

「伝統」をいかに教育するか～政治学的視点から

Educating Tradition ～ From a view point of the Political Science

谷 本 純 一

Junichi TANIMOTO

社会科教育ユニット

(令和2年9月29日受付, 令和2年12月10日受理)

道徳的に優れているということと、災害を免れることとの間に因果関係など存在しない。主権者養成という目的と道徳性の養成という目的とは区別されなければならない。伝統や慣習といったものは、歴史的背景をもつものであり、明白な形では出現しない。教育において養成されるべきは現代の人間であり、過去の人間に関する教育は、現代人を養成する教育に徹底して従属させられなければならない。

はじめに

道徳的に優れていることと、災害を免れることとの間に因果関係は存在するだろうか。言うまでもなく、道徳的に優れているからといって、災害から特権的に逃れられる保証などない。

Z. バウマンは『退行の時代を生きる』のエピソードにおいて、最も教訓的な事例を挙げている。

アウグスブルクの和議から二世紀後に、当時のヨーロッパでもっとも豊かで傑出した文化・芸術・交易の中心であったリスボンは三重の破壊（大地震の後、大火と津波に襲われた）に見舞われた。この出来事は、著名な啓蒙思想家たちにとって、物事の秩序に対する神の思し召しについて再考し、再評価し、その位置づけを見直すきっかけとなった…創造作業を終えた神は、当然のことながら隠れている状態となったので、この世界は新たに、人間の管理下に置かれなければならなかった（⑥ pp. 157-158, 186 頁）。

言うまでもなく、リスボンはスペインと並ぶキリスト教国ポルトガルの首都であり、いわば最も敬虔な都市の一つであった。その都市がヨハネの黙示録や神の鉄槌と見紛うがごとく「三重の破壊」に見舞われたという事実は、人々に「敬虔さ」は災厄を逃れるための条件ではないことを否

応なく示したのである。災厄を回避するために、あるいはこう言ってよければリスクを回避するために必要なものは人文社会科学・自然科学に基づく科学的素養であり、それ以外の要素は従属的役割にとどまらざるを得ないであろう。

小学校学習指導要領 社会の第1 目標 (1) では、社会科教育の最大目標を「公民としての資質・能力の基礎」の育成に置き、その上で「地域や我が国の国土の地理的環境、現代社会の仕組みや働き、地域や我が国の歴史の伝統と文化を通して社会生活について理解するとともに、様々な資料や調査活動を通して情報を適切に調べまとめる技能を身に付けるようにする」とある。また、道徳においては、第2 内容Cにおいて、「伝統と文化の尊重」が規定されている。つまり、社会科と道徳において同内容が規定されているわけである。しかも、社会科の場合は、「現代社会の仕組みや働き」と同時に「伝統と文化」を学ぶことが規定されている。言うまでもなく社会科においては現代社会における政治的主体を形成することが目的とされているのであり、近代以降の政治と「伝統」とがどのような関係にあるのかが理解されなければならない。C. シュミットが『政治的なものの概念』において述べたように、「特殊政治的な区別は友敵の区別」であり、その当然の帰結として「政治的敵は道徳上悪であることを要

さ」ず、「道徳的に悪、審美的に醜、経済的に有害なものは、それだからといってなお敵であることを要さず、道徳的に善、審美的に美、そして経済的に有用なものが語の特殊な意味、つまり政治的な意味においてなお友となるものでもない」のである（② 254～255 頁）。主権者養成という政治的目的と道徳性の養成という目的とは区別されなければならない¹⁾。本稿では、政治学的側面から伝統概念を検討することで、教育における伝統の扱い方を探究する。

1. 近代化と伝統

前提として、我々は近代化以降の世界に生きているという当然の事実から出発する必要がある。そもそも、伝統に対置される近代化が何を意味するのかを考えなければならない。D. E. アプターは、次のように定義する。

近代化は、商業化と工業化という一対の過程を通じて、まずはじめに、西欧において生じた。こうした過程の社会的結果は、次のようなどちらかといえば模範的ないくつかの範疇によって要約できる。すなわち、金融手段の成長、近代的軍隊を維持する必要、技術を競争的・市場的な状況に適用すること、そして貿易と航海の科学的精神にあたえた影響がそれであるが、こうした範疇はすべて、西欧における近代性が、宗教と迷信、家族と教会、重商主義と専制政治に攻撃を加えたことを示す立証資料である。実際に、近代化のある種の民族的英雄としてガリレオをもってくるまでもなく、われわれは、科学を信仰の解毒剤と考えるようになった。ガリレオの勝利は、理性の勝利でもあり、人間の問題に適用された場合、理性が近代性の基礎なのである（① p. 43. 82 頁）。

しかし、だからといって、伝統と近代化が全く相いれないということを意味しはしない。これは、新興諸国において顕著である。そもそも、西欧諸国と非西欧諸国とは、近代化のメカニズムそのものにおいて大きな差が存在した。というのも、西欧諸国では、近代化は工業化と不可分のものだが、「多数の非西欧地域においては、近代化は、商業化と官僚制から生じた結果であって、工業化の結果ではなかった」ということであり、そうした諸国では、「近代化が工業化をひきおこし」たのである（① pp. 43-44. 82 頁）。この問題は、西欧と非西欧における「偉人」の類型からも見て取ることができる。西欧の「偉人」には芸術家、発明家、学者といった顔ぶれが並ぶが、「発展過程にある諸国において、シンボルになる人間

は政治家であって、発明家とか芸術家でないことは明らかである」が、その理由は、「有名な技術上の発明は、『われわれの』社会の性質を変えてしまったのだが、この種の革新が実は、発展過程にある地域の人びとにとっては、近代的社会の当然の特徴」（① p. 45. 83 頁）だったからである。

ここで注意しておかなければならないのは、伝統を伝統と認識するためには特定の条件が必要であるということである。A. ギデンズが指摘するように、「伝統は、時間と空間を操縦する手段であり、個々の活動や経験をいずれも、過去、現在、未来からなる連続性のなかに挿入していき、代わって時間や空間を、社会の実際の営みの繰返しによって構造化」するが、「口承文化では、たとえ口承文化がすべての文化のなかで最も深く伝統に根ざしているとはいえ、人びとは、伝統を伝統として認識していない」のであり、「伝統を、行為や経験と体系づける他の様式とは明らかに異なるものとして理解するためには、書くことの発明によって初めて可能になったかたちで時空間のなかに切り込んでいく必要がある」（① p. 37. 54 頁）ということである。しかし、「書くこと」が発明されただけでは、伝統は一般化することはない。というのも、近代以前には「読み書きの能力は一握りの人びとが独占していたため、日常生活で確立された型にはまった行いは、旧来の意味での伝統と引き続き密接に結びついていた」（① p. 38. 55 頁）のである。伝統主義者や伝統論者がどのように語ろうが、伝統が伝統であるというだけで擁護されることはない。現代でも有効とされる伝統がなぜ残っているかといえば、「正統と認められている伝統は、見せかけの衣をまとった伝統であって、その存在証明を近代の有する再帰性^{アイデンティティ}からのみ得ている」（① p. 38. 55 頁）ためである。

さて、伝統は近代以降においても前近代においても存在したが、同じ形態で存在したわけではないことに注意しなければならない。すなわち、D. ローウェンタールが言うように、「前史の人々は、利益と目的を残し」たのであり、「遺産（legacies）は良くも悪くもホメロス物語、旧約聖書、儒教の教訓を満たす」ものだったが、「我々の時代においてのみ、遺産は自己意識的信条となり、その聖地やイコンは日々増殖し、その賛美は公的言説となった」（① p. 1）のである。前史における「伝統」や「遺産」とはまさにホメロス物語や儒教の教訓といった「利益と目的」を残した存在、子孫へのまさに「遺産」であったのに対し、現代言われる「伝統」は、子孫に伝えるもの

というよりは「自己意識的信条」なのである。前史の「伝統」が未来を見据えるのに対し、現代の「伝統」は過去を見る。これはどのような条件のもとでの現象であろうか？

伝統への言及が1980年代以降の新自由主義の勃興およびソ連・東欧圏崩壊と軌を一にすることは決して偶然ではない。C. オッフエが指摘するように、「1980年代前半の北アメリカの現実には伝統主義と近代主義の並置…が実際にある程度達成し、西欧の政治権力にとって魅力的モデルとなることができることを示している」(20 pp. 17-18)のであり、またローウェンタールが指摘するように、「もし我々の時代が、フランシス・フクヤマのような学者が論じたように、歴史の終わりを告知するとすれば、おそらく、歴史の失墜は遺産(伝統)の上昇を告知するだろう」(14 p. 3)ということである。しかし他方で、オッフエが言う、「伝統主義と近代主義の並置」という現象をどう考えるべきかという問題は残る。ここで、ローウェンタールによる、近代の伝統と前近代のそれとのもう一つの区別を挙げておく必要がある。

近代に至るまで、ほとんどの人が伝統を信じ、普遍で首尾一貫したものに従って生き、習慣上先祖と親しく交わっていた…逆に、今日、遺産(伝統)は、習慣だけでなく意識の選択も反映している。ルネサンスとヨーロッパ啓蒙思想において生じ、ナショナリズムとポピュリズムとによって支持された過去を尊重する諸方法は、今や世界中にありふれている(14 p. 13)。

近代を準備したルネサンスと啓蒙思想とが古代ギリシア・ローマの復興を目指し、現代民主政が常に古代民主制を理想と考えていることは、近代が独自の原則を未だ打ち立てていないということの意味してはいないだろうか？ K. マルクスは『ルイ・ボナパルトのブリュメール18日』において「あらゆる死んだ世代の伝統が、生きている人間の頭のうえに、夢魘のようにのしかかっている。そこで、人間は、自分自身と、周囲の事物とを変革する仕事、これまでにまだなかったものをつくり出す仕事に熱中しているように見えるちょうどそのときに、まさにそういう革命的危機の時期に、気づかわしげに過去の亡霊を呼びだしてその助けを求め、その名まえや戦いの合言葉や衣装を借りうけて、そういう由緒ある衣装をつけ、そういう借りもののせりふを使って世界史の新しい場面を演じるのである」(17 107 頁)と述べている。この一文はよく引用されるが、重要なのはむ

