

昭和 43 年度

都 倫 研 紀 要

——原典・資料をどう理解するか——

第 7 集

東京都高等学校「倫理・社会」研究会

はじめに

会長 徳久鉄郎

「倫理・社会」の科目が設置されてすでに6か年を経過し、研究会としては7年を数えるわけである。この科目は社会科の一科目として誕生したが、その実施の段階をふり返ってみると、社会科的色彩を帯びてはいるものの、心理・倫理・現代社会の三分野、とくに中心テーマとなる思想史の研究に集中してきたことは争い難いように思う。いかえると、現代の社会的思想的現象の背景にひそむ原理的歴史的教材研究に専心していた傾向を反省することができるように思う。

戦前の修身科の専門家がこうした研究に研究会を組織して研賛したという話も余りきいたことがないし、旧制高校の場合にあっても専攻科目は分離していたためひとりの先生によってこうした追求がなされる例はすくなかったものであろうと思う。思えば、新しい形態の研究分野が次第に醸成されてくるのではないかと思われる。いったい何と名付けたなら適当であろうか。

青年の現代の意識は混迷の極にきているとってよかろうかと思わる。大学の学生の各派閥の争いは激化して行きつく所を知らない。背景となっている思想や人生観の手がかりさえつかみ難い現状である。われわれのぞみは、成人後の生徒に、もう少し徹底して倫社の時間に勉強しておきたかったとなげかせないですむためにはすればよいかであろう。「人生」とでも名付くべき内容が盛られるのが至当であるかも知れない。はしがきとして適当か否か疑問のまま機会をみて、会員の皆さまと話合うための素材に、名称と主題についてしるした次第である。

研究分科会参加者名簿 (計59名)

「第1分科会 人間性の理解」 計8名

- 伊藤政貞(北高) 松崎千秋(城北高)
 ○鳥山貞夫(向丘高) 山口俊治(練馬高)
 高瀬康好(忍岡高) 黒沢英典(青山学院高)
 鷺見美雄(駒場高) 菅原又七郎(葛飾野高)

「第2分科会 西洋の思想」 計20名

- 館野受男(鷺宮高) 香川弘(安田学園高)
 ○中村佑二(井草高) 中村新吉(大山高)
 秋山明(葛飾野高) 小鹿山隆(雪谷高)
 井原茂幸(小平高) 渡辺浩(井草高)
 寺島甲祐(町田高) 小島章一(武蔵高)
 馬場孝義(明星学園高) 石森勇(竹早高)
 高野啓一郎(洗足学園第一高) 米田成夫(向丘高)
 永上肆朗(四谷商高) 波沢芳三(千歳丘高)
 新井清(杉並高) 松本忠信(聖パウロ学園高)
 沼田俊一(府中高) 鮎沢真澄(駒場高)

「第3分科会 東洋の思想」 計6名

- 坂本清治(白鷺高) 小笠原悦郎(日大二高)
 ○岩下栄治(千代田女学園高) 浅香育弘(葛飾商高)
 細谷斉(墨山川高) 吉沢正晶(羽田工高)

「第4分科会 日本の思想」 計11名

- 佐藤哲男(足立工高) 村松悌二郎(東村山高)
 ○菊地堯(三田高) 吉原広明(羽田高)
 小川一郎(荻窪高) 増田信(井草高)
 金井肇(豊多摩高) 高橋定夫(江戸川高)

高橋正夫(城南高) 中島清(城南高)
佐々木誠明(桜水商高)

「第5分科会 現代の思想」 計7名

○籠原幸一(城北高) 川瀬吉郎(玉川高)
○御厨良一(赤城台高) 新井徹夫(玉川学園高)
清川久基(足立高) 長竿明(久留米高)
中島康夫(江東工高)

「第6分科会 現代社会と人間関係」 計6名

○木村正雄(蔵前工高) 山平昭之助(紅葉川高)
○伊藤駿二郎(忍岡高) 小川輝之(向島工高)
川崎啓介(葛飾商高) 泉田洋子(中央学院女子部)

「特別分科会 倫社指導内容の改善とその方途についての研究」 計26名

○金井肇(豊多摩高) 渡辺浩(井草高)
○中村新吉(大山高) 小島章一(武蔵高)
小笠原悦郎(日大二高) 村松悌二郎(東村山高)
御厨良一(赤城台高) 塚田哲男(一橋高)
小川一郎(荻窪高) 佐々木誠明(桜水商高)
齊藤弘(教育大附高) 中村佑二(井草高)
高野啓一郎(洗足学園第一高) 増田信(井草高)
井原茂幸(小平高) 石森勇(竹早高)
木村正雄(蔵前工高) 伊藤駿二郎(忍岡高)
秋山明(葛飾野高) 米田成夫(向丘高)
黒沢英典(青山学院高) 渋谷芳三(千歳丘高)
馬場孝義(明星学園高) 岩下柴治(千代田女学園高)
菅原又七郎(葛飾野高) 高橋定夫(江戸川高)

(○印は分科会世話人)

目 次

はじめに	会長 徳久 鉄郎.....	1
参加者名簿		2
I 研究主題と研究体制		7
II 研究会の全般的活動の概要		8
III 各分科会の研究経過報告		10
IV 研究報告		
○第1分科会 人間性の理解		
宮城音弥 「性格」 . 相場 均「性格」	高瀬 康好 .	26
宮城音弥 「人間性の心理学」	高瀬 康好	30
島崎敏樹 「感情の世界」	山口 俊治	34
S . I . ハヤカワ 「思考と行動における言語」(大久保忠利訳)		
	松崎 千秋	38
○第2分科会 西洋の思想		
プラトン 「クリトン」(久保勉訳)	秋山 明	42
トマス・アクィナス	高野啓一郎	46
マキャヴェリ 「君主論」(池田廉訳)	小鹿山 隆	50
モンテーニュ 「随想録」(関根秀雄訳) バスカル 「パンセ」		
	永上 肆朗	54
F . ベーコン 「新機関=ノヴム・オルガヌム」(服部英次郎訳)		
	井原 茂幸	58

ホッブス 「リヴァイヤサン」	(田中 浩訳)	}香川 弘	62
ロック 「宗教的寛容に関する書簡」	(浜村正夫訳)		
モンテスキュー 「法の精神」	(根岸国孝訳)	中村 佑二	66
カント 「道德哲学」	(白井・小倉訳)	中村 新吉	70
ヘーゲル 「小論理学」	(松村一人訳)	寺島 甲祐	74
	「大論理学」		
ベルグソン 「哲学入門」	(河野與一訳)	渡辺 浩	78
スピノザ 「エチカ = Ethica」		小島 章一	82

○第3分科会 東洋の思想

ベック 「仏教上」	(渡辺照宏訳)	細谷 斉	86
「論語」	(金谷 治訳註)	浅香 育弘	90
「論語」	(金谷 治訳註)	「孔子」(山下政治)	吉沢 正晶 94
「老子」		坂本 清治	98
「孟子」		小笠原悦郎	102
「歎異抄-附現代語譚」	(梅原真隆訳註)	岩下 栄治	106

○第4分科会 日本の思想

親鸞 「歎異抄」		増田 信	110
道元 「正法眼蔵随聞記」	(侍者、懷非編)	村松梯二郎	114
日蓮 「開目抄」		高橋 定夫	118
伊藤仁斎 「童子問」		中島 清	122
本居宣長 「玉くしげ」		高橋 正夫	126
福沢諭吉 「学問のすすめ」		小川 一郎	130
福沢諭吉 「福翁自伝」		菊地 堯	134
内村鑑三 「キリスト信徒のなぐさめ」		金井 肇	138
新渡戸稲造 「武士道」	(Bushido, the Soul of Japan 矢内原忠雄訳)	佐藤 哲男	142

西田幾多郎 「善の研究」	吉原 広明	146
夏目漱石 「ところ」	佐々木誠明	150
○第5分科会 現代の思想		
マルクス・エンゲルス 「共産党宣言」(大内・向坂訳)	川瀬 吉郎	154
W. ジェームズ 「プラグマティズム」(榎田啓三郎訳)	御厨 良一	158
ロマン＝ロラン 「ベートーベンの生涯」	長竿 明	162
毛沢東 「実践論・矛盾論」	竈原 幸一	166
○第6分科会		
清水幾太郎 「社会的人間論」	木村 正雄	170
C・ライト・ミルス 「ホワイト・カラー」(杉政孝訳)	山平昭之助	174
清水幾太郎 「社会心理学」	川崎 啓介	178
川島武宣 「日本社会の家族的構成」	伊藤駿二郎	182
福武 直 「日本農村の社会的性格」	小川 輝之	186
東京都高等学校「倫理・社会」研究会規約		190
事務局より		191
あとがき		192

I 研究主題と研究体制

【本年度の研究主題】

倫社指導内容の深化のために — 原典資料をどのように理解するか —

【研究主題のねらい】

都倫研発足以来、満5年を経過、その間、会員の熱意によって研究活動は着実に進展し、その研究領域も多種多彩をきわめた。授業にさいしての指導内容の大綱は、教師各自の胸中深く構想されつつあるものと思われる。授業内容については、講義式であれ、研究発表方式であれ、対話式であれ、一長一短、各自が試行錯誤のうちに、自己の最善と思う方法を発見するよりほかに道はあるまい。

ところで、倫社は「人生を考えさせる科目」であるともいわれる。われわれは、そのために生徒とともに考えるための資料として、東西古今の学者・思想家・宗教家・文学者・芸術家などの原典に直接触れる必要がある。もちろんな人生を考えるための資料は、日常周辺にも無数に散在している。しかし古典、名著といわれるものは、けりない深みを内にたたえて、われわれを思索の深淵に誘いこむ魅力をもっている。ただ、読書の習慣に未熟な生徒は、切角読んでも往々にして原典のポイントを見落とす危険が大きい。ここに教師の登場する幕が開ける。些かでも人生の先輩である教師は、読むべきポイントをおさえて生徒に示唆しなければなるまい。そうしてこそはじめて、倫社の指導内容も深さと厚みを増してくるであろう。

このためには、教師自身が原典、資料を熟読玩味し、そのポイントをガッチリおさえておく必要がある。ここから教師自身の研学が重要となる。如上のテーマを設定したねらいは、じつにこうした点にあるのである。

＜第3回＞ 9月26日 第2回例会 都立竹早高校 (第2分科会)

- 1) 公開授業 「キルケゴールの思想」 都竹早高 石森 勇氏
- 2) 研究発表 「ヘーゲルの弁証法の指導」 都町田高 寺島甲祐氏
- 3) 講演 「道徳的責任の論 — カントとアリストテレスを比較して」
東京教育大教授 堀田 彰氏
- 4) 各分科会ごとに研究協議

＜第4回＞ 11月18日 全倫研関東甲信越大会第3回例会 都立戸山高
(第4分科会)

- 1) 公開授業 「福沢諭吉の思想」 都戸山高 渡部 武氏
- 2) 合同討論会「近代日本思想の扱い方」司会 都赤城台高 御厨良一氏
都桜水商高 佐々木誠明氏
- 3) 記念講演 「近代日本をかえりみる」 作家 伊藤 整氏

＜第5回＞ 12月7日 拡大特別分科会 (特別分科会) 都立井草高

学習指導要領改定に関する要望書作成のための研究討議

講師 隈信三郎文部省視学官、古川哲史東大教授

＜第6回＞ 2月6日 都研究協力校発表会兼第4回例会 都立豊多摩高
(第4分科会)

- 1) 公開授業 「内村鑑三について」 都豊多摩高 金井 肇氏
- 2) 研究発表 「倫社」の指導内容、指導法と評価との関連 金井 肇氏
- 3) 講演 「近代日本思想から何を学ぶか」東京外語大教授 宮川 透氏

以上、本年度における当研究会の全般的活動を略記したが、詳細は「都倫研会報」に譲る。この間、分科会ごとに、当面の研究主題に鋭意とりくんだわけであるが、別掲の経過報告はその概要を伝えるものである。(佐々木記)

Ⅲ 各分科会の研究経過報告

第1分科会(人間性の理解) —研究経過—

9月26日、竹早高校での研究会のあと第1回の分科会を開催した。まず問題になったのは、「研究主題のねらい」にある「原典・資料」の解釈であった。これについて、本分科会の担当分野の性質上広く解釈をして、古典と限らず「生徒が読んで人間性の理解を深めるのに適当と思われる作品」とすることになり、次回に「原典・資料」となる作品を収集して分担を決定することになった。

10月14日、忍岡高校で第2回の分科会を開催、持ち寄られた作品を学習指導要領の内容に準拠して「人間と文化」・「人間形成の条件」・「青年期の問題」の3項に分類し、分担を決定した。しかし持ち寄られた作品についてみると「文化」関係の作品が少ないのでこの関係の作品についてさらに検討することになった。

11月14日、第3回の分科会を前回同様忍岡高校で開催、参加者がわずか2名であったので「文化」関係の作品についての拡充と分担を決定すること、作品についての研究協議がじゅうぶんにできなかったのは残念であった。

世話人として、本年度の研究主題の重要性を認識していながらも、無力であって、メンバーの方々の研究意欲を分科会の成果としてじゅうぶんにまとめられなかったことを会員の方々に深くおわびしたい。それにつけても毎回分科会の会場を提供していただき、その設営および例文のコピーなどいろいろと御協力をいただいたうえに報告書の執筆をしてくださった忍岡高の高瀬先生、また3年の学年主任として御多忙の中を執筆していただいた練馬高の山口先生には感謝の気持ちでいっぱいである。なお世話人の身でありながら私的な事情で分担の執筆が期限にまにあわなかったことも重ねておわびする。

(伊藤政貞記)

第2分科会（西洋の思想）—研究経過—

<発足>第2分科会は、都倫研第1回例会終了後、別掲のような会員19名により、事務局提案の活動方針に従って、西洋思想の分野を研究することとした。

<第1回研究会> 9月12日 鷺宮高校 参加者9名

分科会の研究方針を討議し研究分担をきめる。秋山明寛飾野高校長からの西洋思想全体をいかなるパースペクティブのもとにとらえるべきか。思想家著書をどうしぼるか等々の問題提起を基礎とし、さらに、事務局の研究活動方針を佐々木誠明先生から説明していただき、原典研究を深めることを課題として設定した。

<第2回研究会> 9月26日 竹早高校

都倫研第2回例会の席上、第2分科会を代表して寺島甲佑（町田高）が「ヘーゲル弁証法について」の研究発表を行った。

<第3回研究会> 10月19日 駒場高校 参加者8名

ヨーロッパ思想理解のためにキリスト教についての研究会。松本忠信（聖パウロ学院）が専門的立場から、「キリスト教の本質について」全般的な発表を行い、鮎沢真澄（駒場高）が「アウグスティヌスの告白について」を発表した。二つの研究報告をめぐる討論し、夜に至った。

<第4回研究会> 11月30日 洗足学園第1高校 参加者8名

前回にひきつづき、キリスト教研究会。つづいて近代思想をどう把えるか、井原茂幸（小平高）「ベーコンのノウム・オルガノンについて」と永上肆朗（四谷商）「モンテーニュ論」を中心として研究会を行った。

<第5回研究会> 1月25日 鷺宮高校 参加者8名

近代思想研究会の第2回目として、小島章一（武蔵高）の「ゲーブハルトのスビノザ論」と中村新吉（大山高）「カントの道徳哲学」の二つの研究発表を中心として研究討論を行った。 （館野・中村佑記）

