の明治 17 年（1884）に「個人」という言葉が生み出されることになった（阿部 2006：92）。また前稿（小林：音在 2009：31-32）ですでに論じておいたように、「教育」という言葉が education の訳語として正式に用いられるようになった時期が（「社会」という訳語が生まれた翌年の）明治 11 年（1878）にあたる。またその翌年の明治 12 年（1879）には「学制」が廃止され、その後の日本の「学校」制度の方向性を決定する「教育令」が定められている。この時期が近代日本において「学」の世界から「教育」の世界への移行期となっている点が重要である。これは「学」の世界

から「教育」の世界のパラダイムへの漸進的な併存・移行期に、「英語」も English の世界から英語の世界へと漸進的に移行し始めたことを意味している。そこでは「英語」と「教育」が結びつく土台が着々と整備されていたのである。

前稿で論証しておいたように、「英語教育」という四字熟語が正式に誕生するのは 20 世紀初頭まで待たなければならない。「英語」が「教養」と結びつき「教養英語」が誕生するのもちょうど「英語教育」が成立する時期と重なっている。19 世紀後半から 20 世紀初頭にかけて、日本の「学校」は学生が実利（職業）に繋がる「学問」をする場所から、立身出世の可能性を拓く「教育」が与えられる機関となり、職業訓練学校の「実用」によって成り立つ〈生活世界〉とは切り離された「教養」を志向するようになっていく（田中 2006）。こうして、日本の「教育」に取り入れられた学問における「教養」とは、ドイツのベルリン大学の創立者であるヴィルヘルム・フォン・フンボルトたちによって作られたドイツ観念哲学の「教養」思想に倣い、〈生活世界〉の職業的な「実用」の必要性から切り離す「高尚」な思想の基礎となっていくのである（阿部 2001：32-38）。ドイツの哲学者エドムント・フッサールは『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』の中で 19 世紀の後半から西洋の「学問」は危機に面するようになり、実証主義を徹底化した結果それは「事実を明らかにする学となり、生に対する意義を喪失してしまった」点について詳細に論じている（1974：16-18）⁽¹⁵⁾。近代日本においても「学制」（1872）から「教育令」（1879）へと方向転換し、近代化に伴ない「学校」が〈生に対する意義〉をもつ「学問」をする場から、〈生きる場〉から切り離された高尚な「教育」が施される機関へと変化している。その過程で日本の事情に見合ったドイツ教育学（「教養」）の思想が 19 世紀後半の段階（「学校令」（1886）以降）に輸入されるようになった。その結果、日本の「学校」においてはややもすると日常の〈生活世界〉の「実用」、つまり〈生〉、の意義をますます喪失してしまうような、高尚な知識に価値を置く「教育」が誕生するのである。そこからは「教養英語」が生み出され、その内容も当然のように〈生活世界〉の「実用」からはますます切り離された「高尚」な世界を志向する土壌が作られていったのである。また、ここで興味深い点は、近代日本の「社会」から日常の〈生活世界〉である「世間」はどこかで切り離されながらも、近代の日本人を象徴する「教養英語」は〈生活世界〉（「世間」）の空間にも流入し「受験英語」へとかたちを変えて流通することになったことである。こうした「受験英語」に出題される難解な English はもはや〈生に対する意義を喪失してしまった〉「教養英語」となっていたといっ
てよいだろう。このように、日本が近代化された「社会」に近づくために必要な「高尚」な内容を扱った英語は「教養英語」と呼ばれるようになり、片や一方ではそれは伝統的・歴史的な「世間」という〈生活世界〉の実利（学歴や出世など）を左右する「受験英語」⁽¹⁶⁾と化していったのである。

我々がここで注目したいのは、英語は近代的な「日本社会」と密接に関わる言語としてではなく、むしろ日常の〈生活世界〉に密接に繋がっている「世間」で流通する「受験英語」と深く関わるコトバとして定着するようになっていったという点である。戦後には「教養科目」の衰退に合わせて「教養英語」はますます廃れるトレンドに入り、さらに1990年代に至っては「教養」世界の崩壊が起きるのを尻目に、「受験英語」(Eigo for School Entrance Exam)はその形を進化させながらますます勢いを増している点である。それはリスニングなどを積極的に取り込みながら英語からEnglishのテストへと変容しつつあるように見える。こうした変化は、これまで日本の「受験英語」をオーソライズしてきた「世間」が、「受験英語」の変種としてTOEIC (Test of English for International Communication) や TOEFL (Test of English as a Foreign Language) という海外版「受験英語」を認知し始めたことを示唆している。「受験英語」も TOEIC や TOEFL も現代日本の〈生活世界〉の実利(学歴や就職)に密接に関係している点が重要である。「世間」という空間は国内の〈生活世界〉の実利(学歴や資格や立身出世など)に非常に敏感に反応する世界である。日本における英語とは「世間」の実利に大きな影響を与える象徴言語である。しかしその実体は今も昔も「受験英語」であり TOEIC・TOEFL English とて例外ではない。「学校」という「教育」機関では、学生は職業に直接繋がる実用のスキルを学ぶ(learn≡educate oneself)のではなく、立身出世のために必要な「学歴」や「象徴的な資格」を得ること(be taught≡receive education)が最大の目的となっているからである(田中2006)。

こうして「学校」はもはや自ら「学問」をする場ではなく、「教育」を受ける場となっているのである。したがって、「英語教育」が施される「学校」という空間は、必然的に学生が実用 English を自ら「学ぶ」場所とはならず、近代化された人間(「国民」として鍛錬さるべき英語の資格が「授けられる」場所となってきたのである。だから森常治は先の引用の中で「学校」で「英語教師」から教えてもらう英語を「社会」のニーズにしたがって学ぶべき English と勘違いする「世間のほうが悪い」と言っているのである。これは「英語教育」関係者の代表的な言語認識の1つであろう。

ただし、森自身も自ら批判の対象としている「世間」の外に在るのではなく、実はその中から語っているという事実に我々は注意する必要がある。なぜならそれは「英語教育」界という空間自体が「世間」の一部を形成しており、それは「英語教師」以外の一般の人たちと切り離されて成立しているものではないからである。元とはいえば、日本の「英語教育」界という一つの「世間」の構造の中において English は英語へと変容させられているのである。そしてその「学校」の「英語教育」によって English ではなく英語を学んだ多くの日本人たちが卒業後に一般の「社会」の中で実利を求める「世間」を形成しているのである。その自らが属する「英語教育」という「世間」の延

長線上にある一般の「世間」を森は批判しているのであるから、それは実は形を変えた「身内」の「自己」批判であるといわざるを得なくなる⁽¹⁷⁾。

英語は「世間」という日本人の歴史的・伝統的な共同体を近代的な「社会」へと「仮象化」するために「日本の教育」の中で流通し、消費されてきた記号（「拡張された国語」）であるというのが筆者の仮説である。その理由は国語だけでは「世間」を「社会」へと「象徴化」する作用が脆弱であるため、そこでは英語がもう1つの「拡張された国語」として利用される必要があったからと考えられる。その結果、「国際社会」に開かれているはずの「英語教育」界自体が実は歴史的・伝統的な「世間」を温存するためのシステムともなっていたのである。「日本社会」には常に「国際社会」という「世界」のミラーサイトがシミュレーション空間（「仮象」）として常に映写し続けられる必要があった。「社会」の中に「仮象」として写し出される象徴的なイングリッシュ・エデュケーションは、「世間」の“えいごきょういく”を「実体」化するためにはどうしても欠かさざるべき社会装置であったのである。そしてそれは昔も今も「世間」の実利に呼応する“えいごきょういく”なのである。

4. 自己オリエンタリズム：「外人」^{ガイジン}と「日本人」^{ニホンジン}

米国の文化人類学者ブライアン・マクヴェイは『日本の「高等教育」という神話』(*Japanese Higher Education as Myth*)の中で、日本の「英語教育」の世界には、可視的で仮想的な「世界（＝国際社会）」という異文化の場と、不可視化された「日本社会」という同一文化の場という2つの異なる文化空間が同時に存在している点を指摘している。そしてマクヴェイは、「日本社会」で行われる「英語教育」^{えいごきょういく}の中に設定された「国際社会」というシミュレーション空間の中で、日本人学習者が自ら「日本人」を「非-日本人（ガイジン）」から切り離す「自己」認識を絶え間なく再生産し続けている点に注目した。彼は日本の「英語教育」が「国民国家」を越境できる「国際人」教育ではなく、それが戦前の「国民」教育にマイナーチェンジを施したにすぎない、「日本社会」に順応させることを第一の目的とする「日本人」教育のままになっていると分析している。このように彼は、日本の「英語教育」は、Englishを話す「外人」^{ガイジン}という「他者」に「自己」を対置させることで「日本人」^{ニホンジン}という自画像を映し出す「自己オリエンタリズム」(Self-Orientalism)の再生産装置として機能している点を指摘し、そうした日本型「英語教育」^{えいごきょういく}の在り方を批判的に論じている。さらに彼は「英語教育」の空間の中では実体のあるEnglishは消去され、その代わりに仮想的なエイゴ（Japan-appropriated English）とエイカイワ（Fantasy English）という二つの異なるシミュレーション英語（Simulated English）があることを指摘し⁽¹⁸⁾、日本の高等教育

における「英語教育」は実体を伴わない「神話」に過ぎないと結論づけている (McCveigh 2002: 148-178)。こうしたマクヴェイの解釈はこれまでの「英語教育」研究の中でも見落されて続けてきた重要な点であることは間違いない。長年「学校」で英語を学んだことから自分たちを「我々日本人」(We/Japanese) と呼び、それ以外の English を話す「非-日本人」(帰国子女を含む) を「彼ら/ガイジン (They/foreigner)」と呼びつづける原因も確かにそこにある。

しかし、日本人が非-日本人を総じてガイジンと呼び、近代的「自己」に対する近代的「他者」を固定化し続けようとする根本原因は「英語教育」自体にあるのではない。その真の要因は、「英語教育」を支えている「国語教育」のシステムの中に組み込まれたもうひとつの歴史的・伝統的文化空間に起因しているのである。この点に対する理解がマクヴェイは不十分であるように思われる⁽¹⁹⁾。他の文化社会問題と同様に、日本型「英語教育」に絡む問題も、明治維新後に「国際社会」に倣い近代化された「日本社会」と歴史的・伝統的な「世間」という共同体が併存する二重の文化空間から必然的に生み出されてきたものだからである。「日本人」である「英語教育」関係者が実存的に置かれている状況は彼が考えているよりもっと複雑で深刻である。マクヴェイのように日本の文化の「世間」の外部に生きながら outsider という観察者の立場から「世間」の事象を見ている論者には客観的に批判しきれないところにその問題の本質があるからだ。近代化された「社会」と歴史的・伝統的な「世間」という2つの異なる「空間」の狭間で否応なしにもみくちゃにされながらも淡々と日常の〈生活世界〉を営んできた(いる)のが「日本人」なのである。そうした近代と伝統を包摂したシステムの中には「矛盾」や「不合理性」が生まれているのは当然である。しかし、その「世間」という〈生活世界〉から完全に切り離された場に自らの身を移し、あくまでも「観察者」として「合理的」な論理だけで自らが生きている社会の現象を客観的に分析することができる、という考えは西洋の学問が生み出した一種の「幻想」にすぎない⁽²⁰⁾。その意味ではマクヴェイの『日本の「高等教育」という神話』分析も、つまるところ「世間」の外から観たもう1つの客観的な「幻想」に過ぎないともいえるのかもしれない。日本の「社会」現象だけをどれだけ客観的に分析してみても、なぜそうした状況が生み出されているのかを知るには、その背後にある「世間」というシステムの仕組みを解明しないことには問題の本質に肉迫することはできないのである。「世間」の中で生きているのが「我々」であり、それを包摂している「日本社会」の中に住みながらも「世間」の中には完全にコミットできないまま(またはあえてしない)生きようとする「観察者」たちはすべて「彼ら」という存在として認識されてしまい、やはり所詮は「ガイジン」だから、と見なされてしまうのである。確かにそれはマクヴェイのように「世間」の外に出た「ガイジン」の立場からはよく「見えてくる」世界でもあるのだが、たとえ「彼ら」の立場か

ら客観的に「世間」の現象を詳細に記述できたとしても、残念ながら「世間」というものの本質は「観察者」の目からはすり抜けてしまい、実感としてはいつまでたっても解らないのである。

日本では近代語である「国語」や近代の「日本人」としての「国民」意識（近代的自我）を創出し、それを維持するためには常に「外-国語」と「外-人（ガイジン）」という「自己」照射のための「他者（Other）」という鏡がどうしても必要であったのである。その「他者」の鏡は「他者」を表象する言語であった。またその「他者」の言語はあたかも「自己」の言語のように写し出される必要があった。したがって、English は英語という「拡張された国語」として受容され続けなければならなかったのである。近代日本で「国語教育本位制」が成立した時期に大岡育造が「教育の独立」（＝国語の英語からの独立）を1916年に唱えても、藤村作が「英語科廃止の急務」を1927年に主張しても、戦中に「英語」が敵性語にさえなっても、その「英語」国に戦争で完膚なきまで打ち負かされても「英語教育」がしぶとく存続してきた理由もそこにある。「英語教育」はかたちを変えた「国語教育」であったからである。戦後はEnglishを学び「民主化」も進めますと素直に「国際人」宣言をしながらも、「教育」の現場ではしぶとく「日本人」として「国語（日本語）」を軸とした「英語教育」を実践し続けてきたのが多くの「英語」教師たちなのである。このように、「英語教育」は「国際社会」における「異文化間コミュニケーション」や「国際人教育」という建前を掲げながらも、戦前も戦後も「世間」という「同一文化間コミュニケーション」と「国民教育」を継続してきたのである。国民的「英語教育」は「世間」というくびきに縛られながら、日本人が日本人であるために「共同幻想」を演じ続けなければならなかったのである。

その意味ではマクヴェイが日本型「英語教育」を実体のない「神話」と考えるのはたしかに正しい。しかしそれは「現象」面では、との留保つきでの話である。彼がそれを「問題」として批判するのは、日本の「英語教育」制度を脱「国民国家」志向の「国際人」教育であるイングリッシュ・ティーチングでなければならない、という一般常識的な理念から考えているからである。しかし日本の「英語教育」の隠された真の目的は最初から「国際人」教育を行うイングリッシュ・ティーチングには設定されていない。マクヴェイは「国際社会」で「個人」を育成する立場から「英語教育」を眺めていると思われるが、多くの日本人にとって「英語教育」が「国際人」教育であるべきというのは半分は対外的な建前に過ぎない。日本の近代化のプロセスの中で「社会」や「個人」という言葉はEnglishから国語へと確かに翻訳されはしたが、阿部（1995, 2001, 2004, 2006）が論証しているように、現実では近代的な「社会」の中に歴史的・伝統的な「世間」が温存され、そこから切り離され独立した「個人」は生まれようがなかったのである。したがって日本型「英語教育」はその始まりからして、「社会」で独

立した「個人」を育成する English の世界ではありえなかったのである。近代日本人に必要であったのは英語であり English ではなかった。この点をマクヴェイは明らかに見落としているように思われる。

「英語教育」の実体はあくまでも近代化された「国民（日本人）」の自画像を担保するために、近代化された「国語（日本語）」を「日本国家」を外側からオーソライズし維持する「外-国語」（拡張された国語）の教育を施すことにあった。この点に関してはまさにマクヴェイがいう「オクシデンタリズムを通した自己オリエンタリズム」（Self-Orientalism through Occidentalism）のことに他ならない（McCveigh 2002 : 148）。それは「世間」を内包した「日本社会」を、近代語である「国語」と「英語」によって二重に担保される一種の「公共圏」の維持システムであった。その伝統的・歴史的な「世間」の行動様式に基づいて生きる「日本人」が近代的な「社会」で生きる「国際人」へと進化する意思を示すためにも、国内統一をオーソライズする「国語」という標準語の教育だけでなく、「日本社会」を「国際社会」のシミュレーションの場としてオーソライズする「英語」という国際語の「教育」が建前（制度）上どうしても必要であったのである。

こうした観点から日本型「英語教育」を眺めれば、日本では「英語」の授業が依然として「国語」を軸にして教えてられてきていることは何の不思議もないことが分かる。日本型「英語教育」の目的は「日本社会」や「国際社会」で自立できるような「個人」を量産することではなく、「世間」という歴史的・伝統的共同体の「秩序」を守りながら「共生」できる「集団の中の個」の育成にあったといえよう⁽²¹⁾。「学校」というシステムの中で建前のイングリッシュ・ティーチングの重要性をどれだけ唱えてみても、それが実際の〈生活世界〉の遠い向こうにある仮想空間である「社会」でのみ流通するシミュレーション英語であることを、「世間」の〈生活世界〉の感覚において誰よりも一番よく知っているのは現場の英語の教師たちであり、生徒たちである。良くも悪くも日本では英語も「日本人」となるための「国語」教育の一環として学んできたのであり、「国際人」になるための「道具」としての English を「学校」内だけで習得できると本気で信じている生徒はどこにもいないであろう。もしいたとしてもそれは双方で確信犯的に「共同幻想」を演じているだけなのである。「英語教育」と「世間」の共有空間の中では「日本人」の言語行動様式のプログラムに特に大きな変更を加えることをせずとも〈生活世界〉は十二分に成立していることを「英語」を教える側も教えられる側も最初から「知って」いた（いる）からである。彼らは共に、日本型「英語教育」の真の目的が伝統的・歴史的「世間」に生きる「日本人」を「近代人」としてオーソライズするための象徴的な「国民的儀式」の1つであることを暗黙知としてきちんと了解しているのである⁽²²⁾。

5. 日本型「英語教育」の新戦略構築に向けて

以上のように、日本型「英語教育」はその内部に表と裏の二重空間が複雑に交差しながら成立していることを理解することが何より重要である。表では「対象言語—イングリッシュ—世界（国際社会）—彼らガイジン」という異言語文化空間が、裏では「目標言語—英語（拡張された国語）—世間（歴史的・伝統的共同体）—我々ニホンジン」という同質言語文化空間によって支配されている二重構造になっているのである。しかし、これまでの日本型「英語教育」が「世間」を温存してきたまま成立した「近代語」教育であったからといって、これからもそのままでよいということにはならない。なぜならこれまで「受験英語」をオーソライズしてきた「世間」自体が、言語文化地政学上の変化に感応しながら、英語でない English も積極的に認知し始めるようになってきているからである。マクヴェイはこうした「世間」の内部の視点から問題分析を行ってはいないが、これまで日本の「英語教育史」関係者のほとんどが「世間」の内部にいたがために十分には考察することができなかった「英語教育」に関する不可視化された問題を「客観的」に鋭く分析してみせることには成功しているといっていよう。ただ、残念なのはその外部の観察者をもつ限界によって問題の分析が不十分であったこともあり、「英語教育」を包摂する「世間」という空間で生きる「日本人」の英語教師や学生たちが、どうしたらそうした伝統的・歴史的な共同体のシミュレーションの世界から抜け出し、本当の意味で時代の要請に応えるようなかたちで変わっていけるのか、あるいは彼ら全てがそうする必要があるかないのかも含めて、その解決策へ道筋を示すことをマクヴェイ自身もできないままにしていることである。

グローバリゼーションによる文化地政学的変動の余波を受け、日本では 20 世紀型の「国民国家」モデルが疲弊しつつあり、政治も経済もあらゆる面においてこの国は明治維新以来の大転換期にあるといっていよう。現在（平成 21-22 年）、民主党政権を率いる鳩山由紀夫首相によって米国も加えた「東アジア共同体」が提唱され、20 世紀型「国民国家」の枠組が再編成される方向へと移りつつある。日本人だけでなくアジアの多くの「国家」とその民族が 21 世紀の共生社会の新しいかたちを模索している真っ只中にある。それは「日本人」も主体的に新しい自画像を探し始めなければいけない時期に差し掛かっていることを意味している。人口減少と高齢化問題とリンクしながら外国人留学生や労働者などがますます流入し、国際結婚による混血の「日本人」も増加の傾向にあり、これまでの「単一」的な日本社会の風景が大きく変化しつつあることは間違いない。

そうした変化に対応しながら日本型「英語教育」はどのような方向に向かって変化

していけばよいのだろうか？ かつて幕末から明治初期にかけて当時の日本人は「国学」の思想を母体にしつつ「漢学」と「洋学（特に英学）」に主体的に向かい合いながら新しい「日本の言語」（「国語」）を創出し、それによって新しい「日本の教育」を確立し、新生日本の建設を成し遂げることができた。ただ、その企てはさらにそこに留まらず「大東亜共栄圏」という「公共圏」の拡大まで試みることとなり、それは「国語帝国主義」の単一原理で突き進んだため、「敗戦」により「国語」中心の「共栄圏」建設は失敗に終わっている。一方でそうした戦前の「負の産物」として「国語」が大きく発展し、現在の日本人がその恩恵を現在も享受していることも否めない事実である。

これまでに言語文化地政学的理由により、歴史的に日本人に決定的な影響を及ぼしてきた言語は漢語と英語である。それは「学校」の必修科目の国語の中で古文に加え漢文が指導され、その横で別科目として英文の教育がおこなわれてきていることを見ればすぐに理解できることである。21世紀にもおそらく言語文化地政学的に中国語と英語は国語の発展にとっても重要な「外-国語」または「外国-語」として位置づけられることになるであろう。これからの日本だけでなく東アジア諸国において中国語が英語の次に影響力をもつ言語になっていくことは確実である。公的教育ではその他の外国語はその周辺に位置づけられるようになるはずである（もちろん個人レベルの選択順位は多種多様で自由な組み合わせになることはいうまでもない）。したがって、日本型「英語教育」のこれからのかたちを考える際には、必ず英語も国語との関係において、そして新たに中国語との関係においても理解され学習されるべき言語となるはずである。そのダイナミズムの中で日本の「国語」もさらに発展し、「日本人」の新たな自画像も描かれていくことになると思われる。

我々は現在にまで存続しているこの日本型「英語教育」^{えいごきょういく}を時代のニーズに対応できない閉鎖系（静的・固定的な）システムとして固定的に批判ばかりするのではなく、実はそれが日本人が社会の秩序を保ちつつ常に変化し続けるために、言語文化地政学の中ではある意味では非常に「有効」に機能してきた開放系（動的・流動的な）システムであったということを評価し直すことから始める必要がある。先述したように、文化意味論的アプローチによって「英語教育」をイングリッシュ・ティーチングではなく、“えいごきょういく”という日本独自の「拡張された国語」制度として理解することで新しい解釈の足場を確保することができるようになる。「英語教育」の誕生以来、それはイングリッシュティーチングとしては実質上「失敗」してきたが、“えいごきょういく”としては大方「成功」を収めてきている。図式的に言えば、前者は「国際人」教育であり、後者は「国民」教育に寄与するものである。「英語教育」^{えいごきょういく}は戦前から戦後にかけて「国民-教育」から「（民主化された）日本人-教育」というように「国民国家」のパラダイムの中でマイナーチェンジしただけで、脱「国民国家」を志向する「国際人-教育」に

は至らず空振りに終わった感がある。これは戦前も戦後も「英語教育」が“えいごきょういく”であり続け、それが「国民国家」システムと切っても切れない制度になっていることを示唆している。「国民学校」であろうが「公立学校」であろうが、文科省の管理下にある「学校」とは「国民（または日本人）国家」を維持するための社会装置である。しかしこの言語社会的事実自体をあまり悲観的に観る必要はどこにもないのである。

これまで固定的な視点から批判にさらされ続けてきた日本独自の「英語教育」システムも発想や視点を変えれば新たな可能性を見出すことができるようになるはずである。日本型「英語教育」が20世紀に蓄積してきた文化資本は、これから勢いを増してくる「中国語教育」という新「外国語」政策のためにも十分に再利用できるはずである。かつて幕末日本では「蘭学」や「漢学」を通して新しい学である「英学」の世界を切り開き「西洋」に接近することができた。日本人は「英学」を消化するために「漢学」と「蘭学」を経由している。そこからは弁証法的に新しい「国語」が創出され、そこで生み出された漢字による近代語彙は現代中国語に逆輸入されることになった。現在でもこの他言語との関係性のダイナミズムの中で自国語も発展させていくことが非常に大事であるように思われる⁽²³⁾。もちろん、現在の公的教育内における外国語教育システム内において、こうした言語文化地政学的な観点から推奨された「外-外国語」または「外国語」教育モデルへ簡単にシフトできるわけではない。それが「英語」であろうと「中国語」であろうと、兎にも角にもまずは現在の日本の公的「外国語教育」内に温存されたままになっている「世間」の問題を解決していくことが何よりも先決になる。「世間」内でのみ通用する歴史的共同体意識と伝統的行動様式が、「英語=English」という幻想を生み出し、「世間」外で流通するEnglishの習得・運用を阻む文化構造的要因の一つとなっている（英語の学習者が「世間」の中の一人としての「日本人」のままでであろうとする歴史的・伝統的意識を新たに書き換えていくことに対して心理的抵抗を感じていることが、Englishの習得と「個人」の意識の立ち上げを阻害する大きな要因の一つになっている）。公教育の世界に特に根強く残っているこの「世間」の構造にどれくらい手を加えていけるかどうかにか今後の日本の外国語教育の成否もかかっているといえよう。

