

## 先生のいない研究室

吉 澤 昇

1970年代の教育学研究室は、私にとって「先生のいない研究室」だった。指導教官をお願いしていた勝田守一さんは、1969年7月に亡くなられた。私は前年の9月はじめ、留学していたフランスから帰国したが、事情があって下宿を転々としていた。1966年6月に勝田さんは入院され、手術後は一時回復されたが、私が帰国した後、再び東大病院に入院されていた。安田講堂に警察が入った冬からは、私たちが「勝田研」と呼んでいた二階中央の研究室に、先生の姿を見ることはなかった。宗像教授最終講義の事件の日、勝田研で、楠原助手と宗像さんの弟子の小沢さんと私と3人、事態の推移を案じていた。今もその情景をまざまざと想起する<sup>1)</sup>。

研究室紀要は、1974年10月に創刊された。それを手にした人の思いは、さまざまであったろう。私には、先生のいない研究室が行方を求めてもがいている表現に見えた。

「創刊十周年によせて」という大田堯さんの《巻頭》の言葉にあるように、「東大紛争（闘争）の傷痕生々しく、かつての師弟、同僚が引き裂かれた研究室の再生と研究成果の発展とをめぐりて」準備された研究室紀要だった。「研究室の再生」とは、かつて望ましい研究室の歴史があり、それにそったルネサンスのイメージがあったということだろう。それについて描くのは、より適任な先輩方の原稿に委ねたい。だが時代は急激に変化していた。1968年10月19日と24日の研究室会議まとめを保存しているが、この10月までは、事態が〈平穩に〉受け取られていたことが文面からわかる。議事録に残る教官の発言から、周囲の情況に、教官が敏感に対応していないことが読み取れる。事態は11月の総合図書館封鎖、そして民主化行動委員会による教育学部への外人部隊の導入によって、急激に分裂と対立相剋へ向かった<sup>2)</sup>。

私は1957年7月に修道院を去った。小学校から駒場の2年生の夏まで、10年間そこで育てられた。修道院は19世紀初めにフランスで創立されたマリア会の修道院であり、その修道会が1890年に設立した暁

星学園の隣接地にあった。まさに都心の修道院である。還俗の経緯を本稿で詳述する紙数はない。カレン・アームストロングの『狭き門を通して——〈神〉からの離別』（1996）を参照し推察していただく他ない。いずれにしても、1958年春に本郷の教育学部に進学した頃は、修道院の伝統的な「誠実sincerity」が私の内面で崩壊し、世俗生活のなかで自分なりの人生を探し当てる必要に迫られていた。崩壊した10代をまだ処理できなかったためか、あるいは争乱の接近を感知していたのか、私には本郷の当時の研究室での生活が、馴染めないものであった。そういうこともあって、3年生の1958年秋頃までは、東京カトリック学連で活動し、夏には名古屋の南山大学で開催された全国大会にも行った。他方、カトリック学連として、原水協の原水爆禁止世界大会に参加したり、長崎・広島からの平和行進に加わったりした。学連は、須賀敦子さんのカト研時代よりは、いくらか左派色が濃厚になっていた。しかし、私の内的崩壊のスピードは速く、その年の冬にはカトリック学連を離れ、翌年には卒論を執筆する過程で教会からも離脱した。

1. そうした私個人の精神的展開もあって、1960年代には当たり前のように受け取られていた、研究室での党組織のオルグ活動が嫌だった。ベルリンの壁が崩れ、ソ連邦が解体した今となっては、党と大学との結びつきなど想像しにくい。だから教育とオルグ活動との境界が不分明だったなど、考えにくいことだろう。1960年前後には、香山健一が委員長だった全学連と党の反目が明らかになり、主流・反主流の対立が尖鋭になる。私の駒場のクラスメートだった青木昌彦君も、羽田事件で逮捕され、しだいに四分五裂する運動組織で、オルグは激しく、しかも巧妙になっていく。教育学部学生自治会では、この時期から党主流派が運動を指導していた。いつの時期だったか明確ではないが、私も党のオルグ活動の目標にされ、赤門前のそば屋の二階座敷で、教授会以

上に学部を動かしていると当時いわれたF氏から、勧誘を受けた。F氏からの働きかけは、彼が他大学へ移ってからでも続いた。党员である若手研究者への締め付けも厳しくなっていた。宗像さんの最終講義の時に勝田研に来て、楠原君と「こんな時期に最終講義なんかやるもんじゃない」と話していた小沢さんについても、民研の誰それがお目付け役になっているなどと噂が流れる時代になっていく。

教育と党派の組織作りや組織による査問との同一視は、教育史を見れば新しいことではない。中世大学でも、在俗司祭séculierである神学教授とドミニコ会やフランシスコ会の神学者との対立があった。ブラバンのシジェルをめぐり、『13世紀革命』とも言われる大学内の対立もあった。宗教改革と反宗教改革の時代には、まさに小学校petites écolesから大学に至るまで、それぞれの宗派はそれぞれのカテキズムを用い、それぞれの信奉者を増やそうとした。

イエズス会のコレージュで、「生徒は決してひとりだけに放任せず、教会でも、学校でも、食堂でも、娯楽の時でも、監視者がいつも生徒を注視していた」というデュルケームの『教育史』第7章の叙述は、よく知られている。イエズス会の学校で、生徒をく十人組に分け、成果を競わせ、優秀な組を表彰した。「そのため生徒の自尊心は絶えず過敏症状態に置かれていた」という組織作りも、現代の諸政党や企業の組織作りのモデルになっている。教会と修道院は、現代諸組織を庶子として育て上げてきた。

イエズス会の度重なる解散が示すように、組織のための教育をめぐって、歴史上何度も死闘が展開された。教育学研究室も、大田学部長の辞任声明(1969年3月31日)や、当時の院生の合宿記録、それに研究室紀要第10号の巻頭言の明示するように、オルグ活動と査問との「まさに戦場」であった。

大田さんの教育学部長辞任にあたっての言葉にも「教授と学生、学生と学生との深い亀裂」が指摘されている。さらに「〈自己批判〉を条件とするのでなければ、少数意見の人々の学部内立ち入りに威迫を加えたり、授業への参加を妨げたりするような雰囲気、いささかでもあることを甚だ遺憾に思います。力や心理的威迫をもって要求する『自己批判』は一種の強迫行為にほかならず、それ以上に個人の信条の変更までも強いるような傾向さえも含んでいます」とある<sup>3)</sup>。

今となって思えば、採決の多数・少数にとらわれて、正統と異端とが峻別され、当時はあまり「複数性」とか「多様性」の、差異の「承認をめぐる」闘争(Kampf um Anerkennung)がされなかった。マルクス主義は科学的普遍主義を標榜し、西欧近代も二重・三重の普遍主義に捕らわれていた<sup>4)</sup>。

研究室に来なくなった人々は、多様な考えや生き方を持っていた。東大教授を父親とする倉石庸さんは、1965年私が渡仏するとき、民青のリーダーのYさんと、私を羽田に見送りに来てくれた。1969年であったか、私を結婚式に招待した。そこには北小路敏など中核派のリーダーが多数いた。倉石さんの姿をその後見ることはない。研究室は相異なるが、同じ中核派には前迫君のように、内ゲバで殺された学友もいる。彼はサレジオ会の育英学園出身で、カト研にいたように思う。ハーバマスの『イデオロギーとしての技術と科学』の初訳を、長谷川宏氏と共にした北原さん、修士論文で福沢研究をした安藤君、「有志」委員会の院生、それとは相異しつつも季刊『教育学』(1974年から「むぎ書房」)に寄稿した院生の春山君や林君、そして全く隠者の生活を選んだ西出君など、多様に生きた院生のほうがむしろ多数だった。多数でも、組織に束ねられていないから少数派だったし、「正統」とされず、「研究室の外」の人生を生きた<sup>5)</sup>。

