

①

教育学における神話学的方法の研究

— 教育の神話学のための基礎理論とわが国の「一人前」観念の神話学的探求 —

藤川信夫

論文目次

はじめに	1
第一部 現代教育学における神話学的教育研究の意義	2
序章 現代教育学の問題状況	3
第一節 外国研究、理論と現実の乖離、そして「教育」学	3
第二節 新たな枠組みを求めて — 方法の適用から方法の精査へ	4
第一章 80年代ドイツ教育学におけるポスト・モダンの受容 — その概観、評価、展望	7
第一節 はじめに	7
第二節 ポスト・近代教育学	7
第三節 ポスト・モダンの部分的な、ないしは冷静な受容	12
第四節 ラディカルなポスト・モダンの受容	25
第五節 ポスト・モダンの教育学への批判	31
第六節 90年代へ向けての展望 — リスク知、神話学、美学	43
第二章 D. レンツェンの教育の神話学の特質とその適用可能性について — 脱神話（学）化と再神話（学）化、近代プロジェクトとポスト・モダンの間 での教育神話の歴史的再構成	54
第一節 はじめに	54
第二節 教育の神話学の特質	54
第三節 レンツェンへの批判	62
第四節 神話学的方法の意義と適用可能性について	64
第二部 日本における「一人前」観念の神話学的探求	68
序章 方法論 — 人間と社会をめぐる時間の観念と「一人前」観念	69
第一章 縄文時代中期以降の「一人前」観念 — 循環的時間観念	69
第一節 ハイヌヴェレ型の神話と儀式	69
第二節 縄文土偶の儀式と神話	72
第三節 縄文時代中期以降における「一人前」の観念	75

第二章 律令制度成立期の「一人前」観念 — 天皇の周辺における疑似直線的時間観念の形成	7 8
第一節 文武天皇まで — 死と再生の皇位継承儀式	7 8
第二節 元明天皇以降 — ケガレなき皇位継承儀式	8 2
第三節 ハイヌヴェレ型神話から記紀神話へ	8 6
第四節 記紀神話と大嘗祭 — 「劇中劇」の機能	9 0
第五節 「劇中劇」的記紀神話と「一人前」の天皇	9 2
第六節 成年式と「一人前」観念についての「劇中劇」の意味	9 3
第七節 都及び地方における民衆の変容観念及び「一人前」観念	9 3
第三章 中世的な民衆の変容観念と「一人前」観念 — 循環的時間観念と疑似直線的時間観念の併存	1 0 6
第一節 一揆、市	1 0 6
第二節 中世説経に見られる民衆の変容観念と「一人前」観念	1 1 2
第三節 中世的な民衆の変容観念と「一人前」観念	1 2 1
第四章 村落における近世的な変容観念と「一人前」観念 — 二つの時間観念の優劣関係の形成	1 2 4
第一節 大家族形態の変化と「一人前」観念 — まびきと児やらい	1 2 4
第二節 ケガレなき変容 — 厄払いと歳重ね	1 2 5
第三節 若者組への入社式に見られる変容観念と「一人前」観念	1 2 8
第五章 都市における近世的な変容観念と「一人前」観念 — 時間観念の内面化	1 3 7
第一節 外発的「甘え」	1 3 7
第二節 内発的「甘え」 — 永遠の少年のモチーフ	1 3 9
第三節 自己の構造 — 気の功罪、内なる国家、内なる天皇	1 4 1
第四節 欧米近代的直線的時間観念と日本的疑似直線的時間観念	1 4 3
第六章 高度経済成長期以降の「一人前」観念 — 均質なる時間と「一人前」の消滅	1 4 5
第一節 過労	1 4 5
第二節 燃え尽き	1 4 6
第三節 いじめ	1 4 7
終章 「一人前」の未来	1 4 8
結語	1 5 5
引用・参考文献表	1 5 6

はじめに

ひととは何か、大人とは何か、子供とはなにか、大人になるとはどういうことか、子供を大人にするとはどういうことか。現代ではこのような問いに対して自明性をもって回答できる人はまずいないといってもよいだろう。それではかつてはどうだったのだろうか。おそらくそうではない。このような問いに対する回答は、たとえそれが理論化されることはなかったとしても、一般の人々の頭の中に存在したはずである。自明的であるが故に敢えて対象化・理論化されてこなかったような日常的なひと、大人、子供、大人になること、大人にすることについての観念の歴史を探るといっているのであれば、心性史の手法を採用するのがふさわしいと考えられるだろう。それでは心性史の方法とは具体的にいかなるものなのだろうか。この問いに対してもまた自明的には回答されえない。むしろ、自明的に回答されない方が健全であると言ええるかもしれない。ひとの心を研究するためにある特定の研究方法しか採用できないなどということはあるからである。本研究は、心性史の方法的在庫品を豊かにするために、その一つの新たな方法として神話学的方法を提示し、かつこの方法の意義と適用可能性について考察するものである。そのために、本研究は二部構成をとっている。第一部は、神話学的方法の特質を、この方法が登場したドイツ教育学の現代的動向の中に位置づけつつ解明するものである。第二部は事例研究であり、この神話学的方法の適用可能性を探るために、神話学的方法を「一人前」に関する観念史の再構成に適用する試みである。

第一部 現代教育学における神話学的教育研究の意義

序章 現代教育学の問題状況

第一節 外国研究、理論と現実の乖離、そして「教育」学

日本教育史や実践研究の分野を除いて、わが国の教育学における著作・論文類は、その圧倒的多数が諸外国の教育に関する研究によって占められている。それはなぜだろうか。また、このような教育学にはいったいいかなる意味があるのだろうか。

確かにわが国の教育現実には明治以降欧米近代教育からの強い影響下で形成されてきたのであるから、近代日本の過去及び現在の教育現実との国際比較の資料を提示するために、欧米諸外国の現在及び過去の教育現実に関する研究を行うことは有意味であろう。また、わが国と同様に欧米近代の教育の影響下で発展した諸外国の現在及び過去の教育現実を、国際比較の観点に立って研究することも可能であろう。あるいは、欧米近代の教育を基準とするのではなく、例えばわが国にも共通に存在する宗教や道徳等の影響下で形成された諸外国の現在及び過去の教育現実をわが国のそれと比較するというのも可能であろう。いずれにせよ、諸外国の教育現実に関する研究が有意味でありうるのは、それがわが国の教育現実と何らかの共通性を有する限りにおいてである。というのは、ある程度の共通性が前提とされなければ、全く異質な教育現実を相互に比較するということは無意味であろうし、おそらく不可能でもであろうからである。もちろん、比較研究とは別に、国際教育開発という目的で、諸外国の教育の改善のために当該諸国の教育現実について研究することもありうる。また、単に諸外国の教育現実に — 例えば現在の教育現実に対するオルタナティブとして — 根拠づけ可能な長所が見られるという理由で、これに学ぶべく外国研究を行うということもありうる。

他方、外国の教育理論に関する研究についてはどうだろうか。国際的に通用する日本独自の教育理論として胸を張って主張できるようなものを見いだすことが目下のところ非常に困難である以上、ここで理論の相互比較という目的が問題になっていないことは明らかである。むしろここで問題になっているのは、最善の場合、わが国においてのみならず国際的にも共通して見られる教育現実を分析あるいは改善するために有用で適用可能な、諸外国の現在及び過去における教育理論を研究するという目的、あるいは国際的に共通性を有する現在及び過去の教育現実の形成にかつて多大な影響を及ぼした理論を研究するという目的、または、国際的に共通に存在する教育現実の歴史的な形成過程で抑圧・排除されていた諸外国の理論のうちに、現在の教育のあり方に対するオルタナティブを探るといった目的であるかもしれない。しかし、ここで例示したような明瞭な目的意識をもって行われた研究は決して多いとはいえないのではなかろうか。最悪の場合、外国の教育理論研究において問題になっているのは、その理論の重要性や適用可能性について問わずに、諸外国の教育理論を単に輸入・紹介するという目的、あるいは外国の教育学諸理論を用いて記号ゲームを継続するという自己正当化 — おそらくもはや自己正当化たりえない — か、あるいは目的に対する完全なる無自覚であろう。

外国研究の中でも、とりわけ外国の教育理論家や教育実践家に関する人物研究の意義を見いだすことはさらに難しくなる。この場合、上記の外国の教育現実及び教育理論を研究するための意義づけに加えて、さらにある特定の人物が特定の教育現実や教育理論の形成や発展に対していかなる寄与をしたか、また、寄与しうるかということについても自覚していなければならないからである。しかし実際には、こうした意義づけが明瞭になされぬ

まま、単に研究成果を比較的短期間に容易に提示できるが故に、マイナーな人物を取り上げてしまうということも多いのではなかろうか。

研究に対して説得力のあるかたちで意義づけがなされぬままに留まれば、外国の教育現実及び教育理論に関する研究は、わが国の教育の現実から完全に乖離した研究ゲームとなってしまうだろう。独自の教育理論を有する先進諸外国においてさえ理論と現実の乖離が問題になっている昨今であるから、特にこのような諸外国の——すでに現実離れした——理論を取り上げるわが国の教育学の理論研究は、この現実離れの傾向を相乗するものとなるだろう。

仮にわが国の教育学文献においてかなりの比重を占める外国研究が、すべて先述のような明確な意義づけを経て提示されてきたのだとしても、なぜ日本の教育に関する研究があまり行われぬのかという疑問はやはり残される。現代は国際化の時代であり、もはや日本の教育に特殊な事象など存在ないのであるから敢えて日本の教育現実を取り上げる必要はない、無国籍の教育学でいいのだ、という主張も可能であるかもしれない。——しかし、例えばわが国に独特のいじめの問題についてはどのような説明が可能であろうか。また、現在の日本の教育現実や教育観念は、欧米近代の教育を基準としその影響下で形成されてきたわけであるから、このような現在のわが国の教育のあり方を是認し賞賛しようとする立場からは、わが国独特の教育現実や教育観念というものはすでに克服された過去、あるいは、克服されるべきものとして看過されがちである。

だがそれだけではない。さらには、日本の「教育」、あるいは「教育」現実といった語の使い方そのものにも問題がある。「教育的」という概念そのものがわが国独自のものではなく、欧米近代思想のバイアスを帯びてしまっているからである*1。そのため、たとえ日本研究であろうとも、日本の「教育」観念や「教育」現実を対象としたものである限りにおいて、その研究は、わが国独特の非「教育的」部分を捨象してしまいがちである。この非「教育的」なものの中には、例えば欧米の「教育」から影響を被る以前の、わが国独自の見やらいの観念なども含まれよう。こうなれば、現在日本で見られる「教育」問題を分析あるいは解決するためにはわざわざ日本に目を向ける必要はない、ということにもなりかねない。もし教育学研究というものが「教育的」事象を対象とすべきものとする、教育学研究というものは、最初から教育をめぐる様々の事象や問題の表層に触れることしかできないように運命づけられているのかもしれない。だが、わが国の「教育」現実はまだそれだけで成り立っているのではなく、例えばいじめのようなわが国独特の「教育」問題が存在することからもわかるように、非「教育的」な現実との相互関係の中にある。従って、日本の「教育」現実に関する厳密な研究を行おうとするなら、なおさら非「教育的」部分にも目を向けてゆくことが必要となるはずである。

第二節 新たな枠組みを求めて — 方法の適用から方法の精査へ

では、「教育的」部分のみならず、わが国の独特の、いわば非「教育的」部分をも分析・解明するためには、いかなる研究方法が適切であろうか。このような方法が満たすべきまず第一の条件は、先述のことからもわかるように、「教育学的」な研究方法ではないことである。「教育的」なるものを想定し、これを研究対象とするような方法は、最初から視野を極めて狭いものにしてしまうからである。あるいは、「教育的」現実や観念につい

ての研究にしか適用できないような方法はふさわしくない、と言った方が適切かもしれない。「教育的」なるものがいかなるものであるかという対象についての規定は、研究の出発点においてではなく、むしろ — 敢えてこれを行うべきであるとすれば — 研究の終点においてはじめて明らかにされるべきであろう。本研究の第二部で参考にする文献の多くが教育学以外の学問分野のものであるのも、こうした理由による。

しかし、いずれにせよ、研究を開始するためには、たとえ大ざっぱなものであろうとも、何らかの対象選択の基準が予め存在していなければならないだろう。本研究の第一部でドイツ連邦共和国の教育学者ディーター・レンツェン（ベルリン自由大学）の神話学を取り上げるのは、このような対象選択の — 基準とは言わないまでも — 目安とも言うべきものをそこから得たいと考えるからである。とりわけレンツェンを取り上げた理由は、第一部で詳細に述べるが、彼が西欧近代の教育と教育学によって抑圧・排除され、忘れられていった古き人間形成のあり方を歴史的に再構成しようと試みているからである。この点で、彼の試みは「ポスト・近代教育学的」なものとして特徴づけることができる。先に論者は非「教育的」的部分に目を向ける必要があると述べたが、彼の「ポスト・近代教育学的」試みは、そのために非常に有効な観点を提供してくれるのである。それでは、彼の神話学的研究ではいかなる対象が選択されるのだろうか。それはある人生段階から次の人生段階への通過儀礼とこれに関わる神話、及びそれらの痕跡である。本研究の第二部では、このような対象選択の基準に従って研究を進める。しかし、明瞭にそれとして同定できるような通過儀礼は別として、何を通過儀礼やこれに関わる神話の「痕跡」として同定するかは、通過儀礼や神話に関する解釈者つまり論者の前理解に大きく依存する。換言すれば、ある対象についての分析が成功した場合にはじめて、後からそれが「痕跡」とであると述べるのであり得るのである。それ故、このような対象選択の基準も、むしろ大まかな目安としての特徴しか持たないとも言える。

対象の解釈方法についても、レンツェンの神話学から完成されたモデルを獲得できるわけではない。そこからは、相対的に古い通過儀礼と神話を相対的に新しいそれとを相互比較するといった、解釈のための大まかな観点を獲得できるのみである。しかし、このような制約性は、同時に必然性でもある。つまり、ドイツと日本の文化がそもそも起源を異にするものであるため、たとえドイツ文化の古層に適用可能な分析モデルであっても、それが必ずしもそのまま日本文化の古層分析にも適用できるとは限らないからである。

ところで、レンツェンは、対象選択にしても対象解釈にしても明瞭なモデルを提示しているわけではなく、実際の応用研究はその大部分研究者自身の能力に依存するため、そもそも本研究がレンツェンの神話学の応用と言えるのかといった疑問が生じるかもしれない。また、たとえ本研究が神話学の応用として認められるとしても、第一部で述べるように、レンツェンの神話学の試みそのものの妥当性についての評価は定まっていないのである。彼の試みに対しては様々の批判がなされているし、また、実際彼の試みにはなお解決すべき問題点が残されてもいるようである。それ故、方法論の特質をより明瞭にし、方法論の問題点を見極め、精緻化した上でこれを適用すべきではないか、という批判が向けられることも十分に予想される。このような批判に対して、論者は次のように回答しておきたい。すなわち、方法論の適用に、方法論の批判や精緻化を先行させることは実り豊かでない、と。例えば、ドイツにおける教育人間学の方法論をめぐる論議のことを想起するならば、

このことに納得がいくのではないだろうか。ある特定の新たなアプローチに対する批判というものは、そのアプローチによって得られた具体的成果に対して行われるべきであり、しかもそれと同一の、あるいはそれとは別のより適切と思われる方法の適用によって導き出された研究成果を、これに対置・照合し、矛盾点を析出し、改善してゆくといった方向でなされることが最も建設的であろう。というのは、方法論議が先行すれば、人はおじけづいて新たなアプローチを採ることを自ら抑止してしまうからである。また、方法論議が先行すれば、我々は今後も決して現実とは無縁の研究ゲームをやめることができないだろうからである。このような理由で、本研究の第一部で行う方法論の解明も未だ完全なものではなく、この方法を適用するために最低限必要とされるような情報を提供するにすぎない。だが論者は、第二部で提示した成果に対して何らかの建設的な批判がなされれば、この批判に基づいてここで適用した方法論をさらに精緻化してゆきたいと思う。

註

(1) 広田 1992年参照。

第一章 80年代ドイツ教育学におけるポスト・モダンの受容

— その概観、評価、展望 —

第一節 はじめに

今世紀の60及び70年代における旧西ドイツ教育学論議を特徴づけたものが教育実践の計画可能性と有意味性への基本的信頼の上に成り立つ、教育による社会変革への希望だったとすれば、80年代の旧西ドイツ及び統一ドイツの教育学論議を特徴づけるものはこの信頼と希望に対する留保だろう。N. ルーマン(N. Luhmann)とK. E. ショール(K. E. Schorr)による教育学の「テクノロジー欠損」の指摘や「反教育学」はこうした連関に属する。しかしドイツ教育学において80年代半ば以降とりわけ活発化した教育学のポスト・モダンを巡る論議は、教育学の存続そのものを脅かすほどに一層ラディカルな批判を展開した。そして90年代の今日、この論議はさらに美学的方向への新たな展開を見せている*1。

本研究で取り上げるディーター・レンツェン(D. Lenzen)の神話学的アプローチもまた、このポスト・モダンの教育学に算入される。しかし、そもそも80年代のドイツ教育学において「ポスト・モダン」という見出し語のもとでいかなる問題が提起されたかについてはこれまで必ずしも明瞭ではなかった。教育学におけるポスト・モダン論議におけるレンツェンの位置づけのためにも、また、90年代ドイツ教育学の新たな展開を理解する前提としても、この80年代の論議の流れを整理しておくことは必要であろう。そこで以下の考察では、80年代ドイツ教育学におけるポスト・モダン論議を俯瞰し、この論議の広がりやポスト・モダン受容の態度を示す三つのタイプに従って提示する。その際、個々のタイプに属する論者の主張を概観できるようそれぞれに見出し語をつけた。さらに本章では、諸論者におけるポスト・モダン受容を評価し、これらの試みの中で現実的で有望と思われる方向を示唆しつつ、90年代を展望する。

第二節 ポスト・近代教育学

1985年に出版された H. ギーゼケ(H. Giesecke)の『教育の終焉』、K. ヴュンシェ(K. Wünsche)の「教育運動の有限性」、D. レンツェンの『子供期の神話学』は、ドイツ教育学におけるポスト・モダン論議の展開を概観する際に決して無視できない。後に続くポスト・モダン関係論文において引用される頻度はこれらの論文が与えた衝撃の大きさを示している。なお、A. シルルバウアー(A. Schirlbauer)は、フランス思想界から影響を受ける

以前に開始された「懐疑的教育学」の試みを今日のポスト・モダン論議の先駆と認めている*2。また今井論は、D. バーク(D. Baacke)らの1985年の論文集『とうとう — ポスト・モダン?』から教育学へのポスト・モダン気分の浸透を見て取っている*3。これを踏まえつつさらに論者は、上記三者の論文を、アカデミズム教育学においてポスト・モダン論議を本格的に活発化させた直接的契機として特徴づけたい。以下、三者の主張を詳細に見てみよう。

社会が教育(学)化し世代差が消滅した時代においては教育(学)を終焉へともたらしべきである

H. ギーゼッケは、1985年の著作『教育の終焉 — 家庭と学校のための新たな機会』の中で、今日における「社会の教育(学)化」と「世代差の消滅」の傾向を診断し「教育

(学)の破棄」を主張した。

ギーゼッケによれば、「社会の教育(学)化」とは、教育的な行為意図と行動モデルが今日益々多くの社会領域に浸透しているという事態を指す。このような事態は、以下のような二つの逆説的な歴史的傾向を背景にしている、とされる。まず第一に、市民社会における教育の基本メルクマールであった「未来」概念の価値が低落し「現在性」が優位を占めるといふ傾向である。この傾向は、具体的には以下のような社会的・文化的要因によるものとされる。すなわち、市民社会に内在する進歩楽観主義がエコロジー的及び軍事的帰結に直面してその牽引力を失ったこと、女性や労働者といった社会的部分集団の解放過程が完了しつつあり、その結果、自分の子供のために「よりよき未来」を保証するということが家庭における行動の動機でなくなったこと、また「最悪の事態の回避」を援助するような「社会的ネットワーク」の完成によって若者が自己の未来に関心を持たなくなっていること、労働と比較して余暇と消費が人生においても生活においてもその時間的・道徳的重要性を増すことによって、現在における直接的な欲求充足へと向かう傾向が促されていること、儲け仕事及び職業的地位がかつて有していた動機づけ、アイデンティティー形成、上昇志向促進という機能が弱まっていることである*4。他方、「社会の教育(学)化」を促進した第二の歴史的傾向とは、60年代以降の時代における教育学のジャンルの増大*5と、今世紀における教育概念の拡散(国家社会主義における「教育国家」、初期ソビエト連邦共和国における「再教育」、戦後の成人教育における「生涯学習」等々)である*6。ギーゼッケによれば、これら二つの歴史的傾向によって、あらゆる社会領域において、あらゆる人生段階において、そのつどの現在への適応*7を要求するようなタイプの教育が支配的となるのである。ギーゼッケによれば、この種の教育は事実上は社会化であるとされる*8。

この教育(学)化した社会において社会化となった教育は、次のような問題を有するとされる。すなわち、この種の教育は、成人及び成長しつつある者の無責任性を促進し、事物と人間からその尊厳とそれ固有の目的を剥奪し、それとともに信憑性のある経験の可能性を奪い、人間をそのつどの現在における直接的な欲求と利害に固執させ、そして、成人及び成長しつつある者に干渉するために、そして秘かに社会の機能を促進するために、すべての人間存在が不完全であり欠陥を有していると想定する、と*9。

ギーゼッケによれば、このようにして教育が社会化となるにつれ、教育学も社会化のための科学になってしまったとう。「教育諸科学もまた、子供と子供の未来について考えるための観点を放棄し、社会化のための科学となってしまった。それとともに、教育諸科学は、無用のものとなるどころか逆に、文化的操作の問題点を診断し、適切なものと見なされた干渉をこの過程に加えるための重要な補助手段となったのである」*10。

「社会の教育(学)化」とはおよそ以上のような事態を指すのであるが、次に、ギーゼッケにおいては、「世代差の消滅」の問題はどのように把握されているのだろうか。ギーゼッケは、世代差の消滅を二つの方向において見ている。すなわち、子供の大人化と大人の子供化である。前者に関して、ギーゼッケは、N.ポストマン(N.Postman)*11と同様に、成人と子供との間教育的関係が、マスメディア及び同年代者からの社会化によって、その意味を失いつつあるという現象を指摘する*12。また、彼は、後者に関しては、ヴェンシェとともに、文化的知識と職業資格が急速に老朽化するため、成人もまた教育されるべき者として捉えられるようになったという事態を挙げている。ギーゼッケは、これら二つの傾

向を経済と政治という社会的部分システムが個人に対して加える干渉として捉えられている。すなわち、成人が生産者、消費者、公民として絶えず変化する技術的・文化的条件に適応しなければならない一方、成長しつつある世代は、今世紀初頭以降、徐々に青年運動の「自己教育要求」や今日の同年代者からの影響を介して、ますます成人の教育的影響から隔てられていき*13、結局は成人の政治化・機能化意図を遂行するマスメディアによる社会化過程の中に巻き込まれていった、と*14。

さて以上二つのテーゼ、すなわち「社会の教育（学）化」と「世代差の消滅」のテーゼから、ギーゼッケは、世代差の均衡化と「教育（学）の終焉」を要求する。というのは、すでに「社会の教育（学）化」のために教育は事実上社会化でしかなく、また教育学も社会化科学でしかない。にもかかわらず世代差と教育的関係の存在を前提として教育的責任の遂行を主張するならば、それは社会化過程を通じて政治的・経済的要求を貫徹するための正当化イデオロギーでしかないからである*15。

世代差の消滅と共に教育運動は終焉に達する

積極的に教育と教育学の解体を要求するギーゼッケに比べれば、K. ヴンシエの1985年の論文「教育運動の有限性」においては、教育（学）の終焉は単なる診断ないし予測にとどまっている。また、ギーゼッケが文化・社会の歴史的变化の文脈において世代差の消滅現象を分析したのに対し、ヴンシエにおいては、分析対象はどちらかと言うと教育（学）の自己運動としての「教育運動」の歴史に限定されている。

ヴンシエによれば、18世紀に成立した教育（学）は、子供を発見し後継ぎを解体するという形で世代関係を変化させ、人間の更新を目指す全体的運動であった。この運動は特定の駆動主体を有していたわけではなく、理論としての教育学もまたこの運動の一部にすぎなかった、とされる。ヴンシエは、J. J. ルソー(J.J.Rousseau)の『エミール』を原像とする「〈子供－教育〉シナリオ」がこの教育運動全体の結節点であったと考えている。ヴンシエによれば、このシナリオは、近代の教育システムの自己媒介を行なう制度とそれを行なわない制度を形成し、後者から規則的に新たな衝動を獲得し、自らを繰り返し活性化してきた、とされる*16。前者は、官僚主義化してしまったエミールシナリオを意味するが、他方、後者には、現実の子供の内にエミールを探求し、これをさらに発展させるための手段と方法を探求してきた教育学と、心理学から教授テクノロジーにまで至るその補助諸科学が属する*17。このような再活性化が行なわれるのは、教育の実践が反復可能な形で普遍化され、それとともに、これを対象とする教育学理論の成果が相互主観的に検証可能な真理に到達すれば、絶えざる人間の更新という目標観念に矛盾し、教育運動が静止することになるからである*18。

ヴンシエによれば、教育運動は、18世紀に構想された自然システム全体の最先端を目指すものであった。これに対応する人間生成のイデオロギーが社会の側から利用されることで、教育（学）は社会変革という意味における行為の基礎を獲得した。その限りにおいて、教育運動は、社会変革の駆動要因でもあったのであり、政治的意味をも帯びていた、とされる。その際、教育学者たちは、母子関係、教育政策から、教授単位の学習目標の操作化を経て、社会階層の水準化に至るまで、すべて彼らによって計画可能な過程であると理解していたのであり、またこの計画に関する普遍化、制度化された知識をもって社会変

革への期待を惹起した、とされる*19。このように教育運動が未だ生きられていない生活に向けて若い世代を準備してきたという点で、ヴンシエは、教育運動を社会のアヴァンギャルドとしても特徴づけている*20。

さて、ヴンシエによれば、教育遂行の合理化自体は、中世全盛期に始まり、ルネサンスによってさらに完成され、世代関係と必要な後継ぎの準備についての厳密で説得力ある知識を探求してきた。そしてこの探求の成果が教授学であった、とされる*21。ヴンシエによれば、J. A. コメニウス(J.A.Comenius)の教授学以降問題となったのは、子供にとって学習可能であり、かつ重要でもあるような形で、子供に代表的な文化を提示することであった。その際、人々は子供たちが学習過程の終点でこの文化範例の重要性を自ら判断することを見込んでいたのである。その背景には、子供が所与の意味コンテクストに組み込まれる以前に、自己活動によって自らの生活を意味づけるだろうという信頼が存していた。ここでは、子供の学習が、教授プランの重要性を推し量る、たとえ唯一のではないにしても第一のインジケータールと見なされたのである。だがその後、啓蒙主義教育学以降の「子供から」というパラダイムは、最古の教授原理である「模範の模倣」を否定した、とされる。それに対応して、生徒の可能な限り高度な自己活動が以前にも増して重要となる。教授対象とテーマの選択、教授学的手段の考案、子供の発達段階の究明、教師の立場の再定義は、この自己活動を促進するための手段となる。いわば自己活動を促進する文化がよい文化と見なされるに至るのであり、こうして子供の学習は、いわば文化全体の未来可能性を指し示す試金石ともなつてゆくのである*22。ヴンシエによれば、「児童の世紀」はこの過程をさらにいっそう発展させた、とされる。かつて教育(学)が「基礎的なもの」によって子供を「全人」へと陶冶しなければならぬと考えていたとすれば、今や「基礎的なもの」が子供自身から現われてくるのを人々は期待するに至るのである*23。

ヴンシエによれば、こうして「学習」という概念によって象徴される希望が広範な民衆を捉えることになる。当時まで単に大人であるにすぎなかった人々は、すなわち農民、労働者、女性は、陶冶を必要とする人として、そしてそれとともに陶冶可能な人と見なされるようになる。そしてついに今日我々は、教育(学)を新生児と同様老人に対しても権限を有するものとするに至るわけである*24。教育(学)は、現在を克服するという目標をもってその第一歩を踏み出した。そのため、必然的に職業陶冶の領域においても一般陶冶の領域においても学習過程の成果は比較的短期間しか妥当しないことになる。この過程が加速すれば、場合によっては、教育(学)自らが、学習過程の成果をその終点において無効のものとして宣言することもありうる、というわけである*25。ヴンシエによれば、E. ケイ(E.Key)からP. グッドマン(P.Goodman)に至るまで学校廃絶要求は、このような事態を背景にして掲げられてきたとされる。というのは、かつて教育運動によって排斥されるべき世代に属していた両親がすでに、自己の罪と財産を相続させないことを了解し教育学的教育者としての条件を満たしていれば、もはや「学習」への希望を媒介・普及させてきた学校制度はその目的を達成し、無用となるからである*26。

以上のように、ヴンシエは、教育運動の歴史を、「〈父親－後継ぎ〉関係」から「〈教師－生徒(子供)〉関係」を経て「〈学習者－学習者〉関係」へという世代関係の解体過程として理解している。ヴンシエは、このような診断に基づき、結論部において教育運動の終焉を、とりわけ自律したシステムとしての教育(学)の終焉を予測している。

「今日ついに人間というものは恒常的可能態となった、ということが社会についても個人についても言える。教育システムは、多面的な交換過程を可能にするものであり、いかなるヒエラルキーもアイデンティティーも固定せず、むしろ主体の絶えざる処理能力を求める経済の要求と、また主体の開放性を求める政治の要求と一致するとされている。目的に偶然がとってかわり、教育運動は別れを告げられ記憶の中へと退くのである。」「多面的開放性という条件のもとで活動する主体は、自己を — でなければ一体何を — 発見しては解体し、呟きながら、自己を確かめることを学ぶのである。・・・教育（学）は、我々の教育システムの一時的な状態に過ぎなかったのかもしれない。にもかかわらず、教育（学）がその学校文化の伝統の中に留まっていることは明かであり、その痕跡は今後も、それどころかおそらく益々、諸科学、芸術、そして生産領域において、それら固有の教育的関係として認識することができるだろう」*27。

通過儀礼の消滅によって子供期が永続化する

レンツェンの1985年の著作『子供期の神話学 — 成人文化における子供期的なものの永遠化、隠されたイメージと忘れられた物語 — 』における世代関係の消滅に関する診断は、前二者における世代消滅の論拠をも包括しつつ、さらに歴史的変化の深層に存在する人間の神話的欲求への洞察から導き出されている。

レンツェンによれば、ヨーロッパ文化において本来人生は、誕生に始まり通過儀礼によって接続された人生諸段階を経て死へと至り、ここからさらに次の人生が始まるという循環的時間観念のもとで捉えられていた。この循環的人生構造は、人生段階の不可逆的連鎖、ある人生段階から次の人生段階への移行が儀式を通じて新参者自身及び共同体の成員によって認知されたこと、特殊なイニシエーターの存在、通過儀礼における日常世界からの隔絶、通過段階における死と再生のモチーフの存在を特徴とするものであったとされる*28。

しかし近代における文明化の過程と共に人生構造は次のような特徴を獲得するに至るとされる。すなわち通過儀礼の不在ないし失敗、イニシエーターの不在と自己自身による通過の試み、通過儀礼の失敗ないし不在に対する代償として生み出された疑似通過儀礼を生涯に渡って反復したいという願望を伴う、継続的な自我同一性バランス確立の試み*29、通過儀礼における隔絶及び死と再生のモチーフの不在による人間の死の事実の忘却とそれによる人生の直線化*30、等々である。確かに人間の想像力は、文明化の過程に対抗し神話的欲求を補償するように疑似儀式や疑似神話を生産し人生の時間を循環的なものに保とうとしている。しかし本来の儀式・神話と想像力によって補償・演出された疑似儀式や疑似神話との間の構造的差異のために人生段階間の通過は失敗し、その結果すべての人生段階が子供化している、というのが彼の基本的な主張である*31。

レンツェンによれば、前近代において子供と大人を区別した基準、すなわち未だ子供においては自我が形成されていないという基準は、まず近代における子供の発見へと導いた。しかしこの基準が近代において大人の消滅と共に徐々に消滅し、それどころか子供期的なものが賛美され逆に大人を方向づける照準点と化すことで、啓蒙主義以降の陶冶哲学を支えてきた陶冶過程における人間生成という思想は自らを否定するに至るとされる*32。

さて、三者の論をより詳細に見れば、どちらかと言うとエッセイ的性格をもつ前二者の論文には、M. フーコー(M.Foucault)、J. ボードリヤール(J.Baudrillard)、J. -F.

リオタール(J.-F.Lyotard)らのポスト・モダン哲学からの影響が明瞭には認められない。つまり、両論文はなるほど後のポスト・モダン論議に刺激を与えたにせよ、そのよって立つ理論的基礎は不明瞭である。また教育神話の言説史としての性格をもつレンツェンの論文においても、研究対象の分析に先立ってポスト・モダン哲学が決定的な影響を及ぼしているとは言い難い。この点で彼らの論は、「ポストモダンの・教育学」としてよりもむしろ、近代教育(学)の終焉を告知ないし要求する「ポスト・近代教育学」として特徴づけることができよう。

第三節 ポスト・モダンの部分的な、ないしは冷静な受容

ポスト・近代教育学の主張とは異なり、以下で挙げた試みにおいては明瞭にポスト・モダン哲学ないしポスト・モダンの態度の受容が認められる。しかもその受容はより慎重で部分的なものである。

脱神話(学)化と再神話(学)化、近代プロジェクトとポスト・モダンの間での子供期神話の歴史の再構成

レンツェンの1985年の著作『子供期の神話学』は、上述の分析成果によってのみならず、そこで用いられた方法及びその分析成果に対する事後的反省の観点によっても教育学におけるポスト・モダン論議に多大な影響を及ぼした。

レンツェンがこの研究を開始した動機——体系的出発点ではない——は、70年代中葉までの教育改革が、政治的時代区分を超えて妥当する日常的な教育のハビトゥスに突き当たり挫折したという認識と、さらにP.ブルデュー(P.Bourdieu)のハビトゥス概念が、何を重要なハビトゥスとして同定するか、またこのハビトゥスはいかなる歴史的变化の部分と見なされるかという問いに明確な回答を提示できないという問題認識の内に存していた。それに対して、仮に子供との交際における日常的過程を儀式として捉えその背後にある人類学的基礎を探求するならば、ハビトゥス概念が抱えるこれらの問題は発見法的ではあるが解決できるというわけである*33。その限りにおいて、この動機はなお「近代プロジェクト」の潮流に、また今世紀の40年代に神学者R.ブルトマン(R.Bultmann)を契機として始まった「脱神話(学)化」の潮流に属しているとも言える*34。

レンツェンはこうした研究動機のもとで、子供期を巡る神話的言説の歴史を再構成する。その際彼は、子供期を巡る言説が、子供期を含むすべての人生諸段階についての言説相互の関係によって規定されるとする洞察から、この関係を解明するために、人生諸段階を古くから接続してきた通過儀礼およびこれに関連する神話的言説を研究対象として選ぶ。彼は、このような研究対象の構造特徴と、研究者(彼)が知っているより古い神話の構造特徴との同一性及び差異に着目することで、子供期をめぐる神話的言説が歴史的にどのように変化してきたかを解明する*35。

しかし、レンツェンは、『子供期の神話学』の研究成果に事後的反省として、科学的な意味での真理性を認めることを否定している。というのは、正しい日常的現象が分析対象として選択されたか、この対象を誤った神話に還元していないか、誤った神話の発展史に基づいていないか、この原神話の解釈は正当かという問いには、研究対象の性格故に回答できないからである*36。レンツェンによれば、その結果として『子供期の神話学』は、今

世紀の70年代末にH. ブルーメンベルク(H. Blumenberg)が「再神話(学)化」の文脈において提示したテーゼを確証することになるのである。すなわち、神話との取り組みは、たとえそれが脱神話(学)化の試みであろうとも、決して神話を終結させることはできず、結局古い神話についての新しい理解をもたらすことになるというテーゼである*37。

レンツェンの1987年論文では、ブルーメンベルクのテーゼの妥当範囲は、体系的教育学の成果一般にまで拡張される。さらにここでブルーメンベルクのテーゼは、フォーコーとボードリヤールの主張と重ね合わされる。すなわち、ポスト構造主義の文脈においてフォーコーは、個々の言説が何らかの主体によってではなく、むしろその強力な「配置(Dispositiv)」によって規定されていること、従ってこの解明の試みは常に構成されたものに対する新たな構成、すなわち「再・構成」とならざるをえないことを明らかにした。またボードリヤールは、ポスト・モダンの思考の文脈において、記号の背後にあるものはもはや現実ではなく、むしろ記号によってシミュレートされた「ハイパー現実」でしかなく、この「ハイパー現実」の生産連関から脱出する道はないと述べた。従って『子供期の神話学』の成果のみならず体系的教育学の成果一般もまた、子供期を巡る歴史的言説の配置＝神話＝ハイパー現実の生産連関に呑み込まれることになる、と*38。

従ってレンツェンの立場は、一方でこの研究の出発状況の特徴づける「脱神話(学)化」ないし「近代プロジェクト」の潮流と、他方でその研究成果に対する反省の段階で流れ込む「再神話(学)化」ないしポスト・モダンの思考の潮流の間の緊張領域に位置づけられよう。

近代プロジェクトとポスト・モダンの間での教育史

L. A. ポングラツ(L.A. Pongratz)の論文「未来は過去のものとなったのか? — 教育学とポスト・モダンに関する覚え書き」*39もまた「近代プロジェクト」とポスト・モダンの思考の間で — レンツェンのように時間軸の上に両者を位置づけるわけではないが — 教育史研究を展開しようと試みている。

ポングラツによれば、現在の教育学理論におけるモダン/ポスト・モダン論議は、以下の三つのテーマを巡る「緊張領域」によって規定されているとされる。すなわち〈想像力—理性〉〈肉体性—抽象性〉〈経験における感性—感情の病的形式化〉である。具体的には以下の通りである。

まず第一に、近代教育学は、理性、主観性、自我同一性を構成し自己主張を促進することによって合理主義的・道具主義的世界支配に貢献してきた。教育学の言説においては、とりわけロマン主義及び改革教育学によって、この合理主義的・道具主義的支配から子供の魂、子供の自然、子供の才能を守るための抵抗がなされてきた。そして、教育過程における創造性、自発性、遊戯に関する最近のポスト・モダンの研究の多くもこの線上に位置づけられるとされる。例えば「解放的なロール・プレイングあるいは余暇文化的な〈解放のためのレクリエーション〉の中で〈抑圧された、知られざる、あるいは排除された欲求を解放すること〉」が目標とされているとされる。このような傾向に対してポングラツは次のような疑問を提示している。すなわち、教育学者、ソーシャルワーカー、動機づけ援助者、治療家の混合物としての「レクリエーション係」もまた想像力を奪い取ってしまう規律化過程の一部なのではないか、また、再興されるべき想像力もその解放過程で損なわ

れてしまうのではないか、従ってこれを「解放的潜在力」として発見できるというのはフィクションなのではないか、と*40。

第二に、ポングラツによれば、近代化の過程で教育学は、肉体を完成させるために肉体をますます抽象化し、その結果肉体の幾何学化、形式化、規律化といった諸問題が生じたという。それに対して、遅くとも改革教育学以降、「感性の再活性化」あるいは「直観化」、体験ないし肉体的経験を要求する「反言説」が登場したとされる。ポングラツは、「肉体の復帰」を求める今日のポスト・モダンの希望をもこの線上に位置するものとして捉えている。ポングラツによれば、これらの「反言説」は、以下のような問題点を有するとされる。すなわち、教育学的善意から出た肉体カリキュラムないし肉体構想でさえ、さらに別のかたちで肉体の規律化と抽象化の傾向を継続することになるのではないか、また「肉体の復帰」の要求は、自然の肉体というものについての神話によって支えられているのではないか、と。ポングラツは、このような今日のポスト・モダンの「肉体の復帰」への希望が持つアンビバレントな性格を指摘している*41。

第三に、今日の日常理論的研究においては、「感覚の消滅」、「感性の崩壊」、「直接的なものに対する感覚の喪失」が生み出す、経験過程における感情の病的形式化の問題が論じられている、とされる。これらの問題に対して、例えば、H. フォン・ヘンティヒ(H. v. Hentig)は、「経験への方向づけ」という概念を教育学、とりわけ学校ないしカリキュラム構想に導入しようとしている。ポングラツによれば、この試みは「感性の阻止ないし解体という状況下では、〈人間的な潜在能力〉が、〈主観的要因〉が、近代の抽象化過程を妨害すべく解放されるのを待ち望んでいる」とする「抑圧仮説」を前提としているとされる。この仮説に対してポングラツは、次のような疑問を提起する。すなわち、経験へと方向づけられた学習構想というものは、「驚き(Betroffenheit)」を礼賛しこれを教育目標とすることによって、かえって経験能力の規律化を推し進めることになるのではないか、また、ここで想定されている感性は偽・自然的な潜在能力であって、実際には「権力の配置(Dispositiv)」の結果として歴史的に構成されてきたものではないのか、と*42。

ポングラツは、近代教育(学)が生み出した諸問題に批判的に対処しようとする上述のようなポスト・モダン構想を冷静に受け止めた上で、それが真の解決策として妥当かどうか未だ不確定であるとして、そのより一層慎重な吟味を求めている。

他方、ポングラツは、たとえ教育学が上述のような教育学の理論上の問題を無視しつづけるとしても、いずれにせよ教育学は、既に日常実践の一部と化している危機を経験せざるをえないとして、実践レベルでのモダン/ポスト・モダン問題を概観している。日常実践レベルで現れている具体的な問題は、以下のような見出し語で総括されている。すなわち、「古典的子供期構想の終焉」、メディア、政治、消費市場といった匿名の社会化審級の介入による心理的・社会的モラトリアムとしての「古典的青年構想の終焉」、学習動機づけとしての「陶冶と社会的賞与の伝統的な結合の終焉」、従来教育学において支配的であった責任、成熟、陶冶、アイデンティティーといった「主導理念ないし価値の危機」、教育学以外の匿名の社会化審級からの影響が増大すると同時に教育学的概念の拡張することによって、従来社会的・文化的に要求されてきた「人格的に責任を担う教育が後退」していること、「意味媒介者自身における意味の危機」すなわち教育者においてさえ信頼に値するオールタナティヴが見えないまま、従来の模範回答の価値が急激に下落していると

いう事態である*43。なお、ボングラツが提示したこれらの日常的実践における諸問題は、ギーゼック、ヴェンシェ、レンツェンによる問題提起ともかなりの部分一致している。

さて、こうした理論・実践上の問題に対して現在すでに試みられている解決を、ボングラツは、大きく二つのタイプに分類している。その一つは「近代プロジェクト」からの「下車」（反教育学）ないし「これを越えてゆくこと」（ポスト・モダンの教育）、もう一つは「遡及」（伝統的な陶冶の潜在力の再活性化）ないし「生き埋めにされた起源の発掘」（ニュー・エイジの思考とも一致するような新たなコスモロジー、非キリスト教的伝統の発掘、肉体性への回帰）である*44。

ボングラツは、これらの解決策の妥当性を批判的に評価するためには、啓蒙主義の進歩神話、「大きな物語」に基づく直線的な歴史の再構成にではなく、むしろ自己封鎖に至る近代化過程のパラドクスに、脱魔術化された啓蒙の立場から目を向けなければならないと主張する。その際の具体的な着眼点は、以下のようなテーマで示される。すなわち、ポスト構造主義の立場からも批判理論によっても主題化されている「ネットワーク化した統制としての解放」というテーマ、近代社会への統合としての社会化のパラドクス、すなわち「孤立化としての社会化」というテーマ、主体化を目的とした自己干渉が自己対象化という結果をもたらすというパラドクス、すなわち「主体の解体としてのアイデンティティ形成」というテーマである*45。

なお、これらのテーマはいずれも「啓蒙の弁証法」にかかわるものである。例えば、ポスト・モダンの思考に従えば、科学理論的にはリオタールにおけるように「大きな物語」に対して「パラロジー」構想が対置されるだろうし、教育学理論的には、上述のような「解放のためのレクリエーション」、「肉体の復帰」、「経験へと方向づけられた学校カリキュラム」等が積極的に要求されるかもしれない。しかし、ボングラツの立場は、このオールタナティブを否定するわけではないが、これを選択する前に、「啓蒙の弁証法」に着眼したより綿密な近代史と近代教育史の再構成に基づいて、「未来関係性をその本質とする」*46教育学の未来能力についてより厳密に検証することを要求するものとして特徴づけられる。

付言すれば、このような立場は、同じ年に書かれた論文「脱構築としての教育史 — 教育学史的歴史記述学の発展のために」*47からも見て取れる。ボングラツは、たとえリオタールのようにポスト・モダンにおける「大きな物語」の終焉を認めるとしても、古典的歴史哲学の終焉とともに「意識のカテゴリーとしての歴史性」もまた消滅しつつあるというJ. エルカース*48の見方に対してはなお懐疑的態度を示している*49。すなわち、ボングラツは、未だ歴史的变化への希望を放棄してしまっただけではないのである。このことは、彼がこの論文の結論部で次のように述べていることから理解できる。「強制的諸関係から脱出する道は、近代に対する非・反動的な批判によって開かれるのである。つまりこの道は、啓蒙された文明がそれによって肉体、情念、想像力、個々人の活動的生命を我がものとしてきた破壊過程を綿密に再構成することによって開かれるということである。・・・このような脱構築作業は、抑圧された過去が現存したままであればそれだけ、あらゆる社会的硬直化に対抗して未来が開示されることを希望するのである。この脱構築作業は、すべての未来への希望を留保してしまうことなく、かつ直線的な進歩構想を脱構築するという困難な課題を自らに課すことになるのである」*50。以上のような観点で、ボングラツは、

近代の進歩楽観主義から解放された Th. アドルノ(Th.Adorno)と M. ホルクハイマー(M. Horkheimer)の『啓蒙の弁証法』に立ち返るのであり、また同様の観点で、フーコーの「ラディカルな懐疑主義」の立場をも評価している。

なお、ポングラツは、B. ニチュケ(B.Nitzschke)の『感性の解体』(1981年)、ベーメ兄弟(H.Böhme/G.Böhme)の『理性の他者』(1983年)、D. カンパー(D.Kamper)の『想像力の歴史について』(1981年)、『想像力の力と無力』(1986年)及び『想像力の社会学について』(1986年)、D. カンパー/C h. ヴルフ(D.Kamper/C.Wulf)の『肉体の復帰』(1982年)、D. カンパー/V. リッター(D.Kamper/V.Rittner)の『肉体の歴史について』(1976年)、R. ツァ・リップペ(R.zur Lippe)の『自己の身体について』(1978年)らの研究を、またとりわけ教育史に関しては、H. ルンプ(H.Rumpf)の『黙殺された感性』(1981年)、P. グステトナー(P.Gstettner)の『科学による子供の征服』(1981年)、W. ドレーセン(W.Dreßen)の『教育的機械』(1982年)、F. コスト(F.Kost)の『国民学校と規律』(1985年)等の研究を高く評価している*51。また、ポングラツは、自らの立場とレンツェンの神話学としての教育史の方向との一致を基本的に認めている(a.a.O.,S.10)。また、ポスト・モダン教育学をスローガンに留めることなく具体的に転回できるのか、そして可能であるとすればそれはどのような姿を取りうるのかという問いのもとでは、ここではその内容に触れなかったが、ポングラツ自身単なる理論的問題設定を超えて自ら学校史分析を展開している点も看過できない*52。

モダンとポスト・モダンの連続・非連続の精査

K. モレンハウアー(K.Mollenhauer)は、1987年の論文「陶冶概念の修正か？」*53の中で、現在いわゆる芸術、新社会運動(例えば地域コミュニティ、オールタナティブの職場、自由学校等)、精神分析学、そしてポスト・モダンの哲学論議の中で、ドイツの伝統的な陶治理論の枠内に収まりきれないような諸問題が提起されているという観察から出発している。彼は、これらの諸問題のうち、「身体」「労働と相互行為」「過程と所産」「信憑性」といったテーマを取り上げ、これら個々のテーマに即して、従来の陶冶概念との連続・非連続を慎重に見極めようとしている。

モレンハウアーが陶冶概念を分析する際の出発点は、近代初期にある青年が肉屋の屠殺を目撃した際の印象を記した次のような一文である。「あなたは何と不思議な感じがすることだろう。そして、この肉屋はそこに何をみいだすのだろうか。」ここでは、理性の分析力(生きた家畜を単なる物質と見なす肉屋の近代的態度)は生命の中にどの程度介入しうるのか、また我々は合理的には説明できない残りの部分(「不思議な感じ」)、例えば、嘔吐感や同情などをどう扱うのかという R. デカルト(R.Descartes)による啓蒙の定義が先取りされている、とされる。つまり、分析的に処理可能なものと現象学的にしか理解できないものとの間の弁証法である*54。モレンハウアーによれば、このような啓蒙の定義は、さらに歴史を遡って、古代ギリシアのデルフォイの神託におけるガイアないしデーメーテルとアポロンとの弁証法が表現されている、とされる。この弁証法とは、前者と後者の矛盾を、後者すなわちアポロン側に存する理性の力によって止揚しなければならないというものである*55。それ故、モレンハウアーに従えば、非合理主義、反啓蒙主義、ポスト・モダンが、合理主義、啓蒙主義、モダンに対峙するといった今日の状況は、決して今日に始

まったものではなく、すでに啓蒙の出発点から存在していたということになる。

それではまず第一に、「身体」というテーマに注目した場合、先の近代初期の陶冶モチーフはどのような変化を経てきたのだろうか。モレンハウアーはこれに関連して、ヨーロッパの教育学者たちが理性によって管理されるべきものとしての「肉体」を近代的カリキュラムの中に導入し始めた頃に、D. デイドロ(D. Diderot)が残した「彼自身ほど彼にふさわしいものはない」という命題を取り上げている。デイドロは、この主張を例えば後の時代のG. W. F. ヘーゲル(G.W.F. Hegel)による解釈のように意識の自己同一性の問題としてではなく、むしろ「身体場面の問題」として説明したのである。つまり、デイドロは、理性によって管理された「正しい姿勢」だけが当人のものであるとする当時の風潮を風刺し、例えば「だらしのない」服装や姿勢もまた彼自身であることを主張したのである*56。モレンハウアーによれば、このデイドロのアイロニーと同様の試みは様々な領域で繰り返し現れたにもかかわらず、その後とりわけ組織化された学習形式へと矮小化された陶冶理論の中では「身体」に居場所が与えられず、あるいは、陶冶過程の身体性は、せいぜい幼児の遊戯の中で存命するしかなかった、とされる*57。だが、モレンハウアーは、今日の「肉体の復帰」論議*58とともに、まさにこの幼児期における陶冶過程の身体性に着目する。というのは、今日でも、子供の遊戯においては魂と身体との相互結合（理性による物質としての肉体の支配ではない）がなお明白に見てとれるからであり、またその目標も、これら両者のバランスであるように思えるからである。モレンハウアーは、この点に、近代初期の陶冶概念のモチーフとの連続性を見ている*59。

第二に、モレンハウアーによれば、この魂と身体との相互結合という点に着目した場合、今日の「肉体の復帰」論議、あるいは、この論議の実践化とも言える新社会運動の「労働」構想は、子供期のみならず成人をも含めた、魂と身体との相互結合の実現の可能性を推し量る試金石と見なされる*60。モレンハウアーによれば、新社会運動における「労働」構想は、①機械化されず、他者によって規定されない労働タイプ、②労働と生活感覚との密接な結合、③労働とコミュニケーションの結合、そして④人間及び自然とのエコロジー的関係の構築を求めている*61。しかもこの構想は、すでにJ. J. ルソー以後、J. W. v. ゲーテ(J.W.v. Goethe)、K. H. マルクス(K.H. Marx)らによって提起されてきた「労働と陶冶」に関する理論と比較した場合、次のような特徴を持つとされる。①従来、肉体労働者対精神労働者という階級対立図式から出発し、いかにして肉体労働にも精神形成の資格を認めるか、という問題が論議の中心に据えられてきたが、今日では、大学進学を意図しないギムナジウム卒業生の増大とともに「ポスト唯物論的」方向が生じている。つまり、精神を基準とするのではなしに、労働、あるいは身体の活動それ自体の意味を問い直そうとする傾向が現れつつある。②教育内容と社会的現実との隔たりの大きさを疑問視し、教育段階に社会的現実を積極的に取り込もうとした、60から70年代の教育学の「社会的現実主義」が新社会運動によって後退し、再び冷静に労働段階と教育段階とを区別した上で「労働と陶冶」の関係について論議することが可能となった。③労働の意味は、単に個々の自我の外的自然との対象的取り組みのうちにも求められるのみならず、とりわけ対話→生産能力の陶冶→対話という螺旋的に向上する循環（いわばサロンの中での、あるいはサロンを媒介にした労働）のうちにも求められている*62。これらの諸点のうち、モレンハウアーは、子供を教育的オアシスに隔離せず、しかも子供の活動を要素として自らの内に組

み込んだ政治的文化理念と陶冶努力との結合を見ており、また文化をその要素から再構築しようとする「教育学的プロジェクト」として、その陶冶価値を承認している*63。つまり、この点にも、なお近代初期の陶冶概念との連続性が認められるわけである。

モレンハウアーは、第三に陶冶の「過程と所産」に関して、古典的な陶冶理論の布置においては陶冶の過程と陶冶の所産（个性的人格ないし理性）は不可分に結合していたが、今日例えば、反権威主義的無認可幼稚園、反教育学、ヒューマニズム心理学等のポスト・モダンの試みにおいて過程が所産より、コミュニケーションがその内容より、問題解決過程が問題解決そのものよりも重要と見なされる傾向にあるとされる*64。これら新たな試みにおいては古典的な陶冶理論の不可欠の構成要素だった目標観念が後退する傾向が見られるため、モレンハウアーはこの点に近代の陶冶モチーフとの非連続を見ている。

では、このような所産についてのイメージを失った陶冶過程は、いったいいかにして自らの質を保証するのであろうか。モレンハウアーは、この問いについて第四の「信憑性」のテーマのもとで考察している。というのは、この陶冶過程の質を保証できるのは、ただこの過程において体験され、経験され、思念されたものを表現し妥当させる、自己表現の信憑性のみだからである*65。モレンハウアーは、陶冶の原因、順序、機能よりもむしろ陶冶の瞬間を好む、自我投企の客観的意味よりもこの自我投企そのものを好む、このような信憑性構想の主張を、歴史の進歩とこの進歩の中で生きる個人というものを前提とする古典的陶冶理論への決別と見なし、かつその正当性を疑問視してもいる*66。

このように、モレンハウアーは、最初の二つのテーマについては、なお古典的陶冶理論とも連続するものとして現代のポスト・モダンの主張を認めている。他方、彼は、残りの二つのテーマを、古典的陶冶理論の枠に収まり切らないものと判断し、陶冶概念の修正の必要性を認めているものの、このテーマを巡るポスト・モダンの主張の正当性についてはなお懐疑的である。

ポスト・モダンの部分的受容

モレンハウアーの論文と同様にJ. エルカースの1987年の論文「ポスト・モダンの再来——新たな世紀末に関する教育学的省察」*67もまた、ポスト・モダンを巡る最近の流行現象の評価に関して慎重であり、はやり過去の似通った現象との対比によって今日の問題状況を把握しようと努めている。ただし、モレンハウアーが近代初期に基準を設定したのに対して、エルカースにおいてその基準点はいわゆる「世紀末」である。というのは、19世紀末にはすでに、今日のポスト・モダン論議の主な観点がほぼ提示されていたと考えられるからである。

エルカースにとって近代とは、市民社会の哲学であるドイツ観念論の意味における近代である。それは、人間を、普遍的な「善さ」に従って、彼の最善を目指して陶冶すること、陶冶された人間とともに未来社会を理性的に構想しうること、言語と現実との厳密な対応関係に基づいてあらゆる葛藤を解消することを求めてきた*68。ところが、「世紀末」の文学及び芸術の領域に始まり、今日の哲学領域のポスト・モダニズムにまで至る系列の中では、①R. デカルト、G. W. ライブニッツ(G.W.Leibniz)以降の哲学が想定してきた「主体」の死、②意識のカテゴリーとしての歴史性の解体、③社会的ユートピーの断念、④理性の要求が先験的に基礎づけうるものではなく、ただ言語ゲームの規則を習得した結果と

しか見なされないことから帰結する、言語と現実との照合関係の崩壊、という様々の角度から「理性一般」に対する批判が企てられてきた、とされる*69。

他方、教育の領域では、今世紀初頭の教育学は、「世紀末」の学校批判に対して悲観論と楽観論が混在したアンビヴァレントな対応を示したという。つまり、その反近代的な無政府主義的内容を全面的に引き受けることをいかに回避するかを問題としたのである。エルカースは、以下の三つの事例を提示している。①20年代の精神科学的文化教育学の対応：普遍妥当の原理に従う連続的・直線的な歴史的变化を否定しながらも、長い歴史の変化の中で未来を決定しうるような構造（客観的文化）が形成され则认为、その中への主体の導入を教育の格律とした——例えば、W. フリットナー(W. Flitner)の「生の諸形式」。②プラグマティズムの進歩主義教育の対応：文化教育学における形而上学の名残をも放棄し、科学的経験と民主的社会の発展とを中心に据え、教育を「発達」、すなわち非目的的な、経験の絶えざる再構成として理解した。ここではなるほど、一方では「善さ」がプラグマティズム的に相対化されたが、しかし他方では全く絶対的な意味で「善き」社会に向づけられていた——例えばJ. デューイ(J. Dewey)の『民主主義と教育』。③「子供からの教育学」の対応：創造的人格を教育の前提かつ目標とする教育によって、組織化された教育制度を刷新しようとした。この点では、近代教育一般を否定しようとするものではない。但し、子供の心の発達を、もはや普遍的な人間性や「善さ」によってではなく、それ自体で基礎づけようとする点では古典的教育学と根本的に異なる——例えばE. ケイ(E. Key)の『児童の世紀』*70。エルカースは、これらの立場が、個々の主体独自の発達のために、ポスト・モダンの要求をそれぞれ「部分的」に受容している点を評価している。しかし他方、これらの教育理論がいずれもその命題の歴史的・社会的制約性を顧慮せず、普遍的定式化を試みたこと、あるいはまた崩壊と相対主義を回避するためにある種の観念論的基礎づけを行ったことについては否定的である*71。

こうした評価に基づいて、エルカースは、以下のような、それ自体アンビヴァレントな提案を行っている。すなわち、アポリアに陥るという代償を払ってでさえも教育学の命題に関して重要なのは、「すべての公理を破棄してしまうことなしに、新たな公理を導入すること」であろう、と*72。

ポスト・モダンかシステム理論か

L. ヴィガー(L. Wigger)は、第25回ザルツブルク・シンポジウムでの報告「哲学的ポスト・モダニズムの鏡に写した教育学の歴史」*73の中で、リオタールの『ポストモダンの知識』を対象を限定し彼の哲学の教育学への応用の可能性を示唆するのみならず、逆に教育史の立場からリオタールのポスト・モダンの立場に限定を加えようとしてもいる。

ヴィガーの解釈によれば、リオタールの主張は以下のようにまとめられる。近代において、科学は、人類、国民、自由に依拠する啓蒙の解放的言説か、精神を主体的なものとして構想し知識をその体系によって正当化する観念論の思弁的言説か、あるいは歴史的な意味解釈に関する解釈学的言説という科学の外部に存する「大きな物語」によって知識の正当化を行なってきた。だが、すでに19世紀以降「大きな物語」はその信頼を失い始め、その結果諸科学は正当化の危機に陥る。科学は、今や「効率」という科学内部の基準によって自らの知識を正当化するに至る。だが、その結果として、科学は、権力拡張の道具とな

る。リオタールは、「効率」による正当化を否定するのだが、依然として解放的言説に依拠しているとされるJ.ハーバーマス(J.Habermas)のオールタナティヴは言うまでもなく、N.ルーマンによるシステム理論的オールタナティヴもまた否定し、自らは言語ゲームの多様性の認識と承認、規則に関するコンセンサスの時間的・空間的限定、「正義」の理念による導きを前提とした「パラロジー」による正当化を提案している、と*74。

