OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	「知」の意味するもの : 比較文化(思想・社会)の枠組みについて
Author(s)	嶋本, 隆光
Citation	日本語・日本文化. 2001, 27, p. 1-29
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/12553
rights	本文データはCiNiiから複製したものである
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

＜研究論文＞

「知」の意味するもの

―比較文化（思想・社会）の枠組みについて ―

嶋本　隆光

学者、古今に上下し華夷を通観す。其の間、時異に、地殊に、事換り、勢違ふて合わざるもの千差万別、豈に挙げて数うべけんや。夫れを知らずして、一概に論ずる時は、必ず時勢、人情に逆ひ、大害を生ずる者少なからず。

『講孟余話』[1)]

人間は知を探求してきた。知は秩序を生み出し、秩序は安心立命の境地を生み出した。秩序なく人間は平安のうちに生きることができない。古今東西、人間は環境に自らを適応させるべく、周囲の世界に意味づけを行ってきた。周囲の環境が変われば意味づけも変化し、また、時代が変化すれば、それに応じて環境の意味も異なってくる。さらに意味づけする主体が異なれば、相応の変化が生じる。かように、世界の意味づけは簡単な作業ではなかった。

しかるに、人間は秩序ある世界を構築するために、自ら活動する環境の意味づけ作業を中断しなかった。つまり、思索をやめることはなかった。思索をやめなかったのは、知を獲得するためであり、知を獲得せんとしたのは、行動の基とするためである。しかも、その行動は「正しい」ものでなければならない。「正しい」行動は、新たな「正しい」知を生み出す原動力となる。が、逆に「正しい」知の裏付けを持たない思想は、「正しい」行動の基盤たり得ないのである。

ところで、「正しい」という言葉には明白な価値判断を含む。普遍的に妥当する価値判断などないから、それぞれの思想家の「正しさ」の根拠は千差万別である。これは単に個体的特徴ばかりではなく、個体が所属する社会と時代の反映でもある。つまり、ある時代のある人物の思想を検討する場合、個体的特徴と同時に、その人物の思想的特徴には、常に彼の生きた時代が程度の差こそあれ反映さ

れているということである。さらに、その時代と人物に評価を下す「私」は、今＝現代を生きている訳であるから、いくら「正しい」といっても、そこに時代と地域を超越した「正しさ」があるわけではなく、あくまで評者の目から見た正しさにすぎない。

このように、出発点から主観的な価値判断が回避しがたい障壁として厳然と存在する。しかしながら、過去に生き、思索し、行動した思想家たちの足跡を極力時代的背景を射程に入れながら、それぞれの時代における意義を把握し、次いで、彼らの思想の構造的理解に努めることはできる。すべての時代、社会に一貫して妥当する「正しい」思想などあり得ないとしても、この点は真摯に認めた上で、それぞれの思想家の思索の特徴を、さらに、それぞれの思想の個別的性格を極力没価値的に知ろうと努めることには意味がある。比較の意義はここにある。つまり、いく人かの相異なる文化的伝統に属する思想家の思索の跡を同時代資料（一次資料）を用いて比較対照することはできる。すなわち、まず資料自身に、言い換えれば、思想家本人に直接語らせることによって、さらに、他の研究者の成果を踏まえながら、個々の思想家について、さらに彼の時代と地域の特異性を知ろうというのである。このように比較検討することによって初めて、解釈する「私」の所属する文化を相対的にながめることができる。

筆者が大阪外国語大学留学生日本語教育センターにおいて、比較文化（社会・思想）に関する講義を行う際、常に以上のことが意識されていた。これまで、比較を通じて日本文化の特徴を浮き彫りにする方法について、漠然とした枠組みはあった。しかし、これからの講義を、また、研究を一層明瞭な理念の下に行う意味においても、さらに、筆者の独善と誤謬に対して識者に批判を乞うという意味においても、比較文化（思想・社会）の枠組みに関する私見を公にすることは、決して無駄ではないと考えるようになった。

無論、比較といっても比較を行なう者の能力には限界があるわけで、比較の事例の収集はきわめて恣意的なものにならざるを得ない。とりあえず、本稿では具体的事例として、比較思想の観点から、

（1） イギリス　　Bertrand Russell（ラッセル）

（2） イラン　　Mortaza Motahhari（モタッハリー）

（3）　日本　　吉田松陰

を取り上げたい。それぞれの国に思想家は数知れずいるわけであるから、この三者が、それぞれの国、地域の知的土壌を代表するとは言い難い。しかし、各人を比較する前提条件に何らかの妥当性があれば、比較の結果にも妥当性はあろう。ここで筆者が設定する比較のための前提条件とは、大体次の通りである。

（1）　文化的条件……それぞれの国、地域には、特徴的な文化現象（伝統）が観察できる。

（2）　歴史的条件……社会、政治、経済的諸条件の中に、比較に値する要因を観察できる。例、激動の時代、危機の時代。

（3）　各思想家の関心の所在……教育、社会、政治改革、新しい価値の創造等。

（4）　共通の資格……著作の質、量、真摯さ、検討に値する人物か。

以上の条件を念頭に置きながら、まず各思想家が属する文化的雰囲気の大枠を考察し、比較の事例をできる限り狭めながら（本稿では次代を担う青年の教育）、それぞれの思想家の特徴、さらに、彼の属する社会、時代の思想的特徴を明らかにしていきたい。比較の効用とは、それぞれの実例が互いに水と油のごとく反発し合う対照を示すことではない。そうではなく、相違と類似性を可能な限り客観的に観察、分類、分析することによって、現実を複雑の様相の中で眺める目を養うことである。それは、まさに「……時勢、人情に逆ひ、大害を生」じないために他ならない。

本稿は、あくまで比較研究の方法の枠組みであるから、考証などは極力簡明にしてある。また、各人物の履歴については余り詳しく扱っていない。これを補うために、利用しやすい資料をできるだけ多く掲載する。

1．バートランド・ラッセル（近代西洋の事例）[2)]

第一は、わたしが明証的に真理であると認めるものでなければ、どんな事柄でもこれを真実として受け入れないこと、換言すれば、注意深く速断と偏見を避けること、そして何ら疑いをさしはさむ余地のないほど明瞭かつ判明にわたしの精神に現れるもの以外はけっして自分の判断に包含させないこ

と。

第二は、わたしが検討しようとするもろもろの難問のひとつひとつを、できるだけ、またそれらをよりよく解決するために必要なだけ、多数の小部分に分割すること。

第三は、もっとも単純でもっとも認識しやすいものから始めて少しづつ、いわば段階を追うてもっとも複雑なものの認識に至り、また自然的には相互に後先のない事物の間に秩序を仮定しながら、わたしの思考を秩序だって導いてゆくこと。

そして最後に、全般にわたって、自分は何ひとつ落とさなかったと確信するほど完全な列挙と、広範な再検討をすること。

デカルト、『方法序説』[3)]

文化的・歴史的背景

話を西洋から始めよう。B・ラッセル（1872－1970）は[4)]、19世紀も末の英国に生まれた。19世紀の英国といえば、「太陽の沈むことのない」といわれるほど、全世界を舞台にした貿易と、それに伴う富に基盤を持つ繁栄を謳歌していた。この繁栄を支えたのは、生産技術の発明、改良であり、これによって史上かつてない高水準の効率性（機能性）と生産性を実現した。それを背後で支えた思想は、合理主義（rationalism）であった。