1969年9月27、28日に検見川にあった東大の総合運動場での史哲院生合宿の記録がある。15名参加で「教員は参加しなかった。助手は文部教官であっても教員ではない」と記してある。まさに「先生のいない研究室」である。楠原助手はこの合宿で重要な提案をした。つまり、参加者15人が語った実に多様な研究室像の地獄絵巻のけじめを彼が描いたのだ。楠原助手は「研究室には研究の論理以外、もちこまないことにしたらどうか。制度改革やPoliticalな問題は、徹底して横の組織(院教協とか職組とか)で行うようにしたらどうか」と「言っただけ」のけた。こう記録した(W)名義の院生は、ムラサキコピーに書き残している。「言っただけ」と言う文言は、楠原君への明確な拒否を意味するが、楠原君の提案は、当時の研究室の分裂地獄が、何に基づいているのかを指摘している<sup>6)</sup>。

党を始めとする研究室外の組織運動の下に立つと、どうしても正統と異端の区分けが生ずる。当時、堀米さんの『正統と異端——ヨーロッパ精神の底流』

(1964年)が読まれていた。堀米さんは「現代世界におけるイデオロギーの問題、そこで繰り返し見られる正統と異端の問題についても、中世ヨーロッパの同じ問題は、単なる先例としてではなく、一つの必然的な歴史的前提として関係しているといわねばならない」と書いた。中世の客観主義的事効論 *ex opere operato* と主観主義的人効論 *ex opere operantis* との対立は、正統と称する組織制度と、差異に生きる個人との近代の対立につながる。やがて『13世紀革命』のように、中世における哲学思想の複数性を評価する本も訳された(1968)が、影響は限られていた<sup>7)</sup>。

1971年6月に楠原助手は「二度とこの大学に制度的に関わることはやめようと考え」(昭和58年度東京大学教育学部、講義計画と内容、16頁)、職なしで研究室を去った。1964年には東京オリンピック組織委員会で働き、1965年からは長期の留学をしていたので、研究室に縁遠かった私が後任になった。あと一ヶ月で35歳と言うODだった。研究室には日本教育史の仲教授だけが健在で、宮澤勲教授は1972年度から1974年春まで、米国留学で不在となる。学部長辞任のことにもあるように、大田さんは病気がちだった。1969年1月に、教授会と院教協とが共に学外へ退散して消えうせた後、機動隊による教育学部の現場検証の立会いを私とした堀尾さんは、駒場の教養学部での教育が主だった。機動隊が机の一つ一つの引き出し、残された女子学生の衣服の隅々まで調べていた教育学部は、窓にガラスはなく、荒廃しきっていた。機動隊が押収したのは結局ゲバ棒一本だけだったが(川上徹『査問』38頁の記述は事実と相異なる)。それから二年近く経ったある日、助手会の修善寺合宿で、ある学科の助手が、激論の末に泥酔し、一升瓶を噛み付いた姿が記憶に残っている。私は勝田さんの遺稿を含む著作集の編集に、この時期努力していた。冷蔵庫も洗濯機もない。まして電話もなく、銭湯に通う下宿で、助手の生活をしていた。

2. 勝田さんの旧制松本高校教授時代の教え子が編集した追悼集『想恩春』(1971年7月に私家版三百部のみ発行)には、晩年の勝田さんが、ヨーロッパ大学史研究の完成を期していた思いが読み取れる文章がある。例えば娘婿の父親、松田信隆氏が記した「守一さんと読みもの」には、松田氏にそのためのフランス古書探索を依頼した話がある。先生自身の日記

にも関連の記述がある。

勝田さんは1960年から3年間連続で、大学院で「ヨーロッパ大学史」を講じられた。私が自身参加したフランスやドイツの大学院でも、演習形式が中心である。だから講義というのは異例で、時には先生が準備できなかったと言われ、フリートーキングになった日も生じた。ディルセイやラシュドールなどの通史(当時邦訳はなかった)の他、多くの二次資料を用いた講義で、パリ大学創立の前史であるアベラルや普遍論争なども、概要であったがテーマとされた。パリ大学については、ルナンの仕事(『アヴェロエスとアヴェロエス説』1852)も気に留めておられたが、ファン・ステーンベルヘンが描く『13世紀革命』のスケールは、まだ見えてこなかった。ポーニアやオックス・ブリッジも含め、中世大学からルネッサンスと宗教改革の時代まで講じられた。残された先生ご自身の講義ノートは、基本的には参照された文献の試訳を中心としており、ご自身の考えを中心とした講義のメモではなかった。

確かに文献とその内容の取捨選択から、先生の関心とテーマは推察できる。しかし第一にノートの判読が困難であり、東大出版会がアルバイトの女子学生にノート起こしを依頼したが、読めない部分もかなり残った。文献相互の関係や言及されていない史実との脈絡など、大学史研究の欧米での蓄積を消化しなくては、史実に即しているのかさえ判然としない作業だった。ヘーゲルの講義録のように(加藤尚武氏の批判もあるが)、数多くの聴講者がいれば、ノートによって異同を訂正できる。しかし勝田さんの講義の聴講者は、3~5人程度だった。ある日は私しか出席していないので、とりやめになったこともある。しかも私自身、講義の三年目は修士論文執筆の年であり、修論自体、未完で提出している。だから私自身のノートも不完全で、参照した他のノートも決め手にならなかった(しかも一年目は、一橋大学の鈴木秀勇さんとコメニウスの『大教授学』の読み方で鈴木さんの演習時間に大喧嘩となり、私は本郷に行かず山に行くようになった。そのため勝田さんの単位を含め単位を取得せず、単位不足で修士論文執筆の資格がなく、留年となっていた)。

私が助手になった翌年の冬、1972年12月18日づけで、この勝田さんの講義ノート起こしについての作業メモが残っている。それは宗教改革期の大学についてであるから、不十分ながらそこまで作業は進め

られていたのだろう。このメモの最後に、「D'Irsayは〈宗教改革〉に対して、否定的な評価の持ち主であった。D'Irsayの評価について、勝田教授は批判的見解を付している。中世、中世の崩壊、ルネッサンス、宗教改革、反宗教改革、科学革命、合理主義と経験論などについて、D'Irsayやそのほかの参考文献筆者の見解や評価と、勝田教授の見解や評価を明らかにする必要がある」と私は書いている。メモに、具体的にはルターとメランヒトンの教育論への疑問が例示されていた。当時の私は福音主義の歴史に関して、修道院でハルトマン・グリザルのルターを読んだだけであった。三島憲一さんもいうように、日本のカトリックは福音主義教会を知らない。「宗教改革と大学」は、まともに扱えば、大仕事となる。1980年代にドイツへ行くようになって、それはよくわかった。

1971年の私のダイアリーでは、ほぼ毎週、主に土曜日に、10:30~13:30という時間帯が、この講義再現の仕事に当てられていた。ノート起こしを担当していた女子学生が、ある日、自死した。それが機縁となったのか、東大出版会で担当していた大瀬さんも退職した。そうした当時の若い世代を襲っていた不安感の仲で、正確には日時不明のある日、この仕事は中断した。