一方で、ヴィガーは、このようなリオタールの科学史叙述に従って、教育学の歴史を解釈する可能性を提示している。但し、教育学を「遅れた科学」として、あるいは——若干の例外を除いて——自らは現実についての知識の産出を行なわない「受容的科学」として特徴づけるH. E. テノルト(H.E.Tenorth)の論に従い、リオタールに従って教育学の歴史を解釈する場合その科学史の図式を若干修正する必要があることをも示唆している。「教育学は、哲学に共生的に依存していたという点で当初直接大きな物語の運命に与っていたとすれば、（哲学が大きな物語としての正当化機能を失って後：論者）教育学が正当性喪失という危機に陥るまでの間、教育学自らがこの大きな物語としての機能を引き受けるのである。従って、教育学は、ポスト・モダンの文化の始まりによって初めて、またポスト・モダン文化という条件下で初めて（60年代以降：論者）、リオタールが記述した近代科学のたどった道（大きな物語からの解放と知識の新たな正当化のための探索：論者）を歩み始めたのかもしれない」*75。

しかし、他方で、ヴィガーは、リオタールによる「統一思想の頂点」としてのヘーゲル解釈及びヘーゲル批判——それは、その対極に位置する「パラロジー」構想を正当化する論拠でもある——を、教育学の立場から再検討している。この再検討の過程で、ヴィガーは、ヘーゲルの哲学体系と「すべての諸科学を哲学的・思弁的に完成させ、科学理論的に基礎づけようとするヘーゲル学派の科学政策的プログラム」*76の一部としてのプロイセンの教育政策が、一方ではルーマン的な意味において一つのシステムとして、他方ではポスト・モダンのものとして特徴づけられることを指摘する。

より具体的には、ヴィガーは、ヘーゲルの哲学体系を次のように特徴づけている。

「（ヘーゲル）哲学は、あらゆる知識を自らの体系に受け入れることによって知識として基礎づけるのであり、また、いかなる知識も、いかなる現実も自らの知識の体系から排除せず、自らの前提とされるすべてのものを自らの思考運動の中に統合し、そうしてこれを哲学によってもたらされたものとして考えることによって、自らを基礎づけるのである。・・・基礎づけの确实性は、意味と認識の全体の内的規定から生じるのであり、その全体の安定性と必然性は、すべてを包括するその自己関係的性格から生じるのである」*77。

ヴィガーによれば、ヘーゲル主義者たちによって展開されたプロイセンの教育政策とヘーゲル哲学体系との関係もまた、これと同様の構造において捉えられる。すなわち、プロイセンにおける教育政策の展開過程は、ヘーゲル哲学体系からの厳密な意味における論理的演繹という形をとってはならず、むしろ本来体系の外部で成立した教育政策に対する事後的包摂と見なされるのである*78。この点では、ヘーゲル哲学体系とこれに包摂された教育政策の全体は、「統一思想の頂点」としてのイメージよりも、むしろ様々の矛盾をはらみつつも一つの全体として成り立つシステムのイメージに接近する。

さらにそれどころか、ヴィガーは、すでにヘーゲルの哲学体系自体、とりわけ教育と陶冶の理論の内にも、教育的行為領域における差異と矛盾の承認及び教育学的問題の未決定

性についての意識が現われていた点をも指摘している。「原理的な教育学的問題と主要な葛藤は、ここで素描したヘーゲル教育学の諸要素の中で要求されていたような、教育と陶冶に関与する者が有する様々の権利によって、そしてまた、なるほど百科全書的に位置づけられているが内容的には未決定の目標と形成によって、すでに要求されているのである」*79。すなわち、教育（学）的行為領域は根本的な「差異」と矛盾をはらんだものであり、また多くの教育（学）的問題は「未決定」であるためであるため、教育学的知识は、「差異」と「未決定性」をはらんだままヘーゲル体系の中に組み込まれることになる*80。つまり、ヴィガーは、ヘーゲル自身がこのように教育（学）的行為領域の「差異」と「未決定性」を考慮していた点で、— リオタールのヘーゲル批判にもかかわらず — ヘーゲルの哲学体系の内にポスト・モダン的思考の萌芽を見ているのである。リオタール自身、「様々の言語ゲームが存在する。それは、諸要素の多様性である。これらはモザイク的にのみ、制度へと導く。それはローカルな決定主義である」と述べているとすればなおさら、この主張を、「真なるものは全体である」とするヘーゲルの思想から区別することは益々困難となる*81。

教育史からのこの事例において見てとれるように、もしヘーゲルの哲学体系が既にリオタールの「パラロジ」構想への接近を示していたとすれば、またその教育政策的展開過程がシステム理論的に把握されうるのだとすれば、「ポスト・モダンかシステム理論か」という問いに対して前者の立場を取るリオタールの論拠は、少なくとも教育学の領域においては、不確かなものとなる。ヴィガーによれば、「システム理論の考察方法が決定の担い手の考察方法と一致するものである」とすれば、「ポスト・モダンの考察方法は、・ ・ ・ 諸決定の一致及びその正当化の一致を許容できないような立場の考察方法と一致する」ものなのである。「双方の見方は、行為諸領域において制度というものを放棄しない近代の、相補的な帰結なのである。」従って、ポスト・モダンとは、「システム理論的な考察方法の対」としての一つの可能性にすぎないのである*82。このような洞察に従って、ヴィガーは、この論を以下のように締めくくっている。「リオタールが提供した、科学研究のポスト・モダンの正当化が魅力的なものであることは疑いない。それは、近代のある中心的な経験を捉え、時代診断に関する明敏なテーゼを提示し、言語哲学的考察と、教育学とその歴史もまたその中に統合されうるであろうような哲学史的解釈によって基礎を構築するものである。しかし、教育学的な知識の多様性、教育学的行為領野の開放性、教育学的目标設定と要求のインフレ的な境界喪失といったことを前提とした場合、ポスト・モダンの見方をその科学方法的格律とともに受容することが当を得たものであるかどうかは、教育学的な知識と決定の条件、含意、影響に関する教育科学的な研究、分析、批判が看過できぬほどに欠如していることを顧慮すれば、はなはだ疑問である」*83。こうしてヴィガーは、システム理論かポスト・モダンかという選択についての慎重な再検討を教育学に促すのである。

社会科学の現代分析によるポスト・モダン論議の補完

W. ホルンシュタイン(W.Hornstein)の1988年の論文「社会科学の現代診断と教育学 — 近代化論議と教育科学の間の対話について」*84は、とりわけ1987年の『教育学雑誌』(Zeitschrift für Pädagogik)のポスト・モダン特集の諸論文への反応と見なされる*85。ホル

ンシュタインは、この論文の中では、1987年の諸論文がどちらかと言うと科学理論ないし認識論のレベルにおける論議に留まっていた点を指摘し、教育学におけるポスト・モダン論議をさらに社会科学の現代分析によって補完しようとしている。

ホルンシュタインによれば、教育学の古典的な理論的・体系的構想は、とりわけ教育の課題と目標設定の規定を、そのつどの歴史的・社会的状況を顧慮して説明し根拠づけてきた。しかし、今日では、とりわけ教育学の教育諸科学への細分化や科学的方法に関する諸理論間で生じている相互牽制のために、このような「社会理論的」構想は困難となった。それ故、今日、教育の課題設定を制約する歴史的・社会的次元を分析しようとする場合、教育科学外部の分析に依存せざるをえないとされる。

今日では、ハーバーマスによる「未完の近代プロジェクト」に関する論議及びフランスのポスト・モダン哲学が教育学に受容されているが、ホルンシュタインによれば、これらの論議は認識論的及び科学論的局面の論述に重点を置いているため、教育の課題設定のための歴史的・社会的状況分析という点では不十分であるとされる*86。

このような問題設定のもとで、ホルンシュタインは、社会科学における現状診断の二つの試み、すなわち、どちらかと言うと懐古主義的なJ. S. コールマン(J.S.Coleman)のレポート*87と未来志向的なU. ベック(U.Beck)の分析*88を実例として取り上げ、これらの論文が含意している挑発を示し、教育学がこの種の分析を近代化過程における教育と教育理論の役割に関する自己考察、自己研究に役立てることができることを主張する。

ホルンシュタインが取り上げるのは、コールマンが指摘した「自然的人格」と「法人組織」との間の不均衡、「非対称」、すなわち「自然的人格」の意味喪失と「法人組織」の圧倒的支配という問題状況である。こうした状況下では、「責任喪失」という、教育学にとっても重要な問題が生じるとされる。すなわち、現代では、生産・扶養制度としての職能集団が崩壊し、家庭と社会が分離し相互に対立している。家庭においては、家長が個人に対して権威と責任を担う。それに対して、法人組織（社会）は、個人の活動に対して権威を有するが責任を担わない。ここに「責任の真空地帯」が生じ、この真空地帯を埋めるために、例えば社会制度という形で、様々の制度と措置が作り出される。そして、これらの制度や措置が、巨大な法人組織としての国家によって作り出されたものであればなおさら、個々人の「法人組織」への依存度が高くなる。こうした状況は、人格類型に影響を及ぼす。すなわち、人は、責任を猶予された家庭から、義務が人格としての他者に対する義務ではなく単なる「職務」に制限されるような「法人組織」へと移行するため、責任をもって自由に含まれた可能性の扱い方を学習する機会を失うわけである*89。

ホルンシュタインは、ここから求められる（コールマン自身が提示した）今日の学校の課題を提示する。すなわち、第一に、両親に情報と助言を与えるという課題、子供と青年における責任感の発達を促進するという課題、そして教育制度から成人システムへの移行をスムーズにする課題である。ホルンシュタインによれば、コールマンは、これらの課題が「自己規定的共同体」、すなわち「新たな歴史的状況を正当に評価できるような〈青年の社会化〉の新しい、〈多元的〉な、学校による独占を打破するような形式」によってよりうまく解決されると主張している、という*90。

他方でベックは、19世紀初頭以降の時代を「当時始まろうとしていた近代化過程が、身分的に硬直した農業社会を解体し、産業社会の構造を形成」した「第一の近代化」の時代

として特徴づけ、これとの類推によって現代を、産業社会の輪郭が解体される「第二の近代化」の時代、産業社会に対する「反省的近代化」の時代として定義した、とされる*91。この「反省的な近代化」の過程とは、「産業社会そのものの中に含まれていた矛盾が、産業社会の成果と全く同様に、この過程の内的力学を成している」ような過程のことである*92。

ホルンシュタインによれば、現代は、ベックの「反省的近代化」の過程に対する時代分析によって以下のような見出し語で特徴づけられる、とされる。①リスク社会 — 産業社会が富の論理の支配と、とりわけリスク配分の両立を仮定してきた一方、リスク社会に認められるのは、富の配分とリスク配分が両立不可能であり、両論理が競合するということである。リスクは、もはや19世紀におけるように、特定の地方や集団に限定することができず、むしろ放射能の危機、水質汚濁、大気汚染、自然汚染のように普遍的なものであり、あらゆる階級と国家を包括するものである。②個人主義化の過程 — 福祉国家によって保護された労働市場社会の全体的浸透は、階級、宗教団体、家族の社会的基礎を解体する。その結果、一方では個人の行為空間を拡張するが、それと同時に新しい形の不安とリスクを生み出すような個人の解放が生じる。③科学と政治の境界の曖昧化 — かつて相互に分離されていた認識能力と変革能力は、各々が相互に普遍的に利用可能になる。例えば、家族政策が人間の共同生活の変化の力学を規定するのか、それとも遺伝学の進歩か、ということもはや単純には見定めることができない。しかも、後者は、民主主義的世論形成と共同作用を介することなく、共同生活の変化を規定しうる*93。

ホルンシュタインによれば、ベックは、このような分析によって、リスクが社会の変化を大きく規定していること、しかも科学がこのリスクの産出に際して特殊な役割を果たしていることを明らかにした、とされる。そこからベックは、今後の発展が、科学依存的であると同時に科学批判的でもあるようなリスク社会によって規定されるべきであると主張するのである。しかし、ホルンシュタインによれば、ベックは、それと同時に、リスクが、産業社会の自己政治化を促し、また、政治の概念、場、媒体をも変化させ非政治化する点をも指摘している、とされる。そしてベックは、これらの点から、「考え得る未来のシナリオ」として、「産業社会への回帰」でも「テクノロジーの民主化」でもない、「多数のサブポリティーク」による「差異の政治」のプログラムを描き出すのである。というのは、政治は「もはや社会の未来の形成を決定する唯一の場ではなく、あるいは中心的な場ではない」からである*94。

さて、ホルンシュタインは、ベックによる現代社会分析の内に、教育学に対する次のような問題提起を見て取っている。①ベックによれば、「第一の近代化」の時代において、産業社会は、決して新たな文化的生活形式を見出し発展させることはなかったのであり、むしろ、既存の前産業的な生活形式を消費し、近代化された社会諸領域、特に科学と技術の領域から生じるすべての問題を、古い生活形式に責任転嫁した。産業社会は古い生活形式が、当時生じようとしていた社会的負担を担い、克服することによって発展しえた、とされる。だとすれば、「第一の近代化」の過程において教育の理論と実践はいかなる文化的役割を遂行してきたのか*95。②「リスク社会」においては、教育の課題はどのように規定されるか*96。

ホルンシュタインは、前者の問いに対して、特に教育実践に関して、いくつかの例外を

認めつつも、次のような仮説を提示している。「学校は、近代の社会的組織が、自らを貫徹させようとする場合、伝統的な生活形式を犠牲にして拡張し生きているということを示す、特に意味深い実例である」*97。また、後者の問いに対してホルンシュタインは、ベックの「差異の政治」の要求を受容しつつ、「社会的に組織された教育領域、従ってとりわけ学校において」なされる教育実践を批判しつつ、「教育が、近代のオールタナティブな道に関する論議への参加を、今日の歴史的立場から可能にするような形で、従って〈歴史能力のある行為〉を可能にするような形で形成しなければならない」ことを主張している*98。

付言すれば、ホルンシュタインは、ベックの分析から、教育学的に反省され、考え得る帰結について問われるべきより具体的な観点として、さらに以下の二点を挙げている。①社会的な「個人主義化」の趨勢によって、青年は、一方では新たな自由空間と決定可能性を獲得するが、他方でその際に生じる不確実性経験およびリスク経験を自ら克服しなければなくなる。この現代の青年期に特殊なリスク経験が、一般的なリスク社会における危機的運命によってさらに強化されるという事態。②もしリスク社会において、一方では科学の役割が支配的な審級となり、他方でリスクの生産者となるとすれば、伝統的な教育実践と、この実践の基礎になっている陶冶過程と社会的過程における知識と科学の役割は修正を必要とすること*99。

ホルンシュタインは、以上のようにコールマンとベックの現代社会分析の成果および観点を受容するとともに、教育学に対しては、「多元的学校」構想、ないしは「差異の政治」のための能力を与えるような教育実践構想を提示している。彼自身この論文の結論部で示唆しているように、ホルンシュタインが紹介したこれら両論文は、興味深いことに、ギーゼッケの『教育の終焉』における近代教育（学）の歴史に対する見方に関して*100、また学校教育批判という点でもかなりの一致を示している。つまり彼は、両者の社会科学的分析をもってギーゼッケの教育史分析および「教育の終焉」の主張を裏付けようとしているのである。「今日いわゆる〈教育の終焉〉のために行われている論議は、この種の分析を背景として見ると突然新たな光の中に照らし出される。この論議は特定の教育形態——例えば市民的教育の媒体としての教育——の歴史的相対性を明らかにすることによって、近代の変貌と同時に生じた教育の変化への展望を開示してくれる」*101。この点でホルンシュタインの社会科学的現代分析の立場は、エッセイ的なギーゼッケの論における経験的基礎の欠如を補うという性格を有するとも言える。それと同時に、1985年以降のポスト・モダン論議の流れを考慮するならば、とりわけ1987年の『教育学雑誌』のポスト・モダン特集に見られる抽象的論議を具体性のレベルへと引き戻すという性格をも有しているように思われる。また、ホルンシュタイン自身このような立場から、現代の青少年と学校に関する具体的分析を展開している点も注目に値する*102。

さて「ポスト・近代教育学」の立場——レンツェンは例外であるが——と比較すれば、上記の諸論はもはや単なるエッセイではなく、そこからはポスト・モダン哲学ないしポスト産業社会の社会科学に基づく明瞭な理論的基礎づけが見て取れる。また、以上の著者たちに共通しているのは、ポスト・モダンの全面的受容は教育学の存続そのものを脅かす恐れがあるという認識であり、それ故に、現代の教育の理論と実践が抱える様々の問題を分

析・解決するための新たなアプローチにとって有用である限りにおいてのみポスト・モダンを受容するという慎重な姿勢である。この点を考慮すれば、以上の著者たちの多くが、単に理論的・抽象的レベルでのポスト・モダン論議に終始することなく、歴史学的であれ社会科学学的であれ、ポスト・モダンの問題設定から導き出される具体的なポスト・モダン教育学を構想し、かつ自らこれをそれぞれ独自の立場から具体化しているという点も納得がいく。

第四節 ラディカルなポスト・モダンの受容

それに対して、以下で紹介する論者におけるポスト・モダン受容はよりラディカルではあるが、どちらかと言うとスローガン、あるいは理論的・抽象的構想に留まっており、未だ具体的な教育学的应用の次元には達していないように見える。

教育学は自然科学的パラダイムから転向すべきである

1980年にF. カブラ(F. Capra)は、ドイツで「転換期」を宣言し、若者、進歩的知識人、エコロジストたちに多大な刺激を与えた。同時にこの宣言は、既にカブラ以前に互いに独立して精神科学と自然科学の分野において進められていた諸々の新たなアプローチに注意を促すことになった。例えば、超心理学、精神と物質との密接な関係を確認した物理学、社会科学における社会・エコロジー的アプローチ、社会学と生物学におけるシステム理論的考察方法、精神身体医学、ゲシュタルト理論の復活等々である*103。

W. ヒンテとCh. ヘール(W. Hinte/Ch. Höhr)の1988年の論文「教育学におけるパラダイム転換のために」は、これら諸科学における新傾向、いわゆるニューエイジサイエンスの内に古典的な自然科学的パラダイムからの転向の兆しを見て取り、依然としてこの古典的な科学像を追求し続けている教育学に対しても、パラダイムの転換を求める。

彼らによれば、従来の「自然科学的パラダイム」に基づく教育学の基本前提は、以下のようなものとされる。①人間の行動には経験的検証にもとづいて証明可能な法則性があり、この法則性が、個別事例における計算を可能にする。②この法則性は、直線的な因果関係原則に従って機能する。③それ故、科学は、相互行為的、物質的現実を〈客観的〉に理解できる。④このような知識と、固有の観念ないし価値に基づいて、教育目標を定義することは正当である。⑤このような目標から、他者を形成する過程で指針となるような行為指示を導き出すことができる。⑥教育的行為は、〈正しい〉と〈間違い〉に関する観念によって支えられなければならない、つまり、被教育者が可能な限り早くそうなるべき姿と、教育者が振る舞うべき仕方についてのイメージによって支えられなければならない*104。

それに対して、ヒンテとヘールは、教育学に対して以下のような新たな前提を受け入れるよう求める。①古典的な、科学的な道具類の介入を免れるような人々の中の経過や相互行為が存在する。②因果連鎖における直線的思考は、現実を完全に理解するものではなく、また行為指示の適切な基礎ともなりえない。③このような人間像を背景とすれば、人間の成長過程を単に外側から理解し制御しようとするあらゆる試みは、必然的に挫折する。④専門職的・教育的行為の権限を基礎づけるためには、テクノクラートの正当性あるいは〈生徒〉の行動における測定可能な帰結以外のものが見出されねばならない。⑤教育過程をこれまでとは異なる仕方で見ることができるとか、そして、全体的な人間関係の形

式を発展させることができるかどうかは、教育学者および教育科学者が、自己の人格変容過程に没頭する態勢にあるかどうかという問題と密接に結びついている」*105。

彼らのこのような要求は、確かにポスト・モダン哲学からの直接的な影響のもとで掲げられたものではなく、むしろニューエイジサイエンスにおける新傾向に関する洞察から導き出されたものである。しかし、近代教育学の思考における主客分離、因果性仮定、そして対象から独立した主体による対象の作為可能性等への疑問視という点で、教育学におけるポスト・モダン論議及びシステム理論的アプローチとも接点を有している。

リオタールのパラロジー構想の受容

W. フィッシャー(W.Fischer)とA. シルルバウアー(A.Schirlbauer)は、より積極的にポスト・モダンの思考から、とりわけリオタールのパラロジー構想から影響を受けている。

まずフィッシャーは、その論文「断片的素材によるコラージュ — ならびに、ポスト・モダンのアプローチ及び構想に関する短評」*106の中で、リオタール、A. ヴェルマー(A. Wellmer)、W. ヴェルシュ(W.Welsch)らのポスト・モダン哲学の断片、及びポングラツとN. メーダー(N.Meder)のポスト・モダンの教育学構想の断片を取り上げ短評を加えている。フィッシャーが、自ら積極的にポスト・モダンの教育学構想を提示するのではなく、この論文を「コラージュ」として提示したのが、ただ哲学と教育学の歴史性を真摯に受け取るポスト・モダンの哲学と教育学の試みに注意を促すといった控えめな意図*107によるものか、あるいは、「秘密の形而上学」によってポスト・モダンの諸構想を統一的に提示することがポスト・モダンの多元性構想に矛盾するという認識*108によるものであるのかは判然としえない。しかし、B. フフス(B.Fuchs)による第15回ザルツブルク・シンポジウムの報告「ポスト・モダン — そしてその後」によれば、フィッシャーは、リオタールの多元性構想を擁護する立場であり*109、後者の解釈が妥当であるように思われる。

フィッシャーは、リオタールとの対談及び彼の講演からの抜粋によって、今日の教育学についてのリオタールの見解を紹介している。フィッシャーの抜粋によれば、リオタールは、今日の政治と教育に見られる「ポスト・モダン気分」が、19及び20世紀の啓蒙主義の諸概念や古典的陶冶理論、教育学の体系における諸概念では理解できないという基本的理解である。但し彼がこの「ポスト・モダン気分」の中で「政治的なもの」及び「教育的なもの」の理念が消滅してしまったわけではなく、ただ「移動した」だけであり、これは上述の諸概念によってではなく「理念の能力としての言語」によって表現されうると考えていることが明らかになる*110。フィッシャーはまた、リオタールによってなされた近代の「大きな物語」の終焉の告知、そしてTh. アドルノの美学構想との接近を示すリオタールの「全体主義に対する抵抗」、すなわちパラロジーへの要求をも提示している*111。なお、リオタールについては、哲学の課題*112、「正義の理念」*113、「表現不可能なものの表現」*114に関するテキストも引用されている。

リオタールに関する考察の過程でフィッシャーは、アドルノの美学構想とリオタールのパラロジー構想を重視しながらも、その可能条件として「コモン・センスへの懐疑的な回帰」を狙ったA. ヴェルマー(A. Wellmer)の構想の矛盾を指摘している*115。他方、フィッシャーは、W. ヴェルシュ(W.Welsch)の著作『我々のポスト・モダンのモダン』を、リオタールの『ポスト・モダンの知識』のパラロジー構想を「言語客観主義」に陥らぬよう展

開する試みとして評価している。

さて、ポスト・モダンの教育学構想に関してフィッシャーは、ポングラツを引用し、そこから、近代プロジェクトの挫折の症候学ないし診断学としての、ポスト・モダンの哲学と教育学の重要性を読みとっている*116。また、N. メーダー(N. Meder)の『言語ゲーム者』も引用されているが、フィッシャーは、この著作を、ヴィトゲンシュタイン(L. Wittgenstein)の後期著作とリオタールの『ポスト・モダンの知識』を関連づけ、またコンピューターと人口知能の進歩をラディカルに受けとめ、様々の見地から教育学をポスト・モダンの書き換えることを提案するものとして評価している。フィッシャーの引用によれば、メーダーは、合理性問題が情報機器の内的構造の問題となることによって、人間は新たに多元的な言語ゲームを行う者としての感性、想像力、創造性、情緒を解放できることを主張している。メーダーのこのような構想に対して、フィッシャーは、その楽観主義に対して批判的ではあるが、単なる職業訓練問題の枠組みを超えて、新たなテクノロジーについて考察している点を評価している*117。

ポスト・モダンとはラディカル化された近代である

D. ベンナー(D. Benner)は、第25回ザルツブルク・シンポジウムにおいて、言語ゲームが誤謬ゲームとなる危険性を指摘した*118。A. シルルバウアーの1990年の論文「ポスト・モダンの教育学の輪郭」*119は、この種の批判に対する一つの回答として読むことができる。

シルルバウアーもまた、フィッシャーと同様に、リオタールのポスト・モダン構想を積極的に受容している。シルルバウアーは、任意さ、単なる外観のゲーム、拘束のなさ、個性のナルシズム等々の「日常における曖昧なポスト・モダン意識」と、ポスト・モダン哲学における「本物のポスト・モダン」とを慎重に区別しようと試みている。その際、彼は、両者を区別する指標を、W. ヴェルシュのリオタール解釈によって獲得している。とりわけ「差異と多元性の分節化、その厳密化、そしてその実践」である。「ポスト・モダンは、差異、多様性、多元性の上に築かれるのであり、すなわちヴェルシュにとって、そして彼の準拠先—— J.-F. リオタール—— にとってはいずれにせよ、差異と多元性が分節化され、厳密に規定され、何よりもまず作り出されなければならないということの意味する。・・・様々の立場が任意に選択できるというわけではない。〈何でもよい〉は無意味である」*120。シルルバウアーは、このような「本物のポスト・モダン」の指標を、「伝統的に批判と呼ばれてきたもの」とも言い換えている。この「批判」の契機が、「本物のポスト・モダン」を任意さ、軽薄さの崇拜から守るのである*121。

しかし、それとともに、この「批判」の契機は、「普遍化された単数形」(例えば解放なるもの、*die Emanzipation*) のテロリズムに対して引かれる「抵抗線」(リオタール)ともなるのである。「〈原理的な〉多様性の本質は、既に、個々の言説の特殊な目的性において現れている。・・・例えば、経済的な言説においては利潤が問題となり、政治的言説においては権力が問題になり、教授においては教えることが問題となり、対話においては知識が問題となり、宣伝においては誘惑が問題になるのである。上位の言説のゲーム規則、上位の言説というものは存在しない。統一を確立しようとするあらゆる試みは、ある特定の言説類型を支配的地位に据えようとする試みであることが暴露される」*122。「つ

まり、我々にとってここで問題となっているポスト・モダン、ラディカル化されたモダンに他ならない。ポスト・モダンは、圧制を廃止しようとするモダンのプログラムを真面目に扱う。近代におけるモダンが、これをなお〈大きな物語〉、全体性のイデオロギー、世界モデル等を手段として試みたとすれば、ポスト・モダンにおいてモダンは小さな物語ないし小さな歴史となるのである。全体性のイデオロギーは、全体性要求を伴う不完全性であることが暴露されるのである*123。シルルバウアーは、このような観点で、認識的解釈及び規範的期待という二つの言説類型を「美的経験」を媒介として「統一」というハーバーマスの構想を否定し、リオタールのパラロジエ構想を擁護する*124。

シルルバウアーは、こうしてリオタールのパラロジエ構想を教育学に導入することを提案する。シルルバウアーは、以下のような若干の事例をもとに、「教育学のポスト・モダンの改造」、より具体的にはパラロジエ的改造を要求している。まず第一に、彼は、社会化と陶冶を二つの異なる言説類型として分離することを要求する。例えば、社会化過程の有する「決定論的性格」を陶冶過程における自由のモメント及び自由のカテゴリーから批判することは無効とされる*125。第二に、彼は、政治と教育学の分離の必要を、リオタールによる「国家理性と知の理性」の分離の立場から説いている*126。但し、第三に、優秀児促進か機会均等かという対立については、いずれを擁護する立場も「経済およびその能力社会」という同一の言説類型に属するが故に、解決可能なものとみなしている*127。最後に、彼は、言説類型の差異という根拠から教授学を「全人陶冶の課題」から分離することを要求するとともに、あらゆる統一構想に反対するというパラロジエ的立場から、専門を包括する「全体的教授」構想をも否定する。シルルバウアーにとって重要なのは、教授学が自らを歴史的に細分化されてきた合理性の諸類型の中に組み込み、そのタイプの限定性と内部規則性を明らかにすることなのである*128。

リオタールのパラロジエ及び美学構想の受容

R. シュティプジツ(R. Stipsits)は、1990年の論文「もはやいかなる賭けも許されないのか — 提訴不可能性の時代における教育学」*129の中で、他の多くのポスト・モダンの教育学者と同様に、60及び70年代の教育改革の失敗の内に近代の世代関係、媒介思想、教育要求の正当化の危機を見て取り、フィッシャーやシルルバウアーとともにリオタールのパラロジエ構想を支持するのみならず、より明瞭にリオタールの美学構想をも受容している。

シュティプジツによれば、近代教育学による世代関係の制御は、「自らに責任のある未成年性からの脱出」という啓蒙のプログラムによって正当化されてきた。しかしこの啓蒙のプログラムは、絶対的な存在にのみ実現可能なものであり、従って教育学は「代償行為の歴史」をもってこのプログラムの実現不可能性を証明してきたとされる。つまり近代の教育学は、「昨日から、今日、明日のために学ぶ」という時間図式に基づき、新世代を啓蒙へと導くための知識を「構成」してきた。しかし、教育学がそこから学ぶべき過去の教育事象は、教育学が啓蒙のプログラムに従い未来へと向けて厳密に計画し制御して形成したのではなく「半ば偶然的に生じた(ausfallen)」にすぎない。そしてこのような偶然的結果としての過去の教育事象の記憶は、未来に適用できないのであるから、やがて人々の記憶から「脱落する(ausfallen)」と*130。

シュティブジツによれば、こうした「代償行為の歴史」の結果、今日では新世代の旧世代に対する“*No future*”の訴えに対して、旧世代が“*No kids*”と答えるというように教育的関係はもはや問題にならないし、都市部におけるギムナジウムの洪水と基幹学校の消滅、教育の成果の無さを示す都市部と地方との格差、大学出の失業者の増大等が、教育学的知识の正当性への懐疑を生み出しているとされる*131。そこでまず、教育学には世界史救済のために「再構成」という課題が与えられるとされる。すなわち凡人の精神分析、個人史、日常史等である。しかし彼は「再構成」ではなく、さらにポスト・モダンへと踏み込み教育の「脱構築」を要求する。こうした立場で彼は、リオタールのパラロジー構想を取り上げ、教育学が従来そこから「構成」を行うために用いた「礎石をもはや礎石としては用いず」、記号と記号化されたものとの関係を意図的に流動化し、差異を活性化することを要求する*132。

その際、シュティブジツは、ポスト・モダンの努力をリオタールの美学構想に基づき「現在における、未来完了のための行為」*133という時間図式において捉えている。つまりポスト・モダンの試みは、未来においてはそれがモダンになっているであろうことを予測しつつ、未来に妥当しているであろう言語ゲームの規則に従い——リオタールの言葉を借りればポスト・モダンの美学が「崇高なるもの」「表現不可能なもの」を「ほのめかす」ように——現在において言語ゲームを行うこととして捉えられるのである。シュティブジツによれば、なるほど例えばF. v. シラー(F.v.Schiller)においても美的なものは既に問題になっていたが、ポスト・モダンの美学において特徴的なのは、もはやシラーにおけるように美的なものの「経験」ではなく、むしろその「生産」であるとされる*134。

彼にとって、教育学は、「ミルクポットに落ち込んだネズミ」に学ばねばならない。このネズミはポットの外に出る方法を知らない。しかし、ネズミは、ミルクをもはや食料として見なすのではなく、とにかく脱出しようともがくのである。その結果、ミルクを攪拌しバターの山ができる。それによってネズミはポットから脱出することができるのである。そして、この脱出の後にはじめて、ネズミは、バターの山が重要であることを知るのである*135。

こうした立場は、同じくリオタールに依拠しつつバーバーマスの美学構想を批判するシルルバウアーの立場と完全に一致している。だが彼らの論においては、「再構成」——本章第三節で挙げたような教育史的立場もこれに属するだろう——を越えて「脱構築」ないし「崇高なるもの」の美学を求める論拠が不明瞭であり、またその「脱構築」の立場を取る教育学が将来的にとりうる具体的姿も未だ見えてこない。

多元性モチーフの学校実践への転換

それに対してCh. リッテルマイヤー(Ch.Rittelmeyer)の1990年の論文「脱権力化した啓蒙——ポスト・モダンの学校における多元性と直観」は、ポスト・モダンの中心モチーフの一つである「多元性」を積極的に教育学に取入れ、さらに考えうる学校の実践化形態をも構想している。

これまで既に、ポスト・モダンの建築学、文学、絵画、社会・人文・文化科学、哲学——リオタールのパラロジー構想もまたその一部である——の中で「多元性」が主張されてきたが、今日では政治の領域においても多数決原理に基づく議会制民主主義への疑念が

強まり、逆に少数派の意見をも許容しかつ尊重しうるような多元的な公共組織（デマルキ一）が要求されつつある。だとすれば国家によって独占された学校組織のみならず、近代の学校制度の教授学的・陶冶理論的方向づけの全体もまた疑問視され、多元的な学校のあり方が求められるべきである、というのが彼の立場である*136。

リッテルマイヤーによれば、このような「多元性」への要求は、「我々の意識と同様我々の社会形態をも変化させる根本的な歴史的变化の徴候」*137と見なされる。この歴史的变化は、例えば芸術や建築学における表現不可能なものの表現、存在しないものの現存化への関心において代表的に見て取れるように、「人間と事物を利用しようとする・・・暴力的理性〈自らの脱権力化〉」*138を中心的モチーフとする、とされる。この点で彼は自己の立場を、哲学におけるヴェルシュのようにポスト・モダンを近代の継続とする立場から区別している。すなわち「精神的・社会的生活の多元化と自由化は、確かに近代の自由モチーフをラディカルなものにするが、しかしすべてを占有し、説明し、計画する〈啓蒙〉からその避難所の大部分を奪い去るのである」と*139。

このような立場から彼は、ポスト・モダンの学校のために、多元的な歴史（＝物語）の読み方を可能にする歴史教育を構想する。この歴史教育からは、歴史的・体系的に基礎づけられた行為規則から解放された個々人の、個性的で「直観的」な行為決定が導き出されるとされる。また彼は、パラロジ的な数学及び自然諸科学を構想し、それどころか「世界を占有しようとする悟性の介入から、この世界を繰り返し引き離す」ような、すなわち「確固とした現実の形態の発見とその美学的疑問視 — そこからは、新たに自己活動の中で発見された現実の形態が現れてくる — の間の変動」を可能にするような「全教授の美学化」をも構想している。また学校組織については、国家の法的管理のもとにあるとしても、組織、財政管理、教授方法、試験方式をそれぞれ自由に形成するような、両親、教師、生徒による「自己管理的学校」を構想している*140。

リッテルマイヤーのこうした構想は、その具体性という点では評価できるが、しかし — 彼自身も自己批判を行っているように*141 — ポスト・モダンの思考と学校制度がそもそも相容れるものなのかといった原理的な問題を十分に解決しているとは言えない。例えば、ポングラツ的に、「直観」を解放するという自体 — それが学校を通じてなされるのであればなおさら — 新たなかたちの抑圧を生み出すのではないかといった異議も唱えられるだろう。

ここで紹介した論者たちにおいては、ラディカルにポスト・モダンの思考を受容しかつこれを前進的に展開しようとする姿勢が見られるし、またある意味では90年代により本格的に始まる教育学の美学的展開を先取りしていると言えるかもしれない。だがいずれにせよ、ほとんどの論者においては、パラロジ構想であれ崇高の美学の構想であれ、なおその扱いに関して抽象度が高く、それが具体的に教育（学）といかなる関係にあるのかといった点に関して未だ十分な論究がなされてはいないように思われる。この具体性問題を解決しているかに見えるリッテルマイヤーもまた、ポスト・モダンの思考と学校制度との整合性問題を残す限りにおいて、その例外ではなかろう。

第五節 ポスト・モダンの教育学への批判

上述のような「ポスト・近代教育学」及びポスト・モダンの教育学に対する批判もすでに様々な立場から提示されている。1985年のギーゼッケ、ヴェンシェ、レンツェンによる挑発に最も早く反応を示したのはおそらく1986年のD. ベンナー(D. Benner)*142の論文であろう。彼は、ポスト・モダンが現状肯定のユートピアにすぎない、あるいはプレ・モダンである、といった趣旨の批判を展開したのだが、事実上その批判は「ポスト・近代教育学」への批判であった。それに対して、1987年のD. ベンナー/K. -F. ゲステマイヤー(D. Benner/K. -F. Göstemeyer)*143及び1990年のH. R. ミュラー(H. R. Müller 1990)*144による批判は、上述の三者の主張をポスト・モダン哲学とも関連づけ、体系的かつ詳細に吟味している。そこで問題になっているのは、やはりポスト・モダン哲学あるいは「ポストモダンの・教育学」の現状肯定論的性格である。ポスト・モダンを不安の文化及び享楽文化と捉えるM. パルメンティール(M. Parmentier)の1989年論文*145において、またレンツェンの神話学がプレ・モダンへと退行する危険性を指摘するH. ウルリヒ(H. Ullrich)の1989年論文*146においても批判の鋒先は同じ問題に向けられている。これらの批判的立場はいずれも、「啓蒙の弁証法」を回避しつつ啓蒙の理念の追求を継続する方途を探ろうとするものである。以下、彼らの主張について詳細に見てみよう。

ポスト・モダンの教育学は現状肯定のユートピアにすぎない、あるいはプレ・モダンである

1985年の「ポスト・近代教育学」的挑発に対して、D. ベンナー(D. Benner)は、いち早くその翌年に出された論文「教育学的知と教育学的エートス — 完成不可能な近代の教育学に関する考察」をもって対応した。

この論文は、ハーバーマスの「未完のプロジェクト」としての近代に関するテーゼを厳密化、修正して、「教育に関する知識」と「教育のエートス」の関係を捉えようとするものである。より具体的には、ベンナーは、教育(学)が近代におけるその誕生以降、両者を結合することで教育実践を「完結」させること、あるいは両者を分離することで教育(学)を科学として「完結」させることを要求するのではなく、むしろ、批判的意図に基づき、これら双方の立場の相互交代を維持してきたし、また経験してきたことを主張している*147。「我々は、行為する中で、我々が予め理論的には予見することができなかったような経験をすることができ、また、実践的には未だ承認されていないような洞察を理論的に構想することができる。近代における教育学の、完結不可能で、非目的論的な有限性の本質は、この実践の優位 — これはさらに啓蒙の理論の優位に依拠しているのだが — に存するのである」*148。彼は、この「完結不可能で、非目的論的な有限性」を、「近代をそれ以前の時代及びポスト・モダンへの希望とから区別することのできる誤認されてはならない印」と見なしている*149。ベンナーは、「非目的論的」ということで、一方では人間教育と市民教育とが区別される以前すなわちルソー以前の教育のあり方から、近代の教育を区別しようとしている。近代以前においては、人間の規定が予め社会によって確定されており、従って若い世代がこの規定を満たした時教育は完結するものであった。換言すれば、教育は、若い世代による既存の人間の規定の実現を目的としていた。しかし、近代においては、この人間の規定の内容及びそれを実現するかどうかの決定そのものが若い

世代に最終的には委ねられるため、教育は原理的には非目的論的かつ「完結不可能」なものとなる。にもかかわらず、若い世代が人間の規定を実現する以前に教育を完結させること、すなわち教育の射程に限界を設けること（教育の「有限性」）は、この若い世代の自由のために——それ自体人間の規定の一部である——正当化されねばならないわけである。

ベンナーは、近代教育（学）の歴史に関する理解から導き出したこのような教育（学）の「完結不可能性」についての洞察を、「啓蒙の弁証法」を回避するための批判的・懐疑的モメントとして維持しようとする立場に立っている。

このような立場から、ベンナーは、「教育に関する知識」と「教育のエートス」の両者を分離することによって教育（学）を科学として完成させようとしたW. ブレツィンカ(W. Brezinka)の立場、両者を結合することによって教育（学）を実践として完成させようとした60及び70年代の改革時代の教育（学）の立場、ブレツィンカと同様に再び教育のテクノロジーについての厳密な理論的・経験的研究科学と代替テクノロジーを探求する職業的・方向づけのための実践的教育（学）として両者を分離しようとするH. E. テノルトの立場*150、そして最後に、自律した教育システムにおいて営まれてきた教育（学）の終焉を予測あるいは要求するギーゼッケとレンツェン、そしてとりわけヴンシエの立場を批判している。

さて、ベンナーは、とりわけヴンシエの試みを、「教育改革の終焉を教育運動一般の終焉と結びつけ」ようとする構想として特徴づけている*151。ベンナーによれば、ヴンシエの論証の内には、「ポスト・モダン的な思考、感情、意志の基本構造として解釈できるようなある緊張関係」が十分な理論的基礎づけを経ぬまま含まれているとされる。すなわち、60及び70年代の教育改革時代の教育学が批判理論への依拠にもかかわらず受容しなかった「啓蒙の弁証法」の懐疑的モメントをようやく受容していること、教育改革の主導者たちが自らの意図を正当化するために利用してきた教育（学）の批判的伝統を歴史哲学的に「啓蒙の弁証法」の中に包摂して解釈してしまっていること、そして、教育（学）の伝統の中で既に行なわれていた啓蒙主義批判を放棄していることである*152。

つまり、ベンナーの理解によれば、近代の教育（学）ないしは「教育運動」の伝統の中には既に、また批判理論においても本来、「啓蒙の弁証法」を回避するための批判的・懐疑的モメントが含まれていた。しかしヴンシエは、改革時代以降一貫してこの批判的・懐疑的モメントを近代教育（学）の伝統には認めず、この伝統を短縮して理解している。ところが、ヴンシエは、改革の挫折の経験からようやく自ら批判的・懐疑的立場を取るに至った。まさにこのような立場から、ヴンシエは、相変わらず短縮された近代教育（学）の伝統に対する理解に基づいて、独自の批判的・懐疑的立場から、近代の教育運動一般の終焉を告知しようとしている、とされる。そして、このような評決は、ヴンシエに対してのみならず、ギーゼッケに対しても行なわれている*153。

ヴンシエが近代教育（学）の伝統を短縮して理解しているという判断は、より厳密には、以下の三つの論拠に基づいて下されている。すなわち、制度理論的論拠、陶冶理論的論拠、教育理論的論拠である。

ベンナーは、ヴンシエの近代教育（学）史理解を、まず、制度理論的観点で次のように否定する。すなわち、生徒によって学習されるべきものあるいは学習されたものの行為重要性と、生徒の人生の中でそして歴史の中で新たに成された経験の認識重要性はどのよ

うな点に存するのか、科学としての教育学の行為重要性和、教育実践の認識重要性はどのような点に存するのかという問いが教育（学）固有の問いでなくなり、諸科学、芸術、生産領域に譲渡されるに至るというヴンシェの予測は、教育（学）の完結可能性を前提としているという点で、「現状肯定的なポスト・モダンのユートピアである」と。というのは、教育（学）的思考と行為の伝統は、このような完成状態を予測したことはなかったであり、むしろ逆にこの完成可能性への懐疑が教育（学）的思考と行為の伝統であったからである*154。

第二に、ヴンシェの教育史理解は、陶冶理論的観点では、次のように否定される。教育的行為が生活実践の単なる一モメントとして理解されることも、他の社会活動から完全に自律した実践形態として営まれることもありえないということは、ルソー以降の近代教育（学）の根本的アポリアないし根本的パラドクスに属するのである。学校のみのためでも生活のみのためでもない学習がなされるように、生活自体の中では直接学習できないことを学校で学習するということは、ポスト・モダンの時代におけるポスト教育（学）に譲渡することができないような、未解決の問いおよび課題設定として残される。この陶冶理論的問題がもはや存在しないような社会は、ポスト・モダンではなく、むしろプレ・モダンである、と*155。

第三に、教育理論的には、シュライエルマッハー(F.E.D.Schleiermacher)を引合いに出しつつ次のように反論される。近代教育（学）は教育理論的な観点においても、シュライエルマッハーが主張したように、原理的な完結不可能性を特徴とする。すなわち、近代教育（学）は、教育的相互行為の正しいあり方についての回答と同時に問いをも伝承しなければならない。ヴンシェが主張するように、もし世代関係がもはや歴史的に変化するのではなくそれ自体として消滅するのだとすれば、すべての人にとって自明的な人間の規定が存在していなければならないはずであり、また個々人が、人間の規定をもはや教育学、倫理学、政治学、経済学、美学、宗教の実践を介して媒介されるものとしてではなく、むしろ直接生活世界と取り組む中で明らかになるものとして理解していなければならないはずである。このような状態に達していないにもかかわらず、世代差の消滅と教育（学）の終焉を要求する場合、それは「動物界の直接性への回帰」を意味する、と*156。

ポスト・モダンの哲学と教育学は現状肯定のユートピアにすぎない、あるいはプレ・モダンである

このようなベンナーの批判的トーンは、1987年の『教育学雑誌』のポスト・モダン特集号に掲載された、K. - F. ゲステマイヤーとの共同執筆の論文「ポスト・モダンの教育学 — 社会変化の分析か、それとも是認か？」においても — 確かにポスト・モダンの立場に関する論述がより詳細になっているとしても — そのまま維持されている。

ベンナー／ゲステマイヤーによれば、啓蒙主義は、人間を超越した目的論的秩序にではなく、人間の悟性に理性を基礎づけさせ、いかなる所与の秩序にも由来せず人間の悟性によって見いだされあるいは構成された法則の下にすべてを置こうとした最初の近代的な試みと見なされる*157。ところが、この啓蒙主義の中で生まれた近代教育学は、遅くともルソー以降、「両義的」性格を示してきたとされる。すなわち、近代教育学の発展は、啓蒙主義とともに始まるテクノロジー的自然秩序観なしには不可能であった。しかし他方で、

人間の思考と行為を伝統的な非合理的な束縛から解放し、法則を付与する理性の自律性にのみ基礎づけさせようとする啓蒙主義の理念は、人間に対しては、それ以外の自然に対するのとは異なる仕方では配置された。というのは、人間存在を機械論的・因果的に決定されたものと見なすことによって、法則を付与する当の人間の自律性要求を否定することになるからである。そこで近代教育学は、人間を、他者によって機械的に操作されることなく、自らのうちに目的を有する「自動機械」と見なしたのである。ここから近代教育学は、人間の多面的な陶冶可能性 — ヘルバルト(J.F.Herbart)の『一般教育学』 — という概念と、他律の段階を経て自己活動へと導く教育作用の因果性に関する構想 — 例えば、ルソー、フンボルト(W.v.Humboldt)、シュライエルマッハー、フィヒテ(J.G.Fichte)など — とをもって、「啓蒙の弁証法」に屈服し教育実践を自律的理性による人間支配へと変質させることなしに、中世的・目的論的秩序に対する啓蒙主義以降の解体作業に加わろうとしたのである*158。ところが、ここから次のような三つのアポリアが生じた。そしてそれらのアポリアはこれまで、「社会的承認」によって保持されてきたとされる。すなわち、①法則を付与する自律的理性という啓蒙主義の理念と、子供をこうした法則付与の対象として管理することを禁ずる教育的規範のアポリア、②経験と交際を拡張するために近代科学のみを承認する啓蒙主義と、すべての世界内容に関する科学主義的・一面的把握によっては得られない関心の多様性を擁護する近代教育のアポリア、③すべての生活領域を科学化し、社会的に必要とされるあらゆる学習過程を教育制度に委託する啓蒙主義と、子供を制度化された教授・学習過程の中で、それ本来の実証領域を教育制度外に有するが、しかし教育制度外では獲得できないような判断・行為能力を身につけさせようとする近代教育のアポリア。しかし、ベンナー／ゲステマイヤーは、これらのアポリアをむしろ、「啓蒙の弁証法」を回避するための必然的帰結として肯定的に評価しているのである*159。

それに対して、彼らは、ポスト・モダン哲学については否定的である。例えば、フーコーは、「啓蒙の弁証法」を人文科学の隆盛以降の「近代の弁証法」と解釈し、人文科学の生成以前の17世紀の「古典主義の時代」を記号と記号化されたものとの相互対応という「厳密な二項図式」が成立していた「透明の時代」としてポスト・モダン時代の模範にしている、とされる*160。リオタールもまた、近代科学・技術の進歩という「大きな物語」が「社会の情報化」を可能にし、さらにこの社会の情報化を条件として成立するローカルで「小さな物語」によって、近代における知と権力との結合が克服されると見なしている、とされる*161。他方、ボードリヤールによれば、フーコーの要求する記号と物との相互対応の時代への回帰は、現実の消滅の後にはもはや言葉に対応する物がないという理由で否定され、リオタールの「小さな物語」構想もまた、もはや物語る主体がないという理由で否定される。そこからボードリヤールは「内破」によって「社会体」が消滅した後に現れる、現実との関係性なしにシミュレーションゲームを行う社会をめざしている、とされる*162。

ベンナー／ゲステマイヤーは、最近のポスト・モダン哲学の主張をこのように概観した上で、いずれの構想も人間が生み出したにもかかわらず、今日ではもはや不可逆的と考えられる科学・技術文明の「事物からくる強制への単なる適応」にすぎず、「啓蒙の弁証法」を自ら実証しているとして批判する*163。そこから彼らは、こうしたポスト・モダン構想に追従しているとしてレンツェン、ヴシュンシェ、ギーゼッケをも批判するのである

*164。

ポスト・モダンの教育学の現代分析は適切であるが、その成果は、原理的にはなくむしろ歴史的に誤った啓蒙主義に帰せられるべきである

H. R. ミュラー(H.R.Müller)の1990年の論文「〈教育の終焉〉について — 教育学への〈ポスト・モダン〉的思考の受容に対する批判」*165の問題設定は、ポスト・モダンのラディカルな教育批判を鵜呑みにすることも、無視することも不当であり、まずはそれぞれの正当化の根拠を批判的に検証すべきである、というものである。彼のこのような問題設定自体は、上述のボングラツやモレンハウアーのそれと対比可能であるが、しかし、その論証内容は、上述のベンナー／ゲステマイヤーのポスト・モダン批判と多くの点で共通している。また、80年代における「ポスト・近代教育学」及び「ポストモダンの・教育学」に対する批判としては、ベンナー／ゲステマイヤーの批判と並んで最も体系的なものであると思われる。

さて、上述のような問題設定のもとで具体的に吟味されるのは、教育学的言説における現実関係性の欠如に関するレンツェンのテーゼ、ギーゼッケによる社会の教育化のテーゼ、そしてギーゼッケ、ヴェンシェ、レンツェンによる世代差の消滅に関するテーゼである。

まず、ミュラーは、「教育学はその対象を自らハイパー現実として生産する」という教育学における現実関係性の欠如に関するレンツェンのテーゼ*166の弱点として、〈理論—経験〉関係と〈理論—実践〉関係との混同を指摘する*167。ミュラーによれば、前者においては、真理という観点での経験された現実の解明が問題となるのに対し、後者においては、現実と可能性、存在と当為の媒介が問題となるとされる*168。レンツェンによるルソー解釈は、この混乱を端的に示しているとされる。すなわち、「ルソーは、現実の〈未開人〉ではなく、ハイパーリアルな〈自然人〉を望んだ」*169というレンツェンの解釈に対してミュラーは、以下のような疑問を提示する。「〈野生の〉自然という原始的状态にとどめ置かれることなく、文化的伝統と関係づけられるすべてのもの・・・は、ただ〈自然的なのんきさ〉の境界線が計画的実践という方向に踏み越えられたという理由だけで、シミュレーションであり、ハイパー現実であり、そしてそれとともに現実から遠ざかったものであると言えるのか。・・・このことは、一般的には〈人間的実践〉の理解にとって、また特殊的には〈教育実践〉の理解にとって、すなわち人間の本質的な規定を自らの実践・・・によって見出すという人間学的に基礎づけられた人間の理解にとって、なおいかなる価値を有するというのか」*170。換言すれば、この批判は、実践連関の中にある子供は、人間の可能的な規定への途上にある存在と当為、現実と可能性の複合体であり、従って実践の出発点としての子供の現実と一致しないのは当然である。その限りにおいて、このような実践を対象とする理論が現実からかけ離れているという指摘も無効である、という趣旨のものである。

また、ミュラーが、「人間の行為意図と行為決定から完全に独立した記号世界という観念は、複雑な記号システムと〈象徴交換〉、つまりそれに対して行為者がもはや合理的な態度をとることができないような社会構造に適用される、物象化された、結局は・・・単に肯定的なだけの考察方法へと凝固している」*171と述べる場合、ベンナー／ゲステマイヤーによる批判の観点との完全な一致を示している。レンツェンが、子供の現実からかけ

離れた教育実践を今後もいかなる形においてであれ理論の対象としつづけることが理論の現実関係性の喪失を加速するのみであるという理由で、教育実践から距離をとり、教育の神話学という近代教育学に対するオールタナティヴをもってハイパー現実の生産に参加する場合、ベンナー／ゲステマイヤーにとってと同様ミュラーにとっても、このことは、教育実践の自由と必要性、そしてこれに対する決定の責任を放棄し、「システムからくる命令、不当な権力の利害や支配の利害、あるいはテクノロジーの進歩がもつ独自の力学」*172に委ねることを意味するのである。むしろ、ミュラーにとって重要なのは、たとえ科学的認識の限界とそれに対応する影響行使の可能性の限界を承認するとしても、今後も近代教育学の〈理論－実践〉図式の中で、教育実践の内にその現実ないし存在を認識し、可能性ないし当為要求に即して判断し、合理的な決定に基づいて変革し続けることなのである*173。

第二のテーマである「社会の教育化」に関するギーゼッケのテーゼに対して、ミュラーは、まず「社会の教育（学）化」という曖昧な概念のもとに余りにも多様な事態（未来展望の喪失、人間の相互関係における即事性の喪失、教育的責任の消失）が包摂されている点を指摘し、以下のように述べている。「ギーゼッケは、教育化という概念によって〈この社会のあらゆる悪〉を共通分母の上にもたらし、主犯としての教育（学）に引き渡そうとしたのではないか・・・〈教育（学）化シンドローム〉はまず第一にギーゼッケ自身に向けられるのであり、また、文化と社会の発展の中で教育（学）に与えられた役割に対する彼の過大評価に向けられる。教育学に対する要求が非現実的であればそれだけ、そしてより高度なものであればそれだけ、失望も大きなものとなるのであり、〈教育の終焉〉の告知も早くなされる」*174。むしろミュラーにとって、ギーゼッケが「社会の教育（学）化」として記述した上述の事態は、数世紀にわたる社会的合理化の過程の結果として我々が今日直面している教育（学）的諸問題を、教育学的批判に耐え得ないような仕方で解決しようとする試みなのである。つまり、ミュラーにとっては、社会の教育（学）化ではなく、むしろ逆に、社会・文化的に生み出された一般的な問題解釈および行為の方向づけが、ギーゼッケにおいて見て取れるように、教育（学）的行為連関に浸透している事態の方が問題なのである*175。

ミュラーは、ギーゼッケの論証に対するこのような基本的立場から個々の事態についてより詳細な批判を展開している。ミュラーは、まず未来展望の喪失に関しては、かつて開放性と捉えられていた未来の不確実性が今日未来展望の無さへと変化したとは言え、個人と社会の進歩に対する楽観主義を継続するわけでも、ギーゼッケのように今日の個人と社会が直面する未来喪失状況を単に記述するわけでもなく、ベンナー／ゲステマイヤーとともに、ルソーやシュライエルマッハー以来の教育理解、すなわち成長しつつある世代の自己活動に賭ける、不確実な終点をもった企てとしての教育理解を継続するという姿勢を示している*176。

即事性喪失の問題に対しては、ギーゼッケが教育を教授へと限定することによる解決を見込んでいるのに対し、ミュラーは、ギーゼッケが事物と近代の科学的思考ないしその思考の成果とを混同している点を批判する。つまり、事物は、我々と事物の関係、あるいは我々が事物を巡って結ぶ関係から独立して考えることはできないのであり、従って即事性の要求、すなわち「事物へ帰れ」の要求は、その本来的意図にもかかわらず、科学的思考

とその成果の無批判な受容、すなわち「新たな〈自らに責任のある未成年性〉」を引き起こす、と考えている*177。

さらに、無責任問題についても、ベンナー／グステマイヤーが指摘した「啓蒙の弁証法」を回避するための「近代教育学のアポリア」の枠内で解決してゆく可能性が示唆されている。すなわち教育的空間が保護空間化することによって、成長しつつある世代に責任が譲渡されぬままに留まるという問題、成人と成長しつつある者との関係が益々法律化、官僚主義化し、教育的責任が空洞化しているという問題、教育科学と社会科学に由来する規格基準の大衆化と教育と臨床の専門化・特殊化によって教育の機能不全が「障害」のレッテルを貼られ専門家に委託される、という問題である*178。

「世代差の消滅」に関するギーゼッケ、ヴンシエ、レンツェンのテーゼに対してミュラーは、以下のような姿勢を示している。ミュラーは、まずギーゼッケについて、世代差の消滅現象の分析から導き出された、新たな世代関係への要求がはらむ矛盾を指摘している。上述の通り、ギーゼッケは、一方では、もはやイデオロギーでしかない教育を放棄し世代差を均衡化することを要求している。しかし、他方でギーゼッケは、この要求から実践的帰結を導き出す際に、従来の教育学におけると同様に世代差を追認するような勧告を行っている。例えば、子どもの能力の発展のためにこれを妨げる影響に抵抗し、これを可能にする条件を整えること、年齢に応じて子どもに根気よく説明を行うこと、等々である。ミュラーの立場から見れば、ギーゼッケによって理論的に提示されたセンセーショナルなテーゼは、現実的な実践を顧慮した場合にその無効性を自ら証明しているのであり、従って、ギーゼッケの試みは、近代教育学の継続を正当化する格好の材料となりうるのである*179。

このような立場は、ヴンシエに対する批判からも見て取れる。ヴンシエは、「教育運動」とその中で表現された世代関係の内的力学を再構成しているが、ミュラーによれば、彼はその際、教育学と一般的な社会・文化的発展傾向との関わりを指摘していないとされる*180。ミュラーにとってはまさにこの点が問題なのである。つまりミュラーは、ギーゼッケに対する批判と同様に教育学ないし「教育運動」のみにすべての誤った発展の責任を担わせることを疑問視しているのである。ミュラーは、まずヴンシエが教育学の理論と実践を「一つの」教育運動として理解したことを問題視している。その論拠は、ルソーとシュライエルマッハーにおいては、とりわけ「近代教育は未来のために子供の現在を犠牲にするものであった」というヴンシエのテーゼが妥当しないという点にある*181。ミュラーにとっては、ルソーとシュライエルマッハーは「教育運動」に対する一つの可能的なオルタナティブだったのである。まさにこのような可能性と、ヴンシエの仮定とは異なり実際には一般的な社会的・文化的発展の影響の中で展開した「教育運動」の現実とを、いかなる歴史的条件にあらうとも明瞭に区別することこそが、ベンナー／グステマイヤーの言う「肯定的立場」を回避するために必要だ、とミュラーは主張するのである*182。

さて、レンツェンの世代関係の消滅に関するテーゼに対して、ミュラーは、すでに上述のギーゼッケやヴンシエに対する批判から見て取れる近代教育学継続の立場から、以下の三点を批判している。まず第一に、レンツェンのテーゼは、儀式的通過への人間の欲求に基づく自我構成問題を理解するための一つの解釈にすぎない。しかも、このような歴史的に不変なものとしての人間の欲求を考察の基礎に据えた場合、個人の発達と歴史の発展

との間の弁証法的関係が看過される。第二に、子供のものの賛美は、歴史的に成立した問題に対する歴史的に可能な、また修正可能な解決策の一つにすぎないのであり、子供期の賛美という経験的現実と構造的な可能性は分離して考えられなければならない。そして第三に、世代は人生の諸段階とは異なるのであり、子供化された文化でさえ、成長しつつある世代に、自己の経験を媒介し続けるという課題を有する*183。

以上のような世代差の消滅のテーゼに対する個々の批判にもかかわらず、ミュラーは、基本的には世代差の消滅に関する診断を認容している。しかし、彼にとって問題なのは、世代の消滅現象を生み出し成長しつつある世代に対して責任を担うべき教育の理論と実践を否定する一般的な社会的・文化的状況を批判し、教育の理論と実践の可能なオルタナティブを探究し続けることなのである。このような立場から、彼は、世代関係を大人と子供の関係としてではなく、経験豊富な者とそうでな者との関係として捉え直すことを要求している*184。

ポスト・モダンの神話学は、プレ・モダンへと退行する危険を有する

H. ウルリヒ(H.Ullrich)は、1989年の論文「儀式としての教育 — ポスト・モダンによる神話の再発見と新神話学としてのヴァルドルフ教育学に関する論評」*185の中で、人智学的精神科学とこれに基づくヴァルドルフ教育学の実践を取り上げ、両者を最近の「神話の好景気」へと至る哲学とりわけ科学理論の文脈の中に位置づけ批判している。また、彼は、その過程でレンツェンの神話学構想にも言及し同様の批判を加えている。