晩年のB．ラッセル

そもそも、近代西洋の飛躍的発展の契機となったのは、ルネサンス、地理上の発見、宗教改革であるといわれる。ルネサンスは、古代ギリシアの芸術に典型的に見られる人間美、人間性（humanism）の発見に端を発する。中世キリスト教的普遍主義の中で埋没していた人間の能力、美しさの再発見であった。一方、地理上の発見によって、世界にはヨーロッパのみが存在するのではなく、地球の隅々に至るまで、多様な生物、気候、文化が存在することが明らかになった。ヨーロッパ人の知識の範囲は、これによって飛躍的に拡大した。また、宗教改革は、中世的神の支配、特に一般信者と神の間に介在する教会組織、聖職者に対する、運動を開始した本人自身予期もしなかった反抗運動として、キリスト教世界を二分するほどの進展を見せた。「万人祭司主義」は、カトリシズムの司祭が享受していた特権の否定であり、特権階級の堕落に対する抗議でもあった。信者が直接聖書を読み、解釈する端緒が開かれた。これら三つの契機は、共通して「人間の（再）発見」という要素を持っていた。

この時代の雰囲気を代弁する二人の人物がいた。一はフランス人のデカルト（1596－1650）、他はイタリア人のガリレイ（1564－1642）である。前者は数学・哲学の分野で、後者は物理学において、画期的な貢献を行った。デカルトは近代哲学の父とよばれ、ガリレイは近代物理学の父といわれる。後者による、実験、観察、情報収集、分類、分析に基づく物理法則の発見という一連の手続きは、前者による近代的「我」の発見よって理論的に補強された（cogito）。

デカルトによれば、認識の諸階梯において、五感に基づく感覚的知識はもっとも信頼できない。一方、数学的（特に、幾何学的）知識は、感覚的知識に比すれば、信頼性が高いといえる。しかしながら、これとて「私」の思いこみや記憶違いの恐れがないともいえず、絶対的に信用することはできない。こうして、我々に知識を提供すると考えられるあらゆるものを次々と疑い続けていくと（方法的懐疑）、結局最後に残るものは「私」だけとなった。私は正しい認識をするかも知れないし、あるいは誤った判断を下すかもしれない。また、私は悪魔に欺かれているのかもしれない。そのような存在ではあっても、正しく認識する「私」、疑う「私」、欺かれる「私」、これだけは何人にも疑うことのできない確実なものである。このように発見された「私」は、おそらくデカルト自身の意図とは必ず

しも一致しないで一人歩きし、近代的自我の確立へと向かうことになる。同時に、精神と物質の二元論的取り扱いは、物理世界を「支配する」明証的法則の追求を容易にした。その結果、やがて、近代西洋世界では、生産技術が驚異的に発展する時代を迎える理論的基礎がほぼ整えられたのである。人間の理性の勝利と科学の時代が開かれた。そして、18世紀末、イギリスを皮切りとして始まった産業革命は、世界の他の地域の追随を許さない圧倒的な生産力により、地球上の大半の地域を支配下に置くに至る（帝国主義）。この技術的優越性は、やがて西洋人の文化的、人種的優越性を裏付けるものと理解され、世界の文明は、ヨーロッパを最高水準に発展した社会と見なす、ヨーロッパ中心主義的な世界観を生み出すことになった（ダーウィン、ヘーゲルなど）[5]。

B・ラッセルは、このような近代西洋の思想的、社会的環境の中で、貴族の家系に生まれ、育った。ただし、彼が育った時代は、さすがの英国の繁栄も徐々に陰りを見せており、これに変わる勢力として、アメリカが着々と力を蓄えていた。一方、1917年、ロシア革命により、アメリカとソビエト・ロシアが対立抗争の兆しを見せていた。ラッセルは思想家として一貫した自由主義的（liberal）、民主主義の擁護者としての立場を堅持するが、生涯にわたり、全体主義（totalitarianism，特にソビエトの共産主義、ドイツのナチズム）、教会の権威主義に対しては強烈な敵意を示した。

ラッセルの関心の所在

ラッセルにとって、知識とは明晰なもの（lucidity）である。言い換えれば、数学的、物理学的な知識である。知識には諸段階あって、まず我々が日常生活の中で観察する特殊な対象の認知がある。花鳥風月、その他何でも、自らの五感を用いて認識できる知識である。第二に、知識には個人の経験外にある特別な知識がある。例えば、歴史上の出来事であるとか、地理的な知識、また新聞で報道された情報などである。最後に、数学、物理学による知識がある。これは前二者の体系化といえる。ラッセルは認識に至る方法、手段として懐疑を強調するが、徹底した懐疑論者ではなかった。むしろ、哲学が可能になるために、一般的な共通知識を容認する。結局、数学、物理学に基づく科学的認識が、以上三つの中で、

ロンドンの The National Gallery 正面階段上にあるモザイク。"lucidity"の文字が見られる。

外部世界に関するもっとも確実な知識を与えるという立場である。

ただ、ラッセルは、物理学的知識は瞬時に発生し消滅する感覚的知識よりははるかに正確ではあっても、その知識は感覚的世界、経験的世界と不可分な関係を有しているという。つまり、物理学の知識とは、基本的に実験、観察によって得られたデータによる、ある現象のあくまで蓋然性に関わるのであって、これにより法則化を試みるにすぎない。蓋然性が高ければ高いほど、信頼性が高くなるが、それは確実な根拠に裏打ちされていなければならない。逆に、論理性を欠く神秘主義は、極力排除されねばならない[6]。

このように、もっとも信頼に足る数学、物理学的知識に対しても慎重な態度をとるものの、ラッセルは実験、観察に基づく経験的知識を否定しているのではない。彼の世界認識において、物理世界を「超越的」に支配する存在（神）は、全く想定されていないのであって、彼の関心が向けられるのは、時間的空間的現象界における、二つまたはそれ以上の事物間の関係づけだけである。このような立場は、彼の無神論的信念に基盤を持っていた。ラッセルの魂の遍歴については、彼の自伝的告白に記されている[7]。

以上の解説を前提としながら、一例として、ラッセルの教育論を取り上げてみると、そこには独特の科学的方法論が観察できる。ラッセルは、1927年、二人目の妻ドーラ（Dora）と私立学校を設立する決心をした。動機は、当時のヨーロ

ッパにおける教育の貧困であった。彼は民族主義的教育の弊害に危惧を抱いていた。さらに、教会の権威主義に対する一貫した敵愾心から、若年層を何物にもとらわれない自由な人間に育てたいという願望を持つようになっていた。

ラッセルの教育論を理解する上で、鍵語として次のような言葉を挙げることができる。盲目的尊敬（blind respect）、思索的尊敬（thinking respect）、理性的人間（a rational man）、教条主義者（a dogmatist）、建設的懐疑（constructive doubt）、開かれた心（open-mindedness）、狂信主義（fanaticism）、自由な思考（free thought）、などである[8]。つまり、盲目的教条主義者は、非建設的（破壊的）で、閉ざされた心を持つ狂信主義者である。彼がロンドン郊外にあるBeacon Hillに自らの理想に基づく学校を建設しようとした時代を考察すれば、当時のヨーロッパ社会で影響力を振るっていた勢力が浮き彫りにされる。ソビエト・ロシアの共産主義の台頭、第一次世界大戦後のドイツのファシズム、そして、国内的には民族主義の強化、さらに英国国教会の権威主義、などである。これらの勢力の多くは、少なくともラッセルによれば、全体主義であって、人間の自由な思想と行動を正常に機能させないものであった。これは最大の悪であった。

