

凡例

1. 論文様式は『日本社会学評論スタイルガイド第2版』を基本とする。
2. 『スタイルガイド』からの変更点は次の通り。

句読点は、本文においては全角句点「。」で表記し、半角ピリオド「.」は使わない。
聖書からの引用は特に規定されていないが、「:」で表記する。学界においても「.」と「:」は併用されているからである。
3. 引用文献表記の割り注のうち A Study of History については『スタイルガイド』「3.2 文献を示す割注」の「ただし、……かえって煩雑になる場合……」の項に従う。たとえば、A Study of History の第5巻の95頁から103頁を論拠とする場合は、同書の完訳版第9巻の146頁から158頁も併記し、(SH:V:95-103=9:146-58)と記す。
4. 文献解題 (annotated bibliography)は、それぞれ部の始めの方に記す。
5. 補助記号は『スタイルガイド』に従う。そこに明記されていない補助記号の使い分けは、下記の通り学界の通例に従う。
 - ・ (): 丸括弧 (パーレン): 読みを示す。説明。読み飛ばせる追記事項。
 - ・ 「 」: 鉤括弧: 会話の箇所。引用符。特に注意を喚起する語句。學術書のなかの章題。學術雑誌のなかの論文題名。ガダマー用語、あるいはトインビー用語。筆者が造語した用語。
 - ・ 『 』: 二重鉤括弧: 鉤括弧「」の中にさらに語句を引用する場合。書名。
6. 原語については、[独]、[仏]、[希]、[羅]と表記する。英語の場合は記さない。日本語と併記する場合は通例にしたって日本語を先に書くが、『歴史の研究』に限り、原典の英語等を先に表記し、次に完訳版の日本語を表記する。訳語の「揺れ」を示するためである。
7. 訳本における不適切な表現、ないし差別語については、極端な場合を除き修正していない。たとえば、原典の Sina は學術用語であるが「中国」と修正した。各地の先住民の名、たとえば「シッティング・ブル」については「タタンカ・イヨタケ」も併記した。「旧約聖書」は「ヘブライ語聖書」、「新約聖書」は「ギリシア語聖書」、「エスキモー」は「イヌイット」等とした。小乗仏教は、ヒーナヤーナと訳されているが、ヒーナヤーナ自体もサンスクリット語における蔑称であるので、小乗仏教とした。

目次

凡例	1
目次	2
図表目次	16
序論	19
第1部 『歴史の研究』の理解はいかにして可能か	22
第1章 この論文の学術的表現	23
第1節 日常言語もまじえた学術用語	24
第2節 レジюме 解釈学的なレジюмеの試み	27
第3節 読む戯曲 『歴史の研究』のテキスト全体の言表として	27
第4節 孤独の弁証法	29
第5節 図式化 語りかけるような図表と図像	31
第6節 比喩 その性質と限界	31
第2章 哲学的解釈学の成立と日本における研究	33
第1節 解釈学 ギリシアからガダマーまで	34
第2節 『真理と方法』の文献解題	35
第3節 レスプーブリカ・リテラルム 解釈学の議論を執行している場(トポス)	37
第3章 哲学的解釈学の諸テーゼ	39
第1節 ディアレクティケ	39
1 弁証法の哲学的基礎付け	40
2 反省 西欧における反省の表象	45
3 解釈学的弁証法のイメージ 湖畔の城と湖面の鏡像	46
4 解釈学的弁証法 「答え」の性質による概念規定	48
(1) 方向性	48
(2) 開放性	49
(3) 出来事性	50
(4) 「未決の問いで終わる一貫した方向への問いと答えの連鎖の循環」	51
第2節 テキストにおける解釈学的弁証法	52
1 テキストの優位性 プラトンの詩人追放論を手がかりにして	52

2 テキストにおける二つの解釈学的弁証法	テキストの表層と低層.....	55
3 真理請求	レクチオ・ディヴィナを手がかりにその概念を把握する	56
4 真理請求が生起するテキスト.....		58
5 古典の概念を拡張する.....		60
第3節 哲学的解釈学の課題.....		60
第4節 先入見.....		62
1 解釈学における先入見	アンガージュマン批判を手がかりに.....	62
2 先入見という概念の成立.....		64
3 解釈学的先入見.....		66
第5節 影響作用史の意識.....		66
第6節 理解の概念.....		68
1 同じ問いの反復.....		68
2 理解の循環の発見.....		69
3 解釈学的循環.....		70
4 「出来事」としての理解.....		72
5 解釈学的循環の生起.....		73
第7節 対象化できないものとしての言語.....		74
第8節 「あなた経験」とその様式.....		76
1 「あなた経験」の第一の様式.....		76
2 第一の様式としての社会科学の「科学的方法」		77
3 伝統と伝承.....		78
4 「あなた経験」の第二の様式.....		79
5 第二の様式としての「歴史意識」		80
6 「あなた経験」の第三の様式.....		82
第9節 「地平の融合」		83
第10節 支配知		85
第11 『真理と方法』のテキストにおける節 自己言及性.....		87
第4章 まとめ.....		88
第2部「文明の解体」のテキストはどのような問いに対する答えとして現前しているのか		90

第1章 『歴史の研究』の文献解題.....	92
第1節 原典.....	93
1 第1巻から10巻まで、ならびに第12巻.....	93
2 「第11巻 歴史地図」 新しい世界観を示す地図と歴史的地名.....	93
第2節 完訳版.....	95
第3節 要約版(bridgement).....	97
1 サマヴェル版.....	98
2 『図説版』(Illustrated).....	98
第4節 縮刷版の日本語版.....	99
第2章 『歴史の研究』、縮刷版、それぞれの和訳のテキストの性質.....	100
第1節 「読み直し」の中断に駆り立てるようなテキストの性質.....	101
第2節 詩の引用.....	103
第3節 比喩的表現.....	105
第4節 修辞学上の言い換え.....	105
第5節 日本語版における解釈の重層性と多様性.....	106
第6節 原典主義.....	108
第7節 『歴史の研究』の想定読者.....	113
第8節 縮刷版の文体論.....	115
1 『歴史の研究』の本性 縮刷版が普及した意味.....	115
2 サマヴェル版の瑕疵.....	116
(1) サマヴェル版におけるオリエンタリズム われわれにとって重要なテキストの位置づけの変化と閉出し.....	116
(2) サマヴェル版における独自の挿話.....	118
2 『図説版』の性質と価値.....	120
第3章 『歴史の研究』における自己言及性.....	122
第4章 解釈学的レジユメの書き方 ——自己評価と完訳版の訳語の尊重.....	126
第5章 「文明の解体」の解釈学的レジユメ.....	127
. 文明の解体 The disintegrations of civilizations.....	128
A. 文明の解体の問題 The problem of the disintegrations of civilizations..	128
B. 文明の解体の性質 The nature of the disintegrations of civilizations....	130

C. 文明の解体の過程 The process of the disintegrations of civilizations..	132
. 解体の基準 The criterion of disintegration.....	132
(a) 方針 A line of approach.....	132
(b) 分裂・再生の運動 The movement of schism-and-palingenesia.....	133
(c) 社会体の分裂 Schism in the body social	133
1. Dominant minorities 支配的少数者.....	133
Annex: ローマ人の対未開人政策 Roman policy towards primitive peoples	
.....	134
X 『再考察』 創造的少数者と支配的少数者 Reconsiderations C.VII.21	
Creative and dominant minorities	134
2. 内的プロレタリアート Internal proletariats.....	135
(1) ヘレニック社会の原型 A Hellenic prototype.....	135
(2) ミノアにおける証拠の欠如、ヒッタイトにおける二三の痕跡 A Minoan	
lacuna and some Hittite Vestiges	136
(3) 主人の交替 Changes of masters.....	136
(4) 日本の内的プロレタリアート The Japanese internal proletariat	137
(5) ロシアとアラブ社会の内的プロレタリアート The Russia and the Arabic	
internal proletariat.....	142
(6) 外来者の世界国家のもとにある内的プロレタリアート Internal	
proletariats under alien universal states	143
(7) バビロニア社会とシリアック社会の内的プロレタリアート The Babylonian	
and the Syriac internal proletariat.....	144
Annex シリアック社会の内的プロレタリアートとヘレニズムとの出会いにおけ	
るマニ教の役割 The role of Manichaeism in the encounter between the Syriac	
internal proletariat and Hellenism.....	147
(8) インド社会と中国社会の内的プロレタリアート The Indic and Sinic	
internal proletariat.....	148
(9) シュメール社会の内的プロレタリアートの遺産 The legacy of the Sumerian	
internal proletariat.....	149
(10) 西欧社会における兆候 The symptoms in the Western World.....	149

Annex マルキシズムと社会主義とキリスト教 Marxism, Socialism, and Christianity.....	153
Annex 柔和の多様性 The ambiguity of gentleness.....	154
3 外的プロレタリアート External proletariats.....	155
(1) 新帰依者の離反 The estrangement of the proselyte.....	155
(2) ヘレニック社会の場合 A Hellenic instance.....	156
(3) ミノス社会の外的プロレタリアート The Minoan external proletariat	158
(4) シリアック社会の外的プロレタリアート The Syriac external proletariat	159
(5) シュメール社会の外的プロレタリアート The Sumeric external proletariat	161
(6) エジプト社会の外的プロレタリアート The Egyptiac external proletariat	162
(7) 中国社会の外的プロレタリアート The Sinic external proletariat.....	163
(8) インド社会の外的プロレタリアート The Indic external proletariat.....	164
(9) 新大陸の証拠 The evidence from the New World.....	167
(10) ユーラシアステップの証拠 Evidence from the Eurasian Steppe.....	168
(11) 正教キリスト教社会本体の外的プロレタリアート The external proletariat of the main body of Orthodox Christendom.....	169
(12) ヒンドゥー社会の外的プロレタリアート The Hindu external proletariat	170
(13) 極東社会本体の外的プロレタリアート The external proletariat of the main body of the Far Eastern Society.....	172
(14) イラン社会の外的プロレタリアート The Iranic external proletariat	172
(15) ロシアの外的プロレタリアート The Russian external proletariat....	173
(16) 西欧世界における痕跡と萌芽 Vestiges and rudiments in the Western World.....	173
Annex : 史実と「英雄」伝承 Historical fact and 'heroic' tradition...	177

4 外来のインスピレーションと土着のインスピレーション Alien and indigenous inspirations.....	178
(d) 魂における分裂 Schism in the soul.....	183
1. 対立する行動、感情、生活の様式 Alternative ways of behavior, feeling and life.....	183
2. 放縦と自制 Abandon and self-control	187
3. 脱落と殉教 Truancy and martyrdom.....	189
4. 漂流意識 The sense of drift.....	190
Annex: 精神的強壯剤としての宿命感 Fatalism as a spiritual tonic.....	195
5. 罪悪感 The sense of sin.....	196
6. 混淆意識 The sense of promiscuity.....	198
() パンミクシアとプロレタリア化 Pammixia and proletarianization	198
() 芸術における卑俗と野蛮 Vulgarity and barbarism in art.....	204
() リンガフランカ Lingue Franche.....	205
Annex 世界国家としてのナポレオン帝国 The Napoleonic Empire as a Universal State.....	212
Annex エドワード・ギボンの言語手段の選択 Edward Gibbon's choice of linguistic vehicle	215
() 宗教におけるシンクレティズム Syncretism in religion.....	215
Annex 「国の属する者に、宗教も属する」というのは事実か Cujus regio ,ejus religio?.....	226
7. 統一意識 The Sense of Unity.....	240
Annex ヘレニック社会における「宇宙国家(コスモポリス)」の概念 The Hellenic conception of the 'Cosmopolis'.....	254
8. 復古主義 Archaism.....	256
() Archaism in institutions and ideas 制度と思想における復古主義...256	
() 芸術における復古主義 Archaism in art	260
() 言語と文学における復古主義 Archaism in language and literature.261	
() 宗教における復古主義 Archaism in religion	267
() 復古主義の自己破綻 The Self-Defeat of Archaism.....	270

9. 未来主義 Futurism	270
() 未来主義と復古主義の関係 The relation between futurism and archaism	270
() 現在との関係の断絶 The breach with the present.....	273
() 未来主義の自己超越 The self-transcendence of futurism.....	283
10. 超脱 Detachment	286
11. 変貌 Transfiguration	289
Annex 1: 「アリストファネスの雲の郭公国の空想」 ‘Aristophanes' fantasy of 'Cloudcuckooland'	296
Annex 2: 聖アウグスティヌスの現世的国家と超現世的国家の関係に関する考え方 Saint Augustine's conception of the relation between the Mundane and the Supra-Mundane Commonwealth.....	301
(e) 再生 Palingenesia.....	302
. 解体の分析 An analysis of disintegration.....	306
(a) 解体に向かう文明の個人との関係 The relation between disintegrating civilizations and individuals.....	306
(1) 救世主としての創造的天才 The creative genius as a saviour	306
(2) 剣を持った救世主 The saviour with the sword	307
Annex : ヘレニック社会における剣を持った救世主の肖像 The Hellenic portrait of the saviour with the sword.....	322
(3) 「タイム・マシーン」を持った救世主 The Saviour with the ‘Time-Machine’	325
(4) 王の仮面を着けた哲学者 The philosopher masked by a king.....	337
(5) 人間に化身した神 The God incarnate in a man	345
Annex : 受難のキリスト Christus Patiens.....	354
(1) 問題 The problem.....	354
(2) イエスの物語とヘレニック社会の「タイム・マシーン」を持った救世主の物語との一致点 Correspondences between the story of Jesus and the stories of certain Hellenic saviours with the ‘Time-machine’	356
(3) 結果の要約 A synopsis of result.....	375

(4) 表 文献索引 Table : Concordance of the literary authorities...	376
(5) 第 表 福音書と異教英雄説話との一致点の分析 Table Analysis of correspondences between the Gospels and the stories of pagan heroes.	377
(6) 第 表 スパルタの復古主義者の物語と他の英雄説話との一致点の分析 Table Analysis of correspondences between the stories of the Spartan archaists and those of the other heroes.....	378
(7) 第 表 共通の人物 Table Common characters.....	379
(8) 第 表 共通の場面 Table Common scenes.....	380
(9) 第 表 福音書と異教英雄説話との間の視覚的一致点の分析 Table Analysis of visual correspondences between the Gospels and the stories of pagan heroes.....	382
(10) 第 表 共通の小道具 Table Common properties.....	383
(11) 第 表 共通の語句 Table Common words.....	384
(13) 第 表 福音書と異教英雄説話との間の語句の一致点の分析 ¹⁾ Table : Analysis of verbal correspondences between the Gospels and the stories of pagan heroes.....	385
(14) 可能な幾通りかの説明 Alternative possible explanations.....	386
(15) 虚構と真実 Dichtung und Wahrheit.....	396
(16) ヘラクレス伝説 The legend of Hêraklês.....	404
(17) 表 ヘラクレス伝説とイエスならびに異教徒（非キリスト教）の英雄の物語との一致点の項目索引 Table X Concordance of correspondences between the legend of Hêraklês and the stories of Jesus and the pagan historical heroes.....	409
(18) 人間に化身した神か殺される宗教的儀式 The ritual murder of an incarnate God.....	409
(19) ソクラテスの生涯と死 The life and death of Socrates.....	413
(20) ラコニアとガリラヤを結ぶ橋としてのエジプト An Egyptian bridge between Laconia and Galilee.....	418
(21) 言語的伝達手段 A verbal means of conveyance.....	419
(22) 視覚的伝達手段 A visual means of conveyance.....	423

(23) 真理の摂理 The economy of truth.....	433
(b) 解体期文明における個人間の相互関係 The interaction between individuals in disintegrating civilizations.....	437
(1) 解体のリズム The rhythm of disintegrations.....	437
(2) ヘレニック史におけるリズム The rhythm in Hellenic history.....	442
(3) 中国史のリズム The rhythm in Sinic history.....	444
(4) シュメール史におけるリズム The rhythm in Sumeric history.....	445
(5) 正教キリスト教文明本体の歴史におけるリズム The rhythm in the history of the main body of Orthodox Christendom.....	447
(6) ヒンドゥー史のリズム The rhythm in Hindu history.....	448
(7) シリアック史におけるリズム The rhythm in Syriac history.....	449
(8) 日本における極東文明の歴史のリズム The rhythm in the history of the Far Eastern Civilization in Japan.....	451
(9) 極東文明本体の歴史におけるリズム The rhythm in the history of the main body of the Far Eastern Civilization.....	453
(10) バビロニア史におけるリズム The rhythm in Babylonian history.....	455
(11) ロシアにおける正教キリスト教世界の歴史におけるリズム The rhythm in the history of Orthodox Christendom in Russia.....	456
(12) ミノス史における痕跡 Vestiges in Minoan history.....	459
(13) 西欧史における兆候 Symptoms in Western history.....	459
解体を通しての規格化 Standardization through disintegration.....	463
第6章 まとめ.....	465
第3部 諸文明の比較研究の理論.....	468
第1章 要約と理論の性質 それぞれの限界と長所.....	469
第1節 要約の性質.....	469
1 匿名性(anonymity).....	469
2 テキストと要約者とあいだの解釈学的弁証法の非顕在化.....	470
3 原典の執筆過程の痕跡.....	470
第2節 理論の性質.....	470
1 図式化によって切り詰められた短絡的思考.....	470

2 オッカムの剃刀	『歴史の研究』がおびている数字への親近性	471
3	再構築される理論における解釈学的先入見と理論的枠組み	472
第2章	理論構築のための作品	473
第1節	作品の選別	473
第2節	『ヘレニズム』	475
第3節	『図説 歴史の研究』	479
第4節	『人類と母なる大地 物語的世界史』	479
第3章	Comparative study of civilizations の成立と日本における受容	481
第1節	The International Society for the Comparative Study of Civilizations の成立と休眠	482
第2節	アメリカにおける再開と発展	483
第3節	日本の比較文明論	484
第4節	比較文明論と諸文明の比較研究の理論	485
1	比較可能な対象	485
2	核心となる課題	485
3	研究の進め方	487
4	「諸文明の比較研究の理論の再構築」という言表	487
第4章	諸文明の比較研究の理論の枠組み	488
第1節	テーゼの定義	489
第2節	第一アンチノミー 世界は時間的にはじまりをもつか。世界は空間的に無限か	489
第3節	諸文明の比較研究の理論の研究の進め方	490
1	学問的な知による研究の方法	490
2	「実在、the Reality」の概念の登場	491
3	「至福直感、beatific vision」による進め方	492
4	『歴史の研究』のテキストにおける詩の多用の意味の解明	493
5	物質的な世界と精神的な世界	494
第4節	第1アンチノミーに照応する時間のテーゼ 通時態と共時態	495
1	時間の女神 「現在」を斬り殺す女神	495
2	時間と歴史の意図性	496

3 通時態と共時態の概念	497
第5節 第1 アンチノミーに照応する空間のテーゼ 「生物圏、biosphere」	
.....	499
1 「生物圏」	499
2 境界の概念 リーメンとリーメス.....	500
第6節 第2 アンチノミー 世界は単純な部分から成っているか	501
第7節 第3 アンチノミー 自由は認められるか	502
1 方向性.....	503
2 多様性と画一性	504
第8節 第4 アンチノミー 絶対に必然的な存在者はいるのか	505
第5章 諸文明の比較研究の理論のテーゼ	506
第1節 「現象の謎」 諸文明の比較研究が探求している究極的なテーゼ	506
第2節 文明のテーゼ.....	522
1 civilization の概念	522
2 諸文明の哲学的等価性.....	523
3 諸文明の哲学的同時代性.....	525
4 文明を認識する原理 比較研究可能な文明は全過程を終了した文明だけという原	
理	526
5 非国家史観	527
6 文明における個々の人間と社会体の関係性	529
(1) 創造的少数者と支配的少数者	530
(2) 内的プロレタリアート ミメシスの多数者	530
(3) スタシス(階級闘争)の概念	531
(4) 位置の属性としての少数者と、人間集団の属性としての創造性と支配性	531
第3節 挑戦と応戦のテーゼ	533
第4節 時代区分.....	536
1 契機という概念	536
2 第1のカテゴリー 均一の時代と差異の時代	536
(1) 均一の時代 差異性を強調する考古学への懐疑	536
(2) 現生人類単一起源説 均一の時代の概念の、現代科学における復活	537

(3) 文明以前の時代	538
(4) 文明以前の社会と諸文明が混在している時代	538
(5) 大社会の時代	538
3 第2のカテゴリー 文明の世代	539
(1) 文明の世代を画期する契機	540
(2) 文明の世代の概念と単線史観	541
4 第3のカテゴリー 成長時代、動乱時代、世界国家時代	541
5 時代区分の全体	542
第5節 諸文明の具体的な規定	543
1 外的プロレタリアートの概念と遊牧文明の概念のあいだの不整合	543
2 具体的な文明の同定をめぐる議論の性質	544
(1) アメリカ文明という概念の場合	544
(2) アジア・アフリカ大陸における第2世代と第3世代の「文明」概念の曖昧さ	546
(3) 「世界の果て」を意識する意識	548
(4) 第1世代文明 元文明と、その刺激伝播で成立した諸文明	549
(5) 諸文明の比較文明の理論であつかう第3世代の諸文明	550
第6章 時代区分の第3のカテゴリーにおいて導き出されるテーゼ	551
第1節 文明の発生 人種説と環境説の否定	552
第2節 文明の全行程を展開できなかった文明の諸様式	555
1 発育停止文明	556
2 流産した文明と化石文明	556
3 流産した文明としての中世都市国家文明とナポレオンの帝国	557
4 停滞性をおびた文明の概念のまとめ	558
第3節 文明の挫折とその様式	559
1 社会における挫折	560
2 個人の精神における挫折	560
(1) 第1の様式 「漕ぐ手を休める、resting one's oars」という心的状態	561
[1] はかなき自我の偶像化	561

[2] はかなき制度の偶像化の様式.....	562
[3] はかなき技術の偶像化.....	562
(2) 第2の様式 精神的な平衡を喪失していく心的状態としてのコロス・ヒュー ープリス・アテー.....	563
(3) パセイマソス(苦悩によって学ぶ) テキストからの真理請求と至福直感	564
(4) 挫折の様式の図式化によるまとめ.....	565
第4節 解体へ向かう文明におけるリズムのテーゼ.....	567
1 解体のリズムの図式化.....	567
2 解体のリズムの動因.....	568
3 ヘレニック文明のリズム.....	569
4 極東文明日本分枝のリズム.....	570
第5節 解体に向かう文明に生きる人間における「魂の分裂」のテーゼ.....	572
1 魂の分裂と精神の分裂.....	573
2 仮説 生の表出の様式としての魂の分裂の様式.....	576
3 仮説の検証 プラトンの『饗宴』における放縦.....	576
4 仮説の検証 反戒律主義としての自制.....	577
5 仮説の検証 プラトンの『クリトン』、『弁明』、『パイドン』における脱落と殉教	577
6 仮説の検証 エピクロスにおける漂流意識.....	578
7 対立する信念・感性・主義のあいだに解釈学的対話をなすことに無関心な心的状態式	581
8 仮説の検証 漂流意識と罪の意識の場合.....	581
9 仮説の検証 混淆の意識の場合.....	582
10 混淆意識のテーゼの鋭利さ.....	582
11 仮説の検証 統一意識.....	583
12 仮説の検証 復古主義と未来主義.....	585
13 仮説の検証 超脱と変貌の場合.....	587
14 仮説の検証の結果.....	587
第6節 解体に向かう文明における創造性.....	588

1 解体に向かう文明における創造性の画一化	589
2 救世主とその位置づけ.....	591
(1) 救世主の様式.....	591
(2) 救世主の出自.....	593
3 支配的少数者の創造性 世界国家と哲学.....	594
4 内的プロレタリアートの創造性の様式 高等宗教と世界教会	598
(1) 「受難のキリスト」というテキストの『歴史の研究』のテキスト全体における意味	599
(2) イエスにおける疎外性	599
(3) 高等宗教の概念 聖典のテキストとの弁証法的対話.....	600
(4) 生き残っている高等宗教 大乘仏教、ヒンドゥー教、イスラム教、キリスト教.....	601
(5) 世界教会.....	603
(6) 文明世代論における高等宗教の位置づけ.....	604
5 外的プロレタリアートとその創造性の様式 蛮族戦闘集団と英雄叙事詩.....	605
(1) 外的プロレタリアートの概念の再定義 光りの比喻による文明の概念	605
(2) 外的プロレタリアートの視点から見た文明の概念.....	606
(3) 帰依者の離反という概念.....	607
第7節 空白期間 ポスト世界国家のテーゼ.....	608
第8節 文明間の邂逅のテーゼ.....	610
1 同時代の文明の邂逅の諸テーゼの前提.....	611
2 同時代文明の邂逅.....	613
(1) 作用者 (agents) と反作用者 (reagents)	614
(2) 作用者 (agents) の人間性否定の様式	615
(3) 作用者 (agents) による文化と宗教による人間性否定の様式.....	616
(4) 作用者 (agents) による 身体的特徴による人間性否定の様式.....	616
(5) 反作用者 (reagents) の二者択一の選択肢としてのゼロット主義.....	617
(6) 反作用者 (reagents) の二者択一の選択肢としてのヘロデ主義.....	618
(7) ゼロット主義とヘロデ主義の歴史的帰結.....	619
(8) インテリゲンツィア 西欧との邂逅におけるヘロデ主義の産物.....	621

(9) アジアにおける文明邂逅の二つの場 その存在の意味	625
2 異なる時代の文明間の邂逅 亡霊の憑依としてのルネサンス	626
(1) ルネサンスが生起する諸領域.....	626
(2) ネクロマンシー 比喻によるルネサンスの規定	629
第9節 歴史の法則のテーゼ	631
1 『歴史の研究』の第11部、第12部、第13部の位置づけ	631
2 文明論と文明評論の位置づけ	632
まとめ 歴史的理性.....	633
補論 『人類と母なる大地 物語的世界史』	636
文献	645

図表目次

図1 この論文の読み方のガイド	21
図2 『真理と方法』の原典、英語版、日本語版の刊行年代.....	36
図3 解釈学的弁証法の性質	52
図4 二つの解釈学的弁証法	56
図5 解釈学的循環.....	74
図6 「あなた経験」と解釈学的経験の様式.....	83
図7 解釈学的経験の全体	89
図8 第2部のガイド	91
図9 『歴史の研究』の原典と縮刷版、およびそれぞれの日本語版の刊行年代.....	92
図10 A Study of Historyの構成と質量(頁)	94
図11 原典と完訳版の構成の対比	96
図12 『完訳 歴史の研究』の各巻ごとの質量(頁数)	97
図13 原典と対比したサマヴェル版の構成.....	99
図14 原典と対比したIllustratedの構成.....	100
図15 評価レベルの基準	127
図16 完訳版に対するそれぞれの要約(レジюме)の質量	466
図17 図説版「第5部 文明の解体」における図像	466
図18 作品の年代区分.....	478

図 19	研究の二つの進め方	493
図 20	通時態と共時態に対応する二つの研究の進め方	498
図 21	内的プロレタリアートの位置づけ	532
図 22	地域差による時代区分(大区分)	539
図 23	第 24 巻「歴史地図」における文明の世代	540
図 24	文明以前の社会と文明とが混在している時代の時代区分(中区分)	540
図 25	それぞれの文明における時代画期の契機と時代区分	542
図 26	時代区分のカテゴリー、および現代に生きる人間にとって比較可能な領域	542
図 27	第 1 世代と第 2 世代の諸文明(網掛けされた文明の文献史料が駆使されている)	550
図 28	第 3 世代の諸文明(網掛けされた文明の文献史料が駆使されている)	551
図 29	文明の発生と成長を説明する諸説	553
図 30	挑戦と応戦のテーゼの適用例としてのヘレニック文明の発生と成長時代	555
図 31	文明の全行程をへなかつた文明の様式	559
図 32	文明の挫折の様式と、文明の全行程におけるその位置づけ	566
図 33	文明のサイクルの概念図(Braha 2006:8)	567
図 34	『歴史の研究』のテキストをもとにしたブラハによるヘレニック文明のサイク ル	570
図 35	『歴史の研究』のテキストをもとにしたブラハによる極東文明日本分枝のサイ クル	571
図 36	原典における「魂における分裂」の様式	573
図 37	混淆意識ならびにルネサンスと、復古主義と未来主義との差異	586
図 38	復古主義と未来主義の様々な領域における発現の様式	586
図 39	仮説の適用の結果	587
図 40	解体に向かう文明における創造性の様式	588
図 41	成長時代と動乱時代の応戦の差異	591
図 42	救世主の四つの様式とその性質	593
図 43	救世主の出自による救世主の様式	594
図 44	諸文明の世界国家にあらわれる制度など	596
図 45	『歴史の研究』に示された高等宗教の精神世界(SH V :772=15:692)	602

図 46	リーメン、リーメス、および外的プロレタリアートの概念	607
図 47	文明間の遭遇のテーゼの構造.....	611
図 48	優勢文明による劣勢文明に対する人間性否定の様式	615
図 49	反作用者 (reagents) の様式.....	619
図 50	反作用者の三つの反応	623
図 51	二つの「ルネサンス」の概念の違い.....	627
図 52	邂逅の諸テーゼにおける「ルネサンス」の位置づけ.....	628
図 53	「ルネサンス」と他の邂逅との違い.....	628

序論

この論文はなぜ書かなければならなかったのか。それは、筆者が『歴史の研究』(Toynbee 1934-61 = 1969-71)のテキストにおいて、心躍るさまざまな発見をしたからである。それらの発見は、ほんらいであれば、四、五人のゼミで、テキストを前に置いて対話をしながら示すべきであろう。じょうずに運営されるゼミや輪読会では、あたかもテキストから立ちのぼってくるかのようなロゴスがその場をおおい、参加者が発話するロゴスとのあいだで弁証法的な対話が始まるものなのである。参加者の人間的な属性、たとえば、性差とか年齢差とか知的権威などは希薄になり、しかも、もし参加者が、ともすると心に浮かびがちな思いつきに囚われなければ、そうした弁証法的対話は、そのテキストの底にかすかに見えていた主題に向かって進み、やがて定説となっていた解釈の壁をたたき破って新しい解釈をあらわにするものなのである。つまり、そのように弁証法的に『歴史の研究』のテキストを読めば、誰にでもそのような心躍る発見が可能となる。

しかし、ここではそのようなテキストの輪読会に代って学术论文というテキストによって書き示さなければならない。どちらもテキストにかかわる事柄なので、この論文の基礎として、「書かれたものによってのみ、ソーラ・スクリプトゥーラ、[羅]sola scriptura」という考え方と、「弁証法、ディアレクティケ」という進め方とを据えておくことにする。

では、「さまざまな発見」とは、どのような発見なのか。三つに集約してみよう。

従来の『歴史の研究』のテキスト解釈の不適切さ。

その不適切性の明確化は解釈学によって可能となる。

『歴史の研究』の核心部分。

それは「第5部 文明の解体」にあり、なかでも「魂の分裂」の諸テーゼ¹である。従来いわれていた文明の形態論などではない。

「理論」の必要性。

すなわち『歴史の研究』のテキストで言表²されているさまざまなテーゼを理解するためには、従来からある『歴史の研究』縮刷版はまったく不十分であって、それに

¹ 本稿で使う「テーゼ」とは、「真か偽のどちらであるかという真理の担い手となることを目的とし、議論における前提として提案され、証明される途上にある言明」の意味。Oxford English Dictionaryの「an unproved statement put forward as a premise in an argument」参照。

代わる諸文明の比較研究の理論がより適切なのである。そのような理論の存在論的な必要性も解釈学によって明確となる。つまり、理論という「全体」がなければ、個々のテキストという「部分」の理解は不適切になりがちなのである。筆者はこれからその試論を提示するつもりである。その試論が不完全だったとしても、諸文明の比較研究の理論の必要性それ自体は少しも減じることはない。その筆者の手になる理論は、今後の研究者によって彫琢されるべき存在として、学術的な価値を有すると思う。

『歴史の研究』のテキストが語るところに拠れば、日本という独立しつつ 1500 年間以上は存在してきた一つの文明は、いままさに「解体」という諸文明の比較研究の理論に独特な時代区分の最終の段階にあることを示している。それは、いわゆる「文明の衰退」などではまったくない。しかし、われわれは、希有な時代に生きていることになる。そしてそのような経過をたどった文明は決して日本だけではなく、さまざまな文明が同じような経過をたどったことも示してくれる。しかしながら、そのような曇惑的な論題に、たとえば、「日本の前途」とかというような論題にわれわれは惹きつけられないように努めたい。なぜなら、この論文で問題としているのは、『歴史の研究』のテキストで生起していること、つまり作者と読者の希望や意志や予言などの手前で、実際に『歴史の研究』のテキストのなかで起っていることはどのようなことなのかを凝視し、叙述することだからなのである。

では、上に述べたようなテーゼには、あえてこのような学術論文で論ずるほどの価値はあるのだろうか。

学術的な知識のもっとも大きな価値の一つは、いわゆる「真理が我らを自由にする」³ということである。すなわち、われわれを知らず知らずのうちに拘束している言説（ディスクール）を覚醒することにある。『歴史の研究』のテキストにおける「魂の分裂」で論じられている事柄は、まさにその「気づき」を喚起する。つまり、解体に向かったさまざまな文明においては、一つの文明が国家と階級とに分裂すると規定されている。そのような社会的分裂は、個々の人々における「行動の仕方」、「感じ方」、「生の全体」をも、分裂させ

²本稿での「言表」は、「再表現、representation」の意味である。ソシュール系の言語学で言いかえれば、シニフィアン（記号表記）の意味と重なる部分が多い。

³国立国会図書館の入り口に掲げられている銘文。羽仁五郎がドイツ留学中に記憶したそのドイツの図書巻の銘文は、新約聖書の「真理はあなたたちを自由にする、[希]Η ΑΛΗΘΕΙΑ ΕΛΕΥΘΕΡΩΣΕΙ ΥΜΑΣ、ヘー アレータイア エレウテローセイ ヒュマース」(ヨハネによる福音書 8:32) に由来するといわれている。

るのである。それらが極端に分裂したまま、人々のあいだに真の対話ないままに共存するさまざまな様式が示されている。そのような、他者の異なる価値観にほんとうは無関心なままの社会は、表面的には「さまざまな価値観をたがいに認め合う共生の社会」に見えるが、成長へ向かう社会ではない。こうした、われわれが意識に登らせることが困難、かつ不愉快な事柄を諸文明の比較研究の理論は示すことができる。

この論文は三つの部と補論とで構成していく。第1部では、『歴史の研究』という独特な性質を持つテキストを解釈するために解釈学を取り上げ、これを論考する。第2部では、『歴史の研究』のテキストの核心部分である「文明の解体」のテキスト全文の新解釈を示す。第3部では、諸文明の比較研究の理論をしめす。補論は、世界史論の研究者向けに書かれた筆者の手になる学会誌掲載論文である。

なお、第2部は、『歴史の研究』のテキストの新解釈の「実証データ」となるので、いわば特定分野、たとえばトインビー研究者や世界史論研究者向けともいえる。そこで、精神科学一般の研究者は、第2部の半分ほどは読み飛ばしても支障はない。なぜなら、それらは第3部の「理論」に包摂される予定だからである。

以上の読み方を図表化する。

	章題	内容	精神科学 一般の研 究者	特定分野の研究者の例		
				トインビー の研究者	世界史論 の研究者	解釈学の 研究者
第1部	『歴史の研究』のテキストの理解はいかにして可能か	文献解題			○	○
		それ以外の本文	○		○	○
第2部	文明の解体のテキストは、どのような問いに対する答えとして現前しているのか	文献解題 (文体論)	○	○		
		本文	重点項目	○	○	
			それ以外		○	
第3部	諸文明の比較研究の理論	文献解題		○	○	
		それ以外の本文	○	○	○	
補論	『人類と母なる大地	物語的世界史』		○	○	

図 1 この論文の読み方のガイド

第1部 『歴史の研究』の理解はいかにして可能か

『歴史の研究』のテキストは下記のような特徴をおびている⁴。

長大 約 280 万単語 (words)、日本語版で約 860 万字

比喩の多用

詩と聖書の多用 基礎的な観念の一つは『ファウスト』によって表現

原典主義の多用 英訳なしの[希]、[羅]、[独]、[仏]の引用

修辞学的表現の多用

図の多用 73 の歴史地図

引用文献の出典の学術的正確さ

この論文は、このような特徴を有する『歴史の研究』のテキストの新しい解釈の上に築きあげることになる。そこでまず問われなければならないのは、学術的なテキストの解釈と理解がどのようにして起こるのかである。それをカントの「アプリアリな判断はいかにして可能か」(Kant 1783=1977)に準じてあらわせば、「『歴史の研究』テキストの理解はいかにして可能か」と問うことになる。

そのような原理的な問いに答えるためにはどのようにして研究を進めたいのだろうか。われわれは日本語によって研究を遂行していく。つまり、「理解」⁵や「解釈」⁶という明治期以前からある語句を包摂する日本語の学術的言語によって研究していくのである。したがってまず考えられるのは、日本語によってテキストの解釈と理解に何代にもわたって取り組んできて今も継続して考察している人々の業績を渉獵することである。

明治期以前のそうした考察を観察してみると、そのような人々の一つは、宗教者であることを見出す。そのことは、『般若心経』のテキストの解釈書の歴史を見れば、空海から幕末までの950年間のほぼ32世代のあいだに約300種類、明治期から現代までの約150年間のほぼ5世代のあいだで約200種は刊行され(大山 2006)、この10年間だけでも10種

⁴ 文体論的な性質、ならびに文献解題は本稿第2部の冒頭で詳細に論ずる。

⁵ 「理解」という語の初出：トクト編，1345『宋史』「列伝第一百九十二」林光朝。(蒲田・米山 1992：933-4)

⁶ 「解釈」という語の初出：范曄編，433『後漢書』「陳元伝」。(蒲田・米山 1992：1280)

も刊行されていることでも推察できる⁷。しかし、仏教のテキストの解釈を「解釈それ自体」として普遍的に論じた人は、富永仲基しか見あたらない(加藤 1972:7-50)。だが、富永が論じた解釈一般の議論を継承し発展させた後継者は出なかったし、しかも『翁の文』(富永 1738 = 1972:70)や『出定後語』(富永 1745 = 1972:115-8)において、テキスト解釈一般について論じている漢文は、現代のわれわれの学術的言語とはほど遠い。

したがってここでは、現代の学界の通例にしたがって、西欧の作品の日本語訳とそれに触発された考察を渉猟する。すると、約 60 年間、ほぼ 2 世代「解釈それ自体」を普遍的に論じている人々がいることがわかる。その業績、すなわち哲学の領域の中の解釈学を選び取ることにする。

しかし、その前に一つの問題がある。方法論のメタテキストの問題である。すなわち、もし解釈学のテキストだけが「正しい解釈の仕方」を示すのであれば、「正しい解釈の仕方」を知らない人間には、解釈学のテキストを読み取るすべもないことになる。この問題は、因果性に関するジレンマの問題⁸であって、このような論理的なジレンマを論駁するのは容易ではない(中村秀吉 2006)。しかしこの論文の叙述に、より弁証法的な対話性をもたせることで、そのジレンマを実践的に乗越えることができると思う。つまり自然科学的な学術的言語というよりも、日常の対話的言語に深く根ざした、理解の循環構造を前提とするような精神科学的な学術的言語によってである。

そこで本稿では、まず、生きた理解から離れている日本語の学術的言語を俎上に乗せ、いくつかの工夫によって学術的言語という「干し椎茸を水に戻す」⁹。そのような、多少とも生き生きとした学術的言語によらなければ、『歴史の研究』のテキストのより良い解釈の実現は非常に困難になる。そうしなければ、『歴史の研究』のテキストは、このまま忘却の深淵に沈降していくことになる。

第 1 章 この論文の学術的表現

⁷ 10 冊とは、(宮元 2004)(公方 2004)(新井 2005)(玄侑 2006)(松長 2006)(黒崎 2007)(横山 2009)(松原 2009)(佐藤・山中 2010)(幸津 2013)

⁸ すなわち、「X が Y 無しに生じ得ず、Y が X 無しに生じ得ない場合、最初に生じたのはどちらだろうか？」という問題として知られている。

⁹ 組織神学などの慣用句。

そこでこの論文は、ほとんどは通例の学術的用語と文体とで叙述するが、若干の工夫を加えることにする。

日常言語の学術用語

解釈学的レジューム

読む戯曲。ただしこの論文には記載しない。

図、その他

これらの具体的内容は次のようなものである。

第1節 日常言語もまじえた学術用語

日本の学術的言語を日常の対話的言語と比較してみると、用語¹⁰においては翻訳によって造語された体言が多いこと、文体¹¹においては主格(主語)と名詞を核にした統語論(シンタックス)¹²になっている、という二つの違いが目立つ。

学術的言語の用語は、翻訳に際して、権威があり「座りのいい漢字」を組み合わせた2文字や4文字などの漢字の熟語で表現したり、あるいは漢字を使わずにカタカナで表記にしたりするのが、幕末以来約150年間のほぼ5世代の解釈学的な意味における「伝統」である。この論文でもその「伝統」を尊重しつつ、それに加えて、ひらがなを含む日常語の用言を組み合わせた暫定的な学術用語を少数創り、すでに凡例で述べたように必要に応じて鉤括弧「」でくくって表記する。

では、日常語の学術用語の方が、漢字熟語の学術用語よりも、どのような点ですぐれているのであろうか。まずいえることは、日常言語が学術的言語よりも生き生きとしていることである。これは、学術的な議論がしばしば日常言語に言いかえて遂行されていることによって、だれにでも観察できることである。このことは哲学においても、日本語による

¹⁰ terminology の意味として用いる。

¹¹ style の意味として用いる。

¹² 「シンタックス」とも表記される場合がある。この論文での「シンタックス」とは、言語学における文法とほぼ同じ意味で使う。すなわち、自然言語の文を構成する語や形態素が属する統語範疇の別とその統合・配列則である(菊地 2006)。

学問の可能性を原理的に考察した雨宮民雄¹³によって強く主張されている。雨宮は日常言語を「コーラ（地上的質量）¹⁴」から吹き上げてくる「生の現実」（雨宮 2008:3,14-5）と述べている。ひらがなを含む日常語の用言を組み合わせた学術用語が必ずしも「生の現実」になるとは限らないし、学問の卑俗化に傾く危険性はあるが、しかし適切にもちいれば、書き手においてはもちろんのこと、読み手においても、より創造的な思考¹⁵へと導くことが容易になる。

シンタックスについては学界の伝統にしたがう。しかし、日本語の学術的言語のシンタックスには、主語と名詞を中心とした表現形式の正確さと引き替えに、日常言語が担っている創造性を減衰させるという性質をおびていることを、われわれは忘れてはならない。このような近代の学術的言語の消極的な性質については、文学からの批判も参考になる。たとえば、谷崎潤一郎は、すでに80年も前に『中央公論』などに掲載されている…学者の文は外国文の化け物」（谷崎 1934:73-4）であると言明していたのである¹⁶。哲学からは、先にあげた雨宮が、「日本語は舶来と伝統の二層からなる」のであって「口語と文語、共通語と方言のように別物として並立しているわけではなく、一つの文の中に二つの層が同居するという特異なものである。そのためか、日本語研究者たちは誰もそのことに気づいていない」（雨宮 2008:8-9）と、現在の日本語研究を原理的に批判しているのである。雨宮の発見した日本語の二層構造は、学術的言語において、より先鋭的に顕われているように思われる¹⁷。しかし、この「外国文の化け物の日本語」で書かなければ学術論文にならないのが現実である。

¹³ 雨宮は、日本語で哲学を論ずるには「西欧の名詞中心の文法ではなくて、独自の文法で日本語を見直さなければならぬ。日本語には形容詞はなく、その中核は状態詞である」という主旨の理論を展開している

¹⁴ コーラ[希]χώραとは、地上的質量を指す。雨宮の論文での使い方に従って、プラトンが『ティマイオス、[希]Τίμαιος περί φύσεως』で語ったコーラという概念を「地上的質量」という意味に解す。岩波版『ティマイオス』で訳されている「容器」という解釈ではない。（プラトン=1975）

¹⁵ これは、ジョン・サールなどの言語行為論の文脈におけば、「発語内行為(illocutionary act)を生かすため」といえる。

¹⁶ 和辻哲郎とも一高では親交のあった谷崎潤一郎は、「私はよく、中央公論や改造等の一流雑誌に経済学者の論文などが載っているのを見かけますが、ああいうものを読んで理解する読者が何人いるのであろうかと、いつも疑問に打たれます。それもその筈、彼らの文章は読者に外国語の素養のあることを前提として書かれたものでありまして、体裁は日本語でありますけれども、実は外国文の化け物であります。そうして化け物であるだけに、分かなさ加減は外国文以上でありまして、ああいうのこそ悪文の標本というべきであります。実際翻訳文というものは外国語の素養のない者に必要なのでありますが、我が国の翻訳文は、多少とも外国語の素養のない者には分かりにくい。ところが多くの人々はこの事実に気がつかないで、化け物的文章でも立派に用が足せると思っている、考えると実に滑稽であります。」（原文のママ）と述べている。

¹⁷ 筆者の見解では、われわれが日本語の学術的なテキストを読む際には、学術的言語の読み取りを遂行しているのと同時に、解釈学的な弁証法を遂行しながら読み取っている。

それに、学術的言語が日常言語から遊離し干からびている現象は、現代日本語に固有のものではなく、現代の非西欧文明¹⁸の諸国のそれぞれの学術的な言語で見られる普遍的な現象なのである。なぜなら、それらの諸国の学術的言語は、筆者の見解では、西欧の学術的言語との一種のリンガフランカ (lingua franca、トインビー用語としては「混成言語」の意)¹⁹だからである。谷崎の「外国文の化け物」という批判は、リンガフランカに対する違和感が一つの要因なのである²⁰。世界には、現代のギリシアのように、時の政権が変わるたびに法律文や学術書などの言語が「改革」されるような国も存在するのである(SH :62-83 =11: 306-38)²¹。

これらの方法によって作った学術用語を「日常言語の学術用語」と呼ぶことにしたいのであるが、さらに正確に言えば「暫定的な日常語の学術用語」²²となる。なぜなら、日常言語の学術用語はこの論文のなかだけの、いわば予備作業の学術用語とでも呼ぶべきものなのである。その作業が終った段階で、その用語の可否がおのずと明らかになるであり、その結果、伝統的な漢語熟語の学術用語に作りかえたり、そのまま使用し続けたり、と

¹⁸ 諸文明の比較研究の理論の概念。非西欧文明とは、極東文明日本分枝、極東文明本体、ヒンドゥー、イスラム、正教キリスト教文明ロシア分枝の5つの文明を指す。

¹⁹ トインビー用語としての lingua franca というイタリア語は、完訳版では「リンガフランカ」とカタカナ表記されている。学界では「リングワ・フランカ」という表記もある。人類学の西江雅之は、「異言語接触の結果として、文法面で非常に異なった仕組みを持つ2言語以上の接触の結果として形成される。話者はリンガフランカ以外に必ず自分の母語である言語を持つ。すなわち2言語以上の話者である。リンガフランカの表現力は限られたものである。話者は自分が表現したいことのすべてを母語の場合と同じようにリンガフランカで表現することはできない。生活のある面で必要となる補助言語である。接触に関与した複数の言語のうち、簡略化された形ではあるが、ある特定の言語が文法面を受け継ぎ、語彙も多くをその言語に依存するものとなる。しかし、発音面では別の関与言語の音声に近いものとなる(西江 2006)」。筆者の見解では、トインビー用語としての「リンガフランカ」には、ビジン諸語やクレオール諸語に対する西欧のコロニアリズムのような人種差別的な語感(コノテーション)はないように思う。『歴史の研究』では、「リンガフランカは社会的解体の過程の兆候であるところの、感受性の喪失と混淆を好む傾向によって荒れずさんだ精神的土壌において始めて栄えるものなのである」と規定されている(SH :494=10:345)。

²⁰ 本稿の第2部「 :C: :d:6: :Lingue Franche リンガフランカ」参照のこと。

²¹ 『歴史の研究』では、「混淆の意識」の例証の一つとして「現代ギリシア語、[希]エルミカー(ελληνικά)」があげられている。現代ギリシア語は、アテネ地域の民間人の口語「デモティキ(Δημοτική)」と、公文書や文学・神学書等で用いられてきた古典ギリシア語に近い文語(擬古典語)を元にした「カサレヴサ(Καθαρεύουσα)」の間を揺れ動きながら成立してきた。ヴェニゼロス(高名な政治家)の政権(1910から断続的に12年間)は、新憲法にカサレヴサを公用語にすることを記載した。ところが、初等教育については、トリアンダフィリデスという高名な教育者の主宰する教育学会が文法書をデモティキで出版し、民衆口語(アテネ方言)化が公的に行われた。やがて、メタクサス独裁政権の下ではデモティキが正式な国語と制定され、その後の政変で再度カサレヴサに戻された。1964年、パバンドレウ政権はカサレヴサとデモティキをとともに公用語(併用)とした。その後の軍政下ではカサレヴサが公用語に戻された。1974年の民主政回復を経て、カラマンリス政府の下、1976年にデモティキが公用語と定められ今に至る。しかし地方の都市の人々には、アテネ方言とその正書法(つづり)を嫌悪する人も多く、今後もどうなるかわからない。なお、諸文明の比較研究の理論では、現代ギリシアは、もともとは西欧文明に属さない、正教キリスト教文明(本体)の一地方として措定されている。

²² ordinary language terminology の意味。

いう再考が行われるべきである。しかし、それは本稿の主題を超える作業になるので多くの考察はこの予備作業用の学術用語で行う。

第2節 レジюме 解釈学的なレジюмеの試み

日本の学術的慣行における「レジюме」という語の意味は、対象となるテキストの記述的な要約と一般的には理解されており²³、いわば解釈と理解の言表である。実際の作業では、レジюмеの書き手は簡潔さということ強く意識して、対象となるテキストの中から「重要だ」と認識したフレーズを引用したり、他の言葉に置き換えたりして叙述する。ここでは、このような一般的なレジюмеの枠組みを少し変えて、テキストの書き手が発した問いの欄を設ける。すなわち、書き手がどのような問いをたててそのテキストを書いているのかを想定してその「とある問い」も明記することにする。その理由についてはのちほど詳しく論じたいのであるが、解釈学的にテキスト理解を進める際には、問いと答えの間に生じる弁証法的な相互影響関係が必然的に起こるからである。

この論文の第2部において、『歴史の研究』のうち「文明の解体」のテキスト全文を対象として、このようにしてレジюмеをつくる。このような「問いと答えのレジюме」を「解釈学的レジюме」と呼ぶことにする。

なお、このようなレジюмеの作り方については、哲学の戸田山和久も最近になって発表している(戸田山 2012:89)²⁴。しかし筆者の「解釈学的レジюме」は実際の輪読会でほぼ10年かけて試行錯誤しながら解釈学で基礎づけつつ独自に構築してきたものであって、戸田山の影響はまったく受けていない。

第3節 読む戯曲 『歴史の研究』のテキスト全体の言表として

²³この論文では、「レジюме」と「要約」を併用するが、意味は同じとする。「レジюме」という日本の学界で広く流通している語は、フランス語の「要約する」という意味の動詞 *résumer* の過去分詞の名詞用法 *résumé* に由来しているが、もとのフランス語がもっていた「概論・概説書」という意味はほとんどないようである。「概論」という意味では、アメリカの学術用語のサマリー (summary) やアブストラクト (abstract) が流通している。ただし、経営学では、「ハンドアウト(目次のみ)」と「レジюме(要旨)」という使い分けも普及しつつある。

²⁴戸田山はその著書の「第1章キミは論文って何かを知っているか」において、テキストとは著者がどのような問題をたてているか解明するように読むことを主張し、それを大原則としている。

われわれは、テキストのある部分のレジユメをつくるためには、それに先だってテキスト全体の読み通しの遂行が必要なことはたびたび経験していることである。少なくとも、一人の書き手によって叙述された作品については、テキスト全体がいかにも大きくても読み通しという作業は避けて通れない。全体を丁寧に読み通すことは、後述する解釈学でも不可欠とされているのである。

そこで、筆者はまず『歴史の研究』のテキスト全体を読み通すことにしたのである。では、読み通したテキスト全体はどのようにして言表したらいいのか。

筆者がただ「読んだ」というのではまったく不十分なのであって、何らかの形でそれを叙述しなければならない。そこで、「読む戯曲、[独]Lesedrama)」(岩淵 2006)²⁵というかたちで表すことにした。それは、筆者が書き始めてみると4幕28場の作品となり、全幕通しての主人公の「狂言回し」と171人の登場人物が、『歴史の研究』のテキストから読み取ったテーゼを代弁することとなった。このように「読む戯曲」を叙述するという作業においては、登場させた人物たちがひとりで語り出し、ひとりで対話を始め、ひとりで退場するという独特な心的状態に、書き手は陥らされるものなのである。書き手の意思で叙述しているというよりも、むしろ、言葉が次々と浮かんで来て、指がひとりでキーを叩く。このような現象は文学界では知られていることでもあり (Carver 1989 : 37-48)、あるいは脳科学でも論じられていることでもある (Jaynes 1976=2005:32-178)。

戯曲の優れた点は、学術論文とは異なって、作者は「超越者の視点」から書くことは難しいことである。すなわち、「狂言回し」か「観客」のどちらかに「作者の視点」が顕在化されてくる。その理由は、ある登場人物をいったん出してしまうと、その登場人物はあたかも生命をもっているかのように自分で台詞をしゃべり出す。作者でさえも三行か四行先でその登場人物がどのようなことを言い出すのか判らない。しかしそれではまとまりのある戯曲にはならないので、それを収束するために作者の分身としての「狂言回し」、ないしは観客かを登場させる必要がある。しかもここで必要とされる戯曲は、この学術論文の予備作業としての戯曲なので、狂言回しを登場させて収束させることが、なおさら必要になる。その狂言回しの台詞が、すなわち作者の視点なのである。それは、後述する「解釈学的先入見」でもある。

戯曲化のもう一つの優れた点は、言葉それ自体を論じるために、自由な形式で吟味でき

²⁵上演を考慮せず書かれた戯曲を指す。詳しくは、補論2参照。

ることである。このことはすでに文学理論ではロシア・フォルマリズムの詩学において論じられている。バフチンが開拓した文学理論では、文学だけでなく、文化の創生にかかわる構造、あるいは「内在的論理」の解明に取り組んでいる。(Бахтин 1930s=1996)

「読む戯曲」に近似した様式としてはプラトンのすべての作品、あるいはゲーテの『ファウスト』(Goethe 1808, 1833=1958)が有名であるが、日本語でも、たとえば空海の『聾聵指帰』(空海 797=1965)²⁶や石田梅岩の『都鄙問答』(石田 1739=1972: 179-286)に見られるように、長い伝統をもっていたのである。それらのテキストにおいても事象そのものがロゴスの展開として、登場人物たちの口を借りて、ひとりでの語り、自らを表出している。

こうして「読む戯曲」は、「生の現実」から生成してくる生き生きとした日常語による対話によって、「外国文の化け物」のような学術的言語では決して認識できなかったような、あるいは従来の要約やレジユメの作り方では見えなかったような、本質的な論点を見出すことが容易になる。この「解釈学的戯曲」によって筆者は『歴史の研究』のテキストの中核的部分が「魂の分裂」にあることを突き止めたのである。

しかしこの論文には記載しない。戯曲は学術論文ではないし、この論文の指向する論証過程ではあえて示す必要がないからである。しかし、本稿の着想の原点としての資料価値は有するので、別の機会に高覧に供することとする。

第4節 孤独の弁証法

序章で述べたように、テキストに関する問いと答えという本来の意味での弁証法は、数人が集まっておこなうセミナーや輪読会において、われわれは日常観察していることである。弁証法的に運営されていて、しかも参加者が4~5人以下のセミナー²⁷や輪読会では、

²⁶ 『聾聵指帰(ろうこしいき)』は、漢語で書かれてはいるが、しかし日本で書かれた初期の哲学的な叙述の一つ。「読む戯曲」で書かれている、空海24才のとき(797年頃)の作品。その戯曲では、蛭牙公子、兎角公、亀毛先生、虚亡隠士、仮名乞児の五人による対話討論形式で叙述されている。亀毛先生は儒教を支持しているが、虚亡隠士の支持する道教によって批判される。その道教の教えも、仮名乞児が支持する仏教によって論破され、仏教の教えが儒教・道教・仏教の三教の中で最善であることが示されている。筆者の見解では、弁証法的な対話によって、仏教が論理的に称揚されているのである。訳者解説によれば、日本における最初の比較思想であり、思想の主体的実存的な選択を展開した著作であるとされている(加藤 2007)。

²⁷ 「参加者が4~5人以下」とは、たとえばアメリカの大学院の質的指数として制度化されている。すなわちSFR(student-faculty-ratio)が5.0以下ということである。筆者の見解でも、4人以上では、十分な弁証法的な対話が成立しにくい。(Grove 2014)

テキストを巡って様々なコメントが飛び交い、ロゴスがその場を覆うものなのである。そのようにセミナーの意義を認識し、そのように意識的にセミナーを運営したのは、たとえば、一時期のドイツの大学の哲学科や神学科などのセミナー²⁸である(Gadamer1985=1996:41-2, 209-10)。そうしたテキストをめぐる議論を重ねる習慣の源は、おそらくイスラエルの人々が焚火を囲んで聖典の一節を読みあげ、くり返した議論なのであろう²⁹。しかし、『歴史の研究』のテキストを読み通す際に、『歴史の研究』の専門研究者のセミナーを開催したり、あるいは輪読会を頻繁に開いたりすることは実際にはできない。しかも、筆者は『歴史の研究』全体を読み通している研究者を国内では見つけることができなかった。

そこで、解釈学的戯曲とは別に、プラトンに倣った模擬的な対話を予備作業として創作していこうと思う。すなわち、書き手(筆者)の精神のなかに、超自我と自我とが、意識界と前意識界の双方の領域でそれぞれ運動すると想定する³⁰。そして、超自我と自我の対話(問答)を文章化する。しかし、これはあくまで予備作業なのであって、いったん対象となっているテキストが理解されれば、このような「孤独の弁証法」(Paz 1950=

²⁸ セミナー(演習)の真の意味を見て取ったのは1920年代のハイデガーだった。マールブルク大学におけるハイデガーのギリシア語テキストに関する講義は毎朝7時から始まり、学生たちはハイデガーの、問いと答えのセミナーによって知的興奮状態におかれ、講義の後でも朝食を取りながら昼過ぎまで議論をした。程度の差はあっても類似したセミナーはドイツの他の大学の哲学や神学においても行われていた。しかし、1930年代以降は、ナチス政権、その後はドイツ共産党政権、あるいはアメリカ式のマンモス大学化で、こうしたセミナーは形骸と化したようである。ガダマー自身は1950年代になってからも在宅演習([独]Hauskreis)をハイデルベルク大学で制度化しようと努力した。そこでは、ギリシア語古典がテキストとされ、週に1回3時間、数人の後輩を招いて自宅でおこない、ガダマーは教師としてではなく参加者として対話の活性化につとめたとのことである。

²⁹ イスラム法に記載されていて西欧諸語に翻訳された「聖書の民、people of the Book」という語句は、筆者の見解では「輪読会の民、people of the reading circle」というべきである。なぜなら、一つの書物をくり返し読むという読書法は、インド、中国、日本など、他の地域にもあるのだが、イスラエルや現代のアラビア半島の人々の読み方が、それら他の地域の読書と違っていたからである。すなわち、長老崇拜が希薄だったこと。これは砂漠の過酷な生活環境に起因するのであろう。家屋(テント)の非固定的な構造からくる平面性(テントの中の人々は同じ高さの絨毯の上に座る)からくる平等性。すべてのテント内の人々が聖典の解釈をめぐる発言できる機会均等性である。それは、前500年頃のイスラエルの人々がバビロンで創造したシナゴークという教会の起源につながる環境なのである。そのシナゴークは参加者の平等性という点で時代を画期するものだったのである。

³⁰ 臨床心理学で共有されている「精神の構造」の図式にしたがっている。すなわち、精神全体を球体とみなす。その球体を三枚の水平面で区切り、下から約7割の高さまでが無意識(界)、その上の約2割が前意識(界)、その上の約1割が意識(界)とする。球体のなかに、熱を発する重い液体としての情動(イド)があり、その上に暖められた軽い液体としての自我(エゴ)、その上に冷たく最も軽い液体としての超自我がある。情動(イド)は重い液体なのでつねに無意識界にある。自我の大部分は前意識界にあるが、一部は無意識界の沈み込み、一部は意識界に伸びる。超自我の大部分は意識界にあるが、一部は前意識界、さらに一部は無意識界にまで沈み込む。これは図式であって、人間の精神活動すべてを説明できるわけではない。たとえば、普通の車の運転は前意識界で行われているのは確かだが、それが自我によって執行されているとはいえない。この図式の源泉は、フロイドの有名な図式に由来する。

1982:207-26)は不要になるので、この論文には掲載しない。しかしながら、本稿のなかのほとんどの論点の底には、超自我と自我という二人の登場人物による「孤独の弁証法」が横たわっていくことになる。

第5節 図式化 語りかけるような図表と図像

観念を図式化³¹することは学術的に正統的な方法である。『歴史の研究』のテキストでも、独創的な歴史事象の歴史地図が多用され、図表も、図像も使われている。歴史地図のなかには、長期にわたる論考の帰結にさえなっているものもある。

本稿でも筆者が創作した図表を数十枚使う³²。それらの図表は、『歴史の研究』のテキストの諸テーゼを、読者が瞬間的に読み取れるような「語りかけるような図表」とするよう努める。本稿に記載する図表は、その図表の制作以前に非常に多くのスケッチで思考を重ねて制作することになる。スケッチは、テキストで納得できない論点を描くことによってテキストの理解を助ける伝統的な方法であり、隠されていた前提条件をあらわにする優れた方法である。しかし、学術論文では図像そのものに語らせることは学術的厳密さを書くことになるので、この論文でも、概念表現形式や文章表現形式を工夫して、主として「語りかけるような図表」をまじえて表現することに努める。しかしながら、この論文のすべての論点の背後には多くのスケッチを立てかけることになる。

第6節 比喩 その性質と限界

比喩的な表現³³とは、イメージ(心的表象)の言表であり、学術論文でも頻繁に使われる正統的な表現方法である。とはいえ『歴史の研究』のテキストでは比喩があまりにも多用されるので、比喩というものの意味を哲学的に問う必要がある。

比喩は、認識論的には、既存の言語体系のなかではいまだに常識化されていない、したがって名称のない新しい創造的な表象³⁴を言語化する方法なのである。だから、イメージを比喩として言語化することは、新しい概念を作りあげることでもある。このことは、す

³¹ schematization の意。

³² 本稿では、50の図を使う。巻末の図表目次参照。

³³ 修辞学でいう figurative expression の意味である。

³⁴ representation の意味である。

でに哲学の中村雄二郎によって「イメージは感覚印象や感性知覚から観念や概念へと赴く途上にあり、したがって、感性的認識と知的認識との交差路に位置している」(中村 2006)と述べられていて、そこではイメージ・観念・概念がほぼ階梯的に布置されている。そして、イメージと概念とについては、「哲学は普遍的な知を旨とするものとして概念によって考えようとしてきた。しかし概念あるいは純粹観念によって考えることができるだろうか。一時期そのような思考の可能性を主張する人々もいなかったわけではないが、現在では実験心理学の立場からも否定されている」(中村 2006)としている。

しかし、比喩的な表現には、われわれの思考を縛り付ける「比喩の拘束力」³⁵とでも呼びうるような油断のならない性質がある。つまり、比喩は人々の生まれ育った環境世界に結びつく傾向が強いので、ある言語における比喩的表現と、それに対応するとみなされる、異なる言語における訳語の比喩的表現とは、それぞれの言語に固有の生の環境に沿った方向へとわれわれの思考を知らず知らずのうちに導いてしまっ、それぞれ別の事柄を思考させてしてしまうことがある。

たとえば、horizon という語は、一般的にも学術用語でも「地平」、「地平線」と訳されて流通しているが、日本の風土では地平線は観察できないから、それは日本語を話す多くの人々の現実の生の経験ではない。つまり日常語から遊離した語である。一方、horizon は、幕末には「水平」、「水平線」という「地平」とは異なった訳もなされた。これは「翻訳による原意の分裂」とでも呼べる普遍的な現象なのである³⁶。

「水平」は日本の風土ではいくらでも観察できたのであるが日本語の語彙にはなかったのである。しかし、いったん語が与えられると、それは日本語を話す一部の人々、すなわち海事関係者や漁業にたずさわる人々のあいだでは現実の生の経験となったのである。海事用語³⁷としての horizon は、イギリスやアメリカのように海事用語が日常言語に深く浸透している言語を使う人々においては、「水平」や「水平線」のイメージが先に来ることが多いようである。一方、ドイツやフランスなどのような明澄さに欠ける風土で観察される horizon は、筆者の見解では、「地平」というよりも、ほとんどはスカイライン、ないしは稜線なのである。horizon は zenith(天頂)という概念などとともに、西欧の人々にとって

³⁵ 「比喩の拘束力」という表現は、Hans Lipps の *Verbindlichkeit der Sprache*、すなわち『言語の拘束性』という著書名に示唆をうけた筆者の造語である。(Lipps 1977)

³⁶ 「翻訳による原意の分裂」は、後述する「諸文明の比較研究の理論」における「同時大文明の遭遇」のテーゼに包摂される。

³⁷ nautical terms の意味である。

はギリシア語の *ὀπίσθω* から西欧諸語に導入されたと理解されていることが多いようであるが、ギリシアの哲学者たちは、いわゆる「カルディア人の知恵」(Maury 1892=1978: 32,39,54) の用語として、ギリシアから見て東方に起源があると思っていた(中田 2006)。その風土、たとえばトルコやイランによくある塩湖の湖床にわれわれが立ったときに見ることができる「地平」が、地平の原風景なのだ³⁸。すなわち、その明澄な風土においては、人が歩みを進めていくと、徐々に地平の彼方からオアシスなどが見えてくる。徐々に見えてくる前の見えなかったオアシスと我とを隔てていたのは、ただ足もとの大地の延長でしかないという驚き。この驚愕が地平なのである。

つまり、おなじ比喩の語句ないし語であっても、それぞれの言語の共同体における比喩的な語句や語が喚起するイメージは異なる。だから、比喩を観念にまで高める方向に踏み出さないで、あれこれ比喩を変える方向に進むことは、それらの比喩的語句や語がそれぞれの人々の生の環境に拘束されたままになるので、あたらしい思想を展開する上では危険な営為である。このこともすでに中村が、「概念ほどまったく抽象的ではなく、個々人の感受性や経験と結びついている観念(強調は筆者)」が重要になってくるとし、しかし、「ひとがある事物についての観念を抱くとは、その事物についてある知的理解をもつこと、その事物を理解することであって、イメージによってなにかを表象することではない」(中村 2006) と述べている。

本稿でこれから取りかかる『歴史の研究』のテキストとその日本語版には、多様な比喩が登場するのであるが、それがしばしば、このような比喩の拘束性に限界づけられていることを、われわれは意識していくことにする。

第2章 哲学的解釈学の成立と日本における研究

以上のような学術的な表現をもって、われわれは、「理解はいかにして可能か」という課題に取りかかることにする。もし、このような工夫のない従来の「正統的な学術的表現」だけであれば、『歴史の研究』のテキストはこのまま忘却の深淵にさらに沈降していくのは目に見えている。しかし、それだけでは、『歴史の研究』を掬い上げるにはまったく不足なのだ。哲学的な考察と基礎づけなければならない。

³⁸ 筆者の見解では、「地平」は、空気が極度に乾燥していて、しかも広大無辺な塩湖の湖床などを移動するときでなければ見ることができない自然現象である。

そこで、理解それ自体を考察する学問として知られている解釈学を取り上げる。

第1節 解釈学 ギリシアからガダマーまで

解釈学(hermeneutics、[独]Hermeneutik)は哲学の一つの分野であって、テキスト理解の「わざ(テクネー、[希]τέχνη)」としてギリシアで生まれた。哲学を補助する「わざ」として生まれた解釈学は、法解釈学、聖書解釈学などにも分化しつつ、約2400年、ほぼ80世代のち、ドイツの神学者シュライエルマッハーによってより普遍的・総合的に考察され、その3世代あと、つまりディルタイ、ハイデガーの次の世代のハンス＝ゲオルグ・ガダマー³⁹によって、解釈学はそれまでの成果を統合され、ガダマーは解釈学をさらに「世界解釈、[独]Weltdeutung」にまで高めた。世界についての考察は哲学そのものであるが故に、哲学的解釈学とも解釈学的哲学とも称されている。本稿では、テキスト解釈に焦点をあてるので、前者の哲学的解釈学という語と、解釈学という一般的な語とを併用する。

解釈学はガダマーの、1960年刊行の主著『真理と方法』によって注目を集め、徐々に世界的に知られるようになった。しかし日本においては、翻訳事業が比較的順調であったフランスのポール・リクールの解釈学が先行して知られていた(Ricoeur 1970=1978)。リクール以外のフランス系の解釈学の翻訳書としては、フォーコーの『講義集成 主体の解釈学』(Foucault:2001=2004)などがある。

日本における本格的な解釈学の研究は、ハイデガーの『存在と時間』の研究から始まっており、『存在と時間』の訳書は戦前の寺島実仁(Heidegger 1927=1939)から、桑木務(Heidegger 1927=1960-3)など、そして昨年だけでも熊野純彦(Heidegger 1927=2013a)、高田珠樹(Heidegger 1927=2013b)によって次々と新しい翻訳書が刊行されている。それに加えて、ディルタイ全集の翻訳が西村皓、牧野英二らによって2003年から続けられているので(Dilthey 1900年代=2003-)、ディルタイの解釈学もわれわれの視野に直接入りつつあり、今後の解釈学の研究を大きく進展させる可能性をもっている。ディルタイは、テキ

³⁹ Hans-Georg Gadamer(1900～2002)。マールブルクで、薬学(化学)の教授の息子として生まれた。病弱な母を4才のとき亡くしたが、彼自身も病弱で一度も兵役に服さずに済んだ。1920年代は、マールブルク大学で哲学と古典文献学、およびハイデガーに師事して解釈学をまなぶ。その後の約20年間のナチス政権下、およびソ連占領下では、マールブルク大学とライプツヒ大学で哲学教授だった。1949年にヤスパースの後任としてハイデルベルク大学の教授となり、68年まで同地で哲学をおしえた。

ストの解釈だけではなく、他者の表情や身振りの理解を包摂しつつ、さらに歴史的理性についてまでも考察していたのである。

日本独自の解釈学の研究としては、新田義弘の『現象学と解釈学』(新田 2006)、齋藤元紀の『存在の解釈学 「存在と時間」の構造・転回・反復』(齋藤 2012)がある。また、解釈学の哲学史としては塚本正明の『現代の解釈学的哲学 デイルタイおよびそれ以後の新展開』(塚本 1995)もドイツ系といえるであろう。

フランス系の解釈学の日本における研究者としては久米博がおり、それ以降では文学や史学のテキストの解釈などを示した松澤和宏らの『テキストの解釈学』(松澤 2012)がある。またクーン、クワイン、ウィトゲンシュタインを軸にした野家啓一の『科学の解釈学』はユニークな研究である(野家 2013)。解説書としては、丸山高司の『ガダマー 地平の融合』(丸山 1997)と、ジョージア・ウォンキーの『ガダマーの世界 解釈学の射程』(Warnke 1987=2000)がある。

このような学界におけるさまざまな研究から、1950年代までの哲学の成果を解釈学の視点から取りまとめて、その上で現代的な課題にも答えようと試みているという評価が定まっているのがガダマーなのである。そこでガダマーの『真理と方法』をとりあげることにする。さらに、『真理と方法』をより良く理解するために、ガダマーが77歳の時に刊行した『ガダマー自伝 哲学修業時代』も参考にする。

第2節 『真理と方法』の文献解題

もともとの『真理と方法』は次のように三つの部で構成されていた。

- 第1部 芸術的な経験を手がかりとした真理問題の展開
- 第2部 真理への問いを精神科学における理解へと拡張する
- 第3部 言語を導きの糸とした解釈学の存在論的な展開⁴⁰

⁴⁰英訳ではそれぞれ「The question of truth as it emerges in the experience of art」、「The extension of the question of the truth to understand in the human sciences」、「The ontological shift of hermeneutics guided by language」。

ガダマーは1960年、60才のときに刊行した初版を、その後25年間にわたって加筆修正をほどこし、最後の改訂第5版では補論(英訳では supplement と appendix)を追加して4部構成とした。もっとも、こまかい変更はあるが論旨は大きくは変わっていない。

日本語版は原典第4版(1974)の第1部が1986年に、第2部が2008年に、第3部が2012年11月に刊行された。すべて原典第4版を底本としているが翻訳者は異なる。すなわち、翻訳事業は原典の初版の刊行後26年たってから着手され、そこからさらに26年間、あわせて52年間もかけて完訳されたことになる。翻訳者が2世代にわたるためなのか、原典の同一語句や語の解釈が変化しているのが興味深い⁴¹。

英語版は原典第2版を底本にして1975年に三つの部すべてを網羅した単行本が刊行され、さらに原典第5版にあたるガダマー全集を底本にして、1989年に改訂版が刊行された。ドイツ語の全集には、単行本の第4版の『真理と方法』を加筆修正した通称「第5版」が、やはり『真理と方法』と称して掲載されているが、前述のように両者のあいだには細かい点ではあっても内容に違いがあるので、紛らわしい。

刊行	原典	英語版		日本語版			
		底本		底本		訳者	あとがき
1960	初版						
1963	第2版						
1968	第3版						
1974	第4版	第2版	完訳				
1985-6	第5版			第4版	第1部のみ	轡田収ほか3名	轡田収
1989		第5版	完訳				
2008				第4版	第2部のみ	巻田悦郎	巻田悦郎
2012				第4版+第5版補論	第3部と補論	三浦國泰ほか2名	轡田収

図2 『真理と方法』の原典、英語版、日本語版の刊行年代

この論文の引用はおもに日本語版によったが、第3部の日本語版が本稿執筆時にはなかったことと、原典最終版と日本語版との間にずれがあったため、精読はすべて英語版でおこなった。そのため、引用の一部には筆者の修正を加えた部分があり、それは脚注に記す。

1985年に刊行された『ガダマー自伝 哲学修業時代』は、日本語版(1996年)と英語版(1985年)とを併用した。

⁴¹ たとえば、原典の Mitte, Vermittlung, Mediation の使い分けと、それらに対応する日本語版における「中間」、「媒体」、「媒介」、「橋渡し」。英訳では medium、middle、ground。

両方の著書で使われている、いわゆる「ガダマー用語」、「ハイデガー用語」、「ヘーゲル用語」、「カント用語」については、すでに凡例に記したように鉤括弧「」で表示し、一部の用語には初出に限り英訳もつけた。日本語版、ないし英語版にそれらの「用語」の原語が記載されているものについては、初出に限り[独]、[希]、[羅]と記して、それぞれドイツ語、ギリシア語、ラテン語も併記した。むろん、これらの原語と訳語の併記は、翻訳における意味のずれを読者に対して明示するためであって、学術的に正統な叙述方法であることは論を待たない。

第3節 レスプブリカ・リテラルム 解釈学の議論を執行している場(トポス)

最初に、ガダマーが哲学的な考察と議論とを進めている「場」がどのようなものかを問うておこう。言い換えれば、ガダマーが当然としていて、しかし、われわれにとっては当然ではない前提があるのではないかと。

ここで使う「場」とは、アリストテレスが『トピカ』において「トポス、[希]τόπος)」という語であらわした多様の概念のうち、主として「弁論の主題に適した論証(エンテュメーマ、[希] ἐνθύμημα)⁴²を探し出す場」(アリストテレス=1970:343-4)という意味として本稿では使い、「場(トポス)」と表記する。

では、ガダマーが当然としていたのはどのような場(トポス)なのであろうか。それは、ガダマーが「人が何と言おうがレスプブリカ・リテラルムは存在する」(Gadamer1985=1996:148)と断言し、トインビーもピエール・ベールという人物の業績として間接的に述べている(Toynbee1976:538,540,541=1979 :348,351, 353)、「レスプブリカ・リテラルム」ではないだろうか。

レスプブリカ・リテラルムとは、いわゆる疑似ラテン語(dog Latin)の一つで、*respublica litterarum* とも、*respublica literaria* とも綴られるようになって(Goodman 1996:17)、ピエール・ベールというユニークな人物(赤木 2006)⁴³によって意識的に確立

⁴² 日本語版では、「論証(エンテュメーマ、[希] ἐνθύμημα)」と表記されている。英語版では、*demonstration* と訳されている。日本語のデモンストレーションには、示威運動、デモ(行進)、あるいは実演、実演説明、実演、宣伝という意味内容が強い。おそらく英語の *demonstration* の本来の意味である、「与えられた命題が真である理由を明らかにすること」が適切なのだろう。日本語の「論証」もまさにその意味である。

⁴³ Pierre Bayle(1647-1706)はフランスの思想家。フランスにおける新教徒迫害にたいし良心の自由と宗教的寛容を訴えた寛容思想の先駆者。1684年、学界の消息、新刊書の抜粋と書評などを集めた月刊誌『文芸

された理想なのである。その理想とは学問的な手紙の交換による学者間のネットワークなのであり、その理想が確立されてから現代までは約 300 年、ほぼ 10 世代たつ。現代の西欧史の学界においては、ピエール・ベールの業績については評価がわかれているけれども (Porter 2001=2004:23-4)、それはベールの宗教的な背景についての論争なのであって、世界史上における画期性、つまり、「共通する学術言語とそのテキスト(手紙や論文)による、自由で対等な対話を指向する開かれた目に見えない共和国」を指向する理想を確立したという評価は、筆者の見解では、揺らぐことはないと思う。なぜなら、西欧以外の文明においては、ベールのような人物は出てこなかったようだからである。そこで本稿では、「レスプブリカ・リテラルム(学術文書の共和国)」、ないしは単に「レスプブリカ・リテラルム」と表記して、これから使っていくことにする。

なお、レスプブリカ・リテラルムはガダマーだけではなく、トインビーにとっても歴史研究の場(トポス)である。このことは本稿第 2 部の冒頭でも論ずる。

しかし、むろん、西欧以外にも学術文書共同体はあり、たとえば「日本語の学術文書共同体」と呼びうるものも存在していたのである。しかしその共同体は、富永仲基が言い切ったように「只物をかくすのがそのくせなり」(富永 1738=1972:70)という性質をつねに帯びていたのである。すなわち、テキストを門外不出としたり秘伝としたりする閉鎖性を積極的に評価してきたため、公開して議論する場(トポス)を目指すという理想が成り立たなかったのである。そのうえ、封建的な身分、年齢、性差、ならびに知的権威などに対する従属性を十分に克服できなかったので、いわば、「学術文書の封建国家」とでも呼べるような「学術文書の共同体」だったのである。言いかえれば、ベールのようにテキストを公開して議論する場(トポス)を確保することそれ自体を理想として明文化したり、あるいは、その理想の実現を阻害する者や思想を批判する人間、たとえば、カール・ポPPERのように「開かれた社会」に対する「その敵」(Popper 1945=[1963]1980:169-95)を批判したりする人が登場したりする場(トポス)がそもそもなかったといえる。

とはいえ、「日本語学術文書の封建国家」は、筆者の見解では、遅くとも鎌倉時代の慈円が『愚管抄』を執筆した時代(慈円 1221=1971)、あるいはそのあとの五山文化の時代には成立していて、それから約 600 年間、ほぼ 20 世代以上は連綿と存続していたのである⁴⁴。

共和国便り』(Nouvelles de la république des lettres) 1684-1687 年を刊行したすぐれたジャーナリストであったとされている(赤木 2006)。

⁴⁴ むろん、他の学術文書共同体もある。たとえば、中国語、サンスクリット語、ヘブライ語、パフラビ・ペルシア語など。

そうして幕末から現代にかけて徐々に開かれた学術文書の「共和国」へと変貌している過程にあるのであろう。他の文明の例では、ヘレニック文明における「アッティカ・ギリシア語とコイナー・ギリシア語の学術文書共同体」は、プラトンの著書が写本され始めた前350年頃から、アレクサンドリアの図書館がキリスト教の司教テオフィロスによって389年に焼き払われるまでの(金沢 2006)、少なくとも800年間は存続していたといえるのであり、このことは『歴史の研究』のテキストでも語られている。

いずれにしても、われわれに必要なのは、開かれた学術文書共同体でも閉ざされた学術文書共同体でも、どちらも、世代を超えて何百年も継続しているという視点を確保しておくことである。すなわち、同世代のテキストだけではなく、何十世代も前のテキストとの「対話」を真摯に遂行することは、どちらの学術文書共同体においてもその本来の姿なのである。このことは現代においても真であり、それは、ドイツを始めとする現代の西欧の哲学が、プラトンとアリストテレスのテキストとの弁証法的な「対話」の積み重ねを抜きにしては成立し得ないことでもあきらかである。したがって、ある学術文書共同体で継承されてきたテキストを、単に「古くさいから」という理由だけで否定的にあつかうことは、その学術文書共同体の基礎を破壊することになるのである。

第3章 哲学的解釈学の諸テーゼ

『真理と方法』のテキストにおいては、哲学的解釈学のさまざまなテーゼがそれぞれのテーゼごとに一カ所で集中的に語られている訳ではない。三つの部で、くり返し取り上げられて、異なった視点から論じられているのである。本稿では、それらのテーゼの中から、『歴史の研究』のテキストの解釈と理解に資すると筆者が判断したものを選択して詳しく述べることにする。哲学的解釈学の全容を網羅的に説明することも、あるいは、特定のテーゼだけを哲学的に深く論ずることも、本稿の主旨にそぐわないからである。

第1節 ディアレクティク

「弁証法」という日本語が多くの人々に使われるようになっていたのは、あきらかにマルクス主義の影響である。しかし『真理と方法』のテキストでは、マルクスが依拠したヘーゲル、ならびにヘーゲルが依拠したプラトンの弁証法を中心にして語られている。

ガダマーもヘーゲルもためらうことなく約 2400 年、ほぼ 80 世代以上も前のプラトンのテキストに向かっていく。

.....このようなわけで、解釈学的現象の解明のために問いとの関係を前景⁴⁵に出す場合にも、プラトンを引き合いに出すことが可能なのである。プラトン自身において解釈学的現象がある仕方ですでに現れていたということを考えると、ますますそれは正当だと言わなければならない。.....プラトンの対話篇を読むと、.....プラトンがロゴス（言語）の弱み、特に書かれたロゴスの弱みを、プラトン独特の仕方に対話を創作することによって克服しようとした、ということもわかる。

ディアローグという文学形式は言語と概念とを、対話の根源的な運動に差し戻す。言葉はそれによって、独断的な誤用から守られるのである。.....

だが、問いと答えの関係としての対話の根源性は、哲学的方法としてのヘーゲルの弁証法のような、とても極端な場合にもなお、現れている。思想の規定性の全体を展開することがヘーゲル論理学の目標であったが、これはいわば、近代的『方法 Methode』という壮大なモノローグのなかに、対話者たちがその都度実現する意味の連続性を包括する試みである。』（Gadamer [1960]1974=2008 :569-70）、（強調は筆者）

上記引用の「対話者たちがその都度実現する意味の連続性」とは、「問いと答え」の繰り返しということなのである。

1 弁証法の哲学的基礎付け

では、弁証法はその哲学的正統性をどのようにして基礎づけているのか。しかし、その前に、なぜそのような問いが重要になるのかを再確認しておこう。

それは、弁証法は論理学からたえず批判され、しかも形式を重んずる論理学の批判に対しては、完全には反駁できなかったからなのである。さらに、カントによって「論理学一般と弁証法⁴⁶とは区別され...悟性論理を超経験的な物自体界にまで推及しようとする、人

⁴⁵ 英語訳では foreground、原典では[独]Vordergrund である。

⁴⁶ カントの場合の Dialektik は「弁証論」とも訳されている訳本がある。ヘーゲルが解釈学的に意味をつけた「弁証法」としての Dialektik と区別するためである。

問理性にとって必然的ではあるが所詮は「仮象の論理学 にすぎないもの」(広松 2006)と位置づけられたからである。『真理と方法』では次のように論じている。

そのような論証の外見上の正当性は、とりわけ、プラトンがその内的空虚さを示した古代ソフィストの論証を見ればわかる。……空虚な論法一般の原型は、知らないことを問うことがそもそもできるのか、というソフィストの問いである。(Gadamer [1960]1974=2008 :535)

この「まったく知らないことを問うことができるのか」という古くてしかも原理的な「問い」は、西欧のレスプーブリカ・リテラールムでは、ガダマーがそうしているように、現代の哲学者でも真剣に議論されている課題なのである。なぜなのだろうか。

西欧のレスプーブリカ・リテラールムには、知識には必ず真なる知識があり、真なる知識は必ずその根拠があり、したがって、すべての知識はその根拠づけの連関をたどって究極の根拠にたどり着くはずだという炎のような情熱がその根底にあるからではないだろうか。この西欧に独特の「体系化への知的情熱」は、哲学の木田元も「ドイツ観念論の時代に Wissenschaft(学)という言葉、しかももっぱら単数形のこの言葉が愛用されたが、それはこの言葉が Wissen(知)に集合を示す後綴 schaft が付されており、組織化された知つまり 体系知 を指すのに好都合だったからである。この時代には、哲学はいっさいの断片的な知識を一つの体系知に組織する Wissenschaft であるべきだと考えられていたのである。近代のこうした考え方の背後には、人間の知識を織りなす観念 idea は、神の知性のうちにあって同時的全体として必然的に関連し合っている観念に分与しており、したがって人間が知性を正しく働かせるならば、人間には継起的にしか与えられない諸観念も矛盾なく一つの全体に結びつけられるはずだという神学思想がひそんでいる。しかも、そうした知識の可能的全体は、神の観念にもとづいて創造された世界の存在を完全におおいうるはずなのである。人間のもつ諸能力のうち、特に知にこうした特権性を認めるところに、西洋哲学の特質がある」と述べていることでもある。(木田 2006) (強調は筆者)

そのような体系化への知的情熱が、約 2400 年前のプラトンの『第七書簡』⁴⁷を引用しつつプラトンのソフィストの問いに対する答えから議論を出発させるのである。

⁴⁷ 『第七書簡』の第1章は「……そういうわけでわたしは、初めのうちこそ、公共の実際活動へのあふれる意欲で胸いっぱいでありましたのに、そういうことどもに思いをいたし、ものがごと支離滅裂に引きまわされ

……プラトンはまた、言説の真に哲学的な使用をソフィスト的な使用から区別する論法上有効な基準が存在しないことを、はっきりと見てとった者でもあった。特に、彼は第七書簡で、あるテーゼが形式的に反証可能であるからといって、そのテーゼが真理でないとは限らないことを示した……。

……そこでは（プラトンにおいては典型的なことであるが）、より優れた論法を用いた解決によってではなく、魂が肉体に先立って存在したという神話を引き合いに出すことによって退けられている……。

ところでソフィストの論証に対してプラトンが神話を用いて行なった反論は、どれほど納得がいくものだとしても、近代的な思考の持ち主を満足させるものではない。ヘーゲルは哲学を神話によって基礎づけたりしない……。

……ヘーゲルは理性の弁証法をそのように、理性の全面的自己媒介として練り上げることによって、プラトンがソフィスト的と呼ぶ論証の形式主義に対してよりも優位に立った⁴⁸。それゆえ、ヘーゲルの弁証法は彼が「外的反省」と呼んだ悟性の空虚な論証に対して、プラトンが描いたソクラテスにおとらず攻撃的である。この理由から、ヘーゲルとの対決は解釈学的問題にとって、決定的な意義をもつ。というのも、ヘーゲルの精神哲学は歴史と現在の全面的媒介を主張するからである。この哲学のテーマは反省の形式主義ではなく、われわれもまた依拠しなければならないテーマである。（Gadamer [1960]1974=2008 :535-6）、（Gadamer [1960]1986=Eng. trans.

1989 :352）、（強調は筆者）

プラトンはその哲学の基礎を神話によって基礎づけざるを得ず、ヘーゲルの時代になってやっと哲学が理性によって基礎づけられたのである。その基礎づけが弁証法なのであり、弁証法とは、現在という時間と過去という時間との橋渡しとされているのである。すなわ

ているありさまを見るにおよんでは、とうとう眩暈（めまい）を覚えざるをえなくなったのです。それでわたしは、まさにそういうことどもについてはもちろん、国制全体についても、どうすれば改善しうるであろうかと検討するのをやめたりはしなかったものの、しかし実際行動に出ることについては、好機を期して、ずっと控えているよりほかなかったのです。そして、現今の国家という国家を見て、それがことごとく悪政下におかれている事実を否応（いやおう）なく認識させられる - というのは、法の現状は、どの国にとっても、驚くべき大がかりな対策と、あわせて好運をもってしなくては、もはやとうてい治癒されようもないほどになっていたからですが - とともに、国事も、個人生活も、およそその正しいありようというもの、哲学からでなくては見定められるものでないと、正しい意味での哲学をたたえながら、言明せざるをえなくなったのでした」という悲痛な書き出しで始まっている。（プラトン=1966-9:17-8）

⁴⁸ 修正：「よりも」を追加。

ち、時間は哲学的な思考にも作用する。したがって、「AはAである」という命題も偽となる。なぜならいまこの瞬間に「Aは」という主語を読み取った瞬間のAは、次の瞬間に読み取る述語の「Aである」とは、異なる時間に属することになるからである。

引き続き『真理と方法』のテキストを追ってみると、ガダマーは、自身がヘーゲルを批判する前に、ヘーゲルを批判した先行研究を吟味し、そこから出発しようとしていることがわかる。すなわち、フンボルト⁴⁹と、シュライエルマッハー⁵⁰の業績を次のように述べる。

彼ら⁵¹がどれほど、個性や、理解が乗り越えるべき異質さの壁を強調したのだとしても、最終的には単に、ある無限の意識のなかで理解は完成し、無限の意識に個性の思想は基礎づけられていたのである。理解の奇跡が可能になるのは、すべての個性が絶対的なものに汎神論的⁵²に含み込まれることによってである。このように、ここでもまた、存在と知は絶対的なもののうちで浸透し合っているのである。ヘーゲルの絶対的弁証法において観念論は思弁として完成したが、この観念論に対して、シュライエルマッハーやフンボルトのカント主義は自立的な体系的主張たりえていない。ヘーゲルに向けられた反省哲学批判は、彼らにも当てはまるのである。(Gadamer [1960]1974=2008 :530)、(強調は筆者)

ここでいわれている「無限の意識」とは、「無限という時間のない世界は、カントの論証によって実体ではないとされていたのであるが、それにもかかわらず、そのような実体のな

⁴⁹ Friedrich Wilhelm Christian Karl Ferdinand Freiherr von Humboldt(1767- 1835)は、フンボルト大学(ベルリン大学)の創設者。外交官・政治家・貴族。余暇はすべて言語の研究にささげた。バスク語、インド諸語の文法を研究し、ギリシア語の翻訳をしたほか、アメリカ大陸の諸言語についての数多くの論文や文献が死後に残されている。言語類型論の先駆者の一人で、言語哲学では後の時代に大きな影響を与えており、言語はエネルギー(活動)であって、エルゴン(作品)ではないという言葉は、いたるところに引用されている。また、現実是非形態的で、それぞれの言語がおのおの違った形で現実を取り入れるという、現実把握の手段としての言語という考えを発表し、これはソシュールを通じて構造主義の基本的言語理解の中に入り込んでいる(千野 2006)。『真理と方法』でも引用は多い。

⁵⁰ Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher(1768 - 1834)は「シュライエルマッハー(世界大百科)」とも「シュライーマッハー(岩波哲学・思想事典)」とも表記されている。現ポーランド西南部のヴロツワフ生まれのドイツ人のプロテスタント神学者。「近代神学の祖」ともいわれている。解釈学でも非常に重要でもある。その解釈学は心理主義的であるが、従来の聖書解釈学や法解釈学を超えた解釈の一般的な理論を応用した。「解釈学の祖」ともされた(久野昭 1989)。『真理と方法』でも引用は多い。

⁵¹ フンボルトとシュライエルマッハーを指す。

⁵² ここでいわれている「汎神論」とは、「人々によって共有されている」、あるいは「客観的」という意味に近いであろう。

いことを真とみなす意識」という意味なのである。言いかえれば、意識にも時間は作用するのであるから、シュライエルマッハーもフンボルトも、『純粹理性批判』の第一アンチノミー（Kant 1724-1804=1961:中 105-14）を批判したことにはなっていないのである。

『真理と方法』のテキストでは、ヘーゲルがどのようにしてカントの第一アンチノミーを乗り越えたかにまで遡る。

（筆者注：ヘーゲルによる）カントの物自体⁵³に対する……よく知られた批判は、このことを明確に示してくれる。カントは理性に批判的な限界を設けたが、これによってカテゴリーの適用は可能な経験の対象に限定され、現象の根底にある物自体は原理的に認識不可能なものと宣言された。これに対してヘーゲルは弁証法的論法により、理性はこの限界づけを通して現象を物自体から区別することにより、この区別を実際には理性自身の区別であることを証明した、と反駁した。……

ヘーゲルによると、理性は自らにこの限界を設けることにより、自身の限界に達するのではなく、むしろ、まったく自由になる。というのも、それは理性が限界をすでに踏み越えていることを意味するからである。限界を限界たらしめているものは、それどころかいつも同時に、その限界づけられているものが限界線をはさんで接しているものを含み込んでいる。限界が自らを解消することによってしか存在し得ないというのが、限界の弁証法である。だから、その現れに対してそれ自体で存在する物自体は、ただわれわれにとってこそそれ自体で存在するのである。限界の弁証法において一般的に示されたことは、意識にとっては次のような経験において特殊化される。すなわち、この経験では、意識から区別された自体存在（[独]Ansichsein）は意識自身の他者であり、この他者は自己として知られたときはじめて、つまり、完成された絶対的自己意識において自己自身を知るとき、はじめて、その真のあり方が知られる。（Gadamer [1960]1974=2008 :532-3）、（強調は筆者）

『真理と方法』のテキストでは、このようなヘーゲルのカント批判を、批判したうえで、次のように語っている。

⁵³ [独]Ding an sich。

「シュライアーマッハーもフンボルトも実際には、自分たちの立場を最後まで考え抜かなかった。(Gadamer [1960]1974=2008 :530)

『真理と方法』のテキスト自身の出発点は、カントを批判したヘーゲルと、ヘーゲルを批判したシュライエルマッハーとフンボルトを批判にあるのである。では、ガダマーはどのようにして、解釈学の祖であるシュライエルマッハーを乗り越えようとしたのだろうか。

2 反省 西欧における反省の表象

その問いの答えを追跡する前に、ここで、われわれは、ヘーゲルからの引用に出てくる「外的反省」と「反省の形式主義」における「反省」という語について、調べてみた方がよさそうである。なぜなら、「反省」という語は、『真理と方法』では少なくとも22箇所が使われているのであるが、それらの使い方を観察すると、日本語の「反省」の使い方とは異なるからである。すなわち、『真理と方法』における「反省(reflection、[独] Reflexion)」とは、テキストと読み手とのあいだの関係性をさし、日本語の「反省」という語がもっている悔恨とか懺悔のような意味内容はない。

そこで、ここで「反省」という語の、日本語学術文書共同体における変遷の歴史をたどってみると、reflection という語は幕末・明治期に、科学や技術の学界では「反射」と訳され、かたや哲学界では徳川時代以前から使われていた「反省」という語があてはめられたのである(井上・有賀 [1881] 1884:106)。つまり、ここで「翻訳による原意の分裂」が生起していたのである。しかしもとの「反省」という語がもっていた仏教的な悔恨とか懺悔という意味が強すぎて(反省会本部 1887=1975)、その悔恨や懺悔という語感(コノテーション)を覆い隠すことができなかつたようである⁵⁴。一方、西欧における「反省(reflection)」は、「反射」という意味内容との深い関係をいまだに維持しており、そこから鏡に映るということ、自己とその鏡像との関係を今でもイメージさせている。この反省と鏡像との関係については、哲学の山口祐弘によっても、鏡像と反省哲学⁵⁵との密接な関係

⁵⁴反省という語の明治期以前の使い方はよくわからない。記録に残る初出は1871年の新聞紙上である。江戸時代には、朱子学と仏教界で使われていた。明治時代になると、『中央公論』の前身となった『反省会雑誌』という龍谷大学の仏教関係者によって刊行された雑誌の題名にもなった。

⁵⁵反省哲学([独]Reflexionsphilosophie)とは、「ヘーゲルが近代哲学、とりわけカント、ヤコービ、フィヒテの哲学にかんして、かれらが『反省』の立場、すなわち有限な人間の立場に照らして世界を規定するに止まり、

を論じられている (山口 2010:267-8, 268,399)。『真理と方法』ではそのイメージを次のように叙述している。

……ここで思弁的とは、鏡による反射を意味している。鏡に映るとは絶えざる交替である⁵⁶。なにかが他のあるものに、たとえば、湖⁵⁷に城が映っているということは、湖が城の像を投げ返しているのである。鏡像とは観察者という媒体⁵⁸を通じて、光景そのものと本質的に結びついている。鏡像はそれ自体の存在をもたない。それは 見かけ Erscheinung のようなものであって、光景そのものではないが、光景そのものを鏡像として見えさせるのである。それは、重複している⁵⁹ようであるが、その実一つの存在にすぎない。反射⁶⁰がはらむ真の神秘は、まさにイメージの実体のなさ⁶¹、純粹な再現の浮遊性にある⁶²。(Gadamer [1960]1974=2012 :799-800)、(Gadamer [1960]1986= Eng.trans.1989: 465-6)

上記の引用のように、この城・鏡像・我(われ)の三者の関係は、西欧のレスプーブリカ・リテラールムでは繰り返し議論されてきた哲学的な諷諭(allegory)なのである。すなわち、城が実体(substance)、湖面の鏡像が客体(object)、対岸で眺めている我が認識の主体(subject)である、というように。

3 解釈学的弁証法のイメージ 湖畔の城と湖面の鏡像

絶対者を把握し得なかった点を批判して名づけたものだが、のちにはヘーゲルの思弁的立場そのものがヘーゲル批判者によって反省哲学として捉えられた(久保 1998:1299r)」のである。なお、先の引用にあった「外的反省」とは「ヘーゲルにおいて、……反省は対立に固執する『外的反省』だけではなく、自ら他者となりかつ他者において自己を帰還する『自己内反省』という積極的な意味を持つようにもなる(久保 1998:1299r)。つまり「対立に固執する」ことは、「主観を世界から切り離しその対立に固執するという意味を持つ。それゆえ、主観と世界を主観の側から再統一しようとしても、両者の対立を残してしまい、真の統一(絶対者)を彼岸に止めざるを得なくなる(久保 1998:1230l)」とされているのである。

⁵⁶ 英語版からの直訳では「反射されるとは、一つの事物が他のものに恒常的に代用されることになる。」

⁵⁷ 修正。日本語版では「池。」

⁵⁸ 修正。日本語版では「中間。」

⁵⁹ 修正。日本語版では「倍になっている。」

⁶⁰ 修正。日本語版では「反映。」

⁶¹ 修正。日本語版では「像のつかみがたさ。」

⁶² 英語版からの直訳では「心の目の面前で空中に停止しているまったくの再現性なのである。」

われわれは、これで「反省」や「思弁」と「弁証法」との関係性についての展望を拓けることができたので、ふたたび、『真理と方法』ではシュライエルマッハーをどのようにして乗越えたのか、という問いに戻ることにする。

『真理と方法』には、プラトン描くところのソクラテスの「ディアレクティケ」がほんらいもっていた生き生きとした性質を際立たせ、それによって乗越えをはかることが叙述されている。そしてそれが、解釈学的弁証法なのである。

もしヘーゲルが抽象的な思想規定性を解凍して生氣を与えるという課題を自らに課すならば、それは《論理を言語の遂行様式のなかへと、概念を問いと答えの言葉が意味する力のなかへと、溶かし込んで戻す》ということの意味する それは弁証法（対話術）の本来のあり方を想起させるものであった。その想起はみごとであったが、依然として成功していない。ヘーゲルの弁証法は、真の対話においてその都度徐々に熟してくるものを、先走って実行しようとした思考のモノローグである。（Gadamer [1960]1974=2008 :571）、（強調は筆者）

ここで引用したテキストを、前述の、湖畔の城・湖面の鏡像・対岸の我の哲学的な諷諭 (allegory) で言い換えてみると、どのようになるのだろうか。

「言葉」は「光」に喩えることができる。湖畔の城と湖面の鏡像との対話を対岸から眺めている我（われ）が、その対話に巻き込まれることになる。なぜなら、『真理と方法』で徹底的に追求され凝視されているのは、城や鏡像や我ではなくて、観ることを可能にしている光だからである。そのことは、湖畔の城の情景を、薄灰色の雲に覆われた曇天のもとにおけばすぐにわかる。その天候のもとでは、ギリシアのきらめく陽光のもとにあるプラトンの洞窟の比喩とはちがって、光源である太陽を見ることはできない。曇天の空全体が光源なのだから。光が薄灰色の雲に覆われた空から降り注いでいるからこそ、城も湖面の鏡像を観ることが可能になる。同様に、言葉があるからこそ対話が可能になる。光は我にも降り注ぐ。同様に、言語も我に降り注ぐ。いや、降り注ぐというよりも「会話の言葉」⁶³

⁶³ 発話 (utterance) と同意義として使う。

は我を「追い立てる、[独]nachstellen」⁶⁴。我はもはや対岸で安穩としていられない。超越的⁶⁵な絶対者、あるいは神の視点は成り立たないのである。

この諷喩(allegory)が的外れでないことは、次のテキストでもわかる。

.....光りは、じつに、それが照らしているものの明るさばかりでなく、他のものを見えるようにすることによって、それ自身が見えようになるのであり、しかも、他のものを見えるようにする以外では、見えるようにはならないのである。すでに古代の思想は、光のこうした反射の仕組みを特筆していたのであり、それに対応して、近代の哲学において決定的な役割を演ずることになる反省(reflexion)概念も、もともとは光学の領域に属するのである。(Gadamer [1960]1974=2012 :823)

4 解釈学的弁証法概念 「答え」の性質による概念規定

概念であらわすと、解釈学的弁証法はどのような概念となるのか。それは、『真理と方法』の全編で、少しずつ観点を変えながら言いあらわされているので、そこから解釈学的弁証法の性質を読み取ってみる。

(1) 方向性

読み取りの作業において最初に目につくのが「方向感覚、[独] Richtungssinn」である。

問いは本質的に、意味([独]Sinn)をもつ。ただし、意味とは方向感覚([独]Richtungssinn)である。答えは、それが有意味で理にかなったものであるためには、ある方向に従って出されなければならないが、問いの意味とはその方向のことである。問いによって、問われたものは、ある特定の観点へと置き移される。問いが起きることによって、問われていること存在がいわば破り開かれる。この破り開かれた存在を展開するロゴスは、その限りでいつもすでに、答えである。このロゴス

⁶⁴ 「追い立てる」とは、ハイデガー用語の訳語である。

⁶⁵ ここでの「超越的」とは絶対者を指す。すなわち、カントが『純粋理性批判』の第3アンチノミーで定義されたような、自然科学的因果律から超越した者の意味として使う。

はそれ自身、問いの意味 (Sinn) のなかでこそ意味 (Sinn) をもつ。(Gadamer [1960]1974=2008 :560-1)

このように「問いかけて、その方向へ答える」という弁証法は、やがてそれまで当然と見なされていた暗黙の前提に亀裂を作るのである。その裂け目から、それまで隠蔽されていた事柄が見えてくるのである。

すべての思考において、事柄に核心が現れるのは、ただ事柄に即した一貫性の追求によってのみなのである。思考の力だけを抛りどころとし、自明の直感や見解を受入れなければ、事柄そのものが力をもってくる。(Gadamer [1960]1974=2012 :798)
(強調は筆者)

(2) 開放性

上に引用した「思考の力だけを抛りどころとする」ということは、哲学的解釈学にとっては決定的な言明である。それはどのような事柄なのだろうか。

事柄を解明しつつ語るには、まず事柄を問いによって破り開くことが必要なのである。(Gadamer [1960]1974=2008 :561)

このような「まず問いによって」ということを、『真理と方法』では、問いの「先行性、[独]Vorgängigkeit」と呼ばれている(Gadamer [1960]1974=2008 :501)。この「問いの先行性」について特に次のように述べられている。

それゆえ、対話術 ([独]Dialektik) は問いと答えの交替として、あるいはもっとうまく言えば、あらゆる知が問いを経由することとして、遂行される……。

……問うということは未決定の状態におく ([独]ins Offene stellen) ということである。問われた事柄の未決性は、答えが定まっていないところにある。問われた事柄は確認され決定されるまでは、まだ宙に浮いているはずである。このように、問われた事柄をその疑わしさについて未決定の状態においておくことに、問いの意味

がある。問われた事柄は宙ぶらりんの状態におかれて、賛成論と反対論の釣り合いが保たれるようではなければならない。……問いはどれも、このような宙ぶらりんの状態を経て、未解決の問いとなることにより、はじめてその意味を完成させる。真の問いはどれも、このような未決性 (Offenheit) を要求する。(Gadamer [1960]1974=2008 : 501)、(強調は筆者)

ここで際立たされている「問いの未決性」が、そのまま「問いの先行性」のすべてをあらわすのではないが、しかし、真の問いはその未決性にあるとは驚くべき事ではないだろうか。回答よりも問題の方が重要であり、しかも答えが定まっていないということにこそ価値があるというのだから。このようなことは、実社会では「優柔不断な」とか、学術の世界では「課題をなで回しているだけ」とかいうラベルを貼ることが多い。しかし、そうしたラベルは、このような解釈学的な真理を見えなくしていたのである。

もしこの未決性が欠けているならば、問いは基本的に、真の意味をもたない見せかけの問いである。そのような問いとしてわれわれは、たとえば教育上の問いや、あるいは修辞学的な問いを知っている。教育上の問いのもつ独特の困難と逆説は、真に問う者がいないというところにある。修辞学的な問いには本当に問う者だけでなく、本当に問われている者も存在しない。(Gadamer [1960]1974=2008 :562)、(強調は筆者)

(3) 出来事性

このような教育上の問いの対照とされている「真の問い」には、それを発せられた時点では「答え」は存在し得ないし、予想し得ない。

われわれは、対話を 行なう führen という言い方はする。しかし、対話が本来のものになるほど、対話を行う者は、対話を遂行(Führung)しているという意志は稀薄である。つまり、本来の対話は、われわれが行なおうと心に決めたようなものではけっしてない。むしろもっと正しい対話に巻き込まれるとまではいわないでも、思わぬうちに対話をしているのが普通である。対話では、ひとつの言葉を発すると、それが

次の言葉を生み出し、対話がさまざまな方向に向かいながら進行し、それなりに終わるといえるのは一種の遂行であるかも知れないが、この種の遂行では、対話をしている者は能動的に対話を遂行しているというよりは、むしろ動かされていっているのである。対話においてなにが「飛び出してくる」かは、対話を始めてみなければわからない。意思が通じたり、しなかったりすることは、われわれの身に生じた出来事のようなものである。それゆえ、対話がうまくいったとか、まったく運がわるかったなどと言えるのである。こうしたことからわかるのであるが、対話にはそれ独自の精神があり、また、対話において用いられる言葉は、そのなかにそれ独自の真理をそなえている。つまり、そうした言葉はこれから存在するものを 明るみに出し、出現させるのである。(Gadamer [1960]1974=2012 :679)、(強調は筆者)

つまり、人間は「問い」を自由に操ることはできないことになる。言いかえると、「問い」は、人間には制御できない。そのことを『真理と方法』においては、[独]Geschehen と呼ばれ、英訳では events、日本語訳では「出来事」と言表されている。Geschehen は、ハイデガー用語としては、日本語では「生起」、英語では events と訳されており、「自己の本来的な実現可能性を投企しつつ、受け継がれてきた遺産の中から実現可能性をつかみ取って、自己の伝承にすること。つまり反復することである」(丸山 1998:1725r)。⁶⁶

しかし『真理と方法』における「出来事」という語については、少なくとも 32 個所で叙述されているのであるが、その使い方を観察すると、「出来事」を「人間には帰属し得ない」という普遍的な帰結へと導こうとしているように読み取れるのであって、ハイデガー用語そのままではない。そこで、この論文では、われわれは、「生起」に包摂される「出来事」を「問い」との関係に限定していくことにする。そして、それを「問いの出来事性」と呼んで、問いは人間には制御不可能な出来事であり、言語が作りだしている、という「問いの出来事性」の視点を確保しておくにとどめる。⁶⁷

(4)「未決の問いで終わる一貫した方向への問いと答えの連鎖の循環」

⁶⁶英米系哲学の用語である event も「出来事」という訳語があてはめられ、ドイツ語では Ereignis に対応している(服部 1998:1116r)。

⁶⁷ これは先に引用されていたフンボルトが唱えた「言語有機体説」を彷彿とされるような視点でもある。

ここまでの作業によって、われわれにも哲学的解釈学の弁証法の性質がわかってきた。すなわち「未決の問いで終わる一貫した方向への問いと答えの連鎖の循環」となる。これを「語りかけるような図表」にしてみると次のようになる。

		性質		
		方向性	未決性	出来事性
『真理と方法』日本版の表記	解釈学的弁証法	方向性	未決性	出来事性
日常言語の学術用語による表記	未決の問いで終わる、一貫した方向への問いと答えの連鎖	問いの方向性	答えの未決性	問いのできこと性

図3 解釈学的弁証法の性質

第2節 テキストにおける解釈学的弁証法

図3は解釈学的弁証法の一般概念の性質であって、現実には話者のあいだで発話(utterance)される問いと答えの性質である。しかし、『真理と方法』は、発話されている問いと答えの弁証法だけを考察しているのではないし、われわれが求めているのも発話される弁証法の性質ではない。

1 テキストの優位性 プラトンの詩人追放論を手がかりにして

このような性質をもっている解釈学的弁証法の一般概念が、テキストにかかわるとき、どのように展開されていくのだろうか。

そもそもすべての書かれたもの⁶⁸は、それ自体が話し言葉⁶⁹へと呼び起こさせられることを要求しており、しかも、意味の自律性を求めるこの請求⁷⁰は、作者⁷¹自身による朗読、たとえば詩人の自作朗読でさえ、われわれが本来理解すべきものから逸脱して

⁶⁸修正。日本語版は「文字」。

⁶⁹修正。日本語版は「言語的」。

⁷⁰修正。日本語版は「要求」。

⁷¹修正。日本語版は「著者」。

そこに別のものを聞き取ろうとすれば、疑わしいものが入ってくる。テキストの真の意味を伝えることが重要なのであるから、テキスト⁷²の解釈は、そこでの解釈に従うという規範のもとにおかれている。プラトンの対話術が提起している要求はじつにこのことである。すなわち、ロゴスそのものを優先することに努め、対話の実際の相手はしばしば背後に押しやられてもよいというのである。それどころか、文書のもつ特別の弱点は、生きた発話に比べ補助の必要性が高まる点にあるが、それを裏返して見れば、文書は理解の弁証法的な課題を一層明らかに浮かび上がらせるのである。対話の場合と同様、ここで、理解は語られたことの意味をできるだけ明確にしようと努めなければならない。つまりテキストのなかで語られていることは、それに付着しているすべての偶発的な要素から切り離され、その理念性が完全に捉えられなければならない。そこで始めてテキストの意味が生きてくる。従って文字による固定化は、そこで語られている意味を語り手から完全に切り離してしまうからこそ、理解する読者のなかに「真理請求」⁷³の弁護人を生み出す。読者はまさにこのようにして、語りかけられて自らが理解しているものの妥当性を経験しているのである。読者が理解したことは、つねに他者の見解以上のものであり、真理でありうるものである。こうしたものこそ、語られたことが語り手から切り離され、文字によって与えられた永続性によって明らかになってくることである。したがって、すでに述べたように、読むことに不慣れた人間は、書かれたものはすべて保証付きの記録文書のように思うので、書いてあることが嘘かも知れないといった疑念がまったく湧かないのは、それなりに深い解釈学的な理由があるわけである。(Gadamer [1960]1974=2012 :695-6)、(Gadamer [1960]1986=Eng.trans.1989:394)

一般的には、感性によって重きを置いて観賞されるものであると思われる詩でさえも「超感性的認識の対象として観賞されるべき」であり、しかも、その詩の作者の生の声で聴くよりも、テキストとして目で見ることの方がよい観賞ということになる⁷⁴。つまり、鑑賞者は、書かれたテキストを読むだけの方が、詩人の顔立ちとか一挙手一投足に気をと

⁷²修正。日本語版は「テキスト」。以下、テキストについては同様に修正。

⁷³修正。日本語版は「真理要求」。

⁷⁴このことは、句会での作者本人の詠唱や、1960年代に流行したポエトリー・リーディングが高く評価されているのとは対照的である。

られることなく、詩それ自体に鑑賞者の感性が集中できる可能性が大きくなるということなのである。

しかし、だからといって、書かれた詩それ自体が、詩人の朗読よりも優れていると『真理と方法』では主張されているわけではない。問題にされているのは、書かれたものと鑑賞者とのあいだに「発話しない弁証法」、すなわち「未決の問いで終わる、一貫した方向への問いと答え」が生起しているかどうか、である。このことは次の引用でほのめかされている。

文字に対するプラトンの批判は、当時のアテナイにおいて詩や哲学の伝承が文書化されつつあったという事実がそこに告知されているという観点からも、再度評価されてしかるべきではないであろうか。プラトンの対話篇を読むと、ソフィストの弁論で行なわれてきたテキストの『解釈』、特に教授目的の詩の解釈は、プラトンの反発をあえて呼ぶようなものであった、ということがわかる。(Gadamer [1960]1974=2008 : 569)

上に引用した「読むことに不慣れな人間は、書かれたものはすべて保証付きの記録文書のように思いこむ」という例は、前400年代のアテナイで起っていたことなのであり、それはプラトンの『国家』における詩人追放論を念頭に置いている⁷⁵。そして、プラトンの

⁷⁵ この類推が妥当であるとして、われわれが注意しなければならないのは、プラトンが糾弾した詩人は、われわれが理解しているような「詩人」ではなかったことである。当時の「詩人」は『イーリアス』と『オデュッセイア』の朗詠(recite)によって人々を魅了し、アテナイの人口のおおよそ8割を占める人々はそのホメロスの詩歌を暗唱し、そして人々の思考を拘束していたのである(Havelock 1963=1997:197-227)。しかし、『真理と方法』における「文字に対するプラトンの批判」とは、そうした人々ではなくて、アテナイの人口の2割弱の市民（選挙権と従軍義務を有する有産階級成人男性）における「文書崇拜」ということになる。そうしたアテナイ市民の青年男子に対する教育はソフィストが有料で担っていたのであるが、その教育によって、青年たちは、読み書きはできるようにはなるが、しかし、大部分の青年たちは、プラトンのように自分でテキストを書き、テキストと対話しながら新しい概念を構築するような段階には達しないうちに実社会に出てしまう。その大部分の青年たちを教育しているソフィストの「テキストの解釈、特に教授目的の詩の解釈」が「プラトンの反発をあえて呼ぶようなものであった、ということがわかる」という意味なのである。

当時のアテネは、ギリシア人が「フェニキア文字」と呼んだ音素文字に母音を加えた文字体系のおかげで、識字率が、人類がいまだかつて経験したことのないほど劇的に上昇したのではある。しかしそれでも「読むことに不慣れな人」は多かったのである。プラトンは、人類史上もっとも早く「文字で書かれた言語によって思考する人々」が大量に（といっても数千人であろうが）出現した時代に生きていたのである。すなわち、「意識の誕生」した時代の人間なのである(Jaynes 1976=2005)。このような観点で、プラトンの『国家』を論じることはこの論文の範囲を超えることであるが、アテナイの人口の8割を占める人々の思考を拘束していたようなホメロスの詩歌に該当するものは、現代では姿を変えて、テレビやビデオゲームとして、多くの人々の頭脳を支配しているのである。

文書崇拜批判を援用しつつ、『真理と方法』は、解釈学的弁証法というものはテキストと読み手とのあいだにも生じうるという結論を導いているのである。言いかえれば、解釈学的弁証法は発話される対話だけではなく、テキストと読み手とのあいだでも起るのであり、しかもそれが「もっとも純粋な弁証法」となってきたのである。

2 テキストにおける二つの解釈学的弁証法 テキストの表層と低層

さらに、『真理と方法』のテキストからは、そのような解釈学的弁証法が、テキスト自体の内部でも生起していることが示唆されている。すなわち、われわれが通常テキストとみなしているテキストは、作者がたてた 明示的であれ非明示的あれ、とある問いに対する答えなのである。言いかえれば、テキストの表層の下には、作者がたてた問いが存在するのである。したがって、ここには二つの種類の解釈学的弁証法が存在することになる。

読者と表層のテキストとのあいだで生起する解釈学的弁証法

表層のテキストと、底層に隠されている作者の問いとの解釈学的弁証法

これを図式化すると次のようになる。

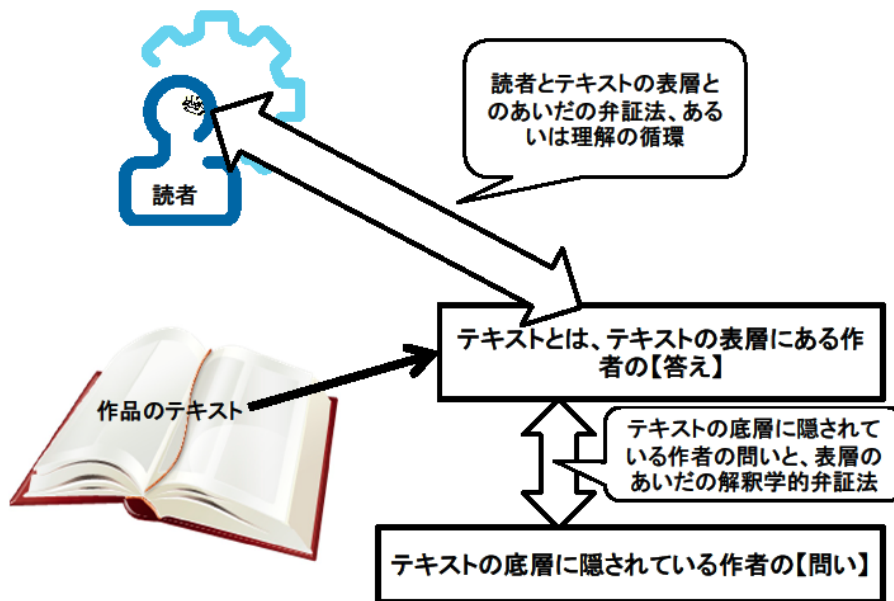


図4 二つの解釈学的弁証法

3 真理請求 レクチオ・ディヴィナを手がかりにその概念を把握する

では、読者とテキストとのあいだの解釈学的弁証法はどのような読書においても起こることなのだろうか。たとえば、一心不乱に読書を遂行すればすべてのテキストで生起する起る現象なのか。あるいは、読書にはそのような遂行の様式もあるのだ、と告げているだけなのであろうか。

もし、読書の進め方のなかにはそうした解釈学的弁証法が生じる進め方もある、というだけであれば、それは単なる知識に留まることは明らかである。

たとえば、西洋中世史の研究者には周知の「聖なる読書、レクチオ・ディヴィナ、[羅] *lectio divina*」⁷⁶は、研究者にとっては単なる知識、ないしは研究の対象なのである。研究者の知

⁷⁶ レクチオ・ディヴィナは、西欧中世からの修道院における修養方法。アンブロシウス(339ころ-397)が始めたとされているが、史料的にはベネディクトゥス(480ころ-550ころ)による共住制修道院の規則で定められたとみなされている。「聖なる読書」には4段階あり、小声を出して読む。静かに瞑想する。神に祈る。よく考える。現代でも、カトリック教会、ギリシア正教など宗派を問わず全世界のキリスト教会で行われている。『真理と方法』で説かれている「テキストとの対話」がレクチオ・ディヴィナに沿っていることは、「レスプーブリカ・リテラルム」では「すぐにわかる」ことなのであろう。

識としての「聖なる読書」と、今でも修道士たちによって修道院⁷⁷で執り行われている「聖なる読書」とは、明らかにまったく違う（来住 2007:8）。修道士にとってそれは知識ではない。すなわち、テキストを小声で読み、静かに瞑想し、祈り、ふたたびテキストからの問いかけについて深く考えるような読書とは、読書の方法でもノウハウでもないのである。このような聖書の読み方は「祈りそのもの」であり、かつ信者が「神について何かを知ることでもない」（来住 2007:6）⁷⁸。つまり知識欲に駆られた読書ではないのである。西欧の神学では、そのような「聖なる読書」を牛や羊の反芻（rumination）に喩えているが、日本の神学では、それを「茶器を手で持ち上げて触って観賞する」ように、聖書のテキストの「言葉を一つ一つ触るように読む」（来住 2007:11）と、言いあらわしている宗教者もあり、さらに、「（聖書のテキストは）キリストの身体そのものである」（来住 2007:15）とまで比喩されているのである⁷⁹。

『真理と方法』で語られていることも同様に単なる知識でもノウハウでもない。われわれも、『真理と方法』から「テキストは『未決の問いで終わる、一貫した方向への問いと答えの連鎖』になるように読め」という「呼びかけ」を感じているのである。つまり、テキストがそのようにわれわれをして「読ませている」のである。言いかえれば、テキストの「読み方」ではなくて「読ませ方」がその「呼びかけ」なのである。その「呼びかけ」が、前に引用したテキストにある「理解する読者のなかに真理請求」というセンテンスのなかの、「真理請求」である。

すなわち、「真理請求」とは「テキストが、テキスト自身の意味内容が真理であると申し立てること」であり、先に引用した「意味の自律性を求めるこの請求」とは「テキストは、そのテキストの作者とは切り離して、テキストだけで自立的な意味をもつ」という意味なのである。

このようなことから、われわれは極力、『真理と方法』のテキストが語るのとは、
「『歴史の研究』のテキストが述べているのとは」と言表して、「ガダマーが語る」とか「トインビーが述べている」という表現は使わないようにする。

⁷⁷ 日本でも、少なくとも函館のトラピストの修道院では行われている。

⁷⁸ このような聖典の読み方を含めて、キリスト教の大部分の「伝統」は、『歴史の研究』においては、バビロン捕囚以降のユダヤ教に起源を持つことが論証されており、そのことは本稿第2部でも紹介する。

⁷⁹ 仏教においても、レクチオ・ディヴィナに相当するテキストの読み方はあるというのが、筆者の見解である。すなわち、禅宗の諸派のなかでも、臨済宗の諸派は、公案を念頭において行う座禅を指す概念として「看話禅（かなぜん、かんわぜん）」という語があり、『臨済録』、『碧巖録』、『無門関』のテキストにおけるブツダの伝承、祖師の語録、座禅する弟子と師との対話、經典の語句、民間説話などに「問い」をたてて瞑想するのがそれである。このような看話禅は、ひたすら座ることを際立たせる宗洞宗とは、異なる。

4 真理請求が生起するテキスト

では、真理請求という概念はどのようにして成立したのであろうか。

請求(Anspruch)という語は……キルケゴールによって提起された神学上の反省をわれわれは弁証法的神学と呼んでいるが、そこで、この請求という概念が……神学的に説明できるようにしたのは偶然ではない。(Gadamer [1960]1974=1986 :182)

この「請求」という語は『真理と方法』では少なくとも14箇所に出てくる。その考え方は、ガダマー自身とその研究者によって「真理請求、claim of truth、[独]Wahrheitsanspruch」と名付けられて哲学的解釈学の重要な概念となる。

では、「真理請求」はすべてのテキストに備わっているのだろうか。つまり読み手が意識的に遂行しなくてもすべてのテキストから「真理請求」の呼びかけが生じてくるのだろうか。論点を先取りしていえば、否とはいえない。しかし、まず『真理と方法』から読み取れることは、「真理請求」はすべてのテキストに備わっているのではなくて、聖書、ならびに古典(classic)からのみに生じるということである。すなわちレスプーブリカ・リテラルムで継承されてきたラテン語、ギリシア語、ヘブライ語で書かれた聖書、ならびにギリシア語で書かれたプラトンとアリストテレスの多くの作品のことと、われわれは推定せざるを得ない。たとえば、次のように書かれている個所がある。

理解と解釈の技法論は、神学と文献学というふたつの道で、似たような動機から発展してきた。すなわち、神学的解釈学は、ディルタイがみごとに示したように、トリエント公会議派⁸⁰の神学者たちからの攻撃および、伝統を不可欠とする彼らの主張に対して、プロテスタントが自分たちの聖書理解を弁護しようとしたところから生まれた。他方、文献学的解釈学は、古典古代の文学を再発見しようという人文主義の要求

⁸⁰ 1545-63年、北イタリアのトレント(ドイツ語名トリエント)で開かれた第19回世界教会会議。1520年代から教会改革のために教会会議開催の必要が叫ばれていたが、キリスト教社会内外の政治的対立で開催がおくれ、教皇パウルス3世(在位1534-49)の努力によって実現したもの。プロテスタントの主張に対してローマ・カトリックの教義を明らかにし、またカトリック教会の改革を具体化する重要な教令を決定したことにこの会議の意義がある。(沢田 2006)

のための道具として生じてきた。どちらの道でも再発見が問題だったのであり、しかも再発見されたのは、まったく知られていなかったものではなく、その意味が異質で近づきたいものとなっていたものなのである。つまり、古典文学は教養の素材としてはつねに身近にあったのだが、完全にキリスト教世界に同化されてしまっていた。そして聖書も同じように、たえず教会で読まれてきた聖なる書物ではあったが、その理解に関しては、教会の教義的伝統に制約されており、宗教改革者たちの確信によればその真義が覆い隠されていた。古典文学と聖書というこのふたつの伝承（Überlieferung）はともに外国語であり、ラテン中世の普遍的な学術言語[ラテン語]ではなかった。だから、その起源にまで遡って伝承に到達し研究するには、ギリシア語およびヘブライ語の習得とラテン語の鍛錬とが必要であった。解釈学が要求したのは、このふたつの伝承領域において、つまり、人文主義の文学に対しても聖書に対しても、テキストの根源的な意味を技法にのっとった手法によって解明することであった。したがって、ルターとメランヒトンによって人文主義的伝統が宗教改革の動機と結びつけられたことは、決定的な重要性をもつことになった。

聖書解釈の前提となるのは近代の精神科学的解釈学の前史として考慮の対象となる限りでは宗教改革の聖書原理である。ルターの立場は、《聖書はそれ自身の解釈者である sui ipsius interpretes》というものである。すなわち聖書を正しく理解するには伝統は不要であり、… 文書の文面は一義的な、それ自身から突き止められるべき意味、すなわち、字義通りの意味（sensus literalis）をもっている。（Gadamer [1960]1974=2008 :294-5）

ここで書かれていることは、われわれが先に例としてあげた「聖なる読書（レクチオ・ディヴィナ）」に関連していることである⁸¹。上記に加えてさらに、プラトンとアリストテレスの作品がほぼ完全に継承されてきたのは偶然ではなくて、手書き写本にたずさわるそれぞれの世代の人々の選別をくぐり抜けて生き残るだけの「真理請求」が、それぞれの作品に備わっていたからなのであると、『真理と方法』のテキストで語られている個所もある（Gadamer [1960]1974=1986 :236）。

⁸¹ 『真理と方法』では「聖なる読書（レクチオ・ディヴィナ）[羅] Lectio Divina」という語句は使われていない。しかし、アウグスティヌスが聖書解釈の姿勢にしたという「書かれたものによってのみ、[羅]sola scriptura」という箴言は引用されている（Gadamer [1960]1974=1986 :xv）。そのアウグスティヌスこそ、「聖なる読書」をその修道院規則に定めたベネディクトゥスが、模範とした人なのである。

つまり、聖書、プラトン、アリストテレスだけが「古典」であるとは言明されていないのではあるが、しかしこの三者は、「古典」の概念が指し示す実体なのである。さらに、「古典」の概念には、そうした具体的な作品ばかりではなくて、そうした「真理請求」を生じさせるような「読書の進め方」も包摂されている。したがって、「真理請求」を引き起こすような「聖なる読書」は、われわれが身近に観察できるような、単に「読みふける」とか「読書に打ち込む」、あるいは「読書三昧」、「面白くて引きずり込まれる」などということとはまったく違う、ということなる。

5 古典の概念を拡張する

とはいえ、どうして『真理と方法』には、「真理請求」と「古典」の概念を、より普遍的な概念へと拡張するような叙述がないのだろうか。『真理と方法』は、狭い視野の思考の産物なのであろうか。おそらくその通りである。つまり、『真理と方法』のテキストの想定読者(imaging reader)、あるいはもともとの読者(original reader)⁸²は、西欧のレスプーブリカ・リテラルムに属する人々であるのは明らかである。

第3節 哲学的解釈学の課題

しかし、それ以外にも、考察の対象を拡大しない理由を、われわれは見取れる。すなわち、「古典」の概念に限らず、『真理と方法』では、一つ概念に狙いを定め始めると、容易に考察の対象を拡張したりはしないのである。たとえば、先に引用した「シュライエルマッハーもフンボルトも実際には、自分たちの立場を最後まで考え抜かなかった(強調は筆者)」という叙述である。これ以外にも『真理と方法』には、そのような考え方が、いろいろな表現を借りて出てくる。

私は原理的に⁸³方法を考察しているのではなく、どのようなものであるかを叙述しているのです。……

⁸² Imaging reader も original reader も、文学理論における読者論(reader-response theory)の用語を借用した。

⁸³ 修正。日本語版は「基本的には」。

.....たとえば、あなたがモムゼン⁸⁴の古典的な研究をお読みになれば、それがいつの時代⁸⁵でしか書けないかは、すぐにおわかりになるでしょう。歴史学的方法の巨匠でさえ、自分の時代、自分の社会的な環境、国民としての立場に基づく偏見から、まったく自由ではあり得ないのです。それはそもそも欠点でしょうか？そうであるにしても、私が哲学の課題とみなしているのは、なにを行えば、かならずこうした欠点が生じるかという理由を熟考することです。言いかえれば、私が唯一の学問的とみなしているのは、それがなにかを確認することであって、あるべきことや、あっては欲しいことから出発するの⁸⁶ではありません。この意味で、私の試論は近代科学の方法概念（限定づきの正統性⁸⁷ではありますが）を超えてたえず起っていることを、原理的普遍性において考えることです。(Gadamer [1960]1974=2012 :863)、(Gadamer [1960]1986=Eng.trans. 1989:512)⁸⁸、(強調は原典)

「それが何か確認すること」から出発するべきであるという言明を、『真理と方法』の第2版への序論でも、われわれは見出すことができる。

要するに問題となっているのは、われわれが何をしているかということでもなければ、われわれが何をすべきであるかということでもなく、われわれの意志や行為を越えて、実際にわれわれに起きていることはどのようなことであるのかという点なのである。(Gadamer [1960]1974=1986 :ix-x)、(強調は筆者)

このような、「われわれの意志や行為を越えて、実際にわれわれに起きていることはどのようなことであるのかという点を原理的普遍性において最後まで考えること」が最優先されていることが、ここで明らかになってきた。そこでこれを、「真理請求と古典の概念とを、より普遍的な概念として拡張しなかったのはなぜか」という問いに対する答えの一つと、

⁸⁴ Mommsen, T. (1817–1903)。1800年代ドイツを代表する学者。法律学、碑文学、言語学、古銭学、歴史学に不朽の業績を残したとされている。ライプツヒなどの大学教授を経て1861年ベルリン大学古代史教授。さらに、プロイセン議会議員、ドイツ帝国議会議員となる。1902年ノーベル文学賞を受ける。

⁸⁵修正。日本語版は「いつでしか」。

⁸⁶修正。日本語版は「.....が手始めでは.....」。

⁸⁷修正。日本語版は「正しさ」。

⁸⁸これは原典第5版の補論(supplement)に収録されている、イタリアの哲学者エミリオ・ベッティにあてたガダマー自身の書簡。

われわれは解釈して、古典と解釈学的弁証法を、われわれの日本語学術文書共同体においても適用可能であるとする。

第4節 先入見

上に引用した『真理と方法』のテキストのすぐ前で、古い解釈学と新しい解釈学との違いを、次のように明快に語っているところがある。

昔の解釈学が目指していたような理解の『技法論』を作ることは、私の意図するところではなかった。つまり、精神科学の方法的手続きを記述したり、それに指示を与えたりしうるような技術的規則の体系を作りあげて、私は狙ったのではなかった。また精神科学的な作業の理論的基盤を探究して、それによってえられた知識を実際の場に生かすということも、私の目論むところではなかった。もしも本書で述べた考究から実践にとっての結論があるとすれば、それはいずれにしても、非学問的な『参画：アンガージュマン』⁸⁹に役立つものではなく、『学問的』な誠実さに役立つものである。それは、どんな理解行為の中にも『参画』として働いていることを認める誠実さである。だが私が本当に成し遂げたと自負しているのは、哲学的性質のものであったし、またいまでもそうなのである。(Gadamer [1960]1974=1986 :ix)、(強調は筆者)

1 解釈学における先入見 アンガージュマン批判を手がかりに

ここで批判されているのは、1950年代末から70年代にかけて世界的に吹き荒れた反体制運動のなかでフランスの知識人たちによって主張された「アンガージュマン」である。

⁸⁹ ここでの「アンガージュマン」は、おそらくサルトルのそれであろう。1950年代のサルトルの主張をガダマーの文脈にそった用語で要約すると、それは「人間はだれしも自分のおかれた状況に条件づけられ拘束されているが、同時にあくまでも自由な存在である。したがって、どんな局面においても人はその状況の限界内で自由に行動を選択しなければならないし、自由に選択した以上は自分の行動に責任を負わねばならない。さらにまた人がいったんある行動を選択すれば、その行動は変更の許されない過去となって当の本人を拘束するのであるから、人間の自由とはたえず選択を行いつつ自己を新たに拘束していくことでもある。しかも究極において人間を条件づけているのは、政治・社会・歴史など、ひと口に言えば世界の全体であるから、人はその世界に働きかけて、いっそう選択の可能性を広げ、自己をますます解放しなければならない」となるであろう。この要約は、鈴木道彦(1969)『アンガージュマンの思想』から筆者が要約した。

その批判の出発点となっているのが、先の引用にあったように、モムゼンでさえも、彼を取り巻く環境から自身を自由にはできなかったことが欠点なのか、という問いなのであり、これを言いかえれば、学問にたずさわる人間も、一般の人々が人間を取り巻くもろもろの環境に巻き込まれ拘束されて生きているのと同様に、自由な存在ではあり得ないことが、はたして欠点なのか、という問いになる。

これと同趣旨の問いは、ハーバーマスのガダマー批判に対するガダマーからの反論を示すテキストでも示されている。

これ（筆者注：ガダマーの解釈学的反省は、反省がもつ本来の批判的・解放的な課題に答えていないというハーバーマスの批判）は本質的な点である。それに関する論争は、もっとも重要であって『批判理論』の後継者としてのハーバーマスと、別の立場である私とのあいたで行なわれている。両者にほぼ共通することは、ほとんど吟味されていない究極の前提が関与しているという点である。一方の、ハーバーマスや多くのひとびとは、古くからの啓蒙のスローガンに従って、思考と反省によって時代遅れの先入見を解体し、社会的な特権を撤廃するという『強制なき対話』への信念をもっている。ハーバーマスはここで、『哲学的にも正統と承認されている合意』⁹⁰という前提を基本にしている。それに対して私の側には、哲学的思考が社会的現実における自らの役割について不遜にも行なっている空想的な自己過大評価に対して私がいだく深い懐疑があるのだ。あるいは別の言い方をすれば、人間の心情がもつ情緒的な動機よりも、理性を非現実的に過大評価することに対する懐疑である。私か解釈学とイデオロギー批判の対立を、修辞学の果たす強大な役割なしに考えることができないのは、単なる文学的な偶然ではなく、テーマ全体をよく考えて描き上げたからである。マルクス、毛沢東、マルクーゼ 今日、あちこちの壁に一緒に書いてあるのが見られるが が人気を博しているのは、けっしてその『合理的で、強制なき対話』のおかげではないと思うが。(Gadamer [1960]1974=2012 : 923)、(Gadamer [1960]1986= Eng.trans. 1989:567)、(強調は筆者)

⁹⁰ 修正。日本語版は「反事実的合意」。英語版の contractual agreement とは、ビジネスでは国際的にも頻繁に使われている法律用語であり、筆者の見解ではそれをガダマーは流用したのだと思う。法律上の agreement とは、二者間の単なる合意であって、反社会的な行為、たとえば人身売買なども含むことが可能。それに対して contractual agreement とは、法律上でも認可されうる合意という意味で、反社会的な合意は不可。したがって、ここでの意味は、ハーバーマス側が、強制力なき対話を、哲学的にも正統な合意と見なす、という比喩として解釈した。

ここで批判的にのべられているのは、ハーバーストにおける理性に対する過大な評価、および、理性と反省による先入見の解体が可能であるという前提、そして「強制力なき対話 (unconstrained dialogue)」の実現という理想、この三つである。

ガダマーのような哲学者が、このように理性に対して懐疑を抱くことに、われわれは意外の感に打たれるのであるが、『自伝』⁹¹と『真理と方法』から二つの理由が読み取れる。一つはガダマー自身の経験と観察であり⁹²、もう一つは哲学的解釈学における「先入見のテーゼ」なのである。

この後者の解釈学的な先入見からの批判は原理的なものである。すなわち、フランスにおけるアンガージュマン、たとえばフーコーの作品からは、「知識人が先頭にたって、権力側が目に見えない力によって人々を操作しているディスクールを批判することによって、一般の人々をディスクールから解放させよう」という高邁な理想が、読み取れる。つまり、ディスクールからの解放が可能であるという暗黙の前提があり、それが実践への保証となっている。その実践保証があるからこそ、フランスだけではなく、日本でもアメリカでも流通している脱構築の哲学や、あるいは文化表象論、ポスト構造主義など⁹³一連の批判理論は、ディスクール理論をその基盤の一つに据えているのであろう。

2 先入見という概念の成立

ところが、このようなディスクール、ならびに先入見に対する考え方は、『真理と方法』では強く否定されているのである。『真理と方法』においては、まず先入見という考え方が、いつレスプーブリカ・リテラルムで成立したかの時代を突き止め、その上で、新しい先入見の概念を展開している。

⁹¹ 『自伝』では、ナチス時代、ソ連占領下時代、ドイツ民主共和国時代における狂信、暴力、言論弾圧が、淡々とユーモアを交えながら語られている。

⁹² ガダマーの経験とは、ハイデガーやヤスパースなど十数名の同僚との議論の経験、ならびにその同僚を含む同時代の哲学者が、ナチス時代にそれぞれ紡ぎ出した彼らの哲学に対する観察である。そこでガダマーが見て取ったのは、現実の政治や社会という場(トポス)にかかわった哲学者における理性のもろさである。たとえばハイデガーのナチスへの共鳴と、それとは対照的に、レスプーブリカ・リテラルムにとどまったヤスパースなどにおける理性の強靱さだったのであろう。だから、ハーバーストを代表とするフランクフルト学派の批判理論がその理論的帰結として「アンガージュマン」を肯定することは、とうてい承服できなかったものと類推できる。

⁹³ そのほかに、フェミニズム、ニューヒストリシズム、ポストコロニアル理論、ポストモダンの思想、ジェンダー論、セクシュアリティ論などが、ディスクールの理論を基本の一つにしている。

そもそも先入見（[独]Vorurteil、先行判断）とは、事態を客観的に規定している諸要因すべてを最終的な仕方で検討するまえに下される判断（[独]Urteil）のことである。裁判の審理において先行判断とは、本来の最終判決を下すまえになされる法的な仮決定（[独]Vorentscheidung）のことであった。裁判で争う者にとって、不利な先行判断が下されることは、当然ながら、そのひとが勝つチャンスが薄れることを意味する。だから、フランス語の *préjudice* にしろ、ラテン語の *praejudicium* にしろ、単に損害、不利損失ということである。とはいえ、この否定性は単に結果的なものにすぎない。否定的な結果が依拠しているのは、まさにその肯定的な妥当性、先行決定の先例的価値である。そしてまた、あらゆる先例がもつ価値である。（Gadamer [1960]1974=2008 : 428-9)

praejudicium という語は、中世の中央ヨーロッパと、ローマ時代の裁判で使われる語句として史料に留められているようである。

したがって、中世の先入見とはけっして誤った判断のことではなく、それが肯定的にも否定的にも評価されうることが、その概念のなかに含まれていた。そこには明らかにラテン語の *praejudicium* への依存が生きており、その結果として、この語には否定的なアクセントと並んで肯定的なアクセントをおくことができたのである。その例が *préjugés légitimes*（正当な先入見）が存在するのである。このことは今日のわれわれの言語感覚とはだいぶ隔たっている。ドイツ語の *Urteil* はフランス語の *préjugé* と同様に、しかしいっそう決定的に啓蒙思想とその宗教批判によって根拠のない判断 ……。 (Gadamer [1960]1974=2008 : 429)

このあとに続くテキストを要約すると、「先入見という概念はこの『根拠のない判断』という意味に限定されてしまって、現在の西欧諸言語の英語の *prejudice* 等の語がおびているような悪い意味になった。たとえば『先入見にとらわれる』というように、人間が前もっていただいている固定的な観念を指すようになり、それによって自由な思考が妨げられる場合に用いられ、偏見という言葉に近くなった」となる。（Gadamer [1960]1974=2008 : 429-37)

つまり、啓蒙主義時代のレスプーブリカ・リテラールムで共有されていた先入見とは、「先入見一般に反対し、それによって伝承を無力化する先入見である」(Gadamer [1960]1974=2008 :428)と、『真理と方法』では規定されている。言いかえれば、「先入見からの自由」、あるいはデカルトのように、すべての事柄を疑って捨象することが可能であるという理解もまた、先入見の一つとみなされているのである。これが、先に引用したハーバーマスへの反論に出てくる「古くからの啓蒙のスローガンに従って、思考と反省によって時代遅れの先入見を解体し、社会的な特権を撤廃するという『強制なき対話』への信念」に対する批判の意味なのである。ハーバーマスやフーコーは啓蒙主義時代の先入見を継承しているのである。

3 解釈学的先入見

それに対して『真理と方法』における「先入見」とは、啓蒙主義の先入見の否定、つまり啓蒙主義以前への回帰ともいえる。

日本語の哲学用語としての prejudice は、明治期以前からあった「偏見」、「邪執」という語があてはめられたのであるが(井上・有賀 [1881]1884:96)、しかし哲学用語よりもより広く一般に使われていた「先入」という語に「見」や「観」をつけて造語された「先入見」、ないしは「先入観」に置き換えられつつ、意味の方は西欧諸言語の prejudice と同様にこの悪い意味しか持っていない。

『真理と方法』における先入見とはそうではなくて、先入見それ自体は良くも悪くもない。先入見が悪いというのは、先入見を、意識に登らせないままにして、あたかも裁判の判決を避けるようなことなのである。

第5節 影響作用史の意識

この先入見にかかわる叙述でみられたような、「とある概念」ないしは「とある語」のそれぞれの時代における意味内容の変遷を遡及していくという研究の進め方については、われわれはすでに、弁証法概念においても、反省概念においてもみてきた。『真理と方法』でも、さらに『歴史の研究』のテキストでも、このような研究の進め方は非常に多く見出すことができる。

そこでわれわれは立ち止まって、このような研究の仕方それ自体について調べておいた方がよさそうである⁹⁴。それは、語句の意味内容の変遷ではなくて、意味内容の変遷を、人が意識するという事それ自体を際立たせていることである。そのような研究の進め方によって、『真理と方法』は、どのようなことを狙っているのか。

歴史的関心は歴史的現象ないしは伝承された作品に向かうだけではなく、副次的な主題としては、現象や作品が歴史のなかで及ぼした作用（最終的には、研究史も含む）にも向かう。このことは一般に、歴史学の補完的な問題設定にすぎないと考えられている。だがこの補完が、ヘルマン・グリム⁹⁵の『ラファイエル伝』からグンドルフ⁹⁶に至るまで、そしてグンドルフ以降の数多くの歴史学的洞察をもたらしたのである。この意味では、作用史とは目新しいものではない。(Gadamer [1960]1974=2008 :470)、
(強調は筆者)

つまり、語句の意味内容がどのように変化したかではない。それは作用史と呼ばれて、すでに存在したのである。ガダマーが見て取ったのは、そうした従来の作用史は、テキストや語彙の解釈を対象化したものであって、作用史を叙述する歴史家は、そうした時代の変遷の外にいるという暗黙の仮定とその仮定を「よし」とする意識がある、ということなのである。言い換えれば特権的な立ち位置にいと、暗黙のうちに自らをみなしているのである。

「時代の外にいるという暗黙の仮定の意識」とは、先に述べた「先入見からの自由」という考え方と相通じるものがあるだけではなく、「湖畔の城・湖面の鏡像・対岸の我」の比喩における「対岸の我」にも通じる。つまり問題とされているのは、作用史の研究者は「対岸の我」ではあり得ないのにもかかわらず、「対岸の我」であると意識しているその意識それ自体なのである。「対岸の我」が「湖面の鏡像」と「湖畔の城」を見ることができるのは

⁹⁴ このような研究の進め方をほかの学問分野においてもあるのではないかと探してみると、自然科学の系統学 (phylogenetics) と、その影響を受けた方法論として、言語学などで広く使われている。しかし、『真理と方法』から読み取れる研究の進め方は、そうした系統学的方法論とは異なるのである。

⁹⁵ Herman Grimm (1828-1901) はドイツの文化史家・著述家。ベルリン大学教授。童話で有名なグリム兄弟の弟の息子。ベルリン大学で講義した「ゲーテ講義」は、それを聴講したディルタイに彼のゲーテ論文執筆のきっかけとなった。

⁹⁶ Friedrich Gundolf (1880-1931) はドイツの文学史家。ハイデルベルク大学文学史の教授。研究はいずれも繊細にして壮大な叙述であるが、実証をこえ、芸術のための芸術 l'art pour l'art としての解釈に属する。(河原 2006)。

「光」なのであり、比喩としての「光」は「言葉」なのである。「対岸の我」は、「光」によって「湖畔の城」と「湖面の鏡像」とのあいだの「光」の反射、つまり「言葉」のやり取りにすでに巻き込まれている。そのように「テキストに巻き込まれている」と意識するとは、作用史の研究者が、自身も時代を取り巻く様々な環境に染まっており、後世の研究者からみれば、自分の叙述した作用史も、自分を取り巻く影響作用の力、つまり先入見の制圧下にあることを暴露されることを意識しているということである。『真理と方法』では、そのような意識を「影響作用史の意識（[独] wirkungsgeschichtliches Bewußtsein）」と名付けられ、上述のようにしてその概念規定がなされているのである⁹⁷。

第6節 理解の概念

『真理と方法』においては、「先入見」と「影響作用史の意識」についてこの順番で叙述されてわけではなくて、繰り返し叙述されているのであり、そのような繰り返しは、ほとんどすべての重要な概念についてみられる。

1 同じ問いの反復

たとえば、先に述べた先入見についていえば、「理解の条件としての先入見」(Gadamer [1960]1974=2008 :437-57)という章題のもとで論ぜられているだけでなく、その章のまえの章においては、「ロマン主義解釈学の前史」においても、スピノザの「われわれが認識しようとしているのは、言説の意味(sensus oratinum)のみであって、その真理(veritas)ではないからである。そのためには一切のとらわれ、われわれの理性によるとらわれさえも(先入見によるとらわれであったらもちろんなおのこと)閉め出さなければならない」(Gadamer [1960]1974=2008 :303)を引用しつつ、「ロマン主義時代の先入見とはどのようなものか」という問いを出発点として論ぜられている。あるいは、「時代の隔たりの解釈学的意義」(Gadamer [1960]1974=2008 :463)の章でも、「時代(あるは時間)の隔たりとは、先入見を見出す条件か」という問いを出発点として、論ぜられている。さらに、「解釈を規

⁹⁷ この影響作用史の意識の明瞭な例は、『歴史の研究』の随所で診ることができる。たとえば、本稿第二部に「受難のキリスト」の最後の方の「虚構と真実」の章では、文学作品における独創性とか著作権意識とか、近代西欧のごく一部の階級の産物であることが論証されている(SHVI:436-464=13:166-205)。

定するものとしての言語性」(Gadamer [1960]1974=2008 :699)の章において、「先入見とは言語そのものではないのか」という問いを秘めてその出発点として論ぜられている。すなわち、先入見という概念については、少なくとも4個所でそれぞれ別な視点から、くり返し問い直されて論ぜられているのである⁹⁸。

『真理と方法』は解釈学的弁証法を論じているのであるから、『真理と方法』それ自体が問いと答えのくり返しになるのは当然なのかも知れない。しかし、重要な哲学的な概念について、問いを繰り返す、しかもその答えが少しずつ異なっていくことを恐れずに叙述し、あえて読者のまえにさらけ出すというのは尋常ではない。

なぜ『真理と方法』では、そのような繰り返すを厭わないのか。

2 理解の循環の発見

その答えの手がかりとなるのは、シュライエルマッハー以前の解釈学について述べた次の箇所である。

……ここで想起されるのは《全体は個から、個は全体から理解しなければならない》という解釈学の規則である。この規則は……近代の解釈学によって理解の技法へと転用され……、循環的な関係である。(Gadamer [1960]1974=2008 :457)

ここで述べられている規則は聖書解釈学における実践的な原則である。そのような読書の仕方を、近代の解釈学の創始者であるシュライエルマッハー自身が「理解の循環運動」という概念に転換したと、『真理と方法』には述べられている。(Gadamer [1960]1974=2008 :458-62)

このような循環は、われわれもよく経験する。たとえば、外国語のテキストのある語の訳語が辞書で何通りもの意味がある場合、取りあえずの意味をあてはめて先へと読み進み、その段落や章の全体を訳し終わってから、また立ち戻って、全体の意味に沿うような訳語に直すという訳の進め方である。

⁹⁸ これは「先入見」という語の索引的な数字ではない。索引としての「先入見」は日本語版では、21箇、英語版では5個、上げられている。

さらに、輪読会などで観察できる例をあげると、一部の参加者が、自身が納得できなかった事柄を、後日、その場のテーマに関係なく繰り返し問うという現象である。一部の参加者の蒸し返した問いであっても、他の参加者の共感を呼べば年月をへて何回でも繰り返される。このような同じ課題の反復は、一般的には敬遠されるものである。

3 解釈学的循環

ところが、『真理と方法』では、ハイデガーを引用しつつ、同じ問いの繰り返しを非常に重要な概念へと転回させているのである。

……この循環は、悪しき(vitiosum)循環へと、たとえそれが黙認された悪しき循環だとしても、賤しめられてはならない。この循環のなかには、もっとも根源的な認識の積極的可能性がひそんでいる。もちろん、この可能性が真正につかみ取られるのは、解釈者が次のことを理解している場合に限られる。すなわち、解釈の最初で不断でそして最後の課題であり続けるのは、その都度、先行把持、[独]Vorhabe と 先行視 [独]Vorsicht と 先行把握[独]Vorgriff を、思いつきや通俗的概念に最初から明け渡さずに、それらを事柄そのものから練り上げて学問的主題を確保するということである。

……ここでハイデガーは、まずもって理解の実践に対する要求といったことではなく、理解しつつ解釈する遂行形式そのものを記述しているのである。ハイデガーの解釈学的な反省の要点は、ここに循環があるということではなく、むしろ、循環には存在論的に積極的な意味があることを示したところにある。ハイデガーの記述そのものは、自分がなにをしているかを知っている解釈者であれば、だれもが納得するであろう。すべて正しい解釈は、思いつきの恣意性や、気づくことのない思考習慣から来る偏狭さに対して自らを守り、『事柄そのものへ』と眼差しを向けなければならない。(文献学者の場合、眼差しが向けられるのは有意味なテキストであるが、このテキストはテキストで、また事柄を扱っているのである) このように自らを事柄によって規定することは、解釈者にとっては決して一回限りの『手堅い』決意などではなく、本当に、『最初で不断でそして最後の課題』なのである。というのは、解釈者は解釈の途上でたえず、自分自身のほうから湧いてくる思いつきなどに惑わされているのであ

るが、肝心なのは、この誘惑をすべて切り抜けて事柄への視線を保つことだからである。(Gadamer [1960]1974=2008 :422-3)、(強調は筆者)

ここで使われている「先行把持[独]Vorhabe」、「先行視[独]Vorsicht」、「先行把握[独]Vorgriff」とは、ハイデガー用語の「先行理解、[独]Vorverständnis」という概念をさらに分節化したものなのである。「先行投企」、ないしは「先行把持」とは、読み手はつねに、これから読んでいくテキストに書かれている内容の全体を、意識には登らせずとも予想しているということなのである⁹⁹。上記引用にある「理解の循環」を、日常語の学術用語を使って言い換えると、次のようになる。

人がテキストに向かった場合、読み始める前から、これから読んでいくテキストに書かれている内容を意識には登らせずとも予想するという現象が起る。これを「未読分たえず予測」と呼ぶことにして「先行把持」というハイデガー用語に置き換える。次に、読み手がさらにテキストを読み進めていくと、その過程において、読み手がすでに読んだテキストの内容を意識には登らせずとも絶えず参照しているという現象が起きている。これを「既読分たえず参照」と名付けておこう。なお、この「既読分たえず参照」をあらわすハイデガー用語もガダマー用語もない。

こうして読み手はテキストを読み進むのであるが、テキストの意味内容にあまりにも違和感があるという場に遭遇した場合には、どのような現象がおこるのだろうか。

⁹⁹ ここで日本のハイデガー用語の性質について筆者の見解を述べておくと、ハイデガーは、その哲学用語の少なからぬ部分を、生き生きとしたドイツ語、ないしは古高地ドイツ語にあたらしい意味を持たせて造語している。おそらく、ギリシア人がその明澄な日常言語から複雑な哲学用語を練り上げたことへの憧憬がそうさせたのであろう。そのようなハイデガーの営為をわれわれにあてはめてみれば、「日常語の学術用語」、ないしは「日本語学術文書共同体」の大和言葉の用語にあらたな意味をもたせて造語することとなると思う一方、日本のハイデガー学界では、ドイツ語におけるラテン語にあたる漢字の「先行」と、「把握」や「把持」という漢語を組み合わせて4文字で造語している。さらに、研究者によって、その造語は異なっている。『真理と方法』の訳者はたまたま前述のような用語を使っているのであるが、たとえば、Vorhabeは前保持、Vorsichtは先見、Vorgriffは前把握とする用語が学界では並行して使われている(三島1998:955-6)。「先行把持」でも前保持でも、「読書における読み手がこれから読んでいくテキストに書かれている内容を意識には登らせずとも予想すること」という意味がくみ取れるようになるには、ハイデガー研究者は別として一般の研究者には容易ではないように思う。まして、そこから新しい考え方を一般の研究者が創り出すことはなおさら困難ではないのだろうか。

現代ドイツ語学術文書共同体におけるドイツ語固有の学術言語とラテン語起源の学術言語とのあいだの距離感と、現代日本語学術文書共同体における日本語固有の学術言語と漢字起源の学術言語、すなわち古代中国語起源の学術言語とのあいだの距離感について焦点を絞った研究は筆者の管見では見あたらなかった。しかし、この問題は等閑視できない問題であろう。この日本語による哲学の可能性については、すでに約80年前に和辻哲郎によって、「こと」と「いうこと」というような語句などの性質の考察を通じて具体的に論ぜられている(和辻1935:285-461)。また最近では日本語に堪能なハンス・リーダーバッシュによっても全般的に論じられている(Liederbach2000)。

そこで起る現象を、『真理と方法』のテキストでは、ドイツ語の Anstoß (突つつく事、蹴る事、動因、きっかけ) と表現し、英語版では「being pulled up short by the text」、日本語版では「テキストに躓く」と言表されている(Gadamer [1960]1986=Eng.trans. 1989:268)、(Gadamer [1960]1974=2008 :424)。このような現象については、われわれの日常語では「理解できないところ」とか、「引っかかったところ」とかいう語句でいいあらず。しかし、それらの語句は、暗黙のうちに主体を読み手に置いている。そのような暗黙の前提を回避し、視点をテキストそれ自体に置いていることを際立たせるために、本稿では「テキストからの蹴り」、ならびに「テキストに蹴られた個所」と、表現しておくことにする。

『真理と方法』から読み取れることは、理解という現象は、その「テキストの蹴り」を受けた瞬間に生起する。そうして、テキストの意味内容にあまりにも違和感があるという場に遭遇した瞬間に「未読分たえず予測」を修正せざるを得なくなり、それと同時に「既読分たえず参照」もやり直すことになる。これらの現象を「未読分予想し直し」と「既読分参照の見直し」と呼んでおくことにする。

4 「出来事」としての理解

これら五つの現象はすべて、テキストから立ちのぼってきたロゴスと、読み手の頭脳に格納されているロゴスとの邂逅からおこる「出来事」なのである。すでに述べたように、出来事とは、人間が自由に操ることはできない事柄、人間には制御できない事柄を指し示すガダマー用語である。この五つの「出来事」も、したがって人間が自由に操ることはできない。つまりこの五つの「出来事」は、あちらから襲いかかり人間を「追い立てる」のである。

さらに、「テキストからの蹴り」、「未読分予想し直し」、「既読分参照の見直し」の三つの運動はテキスト理解そのものなのである。言いかえれば、テキストの理解とは、テキストと読み手とのあいだの「未決の問いで終わる、一貫した方向への問いと答えの連鎖」における「テキストからの蹴り」、「未読分予想し直し」、「既読分参照の見直し」として言い表すことが、今や可能となってきたのである。そしてまた、理解もまた、人間が自由に操ることができない「出来事」なのだという帰結にわれわれを導く。「理解はそれ自身が出来事

であることが明らかになったのである(Gadamer [1960]1974=2008 :484)、(強調は原典)。

では、このような、テキストと読み手とのあいだの「未決の問いで終わる、一貫した方向への問いと答えの連鎖」における「テキストの蹴り」、「未読分予想し直し」、「既読分参照の見直し」という「出来事」は、実際の読書において一回限りの現象なのだろうか。

5 解釈学的循環の生起

それが一回限りの現象ではないことは、われわれは実際の読書において内面的に経験していることでもある。この「繰り返しの読み直し」が、すなわち『真理と方法』における理解の循環構造であり、「解釈学的循環」と名付けられている概念なのである。先の引用の「まずもって理解の実践に対する要請といったことではなく、理解しつつ解釈する遂行形式そのもの」の意味なのである。

したがって、「解釈学的循環」とは日常語の学術用語では「未決の問いで終わる一貫した方向への問いと答えの連鎖的な循環」となる。なお、「思いつきの恣意性や、気づくことのない思考習慣から来る偏狭さに対して自らを守り、『事柄そのものへ』と眼差しを向けなければならない」とは、日常語の学術用語では、すでに「首尾一貫した方向」という語句によってあらわされている。

このことが、ハイデガーの「最初で不断でそして最後の解釈の課題(英訳 our first, last and constant task in interpreting)」(Gadamer [1960]1986=Eng.trans.1989:266)という語句の下に隠されていた主張なのである。こうして、われわれの前にも、テキスト理解の現象とは「かくある」ということではなくて、「先入見」と「繰り返しの読み直し」ということには積極的な意味があるということが、あらわれてきた。

以上の解釈の循環を「語りかけるような図」で示すと次のようになる。

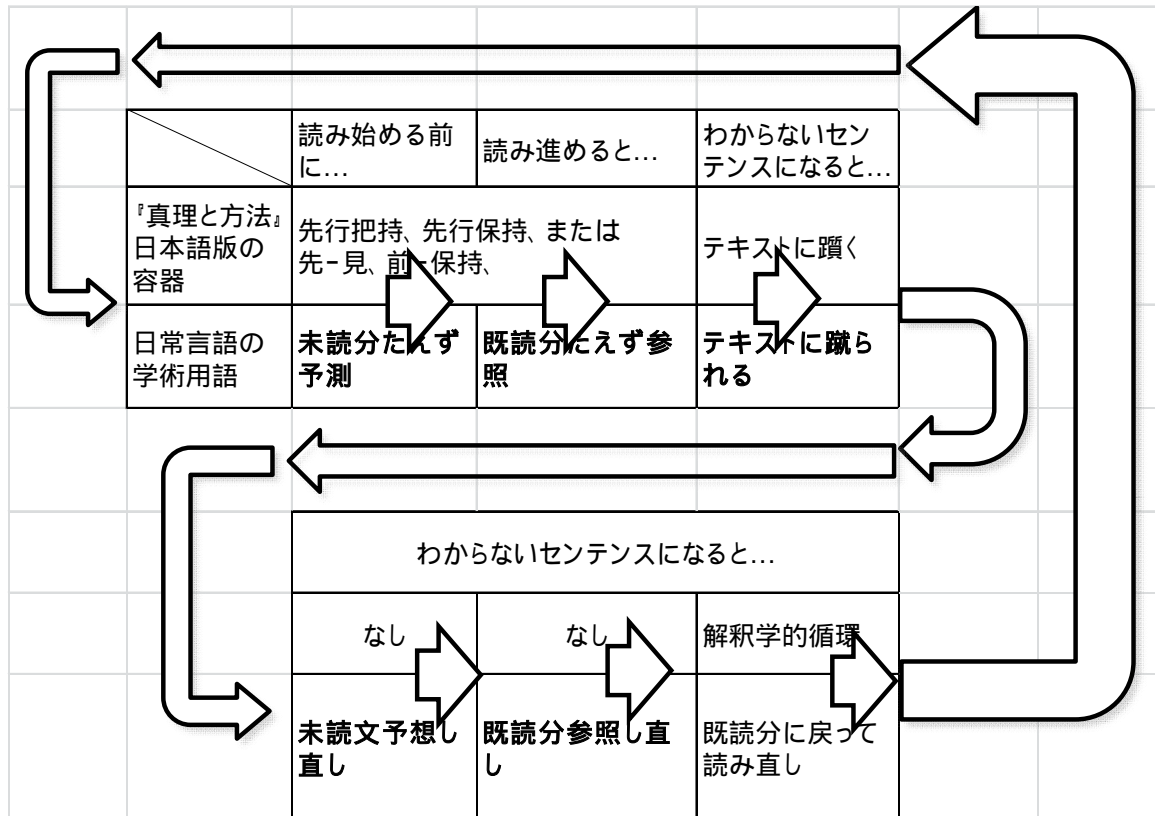


図5 解釈学的循環

第7節 対象化できないものとしての言語

では、「先入見」と「繰り返しの読み直し」を恐れずにテキストに向かうという方法で、われわれの読書における理解は、より一層深まるのだろうか。

『真理と方法』のテキストからは、「否」という答えが見て取れるのである。なぜか。

それは、われわれが、解釈学を『歴史の研究』のテキストの新しい解釈を執行するための概念装置とみなしていることと関係がある。言い換えれば、われわれは解釈学的な知識を方法とみなしている。ところが『真理と方法』のテキストは、そのような見方を肯定しているセンテンスはない。それどころか、言語にかかわる「方法」という概念に対しては言語を道具におとしめる道具主義¹⁰⁰の臭気をかぎ取っていて、それには対して批判的なのであり、その批判は原理的である。

¹⁰⁰ ガダマーの使っている道具主義(instrumentalism)の概念は、目的論の範疇に属するようである。少なくとも、現代の科学哲学における「科学理論を、観察可能な現象を組織化・予測するための形式的

……われわれは表現の多様性にもかかわらず、思考と発話の解消しがたい一体性
の見地を保持しようと努めるが、それは、解釈学的現象において、理解と解釈の一体性
として見られるものなのである。

われわれを導いている問いとは、したがって、すべての理解の概念性への問いであ
る。……解釈者は、自分自身と自分の概念と¹⁰¹を解釈のなかに持ち込んでいることに
気がつかない。言語的な表現は解釈者の考えに完全に住み着いてしまっているため、
対象化されることがまったくない。したがって、解釈学的な遂行における、こうした
側面がこれまでまったく顧慮されないままであるのはもっともなことである。しかも、
そのうえ事もあるうに、事態は不適切な言語理論によって歪曲されてしまったのであ
る。明らかに道具主義的な記号理論は、語や概念をすでに用意されているか用意しう
る道具と捉えていて、とうの解釈学的現象を見誤っていることは明白である。

……すべての理解には概念的なものが内部にすっかり織り込まれていることを認識し
なければならないし、言葉と事柄の緊密な一体性を認めようとしないう理論をすべて拒
否しなければならない。(Gadamer [1960]1974=2008 : 708-9)、(強調は原典)

言語それ自体は対象化できないということは、われわれの「湖畔の城・湖面の鏡像・対岸
の我」における「光線それ自体は対象化できない」というイメージを想起させる。

われわれは、こうして、上述したことを確認する。すなわち、言語のなかには世
界そのものが示されているのである。言語的世界経験は「絶対的」である。それが、
存在が措定されるすべての相対性を超越しているのは、自体存在を、それがどのよう
な関係(相対性)において示されるにせよ、包括しているためである。われわれの言
語的な世界経験は、存在していると認識され、見なされるすべてのものに先立つ。言
語と世界の原理的な関係は、だから、世界が言語の対象となることを意味しないので
ある。むしろ、認識と言明の対象は、いつもすでに、言語の世界地平に取り囲まれて

な道具・装置であると見なす立場」や、道具主義の先駆者である物理学のエルンスト・マッハの道具主義とは異なる。

¹⁰¹ 修正：英訳にしたがって「と」を追加。

いる。人間の世界経験が言語であるということは、世界それ自体が対象化されることを含んでいない。(Gadamer [1960]1974=2012 :482)、(強調は筆者)

では、言語が対象化できないとすると、言語で成り立っている知識は対象化しつつ論ずることはできないのではないだろうか。

このような知識に対する懐疑は、われわれも漠然とではあっても日常抱いていることかも知れない。たとえば、対話における良識ある態度として知られている「相手の立場になって話を聞く」という知識が、実践の場においては必ずしも真に相手の立場になっているとは限らないことを、われわれはしばしば経験している。

すなわち、聞き手が親身になって相槌を打っていたとしても、話し手の言うことを「この人が言いたいことはこういうことなのだろう」と会話の冒頭に思い込んでしまって、後半の話は、適当に聞き流すという現象がそれである。『真理と方法』においてそのほかの例としてすでに引用した、教師が生徒を指導する教導的な問い返しだけでなく、検察官が被疑者に対する尋問における問い返しもあげられている。これらの対話においても、聞き手は問い返しの発話(utterance)こそ遂行してはいるが、それらの問い返しは、問い返す相手を瞬間的に対象化してしまっているのである。目の前に対話の相手がいるにもかかわらず。

第8節 「あなた経験」とその様式

そのような会話について『真理と方法』においては、「あなた経験、experience of Thou、[独]Du-Erfahrung」という概念を用いた詳細な分析が示されている。

「あなた経験」という語句は、日本ではマルティン・ブーバーの「我-汝」関係、「我-それ」関係における「汝経験」という語として知られており(Buber1923=1979)、学界では「汝経験」という語が流通している。しかし『真理と方法』ではブーバーについてはまったく引用されていないし、『真理と方法』の日本語版では「あなた経験」と訳されているので、それに従うことにする。その「あなた経験」は、『真理と方法』のテキストでは、「出来事」を軸として大きく三つの様式に分けて叙述されている。

1 「あなた経験」の第一の様式

第一の様式は、聞き手が自らの内につくり出した「あなた」に固執している様式である。ただし、この様式において「問われている者」が意識のなかで置き換えてしまうのは、目の前にいる「あなた」のイメージ（心的表象）ではなくて、「あなた」が発話しているロゴス（言葉）それ自体である。「あなた」を、「あなたの像」に置き換えているのではない。

あなた経験には、対人間的な振る舞いから典型的なものを見てとり、経験に基づいて他者の振る舞いを予測するものがある。これは人間知（[独]Menschenkenntnis）と呼ばれる。この他者理解は、われわれの経験領域で相手が人間でない場合に、ある典型的なプロセスを理解するのと同じように行なわれる。言いかえれば、相手の行動をまえもって推測するのである。一般に手段というものが目的に役立つように、他者の振る舞いが手段としてわれわれの目的に役に立つのである。道徳的に見ると、「あなた」に対するそのような振る舞いは全く自己中心的であり、人間の道徳的使命に背くものである。よく知られているように、カントは定言命法の解読にあたって、とりわけ、他人をけっして単に手段として用いてはならず、目的そのものとして承認すべきであると言っている。（Gadamer [1960]1974=2008 :554）、（強調は筆者）

ここでは、「あなた」を問われている者の「とある目的」に対する手段として経験することを際立たせつつ、そのような自己中心的な「問い」と「答え」は真の対話ではないと言い切られている。そして、この帰結を解釈学へと引き寄せて、さらに、『あなた』への振る舞いと『あなた』理解のこの形式適用するなら、つまり人間知を、解釈学的問題に適用するなら、方法や方法によって可能になる客観性に対方法や方法によって可能になる客観性に対する素朴な信仰がそれにあたる」（Gadamer [1960] 1974=2008 :554）とさえのべられている。

2 第一の様式としての社会科学の「科学的方法」

第一の様式に包摂されているのであるが、社会科学の「科学的方法」、すなわち「方法によって伝承を理解する者は、伝承を対象化している」ことが、『真理と方法』ではこのほか際立たされている。

彼らは……こだわりなく、また迷いもせず伝承のまえに進み出る。そして、伝承にかかわる際に入り込む主観的な要素を方法によって締め出すことにより、伝承になにが含まれているかを確信するようになる。すでに見たように、方法論的に伝承を理解する者はそれによって、自分が歴史的現実をえる元である伝統の継続作用

([独]Fortwirken) から切り離される。18 世紀の方法思想と、ヒュームによるその綱領的な定式化とに一致しているような社会科学の方法は、本当は、自然科学の方法論をまねて作られた粗悪な模造品にすぎない。そのような方法によっては、人間の行為のなかの典型的なもの、合法的なものだけしか認識されないの、精神科学者の実際の活動のうちのほんの一面が、しかも図式的に切り詰められて捉えられるだけである。われわれはアリストテレス以来の帰納概念が目的論的解釈によって平板化されたのを見たが、それとまったく同じように、解釈学的経験の本質もそれによって平板化されてしまう。(Gadamer [1960]1974=2008 : 554-5)、(強調は筆者)

3 伝統と伝承

上記は社会科学に対する批判となっているのであるが、ここの引用で使われている「伝承」とは、一般的な意味での「伝承」なのであるか。つまり古典として伝わってきたテキストなどを指すのだろうか。

『真理と方法』のテキストにおいては、「伝統、tradition,[独]Tradition)」と「伝承、tradition,[独]Überlieferung)」とは使い分けられていて、その使い分けは、『真理と方法』のそれぞれのテキストの文脈に依存している。すなわち、ドイツ語と日本語では明瞭に使い分けられている「伝承」と「伝統」は「ガダマー用語」なのであって、あえてその使い分けから、「伝統」と「伝承」の概念の差異を推定すると、前者は言語それ自体の属性であり、後者は言語を構造物のイメージ(心的表象) で見た場合の社会的・文化的な構成要素の一つである。したがってガダマー用語としての「伝統」とは、われわれが日常使用している「伝統」よりも限られた意味である。筆者の見解では、ここでの「伝統」とは、西欧のレスプーブリカ・リテラールムの学術的言語それ自体についての概念に属する。一般的に言って言語は人々のすべての思考を形づくっているのであるが、西欧の学術的言語はその源泉をギリシア語とラテン語にもつという意味において、「伝統」ということなのではないだろうか。言いかえれば、西欧のレスプーブリカ・リテラールムは、ギリシア語とラテ

ン語の学術文書共同体の伝統を継承しているという、われわれにとっても常識的な事柄をあらわしている。

一方、「伝承」とは、一般的な意味における日本語での「伝承」である。したがって、上記引用の「彼らは……こだわりなく、また迷いもせず伝承のまえに進み出る」とは、社会科学の領域、たとえば歴史学者が伝承されてきた古文書の解読のとりかかるという意味となる。

4 「あなた経験」の第二の様式

この第二の様式では、自己中心性、あるいは自我中心性(egocentrism)¹⁰²ということが問題になる。

『あなた』は人格として承認されるが、ただし、それにもかかわらず『あなた』理解は自己中心性的様式である、というところに本質をもつ。その自己中心性は『わたし=あなた』関係の弁証法にともなう弁証的仮象に由来する。というのも、ここでは『わたし=あなた』関係は直接的な関係ではなく、反省的關係だからである。どのような主張にも反対論が用意されるというところに、『わたし=あなた』の一方が他方を反省によって巧みに負かす可能性が生まれる。対話者の一方は他方の言っていることをそれ自身から知っていると主張し、それどころか、相手が自身を理解している以上に相手を理解していると主張する。これによって、『あなた』は『あなた』が『わたし』になにかを主張する際にもつ直接性を失う。「あなた」は理解される([独]verstanden)、すなわち、他人の視点から先取りされ、反省によって横取りされる。しかし、この関係が相互的な関係である限りでは、それもまた『わたし=あなた』関係の現実そのものの一部である。人間と人間を生によって結びつける関係の内的歴

¹⁰² 一般的には、スイスの心理学者ピアジュの発達段階の幼児期における用語であると理解されているので、ここでもピアジュ説とみなす。すなわち、ピアジュは、幼児が遊んでいるときの会話を収録し、それを2つのカテゴリーに分類した。一つは、ひとりごとや集団独語といった「自己中心的言語」であり、いま一つは、命令や質問や報告といった「社会的言語」である。そしてピアジュは、前者は幼児期特有のもので、これらはやがて消失していくものであるとし、後者については、これからだんだんと増加していき、コミュニケーションの機能を果たしていくものであるとしている。つまりピアジュ説は、幼児の自己中心的言語は、やがて相手を考慮した社会的言語へと発達していくという考えである。(滝沢・清水 2006)

史性は、相互的な承認を目指して争われるというところに本質がある。(Gadamer [1960]1974=2008 :555)、(強調は筆者)

人間の自己中心性は、『歴史の研究』のテキストでも重要な概念である。しかし、ここではもっと身近な問題として考えてみよう。この「どのような(他者の)主張に(対して)も反対論を用意する人間」との対話は、臨床心理療法の教科書ではしばしばで取り上げられる。¹⁰³あるいは、親子の対話において子供に対して抑圧的な親の対応などにおいて、われわれも観察できるし、それは文学作品にもよく出てくるモチーフ(様式)でもある¹⁰⁴。さらにこの様式には、国際政治の外交交渉でも¹⁰⁵、あるいは異言語のあいだの対話の場面でも観察できる。¹⁰⁶

5 第二の様式としての「歴史意識」

しかし、前述の諸例にもましてわれわれにとって重要なのは「あなた経験の第二の様式」に包摂される「歴史意識」である。すなわち、「解釈学の領域でそのような『あなた』経験に対応する、一般に歴史意識(独]historische Bewußtsein)と呼ばれているものである。」(Gadamer [1960]1974=2008 :557)、(強調は原典)

すでに述べた「影響作用史の意識」は、第二の様式に留まっているこの「歴史意識」と、この地点で袂をわかって、さらに前へと進んでいたのである。

¹⁰³ たとえば、幼児の時から兄弟・姉妹のあいだで、たえず親の関心を自分に向けるという競合関係にあった人は、親の発話の内容よりも、親の自分に対する接し方、つまり親の自分に対する好悪の感情とか親の機嫌のよし悪しに着目し、自分の表情や発話を変えるような対応が発達する傾向がある。長じてこのような傾向は、たとえば、他者からの自分自身に対する批判を、自己自身の問題として認識することなく、発話した他者の好悪とか機嫌のよし悪しを含む「他者の立ち位置に対する批判」に即座にすり替える傾向となる。このような傾向も「どのような他者の主張に対しても反対論を用意する人間」の一つであろう。

¹⁰⁴ たとえば、村上春樹には、こうした性格の人間をアメリカ英語のいわゆる spoiled person と関係づけて、鮮やかに描き出している作品が多い。(村上 1985=2004:85-108, 1987=1991 上:225-8)

¹⁰⁵ 国際政治の場(トボス)で執行される「diplomacy、外交交渉」における「対話」は、解釈学的には真の「対話」を目指しているようには見えない。なぜなら、そこでの対話は「diplomacy、駆け引き」の面が非常に強いからである。

¹⁰⁶ 異言語間の対話も、直接であれ、通訳を介してであれ、「相手のいっていることはこういうことだろう」と、それぞれの話者の「想像のなかの相手との対話」になりがちであることも、われわれは経験していることである。『真理と方法』では、通訳者と翻訳者の努力に大きな価値を認めている叙述があるが(Gadamer [1960]1974=2008 :557)、しかし、「第二の様式」の理論を突き詰めていくと、異言語の話者のあいだでなされる対話は、この「第二の様式」にとどまることが多いのかも知れない。

『あなた』理解が他者を人格として知っているように、歴史意識は他者の他者性を、過去の他者性を知っている。歴史意識は過去という他なるもののうちに、一般法則に従う一事例ではなく、歴史的に一回的なものを求める。歴史意識は他なるものを承認する際に、自らの歴史的制約性を完全に克服できると主張することにより、弁証的仮象にとらわれる。というのも、歴史意識はいわば過去を支配しようとしているからである。この過去の支配は、世界史の哲学という思弁的主張という形で行なわれなければならないという理由はない われわれがたとえばディルタイにおいて認めたように、歴史意識は完成された啓蒙という理念としても、歴史科学の経験が行く道を照らし出すことができる。(Gadamer [1960]1974=2008 :557)、(強調は筆者)

ここで、『真理と方法』は、「歴史意識」も歴史科学も、先入見を払拭できると素朴に考え、しかも「客観的な視点」にたてるという前提にたった「支配知」であることを暴露している。

さらに、「歴史意識」が、「過去という他なるもののうちに、一般法則に従う一事例ではなく、歴史的に一回的なものを求める」という帰結に導くことへの、鋭い批判でもある。ここで示されているように、正統的な歴史学は、「歴史的に一回的なものを求める」。したがって、「歴史の法則」はもちろんのこと、「歴史の一般的な傾向」であっても排斥するのである。そのような原則に対する批判である。

.....方法の客観性を抛りどころにし、自己の歴史的制約性を否定することにより、自分が先入見をもたないと確信する者は、自分を制御できない仕方で支配している先入見([独]Vorurteile¹⁰⁷)の暴力を、背後からの力([羅]visa tergo)として経験する。自分を支配している先入見を認めようとしぬ者は、先入見の光のもとに示されるものを見そこなってしまう。これは『わたし・あなた』の関係におけるのと同じである。その関係の相互性から反省によって抜け出そうとする者は、この関係を変質させ、その道徳的な拘束性を破壊してしまう。まさに同じようにして、伝承との生きた関係から反省によって抜け出る者は、伝承の本当の意味を破壊してしまう。伝承を理解しようとする歴史意識は、(資料に接近するための)方法的・批判的な研究の仕方が自身

¹⁰⁷ 訳文のママ。Vorurteilの複数形。

の判断や先入見が混入するのを防いでくれるかのように、その方法を信頼すべきではない。歴史意識は実際には、自己自身の歴史性を考えに入れなければならない。本書ですでに定式化したように、伝承のなかに立つということは、認識の自由を制限するのではなく、認識を可能にするものである。(Gadamer [1960]1974=2008 :557-8)、
(強調は筆者)