しろこの後の指摘であろう。すなわち、過去の亡霊を呼びだすことは、「新しい外国語を覚えた初心者の場合と同じであって、そういう初心者は、いつも外国語を自分の母国語に訳しもどして見るものであるが、母国語を思いださずに外国語をあやつめるようになり、外国語を使うには生まれつきの言語を忘れるようになってはじめて、その新しい言語の精神をのみこんだというものであり、その言語を自由自在に使いこなすことができる」(17 108 頁)ということである。外国語を母国語に訳しもどし、伝統を現代に訳しもどすという態度は、現実には外国語に対し母国語を、伝統に対し現代を軽視する態度につながる。M. エリアーデが指摘するように、「神話的行動に本質的なもの—典型的なモデル、反復、世俗的持続の切断、および初源的時間の統合など—のうち少なくとも最初の二つは、あらゆる人間的条件にとって同質的であ」ったということ、そして「古代においては神話と歴史の間にまったく隙間がな」く、「歴史的人物は神々や神話上の英雄といったその原型を模倣しようと努力した」のである(10 39～40 頁)。ここで問題となるのは神話というものが「天国のような鳥ないし純潔無垢な土地のイメージ」、「法律が廃棄され時間が停止しているような特権的な領域」、「神話の本質的機能のひとつがおおいなる時間への解放、初源的時間への周期的な再加入」だということであり、ここから発生するのが「現在という時間、いわゆる《歴史的瞬間》を無視する傾向」(10 41 頁)である。

しかし、伝統を呼び出す行為すべてが現在を無視するわけではない。マルクスはフランス革命の英雄・諸党・大衆と1848年から1851年にかけての「昔の革命の幽霊」(17 109 頁)たちとを比較する。前者は「ローマ時代の衣装をつけ、ローマ時代の文句を使って、近代ブルジョア社会を枷からときはなし、つくりだすという、自分の時代の課題を成し遂げた」(17 108 頁)のであり、それに対し後者は、「革命によって自分の運動力をはやめたつもりでいた一国民全体が、ふと気がついてみると、死んだ時代にひきもどされている」(17 109 頁)状態に陥る。だから、前者も後者も現在を無視するという点では共通しているが、前者は主観的には現在を無視しているものの、客観的には現在の課題を成し遂げたのであり、後者は主観的にも客観的にも現在を無視しているということになる。

こうした点は、宗教的要素を考えるうえでも重要である。A. スミスが指摘するように、イギ

リスでは、「エリザベス朝イングランドでも、ナショナルな感情の高揚は宗教的なかたちをとり、神に選ばれた特別な民衆としてのイングランド人という考え方を含んだプロテスタントのナショナリズムとして立ち現れた」(24 p. 46. 59 頁)という事情があった。

こうした聖性、「選ばれた」という意識は必ず伝統への回帰を引き起こす。というのも、自らの「聖性」を主張するということは、他者との明確な分離を引き起こすからだ。問題は、こうした聖性を主張することは、現代と過去とでは意味が異なってくるということである。バウマンは、かつては「同族集団が暮らす地域では、対立する集団への説得や改宗は行われず、かたくなに避けられ、「相容れない集団のどのメンバーも自分より劣っていなければならず、その状態はずっと変わらないか(永遠に修正されず)、少なくとも自分たちより劣っているとみなされて、そう処理されなければならない」もの、「他の同族集団の劣等性は消すことも回復することもできない条件でなければならず、その拭いがたい汚点は拭い去れないものでなければならぬ」ものだったが、現代のグローバル化の下では「反目する者同士の接触の目的も、その対立を解消するためではなく、解消は理屈にあわず問題外であるという証拠を集めたり編み出したりすることにあ」り、そのため、「優越心といういう殻に閉じこもった各同族集団の構成員は、眠っている犬を寝たままでして災いを避けるために、他の集団とではなく、過去と対話しようとする」(6 p. 51. 66 頁)ことになる。ところで、いかに現在(2020年8月段階)、新型コロナウイルスが猛威を振るっているといえども、客観的に見て100年前よりも健康な生活になっていない、と主張することは決してできない。ギデンズが挙げる例で言えば、我々は「1970年代には安全だと思われていたある種の潜在が禁止される一方で、これまでより望ましいとして広く勧められてきた低脂肪マーガリンよりもバターを食べる方が健康によいという医者も出てくる」(12 p. 123. 140 頁)というようなことを日常的に体験している。重要なのは「先立つ時代よりも日常生活がそもそもより危険なものになったということではな」く、「近代の状況では、特定分野の専門家同様、素人の行為者にとってもリスクとリスク評価の観点から思考することが、計り知れない部分もあるものの、多かれ少なかれ常日頃の行動になっているということが重要」なのであり、「近代の知識の、変化し、発展するという性

質ゆえに、専門家のコンセンサスが存在する領域でも、素人の考えや行動に対する『逆浸透(filter-back)』効果は多義的な複雑なものとな」(12 pp. 123-124. 140 ~ 141 頁)るため、リスクに対し明白な答えを出すことが困難になっているということである。

エリアーデが指摘するように、「いかなる社会も完全に神話をなくすことはできないように思われる」ということが事実であるにしても、社会そのものが神話であるというわけではもちろんない。すでに引用したローウェンタールが言うように、前史の人々にとって伝統は現実生活と直結し、首尾一貫したものであったが、近代はその首尾一貫性が失われたというのが正確であろう。つまり、伝統と神話の喪失と、過去へのノスタルジーは相関関係にあるということである。そしてG.L. モースが言うように、「世界が非神話化されればされるほど、人々は避難所を希求した」のであり、共同体を希求することは「人間の優位性が観念としては認識され、人間の知識が自然と政治に対する人間の支配を導く反面、人間を裸で無防備な状態に放置してしまう、そういう世界に対する反動」(19 p. 27. 54 頁)だったのである。

大衆あるいは群衆とは、マルクスが必要と考えたことの逆、つまり伝統に言及することなしに現代を語ることが出来ず、また現代に言及することなしに伝統を語ることができない存在と言えよう。

2. 伝統と自律性

伝統の有無は人々の自律性と関連を持つであろうか？

S. I. ベンは、この問題に触れるにあたり、「超越集団事業(transcendent collective enterprise)」というものを提起し、それは、「集団的に追求されなければならないある種の価値をもつ努力ややりがいのある行為に対する共通の関心に基づいている」ものであり、その例としては「オーケストラ、科学研究機関、宗教団体、革命政党といった組織」で、「個人的にか、相互的にか、あるいは集団として考えられているかは別にして、事業に参加するメンバーの利益よりも、活動そのものや(共産主義社会とか生態系の安定といったような)ある種の理想的な状態」を目的とするものである(7 pp. 47-48. 91 頁)。こうした集団に属する人間は自律的であると言えるか？

まず前提として、「そうした事業のメンバー間の関係は相互尊重と一致するし、集団的事业はい

かなる個人の目的をも超越しているけれども、自由な意志にもとづいて集団に参加する人々は、その事業を彼ら自身の事業を排除するものとしてではなく、実現するものとして見做すであろう」こと、「彼らは自分たち自身の自治を放棄する必要がある」（⑦ p. 48. 91 頁）ということを指摘する必要がある。オーケストラメンバーや科学者たちの「特定の集団への関与は、その集団の活動一目的への初発の関与に由来するものであるから、前者を後者に基づいて検討することをいつまでも避けることは彼にはできない」のであり、こうした参加者をベンは自律的参加者（autonomous participation）と呼び、その反対の参加者を他律的参加者（heteronomous participation）と呼ぶ（⑦ p. 49. 93 頁）。両者の違いは次のように整理される。

他律的な人間は社会が彼に押し付ける役割を受け容れ、与えられた規範を無批判的に内在化し、それらが指示する合図にもとづいて行動する。かれは自身に求められる特定の要求を吟味する独自の基盤をもたない。これに対して、自由主義モデルの自律的人間は合理的な一貫性を批判的、創造的に求め、与えられた伝統のある側面を、他の側面から引き出された批判的規準によって評価する。こうして、自律的な科学者や演奏家の一定の研究室やオーケストラへの関与が常に条件つきであり、価値ある行為を構成する彼自身の規準から引き出されるのに対して、他律的人間の関与はオーケストラの他のメンバーが彼を導くままになされるのである（⑦ p. 49. 93～94 頁）。

こうなると、自律的であるか他律的であるかの違いは、自らの自由意思で共同体なり事業なりに参加したか否かは本質的問題ではなくなる。それゆえに、伝統が各人の自律性・他律性にどのように作用するかも、検討の必要がある。それがベンが言うところの「伝統に基づく行動（traditions of behavior）」（⑦ p. 49. 94 頁）の問題、つまり伝統に基づいて行動することは直ちに他律的かという問題である。重要なのは、「自立を重んじる伝統とは合理主義的な伝統でもあるが故に、それは自律的人間が虚空から規範を引き出し、思いつきの類でそれを適用し、自身の文化の諸規範や伝統をまるでガラクタのように一蹴してしまうようなことを求めることはできない」ということ、「自律性とは究極の目標となる状態であるよりも、必ずその出発点が矛盾し混乱しているような、ある種の過程を持続させる、そういう性質」（⑦ p.