ウルリヒによれば、科学理論の展開に注目した場合、今日における神話の哲学的再興へと至る直接的な契機は、科学のパラダイムが合理的にすなわち論証と相互主観的な検証可能性によって引き起こされるのではなく、むしろ社会的承認に基づいて決定されるというTh.クーン(Th.S.Kuhn)の主張である。その後、P.K.ファイアーアーベント(P.K.Feyerabend)は、科学的思考内部でのオルタナティブ(クーン)から、科学的思考に対するオルタナティブへの道を開いた。またK.ヒュブナー(K.Hübner)は、E.カッシーラー(E.Cassirer)と同様に、思考形式としての神話に着目し、神話的思考形式と科学的思考形式がその合理性に関して等しい価値を有すること、すなわち科学は単に神話とは異なる対象と内容を有するにすぎず、神話に対する科学の優位は絶対的に基礎づけることのできない規範であることを主張した。ヒュブナーがどちらかと言うと思考形式としての神話に着目したとすれば、H.ブルーメンベルク(H.Blumenberg)は、テーマとモチーフの高度の安定性を持つ物語としての神話に着目した。すなわち神話の物語は、一定数のテーマないしモチーフの無限のヴァリエーションなのである。ブルーメンベルクによれば、神話は、このヴァリエーションをもって不気味なものを見慣れたものにし、「意味への欲求」を満たすという機能を遂行してきたし、今日においてもこの機能は持続している。それどころか、近代における諸科学による脱神話化の過程は、今日一層この「意味への欲求」をすなわち再神話化への要求を生み出しているのである。ブルーメンベルクは、こうして現代における原古の神話のテーマの遍在を示すとともに、今日の「神話の好景気」の根拠をも提示している。

ウルリヒ自身は、このような科学理論における布置を踏まえた上で、現在のアカデミズムにおける「神話の好景気」現象を次のように解釈している。すなわち、今日の指導的な神話理論家たちの関心は、原古の神話的物語それ自体の再生にではなく、むしろ神話の機

能の再生に存する。すなわち、彼らにおいては、科学的認識によっては回答されえない意味ないし価値問題に対処するという機能を果たしうるようなオールタナティブ（例えば理性の他者、理性の全体）に対する「寛容さの要求」を基礎づけることが問題となっている、と*186。

ところで、ウルリヒは、今日神話については儀式社会学、心理学ないし精神分析学、構造主義、宗教史、そして哲学ないし認識論の観点からの発言が可能であるとした上で、とりわけ最後の二つの観点で現在の神話論議における神話概念を整理している。その際、ウルリヒは、神話の内容と形式というテーマではK. ケレーニイ(K. Kerényi)（形式かつ内容）、ブルーメンベルク（内容）、カッシラー（形式）を、また神話の機能と危険性というテーマではコラコフスキー(L. Kolakowski)を取り上げている。ウルリヒは、それぞれの論者の主張のポイントを次のようにまとめている*187。

- a) 「生きた本物の神話」は人生を根拠づけ、その他の根拠づけの思想を排除する。「生きた本物の神話」は、自己自身と世界の中にあるすべてを説明するものであるから、それによって哲学が先取りされ不用のものとなるような知識を授ける（ケレーニイ）。
- b) 「生きた本物の神話」は、儀式を要求し、共同体を作り出し保証するような行為へとその内容が転換されることを要求する（ケレーニイ）。
- c) 神話（広義の）は、絶対的でもはや合理的には基礎づけることのできない決定に基づいて、我々の条件づけられた経験を無条件的で超越的な現実に関連づけるという機能を有するが、関与者から成人性を取り上げ、科学的認識のための場を占拠し、イデオロギーと化す危険性をも有する。従って、このような神話への欲求は、神話が絶えず嫌疑に曝される場合にのみ、実り豊かなものでありうる（コラコフスキー）。
- d) 神話の物語は、物語の安定した核の無限のヴァリエーションであり、それ故に、内容的展望としては神話の終焉は存在しない。神話の素材は無尽蔵であり、例えば哲学や諸科学においても「地下で生き続けて」いる（ブルーメンベルク）。
- e) 神話は、独特の空間と時間、数、自己に関する思考形式を伴う特殊な世界区分の方法であり、同時に生活の模範的形式でもある（カッシラー、ヒュブナー）。

ウルリヒが「神話は現在生きているか」という問いのもとで現代のアカデミズムにおける「再神話（学）化」の主張の正当性を吟味する際*188、この問いはすでに、上述の再神話化論議に対するウルリヒの基本的立場を暗示している。すなわち、ウルリヒは、神話概念を、基本的にはケレーニイの「生きた本物の神話」の意味において理解し——しかし「本物の神話」を復活させようとしているわけでは決してない——、この神話概念理解からとりわけブルーメンベルクによる「現在における神話の遍在」のテーゼを否定し、ファイアーアーベントやヒュブナーの再神話（学）化要求にも限定を加えようとしているのである。付言すれば、その際、全体的な論の展開から判断すれば、ウルリヒの基本的立場は、神話の機能とともにその危険性をも指摘するコラコフスキーの立場に接近しているように思われる。

以下でより詳細にウルリヒの論拠を見てみよう。ウルリヒによれば、ブルーメンベルクは、カッシラーが神話を歴史的に克服され科学と芸術へと分化した経験形式としてしか見なしていない点を批判し、自らは神話の現在性のテーゼを提示した。しかし他方で、ブルーメンベルクもまた、「神話的退行」の危険性についての洞察から、結局進歩の要因とし

ての科学を、また理性の力による神話のフマニジールングの必要性を信じている、とされる*189。また、ヒュプナーとファイアーアーベントによる科学的合理性の権威に対する批判もまた、それ自体、科学性に即した形でなされているのであり、従って彼らも「神話のためのアンガージュマンの中でなお哲学的合理性の妥当要求を暗に（すなわち自明のものとして）利用せざるをえない」とされる*190。以上のことから、ウルリヒは、神話は現在生きているかという問いに対して、神話は今日ケレーニイ的意味における「生きた本物の神話」としては、すなわち諸科学の援助を不用のものとするほどに単独で人生を根拠づけることのできる物語としてはもはや存在していないし、また復活させることもできないと結論づけるのである。

にもかかわらず、ブルーメンベルクが主張するように神話が現在も生きているかのように見えるとすれば、ウルリヒにとってそれは「疑似神話」なのである。「・・・疑似神話は、目的から自由な、自然発生的に生み出された物語の結果ではない。それは、直接的であれ科学的であれ真理要求を伴って現われる、神話的要素に満ちた理論であるか、あるいは、本来は本物であったがもはや〈生きられて〉いないような神話を強引に維持し、ないしは人為的に再び導入しようとする試みを現わすか、いずれかである。・・・これらの疑似神話は、宗教史における本物の神話と、人生の根拠づけの機能と儀式的・実践的な共同体の統合という機能だけは共有している」*191。ここで、ウルリヒは、引用中の前者によって、アカデミズムの「再神話（学）化」論議において科学を前提としつつも科学に対するオールタナティヴとして要求される「神話理論」あるいは「論理神話」——この中にはレンツェンの神話学構想やR. シュタイナー(R. Steiner)の人智学的精神科学も含まれる——を示唆している。また、引用中の後者によっては、恐らく、ヴァルドルフ教育学のことを示唆しているものと思われる。

アカデミズムにおける再神話（学）化論議に対するウルリヒの立場は、科学に対するオールタナティヴへの要求自体を否定するものではない。すなわち、彼は、再神話（学）化への要求を、それが科学を補完するような機能を遂行する「疑似神話」——引用中の前者——への要求に留まる限りにおいて承認している。ただ彼は、この科学のオールタナティヴへの要求が科学的認識をも不用のものとするほどに高まること——引用中の後者——に対しては明らかに批判的である。

今日の再神話化要求への一つの回答としての人智学的精神科学とこれに基づくヴァルドルフ教育学に関する詳細な分析の中では、まさにこの再神話（学）化の危険性が指摘されている。ウルリヒよれば、シュタイナーの人智学的精神科学とこれに基づくヴァルドルフ教育学は、以下のような問題点を有する。

a) 人智学的精神科学は、科学の名においてまさに科学性に矛盾することを宣言するという点で逆説的である。人智学は、「古代と極東の宗教的・神話的観念世界のモンタージュ」であり、しかもその信仰の确实性を獲得するために「今日における科学的認識の合理性と証明力を利用することによって〈変成した〉神話」である。人智学は、自称「科学的」な認識形式において、世界の全体及び人間の本性と地位を説明する。その際、人智学は科学的真理の要求を掲げるにもかかわらず、人智学固有の対象は超感覚的な霊的世界であり、それ固有の方法は瞑想的沈思であり、その論理は身体世界の論理である。つまり、ここでは神話の思考形式ないし直感形式、そして神話の存在論が支配している。人智学

的認識は、それ故決して科学的認識を拡張するものではなく、むしろ結局は、科学を否定するものなのである*192。

b)ヴァルドルフ教育学は、その教育ないし教授組織を人智学的精神科学の認識から演繹したと主張するが、実際には、個々の実践の点で、今世紀の最初の30年間に由来する歴史的・社会的に制約された教育学的方向づけに依拠している。ヴァルドルフ教育学は、この秘密の関係を隠蔽し、神話的に「自然化」しドグマ化している。その結果、ヴァルドルフ教育学は、その基礎についての科学的な検証を回避し、場合によっては生じうるその実践の修正を求める要求をも無視する*193。

ウルリヒは、このようにすでに人智学的精神科学が、科学に対するオールタナティブであるどころか科学をも排除する傾向を有している点、また、かつての「生きた本物の神話」と同様に、この人智学的精神科学が、ヴァルドルフ教育学におけるような儀式としての教育を要求している点を批判している。この点で、ウルリヒにとって、ヴァルドルフ教育学は、「決してポスト・モダンの教育学ではなく、むしろ反近代主義の教育学」であり、あるいはより適切にはプレ・モダンの教育学になってしまっているのである*194。

このような人智学的精神科学とヴァルドルフ教育学についての分析と批判の文脈において、ウルリヒは、レンツェンのポスト・モダンの教育学（神話学）もまたプレ・モダンの教育学へと退行する危険性をも指摘している。確かに「— 例えばレンツェンに関連して— 科学的教育学による解釈と同様に、基本的に体系的・合理的に人を納得させるに足るような、しかし同時に科学的合理性が生み出してきた欠損の感情をも取り除いてくれるような、教育過程の解釈を獲得するという課題をポスト・モダンの教育学に課すことは可能である」*195。しかし「教育の神話学としてのこのようなポスト・モダンの教育学から、儀式化の傾向を有し科学的にはアナクロニズム的なヴァルドルフ学校教育学に対する理想化に至る道のりは、決して長いものではないのだ」*196。

ポスト・モダン是不安の文化、享楽文化である

M. パルメンティール(M. Parmentier)もまた、ポスト・モダンの哲学及び教育学に対して、基本的に反対の姿勢を示している。パルメンティールの1989年の論文「破局の不安と余暇の楽しみ — ポスト・モダンにおける演出」*197は、教育学におけるポスト・モダン論議と余暇教育学の分野におけるその対応物に対する批判を、ポスト・モダンにおける「不安」と「快樂」の「演出」に着目することによって試みたものである。

パルメンティールは、確かに教育学におけるポスト・モダンの主張に共通する「終末気分」を決して幻影とは見なしていない*198。但し、それが「世代差の消滅」に伴う「教育の終焉」（ギーゼッケ）と「教育運動一般の終焉」（ヴェンシェ）、そしてそれによる「教育学の対象喪失」（レンツェン）という時代状況から生じるとは考えていない*199。とりわけ彼は、世代差の消滅による教育（学）ないし教育運動の終焉という診断を「ポスト・モダンの教育学者の発明、メディアの産物」*200と見なしている。むしろ、彼にとって、ポスト・モダンの立場に共通する「終末気分」は、現代の大衆を対象とした「不安」と「快樂」の「演出」の結果なのである*201。

パルメンティールによれば、メディアによる不安の演出（次から次へと報道される破局）は、人々の内に本来的に存在する不安を緩和するとされる。しかし、それと同時に、メデ

イアは、新たな不安をも生み出すのである。メディアが媒介するこの循環構造の中で不安は、ますます増大するのである*202。

こうした傾向の中で、とりわけ余暇教育学においては「治療主義」が浸透したとされる。すなわち、そのつどの最新の臨床の理論と方法論のモードをもって「よい〈気分〉を生み出し回復させることに自己の全エネルギーを集中する」ことを援助する臨床家的態度である*203。「このようにして、教育学者たちが面倒を見た無数の自己経験グループないし自己援助グループが生まれるのである。これらのグループは、自らの不安を取り除くために、互いに寄り添い、自己の注意を完全に自らのコミュニケーションのここと今という広がりのない現在に向けるのである。・・・彼らは、屋外の寒さからグループ会議やインカウンター・セミナーの中へと逃げ込むのである」*204。「しかし、公的な不安のレトリックと同様に、臨床的な不安の取り扱いも、緩和的な作用を及ぼすのみならず、不安を強化するような作用をも及ぼす。クライアントが自己自身を観察すればするほど、彼が自己不確実化と自己照会の迷路に引きずり込まれる危険は増大する。もしそうなると、最初は押し留められていた不安が再びはつきりと ― ひよっとすると以前よりもより集中的に ― 感じられるようになり、臨床家が新たに干渉しなければならなくなるという事態が起こり得る。そうしてすぐに、不安の克服と不安の産出との無限遡求が生じるのである。この無限遡求は、なによりもまず、繁栄する臨床モードの市場と不安治療者の銀行口座にとって有利なものなのである」*205。

パルメンティールによれば、こうした状況においては、さらに、娯楽産業による「快楽の演出」が重要な役割を演ずる、とされる。「伝統が破壊され未来が遮られた状況においては、・・・あらゆる余暇への携わり(Freizeitbeschäftigungen)は、客観的に暇つぶしでしかありえないのである。単なる娯楽が中心的な内容となるのである」*206。「自由な時間を満たすため、娯楽の演出のためには、いわゆる逃亡幫助者として、巨大な娯楽マシン、すなわち余暇産業が控えている。・・・余暇産業は、逆説的だが、あらゆる伝統とユートピアの破壊によって意味欠損を引き起こした責任があるところの生産過程をまさに動かしておくことに一役かっているのである。循環の輪が閉じるのである。娯楽生産は、娯楽生産が本来それを免れる手助けをしなければならないところの意味否定を強化するのである」*207。

こうして消費が、経済的必要に、社会的義務に、客観的な強制になり、人々は、自分の余暇を消費の犠牲にするに至るのである*208。パルメンティールのこのような分析の基礎には、アドルノとホルクハイマーによる余暇産業（文化産業）批判がある*209。この立場から見ると、ポスト・モダンの理論家たちは、「この大衆に対する詐欺を文化の民主化として祝っている」と見なされるのである*210。「それを〈喜ばしい〉傾向として歓迎する人もいるかもしれないが、実際には、それは諦観現象なのである。文化産業の諸現象と遊び半分で自堕落につき合うこと、すなわち〈ある新たな生意気さ〉は、免責として、巨大な装置を事実上肯定することに役立つ。ポスト・モダンの理論は、結局は、無遠慮で陽気な消費の理論、〈善良なる人々のための〉善良なる〈理論〉であることが判明する」*211。

また余暇教育学者たちも、この余暇産業の「快楽」の演出に荷担している、とされる。「余暇産業は、すでに述べた治療分野がそうであったのと同様に、教育学者たちにもある新たな活動領域を提供する。彼らは、今や、レクリエーション係、道化師、エンターテイ

ナーといった役で、楽しげに人々の自由な時間をつぶし、そしてその際彼らに・・・優しげな顔で余暇産業の商品を売りつけることができるのである。だとすれば、それは、シェルスキー(H. Schelsky)が要求した余暇教育と消費教育の統一であるかもしれない。気晴らしの専門家でありかつ巨大機械のエージェントである彼らにとって、その際さらにまた必要とされるこの全過程に対する正当化を追加することは難しいことではない。彼らは、ただ客観的に無意味な行為を〈有意義な仕事〉として、〈より高度な活動〉として、あるいは全く〈文化的労働〉として提供しさえすればよいのである。正当化のためのきまり文句ならふんだんにある。その正当化のきまり文句の中には、残念ながら、あまりにもしばしば、ある同一のものが潜んでいる。すなわち、組織化された暇つぶし、すなわち励ましである。教育学者がポスト・モダンの時代において伝統を客観的にどうでもよいものと見なし、また展望を失った場合、励ましは、不安の治療とならんで、教育学者の主要業務となる」*212。

なお、バルメンティールの論文は以下のようなテーゼで締めくくられている。

「我々は、民主的で世界に開かれた文化を構築するために余暇を利用すべきではないだろうか。その際、娯楽は自ずから生じ、不安のレトリックはその麻痺的作用を失うだろう」*213。しかし、このテーゼは文脈から言って唐突であり、そこから導き出されたところの論拠は、この論文からは明らかにならない。付言すれば、彼の余暇文化、享楽文化分析は、ギーゼッケによる「社会の教育(学)化」の分析成果ともかなり一致しているように思われるが、この点に関しても論じられていない。

これらの問題点を度外視すれば、バルメンティールの立場は、教育学におけるポスト・モダン論議と余暇教育学の治療主義化とエンターテイナー化を、いずれも逃避あるいは気晴らしとして、不安を生み出す現実を隠蔽するものとして批判するものである。このように、ポスト・モダンの現状肯定的傾向を批判するという点で、彼の立場は、上述のベンナーの1986年論文、ベンナー／ゲステマイヤーの1987年論文、そして先のミュラーの論文に見られる批判的立場とほぼ似通ったものであると言えよう。

第六節 90年代へ向けての展望 — リスク知、神話学、美学

本論において提示した教育学へのポスト・モダンの受容を巡る多様な立場を顧慮すれば、今後のドイツ教育学におけるポスト・モダン論議の行方を展望することなどほとんど不可能であるように思われる。また、本研究は、80年代ドイツにおけるポスト・モダン論議を汲み尽くすものではないのであるからなおさらである。しかし、「ポスト・モダンの10年」を回顧しつつ90年代の教育学の可能的方向を示唆したレンツェンの1991年の論文「教育学的リスクに関する知識、教育の神話学、そして教育学的メテクシス — 反省的教育科学への途上で」*214は、今後のドイツ教育学界におけるポスト・モダン論議の行方を — それは、同時にドイツ教育学一般の行方にも少なからず影響を及ぼすであろう — 展望するためにおそらく最も有効であるように思われる。そこで、以下ではレンツェンの見解を参考にしつつ、80年代ドイツの教育学のポスト・モダンを巡る論議をまとめ、かつ90年代を展望してみたい。なお、レンツェンの1991年論文の主旨は、彼自身が論文中で提示した以下の図表1によって簡潔に説明できるため、以下ではまず、この図表に即してレンツェンの論旨を要約しておくことにする(格子によって区切られた領域には、便宜上aからrまでの

記号を付け加えた。)

レンツェンによれば、従来の教育学は、ハーバーマスの認識関心に基づく知識形態の三分区図式に即して研究を行なってきたという。その際、問題とされたのは、「技術的認識関心」に基づく(a)経験的・分析的教育科学と、「実践的認識関心」に基づく(g)解釈学的教育学の妥当範囲を、「解放的認識関心」に基づく(m)批判の原理によって制限し、両方向の一面性を克服するということであつた。しかし、このような従来型の教育学の方向づけに対して、「反教育学」や、本論で紹介したようにポスト・モダンの立場から様々な疑念が提示されてきた。レンツェンの立場は、従来型の教育学的知識生産のあり方を全否定してしまふのではなく、むしろこの継続を前提として、従来の立場と教育及び教育学に対するラディカルな批判との間に生産的な緊張関係を保つことにある*215。さて、レンツェンの論を個々の科学タイプごとに詳細に見てみよう。

	科学の危機 のモメント	教育科学の危 機 のモメント	反省的科学	反省的科学 への契機	反省的 教育科学
a)技術的 に利用可 能な知識 を生産す る科学	b)科学的真理 及び経験的因 果性というカ テゴリーの崩 壊	c)経験科学的 教育学の成果 の偶然性	d)技術と科学 のリスクの 定義、回避、 分散	e)リスクに 関する知識	f)教育と教育 学が持つ含意 の査定
g)実践的 方向づけ のための 知識を生 産する科 学	h)目的性と科 学による方向 づけへの信念 の喪失	i)体系的教育 学の現実関係 性の喪失と人 間学化	j)歴史人類学	k)神話に関 する知識	l)教育の神話 学
m)解放的 知識を生 産する科 学	n)否定的批判 が実りの無い ものであり、 結局実践的方 向づけのため の知識へと逆 行したという 経験	o)批判的教育 科学の実りの 無さと、批判 的教育学の外 部にある諸決 定に対する「 解放的」正当 化との間のジ レンマ	p)ラディカル な構成主義	q)ポイエー シスの知識 、知るとい うポイエー シス	r)分散する知 識形態、方法 、ハビトウス を許容するこ ととしての教 育学的メテク シス

図表1：レンツェンによる反省的教育科学の構想*216

まず、従来型の(a)技術的に利用可能な知識を生産する自然および社会諸科学は、今日、批判理論の立場からではなく、むしろその外部にある立場から批判を受けているという。ベックの『リスク社会』やリオタールの『ポスト・モダンの知識』における(b)科学的真理及び因果性原理に向けられた批判はその代表的な実例と見なされる。その際、リオタールが従来型の知識生産のラディカルな否定を要求する一方、ベックは、(d)より現実的に従来型の科学の存続を認めつつも、リスクの予測と回避に関する情報を生み出すような(e)「リスク知」をこれに対置することを提案しているという*217。(c)教育学においても、例えば、教育制度の拡充が両親から教育役割を剥奪し、子供の発達基準に関する知識の公開が両親の不安をあおるといった諸問題によってすでに明らかのように、経験科学的教育学もまた様々のリスクを生み出しているのである*218。これに対して、レンツェンは、(f)例えば「潜在のカリキュラム」研究におけるように教育と教育学のリスクを予測、回避、分散しようとする知識を生産する反省的教育科学のタイプを要求する*219。

次に、(g)共通の伝統のもとで行為の方向づけを導き出そうと試みてきた従来型の精神諸科学は、(h)今日共通の目的、共通の世界観の崩壊によってその理論の照合先を失い、行為に対する方向づけ能力を疑問視されるに至っているという*220。(i)この種の科学の照合先であった共通の世界観の消滅にもかかわらず、なおもこの種の知識生産が継続されるとすれば、それは、その背後には「人間なるもの」が歴史を超えて存在するという規範的人間学的前提が潜んでいるはずである。しかし、この「人間なるもの」は、かつて人間が有していた多様な可能性が徐々に削減されていった抽象物でしかない*221。だとすれば、(j)言説の再構成としてのフーコーの試み、心性史研究、アナール派の私生活の歴史研究、日常史研究におけるように、この規範的な人間観念を形成するに至った歴史を跡づけ、その成果を従来型の精神諸科学に反省的に対置することが求められる。これは、規範的人間学ではなく、むしろ歴史的人間学（あるいは歴史人類学）の課題であるとされる。だがその際、規範的な人間観念へと至る歴史の出発点を見出し、そこに本来的で不変的な人間の本性を求めることは不可能であるという。なぜならば、そうすることで歴史的人間学は、再び規範的人間学へと舞い戻ってしまうからである。従って、歴史的人間学においては、分析者の観点そして分析成果の歴史性もまた前提とされなければならないのである。このことは同時に、このような歴史分析が何処にも確固たる現実なるものとの接点を持たないことを意味する。つまり、ある特定の時代の分析によって明らかになる人間は、人間について歴史的に構成された言説にすぎない。また、これを分析する者の観点及び分析成果の妥当性もまた歴史的に制約されている、ということである*222。(k)こうした意味で、もし分析成果の歴史性を先取りして研究を断念してしまわないならば、歴史的人間学の分析成果は、— 事後的には — 歴史的に「構成」された言説(Struktur)に対する「再・構成」となるのである。このように言説は絶えず新たに構成されてゆく。H. ブルーメンベルクは、脱神話(学)化の試みでさえ古い神話の新しいヴァリエーションを生み出すのみであることを主張しているが、この意味では、言説は神話として言い換えることもできる。このような再構成の真理は、説明や解釈のように何処かに確固とした現実の存在を仮定し、これをよりどころとして主張される超歴史的な真理とは別ものであるとされる*223。それ故、(l)教育学の領域における歴史的人間学もまた、これに対応して、レンツェンの『子供期の

神話学』のように教育の神話学として営まれることになるのである*224。

最後に、レンツェンによれば、(m)経験的・分析的諸科学と解釈学的諸科学の一面性を批判の原理によって克服することを目指した解放的科学は、(n)否定的批判の實りのなさに対する経験によって構成的方向へと展開し、さらにはハーバーマスにおけるコミュニケーション的「能力」の理論からコミュニケーション的「行為」の理論への展開によって、批判の契機を失ってしまったとされる。そのため、経験的・分析的科学と解釈学的科学の知識生産も継続され、新たなリスクを益々生み出している。つまり、意図せざる帰結を上位のメタ理論的立場から監視しこれを回避するという試みは事実上挫折したのである*225。そこから一方では、メタ理論的要求を放棄し、各知識領域ごとに(e)リスク知や(k)神話知といった反省的知識の生産が求められるのである。それと同時に、他方では、(p)従来型の解放的知識に対する反省的知識が求められる。この第三の反省的知識の類型は、認識を同時に現実に対する美的造形行為と見なすラディカルな構成主義として特徴づけられる。ハーバーマスのコミュニケーション的行為の理論も、確かにこのような洞察を受容しようとしている。しかし、ハーバーマスにおいて美学は、科学と理論の枠内において営まれる美学、すなわちフィクション性を認めず、ただ既存の美的なもの真理を認識する美学なのである。それに対して、ここで求められているのは、例えばリオタールの「崇高なるもの」の美学のような美学、すなわち美的なものを未来完了の時間図式の中で発見しかつ形成するような「ポイエーシス的」美学なのである。換言すれば、認識がフィクションについての認識であり、造形が——事後的にはあるが——フィクションの造形となることを許容しうるような美学がここで求められているのである*226。(ここで、「認識が言説についての認識であり、論文執筆が事後的に新たな言説の構成となる」と言い換えるなら、レンツェンの神話学もまたすでにこの美学的契機を含んでいることになる。)つまり、批判的・解放的知識に対置される反省的知識を生産する契機は、このようなフィクション性仮定に基づき、認識と行為、科学と芸術の間の移行を許容しうるような「ポイエーシス的な知識・知識のポイエーシス」なのである*227。このような「ポイエーシス的知識・知識のポイエーシス」に対応して教育学において求められるのは、(r)もはや他者による教育からの解放としての自己教育ではない。というのは、自己教育においてさえ、ポイエーシス(認識かつ行為)ではなく、テクネーという手工業的製作のメタファーによって理解されるような教育の観念が支配的しているからである。ミメーシス概念の対概念としてのメテクシス概念(子供の「形成」さえも断念しようとする意図を表わす)は、ポイエーシスとしての教育(学)をテクネーの支配的傾向から引き離すための補完概念として役立つという。プラトンにおいて、ミメーシスが何かをアイデアの模倣とすることを意味するとすれば、メテクシスは、何かをアイデアを分有するものとして見なすことを意味した。これと同様に、教育者が生徒をアイデアの模倣とするのではなく、すべての人間が既に——ただし歴史的な——アイデアを分有することを認めることを意味する。つまり、若者を人間のアイデアを未来完了的に実現する者と見なすことがここで重要とされるのである*228。

さて、レンツェンが提示したこの図式に基づいて、80年代のドイツ教育学におけるポスト・モダン論議の全体的な流れを概観しつつ、今後の教育学の行方を展望してみよう。

まず、反教育学やポスト・モダンの挑発にもかかわらず、ハーバーマスの科学の三類型に従って教育学研究の営みは継続しているという認識はとりわけ重要である。すなわち、

既存の学問的営為を全面的に否定してしまうような、クーン本来の意味でのパラダイム転換は教育学において不可能であるし、また有意義でもないということである。その意味では、冷静にポスト・モダンを受容しようとする立場は評価されうる。

特に、冷静にポスト・モダンを受容しようとする立場の中でも、ホルンシュタイン、そしてレンツェン及びボングラツの試みは、第一、第二のタイプの反省的教育学に対応し、しかも80年代においてすでにその具体化の試みが始まっているという点で、現実的かつ有望である。

さらに、近代型教育科学とポスト・モダンの反省的教育科学の間の緊張関係が維持される限りにおいて、ポスト・モダンの思考を受容している教育学者たちへ向けられた様々の批判は、とりわけポスト・モダン教育学の現状肯定論化の危険を — とりわけ「解放的認識関心」のもとで — 回避するために有意義なものと言えよう。

しかし、現状肯定論化の傾向を回避するのではなく、前進的に克服し、かつ、60年代及び70年代の教育改革の失敗に対して責任のある解放的教育科学のジレンマにも陥らぬためには、美学的・反省的教育科学の一層の具体化が不可欠であろう。だが、少なくとも本研究で取り上げた80年代ドイツ教育科学のポスト・モダン論議からその具体的な姿を見て取るとは困難である。80年代にはすでに、とりわけポスト・モダンをラディカルに受容しようとする論者たちにおいて美学的方向への展開が見られるのだが、先に指摘した通り彼らの試みはなお単なるスローガンないし抽象論に留まっている。そこでは、なるほど、例えばシュティフツツにおけるように、「未来完了」の時間図式の中での教育学の展開という構想が現れているものの、いったい具体的にいかなる教育学の可能性があるのかは不明瞭なままである。この図式を提示したレンツェンにおいてもなおメテクス構想は目下展開の途上にあり、事情はそれと異なるものではない。但し、メテクスではなく、ポイエーシスという観点で見れば、レンツェンの教育の神話学の試みは、すでに神話の歴史的な流れに対する認識によって同時に — 事後的に — 新たな神話の流れを作成しているという点で、成功していると言えるのかもしれないのだが。

なお、レンツェンの1993年の草稿「教育学 — パラドクス演出の儀式的形式か？教育学のパラドクスの思考からポリドクスの思考へ」*229は、この教育のメテクス構想の最初の具体化と見なすことができるかもしれない。そこでは、簡単に言うと、残酷行為へと向かわぬよう子供を制御するのではなく、子供が美的なもの、「崇高なもの」を前にして残酷行為へと向かう衝動を自ら抑える可能性が探求される。また、このメテクス構想は、すでにもはや単なる構想に留まっていない。なぜならば、レンツェンのメテクス構想は、ベルリン・クロイツベルク区のハウプトシュレーにおける実験を背景として見た場合、にわかに具体性を帯びてくるからである。この実験については、外国人居住者が圧倒的多数を占め、非常に荒廃した学校において、教員として多くの芸術家を採用し、かつ校内に「崇高なるもの」を含んだ芸術作品を置くことによって、学校が荒廃から立ち直ったことが報告されている。人間的なるものの理念は、もはや単純に過去の伝統の内にも、これに対する理論的アンチテーゼの中にも求めることはできない。またこの理念の探求を、例えば歴史人類学的探求を行う専門研究者に委ねてしまうこともできない。むしろ、老若、専門・非専門の違いを超えて、すべての個々人が自らの現在においてこれを探求かつ実現してゆかねばならないのである。あらゆる支配から解放された状態で、しかも同時にいかな

る支配をも行使することなく。樹々の梢が互いに接することなく、等しく太陽を目指すように。そして、将来的にそうなっているであろうその全体像こそが、ここで言う人間的なるものの理念なのである。

ともあれ、今後の教育学におけるポスト・モダン論議において、ポスト・モダンの美学の観点をいかに教育学に組み込むかが論点となることは必至である。すなわち、すでに開始されている第一、第二の反省的教育科学の試みを土台としつつ、さらに「ラディカルなポスト・モダン受容」において理論的にのみ受容されていたリオタールの美学の契機を、いかに教育学的にアレンジするかが今後問題となろう。これについては、今後の筆者の研究課題としたい。

註

(1)Vgl. Lenzen 1990.

(2) Schirlbauer 1990, S.44.

(3)今井1992年、361及び362頁。

(4)Giesecke 1985, S.27ff.

(5)a.a.O., S.30.

(6)a.a.O., S.31f.

(7)a.a.O., S.32.

(8)a.a.O., S.31f.

(9)a.a.O., S.38f.

(10)a.a.O., S.63.

(11)ポストマン1985年。

(12)Giesecke 1985, S.72.

(13)a.a.O., S.65.

(14)a.a.O., S.70ff.

(15)a.a.O., S.78.

(16)Wünsche 1985, S.434f.

(17)a.a.O., S.437.

(18)a.a.O., S.435f.

(19)a.a.O., S.435f.

(20)a.a.O., S.442ff.

(21)a.a.O., S.433.

(22)a.a.O., S.441f.

(23)a.a.O., S.447.

(24)a.a.O., S.433f.

(25)a.a.O., S.445.

(26)a.a.O., S.445f.

(27)a.a.O., S.447f.

(28)Lenzen 1985, S.340f.

(29)a.a.O., S.342f.

- (30)a.a.O., S.353f.
- (31)a.a.O., S.344ff.
- (32)a.a.O., S.346ff.
- (33)Lenzen 1985, S.28ff.
- (34)Vgl. Lenzen 1988, S.51ff.
- (35)Lenzen 1985, S.28.
- (36)a.a.O., S.33f.
- (37)a.a. O., S.36.
- (38)Lenzen 1987, S.49f.
- (39)Pongratz 1989a.
- (40)a.a.O., S.231.
- (41)a.a.O., S.231f.
- (42)a.a.O., S.232f.
- (43)a.a.O., S.233ff.
- (44)a.a.O., S.236.
- (45)a.a.O., S.237.
- (46)a.a.O., S.226.
- (47)Pongratz 1989b.
- (48)J.Oelkers 1987.
- (49)Pongratz 1989b, S.10.
- (50)a.a.O., S.11.
- (51)Pongratz 1989b, S.11f.
- (52)Vgl. Pongratz 1990.
- (53)Mollenhauer 1987.
- (54)a.a.O., S.5f.
- (55)a.a.O., S.6.
- (56)a.a.O., S.7f.
- (57)a.a.O., S.8.
- (58)Vgl. Kamper/Wulf 1982.
- (59)Mollenhauer 1987, S.9.
- (60)a.a.O., S.9.
- (61)a.a.O., S.10.
- (62)a.a.O., S.11f.
- (63)a.a.O., S.12.
- (64)a.a.O., S.13.
- (65)a.a.O., S.15.
- (66)a.a.O., S.17f.
- (67)J.Oelkers 1987.
- (68)a.a.O., S.26.
- (69)a.a.O., S.25f.

- (70)a.a.O., S.33f.
- (71)a.a.O., 34f.
- (72)a.a.O., S.35.
- (73)Wigger 1989.
- (74)a.a.O., S.362ff.
- (75)a.a.O., S.368.
- (76)a.a.O., S.369.
- (77)a.a.O., S.369.
- (78)a.a.O., S.371f.
- (79)a.a.O., S.373.
- (80)a.a.O., S.373f.
- (81)a.a.O., S.373ff.
- (82)a.a.O., S.374.
- (83)a.a.O., S.374.
- (84)Hornstein 1988.
- (85)a.a.O., S.382.
- (86)a.a.O., S.381f.
- (87)Coleman 1982.
- (88)Beck 1986.
- (89)Hornstein, S.383f.
- (90)a.a.O., S.384f, S.393.
- (91)a.a.O., S.386.
- (92)a.a.O., S.386.
- (93)a.a.O., S.387f.
- (94)a.a.O., S.388f.
- (95)a.a.O., S.390.
- (96)a.a.O., S.391.
- (97)a.a.O., S.390.
- (98)a.a.O., S.391.
- (99)a.a.O., S.391f.
- (100)a.a.O., S.393.
- (101)a.a. O., S.393.
- (102)Vgl. Hornstein 1990.
- (103)Hinte/Höhr 1988, S.211f.
- (104)a.a.O., S.215.
- (105)a.a.O., S.218.
- (106)Fischer 1989.
- (107)a.a.O., S.403.
- (108)a.a.O., S.404.
- (109)Fuchs 1989, S.418.

- (110)Fischer 1989, S.404f.
- (111)a.a.O., S.405f.
- (112)a.a.O., S.408f.
- (113)a.a.O., S.408f.
- (114)a.a.O., S.409.
- (115)a.a.O., S.407.
- (116)a.a.O., S.411f.
- (117)a.a.O., S.412ff.
- (118)Fuchs 1989, S.424.
- (119)Schirlbauer 1990.
- (120)Schirlbauer 1990, S.33.
- (121)a.a.O., S.33f.
- (122)a.a.O., S.35.
- (123)a.a.O., S.39.
- (124)a.a.O., S.37f.
- (125)a.a.O., S.39f.
- (126)a.a.O., S.41.
- (127)a.a.O., S.41f.
- (128)a.a.O., S.42.
- (129)Stipsits 1990.
- (130)a.a.O., S.47.
- (131)a.a.O., S.59.
- (132)a.a.O., S.48.
- (133)a.a.O., S.52.
- (134)a.a.O., S.55.
- (135)a.a.O., S.52f.
- (136)Rittelmeyer 1990, S.408f.
- (137)a.a.O., S.409.
- (138)a.a.O., S.414.
- (139)a.a.O., S.414.
- (140)a.a.O., S.415ff.
- (141)a.a.O., S.419ff.
- (142)Benner 1986.
- (143)Benner/Göstemeyer 1987.
- (144)Müller 1990.
- (145)Parmentier 1989.
- (146)Ulrich 1989.
- (147)Benner 1986, S.507.
- (148)a.a.O., S.517.
- (149)a.a.O., S.517.

- (150)a.a.O., S.508ff und 517.
- (151)a.a.O., S.511.
- (152)a.a.O., S.512.
- (153)a.a.O., S.512 und 518.
- (154)a.a.O., S.515.
- (155)a.a.O., S.515f.
- (156)a.a.O., S.516f.
- (157)Benner/Göstemeyer 1987, S.61.
- (158)a.a.O., S.61ff.
- (159)a.a.O., S.65.
- (160)a.a.O., S.68f.
- (161)a.a.O., S.69ff.
- (162)a.a.O., S.71ff.
- (163)a.a.O., S.71ff.
- (164)a.a.O., S.72ff.
- (165)Müller 1990.
- (166)Lenzen 1985;1987.
- (167)Müller 1990, S.311f.
- (168)a.a.O., S.312.
- (169)Lenzen 1987, S.52.
- (170)Müller 1990, S.312f.
- (171)a.a.O., S.313.
- (172)a.a.O., S.313.
- (173)a.a.O., S.314.
- (174)a.a.O., S.316f.
- (175)a.a.O., S.321.
- (176)a.a.O., S.317f.
- (177)a.a.O., S.318f.
- (178)a.a.O., S.320.
- (179)a.a.O., S.323.
- (180)a.a.O., S.324.
- (181)a.a.O., S.325f.
- (182)a.a.O., S.326.
- (183)a.a.O., S.329.
- (184)a.a.O., S.331.
- (185)Ulrich 1989.
- (186)a.a.O., S.153ff.
- (187)a.a.O., S.157ff.
- (188)a.a.O., S.160.
- (189)a.a.O., S.160.

- (190)a.a.O., S.161.
- (191)a.a.O., S.161f.
- (192)a.a.O., S.162ff.
- (193)a.a.O., S.168ff.
- (194)a.a.O., S.175.
- (195)a.a.O., S.174f.
- (196)a.a.O., S.152.
- (197)Parmentier 1989.
- (198)Parmentier 1989, S.108.
- (199)a.a.O., S.106.
- (200)a.a.O., S.108.
- (201)a.a.O., S.107f.
- (202)a.a.O., S.110.
- (203)a.a.O., S.110f.
- (204)a.a.O., S.111.
- (205)a.a.O., S.111.
- (206)a.a.O., S.112.
- (207)a.a.O., S.112f.
- (208)a.a.O., S.113.
- (209)a.a.O., S.114.
- (210)a.a.O., S.114.
- (211)a.a.O., S.115.
- (212)a.a.O., S.115.
- (213)a.a.O., S.116.
- (214)Lenzen 1991a.
- (215)a.a.O., S.110f.
- (216)a.a.O., S.111.
- (217)a.a.O., S.117.
- (218)a.a.O., S.118.
- (219)a.a.O., S.118f.
- (220)a.a.O., S.113.
- (221)a.a.O., S.119.
- (222)a.a.O., S.119f.
- (223)a.a.O., S.120f.
- (224)a.a.O., S.121f.
- (225)a.a.O., S.112f.
- (226)a.a.O., S.122.
- (227)a.a.O., S.122.
- (228)a.a.O., S.123.
- (229)Lenzen 1993.

第二章 D. レンツェンの教育の神話学の特質とその適用可能性について

— 脱神話(学)化と再神話(学)化、近代プロジェクトとポスト・モダンの間での教育神話の歴史的再構成

第一節、はじめに

1985年、この年は(旧西)ドイツ教育学にとって一つの重要な転機をなしている。教育学への「ポスト・モダン気分」の浸透を告知するD. パーケ等の編による論文集『とうとう — ポスト・モダン?』、世代関係の消滅と教育(学)の終焉を要求あるいは予測するH. ギーゼッケの『教育の終焉』とK. ヴェンシェの論文「教育運動の有限性」はこの年に出版された。ここで取り上げるD. レンツェンの『子供期の神話学』もまた同年に出版され、上記の著者たちとともに、80年代(旧西)ドイツ教育学におけるいわゆる「ポスト・モダン論議」の直接的な契機となった。この『子供期の神話学』に代表されるレンツェンの教育の神話学の試みは、このように現代ドイツ教育学において重要な位置を占めると同時に、わが国の教育史研究にとっても有効な視座を提供しうるものと思われる。そこで本章は、レンツェンの教育の神話学の試みの特質をより詳細に解明し、また、その適用の意義と可能性についての若干の示唆を与えることを目的とする。

ところで『子供期の神話学』は、「ポスト・モダン論議」に対して二つの方向で影響を及ぼしたと考えられる。まず第一にこの著作は、その分析結果としての「世代差の消滅」のテーゼをもって、近代の教育(学)の終焉を巡る論議を引き起こした。第二にこの著作は、そこで用いられた神話学的方法、そして分析結果に対して事後的に加えられた神話学的あるいはポスト・モダンの反省をもって、60、70年代の「改革多幸症」時代以降の教育科学におけるパラダイム論議にも影響を及ぼした。そこで以下では、特にこの著作の分析結果と方法論に着目して論を展開する。

第二節、教育の神話学の特質

1. その分析結果 — 世代関係の消滅と教育(学)の終焉

ギーゼッケがどちらかと言うと社会科学的観点で世代関係の消滅を分析し、ヴェンシェが自律したシステムとしての教育運動の自己運動の結果として世代関係の消滅を捉えたのに対し、レンツェンの『子供期の神話学』における世代関係の消滅に関する診断は、前二者における論拠をも包括しつつ、さらに歴史的変化の深層に存在する人間の神話的欲求から導き出されている。

レンツェンによれば、ヨーロッパ文化において人間の人生は、本来、誕生から始まり、通過儀礼によって接続された人生諸段階を経て、死へと至り、ここからさらに次の人生が始まるという循環的時間観念のもとで捉えられていた。この循環的人生構造は、人生段階の不可逆的連鎖、ある人生段階から次の人生段階への移行が儀式を通じて新参者自身及び共同体の成員によって認知されたこと、特殊なイニシエーターの存在、通過儀礼において行なわれる日常世界からの隔絶、通過段階における死と再生のモチーフの存在を特徴とするものであった*1。

しかし、近代における文明化の過程とともに、人生構造は、次のような特徴を獲得するに至る。すなわち、通過儀礼の不在ないし失敗*2、イニシエーターの不在と自己自身による通過の試み*3、通過儀礼の失敗ないし不在に対する代償として生み出された疑似通過儀

礼を生涯に渡って反復したいという願望を伴う、継続的なアイデンティティーバランス確立の試み*4、通過儀礼における隔絶及び死と再生のモチーフの不在による人間の死の事実の忘却と、それによる人生の直線化*5等々である。

確かに、人間の想像力は、この文明化の過程に対抗し神話的欲求を補償するように疑似儀式や疑似神話を生産し人生の時間を循環的なものに保とうとしている。しかし、本来的な儀式と、想像力によって補償・演出された疑似儀式や疑似神話との間の構造的差異のために、人生段階間の通過は成功せず、その結果すべての人生段階が子供化しているのである*6。

レンツェンによれば、前近代において子供と大人を区別した基準、すなわち未だ子供においては自我が形成されていないという基準は、まず近代における子供の発見へと導いた。しかしこの基準が近代において徐々に消滅し、それどころか子供の的なものが賛美され逆に大人を方向づけるものとなることによって、啓蒙主義とそれ以降の陶冶哲学を支えてきた陶冶過程における人間生成という思想は自らを否定するに至るのである*7。

このように、レンツェンにおける「世代関係の消滅」のテーゼは、子供期のレベルにおける世代差の均衡化のテーゼとして、あるいは大人の消滅のテーゼとしてより適切に特徴づけることができる。例えば、既に翻訳としてわが国にも紹介されているN. ポストマンの『子供はもういない』が子供期の消滅現象を診断し、ギーゼッケが「世代関係の消滅」を子供期の消滅と大人の消滅という両方向で分析したとすれば、レンツェンは、ヴェンシエとともに、大人の消滅という方向で「世代関係の消滅」を捉えた点で特徴的である。

2. 神話学的方法

では、このような分析結果を導き出した神話学的方法はいかなる特質を有するのであろうか。以下ではその特質を、「方法的手続きはいかなるものか」「なぜ神話学か」そして「神話学はポスト・モダンに対していかなる関係にあるか」という問いのもとで解明する。

方法的手続きはいかなるものか

レンツェンの神話学的方法の具体的手続きについては、以下のような形式的な特徴を抽出することができる。すなわち、この方法的手続きの特徴は、古代あるいは未開社会の通過儀礼とこれに関連する神話に見られる人生諸段階の関係構造を「暫定的」な基準として設定し、この基準との照合によって、文明化の過程で抑圧されていったこの神話と儀式の痕跡、及びその消滅に対する補償として神話的想像力が生み出した疑似神話ないし疑似儀式を発見し、その意味と機能を再構成する点にある。その際、分析対象として選択されるものは、基本的には、歴史的にあるいは現在に至るまで人生諸段階を結合してきた人生の節目としての通過儀礼である。この対象選択の根拠は、子供期を含めてすべての個々の人生段階についての観念が、人生諸段階の関係を巡る言説の中で決定されるという理解に存する。そしてこの人生諸段階の関係を最も明瞭に示してくれるものは、人生諸段階を結合する通過儀礼なのである。

しかし選択される対象は、特定の文化において明瞭に通過儀礼として存在するものばかりではない。神話的・儀式的構造の痕跡を残す日常生活の中のあらゆる現象もまた分析のための対象となりうる。だが、まさにこの点に、彼の神話学的方法を応用のためにマニユ

アル化しようとする際の難点が存する。というのは、後述の通り、いかなる歴史的な、あるいは現代の日常的現象を儀式・神話の痕跡として同定するかは、全く解釈者の前理解に依存するからである。さらには、いかなる古代神話ないし未開社会の神話を解釈基準として設定するか、この神話からどのような基本構造を導き出すかという問いに対しても、研究に先立って回答を用意することはできないのである。

なぜ神話学か

「なぜ神話学か」という問いに対しては、さしあたりレンツェンの1980年の論文「〈日常的転回〉 — パラダイム転換か?」の中で提示された彼の神話学の目標規定をもって回答することができる。すなわち神話学は、①イデオロギー批判的教育学の要求に従って、抑圧的教育システムが教育的日常の神話を利用している正当化メカニズムを暴露するため、教育的に行為する現代人の日常意識に潜む教育の日常的な神話を批判する。あるいは、②制度的枠組みという法典によって禁止されており、あるいははるか以前の人類史の中でかつて妥当していたかもしれない、認可されざる教育的行為の方向づけの手がかりをつかむ*8。

しかしこれら二つの目標規定は、神話の扱いに関して明らかに相互に矛盾しており、またこのような意図の具体化である『子供期の神話学』もまた同一の矛盾を含んでいるように見える。この点に、レンツェンが神話学的方法を選択した意図に関する正確な理解を困難にする要因が認められる。そこで以下では、上述の二つの目標規定とその具体化である『子供期の神話学』をいわゆる「脱神話(学)化」から「再神話(学)化」へと向かう潮流の中に位置づけることで、「なぜ神話学か」という問い — 上述の矛盾を含めて — に取り組みたい。

今日、いわゆる「再神話(学)化」を巡る論議は、教育学においてのみならず、神学の分野においてもなされているし、またアカデミズムの外部においては、先進諸国における新・神話の台頭という現象の内にもその対応物を見出すことができる。H. シュレーアー(H. Schröer)*9及びH. ウルリヒ*10に従えば、レンツェンの神話学構想もまた、このような文脈の中に位置づけられる。しかし、「再神話(学)化」論議を論ずるためには、これに先行する「脱神話(学)化」論議をも理解しておかねばならない。それ故以下では、レンツェンの「脱神話(学)化」理解(1985, 1988)によってこの点を補いつつ、ウルリヒの論文をもとに、この「脱神話(学)化」から「再神話(学)化」へと至る流れを概観したい。

レンツェンによれば、「脱神話(学)化」の要求は、今世紀の40年代に神学の領域においてR. ブルトマンによって掲げられた。彼は、科学と技術による近代化過程の中で擬人観的な神に対する信仰が色あせ「信仰の真空状態」が生じているといった時代認識に基づき、信仰の中でとりわけ科学と対立する神話的要素を科学的手段(解釈学)をもって「理解」可能なものにすることで信仰を救済しようと試みた*11。この点でブルトマンの要求自体は、本来「脱神話化」を求めるものであったが、国家社会主義による神話学の利用とそれがもたらした帰結を考慮すれば、この要求は同時に「脱神話学化」の要求としても捉えられる。このような点で、ブルトマンの「脱神話(学)化」の試みは、神学における「近代プロジェクト」への積極的参加としても理解できよう。付言すれば、神話をテーマとして取り上げることがタブーとされたこのような状況のために、既に50年代にC. レヴィ=ストロース(C. Lévi-Strauss)の『構造人類学』(1958、独訳1967)やR. バルト(R. Barthes)

の『日常の神話』(1957、独訳1964)によってフランス構造主義の中で開始されていた神話との取り組みの、ドイツへの受容は著しく遅滞することになったのである*12。

レンツェンによれば、1968年に「恐怖と遊戯」というテーマで開催された神話受容問題に関するコロキウムとH. ポーザー(H. Poser)の『哲学と神話』(1979)は、こうした状況から「再神話(学)化」へと歩み出るアカデミズムにおける最初の慎重な第一歩であった。しかし、この最初の神話論議は「どちらかと言うとエリート層に限られた論議」だったのであり、本格的な「再神話(学)化」の動向に直結するものではなかったとされる*13。むしろ、レンツェンは、こうしたアカデミズム内部における動向と並行して70年代中葉以降科学的合理性原理を疑問視し、自然の復権、「静寂と自明性」(エリアーデ)への回帰を求めた「ニューエージ」の青年運動を、現在の「再神話(学)化」のより重要な契機と見なしている*14。こうした新たな状況下で、アカデミズムにおいても本格的に「再神話(学)化」論議が開始され、さらに伝統的な知の転換、〈記号-現実〉関係の疑問視、主観性の優位、想像力の解除、理性の否定、宗教と芸術への注目、日常文化への注目を要求するJ. -F. リオタール、J. ボードリヤール、G. ドゥルーズ(G. Deleuze)、F. ガタリ(F. Guattari)らのポスト・モダンの主張と部分的に合流することになる*15。

他方、ウルリヒは、「再神話(学)化」へと至る過程を、科学理論の展開に着目して跡づけている。ウルリヒによれば、アカデミズムにおける「再神話(学)化」へと至る契機を、科学のパラダイムが合理的にすなわち論証と相互主観的な検証可能性によって引き起こされるのではなく、むしろ社会的承認に基づいて決定されるというTh. クーン『科学革命の構造』の主張の内に見ている。その後、P. K. ファイアーアーベント(P. K. Feyerabend)の『科学理論的現実主義と諸科学の権威』(1978年)及び『芸術としての科学』(1984年)は、クーンにおける科学的思考内部でのオールタナティヴから、科学的思考に対するオールタナティヴへの道を開いた。また、K. ヒュプナー(K. Hübner)の『科学的理性批判』(1978年)、「神話と神々はいかに非合理であるか」(1981年)、『神話の真理』(1985年)、「科学的理性とポストモダン」(1986年)等は、かつてのE. カッシーラーと同様に、思考形式としての神話に着目し、神話的思考形式と科学的思考形式がその合理性に関して等しい価値を有すること、すなわち科学は単に神話とは異なる対象と内容を有するにすぎず、神話に対する科学の優位は絶対的に基礎づけることのできない規範であることを主張した。ヒュプナーがどちらかと言うと思考形式としての神話に着目したのに対し、ブルーメンベルクの『神話との取り組み』(1979年)は、テーマとモチーフの高度の安定性を示す終結不可能な物語としての神話に着目した。すなわち、神話の物語は基本的なテーマないしモチーフの汲み尽くすことのできない無限のヴァリエーションなのである。ブルーメンベルクは、神話がこのヴァリエーションをもって不気味なものを見慣れたものにし、「意味への欲求」を満たすという機能を遂行してきたし、今日においてもこの機能が持続していることを主張した。それどころか、近代における諸科学による「脱神話(学)化」の過程は、今日一層この「意味への欲求」すなわち「再神話(学)化」への要求を生み出しているのである。ブルーメンベルクは、こうして現代における原古の神話のテーマの遍在を示すとともに、今日の「再神話(学)化」の根拠をも提示している。ウルリヒは、このような科学理論における布置を踏まえた上で、現在のアカデミズムにおける「再神話(学)化」現象を次のように解釈している。すなわち、今日の指導的な神話理論家たちの

関心は、原古の神話的物語それ自体の再生にではなく、むしろ神話の機能の再生に存する。すなわち、彼らにおいては、科学的認識によっては回答されえない意味ないし価値問題に対処するという機能を果たしうるようなオールタナティヴ（例えば理性の他者、理性の全体）に対する、「寛容さの要求」を基礎づけることが問題となっている。また、アカデミズムにおける「再神話（学）化」論議は、アカデミズム外部における「偽物の新・神話への静かな関心を今や公言するための準備態勢を覚醒し」、他方でこのような「広範にわたって深層に存在する再神話化欲求を地震計のように確認するものである」と*16。ここではレンツェンの神話学の試みもまた、R. シュタイナーの人智学への広範な関心とともに、ウルリヒによってこのような連関に属するものとして捉えられている*17。

さて、レンツェンの1980年の論文「〈日常的転回〉 — パラダイム転換か?」と1985年に出版された『子供期の神話学』の第0章をより正確に見れば、彼自身、この研究を開始するにあたって最初から「再神話（学）化」の要求を、そしてそれとともにポスト・モダン哲学の要求を満たすことを意図していたわけではなかったことが明らかになる。むしろ、彼が神話学的研究を開始した動機は、これとは全く別の連関に属していたのである。すなわち、この動機 — 体系的な根拠ではない — は、70年代中葉までの教育改革が政治的時代区分をはるかに超えて妥当する日常的な「教育のハビトゥス」に突き当たり挫折したという認識と、さらにブルデューの「ハビトゥス」概念が、何を重要な「ハビトゥス」として取り上げるのか、またこの「ハビトゥス」はいかなる歴史的变化の過程に位置づけられるかという問いに明確な回答を提示できないという問題認識の内に存していた。それに対して、仮に子供との交際における日常的過程を儀式として捉えその背後にある人類学的基礎を探求するならば、「ハビトゥス」概念が抱えるこれらの問題は、— 発見法的ではあるが — 解決できるというわけである*18。しかしこれは、「なぜ神話学か」という問いに対する回答の半分でしかない。ともあれ、研究意図のみに関して言えば、『子供期の神話学』は、前述の1980年論文における神話学の目標規定の①が暗示するように、科学を信奉する教育改革時代の連関になお片足を残しているのである。信仰から神話的要素を除去することで信仰を救済しようとしたブルトマンに例えるならば、レンツェンは、この時点では、教育から神話的要素を除去することで教育を救済しようとする「脱神話（学）化」の潮流に、そして「近代プロジェクト」の側になお属しているとも言える。

にもかかわらず、なぜレンツェンの神話学の試みは、一般に — 誤解をも含めて — 「再神話（学）化」とポスト・モダンの潮流の中に属すると見なされるのであろうか。

レンツェンが『子供期の神話学』の第0章において、今度はその分析成果を前にして、これを「科学の真理」及び「神話の真理」から区別して、「神話の再構成の真理」として特徴づける場合、彼はこのことによって上述のような研究の意図と、このような意図に基づいて行なわれた自らの分析の結果との間のずれを示そうとしている。

ここでレンツェンは、L. コラコフスキーを引用しつつ、テクノロジー的処置による応用の可能性を持つものが「科学の真理」であるとすれば、「神話の真理」はこのような意味では真理でないとする。また、ヒュプナーを引用しつつ科学的法則を「指導的理念」とするのに対し、神話は、日常の儀式や象徴の中で繰り返し表現される太古の出来事を「指導的理念」とすると述べている*19。つまり、技術的関心なしに、このような儀式や象徴と取り組む中で直接的に経験されるものは、— もし何かがそこから経験されるならば —

それ自体において既に「神話の真理」なのである。この「神話の真理」と「科学の真理」との区別を顧慮しつつ、レンツェンの上述の神話学的研究の動機について考えるならば、彼の神話学は、その出発点においては「神話の真理」ではなくむしろ「科学の真理」を志向するものであったと言える。まさにそれ故に、レンツェンは、「研究対象の構造特徴と、研究者が知っている神話の構造特徴との同一性を探求する」*20という彼の神話学の方法が「研究成果の（科学的法則としての：筆者）一般化能力によって導かれ」*21たものであると述べることができたのであり、また実際の対象の解釈に際しても様々の諸学科に由来する科学的研究方法を援用しているのである。——もし単なる神話についての神話が問題であるとすれば、そもそもこれらの科学的手段は不用であり、思弁のみで十分であろう。従って、真理問題に着目した場合にも、レンツェンの研究の意図は、やはり「神話の真理」から「科学の真理」へという「脱神話（学）化」のベクトルによって特徴づけられるのである。

しかし、彼がさらに続いて、『子供期の神話学』の分析成果の科学的真理性に対して考へうる異議として、①研究対象の選択が恣意的ではないか、②この諸現象を誤った神話に還元していないか、③誤った神話の発展史に基づいていないか、④この原神話の解釈は正当かと自問する時*22、再びベクトルは「科学の真理」から「神話の真理」へと方向転換し、結果的に彼は自らの試みを「再神話（学）化」及びポスト・モダンへと向かう流れの中に合流させることになるのである。

まず①の異議に対してレンツェンは、確かにライフサイクルの中で人生諸段階を媒介する通過儀礼を分析対象として選択し、そこから人生諸段階に関わる神話を再構成できることを目安としているとしても、最終的な対象選択の正当性は対象についての分析が有望である場合にはじめて証明されるという理由で、明確な対象選択の基準を提示できないことを認めている*23。レンツェンによれば②と③の疑念を取り除くこともまた原理的に不可能なのである。すなわち、もし「現在」ある二つの人生諸段階の継目に位置する日常的諸現象の内に、ある——場合によっては変形された——神話的な方向づけの一部を発見できたとすれば、この発見は、この発見を可能にする前提として神話学者が有していた前理解、すなわち当該の継目に関連する「より古い時代」の神話の知識によるものである。そして、これら両時代の間に横たわる期間において当該の継目に関連して現われた象徴、儀式、表明についての知識が豊かであればそれだけ、この期間における神話の変化は、完全かつ正しく再構成されるのである。しかし、その際二つの問題が生じる。まず第一に、前理解として利用された神話が由来する「より古い時代」以前の神話の再構成は、情報量の低下という理由で、また、文字や象徴による伝承に代替される以前の口伝えによる神話の内容については思弁するより他に手段がないという理由で困難である。第二に、「現在」に接近すればするほど、分析対象となる儀式や象徴自体が不明瞭化するかあるいは消滅するが故に、再構成が断片化するし、また、神話の未来的発展についての正確な予測も不可能である。従って、正しい神話の発展史というものを前提とすることはそもそも不可能である。また「現在」の神話の再構成のための前理解として利用された「より古い時代」の神話は、すでに決して成立時における神話ではあり得ず、従って「現在」の儀式や象徴をそこに還元することが正当であるのか、またもし正当でなければどこに還元すべきか、という問いに対する回答は存在し得ないのである*24。これに関連して、④の異議についても、そもそ

も神話の構成場面を再現することが不可能であり、それどころか、もしブルーメンベルクが述べているように神話本来の意味の忘却こそが神話を構成するテクニックであるとすれば、原神話に関する誤った解釈というものはそもそも存在しえないことになるのである*25。