後日1976年3月に公開された柏木英彦氏の『中世の春』に、同年5月13日の私の講義メモが挟み込まれていた。この年も私は大学史に関連するゼミを大学院で試みていたようだ。この時期、大学史研究は60年代に比してはるかに進展していた。柏木氏のように、原典（第一次資料）で研究をしている人に比し、教育学界では先人の研究を比較考量するに止まっていた。「西洋中世とイスラム」のようなスケールで、教育学者は中世の大学を見ていなかった。ヴェルジェの『中世の大学』は、フランスで1973年に公開されていた。20世紀前半の研究に比べ、著しい進展がそこに見られた。勝田さんの大学史講義ノート起こしの作業には、複雑な思いが残った。その時以来、単に資料批判に関してだけでなく、日本と西欧との視野の相異がもたらす枠組みが、より重大に思っていた。

3. ノート起こしを依頼していた女子学生の自死は作業の中断を招いた。1970年前後にそれは例外的な自死ではなく、大学では教師も、学生も生死の境にあった。1971年3月に教育学部を卒業したのは、渡

部洋さんを含め17名だけである。社会教育の寿原さんも同期であった。父親である寿原教授は、学生擁護のかどで、東京学芸大学教授会から辞職勧告を受けていた。ある日、寿原さんの涙が止まらず地下鉄を新宿駅まで付き添っていったことがある。途中ずっと泣いていた。すでに1968年12月のクリスマスに、東京外国語大学教授会が安東次男教授に辞職勧告を決議している。エリュアールやサガンの訳者であり、『芭蕉』『藤原定家』の著者でもある安東教授と大学との争いは、『東大教授会を告発する』に詳しい。それは日本フランス語フランス文学会と東大との対立にまで拡大した。その一当事者であった大賀正喜氏の息子が、史哲に進学して来るといふ不思議な縁もある。大学の混乱に伴って自死した教官には、九州大学哲学担当のK教授がいる。死を選ばなかった人でも、川島武宣さんが、自叙伝に詳しく語っているように、精神的打撃は大きかった（『ある法学者の軌跡』294~298頁）。

青年の政治的な死について、今も考察は少なく、むしろ忘却の彼方にある。『青春の墓標——ある学生活動家の愛と死』（1965）に始まり、学園荒廃につれ、『わが愛と反逆——遺稿——ある東大女子学生と青春の群像』（1969）、そして高野悦子『20歳の原点』（1971）が読まれ、さらに『20歳の原点序章』（1974）が求められるまでになった。奥平剛士の遺稿『天よ、我に仕事を与えよ』のタイトルからは何か宗教的な感じがする。京大入学当初、カトリック教会のセツルメントで、彼が社会と接したことが本文から分かる。当時の青年とキリスト教との接点は、『いのち燃えつきるとも』（1971）で、詳しく物語られている。

この山村政明（梁政明）遺稿集には、李恢成氏が「二つの祖国所有者の叫び」という文を寄せている。もちろん、それは神の国と地上の国を指していない。しかし遺稿と往復書簡とを読むと、キリスト教と日本というテーマを、山村が抱いていたのが分かる。

奥平剛士がパレスチナで亡くなったのは、1972年5月だが、立教大学の助教授だった高橋武智氏が、「赤軍派」と疑われてフランスから強制送還されたのも、1970年ごろだった。1972年2月には浅間山荘事件も起きた。高橋さんは私と同期にフランス政府給費留学生となり、同じ飛行機で渡仏した。それ以前、ベ平連の活動などと同時に、「18世紀研究会」という民間の研究会を彼は運営していた。野沢協、高橋安光その他各分野で仕事を後に成し遂げた人を含む研

究会だった。1962年4月には、中村雄二郎さんが来て、「中江兆民『民約訳解』にみられるルソーの思想の受け取り方について」を報告している。1962年の研究会での発言には、まだ1970年代の中村氏を予感させるものはなかった。あるいは理解できなかったのかもしれない。日本の学者文化人は、1960年代に、70年代に生じる思想と社会との変容を、誰も予感できなかった。本郷の教育学研究室も、その例外ではなかった。

4. 日本と西欧との接点、それはアラゴン、エリュアールと芭蕉、藤原定家の安東さんにとっても、中村雄二郎氏にとっても、それなりの試みが続けられたテーマである。勝田さんについては、著作集からの確な把握はしにくい。著作集は、「勝田の仕事のほとんどを収録し尽くした」と「終刊のことは」で宣言してはいるが。

旧制松本高校での教え子が編集した『想偲春』に、勝田さんの「回顧談」が収められている。その「第4章 一高時代」に次の一文がある。「先生らしい先生と言う気がしたのは、三年の法制経済で、ドイツ語の「法学入門」というのをテキストにした、クリスチャンで工学士だった三島隆生（すこしあやしい？）さんの講義だった。最もこの人は端正すぎて一寸近寄りたがたい気もしたものだ。師弟の関係はというと……ずいぶん縁の薄いものだ。先生の家へなど、めったに行かないのが通例だったと思う」。これは勝田さんが亡くなる一ヵ月前、6月15日に残された病床での回顧の言葉である。須田四郎さんが、先生の口述を筆記している。工学は法学、三島は三谷隆正のことだろう。三谷隆正全集は1965年に、また南原繁さんなどが編んだ『三谷隆正——人・思想・信仰』は1966年に公刊されている。だから確かに「縁の淡い師弟」だった（三谷の一高赴任について『三谷隆正の生と死』には大正15年とある、4頁）。文部省では、三谷隆正と親交があった神谷美恵子と同じ時期に、同じ教育使節団事務局などに勝田さんはいたはずなのに、神谷さんについても言及がない。

『想偲春』には「勝田さんの精神的故郷はいうまでもなくヨーロッパであった」という表現さえある（243頁）。また京都で学ばれた哲学者群のうち、波多野精一の『西洋哲学史要』を松本で教科書に用いられている。しかし、勝田さんのヨーロッパは、波多野の著書『時と永遠』のヨーロッパというよりも、

和辻哲郎や九鬼周造のそれであったのではないか。

松本高校でも心理学で『いきの構造』をテキストにされている。「いきの構造」や「情緒の系図」から、どのようなヨーロッパを描いておられたのか。サルトルやハイデッガーまで鳥瞰されていたのか。『回顧談』の最後の数行は、「失意の時代のふさがれてしまった道」を語っている。「おそらく何らかの社会的変革は不可避なのではないかという予感……そうした社会的流動の中で、個人の自由や自由意志というものは、一体何なのか、という疑問、この二つをつきつめることが、大学へ持ち越した僕の課題だった……」。

1970年前後に自死した学生、地下に消えたり公的職業を忌避した学生も、社会変動と個人の自由の葛藤を抱えていた。ヨーロッパでは、それがキリスト教の救済史と何らか結びつく伝統的テーマだった。それはルソーやヘーゲル、コントには明白に読み取れる精神史上のテーマである。しかし勝田さんには、なぜか、当然のように救済史とのつながりは空白となっている（救済史は、個人と社会という基本枠組みに、愛隣人愛Fraternitéを位置づけた。このことを無視しては人の生き方も、研究室の有り方も、全く変質する）。

1960年度から三年続く「ヨーロッパ大学史」講義は、勝田さんにとって「大学と国家というテーマと、それと古典近代の理念との関係を考察する」（『想偲春』27頁）仕事であった。カントやフィヒテ、シェリングの大学論から始めないで、当然のように中世からはじめられたのは、梅根悟さんや当時本郷にいた堀米庸三さんの直接の影響や、島田雄次郎の先行研究によるものだったのかもしれない。しかし中世大学には、国家との関係よりも教会との関係があり、信仰と学問という、和辻哲郎が岩下壯一から批判を受けた、日本人が輪郭をなぞっただけで逃げてしまう精神世界がある<sup>8)</sup>。勝田さんは一高で三谷さんを「先生らしい先生」と感じながら、あえて三谷さんの内面世界に触れようとしなかった。中世大学の信仰と学問というテーマにも、気に留めることがなかった。