また20世紀の公教育における日本型「英語教育」の脱神話化の作業は、「教」の世界で成立するEOLと「学」の世界で成立するEFLとESLのそれぞれの特徴をうまく取り込みつつ、より高い付加価値をつけた新しい日本型「英語教育」を再創出していくビジョンを打ち立てることから始める必要があるだろう。そのために最初に20世紀の中央集権型「英語教育」改革から21世紀の地方分権型の「英語教育」へとモデルチェンジを図っていくことがどうしても不可欠であるし、現場の「英語教師」をこれまでの中央集権的な規制から解放していくことが必要である。そこでは、これまで他の外国語との関係性から切り離されてきた「国語」教育を、他の外国語との関係性の中で理解さ

れる弾力的な「日本語」教育へと解放し、隣接する外国語の文脈の中で「英語」教育も同時に再定義していくことが肝要である。現在は地政学上の変化により「国民国家」モデルの再編成がなされている時代であり、それは言語文化地政学上の変化に応じて公的「外-国語/外国-語」教育モデルの再編成がなされなければならない時代である。したがって、多言語化・多民族化しつつある「国民国家」の公教育における外国語教育に対する方法（medium）もその目的（message）も言語文化地政学的枠組の中で戦略的に打ち立てていくことが焦眉の急である。

公的教育においては（私学においてもそうであるが）、これから将来にかけて「日本」という「国家」の内外において生じるであろう外国語習得に絡む言語文化地政学上のリスクを学習者にきちんと認識させ、その可能性についても十分に説明責任を果たした上で、その「言語行動」に応じた選択肢を与えていくことが極めて重要である⁽²⁴⁾。「世間」システムを温存した空間内で繰り広げられてきた日本型「英語教育」モデルのままで、^{えいご きょういく}「教える側」も「教えられる側」ももはや時代のニーズに主体的にこたえていくことは難しいステージに入っている。そのためにも「教える側」も「教えられる側」も日本型「英語教育」内の「幻想」にいち早く気づき、そこから這い出る必要性を認識することから始めることがどうしても必要である⁽²⁵⁾。そこではまずこうして「英語」と「教育」の受容史の研究から手をつけていくことがその第一歩となる（小林・音在 2009）。そして「世間」の中の日本型「英語教育」を対象化することで、「日本人」であることを対象化し、「英語」を対象化し、「教育」を対象化することが必要なのである。新しい「英語教育」のかたちと新しい「日本人」像を創出していくためにも日本型「英語教育」内にも組み込まれた「世間」の解体（阿部 2001：19）への着手がどうしても必要な時代に我々は生きているのである。

《注》

- (1) 日本型「英語教育」という概念は、歴史社会学者である筒井清忠が『日本型「教養主義」の運命——歴史社会学的考察』（1995）の中で形式知化した日本型「教養主義」という概念をモデルにしている。筒井は元来ドイツからの輸入概念であった「教養主義」が、いつどのようにして日本の土着の文化思想の中に融合し、その結果、日本型「教養主義」へと変容していったのか、その社会構造を歴史的に分析している。本稿では筆者もその研究の視座と方法に倣い、「英語」と「教育」という西洋の言語と概念が、日本の土着の文化思想の中に如何にして融合し、その結果、日本型「英語教育」が成立し得たのか、その文化変容プロセスの形式知化を試みている。
- (2) 「近代人」というコトバは 20 世紀後半から現在にかけて「国際人」や「世界市民」という用語に衣替えしている。
- (3) 「英学」初期にみられたような英語を英語だけで学習させるいわゆる「正則」教授法が衰退し、「変則」教授法が主流になり、日本人の「英語」力が落ちた現象を、「言語文化地政学」的文脈（本稿で後述）の中で初めて語ったのは夏目漱石であった（「語学力の養成について」

明治44年1月、2月『学生』。漱石がこうした問題を指摘した同年に日本型「英語教育」宣言が行われている（岡倉由三郎『英語教育』（明治44年、1911年））。そしてその「英語教育」の効用が「国語」の強化に繋がるという「英語+国語」思想は、「英語教育」の提唱者でもあった岡倉由三郎から始まり、その継承者たち（福原麟太郎、外山滋比古、渡部昇一等）によって戦前・戦後を通じて唱えられてきた。しかし管見によれば、これまでの先行研究の中では、日本型「英語教育」が「国語教育」の制度の中で「変則」教授法を主軸とすることではじめて成立し得た経緯（事実）とその歴史文化的・現代的意義については、理論的かつ実証的には十分に分析されていないように思われる。

- (4) この複合概念の理論的背景については筆者（小林）の別稿「江戸末期から明治初期にかけての森有禮の世界観と言語改革言説に関する新考察」（2009：1-2）を参照されたい。
- (5) グローバリゼーションという市場原理を徹底的に追求するビジネスコンサルタントである大前研一は『質問する力』（2008、文春文庫）の中で、Englishを話せない「英語教師」はすべて解雇し、その代わりに英語圏のネイティブスピーカーの「英語」の教師を日本でも正式に雇用できるように、ヨーロッパのEU内における教員のライセンス制度に倣って、日本でも彼ら外国人にも教員免許を与えていくべきである、という意見を述べている。ビジネスに役に立つEnglish学習の効率主義の観点からだけみれば確かにそれは「正しい解」ともいえるのだろうが、これはビジネスの論理だけで日本型「英語教育」の歴史文化的存在理由を全く理解していない議論である。大前は日本型「英語教育」が“ビジネス・イングリッシュ”を教える制度にはなっていないことを知らないようである。日本の公的な「教育」はビジネスと即イコールにはならない、という基本的な「教育」観がないと、「英語教員」のリストラを断行し外国人を雇えば日本の「英語」問題がすぐに解決できるという、安易で短絡的な発想に陥ってしまうのである。
- (6) 現在（2010）の日本では「実用英語」一辺倒にあるからこそ今一度、これまで日本の公立学校における「英語教育」の真の「目的」とはいったい「何であった」のかを問い直す研究がますます必要になってくるのである（拝田2009）。
- (7) 説明言語とは「言語や言語体系を説明するのに用いられる言語や記号体系」のことを指す（リーダーズ英和辞典、第2版）。
- (8) 対象言語とは「言語研究の対象となる言語」を指す（リーダーズ英和辞典、第2版）。
- (9) 起点言語とは「翻訳における原文の言語」のことを指す（リーダーズ英和辞典、第2版）。
- (10) 目標言語とは「学習・教授対象の言語」を指し、「翻訳の原文に対する訳文の言語」のことを指す（リーダーズ英和辞典、第2版）。
- (11) 英学勃興期にEnglishは英語という一般化された呼び方よりも正式には語厄利亜語と呼ばれていた。この当時の日本人の「英語」に対する言語認識が現在とはかなり違っていたことはいうまでもない。
- (12) 森鷗外の孫。英文学批評学者。英文学者マーシャル・マクラーハンの『グーテンベルクの銀河系——活字人間の形成』（1986）翻訳者でもある。
- (13) 「正則」に位置づけられるハロルド・パーマーのメソッドを継承した「福島プラン」（1933）などはその代表的な例といえる。しかし、そこでは「教えられる側（学生）」のみならず「教える側」（教師）にも多大な規律と労力を要求された教授法であったことはよく知られている。筆者は、それも詰まるところは当時の「国民教育」の一環の中で行われた英語教授法の「変種」であると考えている。それは「英語」を「教えられる側（学生）」と「教える側（教師）」にとっても、「国民」としての規律と順応を過度に要求させるような教授法であったが為に、その方法はその後も定着することなしに自然と「消えてしまった」わけであるが、当時の「国民学校」の鍛練という観点から見れば非常に“有効”な「国民教育」法の実験の一つであったことは間違いないといえるだろう。

- (14) ちなみに、1860年代生まれの新渡戸稲造や内村鑑三や岡倉天心らを「英語名人 (legendary Japanese masters of English)」と礼賛する言説が現在も存在しているが、それは20世紀以降の「英語教育」時代に入ってから「英学」史研究の中で回顧的に創出されたことがその始まりである。そしてこれらの「英語名人」言説はその後も「英学史」から派生した「英語教育史」研究の中で再生産され、さらに固定化されていくことになる。これは、ポスト「英学」時代（「英語教育」時代）に「英学史」や「英語教育史」の関係者たちにより、「英語」ではなく English という価値基準で「人間」の価値を高く評価する「偉人伝」という一種の礼賛言説が創り上げられていったことを意味している。しかし、こうした「英学」時代のいわゆる「英語名人」たちの多くは「英語」の専門家であったわけでもなく、ましてや「英語教育」者でもなく、Englishの「名人」だったから「偉人」になったのではない。彼らは English も使えたが、それ以上に国際的な政治や経済や文化など広範囲に渡る領域の知識に精通し、尊敬に値する人格の持ち主でもあったので「偉かった」のである。現在の「英学史」や「英語教育史」関係者はこうした「常識」感覚をしっかりと保ちながら「歴史人物」研究を行う必要があるように思われる。
- (15) その中でフッサールは「学問の理念を単なる事実学に還元する実証主義的傾向」について批判し、「単なる事実学は、単なる事実人をしかつくらない」と揶揄し、「この事実学はわれわれの生存の危機にさいして、われわれに何も語ってくれない」ことを訴えている。そして続けて「この学問は、この不幸な時代にあって、運命的な転回にゆだねられている人間にとっての焦眉の問題を原理的に排除している」と述べ、「その問題というのは、この人間の生存全体に意味があるのか、それともないのかという問い」を立てることであるという。そして「この問いこそは、それがすべての人間に対してもつ普遍性と必然性からみて、一般的に省察されるべきものであり、理性的な洞察からの答えを要求するものではなからうか？」と真摯に問いかけ、学問に従事する研究者たちがこぞって信奉する実証主義的な方法論の限界についても内省すべき段階に来ていることを示唆している。
- (16) 「受験英語」という呼び方は大正5年（1916）に創刊された同名の雑誌が最初であるといわれている（伊村 2003：177）。
- (17) さらに、英語を指導する「英語教師」たちは「日本社会」から「国際社会」へつなぐ English のスペシャリストであるというタテマエの「看板」は下ろさないままの状態で、Englishではなく英語（えいご）をもって実利（「英語教師」という職）を得てきているわけであるから、「英語」教師に English を期待する「世間」が悪いというのではますます筋が通らなくなってしまう。
- (18) マクヴェイは参考文献に挙げていないが、彼のこの「英語」の文化意味論に関する議論は、1970年代に提出された森常治の「英語（えいご ≠ English）」論とダグラス・ラミスの「英会話（エイカイワ）」イデオロギー論という2つの先行研究で提出されていた議論の再考になっている。
- (19) マクヴェイは、日本人の学生へインタビューを行い、彼（女）らの「英語教育」に対する「不平不満」を例に取り上げながら、議論を展開している部分がある。しかし、マクヴェイはその日本人学生の「非日本人（つまりガイコクジン）」に対する発言がタテマエの「不平不満」なのか、日本人同士の「世間」内で吐露されるホンネのぼやきであるのかを見極めているとはいえない。「不平不満」と「ぼやき」は同じように聞こえて実は同じではない。「不平不満」は「社会」のタテマエの理想論から生まれるのに対し、「ぼやき」とは「世間」のホンネの現実論から生まれるものであるからである。「英語教育」という「世間」の外に生きているマクヴェイに対して日本人学生が語るのは「社会」のタテマエの理想論に基づいた「不平不満」であることが普通である。したがって、マクヴェイの議論も、実は「日本社会」の中に不可視化されているもう1つの文化空間である「世間」の構造分析まで十分に踏

み込んだ「英語教育」批評にはなっていないように思われる。

- (20) 阿部謹也は『「世間」とは何か?』の中でこの点について次のように述べている——「私は社会科学といわれる学問の世界に比較的ながく身をおいてきたにもかかわらず、その叙述の形や概念になじむことができなかった。この年になってそれが何故なのかを考えるようになった。率直にいったしまえば、いわゆる社会科学の作品といわれるものの多くには、著者の私という立場がはっきりしないものが多いのである。たとえば日本の現代社会の現象を取り上げて研究し、分析する場合がある。そのような場合、著者が何故その現象を取り上げるのか十分に示されていないくても論文としては認められ、理解されているように思われる……現代社会だけではなく、中世であれ、古代であれ、社会を扱う場合には対象を自分から切り離して客観的にみることができるといふ理解があるようにも思われる。この点については私に多少疑問がある。対象を自分から切り離して捉えることができるといふ考え方は、形のうえではヨーロッパの学問のあり方のようにみえるが、実はそうではないという点である。一見したところヨーロッパの学問は、著者が一人称で語らないという形をもっているようにみえる。一人称で語るのは前書きだけであって、本文は自己から切り離された形を取っているようにみえる。わが国ではそのような形だけが明治以降輸入されたのではないかとさえ思われるのである……わが国の社会学者は、学問の叙述に当っては西洋的な形式を用いながら、日常生活の次元では古来の世間の意識でくらししてきた。したがって叙述の中に自己を示すことができなかったのである。わが国の学問にはこのような問題があったと私は考えている」(1995: 3-5)。
- (21) 「英語教育」という「世間」の中では英語圏に見られるような横の関係は好まれない。そこでは先生と生徒や先輩と後輩という縦の序列の関係が維持され、「英語」の先生同士でも例外を除けば、先輩と後輩の関係が維持されることが大事である。したがって、縦の関係にある「英語」の先生同士がファーストネームで呼び合うことは日本の「英語教育」の現場では普通はまずありえない。また「世間」の中では「英語」の先生同士であっても横の関係に沿った「対等」な議論も許されない。「英語」の先生同士であっても「英語」のオープンな発言や議論なども普通はできないシステムになっている。「英語」を学んでも「英語」を自由に使える土壌が「世間」にはないことが普通である。
- (22) 儀式の本当の意味は、その象徴的機能にある。日本人にとって、「えいごきょういく」で行われるイングリッシュ・シミュレーションは、伝統的な「日本人」を「近代人」として象徴的に認証するためのイニシエーションの儀式である。そこでは「教師」は「司祭」、「生徒」は「信徒」の役割を演じることが求められている。
- (23) 今後、一般的日本人を対象とした公的教育の中で、台頭する近代「中国語」(＝新「漢語」教育)に向き合っていく際にも、その「中国語」も「国語」教育と「英語」教育に絡ませながら、「自国語」も同時に発展させていけるような「言語教育」戦略とビジョンが必要になってくる。「英語」圏では本格的な「中国」研究が多い。その意味でも「国語」だけでなく「英語」を通して「中国」研究をするのは有効である。ここで大事なのは単に「中国語」というコトバを学ぶ「語学」学習ではなく、多様性に満ちた「中国」という「他者」をよりよく知るための言語教育に切り替えることが必要なのであり、それは「英語」というコトバを学ぶ「語学」学習ではなく、「他者」を知り「自己」を知ることを目的とした「英語教育」を行うことが必要になるということである。これは現在の日本型「英語教育」モデルの中に現代版「英学」モデルを取り込んでいく必要があることを意味している。
- (24) その結果、「個人」によって選択される言語がEnglishではない英語(えいご)であっても構わないし、イングリッシュでなくてチャイニーズやコリアン、その他の言語であってもよい。ただし、「多言語主義」の理念だけに基つき、英語以外に外国語の選択肢を単に増やすだけでは不十分である。「国家」も「国民」も何よりもまず先に、これまでの「国民国家」

モデルの中で成立し得た日本型「英語教育」の「幻想」の功罪を認め、今後は英語（えいご）やチャイニーズやコリアンなどもイングリッシュとの関係性の中に位置づけられながら外国語の選択を行い、その言語学習行動に絡む「リスク」を上手くコントロールする技術指導も行っていくが必要になる。

- (25) 「教える側」は English を「教える」ことを目的とするのではなく、むしろ「教えられる側」が現在と将来の必要に応じてそれを「主体的に学ぶ」スキルの指導に主眼を置くべきであろう。かつて福澤諭吉が説いたように、学習者が自らを助くる「学問」をするためには欠かせない「個人」の自立の精神（「独立自尊」）を陶冶し、彼らが受身的に「教えられる側」から主体的に「学ぶ側」へと変容していくように促していく役割を担うことがますます重要になってきたように思われる。あくまでも English も国際コミュニケーション時代における言語文化地政学上の「リスク管理スキル」の一つとして捉える世界観を生徒の中に形成することは肝要である。そして必要とあれば生徒が「個人」として「学校」の外において自分の意思で English を「学ぶためのスキル」を学べるような「英語教育（イングリッシュ・エデュケーション）」のかたちを作っていくことが必要である。

参考文献

- 阿部謹也（1995）『「世間」とは何か』講談社現代新書
——（2001）『学問と「世間」』岩波新書
——（2004）『日本人の歴史認識——「世間」という視角から』岩波新書
——（2006）『近代化と世間——私が見たヨーロッパと日本』朝日新書
伊藤嘉一（1984）『英語教授法のすべて』大修館書店
伊村元道（2003）『日本の英語教育 200 年』大修館書店
イ・ヨンスク（1996）『「国語」という思想』岩波書店
エドムント・フッサール（1974）『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（細谷恒夫・木田元訳）中央公論社
エドワード・W・サイード（1993）『オリエンタリズム』下（板垣雄三・杉田英明監修、今沢紀子訳）平凡社
大久保利謙監修・上沼八郎・犬塚孝明編（1998）『新修 森有禮全集』文泉堂
大村喜吉・高梨健吉（1975）『日本の英語教育史』（大修館書店）
岡倉由三郎（1936）『英語教育の目的と価値』研究社
小笠原拓（2004）『近代日本における「国語科」の成立過程——「国語科」という枠組みの発見とその意義』学文社
音在謙介（2004）「日本英語教育史学原論」のすすめ『日本英語教育史研究』19 号
音在謙介・小林敏宏（2007）「『英語教育史学』原論のすすめ——英語教育史研究の現状分析と今後の展開への提言」『人文・自然・人間科学研究』第 17 号、拓殖大学人文科学研究所
荻谷剛彦（1995）『大衆教育社会のゆくえ——学歴主義と平等神話』中公新書
——（2001）『階層化日本と教育危機——不平等再生産から意欲格差社会（インセンティブ・ディバイド）へ』有信堂高文社
小林敏宏（2001）「森有禮の「脱亜・入欧・超欧」言語思想の諸相——（1）森有禮の「日本語対 英語」論再考」成城大学文芸学部紀要『成城文藝』第 176 号
——（2009）「江戸末期から明治初期にかけての森有禮の世界観と言語改革言説に関する新考察」、『成城英文学』No. 33
小林敏宏・音在謙介（2009）「『英語教育』という思想——「英学」パラダイム転換期の国民的言語文化の形成——」『人文・自然・人間科学研究』第 21 号、拓殖大学人文科学研究所

- Kobayashi, T. (2009) Mori Arinori: New Light on His Weltanschauung in Late Edo and Early Meiji Japan and on His Language Reform Discourse, PhD in the Department of Arts and Literature, Seijo University, *English monograph* No. 41
- 櫻井役 (1936) 『日本英語教育史稿』 敝文館
- 佐々木賢 (2007) 『教育と格差社会』 青土社
- 高梨庸雄・高橋正夫 (2007) 『新・英語教育学概論』 金星堂
- 田中萬年 (2006) 『「教育」と「学校」をめぐる三大誤解』 学文社
- ダグラス・ラミス (1976) 『イデオロギーとしての英会話』 晶文社
- 筒井清忠編 (1990) 『「近代日本」の歴史社会学 ― 心性と構造 ―』 木鐸社
- (1995) 『日本型「教養主義」の運命 ― 歴史社会学的考察』 岩波書店
- 中村敬 (2006) 『なぜ「英語」が問題なのか? 英語の政治・社会論』 三元社
- 日本英学史学会編 (1976) 『英語事始』 ブリタニカ
- 羽二五郎 (1949) 『日本における近代思想の前提』 岩波書店
- 拝田清 (2009) 「英語教育実用論を問い直す ― 目的論の深化に向けて」 東京言語文化研究会『言語文化教育研究』 第1号
- ピエール・ブルデュー (1990) 『ディスタンクシオン 〈1〉 ― 社会的判断力批判』 (石井洋二郎訳) 藤原書店
- マーシャル・マクルーハン (1987) 『メディア論 ― 人間拡張の諸相』 (栗原裕・河本仲堅訳) みずす書房
- ミシェル・フーコー (1977) 『監獄の誕生 ― 監視と処罰』 新潮社
- (1978) 『言葉と物 ― 人文科学の考古学』 新潮社
- 森常治 (1979) 「平泉試案」の社会的背景, 『英語教育問題の変遷』 研究社
- 吉本隆明 (1968) 『共同幻想論』 河出書房
- ロバート・イーグルトン (2003) 『「英文学」とは何か? ― 新しい知の構築のために』 研究社
- 渡部昇一 (1977) 『教養の伝統について』 講談社学術文庫
- Neil Postman, Charles Weingartner (1969) *Teaching as a Subversive Activity*. New York: A Delta Book.
- Marshall McLuhan (1964) *Understanding Media: The Extensions of Man*. originally published in 1964 by Mentor, New York; reissued 1994, MIT Press, Cambridge, Massachusetts with an introduction by Lewis Lapham.
- McVeigh, Brian J. (2002) *Japanese Higher Education as Myth*. New York: M. E. Sharpe.

