

「思想史研究」以前

塚 田 富 治

(103) 「思想史研究」以前

若い学生諸君を読書や学問へといざなう手引きの文章は、老練ですでに一家をなした学者、研究者によるものに優るものはない。しかし、なぜか恐らくこの大学で最も若い部類に属し、しかもその能力たるや諸先学に較べたら麦粒のような私が新入生向けの本号の末席を汚すはめになってしまった。私は回顧するに足るほどの豊かな研究歴もたないし、また自分の専門分野を全体として見渡し、その現状と展望を述べるほどの力量もっていない。私にできることは、間違い続きであった、そして今もなおその延長上にあるかもしれない思想史研究に取り組む私の姿勢、あるいは視点を述べることにすぎない。読者は私の「間違い思想史」研究を反面教師とすること、もしかしたら、本稿から幾らかのものは学びと

ることができるかもしれない。

ところで思想とは一体、何であろうか。われわれ人間は真空の中ではなく、具体的な状況・環境の中で行為している。その時、人間は自己の前にある状況に対して、物体のようにただ物理的に反応するのでも、動物のように本能の命ずるままに行動するのでもない。人間は状況についての何らかのイメージを作り上げ、それを媒介として状況に対して反応を示す。このイメージがいわば思想の原型である。状況を好きなもの、こわいもの、あるいは敵対的、友好的という単純なイメージでとらえる段階から、入念な認識作業を通して、状況についての論理的で体系的なイメージを作り上げた上で状況に働きかける段階まで、あるいは状況の変革を企てるユートピア的

なイメージをも含めてイメージを通しての人間活動はきわめて広い幅を持っている。思想とは何か、という問いに対して以上のような一応の解答を与えた上で、本論に入っていくことにしよう。⁽¹⁾

1

まず、ウェーバーが『職業としての学問』の中で説いている大学教師の倫理に反することになるかもしれない⁽²⁾が、私が私自身の思想史の方法を身につけていった個人の体験を述べることから始めることにしよう。私が自覚的に思想に関心をもつようになったのはある状況との接触であった。私が直面した状況は一九六〇年代後半の激しく揺れ動く政治の世界、知の世界であった。高校までを地方都市で過ごし、目隠しをされた競走馬のようにほとんど状況と接することなしに受験準備生活を送ってきた私にとって、一時にどっと押し寄せてきたそれらの状況は私の精神に強烈な衝撃を与え、受動的ではあったが精神に何らかの反応を生み出した。

ごちゃごちゃした得体の知れない、叫び立てる人の声と共に眼前に迫ってくる状況は、とまどい、不安、そし

て恐怖を私に与えた。なぜなら、私はそれらの状況をとらえ、理解する言葉を知らなかったからである。「人間は、世界と自己との間に、言葉の網をはりめぐらし、このことによって世界の支配者となる。」私の思考の作業の第一歩は、眼の前にある正体不明の現実の状況を的確にとらえうる言葉を探すことであった。それは世界の中にはじめて投げ出され、不安と好奇心の中で言葉を必死に求めようとする幼児の作業に似ていた。「名前を知ることが物の本質をとらえたということであり、したがって、物に働きかけるということである。知識欲ある子供の「それは何というの」という熱烈な質問はそれによる」⁽³⁾。

こうして、なにかキナ臭い、背後に不正を宿していると感じることができるけれども、その輪郭、構造を明確にとらえることのできない現実の状況を説明してくれるであろう書物、思想を私は求めた。思想とは私にとって、まず現実の状況を説き明かしてくれるものだった。

ところで現実の世界を言葉で理解すること、認識することとはどのようなことであろうか。子供のようにただ単語を一つずつ覚えていくだけでは済まない。単語を論

理的に組み立てていくことが必要となる。「現実を余すところなく直接に知ることは不可能であるから、われわれは勝手に一つの現実を構築し、事物がある一定の方法に従っていると想定せざるをえないのである。そうすることにより、われわれは一つの図式を、つまり一つの概念、あるいは諸概念の網を作りあげることができる。われわれが方眼紙を使って物を見るように、その図式を用いて真の現実を見ると、そのとき、ただそのときにのみ、現実の近似的な姿をえることができるのである。」私はこのような世界という巨大な魚を覆い、捕ることができような大きくて精巧な概念の網を手にすることを求めたのである。