Beacon Hill学校は、既存の公立学校の欠点を補うために設立された。その欠点とは、

（1）政治的民主主義が機能しない、（2）男女が分離されている、（3）激しい競争によって、科学、芸術教育が阻害されている、（4）科学的精神が十分に育成され得ない、（5）金銭を重視する傾向、（6）試験制度により、画一性（conformity）が醸成される、などであった[9]。

印象として、妻のドーラが主導権を持っていたようであるが、ラッセルはこの学校を維持、運営するために、精力的に執筆、講演活動を行った。しかしながら、同校はやがて破綻を迎えた。その理由として、（1）財政的問題、（2）スタッフの問題、（3）問題児ばかりが集まったことなどが挙げられている。

学校の運営記録の詳細な検討はともかくとして、Beacon Hill学校が「失敗した」理由に、ラッセルらしさが見られる。すなわち、採算を度返しした学校経営、雇った教師たちが夫妻の教育理念を十分に理解せず、少し目を離すと勝手なことをした、そして、集まった子供たちが、いわば教育以前の問題児ばかりであった

など、どの理由も理想と現実の乖離を示している。例えば、

If we respected the rights of children,we should educate them so as to give them the knowledge and the mental habits required for forming independent opinions;.....[10)]

このような理想に異論を唱える者はまずあるまい。しかし、ラッセルが描く教師の責任は極めて重い。

,the lack of reverence for the child is all but universal. Reverence requires imagination and vital warmth[11)] .

The man who has reverence will not think it his duty to "mould" the young[12)] .

さらに、民族感情をあおるような歴史教育は行ってはならず、教育は国家管理の下に置かれては決してならない。総じて、ラッセルは、理想的教育（教育者）の在り方について、次のように述べている。

Certain mental habits are commonly instilled by those who are engaged in educating: obedience and discipline, ruthlessness in the struggle for worldly success, contempt towards opposing groups, and an unquestioning credulity, a passive acceptance of the teacher's wisdom. All these habits are against life. Instead of obedience and discipline, we ought to aim at preserving independence and impulse. Instead of ruthlessness, education should try to develop justice in thought. Instead of contempt, it ought to instil reverence,and the attempt at understanding; towards the opinions of others it ought to produce, not necessarily aquiescence, but only such opposition as is combined with imaginative apprehension and a clear realization of the grounds of opposition. Instead of credulity, the object should be to stimulate constructive doubt, the love of mental adventure, the sense of worlds to conquer by enterprise and boldness in thought. Contentment with the status quo, and subordination of the individual pupil to political aims, owing to indifference to the things of the mind, are the immediate causes of these evils; but beneath these causes there is

one more fundamental, the fact that education is treated as a means of acquiring power over the pupil, not as a means of nourishing his own growth. It is in this that lack of reverence shows itself; and it is only by more reverence that a fundamental reform can be effected[13)] .

以上、ラッセル夫妻が試みたBeacon Hill学校を実例として、ラッセルの教育問題への対応を見てみた。彼の態度は、一貫して合理主義的であり、理念的である。理論構築の基盤は、科学的な方法であり、実験的である。現実の諸問題を取りまく諸々の現象を批判的に観察し、情報を収集してから、より確実な根拠に依拠して、より高い蓋然性を求める立場である。

問題は人間を自然科学の対象物と同様な手法で十全に取り扱えるか、という点である。例えば、信仰という問題一つをとっても、単に非合理的で有害であると（ラッセルが判断する）いう理由だけで、排除することができるのであろうか。人間の自由な思考、批判精神を極限まで発展させるという目的に問題はない。しかし、全体主義批判はともかく、ラッセルの立場に必ずしも与しない善良な人々が支持する思想や価値は、どのように扱われるのだろうか。事実、ラッセルのやり方に対して、このような批判をする識者は多かったのである。本節では、明晰性（lucidity）の一事例として、ラッセルを取り上げた。この傾向は、多かれ少なかれ、近代西洋の思考方法の特徴といえるであろう。次節では、ラッセルが自由な思想の育成を阻む最大の要因の一つに数えた、宗教的価値を重視する立場を検討しよう。

2．モルタザー・モタッハリーの場合（中東イスラーム世界の場合）

さらに我ら（アッラー）は次のごとくイブラヒーム（アブラハム）に天と地の王国を見せ、彼を確呼不動の信仰者に仕立ててやろうとした。

すなわち、夜のとばりが彼の頭上に拡がった頃、彼は一つの星を見て、「これぞ我が主じゃ」と言った。だが、やがてそれが沈んでしまった時、「わしは姿を没するようなものは気にくわない」と言った。

それから、月が昇ってくるのを見た時も、「これぞ我が主じゃ」と言った。だが、やがてそれも沈んでしまったので、「やれやれ、神様が手引きして下

さらなかったら、あやうく迷いの道に行くところだった」と言った。

それから、太陽が昇ってくるのを見て、「こんどこそ我が主じゃ。これが一番大きいから」と言った。だが、これもまた沈んでしまった時、彼は「これ、皆の衆、これでわしはおまえたちの崇拝しているもの（偶像邪神のたぐい）とはきっぱり縁を切ったぞ。今こそわしは、天と地を創造し給うたお方のほうにきっぱり顔を向けた。今やわしは純正信仰の人、多神教の仲間ではない」と断言した。

コーラン、（家畜、6：75－79）[15]

文化的、歴史的背景

中東世界に生じる様々な現象を抽象的、かつイデオロギー的な要因、例えば、イスラームという要因のみを用いて説明する態度をオリエンタリズムという。E.Said, の *Orientalism*[16] 以来、この語は、全体論（holism）、一元論（monism）の悪弊の権化として用いられる習慣が生まれた。とはいっても、中東世界でイスラーム信仰が主流を占めることは何人にも否定できないし、筆者には依然最も重要な価値体系であると思われる。

モタッハリーは、無論イスラーム教徒である。彼はイラン人であり、多数派のスンナ派とは異なるシーア派イスラーム[17]の伝統に属する哲学者である。シーア派とスンナ派とを比較すると、信仰の最大公約数といえる六信五行については、それほど大きな違いは見られない。しかし、シーア派では、イマームという霊的指導者を信仰の核心部分として容認するため、しばしば多数派から聖者崇拝であるとして非難されてきた。ところが、イスラーム全体の哲学、神学的発展の過程で、イラン人を中心とするシーア派信者の果たした貢献は、決して看過できない。

前述のラッセルとは対照的に、モタッハリーの立場は有神論である。イスラーム信仰の根幹はタウヒード（神の唯一性）である。すべては神より発し、神は全知、全能、世界の唯一の創造者である。イスラーム哲学では、神の本質（mahiyat）と存在（vojud）の先行性について、存在が先行するという立場を堅持する。さもないと、存在する神の唯一性という大前提を説明することができない