50. 95～96 頁）であるということだ。だから自律的人間のパーソナリティは「彼の多元的な伝統によって与えられた観念、信念、原理、そして理念といった素材から彼がつくり出したもの」（⑦ p. 50. 96 頁）であり、自律的人間であってもその人格形成において伝統が何の役割も果たしていないということではなく、伝統を自らの人格形成において批判的に継承しているということを示す。ゆえに、自律的人間と他律的人間との差異は、「文化的遺産の扱い方にあるのであって、文化的遺産をもっているのかいないのか、あるいはその蓄積を用いるか用いないのか、ということにあるのではない」（⑦ p. 50. 96 頁）ということである。

このように考えた場合、皮肉にも、自律的人間はますます公的要素を高めるのに対し、他律的人間はますます私的要素を強化するという逆説的状况が現出するということになる。新自由主義の一つの傾向として、福祉を共同体に戻すというものがあるが、これは重大な問題を孕んでいる。ベンは、「福祉組織はたぶん、私が『超越集团的事業』と呼んでいる連合形態の特殊な事例として扱うのがもっとも適当であろう」（⑦ p. 47. 91 頁）と述べているが、近代以前の福祉は、共同体や慈善団体によるものであったが、「福祉国家の創設者たちの慈善団体にたいする批判の一つは、彼らが慈善の対象となる人々を個人として尊重していないために、結果的に彼らから自尊心を奪い、他人への依存心と他律的な態度（heteronomy）を植え付けている」というものであり、有名なビヴァリッジ報告は、「慈善団体や友愛団体を廃止し、福祉行政を非個人的なものとするためにそれらを国家によって組織される制度に置き換える」ものだった（⑦ p. 51. 97 頁）。これは共同体の概念とは正反対と言える。なぜなら、「福祉国家において受益者は、慈善組織の場合のように被保護者ではなく、国家の一員であることを主張できるが、それでもやはり、彼らの福祉は行政的に付与される」（⑦ p. 51. 98 頁）からである。なぜこれが重要か。それは、こうした福祉業務において、個人的要素が不在であるからに他ならない。ベンはその一つの例として「イギリス国民保健局はその本質的な性格を変えることなしに国外の旅行者に援助を与えることもできるし、また与えないことも出来る」（⑦ p. 52. 98 頁）ことを挙げており、また日本においても、日本国籍を保持しない定住外国人に対する様々な福祉制度が存在する。それゆえ「福祉団体の目的は、構成員相互間の関係にあるのではなく、例えば『万人は皆、自らの

基本的な欲求を充足させる権利をもつ』といったような、福祉や社会正義の一般的原則の増進 (promoting a general principle) にある」(⑦ p. 52. 99 頁) のである。そして、この「一般的原則の増進」こそが「政治」という営為の目的なのであり、相互依存のないわば「伝統的」共同体や慈善団体、友愛団体による福祉は近代の国家システムそのものを破壊する可能性があるのである。いわゆる〇〇ファースト的政権が世界で乱立することは、あらゆる諸国が「一般的原則の増進」を諦めることを意味するのであり、リヴァイアサン不在のいわば巨大な私人の乱立による自然状態を引き起こしかねないであろう。

3. 自然と伝統

自然風土の賛美は価値中立的と言えるか。注意しなければならないのは、自然賛美は楽園神話と不可分であるということだ。エリアーデは、楽園神話というものは「すべて至福と自発性と自由とを享受している初源的な人間を示しているが、不幸にしてそうしたものをあの墮落の結果、すなわち天界と大地との分裂をよび起こした神話的出来事の結果、人間は喪失してしまった」(⑩ 88 頁) ということを指摘し、楽園期の人間のもっている特殊な基調を「不死性、自発性、自由、天界への上昇、神々と容易に出会える可能性、動物たちとの親近性とその言葉についての知識」(⑩ 89 頁) と、列挙する。エリアーデは、特に「動物たちとの親近性」を重視し、「動物との親近性とその言葉を知っているということは、ひとつの楽園的な症候」であり、「墮落以前のはじまりにおいて、このような親近性が初源的な人間の状態を構成」し、「シャーマンはこうした初源的な人間の楽園的状况を部分的に回復するが、それは動物的自発性の回復（その行動の模倣）と動物の言葉（その叫び声の模倣）とによってなされる」(⑩ 91 頁) ことを強調している。自然崇拜は宗教的要素を必ず持つことになり、「神秘的状態において動物たちは時折り、かつてはアダムに対してそうであったように、今度は聖者たちに服従する」のであり、「野獣との親近性と動物たちに対する自発的な支配とは、楽園的状况の復活の明白な兆候」なのである (⑩ 96～97 頁)。

さらに、「人類が大地から生まれたということは世界的に流布している信仰」(⑩ 212 頁) であるが、この信仰をナショナリズムや愛国主義と安易に結合しないようにしなければならない。それは単に太古の昔には「国家」なる概念が存在しな

かったというだけのことではない。「今日のヨーロッパ人においてすら生まれてきた大地との神秘的な連帯についての漠然とした感情は生き残っている」が、「この感情は国ないし地方に対する世俗的な愛の感情とは関係ないし、また見慣れた景色に対する称賛の気持ちとか、村の教会の周辺に数世紀にわたって埋葬されている祖先に対する崇拜でもない」のである (⑩ 212～213 頁)。むしろこの感情は、「土着民の神秘的な体験つまり土から出現したということ、大地が岩や川や樹木や花々に尽きることのない豊饒さをもって生み出したのとまったく同じ方式で自分たちが大地によって生み出されたのだという底深い情緒」(⑩ 213 頁) なのである。それゆえ、「数多くの文化において父親は目立たない役割しか演じていなかった」こと、しかし同時に「母は子供を受けとるものとしかなかった」のである (⑩ 213 頁)。つまり大地が基本かつ本質的であるがゆえに、母親、つまり女性の本質的であると同時に、自然から受けとるものでしかなかった。こうした状況では、近代的意味での男女の差異というものは意味をなさない。だからこそ、アルカイックな諸宗教では「至上神は男女両性であり、同時に男であり女であり、天界であり大地であった」(⑩ 224 頁) のである。

では男女の分裂は何に発するか。エリアーデは日本神話について次のように触れている。

はじめには、イザナギとイザナミという天界と大地は分離していなかった。この両者は一緒になって、中心に胚子がある一個の卵に似た宇宙を構成していた。天界と大地とがこのように混成しているときには、男性と女性という二つの原理はまだ存在していなかった。したがって混沌は完全な全体性を、その結果として男女両性ということを表していたといえよう。天界と大地との分離は、とくに顕著な宇宙開闢説的行為と同時に初源的な統一性の分裂とを示している (⑩ 230 頁)。

天と地とが統一している段階においては、男女両性の要素があったのに対し、天と地とが分離すると、「男性と女性という人間的な形態のもとにその姿を現してくる」(⑩ 231 頁) ことになる。言うまでもなく、『日本書紀』であれ『古事記』であれ、書かれた時代において近代国家としての「日本」という概念が存在したわけではない。むしろそこに存在するのは自然崇拜なのである。しかもそれは非政治の政治とも言うべき状況を特に日本においてもたらした。それについて論じたの

が丸山眞男の『歴史意識の「古層」』である。

丸山は「さまざまの民族神話は、さまざまの形の宇宙生成論（cosmogony）をふくんでいる」が、「そうした宇宙発生神話ないしはそれと密接な関係にある神統譜が、はたして、またどこまで歴史意識と関係があるか—宇宙と神々の発生を語る発想と、歴史的出来事へのアプローチの仕方との間に、どれほどの対応関係があるか、ということになると別の問題となる」のであるが、「盤古説話や『山海経』などに見える女媧氏の人間創造説話は、中国の伝統的歴史叙述のなかでは、大した比重をもっていないし、そうした神話の発想と中国の歴史意識との間の関連性はどう見ても密接とはいえない」のに対し、日本の記紀における神話は、「皇祖神および大和朝廷の有力氏族祖神の誕生と活躍への前奏曲をなし、そこでの神話全体が、文字通りの呼称として（『紀』）あるいは巻別として（『記』）、「神代」を構成しつつ、そのまま第一代神武以下、歴代天皇を中心とする、いわゆる『人代』史に流れ込むように叙述されている」のである（⑩ 356～357 頁）。ゆえに、日本神話の特質とは、宇宙発生神話がその中に存在していることにあるのではなく（それはエリアーデが言うように万国共通である）、「神話のこの特異な位置づけ方」（⑩ 357 頁）にあるのである。

「歴史意識の『古層』」に関しては既に多くの研究が存在するため、本稿では自然崇拜との関連についてのみ論じる。

丸山は、イザナギ・イザナミによる大八島国の生殖について、『古事記』編者が「『国生み』を『なりなりて、なり余れる処』と『なりなりてなり合はざる処』との交接の結果として描いている点が大事」であり、「顔面をはじめ人間の身体各部が『成』ってゆく過程の結果として両性のちがいができたという発想であり、その同一線の延長のうえに、ただ新しい段階として、性交による『生み』の行為へと説話は移行する」ということ、それに対し「同じく『うむ』の論理にしても、陽と陰との二元的な対立の結合による万物の発生、ないしは目的意識的な化育という中国的な発想—それはそれとして日本の思想に重要な影響を及ぼしたが—との間に存する微妙なちがいが」（⑩ 367 頁）と表現する。結論的に『古事記』の思想は「二神の生殖行為という段階に一度は入りながら、『うむ』論理はズルズルと『なる』発想にひきずられている」（⑩ 369 頁）とされる。

丸山にとっては、「『古層』を通じてみた宇宙は、永遠不変なものが『在』る世界でもなければ、

『無』へと運命づけられた世界でもなく、まさに不変に『成り成』る世界」なのであり、「有機物のおのずからなる発芽・生長・増殖のイメージとしての『なる』が『なりゆく』として歴史意識をも規定していることが、まさに問題」（⑩ 372 頁）ということになる。