第3分科会（東洋の思想）—研究経過—

第1回 9月26日（竹早高校）

都倫研例会後、分科会のもち方、進め方及び各自の研究分担を話し合う。次回から、実際に授業で取上げた例を提起し、それを中心にして研究協議することにした。

第2回 10月21日（白鷗高校）

吉沢正晶氏（羽田工）がレポーターとなり、孔子思想を取上げた。浅香育弘氏（葛飾商）からも同様の意見が述べられたが、「十有五にして学に志した孔子が「七十にして心の欲する所に従って矩をこえ」なくなるまでの思想形成、人格的完成への道程を、年代的に追っていくというものであった。その観点から、およそ16章を取扱うが、「仁」を中心とし、「礼」は孔子以後の思想としてあまり重視しないでよい。孔子思想の原型をめぐって熱心な協議が行なわれた。

第3回 12月10日（千代田女学園高）

11月に開く予定が、学校行事の多い時であり、関東甲信越大会もあったので、12月に延期された。今回は老子思想を取り上げた。レポーターは坂本清治氏（白鷗高）。宇宙の根本法則・始源たる「道」、相対的価値観による客観的価値の絶対化及び「無用の用・無為自然」の3項目を重点的に取扱うということから、「道」の意味をめぐり、「道」=空ずる世界—禪の世界—他力の世界へと論議が行なわれた。

第4回

2月に行ない仏典を取上げる予定である。

（坂本記）

第4分科会（日本の思想）—研究経過—

昭和43年度は、色々論議も交された明治百年とあって、日本思想をやる第四分科会にとって当り年であり、会の先生方には多忙の中を頑張って頂き充実した研究成果があったと思われる。

去る7月1日、赤城台高にて分科会が成立したが、構成メンバー13名の先生方の諸事情を考慮して例会は木曜日と定められた。

第1回例会は9月19日、三田高の菊地氏より「福翁自伝」をテーマに研究発表があり、福沢の位階づけ、その反骨精神と実学、国権と民権、「人間うじ虫」論とその根拠などについて活発に論議が行われた。

第2回例会は10月24日、桜水商の佐々木氏より漱石の「こころ」をテーマに研究発表があり、人生における「出会い」の重要性、エゴイズムのもたらす運命とUnconscious hypocrisyについて意見が交わされ、人生の至るべき宗教的段階「則天去私」へと話が進められた。

なお、11月18日、関東甲信越大会が戸山高にてもたれた。

第3回例会は11月28日、羽田高の吉原氏より西川の「善の研究」をテーマに発表があり、「純粹経験」とはどんなものだろうかを中心に話し合いがもたれ、さらに自分で考えるということ、宗教へのアプローチということ、西川の「内在する神」という点に話のテーマが移された。

第4回例会、最終回は1月23日、足立工の佐藤より新渡戸の「武士道」をテーマに発表があり、武士道倫理から何を学ぶか、その狭隘さの克服と人類愛への止揚発展について、及び内村鑑三との関係もからんで論議された。

以上の例会は、内容のこもった真剣なもので大体3時半より3～4時間位にわたり、終って会場校を出るところはちょうど好い時刻で、会員の親睦にも大いにプラスしたようである。

（佐藤記）

第5分科会（現代の思想）—研究経過—

第5分科会「現代の思想」はヘーゲル以後（ヘーゲルを含まない）を取扱い、マルクス主義・実存主義・プラグマチズム・ヒューマニズムなどを思想家を中心にとりあげて、その思想家のどの原典をどのようにとりあげるかということが中心となった。

4月1日、都倫研集会のあと、8名がこの分科会に参加し、上記のことの確認と予想される思想家、著作があげられた。例えば、マルクス、エンゲルス、キルケゴール（「死に至る病」）、ハイデッカー（「野の道」「ヒューマニズム」「形而上学」）、サルトル（「実存主義とはなにか」）などであった。意外にマルクスの希望者が多かったようである。

11月26日 参加者 小島、御厨、新井、籠原の諸氏。紀要執筆の具体的な話し合いと分担の決定がなされた。出席しなかったひとについては第1回分科会の希望をなるべく生かし依頼することにした。

マルクス 川瀬 エンゲルス 新井 キルケゴール 小島
ジェームズ 御厨 ロマン・ロラン 長竿 サルトル 中島
ハイデッカー 清川 毛沢東 籠原

1月10日 参加者 川瀬、長竿、御厨、籠原の諸氏。紀要原稿の下書きを内容的に検討し問題点を研究する主旨のもとに、原稿の方は緒についたところで、その段階で話し合われた。高校生とともに読む原典には限界がある。また一冊の著書には難解な数章があるために、わかり易い部分の指摘がどうしてもなされなければならない（例、「プラグマチズム」）こと、すでに久留米高校ではロマン・ロラン「ベートーヴェンの生涯」を授業でとりあげたことについてそのプランを聞くことができた。

忙がしい事情で紀要には期日までに提出されなかったひともあるが、3月に予定している分科会でその研究をも聞きたい。（籠原記）

第6分科会（現代社会）—研究経過—

第1回 7月1日（月） 4名

参加者数は、あまりよくなかったが、積極的なはたらきかけにより、しいにその数をふやすことができた。そして、夏休みを中心とする期間は、都倫研の研究テーマにそって、各自研究することを誓いあった。

第2回 9月26日（木） 11名

本年度の研究テーマについて、さらに深めるために活発な討論がかわされた。「現代社会」の分野における原典とは何か、「生徒も読んで理解でき、しかも容易に手に入るもの」さらに、「格調の高いもの」という条件のもとでどんなものがあるか、さらに次回まで研究を深めることになった。

第3回 10月12日（土） 6名

忍岡高校で、世話係を中心に、「どの主題を教えるのにどのような原典がもっとも適切か」ということに焦点を合わせ、「職域社会」と「マスコミ」をえらび、次のような資料を利用しての指導について研究発表があった。

- 尾高邦雄「産業における人間関係の科学」 高島工業高 小川 輝之
- 清水幾太郎「社会心理学」 葛飾商業高 川崎 敬介

第4回 11月17日（日） 6名

日曜日にもかかわらず、次のような研究発表と話し合いが行われた。

- J・A・Cブラウン「産業の社会心理」 蔵前工業高 木村 正雄
- 東洋経済新報「マスコミ読本」 忍岡高 伊藤駿二郎

第5回 12月13日（金） 7名

いままでの研究の総括が行われた。そして、原典資料には、主題にそってよりよく精選し、その取扱いかいには多角的な面があることが指摘された。

（木村記）

特別分科会 — 研究経過 —

→ 「倫理社会」指導内容の改善について ←

1. 特別分科会の位置づけと目的

学習指導要領改訂の動きに関連して、特別分科会を設置することに、今年度の総会で定められた。特別分科会の目的は、「倫理・社会」のあるべき姿について現場の立場で研究し、その結果は、われわれ自身の研究であると同時に、学習指導要領の改訂にも、何らかの形で反映させたい、ということであった。分科会は希望者により、別記26名で構成された。

2. 研究経過と研究内容

<第1回研究会> 9月14日(土) 於秋窪高校 出席者：中村(佑)、村松、米田、小笠原、中村(新)、斉藤、小川、木村、金井

出席者の「倫・社教育論」が活発に出され、充実した研究会であった。この研究会でのおもな内容はつぎのとおりである。

1) 研究のすすめ方

「倫理・社会」指導内容の改善について各自の持っている意見を出し合い、それを検討し、まとめる形ですすめる。

2) 共通理解に達した内容

① 科目の位置づけ

社会科の中の1科目とする。名称については、内容の検討後に考える。

② 指導内容について

ア. 三分野について

現行の内容のうち「人生観・世界観」分野にあたる内容を中心とし、これに、科目のねらいからみて必要なものを「人間性の理解」「現代社会と人間関係」分野からとり出してきて、科目としての指導内容を構成する。

「倫理・社会」を構成する諸学の立場からでなく、科目としての「倫理・

社会」の立場から考える。学問性を失ってはならないが、学問そのものを教えるのではないので、諸学の内容のすべてにわたって盛りこむ必要はない。

イ. 指導内容の精選

現行「人生観・世界観」について：思想の基本的なパターン、それぞれの思想の対象とする分野による区分、時代的な思想家群などの指標で整理し、どの整理のしかたをとるにしても、いくつかに分類した思想家群の中から代表的な思想家、または思想を選び出し、それを深くつっこんで指導する、という形で精選する。思想史をまんべんなく教えるという形になることをさける。（この場合、最大の問題点は教科書である。）

ウ. 「やさしくする」ということ

「倫理・社会」がむずかしいといわれることがあるが、むずかしいという意味は、思想そのものが高校生にとってむずかしいのではなく、時間不足による理解の不十分からくるむずかしい、という感じや、表現（用語）が思想的訓練のない生徒にとって、障害になっている、ということと考えられる。したがって、時間をふやし、表現をやさしくして、先哲の思想に深くふれていくことによって、理解を深め、やさしくすることができるはずである。

やさしくするために徳目主義になるとすれば、現にあるがままの生徒の段階で「私が考える」のみになりやすく、指導内容が浅くなり、指導効果もあがらなくなると思われる。先哲の思想の深みにふれさせてはじめて、生徒を深め広めて、人間形成に資するものになると思われる。

③ 「倫理・社会」の基本的性格

知的理解を通して道徳性の高まりを期するものとし、学問的素材、とくに思想史からの素材を離れてはならないと考える。

3) 以後のすすめ方

上の共通理解をもとに、参加メンバーが、a 「倫理・社会」の構成、b 内容の精選、c 具体的展開例（やさしくする問題）、を分担して具体案を提案し、それを検討して一つの案、または2～3の型の案にまとめる。

〈第2回研究会〉 10月26日(土) 於日大二高 出席者：井原、中村(新)、渡辺(浩)、木村、小川、高野、小笠原、齊藤、石森、塚田、佐々木、金井

この研究会では、4つの具体案の原型が提案され、小川、中村、小笠原、3氏の案について検討した。それぞれの案は末尾にのせた。

三氏の提案に基づいて、①科目の基本的性格、②一貫したねらいは何か、③事実判断と価値判断の関連づけ、④思想史、主題、類型化の得失、⑤単位数との関係、⑥生徒にいかに関与されるか、などの視点から検討した。

内容項目について的一致点を見出すのはむずかしいので、基本的な考え方についていくつかのタイプに整理し、それを共通の結論にしようとしたが、内容項目の細部に論議が集中してしまい、整理は後にすることになった。

〈第3回研究会〉 11月16日(土) 於桜水商 出席者：佐々木、御厨、小川、中村、高野、金井

この研究会では、小川案、中村案がさらに検討を加えて提案され、金井案を加えて、それぞれの案について、①科目としての一貫性の問題、②単位数と指導内容の量の問題、③何をめざし、生徒にどう結びつか、をおもな観点として討議した。

それぞれの案の検討は、基本的にはほぼ終りの段階にきたが、分科会案をまとめることはいっそうむずかしくなった。

〈拡大特別分科会〉 12月7日(土) 於井草高校

この会は、全倫研から文部省に、学習指導要領改訂に関して要望書を出すことになったため、原案作成の素材の一つとして開かれた。分科会のメンバーよりも広い範囲によびかけ、事務局のイニシアチブによって計画され、行なわれた。倫・社の基本的性格、改善点について、出席者の意見を出し合い形ですすめられた。また、前記4案と井原案が参考として出された。

〈今年度のまとめと、残された問題〉

科目のあり方についての基本的な考え方は一応まとまったが、内容構成の

具体化、精選のしかたについては、分科会の共通理解としての、いくつかのタイプの案をつくることは今後の問題である。ただし、考え方としてはそれぞれ2,3の系統に整理できる。以下に列記すると、

内容構成：①主題または倫理の原理を立てて、それによって全体の統一を図ろうとするもの、②先哲を中心におき、他の分野をそれに関連づける形で統一しようとするもの。

精選：①思想のパターンを視点としての精選。②分類のしかたは別としてそれぞれの代表的思想家に焦点をしばって深くつっこむ。

なお、内容をやさしくすることについては具体的な案は出ていないが、教科書についての問題が多く出された。要約すると、①単に羅列的な説明でなく、一つのねらいで統一した教科書であってほしい。②平易な表現で深い思索を理解できるように。③原典資料や文学作品もとりいれたい。④読んで感動を与えるような記述がほしい、など。

また、討議の素材となった案および参考案を、以下にのせる。それぞれ分科会の検討を経て形を整えたものであるが、内容は要約である。(文責金井)

「倫理・社会」の内容構成について

I 内容構成についての基本的な考え方 小川一郎(都立荻窪高)

- 1) 現行第I・第II分野を統合し、第II分野の「人生観・世界観」への導入として、人間存在について考える。
- 2) 現行第II分野の部分を内容構成の中心として、現代思想を最初に扱い、問題意識をもたせながら源流思想に重点をおいて東西の考え方の基本を明かにし、日本思想をしめくりとし、日本人としていかに生きるか考える。
- 3) 「第一編、人間としての自覚」「第二編、人生観・世界観の確立」とし、全体を二編に分ける。

II 各編の構成

(第一編について) 1) ねらい 青年期の問題に直面する生徒に自らの

問題を通して、動物との差異や神（完全）をめざす人間の観点から人間存在について考えさせる。

- 2) 内容 a) 青年期において当面する具体的問題を通して、人間の本性にふれる。例えば、「孤独と愛」「生と死」「神と人間と動物」などのテーマを設定する。
- b) 自己実現のためには社会的人間としての行動が要求されることを理解させ、社会的条件を直視し、具体的に考えるようにする。「趣味と職業」「人間関係と相互理解」「個人と集団の心理」などのテーマを設定する。
- c) 人間は意識しているといえないにもかかわらず、自分の行動や生活に意味づけをし、価値をあたえて生活している。その意味づけや価値の根拠を考えるとところに人間存在を崇高なものとするゆえんのものがある。このことを完全に理解させることが、第一編の究極のねらいである。「幸福と人格の完成について」などのテーマを設定し考えさせる。

(第二編について) ねらい、先哲が人間や社会についてどのように考えたかを追跡して学習することを中心に、古今東西の考え方を比較しながら日本人として、一個人として、いかなる価値をどのように実現していったらよいかを具体的に自らの問題として考えさせる。

- 2) 内容 a) 人間疎外など現代社会の問題とどう取り組んだらよいか、現代の代表的な思想家を取り上げ、思想家とともに考える。
- b) 源流思想として、ギリシア人、ヘブライ人、インド人、中国人、日本人の考え方を比較しながら扱う。
- c) 近代の代表的な思想家、例えばデカルト（ベーコン）、カント、ベンサム（ミル）、ダーウィンなどを扱う。
- d) 日本の思想を取り上げる。外来思想をどのように受容し、日本的なものとしていったかを学ばせる。
- c) 結びとして、再び「幸福と人格の完成」を取り上げ、第一編で考えたことがどのように発展したか考え現代にいかにかいたらよいか考えさせる。

「倫理・社会」改定への構想 中村新吉（都立大山高）

＜第一編 倫理思想の展開＞

第一章 人間と倫理（序章） — 人生への問いと人間存在、青年の世界と人格の形成、人間の行動と価値・理想の探求

第二章 西洋の倫理思想 — 西洋の考え方と伝統的文化様式・ギリシアの倫理、キリスト教の倫理、近代の倫理、合理論と経験論、啓蒙思想とドイツ理想主義の倫理、19世紀における倫理