このような反省的思考によって、レンツェンは自ら『子供期の神話学』の成果に科学的な真理性を認めることを事後的に否定しているのである*26。そして、この事後的否定によってはじめて、レンツェンの試みは、必然的に「再神話（学）化」及びポスト・モダンの流れの中に位置づけられることになるのである。「その限りにおいて、またその限りにおいてのみ、この子供期の神話学におけるあらゆる解釈は、いずれにせよ子供期の神話的伝承の流れそのものに後から付け加えられるような寓意物語にすぎないのである」*27。つまり、『子供期の神話学』は、それ自らをもって、「たとえ脱神話（学）化の試みであろうとも、神話との取り組みは、結局古い神話についての新しい理解をもたらすことになる」というブルーメンベルク(1979年)の神話の終結不可能性のテーゼを裏付けることになったのである。このことは、時代を超えて妥当する神話の高度の安定性を証明するものでもある。それ故、ハビトゥスの代わりに神話を研究対象として選択したことは、事後的にその有効性を確認されたわけである。発見法の輪が閉じるのである。これが「なぜ神話学か」という問いに対する回答の残りの半分である。

レンツェン自身は、上に述べたような研究の意図と成果、出発点と終点を同時に視野に収めつつ『子供期の神話学』の試みを、レヴィ＝ストロースの言葉を借りて、「ブリコラージュ」、すなわち厳密な科学と単なる思い付きとの間に位置し、「勘、目測、直観」を必要とする「趣味的仕事」として特徴づけ*28、また、この「ブリコラージュ」の成果をあえて「神話の真理」及び「科学の真理」から区別して「神話の再構成の真理」として特徴づけている*29。このような特徴づけは、上述のように、『子供期の神話学』を巡るレンツェンの思考が科学と神話の間に位置すること、より正確には、神話から科学へ、そして再び科学から神話へという循環構造を有しているということを考慮に入れる場合にはじめて、正確に理解できるものであろう。また、上述のレンツェンの1980年論文における神話学の二つの目標規定の間に見られる矛盾の意味も、『子供期の神話学』が、一方における「脱神話（学）化」ないし「近代プロジェクト」という潮流と、他方における「再神話（学）化」ないしポスト・モダンという二つの潮流の狭間において執筆されたという事情によって明らかになろう。

神話学はポスト・モダンに対していかなる関係にあるか

さて、ここまで論者は、「再神話（学）化」とポスト・モダンを、その要求の部分的一致ということで同一視してきた。しかし、レンツェン自らは、これら両者の関係をどのように捉えているのだろうか。彼の1987年の論文「神話、メタファー、そしてシミュレーション——ポストモダンの時代における体系的教育学の展望」*30は、これら両者の関係をより明瞭に示している。

すでに明らかになったように、『子供期の神話学』は、神話を科学的に解明しようとするアカデミズムにおける「脱神話（学）化」の試みでさえ結果的には新たな神話の生成すなわち「再神話（学）化」に寄与することになるということをそれ自らをもって示すもの

であった。そして、これは同時に、「脱神話（学）化」論議の中でブルーメンベルクによって主張された神話の終結不可能性のテーゼを結果として確証するものであった。1987年論文においては、このような洞察が、〈理論－実践〉関係の最適化を巡る体系的教育学の歴史を診断するために次のように一般化されて応用されている。「〈理論－経験／実践〉関係はメタファーであり、おそらく学問共同体の儀式的論議において想起される神話である」*31。換言すれば、たとえ教育学において理論が経験ないし実践からかけ離れているという問題が認識され、理論を経験ないし実践に即したものと改善しようとしても（理論の「脱神話（学）化」）、結局は理論と経験ないし実践との距離を縮めることにはならず、むしろそれどころか場合によってはこの距離を広げることになる（理論の「再神話（学）化」）。しかし、まさにそれ故に、この理論と経験ないし実践の関係を最適化するという教育学の存在意味が正当化され続ける、ということである。

1987年論文においては、この「再神話（学）化」の文脈に属する問題と、ポスト構造主義の文脈においてM. フーコーが論じ、さらにポスト・モダン哲学の文脈においてJ. ボードリヤールが論じた〈記号－現実〉問題との論理構造の同一性が指摘されている*32。フーコーは、個々の言説が何らかの主体によってではなく、むしろその強力な「配置（Dispositiv）」によって規定されていること、この言説の「配置」を解明しようとする試みもまた結果的にこのような「配置」の支配下に組み込まれること、従ってこの解明の試みは常に構成されたものに対する新たな構成、すなわち「再・構成」とならざるを得ないことを一連の著作をもって明らかにした。また、〈記号－現実〉問題に関するボードリヤールのテーゼは、次のようなものである。記号の背後にあるものはもはや現実ではなく、むしろ記号によってシミュレートされたハイパー現実でしかない。そして、このハイパー現実の生産連関から脱出する道はない。両者のテーゼを体系的教育学の歴史に当てはめるならば、次のように述べることができよう。すなわち、教育学理論の対象であった教育実践や子供は、——ルソーにおける「自然人」やエミールの教育のように——現実の教育実践や子供ではなく、むしろ、ある言説の「配置」の中で（再）構成されたもの、ないしは理論によって生産されたハイパー現実であった。たとえこの構成物ないしハイパー現実の背後にあるより深い現実を探求しようと試みても、結果的には「再・構成」、ないしはより精密なハイパー現実の生産を継続することにしかならない、と。

既に「再神話（学）化」論議の文脈とポスト・モダン論議（ポスト構造主義を含めて）の文脈との接点は明らかであろう。ここで第三の、神話学とポスト・モダンとの関係についての問いに対する回答を見出すことができる。すなわち、レンツェンにおいて「再神話（学）化」論議とポスト・モダン論議は、具体的にはブルーメンベルク、フーコー、そしてボードリヤールにおいて一致するある論理構造において交差しているのである。すなわち、神話、言説、ハイパーリアリティーの生産の終結不可能性という論理である。

付言すれば、1987年論文は、上述のような体系的教育学の歴史の診断に基づいて、今後の体系的教育学のあり方を展望する試みである。その際、レンツェンは、ハイパー現実の生産連関を突破する可能性を、「表現できないが、考え得るものを暗示すること」としてのリオタールの美学構想に期待している。しかし、レンツェンは、最終的には、リオタールの「未来完了」として遂行されるべきこの美学構想を「ニヒリズム」として特徴づけ、もはや現実への接近を最初から断念しているが故に、教育学にとって実りの無いものとし

て否定している*33。このような判断もまた、前述の「プリコラージュ」としての神話学の立場から導きだされたものであることは明らかであろう。つまり、レンツェンの神話学教育学構想にとっては、リオタールの美学構想におけるように最初から現実との関連性なしにフィクション（神話、言説、ハイパー現実）を生産することが重要なのではない。フィクションというレッテルは、あくまでも研究の成果に後から貼られるべきものなのである。

第三節 レンツェンへの批判

レンツェンの神話学構想は、一方では例えばL. A. ボングラッツにおいてその肯定的評価を見出した。しかし、もちろんこれに対する批判も主として近代教育（学）の継続を擁護する立場から提示されている。

前章で詳述した通り、M. パルメンティール*34は、ギーゼツケ、ヴェンシエ、レンツェンの主張に見られる「終末気分」を、現代の大衆を対象として「不安」と「快樂」の演出の効果と見なしている。H. ウルリヒは、レンツェンの神話学がプレ・モダンへと退行する危険性を指摘している*35。また、D. ベンナー*36及びD. ベンナー/K. - F. ゲステマイヤー*37、そしてH. R. ミュラー*38は、レンツェンの試みの内に、ポスト・モダン哲学にも共通する「現状肯定論的性格」を見て取っている。ベンナー/ゲステマイヤーは、特に上述の「脱神話（学）化」ないしモダンと「再神話（学）化」ないしポスト・モダンとの循環構造を、循環としてではなく論証における矛盾として捉え批判している*39。

少なくとも1990年までに限定すれば、レンツェンに対する最も体系的な批判を展開しているのは、ベンナー/ゲステマイヤーとH. R. ミュラーであろう。両者の批判には非常に多くの共通点が見られるため、以下では特にミュラーの批判について考察することにする。

まず第一に、ミュラーは、「教育学はその対象を自らハイパー現実として生産する」という教育学における「現実関係性の欠如」に関するレンツェンの1987年論文におけるのテーゼの弱点として、〈理論-経験〉関係と〈理論-実践〉関係との混同を指摘する*40。ミュラーによれば、前者においては真理という観点での経験された現実の解明が問題となるのに対し、後者においては現実と可能性、存在と当為の媒介が問題となるとされる*41。

「ルソーは、現実の〈未開人〉ではなく、ハイパーリアルな〈自然人〉を望んだ」というレンツェンのルソー解釈*42は、この混乱を端的に示しているとされる。この解釈に対して、ミュラーは以下のような主旨の批判を展開している。すなわち、実践連関の中にある子供は、人間の可能的な規定への途上にある存在と当為、現実と可能性の複合体であり、従って実践の出発点としての子供の現実あるいは「未開人」と一致しないのは当然である。その限りにおいて、このような実践を対象とする理論が現実からかけ離れているという指摘も無効であると*43。

第二に、ミュラーは、「教育学の成果は神話ないしハイパーリアリティーの生産連関に吸収される」というレンツェンの主張に対して、「人間の行為意図と行為決定から完全に独立した記号世界という観念は、複雑な記号システムと〈象徴交換〉、つまりそれに対して行為者がもはや合理的な態度をとることができないような社会構造に適用される、物象化された、結局は・・・単に肯定的なだけの考察方法へと凝固している」*44と批判する。

第三に、ミュラーは、レンツェンの「世代関係の消滅」に関するテーゼに対して以下の

三点について批判する。まず、レンツェンのテーゼは、儀式的通過への欲求に基づく自我構成の問題を理解するための一つの解釈にすぎない。しかも、このような「歴史的に不変なもの」としての人間の欲求を基準にした場合、個人の発達と歴史の発展との間の弁証法的関係が看過される。さらに、子供的なものの賛美は、歴史的に成立した問題に対する歴史的に可能な、また修正可能な解決策の一つにすぎないのであり、子供期の賛美という経験的現実と構造的な可能性は分離して考えられなければならない。そして最後に、世代と人生諸段階とは区別して考えるべきであり、子供化された文化でさえ成長しつつある世代に自己の経験を媒介し続けるという課題を有する、と*45。

この種の批判に対して、レンツェン自身は未だ直接的・具体的な反批判を展開してはいない。むしろ、レンツェンは、前章で詳述した通り、1991年の論文「教育学的风险に関する知識、教育の神話学、そして教育学のメテクス — 反省的教育科学への途上で」において、近代教育学の継続を求める立場と「反省的教育科学」の一部としての自らの神話学的立場との間の緊張関係を生産的に保持しつつ、両者を包括するような教育科学的全体構想を展開している。とはいえ、レンツェンの立場とこれに対する批判の立場を単に並置するだけではそこから緊張関係は生まれてこないわけであるから、以下、レンツェンの新構想を踏まえて、ミュラーの批判に対して考えうる反批判を提示しておくことにしよう。

ミュラーによる批判の第二のものは、レンツェンの神話学の「現状肯定論的」性格に向けられたものである。この種の批判は、ミュラーに限らず他の批判的論者たちにおいてもしばしば見られる。まずはこの問題について吟味してみよう。本章での考察結果によれば、この批判は、研究の出発点（動機）ではなく、むしろ研究成果に対する反省段階にのみ関係するものであることがわかる。換言すれば、研究の出発点そのものは「現状打破的」であっても構わないわけであり、実際また、レンツェン自身にもこの「現状打破的」意図が全く欠如していたわけではない。むしろ、レンツェンの神話学が有するとされる「現状肯定論的」性格は、神話の歴史という研究対象の性格によって「事後的」反省として生じたものである。とすると、ここで問題となっている「現状肯定論的」性格は、むしろ、研究成果の妥当性に対する謙虚さと言い換えた方が適切であろう。ミュラーをはじめ、レンツェンの神話学の「現状肯定論的」性格を批判する立場は、これらの点を明らかに見落としている。また、1991年論文に依拠して初めて言えることなのだが、彼がハーバーマスの三分類図式に従って研究を継続してきた従来の教育学を全面的に解体しようとする意図を有していないことにも注意を払う必要がある。レンツェンとの対談の中で明らかになったことなのであるが、現在圧倒的多数の教育学者が現状批判的・改革的志向のもとで研究を行っているからこそ、彼はそのアンチテーゼとして神話学的研究を対置するのである。その意味では、「現状批判的」意図を彼が完全に放棄しているとも言えず、むしろこれを前提としていると言っても過言ではなからう。

これとは別の理由によっても、レンツェンの試みが「現状肯定論的」であるという批判は妥当しない。というのは、まず第一に、レンツェンの神話学においてさえ、認識から「現状打破的」実践へ向けてのポイエーシスの契機が含まれているからである。すなわち、神話学においては、神話の歴史についての認識は、より厳密には神話の歴史の「再・構成」なのであって、既存の神話の流れを釘付けにすることは異なっている。神話の再構成は、確かに神話の歴史的な流れを中断させることはできないとしても、これがこれまでとは別

の方向へと流れてゆくための一つの契機たりうるということである。この点では、神話学が「現状肯定論的」であるとは必ずしも言い切れないのである。ミュラーの第一の批判もまた、恐らく「現状肯定論」批判の枠内でなされているのであって、ミュラーはむしろ、ルソー的認識に含まれる「現状打破的」な実践に向けてのずれに価値を置いているのであろう。この点では、両者の立場の間に邂逅点を見いだすことも不可能ではなかろう。第二に、これもまたレンツェンの1991年論文に基づくことで初めて言えることなのだが、レンツェンは、——すでに神話学の中にもその端緒はあるのだが神話学は本来的には認識の学である——美学構想によって自ら「現状肯定論的」性格を克服しようとしている。この点でも、ミュラーとレンツェンの立場は互いに接近している。但し、レンツェンのメテクシス的美学構想において、この認識から実践へ向けてのずれは、ミュラーにおけるように、例えば教育者や研究者においてのみ遂行されるわけではなく、成長しつつある世代をも含めて構想されている点に特徴がある。まさに、この点が等閑視される時、子供の現実からの遊離が生じるのではなかろうか。ポイエーシスとメテクシスとの差異は、些細なようで実は重大なものなのである。ミュラーにおいては、この点が必ずしも明瞭に認識されていないようである。

最後に、ミュラーによる第三の批判については、もちろんそのすべてを否定できるわけではないが、少なくとも、レンツェンが不変的な人間的欲求というものを前提にしているという見解に対してはその誤りを指摘できる。レンツェンは、例えばユングにおけるように人類に普遍的に見られる集合的無意識のようなものを想定しているわけではない。このことは、『子供期の神話学』の第0章にも明示されている。神話の歴史を分析する際の基準となるもの——ミュラーの言う「歴史的に不変な」儀式的通過への欲求——は、あくまでも今日の我々に遡れる限りに古い「暫定的」な基準に過ぎないのである。もしレンツェンがこのような「歴史的に不変な」儀式的欲求というものを想定しているのだとすれば、どうしてレンツェンは神話の「歴史」を分析する必要があるだろうか。また、レンツェンは、人間が比較的容易に人生諸段階の間を通過できた太古の時代を「よき時代」として価値評価しているわけではないのであり、このような時代は、単にその後の時代の人間構想、そして教育構想の特徴を明瞭にするための比較の基準にすぎないのである。レンツェンの神話学は、何らかの実践的意図のための道具として役立てられることはありうるかもしれないが、しかしそれ自体は決して、「よい」と見なされるものへ向けての方向づけを行うものではないのである。少なくともミュラーは、この点を見落としている。

第四節 神話学的方法の意義と適用可能性について

以上、レンツェンの教育の神話学の特質の解明を試みたのだが、ここでは結語にかえて、わが国の教育史研究への彼の教育の神話学の適用の意義と可能性について考えてみたい。

レンツェンの神話学構想は、『子供期の神話学』において初めて具体的に展開されたのだが、その後『フィクションとしての病』*46、『父親であるということ』*47としてさらに広範な領域へと向けて展開している。このこと自体、彼の神話学的方法の射程の広さと有効性を示唆しているとも言える。この射程に関して言えば、彼の方法はヨーロッパ文化の歴史研究のみならず、わが国の教育学研究にも適用可能であろう。

もちろん、近代西欧教育学の諸概念を用いてわが国の教育史研究を行う場合、こうした

方法は、欧米とわが国の教育において共通性の高い部分、例えば学校制度や学校カリキュラムの分析には — かなりの修正と制限を加える必要があるとしても — 有効なままであろう。だが、以上の考察からも明らかなように、レンツェンの教育の神話学の試みは、それ自体近代西欧の教育の歴史の刻印を強く受けた諸概念（例えば、教育、陶冶、解放等）を用いて教育史分析を試みるものではない。それは、いわば近代西欧の歴史の周縁に位置しこれを冷静に分析しようとするものである。レンツェンの教育の神話学は、いかなる文化においてもその初期に存在したであろう、原初的な通過儀礼とこれに関連する神話に着目し、これを基準として教育史分析を行っている。その際、近代西欧の教育史にとって重要な諸概念も、この大きな歴史の流れの一コマとして位置づけられるのである。従って、彼の方法をわが国の教育史研究に適用するならば、分析に先立って教育の歴史を見る目を狭めてしまうという問題を回避できるであろうし、また、わが国独特の教育文化が近代化の過程でどのような抑圧・変形を被り、あるいは逆に近代化の過程にいかなる影響を及ぼしたかといった問いの解明のためにも役立つであろう。

具体的な方法手続きに関して言えば、各時代の通過儀礼及びこれに関連する神話については、歴史学や民俗学の豊富な研究成果を利用することができるし、こうした教育学以外の分野においてもすでに通過儀礼や人間の発達観念について触れたものも少なくない。また、各時代の通過儀礼及びこれに関連する神話を比較・分析するための基準は、例えば風土記や記紀神話の中からの抽出や、考古学、文化人類学等の成果の利用も可能であろう。最初はすでに多くの研究領域において蓄積された成果をかき集め、若干のアレンジを加えるだけに終わるかもしれないが、少なくとも教育の神話学という新たな試みを開始するための条件は整っているのではなかろうか。

とはいえ、神話学的方法の適用に際しては、彼自身反省的に提示しているような方法論上の問題も考慮しなければならないだろう。特に、神話の分析は、たとえ神話批判的なものであろうとも、神話の「再・構成」になってしまうという問題である。この神話研究に必然的に伴う問題は、「現状肯定論的」であると批判されることもあるかもしれない。だが、それがポイエーシスの端緒を含んでいる限りにおいて、現代における神話的状况を超えてゆくための一つの契機ともなりうるはずである。もちろんさらにそれ以外にも、レンツェンの方法には様々な問題点があるだろう。しかし、新たな試みに際して方法論議を先行させることの不毛さについては、ドイツにおける教育人間学を巡る論議を顧慮すれば自ずと明らかであろう。これもまたレンツェンとの対話の中で話題にのぼったことなのであるが、方法論議を先行させるのではなく、むしろある対象について多様な解釈が出揃った段階で方法論議あるいは方法論の精緻化を進める方がより生産的なのではなかろうか。こうした考えから、以下の第二部では、彼の神話学の方法をとりあえずは「実験的に」適用してみることにする。

註

(1)Lenzen 1985, S.340f.

(2)a.a.O., S.342.

- (3)a.a.O., S.432.
- (4)a.a.O., S.343.
- (5)a.a.O., S.353f.
- (6)a.a.O., S.344ff.
- (7)a.a.O., S.346ff.
- (8)Lenzen 1980, S.23f.
- (9)Schröder 1988.
- (10)Ulrich 1989.
- (11)Lenzen 1988, S.51ff.
- (12)Lenzen 1985, S.24.
- (13)a.a.O., S.23f.
- (14)a.a.O., S.24f.
- (15)a.a.O., S.25f.
- (16)Ullrich 1989, 153ff.
- (17)a.a.O., S.152.
- (18)Lenzen 1985, S.28ff.
- (19)a.a.O., S.26f.
- (20)a.a.O., S.28.
- (21)a.a.O., S.26.
- (22)a.a.O., S.28.
- (23)a.a.O., S.31f.
- (24)a.a.O., S.32f.
- (25)a.a.O., S.33f.
- (26)a.a.O., S.34.
- (27)a.a.O., S.36.
- (28)a.a.O., S.35f.
- (29)a.a.O., S.26.
- (30)Lenzen 1987.
- (31)a.a.O., S.49.
- (32)a.a.O., S.49f.
- (33)a.a.O., S.54ff.
- (34)Parmentier 1989.
- (35)Ulrich 1989, S.107f.
- (36)Benner 1986.
- (37)Benner/Göstemeyer 1987.
- (38)Müller 1990.
- (39)Benner/Göstemeyer 1987, S.74.
- (40)a.a.O., S.311f.
- (41)a.a.O., S.312.
- (42)Lenzen 1987, S.52.

(43)a.a.O., S.312f.

(44)a.a.O., S.313.

(45)a.a.O., S.329 und 331.

(46)Lenzen 1991b.

(47)Lenzen 1991c.

第二部 日本における「一人前」観念の神話学的探求

序章 方法論 — 人間と世界をめぐる時間の観念と「一人前」観念

第二部では、第一部で解明したレンツェンの神話学的方法に従って、わが国における人間の変容と「一人前」の観念の歴史的变化について事例研究を試みる。その際、論者は、レンツェンに従って、いかなる時間の流れが「一人前」へと導く人間の変容過程の基礎を成しているかに着目する。言うまでもなく、人間の変容は何らかの時間の流れの中で生起する。そしてこの時間の流れ方は、人間の変容過程に影響を及ぼす。以下ではこのような観念に立って考察を進めるが、その際、人間の変容過程と世界の変容過程が不可分の関係にあるという認識によって、人間をとりまく世界がいかなる時間の中で変転するかという点にも注意を払うことにする。この認識は、レンツェンの方法論から直接導き出されたものではない。レンツェンの方法に従えば、各時代における特定の人生段階についての分析のためには、我々に知りうる限り古い通過儀礼とこれに関連する神話を基準として設定する必要がある。論者もこのような方法に従って、縄文時代の成年式と「一人前」の観念の特質を、分析基準として設定すべく解明する。上述の人間の変容と世界の変容の関係に関する認識は、この過程で導き出されたものである。ともあれ、分析の手順は、こうして設定した基準との照合によって、各時代の人間変容と「一人前」の観念を比較考察し、それぞれの特質を解明するというものである。

分析対象を選択する基準も、レンツェンの方法から示唆を得ている。すなわち、論者は、そこから通過儀礼とこれに関連する神話、ないしこれらの痕跡を析出する可能性のあるものを選択する。なお、その際論者は、上述の認識に従って、世界の変転の観念に関わる対象をも、そこから人間の変容に関する観念を類推できる限りにおいて取り上げることにする。

第一章 縄文時代中期以降の「一人前」観念 — 循環的時間観念

第一節 ハイヌヴェレ型の神話と儀式

A. E. イェンゼン(A. E. Jensen)は、かつてインドネシア、メラネシア、ポリネシア、南北両アメリカ大陸の地域で、あるタイプの儀式と神話を採集し、それをハイヌヴェレ型と名づけた。吉田敦彦は、その著『縄文土偶の神話学』(1988年)において、イェンゼンの研究成果に依拠しつつ、縄文時代中期以降の古栽培民の間でも土偶を用いてハイヌヴェレ型の儀式が行われ、またこれに関連する神話が記紀神話の中でオホゲツヒメとウケモチの話として収録されたと考えている。このハイヌヴェレ型の儀式と神話は、その欠くべからざる部分として成年式及びこれに関連する神話を含む。それ故、本節では、縄文時代の成年式とその神話についての考察の前提として、イェンゼンによる調査結果及び吉田論に依拠しつつ、まずはハイヌヴェレ型の神話と儀式の構造を解明することにする。

イェンゼンがインドネシアのモルッカ諸島の一つのセラム島に住むウェマーレ族から採集した最も典型的な神話によれば、ハイヌヴェレ型神話の内容はおおよそ以下のようなものとされる。

最初の間人たちは、セラム島の西部にあるヌヌサクという山に生えていた、バナナの樹の熟した実から生まれた。このとき、この樹に一つだけ未熟な実がなっていたが、その実からは、サテネと呼ばれる娘が生まれ、人間たちの支配者となった*1。

人間たちの九家族は、ヌヌサクから移り出て聖地タメネ・シワにやって来た。そのころ

人間たちの中にアメタという名の男がおり、まだ未婚で子がなかった。アメタはある日、犬をつれて狩猟に出た。しばらくして犬は森で猪を嗅ぎつけ、ある池のところまで追跡した。猪は池の水に飛び込んだが、そこで溺死した。男アメタが死んだ猪をつりあげると、猪の牙に当時地上には存在しなかったココヤシの実がついていた。

アメタはココヤシの実を持ち帰り、これをサロング・パトラで覆った。その後、彼は、夢の中である男にヤシを植えるよう告げられた。そこで翌朝アメタがヤシを植えると、数日後にはもう高く成長し開花した。彼は木によじ登り、花を切り取って飲物をそこからこしらえようとした。その作業の最中に彼は指を切り、血がヤシの花にしたたった。数日後彼が戻ってみると、ヤシの葉にしたたった血が花の小液と混合し、そこから一人の少女が生じていた。アメタは再び夢で、ヤシの木の少女をサロング・パトラでくるみ、持ち帰るよう告げられた。そこでアメタは翌朝、少女を持ち帰り、ハイヌヴェレと名づけた。

彼女は急速に成長し、三日後には結婚できる娘になっていた。しかし彼女は普通の人間ではなかった。彼女が用便すると、その排泄物は中国製皿や銅鑊のような貴重品であって、彼女の父アメタはそれによって非常な金持ちとなった。

そのころタメネ・シワでは盛大なマロ舞踏が行われ九夜続いた。九家族の人々がこれに参加した。彼らは舞踏に際して大きな九重の螺旋形を成した。この大舞踏でハイヌヴェレは中央に立ち、踊り手にシリーとピナングを手渡した。第二夜の夕方彼らは別の広場に集まり、再びハイヌヴェレはシリーとピナングを手渡すべく広場の中央に立った。だが踊り手がシリーをくれという、彼女はシリーの代わりに珊瑚を与えた。すると踊り手も見物人も彼女に殺到し、シリーとピナングを求め、皆珊瑚をもらった。こうして皆は、第三夜には中国製磁器皿、第四夜にはいっそう大きな中国製磁器皿、第五夜には山刀、第六夜には銅製シリー箱、第七夜には黄金の耳輪、第八夜には銅鑊をもらった。こうしてハイヌヴェレが与える品物の価値は夜毎に増大し、事態は人々に不気味なものとなった。彼らは集合して話し合い、このような力をもったハイヌヴェレを嫉妬し、彼女を殺すことに決めた。

マロ舞踏の第九夜に、ハイヌヴェレは再び広場の中央に立った。だが男たちは広場に深い穴を掘った。そして、舞踏がゆっくり螺旋状に旋回する中で、彼らは少女ハイヌヴェレを穴の方へ追いつめ、その中に投げ込んだ。人々は彼女に土をかぶせ、舞踏のステップを踏みながら穴の上の土を固めた。夜明けになってもハイヌヴェレが戻らないので、アメタは彼女が殺されたことを知った。彼は舞踏広場に行き、彼女の死体を掘り出し、これを細かく切断した。この身体部分を彼は舞踏広場の一帯に埋葬した。だが両腕だけは埋めず、ムルア・サテネのところへ持って行った。だが埋められたハイヌヴェレの身体部分は、当時まだ地上にはなかった物に変化した。特にこれらは芋に変化し、それ以後人間は主としてこの芋によって生活しているのである。

アメタは人間を呪い、ムルア・サテネは殺害を犯した人間たちに立腹した。— なお、この神話のある異伝の中では、ハイヌヴェレの両親は、彼女の殺害後死体を携えて家々をまわり、人間たちに「おまえたちは彼女を殺した。今やおまえたちは彼女を食わねばならぬ」と語った、と言われている*2—。ムルア・サテネは、タメネ・シワのある広場に九重の螺旋から成る大きな門を建てた。ムルア・サテネ自身は門の片側の大きな木の幹に座り、両手にハイヌヴェレの切断された両腕を握っていた。次いで彼女は、人間全員を門の反対側に集めて告げた。「おまえたちが殺害を犯したので、私はもうここで暮らしたくな

い。私は今日おまえたちのもとから立ち去る。今おまえたちはみなこの門を通過して私のもとに来なければならない。門を通過したものは人間のままでいられるが、通れなかったものは別の姿になるだろう」。さて、人間たちは全員螺旋の門を通ろうと試みたが、全員が通れたわけではなかった。門を通過してムルア・サテネのもとに行き着けなかったものは、この時動物か精霊になった。こうして地上に生息する豚、鹿、鳥類、魚類、そして多くの精霊が生じた。しかし通過できた人間たちは、ムルア・サテネのもとに行きついた。あるものは彼女の座る木の幹の右側を、あるものは左側を通過した。だが彼女は通り過ぎる人間をハイヌヴェレの腕で殴った。彼女の左側を通ったものからはパタリマの人々が生じた。右側を通ったものからはパタシワの人々が生じた。

だが、サテネは人間たちに言った、「私は今日のうちにもおまえたちのもとから立ち去る。おまえたちは地上で私の姿を見ることはもうないだろう。おまえたちが死んだあとでようやく私と再会するだろう。だがその場合でも、おまえたちは私のもとにくるまで難儀な旅を経なければならない」。こうしてムルア・サテネは地上から姿を消し、それ以来西セラムの南方の死の山サラファにニトゥとなって住んでいる。彼女のもとに行きたいものは、まず死なねばならない。サラファへの道は八つの山を越え、その各々に別の八つのニトゥ精霊が住んでいる。この時から地上に人間のほかに動物と精霊が存在するようになった。この時以来、人間はパタシワとパタリマに分かれた。また、この物語のある異伝では、人間はココヤシの実を味わって後に初めて死ぬようになり、また同じくその後に結婚もできるようになった、とされる。さらに別の異伝では、ハイヌヴェレは死後月になった、とされる*3。

この神話は、原古における血生臭い事件の結果、現在の人間が生じたという人間起源神話であると同時に、食物のみならず世界の秩序も生じたとする創世神話でもある。イエンゼンによれば、これに類似した神話は、上述の他の諸地域の古栽培民からも採集されるという。古栽培民の間では、上のような一連の事件が原古に起こり、その結果、あらゆる生物は現在あるようなものになったと信じられているため、こうして生まれた生物の今日の存在秩序を維持するために、この原古の出来事が儀式の中で繰り返されねばならないのである。イエンゼンは、この「ハイヌヴェレ型」神話において語られている少女の殺害と食物の起源に関する部分を再現した儀式の一つとして、P. ヴィルツによって採集されたニューギニアのマリンド・アニメ族のマヨ祭儀を取り上げている。この儀式の大まかな特徴は次の通りである。

マヨ祭儀は、ココヤシ果樹園の豊饒を祈願するための儀式であると同時に、とりわけ成年式と結合している。この儀式に際して、少年と少女たちは、「マヨの母」を演ずる多くの男たちによって原古の密林の中に連れ去られ、そこで成年式を受けたことのない人々から隔離され、5カ月にわたって生活しなければならない。この密林の中で修練者たちは、最初、裸にされ、ココヤシの葉から衣装を作り、頭も包み込むようにしてこれをかぶる。また、彼らは、すべてのことについて無知であると見なされ、デマ（神話中の最初の人間たち）によって演劇的に上演される神話的な模範を模倣することによって、あらゆる食物（バナナ、ココヤシ等）を熟知させられ、あらゆる人間の活動をその神話的起源とともに学ばされる*4。その際、最初に食べる食物には、修練者を除く大勢の男と乱交したあとに女の性器から流れ出た精液が混ぜられる。なお、精液は、作物、胎児、成年式を受けるま

での男児の成長のために必要と見なされている。そのため、妊婦に対する性交も継続されるし、また男児に対しては肛門性交によって絶えず大人たちから精液が供給されるのである。すべての生物は精液によって生かされているのであり、従って人間は、精液がその中を通して次の世代に伝達される、一時的容器のようなものにすぎないのである*5。また、修練者たちがここで学ぶ活動は、衣服、飾り、結髪、漁、狩り、性行為等である。特に、性行為については、修練者たちが、マヨ祭儀で行われる大人たちによる乱交をまねてマヨ娘を犯したために、永遠に動物とも植物ともつかない存在になったという神話がマリンド・アニメ族に伝えられている*6。こうして、個々の祭儀の役職者がそれぞれ神話的なデマの一人の役割を引き受け、神話的出来事の全体が上演される。こうして神話的に基礎づけられたすべての事柄を学んだ後、修練者たちは、再びこの密林から立ち去り、はじめて儀式的な狩猟に参加することになる。最後に、一人の少女、すなわち「祭儀の母」が成年式を終えた者たちをも含めてすべての男たちによって強姦され、殺害され、食べ尽くされ、かつ彼女の骨はココヤシの木のかたわらに埋められ、一方ヤシの幹はその血液で赤く塗られるのである*7。

また、イエンゼンは、ハイヌヴェレの死体部分の埋葬に儀式的レベルで対応する習俗として、ハイヌヴェレの死後彼女の胃が変化したとされる中国製磁器鉢がある家族に大切に保管されているという話を紹介している*8。また、イエンゼンは、ヴェマーレ族においてムルア・サテネの試練に対応する儀式として、カキハン結社の儀式について報告している。この儀式では、修練者の頭は、神話中のヤシの実と同様にサロング・パトラでおおわれる。祭儀舎屋は大きな二階建ての建物のような外観を有する。まず修練者たちは、階上に入り、そこで入れ墨を施され、次いでその床の穴を通してしたの真っ暗な空間に飛び降りる。そこには、大人たちの演ずる死者の精霊たちが集まっている。ここで、竹製の武器を用いた戦闘が行われ、これによって全参加者が重傷を負うにいたる。次いで修練者は死者たちと一緒に生活する場所と考えられている藪林に連行される*9。

第二節 縄文土偶の儀式と神話

さて、吉田は、東山梨郡勝沼町と東八代郡一宮町に跨る釈迦堂遺跡群から発掘された、縄文時代中期（紀元前3500年～）の多数の土偶の破片の発掘状況から、わが国の縄文時代中期以降、ハイヌヴェレ型の儀式が土偶を用いて行われていたのではないかと推測している。その根拠となる発掘状況としては、以下の諸点が重要である。

- ・これらの破片が一所から出たにもかかわらず、それらをどのようにつなぎ合わせても、完全な形の土偶が一体も復元できない。
- ・分断される部分が予めそれぞれ別の粘土の塊で作られていることから、土偶は最初から破壊される目的で作られていると考えられる。
- ・土偶はすべて女性像である。
- ・壊されたり断片となった土偶が、明らかに祀られあるいは葬られたとしか思えぬような状態で発見されることがあることから、土偶は破片としても神聖視されていた*10。

前節で見たように、ハイヌヴェレは殺害され、その死体がばらばらに切断され、食物の

成長のために埋められるのであった。また、この神話を再現する儀式においても少女が殺害され、食い尽くされ、そして骨はヤシの木の傍らに埋葬されるのであった。吉田は、こうした共通点から、わが国においても、土偶はハイヌヴェレのようにばらばらに破壊され、食物の成長のために埋葬されたのではないかと考えるのである。また、吉田は、同じく縄文時代中期の土器の形状に関連して、芋の蒸し器として用いられたと考えられるキャリッパ型土器に土偶と同じ顔をつけたものがあることなどから、当時わが国に存在したであろうハイヌヴェレ型の儀式が、本来芋 — 揚子江南部を原産とする — の栽培に関わる豊饒の儀式であった可能性をも指摘している*11。なお、吉田は、わが国縄文時代の芋栽培と、土偶、月、蛇といった諸事象との間の関連を指摘しているが*12、特に蛇については、蛇が先に取り上げたカキハン結社の最高神であること*13、ムルア・サテネが作った螺旋の門が蛇の象徴とも取れること、マリンド・アニメ族のマヨ祭儀において修練者を連れ去る「マヨの母」、そして最後にバラバラにされ参加者全員によって食べられる「祭儀の母」が蛇とされること*14なども、縄文時代の土偶とハイヌヴェレ型の儀式との関連を裏付けるものであるかもしれない。

吉田はさらに、このような儀式に対応するハイヌヴェレ型の神話がかつてわが国にも存在し、その神話がオホゲツヒメあるいはウケモチの話として記紀神話中に取り込まれたと考えている。

『古事記』によれば、オホゲツヒメは、高天原から追放されたスサノヲが葦原中国に向かう途上で彼に食物を鼻、口、肛門から出してもてなしたが、スサノヲはオホゲツヒメのすることを覗き見ていたためこれを汚いと思って怒り、オホゲツヒメを殺害する。するとオホゲツヒメの死体の頭部からは蚕が、両目からは稲の種が、両耳からは粟が、鼻からは小豆が、性器からは麦が、尻からは大豆が発生した。そしてその後、カムムスヒの御母神がこれを取らせて五穀の種とした。その後、スサノヲは出雲で八俣の大蛇を退治し、クシナダヒメを妻とする。スサノヲは、さらに退治した大蛇の尾から出た草なぎの太刀をアマテラスに献上する。スサノヲは、さらにその後出雲に留まりここで子孫を残す。そして、スサノヲの神話は、根の国で、彼の六世の孫にあたるオホナムヅを戦士にするための試練を施すまで続く*15。

他方、『日本書紀』によれば、ツクヨミは、イザナキに命じられて葦原中国のウケモチに会いに行く。ウケモチは、ツクヨミをもてなすために、陸に向かって米の飯を、海に向かって大小の魚を、山に向かって毛皮の動物たちを口から吐き出し、ツクヨミに与えた。ツクヨミはこれに怒り、剣でウケモチを殺害する。このことをアマテラスに告げるとアマテラスは怒ってその結果ツクヨミは月となる。その後、アマテラスがアマノクマヒトを遣わしてみると、ウケモチは死んでおり、頭部に牛馬が生まれ、額に粟が生まれ、眉に蚕が生まれ、眼に稗が生まれ、腹に稲が生じ、性器に麦と大豆・小豆が生じていた。アマノクマヒトがこれと持ち帰ると、アマテラスはこれを喜び、粟、稗、麦、豆を畑の種とし、稲を水田の種とした。こうして高天原で農耕と養蚕が始まった*16。

さて、吉田がこれらの神話をハイヌヴェレ型と見なすのは、オホゲツヒメ・ウケモチ神話に見られる次のような要素が、ハイヌヴェレ神話と非常によく一致するからである*17。

・主人公は、生きている間は、身体から排泄物を出すのと同じやり方で、何か珍しくて高

価なものを自由に出すことができる不思議な能力を有していた。

- ・主人公は、自分のその能力を惜しまずに発揮して、他の人々に身体から出したものを与える。
- ・ところが身体からこのようにして物を出したことが原因で、他の人々によって殺害される。
- ・死体の諸部分からそれぞれ、種類の異なる作物が発生する。
- ・それによって、農耕が開始される。

但し、吉田によればハイヌヴェレ神話とオホゲツヒメ・ウケモチ神話とは非常に多くの要素を共有するが、しかし吉田は、女神の殺害によって生じる作物の違いを指摘している。すなわち、イエンゼンがハイヌヴェレ型神話を熱帯での芋や果樹の栽培と結びつけた神話であるとするのに対し、記紀神話の中では、稲、雑穀、豆、蚕、牛馬などの起源が語られている、ということである*18。この問題に関する吉田の基本的立場は、本来は芋の栽培に関連する神話であったものが、後にこれらの作物の起源神話へと変化した、というものである。それに対して、例えば岡正雄は、生成作物の種類に着目して、オホゲツヒメ・ウケモチ神話は稲などの起源を語った中国南部のハイヌヴェレ型の神話が縄文末期から弥生時代にかけて稲作等とともにわが国に伝播したものである、と見なしている*19。大林太良もほぼこれと同じ見解であり、オホゲツヒメ・ウケモチ神話は、確かにハイヌヴェレ型であるが、西日本の雑穀型の焼畑耕作とともに縄文後・晩期、あるいは水稻と焼畑を併せ行う生活様式とともに弥生以後、より厳密には紀元前200年頃、中国南部からもたらされたとされる*20。その際、その論拠は、『古事記』においてオホゲツヒメの神名が四国の粟（阿波）の別名であり、従ってオホゲツヒメ神話が本来は粟を中心とした焼畑の作物起源神話だったろうことと、両女神の死体から芋類が生じないこと、そして豆、稲、黍、モロコシの起源を語った中国南部の農耕神后稷（こうしょく）の神話とオホゲツヒメ・ウケモチ神話との類似等である*21。吉田の論拠について言えば、わが国のオホゲツヒメ・ウケモチ神話及び土偶の儀式と、ハイヌヴェレの儀式と神話の間の著しい類似は否定し難い。特に神話の類似性について、吉田は次のように述べている。すなわち、大林が中国南部及び東南アジアの照葉樹林帯の他の地域においてハイヌヴェレ型農業起源神話が存在した痕跡を示すために集めた伝承においては、典型的なハイヌヴェレ型として分類できるような明瞭な特徴（特に食物起源のモチーフ）を備えたものがほとんど発見されない。また、柳田国男が「桃太郎の誕生」や「妹の力」などの諸論の中で取り上げている「小さ子」的の神童に関するわが国の民間信仰や民間伝承を含めて考えても、わが国に流布したハイヌヴェレ型神話の方が、大林によって収録された東南アジアの類話より、ハイヌヴェレ型神話の原古的形態にはるかに近い、と。こうした論拠から吉田は、縄文末期ないし弥生時代における中国南部からの伝搬を主張する大林説の蓋然性を認めながらも、むしろすでに縄文中期に――それが何処であるかは明言していないが――ハイヌヴェレ型神話の原郷の地から古栽培民俗文化が伝搬した可能性を主張するのである*22。しかし、縄文時代中期から記紀神話の間に横たわるほぼ4000年の長きにわたって、はたして縄文時代の神話がただ生成作物に関する部分の入れ替えを被るのみで維持されえたのか、という疑問は確かに残る。他方、特に大林説については、確かにオホゲツヒメ・ウケモチ神話と后稷神話が生成作物に関して共通

しており、また吉田説に比べると神話伝播の時期と記紀神話との間の時間が相対的に短いという点では説得力があるが、しかし、ハイヌヴェレの儀式との一致を示す土偶の儀式の存在についての説明がなされていないという問題がある。また、オホゲツヒメを粟と結びつける論拠も必ずしも妥当しえない。というのは、オホゲツヒメ神話が本来芋の起源神話であって、後に農耕作物の変化に伴って芋が粟に入れ替わり、その結果、記紀神話においてオホゲツヒメが粟の神として記載されたということも考えられるからである。これらを考慮すれば、ここで結局問題になっているのは、神話というものは、その部分的要素の変化にもかかわらず、その全体構造を維持しうるものなのか否かということだろう。一見したところ、吉田の場合にはこの変転の可能性を認め、他方大林はこれを否定しているように思われる。ところが、記紀神話における蚕や牛馬の起源が中国南部の後稷神話において語られていないことを考えれば、大林もまた結果的にはこの変転の可能性を認めてしまっているのではなかろうか。神話が伝播の過程でその諸要素を変化させうるものであるのと同様に、ある地域に伝わる神話がその地域の環境に即してその姿を変えるということも当然考えられるのではなかろうか。以上のことから論者は、——なるほどその正当性を断言できないとしても——かつて縄文時代に土偶を用いてハイヌヴェレ型の儀式が行われ、これに対応する神話がオホゲツヒメ・ウケモチの神話として記紀神話に組み込まれたとする吉田説を採用したいと思う。

但し、ここでは、成年式及びこれに関連する神話をもとにしてわが国の「一人前」観念の歴史を再構成するという本論の主旨に則して、ハイヌヴェレ神話とオホゲツヒメ・ウケモチ神話との間の、さらに別の重要な差異について示唆しておきたい。すなわち、まず第一に、女神を殺害する男性主人公が単数化しているということ、第二に、この殺害者の、殺害行為以後の運命の差異である。吉田は、特に成年式への関心のもとで研究を行ったわけではないため、この差異については全く触れていない。一方で、ハイヌヴェレ神話においては、ハイヌヴェレの殺害者は、殺害行為の結果、死すべき人間となる。他方、『古事記』のオホゲツヒメ神話においてスサノヲは、この人間化の過程を完了していないように見えるし、また『日本書紀』のツクヨミもまた人間化するどころか月になるのである。この差異についてはここではこれ以上触れず、次章で詳述することにする。

第三節 縄文時代中期以降における「一人前」の観念

ともあれ、わが国の縄文時代中期以降の古栽培民の間にハイヌヴェレ型の神話と儀式が伝えられていたのだとすると、この神話と儀式からは、「一人前」観念に関して次のような重要な思考要素を汲み取ることができよう。

①修練者は、一旦共同体から隔離され、儀式の中で象徴的に殺害されることで大人になる。

— カキハン結社への入社式では、舎屋の階下及びその後連行される藪の中は死の世界として表象されている。

②大人（一人前）になるということは、人間になるということを意味する。

— 原古の事件以前の間は、未だ未だ植物とも動物とも精霊ともつかない存在だった。原古の殺害とこれに続くムルア・サテネの試練によってはじめて、これらの間の区別が生じた。それ故、マヨ儀式においても同様に、まず修練者は、

ココヤシにされ、起源神話の学習とともに、徐々に人間的な姿を再獲得してゆく。

③修練者及び儀式参加者全員は、儀式の中で自らを神話中の殺害者たちと同一視し、原古の殺害行為を模倣することで大人となる。

— マヨ儀式では、最終的に修練者がすべてを学んだ後に、原古の殺害行為を行わねばならない。

④大人（一人前）になるということは、死すべき人間になるということを意味する。

— 神話では、原古の殺害行為の結果として死の起源が語られている。（「彼女 — ムルア・サテネ — のもとに行きたいものは、まず死なねばならない」）。

⑤大人（一人前）＝人間は、死すべき存在であるが故に、生殖しなければならない。また、こうして生まれた次の世代の命を絶やすことなく、これを成長させなければならない。

— 人間は精液が流れる一時的容器である。

⑥世界の死滅と再生は、修練者の象徴的な死及び再生と不可分に結合している。世界が再生するためには、修練者が成年式を通じて大人＝人間となる必要がある。逆に、修練者が大人＝人間となるためには、世界を秩序づけた原古の創世行為が儀式的に反復されねばならない。

— ハイヌヴェレ神話は、人間起源神話であるとともに、動物、植物、精霊等の起源、いわば彼らにとっての世界の起源を語る創世神話でもある。儀式においても、人間化の儀式たる成年式と、食物豊饒の儀式が不可分に結合している。

⑦大人（一人前）＝人間としての「正しい」姿及び行動は、すべて成年式の枠内で語られる神話によって裏付けられていなければならない。

— 儀式の初めには、すべての食物と行動について、修練者は無知であると見なされる。例えば、ヤシの実の食べ方などは、おそらく成年式以前の子供にも知られているはずであり、従って子供たち自身これを食べるということも可能であろうが、しかしそれは神話的裏付けを欠いた、未だ聖別されてい行為であると考えられる。また性行為については、マリンド・アニム族の神話から考えて、子供には禁じられているものと考えられる。

⑧世界を再生させるのは、儀式の参加者全員なのであるから、彼らはいわばこの世界を創造した主となる。つまり、彼らはこの世界を支配する権力を、この創世行為の模倣によって獲得する。

⑨食物を食べるということは、食物神そのものを食べるということを意味する。いわば人間は、一方ではこの食物神の霊力によって生かされるのだが、同時に、食物を食べることによって死すべき運命を受け入れることになる — 旧約聖書創世記の林檎と比較可能である — 。

註

(1)吉田1988年、37頁。

(2)イエンゼン1981年、59頁。

(3)前掲書、54-60頁。

- (4)前掲書、32-34頁。
- (5)吉田1988年、66-70及び81頁。
- (6)前掲書、60-62頁。
- (7)イエンゼン1981年、35頁。
- (8)前掲書、61頁。
- (9)前掲書、62-63頁。
- (10)吉田1988年、13-18頁。
- (11)吉田／松村1987年、115頁。
- (12)吉田1988年、105-123頁。
- (13)イエンゼン1981年、63頁。
- (14)前掲書、33-34頁。
- (15)『古事記』、85-101頁。
- (16)『日本書紀』、100-102頁。
- (17)吉田1988年、36-37及び41-42頁。
- (18)吉田／松村1987年、102頁。
- (19)岡1979年、39-40頁。
- (20)大林1984年、180頁。
- (21)江上1989年、121及び126頁。
- (22)吉田1976年、8-40頁。

第二章 律令制度確立期の「一人前」観念 — 天皇の周辺における疑似直線的時間観念の形成

第一節 文武天皇まで — 死と再生の皇位継承儀式

吉田によれば縄文時代のハイヌヴェレ型神話は、オホゲツヒメとウケモチの神話として記紀神話の中に組み込まれているとされるが、しかしこれらの神話は記紀神話の中心的部分ではない。また、このハイヌヴェレ型神話が記紀神話の中に組み込まれるまでの間に被った変形についても考慮していなければならないだろう。その際、もし縄文時代のハイヌヴェレ型神話からオホゲツヒメ・ウケモチ神話までの発展過程を示してくれるような、ハイヌヴェレ型神話のいくつかのヴァリエーションが現存するのならば、この発展過程で加えられた変形を解明することも容易であろう。だが、もちろんそのようなヴァリエーションは存在しないようである。しかしながら、儀式レベルでの発展については、ある程度の推測が可能であろう。というのは、少なくとも天皇に対する一種の成年式としての皇位継承儀礼の歴史的展開については、すでに多くの先行研究が提示されているからである。従って、以下ではまず、縄文時代から8世紀初頭までの神話上の空白を、儀式レベルでの研究によって補完することにする（図表1参照）。

	縄文時代	文武天皇まで	元明以降
儀式レベル	ハイヌヴェレ型儀式	大嘗祭＝殯	大嘗祭
神話レベル	ハイヌヴェレ型神話	？	記紀神話 (オホゲツヒメ・ウケモチ神話)

図表1

ここで取り上げるのは、記紀神話成立の直前、とりわけ文武朝まで宮中で行われていた皇位継承儀礼（大嘗祭）と葬送儀礼（殯）である。一般に殯とは、天皇崩御から埋葬までの間、殯宮（モガリノミヤ・アラキノミヤ）に先帝の亡骸が安置されている期間を指すとされている。この殯儀礼については、折口信夫、和田萃、五来重、フランソワ・マセ、谷川健一、山折哲雄をはじめ、多くの研究者によって詳細に研究されているが、ここではこれら諸説について逐一触れることはせず、本論との関連においてとりわけ重要と思われる説、すなわち文武天皇まで殯儀礼と大嘗祭儀礼が一続きの儀礼として執り行われ、そこで、天皇霊の授受が行われたとする説を中心に取り上げることにする。この殯＝大嘗祭説は、すでに早く折口の論文「剣と玉と」（1932年）、「上代葬儀の精神」（1934年）、「大嘗祭の本義」（別稿）の中で提示されていた。

「・・・大嘗宮にお衾を設けて、つまり、寝間をお作り申し上げてあるといふこと

は、お崩れなされた天子の聖躬がそこにある形です。そこに鏡が置いてあり、著物を置き、靴が置いてあるといふことは、つまり御祖先の神様のお骸がそこにあると見て居ると、かう思つて居ます。・・・つまり、それは一種の真床覆衾なのです。だから、天子はそこに這入られたに違ひありません。・・・つまり、そこにお這入りになつて、鎮魂の歌、諸国の国ぶりの歌をお聞きなされて居る間に、魂がついて、廻立殿のお湯をお召しになるのでせう。すると、昔のことはすっかり流れてしまつて復活され、生れ替つたと同じことになるのです」*1。

しかし折口は、この同衾説の立場を採ることに躊躇していたようであり、「大嘗祭の本義」(1928年)、「古代人の思考の基礎」(1929年)、「古代生活における惟神の真意義」(1930年)、「新嘗の研究」(1953年)においてはこの説を自ら否定してもいる*2。

この異論多き同衾説は別として、少なくとも折口が提示した殯＝大嘗祭説は、様々の批判を惹起しつつも、今日なおその妥当性を保持しているものと思われる。例えば、フランソワ・マセは、その論「元明太上天皇の葬儀が意味する葬送儀礼史上の断絶点」の中で、折口の洞察を継承・発展させている*3。この論文の主旨は以下の通りである。すなわち、文武天皇の殯儀礼までの時代には、時間も空間も天皇に結びついていた。天皇は国の中心であり、天皇が移動するとその中心が変わり、空間がそこを中心にして新たに生み出されると考えられた。持統までの一代一宮制はこうした観念の現れであった。また、古い時間は先帝の崩御とともに消滅し、殯の儀礼を経て、新しい時間が新帝とともに始まると考えられた。そして、この殯は腐敗と深い関係を持っていた。無秩序を象徴するその腐敗がなければ、死者の霊は他界へ行けず、後継者は即位できず、社会は秩序をとりもどすことができなかった。死体の腐敗は穢の源でありながら、同時に死者の霊の運命、社会の安定、君主の継承過程のそれぞれに積極的な役割を果たしていた*4。

山折哲雄の『死の民俗学』(1990年)は、マセが示した見方をさらに詳細に展開している。マセにおいてもすでに先帝の肉体の変化とその霊の運命との関連が指摘されていたが、山折は、この洞察をさらに具体化し、清浄な白骨へと向かう肉体の腐敗過程を、天皇霊の浄化の過程として把握している。

「死と同時に遺体は腐敗の状態に移行し、やがて破壊・流出の過程をへてエッセンスとしての骨へと変質する。腐敗・流出は死の一時的な変異をあらわし、白色の硬いカルシウム物質は死の二次的な結晶を示している。生者はこの一次から二次への変異のプロセスに介入することによって、その不可逆的な身分上の推移を確認すると同時に、危機にひんした死者との関係を回復する。そしてこのような二次的な結晶物質との儀礼上のかかわりが、右に述べた死者にたいする第二次的処置なのであり、複葬といわれるものである。死者にたいする第二次的処置の重視は、死後の目に見えない霊的存在領域を、目に見える遺存的領域(＝遺骨)へと媒介するはたらきを含んでいるといえよう」*5。

また山折は、持統天皇までの殯儀礼と大嘗祭との関連について次のように述べている。

「ところで当時、天皇のために行われた殯の終期は、多くの場合九月から一二月のあいだに集中している。すなわち大嘗祭のおこなわれる時期に、天皇の遺体が殯の儀を終えて最終的に埋葬されていたということになる。これは古い天皇の遺体の腐敗がクライマックスに達し、そのことによって新しい秩序（天皇の誕生）を迎える準備がととのったことをあらわしているであろう。現に天皇の殯宮は宮殿の南庭に仮設されるのが慣例であったが、そこは同時に即位と関連する大嘗祭のおこなわれる場所だったのである」*6。

つまり、新帝に譲渡されるべき天皇霊は清浄なものでなければならない。しかし、天皇霊の浄化は、先帝の亡骸の白骨化によって示される。従って、この白骨化へと至る肉の腐敗の過程は、天皇霊授受の前提として必要不可欠となるわけである。

ところで、折口から山折に至る殯＝大嘗祭説の妥当性如何についても論じておかねばならないであろう。言うまでもなく、殯にせよ大嘗祭にせよ、その核心をなす殯宮内、大嘗宮内の儀礼については、それが「秘・儀」である限りにおいて、ほとんど定説が成り立ちえないという事情がある。こうしたことから、様々の研究者が非常に多様な解釈を提示し、そして様々の論争を惹起してきた。こうした論争が生じるのは、個々の論者が殯儀礼や大嘗祭をある特定の起源に還元しようとし、互いに他を否定しようとするからであろう。だが、対象である殯儀礼や大嘗祭自体がそもそも複合儀礼的性格を有するからこそ、多様な解釈が成り立つのだ、というふうな発想を転換することもできよう。

例えば、この複合儀礼的性格については、谷川の『大嘗祭の成立』（1990年）においても詳しく論じられている。この論文の中で、谷川は、初穂儀礼（民間の古い新嘗際）、冬至前後の太陽復活儀礼、皇位継承儀礼が歴史的に大嘗祭として重層化してゆく過程を解明している。谷川は、大嘗祭の成立に至る歴史を以下の四段階に分けている。すなわち、第一段階は3から4世紀にかけての時期である。原始古代において、一般に民衆の間では、死者の蘇生を願うとともに、死者の肉を食いその骨をかじることで、あるいは、死んで間もないモガリの段階にある死者と共寝して、死者の活力を身につけようとする試みがなされていた。そして、3から4世紀ごろの王権の授受もこのような方法をとったとされる。第二段階では、6世紀半ばの欽明朝に大陸の暦が伝来したことによって、徐々に冬至が太陽神の死と再生の時期として認識されるようになる。また、安閑朝頃から大陸及び半島の殯（ひん）儀礼が伝来し、わが国の殯（モガリ）も儀礼化・長期化する。第三段階では、暦が実施された推古朝以降、大嘗祭のもとになった皇位継承儀礼も冬至から正月にかけての時期に移行するようになる。また、この頃から、本来7・8・9月頃民間で行われていた、女性の忌み籠りを伴う民間の初穂儀礼としての新嘗祭が大嘗祭に組み込まれるようになり、それによって皇位継承儀礼は穀神の誕生の儀礼としての意味をも受け取るようになる。これによって、新王はその年の新穀を食することで活力を身につけ、あわせて食す国＝治す国の立場を強調するに至る。そして第四段階は、天武・持統朝以降であり、この段階で大嘗祭が完成するという。そして元明以降は、譲位という新たな皇位継承方法の登場によって、事実上殯儀礼は皇位継承の連関から分離される*7。つまり、谷川説からは、天武・持統の頃に完成される大嘗祭が、以下のような様々のモチーフを歴史的に次々と包摂することでできあがった複合儀礼であることがわかる。すなわち、死者蘇生のモチーフ、死者の活力を

受容するというモチーフ、王の靈力の授受すなわち皇位継承のモチーフ、太陽神復活のモチーフ、穀霊の出産・誕生のモチーフである。さらに、聖婚のモチーフをこれに加えることもできるかもしれない。ともあれ、以上を顧慮するならば、確かに大嘗祭が複合儀礼であるにせよ、折口以来主張されてきた殯＝大嘗祭という連関が、少なくとも大嘗祭成立へと至るすべての段階を貫く一つの筋となっていると言えよう。

但し、折口説とマセ・山折説との差異を見逃すことはできない。この谷川の時代区分に従えば、折口の同衾説は、少なくとも第一段階の王位継承儀礼に対して妥当すると考えてもよいだろう*8。それに対して、マセと山折が問題にしているのは第二段階であるように思われる。というのは、肉体の腐敗のためには長期の殯が前提とされるからである。より正確に言えば、— 和田萃の説*9に従って — 殯が長期化する安閑期以降のことだろう*10。この差異についてももう少し詳しく見てみよう。山折は、死もしくは死後の時・空間を考察する概念枠組みとして、(1)霊のみが有意味とされる時空間、(2)霊と肉の相対認識が浮上する時空間、(3)霊と肉と骨の三元構造が認識される時空間という三位相を提示しているが*11、谷川の区分における第一段階の王位継承儀礼、そして折口の同衾儀礼は、この(1)の位相に位置づけられよう。つまり、死後直ちに先王の霊が次の王に移され、あとに残された亡骸には特別の配慮が払われないということである。この位相においては、肉が生きている限りにおいてのみ、霊・肉一体であると考えられているが、しかし肉の死が確認されると同時に霊は分離可能となる。そして霊は、肉体の腐敗と結合した穢れの段階を経由することなく、いわば不死のものとして次の王の肉体に入ることになろう。同衾説の背後には、このような靈魂観を見て取ることができるのではなかろうか。それに対して、マセや山折が問題としたところの、殯が長期化する第二段階は、(2)の位相に関わるものであろう。というのは、肉の腐敗と変容が穢れから清浄さへの霊の転回を表象させるためには、これを可能にする長期の殯の期間が前提とされるからである。従って、安閑以降に、霊が長期にわたる死と穢れの段階を経由して再生するという新たな靈魂観が生じたと考えられはしないだろうか。この新たな靈魂観とは、殯宮の中で白骨化した先帝の亡骸との同衾が行われたのか、それとも、単に殯宮内での忌み籠りが行われたのかの断定は留保するにしても、亡骸の白骨化、あるいは少なくとも肉の乾燥とともに霊が亡骸から分離可能となるというものであろう。このように、原始古代から文武朝までに至るこの時期には、一方で殯(モガリ)＝大嘗祭(即位式)の連関が維持されながらも、他方で、この一連の王位継承儀礼の枠内で、靈魂観が変化しているとも考えられるのである。この変化は、皇太子から天皇への変容過程にも大きな影響を及ぼすものと考えられる。というのは、確かにすでに縄文時代の成年式においても死の段階は必要であったが、この段階は必ずしも穢れの段階としては意識されていなかった。他方、殯が長期化する時期以降、この死の段階が先帝の亡骸の腐敗故に、明瞭に穢れの段階として意識されるようになったと考えられるからである。