さらに、「なる」に続き「つぎ」概念が検証される。この概念に関し丸山は、「親子の継承（相続）と兄弟の順次的出生とが、ともに『ツギ』という言葉でくくられるという点がここでも重要」（⑩ 379 頁）と述べる。ところで、皇室の血統が文字通りの「万世一系」ではないことは明らかであるにしても、重要なことは、「万世一系」は文字通りの意味ではないということだ。ここでもまさに、「つぎ」概念が親子の継承と兄弟の順次的出生の両方を意味していることが意味を持つのである。つまり、「『いやつぎつぎに』というのは周知のように、宣明の中で『天つ日嗣高御座』の系譜的連続性をあらわし、それを称える定り文句であるが、その成句は親子の『継承』だけではなく、宣長的にいえば『縦横』をふくんだひろがりにおける皇室の血統の連続性と時間的『無窮』性を意味」するものであり、「一族の末広がりの増殖がつぎつぎと連続する意味での『無窮』性への讃歌」（⑩ 379 頁）なのである。だから、記紀から考えるならば、「万世一系」とは「『一君万民』という単独者の支配（中華帝国の場合）にあるよりは…皇室が、『貴種』のなかの最高貴種という性格によって『社会的』に支えられていた、という点にあった」（⑩ 380 頁）ということであり、それゆえ、皇室は重臣や官僚によって制度的・政治的に支えられてきたというよりも、「大和朝廷を補佐する各々の重臣の『いえ』」、「摂関・武将の家から、たとえば本願寺『一家衆』、さらには、江戸時代の芸能・工匠・商賈にいたるまで一般化する重大な価値意識」によって支えられてきたということであり、そこには「『いやつぎつぎ』という連続的系譜のいくつもの併行進行形があったということなのである」（⑩ 379 頁）。言うなれば、中華帝国や欧州君主国の皇室・王室制度が皇室・王室の生物学的継承を重臣・官僚によって制度的・政治的に支えてきたとすれば、日本の皇室は皇室の生物学的継承をそれ以外のあらゆる生物学的継承によって支えてきた、というように整理できるであろう。

しかし、ここまでの「なる」「つぎ」だけでは、「古層」の説明としては不十分である。重要なのは最後の「いきほひ」である。丸山は、「日本の

価値意識を特徴的に示しているのは、いきほひ＝徳という用法」であるとし、「雄略紀」において雄略天皇が一方では「大悪天皇」、他方では「有徳天皇」と評されていることを引き、『紀』の叙述者は、有徳天皇という『百姓』の言が、他方での大悪天皇という『天下誹謗』と、かくべつ抵触するものとは考えていない」と述べ、であるならば、「有徳天皇とか至徳天皇とかの称辞は、中国古典に多少とも共通に窺われるような規範性を帯びていないと解するほかはない」と、とらえる(⑩ 387 頁)。そのうえで丸山は、「単純化するというならば、ここでは『徳』があるから『いきほひ』があるのではなくて、逆に『いきほひ』があるものに対する讃辞が『徳』なのである」(⑩ 387～388 頁)と論じる。つまり一種の相対主義である。

こうした歴史的相対主義は、「理想社会を太古に求め、それを基準として歴史的現実を裁くという意味での『復古主義』」と「未来に歴史の目標を託し、現在をその目標へのステップと見る『進歩の観念』」とも「摩擦せざるを得ない」ことになる(⑩ 408 頁)。

結果として、「現在」に対する認識はヨーロッパにおける伝統崇拜とは一見異なった様相をもたらす。

こうして古層における歴史像の中核をなすのは過去でも未来でもなくて、「いま」にほかならない。われわれの歴史的オプティミズムは「いま」の尊重とワン・セットになっている。過去はそれ自体無限に訴求しうる生成であるから、それは「いま」の立地からはじめて具体的に位置づけられ、逆に、「なる」と「うむ」の過程として観念された過去は不断にあらたに現在し、その意味では現在は全過去を代表する。そうして未来とはまさに、過去からのエネルギーを満載した「いま」の、「いま」からの「初発」にほかならない(⑩ 413 頁)。

ここで触れられている内容は、一見「現在」を重視するというように読めるかもしれない。しかし実際には「いま」が尊重されるというよりも「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」(⑩ 413 頁)のである。だから、「血縁的系譜の連続性に対する高い評価にしても、一方ではたしかにいわゆる祖先崇拜としてあらわれるけれども、それは尚古主義に傾くよりはむしろ赤子の誕生の祝福に具体化される」ものであり、その理由は「生誕直後の赤子は『なり

ゆく』^⑩のポテンシャルティが最大であるだけでなく、キヨキココロ、アカキココロという、倫理的価値意識の古層からみても、もっとも純粋な無垢性を表現している」からである(⑩ 414～415 頁)。ここから、『天つ神・国つ神』の非究極性と不特定性が、『いま』の立場から『自由に』祖霊を呼び出すことを容易にし、しかも新たなる変革や適応を、こうして呼び出された『原初』の顕現として連続的にとらえる、という特異な思考様式がこうして可能とな」(⑩ 415 頁)り、そのために、「いま」を重視する考え方は現実を重視することにはならず、逆に「いま」の肯定は「生の積極的価値の肯定ではなくて、不断に移ろいゆくものとしての現在の肯定である限り、肯定される現在はまさに『無常』であり、逆に無常としての『現在世』は無数の『いま』に細分化されながら享受される」ため、『いま』の肯定なり享受なりは、たえず次の瞬間—遠い未来でなく—を迎え入れようとする一種不安定な心構えとして現れざるをえない」のである(⑩ 418 頁)。生誕直後の赤子という「いま」の尊重はそれ以外に対する軽視と表裏一体であろう。

丸山が指摘した「来世と現世」、「彼岸と此岸」との区別の消滅は、必然的に生者と死者との区別の消滅に転化する。こうした「古層」の観点を見るに、日本における「伝統」重視は、その都度の「いま」の絶対化、丸山の言う「刻々の『いま』を中心とする一方向的な進行において世界をとらえる精神傾向」(⑩ 421 頁)ゆえに、欧米以上に「現実」を軽視する結果をもたらしかねない。日本の「古層」における伝統賛美と西欧での伝統賛美とでは、形態に大きな差異が存在するとはいえ、現実軽視という点では全く一致するのである。

では、現実とは何か。現実の主権者を養成するということは、国民国家システムにおける人間を養成するというに他ならない。

4. 伝統と帰属

教育は本来的に国民的なものである。そこで伝統を教育するということはいかなる意味を持つのか。国民とは、シュミットに依拠するまでもなく、公法的存在、いかなる恣意の入る余地もない存在であり、アレントが言ったように、「国家の最高機能は領土内の住民すべてを彼らの民族的帰属とは関りなく法的に保護すること」(② p. 110. 175 頁)であり、国民教育制度もこの機能に従属させられなければならない。しかし、「伝統」を

教育するとは、まさにこの最高機能と衝突するのである。実際、ローウェンタールが言うように、「主流の伝統〈heritage〉の作用は今日、人種的・宗教的侮辱〈offense〉を引き起こすことなしに国民的伝説〈national saga〉の描写を見出すことは困難」(⑭ p. 83) となっているのである。これはアメリカのネイティブアメリカンに顕著であるがニューカマーの場合にも当てはまる。彼らもまた、「先祖の伝統 ancestral legacies, あるいは共同体の飛び地をつくることに執着していると主張されている」(⑭ p. 83) のである。

一言で言うと、人々の「帰属」が不明瞭になっているということだ。

現代の苦難と苦痛は、断片化され、分散され、ばらばらになっている。しかも、それらが生み出す異議もそうになっている。異議の分散、すなわち、異議を凝縮し、それを共通の大義につなぎとめ、それを共通の元凶にむけることの困難さが、苦痛をより厳しいものにしているにすぎない。現代世界は、必死に出口をもとめながら、自由に浮遊することの不安とフラストレーションに満ち溢れた容器である。人生は、深刻な心配や不吉な予感に満ち溢れていながら、そうした不安や予感は驚くほど凡庸であり、輪郭がぼんやりして、根っこが隠れていて見えてこない (④ p. 14. 23 頁)。

ところで公教育は一般的な制度である。国内至る地域において同内容・同レベルの水準が求められる。小学校学習指導要領各学年の目標及び内容第4学年2内容(4)ア(ア)では「県内の文化財や年中行事は、地域の人々が受け継いできたことや、それらには地域の発展など人々の様々な願いが込められていることを理解すること」とあるが、これは実際には、一般公教育との矛盾を引き起こす可能性がある。というのも、ギデンズによれば、近代とは、「時間と空間の分離」というダイナミズムを持っているからだ。

前近代の文化は、いずれも時間の計測手段を所有していた。たとえば、暦は、書くことの発明と同じく農耕国家の示唆的な特徴のひとつであった。しかし、確かに大多数の人びとにとって、日々の生活の基盤をなす時間の測定は、つねに時間を場所に結びつけるかたちでおこなわれていた—また、通例、時間の測定は不正確、不安定であった。他の社会空間的標識にまったく言及せずに、誰も一日の時間の経過を口にすることはできなかった。「何時?」は、ほとんどつねに「何処?」と結びつけられて考えられていたし、自然界の周期的出来事によって

特定されていた。機械で動く時計の発明と、事実上すべての人びとへの機械時計の普及(18世紀末からはじまる現象)は、時間の空間からの分離にとって重要な意味をもつ出来事であった。時計は「空白な」時間という均一の次元を表示し、その結果(たとえば、「勤務時間」といったかたちで)一日を正確に「带状区分」できるように、時間を定量化していった(⑬ p. 17. 31 ~ 32 頁)。

前近代においては「時間」と「場」とは不可分であり、ある場での時間は他の場での時間とは異なったものであった。「時間と空間の分離は、近代の社会生活の例の示差的特性である、合理化された組織をお膳立てする働きをしてきた」(⑬ p. 20. 34 頁) のである。こうした組織の典型が官僚機構であり、官僚機構(官民間問わず)が知識人と不可分であることを詳述する必要もないであろう。当然、学校制度も、「時間と空間との分離」に基づく官僚機構の一つである。官民の官僚機構(官庁・企業・工場)と学校とは、場所を問わず定められた始業時間と終業時間を持つという点で、「時間と空間との分離」を体现するのである。そして「伝統」とは「時間」と「場」との不可分性を表現するものに他ならないのである。この不可分性が破壊されるのが近代であり、「伝統によって局所的な社会関係に封じ込められてきた生活から、広大な時空間の広がりの中かで、新たな関係性を構築して生活するように変化してきた」(⑳ 10 頁) ののである²⁾。その結果、「伝統は、その存在を自ら説明しなくならなくな」(㉑ 11 頁) する。「時間」と「場」との不可分性が破壊された以上、伝統は伝統であるというだけでは正当性をもたなくなるからだ。