からである。すべての被造物は、最初の存在（第一原因）から出発して、存在の縦の秩序を純度の高いところから低いところへと下降する。それぞれの位階では、神の存在と性質を分節化した形で共有するため、すべての被造物は程度の差こそあれ、神と性質を分有することになる（存在一性論）。このように、イスラームでは、すべて世界に存在するものの根元的原因として、神の存在を認める。

もちろん、イスラーム信仰の立場は西洋的理神論（deism）の立場ではなく、究極の所で神への厚い信頼と信者の側の敬虔さを特徴とする（冒頭のコーランの引用を参照されたい）。すべてのイスラーム教徒がアブラハムのように強固な信仰を持っているわけではない。しかし、それぞれの信者は、唯一の神に対する信仰を基軸として、日々の生活の中では、イスラーム法（シャリーア）を実践することによって、信者共同体（ウンマ）の一員として、地上で神の国を実現するために努力する。その一方で、死後信者に約束された天国を仰ぎ見ながら生活を送るのである。

以上がイスラーム信仰の大枠である。この宗教的伝統を踏まえた上で、次にモタッハリーの生きた時代について考察してみよう。

モタッハリーが本格的にイスラーム研究を開始した1930年代は、パハラヴィー王朝（1925－1979）のレザー・シャー（1925－41在位）の時代であった。これは、イランにおいて真に西洋化の過程が開始された時期であって、宗教勢力は全般的に守勢の立場であった。モタッハリー自身は、当初さほどイスラームの教えを人々に教化することに関心があったわけではなかった[18]。10代、20代は、宗教都市コムで伝統的教学に勤しんでいた。しかし、1950－60年代に入り、西洋文明（特にアメリカ文明）が奔流のごとく流入した結果、イラン社会全体が混乱に陥った。とりわけ、若年層の疎外感は顕著であり（アイデンティティの危機）、倫理、道徳的意識が低下した。モタッハリーに転機が訪れようとしていた。

折もおり、二代目国王ムハンマド・レザー（1941－79在位）は、60年代以降、アメリカの政治、経済支援に力を得て、「近代化」政策を断行した。とりわけ、1973年の「石油危機」によってもたらされた膨大なオイル・ダラーの流入は、一時的に経済ブームの原因となったが、富の公平な分配がなされず、国王の縁故主義、浪費、外国人優遇政策などが公然と行われたために、イラン全体に収拾不

可能な混乱を生み出してしまった。その結果として、1979年にホメイニー（1901－1989）を指導者とするイスラーム共和革命が成就することになった[19]。

モタッハリーの関心の所在

以上の歴史的展開の中で、モタッハリーは1960年代に入り、本格的にイスラームの理想を人々に伝える活動を開始する。彼は1952年、33才の時に首都テヘランに移った。それ以前は、宗教都市コムでホメイニーの指導の下、ウラマー（宗教学者）になるため研鑽していた。

モタッハリーがテヘランに移住し、やがてテヘラン大学で教鞭を執るようになったことは、以後の経歴にとって決定的な意義があった。すなわち、狭い宗教家のサークルを抜け出し、幅広い人々（バーザールの商人、職人、特に、学生を中心とする若年層）と接触することによって、イスラームの新しい意味を、これらの人々に伝える任務を負うことになったからである。

モタッハリーにとって、新しい世代の人々にイスラームの意味を理解させることは、まさに使命であった。この問題に関して、彼が残した膨大な著作の中で、「若い世代の指導（Rahbari-ye Nasl-e Javan）」[20]と題された論考を手掛かりにし

M．モタッハリー

ながら、彼の教育理念について考えてみよう。

既に述べたとおり、1960年代のイランは、混乱の時代であった。少なくとも宗教勢力にとっては、苦難の時代であった。宗教学者が聖典コーランに通暁していたところで、誰も尊敬を払わない。人々の心にあいた空隙を埋める思想は、結局何でもよかったのであって、結果として、無神論的信条（maktab-e elhadi）が猛威を振るっている。イラン人、特に若年層を中心とする新しい世代は、進む方向を見失い、混乱の極地にある。「正常への復帰」がなされねばならない。これがモタッハリーに課せられた任務であり、彼の最大の関心事であった。

問題の根本は、若い世代の苦しみをまず知ることである。次いで、古い世代は、問題解決のための究極の礎となるべきコーランを忌避するという過去の過誤を反省することにある、とモタッハリーは言う。

混沌の状況を正しく認識し、その上で対応の仕方を考案すればよい。古い世代の誤りは、コーランを固定化したために、結局現実の問題に対する効果的な処方を見いだすことができなかったのである。

これに対して、モタッハリーが提示する方策の要点は、時代の変化と多様性を考慮に入れながら、各時代の条件に応じた効率的な方法を適用するというものである。イスラームには、例えば礼拝などのように、その形式を実践すれば効果が自ずと伴う責任（masu'liyat-e shokl-o qaleb）と、手段が時代の状況によって異なる結果的責任（masu'liyat-e natijeh）の二種類がある。新世代を導く原理は、無論後者である。

ところで、導きの原理の礎はコーランである。過去にも人々を導いた数多くの書物があった。しかし、それらはすべてそれぞれの時代にのみ通用する相対的なものであったのに対し、コーランとイマームの言葉は普遍性を持つ。これの妥当性を保証するのは、理性（"aql）と思索（fekr）の正しい行使であって、盲目的な模倣ではあり得ない。人々を導く手段が一様であることはあり得ないのである。

例えば、預言者たちやイマームは、彼らの時代の人々を導くために奇跡や言葉を用いた。モーセは、杖をヘビに変えたり、手を真っ白にするという奇跡を用い、イエスは、病人を癒すという手段を用いた。これは、各時代の人々の水準にあっ

た最良の方法であった。一方、ムハンマドは、「言葉の時代（'asr-e sokhan o kalam）」に生きており、神の言葉を人々に知らせることによって、彼らを導いたのであった。そして、コーランが降された時代における「神の徴（hojjat-e khoda）」こそ、理性なのである。

ところで、預言者を介して人々に伝えられた神の言葉コーランには次の特徴がある。つまり、神の言葉は、前代の人々より後代の人々のほうがより正確に理解できるという点である。それは時代の進歩により、人々の知性が深まることによって、神の言葉の奥義がより深く理解されるからである。これがコーランの奇跡（'ejaz）であって、人々によって施される解釈（tafsir）よりも、コーランそのものは常に先行するのである。

モタッハリーが新世代の若者に伝えなければならないと感じたメッセージの骨子は以上である。ところで、このメッセージは、基本的には「新しい世代」を対象とするのであるが、これは決して単なる青年層を意味するのではない。むしろ、新しい文明（tamaddon-e jadid）を獲得し、それを知ろうとする人々のことであって、そこに年長者が含まれていてもいっこうに差し支えない。これらの「新しい世代」の人々は、時代を知り、理性的（ta'qol）な人々である。すなわち、「理性は知識によって増大する。理性とはすなわち実験（tajzieh）、分析（tahlil）、事物の関係性（robt-e dadan-e qazaya）である。つまり、前提（moqaddamat）を手に入れ、結論を予測することである……」