第三章 東洋の倫理思想 — 東洋の考え方と伝統的文化様式、原始仏教の倫理、儒教と老荘の倫理

第四章 日本の倫理思想 — 日本の考え方と伝統的文化様式、古代日本人の倫理、仏教の倫理、儒教の倫理、国学と神道の倫理

第五章 現代社会と現代の倫理 — 現代日本人の価値意識と行動、現代社会の文化と特質、現代の代表的倫理思想

＜第二編 倫理的生き方の原理的問題＞

第一章 倫理の原理的問題 — 善悪の本質と諸相、愛の諸相と正義、罪責と良心、幸福の本質と諸相、自由と平等、個人と社会的連帯性

第二章 これからの倫理と理想的人間の探求 — 現代人の課題とこれからの倫理、理想の人間の探求

〔基本的視点〕

1. これまでの「指導要領」にあまりとらわれずに構想し、三分野の並置的展開（心理的、倫理的、社会的）を有機的に統合し、新たなものを加えて再構成した。
2. 倫理は確かに「人間いかに生きるべきか」が問われるべきであるが、しかし、倫理はその実現主体たる個々人の人格体を離れてあり得ない。現代において再構成、再創造されなければならないのは、道徳的品性を内包した全人の人格像である。この私案では、特にこの視点から「理想的人間像」の探求を設定した。

3. 倫理思想の展開において、それぞれの歴史的文化的風土的な全体から、文明の特質と思想圏のエートス(ケルン・パターン)を、巨視的にとらえてのち、個別の倫理思想を把握するという視点を加えた。

4. 人間の神・自然・社会・自己との葛藤を、具体的現代的問題から思索し人類普遍の原理的問題に開顕し、主体的にそれらの原理を把握するために

〔第二編 倫理の原理的問題〕を設定した。

5. 「倫理・社会」は、「完結した知識」としてではなく、現代から人類の未来へ絶えず鋭い洞察と根源的知見をもって生きる人間を形成しなければならぬから、常に、自己と世界へ「開顕的」なものであるべきだ。その意味で現代社会と現代人の危機的状況を学ぶとともに、普遍的道理への感受性をはかりたい。

「人生観・世界観」の分野の精選について 小笠原悦郎(日大二高)

特別分科会がわたくしに与えた課題は、思想の分野における内容の精選である。ほり大な内容を限られた時間内に生徒に理解しやすいようにかみくだいて説明、指導するにはどうするか、ということであった。

1. 指導のねらい

思想というものは、1つの立場が主張されれば、それと対決しながらまた新しいものが生みだされ、つきにくるものはまた同じようにして新しいものを生みだしていく。これが思想の歩みの姿だと思ふ。このような思想の歩みのなかで、同じような考えかたをすればわかりやすい型(パターン)を整理してみたい。類似点をはっきりさせることである。これには、古代の思想ほど、整理して、くわしく教えることになる。整理と圧縮と類型化がねらいである。

2. 倫社教育に期待できるもの

以上のようにまとめたものをえらんで教えることは、思想の流れをたんに追ひ求め、あるいは1人の思想家の思想のすべてを教えることには、

反対の立場をとるものである。高校二年生という生徒の精神の発達段階にあらうように、むだな枝葉はきりとられるのである。しかし枝や葉をきりとられた木はやがて来る年にはまた繁茂するように、生徒の内面で定着し、生徒の内面で繁茂してくるはずである。こんなことを期待するのである。

3. 主題別か思想史的な扱いか

思想の流れを圧縮し、1人の思想家の思想を圧縮し、さらに、思想の比較を試み、知的な学習を重視するという立場であるから、思想史的な扱いをしたいわけである。主題別の扱いの長所を認めないわけではないが、興味や関心を一時的にとらえることはできても、学習したあとにどれだけのきずあとを残すことができるかに大いなる疑問をいだくものである。だいたんないいかたを許してもらえば、主題別は化学薬品であり、思想史的扱いは漢方薬である。患部を速効的に治療するには化学薬品がまさるが、体全体のバランスをまずととのえ、そのあとで患部を治療するという方は漢方薬である。たとえ、生徒に興味がないものであろうとも、次代をになり若者にとって、社会が要請するものは学習させておかなければならない。

4. パターン化のこころみ

思想の歴史のなかから、時代区分にしたがってわけられた1時代をまんべんなくとりあげるのではなく、その時代を代表する思想家だけにしぼる。つぎに、1つの思想がおこってくる型を、思想の歴史のなかでとらえる（たとえば、ブッダとイエスの登場のしかたの類似点）。また、1人の思想家の思想を、思想的思惟（哲学）と思想的実践（実践）との2面からとりあげていく。これは医者でいうところの、診断と治療にあたる。いろいろなことを考えている思想家が、こう生きるのがよい、といって、生きかたを人に示しているから、こういうパターンで教えてみたらと思う。あくまでも、これらは未完成のアイデアにすぎないことをおことわりしたい。

「倫理・社会」指導内容の精選と構成(2単位)金井 肇(豊多摩高)

1. 第I編 人間とは何か — 自己の位置づけ：現行の第I分野を精選し、第III分野の「現代社会と文化」と組み合わせる。人間の生き方を価値追求の姿としてとらえる。現代社会と関連して、青年期と人間形成に重点をおいてそれを考えさせる。第II編への導入的な意味をもつ。

2. 第II編 自我と世界の探求 — 存在と価値の探求：現行の第II分野であるが、指導のねらいをはっきりさせて精選する。思想について学ぶのは、普遍的なものを求めることが基本であるが、生徒の現実から考えて、よりはっきりと焦点をしぼる。生徒に、人生について思案させる場合、普遍的なものを探求する先哲の思想と、自己の願望の表現のみに終るような意見とが同等であると考えよう。生徒がいることを考えると、人間存在の根拠、人間をワクづけているものを、広くみつめさせることが必要だと思ふ。人間のおかれたワク組み、または存在についての認識と自己の生き方とは表裏をなすと思ふので、これを基本におき、その上で先哲の生き方にもふれさせる。

存在ないし真理を求める角度が先哲によってちがうので(たとえば形而上的なもの — 存在の根拠への問いかけ、社会成立の原理への問いかけなど)いくつかの角度から整理し、生徒の問題意識をはっきりさせる。

内容は、①4つの源流思想 ②老荘の思想 ③合理論と経験論 ④啓蒙思想 ⑤ドイツ思想主義 ⑥功利主義 ⑦日本の思想 ⑧現代の思想 とし、それぞれの中から代表的な思想家を原則として1人選び、真理への問いかけの角度をはっきりさせて扱う。思想史的に展開するが、問題別の視点と重ね合わせる形となる。

3. 第III編 社会集団と人間 — 生き方の具体化：前編で原理的に学んだことを、現代社会の集団の中で応用的に考えさせる。現代社会も前編の考え方は、客観的存在の一つであり、これを科学的に見出した上で、それに自己がいかにかわるか、という角度から扱う。

内容は、①社会集団と個人との関係(原理面)、②社会集団における人間

関係 — ここでは、家族、学校、職域社会、地域社会などのうち、どれか一つを取り上げ、その場面で考えさせる。種々の社会集団について理解させるのではなく、集団における人間関係のあり方の要素を、一つの集団を例にとつて深くつっこんで考える。民主主義についてもこの中で考えさせる。

「倫理・社会」の改訂私案 井原 茂幸（都立小平高）

1. 改訂の基本方針

- ① 教科の具体的ねらいを明確にする（三分野の統合）。内容を価値意識によって統一する — 価値観の養成に目標をおく。
- ② 生徒の発達段階、意識に対応した内容を取り上げる。生徒の意識や価値観は多様。多様な価値観を取り上げる必要がある。そのためいろいろの考え方や思想に目を向けさせる。
- ③ 思想そのものの理解より、主体的自覚的思考の形成に重点をおく。生徒の意識に密着した取上げ方、取扱い方が大切。主題の中心的広がりや深まりを図り、主体的価値観の形成に資する。
- ④ 思想を人物本位にではなく、考え方のパターンから整理して取上げる。

2. 改訂の具体案（3単位）

- 1) 青年と倫理 — ①人生の意義 ②理想的人間 ③青年期における人間形成 ④青年と倫理
- 2) 現行第Ⅱ分野をほぼ受けつぐ。思想史的な配列。「現代の思想」は次編
- 3) 現代社会と倫理 — ①現代社会の特質と問題点 ②個人と組織の問題、
- ③マスコミと大衆文化 ④人間疎外からの解放を求める社会主義 ⑤個人の確立を求める実存主義 ⑥現代社会における幸福の問題 ⑦現代社会における自由・平等の問題 ⑧現代社会を生きる倫理

Ⅳ 研 究 報 告

第 1 分科会

宮城 音彌
相場 均

『性 格』
『性 格』

都立忍岡高等学校 高 瀬 康 好

〈とりあげた理由〉 倫社の学習は「人間とは何か？」から展開されるが、人間を理解するということは、“そのあるがままの人となり”を理解することにはかならない。すなわち、個人をして他の個人と区別せしめるところの“その人らしさ”つまり、パーソナリティー（性格）が問題にされる。かつ“性格の形成過程”はとくに重要な意味をもっており、多くの学者によって活発に論議されて今日に及んでいるが、就中、“環境的要素を重視するアメリカ心理学”と、“素質論にたつドイツ心理学”とは対峙したかたちである。上掲二書は、勿論ともに「人間は環境と素質（気質）との両条件のかかわりあいのもとに個人として精神的にも、身体的にもまとまりをもった存在に成長してゆく」としながらも、前者は主として“環境論”、後者は“素質論”に立って人間を省察しており、環境論をもってしても、素質論をもってしても、或いはその両者をもってしても、なお未だはかり知れないものが「人間」であり、それだけに「人間」とは不可思議な存在である。この意味で両書を資料として生徒に利用させることにより、ダイナミックな“人間理解”への足がかりをみつきたい。

〈内容のポイント〉

1. 両書にみられる共通点 宮城氏は、気質、性格、人格の類型から論じ、相場氏は、クレッチメル の素質論、素質と環境、性格の変貌から筆をおこしている。前者は“精神異常を利用して正常な人間の心理を知る方法”としてフランスで発達した「病理法」によって、精神異常を概観、これを土台に内因性精神病としての精神分裂病、躁鬱病、癲癇をあげ、先天的に固定

した気質として、それぞれに分裂質、躁鬱質、癲癩質を対応させてその各特色を述べている。これはクレッチメルの学説を紹介しているわけだが、クレッチメルによると、内因性の精神障害のうち、精神分裂病は細長型の体躯、躁鬱病は肥満型、癲癩は筋骨型の体質者が多いことを8099例の患者を分析して示している。クレッチメルに師事し、その素質論の洗礼を受けた相場氏はやはり、内閉性（分裂）気質、同調性（躁鬱）気質、粘着性（癲癩）気質について、具体的症例にもとづいてそれぞれの特色を詳述している。このほか宮城氏はユング（内向性と外向性）、デルマとボル（性格学）、フロイド及びホーナイ（精神分析）など、多くの学説にも触れて、幅ひろく論述しているのに対し、相場氏は、おもにクレッチメルの見解にもとづいて述べており、共通した中にも、それぞれこととなった興味ある特色がみられる。

2. 宮城音彌 「性格」 本書は「性格の形成」をまず遺伝との関係において論じ、ついで環境における影響を論じている。「異常な環境は、人間の反応を明らかにするが（ナチス強制収容所における反応のように）人間がどの程度まで社会によってつくられるかを知ることを可能にする」との観点から孤立児、すなわち、まったく社会から孤立して育った子供、カスパー・ハウザーの例や、社会学者デイヴィスが報告した例（6年半、オシでツンゴの母親と一緒に暗い部屋の中に入れられていた子供）、更に、野生児（アウエロンの野生児、インドの狼に育てられたアマラとカマラの記録など）の例を通して、多くの社会学者や心理学者が、これらの例を「人間は社会によって形づくられる証拠だ」としている点を紹介し、「批判の余地ありとしても、孤立児および野生児の人間性や人間の性格において社会によってつくられる側面を示す貴重な証拠であることは否定できないであろう」としている。このあと、自分たちの息子と共にメスのチンパンジーを人間の環境の中で育てたケロッグ夫妻の実験を紹介し、動物が人間の環境で育てられるとき、その影響をいちじるしく受けることを示すものとしてあげうるが、同時に、性格の形成に生物学的条件の無視できないことをも、示していると考えるべ

きであろうとしている。また、人間の性格を形成する社会的条件のうち、もっとも重要な場所として「家」（多くの学者の一致した見解）をあげ、「家と性格」を論じており、きわめて興味深く、生徒と共に考える際の指針とし、併せて、パーソナリティ形式のうえで幼児期の家庭環境の重要性を認識させたい。第二に、「学校と社会」をあげている。このあと本書は「性格の発展」について触れ、精神的アレルギー、反応の固定（水路づけ、条件づけ、置換）など主として外部の刺激によって自然になされるものと、逆に、自身自身の仕組みを積極的にかえて、環境に適応してゆこうとする精神内部の動き（防衛反応）をあげている。本書の後半部を占める「文化と性格」、「性と性格」、「性格の診断」なども、授業の展開において適宜引用したい豊富な内容が興味深く論述されていることも見おとせない。

3. 相場 均 「性格」 本書は副題として「素質とのたたかい」を標示している。おもにクレッチメルの性格学、ないし生物学的素質論を中心に論証されている点は前述したが、最初の部分で「素質と環境」をとりあげ、“性格は先天的なものか（素質論）、後天的なものか（環境論）”を論じ、クレッチメル、ロンブローゾ（ともに生物学的素質論）の考えや、ヨーロッパではほとんど育たなかったフロイドの精神分析学の影響を強くうけて環境が人間の性格形成に与える影響を素質よりもはるかに重要視するアメリカの心理的環境説を紹介し、素質論と環境論とは単に対立するだけでなく、どこかで結びつく余地があるのだろうかと問題を提起し、髄病や精神分裂病の血をひいたゲーテ、精神分裂病者である悲劇の詩人ヘルダーリンをあげて、彼らのすぐれた作品の中に燃えあがる意志の結晶をみいだしている。「病気になるってもなお患者は自分の素質と闘いつづけている……人間は、それしか希望がないことに気づけば気づくほど、ほとんど無意味とおもわれるような運動をつづけて、その障害を克服しようとするものなのだ」ときわめて示唆に富んだことばを述べており、著者なりの「人間観」がうかがえる。ついで著者は、素質が環境に対してどう反応するかを問題にして、「性格の

変貌」を説明し、その中で、“性格の歪み”“ヒステリー性性格とその形成”
“適応理論と防衛機制”“変わりやすい性格”（同調性気質者）、“変わりに
にくい性格”（内閉的気質者）などを具体的症例を通して興味深く述べてい
る。殊に、内閉的気質の負因をもった女性ピアニストの症例を詳細に紹介し
て、彼女が性格を変化させるために、環境と素質との闘いにたいへんな努力
をつづけてゆく過程を述べている。また、その患者との接触を通して、人生
における「聞き手」が必要であると説き、その役割を果たす「心理療法」を
不可欠のものとし、その意義を高く評価している。

なお、特に本書において注目すべき内容は、後半、「人間の価値」につい
て述べた部分である。マルチン・ブーバーにはじまる実存主義の色調をもつ
精神医学者、すなわち“実存分析学校”その代表者としてフランク（『夜
と霧』の著者）、ピンスワンガー、ミンコフスキー等の精神病の臨床医をあ
げている。ブーバーの人間学は、人間存在のあり方に関する深い洞察であ
り、これら実存分析学派では、素質という固定的なものがあるからこそ、
「魂の実存」を重視しており、精神障害者で治癒の可能性のない人ですら、
「その人なりの存在意義」があるという。この精神こそ現代社会において大
切であり、生徒とともに学ぶべき価値ある。意味深長なところがあると思う。