また、前近代の共同体が切実な必要性に基づくものであって、道徳的な意味を持っていたわけではないことに注意しなければならない。初期の共同体は明白な意志をもって形成されたわけではない。松下圭一が指摘したように、「いわゆる近代にはいるまで、政治は、世界の各地域固有の宇宙論の中かでのドラマ、つまり天・神をめぐるマツリゴト」であり、「政治は政治として自立していなかった」(⑮ 2 頁) のである。初期共同体はあくまで抜き差しならぬ生活条件から発生したということに注意する必要がある。いわゆる「血縁集団」も後から定義されたものに過ぎない。中村吉治は「血縁集団」について、「人間の最初の集団を血縁集団であるとする見解は、生物学的な血縁集団だという証明がされて得られたものではなく、「血縁も非血縁も含めた集団でありなが

ら、互いに血縁と信じ、血縁としての規範をもっている社会があるから、もっと古い時代には現実の血縁集団があったのだらうという推定」(② 14 頁)であると指摘し、そして、人間の生存を保障する「狩や漁や農業」が「集団でおこなわれるとき、集団はその技術の程度と自然の条件とによって大きさも構成も定まってくる」のであり、「まず集団は生物的な血縁とか、婚姻とかの集団ができて、それに適応する生産の方法を知ってゆくのでなく、生産の方法に適応する集団がまず成立せねばならず、本来の自然関係である婚姻や血縁の関係は、その集団に規制された形式をとる」(② 14～15 頁)ということになる。こうした存在としての血縁集団は、「互いに血縁であるか否かにかかわりなく、一定の構成員で成立しなければならぬが、一定の構成員となるのは、その生活水準において、その生産、消費の方法において、ぬきさしならぬ数が要請されているから」であるということ、そこでは「一人が欠けても、一人が多すぎてもなら」ない「不分割な一体」だったことが指摘される(② 19 頁)。そうした場では、安易に人間を排除するという方向には向くことがない。それは共同体にとって自殺行為に等しいからである。村八分のような「近代社会の悪臭」は「村落共同体の実質的な機能が破壊されてなお、その外皮だけは残された時代、すなわち共同体の分解過程に発生する」(⑤ 12 頁)と言うことも可能なのである。

共同体の分解過程において、人々はもはやいかなる属性にも自動的に属するということが不可能になった。再び小学校学習指導要領(社会)を見てみる。第5学年1目標(3)は次のように定める。

社会的事象について、主体的に学習の問題を解決しようとする態度や、よりよい社会を考え学習したことを社会生活に生かそうとする態度を養うとともに、多角的な思考や理解を通して、我が国の国土に対する愛情、我が国の産業の発展を願い我が国の将来を担う国民としての自覚を養う。

この一文は重大な「告白」である。つまり日本国民というものの、あるいは日本国というものの性質は自明ではないと白状しているのだ(そうでなければなぜ「自覚」を養わなければならないのだろうか?)。もちろん、この問題は日本に限ったことではないし、今に始まったことでもない。上記学習指導要領の一文はバウマンの言う共同体

論に基づくと言いうる。というのも、「共同体論によれば、『粹から解放され』『重荷をとかれた』人間でなくとも、言語を使用し、教育を受け、社会化した人間であれば、だれでも『自己を確定』し、『自己を構築』できる」(⑤ p. 169. 218 頁)とされるからである。

共同体が必要か否かに関してなぜ論争が発生するかといえば、「『共同体』像に映しだされる現実が、ほんとうの現実かどうか、わかりづらくなってきたから」であり、「現実だったとしても、現実として扱われるだけの寿命をもちあわせているか、はなはだ疑わしくなったから」(⑤ p. 169. 218 頁)である。共同体が確固として存在している場合には共同体の擁護が叫ばれるようなことはない。共同体が擁護されなければならないのは、共同体の危機が、少なくとも何らかのネガティブな要素が発生した場合である。まさに「集団が共有する歴史、習慣、言語、教育と、集団の構成員をしばりつけている留め具が、年をへるごとに緩くなりつつあるという事実がなかったならば、共同体を英雄的に擁護しようという共同体論も、自由主義者によって否定された共同体の人気を復活させようという試みも、おこらなかつたはず」(⑤ p. 169. 218 頁)なのである。何らかの共同体は重要なものであるにもかかわらず(あるいはだからこそ)意識的につくられなければならないのだ。

以上見てきたように、共同体を考える場合、その二面性が注目されるべきである。一つは、ロマン派の詩人、歴史家、社会学者が言うように「個人が叡智をしばり、共存のための最高に理性的な法体系を起草する以前から、人間は(集団的な)歴史と、(集団にしたがわれる)慣習をもっていた」(⑤ pp. 168-169. 217 頁)とされるような、いわば自然に存在するかのような特徴であり、もう一つは「共同体は自力では生き残れず、構成員が自主的に、責任をもって支えていかねばならない—この意味で、あらゆる共同体はつくられた postulated 共同体であり、現実であるより計画、個人の選択のまえでなくあとで成立するもの」(⑤ p. 169. 219 頁)だということである。この指摘は、当然のことでありながら最も忘れられやすい事実であると言えよう。というのも、もし共同体(国家であれ民族であれ人種であれ)が個人の理性以前に、自然に、聖なるものとして存在するのであれば、個人の選択によって支える必要はなく、また個人の選択のあとで成立するものであるならば、そもそも聖性を持つことはないから

だ。このことからパウマンは、共同体論には内在的逆説が存在することを明らかにする。

「共同体に属せればいいな」という希望は、共同体の一部ではないことの裏返し、あるいは、個人が努力して、想像力の幅をひろげなければ、共同体の一部にならないことの裏返しである。共同体論的計画を遂行するためには、共同体論が否定した個人的選択にたよらなければならない。結局、共同体論者は悪魔を認め、一度否定された、個人の選択の自由を認めなければならないのだ(⑤ pp. 169-170. 219 頁)。

それゆえ、特定の「伝統」に則っているとみなされる、あるいはそのように自覚することは、その「伝統」を有する共同体への帰属のための一つの条件となりうる。その場合、その「伝統」に則ることには、必ずしも明白な意味があるというわけではないこともある。というのも、「共同体論における『共同体』は、社会理論でよく使われる、完成され、確立された(フェルナンド・テニースに『歴史の法則』といわしめた)ゲマインシャフトではなく、熱心に追求されるが、獲得しがたい『アイデンティティ』の別名である」(⑤ p. 171. 221 頁)からである。そしてこのアイデンティティが獲得しがたいものであるがゆえに、極めて倒錯的な状況が生まれ得る。その最もおぞましい例がナチ強制収容所における囚人の類型である。ナチ強制収容所には様々な理由で収容された囚人が存在したことは今やよく知られているが、「ドイツの強制収容所における主要カテゴリーは犯罪者、政治囚、およびユダヤ人であって、すべて徽章によって識別できるようになっていた」(③ p. 147. 251 頁)のである。注目すべきは、「この分け方はそれ自身としては無意味」だったが、「囚人自身がこの区分けに文字どおり同化した—まるでこの区分けが彼らの失った法的人格の最後の信頼すべき形見であるかのよう—に—こと」,「このカテゴリーのなかにこそ彼らの法的人格の最後の、それ故根源的なアイデンティティがあらわれているかのようなこと」(③ p. 147-148. 251 ~ 252 頁)ということである。ある伝統を有する共同体への帰属は、「共同であるが故に理解の可能な世界への通路」(② p. 182. 289 頁)を維持するための一つの方法と化していると言えよう。

とはいえ、ナチ強制収容所のような極端な場であればともかく、なぜ、成文法にカテゴリーが明記された国民=人民概念において、公法的要素以外の帰属の要素がしばしば含まれるのか?という

疑問は残る。

学習指導要領「特別の教科 道徳」の「内容」の「伝統と文化の尊重、国や郷土を愛する態度」の第3～6学年に共通して「我が国や郷土の伝統と文化を大切にし」という文言がある。しかしなぜ、日本国という国民国家に属する人間にこうしたことが求められるのか。これは、ブルーベーカーの言う「帰属の政治」に関わってくる。つまり、「国民国家におけるシティズンシップの政治と国民国家への帰属の政治は、実践的にはしばしば密接に関連しているものの、分析的には区別することができる」(⑧ 41 頁)ものであるということだ。本来、ある国民国家に属しているか否かは純粋に公法的問題であり、恣意が入る余地はない。成文法に定義された条件に合致する国籍保持者・市民権保持者が国民国家に(形式的・公法的に)属しているのである。しかしことがそれで済むのであれば、少なくとも西欧型の国民国家においてはいかなるマイノリティ差別も存在しないだろう。実際には、国籍を保持するマイノリティ住民は「何の曖昧さもなくただ一つの国家、すなわち彼らが居住している国家に帰属している」が、「そのような場合でも、彼らの実質的なメンバーシップやシティズンシップの地位についてしばしば疑問や異論が出される」(⑧ 41 頁)のである。そこからブルーベーカーは「帰属の政治のフォーマルな側面とインフォーマルな側面」の区別を提起する(⑧ 42 頁)。前者は法律上の国籍でありそれは「コード化されたフォーマルな規則を用いて専門の職員が管理」するものであるが、後者は規則に基づいて専門の職員が管理するのではなく、「専門の職員ではなく普通の人々によって、帰属するものとそうでない者、つまり私たちと彼らについての暗黙の了解にもとづいて日常生活のなかで管理されている」ものである(⑧ 42 頁)。

実のところ、伝統とは専門職員ではなく「日常生活のなかで管理されている」ものである。専門職員は確立された知識と規則に従って管理を行う。ある豚肉が生食可能か否かは、その肉が確立された知識と規則に基づいて(つまり法律に基づき厚生労働省や保健所といった専門機関が決定した基準で)管理されている/いたか否かによってのみ決定される。もしブルーベーカーが言う「帰属の政治のフォーマルな側面とインフォーマルな側面」とを混同するならば、M. ダグラスが言うように「食事に関するモーセの律法のあるものが衛生上有益だったとしても、その故にモーセを精神的指導者としてよりはむしろ十分な知識をもっ