九州大学へ就職した小林博英さんが、もう一年史哲の大学院に留まっていたら、おそらく先生と激論を闘わしていただろう。小林さんは私の学部卒論「神・人間・社会・教育」を読み、「霊的生活を知らない」と私を酷評した。『霊的生活』、それは、私の

修練院時代の教科書でもある。確かに私はそこに説かれた靈的生活に馴染めなかった。緒言に「靈的生活こそ人間の眞の生活であり、エルネスト・プシカリの言をかりるならば『唯一の現実』であります」とあった。プシカリはルナンの孫である。日本では全く知られていないが、プシカリを肯定するか、否定するかで、当時フランスではその人物が評価された。しかし、この教科書では「超自然的生命の消極的活動(罪と禁欲)」について多くのページが割かれ、「超自然的生命の積極的活動(愛と徳)」については、社会とのかかわりが語られていなかった。世間で学校を経営する教育修道会の構成員を養成する手引書でありながら、やがて私は、「ミラノの大聖堂の説教壇でインターナショナルを歌ったトゥロルド神父」(『コルシア書店の仲間たち』25頁)に共感した須賀敦子さんのように、「社会に関わる靈的生活」に目覚めていく。『唯一の現実』ではなく、社会には多様な信仰生活がある。小林さんはカトリック学連の南山大学での全国大会(1958年)時代からの宿敵であったが、夭折が惜しまれる<sup>9)</sup>。

安保闘争で何回も休講が続いた1960年度、勝田さんはバリ大学創設に関連してアベラールにも言及された。当時のノートが今手元にないので正確には内容を再現できない。畠中訳『愛と修道の手紙』(岩波文庫)は、留学から帰国してから第20刷をはじめて私は購入しているから、詳細なアベラール論を1960年に勝田さんはされなかったのだろう。留学中、第2年目(1966年)のクリスマスはクリュニー大修道院の廢墟で迎えた。留学一年目のクリスマスは、日本に宣教師を送っているという理由で、アルザスの町Haguenauの家庭に招待された。第3年目のクリスマスは、ポーヌの有名なラトゥール家で迎えた。クリュニーではただ一人だった。アベラールが晩年、クレルヴォーのベルナルの執拗な追求を逃れて、尊者ピエールに迎えられた時、好んでその木陰に憩ったと伝えられる菩提樹の老木が、1966年にはまだ生きていた(エチエンヌ・ジルソン著、中村弓子訳『アベラールとエロイズ』1987年刊134頁~155頁)。ジルソンの名著は1960年代には訳がなかったし、東大の教育学研究室ではアベラールを誰も話題としなかった。

フランス留学中、アベラールの宿敵ベルナルが1114年に刷新したシトー大修道院にも、数日間宿泊した。1967年5月、ディジョンとポーヌの中間にあ

るこの大修道院を包む林には、鈴蘭の花が咲き誇っていた。

シトーは日本の函館、渡島にあるトラピスト修道院で知られている(北海道新聞社編『四季のトラピスト』1998年)。日本でもトラピストのバターやクッキーは知られているが、信仰と労働の生活は知られていない。ヨーロッパの教育の伝統について、日本では書物と、土や汗の香りがする農耕生活との結びつきを無視してきた。アベラルドゥスやシジェル・ド・ブラバンが労働者意識を持っていたという指摘は、学寮と修道院との密接な制度的なつながり同様、中世大学の性格を示している。大学の研究生活の初期の姿と、ルネッサンス期以降のタレント貴族然とした人文主義者との相違を示している(ヴェルジェ『中世の大学』特に第6章「大学と社会」)。

クリュニーの北約10キロには、テゼTaizéの「教会一致運動共同体」がある。1940年に福音主義の人々によって始められた運動だが、日本では今はカトリック側で、むしろ紹介され、カラービデオまで売られている。Taizéには、ディジョン大学の学生巡礼に私も交じて行った(P.ポペールが執筆し、リクールがあとがきを付したテゼ論も、多様性と一致のテーマを扱っていた、1967年刊)<sup>10)</sup>。

『コルシア書店の仲間たち』で須賀さんが語っているように、ヨーロッパでは「司祭も信徒もなく、ひとつになって、有機的な共同体としての生き方を追求する」運動が、中世から今日のテゼまで、信仰とのかかわりで試みられている。その生活そのものを、学生は見るのがテゼでできた。こうした留学中の経験が、私の中世大学史像に深刻な変容をもたらしたことは否定できない。教会と大学、国家と大学という枠組みよりも、社会と大学が前面に躍り出た。Pierre Michaud-Quantinの研究Universitas(1970)によって描かれている、コミュニオン運動の中で形成された「宗教的同業者組合」として、中世大学を理解するようになっていく。1972年の『思想』6月号に書いた「文化・大学・歴史」では、1934年に初版が出たド・ラガルドの研究に依拠している論述になってはいるのだが、コミュニオン運動の中から形成された制度としての大学も描かれている<sup>11)</sup>。

5. 1971年夏からの助手生活一年目、私は世田谷区下馬の下宿にいた。フランス留学から1968年9月に帰国して、住所不定のように下宿を転々としていた。

下馬の下宿は旧華族(子爵)邸内にあったが、その離れには台所もトイレもなく、冷蔵庫も洗濯機も持っていなかった。銭湯には下駄を履いていった。「神田川」そのままの生活としたいが、いつまでも一人だった。助手の生活は厳しく、学生診療所(当時は山上御殿にあったようだが)で診てもらくと、血圧は140/180だった。若い医者に、「よく生きているね、笑っていないで、泣きなさいよ」と言われた。

そういうことで、助手就職以前には信州の学生村に、就職後は、共済組合の保養所に長期宿泊するようにした。風呂があり食事が準備されているからである。1972年の秋に、北区の豊島5丁目団地に入居できた。結婚予定と書類に記入したので入居できたのだが、そこでも2年以上一人だった。書類はある女性の「好意」で公団に提出できたが、それが「好意」だったのか、騙されたのかは判然としない。日中友好協会、正統本部、日中経済協会と数次にわたる内ゲバを経て転身していた人だから、私とは全く世界が違う人だし、政治的な女性だった。一人で住んでも、公団は2年間何も言わなかった。団地の郵便局から、局をあげて結婚の申し出もあったから、事態は公共の話題になっていたのだろうが……。1973年4月に、碓井岑夫君が私の後任の助手になり、豊島五丁目団地の別棟へ引っ越してきた。彼も出勤の途上など、私の部屋を眺め、配偶者に恵まれたのか否かを確認していたと言う。

団地に引っ越す前に、『思想』へ三回目の寄稿をしているが、当時『思想』の編集担当者は石原保徳さんだった。最近ウォーラーステインの『ヨーロッパの普遍主義、権力の修辞学』でも再論されているアコスタの著書も含め、世界史の大転換期を扱った「大航海時代叢書」の編集者だった。石原さんは私の書いた草稿を丹念に読んで批判し、修正して書き直す場として駿台荘を手配してくれた。食事が準備され、風呂に入れると言う環境は、(すぐ近くを流れる)「神田川」と天地の開きがあった。

この1972年に、日教組の国民教育研究所で「発達した資本主義国での教育改革に関する比較研究」が企画され、私も研究協力者に委嘱された。日教組、特に大学教職組については、既に安東次男教授などから激しい批判があった(前掲書27~29頁)。関係が直接なかった民研が、なぜ研究協力を求めてきたのかは、古川原教授が、団地の郵便局長と同じような〈婚活〉の謀みをしたためという笑い話のような理由