＜留意点＞ 上述した実存分析学派とくにフランクの「ロゴセラ
ピー」、及び彼の著書『夜と霧』も授業に引用してみたい。なお、本稿にと
りあげた二書においては“個人としてみられる人間のいろいろなタイプ”を
通して、「自分自身への理解」、さらには、「周囲の人々への共感的理解」
を深めるだけでなく、「人間性」を養い、「人間観」を確立させ、「人間と
しての自己の存在に意義と価値」を見いだす端緒としたい。

宮城 音彌 『人間性の心理学』

都立忍岡高等学校 高 橋 康 好

〈とりあげた理由〉 「私は、科学的心理学がどの程度、人間性を扱い得るかを考察したかった。……途中略……今日の時点において、人間性に関して心理学は、どの程度のことまで発言できるか。私が本書で試みたのは、この問いについての解答にほかならないのである。」著者は本書の中においてこのように述べている。「人間性の理解」—この単元は、学習対象としては、生徒がはじめて接する内容と論理とを含んでいる。もちろん、この単元で触れられる諸問題が、人間生活の内外に見いだされる諸問題であるかぎり、ある意味では生徒もすでに直面しているわけであるが、これらを体系的かつ意図的に学び、論理的に思考するのは、この単元における学習がはじめてである。したがって、これから学習する対象がどんなものであるかを興味深く把握させることが、この単元の学習に対して積極的な意欲をもたせることになる。この意味で、「人間とはなにか?」生徒が各自で読んで理解しうる資料としては、まさしく抽象的、観念的なものをさけて、人間として毎日の生活のなかで味わう幸福や、喜び、悲しみ、自信、不安、笑いと涙、そのほか孤独、憂鬱など「人間性」につながる諸問題を取りあげ、人間の科学として—とくに人間性について—科学的心理学の立場から実証的にわかりやすく考察した本書などはまず第一にとりあげたいもののひとつである。

「かつては、『人間性といった問題』は主として哲学者またはモラリスト（人生論者）の守備範囲であった。彼らの直観はこの領域に貴重な遺産を残した。だが、いまや事態は変化した。哲学は自然科学における数学の地位を占め、それにあまんずる傾向を示しているし、モラリストたちの分析は過去のものになってしまった。心理学は、哲学の遺産相続をすべき時期に到達し

たのである。そして、心理学の本質は、これらの伝統をひきついで心の科学を樹立するにあることを私は疑わない。」と著者はこのような観点から従来の実験心理学や計量心理学では扱えない分野における具体的な人間心理の解明を本書の中に展開している。本書の特色を要約すれば、病的なものを土台にして正常な場合を明らかにしようとするフランス心理学の伝統的方法（病理法）の観点から、「人間性」に関する諸問題を考察している点であり、精神病ないしは精神病質の心理メカニズムなども理解され、非常に興味深い。

〈内容のポイント〉 「人間性の理解」ということをテーマとしてふまえながらも、「青年期の諸問題」に重点をおいた指導がなされるべきであり、さらに爾後に展開される「倫理学習への橋渡し」という観点から次の5項目について、生徒といっしょに考えてみることにしたい。

1. 「幸福について」 「精神的適応状態の意識の側面」を幸福と考える正常者の場合と、精神薄弱や鬱病の状態、或いは精神分裂病者などのような「適応なき幸福感」について触れたあと、「快」があって不幸な場合と、苦痛があって幸福な場合を心理学的に考察し、「快を与えるものだけが人間を適応せしめるものでなく、これを統一して、全体として適応に好都合なものが求められる。われわれには、身体的なものに依存する個々の快一不快とは別に、生活の方針がよいか悪いかを示す喜び、悲しみの感情がある。将来をも考えにいった総合的な快と喜びこそ、人間の精神的適応状態を示すもの」と述べ、具体的例をあげて「適応状態にある意識」が幸福であるとしている。さらに「人間は社会的動物であるために、完全な適応は個人だけでは可能でない」という立場から、ベンサムの「最大多数の最大幸福」をとりあげ、社会的な幸福というものを論究している。「社会生活がもっとも完全に行なわれているのは、人間が『持ちつ持たれつ』の生活をするときであり、共生というべき状態である。他人の不幸を喜び、他人を排撃し、自分のことだけしか考えない人間がいることは事実である。このような欲求を満足させることが幸福であるならば、……このような人の幸福感は、精神薄弱者や進

行麻痺の幸福感と同様の「適応なき幸福感」に近い。幸福というものが自分を犠牲にする喜びをも含むことを忘れてばかりか、幸福が、人間では、自然的愛情と切り離されたものでない」と強調し、「共生欲求の意識」が「愛」だと主張している。ここでは社会的幸福について深く生徒に考えさせたい。

2. 「不安について」 「不安」について条件をあげ、心理学的に説明し、恐怖との差異についてP.M.メイ「不安の人間学」の中から有名なトムの例を引用して論じている。しかしこの両者はそう簡単に区別できるものではなく、その中間の感情として、Ch.リシェが未知なもの、暗黒、孤独をあげている点を紹介し、「孤独が不安を伴うのは、人間が社会的動物であって、仲間に頼っているからであろう」と著者の見解を述べている。さらに人間のみがもつ「未来のイメージに伴う不安」をとりあげ、「人間は未来を予期し警戒するゆえに不安をもつ。不安ゆえに適応した行動を行ない得るもの」としている。次いで「劣等感」は「自分の価値についての疑惑」であり、自分が劣っているのではないかという心配である。自分の心の内部における比較——自分の考えていることと自分の実際の価値との比較——で生れる。劣等感自分自身の無力感または不安が原因」と指摘している。

3. 「孤独について」 著者は「愛と憎しみ」を語り、(同著者による同名の著書)それが「共生欲求」つまり、他人と「持ちつ持たれつ」の生活をしたという欲求を基礎にしており、その欠如または欲求不満が孤独であるとしている。第二に、孤独は家族や職場や友人との生活など社会からの逃避の場合にみられ、社会生活にうまく適応できぬ人間は社会から逃れると述べている。第三に、人間の分裂質的側面が表面化する時、つまり、周囲の人々との間にカベを意識する場合、冷たい孤独のうちに生きる人間をあげており、第四に、われわれ人間は「自分」という存在を深く反省するとき、その孤独の世界に生きているのであり、何かを考える時、自分が考えているという意識があるし、行動している時、「自分の行動」という感じが伴って

いる。(自我所屬感)。自分の意志で選択を行なう時、そこにあるのは自分だけであって、どうしてよいのか考えめぐみ、孤独感をもつ時、非現実の世界に相手を求める。神を相手にしたパスカルやキエルケゴールなどがそうであった」と述べている。

4. 「人間疎外について」 自我を所有我、身体的自我、精神的自我、純粹(主体的)自我に分別し、次いで「自我感の喪失」について精神分裂病による場合のほか、現代社会の機械主義、巨大になった生産組織という社会的条件による所有我喪失感、さらに資本主義社会における「人間性の喪失」(疎外)をも問題にしている。しかし、この両者を同じ「疎外」とよぶことには批判的で、「疎外」の意味を「所有我に関する自我喪失感」という事実を示すにとどめている。

5. 「自我について」 デカルトの「われ思ひ、ゆえにわれあり」を引用して、われわれは自我の存在を疑うことはできないとし、自我の特性(行動における統一性)に言及し、それを喪った状態、つまり精神分裂病の心理メカニズムを通して「自我の喪失」を説明している。また、行動における統一と予測、過去・現在・未来の生活設計、こうした人間としての人格の統一が強められていく点を「自我の成立」において説明し、二重人格とトランス人格を通して「自我の構造」をわかりやすく論及している。

<留意点>

1. 紙数に制限がある点から、特に「青年期の心理」に関する項目を重点的にとり上げたが、この他、本書には、「人間性」につながる多くの問題が述べられており、指導に際しては適宜、その他の項目もとりあげてみたい。
2. 劣等感は不安と共に青年期の問題として生徒自身きわめて深い関心を寄せており、自分自身の直面している問題などを通して具体的に学習させたい。
3. 社会的幸福、人間疎外、自我感の喪失などの問題は、後半に学ぶ「現代社会の諸問題」との関連において、問題意識を高めるように指導したい。

島崎敏樹著 『感情の世界』（岩波新書）

都立練馬高等学校 山口 俊 治

〈とりあげた理由〉 「人間性の理解」の分野では、青年期の生徒達が当面している自分の問題を出発点として、人間一般の理解へ進み、再び自己の当面する問題に回帰するという扱が必要であると思う。生徒達は、当面する自分の問題が深刻であればあるほど「理性ではわり切れるが、この感情をどうしたらよいのだ」というどうにもならない感情の嵐を体験している。人間にはテストその他でわりきれて評価し得る側面と、そうしたものではどうしてもとらえることのできない非合理的側面とがある。その非合理的側面こそこの本の著者のいうように「現代では“非合理性”といえば私どものなかにある衝動的、感傷的、興味本位の関心や抗争性・破壊性のかえことばとなっているが、もともと非合理とは、こうした低劣や悪の別名ではない。それは『つめたい眼』では見とおせない人間の深淵を意味するものなのである。」ということになる。感情こそ、この人間のわりきれない側面を代表するものであり、同時に人間の行動を背後から力強く支えるものであるから、青春の一時期に、感情の持つ諸側面を展望することは意義深いものがあると思う。

〈内容のポイント〉

1. 感情の諸層

「感情とは何か」と問われても、一口にはっきりいうことはできない。「それは私どもの心のなかで（あるいは身のなかでというべきかも知れない）うごく何らかの意識である。それは動きの感じである。」「はじめに行為があった、そして行為なるものを内側から見れば感情にほかならぬ。」というように感情が動くとき、われわれは、かならず行動しているのである。もちろん行動は外から見えるものだけでなく、“何々しよう”というような心の動きも行動に入れられる。このように感情は、われわれの日常行動のどこに

もともなって体験されるものではあるが、「苦しみつゝよろこぶ」というように相反する感情が同時におこるのは、種々の感情が同一の面にあるのではなく「感情の地層が違ふから」と考えられる。こうして次の四つの感情の層を挙げている。

a. 官能的感情（からだのどこかに刺激を受けておこる） 飢渴や性的衝動や、からだなどの痛みの感情は、自我から見れば周縁的で一番低級なもの。

b. 生命的感情（生命の状態の感情） 官能感情が自我のそとでおこるのに対して、生命感情は、我々の存在に直結しているから「自分の気持」の感じがする。

c. 心情的感情（色とりどりの感情） 喜悅、満足、悲哀、憤怒、苦惱、羞恥などの感情である。「生命感情が私どもの存在の底を流れている河とすれば、心情的感情は、その浪だちになぞらえられよう」、生命感情が豊かであれば、われわれの心情的感情も色とりゆたかになるのであって、心からよるこべるものは、心から悲しむことができるのである。生命的感情の低い人が感じる悲しみは、こうした何かに反応する「反応的悲哀」ではなくて、自分の存在そのものの無力なために生じる「存在的悲哀」である。

d. 精神的感情（憧憬、世界苦、帰依の心など自我のはたらきのすべてが一つの価値に統一されたもの）この感情は別の言葉では情操といつてもよいと思う。これは前述の三つの感情のさらに上層部にあるもので「人格の中核」からでるものといつてもよい。これは教義のためには死をも恐れず、それどころか喜んで死んでいくというような、行動を一つの方向へ強力に押し進める感情であるといえる。これは単なる知識としての価値観ではなく、もっとその奥の精神的感情にその価値観が止揚されることを意味し、人生観、世界観の把握も、単なる知識としての理解ではなく、このように精神的感情にまで到ることを目的にしているといえる。

2. 幸福感とは 「幸福」は、古来から人間が求め続けてきたものであ

る。しかし幸福そのものを客観的条件のみから定義することはできない。何故ならば、幸福とは主観的な欲求、いかえれば希望の達成と深く関連しているからである。「希望の意識は、自分が将来いきついたときのすばらしい状態を現在えがいて得る快の感じと、もし行きつけなかったらという不安の感じからなりたっている」そして「目標の現実化が次第に近づいてくれば不安の意識はうすらぎ、全自我はひきしまった快感で満たされ」目標につく瞬間にこの感情は一番つよくなり、その後は次第に弛緩していく。だから「幸福感とは、客観的幸福の状態を意識の面からみたものだとなれば、半分ねむった、とろけた意識が幸福感だといわなければなるまい。」

こうして見たとき、かなり幸福な客観条件があったとしても、内側の意識としては、幸福とは感じ得ないことになる。すなわち「幸福になろうとこゝろざす追求のうちに生れる意識こそ、意識から見た幸福なのだ」といえる。こうして「幸福は意志にある。」という著者の結論に導かれる。すなわち幸福とは、何かを希望し、努力していく過程で、それに次第に接近しつつある状態で体験される感情なのだといふことができよう。チルチル、ミチルが追った「背い鳥」も感情の面から分析するとき、絶対的な幸福の条件をとらえることの不可能性を暗示するものとして理解できるし、絶えざる希望と、それへの努力こそ幸福感を得る唯一の道であることを知ることができる。

3. 幸福感の諸相

「幸福の意識は意志のなかにある」というのが、幸福感の積極的な面からのとらえ方であるとすれば、幸福感を過去の追憶の中にとらえる消極的な面からのとらえ方がもう一方にある。幸福の中に住んでいる人は、それと気づかず、ぼんやりと過ごしてしまいが、現在の不幸の生活から過去の幸福を思い起す人にとって、それは「かなしみでまもわれた幸福感」といふことができる。年老いたり、病弱であったりして、生命力がおとろえ、前向きに希望が持てなくなると、この消極的な面からの幸福感にひたることが多くなる。これに反して生活エネルギーに満ちているときには、特に高い理想を追うの

でなくても、生きること自体がたのしく、「味の無い労働のなかにも生きる
ことのたのしさがあじわわれ、自分のまわりが貧しかったとしても、その貧
しさをよここび、こうして何物をもありのままに肯定してよここべる自分が
幸である」と感じる場合がある。これは華々しい幸福感とは違うけれども、
多くの人々が体験しているものであろう。

〈留意点〉

1. 大脳生理学は、大脳の新しい皮質と古い皮質とが、ちょうど理性と感情の働きに対応する場所であることや、そのどちらの部分でも一部に欠損が生じると人間の精神活動は、もはや完全なものではなくなってしまうことを教えている。よく経験するように行動は感情によって支えられるとき非常に力強いものになる。このように、肉体と精神、理性と感情は、対立するものではなく、相互に依存しあい、強めあって完全なものになることを理解させるようにしたい。

2. 「親切」という一つのことをとって、知識として、それは望ましいと知ることではなく、小さな親切でもよい、その親切を日常心がけることで、親切の真の意味が情操として定着するのであるということを理解させ、感情も教育できるものであり、それは日常の小さな実践の積み上げの中で次第により高い情操に成長するものであることを考えさせたい。

3. 幸福、絶望、悲哀、不安などと抽象的な言葉で語られるそれらが、感情の世界のどのような現象として、心理学などでとらえられているかを知ることによって、それらについて哲学的に考えようとする場合に、別の角度からの有力な手段を提供すること、を理解させたい。