6 「あなた経験」の第三の様式

では、自己が先入見から逃れられないことを承認する人間は、どのようになるのだろうか。

このように自身の歴史性を認識し承認することは、解釈学的経験の第三の、最高の様式の本質なのである。

...その本質とはつまり、作用史的意識がもつような、伝承への開かれた態度である。この開放性もまた、『あなた』経験にその真正な対応物をもつ。間人間的な振る舞いにおいては、すでに見たように、『あなた』を『あなた』として本当に経験すること、すなわち、(あなた)の要求を聞き流さずに、自らに対して『あなた』になにかを言わせる ([独]sich etwas von ihm sagen lassen) ことが重要である。ここに『あなた』経験の開放性がある。(Gadamer [1960]1974=2008 :557)、(強調は筆者)

ここで『真理と方法』のテキストにおける「あなた経験」の様式の叙述は終わっている。そこで「あなた経験」を図式化してみよう。

解釈学的経験		あなた経験		
		聞き手/読み手が意識しているのは...	聞き手/読み手において実際に起っている現象は...	例証
第1の様式	間接的 関係	目の前にいる話し手の立場になって話を聞いている	「この人はこういうことを言いたいのだろう」という聞き手が想定した話し手の像の虜になっている	・教師が生徒を教導する問い ・検察官による被疑者への問い ・「空気を読む」ような迎合的な問い ・医師の患者へのマニュアル的な問い
		自己を取り巻く環境や、自己の先入見から開放されていて、客観的に、伝承やテキストを見ている	その学者を取り巻くさまざまな環境や先入見の虜になっている	・歴史学者のテキストに対する問い
第2の様式	反省的 関係	他人の視点から「先取り」した「話し手よりも話し手をよく知っている」と確信している「話し手」	自我の虜、あるいは自己の利害関係の虜になっている	・抑圧的な親の子供に対する問い ・外交交渉の駆け引きにおける問い
		テキストの書き手よりも、過去の全体をよく知っている	特権的な立ち位置から否定したつもりになっている自己の歴史性の虜になっている	
第3の様式 (最高の様式)	(直接的 関係)	目の前にいる相手の発する言葉を、予想もつかない出来事として聞いている	自己も先入見から逃れられないことを承認し、いつかは自分の聴き方も間違っているといわれることを知っている	・影響作用史の意識

図6 「あなた経験」と解釈学的経験の様式

第9節 「地平の融合」

最後に、『真理と方法』を世界的に有名にした「地平の融合」という概念について論じておく。

個人はつねにすでに他人と理解し合っているゆえに、決してほんとうに個人でないのと同様に、ひとつの文化を包み込んでいるという閉ざされた地平というものも一個の地平にすぎない。ひとつの立場に絶対的に拘束されることはなく、それゆえに、けっして本当に閉じた地平をもつこともない、ということが人間存在の歴史性の本性である¹⁰⁸。地平とは、むしろ、われわれがそこへと歩み入り、われわれとともに動くも

¹⁰⁸ 英訳では「the historical movement of human life consists in the fact that is never absolutely bound to any one standpoint, and hence can never have a truly closed horizon.」となっているが、和訳をとった。

のである。動く者にとって地平は移動していく。だから、伝承という仕方で存在し、あらゆる人間の生を生かしている過去の地平もまた、いつもすでに動いている。

人間は時間の流れのなかに存在しているのであるから、このセンテンスは、「すべての人間は時間の流れの中に存する。そのような時間に流されて動く者にとって地平は移動していく」と解釈できる。すると「過去の地平」といいあらわされている伝承も、厳密には、いまこの瞬間の伝承と次の瞬間の伝承とは、時間に流されて「動いている」ということになる。だから、前のセンテンスの「地平」は、ここのセンテンスの「過去の地平」には適用できない。

この包括的な地平を動かすのは、まず歴史意識なのではない。歴史意識によって、この運動が自分自身を意識するようになるだけである。われわれの歴史意識が歴史的地平のなかに身を置き換えるといっても、それはわれわれ自身の世界となんの関係もない見知らぬ世界のなかに行ってしまうことを意味するのではない。われわれの世界と異質な世界とはひとつになって、内側から動く大きな地平を作り出しており、この地平は現前しているものの境界を越えて、われわれの自己意識の歴史的深みを包み込んでいる。

したがって実際には、ただひとつの「地平」があるだけであって、それが、「歴史意識」が自分のうちにもっているものすべてを包み込んでいるのである。「歴史意識」が向き合っている、われわれ自身の過去であると同時に異質な過去は、ひとつになって、この動く「地平」を作り出す働きをしており、この「地平」がつねに人間の生の源泉となり、生を起源や伝承として規定しているのである。(Gadamer [1960]1974=2008 :476-7)

歴史についてのわれわれの意識は、厳密には、いまこの瞬間のものと、次の瞬間のものは異なっているということなのである。歴史意識は、厳密には時間に流されて次々と異質なものになっていく。しかし、そのように変化する意識は、時間に流されて動いてはいるが、大きな地平に包まれているということである。地平の融合とは、いまこの瞬間の自分の意識と次の瞬間の自分の意識との融合ということになる。

したがって、「地平の融合」とは、われわれの日本語の言語共同体で流通している「視野の拡大」という語句の意味とはまったく違う。このような認識、つまり「すべての事柄は時間に流されている」という意識をもったとき、それが「解釈学的経験」であり、「影響作用史の意識」をもったということになる。言いかえれば、解釈学的経験における「経験」とは「意識」とほぼ同一なのであり、その場合の「経験」とは、経験を経験することなのである。

第10節 支配知

そのような経験を経験しているという意識について、次のような叙述を見出すことができる。

言語性において 世界 が対象化されないのとまったく同様に、作用史も解釈する者の意識の対象ではないのである。(Gadamer [1960]1974=2012 :785-6)

しかし「対象である」、すなわち「対象化(objectify)する」ことは、そもそも西欧でもギリシアでも、正統的であり、かつ古い伝統をもっている。つまり、対象化はギリシアに由来する知の伝統だったのである。『真理と方法』はその知の伝統を否定するのだろうか。「対象化」にかかわる事柄について、『真理と方法』では次のようにも述べられている。

ギリシアのテオーリア¹⁰⁹と近代科学の差異は、私の見るところ、もともとは言語的世界経験に対する関係が異なっているところに起因しているようである。すでに強調したように、ギリシアの知は言語的世界経験に立脚していたために、言語の誘惑に晒されていた。したがって、名の力(δυναμὶς τοῦ βήματος)¹¹⁰に対して戦っても、言語の力を全面的に克服しうるような純粹記号言語の理想を発展するにはいたらなかった。……

¹⁰⁹ 修正。日本語版は「観想」。ドイツ語版や英語版ではギリシア語で表記している。発音は「ルナーミ・ステイヴ・マターシュ」。ここでの「観想」の意味は、「テオーリア、見ることをこととすること、[希]Θεωρία)」である。

¹¹⁰ 英語版では *dunamis ton onomaton* となっているが、ドイツ語原典では、[希]δυναμὶς τοῦ βήματος と併記されている。

このことは、科学の起源が古代ギリシア人にあることがどれほど言い立てられたとしても、無視し得ないのである。

.....そして、私の思うところ、ハイデガーは『存在と時間』において、ギリシアの科学と近代の科学を結びつけるものと、そのあいだの差異を考える視点を獲得したのである。ハイデガーは眼前存在性(Vorhandenheit)概念を存在の不完全な様態として示し、古典的形而上学と近代主観性概念におけるその継続性の背景を認識したのであるが、そのとき、彼はギリシアのテオーリアと近代科学とのあいだの存在論的に正しい連関を継いだのである。(Gadamer [1960]1974=2012 :784-5)、(Gadamer [1960]1986= Eng.trans.1989:454-5)、(強調は原典)

ハイデガーが成し遂げたのは、そのギリシア語のテキストでさえも、近代の西欧では対象化されているという現実を暴露したことなのである。このことは『自伝』によっても確かめられる。すなわち、ハイデガーはアリストテレスのテキストにまったく新しい解釈を施すことによって、その対象化という近代西欧の古典解釈における宿痾を克服したのである。

『真理と方法』では、そのようなすべての事物を対象化して得られる知は、「支配知、knowledge of domination、[独]Herrschaftswissen」と呼ばれているのである(Gadamer [1960]1974=2008 :488)。

先に引用したセンテンスのすぐ前で次のように述べられている。

われわれの出発点¹¹¹は、人間の世界経験の言語的把握においては、眼前存在者が考慮され、測定されるのではなく、存在し意味を持つものとして人間の前に現れるような存在者が言葉へといたるということである。その点に 近代の数学的自然科学を支配している合理的構成という方法論的理想にではなく 精神科学において行われている理解共通性が再確認されうる。われわれは先に作用的意識の遂行形式を言語性によって特徴づけたが、それは言語性がわれわれの人間的な世界経験一般を特徴付けているという理由からであった。

¹¹¹ 修正。日本語版は「前提としているのは」。

物、すなわちわれわれの世界経験を適正と意味によって構成しているこの単位が、言葉へといたるように、われわれにいたる伝承も、われわれの理解と解釈によって、あらたに言語化される。このような伝承が言語化される場合の言語性は、人間の世界経験の言語性と同じものである。こうしたわけで、解釈学的現象に関するわれわれの分析は、最終的には、言語と世界の関連の考察へと導かれたのである。（Gadamer [1960]1974=2012 :786）、（強調は筆者）

このような『真理と方法』の最終的な考察の帰結は、われわれの出発点で見据えていたゴールとは同じではない。われわれは、「言語と世界の関連」のような普遍的な課題へ進むのではなくて、より具体的に、『歴史の研究』というテキストを、よりよく解釈し、しかもそれを新しい解釈として提示することにある。したがって、ここで『真理と方法』に別れを告げることにする。

第11『真理と方法』のテキストにおける節 自己言及性

しかし、その前に、われわれが前の章の冒頭でたてた「言語が対象化できないとすると、知識も言語で成り立っているのであるから、対象化しつつ論ずることはできないのではないか」という未決の問いを問い直しておこう。すなわち、そのような問いは、「解釈学の知識も、知識として対象化できないのではないか、という問い」が真か偽かと問っているわれわれの「問い」も、われわれが獲得してきた解釈学の知識によって遂行されている、といえるのである。

このような事柄は、一般的には「自己言及 self-reference」の性質を帯びたパラドックスとして知られている。すなわち「自己言及性」とは、「クレタ人が『すべてのクレタ人は嘘つきだ』といった。このクレタ人の言明は真か偽か」という古典的なパラドックスにその源泉がある。このようなパラドックスを論理的に解くことはいまだに容易ではない。しかもそのような解を探求することは本稿の範囲を超えることである。あるいは、自己言及性を構築主義でいわれているような意味での自己言及性の解として探求することも本稿に範囲外である¹¹²。

¹¹² 構築主義における自己言及性は「現実の言語的構成...が、研究者の自己言及性と結びつき...」構築主義は、時に『認識論』と『方法論』の隘路に迷い込むことが多いが、言説分析の方法の有効性を論じること

本稿では、このような自己言及性のパラドックスを、『真理と方法』のテキストで述べられている「適用、application、[独]Applikation、Anwendung」という領域に移すことによって、解を見出すことが可能であるとする。この「適用」という概念については、『真理と方法』では、十数カ所で述べられている。

すでにわれわれは、...理解の基礎が他人に身を置き換えることでも、他者と一心同体になることでもないことを確認した。ある人が語ることを理解するということは、すでにみたように事柄においてわかり合えることであり、他者に身を置き換えたり、その人の体験を追体験することではない。...このように理解ということによって起きている意味の経験は、つねに適用 (Applikation) ということを含んでいる。今度ここで注意すべきことは、こうしたプロセスはすべて言語的なプロセスだということである。...言語とは、そこにおいて対話者同士の意志疎通と、事柄についての了解が行われる中間 (Mitte) なのである。(Gadamer [1960]1974=2012 :680)、(強調は筆者)

われわれは、この解釈学的な「適用」を『歴史の研究』のテキストの理解のなかで執行することになる。解釈学的適用の概念は、『歴史の研究』のように自己言及性をおびている真理請求がたびたび立ちのぼってくるテキストに向かい合う場合には、ことのほか貴重な概念となるのである。

第4章 まとめ

『真理と方法』のテキストとわれわれとのあいだで生起した解釈学的経験を図式化して、この本稿第1部のまとめとする。

は可能であり、¹⁾「そして、研究者のメタテキストが同様に自己言及性を免れることはできないという視点も忘れてはならず」、²⁾「構築主義が、単なる差異のたわむれではなく、政治と実践に結びついていることを射程に入れている」と主張されている。(上野 2001: 275-305)

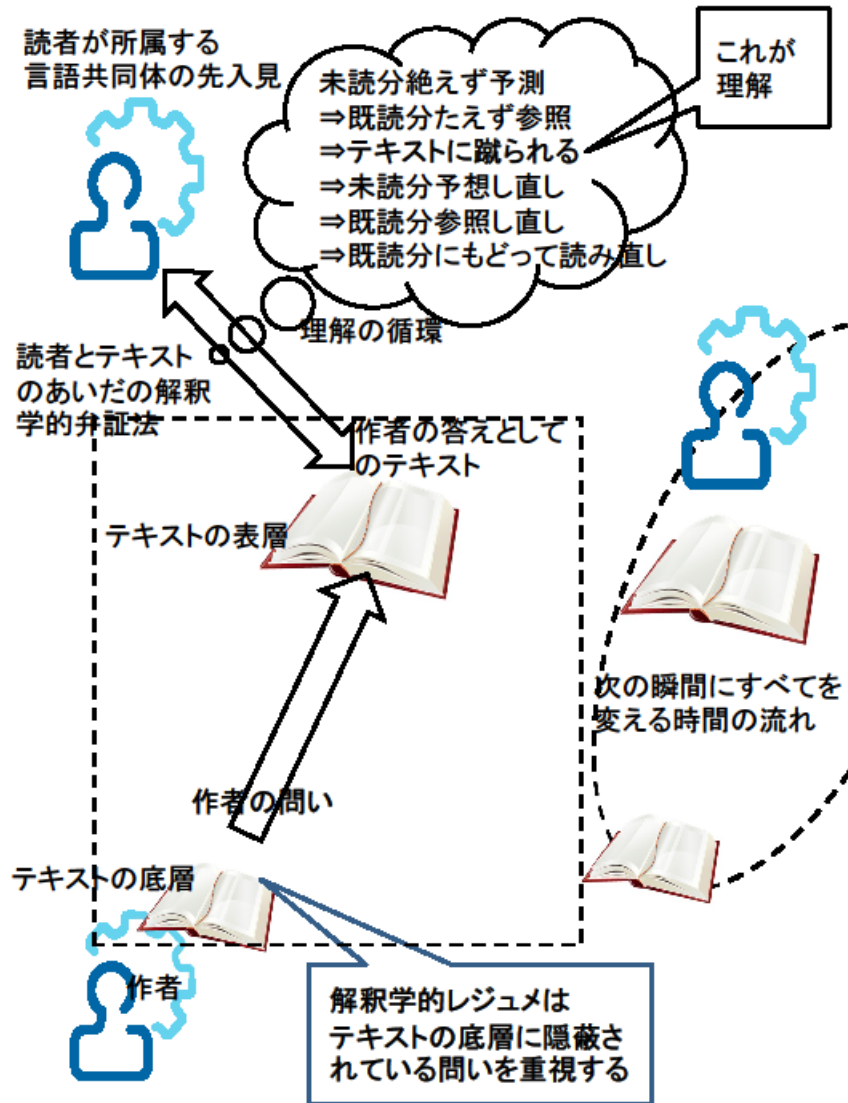


図7 解釈学的経験の全体

第2部「文明の解体」のテキストはどのような問いに対する答えとして現前¹¹³しているのか

この第2部を書き始める出発点で、われわれは次の三点を終着点に設定する。

『歴史の研究』の原典と日本語版のテキストの性質を明確にする

『歴史の研究』には「abridgement、縮刷版」が二つ存在し、かつそれぞれの日本語版が存在するのであるが、それらの性質を明確にする。

『歴史の研究』の「第5部 文明の解体」の解釈学的レジユメを制作する。

これらのゴールを設定する作業には、予備作業として叙述した「解釈学的戯曲」が大きな役割を演じており、その「読む戯曲、[独] Lesedrama」もまた一種の要約であることは、すでに述べた。すなわち、『歴史の研究』のテキスト全体の中核的部分は「第5部 文明の解体」であることを突き止めたのである。

そこで、その「第5部 文明の解体」のテキスト全文を対象として解釈学的レジユメを作る。すでに述べたように、解釈学的レジユメとは、テキストの下層のなかに隠されているトインビーの「とある問い」と、そのテキストの表層に「答え」として現前するテキストとが、どのような「問いと答え」を形成しているのか、とわれわれが問うことである。

しかし、これから示す解釈学的レジユメには、原典や和訳は長大すぎて記載できない。だから、読者は原典・和訳と比較しつつ、工学用語でいえば実証試験(demonstration test、あるいは empirical research)を遂行して筆者の手になる解釈学的レジユメを検証したり、あるいは「再現性 repeatability」を検証したりすることが、本稿だけではできない。もっとも特殊な分野の研究者、たとえばトインビーの研究者や世界史論の研究者は、原典や和訳と併読するであろう。しかし精神科学一般の研究者は、『歴史の研究』のテキストの意味や内容を、筆者のテキストを通してしか覧ることができない可能性の方が高い。しかも、これから取りかかる解釈学的レジユメの内容は、次章の第3部における「理論」に包摂さ

¹¹³ ここでの「現前」とは「現に目の前にあらわれていること」という本来の意味である。禅宗の重要なテキストである『景德傳燈録』(1004年 道原編。人物列伝であり「公案」の例題集)の第23巻「雲門門下」で使われていた「現前」とおなじ使い方であって、禅宗では現代も同様な意味内容で使われている。漱石が明治期に「俄然として新天地が現前する」(1910年『門』)と使ったのはこの伝統的な日本語での使い方である。昭和期以降のドイツ哲学の Anwesenheit の翻訳語ではない。

れる予定であるので、精神科学一般の研究者の読者にとっては、解釈学的レジユメのほぼ半分は読み飛ばしても支障はない、ということも序章ですでに述べた。

残りの半分はわれわれにとって重要なテーゼである。それらを「重点項目」として、図8に示す。その重点項目の興味深い点は次の通りである

トインビー用語で「極東文明日本分枝」と称する日本の内的プロレタリアート。特にその宗教における創造性。

「魂の分裂」全編。特に、哲学が宗教に歩み寄るというシンクレティズム。

「受難のキリスト」。特にその最後の章「真理の摂理」。

極東文明日本分枝のリズム。特に400年間の世界国家時代の最終段階にさしかかっていることを示したテキスト。そこでは、1939年時点で、日本の破滅的な解体を予測している。さらにその論理から、日本が西暦2000年頃に解体の最終段階に達するという帰結を導き出すことができる。

	章題	質量 (頁数)	精神科学一般の研究者向け読み順	
0	第2部「文明の解体」のテキストはどのような問いに対する答えとして現前しているのか	4		
1	文献解題 ←	10		読み飛ばし可
2	『歴史の研究』、縮刷版、和訳のテキストの性質	15		
3	「第5部 文明の解体」のテキストに対する視点	2		
4	(解釈学的レジユメ)の具体的な書き方	2		
5	「文明の解体」の解釈学的レジユメ			
	「2:1:ヘレニック社会の原型」、および「2:4日本の内的プロレタリアート」	5		
	「:C: :d:魂における分裂」以下の38の章すべて	102		
	「:C: :a:補論受難のキリスト」以下の22の章	71		
	「:C: :b:8:日本に於ける極東文明の歴史のリズム」、「極東文明本体の歴史に於けるリズム」	5		
	上記の重点項目以外 ←	100	読み飛ばし可	
	第3部 「3.3.1 現象の謎」	16		

図8 第2部のガイド

第1章 『歴史の研究』の文献解題

「A Study of History」には、サブタイトルこそ異なるがメインタイトルが「A study of history」と称する縮刷版が二つ、あわせて3種類の「A Study of History」がある。その和訳にも『歴史の研究』という「完訳版」と、やはり同名の縮刷版の和訳が二つ、あわせて3種類あり、紛らわしい。日本で『歴史の研究』と呼ばれて流通しているのは『サマヴェル版』の日本語版のことである。これらの作品の刊行年代は図9のようになっている。

	原典		abridgement / 縮刷版			
	volume in book	完訳版	Somervell edition	『サマヴェル版』	illustrated, new edition	『図説版』
1934	、 、					
1939	、 、					
1946			abridgement of volumes I-VI by D.C. Somervell			
1949				Vol1:1巻: 蠟山政道ほか訳		
1954	、 、 、					
1956			completed, abridgement of volumes - by D.C. Somervell			
1958	Reconsideratio					
1959	Historical atlas and gazetteer					
1967				Vol1:改訳版 Vol2::初訳2-3巻: 長谷川松治訳		
1969		1-2巻、21-23巻(『再考察』): 下村連ほか訳				
1970		3-20巻: 下村連ほか訳				
1972		歴史地図、索引: 下村連ほか訳			Toynbee and Caplan	
1975						桑原武夫ほか訳
1976						改訳版: 桑原武夫ほか訳

図9 『歴史の研究』の原典と縮刷版、およびそれぞれの日本語版の刊行年代

第1節 原典

1 第1巻から10巻まで、ならびに第12巻

原典の A Study of History は、1934年から1954年まで20年間に3回に分けて刊行された第1巻から10巻までと、1972年に刊行された第11巻の「Historical atlas and gazetteer、歴史地図」で構成される予定だった。しかしこれら11巻に加えて、学界からの批判に対する反論として1958年に第12巻「Reconsiderations、『再考察』」が刊行された。結果としては、26年間かけて刊行された12巻のシリーズとなる。

内容は、三つの索引とあわせて18の部からなり、出版社はいずれも Oxford University Press である。各巻の構成と質量(頁)は図10のようになっている。各巻(volume)のローマ数字と、各部(chapter)のローマ数字とが一致していないので紛らわしい。さらに、各巻にはあとから書き加えられた多くの補論(annex)が収容されていて、補論だけで990ページ、構成比で15パーセントほどある。表(table)も多く(SH :327-30=12:358-61 など)、図像(picture)も歴史地図だけではなく、本文に3葉ある。(SH :510.511= 13:276,278)、(SH :772=15:692)

2 「第11巻 歴史地図」 新しい世界観を示す地図と歴史的地名

第11巻の歴史地図には73葉の独創的な歴史地図が収容されている。そしてその地図上には約4980の地名が記載されおり、その索引も納められている。この作品は、『歴史の研究』のテキストに示されているテーゼの視点から発案され、そこで引用されている歴史的事象が生じた地名を記載している。地名の表記と地図の原スケッチは、アメリカ人の哲学者E・マイヤーズ教授や、アメリカ人の地図製作の4人の専門家によって入念に作られた。それは現代においても挑戦的な図像である。この作品は二つの点で非常に重要である。

『歴史の研究』の論考を執行する場(トポス)が具体的に示されていること。

すなわち、『歴史の研究』における空間ならびに時間な広がりを実体であることが示されている。『歴史の研究』は観念的な歴史哲学とは異なるのである。

Volume in books	(Chapter)	Title	Annex and index	Page		
				from	until	total
		Introduction		1	181	181
		The geneses of civilizations		183	484	302
				1	399	399
			Annex	395	452	58
		The growths of civilizations		1	390	390
			Annex	391	489	99
		Index		491	551	61
		The breakdowns of civilizations		1	591	591
			Annex	592	656	65
		The disintegrations of civilizations		1	568	568
			Annex	569	712	144
				1	331	331
			Annex	332	539	208
		Index		542	633	92
		Universal states		1	379	379
		Universal churches		381	568	188
			Annex	569	768	200
			Table	769	772	4
		Heroic ages		1	87	87
		Contacts between civilizations in space (encounters between contemporaries)		88	629	542
			Annex	630	732	103
			Table	734	735	2
		Contacts between civilizations in time (renaissances)		1	166	166
	XI	Law and freedom in history		167	405	239
		The prospects of the Western Civilization		406	644	239
			Annex	645	757	113
			Table	758	758	1
		The inspirations of historians		1	144	144
		Acknowledgments and thanks		213	242	30
			Annex	145	166	22
		A note on chronology		167	212	46
		Index		242	422	181
XI		Historical atlas and gazetteer (with Myers, E.D.)		1		0
		Reconsiderations		1	572	572
英文ページ数						6,413

図 10 A Study of History の構成と質量 (頁)

われわれの歴史認識における空間的、時間的な先入見に対して、激しく揺さぶりをかけてくること。すなわち人類の歴史的な空間の世界に合致した新しい内的イメージを形づくる。

一般的にいても地図というものは、人間を無意識のうちに空間的な認識を拘束しているのである。たとえば、われわれが見慣れているメルカトル図法（正角円筒図法）とそれに基づく歴史地図においては、赤道付近が極端に縮小されており、そのため、たとえばインド、パキスタン、バングラデシュだけでもその空間的な広大さと歴史の深さが西欧に匹敵することを、われわれに忘却するように仕向けているといえる。歴史地図となるとさらに極端であって、西欧中心の歴史地図が世界の多くの国の史学界と歴史教科書を覆っており、中南米や西アフリカの諸文明については記載されていないことが多い。つまり、中南米やアフリカの歴史は「取るに足らない」という歴史認識になるように仕向けているかのようである。このような「地図と歴史地図の拘束性」については、メタヒストリーの佐藤政幸によっても「人は歴史的空間を地図によって認識してきた」として、詳細に論証されていることでもある(佐藤正幸 2004:117-202)。

第2節 完訳版

原典の和訳である『完訳 歴史の研究』は、25巻からなり、通称「完訳版」と呼ばれている。1969年から4年間かけて、松永安左工門¹¹⁴の財政的援助と熱意とで、経済往来社から刊行された。翻訳者は下島連¹¹⁵が代表となって山口光朔¹¹⁶、富田英一、荒木良治、瀬下良夫、三沢進、増田英夫、長谷川松治の8名である。原典には、ギリシア語やドイツ語などの各種の文献が英訳なしで引用されている個所が多いため、それぞれの言語の翻訳者が5名いる。すなわち、ギリシア語とラテン語は呉茂一、フランス語は佐藤朔、佐藤信衛、ドイツ語は谷川徹三である。原典で頻繁に引用される、ゲーテの『ファウスト』の翻訳は相良守峯訳を、聖書は日本聖書協会訳¹¹⁷を使っている。原典との関係は図11のようになる。

¹¹⁴ 松永安左工門(1875-1971)。慶大中退、日銀、九州電灯、東京電灯等を経営。戦時中は追放され茶人となる。戦後は、九電力会社再編を行い、電力中央研究所を設立。欧米視察の折、トインビーに会う。

¹¹⁵ 下島連(しもじまむらじ、1908~1986)京大英文科卒、文芸春秋社、米大使館勤務等をへて亜細亜大教授。

¹¹⁶ 山口光朔(やまぐちこうさく 1926-1993)。京大文学部、ミシガン大学・ワシントン大学大学院卒。桃山学院大学、神戸女学院大学などの教授。

¹¹⁷ 「新約聖書」は1954年版、「旧約聖書」は1955年改定口語版が用いられている。

この論文では、地名と人名の表記も含めて可能な限り完訳本を使う。学界におけるトイ
ンビー用語や常套句の、これ以上の混乱防止を優先するためである。その代り、章題なら
びに、筆者が重要と判断した語句では原典の語も併記する。

original				完訳版			
volume in books	first edition	chap ter	title	巻		巻題	
				巻	第1 版		
I	1934	I	Introduction	1	1969	1 序論	
		II	The geneses of civilizations	2		2 文明の発生	
3							
4							
III		III	The growths of civilizations	5	1970	3 文明の成長	
		Index		6			
IV	1939	IV	The breakdowns of civilizations	7	1970	4 文明の挫折	
V		V	The disintegrations of civilizations	8			
				9			
10							
11				5 文明の解体			
12							
VI	Index		13				
VII	VI	Universal states	14	6 世界国家			
	VII	Universal churches	15	7 世界教会			
VIII	VIII	Heroic ages	16	8 英雄時代			
	IX	IX	Contacts between civilizations in spac (encounters between contemporaries)	17	9 文明の空間における接 触		
				18	10 文明の時間における接触		
IX	1954	XI	Law and freedom in history	19	11 歴史に於ける法則と自由		
					X II	The prospects of the Western Civilization	12 西政文明の前途
					X III	The inspirations of historians	13 歴史家の靈感
X			A note on chronology	20	年代に関する覚え書き 感謝のことば		
						Acknowledgments and thanks	
					Index		25
XI	1959	Historical atlas and gazetteer (with Myers, E.D.)		24	1972	歴史地図	
XII	1958		Reconsiderations	21	1969	『再考察』	
				22			
				23			

図 11 原典と完訳版の構成の対比

完訳版の質量を図 12 にしめす。なお、完訳版の索引は、原典の索引をもとにしている
が、独自に編纂されており、項目数も原典より多い。筆者の見解では原典の索引よりも優
れている。

巻部	巻題	本論			補論									累計
		から	まで	頁数		から	まで	頁数		から	まで	頁数		
1	1	序論	3	278	275				0				0	275
2	2	文明の発生	3	242	239	1部へ	243	439	196	2部へ	440	458	18	728
						1部へ	459	460	1	2部へ	460	469	9	738
3	2	文明の発生	3	316	313				0				0	1,051
4		文明の発生	1	284	283	2部へ	285	367	82				0	1,416
5	3	文明の成長	3	312	309				0				0	1,725
6		文明の成長	3	250	247	3部へ	252	389	137				0	2,109
7	4	文明の挫折	3	374	371				0				0	2,480
8		文明の挫折	3	534	531	4部へ	535	648	113				0	3,124
9	5	文明の解体	3	400	397				0				0	3,521
10		文明の解体	3	451	448				0				0	3,969
11		文明の解体	3	359	356				0				0	4,325
12		文明の解体	3	361	358				0				0	4,683
13		文明の解体			0	5部へ	3	318	315				0	4,998
14	6	世界国家	3	678	675				0				0	5,673
15	7	世界教会	3	327	324	6部へ	328	551	223	7部へ	552	692	140	6,360
16	8	英雄時代	3	153	150				0				0	6,510
	9	文明の空間における接触	157	594	437				0				0	6,947
17	9	文明の空間における接触	3	492	489	8部へ	493	556	63	9部へ	557	669	112	7,174
18	10	文明の時間における接触	3	287	284				0				0	7,458
	11	歴史に於ける法則と自由	291	584	293				0				0	7,751
19	11	歴史に於ける法則と自由	3	101	98				0				0	7,849
20	12	西欧文明の前途	105	487	382	10部へ	488	642	154	12部へ	643	672	29	8,414
	13	歴史家の靈感	3	268	265	13部へ	269	309	40	年代に関する覚え書き	311	394	83	8,802
24		感謝の言葉					359	451	92				0	8,894
21		歴史地図			0				0				0	
22		『再考察』	5	405	400				0				0	9,294
23		『再考察』	407	885	478				0				0	9,772
25		『再考察』	887	1063	176		1,067	1,251	184				0	10,132
25		索引			0				0				0	
日本語字数												8,612,200		

図 12 『完訳 歴史の研究』の各巻ごとの質量（頁数）

第 3 節 要約版(bridgement)

縮冊版は 2 つあり、いずれも原典の十分の一以下の質量に要約されている。

1 サマヴェル版

一つは1946年と1954年に刊行されたデヴィット・サマヴェル¹¹⁸による要約で、出版社はいずれもOxford University Pressである。サマヴェルは、パブリックスクールの教師で歴史愛好家であり、『歴史の研究』の1巻から3巻の要約を自発的につくったのである(McNeill 1989:211)。サマヴェルは、1938年頃からトインビーに刊行の承認を求めたのであるが、トインビーは拒否していた。ところが、戦争が始まってイギリスの将来がわからなくなり、さらに出版社の要請もあって1945年に認めたのである(McNeill 1989:211-2)。これが、アメリカでは1946年の刊行初年度だけでも344千部も売れるという歴史哲学的な作品としては世界的にみても空前のベストセラーになったものである(McNeill 1989:215-6)。そうなった一つの要因は「(サマヴェルは)極めて巧妙に要約し、かつ、トインビー独自の言葉を残したからなのである」(McNeill 1989:212)とアメリカの歴史学者ウィリアム・マクニールが評しているように、読みやすく、かつ、「おもしろい歴史の読み物」という面があるからである¹¹⁹。さらに、この縮刷版が、トインビー自身を1947年3月の『タイム』の表紙を飾るきっかけを与え、「時の人」にさせた(McNeill 1989:216-8)。いまでは、英米の古書業界では、「A Study of History」というと、この縮刷版を指すほどで¹²⁰、原典はめったに見られない。原典との構成上の関係を示すと図13のようになっている。

2 『図説版』(Illustrated)¹²¹

もう一つの縮刷版は、1972年に刊行されたトインビー自身とジェーン・カプラン¹²²との共著によるもので、出版社はPortland Houseである。業界ではillustratedとか、a new

¹¹⁸ David Churchill Somervell(1885-1965)。日本語表記では、「ソマ - ヴェル」、「サマヴェル」とも表記されている。ここでは、松浦訳の「サマヴェイル」を採った。

¹¹⁹ William Hardy McNeill (1917年カナダ生まれ)は、コーネル大学でPh.Dを取得し、1947年からシカゴ大学歴史教授。世界史を研究した。アメリカ歴史学会の会長も勤めた。この著書はトインビーの遺言にしたがって、遺族の依頼で書いたものである。

¹²⁰ この2巻本である。

¹²¹ 書名は、表表紙には「A Study of History Illustrated」、中表紙には「A Study of History a new edition」と表記されている。

¹²² Jane Caplanは、オックスフォード大学で学位をとり、アメリカのBryn Mawr大学教授、2004年以来オックスフォード大学の講師。西欧近代史、特にナチス時代の研究者となっている。

edition と呼ばれている。その章立ては、図 14 の示したように、原典と、第 1 部から第 10 部まではおなじで、第 11 部以降は「Part Why study history」としてひとまとめになっている。

original		abridgement by Samervell				
chapter	title	volume in book	first edition	chapter	title	
	Introduction		1946		Introduction	
	The geneses of civilizations					The geneses of civilizations
	The growths of civilizations					The growths of civilizations
	The breakdowns of civilizations					The breakdowns of civilizations
	The disintegrations of civilizations					The disintegrations of civilizations
	Universal states		1957		Universal churches	
	Universal churches					Heroic ages
	Heroic ages					Contacts between civilizations in space
	Contacts between civilizations in space					Contacts between civilizations in time
	Contacts between civilizations in time				XI	Law and freedom in history
XI	Law and freedom in history					The prospects of the Western Civilization
	The prospects of the Western Civilization					Conclusion
	The inspirations of historians					Argument
	A note on chronology					Index
	Acknowledgments and thanks					
	Historical atlas and gazetteer					
	Reconsiderations					

図 13 原典と対比したサマヴェル版の構成

第 4 節 縮刷版の日本語版

サマヴェル版の日本語版は 2 種類ある。

初版 1949 年、改定 1952 年。蠟山政道、阿部行蔵、長谷川松治訳。社会思想研究会出版部刊行

- (1) 1967 年。長谷川松治によるサマヴェル版第 1 巻改定訳。社会思想社刊行。
- (2) 1967 年。サマヴェル版第 2 巻初訳。社会思想社刊行

1949 年刊行の蠟山訳は、おそらく敗戦後という時代の背景もあってもっともよく読まれたようである¹²³。

¹²³ 筆者はこの蠟山訳のトインビー用語が使い慣れているので、この用語を使っている。

original		illustrated, new edition	
chapter	title	part	title
	Introduction		The shape of history
	The geneses of civilizations		The geneses of civilizations
	The growths of civilizations		The growths of civilizations
Index			
	The breakdowns of civilizations		The breakdowns of civilizations
	The disintegrations of civilizations		The disintegrations of civilizations
	Index		
	Universal states		Universal states
	Universal churches		Universal churches
	Heroic ages		Heroic ages
	Contacts between civilizations in space		Contacts between civilizations in space
	Contacts between civilizations in time		Contacts between civilizations in time
XI	Law and freedom in history	→	Why study history
	The prospects of the Western Civilization	→	Maps
	The inspirations of historians		
	A note on chronology		Chronology
	Acknowledgments and thanks		Notes on the text
	Historical atlas and gazetteer		List of the illustrations
	Reconsiderations		Index

図 14 原典と対比した Illustrated の構成

A Study of History Illustrated の和訳は、桑原武夫監修で学習研究社から 1975 年に一冊本として刊行された。しかし、誤訳・誤植が多かったので、翌年第 2 刷として、誤植が修正され、三冊に分冊した版が刊行された。通称『図説版(1976)』と呼ばれている。訳者は桑原武夫、樋口勤一、橋口峰雄、多田道太郎である。この『図説版』のトインビー用語は、完訳版の訳語とも、サマヴェル版の日本語版の訳語とも整合性がない。そのため、後述するように A Study of History Illustrated が脈絡の通らない抜粋型の要約であることとあいまって、この『図説版』を難解な作品にしている。

第 2 章 『歴史の研究』、縮刷版、それぞれの和訳のテキストの性質

原典のテキストの文体、およびその日本語版のテキストの文体にはそれぞれ独特の性質がある。さらに縮刷版 (abridgement) とその日本語版にも独特な性格と、要約としての普遍的な性質とがある。

ここでの「文体」とは、文体論¹²⁴における「文体は人間そのものである」(佐藤信夫 2006)という標語に示されるような特定の著作者、特定の作品についての個人的文体という概念というよりも、筆者が筆者自身の解釈学的先入見を意識しつつ、『歴史の研究』のテキストの読み通す過程において、多くの「テキストから蹴られた箇所」から帰納したものを、「独特な性質」として論ずることにしたい。

第1節 「読み通し」の中断に駆り立てるようなテキストの性質

『歴史の研究』というテキストのもっとも大きな特徴は、読み手をして、読書の中断に駆り立てるかのような性質をもっているということである。

『歴史の研究』のテキストは、読み手にとって未知の歴史上の知識を調べて理解すること、あるいは、既知の古典的な文献の再解釈を請求するのである。そのような読書の中断がおきるのは、筆者の見解では、二つの原因がある。

時代的にも地域的にも非常に広範囲の歴史事象と史料を使うこと。

すなわち、ヨーロッパ中心史観を否定し、それに加えて「現代をあらゆる時代の頂点とみなす歴史意識」¹²⁵をも否定するので、すべての地域と、すべての時代の歴史を公平に扱おうという姿勢で、非常に広範囲の史料を渉猟し読者に示すからである。

¹²⁴ ここで筆者が使う文体論とは「社会的な言語活動の情意的側面」(佐藤信夫 2006)である。しかし、一般的に、文体論が「個人的な特徴ではなく、社会的な言語使用のなかにあらわれる表現の情意的な変異現象を記述・分析」(佐藤信夫 2006)と理解されているのに対して、本稿では哲学的解釈学における先入見概念の視点から見ていきたい。なぜなら、そもそも「独特な性格」という概念それ自体が曖昧だからなのである。言い換えれば、何を以て「独特」とするのかを、文体論の学問分野ではいまだに規定しきれていないように見える。文体論では、「独特の文体」とは、「表現上の特徴として想定されるものであろう」(佐藤信夫 2006)とされており「その(筆者注:表現上の特徴)認定のしかたとして、たとえば文体的特性を標準からのへだたり 逸脱 ないし 偏差 と見なす考えかたはかなり一般的だが、その場合、標準(あるいは文体零度)をどこに見いだすかという難問がある。また、理論的にきわめて設定しにくい絶対的な標準という概念にたよらず、むしろ文脈の一貫性を基準としてそれからの部分的なへだたり によって相対的かつ局部的な文体特徴を見いだそうという考えかたもある。さらに、文体的変異は、文学的、社会的あるいは情意的な変異をあらわしているだけでなく、表現者の性格を反映している。また別の視点から、もっと根本的な認識の変様をあらわしているであろうというような多角的な問題の立てかたがあり文体論は多くの可能性をはらんでいる」(佐藤信夫 2006)、(強調は筆者)。いわば文体論における「未決の問いで終わる、一貫した方向への問いと答えの連鎖」が文学理論の学界にもあり、議論が続いているようである。本稿では、「へだたり」、「逸脱」、「偏差」ではなくて、

¹²⁵ この概念はトインビーから採っているが、特に名称がないので、筆者がこのように命名する。すなわち、それぞれの世代が、それぞれ生きている時代を、歴史の頂点と見なす意識。一種の自己中心的歴史意識である。

既知の歴史的事象や古典的テキストに対して新しい解釈を示すこと。

たとえばホメロスや聖書、そしてプラトンなど西欧のレスプーブリカ・リテラールムでは周知の作品のテキストに対して挑戦的な解釈を読み手に差し出すのである。

むしろ、読み手は、「広範囲の歴史事象」と「古典の新しい解釈」とを、単なる傍証とみなして読み飛ばして、理論的な結論だけを読み取ることは可能ではある。しかし、それら傍証と思われるものが章を追うごとにある観念となり、やがて徐々に重要な概念へと高められている場合がある。たとえば、文明というトインビーの歴史認識の基本的概念が、実証的な史料で試されていくうちに、一部の文明の概念が徐々に行き詰まるところがある。それがバビロニア文明であって、バビロニア文明の概念が成り立たないことを言明する章がそれである(SHV:117-31=9:179-200)。筆者の見解では、そのような過程を読み飛ばすことは、『歴史の研究』というテキストの理解を不可能にする道を歩むことになる。

読者にとって既成の歴史事象の解釈に、まったく異なった解釈をほどこして読者に差し出す例も少なくない。たとえば、ローマ帝国は一つの文明とはみなされていない(SHI:52-6=1:84-9、その他多数)。すなわち、前1200年代から約1800年間存続した一つの文明の部分として規定されているので、この論証に使われている史料の新解釈は重要である。

あるいは、中国における漢代のあと、つまり魏晋南北朝時代以降の中国も「中国文明」とはみなされていない(SHI:88-90=1:136-9、その他多数)。その時代は、「極東文明本体」と命名されていて、別の文明の概念として規定されるのである。

このようなテーゼを包摂するのであるから、その論証にあげられている文献をすでに読み手が知っていたとしても、読み直し、解釈し直すことを、『歴史の研究』というテキストは、読み手にたびたび「請求」し、原典が掲載されているのである。

古典のテキストについても同様であって、その最たるものが聖書である。すなわち「Christus Patiens、受難のキリスト」と題されたギリシア語聖書の、計量的分析手法を使った解釈の章である(SH :376-540 =13:71-319)。

プラトンの諸作品の新解釈も論争的であって、たとえば『国家』において、理想国家の建設者は哲学者でなければならないという叙述がなぜあのように難解で慎重な叙述によって表現したか、についての解釈の章がそれである。それは、ヘレニック文明全体における

ペロポネソス戦争時代に生きたプラトン、という文脈における『国家』の新解釈となっている(SH :242=12:233)。

むろん、読み手はそうした新解釈を試みずに読み飛ばすことはできる。あるいは、読み手にとって未知の地域の歴史や文献を調べずにやり過ごしてそのまま読み続けることもできる。実際に、世界各地の歴史を調べて「ある程度」は理解するという作業を繰り返したり、聖書を読み直したりすると、精神集中が困難になり、本来の『歴史の研究』というテキストにすぐに戻ることは容易ではなくなる。この場合の「ある程度」とは、たぶん各国の高校の歴史教科書の「程度」以上であろう。たとえば、われわれにとってはあまりなじみがない中央アメリカの文明¹²⁶の叙述を理解するためには、メキシコの高校歴史教科書を読み通す必要があるということである¹²⁷。聖書については、『歴史の研究』全体の基礎となっているのはあきらかであり、さらにホメロス、歴史書ではヘロドトス、トゥキュディデス、ポリュビオス、クセノフォン(SH :72-6=11: 320-6)も、そうなのであろう。

しかし、その「程度」であっても、読み手にかかる知的負担は非常に大きい。したがって、こうした「読み飛ばし」は、『歴史の研究』というテキストの理解を不可能にするというよりも、読み手の「知的な誠実さ」という解釈学的な領域で考察すべきことからである。つまり、人間の有限の生の中で、どのような理解が可能か、という思弁が「請求」され、さらにその上、「あなた経験」が問われる¹²⁸。しかし、そのような解釈学的論考は、この論文の範囲を超えることである。

第2節 詩の引用

¹²⁶ 中央アメリカの文明(Middle-American Civilization)はトインビーの後期の概念。正統派の歴史学界におけるオルメカ文明、マヤ文明、サポテカ文明、トルテカ文明、アステカ文明などに相当する。存続期間は0年頃～1520年頃。文明世代論では第1世代の文明。

¹²⁷ たとえば、ホセ=デ=ヘスス・ニェト=ロベスほか(2009)『メキシコの歴史：メキシコ高校歴史教科書(世界の教科書シリーズ；25)』島津寛訳、明石書店。このような世界各国の歴史教科書を読んでいくと、日本の歴史教科書、ならびにわれわれの「常識」とはかけ離れた歴史観が、世界各地に徐々に芽生えてきたことが、わかる。なお、トインビー用語としての文明のうちイランについては和訳された歴史教科書がない。しかし「富田兼次訳、2008『イランシーア派イスラーム学教科書』明石書店」が代りになる。

¹²⁸ 『歴史の研究』ならびにその後継作品の「読み通し」のために必要な参考史料は、瞬間的に検索できるようにテキストと図をデジタル化する必要がある。筆者の場合は、そのデジタル化史料の質量は、もし印刷するととなると、この論文全体のほぼ倍、容量で表記すると5メガバイトになった。

『歴史の研究』のテキストには多くの詩 (lyric poetry) が引用されている。たとえば、「文明の発生」を説明する挑戦と応戦という有名な概念は、学問的説明の叙述とともに、繰り返しゲーテの『ファウスト』からの章句が引用されている (SH I:276,278,279= I:141,143,147、その他多数)。読み手は、学問的な叙述の理解につとめなければならないのであるが、それだけではまったく不十分なのである。読者は、『ファウスト』の登場人物である創造主、悪魔、ファウストなどの独白や登場人物相互の対話から、歴史的な真理を直感的に感じ取るように「請求」されるのである。このような「詩の引用」に隠されている意味については本稿第3部でさらに論考するが、論点を先取りしていえば、歴史的な事象を生起させる人々の生を論ずるには、知的な学術的癌語では不可能だとう作者トインビーの確信があるのからである。

詩、特に叙情詩というものは外国語に翻訳することには独特の困難がつきまとう。このことは日本の詩人によっても翻訳不可能だとまでいわれている。たとえば荻原朔太郎はすでに70年以上前に次のように述べている。

詩の言葉の包有してある連想は、イメージや、韻律やの中にふくまれ、化学的に分析できない有機体となつて生きてるのだから、原詩の文学的構成だけを訳したところで、詩の意味を伝えることは出来やしない。それを伝える為には、原詩の個々の言葉を解きほごして、煩瑣な註解をつけ加へる外はなく、結局やはり、訳者自身の創作として翻案する以外に手段はないのだ。(荻原 [1936]1976)

このような詩人の見解を言いかえれば、詩の翻訳は、原詩の「生のリズムや連想」を破壊してしまふということである。そのためであろうが、『歴史の研究』における『ファウスト』の引用はすべて英語訳なしのドイツ語のままなのである。

読み手は、そのようにおびただしく引用される詩を読み飛ばすことはできるのであるが、そのような詩が、あるテーゼの根幹を示すかのように語られている場合も多い。だから、すべての詩を読み飛ばすことは、『歴史の研究』というテキストの理解を不可能にする道を歩むことになるのであろう。¹²⁹

¹²⁹ 『ファウスト』や『ホメロス』の朗読はユーチューブによって聴くことも、あるいはグーグルの「翻訳」¹²⁹ に入れて音声合成によるリズムを聴くことも可能となっている。

第3節 比喩的表現

『歴史の研究』には比喩的な表現 (figurative expression) が多く、それによって華麗な文体で叙述されている。読み手は、そのようなセンテンスを装飾的な饒舌と感じて軽く読んでしまうことも可能である。しかしこのような読書の仕方『歴史の研究』というテキストの理解を不可能にする道を歩ませることになる。なぜなら、すでに本稿第1部でのべたように、比喩には、既存の有限な学術的言語のなかに、いまだに名称のない新しい創造的な認識を言語化しようとする働きを担っている場合があるからである。さらに、繰り返し使われる比喩には重層的な意味の造形という、比喩本来の機能が垣間見えてくることがある。このような重層的な比喩についてはバフチンによって先鞭をつけられた文学論におけるフォルマリズムの研究 (佐藤信夫 1981) によっても明らかになってきたように、たんなる装飾にとどまるものではなく、書き手トインビーの言語的認識の根源的な作用を反映しているのである。

第4節 修辞学上の言い換え

比喩的な表現が豊かであるということは、ほかの修辞学上の技巧 (rhetorical techniques) も駆使されているということでもある。その一つとして、ある同じ概念を表わすのに同一の言葉を使わずに別の言葉で表わすという、修辞学上の言い換えの技法がある。これは『歴史の研究』のテキストに限らず一般的な技法である。この技法は、用い方によっては文章表現を豊かにして陳腐な印象を読者に与えない、という働きがあるのは確かであるが、しかし用語の不統一によって概念の混乱を招くという働きもあり、「修辞上の言い換え」を多用することは学術論文としては必ずしも適切ではない。

『歴史の研究』のテキストの場合、後者の弊害の方が目につく。たとえば、「the civilization¹³⁰」という概念においては、『歴史の研究』の第1部で定義され (SH I:17-50=I:27-80)、さらに『再考察』で再定義されているにもかかわらず (SH X :273-9,282-92=22 :508-19,524-42)、これを具体的な地域と時代の歴史事象に適用する際に、多様な言い換

¹³⁰ 「the civilization」は『歴史の研究』の基本となる概念。特定の文明の言表にはこの「the civilization」をもちい、文明一般あるいは文明の普遍性の言表は「civilization」と指定され、差別化されている。したがって、具体的な特定の文明の言表は、たとえばヘレニック文明の場合は「the Hellenic Civilization」となるのが、正統性のある言表となる。

えがあらわれる。たとえば、「ヘレニック文明」¹³¹という文明の場合に、the Hellenic Civilization というトインビー自身で創り上げた学術的な概念を the Hellenic Society とか、単に Hellenic とかで表現することが多い。このことは、前述のような新しい創造的な認識を言語化しようとする過程と解釈するよりも、『歴史の研究』以降に書かれた作品¹³²でも同様の言い換えがみられるので、やはり修辞学上の技法なのであろう。

第5節 日本語版における解釈の重層性と多様性

このような原典における用語の修辞学的な言い換え、あるいは重層性は、日本語への翻訳¹³³にも影響を及ぼしている。日本語版においては、たとえば、上記の Hellenic という表記を、原典には書かれていない「文明」とか「社会」という言葉を補って、「ヘレニック文明」とか「ヘレニック社会」(SH I:24-6=1: 39-42、その他多数) とか、あるいは「ギリシア社会¹³⁴」(Toynbee & Caplan 1972:535=1976 2:184、その他多数) というように、あえて意訳(free translation)しているところが多い。おそらくそれぞれの巻の翻訳者が、読者の便を考えて前後の文脈から判断して「Hellenic」という原典の語を、それぞれ「ヘレニック文明」、「ヘレニック社会」、「ギリシア社会」の意味であると解釈したのであろう。しかし、「社会」はほとんどの場合は「文明」と訳されるべきであり、「ギリシア」にいたっては『歴史の研究』の主テーマを無視した完全なる誤訳である。

しかし、もっとも問題になるのは、翻訳者の解釈が読者の便という範囲を超えて、原典にはない観念を創作しているところである。たとえば、順調に成長していた文明の成長が止まってしまうという歴史的な事象を the breakdowns of civilizations と『歴史の研究』のテキストでは言表されているのであるが、この breakdown を翻訳者によっては、「衰退」とか「衰亡」と解釈して「文明の衰亡」と訳している場合である。サマヴェル版の場合は、

¹³¹ 「the Hellenic Civilization、ヘレニック文明」とは日本の歴史学界のギリシア“文明”とローマ“文明”という言説にほぼ相当する。存続期間は前 1200～400 年頃。本稿では、「ヘレニック文明」というようなトインビー用語を用いる。たとえば、「東西の文明」という代わり「極東文明日本分枝と西欧文明」、「古典古代」という「ヘレニック文明」等。そのように使い方は、従来の歴史的言説を打ち破ってたえず覚醒させておくためである。

¹³² たとえば、『人類と母なる大地』。

¹³³ 「interpretation」は、日本語の「翻訳」にも「通訳」にも「解釈」にもあてはめることができる。その理由は、「翻訳」も「通訳」も、仲介者の「解釈」であるからである。

¹³⁴ トインビー用語では「ギリシア」の概念と「ヘレニック」の概念はまったく異なる。詳しくは第3部参照のこと。

編者のサマヴェルがわざわざ本文に「編者補注」として、breakdown のトインビーの使い方における意味内容を説明しているのであるが(Sommervell 1946 =1967:I:452)。しかし、それでも訳者は「衰退」という訳語を使い続けるのである。これはまったくの誤謬であって、訳者が原典を「読み通し」していないことの証でもある。すなわち、『歴史の研究』では breakdown の定義を、詳細に論じているのである(SH X :300-5=22:557-66)。

『歴史の研究』のテキストで示されているテーゼでは、文明が「衰退する」とか「衰亡する」とかいう論理的帰結には至らない。文明というものはただ解体するだけ、バラバラになるだけなのである。修辞学的には decline とか fall という語を civilization に関連づけているところは、エドワード・ギボンやオスワルド・シュペングラーを引用した個所など、かなりある。さらに、文明という概念に関連して「誕生」とか「死」とか「検死官」のような、文明を生命体であるかのように連想させる擬人主義 (anthropomorphism) 的な叙述が随所に見られる。しかし、それらの叙述がただちに文明が衰亡するというテーゼには直結することにはならない。¹³⁵ 『歴史の研究』のテキストが指し示すテーゼは反ギボン史観であり、その乗越えでもある(Toynbee :56-61=V :95-104)。

あるいはこれは、誤訳というよりも、むしろ、異言語への翻訳とは、翻訳者の解釈と理解そのものであるという解釈学的な真理を端的に表わしているのかも知れない。つまり、翻訳には程度の差はあっても避けられないことなのだろう。すでに、われわれは本稿第 1 部において見出したように、翻訳者が属する言語共同体がもっている解釈学的先入見がそこでは作用しているのである。この例では、日本語では、文明は「滅びるもの」という暗黙の、しかも強固な先入見があるということを示して、無意識のうちに翻訳者独自のいわば「文明衰亡の理論」を創り出しているのである¹³⁶。

¹³⁵ 『歴史の研究』では、「世界国家の言語」のテーゼの例として、ギボンがこの『ローマ帝国衰亡史』から英語で書いたことが、述べられている。すなわち、『ローマ帝国衰亡史』以前は、ギボンはフランス語で書いていたのである。このことはギボンに限らずイギリスでは学術的文章はフランス語だったのである。『歴史の研究』の「第 13 部 歴史的靈感の源泉」(完訳版第 20 巻)では、『ローマ帝国衰亡史』が英語で書かれたおかげで、ギボンの予想通り、アメリカの青年アブラハム・リンカーンによって熱心に読まれたことがあげられている。すなわち、リンカーンにとってはギボンの用語とそのローマ史が、その後の人生にも政治的信条にも大きな役割を果たした、としている。

¹³⁶ 日本の読書界、および史学界の一部における歴史観として、ギボンの言説(ディスクール)はいまでも正統性を維持している。それは、大正時代以来、7つの完訳版の歴代の日本語版の訳者解説をみればよくわかる。参考:(ギボン,E.(1918-)『羅馬盛衰史』坂本健一訳、隆文館図書。ギボン,E.(1929-)『羅馬衰亡史』(世界大思想全集 6-10)野々村戒三譯、春秋社。ギボン,E.(1939)『羅馬帝国衰亡史。第 1-10 巻』村山勇三訳、春秋社。ギボン,E.(1951-1959)『ローマ帝国衰亡史』村山勇三譯、岩波書店。ギボン,E.(1976-1993)『ローマ帝国衰亡史』中野好夫・朱牟田夏雄・中野好之訳、筑摩書房。ギボン,E.(2004)『図説 ローマ帝国衰亡史』吉村忠典、後藤篤子訳、東京書籍。ギボン,E.(2004)『新訳ローマ帝国衰亡史』中倉玄喜編訳、PHP 研究所)。さらに、ローマを文明として扱う言説をまき散らす「歴史文学」も多い。たとえば、

なお、本稿のトインビー用語、ならびに A Study of History の和訳は完訳版をつとめて使用し、サマヴェル版と図説版の訳語は一切使用しない。ただし、完訳版も巻によって訳者がことなるため、原典における同一のトインビー用語や言い回しが、巻によって若干ではあるが異なることがあるので、その場合は、筆者の判断で適宜修正する。

第6節 原典主義

『歴史の研究』のテキストでは、ギリシア語、ラテン語、ドイツ語、フランス語の原典を英訳なしで言表しているテキストが多い。このような原典の扱い方を、史学界や神学界ではそれぞれ原典主義、原本主義、あるいは原書主義などと呼ぶ。ここでは、原典主義と呼称を採る。

なぜ、『歴史の研究』のテキストには原典主義が多いのか。このような設問は従来の先行研究ではまったくなかったし、その課題の解明もできていなかったことなのである。

その天天主義の一例を、これからわれわれが解釈学的レジюме作成に取りかかる「第5部 文明の解体」の「魂における分裂」の「統一意識」の章から引用してみよう。ここでは、解体に向かう文明の約400年間継続する動乱時代に生を受けた人々のうち、哲学者など一部の人間が抱く、混沌とした世界の奥底に見出す「宇宙の法則」あるいは、「歴史の法則」などを、バビロニア文明では天体の運行で、ヘレニック文明では「コロス・ヒュープリス・アテー（飽食・傲慢・破滅）」¹³⁷という社会的かつ歴史的な法則で、西欧文明では数学的法則で、インド文明では精神分析的なカルマの法則で捉えたというテーゼの論証がなされたあとの叙述である。そのテキストでは、中国文明の動乱時代における、そうした究極の法則を論じている。そこでは、1930年代当時の「Sinology、シナ学、中国学」の権威マルセル・グラネのフランス語原文を引用しつつ、ホメロスのオデッセイとイーリアスのギリシア語原典の引用によって、中国文明の哲学における「法則の法則」への指向を論証しようと試みている。

塩野七生(1992-2006)『ローマ人の物語』新潮社。その解説書である、塩野七生(2011)『ローマ人の物語スペシャルガイドブック』新潮社編。これらの作品の翻訳者や作者にとっては、ローマは一個の「文明」なのである。

¹³⁷ ギリシア悲劇で用いられている κόρος, ὑβρις, ἀτη (完訳版第4巻ではコロス・ヒュープリス・アテーとカタカナ表記)を用いたトインビー用語。飽食・傲慢・破滅の意味。

Our survey has now perhaps made it apparent that the Law which eclipses the Godhead may present itself in a variety of modes. It is a mathematical law that has enslaved the Babylonian astrologer and the modern Western man of science; a psychological law that has captivated the Buddhist ascetic; and a social law that has won the allegiance of the Hellenic philosopher. If we pass next to the Sinic World, where the concept of Law has not found favour, we shall find the Godhead being eclipsed, here again by an Order which in the Sinic Weltanschauung presents itself as a kind of magical congruence or sympathy between the behaviour of Man and that of his environment.

While the action of the environment upon Man is recognized, and manipulated, in the Sinic art of geomancy, the converse action of Man upon the environment is controlled and directed by means of a ritual and an etiquette which are as elaborate and as momentous as the structure of the Universe which they mirror and at the same time modify.

‘L’homme et la Nature ne forment pas deux règnes séparés, mais une *société* unique. Tel est le principe des diverses techniques qui réglementent les attitudes humaines. C’est grâce à une participation active des humains et par l’effet d’une sorte de *discipline civilisatrice* que se réalise l’Ordre universel. À la place d’une *Science* ayant pour objet la connaissance du Monde, les Chinois ont conçu une *Étiquette* de la vie qu’ils supposent assez efficace pour instaurer un Ordre total.’¹

(Granet 1934:24)¹³⁸

...

Note 6¹³⁹ This Sinic conception of a magical order of the Universe with the magician himself for its hub is manifestly much less far removed from the Weltanschauung of Primitive Man than are the Hellenic and Indian and Babylonian and Western conceptions of Cosmic Law, analogous to Human Law, which we have examined above; and accordingly we shall not be surprised to find Sinic notions foreshadowed in our records of less highly sophisticated human readings of the relation between Man and his environment. For example, the following two passages in the Homeric Epic, which catch a Western reader's attention because

¹³⁸ 引用文献表示は、本稿が準拠している「日本社会学評論スタイル」に変更した。

¹³⁹ 完訳版では、次頁のように「注1」となっている。

they are so startlingly out of gear with the order of the Universe as it presents itself to Western intelligences, would be so immediately and completely intelligible to a Far Eastern reader that he might be tempted to indulge in the fancy that the Hellenic poet was here taking a leaf out of the Sinic classics.

ἦ γάρ σευ κλέος οὐρανὸν εὐρὺν ἰκάνει
 ὡς τέ τευ ἢ βασιλῆος ἀμύμονος, ὅς τε θεουδῆς
 ἀνδράσιν ἐν πολλοῖσι καὶ ἰφθίμοισιν ἀνάσσων
 εὐδικίας ἀνέχῃσι, φέρῃσί τε γαῖα μέλαινα
 πυροῦς καὶ κριθάς, βριθῃσί τε δένδρεα καρπῶ,
 τίκτη τ' ἔμπεδα μῆλα, θάλασσά τε παρέχῃ ἰχθῦς
 ἐξ εὐηγεσίης, ἀρετῶσι δὲ λαοὶ ὑπ' αὐτοῦ.

Odyssey, Book XIX, 11. 108-14.

ὡς δ' ὑπὸ λαίλαπι πᾶσα κελαινὴ βέβριθε χθῶν
 ἤματ' ὀπωρινῶ, ὅτε λαβρότατον χέει ὕδωρ
 Ζεὺς, ὅτε δὴ ῥ' ἀνδρεςσι κοτεσσάμενος χαλεπήνη,
 οἱ βίη εἰν ἀγορῇ σκολιάς κρίνωσι θέμιστας,
 ἐκ δὲ δίκην ἐλάσωσι, θεῶν ὅπιν οὐκ ἀλέγοντες·
 τῶν δέ τε πάντες μὲν ποταμοὶ πλήθουσι ῥέοντες,
 πολλὰς δὲ κλιτῦς τότ' ἀποτμήγουσι χαράδραι,
 ἐς δ' ἄλα πορφυρέην μεγάλα στενάχουσι ῥέουσαι
 ἐξ ὀρέων ἐπὶ κάρ, μινύθει δέ τε ἔργ' ἀνθρώπων·
 ὡς ἵπποι Τρωαὶ μεγάλα στενάχοντο θέουσαι.

Iliad, Book XVI, 11. 384-93.

(SH :21-3)

完訳版では、フランス語もギリシア語も和訳されており、こうした原典主義の突起物は平板化されているので、われわれ日本の読者には、これらの原典の引用を自分で解釈する機会を奪われている。完訳版では次のように訳されている。

以上の概観によって、神の上に立つ法がさまざまな形態をとることがあきらになったと思う。バビロニア文明¹⁴⁰の占星学者や近代西欧文明¹⁴¹の科学者を取りこにしたのは、数学的法則であったし、仏教の修道僧を取りこにしたのは心理的法則、ヘレニック文明¹⁴²の哲学者が信奉したのは社会的法則であった。法の概念があまり歓迎されなかつ

¹⁴⁰修正。完訳版では「バビロニア社会」。

¹⁴¹修正。「文明」という語を追加。完訳版では「文明」はない。

¹⁴²修正。完訳版では「ヘレニック社会」。

た中国文明¹⁴³の世界観では、人間の行動と環境との間の一種の不可思議な一致、もしくは交感として捉えられる「秩序」の前に影の薄い存在になっている。

.....

「人間界と自然界とは二つの別個の世界ではなく、一つの社会を形づくる。それが人間の態度を規制するさまざまな技術の原理である。宇宙の秩序が実現されるのは、人間の積極的な参加のおかげであり、一種の文明化的規制の結果である。中国人は世界の認識を目的とする“学問”の代りに、全体の秩序を確立するのに、充分の効果があると考える、生活の儀礼を案出した」(Granet 1934:24)¹⁴⁴

(SH :21-2=11:246-7)

注 1¹⁴⁵ この中国文明の呪術師自身を中心とする宇宙の呪術的観念は、われわれが前に検討した、ヘレニック文明¹⁴⁶やインド文明¹⁴⁷、バビロニア文明¹⁴⁸、および西欧文明¹⁴⁹の、人間の法律から類推して考えられた宇宙の法則の観念より、あきらかに未開人の世界観に近い。したがって、人間と環境との関係についてのより素朴な解釈の記録のうちに、中国文明¹⁵⁰の観念の予表が見出されるのは不思議なことではない。たとえば次にかかげるホメロス叙事詩のなかの二つのカ所は、西欧人の宇宙観と著しく異なるので西欧人の読者の目をひくが、極東人の読者には、即座に、かつ完全に理解できるので、あるいはこのカ所はホメロスが中国文明の古典の一部をそっくりそのまま持ってきたのではないかとも思つかも知れない。

あなたの名声は遙かな天に達する。
多くの強い人間を支配し、正義を支持する、
すぐれた神を恐れる王の名声のように。
黒い大地は穀物を実らせ、

¹⁴³修正。完訳版では「シナ世界」。

¹⁴⁴引用文献表示は、本稿が準拠している「日本社会学評論スタイル」に変更した。

¹⁴⁵ 原典の「Note 6 This Sinic...」以下の訳である。

¹⁴⁶修正。完訳版では「ヘレニック社会」。

¹⁴⁷修正。完訳版では「インド社会」。

¹⁴⁸修正。完訳版では「バビロニア社会」。

¹⁴⁹修正。完訳版では「西欧社会」。

¹⁵⁰修正。完訳版では「シナ社会」。

木々は枝もたわわに実をつけ、
羊は確実に子を産み、海は豊かに海の幸をもたらす。
すべては善政のゆえであり、彼のもとで民は栄える。

『オデュッセイア』第 19 書 108 - 14 行

夏の終わりに黒い大地がくまなく嵐にあっせられ、
ゼウスが神々の復讐を恐れず
アゴラーで力によって方をねじ曲げ
正義をしりぞける人間どもに腹を立て罰するために、
猛烈な雨を降り注ぐとき、
河川はすべて水かさを増し、
激流に掘り削られる岡は数知れず、
轟々と音を立てながらまっしぐらに紫の大海原を目指す流れは
人間が作ったものを押し流す。
あたかもそのように、トロイア軍の馬の群れは地響きをたてて鷲進して
いった。

『イーリアス第 16 書、384 - 93 行』

(SH :22-3=11:248-9)

日本語学術文書共同体の二世代まえの読者であれば、上記のテキストを読んで、儒教の宇宙観をしめすことで知られている『近思録』の「道体の章」を想起するかも知れない。

『近思録』は徳川時代には全国の儒学塾で講義されていたのでからである。たとえてみれば、『歴史の研究』のテキストで遂行されている原典主義は、あたかも日本語の現代的な歴史哲学的なテキストに、和訳なし、レ点なしで『近思録』の漢文の一節を引用して、さらに『古事記』の一節を当時の漢文で引用しているようなものなのである。

しかし、『歴史の研究』のテキストでは、原典主義の基準をほのめかすような叙述が一切ない。すなわち、ある文献の引用を原典にするか、あるいは英語訳にするかの選択の基準が明示されていないのである。だからたとえば、文明の成長を論じた第 2 部の挑戦と応戦の概念の形成には、ルクレティウスの『ものの本質について』がラテン語で英訳なしで引用されつつ重要な役割を演じているのであるが (SH I:299=2:182-3)、同様に重要なアイス

キュロスの戯曲『プロメテウス』の引用については、英訳で引用されているのである(SHX:114-5= 5:170-3)。しかし、ある程度の規則性はあり、筆者がここ解明できたことは次の3点である。

『ファウスト』の引用は、さまざまな英訳が刊行されているにもかかわらず、第1巻から第10巻まですべてドイツ語のみ。

ルクレティウスの哲学史詩『もの本質について』¹⁵¹は、英訳が刊行されているにもかかわらず、第1巻から第7巻まですべてラテン語のみ。

エウリピデスの劇詩の引用は、トインビーの義父ギルバート・マレー教授の英訳のみ。

さまざまな例における前後の文脈を追っていくと、翻訳(interpretation)という解釈(interpretation)を読み手に課している場面で、このような原典主義が比較的多く出現しているというのが筆者の暫定的な結論であるが、原典主義の出現を統計的に分析するのでも、ギリシア語、ラテン語、ドイツ語、フランス語の古典を読みこなす能力が不可欠となる。そのような『歴史の研究』のテキストの原典主義の全貌を解明することは、この論文の範囲を超えていることなので、今後の研究に期待することしたい。

第7節 『歴史の研究』の想定読者

¹⁵¹ Titus Lucretius Carus (前 94 ころ 前 55 ころ)。哲学の斎藤忍随によれば「ローマの詩人哲学者。伝記的事実はほとんど不明、...自殺したともいわれている。エピクロスを神のように尊敬した彼は、その原子論を内容とした全 6 巻からなる大長編詩《デ・レルム・ナトゥラ (自然について)》を唯一の著作として残した。その詩は詩としてもすばらしい傑作だが、その表題は直接、散逸したエピクロスの代表作《ペリ・フュセオス (自然について)》に由来するものと考えられる。ギリシア語のフュシスをラテン語に置きかえて レルム・ナトゥラ *rerum natura* としたわけだが、この語句の意味についてはベイリー C. Bailey の適切な注意がある。それはひじょうに広い意味をもつ。素材、構造、生長およびふるまいを含む、ものに関するすべての事柄というのがそのおよその意味である (《ルクレティウス》1947)。邦訳ではこの詩の表題は《事物の根本原理について》《事物の本性について》《物の本質について》《宇宙論》などとされてきたが、この中では《宇宙論》が内容的に見て適切である。ただし、彼の語法ではムンドウス *mundus* が宇宙であってレルム・ナトゥラに宇宙の意味はないようである。...彼の詩は、無数の原子と原子の運動の場である空虚が存在するという立場から宇宙の生成を説明する。宇宙は日や月や星を含むだけではない。母なる大地からは多くの植物、動物、さらに人間という生物が生みだされて宇宙構成のメンバーに加わるが、人間についての描写はとくに細かい。人体の運動のメカニズム原子の集合体である心の動きが説かれ、恋愛なるものの生物的なからくりが残酷なまでに描かれる。社会、言語、技術、法制、宗教、倫理、戦争、要するに原始生活から文明にいたるまで、人間の生活をあますところなく歌い尽くそうとしている。なお、彼は原子論者ではあるが、デモクリトスとはちがって、原子にある種の自発的運動を認めた。それは人間の自由意志を要請せざるをえなかったからである。(斎藤忍随 2006)

このような原典主義は、この作品の読者のことをあらためて想起させる。すなわち、『歴史の研究』というテキストの「もともとの読者(original reader)」、あるいは「想定読者(imaging reader)」は、パブリック・スクール、ギムナジウム、リセなどで、いわゆる「古典語(the Classical Languages)」と呼ばれているギリシア語とラテン語を学習した人々であることを示しているのである。つまり、読者は「レスプーブリカ・リテラールム(学術文書の共和国)」に属する人々なのである。したがって、『歴史の研究』にはスペイン語版とかフランス語版とかはない。そのような人々は英語の読み取りには不自由がないからであろう。オクタビア・パス(Paz 1960=1982:92,219)¹⁵²も、ジル・ドゥルーズとフェリックス・ガタリ(Deleuze/Guattari 1980=1994: 437,619) も原典で読んだのであろう。

原典の完訳版があるのは日本語だけである。日本語版の場合は、ギリシア語やドイツ語などすべての原典が日本語に訳されていて、そうした原典の引用という突起物は平板化されてしまっている。すなわち、引用された原典主義の文献は、それぞれの斯界における権威者の日本語訳に置き換えられていて、読み手が再解釈する機会を奪われているのである。たとえば、ゲーテの『ファウスト』は、戦前の森鷗外の翻訳など、少なくとも13ほどの訳書があるのだが¹⁵³、『歴史の研究』のテキストで使われている相良守峯の訳とは、それぞれかなり異なっている。だから、たとえば「文明の成長」のテーゼを説明するために引用されている「神とメフィストフェレスとの対話」におけるメフィストフェレスという悪魔の観念は、訳者を含むわれわれ日本語の言語共同体の先入見に拘束されていることに気がつくのは、慧眼の読者を除いて、『図説版』に引用されているウィリアム・ブレイクの水彩画(Toynbee & Caplan 1972:98=1976 1:115)を見てから、ということになる。『ファウスト』の悪魔は、われわれの日本語における悪魔の観念とは異なって、活動的な美青年なのである。

このような性質が完訳版にあるということは、付随的な現実、つまり、『歴史の研究』の日本語版は、複数の翻訳者の解釈が、少なくとも二層に織り込まれているという構造になっていることを示している。

¹⁵² 『孤独の迷宮』ではトインビーの「引退と復帰」のテーゼを引用しつつ「孤独の弁証法」が語られている。

¹⁵³ 東新(あずまあらた)1921、森林太郎(森鷗外)1928、櫻井政隆 1942、相良守峯 1954、ゲーテ研究会 1965、関泰祐 1965、大山定一 1969、手塚富雄 1971、小西悟 1998、池内紀 1999、柴田翔 1999、和田孝三 2012 など13の訳書がある。

第8節 縮刷版の文体論

このようなことは日本の読書界にだけで起こったことではない。筆者の見解では、現代のヨーロッパと北アメリカにおける大多数の古典語教育を受けていない人々からなる読書界にも、程度の差はあっても起こった現象である。すなわち、前述した英語の縮刷版 (abridgement) と称する二つの要約と、その各国語へのそれぞれの翻訳版の産出がそれである。

1 『歴史の研究』の本性 縮刷版が普及した意味

縮刷版が二つも産出され、江湖に受入れられたのはそれなりの理由がある。

『歴史の研究』は、専門細分化された現代の歴史学を超えて、現代人が「歴史」に求めていたものに強く訴える力を持っているからである。つまり、『歴史の研究』という作品の本性は、「アマチュア向け」なのである。この場合の「アマチュア向け」とは history の本来の性質である歴史に意味を問うことを指す。言いかえれば、戦争での勝利と敗北、王朝・国家の興亡、英雄偉人の栄光と悲惨、社会の繁栄と荒廃、そして人間の生と死に、どのような意味があるのかという問いに対する答えなのである。この history の本性については、すでに歴史学の樺山宏一が「歴史を表す history という語が『探究』というギリシア語 *ἱστορία* に由来しているように、歴史が単に人間世界で生起する諸事件の連続や総和なのではなく、その諸事件の意味連関を探究する人間の作業でもあるということとその語の由来が示している」(樺山 2006) (強調は筆者) と述べ、さらに「本来の歴史は、実証主義的な近代歴史学の成果を受け取りつつも、歴史は窮極的には問題解決の知的営為ではなく、叙述の文体にかかわるものだとする意見は根強い。イギリスなどでは、最高の歴史家は最高の文学者であると考えられており、人文学としての歴史学の伝統を保持すべきだ」と論じ、「この主張は、歴史学の科学的厳密さがいかに増大しても消失することはないであろう」と結論づけている。(樺山 2006)

つまり、サマヴェル版の成功は、前述したマクニールの評価のようにサマヴェル版が平易な文体で書かれた優れた文学作品であるということもあるが、それを透過して、原典の『歴史の研究』のテキストがもっているそのような本性の輝きが見えるからなのである。

2 サマヴェル版の瑕疵

しかし、その縮刷版は学術的には問題が多い。その問題は二つに分けることができる。

(1) サマヴェル版におけるオリエンタリズム われわれにとって重要なテキストの位置づけの変化と閉出し

サマヴェル版に限らず、要約というものには普遍的な問題がある。すなわち、要約者と要約者が属する言語共同体がもっている解釈学的先入見に束縛されていることに起因する普遍的な瑕疵である。要約というものは、その本性上、要約者の解釈と理解の言表であり、要約者がいかに良心的に原典を読み込んで、それを簡潔に再現しようとしても、そこには、要約者自身の先入見と、要約者が属する学術文書共同体がおびているの先入見とが「背後からの暴力、[羅]visa tergo」(Gadamer [1960]1974=2008 :557-8)をふるっているのである。

したがって、われわれがこれらの縮刷版を原典と比較してみると、そこには、ある先入見、あるいは「思考の準拠枠 framework of thought」というものが見えてくる。すなわち、オリエンタリズム (Said 1978=1993) である。それは、ポストコロニアル理論の人々がいう「西欧・白人・男性、westerner, white skin, male」という表現でも言表できる。つまりそうした縮刷版制作者や翻訳者の先入見のため、われわれのような非西欧文明の人間にとっては決定的に重要な意味がある原典のなかのいくつかのテキストが、この二つの縮刷版から閉め出されたり、あるいは、閉め出されていなくても、『歴史の研究』のテキスト全体における位置づけを変えさせられたりしているのである。

その「先入見による位置づけの変化」が、まさに本稿でこれから取り上げる「第5部 文明の解体」で起っている。サマヴェル版と『図説版』だけを読んでいる読者にとっては、『歴史の研究』における「第5部 文明の解体」の重要性を認識するのは、おそらく困難であろう。

ここで強調しなければならないことは、このような「先入見による位置づけの変化」と「先入見による閉め出し」という解釈学的な現象をもたらす先入見の働きそのものは、すでにわれわれがこの論文の第1部でみたように不可避だということである。われわれがま

ずなすべきは、要約者や翻訳者の意志や行為を超えて、現前する縮刷版とその日本語版のテキストにおいて生起している事柄を凝視しつづけることである。

とはいえ、われわれは、サマヴェルの営為を、彼が属する学術文書共同体のその時代の先入見として理解を示すだけでなく、学術的に批判しなければならない。なぜならば、要約者サマヴェルは、自身も持っている先入見それ自体についての「反省」¹⁵⁴を、当時においてもやろうとしたら出来たはずだからなのである。

すなわち『歴史の研究』には、著者トインビーが自己の先入見についての反省を執行している叙述が、いくつも出てくる。たとえば、第1巻の「文明の単一説の誤り」の章における「unchanging East、不変の東洋」や、「natives、土人、原住民、先住民」などの言説や語句についての分析と批判がそうである(SH I:149-74 =1:232-65)、(SH I:207-49=2:38-103)。そこでは、サイードの『オリエンタリズム』と比較すると(Said 1978=1993: 上 288-381, 下 130-89)、例証としてあげられている文学作品は少ないが、しかし『オリエンタリズム』と同様に、「西洋」の「東洋(オリエント)」に対する言説(ディスクール)への言説批判がなされている。それはサマヴェルにとっては十分な手本となったはずである。

イスラム教の布教についての「コーランか剣か」という言説も、『歴史の研究』では誤謬とされている。すなわち、歴史的事象としては「コーランか税金か」であるという論証がある。その論証の過程では、サイードと同様に(Said 1978=1993 上 120-68)、西欧の人々の歴史意識に対する批判(SH :674-5 11:155-7)が示されているのである。ところが、サマヴェル版では、この「コーランか税金か」のテキスト全体が省略されているのである。

あるいは、『歴史の研究』における外的プロレタリアートについて論じたところでは、西欧文明の植民地主義の先住民に対する人種差別と残忍さについて言及している。そのテキストでは、フランス人植民地主義者による、先住民に対する「Cet animal est très méchant: Quand on l'attaque, il se défend、この動物は非常にたちが悪い。攻撃すると反抗する」を引用しつつ、西欧文明の、非西欧文明に対する叙述は「この『文明』と『野蛮』との間の戦いの歴史は、...争いの当事者の一方の側だけの当事者によって書かれていることを、つねに記憶しておかねばならない」(SHV:337=10:108)とまで言明されている。ところがこれらのテキストは、サマヴェル版ではすべて無視されている。このテキストの重

¹⁵⁴ ここでの「反省」とは、ドイツ観念論における使い方である。本稿第1部「1.1.3.」参照のこと。

要性については、逆説的ではあるが『図説版』では省略されないで、むしろ強調されていることでもわかることである。すなわち『図説版』では、これらのテキストの要約は、「第9部 空間における同時代文明の邂逅」に収容され、そこでは、椅子に座ってワインと葉巻でくつろぎながら拳銃でアフリカの人々を銃殺しつつある白人の、フランスの石版画 (Coloniaux, Assiette au Beurre, 1902, Paris,) も添えられているのである。(Toynbee & Caplan 1972:434-5=1976: 68-9)

このような原典のいくつかの重要な章全体の無視は、ほかにもある。おそらく、そうした章は、『歴史の研究』の本筋から逸脱しているとサマヴェルは判断して捨象したのである。

たとえば、前述の第5部(第6巻)への補論の「Christus Patiens、受難のキリスト」(SH VI:376-539=13:71-319)は、163ページ(完訳版で248ページ)にもなるにもかかわらずまるごと無視されている。この章は、ギリシア語聖書¹⁵⁵の共観福音書と、ヘラクレス伝説やプルタルコス『対比列伝』などのギリシア語やラテン語の古典とを、文献学的に一行一行比較し吟味している優れた労作であるばかりでなく、「文明の解体」のテーゼを突き詰めていくと必然的になさなければならなかった論考である。さらにこの章以降の宗教にかわるテーゼを回転させたことを示すものである。この章については、章題と簡単な要約だけでも、サマヴェルは残すべきなのである。

(2) サマヴェル版における独自の挿話

サマヴェル版には、原典にはない挿話がある。おそらく、挿話によってテキストの前後のつながりが良くなり、サマヴェル版の想定読者に読みやすくするための文学的な工夫なのである。

たとえば、「第5部 解体する文明」のなかの内的プロレタリアートの創造性としての高等宗教について論じた章の要約として、サマヴェル版では、「シュメール・アッカド文明」におけるタンムズ神(男神)とイシュタル神(女神)への信仰が、周辺文明へと伝播したことを語る際に、原典にはない、「……女神の方が偉くなって男神をすっかり圧倒してしまい、……。そしてはるか西北のはての、オケアノスの流れに洗われる島¹⁵⁶の聖所では、ネルス

¹⁵⁵ 凡例でのべたように「新約聖書」のこと。

¹⁵⁶ 「オケアノスの島」とはイギリスをあらわすラテン語の華語。

ス＝イシュタルは配偶者をもたず、ただひとり威厳を保っていたように思われる」(by Sommervell 1946 =[1952]1967 2:63)と書いている。しかし、このようなセンテンスは、原典の当該の章にはない。「オケアノスの島」とは、ラテン語でブリテン島をあらわす華語であるから、イギリスの読者に対するサービスなのであろう。

「第 10 部 文明の時間における邂逅」のなかのルネサンスの例として、サマヴェル版では、「……あたかも、たとえば、甥の十三回目の誕生日に T.S.エリオットの詩集を贈る、人の良い、分別の足りない叔父のようなものであった。甥は……その本のことはすっかり忘れてしまう。6 年後にオックスフォードの学生としてその詩集に再会し、すっかりその魅力にとらえられ、ブラックウェルで買い求める。ところが、休暇に帰省してみると、その本はちゃんと自分の書棚にあるのを見てしんから驚く、といったあんばいであった」(by Somervell 1957: 253=1958 3:222-3)というセンテンスは、原典にはまったくない挿話である。

以上の二つは、文学的に優れた要約にはつきものの挿話なのであろうが、それはサマヴェル版の『歴史の研究』が、学術書から歴史文学に変貌している証でもある。言い換えれば、サマヴェル版は、読んで面白い歴史の読み物になっているのである。

しかしながら、サマヴェルがほとんど独自のテーゼを創造しているのではないかと思われるところは、問題である。それは、サマヴェル版の「第 11 編 歴史における自由と法則」のなかの「第 38 章 神の法則」であって、このような章題は原典にはない。この章の内容が原典のどの部分の要約かも明確ではない。ここで述べられている「宇宙の法則」などに関する論述は、『歴史の研究』とは異なった見解である(by Somervell 1957:299-301=1958 3:294-8)。

このような性格のサマヴェル版は、日本語にも訳され、前述したように読書界では広く流通している。しかし、それら縮刷版の日本語版が、何層もの解釈が織り込まれた構成物だという認識も、そこに織り込まれたオリエンタリズムという先入見への認識も、ともに希薄であって、むしろ縮刷版の日本語版が『歴史の研究』のテキスト全体に置き換わっている。

学界においては、縮刷版の限界が認識されていることは、研究書で引用されるようなことがまったくないことで推定できる。しかし、『歴史の研究』全体が読まれたと推定することはできない。なぜならば、日本の『歴史の研究』の研究は、科学史や英米文学や組織神学などの分野の研究者が、関心がある部分を研究し、テキスト全体について言及していな

いからである。日本の歴史学界からは、『歴史の研究』が欧米の正統的な歴史学界から排斥された影響で、研究者はあられなかったのである。すなわち、『歴史の研究』のテキスト全体を対象とした先行研究は存在しない。

サマヴェル版は『歴史の研究』とは似て非なるものであるが、しかしそれは、前述したように、独自の存在となっているのは確かなことである。言い換えれば、一般の読書界においては『歴史の研究』に完全に置き換わってしまい『歴史の研究』自体は流通していないし影響力もないといっても過言ではない。学界でも、それぞれの研究過程において、研究者の全体把握の代用とされていることは否定できない。

2 『図説版』の性質と価値

「A Study of History, Illustrated」は、トインビーと共著者カレン・カプランによる抜粋的な要約である。原典のセンテンスを尊重しているのであるが、ところどころに前後の脈略が不自然で意味が通らないところがあり、原典を見なければ意味がくみ取れない箇所が多い。マクニールはこの縮刷版を「知的な失敗作」(McNeill 1989:266)と評している。そうになったのは、トインビーはこの縮刷版を執筆し始めてまもなく心臓発作に見舞われるなど健康上の不安を抱えていて¹⁵⁷、そのため出版社が派遣したカプランという新進の歴史学者がかなりの部分を代筆したからである。(McNeill 1989:265-6)

『図説版』は、要約としては価値が低いが、筆者の見解では『歴史の研究』の後継作品として高く評価できる。そう評価できるのは次の四つの理由によってである。

文明の新しいモデル

『歴史の研究』では「ヘレニックモデル」のみであった文明の基本的モデルが、『再考察』において、再検討される(SH : 546-61= 23: 1016-45)。すなわち、バクビーの批判を取り入れて再構築されるのである。そしてあらたに「中国モデル」、ならびに「ユダヤモデル」が措定される。それが『図説版』で、改めて「全体」のなかで説明されるのである(Toynbee & Caplan 1972:55-64=1976 1:61-74)。

¹⁵⁷ 1970年4月、81才の頃。

もっともその新たな「文明モデル」は、筆者の見解では、体系としては他のテーゼとは不整合であって、いまだ未完成である。たとえば、遊牧文明の概念と外的プロレタリアートとの概念とは非常に大きな矛盾を来す。

文明の一覧表

諸文明の一覧表は『再考察』で修正され (SH :559=23:1044) 、『図説版』では、さらに修正されて登場している (Toynbee & Caplan 1972:171=1976 1:84-5)。すなわち、『再考察』の一覧表では 31 の文明が指定されている (SH X :559=1044) のであるが、『図説 歴史の研究』では、アフリカ文明 (西)、アフリカ文明 (東) が追加され、遊牧文明もふたたび追加されて 34 の文明が示されている。 (Toynbee & Caplan 1972:72=1976 1:84-5)

まったく論考なしでアフリカ文明 (西) と アフリカ文明 (東) とが唐突に登場しているのは、おそらく、トインビー自身が 1964 年 2~4 月に、ナイジェリア、スーダン、エチオピア、エジプト、リビアを旅行した成果であろう (Toynbee 1965=1967)。その時に、ソンガイ、ハウサ、カネム、ガーナ、マリなどのアフリカの諸帝国の遺跡や史料を確認し、そのうえで文明表に追加したのだが、しかし健康を害して、追加の論考を叙述する余裕がなかったのであろう。

図像とその説明文

「これは最初のイラスト版であって、その図版はそれにとまなう説明とともにこの本に新しい次元を開いている。図版は本文を補強するだけではない。それらはことばでもって十全に表現することができない多くのことを伝えることができる」 (Toynbee & Caplan 1972:12=1976 1:11) と序章に書かれている通りで、506 枚 (カラー 90 枚、白黒 416 枚) の図像は、トインビーが、自身のイメージ (内的表象) を、世界各地の美術品、遺跡、風景写真などに語らせようとして選別したものである。このような図像は、言語に勝るとも劣らない重要な言表なのである。たとえば、前述したような、『ファウスト』を描写した画家ウィリアム・ブレイクの水彩画 (Toynbee & Caplan 1972:98=1976 1:115) における「メフィストフェレス、悪魔 (devil, demon, Satan)」が清楚な美青年の図像であることは、われわれの「悪魔」についてのイメージと観念とを覆すことになる。つまり、解釈学的先入見を意識させるのである。

文明ごとの年表

『図説版』において、文明別の年表が始めて登場する (Toynbee & Caplan 1972:530-8 = 1976 3:178-87)。これによって、『歴史の研究』で展開された「文明のテーゼ」の具体的な時代的な広がり、1958年の『再考察』を超えて、この1972年の『図説版』において、どのような帰結を迎えたかがわかる。

一般的にいて、年表にはわれわれの歴史認識を、知らず知らずのうちに拘束するという、いわば「歴史年表の拘束性」という性質がある。年表は、前述したメタヒストリー研究の佐藤正幸によれば、東アジアで発達したものであって、ギリシア・ローマにはなく、西欧でも近年になったから成立したのである (佐藤正幸 2004:49-116)。われわれが『図説版』の年表をながめていると、われわれにすり込まれている「高校世界史」的な年表が土台から揺さぶれるように感じる。『図説版』の年表は、われわれに「歴史年表の拘束性」という先入見を意識させるのである。

第3章 『歴史の研究』における自己言及性

『歴史の研究』のテキストは、この論文の第1部の論じた自己言及性が強い。『歴史の研究』のテキストがおびている自己言及性とは、その読者に対して、読者自身の、さまざまな文明における位置づけを問うているということなのである。言い換えれば、西欧文明の産物である『歴史の研究』のテキストが、ことのほか非西欧文明の読者に対しては、読者をして、西欧文明のレスプーブリカ・リテラルムに属する人間として自己を西欧の人間と同一視するのか、あるいは、同一視しないのかの選択を迫るのである。つまり『歴史の研究』のテキストには、非西欧の人々が自己を西欧の人々の視点と同一視することは誤謬であるかのように覚醒をうながすようなテキストが包摂されている。そうして、非西欧の読者を追い立てて、さまざまな意識と視点とを読者に持ち来たらすのである。

このような、自己言及性は、筆者トインビーが意図したか、あるいは意図しなかったかとは別問題であって、それは『歴史の研究』のテキストからの問いかけである。そのようなテキストの端的な例は、これからわれわれが解釈学的レジユメの対象とする「第5部 文明の解体」の「解体のリズム、The rhythm of disintegrations」(SH :278-321= 12:289

-349)の考察、ならびに「西欧社会における兆候、The symptoms in the Western World」(SH :152-94=9:233-95)におけるインテリゲンツィアについての考察の二つである。

前者は、日本を含む現存する五つのもと独立していた非西欧文明¹⁵⁸が、すべて「文明の解体」の過程の最終段階である世界国家か、あるいは「ポスト世界国家」の段階に位置することを提示しているのである。それは西欧文明の影響ではなく生起する文明の自立的な運動なのである。

後者は、二つの文明の邂逅の諸テーゼにおいて、西欧文明と非西欧文明との「衝突」に特有な、非西欧文明において発生したインテリゲンツィアについて論じられている。このインテリゲンツィアという語はトインビー用語であって単なる知識人と意味ではない。ロシアで典型的に発生した人々を指し、ロシア語をそのまま採用して概念化したものである。インテリゲンツィアについては、「第9部 文明の空間における接触」(SH :337-42=8:580-94)でも詳しく論じられ、さらに『図説版』でも触れられている(Toynbee & Caplan1972:485-6=1976: 63-8)。

このようなテキストが読者を追い立てる自己言及性を帯びた問いかけに対して、非西欧文明の学術文書共同体に属する人間には、さまざまな意識を意識し、さまざまな視点で学術的に考察する可能性が開かれている。たとえば、読者が文明における、あるいは文化的伝統における自己の視点それ自体についての認識を意識しないのも一つの選択肢である。そのような選択肢が好まれるのは理由がある。すなわち現代の非西欧文明の諸国の学術文書共同体は、西欧のレスプーブリカ・リテラールムにその源泉があり、それぞれの学術的言語の大部分は、西欧のレスプーブリカ・リテラールムの学術言語と、それぞれの伝統的な学術言語とのリンガフランカ(混濁語)といえるのである。したがって、そのように自己言及性を帯びた問いを生起させている言語それ自体もまた西欧諸語からの翻訳語なのであって、それは、すでに第1部でも引用したように「すべてのクレタ人は嘘つきだとクレタ人が言った」というような非生産的な議論に導くように見えるからなのである。

ほかの視点からの考察としては、西欧文明と自己の文明とのあいだを一對とみなす思考の準拠枠がある。たとえば、西洋とロシア、西洋とトルコなどでそれである。あるいは、自己の文明を近隣の非西欧文明と同一視して拡張しつつ、西洋と東洋、西洋とイスラムとみなすような視点も派生している。

¹⁵⁸ ここでの五つの非西欧文明とは、ロシア、イスラム、インド、中国、日本である。それぞれの文明の『歴史の研究』における正式な呼称については後述する。

この論文では、それら伝統的な視点を踏まえつつ、第1部でわれわれが考察した解釈学的な「あなた経験」という視点から考察する。哲学的解釈学は三つの段階の「あなた経験」の概念を規定しているのであるが、われわれはその第3の段階を目指す。すなわち、『歴史の研究』のテキストが発する自己言及性を、他人事としないで自らのなかに取り込んで、『歴史の研究』のテキストとの解釈学的弁証法を遂行していくとことにする。

しかし、そうした「あなた経験」の出発点は、『歴史の研究』のテキストがその代表の一つであるような西欧文明のレスプーブリカ・リテラールムからわれわれを感じる疎外の意識なのである。ここで筆者が使う「疎外」とは、一般的な意味の「疎外」、すなわち「他人から遠ざけられているという感覚、the feeling of being alienated from other people¹⁵⁹」である。『歴史の研究』のテキストには、非西欧文明の読者をして、疎外意識を持ち来たらすという作用がある。

ところが、『歴史の研究』のテキストは、このような疎外意識は歴史上、たびたび生じた普遍的な歴史的事象であることも示している。すなわち、西欧のレスプーブリカ・リテラールムからの疎外意識、つまり、優勢かつ尊敬すべき文明からの疎外意識は、同一視と対(つい)となって、異なった文明の邂逅においては観察されるのである。この同一視意識と疎外意識の対は、結論を先取りしていえば、「哲学的同時代性、philosophical contemporaneity」という歴史意識の概念として、『歴史の研究』のテキストでは叙述されている。ただし、同一視意識と疎外意識という語句は使われていないのであるが。

このようなことは、『歴史の研究』の執筆動機を考察してみる時、トゥキュディデスの『戦史』についての、解釈学的あなた経験の問題として、われわれの意識に浮かび上がってくることもある。すなわち、『歴史の研究』執筆の動機は、学界ではよく知られているように第1次大戦の勃発なのである。つまり、1914年の「サラエボの銃声」から始まった「内戦」、すなわちトインビー用語でいう「同胞殺戮戦争、fratricidal warfare」¹⁶⁰が執筆の動機であると著者トインビーが言明している。そのサラエボとそれに続く開戦の報道に接した時の西欧の人々にとっての内面的な経験と意識は、前432年のエピダムノスの市街戦を叙述したトゥキュディデスの内面的な経験と意識とおなじであるというのが、上述の哲学的同時代性の観念なのである。トインビー用語でいえば、「第一次世界大戦とペロポネソス

¹⁵⁹ Oxford English Dictionary, 2nd Edition, Version 4.0(CD-ROM)参照。

¹⁶⁰ fratricidal strife や fratricidal warfare の訳語。「うちわで分かれあう家」(マタイ:12:25)や、カインとアベルの兄弟殺しから作られたと思われるトインビー用語。

戦争は哲学的同時代性にある」という。そしてその哲学的同時代性の観念はトインビーに限らず西欧の一部の人々の歴史意識を新たな局面に移したのである。言いかえれば、トゥキュディデスが経験しその経験を叙述した『戦史』のテキストが、現代における『歴史の研究』のテキストに相当するのである。そのような『戦史』のテキストを他人事ではなくて自分の経験として引き受けた人間の一人がトインビーなのである。

一方、それほど鮮明に『戦史』のテキストを自分の経験として引き受けることができなかつた西欧のレスプブリカ・リテラルムに属する人々も、刊行された『歴史の研究』のテキストに対しては共感をもったのであり、サマヴェル版は一般の読者にも大きな共感を引き起こしたのである。このような『歴史の研究』の受容の歴史は、西欧の人々を取り巻く歴史的な環境を抜きにしては説明がつかない。すなわち、『歴史の研究』1-3巻の刊行された年の1934年はちょうどドイツでナチ政権が樹立された年であり、4-6巻が刊行された1939年は第2次大戦が始まった年なのである。どちらも、西欧全体の前途が予想もつかない方向へと歩みつつあるという恐怖感が人々の意識のなかにわき起こっていたのである。そうして、サマヴェル版が刊行された1946年は、ソ連とアメリカとの冷戦の兆しがギリシアとトルコとで始まった年なのであり、核兵器の再使用が現実味を帯びていた時代なのである。

このようなことは『歴史の研究』を見ても理解できる。すなわち、「The prospect of the Western Civilization、第12部 西欧文明の前途」が西欧の人々にとってもっとも普遍的かつ深刻な関心事なのである。それは『歴史の研究』にかぎらず、『西洋の没落』(Spengler1918-22:[1926]2001)を始めとして「西欧の前途」が語られはじめた時代の始まりなのである。

このように、西欧文明のレスプブリカ・リテラルムに属する人々は、自身の破滅的な災厄を契機として、正統的な科学的な歴史学をこえて、生きている歴史の考察を始めているのである。

ひるがえってわれわれ非西欧文明をみると、そうした一連の歴史的事象と同様な事象が、日本を含む非西欧文明の諸国にとっては、西欧文明の諸国との軍事的な敗北に相当するのである。そしてそうした軍事的敗北とそのあとに続くさまざまな災厄とは、たとえば植民地への転落であり、さらには政治的、文化的な西欧諸国への従属なのである。そうした災厄が、西欧のレスプブリカ・リテラルムの人々と同じように、非西欧文明の学術文書共同体の人々に衝撃を与えているのである。言いかえれば、われわれ日本の人間にとって

の1914年6月28日のサラエボは、1853年7月8日の浦賀であり、1945年9月2日の東京湾なのである。そして、われわれにとってのトゥキュディデスの『戦史』は、トインビーの『歴史の研究』になるのである。

われわれはここで疎外意識から出発する。つまり自己の視点を西欧の人々の視点と同一視しないという選択肢を選びとって、出発することにする。

第4章 解釈学的レジユメの書き方 ―自己評価と完訳版の訳語の尊重

『歴史の研究』の全体の「読み直し」という予備作業によって、「第5部 文明の解体」のテキストには、補論を含めて1,325の「見出し(章立て)」によって区切られていることがわかってきた。この1,325の「見出し」のなかには、章題だけでテキストのないもの、少ないものが含まれているので、テキストを従えている「見出し」は約1000である。この1000の「見出し」ごとに、その「見出し」の内容であるテキストについて、そのテキストを【答え】と見なし、その【答え】を導いていると推定される【問い】を、これからわれわれは創っていくことにする。その具体的な叙述の順番は次の通りする。

- 1 原典の部の番号(ローマ数字)。それぞれの仕切りは、全角コロンであらわす¹⁶¹。
- 2 原典の原題(大文字はそのまま)。
- 3 原題の「完訳版」における和訳¹⁶²。
- 4 原典の巻(ローマ数字)と該当数(アラビア数字)。
- 5 完訳版の巻(アラビア数字)と該当。
- 6 段落の総数(アラビア数字)。
- 7 【問い】と【答え】
- 8 その【問い】と【答え】の叙述についての「自己評価」。L1とL2。

この「自己評価」とは、原典のテキストの中に、明確に【問い】が叙述されているものを「レベル2」として、テキストには【問い】にあたる叙述がないもの、あるいは不明瞭な

¹⁶¹すでに凡例で示したように、聖書の引用も「:」で表記する。組織神学の学界においても、「.」と「:」は併用されているからである。たとえば、(マタイ2:8:9)とし、(マタ2.8.9)とはしない。

¹⁶²完訳版の和訳を尊重することはすでに述べた通りである。特に章題については、筆者の修正を加えない。

ものを「レベル1」として、2段階に評価するものである。このような自己評価を加えた理由は、第1部で明らかになったように、解釈学的レジュメは、その本性として後世の読者によって批判されることになり、その際L1のもとにある【問い】が真っ先に俎上にあげるのが望ましいからである。

評価の目安は語彙の出自によることにする。それを図表にすると次のようになる。一つの章における段落において、まったく【問い】にあたる言表がない場合には、その段落に【問い】のあとに適時「(筆者注：書かれていない)」と表記することにする。

【答え】のテキストが... 筆者が作る【問い】の テキストの語彙が...	テキストに明 確に叙述さ れている	テキストに明確に は叙述されてい ない
テキストと共通する語彙がほぼ100%	L2	L1
テキストと共通する語彙が100%では ない。		

図 15 評価レベルの基準

すでに述べたことであるが、完訳版の訳語はできる限り尊重する。特に、歴史的事象、人名、地名のカタカナ表記や聖書の翻訳は、約40年まえの完訳版の訳語を現代の訳語に訂正しても、それもまた数十年後には「古くさい訳語」となることは目に見えるからである。一方、トインビー用語の訳語を訂正しないのは、学界ですでに流通しているトインビー用語を、これ以上混乱させないためである。問題になるのは、訳語の背後にある概念なのであって、その概念は第3部で示される解釈学的「全体」のなかで、始めて「部分」としての概念とその訳語の適否が判断可能となるのである。

第5章 「文明の解体」の解釈学的レジュメ

・ 文明の解体 The disintegrations of civilizations

A. 文明の解体の問題 The problem of the disintegrations of civilizations
(SH V:1-10=9:3-16)、10 段落

【問い】文明の解体を研究に取りかかる前に、われわれが気をつけなければならない点はないか？あるとすればどのような問題か？

【答え】ある。その問題とは、われわれが無意識にもっている文明の衰亡という先入見である。

【問い】なぜ問題となるのか？

【答え】その先入見は、歴史のごく一部の観察によって得られた結論に過ぎないからだ。

【問い】では、「文明の解体」の研究はどのような方法にしたらいいのか？

【答え】これまでのように経験主義の方法でよかろう。その方法で、すでに文明の発生と文明の成長の研究で成果を上げてきたのだから。

【問い】どのような成果をあげたといえるのか？

【答え】地球上のすべての文明の発生を研究した結果、発生しても発育が停止した文明と、流産した文明とがあることがわかったことだ。

【問い】では、経験主義的方法で、挫折した文明の研究に取り組むとすると、挫折しても解体に向かわない文明があるということなのか？

【答え】然り。すなわち、成長に向かった文明は 21 あった。そのほとんどの文明が、挫折してしまうこともわかった。しかし、挫折した文明を観察すると、そのすべてが解体に向かうのではないことがわかる。

【問い】解体に向かわないとすればどうなるのか？

【答え】石化するのである。

【問い】石化する文明とはどのようなものか？

【答え】比喩的にあらわせば、「死の中の生、生ける屍、life in death、」となることだ。

【問い】どのような例をあげることができるか？

【答え】二つの文明と、数個の断片をあげることができる。

【問い】二つの石化した文明とはどれか？

【答え】エジプト文明と中国の極東文明本体とである。

【問い】エジプト文明のどの時代が石化したといえるのか？

【答え】前 1500 年代から紀元後 400 年代までの約 2000 年間である。

【問い】中国の極東文明本体の、どの時代が石化したといえるのか？

【答え】遅くとも唐の時代の 875 年の混乱期から現代（1930 年代）までの約 1000 年間である。

【問い】数個の断片には、どのような例をあげることができるか？

【答え】インド文明の石化した断片としてジャイナ教徒の共同体、スリランカ・ミャンマー・タイにおける小乗仏教徒、チベットとモンゴルにおけるラマ教徒である。

【問い】他の文明で石化した文明ないしは断片の例をあげることができるか？

【答え】ない。しかし、ヘレニック文明の世界国家ローマももう少しで石化する危険があったのだ。このことはトーマス・マコーレー¹⁶³も述べている。

【問い】西欧文明はどうか？

【答え】石化の恐れがある。その恐れとは全体主義国家の台頭である。

【問い】全体主義国家でも、科学技術の進歩による成長があるではないか？

【答え】否。前述したように、科学技術の進歩は精神的な成長を伴うとは限らない。「そのような全体主義国家においては、哲学や詩は衰えるが、科学技術は進歩するだろう」と優れた歴史学者ヴェヴァン博士も述べている。全体主義国家では精神的には石化している。

【問い】物質的な成長だけでもいいのではないか。

【答え】否。物質的な成長は文明の成長ではない。それも生きる屍である。生きる屍となるよりは、解体した方がいいのだ。

【自己評価】L1

¹⁶³西欧史の今井宏によれば、「Thomas Babington Macaulay (1800-59) は、イギリスの歴史家、政治家。父親は熱心な奴隷廃止論者。ケンブリッジ大学を卒業し、1826 年弁護士となったが、前年ホイッグ系の《エジンバラ・レビュー》に発表した「ミルトン論」で文筆的名声を博し、以後 20 年間同誌に歴史、文芸、時事問題に関する評論を寄稿した。30 年以降ホイッグ党所属の下院議員となり、自由主義的改革の雄弁で頭角を現し、34 年インド総督参事会の立法委員としてインドに赴き、教育改革、刑法典の作成に尽力した。帰国後は陸相 (1839-41)、主計総監 (1846-47) を務めたが、47 年の総選挙に落選し、かねてから構想を練っていたイギリス史の叙述に専念した。翌年《イギリス史》全 5 巻 (1848-61) の最初の 2 巻を刊行。当初は自分の同時代まで及ぶ構想であったが、途中で病没したため、本書は事実上「名誉革命史」である。イギリスの国家的発展の連続性を賛美し、議会と名誉革命の進歩的役割を強調したこの歴史叙述は、党派的偏向にもかかわらず、平易な文体と明解な説明のゆえに広く歓迎され、さらにその「ホイッグ史観がイギリスの正統的な歴史解釈として定着する原因をつくった。なお彼の評論と《イギリス史》は明治時代の日本でも多数の愛読者を見いだした」(今井 2006)

B. 文明の解体の性質 The nature of the disintegrations of civilizations¹⁶⁴

(SH :11-4=9:4-21)、7 段落

【問い】ここまでの研究（文明の発生、成長、挫折）で、たとえ付随的にはあるにしても、文明の解体について観察できた性質はないのか。あるとすればどのようなものか。

【答え】ある。それは文明の成長と挫折とのあいだにある、共通性（類似）と差異性とか、観察できていたことである。

【問い】どこで、どのような観察ができたのか。

【答え】ヘレニック文明のギリシアで観察できたことをすでに第3部で叙述した。すなわち、ヘレニック文明は、エーゲ文明の解体にともなう混乱という挑戦に対して、平地において農業を営む集住という形で首尾よく応戦した。ところが、その平地での繁栄が高地人のたえまない侵襲と略奪という挑戦を引き起こした。それに対して、城壁をめぐる都市国家と、都市国家市民の皆兵制による長槍密集歩兵と、市民が平等な政治的権利をもつ議会制民主主義という形で首尾よく応戦した。ところが、都市国家の繁栄は人口過剰という挑戦を呼び起こした。これに対して、ほとんどの都市国家は海外（イタリア半島先端、シチリア島、黒海沿岸など）への農業移民という形で応戦し、植民都市も繁栄した。それがこんどは、先住民や先行していたフェニキア人の反撃という挑戦を起こした。これら大部分の都市国家の動向と並行して、アテネとスパルタは別の形の応戦をした。アテネはもともと土地が痩せていたので、農業を小麦栽培ではなくて、換金作物（オリーブと葡萄）栽培に特化しそれらを加工して、それを芸術的に優れた装飾をほどこした壺に入れて海外に輸出するという経済革命と、農民と職人にも選挙権を与えるという政治革命とを成し遂げた。この経済革命と政治革命が「ソロンの改革」と呼ばれているものである。一方、スパルタは、市民全員の皆兵制と民主制を徹底的に推し進めて、成人男性は生涯を、兵舎において共同夕食と寝泊まりした。常時戦闘状態において、奴隷化した先住民や周辺住民の反乱を抑えるためである。奴隷によって農業をさせるという、特異なスパルタ的な、あるいはリュクルゴス的な生活様式を形成した。いずれにしても、ギリシアの諸都市国家は貨幣経済の浸透

¹⁶⁴ 完訳版の和訳のまま。原典は nature。「本性」と訳す方が適切であろう。

とともに経済的には一体化していたのである。しかし、政治的には、諸都市国家は相対立し、抗争を繰り返していた。都市国家の主権を制限して政治的な統一をしなければ共倒れになるという挑戦に対して、デロス同盟とコリント同盟という形での応戦は、アテネなどの頑迷な政治的態度によって失敗し、結局動乱が400年間も続いた。その共倒れ的な動乱は、ローマによるプリンキパトゥスという共和制を偽装した独裁制によって主権的な都市国家が一掃されるまで続いたのである。

【問い】そのヘレニック文明の例で観察された、成長と解体との共通性は何か。

【答え】どちらにも、継続したリズムがあることだ。

【問い】では次に、成長と解体との差異性は何か。

【答え】成長においては、次々とおこる挑戦は、それぞれ異なっており、応戦もおのおの異なっていて多様なことだ。なぜなら、成長における被挑戦者の応戦は成功するのであるから、挑戦は現実の問題として処理されるので、二度とあらわれるはずがないからだ。それと対照的に、挫折においては、挑戦はつねに同じなのである。なぜなら、挫折における被挑戦者の応戦は失敗するのであるから、挑戦はいつまでも問題として残り、しかも手遅れになり、ますます手に負えなくなるものなのだ。そしてその被挑戦者の属する社会の破滅にまでいたる。

【問い】その差異性から導かれる、文明の解体の本性(nature)とは何か。

【答え】文明の解体とは、多様性の反対、つまり画一性だ、ということである。

【問い】その画一性とは別に、ここまでの研究(文明の発生、成長、挫折)で文明が挫折してからの状態について観察できたほかの性質はないのか。

【答え】ある。それは、成長の研究では否定した、方向(direction)という概念である。文明の成長はある特定の方向に向かって成長するのではないかという仮説は、否定した。なぜなら、成長とは多様であって、ある挑戦に対して被挑戦者がどのような応戦をするかは前もって予測することは不可能なことが観察されたからである。観察者が挑戦と応戦の方向を目的論的に見ることは誤謬であるから。言いかえると、成長においては、物質世界で使われる推進力とか牽引力とかという連続的な概念とは無縁なのである。成長とは、創造的少数者の内面で起る精神的な、非連続的なエラン(飛躍)だったのだ。ところが、解体においては、挑戦だけでなく、応戦もまた画一的なようであるので、方向があるのかも知れない。

【問い】解体に方向があるとすれば、それは絶滅しかないのではないか。そのような過程を調べても、われわれ西欧人にとっては意味がないのではないか。20¹⁶⁵

【答え】否。成長が、そのまま進行しないで、化石化する可能性があることもわかった。それと同じように、解体する諸文明の過程を観察すると例外があるかも知れない。それに、諸文明を観察しなければ意味があるのかないのか、わからない。そして、諸文明の発生・成長・解体の全体像を観察すれば、神（実在）の「みわざ」がわかるかも知れないのだ。21

【自己評価】L1

C. 文明の解体の過程 The process of the disintegrations of civilizations

. 解体の基準 The criterion of disintegration

(a) 方針 A line of approach

(SH :15-23=9:22-34)、15 段落

【問い】では、解体の基準とはなにか。23

【答え】社会体の分裂と個人の魂の分裂である。つまり、社会の分裂からはじまり、そして個人の魂の分裂にいたる過程である。しかし、やがて再生（palingenesia）する。なお、分裂する社会は、われわれの常識とは反対に物質的な支配力の増大を伴い、しばしば領土の拡大もともなう。だから、それらも解体の基準になる。23-25

【問い】では、どのように分裂するのか。25

【答え】縦の分裂として、

（同じ文明のなかの地方的な）主権をもった国家間の分裂。

（ある文明の内側と）外的プロレタリアートとの分裂。

横の分裂として、

支配的少数者と 内的プロレタリアートとの分裂。26-34

【自己評価】L1

¹⁶⁵ ページ数をあらわす。すなわち、それぞれの問いと答えに直接該当する字句がある、完訳版のページ数。以下、「ページ」ないし「頁」という表記は省略する。

(b) 分裂¹⁶⁶・再生の運動 The movement of schism-and-palingenesia

(SH :23-35=9:35-51)、20 段落

【問い】分裂したあと、人びとはどうなるのか。(前章の) 31

【答え】支配的少数者、内的プロレタリアート、外的プロレタリアートのそれぞれのなかから創造的少数者が出てきて、それぞれ世界国家、世界教会、蛮族軍団という形をとって再生 (palingenesia) する。43-51

【問い】創造的少数者¹⁶⁷と、支配的少数者とは、どこが違うのか。44

【答え】創造的少数者の思想や理想は絶えず変化する。支配的少数者のそれらは変化がない。ただし、創造性がある人間はいつの時代にもいるものなのだ。47

【自己評価】L1

(c) 社会体の分裂 Schism in the body social

1. Dominant minorities 支配的少数者

(SH :35-58=9:52-87)、34 段落

【問い】支配的少数者とはどのような気質¹⁶⁸をもっているのか。53-54

【答え】五つ(原典と完訳版では四つ)の類型がある。

浪費家(the wastrel)

死刑執行人(the hangman)

征服者(the conqueror)

利他的な官僚(the altruistic public servants)

哲学者。

54-86

【問い】支配的少数者の哲学とは何か。83

【答え】決定論的な哲学。バビロニア文明の占星術や西欧文明のデカルト哲学などである。

83-86

¹⁶⁶ 完訳版の和訳のまま。神学用語としては「大シスマ」とカタカナ表記されることもある。西洋中世史の用語としては、ローマ教会とプロテスタントとの「分裂」、プロテスタント諸派の分裂を指す。

¹⁶⁷ 文明の誕生および成長期に出現するとされている。第1部、第2部で論じられている。

¹⁶⁸ 原典の character は、訳者の見解では、登場人物という訳語の方が適切だと思う。

【自己評価】L1

Annex: ローマ人の対未開人政策 Roman policy towards primitive peoples

(SH :569-74=11:3-10)、9 段落

【問い】ローマ人の対未開人政策が寛容だったというが、前 197～173 のポー川流域のガリア人とアペニン山脈リグリア人に対する蛮行があるから、誤っているのではないか。3

【答え】否。あの二つの事件は例外である。なぜなら、ハンニバルとの戦争の直後であったこと、両方の住民が裏切ってハンニバルに着いたことへの報復、退役兵士たちに与える土地が枯渇していたこと、いったんは土地の没収、追放があったが、すぐに元老院によって、返却、復帰などの緩和策がとられたこと、派遣された総督マルクス・ポリュビオス・ライナスのリグリア人の都市スタテリーに対する過酷な処置に対して、マルクスを告発し裁判にかけ、是正したこと。

【問い】元老院によってなされた、そのようなマルクスをめぐる事件と、それ以降の元老院の公正な政策の、長期的に歴史をみた場合、どのように評価できるのか。9

【答え】良い結果は、この「帰順した者には慈悲を、驕慢な者は打ち砕く」という政策は、未開民族の帰順をうながした。悪い結果は、ローマ自身の中小土地所有者の浮浪化という深刻な社会問題を、征服地の農地没収で解決しないことになったので、ローマ内部の大土地所有者の大農場没収というグラックス兄弟の登場の遠因となった。

X¹⁶⁹ 『再考察』 創造的少数者と支配的少数者 Reconsiderations
C.VII.21 Creative and dominant minorities

(SH Recosiderations:305-6=22(『再考察』):567-8)、3 段落

【問い】創造的な人間はつねに、文明の誕生と成長に時代にしか顕われないというのは正しいのか。人間の創造性という資質は、人種によって優劣があるという説が誤謬であるように、時代によって優劣があるという説も、誤りではないか。そもそも、

¹⁶⁹ この[X]は Volume (巻数)を示すものではなくて、第 12 部という部を表す。

創造的な個人は、全体の人口に対してつねに少ない割合しかいない、というのはおかしいのではないか。567

【答え】否。歴史を観察によれば、創造性は平均的にではなく、少数の個人においてしかみられないことがわかる。

【問い】しかし、少数者¹⁷⁰の「創造的」な面と「支配的」な面を、はっきりと描きすぎていないか。現実には同じ人間でも、人生の諸段階で変わることもあるのではないか。568

【答え】その通りだった。白と黒との間にグラデーションがある。修正する。

【自己評価】L1

2. 内的プロレタリアート Internal proletariats

(1)¹⁷¹ ヘレニック社会の原型 A Hellenic prototype

(SH :58-82=10:87-125)、32 段落

【問い】なぜヘレニック文明から始めるのか。87

【答え】文献が豊富に残っているからである。なかでも、トゥキュディデスがすでに分析しているからだ。88

【問い】内的プロレタリアートの定義はどのようなものか。87

【答え】第1部ですでに定義したように、「いかなる社会のいかなる段階においても、その社会の「なか」にいるけれども、なんらかの意味でその社会に「属さない」社会的要素ないしは集団」であり、プロレタリアートの真の指標は、貧困でも生まれの卑しさでもなくて、先祖伝来の社会的地位を受け継ぐ権利を奪われ、「故郷において無用の人間になった」という意識と、それから生じる怨恨を持つ人びと。95。

【問い】内的プロレタリアートには、どのような人からなるのか。どのような行動をとるのか。換言すればどのような「人間の様式」なのか。95-125

【答え】おおきく6種類ある。一つはその出身から3種類、もとと支配的少数者、部分的に権利を奪われた征服された異民族、

¹⁷⁰ 筆者の見解では、この少数者という人間の類型はウェーバーの理念型とは異なる。

¹⁷¹ 原典にはかっこ内の数字はない。便宜上、筆者が付与した。

故国からも追放され征服された異民族。

もう一つは支配的少数者の圧政に対する反応から 2 種類、

暴力的な反抗、

柔和な反抗。

これらの 6 通りの組み合わせである。内的プロレタリアートの全体的な業績は、高等宗教と世界教会を創ったことである。次章の 126

【自己評価】 L1

(2) ミノア¹⁷²における証拠の欠如、ヒッタイトにおける二三の痕跡 A

Minoan lacuna and some Hittite Vestiges

(SH :82-8=9:125-36)、7 段落

【問い】エーゲ文明には、その六つの内的プロレタリアートの類型は出現したのか。128

【答え】わからない。なぜなら、文字はあっても、考古学の専門家は、内的プロレタリアートに類する概念による観点が希薄なので、そのような遺跡の探求は後回しになるからである。だから、アンデス文明のように文字のない文明での探求はなおさら困難である。128-129

【問い】ヒッタイト文明では、その六つの内的プロレタリアートが出現したのか。135

【答え】わからない。ただし、ハッチ帝国の領土の拡大は解体の兆候であり、その残滓がアナリトアの神殿奴隷かも知れない。135

【自己評価】 L1

(3) 主人の交替 Changes of masters

(SH : 88-95=9:136-146)、8 段落

【問い】西欧文明がある程度まで消化吸収した 10 の文明はすべて解体に向かう文明だった。そのなかの支配的少数者は、西欧文明の支配的少数者の仲間入りしたのか。137

¹⁷² 修正。完訳版では、ミノス。

【答え】ロシア文明と極東文明日本分枝が仲間入りできた。しかしロシアの支配的少数者はスタミナ不足で肅正されてしまった。日本の支配的少数者も、そう長くは持たないと推測される¹⁷³。137

【問い】内的プロレタリアートは、異文明から侵入してきた支配者でも受容するのか。139

【答え】然り、受容する。たとえば、アンデス文明の世界国家インカの温情主義の支配的少数者に慣らされていた内的プロレタリアートでさえも、残忍なスペイン人が、インカを倒して彼らの支配的少数者になり替わっても、従順だった。まして他の文明のように、もともとの支配的少数者が残虐だった文明は、支配者が異文明の残虐な支配的少数者に代わっても、支配される内的プロレタリアートにとっては「変われば変わるほど同じこと」となる。145

【自己評価】L1

(4) 日本の内的プロレタリアート The Japanese internal proletariat (SH :95-103=9:146-158)、13 段落

【問い】極東文明日本分枝¹⁷⁴にも、内的プロレタリアートが認められるのか。146

【答え】認められる。すなわち、極東文明日本分枝は西欧文明に侵襲され併呑される前に、すでに動乱時代を経ていた。動乱時代に社会が分裂して内的プロレタリアートが分離したいくつかの明瞭な兆候(some clear token)を認めることができる。
146-7

【問い】どのような兆候(token)か。147

【答え】三つの兆候がある。

ローニン

アイヌ

高等宗教

【問い】ローニンとはなにか。

¹⁷³ 筆者の見解では、1939年以前に、日本の将来についてのこれだけの予測が出来た人間はあまりいない。

¹⁷⁴ 文明の呼称については、トインビーの初期理論から後期理論まで検討したうえで、後ほど再修正する。この本稿第2部では完訳版の訳にしたがう。

【答え】主君がいない武装した人々(men-at-arms)である。ローニンは、まさにヘレニック文明の浮浪化した傭兵に相当する。その類似は細部にいたる。145

【問い】その細部にいたる類似とは何か。147

【答え】どちらも、生まれ育った共同体から、放逐され、邪魔者扱いされる。武器をもって戦争をする事でしか生計を立てる道がない。そのような危険な暴力的なエネルギーを内乱に向けないように、支配的少数者によって外征に向けさせられる。すなわち、秀吉が世界国家を作ったときに朝鮮へ出兵したのは、アレクサンドロスがアケメネス朝ペルシア侵略したのと、まったく同じ動機だ、と解釈できる。147

【問い】アイヌとは何か。

【答え】東北部の辺境に居住していた外的プロレタリアートである。これは、ヘレニック文明の西北部に居住していたゲルマン人などの外的プロレタリアートに相当する。彼らは征服され、内的プロレタリアートに編入された。その子孫は「エタ」と呼称されて、現代でも差別を受けている。147

【問い】日本に高等宗教があったのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】しかり。動乱時代に高等宗教が出現した。

浄土宗(Jodo,Pure Land)

浄土真宗(True Sect of Jodo)

法華宗 (Hokke,Lotus Sect)

禅宗(the Zen)

これらは、ヘレニック文明のキリスト教、ミトラ教、イシス崇拜、キュベレ崇拜に相当する。147

【問い】それらは高等宗教なのか。論証できるのか。147

【答え】その4宗教の創始者はすべて動乱時代が始まった時(1158 - 85年筆者注：保元の乱)に成人に達したか、あるいは、戦後の第2世代である。すなわち、浄土宗の法然(1133 - 1212年)、浄土真宗の親鸞(1173 - 1262年)、法華宗の日蓮(1222 - 82年)、禅宗を導入した栄西(1141 - 1215年)と道元(1200 - 53年)である。147-8

【問い】 どうして、彼らが動乱時代の始まる時代に成人に達していたことが、高等宗教の創始者であるという論証になるのか。148

【答え】 論理学では誤謬とされている「この後に、従って、これ故に(post hoc, propter hoc = 「前後即因果の誤謬」)が成立する証拠があるからだ。すなわち、彼ら5人は、自分自身が動乱時代に生を受けたことを明らかに意識していたのだ。日蓮は、1260年に書いた論文(筆者注:『立正安国論』)の冒頭で「自分たちは、末法の時代に生きている」と言明している。この時代認識は、彼ら5人に先行する時代に生きた仏教の神学者源信(942-1017年)によってすでに言明されていたのである。日蓮は「多くの人々が宗教に心を向けている」とも述べているが、この言明の正しさは、この4つの宗教が、創始者が在世中に多くの帰依者を得たという事実で立証されたのだ。148-9

【問い】 しかし、マハーヤーナ(大乘仏教)はインド文明で創造された高等宗教であって、極東文明日本分枝の創造ではないのではないのか。(筆者注:書かれていない)

【答え】 否。この四つの宗教は極東文明日本分枝の独創である。それは、ヘレニック文明におけるキリスト教が外来の宗教から靈感を得てはいるが、ヘレニック文明の独創である、というのと同じである。浄土宗、浄土真宗は極東文明本体で生まれたが、日本分枝では日本人に向くように変えられた。法華宗は土着である。禅宗のように創始者が極東文明本体に渡って研究してきた宗教でさえも、「奈良・京都時代」に極東文明本体に渡った先輩(筆者注:空海や円仁)の受容性と比較すると、独創性が際立つ。149-150

【問い】 しかし、極東文明日本分枝がマハーヤーナ(大乘仏教)を受容したのは、奈良・京都時代という600年も前のことだ。だから、マハーヤーナ(大乘仏教)はすでに根付いていたのではないのか。(筆者注:書かれていない)

【答え】 否。奈良・京都時代のマハーヤーナ(大乘仏教)は、宮中を中心とした一部のサークルを除けば、そのほかの人々においては真剣に実践されたことはなかったし、第一ろくに理解もされていなかった。人々は相変わらず、原始的な土着の宗教にとらわれていた。極東文明日本分枝に移植された外来の文化や宗教は、温室のなかのひ弱な植物のようなものだったので、いったん温室のガラスが壊されると、洗練されたマハーヤーナ(大乘仏教)では、素朴な内的プロレタリアートの人々を救済することはできなかった。土着の原始的な宗教も、人々の精神的な欲求を

満たすことができなかった。この危機に立ち上がったのが、4つの宗教の創始者たちであり、洗練され深遠な教理を含むマハーヤーナ（大乘仏教）を、内的プロレタリアートの人々が理解し消化できるように平易な形(simplified Mahayana)に変えたのだ。149-150

【問い】平易にするということは、野蛮への退行ではないのか。150

【答え】否。その見方は真実ではなくはないが、すべてではないし、重要な部分でもない。なぜなら、

4人の開祖は高貴な生まれだったし、5人とも高度な学問を修めていた。日蓮も、その父は政治的な理由で辺境に流された名家の出身だった。

4人の開祖すべての教説と実践の基礎には、あらゆる種類の人々を救済したいという熱意があった。だから、平易な形で布教したのだ。なお、法然、親鸞、日蓮は、女性も救われる、と説いた。栄西と道元の違いは、布教の対象が、道元の場合は意識的に高貴な人々を避けたことだった。禅はやがて、ミトラ教と同じように兵士たちの宗教になった。150-2

【問い】どのようにして、洗練されたマハーヤーナ（大乘仏教）を平易にしたのか。152

【答え】5人ともあたらしい技術と便宜(technique and tactics)を採用した。すなわち、文章は、古典的な中国語ではなくて、平易な日本語で著わした(not classical Chinese, Japanese vernacular simple script)。

文字は、中国の文字ではなくて、日本の文字を使った。

布教の拠点を、首都の京都に固執しなかった。

教理そのものも変えた。その変え方は知性を低くみる点で共通している。152-3

【問い】マハーヤーナ（大乘仏教）の教理をどのように変えたのか。

【答え】 直感

禅宗は、文字や知性によらず、個々人の厳しい修行のなかでの自己の精神を見つめる直感にたよった。

信仰対象

浄土宗と浄土真宗は、信仰の対象を阿弥陀菩薩（アミターバー）においた。法華宗は経典においた。

呪文

浄土宗と浄土真宗と法華教は、信者の義務を、それぞれの信仰の対象の名称を、ただ呪文のように繰り返すことにおいた。法然の呪文は「ナミアミダブツ（無限の寿命と仏の光明への礼賛(adoration to the Buddha of infinite Nenbutsu)」、日蓮の呪文は「ナンミョウハウレンゲイキョウ(Adoration to the Lotus of Perfect Truth)」であった。つまり、マハーヤーナ（大乘仏教）の「深淵な哲学を幼稚な呪文に換えるという代償を払って、救済を万人の手の届くところにおくことを約束した。この知的後退は行為基準の弛緩という道徳的退行を伴った。…親鸞は師匠の放念が「むなしいくり返し」の価値を強調していることを非難したが、…呪文を唱えることの効果に対して知的に懐疑的だったからでは、そのような呪術的な「おこない」は阿弥陀の広大な慈悲に対する信仰を欠いていると考えたからであった。

絶対的信仰

親鸞は、同じ根拠に基づいて「罪や不品行をおそれる」ことを難じた。そしてこの立場から、独身生活を「仏の慈悲に対する絶対の信仰を欠く証拠」と見て 教えたとおりのことを実行し、法衣を着、頭を丸めることをやめ、妻をめとり、子供をもうけて、「庶民の世俗的な生活が決して救いの障害にならないことを示す…、『生きた証拠』になろうとした」

155-6

【問い】ほかに、その4宗教が内的プロレタリアートの、動乱時代に対する創造的な応戦だったという証拠はあるのか。156

【答え】内的プロレタリアートを救済しようとする宗教の典型的な特徴がある。

柔和な反応と暴力的な反応

柔和な反応と暴力的な反応を示すこと。すなわち、前者は法然、後者は日蓮。日蓮は、異端を撲滅することを政府に提言したのが、これはバビロニア文明のアッシリア帝国制圧下のユダヤ教の預言者の行動と類似している。

支配的少数者からの弾圧

それぞれ、政府の弾圧を受けたこと。柔和な法然まで流罪にされたのは、内的プロレタリアートへの布教そのものが、体制への脅威と映ったためであろう。

戦闘的に変貌

動乱時代の絶頂期（1467年から1568年）には、どの宗教も戦闘的になったこと。156-8

【自己評価】L2¹⁷⁵

(5) ロシアとアラブ社会の内的プロレタリアート The Russia and the Arabic internal proletariat

(SHV:103-5=9:158-60)、2段落。

【問い】ロシアにおける正教キリスト教文明には内的プロレタリアートはあったのか。

【答え】あった。しかし西欧文明に吸収されたので中断してしまった。その内的プロレタリアートの源流は、

自身の内的プロレタリアートとしての異端宗派。

征服して編入したバルト三国やポーランドやグルジアなどの異文明の人々。

蛮族だったフィン人や遊牧民など元の外的プロレタリアートだった。彼らは編入後も、プガチョフやステンカ・ラージンなどという形での反乱をおこした。159

¹⁷⁵ これらの主張の根拠になっている史料（2次史料）のうちの一つにジェームス・マードックの History of Japan がある。それは不思議なことに『歴史の研究』のテーゼに近似した歴史観が多い。なぜ多かったかという、マードックはギリシア・ローマの歴史との対比によって、日本史を叙述しているからである。言い換えれば、ギリシア・ローマの歴史を修得した歴史家の視点からは、トインビーでなくても、日本で生じた歴史的事象はギリシア・ローマのそれと「そっくり」という帰結に導かれるようである（Murdoch 1910）。なお、James Murdoch（1856 - 1921）はスコットランド生まれ、ケンブリッジ大学卒。その後ゲッチング大学でサンスクリット語を学び、パリ大学卒の歴史学者。オーストラリアに移住後は高校の教師。その後、日本で四高（金沢）一高、七校（鹿児島）の英語教師。一校での生徒には漱石がおり、漱石のエッセイでも有名。七高（鹿児島）時代に、History of Japan（全3巻）の執筆を開始。History of Japan は世界最初の本格的に学術的な日本史として、各国語に翻訳された。『歴史の研究』における日本史に関する見解も、このマードックによるものが多い。マードックの歴史観に含まれている『歴史の研究』とよく似た見解には、後述する歴史のリズム論もそうである。マードックは1917年にオーストラリアに戻り、シドニー大学の軍事学校で日本史を講じた。なお、最近も話題になった、カナダの外交官、ハーバード・ノーマンの『忘れられた思想家 安藤昌益』も、ギリシア・ローマの哲学者との対比が多い。マードックもノーマンも、その想定読者がレスプブリカ・リテラルムに所属する人々であったから、同然である。影響作用史の意識の視点からは、現代の日本のように世界国家時代に生きる歴史家には、マードックやトインビーのような視点で、自己の先祖の歴史を解釈することが不可能になっているともいえる。

【問い】イスラムの文明¹⁷⁶には内的プロレタリアートはあったのか。158

【答え】あった。しかし西欧文明に吸収されて中断した。イスラムの文明は熱帯アフリカの人びとを奴隷化していたが、それも途中から西欧文明に継承したので、西欧文明の内的プロレタリアートとなる。

【自己評価】L1

(6) 外来者の世界国家のもとにある内的プロレタリアート Internal proletariats under alien universal states

(SHV105-117=9:160-78)、15 段落

【問い】なぜ、土着の支配的少数者が外来の支配的少数者にとって替わられるというようなことが起るのか。160-161

【答え】無能で創造力を失ったから。161

【問い】その土着の、もと支配的少数者はどうなるのか。162

【答え】外来の支配的少数者への奉仕者になって、しぶとく生き残る。しかし精神的には零落しており、内的プロレタリアートである。162

【問い】それならば、その文明は解体を乗り越えて滅亡したことになるのか。

【答え】ならない。もとの支配的少数者は、内的プロレタリアートに零落するが、宗教や文化の分野で、創造性を発揮して、解体した文明のなかに新しい宗教や文化を創ることもある。162-178

【問い】その証拠は。

¹⁷⁶ この章を執筆した頃は、まだイスラム文明という概念は、オスマントルコの位置づけに関連して明確には同定されていなかった。なお、日本語における「イスラム」という呼称は、日本の学界が原語主義をとっているため、「イスラーム」と呼称する場合もある。しかし、「الإسلام」(英語表記: al-Islām) は、カイロでは「アル・イスラーム」と呼ばれているので、必ずしも完全な原語主義ではない。この論文では、完訳版の表記によった。イスラム学の佐藤次高は「イスラムはアラブの預言者ムハンマドが610年に創唱した一神教で、世界宗教として西アジア、アフリカ、インド亜大陸、東南アジアを中心に現在ほぼ6億の信者をもつ。正しくはアラビア語でイスラームといい、唯一の神アッラーに絶対的に服従すること を意味する。信者をムスリムというが、それは 絶対的に服従する者 の意である。イスラムそれ自体が宗教の名であるから、イスラム教と呼ぶ必要はない。かつて欧米ではモハメッド教、マホメット教 Mohammedanism、中国で清真教、回回教、回教、日本でも回教と呼ばれたことがあるが、正しい呼称ではないために現在ではほとんど用いられなくなっている」としている(佐藤次高:2006)」としている。

【答え】ビザンチン文明、中国文明、インド文明に与えたトルコ系やモンゴル系の人びとの遊牧民族の人びとの例がある^(註177)。162-178

【自己評価】L1

(7) バビロニア社会とシリアック社会の内的プロレタリアート The
Babylonian and the Syriac internal proletariat

(SHV:117-31=9:179-200)、15 段落

【問い】バビロニア文明という文明を第1部で仮説として措定して、この『歴史の研究』をすすめてきた。そして各文明についての解体までの研究が終わったら見直すと言明していた(1:183)。そのバビロニア文明には内的プロレタリアートは認められるのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】認められる。なぜなら、高等宗教が二つも誕生しているからだ。すなわち、バビロニア文明のなかの一国家であり軍国主義化したアッシリアが併呑した異文明であるシリアック文明と、外的プロレタリアートのイラン東部から、高等宗教が出現した¹⁷⁸。179-180

【問い】では、バビロニア文明の内的プロレタリアートは、どのようにして発生したのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】ヘレニック文明と同様に二つの源泉から生まれた。すなわち、異文明から編入され内的プロレタリアートに転落した人々と、外的プロレタリアートから編入され転落した人々である。アッシリアとその後継国家で世界国家の新バビロニアによる、占領地の住民に対する強制的入れ替え(the compulsory exchange of population)の政策の犠牲となった人々。すなわち、アッシリア皇帝サルゴンによるイスラエル人のイラン高原西端への強制移住、および、新バビロニア帝国のネブカトネザル王¹⁷⁹による、ユダヤ人のバビロニア捕囚。なお、強制的入れ替え政

¹⁷⁷ 筆者の見解では、トインビー後期理論では、「遊牧文明」という文明を措定するから、トルコ系などの人びとは外的プロレタリアートには該当しなくなるので、この理論は整合性がなくなる。

¹⁷⁸ 筆者の見解では、仮説である、「とある文明」の存在証明に、仮説である「文明には内的プロレタリアートがある」と、仮説である「内的プロレタリアートは高等宗教を創造する」とを結びつけて、「高等宗教があるから内的プロレタリアートが「ある」というのは、トートロジー(同意反復命題)である。しかも、後述するように、バビロニア文明と密接なシュメール・アッカド文明は、高等宗教を生み出さなかったと、トインビーも認めているのだから、なおさらバビロニア文明の存在は疑問視される。

¹⁷⁹ 在位、前604 前562年。正しくはナブーフクドゥリ・ウスル Nab全 kudurri uour。父王ナボポラッサルの晩年には皇太子としてバビロン軍を率い、たびたび遠征に出た。父王の後を継いで王となった後も、メディ

策の例として、今日でも数百人いるゲリジム山のサマリア人は、バビロニアの諸都市からの移住者の子孫である。179-183

【問い】アッシリア帝国の本拠地には、内的プロレタリアートは発生しなかったのか。

(筆者注：書かれていない)

【答え】アッシリアは、絶え間ない外戦と、内乱とを繰り返し自滅するという驚くべき離れ業を演じたので、わからない。その跡地にはアラム語を話す人々が民族移動してきた。180-1

【問い】では、強制的入れ替え政策の犠牲になったイスラエルとユダの人々が内的プロレタリアートに転落して、高等宗教を作ったという証拠はあるのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】聖書のなかの、捕囚後の予言者の言説に豊富にみられる。183

【問い】予言者の言説の中心的なテーマは何か。(筆者注：書かれていない)

【答え】異文明の支配者からの過酷な支配という試練に対して、柔和な態度をとるか、暴力をもって抵抗するか、というテーマである。後者をとった人々は、さんざん痛い目に遭わされた。物理的な力では現世では抵抗できないことを知って、精神的な世界で達成するという「ヴィジョン(理想)」を発見するのは、捕囚中のその子孫である。これがユダヤ教という高等宗教の始まりである。この二つの反応は、ヘレニック文明制圧下のキリスト教においても観察されることだ。183-5

【問い】バビロニア文明とヘレニック文明の内的プロレタリアートの創造性における違いは何か。184-5

【答え】内的プロレタリアートに編入された外的プロレタリアートの創造性である。すなわち、イラン東部のホラサーンにザラトゥストラという宗教的な天才が現れてゾ

アとの同盟関係のおかげで東方の守りを心配することなく、ほぼ毎年シリア、パレスチナ方面に遠征を重ねた。その主たる目的はバビロン軍の力の示威と朝貢国からの貢物の取立てであった。43年に及ぶその治世の中で比較的知られているのは最初の10年ほどで、前604年のアッシュケロンの破壊、前601年の対エジプト戦での敗北、前598年のエルサレム攻囲(このときユダ王エホヤキンほかを捕囚として連れ去り、代りにゼデキヤを王に据えた。《列王紀》下24：10～17)などが特に注目される。その後テュロスの攻囲、小アジアにおけるメディアとリュディアの国境争いの調停などがあるが、とりわけ前586年のエルサレム破壊といわゆるバビロン捕囚を挙げなければならない(《列王紀》下25：1～22)。このような数次の遠征により得た財宝で諸神殿の再建、首都バビロンの建設、王宮の造営などを行った。こうして彼の治世は長いバビロンの歴史の中でも最も栄えた時期となり、その支配領域もメソポタミアを中心に東はアラブハ、西はガザ、南東はスーサ、南はペルシア湾上の島々にまで及んだ(中田 2006)。

ゾロアスター教という高等宗教を創ったことである。ヘレニック文明の場合は、高等宗教は生み出さなかった。185

【問い】ゾロアスター教の成立年代については、学界ではまだ定説は定まっていないようであるが。185

【答え】ここで問題となるのは、ゾロアスター教とユダヤ教とは互いに非常に強い影響を与えあった、ということであって、それはゾロアスター教の初期の出来事ではない。だから、成立年代はあまり問題にならない。しかし、ユダヤ教に大きな影響を与えたということは、この宗教が初期の段階から強大な精神力を持っていたという推定証拠(presumptuous evidence)にはなる。185

【問い】ヘレニック文明ではキリスト教がローマ帝国の国教となり世界教会を樹立してヘレニック文明の繭となった。バビロニア文明では、どうなったのか。ゾロアスター教が国教となったのか。186

【答え】否。新バビロニア帝国は、イランのアケメネス朝という世界国家に取って替わられた。アケメネス朝は、バビロニア文明の文化や宗教をとらないで、シリアック文明の文化や宗教をとった。このことはアケメネス朝の公用語が、バビロニア語や楔形文字から徐々にアラム語やフェニキア文字に代っていったことでも推定できる。187-190

【問い】では、アケメネス朝の国教には、どちらがなったのか。書かれていない

【答え】どちらも国教になった。すなわち、アケメネス朝は、突然、アレクサンドロスの侵襲によって倒され、ヘレニック文明の多神教が浸透する。これに対する反動で、後継国家のパルティア王国はゾロアスター教を国教にした。一方、イスラエルにおいては、セレウコス朝下のハスモン家はユダヤ教を国教のような地位においた。しかし、高等宗教も国教になると、内的プロレタリアートの魂を掴むことができなくなる、という法則がある。それ故、内的プロレタリアートを救済する宗教が必要になる。それが、ゾロアスター教からは生まれたミトラ教であり、ゾロアスター教から迫害された。ユダヤ教からはキリスト教が生まれた。キリスト教からヘレニズム的要素を排除しようとしたのが、キリスト教のネストリウス派と単性論派である。190-5

【問い】シリアック文明のヘレニック文明に対する反攻は、成功したのか。195

【答え】アレクサンドロスへの反攻と、ローマへの反攻は失敗したが、三回目では成功した。それがイスラム教である。イスラム教は、ユダヤ教、ネストリウス派、単性論から靈感をうけて創造した宗教であるが、ほとんど同時に世界国家と世界教会とを作り上げるという離れ業を成し遂げた。195-7

【問い】するとイスラム教の世界国家と世界教会のもとでは、内的プロレタリアートの魂を掴むことはできないのではないのか。197

【答え】その通り。だから、内的プロレタリアートの激的な反乱が起こる。そのほとんどは宗教的な形をとっているが、実際は政治的・経済的な不満が隠されている。

マズダクの共産主義的な理想社会。

イラクの沼沢地帯のアフリカ人の奴隷反乱。

アッバース朝時代の覆面預言者。

シーア派のカハマト派の戦闘結社とハーシーシ暗殺結社。

これらは、支配者から徹底的な弾圧を受け敗北を被ったあとで、柔和への転換ができるのは、興味深い事柄である。194-200

【自己評価】L1

Annex シリアック社会の内的プロレタリアートとヘレニズムとの出会いにおけるマニ教の役割 The role of Manichaeism in the encounter between the Syriac internal proletariat and Hellenism¹⁸⁰

(SHV:575-80=11:12-20)、7段落

【問い】ヘレニック文明に侵襲されて著しく反ヘレニック文明的になっていた時代のシリアック文明において、なぜ、マニ教やミトラ教は親ヘレニック文明になっていたのか。17

【答え】なぜなら、マニ教やミトラ教の母体であったゾロアスター教が、アケメネス朝の国教となってしまった。つまり、政治的な目的に利用され世俗的な手段となってしまった。だから、内的プロレタリアートの魂の救済という役割を果たせなくなった。そこで、反ゾロアスター的にならざるを得ない。従って、キリスト教と競合したミトラ教はヘレニック文明の衣装をまとったゾロアスター教であり、おな

¹⁸⁰ 「内的プロレタリアート」の章にはシリアック文明の章はない。筆者の判断で、この補論は、シリアック文明に触れられているパピロニア文明の次に入れた。

じくキリスト教と競合したマニ教はキリスト教の衣装をまとったゾロアスター教なのである。現代イタリアの歴史学者ベッタツォーネの解釈は正しい。15-8

【問い】マニ教の遺跡は中央アジアで発見されているのに、マニ教が積極的にヘレニック文明へと向かったという証拠はあるのか。19

【答え】ある。地中海方面でいかにマニ教の影響が強かったかは、アウグスティヌスが一時はマニ教に帰依していたことでもわかる。19-20

【自己評価】L1

(8) インド社会と中国社会の内的プロレタリアート The Indic and Sinic internal proletariat

(SH :131-47=9:200-226)、19 段落

【問い】インド文明もヘレニック文明の衝撃を受けののであれば、シリアック文明と類似の応戦をしたのではないか。200

【答え】否。動乱時代において、すでに支配的少数者が仏教とジャイナ教という哲学的宗教を創り上げていた。インド文明がアレクサンドロスによるヘレニック文明の衝撃を受けて世界国家が解体する時代になってから、仏教はマハーヤーナ（大乘仏教）という新しい世界宗教を生み出した。つまり実在と個人との親密な関係を根本に据えた、インド文明とヘレニック文明の既存の宗教とは異質の高等宗教に変質したのだ。201-216

【問い】どうしてそうなったのか。208

【答え】わからない。多分、シリアック文明のユダヤ教の影響か、あるいは、インド文明の内的プロレタリアートの創意であろう。208

【問い】なぜ仏教はヘレニック文明へ広がらなかったのか。202

【答え】わからない。アショカ王は五つのギリシア人が支配者である王国に伝道団を派遣したが、成果の証拠はない。その代わりに、イラン文明の故地であった中央アジア（ホラサーン）で成功を収めた。203

【問い】中国文明の内的プロレタリアートはどうだったのか。218

【答え】戦国時代には（ヘレニック文明のそれと類似した）三つの源泉から内的プロレタリアートが供給されていた。218

【問い】どうしてインド文明の仏教が中国文明に侵入し、定着できたのか。216

【答え】すでに仏教化されていたタリム盆地の異文明の支配的少数者が秦と前漢に征服されて中国文明の内的プロレタリアートに編入されたからだ。219-226

【問い】どうして、中国文明の内的プロレタリアートは固有の宗教を創らなかったのか。223

【答え】戦国時代に道教という深遠な哲学があった。それが編入された蛮族によって転換され、黄巾の乱などの宗教的な反乱が起った。

【筆者の見解】これでは答えが出ていない。224

【自己評価】L1

(9) シュメール社会の内的プロレタリアートの遺産 The legacy of the Sumeric internal proletariat

(SH :147-52=9:226-33)、8 段落

【問い】シュメール・アッカド文明では、同じような源泉から内的プロレタリアートが供給されたのにどうしてヘレニック文明や中国文明のようなコースをとれなかったのか。225-226

【答え】わからない。二つの神、すなわち男神タンムズと女神イシュタルを創造しのだが、世界教会は創造しなかった。ただし、ヒッタイト文明とエジプト文明に対しては、イシュタル信仰を伝えて、それは、それぞれの文明の内的プロレタリアートの宗教になった。226-233

【自己評価】L2

(10) 西欧社会における兆候 The symptoms in the Western World¹⁸¹

(SH :152-94=9:233-95)、62 段落

【問い】西欧文明には内的プロレタリアートはあるのか。233

【答え】もてあますほどある (embarras de richesses)。そのなかには、ヘレニック文明にはなかったインテリゲンツィアという種類のプロレタリアートまである。

【問い】インテリゲンツィアとは何か。235

¹⁸¹固有名詞として大文字のままとした。Worldを「社会」と訳した完訳版に従った。トインビー用語としては「西欧文明」と呼称する方が一貫していることになる。

【答え】非西欧文明に発生し、故国に居住はしているが、精神的には浮浪化し、方向を見失った人びとである。それが発生したのは非西欧文明の支配的少数者が、西欧文明の侵略に抵抗しようとして意図的に造ったからである。すなわち、

陸海軍の士官を作り、

外交官を作る。

買弁商人が発生する。

教師を作る。

官吏を作る。

法律家が発生する。

この六つがインテリゲンツィアなのである。彼らは西欧文明の人びとから軽蔑され、自文明の人びとからも嫌悪される。前者は、インテリゲンツィアの努力と勤勉さを恐れるからであり、後者は自文明の敗北の象徴だからである。しかし軽蔑と嫌悪の本質は、インテリゲンツィアのやっていることがミメシスだからであって創造的活動ではないからなのである。235

【問い】インテリゲンツィアはどうなるのか。239

【答え】インテリゲンツィアは、道具であり、商品なので、供給過剰になりやすい。すると、職にあぶれた貧乏なインテリゲンツィアが発生する。これが、内的プロレタリアートとしての暴力的革命の原動力となる。実は貧乏な知識人は西欧文明の内部にも発生し、それが「知識人の反乱」となる。

【問い】西欧文明内部から発生した知識人の内的プロレタリアートとはどのような人びとを指すのか。243

【答え】ダンテを嚆矢として、宗教的な理由で国外追放された知識人と、下層中産階級出身の知識人を指す。上昇できなくて、適当なはけ口も与えられなかった後者の憤怒がファシズムやナチスの中軸であり、これからも増えるであろう。

【問い】西欧文明の、ヘレニック文明に対する特異性はわかった。では、ヘレニック文明の内的プロレタリアートの典型だった自作農の没落と大農場における奴隷に相当する人びとは、あるのか。247

【答え】アメリカ南部の混作農業地帯で発生した白人の農民がそうである。こうした小農から大農場が生まれ、大農場の支配者たちは、綿花をより効率よく栽培するため

に、奴隷貿易と奴隷制大農場を制度化していった。その結果、白人の小農家は没落していった。

【問い】ヘレニック文明では土地を追われた自由農民がローマに流れ込んでパンと見せ物を求める市民でありながらスラム街に住むプロレタリアートになった。綿花地帯で立ちゆかなくなった白人農民はどうなったのか。249

【答え】北部の都市に流入して、おりよく始まった産業革命の工場の労働者となった。この現象はイギリスではもっと早く発生し、羊毛を効率よく生産するために、地主は農地を囲い込み、小農の農民は都市に流入し工場の労働者になった。

【問い】工場労働者は、奴隷と違って人権を認められているから、内的プロレタリアートではないのではないか。250

【答え】生活水準は上昇したが突発的な失業がある。社会保障は制度化されたが、しかし、人は失業したとき自分は社会にとっては無用であるという意識をもつ。これこそ内的プロレタリアートの指標に適合し、それ相応の、暴力的ないしは柔らかな反応を示す。

【問い】どのような暴力的な反応があるのか。253

【答え】1500年代のミュンスターなどドイツの都市におけるキリスト教再洗礼派の共産主義的共和国などがある。

【問い】ヘレニック文明であったような柔らかな反応はあるのか。どのような柔らかな反応があるのか。255

【答え】西欧文明は、ヘレニック文明と違って宗教的な迫害によって集団亡命を強いられた人びとが多かった。その被迫害者の一部、たとえばクエーカー教徒とそのフレンド教会などがある。しかし少ない。

【問い】柔和に反応したのにフレンド教会などが、成功しなかったことを、どのように解釈したらいいのか。263-4、286

【答え】信仰による職業倫理を貫徹したら、彼らは期せずして経済的に成功してしまい、再び支配的少数者の側に吸収されてしまったから。

【問い】では、西欧文明の内的プロレタリアートは、宗教の分野では創造性を発揮していないということなのか。254

【答え】否。非西欧文明においては、イスラム教から出たバハイ教とアフマディー教が出てきた。どちらの創始者も、キリストのように、故国では迫害を受けて、西欧文明の中心地で育ちつつある。

【問い】哲学では、ヘレニック文明やインド文明のように創造性を発揮していないのか。

269

【答え】非西欧文明ではヒンドゥー神知学があり、西欧文明ではフロイドの精神分析学とマルクスの哲学が出た。マルクスだけでなくレーニンもスターリンも自分を哲学者だと思っていたに違いないが、マルクス主義は哲学とはいえない。

【問い】どうしてマルクス主義は単なる哲学ではなく、戦闘的になったのか。271

【答え】その戦闘的な活力は、ユダヤ教の黙示録の伝統と、神に代わる「歴史の必然」であり、そしてキリスト教の「世界主義」に代る「世界革命」である。ロシアという非西欧文明に作戦基地を確保し、全世界の内的プロレタリアートに対して「西欧文明の支配的少数者」に対抗する「反帝国主義」の呼びかけが、適切だったからである。その実践上、「一国社会主義」は「永久革命論」を破ったのだが、ドイツや日本の侵略に対抗するために国連に加盟しフランスやアメリカと同盟した。このことは、ロシアの共産主義が、もはや「資本主義諸国」が「歴史の必然」で倒壊するとは考えていない証拠である。

【問い】すると、共産主義も失敗する運命にあるのか。283

【答え】その通り。なぜなら、単一の地方国家に閉じこめられた。世界主義から出発したにもかかわらず、地方主義になった。共産主義を虜にした国家主義が、ほかの普通の国家の一つにしてしまったから。

【問い】すると、西欧文明の内的プロレタリアートは、高等宗教も世界教会も創る兆しがない。すると、精神的な創造性は不毛のように見えるがこれはどう解釈したらいいのか。286

【答え】西欧文明が、その内的な分裂を克服しているからのように見える。しかし、樂觀できない。なぜなら、西欧文明は共産主義でさえも変化させるだけの力をまだ持っているが、吸収しつつあるそうした反西欧勢力が、「全体主義的な国家 (totalitarian states)」であり、このことは、世界に、さらに国家主義が蔓延して国家間の衝突が増えることを示唆するからである。ヘレニック文明も中国文明も地方国家の同士討ちで滅亡したことを想起して欲しい。

【問い】しかし、われわれは国家主義を崇拜の対象にしているのか。288

【答え】然り。われわれ（西欧文明の人々）は、認めようとしなが、国家崇拜はいまわしい偶像崇拜であり、デカルト、ヴォルテール、ルソー、マルクス、マキャヴェリ、レーニン、ヒトラーなどがそれぞれの分野におけるキリスト教的な要素を除去したあとを充填した異教なのである。国家崇拜を克服できるのは高等宗教しかない。さいわい、キリスト教的な伝統がすっかり除去されたわけではないから、希望はある。

【問い】どのようなキリスト教的な伝統が、希望となりうるのか。289

【答え】キリスト教は敵対勢力の中に忍び込むという力を持っている。共産主義にさえもキリスト教の伝統が忍び込んでいることがわかる。西欧文明の人間は認めようとしていないが、非西欧文明のトルストイやガンディーはその靈感をキリスト教から得たことを公言しているし、西欧文明によって一番苛酷な目にあったアメリカに連れてこられたアフリカの人びとの多くは、キリスト教を信奉するようになった。このような奇跡を成し遂げたのは、奴隷監督官ではなくて、ごく少数の白人の宣教師であり、おなじような宣教師が、西欧文明の各地になるスラム街の白人への宣教活動を行っている。ここから、国家主義を克服する希望が湧き出てくるだろう。

【自己評価】L1

Annex マルキシズムと社会主義とキリスト教¹⁸² Marxism, Socialism, and Christianity

(SH :581-7=11:21-30)、10 段落

【問い】マルクス主義を三つの要素に分析しただけで終わっているが、マルクス主義のもっとも重要な博愛主義的な理念は、創造的ではないのか。21-2

【答え】否。なぜなら、原始キリスト教の理念は、使徒列伝[4:32-5]にあるとおり財産と施設の共有という原始共産制であった。ただし、この文章はヤンブリコス著『ピタゴラス伝』に酷似しているし、そのヤンブリコスもプラトンの『国家』がアイデアの源泉らしい。つまり共産制はマルクスの独創ではない。しかも、西欧文明

¹⁸² マルクス主義は西欧文明において発生したので、西欧文明の次の章にいった。

でも近代の産業革命で発生した悲惨な労働者階級を救おうとするキリスト教的な慈善事業や福祉事業が、マルクス主義に先行してあった。マルクス主義の世界主義(すべての人を改宗させる主義)も、原始キリスト教に根ざしているのは明らかだ。27

【問い】マルクス主義の博愛主義的な理念である共産制と、原始キリスト教の理念である共産制とは違うのではないか。27

【答え】その通り、違う。使徒列伝に書かれているのは、人間の人間に対する博愛(philanthropy)ではない。そうではなくて、人間がお互いに兄弟であるのは、神が父であるからだという宗教的真理が横たわっているのだ。マルクス主義の博愛は、だから、偶像崇拝の一種である。それ故、始めから失敗するに決まっているのだ⁽¹⁸³⁾。28

【問い】なぜマルクス主義、社会主義、共産主義は、キリスト教をあのよう激しく排撃するのか。29

【答え】彼らが敵対し攻撃しているキリスト教は、エルサレムに起った原始キリスト教ではなくて、西欧文明の1800~1900代のキリスト教であるからだ。われわれ(西欧文明の人間)は、ユリアヌスの鋭い「問い」を我が身に引き受けなければならない。すなわち「敵からも学ぶことができる、[羅]fas est et ab hoste doceri」のであるから、われわれもマルクス主義から学ばなければならないのだ。30

【問い】そのように説明は、マルクス主義が主張するように、自分の階級の既得権を擁護するためではないのか。22

【答え】マルクス主義の唯一の価値は、原始キリスト教の「愛」を蘇らせたこと、で答えになっていると思う。30

【自己評価】L1

Annex 柔和の多様性¹⁸⁴ The ambiguity of gentleness

(SHV:588-90=11:31-5)、4段落¹⁸⁵

¹⁸³ 筆者の見解では、ここの論法は、始めに結論ありきで、論理的には誤謬である。

¹⁸⁴ ここの文脈では、ambiguityは両義性と訳した方が適切であろうが、完訳版の訳に従った。

¹⁸⁵ この補論は、内的プロレタリアートの章全体にかかわるものなので、筆者の判断で最後にいれた。

【問い】「柔和」な応戦ということを称揚しているが、「柔和」とは消極的なものではないのか。 31

【答え】否。暴力的な挑戦に対して「柔和」な応戦をした例証を観察すると、少なくとも4つの段階があり、積極的な応戦であることがわかる。

【問い】それは、どのようなものか。31-5

【答え】 単なる非暴力、しばしばシニカルな感情を伴う。

神のみわざに干渉しないという非暴力、例としてアグダト・イスラエル派。

積極的で戦術的な非暴力で、現世的な目的のためのもの。例としてガンディー。

積極的な非暴力で来世的な目的のためのもの。例としてイエス、ヨハナン・ベン・ザッカイ¹⁸⁶。

【問い】もう少し詳しく、ほかの文明での「柔和」の例証をあげなくてもいいのか。 35

【答え】いまはこれで充分だ。なぜなら、この章では、従来の歴史学では考察の対象となっていなかった内的プロレタリアートを歴史の表舞台にたたせる役目をはたした。とりあえずはそれで充分である¹⁸⁷。

【自己評価】L1

3 外的プロレタリアート External proletariats

(1)¹⁸⁸ 新帰依者の離反 The estrangement of the proselyte

(SH :194-210=9:295-317)、26 段落

【問い】どのような人びとを外的プロレタリアートと呼ぶのか。 295

【答え】精神的にだけでなく、地理的にも「境界線(the limes)」によって、文明の支配的少数者から、離反している未開(primitive)の人びと。 295-8

【問い】成長している文明には、「固定した境界線(the crystallization of frontier[V:195])」がないということは、どのようにして証明できるのか。 295

【答え】例をあげることで。すなわち、

¹⁸⁶ 英語表記では Yohanan ben Zakka (30-90年)は、ユダヤ教の律法学者。ヘレニック文明制圧下のもとシリアック文明において、伝統的なユダヤ教を非暴力主義に転換させたとして、『歴史の研究』では、律法におけるベンザッカイの語録が2次史料ではあるが、ここ以外にもしばしば取り上げられている。

¹⁸⁷ 史的唯物論による世界史が誕生するのは、筆者の管見では、ソヴィエト科学アカデミー編『世界史』であって、刊行は1940年代以降である。

¹⁸⁸ 原典にはかっこの数字はない。便宜上、筆者が付与した。

シュメール・アッカド文明の神々がスカンディナヴィアまで伝播し信仰されていたこと。

シリアック文明の文字が満州にまで伝播し採用されていたこと。

ヘレニック文明の造形美術がブルタニアの貨幣やインドの彫刻にまで影響していたこと。つまり、創造性に富む文化は非常に魅力がある。それ故、極めて遠隔の土地に住む未開人までそれを真似(ミメシス)するのである。295-301

【問い】西欧文明の経済的な網目は全世界を覆っているし、軍事技術は現代のあらゆる文明・未開人に採用されている。これは西欧文明が成長しているということか。(筆者注：書かれていない)

【答え】否。それは成長している証拠にはならない。文明を炎に喩えると、その光線は経済と技術・政治・文化の三つのスペクトルからなり、成長する文明からの光線はこの三つが統合されており、遠くまで到達する。挫折し解体する文明の光線は三つに回析し、その到達する距離は、経済・政治・文化の順で弱まる。だから文明が挫折しても、経済と技術の光は引き続き遠隔地にまで到達するが、文化の光は届かなくなる。成長期の文明の拡大は、速度は遅いが確実なのだ 302-306

【問い】文明が挫折し解体していくと外的プロレタリアートはどのような行動をするのか。 307

【答え】文明が挫折すると、文明のなかでは内戦が頻発し動乱時代にはいるので支配的少数者は暴力主義になる。外的プロレタリアートもその暴力崇拜を真似て、そこから文明を攻撃するようになる。初めのうちは、圧倒的に文明の軍事力の方が強大であるが、やがて逆転する。308-317

【
自己評価】L1

(2) ヘレニック社会の場合 A Hellenic instance

(SH :210-35=9:317-54)、40 段落

【問い】ヘレニック社会の成長期にはどのようなリーメン(鬩、漸次文明が薄くなっていく地帯)があるのか? 317

【答え】たとえば、テルモピュライの北辺から 50%ヘレネス化したテッサリアへ。その北辺から 25%ヘレネス化したマケドニアへ。その北辺からは蛮族のトラキアへと移行する。このように、東部にも、小アジアにも、マグナグラキアなど海外植民地にも観察できる。それは単に文化だけではなく、民主制という政治体制も、浸透していった。317-320

【問い】では文明の挫折と内乱時代にはどうなるのか？ 321

【答え】文明の挫折期は内戦の時代であるから、これに乗じてトラキアのオドリマシュア王シタルケスのマケドニアに始まる外的プロレタリアートの侵攻が起る。322-9

【問い】世界国家の時代にはどうなるのか？ 329

【答え】ローマ帝国を取り巻く、北東(ダキア)、北(ヨーロッパ)、南西(北西アフリカ)、東(アラビア)の四方向から、三つの周期的な侵攻があったことが観察できる。

第1波 前100～前50年頃で北からキンプリ族などで、カエサルなどが反撃した。

第2波 前250年頃で北東からゴート族などで、クラウディウス・ゴッティックなどが反撃した。

第3波 375～675年で北東からフン族のアッティラなどが侵攻して、ローマも陥落した。なお、ユーラシア草原からの遊牧民の移動には、乾燥化などの気候要因が影響しているのだろう。329-336

【問い】外的プロレタリアートは暴力的な反応だけで柔和な反応や宗教的な創造はないのか？ 336

【答え】ある。柔和な外的プロレタリアートの代表は、西ゴート族のオドアケルとその後継者のアウアルフ。宗教的な創造では、アリウス派やケルト辺境のカトリック。ユダヤ教とキリスト教に刺激を受けたムハンマドによるイスラム教。東ゴート族による未開人の原始宗教からの英雄崇拜であり、この英雄崇拜が外的プロレタリアートの創造性の代表である。 336-347

【問い】未開人の原始的宗教がどのようにして英雄崇拜になったのか？ 347

【答え】未開人は、自己の共同体を崇拜するのだが、それは共同体の存続に必要な人間と食料の生産・確保という必要性の反映である。ところが、文明の支配的少数者からの暴力主義の影響を受けて、従来の生産的な神々の崇拜から、破壊する神々への崇拜へと移行する。この宗教に靈感を受けて生まれた芸術が、テュートン叙事

詩やアイスランドの『スカンディナビア・サガ』やイギリスの『ベーオルフ』などだ。 347-354

【自己評価】L2

Annex ローマ帝国のライン・ドナウ国境 The
Rhine-Danube frontier of the Roman Empire

(SH :591-5=11:36-40)、6 段落

【問い】ライン・ドナウ川は、かつてはローマが、近現代ではナポレオンや、第一次大戦後のフランス政府が求めたような、科学的な軍事的な国境線なのであろうか。

36-8

【答え】否。

ローマ帝国にとっては、ライン・ドナウ川の線は最短どころか、最長の線であって、もっとも短いのはヴィストラ・ドニエステル川が最短の線である。河川や狭い海は兩岸の住民を結びつける。分離するなら山脈か砂漠である。歴代のローマ皇帝たち、たとえばウェシパシアヌス、アウレリアヌス、トラヤヌスがダキアを含めて国境線の前進に努力をしたが、アウグスティヌスが運命的なライン・ドナウ川の線を国境にする決定をしたのであって、それは帝国の財政では止む得ない処置であって不承不承だったのだ。

【自己評価】L2

(3) ミノス¹⁸⁹社会の外的プロレタリアート The Minoan external
proletariat

(SH :235-8=9:354-9)、4 段落

【問い】ヘレニック文明の外的プロレタリアートのモデルを用いると、親文明のミノス文明（エーゲ文明）にも外的プロレタリアートがあったことがわかるのか。354-5

¹⁸⁹ 考古学の村田 数之亮によれば「クレタ島に栄えたエーゲ文明を代表する文明。クレタ文明また一般にミノア文明ともいう。名称はクレタの伝説上の王名ミノス Minös にちなむ。クレタ島の住民は東方からの、また一部は南方からの渡来者であるが、彼らが果樹栽培と海上貿易をおもな生業とした初期青銅器時代から文明が生成する。（村田 2006）

【答え】わかる。エーゲ文明は海洋文明だった。しかし、ギリシア本土のティリュースとミュケナイには城壁を残している。ヘレニック文明の叙事詩『イーリア』と『オデュッセイア』はその文化的創造物である。355-9

【自己評価】L2

(4) シリアック社会の外的プロレタリアート The Syriac external proletariat

(SH :238-261=9:359-393)、29 段落

【問い】シリアック文明(the Syriac)の外的プロレタリアートは、ヘレニック文明のモデルを使って説明できるのか。359

【答え】できる。まずシリアック文明を、シリアとイランとカルタゴの三つに分ける。すると、前線(frontier)が5つあることがわかる。

カルタゴの前線:北西アフリカの遊牧民と山地蛮族

カルタゴの前線:イベリア半島の定着蛮族

シリアの前線:南西部のアラビア砂漠の遊牧民

イランの前線:北西ヨーロッパのトラキアの遊牧民

イランの前線:北東部の遊牧民と山岳蛮族

これらの前線における外的プロレタリアートの侵攻を観察すると、ヘレニック文明とは異なることがわかる。359-363

【問い】どういうところが異なるのか。364

【答え】三つの前線では、外的プロレタリアートは、それぞれ、異文明をも巻き込んで侵攻して来るといふ「離れ業」を演じた。すなわち、 から侵攻してきたのはマケドニア人であって単にアケメネス朝ペルシアを占領するだけではなく、ヘレニック文明をおしつけようとした。同じく で、アルメニア蛮族が東ローマ帝国に扇動されて侵攻。 では、バスク人など山岳蛮族だけではなく、西欧文明にフランク族まで引き込んで侵攻した。この1018年のピレネー越えの侵攻は、十字軍に先行している。1095年の十字軍は、西欧文明のシリアック文明に対する反攻の、ほんとうの始まりではない。364-8

【問い】その違いは、どのようにして起こったのか。10:9

【答え】シリアック文明は、外的プロレタリアートとあいだにあった緩衝地帯まで支配しようとしたからだ。たとえば、北東部方面では、高地人蛮族（メディア人など）を無謀にも突き破って、恐るべき遊牧民（キンメル族、スキティア族）と直接接するようになったので、遊牧民の侵攻を招いた。 10:9

【問い】ヘレニック文明であったような外的プロレタリアートの周期的な侵攻はあるのか。
360-3

【答え】顕著にはみられない。すなわち、シリアック文明の世界国家は、

アケメネス朝ペルシア
アスケサス朝パルティア
ササン朝ペルシア
ウマイヤ朝イスラム教国

であると仮定している

しかし、この4つの時代には周期的な侵入には波はない。しかしウマイヤ朝¹⁹⁰（661-751年）末期から後ウマイヤ朝（ ）の空白時代（975～1215年）の動乱期には、五つの前線から一斉に外的プロレタリアートが侵攻してきた。363-374

【問い】シリアック文明の外的プロレタリアートは、宗教の分野での創造はあるのか。374

【答え】創造性は見られないが独自性はある。すなわち、侵入した外的プロレタリアートは、シリアック文明の宗教の正統派ではなくて、分派を採用する、というヘレニック文明の例とおなじような傾向が見られる。

ササン朝ペルシアはゾロアスター教が国教であったが、朝廷は分派を支持。

¹⁹⁰ ウマイヤ朝は661 - 750年。後ウマイヤ朝は756 - 1036年。イスラム史の花田宇秋によると、ウマイヤ朝は「第3代カリフ、ウスマーンの暗殺から第4代カリフ、アリーの暗殺にいたる第1次内乱(656 - 661)によって分裂。その分裂をムアーウィヤ1世が、20年間のカリフ在位中に再統一。ムアーウィヤ1世の没後、フサインのカルバラでの戦死を経て、683年にはメッカのイブン・アズパイルがカリフと称し、685年クーファではムフタールの乱があり、同朝は存亡の危機に陥った。これを第2次内乱(683 - 692)というが、第5代カリフのアブド・アルマリク 'Abd al Malik(646 - 647 - 705。在位685 - 705)は、これらを平定して帝国を再建した。次のワリード1世(在位705 - 715)の時、征服が再開されて同朝は最盛期を迎えた。以後、国家の創建以来続いていた政府とアラブ部族民の対立、アラブ諸部族間の反目、シーア派やハワリジュ派の反政府活動、非アラブ・ムスリムのマワーリーの不満、ウマイヤ家一族内の対立などが相関しあい、帝国の支配体制は弛緩した。ヒシャーム Hish 'm b. 'Abd al Malik(691 - 743。在位724 - 743)の国家再建策も効を奏せず、同朝は崩壊への道を進んだ。747年アッバース家の宣伝者(ダーイー)アブー・ムスリムは、ホラーサーンのメルブで挙兵し、次いで749年、サッファーフはクーファでカリフを宣した。750年マルワーン2世が逃亡先の上エジプトで殺され、ウマイヤ朝は滅んだ。一族のアブド・アッラフマーン1世は、イベリア半島に渡り、756年コルドバで同朝を再興した。(花田2006)。『歴史の研究』では、その再興された「後ウマイヤ朝」が950年頃から激化した宮廷での幼少の君主ヒシャーム2世をめぐる宮廷内の権力闘争以降を指すのであろう。

アスケサス朝パルティアはヘレニック文明のキリスト教ネストリウス派の布教を許した。

ウマイヤ朝カリフは、シーア派でなくてスンニー派を支持した。

同じく、東北辺境では、マニ教や仏教が根強く残っていた。376-9

【問い】文学の分野での創造はあるのか。テウトン叙事詩に匹敵する叙事詩はあるのか。

379

【答え】ある。

マケドニア人の『アレクサンドロス物語』

東ローマ帝国の士官が創ったらしい『バシリウス・ディゲネス・アクリータース』

フランク族の『ローランの歌』などがある。380-393

【自己評価】L1

(5) シュメール社会の外的プロレタリアート The Sumeric external proletariat

(SH :261-6=9:393-400)、9 段落

【問い】 どうしてバビロニア文明を飛ばしてシュメール・アッカド文明を研究の俎上にするのか。393

【答え】 バビロニア文明の動乱時代は前 1000 ~ 前 600 年頃なので、バビロニア文明の外的プロレタリアートは、ほとんどシリアック文明の外的プロレタリアートと同じだからだ。

【問い】 では、シュメール・アッカド文明は人類最初の文明であるから、周囲はすべて未開の世界ということになる。だから周囲はすべて外的プロレタリアートになるのか。どのような外的プロレタリアートが出現したのか。393

【答え】 否、成長期には、文明の外に人々は文明の魅力に魅了されているから、外的プロレタリアート的な行動はとらない。文明が内戦に明け暮れる動乱時代になると侵攻する。シュメール・アッカド文明の動乱期は前 2677 頃 ~ 前 2298 年の約 400 年間なのである。この時代になって初めて三つの前線に外的プロレタリアートが出現した。

北西のアナトリア高原、

東のイラン高原、

西のアラビア・アステップである。

では、シュメール・アッカド文明の影響を受けたアッシリアの商人が平和的に浸透していた。しかし、挫折期に入ると、アッカドに軍国主義者サルゴンが現れ、武力侵攻した。やがて、アーリア人の遊牧民が逆襲してきた。では、軍国主義者ナラムシンの戦勝記念碑に高地人の殺戮場面が残っている。では、アラビア族の一派であるアモール人がゆっくりと浸透し定着し、やがてアモール人のなかから世界国家を再建したハンムラビ王が出た。

【問い】宗教面での創造はなかったのか。398

【答え】ある。上記の、アーリア人はシュメール・アッカド文明に侵攻した刺激的な経験を、インド文明においてヴェーダ信仰とサンスクリット叙事詩を創造したように思われる。のアーリア人のヒクソス人は、エジプト文明に侵攻したときには、正統派の神でなかったセト神を信仰してエジプト人との差別化をはかった。のヒッタイト族は蛮族的な神を創った。

【自己評価】L1

(6) エジプト社会の外的プロレタリアート The Egyptian external proletariat

(SH :266-270=10:3-8)、8 段落

【問い】どのような対蛮族前線(anti-barbarian fronts)が観察できるのか。266

【答え】動乱期を、正統派エジプト考古学の通説の第二中間期とする。すると、

東北の対アジア前線、

南の対熱帯アフリカ前線、

西の対リビア砂漠前線、

の三つがあることがわかる。は第1中間期にも、シュメール・アッカド文明と同じアモール人が来寇したが撃退できた。第二中間期にはヒクソク人が侵攻し、防ぎきれなくて定住を許した。は、ヌビアがエジプト化され、たびたび侵攻し末期にはもう少しでエジプト全土を制圧するところまでいった。は傭兵としてエジプト文明の中核に浸透した。267-270

【自己評価】L1

(7) 中国社会の外的プロレタリアート The Sinic external proletariat

(SH :270-4=10:8-14)、5 段落

【問い】中国文明の外的プロレタリアートは、ヘレニック文明に似ているのか、それとも、バビロニア文明に似ているのか。8-9

【答え】バビロニア文明に似ている。中国文明も、高地の緩衝地帯を突き破って、ユーラシア遊牧民と直接接するようなことをした。すなわち、中国文明の動乱時代の秦(Ts'in)・趙(Chio)・燕(Yen)という国家は、陝西(Shensi)高地、山西(Shunsi)高地の高地にいた蛮族を征服したので、遊牧民である匈奴(Heiongnu)からの侵攻を誘発した。そのため、遊牧民に侵入を防ぐためにヘラクレス的な努力を強いられた。9-11

【問い】その3カ国が匈奴の侵入を防ぐために払った努力とはどのようなものか。9

【答え】3カ国は互いに同胞殺戮戦争をするかたわら、長城を造ったのだ。9-11

【問い】世界国家が成立してからは、外的プロレタリアートとの関係はどうなったのか。9

【答え】最初の世界国家の君主(the first universal monarch)である始皇帝(Shi Hwang-ti)は長城をつなぎ合わせて万里の長城(the Great Wall)に仕立てた。9

【問い】それで、匈奴からの脅威は解決したのか。9

【答え】否。それどころか、匈奴の冒頓単于(ぼくとつぜんう)は、満州の松花江上流から、オビ川支流のイルティッシュ川上流にいたる、遊牧民族を統一する国家を創った。9-10

【問い】秦の後継の世界国家は、どうしたか。(筆者注：書かれていない)

【答え】前漢の武帝(在位 前140 - 87年)は攻勢に出た。それは「100年戦争」になった。

前漢の元帝の派遣した将軍陳湯は、はるか西方のタリム盆地のオアシス諸国家を、インド北部のクシャン朝の勢力を破って征服した。

前漢はバイカル湖まで征服したが、遊牧民を屈服させられず、後退した。

後漢になって班超(活躍期:73 - 102年)という英雄的な将軍が出て、前線を回復した。

班超が死に、後漢が衰退すると、外的プロレタリアートの侵攻が激しくなった。

【問い】中国文明が解体したあとの空白期間^(注191)においては、外的プロレタリアートはどうしたのか。12

【答え】 後漢の班超が活躍した時代でさえも、朝鮮と興安嶺のあいだの外的プロレタリアート^(注192)が反攻していた。

匈奴は、おなじく遊牧民の鮮卑に取って代わられた。空白期間に一時的な世界国家を再建した晋の時代(265 - 316年)には、外的プロレタリアートが立てた征服国家が、伝統的な中国文明の国家の名称を詐取して次々と建国された。鮮卑は「北燕」、南匈奴は「北漢」、拓跋氏は「魏(筆者注:北魏)」である。拓跋氏は、370年にかつての同族である遊牧民への討伐戦争を行った。12-4

【問い】拓跋氏の遊牧民への討伐戦争は成功したのか。13

【答え】否。

モンゴル系の遊牧民族は、やがて柔然^(注193)という遊牧国家を創って、拓跋氏を一掃してしまった。

550年代にあると、トルコ系の遊牧民族が突厥という遊牧国家を創って、柔然を征服し、中国文明の本拠地にも侵攻してきた。朝鮮と興安嶺のあいだで、契丹という森林地帯にいた外的プロレタリアートが侵攻してきた。13-4

【自己評価】L1

(8) インド社会の外的プロレタリアート The Indic external proletariat

(SH :274-279=10:14-22)、8段落

【問い】インド文明にも、中国文明やバビロニア文明のようにユーラシア草原から遊牧民が侵攻したようであるから、中国文明やバビロニア文明のような歴史が観察できるのか。14