こうした作業と同時に、私は自分を取り巻く状況に対して積極的に働きかけていくことを可能とする思想を求めた。受験戦争の中である種の社会的性格を刻印され、近視眼的な目標を持っていたものの、世界の中で自分はいかに生きるべきか、という問いに対しては明白な答えを私は持っていなかった。私は哲学作品、あるいは文学作品などを半ば求道的に読み漁ることで、自分なりのユートピアを構築していった。それは現実を可能な限り

そこへ近づけるべき目標であると同時に、それに基づいて現実を批判する尺度でもあった。

このような二つの側面から思想を読むことで、私は「現実を覆い捕る概念の網」と「現実を変革するための剣」を手にし、現実の状況の中へと歩を進めたのである。

しかし、日々その相貌を変え、鋼鉄のようにぶ厚い皮膚を持つ現実という妖怪は途方もなく巨大な敵であった。それを捕えるべき「概念の網」はズタズタに引き裂かれ、それを打つべき「理想の剣」は折れ曲がり、私は敗走に敗走を重ねることになる。「なに故に、あれほど真剣に学び、形成したはずの思想がこんなに無力なのであろうか。」これが思想を学ぶ上での一つの転期となるのである。経済学者や政治学者の現状分析は多分おおよその処は正確であろうし、人類の知的遺産としての古典作品に盛られる理想は恐らく、多くの人々の共鳴しうるものであろうはずなのに、それらで武装した私はなぜ敗走を重ねたのか。私が到達した結論は、たとえ「概念の網」や「理想の剣」がそれ自体いかに立派なものであっても、私自身が巧みな漁師でも、腕の立つ武芸者でもないということだった。

ところで、人間が世界の中で生きていくとき、思想が重要な役割を果たすのは、彼がある問題をはらむ状況に直面して、何らかの行為の選択を迫られるときである。

思想はこの時、態度決定に方向性を与え、また選択された行為を内側から支えていく。こうした場合、思想が他人から拝借した借り物であってはほとんど無力であり、意味をなさないのである。本当に力のある思想は自分の眼で、自分の経験から世界の中に問題を発見し、自分の感性・理性・意志すべてを動員して、その問題に取り組み、解決を与えようとしたときに——たとえ、その際に補助手段として出来合いの思想を模倣したり、借りたりすることが必要であるとしても——構築される思想である。私には以上のような思想が欠落していたのである。問題はあれやこれやの既成の思想を学びとることではなく、いかにしたら自分に最も適した、自己の心の内奥に根付く思想を創造できるかということとなる。既成の思想を模倣するのではなく、手作りの思想の製造法を学ぶことが、まず必要であると私は考えるようになる。

しかし、思想の製造法を教えてくれる、またそのための助けとなるような思想などあるのだろうか。経験の少

ない読書人は、思想史上の古典的作品のすべてが論理的に緻密に組み立てられた、体系的な作品であると考えがちである。かつての私がそうであったように、ノートを克明にとらなければ理解できないのではという危惧が、あるいは結局は体系という無味乾燥の砂漠に迷い込んでしまうのではという危惧が、多くの若い読書人を思想上の古典から遠ざけているのではないだろうか。しかし、事実はそのような作品の多くが、思想家の精神の軌跡を生きたときとダイナミックに描いた、読者を知らずに惹き込んでいくような魅力的な作品なのである。ふとしたきっかけでデカルトの『方法序説』を手にし、それがデカルトの思考の生き生きとした伝記であることを驚きをもって発見したとき、私は思想史をいかに学ぶべきかについての私の迷いをとく糸口を見つけた思いがした。「思想それ自体よりも、思想家がある状況の中で自己の存在に関わる問題を捕え、それに何らかの解答を与えるために思考し、そして生み出された思想によって思想家自身が変貌していく、そうした一連の思想家の実存的な営みを問題とすべきではないか。」

2

さて、私個人の問題から離れて、もし少し理論的に突っ込んだ議論をしよう。以上の思想史の方法が大前提としているのは、「思想以前に人が人間として立っている地点が存在する」という命題である。それは「人間が世界内に存在し、そこで仕事をし、他人のなかに生き、やがて死ぬる」という人間の条件といってもよい。そしてその中で人間は自分を作っていくのである。人間ははじめから出来あがっているのではなく、自分の道徳を選びながら自分を作っていく。しかも周囲の事情の圧力が強いので、彼は或る一つの道徳を選ばずにいることはできないのである。⁽⁵⁾ こうした「人間として立っている地点」、「人間の条件」はすべての人間に共通する。即ちプラトンにも、ルソーにも、そしてわれわれにも共通するものである。このように思想研究をわれわれが共通にもつ人間存在の原点から、自覚的に始めることは、たとえその究極の対象が高度に抽象的で難解な理論であったとしても、学ぶ者にある種の親近性を与えるであろう。われわれはわれわれの経験と想像力を通して、われわれと