S. I. ハヤカワ

「思考と行動における言語」

(大久保忠利 訳)

都立城北高等学校 松崎千秋

《とりあげた理由》 「人間とは何か」の問いを多面的に探っていく中で、より客観的、科学的視点から人間をみたもので読み易いものを探した。人類学の立場から書かれた『人間を探る』（河出ペーパーボックス）が、この種のものの中では比較的一般向きで手頃だが、早くも絶版で手に入れにくいので、代わりに、他の動物との比較の中で必ず人間に特殊なものとして浮かび上がってくる言語の象徴の問題にテーマをしぼった。象徴についてはカッシーラーの『人間』もよいが、思想史的素養がないと難しい文が多く、第一単元で扱うにはまだ無理なので、言語について具体的かつ実践的な理解を促すこの書を選んだ。本書は「言語（その他の）記号に対する人間の反応の研究」としての一般意味論というまだ学問的には新しい分野で活躍している著者によって書かれたものであるが、授業で扱う場合は学的立場その他へは深入りしないで、言語の正体に対する深い洞察や、理解不足から生ずる誤謬や混乱などを知り言語生活にもっと関心を持つ必要のあることに気付かせたい。

《内容のポイント》

1. 文化の乗物 ここでは文化と言語がどんなふうに密接に関係しあっているかということを中心にみる。子供は各自の属する文化の中で言葉の習得を通して社会化され文化をうけついでいくが、言語はこのように人々に習得されながら、それを使用する人々の集団の間に共有される社会的、文化的シンボルの体系をつくり、文化の乗物として世代から世代へ伝えられていくのである。人の社会行動の重要な特色の一つは、言葉による通達を通じた共通の理解が集団成員間に成立することで、社会生活はいわば生存の為のネットワークと考えれば、言語の存在は人間の生存の為の協同をたいへん有利なも

のにした。動物の社会は一般に同一社会の反覆を続けていくにすぎないが人間の社会は本質的に異なる。各人が生存の為の試行錯誤を繰返す代りに、他人のそれを利用することができ、前の人が残したところから出発することができる。つまり人間は言葉という媒体をもって、知恵や知識や環境制御の能力を果てしなく拡げてきたのだ。言葉はまさに「知識のプール」をつくってきた。私達にとって（無論一面的な言い方にすぎないが）文明とは何かをタダで得ることだという言い方もできるかもしれない。身の回りを見まわしてこの私自身による発明、発見によって得たものだといえるものがどれだけあるうか。本を読むにしても印刷術をみだしたのはこの私ではない。あらゆる技術、科学上の発見は「死んでしまった人々からの無料の贈物」として我々に遺され、我々の創造がまたその上に積重ねられていく。「知識のプール」は私達が人生に悩んだとき、身近な友人達の助言だけでなく、より深い人生の洞察を古今東西のすぐれた人々の中に求めていくことも可能にする。

思考の発展と言語の役割、社会構造の違いや変化と語彙の関係などについても、文化と言語に関連してここでふれておきたい。

2 地図記号と現地（物事そのもの） 人間に固有の象徴（記号、シンボル）化作用について理解し、その代表的なものとして言語をとらえる。更に応用として記号と物そのものの同一視による誤謬にふれる。一般にあるもの（A）を他のもの（B）に代らせて使うときAはBのシンボルであるという。ボタンをXで表わしてもよいし弓をYで表わしてもよい。人間による記号表示のあらゆる形式の中で最も高度に、精巧に、複雑に発達してきたのが言語であるが、これは人間の共同生活の中でつくられてきたもので社会化されたシンボルともいえる。例えば実物の星に対し、共通の通達手段として“ホシ”という音声の記号を作って与えれば、この記号を実物の星の代りとして「同意している集団」の人間達には、誰かが“ホシ”と言えば実物が「今」「ここでみられなくても、それを思いうかべることができる。事物を記号化できたことの意義は大きい。一人の人間の直接知りうる世界はほんの僅かだが、私

達は言葉を通してまさに自分の囲りだけの「出来事の世界」をこえ、個人の経験の範囲をはるかにこえた「言語の世界」に生きるようになった。ここで著者は「言語は記号であって物そのものではない」ことをはっきり自覚していなければいけないと強調する。「ブタってこんなに汚いからブタっていいだね」というのは素朴な混同であるが、記号と物との習慣的混同が実際に様々な悲喜劇を起こしている。悪役のうまい俳優が芝居の最中に興奮した観客から射たれた例、その他。私達の生活にはあらゆるところに記号過程が働いている。「体裁」を気にするのも一般に社会内での記号的価値を実質に優先させて考えている例ともいえよう。富裕者の記号としての自家用車を持つために、借金したり食費をきりつめたりもする。「日に焼けた皮膚」が「健康で精悍なスポーツマン」のシルシともなれば、女性の関心を得たい男性達によって、赤外線照射で全身を焼く美容室が繁昌したりする。

言葉の力と限界について検討し反省することは真の認識に対して謙虚になることでもある。言葉を覚えることと知るということは別だ。生かじりで知ったつもりになっている事柄が実際にどれほど多いことだろう。

3 言葉の魔力 言葉は私達の思考、生活の中で生きて働き、度々私達に魔力的な影響を及ぼすことを、言語の応用的理解として2~3の例で示し言語生活の再吟味の必要性を促す。例 a、日常の言葉による早まった断定は思考を一時的盲目状態に引入れる。最初の言葉に多くの断定が含まれているとあとの言葉はその説明にならざるをえなくなり、事実の個別特性が見失われ客観的叙述ができなくなる。例えば学校でちょっとした失敗を繰返して笑い者になった A 君が、劣等感にとらわれて日記に「私は駄目な人間だ」と記したとき、彼の思考はこの言葉のもつ断定的ひびきによってそこで一時停止してしまう。この表現自体は事実の具体的叙述でなく彼の心の状態の表現として位置づけるべきなのだが、彼としてみれば事実を客観的にみればどうだったか他の側面ではどうかとかについて考える余地はなくなってしまい、本当に自分が駄目な人間以外の何者でもないという気持ちに陥る。 例 b、他

からの情報をうけとるとき、あるいは事実を報告するとき、そこに備った含ませがないか注意する必要がある。B氏の歯について「白い歯をしていた」ということもできるし「不揃いだった」ということもできる。新聞記事のように客観的事実の報告を求められるものでは、この言葉の含ませ方は公平でなければならぬ。多くの客観的材料から都合のよいものだけを拾い集めて報道すれば、実際に嘘をつかないで嘘をつくこともできる。意識的に行う場合もあるし先入観にとらわれて無意識的にそうなることもある。個人的ゴシップや陰口の場合にはこれが少くないが、政治的にある方向へ引っばっていくためにこれがマス・コミを通してくり返し行われることもある。著者は序で次のように述べている。「意味のない言葉に影響を受けやすいこと、雄弁に熱をこめて言われた事を信じ易い傾向、…などは人類の大部分の欠点であり、言葉による自己陶醉の可能性は、言語のあるところ常に存在する。新聞の大量購読、それとラジオとは何百万の人々を一挙に時には意味もない言葉で一さらいにしうることは、現代のコミュニケーション技術の発達したあらゆる国々であり得る。宣伝の時代においては、民主的社會の市民達は、彼自身でその判断に訴えてくる無数の訴えかけを判定評価する責任を持っている。言語とその働きについての基本的な知識は、一般の市民にとっては、九々のかけ算同様、毎日の役に立つ常識であると信ずる。」

《留意点》

1. 全体の量、時間の関係などから、ここでは一応本書の第一部の一～三までを使った。興味深い部分は他にも豊富にあり別な所を取上げてよい。

2. 言語と象徴、文化、についてはなかなか理解しにくいので、できるだけ具体的に理解していくようにする。

3. 言語についての基本的理解は、単なる知識としてとどまらず、日常の言語生活の実践の中に応用されるものである。

4. 言葉の魔力としてとりあげた部分は第三単元で扱うマス・コミュニケーションの問題とも関連してくる。

第2分科会

プラトン『クリトン』（久保勉訳）岩波文庫

都立葛飾野高等学校 秋山 明

〈とりあげた理由〉 後世の人が、ソクラテスに感動する点は、彼の死である。彼の死を取り扱ったものに「パイドン」もあるが、次の理由で「クリトン」をとりあげた。1. 内容が比較的やさしいから、高校生にも十分理解しうる。2. 短篇であるから、短時間に読了できる。3. 訳本を廉価に容易に生徒数だけ入手し得る。4. ソクラテスの理性主義・絶対主義・国家契約論などをよく理解できる。5. ソクラテスの思想と行動を通して深い感動を生徒に与えることができ、教育上きわめて重要な古典である。

〈内容のポイント〉 1. 「クリトン」をよむ前に問題提起

a 問一・生か死かは人間にとって最も重大な問題である。死は大部分の人間にとって、恐怖・苦悩・悲痛である。それなのにソクラテスは、逃亡すれば生き得たのになぜ生を捨て死をえらんだのであろうか。

b 問二・クリトンの勧告をうけて脱獄を執行し、彼を告発した一味の者に報復すると共に、さらに余生を正義のために闘うことの方がより正しい生き方ではないだろうか。

2. 「クリトン」のあらすじ（論理的構成）

問題 逃亡はなさるべきか否か。

原則(1) 自分で考えぬいた上で最善と思われる理性のみに従うべきだ。

原則(2) いかなる場合も、正しからぬことを相手に返してはならない。

〔(1)の具体化〕

前提 逃亡は法律の権威を否定するもの、法律や国家を死滅させようとする行為である。

（したがって法律への暴力であり、正しからぬ行為である。）

結論 逃亡は正しからぬ行為であり、なすべき行為ではない。

反論 裁判は正しく行なわれたものではなく、国家は正しからぬ行為をしたのではないか。

(したがって、我々は法律や国家に暴力を加えることも許されるのではないか。)

原則(3) いかなる条件のもとでも、法律や国家に暴力を加えることは許されない。(2)の特殊化) (結論 逃亡はすべきでない。)

3. 結論にいたるまでのソクラテスの思想の分析

a 理性主義(原則1)

クリトンの脱獄勧告の大きな理由の一つには多衆の風評や誹謗をおそれる点がある。「ただ金を使う気さえ僕にあれば、君を救い出すことが出来た筈なのに、僕がそれを怠ったように思われる。」とか「友人より金銭を貴ぶと思われるよりもさらに不名誉なことがどこにあるか」とかいう点に現われているように、世人の意見や非難が行為の基準になっている。このようにクリトンの倫理は常識的、世俗的、功利的、現実的、利己的であるこれに対してソクラテスは「熟考の結果、最善と思われるような主義以外には内心のどんな声にも従わないこととしている」として理性主義の立場をとる。尊重に値するのは有益な意見であり、それは知者の意見である。例えば運動術を本職とする人は、あらゆる人々の賞讃や非難や意見を重んずるよりも、ただ一人の医師とか体育教師とかいう者の意見を尊重する。それと同じように、いかに生きるかの基準は多衆の意見の中にはなく、正不正についての専門家(ἐπαίων)と真理(ἀληθεία)とが、何とかというところにあるとする。このようにソクラテスは普遍性と客観性をもつ理性に徳の基準を設定したのであった。

b 絶対主義(原則2)

「一番大切なことは単に生きることでなくて、善く生きることである」といふ、その「善く」(εὖ)生きるとは、「美しく」(καλῶς)生きる

ことと「正しく」(Sikdins) 生きることと同じである。そして正しく生きるには「どんな場合にも不正を行なってはならない」とし、かりに不正を受けた場合も不正をもって報いてはならない。それはソフィスト流の相対主義の否定であり、また、目には目を、歯には歯を、というヘブライの報復主義の否定でもあり、彼自身は絶対主義の立場をとる。彼は、時と所とを越えて永遠に不変な理性・道・真理に従えといっている。その絶対の命令は神の命令だとも考えられる。「神の御旨(ΘΕ ΟΥΣ ΠΙΝΟ) なら」とか、神がそちらに導いて(ὁ θεὸς ὑπηρέτη) 下さるのだから」とかといって絶対随順の姿勢をとっている。ところでその神は、超在神か、内在神か、明確ではないが、おそらく両者を包含したものであろう。

C、国家契約論

『クリトン』の後半には、擬人化された「法律」が、ソクラテスに訴える形となり、クリトンとソクラテス二人だけの対話の単調さを破っている。その法律はソクラテス自身の分身である。ソクラテスの父は、法に従って妻をめとり、ソクラテスという名譽あるアテナイ市民を生んだ。ソクラテスは法に従って扶養され、教育され立派に成人した。ソクラテスの祖先もソクラテスも、法律の生みの子であり、召使である。一方、国民は国法に従うのは当然な義務となる。国と国民との間には、契約(ὁμολογία)がある。しかし、両者の間に平等の権利はない。奴隸が主人に対して罵り返したり殴り返したりすることが出来ないのと同じように、国民は国法に対して、類似の仕打ちは許されない。「祖国(πατρίδα)とは母よりも、父よりもまたその他すべての祖先よりも、もっと貴ぶべく、もっと畏敬すべく、またもっと神聖であって、神々や理性のある人間達の間で他に越えて尊重されているものである。」そしてまた、「祖国が忍従を命ずるものは、それが殴打であれ、投獄であれ、また負傷もしくは戦死のおそれある戦場に我らを送ることであれ、黙ってこれに忍従しなければならない。」のである。もし国民がその法との契約と合意(ὁμολογία)が不当であると思うならば

自由にここを立ち去ることが出来るのである。それにもかかわらずこの国に留っているとすれば、それは国民が、国法の命ずる所は従順に履行するということ、事実によって契約したものと云わねばならない。

今ここで脱獄するとすれば、三つの不正を行なうことになる。第一に生の賦与者たる法律に従わない。第二にその養育者にも従わない。第三に法律に服従を契約しておきながら、服従もせず、さればと云って、法律に何か間違った行があったとき、説得によってこれを改めさせようとしないうちのこのような三つの不正を行ってまで生きてたとしてもそれは生甲斐ある生き方とは言えない。

4. 原典をよむ前に提起した問題の検討

問一への解答 「正義は生命より重い」 問二への解答 「擬人化された法律(内面の良心)の命令に従うことが、この世においても、あの世においても最もよく生きる道である」 これらの外に、生徒の討論の中でもっとよい解答が出ることも期待される。

《留意点》1、「悪法も法なり」と彼は考えて、あの不当な判決にさえも盲従したのだと解釈するのは誤解である。彼は正を行ない、不正を行なわないという思想及び良心の自由を貫徹したのであって、決して権力に受動的に随順したのではない。2、国民の幸福を犠牲にする全体主義国家論を見るのも誤解である。国は国民を生み育て教育する。国民は国家の命令に従うことによって、国家を維持発展させる。この両者には相互依存関係があるのであって、一方的に国家が国民に忠誠を強制してはいないのである。

3、久保勉氏の訳のみではわかりにくい箇所もあるから、田中美知太郎氏・山本光雄氏、岡田正三氏の訳をも参考にするとよい。さらに独訳・仏訳・英訳も参考になる。そしてギリシヤ語の原文に当る必要があるときは、田中秀央氏の希和对訳の『クリトーン』(大学書林)は便利である。

