

1980年代——史哲研究室と〈過去の消化〉

吉 澤 昇

第一章 批判的想起 Kritische Erinnerung

(1) 史哲研究室紀要第35号に収められている論稿、「先生のいない研究室」と「私と教育学」は、小学生の時から始った修道院生活と、還俗した後の1957年から、1970年代までを描いている。今回は「ベルリンの壁」崩壊までの1980年代を、数回にわけ、批判的に想起していく。この時期に生じた世界史的な社会変動と、「思想空間の変容」(『思想』1988年11月号)を舞台とし、駒場での学生生活以降、私にとっての「壁となった過去」の〈消化〉AufarbeitungまたはNacharbeitung der Vergangenheitの意味を、史哲研究室での生活史に位置づけなおしていく。

1960年提出の学部卒論「神・人間・社会・教育」や、1963年提出の未完の修論「ルソーの教育思想における人間の自由の問題」は、私における宗教改革と啓蒙の表現であった。そこには〈最後の審判〉への希求と、〈仇討ち〉の執念がこめられていた。1964年秋に、東京オリンピック組織委員会の公式通訳として働いた経験は、ただアンチ・テーゼに生きていた意識を和らげたといえる。翌1965年からのフランス留学で、現代社会に生きる西欧のキリスト者に接し、アンチ・テーゼだけを過去に対して提示する生活から離脱していった。フランスで多くの研究集会や農村奉仕、フランス農民とのローマ巡礼などにかかわり、過去に対し、多様なAufarbeitung(仕立て直しによる再生の営み)に生きる人生を知った。

批判理論を学んだのは、1960年代の城塚登教授の大学院ゼミで、当時は入手不可能だった『啓蒙の弁証法』1947年版のコピーを読んだ。渡仏前から接点があったが、アドルノやホルクハイマーの著作は邦訳もなく、ただ鬼子であるフランツ・ボルケナウの『封建的世界像から近代的世界像へ』(第1巻1959年1月刊、第2巻同年12月刊)を何度も通読した。留学したストラスブール大学では、ギュスドルフ教授から研究テーマとして、Pietismus敬虔主義を提示されたが、ライン川西岸の町にあるその大学では、フ

ランクフルト学派について、誰も話題にしていなかった。

〈消化〉というAufarbeitungの訳語に接したのは、1980年代のことである。1984年3月末から、ドイツのミュンヘンとケルンで研究生活をする機会を得た。その時に持参した文献に、前年秋、三島憲一が公表した「生活世界の隠蔽と開示(上)」(『思想』712号所収)のコピーもあった。三島氏は、ヤコブ・ブルクハルトの『世界史的考察』序説から引用している。その一つが、三島氏によると「過去を消化し、内面化するための〈労働〉という考え方も、個々の立場の相違を越えて、19世紀の精神科学の自己理解に共通していた」として例示される文章である¹⁾。「当初は異質だと外から見えているものを、わがものへと消化する働き」を歴史家は営んでいるという、ブルクハルトの言葉である²⁾。

過去が歴史家の内面における連続性の再構成で、仕立て直されていく営みを、三島氏は消化という訳語で表現している。ブルクハルトではAneignung、アドルノやハーバマスのAufarbeitungも消化と訳出している。一般にAneignungは内化と、Aufarbeitungは清算と訳出された例が多い。歴史に生きる力を自ら創りだす営みの表現として、消化は適訳である。

1984年春から1985年冬にかけての私の在外研究、1988年の東西ドイツとフランスでの調査研究については、今回詳述しない。大学院での演習テキストには、ハーバマスの『コミュニケーション的行為の理論』などの著作と、リクールの大著『フロイトを読む——解釈学試論』を当時用いた。両大著とも、演習開始時には、邦訳がなかった。批判理論と精神分析は、キリスト教、さらにそのアンチ・テーゼである近代を学び直す入口となる。1984年にミュンヘンへ行くまでは、批判理論が教育学に与えた影響を、わずかに、しかも誤った情報源からのみ得ていたにすぎない。一橋大学の『一橋論叢』1985年第3号に寄稿した「西欧近代と人間の教育」には、1970年代

まで、国際交流がとぼしかった史哲研究室について、反省の思いを記している。

この時期、エレンベルガーの大著『無意識の発見』上下を、学部演習で用いている。上下巻あわせて1万2千円のテキストを購入した当時の学部学生の熱意には敬服する（山中康裕教授の配慮で、2割引価格で購入できたが…）。

批判理論や精神分析を学ぶのは、今日からすれば、普通のことと思われよう。しかし1980年代の史哲研究室にとっては、学習対象の歴史的転換であった。このことは『教育学部30年史』を参照すればわかる。史哲研究室の卒論では、1981年卒の高橋康弘君の卒論から、現代思想としての精神分析が学習対象となっている。批判理論がマルクス主義的に理解されていたことや、フーコーとの接点がつけ難かったことが、現代思想に遅れて対峙した遠因であった。また、ワイマール期諸思想、特にフロイトを、研究室にはfremd（異質）なよそ者とみなしていた雰囲気由来していた。

1970年代前半にドイツで出版された、ガーグマーとフォグラウの編集による講座『現代の人間学』の邦訳も、部分訳として、1980年代初めに出版されている。この時期の人間学ブームは、1990年代に史哲コースが再編され、大講座制になり、教育人間学講座が新設された背景でもあるが、批判的考察がすくない。いずれにしても、『現代の人間学』邦訳版第7巻結尾に収められた、ガーグマーの「結びのこトバ」には注目される。「歴史学としてのマルクス主義とは対比的な方向」としての、「〈歴史以後〉の時代に入りこもうと我々は努力している」³⁾。

（2）本郷での日常生活を想起すると、この時期に東京大学で、統一教会・原理研運動の宣教が最盛期にあった。本郷でも駒場でも、構内での歩行の自由を妨げる宣教活動が、自由にされていた。史哲研究室のスタッフにも、原理研の新聞『東大新報』その他の文書だけでなく、誘惑的な御招待が送付されていた。『東大新報』には、教育学部生とのみ記し、姓名を明かさなぬ記事が連載されていた。原理研の広報誌『東大新報』は、体育科研究室に侵入した泥棒のニュースまで提供しており、教育学部の隅ずみまで進出しているのを誇示していた。駒場からの進振りを御すれば、原理研による史哲研究室支配も容易だと思われていた。