さてここで、この殯＝大嘗祭の連関から、「一人前」指標を抽出し、これを第一章第三節の縄文時代の成年式及びそこに見られる「一人前」指標の構造と比較してみよう。まず第一に、この時代にも、マセや山折が明言している通り、新参者の死と再生の成年式と同時に世界の死滅と再生が生起するという基本指標⑥が残存していたことがわかる。第二に、ここで新参者にあたるのは皇太子である。皇太子は殯宮＝大嘗宮に入ること、象徴的な

死（神話）の世界に入ることになる。このことは、修練者の儀式的殺害のモチーフ①の残存を示すものと見ることもできよう。付言すれば、殯儀礼の長期化によって先帝の亡骸の腐敗が避けられなくなり、その結果として、この象徴的な死（神話）の世界が、穢れの世界としても表象されるようになったと考えられる。第三に、縄文時代の成年式には、「儀式の参加者が、世界を再創造することで、この世界に対する支配権を獲得する」という観念が見られた。この点を顧慮しつつ、再創造行為に与る支配権者を新天皇と考えれば、この殯＝大嘗祭にも、縄文時代とのさらなる共通項として、この支配権正当化に関わる指標⑧が残存していたと考えられる。第四に、指標④については、新たに即位した新天皇もまた、さらに次の代の天皇の即位のために、死なねばならないわけであるから、この指標は基本的に維持されると考えられる。第五に、留保つきだが、大嘗祭における神饌親供は、構造上先の指標⑨に相当すると言えるのかもしれない*12。

但し、次のような構造上の差異は看過できない。まず第一に、指標②については、もし殯＝大嘗祭を一種の成年式と見なすとしても、ここで「一人前」をそのまま「人間」と見なすことは困難であろう。むしろ、天皇にとっての「一人前」は、現人神になること、あるいは、天皇霊の付着を意味すると言わねばならないだろう。第二に、指標③については、縄文時代のハイヌヴェレ型儀式においては、象徴的な死の世界でいわば祭祀王たる少女（「祭儀の母」）が新参者全員によって殺害されたのに対し、構造上この少女に対応する先帝は多くの場合自ら崩御する。但し、フレイザーが詳述したような「王殺し」の風習を、殯＝大嘗祭の儀礼の背後にかき取っている研究者も少なくない*13。第三に、指標⑧に関連して、世界を再生させるという大任が共同体の新参者全員にではなく新天皇一人に課せられ、天皇の周辺はただこれに従属するのみである。いわば成年式における死と再生の秘儀に直接与ることで「一人前」となり、そして再生された世界に対する支配権を獲得できるのは唯一新帝のみ、ということであろうか。第四に、指標⑤について見てみると、ここでは生殖行為が問題となっていない。但し、なるほど精液との連関を離れいわば抽象化・精神化されているにもかかわらず、ここでもまた霊の受け渡しが行われる。換言すれば、新帝は先帝から天皇霊を授かることによってはじめて天皇として生かされるのであり、また、次代の天皇にこれを授けることができるのである。この抽象化・精神化によって、生殖行為からは神聖さが失われる可能性がある。他方、天皇以外の人々はこの天皇霊の受渡しにいかなる形においても与ることができないため、彼らにおいても生殖行為から神聖さが失われる潜在的可能性が生じる。いずれにせよこれらの構造上の差異は、おそらく天皇制国家の形成すなわち支配権・主権の集中に伴って生じた変化と見なすことができるのではなかろうか。

第二節 元明天皇以降 — ケガレなき皇位継承儀式

文武天皇まで行われた天皇の周辺での葬送儀礼と皇位継承儀礼は、さらに7世紀末から8世紀初めにかけての律令国家の確立期に突然大きく変化することになる。その変化とは、殯の期間の短縮ないし消滅、古墳の消滅、そして火葬の伝播である。この変化を生み出した要因は、諸説によって異なり、仏教の不浄観の浸透（山折）であるとも、律令制度という新たな権力の正当化装置の登場（マセ）であるとも言われている。いずれにせよ、殯の期間の短縮あるいは消滅は、とりわけ皇太子から天皇への変容過程（つまり皇位継承）に

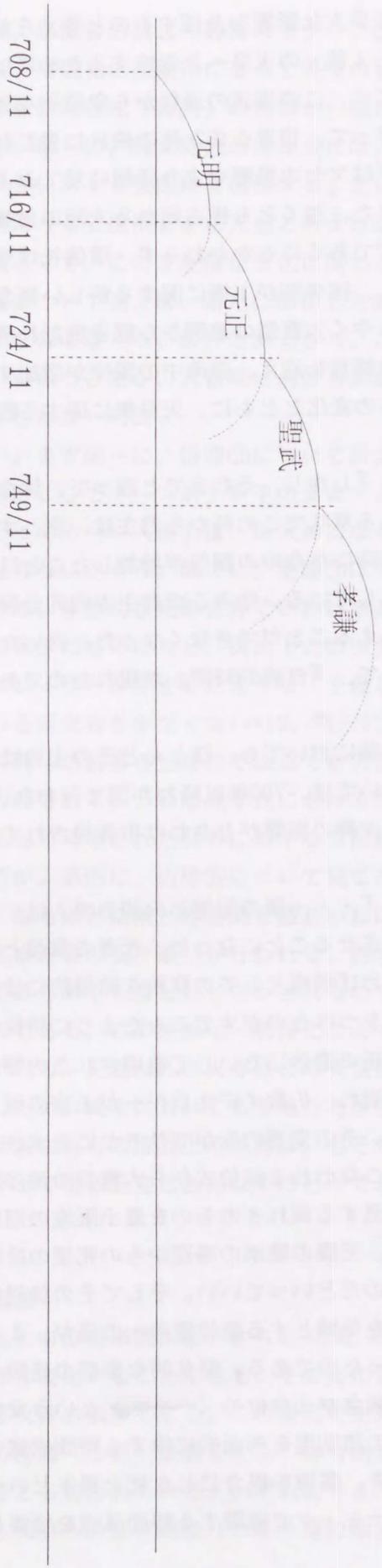
対して多大な影響を及ぼすものと考えられる。すなわち、皇太子が天皇霊を付着させいけば「一人前」の天皇へと変容するためには、確かに通過儀礼としての大嘗祭が必要であるとしても、この儀式の過程から象徴的な死と穢れの段階が消滅するということである。それに伴って、世界もまた死の穢れに覆われることを回避できるようになるわけである。

まずはマセの見解をより詳細に見てみよう。マセによれば、すでに六世紀頃仏教が伝来し、また、遅くとも推古朝から大陸の薄葬思想が伝わり、死の穢れを回避することができたはずであるにもかかわらず、殯儀礼は皇位継承儀礼と深い関係があったために残存した。しかし、律令制が主権に関する新しい概念をもたらすことで、元明天皇の葬儀以降殯儀礼はようやく大嘗祭の連関から解き放たれ消滅する*14。また、それとともに歴代遷宮の伝統はその終焉を迎え、存命中の譲位が増加するという。また、マセによれば、律令制に伴うこれらの変化とともに、天皇霊に関する観念も根本的に変化したとされる。

「しかし、それまでと違って、律令国家の成立と同時に、定着した京が建立された。ある意味でこの時から君主は、京、すなわち中心に居る人であると見なされた。又、同時に存命中の譲位が増加したことは、君主と君主に内在する個人が分裂したことを示している。他方この君主の内的分裂のために、君主の死は、社会的時間に周期性を与えることができなくなった。言いかえれば、律令制以前の『循環する時間』に代わって、『直線的時間』が現れたのである」*15。

山折論においても、ほとんどその主旨はマセ論のそれと異なるところがない。但し、山折においては、700年以降わが国で行われ、その直後持統天皇の葬儀においてはじめて採用された火葬の影響がとりわけ重要視されている。

「・・・殯の短縮と火葬の導入は、こうした〈腐敗〉にたいする観念を根本的に変化させることになった。死者の靈魂と社会の秩序を時間をかけて蘇生・復活させる、いわば触媒としての腐敗を結果的には否定することにつながったからである。その先鞭をつけたのがすでにみたように持統の藤原宮への遷都であり、持統・文武・元明・元正の遺体にたいして適用された火葬の採用であった。そのことによって一代一宮制が崩れ、仏教イデオロギーが王宮の儀礼と観念のうちに急速に浸透していったのである。その変遷のなかでひそかに追求されていたテーマが、一つには死の穢れのなかでおこなわれる即位式から大嘗祭の清浄性を分離することであり、二つには、王の死から発する穢れそのものを最小限度の期間内に局限するということであった。換言すれば、王権の継承の場面からの死穢の排除という課題が、至上命令として追求されていたのだといっている。そしてその論理的帰結として、死を契機とする皇位継承から譲位を契機とする皇位継承への道が、より安定した王権の継承として模索されることになったのである。恒久的な皇都の建設と譲位による王位継承——そこにあらわれてくる観念が天皇位の〈一系制〉という安定した直線的な時間意識である。それは律令国家の諸制度を内面的に律する時間感覚であったといっているだろう。それにくらべる時、腐敗を媒介にした死と再生といういわば原初的な観念は、どちらかというダイナミックで循環する時間意識を培養したのではないだろうか」*16。

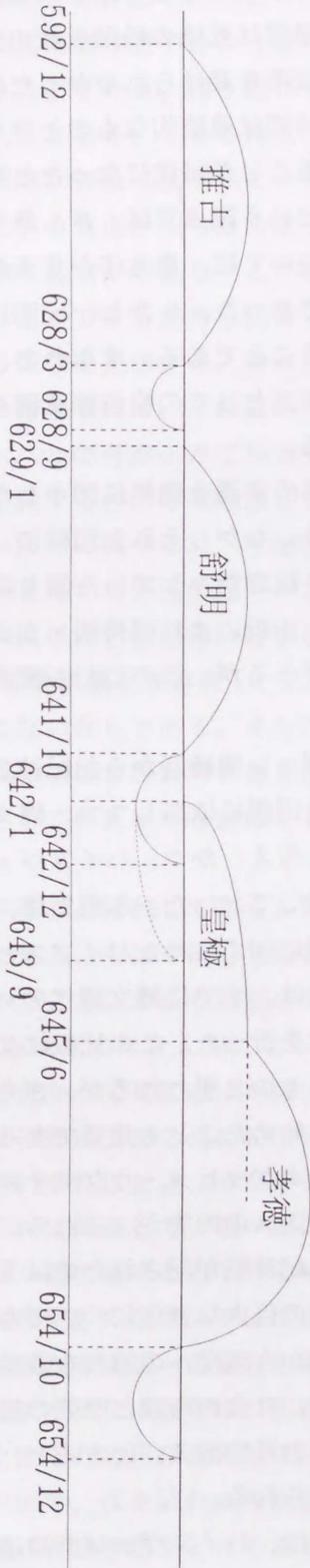


図表 2 : 天皇の変容観念の歴史的展開

原始古代のもがり



推古以降



かつての殯＝大嘗祭という儀礼を変化させた原因が何であれ、ここには天皇霊観念の断絶が見られる。つまり、先にも述べた通り、文武天皇以前の時代においては、天皇霊は、大嘗祭をもって誕生し、崩御をもって死穢の段階に入り、そして腐敗した肉の乾燥と白骨化をもって復活段階に入るというふうに、天皇の肉（肉体）から切り放せないものであった。しかし、元明以降の時代においては、天皇霊は先帝の肉の消滅以前に新帝に譲渡することができるようになったと考えられる。また、天皇霊が先帝の肉と不可分のものであった次代には、天皇霊は死穢の段階を経由せざるをえず、これに伴って社会の時間と空間全体もこの死穢の段階を避けられなかった。だが、存命中の譲位によって、天皇霊の行方と連動する社会的時間は連続的なものとなり、また天皇を中心とする社会空間も遷都なしに連続して存在することが可能になったと考えられるのである。

成年式の歴史という観点では、さしあたり以下の点が重要であろう。すなわち、文武天皇までの時代においては、皇太子から天皇への通過儀礼には死穢の段階をくぐり抜けることが必要不可欠であった。しかし、元明以降においては、この段階が通過儀礼の過程から除去されるということである。すなわち、皇太子から天皇への穢れなき変容、これが元明以降における成年式としての皇位継承儀礼を特徴づける一つの重要なメルクマールとなるということである。

この天皇霊観念の変遷を簡単に図示したものが図表2である。天皇霊観念の歴史的断絶は一目瞭然だろう。しかしそれと同時に、この図表は、天皇霊と社会の時間・空間が運命を共にするという観念が存していた限りにおいて、社会の時間と空間に関する観念の推移をも示す。なお、山折によれば持統・文武期は、新たな皇位継承儀礼へと向かう道の模索期として位置づけられるが、このことも図表中から見てとれるだろう*17。

第三節 ハイヌヴェレ型神話から記紀神話へ

第一章では、吉田説に依拠しつつ、縄文時代のハイヌヴェレ型神話が記紀神話の中に組み込まれたものと考え、かつ、ハイヌヴェレ型神話とオホゲツヒメ・ウケモチ神話との差異についても示唆しておいた。本節では、この差異をハイヌヴェレ神話が記紀神話に収録されるまでの期間に加えられたバイアスとしてより詳細に比較・解釈することにする。

第二章第一節では、すでに縄文時代のハイヌヴェレ型の成年式と、文武天皇までの皇位継承儀礼との比較を行った。この比較によって明らかになった差異は、おおよそ支配権の集中に還元できるものと思われるが、さらに通過儀礼の過程における死の段階が穢れの段階として意識され始めたことも重要であろう。このように見てくると、縄文時代のハイヌヴェレ型神話がオホゲツヒメ・ウケモチ神話として記紀の中に収録されるまでの間に加えられたらうバイアスの内実が、これら二つの変化と関係するだろうことも予想されうる。しかしさらに、記紀神話が記されたのは元明朝においてであるから、元明以降の時代における儀式レベルでの巨大な変化についても同時に考慮に入れておかねばならない。そして、この変化が皇太子から天皇への穢れなき変容の観念をもたらしたということ、また、これと密接に結合して、社会的時間と空間の観念もまた根本的に変化したということについては、先に述べたとおりである。とすると、こうした観念が記紀神話の構成にさらに反映していることも考えられる。

ともあれ、まずは、ハイヌヴェレ型神話とオホゲツヒメ・ウケモチ神話を比較してみよ

う。両者を比較する際の着眼点は、先に示唆した通り、殺害者数の変化と、女性主人公（ハイヌヴェレ／オホゲツヒメ・ウケモチ）の殺害の後に、男性主人公（原初の精霊たち／スサノヲ・ツクヨミ）にどういう運命が下ったかという点にある。

この第一の差異について言えば、殺害者が、バナナから生まれた九家族の精霊たち「全員」から、スサノヲあるいはツクヨミへと単数化している。この単数化が何を意味するかという問いに対しては、比較的容易に回答することができよう。つまり、第二章第一節で儀式レベルでの比較に際して述べた世界に対する支配権の集中という変化、この変化が神話レベルにも反映しているのではないか、ということである。繰り返して言えば、「成年式における死と再生の秘儀に直接与ることで一人前となり、そして再生された世界に対する支配権を獲得できるのは唯一王のみ」という観念が神話に反映しているのではなかろうか。もしそうだとすれば、この殺害者の単数化という変化が生じたのはいつ頃のことなのだろうか。単純に考えるならば、蓄積可能な食物の栽培が始まり、この蓄積された財力をもとにして原初的な王が誕生した時点、とすることができるだろう。もし、このような「単一者」が穀神的存在を殺害することによって穀物を発生させ、かつ、世界に対する支配権を獲得するといった神話がかつて存在したのだとすれば、それはいつの頃まで存在していたのだろうか。もちろん、この時期を神話レベルの考察のみで特定することはほとんど不可能だろう。だが、先の大嘗祭の成立過程に関する谷川の段階区分をも考慮に入れれば、あるいは、最も長く見積もって、谷川の第一段階に属する3、4世紀頃までと言えるのかもしれない。というのは、例えば、穀神的性格を有する先王の死——おそらく殺害*18——を媒介とし、この肉あるいは骨をかじり、あるいは単に亡骸と添い寝することで穀神的性格を受け継ぎ*19、新王として誕生するという王位継承儀礼が存在し、これが穀神殺害というかたちで神話的に表現されたと考えられなくはないからである。またこの場合、このようにして王位を受け継いだ王も、いつの日か次代の王にこの穀神の霊を譲渡しなければならず、従って、王位とともに「一人前」の人間としての死すべき運命をも継承したことになるだろう。

ハイヌヴェレ型神話とウケモチ・オホゲツヒメ神話を比較して明らかになる第二の差異は、記紀神話中では、スサノヲにせよウケモチにせよ、もはや決して殺害行為の結果として死すべき人間になったとは語られていないということ、つまり物語の未完結性である*20。ハイヌヴェレ神話においては男性主人公たちは死すべき人間になった。それに対して、まず『日本書紀』のツクヨミはアマテラスの怒りをかって月になった後、ほとんど神話中から姿を消すのである。この物語の要素があまりに単純であるために、この月になるということの意味を解釈するのは極めて困難である。いずれにせよ、ウケモチの殺害の後人間になっていないということだけは確かである。これに関連して、堀一郎は、本居宣長説を引き合いに出しながら、ツクヨミをスサノヲと同一神であるとしている*21。従って、以下ではスサノヲ神話を中心に考察を進めよう。『古事記』のスサノヲはオホゲツヒメの殺害の後出雲に下る。このことは確かにスサノヲの精霊から人間への変容を象徴しているようにも思われる。しかしそこで物語は完結しない。スサノヲはさらに、出雲で八俣大蛇を殺しその中から現れた草薙の剣をアマテラスに献上するため再び高天原に上るのである。さらにそれどころか、スサノヲの物語は、彼が根の国で、彼を訪れてきた弱々しいオホナムチ（オオクニヌシ）を立派な戦士にして葦原中国へと送り出すところまで続くのである。

このオホナムチにも視野を広げれば、彼もまた死と再生を何度も繰り返している。

この未完結性は、多様な観点から意味づけることができよう。この未完結性は、スサノヲがオホゲツヒメの殺害によっても人間になり切ることなく、半神的存在に留まっているということの意味するのかもしれない。先に仮定したように、もし本来、単一者が穀神的存在の死を契機として王となるという神話が存在していたのだとすると、この未完結性は、この単一者を死すべき人間から不死の半神的存在へと昇格させるために後から加えられた構成なのかもしれない。この新たな構成がすでに出雲系神話の枠内で生じていたのか、それとも、記紀神話の体系内にこれが包摂される際に生じたのかという問題については、不明な点が多いため、ここでは判断を控えなければならないだろう。

あるいは、この未完成性は、このいわゆる出雲系神話を、天皇家の神話体系と接続するための連結器の役割を果たしているともとれる。大林によれば、わが国には、大陸に広く分布する三機能体系（デュメジル）を伴う神話が5世紀頃伝来したとされる。そして記紀神話中では、この三機能は、アマテラス（主権）、スサノヲ（軍事）、オホクニヌシ（生産者）によって担われているとされる*22。この三機能体系を伴う神話の中で、アマテラスが中心的位置を占めることは言うまでもないが、スサノヲの行動もまた、アマテラスが中心的存在へと昇格するための前提を形成していることがわかる。すなわち、スサノヲは、アマテラスを殺害する（天岩屋戸神話）ことでアマテラスを高天原の主権者として復活させ、ヤマタノヲロチの殺害によってこれを「軍事力」の象徴たる剣として復活させ、そしてオホゲツヒメを「生産」機能に対応する作物の種や蚕として復活させる。そして後二者は主権者たるアマテラスに帰属することになるわけであるから、アマテラスは主権機能を担うと同時に、三つのすべての機能を司る最高神ともなるのである。とすると、まさにスサノヲの行動は、アマテラスがこうして最終的に三機能を司る最高神となるために不可欠なものなのである*23。スサノヲが本来出雲系神話の中で殺害によって何かを生み出すという豊饒性の象徴たる神であったとすると*24、三機能体系を伴う天皇家の神話は、スサノヲの持つこの豊饒性を利用して、三機能の正当性を基礎づけると同時に、出雲系神話を自らの内に包摂したのかもしれない。その際、種々の神的存在を殺害することで三機能すべてを一手に掌握すべき存在は本来スサノヲ自身であるにもかかわらず、この殺害行為によるすべての所産をアマテラスに移譲している点は、まさにこの「利用」を象徴しているように思われる。いずれにせよ、スサノヲがこの連結器としての役割を果たすためには、スサノヲはオホゲツヒメ殺害を中心とする穀物起源神話のユニットを超え出て行動を「継続」しなければならない。そのために、スサノヲは不死の存在となったのかもしれない。このような見方をするならば、未完結性の構成が導入されたのは、三機能体系神話の伝来した5世紀以降のことと考えられるだろう。

オホゲツヒメ・スサノヲ神話の未完結性に関する上記二つの解釈は、決して互いに矛盾するものではないだろう。なぜならば、もしスサノヲが単にハイヌヴェレ型の神話と三機能体系神話とを結合するために利用されたにすぎないとすれば、三度の殺害行為の後にスサノヲに死すべき運命が下るといった形で、本来のストーリーが残存していてもよさそうであるにもかかわらず、この殺害行為の後でさえなおスサノヲは不死の半神的存在に留まっているからである。

ここで一旦、儀式のレベルに話を戻し、通過儀礼の進行過程を比較してみよう。縄文時

代のハイヌヴェレ型成年式の過程で新参者たちは、〈俗の世界→聖の世界→俗の世界〉ないし〈生の世界→死の世界→生の世界〉という具合に二つの世界の間を一回的に移動する。それに対して、仮に葦原中国を俗の世界、高天原と根の国をともに聖の世界とすれば、スサノヲは、聖と俗の世界の間を何度も往復している。しかも、スサノヲとオホナムチの物語を併せて見ると、スサノヲは結局完全な「一人前」の人間にならぬままに、いわば次代の新参者であるオホナムチのイニシエーター役を果たしているかのようにも見える*25。あるいは、オホナムチがスサノヲの身代りとなって再生するかのようにも見える。縄文時代の成年式の過程は、〈生→死→再生〉という完結した円環運動のイメージで捉えることができる。それに対して、スサノヲの運命は、死と再生の完結した円環運動の中心点が移動を始め、描き出した線が出発点に戻らずに螺旋を描き始める、といったイメージで捉えられるのである。しかも、この螺旋運動は、スサノヲという一人の主人公にとどまらず、オホナムチという次代の主人公にまで延長・連結しているとも解釈できよう。

このように考えると、第三の差異が明らかになる。それは、神話の「劇中劇」化と呼ぶことができよう。すなわち、死（聖）の世界と生（俗）の世界の間の移動というモチーフが、ハイヌヴェレ型成年式にもスサノヲの神話にも共通しているということである。ここで論者は、縄文時代については儀式のレベルを問題にしているにもかかわらず、他方で8世紀初めの時代については神話のレベルを問題にしている。つまり、比較の対象の性質がそもそも根本的に異なっているのである。それ故、おそらく、両レベルを混同したこの比較考察は妥当しない、と批判されるかもしれない。しかし、まさに、このように比較のレベルをずらすことで解釈が可能となるということそれ自体が重要なのではなかろうか。つまり、よく言われるように、記紀神話は、純然たる神話物語ではなく、さらにそれに加えて歴史物語をも含み込んでいるということである。縄文時代のハイヌヴェレ型神話では、原初の精霊たち自身が死んだり再生したりすることはない。他方、記紀神話においては、いわば「劇中劇」のように、本来現実のレベルで死と再生の成年式に参加するはずの新参者自身が神話の中にスサノヲやオホナムチとなって登場しているのである。逆に言えば、スサノヲ及びオホナムチは、新参者になりかわって、神話の世界で死穢の段階をくぐり抜けてくれるわけである。あるいは、本来儀式レベルで新参者たちが経験するはずの心的変化の過程が、神話レベルでスサノヲやオホナムチの遍歴として表現されていると言った方が適切かもしれない。

ところで、ハイヌヴェレ神話との比較が可能なのは、出雲系神話中のこのスサノヲによるオホゲツヒメ殺害に関する部分のみであろう。だが、神話の中で通過儀礼の過程が語られるという「劇中劇」的性格のみに着目するならば、たとえ出雲系神話とは全く別系列のものであるとはいえ、記紀神話内の他の神話との比較も可能となるのではなかろうか。そこで、さらに、記紀神話中の他の主人公たちにも目を転じてみると、イザナキから神武天皇へと至る多くの主人公の物語に、程度の差こそあれ、この聖界・俗界の間の移動という「劇中劇」的性格が見られる。この聖界と俗界との間の移動というモチーフは、記紀神話の中では特に異郷訪問譚というかたちをとって現れるが、大林はその実例として、「イザナキの黄泉国訪問」「宇気比・天岩屋神話」「オホクニヌシの根の国訪問」「神功征韓譚」等を挙げている*26。また、大林によれば、これらの物語はある基点をはさんでその前後の物語がシンメトリーの関係になっているという。単純化して言えば、異郷訪問の過程で見

られた個々の事件は、その逆転したかたちで異郷から回帰する過程で再び現れるということである。ところで、W. ターナーによれば、加入式の間には修練者たちは、「ヒトという素材 *prima materia* に還元」されるという*27。つまり、修練者たちは、加入式の過程でまずそれ以前の人生段階において有していた様々の能力・属性を徐々にはぎ取られ *prima materia* となる。そして、これに続く儀礼の過程で、修練者たちは、次の新たな人生段階で持つべき聖別された能力・属性をそれぞれ一つずつ獲得してゆくのである。ここでもやはり、*prima materia* を基点としてその前後で儀礼の過程はシンメトリーの関係を持つと言ってもよかろう。大林自身は、これらの異郷訪問譚を通過儀礼の神話的表現として明言しているわけではないが、このことを考慮すれば、上述のような記紀神話における様々のシンメトリーも儀式の過程を表現していると言えるのではなかろうか。ともあれ、ここで強調しておきたいのは、神話中で儀式の過程が語られているということである。しかも、スサノヲだけでなく、同じく異郷を訪問したイザナキやオホクニヌシについても、その死が明瞭に語られず、あるいは、記紀神話中には「葬られる」という明らかに死を意味する表現が各所に見られるにもかかわらず、敢えて「隠れ」といった表現が用いられている点は重要である。つまり、異郷訪問という加入式によっても、死すべき人間にはならず、半神的存在に留まっているということである。

このように視野を広げて見ると、敢えてスサノヲについて特に詳しく論じなくとも、記紀神話に見られる世界の三層構造という設定そのものが、この「劇中劇」の舞台装置となっているとも言えるのである。なるほど、複数世界の間の往復というモチーフは英雄神話につきものなのだ、あるいはまた、高度文化の神話とはそのようなものだと言ってしまうと、この往復運動は説明できたかのようにも見える。しかし、重要なのは、それがいったいわが国の神話体系の中で何を意味し、いかなる機能を有するかということだろう。

以上ハイヌヴェレ型神話とスサノヲ・オホゲツヒメ神話を比較・考察することで明らかになった最初の二つの差異、すなわち主人公の単数化と物語の未完結化は、どちらかというところ谷川の言う第一から第三までの段階における儀礼の変遷と関連するように思われる。それに対して、「劇中劇」化という変化は、元明以降の時代の儀礼的变化に対応するだろう*28。このことについては、次の節で論ずることにする。

第四節 記紀神話と大嘗祭 — 「劇中劇」の機能

ともあれ、前節で述べた「劇中劇」には、神話のレベルと現実のレベルの間の境界を曖昧なものにする効果があるだろう。ところで、一般に言われている通り、記紀神話においては、神々の系譜の物語が天皇の系譜を語る歴史物語と断絶なく接続されている。このような記紀神話の構成もまた神話のレベルと現実のレベルの区別を曖昧なものにする。この構成は、天皇が現実に存在する死すべき人間であると同時に神話の世界に登場する創世神の末裔であるということ、現実の天皇が同時に神々の聖なる世界と人間の俗なる世界の間をすでに何度も行き来してきた半神的存在でもあることを示すためのものであろう。また、この構成は、天皇の世界に対する支配権を正当化するための仕掛けであるとも言われる。というのは、代々の天皇が「創世神」の末裔であるということは、この世界に対する支配の正当性を自明的に保証しうるものだからである。製造物責任ならぬ、製造物権利というわけである。現実レベルと神話レベルの境界を曖昧にするという効果に着目すれば、「劇

中劇」的演出もまたこれと同様の権力正当化機能の枠内で構想されたのかもしれない。

しかし、それだけではない。記紀神話の「劇中劇」的性格は、皇太子から天皇への変容過程にも影響を及ぼしうる。かつて、縄文時代に新参者は、「一人前」＝人間になるために、成年式の中で危険に満ちた死の世界をくぐり抜けなければならなかった。そして文武天皇以前の時代においては、さらに、この死の世界は穢れの世界としても表象された。この段階の儀礼の特徴は、イザナキの黄泉国訪問におけるイザナミの亡骸の腐敗に典型的に表現されている。しかし記紀神話の成立以降、死の穢れの中をくぐり抜けるというこの試練を神話の主人公たちがまさに「神話の世界で」代行してくれるため、少なくとも新参者たる皇太子は、現実の世界で行われる成年式（大嘗祭）で死の穢れに触れなくとも済むようになるとも考えられる。元明天皇以降旧天皇の存命中における譲位が増加していることに対応する事だが、「一人前」の天皇になるためには、ただ天皇霊を付着させるだけでよくなったということである。あるいは、こうも言えはしないだろうか。すなわち、皇太子を不死の霊を受け継ぐ半神的存在（天皇）にせんがために、かつて死すべき「一人前」の人間となるためにどうしてもそこを経由しなければならなかったところの死穢の段階を排除する必要が生じた、そしてそのために神話が「劇中劇」化された、と。かつて、殯の宮に旧天皇の亡骸が安置されている間は空位期間であり、従って主人を失った世界もまたカオスの死の闇につつまれた。それ故、おそらくこの空位期間は望まれざる期間であったはずである。にもかかわらず、律令国家及び記紀神話の成立まで、他に天皇の支配権を正当化する手だてがなかったために、新天皇の誕生のために殯を短縮したり削除することは不可能であった。しかし、「劇中劇」的に演出された記紀神話の登場は、まさにその可能条件を作り出したのではないかということである。

ともあれ、元明天皇以降、世界は、平城京や平安京に象徴されるように、天皇霊とともに永遠に連続する可能性を獲得したと考えられる。本章第二節で述べたように、元明天皇以降殯が短縮した原因は、仏教の不浄観の浸透によるものであるかもしれないし、あるいは、律令国家が成立したためであるかもしれない。しかし、記紀神話の「劇中劇」的性格に着目した本考察からは、さらにもう一つの――原因とは言わないまでも――誘因が明らかになる。

ところで、先に引用した通り、マセと山折は、このような天皇と世界の変容過程の変化を、循環的時間観念から直線的時間観念へ、という図式で捉えていた。しかし、論者は、後者の概念をより厳密化し、疑似直線的時間観念と名づけておくことにする。この語を用いるのは、とりわけ欧米近代に顕著に見られる直線的時間観念との混同を避けるためである。欧米近代では、人生諸段階を結合する通過儀礼そのものが消滅する傾向にあるため、確かに人間と世界の変容過程は直線的なものとなってゆく。しかし、少なくともわが国の宮中儀礼に関しては、そうではないように思われる。宮中儀礼に留まらず、民衆レベルにおいても、高度経済成長期までの間、通過儀礼が著しく減少したとは言い難い。むしろ、儀式が分散し増加・拡張したり、あるいは、古い儀式に代わって新たな代替儀式が生み出されてきたようにも見える。これに対応して人間と世界の変容過程も、確かに連続的なものになるとはいえ、近代欧米の場合とは異なり、これら多くの、しかも死の穢れの段階を経由しないような通過儀礼によって接続されたままなのではないかと思われるのである。ここで疑似直線的という語を用いるのはこのような理由による。それ故、この8世紀初頭と

いう時期に、とりわけ天皇の周辺では、人間と世界の変容過程は、循環的なものから疑似直線的なものとなったと言えるであろう。

付言すれば、丸山真男は「歴史意識の〈古層〉」の中で、日本人の歴史に関する思考の枠組みを、記紀神話の天地開闢から三貴子誕生に至る一連の神話の中に求め、これを「つぎつぎになりゆくいきほひ」という言葉で表現している。こうした思考のもとでは「未来のユートピアが歴史に目標と意味を与えるのでもなければ、はるかなる過去が歴史の規範となるわけでもない」*29という。ここで、先の図表2で示した元明天皇以降の天皇靈觀念を想起してもらいたい。ここにも、こうした歴史意識にも通ずるような時間意識が見て取れないだろうか。元明以降、天皇靈の運命は死と生の永遠回帰的循環から解放され、絶えざる上昇を特徴とするようになる。だが、この上昇過程は、例えば西欧における時間意識とは異なり、例えば救済といったある特定の究極目標へと向かうものでもない。生と死の循環から死の部分除去したことによって偶然的に生じたものにすぎないからである。元明以降天皇靈は「つぎつぎ」とそのつと「いきほひ」を伴って「なりゆく」、先に示した図はこのように表現することもできるのではなかろうか*30。

第五節 「劇中劇」的記紀神話と「一人前」の天皇

それでは、「劇中劇」的記紀神話の登場によって、「一人前」の天皇觀念はどのように変化したのだろうか。まず第一に、本章第一節で提示した「一人前」指標の①について言えば、確かに儀式のための隔絶という現象は残存するが、この隔絶された世界がもはや死穢の世界としては表象されていないように思われる。第二に、指標②は基本的に変化していない。第三に、指標③は、儀式に関与するのが皇太子一人であるという点で変化はないが、旧天皇の死あるいは「王殺し」という事件は現実レベルから消滅し、神話内に移動するものと考えられる。第四に、指標④については、根本的な変化が見られるだろう。すなわち、もはや「一人前」の天皇とは死すべき天皇ではなくなるということである。このことは、スサノヲがオホゲツヒメの殺害の後でさえ、完全な人間になり切らなかったことによっても象徴的に示されるし、また、記紀神話中の多くの神々が死（聖）と生（俗）の世界を何度も往復していることによっても示されるのではなかろうか。しかも旧天皇が老いそして死に接近する前に、彼は皇位を皇太子に継承するのであるから、天皇（より厳密には抽象的個人たる天皇）は不老・不死の存在へと変化するものと考えられる。第五に、⑤の指標についてはさしたる変化はない。第六に、⑥について言えば、確かに天皇の運命は世界の運命と不可分に結び付いたままであるが、まさにそれ故にこそ、天皇は不死という属性を獲得しなければならないとも言えよう。第七に、⑦について言えば、記紀神話の中で語られている活動を現実において反復しなければならないというよりもむしろ、逆に、一般によく言われるように、現実において政治的に必要とされる活動（とりわけ政治的支配）を正当化するために、神話に変更が加えられているように見える。他方、死の穢れに触れるような活動に限定すれば、さらにそれどころか、神話はもはや反復されるべき活動モデルを示していない、あるいは反復されてはならないモデルを示しているとさえ言える。換言すれば、本来現実レベルで皇太子や天皇が行わねばならなかった活動は、すでに「劇中劇」的神話の中の主人公たちが「代行」してくれているため、さらに反復する必要はない、あるいは反復してはならないということである。⑧について言えば、神話の歴史化に

よって、創世行為は歴史的に一回的なものと見なされるようになる。世界に対する支配権は、そのつどの天皇による創造行為の儀式的模倣によってではなく、天皇が創世神の末裔であることを保証する歴史神話によって正当化されるようになる。最後に、⑨の指標は、少なくとも民間の初穂儀礼が神饌親供という形で大嘗祭に組み込まれた以降の段階ではその残存を推測できよう。ただし、天皇の肉体との関連は消失しているものと思われる。

第六節 成年式と「一人前」観念にについての「劇中劇」の意味

さて、上述のような「劇中劇」の登場は、その後の成年式の歴史及び「一人前」観念の歴史にとっても極めて重要な意味を有するものと思われる。従って、論者はここで、後の時代の成年式と「一人前」観念の歴史を分析するために、いくつかの仮説をここから抽出し提示しておくことにする。

- ①成年式に関連する神話が「劇中劇」化すれば、「一人前」へと導く通過儀礼からは穢れの段階が除去される可能性が生じる。これが可能となるのは、神話中の主人公が、現実における成年式の新参者に代わって死穢の段階をくぐり抜けるという危険な苦行を「代行」してくれるからである。
- ②神話ないしその痕跡中から直接的に見てとれる「一人前」指標は、必ずしも現実における「一人前」指標を表しているとは限らず、場合によっては、現実の「一人前」指標とは正反対のこと、すなわち「一人前」の人間として模倣してはならないタブーを表現することもある。
- ③現実の通過儀礼の過程から象徴的な死の穢れの段階が削除されると同時に、通過儀礼は再生の過程のみを強調するものとなる。
- ④逆に、死すべき人間あるいは死の穢れに近い人間からは、「一人前」の資格が剥奪される可能性がある。
- ⑤こうして、現実の人間の変容過程は、死から解放された下降なき疑似直線的なものとなる。
- ⑥人間の変容と世界の変転とは連動するため、世界の秩序も永遠のものとなる。
- ⑦だが⑤によって同時に、人生の頂点としての「一人前」の到達点を不明瞭なものにする。この場合、仮想的「一人前」の到達点、すなわち永遠の未来に置かれた死すべき人間へと至る過程そのものが、新たな「一人前」の指標となる可能性もある。
- ⑧神話から歴史へ、神々の系譜から人間の系譜へと転換する結節点が複数化（生と死、俗と聖の反復）すれば、すなわち神の人間化の契機を特定できないため、人間は、神と直接系譜的に結ばれた半神的存在であり続ける可能性を獲得する。

第七節 都及び地方における民衆の変容観念及び「一人前」観念

さて、持続あるいは元明天皇以降新たに登場した皇太子から天皇への変容のタイプ、つまり死穢を伴わない儀式によって接続された連続的人間変容のタイプは、中世に明瞭な姿を現し、現象形態を様々に変えながらも現代にまで引き継がれてゆく民衆の変容の観念を、いわば「先取り」していたとも考えられる。ここで「先取り」という語を選んだのは、8世紀の天皇のために行われた成年式（大嘗祭）及び「一人前」の（天皇）観念と、中世の民

衆におけるそれらとの間の直接的因果関係を証明することが極めて困難であるし、また必ずしも有意義とは思われないからである。従って、本研究では、両者が——たとえ類似点が多く見られるとしても——ほとんど独立した歴史的展開を経るものと仮定して考察を進めることにする。

では、新たな天皇の変容と「一人前」の観念が生まれたこの時代に、それ以外の民衆はいかなる人間変容の儀式と神話を、そしてまた「一人前」の観念を有していたのだろうか。この時代には、たとえ皇都においてであろうとも、「劇中劇」的記紀神話そのものが、天皇以外の人々の変容と「一人前」の観念に直接的な影響を及ぼしたとは考えにくい*31。だが、都という空間からのみならず、個々の人々の通過儀礼からも死穢を除去するということが、天皇にこれが及ばぬためにも強く求められたはずである。

そこでまず、都の人々においてはいかなる手段が穢れの排除のために役立てられたのか、という問いのもとで考察を始める。こうした問いのもとで、論者はさしあたり、畿内を中心とした卑賤観の形成、御霊信仰、夢という三つの事例を取り上げることにする。そして、この考察の後に、必ずしも十分なものとは言えないが、都の人々における人間変容と「一人前」の観念について考えてみたい。

先に述べたように、元明以降の時代においては、天皇の変容過程から死穢の段階が除去され、疑似直線的な変容過程が新たに形成されたものと考えられる。しかし、このようにして天皇の変容過程から除去された死穢は、いったいどこにいったのであろうか。というのは、確かに、先帝の亡骸を火葬に付すことで、死穢は「物理的」にはほとんど瞬時に消滅しうるかもしれないが、文武天皇まで極めて永きにわたって維持されてきた「心理」、すなわち天皇の変容過程には死の段階が介在するという心理がそう簡単に消滅しうるとは思えず、従って除去されたはずの死の影がどこかに浮遊していると考えられるからである*32。この問いを解明する上で、赤坂憲雄の次のような洞察は非常に示唆的である。赤坂によれば、朝廷のまつりごとの中枢に死穢が及ばないための配慮として、古代律令国家は、すでに大化2年の薄葬令に見られるように、死穢を国家的管理のもとにおこうとしていた。つまり、畿内から諸国にいたるまで死者の埋葬を一カ所にまとめ、死穢が拡散しないようにしたのである。さらに、天皇及び皇都を中心とするこの「キヨメの構造」は、平安京への遷都を契機とした新しい国家体制の形成の過程にさらに強化されるという。すなわち、平安京から閉め出された死穢は、増水の度ごとに死穢を海へと排泄してくれる鴨川と桂川の河原に集中するにいたる。つまり、これらの河原が髑髏の集積地となるのである。やがて、10世紀のはじめには、この河原の地に中世的被差別民の原型となる人々が住み着くようになる。赤坂は、こうして登場した中世前期の非人を、「中心たる天皇に穢れがおよぶことを避けるために、皇都の周縁部から畿内一円に配された浄化装置」として特徴づけている*33。このように考えると、天皇の変容過程を導く時間観念の変化は、それと表裏一体の関係として卑賤観の形成と結合していることがわかる。すなわち、本来は、天皇の生のためには死の契機が不可欠であったが、やがてこの結合が分裂し、一方では、死を知らず絶えず新たな誕生を繰り返してゆく清浄なる天皇というものが登場するとともに、他方では、永久に再生することなく死穢の世界をさまよいつける人々が生じたということである。あるいは、これら両者の関係は、赤坂に従って、「時間構造上から抽出された、通過儀礼の過渡期にある人々のおびる境界性」から「空間構造上から抽出された、異質な社会・文

化のかさなりあう境界にたたずみ人々のおびる境界性」へ向けての死穢の投影ないし仮託として捉えることもできよう*34。とすれば、国家的管理のもとで死穢との接触を禁じられた都の人々は、これら両者の中間世界に生きていたことになる。

さらに、この被差別民の中に、芸能民が含まれていたことは非常に興味深い。それは、被差別民が具体的にどのようにして都の穢れを背負ったのか、そのメカニズムを解明するための一助となりうるからである。ここでは、このメカニズムについて以下のように簡単に書きとめておくにとどめる。すなわち、芸能民たちは、モノ（死霊あるいは御霊のことば）を語ることで、つまり物語によって死穢を浄化した。物語が語られるとき、語り手は、語られる主人公と同一化し、あるいは、主人公の霊を憑依させる。語り手を通じて自らを語った霊たちは、このことによって鎮められるが、それは同時に、主人公の運命に涙する聴き手の内に存在する死穢を鎮めることにもなる*35。一種の物語としての記紀神話が天皇の変容過程から死穢の段階を除去しえたとすれば、都における物理的及び——人間変容過程における——心理的な死穢は、被差別芸能民たち及び彼らの語る物語によって除去された、と。この物語もまた「劇中劇」の範疇で捉えられよう。但し、同じ物語が都の内部で語られるのと、その周縁たる河原・辻・市などで語られるのとは、おそらくその意味も違ったのではなかろうか。というのは、都の人々が死者の言葉を語る芸能民たちのいる河原に赴くということは、まさに、死穢の世界に自ら入ること、死穢を自らの内に引き受けることをも意味しうるだろうからである。この場合には、物語を聴くということは、一種の通過儀礼的機能をもちえたのではないだろうか。

なるほど、この時代には清浄と穢れとの観念分裂は都及び畿内に限定されていたものと考えられる。だが、後に論ずるように、それが天皇制からの影響であるか否かにかかわらず、民衆レベルで疑似直線的時間観念が形成される場合には、やはり常に死穢の排除という現象が同時に現れるように思われるのである。この点で、この清浄なる者と穢れた者との対立・依存関係は興味深いしまた重要でもある*36。

ところで、穢れなき天皇の変容のために、死穢を背負わされ追放されたのは、死体や被差別民ばかりではなかったように思われる。天皇の周辺からも生け贄は選び出されたのである。赤坂は、小松和彦を引用しつつ次のように述べている。

「なぜ、王権のもっとも中心部にある者がスケープ・ゴートに扱われるのか。皇子の追放が王権の維持と強化のためになされることはあきらかであるが、それはまた、冷酷な政治的ダイナミズムにつらぬかれてもいる。天皇は〈俗〉なる世界にたいしては、自分の分身を罪＝穢れの形代として追放せねばならない立場にあるとともに、政治空間のなかにおいては、王たる地位を奪おうとする者に対処する必要にせまられている。そこから、王位を狙える近親者のなかからいけにえを扱ひだし、それにあらゆる悪や罪＝穢れを負わせて辺境の地へ祀りすてる、という政治のメカニズムがたぐり寄せられることになる。天皇はこの追放劇によって、くりかえし文化の中心に再生し続けるのである。いわば王権は、スケープ・ゴートである王子の犠牲のうえになりたつともいえるが、それは死すべき王の生命の身代わり、もしくは社会不安をもたらした王の責任転嫁のかたちでおこなわれたのである」*37。

だが、たとえ政治的意図によって天皇の変容過程に作為が加えられようとも、永きにわたって保持されてきた生と死の循環の観念が急激に変化することはなかったようである。例えば、皇都を襲い、天皇に忍び寄る様々の事件や災いが、死穢を担わされ追放された人々の怨霊の仕業と解されたということは、このことを雄弁に物語っている。死穢は追放されても回帰してくるのである。

最もよく知られた御霊の例としては、まず菅原道真の怨霊が挙げられる。醍醐天皇にその能力を買われ右大臣・右大将に任命された道真は、この栄進をにくんだ藤原時忠の讒言によって延喜元年に太宰府に左遷され、延喜3年2月にこの地で憤死した。道真の死後天変地異が続き、延喜9年には、讒言をした左大臣時平が39歳の若さで急死し、さらに延喜13年には、道真にかわって右大臣に昇進した源光が、狩猟中に変死した。延喜18年には雷火で東寺金堂が焼け、延喜23年には時平の娘を妃にした皇太子保明親王が21歳の若さで死亡した。この皇太子の死が道真の祟りとされたため、朝廷は道真左遷の文書を破棄し、道真に正二位を追贈し、年号も延長に改めた。しかし延長3年に保明親王と時平の娘の間に生まれた慶頼王が瘡瘡で急死し、延長8年6月には、清涼殿に落雷があり五人が死亡した。その際、道真の左遷に関与した五人のうち、大納言藤原清貫と右中弁平希世も死亡した。清涼殿における彼らの死は、雷神となった道真の祟りと信じられた。そのため醍醐天皇はただちに寛明親王（朱雀天皇）に譲位したが、異変の三ヶ月後に急死した。そうしてついに、醍醐天皇の死も道真の怨霊によるとみた朝廷は、道真の霊を鎮めるため神社を北野に創始したのである。

その他、京都の上御霊神社や下御霊神社も、菅原道真と同様に無念の死を遂げた人々を祀っている。上御霊神社は、次の三人の怨霊を鎮めるために創建された。宝龜6年、光仁天皇の皇后で大逆の罪で幽閉中に毒殺された井上皇后、光仁天皇の皇太子であったが、母井上皇后の謀反の罪で廃太子となり、幽閉中母と共に毒殺された他戸親王。延暦4年、藤原種継暗殺事件に連座して桓武天皇の皇太子を廃され、乙訓寺に幽閉中自殺した早良親王。彼らの死の原因は桓武天皇にあり、従って天皇はこれらの怨霊を最も恐れたという。さらに、この神社は藤原吉子・橘逸勢・文室宮田麻呂・菅原道真・吉備真備の五名が合わせ祀られている。下御霊神社には、上御霊神社でまつる早良親王・藤原吉子・橘逸勢・文室宮田麻呂の他に、前出の桓武天皇第三子の伊予親王と、天平10年に太宰府に左遷され、反乱を起こして殺害された藤原広嗣を祀られている*38。

こうした怨霊やもののけの現象がさかんに発生するようになった時期に、空海の働きかけで大内裏の中央部には真言院が作られ、そこで天皇のための加持祈祷が行われた*39ことから考えても、無念の死を遂げた霊たちに対する鎮魂が、とりわけ天皇にとっていかに切迫した問題であったかがわかる。しかし、怨霊に対する鎮魂は、天皇に限らず、都の人々にとっても焦眉の問題であった。それは、天皇が都を中心とした世界の中心であり、この世界の運命が天皇と運命を共にすると考えられたという理由のみによるものではない。さらにこの時代においては、「道徳的善悪と自然的禍福をつなぐ論理的連関、つまり原因としての行為の善悪と、結果としての幸不幸の因果関係は決して完全なものではなく、「したがって怨霊のたたりは、彼に不正を加えた当の相手やその子孫ばかりでなく、無関係な第三者にも及」ぶものと考えられたからでもある*40。

さて、大嘗祭の秘儀に与る者の単数化によって、少なくとも都に住む天皇以外の人々か

らは — それが死穢の段階を経由するものであれ、これを除去したものであれ — 「一人前」になる通路が断たれたかに見える。だが、必ずしもそうではない。というのは、いわゆる参籠の習俗は、古き通過儀礼の痕跡、あるいはその代替物としての性格を有するよう
に思われるからである。

西郷信綱は、その著『古代人と夢』の中で、『更級日記』、『蜻蛉日記』、『長谷寺験記』、『枕草子』、『今昔物語』等に見られる初瀬参り、つまり長谷寺での参籠について論じている。西郷によれば、長谷あるいは初瀬は、古くは泊瀬とも書かれ、地主神である女神滝蔵を中心とし、かつ母性原理を象徴する山、岩、洞窟、水等によって、「豊饒の源たる母胎」としての意味を担っていたとされる。同時に、『万葉集』によるとこの地は葬場でもあったという。まさしく、死と再生の場だったわけである。本来この地主神は、共同体的機能を有していたが、後にこの母性的な地主神信仰の基盤の上に観音信仰が重なり、個々人の利益や豊饒を願う人々が訪れるようになったという。この地に人々が何を求めたかということ、西郷によれば、観音が授けてくれる夢である。ここで言う夢は、自然発生的な夢ではなく、参籠、すなわち物忌みして礼堂に籠もるという一定の手続きによってはじめて得られるものであった。西郷は、参籠を「昼間の時間における身体と魂の関係を逆転し、それを夜寝たときの状態におきかえることによって魂の働きを活気づけ、みずからを夢見がちにする行為」としても特徴づけている。西郷によれば、夢は古くは人間が神々と交わる回路であり、夢に現れるのは他界からの信号だと考えてられていたのだが、ここにも、こうした古い夢信仰の名残が見られるのである。人々は、この地に参籠し夢を得たならば下山し、還俗したのである。だがこの還俗は、同時に復活としての意味をも有していたという。というのは、母胎としての初瀬への参籠は象徴的な死の過程でもあったからである*41。西郷の論は、おおよそこのようにまとめることができよう。ここには古き成年式の姿を彷彿とさせるものがある。

だが西郷は次のように強調する。すなわち、「命名や成年式にさいし魂が附与されたり更新されたりするのは、この祖霊との合一が前提になっていると考えねばなるまい」。だが「個と全とを結ぶ古い共同体的紐帯は、古代年平安京ではすでに解体に瀕していた」、と*42。先に論者は、成年式に与る者が単数化することで、世界を再生させ、世界に対する支配権を行使できるのが天皇一人に集中したと述べた。とすると、初瀬のような聖所への参籠は、成年式を奪われた人々の代替儀式となっていたのかもしれない。しかしその際重要なのは、西郷が指摘するように、この代替儀式は全く私的な利害に関わるものであり、それ故本来の成年式の機能を失ってしまっているということである。共同体を司る祖霊とのつながりを失い、個人化してしまった魂は、その拠り所をなくし浮遊するのである。さらに言えば、初瀬の場合、なるほど古くは葬場としてまさしく死穢の集積地としての意味を有していたのかもしれないが、この時代には、すでにこの地から生々しい死の影は消え失せてしまっていたように思われる。たとえ、この地の山河が死の雰囲気を醸し出したとしても、それはすでに死の象徴の痕跡でしかなく、また、夢の中に現れるものも、死者たちの霊ではなく、清浄なる観音の姿だからである*43。

以上の考察から判断すると、都の人々は、一方では都から死穢を排除し、これが都に及ぶのを非常に恐れながらも、他方では、たとえそれが得られぬものであろうとも、心のどこかでなお死の影を求めていたのではないかとも思われるのである。それは、人間変容を

求める願望の現れなのかもしれない。では、密かなる願望ではなく、現実には彼らはいかなる人間変容と「一人前」の観念の中に生きていたのだろうか。まず指標①について言えば、たとえ初瀬参りの例で見たように、俗界からの隔絶が行われるにしても、その世界では死の影が薄くなっていることがわかる。但し、河原に赴き物語を見聞する場合は事情は異なるのかもしれない。指標②と④は、ほとんどその意味を失っている。すでに文武以前の段階において、天皇においても「一人前＝人間」関係は崩れていたが、そのかわりに天皇は、肉体の死後も生者の肉体の内に靈的に生き続けるような半神的存在となった。他方、都の人々の生活世界から死が一掃されてしまった後には、死すべき運命を受け入れることができようはずもないし、また、共同体の祖霊との連関も断ち切られているため、半神的存在にもなれない。とすれば、彼らに可能なのはただ、(①から考えて)人生過程においてさしたる質的変容を被ることもなく、ただ「今・ここ」に生きることのみだろうか。指標③は全く見られない。指標⑤については、さらに別の資料を用いて慎重に検討する必要があるが、少なくとも指標④の崩壊の結果として生殖行為から靈的重要性が失われているということだけは言える。指標⑥は、天皇に世界再生の課題が一任されているため崩壊している。指標⑦もまた消滅している。指標⑧もまた、指標⑥との関連において消滅している。指標⑨も同様である。ここからは、心の底で何らかの変容を求め、時折忌籠りなどを小さな転機として利用しつつも、基本的には「今・ここ」にのみ生きるといった人生のあり方が浮かび上がってくる。あたかも今日の我々の姿を見るようである。

ところで、天皇と世界の変容に関する観念は、当初未だ日本の社会全体に影響を及ぼしたものでなかったようである。従って、地方にはなお縄文時代の遺習とも言えるような血なまぐさい儀礼が、新参者の成年式をも包摂しつつ行われていたものと思われる。

縄文時代のハイヌヴェレ型儀式の特徴は、共同体内から犠牲が選ばれ、これが多数の儀礼参加者によって殺害・解体され(あるいは食い尽くされ)、そしてこの行為が食物発生を促し、世界秩序を回復せしめ、同時に新参者の「一人前」化の契機となるというものであった。このような基本特徴は、多くのいわゆる人身御供譚の中にも見られるし、また各地の神社の祭式に関する記録の中にも見られる。人身御供譚が史実の反映であるか否かについては、例えば西郷信綱と赤坂憲雄の論争に見るように、一般に意見が分かれているようである。西郷は、本来動物犠牲であったものが、この犠牲の擬人化によって人身御供譚となったとし、他方赤坂は、犠牲が選ばれる場が共同体内から外部へと向かうという展開を想定し、本来人身御供が行われた可能性を指摘する*44。だが、本論で問題なのは、人間を犠牲とした儀式がかつて実際に行われたか否かということではない。というのも、犠牲が人であれ動物であれ、この犠牲は共同体を代表するものであり、いずれの場合も殺害行為そのものに参加することで新参者が「一人前」となる、という基本構造においては何ら違いがないからである。

このような観点で見るとき、大和岩雄が『鬼と天皇』の中で様々の箇所から集成している動物供儀や人身御供の実例のいくつかは、大変興味深い。

例えば、動物供儀譚としては、次のようなものがある。

『古語拾遺』(807年)より

一昔在(むかし)、神代に大地主(おほところぬし)神、田を営(つく)る日、牛

穴（うしのしし）を以て田人（たひと）に食わしむ。時に御歳神の子、其の田に至りて饗（あへ）に唾（つばきはいかけ）て還りて以て、状（そのかた）を父に告（まを）す。御歳神怒を発して、蝗（いなご）を以てその田に放つ。苗葉忽（たちまち）に枯損（うせ）て篠竹に似れり。是に於て大地主神、片巫（かたかうなぎ）・肱巫（ひちかうなぎ）をして其の由（ゆへ）を占ひ求めしむるに、御歳神崇（たたり）を為す。宜しく白猪・白馬・白鶏を献りて、以て其の怒を解くべし。教に依りて謝（のみいの）り奉る*45。

これによると、春田打ちの日に、山の神が猪・馬・鶏を求め、田人も牛肉を食べていたことがわかる。稲の生育のために、何らかの意味で、動物の犠牲が必要とされていたわけである。

『播磨国風土記』讃容郡の条より

「玉津日女命、生ける鹿を捕り臥せて、その腹を割き、其の血に稲種（ま）きぎ。仍（よ）りて、一夜の間に苗生ひき」*46。

大和によると、この儀礼の後玉津日女命は佐用都比売命と名のついているとされるから、この話からは、稲の生育のために、動物の血そのものが必要とされるのみならず、この血の犠牲が玉津日女命に対するイニシエーション的な意味を有していたことが推測される。ハイヌヴェレ形の儀式において、犠牲の血がヤシの木に塗られることに似ている。

『播磨国風土記』加毛（かも）郡の条より

「吾（あ） — 太水（おおみず）の神 — は、穴の血を以ちて佃（たつく）る。故、河の水を欲（ほり）せず」*47。

この場合も、稲の生育のために犠牲の血が必要とされている。

さらに、農耕儀礼に際して、動物の犠牲ではなく、人間の犠牲が捧げられていたと思われる例もある。

愛知県尾張大国魂神社の旧暦一月十三日に行われる追儺祭について

「昼祭は、有名な裸祭からはじまる。裸祭がクライマックスになったころ、儺負人の神男（心男とも書く）が直会舎（一種の精進の仮屋）からあらわれ、定められた場所へ突進する。それを見た何百人という裸の男たちは、神男に殺到し、彼らのわざわいを儺負人の神男にふりつけるべく、身体をこすりつける。そのため神男の皮膚は破れ、肉が裂けることもあるという。神男はまもなく直会舎に戻って昼祭はおわる。夜祭は翌朝午前三時ごろからおこなわれる。神男は、何本かの蠟燭を立て、土餅という灰と土をまぜた大きな鏡餅に一個の人形を添えたものを背負ってあらわれ、蠟燭に火が点じられると神社から逃げ出す。それを鉄鉾を持った者を先頭に神主や参詣人が追いかける。参詣人は、神社からくばられた礫（柳と桃の枝の皮をむいて、二センチほどの管に切り、神でつつんだもの）を神男めがけて投げつける。これは節分の夜に、

仮装の鬼に豆を投げて追い払う行事と同じである。神男は神社の周囲を三回まわったあと、富士塚という土壇のそばに土餅を埋めて家に帰る。昔は、神男が追われ、力つきて倒れたところに土餅を埋めたが、その場所は災難や罪穢れの埋まった場所として、タブー視されたという」*48。

また、江戸時代の儼負神事は次のようであったという。

「神主・社人は抜刀して社外一里の外まで儼負人を追い立てる。儼負人は最後に息も絶え絶えになって路傍に倒れ、そのひょうしに土餅と大形代が地上に投げ出されると、追って来た社人はただちにその土を深く掘って土餅を埋める」*49。

大和自身は、この儼負神事を次のように解釈している。

「尾張大国魂人社の神男は倒れ〈絶入〉し、神男が背負っていた土餅が埋められるが、土餅は神男の形代であることは前述した。土餅を埋めたところを〈塚〉といい、〈塚〉に埋められる土餅は〈神男〉の死を意味する。土餅を〈塚〉に埋めおわると、鉄鉾を鍬に見たてて田祭りをおこなう。この鉄鉾を用いていることは、殺された鹿の血から一夜にして稲が育つように、神男を殺した鉄鉾が再生の呪具であったからであろう。だから、この呪具を用いて田祭りがおこなわれたのである。この鉄鉾は鹿の血にあたる」*50。

また、かつて儼負神事の前に、神官がマナ箸を用いて神男を料理する儀式があったらしく、大和によると、寛政12(1800)年刊行の『年中行事』（三之巻）の正月の条に次のように記されているという。

「十一日、今日、往来の人をとらへ潔斎させ、砧に乗せ、包丁・真名箸を以て料理の体をなし云々」*51。

また『神道名目類聚抄』（『国府神記』所収）にも次のようにあるとされる。

「正月十一日、神官旌旗ヲ立、路辺ニ出テ往来ノ人一人ヲ捕ヘ来、沐浴ヲサセ、身ヲ清テ浄衣ヲ著セ、神前に率行、末那板一器、木ニテ作レル包丁・生膾等を設置、又別ニ人形ヲ造テ、右ノ捕ラレタル人ノ代トシテ、是ヲマナ板ニスエ、同彼ノ捕シ人ヲ其傍ニ居ラシム」*52。