可算・不可算名詞と完結的・非完結的動詞の 教授法の一考察

— 認知言語学の英語教育への応用 —

佐 藤 順 子

A Study of Teaching Count/Mass Nouns and Perfective/Imperfective Verbs:

A Cognitive Linguistic Approach to English Education

Junko SATO

目 次

はじめに

1. 先行研究

2. 本研究の目的

3. モデル授業について

3.1. 教材作成における理論上の前提

3.2. 可算名詞と不可算名詞

3.3. 完結的動詞と非完結的動詞

3.4. 教材の特徴

4. プレ・ポストテスト

4.1. プレ・ポストテストの結果と考察

4.2. 平均点からの考察

4.3. 最頻値からの考察

4.4. モデル授業後のアンケートからの考察

5. まとめと今後の課題

はじめに

これまで10年以上大学生に英語を教えてきた筆者の経験からすると、日本人学習者にとって理解しにくいもののなかに名詞と動詞の使い方がある。名詞は複数形を取り上げた場合、学習者は複数形の形を覚えるが、単数形と複数形がどの場面でどのように使い分けをするのかは、はっきりとは理解していないように思われる。また、動詞に関し

でも、進行形の形は覚えるが、実際に英作文をさせると現在形と現在進行形がうまく使い分けられていないことが多い。これは、ルールだけを暗記し、教科書に付随する書き換え問題をするにより、自分は名詞の複数形と動詞の進行形の使い方は理解したと勘違いをしているからではないかと推測される。

近年、Langacker (1991) や Lakoff and Johnson (1980) の認知言語学が日本でも紹介されるようになり、認知言語学理論を応用した英文法の研究書が出版されるようになった。これらは、〈形〉と〈意味〉の関係を、〈イメージ〉として前面に押し出し、状況に応じて〈形〉と〈意味〉がどのように相互に作用するかを理解しやすく説明している。筆者は、この認知言語学理論に基づいた英語教授法を実際の授業現場に応用する研究グループに参加し、その実践を試みた。

認知言語学では、言語は認知が統合的に関わりあってできている現象と捉え、言語における表現の形式と意味の間には密接な関係があるとされている。認知言語学のなかでイメージ・スキーマは言語の形式と意味の拡張、生成を可能とする人間の認知能力の背景として重要な役割を果たし、日常言語の概念構造の形成に先行するわれわれの経験を構造化している (山梨 1995, pp. 96-97)。このことから、人間の物の概念化を理解することができれば可算・不可算名詞と完結的・非完結的動詞の区別はある程度予測できると考えられる。本研究では、この視点に立ち、イメージ・スキーマを取り入れた教材を作成し、その教材を使って 136 名の大学生にモデル授業を行い、その結果から認知言語学理論を応用した英語教授法の有効性を検証する。

1. 先行研究 (認知言語学理論の英語教育への応用について)

鈴木 (2005) は大学 1 年生を対象とした英文法習得状況を名詞と冠詞、テンスとアスペクト、動詞の性質、前置詞と名詞の観点から調査した。その結果、名詞と動詞の基本的な性質を理解していればさほど難しくない問題でも、正解を出すことができない学生が多いことがわかった。この原因として、〈形〉と〈訳語〉で英文法を覚えるという作業が「使える英語」の習得の妨げになっているのではないかと指摘している。この対策として、鈴木は認知言語学を応用した「認知英文法」の教材開発を提唱している。しかしながら、それらの教材がどのように英語学習者の英文法習得につながっているかというリサーチでの検証がまだなされていない。

一方、岸本 (2008) は中学生に対して実施した、認知言語学を応用した教材を使った授業の実践とその有効性を紹介している。公立中学校 2 年生に名詞のイメージ・スキーマから名詞の〈数〉(単数・複数、可算性・不可算性) と冠詞について構築した理論を教材化し、1 週間に 1~2 回、20 分の名詞の指導を約 2 ヶ月半行い、その教授法の有効

性を検証した。実践授業の前後に実施したプレ・ポストテストの結果から、実践授業は習熟度（上位・中位・下位）のどのレベルの学習者にもある程度有効に働いたといえるが、特に上位レベルと中位レベルの学習者に効果が大きく見られたと述べている。また、実践授業後のアンケートから7割以上の学習者が実践授業を肯定的に受け止めていると報告している。

岸本の認知言語学的教授法は中学生を対象になされたものである。中学・高校と英語を主に暗記に頼る学習法が身につけている大学生にとって、認知言語の理論を取り入れた授業はどれだけの効果があるか検証する必要がある。

2. 本研究の目的

本研究の目的は認知言語学の理論に基づいた可算・不可算名詞と完結的・非完結的動詞の教材が英語教育の現場でどのように有効であるかを探ることである。Brown (1987, p. 71) は Carl Rogers の理論に基づき、「教育の目的は（学習者の）変化と学習を助けることである。（学習者にとって）優れた立場にいる教師から〈教えられる〉ということよりも（自ら）学習の仕方を学ぶことのほうが重要である」と述べている。学習という原点に立ち返ると、教師の役目は体系的な知識を教え込むのではなく、学習者が自ら知識を構成していくのを助けることである。そのためには、学ぶべき事柄を学習者にとって身近なものに引き寄せ、具体的なイメージを持ちやすくする必要がある（稲垣・波多野 1989, p. 189）。学習者が学ぶ意義がわからない課題や断片的知識を効率よく覚えることを要求するだけでは、効果的な学習は期待できないであろう。

しかしながら、これまでの英語教育において、文法の教授法は表面的な〈形〉を覚えることに重きが置かれ、その〈形〉が持つ〈意味〉はあまり考慮されていない（鈴木 2005）といった問題点がある。その結果、〈形〉と〈意味〉の関係をよく理解できず、応用がきかない英語学習者を生み出すことになってしまった。

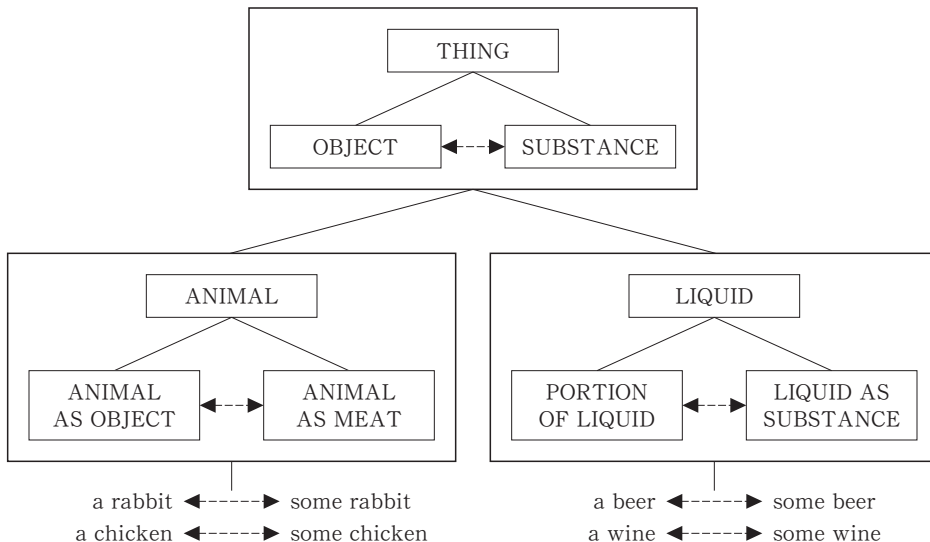
認知言語学では〈形〉と〈意味〉の関係に注目し、人間がどのように対象と接し、概念化するかという「ものの捉え方 (construal)」に重点をおいている (Lee 2001, p. 144)。本研究ではパイロット研究として、英語学習において暗記することに慣れていると思われる学習者に「表層の形式」を教えるというよりは「ものの捉え方」を学ぶことを中心とした教授法により、可算・不可算名詞と完結的・非完結的動詞の区別を学習者がどう予測し、理解できるかを研究課題とした。日本人学生 119 名、非英語圏留学生 17 名を対象にモデル授業を行い、認知言語学的アプローチにより学習者がより効果的に英語習得ができるプロセスを考察した。

河上 (1996, p. 203) と辻 (2002, p. 13) によれば、イメージ・スキーマとは、私たちが身体的・知覚的に繰り返し経験することを抽象的レベルで構造化したものであり、普遍性を具え、拡張を動機付ける知識形態である⁽¹⁾。左の円は液体・気体のイメージ・スキーマを表わしているが、非有界的で、個別性が低く、内部構造が均質的であるので、不可算名詞となる。中央の円は素材・固体のイメージ・スキーマを表し、やはり境界が不明瞭で、内部構造が均質であるので不可算名詞となる。右の円は単数個体で、他と区別がつき、個がはっきりしている可算名詞のイメージ・スキーマである。しかし、山梨 (1995, pp. 120-127) が指摘するように、可算・不可算の二分法的な区分は絶対的なものではない。ポテトサラダを例に挙げれば、可算名詞であるじゃがいもイメージ・スキーマは右の円になる。しかし、そのじゃがいもがゆでられ、つぶされて塊になると中央の円に変化する。すなわち、じゃがいも 1 つ 1 つは有界的であり、内部構造に非均質性があるので可算名詞であるが、ゆでてつぶされることにより、非有界的となり、内部構造が均質的になるので不可算名詞に変わる。

- (1) a. Could I have a potato? (じゃがいも 1 個)
 b. Could I have some potato? (マッシュポテト)

(1a)と(1b)の意味の違いも、この図を使うとイメージを捉えやすいと考える。

状況に応じて可算名詞が不加可算名詞に、不可算名詞が可算名詞に変化し、意味拡張する状態を Taylor (2002, p. 380) が考案した図が示している (図 3⁽²⁾ を参照)。



Taylor (2002)

図 3 A fragment of a schema network for the count-mass distinction

- (2) a. I have a rabbit as a pet. (うさぎ一匹)
 b. I had some rabbit for dinner. (肉としてのうさぎ)
 c. I bought some beer at the liquor store. (飲み物のビール)
 d. I'd like a beer. (ビール一杯)

Taylor の図を使うと(2a)の文にある可算名詞である動物(うさぎ)も、(2c)の文にある不可算名詞である液体(ビール)も意味拡張することにより、それぞれ(2b)の文では不可算名詞(肉としてのウサギ)、(2d)の文では可算名詞(ビール一杯)に変化することを説明することができる。

3.3. 完結的動詞と非完結的動詞

名詞を可算名詞、不可算名詞に区分した理論を応用すると完結的動詞、非完結的動詞の説明もすることができる(図4を参照)。

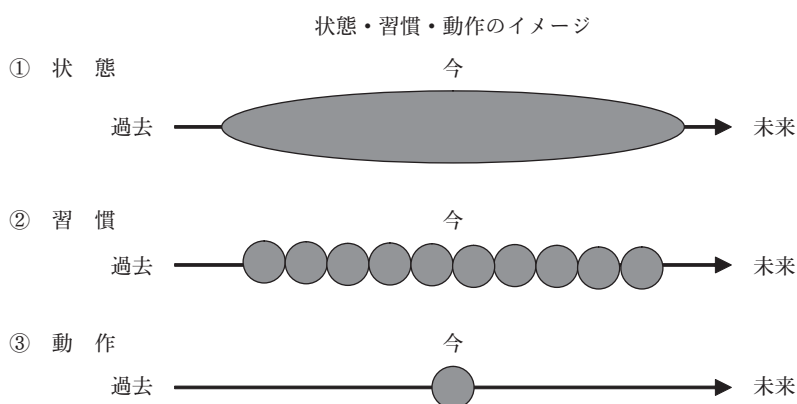


図4 完結的・非完結的動詞のイメージ・スキーマ

イメージ・スキーマ①は非完結的動詞を表している。非完結的動詞は学校文法では状態を表す動詞を指し、通常は進行形にならない動詞とされている。これらの動詞は認知言語学の理論からいうと、時間領域においては非有界的で、内部構造が均質であるといえる。

- (3) a. I know him very well.
 b. I like modern art very much.

(3a)と(3b)の動詞の例が表すように、非完結的動詞には「今、この時だけ」知っていたり、好きであったりするのではなく、連続する時間の幅がある。

他方、②と③は完結的動詞のイメージ・スキーマを表している。完結的動詞は学校文法では、動作・習慣を表す動詞を指す。

- (4) a. I drink a cup of tea every morning.
b. I'm drinking a cup of tea now.

(4a)は習慣的行為を表し、(4b)は現在進行中の動作を表している。習慣を表わす完結的動詞には動作の始まりと終わりがあり、動きによって変化が生じるので、時間の領域において有界的で、個別性があり、内部構造が非均質であるといえる。進行形の完結的動詞は「今、この時は……している」という内容を表すのだが、Lee (2001, pp. 149–150) によると、進行相には二つの異なった概念レベルがかかわっている。1つは、出来事のうち、ある特定の参照点の部分で焦点となっているものと、もう1つは出来事全体に焦点を当てたものである。(4b)の “I'm drinking a cup of tea now.” を解釈するときには、特定の瞬間（今、お茶を飲んでいる瞬間）に注目するだけでなく、その瞬間をより大きな全体、つまり、お茶を飲み始めてから飲み終わるまでの時間の流れの一部として捉えることができる。進行形は出来事が時間の中の一瞬として概念化されたものだけではなく、個別化された、有界的な状況と捉えることができる⁽³⁾。

非完結的動詞であっても、「今、この時の状態を伝えたい」という一時的な状況を表わす場合などは進行形になることがある。

- (5) a. The national flag of Japan stands in front of every Japanese embassy.
b. The national flag of Japan is standing in front of the school.

(5a)は日の丸が恒常的に日本大使館の前に立っていることを表している。他方、(5b)は一時的に、個別の学校の前に日の丸が立っているニュアンスを出している。(5b)の場合はそれほど長い時間日の丸が揚がっていないことを意味するように、時間的に有界的であり、個別性があると解釈できる。

3.4. 教材の特徴

以上のような有界的・非有界的、内部構造の均質・非均質という認知言語学の観点から名詞・動詞のイメージ・スキーマの図を英語教育の場に導入し、学習者が図を見ながら最初はプロトタイプ的なものの概念を形成するようにした。次にその意味拡張をした例を取り上げ、例外として覚えるのではなく、名詞・動詞について柔軟なイメージを学

習者が形成できるようにした。ここでは、英文法を教える伝統的な教授法（最初に言葉による英文法の説明がなされ、学習者がその説明に従って練習問題を解いていくやり方）を避け、教材には、「読む」「聞く」「話す」「書く」の4技能に認知言語学を応用した「グラマー・ポイント」を加えた総合教材を作成した⁽⁴⁾。

この教材では文法の形式を教えるのではなく、〈形〉と〈イメージ〉の関係を学習者に「捉えさせる」ことを目的としている。学習者が「読む」「聞く」のタスクでその形式がどのように使われているかを捉えることができるように工夫した。「グラマー・ポイント」でイメージ・スキーマを導入し、付随する Exercise 1 で基本的な使い方を、Exercise 2 で基本から意味拡張する例を取り上げた。イメージ・スキーマの図を見ながら Exercise の問題を解いていくことにより、学習者の概念の中に〈形〉と〈意味〉の関係を形成させるようにした。

具体的には、名詞の場合、リスニングで得られた答えの可算名詞と質量名詞が「グラマー・ポイント 1」にあるイメージ・スキーマのどの図に属するかを考えさせるようにした。次に付随する Exercise 1 でプロトタイプ的な可算・不可算名詞を提示し、正解を求めるというよりは、それぞれの名詞がイメージ・スキーマのどの図に属するかを捉えることに重点を置いた。「グラマー・ポイント 2」で意味拡張する例を取り上げ、可算名詞が不可算名詞の図に移動することを示した。同じように付随する Exercise 2 で同じ名詞でもコンテキストで意味が可算と不可算になることを捉えさせ、イメージ・スキーマがどの図からどの図に移動するかを認識させるようにした。

動詞の場合も、「グラマー・ポイント 1」にあるイメージ図を見ながら、状態・習慣・動作を表すプロトタイプ的な動詞がどの図にあてはまるかを考えさせるようにした。「グラマー・ポイント 2」で非完結的動詞（状態を表す動詞）が完結的動詞に意味拡張する例を取り上げ、状態を表す動詞の図が動作を表す図に移動することを捉えさせるようにした。名詞同様、Exercise 2 で意味拡張した場合に非完結的動詞が完結的動詞になる例を多く取り上げた。

さらに「話す」「書く」というコミュニケーション活動により、その〈形式〉を実際に自分で使って体験できるように工夫した。トピックは日本文化に絞り、自国の文化価値を理解し、自分の文化について学習者が自ら発信できるようにした。さらに、どのレベルの学生でも楽しく、興味を持って取り組めるように、基礎的レベルから応用、リサーチなどの幅広いタスクを取り入れ、学習者が自ら知識を構成できるようにした。

4. プレ・ポストテスト

本研究では、学習者の名詞・動詞に関する知識を測るため、設問がそれぞれ 30 題か

ら成るプレテストとポストテスト（Appendix を参照）を作成した。そのうち名詞の知識を問うものを 10 問（10 点満点）、動詞の知識を問うものを 10 問（10 点満点）とし、その他の 10 問（10 点満点）は名詞・動詞以外の文法に関する知識を問う問題とした。そのことにより、学習者が英語のどの文法知識を測られているかわからない状態にした⁽⁵⁾。

実験群として日本人学習者 119 名、外国人学習者 17 名（母語：中国語—15 名、ヴェトナム語—1 名、スペイン語—1 名）、統制群として日本人学習者 49 名に協力をいただいた。

4.1. プレ・ポストテストの結果と考察

3.4. で作成した教材を使い、モデル授業として、実験群にそれぞれ 90 分ずつ授業を実施した。外国語（第 2 言語）としての英語の学習における習熟度の変化を見るために、2 回のモデル授業の前後で、プレテストとポストテストを行った。また、実験群と比較するために、統制群（TOEIC 受験を目標としたクラス）に授業の最初と最後に同じ内容のプレテストとポストテストを実施した。統制群の授業内容は TOEIC の練習問題を解くことに重きを置いているが、リーディングのセクションには必ず名詞と動詞の知識を問う設問があるので、名詞と動詞の知識を問う問題に焦点を当て、そのつど言葉で正解を説明するようにした。両群のプレテスト、ポストテストの結果は表 1 の通りである。

4.2. 平均点からの考察

下記の表 1 が示すように、可算・不可算名詞と完結的・非完結的動詞の両方において群内の t 検定（有意水準 5%，片側検定）を実施した。その結果、実験群と統制群のどちらの t 値も有意とはならなかった。しかしながら、実験群の学生（日本人学習者）に関して、プレテストよりポストテストの平均点数が高くなっている。特に動詞に関しては、ポストテストがプレテストより 0.35 点伸びている。この 0.35 点上昇していることは、見逃すことはできない。実験群の日本人学習者と外国人学習者の平均点を比べると、日本人学習者の場合、完結的・非完結的動詞の平均点と比較して可算・不可算名詞の平均点の伸びが小さい。このことから日本人には、英語の可算・不可算名詞に関するイメージ・スキーマを理解しにくくさせる言語的障害のようなものと推定される。逆に、外国人学習者の場合は、完結的・非完結的動詞より、可算・不可算名詞のほうが、平均点の伸びが大きい。外国人学習者に関しては、名詞の平均点でポストテストがプレテストを 0.59 点上回っている。しかし、日本人学習者の数が 119 名であったのに対し、外国人被験者の数が 17 名と少なく、これについては、サンプル数を増やして検討する余地がある。

実験群・統制群とも群内での t 検定は有意にはならなかったが、実験群と統制群のポ

表 1 平均点の比較

		可算・不可算名詞		完結的・非完結的動詞	
		日本人学習者	外国人学習者	日本人学習者	外国人学習者
実験群	プレテスト (A)	5.90	6.47	7.71	8.18
	プレテスト標準偏差	1.60	1.37	1.85	1.01
	ポストテスト (B)	5.97	7.06	8.06	8.12
	ポストテスト標準偏差	1.91	1.56	1.70	2.00
	平均点の差 (B-A)	+0.07	+0.59	+0.35	-0.06
	<i>t</i> 値	-0.44	-1.17	-1.46	0.11
	<i>p</i> 値	0.33	0.13	0.07	0.45
統制群	プレテスト (A)	5.08		6.37	
	プレテスト標準偏差	1.51		2.03	
	ポストテスト (B)	4.63		5.96	
	ポストテスト標準偏差	1.58		2.33	
	平均点の差 (B-A)	-0.45		-0.41	
	<i>t</i> 値	1.44		0.93	
	<i>p</i> 値	0.08		0.18	
	ポストテストの差 (実験群ポスト-統制群ポスト)	1.34		2.10	
	<i>t</i> 値	4.37*		6.49*	
	<i>p</i> 値	1.11×10^{-5}		4.68×10^{-10}	

ストテストの結果に *t* 検定（有意水準 5%，片側検定）を実施した。その結果，この検定には有意差がみられた。このことはイメージ・スキーマを使った認知言語学理論を応用したモデル授業は，実験群の学生に対し普通の授業にはない刺激を与え，その成果がポストテストに表れたと言える。

4.3. 最頻値からの考察

4.2. ではマクロの視点で平均点を考察したが，ここではミクロの視点で最頻値を検討してみたい。下記の表 2 にあるように，名詞（日本人学習者）に関しては，プレテスト

表 2 最頻値（人数）

		可算・不可算名詞		完結的・非完結的動詞	
		日本人学習者	外国人学習者	日本人学習者	外国人学習者
実験群	プレテスト	6 (30 名)	5 (6 名)	9 (25 名)	8 (9 名)
	ポストテスト	6 (28 名)	7 (6 名)	9 (37 名)	10 (6 名)
統制群	プレテスト	6 (13 名)		5 (10 名)	
	ポストテスト	3 (14 名)		8 (10 名)	

とポストテストの両者とも最頻値が6点（プレ30名，ポスト28名）であった。外国人学習者はプレテストでは最頻値が5点（6名）であり，ポストテストでは7点（6名）と確実に2得点が上昇していた。一方，動詞（日本人学習者）に関しては，プレテストの最頻値は9点（25名）であり，プレテストの段階で7点から10点を得点している学生が全体の67%であった。ポストテストでの最頻値も9点であったが，プレテストの25名から37名に増加し，7点から10点を得点している学生の割合が76%に増えた。このことは，日本人にとって動詞の概念のほうが名詞の概念よりも，日本語と英語の類似性が高く，イメージ・スキーマが捉えやすいという仮説を表している。イメージ・スキーマを取り入れた認知言語学理論を応用した教授法は動詞にはある程度効果があるのではないかと推測される。

他方，統制群では，動詞に関しては最頻値がプレテストの5点（10名）からポストテストで8点（10名）の上昇が見られたが，7点から10点を得点している学生はプレテストでは全体の47%であるのに対し，ポストテストでは43%に減少した。以上の結果からも，動詞に関しては，モデル授業の効果が一部の実験群の学習者にあったことを推定させる。

4.4. モデル授業後のアンケートからの考察

モデル授業に参加した学生に対し，ポストテスト後にアンケートを実施した。質問事項は教材と授業内容に対し

1. 本文の内容に興味が持てた
2. 文法の説明が分かりやすかった
3. 従来の文法説明よりも良い
4. 適切なレベルだった
5. 適切な量だった

という内容で，学習者は5段階（5：まったくそう思う 4：まあ，そう思う 3：どちらでもない 2：あまり，そう思わない 1：まったくそう思わない）で評価し，また，授業・教材に対しコメントを付け加えるという形式のものであった。

ここで注目すべき点は「文法の説明が分かりやすかった」という質問2の項目に対し，名詞，動詞共に75%以上の学生が好意的に受け止めていることである。また，授業・

表3 アンケート結果（可算・不可算名詞）

	評価1	評価2	評価3	評価4	評価5	平均値
質問1	0%	3%	25%	48%	24%	3.92
質問2	0%	3%	19%	52%	26%	4.02
質問3	2%	3%	36%	37%	22%	3.73
質問4	3%	12%	29%	33%	23%	3.62
質問5	0%	8%	26%	44%	22%	3.80

表 4 アンケート結果（完結的・非完結的動詞）

	評価 1	評価 2	評価 3	評価 4	評価 5	平 均 値
質問 1	0%	4%	24%	45%	27%	3.95
質問 2	0%	4%	21%	49%	26%	3.97
質問 3	0%	4%	34%	43%	19%	3.77
質問 4	3%	11%	32%	36%	18%	3.54
質問 5	1%	8%	30%	40%	21%	3.74

教材へのコメントは肯定的なものとしては、「分かりやすかった」（26 名）,「楽しかった」（15 名）,「良い復習になった」（11 名）などがあり、否定的なコメントとしては、「易しすぎた」（11 名）,「量が少なかった」（6 名）という意見が寄せられた。これらのアンケートの結果より、認知言語学の理論を取り入れた授業が学習の動機付けになったと推測される。

5. まとめと今後の課題

今回のモデル授業の前後に実施した、学習者の習熟度を測るプレテストとポストテストのデータの差は実験群内の平均点の上昇というマクロ的な視点からは有意性を示さなかった。しかしながら、日本人学習者に関しては、動詞のデータを最頻値というミクロ的視点で見ると、プレテストでは 9 得点した学習者が 25 名であるのに対し、ポストテストでは 37 名に増加している。この事実からモデル授業の効果はある程度あったと推定される。しかし名詞の場合には、モデル授業の著しい効果は見られなかった。では、名詞の概念を理解することは日本人学習者にとってどのような問題点があるのだろうか。

今回のモデル授業では、物質名詞（液体・気体類と素材・固体に分類したもの）と普通名詞の 3 種類のイメージ・スキーマしか提示しなかった。また、学生たちはそれらのイメージ・スキーマを 90 分という短い制限時間の中で捉えることを要求された。これらの理由から、抽象名詞と集合名詞のイメージ・スキーマを自分の中に形成するまでには至らなかったのではないかと考えられる。つまり、伝統的な暗記に頼る教授法で学んできた学習者は、もののイメージを捉えて、それを別の状況に応用するという認知言語学的アプローチには慣れておらず、プロトタイプのカテゴリーを覚えようとし、周辺的なカテゴリー化まで意味拡張ができなかったのではないだろうか。

池上（1989）は、英語の名詞の語義は基本的には〈個体〉のイメージで処理され、日本語のように単数、複数の対立のない言語では、名詞の語義は〈連続体〉のイメージで処理されるのがふさわしいと述べている。英語の名詞を日本人学習者に導入する大きなポイントとして、池上（2000）が指摘しているが、学習者に日本語の言語感覚と英語話