1980年代の新宗教、カルト、セクト問題を回顧すると、アラン・ド・リベラの言葉が念頭に来る。現代とは疎遠のような彼の中世研究も、5月革命以後、フランス社会で青年が、「宗教にしか逃げ道がなくなった」として、新宗教に入信していった風潮への批判に発している⁴⁾。フランスで、東洋系新宗教48団体とその他のカルトやセクトへの警戒を呼びかけた「ヴィヴィアン報告書」が提出されたのは、1983年2月であった⁵⁾。

ドイツでも、新宗教にかかわる文献は、学校教師の継続教育のために設立された研究所で、この時期に注意深く集められている。西ベルリンのウーラント街にある研究所の目録を入手したが、そこではミュンヘン在の福音派教会からの新宗教批判が多く収集されている。

1984年春にミュンヘンで研究生活を始め、チャムラー教授の大学院演習で、ハーバマスの『コミュニケーション的行為の理論』を読んでいたころ、ミュンヘンの中心街で、日本人学生が辻説法をしているという話が、町に広まっていた。当人と対面して確認した記憶はない。しかし辻説法師は、史哲研究室の3年生であったのではないか。1979年に初版が公刊されたEberhard Fuchsの『新宗教Jugend Sekten』第1章は、「歩行者天国に出没する神々」と題され、第3章で40頁余りも、統一教会・原理研が対象とされている。『東大新報』1987年新春数週に連載された、ドイツ関連記事にも、教育学部3年とだけ記されている。ミュンヘンの辻説法師と同一人とも考えられる。ドイツに長期間滞在している知的背景が表現されていた。1985年度の研究室名簿に、在ドイツと私が注記した学生がいた。原理研をめぐって、学内で暴力事件も生じ、学生がどのように密かに組織されているかは、把握しにくい時代であった。

原理研運動からオウム真理教に至る時期の東京大学について、特に学生が求めた宗教教育の是非については、究明されていない。当然ながら、〈過去の消化〉もなされていない。わずかに山脇直司教授が、教養学部報第554号に寄せた「西部劇から4半世紀の思い出と所感」のなかで、「〈知の技法〉だけでなく、〈知の責任〉が厳しく問われなければならない所以である」と、1980年代の新宗教による東京大学内での信徒形成とニューアカデミズムの絆をついている。

雑誌『情況』1999年1・2月号には、清水多吉と仲正昌樹との対談「2つの時代——近代合理主義批

判から次なる地平へ」が収められている。『<宗教化>する現代思想』（2008年）によると、仲正君は1981年4月から1992年10月まで、11年半の間、統一教会の信者であった。進学者名簿によると、現在ラディカルな仕事をしている児美川浩一郎や駒込武などと同期で、1984年4月に進学している。

（3）アラン・ド・リベラが批判する1970年代からの「宗教回帰」や、1980年代の西部劇といわれる「学者喜劇」の種々相の歴史的消化は、いまだ出発点にあり確定していないテーマが多い。仲正君は『日本の現代思想——ポストモダンとは何だったのか』（2006年）のなかで、現代思想の遺産整理に努めている。しかし遺留分をめぐって、思想的相続人は異議を唱えよう。〈近代教育学批判という思想運動〉の相続人とも読み取れる史哲紹介を含む『教育学部60年史』の異議や、ニューアカデミズムを批判する山脇直司教授も、仲正君の〈現代思想〉の左転回論に異議を提起しよう。

公衆にさらされた悲喜劇としての1980年代の思想空間や社会制度上の変革劇に対して、史哲研究室では、表層的に学生も見聞きできた相剋とは別に、深層で大きな亀裂が拡大していたのではない。

1990年代に制度化される大学院大学や大講座制への移行について、研究室内でどのように議論され、意見がどのように対立し、最終的にまとめられたかは、私の手もとにも記録がない。史哲研究室が消滅した直後の雰囲気や、研究室紀要第20号の編集後記（小松佳代子記）が伝えている。「これまでの〈暗黙の含意〉が、もはや成り立たなくなってきたという状況があるのは確かです」（1994年6月発行）。

25年前の3月、やがて去りゆく人も含めて、史哲教官の合宿が、上野・池之端であった。〈討ち死に〉したと今も私が思う鈴木聡前助手や、着任する下地君も同宿していた。この1990年3月の合宿で、研究室内の相互理解が途絶した印象をもつ。なぜ決別が生じたのかが問われる。

1980年代に「批判的な解体の標的になった、主体としての人間、有機体的な全体概念、歴史」（『思想』754号10頁）、特に「テロスも主体も欠く、一つの過程」とされた歴史をめぐるスタッフそれぞれの、不安や展望の相違もあったはずである。歴史に対する実存的な構えの落差が。人生設計の蹉跎が。

『戦後日本スタディーズ、80・90年代』に次のよう

な発言がある。「〔現代思想〕ブームも、歴史忘却の一端を担っていた……構造主義は歴史を消去した……〈歴史は必要ない〉というメタメッセージが、戦後思想的な歴史認識と距離を取る際のエクスキューズとして機能していた」（25頁など）。

第二章 過去の消化とは

（1）キリスト教の生活文化に育てられた人が、幼少期に教わるのは、『創世記』から始まる旧約聖書の物語である。ベルリンの植物園そばの小学校や、チュービンゲン郊外の小学校でも、モーセのエジプト脱出を学ぶ授業を参観した。シュリンクの『朗読者』が2部構成になっているように、墮罪に始まり最後の審判で終わるキリスト教の救済史においても、新約は旧約で象徴として表現された過程の、キリストにおける生きる現実への仕立直し、Aufarbeitungである。

「過去の消化とは何を意味するのか」と題し、1959年秋に、アドルノは講演を試み、その講演は翌1960年2月、ヘッセン放送で一般に流された。講演は、「和解し協力する目的で活動しているキリスト教徒とユダヤ教徒」という、特定の人を聴衆として語りかけている⁹⁾。この講演は、1971年秋に出版された『批判的モデル集I——介入』に、「過去の清算」という訳語で日本に紹介された。しかし多くの日本人が目にしたのは、1992年にハーバマスが、「今日における〈過去の消化〉とは何か」と題した論稿冒頭に、このアドルノの1959年講演に言及してからであろう。