た公衆衛生の行政官として扱う」という「まことに残念というもの」(⑨ p. 37. 91 頁)になってしまふだろう。「イスラエル人の古い伝統が、ブタとは人間にとって危険な食物であるという知識を含んでいたことは十分考えられる」が、「レビ記では、豚肉を禁じる理由としてその種のことを挙げてはいないことに注意」すべきであるということ、「たとえそういった伝統がかつて存在したことがあったとしても、それはレビ記の時代には明らかに消滅していた」のである(⑨ p. 38. 93 頁)。つまり、衛生学的観点からは、レビ記における豚肉食禁止を説明できない。パスツールは19世紀の人間である。

ダグラスは、「汚れに関する我々の概念から病因研究と衛生学とを捨象することができれば、そこに残されるのは、汚物とは場違いのものであるという例の定義」であり、「汚れとは事物の体系的秩序づけと分類との副産物」(⑨ p. 44. 103 頁)であることを指摘している。例えば、おろしたての靴を食卓の上に置いたり、買ってきて箱から出したばかりのまな板をベッドの上に置いたりすることは衛生学的・細菌学的には全く汚くはない。しかし「汚れ」の概念ではそれは「汚い」。なぜなら「汚れとは体系的秩序から排除されたあらゆる要素を包含する一種の全体的要約」であるがゆえに「靴は本来汚いものではないが、それを食卓の上に置くことは汚いこと」であり、「食物はそれ自体では汚くないが、調理用具を寝室に置いたり、食物を衣服になすりつけたりすることは汚いこと」(⑨ pp. 44-45. 103 ~ 104 頁)だということである。それゆえ、何が「汚れて」いるかというのは何が衛生学的・細菌学的に汚染されているか、ということと直接関係しないということ、それゆえ「汚穢に関する我々の行動は、一般に尊重されてきた分類を混乱させる観念とか、それと矛盾しそうな一切の対象または観念を非とする反応にはかならない」(⑨ p. 45. 104 頁)ということである。ゆえに、汚れに関する伝統とは、何らかの自然科学的根拠に基づくものではないということに注意する必要がある。

こうした「ある体系を維持するためにそこに包含してはならないもの」を「汚れ」と考えるならば、「伝統」概念の政治的使用の目的は明らかなものとなる。もし、「完璧な」国民国家、すなわち「領土と国民の一致、国家とネーションの一致、政治組織体と文化の一致、法的なシティズンシップとエスノ文化的なナショナルリティの一致などの一連の一致の原理」が完全に実現した国民国

家があれば、そこでは「誰がどこに帰属しているかは明らか」なために、ブルーベーカーが言うメンバーシップ政治も帰属の政治も存在しない(⑧ 45 頁)。おそらく政治そのものも存在しないだろう。もちろん、「現実の国家はこのように理念化されたモデルに合致してはいない」(⑧ 46 頁)のであり、どのように合致していないかについて、ブルーベーカーは3つの状況、すなわち第一は帝国解体後に特徴的なもの、第二は外部に「祖国」をもたない周辺的ないしマイノリティ^{レガシー}住民たちのメンバーシップの地位、第三は帝国の遺産の残存であり、「これらの状況がもたらす不一致は目新しいものではなく、国民国家を自称する国家を最初から特徴づけてきたもの」である(⑧ 47 ~ 49 頁)。そして、この不一致への対応のために、特定国家における「伝統」というものが創造ないし選択される、ということになる。結果、制度的・公法的帰属とインフォーマルな帰属との間に齟齬が発生し、後者に基づき前者を再編成する試みこそ「伝統」を利用した政治と言える。前者に属していても後者に属さないメンバーは後者による異議にさらされる。これは政治への、あるいは公的要素への私的要素の持ち込みと言えよう。すなわち、インフォーマルな帰属による制度的・公法的帰属の再編成とは「フォーマルなメンバーシップはインフォーマルに異論を唱えられたり、覆されてたりする」(⑧ 60 頁脚注5)状況のことであり、インフォーマルな要素がフォーマルな要素を凌駕するということを意味するからである。

5. 伝統と歴史

伝統は、歴史と共通するよう見えながら、実際には全く正反対とも言う存在に他ならない。再びローウェンタールに戻ると、「伝統と歴史とは、説得のために正反対の方法に頼る」ものであり、「歴史は事実によって説得しようとし、虚偽を屈服させる」のに対し、「伝統は誇張・省略し、あけすけに発明し、あからさまに忘却し、無知と誤謬の上に繁栄する」のである(⑭ p. 121)。もちろん、「歴史も伝統も十分に証明された過去から完全に出発することが可能なわけではない」が、「歴史学者は、伝統がカジュアルに回避する過去の知覚対象の無傷なパリンプセストをプロフェッショナルな覚悟において無視する」(⑭ p. 121)ということである。そのため、歴史的事実はしばしば修正を迫られることがあるが、伝統は日常的な誇張・省略ゆえに、かえって容易に修正されることが困難であり、場合によっては

事実による反駁でさえ効果がない場合が多い。というのも、「伝統は、博学ではなく教理問答であるがゆえに批判的再評価に動かされることがなく、教理問答の観点とはチェック可能な事実ではなく、人々が信じやすい忠誠だということ」(14 p. 121) であるためである。

この点から、伝統はむしろ、歴史に比べてはるかに中立性を保つことが困難なものであるという結論を導くことができる。ローウェンタールは「バイアスは伝統の要点」であり、「過去における偏見のあるプライドは、伝統の残念な帰結ではなく、本質的効果」であり、「伝統はそれにより我々のアイデンティティを証明し、我々の価値を主張する」ものであると述べ、その上で、「愛国者が“右であれ左であれ、わが祖国”と掲げるとき、歴史ではなく伝統が彼を保証するのであり、それは常に右」であることを指摘する(14 p. 122)。であるとすれば、一国の歴史と伝統とを同一視することは不可能である。歴史と伝統とを同一分野において教育することはできない。もちろん、「いかなる事業も価値自由ではない」が、「歴史学者の目的がバイアスを減じることにあるのに対し、伝統は奨励・強化する」(14 p. 122) という違いがある。バイアスの強化は、いかなる分野であっても科学の役割ではない。

この問題を考えるうえで重要なのは、伝統というものが極めて利己的要素をもっているということである。それは中世の遺物への態度を考えると明らかになる。つまり「伝統は起原の証明によってではなく、現在の価値によって認可される」ということ、その例として挙げられるのは、「14世紀には、キリストを包んだと言われるトリノの聖骸布の年代を誰も分析しようとは思わず、重要なことはその覆い布の一般に知られた奇跡の効力だった」ことであり、「同様に伝統の価値とは批判的検査によってではなく現在の効力によって評価される」ということである(14 p. 127)。歴史と伝統とでは、そもそも内容も対象も異なっているということ、「歴史と伝統とは、異なった聴衆に異なった事柄を伝える」ものであることに着目しなければならない。つまり、「伝統は威信と共通の目的を持つ選ばれた集団に授けている起原と存続の排他的神話を伝える」ものであり、「歴史は普及され続けることで拡大される」が、「伝統は輸出されることで減少し、損なわれる」のである(14 p. 128)。だからこそ歴史は普遍的だが伝統は排他的にならざるを得ないのである。この点は、筆者が別の論文で指摘した伝統の秘儀性³⁾

にも関わってくる。「歴史はすべての人のためのものであり、伝統は我々自身だけのもの」(14 p. 128) である。まさに一種の秘密結社の様相を呈する。伝統は「解決不能で他者に対し攻撃的な優越性の要求によって局外者を窮境に置く」というのはまさにそのような状況であり、「我々が自らの伝統をほめそやすのは、それが論証可能な事実だからではなく、それがそうあるべきだから」ということになる(14 p. 128)。もちろんそこには何の根拠もない。伝統と歴史とは矛盾する。

伝統は、連続性と文脈への配慮なしに諸時代を混同することによって、過去をすべて一緒にひとまとめにする。年表の流れ〈linear〉に大部分無関心で、伝承された記憶〈popular memory〉のような伝統は、一般化された古き良き日々(あるいは古き悪き日々)または語り部による“昔々、あるところで”の出来事を分かち合う…伝統の分野とは、出来事の順序ではなく、時代に無頓着に特定の場所と結合している、時代を超越した構造である。それゆえ、特定のキブツの歴史が一般的なキブツの物語の中で記憶されるのである(14 p. 137)。

この、ローウェンタールによる指摘はまさに至言ではないか？ 伝統と歴史とは明らかに異なっているが、伝統が完全に歴史を無視しているわけでもない。むしろ、伝統とは、ある特定の歴史であることは間違いないが、特定の歴史を「一般的な物語」とするとき、伝統が発生するのである。重要なことは、伝統重視とは伝統の破壊の後にしか発生しないということだ。もっと言うと、特定の伝統を普及するためには、伝統と認識されない、文字通り地域に根差した伝統が一度破壊されなければならないということである。明治政府にとっては、伝統がいかに利用すべきものであったにしても、その中に没入されることは極めて不都合だった。

例えば鶴巻孝雄は、「民衆の制裁としての〈放火〉」というものを取り上げ、1880年段階(つまり明治に入り10年以上経過した段階)においても「負債返済を強いて促した場合」や「地租延滞を強く督促した場合」には、「督促された側が『怨』をはらすため、『家屋へ火ヲ放ツ』という『数百年ノ悪習』が存在していたこと、そして『このような『悪習』が藩政の時代にあっては、厳格な取締りが行われず、藩吏によって容認されてきたという指摘があり、『その容認の論理は、『焼カル、モノハ不徳ナル者』という表現にみられるように、焼かれるものこそ『不徳』でありあ