同じ人間が構築した思想を理解しうるはずなのである。勿論、この場合、次のような旺盛で貪欲な人間に対する関心が必要とされるのはいうまでもない。

要するに、われわれは、経験と想像力をなかだちとしてしか、他人の意識を理解することはできない。しかし、この理解力は訓練によって拡張することができる。まず、経験を豊富にすることである。いろいろの経験をするほど理解の手がかりがふえることはいうまでもない。しかし、素材を豊富にするために苦勞して異常な経験を求めてまわり、そうしなければ小説が書けないような小説家は、想像力が貧困なのである。自己省察によって、その貧困は救われるかもしれない。自分の心のなかに生じてくるさまざまな願望と想念、それと自分の行為と不行為との関連をもっぱら反省によって分析することである。このようにして人並の欲望一式を七つ道具のごとく取り揃え手入れをしておくべきである。五欲兼備が望ましく、もし重要な欲望が一つ先天的に欠けていたりしては、あるいは欠けていると思ひこんでしまつたら、どうして政治や人間を理解する手がかりをえられようか。⁽⁶⁾

〔補論〕社会科学そして人文科学が究極に目指すものは人間の理解である。それ故に、何も先回りをして、人間を理解してから思想史あるいはその他の学問研究をする必要はないという批判が提起されよう。各人が自分の専門研究をひたすら追究することで、やがてその自然の結果として、人間の姿が見えてくるという主張に私は反論することはできない。しかし、それが選択肢の中の一つにすぎないことを理解しえずに、唯一絶対のものとする専門主義者が圧倒的な力をもっている場においては人間理解に直接、迫ろうとする教養主義（人文主義）の意義を強調することも必要であろう。

話は随分と遡るが一六世紀、いまだ神学が大学での研究、教育において王座を占めていたオックスフォード大学での出来事である。この時期、コレット、エラスムス、モアら人文主義者の尽力でギリシア・ローマ古典の研究が大学において漸く軌道にのり始めていた。モアはこうした人文主義的な研究、教育が世俗的で、救いとは直接に関係のないことを認めながらも、それらを魂を徳へと鍛え上げるものとして積極的に評価した。そして、人間を直接に問題とする研究が、唯一の専門教科、神学とも

決して無関係でないことを強調するのである。

たとえば人々が神学を学びにオックスフォードへ来るとしても、彼らは最初からその学科を学びはしません。彼らはまず人間の本性、あるいは行為の諸法則を学ばなければなりません。そしてそれらは神学者にとって決して無益なことではないのです。というのは、そのような研究なしでも彼らは学者の間では理解しうるような説教をすることができるかもしれませんが、普通の人々の心を動かすことはできないからです。そして詩人や弁論家、そして歴史家にも勝って一体だから彼らはそのような技能を学びうるといえるのでしょうか。⁽⁷⁾

しかし、こうしたモアの擁護にも拘らず、神学を担当する学者たちはトロイ派と名のる強力な党派を形成して、人文主義者に対していやがらせや露骨な弾圧を加える。モアは愚かしいというだけではもはや済まされないトロイ派の行為を次のように伝えている。

その行為を観る人の目には少し狂っているとしか映らないにも拘らず、自分勝手に仲間の内では第一級の賢人と思ひ込んでいるトロイ派の学者の一人などは、

四旬節の説教の場を借りてギリシアやローマの文芸ばかりでなく、あらゆる洗練された学問に反対してわめき散らし、それでも満足せずにすべての学芸を非難した⁽⁸⁾そうです。

およそ五〇〇年も前のオックスフォード大学の状態を述べた訳は、こうした知的に野蛮な状態が現在の大学においても専門主義の名の下に支配的だからである。例えば神学を高度に専門的な社会科学に置きかえて見ると良い。入学と同時に専門的な研究書を原書で読ませることが唯一の教育と思い込み、母語訳で東西の古典的作品を読むことなどは遊びながら学問をするようなものと嘲笑する高度に専門的な社会科学の司祭たちは、現代版トロイ派と呼んでも言いすぎではないであろう。

勿論、最善の商品管理とはなにかという問題を徹底的に追究する中で、あるいはイギリス中世の社会史関係の資料をひたすら読み続ける中で、人は知らずの内に豊かなメンシェン・ケナーになるかも知れない。しかし、それは多くの学問の方法の内のあくまで一つにすぎないのである。私の偏見に満ちた視点からすれば、人間を充分に理解しない専門家が人間に深く関わる学問にたずさわ