というのは、三島憲一の『戦後ドイツ——その知的歴史』に、この講演のことは明記されず、128頁に登場するヴァイグル氏のいう「アドルノの声」は、「アウシュヴィッツ以後の教育」（1966年）と混同してしまう筋の叙述になっている。ベルンハルト・シュリンクの『朗読者』邦訳は、2000年に出版され、後に映画も上映された。この『朗読者』によって、アウシュヴィッツ裁判のイメージを、日本の若い世代も親しく描き得たと思う。

アドルノの「過去の消化とは何を意味するのか」は、ドイツでSuhrkamp社の文庫版に1963年から収められ、この『介入——批判的モデル9篇』が、1971年の邦訳原本となった。さらにドイツで、アドルノの教育論集とされるErziehung zur Mündigkeitが、

1971年に文庫版で編集された。これを原本に中央公論新社から、『自律への教育』(2011)が刊行された。

講演冒頭で、アドルノはナチ体制を忘れ去り、けりをつけようとする当時の風潮を批判している。この部分は『創世記』第4章に記された「神の目に怯えるカイン」の姿を想起させる。アドルノは次のように述べた。「過去の影に怯えていると、全く生きていく心地がしないし、罪と暴力が、いつも罪と暴力でしか弁償できないのなら、恐怖が終わる日は来ないのです」(訳10頁)。記憶を排除して、けりをつけたいという心理は、精神医学的に説明される心的メカニズムだとされていた。そうした対応ではなく、アドルノは「歴史的連続性の意識が衰退」させ、「自我の社会的弱体化」を招くものとして、当時の社会状況を重視している(14頁)。アドルノは1959年当時、「経済の奇跡」といわれたアデナウアー体制後半の繁栄に注目している(25頁)。「この繁栄の中で……多くの人が、自分は社会の客体であって社会の主体ではないと感じている」(26頁)。西ドイツ経済の奇跡は東ドイツから労働者の流入を促進し、それに対抗する〈ベルリンの壁〉が、1961年8月に東西ベルリン国境沿い161kmにわたって築かれた。このことは東西ドイツでのナショナリズムの高まりを招き、講演後半で警告される「ファシズムの夢」(26-29頁)に人々は魅了されていく。

すでに紹介したが、1971年に公刊された邦訳は、1963年初版の原本によっている。この「Eingriffe 介入」原本には、後に編集されたErziehung zur Mündigkeit『自律への教育』に含まれる重要な章句が削除されている(14~15頁)。若い世代の歴史喪失(Geschichtstverlust)を指摘した(14頁)後の章句である。「この傾向は歴史とは縁がないというアメリカ人の意識、記憶はもっていない人が存在するという、まさかと思わせるイメージと重なる……このイメージは……市民社会の原理にある進歩性から来ている。市民社会は交換法則に支配されており……交換は、合理性ratioと同じく没時間的なもので……産業生産からは具体的時間が消え去っている……想起、時間、記憶は、進歩しつつある市民社会それ自体によって、一種の非合理的な残滓として、消し去られる……人々が記憶を放棄し……現在に順応するのは……(社会の)発展法則が影響している」(14~15頁)。

精神医学の見地では「記憶の排除は、無意識のプ

ロセスが優勢なので意識が弱体化して生ずる」とされた。しかしアドルノは反対に、「活発すぎるほどの意識が、また激情が生じている」(16頁)と見る。社会的要因がさらに重視される。占領下に導入された民主主義の仕組が、「実際に役立つ、つまり経済的繁栄を一層推進する機能をもつ」(17頁)と、機能的合理性の次元で受容され、「国家権力をあてにする気持」を育てていると、社会的権威に統合されるドイツ民衆の性格に注目している。

1959年講演の中心部分では、権威との統合を求める民衆の性格を、社会心理学の研究成果に依拠して批判している(17~27頁)。この批判は、1959年当時のドイツにだけでなく、今日の日本の、横浜の擬似自治体生活に存続するムラ意識にも当てはまるが、このテーマは他の機会に検討したい。アドルノは次のように話している。「因習によりかかる、体制順応的で自覚を欠いた、つまりは自ら経験を積んでいかず、権威に統合されやすい性格が」、ナチ時代から1959年当時まで、「弱い自分を大きな集団と同一化し、集団による保護を求めている」(21頁)。この見地から、アドルノは「克服されていない過去」という表現を用いている(24頁)。

(2) 1959年講演は、『批判的モデル集 I——介入』の大久保訳で、1971年から日本で読まれた。この訳本は、ドイツで歴史的連続性の意識が衰退し、歴史喪失とまでいわれた当時の歴史意識と、市民社会、産業社会の原理との関係をアドルノが論じた章句が、脱落している原本からの邦訳であった。その結果、歴史意識や歴史哲学の観点でよりも、アドルノのこの講演は、社会心理学的な集団への同一化論のテーマで、理解されてきた⁷⁾。『自律への教育』(2011)に収められた新しい訳によると、1959年講演後半部分も、より歴史意識に立つ自立への呼びかけが語られていると読み取れる。

1959年のドイツ社会に対し、アドルノは観想的な態度に留まるのではなく、積極的に「啓蒙によって忘却に対決する」実践を、聴衆に求めた。聴衆が、ユダヤ教とキリスト教とに、自覚的に信仰者として生きている人であった点を、下記の主張を読む時、忘れてはならない。

「世界史Weltgeschichteの単なる観客なのだから、世界史の巨大な空間のうちで、私たちは少々なら踏み外して生きてよい、というわけにはいかない。

世界史そのものも、その進み具合が、いよいよ破局に至るリズムに近づいている。それ故、歴史の主体に、すべてがよくなるような時を恵んでくれるようには見えない」(30-31頁)。世界史とその破局Katastropheとが語られている。世界史について、この時にアドルノが描いたイメージは把握しがたいが、損なわれた生涯から、世界史を構成するのは、アドルノのように第2次大戦に生きた人の、当然な生き様であった。ケルン大学の総長も務めたメンツェ教授も、批判理論反対の論客であったが、少年兵であった1945年の修羅場を、私に語ってくれた⁸⁾。