者の言語感覚がどの点で共通し、どの点で異なるかを認識させることが重要であるように思われる。たとえば‘chicken’という名詞は生きているときは可算名詞であるが、食肉になると不可算名詞になる。しかし、日本人は生物である鶏も食肉の鶏も「鶏」として受け止め、両者を意識的に区別していないのではないだろうか。これは日本語と英語の物の「捉え方」の大きな相違点であり、授業に英語の名詞を導入する場合は、学習者にこの相違点を捉えさせることが必要である。そのためには、まず学習者に同じ名詞が可算名詞から不可算名詞へ、またはその逆に変化する例を自分で探す課題を与え、それを写真に撮ったり、イラストに描かせたりした上で、クラスで発表するというような、身体的な経験をさせることが名詞の意味拡張を理解することにつながると思われる。

今回の研究では、授業評価アンケートの結果が示すように、認知言語学理論を応用した授業を肯定的に捉える学生が多かった。また、実験群と統制群では、ポストテストの平均点の差が有意になったことにより、実験群に認知言語学を応用した教材がある程度効果的であったと推測される。イメージ・スキーマを応用した授業時間を増やし、文法理解とあわせて学習者が目標言語の認知システムを同時に習得できるようになれば、この認知言語学理論を応用した教授法は、今後の英語教育に有効な教授法の一つになると考えられる。

今後の研究課題として、日本人の複数形概念を調査し、「言葉のみでの、暗記に頼る複数形導入の授業」と「イメージ・スキーマ図を応用した複数形導入授業」とでは名詞の理解にどのような差が出るかを研究してみたい。

付 記

本研究は筆者が英米文化学会の、認知言語学を応用した英語教材の開発を目的とした分科会に参加し、その結果から生まれた。動詞の教材は松谷明美先生（高千穂大学）に作成していただいた。また、データの採取には森千佳子先生（東京純心女子大学）、松谷明美先生にご協力をいただいた。プレテスト、ポストテスト作成には金子智香先生（茨城大学）にお世話になった。また教材作成にあたり、本文の録音にはブライアン・ウィスナー先生（元東京純心女子大学）にご協力いただいた。プレテストとポストテストのデータ分析、解析にあたっては永井一志先生（玉川大学）に大変お世話になった。ご支援とご助言をいただいた先生方には心から感謝申し上げます。

《注》

- (1) イメージ・スキーマの詳細については、山梨（1995, pp. 95-202）も参照。
- (2) 図(3)の引用に関しては、John R. Taylor 先生（the University of Otago, New Zealand）から許可を頂いている。
- (3) 本研究は、通常の進行形のみ扱い、「行為解説の進行形（interpretive progressive）」を取り上げていない。行為解説の進行形については、友澤（2008）を参照。
- (4) 現在の英語教育では Communicative Language Teaching（コミュニケーション言語教育）が主流になり、学習者のコミュニケーション能力の養成を目指す方向に進んでいる。これは一つの独立した教授法を指すものではなく、概念・状況中心、相互交流活動中心、オーセン

- ティック教材の積極的使用, およびコミュニケーション・タスクの活用などの特徴を持つ教授法全般を表す(白畑, 他 1999, pp. 65-66)。Brown (1994, pp. 217-219, p. 349)によると総合教材はコミュニケーションや相互交流の枠組みでは唯一適切な教授法とされている。また, 文法を導入することは大人の学習者にとって意味があり, そしてコミュニケーションのための状況で活用すれば, 学習のプロセスを促進するのにきわめて重要であるとしている。
- (5) プレテストとポストテストの難易度を調べるため, モデル授業を行ったクラスとは別のクラスに同じテストを実施した。日本人学習者 28 名から成るクラスを半分に分け, 一方の 14 名にはプレテストを, 他方の 14 名のグループにポストテストを同時に実施した。それらのテスト結果のデータを t 検定にかけ, 次のような結果が得られた。

	プレテスト		ポストテスト		F 値	t 値
	平 均	標準偏差	平 均	標準偏差		
総 合 点 (30 点満点)	20.43	3.13	19.79	4.35	1.93	0.449
名 詞 (10 点満点)	5.5	1.29	5.42	2.03	2.49	0.111
動 詞 (10 点満点)	8.36	1.50	7.43	1.70	1.28	1.535

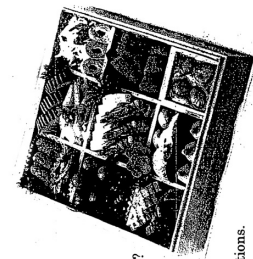
①総合点で見ると分散比 (F_0) = 1.93 < 2.577 によりプレテストとポストテストの 2 つのデータの分散比は有意とはならない。 t 値 (t_0) = 0.449 < $t(26, 0.05)$ = 1.706 によりプレテストとポストテストの 2 つのデータの平均値の差は有意とはならない。よってプレテストとポストテストの難易度に違いがあるとはいえない。②名詞の分析では, 分散比 (F_0) = 2.49 < 2.577, t 値 (t_0) = 0.111 < 1.706, ③動詞の分析でも分散比 (F_0) = 1.28 < 2.577, t 値 (t_0) = 1.535 < 1.706 となり, よって名詞, 動詞の問題の難易度にも違いがあるとはいえない。これらの結果から, プレテストとポストテストに統計的な違いが認められないのがわかる。

参考文献

- 池上嘉彦 (1989) 「「名詞的」なもの」と「動詞的」なもの」『言語』Vol. 18, No. 9, pp. 44-49 東京:大修館
- 池上嘉彦 (2000) 「認知言語学と英文法教育」『関西英語教育学会紀要』第 23 号, pp. 1-15
- 石黒昭博 監修 (2003) *Forest*, 東京: 桐原書店
- 稲垣佳世子・波多野誼余夫 (1989) 『人はいかに学ぶか』東京: 中央公論新社
- 河上誓作 (1996) 『認知言語の基礎』東京: 研究社
- 岸本映子 (2008) 「中学での英語の名詞の〈数〉と冠詞の指導: 認知文法を活用した試み」『日本認知言語学会論文集』第 8 巻, pp. 536-551 日本認知言語学会
- 白畑知彦, 他 (1999) 『英語教育用語辞典』東京: 大修館書店
- 鈴木希明 (2005) 「英文法習得への認知的アプローチ」『日本認知言語学会論文集』第 5 巻, pp. 462-470 日本認知言語学会
- 友澤宏隆 (2008) 「行為解説の進行形概念構造について」『日本認知言語学会論文集』第 8 巻, pp. 347-356 日本認知言語学会
- 辻幸夫 (2002) 『認知言語学キーワード事典』東京: 研究社
- 山梨正明 (1995) 『認知文法論』東京: ひつじ書房
- Brown, H. D. (1987) *Principles of Language Learning and Teaching*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall Regents
- Brown, H. D. (1994) *Teaching by Principles*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall Regents
- Lakoff, G. and M. Johnson (1980) *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press
- Langacker, R. W. (1991) *Foundations of Cognitive Grammar, Vol. II: Descriptive Application*, Stanford University Press
- Lee, D. (2001) *Cognitive Linguistics: An Introduction*, Oxford University Press
- Taylor, John R. (2002) *Cognitive Grammar*, Oxford University Press

Appendix

教材（可算・不可算名詞）



Unit 1 Japanese New Year's Dish

Warm Up

1. How do you celebrate the New Year?
2. Do you eat *Osechi* at the beginning of the New Year?

Reading

Read the passage below, and answer the following questions.

What is *Osechi*?

As families celebrate Christmas together all over the world, it is Japanese tradition to celebrate the start of the New Year together. It is a time when folks take a break from the hustle to visit temples, to relax at home, or to go out on the town with friends.

There are many special New Year's traditions passed on from generation to generation and one of them is to eat *Osechi*. *Osechi* is written using the kanji character *setsu*, meaning 'chapter' or 'section' and therefore, *Osechi* represents the beginning of the year. The Japanese place great importance on various ceremonies which represent the changes of season, growth of a child, and so on. So the Japanese eat *Osechi* to give thanks and to wish for happiness in the year to come.

The delicately prepared *Osechi* includes specially prepared seafood, beans, eggs, and so on, and are placed into layers of boxes. The variety of *Osechi* foods is also very high in nutrition and shows the wise knowledge of the older generation who ate a little bit of everything to get a balanced diet.

source: www.japanfoodnews.com

Questions

1. What does *Osechi* represent?
2. Why do Japanese eat *Osechi* in the New Year?
3. What kind of foods are included in the *jubako*, the layers of boxes of *Osechi*?
4. Is *Osechi* a health food?

Conversation
Read the conversation and listen. What kind of foods does Ichiro use to make *Kurikinton*?

Nancy: Hi, Ichiro. What are you cooking?
Ichiro: I'm making some *Kurikinton* for the new year.
Nancy: It smells great. What's in it?
Ichiro: Sweet potato, sweetened chestnuts, sugar, and *mirin*.
Nancy: *Mirin*?
Ichiro: It is a kind of sweet sake for seasoning. It helps improve the taste.
Nancy: Why do you eat *Kurikinton* on New Year's day?
Ichiro: '*Kur*' means 'gold' and '*ton*' means 'lump'. Let's eat this and feel rich.
Nancy: Okay. What can I do to help?

Listening

This is a recipe for *Kurikinton*. Listen to the tape and fill in the blanks.

Ingredients:

2 sweet ()
1 jar of sweetened ()
1/2 cup of ()
1 tsp of ()



Procedure:

Pee the sweet () and cut them into small (). Soak the sweet potato () in () for a couple of hours. Rinse the sweet potato () well. Put () in a deep pan and bring it to a boil. Add sweet potato () in the pan and cook until softened. Drain the () and put the sweet potato () back in the pan. Mash the () and add () and (). Put the pan on low heat and stir the ingredients well. Mix the () in the pan. Cool it before serving.

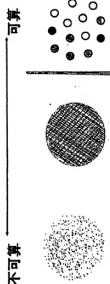
Grammar Point 1: 可算名詞と質量名詞

英語には可算名詞(数えられる名詞)と質量名詞(数えられない名詞)があります。Listeningで得られた()の中の単語を、可算名詞と質量名詞に分類しなさい。

可算名詞 (数えられる名詞)	質量名詞 (数えられない名詞)

Some Tips

イメージスキーマ



可算名詞の特徴：形がはっきりして、他と区別がつけます。
質量名詞の特徴：輪郭がなく、どれだけのを量を取り出しても同一の物質です。

Exercise (1)

1. Ichiro got a lot of _____ from his friends. (Christmas present)
2. In Japan, parents give some _____ to their children as a New Year's gift. (money)
3. Nancy received many _____ this year. (New Year's card)
4. After eating *Osechi*, we had some _____ for dessert. (fruit)
5. Students have to do their _____ after the New Year holidays. (homework)

Grammar Point 2: 同じ名詞でも、ある時は可算名詞、別のときは質量名詞になるものがあります。栗きんとんをイメージしてください。最初は可算名詞のさつままいもが、ゆでられて、つぶされることにより一つの塊になります。そうするともうそのさつままいもは質量名詞になってしまいます。

I'd like a sweet potato. (さつままいも 1 個がほしい)

I'd like some sweet potato. (つぶされてペースト状になったさつままいもがほしい)

Exercise (2)

次のアンダーラインを引いた名詞はどう意味が違ってくるのかを考えてみよう。

- (1) We drink beer, wine, sake and whiskey at a party.
I drank a beer at the party.

- (2) Her hair is thick and straight.
I found a hair in my soup.

- (3) This napkin is made of paper.
I have to write two papers for this class.

- (4) Pour the orange juice into a glass.
This vase is made of glass.
My grandfather wears glasses.

- (5) Time flies.
I called Ichiro three times yesterday.

3

Let's Try!

Each *Osechi* item is named with words representing fortune, luck and happiness. The following are common *Osechi* items and description. Match each *Osechi* item and its description.

Kuro-mame () *Kobu-maki* () *Tsukuri* ()
Koubaku namasu () *Kazunoko* () *Tsaki-gobou* ()

1. These seaweed rolls are thought as foods that bring happiness and fortune as the word "kobi" is phonetically identical as part of the word "yorokobi" ---- which means happiness.
2. These are fish cooked with a sweet taste. The word *Tsukuri* means to make rice fields. In the olden days, folks used to scatter fish in the fields with the hopes for a bountiful harvest.
3. This is marinated burdock. It represents a rich harvest and safety, and also a wish for strong foundation and perseverance.
4. This is salted herring roe. It symbolizes fertility and people eat them in hope for having many children.
5. When cooked in the traditional method, these black beans had many wrinkles on the surface. They are made with the hopes that folks will live a long life until they have many wrinkles
6. This is marinated *daikon* radish and carrot. Red and white are auspicious colors in Japan. They symbolize peace.

www.japanfoodnews.co.jp
www.ananashichibini.com/osechirest.htm

On Your Own

Ozoni is a soup made of rice cakes and vegetables and is an essential dish for celebrating the New Year. But the seasoning and other ingredients are different according to each region and household. How does *Ozoni* in your house look? Draw a picture of the *Ozoni* that you make and describe it.

調べてみよう!

1. おせちの起源はいづころで、当時はどのような行事がおこなわれていましたか。
2. おせち料理が正月を祝う料理として定着したのはいつ頃でしょうか。

4

教材（完結的・非完結的動詞）

Unit 2

Warm-up

- ① Have you ever experienced Japanese tea ceremony?
② What do you usually do when you invite someone special to your house?

Reading

「和敬清閑」の精神に重きを置く茶道において、「客をもてなすには、どのような心持が大切か」をテーマとした、千玄室氏による講演の一部を読み、次の問いに答えなさい。

The Spirit of *Osaki ni?*

Before having a bowl of tea, it is the etiquette to express your gratitude to the person who made it for you by saying "*Itadakimasu*," meaning "I gratefully partake of this now." And, in keeping with the teaching "*Itadaki ni kokoro seyo*," which ⁽¹⁾ that one must show care to the people next to you, your fellow guests, you say to the next person, "*Osaki ni itadakimasu*," which ⁽²⁾ the feeling, "Excuse me for partaking before you." Anyone who develops a daily habit of taking care to say these things will also develops a caring heart and be able to show consideration to others. People who ⁽³⁾ (lack) consideration will not only fail to become good at Tea ⁽⁴⁾, I believe they will also be failures as human beings.

I ⁽⁵⁾ to imply that all Japanese citizens ought to start doing Tea. My only wish is that they develop the spirit of mutual sharing/considerateness, expressed by phrases such as "Itaga desu ka?" ("Would you care to partake?"), "*Osaki ni?*" and "*Itadakimasu*." At the very least, I just wish that they could learn to say phrases like "Itaga desu ka," "*Osaki ni?*" and "*Itadakimasu*."

In the story "Kumo no Ito" [The Spider's Strand] written by Akutagawa Ryunosuke, there is a scene where the Buddha decides to show mercy on a violent criminal, Kandata, by dropping a single strand from a spider's web, because Kandata had spared the life of an insect once. Kandata ⁽⁶⁾ this strand with delight, and ⁽⁷⁾ to use it to climb out of hell up to heaven. However, all the others start to follow him, and begin climbing up this same, single strand. It is then that Kandata cuts the strand from under him. Upon seeing this, the Buddha says, "I cannot save Kandata after all." I always ⁽⁸⁾ this particular scene from this storybook.

I personally feel that the people of Japan are like Kandata at this time. They ⁽⁹⁾ of their own personal selves. As long as everyone climbs the spider's strand together, it will remain intact even though it may seem like it will break. Is it not the most important thing right now for the Japanese people to lend each other a helping hand, so that as many as possible can climb up this strand? I truly ⁽¹⁰⁾ that having consideration for others is the most crucial thing in this day and age.

This is why we ⁽¹¹⁾ "*Osaki ni?*" and "*Itadakimasu*." It would be nice if we could receive training to foster having considerate thoughts such as these. If only we could, then there would be no more domestic violence or bad problems at school. Even violent criminals would turn into good people; they are human, too, after all.

And this is also the reason why I ⁽¹²⁾ anyone who will listen, from politicians to economic movers and shakers, to remember the spirit of mutual sharing/considerateness when ⁽¹³⁾ in Tea. It is the very reason why Tea exists, so I wish it would be utilized for that purpose more often.

Seri Gensha Talks About The Enjoyment of Tea, PP76-77

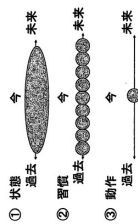
注1: 15代家元・膳所斎栄室 (1923~)。

注2: お茶会などの席でお茶を立てることを意味する。

- ① Dictation
② Listen to the tape. Then fill out each blank.
③ Questions
1. What does the author wish Japanese citizens would develop?
2. Why does the author say that Japanese people and Kandata are alike?
3. What does the author claim that having considerate thoughts lead to?

Grammar Point

状態・習慣・動作のイメージ



Exercise

Translate the followings into Japanese.

- (1) a. Ichiro belongs to the Mariners.
b. John loves his wife from the bottom of his heart.
(2) a. My father drinks tea every morning.
b. Mary practices the piano twice a week.
(3) a. Albert is watching the drama on TV now.
b. Mary is cutting a cucumber into pieces in the kitchen.

Grammar Point 2

Compare the following sentences, and guess the difference between them.

- (1) I have lunch at noon everyday.
(2) I am having lunch now.

Exercise 2

Translate the followings into Japanese.

- (1) a. This cake smells sweet.
b. He is smelling the roses.
- (2) a. I teach English at the university
b. I am teaching college students Spanish now.
- (3) a. Edward plays baseball with his classmates.
b. William is playing the guitar for the concert.
- (4) a. I enjoy playing golf every Sunday.
b. I am enjoying staying in Paris now.
- (5) a. He is always kind to everyone.
b. Why is he being so rude today?

Let's try

① About the *tokonoma*, alcove

- A: What's that?
B: That's ().
A: How do you set it in the *tokonoma*, alcove?
B: We usually ()

before the tea ceremony.

掛け物(*kakemono*): hanging scroll,
墨跡(*sumitsuki*): calligraphy by Zen priests,
花入(*hanairo*): flower container,
茶花(*chabana*): flowers for tea,
薄板(*usuba*): board for the flower container

② About the kinds of tea for the tea ceremony

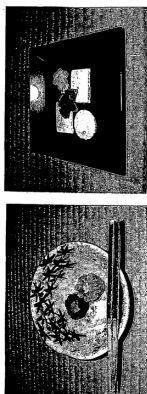
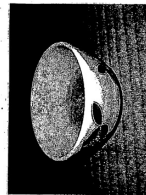
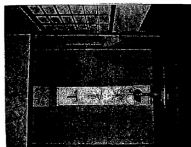
- A: What are you drinking?
B: I'm drinking ().
A: How does it taste?
A: It tastes ().

濃茶(*koicha*): 濃茶(*koicha*): thick tea,
薄茶(*usucha*): 薄茶(*usucha*): thin tea

③ About the sweets for tea ceremony

- A: What's this?
B: This is ().
A: How is it served customarily?
A: It is usually served on ().

主菓子(*monogashi*): main sweet,



干菓子(*higashi*): dry sweets,
菓子鉢(*kashibachi*): bowl for sweets,
干菓子盆(*higashibon*): tray for dry sweets

Let's try

Read the following dialogues. Then draw three types of setting bows in the below boxes.

- ① 真 (The *Shin*, the formal setting bow)
Hi, Mary. What are you watching?
Mary: I'm watching the video introducing three kinds of bowing at Japanese tea ceremony.
John: What are they doing? Are they doing some physical exercise?
Mary: Oh, no. They are making the politest bow, the *Shin*. Placing both palms completely on the *tatami*, they are deeply bowing to one another in unison for example at the beginning of the tea ceremony.

- ② 行 (The *Gyo*, the semi-formal setting bow)
John: Mary, the guest, who received the tea, is bowing differently now.
Mary: Yes, this style is called the *Gyo*, the semi-formal bow. Placing her fingers, up to the second joints, on the *tatami*, she is bowing at around a 45° angle.

- ③ 華 (The *So*, the informal setting bow)
Mary: The *Gyo* is used for exchanging compliments between the guests in the tea ceremony.
John: Look, John. This is the third bowing, the *So*.

- Mary: It seems so easy.
John: I don't think so. Even this bowing has some rules. Look at her hands and the angle of bow. She is placing her fingertips on the *tatami* and bowing shallowly.
John: In which occasion is it used?
Mary: It's suitable for acknowledging salute.

The *Shin*

The *Gyo*

The *So*

Let's try

Investigate the following issues.

- (i) Why does the guest place their folding fan (*sensu*) in front of them and bow before entering the tea room?
(ii) Why do both the host and his/her helpers wear the square silk cloth, *fukusa*, on their esst?
(iii) Why does the guest turn the tea bowl clockwise twice before drinking it and turn it twice counter-clockwise?

プレテスト

- プレテスト： それぞれの文を完成するのに適切な単語・語句を1つ選びましょう。
1. I _____ not hungry now because I ate an apple 30 minutes ago.
(A) was (B) were (C) is (D) am
 2. I would like to ask the school to put a limit on the amount of _____.
(A) a homework (B) homework (C) homeworks (D) many homeworks
 3. When I came home, my little brother _____.
(A) was sleeping (B) is sleeping (C) sleeps (D) will sleep.
 4. The door wouldn't open, but he managed to open the door _____ a screwdriver.
(A) with (B) by (C) on (D) at
 5. The little boy _____ you very well because your explanation is clear.
(A) is understanding (B) understand (C) understands (D) is understood
 6. She _____ in the yard when it began to snow.
(A) was working (B) would work (C) work (D) were working
 7. _____ are thought to be faithful animals and many people love them.
(A) Dog (B) A dog (C) The dog (D) Dogs
 8. Please put _____ and sugar in my tea.
(A) milks (B) many milks (C) lots of milks (D) a lot of milk
 9. When we visited Tom, he _____ a shower.
(A) were taking (B) would take (C) is taking (D) was taking
 10. He always _____ to school late and is scolded by his teacher for being late.
(A) comes (B) came (C) is come (D) come
 11. I know the girl _____ in front of the building.
(A) standing (B) to stand (C) who standing (D) to standing
 12. They are looking forward _____ their friends.
(A) to meeting (B) to meet (C) to have met (D) to met
 13. John _____ an important post by his boss.
(A) were given (B) gave (C) give (D) was given
 14. This village has about 300 _____.
(A) family (B) families (C) a family (D) the family
 15. She seldom _____ in front of her friends because she is very shy.
(A) is laughing (B) laugh (C) laughs (D) is laughed
 16. We would like to get _____ useful information about the matter.
(A) few (B) many (C) a few (D) much
 17. I found _____ after I read it.
(A) interesting the book (B) the book interesting (C) the interesting book (D) book an interesting
 18. I woke up _____ that the windows of the bedroom were open.
(A) that find (B) find (C) to find (D) found
 19. His car can contain 50 _____ of gas in the gas tank.
(A) liters (B) liter (C) a liter (D) the liter
 20. Beth finished her homework and she _____ a baseball game on television now.
(A) will watch (B) was watching (C) watch (D) is watching
 21. They _____ each other for 5 years. They are good friends.
(A) has known (B) know (C) have known (D) are knowing
 22. There is always _____ in this area in the morning.
(A) heavy traffics (B) a heavy traffic (C) heavy traffic (D) the heavy traffics
 23. My father always puts three _____ of sugar into his coffee.
(A) spoonful (B) the spoonfuls (C) spoonfuls (D) a spoonful
 24. He needs more _____ concerning his paper from his teacher.
(A) advices (B) a advice (C) advice (D) the advice
 25. They _____ into the cause of the accident now.
(A) are looking (B) was looking (C) looked (D) will be looking
 26. You _____ not drive a car after you drink beer.
(A) shall (B) might (C) must (D) will
 27. He married a woman _____ he fell in love with at the party.
(A) whom (B) whose (C) who (D) which
 28. If I had more time and money, I _____ around the world.
(A) will travel (B) travel (C) would travel (D) would have traveled
 29. If you read _____, you will know how to operate this machine.
(A) instruction (B) the instructions (C) much instruction (D) a instruction
 30. Please don't disturb him because he _____ a book now.
(A) is reading (B) was reading (C) read (D) will be reading

ボストテスト： それぞれの文を完成するのに適切な単語・語句を1つ選びましょう。

1. She _____ short hair now because she had her hair cut yesterday.
(A) have (B) has (C) had (D) is had
2. My present house is so small that I had to throw away _____ my furniture when I moved.
(A) many of (B) a lot (C) much of (D) many
3. I _____ a letter when he called me.
(A) am writing (B) write (C) would write (D) was writing
4. My grandfather can not read newspaper well _____ glasses.
(A) without (B) by (C) at (D) on
5. This book _____ a lot of important information to write a report.
(A) is containing (B) contain (C) contains (D) is contained
6. When Tom came home, his family _____ dinner.
(A) have (B) has (C) was having (D) would have
7. Many naughty boys throw _____ at my glasshouse.
(A) much stones (B) a lot of stone (C) many stone (D) lots of stones
8. My mother asked me to buy two bottles of _____ at the shop.
(A) milks (B) milk (C) a milk (D) the milk
9. My father _____ with his friend on the phone when I wanted to talk to him.
(A) talks (B) talk (C) is talking (D) was talking
10. Nancy always _____ a bath before dinner.
(A) takes (B) is taken (C) take (D) taken
11. I was moved by the letter _____ by Tom.
(A) written (B) was written (C) writing (D) to write
12. It is no use _____ about the matter.
(A) worrying (B) to worry (C) to worrying (D) worry
13. She _____ Anne by her grandmother.
(A) name (B) names (C) were named (D) was named
14. My mother bought apples, bananas, and _____ oranges.
(A) plenty (B) lot of (C) plenty of (D) a lot
15. John _____ overseas with his family twice a year.
(A) is traveling (B) traveling (C) travels (D) travel

1

ボストテスト

16. We hope there are no wars in the world because we love _____.
(A) peace (B) peaces (C) a peace (D) lots of peaces
17. My mother got angry because I left the kitchen _____.
(A) messy (B) in mess (C) untidily (D) tidy
18. He must be very smart _____ such a thing.
(A) said (B) to say (C) would say (D) that say
19. He was very thirsty, so he ordered _____ coffee at the coffee shop.
(A) cup of (B) much cups of (C) a cup of (D) many cup of
20. Please don't disturb our cats because they _____ on the sofa now.
(A) are lying (B) lay (C) were lying (D) laid
21. Tom _____ snow before in his life because he was born in Brazil.
(A) sees (B) doesn't see (C) saw not (D) has never seen
22. That shop near the station sells _____ merchandise at very low prices.
(A) a (B) the large number of (C) many (D) much
23. My cousin is five _____ younger than I am.
(A) year (B) years (C) a year (D) the year
24. They had _____ at the wedding party.
(A) a lot of funs (B) many funs (C) few funs (D) much fun
25. In order to watch a baseball game on TV tonight, he _____ his homework now.
(A) will be doing (B) do (C) did (D) is doing
26. Students _____ he late for school.
(A) must not (B) have to not (C) ought to not (D) not need
27. I love the city _____. I was born in.
(A) where (B) which (C) in which (D) who
28. If I were a bird, I _____ in the sky freely.
(A) will fly (B) would fly (C) fly (D) would have fled.
29. _____ seemed to be tired after the game.
(A) Most of the students (B) Most of the student
(C) Most of a student (D) Most of a students
30. As she _____ now, dinner will be ready soon.
(A) cooked (B) is cooking (C) will be cooking (D) cook

2

Cantares y Teatro sobre la Virgen del Sufragio de Benidorm

Oscar Javier MENDOZA GARCÍA

Introducción

El pueblo de Benidorm, a unos 50 Km. al norte de su capital Alicante, en la costa mediterránea de España, que muchos tienen por ciudad por la gran red de servicios que cada día se van incrementando debido a la demanda del turismo y de quienes van allí para establecer su residencia, no es tan conocido por sus tradiciones folklóricas como se merece. La masificación e incremento de habitantes que cada día va en aumento es uno de los factores que contribuye al desconocimiento de lo que le es más propio histórica y tradicionalmente.