っている姿は、どこか滑稽に見えるのである。「わが胸には、いまだかつて卑劣な感情が宿ったことはない」と述べて、即ち本当の意味で人間を理解することなしに、あるいはその故に、かつての同志をも含めて幾多の人間をギロチンにかけて裁断したロベスピエールのように彼らは私の心の中に戦慄を起こすことはないとしても。

ところで、思想を以上のように読むことでわれわれは思想に対する物神崇拜に陥ることから免れうる。人間はしばしば、ある状況の中から生み出された思想を絶対視し、その思想の完全な虜になってしまう。彼はその思想が生み出された状況と自分が位置する状況を比較考慮することもなしに、自分のすべての行為をその思想を尺度にして決定する。「人間の活動過程の一部分が凝結してひとがそこにだけかかずらわる場合、しばしばその凝結体は神性を帯び始め人間はその前に熱狂を以て跪くに至る。そればかりか一つのこうした瑣末主義が他の瑣末主義と瑣末な格闘を始めるときには、その争いは犠牲のための争いに過ぎないものとなって何らの人間的生産を行⁽⁹⁾い得なくなる。」

このような思想に対する物神崇拜からの解放は出来上がった完成品としての面だけから思想を理解するのではなく、それが創造される過程をも含めて理解することで可能となる。思想の多くは具体的状況においてはそれぞれ異なる面をもっているが、「人間的自覚」に基づいて、硬直した現実に対して「人間の主権性を回復する理性」を用いて創造されるのである。

状況に対する人間精神の格闘の軌跡として思想を問題とすることで、われわれは結果的には明確な型をとらずに終わった思想をも、歴史的に見て人々に影響を与えることなく敗れ去っていった思想をも、思想史の意義ある対象とすることができる。ツヴァイクは「象とたたかう蛇」カステリオンを描いた『権力とたたかう良心』の序章で次のモンテーニュの言葉を引用している。

あくまでも勇気を失わずにたおれ、まぢかに迫っている死の危険にもすこしも確信をゆるがされず、最後の息をひきとりながらも侮蔑にみちた力づよいまなざしで敵をにらみつけたひと——彼は運命にうちたおされたのであって、われわれ人間にうちたおされたのではない。殺されたのであって、敗れたのではない。

最も勇敢な戦士たちが、最も武運つたなきひとびとになることもしばしばある。そしてまた、勝ちいくさとそのはなばなしさを競うような堂々たる敗退だっている。⁽¹⁰⁾

こうしてわれわれは凱旋門のようにそびえ立つ思想群ばかりでなく、地に埋れ闇に葬られてきた思想をも思想史の魅力ある対象とすることができよう。それらが人間的自覚に基づいて、人間の主権性を回復するための活動から生まれたものである限り。

しかし、以上のような方法で思想を読むことには一つの危険性が常につきまとう。即ちヘーゲルが「侍僕に英雄なし」といった時の侍僕の視点で、思想家を理解しかねないのである。ヘーゲルは『歴史哲学』の中で次のように述べている。

これらの心理学者は、偉大な歴史的人物が私人としてもっているいろいろな性癖の観察には殊更に執心をもつ。人間である以上、当然に食いもし、飲みもするし、友人や知人と交際したり、時には感動し、激昂することもある。……歴史の記述に際してこんな心理学者の侍僕に侍かれている歴史的人物は、飛んだ災難

である。彼らはこんな自分の侍僕のために月並にせられ、こんなこせこせした人間通の道徳と同列にせられたり、悪くするとそれより数段下に下げられてしまう⁽¹⁾。読者であることを離れて、研究者として思想を論ずる

際には、思想家がある特殊な状況の中で何を考え、いかに行動したかを追求する方法は更に困難な問題につき当たる。そうした方法による研究は、学問として妥当な方法論に基づくこともなく、そして特殊なケースを物語るだけでわれわれがそこから学びうる価値のある普遍的なものを提示することはできないのではない。最悪の場合には、二流三流の大河小説に終ってしまうのではないか、という批判がつきつけられるであろう。こうした批判は充分に留意する必要があるが、私はそれにも拘らず、思想そのものよりも思想を創造する思想家を中心とした思想研究も学問としての妥当性をもちうると考える。一定の状況の中で、思想家が思想を創造し、それに基づいて状況に働きかけていく過程には一定のパターンを想定しうるからである。そのパターンとは何か？これを明らかにすることが本稿の主要な課題である。