アドルノの歴史哲学の全体像を小論では語れない。以下、いくつかの手がかりを書き加えるにとどめる。ハーバマスは1986年に書いた「マックス・ホルクハイマー：著作の発展史に寄せて」のなかで、ホルクハイマーと対比して、アドルノの歴史哲学について言及している。(ホルクハイマーについて、日本の読者は、『思想』に1971年12月号から1972年8月まで、4回に分けて寄稿された、徳永尙の「ホルクハイマーと批判的理論」で、輪郭をつかめる。この大作は、河出書房の『ユートピアの論理——フランクフルト学派研究序説』(1974年)にも、東大出版会の『現代批判の哲学』(1979年)にも収められている。徳永氏は、「歴史における自己形成の理念」を、批判理論研究で求めている)。

ハーバマスの「ホルクハイマーの著作の発展史」論は、他の重要な論稿、たとえば「内からの超越 此岸への超越」(1988年)などを含む『テキストとコンテキスト』(1991年)に収められている。この論文集は、徳永氏のいう「神学的な深層に通じる」批判理論の基層を、ハーバマスが解明したものといえる。ハーバマスはアドルノの歴史哲学を「否定的歴史哲学」と呼び、初期の「自然史の理念」(1932)年から『否定弁証法』⁹⁾まで、考えは一貫していると解している。「自然史の理念」は、細見和之氏の努力で、『哲学のアクチュアリティ』に邦訳が収められた(2011年)。しかし、1920年代の歴史主義をめぐる「フランクフルト討議」や自然と歴史をめぐる1930年代のテーマを、小論で考察する余裕はない。小論では、暫定的に、『批判的モデル集』に収録されている「理性と啓示」、「進歩」の2論の考察で、アドルノの歴史哲学を素描するにとどめる。

(3) 1959年講演の2年前、アドルノは「理性と

啓示Vernunft und Offenbarung」と題した対談の草稿に、次のように書いた。「神学的な内容はすべて、そのままでは存続できない……どんなものであれ、神学的な内容は、世俗的なもの、この世のものへ転入される試練に、自らを曝さねばならない」¹⁰⁾。ハーバマスはこの言葉を、1987年12月に、フランクフルトのユダヤ教集会所で試みた講演「政治と文化の新たな親密さ」でも¹¹⁾、1991年に公刊された『未来としての過去Vergangenheit als Zukunft』の巻末でも引用している¹²⁾。神学について、ホルクハイマーも、次のように見ていた。「批判理論は神学と交替した。しかし批判理論が指し示せる新しい天国は、発見されていない。地上の天国は、一度も見出されていない」¹³⁾。

アドルノは「理性と啓示」のなかで、次のように人類史を描いている。「アダムの墮罪以来、人類を墮落したものとする宗教的モチーフが、かつてホップズで急進的に世俗化されたように、悪しきものそれ自体に奉仕するよう歪曲されて、新たに登場しています。正しい秩序に基づく制度は、人間には不可能なので、持続していく不正な秩序が推薦されています」(25頁)。

「進歩Fortschritt」と題する講演は、1962年10月、ミュンスターで開催された哲学者会議で語られた。この講演でも、歴史を軸とした神学の世俗化、神学の代替となる批判理論の営みが、テーマとされた。「人間の墮罪以降、歴史と対立する神の世界計画をこうじて、救済は歴史のうちへと沈下した」ことが、アウグスチヌスからカントやヘーゲルに至る歴史哲学で提示されている(38頁)。この講演では次の結論が目される。神学の代替となる批判理論で、「進歩は、普遍的後退に対しての、永久に持続していく逆行の危険に対しての、抵抗へと変貌する」(59~60頁)。

この結論に至るまでの論旨は、「精妙なロジックとレトリック」で、アウグスチヌスの『神国論』解説から、ユートピア論、市民社会が生み出した浅薄な進歩説などが語られていて、「思想を論理的に再構成するのは困難を極める」¹⁴⁾。要するに、アドルノでは「冷静な進歩説」が説かれている。「人類史における普遍的後退に対する抵抗」としての進歩説である。歴史における「絶対理性の支配」ではなく、「自然支配的理性の自己限定」が提言されている。「実践から分離された絶対理性の支配」ではなく、「理性は自己

を实践の契機として見通す」役割に止められている(46~47頁)。啓蒙主義が提起した、完結した進歩史観への、疑問である¹⁵⁾。

第三章 「歴史の公的使用」とポスト・伝統的アイデンティティ

(1) アウシュヴィッツを焦点に、ナチ体制を対象として、1986年夏から秋にかけて、ドイツの学界で論争が生じた。現代史の記述をめぐるこの論争は、「歴史家論争Historikerstreit」といわれる。論争の主要論文を、ミュンヘンのピーパー社がまとめて出版している。1995年に部分訳が、京都の人文書院から公刊された。原本では、論争関連論稿が42篇収められた。邦訳は16本で、編纂したピーパー社の見解(英文)も邦訳された。それによると多様な論稿をドイツ外務省は、10項目に論点整理して海外公館に送付している。その整理によると、論点の第一は次のようにまとめられている。

「歴史は意味を供給したり、ナショナル・アイデンティティの担い手であったりするべきなのか。もしそうであるのなら、いかにして、それは可能なのか」¹⁶⁾。

このテーマについて、ミュンヘン大学のクルト・ゾントハイマー教授は、1945年以降、ドイツに民主主義が再建された時期の政治的コンセンサスに立ち帰って、次のように主張している(訳217頁)。当時のコンセンサスでは、「1945年に終末を迎えたドイツ国家の歴史の一時期を、最終的に過去のものにしてしまうためには、我々は何をなすべきなのか(を知らずとしており)……必要なのは過去を克服することであり、過去を呼び出すことではなかった」。歴史学者が、ドイツ国民に対し、歴史の意味を創り出し捏造するのではない。国民は政治生活の経験を通して、「現在のドイツ国民にとってのアイデンティティを形成していく」。そのことをゾントハイマーは求めている。この主張は1986年11月に公表されたが、直前に、ハーバマスの「歴史の公的使用について」と題する論稿が、週刊紙『ツァイト』で広く読まれていた。「歴史家論争」は、同紙に盛夏、ベルリン自由大学のエルスト・ノルテなどの歴史学者を批判した「一種の損害補償——ドイツにおける現代史記述の弁明口調」と題した論稿を、ハーバマスが寄せたのが発火点になっている。秋の再論を一応の幕切れ