時代を知るとは、例えば、女性の地位に関する知識、世界で起こっている事件について知っていることである。このような人々は「健全な世代（nasl-e saleh）」であって、コーランには、このような人々について、５つの事項が特徴として述べられている。（１）創造に関して神に対する感謝を忘れず、神の力を知る、（２）神を喜ばせる行為を行い、（３）未来の世代の安寧を願う、（４）自らの欠点、過失に対して改悛し、（５）神の定めに従順に従う、以上５項目である。

これに対して、逸脱した世代（特に、若年層）は、非宗教的（bi-dini）となり、棄教（ertedad）し、異教徒になる。この現状を直視し、現実の諸問題を解決するためには、何より、若年層を中心とする新しい世代の人々には独自の理想、感性、倫理観があるという事実に注意を払わねばならない。また、時代の変化を示す一

例として、日本があげられている。すなわち、日本は偶像崇拝の国であり、イランはムスリムの国である。前者はある年のある時、新しい文明と技術を取り入れ、自ら西洋と対抗しよう（reqabat mikonad）としたのに対し、後者のイランは、見ての通りである。

しかし、この現実は、むしろ神が我々を現状から脱出させようと望まれた徴である。問題は、これらの難問を論じる場合、現在の論理、用語、思考法を用いて行わなければならないということである。我々はここに至るまで何も為してこなかった。行動しなければならないが、その行動の基底には神の言葉コーランが存在するのである。

以上の立場に従えば、まさにラッセルの立場とは対照的に、人間の占める位置は相対的に小さくなる。確かに、モタッハリーにおいては、現状を改善する手段として理性を用いること、西洋的分析法を導入することの必要性が強調されている。しかし、それとて結局絶対的な神の存在を容認した上でのことである。きわめて宗教色の濃い社会においては、人間の能力を過信しない立場が堅持されているのである。

3．吉田松陰（日本的心性…感性的対応）[21]

一つ、凡そ生まれて人たれば、宜しく人の禽獣に異なる所以を知るべし。蓋し、人となりては五倫あり、而して君臣父子を最も大なりと為す。故に、人の人たる所以は忠孝を本と為す。

一つ、凡そ皇国に生まれては、宜しく吾が宇内に尊き所以を知るべし。蓋し、皇朝は万葉一統にして、邦国の士夫禄を襲ぐ。人君民を養いて祖業を継ぎ給ひ、臣民君に忠して父志を継ぐ。君臣一体、忠孝一致なるは、唯吾が国を然りとなす。

一つ、士の道は義より大なるはなし。義は勇に因りて行われ、勇は義に因りて長ず。

一つ、士の行いは質実にして欺かざるを以て要と為し、巧詐にして過を文るを以て恥と為す。公明正大皆是より出ず。

一つ、人古今に通ぜず。聖賢を師とせざれば、則ち鄙夫のみ、書を読みて尚

友するは君子の事なり。

一つ、徳を成し材を達するには、師恩友益多きに居り、故に君子は交遊を慎む。一つ、死して後已むの四字は、言簡にして義廣し。堅忍果決確呼として抜くべからざるものは是を舎きて術なきなり。

吉田松陰、『士規七則』[22)]

文化、歴史的背景

日本人は有史以来、外国の文物を受容し、それを身の丈に合うように、変容してきた。思想的に云えば、まず、仏教、儒教を受け入れ、それを巧みに日本の土壌に合うものにした。そして、日本的土壌の基底には、神道があった。

神道の世界は、まことに不思議で、宗教とも思想ともいえぬ「極度に柔らかな」、自然感覚に満たされた領域である。自然の力をそのまま受容する古代宗教の特質を持ち、決して系統だった教義があるのではない[23)]。また、神道でいう清潔さは、外面のみではなく、内面の美しさをも表している。

日本人の気質は、繊細かつ感性的である。近代に入り、今度は、西洋の技術、社会制度の流入により、相当の変質を余儀なくされたとはいえ、自然との交感が、

吉田松陰

日本人の気質を醸成するのに大いに力があった。一面の合理性を持ちながら（特に、経済合理性）、自然の変化に対して、さらに新しい時代の変化に対して微妙に、しかも、臨機応変に対応できる感性があった。

この特徴は、しばしば論理的整合性を欠くと批判される。日本人は不合理であるというのである。たとえば、日本語は合理性を欠くという議論がある。これは全く的外れの議論である。使っている国民にとって、使用言語が最も合理的であり論理的であるのは、決まり切っているからだ。問題は、西洋的合理主義の精神に照らして、ある国民の言語、社会、文化、思想を不合理だと見なす態度である。俳句を見ればよい。日本人は、自然（世界）との交感を表現するのに、決して「おしゃべり」ではなく、一つの語に考え得る限りの幅を持たせるのが得意であった[24]。これは決して矛盾でも不合理でもなく、民族特有の心性であるのかもしれない。以上の議論の当否はともかく、以下、日本的心性を表す思想家として、吉田松陰を取り上げる。

松陰の関わるいくつかの出来事は理解が非常に困難である。例えば、1854年、いわゆる下田踏海事件があった。再度来日したペリーの率いるアメリカ艦船に乗り込み渡米しようとして失敗した後のことである。国禁を犯して米国に渡ろうとしたことの意図はともかく、結局、ペリーに受け入れを断られてしまった。しかし、有為の松陰を見たペリー提督は、彼が国法を破った罪を隠蔽せんとして、密かに逃がしてやったのである。ところが、当の松陰は自分は国禁を犯したと、近隣の庄屋に自ら出頭している。無論、彼と金子重輔（1831－55）が用いた小舟に佐久間象山（1811－64）の送別の文や松陰の大刀などが積まれたままであり、それが漂着して、やがて当局者の手に渡るということになったのであるが、国禁を犯した点に関しては、知らぬ存ぜぬで押し通せない話ではない。

また、彼が生地萩で蟄居を命じられ、身動きがとれずに焦燥の内に日々を送っていたときのこと。いわゆる、老中間部詮勝要撃作戦を立てた。この作戦に従う者はわずかではあったが、幕府要人を襲うとは大胆な作戦であった。極秘裏に進められるべき作戦である。にもかかわらず、松陰は事もあろうに萩藩役人、周布政之助（1823－64）、前田孫右衛門（1818－64）に計画を知らせ、後者には必要な武器の供出を願い出ている。驚いた藩吏の反対により、間部襲撃は未遂に終

わった。松陰のこの一連の行動は、一体何を意味するのであろうか。

吉田松陰は、1830年、長州萩に生まれた。微禄の下級武士の家系ではあったが、幼少の頃より学力衆に優れ、5才で山鹿流兵学師範、吉田家の養子となり、将来を嘱望されていた。弱冠11才の時、藩主の御前で兵学を進講して主人を感服させたのは、あまりにも有名な話である。二十歳をすぎて、松陰は九州遊学（1850）、江戸遊学（1851）を行い、知見を広げている。真の知識とは机上の論議ではなく、自らの目、足で直接獲得するものであるという信念を実践したのである。松陰は、行動の人であった。