【答え】否。インド文明自身は直接にユーラシア遊牧民と直接接するようなことは企てなかったもので、つねに緩衝地帯があった。14

¹⁹¹ 現代の中国史でいう184 - 589年、魏晉南北朝時代に相当する。

¹⁹² たぶんツングース系の諸民族、たとえば高句麗や渤海を指すのであろう。

¹⁹³ 完訳版では「蠕蠕ゼンセン」と表記されている。

【問い】インド文明はその動乱時代（前 725～325）には外的プロレタリアートの侵攻を受けなかったのか。15

【答え】証拠が残ってないので答えようがない。15

【問い】しかし、外来の民族がたびたび侵襲し征服王朝を立てた、という多くの伝承は残っている。それは、どのように説明するのか。15

【答え】インド文明の世界国家（グプタ朝）が解体したあと（スカンダ・グプタ帝）の空白時代（475～775年）になると、確かな史料が残っている。

第一波 遊牧蛮族（フン族のミヒラグラ王）が北西山岳部の向こう側の緩衝国であったギリシア系国家（バクトリア等）を粉砕して侵攻したが、このときは内乱中の諸国が連合してミヒラグラ王を撃退した。しかしフン族の残虐な侵攻は後を絶たなかったが、

第二波 トルコ族がフン族を北西山岳部の向こう側で粉砕した。トルコ族は北西部に定着したがそれ以上は侵攻しなかった。15-22

【問い】ヒンドゥー文明¹⁹⁴における「他文明から廻ってきた外的プロレタリアート」にはどのような例があげられるのか。58

【答え】北西からの遊牧民と、西からイラン文明辺境の山岳民とが交互に侵攻してきたトルコ系のセブクギーン等は、ビザンチン文明に侵攻したセルジュークトルコと同時代の同族である。

イラン系山岳民族が侵攻してグーリー朝を建設した。

1200～1300年代にはモンゴル系遊牧民が侵攻して奴隷朝とダグラギー朝を建設した。

山岳民族が侵攻してアフガン系朝を建設した。

トルコ系のチムールの侵攻。そしてムガル朝の建設。世界国家ムガル朝の崩壊のあとは、

イギリスによる後継国家の建設。イラン系およびアフガン系山岳民に対するイギリスの前進政策と閉鎖政策のサイクルがあった。

¹⁹⁴ 広域のインド地方においては、前期理論では、3世代の文明があったと同定されている。すなわち、インダス文明、インド文明、ヒンズー文明である。

【問い】文明と野蛮との間の境界が固定化した場合は、時の経過は必ず文明の側に不利に働くという歴史の法則があるということか。注により「:C: :c:3:12 ヒンドゥー社会における外的プロレタリアート」へ飛ぶ。64

【答え】その通り。それは現在でも通じる。

【自己評価】L1

Annex アーリア人の民族移動とサンスクリット叙事詩 The
Völkerwanderung of the Aryas and the Sanskrit Epic

(SHV:596-606=11:43-9)、14 段落

【問い】インド文明の外的プロレタリアートの業績として、どうしてマハーバーラタやラーマヤナなどのサンスクリット叙事詩を例としてあげなかったのか。あげなかった理由があるのか。43

【答え】 その二つは時代が違いすぎるからだ。すなわち、アーリア人がインドに侵入したのは、たぶん前 1500 頃であろう。このことはアーリア人の一派であるヒクソスのエジプト文明への侵入の考古学的証拠による推定に依拠するのだが。一方、サンスクリット叙事詩の成立年代については、学界の通説では前 400 ~ 後 500 年頃である。つまり 1000 年以上の時代の違いがあるからだ。

英雄叙事詩とは異質の洗練された文学が混入しているからだ。すなわち、マハーバーラタのなかのバカバットギータは、英雄叙事詩とはまったく違う、ソフィスティケートされた宗教的な芸術作品である。マハーバーラタの主人公たちには英雄叙事詩に特有の宿命観、名誉欲、野蛮な英雄崇拜、側近の活躍、それにアヒンサ（殺生忌避）の戒律ないことから。バカバットギータの時代に作られたにしても、統一性がない。

【問い】では、どうしてバカバットギータ¹⁹⁵のような洗練された宗教的作品を創作した人が、千年も前の野蛮な英雄叙事詩と似たような詩を作ったのか。45

¹⁹⁵インド学の高橋明によれば、「インド古代の叙事詩《マハーバーラタ》の一部をなす宗教・哲学的教訓詩編。略して《ギーター》ともいう。作者不詳。1933 72 年にブネーで出版されたクリティカル・エディションでは、第 6 巻の 23 ~ 40 章がこれにあたる。表題は 尊き(神の)歌 を意味する。古来より時代と宗派を超えて愛好され、独立の詩編として扱われることも多い。《マハーバーラタ》の中でも比較的早い時期に成立したとされ、1 世紀ころの成立と考えられる。元来は、一部族の英雄神クリシュナを信仰する非バラモンの宗派、パーガバタ派の聖典であったとされる。パーガバタ派がクリシュナをヴィシュヌ神の権化の一つと位置

【答え】その時代、つまり前 400～後 500 年頃に、前 1500 頃と同じような経験をしたからだと推定できる。その根拠は、隣接するイラン文明の『シャーマーナ』が、ターキーとファウダルシーという二人に洗練された詩人によって作られたことが手がかりになる。すなわち、イラン高原からインドに侵襲して征服王朝を建設したサカ族が、被征服民のヒンドゥー教徒の詩人に命じて創らせたのであろうと推測できる。サカ族は、先に述べた「支配的少数者の受容性」の典型であって、被征服民の行政や貨幣の制度などを取り入れた。詩作を命じられた被征服民の詩人は、支配的少数者の嗜好にあうように、あらたに英雄叙事詩を作る代わりに、その頃はまだ伝承されていたアーリア人の英雄叙事詩を借用したのであろう。だから、マハーバーラタには、英雄叙事詩と洗練された宗教とが混入しているのだ。創られた場所はおそらくヴァッシャイ市（デリーの近隣）であろう。57-9

【問い】イラン英雄叙事詩についての学界の権威でもあるテオドール・ネルディケ¹⁹⁶は、それらの英雄叙事詩がサカ族の作品ではないとしているが。53

【答え】ネルディケがサカ族説を否定している唯一の根拠は、英雄叙事詩の登場人物がイラン名だから、というのだ。しかし、サカ族は、アケメネス朝に接しているあいだにペルシア化したということは充分にありうる。だから、イラン名が、そのような否定の根拠にならない¹⁹⁷。

【自己評価】L1

(9) 新大陸の証拠 The evidence from the New World

(SHV:279-281=10:22-24)、4 段落

【問い】アンデス文明にはどのような外的プロレタリアートがいたのか。22-23

【答え】学問的な証拠はほんのわずかしかないが、アンデス文明の世界国家インカ帝国には、三つの方面の対蛮族戦線があったことは確かだ。すなわち、アマゾン前線:チャンカ族の先祖もここから来たらしい。クスコはこの国境要塞だった。

づけることにより、正統パラモン文化の中に吸収され、重要な位置を占めるようになる過程で、その聖典も《マハーバーラタ》の一部として取り入れられた」(高橋 2006)

¹⁹⁶ Theodor Nöldeke (1836-1930) はドイツのセム語学者。クルアーン(全 114 章)の、スーラ(章)を研究し、啓示順の類推を発表したので有名。

¹⁹⁷ トインビーはここでも、インドに人々にとっては古典であるマハーバーラタに対する、まったく新しい解釈を、提示している。

東南斜面前線:チャコ(大平原)にいるグアラニ族。 太平洋岸の南方前線:マウレ河の対岸のマプチェ族(旧称:アラウカニア族)。

【問い】中米文明にはどのような外的プロレタリアートがあるのか。23-24

【答え】スペイン人が来襲したときがまさにアステカ族が世界国家を建設中だった。そのアステカ族自身が蛮族出身で北部砂漠から来襲する蛮族の前線だった。

【自己評価】L1

(10) ユーラシアステップ¹⁹⁸の証拠 Evidence from the Eurasian Steppe (SHV:281-9=10:24-36)、13 段落

【問い】以上で絶滅した文明の検討は終わったので、次に、現生の文明に移りたい。しかし、その前に、すべての旧大陸の文明に大きな影響を与えたユーラシアの遊牧民について見直す必要があるのではないか。24-5

【答え】ある。よく観察すると、遊牧民には三つの文明化した帝国があり、彼ら自身にも、その外側に外的プロレタリアートがいたことがわかる。すなわち、
ジュチが建国したキプチャクカン国に対するコザークとトルココザーク。
王族スキタイ国に対するペチュネグ族、サルマ蛮族、バスタルナイ族、ヴァラング族。
ハザール帝国に対するペチュネグ族、グス族、ヴァラング族。なかでも、いちばん興味深いのは だ。25-9

【問い】なぜハザール(ハザール)帝国に対する外的プロレタリアートが興味深いのか。29

【答え】もとは遊牧蛮族だったが、平和的な商人となり、独自性を保つために意図的にユダヤ教を採用し、北方の森林地帯に毛皮交易のために平和的に進出したのであるが、やはり、スエーデンのバイキング蛮族の侵攻を誘発したからだ。29-36

【問い】宗教、または叙事詩での創造的なないのか。35

【答え】ある。ウクライナステップを舞台にした英雄叙事詩があり、今でもシベリアに伝承されている。35

【問い】バイキングはハザール帝国に対する外的プロレタリアートなのか。33

¹⁹⁸ 修正。完訳版では、「エウラシア」と表記。

【答え】否。バイキングはあくまでも西欧文明のシャルルマーニュの侵攻に対する反作用だ。33

【自己評価】L1

(11) 正教キリスト教社会本体の外的プロレタリアート The external proletariat of the main body of Orthodox Christendom

(SHV:289-308=10:36-58)、18 段落

【問い】まだ正教キリスト教文明が成長途上にある 810 年に、ヴァラング族（スエーデン系ヴァイキング）が突然コンスタンティノープルを襲撃した。これが、外的プロレタリアートの襲撃ならば、成長途上の文明でも魅力がないということにならないか。36-7

【答え】否。ヴァラング族はハザール帝国の商取引に刺激されたのであって、ヴァラング族自身は西欧文明のシャルルマーニュのザクセン攻撃に対する外的プロレタリアートである。この襲撃もそれに続く来寇も正教キリスト教文明は撃退したし、ヴァラング族自身も正教キリスト教文明に魅了されて、宗教や文字を取り入れた。このことは貿易拠点のキエフが、キリスト教布教の中心になったことでもわかる。37-8

【問い】しかし、正教キリスト教文明に魅了されたはずのウラジーミル大公（980-1015）¹⁹⁹がコンスタンティノープルを襲撃しているではないか。39

【答え】キエフに集まってくるバイキングは傭兵にしかたないで、その精力のはけ口としたからだ。このような歴史的現象は、西欧文明でもある。シャルルがバイキングの末裔たちの精力のはけ口を、ロンバルディアやスペインのウマイヤ朝への異教徒に対する聖戦として振り向けたのとおなじことだ。39

【問い】それでは、正教キリスト教文明それ自身の外的プロレタリアートはいつから始まったのか。46

【答え】動乱時代（975～1375）の最後の場面のフランク族十字軍の略奪を受けた後のことだ。40-1

¹⁹⁹現代ウクライナ語表記では Володимир。英語表記では Vladimir Svyatoslavich。日本のスラブ史学界では、ウラジーミル（細川 2006）と表記される。一般にはウラディミール、ウラディーミル、ウラディミルとも表記される。ここでは完訳版にしたがって、ウラジーミルと表記する。

【問い】どこに対蛮族戦線があったのか。41

【答え】三つある。

アブルッチィ(イタリア半島中部アドリア海沿岸):キリスト教を採用したロンバルト蛮族。

アルメニア:単性論キリスト教を採用したチレフなどに率いられた蛮族。

ユーゴスラビアとアルバニアの蛮族最後の生き残り。アルナウト人、セルビア人、ボスニア人。

だけが、正教キリスト教文明のなかのビザンチン帝国とブルガリア帝国との内戦で漁夫の利を占め、1350年頃にはマケドニアまで占領した。しかしオスマントルコによって撃退され、オスマントルコ帝国が衰退し始めた1800年代になるとまた反攻し、工業化した西欧文明が来たので、やっと阻止できた。

【問い】宗教での創造はないのか。45

【答え】ある。宗教面では、ボスニア人は正教では異端のボルゴミール派を採用した。正教キリスト教文明の世界国家オスマントルコのもとでは、辺境蛮族でありつづけたアルバニア人は異端のイスラム教である秘教的なベクタール派デルヴィシ教団を採用した。オスマントルコ末期の西欧化政策に対しては、イスラム教の純粹さを守ろうとするワッハーブ派やイドリース派が反西欧を掲げた。45-46

【問い】文学での創造はないのか。46

【答え】豊富にある。アルバニアでは1389年の「コソボの戦い」を歌った英雄詩が成立した。セルビア民謡では、オスマントルコに戦いを挑んだ戦士を「グスラリ」と呼ばれた吟遊詩人が唄った。おなじくオスマントルコに対して反抗したギリシア「クレフト(klephts)」を唄った英雄詩など。しかし西欧化が進むと英雄詩は衰えてしまった。「流産した英雄時代」ともいえる。46-58

【自己評価】L1

(12) ヒンドゥー²⁰⁰社会の外的プロレタリアート The Hindu external proletariat

(SHV:303-8=10:58-65)、8段落

²⁰⁰ 修正。完訳版では「ヒンズー」。

【問い】(インド文明の後継文明である)ヒンドゥー文明にも、ヘレニック文明と同じような外的プロレタリアートがあるのか。58

【答え】否。正教キリスト教文明と似た同じような経過が観察される。すなわち、ヒンドゥー文明の動乱時代(1175-1575)に伴って、北西から遊牧民と山岳民が交互に侵攻して征服王朝をつくった。

山脈の向こう側のカズナから、トルコ系の先頭集団が侵攻してきた。彼らは正教キリスト教文明を襲ったセルジュークトルコ族と同族である²⁰¹。

イラン高原東南斜面の山地住民による侵攻があった。彼らはグーリー朝(Ghūrīs)をつくった。

ユーラシア遊牧民が侵攻し、奴隷朝とタグラギー朝とをつくった。

高地蛮族が侵攻し、ローディーアフガン朝²⁰²をつくった。しかしムガル朝という世界国家が成立すると遊牧民の侵攻は止んだ。58-60

【問い】すると、世界国家ムガル朝には外的プロレタリアートはなかったのか。60

【答え】否、あった。イラン高原のロヒラ族と西北山岳のアフガン族である。ムガル朝の次の世界国家だったイギリス領インドに対してもアフガン族は効果的に反抗し、イギリスは4回も遠征軍を派遣したが攻略に失敗した。1900年代以降は、アフガン族を帰順させないという基本方針で、インドを統治した。これは、「文明と野蛮とのあいだの境界が固定した場合、時の流れは文明にとっては有利にはたらかない」という(歴史の)「法則」を支持する。この「(歴史の)法則」が痛切に感じられるのは、この原稿を書いているいま(1935年)であって、インド政府はまたもやアフガニスタンで軍事作戦をしかければならない事態に追い込まれているのである。61-64

【自己評価】L1

²⁰¹ カズナ朝(ペルシア語: غزنویان Ghaznaviyān)は、現在のアフガニスタンのカズナ(カズニー)を首都として、アフガニスタンからトルキスタンやインド北部を支配したイスラム王朝(955年/977年 - 1187年)。その歴史上における重要性はインドへの侵入にあり、イスラム政権としては初めてとなるインドへの進出は、以後のインドのイスラム化の契機となった。

²⁰² ローディー朝(ペルシア語: لودی, 英語: Lodī dynasty)は、北インドを支配した、デリー・スルターン朝の5番目のアフガン系イスラム王朝(1451年 - 1526年)。ローディー朝とも呼ばれる。首都はデリー、アーグラ。

(13) 極東社会本体の外的プロレタリアート The external proletariat
of the main body of the Far Eastern Society

(SH V:308-310=10:65-8)、2 段落

【問い】(中国文明の後継文明である)極東文明本体でも、ヘレニック文明の外的プロレタリアートと同じような同じような経過が観察できるのか。65

【答え】否。むしろ正教キリスト教文明やヒンドゥー文明とおなじような同じような経過が観察できる。極東文明本体の動乱時代には、北西の遊牧民と東北の森林高地人とが交互に侵攻して征服王朝を建てた。

遊牧民族の契丹。

高地人の金。

遊牧民のモンゴル族による元。

高地人の満州族による清。

このような蛮族の故郷における現象を、中国史の権威であるオーエン・ラティモアは、「貯水池、the reservoir」と命名しているが、これは私(トインビー)のthe threshold、あるいはラテン語のリーメンとまったく同じ概念である。65-68

【自己評価】L2

(14) イラン社会の外的プロレタリアート The Iranic external
proletariat

(SH V:310-1=10:68-9)、1 段落

【問い】(シリアック文明の次に来る、二つの子文明²⁰³のひとつである)イラン文明でもヘレニック文明の外的プロレタリアートと同じような経過が観察できるのか。68

【答え】否。イラン文明が挫折したのはシャー・イスマーイル時代であるが、ウズベク族の侵入をイラン高原で阻止した。しかし、東半分のホラサーンは以降 400 年間占領されている。68-9

【自己評価】L2

²⁰³ 前期作品では、シリアック文明は、アラビア文明とイラン文明という二つの子文明を発生させたと規定されている (SH :347-403=2:256-343)。

(15) ロシアの外的プロレタリアート The Russian external proletariat
(SH V:311-318=69-80)、10 段落

【問い】(正教キリスト教文明本体の分枝である)ロシア文明でも、ヘレニック文明の外的プロレタリアートと同じような経過が見られるのか。 69

【答え】否。ロシア文明の成長期には、(遊牧文明の)キプチャクカン国に、軽度ではあるが従属していた。しかし遊牧文明の支配を振り切ることに成功した。70-71

【問い】どのようにして軍事力に勝る遊牧文明から独立できたのか。72

【答え】遊牧民のコサックを、対遊牧民の獵犬として使うという独創性を発揮したからだ。そのなかでも一番の偉業は、ヤイクコサックを設置したことで、これによってユーラシアステップを東西に分断し、南回りで東方へ侵攻する経路をつくったからである。それと同じくらい重要なのは、東の満州族(コサックと同じように遊牧民について精通していた)が、1771年に遊牧文明の要地ジュンガリア盆地を占領して、遊牧文明を、ロシア文明と共に取り囲んだからだ。73-6

【問い】すると、遊牧文明は亡びたのか。76-8

【答え】ロシア文明と極東本体文明に取り囲まれて、亡びるさる運命にあるが、しかしここへ来て(1930年代)満州を占拠した日本人が、モンゴル族の再起を支援しはじめたし、ソビエトになったロシア文明が外モンゴルを西欧的な共産主義を押しつけ始めた。だからどうなるかわからない。しかし日本によって西欧的に資本主義化しても、ロシアによって西欧的に共産主義化しても、西欧文明の機械化に飲み込まれて、「ホモメカニクス」にされてしまうだろう。それは滅亡するよりもっと忌まわしい生きる屍になることにほかならない。76-80

【自己評価】L1

(16) 西欧世界における痕跡と萌芽 Vestiges and rudiments in the
Western World

(SHV:319-337=10:61-108)、29 段落

【問い】西欧文明はまだ成長途上にあると仮定すれば、外的プロレタリアートはないのではないか。81

【答え】否、ある。西欧文明の初期には、その魅力に惹かれて自発的に西欧の宗教や文化を取り入れた北欧のバイキングやハンガリーの遊牧マジヤール族や、ポーランド

などが出た。しかし、それを帳消しにする犯罪的な侵略によって外的プロレタリアートを造りだした。シャルルマーニュ王の誤った熱心さが、772年にザクセン人にキリスト教を強制させたが、そのザクセン人の200年後の子孫が、スラブ人を追い立て、さらに200年後にはテウトン騎士団がプロシア人絶滅という残虐行為をなした。イギリスでも1171年にローマ法王公認でヘンリー2世がアイルランド侵攻をおこなった。このように成長の初期の段階から西欧文明と未開社会との関係は悪化をたどっていた。81-3

【問い】成長期なのに外的プロレタリアートを形成するというのは、理論的におかしいではないか²⁰⁴。なぜ西欧文明は初期の段階から、未開人に対し、改宗・征服・放逐・絶滅という威圧的な政策をとったのか。83

【答え】バルト海沿岸やスコットランドで行った威圧政策の虜になってしまったからである。辺境がなくなってその伝統が消えないうちに、新大陸でも威圧政策を活かした。84-5

【問い】そのような残虐な威圧的政策の伝統が西欧文明にはあるのか。85

【答え】ある。たとえば、1745年のスコットランド高地人の最後の反抗に対する残虐行為は、そのスコットランド高地人の子孫がマオリ族に対してやった残虐行為と、ほとんど変わりはない。200年たった今はスコットランド高地人の子孫とイングランド人とは仲良く幸せに共存しており、当時の社会的分裂のあとはないように見える。しかし、200年前のスコットランド高地人に対するイングランド人の徹底的な文化的弾圧がよかったのか、それとも帰順したスコットランド高地人にイングランド人が鷹揚に近代西欧の生活と特権とを供与した賜だったのかは、判断できないことなのだ。この威圧的な政策は、ロシア文明でも採用されて成功したし、フランスでも採用されて、北アフリカで成功した。86-87

【問い】文明と外的プロレタリアートとの抗争では、常に最終的には外的プロレタリアートが勝つという法則があてはまらないのはなぜか。88

【答え】絶え間なく革新を続ける軍事技術と、威圧政策のため、地球上のすべての未開社会を破壊し尽くすことができたから。88

【問い】西欧文明の外的プロレタリアートの宗教で創造性を発揮した例はあるのか。89

²⁰⁴ 筆者の見解では、同様の【問い】が、極東文明日本分枝に対しても立てられ得る。大和政権が東国の蝦夷、九州の隼人に対してとった政策についての【問い】である。

【答え】ケルト辺境では、ペラギウスやパトリックのような人びとが、自分たちの伝統にあうような非中央集権的な教会制度や、復活祭の日取りが異なる祭式や、ケルトの伝統を活かした十字架や細密画を書いた聖書など、素晴らしい創造性を示した。

89

【問い】西欧文明の外的プロレタリアートにおいて、文学で創造性を発揮した例はあるのか。89

【答え】ドナウパプスブルグ家の前線にいたセルビア人とボスニア人が英雄叙情詩を作った。89-90

【問い】西欧文明が世界国家の段階に入ったわけでもないのに、ボスニア人が英雄叙情詩を作るとはおかしいのではないか。90

【答え】西欧文明の中心から見るとドナウパプスブルグ家は辺境の寄せ集めの連邦国家だが、オスマントルコ側からみると、パプスブルグ家を中心に一致団結した世界国家的に見えたのである。90-93

【問い】するとボスニア人は宗教的な創造性を発揮しているのか。92

【答え】しかり。ボスニア人は当初はキリスト教でも異端のボルゴミール派を採用したが、西欧文明からも正教キリスト教文明からも異端視されて挟撃されたのでオスマントルコに占領されると、喜んでイスラム教に改宗するという形で差別化をはかった。92-3

【問い】西欧文明は新大陸では外的プロレタリアートは作らなかったのか。94

【答え】ある。1662年にイギリス人開拓者が侵攻を開始してから1890年のスー戦争²⁰⁵まで、先住民は敗走の歴史を重ねていたのだが、驚いたことに、柔和な宗教的な応戦をする預言者を生み出した。デラウエア族の二人の預言者、ショーニー族のテックスワタワ(-1795)、キカプー族のカナク(1819-31)、西部のスモハラ(-1850)など。これらの預言者は、白人の技術の不採用と無抵抗を説いたのだが、その正しさは、白人の武器を採用して暴力的に反抗したポンティアック、テカムセ等の失敗によっても証明される。ゴーストダンスというメシア救済は現代でも生きている。96-100

²⁰⁵ 1890年とは、ウンデット・ニーの虐殺(Wounded Knee Massacre)までを指す。すなわち、サウスダコタ州ウンデット・ニーで、ミネコンジュー他のスー族の女性・幼児を含む先住民に対して、米軍の第7騎兵隊が行った民族浄化まで。

【問い】すると、すべての未開人は西欧文明によって絶滅する運命にあるのか。100

【答え】否。自発的に西欧文明を採用して転向すれば、絶滅されない。その例は 古くは
リトアニア人、 アフガニスタンのアマーナラー王、 サウディアラビアのサウ
ド国王などがある。101-2

【問い】われわれ²⁰⁶は、未開人が地球上からいなくなったとって喜んでいいのか。102-3

【答え】否。イタリアのアビシニアへの侵攻では、肌の色の黒い方より、黒シャツを着て
毒ガスを使うファシストの方が野蛮人である 103-4

【問い】もう一度問い直す、現代の蛮族は何処にいるのか。104

【答え】ファッショの戦闘部隊やナチの突撃隊は、「はらすべき恨みもつ虐げられた人間と
して、容赦なく暴力を行使して『日の当たる場所』を勝ち取る道徳的権利を持っ
ている」と言っているが、これこそ 1500 年前に蛮族のゲンセリックやアッティ
ラなどの外的プロレタリアートの指導者がいつも部下に言っていた言説そのま
まである。「古代の諸文明はそこから輸入した野蛮人によって滅ぼされた。われ
われは、われわれ自身の野蛮人をつくり出す、Ancient civilizations were
destroyed by imported barbarians; we breed our own」(V:335) 」104-5

【問い】この新野蛮主義の源泉はどこにあるのか。105

【答え】ムツソリーニが言ったように、1700～1800 年代にインドにおけるイギリス人、
北アフリカにおけるフランス人である。ムツソリーニは、ドレイクやホーキンス
の精神的子孫なのだ。105-6

【問い】われわれ西欧文明の人間が先祖の行いを悔い改めればすむと思っても、インドの
哲学者なら、12 代前の先祖のカルマ(業)が、たった一世代の改心で、解放され
るほど宇宙の作用は甘いモノだと、思っているのかと問うだろう。どのように答
えるのか。107

【答え】われわれの執拗な問いを、もう一歩進める必要がある。というのは、今までの野
蛮人についての史料はすべて、攻撃を仕掛けた方(文明人)の側からの記述だっ
たのだ。フランスの箴言の曰く「この動物は非常にたちが悪い、攻撃すると反抗
する(10:108) Cet animal est très méchant: Quand on l'attaque, il se
défend:[V:337]、」と。これこそ、一方的な記述の典型なのである。108

²⁰⁶ ここで使われている「we」は、典型的な「西欧、白人、男性」のディスコースであろう。

【自己評価】L1

Annex : 史実と「英雄」伝承 Historical fact and 'heroic' tradition
(SH V:607-614=11:60-72)。14 段落

【問い】外的プロレタリアートの英雄叙事詩や英雄伝説などの文学作品は、どうも史実とちがうようだが、どのような人物が文学的な主人公となるのか。文学的な英雄は、歴史上、軍事的あるいは政治的に有能で業績をあげた自分なのだろうか。61

【答え】否。文学的な成功を収めている人物は、文学的な availability (アメリカの大統領選挙で使われる意味としての人気・人望) がなければ、詩人が取りあげてくれないのだ。詩人が取り上げた瞬間から、文学上の主人公として、史実とは違った道を歩むのだ。このことは学界の権威ヘクター・チャドウィック教授²⁰⁷がすでにテウトン叙事詩と、ギリシアならびにローマの作品との比較研究で述べている。60-1

【問い】その二つの異なった道を歩んだ人物として、どのような例があげられるのか。61

【答え】ヘレニック文明では、アレクサンドロスがあげられる。信頼できる伝記的史料と物語との差異は学界では周知の事実だ。物語はアレクサンドロスが存命中から占領下のシリアック文明、エジプト文明、バビロニア文明の内的プロレタリアートのあいだに流布した。一般的な英雄叙事詩や英雄伝承は、ほんらいはまったく別の物語や事件と結び付けられる傾向、物語の中核となる人物と事件以外のことは、歴史的に重要なことでもまったく無視する傾向、がある。61-2

【問い】歴史的に重要なことを無視する傾向にある英雄叙事詩や英雄伝承にはどのような例があげられるのか。63-4

【答え】テウトン叙事詩では、フランク族とローマ帝国のことは、まったく歌われていないことがあげられる。64

【問い】なぜ、テウトン叙事詩では、ローマ帝国のことを触れていないのか。そもそもローマ帝国に攻め込んだという高揚感が英雄叙事詩や英雄伝承を生んだのだという、あなたの説と矛盾するではないか。66

²⁰⁷ Hector Munro Chadwick (1870-1970) は著名な文献学者。ケンブリッジ大学のアングロサクソン史の教授(1912-41)。

【答え】それは現代の歴史学者が、自分の関心事は、当時の詩人にとっても関心事だと決めてかかる傾向から来る、誤った「問い」の立て方なのである。詩人とその聴衆は、ローマ帝国とかクロービス王とかにはまったく興味ない。これは詩人の気まぐれでも故意でもない。クロービス王は、抜け目のない打算にたけた政治家であったのだが、「歴史を作った人」の資質は、詩人から観ると、散文的で浅ましい性格なのだ。ローマ帝国も、詩人にとっては、円形競技場や大浴場でのローマ市民の生活は、理解をこえたものだったのでこれまた詩的想像力を喚起しない。詩人は芸術的直感によって、ジークフリートなどのような、悲劇的な人物を選び、民衆はそれを喜ぶのである。68-72

【問い】それは、普遍的な傾向なのか。64

【答え】その通りだ。旧約聖書でもエジプト文明そのもののことはまったく触れていないのも、エーゲ文明を略奪したギリシア人が、『イーリアス』や『オデュッセイア』でエーゲ文明のことをまったく歌っていないのも、テウトン叙事詩が451年のカタラウニア平原会戦を描いていないのもそのためだ。64、68-72

【自己評価】L1

4 外来のインスピレーションと土着のインスピレーション Alien and indigenous inspirations

(SH V:338-376=10:109-166)、60 段落

【問い】ここまでのわれわれの「実証的な調査、empirical investigation」は、どのような「普遍的な考え方、general consideration」を、われわれに示唆しているのか。

【答え】われわれが、ヘレニック文明の研究に基づいて、この研究の始めにたてた「暫定的作業仮説、provisional working hypothesis」が、諸文明においてもほぼ確証されたと思う²⁰⁸。

【問い】その暫定的作業仮説とは何だったか。

【答え】 文明の挫折の原因は、文明を成長させてきた少数の担い手の「自己決定力の喪失、loss of self-determination、」という人間精神の内にあり、外にはない。

²⁰⁸ 原典ではもう少し穏健な表現である。「will perhaps have confirmed us in the belief」。

挫折は、客観的には、社会体の三つの分裂（支配的少数者、内的プロレタリアート、外的プロレタリアート）としてあらわれる。

「三分裂した部隊、tripartite division」の創造性は、多種多様ではなくて、それぞれ二つの「作品、事業、works」において、かれらの創造力を表現する²⁰⁹。

支配的少数者は世界国家と、さまざまな哲学。

内的プロレタリアートは高等宗教と世界教会。

外的プロレタリアートは分派的宗教と英雄詩である。

【問い】社会体の分裂の実証が終わったのであるから、次に個人の魂における分裂の研究に移っていいだろうか。

【答え】否。その前に、それら（成長時代の創造性とは異なる解体へ向かう文明における）創造性（という目に見えない精神的なもの）の源泉は、どこからきているのだろうかと問うべきである。110

【問い】では、それらの創造性の源泉はどのようにして調査し研究したらいいのか。

【答え】その文明固有のものと外来のものとの分けしただけでよからう。なぜなら、外来の靈感が調和と創造をもたらすのは内的プロレタリアートの二つの作品（事業）だけであるようだから。支配的少数者の事業である世界国家には、外来のものは不調和と破壊をもたらすようだ。それを比喩であらわせば、鉄が酸素と結合して鉄錆を作るように、異文明の要素と結合すると錆がでるようなものである。112-3

【問い】外来の靈感から、それだけ大きな影響を受けるということは、文明は、もはや「理解可能な研究分野、intelligible fields of study」ではないのではないか。111

【答え】その通り。文明の概念は成長期には適切であったが、解体に向かうと妥当ではない。しかしそこまで厳密に規定しなくても、文明という認識の単位は、国家という認識の単位よりは優れている。だから、この文明という単位で研究を続行する。なぜなら、「われわれの最初の「文明」という種の定義は、「理解可能な研究分野」ということであった。そして、歴史的観察者の主観的観点からなされたこの実証的説明は、観察分野の客観的性質に関する或る種の含みを伴うのであることが明らかになった。それは文明の生涯のたどるコースはだいたいにおいて自ら決定するものであり、したがってそのコースは大部分それ自体において単独に研究し

²⁰⁹ 原典では「they have display thire crietive power in the creations of ...」

かいしうるものであって、耐えず他の社会的力の作用を考慮に入れる必要はない、ということの意味した。この主観的ならびに客観的独立という点に、われわれは、一貫してみた全体としての文明とわが西欧社会の自我中心主義（自己中心主義）がそれ（国民国家）を独立の世界化することに努め、わが西欧社会の異教主義がその前にひれ伏し、偶像として崇拜してきた国民国家という文明の断片とのあいだの重要な相違点を見出した」からである 110

【問い】そもそも、ヘレニック文明が三つに分裂して、それぞれが二つずつの事業・作品を創造する、という「作業仮説、provisional working hypothesis」を立てて、他の文明でも観察されるかどうか、叙述してきた。しかし、それは妥当といえるのか。109

【答え】例外はあったが妥当だという信念が確立されたと思う。109

【問い】外来の要素は、分裂した支配的少数者、内的プロレタリアート、外的プロレタリアートのそれぞれに、創造的な影響を与えるのか。113

【答え】否。内的プロレタリアートには、調和と創造性を与えるが、支配的少数者と外的プロレタリアートには不調和と破壊的な影響を及ぼす。113

【問い】なぜ、どのように、支配的少数者には不調和と破壊的な影響を及ぼすのか。113-6

【答え】その文明固有の支配的少数者自身が世界国家を建設することに失敗すると、代わりに外来者が世界国家を建設する。ほんらい、平和をもたらす世界国家は歓迎されるのに、外来者の世界国家は過酷な収奪をするので内的プロレタリアートに嫌われる。もし、その外来者が他文明の宗教に染まっていると、その文明固有のもと支配的少数者の反発をもちかう。その例は、シリアック文明に対するセレウコス朝、エジプト文明に対するヒクソスとプトレマイオス朝、中国文明に対するモンゴル人。それとは対照的に、外来者が無色透明である場合は受容される。例は中国文明に対する満州人。116-141

【問い】しかし、イスラム教徒アラビア人の世界国家は成功したではないか。140

【答え】イスラム教徒アラビア人はローマ帝国、つまりヘレニック文明の外的プロレタリアートではあった。ローマ帝国が遺棄した地域をアラビア人が占領したのだが、それらの地域は、もとはシリアック文明の地だったのだ。アラビア人は、ヘレニック文明によって表面的には占領されていた、もとのシリアック文明の世界国家を再建するというところに、たまたま、なったのである。だから、ローマ帝国占領

下にいた人びとや、ササン朝ペルシアの統治下にいた人びとは、歓迎したのである。つまり、嫌われていた外来者は、ローマ帝国だったのだ。140-1

【問い】なぜ、内的プロレタリアートは外来者がもたらす宗教などを受容するのか。143

【答え】 内的プロレタリアートは、支配的少数者の抑圧に対して反感を持っているのであるから、支配的少数者のものでないものなら受容しやすいのである。

外来の宗教は、新しい啓示であり、その新しさそのものが魅力あるものだから。143

【問い】内的プロレタリアートに、調和と創造性を与えた例にはどのようなものがあるのか。141-2

【答え】シュメール・アッカド文明のタムズ信仰が、エジプト文明に入って、

オシリス神として受容された

エジプト文明のイシス信仰

ヒッタイト文明のキュベレ信仰

シリアック文明のキリスト教

バビロニア文明の占星術哲学を取り入れたシリアック文明のミトラ信仰が、それぞれヘレニック文明に受容された

インド文明の仏陀の哲学がヘレニック文明（バクトリアのギリシア系諸国）で変形されてマハーヤーナ仏教として極東文明で受容された。143-8

【問い】しかし、シーア派はオスマントルコ時代に世界教会になることに失敗したし、カトリックキリスト教は極東本体と日本で世界教会になることに失敗したし、プロテスタント諸派はロシアでの布教に失敗したではないか。

なぜか。149

【答え】シーア派は、サファビー朝ペルシアの手先ではないか、とオスマントルコ政府に疑われたからだ。

カトリックキリスト教はスペイン植民地主義の手先として豊臣徳川政府に疑われたからだ。

ロシアにおけるプロテスタント諸派の布教は共産主義によって撲滅されたからだ。ロシアはこの先どうなるか、まだわからないから、失敗かどうか判断するのは時期尚早。150-1

【問い】中国文明においてカトリックキリスト教の布教が失敗したのはなぜか。151

【答え】外来の宗教は、渡来先の文明の哲学、儀式などへの文化的移し替えをしなければ受容されない。たとえば、シリアック文明のキリスト教は…、

ヘレニック文明のギリシア哲学用語

ローマの官僚制

キリスト像をオルフェウスの像

祭典をギリシア的

ギリシア的な英雄崇拜を、キリスト崇拜

…へと、教父（クレメンスやオリゲネス）が変貌させた。

中国文明ではマテオリッチが同じような翻訳と変更をした。しかし、100年もしないうちに、バチカンはその違法としたために、中国では失敗してしまったのだ。

152-3

【問い】ということは、土着の高等宗教が地元で創造される方が例外ということなのか。

155

【答え】その通り。土着の文明内で創造されたように見えるユダヤ教もゾロアスター教も、シリアック文明の人びとがアッシリア軍国主義によってバビロニア文明に補囚されてバビロニア文明の内的プロレタリアートになったことによって創造されたから、シリアック文明の地元で創造されたとはいえないのだ。ネストリウス派、単性論、イスラム教も、侵入し占領しているヘレニック文明の内的プロレタリアートとしての、もとシリアック文明の内的プロレタリアートの、応戦なのである。タントラ派マハーラーヤナも、ヒンドゥー教が、侵入してきたヘレニック文明の内的プロレタリアートになったインド文明の内的プロレタリアートの、応戦である。154-9

【問い】すると、高等宗教にも、格付けが必要なのか。160

【答え】世界教会を吟味する第7部までお預けにする。160

【問い】もう一度問い直すのだが、高等宗教が一つの文明では創造できないとすれば、歴史認識は、国家ではもちろんできないし、文明でもできないことになった。だとすれば、なによって歴史認識は可能なのか。161

【答え】「今のところ、これ以上、遠くに行けない（ピンダウロスの『第3オリンピアン・オード』の最終行）。しかし、先行者がいる。すなわち、ルクレティウスの『物

の本質について』や、アウグスティヌスの『神の国』の記述には、その限界を突破したことを示唆している。161-6

【問い】では、この研究はどうするのか。このまま続けていいのか。166

【答え】継続する。なぜなら、文明を越える宗教という精神的時限の世界の検討は、「暇なときにゆっくりと検討してよいという可能性である」から。166

【自己評価】L1

(d) 魂における分裂 Schism in the soul

1. 対立する行動、感情、生活の様式 Alternative ways of behavior, feeling and life²¹⁰

(SH V:376-399=10:167-201)、35 段落

【問い】文明が分裂すれば、個人の魂も分裂するのか。167

【答え】する。なぜなら、社会とは、雲底に映った個人の魂から発するサーチライトの光に光る雲底であって、両者の分裂は不即不離の関係にあるからだ。167

【問い】そのサーチライトに光る雲底とは何か。

【答え】個人と社会との関係は、すでにサーチライトの比喻で説明し、アンリー・ベルグソンの哲学でもほとんど同じような説明がなされていることを、論証した。だから、そこを見て欲しい(6:18 - 22)。(211)

【問い】個人の魂(soul)と精神(spirit, psycho)とはどう違うのか。167

【答え】精神分裂という概念を知っている近代人には受容しがたいだろうが、魂は魂として実在するのだ。167

【問い】魂という、歴史事象としては観察し記述するのが困難なことを、どのようにして観察し記述するのか。(筆者注：書かれていない)

²¹⁰ 完訳版では alternative way を「対立する様式」と訳している。alternative というラテン語起源の語を「対立する」と訳し、way という古英語起源の語を「様式」と、訳したのは、『歴史の研究』の内容に即して、その様式が対立していることを際立たせる必要があるという、翻訳者の解釈がここにはある。しかし、一般的な英文解釈であれば、ラテン語起源の語を漢字熟語に、古英語起源の語を大和言葉に訳するのが普通であろう。すなわち「二者択一的なやり方」、ないしは「二者択一的な進め方」である。behavior, feeling and life も同様な指向で訳すと、ここは「行動、感じ方、生の二者択一的なやり方」であろう。しかし、本稿では、第3部で「理論」を構築する予定なので、ここでは完訳版の訳をいちいち訂正しない。

²¹¹ 完訳版の第6巻に収められている、この個人の魂と社会との関係性についての比喻はわかりにくい。この比喻については本稿第3部で改めて論ずることにしたい。

【答え】ヘレニック文明での観察で得られた洞察に基づいて、作業仮説をたてる。そして、その枠組みに合致する歴史事象を、できるだけ多くの文明の史料を渉猟して書き出すことにする。168

【問い】その仮説とはどのようなものか。(筆者注：書かれていない)

【答え】個人の精神的活動を三つに分ける(行動の仕方、感じ方、生)。それぞれの精神的活動をその性格に応じて二つずつに分ける(受動的と能動的、個人的と社会的)。すると、解体に向かう文明の精神的活動は、二者択一的な選択肢のどちらかを選ばなければならないという自由しかないことがわかる。その中間の選択肢を選んで結局、二者択一のどちらかに収斂される、という仮説である。それに反して、成長期の個人の精神的活動は、そうした選択肢の一步手前の場で活動できて、多様な選択肢から選ぶ自由を持っている。168

【問い】その6通り、すなわち、行動の仕方、感じ方、生と、受動的、能動的との枠組みを組み合わせると、個人の精神的活動には、どのようなものがあるのか。168

【答え】「概観すると、take a bird's-eye glance」・・・

行動の仕方における個人的な表出は、・・・

放恣

自制

社会的には、ミメーシスに代わる行動としての・・・

脱落

殉教。

感じ方における個人的な表出は(エランの逆、敗走に次ぐ敗走としての)・・・

漂流感

罪悪感。

の漂流意識にはさらに分ける

偶然崇拜

必然崇拜

社会的には・・・

混淆意識

統一意識。

生における暴力的な表出は・・・

復古主義

未来主義。

柔らかな表出は

超脱

変貌

・・・である。168-201

【問い】個人的な行動における 放縦と 自制とは何か。168

【答え】 放縦(abandon, フランス語語源)とは、ここではギリシア語でいうアラクテイア(ακρατεια、incontinence)、つまり「自制できないこと」という意味で使う。よって、自己の欲望や嫌悪を抑圧しないことが「自然に従って生きる」ということであり、そうすれば、何もかもうまくいくという。

自制(self-control、フランス語語源)とは、ここではギリシア語でいうエンクラテイア(εγκρατεια、contenance)つまり「節制」という意味で使うのであって、自己の欲望を「捕まえ」、「自然を支配して」生きることを、スポーツの訓練からの類推で考えられた修練と同じように、自己の情念を律しようとするのである。168-9

【問い】社会的な行動における 脱落と、 殉教とは何か。169

【答え】成長期であれば、創造的人物のやることをミメシスすることでよかった人びとが、ミメシスする手本がなくなって立ちすくむ。それはヘロドトスが描いた、「病気で戦列から離れていた二人のスパルタの軍人のように、故郷に帰る方」が脱落(truancy、登校拒否)であり、「前線に復帰してスパルタ軍人としての理想にしたがって戦死した方」が殉教者(martyr)である。169-173

【問い】個人的な感じ方(feeling = 感情)における 漂流感、 罪悪感、 偶然崇拜、 必然崇拜とは何か。173

【答え】何をやっても正しいことができないという敗北感がつのと、魂は環境を支配し制御することができないことを知って、自分も世界もあてどなく漂っているという感覚に囚われる。そして世界はどうしても打ち勝つことができない非合理的な力である「偶然、[希]τύχη、トゥケー、chance」と、その反対に「必然、[希]ανάγκη、アナンケー、necessity)とに、弄ばされていると信じるようになる。そして、そ

れらは、自分と自分の先祖の罪から来たという罪悪感(a sense of sin)を抱くようになる。173-6

【問い】社会的な感情における 混淆意識と、 統一意識とは何か。174

【答え】様式に対する感受性を喪失して社会と文化のあらゆる分野（言語、視覚芸術、哲学、宗教）へ浸透する受動的な意識が、混淆意識である。そうしたカオスの割れ目から、世界全体をとりまく統一性と実在の唯一性を見出すのが、統一意識である。174-6

【問い】生における 復古主義と 未来主義とは何か。176

【答え】生における二者択一は、行動や感じ方とは異なって、暴力的な生と柔和な生にまず分かれる。暴力的な生には、受動的な 復古主義と、能動的な 未来主義とが出現する。復古主義は、ミメシスという成長時代に見られたやり方は放棄しないのだが、過去の先祖へのミメシスである。未来主義は、ミメシス自体を拒否する。どちらもユートピア（実在しない場所）を人びとに強制するのであるから、最初は柔和であっても終局的には暴力的にならざるを得ないのである。このことは先に吟味したヘレニック文明、シリアック文明、西欧文明の革命の精神であった。そして復古主義の理想が 超脱の理想に取って代わり、未来主義の理想が 変貌の理想に取って代わるのである。176-201

【問い】柔和な生における 超脱の理想と、 変貌の理想とは何か。189

【答え】どちらも、活動の場をマクロコスモスからミクロコスモスへと移しているのである。超脱の例としての、ストア学派のアパティイア（無感動）、エピクロス学派のアタラクシア（不動）、仏教のアサンクリア（不変）、仏教のニルヴァーナ（静寂）などの例から観察できることは、それぞれの目標を、この世から離れていくこと、避難することにおいていることがわかる。たとえば、ヘレニック文明における「太陽の国」²¹²である。哲学者をそうさせるのは、この世への嫌悪という訴力であって、欲求の引力ではない。変貌の求める「神の国」は、放射線があらゆる物質を貫徹するように、この世の物質の王国の至る所に貫徹しているのであるが、「神の国」自体は物質的な王国ではなくて、精神的な王国であり、それを説く人は、引き籠りから復帰するのである。189-201

²¹² ヘレニック文明の世界国家ローマ制圧下のペルガモンのアリストニコス。彼は「ヘリオポリス、太陽の国」という理想を掲げて、奴隷を率いて、裕福な市民を虐殺し、ローマに4年間も抵抗した。

【問い】これらの魂の分裂の観察はどのようにして行うのか。

【答え】今までやってきたように、それぞれの文明の成員の内的な記録を渉猟し、観察することにする。

【問い】魂の分裂の様式は、解体する文明の三つの様式のどれとそれぞれ関係づけられないのか。199

【答え】可能である。傾向としては、放縦、自制、漂流意識、罪悪意識は支配的少数者から両プロレタリアートへ、脱落と混淆意識は両プロレタリアートから支配的少数者へ、殉教と統一意識の覚醒は、支配的少数者から両プロレタリアートへ、復古主義は支配的少数者から外的プロレタリアートへ、未来主義と「transfiguration 変貌」は内的プロレタリアートから支配的少数者へ、超脱は支配的少数者のみに留まる。受動的な反応は不毛であるが、能動的な反応は成果を生むことがある。

200-1

【自己評価】L1

2. 放縦と自制 Abandon and self-control

(SH V:399-403=10:201-9)、13 段落

【問い】放縦と自制とは、あらゆる時代、あらゆる社会に見られるのではないか。202

【答え】その通り。未開社会でもオルギア（[希]ὄργια, 単数形 ὄργιον、陶酔的礼拝儀式、orgia）と禁欲の季節的循環は見られる。成長期の文明でも見られる。202

【問い】では、解体に向かう文明の放縦と自制は、未開社会や成長期のそれとどのように違うのか。202

【答え】後者は、調和のとれた循環で相互に補足しあう。それに反して、前者は融合されない対立を伴う。ただし、放縦は道徳的退廃、価値の倒錯（トゥキュディデスが描いたペロポネソス戦争時代のギリシア）などと同一視してはならない。ここでいう放縦とは意識的にせよ、無意識的にせよ、理論的にせよ、実践的にせよ、創造性の代替えとして、反戒律主義(Antinomianism)を受け入れている心的状態(the state of mind)なのである。203

【問い】そのような心的状態を、歴史事象の中から観察して読み取るのはどうしたらいいのか。203

【答え】放縦と自制とが並行して同時に出現している例を、ヘレニック文明で確認するという方法がよい。203

【問い】では、ヘレニック文明ではどのような事象を、解体に向かう文明の放縦と自制とみなすのか。203

【答え】プラトンが描いた『饗宴』の、ソクラテスと対照的な、アルキピアデスが感情の奴隷になっている放縦の実践を代表し、『国家』の、ソクラテスと対照的な、トラシュマコスが強者の権利を主張する放縦の理論を代表する。両者とも自分たちの行動の仕方こそ「自然に従って生きている」と信じているのだ。他の例では、放縦の哲学を説いたエピクロスの快樂主義、自制の哲学を説いたディオゲネスの犬儒派。犬儒派より洗練されたストア派の哲学とその実践者である皇帝マルクス・アウレリウスである。204-7

【問い】他の文明での放縦と自制の例はあるのか。207

【答え】 シリアック文明での「放縦と自制とのあいだの融和しない対立が、『伝道の書』²¹³の平静で懐疑的な理論と、隠遁生活をしたエッセーヌ教団の敬虔で禁欲的な実践との対立のうちに...に顕れている。」

中国文明では、楊朱²¹⁴が孟子などから厳しく非難された。

インド文明での放縦はリンガ崇拜と、自制はヨガ行者。この両者の甚だしい食い違いにいっこうに平気であること自体が、文明から退化したように見える。

バビロニア文明での放縦は神殿売春、自制は占星術とその哲学。

中央アメリカ文明での放縦は人身御供、自制は悔罪苦行。

ヒッタイト文明での放縦はキュベレ崇拜のオルギアの側面と禁欲的側面。

²¹³ 原典では Ecclesiastes。旧約聖書の知恵文学に属する書物。聖書学の西村俊昭によれば、「コーヘレト(会衆に語る者の意)により、前 250 年代前半に成立。人間社会の不条理と矛盾、労働の空しいこと、避けられない運命と死についての洞察にみちた観察と見解を箴言の形で表したものを集め、整理したもの。プロローグ(1: 2~11)は自然と人間についての観察と判断で、空の空、空の空、一切は空で始まる。1章12節~2章は知恵の探究、事業の空しいことをソロモンに擬して語る。3章以下は時間、不義、労働、祭儀、行政、金銭、倫理、女、権力、運命、成功、老いについて述べる。コーヘレトは、世界には秩序があり、善は報いられ悪は罰せられるという画一的・慣習的な知恵の世界を否定し、自己の観察と経験から、人間の現実の限界と否定面を直視することを教え、擬似宗教的救いの幻想から離れることをすすめている。その思想は悲観主義、懐疑主義でもなく、刹那主義でもない。自己の存在を限界のあるままで神の賜物として受け取ることを教える。(西村 2006)

²¹⁴ 楊朱は戦国時代の思想家。中国哲学の麦谷邦夫によれば、「為我説(個人主義)を唱えた。《孟子》《列子》などにその思想がうかがえる。人間にとって最も大切なことは、自己の生命を全うし、その生命と不可分の自然な欲望を十分に満足させて、個人としての充実した人生を送ることであり、死後の名声を求めて天下国家のためにおのれの生命をすり減らしたり、名教道徳にとらわれて自己の欲望を抑制したりするのは無意味だと主張し孟子などから厳しく非難された」(麦谷 2006)

これらはすべて極端な対照があるのに、その存在に鈍感である。その鈍感さの理由は、その根底にサディズム²¹⁵があるからなのである。207-8

【問い】西欧文明での放縦と自製の例はないのか。208

【答え】ある。放縦はルソーの哲学など非常に多い。しかし、自制はない。だから、(逆説的に)西欧文明は、完全に創造力を喪失し解体しつつあるとはいえない。209

【自己評価】L1

3. 脱落と殉教 Truancy and martyrdom

(SH V:404-11=10:209-22)、13 段落

【問い】ヘレニック文明において同定できた脱落と殉教とはどのようなものか。209

【答え】プラトンが描いた『クリトン』、『弁明』、『パイドン』のソクラテスの最期と、それと対照的なアッティカの鉱山奴隷(エルガストウラ)たちの敵陣営への脱走が、ここでいう殉教と脱落である。同じペロポネソス戦争というヘレニック文明の挫折におけるスパルタ側では、脱落は不名誉な亡命をしたギュリポスであり、殉教は勇敢に戦死したブラシダスである。そればかりか、相争うギリシアの都市国家を連邦制にしようとしなかったこと自体が、アテネとスパルタの脱落であり、その責任はスパルタ王クレオメネス三世の脱落と、その個人的には殉教的な最期である。ヘレニック文明の世界国家ローマにおける脱落の例は、マケドニア戦争後に道徳的弛緩を現わした青年たち。殉教の例は高潔なスキピオ・アイミリアヌス、グラックス兄弟。ローマの内戦時代での脱落の例は、ヘレニック文明制圧下のもとシリアック文明における祭司ヤソン、殉教ではエレアザルと7人兄弟、ユダス・マカバイオス。ローマ自体の脱落では、詩人ホラティウスが描いたマルクス・アントニウス、殉教では小カトー。ローマ末期での脱落はコモンドゥス、ギリシア人の歴史家が描いたフン族のアッティラのもとに居たギリシア人実業家、殉教ではマルクス・アウレリウス、皇帝マヨリアヌスなどである。209-211

【問い】他の文明における脱落と殉教には、どのような例があげられるのか。220

²¹⁵ ここでの使い方は、精神分析の下坂幸三による「広義(の意味でサディズム)は性的満足は伴わなくても、残酷さの中に喜びを見いだす傾向(下坂 2006)」であろう。

【答え】 極東文明本体での脱落者は満州族のあいだに居て満州族風の弁髪をした中国人。
シリアック文明ではアッシリア軍国主義への迎合者とそれに抗議した殉教者。

220-1

【問い】 西欧文明における脱落と殉教には、どのような形跡があるのか。221

【答え】 脱落は「知識階級の反逆 (la trahison des clerics)」と呼ばれる人びとであって、それら知識人の西欧文明からの脱落は、その字義通り、つまり clerics という語は聖職者の意味だった中世から始まっているのである。イギリスだけを例にとると、脱落はトマス・ウルジーであり、殉教はジョン・フィッチャーとトマス・モアである。221-2

【自己評価】 L1

4. 漂流意識 The sense of drift

(SH V:412-31=10:222-54)、36 段落

【問い】 漂流意識とはどのような感じ方で、なぜ起るのか。222

【答え】 すでに述べたように、解体時代に生きる人々が、何をやっても正しいことができないという敗北感がつり、人々は環境を支配し制御することができないことを知って、自分も世界もあてどなく漂っているというような感じ方である。そのような感じ方は「解体の時代に生きてゆかなければならない人々の魂をさいなむ苦悩のうち、最もつらいものの一つである」。漂流意識の原因は、「偶像崇拜、被造物崇拜。worship of the creature」から起るのであり、そのような偶像崇拜は文明を挫折させたものと同一である。173-4、222-3

【問い】 偶像崇拜とはどのように定義できるのか。223

【答え】 「たぶん、全体ではなく部分を、創造主ではなく被創造物を、永遠ではなく時間を崇拜すること。そしてそれは、知的ならびに道徳的な、ほぼ無意識的 (半盲目的) な、崇拜のことと定義できる、Idolatry may be defined as an intellectual and morally purblind worship, of the part instead of the whole,;of the creature instead of Creator, of the Time instead of Eternity (SH V:412)」。

【問い】 偶像崇拜が、西欧文明にもあるのだろうか。(筆者注 : 書かれていない)

【答え】形を変えてはいるが、もちろんある。そのことは既に述べ通りだが、私だけではなくて、アメリカの高名なジャーナリストで護教論者ポール・モア²¹⁶も主張している。すなわち、西欧文明における偶像崇拜は、ヘレニック文明と似ている。どちらも初期の時代には偶像や神々のイメージへの崇拜だったが、後期では哲学という仮面を被った理性という偶像に対する崇拜になった。ヘレニック文明の哲学(ストア派、エピクロス派)や、西欧文明の科学(Science)、自然神学(Deism)、実在論(Realism)、単なる無関心(mere indifference)が、そのような形を変えた偶像崇拜なのである。これらはどれも宿命論的なメカニズム(a huge fatalistic mechanism)によるか、あるいは雑多な要素を寄せ集めた偶然の所産による精神の卑屈さの表現なのである。223

【問い】漂流感は、そのままの感覚として、受容され表現されるのか。223

【答え】否。漂流感は、偶然、あるいは必然という様式の二者択一への崇拜であられる。223。(chance and necessity are the alternative shapes in which this idol is saluted by its votaries...[SH V:412]²¹⁷)。

【問い】ヘレニック文明における漂流感と偶然崇拜には、どのような例があげることができるのか。224

【答え】漂流感は、ペルシウス・フラックスの詩で「われわれは行く、われわれは行く、まっしぐらに([羅]imus,imus,praecipites)」という言葉であらわされている。偶然崇拜は、プラトンが『ポリティコス』において、宇宙を、舵取りのいない風と波のなすがままに漂う船の比喻であらわしている。「ヘレニック文明の根深い想像力の擬人化傾向、deeply ingrained anthropomorphic habit of the Hellenic imagination」は、シラクサでは「トゥケー[希]τύχη」という「自動の女神」、アンティオキア市では「ティケー」、プライネスエ市の「フォルトゥーナ」、アンティウム市の「フォルトゥーナ」などとして偶像化された。文学ではホラティウスの『頌歌集』。224-6

【問い】現代の西欧文明にも、偶然崇拜はあるのか。226-7

²¹⁶ More,Paul Elmer,1924, *The Christ of the New Testament*,Cal.:Princeton University Press.

²¹⁷ ここでは完訳版によったが、直訳すると「偶然と必然はこの偶像がその信者によって褒め称えられる二者択一の形態なのである」となる。

【答え】ある。理論では、現代西欧の優れた歴史学者ハーバート・フィッシャー²¹⁸が、「歴史のうちに一つの筋書き、一つのリズム・・・という調和は私には見えない。・・・私に見えるのは、波が次々と打ち寄せるのと同じように次々と起る突発事件・・・、偶発的なもの、予見できないものの作用を認めるべきであるという、歴史家にとっては唯一安全な準則のみである」という見事に表現された一節をあげることができる。実践では、1800年代フランスで起った自由放任主義。あるいは、1900年代になってもイギリスの外交政策が「たとえ2、3年でも戦争が起らなければもうけものである。・・・」という新聞の社説にも表現されている思想がそれである。224-6

【問い】他の文明においてはどのような偶然崇拜の例があげられるのか。226

【問い】 中国文明では、老子の『道德経』に現れている「道」や「無為自然」という深淵な哲学と超人的な無努力の実践が、世界国家である秦の崩壊のあとの動乱期に、偶然崇拜へとねじ曲げられた例があげられる。

イスラム文明では、イヴン＝ハルドゥーンが支配者の資質について老子とほとんど同様に、「善政はのん気であるか、のん気であるようにふるまう支配者のもとで見出される」と『歴史序説』のなかで述べている。

シリアック文明では、絶対的活動の直感が『列王記』にあらわれ、のちのアウグスティヌスの『神の国』に「彼は静寂のうちに行動し、行動しながら静寂を保つことを知っている」という叙述に影響を与えている。229-235

【問い】偶然と必然とは、漂流感から出た同根の意識だとあなたは主張しているが、偶然と必然の概念は、まったく相反する概念ではないのか。235

【答え】否。偶然と必然の概念は、対立する概念というよりも、お互いに依存しあっている概念であって、偶然があるから必然があると考えるのが正しい見方だ。エジプト文明の偶然を寓意する轆轤の上で回転するツボは、西欧文明近代の物理学者の観点から観れば、回転運動という物理学の法則に沿っているのであって決して無秩序ではなく秩序のなかにある。秩序とは必然ということである。つまり、ある人にとっては渾沌として無秩序、と認識され、偶然が支配すると認識される事象

²¹⁸ Herbert Fisher (1865-1940) は、近代ヨーロッパ史の歴史学者。オックスフォード大学教授であり政府教育行政の要職にも就いた。代表作は History of Europe。

も、別の人にとっては、秩序だった法則が支配する必然と認識される事象なのである。つまり、事象そのものは価値的に無記入(没価値性)なのだ。換言すると、認識する人が、解体する文明にいて、次々と起る戦乱や社会の混乱というような事象にうちひしがれて、もはや自分たちには社会を制御する力を喪失したと感じると、そうした戦乱や混乱を必然として受け止め、自分を慰めるという心情になる。あるいは、そうした戦乱や混乱を予測できない渾沌や無秩序と認識し、偶然として受け止め、自分を納得させるという心情になる。それに反して成長期にある文明に生きる人間は、そうした漂流感に端を発する偶然か必然かという二者択一的な立場に追い込まれることはない。235-244

【問い】しかし、偶然と必然とが、相互に依存しあっているというならば、それは一種の弁証法であって、偶然というテーゼが必然というアンチテーゼと対立して、やがて、何かヘジンテーゼされるのではないのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】そうしたドイツ観念論的な厳密な思索を重ねるよりは、経験的にヘレニック文明にある必然の観念の思索の成果を先行研究として渉猟した方がいい。(筆者注：書かれていない)

【問い】では、ヘレニック文明や西欧文明には、どのような偶然と必然の概念に関する考察はあるのか。236

【答え】プラトンの『ポリティコス(政治家)』の対話で述べられている神話のように、神に監督される宇宙の回転の順転と逆転という考察がある。西欧文明では、ベルグソンが『創造的進化、L'evolution creatrice』で述べている「秩序は反対の無秩序に依存する」のである。236-8

【問い】すると、解体に向かう文明の人間が、必然をいやおうなしに信じるとすると、人間には自由はないと感じるのか。238-9

【答え】否。必然という女神を信じて、それを早めたり遅らせたりできるという自由はあるというフリをする。ヘレニック文明での例は、ポリュビオスによって描かれた、ローマによって意のままにされ始めたときのアカイア同盟の政治家の対照的な二人の政治家の言動や、ローマ帝国末期の占星術師ウエッティウスの叙述からわかる。イスラム文明での例は、アル・アシャーリーの「神の予定にはある程度の人間の自由も含まれている」という「イクティサーブ」の教義によって、その矛盾を解決しようとした例がある。239-244

【問い】必然崇拜はヘレニック文明では、どのような形態 (images)があるのか。244

【答え】ヘレニック文明では、デモクリトスの「少しもためらわない物理的な決定論」、エピクロスの有名な「パレンクリーシス、[希]παρξγκλιδης」、または「クリナーメン、[羅]clinamen」という「自由の余地を道徳などの領域に導入した決定論」、キティオンのゼノンの「全体主義的宿命論」(バビロニア文明の占星術から影響を受けたという学説がある)、244-247

【問い】必然崇拜は他の文明では、どのような例をあげることができるのか。

【答え】西欧文明では、マルクスの思想やその他多くの人びとが信奉している経済的必然、心理学者や精神分析学の一部の人が信奉しヒトラーが表明した無意識の必然。

ヘレニック文明がシリアック文明から継承した「原罪」。

インド文明の「カルマ(業)」という、人類は原初から消滅まで精神的な原因と結果は連鎖しているという恐ろしい心理学的宿命論。

キリスト教は、アダムのは個人を越えて心理的に遺伝するという教義をもち、これは近代科学に先行する遺伝学的な主張なのだ。

インド文明の場合は、この精神的な遺伝という不合理な考え方はなく、個人のなしたカルマは決して消えることなく、不滅の自我ないしは心理的状态に累積して、その自我ないしは心理的状态が次の生命として生まれ変わり、次々と継承されるという主張である。

一神教における決定論は、あらゆる決定論のなかでももっともたちが悪い。その例は、イスラム文明がシリアック文明から継承したアル・アシャーリーの「イクティサーブ」の教義を通俗化したトルコ語の「キスメット、kismet 宿命、運命、アラビア語「配分」という諦めを説く教義。

西欧文明では、カルヴァンがアウグスティヌスの教義に基づくと称して提唱した予定調和説である²¹⁹。247-254

【自己評価】L1

²¹⁹ これは、マックス・ウェーバーの、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の底流にあるカルヴァンに対する好意的な見方の対極をなす見方である。これを、次の補論でより詳しく掘り下げる。

Annex: 精神的強壯剤としての宿命感 Fatalism as a spiritual tonic
(SH V:615-8=11:73-7)、6 段落

【問い】漂流意識の一つに決定論を入れているが、カルヴァン主義者ははまれにみる活動力と決断力の持ち主であった。だから、漂流感に苦しめられた人びとは、とうてい思えない。決定論者を漂流意識に含めるのは間違っていないか。73

【答え】間違っていない。カルヴァン主義者は、有神論的予定説 (theistic predeterminations) の信奉者一つの例であって、唯一の例ではない。この信奉者は、
出来事を制御する力を喪失したという感覚をもち、
そこから逃れるために、宇宙の力は「選ばれた者にだけ与えられる」という信念を渴望する心的状態が続き、
たまたまあった宗教・思想のそうした選民思想が認められると、それに惹き付けられ、
その思想を誇張して自分たちこそ「選ばれし者」と熱狂的に信仰し、
行動する。「予定論者が活動力を発揮すればするほど、彼の、彼自身の意志は運命の必然的な調和と合致する、という信念がうわべだけのものである、という結論を下してさしつかえない (76-7)」。75-6

【問い】有神論的予定説の信奉者には、カルヴァン主義者以外のどのような例があげられるのか。73

【答え】シリアック文明のユダヤ教のゼロット派、イスラム文明の原始イスラム教徒、マハディー主義、イエニチャリ。無神論的予定説には、西欧文明では 1800 年代の自由主義的進歩主義者。ロシア文明では 1900 年代の共産主義的マルクス主義者。
73-4

【問い】うわべだけの信仰・信念と結論づける根拠は何か。74-6

【答え】長続きしないからだ。すなわち、予定説は行動への非常に強い強壯剤になる。しかし、行動してもモノゴトがうまくいかなくなると、うまくいかなかった運命が、自分自身の信念と意思と同一視できなくなって、突然、失意と倦怠に陥り、大げさな敗北主義者になってしまう。ほんとうの予定説 (Predestinationism) の信奉者であれば、神のみわざを人間がかき乱すのは、無駄であるばかりか、不

敬虔になるとするはずだ。すなわち静寂主義者 (quietist) になるはずである。

73-5

【問い】「ほんとうの予定説の信奉者」としての静寂主義にはどのような例があげられるのか。77

【答え】ユダヤ教徒のなかのアグダト・イスラエル派²²⁰が静寂主義である。彼らはシオニズム派と違って、パレスチナの地にイスラエル建国をすることを、神に対する不敬虔として拒否する(AIA 1999)。77

【問い】無神論的予定説に、1800年代の自由主義がはいるのか。入るとしたら、どのようなことなのか。74

【答え】自由主義は、ヘーゲル哲学の世界の歴史の必然性と、コント哲学の「人類教」のような信仰と、ダーウィニズムの「進化と適者生存」という予定調和説なのだ。自由主義は、1600年代のカルヴァン主義と1900年代のマルクス主義的共産主義をつなぐ役割を果たした。

【自己評価】L1

5. 罪悪感 The sense of sin

(SH :432-9=10:255-66)、17 段落

【問い】漂流感から出てくる必然崇拜と、罪悪感とはどのように違うのか。255

【答え】必然崇拜は受動的、かつ諸悪の根源は自分の外にあるとする。これに対して罪悪感とは能動的、かつ諸悪の根源は自分の中にあるとする。しかし、二項対立するのではなく、前者から後者への移行していく場がある。255

【問い】漂流意識から罪悪意識への移行とはどのようなものか。255

²²⁰ここで (SH :617) の注 1 の *Agudath Israel* は (和訳はアグダト・イスラエル派) は、ヘブライ語では אגודת ישראל、アメリカでの組織の名称は「Agudath Israel of America」である。『歴史の研究』では、静寂主義 quietist と言い換えている。おそらく同派を普遍的な概念へと拡張するためであろう。詳しくは、「文明の空間における邂逅」のなかの「シオニズムがユダヤ教徒の伝統的な政治的静寂主義と決別したことに内在する結果」で論じられている (16 巻 521-6 頁)。『歴史の研究』ではたびたび言及されているのだが、肯定されているのか否定されているのか判らないところがある。肯定されている面は、アグダト・イスラエル派」と対立するシオニズム主義が、西欧発のナショナリズムという自我中心主義に毒されているのに、アグダト・イスラエル派がそれに染まっていないところ。否定されている面は、アグダト・イスラエル派の傍観者的な態度である。参考：<http://www.jlaw.com/LawPolicy/OU1.html>

【答え】インド文明では、人がある瞬間に為した悪の行為が蓄積してカルマとなるのであれば、ある瞬間に為した善の行為がカルマを減少させるという理論を創り上げた。この理論から見ればカルマは運命ではなくて、単なる罪であって、罪であれば、人間が善を為す努力をすれば消え去ることになった。256

【問い】カルマと同じような考え方はヘレニック文明ではないのか。256

【答え】ある。シリアック文明に源泉を持つキリスト教においては、アダムから、あたかも遺伝のように継承される原罪は、神の恩寵を、人間が個人個人で求める努力をすれば、見出すとができ、浄められることができるという教義ができた。その代わり、個人は生来の罪を犯す可能性を、人間にそなわった弱さとして言い訳することは許されなくて、その責任は個人にあるとされた。256-7

【問い】エジプト文明ではどのような罪悪意識の例があげられるのか。257

【答え】エジプト文明においては、王の死後の生活は、古王朝時代は呪術で強要できると考えられていたが、中王朝時代になると、生前の善行を、秤で量る裁判官が決めるということになったこと。257-8

【問い】シリアック文明ではどのような罪悪意識の例があげられるのか。257

【答え】アッシリア軍国主義の占領下という時代にあっても、イスラエル王国とその共同体滅亡の原因を、外的要因ではなくて、自分たちの苦悩の真の原因は自分自身の罪だと認識し、真の救いの手段を自分たちが持っているから見抜いたのは英雄的な行為がそれである。この教義がキリスト教を通じてヘレニック文明へ流れ込んだ。257-8

【問い】ヘレニック文明がキリスト教の罪の意識を受容できたのは、その環境が整っていたからではないか。258

【答え】その通り。もっとも初期のオルフェウス教でさえも、プラトンが『国家』において描いているように罪の意識を自覚し、罪からの救いに利用されたことを示している。ウェルギリウス²²¹の『農耕歌』において罪の意識と救いへの祈りが示され

²²¹ Publius Vergilius Maro (前70 - 前19)は、古代ローマの代表的詩人。バージルともいう。『農耕歌』は、西欧古典学の三浦尤三によれば「当時のイタリアを二分していた内乱で...前41年の...土地分配で資産を失いかけたが、政界の友人の協力で守り通すことができた。この事件を背景に成立したのが《詩選》全10歌の第1歌と第9歌で、いずれも土地を没収されて牧歌的世界を追われた羊飼いの悲しみを、逆に土地を保持した羊飼いの幸福と対比させて描いたものである。エピローグ的性格をもつ第10歌を除けば両歌が歌集全体の枠を形成していることになる。この事件は、当時政界の中枢にあり文人の庇護者でもあったマエケナス、それにアウグストゥス自身の知遇を得るきっかけにもなった」(三浦 2006)。

ている。ローマ史の権威であるサミエル・ディル²²²も示唆しているように、セネカやプルタコラスのような知的に洗練された人びとは知らず知らずのうちにキリスト教受容の準備をしていたことになる。258-263

【問い】それ以外の文明での罪悪意識の例があげられるのか。263

【答え】史料が少ないので暫定的ではあるが、中央アメリカ文明のマヤ族の悔罪苦行、シュメール・アッカド文明の悔罪詩編とタンムズ・イシュタル信仰があげられる。264

【問い】西欧文明では、罪悪意識の例はあげられるのか。264

【答え】キリスト教によってあまりにも慣れすぎたので侮りを生み、罪悪意識という近代の西欧文明の人びとはいきり立ち、伝統の束縛から逃れたと思い込んでいる。近代の西欧文明の人びとが描くヘレニズム崇拜は誤ったイメージである、ヘレニズムには罪悪意識がなかったという願望の投影である。しかし近年、信仰復興運動がアメリカからオックスフォード大学にまで広まっているから、期待できるかも知れない。264-7

【自己評価】L1

6. 混淆意識 The sense of promiscuity

() パンミクシア²²³とプロレタリア化 Pammixia and proleletarianization

(1)²²⁴ 帝国建設者の受容性 The receptivity of empire builders

(SH :439-45=10:267-75)、12 段落

【問い】すでに、「文明の挫折」の章で、混淆意識(sense of promiscuity)は、様式意識(sense of style)に代わるものであると同定されている。すると様式意識は成長の指標であり、混淆意識は解体の指標なのか。267

²²² Sir Samuel Dill(1844-1924)は、オックスフォード大学およびベルファスト大学のローマ史学者。アイルランドの教育改革にも功績。代表作の *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*(1904)は、日本の学界でも有名。

²²³ 英語での一般的な意味は random mating (Oxford Eng. Dic.)。すなわち「自由交遊、自由混合」。完訳版ではカタカナ表記。

²²⁴ かつこ内の数字は原典にはない。便宜上、筆者が付与した。

【答え】その通り。様式意識と文明の成長とは、パリパス([羅]pari passu、「足並みそろえて」、法律用語「同等で」、「同条件で」)であり、混淆意識と文明の解体もパリパスである。267、6:32-51

【問い】混淆意識という生の表出²²⁵は、どのようにして調査・研究したらいいのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】いままでの観察のやり方は、宗教、文学、言語、芸術の分野を順々に観察していたのだが、混淆意識については、風俗(Manners and Customs)から始めるのがよからう。なぜならば、「風俗は人間を造る(Manners Makyth Man:古英語「礼儀は人を造る」という(ウンチェスター校とオックスフォード大学ニュー・カレッジのモットーにかかげられている²²⁶)ように人間の生の表出であり、風俗研究も歴史学の重要な一分野であるべきなのだから。268

【問い】風俗習慣から観察を始めるとすると、文明解体でもっとも苦悩している内的プロレタリアートから観察を始めたらいいのだろうか。268

【答え】否。故国から拉致されたような内的プロレタリアートの人びとは、彼らが携えることができるものが、慣習だけなので、異境にあっても習慣の断片にしがみつく。むしろ、支配的少数者の方が内的・外的プロレタリアートの影響を受けやすい。268

【問い】支配的少数者が、内的・外的プロレタリアートの影響を受けやすいということは、どうしてなのか。268

【答え】支配的少数者は、無意識のうちに社会的な分裂の溝を埋めようとしているのである。268

【問い】支配的少数者は、もともと受容性に富んでいたのではないか。269

【答え】その通り。支配的少数者のうちでも世界国家を建設したものは、もともと暴力によって世界国家を建設したので、軍事技術については、極めて柔軟性に富んでいて、受容性も高いのである。269

【問い】世界国家建設者が、軍事技術についての受容性に富んでいる例には、どのような例をあげることができるか。270

²²⁵ ここでは「生の表出」というような語句は使われていない。「人間の生の表出」とはディルタイの概念である。言いかえれば、混淆意識の「客観化、観念が見えもの・聞こえるもの・ふれられるもの(文書・視覚芸術・音楽・演劇・制度)になること(identification、[独]Identifizierung)」である。

²²⁶ どちらも、トインビーの出身校。

【答え】 ヘレニック文明においては、ポリュビオスが、ローマ人がギリシア式の装備の導入などに際してみせた「適応性と進歩への熱心さ」について叙述している。エジプト文明ではテーバイ人が遊牧民の軍装。中国文明でも遊牧民の軍装の導入があげられる。イスラム文明では、オスマントルコ政府の西欧文明の火器の導入。西欧文明ではオスマントルコの戦法の導入などがある。270-1

【問い】 世界国家建設者は、軍事技術以外での受容性については、どのような例証があげられるのか。271

【答え】 (シリアック文明の次に来る、二つの子文明²²⁷のひとつである)イラン文明におけるパルティア人が示した先行王朝が工夫した行政の制度を借用したこと、インド文明に侵入したギリシア系の王朝がインドの宗教である仏教を採用したこと、イラン文明ではペルシア人がエジプトやメディアの軍装を導入したこと、ヘレニック文明では早期からアテネ人が海外の食品を導入していたこと、西欧文明においては、中央アメリカ文明のタバコ、オスマントルコのコーヒーとトルコ風呂、インド文明の紅茶とパジャマ、アフリカ文明の音楽(ジャズなど)。271-5

【自己評価】 L1

(2) 支配的少数者の卑俗化 The vulgarization of the dominant minority

(SH :445-59=10:275-295)、23 段落

【問い】 支配的少数者が内的プロレタリアートのものを取り入れる、あるいは似てくる、ということには、どのような例があげられるのか。275

【答え】 極端な例ではオスマントルコ政府のように内的プロレタリアートから徴集した宮廷奴隷が政府高官やスルタンになる例がある。これは動物を家畜化することにな

²²⁷ 前期作品では、シリアック文明は、アラビア文明とイラン文明という二つの子文明を発生させたと規定されている (SH :347-403=2:256-343)。

れていた遊牧民出身の支配的少数者であるエジプトの奴隷朝、インド文明のムガル帝国、中国文明を支配したモンゴルの元でも観察できる。

【問い】すると、支配的少数者として内的プロレタリアート出身者を採用するのは、遊牧文明だけの特徴なのか。279

【答え】否。西欧文明でも、ナポレオンの国民徴兵制度([仏]levée en masse)は以前の職業軍人による少数の軍隊による支配から、内的プロレタリアート自身が武装することで、支配的少数者に脅威を与えている。ヘレニック文明でも、ローマ帝国の中期以降は、ローマ人の内的プロレタリアートによって編成された職業軍人が、市民軍に取って代わって政権を脅かしたし、末期には外的プロレタリアート出身の蛮族の軍団が取って代わり、軍団の司令官出身の軍人皇帝が次々と出現したりした。279-280

【問い】支配的少数者と内的プロレタリアートとが、戦友として交わる (comradeship-in-arms)と、どのようなことが起るのか。280

【答え】 支配的少数者が外的プロレタリアート出身の場合は、短期間で内的プロレタリアートの風俗習慣に同化する。例として中国文明における満州族。 支配的少数者が地元出身の場合は、内的プロレタリアートと協力関係を築き対等化 (Gleichschaltung of citizen)²²⁸する。例として、ヘレニック文明においては、アテネの奴隷が市民と外見では区別できなくなっていたこと。カエサルの家産奴隷が政府高官になっていたこと等。280-4

【問い】ヘレニック文明においては、支配的少数者が内的プロレタリアートと同化することが卑俗化ということなのか。風俗習慣においてはどのような例が、あげられるのか。283

【答え】ローマ帝国の場合は、 初期には、支配的少数者と内的プロレタリアートは相互に同化した。 後期には、ネロ帝が芸人のカルガリ帝が剣闘士になろうとしたように、支配的少数者が内的プロレタリアートに屈服する。しかし、社会的兆候として重大な意味を持っているのは、カラカラ帝が幼少からストア哲学など最高の教育を受けていたのに、それらの伝統を放棄し内的プロレタリアートの嗜好に惹

²²⁸ ナチス・ドイツで使われた用語。突撃隊や親衛隊などの「階級なき社会集団」における交際の仕方や仲間意識。

かれ、しかも指導力も喪失し、内的プロレタリアートに道徳的に屈服したことなのである。283-290

【問い】ヘレニック文明において、支配的少数者が、内的プロレタリアートに対して道徳的に屈服するとはどのようなことなのか。291

【答え】ヘレニック文明におけるキリスト教の受容の歴史において、内的プロレタリアートの大多数がキリスト教に対して反感を持っていた時代には、支配的少数者はキリスト教を迫害し、内的プロレタリアートに浸透し支持されるようになると、支配的少数者は自ら改宗するようなこと。

【問い】他の文明における、支配的少数者の内的プロレタリアート化にはどのような例をあげることができるのか。293

【答え】中国文明において、現代の満州で観察することができる。すなわち、一世代前の満州の中国人は、満州人に同化したが、現世代では、満州人自体が、満州の中国人青年のようになってしまったので、中国人も満州人の真似をしなくなった。
293-4

【問い】西欧文明においては、支配的少数者の内的プロレタリアート化はどのような例をあげられるのか。294

【答え】映画・ラジオは大衆に迎合するように作られているし、音楽もアフリカ起源のジャズが聴けるし、ファッションの à la mode も大衆化しているのもそうだ。パブリックスクールの生徒の服装にも見いだせる。294

【自己評価】L1

(3) 支配的少数者の野蛮化 The barbarization of the dominant minority

(SH :459-80=10:295-326)、23 段落

【問い】支配的少数者の野蛮化とは、どのようなことか。(筆者注：書かれていない)

【答え】二幕の劇に喩えることができる。第1幕では、相互に影響を及ぼしあう。第2幕では逆転(ペリペティア)が起こり、支配的少数者が外的プロレタリアート化する。296-7

【問い】ヘレニック文明において観察された、支配的少数者と外的プロレタリアートが相互に影響を及ぼすとは、どのような例なのか 297

【答え】テオドリックのように、人質として、あるいは蛮族軍団のように傭兵として支配的少数者の中に入り、言語、戦争技術などを習得して、故郷に戻り、恨みを抱いて世界国家に侵攻する。傭兵では、ローマ帝国中期には蛮族は傭兵になることを希望し同化していったが、ローマ帝国末期グラティアヌス帝の頃には蛮族は自己主張をし始め、やがて逆にローマ人が蛮族の服装であるズボンをはくようになった。 291-7

【問い】他の文明における支配的少数者と外的プロレタリアートの相互作用には、どのような例があげられるか。297

【答え】 ビザンツ文明ではスカランベルグ、
西欧文明ではモロッコ山地のアル・ハタビーの頑強な抵抗。
西欧文明の傭兵では、フランス軍のアフリカ人傭兵。
ズボンは西欧文明でも野蛮の象徴だったが、フランス革命時代のサンキュロットや北アメリカの人々にズボンが普及したこと。

【問い】ヘレニック文明において観察される支配的少数者の野蛮化にはどのような例があげられるのか。319

【答え】プリスクスが描いたフン族の中にいた裕福なギリシア人。ヘレニック文明滅亡後の空白期における、蛮族出身ではあるがラテン化して温厚な文人になっていたシオドニス・アポリスナリスの孫が、ふたたび蛮族化してアラリック²²⁹側について戦死した。彼らの世代は戦争を最大の生き甲斐とした。そしてその時代は王族間の争いか、あるいは仲間内の争いにふけたこと。この野蛮人崇拜は、人名がローマ風だったのが、ゲルマン人風に変化したことでも証明できる。319-21

【問い】他の文明にも、支配的少数者の野蛮化の例はあげられるのか。321

【答え】否。中国文明の滅亡後の空白期に遊牧民が建設した後継国家の北燕、北漢、北魏では、たとえば魏の孝文帝のように中国文明の文化・習慣を尊重して、非蛮族化した。

²²⁹ 英語表記 Alaric (370 ころ 410) は、西ゴート族の王。在位 395 410 年。ラテン名はアラリクス Alaricus。ローマ帝政末期の政治的・軍事的混乱期に、多数の帰服民を含む雑多な蛮族集団を率い、食糧と定住地を求めて帝国の領内を放浪し、ギリシアやイタリアの諸都市を荒廃させた。ときには皇帝の同盟軍としても行動したが、しばしば東西両帝国の不和に乗じて官位や金銀を要求し、また要求の実現のため対立皇帝をも擁立した。410 年には三たび都府ローマに攻め入って大規模な略奪を行い、人々を恐怖に陥れた後、帝国の穀倉地アフリカへ渡ろうとして果たせず、南イタリアで没した。(中村 2006)

【問い】 どうして、中国文明では外的プロレタリアート出身の支配的少数者の方が文明化してしまったのか。 322

【答え】 後漢には、ローマ帝国よりも確固とした中国文明の担い手である官僚制があったから、彼らもっていた中国文明の魅力に蛮族がひかれたのである。すなわち、広義の意味でのルネサンスである。このような現象は、後述する理論で説明できる。 322-3

【問い】 現代の世界では西欧文明が蛮族をことごとく滅亡させたのだから、もはや支配的少数者の蛮族化はないだろう。 323

【答え】 否。北アメリカに侵攻したヨーロッパ人は初期の頃は環境の力が強すぎたので、先住民の服装、家屋、狩猟などに同化するということが起った。現代でもアパラチア山地には蛮族化したヨーロッパ人がいる。 323-6

【自己評価】 L1

() 芸術における卑俗と野蛮 Vulgarity and barbarism in art

(SH :480-3=10:326-30)、6 段落

【問い】 解体に向かう文明の芸術は、成長期の芸術とどこが違うのか。 326

【答え】 成長と挫折とは芸術においてもっとも良く現れるものなのだが、成長期の芸術に備わっている様式の独自性を解体に向かう文明の芸術は失ってしまう。すなわち芸術家が抱いている混淆意識が、卑俗と野蛮という二つの形態をとって現れる。 326

【問い】 視覚芸術における、様式喪失と卑俗化にはどのような例があげられるのか。 326

【答え】 エーゲ文明の「後期ミノス第三期」。シリアック文明動乱期（前 925 ~ 525）のエジプト文明やバビロニア文明のモチーフと混合させただけの装飾皿。ヘレニック文明では、簡素を重んじるヘレニック芸術の精神とは反対のごてごてした装飾のコリント様式など。 327-8

【問い】 文学における、様式喪失と卑俗化にはどのような例があげられるのか。 328

【答え】 ペロポネソス戦争後の芸術の墮落を嘆くアテネの文人の記録。崇高なアッティカの演劇が、卑俗化した形でディオニュソス一座によって巡業されたこと。 328

【問い】 西欧文明における様式喪失と卑俗化にはどのような例があげられるのか。 328

【答え】ヘレニック文明の退廃芸術の様式が、バロック様式やロココ様式になった。ビクトリア時代の商業美術の「チョコレート箱様式」。彫刻家はその固有の想像力が枯渇したので、アフリカの彫像に靈感を得ていること。これらは、野蛮の勝利である。 329-330

【自己評価】L2

() リンガフランカ²³⁰ *Lingue Franche*

(SH :483-527=10:330-93)、64 段落

【問い】混淆意識は言語の分野ではどのような形で現れるのか。330

【答え】言語は、地域的独自性、つまり地方によって異なるのが言語の本性的なものであるが、それらが全般的混淆、つまりすべてが入り混るといふ形をとるものなのである。331

【問い】そもそも言語は、人と人とのあいだ相互のコミュニケーションの為の手段のほゞであるが、人類の統一の為に、役立ってきたのか。331

【答え】否。「・・・知られる限りでは、言語は、人類を統一させるというより、分裂させるといふのが実情であった」。人間の世界像の一つには、訳のわからない言葉を話すという刻印である「外国人が存在するといふ意識 (a consciousness of the existence of foreigners)」という世界像がある。言語の違いが、人びとを分裂させたのは、自分の言語に対する偶像崇拜の罰なのである。332

【問い】ヘブライ語聖書(旧約聖書)、創世記の「ハベルの塔」の逸話はどのように解釈したらいいのか。332

【答え】シュメール・アッカド文明の世界国家の共通語(初期はシュメール語、後期はアッカド語)が、世界国家の解体と消滅に伴って、平和が破れ、見も知らぬ異国語の人との不安定な共同生活を余儀なくされた人びとの孤立感や無力感の苦悩の記憶であろう。332-4

【問い】共通語が破れる苦悩は、他の文明ではどのような例があげられるのか。334

【答え】オスマントルコの宮廷革命が起きたときに、イチ・オグラン (*Ichi-oghlan*、知的エリートとして選抜された宮廷奴隷の少年たち) が狼狽のあまり、人為的に覚

²³⁰ 完訳本の表記は「リングァ・フランカ」であるが、この論文では学界で流通している「リンガフランカ」と表記する。

えさせられたトルコ語を忘れ、それぞれの故郷の言葉、つまりグルジア語、アルメニア語、イタリア語などでしゃべり出したことを、西欧の旅行者が書き残している。334-5

【問い】ペンテコステ(聖霊降臨、ギリシア語聖書(ギリシア語聖書)「使徒列伝」²³¹)によると、聖霊が降りてきて、120人の使徒が突然、それぞれ違った異国の言葉を話し出したという逸話)は、どのように解釈したらいいのか。共通語とは逆に、使徒たちは地方語を話し出したではないか。335

【答え】使徒の時代においては、ユダヤ人歴史家ヨセフスが『歴史』をアラム語とギリシア語で叙述したのは、この二つの共通語で書けば、現代のスペインからイランまでの広大な地域で読まれることが期待できたからだ。しかしその読者、つまりアラム語とギリシア語というリンガフランカがわかるのは少数の知識人だった。ヨゼフストは対照的に、使徒が伝道しなければならない大多数の人びとは、アラム語やギリシア語はできない。だから、多くの地方語をしゃべれるようになることが、宗教的伝道には必要であり、それができるなら、奇跡になるのだ。336-9

【問い】人類共通のコミュニケーションを目指す手段には、リンガフランカ以外にどのようなモノがあるのか。341-2

【答え】 アンデス文明のインカ帝国で使われていたキプー(Khipus、結び縄文字)
西欧文明中世の割賦
全世界で使用されているアラビア数字という記数法(system of numerical notion)
文字では、ラテンアルファベット。唯一のライバルである漢字は、一定の意味を目に伝えることには成功したが、一定の意味を一定の音韻で耳に伝えることに失敗している²³²。344

²³¹ 原典では **Acts of the Apostles**、完訳版では「使徒列伝」。日本語訳聖書の呼称は八つある。カトリック教会のラゲ訳聖書では『使徒行録』、共同訳聖書(口語)では『使徒の宣教』、新共同訳聖書では『使徒言行録』。プロテスタント諸派の文語訳聖書では『使徒行伝』、共同訳聖書(口語)ではカトリック教会と同じ。口語訳聖書の福音派では『使徒の働き』。日本正教会訳聖書では戦前も戦後も『聖使徒行実』。岩波文庫訳聖書(塚本虎二訳)では『使徒のはたらき』。エホバの証人の新世界訳聖書では『使徒たちの活動』。組織神学の荒井献は、使徒列伝とは「新約聖書の一書。四福音書に次いで収録され、著者は《ルカによる福音書》と同一人物。ただし、本書においてその行録が叙述の対象となる人物は、前半で主としてペテロ、後半でパウロである。著者は第一書に当たる福音書でイエスの行録を記したのち、本書において、復活して天に挙げられたイエスの霊に導かれて福音がエルサレムからローマにまで拡大されていくさまを叙述する。この意味で本書は、史上最初のキリスト教史といえる(荒井献 2006)」。

²³² これは『歴史の研究』のこのテキストが書かれた1930年代の状況である。

【問い】しかし、すべての要素において完璧なリングフランカは自然言語では無理なようなので、エスペラントのように計画的に作られた人工言語でなければならないのではないか。344

【答え】否。人工言語は、自然言語に付帯する、感情的連想が欠如している。これを補うことは不可能なので、成功した例はない。これは、抽象的で哲学的あるいは科学的な神学が「唯一の誠の神」の説明として一般に受容されることに失敗したと、類似している。344

【問い】自然言語がリングフランカになるときは、どのような変化が発生するのか。345

【答え】かならず卑俗化する。つまり「美的ならびに知的貧困化があらゆるリングフランカの進化の特徴」である。その例は、フランス人ユグノーが低地オランダ語から作ったリングフランカのアフリカーンズがその典型である。「リングフランカは社会的解体の過程の兆候であるところの、感受性の喪失と混淆を好む傾向によって荒れすさんだ精神的土壌において始めて栄えるものなのである、*Lingue franche* only flourish on a spiritual soil that has been coarsened by that loss of sensitiveness and that appetite for promiscuity which are symptoms of the process of social disintegration、」(SH :494=10:345) 。

【問い】ヘレニック文明において、リングフランカになる過程での卑俗化には、どのような例をあげることができるのか。347-8

【答え】アイスキュロスとソフォクレスの母語であったこの上なく美しい地方語であったアッティカ・ギリシア語は、『七十人訳聖書』やポリュビオスの歴史書や『ギリシア語聖書』のような、卑俗化したコイナー・ギリシア語になった。

ラテン語はアウグスティヌス時代の古典ラテン語から、子文明の西欧文明に引き継がれ、1600年代までは便利な国際語として「変則ラテン語(Dog Latin)」として卑俗化してしまった。

学問の世界では、ライプニッツの頃から、政治の世界ではミルトンの頃から、「変則ラテン語(Dog Latin)」はやっとフランス語に変わり始めた。なお、ハンガリー議会などは1850年代までラテン語が議会での用語だった。

【問い】エジプト文明ではどのようなリングフランカの例があげられるか。348

【答え】前1300年代のイクナトンの時代になるまでの古典エジプト語と、イクナトン以降のリングフランカとなった新エジプト語。348-9

【問い】シュメール・アッカド文明ではどのようなリングフランカの例があげられるか。

349

【答え】非セム系のシュメールと、ウルゲンゲルが世界国家を建設してからはセム系のアッカド語が、広範囲に使われ、エジプトの考古学史料が示すとおり、外交用語としても長年つかわれた。349-351

【問い】インド文明ではどのようなリングフランカの例があげられるか。351

【答え】アショカ王が世界国家と樹立したときに建てた碑文におけるプラークリット（俗語。洗練されたサンスクリット語は文語）では、パーリ語とその他の俗語が争っているのがわかる。パーリ語は大量の仏教経典とともにスリランカまで広まった。中央アジアのタリム盆地ではイラン語の上にプラークリットが混入していた。

351-2

【問い】バビロニア文明とシリアック文明ではどのようなリングフランカの例があげられるか。352

【答え】バビロニア文明とシリアック文明の滅亡した跡の空白期の廃墟に、蔓を巻き付ける雑草のようにアラム語が広がった。アラム文字はネストリウス派の教典などや、更に広範囲の満州にまで広まり、そのうえアラビア文字の祖語になった。352-6

【問い】イスラム文明ではどのようなリングフランカの例があげられるか。355

【答え】アラビア語自体がリングフランカになったばかりではなく、ペルシア語とトルコ語がアラブ文字を採用したことで語彙にもなった。335-7

【問い】西欧文明ではどのようなリングフランカの例があげられるか。357

【答え】フィレンツェ地方のトスカナ方言が、オスマントルコやオーストリアの海軍の軍人の用語となって、中世では地中海全域に普及した。そもそもリングフランカとはトルコ人など東方から見た「フランク人の言葉」という混淆語の見本みたいな言語である。しかし、1600年代末には卑俗化したフランス語に取って代わられた。

357-9

【問い】しかし、西欧文明が成長途上であるならば、すでに1300年代に西欧文明の中心であるイタリアにリングフランカが発生するのはおかしいのではないか。

（筆者注：書かれていない）

【答え】わたし（トインビー）もおかしいと思った。しかし、よく調べてみるとイタリアとフランドルには、西欧文明とは別の中世都市国家文明という文明が誕生し、成

長しかかっていたのだ（既に「文明成長論」の「流産した文明」のところでも述べた）。ところが、フランスやスペインやイギリスなどの領土を持った王国が勃興してきて、この中世都市国家文明は流産してしまうのだ。だから、この時期はフィレンツェなどの都市国家文明の解体期にあたるのだ。357-8(6:184-95)

【問い】フランス語がリングフランカになったというのも、西欧文明が成長途上にあるというならば、おかしいのではないか。（筆者注：書かれていない）

【答え】理論的にはおかしいけれども、事実として、フランス語は、ラテン語に成り代わって、西欧文明のほとんどすべての地域における共通語になったばかりではなく、イスラム文明のエジプトなどでも共通語になった。なぜならば、フランス文化の頂点としてナポレオンが西欧文明の世界国家をもう少しで築き上げるところだったからだ。359-365

【問い】フランスはどのようにして西欧文明の世界国家を築き上げられなかったのか。359

【答え】フランスの文化は、革命の思想に凝縮されたのだが、そのなかには、同一の言語を話す人びとを国民国家にするべきだという、刺激的な思想も含まれていた。ナポレオンに占領されるまで、冬眠状態だった中世都市国家文明の諸地域（北イタリアやフランドルや北ドイツなど）の人びとを、その思想が奮起させ、フランスに対して独立革命を起こすのは当然だった。359-363（筆者注：この章のすぐ次の「補論」で詳しく論じられている）

【問い】そうであれば、中世都市国家文明の言語がリングフランカになるはずではないのか。（筆者注：書かれていない）

【答え】理論的には、北イタリアやフランドルの中世都市国家文明は世界国家を作れなかったから、トスカナ語やフラマン語がリングフランカにならなかつた、といえる。そのかわり、中世都市国家文明を吸収し、成長途上にあり、文化的に魅力があるフランス語がリングフランカになったのだ。その証拠に、フランス語は、西欧だけでなくロシア文明やイスラム文明のエジプトなどでも流通するようになったのだが、そこでのフランス語はラシーヌの言葉とは思えないほど卑俗化したのである。358-363

【問い】なぜ中世都市国家文明は、フランスなどの領邦国家に押しつぶされてしまったのか。（原本の注にしたがって）6巻:127

【答え】ある文明が、独立した地方国家に分裂すると、その中心部においては「力の均衡」という国際政治でよくみられる法則が働いてしまったからだ。すなわち、中心部の地方国家は互いに争いあい牽制しあっているから、一つの地方国家だけが抜きん出ることにはできない。ところが周辺国家は牽制する隣国がないから巨大な国家になる可能性を持っている。だから、こうした文明は必ず周辺国家が中心国家を凌駕する。このことはすでにマキャヴェリによって考察された周知の国際政治の法則だ。この文明の中心と周辺の力の均衡の法則は、中国の戦国時代など、世界中の文明にあてはまる。6巻:127-9、192-5

【問い】フランス語がリングフランカだとしたら、英語もリングフランカだと思うが、成長途上にある英語がどうしてリングフランカになるのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】英語は第一次大戦後、フランス語と対等の外交語になったのは事実だ。そしてリングフランカになってきたのも事実だ。それは「パンミクシア」という、世界統一化への一つの過程とみなすべきだ。364

【問い】西欧文明が他文明を凌駕する過程において、英語は先行する西欧の言語(スペイン語、ポルトガル語、オランダ語、フランス語)との競争において、どのようにして勝ち抜いたのか。364

【答え】 地理的には、先行する言語を押しよせ、周辺を包囲してそれ以上は専攻する言語が拡大しないような形になたからだ。たとえば、オランダ語に対しては、(北アメリカではニューアムステルダムに対する)ハドソン川流域(の植民)、(東南アジアでは)インドネシアに対する(マレーとオーストラリア)。イギリスの海外における経済的、政治的、軍事的な、スペイン、オランダ、フランスなどに対する競争における勝利。特にインド亜大陸において。極東においては英語自体の力。(筆者注：何が英語の「力」かは述べられていない)。中国では、プロテスタントの宣教師の努力で「生まれの良い」中国人は英語教育を受けている人が多いから北京官語に代わって中国人同士の会話に英語が使われたり、反英闘争の指導に来たソビエト共産党のボロジンが英語で中国共産党の人々に指導をしたほどだ。

知識人の精神においては、7年戦争²³³が分岐点となって、イギリスの知識人もフランス語ではなくて英語で書くようになった。このことはギボンの作品の系列を見ればよくわかる。(筆者注：補論において、ギボンは北アメリカに自由の国を建設し始めた英語使用者のなかから、未来において『ローマ帝国衰亡史』の読者ができることを望んだから、英語で書いたのだ、と述べている)²³⁴。364-9

【問い】英語に凌駕されるまでの、西欧文明以外の現存するリングフランカにはどのような例があるのか。372

【答え】北京官語。中南部の5つの省(広東省など)では英語と競合しているし、満州では日本語が侵入しているが、政治的混乱にもかかわらず、中国知識人の努力で、将来は北京官語が、普及するだろう。

新ペルシア語。シリアック文明滅亡後の空白時代(375 - 782)に優れた文学作品を生み出して、トルコ系世界国家建設者(チムール、ムガル、オスマントルコ)を魅了して、ベンガルからハンガリーまで流通した。372-382

【問い】その他の文明においては、どのようなリングフランカが例としてあげられるか。379

【答え】インド文明:北西インドの土着語とペルシア語との混成語がモンゴル語で軍隊語を意味するウルドゥー語²³⁵であり、ウルドゥー語のペルシア語彙をサンスクリット語彙に置換えて、カロシティー文字に変えたのがヒンディー語である。ビザンチン文明の後継国家におけるアナトリア住民の自発的なトルコ語への変容。トルコ語を話すキリスト教徒も多かった。

²³³西洋史の成瀬治によれば「シュレジエン戦争(1740 42, 44 45)でプロイセンに敗れたオーストリアと、プロイセンとの間で行われた戦争(1756 63)。世界史的に見れば、海外植民地をめぐる英仏両大国の権力闘争の一環をなしている。七年戦争は、ドイツにおける第2の強国としてのプロイセンの地位をゆるぎないものにす一方、海上覇権を支えられたイギリス植民地帝国の基礎をうち立てる結果となったのである」(成瀬 2006)。

²³⁴それが、リンカーンになったと、この章の次の補論「エドワード・ギボンの言語手段の選択」で述べている。リンカーンが『ローマ帝国』をくり返し読んだことは、一般的にも有名。

²³⁵言語学の鈴木斌によれば「イスラム教徒のインド亜大陸内部への侵入はずでに10世紀から始まっていた。当時パンジャブからデリー周辺の広範な地域で使用されていたインド・アーリア語系の方言に、これら外来者のペルシア語、アラビア語などの語彙が混入して徐々に発達したのがウルドゥー語である。。ウルドゥー語はインドでは標準語の一つとして北インド一帯を中心に6千万人の使用者があり、パキスタンでは国語としての普及活動が熱心に行われている。名称のウルドゥーはムガル朝皇帝シャー・ジャハーン時代の通称ザバーネ・ウルドゥーエ・モアッラーエ・シャー・ジャハーン(高貴な陣営の言葉の意)に由来する(鈴木斌 2006)。

熱帯アフリカにおける土着語とアラビア語との混成語であるスワヒリ語、フラニ語、ハウサ語。

アンデス文明の世界国家のインカが採用し強制し、スペイン宣教師も布教用語としたケチュア語。

中央アメリカ文明の場合は、アステカ語ではなくてスペイン語。386-390

【問い】どうして被征服者は、忌まわしい経験を思い出すような征服者の言語を使うのか。

390

【答え】苦々しく思っても、共通の言語がある方が便利だからだ。このことは、ロシアからの独立を画策しているグルジア人が、政治の話しになるとロシア語をつかっていたことでも証明できる。391-3

【自己評価】L1

Annex 世界国家としてのナポレオン帝国 The Napoleonic Empire as a Universal State

(SH V:619-42=11:78-109)、31 段落

【問い】従来の歴史観においては、ナポレオンが作った帝国は、フランス史の一挿話か、あるいは西欧列強の「力の均衡」の一挿話としか観られていない。このような歴史観は正しいのか。78-9

【答え】根本的に間違えている。なぜなら、それは征服者であるフランス人の立場から観ているからだ。一般的に「帝国」といものは、被征服者の生 (life) において大きな役割を果たすのである。だから、被征服者の立場から観なければならないのに、そうしていないからだ。79

【問い】その被征服者とは、どこの誰を指すのか。80

【答え】地域的には、直接支配した地域 (オランダ、ライン川沿い、イタリア北部、アドリア海東岸) と、間接支配 (イタリア王国、ライン連邦、ワルシャワ大公国、スイス、ルカなどイタリアの小国) したところの二群に分けられる。ナポリとワルシャワを除くと、これらは、先に「中世都市国家文明」と命名した「流産に終わった文明」の地域と正確に重なる。80-2

【問い】中世都市国家文明の地域をナポレオン帝国が統合したということは、何を意味するのか。83

【答え】それは、ナポレオン帝国が、中世都市国家文明の世界国家だったことを意味するのだ。83

【問い】それと似たような現象は、ヘレニック文明ではあるのか。83

【答え】ある。すなわち、ナポレオン帝国がローマ帝国に、中世都市国家文明がアケイアなどギリシアの都市国家群に、ワルシャワ大公国とナポリ王国の様な異文明が、シリアック文明やエジプト文明に相当するのだ。82-4

【問い】動乱時代と世界国家の時代的サイクルの法則に合致するのか。84

【答え】ピタリとあう。すなわち、文明の成長が挫折し始める、動乱時代というものは約400年続く。そして世界国家になるようなのだが、中世都市国家文明が挫折したのが1300年代半ばであるから、ナポレオン帝国はその400年後になるのだ。85

【問い】では、なぜナポレオン帝国は、ローマ帝国のように、中世都市国家文明を含めて西欧文明を統一できなかったのか。90

【答え】ロシアとイギリスがあったからだ。すなわち、ナポレオン帝国におけるロシアに相当する敵対勢力はセレウコス朝なのだが、ロシアはセレウコス朝よりも強かった。ローマ帝国には、イギリスに相当する強大な敵対勢力がなかった。だから、ローマは統一できたのだ。86-7

【問い】セレウコス朝もロシアも優勢な文明(前者はヘレニック文明の、後者は西欧文明)の影響を受けていたのに、どうしてそのような違いが出たのか。91

【答え】ピョートル大帝が取り入れたオランダなどの西欧文明はハツラツとした成長途上にあっただけから刺激も大きかったが、セレウコス朝のヘレニック文明はすでに挫折し精気を失っていたからだ。92

【問い】なぜイギリスは、ナポレオン帝国に対抗できたのか。93

【答え】その独特の大陸不干涉政策を300年間も続け、西欧文明以外の海外領土へ精力を集中してきたから。ナポレオン帝国ができたときも制海権では圧倒していたので、インドや北米におけるフランス海外領土を奪取したり、広大なスペイン海外領土の経済的支配権を獲得したり、というように、その機会を活用してきたから。94-6

【問い】もし、ナポレオン帝国が、ロシアやイギリスと共存できたと仮定したら、ローマ帝国のように、長期にわたって存続できたのだろうか。97

【答え】否。なぜならば、「征服者と被征服者とのあいだには平和と文化の交換が発生する」というホラティウスが発見した歴史の法則(Graecia copta ferum...、征服された

ギリシアは野蛮な勝利者を征服し、粗野なラティウムに学芸をもたらした)があるのだが、ナポレオン帝国の場合はそのような現象がまったく観られなかった。すなわち、ナポレオン帝国は、周辺へ平和・安定を押しつけたが、周辺の文化には興味を示さなかった。たとえば、ハイネはナポレオンの虜になった(もっともゲーテはそうはならなかったが)。しかし、フランスは、ドイツ文化を取り入れなかった。(筆者注：筆者の見解では、音楽については、フランスはドイツの音楽を取り入れた)。だから早晩、貧血で倒れる運命にあったのだ。97-100

【問い】それだけでは、ナポレオン帝国が、長期にわたって存続できたのかどうかわからないのでは。97

【答え】ナポレオン帝国という世界国家になり損なった世界国家は、もと中世都市国家文明の沈滞しきった人びとに安静剤を与える代わりに、ナショナリズムという興奮剤をあたえたので、その人びとは活気ある人びとになってしまった。だから、存続できない。97-100

【問い】しかし、ナポレオン帝国没落後、周辺の諸国は旧体制(アンシャンレジウム)に戻ったではないか。(筆者注：書かれていない)

【答え】それには、その次(筆者注：作用と反作用)がある。つまり周期があるのだ。すなわち、

諸国の沈滞、

ナポレオン帝国の侵入による刺激、

旧体制への復帰、

解放運動と国民国家の成立。

たとえば、フランドルでは、1779-1814、1815-48、1849-71。セルビアでは、1718-1739、1739-1804、1804-1823。102-8

【問い】ナポレオン帝国とは、西欧文明にとって、どのような意味を持っているのか。109

【答え】ナポレオン帝国は、自らでは予測できないことを成し遂げた。すなわち、フランスの周辺に、ベルギー、イタリア、ドイツという国家を成立させたのだ。109

【自己評価】L1

Annex エドワード・ギボンの言語手段の選択 Edward Gibbon's choice
of linguistic vehicle

(SH V:643-5=11:110-4)、6

【問い】あなた（トインビー）は、先に英語がフランス語に勝ったのは、外面的には、7年戦争のあいだだと主張していた。では、個人の内面（マクロコスモス）において、英語がフランス語に置き換わった例をあげられるのか。（筆者注：書かれていない）

【答え】エドワード・ギボンをおげることができる。ギボンは、人生の前半の著書はフランス語で書いていた。後半の代表作『ローマ帝国衰亡史』は、英語で書くことにしたのがその例となる。その証拠となるのはデビット・ヒュームとギボンとの往復書簡である。デビット・ヒュームに英語で書いたことをたしなめられた書簡に対して、「英語は、北米における主要言語になりつつあり、そこには自由の土地であり」、「未来の夢をアメリカの英語を話す人びとに託す」と書いている。すなわち、当時、イギリスでさえも知識人はフランス語で書いていたのに、アメリカへ移民した人びとにも『ローマ帝国衰亡史』を読んで欲しかったということなのだ。110-4

【自己評価】L2

() 宗教におけるシンクレティズム Syncretism in religion

(SH :527-68=10:393-451)、65 段落

【問い】シンクレティズムとはどのようなものか。393

【答え】「内面的な混淆意識の外面的なあらわれである、an outward manifestation of that inward sense of Promiscuity」²³⁶。(SH :527=10:393)

【問い】ヘレニック文明において、ローマの神々がギリシアの神々と同一視されていたのは周知のことだが、それがシンクレティズムか。394

【答え】否。それは「神の名称の間の同一視、an identification between names of gods」というものである。「神の名称の同一視」には二種類ある。すなわち、未開のローマがギリシアから一方的に受容しただけで、ギリシアにはまったく影響を与え

²³⁶ この表現は、筆者の見解では、ディルタイの「生の表出」とほぼ同じである。

ていないという例に診られるように、一方向であり、祭式の融合とか宗教的感情の融合が起ったわけではないもの。極東文明日本分枝でも、大乘仏教の菩薩が、土着のカミと同一視される「両部神道」を生み、さらに占部兼具が、「カミが菩薩になったのだ」と逆転させる「唯一神道」の教義をつくった、のと同じ。いわば自主的同一視である。394-5

【問い】もう一つの「神の名称の同一視」とは、どのようなものか。395-6

【答え】世界国家建設者が、征服した地域の神々を、取り込んで強制する同一視である。解体期にあらわれ、いわば宗教の仮面を被った政治的現象である。395-6

【問い】その「宗教の仮面を被った政治的現象としての神々の中の名称の同一視」には、どのような例をあげられるのか。396

【答え】 シュメール・アッカド文明の「エンリル」が、バビロニア文明では「マルトゥック」、カッシ族の後継国家では「ハルベ」、アッシア人の後継国家では「アッシュール」と同一視された。

エジプト文明のテーバイの地方神「アモン」が、太陽神「ラー」と同一視され「アモン・ラー」神に。

アンデス文明では、インカ帝国の皇帝パチャクテが全土の神官を首都にあつめて神を統一した。これらは、教会の媒介とした政治的な統一である。396-401

【問い】西欧文明でもこのような「宗教の仮面を被った政治的現象としての神々の中の名称の同一視」の例はあるのか。401

【答え】ある。スコットランドとイングランドの国教会の統合は、儀式などは異なっているが、政治的統合と同様に、同一の国王と大司教を頂いている。401

【問い】では、「神の名称の同一視」とは異なるシンクレティズムはどのようにして調べた方がいいのか。402

【答え】各文明の動乱時代における、

哲学同士の衝突

宗教同士の衝突

哲学と宗教との衝突

の順で調査すればいいであろう。402

【問い】哲学同士の衝突とそのシンクレティズムとして、どのような例があげられるのか。403

【答え】 ヘレニック文明に制圧されたシリア出身のストア派の哲学者ポセイドニオス（前 135 - 51）の時代から、それまで争っていた諸派（ストア派、逍遙派、アカデミア派）は、互いの差異よりも共通点を注視するようになった。そしてローマ帝国時代（～100 年代）にはどの学派も折衷的な思想を説くようになった。中国文明でも、前漢の初期（前 100 年年代）には、当時の哲学者司馬談によると、道教は、占星術、儒教、墨家、法家などの哲学の優れた点を包摂した折衷主義に変貌し、儒教も大きく変貌し折衷主義になった。403-4

【問い】 内的プロレタリアートが創り上げた高等宗教同士の衝突と、そのシンクレティズムとして、どのような例があげられるのか。404

【答え】 シリアック文明において、動乱時代の始まりを画期したソロモン王の時代末期に、荒涼とした丘陵地帯にいたユダヤ人と、より豊穡な海岸地帯にいたペリシテ人と、険しい海岸にいたフェニキア人などの諸宗教のあいだで、相互に影響し合ったと推定できるのがその例となる。伝承では、ユダヤ人の一方的な見解ばかりだが、それは「argumentum ex silentio、沈黙の証拠、沈黙による推論」を考慮していない。つまり、ユダヤ人の宗教にもフェニキア人の宗教の影響があっただろうし、フェニキア人の宗教にもユダヤ人の宗教の影響があっただろうと推定できる。同様に、バビロン補囚時代に、ユダヤ人の宗教は、イラン高原のゾロアスター教ともシンクレティズムがあったというのが、学界の主流の見解でもある。404-6

【問い】 ソロモン王の時代（在位紀元前 965 年 - 紀元前 925 年頃）がシリアック文明の挫折の時代の始まりなのだろうか。アッシリアの軍国主義（アッシュールナシルパル 2 世、在位 前 883 前 859 など）によって外部から滅ぼされてから、ではないのか。404、7 巻 111

【答え】 否。ソロモン王時代の末期から既に各地の部族が反乱を起こし、やがて同胞殺戮戦争にふけるようになった。その証拠にアッシリアの侵攻に対して、シリアック文明の諸部族が一時的に連合して戦ったカルカルの戦い（前 853）で勝利している。（筆者注：原典の注釈にしたがって、7 巻 111 より）

【問い】 インド文明においてはどのような宗教と宗教の間のシンクレティズムの例があげられるのか。406

【答え】 クリシュナ（創造神）崇拜とヴィシュヌ（英雄神）崇拜のあいだに。406

【問い】世界国家を建設する支配的少数者が外来者の場合、支配的少数者の宗教と内的プロレタリアートの高等宗教との間のシンクレティズムは、内的プロレタリアートが創り上げた高等宗教同士のシンクレティズムとは異なるのではないか。406

【答え】然り、異なる。

オスマントルコの征服後、支配的少数者のスンニー派イスラム教と、被征服者に転落したもと支配的少数者のキリスト教との融合をはかったシェフ・ベドル・エッディーンの教義。

インド文明において、イスラム教とヒンドゥー教の融合をはかったカビールの教義。のちに戦闘的なシーク教団となった。

インド文明において、プロテスタントキリスト教とヒンドゥー教の融合をはかったラム・モハン・ロイの教義。

極東文明本体において、プロテスタントキリスト教と儒教などと混合させた洪秀全の太平天国（漢時代の太平道という革命運動を模した名称）という革命運動。406-7

【問い】支配的少数者の哲学と、内的プロレタリアートの高等宗教との間のシンクレティズムはどのように調査（research）すればいいのか。408

【答え】二つの間の関係性(rapprochement)における精神的な歩み寄りの旅(the spiritual journey)は、哲学の方が大きく、高等宗教の方が小さい。だから、小さい方の高等宗教から調査して、それから哲学を調査するのが良からう。408

【問い】ヘレニック文明の高等宗教における、哲学とのシンクレティズムには、どのような例があげられるのか。408-9

【答え】二つの段階がある。

神を、外面的な芸術様式を採用して表現するだけ、という段階。例として、マハーヤーナ仏教、ミトラ教、キュベレ崇拜、イシス崇拜。

教義を、内面的にもヘレニック文明の哲学で表現する、という段階。ここまでいったのはキリスト教だけである。すなわち、共観福音書（マタイ、ルカ、マルコ）ではイエスは神の子とみなされているが、第4福音書（ヨハネ）では、イエスは救済者であり、神のロゴスである、と述べられている。暗黙のうちに、神の子と神のロゴスとは同じものとされたのだ。ギリシア哲学におけるロゴスとは、創造的な知恵と目的を指すので、子であるイエスは神と同等の人格的存在

在を獲得したことになる。ロゴスの哲学は一足飛びに宗教になったのである。

409-411

【問い】ギリシア哲学におけるそのような変容は、どのような人によって為されたのか。

(筆者注：書かれていない)

【答え】ユダヤ人哲学者フィロン（前 30 - 後 45）が始めて、200 年後に教父クレメンスやオリゲネスらが洗練させた。フィロンはアッティカ・ギリシア語コイナーが共通語だったアレクサンドリアで活躍したのだが、ユダヤ教からは孤立し、「悪い意味においてアレクサンドリア的な不毛で病的なこじつけ」とみなされたであろう。410-1

【問い】ヘレニック文明において、キリスト教と同様に有力だったミトラ教では、内面的なシンクレティズムはなかったのか。411

【答え】あった。本拠地のイランを出てヘレニック文明に来るまでに、バビロニア文明の遺産である占星術の哲学をどっさり積み込んでいた。411

【問い】インド文明の高等宗教における、哲学とのシンクレティズムには、どのような例があげられるのか。412

【答え】ヒンドゥー教は、競争相手の仏教の知的装備 (intellectual panoply) である哲学を臆面もなく奪い取って教義を体系化して、仏教をインドから駆逐するのに役立てた。412

【問い】エジプト文明の高等宗教における、哲学とのシンクレティズムには、そのような例があげられるか。412

【答え】卑俗で地方的なオシリス信仰が、ラー（太陽神）信仰が築いてきた正義や善などの倫理的役割を横取りしたこと。オシリス信仰は中王国時代にはエジプト文明全体の国家宗教になった。しかし、この「エジプト人の横取り(Spoiling of the Egyptians)」は、更にエジプトに古くからある神官階級に取り込まれてしまった。412-4

【問い】「エジプト人の横取りを、更に取り込む」というシンクレティズムは、他の文明において、どのような例があげられるのか。414

【答え】インド文明においては、ヒンドゥー教が旧来のブラフマン階級に取り込まれた例。しかし、もっと油断のならないのは、内的プロレタリアートの指導者が、支配的少数者と裏取引をして、仲間を裏切って、取り込まれることである。414

【問い】 内的プロレタリアートの指導者による支配的少数者との裏取引には、どのような例があげられるのか。414

【答え】 政治の領域で有名なのは、ヘレニック文明の共和制ローマ末期の「スタシス、stasis, [希] στάσις、階級闘争)²³⁷において、「プレブス、[羅] plebs²³⁸、平民派」の指導者が、支配的少数者からの誘いに乗って、支配的少数者の中に引き上げて貰って、仲間を裏切ったこと。

宗教では、シリアック文明において、律法学者とパリサイ派は、仲間を見捨てて、セレウコス朝やローマの支配者に籠絡されたこと。それこそが、イエスがパリサイ人を強く非難しているのは、このことなのだ。414-5

【問い】 パリサイ派が例示するような、高等宗教の指導者が、仲間の内的プロレタリアートを精神的に裏切って、支配的少数者の宗教に取り込まれるという歴史的現象は、他の文明では例があるのか。418

【答え】 ない。しかし、マニ教やパウロ派がヘレニック文明で、布教に成功していたと仮定すると、(マニ教はイラン文明でも国家宗教になったくらいだから) 精神的裏切りをしたらどう。418

【問い】 内的プロレタリアートの指導者による支配的少数者との裏取引は、そもそもシンクレティズムなのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】(筆者注：書かれていない)(トインビーとしては後述するつもりらしい)

²³⁷ トウキュディデスの『戦史』における「内戦」と訳された概念は、トインビーの『歴史の研究』のテキストにおいては、日本語の「階級闘争」という概念に相当する。すなわち、ヘロドトスやトウキュディデスの時代のギリシア語では、ペルシア人など、ギリシア人以外の人々(バルバロイとの争い)を、ポルメス polemós, [希] Πόλεμος と呼び、日本語では「戦争」とか「戦い」と訳されている。そしてポルメスの対概念として、スタシス[希] στάσις、stasis という語が使われるようになった。そのトウキュディデスの『戦史』におけるスタシスの概念は、内戦というような生やさしいものではないのである。その概念を読み取るには、『歴史の研究』のテキストの観点からトウキュディデスの『戦史』を解釈し直さなければならない。

²³⁸ 西洋史の長谷川博隆によれば「plebs は、古代ローマの平民身分。特権的な身分である貴族 パトリキに相対する存在。その由来は不明。伝承ではロムルス王のときに両身分が定められたといわれるが、両身分の差を種族差・民族差に求める説は実証されない。またプレブスをパトリキのクリエンテス(被保護者)とみなす説をとると、身分闘争の説明がつかない。パトリキを比較的広い土地を所有した層から成るとみなせば、プレブスの主体は、自由な、クリエンテス関係を脱した中小農民から成っていたとみるべきであろう。それに商工業者・移住民が加わる。本来あらゆる公職、元老院の議席からしめ出され、パトリキとの通婚も認められなかった。しかし軍勢力としての発言権の増大をふまえて、共和政初期に身分闘争を展開し、自らの集会(平民会)をもち、代弁者たる護民官を選び、さらにはパトリキとの通婚も認められ、一方、前367年のリキニウス=セクステウス法、前287年のホルテンシウス法の結果、パトリキとの政治的同権を成就した。その間にプレブス中の富裕者は、パトリキとともに元老院身分、さらにはノビリスを形成していく。帝政期には、プレブスとは単なる下層民の呼称に変わった。(長谷川 2006)

【問い】 支配的少数者の哲学が、内的プロレタリアートの高等宗教に歩み寄るとは、どのような運動か。418

【答え】 文明の成長段階における、

哲学者の好奇心から始まり、

成長が挫折するとますます宗教への関心が高まり、

解体の段階の哲学者の中には誠実で敬虔な信仰をもつものがあられ、

解体期の末期には、迷信に墮する。418

【問い】 では、ヘレニック文明における、哲学が高等宗教に歩み寄る運動のうち好奇心の段階にはどのような例をあげられるか。418

【答え】 プラトン『国家』には、異国トラキアの祭礼見物に招待されるソクラテスの宗教への好奇心と、宗教的雰囲気描かれている。『ソクラテスの弁明』には、宗教学のポール・モア²³⁹が「驚くべきことに...、神の恩寵（テイア・モイラ）が与えられなければ、完全な認識は得られないことを示唆している」と述べているように宗教への関心が描かれている。ただし、ソクラテスも同時代人のヘロドトスも、宗教に対する姿勢は、冷静な学問的性質のものだったのではあるが。

418-421

【問い】 では、ヘレニック文明における、さらなる宗教への関心の段階と、誠実で敬虔な信仰をもつ段階には、どのような例をあげることができるのか。421-2

【答え】 アルケシラオス（前 315-241 年、ソクラテス後のアケデメイア学頭）が宗教への方向をさだめ、それをカルネアデス（前 213 - 129、新アカデメイアの創立者）が継承し、そのあと、アカデメイア哲学と懐疑主義は衰え、ストア派のポセイドニオスは宗教に対して敬虔な態度をとった。アカデメイア派のアスカロンのアンティオコス（前 130 - 68）がとうとう、哲学の宗教への方向転換を宣言した。その 300 年後のローマ末期の皇帝アエクサンデル・セウエルス（在位 222 - 35）は自宅の礼拝堂でアブラハム、オルフェニオス、アポロニオス、キリストを拝んだ。他の例では、コリント在住のユダヤ人が布教途上のパウロを当局に訴えたときのローマ人の長官ガリオのような態度は、どちらにも冷静で中立だった。しかしガ

²³⁹ Paul Elmer More (1864 - 1937) はアメリカのジャーナリスト、評論家、キリスト教護教論者。

リオの弟のセネカになると、宗教に対しては敬虔な態度になる。しかし、セネカのようなストア学者でも、ほんとうの崇拜の対象がないのである。

421-8

【問い】中国文明における、哲学が高等宗教に歩み寄る運動には、どのような例があげられるのか。425

【答え】世界国家「漢」の皇帝となった劉邦は、首都長安に全土の巫女や神官を集めて保護した。つまり、保護はするが宗教そのものにはそっけなかった（しかし後述するように、やがて熱心になる）。425

【問い】ふたたびヘレニック文明において、その成長の段階におけるオルフィック教は、どのような位置づけになるのか。428

【答え】ストア学派の神への憧れから、計画的に創られた宗教体系とみなせる。主神ファネスはゾロアスター教に近似（創造神、不老の時間をもつ）。教義はインド文明の諸宗教と近似（宇宙は卵。肉体は前世の罪により魂を閉じこめる牢獄、記憶の湖という観念をもつ）。（筆者注：原典・完訳版の注にしたがって9巻:130-3の要約）

【問い】インド文明における、哲学が高等宗教に歩み寄る運動には、どのような例があげられるのか。429

【答え】仏陀と菩薩は、もともとは事物の究極の实在という意味での神ではなかったようである。しかし、帰依者が求めたのは礼拝の対象だった。そこでその教義は、人びとが不信、愚昧、無知、無思慮、煩惱の虜になったときに、出現するという教義に変化した。これは当時のヒンドゥー教の教義とまったく一致する。429

【問い】哲学が宗教に近づくと、宗教そのものになるのか。430

【答え】否。敬虔になるのだが（セネカの著作のなかには、パウロとそっくりの章句があるので、二人の間には文通があったと推定する学者もたほどだ）、やがて迷信に墮する。431

【問い】哲学者が宗教的になりやがて迷信に墮するという現象には、どのような例があげられるのか。431

【答え】シリアック文明では、ユダヤ教とゾロアスター教は、それぞれの教義の発展において、純化と、鬼神崇拜・迷信・呪術を受容するという両義性がみられる。それを論理化して荒唐無稽な教義に仕上げた。エジプト文明でもイクナトンの一

神教への宗教改革の失敗後、迷信への傾向が深まった。バビロニア文明でも、占星術が勢力をもち、それがヘレニック文明の新ピタゴラス学派に靈感を与えた。

中国文明では、儒教は荀子の懐疑論のあとの漢の時代は神秘主義の迷信の雰囲気が強かったので、儒教を皇帝劉邦に認めさせた叙孫通もその雰囲気の影響を受けたし、(災異思想などをとなえた)董仲舒(とうちゅうじょ、前 176 頃 前 104) は雨乞いの呪術で有名であったし、(図書分類を考案した)劉向(りゅうきょう、前 79 前 8) は、錬金術を信じていた。432-4

【問い】ヘレニック文明においては、哲学者が宗教的になりやがて迷信に墮するという現象は、どのような例があげられるのか。432

【答え】ヘロドトスによると、アテネでは既に前 500 年代には、合理主義が徹底していたので、為政者が占いを必要としたときは辺境から占師を雇わなければならないほどだった。ところが 900 年後のアテネのアカデミアの教授たちは、アリストテレスを教える傍ら、畑ではうなり板を振り回すという豊作儀式を真剣に行うという、あさましい姿を見せた。432、8 巻:48-9

【問い】インド文明においては、哲学者が宗教的になりやがて迷信に墮するという現象は、どのような例があげられるのか。435

【答え】マハーヤーナ仏教の代表的教典である『妙法蓮華經、The Lotus of the True Doctrine』²⁴⁰では、深遠な「空」の形而上学を説く 15 章²⁴¹よりも、呪文につい

²⁴⁰ 完訳版では『妙法蓮華經』と訳されているが、一般には『法華經』として知られている。仏教学の末木文美士(すえき ふみひこ)によれば、法華經は「大乘仏教經典の一つ。天台宗、日蓮宗の中心聖典。原題はサンスクリットで《サツガルマブンドラーカ・スートラ(白蓮華のごとき正しい教え)。サンスクリット語原典、チベット語訳および漢訳 3 種が現存する。漢訳は竺法護(じくほうご)訳《正法華(しょうほつげ)經》、クマラジーバ(鳩摩羅什(くまらじゅう))訳《妙法蓮華經》、闍那崛多(じやなくつた)・達摩菴多(だつまぎゆうた)共訳《添品(てんぽん)妙法蓮華經》であるが、一般に用いるのはクマラジーバ訳である。27(または 28)章よりなるが、第 2 章 方便品 を中心とした部分が最も早く成立し、その思想は 開三顯一 開權顯実 などと呼ばれる。すなわち、仏は衆生の機根に応じて三乘(声聞乘、縁覚乘、菩提乘)の教えを説いたが、究極においては真理はただ一つであるとして、従来の大乗・小乗の対立の止揚統一を図っている。遅れて成立した後半部分の中心は 如来寿量品 で、ここでは菩提樹下で成仏した釈迦は仮の姿で、実は五百塵点劫(じんでんごう)という大昔に成仏していると説き、永遠の仏(久遠実成(くおんじつじょう)の釈迦)の理想を明らかにしている。最後の 6 章は最も新しいが、その中で、観音の信仰を説く 觀世音菩薩普門品 は《觀音經》として独立して尊重される。中国では、天台智百(ちぎ)が《法華玄義》《法華文句(もんく)》の二大注釈書を著し、本經を諸經の中で最高の真理を説いたものとして尊重した。經の前半を 迹門(しやくもん)、後半を 本門 と呼ぶことも智百によって普及した。『歴史の研究』で「迷信に墮した」とされているのは、この後半であろう。日本における《法華經》の受容は、仏教学の中尾堯によれば「早く、聖徳太子の《法華經義疏(ぎしよ)》の斤述にその徴を見る。奈良時代には、国分尼寺が各国に建立され法華滅罪の寺と称し、《法華經》は国家的信仰としての位置を獲得した。最澄は《法華經》を所依の經典として天台宗を開創したが、やがて密教、浄土教を受容して多彩な信仰を生むようになった。古代末期には持経者(じきょうしや)と呼ばれる《法華經》の修行者が活動し、《法華經》の信仰は庶民の間にも広く浸透した。このよ

て述べている 21 章²⁴²に、人びとの関心が集まった。極東文明日本分枝で、法然や親鸞によって広められた教義は、この 21 章を中心とした通俗化した教義だった。434-5（筆者注：435 の注 1）

【問い】西欧文明においては、哲学者が宗教的になりやがて迷信に墮するという現象は、あるのだろうか。434

【答え】その前兆はある。

自然科学がクリスチャンサイエンスへ。

心理学が降霊術へ。

比較宗教学が神知学へ。

ヘーゲル哲学が、マルクス主義、レーニン主義、スターリン主義へ。そして迷信的になるだろう。434

【問い】哲学は迷信に墮するとすると、哲学は、だれが継承するのか。435

【答え】高等宗教が継承する。例としては、

ストア哲学と新プラトン哲学はキリスト教へ、

仏教哲学はヒンドゥー教へ、

老子の哲学は、迷信的な道教へ

435

【問い】以上いくつかの歴史的事例の概観は、哲学と宗教が遭遇すると、宗教は必ず栄え、哲学は必ず衰えるという明白な真理を示すのに十分と思うが、...ここでしばらく立ち止まり、なぜ歴史の示すとおり、哲学の敗北が既定の結論なのか、ということを考えることにしよう。では、「宗教を相手にして競争するとき、始めから哲学が敗北するように運命づけている欠点は何か、What, then, are the weakness that doom Philosophy to discomfiture when in enters the list as a rival to Religion?」²⁴¹。436

うな法華経信仰の広がりを背景に、鎌倉時代に日蓮が現れて《法華経》の純粹な信仰を主張し、題目を唱えることをすすめた。その現世主義的な信仰の特性は、法華一揆にみるように現実の社会や政治との間にさまざまな緊張を生んだ。...徳川時代には、...活力を失うが、心の中で信仰を受けとめる内観的な教学が打ち出された。しかし、近代社会の幕開けとともに、日蓮宗系の法華経信仰が鼓吹された。それは第 2 次世界大戦後の新興宗教の運動にも大きな影響を与え、その大部分が法華系の信仰で占められている。」（末木・中尾 2006）

²⁴¹第 15 章「從地湧出品（じゅうじゆじゆつほん）」

²⁴²第 21 章「如来神力品（によらいじんりきほん）」

【答え】「他のすべての欠点がそこから来る致命的な、根本的な欠点は、精神的生命力の欠如ということである。すなわち、おもな原因は二つあり、

哲学は大衆にとって魅力に乏しい。

だから、哲学に魅力を感じる少数者でさえも、いじけてしまって、哲学に専念することを断念させる。

副次的な原因も二つあり、

魂のあらゆる活動のなかで不釣り合いなほど知性を重視する。懷疑論は始めから実人生において挫折している。つまり懷疑論とそこから出てくる不可知論は、日々の人生の急務、人生の傍観者でなくて人生の作り手にならなければならないという現実の前では、行動の指針にはならないのである。

知的エリートとしての差別。ヘレニック文明でも人種や階級の差別を克服したが、代わりに教養ある人間とそうでない人間との差別を作った。437-9

【問い】ヘレニック文明における、教養ある人間とそうでない人間の差別とは、どのようなものか。(筆者注：書かれていない)

【答え】アテネのアカデミアの門に書かれていた「何人も幾何学者ならざる者入るべからず」というプラトンの警句と、キリスト教教父クレメンスの「われわれの支配を受ける無学な人も哲学することは許される……。なぜなら思慮は選ばれた人間だけではなく、すべての人間の共有物だからである」との対照的な違い。ギリシア語の「フィラントローピア(人間愛)」は、ラテン語では、ギリシア語の「パイデイア(教養)」の意味にあたる「フマニタス(教養人)」とラテン語に訳されたような、ギリシア語の原義との対照的な違い。

キリスト教において人間に認める差異は、知力でも個人の能力でもなく、神の恩寵を求めることにある。439-442

【問い】ヘレニック文明における、哲学の理想の人間と、キリスト教の理想の人間とは、どのように違うのか。440

【答え】哲学の理想の人間は「自己を、自己だけを頼りにする賢人」。キリスト教の理想の人間は「自己を神の中に没入できる信仰者」。443

【問い】ヘレニック文明の末期における哲学者と、哲学を信奉する支配的少数者は、どのようなになるのか。444

【答え】哲学者は大衆に通じる道に方向転換し、理性をすててまで宗教に近づこうとするが、聖人にならずに奇人になる。知識人の宗教に対する態度は、ヤンブリコスのように礼拝の細事に過度にこだわったり、整然とした教義の体系化に過度にこだわったり、狂信的になったりする。ユリアヌス時代の教義では、異常なほど、神聖、純潔、自制、神との一体化にこだわった。447-451

【問い】高等宗教とは、内的プロレタリアートでなければ創造できないのか。451

【答え】その通り。新プラトン哲学や仏教だけでなく、現代の精神分析学のカール・ユングも、「偉大な革新は決して上からは起らない。・・・精神の無意識の力に従うのは、まさに下層階級の人びとである、Great innovations never comes from above; And it is just people of the lower social levels who follow the unconscious force of the Psyche;...」²⁴³といている。(SH :567-8=10:451)

【自己評価】L1

Annex 「国の属する者に、宗教も属する」²⁴⁴というのは事実か Cujus regio ,ejus religio?

(SH :646-712=11:115-214)、79 段落

【問い】高等宗教とは、実在と個人とが一对一で相対する関係になるという、あなたの理論はほんとうだろうか。歴史上の事実、高等宗教も非高等宗教も、人が生まれ落ちたときの家庭、共同体、社会、文明の環境次第で決まっているように見えるが。(筆者注：書かれていない)

【答え】歴史的な事実は、環境で決まるといえる例が多いが、ほんとうはそうではないと推定する。それを吟味してみよう。(筆者注：書かれていない)

【問い】歴史的な事実が教えることは、哲学もしくは宗教というものは、支配的少数者が、暴力的な、または政治的な圧力によって、内的プロレタリアートに強制することができる、ということではないのか。115

²⁴³ 出典は ([1933]1955:243-4)。

²⁴⁴ 直訳すると「ある支配者の領土は、支配者の宗教で」。

【答え】短期的には強制できた例はあるが、長期的には不成功に終わることが多い、と推察できる。換言すれば、支配的少数者が内的プロレタリアートに哲学や宗教を強制できない、というのが、歴史の法則なのだ。115-6

【問い】どのようにして、その「強制できないという法則」を証明していけば、いいのか。
(筆者注：書かれていない)

【答え】「一見すると成功した例」を、ヘレニック文明から調べ始めて、概念を構築して、そのなかにいくつかの同じような経過(類型)を区別すればよからう。すなわち、支配的少数者自身が「神になる」例。

支配的少数者が「神の僕になる例」。

内的プロレタリアートの一部が信仰していた「潜在的な真の宗教を支配的少数者が横取りして国教化する例」など。116

【問い】ヘレニック文明の優れた学者であるポリュピオスの「ローマ帝国のすぐれているのは、迷信を社会秩序の紐帯として活用している」という見解や、ホラティウスやストラボンの「女子供や大衆は理性によって敬虔な信仰に導くことはできない」という見解と、衝突するではないか。117、10:441-2

【答え】ポリュピオス等の方が間違っている。支配的少数者の強制した宗教が成功する方が例外で失敗する方が通則だ。117

【問い】どのような場合に例外的に成功するのか。117

【答え】条件としては、

内的プロレタリアートが動乱時代の苦悶から、社会の安定を渴望していること。

支配的少数者が人間救済者 (human saviours²⁴⁵) として、一部の内的プロレタリアートから既に信奉されていること。

すると国教化に成功することがある。117-8

【問い】ヘレニック文明においてはどのような例をあげることができるのか。118

【答え】ペロポネソス戦争のときスパルタの指揮官リュサンドロが神としてあがめられた。アレクサンドロスとその後継者たちが神として信奉された。

歴代ローマ帝国の皇帝の神格化 (Caesar-worship)。

²⁴⁵セイヴィアは、英国での表記は saviour、米国表記は savior。英語の saviour の語源は、古フランス語の sauveur であり、その古フランス語の語源は後期ラテン語の salvator であり、それは中期ラテン語の salvare が語源とされている。(Oxford English Dictionary, 2nd Edition, Version 4.0CD-ROM)

118-121

【問い】ローマ皇帝神格化は250年も維持できた。理由は何か。成功といえるのではないか。118

【答え】成功したのは、人々が、世界（ヘレニック文明全体）に安定をもたらしてくれた元首制（プリンキパートゥス）の皇帝が超人的な人間だろうと思うのは容易だったし、皇帝に対する感謝を表現する適切な手段がほかになかったからだ。だから100年後に内乱が起ると、このような自然発生的な皇帝崇拜の詩歌は創られなくなる。だからローマ帝国統治下のシリアの町エメリに、変人の皇帝エラガバルスがあらわれて太陽神（ソール・インイクトゥス）と称したりしたのだ。118-122

【問い】シュメール・アッカド文明では、どのような例をあげることができるか。122

【答え】ドゥンギ（在位前2280-2223）が創始した現人神崇拜(cult of his own person)がそれで、当初は「シュメール・アッカドの王」だったのが、やがて「四界の王(king of Four Quarters)と称するようになったのは、統一と平和を普遍的に授けた超人として、人びとに訴えた、と推定できる。しかし、後世のハンムラビ王は、神に仕える僕（しもべ）として、世界国家を支配する方法を選らんだ。だから、ドゥンギのやり方は短命だったといえる。122-5

【問い】アンデス文明ではどのような例があげられるか。125

【答え】世界国家インカの第9代の王パチャクテ(1400-48)は太陽神（筆者注：インティ）崇拜の僕として振る舞った。例外はサパインカだけ。125

【問い】エジプト文明ではどのような例があげられるか。126

【答え】トトメス3世は、先祖が太陽神であるとしていたが、解体に向かう文明を通じてファラオの神としての属性は、次第に失われて人間化していった。126、8:260-9

【問い】中国（シナ）文明ではどのような例があげられるか。128-9

【答え】漢の武帝と大臣の陸賈(りくか)とのやり取りを書いた『新語』には、「馬上で征服しても、剣で国を統治できるか」と反論する場面がある。中国の皇帝は、神に仕える僕という性格が強かった。128-9

【問い】極東文明日本分枝ではどのような例があげられるか。129

【答え】「支配的少数者の完全な神格化が成功したのは、極東文明本体日本分枝だけで、It was only the Japanese offshoot of the Far Eastern Civilization that an effective apotheosis was conferred upon...」。すなわち、世界国家の創設した3

人の軍国主義者のうち、信長は「総見院」という謚を贈られただけであったが、秀吉は「豊国大明神」、家康は「東照大権現」、家光も別格官弊社として、今でも崇拝されている。天皇は、神の顕現として、現代(1930年代)では「父として慕い、神として敬う」ようにと小学校の教科書にも載るようになった。歴代の天皇・皇后のうち、12人の天皇と3人の皇后が神となった。極東文明日本分枝では、祖先崇拝と英雄崇拝と偉人崇拝とが分離しないで渾然として神になったようだ。(SH :655-6=11:129-32)

【問い】以上のヘレニック文明、アンデス文明、中国文明、極東文明日本分枝の例外から、どのような結論がえられるのか。132

【答え】支配的少数者が上から下へ広める神の崇拝が成功するのは例外であって、普通は残らないと見なして差し支えない。132

【問い】次に、支配的少数者が、内的プロレタリアートの一部で崇拝されていた真の宗教を横取りして国教化して、強制する、という類型である。そのような例はあるのか。132

【答え】ある。それは、支配的少数者の立場からは、その宗教の政治的利用ということである。その宗教の指導者の立場からは、政治を布教の手段にするということになる。しかし、宗教が国教化すると、皮肉なことに国教化した宗教は、内的プロレタリアートの魂を救済できなくなるし、真の世界教会へと発展しない、というのが「歴史の法則」のようだ。132-3

【問い】どのような例があげられるか。132

【答え】 シリアック文明における、マカベイオス家によって保護されていたユダヤ教。ユダヤ教は教区を拡大することができたが、シリアック文明がヘレニック文明に制圧され世界国家ローマの時代になってから、ヘレニック文明全体へと拡大できなかった。そしてマカベイオス家が占領しユダヤ教を強制した地域からイエスが生まれ、キリスト教はヘレニック文明全体へと拡大できたのに、ユダヤ教はあくまで少数者の宗教に留まった。

イラン文明における、ササン朝の国教となったゾロアスター教。ゾロアスター教は、ササン朝帝国内の人びとを、政治権力を利用して強制的に改宗させることはできた。しかし、マニ教はマツダ派などの異端の勃興や、キリスト教ネストリウス派の西からの侵入や、マハーヤーナ仏教の東からの侵入などを抑圧

できなかった。そして、広大なホラサーン地域を失った。そして最終的にイスラム教によって駆逐され、今では「化石」として、亡命先のインド西岸に残っているだけだ。134-6

【問い】 どうして、ゾロアスター教の歴史、すなわち 400 年間の物質的繁栄とその後の消滅の歴史を、あなた（トインビー）は、執拗に追求するのか。138-9

【答え】 なぜなら、現在のイランのシーア派の未来にかかわるからだ。すなわち、かつてのゾロアスター教とほぼ同じ地域に、1500 年代にシャー・イスマイル・サファビーが、イマーム・シーア派（十二イマーム派）を国教化し臣民に強制した。現在は、外見上は繁栄しているのだが、将来において、ゾロアスター教と同じように消滅するのではないか。という「問い」を起こさせるからだ。139

【問い】 イマーム・シーア派（十二イマーム派）は、どのようにして国教化したのか。139-144

【答え】 もともとイマーム・シーア派は非暴力主義であり、静寂主義（quietism、神の定められた世界の進行に人間が干渉することは不敬とみなす主義）だった。だから、スンニー派のなかでも存続できた。ところが、サファビー朝（1501-1736）の君主シェイフ・ジェナイド（在位 1447-60）が武力を使って改宗を強制し、さらに、シャー・イスマイル（在位 1500-24）が、世界国家と世界宗教にしようという野心をもって戦争に訴えて周辺住民の改宗を迫った。オスマントルコ国内のシーア派の宗教指導者シャー・クーリーも 1511 年に武装蜂起したので、オスマントルコ軍に絶滅させられた。現代世界においても、シーア派は国外への布教はできていない。しかし、シーア派の異端としてイランでは弾圧されたバハイ教²⁴⁶は西欧文明のなかで信者を獲得する世界宗教となっている。139-144

【問い】 インド文明では、支配的少数者が、内的プロレタリアートの一部で崇拝されていた真の宗教を取り上げて国教化して、強制するように例はないのか。144

【答え】 ある。シーク教が例としてあげられる。すなわち、ナーナク(1469-1538)によって創始されたヒンドゥー教とイスラム教の影響を受けた非暴力の宗教である。第 6

²⁴⁶ イラン語学の黒柳恒男は「バハーイー教」と訳しているが、自らは「日本バハイ共同体」と名乗っている。完訳版のままにした。バハイ教は、『歴史の研究』に書かれているように教祖イラン人ミールザー・ホセイン・アリー(1817-92)の死後、2 年目にはアメリカで最初の組織が形成されるなど、長子アッバース・エフェンディーの欧米での布教は大きな成果をあげ、信徒は全世界で公称 600 万人。本拠地は、イスラエルのハイファ。人類の平和と統一を究極の目的とし、あらゆる偏見の除去、両性の平等、科学と宗教の調和が説かれる。教徒はパーブ教にならって 19 を聖なる数字とし、パーブ暦(1 年は 19 ヶ月、1 ヶ月は 19 日)に従って毎月 1 日に集合し、聖典を読み運営を協議する。アラーム(3 月 21 日)は断食月とされ、収入には 19% の宗教税が課せられる。教祖の著作《キターブ・アクダス》が基本的聖典。(黒柳 2006)

代グル:ハル・ゴヴィンド(在位 1606-45)が教団に軍隊をつくり、第 10 代グル:ゴ
ービント・シング(在位 1675-1708)は軍隊による護教を教義に取り入れ、ムガル
朝が弱体化するとパンジャブ地方の支配者となって、住民にシーク教を強要した
が、現在でもパンジャブ州の人口の 11%しかシーク教徒になっていない。144-9

【問い】西欧文明においても、かつての地方国家の支配者がプロテスタントかカトリック
かを住民に強要したのであるから、西欧文明でこそ、「強制した宗教は長続きし
ない」という例があげられなければ、おかしいことになる。そのような例はあげ
られるのか。149

【答え】西欧キリスト教会が政治権力と結託して支払った代価は、

極東文明日本分枝におけるカトリック教会伝道地の喪失だった。

西欧における宗教的信仰の基盤を徐々に切り崩したこと。すなわち、たとえ
ば、フランスでは、ルイ 14 世は国内の少数派であるプロテスタントに、棄教
か亡命かという暴虐非道な選択を強要し、成功した。しかし、カトリック派を
国家権力で強制することに反感をもつ人びとや、宗教それ自体への懐疑主義を
増殖させ、啓蒙主義を育てただけだった。啓蒙主義とは「宗教は馬鹿げている」
という嘲笑であって、嘲笑によって宗教的な暴力から来る恐怖を取り除こうと
したのだ。同じことが、イギリスなどでも起ったのだ。

その結果、宗教的狂信は根絶やしにされ、宗教は科学的な研究の対象にさえ
ならなくなった(が、トインビーは違う)。149 - 152

【問い】Cujus regio, ejus religio 政策によって地方国家の支配的少数者が、内的プロレタ
リアートに、プロテスタントやカトリックを強要したのは中部ヨーロッパである
が、その 1500~1600 年代の子孫²⁴⁷である今日のわれわれにおいては、いまだに
その影響があるのか。どのように作用しているのか例をあげられるのか。153-4

【答え】今日の西欧の人びとの生活力(vitality)を比較してみると、過去 400 年間のあ
いだにどれだけひどく支配的少数者に屈服してきたか、に反比例することがわか
る。すなわち、一番バイタリティがあるのは、カトリック派(Catholicism)で
ある。「カトリック君主の中には...、彼らの領内の教会の生活に対して非常に強
い世俗的権力の支配を加えた者があつたにもかかわらず 唯一の最高の教

²⁴⁷ 13 代目ないしは 14 代目の子孫となるのであろう。

会権威の統率のもとに、単一の全世界的組織に統率されているというはかりしれない大きな利点をいまだかつて失ったことはない』。二番目がプロテスタントの「自由教会」であり、最下位はプロテスタントの「国教会」であるのは、疑いないところである²⁴⁸。154-5

【問い】イスラム教は高等宗教であり、しかも「コーランか剣か」で知られているように、支配的少数者によって強制的に改宗させたからあのように拡大できたのだ、といわれている。しかし明らかに世界教会にまで発展した。したがって「強制できないという法則」は誤っているのではないか。155

【答え】否（「強制できないという法則」は正しい）。まずいえることは、「コーランか剣か」という西欧の人びとの言説は誤っている。実際には「コーランか付加税か」だったことは、最新の研究でもあきらかだ。モハンマドは、預言者としての面と、政治家としての面とを兼ね備えているのだが、敵対勢力に対して寛容だったという証拠がある。ウマイヤ朝は、寛容を通り越して、イスラム教を含めて宗教には、冷笑的で冷淡だったのだ。それはたぶんウマイヤ家がムハンマドに敵対したメッカの有力家系であって、宗教を、利益をうるビジネスとして見ていた「隠れ異教徒」の家風からきたのだろう。例外はウマル2世（在位、1717 - 720）のみ。だから、ウマイヤ朝下の100年間は、イスラム教は国家の保護なしで、自力で、先行していたユダヤ教、ゾロアスター教、ネストリウス派や単性論と競争して、布教しなければならなかった。そしてそれまでは征服者のアラブ人の特権的な政治的な印でしかなかったイスラム教は、まるで違って信仰となったのだ。すなわち、外的プロレタリアートの行き当たりばったりの教義を、あたらしくイスラム教に自発的に改宗した非アラブ人が、キリスト教神学とギリシア哲学によって体系化した。そのおかげで、シリアック文明の世界宗教となれたのだ。155-7

【問い】支配的少数者が、一宗教を強制して、一時的な成功さえも収めずに、始めから失敗した例としてはどのような例をあげられるのか。165

²⁴⁸ イギリス国教会がイギリス国王という世俗権力に「屈服している」という意味になる。

【答え】 ビザンチン文明では、アナトリア高原の東側のキリスト教単性論信者にカトリック教を強制しようとしたユスティニアヌス。

同じく、ギリシアとイタリアの聖像礼拝を行っていたカトリック信者に偶像破壊(iconoclasm)²⁴⁹を押しつけようとしたレオ3世とコンスタンティヌス5世。

西欧文明では、アイルランドのカトリック信者にプロテスタントを押しつけようとして失敗したイギリスの国王、

ヒンドゥー文明では、ヒンドゥー教徒にイスラム教を押しつけようとしたムガル朝のアウラングゼーブ、

イラン文明では、シーア派信徒をスンニー派に改宗させようとした軍国主義者ナーディル・シャー。165-6

【問い】 宗教はわかったが、哲学で、支配的少数者が哲学を上から下へ押しつけた例はないのか。成功した例はないのか。166

【答え】 ただの一つもない。

ヘレニック文明では、新プラトン主義を公認哲学にしようとしたユスティニアヌス帝。

インド文明では、ヒーナヤナ仏教を公認哲学にしようとしたアショカ王である。

この二つは成功の条件が整っていたのに失敗したので注目に値する。なぜ注目に値するかというと、両者の哲学とも、何代もの哲学者が発展させてきた既成の

²⁴⁹ ビザンチン史学の渡辺金一は、偶像破壊主義をフランス語の iconoclasm の「イコノクラスム」とカタカナ表記し「字義的にイコンすなわち聖画像の破壊を意味し、イコンの礼拝のみならず、その制作をも許されないとみなす思想。726 787年、815 843年、ビザンティン皇帝たちによって国家の宗教政策とされ、この帝国における国家と教会との独特の関係を背景に(皇帝教皇主義)、歴史的大事件となったばかりでなく、その余波は遠くカロリング朝フランク王国にまで及んだ」と規定している。美術史の岸本晴美は「ユダヤ教では偶像否定の伝統が根強く、キリスト教やイスラムにも受けつがれた。イスラムが厳格にこれを遵守し優れた装飾美術を創造したのに対し、キリスト教は地中海世界の神人同形像と同化した。しかし、キリスト教のこのような図像体系に対する反撃は常に存在し、ときに激化した。その最大の例がビザンチン帝国のイコノクラスムである。西欧でも12世紀のベルナルドによるクリュニー派美術批判と非図像主義的シトー派修道院の創造、15世紀のサボナローラによるルネサンス美術の破壊、宗教戦争時代のプロテスタント勢力およびフランス革命時代の民衆によるカトリック美術の破壊などがあった。アジア史の棚瀬襄爾は「偶像崇拜とか偶像破壊(イコノクラスム)という神像に対する用語」は差別語であると、「宗教的対象は何によって最もよく表現されるかという宗教思想を背景に持っている。キリスト教会も他宗教制圧に偶像破壊をうたい、偶像崇拜は異教・邪教の同義語とされ、仏教などをも偶像崇拜と断定している。仏教では仏像がおびただしく存在し、仏像、仏画は文化財として芸術的に高く評価されているが、仏を表現する方法について、木像よりは絵像、絵像よりは名号(みようごう)という蓮如の有名な言葉がある」としている。

哲学だったこと。新プラトン主義に混じっているかすかな不自然さと偏屈さは、ユスティニアヌスではなくて、反キリスト教の聖職者ヤンブリコスから継承したものである。ヒーナヤーナ仏教哲学にいたっては知的にも道徳的にも最盛期にある哲学であったこと。 両皇帝とも、その政治権力を乱用したとは思えない。ユスティニアヌスのキリスト教徒になった官吏や軍人を閉め出したことは、現代の西欧文明のナチスが行なっているような「dry terror」に較べたら寛容なものだった。アショカ王に至っては、仏教以外の苦行者にも寄進を行なうなど、アショカ王以上に細心に自分の権力の乱用をさけることは不可能と思われるほどだった。だから、哲学を上から下へと、すべての人間の魂に植え付けようとするのは、始めから不可能なのだ。166-171

【問い】 そのような、宗教、または哲学を上から下へ押しつけた例には、どのような類型があるのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】 支配的少数者が、

気まぐれで新しい宗教・哲学をつくる場合

慎重に新しい宗教・哲学をつくる場合

慎重に既存の宗教・哲学を採用する場合。

171-214

【問い】 気まぐれで新しい宗教ないしは哲学を押しつけた例にはどのようなものがあげられるのか。171

【答え】 イスラム文明では、ドゥルーズ教。1000年頃、エジプトのファティマ朝はシーア派だったのだが、第6代カリフのハーキムは、シーア派からも逸脱して、ハーキム自身を「神聖な不死の救世主」として神格化する新しい教義を創り(コーランを用いない、メッカ礼拝をしない等)、異端として迫害されレバノンの山岳地帯で化石として生き延びている。

ヘレニック文明では、エルガルバスという太陽神信仰。200年頃、ローマ帝国の皇帝になったシリア出身のマルクス・アウレリウス・アントニヌスは、出身地エメサの太陽神エルガルバスを象徴する聖石をローマに持ち込み、ローマ伝統の神々を抑圧して、エルガルバスを押しつけ、自身もエルガルバスと称した。

174-5

【問い】ヘレニック文明において、その世界国家ローマには、外来の宗教のシンボルとして既に「ベッシヌスの聖石」がシリアから持ち込まれて崇拝されていた。それなのに、なぜ、皇帝エルガルバスが持ち込んだ聖石は、強制したにもかかわらず、崇拝されることに失敗したのか。175

【答え】心理的な条件が違うからだ。すなわち、「ベッシヌスの聖石」が持ち込まれた前204年はハンニバル戦争の絶頂期だったので、内的プロレタリアートだけでなく支配的少数者も極度の緊張が高まっていたから、歓迎されたのだ。エルガルバスの聖石が持ち込まれた222年はそのような緊張はなかったから、元老院は「父祖の風習、[羅]mos maiorum」にあわないとしてキュベレ信仰のような狂乱状態にする宗教を禁じたりした。エルガルバスの聖石も、皇帝が暗殺されると、排撃されてしまった。

【問い】新しい宗教・哲学を、支配的少数者が、誠実に創って、上から下へ押しつけようとした歴史的現象には、どのような例をあげることができるのか。179

【答え】二つの例が、ヘレニック文明においてみられる。ヘレニック文明に占領されたエジプト文明における、プトレマイオス朝の創始者プトレマオス・ソーテールが、ギリシア系人とエジプト人との溝を埋めるために、専門家（哲学者、文学者、彫刻家など）に命じて創造したセラピス教（Serapis）²⁵⁰がそれである。セラピス教は政治的な目的の為に計算ずくで創られた宗教の古典的な例なのだ。ところが驚いたことにセラピス教はある程度は成功した。

【問い】では、セラピス教は、どこで、どのような成功をおさめたのか。なぜある程度は成功したのか。181

【答え】成功したのはエジプト国外、すなわちローマ帝国の隅隅まで浸透したこと。しかし、国内では完全に失敗した。すなわち、ギリシア系市民とエジプト人との反目はまったく埋まらなかった。プトレマイオス朝の支配、あるいはエジプト人との結合は、あいかわらず軍事力によっていた。だから軍事力が弱体化するとエジブ

²⁵⁰ 西洋古代史の金沢良樹によれば「ヘレニズム世界の宗教習合(シンクレティズム)をよく示す混成神。サラピス Sarapis ともいう。もとは古代エジプトの死者の神オシリスと合一した聖牛アピス Apis の尊崇だったが、これにギリシア神の観念を加えてプトレマイオス1世がその王朝の国家神として創設した。神像はゼウスの容貌をもち、ときに冥界の主ハデス(プルトン)を示す柎を頭に載せる。主神殿はアレクサンドリアのセラペイオン Serapeion。女神イシスの密儀と結合して急速にローマ世界にも広まった」

ト人の反乱が勃発した。両者の神の融合は、エジプトがかつて支配したナザレの地の生まれたキリスト教によってなされた。181-3

【問い】ヘレニック文明におけるもう一つの例とは。183

【答え】ローマ帝国の軍人皇帝時代のソール・インウィクトゥス（[羅]Sol Invictus=無敵の太陽神）である。この信仰を創った軍人皇帝たちは、政治的制度には精神的支柱が不可欠なことを認識していたので、衰退したカエサル信仰に代わって、郷里で信仰していた太陽神と、新プラトン主義とを折衷した宗教を創った。コンスタンティヌス大帝が、太陽のなかに十字架を觀た、という有名な故事は、ソール・インウィクトゥスという太陽神が実はキリストの十字架と同じ神だ、ということを象徴している。だから、大帝は改宗しても11年間も太陽を貨幣に彫らせていたのだ。12月25日というソール・インウィクトゥスの誕生儀式を、キリストの誕生日にしたのも大帝だった。甥のユスティニアヌス帝は新プラトン主義的なソール・インウィクトゥス信仰を再興したが失敗した。

【問い】他の文明においても、新しい宗教・哲学を、支配的少数者が誠実に創って、上から下へ押しつけようとした例をあげることができるのか。187

【答え】できる。

アンデス文明の世界国家インカの創設者パチャクテクが、征服した国々の神々の上に、単一の最高神を創ろうとして、インカ族伝来の太陽神インティ崇拜を、強要したこと。成功したかどうかはスペイン人がインカ帝国を破壊してしまったのでわからないのだが。

エジプト文明のイクナトン(在位:前1364-1347)のアトンという唯一の太陽神崇拜。彼の宗教改革の意図は、(学会の諸学説と違って)彼自身が受けた神の啓示を同胞の伝えなければ気が休まらないという利害を超越したひたむきなものである、と推察される。なぜなら、

- (1) マリアベリ的な打算であればあのような宗教改革はしないこと。
- (2) エラガルバスのような独裁権の乱用は觀られないこと。
- (3) 世界国家としての宗教的統合ということであれば、既にトトメス3世(在位 前1490-1436)がアメン神崇拜の神官を組織化し中央集権化で実質的に実現していたこと。

(4) イクナトンの性格には狂気じみた自己中心主義が観られないこと。イクナトンの宗教は、それまで沈滞していた文学と視覚芸術を覚醒し、新たな創造的活動を脈動させそうになった。しかし支配的少数者の仲間内からは、イクナトンを裏切り者とみなすような敵意を呼び起こし、内的プロレタリアートからは理解されず、失敗した。189-191

【問い】では、支配的少数者のマキャヴェリ的打算で生まれた宗教には、どのような例があるのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】ヘレニック文明では、初期のオルフィック教。前500年代のギリシアでは、ギリシア神話の神々のように非道徳的な宗教を超えて洗練された宗教が渴望されていたのに、オルフィック教は、内的プロレタリアートを操作するためという不純な動機と、手段の陰険さで、人々の信仰を集めなかった。191-5

【問い】皇帝が創った宗教といえば、インドのアクバルが有名だが、アクバルの宗教は、マキャヴェリ的な打算で創られた宗教のカテゴリーには入らないのか。195

【答え】否。アクバルの新宗教「ディーンイラーヒー(神の道)」は多面的で、矛盾した面を含んでいる。分析が困難であるので、いままで観察してきた「上から下へ押しつけた宗教」の特徴ごとに分析することにする。すると、アクバルが手本にしたのは、ムハンマドと、トルコ人の軍人皇帝アッラー・アッディーンであって、アクバル自身はアショカ王どころか仏教も知らなかったのだ。ディーンイラーヒーの特徴は、

教義としての完全さという点では、イクナトンなどに匹敵する。

化石化してでも後世の残るという点では、ドゥルーズ教などに劣る。

アクバルは私心のない知的好奇心で宗教的探求をした。

アクバルは敬虔ではあるが狂信的にならないで穏健であったのは、イスラム教の諸派の代表が議論できるように「イバーダト・ハーナ(礼拝館)」を建造したことでわかる。

神秘的な傾向があり、「アヒサン(無殺生)」を信じていたのに、戦争を止めなかった。

皇帝教皇主義的なことを言い出して、ウラマー(法学者)の解釈を越えたフトーバ(戒律)を出したこともある。

1582年のディーンイラーヒーを布告したときに、「アッラー・アクバル」、つまりアクバルがアラーであるという意味になる布告が含まれているので、アクバル自身を神格化しようとしたフシがある。アクバルは異常な天才だったのだが、結局失敗した。アクバルが手本にした、軍人皇帝アッラー・アッディーンが、その臣下の諫言を入れて、自身の神格化を諦めたのとは好対照である。197-200

【問い】失敗例はわかった。結局あなた（トインビー）の主張は何なのか。202

【答え】「国の宗教が、支配者の宗教（*relegio regionis, religio rejus*）＝支配的少数者は内的プロレタリアートの宗教を採用すべし」ということだ。

【問い】そのように行動した支配的少数者にはどのような例をあげることができるのか。202

【答え】イスラム文明では、ウマイヤ朝の歴代カリフ。ただし、ウマイヤ朝の寛容さは、ウマイヤ朝の家風としての宗教に対するシニカルな伝統に根ざすのであまり褒められたものではないが。

イラン文明では、アケメネス朝の、カンビュセスを除く歴代皇帝。アケメネス朝はゾロアスター教を信仰していたが、内的プロレタリアートには強制しなかったし、他の宗教（例:アヒタナ女神）を保護さえした。

ヘレニック文明では、ローマ帝国の皇帝マルクス・アウレリウス。彼は自身の私生活の支えとしていた哲学（ストア派）を、皇帝の権力をつかって広めようとは夢にも思わなかった。

アンデス文明では、インカ帝国の歴代皇帝たち。宗教政策は意識的で計画的であったが、慎重で寛容だった。

イスラム文明でもう一つ。オスマントルコ帝国の非イスラム教徒、すなわち「天啓書をもつ人びと」に対する寛容な政策。そのおかげでオスマントルコは長命だった。

【問い】次に、劣勢になった少数派の宗教に対しても、追い打ちをかけるようなことをしなかった寛容さでは、どのような例をあげることができるか。

【答え】イスラム文明では、アッバース朝のカリフたち。少数派になったゾロアスター教、ネストリウス派や単性論に対して。

インド文明では、グプタ朝の皇帝たち。滅び行く仏教に対して。これは、ヘレニック文明のローマ帝国のキリスト教に改宗したあとの時代の皇帝たちの非キリスト教に対する弾圧と好対照である。

極東文明日本分枝では、現代の神道の他宗教に対する態度。現代の国家神道は「宗教ではない」と現代の日本の有賀長雄²⁵¹は主張しているが、やはり宗教である。

【問い】次に、支配的少数者が先祖伝来の宗教を放棄して、内的プロレタリアートの宗教に改宗した例にはどのようなものがあるか。

【答え】ヘレニック文明では、ローマ帝国コンスタンティヌス大帝のキリスト教に対して。

中国文明の世界国家「漢」の創設者である劉邦の、儒教に対して。この両者を、打算的な改宗だと解釈する現代の一部の歴史家は、アナクロニズム（演劇用語で古代劇に現代風の衣装の役者を登場させる誤り）である。

【問い】次に、支配的少数者が、外的プロレタリアート出身の場合で、しかも、信奉していた先祖伝来の宗教か、あるいは異端派の宗教を放棄して、内的プロレタリアートの宗教に改宗する例にはどのようなものがあるか。

【答え】多くの場合、「遅くともしないよりマシ」の格言があてはまる。しかし外的プロレタリアートを「高貴なる蛮族」と解釈する現代の一部の歴史家もアナクロニズムなのである。その例の典型は、

イスラム文明を征服したモンゴル族。

ヘレニック文明を征服し後継国家を作った蛮族の首領たち。ただし、クロービスのカトリックへの改宗は、確かに打算的なところがあるので、例外であろう。

【問い】次に、支配的少数者がシニカルに、打算的に、内的プロレタリアートの宗教に改宗した例にはどのようなものがあるか。

【答え】西欧文明のアンリ 4 世とナポレオン 1 世。

²⁵¹有賀長雄（1860—1921）は、明治期の社会学者、法学者。歌学者有賀長伯の子孫で、大坂に生まれ、1882年東京帝大文学部卒。83—84年に大著《社会学》を公刊、スペンサーの学説にもとづく独自の社会進化論を展開した。84年元老院書記官となり、86—87年ヨーロッパに留学、ウィーンでローレンツ・フォン・シュタインの海江田信義に対する講義を通訳してシュタインに心酔、帰国後《帝国憲法論》などを公刊。やがて国際法の専門家となり、日清、日露戦争にも顧問として従軍した。この間、95年フランスに留学、仏文で《日清戦役国際公法論》を著す。早稲田大学、陸軍大学校、学習院などで憲法、国際法を講じ、赤十字万国総会、ハーグ平和会議に日本代表として出席。1913年袁世凱の法律顧問として中国に赴く。二十一条要求に反対して日本政府と対立した。（長尾 2006）

【問い】最後に、意識的でもなくシニカルでもない、支配的少数者が内的プロレタリアートの宗教に改宗した例にはどのようなものがあるか。

【答え】 イギリス連合王国の君主が、イングランドでは監督制国教会 (Episcopalian Established Church of England) とスコットランドの長老制国教会 (Presbyterian Established Church of Scotland)の会員を兼ねているという 250 年間続いた習慣。この制度は、両者に自由で平等な政治連合の心理学的基盤を提供してきた成功例である。202-212

【自己評価】 L1

7. 統一意識 The Sense of Unity

(SH :1-49=11:215-287)、61 段落

【問い】統一意識と混淆意識とは、どのような関係にあるのか。215

【答え】「統一意識は混淆意識のアンチテーゼなのである。」すなわち「(解体する社会では)見慣れてきた形が姿を消すという心を痛ませ、動揺させる経験は、弱い人間 (weaker spirits) に究極の实在は渾沌にほかならないとい感じを抱かせる。しかし、「steadier and more penetrating spiritual vision、沈着な透徹した精神的直感力」を有する人間は、現象世界は、映画の画像のように目まぐるしく変化する幻想であって、その背後にある永遠の統一をいつまでも覆うことはできないという真理を啓示する。」215

【問い】その統一意識という言葉は、だれが創ったのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】ヘレニック文明のストア派の哲学者ゼノンが始めて表現を与えた。それは精神的真理である。216

【問い】どのようなきっかけによって、統一意識というものは把握されるのか。216

【答え】外的な目にみえる兆候から類推されることが多いようだ。すなわち、動乱時代のうちつづく同胞殺戮戦争という過程を経て、世界国家による平和を経験することによって触発されることが多い。216

【問い】世界国家が統一意識のきっかけとなるとすると、世界国家そのものについては、支配的少数者はどのような言葉で表現したのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】世界国家の名称は、世界国家に対する文学的な賛辞によって、あらわされた。エジプト文明においては、第 11 王朝は「二つの国の統一者」。

シュメール・アッカド文明における世界国家アッカド（前 2350-2150）では、ウル・エンゲル（在位:2298-2281）は「シュメール・アッカドの王国」、ドゥンギ（在位:2280-2223）²⁵²は「四界の王」。

イラン・シリアック文明においては、アケメネス朝は「諸国の王」、「諸王の王」、中国文明においては、「天下」。

ヘレニック文明においては、ギリシア語では「オイクメネー、[希]οἰκουμένη、oikoumenê、あるいは oikouménē、人類の居住する世界全体」。ラテン語では「オルピス・テラールム、[羅]orbis terrarum、地上世界」。

216-7

【問い】そのような世界国家樹立による統一意識を、哲学者²⁵³や歴史家などは、どのような言葉で表現したのか。（筆者注：書かれていない）

【答え】文学的な賛辞としては、

ヘレニック文明においては、哲学者エピクテトス(55-135 頃)や、歴史家アッピアノス(95-165 頃)による賛辞。

西欧文明においては、社会学のグラハム・ウォーラス²⁵⁴によって「Great Society、大社会」という西欧化した全世界を希求する表現として。217-222

【問い】世界国家を賛美する心的状態は、どのような背景から生まれるのか。（筆者注：書かれていない）

【答え】 解体へ向かう文明における動乱時代の同胞殺戮戦争による大きな苦難。

「地上の平和」、つまり「非精神世界の平和」を願う強い願望。

その願望を把握して、それに「ヴィジョン（理想）」²⁵⁵を与える人間の出現。

その理想を実現する為に、大きな犠牲を払いながら世界国家を創設する支配

²⁵² 現代のアッシリア学の王名表には、この二人の王名はない。

²⁵³ すでに述べたように、哲学者や歴史家は、支配的少数者に属するという前提がある。

²⁵⁴ Graham Wallas(1858 - 1932)はイギリスの社会学者、政治学者。フェビアン協会で活躍、1914 - 23年ロンドン大学教授。1908年に発表した『政治における人間性』は、従来の法律論的・機構論的政治学から離れて、政治学に心理学的方法を導入した嚆矢として有名。ウォーラス以後、政治は人間の無意識の部分とも結びつけられるようになり、彼の視角はアメリカの行動論的政治学に大きな影響を与えた。またテクノロジーの発達によって環境の規模が世界的に拡大したとする彼の『大社会 The Great Society』(1914)は、今日いわれている大衆社会状況を早い時期に的確に指摘している。(岡村 2006)。つまり「大社会」は衆愚政治の社会の概念に近いようである。しかし、『歴史の研究』での使い方は上記のように衆愚政治という意味はない。

²⁵⁵ 完訳版では「ヴィジョン」とカタカナ表記されている。原典での vision の使い方を観察すると ideal も併用されているので、三省堂英語辞典における「(政治家などの)未来像」よりも、「崇高な理想」という意味に近い。すなわち、日本語では理想主義となる。哲学の茅野良男によると、理想主義 idealism とは「理想 ideal

的少数者の出現。

そのような支配的少数者を賛美する精神。

223

【問い】そのようなことをなしとげた世界国家建設者には、どのような例があげられるか。

(筆者注：書かれていない)

【答え】ヘレニック文明においては、キュロス、アレクサンドロス、アウグストゥス。223

【問い】その「ヴィジョン(理想)」には、どのような例があげられるか。(筆者注：書かれていない)

【答え】ヘレニック文明においては、アレクサンドロスの「ホモノイア(homonoia or concord、人類統一)」をあげることができる。ただし、「ホモノイア」という「ヴィジョン(理想)」を最初に把握したのがアレクサンドロスなのか、あるいは、キティオンのゼノンなのか、については、現代の学者のあいだでも意見が分かれている。私(トインビー)はアレクサンドロス説を採用する。224-5

【問い】なぜ「ホモノイア」という「ヴィジョン(理想)」は、それほど重要なのか。223-6

【答え】非常に重要なテーマである。なぜなら、その「ヴィジョン(理想)」は、後世の支配的少数者の政治的な努力の目標となったからである。すなわち、

ユリウス・カエサルのローマを帝国にしようという努力、

アウグストゥスの帝国にした努力、

ネロの、ローマ市民権の解放の勅令、などの潜在的な動機となったからだ。

さらに、内的プロレタリアートの高等宗教であるキリスト教において、

カペナウムのあるローマの百人隊長がイエスを招いたのも、

エルサレムにやってきたギリシア人がイエスに面会を求め、それを聞いたイ

エスが歓喜の声をあげたのも、

を実現の課題ないし目標とする立場で、現実主義、現在主義に対立する。アイデアリズムともいう。理想は明治 10 年代以来の訳語であるが、理想主義は大正時代のそれであり、明治 40 年代には理想論と訳されていた。理念(イデー)も理想もイデアに基づき、範型、典型、完全性の意味をもつが、理念は現実を超えて君臨すればよく、必ずしも実現されて実在性を帯びる必要はない。しかし理想はカントによれば個別化された理念であり、一般に実現が期待されるか、現実に対する規準として働くかであって、空想から区別される。理想主義は現実に行為する者の意志を導く理想の定立において、現実からの自由と未来への自由とを前提する以上、デルトハイがいうように自由の観念論 Idealismus der Freiheit に属する。理想主義の哲学の典型はフィヒテの倫理的観念論であり、無限なもの、完全なものとの合致を目ざして限りなく進むべきであると説いている」(茅野 2006)。そこで、本稿では「ヴィジョン(理想)」と表記する。

イエスが信仰を異にするサマリアの女にあったのも、この理念が潜在的な動機となったからなのである。

223-6

【問い】アレクサンドロスと、時代も場所も信条も異なる人びとに協調を生み出す力をその「ヴィジョン（理想）」がもっていたとすれば、「その驚くべき力は一体どこから出てきたのか」。それを探求するにはどのようにして調査したらいいのか。226

【答え】それを探求するにはアレクサンドロスでは史料が不足しているので、身近な西欧文明の理想主義者を吟味してみるのがよからう。

【問い】では、西欧文明で探求すると、どのようになるのか。

【答え】ヒューマニズムや愛他主義と、ヒューマニストが、吟味の対象となる。

その代表者のオーギュスト・コントと彼の「人類教」を観察すると、人種差別なき人間崇拜という一見崇高な理想ではあるが、しかし、それは「儂き自己の偶像化」、すなわち被造物崇拜の一種であることが判る。

共産主義は、コントとは異なって、前述のように神学（キリスト教の世界主義、ユダヤ教の選民思想、ゾロアスター教の終末論）的基礎をもっている。だから（それが熱となって）、コントの人類教と違って、多くの人を感動させたのだ。共産主義のこの事実から推定すると、アレクサンドロスのホモノイアも神学的な基礎をもっているに違いない。

226-7、さらに注に従い8巻：93-8

【問い】それでは、アレクサンドロスにはどのような神学的な基礎を持っていた、と推定できるのか。227

【答え】 経験から来るもの。すなわち、蛮族として軽蔑していたペルシア人も、ギリシア人と同等の人間であるという発見。

アレクサンドロスが、バビロニアのオビス(後のセレウキア)で祈祷した文言に「神はすべての人間の共通の父である」、「神はもっともすぐれた人間を我が子として目をかけられる」があるというプルタコラスの英雄伝が正しいとすれば、アレクサンドロスは、まさに神学的な真理を、自力か、あるいはオビスの神官に示唆されたかは不明だが、発見していたことになる²⁵⁶。

²⁵⁶ 後期作品では、アレクサンドロスのこの発見は、エジプトの神官から示唆を受けたという説に変更されている。

【問い】その真理とはどのようなものか。それが真理だということはどのようにしてわかるのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】その真理とは、前述したように、「人間が同胞であるのは、すべての人間の父が共通の唯一の神である」ということ。すなわち、全人類を人類だけで直接抱擁するなどということは、不可能であり、妄想なのだ、ということである。そのことの正しさは、アレクサンドロスの死後(前323)300年以上たったエピクテトス(55-135年頃)の描いたディオゲネスが、単なる人類愛から抜け出して、神への愛を経て、ふたたび人類への愛へともどったところでわかる。つまりヘレニック文明の動乱時代の苦悶が、ディオゲネスに象徴されるように内的プロレタリアートをして、主役の神を抜きにして人間だけの努力だけではホモノイアは実現できないということを言明しているのである。229-300

【問い】他の文明でも、そのような真理を発見した例をあげることができるか。231

【答え】エジプト文明では、イクナトン(在位:前1364-1347頃)の太陽神アトンへの賛歌に見られる。

西欧文明においては、哲学のアンリー・ベルクソン²⁵⁷が『道徳と宗教の二源泉』において「人間が未開時代の排他的な部族主義から普遍的な全人類の協調へと移行する道は、この地上の道ではない」と主張している。同じことを、人類学者は、哲学者のように500年間もの思索の積み重ねをへることなく把握している(234)。

中国文明においては、動乱時代(春秋戦国)後期の思想家たちは、「一」、すなわち、政治的な統合よりも切実に心理学的な統合を求めた証拠が、東洋学者アーサー・ウェリー²⁵⁸によって論証されている(235)。ただし、マルセル・グラ

²⁵⁷ Henri Bergson(1859-1941)のこの著書は、この章から後期作品まで、たびたび引用されるようになる。

²⁵⁸ Arthur David Waley(1889-1966)はイギリスの東洋学者。ケンブリッジ大学古典学科を卒業後、大英博物館版画部門に勤めつ、日本語、中国語を独習、『中国詩百七十篇』(1918,改訂1927)を手はじめに漢詩の翻訳を手がけ、さらに『源氏物語』の翻訳(6巻,1925-33),『枕草子』の翻訳(1928)によって日本古典文学を世界に紹介した。彼の漢詩の翻訳は、エズラ・パウンドのそのようにイメージを中心にしたものとは異なって、原詩のリズムを写すことによって新しい詩法を編み出すことになった。また『源氏物語』の訳は、スコット・モンクリーのブルーストの訳とともに20世紀のイギリス散文に優雅な趣味を添えるのに大きな力があつた。英米の東洋学者を数多く育てたが、彼自身は一度も中国も日本も訪れず、ブルームズベリー・グループの文人たちと交わる以外は、孤高な生活を送った。(出淵博2006)

ネ²⁵⁹は、春秋戦国時代の思想家たちは、神という概念に依拠していなかった、つまり道徳を宗教の上に基礎づけずに、独立不羈の人間の上に基礎づけた、と主張している（235の注）。

【問い】世界国家が樹立された時代と、数世代たった時代とでは、政治的にも社会的にも変化があるのではないか。あるとすれば、その変化は、どのように哲学や宗教に影響を及ぼしているのか。（筆者注：書かれていない）

【答え】ヘレニック文明の世界国家である帝政ローマを観察すると、政治的・社会的な変化はある。すなわち、
世界国家の建設者は、単なる「諸王の王」ではなくて、「唯一の王」になり統治のために普遍的な法律を創造する、という変化がおこる。哲学と宗教はそれを反映して、
諸神のなかの最高の神ではなくて、唯一神となり、
普遍的で不可抗な法則が物質世界も精神世界をも支配している、という思考を生む。