り、その『不徳』を除去する行為は——一定の範囲で、という条件付きでだろうが一正当である、という点にあった」(27 135～136 頁)ことを指摘している。

こうした「悪習」は、地域共同体自体を維持するためにある。地域共同体がいかにかその内部において偏狭なものであったとしても、少なくともその構成員相互間には共通の世界がある。アレントは「専制者や独裁者は、臣民の平等、つまり階層間の差異をなくし、社会的、政治的なヒエラルヒーの確立を防ぐことが、彼らの支配の不可欠の前提であることをつねに知っていた」が、「このような平等では全体的支配にとっては不十分である」(3 p. 20. 33 頁)と述べた。なぜなら、臣民間の「共通の世界」が温存されているからだ。全体的支配の貫徹に必要なのは、「共通の世界が完全に破壊され、内部に何らの相互関係を持たない大衆社会、単に孤立しているばかりでなく、自分自身以外の何者にも頼れなくなった相互に異質な個人が同じ型にはめられて形成する大衆社会が成立したとき」(3 34 頁)である。いかに家族的國家観に基づくものといえども、旧来の農村共同体とそこでの家族メカニズムの存在とをそのまま明治政府が許したはずがなく、アレントが言うところの「自分以外の何者にも頼れなくなった相互に異質な個人」がはめられる「同じ型」として、明治以降の新たな「伝統」が形成され、また、近代國家の一形態であるところの現代の日本国においても、尊重されるべき「伝統」には「民衆の制裁としての〈放火〉」のごときものが含まれようはずもなく、中央集権國家にとって有用な「伝統」が慎重に選択されているのである。いずれにせよ、前近代の伝統と近代のそれとでは、欧米であれ日本であれ著しい断絶が存在することになるのである。

6. 伝統と非連続性

連続性と文脈に配慮しないという点は、伝統を考えるうえで重要な要素である。伝統は連続性に配慮しないがゆえに、その本質は極めて私的なものとならざるを得ない。繰り返して指摘しているように、他者の排除に基づくからである。伝統は歴史ではないわけではないが、むしろ近いのは個人史であろう。実際ローウェンタールも、「伝統を創造する仕掛けは、個人史の自由な復元と明らかにパラレルであり、」(14 p. 143)「伝統と自伝とは同様に独占欲が強く、利己的で、証拠の使用において無遠慮」(14 p. 143)であることを指摘する。

ここで再び、ギデンズに戻る。ギデンズは、「日常生活で確立された型にはまった行いは、『以前なされた was done before』ことがらが、新たに手にした知識に照らして理に適うかたちで擁護できる点とたまたま一致する場合を除けば、過去とは本来的に何の結びつきももたない」(13 p. 38. 55 頁)と述べた。

この問題は史跡を考えれば明白となる。福岡県の大宰府政庁跡と水城の例を見てみよう。大宰府政庁跡は現在では史跡として整備されているが、現地案内板の写真(写真1:なお以下の写真はすべて2020年3月に筆者が現地で撮影したものである)からも明らかなように、1965年ごろはまったく史跡としての形を持ってはいない。つまりギデンズの言葉を借りれば、地域共同体の消滅により「場所は、局域的な活動の場に遠く離れたところから働く影響力によって、次第に作り直されていく」ことになり、「引きつづき残存する地域的慣習は、それが担う意味の改変を起こしやすい」のであり、「こうした地域的慣習は、『過去の名残り relics』か、あるいは『習癖』になっていく」ことになる(13 p. 101. 189 頁)。ここで重要なのは「過去の名残り」である。ギデンズは「過去の名残りは、弱体化したり消滅した伝統の残滓として、たまたま残存している物体や習わしでは決してなく、「乗り越えられた過去の標本としての意味を付与されている」(13 p. 102. 191 頁)ものなのである。ギデンズは、オーウェルの『ウィガン埠頭への道』を例に挙げ、この埠頭はオーウェルが訪れる前に解体されたが、1980年代に再建され、地域が「文化遺産施設」に指定されていたことを指摘する(13 p. 102. 191 頁)。言うまでもなく、はるか昔に解体された埠頭が現代の(そしてオーウェルが執筆した当時でも)地域社会と直接的関連を持たないことは言うまでもない。ウィガン埠頭はジョージ・オーウェルという大作家が1930年代にテーマにした、しかも工業主義がもたらした害悪を証明する荒廃地域としての描写(13 p. 102. 191 頁)というだけで「文化遺産施設」と指定されたということになる。大宰府政庁跡も、1965年当時の地域社会とは実質的関連を持たず(存在しなかったとしても地域社会に何の問題もない—事実当時そうだったのだ)、整備された現代においても政庁跡史跡や水城と道路一本隔てた市街地や住宅とのコントラストは甚だしい(写真2, 3)。

もちろん、旧来の街並みが法律や条例によって維持されることもある。しかしそれは、法的強制

なしには街並みは維持されないということを同時に意味してはいないか？その意味で法律や条例によって維持される街並みも、現存するものであると同時に「過去の名残り」の一つなのであり、維持されなかったとしても地域にとって何の問題もない。そして、「過去の名残り」とは、実質的意味をもつものというよりも「決して発達していかない過去の、あるいは、少なくとも現在との因果関係がその過去の名残りにアイデンティティをもたらし重要な要素ではない過去の、記号表現」であり、「それが所在する地域とは実質的に何の結びつきももたないが、たまたまその地域を訪れようとする人は誰もが、そうした過去の名残りを、観察のための明白な聖像として取り出していく」ということ、そして「過去の名残りの本質は、差異の記号表現として存在することにある」ということである（⑬ pp. 102-103, 192 頁）。

こうした、史跡に関するギデنزの指摘は、まさに、他者との共通点ではなく差異を共通する伝統の性質と見事に一致すると言ったことができないであろうか。ウィガン埠頭の例は、史跡あるいは伝統が「創造」されることの極端な事例ではあるかもしれないが、いかにネガティブに描かれたとしても、大作家がテーマとしたことで、伝統と聖像を「創造」したのであり、他の地域との差異を強調することができたのである。もし史跡の本質が「差異」であるとすれば、水城が鉄道路線によって寸断されていることに大きな問題は発生しないだろう。むしろ鉄道路線が存在することで、「たまたま」訪れ、「観察のための明白な聖像」として取り出す人々の数は最大化され、他地域との「差異」が強調されることになるであろう。それゆえに、鹿児島本線を迂回させてまで水城をそのままの形で保存することよりも、水城を寸断してでも交通の便をよくする（写真4, 5）方が、あるいは大宰府政庁が存在した当時あったはずもない水洗トイレを整備する（写真6）方が、訪問者を増大させ、他地域との差異を強調することが可能になるのである。

伝統を教育において取り上げることは明白である。それが「創造」されたものであることが問題なのではない。重要なことは、伝統の私的要素、ひたすら差異を強調することに問題があるということである。公的で国民的存在である公教育はどこまでも公的かつ一般的なものを追求しなければならない。一国単位での公共性は国際的規模での利己性と表裏一体である。

改めて公教育の役割が一体何であるのかをもう

一度考える必要がある。アメリカの思想家 W. サムナーは1906年に、「すべての子供たちへの一般教育を正当化する唯一の要素は、社会に対して能力を持つ人々の計り知れない価値である」（⑫ p. 628）と述べた。この言葉は、小学校学習指導要領社会科第一目標の「社会的な見方・考え方を働かせ、課題を追究したり解決したりする活動を通して、グローバル化する国際社会に主体的に生きる平和で民主的な国家及び社会の形成者に必要な公民としての資質・能力の基礎を次のとおり育成することを目指す」に対応していると言える。そして次のようにサムナーは述べた。

未開状態（barbarism）においては、子供たちは、彼らの年長者によって、特に年少の子供たちは年長の子供たちによって教育されるが、そうした集団によって専有されたすべての素養が子供たちに伝えられ、道徳観（mores）は伝統から伝わる。それゆえ注意すべきは、我々の近代教育においては、このタームの意味は我々が学校教育（book learning and schooling）によって意味づけて以来、非常に狭くなっているということだ（⑫ p. 629）。

ここで強調されているのは、伝統に基づく教育というもの为基础的に未開状態におけるものであるということであり、学校教育に基づく近代教育は、それから区別されるものであるということである。そして、サムナーは、教育における批判精神（criticism）を強調するが、これは「事実一致するかどうかを見出すための承認を提起される場所のいくつかの種類の計画を試験すること」（⑫ p. 632）であるとされ、サムナーは、こうした批判精神を教育するにあたっては、宗教や愛国心は不適當であると考えた。

宗教的教理問答は子供たちに批判精神を訓練することは決してできない。“愛国的”歴史や激しく熱狂的な文書（dithyrambic literature）は決してそれをできない。すべてのプロセスと方法の正確さと合理的コントロールを主張し、限らない検証と訂正にすべてを開いておくところのあらゆる科目の教師は、生徒における習慣としての方法を養う。今の言葉で言えば、この方法は“科学”あるいは“科学的”と呼ばれる（⑫ p. 633）。

サムナーは、批判精神を訓練するとは、科学的素養を身に付けることであるとし、そのためには宗教や愛国心というものは不適切だと考えたのである。

さらにサムナーは、道德教育の問題にも関わる指摘を残している。

教育の性質は学校教育以上のことを意味すると諸君は認める。それは、生徒の持つ有用な力を発展させ訓練し、生徒が受け継いでいる悪しき先入観を抑えるということの意味する。“有用な”や“悪しき”という用語は、ここでの叙述においては何も意味することができず、むしろ特徴や力—それは慣習によって推奨され妨害されるものである—を容易に是認し非難することになる。良き市民、良き夫・父、良き実業家その他は、ただ特定の時代に流行する類型である (25 p. 634)。

道德においては常に善悪の問題が付いて回る。しかし、「良き」ものはまさに「特定の時代に流行する類型」に過ぎない。善悪概念が検証と訂正に開かれていれば道德教育に意味はあるだろう。しかしその場合、批判精神を、すなわち科学的習慣を教育することを区別する必要はあるだろうか？