しかし、その前に予想されるもう一つの批判に対して

簡単に答えておこう。「人間的自覚に基づいて、人間の主権性を回復するための活動」から生まれた思想に専ら焦点を置くことは、思想史の対象を限定することになりはしないか。「人間は自分の道徳を選びながら自分を作っていく」という人間理解は個の確立を見た近代以降の人間観に基づくのではないか、という批判である。確かに私の思想史の対象の設定そして人間理解は「いかにしたら自覚的な活動者になりうるか」という私の個人的な動機によっている。私が実際の研究において取り組むのは多くの場合、私を導いてくれるような近代以降の偉大な人間かもしれない。しかし、これは飽くまで私自身の問題であって、そのことが直接にこうした視点からは「普通の人々」の思想、あるいは近代以前の思想は理解できないということの意味しはしない。いつの時代の普通の人々も日々の出来事の中で「自分を作っている」のであり、そうした活動が「人間的自覚に基づく、人間の主権性を回復するため」の活動へと展開していくことも稀ではないのである。またそうでない場合でも、人々は眠り込んでいるのではない限り、彼らの代理人、あるいは制度化された行動パターンを通して、何らかの型で世界の

中での選択、決断に関与しているのである。こうした普通の人々の思想や行動も思想史の重要で、魅力ある対象となることはいうまでもないだろう。

3

ところで、人間世界、そしてその中で思考し、行動する人間を理解するために、これまで多種多様なモデルが用いられてきた。科学的に捕えるには余りに複雑で、豊かな膨らみをもつ人間世界は、自己を説明するための独自の科学的モデルを持つに至ってはいない。その結果、人間世界を科学的に理解しようとする人々は、彼らが生きた時代に支配的で有効と考えられていた諸科学の成果に基づいてモデルを形成し、それを通して世界を見ようとしたのである。例えば一七世紀の知的革命の時代においてホッブズは幾何学や物理学を模範として、またスペンサーは生物進化論のモデルを適用して、人間世界を理解しようと試みた。現代においてもまた、情報科学、あるいは生物学における生態学の進歩などを背景に、それらの学問的成果を用いて人間世界のより正確な理解に迫ろうとする企てがなされている。

自ら独自の思想史研究の方法を考案することなど到底おぼつかない私は、こうした先学たちと同じ途をとることにした。思想史研究あるいは思想の解説を方法的なものとするために、他の諸学芸の中に適切なモデルを求めたのである。その際に私が注意したのは、状況に対する人間精神の格闘である思想の理解は、幾何学や物理学、あるいは生物学などの自然科学が提供しうるモデルに基づいては不可能だということである。いうまでもなく人間の行為はある刺激に対する機械的な反応としても、また動物にも見られるような本能の所産としても捕え切れるものではない。思想史の対象となる人間行為の中核は目的合理性や価値合理性をもつ、即ち理性による状況判断や価値に対する燃えるような情熱に支配された行為にある。人間の行為は自然の産物であるよりも、文化の産物なのである。各々がそうした性格をもつ人間の行為の持続的で、また変化の可能性をもあわせもつ相互関係が人間の世界を作り出しているのである。

それならば、諸学芸の中から人間世界を包括的にとらえ、しかもその中における個々の人間の意志的な行為にも焦点をあてる学問、あるいは芸術をわれわれは発見す

ることができるのだろうか。私はこのような条件を充たす唯一つの学芸は演劇であると考える。シェイクスピアの『ハムレット』からの一節は、このことを保証する演劇の本質を見事に言い切っている。

もともと、いや今日でも変りはないが、劇というのは、いわば自然に向って鏡をかがげ、善は善なるままに、悪は悪なるままに、その真の姿を抉り出し、時代の様相を浮かびあがらせる⁽¹²⁾。

ギリシア悲劇の時代から演劇は、他の諸学芸によってたとえ正確ではあっても一面的にしか捕え切れない豊かで奥行の深い人間世界を全体として表現しようと努め、優れた演劇においてはその表現に成功してきた。劇作家は人間に関わる諸事象を包括的に洞察し、人間世界の基本的な構造を聴衆の前に鮮明に展開しえたのである。舞台上で演じられる古典の名に値する演劇を通して、われわれはその演劇が書かれた時代の人間世界の基本的な構造——宇宙との関係から個々の人間の相互関係をも含めた——、そしてその世界の中で人間の実存のあり方を見ることができよう。さらに演劇が時間の推移と共に進行することによって、それは人間世界のダイナミックスが集