La procedencia de la ciudadanía de Benidorm abarca hasta 122 países, cifra que demuestra sobradamente la hospitalidad de los benidormenses, sean nacidos o no en el pueblo, pero empadronados y como tal ciudadanos que participan en la vida del pueblo. El país extranjero que más habitantes aporta es el Reino Unido con el 20% sobre el total de extranjeros y un 7% sobre la población total (casi 4.500 personas). La procedencia de la población dentro de España es en primer lugar de la Comunidad Valenciana, con casi un 45% (22.000 personas), a la que le sigue Andalucía con más de un 18% (9.000 personas). El mayor número de pernотaciones hoteleras es lógicamente en agosto con un millón trescientas mil personas, además de otro gran número difícil de calcular de gente que alquila apartamentos.

Los habitantes censados en Benidorm pasan de los 70.000. Una cifra sorprendente, comprobando que eran apenas 6.202 en el año 1961, que nos da un índice evolutivo de crecimiento del padrón que va de 100 a 1.200. Los residentes nacionales son el 70% más o menos, siendo el 30% restante de residentes procedentes del extranjero. Las cifras de las edades de la población son más altas en las edades que van de los 20 a los 50 años con un porcentaje de aumento de casi 8% cada cinco años. Esta cifra mayoritaria de población activa expresa la gran actividad que se desarrolla en el pueblo.

Como elemento geográfico que ha servido como medio natural para incentivar el crecimiento de la población es preciso mencionar la extensa playa que posee Benidorm, o más bien las principales playas, de Levante con 2.084 m. y una anchura que llega a los 75 m., y de Poniente con 3.100 m. y una anchura, todavía mayor, que llega a los 105 m. Las dos hacen un total de 272.013 m. cuadrados. Otras playas no tan conocidas son la Playa Mal Pas, de Cala Ti Ximo, la Cala Almadraba

y la contigua Playa Finestrat, perteneciente al ayuntamiento del mismo nombre pero disfrutada sobre todo por benidormenses y turistas hospedados en Benidorm así como por vileros de Villajoyosa que se van asentando en las nuevas urbanizaciones que lindan con Finestrat.

Otro aspecto geográfico atrayente de Benidorm es el poseer un microclima en el que no hay temperaturas extremas y las diferencias entre verano e invierno no son tan distantes como en otros lugares incluso cercanos. Las temperaturas del agua del mar oscilan entre los 13,3º de enero a los 25,9º de agosto. Las diferencias de temperatura media en tierra no son tampoco extremas y apenas varían de 9,8º en febrero a 26º en agosto.

Benidorm se ha convertido en uno de los destinos turísticos más importantes de Europa. Es este turismo el apoyo esencial de su actividad económica y de su progreso que hace que más que como pueblo sea considerado como ciudad de primera categoría. De sobra conocidas las ofertas turísticas por la propaganda exacerbadamente competitiva, nos quedan por mostrar otros aspectos demosóficos que, apenas conocidos por expertos y un pequeño número de ciudadanos, se quedan en un tan segundo plano que pasan totalmente desapercibidos al turista que esporádicamente o incluso con asiduidad anual se acerca atraído por su extensa playa y todos los servicios de hostelería y de recreación que se han originado a partir de ella. Todas estas cifras nos dan una idea de la peculiaridad de este pueblo que tan alarmanamente ha crecido en las últimas décadas y que su prioridad turística y de hostelería ensombrece y hace más difícil de apreciar y valorar, como debiera ser, sus manifestaciones folkóricas tradicionales. Entre las diferentes manifestaciones folkóricas nos fijaremos en este trabajo tan sólo en la descripción del teatro sobre la arribada de la Virgen del Sufragio que se representa en la Playa Poniente la víspera de la fiesta y en las Albas, Coplas y el Romance, que se cantan en dicha fiesta, de las que haremos la transcripción musical.

1. Fiesta de la Virgen del Sufragio

El domingo segundo de noviembre se celebra en Benidorm la fiesta y misa en honor de la Patrona del pueblo, la Virgen del Sufragio. En tal misa se canta por costumbre la “Misa Pontifical de Perossi”. Por la tarde del mismo domingo a las siete y media hay procesión por las calles del casco antiguo de Benidorm. A las once de la noche se cantan el “Romance”, las “Coplas” y las “Albas” a la Virgen del Sufragio acompañados de la “chirimita”¹ y el “tabalet”². Las “Albas” comienzan ya pasada la media noche. En ellas, expertos cantaores y cantaoras que guiados por su espontaneidad, hacen variaciones de Albas como expresión hecha viva voz de su sentimiento interior y su piedad por la Virgen del Sufragio, a la que sienten como su amparo y protección, y como intercesora de los hombres ante Dios para condonar su alejamiento de Él y restablecer su cercanía, tal cual su advocación indica. Son pues espontáneos los que van subiendo al estrado, normalmente intercalándose un hombre y una mujer, para cantar el “Alba” que les sale del corazón en

ese momento. Hace también acto de presencia el ineludible “rezador” que es quien tiene la función de ir inventando las coplas que va soplándoles al oído a los cantaores o cantaoras mientras esperan su turno para cantar. La labor del rezador es digna de apreciar y valorar en cuanto es capaz de ir improvisando originalmente la letra de la copla en el momento inmediatamente previo a ser cantada. Uno tras otro van turnándose subiendo al estrado desde donde convierten su propia devoción en verdadero arte popular que ya va siendo tradicional en el pueblo de Benidorm. Los dos músicos que tocan la “chirimita” y el “tabalet” hacen una introducción a los versos y un final a la actuación de los cantaores manteniéndose en silencio mientras los cantaores interpretan a capella.

Haremos una pequeña presentación de tres actos que se llevan a cabo en las Fiestas Mayores Patronales de Benidorm que se celebran alrededor del segundo domingo de noviembre: el teatro sobre el hallazgo de la arribada de la Virgen del Sufragio a sus costas, las Coplas y el Romance. Haremos también la transcripción pautada de las Albas que recogimos de la fiesta del 16 de marzo, fiesta del aniversario de la arribada de la Virgen del Sufragio, y de las Coplas y el Romance que se cantan el segundo domingo de noviembre, fecha a la que se trasladó la fiesta principal de la Virgen del Sufragio para que los pescadores, que en marzo solían estar de faena en alta mar o en otros puertos y en esta época del año permanecían más en su puerto, pudieran dar completo sentido a la fiesta participando de la alegría festiva de su pueblo vitoreando a la que consideran como propia, su Patrona y Auxiliadora, llamándola con adjetivo posesivo “Nuestra Señora del Sufragio”.

2. Albas del 16 de marzo a la Virgen del Sufragio

También se cantan las albas a las 5:30 de la mañana de la madrugada del día 16 de marzo, fiesta llamada “Conmemoración del Hallazgo de la Virgen del Sufragio” para recordar ese preciso día de 1740 en que su Patrona llegó a sus costas. Entonces la señora María Magdalena Simarro Cantos, como líder, y alguna otra mujer son las que cantan las “Albas a la Virgen del Sufragio de Benidorm”, cantos matutinos que han continuado realizando desde 1990, año que conmemoraba el 250 aniversario de la arribada de la Virgen del Sufragio hasta hoy día³. A tal actuación se unen desde entonces los Mayorales que con el rito de tocar la campanas al alba repiten la acción que se llevó a cabo a esa misma hora de la aurora el 16 de marzo de 1740 tras llegar a su costa el barco que portaba la imagen de la Virgen del Sufragio. Estos últimos años la hora del comienzo de la actuación se adelanta a las 5:30, hora en que aún es de noche en esta época del año pero que sin duda facilita a muchos de los que se congregan el poder llegar a tiempo a sus respectivos trabajos si es día laborable. Lo importante es que se trata de celebrar el aniversario de la llegada de la patrona de Benidorm y hacerlo a la hora de las primeras luces matinales que es precisamente la hora en que llegó a su playa. Ese día las Albas son esas coplas casi siempre preparadas a la Virgen del Sufragio que están enmarcadas dentro de la Procesión de la Aurora, rito que vuelve a revivir, para perpe-

ALBAS

a la Virgen del Sufragio de Benidorm

Andante

Transcripción: Oscar Javier Mendoza García



1 A mi pue - blo yo le

2 El dí-a die - ci - séis de

3 Mi - ra - mos Ma - re - de -

4 ¡Qué a - ma - ne - cer tan her -

pi - do si - len - cio y

mar - zo de ma - ña - na y

ue - ta hem - vin - gut a

mo - so Ma - dre a - quí con

re - ve - ren - cia si - len -

muy tem - pra - no de ma -

des - per - tar - te hem - vin -

tu pre - sen - cia Ma - dre a -

cio y re - ve - ren - cia

ña - na y muy tem - pra - no

gut a des - per - tar - te

quí con tu pre - sen - cia!

y a la Rei - na
tus hi - jos te
es el deu a -
Tú se - rás nues -

de los cie - los y a la
fe - li - ci - tan tus hi -
ni - ver - sa - ri es el
tro su - fra - gio Tú se -

Rei - na de los cie - los
jos te fe - li - ci - tan
deu a - ni - ver - sa - ri
rás nues - tro su - fra - gio

que le a - bran e -
por ser hoy tu a - ni -
tosts vo - lem fe - li -
Tú por siem - pre Vir -

sas puer - tas
ver - sa - rio
ci - tar - te
gen be - lla

tuarlo en la memoria, el momento de la arribada de la Patrona de Benidorm a sus costas.

Explicamos ya con detalle el desarrollo de esa Procesión de la Aurora del día 16 de marzo, rito popular que, habiéndose repetido ya veinte años, no dudamos llegará a ser tradicional⁴. Presentamos ahora la partitura de las “Albas a la Virgen del Sufragio” con la letra esta vez mecanografiada, y con alguna alteración musical que hemos hecho a la transcripción que hicimos anteriormente, copiando al dictado las Albas que se cantaron el año 2007. Esa procesión que lleva consigo el “Bombardeo Aéreo de Cohetes”, el “Volteo de Campanas” y la “Oración a la Madre de Dios Virgen del Sufragio” en la Plaza de San Jaime, continúa con el recorrido por las calles del Casco Antiguo y la visita a las playas Levante y Poniente acompañando a la Virgen con la “chirimita” y el “tabalet”. El acto finaliza con el tradicional verso a la Madre de Dios recitado por la señora Dolores Zaragoza Lloret. Momentos después, a las 7:00 de la mañana, se continúa con la celebración de una Misa de Acción de Gracias en la iglesia parroquial de San Jaime y Santa Ana que da paso a un pequeño ágape de chocolate, mistela y coca roñosa que se ofrece generosamente a todos los asistentes.

3. Teatro sobre la Virgen del Sufragio

En 1971 se comienza a representar esa legendaria e histórica “Arribada” del barco con su patrona. Esta obra teatral titulada “Guió escenificació de la Platja” (Guión para la escenificación de la Playa) fue compuesta por el prestigioso investigador y escritor Pedro María Orts y Bosch, quien tras muchos años de investigación logró encontrar en el Archivo de Simancas, Valladolid, el documento oficial que describía la arribada de la Virgen del Sufragio a Benidorm. Un dato histórico cuya documentación se pensaba había desaparecido y tan sólo pervivía en la memoria y devoción popular de los benidormeríes hasta que fue sacado a la luz⁵.

Ya la víspera de la fiesta, el sábado que precede al segundo domingo de noviembre, se celebra una solemne misa. El teatro sobre la arribada comienza ese día a las cinco de la tarde en la Playa Poniente de Benidorm. Se lleva en procesión la imagen de la Virgen tras ser encontrada por unos niños que buscaban los clavos de la nave quemada en que llegara. Esa representación teatral se escenifica in situ, en la misma playa a la que arribó el barco con la imagen de la Virgen del Sufragio. La puesta en escena se lleva a cabo de forma pausada pero natural y queriendo mostrar que más que actuación es la descripción de la vida cotidiana de los pescadores y la plasmación al público asistente de los acontecimientos que ocurrieron los días sucesivos de la noche del 15 de marzo de 1740.

La Barqueta, Asociación Cultural y Recreativa de Benidorm, nace de la mano de Miguel Ribes Segorb el 11 de noviembre de 1985 con el fin de recordar y hacer viva la memoria de la arribada de la Virgen del Sufragio a las costas de Benidorm. Los actores son paisanos del pueblo que sin ser profesionales se esfuerzan por expresarse tal cual son. Esta sencillez de su interpretación es digna de loar, a pesar



Nuestra Señora del Sufragio, Patrona de Benidorm

de que no tenga tanto dramatismo su puesta en escena, por su naturalidad y entusiasmo. Es el pueblo-actor el protagonista y de todo corazón y con verdadero sentimiento propio quieren volver a hacer vivo el acontecimiento principal de la historia del pueblo donde viven y que, aunque no sean hijos de él, lo consideran ya como propio por el hecho de haber vivido en él, unos más y otros menos años⁶.

El relato del suceso histórico de la arribada vuelve a recobrar vida en esa misma playa todos los años gracias a la representación teatral con la que nos deleitan los miembros de La Barqueta. Son ya 25 años continuos (38 desde la primera edición) de puesta en escena que nos hace pensar es una costumbre ya suficientemente arraigada en Benidorm que ha de continuar necesariamente para recordar y transmitir, a quien vive en el pueblo y a los turistas que esporádicamente pasan, la historia de la arribada de la Virgen del Sufragio y la portentosa salvación de las llamas de su imagen. Todos los participantes son voluntarios, no profesionales en el mundo del teatro, que ponen todo su cariño y entusiasmo en mostrarnos ese misterio de la sorprendente aparición de la Virgen y de su extraordinaria liberación del fuego siguiendo el guión del ilustre Pedro María Orts y Bosch. Toni Bayona, Vicente Llorca y Miguel Llorca, como protagonistas, se encarnan cada año en personajes vivos para evitar que la historia pase de nuevo a ser mera leyenda o hasta caiga en el olvido. Y con ellos son muchas las personas y niños del pueblo que se unen a ellos para representar este suceso histórico que es motivo de su arraigada devoción popular y de esta ya tradicional fiesta de la Virgen del Sufragio.

La representación teatral popular de la Virgen del Sufragio de Benidorm responde así pues a un hecho histórico. Consta de 17 cortas escenas denominadas "Pistas". Trata de ser la fiel copia acerca de ese acontecimiento histórico que precisa que al atardecer del 15 de marzo de 1740 llegó a Benidorm la noticia de que por fuera de la bahía navegaba un barco a la deriva, arrastrado por la corriente. En las primeras se comenta la noticia del barco que ya los marineros de Altea han visto a la deriva. Una mujer expresa su temor de que pudiera ser una trampa de algunos piratas. Después de la puesta del sol salió un laúd⁷ del que era patrón Antoni Bayona, acompañado de los marineros Vicente Llorca de Marcos y Miguel Llorca de Francisco y otros. Cerca de la ensenada de Vila-Joiosa encontraron el londro o falúa⁸, a poniente de la isla de Benidorm, y lo remolcaron durante toda la noche. La escena 7ª son voces de alegría de mucha gente por la llegada del barco a la hora del alba a la playa de Poniente: "Vito! Vito! Vito!" Llegando a Benidorm hacen inventario de lo que poseía dicha embarcación. En la 9ª escena, el notario Alvar Llorca atestigua en documento escrito que tiene en la parte de afuera de la popa una imagen de Nuestra Señora con su Niño en los brazos. En la escena 10ª, once días después, el 26 de marzo, se decidió vender el barco, pero el Señor Marqués de Cayluz, gobernador de Alcoy mandó a su Capitán que diera orden de que el barco fuera quemado ante el temor de que pudieran ser contagiados por la peste. Ante las protestas de los marineros la guardia del señor tiene que intervenir. Y después de una serie de discusiones que duraron hasta los días 4 y 5 de abril se que-

mó el barco según se había ordenado. Después de quemado el barco, en la escena 16^a, los niños descubren entre sus restos la imagen de una Virgen totalmente ilesa, era la Virgen del Sufragio que se había librado de forma extraordinaria de la quema. Un gran día para Benidorm del que se guardará perpetua memoria, dice una mujer en la escena 17^a. Y para venerarla así por los siglos de los siglos la llevan cantando “aleluyas” a la iglesia, el “Palacio de su Hijo Divino”.

La imagen que se venera en la iglesia se encuentra a los pies de la misma, en la capilla izquierda que está justamente a su entrada. La imagen de la Virgen así como la del Niño Jesús que porta a su derecha son caras de tez morena. La mirada de la Virgen se dirige hacia abajo mientras que la del Niño, con unos grandes y llamativos ojos, sigue un plano horizontal. Ambas caras van arropadas por un bonito vestido blanco en que van bordadas tres flores (lirios), la del medio en plena floración. En fotos antiguas apreciamos que en lugar de estas flores había un ancla bordada. Las caras del Niño y de la Virgen son las únicas partes del cuerpo visibles. Van cubiertas por una gran capa azul volada y bordada de igual forma que el vestido, acabando por abajo en flecos dorados. La Virgen lleva colgada al cuello una cruz plateada y adornada con piedras preciosas incrustadas. La cabeza de la Virgen va coronada con una gran corona dorada de cuya aureola salen doce estrellas con piedras preciosas incrustadas en su centro. El pedestal va apoyado en un volumen sin forma que figuran las nubes y está sujetado por dos ángeles, el de la izquierda mirando al rostro de la Virgen y el Niño y el de la derecha mirando hacia abajo, como dando la impresión de que mantienen la imagen en el cielo.

4. Coplas a la Virgen del Sufragio

Además del domingo segundo de noviembre también vemos que se cantan las tradicionales “Copletes” en las Fiestas de marzo tras hacer la Romería desde el Paseo Colón hasta la iglesia parroquial de San Jaime y Santa Ana. Así en 2007 se cantaron el día 10 de marzo, sábado, una vez terminada la Procesión y la Ofrenda de Flores a la Madre de Dios, del Sufragio.

Tras hacer la transcripción musical de la primera copla, escribiremos la letra de los versos de las demás estrofas, que suman un total de 19. Son sencillas coplas anónimas en las que se canta la leyenda de la Virgen del Sufragio. Con la referencia musical de la primera nos parece suficiente para que el lector pueda ir acomodando las restantes coplas a la melodía. Esta melodía tiene la particularidad de ser un recitativo, sin compases, que le da un aire de naturalidad, como si fuera una declamación y proclamación por parte de una persona y hacia una asamblea de oyentes del acontecimiento de la aparición de la imagen en la Playa Poniente y su posterior maravilla de salir ilesa del fuego que consumió la nave en cuya popa, atestiguan los documentos, estaba colocada. La bonita melodía de estilo tradicional y sin ritmo determinado de compás nos lleva a pensar que pudiera tener alguna reminiscencia de la rica melodiosidad melismática del canto gregoriano que

tantos siglos ha sido la música oficial de la Iglesia católica. Sin duda el cantor ha debido tener una gran influencia del canto gregoriano por el hecho de haber tenido que oír y cantar en celebraciones de la liturgia católica que durante tantos siglos y hasta la década de 1960 ha sido su música oficial, única y obligatoria. De cualquier forma, la música tradicional en principio improvisada ha desarrollado este tipo de recitativos para anunciar proclamando de viva voz algún acontecimiento que pensaban debiera ser de conocimiento público. El acabar con la tercera del tono, dando la sensación de mantener en el aire la canción y no darla por terminada, nos ayuda a retomar la nota primera de la siguiente copla. Al igual que en la primera estrofa que transcribimos musicalmente, se van repitiendo en todas las demás el segundo, tercero y cuarto versos.

Con la misma melodía se canta también en pueblos vecinos con diferente letra. Se supone podrían proceder las Coplas de cuando Benidorm formaba parte de la Baronía de Polop, porque allí y en Alfaz también se cantan⁹. No es suficiente razón pero percibimos es la prueba de ser un cantar tradicional transmitido de boca en boca de generación en generación. En cada población se va variando y adaptando la letra, lo que nos da a entender que el propio pueblo es el autor que con el tiempo ha ido modelando la letra y aumentando las estrofas según la inspiración del que lo ejecutara. Es la fuerza del pueblo lo que las ha mantenido vivas y ha hecho posible que hoy todavía las podamos disfrutar. En Benidorm hasta hace casi veinticinco años sólo las cantaban los hombres. Son conocidos los veteranos Jaime “El Llugueret”, Jaime Agulló “Llima”, Vicent Rostoll “Cabera”, Jaime Antón o Eusebio Giner. Con la creación de la Barqueta se dio la posibilidad a que las cantaran también mujeres. Así, además de la señora María Magdalena Simarro, son cantaoras las señoras Igna y María José.

Las nueve primeras coplas narran la historia de la arribada de la Virgen del Sufragio en 1740 en un laúd a las playas del pueblo y cómo después de ser quemado el barco en cuyo mascarón de popa estaba esculpida la imagen de la Virgen del Sufragio, fue descubierta intacta y proclamada Patrona del pueblo. Las demás coplas son alabanzas a la Virgen del Sufragio enumerando sus prodigios y la devoción de los benidormeríes por ella, acabando con una imploración para que sea nuestra intercesora y nos lleve, tras nuestra muerte, a la patria celestial.