【問い】その唯一神の概念と法則という概念の二つの概念はあらゆる世界国家にあらわれるのか。（筆者注：書かれていない）

【答え】しかり。どの文明においても解体に向かうと、内的プロレタリアートは、全能の唯一神の概念に「重きを置く」「宇宙統一感」をもつ宗教をもつ。支配的少数者は、普遍的で不可効の法の概念に「重きを置く」「宇宙統一感」をもつ哲学をもつ。その現れ方には、唯一神の概念と法の概念のどちらをより高い位置を占めるかで、少しずつ異なっている。237-8

【問い】どのようなものがあげられるか。238

【答え】シリアック文明とイラン²⁶⁰では、
アケメネス朝の法律遵守の精神が「メディアとペルシアの法」として不変の法として権威をもっていた。これを反映して、占星術とそれを取り入れた宿命論的な哲学が創造された。

²⁵⁹ Marcel Granet (1884-1940) はフランスの社会学者、民族学者、中国学者。エミール・デュルケームとエドゥアール・シャヴァンヌに師事し、中国学に民族学・人類学的方法論を最初に導入した人物。デュルケーム学派の一員として活躍した。

²⁶⁰ イランの文明は、トインビー前期理論では、シリアック文明の分枝として同定されている。しかし後期理論では、イラン文明として独立させられている。中期理論では、明確にはなっていないので、このように表記した。

バビロン補囚を解放してくれたキュロスやアタクセルクセスに対する、ユダヤ教徒の感謝の念から発した崇拜と、それを反映した唯一神への信仰が生まれた。

261 239

【問い】 普遍的な法則が、物質世界も精神世界をも支配している、例にはどのようなものがあるか。239

【答え】 西欧文明においては、この300年間、「科学が物質的宇宙のみならず精神的宇宙をも要求するようになっている」。つまり、自然科学に端を発した数学的な「法則」が物質世界のみならず精神世界をも支配していると信じられている。

バビロニア文明では、占星術に端を発したいわゆる「カルディアの数学者」の占星術的・数学的法則がすべてを支配していると信じられていた。

インド文明では、仏教（ヒーナヤーナ）哲学に端を発した「心理学的（精神分析的）法則」。その法則のもとでは、「いっさいの意識と欲望と目的とが、定義上、互いに融合し連続した、あるいは安定した人格になるようなことはできないような、原子論的な心理状態に還元されてしまう」（243）のである。従って「神々も...人間とおなじように「無」になってしまった」（243）ので、「神も俗人」²⁶²となってしまうのである。ヒーナヤーナもマハーヤーナ（大乘仏教）も「神々に対しては慈悲の扉を閉ざした」（244）。

ヘレニック文明においては、社会的法則。すなわちコロス・ヒュープリス・アテー（飽食・傲慢・破滅）の法則が、都市国家の市民と同じように、オリュンポスの神々も平等に、支配されるように適用されるようになる。それは都市国家の市民も支配的少数者も法の前には平等になったことを反映している。ゼウスは、最高神として祭り上げられてはいるが、やはり社会的法則に支配される、統治はするが支配はしない（reigns but does not govern）。まとめると、数学的法則が支配的なのはバビロニア文明と西欧文明。社会的法則が支配的なのはヘレニック文明。心理的法則が支配的なのはインド文明である。241-6

【問い】 では、中国文明では、どのような法則が支配的になったのか。247

²⁶¹ トインビーは、後期理論においては、ユダヤ教の唯一神信仰を、エジプト文明におけるイクナトンの宗教改革とモーゼへの影響の説に変更する。

²⁶² このことは、最古層の経典『スッタ・ニパーダ』において、神々がブッダに教えを請いに来る場面が多いことでもわかる。

【答え】中国文明の動乱時代に発達し共有化されたのは、「秩序、an Order」とでも呼ぶべき世界観であって、「法則」ではない(246)。この見解をマルセル・グラネは「無神無法(Ni Deiu,ni Loi)」と呼んでいる(SH :16=11:239)。すなわち、すべてのことが人間の行動と環境(宇宙も含む)の相互作用(action)それ自体としてとらえられ、その相互作用には不可思議な一致と共感(a kind of magical congruence or sympathy)があるとさる。だからたとえば人間の行動が礼儀になっ

ていれば、宇宙も含めた環境も変ると信じられている。換言すれば、すべての事物が適合と便宜による(puisque tout dépend de congruences, tout est affaire de convenances)²⁶³。(SH :16=11:239)

法則の観念のうち、模範の観念しか見ようとしな

い。だから秩序の観念は、どの面から見ても、法則の観念を排除している。唯心論的な傾向をもたない。民間信仰でさえも気まぐれなアミニズムの痕跡がない²⁶⁴。

すべての賢人における神に対する不信は徹底的であり、神に対して攻撃的というよりも冷笑的である。したがって、神はまったく超越性をもたないし、神に対して人格主義を適用しない。くりかえすと、動乱時代(春秋戦国時代)のすべての思想家は、政治的・社会的のみならず、宇宙にも、秩序というものを切実に求めているのである。²⁶⁵

【問い】その中国文明の「秩序、an Order」に相当するものは、他の文明ではないのか。

251

【答え】ある。

²⁶³ 筆者は、『歴史の研究』における『易経』の解釈が、われわれが直接『易経』を呼んでいる解釈とは異なる

と仮定した。すなわち、『易経』の天地の秩序(マクロコスモス)の変化に、自分の行動と精神(ミクロコスモス)をあわせるべきだと、いうように、『歴史の研究』では解釈されていると、筆者は推定した。

²⁶⁴ 筆者の見解では、このような傾向は、たとえば、『史記』の「列伝」に出てくる西門豹のような人物から受けた印象を指す。

²⁶⁵ ここのセンテンスは、本稿のこの第2部冒頭の「原典主義」の章で、原典と完訳版とを引用した力所である。なお、なぜ、中国文明では秩序が法則を凌駕したかについては、この章では問われていない。筆者の見解では、規模の大きさが主なる原因だと思う。すなわち、春秋戦国時代の国(魏、齊、晋など)は、その一つをとっても現在の西欧文明のスペイン、フランス、イギリスよりも大きく人口も多い領邦国家であった。だから、ヘレニック文明や中世都市国家文明のような規模とは異なる関係性(競合や同胞殺戮戦争)があった。法則やら教義を言いつるのは、それぞれの領邦国家の内部では有効であるが、国家を超えるところでは、それら法則や教義の上に、何はともあれ秩序を置かねばならなかったということではないか。それを、ここでは「世界秩序」と呼んだのであろう。現代社会では、国連の「秩序」にあたるだろう。

ヘレニック文明では新プラトン主義。すなわち、初期の段階ではアポロンやミトラなど個性的な太陽神崇拝に近かったが、それら太陽神の個性が徐々に消えていき、「ソール・インウィクトゥス」という抽象的な太陽神となり、アウレリウスの「ソール」を経てユリアヌスの「ヘリオス」になると極端に抽象化される。サルスティウスの『神々と世界について』で示されているのは秩序である。

エジプト文明においては、アトン信仰が、イクナトンの死後もアモン＝ラー信仰の復活を許さずに存続していれば、神より法則が上に来て、やがて秩序が上に来たであろう。アンデス文明においては、イクナトンに相当するのは、世界国家インカのヴィラコチャ（在位:1340-144頃）であろう。ヴィラコチャはイクナトンよりも慎重だったので、自身の名前をつけたヴィラコチャ信仰を、被征服民に押しつけなかった。だからもしスペイン人がインカ帝国を突然破壊しなかったら、ヴィラコチャ信仰も神から法則へ、法則から秩序へと変わったであろう。251-8

【問い】 どうしてイクナトンの宗教改革は失敗したのか。254

【答え】 イクナトンは自分の考える「唯一の誠の神,one true god」に熱中するあまり、聖職者（アモンなど万神殿の神官）の団体とまともにぶつかってしまったからである。その団体は、そもそもイクナトンの先祖のトトメス3世が、地方ごとの諸神を統合して中央集権化してできあがったものだったのだが。254-5

【問い】 では次の宇宙の統一感である「法則よりも唯一神に高い位置をおく」とは、どのようなことか。258

【答え】 宇宙の統一とは神の意思の表れと見なすことである。これは、俗界における世界国家の支配的少数が、「王の中の王」から「唯一の王」へと変貌していく過程の、精神世界における反映なのである。すなわち、諸神のなかの最高神が、唯一神へと変貌していく宗教革命をともなう過程なのである。このことは、ジョセフ・ピディ²⁶⁶もエドアルト・マイヤーも主張している²⁶⁷。すなわち、

文明のなかの民族国家が、文明全体を覆う世界国家に征服され吸収されて消滅していくのと平行して、宗教においても地方神（genius loci、ゲニウス・

²⁶⁶ Bidez, Joseph (1867-1945)はベルギーの文献学者、歴史学者。

²⁶⁷ ここも引用文はフランス語のまま英語がない。

ロキ)が地方の共同体の為のものが、崇拜者自身の個人的な現世と来世での反映と御利益とを願う信仰へと変貌する。すなわち、神の普遍主義と信者の個人主義となる。

そうした宗教の神は、固有の民族や故郷から離れて信仰できるように変貌する。そして盛んに宣伝活動を行なうようになるのだが、それには二つの選択肢がある。

- (1) 地理的な拡大を図るが、他宗教との共存を認める。例としてはバビロニア文明の占星術や、エジプト文明の諸宗教の神官。
- (2) その宗教の教義や儀式を至上のものとして、他宗教を排撃し、共存を拒否する。例としては、バビロニア文明のゾロアスター教やシリアック文明のユダヤ教。 諸宗教が競合する中で、内面的に互いに近似してくる。すなわち、あらゆる宗教の男性神が太陽神へと変貌し、あらゆる宗教の女性神が自然を象徴する天の女神へと変貌する。258-9

【問い】そうした宗教は、世界国家の統治機構にも近似してきたということだが、どのような例があげられるか。(筆者注：書かれていない)

【答え】 バビロニア文明における世界国家アケメネス朝では、専制的独裁者の概念が、ゾロアスター教の教義において従来の土師(はじ)の階梯という概念から「天上の玉座」という概念に置き換わった。

同じくユダヤ教の教義においても、前 166-164 に書かれた『ダニエル書』に見られるように、唯一神という概念が突然あらわれた。唯一神へと変貌したヤハヴェは、口から火を吐くという印象的な描写をもゾロアスター教から取り入れたので、その影響は大きくて後代のヘレニック文明において、バル・コカーバやエウヌスという宗教指導者は、トリックを使って口から火を噴いて見せて人びとを扇動したほどだった。

エジプト文明におけるアラヒトガミであるファラオが、後代になるにしたがって太陽神ラーに近似してきた。

中国文明における墨子の思想では、独裁的な皇帝の圧政を抑制する機能の概念が取り入れられた。ヘレニック文明のセレウコス朝における諸宗教が、ますます独占的排他的支配権(the sole and exclusive dominion)を目指す「神々の

戦い(battle of the gods(SH V :46))」を繰り広げて、唯一神をめざしたこと。

270

【問い】すると、唯一神とは、独裁的君主の完全なる複製なのか。269

【答え】否。政治体制としての独裁的君主体制は、体制としては中断なく継続する。「ところが筆者(トインビー)は、パンテオン(多神教)の主神が、唯一神への媒介者になった例、つまり唯一神へ変貌した例を、一つも思い浮かべることができない。」つまり不連続なのだ。アケメネス朝におけるゾロアスター教のアフラマズダでさえも「唯一の誠の神」が存在することと、その性質とを顕示しなかった。それを顕示したのは、当時は取るに足らない小民族であるユダヤ人の神であるヤハウエであった。『詩編』第82編は、「神々の戦い(battle of the gods(SH V :46))」における勝利の歌である。この勝利は決して誇張ではない。後世、キリスト教とイスラム教へと発展したからである。このようなペリペティア(運命の逆転)すなわち、文明解体の政治的統一の局面に対応する、宗教的な統一になる神が、卑しい素性の名もなき神であるということは例外ではなくて通則なのである。

270-3

【問い】それが通則だとすると、他にどのような例をあげることができるのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】他に例がない。270

【問い】では、そのような偉業を達成したヤハウエ崇拜とは、他の宗教がもっていない、どのような特徴をもっているのか。270

【答え】 内的プロレタリアートの神であること。前述のように、身分も卑しく名もなき神であった。

地方神であること。ほんらいは、アラビア西北部の火山を活動させる悪霊(ジン)として文字どおり「土地に帰属せしめられた神(glebae adscriptus)」だったが、エジプト文明の「新帝国領パレスチナ」に侵入した蛮族戦闘集団(外的プロレタリアート)の守護神に採用された。

「a jealous god、ねたむ神」であること。ヤハウエは崇拜者に対する第一の戒めとして「あなたはわたしのほかに、なにものをも神としてはならない。」つまり自分の縄張りを守ることに厳格だった。アケメネス朝という世界国家の広大な世界に乗り出してすべての人間の崇拜を得ようという大望を抱く

ようになって、この他宗教の神に対する不寛容さを継続した。この不寛容さは、同時代の他の宗教が寛容で、「live-and-let-live” and “give-and-take”、共存共栄と歩み寄り」だったこと著しくことなる偏狭さであったが、この「unamiable anachronism、時代錯誤の偏狭さ」こそが、「神々の戦い」における勝利の要素の一つなのである。271-4

【問い】ヤハウェ神はそのような地方性と排他性を持ちながら、なぜ「神々の戦い」で勝ち抜いたのか。そこからどのようなことを学ぶことができるのか。274

【答え】その難問に答える前に、いままで私（トインビー）がやってきた調査を再確認する必要がある。

普遍性においては、イスラム教、キリスト教、ユダヤ教の神の概念は、エジプト文明のアモン＝ラー神、アンデス文明のコリチャンカの太陽神、バビロニア文明のマルドゥック＝ベル神と共通するところが多い。

精神性においては、イスラム教、キリスト教、ユダヤ教の神の概念は、アンデス文明のヴェラチャコ、エジプト文明のアトン、ヘレニック文明の新プラトン主義のヘリオスやストア派のゼウス、中国文明の儒教の天、西欧文明の「数学者としての神」などと共通点が多い。これら二つの崇高な特徴を明らかにしてきた。

別の観点から見ると、

唯一性

全能

偏在

ということである。

「これら三つの神性の属性は崇高なものであるが、それ自体は人間の理知の結論にすぎず、人間の心の体験ではない」(275)。換言すると神の属性は、人間の理知とか理性とか知性によって把握された特徴にすぎず、人間の心の体験ではないのである。「むろん、最初に知的平面において神を発見した人間の魂が、その後、人間が他の人間を知ると同時に愛することのできる、というより高次の精神的交わりのレベルにおいて神との霊的交りにはいるということも不可能ではないが、...あきらかに至難かつ希有のことがらである。イクナトンやアクバルのように、

この知性アプローチによって「至福直感、[羅]Visio Beatifica」²⁶⁸を獲得したことに成功した人間は少なかったし」(275-6)、ましてそれを他者に伝えることに成功した人間は、歴史上はゾロアスターぐらいしかいない。つまり、それらの崇高な特徴は、神性の本質ではないである。274-8

【問い】では、人間にとって神の本質とは何か。276

【答え】神の本質とは、神には可視性も触知可能性もないのだが、「生ける神」、「生きた神」として把握するということである。「生きる神をとらえること」がヤハウェ神の本質であることは、聖書の『申命記』5:26に書かれていることの正しい解釈なのだ。ただし、抽象的な神を信仰する宗教、すなわち、ゾロアスター教のアフラマツダ、ストア派のゼウス、コンスタンティヌス大帝のソール・インウィクトゥスという太陽、新プラトン主義のヘリオスという太陽神などの教義から、非常に多くのものを、ヤハウェ神信仰は取り入れている。しかし、そのことをユダヤ教は認めようとしていないのだ。275-8

【問い】ヤハウェ神信仰は、ほかの抽象神を信仰する宗教から、どのような恩恵をこうむっているのか。278

【答え】そもそも、イラン文明の外的プロレタリアートのツアラストラが、始めから、抽象的な教義を創って、しかも布教に成功したところは、驚くべきことなのだ。そのゾロアスター教から取り入れた概念は：・・・、

悪魔

最後の審判

救い

救い主

変貌(フラシューカラティ)

至福千年

神の国(フシャトラ・ヴァイヤル)

不死

・・・である。

²⁶⁸ここが、『歴史の研究』における「至福直感(Visio Beatifica)」という語句の初出である。至福直感については、第3部で論じてみたい。

これらは、ユダヤ教の神学と、ユダヤ教から発展したキリスト教とイスラム教の神学の大部分をカバーする。換言すれば、原始的な段階にあったヤハウェ神信仰は、ゾロアスター教の知的属性を「横取り」したことは明らかなのである。そうした「エジプト人の横取り(Spoiling of the Egyptians)」をユダヤ教が認めていないことこそが、その証拠だ。さらにキリスト教の三位一体の教義でさえも、ゾロアスター教の抽象的知的概念の恩恵を被っている。すなわち、

第二位の神が(in the Second Person of the Trinity)、ヤハウェの絶対的な超越性をすてて、人間として生まれることによって「生ける神」という特性をもって人びとに訴えるやり方はゾロアスター教から来ていること。

第一位のキリスト教会の聖像のイメージは、聖書のダニエル書から来たのであるが、前述のようにダニエル書に書かれた聖像は、アフラムツダの聖像の表現とそっくりなこと。

第3位の聖霊は、その機能も、その名称も、ゾロアスター教の「アメシャ・スペンタ(amesha spentas)」、**「ヴォフー・マナ(Vohu Manah)」**であってほとんど同じであること。

・・・でわかると、エドワルト・マイヤーが論証している。マイヤーはこうしてゾロアスター教は始めて世界史に貢献したのだ、と主張している。

279-281

【問い】ユダヤ教によるゾロアスター教からの「エジプト人の横取り(Spoiling of the Egyptians)」はわかったが、ではユダヤ教の排他性はどのような機能をはたしたのか。281

【答え】「神々の戦い(Battle of the Gods(SH V :46))」を勝ち抜く覇気を与える機能をはたしたのだ。すなわち、寛容な宗教は、何でも取り入れるので一時的には政治的にも成功することは、エジプト文明のアモン信仰とラー信仰の混成宗教であるアモン＝ラー信仰が支配的プロレタリアートに利用されたことや、バビロニア文明におけるマルドゥック・ベル信仰も支配的少数者に利用されたことでもわかる。しかし、支配的少数者に都合がよい宗教は、内的プロレタリアートの心には響かないから失敗する。つまり、寛容な宗教には覇気がないのだ。それに反して「嫉妬深い神」であるヤハウェ信仰は妥協しないから、いつまでも内的プロレタリアートの宗教であり続ける。神々の戦いにおいて、覇気のない宗教が負けるのは当

然のことだ。キリスト教もヘレニック文明の世界国家ローマ帝国という舞台で行なわれた「神々の戦い」において、シリアック文明のミトラ教やエジプト文明のイシス信仰やヒッタイト文明のキュベレ信仰などと競合し、かつローマ帝国政府と対峙したが、キリスト教は妥協しなかったので、勝ち抜いたのだ。81-4

【問い】そのような「嫉妬深い神」が生き残った例は、他の文明ではどのような例をあげることができるのか。285

【答え】消極的(筆者注:反面教師的の意味)な例がインド文明で観察できる。すなわち、世界国家の成立にともなって諸神の統合が進み、最終的にはヴィシュヌ神とシヴァ神が最高神として生き残った。ところがどちらの神も「嫉妬深い神」ではなかったため、勢力が互角で寛容だったので、対立して統合しないで共存してしまった。286-7

【問い】共存することは良いことなのではないか。287

【答え】否。互いに唯一性を主張して対立しなければ、信者は、神の唯一性(the unity of God)というわかりにくい真理が把握できない。言い換えれば、信者から、「絶対に妥協しない自己主張、uncompromising self-assertion」をもつ神である、と信じられない神のもとでは、真の統一感は得られない。287

Annex ヘレニック社会における「宇宙国家(コスモポリス)」の概念 The Hellenic conception of the 'Cosmopolis'

(SH :332-338=13:3-12)、15 段落

【問い】ヘレニック文明における統一意識の哲学的な表明として、アレクサンドロスの「ホモノイア」の観念以外には、どのような例をあげることができるのか。3

【答え】4人の文献をあげることができる。世界国家ローマが成立する直前に生きたキケロ(前106-43年)、世界国家ローマの成立後に生きた、セネカ(前4-65年)、エピクテトス(55-135年)、マルクス・アウレリウス(121-180年)の哲学的な著書が残っている。なお、キケロ、セネカ、マルクスの3人は政治家でもあった。3-4

【問い】その4人の著書に見られる統一意識とはどのようなことを指すのか。4

【答え】コスモポリス、すなわち、宇宙の都市国家という観念を指す。4

【問い】その観念は、同胞殺戮戦争が頻発したその時代においては単なる夢想か、理想だったのではないか。4

【答え】否、その4人の著書には宇宙国家の存在証明の推論が含まれていると解釈できる
ところがあるので、コスモポリスは、すでに存在するものと考えていたようだ。

4

【問い】では、それら宇宙国家の存在証明とは、どのようなものか。

【答え】キケロ『法律について』第1巻7章で述べられている。主旨は次のとおりである。

理性より優れたものはない。

理性は人間のみならず「神、ないし高次の力」²⁶⁹と共有している。

理性とは都市国家では法律のことである。

それゆえ、人間と高次の力とは共通の法律のもとにある。

それはすなわち、人間と高次の力とは、おなじ国家にすでにあるのだ、ということである。

マルクス・アウレリウスも『自省録』第4巻4章でおなじような主旨のことを述べている。4

【問い】二人の哲学者兼政治家は、どのような契機からそのような結論を導き出したのか。

5

【答え】二重市民権という現実の経験が契機となっているのであろう。すなわち、キケロが出身地の地方都市アルピヌムの市民であると同時に、世界国家ローマの市民でもあったのと同じように、二つの市民であるという観念は現実とよく調和していたのである。このことは、キケロとマルクスのあいだの時代の生きた哲学者エピクテトスの『語録(英訳 The Discourses of Epictetus)』に「この宇宙はひとつの国家である」で始まる章句にも、示されている。5

【問い】その宇宙国家と、現実の世界国家ローマとのどちらを優先しようと、彼らは考えていたのか。6-7

【答え】宇宙国家である。セネカは『倫理書簡集(Epistulae)』において、「哲人は宇宙国家の高みに登ると、生まれ故郷の都市国家の議会や裁判所の議長の椅子がいかに低いところにあるか判るだろう。哲学者は、人間と神々に関するすべてのことを一望におさめたときほど活動的になることはないのである」と述べている。エピクテトスも同趣旨のことを述べた上、さらに、宇宙の構造を究めたものは神の子

²⁶⁹ 『歴史の研究』では god と英訳され、完訳版でも「神」と和訳されているが、ロエヴェ版のキケロでは higher power と訳されているので、ここでは、このように表記した。

と呼ばれるにふさわしいとまで述べている。マルクスは、宇宙国家の理念を、帝国化したローマにおける全体主義的な国家との類似にも言及しているのだが、マルクスの論拠は自我の自存だけを頼りにしているところが見受けられる。もっともマルクスは蛮族の武将として人生を始めたのであるから情状酌量してあげなければならないが。6-12

【自己評価】L1

8. 復古主義 Archaism

() Archaism in institutions and ideas 制度と思想における復古主義

(SH :49-59=288-302)、20 段落

【問い】概観のところ、生の暴力的な表出²⁷⁰（ないし、表現）には、復古主義、未来主義が規定されていた。柔和な表現には、超脱、変貌と規定されていた。復古主義についてももう少し詳しく説明するとどうなるのか。288

【答え】復古主義とは復古主義者自身が属している文明の、過去においてあったと当人が信じている何らかの要素・機能を現在に回復しようとする生き方の試みである。自身が属していない文明の、過去においてあったと信じている何らかの要素・機能を現在に復活しようとする生の試みは、復古主義とは異なり、それは「ルネサンス」と命名し、後述する。288

【問い】復古主義を、実例をあげながら調査するには、どのようにしたらいいのか 288

【答え】復古主義全体を、混淆意識の調査でしたように、

行為(conduct)、

芸術(art)、

言語、

宗教、

の四つの分野に区別して調査するのがよいであろう。しかし、混淆意識と復古主義とは、個人の心的状態が違うことに注意してかからなければならない。すな

²⁷⁰ 完訳版では、翻訳者によるが「表現」と訳されていることが多い。「表出」という言葉は使われていない。ここでは、一般的な意味、すなわち「精神内部の動きが外部にあらわれること。また、あらわすこと」(大辞林 2006)という意味で「表出」を使う。

わち、混淆意識は自然発生的で無自覚的な感情であるが、復古主義は計画的で自覚的な行動になるのである。だから、行為における復古主義の調査は、制度 (institute, institutions)、思想(ideas)、生活のあらゆる面に浸透するイデオロギー(ideology)、という順番で実施した方がよからう²⁷¹。

【問い】では、制度としての復古主義は、どのように調べ、そしてどのような例をあげることができるのか。289

【答え】制度を一時的な制度と恒久的な制度にわけろ。一時的な制度としては、

ヘレニック文明においては、世界国家の帝政ローマの時代になってから、スパルタにおいて少年をむち打ちする儀式が、病的誇張をもって復活されたこと。おなじくローマ帝国の248年にフィリップス帝がローマ建国1000年と称して「世紀祭、[羅]Ludi Saeculares」(SH :51)を厳肅盛大に挙行したこと。ただし、100年ごとの「世紀祭」の復活を思いついたのは、アウグストゥスであって前17年に行なわれ、セプティミウス・セウェルス帝が挙行した204年まで続いていたこと。この挙行は、フィリップス帝が実は内心、ローマの永続性に対する自信を失っていたことを示しているのである。

インド文明では馬事祭(馬犠牲祭、アシュヴァメーダ)が、前185年頃にマウリア朝の篡奪者プシャミトラによって、次に500年後にグプタ朝によって復興されたこと。290、217

【問い】恒久的な制度の復古主義にはどのような例をあげることができるのか。291

【答え】ヘレニック文明では、ローマ帝国において250年頃になってからデキウス帝が監察官制度(ケンソル、censorship)を復活させたこと。

同じく、ローマ帝国の「内乱の百年」時代においてグラックス兄弟が、その時代の200年以上もまえに存在したと彼らが信じた「ローマ人の農地、[羅]ager romanus」という小作農制度を復活させるための法律を制定したこと。

西欧文明では、イギリスにおける1937年頃の国王の威信と人気。それは、イギリス国民が、自分たちの政治的全盛時代が過ぎ去ったことを内心認めているからなのである。291-2

【問い】政治制度全般にわたる復古主義には、どのような例があげられるか。292

²⁷¹ トインビーは思想とイデオロギーとを異なったものと規定している。288-9

【答え】 西欧文明では、中世ギルド制度の復活としての 1930 年代のイタリアのファシストの「組合国家」。

ヘレニック文明のローマ帝国におけるパトリオス・ポリティア（父祖の国制）と呼ばれた政治制度に対する態度²⁷²。

ヘレニック文明のペロポネソス戦争中のアテネにおける、「400 人政権」と呼ばれた、100 年前のクレイテネスや 190 年前のソロン時代の制度への復帰と称する寡頭政治体制。

ヘレニック文明のスパルタにおけるアギス 4 世²⁷³（在位:前 244-241）とクレオメネス²⁷⁴（在位:前 235-21）によるリュクルゴス時代の制度への復帰と称する農地再配分を含む政治・社会改革。

ヘレニック文明のローマ帝国におけるグラックス兄弟（護民官在位:前 133-121）による、護民官の職務を遂行しているのだ、と主張して行なった農地再配分を含む政治改革。

ヘレニック文明のローマ帝国における軍人皇帝時代(235-285 年)の皇帝たち、たとえばプロブスが、まったく実権を失って久しい元老院に、オクタヴィアヌス以上に敬意を払って、形骸化していても元老院の承認をうるまでは皇帝を自

²⁷² 極東文明日本分枝における世界国家の徳川時代の「祖法」を想起させるが、日本ではその「法律」を公開したり、法を知識として学んだり、まして印刷することも「祖法」に反するとして秘伝とされていた点が、ローマにおける「法」とは異なる。たとえば、幕臣・国学者の大野広城が、幕府に仕える武士に必要な知識である武家故実についてを編集して懐中用の小型折本とし『青標紙（あおびょうし）』は、わずか 300 部しか刊行されなかつたにもかかわらず、幕府によって大野は厳罰に処せられた。（小宮木 1993）

²⁷³ 西洋史の古山正人によれば「Agis IV、[希]Ἄγισ (生年不詳 前 241) は、スパルタ王。在位、前 244 前 241 年。ヘレニズム期の改革者。当時スパルタは借財問題が深刻化し、土地を所有する完全市民はわずか 700 人ほどで、大部分の土地は 100 人ほどの手に帰しており、市民数の減少に苦しんでいた。リュクルゴス体制を復活して、スパルタの覇権を再興することを考えた彼は、諸種の改革に着手する。すなわち借財の帳消しと土地再分配によって、市民権喪失者を市民身分に復し、自由人にふさわしい教育を受けて軍役能力のあるペリオイコイと外人に市民権を与え、4500 の市民団を創出する計画がそれである。前 242 年に反対派の指導者であるもう 1 人の王レオニダス 2 世を廃し、借財の帳消しを実施した。しかし、叔父アゲシラオスの反対などにあつて土地再分配を実施できず、これが改革失敗の原因となった。前 241 年レオニダスが傭兵隊と帰国し、アギスは神殿に逃れたが、捕らえられ処刑された。」（古山 2006）

²⁷⁴ 西洋史の太田秀通によれば「Kleomenes III、[希]Κλεομένης (前 260 ころ 前 219) は「スパルタ王。在位、前 235 219 年。アギス 4 世の未亡人アギアティスと結婚して、リュクルゴス体制の復活による国力復興の理想を継承し、アカイア同盟と戦って (前 228) 国内第 1 の実力者となる。前 227 前 226 年の冬リュクルゴス体制を復興するために負債の帳消しを断行し、全国の土地を 4000 の分割地に分け、ペリオイコイの一部を市民に編入することによって、約 700 に減少していたスパルタ市民数を 4000 とした。またこれによって、約 100 家族のスパルタ人に集中していた大土地所有も廃止された。リュクルゴス的の少年教育や厳格な生活規範も復興された。彼の变革は近隣諸国の無産市民にも歓迎されたが、富裕市民の立場に立つアカイア同盟のアラトスはマケドニアのアンティゴノス 3 世と結んでこれに当たった。クレオメネスはセラシアの戦 (前 222) で敗れ、エジプトのプトレマイオス 3 世のもとに逃れたが、間もなく王位を継いだプトレマイオス 4 世に捕らえられて自殺した。」（太田 2006）

称しなかったようなこと。すなわち、それほど復古主義の衝動が強かったのである。292 - 6

【問い】ヘレニック文明以外の、政治制度を含む包括的な復古主義にはどのような例をあげることができるのか。296-7

【答え】 中国文明における儒教。すなわち、春秋戦国時代に哲学の活発な活動が起ったのに、世界国家の「漢」になると、哲学は董仲舒（とう ちゅうじょ、紀元前176-紀元前104年頃）などに象徴されるように、儒教は、政治全体の政策や判断を、古代の先例や天変地異に対する解釈をもってその正邪を判断するという制度として機能するようになった。その古代の先例（『論語』）の解釈と称するものや、天変地異の解釈と称するものは、儒学者によって独占的に解釈されるようになる。したがって、しばしば皇帝や官僚制に対する批判機能をも果たすことができた。しかし、その反面、古代の教典に過度に固執することになった。西欧文明では、古代テウトン文化崇拜。すなわち、1800年代に言語学や人類学者によって流布された無害な思想だったが、1900年代には、(1)テウトン語族は始めから金髪緑眼、(2)北ヨーロッパ土着、(3)地域、人種、言語において他の人種から優越し高貴、という思想として成立し、いまでは(1930年代)ではその本性をあらわして、ドイツにおいてはユダヤ人虐待という惨事を引き起こしている。これは、ドイツ人が第一次大戦の敗戦によって、はてしない屈辱と恐怖のまぢうける未来に背を向けて、自らの歴史的過去に復帰するという決意の表れなのであり、復古主義なのだ。しかし、「原始林のなかの楽園」がほんとうに過去にあったかどうかはわからないのだ。このドイツにおける過去との原始的な結びつきの直感は、中国文明におけるそれと一脈つうじるところがある。

主義としての「自然への復帰」、「素朴な生活を求める願望」。(1)西欧文明でのルソーやマリー・アントワネット、(2)中国文明における、老子や荘子の思想。『道德経』の一節は、プラトンの『国家』などよりもはるかに簡潔に、孤立した村落共同体における素朴で平和な理想社会を生き生きと描いている。(3)西欧文明でも、『道德経』に描かれている理想郷に類似したことは、コントによって「国家はトスカナ大公国ぐらいの大きさが適当」という言明でも観ることができる。(4)西欧

文明では、イギリスで敬愛されていた詩人トマス・グレイ『墓畔の哀歌』²⁷⁵に典型的にあらわれている牧歌的なイングランドの田園趣味。

【自己評価】L1

() 芸術における復古主義 Archaism in art

(SH :59-62=11:302-6)、3段落

【問い】美術などの芸術における復古主義についての調査はどのように進めればいいのか。

(筆者注：書かれていない)

【答え】西欧文明では建築において至る所で復古主義の典型を観ることができる。だから、それぞれの文明における建築とそれを表出せしめた内的な精神を推測すればよからう。302

【問い】では、建築における復古主義にはどのような例をあげることができるのか。302

【答え】西欧文明においては、現在(1938年当時)みることができる諸都市の建築の90パーセントは100年以内に造られたものだが、それらの大半は「新ゴシック様式」である。「新ゴシック様式」とは、ヘレニック文明の影響を受けた「ロマネスク様式」が起る前にあったと思われる、中世暗黒時代のゴシック様式の復古主義である。絵画における「ラファエル前」派とも照応する。

イスラム文明においては、イスタンブールのイスラム寺院の建築様式は、イスラム様式ではない。ビザンチン文明が創造したビザンチン様式なのである。ビザンチン様式は、ヘレニック文明のギリシアの開放的な建築様式を捨ててビザンチン独自の文明を創造したことを象徴する。

ヘレニック文明においては、ローマ帝国の末期におけるハドリアヌスの別荘は、ギリシア古典様式ではなくて、古典様式以前のアルカイック様式になっている。それは、ハドリアヌスの時代の美術鑑賞家たちは近づくローマ崩壊に敏感になっていたのも、ギリシア古典様式の完成された美は自信過剰に見え、かつ古典様式が崩壊寸前に見えたので、古典様式の正統な価値を認めることができなかつたのである。

²⁷⁵ Thomas Gray(1716-1771)は、イングランドの詩人、古典学者、ケンブリッジ大学教授。この詩は現代でも読まれているようで、『歴史の研究』でもたびたび引用されている。

エジプト文明においては、第 26 王朝サイス朝のファラオたちは、その時代から 2000 年遡った時代の古王朝時代の稚拙期様式を好んだのだが、それもハドリアヌスの時代の美的嗜好の背景と同じであろう。303-6

【自己評価】L1

() 言語と文学における復古主義 Archaism in language and literature

(SH :62-83=11:306-338)、29 段落

【問い】言語の復古主義とはどのようなものか。306

【答え】「なかば死語(half dead language)」となっている祖先の言語と思われている言語を、意識的・計画的に復活させて、日常語として強制的に流通させること。306-8

【問い】なぜ「なかば」ということと、「意識的・計画的」ということを強調するのか。307

【答え】 厳密な意味での「死語」の復活はなかったからである。厳密な意味での「死語」とは、西欧文明の考古学者によって碑文や刻文から再現されたエトルスク語とか古エジプト語など数千年も前の言語を指す。

言語における保守主義と区別するためである。すなわち宗教儀礼の用語としてのラテン語や、法律用語としてのノルマン時代の英語のように単なる惰性や、意識的な方針なしで、役に立たない言語に固執することと、言語における復古主義とは、異なるのである。306-7

【問い】それでは言語における復古主義の調査は、どのようにして進めたらよいのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】 今現在、非西欧文明の諸国で行なわれている例と、それ以外とに分けて調査をすればいい。(筆者注：書かれていない)

【問い】では、 の、我々の目の前で行なわれている言語における復古主義とはどのようなものなのがあるのか。311-3

【答え】それは、西欧文明が生み出したナショナリズムという自己中心主義に汚染されて生まれた運動なのである。その運動の原動力は、それらの人びとが、自分たちが、一部分として属している西欧文明から文化的恩恵を被っていることへの不快さなのである。そこで、面倒と不便さを忍んで、その文化を完全に純粋な「国民

的」なものに変えようとする「国民文化」の一要素が、「国語」なのである。大部分の非西欧「国民国家」諸国は、すぐ手元の言語を「国語」に仕立て上げたのだが、すくなくとも5つの「国民」が、彼らがもとうと決心した「母語」を製造しているところなのであって、これこそ言語における復古主義の典型なのである。
308-9

【問い】その五つの例とは、どのようなものなのか。308

【答え】ノルウェー、アイルランド、トルコ、ギリシア、シオン主義ユダヤである。308-9

【問い】ノルウェーにおける言語の復古主義とはどのようなものか。309

【答え】ノルウェーでは、農民のあいだに残存していた俚言(patois)を洗練させて「国語」にしようとしている。すなわち、1397年から400年間デンマークに従属していたので、文化的な言語はデンマーク語に取って代わられていたのだが、1397年以前はエッダなどの偉大なスカンディナビア文学があった。このことに勇気を得て、イヴァール・オーセン(1813-96)が文語を始めたのである。ただし、オーセンは復活を試みはしなかった²⁷⁶。309 - 11

【問い】アイルランドにおける言語の復古主義とはどのようなものか。311

【答え】アイルランドでは、農民の間でも英語が普及していたのだが、(極西文明の)比較的豊富な古期アイルランド語(600-900年)の碑文や文献が残存していた。そこで、1000年間近くも続いたイギリスへの政治的・文化的従属を脱しようと、英語を排斥し、そのあとを埋める為に古期アイルランド語の復活を進めることになってしまった。気の毒だが失敗するであろう。しかし、その責任は過去のイギリス人のカルマであるからイギリス人は笑ってはいけない。311 - 3

【問い】トルコにおける言語の復古主義とはどのようなものか。313

【答え】トルコでは、ペルシア語やアラビア語から多くの語彙を取り入れた表現力あるトルコ語が日常使われていたのだが、ケマル・アタチュルクがそれらペルシア語とアラビア語起源の語彙の使用を禁じて「純化」を図ろうとした。そこで言語学者らは、クマン語碑文や北京のモンゴル語文献など、乏しい文献から新しい言語を創っている²⁷⁷。313 - 6

²⁷⁶ 現代もノルウェー語には、デンマーク語に近いブークモール (bokmål 「書籍語」) と、ここに書かれているニーノシュク (nynorsk 「新ノルウェー語」) の2種があり、双方がノルウェーの公用語になっている。公文書や放送では双方が使われているが、民間の出版物の大部分はブークモールである。

²⁷⁷ トルコの文字改革のことは、後期の「文明の空間的接触」になってから詳しく論じられる。

【問い】ギリシアにおける言語の復古主義とはどのようなものか。316

【答え】ギリシアでは、農民のあだの俚言としてのギリシア語も、ギリシア正教会の典礼用語としての洗練されたギリシア語も、さらに偉大な古代ギリシア語の文献も、ありあまるほど豊富にあった。そこで、支配的少数者の言語であったトルコ語を排斥すると、後2者から「イ・カサレヴィサ」と呼ばれる文化的なギリシア語が、前者の内的プロレタリアートの言語から「イ・ジモティナ」と呼ばれるギリシア語が作られつつあり、両者は争っている²⁷⁸。316-18

【問い】シオン主義ユダヤ人における言語の復古主義とはどのようなものか。

【答え】原語の復古主義になかで、もっとも注目すべき例である。なぜなら、2300年以上もパレスチナでは日常言語として話されていなかった言語において出現した復古主義だからである。ユダヤの人々がディアスポラ(離散共同体)となってから、母親の膝下で習い覚えた言語は、ディアスポラとして住むようになったそれぞれの現地の言語である。それらは、アラム語、ギリシア語、ラテン語、アラビア語、カスティリア語、ドイツ語(すなわち、イディッシュ語と呼ばれるユダヤ人のあいだで行われるドイツ語方言)、ロシア語、英語のどれかであった。それが、わずか一世代のうちに、ユダヤ教会の典礼用語とユダヤ律法学者の学問用語として伝承されていた言語が、近代西欧文明の文化を伝える伝達用語となったのである。その言語は、最初は東ヨーロッパの一新聞において一般のユダヤ人の前に現れた。そして今では、イスラエルに移住してきたすべての若者は、このパレスチナにおいてはネヘミア²⁷⁹以来絶えていた、この言語で教育されているのである。318-319

【問い】西欧文明の影響を受けた現代の言語における復古主義の例はわかった。それ以外では、どのような例をあげることができるのか。320

【答え】ヘレニック文明における世界国家ローマ帝国時代に、レスボス方言、ラコニア方言などギリシア各地の方言を使う文学作品が復活した。その頃は、アッティカ語コイナーが共通語になっていたにもかかわらず。

²⁷⁸ 前者もアテネ方言であったため、他の方言との折り合いが付かず、地域ごとの方言を重視する立場としてレオンデオス・サッフォーは学校教育にサモス島の方言を使ったりしたので、正確には三つ。政権が変わるたびに、「イ・カサレヴィサ」と「イ・ジモティナ」が交互の公用語となったが、この30年間は「イ・ジモティナ」が公用語。ただし、法律や学位論文は依然として「イ・カサレヴィサ」である。

²⁷⁹ 新共同訳聖書では「ネヘミヤ」と表記。

おなじく、アッティカ語コイナーによってその後、600年間も非アッティカ人によって書かれた文献。すなわち、アッティカ語コイナーで書かれ伝承された文献には2種類ある。(1)前400～前300年代の、アテネ話者が、意識せず気取らずに書いた文献と、(2)前100～後600年代のアテネ語を母語としない人びとが臆面もなく(1)の文献を模倣した膨大な文献とが残った。ただし、アッティカ語コイナーは、もとのアッティカ語に較べると卑俗化しているのだが(10:347)書き手は全精力を使って模倣したので、言語と文体の微妙な陰影に対する過度の感受性をもつようになった。当時の写本制作者もそうした過度の感受性をもっていたので、写本にして残すかどうかの判断基準を、内容でなくて文体によって決めてしまった。そのため、生き生きとした「俗語」で書かれた貴重な文献、たとえば、ヘレニック文明の4大歴史家の一人、ポリュビオスの著書の多くが喪失してしまって、凡庸な文献が我々に伝承されている。ちなみに、ポリュビオスは、たぶん多くの言いたいことがあったので、日常語で書いてしまったのであろう²⁸⁰。ちなみに、ギリシア語で書いた偉大な4人の歴史家を選ぶとすれば、ヘロドトス、トゥキュディデス、ポリュビオス、そしてクセノフォンではなくてプロコピウス²⁸¹(500-565年)であろう。なお、700～1400年代の西欧文明の人びとによって書かれたアッティカ語コイナーは、「ルネサンス(異なる文明の異なる時代に対する模倣)」という現象であって「言語における復古主義」ではない。

おなじく、ヘレニック文明における、シリア人の風刺作家ルキアノス(129-180頃)による新イオニア方言で書かれた詩や、前200-500年代の多くの詩人によって書かれた新ホメロス叙情詩の文体。

インド文明においては、サンスクリット語。すなわち、ヴェーダ²⁸²に用いられ保存されたのだが、日常語ではなくなり古典語となった。日常語として意思の

²⁸⁰ これと同じようなことが『真理と方法』でも述べられている。

²⁸¹ Procopius(500-565)は東ローマ帝国の歴史家。ギリシア名プロコピオス Prokopios。パレスチナのカエサレアに生まれ、修辞学と法学を修めたのち、527年将軍ベリサリオスの法律顧問となってペルシア戦役(527-531)、アフリカ遠征(533-536)、イタリア遠征(536-540)に同行。542年までにはコンスタンティノープルへ戻り、おそらくは官職経歴を続けながら著作活動を行う。主著《戦史(歴史)》8巻は553年までの東ローマ帝国の戦役を伝えるもので、ベリサリオスへの肩入れは否めないにせよ、プロコピウスは客観的記述を心がけており、当時の軍事・外交史を知るうえで第一級の史料である。(後藤 2006)

²⁸² 前1500頃から伝承されたヒンズー教の聖典。

疎通ができなかったから、仏陀はサンスクリット語は使わなかった。原始仏教の教義は当時の口語だったパーリ語で書かれた。仏教に帰依したアショカ王(在位:263-233)は、その布告文をそれぞれの地方語で書かせた。仏教の石碑がパーリ語からサンスクリット語に移行するのは前 200 年代から始まり、サンスクリット語だけになるのは、後 400 年代である。320-6

【問い】言語と文体の復古主義には、何か別の目的があるのではないのか。言い換えると、言語や文体の復古主義それ自体は手段であって、何かの感情のコンプレックスや思想を伝える媒体だったのではないか。329

【答え】インド文明の新サンスクリット語で書かれた文学的復古主義の場合はその通り。すなわち、創造的な生命に満ちあふれていた、新生したマハーヤーナ仏教とヒンドゥー教の教典の用語として役だった。329 - 31

【問い】ヘレニック文明の場合はどうか。331

【答え】然りである。なぜなら、新アッティカ語コイナーは、新プラトン学派とキリスト教神学の用語として創造性豊かな作品を生み出したからである。しかし、それ以外は非創造的である。329 - 31

【問い】では、その新アッティカ語コイナー以外の、非創造的な例としてはどのようなものがあるか。331

【答え】文学的に築き上げる社会的虚構への現実逃避する場(トポス)となった。すなわち、(1)ティロスのモクシモスの著書(180年頃)には、マラトンの戦い(前490年)から弁論家デモステネス(前384-322)までの160年間のことしか書かれていなくて、前322年からの500年間の歴史には、ほとんど関心がないことを示している。(2)シリア人のヤンブリコス(250-325頃)の著書『プロトレプティコス(Protrepticus)』では、前300年代のピタゴラスのことを「uivewtepi = 現代の」と書いており、ヤンブリコスにとっては、前300年代からの400年間の哲学には、ほとんど関心がないことを示している。331 - 2

【問い】プラトン自身にも現実逃避としての復古主義はあったのか。332

【答え】ある。プラトンがそうである。プラトンの大部分の作品はソクラテスの架空の対話なのであるが、それらは「故意に」ソクラテスの死以前のことばかりであって、ソクラテス死後のこと、たとえばペロポネソス戦争のような大事件でさえも、描かれていない。332 - 3

【問い】プラトン以外に、現実逃避としての復古主義はあったのか。332

【答え】ある。プラトンと同様に、アリアノス（95 - 175 年）の恩師エピクテトスについての作品『エピクテトス語録』は、500 年前のクセノフォン(前 426 前 355 年頃)の『Mearabilia (ソクラテスの思いで)』の意識的な繰り返しと解釈することができるのである。333

【問い】ラテン語においても、非創造的な現実逃避としての復古主義はあったのか。333

【答え】あった。ローマ帝国末期には、祖先がギリシア語とギリシア文化の染まる以前に戻ろうとする致命的な病気に冒された。このことは、タキトゥスの『雄弁について』における「新旧論争」では、古人としてはキケロが代表とされている程度で済んでいた。そのあとのハドリアヌスが好んだのは、古人は厳肅なルクレティウスではなくて、粗野なコンニユウスであり、マルクス・アウレリウスに至ってはもっと粗野な古代のローマ詩人を好んだ。なお、タキトゥスは弁論術の衰退は、(1)ローマの支配的少数者が子供の教育を自分でやらなくなったという事実から出発して、(2)「カエサルの平和（独裁制）」は、神の平和と違って、人びとに創造力を発揮する機会をまったく与えない「陰」の状態である、というテーマを扱った。それは見事な見解を示す作品である。もっと後代のロンギウスは諸悪の根源は、独裁制ではなくて、人びとの貪欲と放縦だと断じているが²⁸³。333 - 5

【問い】中国文明における言語と文体の復古主義には、何か別の目的があるのではないか。

言い換えると、言語や文体の復古主義それ自体は手段であって、何かの感情のコンプレックスや思想を伝える媒体だったのではないか。335 - 6

【答え】否でもあり、諾でもある。すなわち、マルセル・グラネによれば、中国の学問の文体は、権威ある古代の文献の引用ばかりなので、文筆家の偏った好みなのか、あるいは、歴史とは一定の型どおりの事件の繰り返しとみているのか、どちらでもあると思えるほどである。すなわち、孔子は実際に即して教育しようとしたのに対して、後代の間人は、孔子の著書の解釈を通して教育できると信じていたようである。ただし、中国の思想家は、孔子の『論語』のように長年の試練に耐えた文体に、自分の独創性をそっと忍び込ませて、読み手の潜在意識に働きかける

(注283) ここは、トインビーが主題から脱線する典型であろう。

術にたけているのであろう。このようなやり方で創造性を発揮するのは、ユダヤ教徒、キリスト教徒、イスラム教徒にも共通しているのだろう。336 - 8

【自己評価】L1

() 宗教における復古主義 Archaism in religion

(SH :83-94=11:338-55)、14

【問い】われわれ（西欧文明の歴史家）は、宗教における復古主義を、いつの時代のどこで観察することができるのか。338

【答え】現代の西欧文明のなかでも観察することができる。すなわち、フランスとイギリスでは、中世キリスト教の儀式と雰囲気に対する郷愁が強まっている。338

【問い】どのような例をあげることができるのか。338

【答え】 フランスでは、コントに見られるように、実証主義という人工的な哲学がヒューマニズムという人間崇拜主義を造りだした。しかし、コントの後継者たちは、たとえばアレクサンデル・セウエルスは、再び中世キリスト教のテオトコス（聖母）崇拝に戻ろうとしている。

イギリスでは、英国国教会に見られるように、中世キリスト教会の儀式と雰囲気への郷愁が出てきた。なお、イギリスなどで起ったプロテスタントは、復古主義運動ではなくて、ルネサンスと見なすべきである。すなわち、異なった文明であるシリアック文明のユダヤ教との邂逅として理解すべきなのだ。ドイツでは、宗教学者ヤーコブ・ハウアー教授²⁸⁴が唱えている「ドイツ信仰運動」に見られるように、キリスト教以前のテウトン民族の幸福な状態へ戻れる、という狂気じみた信仰がナチス政権によって支持されている。339-342

【問い】ほかの文明ではどのような例をあげることができるのか。342

【答え】ヘレニック文明では、アウグスティヌスがその世界国家ローマ帝国を築き上げるときに、古くからあった国家崇拜を復活させて、しかもそれが400年間も、内的プロレタリアートの信仰を集めていたこと。すなわち、アウグスティヌスは、既に流入していたギリシアの神々や、カエサル信仰や、シリアック文明のミトラ信

²⁸⁴ Hauer, Jakob W.(1881-1962)はドイツのインド学の権威であり、ドイツ信仰運動の創始者。

仰やキリスト教やエジプト文明のイシス信仰のどれかを選択することもできたのに、あえて、ローマ人の祖先の信仰していた粗野な宗教を採用し、しかも、ほんとうに内的プロレタリアートの信仰を集めたのである。342-6

【問い】なぜ、アウグスティヌスは、あえて国家宗教を復活させたのか。344

【答え】 世界国家の樹立によって人びとに平和を与えても、人びとの心の中の真空を宗教で満たさなければ、人びとを安穩な生活に戻すことはできないということのアウグスティヌスは見て取ったのである。

ローマ固有の神々は粗野で信頼を失っていたかも知れないが、外来のどのような宗教にもない、ローマ人の心をとらえる力を持っていることも見抜いていたことを示す証拠がある。その洞察の正しさは、その後の経過によって証明される。すなわち、国家宗教の再建を前 17 年とすると、400 年たっても、グラティアヌス帝時代の 382 - 394 年に起ったウィクトリアの祭壇の撤去をめぐる法律上の争いでわかるように、優勢になったキリスト教をもう少しで阻止するだけの力をまだ持っていた。344-8

【問い】他の文明で、国家宗教が、成功した例をあげることができるのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】 極東文明日本分枝において現代起っている神道(the Way of Numina)をあげることができる。それは、アウグスティヌスの国家崇拜復興よりも、途方もない企てという意味では、ドイツ信仰運動に似ている。ドイツ信仰運動と同様に、神道も最初は、古代の言語に関心のある学者的な研究、すなわち契沖(1640-1701)から始まった。そして古代の文学を称揚する学者、すなわち本居宣長(1730-1801)によって理論化され、さらに神秘主義的な学者である平田厚胤(1776 - 1843)によって外来の宗教であるマハーヤーナ(大乘仏教)と外来の哲学である儒教を攻撃し排除するイデオロギーとなった。そして、独立していた極東文明日本分枝が、西欧文明の侵攻にさらされた西欧文明の内的プロレタリアートに組み込まれる危機にさらされたときに、西欧文明のもってきたナショナリズムに感染したのである。明治革命を成し遂げた新政権はそのナショナリズムを動機によって、平田篤胤流の神道を採用し、神道は国家の宗教となった。そして、政府は仏教に対して暴力的な弾圧(廃仏毀釈)を4年間加えた。しかし効果がなく、1884年には、仏教も含む宗教に対する統制をゆるめた。現代(1930年代)の日本政府は、神道

は宗教ではないとしている。すなわち、宗教でないから国家が保護してもいいと。しかし、加藤玄智(1873-1965)²⁸⁵が主張しているとおり、現代の神道は宗教である。しかし、文明の歴史が示すように、仏教のような高等宗教は、国家や土着宗教による迫害にあっても消滅するようなことはない。²⁸⁶348-353

²⁸⁵加藤玄智(1873-1965)は宗教学者。東京出身。東京帝大卒業後、1909「知識と信仰」により文学博士となる。陸士教官、東大文学部教授を歴任。神道講座を担当し、1933 東大退官後、国学院大・大正大教授を歴任。その間、12 明治聖徳記念会創立に当たる。宗教学者としては、初期にティーレを移植し、やがて神道研究に専念、天皇崇拜や神国思想の理論づけを行った。

²⁸⁶ 現代の宗教学の安丸良夫の、国家神道についての見解も、この章の見解とほぼ同じである。すなわち、「近代天皇制国家が作りだした一種の国教制度。国家神道の思想的源流は、仏教と民俗信仰を抑圧して、記紀神話と皇室崇拜にかかわる神々を崇敬することで宗教生活の統合をはかろうとした、江戸時代後期の水戸学や国学系の復古神道説や国体思想にある。明治維新にさいして、こうした立場の国学者や神道家が宗教政策の担当者として登用され、古代の律令制にならって神梢官が設けられて、祭政一致が維新政府のイデオロギーとなった。1868 年(明治 1)3 月には神仏分離に関する一連の法令がだされ、それ以後全国的に神仏分離と廃仏毀釈が行われた。69 年には宣教使がおかれ、翌年には大教宣布の詔が下されて、祭政一致のイデオロギーによる国民教化の方針がいつそう明確にされた。また、東京招魂社(のちの靖国神社)、楠社(のちの湊川神社)など新しい神社がつくられ、天長節、神武天皇祭などの祝祭日を定めて、全国的に遥拝式が行われたりした。

神梢官を中心とするこうした諸政策は、神道国教化政策と呼ばれている。それは、仏教を排し、伊勢神宮と宮中祭祀を頂点においた整然たる神社の階層秩序をつくりあげ、神道によって国民の宗教生活を掌握することでイデオロギー的統合をはかろうとするものであった。しかし、仏教の完全な排除には執拗な抵抗があり、仏教の国民生活への定着は度外視できなかったから、72 年には教部省と大教院を設け、教導職の制度を定めて僧侶も教導職に任命し、仏教や民俗信仰から生まれた講社なども組み入れた宣教体制がとられた。だが、宣教すべき教説の内容は、三条の教則 などとして定められていたから、この新しい宣教体制も仏教や講社に自由な宗教活動を認めたものではなかった。そのため、真宗を中心として宗教活動の自由を求める動きが活発となり、75 年には真宗 4 派が大教院から離脱して、こうした宣教体制は崩壊した。仏教側のこうした自立への動向に加えて、80 年から翌年にかけて、東京日比谷に設けられた神道事務局神殿の祭神をめぐる神道界にはげしい論争がおこり、天皇の裁定によってようやく収拾された。神道に共通する教義体系をつくることは不可能であること、国家が復古神道的な教説で宗教活動を直接に統制することは近代国家にふさわしくないことなどを認識した政府は、82 年には神官の教導職兼補を廃止し、神官は葬儀に関与しないことを定めた。こうして神社は、祭祀儀礼を中心とすることになり、独自の教義体系をもつ神道教団は教派神道として独立した。広い意味では、維新政府成立直後からの神道国教化政策を含めて国家神道と呼んでもよいが、近代日本において独特の国教制度として定着したのは、右のような過程をへて成立した神社崇拜、神社祭祀、神社制度であり、それが国家神道と呼ばれている。

近代日本においては、全国の神社は伊勢神宮と宮中三殿を頂点として整然とした位階制に編成されており、神社においては国家の定めた祭祀が行われ、祭祀の様式も国家によって統一的に定められていた。神職は国家の官吏ないしその待遇をうける存在であり、すべての国民は特定の神社の氏子であった。それぞれの神社の信仰や祭儀の内容には伝統に由来する特質がなお保持されていたが、国家による統制と画一化はいちじりしく強められ、地域の小祠も一村一社の村氏神をつくりあげる方向で統合されて、統合されることのない民俗信仰的な諸次元のものは、黒祠や迷信として弾圧された。大日本帝国憲法は制限つきながら信教の自由を規定していたが、それはこうした神社崇拜の受容を前提として承認されるものであった。神社崇拜が実際には宗教としての性格をもっていることは、政府当局者も認めていたが、しかし法的にはそれは宗教でないとするので、憲法における信教の自由の規定や近代国家における政教分離の原則と矛盾しないという強弁がなされて、それが政府の公式見解とされた。神社崇拜がどの程度まで国民に強制されるかは、時代状況によって異なっていたが、1930 年代初頭から太平洋戦争にかけての時期には、神社は戦争遂行の精神的支柱としてとりわけ重んじられ、たとえばキリスト教の教会やキリスト教系の学校などに対しても、伊勢神宮の大麻の奉祀が強制されたりした。

1945 年 12 月 15 日、連合国総司令部は、いわゆる神道指令(国教分離指令)によって、神社に対する特別の保護の停止、神道施設の公的機関からの撤去などを指示し、国家と神道との完全な分離を命じた。翌年の元日には天皇の人間宣言がなされ、ついで神道関係法令が廃止されて、国家神道は完全に解体した。

【問い】日本文明以外の文明では、国家宗教が成功した例をあげることができるのか。354

【答え】 インド文明では、英領インドにおけるアーリヤ・サマージの運動、Ārya Samāj

はヒンドゥー教改革運動団体。1875年ダヤーナンダ＝サラスバティー

(Dayānanda Sarasvat 1824-1883) が創設し「ヴェーダに帰れ」をスローガンに、階級制・男女差別に反対し、不可触賤民の地位向上など多くの社会改革を推進している。

バビロニア文明のナポニトスの失敗に終わった国家宗教、

イスラム文明では、現代のケマル・アタチュルクが試みた狼崇拝、すなわち、ケマル・アタチュルクを「灰色の狼」と呼称するなど。354

【自己評価】L1

() 復古主義の自己破綻 The Self-Defeat of Archaism

(SH : 83-94=11: 355-59)、5 段落

【問い】今まであげた例では、長期的に見れば、どの分野においても復古主義は、目指した過去の再建に失敗している。なぜ復古主義は失敗するのか。355

【答え】考古学者が扱う対象は生きていない文物だが、復古主義者があつかうのは現実にも生きている人間だからである。現実の人間を動かそうとすれば、過去を捨てなければならなくなるし、過去を捨てたくなければ、現実の人間に力で強制しなければならなくなる。だから、えてして現状を破壊するバンダリズムに陥ってしまうのだ。355-9

【自己評価】L1

9. 未来主義 Futurism

() 未来主義と復古主義の関係 The relation between futurism and archaism

(SH : 97-101=12:3-10)、9 段落

なお、1935年の調査によると、神社数は、官・国幣社 199、府県社 1016、郷社 3607、村社 4万 4864、無格社 6万 1351 で、神職は約 1万 5000 人であった。(安丸 2006)

【問い】人間は、彼の生きている文明が、不愉快で苦痛な時代であると感じる場合には、意識していなくても前の時代と比較して、その様に感じているものなのであるということだが、その場合には、どのように応戦をするものなのであろうか。(筆者注：書かれていない)

【答え】普通の人間は、

昔はよかったと思いながらも、「ウンザリする現在、irksome present にしがみつく」。あるいは、二者択一的に、既に経験済みと思い込んでいて、かつ、うまくいっていたという想像上の過去に向かって逃げ込むか、まれにまだ経験していない未来に向かって飛び出す。

が復古主義であり、を未来主義と名付けたのである。実際にはの復古主義の方が多。このことは、前の世界大戦のときのほとんどの交戦国の政権が、長老政治家にゆだねられたことでもわかるであろう。3

【問い】すると未来主義とは、復古主義に対する「反定立、anti-thesis」なのか。3

【答え】否。なぜなら復古主義と未来主義とは共通部分が多いからアンチテーゼとは言えない。すなわち、

時間というものは、「地上の生」の上にはしか流れていないという考え方を維持し、

「ウンザリするような現在」という時間から縁を切ろうと決心し、

どちらも、時間の流れを操作できると思い込む無謀な企てだからなのである。

この三点で共通している。

対立しているのは、時間の流れを、復古主義は遡ろうとし、未来主義は飛び越えようとする点だけなのである。

【問い】「時間の流れ」というものを強調しているが、それは、どのようなものなのか。換言すると、時間という抽象的な言葉を創り出して、時間それ自体について考えると、人間はどのような感じ方をするものなのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】時間というものに気がついた人間の前には、「時が絶えず、時の大鋸がなぎ倒す現在の屍を超えて前進していく」という「人間にとってまことに恐ろしい光景」が顕わにされることになる。しかし、時間というものは無限に流れつづけるものだという思い込みは、変えようとしな。この思い込みのことは、聖書の「詩編

(102:24-8)」に書かれているので、読者もわかるであろう。しかし、それはとんでもない誤解であって、時間というものは、無限に流れる現在の延長だというのは「地上の生」における時間なのである。神における時間というものは、神の永続性における時間ということなのであるが、それは無限に流れる時間ではないのである。4-5

【問い】そのような「恐ろしい時の流れ」というものを直視できた人間がいるのだろうか。いとすれば、どのような例があげられるか。5

【答え】いる。たとえばヘレニック文明では、哲学的な豪毅さをもった人間と、宗教的な直感をもった人間との、叙述をあげることができる。すなわち、前者には、エピクロス派の哲学者であり詩人とされているルクレティウスの「絶えずふるいものは新しいものに押しつけられ、・・・」という箴言²⁸⁷にあらわれている。ストア派の哲人皇帝マルクス・アウレリウスは、「君は変化を恐れているのか。だが、変化なしには何一つ起ることはできない。・・・」と述べている²⁸⁸。後者には、ヘレニック文明に制圧されたシリアック文明から生まれたキリスト教の聖書のなかの「コリント人への手紙」のなかの「あなたの蒔くものは死ななければ生かされない」という言葉の中にあらわれている。この宗教的直感が言いたいことは、時の流れというものは不条理ではないと、解釈できるのである。6-7

【問い】時間の流れが不条理（説明のつかないこと）ではないとしたら、では何なのか。7

【答え】「文明の成長の挫折」のところで発見した「引退と復帰」ということなのである。すなわち、現在という時間から、一度は引きこもって自分の精神と神との直接的な対話を経験して「神の時間」を知ってから、ふたたび同胞のところ、つまり現在という時間のなかに戻って、現在という時間のなかで、同胞に語りかけていくことなのである。7-8

【問い】では未来主義も、復古主義と同様に、失敗する運命にあるものなのか。

【答え】然り。しかし、事例を観察すると、未来主義は目的を達成できない。けれども、復古主義の不毛さに較べると、はるかに豊かな副産物を生み出すようである。それを自動車の運転に喩えると、復古主義は過去への凸凹道へと進む運転者であっ

²⁸⁷ 原典では、ここはラテン語のみ。英訳はない。

²⁸⁸ 原典では、ここはラテン語ではなくて英訳されている。

て悪路でやがて進めなくなる。未来主義者も未来への凸凹道を進むのであるが、車を運転していたつもりが、車がいつの間にか飛行機になっていて、眼下に広大な世界を見渡せるようになったようなものである。7-8

【自己評価】L1

() 現在との関係の断絶 The breach with the present

(1)²⁸⁹ 風俗における断絶 The breach in manners

(SH :101-7=12:10-19)、7段落

【問い】未来主義はどのように調査したらいいのだろうか。10

【答え】三つの分野にわけて観察するのがよいだろう。すなわち、風俗、制度、世俗文化（言語、文学、視覚芸術）。10-1

【問い】では、風俗の分野では、いつの時代のどの文明で、どのような未来主義の例があげられるか。（筆者注：書かれていない）

【答え】現代の、非西欧文明の服装における西欧文明の影響による変化。すなわち、それぞれの支配的少数者が伝統的な服装を、西欧文明の服装に強制的に変えていることがそれである。

【問い】それには、どのようなものがあるか。

【答え】正教キリスト教文明ロシア分枝のピョートル大帝（在位 1682 - 1725 年）の勅令（1698 年）による、臣下の伝統的な顎髭とカフタンの着用の禁止。

イスラム文明のトルコのケマル・アタチュルクによる、女性の伝統的なベールの禁止と、男性に対する鍔付き帽子の着用義務づけの法令。顎付き帽子の真の目的はイスラムの額づく礼拝をできなくすることではないか、と思う。注目すべきは、この前の時代には、スルタン・マフムド 2 世（在位:1808-39 年）が、伝統的なターバンに替わって、官吏にだけ強制したフェズ（いわゆるトルコ帽）という未来主義的な帽子と、そのあとに流行したユーラシア遊牧民風と称された子羊の毛皮製のカルバークという復古主義の帽子のあとに、この鍔付き帽という未来主義的な帽子に変化したことである。

²⁸⁹ カッコ内の数字は原典にはない。便宜上、筆者が付与した。

イスラム文明のイランのリザー・シャー・パウレヴィが自分でデザインした帽子の着用を義務づけた法令によって伝統的な円錐形のクラークという帽子を禁止したこと。

イスラム文明のアフガニスタンのアマーナルラー王による男性に対する鍔付き帽子の義務づけ。それは、非常に不評で、やがてアマーナルラー王は失脚する。

イスラム文明のイラクのファイサル王が自分でデザインした帽子の着用を義務づけた法令。11-13

【問い】現代以外の、過去の文明ではどのような例があげられるか。13

【答え】ヘレニック文明に占領された時代のシリアック文明の、祭司長ヨシユアは、自ら名前をヘレニック風にヤソンと変えて、アケメネス朝皇帝アンティオコスに献金することで祭司長の位を手に入れ、ヘレニック風のフェルト製の帽子ペタソスや体育館、円形劇場などを導入した。やがて、若者は裸体でスポーツをしたりして、伝統的なユダヤ教徒の憤激を買った。この例や、先のアフガニスタンの例でわかることは、いったん未来主義的な風俗を取り入れると、前もって決めたつもりの範囲を逸脱して、他の分野にまで広がって伝統を破壊する未来主義になってしまうことである。13-6

【問い】そのような風俗の未来主義が、歯止めがきかなくなる現象は、ほかにもあるか。

17

【答え】極東文明日本分枝の支配的少数者は、トルコより75年早く伝統的な髪型や服装を西欧風に強制的に変えた。しかし、その未来主義は風俗を超えて、今(1930年代)では「危険思想(dangerous thought = 反体制思想)」が入り込み、悩まされている。

正教キリスト教文明ロシア分枝では、その日本よりさらに75年早く伝統的な服装を西洋風に強制的に変えたのだが、革命が起きて、今や伝統的な宗教までも撲滅しようとしている。すなわち、風俗における未来主義とは、他の分野へ伝染しやすいのである。17-8

【自己評価】L1

(2) 制度における断絶 The breach in institutions

(SH :107-11=12:19-25)、7段落

【問い】制度における未来主義とは、どのような形を取ってあらわれるのか。19

【答え】二つの形を取ってあらわれる。すなわち、

地理的な制度である境界線（行政区分）や境界標識を破壊するもの。

社会的な制度である団体、党派、セクト、国家機関の破壊、あるいは階級を
肅正するもの。19

【問い】では地理的制度の未来主義としては、どのような例をあげることができるのか。

19

【答え】ヘレニック文明では、アテネの政治家クレステネスによる、アテネの政治的地域区分の改革。すなわち、従来の血縁関係に基づいた地域区分（フュレー、フラトリア、ゲノス）を、人為的に新たに作りだした地域区分（フュレー、トリッテュス、デーモス）に再編して、人びとの忠誠心を血縁的地域からアテネ全体へと移転させることに成功したこと。新しい地域の名称には、古代神話の神々の名称をつけるなどして当初から宗教的な承認をもとりつけるなど周到な配慮をした。

19-22

【問い】他の文明ではどのような例をあげることができるのか。

【答え】西欧文明においてはフランスとドイツで観察できる。

フランスの革命遂行者は、新しく創り上げた地域区分である県によって、
来の地域区分がもっていた地域の自主性の伝統を抹消しフランス全体に対する
忠誠心を喚起することに成功した。

ドイツでは、ヒトラーが慎重に導入した新しいガウという行政区分（地方区
分）によって、伝統的なラント制がそれにともなっていた地方的な小国並立の
連想を断ち切ることに成功した。

正教キリスト教文明ロシア分枝では、スターリンが従来の地域区分を破壊し
て、新しい民族別・語族別の地域区分を強制し、地域の特殊性を強調すること
によって、西欧から流入するであろうと予想したナショナリズムの汚染に対し
て先手を打ったこと。すなわち、「食欲は絶食させてなくさせるよりも、あき
るほど食わせた方がなくせる」という抜け目のない政策をとったのであり、ス
ターリンの地域区分は、未永く残るであろう。19-24

【問い】社会的な制度の未来主義としてはどのような例をあげることができるのか。

【答え】西欧文明においては、

フランス革命において貴族階級を抹消してしまったこと。

ドイツのナチスによってユダヤ人共同体を抹消してしまったこと。

正教キリスト教文明ロシア分枝においてブルジョア階級を抹消してしまったこと。

ヘレニック文明のローマ帝国末期においては、ユスティニアヌス帝が、伝統的なコンスル（執政官）を廃止してしまったこと。

【自己評価】L1

Annex: 新紀元 New eras

(SH :339-345=13:13-22)、11 段落

【問い】先の未来主義の研究において、風俗、制度、文化（含む宗教）の3分野だけの研究で十分だったのだろうか。（筆者注：この章にはかかれていないが、12:103にはある）

【答え】否。すべてにわたって時間と空間を吟味するのが私(トインビー)の方法なので、不十分だった。制度における未来主義には、先に取り上げた地理的な、つまり空間における未来主義だけでなく、時間も制度であるので時間という制度における未来主義もあるはずだ。すなわち、「未来に飛び込むことによって、現代との関係を絶とうとする試みを記念する最も単純、かつ自然な方法の一つは新紀元を開始することなのである」13-4

【問い】時間や時代も制度なのか。そうだとすれば、時間と時代における未来主義とはどのような歴史的事象を指すのか。13

【答え】時間も時代も人間が作り出す制度である。時代区分には大きく分けて2種類ある。

自然発生的で表面的な時代区分。これには、さらに2種類ある。

(1) 支配的少数者が、すべての文書と出来事の日付を、その支配的少数者が政権を樹立した年から起算する年で表記するように布告で命じる。

(2) 文書も書くことができる人々が、ある事件を、時代を画期する年として非政治的に合意して、その事件のあった年から起算するようにして、年代を表記するたとえば、ヘレニック文明におけるPA (Post Alexandros) という年代表記。

精神に深い傷跡を残した事件を起算する年代の表記。これにも、2種類ある。

(1)ある文明が優勢な異文明の侵襲された年から。

(2)同じく、異なった宗教に改宗した年から。13-4

【問い】では、どのようにして調査したらいいのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】現在との断絶の小さい方から大きい方へと順々に例を挙げて調べるのがよからう。

14

【問い】もっとも断絶が小さいと見なされる「時代」表記には、どのような例をあげることが出来るか。14

【答え】西欧文明においては、

フランスの「革命暦」。

イタリアのファシスト政権の「ファシスト暦」。同政権は永久政権と豪語している。

ヘレニック文明においては、ローマ帝国末期に制定され正教キリスト教文明本体に継承された「コンスタンティノープル建国暦(PC:post Constantinopolim conditam)」。

シュメール・アッカド文明では、その末期に制定されバビロニア文明に継承された「バビロニア第1王朝紀元暦」。これらは、過去を廃棄して新しい時代が始まったという意識があったことを示している。14

【問い】そのような意識はあっても、新紀元を作らなかった例もあるのではないか。(筆者注：書かれていない)

【答え】確かにある。西欧文明では、

アメリカ合衆国の設立者たちはそれを感じていただろうし、その前のピルグリムファーザーズも、ガボットもコロンプスも感じていただろうが、新紀元は作らなかった。

イギリスで産業革命が始まった時代も、人々は作らなかった。

イタリアでルネサンスが始まった「クワットロチェント、[伊]Quattrocento」の時代も、作らなかった。

フランス、イギリス、中欧などで、イタリアの影響でルネサンスが始まった

時代。ただし、私の使うルネサンスの概念²⁹⁰は、時代を異にする異文明の亡
霊に憑依されたという意味だが。14-6

【問い】次に、同時代の異文明との邂逅によって、時代が画期されたという意識で作られ
た新紀元にはどのような例をあげることができるのか。17

【答え】ヘレニック文明では、セレウコス朝において、セレウコス・ニカトル²⁹¹（在
位 前 358-281 年）がバビロン再征服を成し遂げた年（前 312 年 10 月）を紀元
とするセレウコス暦。この暦はセレウコス朝が滅亡したあとでも長い間使われ
た。

極東文明日本分枝では、「明治」という紀元がそれであり、西欧文明との邂逅
による新時代の始まりを画期している。

ただし、

正教キリスト教文明ロシア分枝では、1593 年頃が西欧文明との邂逅による新
時代を画期する年だったが、新紀元を定めていない。もし、新紀元を定めると
すれば、

- (1)ピョートル大帝即位の年(1682 年)
- (2)ピョートル大帝が実権を掌握した年(1689 年)
- (3)セントペテルスブルグの建設を始めた年(1703 年)
- (4)共産主義政権が樹立された年(1917 年)

が、新紀元の候補としてあげられるであろう。17-9

【問い】ある文明が異文明から来た宗教に改宗した年を新紀元とする歴史事象にはどのよ
うな例をあげることができるのか。（筆者注：書かれていない）

【答え】ヘレニック文明の世界国家ローマ末期のコンスタンティヌスのキリスト教国教
化をあげることができるが、しかし国教は徐々に進んだので、紀元を定めるこ
とは困難なので作られなかった。

西欧文明では、キリストが受肉した年の方が、時代を画期するよう見えたの
で、コンスタンティヌスのキリスト教国教化の年を新紀元としなかった。

正教キリスト教本体では、キリスト受肉紀元暦は使われなかったのは注目すべ
きである。すなわち、ビザンチン帝国に官僚は、ローマ帝国以来の *indictions*

²⁹⁰ トインビー用語としての「ルネサンス」概念は、本稿第 3 部で論ずる。

²⁹¹ 学界では「ニカトル」とも表記。

(15年目ごとに財務評価の年)で、歴史家はローマ以来の「世界起源暦」を、西欧文明が優位になるまで使っていた。19-21

【問い】もっとも現在との断絶が大きい新紀元とはどのようなものか。どのような例をあげることができるのか。 21

【答え】それは、地上において、前代未聞の正義と幸福の生活が営まれるとされる「千年紀」を創始する救世主の出現の時代を表わす新紀元なのである。

イラン文明のゾロアスター教の千年紀。

そのゾロアスター教の千年紀を取り入れたシリアック文明のユダヤ教の千年紀。

そのユダヤ教の千年紀を取り入れたヘレニック文明制圧下のキリスト教の千年紀。21-2

【自己評価】L1

(3) 世俗文化と宗教における断絶 The breach in secular culture and in religion

(SH :111-8=12:25-35)、9段落

【問い】世俗文化における未来主義は、どのような形で表れるのか。25

【答え】焚書(the burning of the books)という抽象的な行為によってあらわされることが多い。焚書は、新しい社会秩序の確立の妨げになる「危険思想」を抹消することを宣言しているのである。25

【問い】焚書にはどのような例をあげることができるのか。25

【答え】中国文明の世界国家「秦」の建設者である始皇帝が、孟子など儒教思想などの書籍に対して行った焚書。

イスラム文明の世界国家「ウマイヤ朝」の建設者カリフ・ウマルが、ヘレニック文明の集積されていたアレクサンドリアの図書館に対して行った焚書。

西欧文明ではアナバプティスト派政権「ミュンスター再洗礼派王国」(1534-5)が行った焚書。

同じく西欧文明における、ドイツのヒトラーが行っている焚書。

イスラム文明のトルコにおけるケマル・アタチュルクは、文字を変えてしまうというおだやかな方法で、焚書よりも効果的に伝統との断絶に成功した。つ

まり、ローマ字化した文字教育によって、青年たちが、伝統的なペルシア語・アラビア語の語彙が混じったトルコ語文献を読めないようにしてしまったのである。26-7

【問い】未来主義の本質はそのような、目に見える事柄だけなのだろうか。28

【答え】否。そうした行動を取らせる精神こそが問題になる。それは知的・理性的な思考を放棄して宗教的信仰を受け入れさせる、という精神的な革命なのである。言い換えると、創造性の枯渇した支配的少数者から、反理性・反知性主義的な内的プロレタリアートへの主権の移行なのである。28-31

【問い】そのような反理性主義には、どのような例をあげることができるのか。31

【答え】(哲学、すなわち理性的な思考は支配的少数者のものであり、一方、宗教的な信仰というものは内的プロレタリアートのものなのだというのが、前提なのであるが)未来主義とは、本質的に、その哲学的思考に対する、宗教的信仰の攻撃なのである。(筆者注：カッコ内は書かれていない。後半は31)

【問い】どのような例をあげることができるか。(筆者注：書かれていない)

【答え】すでにシンクレティズムの章で取り上げたように、

ヘレニック文明においては4つある。

- (1)プラトンの『弁明』における、ソクラテスの刑死後、魂の復讐をする人間が出現することや、真理は神の啓示がなければ認識し得ないという叙述。
- (2)アルケシラオス(前315 - 241)からカルネアデス(前213 - 129)の懐疑主義を経て、アスカロンのアンティオコス(前130 - 68)が「哲学は方向を逆転させなければならない」という宣言。
- (3)ローマ皇帝アレクサンデル・セヴェルス(在位:222 - 235)は哲学の修練を積んでいながら家庭に礼拝堂を作ったこと。
- (4)ルキウス・アンナイウス・セネカは神に対する愛を説いたこと。(5)新プラトン主義(筆者注：完訳版の注にしたがって10巻から。10:426-8)。

【問い】他の文明では、どのような例をあげることができるか。(筆者注：書かれていない)

【答え】中国文明では、2番目の世界国家「前漢」の建設者である劉邦のシンクレティズム的な宗教政策。

インド文明では、原始仏教という哲学に対する、マハーヤーナ(大乘仏教)という高等宗教。

西欧文明では、穏やかに生の哲学をといたベルグソンにも、戦闘的なファシストや共産主義者にも、反理性的未来主義の特性が診られる。

10:419-451

【問い】文化的な伝統に対する未来主義の攻撃には、どのような例をあげることができるのか。31

【答え】現在の西欧文明における視覚芸術と聴覚芸術において、観察することができる。そもそも未来主義とは、現代のイタリアで起こった絵画の流派につけられた呼称なのである。彼らは、自らを独創性であると自負しているが、熱帯アフリカ芸術と、えせビザンチン芸術からの借り物に見える。未来主義とは、宗教の分野における「偶像破壊、iconoclasm」²⁹²に相当するのだ。32

【問い】なぜ未来主義は攻撃的になるのか。どのようにして、未来主義は「現在」に対して攻撃するのか。7:87-9

【答え】文明の成長が挫折しているから攻撃的になるのである。つまり、文明が支配的少数者と内的プロレタリアートに分裂し、支配的少数者にはもはや創造性を発揮することができなくなる。すると、内的プロレタリアートのなかの少数の創造的な人間にとっては、伝統的な社会的な仕組みや芸術的な様式は、創造性を発揮するには障害となる。そしてそれを破壊しなければならない、と感じる。換言すれば、未来主義とは、支配的少数者に対する内的プロレタリアートの反抗の一つであり、それは政治的な反抗としての未来主義、文化的な反抗としての未来主義、宗教的な反抗としての未来主義の根底に流れているものなのである。(筆者注：完訳版の注にしたがって7巻の)7:91-2

²⁹²一般的な「偶像の破壊」と、特定の歴史上の「偶像破壊主義」とを分けるためにこのように表記する。後者のイコノクラスム[仏] iconoclasm は、イコンすなわち聖画像の破壊を意味し、イコンの礼拝のみならず、その制作をも許されないとみなす思想。宗教史の渡辺金一によれば「726 787年、815 843年、ビザンチン皇帝たちによって国家の宗教政策とされ、この帝国における国家と教会との独特の関係を背景に(皇帝教皇主義)、その経過で宗教以外の領域をも巻き込んで、歴史的大事件となった。イコン礼拝派には、8世紀前半、ダマスカスの修士ヨハネスが現れキリスト本体論を論拠に、ロゴスの人間化ゆえにキリストのイコンは正しい、不可視の神は像化できないが、キリストは、神が人として現れたものであるゆえに像化でき、イコン礼拝はしたがってこの浄化に対する信仰告白を意味する、とした。これに反駁したのがコンスタンティノス5世であり、キリストの像化はその神性の像化ゆえに許されない、キリストの唯一の真の像は聖餐でしかなく、ここにおいてのみ、像とその本体との同一性が保持されている、と主張した。イコン神学は、ネストリウス派、単性論派等の東方諸教会にあっては問題とならず、また西方でも、信徒に対する純教育的見地から像礼拝が論じられたにとどまり、カロリング朝神学者たちにより正しく理解されず、ニカエア公会議の教義に対し拒否的であり、ローマ教皇がその正しさを彼らに説得しなければならなかった」(渡辺 2006)

【問い】どのような例をあげることができるか。32-3

【答え】 西欧文明では、イタリアとフランドルの創造的少数者によって発見・発明された旋律・対位法・遠近法といった音楽や絵画の技法を、現代の芸術家は拒否する傾向。現代の芸術家にとってもそれらの技法を習得することが困難な訳でもなく、また後継者となる芸術家がないという訳でもない。しかし多くの現代の芸術家は、漠然とではあっても文明が挫折していることを感じているから、そうしたイタリアやフランドルの偉大な伝統に敵意をもって排除しようと夢中になっているのである。その結果、彼らの魂の中が真空状態になり、そこにアフリカの音楽・舞踊・視覚芸術が忍び込んで棲み着いてしまったのである。32-3

【問い】他の文明ではどのような例をあげることができるか。

【答え】 イスラム文明では、ケマル・アタチュルクの言語の改革。伝統的なアラビア文字が、ラテン文字よりも合理的で効率的で文盲率を下げるのに効果があるというのは、うわべの説明であって、真の意図は、成長が挫折しているイスラム文明からの離脱を狙っているのである。

ビザンツ文明では、建築様式における、ヘレニック文明の伝統的な円柱を使ったパルテノンのような建築を廃棄して、丸天井を頂く技術的にはより困難なあたらしい建築様式を創造した例。

上述したように、現代の西欧文明における、熱帯アフリカに起源を持つ音楽・舞踊・絵画・彫刻の様式。32-3

【問い】制度・宗教・文化以外の分野における未来主義はないのか。32

【答え】ある。偶像破壊という文化と宗教の共有地にある未来主義をあげることができる。

偶像破壊は伝統的な芸術様式を拒否する点では、キュービズムなどの美術の未来主義に似ているが、その破壊の動機が神学的であるのが特徴である。「偶像破壊、iconoclasm」は、

シリアック文明のユダヤ教と

イスラム文明では徹底的に行なわれたが、

ビザンツ文明では、平面の偶像は認めるという不合理な妥協を行なった。その妥協は政治的には賢明な妥協であって、「偶像破壊、iconoclasm」にかかわる論争を永久的な休戦状態におくことに成功した。つまり、「偶像破壊、

iconoclasm」は、宗教における未来主義なのである。32-5

【自己評価】L1

() 未来主義の自己超越 The self-transcendence of futurism

(SH 118-32=12:35-56)、21 段落

【問い】今まで観察してきた例では未来主義は、目標に達することはできなかつたし、革命や「偶像破壊、iconoclasm」のように暴力に訴える傾向があるようだが、未来主義も復古主義と同じように無駄な営みなのか。35

【答え】否、必ずしもそうではない。未来主義は、それを遂行する途中で、「偶然に出くわした平和への道(way of peace)」に導かれることもある。35

【問い】暴力的な未来主義と非暴力的な未来主義とがあるとすれば、どのような例をあげることができるのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】暴力的な未来主義として、

ヘレニック文明の制圧下のシリアック文明において、高度に文明化された人びとが奴隷化され、暴虐に耐えかねて起こした反乱。その際、掲げた理想社会の理念。それは、主人と奴隷の関係はそのままで、自分たちが主人となってローマ人を奴隷化させようという逆転した社会を理想とした。平和的な未来主義としては二つをあげることができる。

バビロニア文明制圧下のシリアック文明の人びとが、バビロン補囚後は、もはや独立した自分たちの国家を回復する希望が絶たれたときに掲げた、「ダビデの再出現」の待望という非暴力的な未来主義。

正教キリスト教文明ロシア分枝において西欧文明を導入しはじめた時代において一部の人びとが掲げた、「ツアー＝メシア(皇帝＝救済者)」を待望するという平和的な未来主義。36-40

【問い】その三つの未来主義(ヘレニック文明、シリアック文明、正教キリスト教文明ロシア分枝の例)に、何か共通する特徴はあるか。40

【答え】ある。救いを現世において希求していることなのである。40

【問い】現世での救いを断念している未来主義があるのか。どのような例をあげることができるのか。40

【答え】たまたま豊富に史料が残っているシリアック文明のユダヤ教の変遷の歴史をあげることができる。すなわち、

前 522 頃、ゼブルバベルが、エルサレムを、「新ダビデ王国」の首都としようとしたのは、現世的な未来主義である。

前 160 年頃、マカベア家の指導のもとにセレウコス朝に対して反乱を起こし、独立を果たして、前 164 年にエルサレムの神殿を浄めたときに、ユダヤの人びとは正統な家系でもないマカベアを、「400 年前に第 2 イザヤがしたと同じように新たなユダヤ人国家の建設者はダヴィデの子でなければならない」という神聖な言い伝えを放棄して、ハスモンの子に『ホサナ』という賛辞を奉ったのは、やはり現世的な未来主義である。

66～72 年の第 1 次ユダヤ戦争について起った、132～135 年の第 2 次ユダヤ戦争において、ローマに対する反乱の指導者に、人々がバル・コカーバ²⁹³と名付けたのは、やはり、現世的な未来主義である。つまり、実に 650 年間も、大部分のユダヤ教徒は、現世的な未来主義にしがみついていたことになる。ところが、

ユダヤ戦争の頃、一部のユダヤ教徒は「神の国」を発見していたのである。すなわち、救世主とは、背後に神の特別な加護や認可があるのではないこと、それどころか人間ではあり得ないということ、ユダヤ教徒だけではなくてすべての人びとに正義をもたらす神自身なのだという神学である。これが来世における未来主義である。

これらの過程については神学のフォン・ガルも詳細に述べている。40-9

【問い】そのような救世主としては、他に、どのような例をあげることができるのか。47

【答え】 イラン文明の、ゾロアスター教の救世主サオシャンテとアフラムツダ神との関係にも認めることができる²⁹⁴。

ヘレニック文明においては、ペルガモンの王位僭称者で、ローマに反抗したアリストニコスが造った「太陽の市民」²⁹⁵という未来主義的な理想における神ヘリオスと救世主ヘリオポリタイとの関係。47-9

【問い】そうした未来主義は、精神分析の専門家の診断にかかると、ありふれた現実逃避症の亢進した神経症の一つとされてしまうのではないのか。49

²⁹³ バル・コホバとも呼称。星の子＝メシアの意味。

²⁹⁴ サオシャンテとは、ゾロアスター以降に、1000 年ごとに処女懐胎によって生まれてくる 3 人の救世主。

²⁹⁵ 修正。和訳では「ヘリオハリタイ」。

【答え】否。神への祈りをともなう未来主義は、精神的にもよい結果をともなうのだから、
神経症的な現実逃避ではない。つまり、

実現不可能な目標に向かって無謀な挑戦をして挫折し、神の後ろ盾を得た救
世主を希求し願望する段階、

それも、ゼロト主義のように挫折して、神のみわざを何もしないでただ待つ
というアグダト・イスラエル主義のような静寂主義は、平和的ではあるが一種
の現実逃避であることは認める。49-51

【問い】現実逃避と、神の国への信仰とはどうやって区別するのか。51

【答え】神の目的が、人間の目的とは異なっているのだということを気がつくかどうかだ。

52

【問い】そのちがいに気がついた人びとに、どのような例をあげることができるのか。社
会がどのような状態になった時に気がつくのか。52

【答え】シリアック文明がアケメネス朝の世界国家のもとにあったときの、ゾロアスター
教とユダヤ教の宗教共同体の社会において。エドワルト・マイヤーは「神は、完
全な幸福を今は与えないのは、神はまだ世界を作っている最中だからだ、という
教義が、ことのほか抑圧された宗教的共同体の神話²⁹⁶となった。この世界の創造
は、いつかは完成し、信仰者に完全な幸福をもたらすのであるから、そこから至
福千年のような終末論と一体となって、蘇るというように生き生きと描写してい
る。世界創造の神話はバビロニア文明の産物である。そして、至福千年のような
状態が終れば、この地上の楽園は「この世」そのものとともに消滅するというふ
うに考えられるようになるのだ。さらに、「あの世」にこそ、真の神の国が実在
することが認識されるようになる。なぜなら、地上における至福千年をもたらす
救済者は、受膏者²⁹⁷ではあっても神自身ではないからである。すなわち現世的な
未来主義は完全に消え去っている。つまり超克されているのだ。このことは、宗
教史のエドウィン・ビーヴァン²⁹⁸もそう述べている。52-6

²⁹⁶ 筆者の見解では、これは「教義」とも解釈し訳すことができる。

²⁹⁷ メシアの意味に近い教会用語。英語では anointed one ともいう。ヘブライ語「メシア」での意味は「油を注がれた（塗られた）者」になるので明治期「受膏者」と訳された。古代イスラエルにおいては、預言者、祭司、王などの就任に際して油を塗る習慣があった。

²⁹⁸ Bevan, Edwyn R.(1870-1943)はイギリスのヘレニックの哲学史、宗教史の専門家。

【自己評価】L1

10. 超脱 Detachment²⁹⁹

(SH :132-148=12:56-87)、41 段落

【問い】超脱については、どのようにして調査・研究したらいいのだろうか。(筆者注：書かれていない)

【答え】超脱とは「復帰をとまなわない引退(withdraw-without-return)³⁰⁰のことである(6:57-89)。それは、未来主義というよりも復古主義に似ている。だから、復古主義というものが、現世で、窮地に追い詰められてたどる道を、さらによく観察してみるのがよからう。58

【問い】「復帰をとまなわない引退(withdraw-without-return)」には、どのような例があげられるか。(筆者注：書かれていない)

【答え】ヘレニック文明における新プラトン主義がその典型である。すなわち、プロティノス(205-270頃)は、プラトン哲学に含まれている「(真理を認識したら社会に換言するために)復帰せよ」という教義を無視して、自分だけの心の平安に留まった。換言すると、社会から引き籠り、偉大な啓示を悟ったら、社会に戻って、人びとに伝えることをしない「神秘主義」という状態に留まった、ということである。このことを、ベルグソンも「ローマ時代の神秘主義が不完全であったことを示している」と述べている。

6:56-9。(筆者注：完訳版の註釈「6巻:254-5」は誤記)

【問い】超脱が、引退と復帰という経過をたどるとのことだが、どのような例があげられるか。58

【答え】ヘレニック文明における哲学的な作品、すなわちルクレティウス、エピクテトス、セネカ、アントニウス帝と文学的な作品、すなわちルキアノス。 西欧文明

²⁹⁹ detach は「引き離す, 取りはずす, 切り離す」の意味で英語には古期フランス語から入った。この章では仏陀が detachment の代表になるが、われわれの言語共同体のコノテーションでは、仏陀は俗界を超越しているものと考えられているから、英語では transcendent にあたる。しかし、英語における transcendent には、「より高いところへ」という意味をすでに含んでいるので、トインビーは transcendent (超脱的) な生き方を高く買っていなかったので、「外に出てしまう」、あるいは、「下にこぼれ落ちてしまう」という意味合いをも含む、detachment を使ったのであろう。detachment を超脱と訳すのにも問題があるが、トインビー用語の混乱を避けるため、完訳版に従う。

³⁰⁰ トインビー用語。文字通り「引き返しなしで(行きっぱなしの)引き籠り」の意味。具体的にはプロティノスのような生き方。

における文学作品、すなわちアルフレッド・ハウスマン³⁰¹とシェークスピアをあげることができる。

【問い】それらの作品に共通しているものは何か。

【答え】「生が辛いことばかり」と感じられることに対する態度の変遷が読み取れる。それは、おおまかに8段階にわけられる。

単なる忍従

「辛い生」が終る「死」への憧憬

「死」以前の「出生する以前」への憧憬

生命には死がつきものであるという諦観

有閑階級の病的な「生に対する不安」、つまり「この世こそが実は冥府だったのだ」という逆転の発想

「生」を、「罰」と見なすこと

他人の感情だけでなく、自分の感情にも無感覚になること、つまり現世的な感覚からの離脱を目指すこと

徹底的な超脱、つまり絶対的な超脱こそが、心の平安を得られる唯一の道。

58-86

【問い】超脱が、引退と復帰という経過をたどるとのことだが、その絶対的な超脱にはどのような例があげられるのか。58-86、77

【答え】絶対的な超脱は、精神的には覚醒していなければならない。つまり感覚や感情が麻痺したりしては、超脱という「精神的なハラキリ」はできない。だから非常に困難なので、これまでの人類の歴史でこの段階に恒久的に達したのは、インド文明の仏陀の一派しかない。一時的であれば、ヘレニック文明では、プロティノスが「至福直感、Visio Betifica」によって、とらえたようである。77

【問い】超脱は、神を求めないのか。79 - 80

³⁰¹ Housman, Alfred Edward (1859 - 1936) はイギリスの古典学者、詩人。オックスフォード大学で古典学を学んだが退学。特許局に勤め、かたわら大英博物館図書室を書斎代りに用い、ギリシア・ラテン文学のテキスト校訂に関する論考を学術雑誌に投稿して学界で名を成し、ロンドン大学のラテン語教授に採用され、1911年にはケンブリッジ大学ラテン語正教授となった。彼は当時のイギリス学界のロマン派的風潮に乗った文芸談義にもドイツの科学主義的テキスト校訂学にも背を向け、文学と古典学を峻別して、無味乾燥とみずから認めるテキスト校訂作業に労力を傾注した。この彼の姿勢は、学問上の不誠実さを指弾する時の筆の鋭さもあいまって評判を呼んだが、詩集『シュロップシャーの若者』(1896)と『最新詩集』(1922)を発表して詩人として著名になった後も、英文学の講座は固辞し、本業の古典学でも専門技術的講義のみで文学そのものは扱おうとしなかった。(片山 2006)

【答え】求めない。このことは、ヘレニック文明のルクレティウスが『事物の本質について』において、読み取ることができる。すなわち、辛い生、あるいは何をやってもうまくいかない社会というような、始めから病んだ世界を、神々が創造したと考えるのは神々に対して非礼であろう。だから人間を含めた世界は、神々が創造したものではない、と考えるのも筋が通っている。つまり、「神話が何と言おうと、いまだかつて神々は人間の問題に介入してきたことはなかった」。なぜなら神々は平和で安全で不死の世界に生きているのだから、人間を必要としていないのだ、と。79-80

【問い】そのような考え方には、どのような例があげられるか。80-2

【答え】 インド文明の宗教的叙事詩『マハーバーラタ』の中の『バガバッドギーター』をあげることができる。そこには「私は一切の衆生に無関心である」、「苦痛にあってもうろたえず、快樂を願わず、情欲・怒り・恐怖がない」、「あらゆる動作が愛と目的を欠き、その所行が知識の炎によって焼き払われるものを学者と呼ぶ」と述べられている。すなわち、こうした無情さこそが、哲学の核心だと考えたのである。ヘレニック文明では、セネカが『慈悲について』で述べているように「賢人は他者に慈悲を示すフリをするのはいいが、愛をもってしてはならない」と述べている。つまり不動の平静な精神を保つことを最優先したのである。このような精神は、ヘレニック文明においてはウェルギリウス³⁰²のような感情の細やかな詩人も唄っている。

西欧文明においては、ハウスマンが唄っている。81-5

【問い】超脱は、論理的には正しいのであろうか。それを実践した人びとは、終局的には目的を達成できるであろう。86

【答え】論理、つまり理性的思考では正しいことになる。しかし、超脱の哲学は頭(理性)で考えるだけで、感情を無視しているから、その目的を達成できない。アウグスティヌスが『神の国』で述べているように「神が、決して人間と関わりを持たない、というのは正しくない」ということになる。それ故、ヒーナヤーナがマハー

³⁰² 修正。和訳では「ヴェルギリウス」。

ヤーナ（大乘仏教）に、ストア哲学がキリスト教に、賢者は聖人に、道を譲るのである。87-9

【自己評価】L1

11. 変貌³⁰³ Transfiguration

(SH :149-168=12:87-119)、27 段落

【問い】ここまでの探求（調査研究）でわかってきたことはどのようなことか。87

【答え】「解体期文明の不利な社会的環境の中で生きることを強いられた人間は、（その時代までの）生き方が役に立たないこと、そして、精神は精神自身に問題（瑕瑾）があるから、そうなったことを知るようになる。そこで人々は生き方を変えようとする。その変えようと試みる生き方には三つの種類がある。いずれの生き方も袋小路に入って問題を解決できないことになる、ということがわかってきた。

【問い】その三つの研究の結論は何であったのか。（筆者注：書かれていない）

【答え】 復古主義。

復古主義は自己破綻に終る(the way of archaism ends in self-defeat
未来主義。

未来主義は自己超越に終る(the futurism ends in self-transcendence)。
超脱。

超脱は自己挫折（自己無効化）に終る(the detachment ends in
self-stultification)。

【問い】超脱の研究は、あまりに文学的になってしまった。次に扱う「変貌
transfiguration、」の研究も文学的な研究になるのか。

【答え】然り。おそらく超脱以上に文学的な研究になるだろう。そして非科学的な方法で研究を続けることは、学界から激しい批判を招くことになるだろう。だから、ここで研究を諦めるべきかも知れない。88

³⁰³ この訳語は、内容から類推すると transfigure という他動詞の意味合いが強い。つまり、「...の 形[姿]を変える、...を 変貌させる。...を 美化[理想化]する、神々しくする」という意味であって自動詞はない。あるいは、「生まれ変らせる」、または「見えない世界を見えさせる」という意味合いもある。『歴史の研究』のテキストでは、まったく新しい概念を創ろうとしているのかも知れない。完訳版では、ただ「変貌」であるがそれでは、自動詞的に誤解される恐れがある。

【問い】 そのように批判するのは誰なのか。88

【答え】 哲学者と未来主義者であろう。

【問い】 哲学者と未来主義者は彼ら自身の目的を達成できたのか。

【答え】 否。彼らは、どちらも目的を達成できなかったし、これからも達成できっこない人間である。彼らの権威の前では、私（トインビー）の研究はどんなに卑小なものに見えてもいい。なぜなら、「ペリペティア、[希] περιπέτεια、運命の逆転、どんでん返し、大逆転」がありうるかも知れないからである。権威もいつかは崩れ去る。だから、研究を諦めるべきではない。88-9

【問い】 では、変貌の研究はどこから始めたらいいのか。（筆者注：書かれていない）

【答え】 ヘレニック文明制圧下のシリアック文明の、十字架にかけられたイエスが、なぜ哲学者と未来主義者から見ると、愚か者にみえるのか、をもう少し詳しく研究すればよからう。そうすれば、彼らと変貌との差異がよりはっきりと見て取れるであろう。89

【問い】 なぜ、哲学者にとっては、イエスは愚者にみえたのだろうか。89

【答え】 哲学者の究極の目標は、理性によって、自ら超脱をすることを目指すことである。イエスが、せつかく超脱の境地に達して精神的な平安という哲学の理想を勝ち得たのに、その理想を放棄するようなイエスの生き方が理解できないのである。「神はその一人子を、人間の世界に送り給うほど、この世を愛してくださった」という意味が理解できなのである。これと同じ見解を、エドウィン・ビーヴァンも前述した作品で述べている。すなわち、人類には二つの異なった理想、つまり超脱の理想と愛の理想を持っている。ところがこの二つは両立し得ない。なぜなら、超脱に達してから、現世に戻って愛する人びとのために生きようとする、ふたたび現世の憂苦と不安が大いに精神へと流れ込む。愛に生きようすると必ず願望と行為とがともなうから、挫折と失望を覚悟しなければならない。ただし、この二つの超脱と変貌の理想を抱く人の言説は、ほとんど同じ表現になるので、区別しがたい。しかしその生は、前述のようにまったく異なる。ゲッセマネも挫折なのである。89-91

【問い】 超脱した人と変貌した人とが、言説においては、同じようなことを述べているということだが、どのような例をあげることができるのか。91-2

【答え】西欧文明ではファン・デ・ラ・クルス(1541-91年:十字架の聖ジョン)。彼が述べていることは、ストア派やヒーナヤーナ派の言明と、ほとんど区別がつかないほど、厳しくこの世に対する愛着を断ち切ることの重要性を説いている。しかし、その愛着とは、被造物に対する愛着(人をも含む)なのである。哲学者は、被造物に対する愛着と、造物主に対する愛とを区別できていないのである。変貌が忌避する愛着とは、被造物に対する愛着であって、創造主に対する愛着ではないのである。

【問い】ヘレニック文明では、どのような例をあげることができるか。

【答え】聖アウグスティヌス。彼は聖人であると同時に哲学者であるという強みを生かして、ストア哲学の欠点を赤裸々に暴露した。すなわち、不安、動揺、愛情、愛欲、苦痛などと哲学者(賢人)の精神との関係について、そこには二つの思想の系列がある、とした。すなわち、

プラトン・アリストテレス学派の、精神はそれらの侵入を防ぐとすることができないが、制御することができるという系列。

ストア学派の、精神はそれらの侵入を防ぐことができるという系列。

両者に共通なのは、精神は感情を支配できる、ということである。後者が理想とするアパメイアの状態とは、精神と肉体の無感覚につながる。哲学者がその状態に達すると、罪のない生活をし、罪の意識にも苦しまないと称するが、それは罪の赦しを受ける機会を放棄しているだけなのである。これに対して、キリスト教は、不安、動揺などと、人間の精神の関係については、精神が何に対して不安などを抱くのか、を問題にする。つまり、苦悶する人に対する同情や憐憫が起ることを、恐れないのである。ただし、ギルバート＝マレー教授³⁰⁴が批判したように、ストア派が過度に主知主義化したのだ、という解釈は誤りかも知れない。すなわち、ゼノンもアリストテレスもエピクロスも、愛(エロス)を世界の運動を生じさせる原因としていたことは事実だかえらである。私(トインビー)は、超脱と

³⁰⁴ George Gilbert Aime Murray (1866-1957)は、1908年以來のオックスフォード大のギリシア史レギウス講座教授。ギリシア史のみならずギリシア悲劇の翻訳で有名。日本では、『ギリシア宗教発展の五段階』で知られている。次女 Rosalind (1890-1967)は、トインビーの最初の妻。

「生まれ変わり(変貌)」のそれぞれの特質を明らかにしたただけなのである。

92-5

【問い】なぜ、未来主義者から見ると、イエスは愚者にみえるのか。96

【答え】未来主義者にとって「理想の国」を建設してくれる者とは、イラン文明の世界国家アケメネス朝ペルシアを創設したキュロス2世のような、現世における権力者なのである。だから、皇帝キュロス(在位:前559 前530年)を神エホバから承認された王(受膏者)と見なすのは当然のことだった(イザ:45:1-3)。ところが、イエスがピラト(在職26-36年)の尋問に答えて明言したのは「あなたのいうとおり、私は(この世の国でない国の)王である」ということだった(ヨハ:18:37)。これは、未来主義者にはまったく理解できないことだったから、イエスは愚者にみえたのである。97-8

【問い】「この世の国ではない国」とは「神の国(Civitas Dei)」のことであろうが、それが「この世」に侵入した歴史的年代があるとすれば、いつのことか。98

【答え】聖霊が降下し聖別した瞬間である³⁰⁵。すなわち、イエスがバプティスマを受けたときと、ペンテコステ(聖霊降臨)の前に、人びとが「主よ、イスラエルのために国を立て直してくださるのはこのときですか」という質問に対して答え、後日、聖霊が降りてきたときである。98-100

【問い】だが、どうして「神の国はこの世にありながら、本質的にこの世のものでない、ということがありうるのか」³⁰⁶100

【答え】その「問い」に知性でもって答えられるかどうか、自信がない。なぜなら私(トインビー)より知性で勝る哲学者でさえも、それに答えていないからである。むしろ詩人の直感の方が答えになっているようなので、詩人のように比喻という方法で探求を続けてみたい。

【問い】すると、どのような比喻で言い表すことができるのか。

【答え】三つの比喻を思いつく。

二次元の正方形と、三次元の立方体。

普通の家と、その家を含む町。これはマルクス・アウレリウスの比喻。

³⁰⁵ 紀元31年頃とされている。

³⁰⁶ 原典では「how can the Kingdom of God be authentically in this World and also be essentially not to be it?」。作者トインビーの解釈学的弁証法(【問い】と【答え】)がテキストの表層に出てきた典型である。

イギリスの村と、航空写真によって始めて発見できたローマ時代の陣営跡。
この の比喩はすぐれている³⁰⁷。

【問い】イギリスの村の比喩とはどのようなものか。

【答え】現在の村と、ローマ時代の遺跡の二つは同じ場所に共存していることがわかる。
共存できているのは、二つの機能が質的に異なるからだ。つまり村と畑は、物質的な食と住とを提供している。

遺跡は村人には見えない。しかし、村人は、遺跡がその一部であるローマ帝国から、連綿と継承されてきた社会的伝統の恩恵を被っている。社会的伝統とは「共同で生活する観念と制度」などである。

遺跡がその一部であるローマ帝国という世界国家の存在は、村人の意識とはまったく独立した存在であって、恩恵を被りだした時期は、村人が考古学者に教えられて遺跡の存在を知った時点ではない。つまり、ローマ帝国からの恩恵は、村人が意識する前からあったのだ³⁰⁸。100-6

【問い】その比喩において、村人も、上空から見れば、遺跡を再発見できるのだろうか。
106

【答え】否。村人が、考古学者に指さして貰って遺跡が見えてきても、ローマ帝国から被っている恩恵はわからない。詩人の目がなければならぬし、イスラエルの予言者のなところ、つまり神の直感が備わっていなければならない。つまり、ほとんどの人間には、ローマ帝国からの恩恵の理解どころか、ローマ帝国の陣営跡の痕跡でさえも見ることはできない。それと同じようにほとんどの人間には「神の国」の痕跡でさえも観ることは出来ないのだ。このことは、『第4エズラ書』や、フランシス・トンブソン³⁰⁹の詩でも論証できる。106-8

【問い】どうして神の御心によって天において行なわれていることが地においても行なわれると保証されうるのか³¹⁰。神学的に言い換えると、神の遍在は、超現世的な

³⁰⁷ このフレーズは、トインビーが比喩によって概念形成を遂行している典型。

³⁰⁸ 筆者の見解では、航空考古学の比喩のすぐれている点は、村人には遺跡は「見えている」のに、なぜ「見えない」のかを示唆している点である。つまり、全貌が見えてこないこと。知りたいという意欲がないこと。考古学のような知の体系、理論がないこと。

³⁰⁹ Francis Thompson (1859-1907)はイギリスの宗教詩の詩人であり苦行者。詩集 *The Hound of Heaven* は、日夏耿之介によって「天の獵狗」と訳されて『英国神秘詩鈔』(1922)の『英国神秘詩鈔』の139 - 160頁に収められている。

³¹⁰ 原典では「How in fact can God's will be done on Earth as it is in Heaven? In the technical language in Theology the omnipresence of God involves His immanence in This World and in every living soul in it,

存在平面における超越的実在のみならず、現世と現世にあるあらゆる生ける魂とにおける神の内在を包含するのか、という問いになる。108

【答え】答えは、シリアック文明のユダヤ教の外伝『第4エズラ書』に、既にある。すなわち、「いと高きものは一つの世界ではなくて二つの世界を造った」といっている。すなわち、神のいる世界、つまり超越的平面がある、といっているのである。その神が、もう一つの世界、つまり宇宙も人間も含む世界を造った。その世界が、現世的平面である。後者の世界は、神が何もしなくても、ひとりだけで世界それ自身の中で変化する仕掛けになっていた。つまり時間があった。そして世界がひとりだけで、世界の中で壊れてしまっても変化しなくなった。それが終末である。そして神が、世界の中の変化のなかで、どれが出来が良いのか、どれが悪いのかみることができる、としたようである。それが最後の審判ということだ」という趣旨が述べられており、これがこの黙示録を生き生きとさせている本質的なことである。すなわち、どちらの世界にも神は「居る」ということが、神の普遍性ということだ。これらのことが、人間の魂のなかには、少しではあっても神性があるから、人間の魂はわかるのである。ヘレニック文明の動乱時代にあらわれたポセイドニオスの哲学では、世界は二つというところまでは、同じだが、最後の審判というところはない。ポセイドニオスの哲学のような、上空の希薄な空気のなかでは、ユダヤ教は息ができないであろう。キリスト教では、これら二つの世界を、三つであらわしている。二つの世界を「父なる神」、人間の魂のなかにある神性として。そして「聖霊」として。神がこの宇宙を造って、それを放置しておく、という可能性は、フラスコの中に生態系を閉じこめるという比喩である。109-110

【問い】キリスト教のその答えにおいて、イエスの中に二つの性質、すなわち神性と人間性とが、どうして同時のおなじ人格に共存しうるといえるのか。それに答えるには、教父がやったようにギリシア哲学の専門用語で答えるのが唯一の方法なのだろうか。111

【答え】否。ほかに回答する方法があるはずだ。それを探求してみよう。

【問い】その探求はどのようにしたらいいのか。

as well as His transcendent existence on supra-mundane planes of being」ここも、作者トインビーの解釈学的弁証法（【問い】と【答え】）がテキストの表層に出てきた典型である。

【答え】それには、神性と人間性とに共通するものを探せばいいだろう。それは、理性でも力でもなく、愛（慈悲深さを含む）ではないだろうか。もし、神に愛がなければ、神は、慈悲深い人間よりも劣るということになる。それは矛盾する。人間はたとえひとときであっても愛をもっている。だから愛こそが、共通している性質なのだ。それ故、愛が、人間が神に近づく手段であることを示す（ヨハ 3:3-8）。なお、人間の愛も、自然が与えたのではなくて神が与えたのである。111

【問い】神性と人間性に共通な要素が愛であると気がついた例としては、どのような例をあげることができるか。111

【答え】ヘレニック文明制圧下のシリアック文明のキリスト教。イエスの死を伝えた『ヨハネの手紙 1、2、3』。そこでは、イエスが弟子たちに対して自分が神であることを示すのは、自分の死後の聖霊降臨であることを伝えている。すなわち、聖霊とは神とイエスと人間とのあいだに循環する血なのである。

インド文明のマハーヤーナ（大乘仏教）、修行を積んだアルハト（阿羅漢）がニルヴァーナ（涅槃）の縁で留まり、内的プロレタリアート（衆生）を救う為にアマターバ（無量光仏、阿弥陀仏）となる。ただし、イエスとは違い、アマターバは神ではないし、極楽（神の国）は、永遠の住みかではなくて、その先にニルヴァーナという虚無の世界がある。

極東文明日本分枝における浄土宗。浄土宗の教父（高僧）である聖岡（しょうがい 1341 - 1420）は、「見方を変えればこの世はあの世（浄土）である」と主張した。

ヘレニック文明のプラトン哲学。『テイアテトス』において、善とは非善があって成り立つモノであって、非善とは悪であり、悪は「神々の国」には在り得ないから、この世に在るのであり、だから人間は悪のあるこの世から超脱した方がいい、と説いている。これは、変貌の一步手前まで到達したことを示している。112-4

【問い】人間が目指すべきものは「心の平静さ」ではなくて、「神の国」での平和ということになるのか。それは、どのようなものなのか。115-6

【答え】ヘレニック文明制圧下のシリアック文明のイエスは、謎めいた言葉しか残していないが、ヘレニック文明の末期のアウグスティヌスの叙述を引用すると、それはギリシア哲学が理想とした人間の「徳」ではない。言い換えると人間という有機

体を支配する自然ではなくて、超自然的なものによる支配に服するということだ。

115-6

【問い】超自然的な生とは（すでに述べた）脱落(truancy)ではないのか。117

【答え】否。「神の国」に行くことは「脱落ではなくてそれは計画的撤退である。そしてその計画はキリストの受難が洗顔しているとおり...、it is a withdrawal according plan;and the plan as Christian Passion proclaims...」。それは自分の心の平静さによって自分を救うことではなくて、自分の命をかけて、この世を、神の国の平和に変えることであるから、殉教の行為をとまなうこともある。つまり、神への参加なのだ。このことは、ヘレニック文明では、すでにプラトンが『国家』や『パイドン』で述べている。115-6

【自己評価】L1

Annex 1: 「アリストファネスの雲の郭公国の空想」 'Aristophanes'
fantasy of 'Cloudcuckooland'

(SH :346-364=13:23-52)、27 段落

【問い】ここまで進めてきた復古主義、未来主義、超脱、変貌の研究において、何か共通の性質、つまり歴史的経過を貫くような性質を見いだせないであろうか。23

【答え】ある。それは、それぞれが、時代が進むに従って徐々に昂進する熱烈な真剣さで追求されるということである。すなわち、最初の世代では「気の利いたしゃれ」だったものが、次の世代では深みを増し、最後の世代になると恐ろしく真剣な政治運動と宗教活動になるということである。23-4

【問い】では、最初の世代の「気の利いたしゃれ」としては、どのような例をあげることができるのか。25

【答え】ヘレニック文明の挫折が始まった時代に創作されたギリシア喜劇であるアリストファネスの『ネフェロコッキュギア』（以下、『鳥』と略称）をあげることができる。その作品は、つらい現実から逃避できる、鳥を市民とする天空に浮かぶ都市国家という観念が紹介されている。25

【問い】その天空の都市国家という観念は、あとに来る世代によってどのように追求されたのか。24

【答え】アリストファネスがいたのと同じアテネに、450年後にパウロは来たのである。

しかし、パウロは、十字架につけられたキリストが空中に浮かぶ天国の王になるという観念が、アリストファネスの作品から連綿と続いていることに気がつかなかったに違いない。24-5

【問い】アリストファネスの天空の鳥の国から、パウロの天国まで連綿と続く道筋をたどるには、どのようにして調査したらいいのか。26-7

【答え】まず、アリストファネスの作品の大筋をつかむ。そこに含まれているモチーフが、あとに来る世代によって二つの歴史的な方向、すなわち、(1)未来主義的な方向と、(2)変貌への方向へと展開されたという仮説を立てる。このように調べてみるのがよからう。27

【問い】では、『鳥』の大筋はどのようなものか。288

【答え】鳥たちが、ひとりの人間の指導のもとに、神々に奪われる前は、元来は鳥たちのものであった天空の「王国(都市国家)」を取り戻すという物語である。このクーデターを指揮する才知たけた人間は、債務や訴訟に追われてアテネから脱走しているペイテタイコス(口先のうまい男)である。彼は安楽に暮らせるところを鳥に尋ねるうちに、鳥たちの空軍力を使って神々と人間を支配することを思いつき、神々への供え物の煙を、天空の鳥の国で遮断することによって神々を日干しにする。ゼウスは降伏して、王権を鳥に返還し、ゼウスの身の回り品、つまり政治的手腕、法と秩序、思慮分別、海軍力などが入った袋を管理している可愛い女王を貰い受ける。27-9

【問い】では、後に続く世代は、『鳥』をどのように継承したか。30

【答え】100年以上も隔てた世代ではあるが二人の学者が継承し展開したのである。エウヘメロスという学者は、世界国家の建設者としてのアレクサンドロスを描写する場面での理想郷として描いた。アレクサルコスという学者は、理想郷を、アトス半島の地峡に建設して人々を住まわせ、ウラノポリス(天の都市国家)と名付けた。アレクサルコスが自分自身にあたえた称号は「太陽」であった。その次に現れたのが、「ヘリオポリス(太陽の国)」という階級のない共産主義的な理想郷の観念を創始して有名になったヤンブロスである。その次に現れたのが、その「ヘリオポリス」を西アナトリアに実現しようとしてローマに抗戦してローマで刑死した、

ペルガモンのアリストニコス（ - 前 128 年）である。これが、未来主義的に、つまり政治的・暴力主義的に展開した筋道である。30-1

【問い】では、変貌、すなわち非暴力的・宗教的な展開の筋道とはどのようなものか。32

【答え】『鳥』と『ギリシア語聖書』とのあいだには、多数の一致点がある。これが、偶然の一致なのか、それとも、中間の作品（民間伝承を含む）が失われた最初と最後の作品なのか、わからないが、ここに筋道があるように思われる。32-3

【問い】では、その一致点にはどのようなものがあるのか。33-52

【答え】 人間が神であると主張されていること。

神であると主張する表現において、「主権」と「力」をあらわすギリシア語の意味の変化に、霊性化の原理、すなわち、人間を神と見なすようになる原点を認めることができること。

「鳥の生活」を「苦勞知らずののどかな生活」であるとする描写。ただしこのモチーフとギリシア語の表現は、マタイとルカと同時代人であるガイウス・ムソニウス。ルフスという文学者の作品にも顕われている。34-5

【問い】そのムソニウスの作品と、福音書とに共通するモチーフには、他にどのようなものがあるか。38

【答え】共通するモチーフが3つもあるだけでなく、共通する言葉と共通する比喩がある。

鳥たちは、人間のように計画的な配慮をしなくてもいい。

なぜなら、神が鳥に食物を与えてくれるから。

鳥でさえも生きていけるなら、鳥より優秀であるはずの人間は、もっとうまくやっていくはず。

は、3つに共通。 は、旧約聖書と共観福音書に共通。 は、福音書とムソニウスの作品に共通である。だから、共観福音書とムソニウスの作品には、ある共通の源泉があるという推論がなりたつ。38-40

【問い】『鳥』と、共観福音書とに共通する表現には、他にどのようなものがあるか。42

【答え】 アリストファネスの作品に書かれている「土を掘ることも出来ない」という表現と、共観福音書の「どうしようか。・・・土を掘る力もないし」（ルカ 16:3）福音書の、イエスの謎の言葉（古来から解釈不可能とされていた言葉）である「天の国は力づくで襲われており、そして激しく襲う者がそれを奪いとろうとしている（マタイ 11:12）（ルカ 16:16）」と、『鳥』の「よそ者たちが無理矢理入り込ん

でくる。福音書は、その当時はすでに意味不明になっていた文学的伝統を機械的に保存したのだ、と解釈してよかろう。42-3

【問い】『鳥』と、共観福音書とに共通するモチーフには、他にどのようなものがあるか。
44

【答え】 神でなかった者（鳥と人間）が神でない者によって、あるいは、神のために主張されること。そのような主張は、それぞれの時代の観客や読み手にとって驚くべき事ではあるが、しかし、許容される範囲での驚くべき事だったこと。換言すると、前434年のアテネの市民にとって、鳥は何かしら神性をおびているものと考えられていたから（ゼウスは鷲、アテネは梟など）、人間が神になるよりも、より自然なユーモアとして、受容されたのであろう。鳥である。福音書にある翼を持った平和の使者が天から降りてくる、というモチーフは、『鳥』のイーリス（虹の女神）に照応する。イーリスは「柔和な、鳩のような」とされている。
44-7

【問い】その鳥のことにかかわるのだが、『鳥』のなかで、鳥を使いとしているオリュンポスの神々（筆者注：12神）の名前をあげているのだが、その中から、アフロディーテの名前と、その使者である鳩が抜けている。なぜか。47

【答え】残された作品だけでは、判らない。47

【問い】アフロディーテの問題は、あえて調べなければならないほど、重要だろうか。（筆者注：書かれていない）

【答え】何かしら重要なことが隠されていると思う。なぜなら、アフロディーテといえば愛の女神である。つまり、愛の神とその使いとしての鳩ということになる。これは、福音書のイエスが神になる場面を想起させるし、愛こそイエスの宗教の中核だからだ。47-8

【問い】では、その関係性を調べるには、どのようにしたらいいのだろうか。（筆者注：書かれていない）

【答え】アリストファネスが登場人物として描かれている同時代人の哲学者であるプラトンの『饗宴』を調べてみればよかろう。48

【問い】では、プラトンは、『饗宴』における登場人物アリストファネスにどのようなことを語らせているのか。あるいは、饗宴全体で、プラトンは、愛というものをどのように考えていたのか。48

【答え】プラトンは、愛の女神アフロディーテを、アフロディーテ・パンデモス（民衆のアフロディーテ）と、アフロディーテ・ウラニア（天上のアフロディーテ）の二人に分けて提示した。この観念が、長い文学的な連鎖をへて、500年上たったキリスト教時代には、前者をエロス、後者を新造語のアガペーという言葉で表わしたのである。48-9

【問い】もう一つの、アフロディーテの使いが鳩だということだが、その鳩も長い視覚芸術な伝承の連鎖を経て、イエスにまでつながるのか。ユダヤ教はモーゼの十戒以来、厳しく偶像崇拜を禁じてきたのにもかかわらず、どこからそのような視覚芸術の伝統が、イエスの時代のイスラエルに侵入したのか。48-9

【答え】アフロディーテの神殿はキプロス島のパフォスにある。アフロディーテの鳩のモチーフは、翼をもった平和の使者が天から降りてくるとのことだが、それが、パフォスからひとつ飛びの距離にあるヨルダンに海路で伝播し広まった当可能性は十分ある。49

【問い】以上の検証の結論はどのようなことになるのか。51

【答え】これだけ論証できたのだから、アリストファネスから共観福音書に連綿と続いていた文学的、および、視覚芸術の伝統がある、と推定してよいであろう。ギリシア神話としてホメロスとヘシオドスがそれぞれ語ったように、ムーサイの女神たちは、本当らしい嘘をつくことと、真実を告げることを羊飼いたち授けたのである。すなわち、神の誕生を羊飼いに告げたというモチーフである。51-2

【問い】それにしても、どうして、神の誕生というような重要なことが、ムーサイの神話でも、キリスト教でも、羊飼いと無知文盲の人々にしか告げられなかったのだろうか。51

【答え】羊飼いは山野に棲んでいるから、人類を滅ぼすような大洪水や天災に遭わなかったということだろう。このことは、プラトンの『ディオマチス』にも、大洪水や天災で人類が補論でも、「生き残れたのは羊飼いだけだった」という意味の文書があることでも示唆されている。51-2

【自己評価】L1

Annex 2: 聖アウグスティヌスの現世的国家と超現世的国家の関係に関する考え方³¹¹ Saint Augustine's conception of the relation between the Mundane and the Supra-Mundane Commonwealth

(SH :365-369=13:53-60)、5 段落

【問い】聖アウグスティヌスにとって、神の国と世界国家ローマとはどのような関係にあるか、ということが、大著『神の国』を一貫して貫く問題であるようだ。それを研究するには、どのようにしたらいいだろうか。53

【答え】『神の国』全体を組織的に分析しなければ、アウグスティヌスの思考を一貫してたどることは不可能である。先行研究もない。しかし、『神の国』はあまりにも膨大な著書なので、私にはそれを分析する時間がない。そこで、神の国と世界国家ローマとの関係という問題にだけ焦点を絞って、研究することでよからう。53

【問い】では、そのなかで最初に取り上げるべき問題は、どのような問題か。53

【答え】二つの国の本質的な違いは何か、という問題である。53

【問い】それをアウグスティヌスはどのように問いを立て、どのように答えているのか。
53

【答え】「愛」という概念をもって (= 試金石として) 両方の国家を吟味している。その答えは、第 14 巻 13 章と 28 章にあり、要約すると、世界国家ローマでは、自己愛が先に立ち、自分や自分たちに誇りを持つことが人間にとってもっとも大切な生とされ、他者を征服したり、自分の知性を誇ったりすることが重視される。神の国では、神への愛が先立ち、自己愛は軽視される。前者は被造物しか見ていないから被造物を崇拜しているといえる。後者は被造物を崇拜していない。53-5

【問い】ストア派の哲学者も、事物への愛着を断ち切れと主張していたから、アウグスティヌスの主張と同じではないか。 55

【答え】否。哲学者はこの議論の前提を、アウグスティヌスのように十分に吟味していない。すなわち、「(in vacuo、真空状態にある)愛は中立なのである。愛の性質は、愛が向けられる対象によって変わるのである。対象が肉体であれば、卑俗な愛となるし、対象が神であれば、崇高なる愛となる。だから愛それ自体を否定するの

(注311) 直訳すれば「聖アウグスティヌスによる地上と超地上の共和国あいだの関係性に関する概念」となる。

は間違っていることを、アウグスティヌスは見て取ったのである。つまり、正しい愛の対象は、被造物にはなくて、創造主のみしかない、ということになる。

【問い】では、2番目に重要な問題は何か。55

【答え】神の国の市民とは、いわば巡礼者のような存在であって、この世を通過するあいだは世界国家ローマのもろもろの制度に関わらなければならないのだが、そこでは、いかなる態度をとるべきか。という問題である。55

【問い】その課題に対するアウグスティヌスの答えはどのようなものか。55

【答え】答えは15巻1章、19巻17と20章にある。要約すると、地上における巡礼者として生活をする者は、世界国家ローマの諸制度に対して非協力であったり、拒否して隠棲したりする必要はない。諸制度を利用しても差し支えない、という結論である。それだけでなく、世界国家ローマから学ぶこともあると、述べている。55-8

【問い】世界国家ローマから何を学ぶことができる、とアウグスティヌスは述べているのか。58

【答え】5巻14と16章に答えはある。すなわち、ローマのために殉教した英雄たちに学ぶことができる、と述べている。ローマという世界国家はいわば公共の福祉のためにあるからであり、公共に福祉のために殉教したともいえるからである。ただし、その殉教は後世の人々に賞賛されるだけであり、それはそれで「報いはすでに受けている(マタイ:6:2)」としている。それに反して、アウグスティヌスなどのキリスト教徒はまだ報いを受けていないのであるから、キリストを非難する理由はないことになる、とも述べている。58-9

【自己評価】L1

(e) 再生 Palingenesia³¹²

(SH :169-175=12:119-128)、12 段落

【問い】ここまで進めてきた復古主義、未来主義、超脱、変貌の研究によって、それぞれのあいだの本質的な共通性と差異性とを見いだせないであろうか。119

³¹²ラテン語。英語では palingenesis。一般的には、キリスト教において復活による新生や、洗礼による霊的新生を指す。生物学では「原型発生」として、個体発生は系統発生 of 反復の意。(大辞林 2006)

【答え】見いだせる。それは「文明の挫折」の部で研究し導き出した「生の連続」、つまり「連続性の原理」にかかわる。すなわち、復古主義と未来主義とが、現在との断絶を前提として「連続性の原理」を否定しているということは、文明の成長の全面否定ということになる。119

【問い】「連続性の原理」の全面否定が復古主義と未来主義の共通の性質であるならば、差異性は何か。119

【答え】復古主義と未来主義との差異は、時間の連続性を断ち切る方向の違いである。119

【問い】超脱と変貌にも「連続性の原理」の否定があるのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】超脱と変貌は異なった次元、つまり、この世界ではなくて靈性化した世界に活動の分野を移している。それであるから「連続性の原理」を超えている。文明という社会ではなくて、文明を越えた別の社会の成長が、成長しつつあることを示しているようである。120-1

【問い】靈性化の世界への移行が超脱と変貌との共通の性質であるならば、差異性は何か。目指す社会の種が違うのか、それとも目指す社会の社会的成長における、発生から全盛期までに至る各段階の、段階の違いなのか。121

【答え】否。二つの運動は律動(リズム)に差異がある。すなわち、超脱はこの世界からの引退という一拍子であり、変貌は引退して復帰するという二拍子なのである。121

【問い】ではその運動のリズムの違いを調査・研究するにはどのようにしたらいいのか。

【答え】目指すもところの目的地が同じかどうかを調査・研究すればよからう。121-2

【問い】では、超脱と変貌の目的地とは何か。どのような例があげられるか。123

【答え】超脱の目的地は、インド文明の仏教におけるゴータマ(仏陀)の段階においては、アルハト(羅漢)であり、マハーヤーナ(大乘仏教)の段階では衆生を救うアミターバ(阿弥陀)であった。変貌の目的地は、ヘレニック文明制圧下のシリアック文明のキリスト教では、アルハト(羅漢)の段階もアミターバ(阿弥陀)の段階をも通り過ぎて、「神の国」という文明ではない別の種の社会の段階までいっている。言いかえると、段階の違いなのである。

【問い】比喩的に表現するとどうなるか。(筆者注：書かれていない)

【答え】このようなことを、ベルグソンは鉄道の比喩で顕わしている。それを借りて喩えれば、アルハト(羅漢)は途中駅を終着駅と間違えた機関車の運転手であり、ア

ミターバ（阿弥陀）は終着駅が見えていながらその手前の信号が通過になっているのに停止だと見誤ってとまってしまった運転手であり、キリスト教神秘主義者は終着駅を目指して暗黒のトンネルに突き進んでいる運転手のようなものである。トンネルの先には光が見えているのである。22-3

【問い】では、トンネルの先の光とは何か。122-3

【答え】この「文明の解体」の部の始めの方で述べたパリングネシアであろう。

【問い】パリングネシアという言葉には、曖昧な要素が含まれていると、そこで指摘していたが、その曖昧さとは、どのようなものなのか。124、（注にしたがって9巻9:39-40）

【答え】「Palingenesia³¹³、パリングネシア」というラテン語には、ギリシア語の

「ἀποκατάστασις、アポカタスタシス」と同義語である。それは出来事の意味と性質の意味とがある。すなわち、

今始めて生まれてくる、あるいは、まったくあたらしく誕生するという出来事。

前に生きていてなくなっていたものが、再び生まれてくるような性質。どちらも、再生というカテゴリーに入るから、誕生・死滅・再生という循環である。この循環は、多くの文明で宇宙の根本法則、あるいは宇宙のリズムとして、とらえられている。宇宙のリズムにおいては、は未来主義に通じる宇宙観であり、は復古主義に通じる宇宙観であることがわかる³¹⁴。

【問い】そうした循環的な宇宙観としては、どのような例があげられるか。124

【答え】どの地域の人類も、植物が冬は死滅し、春に再生するという循環とそのリズムを知っていた。

バビロニア文明においては、この植物の誕生・死滅・再生という循環とおなじような循環を、昼と夜の循環、月の満ち欠けの循環、太陽年の春夏秋冬の循環に結びつけ、さらに太陽や惑星や彗星などの観測によって長い年月をわたる循環も発見し、それらの知識を体系化して占星術を創った。

³¹³ [希] Ἀνανέωση。

³¹⁴ ここのフレーズでのトインビーの説明は、理論的でない。おそらく7巻で十分説明したと勘違いしたのである。124、（7：43-66）

ヘレニック文明においては、プラトンが『法制編』、『クリティアス』、『ディマイオス』における神話として、宇宙が天災によって定期的に破壊されると、述べている。アリストテレスは、まれに見る楽天的な気質だったので、『気象学』において、トロイア戦争のような歴史的な出来事は、これからも繰り返し起ると、平気で述べている。ストア学派とエピクロス学派は、この循環を宇宙の根本原理と宣言した。ストア派もエピクロス派も、心の平安を求める努力のはてに超脱という境地に達したのだが、そうした努力でさえも、この宇宙の根本原理が正しいとすれば、超脱もいつかは破壊されるという矛盾があるのに、平然としていたのは、不可思議なことである。

西欧文明においては、「変われば変わるほど同じこと」というフランスのシャンソンの歌詞に顕われている。

中央アメリカ文明では、宇宙を四つの時代にわけ、火山による火の雨が降る時代に宇宙は死滅するという宇宙観をもっていた。125

【問い】パリンゲネシアの再生も、そのような循環的宇宙観に取り込まれるのか。126

【答え】否。循環的宇宙観は現世世界での誕生・死滅・再生である。それに対してパリンゲネシアは超現世的世界での再生である。このことは、

ヘレニック文明制圧下のシリアック文明でイエスがいった「私が来たのは羊に命を得させ、もっと豊かにするためである」で言い表されている。

西欧文明ではゲーテの『ファウスト』で「Neuen Lebenslauf / Beginne / Mit hellem Sinne / Und neue Leider / Tönen darauf. (SH :174=12:127)、澄み渡る心をえて / 新たなる生の歩みを / ふるい出せ / かくて新しき歌 / ここに書け。」という詩で顕わされていることなのである。126-8

【自己評価】L1

・ 解体の分析 An analysis of disintegration

(a) 解体に向かう文明の個人との関係 The relation between disintegrating civilizations and individuals

(1)³¹⁵ 救世主としての創造的天才 The creative genius as a saviour

(SH :175-8=12:128-133)、4 段落

【問い】 解体に向かう文明と個人との関係性はどのようにして分析したらいいのか。129

【答え】 成長期の文明と個人との関係性を分析するときに、すでに文明それ自体と個人との関係の要素を同定しておいたので、その要素をそのまま使って分析すればよからう。129

【問い】 そこでいう、文明という社会の一種と、個人との関係の要素とはどのようなものであったか。129

【答え】 社会という制度は、一定数の個人の活動の場の共通の基盤である。

活動の源は、常に個人であって、社会ではない。

創造的行為となる活動は、常に超人的な個人、つまり天才によって始められる。

天才も、同胞に対する働きかけによってのみ、自己を表現できる。

いかなる社会においても、創造的な人物は少数者である。

創造的少数者が普通の人々に働きかけて創造的な行動に奮い立たせるためには、多くの場合、すべての人間が持っているミメシスという能力を活用する。

ミメシスとは、訓練によって機械的に付き従うということである。129

【問い】 それでは成長期と解体期とではどのような違いが認められるのか。それは創造性の有無なのであろうか。130

【答え】 否。創造性をもった人間はいつの時代にも潜在的にいるものなのだ。解体に向かう文明においては、創造性は、内的プロレタリアートの中の少数者において開花する。しかしその創造性は、同胞を率いて支配的少数者に対する反抗運動においてのみ発揮される。それしか、機会がないからなのである。130

【問い】 すると、成長期と解体期における文明と個人との関係の違い（差異性）とは、潜在的に創造性をもっている人物にとって、創造性を発揮できる活動の機会、あるいは活動の場（トポス）の違いということか。131

³¹⁵ かつこ内の数字は原典にはない。便宜上、筆者が付与した。

【答え】然り。この違いが、文明と個人の関係の違いの真の性質であろう。すなわち、成長期では、その社会全体に対する何らかの挑戦に対して、潜在的に創造性をもった個人が、創造的な応戦の仕方を発見して同胞を率いて応戦する、つまり勝利への応戦をもって始まる。それに対して、解体期では、その社会全体に対する何らかの挑戦に対して、すでに支配的少数者が、創造的な応戦に失敗して、社会全体が疲弊している状態にある。その社会全体が疲弊しているという挑戦に対する、内的プロレタリアートのなかにいる潜在的に創造性をもった個人が、社会全体の救済という応戦をおこなう。つまり精神的な戦いの性質の違いであろう。軍事的な比喻であらわせば、成長期の社会は攻勢を取っているのであり、前進するために如何にして新たな陣地を奪取するかが創造的少数者の役割である。解体期の社会は守勢を取っているのであり、現状を維持するために如何にして自陣を維持するかが救世主としての創造的少数者の役割である。守勢であるがゆえにあまり感謝されないものなのである。131-2

【問い】そのような救世主は、どのような姿をとって顕れるのか。132

【答え】大きく二つに分けられる。すなわち、守勢ではなくて攻勢をとるものと、守勢さえも放棄し前線から計画的撤退を行なうもの。前者は、

攻勢に出て、決死隊を指揮する自称救世主である。

後者には四つの種類がある。

復古主義的救世主。つまり、前線からはるか後方の過去という要塞に移動して敵と対峙することを回避するもの。そして、

未来主義的救世主。つまり、同胞を飛行機に乗せて、前線を越えて敵陣のはるかかなたの未来という要塞に移動して敵と対峙することを回避するもの。

超脱の戦略をとる王の仮面を被った哲学者。

変貌の戦略をとる人間に化身して神として出現する救世主。このように救世主はプロテウスのようにさまざまな姿を取ってあらわれる。132-3

【自己評価】L1

(2) 剣を持った救世主 The saviour with the sword

(SH :178-213=12:133-189)、50 段落

【問い】攻勢に出た自称救世主はどのように規定されるのか。133

【答え】解体という挑戦に対して剣（暴力）を持って応戦し、そして暴力を、自分が救世主だから許されるのだと称して正統化するものと既定できる。

【問い】どのような顕れ方をするのか。

【答え】二通りある。 始めから剣（暴力）をふるうもの。 剣（暴力）をおさめて玉座に座っている（権力を誇示する）もの、がある。 は になるための手段である。 どちらも、短命であり、剣（暴力）によって亡びる。133

【問い】なぜ、暴力が横行する解体に向かう文明を救う為に、あえて一時的に暴力を使ったものが亡びるのか。すなわち、誠意を持って「できるだけ早い機会に剣を用いることを止めることを決心している武人は、勝利者であると同時に政治家であり、政治家であると同時に、ひとかどの賢人であるに相違ない。彼は健全な常識と高尚な徳である自制力を持ち合わせているに相違ない」。そのような武人がなぜ暴力に立ち向かうのに暴力を使ってはいけないのか。そうしなければ、救世主自身が亡びてしまうではないか。

【答え】深刻な問題であるが、しかし、暴力では解体に向かう文明を救済できないことが、わかるのである。134-5

【問い】それを調査・研究するにはどのようにしたらいいのか。134-5

【答え】そのような「法則」が正しいことは、詩や箴言によって示唆され、歴史的事実を列挙することによって論証可能となる。

【問い】どのような例をあげることができるか。

【答え】ヘレニック文明においては、ホラティウスが『世紀祭賛歌』で、アウグスティヌスが樹立したように見えた平和を賛美しつつ、非暴力の徳が戻ることを期待していた。

西欧文明においては、アンドリュー・マーベル³¹⁶が、クロムウェルのアイルランド制圧に対する賛歌で、クロムウェルの軍国主義への甲鐘をならしている。

おなじく、タレーランは「銃剣でできないただ一つのことは、その上であぐらをかくことである」というモットー（警句）を残している。すなわち、たとえ一時的にせよ暴力（という罪悪）を以て権力を得たものは、暴力（という罪悪）なしではその権力を維持できない。たとえ、その罪を悔いても、あるいは

³¹⁶ Andrew Marvell (1621-1678) はイギリスの形而上詩人。近年になって再評価の機運が高まり、日本でも選集が出版されている。

罪のない子孫などの代理人であっても、維持できない。そのような分業体制でカルマの法則を逃れることはできないのだ。135-6

【問い】カルマの法則とは特定の社会集団にあてはまるのか。インド文明におけるほんらいのカルマの法則は、個人にあてはめるのではなかったのか。そのカルマの法則を示す、どのような事例をあげることができるのか。138

【答え】 シリアック文明においては、ダビデが樹立したユダヤ王国を継承したソロモンも長続きしなかった例。

西欧文明においては、クロムウェル(在位:1653-8)が、アイルランドを暴力的に制圧し、移民させたプロテスタントの軍人の子孫が、今になってアイルランドのカトリック教徒の急進派によって暴力的なテロ攻撃を受けている例。

おなじく、イギリスが極東文明本体の世界国家清朝を暴力的に制圧し、開港させた上海が、今になって中国人や日本人によって破壊されている例。

世界各地の文明において暴力的に築かれた世界国家が、比較的短命(250年くらい)に終る例。もし、世界国家を無理に伸ばそうとすると社会的異常、つまり暴力的な革命を巻き起こす。138-9、(完訳版の注釈にしたがって7巻、7:212-5)

【問い】世界国家の樹立、つまり平和をもたらす為に暴力を用いる自称救世主は多いと思うが、どのように類型化して、列挙したらいいのか。(筆者注:書かれていない)

【答え】四つの要素を組み合わせ、グループ化して列挙していけばよからう。すなわち、世界国家の樹立を見届けるまで生き延びたかどうか。

剣を取る(暴力を用いる)という罪悪を犯したかどうか。すなわち、後者は生まれながらにして権力の座にある子孫なので罪を犯していない。

後代の歴史家から見て、世界国家の樹立に決定的な契機を作ったかどうか。

同時代人から見て、平和をもたらした人物として評価されたかどうか。

については、見届けられなかった方をヘラクレス型、見届けた方をゼウス型と名付けておこう。さらに、前者のヘラクレス型を3段階にわけて、(1:1)まったく徒労におわった者と、(1:2)あと一歩までせまったがその成果が逆戻りしたりして後継者に継承できなかったものと、(1:3)継承できた者とに分ける。139

【問い】では、 の世界国家の樹立を見届けなかった自称救世主、つまりヘラクレス型のなかで、まったく徒労に終わったものには、どのような例があげられるか。140

【答え】ヘレニック文明で、5つの例をあげることができる。

ラケダイモン（スパルタ）のブラシダス。カルキディアの諸都市国家を解放したが、それは50年後のマケドニアの征服を容易にただけ。

ブラシダスと同時代人のラケダイモンのリュウカントス。

テーバイのエパノミンダス。

マケドニアのアレクサンドロス大王。アケメネス朝ペルシアを滅亡させたが、母国マケドニアを疲弊させて滅亡させた。

シチリアのディオニシオス1世、ディオニシオス2世、ヒエロニューモス。互いに覇権を争い団結しなかったため、シチリアはローマとカルタゴの覇権争いの戦場となり荒廃。140-1

【問い】ほかの文明ではどのような例をあげることができるか。

【答え】シュメール・アッカド文明では、アガデのサルゴンとナラムシン。両者とも内乱を収束させたが、それは外辺のアッシリアの軍国主義の侵攻を招いた。正教キリスト教文明（ビザンティン文明）では、アレクシウス・マムネヌス、テオデドウス・ラスカカリス、ミカエル・バルライオロゴス。139-44

【問い】次に、のヘラクレス型、つまり世界国家樹立まで、あと一歩まで迫った者としては、どのような例があげられるか。145

【答え】ヘレニック文明では、共和制末期のマリウス。マリウスの煮え切らない平等主義的な独裁制は、当時の無政府状態をいっそう激化させただけだった。

極東文明日本分枝では、信長。

アンデス文明では、ヴィラコチャ。チャンカ族の侵入をくい止めた。

正教キリスト教文明本体では、オスマントルコのパーイエジート・インテリウム。もう一歩でコンスタンティノープルを占領するところだったが、突然のチムールの侵攻で倒された。

極東文明本体では、清朝、つまりモンゴル世界国家の再興である満州人の世界国家の事実上の創設者ヌルハチ。

シュメール・アッカド文明では、エルクのウトユケガル。ウルのエンゲルムではない。

【問い】次に、世界国家を創り上げたという点では のゼウス型に近いが、しかし短命に
終ってその成果が、逆戻りしてしまって、後継者に継承できなかった者には、ど
のような例があげられるか。147

【答え】 ヘレニック文明では、カエサル。ポンペイウスとアントニウスとを倒した後は
剣を取らなかったが、それでも暗殺されてしまった。

中国文明では、秦の始皇帝。世界国家を完成させたのに、次の世代で倒されて
しまった。

シリアック文明では、アケメネス朝ペルシアという世界国家を樹立したキュロ
ス。世界国家を樹立後は慈悲を示したが、戦死した。

イスラム文明（潜伏シリアック文明の末裔）では、ウマル。世界国家は、ウマ
ルでなくて、ムアーウィーヤが立てたウマイヤ朝になった。

極東文明日本分枝においては秀吉である。せっかく世界国家を樹立したのに、
その精力を家康への攻撃に使わないで、朝鮮などという脇道で浪費してしまっ
た。秀吉は才気の点では家康にまさっていた。秀吉はローマのユリアヌスとそ
っくりである。ここで得られる教訓は、イソップのカメとウサギの教訓とおな
じで、政治の世界では、唯一の目標を追求し脇道にそれない凡人の方が、何で
もできるが自分の気まぐれだけは制御できない天才よりも、はるかに遠くまで
到達するということだ。

インド文明では、ムガル朝という世界国家における秀吉はフマーユーン。信長
はバール、家康はアクバルに相当するが、アクバルは才気煥発だったので、
そこは家康には似ていない。アクバルは例外である。

おなじく、イギリス領インドという世界国家の建設者は、アーサー・ウェズリ
- ³¹⁷の世代（1800 - 30年頃）である。ウェズリ - はマイソールの藩王国を打
破した際に「イギリス人の平和、pax Britannica の約束を明示した」。次のロ
レンスの世代（1830 - 60年頃）ではない。147-151

³¹⁷ Field Marshal Arthur Wellesley, 1st Duke of Wellington(1769-1852)は、イギリスの軍人、政治家、貴族。
兄とともにイギリス東インド会社に派遣され軍功をたてる。しかし、軍人としてはワーテルローの戦いで
は同い年のナポレオンと会戦し、彼を打ち破った軍人として知られる。非常に筆まめで膨大な量の書簡集
を残している。政治家としては二度にわたって首相を務めた（在職 1828年-1830年、1834年）。ビクトリ
ア朝前期にも政界の長老として活躍した。「鉄の公爵」(Iron Duke)の異名をとる。

【問い】 の(3)、すなわちヘラクレス型ではあるが、世界国家の一步手前まで達成し、その成果が逆戻りしたりせずに後継者に継承できた者には、どのような例があげられるか。151

【答え】 バビロニア文明では、ナボポラッサル。彼自身はアッシリアの軍国主義に反抗することに生涯を捧げ、世界国家の成果を味わうことはできなかった。しかし、その成果を継承したネブカドネザルがそのおかげで新バビロニア帝国を建設できた。

インド文明では、再建された世界国家グプタ朝の前のサンドラグプタ³¹⁸。成果を味わったのはチャンドラグプタ2世だった。151-2

【問い】 では、世界国家の真の建設者にはどのような例があげられるか。152

【答え】 ヘレニック文明では、アウグストゥスである。ユリウス・カエサルではない。シュメール・アッカド文明では、ウル・エンゲル。

エジプト文明では、中王国の世界国家についてはメントゥホテプ4世、新王国の世界国家についてはアモシス。

アンデス文明では、パチャクテク。

バビロニア文明では、ネブカトネザル。ナボポラッサルではない。

インド文明では、マウリア朝はチャンドラグプタ、グプタ朝はチャンドラグプタ2世。

中国文明では、漢の劉邦。始皇帝ではない。

イスラム文明では、ムアーウィーヤ。ウマルではない。

正教キリスト教文明本体では、オスマントルコという世界国家を樹立したメフメト³¹⁹。

正教キリスト教文明ロシア分枝では、イヴァン雷帝。なぜなら、ノヴゴロド共和国を合併したことが決定的に重要であったから。

極東文明本体では、「モンゴルの平和」を打ち立てたチンギス・カーン³²⁰。

極東文明日本分枝では、家康。秀吉ではない。

³¹⁸ 「サムドラグプタ」という表記もある。

³¹⁹ 「メフメド」という表記もある。

³²⁰ 「チンギス・ハーン」という表記もある。

ヒンドゥー文明では、ムガル帝国という世界国家は、アクバル。バブルではない。英領インドという世界国家は、ロレンス。これら世界国家の建設者は、後世の歴史家から観ると、その前の世代のヘラクレス型の人物とほとんど区別がないように見えるが、同世代の歴史家から観ると、前者は勝者であり、後者は失敗者として、区別をつけている。なぜなら勝者の後継者が繁栄したからである。152-4

【問い】世界国家の後継者が平和と繁栄を享受していたのであれば、世界国家の建設者の暴力による救済の正しさが「その子³²¹によって証明される（マタイによる福音書 11:19）」のではないか。155

【答え】否。どのような評価を下すかは、詩人や歴史家などの視野によって異なる。もし、人が視野を世界国家の時代だけに限れば、その平和と繁栄の時代は世界国家の、更に部分としての「小春日和（indian summer）」であり、人が視野を文明の成長の挫折と解体という時代に広げれば、世界国家でさえも文明の部分となるのである。その小春日和を調査研究すると、そこには著しい社会の画一性と、持続期間がまちまちであることがわかる。155、（完訳版の注に従い第7巻、7:98 - 101）

【問い】小春日和を調査・研究するには、どのようにしたらいいのか。（筆者注：書かれていない）

【答え】小春日和の性格を明確にすればいいのだから、まず、全般的な例を提示し、次に、比較的長く続いた小春日和を提示し、そして一代限りの短い例を提示すれば、よからう。（筆者注：書かれていない）

【問い】では、その小春日折りの時代の画一性と、小春日和の持続期間の不同性には、どのような例があげられるか。155

【答え】小春日和が比較的長かった例としては、

ヘレニック文明においては、84年間。すなわち、ネルヴァからであって、それは「ローマの平和」の340年間に対して、四分の一に過ぎない。

極東文明本体の世界国家では、清朝の場合は、114年間。すなわち、康熙帝の南方地域の制圧（1682年³²²）から乾隆帝（没:1796年³²³）まで。

³²¹ 完訳版によった。「その働き」という訳もある。

³²² 完訳版によった。通説では1681年。

³²³ 完訳版によった。通説では1799年。

エジプト文明の新帝国³²⁴時代という世界国家では、169年間。すなわち、前1545～1376年である。

おなじく中帝国³²⁵時代という世界国家では、212年間。すなわち、前2000～1788年である。156-7

【問い】もっと短い一代限りの小春日和には、どのような例をあげることができるのか。
157-161

【答え】 シュメール・アッカド文明においては、ドゥンギ(前2280 - 2233年)の治世。その後は、急速に衰退。

アンデス文明では、トゥパク・ユパギ(1448 - 82年)。その後は、ワイナ・カパクの息子たちの継承戦争。

インド文明では、アショカ王(前273 - 222年)。その後は、アシャミトラの篡奪。

ヒンドゥー文明では、クマラ・グプタ(413 - 55年³²⁶)。その後は、遊牧民の侵入。

中国文明では、漢(という世界国家)の武帝(前140³²⁷ - 87年)の治世の前半。後半は匈奴などへの外征を繰り返し、帝国を疲弊させ、末期には反乱が頻発した

極東文明本体では、元という世界国家の太汗クビライ³²⁸(1259³²⁹ - 94年)の治世の前半。後半は、日本などへの外征を繰り返し、60年後には紅巾の乱などの反乱が起きて、モンゴル人は放逐された。

(イスラム文明の)アラブ・カリフ国では、有名なハールーン・アルラシード(在位:786 - 809年)の治世。前後は暗黒に取り囲まれている。すなわち、直前のアッバース朝のウマイヤ朝からの篡奪の無政府状態と、直後のトルコ人親衛隊の篡奪。

³²⁴完訳版によった。「新王国」という表記もある。

³²⁵完訳版によった。「中王国」という表記もある。

³²⁶完訳版によった。通説では232年。

³²⁷完訳版によった。通説では前141年。

³²⁸完訳版によった。「フビライ・ハーン」という表記もある。

³²⁹完訳版によった。通説では1260年。

正教キリスト教文明本体では、オスマントルコという世界国家におけるスレイマン³³⁰（在位:1520 - 66年）の治世。彼は、国家制度の根幹であったアジェム・オグラ³³¹（白人の文官エリート宮廷奴隷）に、禁じられていたイエニチェリ³³²（トルコ人の軍人エリート）の子弟を編入することを許可してしまった。それにより後代の衰退の原因を作ったことになるのである。

正教キリスト教文明ロシア分枝では、イヴァン雷帝³³³（在位:1533 - 84年）。彼はやはり「小春日和」をもたらしたのであったが、没後1598年には、リューリック³³⁴家が滅亡し、ロシア文明も一時的に崩壊した。これらの例を観察すると、暴力が社会の救済に転換できないことがわかる。すなわち、一度血を吸った剣は、いつまでも押さえておくことはできないようである。世界国家の天下太平（pax oecumenica）は、その落ち着いたように見える支配的少数者の胸中のなかに巣くう暴力への願望とたえず戦っているのである³³⁵。

【問い】しかしゼウス型の世界国家の建設者は、前非を悔いて、世界国家成立後は寛容な政策に転じるということが多いのであれば、そのような寛容な政策は長続きするのではないか。163

【答え】否、長続きしない。163

³³⁰完訳版によった。「スレイマン」という表記もある。

³³¹ バルカン地方などのキリスト教徒の共同体から組織的・制度的に献納されてきた白人の少年を特別な教育によって育成した一代限りの宮廷奴隷のエリート集団。『歴史の研究』では他でも例としてあげられる。

³³² 『歴史の研究』ではしばしば言及される。トルコ史の長田雄三によれば、イエニチェリ（yenix x eri）は「オスマン帝国における常備歩兵とその軍団。トルコ語で 新しい兵士 を意味する。軍団の創設に関して定説はないが、14世紀後半、とくにアドリアノブル（現、エディルネ）征服（1360ころ）直後のことと推定されている。1354年以後オスマン朝のバルカン領土が拡大すると、新たな戦力の補給とバルカン諸民族の同化政策とを兼ねてこの軍団が創設された。最初、戦争捕虜の1/5が戦利品として国庫に属したことから、これをトルコ人の家庭に預けてトルコ語とムスリムとしての生活習慣とを身につけさせた後、軍団員として登録した。1402年のアンカラの戦いに敗北後、オスマン朝のバルカン征服が停滞し、捕虜の確保が困難になると、デウシルメ制が導入された。これによって徴用された者の大部分がイエニチェリとなった。この軍団は16世紀末までは、オスマン帝国軍の精鋭として規律正しく、王朝の発展に貢献した。17世紀以後は軍紀が乱れ無頼集団化して、しばしば暴動を起こした。軍団創設当時のアナトリアやバルカンでは、神秘主義諸教団の長老やデルウィーシュの影響力が強く、オスマン朝諸制度の中に宗教的要素がもちこまれたが、イエニチェリ軍団の場合も、ベクターシュ教団との関係が強く、軍団員の多くがこの教団に加入し、その宗教儀礼が軍の儀式に反映された。軍団には馬具や武器の製造を担当する特殊部隊が特権的ギルドを形成していたこともあって、17世紀以後軍団員の商工業への進出がみられた。18世紀末以後、帝国軍隊の西欧化改革が進むと、軍団はこれに反対し、反乱を起こしたが、マフムト2世は1826年に軍団を廃止し、同時にベクターシュ教団の活動も禁止された」（長田2006）

³³³完訳版によった。「イワン」という表記もある。

³³⁴完訳版によった。通説では「リューリック」。

³³⁵ この洞察は、フロイドが発見し、さらにド・マンが再強調したトラウマの反復性を思わせる。ただし、PTSDによる反復性は、一代限りであるが、トインビー理論におけるトラウマの反復性は少なくとも3代に及び。

【問い】なぜか。それを調査・研究するにはどのようにしたらよいのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】外的プロレタリアートに対する政策を観察し、次に内的プロレタリアートに対する政策を観察すればよからう。163

【問い】では、外的プロレタリアートに対して、寛容政策が長続きしないということだが、どのような例をあげることができるのか。163

【答え】外的プロレタリアートに対する寛容政策の短命性の例として八つの例をあげることができる。

中国文明の世界国家「秦」における長城建設ほど、外的プロレタリアートに対して「剣をおさめる政策」を象徴するものはないのだが、始皇帝没後 100 年もたたないうちに漢の武帝の匈奴に対する「進取政策」によって、始皇帝の寛容政策は破られた。

ヘレニック文明では、世界国家ローマの創始者アウグスティヌス自身が、国境線をこれ以上拡大しない原則を、忠告として後継者に残したのに、トラヤヌスはアルサケス朝パルティアへ侵攻しこの原則を破り、ローマの財政を危機に陥れた。後継者ハドリアヌスはパルティアとの国境を後退させたけれども、しかし、前任者の侵攻は、アルサケス朝を崩壊させ、こんどはもっと手強いササン朝ペルシア帝国の興隆を招いた、と観てよい。

エジプト文明では、第 18 王朝の女帝ハトシェプストは、アモシスが解放戦争で振るった暴力とトトメス 1 世以来の軍事的領土拡大で振るった暴力を止めさせて平和外交をとったが、後継者のトトメス 3 世はただちに軍事的な領土拡大政策に戻った。

インド文明では、世界国家マウリア朝の高潔なアショカ³³⁶王の寛容政策は、後継者たちが再び武器を取ることによって破られ、しかもマウリア朝自体を滅亡させた。

正教キリスト教文明の世界国家オスマントルコでは、メフメトは領土的野心を慎重に押さえ、隣接するイラン文明と西欧文明への侵略案をことごとく退けた。ところが、後継者たちはこの寛容政策を破った。すなわち、セリームはイラン

³³⁶完訳版によった。高校教科書の表記では「アショカ」。

文明のサファビー朝の領土侵犯に刺激されてイランとの戦争を始めた。スレイマーンはウィーン攻略など西欧文明への侵攻を始めた。この刺激が西欧文明からの反攻を招き、その後 250 年もの負け戦が続いた、と解釈できるのである。イラン文明においては、クセルクセスが、ヘレニック文明のギリシア本土にまで侵攻してギリシア人に刺激を与え、100 年後には、アレクサンドロスという指導者があらわれて、逆にアケメネス朝ペルシアへの侵攻を招き、征服されてしまった。

ヒンドゥー文明では、ムガル³³⁷朝という世界国家のアウラングゼーブ³³⁸（在位 1659-1707）がマハーラシュトラ³³⁹を武力制圧しようとしてかえってマラーター族の反発を招き、後継者たちの時代になると、帝国の中核地であるヒンドゥスタン平原の支配権まで奪われてしまった。

おなじく、英領インドという世界国家では、ウェルズリーの世代（1830 年代）は、領土拡大の野心を持っていたことは、バーンズの行なったアフガンへの偵察旅行で証明できる。しかし、イギリス人のこのような野心は、アフガン戦争での敗北などで 1850 年代までには放棄されたが。

これらの、世界国家をつくった支配的少数者の外的プロレタリアートに対する態度を観察すると、一度は暴力的な政策を中止しても、それをいつまでも維持することが困難なことがわかる。

【問い】しかし世界国家を建設した支配的少数者は受容性が豊かで柔軟性があるという結論がすでに導かれていたのだから、内的プロレタリアートに対しては、その寛容政策を維持するのではないか。170

【答え】否。確かに世界国家建設者は他の分野では柔軟性に富み、受容性が豊かなはずなのだが、事例を観察するとそうではないことがわかる。170

【問い】それでは、そのような内的プロレタリアートに対する寛容政策の放棄には、どのような例をあげることができるのか。170-1

【答え】ヘレニック文明の世界国家ローマは、制圧下のシリアック文明のユダヤ教に対しては寛容政策を貫いた。しかし、ユダヤ教から見たら異端の宗教であるキリ

³³⁷完訳版によった。「ムガル」という表記が一般的である。

³³⁸完訳版によった。「アウランガゼーブ」という表記もある。

³³⁹ インド中西部の地域。現代のマハーラシュトラ州は、30 万平方キロに人口約 1 億人。

スト教に対しては、我慢できなかった。キリスト教徒に対する迫害を命じたネロの法令は、その後継者によっても維持された。ネロの他の法令は、後継者によって改廃されたにもかかわらずキリスト教徒に対する迫害の法令は残ったのであると、テルトゥリアヌス³⁴⁰は書き残している。ローマ帝国政府がキリスト教に対して我慢ならなかったのは、キリスト教の教義には「政府は、国民の良心に反する行為を強制する権利を持つ」という政府の主張を頑として認めないという要素があったからだ。テルトゥリアヌスは「血はタネである」と誇らしげに述べて、キリスト教徒殉教者のローマ帝国政府に対する精神的な勝利を預言している。

イラン文明の世界国家アケメネス朝ペルシアも、その統治は原則として住民の同意を得てなされていた。しかしそれにもかかわらず、カンビュセスはトゥロス人の心を掴むことができたが、小アジア沿岸ギリシア人には嫌われた。ダレイオスは、ユダヤ人の心を掴んで受膏者としてまで感謝されたが、制圧下のバビロニア文明とエジプト文明の神官階級からは非常にうとまれた。だから、ことあるごとに、制圧下のギリシア、バビロニア、エジプトでは反乱が起ったので、残酷な弾圧政策を取らざるを得なかったのである。

正教キリスト教文明の世界国家としてのオスマントルコでは、制圧下の非イスラム教徒に対してミレット制という宗教的だけでなく文化的にも寛容な制度を創った。にもかかわらず、それを適用する際の高圧的な態度によって、非イスラム教徒の心を掴むことは、できなかった。そのことは、オスマントルコ

³⁴⁰ 西洋史の泉治典によれば「Quintus Septimius Florens Tertullianus (160ころ 220以後)は、西方教会の最初の教父、護教家。北アフリカのカルタゴに生まれ、弁論術と法律学を学んだのち、ローマに渡って法律家として働いていたが、195年ころ回心し、帰国して教会のために一生を捧げた。ただし司祭であったか教師であったか、明らかでない。残存する著作の多くはマルキオン、プラクセアス Praxeas、モンタヌスらの異端との論争で(一時モンタヌスの霊的運動に参加したことがある)、反グノーシス教父のひとりに数えられる。キリストは肉となった。これは愚かであるがゆえに信じうる(《キリストの肉について》5章)という言葉は、不合理なるがゆえに信ず credo, quia absurdum est の典拠とされる個所である。彼はギリシア哲学を異端の父とし、もっぱら聖書に即して三位一体論、キリスト論、救済史を考え、ペルソナ 経綸 などその多くはのちの正統神学に採り入れられた。しかし哲学への敵視にもかかわらず、ストア学派のロゴス思想と靈魂観を援用したために、靈魂と身体(肉)の区別を明確にしえなかったということがある。彼は初代教会の霊的權威に代えて職制の權威をおき、さらに救済を倫理的・法律的にとらえてローマ法の刑罰、報酬、功績の概念で表現したが、これらのことはのちに訂正を受けつつも西方教会に共通のものとなった」(泉 2006)

が弱体化したときの、ギリシア人やアルメニア人などの非イスラム教徒の態度でわかる。こうした反抗的な動きに対して、オスマントルコがまだ強勢な時代においてさえも、冷酷者といわれたセリームは、イスラム教シーア派に加えたような大量殺戮を正教キリスト教徒の対しても命じたが、これは、イスラム教の教主シェイフ・ジャマーリーがコーランの教えにそむくとして反対したので、実行されずに済んだ、とジョセフ・エメールは述べている³⁴¹。

イスラム教徒が驚くべき速さで広大な地域を征服できたのは、コーランのシャリーア(聖なる法)にある。このシャリーアの寛容の原則を忠実に守ったことも成功の大きな要因だった。イスラム文明の世界国家の一つウマイヤ朝も、初期のアッバース朝もこの原則に忠実だった。ところが、アッバース朝が崩壊する時代になると、非イスラム教徒が大量にイスラム教徒に改宗し、その結果、キリスト教徒が少数派になってしまう。すると、民衆による集団暴行が行なわれるようになった。

ヒンドゥー³⁴²文明の世界国家ムガル朝では、アウラングゼーブは、先代からの寛容策を破ったために、ヒンドゥー教徒の反発を引き起こし帝国の衰退を早めた。

以上で、支配的少数者によって創られる世界国家は、その本性上、どうしても外的および内的プロレタリアートに対する暴力によって打ち立てられるので、常に無法なものであり、世界国家によって平和が訪れても、支配的少数者の深層心理には常に暴力行為を反復しようとする衝動が残っているということを論証できたであろう。170-8

【問い】では、そのような支配的少数者による暴力的な反復行為への衝動は克服されないのか。いつかは暴発して、世界国家は崩壊するのか。179

³⁴¹ Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall (1774 - 1856)はパレスチナのガザ生まれのオーストリアの「オリエンタリスト」。オーストリア帝国の外交官としてイスタンブールに駐在。サイドの『オリエンタリズム』にもしばしば引用されている。『歴史の研究』のこの原典の引用文はフランス語で英訳がないのは、エメールのテキストの解釈の機会を読者にも与えているからであろう。

³⁴²完訳版は「ヒンズー」と表記されている。

【答え】しかり、克服できない。しかし、ヘラクレス型の人物が出現して、世界国家の崩壊をくい止めようとするところがある。179

【問い】では、世界国家の崩壊をくい止めるヘラクレス型には、どのような例をあげることができるのか。179

【答え】ヘレニック文明の世界国家ローマでは、軍人皇帝時代(235-289)のクラウディウス、アウレリアヌス、プロブス、カルスの4人。彼らは根気よく反乱を鎮圧し、あとから出現した同国人のディオクレティアヌスの再建を準備したといえる。エジプト文明の第12王朝時代後の動乱時代(前1760年代)を沈静化した名前が伝わっていない王。

同じくエジプト文明の新王朝時代のアメンテホフ3世が起こした動乱時代を沈静化したセティ1世、ラムセス2世、メルネプタハ、ラムセス3世。

正教キリスト教文明ロシア分枝では、1604 - 13年の動乱時代を救済した商人ミーニンとボジャルスキー侯爵。

イラン文明の世界国家アケメネス朝ではアルタクセルクセス・オコス(在位:前358 - 338年)。

正教キリスト教文明の世界国家オスマントルコのムラド³⁴³4世(在位:1623 - 40)。

極東文明本体の世界国家の一つ清朝末期にあらわれて清朝を50年間生き延びることを可能ならしめたのは、太平天国の乱を鎮圧したゴードン将軍(1833 - 85年)だった。しかし、清朝の天子からみれば、ゴードン将軍は南蛮人の一人だった。179-182

【問い】そのようにして動乱時代を沈静化したヘラクレス型(Hercules Redivius)のあとには、こんどは世界国家を再建するゼウス型(Jupiter Redivius)の人物が現れるのではないか。181

【答え】その通り。

ヘレニック文明の世界国家ローマでは、ディオクレティアヌスが再建して、さらにコンスタンティヌスが継承した。

シュメール・アッカド文明では、ハンムラビ王。

³⁴³完訳版によった。一般には「ムラト」。

正教キリスト教文明本体の世界国家オスマントルコでは、ムラード4世の後の時代のアルバニア人の宰相たち6人。

正教キリスト教文明ロシア分枝では、西欧化によって再建したピョートル大帝。
181-3

【問い】その再建された時代の世界国家にも、小春日和の時代が来るのか。183

【答え】来るときもある。

【問い】どのような例をあげることができるか。

【答え】正教キリスト教文明ロシア分枝では、イヴァン³⁴⁴世の時代(1533-84年)、同じく正教キリスト教文明ロシア分枝のエカテリーナ2世(1762年)からアレクサンドル1世(1825年)の時代。

正教キリスト教文明本体の世界国家ビザンチン帝国では、ユスティニアヌス(527-65年)の時代。その時代には法典の編纂やソフィア教会の大ドームの再建ができた。しかしその代償は高くついたのであって、後代の皇帝ヘラクリウスの最後はダイ・ハード(Die-Hard)だった。183-7

【問い】小春日和の後には、また戦乱がはじまるのか。そうだとすれば、どのような人物があらわれるのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】「ダイハード³⁴⁵、Die-Hard」すなわち、そのような戦乱を鎮静化しようと戦いに明け暮れた英雄的な支配的少数者があらわれることがある。187

【問い】そのダイハードとしては、どのような例をあげることができるのか。183

【答え】正教キリスト教文明本体の世界国家ビザンチン帝国の皇帝ヘラクリウス(在位610-641年)。彼は31年間の在位中24年間をササン朝ペルシアや、バルカン半島北部から侵攻してくるスラブ系蛮族などとの戦いに明け暮れ、領土を再拡張した。しかし、636年にイスラム教のアラブ軍にシリアで敗れ、領土は元に戻って失意のうちに死んだ。

イスラム文明の世界国家アッバース朝のナーシル³⁴⁶(在位1180-1225年)、衰退しイラクだけの領土に縮小していたアッバース朝の領土を拡大したが、セルジュークトルコは倒せたが、ホラズム・シャーの介入を受けて、死後、30

³⁴⁴完訳版によった。高校教科書の表記では「イワン」。

³⁴⁵一般的には「(1) なかなか死なない、がんばり抜く、(2) 習慣・信仰などが 容易に滅びない」の意(研究社『英和中辞典』研究社)。

³⁴⁶完訳版によった。「アッナースル」とも表記。

年と絶たないうちにモンゴル人の侵攻を受けて、アッバース朝自体が滅亡して
しまった。

正教キリスト教文明およびイスラム文明の世界国家オスマントルコの後期に
あらわれた皇帝オスマーン・パシャ。彼はロシア軍の侵攻をくい止めるべく奮
戦をしたが、イスタンブールがロシア軍に占領されるのを5ヶ月遅らせただ
けであった。

アンデス文明の世界国家インカのマンコとその息子サイリ・トゥパクとティ
トゥ・クシ・ユパンキ。彼らはスペインによる制圧後もヴィルカパンパの要塞
に立て籠もって30年間も抵抗した。史上もっとも勇敢なダイハードであろう。

以上で、攻勢に出た救世主の調査・研究は終わったと思う。184-9

【自己評価】L1

Annex : ヘレニック社会における剣を持った救世主の肖像 The
Hellenic portrait of the saviour with the sword

(SH :370-5=13:61-70)、9段落

【問い】救世主として同時代人から讃えられた支配的少数者の例として、ヘレニック文明
では、ディオクレティアヌスとその後継者のマクシミアヌスをあげた。しかし、
彼らは突然にあらわれでてきたように思われている。しかし、ほんとうに突然あ
らわれたのであろうか。13:61

【答え】否、彼らには救済者として賞賛された先行者がいたのである。ディオクレティア
ヌスとマクシミアヌスはその系譜の最後の皇帝にすぎない。13:61

【問い】そのような先行者を調査するにはどのようにしたらいいのだろうか。13:61

【答え】ヘラクレス型の救世主を文献で調べ、ついで、それに該当する貨幣や刻文を、貨
幣学³⁴⁷や碑文学³⁴⁸の成果を利用して、裏付けをとればよからう。次に、ゼウス型
の救世主を同じようにして調べたらよからう。13:61

³⁴⁷貨幣学、numismatics は貨幣とその形態史に関する科学的研究の総称。

³⁴⁸日本の金石学に相当する欧米の epigraphy の訳語。碑文学の伊藤貞夫によれば、「金属や石など硬質の素材
に刻まれた文、すなわち金石文(碑文)を考察対象とする学問。碑文学ともいう。金石文はオリエント、ギ
リシア・ローマ、インド、中国、朝鮮、日本など世界各地に伝存し、それぞれについて研究が進められてい
る。西欧文明においてはルネサンス期と啓蒙主義時代にテキストの収集と刊行が行われているが、今日のギ
リシア金石学の基礎が据えられたのは、ドイツの古典文献学者アウグスト・ベック(August Boeckh,

【問い】では、そのような、同時代人に救済者として賞賛された、剣を持ったヘラクレス型救世主として、最初に来るのは誰か。13:61

【答え】史料があるのは、五賢帝のうち、2番目のトラヤヌス(在位 98-117)である。彼は慈悲を旨とした政治を行ったが、最初は剣を振るった。つまり、優秀な軍人としてゲルマニアで軍功をたて、皇帝となってもアラビアとダキアで戦勝したのである。同時代人の弁論家ディオ・クリュソトモス(45 - 145 頃)と、元老院議員で詩人の小ガイウス・プリニウス(60 - 110 頃)から、ヘラクレスやゼウスに比肩すると詩で賞賛された。弁論家アイリオス・アステイデス(120-80 頃)は、元首制(プリンキパトゥス)を賞賛した。13:62-3

【問い】そのような小春日和はそのあとも長く続いたのか。13:63

【答え】否、100年も続かなかった。五賢帝の最後の皇帝マルクス・アウレリウスの時代になると、彼もストア派哲学に深く傾倒していたにもかかわらず、国防衛のため戦いに明け暮れた剣を持った救世主になったのである。そして、そのような皇帝は、マルクスのあとには、デキウス、クラウディウス、アウレリアヌス、プロブス、カルスと、連綿とディオクレティアヌスまで続くのである。13:63-4

【問い】それらの事を証明する証拠は、あるのか。どのような例をあげられるのか。13:62

【答え】それにも貨幣学と碑文学の成果をあげることができる。すなわち、五賢帝時代の終わり(180年)から、ディオクレティアヌス即位(284年)までの104年間の無政府状態の時代における碑文や貨幣の表現形式をあげることができる。

ワレリアヌス³⁴⁹とガレリウスの貨幣に刻まれている「Vorta Orbis、世界の願い」は当時の不安を表現していると解釈できる。

セプティミウス・セウェルスなど10人の皇帝が採用した「Pacator Orbis、世界に平和をもたらす者」は、平和と体制がはなはだしく損なわれていることを暗黙のうちに認めている、と解釈できる。

ゴルディアヌス3世など13人の皇帝が採用した「Restitutor Orbis、世界の再興者」とか「人類の再興者」、「時代の再興者」などはも、同じように、ローマの平和が破壊されていることを暗黙のうちに認めている、と解釈できる。

1785-1867)の指導のもとに組織的なテキストの収集・校訂・刊行が企てられたことによる。(伊藤貞夫 2006)

³⁴⁹完訳版によった。「ヴァレリアヌス」とも表記。

それらの刻文に共通しているのは、率直さである。13:62

【問い】では、率直な不安の表現と解釈できない刻文があるのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】ある。それは、事実を表わしたのではなくて、願望を表わしたものである。すなわち、ディオクレティアヌス自身と副帝マクシミアヌスから、カラシウスに至るまでの後継者が用いた「securitus orbis、世界の安全」という標語は、彼らが、世界国家ローマの秩序と維持するという基本的義務をわざわざ自負する必要があるほどにまで、時代の事実と反していた、と解釈できる。13:65-7

【問い】次に、ゼウス型の救世主を表わす貨幣の刻文には、どのような例を挙げることができるか。

【答え】 オト帝は事実と反するにもかかわらず、そしてその後のフラウィウス朝の皇帝たちも事実と反するにもかかわらず貨幣に「pax orbis terrarum(世界の平和)」と刻ませていた。

アウレリアヌスの貨幣の「fortuna redux、復帰した幸運の女神」もそうである。コンスタンティヌス、マグネンティウス、ユリアヌス、および、の貨幣の「totus orbis victor、世界の勝利者」、ワレンスやアルカディウスは勝利者にほど遠い。

13:67

【問い】次に、ゼウス型の救世主を表わす表現形式にはどのような例を挙げることができるか。13:68

【答え】碑文としては四つの例をあげることができる。

ディウス・ユリウスが「宇宙の救済者」および「世界の救済者」。

アウグストゥスが「ローマ世界ならびに全世界の保護者」。

ティベリウスが「世界の共通の恩人」。

ネロまでもが「世界のよき守護者」。

ウェスパシアヌスが「全人類の救済者ならびに恩人」。

トラヤヌスが「人類の救済者」。

【問い】貨幣としてはどのような例をあげることができるのか。

【答え】貨幣の刻文としては三つの例をあげることができる。

ガルバ、トラヤヌス、コモドゥス、カラカラの「人類の救い」。

ディディウス・ユリアヌスなどの「世界の救済者」と地球を手に支えている姿。
フロリアヌスなどの「世界の主」。13:68-9

【問い】当時の人々は、そうした皇帝の称号は標語を、額面通りに受け取っていたのだろうか。13:69-70

【答え】明らかに皇帝たちの標語には見せかけが入り混じってはいる。しかし、当時の人々は自分たちの目撃している恐ろしい出来事に気づかずに、額面通りに受け取っていたのだ。後世のわれわれは、一定の距離をおいて物事を公平に観察することができるから、劇的な皮肉さで、現世における武力は、行使しようとしまいと、現世の救済にすら役に立たなかったことが判るのである。13:70

【自己評価】L1

(3) 「タイム・マシーン」³⁵⁰を持った救世主 The Saviour with the
'Time-Machine'

(SH :213-42=12:189-232)、45 段落

【問い】それでは次の「剣を持たない救世主」とは、どのような救世主なのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】「剣を持った救世主」が社会の救済を目指すのとは対照的に、「剣を持たない救世主」は、社会からの救済を目指す。つまり、現在の社会からの脱出を目指す。その脱出には、すでに発見したように、4つ、すなわち復古主義的、未来主義的、超脱的、変貌的な脱出がある。189

【問い】ではそれらをどのようにして調査研究をしていけばいいのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】復古主義的救世主と未来主義的救世主とを、それぞれ、支配的少数者出自、外的プロレタリアート出自、内的プロレタリアート出自の6通りの順に調査・研究すれば良からう。その際、タイム・マシーンという比喻を使うと便利である。189-190、193

【問い】そのタイム・マシーンという比喻によって、どのようなことをあらわそうとしているのか。190

³⁵⁰ 原典も完訳版にも、目次には「'」と「」がつくが、本文にはついていない。

【答え】タイム・マシーンという観念はルイス・キャロルが思いついて、小説の一節で書いたものであって、そこでは、人間が機械仕掛けで時間を制御できたとしても、現世における現実を払いのけることはできない、ということをも風刺的にあらわしたものだ。そこからヒントを得たハーバード・ウェルズが広めたタイム・マシンの観念は、キャロルとは反対に、人間による物質的宇宙の知識と支配力の増大を賛美したものだ。わたし（トインビー）は、このキャロルの意味でタイム・マシーンという言葉を採用する。190-2

【問い】最初の、支配的少数者の中から出現する復古主義的なタイム・マシーンをもった救世主には、どのような傾向が認められるのか。194

【答え】西欧文明における例を観察すると、どうやら、非暴力から暴力へと、時代を超えて3代にわたって変遷していくものらしい。194-202

【問い】では、西欧文明における、そのような3世代の変遷には、どのような例があげられるか。194

【答え】「北欧人種の優越」という思想をあげることができる。

第一世代 フランス革命でジャコバン党のだれかが「庶民はガリア人の子孫であり、貴族階級はゲルマン人の子孫である。ガリア人はローマ化された文明人であり、ゲルマン人は蛮族だった。だから、庶民が貴族を革命で倒すということは、文明の野蛮に対する勝利である」というペダンティックな論法を主張した。これに対して、ゴビノー侯爵³⁵¹が「高貴なる蛮族こそが、腐敗して衰亡したローマを救ったのだ」という意味で、北欧人種優秀説をとらえた。