約的にしかも明確な輪郭をもって表現されるのである。

まず、演劇の横断面、即ち人間の思想と行動が展開される舞台の構造に注目しよう。舞台は場所の中の相互作用という人間的生の有り様を凝集的に体现することによって、有機的でダイナミックな人間的世界を表現している。舞台上の大道具、小道具、そして書割、それを背景として演ずる複数の人間たち——何らかの意味を担うそれらすべては一定の構造を舞台上に作り出す。そして、演技者たちはそうした構造との関連において自分の役割を演ずるのである。舞台上の人間の言葉は決して真空に向って発せられるのではない。台詞と台詞とはぶつかり合い火花を散らし、登場人物たちはのびきならない状況のなかに身を挺しあるいは追い込まれて、その存在をあらわにする⁽¹³⁾。舞台の構造の中で特に重要なことは、ヒーロー、あるいはヒロインに対する対立物が必ず組み込まれていることである。

ギリシア悲劇ではそれは運命であり、『ロミオとジュリエット』とか日本の浄瑠璃・歌舞伎の大多数の作ではそれは境遇だった。そのほかむろん人対人、あるいは人対社会、さらには一個の人間の内部における矛盾対立す

る二つのものの葛藤——など、多種多様である。たとえ一見何も葛藤対立がないようにみえるドラマでも、かならずどこかに対立の要素が含まれているのである。⁽¹⁴⁾

この舞台の構造は思想が展開される場の理解に適用しうる、われわれは優れた舞台の構造を参照することで、奥行の深い思想の解説ができるだろう。思想は他の状況から切り離された孤立した現象ではなく、各々が意味をもつ社会的単位からなる一定の構造と深く関わり合う現象である。恐らく、このことを知っていない思想史研究者はないであろうが、現実には思想を読み、研究する段階になると、その自覚がいつの間にか消えてしまうことがしばしばある。これまでの思想史研究の成果の多くが、思想があたかも真空の中の独白であったり、極めて粗雑で貧弱な書割を背景にただけの、たった一人のスターによる独演会のような印象を与えるのは、そうした現実を如実に示している。すぐれた舞台の構造を自覚的に参照することで、こうした失策は可能な限り防ぐことができるだろう。

さて、次に演劇の縦断面、即ちドラマが進行する時間の構造を明らかにしよう。この構造はアリストテレスに

よって「様々な出来事を結び合わせる葛藤^{デシムス}とそれを解きほぐす解決^{リシシス}」とされる。⁽¹⁵⁾ 一方、ヘーゲルはこの構造を敷衍して次のように述べる。

ドラマは人間の諸行為と諸関係を眼前に展開し、想像する意識に対して表現することから構成される。この表現は行為を演ずる諸人物の言葉の表示を通して行なわれる。ドラマを構成する行為は一定の目的を単純に、何の支障もなく実現することにとどまることはなく、互いに衝突し合う状況、情念、そして性格の中で展開される。それ故に行為は作用と反作用をおこし、ついには闘争と分裂の調停を避けられないものとする。こうして、われわれがここで直面するものは、生き生きとした劇中人物と葛藤にみちた諸状況となって個性化された諸目的が、その自己示現と自己主張をもって互いに影響し規定しあうありさまであり、同時にこれらすべてが最終的には、激動し、衝突し合いながらも人間の意志と実行によって平静な解決に達するありさまである。⁽¹⁶⁾

劇的な時間は、何らかの本質的な矛盾を含んだ、人間と何者かの潜在的対立関係が、時間の経過と共に視聴覚

的に顕在化し、強い緊張感のうちにいずれかの側に荷担した結果に到達する一連の過程の中に推移する。

ターナーはこうしたドラマのモデルを彼の研究に積極的に採り入れている。彼によれば社会学の対象となる人間世界の事件は次のような四つの決定的な局面に分解しうる。①同一の社会関係のシステム内の諸個人、あるいは諸集団間の、規範によって治められた整然とした社会関係が侵害され始める。②この侵害に続いて、危機の局面が昂じ、侵害が社会の限られた領域内で相互行為によって迅速に封じ込められないときには、侵害が拡がり、より広い社会関係の中に大きな亀裂をもたらす。③救済の行為、この危機の拡がりを抑えるために、なんらかの救済的、調整的なメカニズムが、非公式にか公式にか、制度的にか附随的にか、混乱した社会システムの指導的な、あるいは構造上社会を代表する構成員によって働かされる。④最後の局面は混乱に陥った社会集団の再統合か、もしくは相争う党派の間の取り返しのつかない分裂の社会的承認、正当化である⁽¹⁷⁾。