がささやかれていた。いずれにしても、岩波の「大航海時代叢書」の開示した世界史像に比し、「国家独占資本主義体制下における教育改革の制度的・イデオロギー的研究」というテーマ設定が、私にはあまりに狭隘と思われた。

『民研研究つうしんNo.77(1972年12月)』に、私は次の文を残した。「私自身は、いつもミスキャストの感じを抱いて民研を訪れる……フランスに約三年留学したのだが……それは民間宗教運動を研究しようという関心からであった。留学によって……現代ヨーロッパにおける、キリスト教の歴史的問題性の重要性を以前に増して認識したが、日本の社会と文化との関連で、そのことをどのように考えるかについては、ここでは論じない。五島や平戸などの隠れキリシタンの末裔と一つの共同体の中で育てられた私自身の第一の課題は、そのことなのであり、そのことのために、民研の研究協力者として選ばれたのなら望外の幸福であったのだが」。

1970年代前半に、教育研究者が描いていたヨーロッパ像は、他の適任者によって批判的に総括されるのを期待する。民研には、1964年12月の『教育思想研究』など重要な文献が、いわば部外秘としてまとめられている。しかし『国民教育小事典』(1973)の「教育と教育学」の項目では、弁証法的・史的唯物論の一元的立場を明確にしている。『教育思想研究』の自由で多様な研究から、10年間での変質がはっきりしている。この事典には史哲の教官も関与しているが、このことには重大な疑問を感じている。史哲研究室にとっての検討課題である。

当時、史哲の研究室では新日本出版社や青木のマルクス主義的総合雑誌が読まれ、『展望』などは影が薄かった。『展望』には森有正が、1966年に「霧の朝」など三篇、翌年に「変貌」、さらに1968年には学生問題にも触れた「旅の空の下」が、9月下旬に書かれている。国際基督教大学の学園闘争の渦中で書かれたのが「雑木林の中の反省」で、大学での偽りの言葉、経験に根付かない言葉の横行、そして「ある種の言語不通の現象」を批判した記録である。私のフランス留学と森有正のフランス滞在とは重なる時期もある。しかし私は全期間、主として田舎にいたので、パリの森有正と接触はなかった。森有正は暁星中学を1929年(昭和4年)に卒業した私の先輩で、彼の後には梅原成四さんぐらゐが渡辺一夫以来の暁星卒の東大での仏文学の流れである。直接の接触こ

そないが、「ルオーについて」に登場するアンリ・アンベルクロード神父は、マリア会の管区長であった人で、私の修練院時代にその晩年を清瀬で迎えていた。渡辺一夫さんとは、安保のデモの帰り際、八重洲あたりで、広田昌義とコーヒーを飲んだときに、渡辺さんがそばにいて、話をしたことがある。

『展望』に掲載された森有正のエッセーと『思想』に収められた彼の4つの論文とを发表順に読んでいくと、1970年前後に世間ではよく読まれた森有正だが、そのヨーロッパやキリスト教の学び方に疑問が生じてくる。

6. 須賀敦子さんが帰国したのは1971年で、当時は『荒野の師父らのことば』という訳本がある程度で、エマウス運動に加わり「くず屋のおばさん」と自称していた(須賀敦子『全集』第3巻、月報6頁)。今になって須賀さんの晩年の著作と森有正の仕事とを読み比べてみると、二人は同時期にヨーロッパで生きているが、それぞれの社会観の相違というか、現代西欧社会でのキリスト者の社会参加を自身で経験する感度の差に驚かされる。『ヴェネツィアの宿』に描かれているように、1950年代には、フランスカトリック信者内部で、信仰と社会との接点を求めて多様な活動が芽生えていた。須賀さんが注目した労働司祭、雑誌『フレール・デュ・モンド』などの第三世界へ開かれた論調や解放の神学、第一次大戦前からの伝統を継承しながら新しい情況に発言していた「社会週間」の運動、それにセルトー神父などの優れた修道会士の知的活動があった。1954年以降、アベ・ピエールの「エマウス共同体」運動が根付き、それにはカミロ・トレスという革命戦士としてやがてゲバラのように殺される神父も、ベルギー留学中加わっていた<sup>12)</sup>。

須賀さんは、パリに着くなり、こうした社会活動にすぐ参加しようとした(『ヴェネツィアの宿』)。それに対して『砂漠に向かって』の1966年9月6日と7日の記述は、森有正の内面での「個人」と「社会」との乖離を表現している。おそらく須賀さんは、社会(具体的に社会に働きかけている人間)のうちに神を見ようとしたのに、森有正の場合には「神と精神(=人間、引用者)との間の、実に厳しい量り知れぬ深淵(『砂漠に向かって』26頁)」が、人間の実存と切れた社会という見方をもたらしていたのではない。須賀さんがリヤカーを引いて参加したエマ

ウス運動などにも言及したいが、それらは直接には研究室に関係ないので、人文書院から公刊されたピエール神父の『遺言』を読んでいただきたい。いずれにしても、森有正が「雑木林の中の反省」で当時の大学の状況を、「言葉は各人にとってかけがえのない経験を表現するのであるのに、言葉によって経験を左右できる、と考える」と書いているのは、研究室や当時の民研などの問題を、さらには森有正自身の日本での発言さえも、反省させる機縁となる。

須賀さんがパリで、まず接触しようとした労働司祭の運動も、また私が1967年の夏、ブルゴーニュの農村で共に生活した「ブルゴーニュ兄弟共同体 Fraternité de Bourgogne 運動」も、実生活で過酷な労働を共に分かち、そこに神を見出そうとする運動だった。須賀さんが『ヴェネツィアの宿』の第六話「大聖堂まで」や第九話「カティアの歩いた道」で語っている教会刷新運動は、森有正が『裸にされた信仰』という他人の本から伝える伝聞とは相異し、まさに須賀さん自身の経験である。またそれは日本に無縁な運動でもない。アンドレ・レノレ神父が日本に残した回想録『出る杭はうたれる』は、日本での労働司祭の1970年からの記録である(岩波、同時代ライブラリー)。労働司祭の運動は、Gilbert Cesbronが書いたLes Saints vont en enfer (1952)の邦訳『聖人地獄へ行く』で日本でも知られていた。私が修道院を出た直後の時期、1958年か59年に、川崎で日本語の新聞の読解を、あるフランス人の労働司祭に個人教授をしたことがある。真生会館の澤田神父の依頼による仕事だった。1958年には前述のようにカトリック学生連盟で活動しており、アンドレ・レノレさんの本に何回も登場するJOC(青年カトリック労働者同盟)に高校時代から関心があったので、ムルグ神父の訳による『国際JOC宣言』を入手している。

東大に入学してから、昼間は駒場へ行き、夕方から夜間、上智大学の神学講座に通う日々になっていった。神学講座では、神秘神学などは、講座名と担当者の名を記憶しているに過ぎない。しかし、小林珍雄による「カトリックの社会政策」は、私のフランス留学中の生き方を定めただけでなく、卒論以降の研究の基礎になった。当時、小林教授は上智大学の経済学部長だったが、1968年に正則高校の校長になっている。勝田さんと何らかの縁がある人だ。月刊『正則の教育』第2号「学校教育は何のためにするか」(1~5頁)、第7号に重要な座談会記録「戦