と見る見解と、1988年10月のバンベルクでの歴史家大会まで、論争が続いたとする見解とがある¹⁷⁾。

幕開けの「弁明口調 Apogetische Tendenzen」では、当時のコール体制の護教家的歴史学者の弁明口調に対し、厳しい批判が列挙されている。たとえば次のように。「私的な領域へと追いやられた宗教的な信仰の力のかわりに、アイデンティティと社会的な統合を可能にする統一された歴史像を、(新保守主義者の歴史学者は)求めている。代用宗教としての歴史意識——しかし、歴史記述には、このような歴史主義の古い夢は、荷が重すぎる」(邦訳65~66頁)。

先にあげた外務省の論点整理でも、第6項として「歴史学は〈歴史化〉されるべきか、それとも〈道徳化〉されるべきか」があげられていた。ハーバマスは、この点について述べている。「過去の先祖の時代を短絡的に道徳化して、それを性急に教育に役立てようとする態度は、距離を置いた理解に席を譲る。……距離を置いて理解するという作業は、反省的な想起の力を解放し、そのことで一義的ではない意味の伝統と、自律的に関わる余地を拡大していく」(AS132-133、訳64-65頁)。

盛夏に書かれたこの主張をうけて、ハーバマスは晩秋に、「開け広げた意識の中でim öffentliche Bewußtseinナチ時代を歴史的に消化していくにはくどのようにするか」と問っている(AS137、訳195頁)。注目すべき論点の一つは、論争における第1人称の視点と、研究作業における第3人称の観察者の視点との区別である。「距離を置いて理解する」批判的な想起は、論争の当事者である研究者にも求められる。しかし、第3人称で資料研究に当たるとされる研究者に求められる過去の消化について、テキストのコンテクストによる理解は論じているが、ハーバマスはあまり説明していない。

「歴史家論争」で、いまだ不明な点が多い。我々にとって重要なことは、「歴史家論争」とドイツの学校での歴史教育のかかわりである。「歴史の公的使用」といえば、第一に学校での歴史教育が考察のテーマとなるはずである。この年、1986年に、ブラウンシュヴァイクの「国際的に教科書研究をするゲオルク・エッカート研究所」は、紀要第43集で、「1949年から1980年代まで、東西ドイツで、歴史、地理、社会科学に関する教材研究に記述されたドイツ像とドイツ問題」と題する論文集を出版している。この本は、

カール・エルンスト・ヤイスマン教授執筆の序章30余頁に始まり、第1章は西ドイツ、第2章は東ドイツの、教科書、教師用書、各州の学習指導要領などを資料として検討している。時代区分毎に、執筆されているドイツ像やドイツ問題にかかわる、135項目の内容分析のテーマが、カテゴリーとされ、第1章の付記(S.95~104)に列挙されている。「ドイツ問題」については、ヤイスマン教授が序章で、ナポレオン戦争前後の国民意識勃興から東西ドイツ統一問題までの、2世紀にわたる多面的なNationとしてのドイツの問題の概念整理をしている。第3章から第6章までは、社会科や政治科、地理などの教科別、また職業教育機関や外国人向けの教育機関での、ドイツ像とドイツ問題の教育を研究調査の対象にしている。紀要は600頁を越える大冊である。教科書は、第3人称として史料を読む歴史研究者と、複数の一人称である各世代、各社会階層との多面的討議の媒介をする。

かつて私は留学2年目と3年目には、ブルゴーニュ地方史専門のリシャル教授に師事した。当然、手書きの史料を古文書学校(Ecole des Chartes)出身のarchivisteから学ぶ作業paléographie古文書学が課された。歴史はこうして誕生していく。歴史の誕生と〈歴史の公的使用〉との複雑な経過については、1986年の〈歴史家論争〉で、冷静に学問的究明がなされていない。

(2) ポスト・伝統的アイデンティティ

1976年度から、「西欧キリスト教諸国における教育と教育思想の歴史的展開」を学部講義のテーマとし、学部紀要に続けて寄稿した。『研究室紀要』第14号(1988年)に収録された「教育学はどのように生まれ変わってきたか」(1987年春に講義)は、さきの構想の展開を短くまとめ、進学してきた全学部生に話した内容である。日本教育史専攻の大学院生も、この講義内容を熟読してくれた。自然法から歴史主義への思想転換は、フランス大革命という社会史上の転換にともなう。さきのDeutsche Frageも、それにとまって生じた。日本人には把握が困難なテーマだが、戦後には日本でも心ある人が対決したテーマである¹⁸⁾。

すでにルソーにおいて、自然法と歴史主義的思想との、キリスト教の救済史による普遍的調和は崩壊している。そのことをP.M.マソンの『ルソーの宗教』

(1916年)や、ドラテの2つの名著、そしてレオ・シュトラウスのDroit Naturel et histoireから、修論執筆時に教えられた。古代に立ち帰って、人類史の徘徊を治癒する診断も、レオ・シュトラウスやフーコーから提案されてきた。しかし、救済史からの離脱によって生じた自然法と歴史との隔絶は、ルソーからワイマール期のマイネッケやトレルチなどに、生涯のテーマとして受けつがれる(ハーバマスは、カッシーラーをうけて、ルソーからカントを理性的自然法の系譜とし、このアポリアをすりぬけている。私の理解とは相異している)。

1987年5月に、ハーバマスはデンマークで「歴史意識とポスト・伝統的アイデンティティ」と題する講演をした(以下、原文はズアカンプ文庫NF453、S161~179から、略号AS、邦訳は『法と正義のディスクール』未来社版から、略号、河上訳による)。冒頭でアドルノの1959年講演から引用し、「Deutsche Frage ドイツ問題」を批判的に想起している。ワイマール期ドイツ社会を支配した「中欧諸国におけるヘゲモニーという夢と、ロマン主義者からハイデggerに至る〈ドイツの文化伝承に潜む反文明的・反西欧的伏流〉に深く根差したあの中央というイデオロギー」(AS.s.161、河上訳14頁)というアドルノによる厳しい性格規定である。