³⁵¹ フランス文学の山崎庸一郎によれば「Joseph Arthur Comte de Gobineau (1816-82) はフランスの作家、外交官。熱烈な王党派である近衛士官を父に持ち、少年期をフランスで過ごしたのち、1830年の七月革命を機にドイツ、スイスに赴き、19歳でパリに出て文筆活動に入る。49年、外相トゥクビルの知遇を得て、ヨーロッパ各地、南米、ロシアに赴任、さらにトルコ、ギリシアを歴訪した。《中央アジアにおける宗教と哲学》(1865)、《ペルシア人史》(1876)などの民族研究、紀行文はその成果である。さらに彼は、人種の本質的不平等、アーリア人種の優越性を骨子とする人種哲学「ゴビニスム」を主張、《人種不平等論》(1853-55)でそれを理論化し、ナチズムの民族主義の先駆者となった。また、スタンダー的な乾いた文体で、野心的エネルギーと貴族主義を説いた長編小説《プレイヤード》(1874)、戯曲《ルネサンス》(1877)によって、ロマン派と異なる文学を生み出した」(山崎 2006)

第二世代 ドイツに移って、ニーチェやヒューストン・チェンバレン³⁵²が「金髪
の肉食獣」として北欧人種の優越性を賛美した。

第三世代 ナチが「血と土」を信条にして、暴力へと移って、組織的にユダヤ人
をいままさに迫害しているところである。194

【問い】その非暴力から暴力的への3世代をへる変遷は、ヘレニック文明においてはどの
ような例があげられるか。194

【答え】ヘレニック文明の世界国家ローマの制圧下に入ったアレクサンドリアのギリシ
ア系市民によるユダヤ人虐殺。ギリシア系のランボン、イシドロス、アシトニ
アヌス、アッピアノスなどは、ユダヤ系市民の虐殺行為を扇動した。彼らは、
経済的繁栄と文化的栄光を誇っていたアレクサンドリアが、ローマによって格
下げされたことに恨みをもっていて、そのはけ口をローマ政府によって優遇さ
れていたユダヤ人への虐殺に求め、さらにローマ政府そのものへも反抗的態度
をとった。そのため、ローマ政府によって処刑され、後世には「異教徒の殉教
者」と讃えられているが、その前にはナチスと同様のことをやったのである。
セレウコス朝のレプティネス。彼は、ローマ人の総督を暗殺し、堂々とローマ
に乗り込んで弁明した。ローマの元老院はレプティネスの予想通り、彼を死刑
にしないで、セレウコス朝に対する恫喝の手段として活用した。194-207。

ヘレニック文明の動乱時代（前431 - 後27年）の第二局面における、

(1)スパルタのアギスと、ローマのティベリウス・グラックス。彼ら自身は非暴
力主義の殉教者ではあったが、国制の基本的な法律を破ったという点におい
て、復古主義がもっている非現実主義的な現実破壊という要素を露呈してい
る。

(2)それぞれの後継者にあたるスパルタではクレオメネスが、ローマではガイウ
ス・グラックスが、「現実主義者」として暴力を用いて政敵を倒した。しかし、
暴力は暴力を呼び、政敵によって殺されて、その復古主義的政策は目標を達
成できなかった。

³⁵² Houston.S. Chamberlain(1855 - 1927)は人種主義の思想家として有名。海軍軍人の家庭に生まれ1才で母
を失い、フランス在住の祖母に育てられ初等教育はフランス、中等教育はイギリスの海軍予備校、高等教育
はドイツ人家庭教師によってイタリアで受けた。ゴビノー侯爵の人種論に感激し、成人となつてからはワー
グナーに出会って感激し、その後ドイツに帰化し、バイロイトの知識人サロンで活躍た。1899年『19世紀
の原理 Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts』を刊行し「時の人」となつた。

(3)その次の時代になると、暴力的な手段を更に冷酷に遂行する政治家が現れた。スパルタではアピス、ローマではスラである。スラは、支配的少数者の半分近くを追放してサムニウム地方を荒廃させてまでして、グラックス兄弟が理想とした「パトリオス・ポリティア（「父祖の法」を意味するギリシア語）」をローマに押しつけ、短期間は成功したのである。

【問い】西欧文明における非暴力から暴力的な支配的少数者の復古主義者には、どのような例をあげることができるか。

【答え】西欧文明のイギリスにおける二つの内乱（1642-6,1648-52）は、伝統的な議会主義の擁護者が、イタリアから伝来した革新的な能率の良い政治制度³⁵³によって強化された国王の権力に対抗しようという、非暴力的な抵抗から始まった、という解釈もできる。しかし、その抵抗運動の後継者のなかからクロムウェルという軍人独裁者があらわれ、護民官³⁵⁴の役割を演じつつ、伝統的な制度を破壊したのである。

今日のイタリアにおいては、ムッソリーニが「組合国家」という復古主義的な理想を掲げて、イタリアの人びとに押しつけている。194-207

【問い】その非暴力から暴力的な支配的少数者の復古主義者の3世代をへる変遷は、ほかの文明ではどのような例があげられるか。194

【答え】正教キリスト教文明本体の世界国家としてのオスマントルコにおける

(1)スルタン・セリム³⁵⁵（在位 1789-1807）は、危機に瀕した国家の救済を引き受けた1代目だった。

(2)2代目の役割と3代目の役割は、次の皇帝マフムト2世（在位 1808-79）がになった。彼は、18年間も本心を秘めて待ったあと、いきなり伝統的な軍隊イエニチェリを殺戮し、その他の伝統的な制度を破壊し改革を遂行し、短期間は成功した。

(3)3代目の役割の再徹底をケマル・アタチュルクがになった。彼は、ギリシアの侵攻で目覚めたトルコ人を率いて、世界国家ではなくて、トルコ人自身を救うための国家を作った、と解釈できる。194-207

³⁵³ 『歴史の研究』では、シチリアの官僚制を指している。

³⁵⁴ 原典では *Load Protector of the Commonwealth*。

³⁵⁵ 完訳版に拠った。「セリム」とも表記。

【問い】その非暴力から暴力的な支配的少数者の復古主義者の3世代をへる変遷は、ヘレニック文明ではどのような例があげられるか。

【答え】世界国家ローマのユリアヌスがそれにあたる。彼は、前任者コンスタンティヌスが国教化したキリスト教に対して、再び宗教的・文化的な闘争をおこなう意図をもっていた、と推定できる。なぜならば、ペルシア戦争に行くまでの15ヶ月間の言動から、彼はキリスト教に対して、軽蔑的な黙殺と、敵意ある差別待遇とをわかつ一線を越えていたことがわかるからである。コンスタンティヌスのあと、ヘレニック文明が解体して、それがキリスト教会という繭を通して正教キリスト教文明本体に継承される。すると、こんどはユスティニアヌス（在位527-565）が、コンスタンティヌス時代の領土・宗教・文化・言語・制度などあらゆるものを復活させようとしたのである。ユスティニアヌス在任中は成功したように見えたが、しかし、死後、すべて水泡に帰した。領土拡張は結果的にはより手強いランゴバルト族とアラブ族の侵攻を容易にただけだった。正教キリスト教を強制する政策は、キリスト単性論者をさらに離反させイスラム教のためになったただけだった。アテネの学園の閉鎖や聖ソフィア教会の建築は、細々と続いていたギリシア文化にとどめを刺すことになった。形だけでも続いていたコンスル制を廃止したことは、ローマの伝統的な政治制度の再建に反する行為だった。ラテン語の復活は、法典の補足がギリシア語で書かれたことで自己破綻していた。194-207

【問い】ユスティニアヌスの失敗を要約するとどうなるのか。207

【答え】復古主義を追求する支配的少数者は、ユスティニアヌスのように必ず終極的には武力を用いざるを得なくなる。だから意図に反する結果を生むのだ、ということである。207^(註356)

【問い】次の、外的プロレタリアートの中からは、どのような復古主義的救済者が出現するのか。208

【答え】文明の周辺にある未開社会の人びとは、絶えず文明からの圧力に曝されるのである。その圧力によって未開社会と人びとの精神に混乱と分裂が引き起こされる。すると、人びとはどうしても文明の圧力がなかった祖先の安穏な生活を懐かしむようになる。そのような状況において、「祖先の安穏な生活へ回帰できる」と称

³⁵⁶ このユスティニアヌスに対する評価と同等の、中国文明における人物は明記されていない。

する救世主が出現すると、それに飛びつきやすい。このような現象は、文明と文明の間でも起るのだが、文明間の復古主義については、「ゼロト主義」という名称を与えて、別途研究する。ここでは外的プロレタリアートにのみ焦点を当てて調査・研究する。208

【問い】その外的プロレタリアートの中から出現する復古主義的救世主は、総括するとどのような行動をするのか。208-211、(10:98-9)

【答え】優勢な文明の物理的・精神的な圧力にさらされている外的プロレタリアートの共同体は、崩壊する危機に陥っている。しかし、そこに出現する救済者は、暴力的に反抗する必然性はない。しかし、現実の歴史では、始めは非暴力を説いていた救済者も、絶望のあまり、暴力的な反抗を扇動する救済者になるようである。

210-11

【問い】どのような例をあげることができるのか。208-211、(10:98-9)

【答え】西欧文明の外的プロレタリアートでも多くの例をあげることができる。

北米先住民のタタンカ・イヨタケ(シッティング・ブル³⁵⁷1831-90)。彼はカスター將軍の部隊を殲滅させた。もっとも、後半生を平穩に過ごすことができた稀な例である。

スーダンのゴールドファー・アラブ族の無名の旗手。彼は侵入してきたオスマントルコの西欧式軍隊に抵抗したマフディー(ムハンマド・アハマッド)指揮下の旗手である。

西欧文明初期の外的プロレタリアートでは、ザクセン族のウイドキンド。

西欧文明の帝国主義の全盛期の外的プロレタリアートでは、エチオピア(アビシニア)テオドロス2世(在位1855-68)³⁵⁸。

アルジェリアのアブダル・カーディル。

モロッコのアブダル・カリーム。

コーカサスのシャミール。

中央アメリカ文明のアラウカニア人の無名の英雄。

ニュージーランドのマオリ族の無名の英雄。

³⁵⁷ 完訳版での表記。現代では公的には「タタンカ・イヨタケ」という表記になっている。

³⁵⁸ 筆者の見解では、エチオピアは、キリスト教単性論文明とされていたのだから、これを外的プロレタリアートに入れるのは論理的には矛盾する。

バタン族の無名の英雄。

【問い】ヘレニック文明においてはどのような例をあげることができるか。

【答え】世界国家ローマの外的プロレタリアートではウェルキンゲトリクス³⁵⁹。彼は、アルヴェルニ族³⁶⁰を率いてカエサルに抵抗した。

【問い】ほかの文明ではどのような例をあげることができるか。

【答え】正教キリスト教文明本体では、東ゴート王国のトティラ（在位 541 - 552）。彼はビザンチン皇帝ユスティニアヌスの軍隊と戦って戦死。

正教キリスト教文明ロシア分枝の外的プロレタリアートでは、ステンカ・ラージンとプガチョフ。トゥルクメン族の無名の英雄。

バビロニア文明の世界国家アッシリアの外的プロレタリアートでは、ナイリ高地人の無名の英雄。

【問い】では、次の、外的プロレタリアート出自の未来主義的救世主とは、どのような性格なのか。214

【答え】外的プロレタリアートがいかに復古主義的な理想を実現使用としても、文明のすぐれた軍事技術を取り入れて生き残るか、取り入れないで滅亡するかを選択肢に直面せざるを得ないのである。前者を取れば、一つの異文明の要素を取り入れると、とどめなく他の要素も要素が流入してきて固有の社会を破壊してしまう。そして、伝統文化から断絶させられてしまう。生き残ろうとするならば、結局は、文明の支配的少数者を倒して自分がその権力を掌握しなければならなくなる。つまり、生き残ろうと決意した復古主義的救世主は、未来主義に転じ、しかも支配的少数者に代わって権力を掌握せざるを得ない。

【問い】ヘレニック文明ではどのような例をあげることができるのか。

【答え】オロシウスの『世界史』が参考になる（214-5）。すなわち、ヘレニック文明の世界国家ローマの外的プロレタリアートの西ゴート族のアタウルフがその典型で

³⁵⁹ 西欧史の 小路孝子によれば「Vercingetorix、ウェルキンゲトリクス（前 82 ころ 前 46）は、前 52 年のガリア人の大反乱の指揮者。アルヴェルニ族の有力者の子。父は王位を望んだという嫌疑で殺された。前 52 年にカルヌテス族が反乱をおこしたのに呼応して、自己の部族の者ばかりではなくガリア全体に反乱を呼びかけて同盟軍を組織、その指揮者となった。数々の合戦で一時はカエサルを窮地に追い込んだが、アレシアの戦で攻囲されて大敗した。降伏後ローマで投獄され、6 年後の前 46 年にカエサルの凱旋式のあと処刑された。なおロマン主義時代にガリアの愛国主義者と賛美され、19 世紀末にはフランス国民の英雄、20 世紀初頭にはフランス史における最初の抵抗運動家という評価が与えられた。（小路 2006）

³⁶⁰ 完訳版での表記。一般の表記では「アルヴェルニ族」。

ある。つまり観察者の目をひくのは、勝ったアタウルフの野蛮さと、負けたローマ皇帝ホノリウスの無気力の対照である。214-5

【問い】それほど対照的なら、支配的少数者のホノリウスと、外的プロレタリアートのアタウルフとには、一体どのような共通点があるのか。215

【答え】アタウルフの軍事技術はローマから学んだものだという共通点があるし、ホノリウスの後継者³⁶¹は、アタウルフと同等の野蛮化した皇帝になったという共通点がある。214-6

【問い】軍事技術だけが、文明が外的プロレタリアートに影響を与えた要素か。(筆者注：書かれていない)³⁶²

【答え】否。少なくとも、文明の政治制度が影響を与えている。すなわち、ヘレニック文明の成長期にあつては、ギリシア諸ポリスの共和制が外的プロレタリアートの血族的な族長支配や王制に影響を与えて、非血族的な共和制的な支配に変えた。解体期にあつては、アレクサンドロスやローマの独裁制が、外的プロレタリアートに影響を与え、非血族的な主従関係へと変貌させていたしたのである。217-8

【問い】では、外的プロレタリアート出自の未来主義者とはどのようなものか。(筆者注：書かれていない)

【答え】外的プロレタリアートには、アタウルフ・タイプの支配的少数者になろうとする独裁的な未来主義的救世主と、ウィルキングトリクス・タイプの共和的な復古主義的救世主とがいるようだ³⁶³。218

【問い】では、アタウルフ・タイプの未来主義的救世主と、ウェルキングトリクス・タイプの復古主義的とには、ほかにどのような例があげられるか。218

【答え】アタウルフ・タイプの救世主は既に「大勢行進させたので」、省略できる。ここで重要なのは、アタウルフ・タイプの未来主義とウェルキングトリクス・タイプの復古主義的救世主とのあいだに明確な区別をたてるのが困難だということなのである。218-9

【問い】どうして、区別することが困難なのか。219

³⁶¹ テオドシウス朝など約 50 年間。

³⁶² この論理の展開の仕方は完訳版に拠ったが、アタウルフとホノリウスの性格の差異と、軍事技術の発展とは、論理的には直結しないはずである。

³⁶³ ウィルキングトリクスもローマの武器を取り入れていたのだから、未来主義に転じていることになるので、論理的にはおかしい。

【答え】復古主義的救世主から未来主義的救世主への変化が徐々に起きるからである。つまり、外的プロレタリアートと支配的少数者との争いにおいては、終始、復古主義的救世主として振る舞える外的プロレタリアートもいれば、未来主義的救世主になっても支配的少数者に滅ぼされる外的プロレタリアートもいるからである。
219-220

【問い】では、どちらかのタイプかで成功した外的プロレタリアートの救世主はあるのか。あるとすれば、どのような例があげられるのか。220

【答え】 シリアック文明イラン分枝の世界国家アケメネス朝ペルシアの北部辺境黒海ステップにいた外的プロレタリアートの無名の戦士たち。彼らはダレイオスの侵攻を阻止した。

ヘレニック文明の世界国家ローマの北部辺境に外的プロレタリアート、ケルスキー族のアルミニウス。彼はアウグスティヌスの侵攻を阻止した。

正教キリスト教文明本体の世界国家オスマントルコの外的プロレタリアートのワッハーブ派のサイド家。彼らはメフメト・アリーと9年間戦って、独立した。

シュメール・アッカド文明の世界国家アッカド帝国の外的プロレタリアートのグティウム人。220-1

【問い】復古主義か未来主義かを判別しにくいタイプの救世主としては、どのような例があげられるか。221

【答え】 ヘレニック文明の世界国家ローマの外的プロレタリアートのスエービー族のアリオウィトゥス。および、キンプリ族とテウトネス族の無名の戦士たち。

ヘレニック文明の、西アフリカの外的プロレタリアートのユグルタとギルドー。

おなじく、北東ヨーロッパの外的プロレタリアートのデゲバルス。彼はトラヤヌスに敗れた。

正教キリスト教文明本体の外的プロレタリアートのセルビアのステパン・ドジャン（在位 1331-55 年）。西欧文明の外的プロレタリアートのアフガニスタンのアマーナルシー。221-3

ヘレニック文明の世界国家ローマの外的プロレタリアートのシチリアのシケル族のドゥケティウス（活動期間:前 466-440）は、判別しにくい。彼は仲間

を率いてギリシア人植民者に対して最後の抵抗を試みたように見える。しかし子細に観てみると、

- (1)彼の掲げた「全シケル族を統合した国家」という理想は、ギリシア人の都市国家アグリゲントゥムのテロンが建設した国家連合の模倣であり、都市国家シラクサのデイノメネスが建設した帝国の模倣であることがわかる。
- (2)ドゥケティウスは、ギリシア式のある都市を中心とした統合国家を模倣して、彼の根拠地パリケーを中心とした国家を建設しようとした。
- (3)ドゥケティウスは、ギリシア人に敗北したあと、おとなしくコリントに亡命した。
- (4)亡命後、シチリアに帰国するとドゥケティウスは、こんどはギリシア人を頂点としてシケル族を従属民とする統合国家を建設しようとした。221-3

【問い】次の、内的プロレタリアート出自の救世主にはどのようなカテゴリーがあるのか。そこでも、復古主義的救世主と未来主義的救世主の区別をたてることはできるのか。224

【答え】否。そもそも内的プロレタリアートとは、文明の成長の挫折の基準である階級分裂によって発生し、家族も共同体もすべて失っているのである。だから、現実逃避できるような夢想的な過去がない。それ故、未来主義的救世主しかあらわれ得ないのである。225

【問い】では、内的プロレタリアートのなかだけを調査・研究すればいいのか。225

【答え】否。内的プロレタリアートを率いる未来主義的救世主は、必ずしも内的プロレタリアート出自とは限らない。つまり支配的少数者も調べなければならない。224-5

【問い】支配的少数者出自の内的プロレタリアートを率いる未来主義的救世主にはどのような例をあげることができるのか。225

【答え】ヘレニック文明の世界国家ローマで、内的プロレタリアートを救済しようという理想に誠実で非暴力だった護民官ティベリウス・グラックス。彼は仲間の支配的少数者に暗殺された。同時代の皇帝コンモドゥス。彼は、青年時代までは教養ある皇帝だったが、成人するとスポーツに熱中し放蕩にふけり、仲間の支配的少数者に暗殺される。しかし、社会的には無害であったといえる。

内的プロレタリアートを救済しようという理想には誠実だったが暴力的な護民官ガイウス・グラックスが出現し、仲間の支配的少数者に暗殺される。それは社会的には甚大な影響を与え、ローマの内乱の一世紀の始まりとなった。支配的少数者出自のグラックス兄弟の理想が、内的プロレタリアートのエネルギーと結びついて、悪魔的な破壊力を推進して、内乱の一世紀を激化させた。すなわち、革命を進める同盟の成立であるが、それは不成功に終るものなのである。224-5

【問い】では、支配的少数者出自の内的プロレタリアートを率いる未来主義的救世主とは、どのような性格なのか。227

【答え】彼らの目標は社会に生じた亀裂を塞ぐことである。その亀裂は、支配的少数者が、不正に作りだしたのであるから、もし亀裂を埋めようとするなら、必然的に、支配的少数者の仲間を裏切らなければならない。つまり、支配的少数者出自の未来主義的救世主は支配的少数者の仲間から追放される。すると、彼は内的プロレタリアートへと逃亡する変節者となってしまふ。そして内的プロレタリアートを率いて階級戦争を始めることになるが、暴力によっては、社会の亀裂を塞ぐことはできないものなのである。227-8

【問い】では、支配的少数者出自で内的プロレタリアートを率いる未来主義的救世主には、ヘレニック文明においては、どのような例をあげることができるのか。

【答え】5人を例としてあげられる。しかし、それぞれの出自をどちらに入れるべきか判断するのは困難である。

ヘレニック文明の世界国家ローマ制圧下のペルガモンのアリストニコス。彼は「太陽の国」という理想を掲げて、奴隷を率いて、裕福な市民を虐殺し、ローマに4年間も抵抗した。

おなじく、シチリアの第一次奴隷戦争を指揮したシリア出自のエウヌス。彼はアンティオコス王という一世代前のセレウコス朝の王名を踏襲した。

おなじく、第2次奴隷戦争を指揮したシリア出自のサルウェオス。彼も、トリュファンというセレウコス朝の王名を踏襲した。

おなじく、大ポンペイウスの嫡子でシチリアで反乱を起こしたセクストゥス・ポンペイウス。彼は、父がカエサルにエジプトで殺されると、シチリアにローマに対抗しうる国家を作る計画をつくった。

おなじく、三頭政治時代にマリウスに荷担したセリトリウス。彼は、ピレネー山脈の先住民アケター二人のところに身を寄せて、三頭政治のマリウスに荷担して10年間も抵抗した。この二人が、全ローマの軍事的資源を自由に使える立場にあった、カエサルやオクタヴィアヌスに対抗し得たというのは、驚くべき軍事的離れ業といわねばならない。227-8

【問い】セリトリウスが、そのように抵抗できたのは、どうしてなのか。228

【答え】内的プロレタリアートに乞われて迎え入れられたからである。すなわち、セリトリウスは「内乱の一世紀」に入る前の段階でも、スペインのピレネー山脈のアケター二族に喜んで迎えられたから10年間も抵抗できた。そしてスラの派遣した軍に追われてモロッコに逃亡したあとに再びスペインに戻れたのも、スペインのルシタニア人に迎えられたからである。228

【問い】同じような変節者としては、他にどのような例を挙げることができるか。229

【答え】ヘレニック文明の世界国家ローマでは、キケロのカティリナ弾劾演説で有名なカティリナ³⁶⁴（前108-62）。彼はクーデターを計画し、それが発覚して元老院で死刑を宣告されたが、逃亡して反乱を指導した。

西欧文明では、元ヴェルテンブルグ公爵ウルリヒ。彼はドイツ農民戦争を指揮。同じく、騎士フロリアン・ガイヤーとフォン・ベルリヒンゲン。彼らもドイツ農民戦争を指揮。

正教キリスト教文明ロシア分枝では、ウラジーミル・ウリヤーノフ³⁶⁵、すなわちレーニン。彼の父親は上流階級出身のロシア帝国官吏だった³⁶⁶。229

【問い】彼らをどのように評価すべきか。230

【答え】彼らは同時代の支配的少数者仲間からは変節者とされ、内的プロレタリアートからは殉教者として賛美された。私（トインビー）も高く評価する。なぜなら、

³⁶⁴ Lucius Sergius Catilina、ルシウス・セルギウス・カティリナ（前108-前62）。『歴史の研究』でたびたび取り上げられるのは、カエサルとキケロの演説のテキストを通して、西欧のレスプブリカ・リテラルムに属する人々には、よく知られているからである。すなわち、没落貴族カティリナは、エトルリアを中心として各地に植民しているスラの退役兵など不平分子を戦力基盤としてクーデターを計画する。これを知ったキケロは元老院でカティリナを激しく非難し、死刑にするように提案する。カトーも賛意を示したが、カエサルはカティリナが有罪であることに同意したが、懲役にすべきと主張し二人は対立する。カトはカエサルがカティリナ派と共謀したとして攻撃する。カティリナはイタリア北部へ逃れて挙兵したが、ローマ軍との戦いで敗死する。現代でもカティリナは、雄弁で魅力的な庶民の味方であり、しかも、支配階級の裏切り者として表象となっている。

³⁶⁵ 完訳版に拠った。ウリヤーノフとも表記。

³⁶⁶ 教育官僚となって出世し、貴族に叙された。

支配的少数者のなかのもっとも高潔な精神の持ち主が含まれていること。

仲間内から追放された原因は、その高潔さ故であること。

高潔さが内的プロレタリアートに受容された原因でもあること。

彼らは失敗するが、しかし彼らの掲げた光輝ある理想は、後世に大きな影響を与える。なぜなら、その光輝の正体は、「神の国」から漏れ出る天上の光だからである、と評価する。230

【問い】生まれながらの内的プロレタリアート出自の、未来主義的救世主にはどのような例を挙げることができるのか。231

【答え】既に、内的プロレタリアートの章で、文明ごとに調査・研究したので、代表例を再掲する。

ヘレニック文明制圧下のシリアック文明のユダス・マカバイオス。

同じく、バル・コカーバ。

ティトス。

アリストニコス。

ポントスのミトラダス。

シチリアのスパルタクス。など。231

【問い】タイム・マシーンをもった救世主とは、結局どのようなものなのか。231

【答え】ルイス・キャロルが告発した通り、「まやかしものだった」ということになる。すなわち、復古主義的救世主も未来主義的救世主も困難な状況にあうと、彼らの掲げた理想を捨て去って剣を取って殺戮行為に走る。殺戮行為は決して救済にはなり得ない。しかし、救済の手段はこの二つだけではないから、さらに探求を続けよう。231

【自己評価】L1

(4) 王の仮面を着けた哲学者 The philosopher masked by a king

(SH :242-259=12:232-259)、24 段落

【問い】では、ヘレニック文明において、剣もタイム・マシーンも使わずに、解体に向かう社会を救済しようとしたのはいるのだろうか。だれなのか。232-3

【答え】プラトンである。『国家』のなかで、社会を救済できるのは、哲学者が支配者となるか、あるいは支配者が哲学者になるか、どちらかしかない、と慎重でわかりにくい表現で書いているのである。233

【問い】 どうしてプラトンはそのような慎重で解りにくい言い方をしたのか。233

【答え】「凡人が哲学者の方策に対して向ける批判の矛先をかわす工夫をしている。…用心しなければ袋だたきにあうし、なぶり殺しにされなければ運がいいほうである。すなわち、支配的少数者からは、救済を試みる哲学者は権力を脅かすものとして敵視される。一方、哲学者の仲間からは哲学的修養で得られる精神的平静さをかき乱すものとして非難されることを知っていたからである。それゆえ、『国家』では、実現不可能なパラドックスであるかのように見せかけて、実は真剣に提案しているのである。233-4

【問い】 しかし、仲間内の哲学者は、プラトンの真意は見取ったであろう。だから、非難したのではないか。234

【答え】 否。人々の苦悶を放置して自分だけ精神の平穏を保てばいいのだ、と表明するほど勇気のある哲学者はいない。なぜなら、哲学そのものが、そのような非道徳的な行為を戒めているからである。しかし、ヘレニック文明の哲学者は内的プロレタリアートと苦悶を共有することを回避したいのが本心である。しかし、インド文明の仏陀ほど徹底できなかったから、ヘレニック文明の動乱時代の哲学には、この道徳的ジレンマの緊張感が常に存するのである。234-5

【問い】 その道徳的ジレンマに由来する緊張感にはどのような例を挙げることができるのか。234

【答え】 折衷主義の立場にあったブルタルコスが、ストア派の教父ゼノン、クラアンテス、クリュシュッポスの、教説と実践との間の矛盾をすどく非難しているのがその典型である。そればかりか、プラトンでさえも、不承不承ではあるが、『国家』のなかで、「公的生活の重荷を分担すること」を命じている。このプラトンの厳しい命令を、エピクロスが従順に守ったことは誠に印象的なことである。エピクロスは、ギリシア語で救世主を意味する「ソーテール、[希] σωτήρ」という称号を、キリスト以前で得た唯一の人だったようである。そもそも「ソーテール」という称号は君主の独占物であったのだが、哲学者（同時代人も後代の人）たち

は、私人であるエピクロスに敬意を表してあえて「ソーテール」と呼んだのだ、とルクレティウスは書いている。234-5

【問い】時代的な隔たりにおいて、プラトンとエピクロスは約30年、エピクロスとルクレティウスは200年、ルクレティウスとウェルギリウスは30年も隔たっている。それなのに、そのような哲学的な言明と感動が継承されうるのだろうか。(筆者注：書かれていない)

【答え】然り、されうる。「直接生前の彼(エピクロスを指す)に接し、彼をあがめたエピクロスと同時代の人々から切れ目のない伝承によってラテン詩人(ルクレティウスを指す)に伝えられた、深い、生き生きとした感情表現があったことは確かである」(236)。これらの伝承とは別であるが、西欧文明では、クロムウェルを讃えた詩人アンドリュー・マーベルの詩も、ヘレニック文明のストア派の哲学者クリシュッポスを讃えた詩と非常に似ているのである。236

【問い】では、哲学者が救世主的な政治家になった例はあるのか。237

【答え】否、ない。エピクロスの逆説的な経歴がそれを象徴している。すなわち政治は当時のギリシアでは閑暇の過ごし方としては最高の地位に位置づけられていたし、プラトンも政治活動を重要な徳目としたにもかかわらず、エピクロスは政治に背を向けて、アテネ郊外の花園の学園に引きこもって哲学的生活を楽しんだ。このことは、哲学者が支配者になることが不可能であることを物語っている。237

【問い】では、支配者が哲学を修めた例はあるのか。237

【答え】否。プラトンは、支配者の哲学習得の可能性を論じているが、しかしそれをよく読むと、支配者が哲学に恋をすることが前提になっており、そのような恋はほとんどないことだ、という結論になっている。そこでプラトンは、哲学者が支配者に助言をしなければならない、という結論に達している。237

【問い】では、その希少な、哲学を収めた支配者にはどのような例が挙げられるか。239

【答え】少なくとも二つの例を挙げることができる。

ヘレニック文明では、アレクサンドロス。彼の家庭教師だったアリストテレスは人種主義者であり奴隷制擁護論者だったが、アレクサンドロスは世界人類同胞主義者になった。だからアレクサンドロスは彼自身の内面で哲学的思弁によって世界人類同胞主義という理念を創造した可能性がある。

エジプト文明のイクナトン。彼がひとりで一神教を創造したという証拠はないが、「沈黙に訴える証拠 (argumentum ex silentio)」という論理で推測することには正当性はある。

アレクサンドロスもイクナトンとも、単に、同胞愛に行き着いたのではない。そうではなくて、神の恩恵による人類同胞の思想を創り出したのである。もしかしたら、両者は 1000 年の時代的隔たりがあるにも拘わらず、共通の淵源から着想を得た可能性がある。なぜなら、イクナトンに先行するトトメス 3 世はアモンをエジプト全土の最高神にしたし、その神官が僻地に残っていた可能性はあるからである。アレクサンドロスはエジプト遠征の時に、シーワオアシス³⁶⁷で神官から宣託を受けているからである。239-240

【問い】哲学者が支配者になることは不可能であり、支配者が哲学を習得することも稀有であるならば、哲学者は道徳的にいかがわしことになる。このような挑戦に対して、哲学者はどのように応戦したのか。239-241

【答え】支配者の助言者として、支配者に哲学的影響を及ぼそうとした。239

【問い】ヘレニック文明では、どのような例をあげることができるか。(筆者注：書かれていない)

【答え】ヘレニック文明のプラトン。彼はシラクサの支配者の 3 人 (ディオニシオス 3 世など) の助言者となったが、しかし成功しなかった。ただし、3 人目のディオオンが掲げた理想は、コリントから派遣されてシラクサに来たティモレオンによって遂行され、ティモレオンはシラクサ市民の尊敬を勝ち得た。

同じくヘレニック文明における、ドニエプル川河岸出身の哲学者スファイロスと、スパルタ王クレオメネス 3 世。同じく、イタリア中部のクマイ出身の哲学者プロッシウスと、ローマの政治家ティベリウス・グラックス。ならびに、ペルガモンの革命家アリストニコス。

【問い】他の文明では、どのような例をあげることができるか。

【答え】ヒンドゥー文明における世界国家ムガル朝のアクバルと、アクバルが招集したイスラム教、キリスト教、ヒンドゥー教などの宗教家。

³⁶⁷ 現代のカイロの西方約 600 キロにある人口約 2 万人のオアシス。英語表記は Siwa oasis。住民はベルベル語に近いシア語を話す。

西欧文明においては、フリードリヒ大王やオーストリア皇帝ヨーゼフ 2 世と、ヴォルテールなどフランスの哲学者たち。242

【問い】西欧文明におけるフランスの哲学者たちが、プロシアなどの支配者の助言者にあえてなろうとしたのは、ヘレニック文明の影響か。(筆者注：書かれていない)

【答え】否。イギリスの哲学者の影響である。イギリスの哲学者たちは、国王から受けた政治上の挑戦、すなわち、イギリスの国王がイタリアの独裁的政治の効率の良い政治技術を取り入れたことによって激化した国王と議会のあいだの争いという挑戦に対して、応戦していたのである。244

【問い】哲学者が支配的少数者に影響を及ぼすのは、そうした同時代の人間同士だけか。(筆者注：書かれていない)

【答え】否。同時代人であっても間接的なこともあるし、時代を異にしても影響を及ぼすことがある。240

【問い】哲学者の支配的少数者に対する間接的な影響として、ヘレニック文明においては、どのような例を挙げることができるか。240

【答え】ゼノンが、弟子のペルサイオスとフィロニデスを、マケドニア王国の再建者アンティゴノスに派遣したこと。

世界国家ローマの皇帝マルクス・アウレリウスの直接の教師カイロネアのセクストゥスとクウィントゥス・ユニウス・ルスティクスである。

この二人には、250 年間もさかのぼりうるストア派助言者、すなわち、スキピオ・アイミリアヌスとパナイティオスという前 100 年代に活躍した「ストア派の助言者からの黄金の鎖がある、a golden chain of Stoic mentors of Roman statesmen」。

黄金の鎖には、皇帝ドミティアヌスに対するヘレンニウス・セネキオとアルレヌス・プリスクス。

皇帝ウェスパシアヌスに対するヘルウェディウス・プリスクス。

皇帝ネロに対するセネカとトラセア・パイトゥス。

皇帝クラディウスに対するカイキナ・パイトゥス。

そして共和制末期のポンペイウスに対する小カトー。

ティベリウス・グラックスに対するガイウス・ライリウス・サピエンスへと連なる。

240-7。³⁶⁸

【問い】哲学者が時代を隔てた支配者に影響を及ぼすこととしては、ヘレニック文明においては、どのような例を挙げることができるか。247

【答え】 世界国家ローマ末期の皇帝ユリアヌス（331³⁶⁹ - 63年）は、直接の教師エフェソスのマクシムス（Maximus of Ephesus、300 - 71年）から新プラトン主義を学んだ。

マクシムスはアイデシウス、Aedesius[希] Αιδέσιος、（生年不明-355）の弟子であり、

アイデシウスはヤンブリコス³⁷⁰、Iamblichus、[希] Ἰάμβλιχος（250 - 325年）の愛弟子だったのである。

だから、皇帝ユリアヌスは時代を隔ててヤンブリコスの影響を受けたといえる。

ヤンブリコスは、師匠のポリフェリオスとポロティノスの哲学のなかに、バビロンから来たユリアヌスという呪術師の説を忍び込ませたのである。

【問い】他の文明ではどのような例をあげることができるか。

【答え】 インド文明では、世界国家グプタ朝のアショカ³⁷¹王は、200年も前に活動した仏陀の教説につよく影響された。

極東文明本体の世界国家清の康熙帝と乾隆帝に対する孔子の影響。ただし、儒教は、哲学者が自己の精神的使命を正しく使うことができる唯一の場は政治であるという哲学だったのである。このことは、アンリ・マスペロ³⁷²も「孔子は自分

³⁶⁸ これらは、まさに レスプブリカ・リテラルム(学術言語共同体) のことである。

³⁶⁹ 完訳版に拠った。通説では332年。

³⁷⁰ 西洋史の大沼忠弘によれば「Iamblichos（250ころ 325ころ）は、シリアのカルキスに生まれた新プラトン派の哲学者。イアンブリコスともヤンブリコスとも呼ぶ。ローマに遊学してポルフェリオスの門下に入り、後に故郷に帰ってシリア派を創立した。プロティノスの観想(テオリア theoria)をさらに発展させ、人間の霊性開頭がそのまま神の業(テウルギア theurgia)になるような方法を一種の典礼魔術として確立した。主著《エジプト人の密儀について》は、世界に無限に分割可能な位階秩序を導入し、存在者をより上のものとより下のものとの中間者、それゆえ媒介者としてとらえている。密儀とは魂がこの位階を一つずつ昇りつめ、ついには一者との合一に至る過程である。彼は新プラトン主義を魔術化したと非難されているが、ギリシアの哲学と東方神秘主義の実践形態とを結びつけた功績は大きい。彼にはほかに、《ピタゴラスの人生》《哲学の勧め》《数学入門》《ニコマコスの数論》《数論の神学的原理》などがあり、ルネサンス期に大きな影響を与えた」（大沼 2006）

³⁷¹ 完訳版に拠った。通説では「アショーカ」。

³⁷² Henri Maspero (1883-1945)は、フランスの中国学者。エジプト学の大家ガストン・マスペロの子。エジプト学を志したのち、中国学に転じ、ハノイの極東学院の研究員、ついで教授となった。1920年に、コレージュ・ド・フランスの中国語学文学講座の教授に就任、東京の日仏会館長をも務めた。第2次世界大戦の末期、

を、幸福な、世俗を超越した哲人とは考えず、不幸な、不幸な職のない活動家と
考えていた」と述べていることでもわかる。247-8

【問い】以上の例によって、プラトンの主張、すなわち、哲学者は支配者の助言者として
活動することの正当性と可能性とを証明できたのか。249

【答え】然り、できた。しかも、プラトンが述べているように「社会生活は一番、支配者
になりたがらない人間を支配者にするとき、社会生活はもっとも幸福で調和が
とれる」(『国家』520B)ことを証明するものである。しかし、この「哲学者=支
配者の助言者」、「支配者=哲学者の弟子」というカラクリでは、実は哲学者の道
徳的ジレンマを解決できないことを歴史は示している。それは支配者にとっても
同じことだ。249

【問い】そのように道徳的ジレンマを解決できない歴史的事象としては、どのような例を
挙げることができるのか。250

【答え】先に挙げた歴史的事象を見直すと、哲学者の助言によって政治を執り行った支配
者は、その政策を暴力によって遂行していたことがわかる。

【問い】どのような例を、ヘレニック文明においてはあげることができるのか。

【答え】ヘレニック文明ではプラトンが助言者として活動した3人の支配者は、いずれ
もその統治において、創造的な魅力で人々を率いたのではなくて、暴力によっ
て人々を強制した。つまり典型的な支配的少数者になっていたのである。なか
でも悲劇的なのは三人目のディオーンであって、彼は哲学的な才能も高潔さも政
治的理想も持っていて、救世主=解放者として人々に歓迎されたにもかかわらず、
暴力的な政争を行わざるを得なかった。そのディオーンの理想を継承したテ
ィモレオンも、慈悲深い政治を行ったが、長続きしなかった。

スパルタのクレオメネスの統治の後には、ナビスという残虐な僭主が続いた。
ティベリウス・グラックスの後に続いたのは「内乱の一世紀」という悲惨な戦
争の時代だった。

マケドニアの哲学者の助言を生かしたアンティゴノス・ゴナタスの後は、愚行
を犯すフィリッポス5世だった。

ドイツ軍に捕らわれ収容所で悲惨な最期を遂げた。主著《古代中国》のほか、中国の宗教、道教、歴史
研究の3冊からなる《遺稿》につづき、《道教と中国宗教》が出版された。(礪波護 2006)

世界国家ローマの五賢帝の最後の皇帝マルクス・アウレリウスは、せっかく4代にわたって確立されていた養子によって適切な後継者を選ぶという制度をとらないで、実子を後継者にした。その実子が「よりもよったコンモドゥスだったのである！」。250-2

【問い】他の文明ではどのような例をあげることができるか。

【答え】 ヒンドゥー文明の世界国家ムガル朝のアクバルの後に続いたのは、狂信的な皇帝アウラングゼーブであった。

西欧文明のフランスの啓蒙主義思想が東ヨーロッパの専制君主に影響を及ぼしたが、その啓蒙主義の次にはフランスのナショナリズムという地方主義が影響をおよぼして、それは東ヨーロッパの中の民族対立を激化させる糸口となった。

極東文明本体の世界国家清の乾隆帝の後に続いたのは、西欧文明の侵襲に対処できずにアヘン戦争を招いた皇帝たちだった³⁷³。

【問い】プラトンの主張は間違いだったのか。252-3

【答え】然り、間違いだと思う。すなわち、プラトンがシラクサのディオニシオスの招きに応じたのは、二通りに解釈できる。すなわち、

支配者の物質的（暴力的）な権力を利用するとう誘惑に負けた。

真の良心のとがめではなくて、活動家に対する不愉快な劣等感のうずきという自尊心に、プラトンが屈した。いずれも、超脱という生に対する自信のなさの表われである。253-9

【問い】超脱に対する自信のなさとはどのようなことか。（筆者注：書かれていない）

【答え】プラトンが『国家』で主張していることを言い換えると、内的プロレタリアートは、彼らが持っているミメシスの能力によって、支配的少数者に服従しなければならないことになる。支配的少数者による内的プロレタリアートへの強制（あるいは暴力的な圧政）の暗黒面は、『国家』ではわざと書かないようにしているが、後世のマキャヴェリは『君主論』において「君主の最後の手段(Ultima ratio Degum)」として位置づけている。255-8

³⁷³ 嘉慶帝(在位 1735-95)から薄儀(在位 1908-12)までの6人の皇帝を指すのであろう。

【問い】するとプラトンの哲学の実践の場における本質は暴力なのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】然り。内的プロレタリアートは、内面的には激情をもった人間だから、強制されても完全な自動機械にはなり得ない。いつかは反抗する。ミメーシスと激情との関係を、詩人ジョージ・メレディスは「Passion spine the plot; We are betrayed by what is false within、激情が筋書きを作ってゆく」と唄っている。258-9

【自己評価】L1

(5) 人間に化身した神 The God incarnate in a man

(SH :259-278=12:259-289)、24 段落

【問い】ここまで、復古主義的救世主、未来主義的救世主、超脱的救世主を研究してきたが、これらの救世主の社会における行動を総括すると、救世主の本性はどのようなものとなるのか。259-260

【答え】救世主は人々を率いて社会を変えていかなければならない。人々を説得して動かすには、人々に備わっているミメーシスの能力を活用せざるを得ない。ミメーシスはその本性上、いったん型にはまってしまうと、状況の変化に即応できない。社会を変えるには、人々の行動を複雑に変化させなければならない。そこで救世主は人々の型にはまった行動を変化させるために、どうしても強制しなければならなくなる。権力による強制は、強制を執行する人々をも、型にはめる。そして行き着くところ、人々を暴力によって強制することになる。暴力的強制は、社会の分裂をなお一層深める。つまり、救世主の本来の理想を台無しにしてしまうのである。259-260

【問い】では、暴力的強制のみが、救世主が取りうる唯一の手段なのか。260

【答え】否。もう一つのタイプの救世主、すなわち「変貌」の救世主がいるはずである。260

【問い】その非暴力的救世主は、どのようにして調査・研究したらいいのか。260

【答え】ヘレニック文明制圧下のシリアック文明におけるイエスがとった行為を調べてみればよからう³⁷⁴。史料も多く残っているしすでに多くの研究がなされているからである。260

【問い】イエスは、どうして非暴力的な救済を試みたのか。

【答え】イエスは、救済の手段としてミメシスに訴えては、救済という目的それ自身が破壊され達成できなことを知っていたから、という理由で避けたのではない。このことは、イエスがしたことが、マカバイオス家から人々の加えられた暴力による苦悩を癒やすことから始めていることからわかる。すなわち、「私が父に願えば12軍団を遣わせないとでも思っているのか³⁷⁵(マタイによる福音書 26:53)」である。260

【問い】では、どのような理由でそのような救済の手段をとらなかったのか。262

【答え】自分が神の子であることを確信していたからである。すなわち、復古主義的救世主、未来主義的救世主、超脱的救世主は、内心では自分が人間でしかないことを知っていた。ところがイエスはそうではなかったのである。262-5

【問い】自分が神の子であることを確信していたのはイエスだけではなく多くの例があるはずである。ほかの例は、どのように調べたらいいのか。262

【答え】ヘレニック文明における、もっとも安っぽい「デウス・エクス・マキナ、[羅]deus exmachina、救世主=神」から始めて、順次、気高い「救世主=神」を列挙し、観察していけばよからう。262-5

【問い】デウス・エクス・マキナとはどのような神なのか。262

【答え】デウス・エクス・マキナは、当時の悲劇作家にとっては、ほんとうの天からの賜物だったのであって、一部の学者がいうように、劇の進行の破綻を救う安っぽい「機械仕掛けの神」などではない。なぜならエウリピデスのようなまばゆいばかりの知性を持った劇作家がそのような演劇手法をとるはずがない。古典学のアーサー・ヴェラル³⁷⁶の解釈では、エウリピデスの意図は、洞察力をもった観客なら

³⁷⁴ 筆者の見解では、ここで潜在的にたてられているこの【問い】が、『歴史の研究』の方向を大きく転換させたように思う。すなわち、現代という時点からこのテキストが書かれた1938年当時の国際情勢を鑑みると、暴力によらない社会の救済が可能かどうかという歴史的課題の重要さが、わかってくる。

³⁷⁵ 完訳版に拠った。新共同訳では、「私が父のお願いできないとでも思っているのか。お願いすれば、父は12軍団以上の天使を今すぐにでも送って下さるであろう。」

³⁷⁶ Arthur Woollgar Verrall (1851-1912)はイギリスの古典語学者。ケンブリッジ大学でギリシア悲劇を講じた。『アガメムノン』に新し解釈をほどこしたので有名。

ば悪意ある神によってそそのかされた主人公の悲劇は神の不在を証明するというものである。しかしその解釈は間違えている。それは、まさに「タイム・マシン」をもった神の仮面をつけた救済者なのである。すなわち、デウス・エクス・マキナは、神が人間の姿をとって顕現するもっとも安っぽい方法なのである。

262-9

【問い】では、デウス・エクス・マキナより一段高次の「救世主＝神」には、どのような例を挙げることができるのか。269

【答え】「化身、avatar³⁷⁷、権化、アバター」である。すなわち、神が地上に降りてきて人間としての生涯を送ることである。一見すると、神は自己犠牲の精神をそなえ、人間とともに苦しむように見える。しかし、エウリピデスの『バックスの信女』で見られるように、化身した神は物事が始末に負えなくなると、超自然的な力をふるう傾向がある。すなわち、『バックスの信女』の主人公テーバイの王ペンテウスに対して示される、神の化身による不思議な忍耐力と謙虚さは、神の化身の誠実さを表すものではない。ペンテウスを後悔させるためでもない。ペンテウスを殺すことである。つまりこの場合の神の化身は悪意に満ちていると解釈すべきなのである。化身した神は、その生涯の大部分を世界征服の戦争に当て、そしてインドまでも征服する。インド文明において、この段階の救済者＝神に相当するのは、シヴァ神とヴィシュヌ神である。両者とも「破壊性」の化身以外の何ものでもない。268-270

【問い】では、化身よりも高次の救世主＝神には、どのような例を挙げることができるのか。270-1

【答え】「半神、demigod³⁷⁸」である。半神は、決定的に思いやりのある存在である。半神は、化身が濫用する超自然的な力という特権なしに、地上で人間として生涯を終えなければならない。

³⁷⁷ ヒンドゥー教における諸神の変化を指すサンスクリット語が語源の英語。現代の日本語では「アバター」とカタカナ表記され、ネットのなかの仮想人物、あるいは自分の分身の意味として、若い世代に使われている。仏教用語では「権化」。「権化」の一般的な意味は「仏・菩薩などが人々を救うために仮の姿をとってこの世に現れたもの。化現。権現。実化（じつけ）の反対語。性質・観念などが人間の形をして現れたかと思われる人。その特性の典型と思われる人。「悪の権化」（大辞林）。『歴史の研究』のここでつかわれている avatar は、まさに日本語の権化にあたる。しかし、ここは完訳版によった。

³⁷⁸ 一般的には「半神半人」すなわち神と人との間に生まれた存在である。英語の demigod の訳語。英語の demigod はギリシア語「Ἡμιθεός、ヘーミテオス」が語源（大辞林）。『歴史の研究』の個々での使い方も、半神半人の意味である。

【問い】どのような例をあげることができるか。

【答え】 シュメール・アッカド文明の、ギルガメシュ。

ヘレニック文明のヘラクレス、アスクレピオス、カストール、ポルデウケース、すなわち、ラテン語ではそれぞれペルセウス、アキレウス、オルフェウス。

中国文明では、堯、舜、禹。

【問い】より人間に近い半神の例をあげることにはできないのか。

【答え】片方の親が神または半神で、もう片方の親が人間である場合がある。271-6

【問い】ヘレニック文明においては、どのような例をあげることができるのか。

【答え】 アポロンと人間の女の間生まれた半神としては、イオン、アスクレピオス、ピタゴラス³⁷⁹、プラトン、アウグストゥス。

ゼウスとの半神としては、ヘラクレス、ディオスクリ、ペルセウス(母は処女)、アレクサンドロス、ディアナのアポロニウス、スキピオ=アフリカヌス。

【問い】他の文明ではどのような例をあげることができるのか。

【答え】 遊牧文明では、チングス・カーン³⁸⁰、チムール(母はアロン・ゴア)。

イラン文明では、サオシャンテ(母は処女)。

ヘレニック文明制圧下のシリアック文明では、イエス(母は処女)。

これらの半神という概念が意味することは、人間の母親から誕生した半神は、普通の人間との交渉を可能にする出現形式の一つということなのである。271-6

【問い】では、「このように女から生まれる救済者の父が神であることは、救済者=神と人間との完全な親交を可能にする出現の形式である。しかし、神がその主体であるならば、その父性の性質はどのようなものとして考えるべきであろうか」(276)。

言い換えれば、神が父なのであれば、神は男性である。神は人間の男性のような性格、つまり性衝動をもつと考えられたのか。276

【答え】否。道徳的に敏感で、しかも知的で批判精神にとんでいる人にとって、神が、あたかも放蕩な男のように人間の女を犯すなどという言説は受容しがたいことだった。そこで、神は世界を創造したほどに万能であるので、人間の処女を性交渉なしに妊娠させることは可能だと考えることにしたのである。この考え方が、すべてのキリスト教諸派の共通の基盤になっているのである。276-7

³⁷⁹ 完訳版に拠った。ピユタゴラスとも表記。

³⁸⁰ 完訳版に拠った。チングス・ハーンとも表記。

【問い】すると、その妊娠を、どのようにして知らせるか、つまり誰が、誰に、いつ、どのような状況で知らせるか、が問題にならないか。そうしなければ、処女本人の不品行と疑われるのではないか。277

【答え】然り。妊娠の告知を、神が使わした精霊の声ですという考えは、神学者のあいだでは異論はなかったようだ。しかし、神がその処女に、その妊娠させた意図を、告げるべきかどうかということでは、いまだに議論（論争）となっている。277-8

【問い】どのような議論（論争）か。278

【答え】その子が成人して、父にふさわしい業績を上げる可能性が見えてからか、あるいはある程度の業績を上げてから告げるべきではないか、という議論である。なぜなら、人々は、現実の人生経験から、子供にそのようなエリート意識を吹き込むと、成人してからろくな人間にならぬことを知っていたからである。そこでヘレニック文明の人々は、父が大きな名声と遺産とを持っていた場合、父の名声と遺産を安心して継承する養子制度を作り上げていた。だから、人間よりも聡明な神が、妊娠の瞬間に受胎告知をするはずがないという考えも有力だったのである。278-9

【問い】そのような養子制度を、神と半神とのあいだに模した言説には、他の文明ではどのような例を挙げることができるのか。279

【答え】半神であることをいつ告知するかで、三つの類型がある。

支配者 = 半神が、即位の瞬間に、半神であるということを告知するという信仰は、エジプト文明、シュメール = アッカド文明、中国文明、アンデス文明において観察できる。

支配者 = 半神の死後、神が養子の迎え入れるという信仰は、ヒッタイト文明、極東文明日本分枝において観察できる。

奇妙なのであるが上記の と とが併存するのが、ヘレニック文明なのである。すなわち、アリストパネスの『鳥』は であり、イエスは処刑の瞬間に頂点に達するのであるから である。279-280

【問い】イエスが処刑された瞬間に神になったというのは、聖書に語られている。しかしイエスが、洗礼を受けてから神になったという言説の証拠はあるのか。280

【答え】ある。四つの共観福音書すべてが、イエスがヨルダン川でヨハネによって洗礼をされて水から上がってきた瞬間に「神の子」という声が聞こえたと書いている。

すなわち、イエスは生まれながらの神ではなくて、このとき神になったということ、つまり、養子説なのである。その告知の状況は次ようになっている。

マタイ(3:16-7)、視覚においては居合わせたすべての人々に「鳩のような形をした雲」、聴覚では居合わせたすべてに天からの声を認識している。

マルコ(1:10-1)、視覚においては、イエスのみ天が裂けるのが認識されている。聴覚においては、居合わせたすべての人が天からの声を認識している。

ルカ(3:21-2)は、マルコと同じである。

ヨハネ(1:32-4)では、視覚はなし。聴覚ではヨハネのみ。従って、マルコとヨハネは養子説的福音書であり、マタイとルカとは受胎説的福音書であると結論づけることができる。マルコとルカの始めの方の章句は、あとから付け加えられたのであろう。281-2

【問い】マルコとルカの出だしの章句が後から付け加えられた、という証拠はあるのか。

282 の注

【答え】ある。すなわち、養子説的福音と、その受胎的福音の矛盾が特に顕著なのがルカ(3:22)なのである。

ルカ(3:22)で「あなたは私の愛する子、私の心にかなうものである」という章句は、別の原稿(D,a,b,c,fi,&c)では「あなたは私の愛する子。この日わたしはあなたを生んだ」となっていて、この原稿が最初の原文であった可能性がたかい。このことは、すでに当時でもアレクサンドリアのクレメントも支持していることなのである。

天からの声、つまり指名の時にイエスの推定年齢が曖昧であったということは、この出来事に先立つイエスの人生は、何も知られていなかったこと、そして、イエスが公衆の前に姿を現したのはこのときが始めてであったことを意味しているように思われる。

イエスの父系家系は、ルカとマタイには挿入されているが、マルコには見いだされない。ルカでは指名のすぐ後に挿入されているが、マタイでは粗雑に挿入されている。

この父系の家系は、ルカでもマルコでも、ヨゼフを通して跡付けされていて、生みの親のマリアを通して跡付けされていない。このような矛盾(処女受胎であるのに、父系でしか先祖をたどらない)は、プルタルコスの『アレクサンドロス伝』でも見られることなのである。282

【問い】では、養子説の方が正しいのだろうか。283, 8:595-613

【答え】100年前までは、受胎的な解釈の方が正しいとされていた。ところが1829年頃、ロシア＝トルコ戦争の時に、パウロ派アルメニア人の聖典だった『真理の書(Key of Truth)』が単性論派教会に保管されているのが発見されたのである。それが、フレデリック・コニーベア博士³⁸¹によって研究されてから、西欧文明にも養子説の全貌がわかるようになってきた。すなわち、養子説はサモサのパウロス(260-272年、政治家、神学者、アンティオキア大司教)によって、唱えられた。だから、養子説は、受肉説、偶像崇拜、教階位制、修道院制などよりも早かったことになる。その地理的流布は、東はアルメニア教会のアナリコスのコンスタンティヌスへ、西北へはケルト辺境(アイルランドなど)の聖コルバヌスへ、西へはイベリアのトレドのエリバントスにまでも強い影響を与えている。特に、ローマ教会と聖コルバヌスとの不和の原因はこれだったかも知れない。養子説は、ネストリウス派、ボルコムル派、アリウス派、カタリ派にも影響を与えている。283(完訳版の注釈にしたがって第8巻、8:595-613)

【問い】ここまでに研究したデウス・エクス・マキナ、化身、受胎説、養子説は、いずれも神が人間に干渉して、救済者になるという理解でいいのか。283

【答え】然り、その通り。283

【問い】しかし、神が人間のなかに宿ってもそれだけでは世界の救済者にはなれないはずだ。どうやって人々を率いて救済するのか。283-4

【答え】受難においてである。半神は、内的プロレタリアートの苦悶を半神が経験することで、内的プロレタリアートの苦悶を最も深く理解することができる。このことは、超脱の段階にとどまったプラトンでさえも、殉死したソクラテスを念頭において、仲間うちの哲学者に要求しているのであるから、まして変貌を目標とする半神にとっては当然のことになるのである。283-4

³⁸¹ Frederick Cornwallis Conybeare (1856-1924) はイギリスのオリент学者。オックスフォード大学の神学教授。アルメニア教会の権威。

【問い】 受難、すなわち、苦難にあい殉死する半神には、どのような例を挙げることができるのか。284

【答え】 ヘレニック文明では、そのもっとも神聖なテーマがこれだった。

(1)アキレウスは復讐戦を中断して人々の救済に向かった。

(2)ヘラクレス

(3)プロメテウス

(4)オルフェウス

エーゲ文明では、ザクレウス。

シュメール・アッカド文明では、タンムズ。

ヒッタイト文明では、アティス。

北欧亜文明では、バルデル。

シリアック文明では、アドニス（我らの主）

エジプト文明では、オシリス。

イラン文明では、フサイン。

ヘレニック文明制圧下のシリアック文明では、キリスト。284-5

【問い】 では、そのような半神の姿をとってわざわざ苦難の道を歩む神はいったい何者なのか。どのようにして調査・研究を進めたらいいのか。285

【答え】 それは、旧大陸の西半分の各地で観察できる。だから、人類学の助けを借りれば答えが見つかるかも知れない。285

【問い】 人類学の知見から、その神の正体がわかるのだろうか。285

【答え】 わかる。「『死にゆく神、Dying God』の最高の現れは『エニアウトス・ダイモン、[希] ἐνιαυτός δαίμων』(SH :276)の役割 春に人間のために生まれ、秋に人間のために死んでいく植物の精霊の役割 においてである」。すなわち、「エニアウトス・ダイモン(周年神)」とは穀物のことなのである。穀物が人間のために絶えず死んでいかなければ、人間は滅びてしまう。春になると芽生え、秋になると刈り取られて食べ物や燃料にされることが救済ということなのである。穀物の種子が精霊なのだ。286

【問い】 穀物 = 神が死に、人間が利益をうるということが、その説明(物語)のすべてなのか。286

【答え】否。この劇(物語)の主役である半神の境遇や、気持ちや動機を知らなければ、観客である人間は、この劇の意味を理解することができない。

【問い】では、主役である半神が人間のために殉死するのはどのような境遇であり、どのような気持ちと動機からか。

【答え】半神が殉教するのは、

強制されてか。それとも、自ら選択してか。

惜しみなくか。それとも、誰かへの恨みをのんでか。

愛からか。それとも、絶望からか。

この三つの問いに答えることができないければ、その救済の価値を判断することもできないであろう。さらに、人間が一方的に神に恩恵を被るだけなのか。それとも、人間も神へ何かを贈り返すこと、つまり精神的交わり(コミュニオン)ができるのかどうかの判断もできないであろう。286-9

【問い】それは、どのような方法で調べたらいいのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】神話や説話を比較すればよからう。287-9

【問い】その方法によって得られる洞察はどのようなものか。(筆者注：書かれていない)

【答え】ヘレニック文明においては、前90年頃の詩人シドンのアンティパトロスが作った、半神オルフェウスの死を悼む母なる女神カリオペの哀歌に対する答えが、200年後にキリスト教のギリシア語で書かれた『ヨハネによる福音書』において見出される。すなわち、半神の詩はカリオペのような諦念ではなくて、「神はその(たった)一人の子をこの人間の世界に贈ったほど、この人間世界を愛して下さった」³⁸²という答えであって、それらは一つの神話を述べているのである。

ここまでの研究でわかったことは、真の救世主とは、自己犠牲をいとわない半神であることである。すなわち、剣を持った救世主、復古主義的救世主、未来主義的救世主、哲学者、人間の仮面をかぶった神、半神は、次々と脱落した。「ただ一つのものだけが残り、多くのものは変化し、過ぎ去っていく」(シェリー『アドネイス』(1:460))なのである。287-9

【自己評価】L1

³⁸² 完訳版に拠った。新共同訳では「一人子をお与えになったほどに世を愛された」。

Annex : 受難のキリスト Christus Patiens

(SH :376-539=13:71-319)

(1)³⁸³ 問題 The problem

(SH :376-7=13:71-3)、2 段落

【問い】ここまでの救世主の四つの類型の差異性を調査・研究では差異性ばかりが強調されてきた。しかし、四つの類型のあいだには共通する要素も多いはずだ。その共通の要素とは何か。それを調査・研究するにはどのようにしたらいいのか。71

【答え】具体的な事例の中に分け入って、共通する要素を探せばよかろう。72-3

【問い】では、どの文明のどの時代を調査・研究の対象に選べばいいのか。(筆者注:書かれていない)

【答え】ヘレニック文明の解体時代がよかろう。

【問い】なぜヘレニック文明を選ぶのか。

【答え】残されたいろいろな伝承のあいだには、ある一致点があることが、この研究ばかりではなく多くの研究者には知られているからである。言いかえれば、豊富な史料と学問的な研究がすでにあるから、私(トインビー)が直感的に見つけた一致点を、学問的に論証することが容易であるから。72

【問い】すでにさまざまな救世主をその伝承における特徴に従って四つのカテゴリーに分類したのだが、一致点を調査する前に、その差異性の本質とは何か明確にしたほうが、よいのではないか。72

【答え】然り。それではそれらの伝承を、大きく二つのカテゴリーに分類しなおすことにしよう。「変貌」の救世主。

「未来主義」と「復古主義」の救世主。

の変貌の救世主は、ヘレニック文明ではキリストしかいない。キリストの出自は内的プロレタリアートである。キリストは非暴力主義、無抵抗主義であり、不当な裁判(制裁)を受け、悲惨な死をとげた。したがって、現世では短期的には失敗したといえる。しかし、人々の精神において、長期的には成功したといえるのである。

【問い】 の未来主義的救世主と復古主義的救世主とは、どのようなものか。

³⁸³ かつこの数字は原典にはない。便宜上、筆者が付与した。

【答え】出自によって、さらに二つに分類する。すなわち、内的プロレタリアート出自と、支配的少数者出自の脱走者とに。いずれも、暴力主義的、ないしは暴力的抵抗にいたる。現世では一時的には成功するが、人々の精神においては真の信服は得られない。つまり長期的には失敗するのである。72-3

【問い】二つのカテゴリーに分類した伝承には、それだけ差異があるにもかかわらず、共通の要素があるのだろうか。それを検証するには、どのようにして調査・研究したらいいのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】イエスの伝承を基軸にして、検証すればよからう。74

【問い】「変貌」のカテゴリーに該当するイエスという救済者と、「復古主義」と「未来主義」の救済者とのあいだの相違は、キリスト教になかに含まれている本質的な要素、つまりテキストであらわしがたい要素とかかわりあいがあるようだ。だから、これから調査・研究しようとしている共通の要素というものが、テキストの分析である限り、本質的なものではなくて、皮相的かつ末梢的ではないのか。そのようなことを遂行しても意味がないのではないのか。73

【答え】否、意味はある。なぜなら、ヘレニック文明の支配的少数者と内的プロレタリアートとのあいだの隔絶を超えて行われた、思想と感情の相互交流について認識する手がかりを得られるかも知れない。「古い革袋に新しき葡萄酒」をどこまで入れられるかの可能性の範囲と限界とについて認識する手がかりを得られるかも知れないからだ。73

【問い】そのこれからやろうとしている作業は、いわゆる高等批判(the higher criticism)³⁸⁴になるのではないだろうか。すると、聖書研究のうちのどれかの説を支持することになるのだろうか。73

³⁸⁴高等批評 (higher criticism、historical criticism、高層批判) は聖書学 (Bible study) によって使われた手法で、文書の起源の批判的調査である。高等批評と対比される分野として、本文批評 (textual criticism、lower criticism、下等批評、下層批評) があり、そこでは、聖書を誤りなき神の言葉と信じる立場から、聖書自身の内的証拠に基づいてテキストから釈義する。日本では国際基督教大学教授を解任された田川建三が高等批判の論者の一人であろう。(田川 2009)。聖書学の左近淑によれば、「聖書学とは、ユダヤ教によって伝えられ、さらにキリスト教会が正典と定めた聖書を主要対象とし、その形態、内容、本質を理解するため、それと関係する広範な地域と関係文献とのつながりを保ちつつ研鑽する学的営みである。聖書学は、キリスト教学の一科ではあるが、一般人文科学と共通する方法を用い、言語学、文芸学、考古学、地理学、歴史学、人類学、社会学、宗教学その他の学問の助けを得て、聖書の諸局面、言語、地誌、歴史、社会、伝承、文学、思想を専門的にあるいは総合的に把握し、歴史宗教としてのキリスト教の起源と特質の理解に資することを図る。聖書学は、ガーブラー Johann Philipp Gabler(1753-1826)が、文法的・歴史的不いし発生論的な学として、聖書(神学)を教理(教義)神学から独立させたことによって成立した。今日では、旧約聖書学、新約聖書学に分化し、方法論的に共通するものはあるが、それぞれで専門的深化がなされている」(左近 2006)と

【答え】否、高等批判ではない。ここでの目的は、ある特定の学説を支持することではない。そうではなくて、読者の前に、私(トインビー)の知りうる限りの史料と分析結果を提供することである。それだけなのである³⁸⁵。

【自己評価】L1

(2) イエスの物語とヘレニック社会の「タイム・マシーン」を持った救世主の物語との一致点 Correspondences between the story of Jesus and the stories of certain Hellenic saviours with the 'Time-machine'

(SH :378-406=13:74-119)、段落数(それぞれの【問い】の後に記載)

【問い】どのような順番で、聖書とそれに先行する諸伝承との一致点を調査・研究すればいいのか。74

【答え】「イエスの物語は問題の一致点の全部に関係するので」イエスの物語を基軸にしたらよからう。すなわち、イエスの物語についてのテキストを分解して、モチーフを一般化して叙述し、つぎつぎと列挙する。おのおののモチーフごとに、プルタルコス『対比列伝』など諸伝承のテキストにおいて、そのモチーフに対応するテキストを渉猟し列挙する。共観福音書などギリシア語聖書において、そのモチーフに対応するカ所を渉猟して叙述する。³⁸⁶

【問い1】³⁸⁷年齢と気質との違いによって区別される二人の英雄、すなわち、柔和な先輩と暴力的な後輩が登場する。(SH :378=13:74)³⁸⁸。イエスに相当するのが、テ

説明しており、これは『歴史の研究』のこの章で述べられている主旨とほぼ一致するので、筆者の見解では、ここでは『歴史の研究』は聖書学の分野にまで踏み込んでいることになる。

³⁸⁵筆者の見解では、ここは、トインビー、読者に対して聖書という古典的なテキストの新しい解釈を示して、読者をして、読者自ら解釈を見直すようにと要請する典型的な章であると思う。

³⁸⁶筆者の見解では、このような分析の進め方は、プルタルコス比較英雄伝の進め方によく似ている。すなわち、プルタルコスは、ギリシアの人物とローマの人物のあいだで、相似する生を送った19対(ついで)の人物比較を中心にして構成されている。

³⁸⁷筆者は、87の「項目」を、おのおの【問い】とみなした。【問い】の中のアラビア数字は、原典および完訳版の、本文と書評の項目番号である。

³⁸⁸この第13巻の完訳版の和訳は、他の巻の和訳よりも不適格なカ所がやや多いので、筆者が必要と判断したカ所は、原典のページ数も記載した。

イベリウス・グラックスという復古主義者である。では、ガイウス・グラックスという暴力をふるう未来主義者に相当するイエスの後輩はだれか。74

【答え】パプテスマのヨハネということになるであろう。その形跡は、(マタイ 10:34-9)、(ルカ 12:49-53) など 10 箇所。この類似を教えてくれたのは、聖書学のブラウン博士である。74-5

【問い 2】英雄は王の血統に属する。(SH :378=13:75-6)。イエスに相当するのはアギス、すなわちクレオメネスは王家の子孫である。グラックス兄弟も母方は王家に近い。では、イエスは王の子か。75

【答え】共観福音書によれば、イエスはダビデの子である(マタイ 9:27, 15:22,20:30-1 など 5 箇所)。しかし、否定している箇所もある(ヨハネ 1:43-51, 7:40-53)。イエスがダビデ王の子孫であるとは、イエスの遺伝上の父が神ではあるが、名目上の父はヨゼフであるという受胎説的なキリスト教の場合のみ成り立つ。遺伝上の父親が神ではなくて、イエスが神になったのは洗礼の時だという養子説的なキリスト教の場合は、この論理は成り立たない。76

【問い 3】プルタルコス『対比列伝』などの英雄の場合は系譜が述べられる(SH :379=13:76)。イエスの物語の場合は系譜(系図)は述べられているか。76

【答え】イエスの系譜はマタイ(1:1-17)とルカ(3:23-38)に、ヨゼフから遡って述べられている。アギスの系譜はプルタルコス 3 章に述べられている。76

【問い 4】「The hero's genealogy has a flow in it、英雄の系譜に問題がある」(SH :379=13:76-7)。受胎説的なキリスト教において、イエスの遺伝上の父が神であるなら、名目上の父であるヨゼフの系譜を遡っても、イエスをダビデの子孫と主張する権利はない。このような曖昧な系譜についての疑惑に相当するものが、未来主義者の伝承にもあるのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】ある。アリストニコスの出自がアッタロス家であるという主張にも、ストラボンが書いているように疑惑が持たれていた。77

【問い 5】英雄の母が彼を信じ彼をはげます。(SH :379-80=13:77)。「ヨハネによる福音書」は、他の福音書と反対に意識的に、母マリアの息子イエスに対する態度を、「励まし」の態度にしている。これに照応するモチーフは、未来主義者の伝承にもあるか。77

【答え】クレオメネスに対する母の態度、グラックス兄弟に対する母の態度、アギスに対する母の最終的な態度は、「励まし」の態度である。なお、イエスと母マリアがよそよそしい関係にあるということは、マタイ 12:46-50 , マルコ 3:31-5 , ルカ 8:19-21 におわせている。77-8

【問い6】英雄は先駆者によって、自分より優れた後継者として認められ、迎えられる。(SH :380=13:78)。イエスとバプティスマのヨハネのような関係(マタイ 3:11-7 等 6 箇所)に相当する関係は、未来主義者の伝承にあるのか。78

【答え】ある。エウヌスはクレオンによって(デヨオドロス:34-5:2:17)、サルウィウスはアテニオによって(ディオドロス:36:7:2)。

【問い7】英雄は、裁判にかけずに正当な権力者を追放したり殺したり古くからの法を歪曲した篡奪者としての当局者を、非難する。(SH :380=13:78)。イエスの、律法学者、ならびに、パリサイ人に対する批判に相当するものは何か。78

【答え】クレオメネスのエフォロイ批判(プルタルコス:31)³⁸⁹である。78

【問い8】「The hero proclaims that the right of the membership in the society that the field of his mission is not a privilege of birth, but is a reward of merit、英雄は、彼が使命を受けてきた社会の一員になる権利は生まれの権利ではなくて、功績に対する報酬であることを宣言する。いいかえれ、英雄は彼の使命の場である社会における構成員たる権利は、生得のものではなくて、功績によるものであることを、言明する。(SH :380-1=13:78-1)。これこそ福音書の主要なモチーフである。すなわち、「多くの先の者はあとになり、あとのものは先になるであろう(マタイ:19:30 , 20:16。マル 10:31。ルカ 13:30)」など8つのたとえ話で、信心深い収税人や遊女の方が、悔い改めようとしない律法学者などよりも優先権が与えられる。これと同じようなモチーフが復古主義者や未来主義者の説話にあるか。78-9

【答え】ある。市民ではないが市民にふさわしい住人(郊外の独立自営農民や、市内の居留外国人)に市民権を与えることが、アギスとクレオメネスなどの復古主義者の計画の本質である。78-9

³⁸⁹ 割り注は、『歴史の研究』に引用されている原典(ギリシア語版)のプルタルコス『対比列伝』のページ数である。

【問い9】英雄は大地を相続する権利を完全に奪われ、少なくともその点で野獣より不幸な人間がいる事態を非難する。(SH :381=13:79-80)。イエスは、彼自身と彼に付き従う者について、この比較を行っている(マタイ 8:19-20)(ルカ 9:57-8)。同じような比較は、未来主義者の伝承にもあるか。79

【答え】ティベリウス・グラックスは、プロレタリア化したかつての独立自営農民について、語っている(プルタルコス:9)。アリストニコスの「ヘリオポリタイ(太陽都市の市民)も、暗黙のうちに同じ比較を行っているのである。78-9

【問い10】英雄は彼の声が届く範囲のすべての人に向かって、彼に従い、試練を受けることによって後世の報いをうるよう呼びかける。(SH :381=13:80)。イエスは十字架を負うよう呼びかけるが(マタイ 10:16-42、16:24-8)(マルコ 8:34-8)(ルカ 9:23-7、14:25-33)。これと似た説話は、未来主義者の伝承にもあるのか。80

【答え】クレオメネス(プルタルコス:58)はアレクサンドリアに人々に対し、アリストニコス(ストラボン:16:38)は小アジアのプロレタリアートに対して、自由のために立ち上がるよう呼びかける。80

【問い11】英雄の周りに、是非彼に近づき、或いはせめて彼の姿を見、彼の声を聞きたいと願う者が、非常手段を取らねばならないほど、おびただしい群衆が集まる。(SH :381=13:8-1)。おびただしい群衆がイエスの周りに押し寄せ(ルカ 12:1)中風の患者を運んできた人はイエスの家の屋根に穴と開けてそこから患者をつり下ろす(マルコ 2:1-4)。これと似た言説は、未来主義者の伝承にもあるか。81

【答え】ガイウス・グラックスが護民官に立候補したときは、おびただしい群衆が投票のためにローマに集まったので、多くの人々は宿も取れず、広場にも入りきれず、屋根に登り投票を叫ぶ始末だった(プルタルコス:グラックス:24)。81

【問い12】「The hero's programme obtains an exordinary publicity、英雄の計画が非常な評判を得る」(SH :382=13:81)。「あなたがたが密室でささやいたことは、屋根の上で言い広められるであろう(ルカ 12:3)と似た説話はあるか。81

【答え】護民官の投票日に、人々がガイウス・グラックスの名前を叫ぶ声は広場に響き渡った(プルタルコス:グラックス:24)。81

【問い13】日常生活において英雄は禁欲と奢侈の中間の道を選び、努めて人目に立つことを避ける。(SH :382=13:81-2)。イエスの安息日に対する態度(マタイ 12:1-8)(マルコ 2:23-8)(ルカ 6:1-5)と似た説話はあるのか。81

【答え】クレオメネスのリュクルゴスというスパルタ伝統の制度に対する態度（プルタルコス:アギスとクレオメネス:34）がそうである。81

【問い14】極端な禁欲主義に走ることを拒み、その上あらゆる種類、あらゆる身分の人間と心やすく交わるので、英雄は物議をかもす(SH :382=13:82)。イエスは、極端な禁欲主義を回避したので、パプテスマのヨハネの弟子たちを憤激させた（マ9:14-5等）。イエスは取税人や罪人と食事をともにしたのでパリサイ人を憤激させた（マタイ9:10-13等）。これに相当するものはどれか。82

【答え】ティベリウス・グラックスは、宴会などから帰宅するとき貧乏人たちに灯を持たせた、とって、クウィントゥス・メテルスという監察官に非難された。理由は、グラックスの父は、そのような場合には、目立たないようにと用心深く、灯も消して帰宅したからである(プルタルコス:14)。82

【問い15】英雄は、自分が王であり、しかも神から（ある特定の単数もしくは複数の神、あるいは神々一般から）使命を受けた王であるという驚くべき主張をする。(SH :383-4=13:82-4)。イエスは、ユダヤ教の観念におけるメシア（救世主）であることを言明し、大半の弟子たちは、ユダヤ教の観念における救世主として、現世での物質的な救いを期待した。これに相当するのはどれか。しかし、イエスの主張するメシアは、ユダヤ教のメシアという観念から逸脱していて、現世での救済ではない。これに相当するのはどれか。イエスは、弟子たちに自分の言葉で、自分は植物のように、人間に奉仕するために、神から使わされたと主張する。これに相当するものはどれか。82-4

【答え】シチリアの第1次奴隷戦争の指導者であるエンヌウスも、第2次奴隷戦争の指導者三人も、神のお告げと称した。とに相当するものはない。83-4

【問い16】仲間がもちぬしの承諾を受けずにその場で挑発した馬もしくは口バに乗った者が都の道を行く場面。(SH :384=13:85)。イエスは徒歩の群衆を従え、口バに乗ってエルサレムに入る（ - ほか）に相当するのはどれか。85

【答え】クレオメネスは、仲間のヒピタスが通りかかった人から奪った馬に乗ってアレクサンドリアの通りを駆け抜ける（プルタルコス:58）。85

【問い17】英雄は、私利をむさぼるために不法に公共の場所に侵入してきた者を、自らの力づくで追い出す(SH :384-5=13:85)。イエスは、エルサレムの神殿の境内で、

両替人の台や鳥屋の腰掛けを覆す（マタイ 21:12-3 ほか）に相当するはどれか。

85

【答え】ガイウス・グラックスは格闘技の試合の観客席を取り外させる。それは、仲間の高官たちが特権を悪用して見物人から料金を取るために設けた席である（プルタルコス:グラックス:33）。85

【問い 18】当局は英雄の破綻をたくらむが、人気があるのでなかなか手が出せない。(SH :385=13:85)。エルサレムにおける司祭やパリサイ派のイエスに対するたくらみ（マタイ 21:46 , 26:3-5 ほか）に相当するのはどれか。85

【答え】アレクサンドリアにおけるクレオメネス(プルタルコス:アギスとクレオメネス:54 ほか)。ローマにおけるティベリウス・グラックス(プルタルコス:10)。85

【問い 19】当局者は面倒な質問をして英雄をわなにかけようとするが、英雄の答えが逆に質問者をやりこめる(SH :385=13:85-6)。イエスに対して、悪意を持った三者が質問するがイエスの答えに沈黙させられる。ヘロデ派の者がローマ当局への納税について、サドカイ派の者が復活の教義について、律法学者が律法について(マタイ 22:15-40 ほか)。これに相当するのはどれか。86

【答え】アギスに対してレオニダスが質問するが、アギスの答えに沈黙させられる。質問は、スパルタの体制の創始者とされているリュクルゴスが、アギスがやったような負債帳消しや外国人への市民権付与をやったかという質問だった。これに反し、ティベリウス・グラックスは、ティトゥス・アニウスに質問されて窮する。86

【問い 20】食事の時に、英雄に対し、いちばん親しい身内でない賛美者(単数もしくは複数の)が、特別の贅沢品を捧げる(SH :385=13:86)。イエスに対してベタニアの女が石膏の壺に入った高価な香油を差し出す(マタイ 26:6-139 ほか)。これに相当するのはどれか。86

【答え】クレオメネスに対して、彼が牢獄いるときに友人が食事や贈り物(プルタルコス:アギスとクレオメネス:51)。86

【問い 21】当局は、英雄が安全な隠れ場所を持っているので、対策に窮する。385-6、87。イエスは、エルサレム滞在中、夜は城外のベタニアで眠る(すべての福音書)。ただしヨハネではエフライムにも隠れ家を持っていた事になっている。これらに相当するのはどれか。87

【答え】アギスは、スパルタでは女神アテネの神殿に逃げ込む（プルタルコス:アギスとクレオメネス:16）。ガイウス・グラックスはパラティウムの貴族街からフォルム近くの労働者街に移る（プルタルコス:グラックス:33）。87

【問い22】英雄の仲間の一人が彼を裏切り、隠れ家の外に出ている時に、彼を捉える機会を当局者に与える約束をする。(SH :386=13:87)。イエスに対してユダが裏切る（マタイ:26:14-16）。これに相当するのはどれか。87

【答え】アギスに対して、アンファレスが（プルタルコス:18）。87

【問い23】裏切り者はごくわずかな報酬のために裏切りをする(SH :386=13:87)。ユダは銀貨30枚のために（マタイ26:15）。これに相当する個所はどれか。87

【答え】アンファレスは、アギスの母から借りた着物や食器を惜しんで(プルタルコス:18)。87

【問い24】英雄の最後の晚餐(SH :386-7=13:87-8)。イエスの最後の晚餐（マタイ:26:17-29）に相当するのはどれなのか。88

【答え】クレオメネスの最後の晚餐（プルタルコス:58）。ガイウス・グラックスが見張りをしているあいだのフルウィウスの最後の晚餐（プルタルコス:35）。小カトーの最後の晚餐（プルタルコス:67）。なお、フルウィウスが最後の晚餐でどんちゃん騒ぎをするのは番兵をごまかすためである。8-9

【問い25】食卓に着く者は13人である。(SH :387=13:89)。イエスの最後の晚餐では13人（マタイ:26:20）。これに相当するのはどれか。89

【答え】クレオメネスの最後の晚餐も13人（プルタルコス:58）89

【問い26】裏切り者が夕食の席で非難される(SH :387=13:89)。ユダが非難される（マタイ:26:21-5）。これに相当するものはどこか。89

【答え】クレオメネスの奴隷に嫌疑がかかる（プルタルコス:アギスとクレオメネス:58）。89。

【問い27】裏切り者が出て行く（あるいは、その場にいらない）(SH :387=13:89)。ユダが出て行く（ヨハネ13:27-30）。これに相当するのはどこか。89

【答え】クレオメネスの奴隷が出て行く（プルタルコス:アギスとクレオメネス:58）89

【問い28】英雄の寵愛を受けていた仲間で英雄の胸に寄りかかる場面(SH :387=13:89)。イエスの胸にヨハネが寄りかかる(ヨハネ13:23-6)。これに相当するのはどれか。89

【答え】クレオメネスの胸に、パンテウスが（プルタルコス:58）が寄りかかる。ガイウス・グラックスの胸にフィルクラテスが寄りかかる。89

【問い29】英雄が参列者に、犠牲になる者の肉を食べさせ、血を飲ませる宗教的儀式(SH :387-8=13:90)。イエスは、最後の晩餐において、自分の肉と血の象徴として、パンと葡萄酒を分かち与え、キリスト教会の儀式を創設する（マタイ 26:26-9）。これに相当するものどれか 47。

【答え】キケロの最後の晩餐においてカティリナは、奴隷の一人を犠牲として殺し、陰謀の秘密を打ち明ける前に、その肉を食わせ、血を葡萄酒に混ぜて飲ませる（プルタルコス:10）（カッシオス³⁹⁰『ローマ史』37:30） 90

【問い30】英雄は食卓に着いている彼の仲間に、目前に迫った彼の死が勝利となるという彼の確信を述べる(SH :388=13:90)。イエス（ヨハネ 13:31-2, 17）これに相当するものはあるのか。90

【答え】ある。小カトー（プルタルコス:小カトー:67）90

【問い31】英雄は、食卓に着いている彼の友人たちに、彼が勝利を得た時に、彼らの友情に報いることを保証する(SH :388=13:90-1)。イエスは最後の晩餐の席で（ルカ 22:28-30）。これに相当するものはあるか。91

【答え】ある。エイウスは主人のアンティゲネスの夕食会の席で(ディオドロス:34-35:2:8) 91

【問い32】最後の晩餐が終わると、英雄は剣（或いは自分の剣）を要求する(SH :388=13:91)。イエス（ルカ 22:35-8）。これに相当するものはあるか。91

【答え】ある。小カトー（プルタルコス:小カトー:68）。フルウィウスは壁のかけてあった武器で武装する（プルタルコス:36）91

³⁹⁰ 現代の日本の学界では、カッシウス・ディオと表記。ローマ史の本村凌二によれば、「Cassius Dio Cocceianus（150ころ 235）は小アジアのニカエアに生まれ、コンモドゥス帝治下に元老院議員となる。セウエルス朝期には、194年法務官(プラエトル)に就任し、205年および229年に執政官(コンスル)職にあった。その間、属州アフリカの総督、属州ダルマティアおよびパンノニアの知事を務めた。彼の執筆活動はギリシア語でなされ、セプティミウス・セウエルス帝治世に同帝の夢と前兆を扱った作品に始まった。その後、193年の内乱を扱った作品を執筆中に計画を拡大して建国から229年までを対象とする《ローマ史》の著述に心血を注いだ。全80巻のうち大部分が現存する第36～60巻は、前68年から後47年までのできごとを叙述している。失われた諸巻については、後代の著作家による伝承の抜粋や要約によって補われている。彼自身の行政経歴のために叙述は政治史に集中し、君主政の理念が反映しているが、同時代史に関して史料的価値は高い。」（本村 2006）

【問い 33】英雄とその一行が外に出て行く場面(SH :388=13:91-2)。イエスとその仲間たちは、オリーブ山に出かけていく(マタイ 26:30)。これに相当する箇所はどれか。91

【答え】フルウィルスとその仲間たちはアウエンティウムの丘へ出かける(プルタルコス:36)。クレオメネスとその仲間たちはアレクサンドリアの街頭へ出かけていく(プルタルコス:58)。91-2

【問い 34】英雄の熱狂的な仲間が、けして指導者を見捨てないと豪語する。英雄はその言葉を否認し、いざとなるとその通りには実行されないだろう、と予言する。389、92。ペテロとイエス(マタイ 26:31-5, ほか)。これに相当するのはどれか。92

【答え】スタティリウスと小カトー(プルタルコス:小カトー:55-6)92

【問い 35】英雄は特別の忍耐を要する案件のために三人(または一人)の仲間を選ぶ(SH :389=13:92)。イエスは彼が悩み苦しむあいだ、ペトロとヤコブとヨハネの三人を選ぶ(マタイ 26:37 ほか)。これに相当するのはどれか。92

【答え】クレオメネスは、仲間とともに自殺したあと最後まで残り見届けて死ぬ者としてパンテウスを選ぶ(プルタルコス:58)。92

【問い 36】死の前夜に英雄が精神的に苦悶する場面。(SH :389=13:93)。イエスが、ゲッセマネで父(神)に祈る苦悶(マタイ 26:36-46 ほか)。これに相当するのはどれか。

【答え】ルカ(22:40-6)では、イエスの祈りに答えて天使が出現する。後世、この場面を描いたマンテーニャの絵では、天使はガイウスと同様に立像である。93。ガイウス・グラックスが父の立像を黙って見守る苦悶(プルタルコス:35)。93

【問い 37】護衛が()見張りをし()眠っている場面(SH :390=13:03-4)。イエスは、選んだ三人の弟子に対して、イエスが祈っているあいだ不寝番を頼むが、三人は三回眠り込む(マタイ 26:37-46 ほか)。これに相当するのはどれか。93

【答え】ガイウス・グラックスの支持者の多くは、彼の家で不寝番をする(プルタルコス:36)ティベリウス・グラックスの支持者は、彼の死の直前、彼の家の周囲に野営して不寝番をする。93-4

【問い 38】重大な瞬間に見張りの者たちが眠っている場面(SH :390=13:94)。イエスが、ユダの手引きで急襲する官憲(サンヘドリン:ユダヤの最高評議院兼司法院)に捕

まる時には、三人の弟子（ペテロ、ヤコブ、ヨハネ）は眠っている。これに相当するのはどれか。94

【答え】クレオメネスとその仲間が脱出する時は、牢屋の番兵たちは眠っている（プルタルコス:58）。ガイウス・グラックスでは、政府軍攻撃の危機が迫っている時には、フルウィルスは酔いつぶれて眠っている（プルタルコス:36）。94

【問い 39】裏切り者は当局者に、英雄が隠れ家の外に出ている時に捉える機会を与えると
いう約束を果たす(SH :390=13:94)。ユダはサンヘドリンの役人を、イエスが
祈っているゲッセマネの場所まで案内する。これに相当するのはどれか。94

【答え】アギスを裏切ったアムファレスは、アギスがいつものようにアテネ神殿から帰る
途中で誘拐して、牢獄に入れる（プルタルコス:19）。94

【問い 40】裏切り者は冷酷に、偽りの愛情の表現によって、英雄を油断させようとする。
(SH :390=13:94-5)。ユダは接吻によってイエスを裏切る（マタイ:26:48-9）。
これに相当するのはどれか。95

【答え】アギスと二人の共謀者は、アギスを待ち伏せて、親しげに挨拶し、談笑を続けな
がら連れ立っていく（プルタルコス:19）。95

【問い 41】群衆がたいまつを持って押し寄せる場面。391、95。イエスが逮捕される時に
（ヨハネ:18:3）。これに相当するのはどれか。95

【答え】アギスが死刑宣告されてから、処刑されるまでのあいだに（プルタルコス:19）。
ただし、イエスの場合の群衆はイエスに対して敵意を抱いているが、アギスの場
合は、アギスに対し好意を抱き救おうとする³⁹¹。95

【問い 42】英雄とその仲間たちに強硬手段に出る者たちは棒で武装している。(SH :391
=13:95)。イエスを逮捕しに来た役人たち（マタイ 26:47 ほか）。これに相当する
のはどれか。ただし、マタイもマルコも「短剣と棒」となっている。95

【答え】ティベリウス・グラックスを襲う元老院議員たち（プルタルコス:19）。ただし、
グラックスの場合では 300 人以上殺されたが、棒や石で殺され、グラックス自身
は椅子で撃ち殺された。95-6

【問い 43】警吏たちは一瞬たじろぐ(SH :391=13:96)。サンヘドリンの役人たちはイエ
スを逮捕することに尻込みする（ヨハネ 18:6）。これに相当するのはどれか。96

³⁹¹ 新共同訳聖書によると、ユダが引き連れたのはパリサイ派の人々などとなっている。

【答え】アギスを処刑することを、エフェロイの下役も、レオニダスの外人兵士も尻込みする（プルタルコス:19）。96

【問い44】英雄の味方が血を流す(SH :391=13:96)。イエスの弟子の一人が剣を抜き、逮捕に来た者の一人の耳を切り落とす（マタイ 26:51 ほか）。これに相当するのはどれか。96

【答え】クレオメネスとその仲間は、宴席から通りに飛び出してプトレマイオス政府の高官を斬り殺す（プルタルコス:58）。ティベリウス・グラックスの徒党はオクタヴィアヌスの奴隷の目をえぐる（プルタルコス:12）。フルウィウスの仲間は役人を刺し殺す（プルタルコス:34）。96

【問い45】英雄は彼の部下に、争いをやめるように命じる(SH :392=13:96-7)。イエスはやめるように命じる（マタイ 26:52 ほか）。これに相当するのはどれか。96

【答え】クレオメネス(プルタルコス:58)も、ティベリウス・グラックス(プルタルコス:12)も、ガイウス・グラックス(プルタルコス:「グラックス兄弟伝」:34)も命じる。96-7

【問い46】英雄は主義として、力に訴えることを差し控える(SH :392=13:97)。イエス（マタイ 26:52-4, ほか）は聖書の言葉を引用してさしひかえる。これに相当するのはどれか。97

【答え】アギスの母は息子の死骸を抱きかかえながら「あんまりお前が人のために気を配って温和に親切にしたために、お前も私たちも身を滅ぼすことになってしまった」という（プルタルコス:20）。ティベリウス・グラックスも（プルタルコス:「グラックス兄弟伝」:33, ほか）にも、ガイウス・グラックスに同じような場面がある。（プルタルコス:「グラックス兄弟伝」:33:ほか）。イエス、グラックス兄弟が後半生でしめした柔和さは、未来主義の暴力主義的な傾向と対立する。97

【問い47】英雄の仲間は英雄を見捨てて逃げ出す(SH :392=13:98)。イエスの仲間（マタイ 26:56, ほか）。これに相当するのはどれか。98

【答え】ティベリウス・グラックスの仲間が逃げ出す。（プルタルコス:19）。98

【問い48】逃げ出した青年がつかまり、身にまとっている身分を示す衣服を、追手（単数もしくは複数の）手に残して逃げる場面。イエスの場合は（マルコ 14:51-2）弟子たちと一緒に逃げ出した無名の青年が役人に見事な麻の布を残して逃げる（マルコ 14:51-2）。これに相当するのはどれか。98

【答え】ティベリウス・グラックスの場合は、ティベリウス自身が敵の一人にトガを残して逃げる（プルタルコス:19）、98

【問い49】英雄は逮捕され、ただちにその夜のうちに、臨時の裁判を受ける。(SH :393=13:98)。イエスは大祭司の館で、祭司長とサンヘドリンの前で裁きを受ける（マタイ:26:57,ほか）。これに相当するのはどれか。98

【答え】アギスは獄中で、エフェロイと数名の元老院議員たちの前で裁きを受ける（プルタルコス:19）、98

【問い50】英雄の言った言葉を、敵が故意に曲げて取り、それが非常に不利な証拠になる(SH :393-4=13:98-100)。イエスの言葉のうちで、信者には比喩として受け取られていた、エルサレムの神殿が破壊されるという予言や、イエス自身は神殿より偉大であるという比喩を、偽証者によって証言される(マタイ:26:60-1,ほか)。これに相当するのはどれか。98-9

【答え】ティベリウス・グラックスが、同僚の護民官オクタウィウスを罷免した違法なやり方を、非難されたとき、その弁明の主旨は、護民官が神聖不可侵なのは、民衆のために奉仕する職だからであり、それに反するならば、自動的にその職を失う、というものだった。ティベリウス死後、彼の仲間のプロッシウスは、元老院で「もしティベリウスがお前にカピトリウムを焼けといったらどうするのか」と尋問される（プルタルコス:15）。クレオメネスの政敵ニカゴラスは、偽りの手紙を書く（プルタルコス:56）、100

【問い51】取り調べを受ける英雄は法廷侮辱のかどで当局にとがめられる(SH :394=13:100-1)。イエスは、証人たちの告発に答弁しないので大祭司にとがめられる（マタイ:26:62-3,ほか）。さらに、弟子たちのことや教えのことを聞かれた時、誰でも知っていることだと答弁して、役人に打たれる（ヨハネ18:19-23）。これに相当するのはどれか。100-101

【答え】アギスは裁判官たちの偽証を笑ったのでとがめられる（プルタルコス:19）、100

【問い52】言い逃れしようと思えばできる問いが出されているのに、英雄はその機会を利用しようとせず、ほかのどの答えよりも法廷を怒らせるような返事をする(SH :394-5=13:101-2)。イエスは大司祭が、「あなたは（ ）メシアであり、（ ）神の子であるか」と訊ねた時、それを比喩として取り消さないで、非常に強い口調で肯定する（マタイ26:63-4,ほか）。これに相当するのはどれか。101-2

【答え】アギスは元老の一人が「()リュクサンドロスらに強いられて反乱を起こした、()自分のしたことを後悔しているか」と訊ねた時、アギスは、誰に強いられたのでもなく、後悔もしていない、と答える(プルタルコス:19)。101

【問い 53】二つの問いに対する答えに基づき法廷はただちに死刑の判決を下す(SH : 395=13: 102)。イエスに対して死刑の判決を下す(マタイ 26:65-6, ほか)。これに相当するのはどれか。102

【答え】アギスに対し死刑の判決を下す(プルタルコス:19)。102

【問い 54】熱狂的な仲間の豪語に関する英雄の予言が実現され、いざという時に、豪語した男は自分の言葉通りに行動しない。395、102。ペトロは、決してイエスを見捨てないという、彼の決意に従って行動しない(マタイ 26:69-75, ほか)。これに相当するのはどれか。102

【答え】小カトーの仲間のスタティリウスは、小カトーに従って自殺するという、彼の決意に従って行動しない(プルタルコス:小カトー伝:73)。102

【問い】55:当局は、英雄を破滅させるために、外国人の権力者の力を借りようとする(SH : 395=13: 102-3)。ユダヤ人は、イエスをローマから派遣されている総督ピラトに引き渡すが、それは、生殺与奪の権限は総督が握っているので、死刑が執行できなかったからである(マタイ 27:1-2, ほか)。これに相当するのはどれか。102-3

【答え】スパルタ人のクレオメネスと敵対した同族のアケイア人たちが、マケドニア王と同盟を結んだのは、マケドニア人の支持がなければ、エジプトの支持を得ているスパルタを粉砕することができないことを悟ったからである。102-3

【問い 56】英雄の同族やなかまの、英雄に対する憎しみは非常に強く、彼らは彼らの最も重視する原則の一つを犠牲にしてまで、外国人の権力者の助力を得ようとする(SH : 396=13:103)。ユダヤ人たちは、総督ピラトに対して、イエスは自分を王と宣言してローマ帝国政府に対して反逆の罪を犯したと訴えるが、この告発はユダヤ人たちが、ローマ人の支配の正統性を認めたことになる(ルカ 23:2, ほか)。これに相当するのはどれか。103

【答え】クレオメネスの敵対者たちのアカイア人たちは、20年前にマケドニア人から奪回したばかりのアクロコリントスの軍事的要所に、マケドニア軍を呼び入れて、クレオメネスのいるコリントに対抗しようとする。103

【問い57】英雄は、自分を思いのままに処分する権力をもっている外国人権力者の前で、自分は王であるという主張を曲げない(SH : 396=13:103-4)。イエスは総督ピラトの前で(マタイ 27:11-4, ほか)。これに相当するのはどれか。103

【答え】クレオメネスは、プトレマイオス・エウエルゲラスの前で(プルタルコス:53)。シリア人奴隷エウヌスは、シチリア人の主人アンティゲネスの前で(ディオドロス:34-35)。ただし、イエスの答え方は福音書によって異なる。すなわち、ピラトの質問にただ肯定するだけ(ルカ)。さらなるユダヤ人たちの質問には一言も答えない(マタイとマルコ)。103 - 4

【問い58】英雄は、全権を握る主権者の代表の好意を受け入れない(SH : 396=13: 104)。イエスは、総督ピラトがユダヤ人の権力者たちが行った告発に対して答弁するようにとの勧めに、応じない(マタイ 27:12-4, ほか)。これに相当するのはどれか。104

【答え】小カトーは、ルキウス・カエサルへの申し出を断る。その申し出とは、小カトーのためにガイウス・カエサルとのあいだを取りなしてやろうというものである(プルタルコス:小カトー伝:66)。104

【問い59】英雄は外国人の権力者に好印象を与える(SH : 396-7=13: 104)。総督ピラトはイエスから好印象を受ける(マタイ 27:23, ほか)。これに相当するのはどれか。104

【答え】プトレマイオス・エウエルゲニス(エウエルゲニス)は、クレオメネスから好印象を受ける(プルタルコス:53)。104

【問い60】英雄の運命は囚人恩赦の慣習によって左右される(SH : 397=13: 104-5)。エルサレムでは、過ぎ越しの祝いの時に、ローマの総督が民衆の選択に基づいて、囚人を一人釈放する慣習があるが、ピラトがイエスとバラバと、どちらを選ぶかと訊くと、民衆はバラバを選ぶ(マタイ 27:15-26, ほか)。これに相当するのはどれか。105

【答え】アレクサンドリアには、釈放される予定の囚人に、王の名で食事と贈り物が贈られる慣習がある。クレオメネスは、番兵たちに彼の釈放は王によって命じられたと信じ込ませるためにこの慣習を利用する。(プルタルコス:58)。105

【問い61】英雄の運命を握る権力者は臆病心から、英雄の王の主張のもたらす面倒な結果を恐れ、自分の良心に反して、英雄に不利な刑罰を申し渡す(SH : 397=13:

105-6)。総督ピラトのイエスに対する死刑の判決は、自身の保身のためであって、イエスが無実なのは承知していた。すなわち、無罪にした場合、ユダヤ人が皇帝に直訴する恐れである（ヨハネ 18:24-40，ほかの暗示）。これに相当するのはどれか。105

【答え】プトレマイオス・フィロパトル（在位 前 221-205 年）が、彼の賓客であるクレオメネスに対して拘禁の判決を下したのは、国家にとって危険な人物になると恐れられたからであって、クレオメネスが無罪であることは承知していた。クレオメネスは拘禁によって結局は壮烈な死（自殺）を迎えた（プルタルコス:54-6）。

【問い 62】権力者は婦人の影響を受け迷信的になる(SH : 398=13: 106)。総督ピラトは妻の影響を受ける（マタイ 27:19）。これに相当するのはどれか。106

【答え】プトレマイオス・フィロパトルは、奸臣ソシピオスの娘で寵姫のアガトクレイアとその母の影響を受ける（プルタルコス:54，60）。106

【問い 63】臆病心から、英雄を不当な死に追いやった権力者は、良心の呵責を和らげるために、清めの儀式をおこなう(SH : 398=13: 106)。総督ピラト(マタイ 27:24-54)。これに相当するのはどれか。106

【答え】プトレマイオス・フィロパトルも儀式をおこなう。（プルタルコス:60）。106

【問い 64】長時間の拷問による死刑の宣言に荷担した直後に、ローマ人が公衆監視のなかで手を洗う場面(SH : 398=13: 106-7)。総督ピラトは、群衆の前で、水で手を洗う（マタイ 27:24）。これに相当するのはどれか。106

【答え】カティリナは、マルクス・アウレリウスの首を持ってきたあと、法廷の前の神殿にある聖水盤で手を洗う（プルタルコス:スラ伝:32）。106

【問い 65】英雄の王の主張が冷酷に嘲弄される(SH : 398=13: 107)。イエスが、神の国の王であるという主張は、死刑宣告の前はヘロデ王の兵士によって(ルカ:23:11)、後にはピラトの兵士によって(マタイ 27:27-31，ほか)嘲弄される。ただし、肉体的な虐待はしない。これに相当するのはどれか。107

【答え】シリア人奴隷エイヌスの、イエスは「いつかは王になる」という主張は、主人のアンティゲネスの宴席に呼ばれ客人に嘲弄される。（ディオドロス:34-35:2:8）。

107

【問い66】英雄が受ける資格のない王冠と王衣を非公式に着せられる場合(SH : 399=13: 108)。イエスは、兵士たちに茨の王冠と赤い外套を着せられる場面(マタイ 27:28-9, ほか)。これに相当するのはどれか。108

【答え】ティベリウス・グラックスは、ポンペイウスによって、ペルガモンの王家の王冠と王衣を与えられたのはローマで王衣となることを予想されたからだ、と証言された(プルタルコス:14)。108

【問い67】英雄が、王衣と称する者として公衆に示される場合(SH : 399=13: 108-9)。「そこで、ピラトはまた出て行ってユダヤ人たちに言った。”見よ、このひとだ”」(ヨハネ 19:4-5)。これに相当するのはどれか。108

【答え】ティベリウスは危険が迫っているのを知らせようとしたが³⁹²。(プルタルコス:19) 108-9

【問い68】処刑場に向かう途上、一緒についてくる人々(もしくは人)が嘆くを見て、英雄は、今はこのような目に合っているが、それにもかかわらず自分の運命は比較的うらやむべきものであると、断言する。(SH :399=13:109)。

【答え】「イエスは、女たちの方に振り向いて言われた。エルサレムの娘たちよ、私のために泣くな」(ルカ 23:27-28)。これに相当するのはどれか。109。アギスは「私のために嘆くのはやめよ。このように私が不法に、不当に殺されれば、私は私を殺す者たちに勝つことになるのだ、と言った」(プルタルコス:20)。109

【問い69】英雄は十字架にかけられる(SH : 400=13: 109-10)。イエス(マタイ 27:35, ほか)。これに相当するのはどれか。109

【答え】クレオメネスは自殺したあと、死骸を十字架にかけられる(プルタルコス:56, 60)³⁹³。ただし、アギスは絞首刑である(プルタルコス:19, 20)。109

【問い70】英雄と同時に、同じ方法で、二人の人間が処刑される(SH : 400=13: 110)。イエスとともに二人の盗賊が十字架にかけられる(マタイ 27:38, ほか)。これに相当するのはどれか。110

【答え】アギスとともに、祖母と母がアギスの後に次々と絞首刑に処せられる(プルタルコス:20)。110

³⁹²筆者の見解では、二つの描写は似ていない。

³⁹³筆者の見解ではこの驚くべき一致が、高等批判を遂行させた大きな契機となっているように思う。

【問い71】英雄が死ぬ時の着ていた下着は、縫い目のない一枚の布地でできている(SH : 400=13: 110)。イエスの下着(ヨハネ 19:23)。これに相当するのはどれか。110

【答え】クレオメネスの下着(プルタルコス:58)。ただし、クレオメネスの下着に継ぎ目がないのは、剣を持つ手を動かしやすいように、自分でほどこいたのである。110

【問い72】自分が王であるという主張する英雄を、現場に居合わせた大部分の人は嘲弄するが、ひとりだけ(或いは、何人かが)その主張を認め、英雄がその王国に入る時に思い出して欲しいと願う。英雄はその願いを聞き入れ、その忠誠にすばらしい報酬を与える(SH : 400=13: 110-1)。イエスとともに十字架にかけられた二人の盗賊のうちの一人は悔い改めて、イエスに「私を思い出して下さい」と言う。イエスは「あなたは今日、私と一緒に楽園にいる」と答えた(ルカ:23:35-43)。ただし、他の福音書では、盗賊は二人ともイエスを罵倒する。これに相当するのはどれか。110

【答え】エウヌスは、宴会で好意を示してくれた主人とその宴客を、奴隷反乱を指揮してシチリア全土を手中におさめた後、こっそりと逃がしてやる(ディオドロス:34-35、ほか)。111

【問い73】英雄の母が、その試練において、英雄の寵愛を受けた仲間(もしくはその妻)に力付けられる(SH : 401=13:112)。イエスの母はヨハネによって(ヨハネ:19:25-7)。これに相当するのはどれか。112

【答え】クレオメネスの母は、パンテウスの妻によって(プルタルコス:58)。112

【問い74】試練の終わり(SH : 401=13:112)。イエスは「すべてが終わった」と言われて、首を垂れて息を引き取られた(ヨハネ 19:30)。これに相当するのはどれか。112

【答え】「それ(すなわち、クレオメネスの死の苦しみ)が終わってから、彼(パンテウス)は・・・自害した(プルタルコス:58)。112

【問い75】十字架の上に息絶えてかかっている英雄が、十字架の下で番をしていて、異象を見た兵士たちから神の子(或いは、神々の子)と呼ばけられる(SH : 401-2=13:112-3)。番をしていた人々は、地震やいろいろなできごとをみて非常に恐れ、「誠にこの人は神の子であった」と言った(マタイ 27:54)。これに相当するのはどれか。112

【答え】磔にされたクレオメネスの死体の頭に蛇が巻き付き、鳥などについばまれないようにするという異様な現象が、クレオメネスを神格化し、王をして清めの儀式に、アレクサンドリアの民衆は処刑の場所に参拝に、それぞれ来た(プルタルコス:60)。112-3

【問い76】英雄の死後、民衆の気持ちが急に変わり、好意を抱くようになる(SH : 402=13:113-4)。イエスが十字架の上でまだ生きている間は「民衆は立って見ていた」。しかし、イエスが息を引き取るやいなや、「みな胸を打ちながら帰っていった」(ルカ 23:48)。これに相当するのはどれか。113

【答え】クレオメネスが、彼とともに自由のために戦うように呼びかけた時はだれ一人として彼を助けようとしなかったアレクサンドリアの市民は、十字架にかけられたクレオメネスの死体を神のようにあがめた(プルタルコス:60)。グラックス兄弟が支配的少数者に死刑になるのを黙認したローマの民衆は、二人の死後、追慕の念を表わし神のようにあがめた(プルタルコス:39)。113-4

【問い77】英雄と一緒に処刑された二人は英雄が息を引き取った後に死ぬ(SH : 403=13:114)。二人の盗賊はイエスが息を引き取るまで生きている(ヨハネ 19:32-3)。これに相当するのはどれか。114

【答え】アギスの祖母と母は、アギスが処刑されてのちに、処刑される(プルタルコス:20)。114

【問い78】磔刑にされた死体の通常起こることがらに反して、英雄の死体は肉体的に完全な状態を保つ(SH : 403=13:114-5)。イエスが意外に早く息を引き取ったので、十字架にかけられた人間の死を早めるために来た兵士は、通常おこなう脚を折ることをせず、脚を折ったのは二人の盗賊だけだった(ヨハネ 19:31-4)。これに相当するのはどれか。114

【答え】クレオメネスの死骸は蛇がその頭を覆ったので食肉鳥からつつかれることを免れる(プルタルコス:60)。114

【問い79】全く息が絶えたかどうかを知るために、兵士が英雄の死体を武器の先で突くと、意外にも生命のしるしが認められる(SH : 403=13:115)。兵士の一人が槍で脇腹を突くと血が流れる(ヨハネ 19:34)。これに相当するのはどれか。115

【答え】パンテウスがクレオメネスの死体の踵を短剣で突くと、クレオメネスの顔がびくびく動く(プルタルコス:58)。115

【問い80】英雄が処刑される時、親しい間柄の数名の婦人が、現場でなくとも、近くにいあわせる(SH : 403-4=13:115-6)。イエスの磔刑をガリラヤの女たちが遠くで見ている。その中には、マグダラのマリア、ヤコブとヨセの母マリア、ゼベダイの子たちの母、もしくはサロメがいた(マタイ 27:55-6, ほか)。これに相当するのはどれか。なお、ヨハネによる福音書には、イエスの母マリアがあげられている。115-6

【答え】アギスが処刑される時、牢獄のそとでアギスの祖母と母が大声で叫ぶ(プルタルコス:19-20)。115

【問い81】十字架(または絞首台)から死体を取り下ろす場面(SH : 404=13:116)。イエスの死体は、人々の手で女たちが手伝って十字架から下ろされる。しかしこれは福音書には(筆者注:書かれていない)。にもかかわらず、キリスト教会の伝統的な聖像画で好まれた題材である。これに相当するのはどれか。116

【答え】アギスの祖母アルキダミアの死体は、役人たちの手で、アギスの母アルキダミアが手伝って下ろされる(プルタルコス:20)。116

【問い82】ピエタの場面(SH : 404=13:116-7)。十字架の下で、アリマタヤのヨセフがイエスの死体の世話をする(マタイ 27:59, ほか)。女たちが手助けするということは福音書には一切述べられていない。これに相当するのはどれか。117

【答え】絞首台の下で、アギスの母のアゲシストラタが、息子アギスと祖母アルキダミアの死体の世話をする(プルタルコス:20)。117

【問い83】英雄は、死後、宗教的崇拝を受けるようになる(SH : 404-5=13:117)。イエスはキリスト教会から。これに相当する事例はあるのか。117

【答え】グラックス兄弟は民衆から。「民衆は二人の立像を作り、・・・二人が暗殺された場所は神聖な場所と定め、・・・犠牲を捧げ礼拝するのを日課とした(プルタルコス:39)。117

【問い84】英雄の熱心な仲間が、受難の際に守れなかった約束を英雄の死後立派に果たす(SH : 405=13:117-8)。「使徒列伝」のペテロ。これに相当する歴史的事象はあるか。117

【答え】小カトーの死後、フィリッピで戦死したスタティリウス(プルタルコス:73)。クレオメネスの場合は、スパルタからエジプトへ亡命する前にトゥリュキオンは直ちに自殺するが、クレオメネスは、亡命先で自殺する。117

【問い 85】悪者は惨めな最期をとげる(SH : 405=13:118)。イエスを裏切ったユダは自殺する(マタイ 27:3-10, ほか)。これに相当するのはどれか。118

【答え】ナシカ³⁹⁴は、国外を放浪した末、早死にする(プルタルコス:21)。ガイウス・グラックスと敵対した護民官オピミウスは、ヌミディア王ユダルクから、買収された罪を元老院から問われ不名誉のうちに死ぬ(プルタルコス:39)。118

【問い 86】英雄の死後、その意思について最も有効にその遺志を実現する人は、生前の英雄に接したことがなく、英雄の主張の狂信的反対者として教育され、間接的に英雄を殺した罪を負っている、若い世代に属する転向者である(SH : 405=13:118)。イエスの遺志継承者は、パウロである。これに相当する歴史的事象はどれか。118

【答え】アギスの遺志継承者は、アギスの不倶戴天の敵レオニダス王の息子クレオメネスである。118

【問い 87】遺志継承者の転向は、部分的になくなった英雄の人物に傾倒した殉教者と、亡くなった英雄の思想に共鳴した哲学者との二重の影響による(SH : 405=13:118-9)。パウロは、() 彼が迫害したステパノ(使徒列伝 7:58-60,8:1) と、() 彼の師のガマリエルの影響を受ける(使徒列伝 22:3)。118-9。クレオメネスは、父から無理矢理結婚させられた、アギスの未亡人アギアティスからと(プルタルコス:22)、子供の頃教えを受けたスファイロス(プルタルコス:23)との影響を受けている。119

【自己評価】L2

(3) 結果の要約 A synopsis of result

(SH : 406=13:119-20)、2 段落

【問い】ここまでで、イエスについて書かれた作品³⁹⁵と英雄たちについて書かれた作品³⁹⁶とのあいだにおいて、私(トインビー)が直感的に選んだ 87 項目の文学的な共通点

³⁹⁴ ナシカとは、ローマとともにマケドニアと戦ったナシカであろうか？

³⁹⁵ 原典の stories of Jesus、Gospels 等は、完訳版では、「イエスについての物語」、「福音書」、「新約聖書」等とさまざまに訳されている。本稿では、「イエスの言葉と業(わざ)を相互に関連させ、その死にいたるまでを叙述する文書」(大貫 2006)のすべて、すなわち、共観福音書、ヨハネ、「Q」文書などを包括させる概念として、このように「イエスについて書かれた作品」と表記する。

³⁹⁶ 原典の stories of pagan heroes 等は、完訳版では「異教徒の英雄の物語」等とさまざまに訳されている。本稿では、アギスについて、クレオメネスについて、グラックス兄弟について、ソクラテスについて、その他の英雄に書かれた物語、すなわち、上記のイエスのついでに書かれた物語に先行する英雄の物語を包括

を書き出してきた。これらをどのようにして「ふるいにかけ」³⁹⁷、整理したらいいのだろうか。119

【答え】 証拠の出所となった文献の索引作りをおこう(表1)。

それを使って一致点の数量的分析をおこう(表2、表3)。

すなわち、共通する性質を見いだしてカテゴリーをつくり、それにもとづきカテゴリーの項目ごとに を再分析していけば、直感的な研究が、量的な研究になり、さらに質的な処理に移行することが可能となるだろう。119

【問い】 その「a qualitative treatment、質的な処理」によってどのような理解が可能となるのか。119-120

【答え】 両方の作品にあらわれた英雄の言説全体の根底にある同一のドラマのモチーフの構築が可能になる。すなわち、これらのドラマには、

共通の人物が登場するはずである(表5)。

共通の場面があるはずである(表5と表6)。

共通の小道具があるはずである(表7)。

共通の語句があるはずである(表8と表9)。

この順で分析していけばよかるう。119-120

【自己評価】 L1

(4) 表 文献索引 Table : Concordance of the literary authorities

(SH : 407-8=13:121-2)、段落：表のため段落なし。

【問い】³⁹⁸では、文献索引はどのようにしてつくるのか。121-2

【答え】 縦軸に、ここまで選んだ87の項目をとり、横軸に17の項目をとる。すなわち、マタイ、マルコ、ルカと聖徒行伝、ヨハネをとる。ヘレニック文明の内的プロレタリアートの作品である。

アギス、クレオメネス、そしてスパルタ人復古主義者小計をとる。

する概念として、かつ「異教徒」という差別的表現を回避するために、このように「英雄たちについて書かれた作品」と表記する。

³⁹⁷ 原典の shift them out を完訳版では「ふるいにかけ」と訳している。

³⁹⁸ 以下この章と後続する章は、原典も完訳版も表である。本稿ではそれらの表を、本稿第1部の序章で予告したように「語りかけてくるような表」として、【問い】と【答え】とをたてて、解釈していく。

ティベリウス・グラックス、ガイウス・グラックス、フルウィウス、小カトー、そしてローマ人復古主義者小計をとる。

アリストニコス、エウヌス、サルウィス、アテニオ、カテリナ、それから未来主義者小計をとる。それから、英雄たちについて書かれた作品とイエスについて書かれた作品のあいだの、項目の一致点の合計をとる。小計と合計を除くと、横軸は 15 項目である。121-2

【問い】どのようなことが判るか。121-2

【答え】 項目の総数は、縦軸 $87 \times$ 横軸 $15 = 1860$ 。それに対して、87 の項目のうち一致するのは 124 だった。(一致率は 7%)。

四つのイエスについて書かれた作品の項目の総数は、縦軸 $87 \times$ 横軸 $4 = 348$ 。

それに対して 87 の項目のうち、一致するのは 219 だった。(一致率は 63%)。

スパルタ人復古主義者小計の項目の総数は、縦軸 $87 \times$ 横軸 $1 = 87$ 。その 87 の項目のうち、一致するのは 64 だった。(一致率は 37%)。他の二つより著しく一致率が高い。121-2

【自己評価】 L1

(5) 第 表 福音書と異教英雄説話との一致点の分析 Table

Analysis of correspondences between the Gospels and the stories of pagan heroes

(SH :409=13:123)

【問い】では、イエスについて書かれた作品に対する、英雄たちについて書かれた作品の影響を数量的に見るにはどのように分析したらいいのか。123

【答え】縦軸に、第 1 表の横軸の英雄たちについて書かれた作品の 11 項目とそれぞれの小計 3 項目の 14 項目をとる。横軸にイエスについて書かれた作品を 6 項目に別ける。すなわち、共観福音書、ヨハネの 2 群にわけ、それぞれ縦軸の項目と一致する項目を、その横軸の項目一つしか一致しないものと、ほかの縦軸の項目とも一致するものとの 2 群に分けて、それぞれの小計をもうければよい。123

【問い】どのようなことが判るか。123

【答え】スパルタ人の復古主義者、ことのほかイエスについて書かれた作品はクレオメネスについて書かれた作品との相関が高いことが判る。すなわち、イエスについて

書かれた作品と英雄たちについて書かれた作品の一致項目は 122³⁹⁹。そのうち、スパルタ人復古主義者小計は 61 (122 における構成比 50%)、そのうちクレオメネスは 38(122 における構成比は 31%)。123

【自己評価】L1

(6) 第 表 スパルタの復古主義者の物語と他の英雄説話との一致点の
分析 Table Analysis of correspondences between the stories of
the Spartan archaists and those of the other heroes

(SH : 409=13:124)、表のため段落なし

【問い】では、そのスパルタ人復古主義者のそれぞれの物語が、イエスについて書かれた作品および英雄たちについて書かれた作品に与えた影響を数量的に見るにはどのように分析したらいいのか。124

【答え】縦軸に第 1 表の横軸の 13 項目をとる。すなわち、イエスについて書かれた作品の小計 1、並びに、英雄たちについて書かれた作品 11 とそれぞれの小計 2、合計 13。

横軸にスパルタ人復古主義者の物語を 6 項目に別ける。すなわち、アギスとクレオメネスがそれぞれ縦軸の項目と一致する項目を、その横軸の項目一つしか一致しないものと、ほかの縦軸の項目とも一致するものとの 2 群に分けて、それぞれの小計をもうければよい。124

【問い】どのようなことが判るか。(筆者注：書かれていない)

【答え】スパルタ人復古主義者小計とイエスについて書かれた作品との一致点は、前述のように 61、非キリスト教のローマの復古主義者、および、未来主義者との一致点は 28、合計 89 の一致点があることがわかる。その 89 なかで、61 はイエスについて書かれた作品であるから一致点の構成比は 69%にもなる。なかでも、クレオメネスの作品のそれは 53 もあり、構成比は 60%もあり、イエスについて書かれた作品とクレオメネスの作品とのあいだには、強い相関関係がある。(筆者注：書かれていない⁴⁰⁰)

【自己評価】L1

³⁹⁹ 実際には 124 項目ある。

⁴⁰⁰ 表であるから、当然書かれていない【問い】となるので、以下省略する。

(7) 第 表 共通の人物 Table Common characters

(SH : 410=13:125)、表のため段落なし

【問い】次に、質的な分析に移る。まず、各作品の登場人物にあいだに共通する性格とは、どのようなものか。(筆者注：書かれていない)

【答え】私(トインビー)が、87の項目を書き出す作業のなかですでに選び出した17のよく似た登場人物、すなわち、

柔らかな先輩と暴力的な後輩という一対の英雄。イエスが先輩、パウロが後輩(項目1)

同、ヨハネが先輩、イエスが後輩(1)、

英雄の母(項目5+73+80)、

先駆者(6)

裏切り者(22+23+39+40)、

英雄の12人の仲間(25)、

親友(28)、

大言壮語する者(34+54+48)、

選ばれた仲間(35)、

犠牲になる敵(44)、

偽証者(50)、

外国人権力者(55-60)、

嘲笑者たち(65+72)、

英雄と一緒に犠牲にされる二人の犠牲者(70)、

英雄の遺志を遂行する転向者(86)、

転向者に迫害される殉教者(87)、

転向者の教導者(87)。

(筆者注：書かれていない)

【問い】そのようなカテゴリーに分けた登場人物と、作品との間の関係は、どのように分析したらいいのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】縦軸にその17の登場人物の類型をとり、横軸に第1表の横軸13項目をとり、共通する項目に印をつけて、イエスについて書かれた作品と英雄たちについて書か

れた作品とに共通の登場人物の合計をとれば、直感的に得られた「似ている」という登場人物を数量的に把握出さるだろう。(筆者注：書かれていない)

【問い】その分析から、どのようなことがわかるか。(筆者注：書かれていない)

【答え】登場人物のうち、イエスについて書かれた作品と英雄たちについて書かれた作品とに共通する頻度が高いのは、

英雄の母(4)、
犠牲になる敵(3)、
柔和な先輩に暴力的な後輩(2+2)、
先駆者(2)、
親友(2)、
大言壮語する者(2)、
偽証者(2)。

個々に作品別における登場人物の出現は、17人中、

共観福音書で15人(88%)、
ヨハネで11人(65%)、
クレオメネスで10人(59%)、
アギスで8人(47%)、
両グラックスが4人(24%)、それら以外の7作品は10%以下である。

つまり、イエスについて書かれた作品とクレオメネスの作品との相関は高い。(筆者注：書かれていない)

【自己評価】L1

(8) 第 表 共通の場面 Table Common scenes

(SH : 411=13:126)、表のため段落なし

【問い】次に、各作品に共通する場面とは、どのようなものか。(筆者注：書かれていない)

【答え】私(トインビー)が、87の項目を書き出す作業のなかですでに選び出したよく似た場面が25ある。

群衆が英雄に近づこうとして屋根に登る(項目11)、
馬または驢馬に乗った者が仲間たちとともに市中を行進する(16)、

英雄が公共の場所から不法侵入者を強制的に追い出す(17)、
 晩餐(20+24+65+72)、
 親しい友人が英雄の胸に寄りかかる(28)、
 一行が戸外に出る(33)、
 苦悶(36)、
 護衛が交代で見張りに当たり、睡眠をとる(37)、
 見張りの者が眠っているところを見つけられる(38)、
 夜中に明かりを持った群衆が押しかけて騒ぐ(41)、
 警吏の一体が英雄の前で当惑する(43)、
 争い(44)、
 青年が追跡者の手中に着ていたものを残して逃げる(48)、
 夜中の裁判(49)、
 ローマ人が公衆の面前で水盤の中で手を洗う(64)、
 英雄が王衣と王冠を着せられる(66)、
 「見よこの人だ」 Ecce homo!(67)、
 「悲しみの道」 Via Dolorosa(68)、
 十字架の例(69)、
 十字架にかけられた者を神の子と呼ぶ(75)、
 ①英雄のからだを槍や剣で突く(79)、
 ②背景にいる女たち(80)、
 ③前景にいる女たち(80A)、
 ④十字架(もしくは絞首台)からの降下(81)、
 ⑤ピエタ(82)。 126

【問い】 そのように類型化した場面と、作品との間の関係は、どのように分析したらいい
 のか。(筆者注：書かれていない)

【答え】 縦軸にその 25 の場面をとり、横軸に第 1 表の横軸 13 項目をとり、共通する項目
 に印をつけて、イエスについて書かれた作品と英雄たちについて書かれた作品と
 に共通の場面の合計をとれば、直感的に得られた「似ている」という場面を数量的
 に把握出るだろう。(筆者注：書かれていない)

【問い】 その分析から、どのようなことがわかるか。(筆者注：書かれていない)

【答え】25の場面のうち、イエスについて書かれた作品と英雄たちについて書かれた作品とに共通する頻度が高いのは5場面である。

晩餐(4回)

争い(3回)

親しい友人が英雄の胸によりかかる(2回)

一行が戸外に出る(2回)、

見張りの者が眠っているところを見つけられる(2回)である。

つまり、クレオメネスの作品とのあいだの相関が高いことがわかる。個々に作品別におけるそうした場面の出現は、25場面中、

共観福音書で19場面(76%)、

ヨハネで15場面(60%)、

クレオメネスで10場面(40%)、

アギスで7場面(28%)などである。

つまり、福音書とクレオメネスの作品との相関は高い。126

【自己評価】L1

(9) 第 表 福音書と異教英雄説話との間の視覚的一致点の分析 Table
Analysis of visual correspondences between the Gospels and the
stories of pagan heroes

(SH : 412=13:127)、表のため段落なし

【問い】次に、英雄たちについて書かれた作品の視覚的な描写のなかで、イエスについて書かれた作品のそれと共通する描写とは、どのようなものか。(筆者注：書かれていない)

【答え】第 表で英雄たちについて書かれた作品のなかの共通の場面のことである。すなわち、スパルタ人復古主義者小計の17項目、ローマの復古主義者小計の13項目、未来主義者小計の2項目のことである。126-7

【問い】そのような英雄たちについて書かれた作品中の視覚的描写と、イエスについて書かれた作品との間の関係は、どのように分析したらいいのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】縦軸に非キリスト教の 11 作品とそれぞれの小計 3 つの 14 項目をとる。横軸に、第 2 表とおなじイエスについて書かれた作品の 6 項目をとって、一致点を数量的に把握すればよからう。(筆者注：書かれていない)

【問い】その分析から、どのようなことがわかるか。(筆者注：書かれていない)

【答え】 4 福音書の少なくとも一つの一致点は、合計 33 項目ある。そのうち、17 項目はスパルタ人復古主義者小計であり(構成比 57%)、ことのほかクレオメネスとの一致点は 10 項目ある(構成比 30%)。(筆者注：書かれていない)

【自己評価】L1

(10) 第 表 共通の小道具⁴⁰¹ Table Common properties

(SH : 413=13:128)、表のため段落 0

【問い】次に分析する、各作品に共通する小道具とは、どのようなものか。(筆者注：書かれていない)

【答え】私(トインビー)が、87 の項目を書き出す作業のなかですでに選び出したよく似た小道具が 15 ある。

系譜(項目 1)、
屋根瓦(項目 11 + 12)、
挑発した馬(または驢馬)(16)、
高価な贈り物(20)、
裏切り者のわずかな報酬(23)、
正餐の血と肉(29)、
剣(32+44)、
棒(42)、
囚人恩赦の慣習(60)、
水盤(64)、
王冠と王衣(66+67)、
十字架(絞首台)(69)、

⁴⁰¹ 筆者の見解によれば、分析の対象に小道具、すなわち「ものそれ自体」を置いたのは、優れた分析の手法である。それは、フロイド、およいアンナ・フロイド以来の臨床心理療法の分野における夢分析の手法として知られている手法である。すなわち、人間の無意識に対する「もの」の影響を際立たせているように思われる。(鑪 1979:158-65)

縫い目のない下着(71)、
尖った武器(79)、
聖地となる殉教の場所(83)。128

【問い】そのような英雄たちについて書かれた作品中の小道具の視覚的描写と、イエスについて書かれた作品中の小道具の視覚的描写との間の関係は、どのように分析したらいいのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】縦軸に、その15の小道具をとる。横軸に第 表の横軸の16項目をとる。こうすれば、共通の小道具は何かが数量的に把握できるだろう。128

【問い】その分析から、どのようなことがわかるか。(筆者注：書かれていない)

【答え】小道具になかで、イエスについて書かれた作品と英雄たちについて書かれた作品とに共通するのは、

剣が5項目、
十字架が2項目、
聖地となる殉教の場所も2項目、
その他の12の小道具は、1項目が共通であることがわかる。

小道具のなかでは、十字架が、福音書とアギスとクレオメネスに共通して出てくることがわかる。128

【自己評価】L1

(11) 第 表 共通の語句 Table Common words

(SH : 414-6=13:129-35)、23 段落

【問い】次に分析する、各作品に共通する語句とは、どのようなものか。(筆者注：書かれていない)

【答え】私(トインビー)が、87の項目を書き出す作業のなかで、すでに選び出した13のよく似た(コイナー)ギリシア語の語句である。すなわち、

- () (狐などの) 穴 (項 90)
- () 「激しく襲う」 (-)、
- () 「殺し」 (-)、
- () 「屋根の上で」 (12)、
- () 「悩む」 (36)、

- () 「休む」(37)、
- () 「捧げられたもの(50)」、
- () 「泣くな」(68)、
- () 「縫い目」(71)、
- () 「思い出して欲しい」(72)、
- () 「終わった」(74)、
- (μ) 「神の子(75)」。

130-4

【問い】そのような語句によって、イエスについて書かれた作品と英雄たちについて書かれた作品との間の関係を分析するには、どのようにしたらいいか。(筆者注：書かれていない)

【答え】縦軸に、その13の字句をとる。横軸に第 表の横軸の16項目をとる。こうすれば、共通の字句の数量的に把握できるだろう。129

【問い】その分析から、どのようなことがわかるか。(筆者注：書かれていない)

【答え】英雄たちについて書かれた作品とイエスについて書かれた作品とのあいだの語句の一致は、 の語句すべてに見られる。中でも、「穴」は、ローマの復古主義者にも、未来主義者にも見られる。しかし、スパルタ人復古主義者にはない。

129

【自己評価】L1

(13) 第 表 福音書と異教英雄説話との間の語句の一致点の分析⁴⁰²⁾

Table : Analysis of verbal correspondences between the Gospels and the stories of pagan heroes

(SH : 417=13:135)、表のため段落なし

【問い】次に、いまおこなった語句について、イエスについて書かれた作品と英雄たちについて書かれた作品とのあいだの一致点の分析するにはどのようにしたらいいか。(筆者注：書かれていない)

(注⁴⁰²⁾ 筆者はテキストの頁順に進んでいるので、小見出し番号が一つ飛んで13になる。次が一つ戻って12へ。

【答え】英雄たちについて書かれた作品において見いだされた語句ごとに、それがキリスト教のそれぞれの作品においては、いくつ一致するかを数量的に把握すれば、英雄たちについて書かれた作品とイエスについて書かれた作品との語句における相関性がわかるであろう。すなわち、縦軸に第 表の縦軸とおなじ 13 項目をとる。横軸に第 表と同じ 6 項目をとる。135

【問い】その分析から、どのようなことがわかるか。(筆者注：書かれていない)

【答え】13 の語句のうち、イエスについて書かれた作品のなかでは共観福音書のみで 10 が見られる。その 10 は、英雄たちについて書かれた作品でもすべて見いだされる。すなわち、スパルタ人復古主義者小計では 4 , ローマの復古主義者では 5、未来主義者では 2 である。135

【自己評価】L1

(14) 可能な幾通りかの説明 Alternative possible explanations

(SH :418-438=13:134-166)、41 段落

【問い】「How are our eighty-nine correspondences to be accounted for?、89 の対応をどのように説明したらよいか」。134

【答え】第 1 番目に来るべき説明は、偶然の働き(the play of chance)である。136

【問い】「偶然の一致」というのは、どの程度の偶然なのか。例を挙げて説明して欲しい。136

【答え】例として、「(道路は)真っ直ぐにせよ」と「(道路は)谷は埋められ」というギリシア語の語句は、福音書全部に出てくる(マタイ 3:3, ほか)。プルタルコス『対比列伝』のグラックス兄弟伝(同:28)にも出てくる。しかし、このような一致は、始めから除外した。なぜなら、ルカ(3:4-5)には、その語句が、セプトゥアギンタ(Septuaginta、『七十人訳聖書』)の「イザヤ書」から引用されたことが書いてあるし、事実、イザヤ書の 40:3-4 にあることが判る。しかも、いかにローマ人の道路建築の才がシリアック文明の人々に深い感銘を与えたとしても、『七十人訳聖書』は前 170-132 年に完成されていることがわかっているし、それはプルタルコス『対比列伝』が書かれた以前であるからである。13-8

【問い】すると、ギリシア語聖書のなかの字句で、ヘブライ語聖書からの引用だとわかるものは、89の一致項目から除外すべきなのか。138 マタイ

【答え】否。なぜなら、ギリシア語聖書のなかには、断り書きがないヘブライ語聖書からの引用が非常に多いからだ。たとえば、祭司長たちがユダに裏切りの代償として「銀貨30枚」にした(マタイ:26:5)という記述は、明らかにゼカリヤ書(11:12)の繰り返しであり、剽窃といってもいい。つまり、ギリシア語聖書の作者たちは、ヘブライ語聖書の語句にあうようにイエスの出来事を作り替えた例もある。それはともかく、こうした観点から89の一致項目を除外していったら、残りは少なくなるだろう。138

【問い】そのように、ギリシア語聖書の著者が、ヘブライ語聖書の語句に合わせるために出来事を作り替えた例は、ほかにもあるか。138

【答え】できる。

イエスが馬、ないしは驢馬に乗って市中を行進する場面(項目16)。ヨハネの著者は引用先を明示していないが、ゼカリヤ書(9:9)からの引用であろう。ゼカリヤ書では、馬ないしは驢馬が繰り返し描かれているのだが、これは、同意反復というヘブライ文学独特の伝統であって、二頭の動物で行進するわけではない。ところが、ヨハネの著者は、その文学的伝統を知らなかったと見えて、乗り物の動物は二頭いたと誤って解釈して、ギリシア語聖書の方の出来事を変えて、イエスの乗る馬と、それに従う子馬にしてしまった。138-9

兵士たちがイエスの死体からはぎ取った衣服を分配する場面。これは詩編(22:18)の引用である。マタイやマルコの著者は、同意反復というヘブライ文学独特の伝統を知っていたらしく、兵士たちは籤を引いて一回で分けたことにしている。ところが、ヨハネの著者は、その伝統を知らなかったと見えて、縫い目のない着物を引き裂くのを嫌ってくじを引いて分配し、縫い目のある衣服は引き裂いて分配するというように、イエスの出来事を変えてしまった。139

ユダがイエスの接吻する場面(項目40)。サムエル記下(20:8-10)からの思いつきであろう。

イエスが大司教、ついで総督の質問に対して沈黙して答えない場面(項目58)。イザヤ(53:7)から。

イエスが十字架にかけられるのを女たちが遠くから見る場面（項目 72）、詩編（38:11）から。（筆者注：該当箇所にはそのような場面はない）

十字架上のイエスが、通りかかる人々に嘲弄される場面。（項目 72）マタイ（27:39）マルコ（15:29）は、間違いなく、詩編（22:89）の再現である。140-1

【問い】 それでは、ギリシア語聖書の語句がヘブライ語聖書のある個所からの引用と証明される項目は、たとえ、英雄たちについて書かれた作品と一致していても、すべて偶然に一致したのだと見なして排除してもいいということになるのか。142

【答え】 否。優れたユダヤ教の律法学者や、後世ではハーフェイズと呼ばれるイスラム教の経典を全文暗記している学者であれば、現実の出来事を、聖典から適切な語句を引用して描写することは可能なのである。したがって、イエスに起こった出来事が、ヘブライ語聖書の語句で描写されているからといって、その出来事が虚構である、ということにはならないし、英雄たちについて書かれた作品との一致が偶然だということにはならない。142-3

【問い】 では、福音書に描かれた出来事で、ヘブライ語聖書の語句を使っていながら虚構ではない、と証明できる例はあるか。143

【答え】 ある。

ユダの悲惨な最期（筆者注：銀貨 30 枚を神殿に投げ入れて立ち去り自殺する）の場面（項目 85）において、マタイの著者は「こうして預言者エレミアの言葉が成就したのである」と記述しているが、それはゼガリヤ書であって、著者の記憶違いである。さらに、祭司長たちはその金で「陶磁職人の畑」を買い、外国人の墓地とし、それは、「血の畑」といわれている、と書いている。引用は間違えているが、しかし、祭司長が当時「血の畑」とよばれた地所を買ったという出来事はあったのであろう。なぜならば、ルカにも「血の畑」が書かれており、それは詩編からの引用語句で描かれているが、マタイと同じ出来事をかいているからだ。144-6

イエスが神殿内で商売している人を暴力的に追い出す事件。すべての福音書（マタイ 21:13、ほか）に書かれ、第二イザヤ（56:7）かエレミア書（7:11）から引用がされているが、不適切な引用である。ヨハネ（2:17）では、もっと不適切な詩編（69:9）が引用されている。

イエスが二人の盗賊を左右に従えて磔刑される記録。マルコだけ(15:28)イザヤ書(53:12)を引用しているが、この引用は的外れである。

兵士がイエスの脇腹を槍で突く場面。ヨハネでは(19:37)、「聖書の別のところ」としてゼガリヤ書(12:10)を示唆し、さらに「聖書の言葉が実現された」とたうえて、「その骨は砕かれないであろう」という語句を付け加えているが、その語句は出エジプト記⁴⁰³(12:46)と民数記(9:12)とのパラフレーズなのである。これも的外れであって、ヘブライ語聖書の対象は「犠牲の子羊」であって人間ではない。146-8

【問い】その「犠牲の子羊」の説話が、ヨハネの福音書における犠牲の脚を折られない、という話を生んだ、と結論すべきではないだろうか。なぜなら、キリスト教の初期の段階では、イエスの磔刑は、過ぎ越し祭の前夜の晩餐の子羊の犠牲と同一視されていたのは、周知の事実であるから。148

【答え】否。なぜなら、イエスの磔刑の日取りが、ヨハネと共観福音書とでは違うからだ。すなわち、ヨハネでは、イエスの磔刑を過ぎ越し祭の前日に設定している(ヨハネ:18:28, 19, 14, 31)。共観福音書では、当日に設定し、前日には最後の晩餐を設定している(マタイ 27:62, ほか)。つまり、ヨハネの福音書の著者は、イエスを子羊に同一視することに過度に熱心なあまり、イエスが過ぎ越し祭の前日の晩餐の時に、パンと葡萄酒を、イエス自身の身体と血として聖別した象徴的な行為を宣言した日付と、磔刑になった日付と両立させることができなくなってしまった。だから、ヨハネでは、正餐式制定という重要な説話が省略されているのである。

148

⁴⁰³ Book of Exodus はモーセ五書、あるいは 律法(トーラー) の第 2 書をなす。第 1 書《創世記》がイスラエル民族の背景を成す家族史であるとすれば、この書は、直接、民族の誕生にかかわるできごとを記し、ユダヤ教、新約聖書キリスト教会で救済の範型として重んじられてきた。内容は 3 部に分かれる。第 1 部(1~15:21)はエジプトにおけるイスラエルの民の苦難とモーセの指導によるエジプト脱出、紅海(葦の海)渡渉を神の歴史への介入の奇跡として記す。第 2 部(15:22~18)は紅海の渡渉後、シナイ山に至る荒野彷徨中の食物・水不足に対するつぶやきと神の導きの物語(この部分は《民数記》10:11 以下に続く)。第 3 部(19~40 章)はシナイ山における神の諸種の誡命・律法の付与とそれに基づく神と民との契約の締結の記事(この部分は《レビ記》全体、さらに《民数記》10:10 まで続く)である。第 3 部のシナイ契約伝承の中で古い伝承層に属するとされるのは、19~24、32~34 章であり、十誡(20:2~17)、《契約の書》(20:22~23 章)、契約締結(24 章)、第 2 の石の板(32:14~28)が含まれる。第 1 部では、モーセの誕生(2 章)、召命と神との出会い(3 章)、過越の祭の規定(12~13 章)、海の奇跡(12、14 章)、海の歌(15:1 以下)などがある。全体として、苦難 “ から ” の解放の自由と、神の戒め “ へ ” の服従の自由の結合という聖書宗教思想の特質としての 自由 を教えている(左近 2006)。

【問い】その説明での結論は、どうなるのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】兵士たちがイエスの脚を折るのを中止した説話の起源がどうであれ、現実にもそういう出来事が起こったのであり、その出来事の伝承が、福音書の著者たちをして、過ぎ越し祭の犠牲の子羊を想起させたのは、ほぼ確実、ということになる。149

【問い】ほかにも、同じような例を挙げることができるか。(筆者注：書かれていない)

【答え】総督ピラトが手を洗う行為(項目 64)。その動機が、ローマ人の宗教では手を洗う行為を浄化の象徴的儀式とみなす習慣はない、という理由で、この行為が、英雄たちについて書かれた作品と一致するのは偶然のように見える。149-150

【問い】それは、偶然ではないのか。すなわち、ピラトの手を洗う行為は、ユダヤの律法の影響で生み出された挿話なのだ、という結論を下すべきではないのか。150

【答え】否。マタイ(27:24)が言及している申命記(21:6-7)における手を洗う行為は、死者の償いとしてなされていて、ピラトのとは根本的に異なる。それ故、マタイの著者は、申命記の語句を想起しただけである、という結論に導かれる。150

【問い】ほかにも同じような例をあげられるか。151

【答え】逃げる者が、着物を追手の手の中に残す場面(項目 48)。

マルコの描写(マルコ:14:51-2)は、創世記(39:12)に似てはいる。しかし、創世記のヨゼフが着物をエジプトの高官の妻の手に残すのは、ヨゼフが無実の罪に陥れられる前奏曲に過ぎない。だから、この挿話は、創世記から思いついた、という結論にはならない。151

【問い】以上の「偶然の作用」の研究によって得られる結論はどのようなものか。151

【答え】私(トインビー)が選んだ 89 の英雄たちについて書かれた作品と一致するイエスについて書かれた作品が、ヘブライ語聖書の語句の引用、ヘブライ語聖書への言及、ヘブライ語聖書の想起などが、跡づけられるからという理由で、英雄たちについて書かれた作品との一致は偶然である、というように議論を推し進めることはできない、ということである。151

【問い】偶然の作用という論理のほかに、可能な説明はないか。152

【答え】もう一つの論理的に可能な説明は、同一の原因によって生じた同一の結果である」⁴⁰⁴(SH :429=13:152)。すなわち、この場合の自明で普遍的な同一原理とは「人間性における画一性の要素」⁴⁰⁵なのである。(SH :429=13:152)

【問い】それはどのような要素か。(筆者注：書かれていない)

【答え】その要素は大きく3つに別けられる。

人間はだれでも、受胎し、誕生し、母親が存在し、母親の強い影響を受ける。項目5はこれで処理(説明)できる。

人間はだれでも死ぬ。英雄の死後、英雄がその生涯では成し遂げられなかった事業は、もし、後継者が出現すれば、先駆者から後継者へと引き継がれるはずである。項目1, 1A, 86, 87の一部には、この説明が有効である。

人生という悲喜劇では、裏切り者、親友、大言壮語する者、嘲弄者、偽証者、転向者は、ごくごくありふれた登場人物である。第17表に掲げた17の人物の大部分はこれで説明ができるであろう。152

【問い】ほかに、同一の原因によって生じた同一の結果という論理によって、説明できる項目は、ないのか。152-3

【答え】ある。どちらの作品群も、解体に向かう文明という同一の社会環境のもとで書かれたという事から説明できることがある。なぜなら、解体に向かう文明のもとでは、すでに「魂の分裂」の章で究明したように画一化の傾向が、個人の生涯にも作用するからなのである。152-3

【問い】そのような画一化の法則によって、どの項目が、どのように説明できるのか。153

【答え】項目1と1Aの、柔和な先駆者から暴力的な後継者へという変化。画一化の法則で説明できる。項目7-10は、復古主義と未来主義の法則で説明できる。すなわち、救世主を自認する人間が選ぶことができる生は4通りしかない。そのうちの復古主義と未来主義を選択した者は、遅かれ早かれ、暴力的な行為を爆発させる。ただし、イエスは、変貌、つまり変貌という生をとるから、英雄たちについて書

⁴⁰⁴ 原典では「An alternative possible explanation is the reduction of identical results by the identical causes」となっている。完訳版の訳はやや意識のし過ぎ。

⁴⁰⁵ 原典では「the elements of uniformity in human beings」

かれた作品の英雄とは根本的に違う。イエスは、暴力に対しては柔和であり、死をも受容する。153-4

【問い】では、人間性に普遍的な同一化の作用という論理と、偶然の論理とで、87の項目すべてが説明できるのか。154

【答え】否。説明ができるのは、それぞれの作品の中の英雄が、受難にあう以前に起きた出来事の項目(16ある)であろう。しかし、受難にあって以降の73の項目のすべてが、同一化論理と偶然論理で、良心的に説明することはできない。154

【問い】では、第3の、可能な説明の論理はあるのか。154

【答え】ミメーシスではないだろうか。ミメーシスの論理をこの場合に応用しようとする、2つの種類のミメーシスがあるだろう。

英雄自身が、彼の時代の前に時代にいた英雄の生と言行を知っていた、という場合に起きるミメーシス。

英雄を記録した著述家が、彼の時代の前に書かれた著述家の作品を読んでいた、という場合に起きるミメーシス⁴⁰⁶。154-5

【問い】では、 のような例はありうるのだろうか。155

【答え】ア・プリオリ⁴⁰⁷にはありうる。すなわち、グラックス兄弟。理由・・・、

ローマの支配的少数者は、ハンニバル戦争以降(前146年～)は、ギリシア文化に深く染まっていて、ギリシアの哲学者とも交遊があった。

グラックス兄弟の母コルネリアもそうであって、寡婦となっても、兄弟の教育にはつねに当代最高のギリシアの哲学者を連れてきて、家庭教師につけた。ミテウレネのディオファネス(Diophanes of Mityelene)もそうである。ミュテレネのディオファネスは、クマイのプロッシウス(Cumaean philosophier Blossius)とともに、兄弟が成人して護民官に当選した時に、顧問になって政治的助言をおこなった。

グラックス兄弟自身が、後世の英雄の模範になった。その例が、すでに、「剣を持った救済者」の章で例として取り上げたカティリナである。すなわち、カティリナはグラックス兄弟の説話を知っていて、それを模範としたのである。155-7

⁴⁰⁶ ミメーシスの説明は、『歴史の研究』の「第3部文明の成長」において、すでに論じられている。

⁴⁰⁷ このア・プリオリは、「結果から原因に」というスコラ哲学におけるア・プリオリの意味らしい。

【問い】では、そのようなミメシスの理論で、残りの一致点の項目は説明できるのか。157

【答え】否。第 表を見れば明らかなように、89 の一致点のうち、英雄たちについて書かれた作品の相互の一致点は 28 しかない。それに反して、英雄たちについて書かれた作品とイエスについて書かれた作品との一致点は 61 もある。説明を要するのは、61 の一致点の方だ。157

【問い】では、イエスは意識的にアギスやクレオメネスの生を模倣したのか。157

【答え】否。なぜなら、

福音書と、同時代に同地域にいたユダヤ人歴史家ヨセフスの著書を見れば、ユダヤの人々とギリシア・ローマ系の人々は、完全にそれぞれ別々に生きていたことがわかる。それは今日の同地方のユダヤ人とアラブ人との隔絶とおなじである。

イエスは、近くのキリキア出身の奴隷反乱の指導者クレオンとアテニオを知っていたとは考えられない。なぜなら、二人の反乱指導者が有名になったのは、遙かかなたシチリアにおいてであったから。157

【問い】では、説明を可能にするのは、どのようなミメシスの理論なのか。158

【答え】叙述家のミメシスであろう。つまり英雄を記録した著述家が、彼の時代の前に書かれた著述家の作品を読んでいた、という場合に起きるミメシスである。158

【問い】では、それを見極めるには、どのような研究方法をとったらいいのか。158

【答え】それぞれの作品が書かれ年代をできるだけ正確に突き止めることである。

【問い】それを調べるには、どうしたらいいのか。

【答え】現代の学界でもっとも権威がある学説を採用すればよい。そこでエドワルト・マイヤー⁴⁰⁸の学説に従う。マイヤーによれば、

ディオドロス『世界史 博物館』:前 70 ~ 50 年。

マルコによる福音書:65 年。

プルタルコス『対比列伝』:45 ~ 120 年。

マタイとルカの福音書:70 ~ 95 年のあいだ。

⁴⁰⁸ Eduard Meyer (1855 - 1930) はドイツの古代史の歴史学者。和訳されているのは、「エドワルト・マイヤー、マックス・ウェーバー (1965)『歴史は科学か』森岡弘通訳、みすず書房」など。トインビーが引用しているのは 1894 年に刊行された「Ursprung und Anfänge des Christentums (『キリスト教の起源と始まり』)」_よ

ヨハネによる福音書:100年。

これで判るように、ブルタルコスと共観福音書の正確な年代は突き止められないが、しかし、順番は判るということである。158-9

【問い】すると、年代的には、その順番でほぼ正しいということになるのか。159

【答え】否。それぞれの文学作品は、すべて、系譜を持っている。それぞれの系譜を遡って出典にたどり着くと、順番が入れ替わる可能性もある。159

【問い】では、それぞれの作品を系譜論的に調べるとどのようになるのか。159

【答え】学界の今現在の定説を採用すればよい。すなわち、

マルコとルカの福音書は、ギリシア語聖書学では「Q」⁴⁰⁹と命名されているイエス伝の作品と、マタイの福音書とを、共通の出典とされている。

従って、マルコの年代を同定することが決定的となるが、突き止められていない。しかし、少なくとも、70年以前だが、30年以前ではないということは定説となっている。

特に、マルコは、44年に起きたゼベタの殉教の後に書かれた。

一方、英雄たちについて書かれた作品は、30年以前に遡りうるものばかりである。159-160

【問い】では、英雄たちについて書かれた作品の系譜は、どのようになるのか。160-1

【答え】ヘレニック文明の世界史は、

ポリュビオス（刊行:前146年）

ディオドロス（叙述対象:前96-146年）

ポセイドニオス（在世:前135-51年）

ディオゲネス。

ヘレニック文明の伝記は、

ブルタルコス『対比列伝』、「グラックス兄弟伝」（100 - 120年頃）

ギリシア語の「共和主義者の評伝」

⁴⁰⁹ 「Q」または「Q資料」とは、[独]Quelleの頭文字。未知のイエスの語録資料を指す。Q資料説を整えたのが、解釈学の祖である神学者シュライエルマッハーである。彼は1832年に古代の著作者パピアスの125年ごろの記述とされる「マタイはヘブライ語で書かれた主のことば（ロギア）をまとめた」という一節の「ことば」という部分から、マタイとマルコの両福音書の共通点は、一方が他方を省略したなどというものではなく、両者が同じ資料をもとに書かれたことに由来し、さらにルカ福音書との比較研究により、マルコには収録されていないが、マタイとルカには共通して収録されているイエスの言葉の存在を指摘した。この説は、1960年代頃からふたたび支持者が多くなった。

ラテン語の「グラックス兄弟伝」

ガイウス・グラックスと同時代人ガイウス・ファンニウス「年代記」

なお、ガイウス・グラックスは前 153-121 年。

プルタルコス『対比列伝』、「アギスとクレオメネス列伝」(100 - 120 年頃)

未知の媒介となった代々の史料

ポリュピオス(前 206-128 年)『世界史』

シュキオン(在世:前 271-213 年)のアトスの著書と、フィラスコス(在世:前 270-210)の著書。

なお、クレオメネスは在位 前 235-219 年、アギスは在位 前 244-241 年。160-1

【問い】プルタルコス『対比列伝』と、それらの史料とのあいだの関係はどのようなものなのか。直接的なものなのか。161

【答え】否。プルタルコスは元史料を直接利用できなくて、媒介となった史料で満足していたようだ。これは、F.レオという研究者の主張である。ところが、驚いたことに、媒介となった史料は、意外にも忠実に元史料の語句を継承した証拠がある。161-3

【問い】ここまでの出典批判([独]Quellenkritik)の結果、それぞれの作品の順番はどのようになるのか。164

【答え】 アトス(在世:前 271-13 年)

ピュラルコス(在世:前 270-10 年頃)

ポリュピオス(在世:前 206-128 年頃)

ファンニウス(在世:前 166-96 年頃)

ポセイドニオス(在世:前 135-51 年頃)

ペテロ(30 年以降に証言)

「12 使徒史料」(44 年以降に書かれたもの)

「ルカによる福音書」(マイヤー説に依拠)

「Q」(67-70 年のあいだに書かれたもの)

「マタイによる福音書」(Q 以降に書かれたもの)

「ヨハネによる福音書」(100 年頃にこうに書かれたもの) 164-5

【問い】作品と出典の系譜はわかったが、これをどのように扱えばいいのか。どのような結論が導き出されるのか。165

【答え】 2つの文献に一致点が見つかった場合、古い方の文献が信頼できる。

先行する文献に記されたのと同じような出来事が、後世の文献にも出てきた場合は、後世の文献の出来事は捏造された虚構である。

「これらの結論は明白かも知れないが、少なくとも三つの仮定を含んでいる。」

(165)

すなわち、

先行する文献は真実の全体、または、一部を伝えている。

後世の文献は故意の捏造の罪を犯している。

先行する文献と後世の文献とのあいだに共通点があれば、例外として、未知のより古い文献からの伝承という場合は除いて、結局は、先行する文献から後世の文献へと媒介する文献を通して伝承したものである。165-6

【自己評価】L1

(15) 虚構と真実⁴¹⁰ Dichtung und Wahrheit

(SHVI:438-464=13:166-205)、29 段落

【問い】以上のような文学上のミメシスは、イエスについて書かれた作品も英雄たちについて書かれた作品も、独創性の欠如、および剽窃なのだという結論になるのだろうか。166

【答え】否。文学的な作品において、独創性とか剽窃とかが強調されるようになったのは西欧文明の近代になってからのことである⁴¹¹。もともと文学というものは、そのような独創性を際立たせるようなものではなかったのである。未開社会の人々にとっての「文学」においては、書き手の独創性とか著作権とかとは無縁の事柄である。さらに、文明の社会の大部分を構成する内的プロレタリアートの「文学」についての心情は、ほとんど未開社会の人々と同じである。言いかえれば、近代の西欧文明の作者の独創性とか著作権とかの強調は、そうした伝統的な「文学」と比べると過剰な強調なのである。そのような独創性とか著作権とかの過剰な強

⁴¹⁰ ゲーテの Dichtung und Wahrheit という作品は、高橋義孝によって『詩と真実』(高橋 1973)と和訳されており、このテキストにおける Dichtung もゲーテの作品を意識しているのは明らかである。そうでなければわざわざドイツ語を表題にしないであろう。ここはやはり、「詩と真実」と訳すべきである。

⁴¹¹ このように明確に影響作用史的な批判が叙述されているのは、『歴史の研究』では、このテキスト以降であるというのが筆者の見解である。

調は、西欧文明のもっている自己中心性（自己の偶像化）という好ましからざる性向の表われでもある。166

【問い】 それでは、未開社会、および、文明の社会の内的プロレタリアートにおける、文学的な創造と、その伝達は、どのようなものか。167

【答え】 未開社会の説話は、現代の西欧文明の社会におけるおとぎ話のように、剽窃などではない。おとぎ話を訊いて育った子供が成人すると、次の世代に対する話し手となって伝承させていく。これを、民間説話(folk-tales)、その記憶を民間記憶(folk-memory)と学界で表わしているの、ここでもその用語を使うことにする。この二つが、知識人における、著述と読書と同じ機能を果たしているのである。これら民会説話と民間記憶は、知識人の文学においても、「subterranean mental stream、地下の精神的流れ」として生き続けているのである。しかし、それは知識人にとってはレーターの川（忘却の機能）になっていて、意識に登らせることが出来ないのである。167

【問い】 なぜ、民間説話と民間記憶が、知識人にとっては、忘却の機能（レーターの川）となるのか。168-9

【答え】 民間説話と民間記憶は、歴史的な出来事や経験を、ある特定なやり方で変形させてしまうからである。そのことは、すでに、外的プロレタリアートによる創造的応戦の一つとしての英雄叙事詩を研究した時に論じ、結論が導き出されたことでもある。(11:60-72)。すなわち、英雄叙事詩の主人公となる英雄とは、歴史上の業績とはほとんど関係がなく、外的プロレタリアートの人々が好むように作り上げられていくのである。168-9

【問い】 では、その理論を、いまここで研究している二つの作品群の出典批判に応用すると、どのような展開が可能となるのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】 優勢な文明によって侵襲を受けた劣勢な文明の反攻(a counter-attack)の一つの形として、民間説話となる。

【問い】 どのような例をあげることができるのか。

【答え】 ヘレニック文明の攻勢にあったエジプトでは、アレクサンドロスをエジプトのファラオの息子とするような民間説話を、アレクサンドリアのギリシア系下層市民が作ったと推定されている。それは、ヘレニック文明に対するシリアック文明の「報復戦争、a war of revanche」の最初の勝利で、やがて、900年後にはイスラ

ム教という形で、ヘレニック文明を追い出すまで続いた。しかし、このような報復戦争は、エジプト文明はすでに経験済みであり先例があるのだ。170-1

【問い】その先例とはどのようなものか。(筆者注：書かれていない)

【答え】シリアック文明に染まったアケメネス朝の攻勢を受けて占領されたバビロニア文明は「エノスとセミラミス物語」を創った。その物語では、実在のアッシリア帝国のサンムラマト王妃が英雄となっていて、当時の世界を征服し善政をおこなうように変形されている。171

【問い】アケメネス朝の攻勢にあい占領されたのはバビロニア文明だけではない。エジプト文明も占領されている。では、エジプト文明においても、そのような報復戦争のような民間説話が作られたのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】二つの説話が残っている。

「セソストリス物語」では、エジプト文明のなかでもっとも理想化された王朝である第12王朝のファラオの武勇が抽象化され、とあるファラオが主人公となって当時の全世界を征服する。

「ネクタネボス物語」は、アケメネス朝と戦ったファラオたちが理想化されて、アケメネス朝を逆に征服する、という説話となっている。171-2

【問い】では、ヘレニック文明の攻勢と占領されたときに、バビロニア文明とエジプト文明の支配的少数者の人々はどのような反応を示したのか。172-3

【答え】歴史的には、知識人はつねに社会の少数者であるのだが、自分たちの文明の正しい歴史を、ヘレニック文明の知識人に理解して貰うことを意図したのである。172-3

【問い】どのような形で理解してもらおうとしたのか。172-3

【答え】もとバビロニア文明では、神官ペロツソスが、「バビロニア誌」をギリシア語で書いた。

もとエジプト文明では、神官マネトが、「エジプト誌」をギリシア語で書いた。二人の学者は良心的かつ学問的だったので、民間説話などは一切無視した。しかし、時代がたつにつれて、最終的には民間説話に勝てなかったのである。

172-4

【問い】そのような学問的労作が、どのようにして、民間説話に席を譲っていったのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】ヘレニック文明の初期の歴史家はベロソスとマネトンの作品だけから引用して世界史を書いている。しかし、後代の歴史家は、徐々に、民間説話の方の「歴史」も引用するようになって、最終的には民間説話におきかわってしまうことが観察できる。すなわち、たとえば、エジプトの歴史においては、

歴史家ディオドロスの『世界史図書館』ではニクタボネスを性格と征服の動機が、マネトンの「エジプト誌」に依拠して書かれている。

次の歴史家ヨセフスになると、名前がアメノフォスへと変化し、性格は正確だが動機は虚構となっている。

アレクサンドロス物語では、すべて虚構になっている。173-4

【問い】以上の考察から得られる洞察は何か。178

【答え】「throw at least three beams of lights on the problem、問題に対して少なくとも三条の光りを与える」。

民間説は、狭く限られた範囲では、「highly conductive medium、極めて高い伝導性のある媒体」である。

その伝導性は、作品の人物や出来事が無名になっているからこそ得られるのである。無名化することによって、障害を通り過ぎていくのである。

ある二つの文明の知識人が相互に敵意を抱き合っている時代でも、民間説話は相互に交流することが可能である。どうやら、民間説話は、人間の文化や意識に相違ができる前の段階、つまり、原始的な無意識の中を流れているらしい。その証拠に「ニロスとセミラミス」などは、バビロニア文明とシリアック文明とが最も反目し合っていた時代に伝播したのである。つまり、ある文明が生み出した説話が、無名化し希薄化して、民間記憶の流れにいったん乗れば、その元型を保ったままで、他の文明に伝播していくことが可能なのである。

178-180⁴¹²

【問い】では、イエスについて書かれた作品と、89の一致点を示す英雄たちについて書かれた作品とのあいだには、その民間記憶の流れが媒介しているということになるのか。180

⁴¹² 筆者の見解では、この結論は決定的に重要である。すなわち、少なくとも、ヨーロッパを含むアジア・アフリカ大陸においては、真に独立した「文明」はないことになる。

【答え】可能性はある。それを論証する前に、まず、それらの英雄たちについて書かれた作品群に、民間説話の要素が含まれているかどうかを論証しなければならないだろう。180

【問い】その論証はどのようにして進めたらいいのか。 (筆者注：書かれていない)

【答え】イエスについて書かれた作品のモチーフを軸にして、英雄たちについて書かれた作品群を吟味していけばよかるう。

【問い】なぜいいのか。

【答え】なぜなら、イエスについて書かれた作品は、ヘレニック文明の内的プロレタリアートの創造であり、それは、あたかも外的プロレタリアートにおける英雄叙事詩のような、一種の叙事詩と見なすことができるからである。このような叙事詩は、民間説話と知識人の歴史との中間に位置するのである。

【問い】では、どのような例をあげることができるのか。181

【答え】 野宿していた羊飼いたちの前に突然、天の軍勢が現れて、彼らを神の生誕を告知するものとして選ぶ場面における天の軍勢の歌のモチーフ。このモチーフはルカ(12:18-14)、シメオンの歌(ルカ:2:25-35)、インド文明のヒーナヤーナ仏教の経典スッタニパータ(3:2:679-700)にあらわれ、ほぼ共通している。しかし、どのような経路でいつ頃伝播したかは、学界の定説はない。181-4。

母親が夫の子ではない子を受胎し、出産する説話。(マタイ 1:18)、(ルカ 1:26-38)。なお処女懐胎という説話はユダヤ教の伝統にはまったく反する。このことは、当時から律法学者によっていわれていたことでもある。しかし、すでに論証したように(12 巻 270-4)、英雄たちについて書かれた作品では、イオン、ペリクレス、ヘラクレスなどの半神や、プラトン、アリストテレス、アレクサンドロス、スキピオアフリカヌスなどの著名人の伝承にも見られるモチーフなのである。181-4。

子供が生まれてまもなく、殺されようとするところを奇跡的に免れる説話(マタイ 2:13)。ルカ(2:7)には痕跡がある。アウグストゥスの出生前の予言に危機感をもった元老院が嬰兒育成を禁じた布告をだしたという、ストロニウス『アウグストゥス伝』に出てくる言説。94。

鳩の表象が、神ならびに神の使者の表象として用いられる説話。これは、前の章ですでに論証。(13 巻:46-9)。

高所から飛び降りろという悪魔の誘惑の説話(マタイ 4:1-11, ほか)のモチーフ。英雄たちについて書かれた作品ではテッセウスの説話、プシュケの説話。インド文明では、ヒーナヤーナ仏教のパダーアンスタ経(190:序文)に描かれているマーラ(悪魔に相当)による誘惑。

水の上を歩く奇跡の説話(マタイ 14:15-21)。インド文明ではヴィマラキールティニルディーシャストラ。

群衆に食物を与える奇跡というモチーフ。マタイ(14:75-21, そのほか)、貧しい寡婦がありったけの銅貨を献金する説話(マルコ 12:41-4, ほか)。

空の鳥と犬とパン屑の比喻。

狭い門の比喻。

実のならないイチジクを呪う説話。

土を掘る力がない説話。など。

ほかに3例ある。

【問い】ここまでであげてきた民間説話の例から、どのような結論が導き出されるのか。

189

【答え】民間説話を構成する説話のジャンルは、

奇跡

たとえ話

比喻

ことわざ

であろう。したがって、知識人による作品に、これら四つの始原的なジャンルが不調和に組み込まれていたら、民間説話は伝導性が強いという先に述べた理由により、それ以上はその起源を探求する必要はない、という結論になる。189

【問い】しかし、アリストファネスの『鳥』には、民間説話では説明できないモチーフがあったのではないか。それは、どのようにして説明できるのか。189-190

【答え】『鳥』の中のモチーフの一部は明らかにアリストファネスの創作とみなして差し支えない。そのモチーフが、民間説話に浸透して、民間説話の伝導性の流れに運ばれて、イエスについて書かれた作品群に採用された、という推定をすることができる。189-190

【問い】その論証はできるのか。 190

【答え】できる。

アリストファネスの後輩の劇作家メナンドロスの作品（コッフ版:3:62:218）の一部が一字一句変わることなくパウロ書簡（コリント人 1:15:33）に出てくること。

同じく「虫は食い・・・」という字句（コッフ版:3:162:540）が、マタイ（6:19）とルカ（12:33）に出てくること。

『使徒列伝』の原始キリスト教教会の描写が、センブリコス『ピタゴラス伝』に原始ピタゴラス教団の描写とそっくりなこと。

以上で証明されると思う。190

【問い】そのような、歴史上の人物や出来事から、虚構の説話を作り出す例は、ほかになかったのか。191

【答え】あった。

アレクサンドロスが実在して、アレクサンドロス物語が生まれた。

休戦交渉で敵陣に入ったのに処刑されるフルウェルスの息子が実在し、それをプルタルコスが『グラックス兄弟伝』に書き、さらにそれが、ぶどう園の持ち主の息子を無法にも殺す説話（マタイ 21:33-41，ほか）に反映されたようだ。

ローマ皇帝ネロを表敬訪問したアルサケス朝アルメニア王とマギの随行という出来事があり、それがプリニウスに書かれ、同時に、イエス誕生の時の東方の三博士の説話に反映したようである。192-3。

【問い】プラトンをギリシア語で読んだ人ならだれでも気がついているであろうが、ヨハネの冒頭の語句（1:16，1:18）と、プラトンの『ティオマティス』の最後の語句（92C）との(ギリシア語の)語彙をも含めた顕著な一致は、どのように説明したらいいのか。192-3

【答え】プラトンの作品が、民間説話に浸透し流れに運ばれて、500年後には、イエスについて書かれた作品にたどり着いたと説明してさしつかえない。この説は、学界でもマイヤーがその著書（1921）で、イエスについて書かれた作品は、独創的なものではなくて、その頃の時代の精神生活に根ざしたものだとして主張していることでも傍証される。193-4

【問い】なぜ、知識人の著書が、民間説話の流れに乗ることができるのか。194-7

【答え】知識人の中には、民間説話の語り手と同水準の心情を持った人間がいるからなのである。たとえば、フュラルコス⁴¹³がそうである。フュラルコスは読み手に一時的にでも強い印象を与えようと平気で史実のない感傷的な挿話を挿入しているのである。そのことは、科学的な歴史家ポリュビオスによっても厳しく批判されていた。そのような小説的な虚構を挿入する傾向は、フィラルコスの著書をそのまま引用したプルタルコスにも当てはまる。プルタルコスのこの非科学的な歴史叙述は、現代の学者ブックスによっても批判されていることである。194-7

【問い】その推定は、歴史叙述の領域から、物語の領域にまで進んでいるようだが、さらに進んで、民間説話の領域にまで押す進めることができるのか。198

【答え】できる。たとえば、プルタルコスは、フュラルコスにもない、パンテウスの妻の自殺の挿話を、『アギスとクレオメネス伝』に付け加えているのだが、そのアギスの妻は、民間説話の特徴である無名性を備えている。しかも、プルタルコスが付け加えた虚構の挿話は、クセノフォンの『キュロスの教育』の挿話と細部に至るまでそっくりなのである。つまり、歴史という知識人の作品にも民間説話の特徴が見られることがある。198-202

【問い】では、フュラルコスの手本となったクセノフォンの『キュロスの教育』に出てくるパンテイアは、クセノフォンの創作した登場人物なのか。203-4

【答え】違うようだ。現代の学者 M.ブラウンは、パンテイアの元型は、まさしくセミラミスであることを論証している。203-4

【問い】ここまでの研究から導かれる結論はどのようなものか。204-5

【答え】知識人の作品にも民間説話が含まれている。

知識人の作品のあいだをつなぐ媒体にも、民間記憶が含まれている。

87の一致点のなかで、偶然の理論とミメシスの理論とで説明のつかなかった残りの一致点に対する説明として、民間説話と民間記憶の理論は有効である。

204-5

【問い】では、フュラルコスの作品が、民間説話が媒体となって、イエスについて書かれた作品へと、類似するモチーフを運んだのか。204-5

⁴¹³ 英語表記は Phularkhos、ないしは Phylarchos、[希] Φύλαρχος (前 272 - 188) は、アテネで活躍した歴史家。28巻におよぶ作品は断片的にしか残っていない。

【答え】必ずしも、そのような推論は成り立たない。なぜなら、未知の作品があって、それが民間記憶となって、フュラルコス作品とイエスについて書かれた作品に影響を及ぼしたという推論も成り立つからだ。205

【自己評価】L1

(16) ヘラクレス伝説 The legend of Hêraklês

(SH VI:465-476=13:205-225)、38 段落

【問い】英雄たちについて書かれた作品とイエスについて書かれた作品とが、とある民間説話を採用したとすれば、その民間説話として想起されるものは何か。言い換えれば、どちらの作品にも出てくる、似たようなモチーフがある古い説話は何か。205-6

【答え】ヘラクレス伝説が想起される。206

【問い】ヘラクレス伝説が、共通の民間説話だという推論を論証できる見込みはあるのだろうか。206

【答え】ある。なぜなら、ヘラクレス信仰は、アレクサンドロスのアケメネス朝征服のおかげで、シリアック文明の都市の古くからあった守護神と同一視され融合されていたのである。このことは、たとえば、テュルスのメルカルト神によってもわかる。それは、ファイドラ伝説などよりもはるかに論証のためには有利である。さらに、逆に、ヘラクレスの粗野な性格は、シリアック文明のメルカルト神のように洗練されて、ギリシアに戻ってきたともいえるであろう。そしてそれを、ギリシアではさらに洗練させたのであるとも。206-9

【問い】ヘラクレスの属性や性格はどのように変化させられたのか。変化させたのはどのような人たちか。209

【答え】悲劇作家たちによってである。

ソフォクレスは、ヘラクレスを野獣に等しい人間として登場させ排除しようとしたが、

エウリピデスは、聖人のような人間として登場させた。

ペロポネソス戦争に危機の時代において、神話としてのヘラクレスは、野獣か成人かのこの二者択一の岐路に立たされた。そして、その後、哲学者によって後者へと「たたき直された」。206-9

【問い】では、どのような哲学者が、ヘラクレスの性格をどのように変化させたのか。

209-210

【答え】当時の哲学者は神話的な寓話によって弟子を教育していたということが、確実に論証されている。したがって、粗野で野獣のようなヘラクレスが、哲学的教育によって洗練され理想的な人格に変貌するという寓話は、都合がよかったのである。すなわち、

プリディコス（ソクラテスと同時代の詭弁家）

ディオゲネスは、犬儒派の理想像として。

正教キリスト教文明の哲学者スダイは「ヘラクレス、アルクメネの息子、哲学者ヘラクレス（[羅]Heracles Philosophie）」とまで書いている。

こうした哲学者の描いたヘラクレスの性格は、先に研究した、英雄たちについて書かれた作品とイエスについて書かれた作品の登場人物の性格と、類似するのである。209-212

【問い】では、そのように哲学者たちが変貌させたヘラクレスの説話と、イエスについて書かれた作品のなかのイエスの説話とは、どのような一致点が見られるのか。あるいは、英雄たちについて書かれた作品の英雄の説話との一致点は見られるのか。（筆者注：書かれていない）

【答え】 α ⁴¹⁴年齢と気質の二重の違いによって区別されるふたりの英雄（先の第 表の 87 項目のうちの項目 1 と同じ。以下「 = 項目 1」と表記する）。212。ヘラクレスにはイフィクレという異母弟があった。『グラックス兄弟伝』のティベリウスの方の性格を、ヘラクレスが演じ（蛇を絞め殺す）弟が柔和なガイウスの性格を演ずるのであるが。212。

β 英雄は王の血統の属する（ = 項目 2）。212。ヘラクレスの非遺伝的な父アンフィトリオンは、ペルセイド家のティリンス王アルカイオスの子である。213。

γ 英雄の系譜には問題がある（ = 項目 4）。213:ヘラクレスの遺伝的な父はゼウスである。注目すべきは、母アルクメネもペウセイド家に属するとされているので、救われているのだが、それと同じように、イエスの場合も、イエスの母マ

⁴¹⁴ 以下のギリシア・アルファベットは、原典と完訳版による。

- リアは、夫ヨゼフと親類であるという解釈があらわれて、神の子であり、王家の血統に属するという矛盾を解決しようとしたことである。213
- δ 英雄は幼児期に命を奪われそうになるが、奇跡的に免れる。213。ヘロデ王がイエスを殺害しようとした役割を、ゼウスの妻ヘレがヘラクレスに対して果たす。214
- ε 荒野の誘惑(イエスの誘惑と、ゴードマ・ブツダの誘惑の一致) 214。ヘラクレスが、年頃になって人生の岐路にさしかかり、静かな場所で瞑想している時に、美德と悪徳が女の姿であらわれ、誘惑しようとする寓話(クセノフォン『ソクラテスの思い出』(2:1:21-4)。ヘラクレスが、ヘルメスによって二つの高山のどちらを選ぶか迫られる寓話(ディオンのクリントモス『弁論1』(58-84)。214-5
- ζ 英雄の生涯は試練である。215。「かくも多くのことを堪え忍んできたヘラクレス」(エウリピデス『狂えるヘラクレス』(1250)。同趣旨の語句は、クセノフォンの寓話とプルタルコス『アレクサンドロスの不屈の精神について』(2:11)。215
- η 英雄の計画が非常な評判をうる(=項目12)。215。「この計画はあまねくギリシア全土に知れ渡り・・・」⁴¹⁵(ディオドロス:4:10:6)。「イエスは諸教会でお教えになり・・・」⁴¹⁶(ルカ:4:14-5)。215
- θ 英雄は、全人類に慈悲深い王の権威を行使する任務を神から託されている(=項目15)。216。「ゼウスは彼に全人類を支配し・・・救済主となる任務を託した」(ディオンのクリントモス:1:84)。同趣旨の語句はディオドロス(4:10:7)。「父が御子を世の救済主としておつかわしになった」⁴¹⁷(ヨハネ1手紙:4:14ほか)。216-7
- ι 英雄が最大の挑戦に直面して精神的に苦悶する場面(=項目36)。216。「ヘラクレスはデルフォイに赴き・・・、彼は非常な困惑に陥ったが・・・。彼は心痛のあまり気が狂った」(ディオドロス:4:107, 11:1)。217

⁴¹⁵完訳版によった。原典の引用は英訳なしのギリシア語。

⁴¹⁶完訳版によった。原典の引用は英訳なしのギリシア語。

⁴¹⁷完訳版によった。原典の引用は英訳なしのギリシア語。新共同訳では「御父が御子を世の救い主として遣わされたこと」。

- κ 英雄は天の父の意思に従う。217。「しかし、同時に自分の父でもあるゼウスの命の背くのは、・・・、不可能と思われた」(ディオドロス:同上)。「しかし、・・・、御心のままになって下さい」(マタイ:26:39, ほか) 217
- λ 英雄が死ぬ時に着ている下着 (=項目 71) 218。ヘラクレスの場合の方が下着は重要な役割を果たす。下着には毒が塗られていたからである。
218
- μ 他の通行人が英雄に手を貸すことを断るが、一人だけ頼みを聞き入れ、その親切な行為に対して立派な報いを受ける (=項目 72) 218。「ヘラクレスは火葬場の所に行った。そして・・・火をつけてくれと頼んだ。誰も彼の求めに応じようとはしなかったが、最後に通りかかったフィロクテテスが応じた」(ディオドロス:4:38:4) 218
- ν 英雄の母は、その試練において、英雄の側近の若者に力づけられる (=項目 73 および 80A) 218。ヘラクレスの母イクメネスは居合わせる(セネカ『オイテのヘラクレス』)。力づけるのは「ヘラクレスの愛人」(ロドスのアポロニアス『アルゴナウティカ』(1:1207:注釈)あるいは、ヘラクレスの息子ヒュロス(セネカ『オイテのヘラクレス』)。
- ξ 試練の終わり (=項目 74) 219。「すべてが終わった」(セネカ『オイテのヘラクレス』 1340, 1457, 1472) 219。
- ο 英雄はその霊を天の父にゆだねる。219。「父よ、願わくはこの霊を・・・」(セネカ『オイテのヘラクレス』(1696, 1703-4) 219
- π 三つの異象 (=項目 75) 219。ヘラクレスは、彼の死ぬ時、太陽は輝くことを止め、大地が割れ、亡者がこの世に来ることを祈り実現する(セネカ『オイテのヘラクレス』 1131-4, ほか)。イエスの場合は、日食(マタイ 27:45, ほか) すべての福音書) 地震(マタイ 27:51) 220
- ρ 英雄が火葬になっている時に、イライオスとその他の親しい仲間が、現場ではないが、近くにいる (=項目 80) 220。「イオス始めその他の者は、事の成り行きを離れた場所から見守っていた(ディオドロス 4:38:4)。「また、そこには遠くのほうから見ている女たちがいた」(マタイ 27:55, ほか)。ソフォクレスの劇の場合は、トラキアの女たち。セネカの劇の場合は、イオラオスとその他のトラキアの女たち。220-1

- σ 英雄は死後、宗教的崇拝を受けるようになる (= 項目 83)。221。ディオドロス:4:39:1。221
- τ 悪者は惨めな最期をとげる (= 項目 85)。221。ヘラクレスの妻ディアネイラは良心の呵責に耐えかねて自殺する(ディオドロス 4:38:4)。イエスの場合は「そのとき、ユダは・・・、後悔し、首をつって死んだ」(マタイ 27:3-5)。ディアネイラの場合は、もっとたちの悪い者たちの手先となった点でもイエスと似ている。
- υ 英雄の遺骸の消滅。222。ヘラクレスの場合は、イオラオスたちが骨を火葬場で拾おうとしたが、一つも見つからなかった(ディオドロス 4:38:5)。イエスの場合は、女たちが墓に戻ってみると墓は開かれ空になっている(マタイ:28:1-8, ほか)。222
- φ 英雄は死を征服し、地獄を征服した。222。ヘラクレスの 12 番目の冒険と功績は冥界に降りていき番犬ケルベロスを捕まえることだった(セネカ『狂えるヘラクレス』(604:12-、88-93)。イエスの場合も死を征服する。(ローマ人への手紙 6:9 ほか)。222
- χ 英雄は死後、側近の女たちの一人(または、二人)の前に姿を現す。223。ヘラクレスの場合は母アルクメネの前に(セネカ『狂えるヘラクレス』(1940-82)。イエスの場合は、マグダラのマリア、ほかのマリアの前に(マタイ 2:8:9)。223
- ψ 英雄の弟子たちは故郷に帰る。223。イオラオスとその他はトラキアへ(ディオドロス 4:39:1)。イエスの場合は、ペテロとその仲間たちは、エルサレムからガリラヤへ(マタイ:28:10, ほか)。223
- ω 英雄は雲に包まれて昇天する。223。ヘラクレスの場合(アポロドロス『ピブリオテーケー』(2:160)。イエスの場合は、使徒行伝(1:9)。223