後教育をどう考えるか」という、亡くなる直前の勝田さんの発言が収録されている。

『民研研究つうしん』に書いたように、留学中は実に多くの民間宗教運動に参加した。1967年の夏だけでも、「社会週間」（7月11日から16日、ナントで460人参加）にすぐ続いて、ルピュイ近くカンタル県のサンフルールでの『フレール・デュ・モンド』誌の集会、8月のヨンヌ県ランセック村でのFraternités de Bourgogneの10日間の援農合宿とそれを締め括るヴェズレー巡礼、9月10日から14日にはリオン近郊La Touretteでの『経済とヒューマニズム』誌の研究集会、L'humanisme en question。そして農閑期11月26日～12月2日、マコンの農民とローマ巡礼（アシジを含む）。さらに1968年4月上旬には、ルーアンで、公立学校に勤務するカトリック教師の合宿など。1968年5月にフランス各地でストが頻発して旅行が困難になる前に、こうした運動に参加している<sup>13)</sup>。

これらの合宿や研究集会について詳細に語るのとは別の機会を待つとして、簡単な留意点を挙げておく。これらの合宿や研究集会への参加は、ローマ巡礼も含め異邦人にも開かれていた。私は新聞広告や町での街頭広告を見て申し込んだ。参加申し込みで、どの宗派の信者が無神論者かなどと問われたことは一回もない。またこれらの集会には、若い知識人、そして当時は学生であり、現在活躍しているフランス知識人が参加していたこと。例えばナントの『社会週間』には、ブリュノ・ラトールが学生として参加していて、彼の方から私に声をかけてきた。ブリュノとはいろいろなことがあった。また当時主要著作は公刊していなかったセルトー神父も参加していて、table rondeで何回も発言している。

『歴史のエクリチュール』『パロールの奪取』『歴史と精神分析』などの著書で日本にも知られているセルトー神父（1925～1986）だが、遺著La faiblesse de croireに収められている30代から40代にかけての雑誌論文が日本に知られていない。そこには社会活動と政治運動にアンガジュした神父の声が含まれているのだが（この遺著は『信仰の、道なき道を行く』とでも、内容からタイトルが訳せる）。またこうした集会には、公共機関たとえば公立学校で教える教師や看護師やソーシャルワーカーなどが、多く参加していた。外見は政教分離のフランスだが、社会に関わるカトリック信者が、積極的に公共機関に就職していることを教えられた。

さらに重要なことは、Pluralisme dans l'Eglise（教会内部での多様な信仰）や、教会の内部でのいろいろな相違が、既にこの時期、公然とテーマとなっていたことだ。若いセルトーが編集長であり、自身も論文を寄稿していた雑誌『Christus』、その58号（1968年4月刊）は、Pluralisme dans l'Egliseの特集号で、そこにセルトーの言葉「教会の内部で、いろいろ相異した考えがある。それは何ものにも替えられない働きを演じている」が引用されている（P.164）（当時、雑誌Esprit、1967年10月号のようにセルトーやイリッチの論文を含む教会刷新特集が組まれている）。やがてチェコ事件が起こり、社会主義における多様性が、教会内の多様性と対比される<sup>14)</sup>。

東京大学教育学部に、この多元性、複数性の思想がいつから浸透し定着したのか、それは定かでない。検見川合宿での楠原提案には、その萌芽があり、研究室紀要第一号は、政治運動は外部の組織に任せ、純粋に研究成果だけを発表する、いわば、複数性の方向を志して編集された。政治運動の組織が、この方向をどう評価したのか。数年後に紀要は変貌している。

教会内や社会主義における多元性と大学研究室での多元性とは、枠組みが相異している。教会内での多元性については、雑誌Christusの前掲特集で、グループ活動から出発するという提案が目立つ。事実、これまで書いてきたように、当時、実に多様な民間の自主的なグループが、教会内の研究や社会的実践面で組織されていた。既にドイツでは20世紀初頭からトレルチがこの方向を論じていたし、1990年代に広汎な運動となったKirchenvolks-Begehren運動その他、下からの教会運動とか、Der Laie in der Kircheとか多くの多元的なグループが、自主的に教会を生み出そうとする試みとして、今日まで続けている（他方、教会内の多様性に反対する人は、それを黙殺している）。

大学研究室内は、教会や社会主義という枠組みを前提とした多元性、複数性が直接当てはまらないので、土俵の俵が見え難い。1970年代半ばに、伊藤悟君（通称ワニ）が「教育をよくする会K.Y.K」で試みたサークル作り運動（伊藤悟『開成・東大14年』を参照されたい）は、グループから教会へ志向する諸運動と共通するようにも見える。しかし実態は、教官に「教育学部祭」でお遊戯を強要するようなサー

クル活動で、研究室という土俵から逸脱する傾向がある活動だった。史哲のゼミについて具体的批判を前掲書で指摘しているが(286頁)、ゼミの中で伊藤君が改善のため議論していないのでは、批判の仕方を誤っている。

7. この時期に、史哲研究室で多元性、多様な差異の承認への関心が希薄だったのは、1950年代からの研究への批判が「東大闘争」の中でも不明確であったこと、しかも研究室外の学問の急激な展開へ目が向けられていなかったことによる。その他、原武史『滝山コミュニオン1974』から示唆される点もあるが、紙数を越えるので詳述しない。フランスで教会内部での複数性、多元性がテーマとなっていた時期に、当然それに反対する統合主義intégrismeも論陣を張っていた。アンテグリズムは、20世紀始め、近代主義と激しい論争をカトリック世界で展開したグループで、トレルチもこの論争に関わっている(佐藤真一『トレルチとその時代——ドイツ近代精神とキリスト教——』、1997、186～206頁)。

現代のアンテグリズムの中心は『Itinéraires道筋を示す』誌で、この雑誌を読むと教会内の混乱désintégrationの元凶として「情況主義、構造主義、マルクス主義、フロイト主義」が挙げられている(1967年12月号の付録「この党派がイエスを処刑しているC'est par toi que je meurs p.3」)。マルクス主義は、当時の史哲研究室だけでなく、多くの学界で統合原理であり、かつ批判原理でもあった。しかし情況主義はともかく、構造主義やフロイト主義と、史哲研究室は接点がなかった。それらと関連する解釈学、現象学、コミュニケーション理論も、既に研究室外の日本では研究に影響を与えていた時期であったのに、教育研究とは無縁のように史哲研究室で受け取られていた(これら新思潮は、ドイツに生育した)。私の学部大学院の時期(1958～1971)に、フロイトやユングの精神分析について、一言も研究室で、講義演習で聞かなかった。それは当時、マルクス主義から非合理主義と酷評されていたことによる。始めてフロイトについて卒論を提出した学生は、文学部から学士入学し、1974年春に卒業した人だった。精神分析の臨床的方法に着目した卒論を1976年に書いた人も、文学部の宗教学科を卒業し、学士入学した学生であった。

フーコーの『言葉と物』の正確なスペルをブラン

教授(古代哲学)の講義中に私のノートを覗き込んで訂正してくれたのは、ブリュノ・ラトールだった(1967年秋)。日本では神谷美恵子さんが1960年代末にフーコーの翻訳を始めていた。『臨床医学の誕生』が1969年に公刊され、『精神疾患と心理学』が翌年に出た。今でこそ臨床教育学とは聞きなれた呼称であるが、そこにはマルクス主義的カテゴリー論からポストモダン的なパラダイム論への転換という長い道のりがある。臨床ではなく、教育実践、教師の実践記録が、それまで教育学の基本的カテゴリーであった。