ハーバマスは、「西欧諸国からの隔絶と、彼らに対し特権となる〈特別な道 Sonderweg〉をドイツは歩んでいるという意識」が、帝国時代のドイツの伝統的アイデンティティにあったと指摘している。この指摘は、たとえばエルンスト・トレルチの、彼の没後に公刊された『ドイツ精神と西欧——文化哲学的論文及び講演集』や、アーネスト・バーカーの『近代自然法をめぐる2つの概念』を読むと理解できる。自然法と歴史主義をめぐるテーマは、Deutsche Frageだけでなく、近代教育学理解の基礎である。余談ながら、1960年代の史哲研究室では、ボルケナウの2巻本の他、バーカーが訳したOtto GierkeのNatural Law and the theory of society. 1500 to 1800が、院生の間で読まれていた。Beacon Press版の廉価版でも、千円と高価だったが、当時の院生の世界史像形成に役立った。この本にも、トレルチの1922年講演「世界政策における自然法と人間性」のバーカー訳が、付録として収められている(p.201-226)。トレルチも描写しているドイツの「特別な道」の歴史を、反省的に想起すれば、「疑問視されずに権威と

して伝承されてきた、いわゆるドイツにおける歴史の連続性の幻想」が、うち消されるとハーバマスは語っている (AS.s.163.河上訳18頁)。

彼は1806年から1914年にかけて、ドイツで形成された歴史主義とナショナリズムとの結びつきや、その成果としての国民的アイデンティティの成立を、次の方法で歴史叙述が助けてきたとみる。「集合的アイデンティティの形成と維持のため、……意味ある出来事を自己の集団向けに編集し、物語風に構成してきた」(AS.s.166.河上訳22-23頁)。ゴスラー(東西ドイツ境界となったハルツ山地の小都市)にあるKaiserpfalz(皇帝居城)に描かれた戦争によるドイツ史など、典型例である。ゴスラーの一義的なドイツ史描写は極端であり、ハーバマスは、19世紀のナショナリズムに2つの要素、普遍主義的要素と個別主義的要素、さらにそれらの矛盾を認めている(AS.s.165~167.河上訳20~25頁)。

この講演「歴史意識とポスト・伝統的アイデンティティ」は、コペンハーゲンで語られた。キルケゴールは、アドルノの哲学への出発点であり、処女作である『キルケゴール——美的なものの構成』(1933年)で、早くから批判理論の対象であった(徳永恂『現代批判の哲学』221-225頁)。ハーバマスは、ポスト・伝統的アイデンティティを語るにさいし、キルケゴールが説く「人格的アイデンティティ *Persönliche Identität* (AS.s.172.河上訳33頁)」または「人格的自己 *Persönliche Selbst*」(同上)に着目する。一人称における人生の再構成というテーマである。

集合的アイデンティティをヘーゲルが主張した方向、つまり「主観的な自由や道徳的な良心の支柱は、理性的国家の諸制度に求める」よう試みるのではなく、次のような方向をキルケゴールは提示している。一人称である〈我々〉を、個としての徹底した内面性における自由と良心に基づいて、編集し直していく。それは「自らの生活史の再構成」であり、ハーバマスはキルケゴールを受け、次のように語る。

「偶発的な生の状況の歴史的産物としての自己」が、「自己に対する絶対的責任」を負って「自らの生活史を再構成すること」、「国民国家が市民に期待してきたような……伝統の習得という集合的過程における」アイデンティティの追求との、この両者の関係が問われている。伝統的に両者を結ぶのは模倣であり、アナロジーやオーバーラップであった。15世紀のトマス・ア・ケンピス以降、*De imitatione*

Christi『キリストの真似び』が説かれた。これに対して、現代ではピーパー社が出版した1985年用の *Denkankstöße*『思索の端緒』には、*nicht "imitatio" Christi, sonder Nachfolge*の言葉がある。「まねるのではなく、仕事を引きつぐ」¹⁹⁾。これも、ポスト・伝統的アイデンティティの勧めである。

ハーバマスは、キルケゴールと討議倫理を結びつける。「キルケゴールが〈決定〉に重きを置いているのは、何よりも自己を把握するということの、自律的かつ意識的な性格を強調するためであった。そして相互主観的に共有され、一個人の意のままにならない伝統の習得というレベルでこれに対応するのは、唯一、公共の場でけりがつけられる論争の自律的、意識的な性格である」(AS.s.174.河上訳35~36頁)。

1992年4月に、ハーバマスが東西ドイツの統一過程を批判し、「今日における〈過去の消化〉とは何か?」という記事を、ツァイト紙に掲載した。冒頭に次のように書いてある。「1959年にアドルノは、後に有名になった〈過去の消化——それは何を意味するのか?〉というタイトルの講演をし、それ以来〈過去の消化〉という表現が、ドイツでは通用してきた」²⁰⁾。アドルノの講演以後に用いられた多様な用語について、ハーバマスは詳しく語っていない。しかし、この1992年の寄稿で、彼はアドルノ自身の用語に注意を喚起し、一般的に用いられている〈過去の克服〉も併用しているが、その使用は第3節中段、「西側のドイツ国民は、ナチの犯罪に関するあまりにも遅く始まった議論……」の章句など限定的である。この点『思想』1992年12月号所収邦訳は、原文での区別に忠実でない。詳細な点は次回に示したい。

「今日における〈過去の消化〉とは何か」では、第一節で公共の議論で用いられる第1人称について、考察が深められる。1987年のコペンハーゲン講演第3節末尾では、「われわれの」という、1人称複数の成り立ちに、疑問が投げかけられた。第4節のキルケゴール論で提示された「人格的自己を形成する実存的自己点検」と「われわれ」の連関である。1992年にハーバマスは、このテーマを再び論じている。キルケゴールとフロイトが、「内的連関性を持った誠実な自己解釈」の展開例として示される。フロイトは、ヨアキム・シャルクエンベルクが『フロイトとその宗教批判』(1968)で明示したように、トゥルナイゼンなどの *Seelsorge* 司牧学(魂への心くぼり)に

通じる。司牧学は宗教教育学と共に、実践神学を構成する西欧伝統の教育学である。1980年代のハーバマスの理論展開は、この批判理論が代替していく、神学と教育学とのかかわりの世俗化というテーマでも注目される。

(3) 1987年5月の講演「歴史意識とポスト・伝統的アイデンティティ」でのハーバマスの主張を、前述の教養学科紀要第20号所収論文「西ドイツにおける政治文化と歴史意識の現在」で、大石紀一郎は「国民的アイデンティティの一般的形態変化」についての仮説として紹介している。しかし、講演第4節で述べられているキルケゴールと実存的な自分史の編集については、大石論文に言及はない。