1. Oh pueblo de Benidorm / que tal dicha has alcanzado
Porque tienes por Patrona / a la Virgen del Sufragio
2. Desde Poniente a Levante, / ibas cruzando los mares,
y elegiste Benidorm / para aliviar nuestros males.
3. Un día al cabo de tantos / que por el mar navegaba
dispuso su voluntad / dicha barca naufragara.
4. Enfrente de Benidorm / que mucha gente miraba,
los vecinos animosos / te sacaron a la playa.
5. Dieron parte al superior, / y mandó que se quemara
cumplieron con el mandato / quedó ceniza en la playa.

COPLAS

a la Virgen del Sufragio de Benidorm

Recitativo

Transcripción: Oscar Javier Mendoza García



6. Y un día, buscando clavos, / los muchachos inocentes
la hallaron en la ceniza, / intacta y resplandeciente.
7. Avisaron al instante / al justicia y cura párroco,
y los vecinos del pueblo / en procesión la llevaron.
8. Viendo tantas maravillas / y los milagros que obraba,
para obsequiarla mejor / fue a la iglesia trasladada.
9. Donde existe y permanece, / sin que jamás pueda faltar,
por haber sido elegida / como Madre del lugar.
10. El mar sosiega sus olas / y el viento no daña el barco,
reclamando con fervor / a la Virgen del Sufragio.
11. Díganlo los marineros / que navegan por el mar
que han salido del peligro / a punto de naufragar.
12. Los marineros te invocan, / Virgen Santa esclarecida,
entre escollos y borrascas, / aflicciones¹⁰ y fatigas.
13. Que no les puedes faltar, / ni en guerra ni enfermedades,
y en todas las aflicciones / vos sois Madre de piedades.
14. Es la Virgen del Sufragio / nuestra Madre y Abogada;
para auxiliar marineros / quisiste ser embarcada.
15. Ni te sepultan las aguas / ni el fuego te hace daño;
en medio de las cenizas / pura y clara te encontraron.
16. Los pueblos circunvecinos / logran de ti protección,
los favores que te piden, / si te tienen devoción.
17. Dígalo Villajoyosa, / Altea y La Nucía,
Polop, Finestrat y Orcheta / y pueblo de La Marina.
18. Cojos, mancos y tullidos, / y mujeres en el parto,
se alivian sólo con decir / Virgen Santa del Sufragio.
19. Intercede, Virgen Santa, / a la Trinidad sagrada,
que nos lleve a descansar / a la celestial morada.

5. Romance a la Virgen del Sufragio

Hacemos primeramente la transcripción musical de la primera copla de las catorce que componen el Romance a la Virgen del Sufragio. A continuación transcribimos la letra de todas ellas. El Romance no canta como las Coplas la leyenda de la aparición de la Virgen del Sufragio sino que quiere expresar sus virtudes y grandezas. Así comienza por compararla a bellas flores y a los astros luminosos para resaltar su belleza. Después expone el acontecimiento del Misterio de la Anunciación y Encarnación y de su Asunción al cielo. Seguidamente habla de su poderío sobre el mal y su radiante presencia que alegra a los hombres y a todo lo creado, para terminar con una invocación de su protección y amparo como Madre y una súplica de intercesión como medianera que es entre nosotros y Jesucristo para que recibamos de Él la vida eterna. Al igual que con las Coplas, la referencia musical de la primera copla del Romance nos parece suficiente para que cualquiera

ROMANCE

a la Virgen del Sufragio de Benidorm

Andante

Transcripción: Oscar Javier Mendoza García

1. ¡Oh Gran Dios de la Verdad Cre-a-

dor de cie-lo y tie-rra! de-sa-tad mis

tor - pes la - bios y dad - le voz a mi

len - gua y dad - le voz a mi len - gua

pueda acomodar los restantes versos a la melodía. El cuarto verso se repite con diferente melodía.

Esta melodía tiene mayor musicalidad que la de las Coplas. Su ritmo es ternario, que transcribimos en compás de tres por cuatro. Como se puede apreciar además de la pausa del final de cada verso, también hay una o dos notas el doble de largas que las del resto que nos da la sensación de un pequeño descanso producido por el mantenimiento de dichas notas que suelen estar colocadas en el punto álgido de la melodía. Aunque el tono sea de Do Mayor, vemos que hay un par de “Si bemoles” en los dos primeros versos que se convierten en “Si naturales” a partir del tercer verso. Podemos fijarnos que esta misma peculiaridad se da también en la Albas, transcripción musical que se puede ver más arriba. Quizá pudiera responder ese “Si bemol” a una típica escala musical española de inspiración árabe que ascendiendo con la tésitura natural desciende rebajando en medio tono la séptima y la sexta. En este caso sólo se rebaja la séptima, el Si, descendiendo en el primer verso pero ascendiendo en el segundo, peculiaridad que igualmente se puede apreciar en la melodía de las Albas. Coincidencia también con la melodía de las Albas es ese contraste que se produce casi inmediatamente con el becuadro que naturaliza el “Si bemol” y da así una sensación de vitalidad melódica, por una parte, y resolución de la frase melódica, por otra, ya en el tercer verso que es la mitad de la copla. Lo sorprendente del final es que la melodía se queda colgada en el Re, nota más acorde con el Sol, la dominante del tono, y no termina por resolver en la tónica Do que es lo más esperado. Esta particularidad hace, sin embargo, que al no dar la sensación de haber acabado se precave al oyente de la continuidad del romance, además de servir de preparación para la tercera nota del tono, el Mi, con la que ha de comenzar la copla posterior. Al haberse acostumbrado el oído a este peculiar final de cada copla se hace forzoso que incluso el último verso termine también de la misma forma y, aunque no concluya con la tónica Do que le daría más redondez, produce en el oyente una sensación de quedarse suspendido en el romance haciéndole creer que las grandezas de la Virgen del Sufragio no tuvieran fin y forzándole además a imaginar intuitivamente la resolución cadencial que se precisa.

1. Oh gran Dios de la verdad, / creador de cielo y tierra,
desatad mis torpes labios / y dadle voz a mi lengua,
2. para que pueda explicar, / con acierto y reverencia,
de la Virgen del Sufragio, / sus virtudes y grandezas¹¹.
3. Más hermosa que la luna, / que el clavel y la azucena,
es la Virgen del Sufragio, / más que el sol y las estrellas.
4. Para ser Madre de Dios / fue escogida esta Princesa
Entre todo el Universo, / por la alta Providencia.
5. Estando haciendo oración, / arrodillada y serena,
Bajo el ángel San Gabriel / a darle la enhorabuena.
6. Como gallardo mancebo / apareció a su presencia

- Diciéndole: Dios te salve, / María, de gracia llena.
7. Viéndose algo turbada / contestó de esta manera:
Hágase su voluntad, / siempre estoy a su obediencia.
 8. Ya quedó el Verbo Encarnado / en tu vientre, Virgen bella,
Por obra del Santo Espíritu / y salutación angélica.
 9. Ya se humilla a tu presencia, / por lo que tu seno encierra,
Cuando Dios tiene creado: / aire, fuego, mar y tierra.
 10. Ángeles y Serafines, / Patriarcas y Profetas,
Ya gozan la claridad / de la divina belleza.
 11. Oh Sacratísima Aurora, / que nunca muestras tristezas,
Siempre constante y serena, / vestida de fortaleza.
 12. Cuando amanece brillante / tu resplandor reverbera,
se alegran frutos y plantas / y vivientes de la tierra.
 13. Hace, pues, blanca paloma, / que más que las aves vuelas,
que tus ojos maternales / a nosotros siempre vuelvan.
 14. Suplica al fruto admirable / de tu vientre, hermosa perla,
Que al partir de esta vida / gocemos la vida eterna.

Notas

- 1 Chirimita (chirimía en castellano) es la dulzaina valenciana, instrumento de viento que se usa para acompañar en los cantos populares. Antiguamente se le llamaba también “trompa” por su forma cónica especialmente en la boca de salida y no cilíndrica como suelen ser las flautas. En catalán se la ha denominado también con los nombres de “xirimita”, “xaramita”, “donçaina” o “gaita”. Cambian las formas y características del instrumento en cada región e incluso entre un pueblo o un grupo de intérpretes y otros.
- 2 Tabalet es el tambor valenciano, instrumento de percusión de dimensión media que acompaña a la dulzaina. Se lleva colgado al cuello y sujetado a la cintura y se toca repiqueando con dos palillos. Es parecido al tamboril usado en otras regiones de España en danzas populares y al timbal de países latinoamericanos.
- 3 Queremos agradecer a la señora María Magdalena Simarro los ratos que nos ha dedicado para explicarnos y cantarnos las Albas de este día. Ella, que es la innovadora de esta bonita tradición sigue empeñándose por enseñar a cantar estas coplas matutinas a su Patrona a otras chicas jóvenes para asegurar la continuidad del rito que aporta una singular y extraordinaria belleza al principio de la Procesión del Alba con la Virgen del Sufragio. La señora María Magdalena Simarro también nos ha dedicado unos ratos a comentarnos cómo se desarrolla la fiesta de la Virgen del Sufragio de Benidorm celebrada el segundo domingo de noviembre, al igual que nos ha cantado el Romance y las Coplas que se cantan en dicha fiesta. Le agradecemos igualmente a ella el que nos regalara el vídeo y guión de la representación teatral que tiene lugar el segundo domingo de noviembre. No pudiéndolo presenciar in situ, con este vídeo y guión hemos podido percibir y admirar el buen hacer de los miembros de La Barqueta y así comentar en estas líneas la belleza de la representación de la “Arribada” que este año 2009 ha realizado su 40 edición. Con tan larga trayectoria podemos considerar ya, más que de sobra, a esta representación dentro del teatro popular contemporáneo que se propone dar a conocer sus raíces históricas mediante la puesta en escena de acontecimientos originarios y emblemáticos de su pueblo y que les unen como tal.
- 4 Oscar Javier Mendoza García, “Albas a la Virgen del Sufragio de Benidorm”, 「人文、自然、人間科学研究」(*The Journal of Humanities and Sciences*), Institute for the study

- of Humanities and Sciences Takushoku University, n° 271, Tokio, 2008, pp. 108–115.
- 5 Pedro María Orts y Bosch, *Apuntes históricos de Benidorm*, Valencia, 1971, y *Una imagen de la Virgen de Benidorm*, Valencia, 1990.
 - 6 El vídeo que edita la Asociación “La Barqueta”, patrocinado por la Diputación Provincial de Turismo de Alicante es del año 1996. Lleva por título “*Escenificació de L’arribada d’una imatge de la Verge a Benidorm*” (Escenificación de la Arribada de una imagen de la Virgen a Benidorm) con la portada diseñada en 1997 por el mismo fundador de “La Barqueta”, señor Miguel Ribes Segorb.
 - 7 Laúd es la embarcación pequeña, de un palo, con vela latina, esto es, la triangular envergada en entena. Entena es el palo o vara encorbada que hace el oficio de verga y donde se asegura la vela latina.
 - 8 Falúa es la embarcación destinada al uso de los jefes de marina y algunas autoridades de los puertos.
 - 9 En línea: Periódico Levante, El Mercantil Valenciano, Alacant, R. Pagés, *Coplas con aire mariner*, 14 de noviembre de 2006. No es correcto lo que ahí se dice que llegara la imagen de la Virgen del Sufragio en un pecio ya que pecio es apenas un pedazo de la nave que ha naufragado, que no se corresponde con el dato histórico que nos dice que el barco estaba a la deriva.
 - 10 Nos permitimos corregir esta palabra “aflicciones”, tanto en esta Copla 12 como en la 13, que en el texto que utilizamos figura como “aficiones”. Este texto es el de *Coplas y Romances a la Virgen del Sufragio* que edita la Comissió Festes Majors Patronals Benidorm 97 (utilizado también en años posteriores). Por el contexto deducimos tiene que ser una equivocación fácil de cometer al ser “aficciones”, palabra muy poco usual que por pérdida de la “l” y una “c” tiende a convertirse en “aficiones”. “Aficiones” nada tiene que ver con las otras dos palabras del tercer verso: “escollos” (peñascos que están a flor de agua o figuradamente “peligro, riesgo”) y “tormentas”, y sobre todo con la palabra “fatigas” (cansancio físico o moral debido a un trabajo extraordinario) del cuarto verso, vocablos que exigen uno similar que exprese la idea de sufrimiento, penalidades o tristezas, tal cual lo hace “aflicciones”.
 - 11 El texto que hemos citado en la nota anterior está aquí equivocado al poner “más que el sol y las estrellas” en vez de “sus virtudes y grandezas”. Es obvio que la equivocación es debida al copiar ya que ese verso de “más que el sol y las estrellas” corresponde al cuarto verso del número 3 del Romance.

『人文・自然・人間科学研究』投稿規定

紀 要

『人文・自然・人間科学研究』（以下「本紀要」）は、拓殖大学人文科学研究所（以下「本研究所」）が発行する紀要であり、研究成果発表の場の提供と、それによる研究活動促進への寄与を目的とするものである。

発行回数

本紀要は、原則として年2回、10月および3月に発行する。

編集委員会

本紀要の編集は、本研究所編集委員会（以下「編集委員会」）が担当する。編集委員会は、本規定に定める投稿原稿のほかに、必要に応じて寄稿を依頼することができる。

投稿資格者

本研究所所員・本研究所客員研究員および拓殖大学非常勤講師とする。拓殖大学非常勤講師の投稿については、別途定めた規定に従うものとする。

原稿の種類

論文・研究ノート・研究動向・調査報告・資料・討論・研究会記録および公開講座記録とする。以上のいずれにも当てはまらない原稿については、編集委員会において取り扱いを判断する。また、編集委員会が必要と認めた場合には、新たな種類の原稿を掲載することができる。

論 文：その長短・形式にかかわらず、独創性および学術的価値のある研究成果をまとめたもの。

研究ノート：研究の中間報告で、将来、論文になりうるもの。新しい方法の提示、新しい知見の速報などを含む。

研究動向：ある分野の研究成果を総覧・整理しまとめたもので、研究史・研究の現状・将来への展望などを論じたもの。

調査報告：ある課題についての文献・アンケート・聞き取り調査などの報告で、調査の意義が明確なもの。

資 料：文献・統計・写真など、研究にとっての資料的価値があると思われる情報を吟味し、それに解説をつけたもの。

討 論：本紀要に掲載された論文等に対する批判・質問および執筆者からの反論・回答。

研究会記録：本研究所主催の研究会の講演内容および質疑の概要。

公開講座記録：本研究所主催の公開講座の講演内容の詳細な記録あるいは概要。

二重投稿の禁止

他の刊行物に公表済みの原稿あるいは投稿中の原稿は、本紀要に投稿できない。

原稿の使用言語

日本語および英語とする。その他の言語で執筆を希望する場合は、事前に原稿提出先（下記）に申し出て、編集委員会と協議する。なお、外国語原稿の場合は、その外国語に通じた人の入念な校閲を受けたものに限る。

原稿の長さ

1. 日本語および全角文字で記す場合、本文と注および図・表を含め、原則として 24,000 字以内とする。
2. 欧文の場合、本文と注および図・表を含め、原則として 48,000 字以内とする。

同一タイトルの投稿

本紀要の複数の号にわたって、同一タイトルで投稿することはできない。ただし「資料」の場合は、同一タイトルの原稿を何回かに分けて投稿することができる。その場合、最初の稿で全体像と回数を明示しなければならない。

要 約

原稿には、研究の目的・資料・方法・結果・結論などの概要を簡潔に記述した外国語による要約（100～150 語）をつけることができる。ただし、その外国語に通じた人の入念な校閲を受けたものに限る。また、要約には日本語訳を添える。なお、要約には、図・表や文献の使用あるいは引用は避ける。

原稿執筆要領

原稿の執筆はワープロを使用する。執筆の細部については、別途「原稿執筆要領」を定める。投稿者は、原稿執筆要領に則って原稿を作成・執筆しなければならない。

原稿の提出要領

1. 「原稿提出用紙」の各欄に所定事項を正確に記入する。とくに“原稿提出に当たっての確認事項”の各項目は、一つ一つ入念に確認すること。未記入・未確認のものは、原則として受け付けない。
2. プリントアウトした原稿を 2 部提出する。原稿は、要約・本文・注・文献資料表・図・表・図や表のタイトルと説明および出典、の順にまとめる。各原稿には、上記の「原稿提出用紙」を必ず添える。図は、この段階では、版下原稿を複写したものを提出する。
3. 提出先 下記のいずれかの部署の担当者宛へ提出する。

文京キャンパス：研究支援課 八王子キャンパス：八王子学務課 北海道短期大学：学務課

原稿の返却

原稿は、図・表を含め、原則として返却しない。

原稿掲載の可否

編集委員会が審査し決定する。その手続きは次の通り。

1. 原稿の内容に応じて編集委員以外の査読者を選び、査読を依頼する。それとともに編集委員の中から担当委員を選ぶ。査読者および担当委員は、原則として各 1 名とするが、場合により複数

名とすることもある。

2. 査読者および担当委員は、論文・研究ノート・研究動向・資料および討論については、以下の10項目について原稿を検討し、査読結果（掲載の可否・原稿種類の妥当性についての意見や原稿に対するコメントなど）をまとめ、それを編集委員会に報告する。
 - 1) タイトルは内容を的確に示しているか
 - 2) 目的・主題は明確か
 - 3) 方法・手法は適切か
 - 4) データは十分か
 - 5) 考察は正確かつ十分か
 - 6) 独創性あるいは学術的価値（資料的価値）が認められるか
 - 7) 構成は適切か
 - 8) 文章・語句の表現は適切か
 - 9) 注や参考文献の表記は、執筆要領に添ったものになっているか
 - 10) 図・表の表現は適切か
3. 編集委員会は、これらの報告に基づいて、委員の合議により、掲載の可否、原稿種類の妥当性および次項の「審査結果のお知らせ」に添える文書の内容などを決定する。

なお、掲載の可否については、①このままで掲載 ②多少の修正の上で掲載 ③大幅な修正が必要 ④掲載見送りの4段階で判定する。③については、執筆者の修正原稿を査読者と担当委員が再査読し、その結果に基づいて、編集委員会が掲載の可否等を決定する。
4. 研究会記録および公開講座記録の原稿については、原則として掲載する。ただし、この場合も編集委員の中から担当委員を選び、担当委員は上記項目の8)等を検討する。その結果、執筆者に加筆修正を求めることがある。

審査結果の通知

編集委員会は、原稿掲載の可否を、「審査結果のお知らせ」により執筆者に通知する。上記②③④の場合、および原稿種類の変更が必要と判断した場合は、その理由あるいは修正案などを記した文書をこれに添える。

審査結果に対する執筆者の対応

掲載の可否について②③と判定された場合、執筆者は、審査結果あるいは添付文書の趣旨に基づいて原稿を速やかに修正し、修正原稿を編集委員会に再提出する。ただし、④の場合も含めて、審査結果あるいは添付文書の内容に疑問・異論等がある場合、執筆者は、編集委員会に文書によってその旨を申し立てることができる。

最終原稿の提出要領

執筆者は、加筆修正が終了した段階で、プリントアウトした最終原稿1部に、電子媒体（フロッピーディスクあるいはCD）を添えて提出する。その際、必ずプレーンテキストを添える。

また、電子媒体のラベルには、原稿のタイトル・執筆者名・文書ファイル名・および文書作成に使用したソフト名（バージョンも含む）とパソコンのOS名またはワープロの機種名を明記する。図がある場合は、その版下原稿を提出する。

校 正

校正は三校まで行う。執筆者は初校および再校のみを行う。執筆者の校正は、正確かつ迅速に行う。また、その際の加筆・修正は最小限にとどめなければならない。三校は編集委員会が行う。

原稿の電子化およびコンピュータネットワーク上での公開

掲載された原稿は、電子化し本学のホームページおよび国立情報学研究所等を通じて、コンピュータネットワーク上に公開する。

抜き刷り

抜き刷りは、50部までは執筆者（複数の場合は、代表執筆者）に進呈する。それ以上の部数が必要な場合は、50の倍数の部数で編集委員会に申し込む。その場合、50部を超えた分は有料とする。その料金については別途定める。

その他

本規定に定められていない事項については、編集委員会が投稿者と協議の上、編集委員会が判断する。

投稿規定の改正

本規定の改正は、編集委員会が原案を作成し、本研究所会議に報告して承認を求める。

付 記

本投稿規定は、2009年10月以降に投稿される原稿から適用する。

以 上

トリーとは異なる別の側面が見えてくるということだ。

先に見た実証主義的方法是、作品の背後にある作者やあるいはさまざまな歴史的事実に注目し、作品の読み解きを進める方法であった。実証主義的方法是テキスト外的事実に着目するものであった。しかし、ここまで見たように記号学的方法においてはそのようなテキスト外的事実には言及されていない。「一寸法師」のような昔話について作者に言及することは不可能だとしても、『巨人の星』には原作・梶原一騎、作画・馬場のぼるという歴とした作者がいる。しかしそうした作者に一切言及せずとも作品を解釈してみせることは可能なのだ。

文学作品と読み解くことは、このようにまるで正反対のアプローチの仕方でも可能になるのだ。

《注》

- (1) 『漱石全集』第一巻（岩波書店・一九九三年）三〇四ページ。
- (2) 同前・第十六巻（一九九五年）三二一―三五ページ。
- (3) V・シクロフスキー（水野忠夫訳）『散文の論理』（せりか書房・一九八二年）。
- (4) 『漱石全集』第十六巻四八―五六ページ。
- (5) 同前・第十二巻（一九九四年）五八七ページ。
- (6) 小森陽一・加賀乙彦他『座談会昭和文学史二』（集英社・二〇〇三年）五〇ページにおける加賀乙彦の発言。
- (7) 『漱石全集』第一巻一三二ページ。
- (8) ここでの記述については内田種臣編訳『バース著作集2・記号学』（勁草書房・一九八六年）および土田知則他『現代文学理論』（新曜社・一九九六年）を参照した。

- (9) 丸山圭三郎『言葉と無意識』（講談社・一九九〇年）一九六―二〇一ページ。

- (10) 四方田犬彦『漫画原論』（筑摩書房・一九九四年）。

- (11) 正確に言うところ、どちらのグループにも分類できない異形の鼻を持った左門豊作という人物もいる。しかし、ここではこの左門的鼻の意味論的分析は論旨とずれるので割愛する。

本稿は二〇〇八年度拓殖大学研究助成を受けて作成されたものである。



一列目左＝星飛雄馬

二列目右＝星飛雄馬と花形満

一列目右＝伴宙太

二列目右＝オズ

三列目右＝伴宙太と星一徹

四列目右＝鼻の描写が変化した星飛雄馬

『巨人の星』（講談社漫画文庫）より転載

身の筋肉の裂傷や手首の複雑骨折という重傷を負ってしまい、その後のシーズンに棒に振る結果になる。それは漫画の中では「特攻隊」にも喩えられるが、これもまた、一度の対決のためにその後の野球人生を棄てても良いというもので、一瞬にすべてを賭けるという星飛雄馬の姿勢と同等のものである。

こうした反プロフェッショナルリズム的、反近代資本主義的発想を持った星飛雄馬と異なる鼻を持つのが、飛雄馬の父星一徹であり、星の無二の親友伴宙太であり、アームストロング〃オズマだった。彼らの行動規範は、明瞭には描かれてはいないが、注目すべきは、一瞬にすべての意味を見出そうとする星飛雄馬の人生観に深刻な動揺をもたらしたのが、オズマであったということだ。シーズン終了後の日米親善野球で来日したカージナルスの一員としてオズマは巨人の星と対戦するが、対戦後の対談で、星を自分と同じ「野球ロボット」だというオズマの指摘に、星は深刻な精神的動揺を受ける。飛雄馬は、野球以外の人生を知るべく行動を起こし、初恋も経験する。しかしこの恋は、相手の女性の骨肉腫による死という結末に終わり、そのため星は、野球を棄てる寸前まで行く。オズマの登場を通じて、野球での一瞬の輝きのためにすべてを賭けるという飛雄馬の生き方に深刻な動揺がもたらされたのだ。