22才の時、藩の許可を得て、東北地方調査の旅に出る段取りが整っていた。しかるに、知人、江幡五郎（1827－79）の敵討ちに同伴するということで交わした約束の日時と、藩が発行する通行手形が整う時間がわずかにずれた結果、はからずも、松陰は脱藩の罪を犯すことになった。これも不可解な話である。松陰が東北地方の調査を願い出たのは、その地方で外国船の来訪が頻繁で、兵学家として国防の必要性を直接確かめようとしたために他ならない。1953年、黒船が下田沖到来、国交を要求して以来、日本社会の混乱は著しかった。攘夷か、開国か、まさに日本国存亡の危機にあったといっても過言ではない時代であった。

冒頭で述べた下田踏海事件が起こったのは、翌1854年である。罪を問われた松陰は、まず江戸なる伝馬町の獄、次いで萩の野山獄へと移送された。しかし、やがて獄を出ることを許され、自宅蟄居の身となったのである（1855）。これから処刑されるまでの数年は、ある意味で松陰にとって最も充実した時期であったのかもしれない。生家の一室で、家族や知人相手に孟子などの講義を行い、やがて外叔久保五郎左衛門から松下村塾を受け継いで、気鋭の若者たちを育てることになった。

松陰の関心の所在

松陰は兵学家である。兵学とは実践の学であり、一瞬の判断を誤れば、多数の人間を死に至らしめる。緻密さと、耐えざる緊張を要求する学問である。しかるに、鎖国の日本では、200年以上にわたる泰平の日々が続いていたため、兵学そのものの存在理由が問われる時代であった。支配階級として、武士の本務は戦で

ある。だが、戦のない時代は、武士の倫理観自体を変えてしまう趨勢にあった。

このような状況の下で、武士階級は安穏として暮らしていた。「天下の大患は、其の大患なる所以を知らざるに在り[25]。」と松陰が憤慨したとおりであった。階級としての武士の存続、国家としての日本の存亡、重大な問題が幾重にも重なり合いながら、複雑の相を呈して渦巻いていた。

身分社会に生きる松陰にとって、まず何を第一に守るべきか。彼の忠誠は、ほぼ常にまず毛利の主君に対して向けられていた。主君に対する忠誠は、生涯一貫していたといってよい。封建的身分社会にあって、主君から頂戴した禄を食む者が、主君に忠誠を誓うのは当然のことである。だが、やがて、この狭い忠誠関係に一大転機が訪れる。国家存亡の危機にあっても、藩主への忠誠という動機だけでは、日本国を救済する論理は永久に生まれない。国体論を確固たる基盤の上に構築する事が急務であった。一大転機をもたらしたのは、いうまでもなく「黒船」事件であった。これにより、狭隘な藩への忠誠や、家族への愛情の枠が取り払われた。

松陰は、生涯経書の研究を好み、行ったが、この時期に相前後して、歴史書を熱心に読むようになる。日本国成立の本義を知るためである。中国では、天が人民をこの世に降し、これを治めるために君主を必要とした。従って、多くの人々の中から優れた者を選んで、君主に任命した。もし、この人物が君主としてふさわしくなければ、これを廃してもよい。しかるに、日本はこれとは全く異なる。ここでは天つ神の血筋を継ぐ天皇が、天地とともに永久に統治し、大八洲は、天つ神が開き給うた国で、その子孫が長く守護される。

そして、臣民としての原理は、「道」を踏み行うことである。道とは、人と生まれた以上は人たる所以を知り、五倫を明らかにし、皇国に生まれた以上は、皇国の皇国たる所以を知り、本藩（毛利藩）に仕えては、本藩の本藩たる所以を知り、そして根本となる基盤をしっかりと固めた上で、各人それぞれの職分とするところを立派に果たすべきである、という意味である。いわゆる、修身斎家治国平天下であるが、これを中国流にではなく、日本の状況に合わせて解釈することが必要である。単なる文武の両道ではなく、基盤に「天下は一人の天下」説があった点を知ることが肝要である。「天下は一人の天下にあらず、天下の天下なり」

という山縣大華の説は誤りで、「天下は一人の天下なり、而して其の一人の天下に非ずというは、特り支那人の語のみ」という結論に至った。

外夷の侵入によって危機的状況にある日本を救うためには、国が一致団結することであり、天下の有志が上は列侯から下は大夫、士庶民に至るまで、心を一つにして力を合わせ、共に幕府に対してその非を指摘して諫め、そして朝廷を重んじ、これを奉載し、外敵に対処することが望まれる、というのである。後、この考えは倒幕論にまで発展する。

松陰のこの確信は、単なる理論的国体研究の成果（空理空論）ではなく、黒船到来という実体経験を経たものである故、真に生きた学問の精神に基づくと考えられる[26]。

これまで家や藩という限られた関係の中で、忠誠や愛情の板挟みになっていたが、日本という国の国体が理解された今、松陰は自由に神州の一臣民としての立場について考察することができたのである。いったん立場が確立されると、西洋文明との関係についてみても、これが日本にとって有益であれば受容する立場を堅持している。決して頑迷な攘夷論者ではなかった[27]。

松陰は行動の人であった。行動の人が蟄居を命じられ、籠の中の鳥のような状態にあったとき、ただ一つ残されたエネルギー発散の可能性は、周囲に集まる家人、親戚縁者、近所の若者に対する教育であった。

松下村塾の基本方針は、冒頭で掲げた「士規七則」や「松下村塾記」などに記されており、そこには松陰の熱い思いが圧縮された形で表現されている。これを要するに、君臣の義と華夷の弁であった。君恩を忘れず、皇国の臣下としての正しい道を進むということである。村塾で松陰を支えた思想は、精神不滅の説であり、徹底した精神主義であった。ここで、『講孟余話』の一部を引用して、松陰の到達した思想的立場を整理してみよう。

> 性とは人の生まれ付持出なり。所謂仁義禮智の性なり。此性は善にして悪なき者にて、聖人も我と同じき者なり。人此様の性を具ると云うことを真に落着するときは、性中天下の善皆備ることを知る。故に心の一杯を尽すこと出来るなり。又此性を知る時は知天。天とは蒼蒼の天に非ず。天は即ち理なり。

真に性を知り真に心を尽す時は、天下の理復た此外にあることなし。故に天下の理悉く吾物となる也。王陽明云ふ、知は知府知縣の如し。知府となれば、一府の事大小となく、皆吾が分内の事、知縣となれば、一縣の事大小となく皆吾が分内の事なりと。此説絶妙。天を知れば天下の理皆吾が物となり、性を知れば自己の性分吾が物となるなり。余是に於て深く感ずることあり。人此性あり此心あり。然れば此天亦吾が分外の事に非ず。吾が一身の抱負亦豈に盛大雄偉ならずや。然れども尽さず知らざるに至ては、一裸蟲にして草木禽獣の一類たるを免れず。然る時は盛大雄偉の抱負、性と云、心と云者、皆持ち腐りとなるなり。豈に甚だ惜むべからざらんや。是を思はば、学問行事、豈に一日として廃怠すべけんや[28]。

宇宙の秩序と内心の秩序と社会の秩序は基本的に同根であるという立場である。一切万物は独特の性を持つが、これは天の命ずるところである。人間とてその例外ではない。ただ人は、自らの性は天の命ずるところであると知ることが出来、知ったとおりに行って性を完全に実現する方向に努力する。知って「心一杯を尽す」ことによって知ったことが吾が物となる。ここで知るとは性であり、天であり、理であるから、人間は行うことによって天下を吾が物とすることができる。松陰が変動の時代にあって、弟子に伝えたいのは、まさにこの点であった。