【自己評価】L1

(17) 表 ヘラクレス伝説とイエスならびに異教徒（非キリスト教）の英雄の物語との一致点の項目索引 Table X Concordance of correspondences between the legend of Hêrakilês and the stories of Jesus and the pagan historical heroes

(SH VI:476=13:224) 段落 表のためなし

【問い】以上の24の一致点の調査でどのようなことがわかるのか？（筆者注：書かれていない）

【答え】24項目のうち、共観福音書と一致する項目が19ある。これにヨハネ、パウロの福音書まで含めると23項目もが一致する。スパルタ人復古主義者小計とは8項目あることが判る。224

【問い】すると、ヘラクレス伝説が、共通の源泉かもしれないという推論は成り立つということか？（筆者注：書かれていない）

【答え】示唆する。225

(18) 人間に化身した神が殺される宗教的儀式 The ritual murder of an incarnate God

(SH VI:476-81=13:225-56)、25 段落

【問い】民間記憶という川の流に落ち込んで、遠くまで運ばれていくのは、説話だけなのだろうか。225-6

【答え】否。人類学の知見によれば、未開社会における神話などの説話は、何らかの宗教的儀式の言語的な反映だ、ということだ。だとすれば、論理的にも経験的にも、宗教的儀式そのものも、民間記憶の流れに運ばれて、遠くまで運ばれていくはずだ、という推論は成り立つのである。225-6

【問い】その仮説を立証するには、どのようにして調査・研究をしたらいいのか。225-6

【答え】いままで研究してきた半神となった英雄を対象にすれば十分であろう。そして、直感的に似ていると思われるいくつかの儀式を、取り上げて、さらに、想像力をたくましくして仮説を立てればよからう。226

【問い】どのような儀式を取り上げ、どのような仮説をたてるのか。226-8

【答え】 都市国家タルソス⁴¹⁸においては、その守護神サンダルが、ヘラクレスと同一視されていた。そうなのは、どちらも、毎年、火葬壇で火葬にされる儀式が似ているからである。この理由はほとんど間違いない。226

シリアック文明の都市国家テュロスの守護神メルカルトが、ヘラクレスと同一視されたのは、毎年、死んだ神の復活を讃えて昇る太陽を拝む儀式が似ていたからであろう。

イエスが命じた、イエス自身の刑死のあと、ガリラヤに行って山に登り、「イエスに会って拝した⁴¹⁹」(マタイ 28:16-7)のは、メルカルト=ヘラクレスの儀式の名残ではあるまいか。226-7

ヘラクレス=サンダンのむごたらしい死と復活の儀式が、タルソス生まれのパウロに深い印象を与え、それが、パウロのイエス像に影響したのではないか。227

タルソスのヘラクレス=サンダン信仰や、テュロスのヘラクレス=メルカルト崇拜では、ヘラクレスは「よみがえらせ」、全人類の「救世主」であると同時に、都市国家タルソスの「君主」という称号を帯びていた。この「よみがえらせ」、「救世主」、「君主」というギリシア語がそのまま使徒行伝(5:30)に使われているのは、単なる偶然であろうか。227

【問い】では、死後復活した英雄はイエスだけか。英雄たちについて書かれた作品にはないのか。229

【答え】ある。英雄たちについて書かれた作品に登場する英雄にも死後復活するものがある。229

【問い】どのような例をあげることができるのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】 グラックス兄弟が殺害された所(項目 83)が、内的プロレタリアートによって神聖な場所と定められ、伝統的な正式な儀式で礼拝された(プルタルコス:39)。

クレオメネスは、亡命先のアレクサンドリアで、十字架で刑死したあとに奇跡が起こった。その場所(項目 75, 76, 78)が、巡礼地となった(プルタル

⁴¹⁸ 現トルコ南岸。前 1000 年代頃には、ヒッタイト文明とシリアック文明の境界だった。

⁴¹⁹ 完訳版に拠った。新共同訳では「イエスに会いひれ伏した」。

コス:59-60)。当局はこれを弾圧したようだ。しかし、地中海世界の中心だった同市から、各地への伝播は、防げなかったはずだ。229-230

プラトン崇拜

アレクサンドロス崇拜

アウグストゥスの死後崇拜の儀式については、疑問の余地なく、民間記憶にある儀式を踏襲している。231

【問い】では、それらの民間記憶にある、古代からの儀式とはどのようなものか。どのように調査したらいいのか。231-2

【答え】人類学、特に、ジェームズ・フレーザーの『金枝編』から、少なくとも、二つの儀式、すなわち、「ひげのない男の騎馬巡行」と「にせの王の支配」を見いだすことができるので、それを詳しく観ればよかろう。231-2

【自己評価】L2

() 「ひげのない男の騎馬巡行」 ‘The ride of the beardless one’

(SH VI:481=13:232-3)、1 段落

【問い】「ひげのない男の騎馬巡行」にはどのような例をあげることができるか。

【答え】裸の男が馬、または、驢馬などに乗り、行列の先頭になって都市国家の街路を練り歩く(項目 16)。源流は、春になると大地に暖気をよみがえらせる呪術らしい。男は市場の商品を没収する権利も与えられていた(項目 17)。ヘブライ語聖書にもこの祭礼は出てきて説明している(エステル記:6:7-11)。しかしそれは、バビロン捕囚のあいだに、バビロニア文明のプロム祭という儀礼を取り入れたことを合理化した説明であろう。232-3

【自己評価】L2

() 「にせの王の支配」 ‘The reign of the mock King’

(SH VI:481-6=13:233-41)、4 段落

【問い】「にせの王の支配」の例としてはどのような例をあげることができるのか。

【答え】アレクサンドリアのユダヤ系のギリシア哲学者フィロンが書いている(『フラックスに対して』6:36-9)、ローマ皇帝アグリッパによってパレスチナの王に指名されたヘロデ・アグリッパ1世に対する、伝統儀式の形をとった辛辣なパロディをあげることができる。そのパロディでは、おとなしい狂気の男を偽の王にしたててさらし者にした。これは、フレーザーが主張している、偽の王の支配の痕跡であろう。このような偽の王の儀礼の痕跡は、バビロニア文明のサカイア祭と、ヘレニック文明のローマのサトゥルナリア祭の驚くほど似ている。233-6

【問い】どのように似ているのか。(筆者注：書かれ得ていない)

【答え】 毎年この儀式では、日常の制度と秩序が一時的に廃棄されたこと。すなわち、主人と奴隷は役割を交換した。

偽の王は、本当の王と同様に、尊敬を受け、衣装を身につけ、好き勝手なことができた。

偽の王は、その代償として「人々は彼を裸にして鞭で叩いた上、十字架につけるか、あるいは、絞殺した(ディオ・クリントモス『弁論』4:67)」。これは、イエスやアギスやクレオメネスの受難とよく似ている。235-6

【問い】イエスは偽の王として十字架にかけられたと考えるべきだろうか。238

【答え】もし、そうだと仮定しても、二つの可能性がある。

イエスは、毎年おこなわれていたほんとうの儀式の犠牲だった。あるいは、前述のアレクサンドリアのパロディのように、悪ふざけの犠牲だった。もし、そうでなかったとしたら、イエスの受難が、民間記憶の川の流れの中で、偽の王の伝承によって変形させられた。238-9

【問い】それらの可能性のうち、どれが、蓋然性が高いのか。239

【答え】わからない。フレーザーは、イエスを、「偽の王支配」祭事の儀式的殺害の対象ではなかったかという推測を『The Scape God』の注釈でおこなっている(同書:6:412-23)。その場合は、イエスが政治的な理由で死刑を宣告されていたのであるから、前述の可能性のパロディ - の方であろう。さらに、エルサレムの民衆が叫んだ「バラバ」というのは、「バラバス」というアラム語の関係があるとすると、「バラバス」とは「父の子」という意味であり、それは王殺しの祭事の名残である、王の代わりに長男を殺す習慣の名残かも知れないとしている。238-9

【問い】イエスが、偽の王のパロディで殺されたと推測できる根拠はそれだけか。240

【答え】それはイエスの磔刑の日付が、ユダヤの偽の王の儀式（プリム祭）の日付とも、ローマのその日付とも一致しないからである。兵士がイエスを嘲弄した日付が、前者ならばユダヤ人の兵士であるから一月早いし、後者はローマ人の兵士であるから12月だからである。このフレーザーの説は福音書の説話とまったく齟齬を来さないのである。

【自己評価】L1

(19) ソクラテスの生涯と死 The life and death of Socrates

(SHVI:486-495=13:241-256)、25 段落

【問い】ここまでで、87 項目の共通の源泉についての研究はおわったのだろうか。241

【答え】終わったと見なしてよい。なぜなら、民間伝承によって運搬できるのは、宗教的儀礼と説話だけだからである。241

【問い】では、これで、このキリストの受難の研究も完了したのだろうか。241

【答え】否。英雄たちについて書かれた作品とイエスについて書かれた作品のあいだで相互に影響を及ぼしたという可能性の研究をしていない。241

【問い】それはどのようにして研究したらいいのか。241

【答え】直感的に、ソクラテスの物語がイエスの物語とよく似ていると思うので、それを研究したらよからう。241

【問い】なぜ、ソクラテスの物語を研究することで十分なのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】なぜなら、ソクラテスの物語が書かれた時代は、徹底的であからさまな合理主義が横溢した時代なのである。その時代と場所に生きた同時代人のプラトンとクセノフォンという二人の洗練された知識人によって書かれた物語が残っている。その物語に民間説話の虚構が混じっているとは思えないからである。もし、虚構があるとすれば、著者の創作であろう。彼らの描いたソクラテスの特徴がキリストの物語にも現れているとすれば、それは、ソクラテスの物語の影響とみて差し支えない、と推定できる。241-2

【問い】その推論では、イエスについて書かれた作品の著者たちが、ソクラテスの物語を読んでいたということが前提になるのだろうか。242

【答え】否。なぜなら、プラトンとクセノフンの作品、あるいは、その影響を受けた後代の作品は、まず「sophisticated upper mental stratum of dominant minority、

支配的少数者のなかの教養人の上部精神層」に受容され、そこから、内的プロレタリアートのより素朴な下部精神層に入り込み、やがて、民間伝承に入り込み、運ばれて行くことは可能だからである。この可能性は、ヘレニック文明の精神史のなかで演じたソクラテスとイエスの役割の類似性によってさらに高くなる。このことはすでに、P.ムーア（1922）の一覧表によって明確になっている。242

【問い】どのようにして研究したらいいのか。243

【答え】イエスについて書かれた作品にもソクラテスについて書かれた作品にもあらわれるモチーフを研究する。それらで一致するモチーフを、さらに、英雄たちについて書かれた作品の11人の英雄の物語にあらわれていないか研究すればよからう。243

【問い】では、イエスの物語にもソクラテスの物語にもあらわれるモチーフには、どのようなものがあるのか。（筆者注：書かれていない）

【答え】α まだ成年に達していない英雄が、当代一流の学者と議論し名をあげる。243。

イエスは12歳の時に（ルカ2:42）、エルサレムの神殿で律法学者と議論する（ルカ2:40-50）。ソクラテスは「大変に若かった時に（ギリシア語）パルメニデスとゼノンと議論する（プラトン『パルメニデス』）。イエスと同時代人の歴史学者ヨセフスの『自伝』にも、ヨセフス自身がイエスとよく似た事をしたとM.ブラウン博士も主張している。243-4

β 英雄は先駆者によって、自分より優れた後継者として認められ、迎えられる（=項目6）。244。イエスがヨハネに認められる。ソクラテスはパルメニデスに認められる（プラトン『プロタゴラス』361E。プラトン『パルメニデス』130A,135D。244-5

γ 英雄は、神の声によって人間のなかで比類のないものと宣言される。245。イエスはヨハネから洗礼を受けた直後に、天からの声によって神の子と呼ばれる（マタイ3:17,ほか）。ソクラテスは、デルフォイの巫女によって、「ソクラテスより賢い者はいるか。」と問われて「否」というぶっきらぼうな神託を受ける（プラトン『弁明』21A。クセノフォン『弁明』14-5。なお、「ソクラテスより賢い者はいない」という言い方に改作したのは後世の伝記作家ラオディネスである。ソクラテス自身は、デルフォイの巫女は、スパルタの政

- 治家リュクルゴスを神扱いにしたから、自分より上がある、と言ったとクセノフォン（『弁明』15）と、ヘロドトス（『歴史』1:65）が記述している。
- δ 英雄は当局者を非難する（=項目7）。246。イエスは律法学者やパリサイ派を非難。ソクラテスは、ソフィストたちの詭弁を暴く。246
- ε 私生活において、英雄は困苦と快樂の生活をあるがままに受け入れ、極端な困苦と極端な快樂にびくともせず耐えることを示す（=項目13）。246。イエスの安息日に対する態度。ソクラテスは、従軍中、厳寒のトラキアで、素足で過ごす（プラトン『饗宴』21E-22D）。ソクラテスは「アガドンの家で一晩中飲み明かし、...ほかのものが酔いつぶれるのに、朝にはしゃんとしていいる」（プラトン同書223B-D）。246。
- ζ 極端な禁欲主義に走ることを拒み、あらゆる種類、あらゆる身分の人間と心やすく交わるので、英雄は物議をかもす（=項目14）。246-7。
イエスは取税人や罪人ともつきあうのでパリサイ派の反感を買う。ソクラテスは寡頭独裁制（恐怖政治につながる）を賛美する家柄のよい若者、または、裕福な家の若者ともつきあうので民主主義を擁護する人たちの反感を買った。247
- η 英雄は弟子の一人から神々しいものを内にもっていると、公然と言明される（=項目15）。247。ペトロはイエスを神の子と讃える（マタイ:16:16、ほか）。ソクラテスは、弟子のアルキピアデスから「僕は彼の内部に神々しい像を見たことがある」と言われる（プラトン『饗宴』216D-E）。247-8
- θ 英雄は神から靈感を与えられていると主張する。248。ソクラテスが超自然的な助言者としている「内なる声」は、イエスを満たしている精霊（マタイ4:14、ほか）に相当する⁴²⁰。248。
- ι 英雄は、主義として、国法の効力を回避する努力をすることをさしひかえる（=項目46）。248。イエスは捉えられた時に抵抗しない。ソクラテスも、脱獄したり（プラトン『クリトン』各所。クセノフォン『弁明』23）自殺すること（プラトン『ファイドン』61C-62E）を拒否する。248

⁴²⁰ 完訳版によった。原典では英訳なしのギリシア語。

- κ 英雄は裁判にかけられる(= 項目 49)、248。ソクラテスは「 the regular Athean jury、アテネの正規の陪審員」の前で。イエスは臨時にもうけられた宗教裁判所で。248
- λ 英雄の実際に発した言葉を、敵が故意に曲げて取り、それが非常に不利な証拠になる(= 項目 50)、248。ソクラテスはかねてから、(内なる)神の声が自分に語りかけると主張していたことを、告発者メレトスが、アテネ都市国家の神を認めないで新しい有害な精霊的なものを導き入れて青年を害すると告発する(クセノフォン『弁明』10 - 13)、(プラトン『弁明』24B-27E)。
- μ 取り調べを受ける英雄は法廷侮辱のかどで、陪審員からとがめを受ける(= 項目 51)、249。ソクラテスは、陪審員に対して、自分は命をかけても良心の命ずるところに従うと主張して、陪審員たちを激怒させる(プラトン『弁明』28B-30C)。イエスの「人間に従うよりは、神に従うべきである」(使徒行伝 5:29) という説話における「従う」というギリシア語は一致している。249
- ν 言い逃れをしようと思えばできる問いが出されるのに、英雄はその機会を利用しようとせず、かえってわざわざ、ほかのどんな答えよりも法廷を怒らせるような返事をする(= 項目 52)、250。ソクラテスは、アテネの法律に従えば、陪審員に有罪と認められても、刑は、死刑でなくて量刑にできたのに、そうしなかった(プラトン『弁明』36B-E。クセノフォン『弁明』23)⁴²¹。250
- ξ 英雄の答えに基づき、法廷は直ちに死刑の判決を下す(= 項目 53)、250。アテネの法廷はソクラテスに死刑を宣告する。エルサレムの宗教裁判所の法廷はイエスに死刑を宣告する。250
- ο 少数の親しい友人に囲まれて、英雄が死の杯を手取る場面。250。ソクラテスの時代のアテネの死刑執行法は毒人参の杯を与えることだったので、ソクラテスは仲間にもまれてその通り杯を飲み干す。この場面をプラトンは目に見えるように描写している(『ファイドン』116C-117C)。イエスの時代のローマ帝国の死刑執行法は、非ローマ市民については磔刑だったので、イエスはその通

⁴²¹原典では hypotimasthai、すなわち減刑提議の意味。

りで処刑される。その前夜、イエスは仲間にもまれて葡萄酒の杯を皆で飲み干す。それは仲間にも精神的な生命を与える象徴となる。ヘブライ語聖書には葡萄酒の澳を毒とみなす比喩が三個所あるので、イエスの説話の源泉がどちらかは判らない。おそらく、ヘレニック文明の古い革袋であるソクラテスの説話がキリスト教という新しい葡萄酒を入れるために利用されたのであろう。250-2

- o 少数の親しい友人にもまれて、英雄が死の杯を手取る場面。250、250-2
- π 英雄の死に際して、共にいる友人たちは英雄のためにではなく、彼を失う自分たちのために泣くが、英雄は彼らに嘆くのを止めるように命じる (= 項目 68)。252。ソクラテスは「諸君、何というさまだ。・・・お願いだから静かに落ちて置いて貰いたい」という(プラトン『ファイドン』111C-E)。252-3
- ρ 自分の生命をなげうち、およそ考えられる最も過酷な試練に打ち勝つことによって、英雄は、正義が最高の本質的価値を持つことを立証する。253。逆説的な論理(常識では受け入れがたい結論)で、プラトンは「正しい人(筆者注:ギリシア語)はあの通りの人間だから、無残な死に方をすることを予言する(『国家』361E)。前90-0年代に書かれたユダヤ文学の一つのジャンルである知恵文学の『ソロモンの知恵』でも「神の子を浅ましい死に方にさせてやろうじゃないか」⁴²²と書かれる(同書2:12-20)。これら「正しい人」とか「神の子」という語句は、同時代に書かれた『詩編22』とまったく同一である。さらに、十字架上のイエスが落命したあと兵士がいう「まことにこの人は神の子であった⁴²³」(マルコ、マタイ)と「本当にこの人は正しい人であった」(ルカ23:47)も同一である。253-6
- σ 英雄は、同国人よりも外国人に高く評価される。250。キリスト教がヘレニック文明の非ユダヤ人へと広がったように、アッティカの哲学者ソクラテスの教えもテーバイとフリウスのピタゴラス学派とメガラのエレア学派によって広められた。ソクラテスの死に立ち会った15名のうち7人は非アテネ人であった。256

【自己評価】L2

⁴²² 完訳版によった。原典では英訳なしのギリシア語。

⁴²³ 完訳版に拠った。新共同訳では「本当にこの人は神の子だった」。

(20) ラコニア⁴²⁴とガリラヤを結ぶ橋としてのエジプト An Egyptian
bridge between Laconia and Galilee

(SH VI:496-500=13:256-63)、10 段落

【問い】ソクラテスについての洗練された伝記文学が、500 年後のイエスについて書かれた作品に影響を与えているのであれば、前述の英雄たちについて書かれた作品、なかでもスパルタの英雄の伝記文学も、影響を与えているのではないか。256-7

【答え】論理的には十分にありうる。256-7

【問い】それを論証するにはどのようにして研究したらいいのだろうか。257

【答え】 スパルタとガリラヤとを結ぶ地政学的な経路。

言語を媒介とする文化的手段。

視覚を媒介とする文化的手段。

これらを調査・研究すればよからう。257

【問い】では、ラコニアとガリラヤとを結ぶ合流点はどこか。257

【答え】直感的ではあるが、躊躇なくエジプトと答える。なぜなら、

前 600 年頃からファラオたちはギリシア人傭兵を使ってきて、前 305 年以降のプトレマイオス朝も使っていた。

亡命してきたスパルタ王クレオメネスが、プトレマイオス朝の廷臣たちから危険視されたのは、そのギリシア人傭兵のあいだでの、クレオメネスに対する信望が篤いことをクレオメネス自身が廷臣に語ったからである（ポリュビオス:5:36）。

当時、アレクサンドリアには、4000 人のギリシア人傭兵が駐屯していた。彼らの

クレオメネス崇拝は、クレオメネス死後、ますます強まったに違いない。257-9

【問い】クレオメネス刑死後、アレクサンドリア駐屯のギリシア人傭兵 4000 人はどうなったのか。259

【答え】前 219 年のクレオメネス処刑の年に、セレウコス朝が、プトレマイオス朝の領土だったガリラヤを含むシリア地方に侵攻した。プトレマイオス朝は、すべての辺境に駐屯させていた傭兵（ユダヤ人も含む）を再編成してセレウコス朝に反撃し

⁴²⁴ ラコニアとは、スパルタという都市国家を含むペロポネソス半島南東部の地方名。

て前 217 年ラフィアの戦いで勝利した。そしてシリア地方の領土を回復し、そこに傭兵を駐屯させた。259-261

【問い】そのような状況からどのような推論ができるのか。261

【答え】 ラコニア出身の傭兵は、他のギリシア人傭兵や、イスラエル出身の傭兵に、クレオメネス崇拝を伝えうる機会を得た。

ガリラヤを含むシリア地方の都市の駐屯地から、クレオメネス崇拝が広まる可能性があった。従って、その駐屯地の守備隊こそが、クレオメネス崇拝が民間伝承に生まれかわる温床なのだ、と言っている。ただし、前 200 - 100 年代まではガリラヤの人々はまだユダヤ教徒ではなかった。ガリラヤの人々は、マカベイヤ朝の征服者アレクサンドロス・ヤンナイオスによって強制的にユダヤ教に改宗させられたのだ。その時代までに、ガリラヤの人々は容易にヘレニック文明に染まった可能性がある。261-2

【問い】そこから先の推論はできないのか。262-3

【答え】できない。なぜなら、前 202 年にセレウコス朝は再々度、ガリラヤを含むシリア地方を占領し、それから後、旧プトレマイオス朝守備隊がどうなったのか記録が残っていないからである。しかし、この時代に書かれたダニエル書に当時のエジプトの影響が見られることから、クレオメネス伝説は、伝わったとみてよいであろう。262-3

【自己評価】L2

(21) 言語的伝達手段 A verbal means of conveyance

(SH VI:500-8=13:263-74)、11 段落

【問い】「これらの共通の語を、現在それらの語が納まっている異なる文脈の一方から他方へつて得た明白な伝達手段があるのであろうか」⁴²⁵。(SH :500=13: 263)

【答え】その問いに答える前に、語句や文全体によって代表される「文学のジャンル」という問題を考察する必要がある。すわなち、ヘレニック文明においては、イエスについて書かれた作品のような文学のジャンルは、文人(man of letters)のあいだ

⁴²⁵ 原典では「Is there any obvious means of conveyance by which these common words might have found their way from one to another in which they are now embedded?」

では、すでに確固とした地歩を確保していた、ということも、認識することである。263-4

【問い】どのような文学のジャンルがすでに確立されていたのか。263

【答え】「伝記、lives」と「語録、sayings」である。たとえば、プルタルコス『対比列伝』は、長い伝統を持つギリシア文学の一ジャンルの典型に過ぎない。同じくプルタルコスの『倫理論集(Moraria)』という名称で知られる雑多な論文集成に含まれているいくつかの語録、たとえば、「王並びに将軍名言集」も同様である。イエスについて書かれた作品のなかの「Q」も語録のジャンルの典型である。マルコとルカは、伝記と語録の混合したジャンルである。263-4

【問い】そのような混合ジャンルというのは、マルコとルカの独創なのか。264

【答え】否。そのジャンルもすでに確立されていた。その例はディオゲネス・レルティオスの『著名な哲学者たちの生涯と教えと言説について』⁴²⁶である。264-5

【問い】では、イエスについて書かれた作品の著者たちは、英雄たちについて書かれた作品のジャンルやそこに含まれている語句などを、意識的に盗んだのであろうか。265

【答え】そのような「問い」の立て方は、一致点の説明へと導かない。なぜなら、0～100年代のギリシア語でもものを書くことができる人間、すなわち文人であれば、そうしたジャンルや語句は、当然のこととして受け入れていたはずだからである。文全体的一致でなく特定の語句の一致については、むしろ、この二つのジャンルの語句の特定の一部分が抜き取られて、諺として口語での流布していた可能性、つまり、民間伝承になっていた可能性の方が大きい。265

【問い】すると、語句だけではなく一致点のすべてが、そうした民間伝承から入り込んだ、ということになるのだろうか。265

【答え】否。第 表の 13 の一致点のうち 7 つはそうではない。その 7 つは、作品の主人公の演説や対話の一致点であるが、これらは、諺にはなりそうもない。それら、先行する英雄たちについて書かれた作品の主人公の演説は対話と一致し、伝達手段はどうであれ、直接、または、間接的に、つまり、文人のあいだに口頭で伝えられたのだという推論の方が自然であろう。265-6

⁴²⁶ 完訳版によった。原典では英訳なしのギリシア語。

【問い】そのような演説や対話には、どのような例をあげることができるのか。266

【答え】有名な、イエスの言葉とされているもののなかには、互いに矛盾する表現がいくつかあることが知られている。それら矛盾する表現がその例となる。すなわち、「わたしの味方でない者は、わたしに反対するものである（マタイ 12:30，ルカ 11:23）」と、「わたしたちに反対しない者は、わたしたちの味方である（マルコ 9:40）」。これは、キケロ『リガリウス弁護(Caesariana-2 Teil-Pro Q:Ligario)』第33節の章句から来ている、と推論できる。266-8

【問い】そのイエスの矛盾する説教と、カエサルの演説とを、どのような推論で結びつけることができるのか。266-8

【答え】キケロの『リガリウス弁護』とは、キケロが元老院で、内乱の勝利者カエサルを前にして、自身も共和制主義者としてカエサルに対立し破れたキケロが、リガリウスという共和制派と目されるアフリカ駐屯軍の指揮者のために恩赦を乞う名演説の一節である。その一節が源泉だという推論である。すなわちキケロは、カエサルに対して「あなたは（寛容だから）自分に敵対しない者はすべて味方とみなすが、われわれ（＝キケロなどの共和制派）は（狭量だから）われわれの味方以外は敵とみなす、とあなたは言った、と聞きました」。おそらく、この章句が民間伝承に浸透し、そのとき、もとのカエサルの文脈から切り離されて、「Q」とマルコに入った時に、両方とも同一人物が自身の事を語ったこととして、イエスの言葉になったのであろう。正しくは、片方は、イエス自身ではなくて、イエスの敵対者の言った言葉なのである。266-8

【問い】しかし、キケロのような高度な文学を書く担い手と、民間伝承の担い手の内的プロレタリアートとが会う社会的な環境は、あったのだろうか。換言すれば、ラコニアとガリラヤを結んだアレクサンドリア市街や南部イスラエルの駐屯軍のような温床はあったのだろうか。268

【答え】あった。それはローマの支配的少数者の家庭である。そこでは、奴隷インテリゲンツィアがいたのである。すなわち、ローマの教養ある階級と無教養な階級とのあいだの文化的区分は、自由人、つまり市民と奴隷とのあいだの法的区分と一致しなかったことを思い出す必要がある。つまり、多数の無教養な自由人がいた反面、ごく少数だが、教養ある奴隷もいたのである。彼らがキケロのような高度な

文学作品と、内的プロレタリアートの民間伝承とのあいだの媒介となったに違いない。268-9

【問い】 奴隷インテリゲンツィアとはどのような人々か。269

【答え】 その出自は様々である。奴隷商人が生まれながらの奴隷を高く売るために教育を与えることもあった。自由民からの転落者もいた。誘拐されたものもいた。そうした奴隷には、書記、秘書、医師、教師、家庭牧師、そして哲学者までいたのである。269-270

【問い】 どのような例をあげることができるのか。270

【答え】 書記兼秘書ではキケロに私心なく仕えたので有名なティロ（前10年頃）、家庭教師ではユリアヌス帝を教え、成人後も影響を与えたマルドニオス（339年頃）、哲学者ではエピクテトス（在世:50 - 130年頃）、ハドリアヌス帝に仕えたヘルミッポス（活躍期:117 - 138年）、小説家になったヤンブリコス（活躍期:164年頃）、270-1

あぶなく奴隷になるところだった例としてプラトンをあげることができるのである。プラトンは第1回目のシチリアのシラクサ訪問で、齒に衣着せない言い方で独裁者ディオニュソス1世を激怒させ、シラクサ駐在のスパルタ大使ポリスに引き渡され、ポリスは奴隷商人に売却しようとした。それを、キュレネーのアンユカリスというプラトン崇拜者が金を払って解放したのである。271

【問い】 そのような奴隷インテリゲンツィアは、どのような精神状態にあったのだろうか。

271

【答え】 極度の幸福と不幸とを共に味わう可能性があったことは明らかである。ティロのように高潔な主人（キケロ）に仕えていても、ティロ自身のように幸運なのは一人だけなので、極端に不運な境遇にある大多数の仲間のことを思えば、主人に対する個人的愛着と、主人の属する支配的少数者の階級の一般的な行動基準、つまり奴隷制度と奴隷に対する無慈悲な扱い方に対する憎悪とのあいだの心理的葛藤にあったという推論がなりたつ。272

【問い】 そのような心理的葛藤は、どのように解消したのだろうか。（筆者注：書かれていない）

【答え】解消するのは難しいことでない。

主人と支配階級とを観念的に分離する。

主人を理想化する。

理想化した主人を世界中の奴隷の恩人に理想化して奴隷を解放する物語の英雄にする。

だから、アギスやティベリウス・グラックスのような復古主義的な改革者が、彼らを崇拜する奴隷インテリゲンツィアのなかでは、奴隷をも救済する未来主義的改革者に変貌する可能性がある。いったん、内的プロレタリアートの想像のなかでの救済者になると、その英雄の演説や教えも民間記憶に取り込まれる。そして、内的プロレタリアート出自の英雄の言葉として吸収されるという推論がなりたつ。272-3

【問い】どのような結論に導かれるのか。274

【答え】奴隷インテリゲンツィアが、ヘレニック文明の支配的少数者の英雄物語にあらわれていた語句と、イエスについて書かれた作品の語句の、少なくとも一部の媒介者になったように思われる。274

【自己評価】L2

(22) 視覚的伝達手段 A visual means of conveyance

(SH VI:508-34=13:274-312)、44 段落

【問い】英雄たちについて書かれた作品からイエスについて書かれた作品への伝達手段とは文学的な媒体だけでろうか。文学的な媒体以外の媒体を、調査・研究するには、どこに手がかりが(a clue)あるのだろうか。274

【答え】否、視覚的媒体もあるはずである。それを調査するには、英雄たちについて書かれた作品の英雄、つまり 11 人の英雄の中で、死後、宗教的崇拜を受けるようになった人物がいる、という事実の中に手がかりを見つけることができるであろう。なぜなら、キリスト教の歴史においても、非キリスト教の宗教の歴史においても、礼拝所を造り、その中を、礼拝の目的を表わす視覚芸術的な作品で飾るという慣習が伝統としてあったからである。274

【問い】非キリスト教の礼拝所の視覚芸術的な作品には、どのような例をあげることができるのか。274

【答え】 デルフォイの宝物殿の浮き彫り。

ペルガモンの祭壇の浮き彫り。

アテネのパルテノンのメトペー⁴²⁷。274

【問い】 その三つの例には、どのような特徴があるのか。275

【答え】 デルフォイとパルテノンとは、神話的な出来事を連続した場面にしていない。

その単一の場面は、その神殿に奉祀されている神や神話とは関係がない。

ペルガモンだけは、シリアック文明の宗教であるミトラ教の神も飾られていて、ミトラ神の本質、属性、生涯が、連続した物語を描いた浮き彫りによって装飾されている。275

【問い】 ペルガモン以外には、ミトラ教の視覚芸術には、どのような例をあげられるのか。

276

【答え】 1926年にドイツのディーブルグで発掘調査されたミトラ神殿。そこでは12枚の連続した絵の跡が発見された。

ローマのパラッツォ・パルベリーニの庭園遺跡のミトラの礼拝所で発見された連続した絵の跡。270

【問い】 その二つの考古学的な証拠が意味していることはどのようなことか。279

【答え】 これらが示すことは、「連続様式(continuous style)」という視覚芸術のジャンルがあり、「連続様式」はスパルタ人復古主義者アギス4世(在位前242 - 240年)の時代、すなわち、もっとも古い英雄たちについて書かれた作品の時代から始まり、帝政期のローマでは流行していたらしい、ということである。したがって、アギス、クレオメネス、グラックス兄弟らの死後、彼らの聖堂が建てられたと仮定すれば、連続様式の絵画で装飾されていたという推測も成り立つ。279-280

【問い】 アギス、クレオメネス、グラックス兄弟の連続様式の絵画があったと仮定すると、どのようなものになるであろうか。280

【答え】 連続様式には二つの種類の絵画で構成されている。すなわち、

崇拝されている人間英雄の生涯における有名な出来事の場面。つまり、正真正銘の歴史的な場面。

神話的な場面。つまり、ヘラクレスのような半神が昇天するような場面。280

⁴²⁷ 一般にはメトペとよぶ。高浮かし彫りのある長方形の彫刻小壁。

【問い】実際に のような英雄の生涯の出来事を描いた例には、どのような例をあげることができるのか。280

【答え】考古学的な証拠はない。しかし、ローマの小説家ペトロニウス・アルビテルの『トルマキオの宴会』において、主人公トルマキオという解放奴隷あがりの富豪の邸宅の回廊に、トルマキオの生涯と、やがて昇天する連続絵画が描かれていた、という場面がある。280-2

【問い】それは、考古学的な証拠ではない。考古学的な証拠がないのであれば、その推論には無理があるのではないか。273

【答え】視覚芸術は壊れやすく、今日まで残っている考古学的遺物は彫刻を除けばゼロに等しい。したがって、「沈黙からの論証、[羅]argumentum ex silentio」を無視すべきではない。273-4

【問い】では、「沈黙からの論証」によって、どのような推論がなりたつのか。283

【答え】ローマ帝国の官憲は体制維持にかかわる出来事には鋭敏であった。だから、彼らからみれば、トルマキオのような人間は無害であったのであろう。したがってトルマキオの邸宅に連続様式の絵画で飾る自由はあったとみてさしつかえない。トルマキオとは対照的に、当局にとって、グラックス兄弟は生きている時も危険だったし、死後の崇拝はさらに危険だったとみなされていたことであろう。したがって、グラックス兄弟の礼拝所に連続様式の絵画や彫刻で飾ることを許すとは考えられない。

【問い】すると、グラックス兄弟崇拝や、クレオメネス崇拝が実際に生じた、視覚芸術な表現はどのようなものと推論できるのか。285

【答え】羊皮紙やパピルスに書かれた絵と説明文であったろう。なぜなら、ヘレニック文明の内的プロレタリアートは、官憲の監視と弾圧を逃れるため、地下に礼拝所を造ることになれていたからである。そこには、羊皮紙などに書かれた「小型の組絵、set of pictures」が、連続様式の絵画に置き換わっていたという推論がなりたつ。283-5

【問い】「組絵」とはどのようなものか。287

【答え】伝説的な場面や歴史的な場面と、「伝記」や「語録」とを組み合わせたものだった。

サルモン・リーナー⁴²⁸はそれらを挿絵付き通俗本であると主張している。そうした、通俗本が、密会者の手から手へと密かに流布していったのではないだろうか。
287-8

【問い】しかし、それなら言語的伝達手段だけで十分ではないか。どうして挿絵のような視覚的伝達手段を併用したのか。288

【答え】前500年代のアテネと異なって、ローマ時代の内的プロレタリアートの大部分が無学文盲だったからである。そうした人々には視覚的伝達手段が有効だったのである。288

【問い】内的プロレタリアートの大部分が無学文盲であるとき、視覚的伝達手段が有効であるという例をあげることができるのか。288

【答え】できる。

ソビエト連邦成立直後は、政府はポスターを大量に活用し、ポスターを貼った列車まで走らせた。

民主主義全盛時代のアテネでさえも、「オストラシズム⁴²⁹、陶片追放」の名前が書けなかった農夫が、追放候補の当の本人に名前を書いてくれと頼んだという有名な逸話がある。

アイスキュロスの悲劇『アガメムノン』の合唱隊の、絵画が普及していたことを前提とするような、せりふがある。

インド文明とギリシアの叙事詩の類似における画像の重要性は、すでにサイモン・リーナーによって論じられている。

ヘレニック文明の諸都市にあった彫刻や柱廊を見学することが、旅行者にとっては慣習となっていたことを示す多くの史料が残っている。288-293

【問い】では、このような彫刻や絵画が、多くの人を引きつけた魅力とは、どのようなものか。293

【答え】ゲームだったからである。すなわち、彫刻や絵画のテーマをあてるというゲームである。人々は説明文の有無にかかわらず、あるいは、字が読めるか読めないか

⁴²⁸ Reinach, Salomon (1858-1932)はフランスの考古学者でギリシアのスミルナの発掘で名高いが、ルーヴラ博物館の館長としても、またショーペンハウエルの翻訳者としても知られている。

⁴²⁹ 完訳版に拠った。オストラキスモとも。

にかかわらず、それぞれの場面の彫刻や絵画を、自分たちの知っている神話や伝承のどれにあたるかをあてている「これがあれだ！」というゲームを楽しんでいたのである。293

【問い】その証拠としては、どのような例をあげることができるのか。293

【答え】エウリピデスの悲劇『イオン』で、合唱隊が最初に登場する場面で、アテネの女たちが、始めて訪れたデルフォイのアポロン神殿の浮き彫りをみながら「これがあれだ！」をする非常に生き生きとした場面がある。これは、リーナーの主張する「彫刻というものはすべて謎解きなのであって、観る人に否応なしの説明を要求する。そして絵画的なモチーフは、言語と同じように伝わり、永続する」という主張を証明するものである。293

【問い】リーナーの学説で重要なところは何か。294

【答え】彫刻や絵画のテーマの解釈が時代によって変貌するということなのである⁴³⁰。たとえば、『アイネーイス』⁴³¹の一連の神話をあらかず彫刻の中に含まれているシ

⁴³⁰筆者の見解では、『歴史の研究』のこのあたりから、「影響作用史の意識」が明確に言表されるようになる。

⁴³¹西洋史の三浦尤三によれば「Aeneis、アエネーイス、またはアエネーイス、[希] Αἰνείας は「古代ローマの詩人ウェルギリウス晩年の作。表題は アエネアスの歌 の意で、トロイアの王子アエネアスがギリシア軍の侵攻の前に落城した祖国を父アンキセスと息子アスカニウスとともに脱出し、波乱万丈の放浪をへてイタリアにローマ帝国の礎となる新国家を建設するまでを 約1万行でうたいあげた建国叙事詩(12巻)である。ホメロスの《オデュッセイア》と《イーリアス》からは多大な影響を受けており、アエネアスの流浪、女王ディドが支配するカルタゴへの漂着、冥界下り等を描いた前半1~6巻は、多くのモチーフの共通性のゆえに オデュッセイアの前半部 と呼ばれ、一方、イタリア上陸後の先住民との戦闘を描く後半7~12巻は イーリアスの後半部 と呼ばれる。この前後半2分割に加えて、各種の障害の克服を主題とする1~4巻、未来のローマのビジョンが提示される5~8巻、そして戦闘と勝利をもたらす9~12巻といった3分割も認められ、作者の緻密にして堅固な構力がうかがわれる。ホメロス以外ではロドスのアポロニオスの《アルゴナウティカ》中のメデアの物語が、とくに第4巻のディドの悲恋物語の執筆にあたって参考にされた。ウェルギリウスは前19年に死ぬまで、この作品の執筆に10年余りの歳月を費やしており、しかもまず散文で下書きをしたのち、六脚律の詩形に書き直したと伝えられているが、そのみがきぬかれた文体、多彩な詩的イメージの駆使、韻律の微妙な変化等は作品の完成度をきわめて高いものにしている。

作品成立の政治的背景にはアウグストゥスによる内乱の収拾と平和の確立があり、それをたたえる個所は作品中にも散見されるが、地上における平和と正義の実現をそこに至るまでの苦難と犠牲も含めて神の意志とみなす作者の敬虔な思想は、政治的党派を超えた深みを作品に与えている。また、滅びゆくものに対して作者が示す深い愛情は、作品が時代を超えて人間の共感を呼ぶ原因となっている。固い友情で結ばれたまま戦死するエウリュアルスとニススや敵将トゥルヌスによって斬殺されるパラスなどのエピソードはとくに有名である。しかし、最も広く親しまれているエピソードは、漂着したアエネアスとともに国家を築くことを夢みながらも、最後は使命に従い出帆する彼に見捨てられ、自害をとげるカルタゴの女王ディドの悲恋物語である。

《アエネーイス》は古代はもとより中世でも愛読され、12世紀にはフランスやドイツで騎士世界を背景にした改作も著されたが、ディドの悲恋物語はそこでも大きな比重を占めている。ドイツの文豪シラーも、ディド悲劇の第4巻を独自に訳出した。《アエネーイス》はアウグストゥス帝の前で部分的に朗読され、公表以前から文人の間で大きな期待を集めていた。前19年、ウェルギリウスは作品に最終的な仕上げを施すために舞台となったギリシア各地を旅したが、帰途熱病におかされイタリアのブルンディシウム港にたどりついたものの、その地でまもなく死去した。彼は草稿の焼却を強く要望したが、アウグストゥスはそれを認めず未完

ユジフォスの神話は、現代では、この世で犯した罪に対する永遠の罰を受けているという解釈が通用している⁴³²。しかし、この神話は、前 500 年代以降のオルフィック教という民衆に広まった宗教体系の一部としての解釈にすぎない。もともとのシュジフォスは太陽を運行させる意気揚々とした人物として彫刻されていたのである。294-6

【問い】 そのように、既存の視覚芸術のモチーフを、後世になって新しくできた宗教体系に適合するように解釈し、意味を与え用とする努力には、ほかに例をあげることができるのか。296

【答え】 できる。キリスト教の殉教者の伝説のなかの、何人かは、迫害で首を切られた直後に立ち上がり、首を拾って歩き出した、という伝説がそうである。これは、非キリスト教の視覚芸術にある兵士が戦傷を指揮官に見せるというモチーフを、言語化したものであると、すでにボランティア（1600 年代のイエズス会の教父たち）が明らかにしている。297

【問い】 ここまでの研究で明らかになった議論（洞察）に基づいて、第 表の 25 項目の「共通の場面」、すなわち英雄たちについて書かれた作品とイエスについて書かれた作品の共通の場面を見直すと、どのような解釈・説明ができるのか。297

【答え】 英雄に起こった歴史上の出来事以外の場面の大部分は、伝統的・神話的な視覚的な場面の言語化の潤色として説明できる。すなわち、ヘレニック文明のアギス、クレオメネス、グラックス兄弟、ならびに、シリアック文明・バビロニア文明に起源をもつ視覚的表現である。297

【問い】 では、アギスの受難の実際の場面に由来する、イエスについて書かれた作品における場面には、どれか。297

【答え】 群衆が夜中にたいまつを持って駆けつける（項目 41）、
役人たちが英雄の前で当惑する（項目 43）、
夜中の裁判（項目 49）、
女たちが背景にいる（項目 80）、
処刑台から遺体を下ろす（項目 81）。

成の部分を含んだまま詩人の友人ウァリウスとトゥッカに刊行を命じた。なお、H. プロッホの小説《ウェルギリウスの死》(1945)は、死を間近にした詩人ウェルギリウスの内面を鋭く描いた作品である（三浦 2006）。

⁴³²この解釈は、カミュの『シュジュフォスの神話』の前提となっていることを、われわれに想起させる。

ピエタ（項目 82）、297

【問い】クレオメネスの受難の実際の場面に由来する、イエスについて書かれた作品における場面には、どれか。297

【答え】 一同が外へ出て行く（項目 33）
戦い（項目 44）
英雄のからだを尖った武器で突き刺す（項目 79）
女たちが前景にいる（項目 80A）、297-8

【問い】グラックス兄弟の受難の実際の場面に由来する、イエスについて書かれた作品における場面には、どれか。298

【答え】 ティベリウス・グラックスに由来するのは、若者が着物を追手の手に残して逃げる。（項目 48）
ガイウス・グラックスに由来するのは群衆が屋根に登る。（項目 11）
護衛が見張りをして睡眠をとる。（項目 37）
見張りの者が居眠りしている所を見つけられる。（項目 38）⁴³³
公衆の面前で手を洗う（項目 64）、298-9
「ひげのない男の騎馬巡行」、市巾行進。（項目 16）
不法侵入者撃退。（項目 17）
イシュタルとタンムズ信仰：友人が寄りかかる。（項目 28）
ピエタ。（項目 82）
ヘラクレスの悲劇、苦悶。（項目 36）
下着を引き裂く。（項目 71）
アトゥルナリア祭など犠牲祭、王衣、王冠。（項目 66）
王と称する。（項目 63）
神の子と呼ぶ。（項目 75）

299-301

【問い】それらは、伝統的な画像（視覚的表現）を、福音書において言語化した例であるが、伝統的な視覚的表現が、直接に、キリスト教の視覚的表現に取り入れられた画像（聖画）はないのか。301

⁴³³ 原典と完訳版に記載されている、この項目 38 と次の 64 とは、誤り。

【答え】福音書と同時代の聖画が残っていないのでよくわからない。しかし、十字架から死体を降ろす（項目 81）とピエタ（項目 82）がそうであろう。なぜなら、この二つの場面は、福音書（キリスト教の文学作品）には叙述されていないが、スパルタのアギスの悲劇にはあるからだ。ピエタで女性が主役を演ずるのは、スパルタでの「恐るべき婦人の支配」の影響かも知れない。いずれにしても、この二つは例外的なもので、キリスト教の視覚的表現は、いったん福音書において言語化されたものが、再び、視覚化されたものであろう。301

【問い】ここまでの調査・研究で、どのような結論が得られるのか。301

【答え】イエスについて書かれた作品を叙述する段階において、著者たちの念頭には、その頃内的プロレタリアートのあいだに流布していた、非キリスト教の視覚的表現、すなわち神話・伝説・伝記をあらゆる連続様式の彫刻や絵画があったので、それを言語的に表現した、と推定できる。301

【問い】その推定によって、新たに、どのような解釈・説明ができるのか。301

【答え】イエスについて書かれた作品の文脈ではスジが通らなかつたり、矛盾したりする語句は、あとから挿入された、と推定できるのである。しかし、それらは、英雄たちについて書かれた作品の文脈のなかでは、理解できるものもある。

【問い】どうして、イエスについて書かれた作品の作者たちは、そのような加筆・挿入をしたのだろうか。301-2

【答え】そうしなければ、人々に救世主として認めてもらえなかったからである。すなわち、当時のヘレニック文明の内的プロレタリアートのあいだに流布していた通俗本において、すでに確立されていた救世主の条件を、文脈にあわなくても挿入する必要性を感じたのである。そのような背景を理解すれば、イエスについて書かれた作品において、周囲の文脈とあわない理解しがたい語句が理解しやすくなる。301-2

【問い】どのような例をあげることができるのか。302

【答え】 役人がたじろぐ(項目 43)。アギス物語では、アギスの処刑を命じられた兵士たちがたじろぐのは、アギスは正統な王であるから、兵士がたじろぐのは当然である。

若者が衣装を残して逃げる(項目 48)。ティベリウス・グラックスでは、本人が逃げるのであるから当然である。

二ふりの剣。(項目 32)

争い。(項目 44)

争いを止めようとする(項目 45)の 3 項目は、いずれもクレオメネス物語では自然の成り行きであり、ギリシアの巨匠ポリュグノトスの絵の通俗版があったのかも知れない。302

【問い】 保留にしていた問題のうち、イエスについて書かれた作品の中にあった、ヘブライ語聖書の不適切で理解に苦しむ引用に関する 8 つの場面について、ここで究明した視覚的伝達手段についての議論(洞察)を適用すると、どのように解釈・説明ができるようになるのか。303-4

【答え】 項目:16, 17, 32, 64, 70, 71, 78, 79 は、内的プロレタリアートに布教するには、不可欠であると仮定する。すると、イエスについて書かれた作品の作者たちは、独特な筋をもつキリスト物語に、それら 8 つの視覚的な場面がどんなに不調和であっても言語化して挿入しなければならなくなる。そこで、ユダヤ教的な、つまり、シリアック文明に由来すると思わせる説明文をつけることにした、と想像できる。あまり知的でない文学作品では、このようなこじつけでも許容されるものである。しかし、この行為は、雑多な要素が混じり合ってきたヘレニック文明の文化を、ユダヤ教の文化に導入し、シリアック文明化する決定的な第一歩だったのである。304-5

【問い】 絵そのものを変えないで、説明文だけを再解釈して変えることで、うまく処理できたのだろうか。305

【答え】 否。ある程度は、絵そのもの、つまり、絵の言語的描写をも、変えなければならぬ場合もあった。305

【問い】 どのような例をあげることができるのか。305

【答え】 主役と脇役とを交換する 2 例。

(1) 騎乗の場面では、福音書ではイエスが主人公だが、クレオメネスでは、騎乗するのは脇役のヒッピダス。(項目 16)

(2) 逃亡者が追跡者から逃れる場面では、ティベリウス・グラックスが逃亡者だが、イエスについて書かれた作品では、著者は処置に困って、無名の部下が逃亡者(項目 48)

性を転換させる例。英雄の寄りかかる場面では、イシュタル信仰では女性であるが、クレオメネス、グラックス兄弟、キリストでは男性になっている。305-8

暴力的な場面を非暴力的な場面に変更する 2 例。

(1) クレオメネスとガイウス・グラックスでは死体に親友が寄りかかり殉死するのであるが(項目 28) イエスでは、生きていて内密な話しをするため。

(2) アギスでは、群衆が夜中に押し寄せるのはアギスを助けるためであるが、イエスでは逮捕するため。(項目 41)

合理化される 2 例。

(1) 王の衣装を着けさせられる場面は(項目 66 と 67) 本来はサトゥルナリア祭などの「偽の王」儀式であるが、イエスの場合はあざ笑うため。

(2) クレオメネスが下着を引き裂くのは剣を振るいやすくするためであるが(項目 71) 本来のヘラクレスの場合は毒の下着を苦しみながら脱ぐため。

308-9

実際的な場面に儀式的な意味を与えた例。上記の の逆。水盤で手を洗う場面(項目 64) は、グラックスの場合は、暗殺者カティリナは手が血で汚れていたから洗ったのであるが、イエスの場合の、総督ピラトの手をあらう場面は比喩的、象徴的な行為である。309-310

【問い】第 表における語句において、視覚的な表現の、言語化に際して、イエスについて書かれた作品の著者たちが、その視覚的表現から被った影響として解釈できる例はないのか。310

【答え】ある。ペトロニウスの小説『トルマキオの宴会』から示唆されるのは、連続様式の壁画の説明文には、描かれたトルマキオの口から一人称で書かれた説明文(:吹き出し)も当時流行していた、という仮説が成り立つ。この仮説で説明ができるのが、第 俵のうち 3 つの例である。

イエスの「わたしのために泣くな。・・・」(語句)

「わたしを思い出して下さい・・・」(項目 72=語句) は、ソクラテスが毒杯を仰ぐ場面の未知の連続様式の壁画に由来する、と推定できる。

「すべてが終わった」(項目 74 = 語句)は、ソクラテスの牢獄の場面を描いた未知の絵画から。310-312

【問い】その未知の連続様式の絵画とは、どのようなものだったと推定できるのか。311

【答え】描かれたソクラテスの口からでる吹き出しに、プラトンが『ファイドン』で言語的に描写した「これがわれわれの友人の最後だった」に対応するように、「すべてが終わった」と書いたのだろう。そして、その未知も絵画の最後の場面では、「人に従うより神に従うべきである」と吹き出しに書いたのではないだろうか。311-2

【自己評価】L1

(23) 真理の摂理 The economy of truth

(SH VI:534-9=13:312-9)、8 段落

【問い】「To what conclusion does this inquiry lead?、以上の調査は、どんな結論に導くか」(SH VI:534=13:312)

【答え】この部のテーマは「文明の解体」である。それは文明という社会の分裂と、そこから再生ということなのであるが、その過程を、この「受難のキリスト」の研究によってさらに深く理解することが可能になったのである。すなわち、文明の成長が挫折すると、文明という社会は2つの階級に分裂する。それは、われわれには単なる社会の破壊の過程、ないしは衰亡の過程にしか見えなかったのである。しかし、ここでの研究によって、分裂した2つの階級を飛び越えるスパークの光に照らされる「変貌による救済」、つまり人間に化身した神としての救済者が見えてきたのである。その救済とは支配的少数者と内的プロレタリアートという精神的牢獄に閉じ込められていた2つの階級の人間の魂の交流なのである。312-3

【問い】そのような大きな結論よりも、この「受難のキリスト」の研究それ自体はどのように評価されていくのだろうか。つまり、「受難のキリスト」は、やはり「高等批判」の一つである。「高等批判」は、敬虔なる信仰を持つ読者、つまり正統教義支持者には我慢のならないものではないだろう。言いかえれば、敬虔な信仰を持つ人は、知性的で批判的な人に対しては、どうしても反発したくなるのは必然的ではないのか。313

【答え】その問いに答えるには、西欧文明の過去 100 年間続いてきた「高等批判」と「正統教義支持者」とのあいだの論争の歴史を理解しなければならないであろう。313

【問い】その論争の歴史を理解するには、どのようにして研究したらいいのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】両者が論争できているということは、実は共通の基盤があるということなのである。このような基盤を、国際法学の専門用語では「コンプロミ、[仏]compromis、付託合意、共通基盤」と呼び、概念化されているのである⁴³⁴。まずやらなければならないことは、キリスト教に対する「高等批判」と「正統教義支持者」とのあいだの「コンプロミ、付託合意」を作ることである。313

【問い】では、相争う双方のあいでの「コンプロミ、付託合意」は現状ではあるのか。あるとすればどのようなものか。313

【答え】ある。暗黙の「コンプロミ、付託合意」があり、それは驚いたことにキリスト教信仰の本質そのものの 3 つなのである。すなわち、

神の愛。

イエス・キリストにおける受肉。

神のこの世に対する絶えざる、精霊を通しての働きかけ。

313

【問い】その「コンプロミ、付託合意」の上での両者の論争の特徴はなにか。313

【答え】正統教義支持者は、高等批判者がその主張を立証すれば、自分たちの信仰の基礎が崩れ去ると、暗黙の内に認めているように見えるし、高等批判者の方もそう思っているようだ。さらに、些細なことを立証するだけで、全体、つまり前述の 3 点が崩壊する、と仮定しているようである。313

【問い】その仮定は正しいのか。313-4

【答え】否。双方とも、相手側に決定的な打撃を与えることができるという仮定そのものが、思い違いである。「高等批判」の刃はすでに確固とした成果をあげているが、

⁴³⁴ 国際法学や国際ビジネスでの専門用語としてのコンプロミの和訳には、「付託合意」と「合意付託」がある。国際法学の牧田幸人によれば、「国際社会の多元的権力構造のもとでは、国際裁判は、紛争当事国の同意を基礎とするという本質をもち、国内裁判のように、国家権力を背景として設立された裁判所が、当事者の意思にかかわらず、権力的に紛争を管轄するといった権威的性格をもたない」。そこで「国際裁判における仲裁裁判の基準は、当事国が条約や付託合意(仲裁契約)によって決めることであり、...国際紛争平和的処理条約では、仲裁裁判は 法の尊重を基礎として紛争を解決する目的をもつと定め、原則的には法を基準とするが、それ以外の考慮を加えることもでき、一般に衡平による裁判に適している」とのことである。(牧田 2006)

しかし、それは首切り人の刃物ではない。それは、植木の剪定者の刃物である。前述したように、高等宗教の信仰とは、下葉や枝葉を剪定して成長してきた木なのである。すなわち、宗教的洞察と敬虔さにおける偉大で積極的な進歩は、つねに、「高等批判」のような消極的で破壊的な側面をもっていることが、多いことを歴史は示してくれているのである。314

【問い】それを示す例にはどのようなものがあるのか。314

【答え】ヘレニック文明がシリアック文明に侵襲したときに起こった例では、

アンティオコス3世やポンペイウスがエルサレム神殿の至聖所に押入って見いだしたものは、空虚だった。そこで、彼らは、ユダヤ教は神像を置く費用をケチる偽善の宗教だと断じた。

キリスト教がローマの皇帝崇拜を拒否し、批判すると、ローマ人はキリスト教を無神論だと断じ、非難した。

すなわち、ヘレニック文明の人々には、ユダヤ教やキリスト教の「唯一の誠の神」が多神教の偶像崇拜を忌避している理由を理解することができなかったのである。314-5

【問い】すると、現代の西欧文明における「高等批判」が、ヘレニック文明におけるユダヤ教やキリスト教の機能を果たしている、ということになるのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】その可能性はある。ただし、「高等批判」がキリスト教における下葉や枝葉を剪定していればではあるが。315

【問い】高等批判はそのような成果をあげているのだろうか。315

【答え】ある程度はあげている。すなわち、先に見たようにイエスについて書かれた作品のいくつかの要素は、キリスト教独自のものではない、ということだったのである。このことは、キリスト教の神は、歴史の内において、徐々に自己を示現してきた宗教であるという主張を積極的に擁護するということなのである。315-6

【問い】そのような理解は、正統教義支持者に支持されるのだろうか。316

【答え】否。支持しないであろうし、感謝もしないであろう。316

【問い】あなた(トインビー)も高等批判をしているのだから、では、どうするのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】それぞれの見解における隠されている「コンプロミ、付託合意」を見いだすことにする。その隠されていた「コンプロミ、付託合意」は、キリスト教の神が、アテネの守護神パラス・アテネのように完全に成長し武装した姿で出現したのではない、ということである。なぜなら、

キリスト教会の正統な教義では、イエスにおける神の受肉は、長い宗教的ドラマの終幕と、みなされていた。

ギリシア語聖書それ自体が、イエスの出現で成就する教義であるという痕跡がある。

啓示が、イエス 預言者 モーゼ アブラハムと遡るのが、正統な教義の常套手段であること。

このような、啓示が漸進的に行われるという観念それ自体は、ユダヤ教にだけが、自身の教義の歴史に対して適用してきたのである。しかし、現代になって西欧文明の宗教史の学者も、キリスト教の源泉は、ユダヤ教だけではなくて、ギリシア・ローマの文化にもある、と認識し始めたのである。

「キリスト教は、シリアック文化とヘレニック文化が衝突して生じた世界に生まれたのである」⁴³⁵。(SH :537=13:316)

【問い】神が全能なのであれば、なぜ啓示は徐々にしか示されないのか。316-7

【答え】その問いに対する決定的な答えは、「神は何でもできるが、人間にはできない」⁴³⁶(マタイ 19:26)」からである。すなわち、人間の生は時間という次元に拘束されているので、精神的な真理の把握も、他の人間の諸活動と同じように、独自のペースでしか進行しない、ということの意味する。つまり、啓示が徐々になされるのは人間の限界の必然的な結果なのである。この真理の把握を、economy の本来の意味である「見事な処理」と解せば、ニューマン枢機卿⁴³⁷による有名な「an economy of truth」という表現で正確に表せると思う。317

【問い】「こういえば、読者のなかには、『あなたは、福音書が神の啓示であることを否定せずに、福音書に記載されているある書の行為や言説が、福音書の著者が言って

⁴³⁵ 原典は「Christianity was born into a world which was the product of a collision between the Syriac and the Hellenic cultures」。筆者の解釈では「キリスト教は、シリアック文明とヘレニック文明の文化の衝突の産物である世界に生まれてきたのである」。

⁴³⁶ 完訳版に拠った。新共同訳では「それは人間にはできることではないが、神は何でもできる」。

⁴³⁷ John Henry Newman (1801-90) はイギリスの宗教者。イギリス国教会の牧師として「オックスフォード運動」という宗教復興運動の指導者であったが、のちにカトリックに転身。

いる人間によって、また状況のもとでおこなわれ、いわれたものではないという意味において、福音書のなかに歴史的でない要素が含まれていると主張することによって、事実上、神が欺瞞を行ったと言って非難しているのではないか』、という疑問を抱く人があるかも知れない』。つまり福音書の多数の欺瞞を論証したのに、それでも、福音書が神の啓示であることを認めているということは、どうしてなのか。317

【答え】その問いに対する答えは、その逆の問いを立てることでわかることだ。すなわち、「もしそれが神の意志ならば、神が真実([独]Wahreheit)だけでなく虚構([独]Dichtung)を通して自己を啓示するのを、人間が禁止することができるだろうか」と。そのようなことは出来ないであろう。318-9

【問い】しかし、神が民間伝承のうちに自己を啓示するということが、いったい信じられることなのだろうか。318

【答え】「民の声、[羅]Vox Populi」が神の声(Vox Dei)になるのは、投票用紙においてではなく、民間伝承においてである。その根拠は、イエスについて書かれた作品「Q」にあるイエスの言葉「そのとき、イエスは・・・いわれた。・・・これらのことを知恵のある者や賢い者に隠して、幼子に表わして下さいました。・・・」である。318-9

【自己評価】L2

(b) 解体期文明における個人間の相互関係 The interaction between individuals in disintegrating civilizations

(1)⁴³⁸解体のリズム⁴³⁹ The rhythm of disintegrations

(SH :278-287=12:289-301)、18 段落

【問い】次に研究しなければならないのは、何か。(筆者注：書かれていない)

【答え】すでに論証したように、成長が挫折して解体の段階にある文明においては、創造性豊かな個人にとって、その創造性を発揮する社会的な活動は、救世主という役割においてしかあり得ないのである。その救世主を、4つの様式を措定し、分類した。すなわち....、

⁴³⁸ カッコ内の数字は原典にはない。便宜上、筆者が付与した。

⁴³⁹ ここでのリズムとは、周期的変動の意味である。

剣を持った救世主。すなわち復古主義的ないしは未来主義的な理想を人々に示して、その理想に向かって社会を改革しようとする人々を、最初は人々のミメシスに訴えて、次には暴力によって強制する人。

タイム・マシーンをもった救世主。すなわち復古主義的ないしは未来主義的な理想を人々に示して、人々を現世からその理想境へと逃避させる人。

王の仮面をかぶった哲学者。すなわち哲学的真理を「哲学者 = 支配者の助言者」、「支配者 = 哲学者の弟子」という様式で実践しようとする人。その場合、支配者は、剣を持った救済者になる。

人間に化身した神。すなわち自分が神の子であることを確信している人。

...である。そのなかで真の救済者は、人間に化身した神であることもわかった。しかし、現実の歴史の大部分は、剣を持った救世主、タイム・マシーンをもった救世主、王の仮面をかぶった救世主のどれかが、支配的少数者の中から出現して、内的プロレタリアートのミメシスに訴え、そして人々を率いて、社会を改革しようとする歴史なのである。つまり文明の解体を食い止めようとするのであるが、一時的には成功することもあるが、結局は失敗する。だから、次に研究すべきことは、この、支配的少数者による救済の一時的成功と失敗の運動を、時間的な経過に焦点をしばって観察することであろう。すなわち、文明の解体の時代において、それぞれの文明には、共通のリズムがないかどうか、を調査することである。このような調査はすでに文明の成長でも行って、大きな発見をしてきたから、ここでも成果を上げるであろう。289-291

【問い】文明が成長している段階における、その発見とは、創造的少数者は「引退と復帰」というリズムを示すことだった。解体の段階における救済者にも引退と復帰という周期的変動がみられるのだろうか。291

【答え】否。引退と復帰という運動は観察できなかった。それをもってしても、三つの救世主は、真の創造的少数者ではないことがわかる。292-3、295-7

【問い】では、解体期のリズムとはどのようなものか。291-4

【答え】ギリシアのファランクス（密集長槍歩兵集団）に喩えれば、
敗走(rout)
立ち直り(rally)

後退(relapse)

小さな立ち直り(rally)

総崩れ(debacle)

というようなリズム（周期的変動、ビート）である⁴⁴⁰。293-4

【問い】 どうして、そのようなリズムが顕われるのか。（筆者注：書かれていない）

【答え】 挫折とは、人々が、

何から挑戦されているかを正しく認識しないで、見当違いの型にはまったと
らえ方をして応戦することによって起こる。

だから、応戦は失敗する。

そして、再び同じような挑戦を受ける。

すなわち、いったん挫折してしまった文明においては、直面する挑戦は、潜在的には創造性に富む少数者をして、誤った応戦、つまり、一時的には成功しても最終的には失敗する応戦を呼び起こす傾向がある。そしてまた、解体が進み、また、同じような挑戦を受けて、また同じような応戦をして、失敗する、という繰り返しになる。それが周期的変動（リズム）として顕われるからだ。

241-3,293

【問い】 そのようなリズムとして、どのような例を挙げることができるか。294-5

【答え】 我々の目の前で起こっている例としては、正教キリスト教文明ロシア分枝の世界
国家ロマノフ朝とソビエト政権とで観られる。

ロマノフ朝は第一次世界大戦で、軍事的に敗北し大退却。

ロマノフ朝自体が内部から打倒された。

自由主義的な政権がロマノフ朝に置き換わって、精神的に立ち直った。

国内外から、再びドイツと戦うように圧力をうけ、自由主義的な政権はしぶしぶ再度開戦した。

しかし、ロシア軍はまた崩壊した。

⁴⁴⁰ ここのセンテンスから読み取れることは、下降した点で数えると、谷底は三つになる。もし、文明の成長を上昇と見なすと、山も三つになる。文明の誕生時点を谷底と見なすと、谷は四つ、山は三つになる。一般的な rhythm 拍子とか beat ビートという概念は、山と谷の一对で一拍子とされている。ところが、トインビーの rhythm 拍子とか beat ビートという概念は、文脈によって微妙に変わっている。ここでは、現代アメリカの研究者、ステファン・ブラハの研究に従うことにする。したがって、山と谷の一对で一拍子という概念で理解を進めていくことにする。

自由主義的な政権は、共産主義的な人々によって、打倒された。替わって、共産主義的な政権が成立した。

共産主義政権は、ドイツと講和条約を結んで、戦線から離脱した。294-5

【問い】その、ロマノフ朝、自由主義的政権、ソビエト政権の示している政治的リズムからは、どのようなことを帰納できるのか。295

【答え】世界国家の解体のリズムは、徐々に進行するのではなくて、ある時点から、急激に進行して、奔馬性結核⁴⁴¹のように手に負えなくなることを示している。295

【問い】世界国家は、地方的な主権国家の対立を止揚する制度であるから、長く続くのではないか。295-6

【答え】否。世界国家は、対立する主権国家のなかで、一つだけ勝ち残った国家によって樹立されるものなのである。その生存競争の過程で激しい戦争を行ってきたので、世界国家ができたときには、その勝った国も非常に深い傷を負っている。せっかく世界国家を樹立しても、その傷からの化膿を治癒することができない。だから、遅かれ早かれ世界国家も解体し、その後に空白時代がくる。そして子文明が誕生する。すなわち、あらゆる文明で、挫折、世界国家という立ち直り、そして消滅という1ビート半のリズムが顕われる。もっと細かく観ると、挫折後の動乱時代にも、「立ち直り・後退」という小さなビートがあるし、世界国家にも、「敗退・立ち直り・総崩れ」とう小さな周期的変動(ビート)が観察できるのである。297-8

【問い】その世界国家に顕われるという周期的変動(ビート)は、どのような例をあげることができるのか。298

【答え】ヘレニック文明の世界国家ローマを観察してみよう。

180年のマルクス・アウレリウスの死で始まり、284年のディオクレティアヌスの即位でおわる、約100年間の空白期間(後退期間)は、誰でも認めることであろう。

この空白期間の前の立ち直り期間は、前31年のアクティウムの戦いで始まった。つまり、帝政の始まりである。

⁴⁴¹ galloping tuberculosis の古い訳。最近では「急速進展例」と呼ばれる。結核は一般に慢性の経過をとる疾患であるが、一部には急速に進行し広範な乾酪性、空洞性病変に至る症例があり、奔馬性結核と呼ばれた。

この空白期間の後の立ち直り期間は、378年のアドリアノプールの戦いの終わった年で終わった約100年間である。

前期の立ち直り期間をさらに子細に見ると、ネロ自殺後、69年から96年のネルヴァ即位までの30年間も小さな空白期間(後退期間)があることがわかる。

298

【問い】他の文明でもそのような周期的変動が見られるのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】極東文明日本分枝の世界国家 Pax Tokugawica(徳川の平和)では、

1600 - 1670年の立ち直り期間。

1670 - 1709年の後退期間⁴⁴²。

1709 - 1751年の立ち直り期間⁴⁴³。

1751 - 1786年の後退期間⁴⁴⁴。

1786 - 1793年の立ち直り期間⁴⁴⁵。

1793 - 1868年の後退期間⁴⁴⁶。

という周期的変動が見られることを、歴史学者ジェームス・マードック⁴⁴⁷も述べているのである。298-9

【問い】再び、ヘレニック文明の世界国家ローマに戻るが、318年以降の大きな空白期間においては、周期的変動は見られないのか。299

【答え】見られる。小さな立ち直りがある。ユスティニアヌス時代(在位 527 - 565年)がそれである。299

【問い】他の文明で、そのような大きな空白期間における小さな立ち直りという周期的変動をあげることができるのか。299

⁴⁴²たぶん元禄時代であろう。

⁴⁴³たぶん享保の改革であろう。

⁴⁴⁴たぶん田沼であろう。

⁴⁴⁵寛政改革。

⁴⁴⁶文化文政以降。

⁴⁴⁷ James Murdoch (1856-1921) はスコットランドに生まれ、ケンブリッジ大、ゲッチンゲン大でサンスクリット語を学び、パリ大学卒の歴史学者。オーストラリアに移住後は高校の教師。その後、日本で四高(金沢)一高、七校(鹿児島)の英語教師。一校での生徒には漱石がおり漱石のエッセイでも有名。七高(鹿児島)時代に、『日本史』(全3巻)の執筆を開始。『日本史』は世界最初の本格的に学術的な日本史として、各国語に翻訳された。『歴史の研究』における日本史に関する見解もほとんどがマードックのこの日本史によるものである。マードックの歴史観には、『歴史の研究』とよく似た見解が多い。歴史のリズム論もそうである。1917年にオーストラリアに戻り、シドニー大学の軍事カレッジで日本史を講じた。

【答え】 インド文明における世界国家グプタ朝の平和の後期には、490 - 527年までの後退期間のあとに、ハルシャによる立ち直り期間（527 - 65年）が見られる。シリアック文明の世界国家アッバース朝では、カリフ・ナーシルの時代一時的ではあるが立ち直りといえるかも知れない。
中国文明の世界国家漢の滅亡後の後退期間における晋による統一（280 - 317年）が小さな立ち直りであろう。299

【問い】 では、世界国家が樹立されるまでの動乱時代には、周期的変動（リズム）はないのか。300-1

【答え】 ある。動乱時代にも敗走・立ち直り・敗走・立ち直りという3拍子半の周期的変動が見られるようだ⁴⁴⁸。300

【問い】 どのようにして調べたら良いのか。300

【答え】 過度に単純でなく、過度に微細でもない分析をすることによってできると思う。
300

【自己評価】 L1

(2) ヘレニック史におけるリズム The rhythm in Hellenic history

(SH :287-291=12:301-7)、7段落

【問い】 なぜヘレニック文明を最初に取り上げるのか。⁴⁴⁹301

【答え】 文明が応戦に失敗した分かり易い例を提供するからである。ヘレニック文明の場合のその挑戦とは、都市国家（ポリス）の主権をある程度制限して、それぞれの都市国家を超越する政治的な秩序を創造できるかどうか、だったのである。301-2

【問い】 ヘレニック文明における挫折はいつか。302

【答え】 自信を持って前432年のアテネ＝ペロポネソス戦争だといえる。302

【問い】 その挫折から後の時代は動乱時代ということだが、それはいつ終わったのか。302

【答え】 前31年のアクティウムの戦いで終わったのである。すなわち、動乱時代は400年間である。302

【問い】 その動乱時代にも立ち直りの兆候は認められるのか。302

⁴⁴⁸ これは、挫折を谷と見なすと2拍子になるはずである。

⁴⁴⁹ 第5部において、「the Hellenic Civilization、ヘレニック文明」という語句を、文章になかで取り上げるのは、何と、ここが初出である。それほど修辭的な表現が多いのである。

【答え】認められる。すなわち、都市国家の主権を制限して新しい政治秩序を作ろうとする実践と理念がある。これらは、四から五世代にもわたってあらわれてきたので、時代を確定することは困難である。おそらく、前 272 年のピロスの死から前 218 年のハンニバル戦争勃発までが、立ち直り期であろう。すなわち、

政治家・軍人のティモレオン。彼はコリントス出身で、シチリア島で活躍。

マケドニアのアレクサンドロス大王。彼は「ホモノイア（社会的協調）」という理想を掲げて実行しようとした。

哲学者のゼノンとエピクロス。彼らは「コスモポリス」という共和国に近い理念を規定して提唱した。

巨大な都市国家による覇権によって、傘下の都市国家の主権を制限しようとする試みがある。

(1)セレウコス朝。

(2)アエトリア同盟。

(3)アカイア同盟。

(4)ローマ共和国の二重市民権。

グラックス兄弟などによって提唱された復古主義的な理想国の建設。

アレクサンドロスの後継者たちによって示されたある程度民間人の生命と財産に対する思いやり。

アレクサンドロス以降に始まった婦人と奴隷を解放しようとする動き。302-4

【問い】その立ち直り期間（前 272 - 前 218）の後に再び大戦が起こったのであるから、その立ち直りには、何か弱点があったのか。304

【答え】あった。

ペロポネソス戦争からアレクサンドロス大王の征服戦争までのあいだの 100 年間のあいだに戦争技術が進歩したこと。そして戦禍がますます悲惨になってきた。

その間に四つの異文明、すなわちシリアック文明、エジプト文明、イラン文明、インド文明を制圧し略奪したので、財政が豊かになった。

その結果、同胞殺戮戦争がますます激化した。

戦争が凶暴になり、都市国家間の復讐心がますます昂進して、戦争によらない紛争解決の制度化が困難になってきた。

進歩した戦争技術は、大国を作り出すという目的のためにだけ使われたこと。言いかえると、弱点を克服できないまま、かつてのアテネ = ペロポネソス戦争の規模を拡大しただけだった、という歴史になる。304-5

【問い】では、ヘレニック文明における動乱時代の周期的変動はどのようになるのか。

306-7

【答え】 ペルシア戦争後の 50 年間の「穏やかな戦い」⁴⁵⁰。

前 431 年からの 27 年間のアテネ = ペロポネソス戦争という「共倒れ戦争」。

前 272 年のピロス(マケドニアの軍事的天才)の死後からの 54 年の小康状態。

前 218 年のハンニバル戦争勃発からの 187 年間のローマによる大国、つまりカルタゴ、マケドニア、セレウコス朝、プトレマイオス朝との大規模な戦争。この戦争はヘレニック文明のスタミナをすっかり消耗させ、破滅に導いた。

前 31 年のアクティウムからの「ローマの平和」の樹立。

結論として、3 拍子半の流れの型として報告することができる⁴⁵¹。306-7

【自己評価】 L1

(3) 中国史⁴⁵²のリズム The rhythm in Sinic history

(SH :291-8=12:307-313)、8 段落

【問い】中国文明における文明成長の挫折はいつか。307

【答え】前 634 年の晋と楚との衝突である⁴⁵³。307-8

【問い】動乱期はいつ終わったのか。308

【答え】前 221 年に秦が斉を打倒した時に終わった。秦は、「シナ世界の他のすべての大国の死骸が散乱する闘技場で」生き残ったのである。つまり、動乱期は 413 年間続いたことになる⁴⁵⁴。308

【問い】その動乱期に、「立ち直り = 後退」の形跡はあるのか。308

⁴⁵⁰ 一般的には、この 50 年間がアテネの黄金時代と指定されている。

⁴⁵¹ トインビーがどこから勘定して三拍子半にしたのか、読み取りが困難である。トインビー後期の作品である、『図説版(1972)』、『人類と母なる大地(1976)』の年表、叙述を参考にする。

⁴⁵² 修正。完訳版では「シナ史」。

⁴⁵³ 前 632 年の晋の文公がセンシで会盟し、覇者となったことを指すようである。日本の学界では、春秋戦国時代は前 770 年(周が洛陽から遷都)からとしている。166 年間もの違いがあるが、理由は不明。

⁴⁵⁴ 現代の日本の学界では 579 年間となる。

【答え】ある。すなわち、孔子（前 551 - 479 年）の世代の前後に立ち直りが見られる。
前 546 年に当時の大国が集まって平和的共存のための軍縮会議があったのだ⁴⁵⁵。
その平和的共存は、538 年に楚によって破られるまで 8 年間続いた。308

【問い】前 538 年からあと、前 221 年に秦が世界国家を創るまでの間は、どうなったのか。
310

【答え】「中心部の諸国家は互いに牽制し合うが、周辺部の国家はそれがないから強大化する」という歴史の法則が、中国文明でも働いたのである。つまり、中心にあった晋が、前 403 年に 3 カ国に分裂し、それが、中国文明における共倒れ戦争の幕開けだったのである。その前 403 年以降を中国伝統の歴史哲学では、「戦国時代」と呼び 221 年間続いたのである。311-2

【問い】世界国家「秦」が成立してから後には、「後退・立ち直り・後退」のリズム（周期的変動）はあるか。312

【答え】ある。すなわち、8 - 23 年の王莽による「新」という「漢の平和」の連続性の断絶がある。前漢においては「新」が出現する 50 年ほど前から政治的な混乱が続いていたのである。だから、前漢末期から「新」にかけての時代を「後退期」と見なせる。「新」の後の戦乱は劉秀（光武帝）によって「後漢」という、あたかも前漢と継続性があるような名称で復活した世界国家による「立ち直り」が見られる。すなわち、「後退 = 立ち直り」の標準的なビートの 3 拍子半のかたちを示すのである。312-3

【自己評価】L1

(4) シュメール⁴⁵⁶史におけるリズム The rhythm in Sumeric history
(SH :296-8=12:313-316)、3 段落

【問い】シュメール・アッカド文明における文明成長の挫折は、いつか。313

【答え】前 2677 - 2653 年のシュメールの軍国主義者ウルクと、ウンマという都市国家のルガルザッキンが争った頃である。313

【問い】挫折から始まる動乱時代はいつまでか。313

⁴⁵⁵ この軍縮会議とは、当時の 2 大国だった南方の楚と北方の晋との抗争を、前 546 年に宋の都で晋・楚など 10 カ国の大夫が集まり和平の誓いがなされ、10 余年の平和が保たれたことを指すようである。

⁴⁵⁶ 修正。完訳版では「シュメル」と表記。

【答え】前 2290 年頃ノルウェーゲル(在位 2298-2281 頃)によるシュメール世界国家の樹立まで期間⁴⁵⁷である。313

【問い】その動乱時代には、立ち直りの証拠はあるのか。313

【答え】ある。考古学では、サルゴン(在位 前 2652-2597)とアッカド人ナラムシン(在位 前 2572-2517)の間の約 130 年間の間に、知覚芸術の急速な進歩があったことが、ナラムシンの有名な石柱の浮き彫りで証明されている。このことは、本来は平和な環境で育つはずの知覚芸術が、ナラムシンの治世におけるような軍国主義の体制下でも育成されたことを立証するのであろう。313-4

【問い】その「立ち直り」のあとはどうなったのか。314-5

【答え】ナラムシンの死後、25 年以内に王位継承戦争が勃発した。62 年以内に首都はアッカドの首都アガデから、シュメールのもと首都だったエルクに戻された。そして外的プロレタリアートであるグディウム族に侵襲されるという動乱時代に入ったのである。314

【問い】動乱時代はいつ終わったのか。314

【答え】ウル・エンゲル(在位 2298 - 2281)⁴⁵⁸による世界国家の樹立までであろう。それは、ナラムシン死後(前 2517)から約 230 年もたっている。314

【問い】ウル・エンゲルが築いたという「シュメールの平和」はいつまでか。315

【答え】ウル・エンゲルの即位(前 2298 年)と、ハンムラビの死(前 1905 年)まで(の 393 年)である。315

【問い】「シュメールの平和」には、「後退・立ち直り」のリズムはないのか。315

【答え】ある。「シュメールの平和」は、118 年以上は続かなかった。前 2180 年にイビシンがエラム(亜文明)の反乱で捕虜になって時に中断された。そのあとは、外的プロレタリアート(エラム人やアモル人など)の征服や、シュメールの諸都市の離反やらがあって、200 年以上も無政府状態が作り出された。315

【問い】その無政府状態はいつ終わったのか。315

【答え】バビロニア地方のアモール人の王ハンムラビ(在位 前 1917 - 1905 年)による「四界帝国」の再興で、である。315-6

⁴⁵⁷ 387 年間となる。

⁴⁵⁸ ウル・エンゲルは、現代の日本の史学界では、ウル・ナムム(在位 前 2112 - 2095 年)と呼称され、年代も 186 年繰り下がっている。トインビーも『図説』では修正している。

【問い】ハンムラビの「シュメールの平和」はどのくらい継続したのか。316

【答え】ハンムラビが死ぬや否や崩れた。そして、シュメール・アッカド文明は4度目の最終的な「総崩れ」に至るのである⁴⁵⁹。

【問い】シュメール・アッカド文明のリズムはどのようになるのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】前述したように、動乱時代には、弱いけれども「立ち直り=後退」のビートがある。世界国家時代には異常に強い「立ち直り=後退」のリズムがある。中国文明と同じである。313-4

【自己評価】L1

(5) 正教キリスト教文明本体⁴⁶⁰の歴史におけるリズム The rhythm in the history of the main body of Orthodox Christendom

(SH :298-300=12:316-320)、4段落

【問い】どの歴史的事象をもって正教キリスト教文明本体の挫折と見なせるのだろうか。316

【答え】明らかに、977 - 1019年⁴⁶¹の東ローマ=ブルガリア戦争である。316-7

【問い】挫折後の動乱時代において、どのような歴史的事象を「立ち直り=後退」と見なせるのか。317

【答え】「立ち直り」は、東ローマ皇帝アレクシウス・コムネヌス(在位:1081-1118)と二人の後継者の時代である。「後退」は、1180年代から始まった軍事的冒険とその後の混乱時代である。317

【問い】世界国家オスマントルコにおいては、どの歴史的事象をもって「後退」と見なすことができるのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】1768-74年のロシア=トルコ戦争⁴⁶²における敗北である。しかし、その前にも、1566年のスレイマン荘厳帝⁴⁶³の死後に起こった宮廷奴隷の腐敗、すなわち非世襲制を世襲制度へ転換したことでも認められる。318, 5:66-71

⁴⁵⁹ ハムラビは、バビロニアの王であるから、バビロニア文明に属すると解釈できる。後期理論では、バビロニア文明という概念自体を抹消している。

⁴⁶⁰ 修正。完訳版では「正教キリスト教世界本体」。

⁴⁶¹ 完訳版に拠った。終期作品では976-1018年とされている。

⁴⁶² 完訳版に拠った。

【問い】世界国家の時代における「立ち直り」と見なすことができる歴史的事象はどれか。

318

【答え】1656 - 1710 年にかけて在位したアルバニア人のケプルリュリュ⁴⁶⁴家出身の宰相たちによる宮廷奴隷制度の改革である。すなわち、ライエーたちがそれぞれの宗教を棄教しなくても政府高官になれるという改革などを指す。この時代は後世からは「チューリップ時代」として追憶されるほど高く評価されている。

【問い】その「立ち直り」のあとはどうなったのか。319

【答え】その「チューリップ時代」でさえも、カーラ・ムスタファ⁴⁶⁵の無謀な西欧との戦争（1682⁴⁶⁶ - 99 年）で帝国の精力を浪費したのである。西欧文明に対する軍事的敗北は、アルバニア人など帝国の臣民の眼を西欧に向けさせて、西欧文明のやり方でオスマントルコを再興しようとする事になったのである。しかし、西欧文明に含まれていた民族主義も流入したので、その民族主義は多民族国家だったオスマントルコは解体させる事になった。結局、西欧文明の「大社会」に吸収されてしまったのである。319

【問い】それでは、正教キリスト教文明本体は何拍子になるのか。319

【答え】3 拍子半になる。319-320

【自己評価】L1

(6) ヒンドゥー史のリズム The rhythm in Hindu history

(SH :300-1=12:320-2)、1 段落

【問い】ヒンドゥー文明も 3 拍子半のかたちなのか。320

【答え】否。まだ「British Raj、イギリス統治による平和」が終わってないので、判らない。しかしここまでの研究で「世界国家の平和、[羅]Pax Ecumenica」の時間的長さは 400 年間であるという結論が導かれてきているので、ヒンドゥー文明の場合の世界国家は 1572 年におけるアクバルのグジャラート(Gujarāt)征服と同等されうるから、1572 年から起算すると、イギリスの統治による平和は、1972 年頃に終焉することになる。だから、この章を書いている 1938 年時点からは、あと

⁴⁶³完訳版に拠った。「シュレイマン豪華帝」とも。

⁴⁶⁴完訳版に拠った。「キョプリュリュ家」とも。

⁴⁶⁵完訳版に拠った。「カラ・ムスタファ」とも。

⁴⁶⁶完訳版に拠った。通説では 1683 年。

30年から40年以内にイギリスの統治が解体すると予想されるだけである⁴⁶⁷。

320-1

【問い】では、その半拍子の前の「後退 = 立ち直り」、 「後退 = 立ち直り」、 「後退 = 立ち直り」の3拍子としては、どのような歴史的事象を同定するのか。320

【答え】最後の「後退 = 立ち直り」のビートは特に強かったのが容易に同定することができる。すなわち、この「後退」はムガル政権の崩壊であり、「立ち直り」は、1800年代のイギリスの統治だからである。 と とは約100年にわたる激しい混乱期で隔てられ、 と とは異質である。

【問い】の「後退 = 立ち直り」はどのような歴史的事象を同定するのか。321

【答え】の「立ち直り」は明白であって、アクバル（在位1556 - 1602⁴⁶⁸）の治世におけるムガル政権の世界国家の樹立である。しかし、その前に来るの「後退」は目立たない。しかし、1150年代以降に始まった、同胞殺戮戦争を子細に調べると、1296年のアラー・アッディーン即位から、1388年⁴⁶⁹のハーヴァーズの死までの92年間の間に混乱の緩和の兆候、つまり、「立ち直り」を認められるかも知れない。321

【問い】すると、の「後退 = 立ち直り」は、どの歴史的事象を同定できるのか。321

【答え】決定的なのは1191年のトルコ人の「大侵入」なのであるが、それを許したのは、ヒンドゥー文明が同胞殺戮戦争にふけていたからである。なぜなら、800年代には、トルコ人よりももっと強大なイスラム教徒の侵入を、プラティハーラのラージプートの元に諸国が結集して撃退していたからである。だから挫折は、それ以前に起こったと見なせるのである。7:157-8

【自己評価】L1

(7) シリアック史におけるリズム The rhythm in Syriac history

(SH :301-3=12:322-4)、2段落

⁴⁶⁷ これは当時としては驚くべき予想である。実際のインドの独立は1946年であるが、その後、旧イギリス統治時代の地理的範囲としてのインドは、パキスタンが分離し、そのパキスタンからバングラデシュが独立したのが、1976年なのである。

⁴⁶⁸ 完訳版に拠った。通説では1605年。

⁴⁶⁹ 完訳版に拠った。通説では1389年。

【問い】「後退 = 立ち直り」、「後退 = 立ち直り」、「後退 = 立ち直り」、「後退」という三拍子半のリズムは、すべての文明において認められる訳ではないであろう。しかし、三拍子半のリズムが未完に終わった文明にでも、跡づけることができるだろうか。

322

【答え】然り、できる。322

【問い】どの文明で、どのような歴史的事象を、未完に終わった三拍子半のリズムとして跡づけることができるか。322

【答え】シリアック文明で、典型的にできる。後ろから順々に説明すると、

3度目の立ち直りの直後に、アレクサンドロスの侵襲によってヘレニック文明に征服されたのである。

3度目の「立ち直り」はアケメネス朝ペルシアのアルタクセルクセス・オクス（在位:前358-338年）による、各地の総督の反乱鎮圧とエジプト再生がそれである。

3度目の「後退」は、404年にエジプトがアケメネス朝ペルシアの支配から離脱したことであり、それは、ギリシアへの侵攻に失敗したことに、勇気をつけられたからなのである。

2度目の「立ち直り」は、前553年のキュロスとダレイオス大王のよるアケメネス朝ペルシアという世界国家の樹立である。322-3

【問い】では、シリアック文明の動乱期における、一度目の「後退」と、その前にある一度目の「立ち直り」にあたる歴史的事象は、どれにあたるのか。323

【答え】動乱期の始まりは前973年のイスラエル王国のソロモン王の死後に始まった同胞殺戮戦争である。このことは、すでに同定したことでもある。したがって、動乱期は前550年のアケメネス朝ペルシアという世界国家の樹立までの423年間である。

その間の1度目の「立ち直り」とは、前853年に、カルカルの戦いで、ユダヤ系の諸国家が一時的にはあるが団結して侵襲してきたアッシリア軍を撃退したことある。

その「立ち直り」が、1度目の「後退」に向かったのは、前700年代にディグラード・ピルセル3世とサルゴンに、シリアック文明の諸都市国家が一つずつ征服されたことに象徴される時代である。23-4

【自己評価】L1

(8) 日本における極東文明の歴史のリズム The rhythm in the history of the Far Eastern Civilization in Japan

(SH :303-5=6:324-7)、3段落

【問い】シリアック文明以外にも、未完に終わった三拍子半のリズムとして跡づけることができる文明はあるか。(筆者注：書かれていない)

【答え】ある。極東文明日本分枝もそうである。すなわち、極東文明日本分枝の世界国家である「Pax Tokugawica、徳川の平和」は、西欧文明との衝突で、通常の文明と違って(270年間で)中断されてしまった。しかし、その前の2拍子は正常である。324

【問い】では、「徳川の平和」に先行する二つの「立ち直り=後退」、「立ち直り=後退」の拍子としては、どのような歴史的事象を同定するのか。324-5

【答え】最初の挫折は、1156-1160年⁴⁷⁰と1183-5年の軍事革命⁴⁷¹による「The regime of the Cloistered Emperours、隠棲天皇政権、院政」⁴⁷²の転覆である。

その軍事革命による鎌倉の軍事政権は、すでに述べたように、京都からの独立した政権、つまり極東文明日本分枝のなかにおける分裂である。その分裂は1184年から1333年まで続いた。

1番目の「立ち直り」は、「1333年における鎌倉政権の滅亡直後になされた文官政府再建の試み⁴⁷³に認めることができる。しかしこの立ち直りは失敗した。5年以内に...新しい軍事政権によって取って代わられた」。

この新しい軍事政権⁴⁷⁴は、その本拠を「源頼朝とその後継者が150年間日本を支配した東北の本拠に腰を据えることなく、公式の本拠を京都 古くからの

⁴⁷⁰ 保元の乱などを指すのであろう。

⁴⁷¹ 木曾義仲の入京から壇ノ浦の合戦までを指すのであろう。

⁴⁷² 1068-1185年の約120年間を指すのであろう。院政時代については、橋本義彦は「院政の始期を厳密に特定することはむずかしく、またその終期も名目的には江戸時代末に至るが、院政時代が平安時代の一時期を指すことには異論がないであろう。ただその範囲は論者によって一様ではなく、狭くは白河・鳥羽院政期の約70年を指すが、これに院政前史ともいうべき後三條・白河朝を加え、さらに平氏政権の武家政権としての未熟さを考慮して、平氏滅亡までを含め、この1068-1185年に及ぶ110年余を院政時代とよぶことも一般に行われている。この1世紀は、いわゆる 荘園・公領制 の成立期に当たり、武家政権は胎動から誕生へ向かい、文学、美術、宗教などの面でも新しい動きがしだいに活発となり、歴史は大きく転回したのである(橋本 2006)」と述べており、『歴史の研究』の定義とほぼ同じである。

⁴⁷³ 建武の中興を指すのであろう。

首都に置くという協調的な態度を示したからといって、その正体には変わりはない(325)。「この軍事主義への迅速な逆戻りは新しい後退の最初の兆候だった」。言いかえると、足利幕府は、全国を支配することはなく、より過酷な動乱時代をもたらしたので、これが2番目の「後退」と見なせるのである。それは、1583年の秀吉の世界国家樹立で立ち直ったのである。324-5⁴⁷⁵

【問い】1番目の「立ち直り」の直後に始まった足利幕府は、現代の日本での歴史認識では、鎌倉幕府を継ぐ政権、つまり中央政府であるとされている。なぜ、「後退」になるのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】「足利幕府の樹立の直接的結果は、皇室そのものが二つに分裂して競合するという前代未聞の不祥事だった」からである。この分裂は「宗教的祭祀に対する罪であり、政治的儀礼に対する違反であったこの異常事態は55年間の内戦(1337-92年)によって償わなければならなかった」⁴⁷⁶。その内戦が終決したあとの混乱状態は天皇の代理の将軍の代理の管領によって相争われる悲惨な同胞殺戮戦争だったので、耐えがたいほど人々を圧迫したのである。そのいつ終わるとも知れぬ争乱は、「小農民を慢性的な反乱の状態に押しやり、寺院は俗人である武将の義性になることをまぬがれる唯一の方法として 大乘仏教の一切の教えをあっさり無視して 自ら武装する⁴⁷⁷に至った。

【問い】寺院が武装したのは、自己防衛のためだけだったのだろうか。(筆者注：書かれていない)

【答え】否。極東文明日本分枝の「動乱時代における寺院の武装は...自己防衛の避けられない処置であったとして説明し尽くせない。この時代に完成された日本における僧侶の武人への変貌は、その背後に長い歴史を持っている。そしてそれは、部分的には極東文明日本分枝⁴⁷⁸の挫折の結果であったが、それは同時にこの破局の先行事件の一つであった。日本において僧侶が武器を取った最初の記録された事例は960年代に起きた(と、サー・チャールズ・エリオットは書いている)。そし

⁴⁷⁴ 足利政権を指すのであろう。

⁴⁷⁵ ここには、次のような問いと答えがあっても不自然ではない。すなわち、「【問い】1番目の「後退」の直後に頼朝が始めた鎌倉幕府が、なぜ、「後退」になるのか。【答え】1180年に、頼朝が独立国を樹立した、とみなせるからである。それは日本の学界にもある見解である」。

⁴⁷⁶ 南北朝時代を指すのであろう。

⁴⁷⁷ 僧兵のことであろう。

⁴⁷⁸ 修正。完訳版では「日本における極東文明」。

て、この場合、...競争相手の寺院に対してその要求を主張する一つの方法として戦争に訴えた(のである)。こうして日本の寺院の武装化をその起源まで跡づける時、これは極東文明日本分枝挫折⁴⁷⁹の原因であった結果ではなく、野蛮への後退(a relapse into barbarism)のいくつかの兆候の一つであることが明らかになる。(326)

【問い】そのような「a relapse into barbarism、野蛮への後退」は、どうして起ったのか。

【答え】すでに指摘したように、「奈良と京都の日本の土地に早く咲いた極東文明の最初の洗練された花は、不利な環境のなかで無理に生かされている温室咲きの異国の花という感じを持っている。そしてそれは...、粗野な...(鎌倉)に王権が移ったこと 人為的に状態から当然の挫折 は、急激かつ劇的な革命に相当している。この革命によって、同じ世紀に、大和の『修道院にこもった皇帝たち』の政権は覆されて、関東の封建貴族の政権に取って代わられた。日本の新しい支配者は、...東北部の森林に住む未開の民族の土地を奪って領土を拡げる過程で土地と権力と尚武の精神を獲得した武人であった。...こうして、日本においてもロシアにおけるのと同じく、活力は、掩護されている内部⁴⁸⁰から、(辺境からの)圧力にさらされている辺境へ流れいで、権力もそれに習ったのである。(完訳版の注にしたがって第3巻、3:242-3)

【問い】動乱時代に活躍した武装寺院はどうなったのか。(筆者注：書かれていない)

【答え】もし、信長が、これらの武装寺院の軍事力を粉砕しなかったら、極東文明日本分枝もチベット文明と同じように僧侶支配になっていたであろう。このことは、サー・チャールズもそう書いている。そして、信長は大政治家らしく用心深くも宗教そのものには攻撃を加えなかったのである。325-7

【自己評価】L2

(9) 極東文明本体の歴史におけるリズム The rhythm in the history of the main body of the Far Eastern Civilization

(SH VI:305-8=12:327-31)

⁴⁷⁹ 修正。完訳版では「日本における極東文明」。

⁴⁸⁰ 「掩護されている内部」とは奈良・京都を指す。

【問い】ほかに、未完に終わった三拍子半のリズムとして跡づけることができる文明はあるか。(筆者注：書かれていない)

【答え】ある。極東文明本体もそうである。それは極東文明日本分枝よりも早い段階で、異常な転換をした。すなわち、極東文明日本分枝の世界国家が西欧文明の侵襲によって中断されるまで250年以上は続いたのに対して、極東文明本体は、1209-1280年⁴⁸¹のモンゴル人によって世界国家に強制的に編入させられたのである。しかし、その世界国家は1351-1366年の中国人の反乱⁴⁸²によって中断させられてしまった⁴⁸³。ところが、その後、外的プロレタリアートである満州人によって、世界国家として再編された⁴⁸⁴。しかし清朝の世界国家もこんどは西欧文明の衝撃によってまたも中断させられてしまったのである。327-8

【問い】極東文明本体の動乱期とはいつか。328

【答え】宋の975年頃以降から「モンゴル人の平和」が樹立された1280年までの305年間である。このことはすでに同定したことである⁴⁸⁵。(完訳版の注にしたがって第7巻に、7:139-141)

【問い】その動乱期においても「後退＝立ち直り」の1拍子目を見ることができるのか。328

【答え】できる。

1回目の「後退」は前記の唐の混乱である。

そのあとに来る1回目の「立ち直り」は、政治の分野では960年の宋王朝の成立に顕われた。技術の分野では印刷術のめざましい進歩があった⁴⁸⁶。視覚芸術の分野でも極東文明の精華である画派⁴⁸⁷。抽象思想の分野では5人の新儒教の

⁴⁸¹ 完訳版に拠った。通説では1279年。

⁴⁸² 紅巾の乱を指すのであろう。

⁴⁸³ 明時代の1368-1644年、276年間も含むのであろう。

⁴⁸⁴ 清代、1616-1912年の296年間を指すのであろう。

⁴⁸⁵ 安史の乱から五代十国を指すなら755年から979年の約224年間であらう。宋を動乱時代とするような見解は、日本の学界にはない。しかし、北宋でさえも、金と遼、西夏と越などの周辺国の独立を許し、外交的には対等の関係にあったのだから、世界国家といえないことは確かであらう。

⁴⁸⁶ 現代の高校教科書では、石炭を使った製鉄技術や景德鎮の陶磁などもあったとされている。

⁴⁸⁷ 南宋の水墨画、江南山水画、文人画、墨戯、花鳥画を指すのであろう。

学者⁴⁸⁸。その新儒教の実践では王安石が、それぞれ顕われた。329-330、(完訳版の注にしたがって第2巻に遡り、2:29-31)

【問い】 そのあとの2拍子目は、どの歴史的事象を同定するのか。330

【答え】 2度目の「後退」は事実上の宋(北宋)最後の文化人皇帝徽宗(在位1100-25年)の悲劇的な生涯によく顕われている。徽宗は美術品の募集家であったが、外交・軍事を宰相に任せきり、外的プロレタリアートである遼と金に侵攻を招き、金の捕虜となって、それ以降の10数年の生涯を金の抑留地で閉じた。2度目の「立ち直り」はモンゴル人が金も南宋も征服し、世界国家元を樹立したときから始まった。

以上のように、この文明でも、宋という小康期が動乱時代を分けているのである。

331-2

【自己評価】 L2

(10) バビロニア史におけるリズム The rhythm in Babylonian history

(SH :308=12:331-2)、1段落

【問い】 ほかに、未完に終わった三拍子半のリズムとして跡づけることができる文明はあるか。(筆者注：書かれていない)

【答え】 バビロニア文明もそうである。すなわち、バビロニア文明の世界国家の役割を果たした新バビロニア帝国が、早い時期に中断されたことを、見いだすことができる。これは、中国文明の世界国家であるモンゴル帝国が早い時期に中断されたのと同じである。331

【問い】 その世界国家には、どのような歴史的事象を同定するのか。331

【答え】 バビロニア文明を制圧していたアッシリアの軍隊が前610年にハランという戦場で全滅してから、前538年のアケメネス朝ペルシアという世界国家に編入されるまでの71年間である。これを「カルディア人の平和(Pax Chaldaica)」と名付ける。その短さは、極東文明本体における世界国家元の「モンゴル人による平和」とほぼ同じである。331-2

⁴⁸⁸ 周忌の作品では、この時代の文化の代表的な人物として、朱熹、王陽明、周敦頤(しゅうとんい)、程標(ていこう)(明道)、程頤(ていい)があげられている。

【問い】バビロニア文明の挫折と動乱時代として、どのような歴史的事象が同定できるのか。(SH=1:183 , SH=3:207-8 , SH=7:160-1)

【答え】 先行するシュメール・アッカド文明の世界国家が解体した前 1905 年が挫折である。

制圧されていたアッシリアが、610 年にアッシリアの滅亡で、自前の世界国家を作り上げたと見なせる。1:183 , 3:207-8 , 7:160-1

【問い】では、その世界国家に先行した動乱時代には、「後退 = 立ち直り」の拍子を認めることができるのか。331

【答え】できる。

第 2 番目の「後退」は前 610 年のハランの戦い。

第 1 番目の「後退」は前 745 年のアッシリア王ティグラト・ビレセル 3 世のバビロニアに対する侵略行為とみなせる。なぜなら、この侵略は、バビロニアとアッシリアの百年戦争の種をまいたからである。332

【問い】すると、バビロニア文明においては動乱の時代が、初期に顕われたということか。(筆者注：書かれていない)

【答え】そうなるようである。

【自己評価】L1

(11) ロシアにおける正教キリスト教世界の歴史におけるリズム The rhythm in the history of Orthodox Christendom in Russia

(SH :308-312=12:332-337)、3 段落

【問い】ほかに、動乱の時代が解体の初期にあらわれる文明はあるのか。332

【答え】ある。正教キリスト教ロシア分枝がそうである。正教キリスト教ロシア分枝の過程は他の点では極東文明日本分枝と他の過程はよく似ているのに、動乱時代があとも来るといふ点に対照的に異なる。332

【問い】正教キリスト教文明ロシア分枝の動乱時代とはいづか。332

【答え】動乱時代の始まりは、1075 年以降のキエフ公国の衰退であり、終わりは 1478 年のノヴゴロドとモスクワ公国との統合までの約 400 年間だと同定できる。すなわ

ち、1125-69年の44年間に18回も君主である大公が変わり、やがて1250年代以降のモンゴル人の侵攻を迎えることになる⁴⁸⁹。332

【問い】その約400年間の動乱時代の特徴は何か。333

【答え】それは、正教キリスト教文明本体からキエフに移植された文化の種が、北方のウラジーミル⁴⁹⁰に地理的に移動したということである。この地理的移動は、蛮族的な荒々しさ、すなわち、無政府状態と蛮族主義への墮落をともなった。それは、極東文明日本分枝においても、京都から鎌倉に移ったときと類似している。333

【問い】それでは、その動乱時代にも「立ち直り」は見られるのか。333

【答え】見られる。すなわち、1478年に樹立された「モスクワの平和(Pax Moscovina)」である。それは日本分枝における、1580-1600年の信長・秀吉・家康による世界国家への過程を経て樹立された「徳川の平和(Pax Tokugawaica)」に相当するものである。333

【問い】ロシア分枝と日本分枝は、その世界国家の過程が類似しているのであれば、日本分枝の動乱時代において見られたように、政治的中心を元に戻すような歴史的現象は、ロシア分枝では見られないのか。333

【答え】否。日本分枝では、鎌倉から京都へ戻す動きは、挫折を1175-1200年代と仮定したので動乱時代の始まりから150年後になされたといえる。ロシア分枝でも、同様の動きが、挫折が1130年代と仮定したのでその150年後の1230年代にロシア分枝でもウラジーミルからキエフに戻そうという動きがあったかどうか調査した。しかし無駄であった。すなわち、1240年にキエフはバートウーの率いるモンゴル軍に襲われて荒廃し回復しなかったのである。その時代のロシア分枝の中心は、むしろ、西部のカルパチア山脈の麓に位置していてモンゴル人から遠かったガリキアという都市であった。ガリキアの優位は90年間も続いた。もし、日本分枝がモンゴルに占領されていたら、京都はキエフと同様に荒廃し、極東文明日本分枝の中心は鎌倉でもなくて、もっと遠隔地の島の一つに移ったであろう。

334

【問い】では、世界国家におけるロシア分枝と日本分枝との類似点と相違点は何か。335

⁴⁸⁹ 現代の歴史学では、その時代は「キエフ・ロシア」と命名され、その衰退は、ウラジーミル・モノマフ大公(在位1113-25年)以降とされている。

⁴⁹⁰ 完訳版に拠った。「ウラジーミル」とも。

【答え】類似点は、

どちらの世界国家も異質の文明に襲われて中断させられたこと。

西欧文明の一地方国家としてうまく適応していることである。

相違点は、

極東文明日本分枝の世界国家の解体のリズムは標準の約 400 年より早く中断。

ロシア分枝では、西欧文明の侵攻で中断されたにもかかわらず、標準の約 400 年で進行したことである。335-6

【問い】ロシア分枝の世界国家の時代が 1478 年だとすると、その世界国家の解体はいつか。(筆者注：書かれていない)

【答え】1890 年代である。なぜなら、政治的には 1917 年まではロマノフ朝のツァー体制が継続しているが、しかし、その精神はすでに肉体から去っていた。あえて、その精神的な解体をあらゆる歴史的事象を同定すると、それは 1881 年のアレクサンドル 2 世の暗殺であろう。これは、ここであらたにたてる時代区分の基準である。

【問い】そのように 400 年というリズムを、逆に現実の文明の歴史にあてはめて時代を画期する歴史的事象を同位するという方法を他の文明に適用するとどうなるのか。

【答え】ヘレニック文明の世界国家であるローマの解体は、410 年のローマ略奪ではなくて、378 年のアドリアノプールにおけるゴート族の勝利となる。

中国文明における世界国家である後漢の解体は、通説の 221 年ではなくて、172 年に始まった宮廷革命になる。

極東文明本体の世界国家である唐の解体は、通説の 907 年ではなくて、878 年となる。336

【問い】正教キリスト教文明ロシア分枝の解体過程において「後退」、「立ち直り」は認められないのか。335

【答え】認められる。すなわち、

「後退」は、ロシア伝統の歴史観では「動乱時代(スムータ・ヴレムヤ)」と呼称されている 1600 年代初頭の混乱。

「立ち直り」は、その動乱時代に次ぐミハエル・ロマノフから始まるロマノフ朝。

【自己評価】L1

(12) ミノス⁴⁹¹史における痕跡 Vestiges in Minoan history

(SH :312=12:337-8)、1 段落

【問い】ほかに、世界国家が突然中断されて、そのあと、再建される文明はあるのか。

337

【答え】ある、ミノスにあった文明⁴⁹²も、そうであるらしい。337

【問い】その証拠はあるのか。337

【答え】考古学界で定説となっている「中期ミノス期」と「中期ミノス期」の中絶期が、それだと推定できる。「中期ミノス期」で再建された世界国家は、「後期ミノス」まで継続し、そこでまたも中断して「後期ミノス期」へと変化するようである。337-8⁴⁹³

(13) 西欧史における兆候 Symptoms in Western history

(SH :312-21=12:338-49)、13 段落

【問い】ここまでの解体のリズムの研究でどのような結論が導き出されてきたか。

【答え】解体のリズムの形はかなり頻繁に起ることは確実である、という結論になる。しかし、「ミノス史についての盲人の熱心な探求」において見られた「非常な不確実さ」は、文明の解体の「過程の始めから終わりまでが3ビート半であるというその標準的な...解体のリズム」についての研究が今やその限界に近づいていることを警告している」ことも確かである(338)。

【問い】では、われわれの西欧文明について、解体のリズムを研究することは可能であろうか。

【答え】否、不可能である。なぜなら、そのような論考が可能になるのは、我々の文明が消滅してのち、その時点でまだ存在している西欧文明以外の他の文明の視点からでなければならないからだ。比喩的にいうと、難破船の行方は、船の外にいる観察者でなければ、判らないということだ。338

【問い】ではシュペングラーがやったことには正統性はないのか。

⁴⁹¹ 完訳版に拠った。「ミノア」とも。

⁴⁹² 終期作品では「エーゲ文明」と呼称される。

⁴⁹³ 現代の考古学では、「中期ミノア期」は前1750年頃とされ、「後期ミノア期」は前1000年代とされている。すると、再建された世界国家は650年間も継続したことになる。

【答え】ない。

【問い】しかし、われわれ西欧文明の人間が、今どこに立っているのかを、許容できる誤差の範囲で、手っ取り早く計算することは出来ないであろうか。338

【答え】あると思う。完結した文明との比較研究によって手がかりぐらいは得られるだろう。339-340

【問い】では、西欧文明において「後退 = 立ち直り」を、たとえ西欧文明が解体期に入っ
ていても入っていなくても、認めることはできるのか。340-1

【答え】できる。少なくとも、われわれの西欧文明は、いまだに「世界国家の平和、[羅]Pax Ecumenica」の段階には達していないことは確実である。だから、喩え「後退 = 立ち直り」の拍子が見いだされても、それは一度目の拍子であると断言できるであろう。340-1

【問い】なぜ、われわれの西欧文明が「世界国家の平和」の段階に達していないと断言できるのか。340-1

【答え】なぜなら、

我々の世代は、凄惨な同胞殺戮戦争を経験している。

いつまでもこのように、戦争することによってのみ主権を主張できる国家にわれわれの文明が分裂していることに、もはや甘んじることが出来ないと、われわれは心の底では感じている。

歴史上、いまだかつて「共倒れ」でない同胞殺戮戦争はなかったし、それは徐々に残虐さの度合いを強めていくということが示されている。

これらのことから、先の大戦はそれだけで独立した戦争ではなく、一連の同胞殺戮戦争の連鎖の一つであると見なせるのである。340

【問い】では、その一連の同胞殺戮戦争の連鎖としては、どのような歴史的事象を同定できるのか。342-3

【答え】それはすでに、文明の挫折の章で述べた。

1500-1600年代の宗教戦争。最後の宗教戦争は1791年のザルツブルクの新教徒迫害である。

大陸では1648年から1775-1792年、イギリスでは1660年から1775-1792年のあいだの小康期（約130-150年間）。この時代の戦争は国王のスポーツとして戦われた。先の宗教戦争と比較すると残酷ではなかった。

1775-83年のアメリカ独立戦争と、1792年のフランス革命とから始まった国家主義による残酷さが昂進する同胞殺戮戦争の時代。特に、北米におけるアカデミア人（フランス系移民）や王党派の人々に対する根こそぎ追放は、不吉な兆しだったのである。7:221-85

【問い】それは、あなたが発見した「挫折＝対直り」、挫折というおなじみの形ではないのか。343

【答え】どうも、そうであるらしい。仮説として、1600年代にける宗教戦争の勃発を挫折と同定すると、1648-1660年から1792年までの「立ち直り」は、宗教面における寛容主義であろう。343

【問い】今までの比較研究では、そうした「立ち直り」には何かしら弱点があって、短期間で再び「後退」することを観察してきた。われわれの西欧文明における、そうした宗教的寛容主義には、どのような弱点があったのか。343

【答え】その宗教的寛容主義の弱点は、それが、宗教への幻滅、不安、シニシズム（冷笑主義）という不健康な精神に基づいていることである。つまり、信じること、希望を持つこと、反偶像崇拜主義ではなかったのである。それ故、そのあと来た国民国家の狂信主義から来る攻撃に対して抵抗することが出来なかった。その証拠に、現に今（1938年当時）、我々の目の前で、（ナチスなどの）国家主義に対して寛容主義がいかに無力であるかを、我々は見ているではないか。343

【問い】なぜ、幻滅や不安やシニシズムによる寛容主義は、そうした国家主義に対して、それほど弱いのか。344-5

【答え】人間は、その精神のなかに、何かを信仰する場（トポス）⁴⁹⁴を持っているものなのである。その場（トポス）をいつまでも真空にして置くことは出来ない。西欧文明の人々の場合、宗教戦争に幻滅してその場にあった祖先伝来の宗教であるキリスト教を追い出してしまった。その一時的な真空状態がシニシズムなどに基づく寛容主義だったのである。そしてその真空の場（トポス）に、今度は、悪質な国家主義が入り込んで居座ってしまったのである。344-7

【問い】その説明で、1回目の「後退」、立ち直り、後退は解釈できるであろう。しかし、それだけが、われわれの西欧文明がすでに挫折している兆候なのか。345

⁴⁹⁴ 場（トポス）とは筆者の解釈。『歴史の研究』には場（トポス）という概念をあらわす特定の語句はない。

【答え】否、もう一つの症状がある。ここまでの研究で2度目の「後退」は、1度目の「後退」よりも、残虐で荒廃をもたらすという法則を導き出してきた。その法則が、西欧文明にも当てはまる。すなわち、

1回目の「後退」にあたる宗教戦争の精神の残虐さは、2回目の「後退」にあたる国家主義戦争の精神の残虐さと変わりはない。

しかし、物質的な力は軍事技術の進歩によって強まったから、昂進的に荒廃の度合いを強めていった。

このことは、宗教戦争の経済的基盤が中央アメリカ文明とアンデス文明に対する西欧文明による収奪であることは、ヘレニック文明におけるディアドコイ戦争の経済的基盤がイラン文明などからの収奪だったのと同じなのである。345-7

【問い】では、われわれの西欧文明の人間の精神のなかに棲み着いた国家主義は、我々を、同胞殺戮戦争のこのまま追いやり、そして共倒れするまで続くのだろうか。347

【答え】判らない。なぜなら、学者が死んだ文明の記録や遺物について、いくら研究しても、その文明の全体像は判らないという意味において、生きた文明について、その文明の成員である学者がいくら研究しても判らないのである。だから、我々が破局に近づいているとも、まだ大丈夫だとも判断できない。ただし、後者のように考えるとすることは、我々西欧文明の人間は、ほかの文明の人々とは違った特別な存在だという「うぬぼれ」が、その精神の中に棲み着いていることなのである。そんな「うぬぼれ」は、社会や歴史についての一切の知識と矛盾することなのであるが。347-9

【問い】では、そのような歴史の法則という挑戦に対して、われわれの西欧文明の人間は、どのように応戦したらいいのか。348-9

【答え】自分自身だけを頼っていたのでは死滅を待つことになる。ジョン・バニヤンが『天路歷程』で語っているように、我々が「悔いた心と砕けた心で再び神を求めること」しかない。349

【自己評価】L2

解体を通しての規格化⁴⁹⁵ Standardization through disintegration

(SH :321-326=12:349-357)、11 段落

【問い】文明の解体という主題の研究は、これで完成したといえるのだろうか。349

【答え】否。文明解体の普遍的な性質、すなわち、文明の解体期において、何かきわだった特徴がないかどうか、見極めていない。349-350

【問い】では、それを見極めるには、どのような研究方法をとったらいいのか。350

【答え】手がかりは、文明が解体するときには、あるリズムが普遍的に観察できるということにありそうだ。言いかえれば、さまざまな要素が複合してあらわれるリズムというものの本性とは何かと問うことである。350-1

【問い】その本性とは何か。350-1

【答え】それは、画一化ということであろう。すなわち、文明解体のリズムとは、画一化という本性が、歴史的事象の表面に顕われたことの一つである。ほかにも画一化という性質が支配しているように思われる。350-1

【問い】ほかにあらわれている画一化にはどのような例をあげることができるのか。

350-1

【答え】すでに論究したように、解体期の文明の社会と人間の魂には、実に完全に顕われる特徴があった。すなわち、

社会が、三つの階層に分裂する、という画一化。

創造的な応戦それ自体の画一化。つまり、

(1) 支配的少数者は哲学と世界国家。

(2) 内的プロレタリアートは高等宗教と世界教会。

(3) 外的プロレタリアートは英雄叙事詩と戦闘集団。

という画一化。

個人の生の表出が、放縦、自制、脱落、殉教、漂流感(必然と偶然)、罪悪感、混淆意識、統一意識、復古主義、未来主義、超脱、変貌であるという画一化。

これらの画一化は、成長期とは対照的である。351

【問い】どのように対照的なのか。351

⁴⁹⁵ 完訳版に拠った。しかしここでの standerdization とは、内容から判断すると「画一化」と訳した方が適切であろう。

【答え】世界各地の各時代に誕生した文明は、それぞれ多種多様な応戦をして成長を遂げたのである。つまり、成長している文明は多様であるというのが、普遍的な特徴なのである。それとは対照的に、解体に向かう文明は画一的であるというのが、普遍的な特徴なのである。このような対照性について、私が遂行してきたような経験主義的で帰納法的なやりかたではなくて、ア・プリオリに認識していた人々が、すでにいたのである。351

【問い】そのような認識にすでに達していた人々にはどのような例をあげることができるのか。351

【答え】ヘレニック文明においては、オデュセイア神話におけるペネロペ。ペネロペは、昼は彼女の自由意思で織物の柄を紡げるが、それとは対照的に、夜は織物を解きほぐすという画一的な仕事であることに象徴されている、と解釈できる。西欧文明においては、ゲーテの『ファウスト』。『ファウスト』における挑戦＝応戦のリズム、後退＝立ち直りのリズム、親から子へというリズム、分裂し再生するというリズムが、読み取ることができる。

中国文明では、陰陽の交代というリズム。

ヘレニック文明のギリシア悲劇における、ストローフィとアンティストローフィというリズムもそうである。351-5

【問い】では、リズムを踏んで解体に向かう文明が生み出す、世界国家、世界教会、蛮族戦闘集団については、どのように評価をしたらいいのか。355

【答え】ここまでの研究で明らかになったように、世界国家と蛮族戦闘集団は短命であった。この三つの制度のなかで、世界教会だけは、われわれのここまでの研究でわからなかった。

【問い】「世界教会」の運命はどのようなものか。

【答え】「われわれは現在、そのようなわれわれの新しい問いにただちに答えられる立場にいないことがわかるであろう。同時にわれわれがそれを無視することができないことは明らかである。というのはこの問いは織工の仕事の意味を解く鍵を握っているからである。そしてそれを解こうとする努力は無駄にはならないのだ *tantas labor non sit cassaus*⁴⁹⁶ という願望はこの神秘の鍵を解こうという努力なしに休

⁴⁹⁶ この完訳版の「努力は無駄にはならないのだ」という訳した *tantas labor non sit cassaus* とは、ローマ教会の賛美歌の一節。1200年代に作詞作曲された『Dies Irae (Day of Wrath、直訳すると「激怒の日」つまり

息することをわれわれに許さないであろう。われわれの「研究」はまだ終わらない。しかしわれわれはわれわれの研究領域の最後の果てに到着した⁴⁹⁷」。(SH : 326=12:357)

【自己評価】L2

第6章 まとめ

これで「第5部 文明の解体」の解釈学的レジユメの制作の作業が終わったので、われわれの成果と、先行研究に該当するサマヴェル版と図説版との比較に移る。

まず、質量の比較であるが、すでにのべたように、要約も「作品」ではある。しかし、原作品から独立した存在ではない故に、もっとも重要な評価の基準になるのは、原作品から「いかに縮小されたか」である。その質量は図16のようになる。図で示されているように、この論文の解釈学的レジユメの縮小率は、先行するサマヴェル版とほぼ同水準の20%となった。

ところが、もう一つの図説版は図16のように、はるかに優れている。もっとも、図説版はテキスト以外に図17のように41枚の図像とその説明(キャプション)を有する。その41枚が掲載されたページ数は、20.5ページとなるので、テキストと合計すると、図説版のページ数は、完訳版のほぼ10%になる。しかし、図説版の図像は、作者トインビーの選択にかかるものであり、テキストを超えて翻訳ではなし得ない意味を読者に伝えていることはあきらかである。言い換えれば、図像もまた「真理請求」を発しているように思われる。図像とそれに付帯する解説文とは、『真理と方法』とは異なった解釈学的考察を要するのであるが、しかし、図像解釈学は、この論文の範囲をこえることなので、ここでは、図説版の図像によって、筆者が知らず知らずのうちに、原典と完訳版の解釈に影響を受けている可能性がある、ということ述べるにとどめる。

最後の審判)』の第10節にある語句である。その後、英国国教会でも英訳して使われている。葬儀の時などに唄われる。直訳すると「このような辛苦(あるいは作業)は中止するなかれ」となる。モーツアルトの「レクイエム」などにもある。

⁴⁹⁷ 原典は「Our Study is not at an end; but we have arrived at the verge of the last of our fields of our inquiry」となっている。筆者の見解では、この fields は牧草地という意味でもあって、その fields を仕切る「生け垣の端っこ」という意味の verge とあいまって英国特有の生け垣で仕切られた田園風景を、想起させるように仕向けている。だから、「われわれの研究はまだ終わっていない。しかし、われわれの問いかけという牧草地の一番はじの生け垣までたどり着いたのだろうか」という意味と、上記の完訳版の訳の意味との、「意味の多層構造」になっているように思う。

	完訳版	サマヴェル版	図説版	この論文の 解釈学的 レジュメ
それぞれの作品の ページ数(実数値)	1,554	315	31	338
ページあたり文字数 (概算)	840	900	2,500	2,500
字数合計 (完訳版、サマヴェル 版、図説版は概算。こ の論文のは実数値)	1,303,806	286,650	76,250	257,032
この論文に換算した ページ数 (理論値)	522	115	3,050	103
縮小率	100%	22%	6%	20%
注1	「この論文のページ数」が、実際値と理論値が異なるのは、実際のレジュメでは箇条書きが多いため			
注2	完訳版、サマヴェル版、『図説版』のページ数の概算は、それぞれの作品の10パーセントにあたるページを無作為抽出して実数値を出し加重平均したもの。			
注3	図説版には、これ以外に20.5ページの図像がある。			

図 16 完訳版に対するそれぞれの要約（レジュメ）の質量

	サイズ	風景	図像
カラー	一ページ	1	7
白黒	一ページ		28
	半ページ 以下		5
図像計		41	

図 17 図説版「第5部 文明の解体」における図像

次に要約の内容の質の比較に移る。われわれのレジュメが際立っているのは次の点である。

それぞれの【答え】、つまりテーゼの骨子を、箇条書きという言葉表によって単純化して明確にしたこと。

原典と完訳版における、それぞれのテーゼの論証となる諸文明の歴史的事象の分析と解釈のテキストの大部分は省略せざるをえなかったが、論証の史料がどの文明から採取されたかは、わかるようにしたこと。

ギリシア語聖書の新解釈における図表にも、作者トインビーと図表とのあいだに解釈学的弁証方が成立しているものとして、それを言語化して記したこと。

特に については、『歴史の研究』では補論となっている「受難のキリスト」を際立たせたことである。言いかえれば図表を単なる数字の羅列として解釈したのではなく、「生き生きとした日常言語」に還元したことである。そればかりか、西欧のレスプーブリカ・リテラールムでは、おそらく120年以上、4世代ぐらい前の人々によってすでに認識されていたであろう、ギリシア語聖書とそれに先行するプルタルコス、プラトン、アリストファネスなどの作品における類似性を、『歴史の研究』のこのテキストの手を借りて、われわれの前に見せることができたのである。言いかえれば、レスプーブリカ・リテラールムに属していた人間は、彼らが児童の時から受けていた、非キリスト教関係のギリシア語とラテン語とのテキストを通して、ギリシア語聖書とそれら非キリスト教関係の古典との類似性を認識していたのであろう。

しかし筆者は「高等批判」という精神科学の領域があることさえも知らなかったので、ガダマーの哲学的解釈学を学ぶまでは「受難のキリスト」のテキストの意味がまったくわからなかった。つまり、日本の先行研究者とおなじような理解しか出来なかったのである。解釈学を学んで後、始めて、著者トインビーが執行しているのは、「古典」の新解釈そのものであることに気がついたのである。つまり、『歴史の研究』とは、影響作用史の意識をもつにいたった作者トインビーの「古典の新解釈」なのである。

第3部 諸文明の比較研究の理論

この論文の第2部の最後の章に引用した原典に見える、「『努力が無駄にはならないようにあれかし[羅]tantus labor non sit cassus』という切なる思いは、この神秘の鍵を解こうという試みなしで一休みすることをわれわれに許さない。われわれの『研究』はまだ終わっていない。しかしわれわれはわれわれの研究領域の最後の境界(verge、垣根)に到着したのである⁴⁹⁸」(SH :326=12:357)という語句で終わっているが、むしろこれ以降、つまり『歴史の研究』以降で、著者トインビーの主張がさらなる論証をなされる。すなわち、『歴史の研究』の叙述ではじまったトインビーの歴史の研究は、『歴史の研究』が完結してからも「まだ終わらない」で20年間ほど続けられ、さまざまな作品⁴⁹⁹が刊行されたのである。われわれはそれらの中からいくつかの作品を選び、『歴史の研究』全体とあわせて、諸文明の比較研究の理論の構築にこれからとりかかる。学界の慣用的な表現に言い換えれば、「トインビーの作品の新しい読み方によって比較文明論の新たな可能性を切り開く試み」である。

その前に、あらためて強調しておきたいのは解釈学が指し示すテキスト理解の存在論である。すなわち、人間が、ある作品のテキストの「部分」に向かったときの読書過程では、作品の「全体」をたえず予測しているものなのである。「全体」は不可欠というよりも存在である。したがって、より良い「全体」がより良い「部分」の理解を持ち来たらす。その「全体」は、作者の生涯とか時代背景などを論ずる作家論、あるいは作品に影響を与えた先行作品とか文体の特徴とかを論ずる作品論などでは把握し得ない。あるいは、作品が長大な場合に産出される、作品の章立てに沿った要約、レジュメ、縮刷版のたぐいは、要約者の先入見が隠蔽され「背後からの暴力、[羅]visa tergo」がふるわれているが故に不適切なのである。あるいは、作品が長大であっても遂行される「レクチオ・ディヴィナ[羅]lectio divina」とか感情移入をもってするような読書も、人間の有限な生のなかでしか生じ得ない「理解」にはつながらない。レクチオ・ディヴィナの帰結はいつも「人生の時間切れ」なのである。

⁴⁹⁸ 原典では「...and yearning that tantus labor non sit cassus will not allow us to rest without trying to unlock the secret of this mystery」。完訳版では、「...それを解こうとする努力は無駄にはならないのだ ([羅]tantas labor non sit cassas) という願望はこの神秘の鍵を解こうという努力なしに休息することをわれわれに許さないであろう」となっている。完訳版の tantas は tantus の誤植であろう。

⁴⁹⁹ トインビーは生涯で2,947の作品を刊行した。(McNeill 1989:289-90)

第1章 要約と理論の性質 それぞれの限界と長所

われわれはすでに第2部で既存の二つの縮刷版の性質を見てきた⁵⁰⁰。その性質を顧みると、われわれはどうしても要約というものに対して懐疑的にならざるをえない。しかし、理論にも、解釈学は普遍的な問題を見出している。そこで要約と理論の性質を再確認する。

第1節 要約の性質

一般的には要約というものには少なくとも次のような性質がある。

1 匿名性(anonymity)⁵⁰¹

要約者は、「これは原典の忠実な要約である」という明示的、あるいは暗黙の前提によって、自身の解釈と先入見とを隠蔽し作品の後ろに隠れることができる。要約者が原典とは「似て非なる作品」を制作していたとしても、読み手だけでなく自身をも欺くことがある。たとえ原典からの引用をとこところに括弧付きで挿入しても、その引用の選択も要約者の解釈であり、その解釈は要約者の解釈学的先入見によって左右されている。このような現象はすでに本稿第2部のサマヴェル版の性質として述べた。そこでも指摘したように、そのように先入見に左右されているという意識をもっているならばともかく、要約者がそれを意識せずに、原典からの引用をまじえることでその要約の学問的正統性を全うしたと信じているならば、そして、読み手がそれで「よし」としているならば、それは問題である。哲学的解釈学においては、それは誤謬とまではいわれないが、しかし、解釈学的先入見の意識の欠如にはなる。さらに、要約が時代の産物であるという意味での「影響作用史の意識」がそこでは欠落していることも確かなのである。

このような要約の性質は、いわゆる入門書や解説書にもあてはまる。『歴史の研究』についても、碩学によって書かれた入門・解説書がある(山本・秀村編 1970)、(平田 1973)、(山本 1976)、(吉澤 1982)、(秀村 2002)。しかしそれらは、それぞれの碩学の作品なのであって『歴史の研究』ではない。

⁵⁰⁰ 本稿第2部「縮刷版という『作品』の文体論」参照。

⁵⁰¹ ここでの「匿名性」は、フーコーの「匿名のテキスト(英訳 anonymous text)」の意味として使う。フッサールの「匿名性」の概念ではない。

こうした匿名性のおかげで、要約や入門書はそれ自身が読み手の批判にさらされることは滅多にない。読者が自己の感想や批判が原典に対して向けられているものと思込むように、要約や入門書は仕向けているのである。

2 テキストと要約者とあいだの解釈学的弁証法の非顕在化

要約では、原典のテキストと要約者とのあいだで生起する解釈学的弁証法、つまり要約者の問いを匂わすような叙述をめったに見出すことは出来ない。つまり、優れた要約はあたかも原典を読んでいるかのような錯覚に読者を陥らせるような文体になっているのである。読者は、実際には「要約者の作品」のテキストの表層との解釈学的弁証法を経験しているにもかかわらず、原典のテキストに問いかけ、原典のテキストからの真理請求を感じるように仕向けられている。

3 原典の執筆過程の痕跡

要約には原典の章題が残されている場合が多い。そのおかげで、要約の読者は、原典の作者の論考過程に沿った解釈学的経験を見ることが可能である。言い換えれば、作者が、どのようにしていまだ言語化されていない思想を言語化しようとしているかの過程、あるいは、作者の呻吟の過程に巻き込まれていく。このことは、次に述べる「理論」に比べると優れている。

第2節 理論の性質

ある作品から再構築される理論というものは、その素材となっている作品を分解して合成して観念化する。そのような理論を要約と比較した場合、少なくとも次のような相対的な性質が目立つ。

1 図式化によって切り詰められた短絡的思考

一般的に、「構築された理論」は、原典の章立てに拘束されることなく、帰結だけを抽出し結びつけることが多い。したがって理論では原典の作者の思考と呻吟の過程を追うことができない。解釈学風にいえば、読者とテキストのあいだに生起した生き生きとした解釈学的経験を、構築された理論ではすくい取れない。そうした経験の観念化の性質を、『真理と方法』のテキストでは、「経験の図式化によって切り詰められた短絡的思考」と呼んで注意をうながしている。(Gadamer1985=2010: 931)

2 オッカムの剃刀 『歴史の研究』がおびている数字への親近性

「経験の図式化によって切り詰められた短絡的思考」は、徹底すれば長所にもなりうる。すなわち、理論化、図式化、抽象化を極限まで推し進めると数式となる。数式は、思考を課題の本質に集中させることを容易にし思考の射程を長くする。このことは「オッカムのカミソリ、Occam's razor」としてデカルトを経て現代の西欧のレスブーブリカ・リテラルムにおいても正統性をもっている。もっとも中世哲学の稲垣良典によれば、「William of Ockham (1285 ころ 1349) は必要なしに実在を多数化してはならぬという形で知られる思考節約の原理、いわゆるオッカムの剃刀で知られているが、それは「ほんらい観察された事実、論理的自明性、神的啓示など十分な根拠なしにはいかなる命題も主張してはならないことを規定している」のであって、数式化には直接はつながらとしているが。

『歴史の研究』のテキストにおいても、そのような数字への親近性があることは、本稿第2部の「解体のリズム」の章において極めて数字的な叙述によって確かめることができる(SH :278-312=12: 289-338)。そもそも『歴史の研究』第1巻の冒頭で言明された執筆計画では、諸文明の「リズム」を、数字に重きをおいて論じる部が予定されていて(SH I:The plan of the book)、章題は「第11部 文明の歴史の律動(XI Rhythms in the histories of civilizations)」となっていたのである。もとの「第11部」の執筆計画は、第2次大戦後に「歴史における自由と法則」という論題に変更されたのである。(SH :v =14:5)

しかし後続する研究者があらわれており、それは物理学のステファン・ブラハである。ブラハは、『歴史の研究』の「文明の歴史の律動」を継承し、量子論の数式を応用することによって、諸文明の律動を表現することに成功した⁵⁰²。この数式の係数と変数に適切な数

⁵⁰²ディラック方程式 Dirac equation という電子に対する相対論的な波動方程式の応用である。この方程式は1928年P.A.M.ディラックによって提出された。ディラックは、(1)シュレーディンガー方程式と同様に時間

値をインプットすれば、コンピューターで演算して、それぞれの文明の律動と、不連続性をも含むグラフ化が可能になっている (Blaha 2002:50)⁵⁰³。本稿は、文明のリズム(律動)を論ずるのが目的ではないので、ブラハの研究の一部をのちほど引用するにとどめるが、ここで強調したいのは、自然科学のみならず文学⁵⁰⁴でさえも、理論化すれば、その行き着くところは数式になるという西欧の学問の側面である。この西欧の学問的な伝統を考えると、複雑多岐な歴史現象を単純明快な数式で表現しようという努力、すなわち、『歴史の研究』では未完に終わった「文明のリズム論」を解明しようとする研究者がアメリカであらわれたのは異とするに足らない。

3 再構築される理論における解釈学的先入見と理論的枠組み

ある作品から再構築される理論は、当然ながら、理論の構築者によるその作品の解釈と理解の産物である。したがって、その理論の言表は、理論構築者が属する「学術文書共同体」のロゴスであり、そのロゴスには解釈学的先入見が組み込まれている。このことは、われわれは今や、影響作用史の意識として意識できるのであるが、それは個々のロゴスであって、理論の枠組みについてではない。つまり、理論の枠組みについては、解釈学的先入見とよべるような、明確で体系的な理論の枠組みをわれわれの日本語学術文書共同体では、あるいは少なくとも、明治期以前の学術文書共同体では見出すことができない。このことに近似したことは、本稿第1部の冒頭で、解釈一般の考察における富永仲基を例として論じた。そしてここでも、解釈学と同じように、西欧のレスプーブリカ・リテラールムの作品に触発されつつ発生した日本語学術文書共同体で作られている理論の枠組みを採用することしか、われわれには選択肢はない。言い換えれば、西欧文明の産物である『歴史の研究』を、これまた西欧文明の産物である何らかの理論的枠組みに依拠して、日本語の学術言語で言表しなければならない。しかも、その作品にも理論にも、すでに述べたように、西欧文面名のレスプーブリカ・リテラールムからの疎外感と自己言及性が含まれて

について1階の微分方程式であること、(2) 相対論の原理を満たす、つまりローレンツ変換に対し不変であること、(3) エネルギー、運動量、静止質量に関するアインシュタインの関係式が成り立つことの三つの原理から出発して、ディラック方程式と呼ばれる次の方程式を導いた。

⁵⁰³ その数式の代表は、 $S(t, r) = C_1 [b - e^{-at}(a \sin(bt) + b \cos(bt))] / (a^2 + b^2)$ である。S(t, r)は各文明の時代とリズムの関数(function)である。

⁵⁰⁴ 漱石の『道草』にも、文学を数式化することをうかがわせる描写がある。あまり知られていないが、漱石は、イギリスでアイデアを得た形式論理とその理論を文学への適用について取り組んでいた。このことは『道草』の注・解説でも説かれている(相原 2009)。

いるのである。われわれは、このよう自己言及性も包摂される影響作用史の意識をもって、理論の再構築に取りかかることになる。

第2章 理論構築のための作品

第1節 作品の選別

すでにたびたび述べたように『歴史の研究』には後続する作品がある。すなわち、『歴史の研究』において追求されているさまざまなテーゼの新しい展開が後続する作品において見出すことができる。そのようなテーゼの変化は、『歴史の研究』に限らず、長期間にわたって著わされた精神科学の作品が一般的に示す性質である。しかも、著者トインビーは決して「漕ぐ手を休める、rest one's oars」⁵⁰⁵ことはなかったもので、その変化はこのほか顕著である。哲学的解釈学風にあらわせば、「未決の問いで終わる、一貫した方向への問いと答えの連鎖」が、トインビー自身によってすでに執行されていることになる。したがってわれわれは、テーゼによってはそうした後続する作品から出発しなければならない。

このこと、つまり『歴史の研究』だけではトインビーの歴史の研究の全体を理解することは不可能であるということは、すでに『人類と母なる大地』の訳者の山口光朔によって指摘されているのであるが(Toynbee 1976=1979 :442)、しかし、先行研究では、後続作品を含めた全体の研究はない。

では、われわれは、どの作品を『歴史の研究』の系統に属する作品として同定できるのか。選別の作業は、トインビーが生涯で2,947の作品を刊行しているので容易ではない。そのような多作が可能になったのは、トインビーが勤務していた王立国際問題研究所⁵⁰⁶において、史料の収集や索引づくりなどに習熟した秘書や同僚の協力をうることが公式に認められていたからであり、あるいは出版社との関係にも恵まれていたからである(McNeill 1989:289-90)。しかも、それらの作品に加えて、トインビー自身が、幼年の時から晩年ま

⁵⁰⁵ 『歴史の研究』の常套句。中期作品では、文明の挫折を概念化するさいのキーワードになる。すなわち、人間が何かしら業績を達成したあとにくる無気力な心的状態をさす。

⁵⁰⁶ Royal Institute of International Affairs は、第1次大戦とベルサイユ講和会議の経験を踏まえて、1920年に設立された国際政治のシンクタンク。英国政府とは関係なく、独自の国際問題の視点を確保しており、今なお威信を保っている。所在地の名をとってチャタム・ハウス(Chatham House)とも呼ばれる。<http://www.chathamhouse.org/>。Toynbee はそこで、戦時中の中断を除く約30年間勤務した。

での原稿、書簡、メモなどを史料として保管して意図的に遺留している⁵⁰⁷。そこで、これらの多種大量の刊行物と史料を総括して評価付けした先行研究が必要になる。

さいわい、これらの刊行物と史料とは1986年にトインビーの子息によってアメリカ歴史学会会長(当時)のウィリアム・マクニールに付託された。マクニールは約2年後の1988年に、それらの作品と史料とを使って伝記『Arnold J. Toynbee, a life』を刊行した。その伝記から、われわれは、トインビーの知的な活動を、下記のように大きく五つの領域に分けていることを看取できる。このように、トインビーの知的活動の領域をいくつかの領域にわけるとは、日本におけるトインビー研究者である川窪啓資によってもなされている(川窪 2000:214-40, 539-42)。

国際政治学

1924 - 56年の33年間勤務した王立国際問題研究所刊行の『国際問題大鑑』の主筆として多くの論文を執筆している。川窪は「...、トインビーが深く執筆にかかわった冊数は18冊あまりあるとあっていいだろう。各冊が500頁以上、1000頁に達するもの(大鑑1936年)もあるから驚くべき分量である。であるから、『歴史の研究』全12巻の一倍半は優にある」(川窪 2000:216)と述べ、一覧表をかかげている。(川窪 2000:217)

諸文明の比較研究

代表作は『歴史の研究』。

ギリシア史学、ビザンチン史学の専門的研究

代表作は『コンスタティン・ポルフィロゲニトゥス』(Toynbee 1973)

文明評論

英米などの大学やクラブやラジオ放送での講演をもとにして刊行。

代表作は『現代が受けている挑戦』(Toynbee 1966=1969)

⁵⁰⁷ このような自己のすべてを史料として遺留することは、トインビーが影響作用史の意識をもっていたことのあらわれであろう。つまり、トインビーは自己の作品が同時代のレスプブリーカ・リテラールム(学術言語共同体)では認められなくても、後世になると「書かれたものによってのみ」評価してくれる人間が出てくることを意識していたのであろう。

その他、旅行記、都市計画論など。

代表作は『アジア高原の旅』。(Toynbee 1962)

これらの領域のうち諸文明の比較研究の理論の領域に属すると目される作品は、筆者の見解では『ヘレニズム ある文明の歴史』、『図説 歴史の研究』、『人類と母なる大地 物語的世界史』の三点である⁵⁰⁸。

それら作品を、学界の通例にしたがって、前期、中期、後期、終期の四つに分けることにする。それを図 18 に示す。これら四つの作品を「前期作品」、あるいは「前期」というように適時使い分けて、これから表現する。

その時期の区分のうち、前期と後期の境界を Vol.VI Christus Patiens (完訳版第 13 巻『受難のキリスト』)においたのは、すでに本稿第 2 部でみたように、そこにおいて、認識の主体が、つまり歴史を研究している主体が、トインビーを含む人間ではなくなることが、あきらかになるからである(本稿「C: :a:補論:Christus Patiens 受難のキリスト」、「a:補論:22:The economy of truth 真理の摂理」参照)。

第 2 節 『ヘレニズム』

『ヘレニズム』という作品は、16 のシンメトリックな章題で構成されていて、その構成はギリシア悲劇を思わせる。その序文に拠れば、その 16 の章のうち最初の数章は 1914 年に着手され、その草稿はこの著書が収まる予定であった「ホームユニヴァーシティ叢書」の編者に提出されている。その後、トインビーが多忙のため執筆を中断し、45 年後に刊行された。それは副題の通り「ある一つの文明の通史」なのである。この作品は、筆者の見解では次の三つの点で重要である。

通史

『歴史の研究』のテキストにおける文明の原型は「ヘレニック文明」なのであるが、そのヘレニック文明を通史という説得力のある様式で書き示している。(Toynbee 1959:6=1961:4)

⁵⁰⁸ 『ハンニバルの遺産』という作品があるが、これは歴史学のローマ史の領域に分類されるものとした。

「ローマ文明」という概念の否定

ローマは、ギリシアから発生したヘレニック文明という文明を受容し(Toynbee 1959:155-75=1961:159-80)、その文明の解体を、「しづしづ阻止した」とされている(Toynbee 1959:176-96=1961:181-201)。つまり、ローマはヘレニックの諸文化に対しては消極的な役割しか果たさなかったことを論証している(Toynbee 1959:197-218=1961:203-26)。それだけではなく、ローマを偉大な文明とみなす言説(ディスクール)を穏健な叙述で否定している。そのローマ文明説の否定は、実は『再考察』において論じられており、『ヘレニズム』はその主張の一般読者向けの言表なのである。『再考察』では次のように論じられている。

...西欧の一部の学者に... (ローマを一つの文明であると)させたローマの業績とはなんであろうか(SHX 377=22:703)。...歴史におけるローマの位置をこのように拡大したがることの背後にある動機は、西欧のひそかなる好戦的排外主義(筆者注:原典では chauvinism、排外主義を含む他国への侵略を正統化する好戦主義)⁵⁰⁹ではなかろうかと私は考える。西欧に、歴史における大きな役割を与えるためには、ローマに大きな役割をあたえなければならないのである(SHX 389=22:723-4) ⁵¹⁰

⁵⁰⁹ ナポレオン時代に生きたフランスの傷痍軍人で、ナポレオン崇拜者だった Nicolas Chauvin に対して政敵が命名した。極端に、排他的に自己の党派ないしは自国の優越を主義とする人々を指す概念。ハンナ・アレントは、ショーヴィニズムが、国民国家の成立とともに生じた『国民の使命』という古くからある観念からほとんど自然に生じてくる産物である、と述べている(Arendt 1949)。英語では Jingoism という語ができていたが、学術用語としては、ショーヴィニズムの方が流通している。日本語では、「熱狂的好戦的愛国主義」「狂信的愛国主義的排外思想」などとも訳されている。トインビー用語では、より広い概念ではあるが、「ゼロット主義」に相当する。ショーヴィニズムという語は現代でも頻繁に使われているが、それはフェミニズムの思想界であって、男性の女性に対する優越を極端に主張する主義を指している。ショーヴィニズムは、統治政策としては有効で、第1次大戦前ではドイツやフランスの政治家に、現代では東アジアの諸国の政治家に愛好されている。

⁵¹⁰ このセンテンス全体を要約すると、「歴史学者がローマは文明だったと主張する根拠を突き詰めていくと、ローマ法とそれによる洗練された統治という業績。統一という政治的業績となる。に対しては、ローマ法を科学的な体系に作り替えたのは、239年にペイルートなどに設立された法学院の業績であることは、衆目の認めるところだ。それらの法学院の学者たちは、主にギリシア語を話すシリア人であってローマ人ではない。それ以前のローマ法は、家父長支配で女性虐待を正統化するような遅れた慣習法だった。に対しては5つの根拠を歴史学者はあげている。にたいしては、すなわち、(1)地理的位置が辺境だった、(2)従属都市に対して課税しなかった寛容さ、(3)従属都市に対して市民権を賦与する寛容さ、(4)二重市民権の活用、(5)植民地政策の使い分け、である。これらは、すべてギリシアのいくつかの都市国家もすでに遂行していたことで、少しもユニークなことではない。

この『再考察』におけるテキストは、ローマを文明と規定し、ローマを偉大な文明とみなす言説をささえる歴史学は、現代の西欧の帝国主義やショーヴィニズムを肯定するための言説の基盤となっている、という主張に等しい。つまり、現代の自己の所業を肯定するために過去を作り替えるという意味において、これはまさに、「すべての歴史は現代史(Croce1915=1952)」なのである。

このような『再考察』における直裁な批判を、『ヘレニズム』では、後半の「12章 ヘレニズムを受容して勢力の均衡を覆したローマ」、「13章 苦悶の時代」、「14章 アウグストゥスの時代とヘレニック文化の衰退」において穏健な文体で徐々に示している。なぜ穏健な表現になっているかということ、筆者の見解では、この『ヘレニズム』は一般知識人向けに書かれており、しかも、イギリスがインド支配を放棄した直後の時期にあたり、インド放棄の歴史的正当性を間接的に語っているようにみえるからである。なお、ローマを帝国主義の歴史とみなす歴史観は、正統派の歴史学者によっても、その和訳の書名が『ローマ帝国：ある帝国主義の歴史』(Balsdon:1970=1972)というように、『ヘレニズム』のほぼ10年後には刊行されている。

ヒューマニズムの否定

ヘレニック文明における人間崇拜という傾向に対する否定⁵¹¹である(Toynbee 1959: 17-8=1961:12-3)。ここでいわれているヒューマニズムとは「人間は万物の尺度である」という箴言で象徴されているような人間を自然と対立的に捉える思考の準拠枠ともいえる。言い換えれば、ヘレニック文明における知が「支配知」ではないかという懐疑が、明確な叙述としてあらわれてくる作品なのである

それでも、ローマが独立した文明だなどと根拠のない評価をしたがる近代の西欧文明の学者は、無意識なるショーヴィニズムに取り憑かれているのである。

⁵¹¹ 「ヒューマニズムの否定」自体は、すでにヘーゲルの『歴史的哲学講義』でも説かれており、ユニークではないが、『ヘレニズム』ではより具体的な歴史的な事象を使って論証されている。

	original				完訳版				
	volume in book	first edition	chap ter	title	巻		部	巻題/書名	
					巻	第1版の 刊行年			
前期		1934		Introduction	1	1969	1	序論	
				The geneses of civilizations	2 3 4		2	文明の発生	
				The growths of civilizations	5 6		3	文明の成長	
				The breakdowns of civilizations	7 8		4	文明の挫折	
		1939	The disintegrations of civilizations	9	1970	5		文明の解体	
				10					
				11					
				12					
				13					
	中期 「受難 のキリ スト」		1954		Universal states	14	1970	6	世界国家
					Universal churches	15		7	世界教会
					Heroic ages	16		8	英雄時代
					Contacts between civilizations in spaces	17		9	文明の空間にお ける接触
				Contacts between civilizations in time	18	10		文明の時間にお ける接触	
				Law and freedom in history	19	11		歴史に於ける法 則と自由	
				The prospects of the Western		12		西欧文明の前途	
				The inspirations of historians	20	13		歴史家の靈感	
前期と中 期の混淆		1959		Historical atlas and gazetteer	24	1972		歴史地図	
後期		1958		Reconsiderations	21 22 23	1969		『再考察』	
			1959		Hellenism -- The history of a civilization			1961	『ヘレニズム 一つの文 明の歴史』
終期		1972		A Study of History illustrated, new edition		1976		『図説 歴史の研究』 分冊版(1~3巻)	
		1976		Mankind and Mother Earth		1979		『人類と母なる大地』 1~2巻	

図 18 作品の年代区分

第3節 『図説 歴史の研究』

すでに、本稿第2部の文体論の章で述べたその意義をあらためて記す。

文明の新しいモデル

文明の一覧表

図像とその説明文

文明ごとの年表

ここで説明を付け加えたいことは、「衛星文明」という新しい概念についてである。これはバクビーの批判を取り入れて『再考察』で論じられ、この図説版の文明一覧表でも具体的に示される。その「衛星文明」というカテゴリーは、前期に主張され、後期の歴史地図でも再確認されている「文明の世代のテーゼ」と整合性が十分にはとれない。たとえば、極東文明日本分枝は、前期のテーゼにおいては、極東文明本体に対する分枝(branch)として規定されていたので第2世代の文明であると類推できていた。したがって、日本における高等宗教の発生と発達の説明と整合性がとれていたのである。すなわち、第3世代の文明、たとえば西欧文明などでは、「高等宗教」の発生がみられないというテーゼとの整合性がとれていたのである。ところが、『図説』で登場する、極東文明本体に対する衛星文明としての日本文明という概念においては、「文明の世代のテーゼ」によるカテゴリーが曖昧になってしまって、「高等宗教は第2世代の文明でのみ発生した」というテーゼは成り立たなくなっている。

このように、『図説版』は、より完成度の高い体系を目指しているのであるが依然として成功していない。

第4節 『人類と母なる大地 物語的世界史』

トインビーの最晩年に書かれ、絶筆となったこの世界史は、『歴史の研究』の後継作品としてはもっとも最後に位置づけられる。このことについては、翻訳者の山口光朔も次のように述べている。

私（筆者注：山口のこと）は先に『歴史の研究』を「三〇年もの年月をついやして完成された」と書いたが、実はトインビー博士自身にとっては、それでけっして完結していなかったのである。このことは『図説・歴史の研究』の「はしがき」で、『私は1920年から72年まで、歴史の研究の仕事をしてきた』と書かれていることからわかる。とすれば、今回の本書（筆者注：『人類と母なる大地』のこと）もまた、構想を新たにした世界史の新研究という点では『歴史の研究』の補足ないし再考という点からすれば、『続々・歴史の研究』というにふさわしいというべきであろう(Toynbee 1976=1979 :442)、(強調は筆者)。

この作品は、われわれがこれから構築しようとしている理論の素材としては、次の点が重要である。

歴史を比較研究する目的.

単純明晰に述べられている。このテキストについては後ほど紹介することにした。

時代区分のテーゼの復活

前期の作品では明瞭であった時代区分のテーゼ、ならびに「文明の世代のテーゼ」があらたなカテゴリーを伴って復活している。

「ur-civilizations、元文明⁵¹²」という概念

元文明という概念が登場し、元文明として三つの文明が措定されている。

アジア・アフリカ大陸におけるさまざまな「文明」の同一性の強調

アジア・アフリカ大陸に生起したとされていたさまざまな文明は、程度の差はあってもすべてシュメール・アッカド文明という元文明の源泉があることが明確に語られている。すなわち、シュメール・アッカド文明以外のさまざまな文明は、それだけでは「理解可能な研究分野、intelligible fields of study」ではないこと

⁵¹² 訳本にしたがってを ur は「元」とした。「原」ではない。

を、語っている。アジア・アフリカ大陸に次々と生起した文明は差異性よりも共通性の方が大きい。その差異性は人々の立ち位置によって差異性それ自体が異なっている。言いかえればそれぞれの文明のあいだの差異とは、それぞれの文明に属する人々の自我中心性(egocentrism)にその根源があることになる。

物語性

この本の副題にも示されているように、歴史をその本来の姿である物語として語っていることである。すわなち、ナラトロジー(物語論)において論じられているように、人間にとって、何かを物語られることはもっとも根本的な欲求なのであり、世界の歴史も物語られてこそ、世界中の人々の、世界を知りたいという欲求を満たすものなのである。筆者の見解では、この『人類と母なる大地 物語的世界史』はこれまでに書かれた世界史のなかでは最良の世界史である。

世界史の構築に資する

この作品全体が、諸文明の比較研究の理論の終着点の一つが、よりよい世界史の制作にあることも示す。

これら六つの点から、われわれがこれから構築する諸文明の比較研究の理論のいくつかのテーゼは 全部のテーゼではないのだが この『人類と母なる大地 物語的世界史』の地点が出発点となる。なお、『人類と母なる大地』と、トインビーの生涯と様々な作品における位置づけについては、補論を参照されたい。そこで、トインビーの知的活動の全体の概要を見ることができる。

第3章 Comparative study of civilizations の成立と日本における受容

これまでたびたび使ってきた諸文明の比較研究の原語である comparative study of civilizations という学術用語は、いつ成立したのだろうか。その諸文明の比較研究と、日

本の学界で流通している比較文明論（ないし学）⁵¹³との関係はどのようなものなのだろうか。

第1節 The International Society for the Comparative Study of Civilizations の成立と休眠

comparative study of civilizations という用語は、今から50年以上前から使われていた。すなわち、1961年秋にザルツブルクで開催された第1回の The International Society for the Comparative Study of Civilizations の名称として記録に留められている(川窪 2000:542-3)。その学会の正式名称は、フランス語で、Société Internationale pour les Études Comparées des Civilizations であったから、国際的には études comparées des civilizations という名称も併用されていたのかも知れない。初代の会長はアメリカの社会学者ペトラム・ソローキン(Sorokin 1937-41)⁵¹⁴で、指導的役割を果たすものとしてトインビーも招聘されていた。日本からは哲学の谷嶋喬四郎が参加して発表している(谷嶋 1985:21)(川窪 2000:543)⁵¹⁵。

しかし、学界は発足したのであるが、矢嶋によると、『歴史の研究』をその代表とする comparative study of civilizations は、当時の正統的な歴史学者からは、仮借ない批判を浴びせかけられ、歴史学者から「嘲笑に近い取り扱いを受けた」(谷嶋 1985:21)のである。そのことは、エドワード・カーの『歴史とは何か』の叙述において看取することができる。カーのこの作品は現在でも史学を専攻する学生向けの教科書的な存在である。

歴史家個人が自分の社会の産物であることはますます明白になってきたのであります。19世紀にあってはイギリスの歴史家はほとんど例外なくこのコースを進歩の原理の証明と考えておりました。...ところが都合の悪い方向へ転じるや、歴史の意味を信じるというのが異端説になってしまったのです。第1次大戦後、トインビーは直線的歴史観に代えるに複線的歴史観 没落期社会の典型的イデオロギー をも

⁵¹³ 「比較文明論（ないし学）」という語句は、哲学の谷嶋喬四郎の語句によった。

⁵¹⁴ Pitirim Alexandrovich Sorokin(1889-1968)はロシア生まれの社会学者。ペテルブルグ大学で学位。ロシア革命当時はケレンスキー首相の秘書。1930年にアメリカに帰化しミネソタ大学(1924-30)、ハーバード大学(1930-50)で社会学を講ずる。比較文明論では、文明のサイクル論、戦争のサイクル論で有名。

⁵¹⁵ 谷嶋喬四郎(1929-)は、社会思想史の研究者。東京大学名誉教授。後進の哲学者中島義道や中沢新一からの伝記的批判で知られている。なお、川窪の著書には「矢嶋」と記されているが、参加したのは「谷嶋」である。

ってするという絶望的な試みを行いました。トインビーの試みが失敗してからは、イギリスの歴史家の多くは戦意喪失、歴史には何の一般的な型もない、と宣言することで満足して参りました。(Carr 1961=1962:59-60)

このカーのような批判のほかにも、科学の一分野として成長してきた歴史学の実証主義の視点からの批判がある。つまり、歴史哲学とか歴史理論よりも、史料や遺跡などの科学的な研究や、歴史的文献の「客観的な解釈」を決定的とみなし、「職業としての学問」として歴史を選択した人々からの批判は痛烈である。(Montagu ed. 1956)

その担い手についていえば、トインビーは『歴史の研究』を仕事の余暇に執筆したのであって、歴史を「職業としての学問」としたのではないのである⁵¹⁶。

それはともかく、こうして The International Society for the Comparative Study of Civilization は、その後、「1964年にずっと小規模の第3回大会を開いてそれを最後に...事実上は消滅してしまった。」(川窪 2000:542-3)

第2節 アメリカにおける再開と発展

comparative study of civilizations という語は、その学会が9年間の休眠期間のあと1971年にアメリカでふたたび活動を始めてから、知られるようになってきたようである。

多くの学問の名称がそうであるように、トインビーやソローキンや、あるいは人類学のアルフレッド・クローバー(Kroeber 1947)などの学術的作品が先にあって、あとから学問の名称ができたのである⁵¹⁷。アメリカでは、1987年に、『空間と時間における諸文明の境界(The boundaries of civilizations in space and times)』が刊行された(Melko and Scott 1987)。これは81の作業部会に分かれた56人の歴史学、考古学、人類学、言語学、心理学、哲学などの専門家による約8年間にわたる議論の集大成であって、comparative study of civilizations の中心がアメリカに移動してからの研究の頂点をなすものの一つである。このことはすでに川窪によっても述べられている(川窪 2000:545-6)。筆者は、特に

⁵¹⁶ ビザンチン史の専門書として評価が定まりつつある『コンスタティン・ポルフィロゲニトウス』も、あるいは『図説版』も『人類と母なる大地』も定年後に執筆された。

⁵¹⁷ 日本の学界では、比較文明論の論者にロシアのダニレフスキーや、ドイツのシュペングラーを入れている。しかし、アメリカではそうした学説史的な研究はあまり盛んでないようである。

哲学的解釈学の視点から、この作品は「未決の問いで終わる、一貫した方向への問いと答えの連鎖の循環」の論集であるという点を高く評価したい⁵¹⁸。

第3節 日本の比較文明論

日本では1960年代後半には、すでに comparative study of civilizations は比較文明論と訳されていたようである。しかし、諸文明の比較研究という学問の概念は、すでに1949年に翻訳されたサマヴェル版『歴史の研究』によって知られていた。そのことは、トインビーの『歴史の研究』に対する9人の各界の論者による批判のアンソロジーにおいて伺うことができる(蠟山編 1959)。

この論者の一人である西洋史の鈴木成高は、「トインビー史学とランケ史学と(の) ... 共通性は、要するに世界史が「全体」の歴史であるという一点に尽きる」とし、しかしそれを除いては「両者はあらゆる点において根本的に違っている...。第一に両者は方法論を異にしている。史料批判のような問題は論外に置くとしても、ランケの世界史をなりたたしめている『関連』Zusammenhang の概念と、トインビーのそれをなりたたしめている『パターン』とは両立し得ないものがある」(蠟山編 1959:22-3)と述べ、「それは生きた歴史との対決から来ているのであって、出来合のアカデミズムから来たのではなかった。生の対決でからであって、死せる知識の集積からではなかった」が、しかし、「私は、トインビー史学は結局トインビー一人のものである。そしてトインビー一人で終わるものであると考え」(蠟山編 1959:15)、「トインビーの記述は論証的でなくして示唆的であり、客観的であるよりも寓意的であり、トインビーの体温を離れて第三者によって冷却されるとたちまち精彩を失って形骸化し、説得力を喪失するにいたるきらいがある」と述べている。(蠟山編 1959:26)

鈴木の予言的洞察はともかくとして、1970年代後半から comparative study of civilizations は、「比較文明論」として知られるようになったことが、堤彪と吉沢五郎の編集になる『比較文明論の試み』によって伺うことができる(堤・吉沢編 1981)。その比較文明論の概念は、1985年に刊行された『比較文明』第1巻の巻頭論文おける伊東俊太郎「比較文明論の枠組み」、谷嶋喬四郎「比較文明論の基本構造」、太田秀通「比較文明論の

⁵¹⁸もっとも、編者の Matthew Melko は「not completed works」だったと筆者に回顧的に語っていた。

方法とは、神山四郎「比較文明の歴史哲学　ランケとヘーゲルのかげに」の四つの論文で表明される(伊東ほか 1985)。1981年には、欧米露における比較文明論の研究史が堤彪によって刊行されて、比較文明論はトインビーから脱皮し始める。その後、哲学の神川正彦と神山四郎がそれぞれ独自の世界史観と歴史哲学を展開している(神川 1995)(神山 1995)(神川 2005)。これの日本の研究史とトインビーを中心とした欧米の研究史を統合したのが、アメリカ文学の川窪啓資が2000年に刊行した『トインビーから比較文明へ』である(川窪 2000)。同書はその文献的な出典史料の正確さでも、あるいはトインビーの知的活動の全貌を知る上でも格好の書である。

第4節 比較文明論と諸文明の比較研究の理論

このような日本における比較文明論の展開を踏まえて、これから本稿で構築しようとしている諸文明の比較研究の理論との差異を、本稿のここまでの作業⁵¹⁹ですでに判明している範囲で述べる。

1 比較可能な対象

比較文明論の場合は、原理的には、指定された文明のすべての、その文明のすべての歴史的行程が、比較可能な対象とされている。したがって、研究者が属している現代の文明も、その研究者の研究対象となる。

一方、諸文明の比較研究の理論の場合は、原理的には、指定された文明の、一部の文明の、その文明の歴史的行程の一部分(特定の時代)だけが、比較可能な対象となる。すなわち、研究者が属している文明は厳密には研究対象とはなり得ない。さらに、文明の歴史的行程のうち、発生そして成長の時代は、その多様性故に、研究対象とはなり得ない。研究対象となる得るのは、その画一性故に、挫折そして動乱時代と世界国家時代である。

2 核心となる課題

⁵¹⁹ 『歴史の研究』の読み通りとその「読む戯曲」の作成、および『図説版』などの作品の読み通しの作業を含む。

比較文明論の場合は、原理的には、文明の形態論である。すなわち、たとえば伊東の持論の五つの革命、すなわち人類革命・農業革命・都市革命・精神革命・科学革命のテーゼによって地球規模における人類すべての歴史をこれからの時代のすべての人類が共有可能な歴史認識の基盤として提案しているが（伊東 1985:3-4）、それは文明の形態を論じているとみなしうる。あるいは、神川正彦の日本の東アジアにおける位置づけのためのパラダイムも広義の意味での文明の形態論といえる。（神川 1995:97-100, 208-29）

一方、諸文明の比較研究の理論の場合は、原理的には、「生の哲学」⁵²⁰である。すなわち、さまざまな歴史的事象そのものは核心となる課題ではない。そうではなくて、歴史的事象を生起される人間の精神、それも、すべての時代の人間の精神ではなくて、挫折そし

⁵²⁰ 哲学の茅野良男は Lebensphilosophie[独]は「20 世紀前半を代表する哲学の一分野で、実存の哲学の前段階を成す。理性を強調する合理主義の哲学に対し、知性のみならず情意的なものをも含む人間の本质、すなわち精神的な生に基づく哲学が 生の哲学 であり、ベルグソン、R.オイケン、ディルタイ、ジンメル、オルテガ・イ・ガセットなどを代表とする。その先駆は、18 世紀の啓蒙主義に対してルソー、ハーマン、F.H.ヤコビ、ヘルダー、さらには F.シュレーゲル、ノバリスなどが感情、信仰、心情、人間性の尊重を、またメーヌ・ド・ピランやショーペンハウアー、ニーチェなどが意志の尊重を説いたことにさかのぼる。原語は 1770 年代からドイツで用いられ、最初は実践生活の指針、生活知、人生知としての哲学を意味したが、通俗哲学や生物学主義としてではなく真に哲学の一派を成したのは 20 世紀初頭以来である。日本にも明治 40 年代以来ベルグソンとオイケン、大正期以降ディルタイ、ジンメル、オルテガ・イ・ガセットなどが紹介された。訳語には 1911 年（明治 44）以来 生命哲学、大正期以降 生命の哲学 生活の哲学 人生哲学 があるが、生の哲学 は少なくとも 1914 年（大正 3）以来の訳語である。…ベルグソン は分析的・概念的把握ではなく直観によってのみ把握される生の真相を純粋な 持続 と呼び、生の持続の緊張の弛緩した状態が物質であり、内的な 生の飛躍（エラン・ピタル）により進化が生じるとして世界の創造的進化を説くが、この生の概念には歴史性、社会性が希薄である。他方ディルタイ は、因果関係を認識する知性、価値を評定する感情、目的を定立する意志の統一的な構造連関を生と呼び、生は人間個体に個別化すると同時にみずからを客体化し表出して精神的・歴史的世界を生むとした。そして生の表現、表出の全体すなわち歴史的・社会的現実を対象とする精神諸科学の認識論的基礎づけを 歴史的理性批判 と呼び、初めは生の構造連関を忠実に分析し記述する心理学、のち、生の体験の表現を了解により追体験する解釈学にその方法を求めた。ディルタイは生の表現を広義の歴史と呼び、生は歴史的な生であるとして生の歴史性を説いたが、生の創造性との連関の解明は徹底を欠く。ジンメルは既存の客体的な文化諸形態と、それらに盛りこまれることを拒否する創造的で主体的な生との間の損傷を 文化の悲劇 と呼び、その真の原動力を人間の精神的な生に内在する二重の超越性格に認めた。すなわち生には、たえず新たに先へと進んで より以上の生 Mehr Leben を生み出す水平的な超越作用（生の原級はつねに比較級である）と、客体的な意味的形象（生より以上のもの Mehr als Leben）を生み出す垂直的な超越作用（理念への転換）とが内在すると説き、生の哲学 に定式を与えた。しかし精神的な生はまだ個体化されていない。それゆえヤスパースは精神的な生を 実存 へと個体化し、ハイデッガーもディルタイの影響下で人間存在を生から 現存在 へと個別化したのである。

生の哲学 は実存の哲学へと個体化の道をたどるが、その開拓した人間の生すなわち他に依存せず自立的に飛躍、表出、超越を遂行する自発性は、実存の哲学 においても完全に受け継がれたとは言えない。

生の哲学 は、自然的・一般的な生命の哲学、風土的・歴史的・社会的な生活の哲学、個体的・一回的な生存・生涯（実存）の哲学に分化しうるが、その諸相にわたって、生からの哲学 としては、現象学の精神との共通性を有し、生のための哲学 としては、プラグマティズムの精神と接触するに至るのである。哲学的な思索は、人間の生から発現し、人間の生へと立ち帰るものでなければならない」と述べている（茅野 2006）（強調は筆者）。筆者の用いる「生の哲学」の観念もこの伝統を継承している。

て動乱時代と世界国家時代に生を受けた人間の内面的な生の運動、すなわち「魂の分裂」が課題となる。

3 研究の進め方

比較文明論の場合は、原理的には、さまざまな歴史的事象を対象化しつつ、新しい知の基盤として「文明」の概念を構想している。すなわち、たとえば谷嶋が、梅棹忠夫の文明論を引用しつつ「比較文明論とは、...文明とは何かとたえずそれ自身のディシプリンを問うことにほかならない」としているように（谷嶋 1985:25）、つまり、研究者は自己が属する文明からも同時代の他の諸文明からも超越した立ち位置であることが暗黙の前提となっている。したがって、研究者の考察の対象は、研究者の外にある。

一方、比較文明論の場合は、原理的には、さまざまな歴史的事象を生起させる人間の生を対象化しつつ、新しい生の基盤として「文明」の概念を構想する。すなわち、たとえば研究者が解体する文明に属しているという条件下では、解体する文明における生は、画一的ないくつかの様式の一つに、その研究者をも包み込んでいるというように。つまり、研究者は、諸文明の比較研究の理論の知によって把握できた知が、その知に包摂されている自己言及性によって、研究者の中で、研究者をしてその所属する文明の対象化という営為それ自体を打ち消す働きに巻き込まれる。

以上が、われわれがこれから再構築しようとしている理論を諸文明の比較研究の理論と称し、比較文明論としないおもな理由である。

4 「諸文明の比較研究の理論の再構築」という言表

本稿では「再構築」というポスト構造主義風の語を使うが、ポスト構造主義やポストモダンの理論に依拠しているのではない⁵²¹。むしろ、1980年代頃のアメリカの学界でいわれていた「構築(constructionism)」(Sarbin & Kitsuse:1977=1990)、あるいは、「構築」

⁵²¹ 「諸文明の比較研究の理論」は、ポストモダン風にいえば、「大きな物語」(仏|grands recits)」である。あるいは、アメリカの社会学風にいえば「大きな理論(grand theory)」にあたる。「大きな物語の終焉(リオタール:1979=1986)」、あるいは「大きな理論の終焉(ミルズ:1959=1995)」の時代といわれている現代における「『諸文明の比較研究の理論』」の再構築は、したがって、これらのポスト構造主義やミルズの社会学などをふくむ広義の意味での批判理論からの批判に耐えうる理論でなければならないであろう。

や「再構築」という言葉や概念の源流となったデリダが影響を受けた、ハイデガーの「解体、破壊 (disintegration、destruction、[独]Destruktion)」という意味内容に近い。

『歴史の研究』は、いかに文学的な作品であってもやはり「体系を指向する理論」を語っている作品であり、しかも「大きな理論(grand theory)」である。その「理論」をいちど破壊して構築しなおす、というほどの意味である。デリダ風にいえば「脱構築、[仏]déconstruction」(Derrida 1967=1977-83)ということになる。

「『歴史の研究』の理論の再構築」という名称としないのは、すでに述べた『歴史の研究』の後続作品を収容できない表現になってしまうからである。

第4章 諸文明の比較研究の理論の枠組み

先に述べたように、われわれは西欧文明の産物である『歴史の研究』と後続作品のテキストから、これもまた、西欧文明の産物である何らかの正統的な理論的な枠組みに依拠して、諸文明の比較研究の理論を再構築しなければならない。

その理論的枠組みを『純粹理性批判』におくことにする。

影響作用史の意識は、われわれの『歴史の研究』と後続作品のテキストの読み通しと、戯曲の制作と、文明の解体の解釈学的レジユメの制作という経験のあと、あらためて、学問や思想は、過去においても未来においても、それぞれの地域のそれぞれの時代の学術文書共同体の産物であることを、意識させる。解釈学的経験を得たという意識が、意識させるのである。現代の思想、たとえばポストコロニアル理論なども、その源流を6~7代ほど遡れば、西欧文明において徐々に成立していたレスプーブリカ・リテラールムに属していたカントに行き着く。カントも活発に手紙をやり取りしていたのであり、『純粹理性批判』の想定読者もレスプーブリカ・リテラールムに属する同時代の人々と、未来の人々なのである。

そこでわれわれは、『純粹理性批判』の四つのアンチノミーを「理論の枠組み」とする。しかし、それはあくまで「枠組み」であって、カントの考え方は、『真理と方法』のテキストで示されている哲学的解釈学の考え方とは異なることを認識していることはいうまでもない。すでに述べたことであるが、『純粹理性批判』においては、弁証法は正統な学問の追究の仕方とは判定されていない。ここで『純粹理性批判』のアンチノミーを使うのは、『歴

史の研究』のような広義の意味での歴史哲学のテキストを、解釈学的弁証法に依拠して読み取ったさまざまなテーゼを収容する、その理論的枠組みとしてなのである。

そこで、そのアンチノミーにそって、『歴史の研究』と後続作品のテキストから読み取ったさまざまなテーゼをその枠組みに沿って示すことにする。つまり、筆者の判定で約 170 のテーゼを整理統合して四つのアンチノミーに照応させる。

第 1 節 テーゼの定義

この論文で使ってきたテーゼの意味は、すでに本稿序章の脚注で述べたように「真か偽のどちらであるかという真理の担い手となることを目的とし、議論における前提として提案され、証明される途上にある言明」という、一般的な意味である。⁵²²「定立」という語を使わなかったのは、日本語学術文書共同体では、幕末に西周が英語の thesis の訳語として「定立」という語を造語したにもかかわらず、哲学の領域でもあまり流通せず、むしろカタカナ語のテーゼの方が流通しているからである。しかし、英語の thesis でも日本語の定立でもテーゼでも、それらの意味の基礎には、これからここで取り組むカントの考え方がある。

第 2 節 第一アンチノミー 世界は時間的には始まりをもつか。世界は空間的に無限か

第一アンチノミーのテーゼは「世界は時間的に始まりを持ち、また空間的にも限界を有する」であり、アンチテーゼは「世界は時間的な始まりを持たないし、また空間的にも限界を持たない。即ち世界は時間的にも空間的にも無限」(Kant 1724-1804=1961:中 106-7)である。このアンチノミーに対する『純粋理性批判』における判定は、このアンチノミーは見かけ上の矛盾をなしており、実際には不可能な事態、あり得ない事態であるというものである。そのことからアンチノミーにみられる対立は、弁証法的対立とよばれ、その解決はすべて、空間・時間が主観(感性)の形式であって客観それ自体(物自体)の形式ではないとする、超越論的観念論にかかっている。(石川 1998:1229f)

⁵²² Oxford English Dictionary, 2nd Edition, Version 4.0(CD-ROM)の「an unproved statement put forward as a premise in an argument」を参考に、筆者が類推した。

それに対して『歴史の研究』のテキストが示すところでは、どちらも真であるというものである。つまり『純粹理性批判』の結論とは異なる。

『歴史の研究』のテキスト、すなわち諸文明の比較研究の理論では、時間については、時間のある世界と時間のない世界とを措定する。空間については、人間（現生人類）にとって世界は有限であるとされ、その有限の世界は、生物圏(biosphere)という概念であらわされる。

第3節 諸文明の比較研究の理論の研究の進め方

第1 アンチノミーに照応する諸文明の比較研究の理論の解を説明するためには、その説明の前に、『歴史の研究』のテキストから読み取れる、研究の進め方を述べておかなければならない。

『歴史の研究』の進め方は二通りある。一つは方法であり、もう一つは直感である。方法は、人間の理性が執行する学問的な知である。直感は人間の生そのものが執行する。

学問的な知は、歴史的な現象をも対象化せざるを得なくする。「objectify、対象化、客観化、客体化」という語は『歴史の研究』においては使われていない。対象化に近い概念として「articulate、分節化」という語が前期から後期に至るまで頻繁に使われているが、その使い方を観察すると、articulate という語の意味内容は徐々に変化しており、終期において「歴史的思考の性質」という章題のもとで論考されているところでは「分節化によって歴史的な事象の全体をも見失う」(Toynbee & Caplan 1972: 485=1976 3:126) という結論が導き出されている。

直感については、本稿第2部の「解釈学的レジユメ」においてたびたび出てきたように、「至福直感、beatific vision、[羅]Visio Beatifica」と呼ばれていて、この語はかなり使われているにもかかわらず、至福直感そのものについての論考はない。

したがって、われわれはここで、この二つの研究の進め方の関係性について、ここで推論をまじえて論考しておかなければならない。これまでのわれわれの研究によって、この二つの研究の進め方の関係性は、おそらく補完的な関係であるという見当はつく。

1 学問的な知による研究の方法

対象化という語こそ使われていないが、学問的な認識とそれに基づく研究の方法については、前期の作品では、empirical method(SH :1=5:3)とか、well-tried empirical method (SHV:1=9:4)という表現で、イギリス伝統の経験論によっていることが言明されている(SHX :243-50= 22:447-61)。しかし、それらの言明から、そのまま四つの作品の方法が、あるいは諸文明の比較研究の理論の研究の方法が、イギリス経験論であるとはいえない。一般的に言って、イギリス経験論を認識論のカテゴリーに単純に入れることはできないように、諸文明の比較研究を認識論的な知と単純に見なすことはできないのである。『歴史の研究』の場合はむしろ、懐疑論のうえで展開される経験概念の不断の拡大である。なぜなら、認識の主体が徐々に変わっていくからである。前期作品では、歴史認識の主体は明らかに人である。人間が、歴史的な事象を認識するという暗黙の前提の上にある。しかし歴史認識の主体が人であるという考え方は徐々に希薄になり、それに反比例して、人間が歴史を認識しに行くのではなくて、神、それも唯一神が人間の方へ徐々に持ち来たらすという考え方が強くなる。「湖畔の城・湖面の鏡像・対岸の我」の諷諭(allegory)で言い換えれば、実体と客体との弁証法的な関係に、対岸の主体が巻き込まれていくような観を呈する。

この希薄化の傾向は、中期において、ヘブライ語聖書における予言者たちのテキストにあらわれている歴史認識の変遷を解明したあと顕著になる。そして、「受難のキリスト」という聖書の計量的な分析の最終章「真理の摂理」において、決定的に回転するのである(SH VI:534-9=13:312-9)。このことを、われわれは本稿第二部のレジюмеで次のように述べた。

人間の生は、時間という次元に拘束されているので、精神的な真理の把握も他の人間の諸活動と同じように、独自のペースでしか進行しない、ということの意味する。つまり、啓示が徐々になされるのは人間の限界の必然的な結果なのだ。この真理の把握を、economy の本来の意味である『見事な処理』と解せば...、an economy of truth という表現で、正確に表せる(本稿「第2部 :C: :a:補論:22:真理の摂理」)。

2 「実在、the Reality」の概念の登場

この引用力所の前の中期作品において、神(唯一神)に代って「実在、the Reality」という語が登場している。そして歴史認識は、その実在の方から、数百年もかけて徐々に人間へ示して来るものである、という考え方になる。後期作品には実在という概念だけを際

立たせて定義されていると見なせるような叙述はない。終期においては、実在という語は頻繁に使用されている(Toynbee & Caplan1972:343-8,485-6=1976 2:162-8,3:126)のだが、概念の定義について書かれたテキストもわれわれは見つけ出すことはできない。しかし、実在の概念はユダヤ教系諸宗教(ユダヤ教、キリスト教、イスラム教)の宿痾である「擬人主義(anthropomorphism)を克服するものだ」という叙述は中期において見出すことができる(SH X :533=23:993)。つまり、実在という概念によって、仏教などの非人格的な至高の存在をも包摂可能としたのである。後期にはあいかわらず「神」という擬人主義的な表現が出てくるのだが(SH:X :533=23:993)、しかし、いったん隠されていた実在という概念が終期ではふたたび前景に現れ出てくる。したがって、われわれの諸文明の比較研究の理論においても、神ではなくて、実在の概念に置き換える。その置き換えによって、高等宗教の教義にはさまざまな迷信的な虚構が含まれているにもかかわらず、唯一の実在の存在証明を「実在⁵²³が真実(原典では[独]Wahreheit)だけでなく虚構(原典では[独]Dichtung)を通して自己を啓示することを、人間が禁止することができるのか。そのようなことは出来ない(SH VI:539= 13:318-9)」と言いかえて、われわれは理解することが可能となる。