この問題は、サムナーの歴史教育観を読む際にも注意すべき点である。「近代社会の組織において、学校は若者に伝えられる経験や知識の継承という方法の制度的装置」であり、「学校がこの研究を遂行するのであれば、歴史は重要領域である」が、「歴史学者はこれまで誰も自らが起源とする社会の慣習から脱したことはない」(25 p. 635) として、歴史学者の役割を限定する。ただし、この文章が1906年に書かれたことに注意すべきである。サムナーは、歴史学者が歴史学者であるがゆえに歴史教育への役割が限定されるのではなく、「各歴史学者は、自らの民族 nation を文明のたいまつであるとみなしている」と (25 p. 635) ということが問題視されているのである。サムナーが問題視するのは慣習を教育することである。なぜならそれはあくまで「有用」「良い」と同様特定の条件下のものだからだ。歴史学者が教育に関わることが問題だというのではなく、当時の歴史学者が慣習に囚われていたことを問題視しているのである。そこで彼は「記念碑、祭礼、標語、礼拝堂、詩といったものは大部分慣習に含まれるであろう」ということ、「それらは決して歴史を助けず、あいまいなものとする」(25 p. 636) と論じるのである。

では慣習に関する教育は不要か？そうではない。慣習そのものではなく、慣習の歴史を知ることが必要なのである。

現代の歴史学者は、戦争、陰謀、王室の婚姻といった旧来の歴史学者が主要な関心と考えたものに背を向け、彼らの多くは“人民”の歴史を記述することを引き受けている。明らかに彼らは、慣習の歴史が必要とされているものであると知覚しているのである。もし、彼らがそれを得ることができるとすれば、その関心において最も普遍的で永続的なものを歴史から抽出することができるであろう (25 p. 638)。

この一文は、本稿で何度も指摘した現実そのものへの軽視という側面を見事に言い表している。政治とは常に現実的問題なのであり、主権者教育とは現実的問題に対処しうる政治的人間を養成することに他ならない。必要なことは伝統から現実を説明することでもその逆でもない、現実是由って説明されなければならない、伝統における普遍的要素のみがそのために使用可能なのである。

まとめ

もはや課題は明らかである。伝統、慣習、道德、あるいは記念碑、祭礼といったものに何の価値もないということではない。もちろん、そうしたものは歴史的背景を持つものであるがゆえに、決して明白な形で出現してくることはありえない。今日実際に必要な共同体というものを探究するために、すなわち現代という特有の時代において適合的な共同体を探究するためにこそ、伝統や慣習といったものの歴史が教育されなければならない、その中に存在する普遍的要素を教育する必要がある。学習指導要領においても、養成されるべき人間は「グローバル化する国際社会に主体的に生きる」人間であると明記されているのである。この記述にいかなる意図があるにせよ養成すべき人間は現代の人間＝人民であって過去の間を養成することではないのである。さもないと人々は永遠に、偉大なナポレオン1世の甥であることしか取り柄のないような人間に騙され続けるであろう。伝統の教育は、歴史の教育に、すなわち伝統の歴史の教育に従属させられなければならない、過去の人物に関する教育は、現代における現代人を養成する教育に徹底して従属させられなければならない。

写真1



写真5 線路奥が水城（水城駅付近）



写真2 左側が大宰府政庁跡



写真6 大宰府政庁跡内水洗トイレ



写真3 右側が水城



写真4 線路両側が水城（水城駅付近）



脚注

- 1) この点において、小学校学習指導要領 図画工作 第1 目標 (2) における「造形的なよさや美しさ、表したいこと、表し方などについて考え、創造的に発想や構想をしたり、作品などに対する自分の見方や感じ方を深めたりすることができるようにする」と、道徳 第2 内容Dにおける「感動、畏敬の念」で「美しいもの」への言及がなされていることは、審美的美と道徳的善との混同とも言うことが出来よう。
- 2) それゆえに学校と家族・家庭との関係は緊張感を孕んだものとならざるを得ないであろう。この点はE・シルズによる次の指摘が有効であろう。

「学校は特に、肉体的・知的作業の技術の諸伝統を教え、数学、文法、作文、歴史、地理、科学のような知的技術・知的資産も教える。これらの内の一部は、時に個人にとって生計を獲得するために必要とされる技術であり、他のものもまた、あるいはもっぱら、明確に定まった実践的目的のためではないが、

“必要”とされる確信を持つ。それらは、人が知るべきであると教育される。それらは直接的な個人的経験や実践的必要性をこえて、時間的に離れ、空間的に遠方の状態を参考にする知的信念である。教会と宗派は、教義、宇宙の知的構造、宇宙を支配する力、宇宙秩序内での人間の本質と義務を中心に置く。家族は、教会や教育制度と比較して知的なものではない。家族が教えるところの伝統は、それが知的伝統に影響されたものとはいえ、知的伝統が主要なものではない。いくつかの家族も、知的伝統を教え、知的家族はまさにそれである。かつて富裕な家族は知的伝統を教えるための家庭教師を使った。にもかかわらず、通常家族は、非常に初歩的で一般的な種類のものを除き、知的諸伝統を教えない。それらは、家族と、そしてまた社会の中でも限られた範囲を参考にした道徳的な信念・様式・イメージを教え込むのである」(23 pp. 184-185)。

学校教育において必要とされる「伝統」とは社会の限られた範囲での「道徳的な信念・様式・イメージ」とは異なる「知的伝統」であることが強調されていることに注意する必要がある。

- 3) 拙稿「公共性、官僚制そして伝統」、『法学志林』第116巻第1号、法政大学法学志林協会、2019年1月、16頁。

文献一覧（著者アルファベット順）

- ① David E. Apter, *The politics of modernization*, University of Chicago Press, 1965. 内山秀夫訳『近代化の政治学 上』未来社、1968年。
- ② Hanna Arendt, *Imperialism*, 1968, Hartcourt. 大島通義・大島かおり訳『全体主義の起原2』みすず書房、1981年。邦訳『全体主義の起原』はドイツ語版を底本とし、1968年の英語版を参照して叙述・注記を補うという方法がとられているため、英語版と邦訳では一致しない箇所が存在する。本書については基本的に邦訳を使用し、英語版は該当箇所が明確である場合のみ併記した。
- ③ Arendt, *Totalitarianism*, 1968, Hartcourt. 大久保和郎・大島かおり訳『全体主義の起原3』みすず書房、1981年。同上。
- ④ Zygmunt Baumann, *In search of politics*, Polity, 1999. 中道寿一訳『政治の発見』日本経済評論社、2002年。
- ⑤ Baumann, *Liquid modernity*, Polity, 2000. 森田典正訳『リキッド・モダニティ』大月書店、2001年。
- ⑥ Baumann, *Retrotopia*, Polity, 2017. 伊藤茂訳『退行の時代を生きる』青土社、2018年。
- ⑦ S.I.Benn, *Individuality, autonomy and community*, in *Community as a social ideal*, edited by Eugene Kamenka, Edward Arnold, 1982. 土生長穂・文京洙訳『社会的理想としての共同体』未来社、1991年所収。
- ⑧ ロジャース・ブルーベイカー（佐藤成基他編訳）『グローバル化する世界と「帰属の政治」』明石書店、2016年。
- ⑨ Mary Douglas, *Purity and Danger*, Routledge, 2002. 塚本利明訳『汚穢と禁忌』ちくま学芸文庫、2009年。
- ⑩ ミルチャ・エリアーデ（岡三郎訳）『神話と夢想と秘儀』国文社、1985年。
- ⑪ Anthony Giddens, *The consequences of modernity*, Polity, 1990. 松尾精文・小幡正敏訳『近代とはいかなる時代か?』而立書房、1993年。
- ⑫ Giddens, *Modernity and self-identity*, Stanford University Press, 1991. 秋吉美都・安藤太郎・筒井淳也訳『モダニティと自己アイデンティティ』Harvest, 2005年。
- ⑬ Giddens, *Living in a post-traditional society*, in Ulrich Beck, Giddens, Scott Lash, *Reflexive modernization*, Polity, 1994. 松尾精文・小幡正敏・叶堂隆三訳『再帰的近代化』而立書房、1997年所収。
- ⑭ David Lowenthal, *The heritage crusade and the spoils of history*, Cambridge University Press, 1998.
- ⑮ 松下圭一『現代政治の基礎理論』東京大学出版会、1995年。
- ⑯ 丸山眞男『忠誠と反逆』ちくま学芸文庫、1998年。
- ⑰ カール・マルクス『ルイ・ボナパルトのブリュメール18日』、邦訳『マルクス＝エンゲルス全集⑧』（大内兵衛・細川嘉六監訳）大月書店、1962年所収。
- ⑱ セルジュ・モスコヴィツシ（古田幸男訳）『群衆の時代』法政大学出版局、1984年。
- ⑲ George L. Mosse, *Nationalism, Fascism and the radical right*, in *Community as a social ideal*. 前掲『社会的理想としての共同体』所収。

- ②⑩ Claus Offe, *Modernity and the state*, Polity, 2005.
- ②⑪ 中村吉治『日本の村落共同体』日本評論新社, 1957 年。
- ②⑫ カール・シュミット『政治的なものの概念』, 長尾龍一編『カール・シュミット著作集 I』慈学社, 2007 年所収。
- ②⑬ Edward Shils, *Tradition*, University of Chicago Press, 1983.
- ②⑭ Anthony D. Smith, *Chosen peoples*, Oxford University Press, 2003. 一條都子訳『選ばれた民』青木書店, 2007 年。
- ②⑮ William Graham Sumner, *Folkways, a study of the sociological importance of usages,*

manners, customs mores, and morals, Ginn and Company, 1940 (初版発行は 1906 年)。

- ②⑯ 谷川健一「伝統の変貌と持続」, 『日本民俗文化大系 第 12 巻 普及版』小学館, 1995 年所収。
- ②⑰ 鶴巻孝雄『近代化と伝統的民衆世界』東京大学出版会, 1992 年。
- ②⑱ 宇野重規・田村哲樹・山崎望『デモクラシーの擁護』ナカニシヤ出版, 2011 年。

※本研究成果は, 平成 31 年度福岡教育大学科研費獲得推進支援プロジェクトによる助成を受けたものである。