4、広島大学の『哲学』第19集のうちの式部久氏の論文「クリトーンにおけるソクラテスの正しさ」には多く教えられた。

『トマス・アクイナス』—近世哲学の母胎としてのトマス主義

洗足学園オ一高等学校 高野 啓一郎

トマス・アクイナスは、カトリック教会共同の博士であり、『神学大全』『護教大全』などの著者として、アウグスティヌスとともに、カトリック最大の神学者である。然し、アウグスティヌスが血の通った生々しい人間の思索と体験を記述したのに対し、トマスの「神学大全」は、その体系を見ただけでも怖気をふるうようなきびしい客観主義が貫ぬかれている。それは生命をもった知性とはいいがたい思想の形骸のようにさえ思われるのである。文部省指導要領にも、「キリスト教思想の内容を深く伝えることは必要だが、スコラ哲学の内容にまで深入りすべきでない」という指摘が見られるのであるが、スコラ哲学とその現代的立場としてのトマス主義(トミズム)とは、実に功罪両面をよくふくめて、中世及び近世哲学の母胎であることは、日本の思想界に理解が欠けていることであると思う。かつて大島康正氏が、私学関係の倫社研究会で、ヨーロッパの思想会の最大の基盤は、トミズムであると指摘されたことがあるが、トマスの神学と形而上学とは、実にアリストテレス形而上学の、感覚にはじまる経験主義を、13世紀、多くの論争を通じてラテンニゲルマンの世界に移植発展せしめたものなのであった。

したがって、以後のヨーロッパの思想界は、このアリストテレス＝トマスの形而上学を継承し、或は之を母胎として離反し、近代的自我の自覚へと発展したものである。岩下壮一氏の『中世哲学思想史』によると、13世紀までの中世思想を支配したのは、アウグスティヌスであり、彼を通じてキリスト教神学に浸潤した新プラトン主義であった。当時のキリスト教界は、プラトンのイデア論を神学の奴婢として重視し、アリストテレスの経験主義と主知主義を危険思想なりとして、遠くアラビアに追放していたのであった。

13世紀の前半において、アリストテレスの物理学や形而上学は、回教文化圏を通過してピレネー山脈をこえてヨーロッパ思想界に紹介された新思想であった。最初は、アラビア語の翻訳を通じ、最後にはトマスの懇請によるギリシャ語からの直接の訳によって、一般に研究されるようになったのである。

中世人は、このギリシャ哲学において、はじめて一切の教権や神秘思想をはなれて、実験的原理にもとずき、人間固有の能力のみによって完成された体系を発見したのであった。

彼は、グラブマンによると、ギリシャの天才たちと相通じた知性の持主であり、その知性は、中世や近代の思想家よりも、はるかにギリシャ精神に近い澄みきった静けさと、透徹した論理性をもっていた。けれども、彼はキリスト教の自律性と超越性を無視してまで、わりやりアリストテレスの思想を西欧的思惟の枠にはめこもうとはしなかった。彼こそ、この時代にもっとも適した解釈をこの思想に下す最上の適任者であり、哲学における逍遙学派の伝統と、神学における教父時代の伝統とを、正しく一致融合させたのであった。もちろん彼が靈的実在者を中心として、もっぱら宗教的理想を問題とした点では、むしろプラトンの的であった。けれども、彼の思想は長い間西欧の知的発展に圧倒的影響を与えてきた新プラトンの又はアウグスティヌスのイデアリズムから解放され、いわば西欧キリスト教の絶頂期に、その宗教的支配力の強さのために、異端に追われる危険にさらされていたアリストテレスの真の本質—主知主義と客観主義—を、よく教会神学の基礎に同化したのであった。このことは、それが当時考えられうる最高の「真」たるがためであり、又キリスト教の伝統神学にとっては、危険な「物質的感覚」にはじまる真理の体系を導入することであったのである。当時、すでにパリ大学内において、アリストテレスの学説は、ブラバンのシジュールを典型的な代表者とするアヴェロエス学派が極端なアリストテレス解釈を、「真理そのものなり」として強調していた事情があり、さらに、ロージャー・ベーコンを代表とする後の経験論哲学と、自然科学の方向を予言する哲学が、すでに活動を

はじめていた。その間にあってトマスのとった態度は、「古き真理」が「新らしき真理」によって証明されるという真の意味における中庸の道であったといえよう。だから、トマスは、物質的なものについての省察にはじまって、それら存在のすべてが、「超越者」に依存していることを、認識によって証明することができるという大胆な確信を提示したのであった。このような「超越者」の考察をふくむ哲学が、即ち「形而上学」であり、それは存在又は秩序の哲学となる。トマスの学的対象におけるこの「形而上学」と「啓示宗教」とは、明らかに人がその省察的理性の力によって達しうる何らかの「認識」であり、この「認識」の強調こそ、ギリシャ哲学では、アリストテレスがプラトンとことなり、キリスト教哲学では、トマスがアウグスティヌスとことなる所なのである。

さて、トマスの長大な著作をまとめた小冊子として、トマス、アクイナス『言葉の鎖』がある。(ヨゼフ・ビーバー訳、ニンデルレ書店)この本は、全くトマスの論述形式を無視した抜萃ではあるが、哲学篇(奥義と秩序)、神学篇(鴛の眼)の二部からなり、論旨が唐突で分りにくい面もあるが、大体的内容を知るために便利である。以下数項目を抜いてみたい。

(1) 低いものについて確実な認識をうるよりも、ささやかながらも、崇高なものについて認識をうるように扱われることが大切である。(神学大全 I. 1. 5. ad. 4)

(2) 万物の部分の相互秩序ができるのは、全宇宙の秩序が神をめざしているためである(天主の権能についての神学論題)

(3) 始まりはいつも終りをめざす。それは自然的におこることにおいても、人為的におこることにおいても明らかである。故にすべての始まりの完全は、完成に向っているが、それは終局的の目的が達してはじめて成就されるものである(神学大全 I. 2. 1. 6)

(4) 事実の宇宙における位置づけが高くなればなるほど、全宇宙の善なる秩序に支らねばならぬ(神学大全 8. 90)

(5) いつも自然物の中に、上の頃の低いものが、下の頃の高ものやGFして行くということが現出させる。このように植物の世界の低いものは、植物の生命より、いささか、すぐれている。一つの例としていえば、カキは運動しないので、植物のように土地にしかみついている。「神の上智は、上の最後のものを、下の最初のものとなさげ

たまる」(ディオニシウス・アレオパギタ)。同じこと物質の世界にも予想される。すなわち、人間の肉体は、同様に上の世界の最後のもの、つまり靈魂とくみあわされる。知識の働かたによって判断すれば、靈魂は、電本の世界のうちで一番下の段階についている。靈魂は非物質的実体である。けれども肉体の形相であるために、地平線のように、物質と非物質との間の境界地であると思われる。(護教大全 2. 68)

(註)参照「実存者の分類

(53) 神が創造者の特生的な行為で働かされるのは不相応ではない。すなわち創造者の特生ではなく、その意志がわるいのである。ところが創造者の精確もって行なわれた行為は、その意志に発するのでなく、その自然の特生で発するのである。であるから神がそれらに働かされて最後の実成を加えられるのは不相応ではない(護教大全 2. 89)

(57) 善という名称が完全を意味することく、悪という名称は完全の欠乏の暗示にすぎないのである。(神学の総括)

(58) 悪とは、個別の何らかの不足からおこるものである。それに対して善とは完全無欠の原因からおこるものである。(神学大全 I. 2. 19. 7. ad 3)

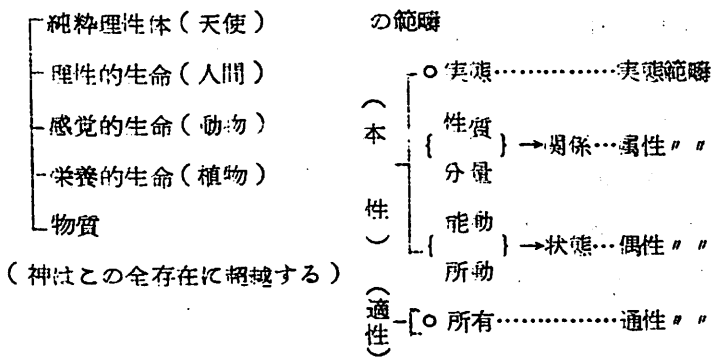
(104) 善的実成は、他の実在よりも宇宙全体への近關性がある。(護教大全 3. 112)

(105) 宇宙のなかで、知性的特生のみは、自らを自ざしているが、他のすべてはそれ特生的特生をめざしている。(同前 3. 112)

(106) 一切の創造の最高の段階は、人間の魂であって、質料はそれを発的形相として目ざしている。人間というものは、特別に一切の創造が達する目的である(同前 3. 22)

(註) 実存(生存者)の分類

アリストテレス=トマス「実体一属性」



マキャヴェリ『君主論』池田 廉訳 世界の名著

都立雪谷高等学校 小鹿山 隆

《とりあげた理由》 従来君主論の評価については、一方に於てレジナルド・ポールによって「悪魔の所産」ときめつけられ、他方ルソウによって共和主義者の教科書と賞讃されたように、その評価はまちまちである。何れの評価が当を得たものであるかは軽々しく決断することはできないが、一般にマキャヴェリズムと云われる場合は前者を意味するものと思う。しかしそのためにマキャヴェリの思想的地位が軽視されてはならない。私はこの君主論を手掛りとしてマキャヴェリをルネッサンス期の思想家として位置づけてみたいと思うのである。勿論 マキャヴェリの思想をこの書物だけから判断することは危険であるが、所謂 マキャヴェリズムと云われ、権謀術数主義と云われるものがこの書物を基にして論じられて来たものと思われるので、この書物がマキャヴェリズムを再検討するための直接の教材であると考えられる。又我々が現実の社会を見る時、そこに認められる人間の悪意性、人間不信感、政治不信などの問題に対して、問題を提示し、又何等かの回答を与える教材となり得るのではないかと思うものである。この点で生徒との論議のかけがえのない材料を提供出来るのではなからうか。次にこの書物はローマ史や政略論に比較して分量が少なく、生徒の教材として、生徒にも充分読みこなせる分量であるということが云える。以上三つの理由からこの書物を探りあげたものである。

《内容のポイント》 さて我々が君主論の中にマキャヴェリのルネッサンス期の思想家としての特徴を探し出すために、内容の中から三つの点を探りあげて考えて見ようと思う。オ一に君主論に於ける悪意性と不変性と云う人間学的基盤について、オ二に目的と手段の關係について、オ三に運命と力量と

の関係についてである。

オ一の点についてはマキャヴェリによれば人間は持って生まれた性質のままに傾き易いため、時節も事象も変化したのに行き方を変えられずに失敗する。又この世の中の出来事は過去にきわめてよく似た先例をもつものであるが、それは人間が行動を起すに当って常に同じような欲望に動かされて来たので同じ結果が起って来るのだと云っている。こうした人間の不変性が人間行動の規則性を生み出す原理だと考えている。だから人間とは、いつの世でも同一ルールに従って生まれ、生活し、そして死んで行くものなのである。マキャヴェリはこうした行動の規則性の上に人間の悪意性と云うものを結びつけて考える。却ち人間の性は元来邪悪なものであって、自由に振舞える時には、いつでもその邪悪性を発揮しようとして構えている。だから単に恩讐の絆でつながれている愛情などによって改まるものでもなく、信義などをあてにすることはできないものである。こうした人間の不変性と邪悪性をマキャヴェリは人間の自然状態と考え、これに基づいて人間行動の一般の法則を導き出そうと試みたのである。それが特に政治的権力斗争の場に於ては此等の条件を充分に活用し、結果的に最大の収穫を得るよう考慮されなければならぬとした。この人間の邪悪性と云うものは、中世に於ける神学的罪意識から開放された人間が、自由に自己の欲望を追求しようとした時、表明される人間の側面であって、このためルネッサンス期は無倫理的時代であると云われる要因である。マキャヴェリの邪悪性に対する認識も亦こうした地盤から生れたものと云えよう。

オ二の点については、凡そ政治的行為に於ては、一切の手段が許されていると云う点で他の人間行動の分野と区別されると云うマキャヴェリの基本的考え方がある。この場合目的と手段の関係は、行動の過程の中で形成されるものであって、目的も手段もあらかじめ一義的に定められるものではなく、重要なのは行動の結果である。結果によって目的価値も手段価値も意義を持つものである。たとえ人間行為が非難されるべきものであっても結果はそれを

許すものであると考えられた。權謀術教主義と非難されたのも、この部分に於けるマキャヴェリの考え方によるものである。しかし、マキャヴェリに於ても、手段は無制限に用いられる事を許すものではない。それは緊急已むを得ざる場合にはという条件を伴っているし、又人事一切の行為には何の害毒もないと云えるものは存在しないから、いかなる手段が最も欠陥が少ないかを考え、比較的欠陥の少ないものが最善の手段と考えざるを得ないとして、その制約的条件を示している。マキャヴェリの云う目的のために手段をえらばずと云う考えは、変転してやまない情勢に対処して最善の結果を獲るような一般通則を古代の歴史や、当代イタリアの諸経験から窺見しようと試みた結果に他ならない。此のようなマキャヴェリの態度の中には、ルネッサンス期の商人が緻密な計算の上にその利潤を追求しようとした、あの合理的思考態度がうかがえるように思う。ルネッサンス期に於ける合理主義的思考がマキャヴェリの中に生きていると思う。

オ三の点について、マキャヴェリは「人間は運命と云う糸を織りなして行くことは出来ても、これをひきちぎることは出来ない」と云って運命の人間に対する横暴さを認めている。しかしマキャヴェリは、それだからと云って宿命に身をまかせざることを認めてはいない。かりに運命が人間の活動の半分を思いのままに裁定することが出来るとしても、少くともあと半分か、または半分近くは運命もわれわれの支配にまかされていると見るのが真実であろうと云っている。この運命というものを支配して行くのが人間の力量(Virtu)であって、例えば運命にのみ依頼する君主は運命の変化と共に滅亡しなければならないのである。しかし運命がもたらす失意も榮達も、それが決定的なものではなく、力量が最終的結果をもたらしものであると考えている。即ち失意の時には破局に致らぬ様に、又榮達の場にあつては、それを失わぬように「自分と自分の力量による防禦のみが信頼でき、確実でかつ永続する」ものであると云える。人間は力量によって運命を変えることも出来るから、運命に對抗する力量の強弱によって人間の行動の結果が得られるものであると

考える。

しかし、マキャヴェリは結論として人間の積極的力量の勝利を認めている。即ち、「私は用意周到であるよりは、むしろ果敢に進むほうがよいと考えている。なぜなら運命の神は女神であるから、彼女を征服しようとする場合には、打のめしたり、突きとげしたりすることが必要である、と云っている。このマキャヴェリの刀裁に關する考え方には、人間の意志と積極性が運命を決定するとして、神に対する人間の能力を認めようとするルネッサンス思想の特徴がうかがえると思う。

《留意点》 以上のように君主論を通じてマキャヴェリがルネッサンス期の思想家として充分その地位を保つに値するものを持っていることを認めなければならない。ここに述べられている理論はあくまでも「上から」のものでなく「下から」の実践的理論であって、思辯より実践を重んずるルネッサンス人の特色を示している。マキャヴェリの理論は当時の国家事情から愛国者としての彼がやむを得ざる要請として主張したものであり、現実的な経験の場立って論じたその狭益さを否定するわけには行かない。しかし政治と云うものが道德的目的と一致すべきであると云う理想國家の創造理論でなければならないとするにはある困難を感じる。此の点について現実の政治不信を感じている生徒と話し合う必要があろう。又人間の本性が善であるか悪であるかを生徒と話し合うことも必要であらう。この際、儒家思想と法家思想の対比などを参照して考えて見るのも面白いと思う。