3 「至福直感、beatific vision」による進め方

もう一つの研究の進め方である直感とは、これまでたびたび述べてきたように「beatific vision、至福直感、[羅]visio beatifica」と呼ばれ、中期において姿をあらわにしてくる(SH V :498=15:203)。至福直感という日本語はカトリック教会の神学用語であり、日本正教会では神化と訳されている(水垣 2006)。どちらの神学でも、人間が神自身を直接見ること、そして、神と人とが一致することとされている。

それに対して、『歴史の研究』と後続する作品における至福直感とは、キリスト教の神学用語とは異なって、現存するほかの三つの高等宗教であるイスラム教、ヒンドゥー教、仏教にも備わっているとされている(SHV :498=15:107-8, 115,117-8)。キリスト教神学の至福直感と諸文明の比較研究の理論の至福直感とに共通しているのは、どちらの至福直感

⁵²³ 以下の「実在」という語はもとは神と書かれていた。

も学術的に叙述されることを忌避すること、つまり至福直感それ自体の知的な認識を、その語の使い手、あるいはその語の概念それ事態が拒んでいることである。

4 『歴史の研究』のテキストにおける詩の多用の意味の解明

言葉としての至福直感があらわれるのは中期からではあるが、しかし、学術的なテキストであらわし得ない至福直感は、前期作品から詩の引用という形であらわされているということに、ここでわれわれはここで思いあたるのである。

すなわち、本稿第2部の文体論でのべた初期から後期にいたるまでおびただしく引用される詩と聖書は、至福直感をあえて言表しようとする相矛盾した諸文明の比較研究の進め方であることが、ここで、われわれの前に姿を顕わしてくる。これは先行研究ではまったく説明がつかなかった。

さらに、初期から中期の作品で常套句となっている「...それでは、研究をマクロコスモスからミクロコスモスへ移してみよう...」という論述の進め方が、まさにこの二つの研究の進め方をあらわしているのである。そうして、後期からは、ユングの精神分析の理論の概念と用語が登場して、精神分析による研究の進め方へとすすもうとしていた痕跡がある。その一例を後ほど図45で示す。しかし精神分析で使われている研究の進め方の導入は未完であり、本稿でも論じないことにする。ここまでのわれわれの発見を「語りかけるよう図表」であらわすと図のようになる。

	方法による進め方	至福直感による進め方
前期	主体は、人間	詩の引用によって、および
中期	主体は、唯一神 唯一神が持ち来たらす	「...それでは、研究をマクロコスモスからミクロコスモスへ移してみよう...」という常套句で始まる詩と聖書を多く含む叙述によって
後期	主体そのものが希薄になって、唯一の实在の方から持ち来たらす	たとえば、アイスキュロスの「苦悩によって学ぶ」
終期		精神分析的な叙述による試み(未完)

図19 研究の二つの進め方

5 物質的な世界と精神的な世界

このような二つの研究の進め方をとっているのはなぜだろうか。

それは、世界成立への強い関心があるからなのである。つまり、『歴史の研究』の基礎には、われわれ人間を含めたこの世界の成り立ちを解明したいという「こだわり」があり、かつその成り立ちを二つに分けることができるという考え方があるからなのである。その二項対立的な思考とは、すなわち、世界を物質的な世界と精神的な世界とに分節化すること、つまり身体と心とに照応する。

ここで問題としたいのは、トインビーに限らず、カントにおいても、つまり西欧のレスプブリカ・リテラールムに属する人々は、現代においてもなお、なぜかくも世界の成り立ちについて固執するのか、である。

世界の成り立ちへの固執とは、世界の成り立ちについての知識それ自体について固執するということになる。つまり、すでにたびたび述べてきたように、世界の成り立ちについての知識にも必ず真なる知識があり、真なる知識は必ずその根拠があり、したがってすべての知識はその根拠づけの連関をたどって究極の根拠にたどり着くはずだという知的情熱のことである。

そのように世界の成り立ちと体系的な知識への情熱は西欧文明だけの特異性なのだろうか。他の文明でも見出されるのか。それとも、そのどちらでもなくて、文明が成長している時代にはどの文明でも普遍的にあらわれる性質なのだろうか。その答えは、本稿の範囲を超えることではあるが、筆者の見解では、それは成長に向かう文明においては、程度の差はあっても普遍的にあらわれる性質であるように思う⁵²⁴。

いずれにしても、「世界はどのように成り立ってきたのか」という「未決の問いで終わる、一貫した方向への問いと答えの連鎖」と、「体系的な知識」への希求とがあいまって、世界を物質的な世界と精神的な世界にわけアンチノミーへ導く。物質的な世界ではない世界、

⁵²⁴ すでに本稿第1部で引用した木田元は「西洋に特異な性質である」と結論づけている(木田 2006)が、しかし、木田もその「特異な性質」の源泉をギリシアの哲学とキリスト教に求めているように、筆者も、西欧文明におけるそのような性質は、ギリシアの哲学とイスラエルの宗教的情熱という相容れない性質から醸成される緊張にあると思う。その緊張が、西欧文明においては、いたるところに文明の成長が挫折している現象があらわれているにもかかわらず、いまだに成長のエランを失わない源泉ともなっている。日本における文明の成長時代にも空海の作品にはそのような体系化の傾向が見て取れる。

つまり非物質的な世界すべてが精神的世界とは限らないように思われるのであるが、そうはなっていない。非物質的な世界は、精神的世界と同一視されている⁵²⁵。

そのような考え方を前提にしつつ、学問的な研究の進め方は物質的世界に対応し、至福直感による研究の進め方は精神的世界に対応する。

では、知的な研究の進め方によって認識しようと試みている物質的世界における「何か」とは何なのであろうか。それがすなわち「文明、civilization」なのである。

至福直感によらなければならない精神的世界における「何か」とは、諸高等宗教が共有している「実在と個人との直接的な対話」である。高等宗教は物質世界では「制度、institution」としての「世界教会、universal church」として顕現されてくる⁵²⁶。したがって、知的な認識においては、文明の概念と世界教会の概念とは同水準にあり、学としては、諸文明の比較研究の理論と、もしあるとすれば「諸世界教会の比較研究の理論」と呼べるような学問とが並列的に布置されるべきなのである。中期において率直に論じられているように、世界教会は諸文明の比較研究の理論に包摂され得ない。(SH :322-3=12:351)

第4節 第1 アンチノミーに照応する時間のテーゼ 通時態と共時態

知的な方法によって物質的世界における諸文明の研究を進め、そして至福直感によって精神的世界における高等宗教の影である世界教会をこれもまた知的な方法によって叙述せざるを得ないという研究の進め方が、これで、われわれの前に示されてきた。前期から中期の作品とテーゼとは、あきらかにこの二つの研究の進め方によって叙述されていることもわかってきた。

1 時間の女神 「現在」を斬り殺す女神

⁵²⁵ 非物質的な世界を精神世界と同一視することは、筆者は同意しない。非物質的な世界に存在し、しかも物質世界に力を及ぼすものは宗教以外にもある。たとえば、パソコンのソフトウェアは、物質的な存在ではない。

⁵²⁶ universal church とは、catholic[羅]や ecumenical[羅]に対応するキリスト教神学の術語であり、近代の宗教学の用語でもある。

しかし、歴史認識が物質的世界にしか立ち入ることができなくて、精神的世界を垣間見ることにも困難、ないしは不可能であるとは、どのようなことなのであろうか。

それは、精神的世界には時間はない故に、歴史認識は、そこに立ち入ることができないということなのである。すなわち、時間は物質的世界にしか存在しないという前提が前期の後半から中期にかけて徐々にあらわれてくる。そのことは、中期において、時間は世界のすべてを変化させ、被造物(creature)においては変化を免れうるものは何もない、という考察(SH: :97-101=9:3-10)でわかる。そこでは、時間それ自体が赤裸々に姿をあらしてくる。すなわち、ヘブライ語聖書の詩編の一句が示唆する女神の姿である(詩編:102:24-8)。時間の女神は、現在という赤子を産み落とすと即座に草刈り鎌で斬り殺し、赤子の死骸を残して前進する女神である(SH :97-9=12:4-5)。赤子の死骸が過去なのであり、未来はまだ生まれていないことになる。時間とは、赤子ではなくて、赤子の上にいる女神それ自身になる。つまり、時間は未来や現在や過去という概念からでは理解できない。その恐ろしい女神という表象があらわれるとき、時間があるのは物質的世界であることが再確認されている。

2 時間と歴史の意味性

では、このような時間の存在にかかわる概念は、諸文明の比較研究の理論において、どの程度の重みをもつのだろうか。

その重要性は、終末論的な歴史観を無効にしていることにおいて、あらわれている。すなわち、精神的世界では、時間の始まりも終わりもないから、「この世の終わりがいつかは来る」というような思想を遮断している。

さらに、時間の女神の前ではすべての変化は本質的な意味を持ち得ないことになる。なぜなら、現在という赤子は斬り殺されて死骸となるだけであるから。したがって、たとえば、いかに栄華に満ちた国家や人物も、あるいは悲惨な戦争も、その記憶は数世代で薄れ、記録も徐々に散逸し、歴史書に書かれたとしても平板化し、その歴史書を読める人間さえもいなくなる時代がくる。反対の事例では、人類学が明らかにしたように、いかに停滞しているように見える未開社会でも変化は生じており、おなじ生活や習慣の繰り返しなどということは厳密にはない。

すなわち、物質的世界には不変のものはない。時間の流れの中にある出来事や事柄、つまり歴史に意味を与えることは物質的世界では不可能なのである。歴史に意味を与えるのは、精神の世界においてなのだという帰結が、中期から後期にかけて徐々に前景に押し出されてくる。繰り返しになるが、諸文明の比較研究の理論の道には、終末論、循環論、永久回帰、無常観などの陥穽はない。

3 通時態と共時態の概念

しかし、現代のわれわれにとっては、このような精神的世界における無時間性という考え方は容易には受け入れられない。なぜなら、精神的世界の存在を科学的に論証することができないからである。しかし翻ってみれば、われわれは、科学的に論証された物質的世界における時間でさえも、容易には受容できていないことを思い起こさねばならない。すなわち、約 100 年前にあらわれた相対性理論による時間の概念がそれである。相対性理論に関するこの 100 年間の実証実験と観察によって論証された時間の概念は、時間とは場の速度と観察者の位置によって伸縮するという、われわれの日常的な時間の概念とはかけ離れたものである。われわれの前には、その相対性理論の上に築かれている技術によって核兵器や原発事故がもたらされているのにもかかわらず、その時間の概念は納得しがたい。したがって、逆説的ではあるが、納得できないという基準の諸段階という概念がもしあるとすれば、その「不納得性の程度」においては、諸文明の比較研究の理論の時間の概念と自然科学の時間の概念は同水準にあるといえるのかも知れない。

このような時間の概念を、本稿では、構造主義言語学の創始者であるソシュールによって創られた共時態（または、共時性、synchrony）という学術用語であらわすことにする。「共時態、synchrony」と対（ついで）になる概念は通時態（または通時性、diachrony）であって、「通時態」が歴史学の時間論の基礎となる。

むろん、ソシュールが共時態という概念を創り出したのは、『歴史の研究』での必要性とは別の理由である。すなわち、構造主義言語学における共時態とは言語論の前提として「言語が一定の社会集団になかのある時点で使用されている状態（である）。...このような言語は相互に関連する諸単位からなる一つの体系」であり、ソシュールは「共時態/通時態という用語を提案し、言語における状態と変化との差異について始めて徹底した考察を行った」（前田 2006:343r）。その「言語の、変化から状態を峻別する理由は、まず言語を使用する

者の意識の中には言語変化は存在しない、というところにある。……言語は（それを）使用する社会の特定の状態においてしかない。言い換えれば、言語が実在するという事は、共時的な一つの状態を形成しているということであり、この状態の外に、実は言語というものは存在していない」（前田 2006:343r）。つまり、ソシュールは、通時態が対象の歴史的な変化を追いかけるのに対して、共時態は同一の時における言語の差異性を理論化するために作りだしたのである。そして、共時態の概念はいまでは人類学、社会学など人文科学では広く流通しており、「時間がない世界」の言表としてそれぞれの学問分野において不可欠の考え方となっている。それらと同様に諸文明の比較研究の理論においても、「時間がない世界」として、しかも神学風ではない言表として共時態という言表を使うことにする。

以上の世界の成り立ちと時間に関してわれわれが構築してきた理論を「語りかけるような図表」にすると図のようになる。

	物質的な世界	精神的な世界
	diachrony、通時態	synchrony、共時態
時間が...	...ある	...ない
それぞれの世界には...	...文明が存在する	...高等宗教が存在する
研究の進め方は...	...知的な認識(学問的な叙述)による進め方である 文学的な表現をあまり評価しない	...至福直感による進め方 知的なアプローチをあまり評価しない
知的な認識、すなわち学問的な叙述とその対象は...	...制度としての世界教会	...詩の引用による表現
	...諸文明の比較研究の理論はあり得る	...諸世界教会の比較研究の理論もありうる
	導入されかけた精神分析による無意識の分析の理論	

図 20 通時態と共時態に対応する二つの研究の進め方

なお、共時態のような考え方は、われわれは、ソシュールが創案したと思いつくように仕向けられているが、しかし、キリスト教の三位一体の理論、ことに受肉(incarnation)の

教義において 1000 年以上も繰り返し議論されてきた時間の概念に極めて近似していることが「第 4 部 文明の挫折」への補講「パウロ派、ボゴミル派、およびカタリ派」のテキストにおいて、われわれは読み取れることができる(SH :624-34=8:595-613)。すなわち、本稿の第 2 部のレジюмеでも叙述したように、「イエスはいつ神になったのか」というような、のちに養子的キリスト論(あるいは、養子説、Adoptionism)と呼ばれるようになる教義との論争である。アウグスティヌスを含む教父たちは、養子説の教義の根底にある時間論を通時態の概念としてしりぞけ、その上で、神・キリスト・精霊の三位一体の理論を共時態の概念で基礎づけていたのである(SH :259-278=12:259-289)。

第 5 節 第 1 アンチノミーに照応する空間のテーゼ 「生物圏、biosphere」

諸文明の比較研究の理論における空間のテーゼは、物質世界においては有限である。精神世界においては、それを論じたり、ほのめかしたりするテキストを見出すことが出来なかった故に保留とする。

1 「生物圏」

物質世界における人間の居住する空間については、前期の「オイクメネー⁵²⁷、oikoumenê、あるいは oikouménê、[希]οἰκουμένη」という語句が概念化され、終期におい生物圏というより広い空間概念に包摂されていく。

すなわち、オイクメネーというギリシア人が使っていたこの語のそのもっとも広義に意味での、「人間が居住しているところ」を意味させている⁵²⁸。終期におけるオイクメネーの概念は、当時入手したばかりの人工衛星の視点から見た地球という画像を引用しつつ平面的な地球から立体的な地球へと変貌させている。『歴史の研究』のテキストでは言及されていないが、歴史認識の視点を地球外に置くことは、西欧では約 400 年の伝統を持っているのであって、地図制作者であり時代区分論の先駆者であるアンドレアス・セラリウス⁵²⁹が美しい天球儀の図とともに描いた地図と年表の視点として、すでにあつた。したがって、

⁵²⁷ 完訳版でもカタカナ表記。

⁵²⁸ したがって、フンボルトが提唱し、地理学で定義されているオイクメネーの概念ではない。

⁵²⁹ Andreas Cellarius (1596 頃 - 1665) はドイツ生まれでオランダで活躍した地図製作者。1660 年に出版した『大宇宙の調和』(Harmonia Macrocosmica) という星図の作者として知られる。

終期にあらわれる生物圏という生態学(ecology)の概念によって包摂される概念は (Toynbee:1976:5、27=1979:25、61)、いわばセラリウスへの回帰ともいえる。

オイクメネーという概念によって、現生人類はその起源以来⁵³⁰、この地球という惑星の地表⁵³¹の生物圏の南極を除くすべての陸地と、大部分の諸島において、文明以前から、その居住空間を拡げてきたことが際立たされる(Toynbee:1976:5 =1979:25)。言いかえると、人間は、居住可能なすべての土地に、数万年前からすでに居住していたことが改めて強調される。したがって、歴史認識の対象は全オイクメネーから出発すべきであって、限られた地域という部分からではないことになる。

2 境界の概念 リーメンとリーメス

では、オイクメネーにおける文明は、どのような空間上の形で存在しているのか。その問いに対しては文明のそれぞれの時代によってその存在の仕方が異なるという意外な答えが準備されていることを、われわれは見出す。すなわち、成長する文明においては地理的境界線がなく、このことを、ラテン語の「limen、リーメン(鬮、しきい値、徐々に薄れていく場)」(SHV:2=16:4-5),(Toynbee & Caplan1972:358-60=2:180-2)という語を使って概念化しているのである。

境界線が発生するのは、ある文明が挫折し解体に向かう、動乱時代と世界国家時代においてなのである。その地理的境界線を、先のリーメン(鬮)との対照性を際立たせるために「リーメス、[羅]limes、境界線、軍事境界線⁵³²」として概念化している。このリーメン(鬮)とリーメス(境界線)という考え方は、われわれがまったく当然のこととしている「すべての国家には境界がある」という概念、あるいはもっと拡張して「文明には境界がある」という前提それ自体に揺さぶりをかけてくる⁵³³。

⁵³⁰ 後期理論で初めて人類の起源が考察される。そこでは、旧人類と現生人類とを区別していない。しかし、旧人類の言語や意識については不明な点が多いので、ここでは「人類」とは「現生人類」のこととする。現生人類の発生は約7万5千年前である。

⁵³¹ 地球の表面面積は約5.1億平方キロ。

⁵³² [羅]limesは普通は、boundary、limitと英訳されるが、『歴史の研究』の原典では、limes as abarrage、すなわち、「集中砲火としての境界線」という軍事用とであらわされている。そこで、軍事境界線とした。

⁵³³ 本稿の第1部でも触れたカントの理性の限界と、カントに対してヘーゲルが「限界の弁証法」を展開したことを想起させるものがある。

中期における外的プロレタリアートについての叙述のなかで、文明とは太陽光で諷喻 (allegory) されており、成長する文明においてはその文明の太陽光が、文明以前の社会へと放射するとされているので、リーメン (闘) は、ある文明が成長しているかどうかを判定する重要な基準にもなっている。したがってわれわれが当然のこととしている、文明の地理的な限界の言表である、文明圏という概念は、その文明がすでに「解体に向かう文明」であることを暗黙のうちに是認していることになる。

第6節 第2 アンチノミー 世界は単純な部分から成っているか

第2 アンチノミーのテーゼは「世界においては、合成された実体はすべて単純な部分からなっている、また世界には単純なものか、あるいは単純なものから成る合成物しか実在しない」であり、アンチテーゼは「世界におけるいかなる合成物も単純な部分から成るものではない。また世界にはおよそ単純なものはまったく実在しない」である (Kant 1724-1804=1961:中 115)。このアンチノミーに対する『純粹理性批判』における判定は、このアンチノミーも見かけ上の矛盾をなしており、実際には不可能な事態、あり得ない事態であるというものである。つまり、ともに偽である。

それに対して『歴史の研究』のテキストが示すところでは、テーゼを真とし、アンチテーゼを偽としている。つまり『純粹理性批判』の結論とは異なる。

すなわち、『歴史の研究』とその後継作品には、現前する複雑多岐な世界歴史を、単純なテーゼ、あるいは別の表現では概念装置によって理解可能であるという暗黙の前提がある。逆にいえば、世界史は単純な要素からなる合成物とされているのである。そのような前提は、すでに述べた、西欧のレスプーブリカ・リテラールムが共有している、知識には必ず真なる知識があり、真なる知識は必ずその根拠があり、したがって、すべての知識はその根拠づけの連関をたどって究極の根拠にたどり着くはずだという知的炎と共通する考え方なのである。むろん、先に引用したカーの『歴史とは何か』のテキストの一節のように「トインビーの試みが失敗してから後は、イギリスの歴史家の多くは戦意喪失、歴史には何の一般的な型もない、と宣言する」(Carr 1961=1962:60)として退ける考え方もある。しかし、カー自身の歴史学が「没落する社会の学問ではないのか」という自己言及性をおびた問いに対しては、『歴史とは何か』のテキストにおいては沈黙を守っているのであるから、批判にはなっていない。むしろ、カーも歴史学が探求する知識には、その実証性によ

り必ず真なる知識になり、その根拠があるというレスプーブリカ・リテラールムの考え方を共有しているのである。

第2 アンチノミーのテキストで示されている「単純な部分」という語句を、「単純なテーゼ」とみなすことが正しいとすれば、『歴史の研究』は、単純なテーゼによって、複雑多岐な世界歴史を分解している。たとえば、次のようなテーゼである。

挑戦と応戦

挫折

支配的少数者と内的プロレタリアート

支配的少数者と内的プロレタリアートのあいだのスタシス（階級闘争）

支配的少数者と外的プロレタリアート

救済者

これらについては、のちほど詳しく述べる。

第7節 第3 アンチノミー 自由は認められるか

第3 アンチノミーのテーゼは「自然法則に従う因果性は、世界の現象がすべてそれから導出される唯一の因果性ではない。現象を説明するためには、そのほかなお自由による因果性も仮定する必要がある」であり（Kant 1724-1804=1961:中 126）、アンチテーゼは「自由はなく、世界におけるすべてのものはもっぱら自然法則に従って生起する」である（Kant 1724-1804=1961:中 126）。このアンチノミーに対する『純粋理性批判』における判定は、このアンチノミーも見かけ上の矛盾をなしており、実際には不可能な事態、あり得ない事態であるというものである。そのことからこのアンチノミーにみられる対立も、空間・時間が主観（感性）の形式であって客観それ自体（物自体）の形式ではないとされ、テーゼもアンチテーゼも真であるとされ、解決される。第3 アンチノミーは、自由の可能性を保証し、道徳の基盤を確保するという意味で極めて重要であり、カント哲学全体の要石の一つをなしているのである。（石川 1998:1229f）

それに対して『歴史の研究』のテキストが示すところでは、テーゼも真、アンチテーゼも真としている。つまり『純粋理性批判』の帰結と同じである。すなわち、発生そして成

長にむかう諸文明においては、多様性が観察される故に自由なる因果律がある。しかし、挫折そして解体に向かう諸文明においては、画一性が観察される故に自由なる因果律はないとされるのである。『歴史の研究』のテキストにおいても、このアンチノミーは極めて重要であり、そのことは「第 11 部 歴史における法則と自由」という題名のもとで人間事象の「自然の法則」との関係性が論じられ (SH IX: 167-394=18:291-19:1-80) それは神の法則によって保証される人間の靈魂の自由として解決しようと試みていることでもわかる (SH IX: 395-405=19:81-104)。

では、一つの文明の全行程における、発生そして成長の行程と、挫折そして解体に向かう行程とは、どのようなものか。それを方向性、ならびに多様性と画一性によって説明してみよう。

1 方向性

時間は一つの文明を変化させるのであるが、その変化は文明の行程、ないしは過程として、二つの契機と三つの時代として表現される。契機は発生と挫折、時代は成長時代、動乱時代、世界国家時代である。この契機とは時代については、のちほど詳しく述べる。『歴史の研究』のテキストには、成長の過程にある文明と、挫折そして解体の過程にある文明の二つの行程のあいだには「どのような違いがあるだろうか」という問いが見出される (SH :14=9:20)。そして、変化に「方向があるかないか」であるという答え進む (SH :14=9:20-1)。すなわち、前期においては「方向」の概念は排除されていたのであるが、中期で取り戻されるのである (SH :14=9:20-1)。つまり、成長時代では、その成長が「どこに向かうのかは」その文明のなかで生きている人間には予想も判別も不可能とされていたし、後世の観察者にも成長時代だけを観察していたのでは判断できないのである (SH :124-5=5:187-9)。なぜなら、成長し始めた文明すべてが、順調に成長するわけではなく、閉じ込められたり、流産させられたり、化石化したりする可能性があるからである。

ところが成長時代とは対照的に、いったん挫折した文明の方向は、少なくとも後世の観察者にとっては明確である (SH :14=9:21)。それは、今まで存在した諸文明においては、解体に向かっていたのである。後世の観察者にその方向性の認識が可能となるのは、その文明のすべての行程を観察できるからなのだ。

議論を先取りしていえば、解体の方向へ向かう過程とは、支配的少数者、内的プロレタリアート、外的プロレタリアートという横の亀裂、並びにその文明のなかの主権国家という縦の亀裂が拡大して、一つにまとまっていた文明がバラバラになることである。この文明における社会体の分裂についても、後述する。

2 多様性と画一性

多様性は文明の発生そして成長時代の特徴である。それは研究者が諸文明の歴史的事象を比較しても、共通すると判断できる歴史的事象を見出し得ないという意味での多様性である。

『歴史の研究』では standardize と standardization と言表され、完訳版では「標準化」とか「規格化」と訳されている概念は、現代の日本語では「画一化」の意味内容に該当する。そこで、この諸文明の比較研究の理論では「画一化」という言表を使う。

その画一化は、文明の全行程のうちの、挫折そして動乱時代と世界国家時代の特徴である。画一化は、すでにのべたように、諸文明の比較研究が可能な本来の「領域」なのである。すなわち、研究者が諸文明の歴史的事象を比較すると、共通すると判断することが可能な歴史的事象なのであり、さらに歴史的事象を引き起こす個人の内面にも見出すことができるはずの性質である。したがって、画一性という概念は、『歴史の研究』のテキストでは、直接的な表現であれ、間接的であれ頻繁にあらわれてくる。その例をいくつかあげる。

挫折の二者択一的な様式。たとえば、はかなき自己の偶像化、制度の偶像化、技術の偶像化。あるいはコロス・ヒュープリス・アテー。

動乱時代における支配的少数者と内的プロレタリアートの出現。その両者のあいだのスタシス（階級闘争）

動乱時代の時間的長さ。すなわち、約 400 年。

動乱時代にあらわれる社会の救済者。たとえば、剣を持った救済者、王の仮面を着けた哲学者、タイムマシーンを持った救済者。

動乱時代の律動（リズム）。すなわち、敗走、立ち直り、敗走、立ち直り、総崩れ。

世界国家の建設者。たとえば、周辺の家、外的プロレタリアート。

世界国家の諸制度。たとえば、道路網、官僚制、共通言語、共通の歴、統一度量衡。

世界国家時代の時間的長さ。すなわち、約 400 年。

動乱時代から世界国家時代にあらわれてくる「魂の分裂」の様式。たとえば、放縦、自制、脱落、殉教、漂流の意識、偶然崇拜、必然崇拜、混淆の意識、統一の意識、復古主義、未来主義。

同時代に文明の邂逅においてあらわれる作用と反作用の様式。たとえば、文化による差別、宗教による差別、皮膚の色による差別。

そうした差別に対する反作用としてのゼロット主義（尊皇攘夷）、ヘロデ主義（文明開化）

ヘロデ主義が産出するインテリゲンツィアとしての軍人、外交官、買弁商人、法律家、教師。

異なった時代の文明の邂逅においてあらわれる様式、すなわちルネサンス。そのルネサンスの様式としての、視覚芸術におけるルネサンス、言語におけるルネサンス。

これらについては、のちほど詳しく述べる。

第 8 節 第 4 アンチノミー 絶対に必然的な存在者はいるのか

第 4 アンチノミーのテーゼは「世界には、世界の部分としてか、さもなければ、世界の原因として、絶対に必然的な存在者であるような何かが実在する」であり、アンチテーゼは「およそ絶対に必然的な存在者などというものは、世界の内にも外にも世界の原因として実在しない」である（Kant 1724-1804=1961:中 134）。このアンチノミーに対する『純粹理性批判』における判定も、見かけ上の矛盾をなしており、実際には不可能な事態であるというものである。そしてともに真であるとして解決される。（石川 1998:12291）

それに対して『歴史の研究』のテキストが示すところでは、テーゼを真、アンチテーゼを偽としている。つまり『純粹理性批判』の結論とは異なる。

このような存在者については、すでに本稿第 2 部の「受難のキリスト」でも、あるいはこの第 3 部の「研究の進め方」でも述べた。すなわち、「実在、the Riality」という非人格的な名称がそれである。実在は、世界の原因というよりも、人間に歴史認識をもたらし、歴史の意味を知らしめるという存在者である。実在の存在は、高等宗教のうち、現在も生

き残っている四つの高等宗教、すなわちヒーナヤナ仏教（大乘仏教）、ヒンドゥー教、イスラム教、キリスト教の比較研究によってその論証が試みられている。

第5章 諸文明の比較研究の理論のテーゼ

これから、前述の理論の枠組みのなかで展開されている諸文明の比較研究の理論のテーゼを組みたる。諸文明の比較研究の理論によって導き出されているテーゼはこの次の章で扱う。もっとも『歴史の研究』とその後続作品のテキストにおいて両者を明確に判別することは困難なのであるが、本稿では、理論の枠組み、その理論の枠組みに納まるテーゼ、理論から導き出されるテーゼという順で述べるようにつとめる。

第1節 「現象の謎」 諸文明の比較研究が探求している究極的なテーゼ

『歴史の研究』とその後続作品のテキストが追求している究極的なテーゼとはどのようなものなのか。

そのテーゼを見出すために、われわれは四つの作品からさまざまな該当箇所を引用する必要はない。なぜなら、終期作品のテキストにおいて、それそのもののテキストを見出すことができるからである。そこには厳密に定義された哲学用語は使われていないが、しかし、『歴史の研究』とその後続作品のテキストが一貫して追求してきたテーゼが平易にあらわされている。そこで、原典で4頁のテキストとその日本語版（訳者は山口光朔⁵³⁴と増田英夫）ならびに筆者による解釈学的レジュメを交互に示す。これによって原典のテキストの芳香と、翻訳という解釈では避けられない意味や概念のずれと、さらに、解釈学的レジュメの限界とを一覧し検証することが可能となる。

（原典）

1 Riddles in the phenomena

（段落1～2）

⁵³⁴山口光朔（やまぐちこうさく 1926-1993）。京大文学部卒、ミシガン大学・ワシントン大学大学院に留学。桃山学院大学教授、神戸女学院大学学長などを歴任。

After a human being has been conceived and has then been born, the baby may die before it has awakened to consciousness. Until the twentieth century a cruelly high percentage of babies did die at the pre-conscious stage of life. Infant mortality used to be appallingly common, even in human communities that were relatively secure and affluent, and that were also relatively well-informed and well-equipped medically. For pre-modern humans, the rate of infant mortality was of the same order of magnitude as for rabbits. Moreover, if a child does survive long enough to experience the dawn of consciousness, its life may still be cut short at any stage deliberately or by some accident or by some disease or some injury that cannot be cured by the medical and surgical skill and equipment that are accessible at the particular time and place.

However, the length of the expectation of life has now increased sensationally in communities that are medically and socially precocious, and it has begun to increase appreciably in the relatively backward majority of communities as well. Nowadays a human being's consciousness may be awake continuously for seventy or eighty years before it is extinguished by death or is dimmed, before physical death, by mental senility. During those seventy or eighty years of consciousness, the human being is aware of phenomena. These phenomena present him with a number of riddles, and the ultimate riddles have not been elucidated by the advance of scientific knowledge and understanding—rapid and far-reaching though this advance has been in the Modern Age.

(日本語版)

第1 現象の謎

(段落 1~2)

人間というものは、懐妊され、そして誕生しても、意識をもつまでに死んでしまうかもしれない。事実、20世紀までは、意識をもつ以前の生命の段階で死んでいった乳児の率は、残酷なほど高かった。比較的安定し豊かで、比較的医学の知識があり設備のととのった人間社会においてすら、乳児の死は恐ろしいほどありふれていた。近代以前の人間にとっては、乳児の死亡率はウサギの死亡率と同程度であった。その上、

たとえ小児が意識の黎明を経験するまで生き延びるとしても、故意に、あるいは何らかの事故によって、あるいは、ある特定の時と場所において利用できる医学的・外科的な技術と設備によっては治せない病気や負傷のために、その生命はいつ何どき、急に断たれるかもしれないのである。

しかしながら、医学的・社会的に他に先んじて発達した社会においては、平均寿命はいまや驚くほど伸びている。多数を占める比較的後進的な社会においてすら、かなり伸びはじめている。近頃では人間の意識は死によって消し去られたり、あるいは肉体が死ぬ前に精神の老衰によって曇らされるまで、70年または80年の間めざめつづけているかもしれない。意識がめざめているその70年または80年の間、人間は様々な現象に気づいている。これらの現象は、人間に数多くの謎を提示する。そして近代においては、科学的知識と理解の進歩は急速かつ広範囲に及ぶものではあったが、この進歩をもってしても、究極的な謎はまだ解き明かされてはいない。

(解釈学的レジュメ 段落 1~2)

【問い】現象とは何かを考察するまえに問うべきことがある。すなわち、目の前にいる人間(現生人類)すべてに意識はあるのかと。

【答え】否、人間すべてに意識があるわけではない。意識は乳児にはなく、高齢になると不完全になる。その乳児もかつては死亡率がたかく、野生のウサギの死亡率とほとんど同水準だった。医学と技術的設備が普及して人間の寿命が延びている現代の一部の地域では、意識がある期間は70~80年になりつつあるが。

【問い】その70~80年のあいだに、意識は、何について気がつくようになったのか。

【答え】さまざまな現象それ自体は何か、ということについてである。

(原典 段落 3)

Scientists have recently been discovering the chemical composition and the structural configurations of matter that are the physical enabling conditions for bringing matter to life and for awakening a living organism to consciousness. The advance of science has also brought with it one negative finding that seems likely to stand, though, among the adherents of theistic religions, it meets with strong

resistance because it runs counter to deeply-ingrained, though unverified and unverifiable, traditional beliefs. It is now hardly possible any longer to believe that the phenomena of which a human being is conscious have been called into existence by the fiat of a human-like creator god. This traditional way of accounting for the phenomena was based on an unwarrantable analogy with human activities. Human beings do shape already existing inanimate 'raw materials' into tools, machines, clothes, houses, and other artefacts⁵³⁵, and they give their artefacts a function and a style that are not inherent in the 'raw materials'. Function and style are non-material; in terms of matter, they are created ex nihilo. The explanation of the existence of the phenomena as being accounted for by a human-like creative activity has ceased to be convincing because the existence of a human-like creator god is a hypothesis that is not confirmed by any evidence. But, so far, this no longer tenable traditional hypothesis has not been replaced by any convincing alternative.

(日本語版 段落 3)

科学者たちは最近、物質に生命を与え、生命のある有機体を意識にめざめさせることを可能にする物的条件になるような物質の化学的成分と構造的形状を発見してきた。またそれとともに、科学の進歩は一つの否定的な発見を生んだ。この発見は、確証されておらず、また確証できないが深くしみこんだ伝統的な信念に反するものである。それゆえに人格神論的宗教の信者の間では、強い抵抗に出会っている。しかしこの発見は、おそらく永続しそうに思える。それはすなわち、人間が意識する諸現象が人間に似た創造神の命じるところによって作り出されたものであると信じることは、もはやほとんど可能ではない、ということである。現象を説明するためのこの伝統的な方法は、人間の活動との類比という、正当とは認めがたいものにもとづいていた。人間は、すでに存在している生命のない「原材料」を加工して、道具・機械・衣服・家屋その他の物を作る。そしてその加工物に、「原材料」には本来そなわっていない機能と形態を与える。機能と形態は非物質的なものであるから、物質という観点

⁵³⁵ 原典のまま。

から見るなら、それらは「無から」創造されたものである。現象の存在は、人間の創造的活動に似た活動によって説明されるとする解説は、人を首肯させるものではなくなった。なぜなら、人間に似た創造神は、証拠によって確認されない仮説だからである。しかしこれまでのところ、もはや保持できないこの伝統的な仮説に代わって、人を首肯させるような別の考えが生じた訳ではない。

(解釈学的レジュメ 段落3)

【問い】さまざまな現象は、科学によって解き明かされてきたのではないか。

【答え】否、究極的な謎はまだ解き明かされていない。

【問い】では、いままでに科学が解明してきたのは何か。

【答え】人間が意識するさまざまな現象は、人間に似た神の命令によって創造されたものではない、ということである。

【問い】それは創造神という神の否定であろうが、それがそれほど重要なことなのか。

536

【答え】然り。なぜなら、人類の多くは、そうした人格神的宗教(theistic religions)、ここではユダヤ系宗教であるキリスト教、イスラム教を指す。広義には、大乘仏教、ヒンドゥー教も含まれる)の伝統と、その伝統に知らず知らずにせよ拘束されているからである。

【問い】では、人格神的宗教は、さまざまな現象をどのようにして神によって創造された、と説明し、人々を納得させてきたのか。

【答え】人間は、生命のない「原材料」を加工して、道具・器具などを作る。それは「原材料」には本来そなわっていない機能と形態(a function and a style)を与える。機能と形態とは非物質的なものであるから、生命のない物質という観点からは、「無から(ex nihilo)」創造されたものとみなすことができる。そうした「無から」の創造との類似から、創造神がすべての現象を存在させているのだ、と説明してきたのである

⁵³⁶ この【問い】と次の【答え】は、原典にはない。なぜなら、西欧文明に所属する人々にとっては、当然すぎるほど当然な重大な問いだからだ。しかし、あえて顕在化しなければ、原典の意味は、われわれには理解出来ないので、書きだしているのである。

【問い】では、科学によってそのような創造神が否定されたのなら、それに代る、現象の存在についての、現代の人間を納得させる説明はあるのか。

【答え】ない。

(原典 段落 4 ~ 5)

The increase in our knowledge of the physical enabling conditions for the presence of life and of human consciousness and purposefulness has not brought with it an understanding of the nature or the purpose (if there is a purpose) of life and consciousness themselves. These are different modes of being both from each other and from the organically structured matter with which, in our experience, they are associated. Every live human being that a human being knows or knows of, including himself, is a conscious purposeful spirit that is physically alive in a material body. None of these components of a live human being have ever been encountered apart from the rest. They are always found in association with each other; yet their relation to each other is incomprehensible.

Why are some portions of the material phenomena associated temporarily with life (as they are in living beings of all species) and also with consciousness (as they are in human beings), while other portions (apparently by far the greater part of the sum total of matter in the cosmos) are permanently inanimate and unconscious? How, in the space-time stream, at one particular point-moment—i.e. in the tenuous 'biosphere' that temporarily envelops our ephemeral planet—have life and consciousness come to be associated with matter? Why does life, embodied in organically structured matter, strive to perpetuate itself or, in organisms that are sexual and mortal, to reproduce itself true to type? The maintenance of any species of living being manifestly costs an intense effort. Is this effort inherent in the nature of the species and of its specimens? If it is, why is it not inherent in the nature of the constituents of organic matter in the pre-organic and post-organic states of these constituents, whose organic configuration is such a brief episode in their history? And, if the effort is not inherent but is introduced, what is the

agency that introduces it if we rule out the hypothesis of the operation of a creator god?

(日本語版 段落 4~5)

生命の存在と人間の意識および目的性の存在を可能にするような物的条件について、我々の知識は増加したが、それにもなって、生命と言識自体の本質および目的（もし目的なるものがあるとすれば、のことであるが）についての理解が生じたわけではない。生命と意識に相互に異なる型の存在である。また我々の経験の中では、両者の有機的構造をもつ物質と結びつけられているが、その物質からも異なる型の存在である。人が自分自身を含めて直接間接に知っているすべての生きている人間は、物質的な身体の中に物質的に生きている意識的・目的的な精神である。生きている人間を構成するこれらのもののどれ一つにも、他の物から切り離された形で出会ったことはない。それはつねに相互に結びついた形で見いだされる。ところが、その相互の関係は不可解である。

物質的現象のうちのいくつかの部分は一時的に生命と結びつられ（あらゆる種の生物におけるように）、また意識と結びつけられ（人間におけるように）ている。一方、その他の部分（宇宙の物質の総計のうちには明らかに多くの部分）は、永久に生命と意識をもたない。それはなぜであろうか。時間・空間の流れの中で、ある特定の地点と瞬間において　すなわち、われわれのこのはかない惑星を一時的に包んでいる薄い「生物圏(biosphere)において　生命と意識が物質と結びつくにいたったの、どのようにして、であろうか。有機的構造をもつ物質という形をそなえた生命は、自己を保存しようと努める。性を有し、寿命にかぎりのある有機体の場合には、原型に忠実に繁殖しようと努める。それはなぜであろうか。いかかる種の生物も、生きつづけるために激しい努力を要することは明白である。この努力は、その種および個体の本質に内在するものなのであろうか。もしそうであるなら、有機的物質の構成要素が有機体を構成する以前の段階と無機物に還元してからのちの段階において、その本質にこの努力が内在していないのはなぜであろうか（これらの要素が有機的に構成されるのは、その要素の歴史における全く短い出来事なのである）。また、もしその努力が内在的なものではなくて外からもちこまれたものだとする場合、創造神の働きという仮説を除外するなら、その努力をもちこむものは何であるのか。

(解釈学的レジюме 段落 4~5)

【問い】現象を存在させているものについての、現代人を完全に納得させる説明がないとしても、しかし科学はかなり解明してきたのではないか。科学は何をどこまで解明しているのか。

【答え】科学は、生命の存在、意識の存在、その意識にそなわった目的性の存在の三つの存在を可能にする物質的な存在の条件についての知識を増大させてきた。

【問い】それらの存在についての知識が増大しているのにもかかわらず、現象の存在について、何が解明できないのか。

【答え】生命のない物質の存在、有機的な物質からなる生物の存在、生物のなかの一部の人間の、そのまた一部の人間の意識の存在、意識の中の目的的な精神の存在、これら四つの存在は、つねに相互に結びついて見出されるのであるが、その相互の関係性が解明できないのだ。

【問い】解明できていない相互の関係性とは何か。

【答え】物質の現象の大部分は生命に結びつかないのはなぜか。物質の現象のうち、ごく一部が生命になるのはなぜか。生命の一部は意識をもつのはなぜか。生命は原型に忠実に子孫を残そうとするのはなぜか。生命は生き続けるために激しく努力するが、この努力はその生物の個体に内在するものなのか。もし、その生命維持の努力が内在するのなら、生前と死後の物質の段階において、その生命維持の努力が内在しないのはなぜか。もし、この努力が外部から与えられたものであるとすれば、それは何か。などである。

(原典 段落 6~7)

Next, let us grant the reality of mutations in the structure and the functioning of living organisms; and let us grant, further, the cogency of the Darwinian thesis that mutations, played upon by natural selection for a sufficient length of time, account adequately for the differentiation of life into diverse species and for the success of some species in surviving" and for the failure of others. Even granting all this, the mutations themselves remain unexplained. Are mutations fortuitous,

or are they designed, or are they infractions of a design, or are all these three questions inappropriate when they are asked apropos of phenomena that are not credited with the possession of consciousness and with the ability to make plans? Supposing that we do allow ourselves to consider non-human species in these anthropomorphic terms, we are then confronted with further questions. The proneness of a species to undergo mutations is a contrary tendency to the species'⁵³⁷ effort to maintain or reproduce itself true to type. Is keeping true to type the objective of a species, and are mutations just so many failures to achieve this objective? Or is a species designed to change, and is its practice of keeping true to type just an obstruction of change by inertia?

The differentiation of life into different species has brought with it both competition among some species and co-operation among others.

Which, if either, of these two antithetical relations is the paramount law of nature? In the relations of non-conscious species with each other, neither co-operation nor competition is an act of deliberate choice; but the choice is deliberate in human beings, and in us it is bound up with the human sense of the difference and antithesis between right and wrong and between good and evil. What is the source of these ethical judgments, which apparently are intrinsic to human nature but are foreign to the nature of non-human species?

(日本語版 段落6~7)

つぎに、有機体の構造と働きにおいて実際に突然変異があるものとする。さらに、生命が様々の種に分化し、ある種は生存に成功し、他の種は失敗したことは、突然変異が自然淘汰によって十分な長さの時間にわたってつづけられたことによって十分に説明される、というダーウィンの命題を認めよう。こういったことをすべて認めるとしても、突然変異自体は依然として説明されない。突然変異は偶発的なものであるのか、意図的なものであるのか、あるいはまた意に反したものであるのか。それとも、意識を所有せず立案能力をもっていないと考えられる諸現象に関して問うときには、

⁵³⁷原典にしたがった。

この三つの問いはすべて不適切であるのか。人間以外の種をこの擬人論的な観点から考察してみるとしたところで、さらにまた別の問いに直面する。一つの種が突然変異をこうむりがちであることは、原型に忠実な形で自己を保存したり繁殖したりしようとする努力とは逆の傾向である。原型に忠実でありつづけることが種の目的であり、突然変異はこの目的を達成できなかった事例であるのだろうか。それとも、種は変化することになっており、原型に忠実でありつづけようとするのは無気力によって変化を阻害しているにすぎないことであるのだろうか。

生命が異なった種に分化したことにともなって、いくつかの種の間には競争が生じ、また他の種の間では協力が生まれた。この二つの対照的な関係のいずれかが自然の至高の法則であるとするなら、どちらがそうなのであろうか。意識を有しない種相互間の関係においては、協力も競争も意図的に選択された行為ではない。しかし人間においては、その選択は意図的なものであり、そして我々にとっては、それは正邪善悪の差異と対照についての人間の感覚と結びついている。このような倫理的判断よ、人間性にとって本質的なものであるが人間以外の種の本性にとっては異質なものである、と思われる。その倫理的判断の源泉は何であらうか。

(解釈学的レジюме 段落 6~7)

【問い】それらは、突然変異の理論と自然淘汰の理論とによって、科学的に説明されているのではないか。

【答え】否。突然変異は偶発的なものかそうでないものか、は解明されていない。

【問い】それは、科学的な実証実験などによって解明されているのではないか⁵³⁸。

【答え】しかし、突然変異は、一つの生命の種が、原型を忠実に再現しようとする努力とは逆の現象である。突然変異が頻繁に発生するということは、この生命の努力の目的を無効にするのであるから、生命が原型を忠実に再現しようと

⁵³⁸ 1953年には、スタンレー・ミラー (Miller, Stan 1930-2007) によるメタン、アンモニア、水素、水蒸気の混合気体中で放電を行ったところ、グリシン、アラニンなどのアミノ酸が得られたと発表が世界中に衝撃を与えた。これは、太古の地球上の原始気体から無機的にアミノ酸が生じたという可能性を示すもので、生命発生の前段階の化学進化のモデルとして有名である。トインビーはそうした科学的知識を得ていたはずであるが、筆者は確かめることができなかった。もし、そうならこのセンテンスは「そうした科学的実験は、物質から有機物が生成されることは解明する。そして、生命が発生することも説明できるのではないか」と読み取ることもできる。

する目的は、突然変異という変化を阻止しようとする無気力(inertia)にすぎないということなのか。このような問いには答えていない。

【問い】そのような目的論的な問いは不適切であって、突然変異で発生したあたらしい種と、それが原型に忠実に再現しようとする努力との関係性は、自然淘汰の理論によって、説明されているのではないか。

【答え】否。生命が異なった種に分化したことにもなって、いくつかの種では生存競争が生じ、他の種では共生関係が生じた。自然淘汰の理論が至高の自然の法則であるなら、弱肉強食の生存競争(competition)と、そうではない共生関係(co-operation)とは、どちらが、自然淘汰の摂理なのか解明していない。

【問い】なるほど、意識を有しない生命の種においては、生存競争と共生関係とは意図的に選択された行為ではないのであろう。しかし、意識をもった生命（現生人類）においては、その選択は意図的なものであり、正邪善悪のあいだ (between right and wrong and between good and evil)の差異と対照についての人間の感覚と結びついている。そうだとすると、そのような選択は倫理的な判断となる。すると、その判断の源泉はどこから来るのだろうか。

【答え】それは科学では説明できない。

(原典 段落 8~10)

Finally, what is the situation and the significance in the Universe of a conscious, purposeful human being, imbued with this sense of the distinction between right and wrong and impelled (even if he resists this ethical impulse) to do what seems to him to be right? A human being feels as if he is the centre of the Universe because his own consciousness is, for him, the point from which he views the cosmic spiritual and material panorama. He is also self-centred in the sense that his natural impulse is to try to make the rest of the Universe serve his own purposes. At the same time, he is aware that, so far from being the Universe's true centre, he himself is ephemeral and expendable; and his conscience also tells him that, in so far as he gives way to his self-centredness, he is putting himself morally, as well as intellectually, in the wrong.

These are some of the riddles that are presented to a human being by the phenomena of which he is conscious. Science may or may not continue to advance. Whether science is going to progress or to stagnate is not a question of intellectual capacity. There does not seem to be any limit to Man's intellectual ability to add to his scientific knowledge and to apply this knowledge to the further advancement of his technology.

The future of science and technology partly depends on whether society continues to value these activities as highly, and to reward them as handsomely, as has been society's practice in recent times. It also partly depends on whether individuals of the highest intellectual ability continue to concern themselves with science and technology. This cannot be taken for granted. In all fields of human activity, fashions change. It is conceivable that religion or art might become again the paramount interest of the ablest minds, as they have been in the past at various times and places. However, even if science were to continue to advance at its present pace, it seems likely that its further achievements would not carry it beyond its past and present confines. Our knowledge of the way in which the phenomenal Universe works might increase, but science does not seem likely in the future to succeed, any better than it has succeeded in the past, in enabling us to understand the reason why the Universe works as it does, or indeed the reason why the Universe exists.

However, a human being has to live and to act during his psychosomatic life in the biosphere, and the demands of life and action force him to provide himself with provisional answers to the riddles presented to him by the phenomena, even if he cannot obtain these answers from science and even if he believes that scientific knowledge is the only true kind of knowledge. This belief is not impregnable. Nevertheless, it is true that answers which are found outside the confines of science are unverifiable acts of faith. They are not intellectual demonstrations; they are religious intuitions. Therefore it seems probable that in the future, as in the past, life will compel human beings to answer the ultimate questions in the intuitive unverifiable terms of religion. Superficially the post-scientific and the

pre-scientific expressions of religion may seem to be poles apart from each other. Every past expression of religion has been attuned to the intellectual outlook of the time and place at which each particular expression was formulated. But the underlying essence of religion is, no doubt, as constant as the essence of human nature itself.

Religion is, in fact, an intrinsic and distinctive trait of human nature. It is a human being's necessary response to the challenge of the mysteriousness of the phenomena that he encounters in virtue of his uniquely human faculty of consciousness.

(日本語版 段落 8～10)

最後に、宇宙において人間が置かれている立場と意義はいかなるものであろうか⁵³⁹。人間は意識と目的をもち、善悪に対する識別感覚を有し、自分にとって正しいと思われることをなそうとする気持にがり立てられる(たとえこの倫理的衝動に抵抗しながらであるとしても、である)。人間はみずからが宇宙の中心であるかのごとく感じているが、それは彼にとっては自分の意識が宇宙の精神的・物質的な全景を見渡す立脚点になっているからである。また彼は、自分以外の宇宙の一切を自分の目的に奉仕させようとする、生まれながらの衝動を、もっているという意味において、自己中心的である。同時に彼は、自分が宇宙の真の中心であるどころか、はかない消耗品であることに気づいている。また彼の良心は、自分が自己中心性に負けているかぎり知的のみならず道徳的にも間違っていることになる、と彼に告げる。

以上が、人間が意識する現象によって人間に提示される謎のいくつかである。科学は進歩しつづけるかもしれないし、そうでないかもしれない。しかし科学が今後進歩することになるか停滞することになるかは、知的能力の問題ではない。科学的知識を増加させ、この知識を応用して技術をさらに進歩させるという人間の知的能力には、限界があるようには思えない。最近、社会は科学と技術を大いに尊重し手厚く報いる

⁵³⁹ 訳者は「what is」を「the situation and the significance」にだけにかけている。しかし「purposeful human being」にもかけると、原典のフレーズは「最後に、意識の宇宙において人間が置かれている立場と意義はいかなるものか。ならびに、善悪に対する識別感覚を有し、自分にとって正しいと思われることをなそうとする気持にがり立てられる(たとえこの倫理的衝動に抵抗しながらであるとしても)」という目的的な人間性とはいかなるものか」とも読み取れる。解釈学的レジユメは、両者を折衷して解釈した。

のが習わしであったが、これらの活動の将来は、一つには、社会がそれらをいままで同様に大いに尊重し手厚く報いるかどうかにかかっている。また一つには、最高の知的能力をもつ個人が科学と技術に関与しつづけるかどうかということにもかかっている。そのような個人が当然科学と技術に関与しつづけるときめてかかるわけにはいかない。人間の活動のすべての分野において、流行というものは変わる。過去の時代に様々な時と場所において、もっとも能力のある人々の最大の関心事は宗教あるいは芸術であったが、再びそうなるかもしれない、ということは考えうることである。しかしながら、仮に科学が現在の速度で進歩しつづけるとしても、いっそうの業績を挙げても、科学が過去および現在の限界を越えることはないように思われる。現象的宇宙の作用の仕方についての我々の知識は、増加するかもしれない。しかしなぜ宇宙はこのような作用するのかという理由、いやそれどころか、なぜ宇宙は存在するのかという理由を、科学は過去において我々に理解させることができなかつたし、同様に未来においてもおそらくできるとは思えないのである。

しかし人間は、精神と肉体を有する生涯の間、生物圏の中で生きて行動しなければならない。そして生命と行動の要求するところに従って、現象が提示する謎に対する暫定的な答をみずからに与えざるを得ない。たとえ科学から答をうることができなしいとしても、また科学的知識のみが本当の種類知識であると信じていても、である。この信念は堅固で破られることのないものではない。にもかかわらず、科学の限界の外側で見いだされる答が確証不能な信仰行為だということは事実である。それは、知的に証明されるものではなくて、宗教的に直観されるものである。それゆえに、過去におけると同じく未来においても、おそらく生命は、究極的な問いに対して直観的で確証不能な宗教の言葉で答えることを、人間に強いるであろうと思われる。表面的に見るならば、科学以前の宗教表現と科学以後のそれとは、180度異なっていると思えるかもしれない。過去におけるどの宗教表現も、それが組織立てて述べられた時と場所の知的展望に調子を合わせたものであった。しかし宗教の根底にある精髓が人間性そのものの精髓と同じほど不変であることは確実である。事実、宗教は人間性に内在し、これを他から区別する特色である。それは、人間だけがもっている意識の働きのために人間が出会う現象の神秘さの挑戦に対して、人間がなされなければならない応戦にほかならない。

(解釈学的レジユメ 段落8~10)

【問い】では、なぜ人間は、みずからが宇宙の中心であるかのごとく感じているのか。

【答え】人間にとっては自分の意識⁵⁴⁰が、宇宙の精神的・物質的なパノラマを見渡すことができる立脚点になっているから、自我中心的になるのである。

【問い】自我中心的であると、人間はどのようなことを、なそうとするのか。

【答え】自我以外の一切を自分の目的に奉仕させようとする。それは人間の生まれながらの衝動(his natural impulse)⁵⁴¹といってもいい。

【問い】意識⁵⁴²は、そのような自己中心的な衝動を、どう見ているのか。

【答え】意識(=超自我)は、自分が宇宙の中心であるどころか、地球という惑星の生物圏におけるはかない消耗品であることにも、気がついている。

【問い】超自我の正邪善悪の判断は、自我中心的な衝動(=リビドー)を、どのように判断しているのか。

【答え】超自我は、自分が自我中心性にとらわれている限り、知的のみならず、道徳的にも誤っていると告げているのである。

【問い】人間の知的能力には限界があるから、科学がさらに進歩しなければ、それらは解明されないのではないか。科学の進歩はこれからも継続するのか。

【答え】然り。なぜなら、科学が進歩するか停滞するかは、知的能力の問題ではないからである。それは、社会における最高の知的能力をもつ個人が、科学と技術に関与し続けることができるかどうかにかかっている。たまたま最近、社会においては科学を尊重することが流行(fashions)だから、科学は進歩するであろう。

【問い】科学へ尊敬を払うことが流行なのか。その流行とは何か。

【答え】そのような最高の知的能力をもった人間が関心をもった領域のことである。最近の流行は科学であるが、過去の時代の流行は宗教あるいは芸術であった。これから再び、宗教や芸術に、流行が戻るかも知れないが。

【問い】では、科学の進歩が継続するならば、現象とは何か、を解明するのではないか。

⁵⁴⁰ ここで使われている「意識」とは、筆者の見解では、精神分析の術語の「自我(エゴ)」のことである。

⁵⁴¹ ここで使われている「衝動」とは、筆者の見解では、精神分析の術語の「リビドー(欲動)」である。

⁵⁴² ここで使われている「意識」とは、筆者の見解では、精神分析の術語の「超自我」である。

【答え】否。現象としての宇宙の作用の仕方についての科学的知識は増大するだろう。しかし、なぜ宇宙はこのように作用するのか、あるいは、なぜ宇宙は存在するのかという問いは、科学は過去も解明できなかったし未来でもできないと思う。

【問い】宇宙がなぜ存在するのかという根本的な問いが解明できないとすれば、われわれはどうしたらいいのか。

【答え】人間が意識をもっているあいだ、あるいは人類が生物圏の中で生存しているあいだ、人間はその生と行動とが要求するところにしたがって、暫定的な答え(provisional answers)を、自らに与えなければならない。たとえ、科学的知識のみがほんとうの知識であると信じていても。

【問い】科学的知識の限界の外で見出される答えは、科学的な証明は不可能ではないのか。

【答え】然り。それは、科学的な論証どころか、知的な言表(intellectual demonstrations)でもできない。つまり、哲学的にも論証不可能である。

【問い】するとそれはどのような答えになるのか。

【答え】生命は、人間の意識(= 自我とリビドー)に対して、高等宗教(higher religions)の言葉によって答えをうるようにと強いることになるであろう。そして、究極的には言葉によらずに高等宗教的な直感(religious intuitions = 至福直感)によることになる。

【問い】それでは過去の因習的な高等宗教と同じことになるということか。

【答え】否。科学以前の過去の高等宗教は、それぞれの高等宗教の表現を体系だって述べてきた場(トポス)における知的世界観(intellectual outlook)に拘束されていた。そしてそのような拘束された世界観によって、高等宗教は形成されてきた。しかし、それぞれの高等宗教の本質は、科学時代であっても不変である。したがって、高等宗教は科学時代にふさわしい表現で、意識(= 超自我)が求めている現象と存在に対する問いに対して、いつかは答えるであろう。

【自己評価】L1

上記の筆者による解釈学的レジユメは、これまでたびたび述べてきたように、現前する原典のテキストを、トインビーが立てたと筆者が想定した問いに対すると答えとみなして、筆者が問いを作りあげて、答えの方は原典に沿って書きだしたものである。そのような作業で浮かび上がってきたのは、諸文明の比較研究の理論の底層にある考え方、すなわち、諸文明の比較研究の理論とは「暫定的な答え、provisional answers」ということであり、それはまさに「未決の問いで終わる一貫した方向への問いと答えの連鎖の循環」という解釈学的な理論のあり方なのだ。

第2節 文明のテーゼ

前述のような究極的なテーゼを追究するために、『歴史の研究』とその後続作品のテキストでは、どのようなテーゼが展開されているのだろうか。

1 civilization の概念

civilization という語は、『歴史の研究』では、ラテン語の形容詞の語幹 (civil) とフランス語の動詞接続詞 (ize)⁵⁴³ とラテン語の抽象名詞語尾 (tion) の合成語であるとされている。「実のところ・・・ラテン語には持ち込まれなかった。それは近代フランス人の造語で」1775年に出版されたジョンソン博士の英語辞典では、英語として採録されることを拒否された(SH :282 =22:508)。

civilization の概念の定義の試みは、前期から終期までくり返され、かつ変化している。『再考察』では、考古学、人類学、史的唯物論など広範囲の学説の吟味もされている。そうして「文明」のもっとも抽象的な定義は「文明とは人々を差別する階級が実在する社会」となる。すなわち、「文明の起源は経済的不平等と社会の階級への分化にあったということになる。...その診断が正確であるならば、それは悲劇的な診断である。なぜなら、それは文明が社会的な不正から始まったことを意味し、またわれわれが知る限り文明はそれ以外の方法では出現することが出来なかったことを意味しているからである。...もう一つの明確な病癥は戦争であった」(SH X :278-9=22:516-7)。

⁵⁴³ 現代フランス語では、形容詞で civilises、名詞で civilisation と綴られている。

文明の定義を都市や文字におくのは、その定義をおいた時点ですでにそのような定義を下す人々の先入見を露呈している。言い換えれば、差別になっている。このことは歴史学者ではなくても、たとえばわれわれが、中央アメリカの人々の築き上げた遺跡の前に立てば都市や文字を文明の指標とする学説に疑問を覚えるし、あるいは、西欧の人々が築き上げた強制収容所の遺跡の前に立てば近代技術を文明の指標とする学説に疑問を覚えることでも、示唆されていることである。

日本語の学術言語共同体では、civilization という語は、福沢諭吉によって明治期以前から使われていた「文明」⁵⁴⁴という語に置き換えられたのであるが、それは諸文明の比較研究の理論における「文明」の概念とはあきらまかに異なる。

2 諸文明の哲学的等価性

福沢諭吉が創始した「文明」の概念と諸文明の比較研究の理論の「文明」のきわだった差異は、諸文明の比較研究の理論における文明とは、哲学的には等価であるという点である。『歴史の研究』における、文明の哲学的な等価性の論証は、すべての文明という概念は概念の階梯においては「同種、equivalence of the species」であるから、同種であるすべての文明は等価である、といういささかトートロジー的な論法で主張されている (SH:I:172-5=1:270-3)。その言明は「諸文明の哲学的等価性、philosophical equivalence of civilizations)」⁵⁴⁵と呼ぶことができる。、諸文明を比較する研究者の立ち位置として諸文明の哲学的等価性は措定される必要があったのだ。

前期作品における諸文明の哲学的等価性は、「諸文明には優劣はない」と表現され、「劣った文明」という概念、あるいは「諸文明の階梯」という概念は、原理的に否定されている。しかし、その概念規定はかなり独断論的であって哲学的に十分に基礎づけられていない。終期作品において、やっと没価値説(価値自由、[独]Wertfreiheit)に依拠して、事物そ

⁵⁴⁴ 「文明」という語は、中国文明の漢代(前 202 - 後 220 年)に生成された『管子』のなかの経済政策の論文である「侈靡篇」において、「学問や教養があつて立派なこと」を指していた。日本では、『管子』は、有名な「管鮑、貧時の交り」の譬えが徳川時代以前から知られていたため、「文明」という語も使われていたと推定できる。その「文明」という語を、civilization の訳語としたのは西周(1871『百学連環』)と、福沢諭吉(1875年『文明論之概略』)である。

⁵⁴⁵ 原典の章題は、「the philosophical equivalence of all representatives of the species」、すなわち「(文明という)種のすべての表象(あるいは、代表)の哲学的等価性、あるいは哲学的等価物」である。完訳版では「全文明『種』社会の哲学的等価性」と訳されている。(SH :175=1:270)。

れ自体には価値はなく、主体が対象を染め上げているのだと論じられている(Toynbee & Caplan 1973: =3:126-7)。だから、前期から後期にかけての全作品の言表において、諸文明の哲学的等価性は十分に貫徹されているとはいえない。その不徹底さの一つの表われが、前期作品においては、エスキモー、ポリネシア、遊牧民の三つを文明の一つである「発育停止文明」として同定していたにもかかわらず、後期作品では、曖昧になってしまうことである。しかし、当時の学界の主流であった西欧中心史観に対する強い批判として、諸文明の哲学的等価性をあらかず表現が所々で噴出しているのも、哲学的等価性は、テーゼというよりも、作者トインビーの信仰告白に近いのかも知れない。

一般的にいえることであるが、哲学においても、文明の等価性は肯定されているとはいえない。文明の優劣性、あるいは文化の階梯⁵⁴⁶を否定する哲学的考察は少なく、このことは、レヴィ=ストロースが、ユネスコの依頼を受けてあらわした著書でも、人類の社会と文化の平等性についての哲学的考察の少なさの再発見についての論述から、ある程度は類推できることでもある。(Levi-Strauss1952=2008)

現代のわれわれにとっても、この諸文明の哲学的等価性を肯定することは困難である。なぜなら、諸文明の比較研究の理論で展開される諸文明の哲学的等価性は、われわれと同時代の諸文明に適用されるだけでなく、過去の諸文明にも適用されるからである。つまり、過去の文明が現代の文明と等価となっている。

どうして、そのような、いささかわれわれの常識からはずれた結論になるのだろうか。しかも、文明は「進歩である」として、断崖を登攀する人間の諷諭によって示唆されており(SH I:193,195-6=2:16,21-5)、歴史学者からも「トインビーは...、極めつきの進歩史観の論者(Montagu ed. 1956)」と評されているにもかかわらず、である。

その理由は、諸文明の比較研究の理論における進歩とは、物質的世界における進歩ではないからなのだ。進歩とは歴史に意味を付与することであり、歴史の意味づけは物質的世界では不可能とされているから、精神的世界における進歩となる。つまり、諸文明の哲学的等価性も共時態の概念の上に横たわっているのである。

日本におけるトインビーに関する先行研究において、この諸文明の哲学的等価性について言及されてこなかったことは注目に値する。おそらく、比較文明学に限らず、日本の知

⁵⁴⁶ ヒエラルキー、[独]Hierarchie の意味で使う。

的な活動の哲学的基礎には、福沢諭吉的な「文明の階梯性」が隠蔽されつつ居座っているからであろう。

3 諸文明の哲学的同時代性

文明の哲学的等価性とは対照的に、「諸文明の哲学的同時代性⁵⁴⁷、philosophical contemporaneity」という考え方は、前期から終期作品まで貫徹されている。さらに、学界でも知れ渡っている(SH:I:172-4=1:265-9)。哲学的同時代性とは、ある時間(time)、ないし時代(time)は、相対的なものだという考え方に根ざしている。すなわち、今という時代に生きている人間が、すぎさった過去の時代に生きていた人間と同じような経験をしつつあると認識した瞬間に襲いかかってくる感覚の、学術的言表である。具体的な例として「前431年から始まったペロポネソス戦争と、1914年から始まった第一次世界大戦とは、物理的な時間では約2300年はなれているが、しかし哲学的な時間では同時代なのだというテーゼである。このエピソードはトインビーを有名にした伝説的インスピレーションであり、日本の学界においてもたびたび「トゥキュディデス体験」として紹介されている(山本・秀村編 1970:23-4)、(川窪 2000:51)。より正確に言い直すと、トゥキュディデスと彼が叙述する動機となった内戦、すなわちペロポネソス戦争と対(ついで)になる形で、トインビーと彼が叙述することになる『歴史の研究』の執筆の動機となった内戦、つまり当時のジャーナリストによって「世界大戦」と命名され、さらに1939年頃に「第1次世界大戦」と改称された内戦とは、哲学的同時代性をおびている、ということなのである。

哲学的同時代性は、諸文明の比較研究の理論に限らず、筆者の見解では、すべての歴史認識の原点である。あらゆる歴史認識の根底には、哲学的同時代性を肯定する考え方がある。すなわち、歴史認識の視点はつねに現代であり、現代と比較しようとする試みが意識的にせよ、無意識的にせよある。このことは、すでに引用したように「すべての歴史は現代史である」(Croce1915=1952)という有名な箴言で知られていることでもある。

⁵⁴⁷ contemporaneity は、contemporary と同語源の contemporaneus[羅]から派生した。共時的とも訳されるが、共時的が、ソシユール理論の synchronique の訳語として流通しているので、こちらは同時代性と訳す。ソシユール理論では、現象が継時的変化としてではなく、一定時の静止した構造としてあるさまを指す。また、時間的・歴史的な変化の相を考慮に入れずに、ある対象の一時点における構造を体系的に記述しようとするさまを指している。

しかし、『歴史の研究』における哲学的同時代性という認識には二つの条件がある。それは、自分の生きている社会が、その社会が属する文明の全行程の歴史の部分であることを認識すること。そして、哲学的同時代にあると想定する過去の文明の全行程の歴史の全体が認識できていることである。

4 文明を認識する原理 比較研究可能な文明は全過程を終了した文明だけという原理

すでに述べたように、全過程が完結した文明でなければ諸文明の比較研究の理論における哲学的同時代性の認識の対象とならない。なぜだろうか。

ここで、諸文明の比較研究の理論の重要なテーゼが姿をあらわしてくる。文明は部分としては認識できないという原理(SH :312=12:338)、ならびに。ある文明の歴史はその文明に現に属している人間には、自身の文明を認識できないという原理なのである。これらは密接に絡み合っているので、あわせて「比較研究可能な文明は、全過程を終了した文明だけ」といえる。すなわち、「理解可能な歴史研究の領域、intelligible field of historical study」(SH :17-50=1:27-80) は、国家ではなくて文明なのであるが、それは空間的な領域であるにとどまらず、時間的な領域でも適用されるのである。つまり、国家の時代的広がりよりも文明の時代的広がりの方がより長期なのである。そして、ある文明の渦中に生きている人間は、その文明の変化の過程の途中に在るのであり、その属する文明の全過程が完了していないから、その属する文明がどのように変化していくかはわからない、ということなのである。

文明には、それぞれの時間的な経過の過程において「成長時代、time of growths」、「動乱時代、time of troubles」、「世界国家時代、time of universal states」という時代区分を布置するのであるが、成長時代、動乱時代、世界国家時代のそれぞれの時代には、そこに属する人間の個人の感性、個人の意識のあり方、認識の仕方などを拘束するような特有の性質があり、その特有の性質の比較研究が「理解可能な歴史研究の領域」なのである。そして、その観察者もそれぞれの時代の性質に包まれている、ということになる。たとえば、動乱時代に属する人間が観察する過去の歴史と、世界国家時代に属する人間が観察する過去の歴史とでは、歴史的な「事実、[羅]facto」まで変わってしまう。われわれに身近な例では、日本の歴史における「平安時代」という語と概念は明治期になって創造された「時

代」なのであって、「平安時代」に生きていた人間が、その時代を首都の名称通りに「平安な時代」とは思っていたとは限らない。

この、文明は部分では認識できないという原理は、前述したように、実在が人間に対して、歴史を全体で示し部分では示さないという精神的世界の原理によって、後期作品からさらに一層強化されている。

しかしその代わりに、変化の全過程が完了した諸文明を比較し、諸文明に共通するもろもろの「様式、style、あるいは反復」を認識することは可能である。その共通する諸様式を取り出して概念化すること、これが諸文明の比較研究の理論ともいえる。ただし、共通する様式は、文明の発生と成長時代においては発見できなかった。そこで得られた結論は、文明の発生と成長時代の本性は多様性にある、ということである。したがって、比較研究可能な領域は、それぞれの文明の動乱時代と世界国家時代ということになる。すでに述べたように、この原理は、日本の比較文明論と、われわれの諸文明の比較研究の理論のもっとも異なる点の一つである。

このような意味で、文明は部分としては認識できないという原理を「比較研究可能なのは、文明の全過程を終了した文明だけという原理」と呼ぶことができる。

哲学的同時代性は、前述したように、すべての歴史認識の根底にあるが、現代という部分と、歴史が完結していない文明の部分の歴史との比較は、諸文明の比較研究の理論の同時代性とは質的に異なる。たとえば、現代日本のバブル崩壊後の「失われた20年」を、昭和初期の世界恐慌後の経済的低迷の歴史と比較して論ずることとは質的に違う。それは歴史の過程の部分と部分の比較になるからである。したがって、本稿で構築しつつあるこの理論でも、文明の全過程が完了していない同時代の文明については、われわれはあまり論じないことにしよう。

5 非国家史観

これら二つの歴史認識、すなわち哲学的等価性と哲学的同時代性という歴史認識は、歴史研究の視点を国家に置くような歴史学の一部の考え方 視点を国家に置かない歴史学もあるが とは相容れない。このことは、前述したように、『歴史の研究』の冒頭において「理解可能な歴史研究の領域」は国家ではなくて「文明である」(SH :17-50=1:27-80) という主張によってもっともよくあらわされている。それは反国家史観というよりも非国

家史観と呼ぶ方が適切である。その論証は、この論文の補論でも触れているように説得力をもっている。すなわち、イギリスのような島国でさえも、イギリスだけではその歴史を認識することができないのに、フランスではできるはずがないこと論証する。それはフランス歴史学界の大御所カミーユ・ジュリアン⁵⁴⁸の名著『ガリア史』に対する批判である。

『再考察』から読み取れることなのであるが、この非国家史観については、正統な歴史学界からも批判されていない。またトインビー自身も非国家史観を当然視している。つまり西欧のレスプブリカ・リテラルムにおける国家史観は、ほぼ3世代で徐々にではあるが希釈されて、もとに、つまり国民国家成立以前の状態に復帰しつつある過程にある、といえるのかも知れない。

しかし、だからといって西欧の史学界が非国家史観を完全に肯定しているかというと、そうはなっていない。一方、日本の比較文明論の学界においては、この非国家史観は高く評価されている。しかしながら、アジア・アフリカ・中南米の諸国では、各国の「歴史教科書」を観察してみる限りでは、今まさに国家史観は隆盛を極めている。西欧でさえも、あれだけ賞賛されている『ヨーロッパの歴史 欧州共通教科書』は、正統な歴史学界の産物ではない。その歴史教科書は、民間の篤志家フレデリック・ドルシェの熱意の産物なのである(Delouche 1992=1998)。ドルシェは銀行家ではあるが、歴史に関する言説、あるいはもっと端的にいえば、ドイツやフランスやポーランドなどの歴史教科書それ自体が、二つの大戦の原因になってきたという鋭い歴史認識を持っているようである。西欧でさえも、正統な実証主義的歴史学は、国家史観とナショナリズム的言説との対決を表面的にしか出来なかったのであるから、ましてや、他の非西欧文明の諸国では、歴史認識についての自由な議論ができていようには見えない。たとえば、トルコの史学界とイランの史学界、インドの史学界と中国の史学界、韓国の史学界と日本の史学界とのあいだにおいて、「未決の問いで終わる、一貫した方向への問いと答えの連鎖の循環」が始動し始めたようには、筆者には見えない。

どうして、ランケ以来の実証主義的歴史学が国家史観から自らを解き放つことができないのだろうか。言いかえれば、どうして科学的な歴史学は国家史観に親近性をもつのか。

その理由は前期作品において「彼ら（筆者注：正統派の歴史学者）の史料の大部分が、個々の国家的鉅床という形で存在しているので、ナショナリズムの立場をとるようになっ

⁵⁴⁸ Camille Jullian (1859-1933) が1907年から刊行した *Histoire de la Gaule*. (Les grands monuments de l'histoire). Paris: Robert Laffont を指す。ジュリアンは1924年にフランス・アカデミー会員に選出された。

たのである」(SH I:10=1:37)と明瞭に示されているように、古文書などの収集と保管、考古学的発掘などの組織的・専門的な実務が、国民国家の中核的な執務として遂行されてきたからである。これとおなじ主張は、戦後になってフォーコーも示していることでもある(Foucault 1961=1975)。つまり、国民国家の形成には、国家史観をたえず形成していくことが重要なのであり、このことは、ナショナリズムの分析という学問領域ではベネディクト・アンダーソンによって論証されていることでもある(Anderson 1983, 1991=1997: 259-71)。このような現代の歴史学と国家との関係性を論ずるのがこの論文に目的ではないので、ここでは、ただ諸文明の比較研究の理論は、非国家史観であるということを明確にするにとどめる⁵⁴⁹。

6 文明における個々の人間と社会体の関係性

文明の概念は、前期において、社会という概念の「種」の下部概念であると定義されている。しかし、中期作品にいたるまで、ほとんど社会という語の同義語として使われていて、厳密に区別されているとはいえない。さらに、本稿第2部でも述べたように個々の文明の固有名詞のあとに、社会という語をつける箇所も非常に多い。後期作品にいたって、学界からの批判に応じて再定義しているが(SH X :280-92,300=22:508-42,557-8)、しかし、その後の使い方でも、社会という語と置き換えて使われている。

中期作品において、社会の概念についての定義を、探照灯の比喻で観念化しているのであるが、そこでも、文明と社会とは、ほとんど同義語である。探照灯で表象されている社会と個人との関係性とは、個人の精神は個々の探照灯の光源であり、個人の活動の場は夜空に浮かび上がった長円錐形の光束であり、社会は多くの探照灯の光束が雲底に作った円形の重なり合う光る雲底である、というものである(SH: :217-48=6:18-23)。当時、夜間空襲に備えておこなわれていた対空砲火演習で、ロンドンの霧に映った探照灯の円錐形の光束と、雲底に映った多数の円形などを眺めながら形成された心象(イメージ)であろう。さらに、社会という語に加えて、「社会体(social body)という表現も多用され、終期作品においては、ホップスの『リバイアサン』の表象を否定する(Toynbee & Caplan 1972:43=1976 :1: 47)。つまり、『リバイアサン』の表紙絵に表象されているような、個人の集合が

⁵⁴⁹筆者の見解については、世界史研究所の学会誌に掲載された「世界史叙述の認識論的な課題(1) 世界史論を中心に」を参照されたい(三枝 2010)。

社会であるという社会有機体説の否定である。そして、社会はネットワークであると説明されている。しかし、トインビーにかぎらず多くの学術書で使われている「ネットワーク」という語は、実際に漁などに使う網が平面的であるので、風論として十分に機能しているようには思えない。なぜなら、個人と個人のあいだの関係性は平面には収まりきれないほど複雑であり、網の結び目が個人にあたり、網紐をつなぐ紐が社会であるという直喩 (simile) では、実際に漁の網を知らない人間にはイメージを喚起しにくい。

人々の集まりが社会ではなく、有機体の風論も社会を表象するのではなく、ネットワークの直喩が不適切であるとする、諸文明の比較研究の理論における社会とはどのような比喩的な表現で言い表せるのだろうか。この場合、他の学派の説明を引用していわゆる概念化をすることは、パラフレーズに近くなるので不適切であろう。あくまでも、4つの作品から構築すべきである。その手がかりはある。すなわち、前期から終期作品にいたるテキストから判断すると、社会・社会体・文明は構造物としてイメージされていることが推定できる。本稿で使う「イメージ」という概念は、すでに述べたように、感覚印象や感性知覚から観念や概念へと赴く途上にある感性的認識と知的認識との交差路に位置するものである。そのイメージは錐体⁵⁵⁰である。錐体とはピラミッドや円錐などの立方体の一種である。すなわち、前期作品から中期作品において、社会・社会体・文明は、社会の頂点に位置する少数者と、その他の多数者によって構成されているとされているのである。

(1) 創造的少数者と支配的少数者

文明の発生と成長時代におけるその少数者は、「創造的少数者、creative minorities」と呼ばれ、文明が挫折して成長性を喪失した少数者は「支配的少数者、または抑圧的少数者、dominant minorities」と呼ばれている⁵⁵¹。

(2) 内的プロレタリアート ミメーシスの多数者

⁵⁵⁰ conic solid の意味。

⁵⁵¹ 当時、すでにマックス・ウェーバーの「権力の理論」が、知れわたっていたにもかかわらず、創造的少数者と支配的少数者という、いささか単純化され過ぎる概念で分析していくのは不思議なことである。創造的少数者とは、現代のリーダーシップ論の文脈にもってくれば、リーダーシップ先天説である。

文明の発生と成長時代の「多数者、majorities」には、学術的な用語は付与されていない。その多数者は、創造的少数者の創造性に惹かれて、それまでの安定した生を放棄して、創造的少数者にしたがう。その多数者の「従い方」は「ミメシス、[希] μίμησις、模倣」と命名されている。したがって本来であればその多数者を「ミメシス的な多数者、mimetic majorities」という概念をたてるべきなのである。

成長が挫折して以降の多数者は「内的プロレタリアート、internal proletariat」と命名されているが、これは内的プロレタリアートとしての多数者、すなわち、より正確には「内的プロレタリアートの多数者、majorities of internal proletariat」である。そうして、創造的少数者から支配的少数者への変貌し、支配的少数者と内的プロレタリアートとのあいだに亀裂と対立が生じるとされている。

(3) スタシス(階級闘争)の概念

その対立を、中期作品においては、トゥキュディデスの『歴史』(トゥキュディデス=1967,2002)⁵⁵²の第3巻82章における「スタシス、[希] στάσις」という語に新解釈をほどこし、日本語における「階級闘争」という意味となっている。そこで本稿では、この対立を「スタシス(階級闘争)」と表記する。スタシス(階級闘争)という語句は、「ポルモス、あるいはポルメス、[希] πόλεμος」という語句、つまり「外戦」とか「戦争」と日本語訳されている語句と対になる概念なのである。その語句の意味は、『戦史』全体を丁寧に読んでいけば、日本語版におけるスタシスの訳語として使われている「内戦」というような生やさしいものではないことがすぐにわかる。その概念を読み取るには、『歴史の研究』のテキストの観点から『歴史』を解釈し直さなければならないのだが、それはこの論文の範囲をこえていることなので別の機会に譲ることとする。

(4) 位置の属性としての少数者と、人間集団の属性としての創造性と支配性

⁵⁵² 日本語版の題名は、岩波版では『戦史』、京都大学版では『歴史』となっている。題名に象徴されるように両者の翻訳、つまり解釈は、同じギリシア語原典の翻訳とは思えない。

ここまででの文明の概念を図 19 で示す。この図で、『歴史の研究』のテキストにおいて語られているよりも、少数者と多数者という概念を際立たすようにしたのは、少数者と多数者とは、社会・社会体・文明の錐体における場(トポス)だからなのであって、人間集団それ自体の属性ではないからなのである。どのような人間でも、それぞれの場(トポス)に置かれれば、少数者にもなり、多数者にもなることは、後期作品において発展的に修正されていることでもわかる(SHX :303-6=22:567-8)。それぞれの人間の属性は、創造的か、抑圧的か、それともミメシス的かとなる。場(トポス)には、創造的・抑圧的・ミメシス的という属性はない。場(トポス)と属性とを切り離さないと、諸文明の比較研究の理論における、創造的少数者、支配的少数者、内的プロレタリアートという概念は、動的に把握できなくなるのである。概念とはそもそも運動なのであるから。

ある文明の...			社会の錐体の頂点に「ある」人々	ある文明の内部における...			
契機は...	性質は...	時代区分は...		横の分裂は...		縦の分裂は...	
発生	多様性	成長時代		創造的少数者	対立の呼称	対立の呼称	対立の呼称
				ミメシス的な多数者	なし	主権国家	なし
挫折		↓				(都市国家、領邦国家、あるいは国民国家など)	↓
	画一性と方向性	動乱時代	支配的少数者	内的プロレタリアート	スタシス(階級闘争)		同胞殺戮戦争 (加速度的に激化)
解体		↓				↓	
		世界国家時代				世界国家による平和	

図 21 内的プロレタリアートの位置づけ

創造的な人々と支配的ないし抑圧的な人々、および多数のミメシス的な人々と内的プロレタリアートの人々とは、この錐体のなかのそれぞれの場(トポス)をめぐる、たえず

上下に対流していることになる。すなわち、「少数者と多数者の、文明の錐体イメージにおける対流運動」と比喻できる⁵⁵³。

前期作品でも中期作品でも、サンシモンからの引用で補強されつつ成長時代の社会・社会体・文明は一体であり「調和のとれた社会」であり、挫折し解体へ向かう社会、なしは社会体、および文明では「調和の破れた社会」であることが強調されている。「調和の破れた社会」では、社会の錐体の比喻の対流が滞って、支配的少数者と内的プロレタリアートのあいだにスタシス（階級闘争）が頻発することになる。さらに、この内的プロレタリアートの概念は、上述したように単に一つ文明なかにおいて適用されるだけではない。中期作品においては、同時代の文明と文明との関係性にも適用される。つまり、同時代にある文明が遭遇すると、劣勢にたった文明が、優勢に立った文明に攻撃されて、数百年は反抗できるものの、結局敗れて同化吸収されるというテーゼである。この理論には特に名称が付与されていないので、暫定的に「文明まるごと内的プロレタリアート転落のテーゼ」としておく。

第3節 挑戦と応戦のテーゼ

トインビーを有名にした挑戦と応戦のテーゼは、社会の錐体の比喻によって、よりよく説明することができる。すなわち創造的な応戦を成し遂げた人間が錐体の頂点にある場合には、社会は成長していると判定されている。しかし、社会の錐体の対流が滞って非創造的な応戦しかできない人間が錐体の頂点にある場合は、その人間も社会も挫折していると判定されているのである。

この挑戦(challenge)というラテン語起源の英語の語句は、『歴史の研究』においては、「何か」から挑戦されていると人間が感じ取ることであって、人間が「何か」に向かって挑戦することではない。その挑戦してくる「何か」、つまり挑戦してくるものは、前期作品から

⁵⁵³ 対流 (convection) とは、伝熱現象の一つで、流体内部の熱の移動を伴う流れを総称する。たとえば、ヤカンの水を暖めれば、熱せられたヤカン底面に接する水は、加熱によって膨張し密度が小さくなるため軽くなって上昇流を形成し、逆にそこには上層の冷たい水が下降流となって入り込み、同様の過程を繰り返す。対流中の熱の移動にとくに注目するとき、これを対流伝熱と呼ぶ。流れを代表する寸法を L 、流体の熱伝導率を λ としたとき、 $Nu = hL/\lambda$ で定義される無次元数をヌッセルト数と呼ぶ。次元解析によると、ヌッセルト数は、プラントル数とグラスホフ数 (重力加速度を ϕ 流体の動粘性率を ν 、熱膨張率を β として $L^3\phi T/\nu^2$ で定義される) の関数になる。対流での熱の見かけの移動の速度は、流れの状態が層流か乱流かにより大きく異なる対流はこの熱伝導と流体に保有されるエンタルピーの流れによる巨視的移動が同時に生ずる現象であることに注意を要する。(笠木 2006)

中期作品までは、被挑戦者を取り巻く環境なのである。その環境とは、自然環境ばかりではなく、人種差別などの社会的な環境や、宗教などの文化的な環境など多種多様である。そうして、後期作品から徐々に被挑戦者を取り巻く環境だけではなくて、被挑戦者自身の内面にある精神的な「何か」が挑戦者としてあらわになってくる。そして、終期作品においては明確に人間の精神それ自体が挑戦してくるもの、あるいは「挑戦と認識するべきもの」となるのである。

したがって、通常の挑戦(challenge)という語の使い方とは異なって、そのさまざまな環境なかから特定の事象を挑戦として感じ取ることが挑戦なのである。そうして、解決的な行動を起こすこと、あるいは、感じ取った挑戦に対して立ち向かうことを応戦(response)と呼ぶのである。つまり論理的には、ある特定の環境を被挑戦者が挑戦として感じ取らなければ、そこには挑戦それ自体は存在しないことになる。たとえば、文明以前の社会における人々が、自然環境に逆らうことなく一体となって「惰性で」暮らしている場合(SH : 256-7=2:35-8)、そこには挑戦はない。

そこでわれわれは、挑戦と応戦のテーゼを「さまざまな環境の中から何かある特定の環境から挑戦されていると『認識すること』、あるいは『同定すること』」と言いかえてみたくなるのであるが、しかしながら、初期から後期の作品のテキストにおける挑戦と応戦という語句の使い方を観察してみると、recognition、cognition、perception という語句は見あたらない。そのような「認識」を意味するような語句の代わりに、ゲーテの『ファウスト』を始めとする詩の引用による説明と、ベルグソンの哲学の引用とで説明がなされている。そうして「文明の挫折」についての説明において、「自己決定、self-determination」という概念があらわれてくる。自己決定という概念がより明確になるのは終期作品においてであるが(Toynbee & Caplan 1972:137,140= 1976:163,166-7)、そこでは被挑戦者が、何から挑戦されているかを認識するには、内面的な力が不可欠であることが強調されつつ、自己決定力という「力」の概念になっている(Toynbee & Caplan 1972:161=1976 1:190)。自己決定とは、挑戦してくるものは、被挑戦者を取り巻く環境ではなくて、被挑戦者自身の精神それ自体になるのである。その「自己の精神」にあるのは自我中心性、偶像崇拜、あるいはミメシスである。それは一般的な言葉では「悪」に相当する⁵⁵⁴。なお、後期作品ではしばしばユング派の精神分析用語が使われるのであるが、しかし、ユングに限らず

⁵⁵⁴ ユング派の精神分析の用語でいえば無意識にあるとされる「ヌミノーズ、[独]Numinos」や、フロム派の精神分析用語では「激情、violence」なども包摂されるのであろう。

フロム派の用語⁵⁵⁵にも、このような意味内容での自己決定という語は使われていないようである。むしろ、カントの『純粹理性批判』に、すでに自己決定と訳された語があらわれているのであるが(Kant 1781,8=1961:197)、しかしカントの用語を使ったのかどうかはわからない。

いずれにしても、こうした挑戦と応戦のテーゼは、自己決定という概念へとつながりつつ、先例や模範がないところでさまざまな行動や思考を発揮させる精神的な力として規定されている。自己決定を遂行なし得た人間が創造的少数者といえる。そうして、その応戦は予測不可能であり様々なのである。つまり、多様性は創造的少数者の属性である(SH :23-35=9:35-51)。

われわれはさらに、前期作品において挑戦と応戦のテーゼの別の側面を見出すことができる。すなわち、後述する文明の発生と成長とを説明するテーゼとして、人種説、ならびに環境説と鋭く対立するという側面である。文明に限らず、政治・経済・文化などの人間の様々な営為において、際だった業績あげた人々を説明するテーゼとしては、大きく分けて二つの理論、あるいは考え方があり、それはわれわれを無意識的にせよ、束縛している。すなわち、卓越した業績を成し遂げた人々の遺伝的な優越性に要因を求める考え方であって、現代でも様々な様相で供給されている思想である。もう一つは、それらの人々の育った環境の優越性に要因を求める説で、優れた家庭環境とか教育環境など、現代の主流となる考え方である。

それに対して挑戦と応戦のテーゼはそのどちらでもない。その挑戦と応戦が起るのは、個々の人間の内面、つまり「精神」_ψ、「心」_ν、「魂」と言われている場(トポス)であるのは確かなのであるが、そこでどのようなことが起るのかは、『歴史の研究』では引用される詩で示し、読者に対して直感的理解を求めているのである。しいていえば「予測不可能な、人間の内面に起る、何かに挑戦されているという認識」としか言いようのない概念なのである。『歴史の研究』でたびたび引用されている語句で言いかえれば、ギリシア悲劇の「ペリペティア」([希] περιπέτεια、どんでん返し、大逆転)_π、あるいはギリシア語聖書における「あとの者が先になり、先の者はあとになる (マタイ 20:16,19:30)」_πのような現象を引き起こす、そのような精神的な力である。

⁵⁵⁵ 筆者の見解では、ドイツやアルジェリア、あるいはヴェトナムなど、現代の世界各地で起っている大量虐殺という事象を説明するにはフロムの理論の方が適している。

第4節 時代区分

諸文明の比較研究の理論における「時代区分、periodization in history (太田 2006)」のテーゼは、三つのカテゴリーによって重層的に構築されている。

1 契機という概念

契機、ないしは「時代を画期する契機、moment of epoch making」という語句は、前期作品からたびたびあらわれており、史学で一般的に使われている契機概念と同様に、時代を区分する本質的で象徴となる歴史事象を指す。⁵⁵⁶

2 第1のカテゴリー 均一の時代と差異の時代

第1のカテゴリーは、均一の時代、差異の時代、そして均一に向かう時代という三つの時代区分であり、終期作品においてあらわれてくる(Toynbee 1976:xi,38=1979 I:7,77)。均一の時代と差異の時代を画期する契機として、人間の創り出す文物と技術における変化と、その伝播の速度の変化が指定されている。

(1) 均一の時代 差異性を強調する考古学への懐疑

では、契機としての変化と、伝播の速度とはどのような関係にあるのだろうか。それは、時間のテーゼから導き出されている。すなわち、時間は物質世界におけるすべてを変化させるから、オイクメネーの各地に広がった現生人類が作り出す文化に関する事柄や技術も各地で変化する。その地域から地域への文化の「伝播は非常に遅かった」のであるが、地域ごとの文化と技術の変化は「それ以上にゆっくりとしていたから」、その差異は相対的に少なかったとされるのである(Toynbee 1976:39-47=1979 I:78-94)。

⁵⁵⁶ 「契機」と和訳された概念としては、ヘーゲル弁証法における「契機」や、フッサールの独立性と非独立性の概念における「契機」がある。『歴史の研究』における「時代を画期する契機(moment of epoch making)」という使われ方は、ヘーゲルのそれに近い。すなわち、全体を構成するために不可欠な要素であり、事物の動的過程において、その変化・発展を規定する本質的・必然的な通過段階である。

それに対して、当時の正統的な考古学においては、その石器時代にはすでに地域的な差異が大きいことを強調して、その代表例は、オスワルド・メンギン⁵⁵⁷の『石器時代の世界史⁵⁵⁸』(Menghin1928)などであり、現代でも日本の考古学では、各地の地域差を強調しているように見える。言いかえれば、考古学は、そのように古い時代から地域的な文化的差異を立証する科学として体系化されていたといえるのであろう。そのような学問的傾向に対して、終期作品ではそこに人種主義の臭気をかき取って、考古学の知見を退けているように読み取れる(Toynbee 1976:47=1979 I:91)。そうして、現世人類は地球上のすべてのオイクメネーの異なった自然環境に適応しつつ居住地を拡大していったが、しかし、その後の文明の時代と比較すると、その差異は相対的に少ないという意味で、「均一の時代」といえる、としているのである。

(2) 現生人類単一起源説 均一の時代の概念の、現代科学における復活

『人類と母なる大地』が刊行された1979年の頃から、自然科学の世界では遺伝子学(genetics)と、それに基礎をおく人類発生の理論(human genetics)が急激に発展してきた。そしていまも新しい学説が次々と提唱されている。現代では、このような「均一の時代」という考え方は、遺伝子学における人間のDNA分析などの研究とその理論、たとえば、ミトコンドリア・イブ(Mitochondrial Eve)の理論によって、さらには、それを包摂する現生人類アフリカ単一起源説によって、ふたたび見直されてもいい時代になっている。

いずれにしても、諸文明の比較研究の理論は、科学の装いをした人種主義に対しては、敏感である。隠蔽されてはいても、科学の装いをした人種主義は、いまだに絶えず再生産されている。それらの言説に対して中期から終期作品にいたるまで、人種主義は単なる差別としてだけでなく、偶像崇拜の最悪の様式として位置づけられて、厳しく批判されている⁵⁵⁹。

⁵⁵⁷ Oswald Menghin(1888-1973)は、オーストリア生れの先史考古学者。ウィーン大学教授をへて、38年からナチス政権の文部大臣を務め、戦後はアルゼンチンに移住し、南アメリカの考古学に専念した。世界の石器時代文化を初めて総合的に比較検討した。養豚民文化や有角獣飼養民文化、騎獣飼育民文化の概念を措定し、そのアジア発生源をとらえた。日本の考古学界にも岡正雄や石田英一郎を通して影響をあたえている。

⁵⁵⁸ 原題はWeltgeschichte der Steinzeit。

⁵⁵⁹ 人間性否定の様式としての人種主義は、本稿の「3.3.3.4 異なる時代の文明の邂逅」参照のこと。

(3) 文明以前の時代

この地域差が少ない時代は、初期作品では未開社会と表現されていたが、終期作品では「pre-literate society、文字以前の社会」という表現が出てくる(Toynbee1976:54 =1979 I:102)。しかし、アンデス文明では文字は発達しなかったから、本稿では、その「文字以前の社会」がオイクメネーすべてを覆っていた時代を、「文明以前の時代」と呼ぶことにする。

(4) 文明以前の社会と諸文明が混在している時代

「均一の時代」からのちの5~6000年間の変化は特定の地域では早くなかったが、しかし地域を越える伝達が遅かったので、地域的な差異が徐々に大きくなったと終期作品では説明されている。すなわち、程度の差はあっても伝播はするのであって、孤立したオイクメネーはない。この5~6000年間は、「文明以前の社会と諸文明が混在している時代」と呼ぶことができる。

(5) 大社会の時代

「文明以前の社会と諸文明が混在している時代」のあと、つまり、最近の約400年間は、変化はさらに早くなかったが、一方、伝播の速度が加速度的に早くなり、かつ伝播はオイクメネー全体を覆うようになってきたので、再び均一な時代になりつつあることが強調される。この時代は、「great society、大社会」という社会心理学のグラハム・ウォレス⁵⁶⁰の概

⁵⁶⁰ Graham Wallas(1858 1932)はイギリスの社会学者、政治学者。フェビアン協会で活躍、1914 23年ロンドン大学教授。1908年に発表した『政治における人間性』は、従来の法律論的・機構論的政治学から離れて、政治学に心理学的方法を導入した嚆矢として有名。ウォーラス以後、政治は人間の無意識の部分とも結びつけられるようになり、彼の視角はアメリカの行動論的政治学に大きな影響を与えた。またテクノロジーの発達によって環境の規模が世界的に拡大したとする彼の『大社会 The Great Society』(1914)は、今日いわれている大衆社会状況を早い時期に的確に指摘している。(岡村 2006)。つまり 大社会 は衆愚政治の社会に近い。

念を借用して表現されている(SH:VI:6=11:221)。したがって、この時代をわれわれは「大社会の時代、time of great society」と呼ぶことができる⁵⁶¹。

ここまでのテーゼを図で示す。

時代の呼称	年代			時代を画期する契機		時代の特徴
	いつから...	...まで	期間	変化	伝播	
文明以前の時代	前75000年頃	前5000年頃	約70,000年間	非常に遅い	非常に遅い	地域差が少なく均一
	注: 現生人類75000年前発生説に依拠した場合					
文明以前の社会と諸文明が混在している時代	前5000年頃	1600年頃	約6,000年間	早い	遅い	地域差が大きい
大社会の時代	1600年頃	未知	約400年間経過	加速度的に早くなる	加速度的に早くなる	地域差が均一に向いつつある

図 22 地域差による時代区分(大区分)

3 第2の 카테고리 文明の世代

第2の 카테고리は「文明の時代」における、文明の世代である。この文明の世代に関するテーゼは前期作品から展開されており、第1世代文明、第2世代文明、第3世代文明という区別が、歴史地図において再確認されている。(SH :10-1=24:10-11)

⁵⁶¹ この概念は、G.Wallas(1858-1932)の著書『大社会 Great Society(1914)』からとられたのであって、W.リップマンが提唱したような「大衆社会」という意味あいとはまったく異なる。ウォーラスは、西欧化した全世界を希求する表現に見える。トインビーの大社会は、文字以前の社会との対概念である点が、ウォーラスとは異なる。

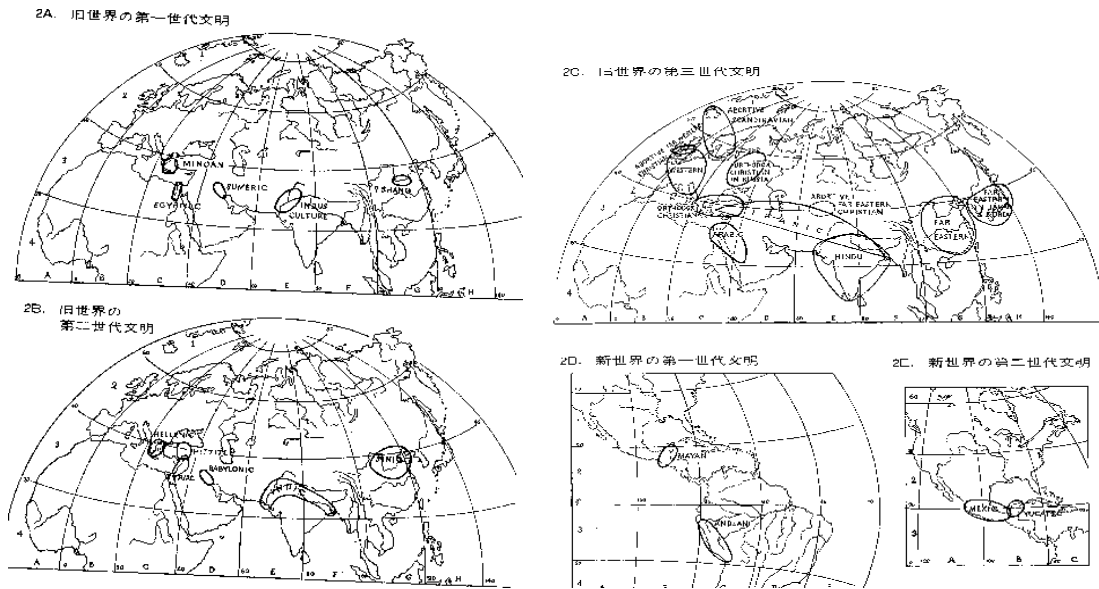


図 23 第 24 卷「歴史地図」における文明の世代

この諸文明の世代に関するテーゼは、第 1 のカテゴリーの三つの時代区分に収容可能である。それを図で示す。

生物圏におけるオイクメネーの三つの時代	文明以前の社会と諸文明が混在している時代における三つの世代
文字以前の時代	
文明以前の社会と諸文明が混在している時代	第1世代文明
	第2世代文明
	第3世代文明
大社会の時代	

図 24 文明以前の社会と文明とが混在している時代の時代区分(中区分)

(1) 文明の世代を画期する契機

この第 2 のカテゴリーにおける契機は、中期作品において諸文明の比較によって帰納される約 1800 年間 ± 400 年間という「時間の長さ」である。この契機は、第 3 のカテゴリーの一つ一つの文明における、それぞれの文明の発生の契機と深く絡み合っていて明確に区別できない。しかも、文明の時間的な長さを基準化する根拠がヘレニック文明、つまり一般の史学では「ギリシアとローマの時代」に相当する時代であって、ヘレニック文明以

外の文明には、あてはまらない場合が多い。たとえばエジプトの文明がそのあてはまらない事例の一つで、前 1500 年代から紀元後 400 年代までの約 2000 年間についてが、そうである。初期作品では、その約 2000 年間は「石化した文明」(SH V:1-10=9:3-16)として、別のカテゴリーの文明に置き換えられている。

(2) 文明の世代の概念と単線史観

このように例外は多いが、しかしそれにもかかわらず「文明には世代がある」という考え方は重要であって、すべての歴史を西欧の歴史へと集約されるという時代区分よりは、原理的には優れている。すなわち、たとえば、古代・西欧中世・近代、あるいは、古代奴隷制社会・封建制社会・近代資本主義社会というような、いわゆる「単線史観」による「図式化によって切り詰められた短絡的思考」を回避できるからである。

4 第3のカテゴリー 成長時代、動乱時代、世界国家時代

第1のカテゴリーとは対照的に、そして第2のカテゴリーと同様に、第3のカテゴリーも、諸文明の比較研究の理論に独特な時代区分である。すなわちすでに述べたように、一つの文明の全行程において、成長時代、動乱時代、世界国家時代という三つの時代区分が措定される。

それぞれの時代を画期する契機はどのようなものなのであろうか。前期作品には、明確に示されていないので、われわれは、成長時代では「文明の発生、genesis of civilization」、動乱時代では「文明の挫折、breakdown of civilization」、世界国家時代では「文明の解体、disintegration of civilization」を、それぞれの時代を画期する契機であると措定する。この契機と時代との概念は次図のようになる。

時代を画期する契機(moment of epoch making)	時代(time)
文明の発生	→ 成長時代
文明の挫折	→ 動乱時代
文明の解体	→ 世界国家時代

図 25 それぞれの文明における時代画期の契機と時代区分

5 時代区分の全体

この第3の 카테고리による三つの時代の時代区分は、前述の第2の 카테고리における時代区分に収容可能であり、第1の 카테고리の時代区分にも収容できる。それを次のように図表化する。さらにすでに述べた「諸文明の比較研究が可能なのは、画一化された様式が認識可能な時代、すなわちわれわれと同時代ではない諸文明の動乱時代と世界国家時代である」というテーゼをこの図表に書き込むことができる。

大区分	中区分	小区分
文明以前の時代		
文明以前の社会と文明が混在している時代	第1世代文明	成長時代
		動乱時代
		世界国家時代
	第2世代文明	成長時代
		動乱時代
		世界国家時代
	第3世代文明	成長時代
		動乱時代
		世界国家時代 (西欧文明を除く)
大社会の!時代	未知	西欧文明のみ 動乱時代

図 26 時代区分の 카테고리、および現代に生きる人間にとって比較可能な領域

以上が、『歴史の研究』で展開されている時代区分にかかわるさまざまな叙述から構築した時代区分のテーゼである。『歴史の研究』やその後継作品のテキストには、上記のような時代区分の三つの 카테고리が明確に表現した個所はない。しかし、前述したように 1972 年刊行の歴史地図において、その文明世代論は再確認されているのである。今まで示してきた図は、さまざまな原典のセンテンスから読み取り、そしてくり返し図像にして、ふたたび前期から終期までの作品のテキストに適用しつつ、修正を繰り返して構築してきた図である。これらの時代区分は、中期から後期の作品のテキストでは厳密に区別されて使わ

れていないことが多いにもかかわらず、終期作品の『人類と母なる大地』においてはまったく齟齬を来たさないことを、くり返しになるが述べておく。

第5節 諸文明の具体的な規定

諸文明の比較研究の理論における時代区分の理論は、ここまでは、明晰になった。ところが、具体的な諸文明の同定と名称と概念の規定する作業に移ると、四つの作品から明確な概念を読み取ることが出来なくなってしまうのである。

すなわち、前期作品においては21、中期作品においてはバビロニア文明の概念が破棄されているので(SHV:117-31=9:179-200)実質的に20⁵⁶²、そして終期補論においては文明表においては31の文明が同定されている。その終期作品において新しく登場してきた文明、たとえば、西アフリカ文明と東アフリカ文明などの定義づけとその考古学的、歴史学的な根拠は示されていない。つまり『歴史の研究』のなかにおいても、それぞれが相互に矛盾なく体系化となっているとは、いえない。

1 外的プロレタリアートの概念と遊牧文明の概念のあいだの不整合

特に問題となるのは、外的プロレタリアートという重要な概念と、遊牧文明(Nomadic Civilization)という概念との整合性がとれなくなっていることである。外的プロレタリアートは支配的少数者に対する多数者の一つであり、リーメス(境界線)の圏外に居住するもと文明以前の社会の人々をさす。『歴史の研究』のテキストではしばしば「蛮族」と表記されるのだが、それは言外に「高貴なる蛮族」のコノテーションが含まれているので、日本語におけるように醜悪な蛮族という意味ではない。

一方、遊牧文明とは、前期においては、後述する成長停止の文明とされていたのである。アジア大陸の広大なステップ(温帯草原地帯)を活動の場(トポス)とした人々を、外的プロレタリアートと規定するか、遊牧文明の人々と規定するかでは、大きな違いがある。(Toynbee & Caplan 1972:72=1976 1:84)

⁵⁶² 本稿第二部。

2 具体的な文明の同定をめぐる議論の性質

しかし、そのような具体的な文明の概念の曖昧さ、ないしは瑕疵は、諸文明の比較研究の理論においては大きな問題ではないというのが、筆者の見解である。われわれが、比較研究しようとしている対象のおもなる領域は、「解体に向かう文明」における個人と社会で生起するさまざまな事象、なかでも「魂における分裂」のテーゼである。

しかし、一方、学界や宗教界からの個々の文明の概念に対する前期作品と中期作品に対する批判は非常に厳しい。さらに、終期作品の以降も議論が錯綜していて決着がつく見通しがたっているようには思えない。たとえば、先に紹介した国際比較文明学会が1987年に刊行した『空間と時間における諸文明の境界』には、それぞれの地域の専門研究者のあいだの相違する見解を載せる共通する土台の構築の端緒に取りかかった段階だったように見えるのである(Melko and Scott 1987:23-134)。

日本の比較文明学会でも、個々の研究者が自身の専門分野のそれぞれの地域のそれぞれの時代に、文明という概念を擁立しているように見える。

(1) アメリカ文明という概念の場合

たとえば、アメリカ合衆国を「アメリカ文明」とする議論である(比較文明 2002:3-61)。ここ2百年あまりのアメリカ合衆国を「文明」とする歴史認識には、筆者の見解では、暗黙のうちにローマを文明として、アメリカ合衆国と比較研究可能であるという前提がある。その暗黙の前提は、学界でもジャーナリズムでも流通している Pax Americana という語と深いつながりがある。Pax Americana は Pax Romana とそれに包摂しているローマ文明の概念を是認していることを前提としているのである。Pax Romana という概念は、本稿第3部の『ヘレニズム』の概論紹介で引用したように、ヘレニック文明の一部であり、しかもローマは文化的には退行であり、文明の解体を押しとどめるという消極的な世界国家時代だったのである。そしてすでに紹介したように、『再考察』では、ローマを偉大な文明であるとする言説は、現代の帝国主義を是認するための言説の一部とされている。このようなことは、何も『歴史の研究』を待たなくても、正統的な歴史学の弓削達の次のような論述でもわかる。

ローマ時代に樹立された地中海世界の平和を「パクス・ローマーナ」と呼ぶ。パクスとは平和を意味するギリシア語エイレネのラテン語訳で、それを擬人化した女神エイレネは遅くも前 4 世紀前半にはアテナイで祭祀を受けていた。ローマではアウグストゥスの時代に初めて礼拝されるようになる。前 10 年のアウグストゥスによるパクス祭祀の導入が最初であったが、……このようなアウグストゥスやウェスパシアヌス時代におけるパクスの強調は、ローマ市民団の内部における内乱の平定をたたえるものであるのに対して、やがて地中海世界全体における平和をつくり出したものとしてローマをたたえる思想が生まれる。しかしこの場合の平和は、ローマの力の支配によって樹立されたものであることは明らかで、……すでにタキトゥスの作品において、平和とは支配であるという現実はさまざまな機会に表現されていた。そして「ローマの」力による平和は、2 世紀半ばのアリステイデスの『ローマ頌詩』において属州人の立場からもたたえられる。……。武力支配にほかならないこのような「ローマの平和」の本質を根底から批判したのは、5 世紀のアウグスティヌス『神の国』で…
…支配によらない「天上の平和」を情熱的に論じている（弓削 2006）。

西欧文明の一地域としてアメリカ合衆国を位置づけない歴史認識においては、中南米のオルメカからアステカまでを対象とする考古学や歴史学の研究成果はそれほど重要ではなくなる。つまり、アメリカ合衆国の歴史は西欧との関係と北アメリカ先住民との関係だけで理解可能とされる。このことは、既存のさまざまないわゆる「アメリカ史」の叙述でもわかる。すなわち、中南米に存在した文明は、前コロンブス期という位置づけとなって、いわゆる「アメリカ文明」の一部とはみなされていない。それは、歴史教科書的な歴史認識⁵⁶³や各国の歴史博物館の展示として、国民国家を形成するために正統性をもっているかも知れないが、しかし、諸文明の比較研究の理論の歴史認識とは異なるのである。

こうした、個々の文明の具体的な同定に議論を集中させることも、あるいはそれとは対照的に、それぞれの専門分野の研究者が擁立しているそれぞれの文明について、弁証法的な対話をさせることなくそのままに放置することも、どちらも学問としては決して好まし

⁵⁶³ 「歴史教科書」的な歴史認識の典型として、フィリピンの高校歴史教科書をあげることができる。そこでは、マガリャンイス（英語ではマゼラン）到着以前の歴史は、「前史」とされていた。つまり、「歴史以前」なのであって「歴史ではない」とされていたのである（Zaide 1958=1973）。このことは、マニラの国立博物館 National Museum of the Philippines の展示の、近年における変遷でもわかる。マガリャンイス以前の展示が充実してきたのは 2000 年代になってからなのである。

いことではない。「いろいろな主張があるのは結構なことだ」というような考え方は、「魂における分裂」のテーゼにおいては、「解体に向かう文明」にあらわれる様式であると措定されていたことを、われわれは本稿第2部ですで見えてきたのである。

(2) アジア・アフリカ大陸における第2世代と第3世代の「文明」概念の曖昧さ

では、どうしてこのように具体的な文明の同定の作業の段階に入ると、あまり生産的とはいえない議論がおこるのだろうか。

その理由は、第2世代と第3世代の文明のおもなる所在地であるアジア・アフリカ大陸は地続きであり、それぞれ相互に交流があるからなのである。つまり、第1世代の諸文明のように、ほぼ独立した文明とは異なるからなのである。言いかえれば、同じ文明という語句を使ってはいるが、第1世代の文明と、第2世代・第3世代の文明とは、異なる概念なのである。第2世代・第3世代の文明は、終期作品では「地域文明、regional civilizations」とまで呼ばれるようになる。

おそらく、第2世代以降の諸文明の概念は、それぞれの文明に属している人々が立てた差異性の意識の投影が強い影響下にあるのであろう。差異性を先に立てることは、第2部の文体論でものべたように、何をもって差異とするかという基準、あるいは差異の公準がまず哲学的に吟味されるべきである。

一方、終期作品では、第2世代・第3世代の諸文明においては相互の共通性の方が多いことが、その世界史の記述で読み取れる。しかしそのような兆候は前期作品から現れていたことである。その兆候を六つほど示してみる。

隣接する「文明」の存在

前期作品における文明の概念のモデルとなった、ヘレニック文明でさえも、その世界国家時代であるローマ帝国の歴史は、隣の文明であるササン朝ペルシアという世界国家との関係を包摂して説明されていること。

流産した文明と化石文明の概念における他の隣接する文明の存在

後述する「流産した文明」と「化石文明」という概念は、他の文明の存在を前提としている。「流産した文明」は、他の「文明」は他の文明と戦争を含む交流の存在が前提となっている。「化石文明」は他の文明との交流の意図的な拒否を前提としている。

民間説話(folk-tales)の広範囲な伝播

中期作品において、民間説話(folk-tales)とその記憶を民間記憶 (folk- memories) という用語で表わしつつ、異なる文明の内的プロレタリアートのあいだにおける文化的な相互交流について論証している(SHVI:436-64=13:166-205)。すなわち、「互いに敵意を抱いている文明」のあいだでも、民間説話は極めて高い伝導性のある媒体 (highly conductive medium) であると述べられている。言いかえれば、相互に「敵意を抱いている」のは、支配的少数者なのである。

モンゴル人の世界国家

終期作品における「モンゴル人とその後継者」についてのテキストにおいて「その（筆者注：チンギス・カーンからチムールまでの）統一は効果的で、その間に「地域文明を相互に直接的に接触させた。これらの地域文明は、それまで独自の方向に発達しており...同時代の文明にはほとんど接触していないか、その存在を知りさえしなかった」（Toynbee 1976:468-9=1979 :240-1）という叙述において、「モンゴル人とその後継者」の視点からは、その当時の諸文明が「地域文明」という概念になっていたと見て取れる。言いかえれば、遅くとも 1200 年代以降は、アジア・アフリカ大陸には、それだけで「理解可能な研究分野」としての文明は存在しない。

世界史における一括した叙述

終期作品、すなわち『人類と母なる大地 物語的世界史』において、ユーラシア大陸の東端から西端までを、唐、マウリア朝、ササン朝ペルシア、ローマ帝国と総合的に語っている。(Toynbee 1976: =1979 I:57-82, 402-364,490-505)

同時代の異なる文明の邂逅のテーゼの前提としての交流

本稿でのちほど調べる「同時代の異なる文明の邂逅」において、現代のシリア地域と中央アジアのアムダリア・シルダリア地域が、文明の円形交差点として措定されている。

以上の理由によって、われわれは、アジア・アフリカ大陸の第2世代・第3世代の文明は、「理解可能な研究分野」、あるいは「客観的な『理解可能な歴史研究の分野』」(SHI:17=1:27)は厳密には成立していないと結論づける。

(3)「世界の果て」を意識する意識

アジア・アフリカ大陸における第2世代・第3世代の文明とは対照的に、第1世代の文明は、そこに属していた人々にとっても、後世の観察者にとっても、それぞれの文明が「一つの世界」である。すなわち、前期作品で指摘され、後期作品でもふたたび強調されるのは、それぞれの第1世代文明に所属する人々は、それぞれの文明の空間的なリーメン(鬮)が、「世界の果て」であると認識していたことである。つまり、意識の上ではそれぞれの文明だけがオイクメネーだったのである。そしてそれは、どのような時代のどの地域の間において生起する。しかし、人間の、それぞれの空間的なリーメン(鬮)の外側はオイクメネーではないという意識は、リーメス(境界)に達した経験がなければ意識できない。そのような意識を持たないことは、現代のわれわれの意識でも内面的に観察可能である。すなわち、われわれの大部分は、いかに太陽系外の知的生命(extra-terrestrial intelligence)の存在の蓋然性を天文学によって論証されても、太陽系外知的生命を意識することはまず不可能である⁵⁶⁴。すなわち、われわれにとってそれはリーメン(鬮)なのである。このようなことから、歴史意識とは、こうした「世界の果て」によって限界づけられていることがわかる。人々がリーメス(境界線)を意識するということは、すでにそれだけで、人々が他文明の存在を意識していることなのであり、その意識は、それらに人々が所属している文明が、もはやそれだけで「理解可能な研究分野」ではない、ということなのである。

⁵⁶⁴ 地球外生命可能惑星について、日本語で学問的に語ることは、アメリカの国家プロジェクトに携わっている少数の日本人天文学者を除けば、不可能である。

(4) 第1世代文明 元文明と、その刺激伝播で成立した諸文明

第1世代の文明のうち、文明以前の社会から直接発生した文明が三つしかないことが、歴史地図において究めて明瞭に表現されている。

それは終期作品においても再度強調されていて、これらを元文明(ur-civilizations)と呼んでいる。その一つは現イラク南東部湾岸沼沢地帯に発生したシュメール・アッカド文明(Sumero-Akkadian Civilization)と名付けられた文明で、この文明の概念と名称は、前期作品から後期作品まで一貫している。しかし、現メキシコ南東部湾岸沼沢の地帯に発生した文明の名称と概念は一貫していない。現ペルー北西海岸部砂漠地帯河川沿岸に発生した文明も、一貫していない。しかし、名称はどうであれ、これらの三つの文明は、いずれも文明以前の社会からの経過段階を示す考古学的証拠が専門研究者によっても同定されている。たとえば、シュメール・アッカド文明と中央アメリカ文明においては、単純な記号から複雑な文字が発生するまでの経過の各段階における粘土板や石版が発見され研究されているのである⁵⁶⁵。

それとは対照的に、アジア・アフリカ大陸におけるシュメール・アッカド文明以外の諸文明、すなわちエジプトや中国などの第1世代の五つの文明は、シュメール・アッカド文明の刺激伝播によってそれぞれの地域で、しかし独自といってよい文明を発生させた、と終期作品では示される。これはクローバーの刺激伝播説を取り入れているのである。この刺激伝播説は、現代におけるいくつかの国家史観的な歴史学からは好感を持たれていない。しかし、この五つの文明は、それぞれの地域の文明以前の社会からの途中経過を示す考古学的証拠、たとえば、文字が発生するまでの粘土板などの遺跡や遺物が、いまだに発見されていない。

第1世代の文明のエジプト文明や中国文明でさえも、このようにシュメール・アッカド文明の影響がなかったと論証することができていないであるから、ましてや第2世代・第3世代の文明については、まずその共通性を際立たせるべきである。

ここまでの具体的な諸文明の名称を、『再考察』の表をもとに一覧した図を示す。

(注565) 個々の文明の固有名詞には、定冠詞 the がつくが、この論文では定冠詞は省略する。「元文明」という概念は、トインビー理論後期の『人類と母なる大地』において表明された。

(5) 諸文明の比較文明の理論であつかう第3世代の諸文明

われわれの諸文明の比較研究の理論では、実証主義的な文字史料を多く供給してくれる11の文明についての、前期作品から後期作品までの論証で、ほぼ十分なのである。11の文明の名称については、本稿では、前期作品から後期作品まで使われていた呼称を踏襲して、適時使っていくことにする。言いかえれば、終期作品で示された未定義の文明表の呼称は使わないことにする。

		第1世代		第2世代			第3世代
大陸	三つの元文明	元文明の刺激伝播で発生した文明		第1世代の文明を継承する後継文明			第2世代の文明を継承する後継文明
		発生した地域が...		発生した地域が...			図25へ
		non-coincident 重ならない	non-coincident 重ならない	partly coincident 部分的に重なる	wholly coincident		
			with widest range 最大領土と...	with original home 発祥の地と...			
アジア・アフリカ大陸	シュメール・アカド文明			バビロニア文明			
		エジプト文明					
		エーゲ文明 (ミノス文明)		ヘレニック文明			
		ヒッタイト文明			イラン文明		
		初期シリアック文明				シリアック文明	
		インダス文明 (インド文明)			ヒンドゥー文明		
	中国文明				極東文明本体		
アメリカ大陸		中央アメリカ文明 (オルメカ 高地マヤ 低地マヤ、イサバ、サボテカ、トルテカ、オアハカ等の位置着け未着手) 世界国家はアステカ					
		アンデス文明 (チャビン、モチェ、バラカス、ナスカ、ワリ、ティアナワコ、シカン、チムー等の位置づけ未着手) 世界国家はインカ					

図 27 第1世代と第2世代の諸文明 (網掛けされた文明の文献史料が駆使されている)



図 28 第 3 世代の諸文明（網掛けされた文明の文献史料が駆使されている）

西欧文明については、「比較研究可能なのは、文明の全過程を終了した諸文明だけという原理」に抵触する。しかし、実証主義的歴史学が発達したのは西欧文明であり、西欧に関する史料が他文明よりも圧倒的に豊富で手近にあり、かつ想定読者が西欧のレスプーブリカ・リテラルムの人々であることから、初期から終期作品までは、この原理は非常にしばしば破られている。しかしわれわれは、諸文明の比較研究の理論が構築されるまでは、この原理をできるだけ守るようにしよう。

文明の世代のテーゼにおける世代間の継承の関係は、前期作品においては「親子関係の文明」と「独立した文明」という擬人主義的な表現であらわされていた。そして終期作品においては「親子関係の文明」を、さらに二分して、「親子関係の文明」と「衛星文明」という語句であらわされている。

しかし、この論文では、日本については、「日本文明」という呼称も、あるいは「衛星文明」とカテゴリーにも包摂させないで、前期で命名された「極東文明日本分枝」をそのまま使い続ける。前の二つの概念は、理論の体系のなかで整合性がとれていないからである。

第 2 世代と第 3 世代における文明をシュペングラーのように美術様式などで同定することは、解体に向かう文明に焦点をあてようと試みているわれわれの場合には、あまり重要な要素とはならない。

第 6 章 時代区分の第 3 のカテゴリーにおいて導き出されるテーゼ

次に、「文明の解体」が包摂されている時代区分のうち第3のカテゴリーにおける諸文明の成長時代、動乱時代、世界国家時代と、それぞれの時代、およびそれらの時代を画期する契機である、発生、挫折、解体について、理論を再構築する。

第1節 文明の発生 人種説と環境説の否定

前期作品の最初の方で、文明の発生の要因は、人種的な優越性でも、自然環境の卓越性でもないことが言明されつつ論証されている。この人種説と環境説という二つ言説（ディスクール）のうち、人種説に対する反駁に多くの紙面が割かれているのは、当時さかんであった白人至上主義(white supremacy)を支えている「科学的な理論」、たとえば優生学に対する学問的な批判なのである。白人至上主義は、単なる政治的な運動だけではなく、「科学」だったのである⁵⁶⁶。人種説は、現代では一部のナショナリズムの高揚している国家をのぞいて、ほとんどの諸国の学界においては姿を消しているが、しかし一般の政治や社会ではショーヴィニズム(chauvinism)⁵⁶⁷と結びついて、たえず再生産されている。

それに対して環境説の方は、現代の学界でも多くの信奉者を有している。われわれの身近なところでは、たとえば、日本の歴史教科書における「四大文明河川説」や、『四大文明展』⁵⁶⁸などでみることができる。前期作品において環境説が誤謬であることを証明するために展開された論証、たとえばナイル川と同環境のコロラド川では文明が発生しなかったことについての考察、中央アメリカ文明が熱帯雨林において発生したことについての考察などは、現代でも有効な論証である。自然環境を文明の発生に関係づけたがるのは、そういう歴史認識を希求するその人間自身の内面的な自我中心性の投影なのであろう。

では、文明の発生について、諸文明の比較研究の理論では、どのように説明しているのだろうか。言いかえれば、人種説と環境説に代る説明はどのようなものなのだろうか。それは「予測不可能な、人間の内面に起る、何かに挑戦されていると認識する精神的な力」

⁵⁶⁶ たとえばアメリカにおいて500万人の会員も擁していたアフリカ系の人々に対する差別運動を支えていたN.B.Forrestの政治的な主張や、ドイツにおけるユダヤ系の人々に対する差別運動を支えていた政治思想である。ヒトラーが1925-6年に刊行した『我が闘争 Mein Kampf』において表明した政治的世界観（[独] Weltanschauung）は、欧州全域で盛んだったさまざまな白人至上主義の思想の一つにすぎない。つまり、『歴史の研究』の1-3巻を執筆していた当時、ナチスの政治運動がドイツを席卷するとは誰も予想していなかった。ここではナチスだけを、取り上げていないのである。

⁵⁶⁷ 『歴史の研究』のテキストでは、『再考察』で使われている用語。本稿に 頁の脚注参照のこと。

⁵⁶⁸ 2000年夏から全国の博物館で巡回展示された「NHK放送75周年事業。総合監修は、日本の文明論の先駆者である梅棹忠夫。

なのである。これを、人種説、環境説とおなじように「座りによい漢字熟語」でいいあらせば、靈魂説と呼べる。

	精神科学 一般の表 現では...	ヘレニッ ク文明に おける主 張者の例 は...	イスラム 文明にお ける主張 者の例は ...	西欧文明では ...
人種説	遺伝 天才			ショービズム、 チェンバレンの 白人至上主義 など多数
環境説	教育環境	ヒボクラ テス、 ヘロドト ス	イヴン＝ ハル ドゥーン	ルソーなど多数
靈魂説 (仮称)	生のエラ ン(飛翔)			ベルグソン、トイ ンビーなど

図 29 文明の発生と成長を説明する諸説

前期と中期の理論では、創造性を発揮できる特定の個人概念は、遺伝的天才論の「天才」の概念(Lange-Eichbaum 1931=2000)に近い。しかし、後期作品において、創造的能力はすべての人間に潜在的に備わっていると修正される(SH X :252,305-6 =22:467-470, 567-8)⁵⁶⁹。その上で、そのような創造的な人間は、「引退と復帰、withdrawal-and-return」という外面的な行動を示すとされ(SHI:248-332=6:48-170)、さらに共同体の引退と復帰にまで拡張される(SHI:333-77=6:170-232)。すなわち、前期作品において聖パウロから始まってハムレットに至るまで 28 人の「創造性を発揮した人間」があげられ、彼らが創造性を発揮して多数者を率いる前の段階で、いったん社会から「引きこもる」という現象を例証するのである。この「引退と復帰」の例証は興味深いのであるが、しかし、例にあげられている人間の大半は、いまだ文明の全行程が完了していない西欧文明か、あるいはそれ以外の文明ではあっても動乱時代か世界国家時代に生きた人間であることがわかるので、われわれはその「引退と復帰のテーゼ」を諸文明の比較研究の理論には組み込まないことにする。

⁵⁶⁹ いずれにしても、現代のリーダーシップ論(西田 2006)の文脈から見れば、「リーダーシップ先天説」であり、マックス・ウェーバーの「権力の理論」とは異なる理論である。

いったん誕生した文明は、社会の錐体の比喻における少数者の場(トポス)に位置している人々が、その属する共同体(社会)が抱える諸問題を認識し、それを前代未聞のやり方で解決していく。そしてその解決によって、また新たな問題が起きてくる。もしふたたび少数者の場(トポス)に位置している人々が、その新しい問題を「挑戦されている」と認識して、ふたたび前代未聞のやり方で解決するならば、その文明は成長していくとされているのである。そしてまた新しい問題が起こり、というように、次々と新たな問題を首尾よく解決していった場合には、その文明は「順調に成長していく」とされるのである。

この休むことなく続く精神的な運動は、これまでたびたび述べてきたように、前期の作品においては『ファウスト』などの文学作品で説明されているのであるが (SH:I:204=2:33)、後期と終期の理論においては、精神分析の諸概念によって、より自然科学的に説明しようと試みられている。すなわち、「潜在意識こそが実在への通路なのである」。(SH: :461=15:141-2)

中期作品において、諸文明の「成長時代」には共通の様式を観察することができなかったことが、にわかに強調される。すなわち、解体する文明では、諸文明に共通する様式を発見できたのであるが、それとは対照的に、発生、ならびに成長する文明においては共通性がないということの「再発見」なのである。その多様性を、中期作品において。前期作品にまで遡及して見直されていて、文明の発生と「成長時代」の本性は多様性であるということが突き止められる。

その多様性は「成長時代」の時間的な長さについての比較研究でも発見され、「成長時代」は100年間から400年間と多様であると結論づけられる。

では成長時代における多様性とはどのようなことなのだろうか。それは、社会が不均衡な状態に追い込まれるということである。すなわち、文明以前の社会は、安定していてそれなりに均衡がとれているのであるが、それとは対照的に、文明における成長とは、行きすぎた応戦によって不均衡な状態になり、その行きすぎた応戦が新たな挑戦となり、その新たな挑戦に対してさらに新たな応戦して、それが行きすぎた応戦となって再び不均衡な状態になり、という繰り返しの状態を指すのである。具体的な例として、中期作品においても(SHV:11-4=9:4-21)、終期作品においても示されるのがヘレニック文明の発生と成長時代である。それらを、われわれは、『歴史の研究』のテキストにあらわされている順にしたがって「語りかけるような図式」にしてみよう。すると、挑戦と応戦に属さない歴史的な事象や、挑戦と応戦のテーゼでは説明できない歴史的な事象が含まれていることがわか

る。おそらくこの挑戦と応戦のテーゼは、非常に大きく歴史的な傾向をつかみ取るためには、有効だということなのであろう。このような挑戦と応戦の端緒となった均衡のとれている安定した社会を成長に向かわせることは、「非常に困難な業、つまり離れ業、[仏]tour de force」⁵⁷⁰であるとされている。従って、文明の発生と成長自体が、そもそも「神をも恐れぬ所業」として、神罰（ネメシス⁵⁷¹）⁵⁷²をこうむるという理論が初期作品では述べられている。ネメシスという概念は、しかし終期作品では使われていない。

	4つの範疇による分類				挑戦	挑戦にも応戦にも属さない歴史的な事象	応戦	挑戦と応戦のテーゼでは説明が困難な歴史的な事象
	自然からの	政治的な	社会的な	文化的な				
前1500年～					乾燥化		黒海沿岸から、より湿潤な地域への民族移動 平地で定住して農業 農地が拡大し、人口増加	
前1200年～					エーゲ文明の崩壊という混乱 高地人による低地住民に対する食料収奪のための襲撃		シュノイクスモス(集住)して、防衛	
						ヒッタイト文明からの鉄器の伝播		長槍と楯などの武器の発達
前1000年～					シュノイクスモス同士の耕地をめぐる紛争も多発		ポリスという生活様式の成立 ファンランクスに従軍する人々の発言力が向上 民会制の民主主義の成立	壮年男性によるファンランクスへの攻撃力の向上
前700年～						シリアック文明からフェニキア文字の伝播		
前800年～前500年					ポリスの生活を送る人々の人口の激増		: 大部分のポリス: 黒海沿岸などへの農業移民	読み書き人口の激増
						アテネ: 商品作物(葡萄とオリーブ)への転換という農業革命 葡萄酒とオリーブ油を工芸品の壺に入れて輸出し、穀物を輸入し、代金決済銀貨を使用するという経済革命 手工業者、ガレー船漕ぎ手を含めた全市民への投票権の付与		
前500年～					シリアック文明フェニキアからの反発: 「木のカーテン」		スバルタ: 市民全員の皆兵制と民主制を徹底的に押し進めて、成人男性は生涯を、兵舎において共同夕食と寝泊まりした。常時戦闘状態において、奴隷化した先住民や周辺住民の反乱を抑えるため。	
							ベルシア戦争	

図 30 挑戦と応戦のテーゼの適用例としてのヘレニック文明の発生と成長時代

第 2 節 文明の全行程を展開できなかった文明の諸様式

⁵⁷⁰ 離れ業はトインビー用語。原典ではすべてフランス語 tour de force と表記されている。

⁵⁷¹ 原典では英語表記と[希]Νέμεσις 表記とが併用されている。

⁵⁷² ネメシス Nemesis のほんらいの意味は「ギリシア神話で、人間の分をわきまえぬ思い上がった言動(ヒュプリス)に対する神の怒りと罰を擬人化した女神。その名は 配分者 の意。彼女の最も有名な神殿はアッティカ地方のラムヌスにあり、名匠フェイディアス(前 5 世紀)作の神像が奉置されていた。この神像は、鹿と勝利の女神ニケのついた冠をいただき、左手にはリングの枝、右手にはエチオピア人の姿を刻んだ杯を持っていた、とパウサニアス(2 世紀)の《ギリシア案内記》が伝えている」(水谷 2006)。

このように、発生した文明がすべて成長するかというと、そうはならない。成長できなかった文明、あるいはもっと正確に言えば、文明の全行程を展開できなかった文明が、前期作品においては「発育停止文明、arrested civilizations」⁵⁷³、「流産した文明、abortive civilizations」⁵⁷⁴、「化石文明、fossilized civilizations」⁵⁷⁵という呼称で措定されている。(SH V:1-10=9:3-16)

1 発育停止文明

「発育停止文明」という概念は、文明の「哲学的等価性」の原理がなければ成り立たない概念である。すなわち、具体的にはイヌイット、ポリネシア、遊牧、スパルタ、オスマン・トルコの人々の築き上げた独創的な技術(テクネ-)を中核とした社会を文明という概念に包摂させているのである。イヌイット⁵⁷³の人々は防寒の技術(テクネ-)の体系、ポリネシアの人々は遠洋航海の技術(テクネ-)の体系、中央アジアの人々は動物の家畜化と鎧などの技術(テクネ-)の体系を創造し、文明としての成長を開始したのである。しかし、それぞれの環境からの挑戦の負荷があまりにも強く、応戦するには専門特化せざるを得ず、さらに、それぞれの技術の改善のためにエネルギーを使い果たし、成長が停止し、環境にとらわれてしまったと説明されている。ここでは、西欧文明に最も近い「未開人」とされていたイヌイットの人々の高度な技術についての人類学と考古学の調査と研究の成果が取り入れられている。本稿では、arrested civilizations の意味を、もう一つの「文明の全行程を展開できなかった文明」の категорияに入る abortive civilizations と明確に区別できるように、和訳では arrest 本来の中世ラテン語の意味合いを際立たせるために、「発育停止文明」という訳語に、閉じ込められた文明という意味合いを持たせることにするが、呼称は完訳版を踏襲して「発育停止文明」とする。なお、発育停止文明は、地理的に独立した文明であって、文明の世代のテーゼでは第1代目の文明の categoria に包摂されうる。

2 流産した文明と化石文明

⁵⁷³ 「エスキモー」に代る非差別的表現として。

しかし、流産した文明と化石文明とは、隣接する文明の存在が前提となっているのはあきらかである。したがって、流産した文明と化石文明とは、それだけで独立した「理解可能な研究分野」ではない。したがって、化石文明の一つとして同定されているディアスポラ⁵⁷⁴は、トインビー用語としては、一般に使われている単なる「離散共同体」という意味ではなくて、「すでに解体した文明を継承しようとする宗教的な戒律主義を受容している離散共同体」という意味内容になる。つまり、成長していた文明が他の文明に侵襲されるなどして成長をとげられなかったか、あるいは、その文明が挫折し解体へ向かっている時代に他の文明に侵襲されて解体がとげられなかったかの、どちらかの文明において、その解体を強引に阻止できた文明の一断片を指しており、前期作品からあらわれているのである(SH I:90-2=1:140-2)。具体的には、ユダヤ教徒やパルシー教徒(拝火教徒)などの「ディアスポラ」である。この化石文明という名称とその概念に対しては、学界と宗教界からの批判が極めて強かったのであるが、後期作品においても修正されず、終期作品になってやっと「ユダヤモデル」という、より洗練された呼称になった。いずれにおいても、その文明は極端な戒律主義を受け入れている心的状態(the state of mind)が、その文明の中核となっていることは間違いない。本稿では、トインビー用語として「ディアスポラ」と書きあわす。

3 流産した文明としての中世都市国家文明とナポレオンの帝国

流産した文明は、発育停止文明(閉込められ文明)と同様に、文明として発生したにもかかわらず成長できなかった文明であるが、発育停止文明とは異なって、その「成長時代」に他の優勢な文明に凌駕され吸収されてしまった文明のことなのである。本稿では、『歴史の研究』のテキストにおける使い方から判断して、すでに使ってきたように、完訳版の「流産した文明」という呼称に「流産させられた文明」という受け身の言い合いを持たせるが、しかし完訳版の呼称を踏襲する。この流産した文明の概念の有効性がもっとも良くあらわれるのは、意外にも「魂における分裂」のテーゼにおける混淆意識(the sense of promiscuity)の論考においてである。そこでは、西欧文明がいまだ成長性を喪失していないにもかかわらず、混淆意識の言語における表出であるリングフランカとしてのフランス

⁵⁷⁴ diaspora、[希]διασπορά、ヘブライ語: מִלָּא。

語が分析されていくのであるが、その分析の過程で、ナポレオンのつくった「帝国」が、初期の理論で措定していた中世都市国家文明という流産させられた文明の地理的領域と一致することが、発見されるのである。

4 停滞性をおびた文明の概念のまとめ

前期作品において、「文明の全行程を展開できなかった文明」のうち、発育停止文明を除いたその概念は、「文明の全行程を展開できなかった文明」全体のテーゼのなかで、いずれも、停滞性をおびた文明を説明する機能を果たしている。同じ停滞性をあらわす機能は、中期作品における「過去の文明に憑依された文明（ルネサンス）」、ならびに、後期作品および終期作品における「中国モデル」と「ユダヤモデル」にも見られる。これらの「停滞性をおびた文明」の概念はそれぞれの地域で独立していないことは明らかである。つまり、「理解可能な歴史研究の領域」にはならないことは、国家の場合と同様なのである。したがって、われわれがいま構築しつつあるこの理論では、それらを図式化するに留めておこう。

なお、終期作品における流産した文明の具体的な6つとは、初期シリアック文明、ネストリウス派キリスト教文明、単性論派キリスト教文明、極西キリスト教文明、スカンディナヴィア文明、西欧中世の都市国家的コスモスの文明である。

		呼称と具体的な例証は...			文明の世代のテーゼにおける位置づけは...	
文明の全行程において、成長が止まってしまった時代が...	停滞性という意味あいがあるかどうか	前期作品のテーゼでは...	中期作品のテーゼでは...	後期と終期作品のテーゼでは...	第1世代	第2世代、第3世代
発生した直後の(成長時代)の場合は...		発育停止文明 arrested civilizations エスキモー、ポリネシア、遊牧、スパルタ、オスマントルコの5つ	発育停止文明arrested civilizations エスキモー、ポリネシア、遊牧	衛星文明 という概念を新設し、そのなかに遊牧文明のみ掲載		
成長時代の場合は...		流産した文明 abortive civilizations 極西キリスト教文明、スカンディナヴィア文明、極東キリスト教文明、初期のシリアック文明の4つ	流産した文明 abortive civilizations 西欧中世都市国家文明が追加	「十分に開花した文明」という概念を新設し、その対照概念として「流産した文明」を再措定 初期シリアックなど6つ		
		化石社会 ユダヤ教徒、パルシー教徒、ジャイナ教徒、小乗仏教徒の4つ	化石社会 ユダヤ教徒、パルシー教徒、ジャイナ教徒の3つ	ユダヤモデル ユダヤ教徒、パルシー教徒、ジャイナ教徒の3つ		
			化石文明ではないが、「過去の文明に憑依された文明(ルネサンス)」が措定される	中国モデル		
世界国家時代の場合には		化石化した文明、死中の生にある文明 中王朝以降のエジプト文明、極東文明本体(隋・唐以降)など				

図 31 文明の全行程をへなかつた文明の様式

第3節 文明の挫折とその様式

文明という社会の成長が挫折することを、『歴史の研究』のテキストでは、縦の亀裂と横の亀裂という比喻であらわしている。

1 社会における挫折

文明という社会の縦の亀裂が諸主権国家の対立と「同胞殺戮戦争、fratricidal warfare」であり、横の亀裂が支配的少数者と内的プロレタリアートの対立とスタシス（階級闘争）である。社会の錐体の比喩であらわすと、社会の錐体の頂点と他の大分部とのあいだの対流がとどこおり、社会の錐体の頂点にある少数者が創造的な応戦ができなくなって、しかもミメシスに自らも感染してしまうからだと説明できる。いずれの比喩においても、挫折が生起する場(トポス)は、いまや個々の人間の精神であることが示される。

2 個人の精神における挫折

では、社会ではなくて、人間の精神という場(トポス)で起る挫折とはどのようなことなのであろうか。

中期作品から読み取れるのは、その挫折は「偶像崇拜、または被創造物崇拜、worship of the creature」から起るとされていることである。そこであらためて、ここで文明という社会の構成員である個人の精神における、成長を挫折させる動因(agent)としての偶像崇拜という概念をみてみよう。すなわち、今のところわれわれは、偶像崇拜を、成長を挫折させる契機として解釈しているのであるが、それが妥当なのかどうかの吟味である。

挫折という概念は、『歴史の研究』においては、ヘレニック文明における古典的な作品に基づいて、「ペルシア戦争」と「ペロポネソス戦争」とそれに続く「同胞殺戮戦争」についての叙述によってまず構築されている。そして、次に極東文明日本分枝、そして、偶像崇拜という概念の生みの親であるシリアック文明、さらにその他の諸文明の挫折の比較研究が遂行されて、それから普遍的な結論が導き出されているのである。すなわち、一般的な歴史学の常識では似ても似つかないと思われる、ギリシア・ローマと日本の歴史において、極めて似た歴史事象が次々と生起したことを、文明の挫折のテーゼの重要な論拠にしている⁵⁷⁵。

⁵⁷⁵ そのように日本の位置づけ重要になっているのは、「世界最初の本格的な学術的な日本史」を書いたと称されているジェームス・マードックの『日本史』が、『歴史の研究』と同様に、ギリシア・ローマの精緻な歴史知識を踏まえた上で書かれ、かつ、『歴史の研究』と似たような歴史観を持っていたからである。このことは、本稿でも「文明のリズム」のところですでに述べた。

それらの諸文明の比較によって得られる結論は、人間というものは非常な困難な問題に直面して、もしその問題の克服に成功した場合には、そのあと、高い確率で二つの様式の心的状態に陥るといった傾向性なのである。あらかじめ結論を先取りして述べておくと、挫折の比較研究は、諸文明の比較研究の理論のそもそもの出発点だったのである。しかし、そのように重要なテーゼであるにもかかわらず、文明の挫折にかかわる諸概念と諸テーゼのテキストにおける叙述は、諸章に分散しており、決して「解体する文明」だけに納められているわけではない。言い換えれば、論証に使われる諸文明の歴史的事象の渉獵と吟味とが、史料の刊行時期などの要因で錯綜しているうえに、文学作品や詩の引用が多い。そこで、われわれは、ひとまずここまでの作業を「語りかけるような図表」にまとめてみよう。すなわち、発生、成長、挫折、解体、世界国家などの外面的な歴史的事象と、人間の精神における関係性を軸としたわれわれの理論の骨格の図表化である。われわれはこの図表を眺めつつこの図表と弁証法的対話をくり返しながらわれわれの論考を進めていこう。

では、文明が挫折したときにあらわれる歴史的事象を表出される、人間精神における挫折の普遍的な傾向性とはどのような様式なのであろうか。

(1) 第1の様式 「漕ぐ手を休める、resting one's oars」という心的状態

「resting one's oars、漕ぐ手を休める」という心的状態とは広義の意味での無気力におちいって偶像崇拜にふける様式である。中期作品において、漕ぐ手を休める様式は、さらに三つの様式に分けられ、その様式はそれぞれ、「はかなき自我の偶像化、the idolization of an ephemeral self」、⁵⁷⁶「はかなき制度の偶像化、the idolization of an ephemeral institution」、⁵⁷⁶「はかなき技術の偶像化、the idolization of an ephemeral technique」と命名されて概念化されていく⁵⁷⁶。

[1] はかなき自我の偶像化

⁵⁷⁶ ephemeral (蜻蛉のような) を、「はかなき」と訳したのは、1949年刊行の蠅山正道の版であり、その後の翻訳では「短命な」と訳されている。

この自我には個人だけではなくて、共同体、先祖などをも包摂されていて、人々が非常な苦勞と緊張の上に成し遂げた成功の後に起り、自我、ないしは自己の属する共同体に対して、誇りを抱くことから始まる。それはやがて過度な誇りとなる。典型的な「はかなき自我の偶像化」の例としてあげられているのが、ユダヤ教徒の選民思想を説く預言者（ラビ）たち、そして、アテネの戦死者の葬儀で「ヘラスの教育者」と演説したペリクレスである。両者は人格的には高潔で謙虚な人々なのである。このことからわれわれが推定できることは、はかなき自我の偶像化は、そうした道徳的には非の打ち所がない人間の精神にも取り憑くことである。したがって、はかなき自我の偶像化は、道徳的・倫理的な教説、たとえば、「謙讓の徳を身につけよ」とか「謙虚に学べ」というような教説を学習したくらいでは、とうてい回避し得ない心的状態であることを示している。

[2] はかなき制度の偶像化の様式

この制度(institute)という概念には、共同体、都市国家、国民国家、あるいは官僚制、教会制、神官・僧侶支配体制、立憲君主制、議会制民主主義、あるいは、カスト制、身分制、近代の専門的職業人などまでもが含まれている。そのような広い概念の意味での制度に対する偶像化は、しばしばあまりにも深く人間の精神に浸透しているので、先天的なものとさえみなされることが、中期作品においては強調されている。

たとえば、ギリシア人における都市国家（ポリス）の偶像化がそれで、ギリシア人にとってはポリスを離れた個人は市民ではなく、ソクラテスのような知的にも道徳的に優れた人でさえも、ポリスの議会（または民会）で裁定された判決にしたがって毒杯を仰いだのである。現代における国家も、われわれの大部分の人々にとっては国家を離れた人間を想像することはかなり困難である。そうした国民国家はもちろんのこと、議会制民主主義への信頼さえも偶像化とされているのである。つまり、制度の偶像化は、良識豊かな人間にも取り憑くことが示されている。

[3] はかなき技術の偶像化

この技術という概念は、挑戦された環境に過度に適應すること、専門化すること、特殊化すること、並びにギリシア的な意味でのテクネー、現代的な技術などを包摂する。す

なわち、ここでの技術の概念は、ある環境に他のものより特殊化して適応したものということなのである。環境により特殊化して適応したものはより大きな成功を収めるが、しかし、環境が変わると柔軟に適用できなくなり、成長しなくなるとされている。したがって、中期作品において例としてあげられる古生物学における魚類と両生類、は虫類とほ乳類の進化についての例も、この意味での技術としているのは異とするに足りない。しかし、後期から終期作品にかけての技術は、軍事技術において典型的に見出されるとされ、ファランクスなどをふくむ軍事史が詳細に叙述されている。後期作品では、現代人の技術や科学にたいする信頼も、あるいは、ウェーバー的な職業人までも、「はかなき技術の偶像化」とされているのである。なお、『歴史の研究』のテキストにおける technique という概念は、文脈によってはあきらかにギリシア語のテクネーの概念であるので、その場合は、すでに使っているように技術(テクネ-)と表示する。

(2) 第2の様式 精神的な平衡を喪失していく心的状態としての
コロス・ヒュープリス・アテー

この様式は、克己心によって、「漕ぐ手を休める心的状態」には陥らないけれども、精神的な平衡を喪失していく様式である。中期作品では「漕ぐ手を休める様式」を受動的(passive)な性格の人間がおちいる心的状態とし、「漕ぐ手を休めない様式」を能動的(positive)な性格の人間の反応であるとしている。この受動的と能動的という二項対立的な性格分類は、学問としては伝統ある「性格学、characterology」では認められていないので(飯田 2006)、われわれは、単に二つの様式があるという認識にとどめておく。いずれにしても中期作品で、この「漕ぐ手を休めない心的状態の様式」を、ギリシア悲劇で用いられている κόρος、ὑβρις、ατη(完訳版第4巻ではコロス・ヒュープリス・アテーとカタカナ表記を併記⁵⁷⁷)という語句を使って概念化しようと試みている(SH :258 =8:27)。成長には、始めからこのような危険性が内包されているとされ、それがメネシス([希] νέμεσις ネメーシス、nemesis、神の怒り、神罰)と呼ばれている概念である。

第2の様式には、このコロス・ヒュープリス・アテーしかないのだが、これを中期作品においては、「勝利の陶醉(the intoxication of victory)」とも言表されている。すなわち、

⁵⁷⁷ 他の巻では飽食・傲慢・破滅という表記もある。

コロスとは、偉大な成功によって増長した心的状態であり、その増長した心的状態においては、それまで保たれていた心的・道徳的な平衡が崩れる。そのような心的状態が、「法外で性急で傲慢な態度をとらせる」とされており、それがヒュープリス(傲慢)なのである。いったん心的・道徳的な平衡が崩れると、その人間がいくら謙虚さを心がけ、自己卑下の態度や言動で表面を取りつくろうとしても無駄ということになる。やがて、平衡を崩した心には、実現不可能な企画に駆り立てる衝動が表層に噴出して来る。この衝動にとらわれた人間は盲目的で、制御が効かないので破滅に至らざるを得ない。これがアテー(破滅)である。このコロス・ヒュープリス・アテーの様式は、ギリシア悲劇のモチーフであり、さらにプラトンの『法律』⁵⁷⁸の主題でもあるという解釈が、中期作品において述べられている。

コロス・ヒュープリス・アテーの様式の典型的な例として、中期作品でも後期作品でも、繰り返し、西欧文明における、ヒルデブランド(グレゴリウス7世)以来の約800年間のローマ法王庁があげられている。すなわち、ヒルデブランドはその生涯の前半において、当時(1046年頃)のキリスト教会の道徳的腐敗(蓄妾制度と叙任権売買制度)の肅正と、政治的権力からの教会の解放という理想それ自体を創造し、少数だが精神世界にも社会的にも影響力ある人々を強く惹きつけたのである。その数十年間の西欧の精神世界における「勝利の陶酔」が、その後800年間もローマ法王庁に憑依したとしている。このローマ教会の歴史についての詳細な叙述を通して、コロス・ヒュープリス・アテーが、信仰厚い善意の人々さえも憑依し、しかも世代を超えて継承されうることが示されている。

(3) パセイマソス(苦悩によって学ぶ) テキストからの真理請求と至福直感

⁵⁷⁸ 『法律』([希]Νόμοι ノモイ)はプラトン最晩年の全12巻からなるプラトン最大の長篇。ソクラテスは登場せず、プラトンを思わせるアテネから来た老人と、クノッソスから来た老人と、スパルタから来た老人の3人が、クレタ島のゼウスのやしろへのお参りの山道で対話を重ねる。その対話には、勇気、法の起源、芸術、飲酒、家父長制、自然環境、道徳、個人の財産、奴隷の問題、結婚、愛情、一夫一妻制、刑罰、外交など、非常に広範囲にわたり、しかも生き生きとした対話である。筆者の見解では、この作品が西欧のレスブーブリカ・リテラールム(学術言語共同体)の中核となっており、2400年、約80世代の人々の弁証法的対話の継続を鼓舞してきたように思う。トインビーのこの『法律』に対するコロス・ヒュープリス・アテーを用いた解釈はユニークな解釈である。

以上が、「文明の成長を挫折させる契機」についてのテーゼであるが、われわれがこれらのテーゼから、これらの心的状態の様式は、知識としては学び得ても、それは単なる知識だけに終わるということに気がつかざるを得ない。

すでに述べたように、このように知的に学ぶこととはまったく異なる学び方があることが、後期から終期の作品において、アイスキュロスの『アガ멤ノン』における合唱隊のせりふ(アイスキュロス=174-181)の引用によって、くり返しわれわれに向かって示されている。すなわち、「苦悩によって学ぶ、[希] πάθει μάθος、現代ギリシア語ではパセイマソスと発音)」、つまり「人間が学ぶことができるのは、ただ精神的な苦悩によってしかない」という学び方のことである。このアイスキュロスの作品をギリシア語で要約したり、あるいは原典を英訳したり、要約を英語で表記したりすることを、『歴史の研究』ではしていない。つまり、解釈学的な真理請求を読者に向かって発しているのは『アガ멤ノン』のテキストそのものなのである。『歴史の研究』の作者トインビーは、『歴史の研究』の読者とともにこちら側にいるのである。このような叙述の仕方が、『歴史の研究』の原典主義の問題なのである。すでに述べたように詩歌というものは、異言語に訳しえない⁵⁷⁹。しかも異言語への翻訳とは、解釈学が示すように、翻訳者の解釈と理解によってできあがった模造品である。さらに、すでに見出したように、この論文のような学術的なアプローチでは研究を進めることができない。

いずれにしても、このような原典主義、詩歌の翻訳、真理請求、至福直感などが絡み合った「苦悩によって学ぶ」、あるいは人間にとって真に価値あることは「苦悩によってしか学び得ない」というテーゼの探求は、この論文の範囲を超えていることである。なお、この「苦悩によって学ぶ」という概念の重要性についてはすでに川窪によっても、トインビー一人の生活史と関連づけて指摘されている(川窪 2000:161-2,305)。

(4) 挫折の様式のまとめ

ここまでで再構築した諸文明の比較研究の理論を図式化してみる。この図式化では、『ファウスト』によって表象されているような精神のエランは、「切り詰められている」。それでも、この一枚の図表は、われわれの理論の核心部分となる。

⁵⁷⁹ 長短アクセントのギリシア詩歌を、強弱アクセントの英語などの現代西欧語に翻訳することの論考については、本稿の範囲を超えることので省略する。

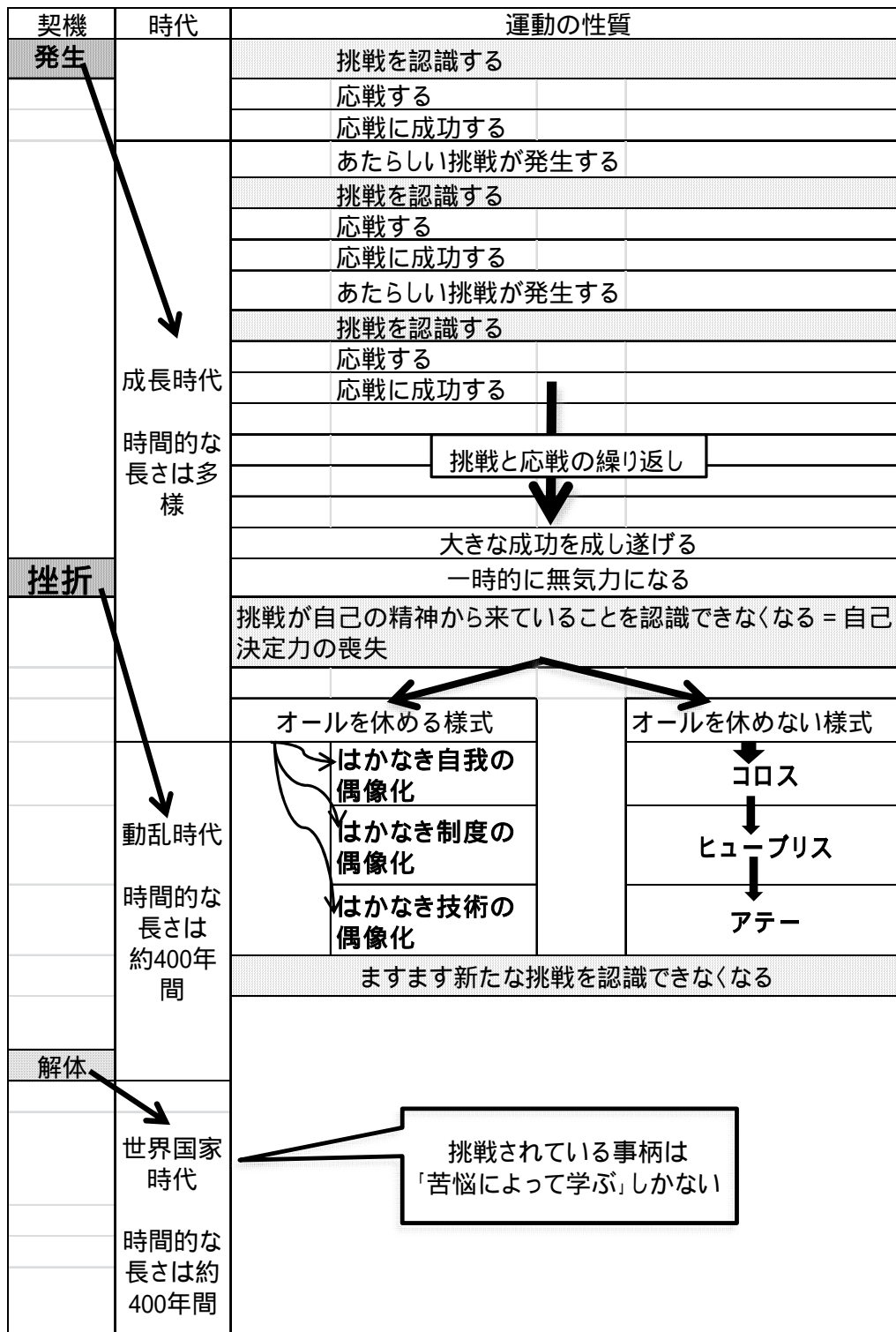


図 32 文明の挫折の様式と、文明の全行程におけるその位置づけ

第4節 解体へ向かう文明におけるリズムのテーゼ

動乱時代は、終期作品では「政治的不統一の時代、phases of political plurality」と呼ばれている(Toynbee & Caplan 1972:72=1976 1:84)。中期作品では、諸文明の比較研究から帰納された結論として動乱時代の長さは約400年であると言明される。そして、その400年間のあいだに3拍子半の超長期のリズム(周期性)が、諸文明に共通の様式として同定されているのである。そのリズムは前述⁵⁸⁰のように敗走(rout)と立ち直り(rally)・後退(relapse)・立ち直り(rally)・総崩れ(debacle)という軍事用語で表現されている。

1 解体のリズムの図式化

これを、前述したブラハは、次のようにあらわしている。

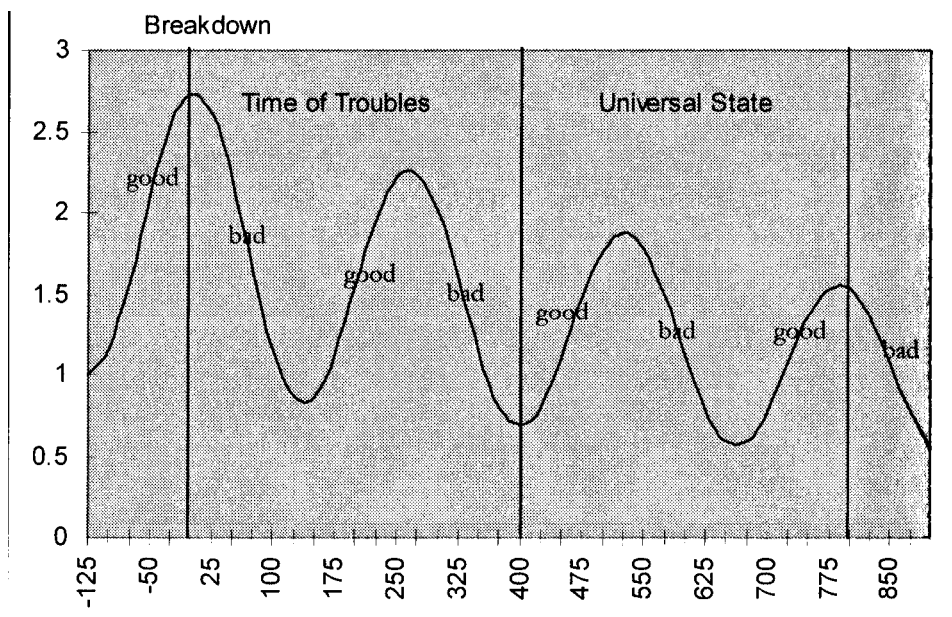


図 33 文明のサイクルの概念図(Braha 2006:8)

このグラフは、「第5部 文明の解体」のなかの「C: :b:1 解体のリズム」のテキストにおいて追い求められていた概念 (SH :278-321= 12:289-349)を、明確な図像として表現したものである。

⁵⁸⁰ 頁参照。

「解体のリズム」のテキストで述べられているように、この諸文明の解体時代に共通するリズムについての統計学的な基礎付けはない。それは経済市場におけるダウ式平均株価指数が統計学的にも経済学的にもなんら理論的基礎付けができない単なる経験則の統計的な言表でありながら、しかし現実の市場経済では極めて有効であり、大規模に適用され影響力は大きいと同様である、として正統化されているのである。

2 解体のリズムの動因

では、そのリズムを創り出すのはどのような動因なのだろうか。それは中期作品においては、最初の立ち直りは文明の解体の阻止を試みる少数者の出現に求めている。その少数者は、同胞殺戮戦争とスタシス（階級闘争）を、自己の挑戦であると認識して、これに対して応戦するのである。その応戦をなす人間とその応戦の表出はヘレニック文明で把握される。そしてその概念はヘレニック文明だけではなく諸文明において共通していることが発見される。その共通性に「様式、style」、「法則、law」などなどさまざまな言表をあてはめているのであるが、同胞殺戮戦争とスタシス（階級闘争）に対する「応戦をなす人間」にも共通性が発見され、そのような人間が、宗教⁵⁸¹の用語としての「救済者、saviour」という語を言表される⁵⁸²。救済者については、本稿第2部の解釈学的レジюмеでも詳しく述べたし、のちほど、テーゼとしてあらためて述べるつもりなので、ここでは、そのような救済者が世界国家を樹立する支配的少数者とし顕われるという帰結だけをとる。つまり、世界国家を建設する支配的少数者としての救済者は、「世界平和のため」、あるいは「天下統一のため」というような理想を掲げるのであるが、その理想の実現の過程では軍勢力や権力を行使するから、人々に最初から歓迎されるわけではない。そればかりか、救済者の復古主義的な理想や、未来主義的な理想に対しても反対する勢力が出てくるものなのである。だから、救済者はその理想を実現するために、復古主義や未来主義を信奉する少数者と同様に、多数者にその理想を力で強制せざるを得なくなる。すると、その強制それ自体に反対する人間も出てくる。しかも反対勢力も暴力をふるって反抗する場合が多く、救済者も暴力を行使せざるを得なくなる。そうした暴力の連鎖は、結局、より強い暴力によっ

⁵⁸¹ Religious Studies、[独]Religionswissenschaft を指す。

⁵⁸² 救済者という語は、ユダヤ教とキリスト教ではアラム語の「メシア Messiah」であらわされ、そのギリシア語への翻訳が「キリスト」とされている。『歴史の研究』のテキストでは、仏教の菩薩信仰なども包摂するので saviour（米式表記では savior）という宗教学での語をつかったのである。

て倒されるまで続くので、救済者による立ち直りも、1世代(約30年)からせいぜい3世代(約90年)しか継続されないとされている。これが先に述べた、敗走(rout)と立ち直り(rally)に続く後退(relapse)なのである。ヘレニック文明における例としては、西欧の「レスプブリカ・リテラルム」ではよく知られている「内乱の百年、[羅] Bellum civile alterum」⁵⁸³を指すのである。

3 ヘレニック文明のリズム

では、本稿第2部でレジュメにした極東文明日本分枝のリズムは、ブラハのグラフではどのようになるのだろうか。少し本論から逸脱するのであるが、この文明のリズムのテーゼが、われわれに対してもっとも迫ってくるころなので、まず、文明のモデルとなっているヘレニック文明を先に見てから、次に極東文明日本分枝のグラフを見ることにする。

ブラハのグラフでは、実線が、『歴史の研究』のテキストで示されているリズムであり、点線が、変化率である。すなわち、前者は、ヘレニック文明の全行程を見ることができる後世の研究者の視点から見たものをあらわす。後者はヘレニック文明のそれぞれの時代に生きた人々が感じたであろう「文明の勢い」とでもいう感覚を、これまた後世の研究者が観たものといえる。あるいは、実線は物質的な世界の、点線は精神的な世界の「勢い」を示すことになっているともいえる。したがって、実線で示されているリズムの曲線は、文明以前の社会からは「進歩」しているから、上に向かうように表現されている。言い換えれば物質的な世界では「レベルアップ」しているのである。しかし、表面的なレベルアップとは裏腹に、精神的な世界では、その約60年前に挫折を感じ取っていた人々、たとえばプラトンのような人がいたことを示している。

⁵⁸³「内乱の一世紀」とも。共和政ローマ後期における、紀元前133年のティベリウス・グラックスとローマ元老院(セナトゥス)の対立によるグラックスの死から、紀元前27年にオクタウィアヌスが「アウグストゥス」の称号を得て実質的に帝政がはじまるまでのおよそ100年をさす。

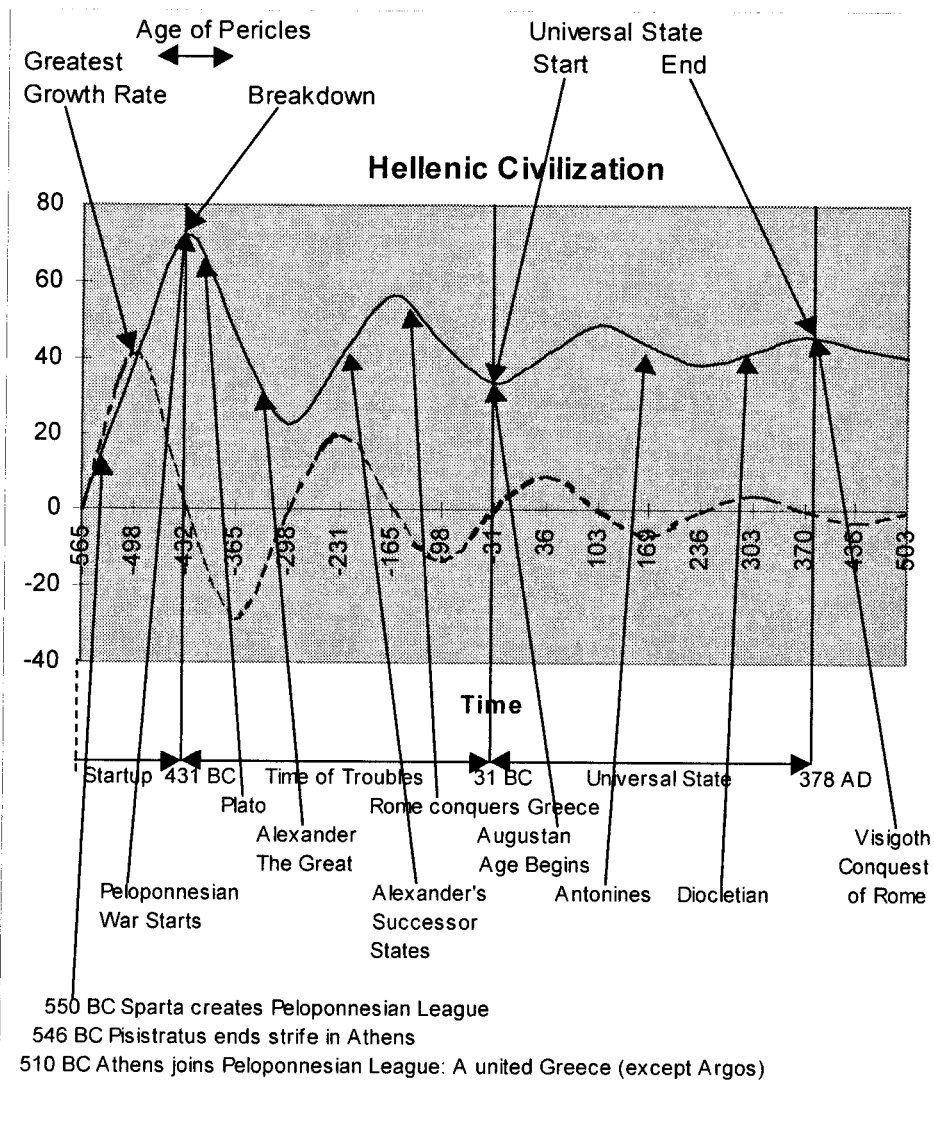


図 34 『歴史の研究』のテキストをもとにしたブラハによるヘレニック文明のサイクル

4 極東文明日本分枝のリズム

われわれは、ヘレニック文明のリズムを表すグラフに対しては「冷静に」見ることはできるが、次の日本についてのグラフは「冷静に」見るのが難しいという感覚に襲われることがわかるであろう。

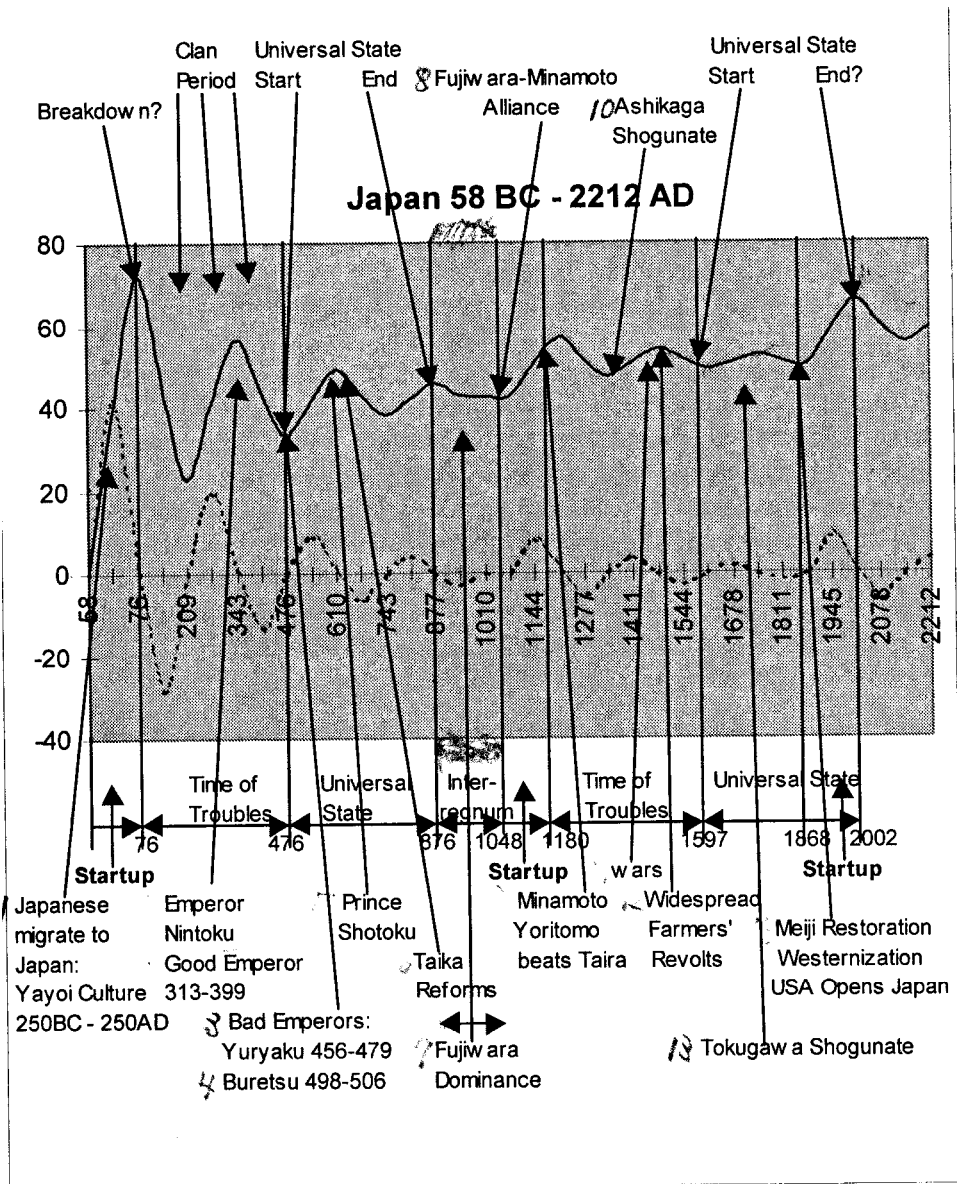


Figure 19. Early Japanese civilization and Far Eastern (Japan) civilization.