ここには王陽明の「知行合一」説が展開されており、松陰はしばしば陽明学徒であるといわれる[29]。しかしながら、これは決して空理空論としての知と行の一致ではなく、日本における幕末という現実の時代、社会に根ざした議論であったことを忘れてはならない。

こうして、松陰は皇室を軸として日本という国の形（国体）を理論化した。しかし、松陰の一連の活動は、幕府の反動的政策の好餌となった（安政の大獄）。再び、伝馬町の獄に幽閉された松陰は、1859年、刑場の露と消えた。死の直前、彼は日本人の心を題材にした短歌をいくつか作っている。その一つに、次の有名な句がある。

かくすれば　かくなることと　知りながら

やむにやまれぬ　大和魂[30]

松陰は、時に冷静、時に激情の人であった。時代の洞察、すなわち時代の状況を観察し、理論的に整理する能力、これは実践を重んじる兵家のものであろう。しかるに、この論理性とは裏腹に「やむにやまれぬ」とは、もはや論理や理性を放棄した心境である。

松陰は、例えば『源氏物語』や『伊勢物語』は軟弱な文学であり、男女間の淫らなことを持って教えとしているとして排斥する。この態度の真の理由は、「昔董仲舒は園を窺わず、孫敬は常に戸を閉づ。古の人其の学に於けるや、勤勉刻苦率ねかくの如し。猶何ぞ花を吟じ月に酔いて風人の態を為す暇あらんや[31]。」と『寡欲録』に記されているとおりであって、風流に現を抜かす暇がなかったのであろう。とまれ、松陰が花鳥風月に代表される情趣の世界に心を向けないよう努めていたのは事実である。しかし、松陰は冷徹無慈悲な人ではなかった。それどころか、家族や近親の者、弟子、友人に接する態度は、情愛にあふれていた。松陰はきわめて理論的な人物ではあったが、どこかで「やむにやまれぬ」感情で動く熱情の人でもあった。

冒頭で掲げたいくつかの事件のいずれも、冷静に判断すれば、問題は回避できたはずである（特に、第三例など）。しかし、松陰は約束を破ったり、忠誠を尽くすべき対象を裏切ることが出来ぬ人であった。真心（至誠）の人であった。純白の心が汚されるくらいなら、むしろ死を選択するという精神性が、一面の透徹した理知の世界と奇妙に共存しているのである。これは江戸時代の封建倫理（儒教）と、もちろん無関係ではない。同時に、徹頭徹尾、論理的（合理的）に、まして功利的に生きることのできない、日本的心性の一表現であるのかもしれない。

4．総括　比較文化（思想、社会）の枠組

相異なる事物、現象を対照することによって、一層鮮明に認識することが比較の目的である。しかしながら、事物、現象を過度に単純化し、ステレオタイプ化するのは好ましくない。そうではなく、様々な現象間の異同、類似を複雑の相の

中で捉える習慣を身につけることが肝要である。人間の営みは大筋同様であるというような無責任な一般化や、逆に個々の現象の細部のみに注意を払い、諸現象間の関係性を無視する立場には、共に問題がある。この二つの立場には、程良い均衡がなければならない。

本稿では、比較文化（思想、社会）の考察を行う際、目安としての枠組み（方法論）が必要なことから、大体次のように考えてみた。

（1）比較の対象相互間に何らかの共通項があること。例えば、本稿で扱った三人の思想家の場合、共通して変動期、あるいは危機の時代に生きたという要素があった。危機の時代は人物を作る。三者とも近・現代に生きた人物である。世界の近・現代史は、西洋列強の世界支配を端緒とする。イギリスは本家、本元であり、イラン、日本は其の影響を強く受けた。後進国の近代化とは、結局、西洋化であった。こうして、途上国の変動期を理解する共通要素として、西洋文明があった。西洋文明の基本原理を理解することは、近・現代の文化（思想、社会）を知る必須事項である。さらに、変動期には、既存の価値に代替する新たな価値が生まれる。三者とも、広範な社会、政治、哲学的問題に取り組んだが、本稿では紙幅の関係から、次世代の教育への関心を実例にとった。全体主義、唯物主義（無神論）、外国の侵入など、危機をもたらす要素は多彩であるが、現状を悪と把握し、これを克服する意志と決断、次世代への強い期待感などを共通項として見いだした。

（2）（1）とは逆に、比較対照事項相互の間に観察可能な異同があること。相違がなければ、比較は成り立たない。これは単なる個別的個体間の相違を意味せず、むしろ、巨視的に見た異文化相互の異同である。本論で扱った事例から、科学的合理主義（無神論）、神の権威の承認（有神論）、主情主義（義理、人情）などの要素が窺える。無論、イギリス、イラン、日本、それぞれの文化圏に属する人々が、一様にこれらの思想傾向を持つわけではない。これまでの比較文化論は、このような過度の一般化あるいは、単純化を特徴とするものが多かった。この傾向の一例として、自己の文化を絶対的基準として他文化を判断した、19

世紀ヨーロッパ人の誤謬を挙げることができる。従って、単純な一般化、固定化ではなく、複雑の相を容認することが肝要なのである。

（3）現実の文化現象は、（1）、（2）の両視点から均衡を保ちながら観察される必要がある。ただし、比較研究における筆者の重点は、あくまで共通性よりは異同にある。筆者の長期にわたる留学生との関わりや、また外国での生活から得た経験によれば、我々日本人にとって日常茶飯的な現象の中に、外国人は明瞭に日本的なものを感じ取っている事実は看過できない。他方、逆もまた真である。留学生が自国の文化について自明の事項と見なす事柄の中に、我々はしばしば違和感を感じる。異文化間の異同を極力納得のいく形で説明することが、比較研究の目的である。

（4）（3）の目的を効果的に行うためには、既に3ページで列挙したいくつかの前提条件を整えた上で比較を行う必要がある。でたらめな項目の列挙は無意味である。一定の妥当な比較項目を準備、設定した上で、具体的な検討を行う。その際、改めて強調したいのは、資料の性質の吟味である。いかなる文献、口承伝承、その他の資料を利用する場合でも、利用者の主観が忍び込む危険性が常にある。従って、この危険性を削減するためには、第一次資料を用いて、資料そのものに語らせるという初歩的原則を極力守ることである。もちろん、この手順を踏んでも、解釈者に都合のよい資料を取捨選択することはしばしば行われるので、同一資料について他の研究者の解釈があれば、それへの言及を怠らないことである。

（5）以上の手順を踏んで行われる比較研究の成果は、文化現象の相対性の認識である。何より、自己の所属する文化の、世界における位置を再確認することである。相対化とは、これまで自己の文化の価値のみを承認してきた状況からの脱却である。これは自己の文化の価値を低下させることを意味するのではなく、逆に自己の文化の価値の再認識である。昨今、地球一体化（globalization）が声高に叫ばれている。地球一体化が何らかの一元的価値に基づく地球全体の統一を意味するので

あれば、これほど非現実的で不幸なことはない。そうではなく、個々人が属する文化圏（領域）の産みだした遺産の相対的価値を認識することによって、異文化に対する寛容にして柔軟な姿勢を学ぶことができよう。これは地球の一体化ではなく、真の文化間対話（cross-cultural communication）である。

人間は知を探求してきた。これからもその努力を継続するであろう。環境を知的に整理し、秩序を生み出すためである。しかるに、知の意味するものは多彩であった。必然的に、知の生み出す秩序の理解は一様ではなかった。ラッセルの秩序はモタッハリーにとっては、おそらく不十分であり、後者の秩序は、前者にとって容認できないものである。一方、松陰の国体論に基づく秩序と「やむにやまれぬ」感情は、あまりに19世紀中葉の日本的条件に制約されているであろうか。世界に存在する無数の事例を妥当と思われる根拠に基づき比較することは、むしろ我々を混乱の渦中に放り込み、自信を喪失させるかもしれない。しかしながら、そのことによって、我々はかえって自己絶対化の悪弊を払拭し、身を低くして自己を眺めることができる。こうして、より正確な「知」へと近づく備えができるのである。

注

1）吉田松陰、『講孟余話』、広瀬豊　訳、岩波書店、1983、p. 112.