モンテーニュ『隨想録』（関根秀雄 訳）

都立四谷商業高等学校 永上 肆朗

《とりあげた理由》 デカルトからルソーにつながる啓蒙思想をささえ、之等に影響を与えたものは、一群のフランスモラリスト達であった。彼等は決して倫理や道徳を教えるものではなかったにせよ、丹念な自己研究、現実生きる人間のあり方の描写を通して今日の人々がとかく忘れがちな人間性を大胆にゆすぶり、くすぐり、露骨にのべさまさまな道を示してくれていると思う。

《内容のポイント》

1 「エッセー」の語るもの

彼はストア主義を尊崇すること久しかった。今や彼は自然に恭順なれと説き「生はそれ自身が目標である」というに至る。それは滑く明るい健康な境地を得たことを意味する。ユマニスム（古典主義）とはギリシャ・ローマから多くを学びつゝ權威と学説を痛烈に批判し、単に「自己の推移」を描くのみならず、本来のあり方（モア）を追求する。「エッセー」は一つの試論であり問の書でもある。自己描写から普遍的な人間像にひろげてゆく。

2 「われ、何をか知る？」（Que sais je?）

モンテーニュを読んで面白いのはかの天秤の思想であろうか。「我々のセブチックは平然とあべこべの諸説を眺める。天秤皿の一方が全く空である時は、わたしはそこにどこかのおばあさんの也愛ない夢でものせよう（Ⅲ8）」判断は常に公正を期したい、あわてて学説にとびつくことはあるまいとの慎重さをこのフモールを文で知る。彼は真理追求に急な独断論や不可知論をやんわりと退け、自分の立場を有名な「クセジュ」において表わす以外にないと確信した。彼はかつて「レイモン・スポンの弁護」の中でピロンの懷疑主義に強く染め抜かれたのであった。そこでは人間の悲惨と驕慢を指摘し、「自

惚は我らのもって生れた病である」といゝ人間を動物と同等に考えてみる。そしてこれらの比較の中で判断の中止を行う。こういう皮肉の中で「クセジュ」の立場は、人智の発達はやがては才二・才三の創見を生むかも知れぬ。たゞ今の真理が千年後にどうなるだろうかという理性信頼へ条件を保留するのである。デカルトへの道はこの片去と姿勢によって準備される。

3 ソクラテスの如くあれ

モンテーニュが「エッセー」の晩年で最も賛美したものにソクラテスがあることは興味深いことであつた。彼はソクラテスの死を、恐れなく、運命と自然に従つた美しいものであつたとのべる。「ソクラテスのデモン、あの潑刺たる跳躍」「ソクラテスはその身の最高のエッセーに臨んで議論の粉飾で己れをかざつたであらうか(Ⅲ、12)」

サン・バルテルミーの惨殺につゞくフランスの宗教内乱にあたつて彼は両派をこえて自由と寛容の立場を能く示し得ることができた。戦乱に平然と死んでいく農民の姿を見て、今や彼が到り得た心境は哲学者の教えに従つてでなく百姓のように自然に生きることであつた。ソクラテスとは彼にとってこのような人生の師であつたのである。

＜留意点＞

『エッセー』はあたかもジャングルの如く読者をしてあの道この道に誘い込む魅力をかね備えて余りある。モンテーニュを網羅することは困難である。しかし彼の辿つた三つの段階①ストア主義、②懐疑主義、③自己完成の道というルートはモンテーニュとのへだたりをいくらかやわらげてくれるであらう。モンテーニュが「私は自分に人間の辞書をもっている」と語り、その推移をよむとき、巾広いモラリストを学ぶことが出来る。かつて厳しい修練や批判精神としてのエッセーはやがて自然的快樂主義に回帰してゆくのであり、物心一如の世界観がつくり上げられてゆく。しかもこれらの中で強刀なバネの役割を果したのが權威に屈しない知性であつてみれば、ルソーに、ヴォルテールに多大の影響を与えたことも窺われて興味深い。

パスカル「パンセ」(津田 穰訳)

永上 肆朗

〈とりあげた理由〉 省略

〈内容のポイント〉

1. パスカルのエスプリ

「二種類の心」(1)とは、知的、合理的なものと、情意的・非合理的な精神のことである。後者が「繊細の心」といわれるもので生における在在の意味を一撃にとらえんとする直観的な働きをするものである。エスプリはサンスに近いものである。サンスは単に受動的なものにとどまらず感性を具有した理性ともいうべきものでこれはフランス思想の独自性を形成するものであろう。「幾何学の心」で把え難い人間の現実の複雑な諸相を全一的直観によって把えるものはエスプリによる。エスプリとは優れてこの直観をさすのであろう。「パンセ」の思索はこのエスプリによって現実を掘り下げることになる。

2 人間の二重性 - 「考える葺」

a. あばかれる生……人間の悲惨

人間の現実の姿は分析的論理的には把え難いものであった。「我々の本性は働き」にあり、生々流転して止まないものである。体験を通して生まれる生々しい感覚がそれを顕わにするのみである。現実には理由がある。しかしその本質は隠されてある。「繊細の心」はこのような存在の自覚にかゝるものである。

人間のあり方は本来不安定・退屈であり、牽驟れる人間も一皮むけばわずかのことで一喜一憂してはいないか。「王たることはこの世の最もすばらしい地位」に違ひなかるう。しかし彼とて例外ではない。「人の追い求めているものは、我々の不幸な在り方を考えさせるあの物憂い、平穏なしきたりではなく、我々をしてそういうことから心をそらせるあのさわぎである」(139) また、愛のむなしさに関するクレオパトラの警句は有名である。

b 思考の尊厳……人間の偉大

ところで幾何学精神はわれわれを包む無限大とわれわれをのがれる無限小の世界を教える。人間のみじめさと不安はこの点からも知らされる。しかし、「人間は考えるために作られている」とはパスカルの強い確信であった。

「人間は自然のうちで最も弱い一本の草にすぎない、しかしそれは考える草である。だから我々はあらゆる尊厳は考えるというところにある。我々が立ち上がらなければならぬのはそこからであって、我々の満たすことの出来ない空間や時間からではない」(347)

「中間をはずれることは人間性をはずれることである。人間の魂の偉大さは中間にとどまることを知るにある。偉大さはそこからはずれ出るところか、却ってそこから少しもはずれぬことにある」(378)

3 「パンセ」に学ぶもの

この悲惨と偉大を同時に把えるところに人間存在の根本的矛盾があった。パスカルは人間のみじめさについてたえず警告する、「自分がどうしてここにいてあそこにはいないのか、今いてあの時はいないのか(205)と。人間はそれ自身かけがえのないものである。生の本質は理性をこえており、人間は「無限に自分をのりこえる」べき存在である。

『パンセ』のこうした努力は、慈悲の神に賭けられるのであった。パスカルのこの弁証法的思考は矛盾や対立の中にある現代にあって解決を求めるわれわれに何かを暗示しないだろうか。なぜなら、愛のエスプリこそ究極的目的であろうからである。

＜留意点＞

ジャンセニスト・パスカルはポールロワイヤルで静かに思索を深めていった。彼はデメルトのコギトに対して人間の心情的側面を強調した先駆的思想家である。「哲学はとかく自己本来の地盤を離れて、単に議論をする慰戯に陥りがちである」(三木清)から「哲学を嘲ることこそ真に哲学することである(4)というパスカルとともに考え実存主義学習への伏線としたい。

F. ベーコン『ノウム・オルガヌム (新機関)』

(服部英次郎訳)

都立小平高等学校 井原茂幸

《とりあげた理由》 古代ギリシャの影響をうけたヨーロッパの古代・中世の哲学は、学問研究の方法を主として演繹法に求めていた。ベーコンは、ギリシャの哲学がただ討論に強いだけで、人間生活を豊かにするための何の成果も生み出さないことを知って、人生に対する価値と効用のための学問の革新を思い立ち、遠大な大革新の構想を打ち出した。このノウム・オルガヌムは、その未完成の大著「大革新」の第二部を構成するベーコンの代表作である。

彼の唱えた「感覚につづいて起る精神のはたらきは大部分しりぞけて、感官の知覚から出発する新しくて確実な道を精神のために開く方法」としての帰納法は、その後イギリス人の考え方に浸透し、イギリス経験論の伝統を培い、自然法思想、功利主義、実証主義、進化論などの思想として発展する基礎を提供したばかりでなく、デカルト、カントなどの大陸思想にも大きな影響を与えた。このような点からも世界の思想史の上で大きな意味をもつものといえる。

現代の文化、社会、政治を大きくかえた科学技術は、いうまでもなく近代科学の直接の成果である。今や人々は、自然法則は人間によって認識されるばかりでなく、これを実用上の利益のために利用することができることを確信している。この近代科学の方法とベーコンの帰納法は、近代科学の経験的データを数学的に処理し、法則を推論して假説を導き出す数学的自然科学とは同一ではないにしても、彼の経験的方法が近代科学においていまなお重要な意義をもつことはいうまでもない。ベーコンが、今日の科学革命の実現を予見し、その必要性を強調したことは、慧眼であったというべきであろう。

《内容のポイント》 ノヴム・オルガヌムは、ベーコンの6部よりなる著の未完成の大作「大革新」の第二部をなすもので、ラテン語で書かれ、1920年に公にされた。「自然の解釈に関する指示」という副題がつけられ、主題のノヴム・オルガヌム(新機関)は、アリストテレスの論理学がオルガノン(機関)と呼ばれるのに対して命名されたもので、学問研究の方法であるアリストテレスの三段論法に対し、帰納法を提唱することを目的としている。

このノヴム・オルガヌムは、「自然の解明と人間の〔自然〕支配についてのアフォリズム」(第一巻)と、「自然の解明なし人間の〔自然〕支配についてのアフォリズム」(第二巻)とに分けられ、ともにアフォリズム(学問・技術、思想の内容を簡潔なことばで表現する形式)の形で言いあらわされている。第一巻は、古くからある学問技術の批判と人間精神をとりまくもろもろのイドラを指摘し、その打破を目的としているのに対し、第二巻は、イドラから解放された人間の知性を正しく活動させる技術である帰納法を提唱することにあてられている。

1) 人間の知識と力は合一する。自然を解明することによって、人類の生活の改善と福利の増進のために自然を征服し利用することができるというのが、ベーコンの信念であった。この自然を解明する正しい方法が帰納法であって、「感官と同類的なものから一歩一歩段階的に上昇することによって、一般の命題をひき出し、最後にもっとも一般的な命題に到達する」方法である。感覚と経験から出発するといっても、それを事物の基準とするのではない。感官はただ実験したことについて判断するのであって、知性は帰納法に従って判断する以外に、的確な判断を下すことができないのである。精神が正しい成果を生み出すためには、事物そのものから決して目を離さずに、事物の映像をまったくあるがまゝに受けとらなければならない。そのためには、人間精神をとりまくイドラ(幻像、偏見、先入観)を取り去る必要がある。

2) 人間をとりまくイドラには、種族のイドラ、洞窟のイドラ、市場のイドラ、劇場のイドラがある。ベーコンはイドラをこの四種に分類して指摘

した。種族のイドラとは、人間性そのものに根ざすイドラであって、人間の知性はあたかもでこぼこした鏡のようなものであって、事物の光線をまともに受入れないで、事物の本性をゆがめ、変色させるものである。洞窟のイドラは、各人に固有の特殊な本性によるものであって、洞窟や穴のように、各人のうけた教育や交友関係、読書の影響、個人的印象などによってさまざまに変化動揺し、感覚は個人的偶然性に左右される。市場のイドラは、人々相互の接触と交際から引起されるもので、人々の接触し合う市場において、その接触の手段である言語は、各人の理解力に応じてさまざまに解釈され、印性の活動を妨害する。劇場のイドラは、哲学のさまざまな学説やまちがった法則からつくりあげられるもので、あたかも舞台上演される脚本のように、架空の芝居がかった世界をつくりあげる。人間の印性は、これらのもろもろのイドラから解放され、浄化されなければ、真の学問の基礎を打ちたてることはできないのである。

3) ベーコンの提唱した帰納法は、自然に服従することによって自然を征服する技術であって、性急な独断をさげ、客観的観察と組織的な実験にもとづいて一步一步真理に到達しようとする方法である。一つの性質について、形式(法則)を発見することは人間の知能のはたらきであり目的である。この形式をつきとめれば人間の能力は飛躍的に増大する筈である。そのためには自然についての実験の記録を網羅的にあつめ、整理し、順を追って正しい解釈に到達しなければならない。彼はその整理の方法として、存在表、欠如表、程度表をつくるという形式を考えだした。また自然の解釈と完全な帰納を助けるものとして悟性を認め、その上昇段階と下降段階への道すじを、①特権的事例、②帰納の支持物、③帰納の訂正、④主題の性質について研究方法を変化させること、⑤研究における優先的性質、⑥研究の限界、⑦実地への応用、⑧研究の準備、⑨公理の上昇的段階と下降的段階の9つに分類している。しかしその具体的事例は一部を除いて殆んど未完のままに終わっている。

《留意点》1. ベーコンの学問研究法である帰納法とアリストテレスの三段論法によって代表される従来の演繹法との相違を明確にしておく必要がある。○演繹法は理性の思考能力、類推、想像能力によって促された真理し或る場合には、この真理は直観的につかむ場合もある)を大前提として、合理的に論をすすめ、中前提を引出し、これを具体的事例にあてはめて結論を導き出す研究法であるのに対し、ベーコンの演繹法は、個々の具体的経験的事例を手がかりにして分析整理し、中間法則を、さらに一般法則を得ようとするやり方であって、そこには推理や思考の入り込む余地はない。またそのような理性の論証による方法を徹底的に排斥したのである。

2. さらに注意すべきことは、ベーコンの帰納法と今日の自然科学の方法はどのような点で相違しているかを明確にし、ベーコンの帰納法の欠点を指摘しておく必要がある。ベーコンの提唱した方法は、①事例のあますところのない蒐集が殆んど不可能に近いこと。②すべての科学の進歩に必要な假説の真の意味と効果を認めないこと。③実験的証明に必要な演繹法を徹底的に排斥したことにおいて欠点を有していた。これらの点は、後、後のハーバート・スペンサーなどによって補正はされたが、今日の自然科学の研究法とは同一視することはできない。こういう意味でベーコンは過渡的な思想家であった。今日の自然科学は、ベーコンの帰納的方法を出発における基礎とはしているが、事例の数学的推論と提携していわゆる假説を提起し、さらに演繹法を使って、その假説を実験によって確かめるといふ、帰納法と演繹法の両者の方法の長所を駆使しているのである。

3. ベーコンの研究法は、自然を対象としたものであって、人間や道德や社会を対象としたものではなかった。自然は必然的因果の支配する世界である。しかし人間や社会のように自由因果の支配する領域では、帰納的方法は困難であって同一には論ずることにはできないことに注意すべきである。

ホッブス 『リヴァイアサン』（田中 浩訳）

ロック 『宗教的寛容に関する書簡』（浜村正夫訳）

安田学園高等学校 香 川 弘

《とりあげた理由》 一連の市民革命の結果、イギリスをはじめとして近代法治国家が出現した。その裏付けとなった思想家として、ホッブスとロックの存在は無視出来ない。前者はスチュアート王朝の絶対主義の擁護のためとか、クロムエル支持のためと言われるが、彼の真の目的は伝統的ヨーロッパの自然法の考察にあつたし、不安定の当時のイギリス国家の統一にあつたとされている。その事は「リヴァイアサン」の13章・14章に述べられている自然状態、自然法、契約などについて熟読すると、彼の意図する自然法の解釈からの国家のあり方が理解できる。