史哲研究室についても、「近代教育学批判」を歴史の流れだとする主張に、ハーバマスの唱える「過去の仕立て直し」論は、批判的助言となる。戦争を生きた世代と戦後世代との間では、「歴史は静止せず、40年前にくらべて、状況は根本的に変わっている」。ハーバマスも、「歴史の公的(広く開放された)使用」で、こう書いている(AS.s.139~142.三島訳199~203頁)。ハーバマスが「歴史家論争」でテーマとした歴史的課題とは次元が異なるが、「過去の歴史的生活連関と自分自身の実存は歴史的に絡み合っている」。それ故にこそ、「もはや取り返しのない事態への連帯的記憶によってdurch die solidarische Erinnerung」、「自分自身のアイデンティティを創出してくれる伝統に対する反省的な吟味eine reflexive prüfende Einstellungを加えること以外にはない」(AS.s.144.三島訳206頁)²¹⁾。

堀尾教授の若き日々から今日に至る実存的関心と出会いは、教授自身が公に語るどころである。富士見療養所での対人関係での実存的経験は、あまり語られていないが、教授の人生を決定したのであろう。戦後教育の歴史的舞台での歴史の公的使用の基礎に、それぞれの人格的自己の実存的人生設計があったと思われる。このことは大事にしたい。

1980年代から1990年にかけて、史哲研究室ではニューアカデミズムの受容もあり、教育現場と研究室、教育実践と教育理論とのかかわりが問い直されていた。私が教育学部の学部生の時期には、演習は千葉県の農村での地域教育計画の編成がテーマであり、その前段階の農村教育の実態と教育意識の調査が作業であった。他方、学部生が日教組の教研集会

の部会書記の役を果たす(講師である先生の私設であるが)のは自然で、激烈な論争に驚かされた経験もある。遠い地域の教育実践に触れる機会が得られた。教育学部がテーマとした実践現場の学習を通じて、逆に私は、日本と私との距離感、さらに私にとっての現場(西欧)を知る必要を学んだ。

時代が移り、マルクス主義史学の崩壊が迫って来た頃、ある学生が、退職する教官を送るピラを勝田研に掲示した。それには「実証史学における痴の配分と執筆者統合——科学者共同体における主従関係の思想と構造」という文言が含まれていた。このピラには、当時、複数の院生が依拠していた世界史像が衰退していくことへの不安とともに、教育における蹉跎が投影(プロジェクション)されていると思われる。『教育学部60年史』84頁には「東京大学の教育学の伝統があるとしたら、〈社会的見地〉と〈実証的方法〉というところに落ち着くだろう」と記されている。

(4) 1990年代から2002年まで、さらに2006年のグライフスヴァルト大学滞りまで、7ないし8回の機会を得て、旧東ドイツ地域におけるキリスト教教育の復活を調査研究した。40年の社会主義的無神論教育の後での、いわば神の呼びもどし教育である。ブランデンブルク州文部省の援助が得られた時もあったが、学校訪問や授業研究、州立教育研究所訪問などをした。それでも、実情を垣間見たにすぎない。しかし、旧東ドイツ地域では、ハーバマスが生きた西独とは相違する、「ポスト・伝統的アイデンティティ」が形成され、ポスト世俗化社会が育っている。このテーマは、次回以降、詳しく記述したい。

キルケゴールやフロイトのモデルが、必ずしも通用しない旧東ドイツ地域で、どのように自己の人生に対する責任を引き受ける道徳的個人der moralische einzelne (AS.s.171.河上訳31頁)を、学校で教育するのか。それをポツダムやブランデンブルク、グライフスヴァルトの諸学校で見て確認したかった。キルケゴールモデルは、ハーバマスもこの真の「生の投企」(in diesem authentischen Lebensentwurf)と指摘するように、キリスト教的、回心の経験のモデルである。抽象的、というより超越的原理と人格的自己とのかかわりを含んでいる。日本にはなじまないモデルである。だがハーバマスも次のように言う。「しかし、すこし世俗的にも読み取れる」

(AS.S.172. 河上訳32頁)。

ポスト・伝統的アイデンティティ自体、戦後の日本社会で、執拗に拒否されて来た「非日本主義」的教育目的であり、近代教育学、戦後教育学の理念ではなかったのか。

1980年代に、キリスト教と日本というテーマが、私から消えていたのではない。1985年1月22日夕6時から、ミュンヘン大学の本館第117号教室で、ドイツの人々に語ったのも、このテーマによっていた。タイトルは、Kultur und Bildung in Japan.この講演の案内はミュンヘン大学本館の、ショル兄妹記念碑のあるホールに提示された。この日も、導入として遠藤周作の『沈黙』から、日本のイメージを借用した。「日本はSumpf沼地である」というフェレイラ、迫害によって背教したイエズス会の宣教師の言葉と、それが描くイメージを語った。沼沢地は、ドイツで中世の修道院、たとえばブラウンシュヴァイク近郊のリーダックスハウゼン修道院の修道士が、苦勞して整地した相手であった。日本社会という沼は、ドイツの自然よりも手強く、キリスト教の根が植えつづのを拒否した。そのことをミュンヘンで語った。

日本にキリスト教だけでなく、民主主義も人権思想も、移植はされたが、根づいていないと、今日も指摘される。1980年代に、「戦後の総決算」の眼目として設置された臨時教育審議会について、次の機会に、研究室とのかかわりを記述したい。

「この国は考えていたより、もっと怖ろしい沼地だった。どんな苗も、その沼地に植えられれば、根が腐りはじめる」(遠藤周作『沈黙』新潮社版、194頁、Ruth Linhartによるドイツ語訳 Schweigen. 1977 s.192)。

注

- 1) 三島憲一「生活世界の隠蔽と開示(上) 19世紀における精神科学の成立」、『思想』1983年10月号所収、92~97頁。
- 2) Jacob Bruckhardt, Gesammelte Werke. Schwabe & co. Verlag, Basel, (1970) Bd.4. s.14. 筑摩書房「ブルクハルト著作集『世界史的考察』(樺俊雄訳) (1949年) 27頁
- 3) 講座 現代の人間学 第7巻『哲学生人間学』(1979) 315頁。
- 4) アラン・ド・リベラ Alain de Libera; Penser au moyen