図 35 『歴史の研究』のテキストをもとにしたブラハによる極東文明日本分枝のサイクル

なぜわれわれは、このグラフを冷静に眺めることが出来ないのでしょうか。それは、現代のわれわれを虜にしているさまざまな言説（ディスクール）に揺さぶりをかけてくるからである。たとえば、現在のわれわれのロマンをかき立てている「幕末・明治期のサクセス・ストーリー」も、このグラフでは1597年から始まった世界国家を中断させた一つの挿話にすぎない。そして明治以降も、形を変えた世界国家、つまり Pax Tokugawica(徳川

の平和)の後継国家となっている。このことは、本稿第2部のわれわれのレジュメでもすでに読み取っていたことでもある(本稿「第2部 日本における極東文明のリズム」参照)。そうして、1945年からあとは、物質的な世界では上昇し2008年頃にピークに達している。一方、精神的な世界では1945年にピークに達し、以降は下降をたどっている。その谷底は2078年になっているのである。

さらに、『歴史の研究』のテキストでも述べられていたことであるが、このグラフでも、極東文明日本分枝は、876年から1048年のあいだに大きな不連続の時代、すなわちブラハのグラフでは「interregnum、空白時代」というトインビー用語で表記されている約170年間の時代が示されている。このような藤原時代の前と後とで非常に大きな、しかも異質の文化的な変化が起っていたという説は、近年の日本史学でもすでに独自に論ぜられていることでもある。

こうした明治維新の位置づけ、1945年の敗戦の位置づけ、バブル崩壊の位置づけ、そして藤原時代の位置づけなどを論ずることは、この論文の範囲を超えていることであるので、ここでは、比較研究の世界史的の観点では「そのような見方ができる」ということにとどめておこう。⁵⁸⁴

第5節 解体に向かう文明に生きる人間における「魂の分裂」のテーゼ

動乱時代と世界国家時代を通じて、解体に向かう文明は単に社会を分裂させるだけではなく、他の人々との関係性において個人の心(soul)の外的な表現をも分裂させる。それらの分裂について、本稿第2部における「解釈学的レジュメ」を図式化すると次図のようになる。この図を眺めながらわれわれのここまでの作業を振り返ると、われわれは、本稿第二部では気がつかなかったことであるが、前述の「成長時代」の文明には方向がなく、動乱時代と世界国家時代の文明には方向があるというテーゼなどによって、「魂における分裂」を「分裂した魂」、あるいは「分裂した精神」などと単純に言い換えることができないことに、今ここで気がつかざるを得ない。

⁵⁸⁴ 非西欧文明全体の「ポスト世界国家」については、2008年6月のモンテレーにおいて開催された第47回国際比較文明学会で、筆者が「Discourses of post-universal states」という演題で論じた。(三枝 2008)

二者択一的な...			
	受動的な様式	能動的な様式	
「行動の 様式」	放縦	自制	
	脱落	殉教	
「感じ方 の様式」	漂流の意識		罪悪感
	偶然	必然	
	混淆意識		統一意識
「生き方 の様式」	復古主義	未来主義	
	超脱	変貌	

図 36 原典における「魂における分裂」の様式⁵⁸⁵

1 魂の分裂と精神の分裂

文明という社会は挫折して解体の方向に向かい、分裂することは可能であろう。しかし、人間の魂が分裂して人間が生きていくことが可能であるとは思えない。言いかえれば、精神的な健常者でなければ、何世代にもわたって人間が社会生活を営み生存し続けることは不可能である。逆にいえば、何世代にもわたって社会生活を営み生存可能な人間がすなわち健常者の概念なのである。したがって、「魂における分裂」とは、個人の精神における現象、たとえば統合失調症（精神分裂症）などではなく、何か別の概念なのである。しかも、「分裂した魂」という概念は、『歴史の研究』のテキストには書かれていないが、「分裂していない魂」とのアンチノミー的な概念なのである。「分裂していない魂」とは「調和のとれた魂」と同義語である。ところが、先に、成長の理論で見たように、成長とは、調和のとれていた文明以前の社会から応戦という不均衡な社会へ移行することなのであった。すると、論理的には、社会の調和と均衡を、その社会に属する人間が破りながらも、成長時代に属する人間の魂は分裂していないことになる。これはどのように解釈したらいいのだろうか。

⁵⁸⁵ 「感じ方の様式」は、「感性(feeling)の様式」とも呼称する。

さらに、文明の発生と成長は多様性としてあらわれつつ、様式、あるいは類型という認識の仕方を不可能にする一方、それとは対照的に挫折と解体は二者択一としてあらわれつつ様式、あるいは類型という認識の仕方を可能にするという、前述したテーゼはどのように解釈したらいいのだろうか。

このことは、成長を語るテキストと、解体を語るテキストとを比べてみると、後者の方は詩からの引用は、解体に向かう文明の救済者の章をのぞくと、少ないことと関係があるのかも知れない。ことに、解体を語るテキストには『ファウスト』の引用はまったくない。つまり、「成長時代」におけるこれらの事象は、解体に向かう事象よりも、より精神的な世界に属する度合いが高いので、だから、知的認識、つまり、学問的叙述を不可能にする度合いが強く、したがって至福直感に依拠する度合いが高いのかも知れない。

繰り返すことになるが、「分裂していない魂」とは対照的に、「分裂した魂」は二者択一的な「行動様式、感じ方の様式、生の様式、alternative ways of behavior, feeling and life」として、他者との関係性のなかであらわれ、様式ないし類型という認識の仕方を可能とするとされている。分裂した魂は、多様性として表出するのではないのである。

ここでも、すでにわれわれが気づいていたように、諸文明に共通する現象が認識可能になるという意味で、諸文明の比較研究の理論とは、諸文明におけるこの二つの時代、つまり動乱時代と世界国家時代がそのほんらいの学問的な領域であるという、隠されていた事柄があらわになってきている。しかも、われわれの属している文明が、解体の過程を、今まさに完了しつつある文明であると、「解体のリズム」のテキスト (SH :303-5=6:324-7) とその図式化であるブラハのグラフは告げているのである。

このことから、われわれは目を背けるわけにはいかない。われわれは、いわばそのような「解体過程が完了しつつある文明」のなかから、諸文明の比較研究の理論を構築しようとしているのである。西欧文明は、解体の過程にはあっても成長性を喪失していないことが、後期作品で示されている (SH :406-644= 19:105-487)。しかし、われわれは、たとえ大社会の時代に生きているとしても、そのような成長している文明の視点をとれるかどうかはわからないし、すでに「自己言及性」の章で述べたように、西欧文明に属する人間の視点はとらないで、われわれは出発したのである。

ここで、われわれは、われわれの身邊に生起しているさまざまな行動、感じ方、生き方、言い換えれば、信念や感性や主義主張において、二者択一的なものがあるのかどうかを識

別する視点を確立したい、という「請求」が、われわれのなかにあることを、いま見出すのである。これが、この論文全体のそもそもの主題なのかも知れない。

しかし、その視点の確立は、困難なことであろう。なぜなら、『歴史の研究』のテキストにおける二者択一的な例証の叙述には、多義的に解釈可能な表現が多く、そのうえ、われわれ自身が、そうした二者択一的な様式にとらわれているかも知れないからである。

この「魂における分裂」における二者択一に近似した概念は、精神医学の領域で「現存在分析」の概念として 1930 年代からあったようである。そしてそれは統合失調症⁵⁸⁶の概念を変貌させている。精神病理学の宮本忠雄は次のように述べている。

もともと 20 世紀はじめごろまでの精神医学では、自然科学的方法を援用することにより、症状の識別や病気の診断さらにはその背景にあると想定された脳病理学的過程の探索がおもな努力の対象であった。これに対してフロイトの精神分析とヤスパーの了解心理学が相前後して病者自身の精神内界に踏み込んだ経緯はよく知られている。これらの方法論的限界を打ち破って病者に対する了解の地平をいっそう広げ、同時に病者と世界との関係、ないしは世界のなかでの病者のあり方を具体的に描き出そうとしたのがビンスワンガー⁵⁸⁷である。その方法として用いられたのはまずフッサールの現象学、ついでハイデッガーの現存在分析論 Daseinsanalytik で、現存在分析という名称もそこから由来している。…… 世界内存在 としての現存在というハイデッガー的把握に立って、人間存在に固有な 上昇と落下 の人間学的本質特徴を提示している。……それまで生を支えていた共同世界との調和が破れ、ゆらく瞬間に実存が挫折する姿そのものにほかならない。現存在分析が最も大きな意味をもったのは精神分裂病に対してであって、ここでもビンスワンガーのあげた功績は大きい。彼は 5 症例の克明な分析を 1957 年にまとめているが(『精神分裂病』)ここでは分裂病は、自然な経験の一貫性が破綻して、かたくなな二者択一に分裂し、これをひねくれやわ

⁵⁸⁶ 統合失調症とは、2001 年以前の呼称である精神分裂症のこと。精神分裂症は、[独] Schizophrenie、[希]σχίζω+φρεν(分裂+横隔膜)からの、ドイツにおけるギリシア語による造語からの、明治期における訳語であったが、2002 年日本精神神経学会によって統合失調症と改訂された。

⁵⁸⁷ Ludwig Binswanger(1881-1966)はスイスの精神医学者で、現存在分析の創始者。祖父が建てた精神病院の院長を 1911 年から 56 年までつとめ、それ以後も同地を離れなかった。そこで観察した症例を検討しながら、彼自身の構想を発展させ現存在分析論 Daseinsanalytik に立脚した人間存在の解明を試み《夢と実存》(1930)を発表して、 上昇と落下 の人間学的本質特徴を描き出す。これ以後 30 年代の努力を経て現存在分析の方法をしいに確立し、40 年代に入ると《精神分裂病》(1944-53)や《失敗した現存在の三形式》(1949-56)を相次いで発表して、ドイツ語圏を中心とした精神医学に広範な影響をあたえた。

ざとらしさ、もしくは思い上がりで隠蔽しようとしながら、最後に力がつきて危機場面から身を引き上げてしまうといった現存在過程として理解される。」

(宮本 2006)、(強調は筆者)

2 仮説 生の表出の様式としての魂の分裂の様式

このような精神医学の領域における考え方から示唆を受けつつ、われわれは一つの解釈の仮説をたてることができる。すなわち、この論文の第二部で叙述していた「魂における分裂」とは、三つの対(ついで)になる六通りの「行動の様式」、「感じ方の様式」、「生の様式」が、一つの社会における人々の生の表出としてあらわれつつ、それぞれ互いに対立しているにもかかわらず、対話することもない社会を指すのではないか、という仮説である。そのような表出をさせている意識ないしは精神は、歴史的事象としては認識不可能である。そのような対話がない社会とは、言いかえれば、お互いに共存しているように見えるのであるが、それは互いを承認しているのではなくて、互いに対話をするということそれ自体に無関心であり無気力なのである、ということを示しているのではないだろうか。

この解釈の仮説を検証してみよう。

3 仮説の検証 プラトンの『饗宴』における放縦

極端な放縦を説く感情の例として、ヘレニック文明における史料としてのプラトンの『饗宴』におけるアルキビアデス、ならびに、放縦を説く理論の例として『国家』におけるトラシュマコスがあげられている(SH V:399-403=10:201-9)。

両者とも自分たちの行動の仕方についての「自然に従って生きている」という信念を、ソクラテスという「調和のとれた魂」の人間との対話のなかでのみ表現している、と『歴史の研究』では叙述されている。この例から、したがって、「行動の様式」、「感じ方の様式」、「生の様式」のそれぞれの対は、一人の人間、あるいは一人の人格のなかにあらわれるとは限らなくて、そうした互いに極端に対照的な信念とその実践している人々のあいだの解釈学的弁証法の関係性としてあらわれてくる、と判断ができる。その関係性とは、解釈学における「あなた経験」の第1の様式、ないしは第2の様式なのであろう。

4 仮説の検証 反戒律主義としての自制

ではさらに、『歴史の研究』のテキストの叙述の順番でわれわれの仮説を検証してみよう。第1の「行動の様式」の二つの対のうち「自制、self-control」は、上記の放縦の対照概念として、本稿の解釈学的レジメにおいては叙述されていた(本稿第2部「:C: :d:2:放縦と自制」参照)。すなわち文明以前の社会や成長時代の放縦は「調和のとれた循環で相互に補足しあう」と叙述していた。それに反して、「解体する文明の放縦は融合されない対立を伴う。ただし、放縦は道徳的退廃、価値の倒錯(トゥキユディデスが描いたペロポネソス戦争時代のギリシア)などと同一視してはならない。ここでいう放縦とは意識的にせよ、無意識的にせよ、理論的にせよ、実践的にせよ、創造性の代替えとして、反戒律主義(antinomianism)を受け入れている心的状態(the state of mind)なのである」(本稿第2部「:C: :d:2:放縦と自制」参照)と叙述していた。

この「調和のとれた循環で相互に補足しあう」とは、「あなた経験」の第3の様式ではないだろうか。つまり、「成長時代」においては、放縦と自制とが循環しているのであり、そのことは、原典のテキストにも見出すことができることが、そのレジメでも把握されている。したがって、われわれのレジメの「それに反して、解体する文明の放縦は融合されない対立を伴う」とは、「あなた経験」の第1、ないしは、せいぜい第2の様式と解釈ができる。原典では、放縦と対立する自制の概念については、犬儒派のゼノンの世代から、次の世代の奴隷出身のエピクテトスの作品、そしてエピクテトスの次の世代のマルクス・アウレリウスを引用しており、放縦のようにプラトンの対話編の引用はない。しかし、学術文書共同体においては、世代を超えた対話があるべきであるという暗黙の前提は、『歴史の研究』の随所でわかるので、仮説の対話の不在があったと、筆者は推定する。

5 仮説の検証 プラトンの『クリトン』、『弁明』、『パイドン』における脱落と殉教

同じく「行動の様式」の二つの対のうちの「脱落、truancy」と「殉教、martyrdom」については、プラトンが描いたソクラテスとその友人との対話、すなわち『クリトン』、『弁明』、『パイドン』からその典型的なモデルを引き出していた(SH V:404-11=10:209-22)。ソクラテスの友人が、ソクラテスが国外に亡命することは鉱山奴隷(エルガストウラ)た

ちの敵陣営への逃亡よりも罪が軽いから、と繰り返し亡命を勧める場面のことである。そのエルガストゥラたちの行動が、脱落であり、友人や崇拜者の勧めを拒否してアテネの法律に従うソクラテスの行動が殉教なのである。ここでプラトンが描いている対話には、『饗宴』におけるアルキピアデスや『国家』におけるトラシユマコスほど鮮やかに、二つの対になる概念を代表する人間の主義主張が十分に描かれているとはいえないかも知れない。

この原典のテキストには、第二部でのべた「読み通すために読みを中断して他の史料の渉獵に駆り立てる力」があって、われわれは『歴史の研究』のテキストを離れて、プラトンの対話編を読まざるを得なくなる。そして、脱落と殉教の観点から対話偏を読むと、少なくとも殉教については、解釈学的「あなた経験」の第3の様式を見出すことができるのである。すなわち、『クリトン』、『弁明』、『パイドン』における登場人物としてのソクラテスと友人との対話のテキストは、実はプラトンという作者のソクラテスに対する書かれていない問いに対する答えなのであり、そのことを『歴史の研究』は語っていることに気がつく。そしてその答えこそ、解釈学的「あなた経験」の第3の様式の本質、つまり、ソクラテスが自己を取り巻く「伝承」への開かれた態度として『あなた』を『あなた』として本当に経験していること、すなわち、アテネの議会の評決と法律を代弁する『あなた』の要求を聞き流さずに、自らに対して『あなた』に何かを言わせているのである。ここにおいて、つまり『歴史の研究』のテキストにおいて示されているプラトンの描いたソクラテスが、従容として毒杯を仰ぐ場面において、解釈学的「あなた経験」の第3の様式の一つの姿、つまり「死を賭して」の「あなた経験」があらわれているのである。それは、単に『クリトン』、『弁明』、『パイドン』のテキストだけを読んでいるだけでは、あらわになってこない解釈なのであって、『歴史の研究』という全体のなかで、始めて、ソクラテスとその友人たちとの対話の意味が、現代的な意味をもってわれわれにも理解できる事柄になる。つまりわれわれを「追い立てる」ロゴスとなる。

6 仮説の検証 エピクロスにおける漂流意識

われわれは、ここで、その姿をあらわしてきた「魂における分裂」の概念を、対立する信念・感性・主義のあいだの解釈学的対話に無関心な心的状態と、とりあえず命名しておこう。

このような意味での「魂における分裂」が、『歴史の研究』においてもっともよくあらわされているのが、「漂流の意識、a sense of drift」という感じ方の様式である。漂流意識は、本稿第二部では、われわれは、「挫折し解体する文明に属する人びとを苦しめる非常に辛い苦悩」(SH 412=9:222)というテキストを引用しつつ次のように叙述していた。

何をやっても正しいことができないという敗北感がつのと、魂は環境を支配し制御することができないことを知って、自分も世界もあてもなく漂っているという感覚に囚われる。そして世界はどうしても打ち勝つことができない非合理的な力である偶然(トゥケー、[希]τύχη、chance)と、その反対に必然(アナンケー、[希]ανάγκη、necessity)とに、もてあそばされていると信じるようになる。そして、それらは、自分と自分の先祖の罪から来たという罪悪感を抱くようになる(本稿第2部「 :C: :d:4: 漂流意識」)。

ここでは、われわれは、テキストの底層にひそんでいる問いが「漂流意識はどうして起るのか」と推定し、その答えとしてのテキストが偶像崇拜からおこり、偶像崇拜とは、全体ではなく部分、創造主ではなく被創造物、永遠ではなく時間に対する、知的ならびに道徳的な、ほぼ無意識的(半盲目的)な崇拜のことと定義できる⁵⁸⁸という完訳版の叙述を引用したのであった。そこで、われわれは、漂流意識と名付けられた感性が、一人の人間の人格のなかでの偶然と必然への揺れ動くような崇拜であるかのように理解していたことに、いま、ここで気がつくのである。

しかし、ここで、その漂流意識とは、それらの崇拜と信念が、単に一人の人間のなかの精神にいわば同居しているだけではなくて、一つの社会、あるいは、当時の学術文書共同体において、さまざまな形態で主張され、しかも互いに批判し合うこともなく、共存し、あるいは折衷した思想となることを指すことに、ここで気がつく。そのことは、われわれが本稿第二部の「デモクリトス⁵⁸⁹の『少しもためらわない物理的な決定論』、エピクロス⁵⁹⁰の有名な『パレンクリーシス』という『自由の余地を道徳などの領域に導入した決定論』

⁵⁸⁸ 完訳版の訳は誤解を招きやすい。「Idolatry may be defined as an intellectual and morally purblind worship, of the part instead of the whole of the creature instead of Creator, of the Time instead of Eternity.[V:412]は「永遠ではなく、時間の創造主ではなく、被創造物の全体ではない部分の知的並びに道徳的な半盲目的な崇拜として定義されるのである」とも解せる。

⁵⁸⁹ Demokritos は前 460 頃 370 頃のトラキア地方のアブデラ生れの哲学者。

⁵⁹⁰ Epikouros は前 341-270 頃のアテネ哲学者。

キティオンのゼノンの『全体主義的宿命論』(バビロニア文明の占星術から影響を受けたという学説がある)⁵⁹¹」というセンテンスの原文となった『歴史の研究』を見直すことによってわかる。すなわち、そこにはエピクロスの哲学を、ヘレニック文明の挫折が始まり、そして動乱時代に入ったという全体の中で、デモクリトスの哲学とエピクロスの哲学という部分が解釈されているのである。

だいたいにおいてデモクリトスの手本を模倣することで満足したエピクロスは、必然の支配領域の一部の物質的界に、有名な「パレンクリーシス、[希]παρῆγκλιδῖς」、または「クリーナーメン、[羅]clinamen」という、ごく微量ながら反抗的な気まぐれの要素を持ち込むという、思い切った処置をとった。それは、エピクロスは、魂が物質に基礎をおくことを信じながらも、道徳の領域において、必然が絶対的な主権をもつということ、どうしても認める気にならなかったからである。エピクロスは次のように断言している

「自然哲学者たちの運命の奴隷になる⁵⁹²よりは、神々に関する神話に従う方がまだましである。後者は礼拝によって神々をなだめる希望をほのめかすが、前者はなだめることができない必然を含んでいるからである」*エピクロス『書簡集』第3書簡 148節。(SH V:425-6=10:245-6)

すなわち、エピクロスが一世代前のデモクリトスの哲学と解釈学的対話を試みなければならぬことを、『歴史の研究』では当然としたうえで、上記で引用したように、エピクロスはデモクリトスを後継する哲学者との解釈学的対話を試みるといよりも、むしろ折衷的な「パレンクリーシス」を創って「お茶を濁した」と述べていることになる。さらに、プラトン後期の対話編『ポリティコス』が引用されており、その対話編における登場人物である「若いソクラテス」と「エレアからの客人」などのあいだの対話で「神に監督される宇宙の回転の順転と逆転という考察」ではなくて、偶然と必然という二つの対立する信念・感性・主義のあいだに解釈学的対話を起こすことに無関心な心的状態が、プラトンによって述べられている、という解釈を『歴史の研究』のテキストは述べていたのである。

⁵⁹¹本稿第2部「 :C: :d:4: 漂流意識」参照。

⁵⁹² 原典はギリシア語のみ。完訳版ではギリシア語と和訳を併記。

7 対立する信念・感性・主義のあいだに解釈学的対話をなすことに無関心な心的状態式

ここまでのわれわれの考察によって、解体に向かう文明における「魂における分裂」の様式とは、すなわち「対立する信念・感性・主義のあいだに解釈学的対話をおこすことに無関心な心的状態の様式」であるという姿が、ますますあらわに見えるようになってきた。

8 仮説の検証 漂流意識と罪の意識の場合

しかし、この「対立する信念・感性・主義のあいだに解釈学的対話をおこすこと無関心な心的状態」は、「魂の分裂」のすべての様式に適用できるかという点、そうはならない。漂流意識と「罪の意識、sense of sin」には適用できない。すなわち、われわれは、われわれのレジユメで次のように叙述していた。

必然崇拝は受動的、かつ諸悪の根源は自分の外にあるとする。これに対して罪悪感とは能動的、かつ諸悪の根源は自分の中にあるとする。しかし、二項対立するのではなく、前者から後者への移行していく場がある。

…… 漂流意識から罪悪意識への移行とは、インド文明では、人がある瞬間に為した悪の行為が蓄積してカルマとなるのであれば、ある瞬間に為した善の行為がカルマを減少させるという理論を創り上げた。この理論から見ればカルマは運命ではなくて、単なる罪であって、罪であれば、人間が善を為す努力をすれば消え去るということになった。ヘレニック文明ではシリアック文明に源泉を持つキリスト教において、アダムから、あたかも遺伝のように継承される原罪は、神の恩寵を人間が個人個人で求める努力をすれば、見出すことができ、浄められることができるという教義ができた。その代わり、個人は生来の罪を犯す可能性を、人間にそなわった弱さとして言い訳することは許されなくて、その責任は個人にあるとされた（本稿第2部「V:C: :d:4: 漂流意識」）

このわれわれの叙述から、インド文明におけるカルマの思想は、漂流意識や罪悪感から出発したのであろう。ところが両者とは時代を追うにしたがって徐々にまったく異なっていく

る。それが、エピクロスにおける「パレンクリーシス」と同程度の折衷的なものなのか、それとも弁証法的な対話をへた新しい思想になるのかは、ここのセンテンスではわからないのである。『歴史の研究』のテキストでは、上記の意味でのカルマの思想は、超脱という「生の様式」の説明のテキストにも叙述されている。しかし、超脱と変貌という「生の様式」は、歴史上、わずかな例しか発見できなかった。これらわれわれのレジメの原典となったテキストを読み直しても、漂流意識の下部概念である、偶然崇拜と必然崇拜のあいだには、じつに明確に対立する信念・感性・主義のあいだに解釈学的対話を起こすことに無関心な心的状態が見て取れるのであるが、しかし、上部概念の漂流意識と罪悪感との間には、そうした対話があるべきだという前提さえも読み取ることができない。

9 仮説の検証 混淆の意識の場合

では、次の「混淆意識、sense of promiscuity」と「統一意識、sence of unity」のあいだではどうであろうか。この二つの関係性については、対話があるべきである、という前提は読み取れるのであるが、その二つの対になる感じ方の様式のあいだに、互いに無関心であったかどうかを判別させる叙述は見つからない。しかし、それにもかかわらず、この二つの意識は同時代に共存していたという理由で、おそらく対立する信念・感性・主義のあいだの解釈学的対話に無関心な心的状態であろうと推定可能である。しかし、それは『歴史の研究』のテキストでは論証できない故に仮説はここでは誤謬となる。

10 混淆意識のテーゼの鋭利さ

混淆の意識と統一意識では、「対立する信念・感性・主義のあいだに解釈学的対話をなすことに無関心な心的状態式」という仮説は適応出来なかったが、しかし、それとは別に、混淆意識というテーゼが複雑多岐に見える世界各地の各時代の歴史的諸現象の共通性を認識を可能にしていることに気がつく。すなわち、漂流意識や罪悪感の場合は、『歴史の研究』のテキストにおいては、その論証の根拠を、いわば限られた古典の作品に依拠して論証している。その論証が新しい解釈の上に築かれてはいるが、古典そのものは西欧のレスプーブリカ・リテラールムでは共有されている作品である。

それとは対照的に、混淆意識は非常に広い範囲の領域、すなわち風俗(manners and customs)、ファッション、宗教、文学作品、言語、美術作品、建築作品が渉猟されている。

今になってわれわれが気づくのは、『歴史の研究』のテキストにおいて、それらの史料を諸文明から渉猟し叙述を遂行しながら、史料に溺れることなく、明晰な理論に組み込むことを可能にする混淆意識というテーゼの強靱さである。混淆意識のテーゼは、支配的少数者、内的プロレタリアート、外的プロレタリアートというテーゼから合成されている。すなわち、「支配的少数者の創造力喪失」というテーゼから、風俗、ファッション、宗教などの領域においても、支配的少数者は内的プロレタリアートをミメシスするに違いないというテーゼである。

そのことは、混淆意識の叙述を、「支配的少数者の卑俗化、the vulgarization of the dominant minority」から始めて、「支配的少数者の野蛮化、the barbarization of the dominant minority」という順序で叙述を進めていることでわかる。すなわち、支配的少数者の普遍的な性質として、創造力には乏しくとも進取の気性に富んでいて、その性質が軍事技術の領域において際立ってあらわれるだけではなく、風俗・宗教などすべての領域で、被支配下の内的プロレタリアートに同化することが、ヘレニック文明の世界国家であるローマ帝国の例によって示されている。たとえば、ネロ帝が芸人になろうとしたように、そしてカルガリ帝が剣闘士になろうとしたように。そして、その文明の方向をあらわす社会的兆候としてカラカラ帝が幼少からストア哲学など最高の教育を受けていたのに、それらの伝統を放棄し内的プロレタリアートの嗜好に惹かれ、しかも指導力も喪失し、内的プロレタリアートに道徳的に屈服した、という歴史的現象の意味が、ヘレニック文明全体の過程のなかで明確になる、と『歴史の研究』のテキストでは叙述されている。そうして、次に、支配的少数者というテーゼの準拠枠から離れて、観察の対象は、美術作品と文学作品そのものに移る。解体に向かう文明に生きている芸術家は、成長時代における芸術に備わっていた「様式の独自性」を喪失して、芸術家が抱いている混淆意識が、「芸術における卑俗と野蛮、vulgarity and barbarism in art」という二つの形態をとって現れるとしている。(SH :480-3=10:326-330)。

それほど詳しく混淆意識については『歴史の研究』のテキストでは語られているのに対して、統一意識について、混淆意識を有する人間が無関心なのかどうかをあらわす例証を原典において、見出すことはできない。しかし、抽象的ではあるが、われわれはレジユメにおいて次のように書き示している。

文明の成長が挫折すると、見慣れていたものが姿を消すという心を痛ませ動揺させる経験に対して、弱い人間には『世界は渾沌にほかならない混淆意識』という思いを抱く。しかし、より沈着でより透徹した精神的直感力を有する人間には、『現象世界は、映画の画像のように幻想であって、その背後には永遠の統一がある』という感覚を抱かせる、ということである（本稿「第2部 統一意識」）。

このレジユメによって、統一意識は、混淆意識を乗り越えていると、『歴史の研究』のテキストは語っていると、われわれは解釈していたことがわかる。もっとも、原典には、統一意識は「ヘレニック文明のストア派の哲学者ゼノンが始めて表現を与えた。それは精神的真理である」とされていて、ゼノンが混淆意識についてどのようにみていたかは叙述されていない。混淆意識と統一意識の間にある対立性に対して、それを折衷しようという試みがあったかどうかは、『歴史の研究』のテキストからだけではわからないのである。しかし、推定できることは、両者とも、動乱時代から世界国家時代への移行期に発生しており、共存していたことである。上の再引用したレジユメに続いてわれわれは次のように書いている。

統一意識の方は、「外的な目にみえる兆候から類推されることが多いようだ。すなわち、動乱時代のうちつづく同胞殺戮戦争という過程を経て、世界国家による平和を経験することによって触発されることが多く……、世界国家の名称は、……エジプト文明では……「二つの国の統一者」。シュメール・アッカド文明では、世界国家アッカド……は「シュメール・アッカドの王国」……、「四界の王」。イラン・シリアック文明では……「諸王の王」。中国文明では、「天下」。ヘレニック文明では、ギリシア語「オイクメネー」、ラテン語「オルビス・テラールム（＝地上世界）…。（本稿「第2部 統一意識」）

このように例証があげられていることを、われわれのレジユメでは取り上げていたことによって、消極的ではあるが統一意識というものが混淆意識を視野に入れていなくて、しかも共存していたことが類推できるが、しかし根拠は薄い。解釈学的レジユメでは「ヘレニック文明では、哲学者エピクテトスや、歴史家アッピアノス、そして世界国家の建設者としてのアレクサンドロスの「ホモノイア、[羅]homonoia、人類統一」(SH :7-8=11:224-52)という理想、あるいは世界国家ローマの成立後に生きた、セネカ、エピクテトス、マルクス・アウレリウスの哲学的な著書にあらわされている「コスモポリス cosmopolis、宇宙の都市国家」という観念(SH :332-338=13:3-12)は後世に大きな影響を与えており、西欧文明では、社会学者グラハム・ウォーラスによって『Great Society 大社会』という西欧化した全世界を希求する表現としている」と記した。そのレジユメにおいて、統一意識というテーゼによって世界国家における歴史的事象を単純に叙述できたのであるが、その統一意識のテーゼは、通時態と共時態のテーゼから合成されているのである。すなわち、時間というものがあるのは物質的な世界であり、その世界において世界国家を希求することこそが、まさに二者択一的な「魂における分裂」そのものとされるのである。今日まで存在した歴史上の世界国家は、動乱時代の最終段階において覇権国家同士の同胞殺戮戦争の末に生き残った覇権国家の支配的少数者によって実現されてきた。そうした世界国家は、約400年間は続いた動乱時代における様々な災禍を終わらせ、人々に平和と安全な生活をもたらし、未来への不安を和らげたのである。そのような世界国家の理想と実現とが、統一意識にも大きな示唆を与えたのである。ところが、それは物質的な世界における平和と安全である。しかし物質的な世界においては永続するものは何もないのである。それはヘレニック文明における世界国家であるローマ帝国における「内乱の百年」についての分析によって説得力をもって叙述され、つづいて日本も含む他の文明でも例証されている。

12 仮説の検証 復古主義と未来主義

「復古主義、archaism」と「未来主義、futurism」という生の様式においては、対立する信念・感性・主義のあいだの解釈学的対話に無関心な心的状態というわれわれの仮説にあてはまるテキストは豊富にあった。それは本稿第2部において詳しく叙述してきたので、ここではそれらを図式化するとどめる。

	混淆意識	ルネサンス	復古主義	未来主義
その構築は…	自然発生的	意図的	意図的	意図的
手本となる文明の出自は…	自己の文明	他の文明	自己の文明	なし

図 37 混淆意識ならびにルネサンスと、復古主義と未来主義との差異

		復古主義	未来主義
制度としての…	一時的な…	ヘレニック文明における、ローマ建国1000年祭	
	恒久的な…	ヘレニック文明における、「ローマ人の農地」という小作農制度を復活させるための法律	正教キリスト教文明ロシア分枝における、スターリンの新しい民族別・語族別の地域区分。ナショナリズムに対して先手 西欧文明のフランス革命における貴族階級抹消。ドイツのナチスによるユダヤ人共同体抹消
	曆における…		西欧文明のフランス革命における「革命曆」 ヘレニック文明における、コンスタンティノーブル建国歴
芸術における…		ヘレニック文明における、ハドリアヌスの別荘はギリシア古典様式ではなくアルカイック様式	西欧文明における、現代イタリアの未来主義の絵画。現代音楽。
言語における…		ヘレニック文明における、ギリシアやシオン主義ユダヤ人などにおける「純粋な祖先の言語」の復活	
哲学における…		ヘレニック文明：プラトンの対話編。ソクラテス死後のことはペロポネソス戦争のような大事件にも無関心	ヘレニック文明における、プラトンの『弁明』のソクラテスの刑死後、魂の復讐をずる人間の出現と真理は神の啓示がなければ認識し得ないという叙述
		西欧文明における古代チュートン文化崇拜 中国文明における、老子や荘子の思想。孤立した村落共同体における素朴で平和な理想社会	ヘレニック文明における、反理性・反知性主義的な哲学への移行
宗教における…		極東文明日本分枝における、現代(1939年当時)の神道	正教キリスト教文明本体(ビザンティン)における偶像破壊主義 シリアック文明における、ゼブルバベルの「新ダビデ王国」から650年間も大部分のユダヤ教徒は、現世的な未来主義にしがみついていた。しかし一部のユダヤ教徒は「神の国」を発見。
風俗における現代との断絶…			シリアック文明における、祭司長ヨシュア(ヤソン)によるヘレニック風の体育館、円形劇場などを導入
文化における現代との断絶…			ヘレニック文明、中国文明などにおける焚書(the Burning of the Books)

図 38 復古主義と未来主義の様々な領域における発現の様式

13 仮説の検証 超脱と変貌の場合

生の表出の様式の最後になる「超脱、detachment」と「変貌、transfiguration」とのあいだの関係性については、われわれの解釈の仮説では、ほぼ半分しか適用できない。そこに例証としてあげられているヘレニック文明におけるストア派哲学のなかでの世代を超えた対話については、原典にもわれわれのレジユメにも叙述があり説明ができて、ストア派哲学が同時代のキリスト教の教父たちの教義に対して無関心であったかどうか叙述されていないからである。さらに、超脱の顕現とされている原始仏教と、それから約300年10世代たってから発生した大乘仏教とのあいだの解釈学的な対話がなされたと推定できる叙述はあるが、大乘仏教が相対立する同時代の他の宗教に対して無関心であったかどうかを示す叙述は『歴史の研究』のテキストから読み取ることができない。

14 仮説の検証の結果

ここまでの結果は図のようになる

「対立する信念・感性・主義のあいだに解釈学的対話を起こすことに無関心な	二者択一的な...			
	受動的な様式		能動的な様式	
心的状態」の概念で説明がよくなる	放縦		自制	
	脱落		殉教	
×	漂流意識		罪悪感	
	偶然	必然	「感じ方の様式」	
×	混淆意識		統一意識	
	復古主義		未来主義 理想主義に近似	暴力を伴う様式
×	超脱		変貌	「生き方の様式」 柔和な様式

図 39 仮説の適用の結果

第6節 解体に向かう文明における創造性

創造的少数者のテーゼにおける「創造性」は、前期では少数者においてのみ備わると規定されていた。その規定が、潜在的ではあってもすべての時代のすべての人間に備わっているという修正が、終期の『再考察』において言明される⁵⁹³。しかし、この創造性の普遍性という前提は、テキストに言明はされていなくても、理論的には後期作品「第6部 世界国家」の前提となっているのである。なぜならば、「第6部 世界国家」で論じられている世界国家とは支配的少数者が創造性の産物であり、次の「第7部 世界教会」で論じられている世界教会とは内的プロレタリアートの創造性の産物であり、「第8部 英雄時代」で論じられている英雄叙事詩とは外的プロレタリアートの創造性の発露として明確に規定されているからである。つまり、前期から中期作品までに際立たされていた、エリート的な創造的少数者と、そのエリートにミメシス的に付き従う多数者という前提によっては、「第6部 世界国家」以下のテーゼは論理的には成り立たない。

その創造性の表出の様式を図示する。この図では、『歴史の研究』のテキストから読み取れる六つの様式を、すでにわれわれの理論に取り入れた精神的な世界（共時態）に近い領域のものと、より物質的な世界（通時態）に近い領域のものに分類してある。つまり、表の縦軸は筆者の作業仮説である。

	支配的少数者	内的プロレタリアート	外的プロレタリアート
より精神的な世界に近い領域における創造性の産物	哲学 第2世代の文明においては、特に統一意識に基づく普遍性を強調する哲学	高等宗教 第2世代の文明においてのみ出現	叙事詩
より物質的な世界に近い領域、ないしは制度における創造性の産物	世界国家	世界教会 第2世代の文明においてのみ出現	蛮族戦闘集団

図40 解体に向かう文明における創造性の様式

⁵⁹³ このことは、本稿第3部の「人種説と環境説の否定」の章でのべた。

1 解体に向かう文明における創造性の画一化

この図表がわれわれに問いかけていることの一つに、そもそもこのような様式が諸文明の比較研究によって観察できたということは、解体に向かう文明における創造性と、成長時代の創造性とは異質のものではないか、という問いがある。すなわち、ここでもまた、「魂における分裂のテーゼ」と同様に、解体に向かう文明における創造性は、文明の発生と成長時代における創造性のような多様性として発現されるのではなくて、画一的なのである。(SH :324-326=12:355-6)。つまり、そうした画一性という属性があるが故に、諸文明の比較研究による認識が可能となる。その画一性を、画一性の観点からあらためて確認すると次のようになる。

社会が、三つの階級に分裂する、という画一性。

分裂した三つの階級における個人の魂も分裂するのであるが、その分裂が六対十二通りに分裂し表出するという画一性。

分裂した三つの階級が、おのおの三者六通りの創造性を発揮する、あるいはそれしか発揮できないという画一性。

上記の画一性が、これからこの章で再構築する「解体に向かう文明における創造性の様式」である⁵⁹⁴。では、成長時代の創造性が多様性という属性をおびているにもかかわらず、動乱時代から世界国家時代における創造性は、なぜ画一性という属性をもつことになったのだろうか。そもそも創造性という概念はつねに多様性という属性をもっているのではないか。

このような問いかけに対して、『歴史の研究』のテキストが答えていることは、次のようなものである。

われわれのように、対象となるある文明の全行程を視野に入れられる観察者の視点からは、動乱時代に生きる人々が受けている挑戦は明瞭である。すなわち、もと創造的少数者の内面における挫折である。そして、いまや支配的少数者と化し、挫折した内面をもつ少

⁵⁹⁴ この章で扱うテーゼは本稿では「第2部 :C: 解体を通しての規格化」、原典では(SH :321-326=12:349-357)である。

数者は、世代を経るにしたがって二つの社会的分裂と対立にその生涯を包まれていく。すなわち主権国家間の対立とスタシス（階級闘争）である。そしてその二つの対立は技術の進歩にしたがって、徐々に激化し悲惨さを増す同胞殺戮戦争に変貌していく。同胞殺戮戦争は社会に混乱と荒廃をもたらし、社会の大部分をしめる多数的・内的プロレタリアートの人々にも苦悩と未来への不安をもたらす。

ところが、その文明に生を受けている人々のように、その文明の行程の一部しか視野に入れられない観察者は、動乱時代に生きている自分たちが受けている挑戦は、現実には自分たちの生涯を包んでいる同胞殺戮戦争であり、社会の混乱であり、多数的・内的プロレタリアートの人々の苦悩と未来への不安である、という認識を持つ。つまり、挫折が存する支配的少数者の内面に挑戦する何かが存するという認識はもたない。言い換えれば、人々は、それらの挑戦が主として物質的な世界に存在すると認識し、支配的少数者の精神の中にある自我中心性と偶像崇拜に向かう傾向だという認識はもたない。

したがって、支配的少数者のなかで創造性を発揮する機会に巡り合わせた人間の前には、混乱する社会に秩序と平和を、現実の物質世界において具現化するように見える世界国家を創るか、あるいは、秩序と平和を精神世界で与える理想の哲学を創るかの二者択一の選択肢しかない。

多数的・内的プロレタリアートの人々のなかで創造性を発揮する機会に巡り合わせた人間の前には、現実には自分たちと同胞の生涯を包んでいる苦悩と未来への不安からの救済は、現実世界では支配的少数者に対するスタシス（階級闘争）ではますます社会の混乱と個人の精神の苦悩と不安を増すことを認識する。そこで、創造性を発揮する機会に巡り合わせた人は、個々人の精神において、個々人と実在とのロゴスを介した直接的な対話による個々人の救済をもたらすような宗教か、あるいは同胞を集団で救済できるように僧侶や儀式や壮麗な教会・寺院などの制度である世界教会を作るかの選択肢しかない。

リーメス（境界線）の外側で、支配的少数者の差別的抑圧と暴力にたえずさらされている外的プロレタリアートの人々のなかで創造性を発揮する機会に巡り合わせた人間の前には、現実の世界で自分たちと同胞を抑圧する支配的少数者の暴力に対抗しうる戦闘集団を作るか、あるいは、精神的な世界で命知らずの英雄的指導者の理想を唄う英雄叙事詩を作るしかの二者択一の選択肢しかない。

以上のような説明を、より『歴史の研究』のテキストにそって図式化すると図 18 のようになる。

	応戦の姿勢	応戦の場(トポス)
成長時代	攻勢 勝利への攻勢	社会全体
動乱時代	守勢 負け戦さの立て直し	社会の部分 支配的少数者の中、 および内的プロレタリアートの中

図 41 成長時代と動乱時代の応戦の差異

2 救世主とその位置づけ

すでに述べた「救世主のテーゼ」における救世主とは、その出自が、支配的少数者、内的プロレタリアート、外的プロレタリアートのすべてからであるとされている。したがって、理論的には救世主は、解体に向かう文明に包摂されている社会全体の創造性の発露といえる。

(1) 救世主の様式

『歴史の研究』の救世主に関するテキストは、本稿第2部のレジюмеによってもわかるように、興味深い。なぜなら、そのテキストは、人物史になっているからである。一般的に、広義の意味での歴史とは、その起源を人物史にもつ。歴史の原点は、英雄、王者などある特定個人について「物語ること」だったのである。その例は、司馬遷の『史記』やヘロドトスの『歴史』である。『歴史の研究』におけるこの救世主についてのテキストは、各文明における英雄の人物史の比較研究となっている。たとえば、「秀吉はその才気煥発な点でカエサルそっくりである」という叙述がそうである。この「救世主」のテキストは、歴史の原点へ的一种の「先祖返り」の観を呈して興味深いのであるが、学術的には単純列挙の誤謬という批判をかわすことは難しい。すなわち、テーゼに都合のよい人物だけを渉獵して人物史を列挙しているからである。それだけが理由ではないだろうが、この救

世主のテーゼは、後期作品にはあらわれてこないし、終期作品には「救世主」という語句でさえ出てこない。

しかし、救世主のテーゼを理論化することは可能である。その理論化とは救世主の評価の基準とはどのようなものを明瞭にすることである。

その基準は、筆者の見解では、「暴力」、ないしは「暴力性」、あるいはマックス・ウェーバー風にいえば「暴力装置」とでも呼べるような概念なのである。すなわち、「社会の混乱と個人の苦悩」の救済という崇高な理念にかられて立ち上がる支配的少数者が、内的プロレタリアートと外的プロレタリアート、および他の主権国家の支配的少数者からの暴力的な反抗とに対して、暴力を使うか、暴力装置を背景にした権威と権力を使うか、それとも非暴力か、という選択である。これについて叙述したわれわれのレジユメを図式化すると次図のようになる。

この救世主のテーゼにおいて、注目すべきは、「一度血を吸った剣を持った救世主は、必ずまた剣を振るう」(SH :196= 12:162-3) あるいは「カルマの法則は三代にまで及ぶ」と表現されている、暴力のトラウマ的反復のテーゼである。これは、さまざまな文明の救世主の比較研究によって帰納された貴重な結論である。すなわち、救世主のテーゼにおいては、初代の救世主においては暴力がふるわれても、2代目の救世主的な支配的少数者においては、寛容で柔和な非暴力的な施政に変貌する。しかし、内的プロレタリアートと外的プロレタリアートからの反抗はほとんどの文明の場合、執拗に続く。そこで2代目の「救世主的な支配的少数者」は、潜在化していた不寛容をふたたび顕わす。3代目では暴力の行使が再び噴出して来る。これはいわば歴史の法則である⁵⁹⁵。われわれは、ここで、地球上の各地の歴史において時々あらわれてきた「戦乱のあとの平和で安寧な社会」が、最長でも3世代、約90年間しか維持できてこなかったというテーゼを得ることになる。

⁵⁹⁵ これは、脱構築主義の文学理論を代表するド・マンやその弟子であるカルース⁵⁹⁵が再発見したフロイドの「トラウマ理論」を想起させるものである(Caruth 1996=2005)。カルースがわれわれに見せてくれるのは、「生命を脅かすような出来事」に遭遇した人間、つまり「トラウマに取憑かれた人間の人生の歴史は、外的暴力のような破壊的出来事をひたすら繰り返す(Caruth 1996=2005:13)」という一代限りの理論ではある。それは「支配的少数者」ではないが、しかし、カルースのように精神分析とポストモダンの文学理論の視点から『歴史の研究』のテキストにあげられている多くの歴史上の症例を読み直すと、3代目になって凶暴化するという理論も、トラウマの理論とは無縁ではないようである。

	呼称		救世主に反抗する人々に対する暴力ないしは、暴力装置の使い方の様式	
	中期作品における学術的な表現	中期作品における文学的な表現	1代目から暴力	1代目は非暴力・寛容
			1代目：暴力・不寛容	2代目は非暴力・不寛容
			世界国家の樹立、または再建に...	3代目になると暴力・不寛容
攻勢的な応戦を執行する救世主	自称救世主	剣を持った救世主	まったく徒労	ゼウス型
		ヘラクレス型	あと一歩 例：信長	
			子孫に継承できた 例：家康	始めは寛容。しかし潜在化していた暴力が、反抗する人々に対し、2代目、3代目で振るわれる。「世代を超えた暴力の反復」
守勢的な応戦を遂行、ないしは社会からの離脱を教導する救世主	復古主義的な救世主	タイムマシンを持った救世主		
	未来主義的な救世主	王の仮面をかぶった哲学者		
	超脱的な救世主			
	変貌的な救世主	人間に化身した神		継続的に非暴力

図 42 救世主の四つの様式とその性質

(2) 救世主の出自

これらの救世主の出自についてのテーゼを再構築すると次図のようになる。ただし、原典のテキストは、諸文明の症例の吟味と史料の引用が順序だっていない箇所が他のテキストに比べて多く、錯綜しているため、解釈学的「図式化による切り詰め」が大きい。

なお、内的プロレタリアートに、未来主義的な救世主しかあらわれない理由は、内的プロレタリアートは、支配的少数者によって、「故郷から根こそぎにされたため、復古主義的な過去を夢想しようにもない」からだ、と中期作品で説明されている。それは、ヘレニック文明における世界国家ローマで起きた現象、すなわち、もとシリアック文明に属する人々

の奴隷化とシチリア島などの大農園での運命と、極東文明日本分枝の「ローニン」を念頭においたものである。

		出自		
		支配的少数者	外的プロレタリアート	内的プロレタリアート
自称救世主	剣を持った救世主			
復古主義的	タイムマシンを持った救世主			
未来主義的				
超脱的	王の仮面をかぶった哲学者			
変貌的	人間に化身した神			

図 43 救世主の出自による救世主の様式

3 支配的少数者の創造性 世界国家と哲学

支配的少数者の創造性の産物は哲学と世界国家である。哲学が少数者のものであることは、『歴史の研究』のテキストにおいては自明の理とされている。哲学は、成長時代には創造的少数者に属し、動乱時代と世界国家時代においては支配的少数者に属する。哲学については、前述の魂の分裂のテーゼにおいて、プラトンの作品からの引用したカ所で述べたのと、世界国家と哲学との相互関係が密なので、ここで世界国家の概念を中心に説明する。

世界国家とは、動乱時代における同胞殺戮戦争において最後まで生き残った覇権国家に属する「救世主的な支配的少数者」が樹立する「制度」である。それは、ローマを「偉大な文明」とみなすような、あるいは徳川時代をただ「封建国家」とみなすような歴史観とは異なる新しい概念である。

世界国家は、人々を苦しめてきた同胞殺戮戦争による社会の混乱に終止符を打つので、この「離れ業、tour de force」は、多くの人々に非常に強い印象を与える。だから、世界国家と世界国家を樹立したと目される支配的少数者とは一つの理想となって、同時代だけではなく後世にまで語り継がれ継承されていく。たとえばローマ帝国は、消滅後ほぼ 1500

年、約 50 世代たっても、当時(1930 年代)のドイツの名称として「第三帝国、Third Reich、[独] Drittes Reich 、 das Dritte Reich 」として復活するように⁵⁹⁶。

世界国家は哲学にも強い印象を与え、オイクメナーに秩序をもたらそうとする「救世主的な支配的少数者」の覇権を鼓舞する理想を示したり、あるいは逆に世界国家の樹立後、世界国家を宇宙になぞらえて、全宇宙に秩序を見出す哲学を作らせたりする。

世界国家が樹立する制度は、どこの文明においても似通っていることが非常な説得力をもって論証されている。その論証にあげられた史料は、時代的にはシュメール・アッカド文明についての当時(1950 年代始め)最新の考古学の論文から、空間的にはアンデス文明についての最新の考古学と人類学の論文まで、広範囲に渉猟されており、その例証にあげられた史料の豊富さは、前期の作品(1939 年まで)の論証と比較すると、群を抜いているというのが筆者の見解である。それらの広範囲で詳細な論証が、世界国家の概念を強固なものにしているのである。しかし、逆説的にいえば、「世界国家という理想」に揺さぶりをかけなければならないという、『歴史の研究』のテキストをとりまく当時の時代的な何らかの背景もあったのであろう。『歴史の研究』では世界国家は「理想」ではないからである。

われわれは、後期作品で引用されているそうした豊富な論証を、あえて単純化して「語りかけるような図表」として、まずあらわしてみよう。縦軸は、後期作品における小見出しをそのまま使い、横軸としては、世界国家を支える制度的な側面、機能的な側面、そして諸文明の比較研究から帰納された「歴史の法則」に近似したテーゼをおく。なお、完訳版の訳の補助として若干の語句に原典の語句を付け加える。

この図表では示すことができなかったのは、前期作品からくり返し強調される「世界国家の本性は現状維持的で非創造的である」というテーゼである。これが、世界国家のもっとも重要な属性なのである。このことは、たとえば、世界国家は「安楽死の代償、the price of euthanasia、」(SH :53=14:117)とまで叙述されている章題によってもよくわかる。

⁵⁹⁶ 哲学の泉治典によれば、「この語は最初、12 世紀の神学者ヨアキム・デ・フローリスによる《ヨハネの黙示録釈義》のうちに現れた。それによると世界史においては、三位一体に従って三つの秩序(または国)があり、それが三つの時代となって展開するとされる。すなわち第 1 は父の秩序で、律法のもとに束縛されたユダヤ教の時代。第 2 は子の秩序で、新約聖書とキリスト教(教皇と司祭)の時代。ここでは自由は部分的にしか実現していない。第 3 は聖霊の秩序で、全き知識と自由のみちた時代である。ヨアキムによれば、この第 3 期は 1260 年に始まり、そのときにはドイツ、イタリア両国にまたがって教会を支配しようとしたフリードリヒ 2 世がアンチキリストとなり、他方フランシスコ会修道士たちが指導して歴史を完成させ、再臨のキリストを迎えるに至る、という。...近世以降では、ヨアキムの名を引用しないまでも、教会の世俗化こそが第三帝国到来のための要件であるとして、これを進めることに歴史の進歩あるいは終末を見いだす考えが、レッシング、ヘーゲル、ドストエフスキー、シュペングラーなどにみられる。さらにナチスの第三帝国 理念の背景ともなっているといわれる」(泉 2006)

	制度的な側面	機能的な側面	「歴史の法則」的な側面	
コミュニケーション	道路網	駅伝制度		
	大運河			
	巡礼路			
守備隊と植民地 garrisons and colonies	懲罰的な強制移住			
	国境守備隊			
	国内の守備隊			
	民間人の植民地			
州(行政区画) provinces		財政		
		司法		
		軍事		
首都	首都の位置	首都の権威	「首都の移動」の法則	
		文化放射		
世界国家に流通するもの の有用性 serviceability of imperial currency	公用語と公用文字	一つ言語(の強制)		
		他の言語の併用		
		支配的少数者の中には彼らの言語を内的プロレタリアートに強制することを控えるような思慮深さを発揮するものがある		
	法律	成文法	「成文法は社会の退廃を食い止めることに失敗する」という法則	
	暦法・度量衡・貨幣	標準度量衡に対する政府の関心	「宗教の認可なしには新しい暦法は成立し得ない」という法則	
		十進法の、十二進法に対する勝利		
		貨幣の発明	「政府の宣伝手段として貨幣はある」という法則	
	紙幣の発明	「貨幣の再利用においては使用者は保守的である」という法則		
世界国家の内部の組織 と団体とその有用性 serviceability of imperial corporations	常備軍	外人部隊または蛮族戦闘部隊		
	文官制度	専門的な文官を創造するのは困難である		
		貴族階級から徴募せざるを得ないことが多い		
市民権	それでも、支配的少数者は新興階級からの徴募を目指す			
			「単なる法律上の市民権の付与は無効である」という法則	

図 44 諸文明の世界国家にあらわれる制度など

なぜ、人々に平和をもたらす世界国家が、『歴史の研究』のテキストでは、かくも低く位置づけられているのだろうか。

その理由は、前期と中期の作品から徐々に姿をあらわし、後期作品になって明瞭に読み取れるようになる。それを筆者の見解で次のように単純化する。

世界国家建設者の暴力性

世界国家を建設する支配的少数者には創造性の属性である「魅力」というものがない。したがって、権威や権力を包摂する暴力装置によって内的プロレタリアートと、リーメス（境界線）のそとの外的プロレタリアートとを抑圧しなければならないからである。

世界国家建設者の自己保全性

世界国家は、そもそも支配的少数者の存在を前提としている。その支配的少数者は、世界国家を作りあげるまでに競合する他の主権国家との覇権闘争において「深い傷 (Toynbee 1959:177-8=1961:182-3) 」を負いつつ「社会の縦の亀裂」を解消することに力を使い尽くす。だから、内的プロレタリアートと外的プロレタリアートとのあいだに生じている「社会の横の亀裂」を解消することはできない。

スタシス（階級闘争）の解消不可能性

したがって、内的プロレタリアートとのスタシス（階級闘争）は、それを解消しようと真摯な取り組みが「救世主」によってなされる例外もあるが、どれも支配的少数者の存在を前提とするからつねに失敗し、結局は社会の階級を凍結することに全力をあげることになる。世界国家は身分制度の上でなければ存続し得ない。言い換えれば、支配的少数者と内的プロレタリアートとのあいだのひび割れは修復されないので、世界国家が樹立されて数代目たつと、スタシス（階級闘争）が再発する。このことについては、ヘレニック文明の、ティベリウス・グラックスによる大土地所有者の土地没収と内的プロレタリアートへの土地再配分政策が「内乱の一世紀」の端緒となったことですでにわかる。この例が中期、後期、終期作品でも反復されるのは、たぶん、解体へ向かう文明では、創造性をもっている人々が創造性を発揮できる領域が限られていて、しかもその領域のなかでも二者択一的な袋小路にあることに起因していることを際立たせるためであろう。われわれの極東文明日本分枝

に平和をもたらした世界国家 Pax Tokugawica が、士農工商非人という厳しい身分制度の維持と凍結の上に成り立っていたのはわれわれもよく知っていることである。

世界国家時代の文化の停滞性

世界国家時代の文化は全般が非創造的である。「魂の分裂」における「混淆意識」で示された事象の大部分が、この世界国家時代の文化なのである（本稿「混淆意識」参照）。

諸文明の比較研究によって世界国家は、約 400 年間(SH :300=12:320-1)ほど継続しつつ、文明の解体を食い止めることというテーゼが創り出される。しかし、その世界国家も結局は解体することが見出されるのである。世界国家が解体するのは、世界国家が内包していた上に述べたような諸問題を克服できないからであって、決して外的プロレタリアートの侵攻や、優勢な文明の侵攻によって解体するのではないことが、中期作品においては、ギボン史観への批判という形で繰り返し強調されている。

世界国家の解体のあとが、どのようになるかについては、後述する。

4 内的プロレタリアートの創造性の様式 高等宗教と世界教会

内的プロレタリアートの創造性は高等宗教と世界教会として発揮される。このことが中期作品の後半、ことに「第 7 部 世界教会」の中心的なテーゼである。しかし前期と中期の作品で、すでに、「高等宗教は人類が生み出した最高の成果」という帰結が導かれている。宗教にかかわる歴史的な事象の重視が、『歴史の研究』の特徴なのである。この宗教の重視はすでに川窪によっても強調されており（川窪 2000:153-212）そして比較文明論とも異なる点の一つである。

われわれがすでに見てきたように、創造性はつねに少数者によって発揮され、多数者はその創造性の産物をミメシス（模倣）するということであった。内的プロレタリアートはより正確には「内的プロレタリアートの多数者」とであるというテーゼをわれわれはすでに見出しているのであるが、これらの二つのテーゼから、高等宗教と世界教会とは、内的プロレタリアート出自の創造的少数者によって創造されるということが論理的に導き出さ

れる。しかし、本稿第二部でみたように、ヘレニック文明における高等宗教の創造には、非常に多くの支配的少数者出自の人々がかかわっていることが実証されている⁵⁹⁷。

(1)「受難のキリスト」というテキストの『歴史の研究』のテキスト全体における意味

したがって、この場合の内的プロレタリアートとは、物質的な世界における出自ではなくて、精神的に内的プロレタリアートに属する支配的少数者も包摂されることになる。

とはいえ、高等宗教の真の創造者は、論理的にはやはり内的プロレタリアート出自の少数者でなければならない。そうでなければ、高等宗教が内的プロレタリアートの創造性の産物とは規定できない。したがって、高等宗教の真の創造者が内的プロレタリアート出自であることの論証が非常に重要になるのである。それが、中期作品の「受難のキリスト」のテーゼにおいて、詳細に共感福音書を文献学的に、かつ計量的に分析し、新しい解釈をわれわれに示している大きな理由の一つなのである。言いかえれば、あの原典で 163 頁、完訳版で 246 頁におよぶ「受難のキリスト」という補論の意味は、諸文明の比較研究の理論におけるもっとも重要なテーゼである高等宗教の発生の基礎づけなのである。したがって、筆者の見解では、高等宗教については、そのほとんどが「受難のキリスト」の論証によって完了しているといっている。

(2) イエスにおける疎外性

そこで例証としてあげられているイエスとその弟子は、三重の意味での内的プロレタリアートとして布置されていることがわかる。つまり、三重に疎外されているのである。

ヘレニック文明の世界国家ローマ占領下における「もとシリアック文明」としての疎外性。

すなわち、「文明まるごと内的プロレタリアート転落のテーゼ」にあてはまる。

⁵⁹⁷ 本稿第 5 部「内的プロレタリアート」、「ヘレニック社会の原型」、「外来のインスピレーションと土着のインスピレーション」、「宗教におけるシンクレティズム」、「補論:国の属する者に、宗教も属するというのは事実か」参照。

シリアック文明の辺境としての疎外性。

ガリラヤ地方は、もとシリアック文明の支配的少数者の強制によってユダヤ教を押しつけられた北部辺境地方なのである。このことは「受難のキリスト」において詳細に述べられていて、われわれのレジユメでも、その疎外の状況が確かめられている。強制された宗教は、ほとんどの場合、同じ宗教でも異端派を採用するという「法則」も、中期作品ではくり返し語られている。

内的プロレタリアートとしての疎外性。

イエスはヨゼフという大工の家庭に生まれ、ヨセフは、ヘロデ王の迫害をさけてエジプトへ亡命するという、生まれ故郷の共同体を追われる内的プロレタリアートなのである。このような出自はイエスだけではなく、キリスト教とその教義の成立には重要な役割を果たしたパウロもそうである。パウロは、現代のトルコ南部沿岸にあったタルソスというギリシア語化していた都市国家のユダヤ教徒のテント職人の出自である。したがって、パウロも、上の三つの条件にあてはまる。

(3) 高等宗教の概念 聖典のテキストとの弁証法的対話

次に、高等宗教が、ほかのさまざまな宗教から、つまり非高等宗教、あるいは原始的な宗教から、差別化されている基準を調べてみよう。

その差異を際立たせた叙述は終期作品になって明確にあらわれている。そこでは、個人と信仰の対象である実在との関係性に焦点を絞られている。つまり、高等宗教と非高等宗教との差異の性質は、信仰の対象、あるいは教義の性格の違いではない。高等宗教という概念は、個人と信仰の対象とのあいだの関係性によって規定されている。実在と個人とのあいだには、神官、僧侶、牧師などの人間的な仲介は不可欠ではないものとして同定されている。さらには、壮麗な寺院や教会も、荘厳な儀式も、そして人間の形をした実在の観念、つまり神という擬人化された心像でさえも、いわんやその神の物質的な偶像をも不要とされているのである。

終期作品には明確には書かれていないのであるが、中期作品から推定すると、必要とされるのは、実在の言葉を記した「テキストのみ」となる。テキストを通して、実在との直

接的な対話、つまり個人が實在に問いかけ、實在が答えるという関係性にその本質があるとされている。終期作品においては、この関係性がジョット⁵⁹⁸描くところの『聖跡を受ける生フランチェスカ』の画によってあらわされている(Toynbee: 1972:322 =1976: 139,153)。

(4) 生き残っている高等宗教 大乘仏教、ヒンドゥー教、イスラム教、キリスト教

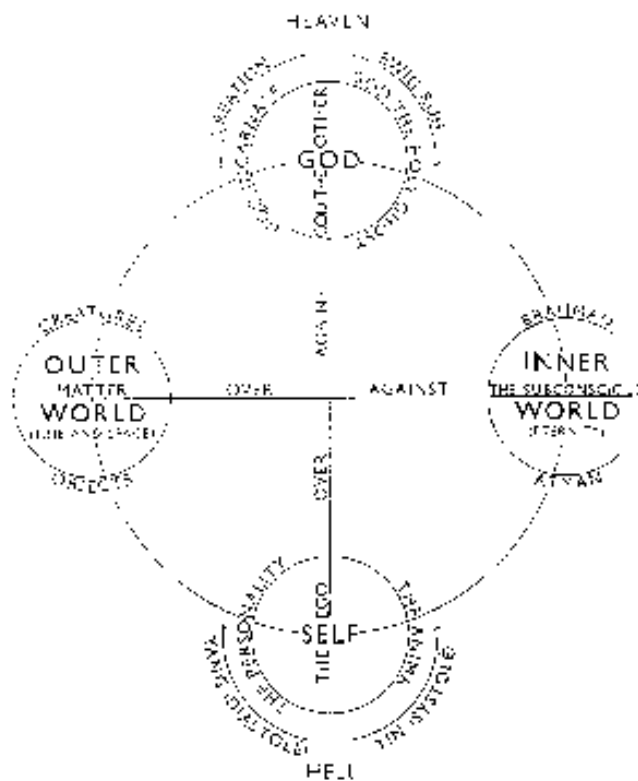
前期作品から、こうした高等宗教は単にキリスト教だけであるという考え方は否定されている。前期作品のテキストではほぼ 30、前期作品の一覧表では 31 の宗教が高等宗教としてあげられていた(SH :329=12 : 359)。しかし、その 31 の高等宗教の諸宗派の区分は、仏教の場合は細かすぎるし、ユダヤ教系宗教(第 2 イザヤ書以降のユダヤ教、キリスト教、イスラム教)の場合は、仏教の区分より粗すぎる。たとえば、仏教の場合は、極東文明日本分枝においては、浄土宗、浄土真宗、日蓮宗、禅宗の四つもの高等宗教を創造したとされている。これに対して、キリスト教の場合は、ヘレニック文明において創造された一つの宗教とされている。そして、西欧文明においては、キリスト教から分派し創造されたプロテスタントなどの諸派は包括されている。カトリックとプロテスタント諸派の区別をたてずに、すべてヘレニック文明のキリスト教の継承とみなされているのである。しかし、仏教においては、スリランカ、ミャンマー、タイなどの小乗仏教や、チベットとモンゴルのラマ教は、化石としてみなされて高等宗教から除外されている。中期作品における高等宗教一覧表では、29 になっている(SH :771=15:683)。その表にある 29 の宗教はキリスト教系が 5、仏教系が 6、イスラム系が 2、ヒンドゥー教系が 2、その他ゾロアスター教、第 2 イザヤ書以降のユダヤ教となっている。

こうした各宗教の宗派の概念のレベルにおける不整合性を見直すことが必要であるが、しかし、それには、「受難のキリスト」で示されているような詳細な文献学的な検証がそれぞれの宗教について執行されてのち、始めて明確になることであろう。しかも、本稿のこの第 3 部の冒頭でも述べたように、高等宗教の研究は、諸文明の比較研究の領域ではなくて、あるべき研究領域としては諸宗教の比較研究という今はない学問領域に属するのであ

⁵⁹⁸ ジョット(伊: Giotto di Bondone、1267-1337 年)は、フィレンツェで活躍した画家。イタリア・ルネサンスへの先鞭を付け、「西洋絵画の父」といわれている。

る。そうした研究は、本稿の範囲を超えることであるので、ここでは、終期作品における高等宗教として述べられている「古い高等宗教」と「新しい高等宗教」という叙述(Toynbee & Caplan 1972:335=1976 2:154)から類推して、四つの宗教を高等宗教として同定することにしよう。すなわち、『歴史の研究』から引用した次図の曼荼羅のように大乘仏教、ヒンドゥー教、イスラム教、キリスト教である。これら四つの宗教は、現代でも生命力を持ち人類すべて、つまり言語、人種、性、年齢、階級、国民などの差異を超えて、すべての人々に呼びかけている宗教とされている。これらのテーゼの展開から、『歴史の研究』には明記されていないものの、高等宗教にも、時代や文明と同じように哲学的等価性の原理が前提になっていることがわかる。あらためて繰り返すことになるのであるが、実在は唯一の宗教によってからのみ人間に向かったあらわれ出でてくるのではないのである。

TABLE VIII. A Diagram to illustrate the Relation between *Upanishad* Religions and Psychological Types



The Objectives of Upanishad Weltanschauungen

Heaven is the objective of a Zoroastrian-Jewish-Muslim-Christian Weltanschauung.
 Nirvana is the objective of an Indian and an Hellenic Weltanschauung.
 The City of Swine is the objective of a Materialist Weltanschauung.
 Hell is the objective of a Satanist Weltanschauung.

図 45 『歴史の研究』に示された高等宗教の精神世界(SH V :772=15:692)

この実在の現れ方のテーゼは、後期作品において、唯一の信仰の対象に対する崇拝もまた、偶像崇拝とみなされるという叙述によって確認することができる。すなわち、ユダヤ教における唯一絶対の神に対する崇拝までもが偶像崇拝とされ、高等宗教から退けられてしまう。唯一絶対神に対する愛も偶像崇拝となるのであるから、ましてや人間に対する愛の一つである博愛主義(philanthropy)も偶像崇拝として否定的に扱われるのは当然である(SH :586=11:27)。個人から実在へのアプローチは、現代のわれわれにとっては、四つの高等宗教を経由して可能ということになる。そして、実在へのアプローチの媒介はロゴスを通しての実在と直接的な対話というところに高等宗教の本質がある。したがって、一部の宗教者⁵⁹⁹が唱えるように、至高へのアプローチは一つではなくて、いろいろな宗教からもアプローチ可能というテーゼとは異なる。よく使われる比喻で言い換えれば、諸宗教の目指す山頂はおなじであるが、アプローチが異なり、異なったアプローチがさまざまであってもいいという比喻がある。それとは対照的に『歴史の研究』における高等宗教とは、アプローチそのものにその本質がある。つまり、究極的にはロゴスだけなのであり、それはテキストとなる。実在とのあいだ媒介のあり方が、高等宗教とその他の宗教との差異なのだ。

(5) 世界教会

このような高等宗教は、物質的な世界では制度としてあらわれる。それが前期作品、および中期作品における世界教会として比較研究される。世界教会の役割の中期作品における説明は、やや目的論的であって、世界国家が解体したあとの「文明のさなぎ」として叙述されている。すなわち、ヘレニック文明における世界国家ローマ帝国が解体する時期において、高等宗教自身が物質世界で存在を失わないように制度を創り出し、それが世界教会であるキリスト教会であるとされている。その世界教会の修道院において継承されたもろもろの文化が、ビザンチンにおける正教キリスト教文明と西欧文明として開花するとい

⁵⁹⁹ 1893年のシカゴ万博で開催された第1回世界宗教会議を主催した、アメリカのプロテスタント系自由神学者ジョン・H・バローズらの手になる同会議開催趣旨書が、筆者の見解ではこの考え方に近いように思われる。

うテーゼである。だから、世界教会は文明継承の機能か手段かのようにも読み取れる。しかし、そのような世界教会は、中国における文明の歴史では適用できていない。すなわち、後漢という世界国家が解体したあとの、「空白期間」と呼ばれる魏晋南北朝時代に、ヘレニック文明におけるような世界教会を同定することが出来なかった。

このような世界国家の制度を世界教会が模倣する傾向があることが、後期作品では強調されている。たとえば、ヘレニック文明における世界国家ローマのプリンキパトゥスという疑似議会制民主主義的な中央集権国家の制度は、正教キリスト教文明のビザンチンの帝国の管理下に置かれた主教座制度として再現され、さらには、西欧文明におけるローマ教会の司教制度に大きな影響を残していることが、制度の名称などの語源論的な論証によって示されている。しかし、イスラム教が、シリク文明イラン分枝のアケメネス朝ペルシアという世界国家の諸制度の影響を受けたかどうかは吟味されていない。あるいは、インド北部から中央アジアのオアシス都市国家に浸透した大乘仏教⁶⁰⁰と、インド文明の世界国家グプタ朝の国家制度の関係性、あるいは極東文明本体から日本分枝に浸透した大乘仏教と中国文明の世界国家である後漢の国家制度との関係性については比較研究されていない。研究されていないのは、史料の少なさか、あるいは、こうした諸文明における高等宗教のこの物質的な世界における制度には、多様性が見られるということかも知れない。この多様性は、たとえば、キリスト教のビザンチンとローマの両教会制度における修道院という重要な制度でさえも、その起源をローマ帝国に求めることはできないことが、中期作品と後期と終期の作品にも叙述されていることでもわかる。修道院制度の源泉はエジプトなのである。

これらのことから、われわれの諸文明の比較研究の理論では、世界教会のテーゼは、あまり強調しないことにする。

(6) 文明世代論における高等宗教の位置づけ

では、高等宗教はすべての文明の解体の末期にあらわれたのであろうか。この問いは中期の作品で立てられている。そして結論として高等宗教と世界教会は第2世代の文明にお

⁶⁰⁰ 小乗仏教という呼称が差別語であるという宗教学の観点から、完訳版では大乘仏教をマハーヤーナ仏教と、カタカナ表記されている場合がおおいが、凡例ですでに述べたように、マハーヤーナというサンスクリット語も、ヒーナーナと蔑称にたいする自画自賛的な差別語であるので、ここでは大乘仏教と表記する。

いてのみしかあらわれていなかったことが判明する。しかも、それぞれの文明固有のものではなくて、他の文明からインスピレーションを得て成立したという帰結になってくるのである。したがって、ここでも、高等宗教のテーゼが、そもそも一つの文明という領域では認識できない事象なのであるという論理的な結論にわれわれを導く。

高等宗教と世界教会が第1世代の文明で成立しなかったことは、シュメール・アッカド文明からは考古学的に裏付けられた史料がなく、さらにこの地域の考古学と神話学における碩学エドアルド・マイヤー⁶⁰¹の説に従うという、率直な叙述でわかる。

そして、中期から後期作品にかけて、第3世代の諸文明から新しい高等宗教が発生していないかと多数の史料が渉猟され、比較研究されるのであるが、高等宗教の判定基準に合致するのは、本稿第2部で述べているようにイスラム教から派生し、故国では迫害を受けてアメリカなどで蘇生しているバハイ教とアフマディー教という、宗教学の専門家でもなければ、ほとんど知られていない二つの宗教だけという結果に終わった。

後期作品において改めて強調されているように、高等宗教と世界教会は、文明よりも新しく、しかも、文明よりも数が少なく、現代でも生き残っているのはわずか四つしかないのであるが、それらが、これからの大社会の時代に生き残れるかどうかは、諸文明の比較研究の理論では扱うことはできない。

5 外的プロレタリアートとその創造性の様式 蛮族戦闘集団と英雄叙事詩

内的プロレタリアートと並んで、もう一つのプロレタリアートである外的プロレタリアートは、中期作品において、支配的少数者の政治的・軍事的支配の及ばない地域に居住するが、しかし文明の政治的・社会的・文化的な影響をうけて、その共同体の調和が破れ、精神的には不安定な状態にある人々として、措定されるようになる。

(1) 外的プロレタリアートの概念の再定義 光りの比喻による文明の概念

⁶⁰¹ Eduard Meyer (1855 - 1930) はドイツの古代史の歴史学者。ライプツヒヒ、ボン、ブレスラウなどの大学の古代史教授。和訳されているのは、「エドワルト・マイヤー、マックス・ウェーバー (1965) 『歴史は科学か』 森岡弘通訳、みすず書房」など。トインビーが引用しているのは1894年に刊行された「Ursprung und Anfänge des Christentums (『キリスト教の起源と始まり』)」。

そもそも外的プロレタリアートという概念は、前期作品においては、文明の発生と成長時代においては、「ない」とされていた。文明の地理的な広がりやの外側に居住していた人々という概念それ自体が、「リーメン(鬨)」の概念によって否定されていたのである。「リーメン(鬨)」の概念の説明をここで繰り返すことになるが、成長する文明から放射されるあらゆる領域の人間の活動の産物が非常な遠隔地にまで伝播することを、その活動の一部である貨幣、土偶、神の呼称、神話の体系など考古学と神話学との論証に基づいて、類推している。成長する文明から放射される文明以前の社会の人々を魅了するもろもろの事物を、光線が分散プリズムによってスペクトルになるという諷諭(allegory)での説明が試みられる(SH :204-8=9:302-306)。すなわち、文明から放射される光をすべての色を含む太陽光にたとえて、太陽光が分散プリズムで分解させられて分解する光を、それぞれ赤色光を経済活動に、紫色光を内面的な精神的な活動に、橙色、黄色、緑色、紺色などの赤色光と紫色光との中間のスペクトルを、軍事技術、議会制民主主義などの政治制度、あるいは言語などの文化に隠喩させる。そうして、赤色光がもっとも遠くまで到達するという前提で、交易などの経済活動ははるか遠隔の文明以前の社会にまで到達し、橙色などの中間色が隠喩している偶像や貨幣などは遠隔地では拙劣化しているとされているのである。この諷諭、つまり「文明の光とスペクトルの風論」とでもよべそうな風論は、外的プロレタリアートの説明のみならず、異なる文明の邂逅における関係性においても直裁に叙述されている。われわれは、「文明の光とスペクトルの風論」をそのまま受容するのでも「比喩の拘束性」として批判的に見るのではなくて、文明とは太陽光で風論されるように全体であり、交易とか技術とかファッションとか政治制度とはその部分なのである、ということ、ここであらためて確認しておくにとどめる。

(2) 外的プロレタリアートの視点から見た文明の概念

われわれは、ここで、文明を外的プロレタリアートの観点からまとめて次図に示す。

ある 文明 の...			地理的境界線の...		社会の錐体の頂点に「ある」人々	地理的境界線の...	
契機	性質	時代区分	あり・なし	呼称		内側に「ある」人々	外側に「ある」人々
発生	多様性	成長時代	なし	「リーメン(鬨)」	創造的少数者	ミメシス的な多数者	文明以前の社会
挫折		画一性	動乱時代	徐々に形成			
解体	世界国家時代		あり	「リーメス(軍事境界線)」	↓	支配的少数者	内的プロレタリアート

図 46 リーメン、リーメス、および外的プロレタリアートの概念

(3) 帰依者の離反という概念

外的プロレタリアートが創造性を発揮するのは、軍事と文学という二つの領域であることが、前期作品で予告され、そして中期作品において、文事的な創造性の産物である「蛮族戦闘集団、barbarian war-bands」と、文学的な創造性の産物としての英雄叙事詩である(SH:I:58=1:92,SH:VI:330=12:360)とが論証される。そしてこの二つ、つまり蛮族戦闘集団と英雄叙事詩とは、支配的少数者の創造する哲学と世界国家や、内的プロレタリアートが創造する高等宗教と世界教会と比較すると、「ほんとうにつつましい貢献」であると評価されている(SH:I:58=1:92,SH:VI:330=12:360)。

しかし、外的プロレタリアートのテーゼにおいてもっとも注目すべきなのは外的プロレタリアートの心的状況としての「帰順者の離反、estrangement of its former proselytes」のテーゼである。この帰順者の離反のテーゼは、中期作品においてあらわれ、文明の周辺の居住していた人々が、文明への憧憬を捨てる心的な転向を指し概念化されている。

さらに、世界国家時代における詩人の賛美者としての役割と同様に、外的プロレタリアートにおいても詩人の役割が重要視されている。すなわち、その詩人が創り出す英雄叙事詩についてである。

諸文明の外的プロレタリアート出自の詩人が歌い上げ語り継ぐ叙事詩のなかの英雄は、ほとんどの場合、現実の政治史では取るに足らない人物ばかりであることが論証されている(SHV:607-614=11:60-72)。しかし、詩人は、そうした取るに足らない人物を、英雄として唄い、人々はそれを愛唱する。その非現実的な英雄像には、しばしば、それぞれの文明の外的プロレタリアートに共通する様式が見出される。その様式における英雄像は、外的プロレタリアートが無意識に求めている救世主だとされている。外的プロレタリアートの共同体の成員は、解体する文明の影響によって、不安定な心的状況にあり、そこからの救いを求めているとされる。英雄叙事詩を通して、後期作品において導入される精神分析の考え方によって、蛮族の心的状態を理論的に説明しようと試みている。

そのような英雄叙事詩のなかの英雄像と、高等宗教のなかの救世主像との関係については、後期でも終期の作品でも書かれていない。しかし、英雄叙事詩が創り上げた英雄の像は、内的プロレタリアートが創造する救世主像と一面では類似していることは中期作品において、ヘレニック文明におけるアリストファネス『鳥』、プルタルコス『対比列伝』などの英雄像、ならびに、キリスト教のギリシア語聖書（ギリシア語聖書）にあらわれる救世主の像の関係が論じられているところで、われわれにも類推できる。さらに、外的プロレタリアートが英雄叙事詩を創造するという概念から、インド文明の、人類史上最長の叙事詩である『マハーバーラタ』のなかの不整合を説明している(SHV:596-606=11:43-9)。その不整合とは、なぜ粗暴な英雄叙事詩である『マハーバーラタ』に、洗練された宗教詩である「バカバットギータ」が入っているかという、インドだけを専門と神話学の研究者には解明できなかったことである。『歴史の研究』のテキストには、このような一見すると脇道へとそれることが少なくないのであるが、そのようにして、仮説的であったテーゼを、それぞれの文明に適用して実証試験しているかのような観を呈している。

第7節 空白期間 ポスト世界国家のテーゼ

文明の解体を約400年間押しとどめていた世界国家が解体すると、そのあとはどのようなのであろうか。前期作品から後期作品までを整理すると、解体後にあらわれる時代には三つの様式が措定されているとみなせる。

「空白期間、interregnum」と呼ばれている様式。

interregnum という語は、西欧史の神聖ローマ帝国などではしばしば起きた、王などの在位空白期間をあらわすラテン語起源の interregnum を使ったものである。それをヘレニック文明のもっとも末期の時代に適用して、民族大移動の時代を際立たせつつ、ヘレニック文明の解体後に成立したとされている正教キリスト教文明と西欧文明との発生と二つの文明の差異とが、空白期間によって説明可能となった。だから、空白期間という概念は、諸文明の比較研究の理論では、無視できない位置をしめていることになる。しかし、空白期間だけを対象とした論考は、四つの作品にはない。

優勢文明に同化吸収されるという様式

世界国家の解体後にふたたび動乱時代が訪れて、やがて解体しきったもと文明の断片が優勢文明に吸収されるという様式である。これはシュメール・アッカド文明の世界国家とバビロニアの世界国家と関係性として、中期作品において読み取れる。

「文明まるごと内的プロレタリアート転落」の様式

「死の中の生」として生き延びていた世界国家が、活力が低下しているが故に、新たに発生して成長している文明との邂逅において、相対的に劣勢な文明となり、「文明まるごと内的プロレタリアート転落」させられる。これは、本稿でもこれから触れる予定の「同時代の文明間の邂逅」の章において、より詳細に研究されている。

以上のような空白期間の様式のテーゼが読み取れるのであるが、しかし、あまり豊富な叙述がない。おそらくその理由は、前に述べたようにアジア・アフリカ大陸における文明は空間的にはもともと程度の差はあっても交流があり、それだけで独立した「理解可能な歴史研究の領域」ではなかったもので、時代的にも、「空白期間」という断絶時代を想定するよりも、連続して場合の方が多かったからであろう。このことは、たとえば、ヘレニック文明と正教キリスト教文明のあいだの連続性、ならびに、中国文明と極東文明本体とあいだの連続性は、空白期間のテーゼでは十分に説明できないことでもわかる。それぞれの文明に先行する文明とのあいだには不連続性よりも連続性の方が優勢だったのである。ことに、前期作品における中国文明における世界国家である後漢の王朝が220年に魏の文帝によって倒されてから、極東文明本体の最初の世界国家である随の王朝が581年に随の文帝によって建国されるまでの361年間は、前期作品では不連続性が強調されていたのであるが、

後期作品では、当時の学界の見解に沿って連続性が承認されている。つまり、空白期間の概念はヘレニック文明以外では、適用可能な普遍性が著しく低下してしまっている。終期作品では、「中国モデル」(Toynbee & Caplan 1972:19-64=1976 1:68-74)が指定され、そこにおける空白期間は、「政治的な混乱」、「政治的に不統一な時代」という語句に変更され、意味も限定されている。終期理論では、中国文明と極東文明本体という名称こそ復活してはいないが、ふたたび不連続性が強調されてくるのである。しかし、われわれの諸文明の比較研究の理論では、動乱時代と世界国家時代における「魂の分裂」のテーゼが、重要なので、ここでは「空白期間」という概念が「ただある」ということにとどめる。

第8節 文明間の邂逅⁶⁰²のテーゼ

以上で、「文明以前の社会と文明が混在している時代」のなかの、一つの文明における三つの時代におけるテーゼの調査と理論の再構築の作業が終わった。次に後期作品のなかから、文明と文明とのあいだの邂逅についてのテーゼを再構築する。

文明と文明との邂逅のテーゼは、『歴史の研究』のテキストでは「第9部 文明の空間における接触 同時代文明の接触」、および「第10部 文明の時間における接触 ルネサンス」というそれぞれ独立した二つの部で叙述されている。この二つの作品から読み取れることをまず図表化する。

⁶⁰²contact はラテン語起源の「お互いに触れる」の意 (con +tangere 「触れる」)である。encounter は(古期)フランス語「対立して、ぶつかって」の意である。原典では、contact と encounter とが同義語的に、そして修辞上の同語反復を嫌って併用されて、概念的な使い分けされているようには見えない。表題は contact を使っているので、完訳版では、「文明の時間における接触」と訳されている。この論文では、「邂逅」という、徳川時代以前から使われていた儒教の用語を、一貫して使うことにする。「邂逅」という語は、すでに儒教の基本文献である五経の一つである『詩経』で、「思いがけなく出会う」という意味で使われていた。「接触」では「思いがけなく」という意味あいが出てこない。

	文明以前の 社会との邂逅は...	...邂逅する文明が...	
		同時代の文明の あいだの邂逅は	過去の文明の 場合には...
ある文明 と...	↓ 原理的には 比較研究不 可能な、西欧 文明による アフリカなど の植民地化 なども 研究対象	↓ 原理的には比較 研究不可能な、 西欧文明によ る、現存する他 文明との邂逅も 研究対象	↓ 原理的にも正 統 そこで発見され た共通の現象 を様式化

図 47 文明間の遭遇のテーゼの構造

1 同時代の文明の邂逅の諸テーゼの前提

この図表が問いかけてくることの一つに、テキストには明示されていない前提があるのではないかと、という問いがある。

画一性という前提

『歴史の研究』のテキストから読み取れることは、文明間の邂逅のテーゼが目指すところは、さまざまな邂逅という歴史事象に、共通な様式を見出すことである。すなわち、解体に向かう文明のさまざまなテーゼと同様に、諸文明間の邂逅においても、画一性の存在が前提とされている。その画一性は、同時代の文明間の邂逅では、優勢な文明と劣勢な文明との関係性の様式としてあらわれる。異なった時代の邂逅では、過去の文明の亡霊に憑依される文明、すなわちトインビー用語としてのルネサンスという「停滞性、stagnancy」の様式としてあらわれる。したがって、成長の基準である創造性が多様性にあるというテーゼから導き出される帰結は、文明間の邂逅において共通な様式が観察されうるということは、すなわち創造的な多様性は観察できないということであり、それが暗黙のうちに意味していることは、研究対象とされている

文明はどちらも、あるいはどちらかが、挫折し解体へと向かう文明であるということになる。

文明はもはや「理解可能な研究分野」ではないという前提

同時代における文明間の邂逅が生起すると、双方の文明は相互に影響し合う故に、論理的にはその邂逅以降の時代は、それぞれの文明はそれだけでは客観的な歴史研究のための一つのまとまりとしての「理解可能な研究領域」ではなくなる。すなわち、アジア大陸における諸文明は、遅くとも 1200 年代以降はアジア大陸一つのまとまりとして考察することによって、始めて「理解可能な研究分野」となるのである。

「比較研究可能文明は全過程を終了した文明」のテーゼからの逸脱という前提

大社会の時代はまだその全過程を完了していない。したがって、現代と同時代の文明と文明との邂逅は研究対象たりえない。ところが、この「第 9 部 文明の空間における接触」、および「第 10 部 文明の時間における接触」では、研究対象としている。すなわち、諸文明の比較研究の理論の前提条件からは、成立し得ないテーゼなのである。

大社会の時代は、西欧文明によって切り開かれたのはその通りであり、西欧文明が優越し主導権を握ってオイクメネーも生物圏も、さらには地球外へもその支配力を及ぼしているのは明白である。しかし、もし諸文明の全行程と、いま進行中の大社会との全行程とが相似するという仮説がなりたつならば、過去の文明の全行程では、優勢文明と劣勢文明とのあいだには、しばしば「ペリペティア（運命の逆転）⁶⁰³、どんでん返し、大逆転」という現象が起っているのであるから、大社会の時代においても、いつまでも「もと西欧文明」が主導権を維持できることは限らないことになる。

⁶⁰³ 原典では[希] περιπέτεια。完訳版ではカタカナ表記。

われわれは、以上の前提を踏まえて、次に進む。

2 同時代文明の邂逅

同時代文明のあいだの邂逅のテーゼは、邂逅する二つの文明のそれぞれの世代、すなわち第3世代と、それぞれの時代区分、すなわち、成長時代・動乱時代・世界国家時代・空白時代とを組み合わせると、論理的には12の倍数、つまり144通りもの組み合わせが想定できる。しかし『歴史の研究』の「第9部 文明の空間における接触」で論じられているのは、次の3通りの組み合わせだけである。

二つの文明がそれぞれ第2世代でしかも世界国家時代の邂逅。たとえば、ヘレニック文明とシリアック文明。

一つの文明が第3世代でしかも成長時代で、もう片方の文明が第2世代ないしは第3世代で世界国家時代の文明の邂逅。すなわち、近代における西欧文明と非西欧文明の「文明の衝突」。

一つの文明が第3世代でしかも成長時代。もう片方が文明以前の社会の邂逅。すなわち、西欧文明と北極圏、アフリカ、アジア、南北アメリカ、大洋州の文明以前の社会との邂逅。

西欧文明については、十字軍の時代から研究対象となっている(SH :346-402= 17:3-103)。そして、研究の対象は、人間の暴力性に基礎におく文明と文明との邂逅なのである。非暴力的な文明と文明との邂逅は、論理的にはありうるし、ヒンドゥー文明からチベットや東南アジアへの交易を主とした邂逅も叙述されているが、ほかにも多くの事例があったはずである。たとえば、極東文明本体の東南辺境に位置していた浙江省や福建省からの極東文明日本分枝との交易を主とした邂逅は、われわれには身近な歴史的な事象である。しかし、そうした非暴力的な邂逅は「ほんのわずか」(SH :466=17:214)」とされている。

(1) 作用者 (agents) と反作用者 (reagents)

暴力性は、解体体に向かう文明における支配的少数者と内的プロレタリアートとの関係のテーゼ、ならびに主権国家間の同胞殺戮戦争のテーゼですでおなじみである。この文明間の邂逅にも暴力性の概念が適用されている。すなわち終期作品における、一方が優勢になり他の一方が劣勢という共通する様式として「top-dog, under-dog、勝ち犬・負け犬」という日常語であらわされている概念がそれである(Toynbee & Caplan 1972:430=1976:63-4)。その優性と劣勢という関係には、ほとんどの場合、優勢文明の軍事力、すなわち暴力装置がその基礎にある。そして劣勢文明の犠牲者、つまり負け犬に「わずかでも生命が残っている限り、それは永久的な受動性と相容れないということが真理であろう」(SH :465=17:213) すなわち、文明が数百年間も劣勢のままに留まることはなかったとされている。

そのテキストで言われている真理は、「作用者、または発動者、agents」と「反作用者(reagents) または反発者、reagents」とのあいだの関係性という概念で、次に引用するように明瞭に説明されている。

双方が文明である社会の邂逅のドラマ、そして攻撃される側がそれゆえ、仮説的に滅亡の運命に陥らない邂逅の劇は、つねに一幕以上のドラマであると予想される。... 邂逅が引き起こした最初の侵略は犠牲者を刺激して遅かれ早かれ反発を起こさせるであろう。... 『攻撃者』、『犠牲者』という用語はあまり適切ではない。というのは、これらの言葉は同時代文明の邂逅の劇の役割の性格の多様性を伝えるという実用的な価値はあるけれども、歴史に知られている邂逅に穏やかで無害で無毒のものが実際にはどんなに少ないにしても、文明の邂逅に暗に含んでいる、暴力、邪悪、苦しみという概念を暗に含んでいるからである。それはともかく、それが演じる役割を区別するために、はっきりとした名称を見出す必要がある。われわれの劇に登場する人物をあらわすには、倫理的に無色な「発動者」と「反発者」という用語は、先入見が与える「攻撃者」とか「犠牲者」という用語より好ましいように思われる」(SH :466=17:214)

この二つの対になる概念は、3 世代、90 年以上を対象とする歴史認識においては、原因と結果と同様に有効な概念である。本稿でも作用者 (agents) と反作用者 (reagents) という語で表記して使っていく。

(2) 作用者 (agents) の人間性否定の様式

そのような作用者 (agents) は、反作用者 (reagents) の人間性を否定することが諸文明の邂逅において観察され、共通の様式が同定される。その「人間性否定、非人間化、dehumanize⁶⁰⁴」の様式は、風俗・習慣を含む文化、宗教、皮膚の色と人種という観念を含む身体的特徴の三つの基準が設けられ、詳細に検証されている。その叙述を単純化して「語りかけるような図表」にすると図のようになる。

作用者(agent)の...		反作用者(reagent)に対する人間性否定(dehumanize)は...				
		西欧文明の他文明との邂逅では...				
		ヘレニック文明と他の文明との邂逅では...	イスラム文明と他の文明との邂逅では...	前期 (1500-1600年代) の主にポルトガル、スペインは...	後期 (1700-1900年代) では...	
風俗・習慣を含む文化による...						
宗教による...						
身体的特徴による...	皮膚の色による...					
	人種という観念による...					

図 48 優勢文明による劣勢文明に対する人間性否定の様式

⁶⁰⁴ dehumanize は、悪い意味では「...の 人間性を奪う。...を 非人間化する。人間的な性質を取り上げる」、良い意味では「機械的労働をオートメーションやロボットなどで置き換えて、製造物の品質を高め、労働者をルーティンワークから解放する」という意味がある。ここでは、もちろん悪い方の意味である。

(3) 作用者 (agents) による文化と宗教による人間性否定の様式

優勢文明の作用者 (agents) の、文化による差別は、劣勢文明の人々、つまり反作用者 (reagents) が優勢文明の文化を取り入れることによって解消可能である。その反作用者 (reagents) の解消の様式については、後述する

宗教による差別も優勢文明の宗教へ改宗することによって解消可能である。その論証として叙述されているイスラム文明については、イスラム教への改宗は何世代もの時間をへて遂行されたのであって、軍事的な占領が同時に宗教的な改宗ではなかったというテーゼが強調されている。すなわち、「コーランか税金か」であって、「コーランか剣か」ではなかったという主張である。さらに、改宗した反作用者 (reagents) においては、改宗した世代ではなくて、その3代目の子孫の中から、その宗教の熱心な信者、あるいは熱烈な原理主義者が発生し、彼らがその宗教に新しい活力を与えたり、過激な宗教的行動をとったりすることが示されている。後者の例は、イスラム文明における聖戦 (ジハード) であり、西欧文明における十字軍である。

(4) 作用者 (agents) による 身体的特徴による人間性否定の様式

この様式は、過去の歴史に例をみない、西欧文明に独特なものと同定されている。すなわち、西欧文明から非西欧文明へ侵襲した作用者 (agents) の反作用者 (reagents) に対する人間性否定 (dehumanize) の様式は、前期時代における十字軍やポルトガルとスペインは、文化と宗教を基準にした様式をとった。しかし、後期時代のオランダ、イギリス、フランス、ベルギーは皮膚の色という身体的特徴による様式をとったとされ、実例があげられている。

すでに述べたように、このテーゼは西欧文明の歴史家の認識の対象たり得ない。しかし、中期作品が書かれた時代背景がたぶんそうさせたのであろう。すなわち、ドイツにおけるユダヤ教徒に対する制度的大量殺戮の全貌が第2次大戦後知られるようになったことである。しかし、そのテキストに書かれている西欧文明のなかにおけるユダヤ教徒ディアスポラの人々に対する人間性否定が、文化・宗教・身体的特徴のどの基準で差別しているのか、読み取ることができない。そこでここでは「人種」という概念は、身体的特徴という実体

を昇華させた観念であるという仮説をたてて図にあらわす。「人種」という西欧文明の近代が生み出した考え方が実体であるのかどうかの哲学的問題はこの論文の範囲をこえていることなので、ここでは、『歴史の研究』のテキストからは、人種という概念は実体を持ち、人々を人間性否定に固執させ、何百年も継続的に存続した北アメリカの制度的奴隷制やドイツにおける組織的大量殺戮を生起させたという真理請求が発せられていることを述べておくにとどめる。

とはいえ、そもそもユダヤ教徒のディアスポラという「化石文明」が、はたして文明という概念に包摂可能なのかも、曖昧である。そのような曖昧な性質は、前述したようにわれわれの暫定的な結論では、第2世代と第3世代の「文明」は実体ではなく、ことにアジア・アフリカ大陸においては、独立した文明ないというテーゼから発する。西欧文明のユダヤ教徒ディアスポラの人々に対する人間性否定の問題は、本稿の範囲をこえていることなのであるが、ここでは、西欧の言語共同体に組み込まれた先入見であるとみなす。

しかし、この身体的特徴による人間性否定が大規模にあらわれたのは、西欧内部ではなくて、アフリカ、アジア大陸南部、南北アメリカ大陸、オーストラリア大陸である。この人間性否定は、文化による差別と宗教による差別と異なって解消不可能である。したがって、後期作品においては、この身体的特徴による差別を、人類史上最悪の人間性否定の様式として同定して、作者トインビーの同国人を批判している。そして、西欧文明の歴史、正確には大社会の時代における「もと西欧文明」の全過程がまだ完結していない故に、アフリカ、アジア南部などの人々の反作用の全貌がまだわからないとしている。すなわち、ここでは「比較研究可能なのは、文明の全過程を終了した諸文明だけという原理」が貫徹されていることになる。そのテキストでは、「非文明的な所業（カルマ）が、（西欧人の）心からの懺悔ぐらいですむはずがない」とされ、さらに、そのような人間性否定は、かならず作用者（agents）にも戻ってきて、作用者（agents）自身の人間性をも否定することになり、作用者（agents）は「心的に硬化した人間に変貌する」と論じられている（Toynbee & Caplan 1972:436= 1976 :68-70）。すなわち、人間性否定の弁証法である。

（5）反作用者（reagents）の二者択一の選択肢としてのゼロット主義

前述のように、作用者（agents）による風俗・習慣を含む文化による差別は、反作用者（reagents）が、作用者（agents）の文化を取り入れて模倣することによって解消するこ

とは可能であるとされている。可能ではあるが、反作用者 (reagents) が心理的抵抗なくして、作用者 (agents) の文化を模倣することはめったにないとされている。なぜなら、優勢文明の文化が、反作用者 (reagents) にとっていかに魅惑的に見えても、それを取り入れることは、反作用者 (reagents) の伝統的な文化を全面的にせよ部分的にせよ放棄しなければならないことを意味するからである。そして、作用者 (agents) はほとんどの場合、軍事的な侵略者として姿をあらわし、反作用者 (reagents) は敗北者としての姿をさらす。

そこであらわれる反作用者 (reagents) が示す反作用の様式には、復古主義と未来主義のテーゼが適用されている。すなわち、復古主義的な反作用の様式は、伝統的な文化を維持しようとするあまり、文化はたえず変容するということを見捨てて伝統文化を凍結しようとする傾向をえなくなる。この様式は、シリアック文明とヘレニック文明との邂逅で発生したゼロット派の運動の名称を使って「ゼロット主義、zealotism、ユダヤ熱心党」と名付けられている。英語の zealotism はギリシア語のゼリテスに由来し、それはヘブライ語のカナイに由来する。日本の歴史上の用語でいいあらわせば、筆者の見解では「尊皇攘夷・廢仏毀釈」に該当する。

(6) 反作用者 (reagents) の二者択一の選択肢としてのヘロデ主義

未来主義的な反作用の様式は、作用者 (agents) の「優れた」文化は取り入れて、伝統的な文化の核心は残しておこうとする様式である。この様式もシリアック文明とヘレニック文明との邂逅で発生したヘロデ王の開化政策の名称を使って「ヘロデ主義、herodianism」と名付けられている(SH :580=17:406, Toynbee & Caplan 1972:436=1976 :70)。日本の歴史上の用語でいいあらわせば、筆者の見解では「文明開化・和魂洋才」に該当する。作用者 (agents) は、ヘロデ主義をとった反作用者 (reagents) に対しては、差別の基準を失うから、徐々に差別は解消していく。

その二つの反応の様式は、ヨセフスの『戦史』⁶⁰⁵などの多くの史料をもとにして概念化されている(SH :584-622=17:414-19)。すなわち、ローマの歴史をヘレニック文明という

⁶⁰⁵ フラウィウス・ヨセフス (37年 - 100年頃、[羅] Flavius Josephus ユダヤ名 יוסף בן מתתיהו ヨセフス・ベン・マタティア) は、軍人、政治家、歴史家。ヨセフスは、母語にアラム語はもちろんのこと、地中海東部の共通語だったコイネー・ギリシア語も書けたし、ローマに投降してからは、ローマ帝国のフラウィウス朝の皇帝たちの保護の下に著述に専念したのであるからラテン語にも堪能だったのであろう。『戦記』は、ま

文明の行程の一部としてとらえ直し、シリアック文明のなかのユダヤ教徒の歴史をシリアック文明という文明の行程の一部としてとらえ直した上で、二つの文明の同時代における邂逅という文脈のなかで、ヨセフスなどの作品についての新しい解釈を提示している。

ゼロット主義は、復古主義の概念からの派生であるから、復古主義と同様に、軍事的・政治的な領域で自殺的な徹底抗戦による独立を目指すだけではすまないのである。社会的・文化的な領域でも伝統的な社会と文化を維持しようとするだけではなく、昔の先祖がもっていたと復古主義者が想像する「純粋な」固有の社会制度と文化に戻ろうとする試みでもある。

その例として極東文明日本分枝における世界国家たる徳川時代の末期も分析されている (SH :316-24=16:551-62)。すなわち、尊皇攘夷という思想と、黒船と薩英戦争という軍事的敗北を契機とした文明開化への転換、つまりヘロデ主義への転換と、廃仏毀釈の関係性を、このゼロット主義と復古主義、ヘロデ主義と未来主義のテーゼによってわれわれの前に示している。

作用者 (agents) による反作用者 (reagents) の人間性否定の様式	反作用者 (reagents) の反作用の様式	
	復古主義的	未来主義的
↓	↓	↓
文化的な差別	ゼロと主義 例 尊皇攘夷	ヘロデ主義 例: 文明開化、和魂洋才
宗教による差別	ディアスポラ	改宗
身体的特徴による差別	未知の領域 (西欧文明の全行程が完結していないため)	

図 49 反作用者 (reagents) の様式

(7) ゼロット主義とヘロデ主義の歴史的帰結

表面的にはゼロット主義と対照的なヘロデ主義は、優勢文明の「長所」を取り入れて伝統社会を「改革して」、伝統社会の本質は維持しようという試みである故に、実はその目指

ズギリシア語で、次にアラム語で書いた事情を『歴史の研究』でも書かれているし、その他の著書 (『ユダヤ古代誌』、『アピオンへの反論』、『自伝』) は、『歴史の研究』の「同時代の文明の邂逅」ではしばしば引用されている。

すところはゼロット主義と同じである。しかし、復古主義や未来主義が終局的にはその目的を達成できないように、ゼロット主義もヘロデ主義も伝統社会を維持するという目的を達成できない(SH :621-3=16:479-82)。

達成できない理由は、中期作品において叙述されているのは二つであるが、論理的には三つある。

「部分」の変貌は「全体」を破壊させる

劣勢文明のヘロデ主義的な支配的少数者は、優勢文明の一つの部分だけの導入を意図する。しかし、いったん優勢文明の「部分」を取り入れたら、それに付随する他の部分も取り入れざるを得なくなる。やがて支配的少数者の世代がかわると他の部分を阻止しようとする抑制が無効になる。そして、本来守ろうとしていた自分たち固有の伝統を破壊する。

現実との断絶を生起させる

ヘロデ主義がもっている未来主義的な本性が働いて、あらゆる面で現代との断絶を引き起こす。そうして、優勢文明という全体では調和のとれていた部分が、劣勢文明に導入されると、「甲の薬は乙の毒」(SH :530-42=17:320-7)となって、劣勢文明のなかで破壊的な働きをする。

暴力性

ゼロット主義にせよヘロデ主義にせよそれを信奉する支配的少数者は、すでにたびたび述べてきたように、権力や権威の底層に暴力装置を秘めている。優勢文明の軍事的侵襲に直面した劣勢文明の支配的少数者にとっては、その軍事的側面のみが挑戦されているものと認識される。したがって、軍事的な反抗によって彼らの世界国家の存続を意図する。それには内的プロレタリアートを軍事力として動員することが必要となる。その支配的少数者による内的プロレタリアートを牽引するひきい方は、底層に暴力装置を秘めた権力や権威に依ってである。創造性にとまなう魅力によって多数者の・内的プロレタリアートのミメーシスの能力を発揮されるのではない。

以上のような理由で、ゼロット主義もヘロデ主義も 2 世代 60 年間か、長くても 3 世代 90 年で、優勢文明に軍事的に敗北し、結局政治的文化的に従属するようになる。

(8) インテリゲンツィア 西欧との邂逅におけるヘロデ主義の産物

ヘロデ主義のテーゼにおいて精彩を放っているのは、インテリゲンツィアのテーゼである。このテーゼは、本稿第 2 部の「内的プロレタリアート」 西欧社会における兆候」において解明されいたインテリゲンツィアのテーゼのくり返しでもある。

インテリゲンツィアのテーゼは、西欧文明に付随する歴史的現象とされているので、われわれ同時代人が認識することは原理的には不可能である。しかし、これまでの『歴史の研究』についての日本における先行研究においては、一例を除いては触れられてこなかった（川窪 2000:132-4）のでここで取り上げることにする。なぜなら、日本を含む非西欧文明の人間にとっては、自己理解を遂行するためには不可欠のテーゼであり、しかもそのテキストからの自己言及性をおびた問いは強いからである。

インテリゲンツィアとは、西欧文明とその他の文明との邂逅で発生している独特の人々なのであって、ヘレニック文明など他の世代の文明同士の邂逅ではまったく発生していないとされている。その名称は、西欧文明の軍事的侵襲を早い時期から受けた正教キリスト教文明ロシア分枝において典型的に発生した。それらの人々をロシア語で西欧的な知識を身につけた知識人を意味する *intelligentsia*⁶⁰⁶ と呼び、そのロシア語がそのまま採用され命名され、概念化されている。完訳版では、インテリゲンツィアとカタカナ表記されている。つまり、トインビー用語としてのインテリゲンツィアとは、ロシア史学における特殊な用語でもなければ、日本語で日常流通している意味でのインテリとはまったく異なる概念なのである。

後期作品におけるインテリゲンツィアとは、劣勢文明からも、優勢文明からも疎外されている内的プロレタリアートの概念に包摂されている。プロレタリアートの概念は、その居住空間によって内的プロレタリアートと外的プロレタリアートとに二分されているのであるが、インテリゲンツィアは、西欧文明の中心地を視点としてみれば外的プロレタリアートであり、劣勢文明からみれば、内的プロレタリアートとなる。

⁶⁰⁶ 【露】 интеллигенция

一方、作用者 (agents) と反作用者 (reagents) のテーゼからは、インテリゲンツィアとはヘロデ主義の産物となる。インテリゲンツィアは、劣勢に立たされた文明の支配的少数者が、西欧文明の軍事力を採用して自らを武装し、西欧文明の侵襲から身を守ろうとするヘロデ主義の意図から、まるで道具を思わせる表現で「生産された」と叙述されている人々なのである。支配的少数者のそのような営為は、外的プロレタリアートのテーゼにおける「帰依者の離反」のテーゼに相似している。すなわち、劣勢文明の支配的少数者においても外的プロレタリアートの蛮族戦闘集団においても、ある文明への帰依を翻して反抗する時代になっても、軍事技術は引き続き採用していくというテーゼである。

しかし、西欧文明と邂逅して劣勢に立たされた非西欧文明が、西欧文明の軍事力に対抗するには、単に同等の武器とそれを操作できる軍人と兵士を備えるだけでは十分ではない。なぜなら、西欧文明の軍事力の背後には、さまざまな社会的な要素、たとえば軍隊の組織とその運営の仕方、兵士の規律と訓練、衛生管理、作戦の技術などがあり、さらに、兵器を開発する技術と兵器を生産する経済的な組織があり、さらに、それらすべてを絶え間なく進歩させてきた、支配知による創造性が存するからである。

こうしたインテリゲンツィアの成立について、後期作品の記述をもとにして、われわれは、同時代文明の邂逅のテーゼ全体のなかでの位置づけを、次表によって見直してみよう。この図表からの問いかけは、劣勢文明の支配的少数者は否応なしに、社会的な自己改革を迫られ、やがて文化的な自己改革までに進まざるをえなくなるのか、という問いである。その答えは、西欧異文明と邂逅しなければならなかった同時代の文明の場合は、西欧文明の絶え間ない軍事技術の進歩に対抗することが困難であったために、次から次へと西欧の政治・経済・文化すべてを取り入れざるを得なかったとなる。西欧文明の軍事技術の絶え間ない進歩は、西欧文明の政治・経済・社会・文化の諸要素の総合的な産物だからである。

インテリゲンツィアは、ある特定の「技術(テクネ-)」に特化した人間として概念化されている。すなわち、陸海軍の将校、外交官、買弁商人、教師、法律家の順であげられている。それらの人々は、前述のような劣勢になり始めた非西欧文明の支配的少数者によって不承不承に「生産され」たのであるが、しかし、人間は道具や手段にはならない。インテリゲンツィアは、その属する社会のなかで自己主張を始めるのである。

反作用者(regent)の様式は...		渉獵されて比較研究された例の一部における...					
		ヘレニック文明とシリアック文明では...	イスラム文明とヒンドゥー文明で...	西欧文明に侵襲された同時代の六つの文明一部の...			
				ロシアでは...	オスマン・トルコでは	清では...	日本では...
ゼロット主義							攘夷派
ヘロデ主義者は...				ピョートル大帝	モハメッド・アリ		開国派
インテリゲンツィアを生産する	陸海軍の将校						
	外交官						
	買弁商人						
	教師						
	法律家						

図 50 反作用者の三つの反応

そのような自己主張の例は現代のアジア・アフリカの国々を見れば、エジプトのナセルからインドネシアのスカルノまで観察できることでもある。しかし、われわれの日本語言語共同体では、戦前は、軍人はインテリゲンツィアと敵対関係にあったように理解されているから、軍人をインテリゲンツィアとみなすことはほとんどない。この点でもこのインテリゲンツィアの概念は独特である。

次に外交官があげられているのは、劣勢文明は必然的に軍事的な敗北を蒙るから、その軍事的敗北による損失を外交交渉によって最小限に食い止めるために外交交渉を必要とするので、西欧語に精通した外交官が発生するとされている。

この二つの職業は、オスマン・トルコとロシアでは、典型的に発生したのだが、次の買弁商人は清で典型的に発生し、名称も概念もすでに与えられていたので、広東語での発音の

買塘 (Máibàn) がそのまま採用され、完訳版では買弁 (ばいべん) と表記されている。買弁商人は、西欧の言語と商取引の実務に精通しているという点で、劣勢文明の固有の商人とは著しく異なる。

教師は、そうした軍人、外交官、買弁商人の需要の増加に応じて、支配的少数者によって作られたり、あるいは、買弁商人がその師弟を教育したりするために発生したとされている。

法律家とは、西欧から進出し劣勢文明に居住する商人らの治外法権や商取引などの紛争の調停者として支配的少数者によって生産され、さらに、ヘロデ主義が亢進すると、自国の法律や習慣を西欧文明の法体系に置き換え、それを実際に運用するために作られるとされている。

これらインテリゲンツィアに共通する性格は、情緒的不安定性と、そのミメシス的な非創造性であるとされている。すなわち、正教キリスト教文明ロシア分枝、正教キリスト教文明本体 (オスマン・トルコ)、ヒンドゥー文明、極東文明本体、極東文明日本分枝の5つの文明のこれらインテリゲンツィアの行動をしめす多種多様な史料や見聞を根拠にして、情緒的な不安定性は、インテリゲンツィアが、両方の文明から疎外され冷笑される存在であるため精神的に安住する場がないからとされている。つまり、出自の文明においては、支配的少数者の視点からは自らの劣勢と敗北の象徴となり、西欧文明に属する人間の視点からは、言語や服装や習慣を模倣するが必ずちょっとした間違いがその模倣には含まれている、滑稽なカリカチュアと見なせるからである。

そのミメシス的な非創造性は、インテリゲンツィアがそれぞれの職業を習得はするが、その習得は彼ら生計の手段に過ぎない単なる応用にすぎず、職域を極めて創造的な業績を上げることではないからとされている。

なお、インテリゲンツィアのカテゴリーに西欧文明の医学を修めた医者を含めないのは、あきらかに『歴史の研究』の瑕疵である。西欧文明の医学を修めた医者は、極東文明日本分枝の世界国家である Pax Tokugawica (徳川の平和) において、その体制を支える哲学を突き崩すのに大きな役割を果たした。しかも、西欧文明の医学の成果は、一般の人々をも、伝統的な漢方の医学に不信感を募らせ、西欧医学への信頼を醸成させたのはあきらかだからである。

(9) アジアにおける文明邂逅の二つの場 その存在の意味

同時代の文明と文明との邂逅の歴史的な事象の渉猟によってオイクメネーの特定の二つの地域が文明と文明の邂逅の重要な場(トポス)が発見され同定される。それは、「第9部 文明の空間における接触」のなかの「第 章 文明の合流点における宗教の生誕地、birthplaces of religious in meeting places of civilizations」(SH :90-7=16:161-72)において、「水のない海」、あるいは「第二の地中海」という修辭的な表現によってステップ(温帯草原気候)の特徴と、それぞれに地域の地政学的な特徴が考察され、それぞれ、「高等宗教」の誕生地として同定されているのである。

その特定の二つの地域とは、現代のシリア、ヨルダン、イラク西部、ならびに現在のトルクメニスタン東部、アフガニスタン北部の二カ所である。『歴史の研究』を執筆された時代にはトルクメニスタンという国家は存在していなかったから、後者の呼称は、ヘロドトスの時代のギリシア語呼称そのままに「オクサス・ヤクサルテス川流域、Oxus and Jaxartes」すなわち、現代のシル・ダリアとアム・ダリア流域と命名されている。中期作品に属する『歴史地図』で、この二つの地域が地図の上で明瞭に表現され、ついで、終期作品においては、この二つの地域は、「シリア円形交差点、Syrian roundabout」と「中央アジア円形交差点、Central Asia roundabout」という名称が変更されて、地図だけでなく、年表という形によってもあらわされている。このroundabout というようなイギリス独特の交差点の様式を風諭に使ったために、比喩の拘束性によってより抽象的な概念にまで高められていないように見える。

このように文明間の邂逅が頻繁に惹起した地域がアジア大陸に存在するということは、前述したように、前期における比較文明の理論の原理である文明という概念が、後期および終期作品においては、完全に変貌していることを示している。このことは、同じく「第9部」の冒頭において、「A 研究分野の拡大、an expansion of field of study」、「第 章 文明の自己超越、the self-transcendence of civilizations」(SH :88-90 =16:157-61)において、率直に叙述されていることでもわかる。

その文明概念の変貌は、西欧文明と他の文明の邂逅においては、ますます明瞭になってくる。大社会の概念は、後期作品においてはいったん希薄になってしまうのであるが、それぞれの文明は、大社会時代の過程における地方文明と理解されなければならないことは明瞭である。

2 異なる時代の文明間の邂逅 亡霊の憑依としてのルネサンス

諸文明の比較研究の理論におけるルネサンスの概念は、一般的に使われているルネサンスよりは広い概念である。すなわち、美術史においてブルクハルト⁶⁰⁷(Burckhardt 1867,78=2002)などによって確立されたルネサンスという概念は、『歴史の研究』においては、ブルクハルトではなくて、フランス語起源の一般的なルネサンス(renaissance)の用法から説き起こされている(SH :2-5=18:3-11)。そうして、より普遍的な現象として、諸文明で起きた時間における文明間の邂逅(encounter between civilizations in time)⁶⁰⁸の概念へ拡張され、さらに、一般的に使われているルネサンスがもっている明るく積極的な意味内容とは異なって、非常にいとわしい直喩(simile)によって、その価値を逆転させられ、複数形のルネサンス(renaissances)となっている。その直喩とは、ネクロマンシー(necromancy、[羅]necromantia)という屍体に口をきかせる紹霊術⁶⁰⁹(evocation)、ならびに「死滅した文明の亡霊、the 'ghost' of a 'dead' civilization」とであって、どちらの直喩もくり返し使われ、「第10部 文明の時間における接触 ルネサンス」のテキスト全体を包む諷喩(allegory)として、その概念を形成する上で大きな役割を演じている。

(1) ルネサンスが生起する諸領域

⁶⁰⁷ Jacob Burckhardt(1818-97)はスイスの文化史家、美術史家。学問的な文化史および美術史の創始者。1858-93年のバーゼル大学歴史学教授の時はニーチェの同僚。最初の主要著作《コンスタンティヌス大帝の時代》(1853)は、古代から中世への過渡期がテーマ。イタリア旅行後、イタリア美術の案内書《チチェローネ》(1855)、ついで代表作《イタリア・ルネサンスの文化》(1860)を出版。最後の刊行書《イタリア・ルネサンスの歴史》(初版1867、2版1878)は、元来イタリア・ルネサンスの建築史。ブルクハルトによれば、美術史とは、芸術家の歴史ではなく、課題による体系的叙述であり、文化史も、できごとの叙述ではなく、状態の体系的叙述である。両者はともに、繰り返されるもの、恒常的なもの、典型的なものを考察し、内面的に統一されている。なおブルクハルトは、予見的な時代批判者としても著名。遺稿出版として《ルーベンス回想》(1898)、《ギリシア文化史》4巻(1898-1902)、《世界史的考察》(1905)、《歴史的断章》(1929)。(岸田2006)

⁶⁰⁸ 原典では、contactとencounterとが同義語的に、しかし修辞上、同語反復を嫌って併用されている。表題はcontactを使っているので、完訳版では、「文明の時間における接触」と訳されているが、1949年の蠟山訳では邂逅が使われている。この論文では、邂逅という、徳川時代以前から使われていた儒教の用語を、一貫して使うことにする。邂逅という語は、すでに儒教の基本文献である五経の一つである『詩経』で、「思いがけなく出会う」という意味で使われていた。

⁶⁰⁹ 完訳版では、「紹霊術」という語が使われているが、現代では「詔霊術」が一般的なので、本稿でも「詔霊術」を使う。他に、降霊術とか召喚魔術という訳もある。

したがって、諸文明の比較研究の理論における「ルネサンス」とは、過去の文明の亡霊に憑依されている諸文明において発生した、美術、政治、法律などさまざまな分野における様式なのである。諸文明において観察できる様式であるということは、多様な創造性の産物とはいええないことになる。このようなルネサンスの概念を図表化してみる。

二つの概念は...		一般のルネサンスの概念は...	諸文明の比較研究の理論におけるルネサンスの概念は...
文明という範疇では...		西欧文明でのみで起った	第2世から第3世代の諸文明で起った
時代という範疇では...		1100～1500年代	それぞれの文明で多様
地理的な場という範疇では...		イタリア北部と中部で起った	それぞれの文明で多様 西欧文明では、イタリア以外の他の場所でも生起
政治・社会・文化などの領域の...	視覚芸術	美術	
		彫刻	
		建築	
	文学	古典文学	
		言語	
	政治	政治思想	
		政治の理想	
		制度	
		軍事	
	法とその組織		
哲学			
宗教	理想		
	制度		
ルネサンスという言葉の文彩 (trope)は...		過去の文明の優れた文化に学ぶ良い営為	過去の文明の亡霊を詔霊し屍体に口をきかせるような忌まわしい営為

図 51 二つの「ルネサンス」の概念の違い

ルネサンスの概念は、他の三つの邂逅の概念とは明確に区別されている。

		地理的空間が...	
		同じ地域の場合は...	異なる地域の場合には...
時間的に ...	同時代の 場合で...	親子関係、すなわち濃密な継承関係	同時代の文明の邂逅、すなわち文明の衝突
	異なる時代の場合で...		復古主義
		ルネサンス	

図 52 邂逅の諸テーゼにおける「ルネサンス」の位置づけ

異なる時代の邂逅である復古主義ならびに継承関係については、次の図のようにそれぞれの文明がおかれた時代によって区別されている。

		先行する文明が...	
		成長時代の場合は...	世界国家時代の場合は...
その当事者の文明が...	成長時代の場合には...	論理的にあり得ない	親子関係
	動乱時代か、世界国家時代の場合には...	復古主義としてあらわれる	たぶん、中国モデル
	成長時代、動乱時代、世界国家をとわず...	ルネサンス その当事者は、先行文明のどの時代でも自由に選択可能	

図 53 「ルネサンス」と他の邂逅との違い

こうした図表からの問いかけの一つには、同時代の文明間の邂逅とは文明を超える大社会への過程なのだという仮説の観点から、邂逅する複数の文明のもと支配的少数者のあいだの覇権をめぐる争いの様式とみなすことが可能ではないか、という問いがある。むしろ、ほとんどの場合は、優先文明の支配的少数者が覇権を握るのではあるが。

そうした大社会の時代への過程のなかでルネサンスは特異な位置を占めている。なぜなら、ルネサンスは必ずしも支配的少数者同士の覇権をめぐる争いではない。ルネサンスは、第10部のテキストでは「死滅した」と擬人的に表現されている過去の文明が、今生きている少数者、あるいは文明に憑依し、その今ある文明の成長を促進するのではなく、むしろ阻害する。このことは、「イタリアは、イタリアにおけるルネサンスが始まる前に、中世西欧キリスト教世界のさまざまな土地な土地の間の文化の競争ですでにこのように先頭に立っていた。そしてこのように先頭に立っていたために、たとえイタリアにおけるヘレニズムのルネサンスが全然なくても...、中世後期イタリア文化のアルプスと西部地中海を越える伝播は結局起ったに違いない(SH :2:note2=18:5-6)」という叙述で推定できる。

あるいは、親文明と子文明の継承関係において、地理的に同一地域で発生した「異なる文明」の場合には、論理的には復古主義との区別は上図のように、たてることはできたが、たとえば、ヘレニック文明と正教キリスト教文明、インド文明とヒンドゥー文明、中国文明と極東文明本体の場合、当事者の心理においては「われらの偉大なる祖先」となる可能性が十分にある。したがって、ルネサンスという概念は、むしろ、過去の文明の「亡霊に憑依された」というその「憑依それ自体」にその本質がある。

(2) ネクロマンシー 比喻によるルネサンスの規定

この憑依についての心的イメージであるネクロマンシーは、バビロニアやギリシアなどでは、降霊術師(theurgy)が死者の霊魂を生きている人間に取り憑かせて口をきかせる、という術であって、ホメロスの『オデュッセイア』の第11歌「冥府行」に出てくるネクロマンシーも、そのように解釈されている。しかし、ネクロマンシーはローマ時代になると、霊魂を「ほどよい鮮度の屍体」に取り憑かせて口をきかせるという降霊術となる⁶¹⁰。した

⁶¹⁰ ネクロマンシーは、降霊術(theurgy)の一種で、降霊術師によって霊を取り憑かせる対象が、「ほどよい鮮度の屍体」である点が、他の降霊術とは異なる。ネクロマンシーの降霊術師をネクロマンサー (necromancer) とよぶ。ネクロマンサーによって霊を憑依された屍体が口をきいて、依頼者の質問に答えたり、未来を占ったりする。ホメロスの『オデュッセイア』に出てくるネクロマンシーがそれである。一般的には、その霊は、必

がって論理的には、ネクロマンシーの儀式には、降霊術師と依頼者（観客）の二人の生者と、屍体と亡霊の二人の死者が登場することになるはずであり、亡霊が憑依するのは屍体であって、降霊術師でも依頼者でもないはずである。ところが、『歴史の研究』のテキストにおいては、西欧文明の文学と言語の領域における「ルネサンス」の例証としては、降霊術師がペトラルカなどの人文主義者(humanist)であり、亡霊がキケロもしくはキケロの文体、屍体もペトラルカなどの生きている人文主義者となっている。そして、ペトラルカなどが使いこなしていた擬古文的なラテン語を追い出して、生き生きとした日常語であるトスカナ方言で『神曲』を書いたのが生きているダンテとなっている。だから、『歴史の研究』のテキストにおけるネクロマンシーは、降霊術師と依頼者のことなのである。つまり、亡霊が憑依した屍体から発する言葉に降霊術師も依頼者も憑依されて、生者であるにもかかわらず、あたかも亡霊や屍体が口をきいているかのように、死者の言葉を発するのである。言い換えれば、憑依とは、「死者が、生者の口を借りて発する言葉」、あるいは「死者が生者の身体を借りておこなう政治・文化などの活動」なのである。逆にいえば、「ルネサンス」とは「解体した文明の死者が、今ある文明の生者の身体を借りておこなう政治・文化などの活動」と定義づけることができる。

このような意味で、ネクロマンシーの比喻を、極東文明本体に適用すると、前期作品で「生きる屍」とも表現された化石文明という概念とあい呼応することになる。すなわち、この第13部のテキストで例証とあげられているように、中国文明と極東文明本体との関係においては、「ルネサンス」が起ったのは随と唐などの世界国家時代、亡霊は春秋戦国時代という動乱時代の諸子百家のうちの孔子、屍体は極東文明本体の六つの世界国家、随、唐、宋、明、清である。そして、亡霊を一時的にせよ追い出して創造性を発揮したのが、元の時代の元曲などの白話文学となる。

このような大きな認識の準拠枠においては、復古主義の立ち位置は、あくまでも現世にあり、現世の社会を改革するために過去のイメージを使うという点にある。それに対して、「ルネサンス」の人間の立ち位置は、過去の文明にあり、過去の立ち位置から現代を変革するといえる。しかし、上図で示したようにルネサンスの人間には、過去の文明におけるどの時代の亡霊を呼び出すかの選択の自由がある(SH :5=18:10-1)。

ずしもその屍体の生前の人物の霊とは限らないとされている。トインビーの比喻を、この一般的な意味でのネクロマンシーに適用すると、上記のように「ほどよい鮮度の屍体」に該当するものがないことになる。

しかし、ルネサンスのテーゼが精彩を放つのは、このような大きな認識ではなくて、むしろ、文明の概念と比較すると相対的には狭い分野となる政治思想・政治制度と、哲学・言語・芸術・をふくむ文化と、宗教におけるルネサンスについての歴史認識である。それらは、多くのそれぞれの文明の文学が渉猟されて、比較研究され、論証されており、説得力を持っているのである。しかし、本稿では、そうした例証を省いて、上記のようなテーゼだけを提示するにとどめる。

第9節 歴史の法則のテーゼ

ここまでで、『歴史の研究』の「第1部」から「第10部」までと『再考察』、ならびに、後続する三つの作品を素材として、われわれの諸文明の比較研究の理論を再構築する作業は終わった。

1 『歴史の研究』の第11部、第12部、第13部の位置づけ

では後期作品の、『歴史の研究』の最後の三つの部、すなわち「第11部 歴史における法則と自由」、「第12部 西欧文明の前途」、「第13部 歴史家の靈感」は、その素材としなくてもいいのだろうか。

筆者の見解では、これらの三つの部は、われわれの理論の素材として不可欠ではない。

なぜなら、「第11部」と「第13部」とは、章題は異なっているものの、諸文明における歴史認識それ自体の比較研究、すなわちメタヒストリーの比較研究であると見なすことができるからである。「第13部」は、あきらかに「比較研究可能なのは、文明の全過程を終了した諸文明だけという原理」真っ向から抵触する。

すなわち、「第11部」と「第13部」とは、解釈学的にいえば、それぞれの文明に所属する人々の精神になかで発生した影響作用史の意識の比較研究といえる。すなわち、諸文明において生存した歴史家たちが、所属する文明の同胞の「彼らにとっての世界の歴史」についての意識がどのように変遷をたどったかについて、その歴史家たちがどのように認識していたかを比較研究しているのである。その歴史家とは、歴史に極めて強い関心を持つ人々、つまり「歴史学者」や「歴史家」と呼ばれる人間だけではなくて、アウグスティヌスのような宗教者やイヴン=ハルドゥーンのような政治家をも含む。そのようにいえる

のは、渉獵した諸文明の歴史家とその作品それ自体を、歴史的な産物として比較研究している「第13部 歴史家の靈感」においてよくわかるし、テウトン叙情詩についての現代の歴史学者の解釈に対する、「歴史意識」にかかわる批判(SH V:611-614=11:68-72)でもよくわかるからである。前者の第13部では、18人の、諸文明にあらわれた歴史家たちとその作品について、比較しながら叙述されている。われわれは、その18人の歴史家⁶¹¹が例外なくその所属する文明が挫折し解体へ向かう文明に生きていたということに、気がつかざるをえない。われわれは、こうした歴史意識それ自体に対する考察を、他の学問分野の概念、たとえば、メタヒストリーの概念でいいかえるのではなく、あくまでも『歴史の研究』のテキストの用語と概念に即して思弁を続けていく。すると、われわれ自身も含めて、歴史認識それ自体が、解体へ向かう諸文明に共通する様式があるのでないかという仮説があらわれてくる。

この仮説の観点から「第11部 歴史における法則と自由」を読み解くと、歴史の法則は存在するが、西欧文明はその歴史の法則に拘束されることなくいまだに自由な未来を選択する可能性をもつという帰結に導かれつつ、次の、「第12部 西欧文明の前途」につながっていることが、わかってくる。しかし、この「第12部」は、上に述べたように「比較研究可能なのは、文明の全過程を終了した諸文明だけという原理」からは、原理的には不可能な企てである⁶¹²。

2 文明論と文明評論の位置づけ

とはいえ、われわれは、もともとの『歴史の研究』の執筆の動機がシュペングラーをその典型とする1900年代初頭の思想家と同様に、この「西欧の前途」に対する強い不安にあったことは理解できる。さらに、原理の貫徹が放棄され詳細に論じられざるを得ないという歴史的な環境、つまり世界大戦が一度ならず二度も起こり、しかもそれが2400年前のペロポネソス戦争と相似しているという歴史意識をもたらしただけとも理解できる。トインビーはベルサイユ条約の交渉団の一員として各国との交渉現場にいたという環境からくる臨場感もある程度は理解できる。その生き生きとした歴史認識は、「歴史の法則」と「西

⁶¹¹ ちなみに、インド以東の文明では、竹越与三郎だけがあげられていて、司馬遷など中国の歴史家はあげられていない。おそらく日本史については、ギリシアとローマの歴史知識を踏まえた英米系の歴史家の手になる日本史の通史が1920年代から、西欧のレスプブリーカ・リテラルムにおいては流通していたからであろう。

⁶¹² この原理は前述したように、後期理論で明確に述べられている。

欧の前途」のテキストをあらわす力となっているのであり、それはやがて諸文明の比較研究という学問領域の境界を突き破って、まったく別のジャンルへと進む力となるのである。そのジャンルとは、すなわち、文明批評、ないしは文明論というジャンルである。それは、われわれが究めようとしてきた諸文明の比較研究の理論の領域とは異なった領域である。つまり、文明批評や文明論は、「われわれの希望や意志や行為を越えて、実際にわれわれに起きていることはどのようなことなのか」と問う学問領域ではない。だから、われわれは、後期作品の『歴史の研究』の最後の三つの部のテキストには別れを告げなければならぬ。

文明論や文明批判が、学問的な領域にはいらぬことは、トインビーの伝記を書いたウィリアム・マクニールによっても、トインビーの各地での予言者的な講演は、「パンとバター」ならぬ「ケーキとキャビア」のためであろうと論じ(McNeill 1989:241)、その予言者的な文明批判や文明論を、日本におけるように高く評価していないことでもわかる。

(McNeill 1989:235-61)

まとめ 歴史的理性

諸文明の比較研究の理論における「歴史の法則」のあり方については、ここまでの作業によって、われわれも簡潔にあらわすことは可能になっている。

すなわち、「歴史の法則」は、文明の成長時代を比較研究することによって得られた結論では、成長時代に生を受けた人々にとっては認識されていなかった。すなわち、成長時代に属する人々は、自己の文明と比較すべき他の文明と共通する様式はなく多種多様である故に、自己の文明と他の文明に共通する「歴史の法則」は、われわれのような後世の観察者のように認識できない。それに加えて、成長時代に生きる人々は「歴史の法則」に対する認識への関心は、動乱時代は世界国家時代に属する人々と比較して、薄い。言い換えれば、たとえば「会社が何でもうまくいっているときは過去のことなど振り返らない」のである。

「歴史の法則」は、それぞれの文明の動乱時代と世界国家時代に生を受けた人々においてより強く関心を持たれる。すなわち、動乱時代と世界国家時代に属する人々は自己の文明と比較すべき他の文明と共通する様式があり、画一的であるので、自己の文明と他の文明と共通する「歴史の法則」は、後世のまったく別の文明に属する観察者ほどではなくて

も意識する。それに加えて、成長が挫折し動乱時代に生きる人々は、より強く「歴史の法則」に対する関心は強い。世界国家時代に属する人々の「歴史の法則」に対する関心の程度については、わからない。

以上のような「歴史の法則」についての影響作用史的な認識が、われわれのここまでの作業で再構築できた。すなわち、どのようにして人々は挫折するのかの様式を、『歴史の研究』とそれに後続する三つの作品から読み取ってきたのである。したがって、歴史に法則を求めるといふ歴史認識それ自体も、解体へ向かう文明の産物となる。言いかえれば、「歴史に法則を発見した」といふ歴史認識が発生する契機は、文明の挫折なのである。トゥキユディデスはまさにその典型である。

したがって、「歴史の法則」からの自由についても簡潔に言い表すことが可能である。すなわち、「成長へと向かうこと」である。

われわれの社会とその時代において、「成長へと向かうこと」とはどのようなことを、ここであえて問う必要もないであろう。それは、われわれの時代においては、大社会の全体とともに成長へ向かわせることである。われわれに向かって挑戦をしてきているのは、われわれの場合も、われわれの精神の底にある自我中心性である。

その自我中心性からの挑戦については、解体する文明のさまざまテーゼでわれわれの前にあらわれてきた。たとえば、放縦と自制、脱落と殉教、漂流意識と罪悪感、混淆意識と統一意識、復古主義と未来主義、超脱と変貌、あるいは、社会の救済者のテーゼであらわれてきた剣を持った救済者の言説、あるいは、ゼロット主義とヘロデ主義の陥穽、あるいは、もっと遡って文明の解体の契機となった挫折の諸様式、すなわちはかなき自我の偶像化、はかなき制度の偶像化、はかなき技術の偶像化、そうしてコロス・ヒュープリス・アテーというような心的状態などである。

そうしたテーゼを思い起こすことによって、われわれは少なくとも理性によっては、文明の成長とはどのような事柄なのかは理解できるようになっているのである。そのような歴史認識を可能にしているのは、歴史的理性と呼べる理性である。

だから、『歴史の研究』における第13部の「西欧文明の前途」にならえば、われわれにとって問題となるのは「大社会の時代におけるもと非西欧文明の前途」であろう。しかし、その課題はあきらかにこの論文を超えるところにある。

われわれは、終着点にたどり着いた。

それでは、われわれのこれまでの、脇道の多いしかも長かった道のりを振り返ってみよう。われわれの出発点は、アーノルド・J・トインビーの『歴史の研究』のテキストにはわれわれにとって重要な真理が含まれているという確信だった。だから、その出発点から見えていた終着点は、まだわからない何らかの真理の輪郭だったのである。ところが、その終着点目指して走り始めてみると、その終着点は、不動のものではなかったのである。たえず弁証法的な運動をしている動的な、しかも歴史についての「未決の問いで終わる一貫した方向への問いと答えの連鎖の循環」を包摂する終着点だったのである。比喩的に言いかえれば、走りつつあるわれわれと、終着点とのあいだにも、弁証法的な対話がおこる。つまり、マラソンコースのポイントを通過するたびに、足もとから目を上げて遙かに見える終着点に目を向けると、その終着点と弁証法的な対話が起こって、走っているわれわれも、終着点も変わっていくのである。そのような終着点と走者との弁証法的な運動は、ガダマーでも起っていたし、トインビーでも起っていたことに、われわれは今になって気がつく。われわれにも、そのような終着点の変貌がたびたび起きてきたのである。

しかし、そうした変貌があるにもかかわらず、われわれの一貫して変わることがなかった関心事は歴史であることは明らかである。われわれにとっての歴史とは、われわれを取り巻くすべての歴史、つまり世界についての歴史なのであるから、それは世界歴史なのである。そこで、やはり究極的には世界史を探求している『歴史の研究』とその後継する三つの作品のテキストの解釈に取り組んできたのである。その取り組み方は、可能な限り「われわれの希望や意志や行為を越えて、実際に『歴史の研究』とその後続する三つの作品のテキストで起きていることはどのようなことなのか」を追い求める取り組み方だったということになる。そうして、そこで顕われてきた新しいテキスト解釈にしたがって諸文明の比較研究の理論を叙述してきた。

その諸文明の比較研究の理論は、いまだに「未決の問いで終わる一貫した方向への問いと答えの連鎖の循環」として運動しているが、しかし、それにもかかわらず、それはすでにより良い世界史を作り上げるためには、適切な支点となっている。

つまり、終着点に隠されて結論が今われわれの前に、顕わになってきた。その隠されていた結論とは、この論文はより良い世界史のためにあるということである。

ここで紹介する『人類と母なる大地 物語的世界史』は、日本における世界史論の学会にあたる「世界史研究所」の学会誌に掲載された筆者の小論文である(三枝 2006)。この論文は世界史論の研究者向けに書かれているので、トインビーの作者論的背景をまったく知らない読者のために、トインビーの全体像とその作品論的な位置づけも書かねばならなかった。そのため、本稿に再掲するにはいささか冗長であるので、補論に置くことにしたのである。

トインビーの作者論的背景は、本稿の第3部で述べたように、1986年に開封された個人史的史料、および1988年に刊行されたウィリアム・マクニールによる伝記によって、再評価しなければならない時期に来ている。特に、その人物像は、日本の学界や一般の人々のあいだで現在も流通している人物像とはかけ離れている⁶¹³。しかし、その作者論的背景、すなわち私生活と学術的な展開との関係性を論ずることは⁶¹⁴、この論文の範囲を超えることになるので、ここでは触れないことにする⁶¹⁵。

⁶¹³ たとえば、トインビーが第1次大戦の従軍できなかった理由についてである。日本の学界では、トインビー自身の述懐などに基づいて、開戦の数年前のバルカン地方への旅行で感染した赤痢とその後遺症で兵役が免除になった、とされている。そして、オックスフォードの級友の多くが出征して戦場で倒れたことと、自分が生き残ったことへの慚愧の念が、『歴史の研究』を完成させた動機の一つとされて、流布されている。

それに対して、史料に基づくマクニールによる伝記では、兵役免除は新婚早々の妻ロザリンドが、自分の大叔母(貴族)のかかりつけの医者に、ニセの診断書を書かせて兵役を逃れた、と類推されている。(McNeil 1989:30)しかも、このようなニセの診断書による兵役逃れは、当時の学生にはかなり多く、トインビーの場合も、級友の多くはその卑怯な振る舞いを知っていたとされ、それが、戦後、トインビーをオックスフォードに戻ることを困難にしたと類推されている。これは、トインビー自身の生き方の「合理化」というよりも、『歴史の研究』の執拗な執筆と関係があるのかも知れない。

⁶¹⁴ たとえば、トインビーの父親 Harry Toynbee が精神分裂症で精神病院に1909年から1941年まで32年間入院していて、その間トインビーは妹たちの要請にもかかわらず見舞いにいかなかったし、葬儀にも立ち会わなかった(McNeil 1989:30)。これは、冷淡というよりも「精神の分裂」に対する恐怖(フォビア)かも知れない。そして「文明の解体」の「魂の分裂」の論述の進め方と関係があるのかも知れない。

⁶¹⁵ たまたま、トインビーの生まれた1889年には、ハイデガー、ウィトゲンシュタイン、コリングウッド、和辻哲郎が生まれているのであるが、そのなかでハイデガーと和辻については、1980年代以降に、いわゆる「後世の再評価」がなされているような観を呈している。たとえば、ハイデガーの場合は、その主著『存在と時間(1927)』における当初の全体構想とその挫折について、「ナトルブ報告」という史料が1989年に「発見」され、それはハイデガーの思想を研究するためには今では無視できないようである(木田 2000:4-25)。すなわち、哲学の木田元によれば、現前する『存在と時間』という作品は、全体の構想のなかの序章だったのであって、本論はとうとう書かれなかったということなのである。和辻哲郎の場合は、そのおもな業績である倫理学研究は、1987年前後の伝記的研究の刊行で学問的に再評価される基盤が整い(坂部 1986)、かつ私生活と学問的な軌跡との関係も直弟子による綿密な考証で暴露されている(勝部 1987)。

世界史研究所の『Newsletter No.8』に掲載された小論文は次に示す通りであるが、ただし筆者のその後の7年間の研究で明らかに間違いだとわかった箇所は訂正し、その訂正箇所を脚注で示し、さらに、引用文献の示し方を本稿と同様のスタイルに変更する。

Arnold. J. Toynbee (1889-1975年)は、1974年8月に世界史の原稿を書きあげ、その直後に脳卒中で倒れて、刊行を見ることなく翌年86才で死去した。本の題名 *Mankind and Mother Earth: A Narrative History of the World* は、地球を母親に、人類を子供に喩えたものである。それはギリシア悲劇ではなじみ深いテーマの親殺しの表象であって、世界史を、人類という子供が地球という母親を殺そうとしている悲劇に比喻したものである。日本では、1979年に山口光朔と増田英夫の流麗な訳で『人類と母なる大地 物語的世界史⁶¹⁶』という書名で刊行された。しかしこの世界史は、一般市民にもアカデミズムにもあまり省みられることがなかった。

トインビーは、4つの分野で非常に多くの著書を残した。すなわち国際政治論、比較文明学、史学(ギリシア史・ローマ史・ビザンチン史)および文明評論である。まずは、トインビーの業績を概説し、その中で彼の世界史を位置づけてみたい。

彼は1889年にロンドンの中流階級の家産に生まれた。「産業革命」という概念を確立したことで知られる Arnold Toynbee (1852-1883年)は、叔父である。トインビーは古典語を中心とする学業に秀で、奨学金を得てパブリックスクールに進み「将来は大歴史家になりたい」という希望を持つに至り、オックスフォード大学に進学してギリシア・ローマ史を専攻した。1911年に同大学を卒業後、新聞社の特派員やパリ講和会議の委員やロンドン大学の講師を含むいくつかの職業に就いたのち、1924年には *Survey of International Affairs 1920-1923* という600ページあまりの、当時の国際政治を分析した白書を執筆した。これが政府関係者のあいだに好評を博し(McNeil 1989:130)以降33年間、この年鑑を発行している国際問題研究所(のちに王立となったイギリスの外務省からは独立した組織⁶¹⁷)に、戦時中を除いて勤務した。ここでは優秀なスタッフの助けを借りて、少なくとも18巻の大部な『国際問題大観』の執筆および監修に携わった(川窪 2000:216)。

⁶¹⁶ 修正。原文では副題「 物語的世界史」は省かれていた。

⁶¹⁷ 修正。原文では「イギリス外務省の外郭団体」。その後、国際問題研究所のホームページにおいて、同機関が政府とは完全に独立した団体であることが強調されていることがわかったので、訂正する。

したがってトインビーの業績の第一に数えられるべきは、この国際政治論の分野である。しかし、同じ時期にアメリカにおいて発達してきた国際関係論 International relations や、F. L. Schuman の『国際政治』(1933)や E. H. Carr の『危機の20年 1919～1939』(1939) などパワー・ポリティクスに基づく国際政治を研究する国際政治学 International politics などとはことなり、トインビーには理論的な研究はなく、具体的な国際関係の叙述が中心となっている。日本でのトインビーの紹介もこの分野が最も早く、1933年には「太平洋問題調査会」によって一部が要約・翻訳されている(浦松 1933)。

この勤務の余暇に、トインビーはかねてから構想を練っていた広義の意味での歴史哲学であり比較文明学の体系というべき A Study of History の執筆を始めた。最初の3巻は1934年⁶¹⁸に刊行され、難解な本にもかかわらず大きな反響を呼び起こした。ついで1939年に次の3巻を発行したのだが、D. C. Somervell という歴史愛好家が最初の3巻⁶¹⁹の、文学的⁶²⁰にすぐれた要約を作り(通称『サマヴェル版 歴史の研究』)、1946年に出版した。同書はアメリカで、初年度だけでも34万部も売れるというベストセラーになった(McNeil 1989:212)。当時すでに150万部もの発行部数を誇っていた『タイム』誌は1947年3月17日号でトインビーを表紙に飾り、『歴史の研究』に示された「文明のサイクルの規則性」を中心に特集を組んだ。ときあたかもトルーマン大統領が孤立主義への回帰を捨て、トルコとギリシアへの復興支援を決断したアメリカ対外政策の転換期であり、トインビーが説いた「大英帝国が占めていた国際政治における地位をアメリカが継承するのが歴史的には正しい選択だ」という予言者的文明評論とあいまって、トインビーは当時のアメリカ市民を動かすイデオログとなっていたといっても過言ではない。

日本でトインビーが歴史家として最初に紹介されたのもこのサマヴェル版によってであり、1949年に『歴史の研究』という書名で蠟山政道らによって翻訳された(蠟山ほか 1949)。A Study of History は、当初の計画の巻までを1954年に完結したが、

⁶¹⁸ 修正。原文では1933年としていた。

⁶¹⁹ 修正。原文では、「これらの・・・」となっていた。

⁶²⁰ 修正。原文では「非常に優れた・・・」となっていた。その後、筆者はサマヴェル版の全文と完訳版との逐語的な対比を行った。その結果、サマヴェル版が、原典を歪曲した箇所が5箇所も発見したため、評価を下げざるを得なくなった。

アカデミズムからの激しい批判を受け、反論と修正を Reconsideration という形で 1961 年に刊行し、A Study of History は、やっと完結したのであった。

アカデミズムからの批判は、それぞれの専門分野でのあら探しから、P. Bagby (1918-1958) が提唱した周辺文明概念によるトインビーの文明概念の批判まで、多岐にわたる(Montagu ed. 1956)、(Bagby 1976=1976)。なかでも重要な批判は、その方法論についてであった。これは正統的な実証主義史学の側からの批判であり、日本においてもトインビーが紹介されはじめた頃から「ランケ史学とトインビー史学とはそのモチーフに共通性を持っている。それは世界史が全体の歴史であるという点につきる。しかし両者は方法論をことにしている。第一にランケ史学をなりたたしめているのは、Zusammenhang(関連)の概念である。それは、トインビーの史学をなりたたしめているパターンとは両立し得ないものである。トインビー史学の根底をなしているアナロジーは、おそらくランケの容認し得ないものである」と鈴木成高によって指摘されていた(蠟山編 1959:23)。

トインビーは、上記 Reconsideration (『再考察』)で修正した『歴史の研究』を、もういちど体系化し、あわせて自らの要約版を作ることを意図して1972年に『図説 歴史の研究』を刊行した。この巻末に Chronologies として 10 の文明(ないしは歴史の「場」)の年表を掲載している。この年表こそが、トインビーの比較文明学の体系と、『人類と母なる大地』という世界史をつなぐ架け橋ともいべきものだと、筆者は考える。

『歴史の研究』と『図説 歴史の研究』におけるもっとも重要な成果は、歴史認識の field(領域、または単位)についてであった。その当時の実証主義史学は国民国家を歴史認識の単位としていた。トインビーは『歴史の研究』の構想を練り始めた 1910 年代末当時フランス歴史学界の大御所で厳密な実証主義的な考証によりフランス文化の基層をケルト文化のうちに求める立場をとった C.Jullien(1859-1933。1924 年にはフランス・アカデミー会員に選出された)の主著『ガリア史』(全 8 巻 1906-26)に対する反証として、地理的孤立性が高いイギリスでさえも西欧全体の歴史から切り離しては、その歴史を説明することも理解することもできないことを論証した(SH :1:18-20,27-35,36-8)。そして国民国家史観の parochial(地域的・偏狭)な基底を暴露した(SH :17-34=1:15-6)。それに代わるものとして提唱していたのが ecumenical(普遍的・世界的)な歴史認識の単位としての文明であった。つまり、トイ

ンビーの比較文明学の体系は、そもそも世界史を指向しているのである。脇道にそれるが、アカデミズムからの批判のほとんどを収録していると思われる『再考察』には、このトインビーの国民国家史観への否定に対するアカデミズム側の反論が収録されていない(Montagu ed. 1956)。奇妙なことだが、国民国家史観否定はアカデミズムにおいても当時すでに受容されたかのような観を呈している。

そして、文明という単位のなかに、適度に過酷な環境の挑戦を契機(moment of epoch making)とする文明の誕生時代・成長の時代・動乱の時代・世界国家の時代・解体の時代⁶²¹・高等宗教の誕生の時代という、規則性あるサイクルを措定したのだった。この約 1800 年を単位とする文明のサイクルという歴史観は、ギボン以来の伝統をもついわゆる衰退史観や、ヘーゲル以来のいわゆる進歩史観に対する懐疑(たとえば、O. Spengler の『西洋の没落』1918, 1922)や、二つの世界大戦の悲惨さによる西欧文明の将来に対する自信喪失などとあいまって、当時の西欧に受け入れられたのであろう。

ところが、トインビーの文明という概念は認識論的・存在論に吟味された概念ではなかったので、全人類の歴史のなかで、どれとどれとが文明と呼称できるのかを具体的に示さなければならないという論理的拘束性を帯びていた。そして実際にトインビーは 21 の文明を提示したのであった(SH :131-3 =1:巻末付表)。しかし、その後バグビーの批判を取り入れて、いわゆる「衛星文明」というカテゴリーをつくり、そこに 16 の衛星文明を包含し、『図説 歴史の研究』では 30 にのぼる文明を提示したのである(Toynbee & Caplan 1972:72 =1976 1:84)。

もし、トインビーが主張するようにこれらの文明がそれぞれ独立して認識可能な単位であるとしたら、それぞれの文明の歴史(通史)が叙述できなければならない。つまり、通史を叙述できることが、それらの文明の存在証明なのであり、『人類と母なる大地』という世界史の位置づけについては、それに尽きるものと私は考えている。

ところが、『人類と母なる大地』は文明ごとの通史では叙述されていない。代わりに、前述した『図説 歴史の研究』巻末の 10 の「場(トポス)」に、ほぼそった形で、それぞれの「場」の歴史的事象の叙述が、独自の時代区分にしたがって螺旋状に展開されている。それは、映画論や小説技法でいうところのモンタージュ手法を彷彿とさせる

⁶²¹ 修正。原文では、「衰退と解体」。その後の研究で、breakdown を「衰退」と訳すのは誤訳であるという結論を得たため。

ものだ。トインビー自身は、このような叙述をした理由を「紀元前 3000 年頃から紀元 1500 年頃までの 4500 年間の時期の大半は、人類の生息地の各地域は独自の道を歩んでいた。孤立と分化が交流と同化にまさっており、地域文明は合体することなく共存していたのである。この歴史的事実は、歴史的な叙述に反映されなければならない。とすれば、叙述者は、同時に起こった半ダースもの出来事の系列を記録しなければならない、という問題に直面する。私は奇術師がいくつかの球を同時に空中に放り上げておく術を模倣し、各地域の歴史を順に投げ上げては受けとめるということをつづけた。特定の地域を扱うにあたってこのように連続性を放棄するという代償を払って、世界全体の歴史をほぼ年代順に提示することが可能になったのである」(Toynbee 1976:xi=1979 :8)としており、晩年のトインビーは、文明の通史が叙述できるかどうかについては、あまり固執しなかったようだ。

『人類と母なる大地』は、原文で 602 ページ、和訳で 916 ページ、これに地図 16 葉が付け加わっているがこの種の世界史としては短いほうである。やはりひとりの著者によって書かれた Wells の『世界文化史大系』や Nehru の『父が子に語る世界の歴史』などの約三分の一であり、McNeil や謝世輝の『世界史』より若干多い程度である。ひとりの著者が書いた世界史は、無数に存在する歴史的事象のうち、どれを叙述の対象に選んだか、ならびに、その歴史事象をどのように評価したかという著者の価値判断の基準が首尾一貫している場合が多く、丹念に読んでいけばそれを読み取ることができる。

『人類と母なる大地』の場合は、宗教と芸術とに、王朝や戦争など政治の事象より多くの叙述を割き、それを高く評価したことにその特徴がある。たとえば、ムハンマドに関する叙述で、ヤスリブ(後年、メディナと改称したオアシス都市国家)在住のユダヤ教徒に対する殺戮を否定的に叙述しているが(Toynbee 1976:368=1979: 90)、大半の世界史では、そもそもこんな事件を取り上げることさえしていない。他の例では、軍事的・政治的にチベットの征服と支配に成功した中国文明よりも、インド文明が文化的にチベットに大きな影響を与えたことを高く評価した(Toynbee 1976:351=1979 :65)。また、ナポレオン自身に関する叙述は、わずか 10 行しかないのである(Toynbee 1976:570-1=1979 :399-400)。

宗教・思想関係の叙述が多いのはトインビーの著書全体をつらぬく特徴であるが『人類と母なる大地』においても「精神生活におけるあらたな発展(紀元前 600 年頃-480

年頃)」という章をもうけて、ゾロアスター、「第2イザヤ」の人名不詳の著者、仏陀、孔子、ピタゴラスの5人をすぐれた先覚者として説明している。同じような見方は、K. Jaspers (1883-1969) もしており、かれはこの時代を枢軸時代 (Achsenzeit) と名付けていた (Jaspers 1949=1964:3-4)。トインビーが、人名不詳の「第2イザヤ」の著者をすぐれた先覚者の5人にいれたのはユニークである。さらに、中国文明における道教と、インド文明における菩薩信仰と、ヘレニック文明でのパウロのキリスト教という三つを、キリスト教神学の用語を援用して、敬虔宗教と位置づけた。

一般に、世界史叙述というものは広大な地域と時代をあつかうので、歴史事象を抽象化して簡潔に叙述せざるを得ない。したがってどうしても政治史に偏りがちになるのであるが、上述のように『人類と母なる大地』は政治史と文化史との混淆した世界史叙述であるといつてよい。

この世界史は、その副題にもあるとおり「世界史物語」である。トインビーは、「歴史的事実は、歴史的な叙述に反映させなければならない。叙述という提示形式をとり、また分析と比較という形式をとることには、特有の利点と不利がある。しかし人類の歴史についての包括的な鳥瞰図を叙述の形式で示すことが、本書における私の目的であった。」(Toynbee 1976:xi=1979:8) と書いているが、なぜ物語でなければならないかについては何の説明もしていない。『再考察』には、「工場生産的に専門細分化され大量生産される歴史学の研究書」と「知的作業におけるチーム・ワークの効果のなさ」について、批判的に叙述した章があり、これは読み方によっては、物語として叙述していない世界史は論外であると解釈できる (SH X : 103-5=21:193)。

時代区分論における特徴は、近代にあたる時代を「生物圏 (Biosphere) の時代」というカテゴリーで叙述したことである (Toynbee 1976:5=1979 :25)。既存の世界史では、「近代・現代」、「大航海時代」、「市民の時代」、「帝国主義の時代」と呼ばれる時代である。時間軸においても西欧中心主義を避けようとしたのであろう。生物圏の語源は、オーストリアの地質学者 E. James (1831-1914) がその著書 Die Entstehung der Alpen (1875) で用いたドイツ語の英語訳である

(Toynbee 1976:5=1979 :25)。トインビーはこの言葉に共感を覚え「生物圏はわれわれの惑星である地球の球体を包んでいる陸地と水のうすい膜」であり、「生物圏のもっとも意義深い特徴は、それが比較的小さいことと、それが提供する資源が乏しいことで」で「それは人類を含めてわれわれの知っているあらゆる生物にとって、現在

のところ唯一の生息地である」(Toynbee 1976:5-6=1979 :25)として、16世紀に西欧文明の航海者たちによって地球全体が統合され始めた時代以降を、「生物圏の時代」と命名したのだった。

このように一般の世界史では「近代」と「現代」と称されている時代の比重が、この世界史では極端に低い。章立てではその部分は全体の3%、記述した量(ページ数)でも5%に満たない。反遠近法的である。近くの出来事を大きく記述せず、遠くの出来事を大きく記述する。これに対して、国民国家史観は、依拠している史料の多くを国民国家単位で蓄積してきたので(Toynbee & Caplan 1972:35=1976 :36) そのなりたちからも愛国心を鼓舞する範囲では古代史も重視するが、基本的には近現代史の叙述に多くをさく。そのような国民国家史観の視座をそのまますえおいて世界史を見ている他の多くの世界史には例を見ない近代史・現代史の割合である。

この世界史は題名からしても当然ではあるが、すべての歴史が西欧文明に流れ込むというような西欧中心的な歴史観、すなわち「単線史観」あるいは単線の進歩史観ではなく、文明は併行して成立し発展したとみなす「複線史観」が前提となっている。また我々がしばしば無自覚的に、自国史を世界史から除外することもしていない。したがってイギリスについての歴史叙述も含まれている。

ちなみに、日本⁶²²についての叙述は、「東アジア」章と「生物圏」の章にわかれているが、12ページ相当の記述があり、全体のページ数における構成比は1.3%である(Toynbee 1976=1979: 66, 113, 160, 236, 306, 326, 379, 386, 406)。この分量は、今日までの人類全体の歴史にしめるポジションとしては、妥当だと思われる。もっとも『歴史の研究』で独立した文明とされていた極東文明日本分枝⁶²³は『再考察』以降、山本新の言葉を借りると「新たにもうけられた衛星文明というカテゴリーに格下げされている」(山本 1970:41)。

『人類と母なる大地』が日本で刊行されてからすでに26年が経過しているが、まったく先行研究がないまま放置され風化されてきた。世界史を思弁的・観念的に論ずる

⁶²² 修正。原文では「日本文明」。その後の研究で後述するように、日本についての呼称は、『歴史の研究』の第1巻に戻って、「東アジア第2世代文明日本分枝」と呼称することにするので、そこで説明するまでは、ここでは単に「日本」とする。

⁶²³ これも注16と同じく修正したいところであるが、『再考察』では、「衛星文明」という概念をあらたに作って、そこでも、あるいは『図説 歴史の研究』の文明一覧表でも、日本文明と叙述されているので、ここでは修正しなかった。筆者が再構築する『諸文明の比較研究の理論』では、注16のように「東アジア第代文明日本分枝」と呼称することになる。

ことも重要であるが、しかし叙述としての、あるいは物語としての側面も理論や理念に劣らず重要だと私は考えている。つまり出版市場・図書館・学校において、おびただしい世界史が年々再版ないしは新たに刊行され、あるいは流通しているのも事実なのであり、ここから顔をそむけるべきではない。そうした世界史叙述という苦界で、『人類と母なる大地』から学ぶものは大きいのではないだろうか。(三枝 2006)

文献

Agudath Israel of America,1999,*Agudath Israel of America National Public Policy Position Paper*,1999,retrieved July 5,2014, <http://www.jlaw.com/LawPolicy/OU1.html>
<http://www.jlaw.com/LawPolicy/OU1.html>.

相原和邦,1990,「解説」,夏目漱石,[1915]1990『道草』岩波書店.

Академия наук СССР,1937-46,*Всемирная история:Vsemirnaïa`istoriia`*. Москва (= 1959-62 江口朴郎・野原四郎・林基監訳『世界史 全 34 巻』商工出版社・東京図書 . Aldebert,Jacques & Aldebert & Delouche,Frederic,1992,*Histoire de l'Europe*,Paris; Hachette literature. (= 1998,花上克己訳『ヨーロッパの歴史 欧州共通教科書第 2 版』東京書籍.)

赤木昭三,2006,「ペール」加藤周一ほか編『世界大百科事典 CD-ROM 第 2 版 2.2.0』平凡社.

赤坂恒明,1995,「『五族譜』と『集史』編纂」『史観』; 130 .

雨宮民雄,2008,「日本語による哲学への序説」『哲学雑誌』123(795):1-18,有斐閣.

Anderson,Benedict V.,1991,*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, revised edition*, London: New York : Verso. (= 1997 白石さや訳『増補 想像の共同体』NTT 出版.)

アリストテレス(=1970, 村治能就訳『トピカ アリストテレス全集 2』岩波書店.

アリストテレス(=1971,山本光男訳『カテゴリー論 アリストテレス全集 1』岩波書店.

新井満,2005,『自由訳般若心経』朝日新聞社 .

荒井献,2006,「使徒行伝」加藤周一ほか編『世界大百科事典 CD-ROM 第 2 版 2.2.0』平凡社.

Augustinus,423 頃, *De Civitate Dei Contra Paganos*. (= 1985,岩下壯一訳『神の國 大思想文庫 6』岩波書店.)

Бахтин,Михайл М.,1930s,*Слово в Романе*, Москва (= [1979]1996 , 伊東一郎訳『小説の言葉』平凡社.)

Bowra,Cecil Mauricem,1957,*The Greek Experience*. London: Weidenfield and Nicolson. (= 1978 水野一・土屋賢治訳『ギリシア人の経験』みすず書房.)

Buber,Martin,1923, *Ich und Du: Zwiesprache*,Heidelberg: L. Schneider.(=1978,田口 義弘訳『我と汝 対話』みすず書房.)

- Carr,Edward H., 1961,*What is History?*, Hampshire: Macmillan (Palgrave). (=1962 , 清水幾太郎訳 , 『歴史とは何か』 岩波書店.)
- Caruth,Cathy,1996,*Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*, Baltimore: Johns Hopkins University Press (=2005 , 下河辺美知子 『トラウマ・歴史・物語 持ち主なき出来事』 みすず書房.)
- Carver,Raymond,1989,*Fires:Essays,Poems,Stories*.NY: Vintage Books, Vintage contemporaries ed. (=村上春樹翻訳 , 『ファイアズ(炎)』 中央公論新社 .)
- 千野栄一,2006,「フンボルト」加藤周一ほか編 『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』 平凡社.
- 茅野良男,2006,「理想主義」加藤周一ほか編 『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』 平凡社.
- ,2006,「生の哲学」加藤周一ほか編 『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』 平凡社.
- Danto, Arthur C.,1965,*Analytical Philosophy of History*,Cambridge: Cambridge University Press. (=1989 , 川本英夫訳 , 『物語としての歴史』 , 国文社 .
- Davis, Natalie Z,1982,*Le retour de Martin Guerre*,Paris: R. Laffont. (=1985,成瀬駒男訳 『マルタン・ゲールの帰還 16世紀フランスの偽亭主事件』 平凡社 .)
- Dilthey,Wilhelm,[1900s]1963,*Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Göttingen: Musterschmidt. (=2003-,西村皓・ 牧野英二編集代表・塚本正明編集校閲 『デイルタイ全集』 法政大学出版局.)
- Enzo,Bianchi,1987,*Prier La Parole :Une introduction à la "Lectio divina "*,Paris: Collection Spiritualite Orientale et Vie Monastique 15.(=1995,稗田操子訳 『みことばを祈る「聖なる読書」の手引』 オリエンズ宗教研究所 .)
- 古山 正人,2006,「アギス4世」加藤周一ほか編 『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』 平凡社.
- Foucault,Michel,2001,*L'herméneutique du Sujet; Cours au Collège de France, 1981-1982*,Paris: Seuil.(=2004,広瀬浩司・原 和之訳 『主体の解釈学 コレージュ・ド・フランス講義 1981-1982 年度』 筑摩書房 .)
- Fukuyama,Francis,1992,*The End of History and the Last Man*, New York: Free Press,

- (=1992, 渡部昇一訳『歴史の終わり』三笠書房.)
- Gadamer,Hans-Georg,[1960]1986,*Wahreit und Methode*,Tubingen: J.C.B.Mohr. (=Weinsheimer,Joel and Marshall,Donald G. trans,[1975]2004,Truth and Method Second Edition, London, Continuum International.)
- ,[1960]1975,*Wahreit und Methode*,Tubingen: J.C.B.Mohr. (=1986,轡田収・麻生健・三島憲一・北川東子・我田広之・大石紀一郎訳『真理と方法』法政大学出版局.)
- ,[1960]1975,*Wahreit und Methode*, Tubingen: J.C.B.Mohr. (=2008,轡田収・巻田悦郎訳『真理と方法』法政大学出版局.)
- ,[1960]1975,*Wahreit und Methode*, Tubingen: J.C.B.Mohr. (=2012,轡田収・三浦國康・巻田悦郎訳『真理と方法』法政大学出版局.)
- ,1985,*Philosophische Lehrjahre: eine Ruckschau*,Frankfurt am Main: V. Klostermann.(=1985,Sullivan, Robert R. trans, *Philosophical Apprenticeships*, Cambridge: MIT Press.)
- 1985,*Philosophische Lehrjahre: eine Ruckschau*,Frankfurt am Main:V. Klostermann. (=1996,中村史郎訳『ガダマー自伝 哲学修業時代』未来社.)
- 玄侑宗久,2006,『現代語訳般若心経』筑摩書房.
- Goethe, Johann Wolfgang von,1808,1833,*Faust*. (=1958 , 相良守峯訳『ファウスト』岩波書店.)
- Goodman, Dena,1996,*The Republic of Letters*,New York:Cornell University Press.
- Granet,Marcel,[1934]1975,*La Pensée Chinoise*,New York: Arno Press.
- Grove,Allen, *Choosing the Perfect College*, (Retrieved May 8,2014,http://collegeapps.about.com/od/choosingacollege/ss/Choosing-The-Perfect-College_3.htm)
- Havelock, Eric A, [1963]1964, *Preface to Plato*, Mass.: Harvard University Press.(=1997, 村岡晋一訳『プラトン序説』新書館.)
- 萩原朔太郎, [1936]1976,「詩の翻訳について」『萩原朔太郎全集 第9巻』筑摩書房.
- 反省會本部,1887,『反省會雑誌』(=1975,『反省會雑誌 中央公論社創業90年記念』中央公論社.)
- 長谷川博隆,2006,「プレブス」加藤周一ほか編『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』平凡社.

Heidegger, Martin, 1927, *Sein und Zeit*, Halle: Max Niemeyer. (=1939-40, 寺島実仁訳『存在と時間』三笠書房.)

, 1927, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer. (=1960-3, 桑木務訳『存在と時間』岩波書店.)

, 1927, *Sein und Zeit*, Tübingen : Max Niemeyer. (=2013, 高田珠樹訳『存在と時間』作品社.)

, 1927, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer. (=2013, 熊野純彦訳『存在と時間』岩波書店.)

ヘロドトス, 前 440 頃, 『歴史』(= 1971, 松平千秋訳『歴史』岩波書店.)

広松渉, 2006, 「弁証法」加藤周一ほか編『世界大百科事典 CD-ROM 第 2 版 2.2.0』平凡社.

細川滋, 2006, 「ウラジーミル大公」加藤周一ほか編『世界大百科事典 CD-ROM 第 2 版 2.2.0』平凡社.

堀米庸三・柴田三千雄ほか編, 1969-71, 『岩波講座世界歴史 全 31 巻』, 岩波書店.

イヴン・ハルドゥーン, 1390 年頃 (= 2001, 森本公誠訳『歴史序説』岩波書店.)

石川文康, 1998, 「二律背反」廣松渉ほか編. 『岩波・哲学思想事典』. 岩波書店.

石田梅岩, 1739, 『都鄙問答』(= 1972, 加藤周一訳『都鄙問答』中央公論社.) .

磯谷孝, 2006, 「記号」加藤周一ほか編『世界大百科事典 CD-ROM 第 2 版 2.2.0』平凡社.

泉治典, 2006, 「第三帝国」加藤周一ほか編『世界大百科事典 CD-ROM 第 2 版 2.2.0』平凡社.

伊藤貞夫, 2006, 「金石学」加藤周一ほか編『世界大百科事典 CD-ROM 第 2 版 2.2.0』平凡社.

井上哲次郎・有賀長雄, [1881]1884 『哲学字彙』東京：東洋館書店.

茨木智志, 2009, 「『社会科世界史』はどのようにして始まったか」歴史学研究会編『歴史学研究』859:182-90 .

慈円, 1221 頃, 『愚管抄』(= 1971, 大隅和雄訳「愚管抄」永原啓治編『日本の名著 第 9 巻』中央公論社.)

Jaynes, Julian, 1976, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Boston: Houghton Mifflin. (=2005, 柴田弘之訳『神々の沈黙 意識の誕生と文明の興亡』紀伊國屋書店.)

- Jung, Carl G.trans.by Dell,W.S. and Baynes,Cary F.,1933,*Modern Man in Search of a Soul*,London: Routledge & K.Paul.
- 岩淵達治, 2006, 「レーゼドラマ」加藤周一ほか編 『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』平凡社.
- Kant, Immanuel,1724-1804,*Kritik der reinen Vernunft*. (=1961, 篠田英雄訳『純粹理性批判』岩波書店.)
- ,1783, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*.(=1977,篠田英雄訳『プロレゴメナ』岩波書店.)
- 片山英男,2006,「ハウスマン」加藤周一ほか編 『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』平凡社.
- 加藤純隆・加藤精一,2007,「解説」加藤純隆・加藤精一訳注『空海 三教指帰』角川書店.
- 加藤周一, 1972,「江戸思想の可能性と現実 享保の二家について」加藤周一編『日本の名著 第18巻』中央公論社.
- 金沢良樹,2006,「アレクサンドリア図書館」加藤周一ほか編 『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』平凡社.
- 樺山紘一・川北稔・岸本美緒・斎藤修・杉山正明・鶴間和幸・福井憲彦・古田元夫・本村凌二・山内昌之編,1997-2000『岩波講座世界歴史 全29巻』岩波書店.
- 蒲田正・米山寅太郎編,1992『大漢語林』大修館書店.
- 神川正彦, 1995,『比較文明の方法 新しい知のパラダイムを求めて』刀水書房.
- , 2005,『比較文明文化への道 日本文明の多元性』刀水書房.
- 神山四郎, 1995,『比較文明と歴史哲学』刀水書房.
- 川窪啓資, 2000,『トインビーから比較文明へ』近代文芸社.
- 菊地康人, 2006,「統語論」加藤周一ほか編 『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』平凡社.
- 来住英俊,2007,『目からウロコ 聖書の読み方 レクチオ・ディヴィナ入門』女子パウロ会.
- 木田元,2006,「体系」加藤周一ほか編 『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』平凡社.
- 小宮木代良, 1993,「青標紙」『日本史大事典 1』平凡社.
- 小路 孝子,2006,「ウェルキングトリクス」加藤周一ほか編 『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』平凡社.

- 幸津国生,2013,『「追悼の祈り・復興の願い」の人間像 東日本大震災と「般若心経」』共栄書房 .
- Kroeber,Alfred L.1947,*Configurations of Culture Growth*,California: University of California Press.
- 空海,797=1965,「聾瞽指帰(ロウコ シイキ)」『弘法大師御筆』京都,金剛峯寺.
- 久保勉,1939,『プラトン』岩波書店 .
- 久保陽一,1998,「反省哲学」廣松渉ほか編『岩波哲学・思想事典』岩波書店. 1299r-300l
- 公方俊良,2004,『空海たちの般若心経 六人の名僧が説く智慧と空の世界 智光 最澄 盤珪 空海 道元 白隠』日本実業出版社 .
- 黒崎宏,2007,『理性の限界内の「般若心経」 ウィトゲンシュタインの視点から』春秋社 .
- 黒柳恒男、2006、「バハーイー教」加藤周一ほか編『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』平凡社.
- Levi-Strauss,Claude,1952,*Race and history: The Race question in modern science*, Paris:UNESCO (=2008, 荒川幾男訳『人種と歴史』みすず書房.)
- Liederbach, Hans Peter,2000,*Martin Heidegger im Denken Watsuji Tetsurōs*, München: Iudicium (=2006, 平田裕之訳『ハイデガーと和辻哲郎』新書館.)
- Lipps,Hans,1977.*Die Verbindlichkeit der Sprache*.Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- 牧田幸人,2006,「国際裁判」加藤周一ほか編『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』平凡社.
- 丸山高司,1997,『地平の融合』講談社.
- ,1998,「でき事」廣松渉ほか編『岩波哲学・思想事典』岩波書店. 1725r.
- 松澤和宏編,2012,『テキストの解釈学』水声社.
- 松長有慶,2006,『空海 般若心経の秘密を読み解く』春秋社 .
- 松本雍,2006,「論議」加藤周一ほか編『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』平凡社.
- 松原泰道,2009,『般若心経入門 276文字が語る人生の知恵』祥伝社 .
- 松村明編,2006,『大辞林 第3版』<http://www.weblio.jp/>三省堂 .
- Maury, L.F.Alfred,1892, *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen age: Ou Étude sur les superstitions païennes qui se sont perpétuées jusqu'à nos jours.*

- Paris: Didier et Ce. (=1978 , 有田忠郎・浜文敏訳『魔術と占星術』白水社.)
- McNeill, William Hardy, 1989, *Arnold J. Toynbee: A Life*, Oxford: Oxford University Press.
- 南塚信吾, 2009, 「大学における世界史教育は可能か？」歴史学研究会編『歴史学研究』859:200-9.
- 三島憲一, 1998, 「先行理解」廣松渉ほか編『岩波哲学・思想事典』岩波書店. 955-6.
- 三浦尤三, 2006, 「ウェルギリウス」加藤周一ほか編『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』平凡社.
- , 2006, 「アエネーイス」加藤周一ほか編『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』平凡社.
- 宮元啓一, 2004, 『般若心経とは何か ブッダから大乘へ』春秋社 .
- Montagu, M.F. Ashley ed., 1956, *Toynbee and History: Critical Essays and Reviews*, Boston: Porter Sargent Publisher.
- 本村凌二, 2006, 「カッシウス・ディオ」加藤周一ほか編『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』平凡社.
- 麦谷邦夫, 2006, 「楊朱」加藤周一ほか編『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』平凡社.
- Murdoch, James , in collaboration with Isoh Yamagata, 1903-10, *A history of Japan*, London: Kegan Paul.
- Nehru, Jawaharlal, 1942, *Glimpses of World History: Being Further Letters to his Daughter Written in Prison, and Containing a Rambling Account of History for Young People*, New York : Day. (= [1954]2002, 大山聡訳『父が子に語る世界歴史』みすず書房 .)
- 長尾竜一, 2006, 「有賀長雄」加藤周一ほか編『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』平凡社.
- 長澤信壽, 1947, 『プラトン』弘文堂書房 .
- 新田義弘, 2006, 『現象学と解釈学』筑摩書房.
- 西江雅之 , 2006, 「ピジン語」・「混成言語」加藤周一ほか編『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』平凡社.
- 西村俊昭、2006 , 「伝統の書」加藤周一ほか編『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』

- 平凡社.
- 中田一郎, 2006, 「カルディア」加藤周一ほか編 『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』
平凡社
- 中村秀吉, 2006, 「詭弁」加藤周一ほか編 『世界大百科事典 第2版 CD-ROM 2.2.0』 平凡
社.
- 中村宏, 2006, 「アラリック[1世]」加藤周一ほか編 『世界大百科事典 CD-ROM 第2版
2.2.0』 平凡社.
- 中村雄二郎, 2006, 「イメージ」加藤周一ほか編 『世界大百科事典 第2版 CD-ROM』 平
凡社.
- 成瀬治, 2006, 「七年戦争」加藤周一ほか編 『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』 平
凡社.
- 夏目漱石 「博士問題とマードック先生と余」, 1971 猪野謙二編 『夏目漱石集 明治文学
全集;55』 筑摩書房.
- 野家啓一, 2013, 『科学の解釈学』 講談社.
- 大沼忠弘, 2006, 「イアンブリコス」加藤周一ほか編 『世界大百科事典 CD-ROM 第2版
2.2.0』 平凡社.
- 大隅和雄, 1971, 「愚管抄」永原啓治編 『日本の名著 第9巻』 中央公論社 .
- 太田 秀通, 2006, 「クレオメネス3世」加藤周一ほか編 『世界大百科事典 CD-ROM 第2
版 2.2.0』 平凡社.
- 大山仁快, 2006, 「般若心経」加藤周一ほか編 『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』 .
平凡社.
- Oxford *English Dictionary, 2nd Edition*, Version 4.0(CD-ROM).
- Paz, Octavio, 1950, *El laberinto de la soledad: Postdata, Vuelta a El laberinto de la
soledad*, Mexico: Fondo de Cultura Económica. (= 1982, 高山智博・熊谷明子訳 『孤独
の迷宮 メキシコの文化と歴史』 法政大学出版局.)
- Popper, Karl R., [1945]1957, *The Open Society and Its Enemies: Hegel and Marx*,
London: Routledge & Kegan Paul. (= [1963]1980, 内田詔夫, 小河原誠訳 『開かれた社
会とその敵』 未来社.)
- Porter, Roy, 2001, *The Enlightenment, second edition*, London: Palgrave Macmillan.
(= 2004, 見市雅俊 『啓蒙主義』 岩波書店.)

- プラトン(=1933-7,岡田正三訳『プラトン全集』第一書房.)
- プラトン(=1966,長坂公一訳「第七書簡」田中美知太郎編『世界の名著 第7巻』中央公論社.)
- プラトン(=1975,種山恭子訳「ティマイオス」田中美知太郎・藤沢令夫編『プラトン全集 12』岩波書店.)
- ポリュビオス(=2004-7,竹島俊之訳『世界史』龍溪書舎.)
- 歴史学研究会編,2006-13,『世界史史料 全12巻』岩波書店.
- Ricoeur,Paul,1970-4,*Du texte a l'action: Essais d'hermeneutique II*, Paris: Seuil.
(=1978,久米博・清水誠・久重忠夫編訳『解釈の革新』白水社.)
- 蠟山政通,1995,『トインビー 人と史観』社会思想研究会出版部.
- Spengler,Oswald.1918-22,*Der Untergang des Abendlandes*,München: C.H. Beck. (=村松正俊訳,[1926]2001『西洋の没落』五月書房.)
- Said, Edward W.,1978,*Orientalism*, New York: Georges Borchardt Inc.(=1993,板垣雄三・杉田英明監修,今沢紀子訳『オリエンタリズム』平凡社.)
- 三枝守隆,2006,「文献紹介 1976,A. J. Toynbee, *Mankind and Mother Earth: A Narrative History of the World*, Oxford University Press, (=1979,山口光朔・増田英夫訳『人類と母なる大地』社会思想社)」世界史研究所編『Newsletter』第8号.
- 斎藤忍随,2006,「ルクレティウス」加藤周一ほか編『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』平凡社.
- 齋藤元紀,2012,『存在の解釈学 「存在と時間」の構造・転回・反復』法政大学出版局.
- 斎藤忍随,2006,「ルクレティウス」加藤周一ほか編『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』平凡社.
- 左近淑,2006,「聖書学」加藤周一ほか編『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』平凡社.
- 佐藤信夫,2006,「比喩」加藤周一ほか編『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』平凡社.
- ,1981,『レトリック認識 ことばは新しい世界をつくる』講談社.
- ・山中元,2010,『サンスクリット文法入門 般若心経、観音経、真言を梵字で読む』国際語学社.
- 佐藤正幸,2004,『歴史認識の時空』知泉書館.

- 里見軍之, 1998, 「理念」廣松渉ほか編『岩波哲学・思想事典』岩波書店.
- 沢田昭夫, 2006, 「トリエント公会議」加藤周一ほか編『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』平凡社.
- Schleiermacher, Friedrich, [1838]1974, *Hermeneutik*, Heidelberg: Carl Winter. (= 1984 久野昭・天野雅郎訳『解釈学の構想』以文社.
- 司馬光, 1084, 『資治通鑑』.(= 1970、頼惟勤・石川忠久編・新田大作ほか訳『資治通鑑』平凡社.)
- 司馬遷, 前91年頃, 『史記』.(= 1968、貝塚茂樹訳『司馬遷 史記列伝』中央公論社.)
- 下坂幸三, 2006, 「サディズム」加藤周一ほか編『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』平凡社.
- Sorokin, Pitirim A., 1937-41, *Social and Cultural Dynamics*, Cincinnati: American Book Company.
- 朱熹・呂祖謙編, 1170頃(=[1914]井上哲次郎校訂, 1978, 「近思録」『漢文大系 第22巻』富山房.)
- 末木文美士・中尾堯, 2006 「法華経」加藤周一ほか編『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』平凡社.
- 鈴木成高, 1959, 「歴史家トインビー」蠟山政道編『トインビー 人と史観』社会思想研究所出版部.
- 鈴木斌, 2006, 「ウルドゥー語」加藤周一ほか編『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』平凡社.
- 田川建三, 2009, 『批判的主体の形成 増補改訂版』洋泉社.
- 竹林滋・東信行・市川泰男・諏訪部仁編, 2003, 『英和中辞典』, 研究社.
- 滝沢武久・清水民子, 2006, 「自己中心性」加藤周一ほか編『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』平凡社.
- 谷崎潤一郎, 1934, 『文章讀本』中央公論社.
- 鑪幹八郎, 1979, 『夢分析の実際 心の世界の探求』創元社.
- 富永仲基, 1738, 『翁の文』(= 1972, 檜林忠男訳「翁の文」永原啓治編『日本の名著 第18巻』中央公論社.)
- , 1745, 大阪, 『出定後語』(= 1972, 石田瑞磨訳「出定後語」永原啓治編『日本の名著 第18巻』中央公論社.)

礪波護,2006,「論議」加藤周一ほか編『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』平凡社.
戸田山和久,2012,『新版 論文の教室 レポートから卒論まで』NHK 出版.

Toynbee,Arnold J.,1934,*A Study of History Vol. -*,London: Oxford University Press.
(=1969-70,山口光朔・富田英一・荒木良治・瀬下良夫・三沢進・増田英夫・長谷川松治訳『歴史の研究 第1-6巻』経済往来社.)

,1939, *A Study of History vol. -V*,London: Oxford University Press.(=1970,山口光朔・富田英一・荒木良治・瀬下良夫・三沢進・増田英夫・長谷川松治訳『歴史の研究 第7-13巻』経済往来社.)

,1954, *A Study of History vol. -*,London: Oxford University Press.(=1970,山口光朔・富田英一・荒木良治・瀬下良夫・三沢進・増田英夫・長谷川松治訳『歴史の研究 第14-20巻』経済往来社.)

,1934, *A Study of History vol. index,1939 vol index,1954,vol index*,London: Oxford University Press.(=1972,山口光朔・富田英一・荒木良治・瀬下良夫・三沢進・増田英夫・長谷川松治訳『歴史の研究 索引 第25巻』経済往来社.)

,1958, *A Study of History vol.*,London: Oxford University Press.(=1969,山口光朔・富田英一・荒木良治・瀬下良夫・三沢進・増田英夫・長谷川松治訳『歴史の研究 再考察 第21-23巻』経済往来社.)

,1959, *A Study of History vol.*,London: Oxford University Press.(=1969,山口光朔・富田英一・荒木良治・瀬下良夫・三沢進・増田英夫・長谷川松治訳『歴史の研究 歴史地図 第24巻』経済往来社.)

,1962, *Between Oxus and Jamna*,Oxford: Oxford University Press(= 1967 ,黒沢英二訳『アジア高原の旅』毎日新聞社.)

,1965,*Between Niger and Nile*,Oxford: Oxford University Press (= 1967 ,永川玲二訳『ナイルとニジェールの間』新潮社.)

,1966,*Change and habit*,Oxford: Oxford University Press.(= 1969 ,吉田健一訳『現代が受けている挑戦』新潮社.)

,1973,*Constantine Porphyrogenitus and his world*,Oxford: Oxford University Press.

,1976,*Mankind and Mother Earth: A Narrative History of the World*,London: Oxford University Press.(=1979,山口光朔・増田英夫訳『人類と母なる大地 第1,2

- 卷』社会思想社.)
- Toynbee,Arnord J.,Abridgement by Somervell, David.C.,1946,1957.*A Study of History*.
London: Oxford University Press.(=1967.長谷川松治訳『歴史の研究 全3巻』社会思想社.)
- Toynbee,Arnold J. & Caplan, Jane, 1972,*A Study of History Abridged and Illustrated*,
London: Oxford University Press & Thames and Hudson. (= [1975]1976);桑原武夫、樋口勤一、橋口峰雄、多田道太郎訳『図説歴史の研究』学習研究社.)
- 塚本正明,1995,『現代の解釈学的哲学 デイルタイおよびそれ以後の新展開』世界思想社.
- トゥキュディデス (= 1967, 久保正彰訳『戦史』, 岩波書店.)
- トゥキュディデス (= 2002, 城江良和訳『歴史』, 京都大学出版会.)
- 堤彪, 1988, 『比較文明論の誕生』刀水書房.
- 堤彪・吉沢五郎編,1981, 『比較文明論の試み』論創社.
- Uexküll, Jakob von, Kriszat, Geor,[1934]1970,*Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*,Rowohlt; Auflage (= 2005,日高敏隆, 羽田節子訳『生物から見た世界』岩波書店.
- 上野千鶴子,2001,「構築主義とは何か 後書きに変えて」上野千鶴子編『構築主義とは何か』勁草書房.
- 臼井嘉一・山住正己,2006,「歴史教育」加藤周一ほか編『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』平凡社.
- Vico,Giambattista,1725,*Principi di Scienza Nuova*.(=1975 清水幾太郎訳『新しい学 世界の名著続6』中央公論社.)
- 和田壽弘,1998,「関係」,廣松渉ほか編.『岩波・哲学思想事典』.岩波書店.
- 和辻哲郎, 1935, 『續日本精神史研究』岩波書店.
- Weisgerber, Leo,1964, *Das Menschheitsgesetz der Sprache*, Leipzig: Quelle & Meyer.
(= 1994 田幸夫訳『母語の言語学』三元社)
- Wells,H.George,[1920]1921,*The outline of history: being a plain history of life and mankind*,New York: Macmillan. (= 1927-1928,北川三郎訳『世界文化史大系』大鏡閣.)
- Warnke, Georgia,1987,*Gadamer: hermeneutics, tradition and reason*,Cambridge:

Cambridge Polity. (= 2000, 佐々木一也訳 『ガダマーの世界 解釈学の射程』 紀伊
国屋書店.)

渡辺二郎,1998,「直感」廣松渉ほか編.『岩波・哲学思想事典』.岩波書店.

山口祐弘,2010,『ドイツ観念論の思索圏 哲学的反省の展開と広袤』 学術出版会 .

山崎庸一郎,2006,「ゴビノー」加藤周一ほか編 『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』
平凡社.

安丸良夫,2006,「国家神道」加藤周一ほか編 『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』
平凡社.

横道万里雄,2006,「論議」加藤周一ほか編 『世界大百科事典 CD-ROM 第2版 2.2.0』
平凡社 .

横山紘一,2009,『唯識でよむ般若心経 空の实践』 大法輪閣 .

弓削達,2006,「モムゼン」加藤周一ほか編 『世界大百科事典 第2版 CD-ROM 2.2.0』 平
凡社.