ただ、注目すべきは、ストーリー上精神的大打撃を星飛雄馬は受けたにもかかわらず、その鼻の描かれ方は、まったく変化しないということだ。

しかし、星飛雄馬が大リーグボール3号を創り上げたところから、星

飛雄馬の顔に微妙な変化が訪れる。丸っこかった鼻の頭がほぼなくなり、鼻梁の整った大人の鼻に限りなく近づいて行く。打者の振るバットを避けて通るという荒唐無稽な球種を開発した星は、それまでにない行動を取るようになる。それは、結果を重視するということだ。その証拠に星は、花形や左門といった永遠のライヴァルと呼ばれたバッターとの対決にも特段の意識がないように振る舞う。そしてその終局にあるのが、中日のコーチとなった父星一徹とその弟子になりスラッガーとしての才能を開花させた伴宙太との対決だ。ラストバッターの代打として登場する伴との対決が最後にあるこの試合において星が目指したのは、完全試合であり、それ以外ではない。新庄が「記録でなく、記憶に残る選手」という名言を残したが、星は「記録を通じて記憶に残る」ことを目指したわけだ。この記録、換言すれば数字を残すということは、近代資本主義的発想の非常に判りやすい指標と言える。

こうした星の行動規範の変化が、丸っこい鼻から鼻梁の整った鼻への変化という形で示されているのだ（巻末挿絵四列目右）。

このように記号的視点を漫画の読解に導入することで何がもたらされたのか。漫画とは、特にストーリーを持つ長編漫画を読む際、どうしてもそのストーリーに目を奪われがちだ。が、漫画が漫画である所以は、そこに絵が存在するということだ。その絵に注目することで、ストーリーとは異なる別の関係性が見いだせるのだ。これは、小説の読解にも適用可能だ。つまり、小説の中のストーリーとは直接関係のないようなある場面の描写とか登場人物の描写とかに注目することで、小説の持つ、ス

それまでの漫画がドラマチックな展開、言葉を変えて言えば非日常的の世界を描いていたのに対して、『翔んだカップル』は中学生の日常という「ミニマリズム」的世界を対象にしたからだと言う。

ここで私が注目したいのは、この『巨人の星』に登場する人物の鼻の形だ。登場人物の鼻の形に着目することで、ストーリーからは読み取ることの出来ない、別の人間関係が浮上してくる。

この漫画には、二つのタイプの鼻を持つ人物の系統がある。^①

その二つのタイプの鼻のグループとは、丸っこい鼻を持つ人物たちと鼻梁のはっきりした鼻を持つ人物だ。丸っこい鼻を持ったグループに属するのは、星飛雄馬、花形満だ（巻末挿絵二列目左）。これに対して、鼻梁の通った鼻を持つグループに入るのが、飛雄馬の父親である星一徹、伴宙太、そして現役大リーガーながら、星飛雄馬を打ち倒すために、敢えて日本の中日ドラゴンズに所属するようになったアームストロング・オズマだった（巻末挿絵一・二・三列目右）。

ライヴァルと思われた飛雄馬と花形が同じグループであり、他方飛雄馬の無二の親友である伴宙太は、飛雄馬と対抗する別のグループに入っていることに注目してほしい。

これは、何を意味しているのか。丸っこい鼻は、幼児性の名残であり、さらには、アマチュアリズムというよりも反プロフェッショナルリズム、プロテスタンティズムに基づく近代資本主義の精神に対抗する反近代主義を意味していると考えられる。逆に、鼻梁の整った鼻は、大人性とプロフェッショナルリズム、あるいは近代資本主義の精神を表している。

星飛雄馬の行動は、常に全力投球であり、手抜きを知らない。それはプロになってからも変わらない。たとえば、大リーグボール1号が花形満に打たれた後も、花形以外にはまだまだ大リーグボール1号が通じる。だから星の日本シリーズでの起用を語る当時の巨人軍監督の川上哲治の進言を拒絶する。大リーグボール1号は、花形のような特訓をすれば誰もが打てる可能性がある球種であり、今通じるのは、その特訓がなされないだけに過ぎないからで、お情けで通用するような球を使いたくないという理由からだ。そもそも一度打たれただけで、そのボールの生命が失われるという発想自体ナンセンスなわけだが、それは、常に一回一回の対決がすべてという発想によるものだ。これは、一瞬一瞬にこそ最大の意味があると見なす祝祭的発想である。花形らライヴァルとの対決がすべてであり、その瞬間に自分の全能力を投入しようということだ。このような星飛雄馬にとっては、プロになった後も、野球は決して生きるたつき、生活の手段ではない。野球は、他の何事にも代えられない祝祭的時間・空間をもたらすものなのだ。そうした発想は、一度の結果でなく、一シーズンあるいは長い野球人としての人生を考えて行動すべきプロとしての意識に欠けるといってもよいだろう。同時に、それは、人生を点において見るのではなく、長い野球人としての人生を考慮して行動を律するべきとする合理主義的発想、投下資本に応じた利潤、この漫画に則して換言すれば、注がれた努力に応じた結果を求める資本主義の精神に明らかに反するものだ。花形もまた、大リーグボール1号を打つために、決死の特訓をし、見事その魔球をホームランするが、その結果全

ラの結末の違いの原因であったと考えられる。

このように、記号学的方法是、作者のはっきりしない昔話の分析に有効だが、もちろん作者のはっきりしている作品の解釈にも役立つ。そこで、この章の最後では、現代の作品を取りあげてみる。

現代の作品と言ったが、最後に分析の対象とするのは、小説ではなく、漫画だ。私ぐらいの年齢の男性ならば、少年時代にほぼ誰もが見たであろう漫画、そして今でもプロ野球のジャイアンツのコマーシャルで使われていて、その存在くらいは知っているであろう『巨人の星』という漫画を取りあげる。

『巨人の星』とは、元巨人軍の名三塁手星一徹を父に持つ星飛雄馬が父の果たせなかった巨人軍のスター選手になるという夢を実現するため日夜努力し、ついにその夢を実現するまでを描いた漫画で、いわゆるスポ根漫画の走りといってもよいものだ。しかし、昨今の少年漫画雑誌に掲載されるスポーツを主題化した漫画がそのスポーツ、特に試合の場面ばかりを描くのと異なり、『巨人の星』では、野球がもちろん中心なのだが、主人公星飛雄馬を始めとした登場人物の恋や友情などの日常生活もわりと細かく描かれている。野球選手としてだけでなく、飛雄馬が人間的にも成長していく様が描かれており、さながらビルディングス・ロマンといった風情の漂う、全一九巻の長編漫画である。

スポーツ漫画の定番として、飛雄馬には、何人ものライヴァルが登場する。その中でも飛雄馬がまだ小学生の頃から対戦し、プロ選手になっても、方や巨人のエース、方や阪神のクリーンナップとして戦った花形

満は、特別の存在だ。そもそも一人重要な人物が、飛雄馬の高校時代からの無二の親友であり、プロでも同じ巨人に入団し、キャッチャーとして飛雄馬の球を受け続けた伴宙太である。彼は、飛雄馬が考案した大リーグボール1号と2号の誕生の影の功労者といってもよい存在で、この漫画の最も重要なバイプレイヤーといってよいだろう。

先に挙げたプロップの図式に当てはめると、花形満が敵対者であり、伴宙太が贈与者ないしは助手ということになりそう。なりそうといったのは、この漫画にこのストーリーとは別のレヴェルの人物関係が存在するからだ。では、別の人間関係とは、どのようなものであり、それはいかにして作り上げられているのか。

ここで注目せねばならないのは、『巨人の星』が漫画であって小説ではないということだ。つまり、それは、文字で書かれた要素以外に、絵が存在するということである。

漫画の絵の持つ記号性に着目したのは、大塚英志が『教養としてのへまんが・アニメ』で指摘したように、手塚治虫だが、さらに漫画を記号学的方法で読み解いたのは、『漫画原論』¹⁰⁾での四方田犬彦だった。

この『漫画原論』で四方田は、漫画における鼻の意味論を展開している。『翔んだカップル』という少年漫画誌におけるラブコメという新しいジャンルを打ち立てた画期的漫画について、四方田はその登場人物の鼻の形に着目している。この漫画のヒロインおよびヒーローは、丸っこい小さな鼻をしており、それまでの漫画の主人公が鼻梁のはっきりしたいわゆる高い鼻を持っていたのと好対照をなしていると言う。それは、

遍性が高いものと考えられる。

ここでは、日本の昔話の『一寸法師』とシャルル・ペローやグリム兄弟の童話、というよりも今日ではディズニーのキャラクターになってしまった感の強い『シンデレラ』を例にとり、プロップの図式を多少変形して、この直接的関連のない二つの物語の共通の構造・機能を抽出してみよう。

まず、注目すべきは、二つの話の主人公とも、異常性を持っているということだ。一寸法師は、名前の通り一寸つまり三センチほどの身長しかない。それに対し、シンデレラは、灰被りだ。英語名のシンデレラでは、はっきりわからないが、シンデレラのフランス語名はサンドリヨンで、サンドリヨンのサンドリは、フランス語で灰を意味するサンドルに由来するものである。そして両者とも、家を出立している。一寸法師は武士になるため京を目指し、シンデレラは、お城での舞踏会を目指して出立する。これは、プロップの指摘にある通りだ。また、そこに敵対者が登場する点もプロップの指摘にある通り。一寸法師は、鬼と対決せねばならず、シンデレラは、継母や姉たちを欺かねばならない。さらに、シンデレラでは、お城に行くために魔法使いの手助けにより、美しいドレスや南瓜の馬車、猫の馬に、ネズミの御者を手に入れる。これはプロップの指摘する贈与者による呪具ないしは助手の贈与に当たる。一寸法師では、贈与者は敵対者でもある鬼であり、呪具は打ち出の小槌になる。ただ、この呪具および助手の獲得は、シンデレラでは、敵対者つまり継母や姉を出し抜く手段だが、一寸法師では、敵対者の勝利した結果手に

入れられるものであるという違いがある。そして、両者ともめでたく結婚するという結末を迎える。

ただこの一見同じ結末にも違いがある。『一寸法師』では、鬼を退治して打ち出の小槌で大きくなるとすぐに一寸法師は、お姫様と結婚して、結末を迎えるが、『シンデレラ』ではそうではない。継母や姉たちを出し抜いて、お城での舞踏会に参加し、王子の心をすっかり魅了し尽くしても、そこですぐに結婚には至らない。シンデレラは、わざわざ家に帰っている。それも二日も続けて。一二時を過ぎるとみすばらしい灰被りに戻ってしまうことを恥じてというのなら、なぜガラスの靴をもって王子がシンデレラ探しに乗り出したときは、灰被りの姿のまま王子の前に姿を表したのか。シンデレラにおいて大事なものは、王子がシンデレラを見つけたというフィクションだ。フィクションと言ったのは、実際はそうでないからだ。事実、舞踏会に出かけていったのは、シンデレラの方なのだから。しかも、魔法使いの手を借りてまでして。かなりの策略を用いて、シンデレラは王子の気持ちを籠絡したのだが、その策略を隠蔽するためにも、一旦は家に帰って王子にシンデレラを捜させる必要があったのだ。あくまでも自分が売り込んだのではなく、王子様がシンデレラを見出したというフィクションが必要だったのだ。だいたい、一二時という門限があるというあたりも男心の機微を突いた作戦だ。だから、シンデレラはズルいと言いたいのではなく、それは女性が従属的な地位にあったということに過ぎない。これは、記号学というよりフェミニズム的観点になってしまうが、主人公の性別の差が、一寸法師とシンデレ

その文脈に依存するということだ。

このように、ソシュールは、言葉には固定した意味が内在すると考えられていた見方を見事に覆して、関係性において言葉の意味を考えるところに根本的に新しい視点をもたらしただ。

ある言語内の、あるいはある文脈内の関係性を見るという視点が、その後の構造主義の出発点にもなったのだが、記号学は、構造と関係性という視点で、作品を見るというそれまでにない文学作品の解釈法を提示した。

これは、先の章で触れた、作品を作者に還元して考えるという実証主義的方法とは全く異なる、というよりも正反対の観点から作品を考えるという方法を可能にした。記号学においては、作品の意味を、その背後にいとされる作者へと遡って考える必要はなく、むしろ作品全体を一つの構造体と捉え、その中で語と語、文と文等の関係性という観点からその意味を導き出せばいいわけだ。

ところで関係性を見るとは、具体的にはどのようなことを意味するのか。関係性とは、個々の要素を孤立したものとして扱うのではなく、他の要素との関係、つまりは結びつきを見ることがあることだ。たとえば、ここに鉛筆があるとする。鉛筆は、通常筆記用具として使用するから、鉛筆の意味は、ものを書くことにあると考えられる。しかし、たとえば、その鉛筆を背中にもっていった、かゆいところにこすりつけたら、これは一種の孫の手のようなものとして使われたということになる。つまりこの場合の鉛筆は筆記用具ではなく、孫の手の代用品として機能している

ということになる。鉛筆が、筆記用具として使われるのは、それが紙の上に置かれて文字等を書いたときであり、それが背中に置かれた時は、孫の手として使われたということだ。鉛筆の意味は、それが紙と結び付くのか、背中と結び付くのかによって違うということだ。したがって、あるものの関係性を見るということは、そのものが他のどのようなものと結びつき、どのように機能するかを見ることがことになる。したがって、記号学とは、機能主義的視点で物事を捉えるということになる。

こうした記号学＝機能主義的方法は、作者がはっきりわかっている近代文学の作品にも適用されるが、より効果的なのは、作者が判らない古典的作品や、さらにはそもそも特定の作者を想定することが困難な民話・昔話の分析に効果を発揮した。

旧ソ連の学者にウラジミール・プロップという人がいた。プロップは、一九二〇年代にロシアの民話を研究し、その成果を『昔話の形態学』という本にした。その中でプロップは、民話の個々の内容、登場人物が違っても、その機能が共通であることを見出している。その共通の機能は、三一個あって、それが異なる話でも同じ順序で現れると指摘している。その内の幾つかを紹介する。1 家族の成員の不在、2 主人公に課せられる禁止、3 禁止の違反、8 敵対者による加害、11 主人公の立出、12 贈与者（補給者）による主人公への試練、14 呪具（助手）の獲得、16 敵対者との格闘、18 主人公の勝利、20 主人公の帰還、29 主人公の変身、31 主人公の結婚といったものだ。

プロップが分析したのは、ロシアの民話だが、この図式は、かなり普

ということだ。日本語で、蝶と蛾という二種の言葉が使われることで、二種類の昆虫がいるという世界観が作られたわけだ。逆にフランス語は、papillon 一語しかないから、日本人（あるいは日本語を母語とする者）が、二種類の昆虫を見出すところで、フランス人（あるいはフランス語を母語する者）は、一種類の昆虫しか見出さないということだ。裏を返せば、言語が存在しないところでは、現実には存在しない、あるいは認識不可能だということにもなる。

こういう意味で、言語が現実を作るといったのだ。

ただ、こうした見方は、人類学者のサピア&ウォーフも同様のことを指摘している。だから、ありきたりとは言わないが、ソシユールのオリジナリティが出てくるところは、その意味についての考え方だ。

ソシユールは、記号を、異なる二つの側面の合成物と考えた。音や表記の仕方を表すシニフィアン（能記）とその概念を示すシニフィエ（所記）だ。木という日本語は、木という音声により、植物の「木」というイメージ・概念を表しているということだ。問題は、如何にして、この木という音で「木」という概念を示しているかということだ。もっとわかりやすくいうと、言語における意味とは如何なるものかということだ。ソシユールは、その説明を関係性という視点から行った。それが、画期的だったのだ。ソシユールは、言語の意味を二つの関係性の観点から説明した。一つは、同一言語内の他の語との関係性という点。たとえば、日本語の「兄」という言葉は、親を同じくする子供の中で、男で年長の子という意味で使われるが、この「兄」がそういう意味を持つのは、も

ともと「兄」という語にそういう意味が込められているからではない。

「兄」に対して、性別の違う「姉」「妹」という語がある一方で、長幼の違いを意味する「弟」「妹」という語があることによって、男で年長という意味が出てくるということだ。だから、もし日本語が変化して、「弟」「妹」という語が使われなくなれば、英語の brother と同じように「兄」は、男の子という意味しか持たなくなる。つまり、「兄」の意味は、「兄」という語のみによって形成されるのではなく、その周囲に「姉」「弟」「妹」という語があることによって出来ているということだ。これが一つ目の関係性だ。

二つ目の関係性は、その語が使われる文脈中の他の語との関係性というものだ。

たとえば、「バカ」という言葉がある。これは、どういう意味で使われる言葉だろうか。相手を罵倒する、あるいは相手の知的能力の低さをあげつらう言葉？ たしかに、そういう意味で使われるが、むしろわれわれが日常的に使うのは、もっと違う意味ではないだろうか。カッパルがいて、男の方が、女の子に何か冗談を言う。それに対して女性が、ちょっと甘えた言葉で「バカ」と言うとする。この「バカ」は、決して相手を罵倒するものでも、その知的能力を問題にする言葉でもない。だから、女性から「バカ」と言われた男の方は、怒るところか満更でもないような顔してにやけているのではないだろうか。むしろ、こうした場合に怒る方がどうかしている。この「バカ」は、親愛の情を示すために使われる言葉だ。つまり、「バカ」という言葉が、どういう意味を持つかは、

だが、では、記号とは如何なるものか。記号は、とりあえず、何かを代理Ⅱ表象するものだ。パースは、記号を三つの観点から分類し、さらにその下位区分として三つのカテゴリーをもうけた。つまり、九つの記号に分類したことになる。その中で最も有名な分類がアイコン、インデックス、シンボルの三つだ。記号と対象がある面で類似しているのが、アイコン記号。肖像画は、その絵のモデルになった人のアイコン記号と言える。インデックス記号は、事実上の対応関係が認められるものだ。たとえば、怒りの表情は、その人物の怒った気持ちを表すものだ。そして最後のシンボル記号は、対象と記号が慣習的に結び付いたものだ。言語記号がその例だ。⁸⁾

こうしたパースの記号論に対して、現代の批評を考える上でより重要なのは、ソシュールの記号学だ。というのも、ソシュールが提示した、記号の、あるいは言語についての概念は、われわれがイメージする記号や言語についての考え方に根本的変更を強いるものであったからだ。

パースの記号論の説明で見たように、記号はある対象の代理物として機能すると考えられるが、ソシュールは、そうした記号の概念はある言語体系が成立した後には可能になるものに過ぎず、そもその記号は、一方に記号があり、他方にその記号が指示する対象があるというようなものではない、とした。

たとえば、近所の犬が子供を生んだ。それでその子犬にポチという名前を付けたとする。現実には子犬が生まれたから、ポチという名前つまり言葉が必要になったのであり、その逆ではない。しかし、こうした、言

語とは現実に存在する事物の一つ一つに与えられたレッテルのようなものだという見方は、言語名称目録観としてソシュールにおいては、否定された。

この言語名称目録観は、先の子犬の例で見たように、われわれの日常生活においては、有効なものと思われる。が、言語の根本的機能、そして言語の発生を考えたとき妥当な見方ではない。

では、ソシュールは言語をどう見ていたか。言葉によって現実が生まれる、あるいは言語と現実が同時発生だと見ていたということになる。そんな馬鹿なと思われるだろう。もし、そうした見方が正しいなら、カレーライスと言葉にすれば、目の前に現実のカレーライスが現れるということになる。もちろん、言語が現実を作るというのは、そのようなことではない。

では、どんなことを意味しているのか。日本でのソシュール研究のパイオニアといってよい丸山圭三郎こんな例をあげている。⁹⁾

蝶と蛾という昆虫がいる。フランス語では蝶は papillon で、蛾は何というか、というと、やはり papillon だ。もし、先の言語名称目録観が正しいのなら、フランスには、日本で蝶ないしは蛾と呼ばれる二種の昆虫の内のどちらか片方しかない、ということになる。しかし、日本人がフランスに行けば、蝶も蛾も飛んでいる様を見ることができる。これは、何を意味しているのか。

「蝶」と呼ばれるべき昆虫と「蛾」と呼ばれるべき昆虫が二種いて、それにたまたま日本語では蝶・蛾という言葉を与えたというのではない、

日本人であると言明することは、意味を持ち得ただろう。しかし、同じことを日本に戻ってから言っても意味はない。では、日本では、漱石は自身をなんと紹介したのだろうか。そこで想起せねばならないことは、漱石は少なくとも生涯三つの名前を持ったということだ。まず生まれてすぐ、夏目金之助という名を与えられる。しかし、その一年後には、塩原金之助と姓が変わる。さらに二一才になって夏目家に復籍し、夏目金之助に戻っている。そして作家としてデビューした際、夏目漱石というペンネームを使った。しかし、この漱石というペンネームももともと正岡子規が九〇あまりある号のひとつとして使っていたものだった。漱石がその事実を知った上で、漱石という号を自身のペンネームとして採用したかどうかはわからないが、漱石がその号のパイオニアではないということは事実のようだ。

漱石自身、あるときは金之助であり、塩原であり、夏目であったという、複数の名前、固有名詞を持っており、その複数の固有名詞に応じて、自分が何者であるのかというアイデンティティも拡散してあったと言える。そうした漱石の経験が、この『吾輩は猫である』にも反映されていると考えられる。実際、この小説は「猫」が何者であるのかというだけでなく、名前を巡るエピソードがいくつも出てくる。迷亭君が西洋料理店で、存在もしないトチメンボーを注文し、ボーイは困惑しつつも、今日はいにくトチメンボーの材料が手に入らないと答えたという話や、苦沙弥先生が自分の妻をオタンチン・パレオロガスと呼び、その意味を問う妻に向かって意味はないと答えるエピソードなど、名前を巡るエピソードが度々現れてきている。その意味で、『吾輩は猫である』は、名前を巡る小説、換言すれば、名前とその名前により名指された個物との関係を問うた小説とも言える。そこに漱石自身のというよりも、塩原金之助であり、夏目金之助でもあった作家漱石の人生経験が映し出されているとも読めるのだ。つまり、この小説に通奏低音のように響いているのは、自分とは何者であるのか、という存在論的問いかけであると言える。「猫である」という名を持つものであることと「名前はまだ無い」という無名であることの間で引き裂かれ宙づりされた存在としての自己に直面し続けるという作家漱石の決意を語った作品として、この『吾輩は猫である』は漱石にとってそして日本の近代文学においても記念碑的作品であるのだ。

3 記号学

前章では、実証主義的批評について見た。ここでは、実証主義とは対極といって方法を取る記号学について考えていこう。

記号学には、アメリカのプラグマティズムの祖のチャールズ・サンダー・パースに由来するものとスイスの言語学者のフェルディナン・ド・ソシュールに淵源を持つものがある。通常両者を区別するために前者を記号論（セミオティクス）、後者を記号学（セミオロジ）と呼ん

だりする。両者とも、記号（シーニユ）を研究対象とした論であり、学であるの

ている。この間、断続的に神経衰弱に苦しみ、日本の精神医学のバイオニアでもある帝大医科教授の呉秀三の診察を受けたりしている。そうした苦しい時に、高浜虚子の勧めもあって書いたのが『吾輩は猫である』だった。

こうした漱石の人生経験と『吾輩は猫である』の語り手である猫を結びつけるとどうなるか。漱石は、生後すぐ里子に出され、里子から戻って間もなく養子に出されている。養子に出されたものの、養父母の不仲から実家に戻ったりしている。さらに二〇才になって相次いで兄が死んだことを契機に夏目家に復籍する。また結婚後の妻のヒステリーに苦しめられ、留学先のロンドンでは、神経衰弱に罹る程、精神的に追い詰められたりしている。日本に戻った時には、親友正岡子規も鬼籍に入っている。このように、どこにあっても安住の地を見いだせない孤独な漱石の姿が、生まれてすぐに親兄弟から引き離され、河原に棄てられた『吾輩は猫である』の猫の境遇に反映されていると考えることが出来る。そのような捨て猫の視点で、人間世界を描こうとしたのは、自分自身がこの捨て猫のような存在であり、しかも自分が神経衰弱の症状に苦しめられるのは、そのような不幸な生い立ちによるのではないか、ならば、敢えて自分を捨て猫の位置において自分を見捨てた人間世界を描いてみようではないか。そう漱石は考えて『吾輩は猫である』の構想を得たと考えられる、ということになる。

このように漱石の人生経験から作品の成立やその意図を確定しようとする方法が、実証主義的方法の典型だ。ただ、ここまで述べてきた捨て

猫という語り手と作家漱石自身を結びつけることは、たとえば伊豆利彦が『夏目漱石』（新日本新書）等で指摘していることだ。それではあまり芸がないので、以下で新しい視点を提示しておこう。