- age (1991). 邦訳『中世知識人の肖像』(1994). 410頁
- 5) 井上順孝『若者と現代宗教——失われた座標軸』(1999) 146頁。
- 6) 小論では、1959年講演と略記する。訳文は、中央公論新社刊の新訳を参照している。
- 7) 今井康雄「〈過去の克服〉と教育」、對馬達雄編著『ドイツ 過去の克服と人間形成』(2011) 171~175頁。
- 8) Adorno; Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben (1951). 三光長治訳『ミニマ・モラリア——傷ついた生活裡の省察』(1979)、叢書ウニベルシタス87.
- 9) Negative Dialektik (1966)、木田元他訳、作品社刊(1996)。
- 10) アドルノ『批判的モデル集II——見出し語』大久保健治訳(1971) 20頁の訳文(修正を加えてある)による。以下、本文に、引用する大久保訳の頁を記す。
- 11) Jürgen Habermas; Die nachholende Revolution (1990). s.15、三島他訳『遅ればせの革命』(1992) 106頁。
- 12) ハーバマス「理論には何が可能で、何が不可能なのか」、河上他訳『未来としての過去』(1992) 所収、153頁。
- 13) Max Horkheimer; Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung (1974). in: J. Habermas; Texte und Kontexte (1991) s.106-107. 佐藤嘉一他訳『テクストとコンテクスト』106頁。
- 14) 徳永恂『現代批判の哲学』(1979) 294頁。
- 15) キリスト教の救済史と西欧近代の歴史観の継承や離脱の関係は、1979年に出版された岩波講座『子どもの発達と教育』第2巻「子ども観と発達思想の展開」に収められた論稿、「キリスト教的ヒューマニズムの文化と子ども」で、私の考えの一端を述べた。自然法と歴史主義との、ルソー以降の時代での対決のテーマは、今日まで十分に論述していない。しかし、ハーバマスの主張する、理性的自然法のルソーからカントへの継承で、テーマが解決するとは考えていない。Luc FerryとAlain Renautの共著Philosophie politique (1984-1985)『政治哲学』全3巻が、1980年代の人権・市民権をめぐる思索を教示している。
- 16) <Historikerstreit> Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der national-sozialistischen Judenvernichtung (1987) Piper刊、三島他訳『過ぎ去ろうとしない過去——ナチズムとドイツ歴史家論争』(1995) 237頁。小論では、ハーバマスの主張の原文は、Habermas, Eine Art Schadensabwicklung. (Suhrkamp文庫NF453. 1987年刊) 所収の論稿を

AS.の略号をつけて引用する。訳文は三島他訳の人文書院刊本による。

- 17) 前者は佐藤健生「ナチズムの特異性と比較可能性——西ドイツの〈歴史家論争〉」『思想』1987年8月号所収、77頁。後者は足立邦夫『ドイツ傷ついた風景』(1994)講談社文庫 522～561頁。
- 18) 樺俊雄(樺美智子さんの父君)『歴史と歴史主義』(1952)新版1967、佐高信『戦後を読む——50冊のフィクション』(岩波新書 新赤版393) 1995年、203～206頁。
- 19) Franz AltのFrieden ist möglich.Die Politik der Bergpredigt (1983) からの引用。言葉でキリスト教徒であると言うのではなく、行動、特に平和運動で、キリスト者であることを示すことを、この時期には表現していた。1983年のドイツについては、ハーバマス『新たな不透明性』(河上他訳1995年)と、神品芳夫『ドイツ冬の旅』(1985)とが参考になる。前者第3章の「83年秋」で論じられた市民的不服従、法とゲヴァルトを、熟読されたい。
- 20) 『思想』822号に掲載された訳文は、週刊紙『ツァイト』の記事によると記されている。旧東ドイツのライプツィヒ在の出版社Reclamから、1992年に出版されたHabermas; Die Moderne —ein unvollendetes Projektには未公開として、この論稿がのせられている。
- 21) 『教育学部60年史』の史哲研究室紹介で、「すわりの悪さUnbehagen」を感じる描写がある。1. 研究室批判も、「自己批判的な記憶の開かれた論議」に、まず注目できたのではないか。研究室紀要を見ても、第15号の児美川君の問題提起、第19号の西本君のゼミ総括などがある。他に、1992年度に大学院生が、「過去12年間における大学院ゼミ動向」を検討している。紀要第32号93頁の汐見君の言葉が示した、「公式の自己了解」が研究室内で蓄積され、その結果「歴史の公的使用」が、表現されたのか。2. 『60年史』で「近代教育学批判」と表現されたテーマを、fremd(なじまない)表現だと思う。

欧米でも「消化されうる」のか。ハーバマス他の『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』(2005、訳2007)を学べば、日本で西欧の「近代主義」が、歴史の実態も、その理論も、欠落しているのが理解される。欠落でよいと主張する人もいるだろうが、「近代教育学批判」は、端緒も対象も誤って発進してはいないか。

2014年4月30日

付記 第1章のタイトルは、ヨハン・バプティスト・メッツの提言を受け、ハーバマスが論文「複合的な社会は理性的自己同一性を形成しうるか」で、次のように書いた文章の言葉である。「ここで言う共同体とは、競合するそれぞれの自己同一性に関わる知識——つまり批判的に伝統を想起し、科学、哲学、芸術によって刺激を受け、討議的にかつ実験的に——(知識を)育てるような共同体のことである(『史的唯物論の再構成』(1976) 清水多吉他訳2000年、138頁)。詳細は下記の文献を参照されたい：Johann Baptist Metz; Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften. In; Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung 『ハーバマス 還暦記念論文集』(1989) s.733-738.

※吉澤昇名誉教授の略歴

1936年、東京都中野生まれ。1956年東京大学入学。入学時、修道三誓願を、高校生時代に立願していたカトリックの修道士であった。1960年大学院へ進学。1965年10月から68年8月までフランス政府給費留学生としてストラスブール、ディジョンで生活。1971年7月から1997年3月の定年退官まで、東京大学教育学部教育哲学・教育史研究室に在職される。その後、創価大学教育学部教授、広島市立大学国際学部教授等を歴任。東京大学名誉教授。