少し引用が重なりすぎたが、問題の発見とその解決へと至る人間の状況に対する主体的な関わりを中心におく

思想の解説、あるいは思想史研究も以上のように焦点を四つに絞ることで、より方法的で了解的なものとなりうるだろう。

具体的な例を挙げて、もう少し議論を掘り下げてみよう。舞台は再び一六世紀、イギリス宗教改革がひきおこした激動の中で人文主義者モアが時代の問題としかに取組んだかを四幕の構成で観てみよう。①人文主義的な理念に基づく様々な改革が期待しうるほどに安定した秩序の中に、よりラディカルな改革を主張するルターの思想が浸透し始める。モアは現存の秩序にとってそれがどれほど危険かを察知する。②ケムブリッジの学生など一部の知識人に限られていた運動は英訳された聖書の大量の流入を通して、広がりをもてる。改革者を相手にモアは精力的に論争を挑み、ルター思想の浸透を抑えようとする。③大法官として権力の中核に至ったモアは以前と同じように著作活動を通して、そして新たに権力の行使によってルター派の浸透による既存の秩序の破壊をくい止めようと努める。しかし、まさにこの時点で、ヘンリーの離婚問題を契機として、モアとは異なる観点から混乱の收拾を計るクロムウェルを中心とする強力な勢力があらわ

れる。ここに伝統的なキリスト教社会秩序の維持を目指すモアの思想と行動は最も鮮明な形をとる。④混乱の收拾はモアの手によってではなく、クロムウェルの手によってもたらされる。イギリスは聖俗両世界に君臨するヘンリー八世を中心にして再統合される。モアはその中で自己のアイデンティティを求め最後の闘いを続け、遂には断頭台に消える。⁽¹⁸⁾

有機的に連続しているはずの人間の行為をこのように四つの場面に裁断するのは適切ではないかもしれない。しかし、この裁断はあくまで思想家の行為を一つの流れに再構成するための予備段階である。各々の場面を一応独立したものとして分析し、その特徴を明らかにし、その上で四つの部分を再度組み合わせていく。この組み合わせが有機的で首尾一貫したものにならなければ、その原因は場面の裁断が間違っていたか、あるいは各々の場面の分析が失敗したかである。その時はもう一度やり直せば良い。こうした試行錯誤を通して、われわれは対象とする思想家の思想と行動のダイナミックスを明晰に、説得的に示すことができるだろう。

以上のドラマチックな視点と対照的なのは社会史の視

点である。その視点に立てば、演劇をモデルにして把握しうる人間世界はいわば事件の世界である。この事件の世界への執着は社会史研究者から徹底的に批判される。

即ち、それは人間世界の表面上の動揺、あるいは束の間の神経症的な変動にすぎず、人間世界の真の理解は多くの場合、物音もたてずに進行し、その方向は長期に渡って見守り続けることで始めて識別できるような歴史の底流との関係においてのみ可能となる、と。⁽¹⁹⁾確かに人間の姿が幅のあるゆったりとした風景全体の中の静止した点描にすぎないような絵画、例えばブリューゲルの作品の中で、かえって人間が生き生きと見えることがある。そうした人間の姿はある種の郷愁を観る者に与えてくれる。人間は少しでもその形を大きくすれば回りとの調和を失って画面全体を崩壊させてしまうジグソー・パズルの一片のように、全体の中の一つの位置に完全に閉じこめられている存在なのかもしれない。

これは世界の中の人間のステイックなあり様と呼んで良いだろう。そして人間のこうした側面を理解することとは、人間諸科学の基礎として不可欠であろう。しかし、それはあくまでも人間の半分の姿でしかない。

アレントは人間存在のあり様をバランス良く次のように叙述している。「人間の生活は必ず、人びとと人工物の世界に根ざしており、その世界を棄て去ることも超越することもない。物と人とは、それぞれの人間の活動力の環境を形成しており、このような場所がなければ人間の活動力は無意味である。とはいえ、この環境、私たちがそこに生まれてくるこの世界は、製作された物の場合のように、それを作った人間の活動力なしには存在せず、また、耕作された土地の場合のように、それを保護する人間の活動力なしには存在せず、さらに、政治体の場合のように、それを組織化し、樹立する人間の活動力なしには、存在しないだろう。」⁽²⁰⁾