漱石が自身の処女小説において捨て猫という視点を導入したのはそれ以上にここで注目すべきは、この小説の最初の言明「吾輩は猫である。名前はまだ無い」だ。

「吾輩は猫である」という一般的な規定しか述べていないこの言明が意味するのは、この章の冒頭でも述べたように、この本の読み手は皆人間であり、だからこそ「猫」という一般名詞による自己規定でも、示差的価値を有し、意味を持ち得たのだった。しかし、同時にその直後で「名前はまだ無い」と書いてあることに注意しよう。これは何を意味しているのか。人間に混じって、人間の言葉を解する者として登場する限りにおいては、「猫」という言葉は、他ならぬこの猫を指すものとして、ほぼ固有名詞として機能していたといっていだろう。しかし、他の猫たちと交わったとき、「猫」という呼称は途端に意味を失う。実際、『吾輩は猫である』の「一」で、なんとか苦沙弥先生のところへ拾われた「猫」は、「車屋の黒」という猫に出会った際、「吾輩は猫である。名前はまだ無い」と自己紹介すると「何猫だ？ 猫が聞いてあきれらあ」と一笑に付されてしまう。⁷ 同じ種の猫に向かって、「吾輩は猫である」と言明しても無意味であるからだ。これは、漱石の経験に則して考えることも可能だ。漱石がロンドンに留学した際、イギリス人に向かって私は

の直克は、漱石が生まれた時五〇歳、母の千枝は四一歳。千枝は、「こんな年齒をして懷妊するのは面目ない」と言ったという⁵。四一歳は、今日では女盛りの年齢と言ってもよく、少子高齢化の昨今、四一歳で初産の女性も多くいるだろうが、明治三五（一九〇二）年に発表された統計によると当時の日本人男性の平均寿命は四二・八歳、女性が四四・三歳である。昭和一〇年の新聞の見出しに「老婆、溝に落つ」というものがあって、括弧して「（四二）」と書いてあったという⁶。そうした年齢観から見ると、漱石の母千枝の言葉にもリアリティを見出すことができる。

生まれたばかりの漱石こと金之助は、生後すぐに里子にだされる。母親の千枝が高齢でお乳の出が悪かったからだと考えられる。漱石の里子の先は、古道具とも八百屋とも言われている。里親から引き取られた後すぐに一歳でかつて夏目家の書生をしていたという塩原昌之助・やす夫妻のところに養子に出される。塩原金之助となったわけだ。

漱石は養子に出されたものの、そのまま塩原家で育てられることはなかった。養父の昌之助が、外に愛人を持ったことで夫婦関係が悪くなり、漱石が七歳のとき、養母のやすは漱石を連れて漱石の実家の夏目家に戻ることになる。その後夫婦関係は修復されることなく、ついに塩原夫婦は離婚してしまう。結果漱石は、夏目の実家で育てられることになるが、塩原姓はそのままにされる。

その後、漱石が、二十歳の年に、長兄の大助と次兄の栄之助直則があいついで結核によって亡くなる。二人の息子を失ったことで、父直克は、漱石の夏目家への復讐を考えるようになる。漱石のすぐ上の四男は、幼

くして亡くなっており、実質夏目家の男子は四人だった。その中で漱石は、養子に出されていたため、上の二人が死んで、跡取りは三男の和三郎直矩のみとなった。もし三男まで死んだら、夏目家には跡取りがいなくなる。しかし、漱石の復讐は、簡単には実現しなかった。夏目家が塩原に、漱石が塩原の家にいた七年間分の養育費として二四〇円を払うことで、復讐が決まった。

頭脳明晰だった漱石は、東京帝国大学まで進学し、卒業後、松山の愛媛県尋常中学校、後の松山中学に赴任する。松山は後の『坊っちゃん』の舞台になるわけだが、漱石は松山になじめなかったようだ。翌年には、漱石は熊本第五高等学校に転任している。このとき漱石は、貴族院書記官長中根重一の長女鏡子と見合い結婚し、新婚生活を新しい任地の熊本で送ることとなる。しかし、それはハニームーンと呼びうるような甘いものではなかった。鏡子夫人の体調不良、子どもの流産等があって、鏡子夫人は川に投身自殺を図っている。幸い土地の人に助けられ事なきを得たが、その後もヒステリー症状を見せたりと、漱石は、随分夫人に振り回されたようだ。

明治三三（一九〇〇）年に漱石は、イギリスに留学する。漱石は、神経衰弱を悪化させる。有名な「夏目狂セリ」という電報がロンドンから文部省宛に発信されたりする。

帰国後漱石は、熊本第五高等学校から東京帝国大学及び第一高等学校の講師となる。特に帝国大学では、学生に人気のあったラフカディオ・ハーンの後任で、学生たちから授業をポイコットされたりして、苦勞し

い。そこで、出来得るかぎり、実証的であろうとすれば、ゆるぎない事実を可能な限り探し出しそこからある見方を構築していかなければならない。そこで文学研究においては事実の収集というのが、第一次作業として重要になってくる。

文学研究における事実とは何だろうか。たとえば、『吾輩は猫である』は、先に触れたようにまず俳句誌『ホトトギス』に掲載された。その後、岩波書店から単行本として出版される。『吾輩は猫である』は、雑誌や本という物質的実在として存在しているわけだ。まず、雑誌に掲載されたとき、その後単行本となったとき、本文等に変異（ヴァリアント）はないかを調べることが出来る。変異があれば、その変異から、作品についての作者の意図を類推することが可能になるかもしれない。

また実際に本として存在するわけだから、その物質的特徴について調べることも出来る。たとえば装丁とか挿絵が本にある場合では、装丁や挿絵の特徴とか、挿絵と本文の関係とかを調べることができる。さらに本は商品だから値段がある。その値段を調べることも出来る。値段を調べれば、大体どういう人が漱石の本を買ったか類推できる。

こうした事実の探査において、やはりまず注目が集まるのは、作家自身だ。『吾輩は猫である』という作品の背後にいる夏目漱石という、実在した人物について事実を収集する。『吾輩は猫である』が書かれたとき、作者漱石はどういう状況にあったか、その作品が書かれるまでに漱石は何をしていたかなど調べ上げることが求められる。

そうして調べられた事実と『吾輩は猫である』という作品とを引き合

わせてみる。そうすると、『吾輩は猫である』という作品のこの部分は、漱石の人生上のこういう経験と結び付いているとか、言えるようになる。そのようなものとして実証主義的研究を理解したところで、ここでは漱石の人生経験と『吾輩は猫である』という小説の結びつきを考えてみることにしよう。

ここで具体的に考えてみたいのが、先に触れた、なぜ漱石は猫の視点から語るといふ特異な設定にしたのかということだ。

猫の視点で語るのは、特異だが、しかし漱石の発明ではない。実は『吾輩は猫である』の中でも触れられているように、ドイツの一九世紀のE・T・ホフマンという作家が、『牡猫ムルの人生観』ですでに採用しているものだ。ただ、この『吾輩は猫である』の語り手猫は、ホフマンの小説にはない特徴を持っている。それは、この猫は捨て猫だということだ。

作家漱石の誕生を告げる記念碑的作品において、漱石は敢えて捨て猫の視点で小説を書いた、そこには特別の意図があると考えられる。

どんな意図があったのか、それを漱石自身の人生経験と結びつけ、そこから彼の創作意図を析出してみよう。

そこで、漱石とは、この『吾輩は猫である』を書くまでどんな経験をしていたかを見てみることにする。

夏目漱石は、慶応三（一八六七）年二月九日、旧暦の一月五日に江戸牛込馬場下（現在の新宿区喜久井町）に生まれた。漱石の本名は夏目金之助。父夏目小兵衛直克、母千枝で、漱石は五男三女の末子だった。父

とになるからだ。

生まれたばかりの猫は、書生により母親の猫や自分の兄弟からも引き離されることになるが、その書生の顔について漱石は「第一毛を以て裝飾されべき筈の顔がつる／＼して丸で葉缶だ」と描写している。人間から見て、顔に毛がないのは当たり前だが、猫からするとそれは異常である。だから人の顔を「葉缶」とたとえることになるのだ。

猫の視点で人間の顔を描写するときに、漱石が使った技法は、実は、一九二〇年代にロシアフォルマリズムの学者のグループが命名したオストラネーニエ、異化とか非日常化などと訳されるものだ。ロシアフォルマリストたちは、ドストエフスキーの小説を分析し、そのリアリズム小説の特徴の一つとして、このオストラネーニエという技法について指摘した。^③

このオストラネーニエⅡ異化とは、ある物事をそれが通常使われている呼称で呼ばず、それについて事細かに描写することで表そうとするものだ。たとえば、漱石は、人間の鼻について「顔の真中が余りに突起して居る」と書いている。鼻と書けば一語ですむところをわざわざ顔の真ん中の突起物というような描写で代用している。猫にも人間にも鼻はあるわけだが、人の鼻と猫の鼻は大部分その形状が違う。特に人間の顔を初めて見た猫にとっては、自分の鼻と比べた場合の、人間の鼻の「異様さ」はまず目についたものであるはずだ。そこで単に「鼻」と書かないで「顔の真中が余りに突起して居る」と書くことで猫の見た衝撃を表そうとしたのだ。

われわれ人間にとっては当たり前のことでも、生まれたばかりの子猫にとつて、われわれ人間世界の出来事は、異様なものに思われるはずだ。その異様さを伝えるために、漱石は、異化という技法を使った。ただ、注意してほしいのは、漱石はこのロシアフォルマリズムを知らなかったということだ。ロシアフォルマリズムの本を読んで、この異化という技法は格好のものだから、今度の自分の小説にも使おうと思ったというわけではない。実際それは不可能なのだ。ロシアフォルマリストが異化という技法について語り始めるのは、漱石が『吾輩は猫である』を発表した後だからだ。漱石は、様々な西洋の小説を読んでいるうちに自分ですういう技法を発見したのだった。

ちなみに、漱石は、この『吾輩は猫である』で使った技法を、自身では「写生文」と呼んでいる。^④ 漱石が、この小説を「写生文」という技法で書いたことの意味は、単にこの小説が猫の視点で書かれたものだということに止まらない。もっと重要な意味があると考えられる。実は、その意味の解明は、この章で紹介する実証主義的研究と重要な関わりを持つものなのだ。

では、実証主義的方法とは、どういうものなのか。

読んで字の如くで、事実に基づき証明するという方法だ。文学研究といえども、サイエンスすなわち科学であるわけで、一九世紀以降、自然科学の進展に伴い実験科学が隆盛していくなかで、人文科学の研究にもその余波はやってきた。ただ、人文科学は、物理学や化学とちがって実験室で特定の状況を再現してそこで実験を繰り返すということができな

漱石の小説家としてのデビュー作でもある『吾輩は猫である』の冒頭の一節だ。『吾輩は猫である』は、一高時代からの友人である正岡子規が主宰した『ホトトギス』という俳句誌に掲載された。しかしこの小説が『ホトトギス』に発表された時には、子規はすでにこの世の人ではなかった。漱石は、『吾輩は猫である』の「中編自序」で子規がロンドン留学中に鬱々としている漱石を叱咤激励してくれたと書いている。脊椎カリエスという苦しい病にありながらなお自分を励ましてくれた子規に漱石は感謝し、そんな子規にこそこの『吾輩は猫である』を読んで欲しかったのだ。そんな友への追悼と感謝の念を込めてこの『吾輩は猫である』を漱石は書いた。⁽²⁾

具体的にこの冒頭部分を見ていこう。まず目を惹くのは、題名にもなった「吾輩は猫である」という言明だ。この冒頭の言明は奇妙だ。

これは、一種の自己紹介だ。が、あまり意味を成さない。普通、人は、このような紹介はしない。これは、種としての自己について語っている。われわれがこれと同じ紹介をするとすれば、「私は人間です」ということになる。

こうした言明をする機会は人間であるわれわれにはまずない。あるとすれば、何らかの理由で、自分は周囲の人間から、人間以下の扱いを受けていて、そこで私だって「人間なのだから、それなりの扱いをしてくれ」という人権宣言のようなことをする場合。あるいは自分の周りにいるのは実は皆宇宙人だというSF的状况か、カフカの『変身』のような、自分は見た目は毒虫みたいになったが本当は人間なんだと主張するよう

な場合くらいだろう。とにかく、自分がどうい生物種なのかということとを人前で言明する機会は、きわめて特殊な状況下でしか発生しないということだ。

人間に当てはめた場合無意味になる、「私は猫です」などという言明を、小説の冒頭でする意味はどこにあるのか。

もちろん、この言明は無意味なものではない。言語とは差異の体系であると喝破したのは、スイスの言語学者フェルディナン・ド・ソシュールだった。ソシュールについては、次の章でくわしく触れるが、言語が差異の体系だということは、言語表現の意味は何らかの示差的な価値を持つところにあるということだ。簡単に言えば「違い」ということである。われわれ人間が、自己紹介の時に「私は人間である」と言っても意味がないのは、それによって他の人との差異を示せないからだ。周囲の者もみんな人間なのだから。だから「私は千葉一幹です」とか「私は夏目漱石です」とか氏名を言うことで、他の者との「違い」を示そうとすることになる。

ここで「吾輩は猫である」という言明が有意味なのは、それを聞いている者、というよりこの本を読んでいる者が、皆人間であり、猫でないからだ。したがって、「猫」は種の名称であるにもかかわらず、示差的な価値を持つことになるのだ。

漱石がこのように小説の冒頭を「私は猫です」という宣言から始めたことにより、この後の描写は、決定的な拘束を受けることになる。というのは、この小説は人間でない猫の視点から描写された小説だとい

た暴言を吐き続ける児童虐待による子どもの心のすきみといった子育て・教育問題というコンテキストの中でこの水の結晶の話が語られることにより、それは訴求力のある言説となった。ついでに言えば、人間の言葉そのものに、『水からの伝言』にあるようなアニミスティックな発想を産む素地があることも考慮に入れる必要がある。たとえば天気予報で「低気圧の接近に伴い、海は荒れます」と言う。この「荒れる」という語を、われわれは「恋人に裏切られ、彼は荒れた」というように、人間の様子を表すときにも使う。同じ「荒れる」という語を意志を持つ生物である人間の描写と単なる気象現象の形容にも使う結果、われわれは知らないうちに、気象現象の方にも「意志」のようなものが介在するかのような錯覚を抱く可能性を自ら開いてしまっているのだ。

このように、『水からの伝言』のような荒唐無稽な話も、コンテキストの設定により驚くほどの説得力を持たせることが可能なのだ。

したがって、文学について語る方法を知るのは、単に文学作品の読み方を学ぶだけでなく、日常生活でのコミュニケーションにおいても、コンテキストの設定能力を上げることにつながるはずなのだ。

そこで、ここでは、具体的な文学作品等を取り上げなら、様々なコンテキストの設定法について語っていこうと思う。

2 実証主義的方法——夏目漱石『吾輩は猫である』

まず、本章で取りあげるのは、実証主義的方法だ。その語りの素材に

するのは、夏目漱石の『吾輩は猫である』だ。

吾輩は猫である。名前はまだ無い。

どこで生れたか頼と見当がつかぬ。何でも薄暗いじめじめした所でニャー／＼泣いて居た事丈は記憶して居る。吾輩はこゝで始めて人間といふものを見た。然もあとで聞くとそれは書生といふ人間中で一番癡悪な種族であつたさうだ。此書生といふのは時々我々を捕へて煮て食ふといふ話である。然し其当時は何といふ考もなかつたから別段恐しいとは思はなかつた。但彼の掌に載せられてスーと持ち上げられた時何だかフハフハした感じが有つた許りである。掌の上で少し落ち付いて書生の顔を見たのが所謂人間といふものゝ見始めであらう。此時妙なものだと思つた感じが今でも残っている。第一毛を以て裝飾されべき筈の顔がつる／＼して丸で薬缶だ。其後猫にも大分逢つたがこんな片輪には一度も出会はした事がない。加之顔の真中が余りに突起して居る。そうして其穴の中から時々／＼と烟を吹く。どうも咽せばくて実に弱つた。是が人間の飲む烟草といふものである事は漸く此頃知つた。(中略)

ふと気が付いて見ると書生は居ない。沢山居つた兄弟が一定も見えぬ。肝心の母親さへ姿を隠して仕舞つた。其上今迄の所とは違つて無暗に明るい。眼を明いて居られぬ位だ。果てな何でも容子が可笑いとのそ／＼這ひ出して見ると非常に痛い。吾輩は藁の上か急に笹原の中へ棄てられたのである。⁽¹⁾

もなってしまう。実際、右で挙げた会話で使われた単語で意味を知らないものは一つとしてなかったはずだ。にもかかわらず、この会話の意味をスムーズに理解できなかった人はかなりいたはずだ。

忘れてならないのは、このコンテキストが、文章や会話で示されることはむしろ少ないということだ。蕎麦屋に入って、キツネ、タヌキ、モリと注文するとき、いちいちこは蕎麦屋だということを確認などしない。

つまり、日常生活において、今はどういう状況で、どういう場所にいるかなど、逐一明示してから会話したりすることはないのだ。よく「空気を読めよ」なんて言うが、「空気を読む」とは、この明示されないコンテキストを理解することにはかならない。

会話と同様に文章もまた、このコンテキスト抜きには語れないものだ。そして、文学作品について語るとは、結局、その作品を特定のコンテキストと結びつけて語ることである。文学における特定のコンテキストとは、たとえば、精神分析的視点であり、あるいは社会学的観点、さらには記号論的視点などのことだ。同じ作品でも、精神分析的視点で読み解いた時と社会学的視点で読んだ時とは、当然その解釈は違ったものになる。

文学について語る場合、人は、自分なりに作品の背景としてのコンテキストを設定し、それに作品を関連づけて語る。その解釈が説得的なものと感じられるのは、作品とコンテキストとの結びつきがなめらかに上手く結びつけられているということだ。また、作品についての新しい読

みとは、今までにないコンテキストの下で作品について語っているということである。

したがって、文学作品について語るには、まずこのコンテキストの設定の仕方を知らねばならない。そしてそのコンテキストの設定に関する多くの方法を知っていれば、作品について様々な読みの展開が可能となり、またこれまでにない斬新な視点で作品について語ることができるようになる。

こうしたコンテキストの設定は、何も文学について語る場合にのみ限定されるものではない。ある事件、事象について説明する場合、われわれは、なんらかのコンテキストを設定して語る。その設定の仕方が、巧妙であればあるほど、その説明は、説得力を持つことになる。

たとえば、「ありがとう」などの「良い」言葉をかけた水の結晶はきれいな六角形になり、「バカ」等の「悪い」言葉をかけた水の結晶はきれいな形になるといったことが書かれた『水からの伝言』という本が、小学校の道徳の教材に使われ、問題にされたことがある。水に人間の意志が伝わるというアニミスティックな非科学的発想を、自然科学とは直接に関係ないといえ学校の教材として使うことが問題にされたのだ。

『水からの伝言』は、「きれいな言葉」を「きれいな結晶」と結びつけただけの非常に単純な図式で、この荒唐無稽な話が、想像以上の効力を持ってしまったのは、今日の教育談義でよくなされる議論と結び付いたことに起因する。すぐに「死ね」とか口走る今時の子どもの言葉の「乱れ」と子どもの「心の荒廃」の問題、あるいは親がわが子に暴力を振るいま

いかに文学を教えるか

1 告白Ⅱぼくは、タヌキだ

「ぼくは、タヌキだ。」と、唐突に口走る人間が、あなたの眼前にいる。さて、あなたは、この人は何を言っていると考えるか。

自己紹介の一種か、何かの妄想に駆られた者の常軌を逸した発言か。この言葉は、ある会話の一部だった。その会話を再現すると以下のようなになる。

「ぼくは、タヌキだ。」

「私は、キツネ。」

「ぼくは、モリだ。」

これはどんな会話だろうか。やはり、何かの告白か、あるいは、自分

千葉 一 幹

を何かに喩えているのか。それとも、学芸会の役決め（それにしても、森の役とは、ちょっと哀れだ）。もしかして、かつて流行した動物占いの一種か。

どれも、もうひとつしつくりとこない解釈である。

これは、お蕎麦屋での会話だ。つまり、蕎麦の注文をしている。きつね蕎麦、たぬき蕎麦、もり蕎麦ということだ。

なぜ、このような奇妙な会話を取りあげたことをしたのか。

それは、この三人の会話の意味を考えることが、実は文学作品を読み解くことに直接結び付くと考えたからだ。

話の内容、あるいは文章の意味を理解するためには、そこで使われる語の意味を把握している以上に重要なことがある。それは、その文章や会話を成立させているコンテキストを理解することだ。会話や文章で使われている言葉に知らないものがなくても、このコンテキストの共有が成り立っていないと、文章や会話の意味がまるで解らないということに

執筆者および専門分野の紹介（目次掲載順）

犬竹 正幸（いぬたけ・まさゆき）	政 経 学 部 教 授	哲学，論理学
寺田 俊郎（てらだ・としろう）	明治学院大学准教授	哲学，倫理学
御子柴善之（みこしば・よしゆき）	早 稲 田 大 学 教 授	哲学，倫理学
近藤 倫弘（こんどう・みちひろ）	政 経 学 部 教 授	政治理論史，政治哲学
田野 武夫（た の・た け お）	政 経 学 部 助 教	ドイツ文学，ドイツ近代思想
大森 裕二（おおもり・ゆ う じ）	工 学 部 准 教 授	アメリカ演劇
小林 敏宏（こばやし・としひろ）	政 経 学 部 特 任 講 師	言語社会学，英学史・英語教育史
佐藤 順子（さ と う・じゅんこ）	商 学 部 講 師	英語教育，応用言語学
千葉 一幹（ち ば・かずみき）	商 学 部 教 授	比較文学，日本近代文学
Oscar Javier Mendoza García（オスカル・メンドサ）	外国語学部特任講師	文化人類学

表紙ロゴ『拓殖大学論集』は，西東書房，二玄社のご協力をいただきました。
2社に感謝申し上げます。

- (1) 「拓」 次の2項目を合成
手偏 西嶽華山廟碑（西東書房刊，p.12の「持」より）
石 西嶽華山廟碑（西東書房刊，p.15）
- (2) 「殖」 西嶽華山廟碑（二玄社刊，p.90）
- (3) 「大」 西嶽華山廟碑（西東書房刊，p.9）
- (4) 「學」 史晨後碑（二玄社刊，p.52）
- (5) 「論」 尹宙碑（西東書房刊，p.36）
- (6) 「集」 西嶽華山廟碑（西東書房刊，p.11）

編集委員	音在 謙介	犬竹 正幸	大森 裕二	小川 肇	木村 直人	佐藤 明彦
	佐藤 健生	下條 正男	田野 武夫	千葉 一幹	安富 雄平	

人文・自然・人間科学研究 第23号 ISSN 1344-6622（拓殖大学論集277） ISSN 0288-6650

2010年3月25日 印刷

2010年3月31日 発行

編集 拓殖大学人文科学研究所編集委員会

発行者 拓殖大学人文科学研究所長 下條 正男

発行所 拓殖大学人文科学研究所

〒112-8585 東京都文京区小日向3丁目4番14号

Tel. 03-3947-7595

Fax. 03-3947-2397（研究支援課）

印刷所 (株) 外為印刷

THE JOURNAL OF HUMANITIES AND SCIENCES

Number 23

March 2010

CONTENTS

Masayuki INUTAKE	Philosophical Problems concerning Kant's Theory of Perpetual Peace	(1)
Article:		
Toshiro TERADA	Why Did Kant Advocate a League of Nations Instead of a World Republic?	(5)
Yoshiyuki MIKOSHIBA	Trust and Perpetual Peace	(24)
Masayuki INUTAKE	The Significance of Kant's Philosophy of History from the Standpoint of His Critical Philosophy	(40)
Michihiro KONDOH	The Universal Moral in Diderot	(57)
Takeo TANO	WATSUJI Tetsuro und Hölderlin. Der Zusammenhang mit Herders Philosophie der Geschichte der Menschheit	(73)
Yuji OMORI	The Poetics of the Sea and the Land in Eugene O'Neill's <i>"Anna Christie"</i>	(83)
Toshihiro KOBAYASHI	A Study in the Geo-Cultural Politics of "English Education" in Modern Japan	(94)
Junko SATO	A Study of Teaching Count/Mass Nouns and Perfective/Imperfective Verbs: A Cognitive Linguistic Approach to English Education	(119)
Study Note:		
Kazumiki CHIBA	How to Teach Literature	(1)
Oscar Javier MENDOZA GARCÍA	Cantares y Teatro sobre la Virgen del Sufragio de Benidorm	(139)
Instructions to Authors		(155)

Edited and Published by
INSTITUTE FOR RESEARCH IN THE HUMANITIES
TAKUSHOKU UNIVERSITY
Kohinata, Bunkyo-ku, Tokyo 112-8585, JAPAN