2）ラッセルの思想に関しては、次のものを用いた。*Fact and Fiction*, 1994, *Human Society in Ethics and Politics*, 1992, *Human Knowledge*, 1997, *Introduction to Mathematical Philosophy*, 1995, *Mysticism and Logic*, 1994, *Our Knowledge of the External World*, 1995, *Principles of Social Reconstruction*, 1997, *Why I am not a Christian*, 1999. 以上、すべてLondon, Routledge 版を用いた。

3）デカルト、『方法序説』、小場瀬卓三　訳、角川書店、1969、pp. 28-29.

4）ラッセル、*Human Knowledge, Our Knowledge of the External World*, に詳しい。さらに、拙稿、「モルタザー・モタッハリーの近代西洋唯物主義（無神論）批判――B.ラッセル批判を中心に――」、『えくすおりえんて』、近刊、において、ラッセルの思想、特に因果論について論じた。

5）西洋近代史については、城塚登、『近代社会思想史』、東大出版会、1993、秀村欣二、『西洋史概説』、東大出版会、1998、などを参照した。また、ヨーロッパ中心思想の一例として、ヘーゲルの思想については、金子武蔵、『ヘーゲルの精神現象学』、ちくま学芸文庫、1996、ならびに城塚登、『ヘーゲル』、1997、その他を用いた。

6）嶋本、「モルタザー……」を参照。

7）ラッセル、「最初の努力」、『バートランドラッセル著作集、別巻、私の哲学の発展』野田又夫　訳、pp. 29-41、みすず書房、1960.

8）ラッセル、*Principles*, Chap. 5, Education.

9）ラッセル、*Autobiography*, Routledge,2000, Chap. 11, において同校の開校、挫折のいきさつが記されている。興味深い点は、ラッセルは明らかに失敗であったと考えている点である。一方、彼の妻は、必ずしも失敗とは考えていなかった。*Bertrand Russell, Critical Assessments of Leading Philosophies*, Andrew Irvine ed., London, 1999, Chap. 10, Russell's Contribution to Philosophy of Education.

10）Principles, p. 101.

11）Ibid. 102.

12）Ibid.

13）Ibid. pp.108-109.

14）モタッハリーについては、『えくすおりえんて』創刊号、「研究ノート、モルタザー・モタッハリー（1919－1979）の社会、倫理思想の理解に向けて」、1999、上掲論文、「神の公正（'adl-e elahi）の現代史的意義――モルタザー・モタッハリーの神義論――」大阪外国語大学論集第23号、2000年、などを参照されたい。

15）『コーラン』、井筒俊彦　訳、上中下、岩波書店、1973、pp. 184-185.

16）E.Said, *Orientalism*, New York, 1979.

17）シーア派に関しては、嶋本、「12イマーム派シーア主義におけるイマーム・アリーの位置について」『人々のイスラーム――その学際的研究――』日本放送出版協会、1987その他を参照されたい。

18）モタッハリーの経歴については、*'Ellal-e Gerayeshu beh Madegeri*（『物質主義に傾斜する理由』）に詳しい自伝的一章が設けられている。

19）革命の前後の状況に関しては、E.Abrahamian, *Iran, Between Two Revolutions*, Princeton Univ. Press, 1982, などを参照

20）本論は、M.Motahhari, *Dah Goftar*（10の講話）,n.d. Qom, 所収の論考である。

21）吉田松陰については、おびただしい書物、論文が存在する。彼に関する文献の主要なものは、中島智枝子「吉田松陰関係文献目録」『吉田松陰のすべて』奈良本辰也編、新人物往来社、1984、を参照されたい。本稿の準備に際しても、さまざまな文

献を用いたが、特に、武田勘治『吉田松陰選集』讀賣新報社、1942、玖村敏雄、『吉田松陰の思想と教育』岩波書店、1942、来栖安一『解説吉田松陰遺文集』撰書堂、1942、上掲『講孟余話』を頻繁に用いた。

22) 来栖、上掲、pp. 134-143.

23) 山折哲雄、『日本人の宗教感覚』、ＮＨＫライブラリー、日本放送出版協会、1997年、から多くの示唆を得た。

24) 谷崎潤一郎、『文章読本　完』、中央公論社、1975年、特にpp. 44-60.

25) 吉田松陰、『狂夫の言』来栖、上掲、pp. 245-273

26) 勝部真長『和辻倫理学ノート』東京選書、1979、pp. 116-130.

27) 『講孟余話』勝文公上第4章、pp. 69-73、など。

28) Ibid.p. 193.

29) 陽明学については、島田虔次、『朱子学と陽明学』、岩波新書、1986、から多くの示唆を得た。

30) 新渡戸稲造、*Bushido, The Soul of Japan.*, 教文館版『新渡戸種造全集』、第12巻、P. 128において、新渡戸は同短歌をFull well I knew this course must end in death; It was Yamato spirit urged me on to dare whate'er betide.と訳している。私見では、この歌は目前の死のみを扱ったものと考える必要はないと思う。

31) 吉田松陰、『寡欲録』来栖、上掲、pp. 15-19.

〈キーワード〉ラッセル，モタッハリー，吉田松陰

What "knowledge" means.

— Some Reflections on the Framework of Comparative Study of Culture (Intellectual History) —

Takamitsu SHIMAMOTO

Comparison is by far the most effective method that we can use when making an attempt to acquire as plausible a knowledge concerning our environment as we can. In this paper, the present author will construct a tentative methodological framework for a comparative study of culture (intellectual history). As an example, he has taken the ideas of three individuals, Bertrand Russell, Mortaza Motahhari, and Yoshida Shoin, who belong to three different cultural traditions, U.K., Iran, and Japan respectively so that he can find some clue to attain the purpose.

Taking into account the following factors,

1) cultural traditions,
2) historical conditions,e.g. economic,political and social conditions,etc.
3) each individual's concern, e.g. education, social reconstruction, etc.
4) each individual's personality, quality of his works, etc.

the author will narrow down the topic of discussion so as to make the comparison plausible (In this paper, education for a future generation). As a result, we could understand the relative significance of the world view of each individual and simultaneously realize the relative position of the value system peculiar to our own culture. This approach will release us from the holistic and monistic malaises and lead us to a more balanced way of looking at the world.