この活動力こそが人間の実存を特徴付けるものであり、この活動力が事件をひき起こし、事件にとりくみ、最後に事件を解決していく原動力なのである。演劇をモデルとして把握しうる事件は、束の間の神経症的な動揺ではなく、その中に人間存在の輪郭がはっきりと現われる場なのである。人間の世界を海に喩えるならば、それは波もなく、ただ海中でゆったりと動いている静かな海ではなく、海中での動きと共に、海面においても白い波がしら

を立てながら動いている海といえる。人間の世界、およびそこでの人間の全体像はステイックな側面とダイナミックな側面の両面から観ることで始めて理解されうる。⁽²¹⁾ 思想家が活動する世界の構造を明らかにすること。そして思想家の活動を一定の構造をもつダイナミクスとして理解すること。この二つを自覚することで、われわれは思想史研究をより深く、そして幅のあるものとすることができよう。勿論、このことは私が敢えて述べるまでもなく、ほとんどの思想史研究者が意図していることかもしれない。しかし思想史の対象という森の中に入り込んでしまうと、人は一本一本の木を見ることはできても、全体としての森の構造を見失ってしまうことが多い。私が演劇というモデルに基づいて思想を読み、あるいは研究するのは、それによって森の中の迷い子になることが幾らかでも少くなるのではないかと信ずるからである。凡庸な道案内は冒険者の創造性や行動力の足枷になることが多い。私の思想解説、思想研究の手引きもあるいはその類の道案内なのかもしれない。

(1) 丸山真男『日本の思想』（岩波新書、一九六七年）、一
二四—一五一頁。

- (2) マックス・ウェーバー著、尾高邦雄訳『職業としての学問』（岩波文庫、一九七九年）。
- (3) ギュスドルフ著、笹谷満・入江和也訳『言葉』（みすず書房、一九七四年）、二二—二三頁。
- (4) オルテガ著、桑名一博訳『大衆の反逆』（オルテガ著作集2、白水社、一九七七年）、一八五頁。
- (5) サルトル著、伊吹武彦訳『実存主義とは何か』（人文書院、一九六五年）、六三—六四頁。
- (6) 升味準之輔著『政治学講義上』（岩波書店、一九七四年）、七八頁。
- (7) 拙著『トマス・モアの政治思想』（木鐸社、一九七八年）、一四五頁。
- (8) 前掲書、一五三頁。
- (9) 藤田省三著『維新の精神』（みすず書房、一九七四年）、四九頁。
- (10) ツヴァイク著、高杉一郎訳『権力とたたかう良心』（みすず書房、一九七四年）、五頁。
- (11) ヘーゲル著、武市健人訳『歴史哲学上巻』（ヘーゲル全集10 岩波書店、一九五四年）、六一頁。
- (12) シェイクスピア著、福田恆存訳『ハムレット』（新潮文庫、一九七一年）、八九頁。
- (13) 中村雄二郎『演劇的知とはなにか』（叢書・文化の現在11、『欲ばしき学問』岩波書店、一九八〇年）、九〇頁。
- (14) 河竹登志夫『戯曲の実際』（『解釈と鑑賞』5月臨時増刊

- 号、戯曲・演技・演出』至文堂、一九七六年）、二二頁。
- (15) アリストテレス著、今道友信訳『詩学』（アリストテレス全集17、岩波書店、一九七二年）、六四頁。
- (16) ヘーゲル著、竹内敏雄訳『美学、第三巻の下』（ヘーゲル全集20c、岩波書店、一九八一年）二三七—二三七四頁。この訳に關しては若干私の手を加えた。
- (17) Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors* (Cornell University Press, 1974), pp. 37—43.
- (18) 拙著『トマス・モアの政治思想』二五九—三三一頁。
- (19) Fernand Braudel *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, vol. I, trans. Sian Reynolds (Fontana/Collins, 1975), pp. 20—21.
- (20) ハンナ・アレント著、志水速雄訳『人間の条件』（中央公論社、一九七五年）、二七頁。
- (21) 最も濃縮され、様式化されたドラマである能において異質の二つの時間が重なり合う様を「ポール・クロードルは次のように述べている。囃子の中での哀調に充ちた笛は「過ぎゆく時間の我々の耳に対するときおりの転調、演者の背後での時間と瞬間との対話」である。（堀辰雄「クロオデルの能」、『大和路・信濃路』新潮文庫、一九八一年、二二頁）社会史における時間と思想史における時間との対話の可能性を考える私にとって、この「時間と瞬間との対話」という言葉は示唆的であった。

（一橋大学助教授）