さらに、大和によると、三重県志摩地方の浜島をはじめ、越賀・波切・国崎などに伝わる1月3日・4日の正月行事である「マナ箸」の神事もまた、人肉食あるいは獣肉食の儀礼の変形であるとされる*53。

このように見てくると、この祭の本来の姿は、多数の若者によって人間の犠牲が選ばれ、殺害され、これを土に埋めるかあるいはこの肉を食するといったものだったのではないか

と思われる。この祭の基本的展開は、ほとんどすべての点で、ハイヌヴェレ型の成年式との一致を示していると言えよう。

ここで引用したごく僅かの特殊実例を一般化することはもちろん不可能だろうが、しかし、尾張国が決して辺境の地でないということから考えても、さらに遠く離れた地方で、こうした儀式がかなり後の時代まで残存していた可能性はあろう。非常に有名であるためあえて詳しく引用しないが、すでに柳田国男もまた、わが国にこうした血なまぐさい儀礼が存在していたと仮定していた。しかも、こうした判断に足る十分な根拠があったようである。

「・・・ずっと昔の大昔には、祭の度ごとに一人ずつの神主を殺す風習があつて、その用に宛てられるべき神主は前年度の祭の時から、籤または神託によって定まっております、これを常の人と弁別せしむるために、片目だけ傷つけておいたのではないか。この神聖なる役を勤める人には、ある限りの款待と尊敬を尽し、当人もまた心が純一になっているために、よく神意宣伝の任を果し得たところから、人智が進んで殺伐な祭式を廃して後までも、わざわざ片目にした人でなければ神の靈智を映し出し得ぬもののごとく、見られていたのではないかというのである。この推測にはある程度までの根拠があるつもりであるが、なおその当否は一通り証拠材料を見た上で決められたい。実はあまり大胆な説であるから、むしろ反証が十分にあって、打ち消されてみたいようにも私は思うのである」*54。

神道と言え、死穢を極端に嫌うもの、という観念が今日の我々にはあるが、このような観念は、非常に緩慢に中央から地方へと浸透したようである。高取正男によれば、すでに天武天皇の時代(676年)に牛・馬・犬・猿・鶏の穴(肉)を食することが禁じられており、また孝謙天皇の時代(758年)にも、その年の12月晦日まで諸国に殺生禁断が命じられ、猪、鹿の類を供御に進めることが永く禁じられたとあるが、10世紀初頭の『延喜式』では、内膳司の条で正月三節の元旦から3日までの供御として、鹿穴と猪穴が挙げられているという。これらのことから高取は、奈良末・平安初頭においては、確かに神を迎えて祭るためには十分な忌みごもりと、罪・穢れを払うことが厳重になされたが、禁忌の内容はなお貴族の間では流動的であったとしている*55。また、高取は、葬送儀礼の歴史に関連して、次のように述べている。

「・・・国道や県道、鉄道となると、明治政府の神道主義の基礎にあつた浄と穢の感覚が、近代科学にもとづく衛生思想と結びついて、道路とか鉄道という国家公共の施設に死穢のおよぶのを忌避したからとしか考えられない。天皇とその軍隊、国家の有司百官の通行するところに死の忌みがあつてはならないというのが根本の趣旨だろう。・・・延暦の律令政府が平安新京の周辺部だけで行なおうとしたことを、明治政府は全国的に実施したわけになる」*56。

先に見た通り、古くは成年式において死穢との接触は、再生のための前提として不可欠のものであった。この死穢が、殺害行為によるものであれ死体に発するものであれ、忌み

嫌われるようになるのが、とりわけ地方ではるかに後の時代のことであったとすると、ここではその存在を証明することはできなかったが、古き死と再生の成年式がかなりの永い間保持されてきたという可能性もあろう。

註

- (1)折口1934年、374-375頁。
- (2)山折1990年、153,157-160頁；谷川1990年、147-150頁。
- (3)マセ1985年、57-58,60頁。
- (4)前掲書、70-72頁。
- (5)山折1990年、37頁。
- (6)前掲書、211頁。
- (7)谷川1990年、28-31,219-221頁。
- (8)マセも折口も、「殯＝大嘗祭」関係は認めるが、この第二段階に対する同衾説の妥当性について判断を差し控えているようである。
- (9)和田1973年、292頁。
- (10)しかし他方で山折は、すでに弥生後期以降の政治的首長層におけるモガリ儀礼の内に——これは谷口の区分では第一段階に属する——(2)の位相に対応するような「死の確認を通して死者霊のその後の運命に関与しようとする」という新たな靈魂に対する態度の現れを見ている(山折42)。換言すれば、モガリが長期化する以前の時代に、長期のモガリを前提とするような靈魂観がすでに生じていたことになってしまうのである。あるいは、この靈魂観の変化に殯の長期化以外の別の契機が存在したのだとしても、それが何であるかは必ずしも明らかではない。この点で、山折の見解には不明瞭な点が残されているように思われる。そこで本稿ではさしあたり、この靈魂観の転換の時期を、安閑以降とした。
- (11)山折1990年、28-29頁。
- (12)谷川によれば、古く民間で行われていた古新嘗祭すなわち初穂儀礼は、次のような行事内容を伴うものだったとされる。(1)一家の主婦が田から初穂を家にもちかえる。(2)その初穂を主婦が寝具にくるんで添い寝をし子稲の稲魂の誕生とすこやかな生育を見届ける。(3)初穂を炊いて神に供える。(4)そのあと家族や親戚にもわけて食べる(谷川1990年、120-121頁)。この(4)の初穂を食べるという行事が大嘗祭における神饌親供に対応するものと思われるが、だとすると、神饌親供は稲の幼神そのものを食するという意味を有していたとも考えられよう。他方、大嘗祭が天皇霊授受の儀式でもある限りにおいて、この稲の幼神には、同時に先帝の亡骸の白骨化ないし乾燥とともに活力を取り戻してきた天皇霊としての神格が重ね合わせられていたとも考えられる。このように考えると、新帝は、この稲の幼神＝復活した天皇霊を食することによってまさに天皇として生かされるということになる。また、新帝が一旦この幼神＝天皇霊を受け取ったからには、次代の天皇に天皇霊を再び活力に満ちた状態で譲渡するためにも、後に死すべき運命を受け入れ、死後の腐敗し乾燥する肉体をもって、自らこの霊の復活を「体現」しなければならないことになる。縄文時代における指標⑨との連続性を仮定したのは、以上のような理由による。しかし、大嘗祭に民間の初穂儀礼

が組み込まれる以前の皇位継承儀礼において、すなわち、記紀神話におけるもう一つの食物起源神話であるホノニギの降臨神話が神話体系中で中心的位置を占める以前の段階において、すでに、たとえ穀物ではなかったにせよ、何らかの食物の神としての性格が王に付与されていたかどうかは明らかでないため、ここでは留保つきとした。だが、例えば『備後国風土記』では、スサノヲは新嘗の夜に来訪する穀神の性格を持っている（谷川1990年、108頁；『風土記』、488-489頁）。このことから考えて、主権を独占する王でもあるスサノヲが穀神的性格を有していた可能性がある。また、後で神話レベルでの考察において示すようなスサノヲの豊饒神としての性格から考えて、この段階では、大和朝廷に包摂される諸国の王は、豊饒神的性格によって自らの権力を正当化していたのではないかと考えられる。

- (13)大林1984年、225頁；谷川1990年、138頁；赤坂1993年、155,183-184頁；宮田1989年、45-46頁）。
- (14)マセ1985年、71頁。
- (15)前掲書、71頁。
- (16)山折1990年、211-212頁。
- (17)図表では、暦が実施される推古以降、つまり日付の信憑性の高まる時期からを図示した。また、推古以降正月即位となるが、これは11月大嘗祭と直結した儀礼とみなし、即位の日付をとった。それは、皇位継承儀礼としての大嘗祭の日付が初めて明瞭に現れるのが持統朝においてであるからである。従って、推古から天武までは即位式を大嘗祭と見なし、曲線の出発点を即位の日付と一致させた。持統以降については、大嘗祭日付をもって曲線の出発点とした。なお、線より下の部分が殯の期間となる。
- (18)もし王が同時に穀神としての性格を有していたのだとすると、王位継承儀礼は、初穂儀礼の行われる収穫期に行われねばならない。また、この時代には長期のモガリは行われていないため、先王の死後に行われる初補儀礼まで、王位継承儀礼を行うのを待つということは考えられない。とすると、初穂儀礼と先王の死とを時期的に一致させるためには、殺害以外の方法はないのではなかろうか。
- (19)『備後国風土記』では、スサノヲは新嘗の夜に来訪する穀神の性格を持っている（谷川1990年、108頁；『風土記』、488-489頁）。このことから考えて、主権を独占する王でもあるスサノヲが穀神的性格を有していた可能性がある。
- (20)人間の死の起源については、ウケモチ殺害の結果としてではなく、イザナキの黄泉国訪問の部分で、また、ホノニギとコノハナサクヤヒメとの結婚に関する部分で語られている。
- (21)堀1975年、68頁。
- (22)大林1984年、86頁。
- (23)前掲書、90-92頁。
- (24)堀一郎は、エリアーデに依拠しつつ、スサノヲによる殺害とそれによる創造という神話を、食物の起源を物語る地母神神話のヴァリエーションとして捉えている（堀1975年、66頁）。
- (25)大林太良によれば、これをオホナムチに対するイニシエーションとするのは定説であるようである（大林1984年、122頁）。

(26)大林1984年、152-162頁。

(27)ターナー1976年、238-240頁。

(28)もちろん、縄文時代中期から8世紀初頭までの間には、極めて多様な文化的伝播が想定される。従って、従って「劇中劇」化の傾向も、必ずしも元明天皇以降（あるいは模索期としての文武・持統期）の作為として特定されうるわけではないだろう。わが国にいかなる文化圏からいかなる神話が伝播したかについては諸説があるが、その一例として岡正雄の論を紹介しておくことにする。岡によれば、わが国の基層文化として、（1）母系的・秘密結社の・芋栽培－狩猟民文化、（2）母系的・陸稲栽培－狩猟民文化、（3）父系的・「ハラ」氏族的・畑作－狩猟・飼畜民文化、（4）男性的・年齢階梯制的・水稲栽培－漁労民文化、（5）父権的・「ウジ」氏族的・支配者文化の五文化複合を想定している。（1）の文化は、縄文時代中期以降に出現するのだが、メラネシア文化との共通点が顕著に認められる。だが岡はメラネシアからの直接伝播ではなく、中国大陸からの伝播を想定している。また、この文化のもつ神話とわが国の神話との関連については述べていない。（2）の文化は、縄文時代末期に渡来したとされ、焼き畑での陸稲栽培を行う南アジア民族の文化であるという。オホゲツヒメ・ウケモチの屍体化生神話、アマテラス・ツクヨミ・スサノヲの三きょうだい神、その末弟の暴行によって生ずる日蝕神話の神話複合、アマテラスの岩戸隠れの神話、イザナキ・イザナミの兄妹婚神話は、この文化と関連するという。（3）の文化は、弥生時代初期に、東北中国、朝鮮方面から、ツングース系種族が流入することで伝播したとされる。神話的には、この文化は、天神信仰、カミが天上から山上、樹梢、柱に降臨するというカミ出現の垂直的表象を有していたとされる。（4）の文化は、アウストロネシア系文化の水稲栽培及び漁労と関連するものであり、南中国の江南地方から、紀元前4・5世紀頃渡来したとされる。神話的には、イザナキ・イザナミの兄妹婚神話との関連が指摘されている。（5）の文化は、騎馬遊牧民族系であり、カミが天上から山上、樹梢、森に降下するという神話的表象、天神崇拝、父系的祖先崇拝、タカミムスビの命によるホノニギの降臨神話、神武の建国神話はこの文化の神話と共通するという（岡1979年、18-36頁）。もちろん他の諸文化の神話を詳細に吟味しなければならないとしても、少なくとも岡の論を見る限り、神話の中で儀式の過程、とりわけ死の世界が詳細に語られるという「劇中劇」的性格は、以上の外来文化には見られないように思われる。それ故、ここではさしあたり、「劇中劇」的性格を8世紀初頭に加えられた新しいモチーフとした。

(29)丸山1972年、36頁。

(30)丸山真男は、記紀神話の作意性を強調する津田左右吉とは異なり、この歴史意識の「古層」の成立を天皇制確立期よりはるか以前に遡らせている。記紀神話に何らかの作意が加えられたにせよ、これを許容しうる思考構造がすでに存在したからこそこの作意が可能になったと考えられるからである。本稿での考察もまた、これと同様の前提に立っている。

(31)堀一郎によれば、『古事記』は密儀性を供えており、公開を前提として記されたものではないとし、さらに公開を目標とした『日本書紀』においても帝紀及びその基となる神代の部分がタブー視されているとされる（堀1975年、21頁）。つまり、大嘗祭と

いう通過儀礼に関連する記紀神話の神代の部分が秘儀性を供えているということであり、従って、元明以降に新たに登場した疑似直線的な天皇の変容観念が直ちに一般に影響を及ぼしたとは考えにくい。

- (32)例えば、田中元は、平野仁啓に従いつつ、『万葉集』の最後の時期の歌風を代表する大伴家持の歌において、古き循環的時間意識の現れを見ている（田中1975年、80-82頁）。
- (33)赤坂1993年、198-200頁。かつて殯宮内での儀礼に直接関与していた遊部の消滅とその遊行民化（五来1963年、39及び47頁）は、この穢れ排除の傾向を典型的に示している。
- (34)赤坂1993年、298-299及び307頁。
- (35)兵藤1985年、204頁。
- (36)先に論者は、記紀神話中の高天原と根の国とをともに聖の世界として明瞭に区別せず
に扱った。だが、まさにここで述べた聖観念の清浄と穢れへの分裂は、記紀神話の三
層構造に対応すると言ってもよいだろう。つまり、神話の世界でも、本来一つのもの
であった聖なる世界が、皇祖神たるアマテラスのいる清浄なる世界と、高天原の穢れ
を一身に背負い追放されたスサノヲの住む根の国とに分裂し、これらが俗なる世界と
しての草原中国に対置されるといった明瞭な三層構造をもつようになったと考えるこ
ともできよう。
- (37)赤坂1993年、192頁。
- (38)大和1992年、114-116頁。
- (39)山折1990年、168-170頁。
- (40)湯浅1988年、96頁。
- (41)西郷1993年、73-112頁。
- (42)前掲書、55頁。
- (43)西郷は、長谷寺の起源として修験山伏の徒（前掲書、39頁）の信仰を想定しているが、
本来彼らの瞑想中に姿を表したものは、例えば不動明王の姿に典型的に表現されてい
るような、恐ろしげな地主神的存在、すなわち瞑想者が死の世界にあることをいやが
おうにも感じさせるような神々、「荒ぶる神ども」だったはずである（湯浅1988年、
64-65頁）。
- (44)赤坂他1985年、206-236頁。
- (45)大和1992年、60-61年。
- (46)前掲書、61頁。
- (47)前掲書、61-62。
- (48)前掲書、66頁。
- (49)前掲書、67-68。
- (50)前掲書、73年。
- (51)前掲書、86年。
- (52)前掲書、86頁。
- (53)前掲書、85-86。
- (54)柳田1989年、243-244頁。
- (55)高取1993年、195-196頁。
- (56)前掲書、214-215頁。

第三章 中世的な民衆の変容観念と「一人前」観念 — 循環的時間観念と疑似直線的时间観念の併存

第一節 一揆、市

本節でもまた、民衆の変容観念及び「一人前」観念はこれをとりまく世界の変容の観念と不可分に結びついたかたちで構想された、という前提のもとで考察を進める。従ってまずは、中世の民衆が自らの生きる世界についていかなる観念を抱いていたかを解明する。そのための着眼点は前章と同様、世界の変転がいかなる時間観念によって構想されていたかという点にある。

おそらく中世の民衆もまた、徐々に世界の時間を疑似直線的なものとして構想し始めていた。しかしながら、必要とあらば古い循環的時間観念を一時的に復活させることで、この連続的な時間の流れを断ち切る、という企てがなされていたようである。本節では、これを示す例として、一揆と市という二つの例を取り上げることにする。これら二つの例において共通するのは、いずれも、連続的に一方方向へと流れ始めた俗なる世界の時間の流れに、聖なる時間を挿入し、時間の流れを遮断するための仕掛けであるという点にある。

前者の一揆に関して言えば、徳政一揆の参加者が積極的に死の穢れの象徴を体現している点が重要である。そこからは、天皇制国家に始まる疑似直線的时间観念の浸透に対する民衆の側からの抵抗の跡が見て取れるように思われる。一揆といっても、その種類も様々であり、それぞれがまた異なる歴史的展開を遂げている。ここでは、その詳細について述べることはせず、ただ民衆の時間観念をそこから見てとれるところの、徳政一揆についてのみ取り上げることにする。

笠松宏至は、折口信夫を引用しつつ、「徳政の起源」として「商返し」（あきないがえし）の思想を想定している。折口は、次のように述べている。すなわち、「商返し」の思想は、日本の歴史の中で記録の上では長い間潜伏していたが、室町時代以降、民衆の力の増大に伴い、徳政という形で表面化した。「商返し」というのは、社会経済状態を整えるため、売買した物を、ある一定期間内ならば、元の持ち主に取り戻し、また契約を取り消すことを可能にした、一種の商業政策である。このような政策の基礎には、天皇が一年限りの暦を持っており、一年毎にすべてのものが、元に戻り「復活する」という民衆の信仰があった。こうした慣習は、江戸時代末まで行われていたが、明治になって消滅した、と*1。徳政と言えば、公権力がその発布主体であるかに思ってしまうが、ここで重要なのは、民衆の間に「商返し」の思想が一つの信仰として連綿と流れていたということ、そして、その一部が農民の自己の身分に対する自覚と農村への貨幣経済の浸透を背景として土一揆の多発する中世末期頃、徳政令という形で公の法として記録の上で残されたに過ぎないということである。勝俣鎮夫もまた、土一揆が起こり、この民衆自らによって「私徳政」が行われ、その後に徳政令が発布されたとしている。しかも、徳政令にも、幕府や朝廷の徳政令のみならず、地方単位での「在地徳政」もあって、むしろ後者の方が一般的であったという*2。これらのことから判断すれば、なるほど天皇による時間管理の契機が介在していたとはいえ、むしろ徳政の主体が民衆の側にあったと考えることができよう。

勝俣鎮夫は、さらに徳政一揆の基礎に、「商返し」の思想とともに「地発」（じおこし）という民衆の土地所有観念をも見ている。この「地発」の観念には、「商返し」よりもはるかに徳政一揆における農民の主体性が現れている。

「この地発の本来の意味は、土地を開墾することと同じで、土地を息づかせる、すなわち土地に生命を付与する行為であった。この土地に生命を与える行為である地発が、本主のもとから離れた土地を本主が取戻す行為をさす語として使用されたのは、おそらく、……当時の人々の土地所有観念を媒介とするならば、十分理解されるように思われる。すなわち、移転した土地、仮りの姿、擬人的に言えば、仮死状態の土地は、本主のもとに取戻すことによって生命をよみがえらせ、本来の姿に帰るといふ考えかたである。このように把握するならば、……徳政の本質は〈復活〉であるということと同じ意味で、地発をささえる観念の本質もまた、復活、再生＝一新であったのである」*3。

だが、たとえ民衆の側に「商返し」や「地発」の思想があろうとも、例えば毎年徳政が行われたわけではない。単なる思想だけで歴史が動くことはないだろうし、たとえ本来は天皇を中心として毎年時間が更新されるという循環的時間の観念が存在したとしても、先にも述べたようにすでに元明天皇以降、当の朝廷の側にとってこの天皇を中心とした循環思想が甚だ不都合なものだったろうことを考え併せるならなおさらである。実際には、飢饉、天皇や将軍の代替わり、天変地異などを契機として徳政が要求されたのだが、これは、循環的時間観念を保持してきた民衆の側の要求と、これを望まぬ公権力側との間の妥協の産物と見なしてもよいだろう。ともあれ、この民衆の側から要求は、まさに土一揆という実力行使によって達成されたものと考えられる。

さて、以上のことから、徳政一揆が「世界の変容」を図ろうとする民衆の側からの働きかけであったことが明らかとなろう。しかし、それだけではない。土一揆参加者たちの出立ちを見るとき、一揆がさらに「人間変容」の観念とも密接に関連することが明らかになるのである。勝俣によれば、土一揆の参加者たちは一種のユニホームを身につけていたとされる。すなわち、蓑笠、覆面、ザンバラ髪、あるいは柿色の衣といった、一言で言えば非人姿、乞食姿である*4。前章で述べたように、非人は死穢に近い、あるいは、これに直接接触するが故に、社会から排除されたのであった。とすると、農民が敢えて一揆に際して非人の姿を選んだということ、非人へと変容したということは、彼らが自ら積極的に死穢に接近し、死の世界に身を置いたということの意味するだろう。では何のために。言うまでもなく、それは、この死のモメントを媒介にして世界を本来の姿へと変容させるためである。先の「地発」の観念からも見てとれるように、土地の本来の開発者の運命と、彼によって開墾された土地の運命とは連動する。従って、土地の開発者が死の世界から「復活」と同時に、土地もまた本来あるべき秩序を回復するわけである。勝俣によれば、一揆参加者たちの出立ちは、「神または鬼」への変身を意味するという*5。この「神または鬼」という両義性こそは、「聖なるもの」が本来有していた特性であって、破壊し同時に再生を促す穀神ササノヲの性格にも似ている*6。かつて、縄文時代の成年式の中で、聖なる死の世界をくぐり抜けることは、「一人前」の人間として再生するための不可欠の前提であった。また、この人間としての再生も、世界の再生と連動するものであった。そして、このような基本モメントは、文武天皇までの皇位継承儀礼にも見られた。民衆世界では、こうした基本モメントが、はるか後の中世後期まで、それどころかさらに近世に至

るまで、少なくとも一揆という形で保持されていたと考えられる。しかも、世界を再生せしむる大任が単一者に譲渡されず、一揆の参加者全員によって担われるということから考えて、その構造上の先駆は皇位継承儀礼よりもはるか以前の時代に遡ると言えよう。

さらに、土一揆を媒介にしていわゆる惣結合が現れたということを検討すれば、一揆と成年式との連関がある程度まで明らかになる。一般に、惣結合は、それまでの血縁的結合に対する、地縁的結合の登場を特徴づけるものとされる。とすると、一揆は、その参加者の血縁関係からの解放を促すという点で、成年式における新参者の親元からの隔絶と構造上の対応を示しているとも言えよう。つまり、成年式において新参者たちが劇的に死者となることで親との血縁関係を断ち切るのと同様に、一揆においても参加者たちは、一旦非人となることで、血縁的・氏族的結合から身を引き離すということである。さらに、一揆と成年式とは、さらに別の要素を媒介にすることによっても互いに結合している。勝俣によれば、一揆を結んで領主に強訴しても、この要求が満たされなかった場合、最後の手段として家や田畑を捨て荘外に逃げるという「逃散」が行われたという。その際、この「逃散」が「山林に交わる」「山野に入る」としても表現され、実際にもアジールとしての山林に逃げ込んだという*7。また安野眞幸は、津軽地方の岩木山信仰の「お山参詣（山かけ）」との関連において、「山入り」が成年式行事としての意味をも有していたと述べている*8。だとすると、この「山に入る」という事態を媒介にして、一揆と成年式は互いに結びついているとも言えるだろう。

但し、一揆と成年式との間には直接的関連はない。もちろん、仮に土地を持たぬ農民の姿が「一人前」としての人間の本来的な姿ではないという観念が存在していたのなら、一揆はある意味で、成年式のやり直しとしても捕らえられるのかもしれない。W. ターナーは、ザンビアのンデンプ族のイソマ儀礼との関連において、彼らの社会における母系出自と父方居住婚との緊張関係から女性が不妊症に陥り、これを解決すべく成女式が反復されるという事例を提示しているが*9、一揆は、この通過儀礼の反復と構造上類似しているようにも思われるのである。しかし、もしこのように、一揆が通過儀礼の「反復」として把握されうるのだとすれば、反復される場所の通過儀礼「そのもの」も同時代に残存していたのだろうか。例えば、後に見るように、中世の有名な説経「さんせう太夫」には、このような通過儀礼のモチーフがかなり明瞭な形で見られる。だが、説経はあくまで説経であって、その内容からこれに対応する現実が存在したと即断することはできない。従って、ここでさしあたり言えることは、ただ、かつて成年式がその上に成立していたであろう呪術的基盤、すなわち人間と世界の変容を包摂する循環的時間観念だけは、おそらく江戸末期に至るまで残存していたということのみである*10。

但し、永原慶二によれば、惣結合の背景には、加地子収取権を集積し実力を蓄え、村落共同体秩序を私的に掌握するような立場を獲得した小領主的上層農民が、自らの立場を維持せんとする利害もあつたとされる。従って、惣結合には、有力農民による弱小農民の抑圧という側面もあつたということになる*11。このような事実を考慮すれば、呪術的土地所有観念を基盤としつつも、当時すでに世俗的な所有意識もすでに介在していたと考えべきであろう。とすれば、一揆参加者は村落住民全員であつたとしても、このことによって最終的に土地所有権を獲得できるのは実際には限られた有力農民であつた可能性がある。この意味では、たとえ一揆というある種の儀式に参加しても、その参加者たちが平等

な資格を回復したわけではないのであり、つまり一揆によって完全に新たな秩序が再構築されたわけではないと言うべきだろう。

さらに、循環的時間観念の残存に関する先の仮説には限定を加えなければならぬだろう。というのは、惣的結合の登場と、非人たちに対する卑賤観の増大とが歴史的にはほぼ同時期に生じており、従って、たとえ一揆参加者が非人「姿」になったとしても、このことは必ずしも彼らが事実上非人「身分」になったということの意味しないだろうからである。

網野善彦によれば、南北朝以前の中世においては、兵民は年貢・公事を納めている限り移動の自由を有していた。また、なるほど既に「平民の共同体から排除され、脱落」した浮浪人もいたが、「宗教的・政治的な動機等によって自らの意志でそこを脱出」した浮浪人や「富や実力を持つことによって共同体の規制の外に自らをおく自由」を有する人々さえいたという*12。換言すれば、平民の誰もが共同体の外部に身をおく潜在的可能性を有していたわけである。その限りにおいて、平民にとって、乞食・非人等は、必ずしも明確な差別の対象ではなかったと考えられよう。

しかし、その後、事態は変化する。横井清が明らかにしたように、鎌倉末から南北朝・室町期にかけて現れる惣村的結合の本質は、共同体の内部規定である起請文や盟約状の中に表現されているという。これらの規定の多くは、「外来者に対する徹底的警戒」と「住民追放規定」を内容としている。横井によれば、その内容からは惣的結合という農民の自治機構のために「反共同体的行為は徹底的に糾弾され、当事者は、追放・住居消却等々の処罰が加えられ」たこと、またこうした規定によって「村落共同体から放出され、再び立ち立つことの困難となった人々の群」が存在したことが明らかになるという*13。つまり、この時代から以降、浮浪人・乞食・非人らの群は、平民として再生する可能性を奪われ、都市の河原や各地の宿に次々と落ち込んでゆくのである。横井は、ここに今日にまで続く卑賤観の浸透の原因を見ている。というのも、この卑賤観は、「これまでのように常に浮動しているさまざまな奴隷民・浮浪人たちに漠然と向けられていたのとは異なり、明確に一定の地域的認識を伴って、急速度に集中してゆく」からであり、「ここにおいて民間における差別観念、特に卑賤観ともいうべき特殊な身分的差別の観念は、人々の脳裡に一定の、極めて明確な“対象集団”のイメージを伴いつつ定着した」*14からである。

歴史的にはほぼ同じ時期に、農民自らが、一方では非人姿となり一揆を結び、場合によっては非人たちが住み往来した山中に逃散し、他方では非人を含む部外者を差別し始めるという、この相互に矛盾する事態はいったいどのように解釈したらよいのだろうか。例えば、次のような推測が可能ではなかろうか。すなわち、惣的結合は、確かに他ならぬ死穢を媒介にしてはじめて形成されたものであるにもかかわらず、一旦この結合が定着すると、今度はこの安定性を乱す者、すなわち現実の非人たちに対して差別の眼差しが向けられていった、と。この場合、一揆を成年式のメタファーで捉えるならば、それは歴史的に一回的な、村落社会全体規模での成年式として特徴づけることができるのかもしれない。すなわち、一揆という成年式を通じて一旦人間化した人々は、それ以降、彼らの子孫をも含めて、二度と「非・人」となることはない、と。だが、歴史的には、以後何度も一揆は発生しているのであるから、このような解釈は必ずしも妥当しない。

むしろ次のような解釈の方が現実的だろう。すなわち、この時代に非人姿は、それ本来の呪術的意味をなるほど保持しているにせよ、しかし既に同時に、単なる政治的デモンス

トレーションの道具になり始めている、と。勝俣によると、逃散は実際に「山に入る」ものから、篠などで家の周囲を囲み、いわば家そのものを「山」化する「逃げない逃散」へと変化する*15とされるが、この展開過程も、農民たちが自らと現実の非人たちとを厳しく区別し始めたということを示すのではなからうか*16。こうした事態を成年式の歴史と関連させるならば、上述の成年式の呪術的基盤の残存に関する仮説は次のように修正されるべきだろう。すなわち、この時代にはすでに古き死と再生の成年式は行われていなかったか、あるいは、たとえこの死と再生の成年式が残存していたとしても、その不可欠の構成要素たる死穢の段階もまた — 現実の非人と、単に演じられるだけの非人との区別から考えて — その現実性と聖なる厳粛さを失いかけていたのであり、従って成年式自体も形骸化し、その本来的な意味と機能を失い始めていた、と。

他方、最近の、とりわけ中世史研究では、市が本来一揆と同様に本来聖なる時空として表象されていた可能性が指摘されている。しかし、これもまた世俗における支配の道具となってゆくものと思われる。それも今度は、戦国大名の権力拡張のために。ならば、市とは本来いかなるものだったのだろうか。勝俣によると、市の起源に関する研究には、これまで二つの方向があったとされる。その一つは、語源研究を媒介としたもので、市を齋（いつく：神に奉仕する）という語と結びつけ、齋地（いつきち）が市となったと考えるものである。いま一つは、市の有する境界性に着目し、五十路（いそぢ：道の交差する場所）が転じて市となったというものである。しかし、最近の諸研究によって市が辻・衢・河原・墓所・寺社の門前といった俗界の境界のみならず、古くは異界・他界との境界領域にも設けられた事実が明らかになってきたとされる。そこで勝俣は、こうした新たな研究成果に基づき両説を統合することで市の意味を包括的に理解しようと試みるのだが、その際彼は、祭の日に神を待ちかまえるのが神の接待場（イチニハ）だからイチと言われた、とする折口信夫の「市庭＝神の接待場」論の重要性を再認識している*17。赤坂憲雄もまた、勝俣とほぼ同じ立場であり、従来の二つの市の起源説を包括しうるものとして折口を評価している*18。

両者によって捉えられた市の特質としてまず挙げられるのは、市が古くは神々が司る聖なる場として捉えられたという点、年の定められた時期にのみ市が設けられたという点である。さらに、両者とも、「聖なる場」という場合の聖をヌミノーゼなものとして捉えている。すなわち、市は祭や男女の交歓や芸能の行われるハレの場であると同時に、非人たちが集まり葬送や処刑が行われ墓場でもあるような、すなわち死穢の集積する場所だったということである*19。また、市は「無縁」の場として特徴づけられ、従ってここでは主従関係、夫婦関係、親子関係といったすべての世俗の縁が切れたとされる*20。この「無縁」ということでは、勝俣はさらに詳細に、市空間では、世俗世界における人と物の縁（つまり所有関係）が切れると考えられたため、交換が可能になったと述べている。

「市での交換も、他の空間での交換と同じように、現象的には交換者相互の合意にもとづく当事者間の交換でありました。しかし、市での交換の論理は、交換物を相互に神の供物として捧げ、いったん神の物として、神からその交換物をそれぞれ授かるという論理にささえられていたのであります。その意味で市での交換の本質は神との交換であったのであります」*21

また、人と人との縁もまた、これと同一の原理に従って、断ち切られたという。

「俗界において主従関係をもつものでも、この市場に入ることにより、縁が切れ、解放されたことになり、聖界からみれば神仏と結縁したことになったのであり、神仏を唯一の主人として個人々々が関係を結ぶ平等な関係が成立したのであります」*22。

以上のような市の諸特徴をまとめると、次のように述べることができよう。すなわち、毎年ある定められた祭日に、神が特定の場に現れ、そこに市が立つ。そしてこの市は「無縁」の場としての特徴を持ち、従ってそこでは世俗のあらゆる縁が切れた、と。もし年に一度人々が市を訪れ、そこで人と人、人と物の間の新たな縁を結び直したと考えるならば、市は世俗における人間と世界の秩序を更新する、循環する時間の重要な契機となっていたと考えることもできるだろう。だとすれば、市そのものが成年式のための隔絶地であったとまでは言わないにしても、少なくとも死と再生の成年式を存立せしめる思想的基盤だけは存在していたと考えられる。

しかし、一揆の場合と同様に、ある時期以降、この循環的な時間観念は、形骸化し始めるように思われる。市の歴史にとってその最も重要な転機となるのは、戦国大名による楽市楽座令であろう。従来一般に、楽市は城下町を課税免除・自由通商の場とすることを目的とし、他方楽座は座の解体を目的とする政策として説明され、いずれも専ら戦国大名ならびに織豊政権がその発布主体と見なされてきた。しかし、最近では、戦国大名による政策以前に楽市場が存在し、大名による政策がこの既存の楽市場を前提にして出されたということが明らかになってきている。こうした新たな研究動向を基に、赤坂は次のように述べている。

「・・・この平和の象徴ともいえる市は、近隣の農民たちが情報を交換し、さまざまな闘争を組織してゆく抵抗の拠点という側面をもっていた。と同時に、そこは守護・荘園領主・在地領主などの支配層の利権が競合する、領主支配の拠点でもあった。こうした〈無縁〉の地である市の管理・支配をめぐる、二つの〈公〉がせめぎあい交錯する光景は、中世にはごくありふれたものであった。いわゆる楽市楽座の法令は、古くから存在した市を基底からささえる下からの〈公〉（＝〈無縁〉）が上からの〈公〉に包摂され、やがて消滅してゆく最後の段階をしめしている。市の平和はそこではもはや、領主権力の保護下でのみ容認され、維持されるのである」*23。

勝俣もまたこれとほぼ同じ立場であるが、この赤坂の言う「上からの公への包摂」過程について幾分詳細に述べている。すなわち、今日文書の上で残る楽市令には、戦国大名などがすでに楽市場として存在していた市場の機能を保証した「保証型楽市令」と、このような楽市場の存在を前提にして、新城下町・新市場の楽市化にもとづく繁栄のために発布した「政策型楽市令」とがある。そして大名権力によって既存の楽市場の存続を保証する「保証型楽市令」が出されたということは、聖域として自立していた楽市場が俗界の統制下に置かれる第一歩であった、と*24。

以上を考慮すれば、市をその構成要素とした循環的時間観念は、古くは確かに時間と空間の連続を志向する旧支配層——とりわけ天皇を中心とする勢力——の俗的支配を断ち切るという意味を有していたが、この同じ原理が今度は新興支配層によって取り込まれることによって、彼らの権力拡張の道具となっていくとも考えられる。その際、言うまでもなく、この新興支配層もまた、もはや自らが時間の循環に巻き込まれることを欲してなかったはずであり、従って、楽市楽座令は、結局、二つの連続的——おそらく疑似直線的な——時間の権力主体を入れ替える転換器としての役割を果たしたと言い換えることもできよう。戦国大名のもとで、古き疑似直線的时间観念は「再」構築されるわけである。とすると、中世から近世へと向かうこの時代以降、古き成年式において不可欠の構成要素でもあった死穢は、新興権力層によって、再び封印される可能性もあるわけである。

成年式に限らず人間の変容は、何らかの時間観念のもとで構想される。とすれば、ある時代に見られる時間観念からは、同時に、人間の変容と「一人前」の観念の大枠を析出できるはずである。以上の考察は、このような仮説に基づくものであった。そして一揆の例からも市の例からも、律令制確立期以降の疑似直線の変容観念と民衆の循環的変容観念との間に拮抗関係が存在した可能性を導き出すことができた。しかし、循環的時間観念は、一揆の場合には有力農民層及び惣村構成員の新秩序形成・保持のための道具として、また、市の場合は戦国大名の権力拡張の道具としての性格も持ち始めていた可能性が明らかになった。つまり、中世の一揆や市に見られる循環的時間観念は、とりわけ天皇を中心とする世界秩序を特徴づける古代的な疑似直線的时间観念から、有力農民層を中心とした、自覚された身分としての農民、及び、大名勢力が司る近世的な疑似直線的时间観念への転換期の狭間にあつて、いわば権力主体の転換器として機能したのではないかということである。その際、重要なのは、古代的な疑似直線的时间観念も、近世的な疑似直線的时间観念も、死穢を排除して永続的な秩序を形成するというメカニズムを共有しているということである。

第二節 中世説経に見られる民衆の変容観念と「一人前」観念

本節では、第一節でその存在の可能性を示唆しておいた民衆の循環的変容観念と、支配的諸勢力の必要から生じた疑似直線的な人間変容の観念との間の緊張関係を、中世の説経の内容分析によって裏付けることにしよう。

第二章では、記紀神話の「劇中劇」が、通過儀礼における新参者から死穢を排除するという機能を明らかにした。本節では、この「劇中劇」概念の応用のもう一つのヴァリエーションを提示する。確かに、中世の説経は、村落の穢れを一身に背負うことでこれを村落外へと廃棄することに貢献した芸能民自身の過酷な境遇や支配の暴力に対する被支配者の抵抗意識を反映した物語として解釈することもできよう。あるいは、成年式を含めて、かつて現実にありうることとして信じられた死と再生の人間位相転換の論理についての記録と見なすこともできよう。しかし、論者は、説経の中で通過儀礼が語られているという事実に着目する。つまり、中世の説経の中にも「劇中劇」的性格が見られるということである。このような観点で見れば、俗の世界に生きる村落の人々の人生過程から、死穢を取り除いてくれたのは、説経を語った芸能民自身のみならず、この「劇中劇」的説経そのものでもあった、と言えはしないだろうか。こうした仮説のもとで、本説では、岩崎武夫他の代表

的な解釈を参考にしつつも、さらに「劇中劇」的性格に着目した独自の立場から中世説経の分析を試みることにする。

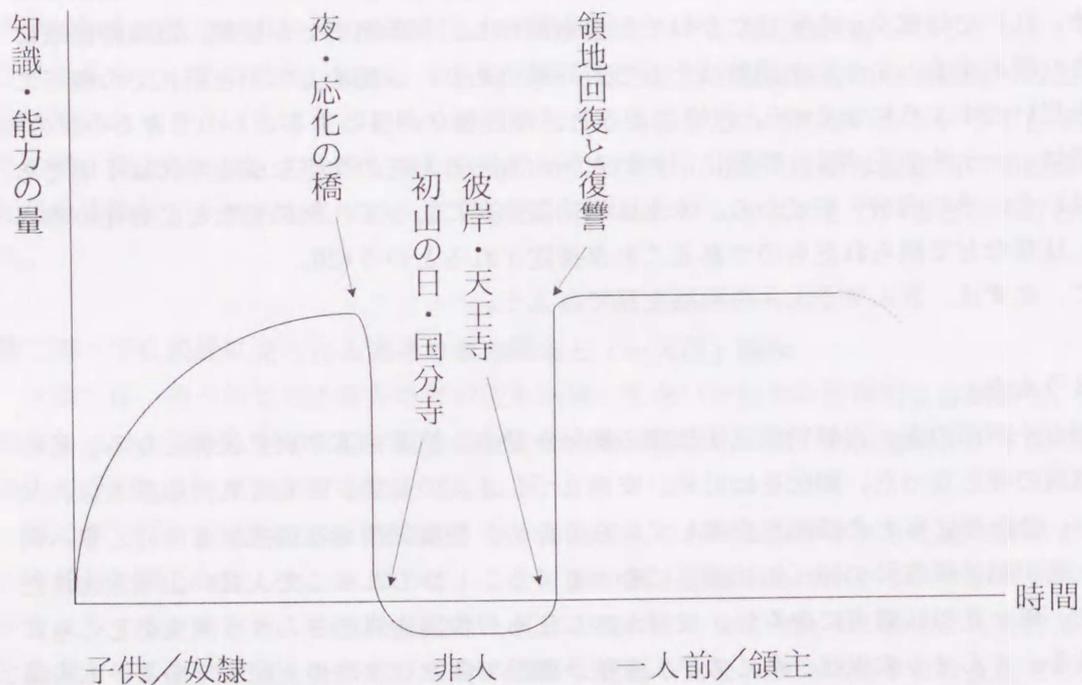
まずは、具体的な分析に入る前に、岩崎武夫に従って、説経の歴史を素描しておこう。説経の歴史は古く、すでに『続日本紀』にも「説経」の語が見えるが、その説経とは、僧侶が経典を講説する説法であり、未だ語り物ではなかった。平安中期以降、経典の講説のみならず、機知やユーモアに富んだ神仏の靈験譚や譬喩因縁譚などが加わり、説経の効果を高める。さらに鎌倉時代には、説経という語とともに唱道という言葉が用いられる。唱道とは、法理を説いて人を仏道に引き入れることである。この唱道ないし説経は、それ以前の時代に比べてより深く大衆の中に入ってゆく。また、この頃から専門の唱道家がでてくる。鎌倉末には、さらに大衆の日常生活の中に入り発展していく反面、本来の目的をはずれて、布施目当ての法師をも生み出すようになる。室町期の説経は、身ぶりや、箆（ささら）や羯鼓（かっこ）などによって音曲的要素を伴うようになり芸能化する。また、寺院から説経師が離脱し遊民化するにつれ、内容も本来の経典解釈よりも寺社の縁起譚や譬喩因縁譚に力を注ぐようになる。安土桃山から慶長頃にかけて、一所不住で、都や田舎を遊行して歩き、寺社の境内外や、辻堂を専有して語る箆説経師が現れてくる。彼らが、神仏の靈験譚や譬喩因縁譚を独自に練り上げ、本格的な語り物（説経）にして語るようになる。江戸期に入ると、説経は、歌謡化した歌説経や、操り説経として興行するようになり、また、語り手も定住化する。説経操り芝居は、京大阪でまず流行し、江戸に入って最も流行する。江戸では寛文から元禄にかけてが最も流行し、享保頃までが盛期、以後浄瑠璃に圧倒され衰退する。こうした趨勢は上方でも同様であり、以後地方の田舎祭礼での興行に活路を見いだすようになる*25。岩崎によると、今日我々が目にすることのできる中世の五大説経は、— その定本は江戸期に記された — もちろんその性格な成立年代は不明であるとはいえ、その内容・形式から、本来は漂泊芸能民によって、祭の日などに寺社の境内外や、辻堂などで語られたものであることが推定されるという*26。

さて、まずは、さんせう太夫の粗筋を見てみよう。

さんせう太夫

奥州五十四郡の主、岩城判官正氏は帝の勘気を蒙り、筑紫の太宰府に流罪となる。そのため流浪の身となった、御代をはじめ、安寿とづし王丸の姉弟、そして乳母の四人は、父を慕い、また帝にもとの領地を安堵してもらうため、磐城国伊達郡信夫庄を後にし京へ向かう。途中越後国直井の浦（直江津）にやってくる。しかし、そこで人買い山岡太夫にだまされ、母と乳母は蝦夷に売られ、安寿とづし王も丹後国由良のさんせう太夫のところに売られる。さんせう太夫は、多くの下人を使う残酷で貪欲な土地の支配者である。太夫は、姉に汐汲み、弟には芝刈りの労役をあてがう。二人は慣れぬ仕事に泣き暮らし、そのため正月にも縁起が悪いという理由で別屋に閉じ込められてしまう。この悲惨な境遇から脱するため、二人は逃亡の計画を立てるが、運悪く残忍な太夫の三男三郎に立ち聞きされ、焼きゴテを額に当てられる。この刑罰にも満足できない太夫は、さらに二人を松の木湯舟の下に閉じ込め餓死させようとする。太夫の次男の次郎は慈悲深く、二人に食事を与える。餓死を免れた二人は太夫に命じられ、共に山へ労役にやらされる。姉の安寿はこの機を逃すまいとづし王を山から逃がし、自分は火責め水責めの極刑に会って惨死する。づし王は

太夫の館を逃がれ、丹後国の国分寺に身を隠す。太夫一味は追手をよこし、国分寺に乗り込むが、住職の聖は国中の神々を勧請してづし王がいないことを誓う。執拗な三郎の詮索はなおも続くが、鍔焼地藏の靈験によって太夫一味は退散し、づし王は助かる。づし王は聖の背に負われて京都へと出る。聖は都の朱雀権現堂でづし王と別れ丹後へ去る。足腰が立たなくなっているづし王丸は乞丐人となり、都の童子に育まれ、土車に引かれて天王寺へと送られる。天王寺の石の鳥居にすがって足腰が立つようになったづし王は、そこで天王寺の阿闍利に拾われ、賤しい茶汲み童子として暮す。あるとき、都の貴族、梅津院が養子を求めに天王寺を訪れ、百人の稚児が居並ぶ席に臨む。そして末席に坐っているづし王丸を見だし、満場の失笑を買いながらも、その身体を湯で浄めりっぱな稚児に変えてしまう。づし王丸は梅津院の養子となり、やがて帝と対面し、系図を証拠として見せることでもとの奥州五十四郡の主に返り咲く。づし王丸は、欲びつつも安寿の死を悼み、また母の行方を尋ねて蝦夷に向かい、そこで盲目となって鳥追いをしている母と対面する。母を救い出す一方、づし王は、国分寺にさんせう太夫一門をよび寄せ、三郎に命じて父の太夫の首を竹鋸で三日三晩引かせるという極刑をもって復讐する。



図表3：説教「さんせう太夫」における厨子王の発達過程

他の説経に比べて「さんせう太夫」は、物語中の各所にちりばめられた民間信仰の諸要素の豊かさ故に、成年式との関連について論ずるのに最も適している。岩崎武夫もまた、『さんせう太夫考』の「〈さんせう太夫〉の構造」に関する章で、成年式との関連について触れている。岩崎は次のように述べている。「さんせう太夫」の構造上の柱は、づし王を中心として見た場合、別屋、松の木湯舟、国分寺、天王寺であり、これらは、それぞれニュアンスの違いがあるとはいえ、禁忌されるものが隔離され、密閉され、逃亡し、避難する場（室：むろや）であり、死に対する不安や緊張感がつきまとうと同時に、忌み穢れた者が生命の更新と蘇生をはかる苦行の場でもある。別屋から天王寺までのプロセスは、忌み穢れた者が聖性を顕現するための、死と恐怖を伴った苦行の経験であり、そして別屋で暗示されていた聖性は、天王寺に至って顕在化するに至る。まさにこのような構造特徴は、成年式のパターンに対応している、と*27。勝俣もまた、必ずしも成年式に限定しないが、中世における人間位相転換の論理がこの説経の中に現れていると述べている*28。しかも勝俣は、この人間位相の転換に、上述のような様々のアジールの空間のみならず、初山の日（後の藪入り）や春秋の彼岸といった特殊な時間、すなわちアジールの時間が関わっていることを明らかにしている。

両者の分析を考慮しつつ、づし王の人間変容過程を図示すれば、図表3のようになるであろう（図表3参照）。すなわち、別屋や松の木湯舟で暗示された大きな転換が、初山の日国分寺において生ずる。このアジールの時間・空間でづし王は、さんせう太夫との間に結ばれた俗的主従関係を断ち切り、足腰の立たぬ非人となる。そして永い遍歴の後、彼岸の日の天王寺において、父親と同じ貴人として復活するわけである。づし王を中心として見た場合、この過程が全く典型的な死と再生の過程であることに異論はあるまい。従って、この物語に、かつて実際に行われたであろう死と再生の成年式の過程が反映しているとも考えることも可能であろう。例えば、安寿に農耕の神としての明瞭な性格づけが欠けていること、安寿の犠牲によって生かされる者が単数化していることを除けば、この説経はハイヌヴェレ神話に非常に接近しているとも言える。だが、岩崎の分析は、安寿の運命にも焦点をあて、しかも恐山の地藏会との比較によって、このような説経を「祭の場で語ること」が、づし王＝語り手＝聴き手と安寿の霊との「死者を愛惜し」「死者から愛惜される」という関係を生み出すことを指摘した点で、素朴な儀礼反映説の域を超えている。

「（イタコを通じて：論者）死者と接することが、祭りの庭（＝地藏会：論者）では、悲しく傷ましい体験であると同時に、生きるものをはげまし、勇気づける、肯定的な契機なのである。……形式こそ違おうが、地藏会におけう死者と生者の関係——慰めつつ慰められ、愛惜しつつ勇気づけられる——を、虚構（語り物）として、作中人物の關係に転移したものが説経である……安寿の霊は語り手によって招かれ、聴き手（民衆）の前に現出している。語り手はその安寿の霊を、いわば鎮魂するという意図のもとに語っているといつてよい。……死んだ安寿の霊を、慰め、愛惜するということからこの作品は語りはじめられる。この愛惜の念は、単に語り手や聴き手のものだけではなく、作中の主人公、づし王のものでもある」*29。

岩崎は、さらにこの「愛惜し、愛惜される」関係を、生と死の關係としても捉えている。

「・・・安寿の死がなければづし王の生命更新はなかったし、づし王自身の蘇生と切り離しては、安寿の死は考えられない。生と死がここでは矛盾しながら統一され、成年式の様相を示している。説経を貫く、ひとつの大きな主題は、死と再生というパターンである。安寿とづし王の関係は、成年式における死と生のドラマを表しているといえよう。・・・これは祭りというものが本来持っている機能とほぼ同じものであり、その反映とみなすこともできる。説経が、寺社の祝祭の日、その境内（外）で語られたことはまちがいない事実である。それは祭りというものの持っている本質——古きものの消滅と新しきものの生誕——を、語り物の世界に転移し、それを軸にして展開したものであり、安寿とづし王の関係もその祭りの論理を踏まえて生まれたものである。祭りの主人公は本来民衆である。そこでは全員が祭の担い手となる。祭りが古ければ古いほど、この関係は著しく、傍観者という存在は許されないものである。祭りにおいては、民衆の一人一人が、死と生のドラマを演じ、経験する当事者に変身することができる」*30。

ここでは、現実における成年式と、「語り物の世界に転移」した成年式との差異が正當にも暗示されている。すなわち、本来は、物語中のづし王ではなく、現実の世界における祭りの参加者全員が死の世界に入り、そして安寿の犠牲によって復活したということである。この差異は重要であって、この重要性は、例えば、関心があれば誰でも説経を聴くことができるということ、すなわち、たとえ成年式の反映であっても、説経の聴き手に制限が設けられていないということ、説経を聴くことがもはや特定の性や人生段階にのみに義務づけられているわけでも、許されているわけでもないということを考えてだけでも明かであろう。つまり、説経を聴くことは、もはや「秘・儀」に参加することとは異なるのである。にもかかわらず、岩崎論においてこの差異は、さらにそれに続く部分で打ち消される。

「・・・安寿とづし王の死と生のドラマが、祭りの場における虚構として語られながら、民衆の一人一人が、そのドラマを自己の運命と重ね合わせて、実感として応えているのも、祭の場のもつ、右のような構造と深く関わりがある。安寿の死は、愛惜の対象であるとともに、生き残るもの（づし王）にとってこの上ない勇気づけと励ましであったが、これは聴き手（民衆）の一人一人の運命（死者に対する生者の関係）とも対応するものである」*31。

すなわち、岩崎によれば、死と再生のドラマは、物語中に転移してもその機能を失わないということになろう。確かに岩崎の考察は、何が物語中で語られているかということだけではなく、語ること自体がいかなる意味と機能を有するかという点にまで踏み込んでいる。にもかかわらず、彼の考察は、この転移によって生ずる機能のずれについては触れていないのである。

それに対して安野眞幸の場合、成年式を祭りの中で行うことと、成年式の過程を語ることとの差異については論じていないが、しかし説経「さんせう太夫」が聴き手に対して果

たす機能については詳細に論じている。安野の場合、この説経の機能は、安野が「さんせう太夫」に先行する在地津軽の説経として理解した「お岩木様一代記」との比較によって明らかにされる*32。安野は、柳田国男に従い、説経節「さんせう太夫」の成立以前に「自由に趣向を立てる」ことのできた時代を想定し、この時代の物語の核となっていた部分が、在地岩木山の神の本地譚としての安寿伝説であったと見なしている。この安寿伝説は、藪入り＝安寿祭りの日に「地獄変相図」を持ち、絵解き・占い・御祓い等を行っていた「あるき巫女」・熊野比丘尼と似た津軽のイタコや白山の巫女たちによって語り継がれていたのであり*33、また安寿の運命には、イタコになるための死と再生の通過儀礼の過程が反映しているという*34。その際、安野は、安寿と母親との関係を、大地の豊饒を司る母神と冥府の女王との関係として捉えている。すなわち、安寿は、子供の死を嘆き怒る母神に対して、死に地獄の苦しみに遭いそして復活する御子神なのである*35。そして、イタコもまた、死と再生の通過儀礼を経て、この御子神を憑依させ神の言葉を語る能力、ないしは自らが神となる能力を獲得するわけである。従って、口よせが終わり、イタコが自らに戻ったとき、「神様ね（に）なるたて、これ位も苦しみを受けないば、神ねなる事出来ないし、人間様だちも、神信仰よくもちひで（よくもちいて）呉れるべし」と人が神になることが誇らしげに宣言されてるのである。安野は、このような信仰連関を「御霊信仰」あるいは「大地母神崇拜・母子神信仰」として特徴づけている*36。しかし、安野によれば、説経「さんせう太夫」においてこの巫女＝安寿の物語は換骨脱胎され、づし王の物語として作り直されたという。より詳細には、京都周辺を中心とし、多くの寺院の靈験譚やづし王の不思議な出世譚から成るづし王伝説によって、古き安寿伝説は覆い隠されるわけである*37。

安野は次のように述べている。すなわち、「お岩木様一代記」においては、安寿＝イタコ＝山の神という等号が成り立ち、この場合の安寿は、俗と区別された「聖なるもの」を表わしている。一方、「さんせう太夫」においては、聖は浄と不浄とに両極分解し、人身御供としての安寿が不浄を表しているのに対し、浄なるものとしての天皇が登場していると*38。つまり、づし王は、自らの不浄なる部分を安寿に託して切り捨て、このことによって天皇の周辺で清浄なる貴人として復活するということである。この両極分解の過程で、安寿＝イタコが神になるために行った苦行は、刑罰として捉え直されるのである*39。

安野はさらに、この物語レベルでの「聖なるもの」の両極分解が、「聖・俗」関係を支えていた社会構造の変質に対応していると述べている。

「つまり、近世国家が〈俗〉なる世界としての〈イエ世界〉と〈聖〉なる世界としての〈境界領域〉〈無縁の場〉という中世社会の二元的構造を解体し、イエ世界のみならず境界領域をも自己の支配下に組み込んだ段階で、〈浄〉なるものが〈聖〉なるものから分離独立したと考えることができよう。……『お岩木様一代記』から『山椒太夫』への変化の中に母子神信仰・御霊信仰から氏神信仰へという世界観の大転換を見てとることができよう。……宗教的靈能者の賤民化、〈人が神となる〉ことの否定、下人の氏神信仰、こうした仕組みを支えるものとしての天皇の登場、ここに近世社会のコスモロジーが先取りされていると見て取ることはできるのではあるまいか」*40。

安野によれば、こうした社会構造の変化を背景にして、聴き手に対しては、母子神信仰・御霊信仰から祖霊信仰への「水路付け」が行われるというわけである*41。

本論で問題としている時間観念の変化に関連づけて言えば、安野は、「お岩木様一代記」から「さんせう太夫」への変化の内に、毎年安寿祭を区切りとして循環する時間の上に成り立つ母子神信仰・御霊信仰から、一定方向へと流れる系譜的時間によって裏打ちされた氏神・祖霊信仰への転換を見ているのである。

しかし、一つの疑問が生じてくる。すなわち、氏神・祖霊信仰への水路づけのために、どうしてづし王の受難が必要となるのか、という疑問である。循環的時間観念の上で構想された安寿伝説はなるほど破壊されているかもしれないが、この安寿伝説の廃虚の上に再びづし王を中心人物としたもう一つの死と再生の伝説が構築されているのではないだろうか。もし仮に、づし王が安寿の犠牲によって国分寺以降非人にならずに済んだのであれば、何ら問題はない。しかし、安寿の犠牲にもかかわらず、づし王自身、やはり非人——それは社会的には死者と同等である——として死穢の世界を遍歴している。さらに言えば、「小栗判官」の場合より一層明瞭に、小栗は死の世界を経験している。このことをどう説明するかが問題なのである。

先にも述べた通り、「さんせう太夫」は、死と再生の展開図式によって理解できるため、我々はこの説経の内に、循環的時間の上で行われた古き成年式の過程が反映していると考えがちである。しかし、安野は、「さんせう太夫」の背後に、循環的時間観念の解体を、そして——もちろん安野自身はこのような概念を用いてはいないが——疑似直線的な時間観念の形成を見て取っている。論者はこの安野の卓見を受容するが、しかし上述の疑問をも考慮して、岩崎論において端緒として含まれていた儀礼を実行することとこれを語ることとの差異という視角から、新たな仮説を提示したい。すなわち、循環的時間観念から疑似直線的な時間観念への転換は、死と再生の通過儀礼の過程が物語の中へと転移することによっても促される、と。「さんせう太夫」においては、安寿のみならず、づし王もまた成年式において不可欠な死穢の段階を代理的に経験してくれるため、聴き手自らは死穢に触れることなく、いわば傍観者の地位にとどまれるわけである。この場合、たとえ物語中で主人公（づし王）が死穢に触れても、否むしろ死穢に触れるからこそ、聴き手からは死穢が除去されるということである。そして、この段階ではなお、説経を語り死穢を運び去ってくれる芸能民は、そしてこの芸能民によって語られる「劇中劇」は、疑似直線的な時間を生きた村落共同体の人々にとって、穢れたものであると同時に必要なものでもあったと考えられる。言うまでもなく、これもまた、先に記紀神話に関連する箇所でも述べた「劇中劇」仮説のヴァリエーションである。先に論者は、一揆と市に関連して、この時代には循環的時間と疑似直線的な時間に対立しつつ並存していると述べたが、中世説経においては、物語の中と外（聴き手）において、二つの時間に対立・並存しているという構造になるだろう。

このことを考慮しつつ、説経「さんせう太夫」から「一人前」の観念を析出してみよう。まず、この物語を素直に読めば、そこからは、縄文時代の神話と儀式から明らかになったものと非常に似た「一人前」指標が明らかになるだろう。すなわち、づし王は、国分寺から天王寺までの時間・空間までの間、非人として象徴的な死の世界をさまよひ、また巫女的存在である安寿の犠牲によって、貴人として復活する。それと、同時に、奥州五十四群

の領地もまた復活する。従って、づし王は、この領地に対する支配権を獲得する。もし祭りの日に聴き手が、づし王に感情移入しつつ説経に聴き入るならば、彼らはあたかも死の苦しみを経た自己変容によって世界を復活させたような気分になれるかもしれない。しかしながら、他方で、物語の中で儀式の過程が語られるという「劇中劇」化のために、彼らにおいては、第二章第六説で提示したような「一人前」指標の変化が生じることになる。すなわち、聴き手は死の苦しみに対して傍観者の地位にあるわけであり、そして、結局現実レベルでは、彼ら聴き手の人生も、彼らをとりまく世界も、その古き（祭り以前の）世俗的秩序を破棄することなく、むしろこれを維持したままで更新されることになるのではなかろうか。但し、このことが、天皇家であれ有力農民層であれ戦国大名であれ、特に疑似直線的時間の上に構想された氏族の系譜によって自らの権力を正当化する支配者層にとって有利な結果となるということは言うまでもない。なぜならば、それは語り手の意図ではなかったろうが、「劇中劇」は、一旦支配層に有利なかたちで世俗の秩序が形成されてしまえば——それは当然世襲制という姿をとるだろう——、これが解体されることを抑止する働きをしようからである。しかも、「劇中劇」機能の⑧との関連で言えば、当然のことながら、説経の中では死と再生が一回的にしか語られず、またづし王が聴き手の祖先であるなどということは考えられないため、説経を聴くことによって、聴き手はただ世界再創造のシミュレーションを体験するのみであって、現実的に半神的支配者としての系譜的正当性を獲得するわけではないだろうからである。

なお、「さんせう太夫」とならんで中世の説経としてよく知られた「しんとく丸」と「小栗判官」については、その展開の基本構造がほぼ「さんせう太夫」と一致するため、ここではその分析を省略することにする。さて、「さんせう太夫」「しんとく丸」「小栗判官」と最も対照的な内容をもつ説経は「愛護の若」である。「愛護の若」の粗筋は以下の通りである。