ソヴィエトのローゼンタールが編集した『カテゴリー論』上下は、研究の指針であり、「客観的諸法則の認識と実践活動におけるそれらの利用」という定式は、研究室の統合原理になっていた。1958年に、今は存在しない自治会室で、Y君から「自由とは客観的法則に服することだ」といわれたのを良く憶えている。彼は後年、地方の大学で学長になったが、今でもそう考えているのだろうか。その頃学部3年だった私は、この『カテゴリー論』を熟読していて、それを見た真生会館の澤田神父が、自分も読みたいと申し出たことがある。このマルクス主義によるカテゴリー論は、アリストテレス・トマス主義的見方とフーコー的見方とを対比すれば、前者により近いのは明白だ。

統合原理としてのマルクス主義的カテゴリー論が、いつ頃から研究室での統制機能を失ったかは、明白ではない。しかし私にとって中川さんの卒論「アイデンティティ、臨床的人間論の展開」(1976)は、学問上の枠組みを再考させた。伊藤君は、1976年4月に史哲へ進学している。1学年上の中川さんが、上記の卒論を書いているのに、人間関係や青年期研究のためと称して、伊藤君は一橋大学の大学院へ1980年春に移っている。彼の日記(1974から1976)には、民青に対する悪口が目立つ。ところが『開成・東大14年』を編集したのが、民主化行動委員会議長だった尾花清君で、しかも私をオルグした人の下へ伊藤君は移った。仲間作りに努力したという(271頁)のに、自己史をテーマとする中川さんの卒論に伊藤君が関心を向けなかったのは、学問上の転換が史哲の研究室では遅々として進展していなかった1970年代の思想空間を映し出しているのか、あるいは伊藤君自身の問題であったのか。

8. ところで1978年は、学部のゼミでライオネル・トリリングの『〈誠実〉と〈ほんもの〉——近代自我の確立と崩壊——』を読んだ年である。それは、私に一つの転換Wendeをもたらしたゼミだった<sup>15)</sup>。

その年の五月祭で史哲の学部学生は「脱学校論」の展示を準備し、46頁からなる教育論文集（ガリ版刷り）を作成している。前年の五月祭での展示は、研究室紀要第4号に掲載された「西義之批判」だった。この1978年に学生が作成した教育論文集からは、この時期が研究室の学生たちにとって、一つの転機だったことが分かる。1～6頁は「脱学校論プロジェクト・チーム 五月祭用レポート」でGz、Hsg、Nmr、Tki、Ymzによるとあり、推測して誰だか分かる。ここでは、学校教育の統制機能への各自の学校生活から生じた批判がまず述べられている。橋口君が書いている『脱学校の社会』私注（7～14頁）では、「日本にあっては、最近まで、ことに教育研究者と呼ばれる人々にほとんど無視に近い扱いを受けていた」とイリッチ受容を総括している。またイリッチの理論が「理論モデル（パラダイム）をつくる」試み（東京創元社版15頁）であることを指摘している。教育改革のために統制的機能を重視する従来の教育理論への批判を、イリッチから読み取っている。

当時の史哲の教育理論では、ギュルヴィッチの社会統制論を転用し、教育の機能として社会統制機能を重視する主張が基本であった。それはマルクス主義的に「社会改革統制」へ転調されたものだったといえる。それに対して「相互親和的」というのは、いわば多元的な他者を前提とし、「科学」のカテゴリーによる統制を前提としない制度論である。

論集の17～21頁に、山崎準君が「私なりの脱学校論」を書いている。これは引用文なしの、完全に山崎君の考えを書いた文章で、彼はこの年に「明治の人々——自由民権運動に生きた三多摩人の姿」と題した卒論を残して卒業している。

西義之批判の五月祭展示が研究室紀要第4号に収められたのに、貴重な「脱学校論」特集が掲載されなかったのは、実に残念だ。この論文集には別の特徴もある。論文集の前半が「脱学校論」特集なのに、後半に「労働者階級の自己教育運動をめぐって」や「民主主義を担う主体形成における学校の役割」など、伝統的なテーマの4論文が収められている点で、カテゴリーからパラダイムへの過渡期の混乱を表現している。

イリッチの脱学校論は、フランスで『エスプリ』誌の1970年12月号に収められた巻頭論文「Pour en finir avec la religion de l'école学校信仰から脱却するため」で広く知られていた。ミシェル・フーコーのSurveiller et punirは、1975年に出版された。ベンサムの一望監視装置（パノプティコン）に、フーコーが認めた統制権力装置としての意味は、日本の教育学にもやがて影響を与える。しかし、既に前年にルネ・シェレルが『Emile Perverti損なわれたエミール』で、「おどけ人形芝居小屋としての学校」を論じる中で、ベンサムのPanoptikonに言及している（ドイツ語訳Das dressierte Kind, S.99）このEmile Pervertiも、イリッチの『脱学校の社会』の影響を受けて書かれているが、1970年代は、従来の学校論や教育実践論に対する批判が、反教育学（シェレルはContre-Pédagogieという）論として西欧で流行した。史哲研究室で反教育学に注目したのは、「教育をよくする会K Y K」の最後の世代の一人、後藤卓也君（1982年卒業）であった。

イリッチ、フーコー、シェレル、マノーニ、スイスのエルカース、ドイツのブラウンミュール、クプファー、ルチュキーなどの仕事は、伝統的なカテゴリーで、個々人の生活に、正常と異常（正統と異端）の区別をつけるマルクス主義的統合主義を拒否した（フーコーの『精神疾患と心理学』、P.98など）。精神分析が現象学と共に、山本哲士の言う「一連の教育理論革命」の学問的導火線になっていた。しかし教育理論を基礎付ける社会像は、反教育学の諸著作を含めこれらの一連の教育理論革命の中でも、1970年代には充分把握されていなかった。精神分析と言語学との密接な関係が、ラカンやリクール、マノーニ、ドルトなどによって説明されていたが、言葉がどのように統合と批判との両原理を生かして、新しい社会を構成できるのかは、反教育学の主張から描けなかった。

前述した森有正の1970年代の仕事が、日本では新しい社会像を描くかの期待を一部の人々に与えていた。ただそれが、「究極的には〈日本の共同体〉への回帰の道」（西川長夫「旅の思想——森有正における〈日本回帰〉について」『展望』236号150頁）と見るか、あるいはパスカル的な「隠された神」に邪魔されて、ついに『実存』と『社会』とは結びつかないと解するか、評価は対立する。森有正におけるこの分裂した実存と社会との結び難さは、講談社現代新

書になった『いかに生きるか』に収録された講演に読み取れる（この講演には失望させられる）。『経験と思想』第Ⅱ部『実存』と『社会』は着手されず、『経験と思想』の全体像は「ついに未完に終わった」（辻邦生の『経験と思想』へ寄せた解題203頁）。この時代について、先の山本哲士の見解（新曜社『20周年記念、学問と社会の20年』所収41～44頁）と、研究室紀要第6号所収の「70年代の教育研究の特徴とその展開」とを比較再読する要が有る。

9. 研究室紀要から研究動向の転換が認められるのは、第8号（1982年）からだろう。この時期『思想』も1981年4月に編集長が交代し、合庭淳さんの時代になった。それは1994年11月号まで続くが、総目次を見れば、合庭さんの見識の深さに驚かされる。合庭さんは勝田さんの弟子と自称するのを認められた人だった（『想徳春』150～152頁）。

森有正が、ICUの機動隊導入までに至った学生問題に直面して、それを「言語不通の現象」と命名し、森有正なりの言語と経験の理論を探求していた時期、『思想』では1972年2月に〈言語と人間〉の特集が組まれたが、コミュニケーションという相互行為は重視されなかった。散発的に（582、587、588号）ハーバマスは論じられている。しかし1970年代にコミュニケーション論は中心テーマとはならなかった。既に1976年に、ハーバマスの「コミュニケーション能力についての予備的考察」の日本語訳が公刊されていたが、日本の教育研究者で、この論文に関心を持ちハーバマスを研究していた人がいたのだろうか。少なくとも史哲の研究室ではいなかった。