愛護の若

二条蔵人清衡の後妻、雲井の前は、清衡の嫡子愛護の若を恋慕うが、その拒絶にあつて激しい憎しみを抱くようになる。雲井の前は、侍女月小夜とともに愛護を陥れるため、父清衡の秘蔵するやいばの太刀と唐鞍を盗み出し、愛護がこれ売ったように見せかけることで清衡の怒りを誘発する。こうして清衡は愛護を憎み、二条御所内の桜の古木に彼を吊す。愛護は絶命寸前となるが、そこへ死んだ母が閻魔の許しを得ていたち姿で愛護を救い、叡山西塔、北谷の叔父阿闍梨のもとに逃れるよう促す。愛護は父の館を後にし阿闍梨を訪ねる。その途中、四条河原の賤民細工の饗応を受け、目指す叡山にたどり着くが、天狗の化身と間違えられ阿闍梨のもとから追放される。愛護は山中に三日のあいだ迷い込み、志賀の峠に出て木の根を枕にして眠り込む。そこへ粟津の庄の田畑之介兄弟が通りかかり、飢えて疲れた愛護に粟飯を与える。やがて田畑之介兄弟と別れた愛護は穴生の里に出る。そこで、ある家の垣根になっている桃をひとつ盗んでしまう。すると家の内より姥が現れ、いれいじゃ（癩病にかかった者）の杖で愛護を打つ。愛護は麻の中に逃げ込むが風が吹いて姿を見られ、再び杖で打たれる。愛護はこの恥かしめに憤り、「穴生の里に桃なるな、麻はまくとも苧に成るな、嵐吹くな」と里全体に呪いをかけてここを立ち去る。愛護は、怒りと絶望のため、きりうが滝に身を投げて死ぬ。愛護が死んだことですべてを悟った父

は、雲井の前と侍女月小夜を極刑にし、いなせが淵に沈める。やがて父は阿闍梨らとともに、きりうが滝に向かい愛護のために祈るが、ここで雲井の前が大蛇となって現れ、愛護への妄執を遂げたことを彼らに告げ、愛護の死骸を池の前に設けた護摩の壇の上に置く。父清衡はこれまでと悟り、愛護の若の死骸を抱いて池に飛び込む。続いて阿闍梨をはじめその弟子、細工夫婦、田畑の介兄弟等々総勢百八人の人々が後を追って壮絶な自害を遂げる。その後、愛護は山王権現として祀られる。

この物語もまた、形式的には本地譚の特徴を持っているとはいえ、愛護が山王権現として祀られるという結論部分は、どう見ても唐突である。素直にこの物語を読めば、総勢八百人が自害するという結末からは、語り手がほとんど自暴自棄になっているのではないかといった印象さえ受ける。以下の考察は、まさにこのような率直な印象を前提としている。

岩崎によれば、「愛護の若」は、「さんせう太夫」「しんとく丸」「小栗判官」におけるオーソドックスなパターンを逸脱しているという点で、これらの説経よりも後の時代、すなわちより近世に近い時代の創作とされる。この逸脱点とは、おおよそ次のようなものである。まず第一に、主人公を背後で献身的に支える巫女的女性が、呪術宗教的性格を失ってしまっていること、第二に、その結果として、死穢の世界をさまよう主人公が孤立してしまっていること、第三に、主人公は村落共同体から忌避され蔑視されるのみであるということ、第四に、主人公は復活しないということである*42。

岩崎によると、この崩壊過程には、語り手の地位の没落が反映しているという。すなわち、芸能民を含む漂泊民たちは、中世末期の大名領国制の完成とともに徐々に拘束を受け、近世封建社会の成立によって幕藩体制の内部に同化され、その身分的差別と、地域的差別をきびしく受けることになる。また、彼らは、漂泊する自由を拘束され、賤民芸能者として惨めな転落を余儀なくされたという*43。すなわち、漂泊する芸能民は、漂泊している限りでは、村落共同体にとって、なるほど蔑視されるとしても、他方で村落から穢を運び去ってくれる必要不可欠な存在でもあった。しかし、彼らが漂泊を禁じられ、俗的秩序内への定住化を迫られたとき、彼らは単に差別されるだけの存在へと落ちぶれてゆくということである。

説経「さんせう太夫」の場合とパラレルに考えれば、雲井の前は巫女的な芸能民の境遇を表現しており、愛護の若は、語り手＝聴き手に対応するだろう。この雲井の前が、愛護を背後から支えるどころか、世俗の愛を愛護に向けるという設定からは、説経を語る芸能民が還俗し、本来の聖なる機能を失いつつあることが見てとれる。そして、このことによって、愛護＝語り手＝聴き手からは、死の世界から復活する契機が失われてしまうのである。愛護＝語り手＝聴き手は、本来復活し、語ることによって、そして聴くことによって、犠牲となって死んだ巫女的女性の霊を鎮魂するはずであった。しかし、彼らはもはや復活しないのであるから、この巫女的女性を鎮魂するために語り聴く者がいなくなるし、また鎮魂されないが故に雲井の前は御霊へと昇格できぬままに祟り神に留まることになる。この自己崩壊へと向かう悪循環、これこそが「愛護の若」を特徴づけていると言えよう。

村落共同体内の聴き手の側から見ると、「愛護の若」を語る芸能民は、村落という空間及び彼らの人生過程からもはや死穢を運び去ってはくれない。また、「愛護の若」の内容もまた、「さんせう太夫」のように聴き手をハッピーエンド気分させてくれるものでは

なく、むしろ、これを聴くことによって聴き手自身は穢れた気分になるだろう。従って、結果的に、聴き手自身が自らの人生と彼らを取り巻く世界から、独力で死穢を除去しなければならなくなるだろう。すなわち、もはや説経は「劇中劇」としては機能しなくなったということである。このことは、ある意味では、聴き手の側に、古き死と再生の通過儀礼が返還されたということの意味しないだろうか。これは強引な解釈かもしれないが、論者は、著しくデフォルメされたこの「愛護の若」という説経の意味を次のように理解したい。すなわち、かつて、死と再生のモチーフを持つ説経は、村落共同体と聴き手の人生過程から死穢を除去するという「劇中劇」的機能を果たしていた。そして、このことは、既存の秩序内で有力な地位を占める支配層にとって有利な結果となった。しかし、芸能民たちは、還俗することで自らが活力を失ってしまう直前に、「愛護の若」によって、物語内で語られる死と再生が虚偽にすぎぬことを、従って聴き手自らが現実レベルで自らの人生と世界とを再生させなければならないことを彼らに訴えた、と。

だが、聴き手である民衆は、芸能民たちが発したこのようなアピールに応じることはなかった。むしろ彼らは、定住化した芸能民たちに対して差別の眼差しをあからさまに向けようになってゆく。つまり、聴き手は、芸能民から返却された死穢を、そのまま語り手たる芸能民に再び押し返した。この卑賤観の形成は、かつて「劇中劇」の中の主人公たちが果たした役割を芸能民を含む現実の非人たちに担わせようとする、村落民衆の心性の現れと見なすことができるのではなかろうか。もしそうであったとすれば、村落民衆においては、非人たちの犠牲の上に、疑似直線的変容観念とこれに対応する「一人前」の観念が保持されたことになるだろう。

第三節 中世的な民衆の変容観念と「一人前」観念

このように見てくると、中世の民衆世界では、二つの時間観念に対応する形で、二つの人間変容と「一人前」の観念が併存していたのではないかと思われる。疑似直線的時間観念に対応する人間変容と「一人前」の観念は、天皇制国家あるいは大名領国制のイデオロギーと一致するものであり、説経の「劇中劇」的機能をも考慮に入れれば、おそらく第二章第六説で提示したような特徴を伴うものであったろうことが推測される。但しその際、「劇中劇」が結果的に既存の支配層の系譜を温存させることはあっても、「劇中劇」自体が、聴き手を半神的存在へと昇格させたり、彼らの支配権を系譜的に正当化したりすることはないだろう。他方、循環的時間観念に対応する人間変容と「一人前」の観念は、疑似直線的時間観念の浸透以前から残存し、物語の中にその痕跡をとどめていたものかもしれないし、あるいは、新たに支配的勢力に抵抗する芸能民から民衆に向けて要請されたものであったかもしれない——但し民衆の側がこの要請に応えたかどうかは別問題である。いずれにせよ、この時代の民衆世界では、二つの人間変容と「一人前」の観念が、未だ優劣の価値評価の定まらぬままに緊張関係にあったものと言ってもよいだろう。だが、近世においては事態は一変する。

註

(1) 笠松1992年、55-56頁。

(2) 勝俣1982年、153-154頁。

- (3)前掲書、163頁。
- (4)前掲書、104-132頁。
- (5)前掲書、129頁。
- (6)実際、『備後国風土記』の中で新嘗の夜に来訪するスサノヲの姿は蓑笠姿である。
- (7)勝俣1982年、133-134頁。
- (8)安野1990年、78-79年。
- (9)ターナー1976年、26-27及び32頁。
- (10)赤坂によれば、村落社会において穢れた「よそもの」が「一戸前」になるためには「村入り」「氏子入り」「株入り」の通過儀礼が必要だったと述べている（赤坂1993年、87頁）。これもまた一種の通過儀礼のやり直しであろう。だが、この場合も、反復される場所の通過儀礼が存在したのかということになると、疑問が生じてくる。確かに、一見したところ、これもまた死と再生の通過儀礼であるように思われる。だが、もともと村内にいた子供らに対して、彼らを「一戸前」にするためにあえて彼らを死の穢れの中に置くということがなされたとは考えにくい。「よそもの」の場合、否応なしに死の世界をさまよっていたのであり、死の段階が再生のための契機として積極的に考えられていたわけではなかろう。我々が今日民俗学の資料をもとに知ることができる上述のような通過儀礼は、すでに、死穢を極力回避しようとする志向によって変形された後の姿なのではなかろうか。
- (11)永原1993年、151年。
- (12)網野1989年、36頁。
- (13)横井1991年、248-250頁。
- (14)前掲書、257頁。
- (15)勝俣1982年、133-145頁。
- (16)網野善彦は、『増補 無縁・公界・楽』の中で、一揆をアジールとして捉えつつも、これを「実利的アジール」と呼んでいる（網野1992、257頁）。また、赤坂憲雄も、ターナーのコムニタスの分類図式に従い、網野が明らかにした「無縁」の諸局面を「制度として社会的日常の地平に定着した、いわば規範的な」コムニタスとして理解している（赤坂1993年、53頁）。このことは、ここで述べたような呪術的基盤の弱体化を示しているものと思われる。
- (17)勝俣1988年、152-153頁。
- (18)赤坂1993年、69-70頁。両者共に折口論に依拠しつつ旧両説を包括しうる解釈を提供しようとしているのであるが、しかし、折口自身が再び諸説の間を揺れ動いているため、彼ら両者の展開する市の起源論もまた微妙に異なっている。勝俣は、ある決まった日に神自らが降りてくる場、例えば神の依代としての大樹のあるところ、あるいは虹の立つところに市が開かれたのが市の起源であるとするが（勝俣1988年、154-155頁）、赤坂の場合、山姥や山人が里の人と年に一度冬祭の時に会った山の裡の場所が市の起源であるとされる（赤坂1993年、70頁）。つまり、前者は人間の世界と神々の世界との境界に市が立ったとし、後者は、異種の人間が会おう境界的な場に——そしてそこにはこの境界を司る市神がいるのだが——市が立ったとする。とすると、前者は旧説のうち「市＝斎地」説に非常に接近しており、他方後者もどちらかということ「市＝

- 五十路」説に接近しているとも言えよう。
- (19)勝俣1988年、156頁；赤坂1993年、75-77頁。
 - (20)勝俣1988年、156-157頁；赤坂1993年、77頁。
 - (21)勝俣1988年、157-158頁。
 - (22)前掲書、162-163頁。
 - (23)赤坂1993年、78頁。
 - (24)勝俣1988年、159及び166頁。
 - (25)岩崎1994年、15-31年。
 - (26)前掲書、12頁。
 - (27)前掲書、76-77頁。
 - (28)前掲書、141-152頁。
 - (29)前掲書、93-95頁。
 - (30)前掲書、97-99頁。
 - (31)前掲書、99頁。
 - (32)「お岩木様一代記」とは、津軽地方でイタコによって語り継がれたいわば在地の「さんせう太夫」である。現在、聞き書きによる二つのテキストがあるが、その記録された年代は非常に新しく、昭和6年と昭和42年である。しかし、イタコの語る「お岩木様」は、極めて古い伝承の型と信仰を残していると言われている。岩崎は、「お岩木様」を中世の「さんせう太夫」が津軽に伝わり在地化されたものとして理解しているが（岩崎1987年、149-150頁）、安野の場合、在地津軽で古くから語り継がれた「お岩木様」が、様々な変形を被りながら説経「さんせう太夫」として各地に伝わったと考えている。
 - (33)安野1990年、127頁。
 - (34)前掲書、106頁。
 - (35)前掲書、105-106頁。
 - (36)前掲書、94-95及び100頁。
 - (37)前掲書、127頁。岩崎武夫もまた、在地の語り物と説経節との比較によって、「大地母神崇拜→母子神信仰→説経の女性像」という変形過程について述べているが、そこでは「まつら長者」が中心に取り上げられているため、「さんせう太夫」については殆ど触れられていない。しかも、その関心は、在地志向から都市志向への物語の内容の変化が語り手の地位といかに関わっているかを解明することにある（岩崎1994年、292-314頁）、安野のように、社会的・政治的意味をも含めてこの物語の内容の転換が聴き手にいかに作用するかといった問題にはほとんど向けられていない。
 - (38)安野1990年、132頁。
 - (39)前掲書、126頁。
 - (40)前掲書、133頁。
 - (41)前掲書、95頁。
 - (42)岩崎1994年、242-258頁。
 - (43)前掲書、251頁。

第四章 村落における近世的な変容観念と「一人前」観念 — 二つの時間観念の優劣関係の形成

第一節 大家族形態の変化と「一人前」観念 — まびきと児やらい

近世においても、確かに二つの時間観念が見られる。しかし、この時代には、疑似直線的な時間観念が循環的時間観念に対して優位に立つ。この優劣関係を形成した一要因として、本節では、大家族形態の変化を取り上げることとする。

この時代（特に江戸中期以降）の村落に特徴的なのは、村落の開発が飽和的となったこと、それに伴い単位面積あたりの人口密度が増大したこと*1、一般的な土地経済そのものの発展や貨幣経済の進展に沿う近世領主の徴税政策の強化などが特徴的である*2。こうした状況下で、もし土地経済への依存度を低め、貨幣経済へと容易に転換できた地域は別として*3、そうでない地域では、大家族内の次男以下の血縁者及び非血縁者は、かつてのように財産を相続し独立した家族を形成することなく永久に本家にとどまることになる。なるほど、それ以前にも大家族制は存在したが、それは宅地設定による耕地面積の減少を防ぎ、かつ労働効率を高めるといふほどの目的によるものであり、従って、もし大家族に包摂できる人口限度を超え、かつ分割相続できる財産がある場合には、そこから分家が生じた*4。しかし、土地経済への依存度が高いままで土地開発が限界に達した近世村落においては、次男以下及び非血縁者の将来的な分家を約束した過渡的大家族は減少し、代わっていわば永久的な大家族が登場するのである*5。こうした状況下で、次男以下及び非血縁者からは、一戸前としての独立の機会が奪われることになる。しかも彼らは、本家内の人口をこれ以上増加させぬために、マビキ*6、あるいは正式の結婚の断念（ヨバイ婚）*7という方策をとらざるを得なくなるのである。

このような大家族形態の変化は、この制度の中で生きる人間の変容の観念と「一人前」観念にも影響を及ぼしたと考えられる。まず重要なのは、— もちろん村内の若者全員が若者組に加入するという事例が数量の上で多いとしても、また、長子相続制の浸透のみが決定因子ではないにしても — 加入が次男以下及び非血縁者に制限されたという事例が存在するという点である。このことは、すなわち、「一人前」になることそのものを拒まれた大量の群衆が存在したことを意味するだろう*8。

このことは、大家族内の次男以下及び非血縁者における人間変容過程が、儀式の不在故に直線化する潜在的な可能性が与えられたことを意味する。しかし、彼らには、村落外、とりわけ都市に出て、長男たちのそれと似通った様々の疑似儀式を生み出し、自らの変容過程を疑似直線的なものに保つ可能性も残されている。第二に、いわゆるヨバイ婚の存在である。つまり、「一人前」として正式に婚姻することができなくなったということ、またたとえヨバイ婚によって子供が生まれたとしても、大家族内に正式の成員として受容することが困難となり、養子あるいは奉公に出さねばならなくなったということである。第三に、マビキされた子供の霊の行方が、生きた人間に対するのとは別の宗教体系によって把握されたということである。すなわち、マビキされた子供の霊は、いつかまたそれが可能となったときに再びこの世に生を受ける、という形で古い循環的時間の流れの中に位置づけられたのである*9。換言すれば、事実上の死と再生の過程を経ることで、再び人間となるべくこの世に復活してくると考えられたのである。それに対して、長男の人生における変容過程は、上述のような時代状況からさしたる影響を受けていないようである。つまり、

彼らは、中世以来の疑似直線的時間の中で人生を歩み続けたということである。また、特に帯祝いにはじまり七歳の氏子入りに至るまで極めて頻繁に行われる様々の通過儀礼からは、子供が神霊の世界へと再び舞い戻ることを必死でくい止めようとする姿勢が見られる*10。このこともまた、疑似直線の変容観念の存在を裏付けるものであろう。

ここにおいて、人間の変容過程は、二つの時間観念のもとで、より厳密には三つの時間観念のもとで構想されることになる。すなわち、長男のための疑似直線の変容過程であり、大家族内の次男以下及び非血縁者のための直線的（都市に出れば疑似直線的）変容過程であり、そしてマビキされた子供のための循環的変容過程である。しかも、前者は、後二者に対して優位に立つ。但し、この優劣関係を単純に封建的なものとして特徴づけることはできないだろう。なぜならば、この優劣関係は、その形成当初は、長男の支配権によって形成されたというよりも、土地開発の限界や近世領主の徴税の強化といった条件下で、民衆が生き延びてゆくために考案された方策であったからである。

第二節 ケガレなき変容 — 厄払いと歳重ね

第一節では、長男の人生における変容過程が疑似直線的なものであった可能性を示唆したが、本節では、この可能性をいくつかの事例によって裏付けたいと思う。なお、近世という時代は民俗学の射程内に入る。それ故、ここでは民俗学の研究成果に依拠しつつ、厄払いと歳重ねの習俗を取り上げることにする。これらはいずれも厄年に関連する儀式であるが、もし厄年を通過儀礼の一つと考えるならば、両習俗は、明らかにこの通過儀礼の過程から死の穢れの部分を除去するという機能を有する。従って、ここでも、天皇の変容過程にも似た、疑似直線の変容過程が構想されていたろうことが予想される。

ここでは、厄払いと歳重ねを構造的に把握するために、波平恵美子の「ハレ・ケ・ケガレ」の概念を援用したい。これらの概念については諸説があるが*11、ここで波平の提示した概念を採用したのは、それが分析概念として適用可能性が高いからである。というのも、ある特定の歴史的、あるいは民俗学資料から得られた「ハレ・ケ・ケガレ」の概念 — ここでは仮に対象概念と呼んでおく — をそのまま用いた場合、調査対象となった時代や地域の特異な概念適用方式を普遍化してしまい、そのため分析の上で概念上の混乱をもたらす可能性もあるからである。

さて、波平によれば、我々日本人の時間と空間は、以下の三つの概念によって分節化されている、という。すなわち「ハレ」、「ケ」そして「ケガレ」である。その特徴を波平は図表4のように図示している。例えば、労働などの日常的な時空は、「ケ」の時空であり、祭など年中行事の時空は、「ハレ」の時空であり、そして初潮、妊娠、出産（誕生）、死などの時空は「ケガレ」の時空と考えられる*12。

波平によれば、（生前および死後の）通過儀礼の前後は、「ケガレ」と「ハレ」の時間的連続として考えられる。すなわち、生前の通過儀礼の当事者も死後の通過儀礼の当事者もいずれも「ケガレ」から「ハレ」へと移行するのであるが、死者が、通過儀礼ごとに清められ「ケガレ→ハレ」へと移って行くだけであるのに対して、生者は、「ケ→（ケガレ→ハレ）→ケ」のリズムを繰り返すという*13。本論で重要なのは、言うまでもなく生者の通過儀礼であるが、この生者の通過儀礼において、この移行を援助する手続きは、「神官のお祓い」や「当事者のケガレを分け持ってもらうことによって、その人のケガレの度合

いをより少なくするため」の「物や食品の贈答」であるとされる*14。ここで注目したいのは、「ケガレ」を除去するためのこのような体系的な手続きの発達である。

神聖	幸	善	清浄	特殊で異常なもの	ハレ
俗		中立で「ハレ」でも「ケガレ」でもないもの	正常・常態	正常で日常的なもの 一般的なもの	ケ
神聖（広義の）	不幸・不運（死・病気・怪我・災難など）	邪悪・罪	不浄・穢れたもの	特殊で異常なもの	ケガレ

図表4：「ハレ」、「ケ」、「ケガレ」の観念（波平1992、30頁より引用）

先の縄文時代の成年式と比較すると、今日の我々が知っている様々の通過儀礼は、何かこのような運命を回避することを専ら志向しているように見える。例えば、厄年をめぐる儀礼では、正月祝いを二度続けて行う（年重ね）などしてこの段階を除去すること（厄祓い）ばかりが強調されている。

この厄祓いについては、瀬川清子もまた、以下のような印象を表明している。

「私共は、厄年の者は、司祭者であつたらう事を想像してみてもどうであらうか、

それは厄年の厄難を負うてゐるが爲に、神仏の加護を求めて神を祀る者と見るよりも、祀者として召された者であるが爲に、とくに戒慎の必要があり、又、神の意志を伝達する威力を与えられた者であつたと想像してみてもどうであらうか。彼等は、群団の爲に神を祀り、年の豊凶を予知し、一方民衆の行動を規矩する重役を荷ふ者として予定された者ではなかつたであらうか。ここに古代社会に於ける厄年の者の必要さが、認められるやうに思ふがどうであらうか。後世その重任と、是に伴ふ齋忌の苦行に喘ぐ厄難の姿ばかりが印象に残つて、厄年は実に災厄の年であるかのやうに見えたのではなからうか」*15。

「(その結果)今(昭和18年)の村人は、厄年の者がその厄難を避ける爲に神詣をするのだ、と云ふ風に解釈してゐる(のではないか)」(下線・括弧内筆者)。

波平もまた、それを今日の都市部での変化と考えているのではあるが、同様の現象について次のように述べている。

「通過儀礼は、ケガレとハレの両面の性格を持つと、かつては考えられていたものが、ケガレの側面が衰退し、または欠落し、専らハレの面が強調されていると見られる……」*17。

瀬川は昭和18年の村落の民俗調査に基づいて先のような印象を抱いたわけであるから、やはりこうした変化は、都市化以前の村落社会においてすでに生じていたと考えるべきであろう。だが論者はさらに、瀬川が考えたように、この変化を村落社会における新しい変化としてではなく、この村落社会の成立とともに生じた変化と考えたい。というのは、上述のように、すでに中世の惣村の形成期においてさえ、ケガレを排除せんとする傾向が見られるからである。

いずれにせよ、厄年儀礼の歴史的展開に関して、次のように述べることができよう。すなわち、惣村が形成される以前の民衆世界においては、人生過程における通過段階は、なるほどすでに「不浄」として表象されていたかもしれないが、しかし未だ道徳的「悪」と結合していない「神聖な」段階でもあつたのであり、従つて必ずしも回避されるべきものとは考えられてなかつた。ところが、惣村形成期を境にして、この「不浄」と道徳的「悪」との結合が生じ、その結果人生過程における通過段階からは、「ケガレ」の要素が明瞭に同定され、回避・抑圧され、そして消滅するにいたつた、と。通過儀礼としての厄年において、このような「ケガレ」排除の傾向が見られるのだとすれば、成年式を含めその他の様々の通過儀礼からもおそらくこれと同様の傾向を抽出することができるだろう。

付言すれば、先に論者は、村落においては次男以下の者が成年式参加することそのものが制限された可能性について述べておいたが、だとすると、ここで取り上げた「ケガレ」排除というものは、まず第一に長男の人生過程にとって重要なものだったと考えられる。しかし、波平が都市部の人々の習俗の中に「ケガレ」排除の傾向を見てとつたとすれば、次男以下の人々もまた、例えば都市部に出稼ぎに出るか、あるいは、都市に移住する場合、そこですでに村落に存在した「ケガレ」排除の傾向を都市部に持ち込んだのかもしれない。とすると、厄払いの儀式は、都市に出た次男以下の人々にとつても、人生過程から死穢を

除去するための代替儀式の一つたりえたのかもしれない。

第三節 若者組への入社式に見られる変容観念と「一人前」観念

では、問題の成年式についてはどうであろうか。若者組に関する民俗学的研究を見れば、多くの場合、やはり若者組への加入儀礼からも、厄年の場合と同様に、死穢の段階が消失していることがわかる。このことについては、後に論ずることとして、まずは、若者組への入社式の具体的なあり方について見てみよう。なお以下では、極めて多様な先行研究を踏まえた上で、若者組に関する包括的かつ体系的な研究を行っている平山和彦の『合本成年集団史研究序説』に依拠して、考察を進めることにする。

平山は、若者組への入社式のあり方を典型的に示す事例として、神奈川県横須賀市走水における成年式の記録を提示している。

「横須賀市走水では、男子は数え一五歳で行なわれる若者組への〈若い衆入り〉または〈仲間入り〉が往時の成年式に相当した。若い衆入りをする一五歳になれば、すべての男子は〈一人前〉と、おとなとして公認され、賃金なども一人前にもらえた。

若い衆入りには、当人は〈花婿〉の衣装を着て出席するのであるが、その衣装を作るのが親としての誇りであった。それは甲斐絹の銘仙の縞物で、博多の角帯をしめ、紋付羽織に袴もつけた。加入日は正月一五日であったが、衣装代がかさむところから後に（明治末期ごろか）ひとえで済むようにと夏祭りの際に加入するようになり、銘仙に角帯のみとなった。

若い衆入りの折には、近所の戸主にカリオヤ（仮親）となってもらい、新入りの若者はこの仮親にともなわれ、〈仲間入り酒〉を一升もって宿へ行った。このとき、〈氏神〉へお詣りし、赤樽を納める習わしもあった。

宿は〈若い衆頭〉またはシュクロウ（宿老）とよばれる頭（同じ走水でも〈町内〉によって呼び名が異なり、〈総領〉とよんだ處もあるらしい）の家で、式の順序はつぎのようであった。まず冷酒が一同へ廻されてから、〈御条目〉の読み聞かせが行なわれる。つぎが〈若い衆入り酒盛〉となり、〈仲間入りの盃〉となる。この時、仮親が若い衆頭にたいして加入の願いをしてから盃を交わす。明治の初期には若い衆入りにさいして若者の名前を替えることがあったが、それが廃れてからは仮親が本人に代ってその旨の口上をのべたりした。加入者は若い衆から盃をもらい、その後一同は飲食にうつった。

若い衆の組織は年齢階梯制をなしていた。すなわち一五歳の者は〈一段〉、一六歳は〈二段〉、一七歳は〈三段〉とよばれ、三段のものが〈小頭〉となり、一、二段のものたちは小頭の命令で活動した。一段のものは素足にわらそうりばきと定められ、もっぱら使い走りをし、また礼儀作法、ことに目上の者への挨拶の仕方を教えこまれた。規則を破ると除名にされたり、薪の上に正座をさせられるといったおしおきがあった。小頭から上は平等となり、二九歳のものがシモガシラ（下頭）となって一五―二八歳までのものたちの指揮をとり、三〇―三九歳のカミ（上）が下の者の式をとったが、通常の式はおもに下頭にまかされていた。また三九―四〇歳のものから若い衆頭が立ち、さらにその上に消防の〈小頭〉がいて若い衆の総取締りに当たっていた。

上下の序列はきびしく、集会場でも坐る位置が定まっていたという。

加入時の仮親は、引率した若者とその後〈義兄弟〉となり、他人の間ではもっとも親しい間柄となる。若者が悪事をしたばあいにはその仮親の責任となった。なお、若者の名前を変えていた当時、名前をつけてもらう人をナヅケオヤ（名付親）といったとされるが、仮親との異同などは報告されていない*18。

このように、儀礼の次第はごく単純であり、この走水の例に限らず、仮親が酒を若衆に贈答し、新参者の受け入れを乞うというのが一般的である*19。もちろん、未開社会の成年式に典型的に見られるような、新参者を劇的に死の段階へと導くような苦行の風習もある地域に残っていたようである。これに関連して、成年式に際して新参者の額の毛を抜き取る、薪で打つ、首を締めて気絶させるといった実例が知られている*20。しかし、若者入りがこのような苦行を伴うのはあくまでも例外的である。また、入社式における贈物（酒一升）や共同飲食は、厄年の例から類推すれば、死の穢れをそれに託し、廃棄するためにむしろ積極的に役立てられているように思われる。従って、— 少なくとも長男の — 「一人前」への変容過程は、死穢の段階を介在させない疑似直線の変容過程であると言ってもよいだろう。

さて、平山によれば、一般に若者組への入社式は成年式の意味を有していたとされるが*21、その際以下のような「一人前」の基準があったという。

①農作業ごとに細かく規定された一日の労働基準量をこなせるだけの生産能力の獲得。

「たとえば・・・津軽地方では一日の農業労働の基準量をワッパガと称し、男ならたとえば、三本鍬で田を一反歩鋤くこと、縄は六、七把なうこと、米を一石搗くこと、娘は一日に一反歩の田植をすること、等々が一人前の基準として農作業毎にこと細かに定まっていた。これらは、一定年齢に達すれば誰でもがなしうるのではなく、個々人によって微妙な能力差があるからこそ設けられたものである」*22。

②婚姻資格の形式的承認、及び、しばしばこれらの儀式の中で、あるいはその後に行われた性行為による実質的な性に関する知識・能力の獲得。

「・・・往時における成年式や成女式は婚姻能力の認可を意味するものでもあった。けれどもそのばあい、単に観念的かつ形式的な公認のしるしにとどまることなく、かつては男女ともその折りか、もしくは成年式の直後に現実に性行為が行われたであろうことも十分に考えられる事柄である。男子のばあい、成年式時に先輩に伴われて遊廓へ赴き、そこで性の初体験をするという慣習は各地に広く伝承されているが、それでは遊廓の成立前や、あるいはそれのない地域ではどうであったかが問題となろう。そのばあい、村内の後家とかあるいは遊行女婦などの職業者の役割も考慮する必要があるが、ここで結論的な推定を下せば、いまも述べたように、かつては成年式や成女式の折りか、あるいはその直後に村内の当該者たちによって、いわば集団的に交接がなされたものに違いない。・・・これがさらに性の手ほどきという域を越えて、当人たちの婚姻にまで導かれた時代さえ想定できるのではなかろうか」*23。

③しばしば若者組への加入後でさえ数年間にわたって継続された礼儀作法の訓練による協調性ないし円滑なつきあい能力の獲得。

「いま一つの不可欠の条件は、いうならば村人としての協調性にあったということができよう。すなわち、つき合い上の円滑さが村人としての大切な資格とされたのであり、むしろ今日とても同様であるに違いない。かつて村々に若者組が存在した時代には、若者はそこで労働や性に関する教育とともに、そうしたつき合いの在り方を学習したものであった。そのばあい、若者組へ加入後の二、三年間がとくに礼儀作法を叩き込まれる重要な訓練の時期に相当した。・・・若者組に加入すれば一人前といわれ、また一人前の賃金をたとえ得るようになっても、村人としての態度、具体的には長上に対する礼儀作法などは、加入後も数年間にわたって続けられた・・・」*24。

これらの「一人前」指標について、より詳細に考察してみよう。まず、先の成年式の実例の中では一五歳という年齢が一つの基準として設定されているが、平山によれば、この年齢設定は、課税や夫役の対象者として、自治的にもしくは支配権力によって村人が形式的に把握されたことを示すという。つまり、本来は、指標①すなわち課税や夫役を担う実質的生産能力そのものが「一人前」の基準だったと考えられるということである*25。だが、さらにこの「生産能力」という基準もまた、古くは「経済的能力」という基準の一部に過ぎず、つまり「経済的能力」という基準が縮減された結果なのではないだろうか。論者は「経済的能力」ということで、「生産能力」のみならず、「一軒前」として十分な屋敷田畑と労働力（働き手）の所有のことも考えている。より以前には長男であれ次男以下であれ平等に「一軒前」の財産を保有する可能性があったが、それがあつた時期から上述のように長男に制限されるに至り、その結果長男にも次男以下にも一般に妥当するよう「一人前」の基準が引き下げられ、「生産能力」という基準へと縮減されたとは考えられないだろうか。もちろんこれはあくまでも推測に過ぎないが、例えば有賀もこのように理解している*26。この段階では、長男及び分家を約束された者に対してはなお古い「一人前＝一軒前」の基準が妥当するのかもしれないが、分居大家族を含む大家族内の次男以下及び非血縁者にとって「一人前」の生産能力とは、もはや決して完全に独立した世帯をもてるだけの「一軒前」の生産能力を意味するものではなかろう。これは、家督及び財産を相続した長男の保護のもと、大家族内で暮らしてゆくのに必要なだけの生産能力にすぎないだろう*27。この意味では、村内で土地経済から相対的に独立し自らの世帯を構えるか、あるいは村外に移住し独立した世帯を営む場合を除いて、彼らはもはや決して本来の意味で「一人前＝一軒前」の生産能力を獲得できなかったし、また獲得する必要もなかったと考えられるのである*28。なお、このような傾向は、後の時代にはさらに福祉国家によって促進されることになる。

ところで、この生産能力の獲得は、必ずしも縄文時代におけるように、聖別行為によって「一回的」に承認されるわけではない。むしろ、子供たちは通常、労働が可能になった時点からその能力に応じて大人たちの労働を助けることができるのであり、労働を開始した時点から彼らの労働は労働として承認され続けている*29。ただ、この能力量が「一人前」として必要とされる一定量に達したことが承認されていないにすぎない*30。つまり、労働は、例えばある神話の中で設定された神聖性の質的基準によって一回的に評価されるのではなく、むしろ、時代と地域の特異状況に大きく依存する変動可能な量を基準にすることによって、労働可能な時点から絶えず何度も繰り返し評価され続けているのである。この

点で、この「一人前」指標の承認が成年式の枠内で行われるべき必然性は弱まるのであり、従ってまた、この儀式的承認行為は、人間の変容過程にとって決定的で「一回的」な転機ではもはやなくなるだろう。

②の指標に関して重要なのは、形式的婚姻資格と実質的な性的能力・知識が分離しているということである。つまり、長男に対してはむしろ形式的婚姻資格（＝嫡子をもつ資格）が認められるが、次男以下及び非血縁者に対してはこれが認められないことがある。しかし、ヨバイ婚の例からもわかるように、このことは、性交に対する禁止、あるいは、子供をもつことそのものに対する禁止を意味するわけではない。長男でなくとも、しかもその結果として成年式を受けることがなかったとしても、彼らが生殖行為を行い子供をもつことは可能なのである。ここにも、「一人前」指標が成年式の連関から相対的に独立するという傾向を見てとることができよう。つまり、本来、形式的婚姻資格は実質的な性的能力・知識と不可分のものとして「一人前」の基準を形成していたが、この「一人前」基準は、長子相続制の浸透の結果その一般的妥当性を失うことで引き下げられ、単なる実質的な性的能力・知識へと還元される傾向にあったのではないかということである。

一方で、長男の場合、上述の厄年や成年式といった通過儀礼のみならず、死後に頻繁に行われる通過儀礼においても、死穢を排除するという傾向が継続しており、またこのような生前及び死後にわたって行われるケガレなき通過儀礼によって最終的に死者の霊は氏神へと昇格する。このことを考慮すれば、長男は、すでに長男であることによって、死後創造神と同一化することを保証された存在であるとも言えるだろう。また、彼は、嫡子をもつことができ、それ故この系譜を次の世代へと継続してゆくことを保証されてもいる。形式的婚姻資格とは、このような系譜の継続に対する保証を意味するだろう。他方、ヨバイ婚しか許されぬ大家族内の次男以下及び非血縁者には、——成年式に参加しない場合はなおさら——もはや氏神（氏神は村落に済む民衆にとって、彼らの世界たる村落を創造した神をも意味するだろう）の末裔としての資格が与えられないし、これを次代に伝えてゆくことができないことは言うまでもない。従って、彼らにおいては、この系譜上の資格によって村落に対する支配権を正当化するというモチーフは消滅するだろう。つまり、土地という財産を保有することができないということである。これは「一人前」指標①の縮減に対応する。かつて縄文時代において生殖行為は、同時に精霊を伝授し、祖霊との直接的つながりを保証する神聖な行為でもあった。そして後には、祖霊とのつながりは、なるほど生殖行為の連関から解放されたとはいえ、系譜的に正当化されるに至った。しかし、長子相続制の浸透の結果生じたヨバイ婚においては、この生殖行為に潜在する祖霊とのつながりというモチーフは完全に解体し、その結果、単に性交経験があること、単に生物学的な意味において父親あるいは母親になることが、新たな「一人前」指標になってゆくと考えられるのである。このような縮減された「一人前」基準であれば、成年式の枠内でその達成が承認される必然性もなくなるだろう。こうした傾向もまた、現在にまで通ずるものと考えられる。

③の指標からは、「一人前」指標が成年式の連関から相対的に独立するという傾向がより一層明瞭に見てとれる。というのも、若者組への加入式たる成年式によっても、協調性ないし円滑なつきあい能力の学習過程は完結しないからである。また、この指標は、その内容から見て、成年式を受けた長男に限らず、すべての村落住民に対しても妥当したもの

と考えられる。では、具体的にどのようにしてこの種の能力は訓練されたのであろうか。そしてまた、その具体的内容はいかなるものだったのだろうか。

誕生から成年式にまで至る様々の通過儀礼に際して形成される擬制的親子関係、いわゆる仮親の存在*31は、この問いに対して非常に示唆的な回答を与えてくれる。一方で、仮親は、実の親に対する依存関係から子供を引き離す役割を果たす。しかし他方で、仮親は、その後この子供の新たな保護者、いわば第二の親になると考えられる。人間の変容過程において子供が両親から分離する時期には、言うまでもなく彼は幾分自律的たることを迫られるだろう。逆に、彼は、新たな社会集団（ここでは若者組）に受容された後には、この社会集団及びその代表者に対してあたかも母に対するかのような甘えた態度をとることが許されるだろう。だとすれば、このような仮親をイニシエーターとした多くの通過儀礼は、新参者たちがこのような自律と甘えの相互交替のリズムを獲得することを促したものと思われる。

また、入社式に際して年長者から新参者に対してなされる「言い聞かせ」もまた、これと似通った教育機能を有するものと思われる。その内容としては、例えば次のようなものがある。

「商売 百姓

朝食前に着物を着かえて持ってゆく物を揃えておくだよ。行くとき持ってゆく物があつたら家の衆にもたせない様お前達が余計にもってゆくんだよ。車を曳く時は、お前たちが先に立って曳いて行くんだよ。仕事にかかったらまじめにやって早く仕事を覚えるんだ。休む時は後から休み飯の時に後からかかって始める時は先に立って仕事にかかるとだよ。帰るときもってくるものがあつたら、お前ちが余計にもってくるだよ。後始末は、お前ちがするんだよ。

漁師

仕度をするときは、お前ちが先に立ってするんだよ。舟を下す時は、お前ちの立って濡れるを惜しまぬ様に一番ひだをもって降すだよ。乗るときには上の衆を先にのせてお前ちは後からのるだよ。仕事にかかったら上の衆の言う通り濡れるを惜しまぬ様先に立って働くだよ。舟や魚を始末する時は、お前ちが先に立ってするだよ。休むときや飯のときは後からかかって先に仕事にかかるとだよ。舟を上げる時には先に下りて濡れるをおしまず一番ひだをもって上げるだよ。舟を上げる時は、手伝ってくれた人があつたら礼をいうだよ。後か片づけは、お前ちがするだよ」（下線筆者）*32。

下線を付した部分から考えると、新参者は先輩よりも長時間、しかもより力のいる仕事をしなければならぬことがわかる。逆に言えば、若者組への入会の後一定の期間を過ぎると、——あくまでもそれは心構えの問題ではあるが——その成員は新参者の頃ほど勤勉に働かなくてもよくなるということである。とすると、この「言い聞かせ」もまた、先に言った自律と甘えのリズムの学習を促すものと考えられはしないだろうか。

このように考えると、協調性ないし円滑なつきあい能力というものの内実は、このような相互交替のリズムに対する自己制御能力だったのではないだろうか。これは通過儀礼の

連関の内部に見られる傾向であるが、上述の通り、このような能力獲得の機会、通過儀礼そのものから相対的に独立する傾向にある。従って、村落内のすべての人々が、いわば日常的にこのような能力を獲得することができたし、またそうしなければならなかったとも推測される。例えば、両親が子供をつれて他家を訪問する際など、両親は子供に対して「大人しく＝大人であるかのような」自律的態度をとるよう要求するが、訪問先の戸主はむしろ甘えることを許可する、といったような今日でも見られる日常的習慣もまた、このようなリズム獲得の機会たりえたのではないだろうか。これは、通過儀礼が日常生活の中に拡散したことを示す。

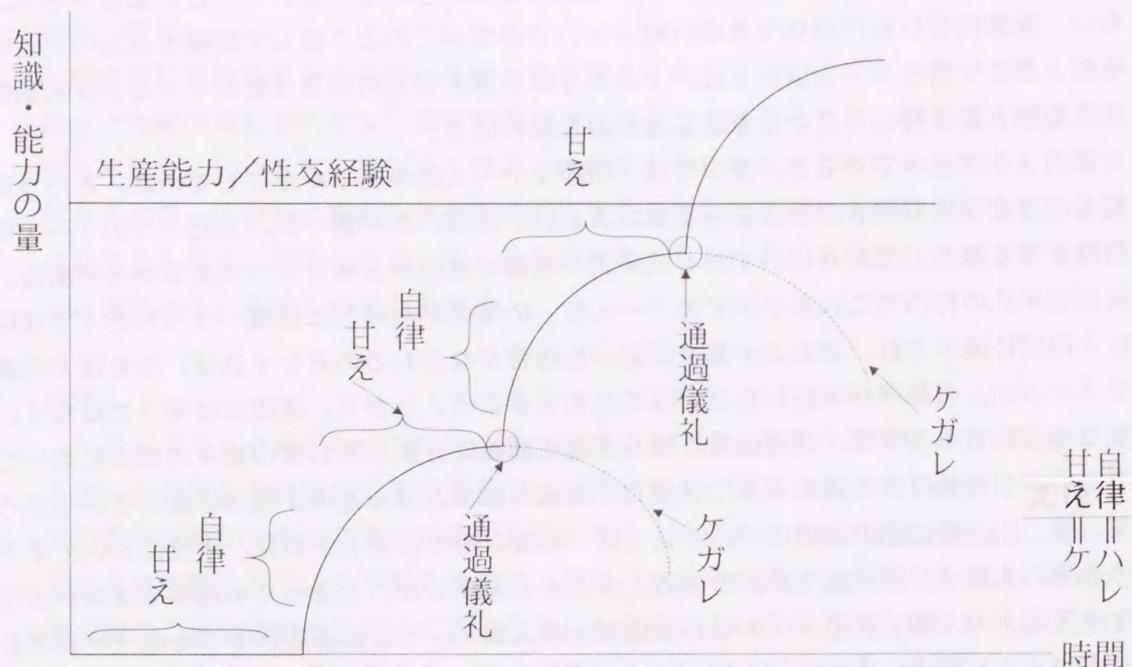
疑似直線の変容観念との関連で言えば、次のように述べることができよう。そもそも疑似直線の変容観念は、死と再生の通過儀礼から死の段階を除去することによって成立するものであった。このことで通過儀礼は再生の儀礼と化す。とすれば、ここで述べた通過儀礼及び日常における痕跡的通過儀礼の前後の流れは、「日常→再生→日常」となる。あるいは、波平恵美子の概念を借りるならば、「ケ→ハレ→ケ」となる。この儀礼の過程と先に述べた自律と甘えの相互交替過程を重ね合わせると、再生ないしハレの段階で新参者には「大人しい＝大人であるかのような」自律的態度が求められ、他方、日常ないしケの段階ではむしろ母に対する子供のように甘えることが許される、ということになるだろう。もし、協調性ないし円滑なつきあい能力というものがこのようにして訓練されたのだとすると、ここで言う「一人前」とは、このような自律と甘えの相互交替のリズムを自己制御できる能力を獲得したことを意味したものと思われる。

このように述べてくると、かつては「明瞭な」一人前の基準が存在していた、という現代人の常套句に疑問を抱かざるをえない。というのは、まず第一に、上記三つの「一人前」指標を見る限り、これらはいずれも成年式の呪術的連関から独立しつつあるからである。仮に成年式の枠内でこれらすべての「一人前」の基準が呪術的に意義づけられた上で同時に一回的に提示され、またこの基準に従った教育がなされるのだとすれば、なるほど明瞭な「一人前」の基準が存在したと言うこともできよう。しかし、実際にはそうではなく、むしろこれらの基準は、通過儀礼に限らず儀礼前後に分散した日常の様々な機会において、何ら特別な意義付けを経ぬままに偶然的に達成されると言った方が現実的に即しているだろう。第二に、特に③の指標について言えば、明瞭な形で存在したのは、中世においてすでに永遠の未来へと移されたが故に事実上ほとんど実在しないと言っても過言ではないような仮想的「一人前」状態——すなわち死すべき人間——へと至る過程そのもの（＝自律と甘えのリズム交替）だった、あるいは、この過程そのものがいわば新たな「一人前」基準となったとも考えられるからである。より詳細に言えば、かつて通過儀礼の連関内に留まっていた人間の変容に伴う自律と甘えのリズム交替は、——本来それ自体は「一人前」の基準ではなく、そこへと至る過程にすぎなかったのだが——成年式が徐々に人間の変容過程全体の中で意味を失ってゆくに連れ、日常に拡散していったのかもしれない。そしてさらに、このように日常化したリズム交替そのものが、新たな「一人前」指標となっていったのかもしれない。とすると、これまで相互に区別してきた人間の変容の観念と「一人前」の観念というものは、ここに至って一つになるとも考えられよう。

この過程は、図表5のように表現できるが、自律と甘えの相互交替のリズム自体は幼少より日常の中で学習可能である。このリズム交替の転換点は、ケガレなき通過儀礼か、あ

るいは、日常生活の中で折に触れて偶然的に与えられる様々の機会であると考えられ、いずれにせよ死穢とは無縁のものであるから、人間の変容過程は下降を知らぬ右上がりのものとなる。そして、この変容過程の不特定の地点で、すでにその意味を失いつつある①及び②の指標を達成する、と。

先に論者は、第二章第六節において、「劇中劇」との関連において次のような仮説を提示しておいた。すなわち、「一人前」へと至る通過儀礼の過程から死の穢れの段階が除去され、人間の変容過程が疑似直線化する。また「一人前」の到達点を特定するのが困難になる。この場合「一人前」の到達点へと至る過程そのものが、新たな「一人前」の指標となる可能性もある。さらにこのことで、一方では人間は半神的存在であり続けることができるが、他方で人間化の契機を失う可能性がある、と。近世においては、穢れ排除メカニズムに相当するものは、贈物、死と再生のモチーフを含んだ民話*33、あるいはすでに後に見るような「劇中劇」としての夢だったのかもしれない。また、中世以降、卑賤観もまた穢れ排除の装置であり続けただろう。以上を考慮すれば、近世村落においては、特に長男



図表5：ケガレなき人間変容の過程

及び分家を約束された者に関しては、かつて8世紀に天皇において生じた人間変容及び「一人前」の観念と非常に似通ったものが存在していたように思われる。他方、成年式への参加が許されず、正式の婚姻ができず、経済的に独立することもできないような大家族内の成員においては、— 永遠の系譜上に位置づく半神的存在へと昇格することもなく — 通過儀礼の日常への拡散によって、「一人前」指標の無意味化と、すでに長男及び分家予定者においてさえ見られた「一人前」の過程化、変容過程の「一人前」化という傾向が一層進んだのではないかと思われる。

註

- (1)有賀1979年、283頁。
- (2)前掲書、135-136頁。
- (3)前掲書、281頁。
- (4)前掲書、291-293頁。
- (5)前掲書、298頁。
- (6)前掲書、283-284頁；田嶋1983、79頁。
- (7)有賀1979年、297-298頁及び305頁；大間知1976年、36-37頁。
- (8)平山1988年、75-114頁；大日本連合青年団1936年、120-122頁。
- (9)大間知1976年、21-22頁及び53-54頁。
- (10)大藤1985年参照。
- (11)谷川／桜井／坪井／波平／宮田1984年参照。
- (12)波平1992年、30頁。
- (13)前掲書、118頁。
- (14)前掲書、118-119頁。
- (15)瀬川1943年、16頁。
- (16)前掲書、12頁。
- (17)波平1992年、126頁。
- (18)平山1988年、23-24頁。
- (19)大日本連合青年団1936年、75頁。
- (20)瀬川1972年、98頁；大間知1976年、143-145頁。
- (21)成年式としては、若者入りとは別に、いわゆる元服の儀礼についても見ておく必要がある。これに関連して平山は次のように述べている。「おそらく若者組への加入式が、成年式に相当するというかたちが最も基本的かつ原初的であると考えられるのである」。「すなわち家族とか親族間で私的に行われる成年式は、たとえば若者組や娘組への加入という形態をとる集团的・公的な成年式のいわば派生態であり、副次的な儀式に相当するといえよう。この意味では、貴族や武士の社会で元服が、たとえば家庭内での私的な場所で行われたとすれば、たとえその後社会的に披露がなされたとしてもそれはいわば副次的形態である。いい換えれば、本来は副次的儀式であったものが、社会構造の変化に伴って、当該社会において中心型へと変化したものなのである」（平山1988年、25-26年）。平山の言う私的な成年式とは、すなわち、元服のような服飾儀礼であり、例えばいわゆるオバクレフンドシや前髪を落とすといったような民族がこれに属する。これらの服飾儀礼は、おそらくこの儀礼によって新参者が「一人前」になるというよりは、むしろ新参者が「一人前」になったことを公的に表示するための儀礼にすぎず、従ってこの儀礼から本論で問題としているような「一人前」基準を抽出することは困難である。元服の歴史について詳細な研究を提示した尾形裕康もまた、若者組への仲間入りの行事がはじめにあり、これを前提として元服の起源たる中国風の冠礼が採り入れられたと見ている（尾形1975年、349頁）。こうしたことから本論では、成年式としての本来の意味を有する若者入りの儀礼のみを取り上げた。

- (22)平山1988年、27頁。
- (23)前掲書、34頁。
- (24)前掲書、26-37頁。
- (25)前掲書、28頁。
- (26)前掲書、80頁。
- (27)有賀1979年、309頁。
- (28)前掲書、305頁。
- (29)瀬川1972年、114頁。
- (30)ただし、労働に参加するのは、「一人前」としてではなく、あくまでも大人に対する援助者としてであろう。というのも、不十分な労働力しか持たぬ子供の生産能力が「一人前」のものとして勘定された場合、結局、他の大人たちがこの不足分を補うことになり、従って、同じ「一人前」の中でも不平等が生じてしまうからである。
- (31)柳田1990年、508-524頁。
- (32)田島1977年、41-42頁。
- (33)例えば、「田螺息子」「蛙息子」「寅千代丸」「一寸法師」「桃太郎」「力太郎」「瓜子姫」「姥皮」「鉢かつぎ」「お銀小銀」「米福栗福」「栗拾い」「苺拾い」などが通過儀礼的な死と再生のモチーフを含んでいる（関1959年、72-88頁）。

第五章 都市における近世的な変容観念と「一人前」観念 — 時間観念の内面化

第一節 外発的「甘え」

第四章では、近世的村落において定められた時間と空間において執り行われた成年式の呪術的連関から人間の変容及び「一人前」観念が相対的に独立し、通過儀礼が日常化・拡散化する傾向について論じた。こうして特定の時間と空間から通過儀礼が解放されることで、通過儀礼は村外とりわけ都市へと持ち出されうるようになる。その主たる運搬者は、おそらく村落から都市へと移住したかつての大家族内の次男以下及び非血縁者たちであろう。本節では、これらの人々によって新たに都市部で形成された疑似儀式についてその構造を解明する。

その際、特に先の指標③、すなわち協調性ないし円滑なつき合い能力の獲得という指標の解釈のために、土居健郎の「甘え」論を参考にしたい。土居の論をここで取り上げるのは次のような理由による。すなわち、彼の「甘え」論は、近世的村落及び都市に見られるような人間変容過程に伴う空間構造の変化 — 人情の世界を基点とした義理の世界の拡張 — を説明するのに役立つ。また、先に論じたような近世的村落社会の通過儀礼における擬制的親子関係や「言い聞かせ」の中で要求されている新参者の年長者に対する態度、日常的な近世的村落の大家族内における長男と他の家族成員との関係や都市の特定集団における年長者と新参者の関係もまた、「甘え」関係として理解できる。但し、論者がここで敢えて「近世的」という語を用いたのは、それを「近世」という政治的時期区分を表す語から区別するためである。つまり論者はここで、近世の村落や都市に現れた人間変容と「一人前」の観念が、政治的時期区分を超えて後の時代にまで残存していた、という前提に立っているのである。それにしても、70年代初めに書かれた土居の論がそのまま近世という時代に適用されうるのか、という疑問が当然生じるだろう。というのも、土居は、あくまでも日本人に特有の「心理的」傾向について述べたのであって、必ずしもこのような心理がすでに近世という時代に存在したとは考えにくいからである。だが土居は、本来的な「甘え」をいわば内発的なものとして考えつつ、それに先行する前段階の過渡的形態としていわば外発的な「甘え」というものを想定している*1。論者は、この時代については、この外発的「甘え」というものが分析概念として役立つのではないかと考える。

さて、土居によれば、「甘え」とは、乳児の精神がある程度発達して母親が自分とは別の存在であることを知覚した後に、その母親をなおかつ求め、すなわち母子分離の事実を心理的に否定しようと試み（人情の世界における甘え）、さらには成人した後も、新たに人間関係を結ぶ際に母子関係と同様の依存関係を適用しようとする（義理の世界における甘え）、日本人にとりわけ顕著に見られる心理的傾向のことである、とされる*2。とすると、すでに先に示唆しておいたように成年式において新参者が仮親に対して示す態度は言うまでもなくこの「甘え」の概念で捉えられるだろうし、また、例えば大家族内の成員が長男（但し前家長が隠居し財産及び家督を譲り受けた場合）に対して示すだろう態度や、新参者の年長者に対する態度もまた「甘え」の概念で捉えられるかもしれない。実際、いずれの場合にも、両者の関係は親子のメタファーで表現されることがよくある。例えば、後者の実例としては、分居大家族における本家と名子の関係や親分・子分関係などが上げられよう。

さて、近世的都市において重要なのは、特に後者のように具体的な通過儀礼の連関から

解放された「甘え」的態度である。というのは、村落内では、大家族内における長男以外の成員が「甘え」的態度を示す相手はどちらかと言うと限定されていたはずだが、彼らが村落外に移住した場合には「甘え」の対象が無際限に拡散する可能性が出てくるからである。土居が提示した「義理」の概念*3を用いれば、次のように言い換えることもできよう。すなわち、義理の世界は果てしなく拡張し、しかも、ある時には以前に形成された義理の世界が新たに形成された義理の世界によって包摂されて、またある時には古い義理の世界が新たな義理の世界によって否定あるいは包摂されることなく層状に交差したまま存続しうようになる、と。その対象は、奉公先の主人かもしれないし、学校の教師かもしれないし、企業の上司かもしれないし、福祉国家かもしれないし、あるいは天皇かもしれない。現代日本が「甘え」の充満した社会であると言われるのはこのような事情によるのではなかろうか。

また、土居は、「気」の概念について触れた別の箇所でも、「甘え」を「わがまま」と「気むずかしさ」という両極の間でのバランス能力として捉えている*4。これら両概念に、協調性ないし円滑なつきあいのための能力という「一人前」指標を関連づけると次のようになりはしないだろうか。すなわち、「わがまま」も「気むずかしさ」もいずれも現実には禁じられた態度であって、新たな人間関係を形成し、これを円滑なものに保つためには、これら両極の間で「甘え」的に振舞うことが必要となる。しかし、常に「甘え」てばかりもいられないのであって、時には自律的に振舞わねばならないこともある。だが、この自律もまた「気づかしい」と感じられるほどのものであってはならない、と。とすると、協調性ないし円滑なつきあいのための能力というものは、「甘え」と自律との間の緊張関係として理解されよう。但し、土居の「甘え」論では、「甘え」と自律との間の緊張関係が時間の流れの中で捉えられていない。そこで論者は、上述の近世的な村落における「一人前」指標を考慮しつつ若干の補足を加えたい。すなわち、新たな社会集団への参入に際しては自律的態度が求められるが、一旦この社会集団に受け入れられたならば「甘え」的態度が許されるし、あるいはそれどころか、要請されることもある、と。従って、論者は、協調性ないし円滑なつきあい能力を、「甘え」と自律の相互交替のリズムを自己制御できる能力として捉えることにする。

こうした考察から、近世的都市における人間変容及び「一人前」の観念は、次のようなものとなるのではないかと思われる。まず第一に、人間の人生における変容過程は、本来の通過儀礼の連関から解放される。にもかかわらず、日常的に拡散した様々の通過儀礼の痕跡によって——近世的村落の場合と同様に——人間の変容過程は相変わらず疑似直線的なものに保たれる。この通過儀礼の痕跡もまた、死の穢れの段階を除去したハレの通過儀礼と似通った機能を果たす、と。

とすると、死の穢れが何によって人生過程の外部へと廃棄されたかが問題となろう。論者は、浄瑠璃や歌舞伎等の芸能が「劇中劇」的機能を果たしたのではないかと考える。というのも、とりわけ中世説経の延長線上にあるような古浄瑠璃や近松の浄瑠璃には、死と再生のモチーフが明瞭に含まれているからである*5。例えば、「国性爺合戦」三段目切などは、物語の構造の上では中世の説経とほとんど変わるところがない。奉公人が藪入りの日に芝居見物に出かけるという例はよく見られるが*6、このことは、藪入りの日が村落における成年式の日とも一致するということから考えても、非常に示唆的である。また、

中世以来相変わらず卑賤観が大きな役割を果たし続けていると考えられる。さらにまた、厄払いの習俗が都市部でも見られる点も重要である。第二に、近世的村落における「一人前」指標①及び②に関してはさしたる変化はないものと思われる。ただ、これらの指標が都市生活向けにアレンジされるという程度の変化は見られたであろう。—— いずれにせよ、これ以降の時代において、両指標は、たとえその時々で明瞭に存在し得たとしても、時代的・地域的状況次第で大きく変化するものだろう。従って、以下では両指標について敢えて取り上げず③の指標を中心に考察を進める。第三に、近世的村落における指標③との比較で言えば、おそらく都市では、この協調性ないし円滑なつきあい能力の獲得がより一層強く求められたはずである。というのも、都市では村落に比べてはるかに多くの人々と接する機会があると考えられるからである。しかも、このような機会そのものが、同時にこのような能力を訓練するための機会でありえたのかもしれない。第四に、近世的村落におけるよりも一層明瞭に、「一人前」の承認が、人生過程の中で一回的に行われた本来の通過儀礼の連関から独立していくことで、仮想的「一人前」段階へと至る過程そのものが新たな「一人前」指標となるという傾向も一層明瞭に生じたのではないかと考えられる。

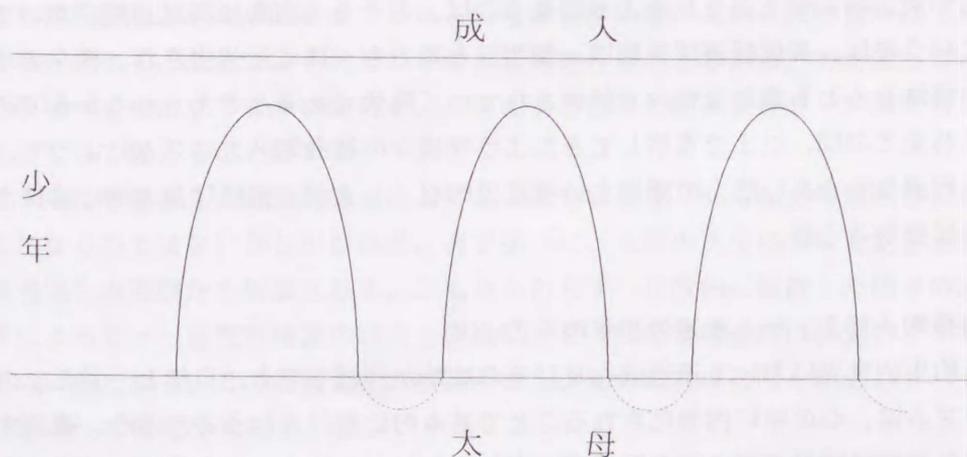
但し、ここで注意しなければならないのは、この時代には、都市部においてもなお多くの通過儀礼の痕跡が公的に設定されて残存していたはずであり、人々はこれらの機会を利用して自己変容を遂げることができたはずだということである。それ故、土居が本来「甘え」として明らかにしたところの日本人の「心理的」傾向といったようなものは、未だ明瞭な形では現れてなかったのではないかと、とも考えられる。というのは、上述のような「甘え」と自律のリズム感というものを敢えて内面化しなくとも、社会の各所に埋め込まれた様々の仕組み（通過儀礼の痕跡）の側が新参者たちに対してこのリズム転換を要求した、と考えるからである。逆に言えば、このような社会の仕組みが消滅してゆくとともに、「甘え」と自律の相互交替のリズムが内面化されねばならなくなったとも考える。この内面化が決定的に強く迫られるようになるのは、おそらく高度経済成長期においてであろう。というのは、高度経済成長期は、都市部も地方も一律に近代化され、様々の通過儀礼がその痕跡もろとも急速な勢いで解体されていく時代であると考えられるからである。しかし、それまでの間、以上で考察してきたような様々の社会的メカニズムによって、協調性ないし円滑なつきあい能力の獲得という近世的な「一人前」指標は基本的に維持されていたのではなかろうか。

第二節 内発的「甘え」—— 永遠の少年のモチーフ

もし、外的生活世界において通過儀礼及びその痕跡が消滅しても、自律と「甘え」の相互交替のリズムは、心の中に内面化されることで基本的に維持されうるだろう。換言すれば、外的人生過程は欧米近代文明の影響下で直線化されようとも、近世的な疑似直線的な人生過程は心の中に維持されうるだろう。土居健郎が本来解明しようとした日本人の甘えの「心理」は、このような内面的変容過程だったのではなかろうか。こうした観点に立ち、ここでは、外的生活世界における通過儀礼及びその痕跡に代わって、内的世界においてこの相互交替のリズムを促すものは何か、という問いのもとで考察を進める。なお、先にも触れた通り、土居の「甘え」論のみによっては、「甘え」と自立の相互交替のリズムを解明することは困難である。そこで、この問いを解明するにあたって論者は、ノイマンに従

いつつ日本人の心理を解釈するために河合隼雄が提示した「永遠の少年」のモデルをも参考にしたい。さらに論者は、ここで、「劇中劇」概念による変容過程解釈の、第三のヴァリアンテを提示する。つまり論者は、死と再生のモチーフを含む夢を「劇中劇」として捉える。すなわち、無意識は、日常生活において生じる様々の穢れを、夢の中の主人公に託して処理してくれているのではないか、ということである。

河合によれば、「永遠の少年」のイメージは次のように描かれる。すなわち、父性原理の力によって自律の方向へと向かいつつも、その自律性を完全に達成することなく、母性原理の力によって再び母子関係に似た依存状態へと連れ戻される。しかしそこでも停滞することなく、再び父性原理の方向へと向かうというかたちで不完全な死と不完全な再生を永遠に反復する（図表6参照）*7。河合によれば、第二章で触れたスサノヲの神話もまたこのイメージで捉えられる*8。おそらく、若者組への入社式に際しての新参者の態度変化もまた、このイメージで捉えることができるだろう。ともあれ、河合は、このイメージを提示することで、母性原理と父性原理の相互交替のリズムが我々の心の中に内在化していることを明らかにしている*9。このリズム交替に、上述の「甘え」と自律の概念を重ね合わせることもできるだろう。すなわち、父性原理が強く働いている段階では自律的態度が顕著となり、母性原理が強く働いている段階では「甘え」的態度が顕著になる、と。このことを考慮すれば、近世的都市の発展に伴って、通過儀礼及びこの痕跡が徐々に外的日常世界から姿を消してゆく中で、我々は、このような父性原理ないし自律と、母性原理ないし「甘え」の相互交替のリズムを内在化・自動化させていったのではないかと考えられよう。



図表6：永遠の少年のパターン（河合隼雄1989b、23頁より引用）

ところで、今日心の病の治療に訪れたクライアントが見た夢の世界で、「死と再生」の通過儀礼的なモチーフを含む物語が展開されるという事例はよく知られている。とすると、次のような解釈も可能ではなかろうか。現実の外的世界からハレの通過儀礼が消滅してゆくという状況の中でさえ、我々はかつてこの種の通過儀礼によって促された疑似直線の変容過程を内在していた。しかし、通過儀礼消滅の傾向が一層強まることでこの内在化された変容過程に伴う自律と「甘え」のリズム交替がうまく機能しなくなった時、この機能を回復すべく、そしてとりわけこの変容過程で必然的に生じる穢れを除去すべく*10、現代では夢が記紀神話や説経に代わって「無意識」の世界で「劇中劇」を見せてくれるのではないかと。

第三節 自己の構造 — 気の功罪、内なる国家、内なる天皇

しかし、今日の状況について考える前に、父性原理ないし自律と、母性原理ないし「甘え」の相互交替を内在化・自動化させ、しかもこれがうまく機能している状態での我々の心の構造について考えなければならない。こうした問題設定のもとで、論者は、土居が「気」の概念に関する箇所でも明らかにした日本人の心の構造について解釈を加えることにする。

土居によれば、「気」とは本来的に「甘え」を志向するものであり、また「瞬間瞬間における精神の動きを示す」ものとして定義されている*11。また「気まま」について、これが「わがまま」と近いが、但し他者に害を及ぼすほどのものではないことを指摘している*12。また「気がすまない」について、正常に精神が活動している間は、「気をすます」ことで心のやすらぎを得ることができる、とも述べている*13。これらを総合的に解釈すれば、「気」は次のようなイメージで捉えられはしないだろうか。すなわち、「気」は、いわば我々の内で遊んでいる子供のようなものである。この場合、我々の自我は、いわば親としてこの子供を見ているのである。この子供は、親が見ている間は、他者に危害を及ぼすことなく、しかも自由に遊んでいる。しかし、親が目を離すと、「わがまま」の本性をむき出し、何をしてくすかわからない、と。

土井の論を詳細に読めば、我々日本人の心の構造は、欧米人のそれとはおそらく非常に異なっているように見える。欧米人の場合、フロイトが明らかにしたように、意識と無意識の境界がかなり明瞭である。他方、日本人の場合、なるほど意識と無意識の境界は存在するものの、いわばその中間に「気」という領域が介在するように思われる。我々の自我は、意識の活動のみならず、無意識の一部をも観察することができるが、こうして観察された瞬間に見えるものが「気」だ、ということである。しかし、自我が自己の内面に注意を払わないでいると、「気」は消滅し、その一部は再び無意識の中に沈んでゆくのである。

こうした我々日本人の心のあり方に、先の母性原理ないし「甘え」と、父性原理ないし自律の概念をあてはめると次のようになるだろう。我々の自我が自己に注意を向けるとき、母性原理に対して幾分父性原理が強く働き、対象との完全なる自己同一化を求める無意識的欲求「わがまま」は「気」と化す。外的世界において他者がもしこの「気」をそのままに受け入れる状態にある場合（つまり相手が「気の合う」人である場合）には、「気」は、— 本来的に「甘え」を志向するものであるから — 自我による特別な制御を受けぬままに率直に行動として表現される。この場合、我々の行動は「甘え」たものとなる。他方、

外的世界で他者が「気」を受け入れる状態にない場合（つまり相手が「気の合わない」人である場合）には、我々の自我は、「気」が受け入れられるための前提条件を外的世界に独力で形成すべきことを悟る（「気をすます」）。これを具体的な行動に移す場合、自我は父性原理の働きによって、「甘え」たいという本来の「気」の欲求を一時的に留保し、そのことによって行動は自律的なものとなる。しかし、自我が自己に注意を払わないでいると、母性原理が強力に働き、「わがまま」を本来的に志向する無意識が制御を受けぬままに意識を突き動かし、そして我々の行動が「わがまま」なものとなる危険性がでてくる。このように見てくると、「気」というものは、それが「気」である限りは、我々の心の中にあつて、我々が人生過程の中でそのつどいかに行動すべきかを、「気」が合うか合わないかという基準に従って自動的に指し示すインジケータの機能を持っているように思われる。そして、この「気」が機能している間は、我々は、自律と「甘え」の間を揺れ動きながら、自己変容を遂げてゆくわけである。その際、「合う」「合わない」という判断を下す「気」が、通過儀礼（ないしその痕跡）という外的に設定された状況を代理しているという点は重要である。

だが、このような「気」の働きには問題もある。土居も指摘している通り、「気のあつた」人々の間では、「気」は新たな人間関係を比較的容易に形成させ、かつこれを円滑なものに保つ働きがある。だが、「気」の合わない人々に対してはそうではないのである。我々は、「気のあわない」人々に対しては、彼らをあたかも物のように見なし、「わがまま」をむき出しにした振る舞いをすることもありうるのである。先に、論者は、我々が自己に注意を払わない状態では、無意識が意識を支配することがありうると述べた。つまり、我々が「気をつかって」いない状態では、「わがまま」の欲求をむき出しにして振る舞うこともありうるのである。我々は、「気をつかって」生活をしている間は、「甘え」と自律の相互交替を繰り返しつつ、疑似直線的な人間変容を遂げて行く。しかし、そもそも疑似直線の変容過程が可能になるためには、死の穢れを何らかの形で廃棄する必要があつた。とすれば、我々は、「気のあつた」人々の間で生きて行くために、「気のあわない」他人にこの穢れを背負わせているのではなからうか。他人に対する「わがまま」をむき出しにした態度は、このような観点で見ると、穢れ廃棄の活動としても解釈されよう。無意識もまた、このような「気の合わない」他人と同様の機能を有する。無意識とは本来意識されてはならない禁じられた部分である。我々は心理内でも、「気」を成立させるために必要な穢れ廃棄活動を繰り返しているのではないだろうか。

さて、疑似直線的な変容過程は、歴史を遡れば、まず天皇の変容過程に現れた。中世末期には、戦国大名支配下の中世村落民衆にも同様の変容過程が現れ、これが近世村落にも継承される。さらに、この村落民衆の人間変容過程を継承し、徐々に内面化させてゆくことで近世的都市の民衆の人間変容過程が形成された。とすれば、この近世都市の民衆において疑似直線的な変容過程を生み出す内面化・自動化されたメカニズムである「気」というものは、内面化された天皇制、内面化された大名や有力農民層による支配、あるいは内面化された国家であるとは言えないであろうか。先に論者は、「気」が子供のようであると述べた。この子供は、親が見ている限りは（＝気をつかっている限りは）おとなしく遊んでいる。しかし、親はこの子供を単に見ているだけであつて、自らこれをコントロールすることはできないのである。「気」は見えるが制御できない。これと同様に、国家もまた

我々にとってはよく見えるがしかしコントロールできないものなのではないだろうか。あるいは、国家は、我々が見ている限りは何かおとなしく機能しうるが、しかし、この機能を維持するために我々は、国家を直接コントロールするのではなく、むしろ国家の外部あるいは国家内の異人に対して、穢れを背負わせてしまっているのではなかろうか。

第四節 欧米近代的直線的時間観念と日本的疑似直線的時間観念

ともあれ、我々は、つい最近までは、疑似直線の変容過程の中で生きてきた。疑似直線の変容過程は、死による断絶を知らぬ連続的過程である。幼少時から、努力すればそれだけ報われるような変容過程である。しかし、どこまでいっても到達点がない。この点で、疑似直線の変容の観念は、欧米近代において見られる人間の直線の発達の観念とも共通点を有する。このように考えると、明治以降わが国が急速な近代化を遂げることができたのも、その背後で疑似直線の変容の観念が支えていたからではないかとも思われる。つまり我々は、様々なハレの通過儀礼によって、あるいは、その痕跡によって、自律と「甘え」のリズムを反復することで、近代化を背後から支えながら生きてきたのではないだろうか。しかも、その背後にはさらに、様々な穢れ廃棄機構が存在していたのではなかろうか。

ところで、わが国の教育学は、明治以降近代化のために様々な欧米近代教育学の概念類を輸入してきた。しかし、実際にわが国に根を下ろしたのは、ヘルバルト派の教育方法を初めとして、多くの場合絶えざる上昇を可能にするような教育方法に関するものだったのではないだろうか。それに対して、例えば「人格の完成」といった教育目標は、根づかなかったようにも思われる。このことは、すでに古くから、我々の教育目的たる「一人前」のイメージが不明瞭となり、仮想的「一人前」へと向かう過程それ自体が新たな「一人前」の指標となっていたという事情と関連するのではなかろうか。というのは、いわばそれ自体目的と化した絶えざる上昇というものを実現するために、たとえそれが本来いかなる目的の達成のために考案されたものであろうとも、欧米の教育方法もまた寄与しうるからである。

このように考えると、日本の社会の近代化、日本社会の絶えざる上昇というものは、たとえそれが西欧近代のものであれ、日本的なものであれ、穢れなき変容過程を生きる個々の人々によって担われてきたのかもしれない。

註

(1)土居1987年、207-212頁。

(2)土居1989年、81-83頁。

(3)前掲書、29-33頁。

(4)前掲書、112-134頁。

(5)諏訪1988年、140-152頁。但し、近松の時代浄瑠璃と世話浄瑠璃とでは、死と再生のモチーフの演劇的配置が異なる。諏訪春雄は、この差異について次のように述べている

「心中浄瑠璃に代表される近松の世話浄瑠璃の悲劇もやはり日本人の死生観の演劇的表現である。ただ留意しなければならぬことは、世話浄瑠璃は時代浄瑠璃とは異なって公の秩序の帰趨よりも個人の運命を追求した演劇であったということである。従って、俗的な存在である祭主が聖的なものに接触する過程は舞台化されることなく、犠牲みずか

らが破壊される過程だけが取り出されて演劇化され、犠牲が破壊されて聖的なものと接触した瞬間に劇は終了する。そして、その後当然予想される犠牲を媒介とする共同体の生命の更新は観客個人の胸の中に余韻として残されるのである。時代浄瑠璃が、入社・祭式・退式の供儀儀礼の全過程を劇化しているのに対し、世話浄瑠璃は、入社から祭式まで、殊に祭式中心に劇化されており、退式の部分は省略されているとみることのできる」（諏訪1988年、151-152頁）。この差異にもかかわらず、いずれの浄瑠璃も、死の段階、すなわち諏訪の言う「祭式」の段階が舞台上で演じられる限り、「劇中劇」の機能を有すると言えよう。他方、近松以降の演劇史、とりわけ歌舞伎においては、劇中の死は単なる惨劇にすぎず、再生への希望とほとんど結びつかぬものであって（前掲書、152-158）、従って、「劇中劇」的機能を失っているとも考えられる。この点では、歌舞伎は、先に触れた「愛護の若」にも似ている。

(6)安野1990年、49-52頁。

(7)河合1989b、21-22頁。

(8)前掲書31-32頁。

(9)前掲書、25-26。

(10)赤坂1993年、300-324年。

(11)土居1989年、112-113頁。

(12)前掲書、114頁。

(13)前掲書、130頁。

第六章 高度経済成長期以降の「一人前」観念 — 均質な時間と「一人前」の消滅

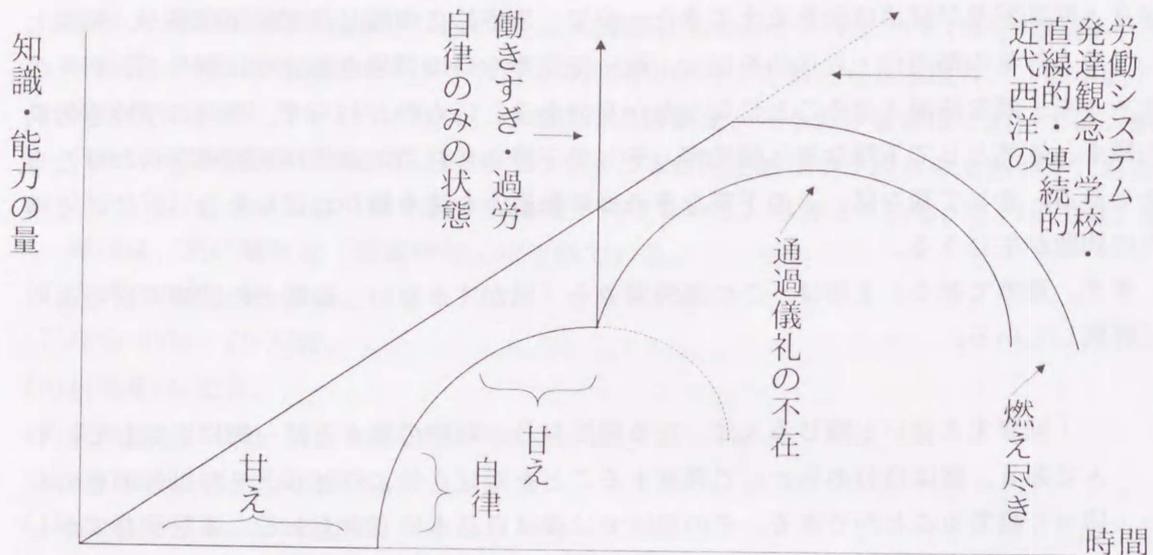
第一節 過労

さて、もし穢れなき疑似直線の変容の観念が、わが国の社会の近代化を支えてきたのだとすれば、この近代化を日本全土に浸透させた高度経済成長期はまことに皮肉な時期であると言える。なぜならば、当時なお地方に残存していた児やらいの伝統がこの時期の下降なき人間変容及び経済成長を支えてきた一方で、まさにこの同じ高度経済成長が、結果として地方村落の都市化・近代化を促し、従って児やらいの習俗をも完全に解体し、自らのエネルギー源を枯渇させることになったからである。にもかかわらず、今日の学校も労働組織も、依然として下降なき人間変容、そして下降なき社会の進歩へと照準を合わせたままである。そして我々は、この下降なき過程の軌道上を走り抜かねばならない。ここで様々な問題が生じうる。

まず、過労である。土居は、この過労現象を「気がすまない」心理との関連で次のように解釈している。

「気がすまないと感じる人は、在る程度自分の精神の動きを統一的に自覚している人である。彼は自分の気として自覚することを満足させようとし、それ以外のものを切って棄てることのできる。その意味では彼は自己本位でさえある。また気むずかしいと見えることがあるかもしれない。しかしまたそれだけに彼は他人には容易に依存しない。……したがって〈気がすまない〉性格の人は、幼児的な甘えをいちおう卒業しているということができ、甘えの充満した日本の社会では最も自律的なタイプに属するということができる。しかし、これは、こうやったら自分が気がすむということがわかっているいわば正常範囲の場合であって、もし容易なことで気がすまず、むしろ絶えず気がすまなくて悩んでいるとすれば病的である。……実際、従来いわれている日本人の勤勉さは、この〈気がすまない〉強迫的傾向に関係があるということができる。……大変逆説的なことだが、日本人は本来甘えたいがために、しかし実際にはなかなか甘えられないので甘えを否定し、かくして気がすまないという窮屈な心境に低迷することが多いと考えられるのである」*1。

すなわち、今日、徐々に社会内から「甘え」させてくれるような、そして「甘え」てくれるような人々が姿を消すことで、我々は他者との間に深い人間関係を築くことができなくなっている。我々は、常に他者から受け入れられないという感情を抱くために、かつて新しい社会集団に加入する際に我々が通常に示したような自律的な態度をとろうとする。それは、本来的には「甘え」させてもらうためである。しかし、このような自律的な態度の背後にある本来の欲求は、やはり他者には理解できないままである。そこで、さらに一層自律的な態度をとる。このような態度は、場合によっては「なまいき」な態度として、新参者を拒む理由ともなりうる。このようにして、新参者は、「甘え」させてもらうために、ますます極端なかたちで自律的な態度をとり悪循環に陥る。そしてこの悪循環の行き着く先は、事実上の完全なる自律、すなわち死である。わが国に特徴的な過労死の現象は、このように「甘え」社会の解体過程で生じたものとも取れるのではなかろうか（図表7参照）。



図表7：過労と燃え尽き

第二節 燃え尽き

高度経済成長期以降の時代において、「甘え」社会の解体は、さらに別の問題をも生み出す。すなわち、燃え尽きである。

燃え尽きの問題は1970年代半ばからすでにアメリカで取り上げられ始めていた。わが国でもほぼ同様の現象が見られるが、日本の場合さらに画一化した管理社会という日本の社会の特性が関与しているという*2。また、燃え尽き現象は、特に他者に対する援助に関連する職業、例えば教師、精神科医、終末期患者を持った麻酔科医、看護者などの顕著に現れるようであるが*3、わが国ではさらにいわゆる熱血サラリーマンや受験生などにも見られるようである。

この現象についてはもちろん多面的な解釈が必要だろうが、本研究での考察を基にすると、次のように解釈することもできるのではなかろうか。わが国の近代化の過程において、絶えざる上昇的変容、絶えざる進歩へと向けて整えられた学校や労働組織は、「甘え」社会が解体してゆく過程にあっても、この過程に対応すべく姿を変えてゆくことはなかったようである。すなわち、「甘え」社会の構造の上に構築された社会組織だけが残存し、これを力学的に支えていた構造が消滅するということである。その結果、我々は、人生における変容過程で上昇エネルギーを補給することができないままに、この社会的に設定された軌道の上を走り抜かねばならない。当然、その場合、エネルギー不足に陥る。そして我々は、いつの日か疲れはてて墜落するわけである（図表7参照）。

職種との関連で言えば、ストレスの転移ということも考えられよう。人は、自然死を許されず、あるいは受験競争からの下車(Aussteigen)を許されない人々は、この絶えざる上

昇のために、必然的にいわばその影のように多大なマイナスのストレスを蓄積する。医者や教師は、真面目な人であればなおさら、この他者のストレスを自ら背負い込み、そして燃え尽きると。もし彼らが、かつて存在していたような、厳しいイニシエーションを経た巫女的存在であったなら、このようなことは起こらないであろうに。

第三節 いじめ

学校や労働組織といった近代的システムが、もはや児やらいの伝統からエネルギーを補給することができないという理由で、本来自らの対極に位置するはずの儀式を演出し、そこから代替エネルギーを得ようとする嘆かわしい試みも存在する。教室あるいは職場におけるいじめ現象もまた、このような観点で捉えることができよう。

いじめに関する研究はすでに多く出されており、特にその現象的側面についてはほとんど共通の理解が得られている感がある。例えば、森田洋司によれば、いじめの可視性の低下、立場の入れかわり、スティグマの拡大、いじめの集合化、歯止めの消失、いじめと非行の接点等の特徴を明らかにしている*4。また、土屋守によれば、学校内部に留まらず地域社会全体を巻き込んだかたちでいじめ現象が生じているという*5。

だが、いじめ現象を生み出す背景については、例えば、家庭機能の低下、受験教育の激化、学校側の管理主義・画一主義・事なかれ主義等、子供たちにおける遊びの喪失、過剰な情報文化などが取り上げられる*6、さらにこれらの背景の基礎にある根本原因については必ずしも十分に研究されていない感がある。とはいえ、赤坂憲雄は、ルネ・ジラルールや今井仁司に依拠しつつ、いじめの人類学的基礎にまで踏み込んだ研究を行っている*7。

このいじめという深刻で巨大な問題を総合的に把握するためには、言うまでもなく、本研究とは別の独立した研究を行う必要がある。従って、さしあたりここでは、赤坂の研究をも念頭に置きつつ、次のように述べておくことにする。すなわち、文化的に演出された巨大な穢れ排除の儀式の終焉の後に、人々は、上昇エネルギーを捻出すべく、教室あるいは職場というミクロな空間内で穢れを任意に作り出してはこれを排除するといういじめの儀式を自ら強迫神経症的に演出せざるをえない、と。

註

(1)土居1989年、129-134年。

(2)土居（監修）1988年、23-24。

(3)前掲書、11-12頁。

(4)森田／清永1986年、9-17頁

(5)土屋1994年参照。

(6)箭内他1986年、116-149頁。

(7)赤坂1989年及び赤坂1993年参照。

終章 「一人前」の未来

以上、D. レンツェンの神話学の応用として、縄文時代の成年式に見られる人間変容と「一人前」の観念を暫定的基準として設定しつつ、現在の「一人前」の消滅現象まで考察を進めてきたのだが、これまでの考察から「一人前」の将来像について一体何が言えるだろうか。この問いについて考える前に、まずは本研究第二部の内容を図表8によってまとめてみた。

本研究では、縄文時代中期以降のハイヌヴェレ型の儀式と神話に見られる「一人前」指標を「暫定的」出発点とした。この時代の「一人前」観念に関しては、以下のような特徴を指摘することができるだろう。すなわち、修練者は、隔絶され象徴的に殺害される中で、死すべき人間としての運命を受容する。そしてこの死すべき運命故に、子孫を残すということが重要と考えられる。また、成年式における修練者全員の死と再生は、世界の死と再生と不可分に結合しており、いわば成年式は太古の創世行為の模倣でもある。このことによって、修練者たちは、世界に対する支配権を獲得する。

文武天皇までの時代には、象徴的死の世界は明瞭に死穢の世界として表象されるようになったと考えられる。この段階でも、殯＝大嘗祭における修練者の死と再生は世界の死と再生と不可分に結びついたままであるが、修練者が単一者となるという変化を指摘することができる。このことは同時に、世界を再創造するこの単一者が世界に対する支配権を一手に掌握することになったということをも意味するだろう。だが、この皇位継承儀礼において、死穢の段階はその政治的重要性故に残留するのであり、また、次代の天皇の通過儀礼のために自らの死をもって死穢の段階を演出しなければならないため、「一人前」になるということはお死すべき存在であるということの意味したと考えることができよう。

だが、元明天皇以降、律令制度ないし仏教によって、儀礼の過程における死穢の段階は政治的意味を失うものと思われる。修練者の死と再生の儀式に代わって、系譜的時間を基礎とした記紀神話が、世界に対する支配権を正当化するようになったと考えられる。その際、記紀神話は、同時にその内に古き死と再生の儀式を含み込むことによって、死穢排除のためにも役立てられたのではなかろうか。とすると、この段階で、「一人前」からは死の影が消滅し、「一人前」になるということは不死の半神的存在になるということの意味するようになったと考えられる。それとは対照的に、死穢に近い人々からは「一人前」になる権利が奪われる可能性が出てくるだろう。

世界の内部のあらゆる死穢は、永遠の生命を獲得した天皇にとって不都合であるため、都の内部からその周縁へと向けて排除される。従って、都に住む人々にとっても死穢との接触は禁じられていたものと推測される。もしそうだとすれば、世界支配権に結びつくような系譜を持たず、かつ、人間変容のために重要な死穢との接触をも禁じられた人々は、いかなる意味においても「一人前」になる機会を奪われたことになるだろう。ここから来る不安を鎮めるため、彼らは都の周縁部に死の影を追い求めていたのかもしれない。だが、地方では、はるかに後の時代までなお縄文時代における死と再生の儀礼が、従って古き「一人前」観念が残存していた可能性がある。

中世民衆の世界においては、なお死と再生の儀礼が現実に残存していたかどうかはわからないが、少なくともこの儀礼を根底で支えていた思想的基盤だけは残存していたようで

ある。この思想的基盤は一揆や市や説経の中に見られるが、しかし既に崩壊の兆しを見せているように思われる。すなわち、新興支配勢力によって、人間及び世界から循環が禁じられるようになってゆくということである。この過程では、間接的にはあるが「劇中劇」として説経が、また卑賤観が死穢の排除のために貢献したと考えられる。

近世村落においては、明らかに人間と世界の変転過程から死の段階が除去される。それとともに、「一人前＝死すべき人間」という到達点が消滅し、はるか永遠の彼方に移動されたこの「仮想的一人前」状態へと向かう過程そのものが新たな「一人前」指標となったものと思われる。その過程とは、ハレとケの時間・空間の無限の反復である。また、生殖行為は霊的重要性を失い、形式的婚姻資格、すなわち系譜の獲得が新たな「一人前」指標となっていったものと思われる。また、修練者と世界（土地）の運命が連動するというモチーフは長男にのみ残存するが、これとても消滅傾向にあり、土地を所有しこれによって農耕を行うという本来的な「一人前」の経済的能力は、抽象的な量としての「生産能力」へと縮減されるに至ったのではないだろうか。ともあれ、こうして、「一人前」へと向かう過程からは、儀礼の重要性が失われ始めるものと思われる。

近世都市では、通過儀礼がさらに日常生活へと拡散し、すでに村落で始まっていた「一人前」の流動化がさらに促されたものと思われる。ここでも、「仮想的一人前」へと向かう過程そのものが「一人前」の指標であり続けたろう。ここでは、生殖行為にせよ、生産能力にせよ、「一人前」としての根拠づけを失ってしまったものと思われる。だが、事実上存在しない「一人前」状態を求めてがむしゃらに人生を駆け上がるこの過程によって、偶然的に、欧米からの直線的発達、直線的進歩の観念が支えられることになったのではなかろうか。

そして高度経済成長期の後の現代、修練者のために成年式はもはや公的に設定されないにもかかわらず、社会的なシステムがなお絶えざる進歩へと向けられたままであるがために、燃え尽き、過労といった現象が生み出されているとも考えられる。あるいは、今日頻発するいじめは、このシステムから下車しようと欲しない場合に要求され、新しく生み出された、ミクロなレベルでのケガレ排除の儀式として解釈することができるのではなかろうか。このような袋小路に陥っているのは、決して若者ばかりではなかろう。いじめというケガレ排除のためのミクロな儀式は、今日、あらゆる世代によって、そして学校内部に留まらず市民全体によっても密かに支援されているからである。こうした状況を考慮すれば、もはや「一人前」なるものはどこにも存在しない、と言うべきかもしれない。今日、商品名として「大人の・・・」という形容詞が頻繁に用いられるが、この現象は、事実上「一人前」の指標が消滅したことを典型的に示している。

本研究は、日本人の人間変容と「一人前」の観念について、神話学という非「教育学的」観点から考察するという意図から出発した。そして、本研究の成果として、上述のような人間変容と「一人前」の観念の歴史の緩慢な流れと、現代における袋小路的状况を再構成することができた。この歴史的展開の中でも、人間変容の観念については「死と再生」から「ケガレなき人間変容」へ、そして「一人前」観念に関して言えば「死すべき存在」から「仮想的一人前へと向かう過程の自己目的化」へとという変化を明らかにできたことは、本研究独自の成果と言えるかもしれない。この歴史の流れを背景として見ると、わが国の近代教育というものは、とりわけ「ケガレなき人間変容」の観念によって支えられ、ある

いはそこからエネルギーを補給してきたのではないかと思われる。そして今日では、こうして非近代的な人間変容の文化によって支えられてきた近代教育が、ついにはこの自らの支えであったものを解体しつつあるのではないかと考えられるのである。

こうした袋小路的状况を前にして、我々は、「一人前」の未来をどう構想すればよいのだろうか。若き世代を「一人前」状態へと導くことが教育の課題であるとすれば、この問いに回答しないままに留まることは、すなわち教育（学）の終焉を意味するだろう。もちろん、神話学的研究は、本来的には未来展望の構想を行うものではないため、そこから今後の教育のあり方についての具体的提言、すなわち未来へ向けての方向づけを行うということとはできない。だが、今日における教育の袋小路へと至る道筋を歴史的に辿ることで、少なくとも現代の教育が抱えるいくつかの問題点を指摘することはできるのではなかろうか。

まず第一に、もし我々が今後も社会の進歩と個人の発達という上昇志向の神話を放棄してしまわないならば、我々の日常文化が空間的にも時間的にもあまりにも均質化しているという事態について考えなければならないだろう。時間や空間の断絶点というものは、近代的思考からすれば、非効率的なものと考えられよう。例えば、学校文化における様々の行事は、受験準備のために縮小される傾向にあるようだが、実はこのような「無駄」こそが、学校の目的の実現を背後から支えていたという見方も可能ではなかろうか。だが、我々は、このような上昇志向の神話が、常にその影を産出するということをも念頭に置いておかねばならないだろう。元明以降の皇位継承儀礼、あるいは、近世村落の成年式のことを考えれば、このことは明らかになるだろう。すなわち、ケガレなき人間変容は、卑賤観と表裏一体の関係にあるということである。

第二に、我々は、極めて長い歴史の中で、社会レベルでも個人レベルでも老いと死というものが排除されてきたということについて考えなければならぬ。かつて「一人前」になるということは、死すべき存在としての運命を真摯に受けとめることを意味した。だが、今日の我々の日常からは死の影がほとんど消え失せ、従って我々は自らの死について意識させられることも少なくなってきたのではなかろうか。つまり、我々は今日、等身大の自己のイメージをもつことができなくなっているのではなかろうか。個人及び社会が無限の発展の可能性を秘めているという神話は、今日地球レベルで問題になっている様々のリスクというものを考慮すれば、その変更を迫られているのではないだろうか。もちろんこのことは、若き世代の発展に対して外部から上限を設けるということになってはならないだろう。そうではなく、若い世代が自ら、空間的にも時間的にも無際限に拡張する自己というものを自ら等身大に描き直すことができる、そのような文化的な仕掛けというものが我々の日常の中にあってもよいのではないだろうか。

今後我々の文化が歩むべき方向は、我々自らが行為を通じて見出してゆかねばならないのであるが、私個人としては、上述の第二の問題をとりわけ真摯に受けとめるべきであると考え。我々は、老いと死の教育学といったようなものを、真面目に構想してゆくべき時期に達しているのではなかろうか。

最後に、劇作家の清水邦夫の言葉を借りて、我々の失われた人間変容の文化をメランコリックに振り返ってみたいと思う。

「とにかく階段は暗いはずのものであった。そういう認識があった。灯りなどどこにもなく、のぼり口から階段を見あげると、いつもそこにはただならぬ闇があった。子どもの頃など、夜二階へ行ってなにかとってこいなどと用をいいつけられると、とっさに階上の闇を思い出しておびえたものである。階段は単に上と下の空間をつなぐだけにとどまらず、いってみればある種の魔性をひめた空洞のようなところがあった。・・・以前、母や姉が女であることを知り、たじろいだのは、階段の闇のなかであった。そこの闇にずっと見えた母や姉の白い素足によって、大人への新しい時間のなかへひきずりこまれたものであった。明るい階段は、そういった時間をも奪ってしまった。」*1

註

1. 桜井1990年、128-129頁より引用。

	縄文時代中期以降	文武天皇まで	元明天皇以降
一人前と人間変容	修練者に対する象徴的殺害	修練者に対する象徴的殺害 死の世界は穢れの世界となる	隔絶は残存、死穢は消滅
	一人前＝人間	一人前＝天皇霊を付着させた半神的存在	一人前＝天皇霊を付着させた半神的存在
	修練者全員による殺害行為	崩御／王殺し	先帝の死・王殺しが神話内へ移動
	一人前＝死すべき存在	一人前＝死すべき存在	一人前＝不死の存在
	死すべきであるが故に生殖 精液信仰	生殖行為から霊的重要性が消滅 殯＝大嘗祭による霊の授受	生殖行為から霊的重要性が消滅 大嘗祭による霊の授受
	修練者の死と再生＝世界の死と再生	修練者の死と再生＝世界の死と再生	修練者と世界の運命は連動 それ故に天皇（霊）は不死であるべき
	行動に対する神話的裏付け	行動に対する神話的裏付け	政治的現実が神話を要請 あるいは神話は模倣されてはならぬモデルを示す
	創世行為の模倣による世界支配権の正当化	創世行為の模倣による世界支配権の正当化 但し単一者による	創世行為の模倣ではなく、系譜によって支配権が正当化される
	食物を食す＝神を食す＝生と死の運命の受容	神饌親供	天皇の肉体との連関から解放されたかたちで残存 死すべき運命は受容されない
	ケガレ排除の機構		劇中劇としての記紀神話
		単賤観	
		火葬（仏教）	
		御霊信仰	

図表 8：一人前と人間変容の觀念の歴史的展開

	古代都市	古代地方	中世民衆
一人前と人間変容	参籠として残存するか死穢は消滅傾向 河原での物語には死穢が残存	縄文に準ず	隔絶も死穢も残存から消滅へ 説教内へ移動
	消滅	縄文に準ず	「一人前＝人間」から「一人前＝半神的存在」へ
	消滅	縄文に準ず	不明
	消滅	縄文に準ず	「一人前＝不死の存在」へ
	生殖行為から霊的重要性が消滅	不明	系譜による霊の授受への傾向
	消滅	縄文に準ず	修練者と世界の運命は連動 それ故人間の不死が志向される傾向
	消滅	不明	説経は模倣されてはならぬモデルを示す
	消滅	縄文に準ず	創世行為の模倣ではなく、系譜によって支配権が正 当化される傾向
	消滅	縄文に準ず	不明
	劇中劇としての夢、但し死穢の欠如故に機能せず		劇中劇としての説経
ケガレ排除の機構	卑賤観（芸能民による物語）		卑賤観
	河原への死体遺棄		
	御霊信仰		

	近世的村落	近世的都市	現代
一人前と人間変容	隔絶は残存、死穢は消滅 民話内に移動	隔絶も死穢も消滅 浄瑠璃内へ移動	隔絶も死穢も消滅 夢の中へ移動
	「仮想的一人前への過程」＝「新たな一人前」への傾向	「仮想的一人前への過程」＝「新たな一人前」	消滅
	儀礼参加者の制限 殺害行為は消滅	消滅	消滅
	一人前＝祖礼化を約束された存在	一人前＝死を忘却した存在	消滅
	生殖行為から靈的重要性は消滅 系譜による靈の授受（形式的婚姻資格）	生殖行為から靈的重要性は消滅 婚姻資格から性的経験への縮減	靈的重要性を持たない性的経験
	修練者と世界から死の段階が消滅 経済的能力が抽象的生産能力へと縮減	修練者と世界から死の段階が消滅 抽象的生産能力	抽象的生産能力
	不明	消滅	消滅
	系譜による世界支配権の正当化	消滅	消滅
	不明	不明	不明
	劇中劇としての民話	劇中劇としての浄瑠璃	劇中劇としての夢
ケガレ排除の機構	単脚観	単脚観	単脚観 いじめ
	厄払い 歳重ね 贈物	厄払い 歳重ね 贈物	厄払い 歳重ね 贈物
			教師・医者等への転移

結語

論者は、第一部では、レンツェンの神話学的試みが現代ドイツ教育学におけるポスト・モダン論議の中に占める地位、そしてその特質の解明を試みた。そこでは、レンツェンがかなり冷静な立場でポスト・モダン哲学の問題設定を受容しようとしていること、また、歴史の中に見られる神話的言説を対象とする神話学の有効性と問題点が具体的に明らかになったのではなかろうか。

第二部では、この神話学的方法をわが国の「一人前」を巡る言説分析に適用したものである。しかしながら、結果的に、第二部は、教育学以外の既存の諸分野の成果をかき集めるだけに終始したようにも思われる。また、個々の時代の言説分析のために取り上げた対象が数量的に不十分であるということ、また、個々の対象に関する解釈の幅が狭いことなど、多々問題点があろう。とりわけ、冒頭で示唆したように、本来は、従来の教育学研究の諸成果と、本論文で新たに提示した成果とを具体的にかみ合わせてゆかねばならないのであるが、実際には、疑似直線的時間と直線的時間の相互関係という極めて抽象的な枠組みを提示するに留まった。そのため、冒頭のラディカルな挑発と対照して見た場合、本研究がそれに見合う具体的成果を出していない、という批判がなされるだろうことは必至である。この課題を解決するために、今後論者は、より具体的なレベルで考察を続けてゆくつもりである。但し、本論文第二部は、教育学を他の近接諸分野に対して開放するための一つのきっかけを与え、また、従来の教育学が取り上げてきたものとは異なる対象が我々の日常の中に豊富に存在することを指摘することだけではできたのではなかろうか。

最後に、今後論者は、挑発に見合うだけの具体的成果を提示するために、わが国の教育文化に関する分析を継続するのみならず、さらに一層わが国の教育文化の特質を鮮明に浮かび上がらせるために、また、神話学的方法の適用可能性の範囲を広げ、かつこれを精緻かするために、諸外国の教育文化との比較考察を試みたいと考えてもいる。とりわけ、発展途上国における教育文化分析は、それが具体的にいかなるかたちをとるにせよ、今日重要な課題の一つと考えられよう。この課題に取り組む際に、神話学的方法もまた寄与するのではないだろうか。わが国を含めた先進諸国は、教育の近代化に伴うリスクをすでに目の前にしているのであるから、今後、教育の近代化を推し進めてゆこうとする発展途上国には、このリスクをある程度予知できるという長所があろう。すなわち、近代的教育文化が伝統的教育文化に対していかなる影響を及ぼしうるかということを、予め知ることができるということである。もし、このような研究が可能になれば、リスクを回避しつつ同時に教育の近代化を図るということも可能になるかもしれない。そして、もしこのようなかたちで新たなタイプの近代化の探求が開始されるならば、逆に先進諸国にその成果をフィードバックさせることも可能になりはしないだろうか。かなり楽観的な展望であるが、これもまた、論者の今後の課題の一つとしたい。

引用 · 参考文献表

- BAACKE,D.u.a.(Hg.) 1985: *Am Ende – postmodern?* Weinheim/München.
- BAUDRILLARD,J. 1978: *Agonie des Realen*. Berlin.
- BECK,U. 1986: *Risikogesellschaft*. Frankfurt/M.
- BENNER,D. 1986: Pädagogisches Wissen und pädagogische Ethos. Überlegungen zur unvollendbaren Pädagogik der Moderne. in: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, Jg.62, S.507–518.
- BENNER,D./GÖSTEMEYER,K.–F. 1987: Postmoderne Pädagogik. Analyse oder Affirmation eines gesellschaftlichen Wandels? in: *Zeitschrift für Pädagogik*, Jg.33, S.61–82.
- BLUMENBERG,H. 1979: *Arbeit am Mythos*. Frankfurt/M.
- BOURDIEU,P. 1974: *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt/M.
- COLEMAN,J.S. 1961: *The Adolescent Society*. New York.
- COLEMAN,J.S. 1966: *Equality of Educational Opportunities*. Washington.
- COLEMAN,J.S. 1974: *Youth– Transition to Adulthood. Report of the Panel on Youth of the President's Science Advisory Committee*. Chicago/London.
- FISCHER,W. 1989: Collage aus splitterhaften Materialien nebst einigen kurzen Kommentaren zum Einsatz und Konzept der Postmoderne. in: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, Jg.65, S.403–414.
- FOUCAULT,M. 1977: *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt/Berlin/Wien.
- FUCHS,B. 1989: Postmoderne – und danach? in: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, Jg.65, S.415–425.
- GEBAUER,G./KAMPER,D./LENZEN,D./WULF,Ch./WÜNSCHE,K. 1989: *Historische Anthropologie*. Hamburg.
- GIESECKE,H. 1985: *Das Ende der Erziehung*. Stuttgart.
- HENTIG,H.v. 1973: *Schule als Erfahrungsraum?* München.
- HINTE,W./HÖHR,Ch. 1988: Für einen Paradigmenwechsel in der Pädagogik. in: *Pädagogische Rundschau*, Jg.42, S.211–219.
- HORNSTEIN,W. 1988: Sozialwissenschaftliche Gegenwartsdiagnose und Pädagogik. Zum Gespräch zwischen Modernisierungsdebatte und Erziehungswissenschaft. in: *Zeitschrift für Pädagogik*, Jg.34, S.381–397.
- HORNSTEIN,W. 1990: *Aufwachsen mit Widersprüchen*. Stuttgart.
- KAMPER,D./WULF,Ch. 1982: *Die Wiederkehr des Körpers*. Frankfurt/M.
- LENZEN,D. 1985: *Mythologie der Kindheit*. Hamburg.
- LENZEN,D. 1987: Mythos, Metapher und Simulation. Zu den Aussichten systematischer Pädagogik in der Postmoderne. in: *Zeitschrift für Pädagogik*, Jg.33, S.41–60.
- LENZEN,D. 1988: Ent– oder Remythisierung der Kultur? Anmerkungen zu einer falschen Entgegensetzung. in: *Der evangelische Erzieher*, Jg.40, S.51–59.
- LENZEN,D.(Hg.) 1990: *Kunst und Pädagogik*. Darmstadt.
- LENZEN,D. 1991a: Pädagogisches Risikowissen, Mythologie der Erziehung und pädagogische

- Méthexis. Auf dem Weg zu einer reflexiven Erziehungswissenschaft. in: *Zeitschrift für Pädagogik*, 27. Beiheft, S.109–125.
- LENZEN, D. 1991b: *Krankheit als Erfindung*. Frankfurt/M.
- LENZEN, D. 1991c: *Vaterschaft*. Hamburg.
- LENZEN, D. 1983: Pädagogik – eine kultische Form der Inszenierung von Paradoxien? Vom paradoxen zum polydoxen pädagogischen Denken. (Manuskript).
- LYOTARD J.–F. 1982: *Das postmoderne Wissen*. Bremen.
- LYOTARD J.–F. 1989: Das Undarstellbare – wider das Vergessen. Ein Gespräch zwischen J.–F. Lyotard und Christine Pries. in: Pries, Ch. (Hg.): *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*. Weinheim.
- MEDER, N. 1987: *Der Sprachspieler*. Köln.
- MOLLENHAUER, K. 1987: Korrekturen am Bildungsbegriff? in: *Zeitschrift für Pädagogik*, Jg.33, S.1–20.
- MÜLLER, H.R. 1990: Vom “Ende der Erziehung”. Kritik der pädagogischen Rezeption “postmodernen” Denkens. in: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, Jg.66, S.309–333.
- OELKERS, J. 1987: Die Wiederkehr der Postmoderne. Pädagogische Reflexionen zum neuen Fin de Siècle. in: *Zeitschrift für Pädagogik*, Jg.33, S.21–40.
- PARMENTIER, M. 1989: Katastrophenangst und Freizeitspaß – Inszenierungen in der Postmoderne. in: *Freizeitpädagogik*, Jg.11, S.105–117.
- PONGRATZ, L.A. 1988: Bildung und Alltagserfahrung. Zur Dialektik des Bildungsprozesses als Erfahrungsprozeß. in: O.Hansmann/W.Marotzki (Hg.): *Diskurs Bildungstheorie I: Systematische Markierungen*. Weinheim.
- PONGRATZ, L.A. 1989a: Vergangene Zukunft? Notizen über Pädagogik und Postmoderne. in: *Neue Sammlung*, Jg.29, S.226–239.
- PONGRATZ, L.A. 1989b: Pädagogikgeschichte als Dekonstruktion. Zur Entwicklung der pädagogischen Historiographie. in: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, Jg.65, S.1–14.
- PONGRATZ, L.A. 1990: Schule als Dispositiv der Macht. Pädagogische Reflexionen im Anschluß an Michel Foucault. in: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, Jg.66, S.289–308.
- RITTELMAYER, Ch. 1990: Die entmachtete Aufklärung. Pluralität und Intuition in der postmodernen Schule. in: *Die Deutsche Schule*, Jg.4, S.408–425.
- SCHIRLBAUER, A. 1990: Konturen einer postmodernen Pädagogik. in: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, Jg.66, S.31–45.
- SCHRÖER, H. 1988: Vom Logos zum Mythos und zurück? Aspekte philosophischer Mythos–Diskussion in ihrer Bedeutung für Theologie und Religionspädagogik als Anleitung zur Re–Vision des Mythos. in: *Der evangelische Erzieher*, Jg.40, Heft1. S.19–37.
- STIPSITS, R. 1990: Rien ne va plus? Pädagogik in der Zeit der Unbelangbarkeit. in: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, Jg.66, S.47–60.
- ULLRICH, H. 1989: Erziehung als Kult. Anmerkungen über die postmoderne Wiederentdeckung des Mythos und über die Waldorfpädagogik als Neo–Mythologie. in: *Vierteljahrsschrift für*

- wissenschaftliche Pädagogik*, Jg.65, S.151-178.
- WELLMER,A. 1985: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*. Frankfurt/M.
- WELSCH,W. 1987: *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim.
- WIGGER,L. 1989: Pädagogikgeschichte im Spiegel postmodernen Philosophierens. in:
Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Jg.65, S.361-377.
- WÜNSCHE,K. 1985: Die Endlichkeit der pädagogischen Bewegung. in: *Neue Sammlung*, Jg.25,
S.433-449.
- 赤坂憲雄 1989: 『排除の現象学』洋和社。
- 赤坂憲雄 1993: 『異人論序説』筑摩書房。
- 赤坂憲雄／兵藤裕己／山本ひろこ(編) 1985: 『物語・差別・天皇制』五月社。
- アドルノ、T h. W. /ホルクハイマー、M. 1990: 『啓蒙の弁証法』(徳永恂訳)
岩波書店。
- 網野善彦 1980: 『日本中世の民衆像』岩波書店。
- 網野善彦 1989: 『中世再考』日本エディタースクール出版部。
- 網野善彦 1992: 『増補 無縁・公界・楽』平凡社。
- 網野善彦／石井進／上横手雅敬／大隅和雄／勝俣鎮夫 1988: 『日本中世史像の再検討』
山川出版社。
- 有賀喜左衛門 1979: 『有賀喜左衛門著作集1』未来社。
- 安野眞幸 1990: 『下人論』日本エディタースクール出版部。
- イエンゼン、A D. E. 1981: 『殺された女神』(大林太良／牛島巖／樋口大介訳)
弘文堂。
- 池見澄隆 1985: 『中世の精神世界』人文書院。
- 今井康雄 1992: 「ドイツ教育学の現在 — 〈ポストモダン〉のあとに」、森田尚人他編
『教育学年報1、教育研究の現在』世織書房。
- 今村仁司 1992a: 『暴力のオントロジー』勁草書房。
- 今村仁司 1992b: 『排除の構造』筑摩書房。
- 岩崎武夫 1994: 『さんせう太夫考』平凡社。
- 岩崎武夫 1987: 『続さんせう太夫考』平凡社。
- ヴァン・ジェネップ、A. 1987: 『通過儀礼』(秋山さと子他訳)思索社。
- 江上波夫(編) 1989: 『日本民族と日本文化』山川出版社。
- エリアーデ、M. 1981: 『エリアーデ著作集3 聖なる空間と時間』(久米博訳)
せりか書房。
- エリアーデ、M. 1985: 『聖と俗』(風間敏夫訳)法政大学出版部。

- エリアーデ、M. 1988: 『永遠回帰の神話』(堀一郎訳) 未来社。
- 大塚英志 1990: 『子供流離譚』新曜社。
- 大藤ゆき 1985: 『児やらい』岩崎美術社。
- 大林太良 1975: 『日本神話の構造』弘文堂。
- 大林太良 1984: 『東アジアの王権神話』弘文堂。
- 大林太良/伊藤清司/吉田敦彦/松村一男 1994: 『世界神話事典』角川書店。
- 大間知篤三 1976: 『大間知篤三著作集第三巻』未来社。
- 大和岩雄 1992: 『鬼と天皇』白水社。
- 岡正雄 1979: 『異人その他』言叢社。
- 尾形裕康 1952a: 「近世の元服と教育」、日本教育学会『教育学研究』第20巻、第1号。
- 尾形裕康 1952b: 「加入式 — 民俗学的考察」、早稲田大学教育学部『学術研究(人文・社会・自然)』第1号。
- 尾形裕康 1975: 「成年礼の史的考察」、『日本学士院紀要』第8巻、第3号。
- 折口信夫 1934: 「上代葬儀の精神」、『折口信夫全集』第20巻(1983年)、中央公論社。
- 笠松宏至 1992: 『徳政令』岩波書店。
- 勝俣鎮夫 1982: 『一揆』岩波書店。
- 勝俣鎮夫 1988: 「中世から近世へ — 聖から俗への転換」、網野善彦他『日本中世史像の再検討』山川出版社。
- 鎌田東二 1990: 『老いと死のフォークロア』新曜社。
- 河合隼雄 1989a: 『中空構造日本の深層』中央公論社。
- 河合隼雄 1989b: 『母性社会日本の病理』中央公論社。
- 河合隼雄 1991: 『影の現象学』思索社。
- 黒田日出男 1993: 『境界の中世 象徴の中世』東京大学出版会。
- クーン、T h. S. 1984: 『科学革命の構造』(中山茂訳) みすず書房。
- ケイ、E. 1960: 『児童の世紀』(原田実訳) 玉川大学出版部。
- 小林清治/杉山博/三浦圭一/峰岸純夫/勝俣鎮夫/永原慶二/大山喬平/石井進 1976: 『岩波講座 日本歴史 8 中世 4』岩波書店。
- 五来重 1963: 「遊部考」、仏教文学研究会『仏教文学研究』第1集。
- 西郷信綱 1985: 『神話と国家』平凡社。
- 西郷信綱 1993: 『古代人と夢』平凡社。
- 西郷信綱 1993: 『古事記研究』未来社。
- 桜井哲夫 1990: 『家族のミトロジー』新曜社。
- 「産育と教育の社会史」編集委員会(編) 1986: 『叢書 — 産育と教育の社会史 1 学校のない社会・学校のある社会』新評論。
- 「産育と教育の社会史」編集委員会(編) 1983: 『叢書 — 産育と教育の社会史 2 民衆のカリキュラム・学校のカリキュラム』新評論。
- シャッツマン、M. 1985: 『魂の殺害者』(岸田秀訳) 草思社。
- 諏訪春雄 1988: 『聖と俗のドラマツルギー』学芸書林。
- 瀬川清子 1943: 「厄年について」、民間伝承の会編『民間伝承』第9巻第1号。
- 瀬川清子 1972: 『若者と娘をめぐる民俗』未来社。

- 関敬吾 1959: 「民話」、『日本民俗学体系 10 口承文芸』平凡社。
- 大日本連合青年団(編) 1936: 『若者制度の研究』。
- 高取正男 1993: 『神道の成立』平凡社。
- 田嶋一 1977: 「若者組と青年期教育」、日本教育学会『教育学研究』、第44巻、第2号。
- 田嶋一 1983: 「民衆社会の子育ての文化とカリキュラム — セツまえば神のうち」、「産育と教育の社会史」編集委員会(編)『叢書 — 産育と教育の社会史2 民衆のカリキュラム・学校のカリキュラム』新評論。
- ターナー、W. V. 1976: 『儀礼の過程』(富倉光雄訳)思索社。
- 田中元 1975: 『古代日本人の時間意識 — その構造と展開』吉川弘文館。
- 谷川健一 1990: 『大嘗祭の成立』小学館。
- 谷川健一/桜井徳太郎/坪井洋文/波平恵美子/宮田登 1984: 『共同討議 ハレ・ケ・ケガレ』青土社。
- 谷川健一/大林太良/松前健/窪徳忠/土井卓治/田中久夫/坪井洋文 1989: 『太陽と月』小学館。
- 土屋守 1994: 『500人のいじめられ日記』青弓社。
- デューイ、J. 1955: 『民主主義と教育』(帆足理一郎訳)玉川大学出版部。
- 塚田孝/寺木伸明/畑中敏之/山本尚友/脇田修 1994: 『賤民身分論』明石書店。
- 土居健郎 1987: 『〈甘え〉の周辺』弘文堂。
- 土居健郎(監修) 1988: 『燃えつき症候群』金剛出版。
- 土居健郎 1989: 『〈甘え〉の構造』弘文堂。
- 富倉光雄 1975: 『献身』弘文堂。
- 中内敏夫 1987: 『新しい教育史』新評論。
- 中山太郎 1926: 「若者制度の研究」、『民族』第1巻、第4号。
- 永原慶二 1993: 『日本中世の社会と国家』青木書店。
- 永原慶二/住谷一彦/鎌田浩(編) 1994: 『家と家父長制』早稲田大学出版部。
- 波平恵美子 1992: 『ケガレの構造』青土社。
- 兵藤裕己 1985: 「物語 — 触穢と浄化の回路」、赤坂憲雄他『物語・差別・天皇制』五月社。
- 平山和彦 1988: 『合本成年集団史研究序説』新泉社。
- 広田照幸 1992: 「戦前期の教育と〈教育的なるもの〉 — 〈教育的〉概念の検討から」、『思想』No.812(1992年2号)。
- 福尾猛市郎 1972: 『日本家族制度史概説』吉川弘文館。
- フーコー、M. 1985: 『言葉と物』(渡辺一明訳)新曜社。
- 藤川信夫 1991: 「ポストモダン論議と教育学 — 八〇年代(西)ドイツ教育学におけるポストモダン論議とわが国の教育学の課題」、小笠原道雄編『教育哲学』福村出版。
- 藤川信夫 1993: 「80年代ドイツ教育学におけるポスト・モダンの受容 — その概観、評価、展望」、日本教育学会『教育学研究』第60巻、第4号。
- フレイザー、J. G. 1991-1992: 『金枝篇』(永橋卓介訳)岩波書店。
- ベネディクト、R. 1990: 『菊と刀』(長谷川松治訳)社会思想社。
- ヘルバルト、J. F. 1968: 『一般教育学』(是常正美訳)玉川大学出版部。

- ベレラ、S. B. 1992: 『スケープゴート・コンプレックス』(河東仁/田口秀明訳) 大明堂。
- ポストマン、N. 1985: 『子どもはもういない』(小柴一訳) 新樹社。
- ボードリヤール、J. 1986: 『象徴交換と死』(今村仁司・塚原史訳) 筑摩書房。
- 堀一郎 1975: 『聖と俗の葛藤』 平凡社。
- 本田豊 1992: 『江戸の非人』 三一書房。
- マセ、F. 1985: 「元明太上天皇の葬儀が意味する葬送儀礼史上の断絶点 — 君主、時間の概念の変質をめぐる」、『宗教研究』266号、1985年12月。
- 松前健 1971: 『日本神話と古代生活』 有精堂。
- 丸山真男 1972: 「歴史意識の古層」、丸山真男編『日本の思想6 歴史思想集』 筑摩書房。
- 宮田登 1989: 『生き神信仰』 塙書房。
- ミラー、A. 1985: 『魂の殺人』(山下公子訳) 新曜社。
- 村山修一 1993: 『日本陰陽道史話』 大阪書籍。
- 森鷗外 1986: 『山椒太夫・高瀬舟』 新潮社。
- 森田洋司/清永賢二 1986: 『いじめ』 金子書房。
- モレンハウアー、K. 1987: 『忘れられた連関』(今井康雄訳) みすず書房。
- 箭内仁/徳重篤史/須永和宏/富樫道明 1986: 『いじめ』 慶應通信。
- 柳田国男 1989: 『柳田国男全集6』 筑摩書房。
- 柳田国男 1990: 『柳田国男全集12』 筑摩書房。
- 山折哲雄 1990: 『死の民俗学』 岩波書店。
- 山口昌男 1989a: 『文化と両義性』 岩波書店。
- 山口昌男 1989b: 『文化人類学の視角』 岩波書店。
- 湯浅泰雄 1988: 『日本人の宗教意識』 名著刊行会。
- ユング、C. G. /フォン・フランツ、M. -L. /ヘンダーソン、J. L. /ヤコビー、J. /ヤッフエ、A. 1986: 『人間と象徴(上)』(河合隼雄監訳) 河出書房新社。
- ユング、C. G. /フォン・フランツ、M. -L. /ヘンダーソン、J. L. /ヤコビー、J. /ヤッフエ、A. 1988: 『人間と象徴(上)』(河合隼雄監訳) 河出書房新社。
- ユング、C. G. 1984: 『心理学と錬金術(I)』(池田紘一/鎌田道生訳) 人文書院。
- ユング、C. G. 1986: 『心理学と錬金術(II)』(池田紘一/鎌田道生訳) 人文書院。
- 横井清 1991: 『中世民衆の生活文化』 東京大学出版会。
- 吉田敦彦 1976: 『小さき子とハイヌヴェレ』 みすず書房。
- 吉田敦彦 1988: 『縄文土偶の神話学』 名著刊行会。
- 吉田敦彦 1990: 『日本神話の特色』 青土社。
- 吉田敦彦・松村一男 1987: 『神話学とは何か』 有斐閣。
- 吉野裕子 1982: 『日本人の死生観』 講談社。
- 吉野裕子 1983: 『陰陽五行と日本の民俗』 人文書院。
- リオータル、J. -F. 1986: 『ポストモダンの条件』(小林康夫訳) 書肆風の薔薇。
- レヴィ=ストロース、C. 1985: 『野生の思考』 みすず書房。

- 和田萃 1973: 「殯の基礎的考察」、森浩一編『論集終末期古墳』塙書房。
- 1990: 『日本古典文学大系 1 古事記祝詞』岩波書店。
- 1990: 『日本古典文学大系 2 風土記』岩波書店。
- 1989: 『日本古典文学大系 6 7 日本書紀(上)』岩波書店。
- 1989: 『日本古典文学大系 6 8 日本書紀(下)』岩波書店。
- 1992: 『説経節』平凡社。