もっとも『思想』の誌上でも、合庭さんの前任者の時期の最終期に、駒場の麻生教授による〈対話能力〉とハーバマスの普遍的実用論（1980年11月号）が公表された。それは史哲研究室の研究者が知らなかったドイツの教育現場の変貌を紹介している。しかし、おそらく麻生氏がボン大学での在研中に書いたことによると推察するが、この論文は「生徒の対話能力の向上を目指す国語教育は明らかに行き過ぎであり、保守派ならずとも拒否反応を起こすのは当然である」（110頁）という否定的評価を前提として書かれている。やがて私自身が1984年に生活するケルン大学でも、ハーバマスへの拒否反応は激烈だったから、麻生氏の書き方にも理由はあった。だが、当時既に読めたIrmgard BockのKommunikation

und Erziehung (1978)などを参考にして、多面的にコミュニケーション論を評価するほうが望ましかった。

当時、私は教育学部で教職についていたが、教授会内での相互理解は困難であった。学部の廊下で、自治会の学生と立ち話をしていると、学生と共謀していると、教授会で評議員先生が私を非難するような状況だった。この評議員先生への学部便箋8枚にわたる私の抗議状のコピーがまだ残っている。1970年代は、史哲の学生が教授会へ乱入して、議事を妨害したりした時期だから、執行部もかなり神経質になっていたのだろう。しかし機動隊が来ると逃亡し、私たち若い研究者に現場検証の現場立会いを任せ、身の危険がなくなると権威的にいじめる評議員は先生といえるのだろうか。

10. 残念ながら紙数を既に越えているので、1973年4月に専任講師になってから、駒場と本郷で担当した講義やゼミについて語る余裕はない。草稿は書いたし、当時の記録は多く残っているが、それを書き出すと倍以上の枚数となる。紙数オーバーながら、簡単に言及すると、1973年度春、昭和の学生による手記や自伝を題材として始めた駒場での講義、後期、本郷での「フランス革命期の宗教と教育」の講義、いずれも印象深く私自身が記憶しているし、詳細な記録もある。しかし何よりも、1976年冬学期の駒場での一般教育ゼミ「日本文化とキリスト教的人格形成」（704番教室）と、1978年冬学期の、先に言及したトリリングの『誠実とくほんもの』も教材とした学部演習「自伝の研究」が、おそらく私に研究室での生き方を、決定的に転換させたゼミであった。

1976年冬のゼミは、参加者14名+ $\alpha$ で、中には下山晴彦君や今は上智大学にいる荻野弘之君もいた。 $\alpha$ というのは、ゼミでレポートし、問題提起し、疑問を發した何人かは、最終レポートを書いていないからだ。最終レポートは合冊し、コピーして各人に配布した。レポートには、「恥の意識から罪の意識への転化は可能か」「入信の問題」について「キリスト教の〈土着〉をめぐる」など、今読み返しても考えさせられる声が聞こえる。

1978年冬の学部ゼミ「自伝の研究」は、次の分担報告が記録として残っている。10月17日、打ち合わせ、24日、関口君担当、中川久定『自伝の文学——ルソーとスタンダール』、プーレ『人間の時間の研

究』、31日、中川三子さん担当、作田啓一『ルソーの自己革命、ルソーのユートピア』、11月7日、鈴木聡君担当、Dilthey『歴史的理性批判』、14日、碓井君担当、トリリング『誠実とほんもの』、21日、稲垣君担当『誠実とほんもの(続)』、28日、学生大会で休講、12月5日、橋口等君担当『転向』研究の小林杜人の部分、12日、小淵君担当、中野孝次『ブリューゲルへの旅』『麦熟るる日に』、斉藤茂樹君担当、林尹夫『わがいのち月明に燃ゆ——一戦没学生の手記』。1979年1月6日、乾彰夫君、野村君担当『やまびこ学校』『25歳になりました』、1月23日、三木均君担当、高橋和巳、30日、白井一夫君担当、高野悦子『20歳の原点』、『20歳の原点序章』、2月20日補講、山崎準君担当、『天よ、我に仕事を与えよ、奥平剛士遺稿集』、1978年12月初版刊。

大学院生も含むゼミであったが、トリリングの『誠実』とくほんもの』は、これまでの研究室の雰囲気と異質であり、難解だった。たとえば戦時中の京大生、林尹夫のsincerityとauthenticityとの葛藤は容易にわかる。しかしゼミ参加者自身のそれぞれのauthenticityとは、と問うと、今となっても、たとえば、亡くなった鈴木聡君は、謎の人である。彼は表面的には、伊藤悟のライバルであり、自治会委員長の対立候補だった。挫折に次ぐ挫折を生き抜き、多くのことを語ることをあえてせずに、墓石の陰影に封じ去ったように私には思われる。鈴木聡君の死について、高橋和巳なら次のように言うだろう。「組織において比較的良心的な部分が、苦渋を担い、本来崩壊すべきものに先立って崩壊してゆく」(『知識人の運命を考える』『孤立の憂愁の中で』所収から)。

当時を思い起こしてみると、既に1976年冬の駒場ゼミで、池田真人君はゼミのタイトルである「キリスト教的人格形成」という枠組みに反発していた。信仰をめぐる確信と懐疑が渦巻く内面生活を抱え、池田君は「自分のすべての経験が、くキリスト教的人格形成」という、まるで博物館の陳列棚の中に飾ってあるような、一つの言葉の中に納められているように感じられることに、抵抗を感じないわけにはい

かない」と書き残している。ゼミ参加者の相互理解は、各人の内面生活の闇の奥を、どう洞察できるかにかかっていた。確かに「人生って、ただごとじゃない」(須賀敦子『遠い朝の本たち』23頁)、そう思い知らされる二つのゼミだった。

思うに、私にとってのauthenticityは、1968年の夏、ブリューノ・ラトゥールが運転する車で、ブルゴーニュを去り、パリへ向かった時点で、私の人生の舞台から消え去ったような気がする。本郷の研究室では、ただ仮面の誠実のみが求められていた。相互理解よりも……。1968年を境として、断絶した二つの人生と二つの研究室を私は生きた。そのように私には思えた……。

1970年代は幕間であり、暗中模索の時期といえる。1979年には私は異常になった。電車に乗れなくなっていた。1976年春に、横浜へ移住していたので、何時間もかけて通勤する日が続いた。

1980年代になると、私が求める「信仰との対決」のテーマを、講義やゼミで、直接掲げることは諦めた。ただ当時の思想空間の激変を学ぶために、フロイト、リクール、エレンベルガー、プレスナー、ハーバマス、フーコー、橋田邦彦、三木清、木村素衛等々を院生や学生と一緒に読んでいた。私の問いは、ただ夏休み二ヶ月間のみ、可能であれば探求し続けられ、学部紀要に発表された。

1968年夏にブルゴーニュを去ってから、この40年間再訪していない。この不在は、あの農村の日々と、本郷の研究室との距離を象徴的に示している。須賀さんが、1971年に帰国してから、仕事場であった上智大学について全く口を噤んでいるように。私の研究室、それはブルゴーニュの村々、ロマネスクの教会と修道院、そこに生きる人々、そして共同体の生きた社会活動であった。

(校正段階で、要請をうけ、注を加えました。「私と教育学」の後に、そえてあります。)