ロックについては、ホッブスと異なる自然状態の考察から、「君臨すれども統治せず」という国民主権を根底としたイギリス国家の成立、更にフランス革命、アメリカの独立という民主主義国家の出現に影響を与えた「政治論」、そしてイギリス経験論の確立に寄与した「哲学説」も特記したいけれども、私は敢えて、彼の「寛容論」をとり上げる事にした。

その理由として、西欧に吹き荒れた宗教改革は近代社会への脱皮のための欠くべからざる要素であった。しかし異なった信仰のために流血し合う宗教戦争が生じた。その悲惨な出来事に終止符となったのが彼の「寛容論」であったと思う。この事は今日の人類に、イデオロギーの相違があるにしても、相互に相手の存在を認め合わねば世界の平和を確立し得ぬという平和共存の考え方にまで影響したと私は考える。

《内容のポイント》 「リヴァイアサン」の13章・14章から

- 1 人類の至福と悲惨に関する彼らの自然状態について
彼はこの章について、大略次のように述べている。

a 「人々は生まれつき平等であり、そのため不信が生じ、更に不信から戦争が生ずる。」

人間は肉体的にも、精神の諸能力についても、それ程差がない。少し弱者でも努力すればそれ以上の者に近づく事ができる、そして強さの平等よりもさらに大きな平等が存在する。その事から希望の平等性が生じ、同時に二人以上の人間がそれを享受できなくなり、敵となって争う。何よりも自己保存の必要がオ一となるためである。

b 「単に各人对各人の戦争が存在する」

人間はすべてを威圧しておく共通の力を持たずに生活している間は、彼等は戦争という状態にする。則ち、各人の各人に対する戦争である。このような戦争による障害として、継続的な恐怖と暴力による死の危険が存在し、人間の生活は孤独で、貧しく、険悪で、残忍でしかも短いことである。従ってこのような状態にとどまる事は、人間の自己保存の本能と矛盾する。

2 オ一およびオ二の自然法について、また、契約について。

a 「自然権、自然法とは何か」

自然権とは、各人が、彼自身の自然、即ち、彼自身の生命を維持するために、彼の欲するままに自己の力を用いるという、各人の自由である。そして自然法とは理性によって発見された戒律または一般法則であり、それによって人間は、自己の生命を破壊したり、あるいはその生命を維持する手段を奪り去るような事を行なうのを禁じられる。

更に次のような理性の戒律あるいは一般法則としての基本的自然法がでてくるといふ。則ち、各人は平和を獲得する望みが彼にとって存在する限り、それに向って努力すべきであり、そして彼がそれを獲得できない時には、戦争のあらゆる援助と利益を求め、かつ用いてよい。そして基本的自然法自然法からオ二の自然法が引き出される。それによると、人は「平和と自己防衛のために、それが必要だと思ふ限り進んですべての物ごとに対する自己の権利をすてるべきである」といふ事である。

b 「契約とは何か」

権利の相互的な譲渡を契約という。契約についてのあり方は、「私は与える、私は同意する」という内容である。また権利を譲渡する者は、その権利を享受する手段を可能な限り、譲る。例えば水車場を売る者は、それを動かす流れを切り離すことができない。そしてある人に主権者としての統治権を与える人々は、兵士を維持する貨幣の徴収権、および裁判を実施するための官吏の任命権を、彼に与えるのだと解される。

かくて、闘争の原因となっている利己主義的傾向が発揮できないように、個人の自由をすべて国家の支配者の手に移し、万人が国家権力の絶対性の下に服すべきである。

《内容のポイント》 「宗教的寛容に関する書簡」

ロックはそれについて要点を大略次の如くのべている。

a 「寛容こそが真の教会の主要なしるしである」

自分の教会が正統であるから信仰も正統であると自慢するのは、キリストの教会のしるしであるよりはむしろ、人々が互いに権力と支配を求めていることのしるしである。キリスト教徒以外の人まで含めて全人類に対して慈悲と謙虚さと善意とをもたないのであれば、それは確かに真のキリスト教徒たるの資格に欠けている。

真の宗教の仕事は全く別の事なのである。宗教がつくり出されたのは外面的な華麗さをよそおうためでも、教会の支配をうちたてるためでも、強制力を行使するためでもなく、人々の人活を美德と信仰に従って規制するためなのである。そして宗教問題について、他の人と意見の異なる人を寛容するという事は、イエス・キリストの福音と人類の本当の理性とに全く合致しているのであって、その必要と利点がこんなにはっきりしているのに気づかぬほ盲目な人が居るのは不思議なことである。

b 「国家の機能と教会のそれとは区別されるものである」

政治の問題と宗教の問題とを厳密に区別し、その間に境界を正しく設定することが、何よりも必要だと思ふ。

国家は人々の社会的な利益を確保し維持し促進するためにのみつくられた社会である。社会的な利益というのは、生命、自由、健康、身体の安全および、貨幣や土地や住宅や家具などのような外面的物質の所有のことである。こういう現世的なものの正当な所有を国民全般が確保できるように平等な法を公平に実施することが、行政者の義務である。従って行政者の権限はこういう社会的ことから以上に及ばない。政治的な権力や、権利や、支配は、これらのものを守るという目的にのみ限定され制約されており、決して魂の救済にまでいたりえないし、立入るべきでない。

次に教会とは何であるか。それは人々の自発的な集りであり、人々が神に受入れられ、魂の救済に役立つと思われる方法で神を公に礼拝するために、自ら進んで集まったものである。次にこういう教会の権限とはどんなものか。それはどんな法に従っているかといえば、それは成立から考えて、その権利は団体自体にのみ属し、少なくともその団体が皆の同意によってその権限を与えた人のみに属することになる。

宗教的寛容の義務については、オ一には団体の法に違反し続ける人は教会がかかえる必要はない。オ二にどんな個人も、教会や宗教の違いを理由として、他人の社会的権利の享有を妨げる権利はない。

《留意点》

ホッブスについては、彼は人間の本性について、グロティウスなどと異なり、反社会的性質をもっている事をその出発点として、その上にたつて社会または国家成立の必然性とそのあり方を考えているということである。

ロックについては、当時のイギリスの社会状態、政争、更に彼がピューリタンであったという事を充分理解させる必要がある。勿論イギリスの宗教問題についても同様である。

モンテスキュー『法の精神』（根岸国孝訳）

河出書房版 世界の大思想 16

都立井草高等学校 中村 佑二

〈とりあげた理由〉 十八世紀のフランスは解決さるべき問題を多く抱えていた。アンシャンレジームが確固たる地位を保ち、伝統的權威を維持していた。イギリスにおこった啓蒙思想は、フランスでは現実批判の武器となり、やがて社会の変革をもたらすのである。

1 フランスの啓蒙思想家たちが求めた究極の目標は 社会の改造であった。人間社会は人間理性の法則に従って変動し、理性の望むところへ社会を導くことができる。という新しい秩序を彼らは示そうとする。自然科学が自然現象のうちに変の法則を見いだしたように、彼らは、社会現象の中に法則を認めようと試みるのである。モンテスキューの『法の精神』はその試みの成果であり、最も代表的な著作である。

彼を一躍有名にしたのは、異邦人の目を借りた社会批判『ベルシヤ人の手紙』である。この中に、すでに相対主義的・比較論的態度が認められ、さらに史的事実の分析は、『ローマ人の盛衰の原因についての考察』に見ることができる。『法の精神』は、これらの労作の帰結であり、結晶である。彼はこの書に二十年の歳月を費やし、すべてを打ち込んだのである。

2 モンテスキューは政治科学の創始者であり、社会学の先駆者的存在でもある。十九世紀になって結実する、相対的・歴史的・社会的考察方法に道を開いたのは『法の精神』であった。しかしこれは、いわゆる法学の書ではなく、社会思想全体を扱う書物である。彼は時に社会学者として、時にモラリストとして語るのである。ここでは二つの問題を取り上げるに留めたい。その第一は「政体の原理」であり、第二は「自由と三権分立」である。

《内容のポイント》　ここでいう法は、箇条書にされた法律ではない。そうした法律は、社会法則研究上の補助資料にすぎない。モンテスキューの研究対象である法は、それ自身をも支配する一つの社会法則である。それゆえ、彼の法を一般の用語と区別するために「法の精神」というと考えてよい。

1　「私が第一に考究したいのは人間であった、そして千差万別の、かの制度習俗においても　人間は専らその恣意妄作によって導かれるものではないのだという確信を得た」（序）というように、複雑多岐な人間の動きの中に或る法則性を見出そうとすることからはじめられる。「最も広義における法とは、事物の自然に由来する諸々の必然的關係であり、この意味においては、あらゆる存在はその法をもつ」（1-1）。物質界には物質界の法があり、人間には人間の法があるというのである。

法は、人間が他の人間との間にもつ必然的な關係である。人間の社会關係一般が法ということばで表現されているのである。彼は、法を相對主義的關心をもって見る。共和国において良法であるものも、君主国においては悪法である。或る風土においては良い法であっても、他の風土においては必ずしもそうではない。モンテスキューは、社会のあらゆる環境を觀察し、吟味し、特定の法体系が継続されるためには、どんな精神的・物質的環境が必要であるのかを明らかにしようとしたのである。

a　政体は三つの形式に区分される。共和制・民主制・独裁制の三つである。共和制はさらに民主制と貴族制にわけられる。各政体とも、國民がこれに適應する性格をそなえるのでなければ永続し得ない。

民主制のもとでは、國民は粗衣粗食に甘んじ公共の福祉を遵奉し、私心を去るような優れた「徳性」をそなえなければならぬ。貴族制下では、名譽を得るのは貴族だけであるが、貴族間には民主的原則が保たれねばならぬ。それゆえ、貴族間を平等ならしめる「簡度」がなければならぬ。君主制の維持は、平等な公利を愛するよりも、人々の間に他のものに抜きんでて重んじられたい心、すなわち「榮譽」の願望の有無にかかっている。独裁制は、

一人の専横によって統治するのであるから、有効な「恐怖」を国民が意識するのでなければならぬ。

そのように、政体の原理が国民性に符合するのでなければ、いかに強力で国を維持しようとしても、衰亡をさけることはできないというのである。

b 政体の基本原理から、政体それぞれに応じた法が吟味される。教育法を例にとるならば、民主制における最良の法規は政治道徳、すなわちおおよび国家に対する愛を育成するものでなければならぬ。貴族制のそれは指導者に節度の念を養わしめることを目ざし、君主制は名誉欲、独裁制は人々の心を恐怖で満たすことをねらいとしなければならぬ。

このような見方をもって、モンテスキューは過去に存した法律、現に行われている法律、将来行われるであろう法律を吟味し評価する。法は、その背景、その立脚点とする事物の秩序、などと密接な関係を持ち、これらすべての観点から考察しなければならぬ。『法の精神』のねらいはここにある。このように広い視野に立てば、誰もが自国を含め、あらゆる国の法を評価できるだろうと言う。とくに彼の風土の条件に関する考察は、のちの地理的環境決定論に道を開くものである。

2 『法の精神』は相対主義・比較論的態度で書かれている。しかし、このような態度は、何か一つの、基準となる見解が中心に据えられないかぎり不安定なものとなってしまふ。彼は、そこに「自由に対する見解」をおいたのである。

a 自由という語ほど多くの異った意義をあたえられ、さまざまに人の注意をひいたことばはない。彼らの服従すべき者を選挙する権能と解するもの、武装して暴力を行使する権利と解するものなどさまざまであり、長い類をはやす習慣を自由であると久しく思いこんでいた民族さえあるという。

モンテスキューは「なんらかの法が存在する社会においては、自由とはただ欲すべきことをなすことができ、欲すべからざることをなすべく強制されぬ

ということに存するのみである。……自由とは、法の許すすべてのことをなす権利であり、かりにある市民が法の禁ずることをなしうとすれば、彼らはもはや自由をもたないことになる。なんとなれば、他人もまったく同様にこの権力を持つであろうから」という(11-3)。一般精神を形づくる諸々の条件は、それが社会的自由を促進させるか抑圧するかについて見るとき、正常か異常か、健全か不健全かに判別されるのである。

b このような自由を、国家構造の直接目的としている国民が現実存在する。自由を究明するには、この国の政治的自由の基礎となっている原理をを検討すればよい。もしその原理がよければ、自由は鏡に映ずるとく明らかになるだろう。

かくして、モンテスキューはイギリス憲法を研究し、分離論を展開する。自由が侵害されるのは、立法・行政・司法のうちの二権または三権が、同一の人・同一の機関に掌握されるからである。三権のそれぞれを別個の機関に行使させ、適宜に関連させ、互いに抑制せしめ、強大な権力の生ずるのをふせぐよう仕組むことが肝要であるとく、彼は、三権分立制がイギリスの自由に貢献するところ大である点を強調するのである。

《留意点》 これは全体を概括的に把握することの困難な書物である。

1 まず序文と第一編「法一般について」において、モンテスキューの法に対する考え方と、彼の法探究の計画を知らねばならない。

2 ついで、「三政体の原理と法の関係」にすすむ。この部分は、かなり膨大な内容をもつので、第三～五編だけにしぼって扱うのがよいと思う。

3 有名な三権分立論は、第十一編「政治的自由と国家構造との関係における法について」に見られる。ここでは、一～六章をとくにとり上げたい。2をとばして、この部分をとり上げるのも一方法であろう。

カント『道徳哲学』（白井・小倉訳）岩波文庫

が、…… 都立大山高等学校 中 村 新 吉

〈とりあげた理由〉 カントの倫理思想というと、現在出版されている教科書・資料集・学習参考書のいずれをみても、「実践理性批判」や「道徳形而上学の基礎づけ」から紹介するといったことが定式化しているようである。たとえば、カントというと、直ちに〈道徳法則〉とか〈人格主義〉とかいったものを展開する。こうした授業展開はいたずらに、「道徳法則はありやなしや」と混乱を起したり、観念的倫理という印象を与えることを生徒に植えつけるにすぎない。むしろ、カントの倫理思想を、生徒に身近かなものとして展開するにはここで取りあげる「道徳哲学」が、日常生活に具体的であり理解し易いのではないか。この著書（資料）を媒介とするならば、具体的な倫理上の問題から普遍的抽象的原理へと思索を深めることができるのではないか。また、カントの倫理体系が最終的に示され、かつカント自身が、「道徳形而上学の基礎づけ」「実践理性批判」を書いている最中でも、「道徳哲学」をもって、原理と人間の具体的な道徳の義務との総合をはかっていたのである。いわば、カントは「道徳哲学」によって、生涯の結晶たらしめようと精魂つくして完成しようとしたのである。

倫理学は、究極的には現実の生活において問われるものであるがゆえに、この書からこそ、カントは「道徳の原理が現実の生活に対していかに適用せられるべきか」あるいは「人格が自己自身に対し、他人に対して負うべき義務はいかにあるべきか」にどう答えているか、最もよくみ取れるのではなからうか。特に、この著書は、友情とか、謙虚とか、幸福など倫理的な問題を「主題別学習」する際に役立つものと考えられる。それほど、人間の道徳的使命が〈徳の義務〉として論述されているのを見るのである。

《内容のポイント》

1 構成

倫理的	要素論 (形式)	教養論	徳の義務を原理的に展開することを究極としながらも、日常生活の具体的事例を通して解明する。 特に、自他の義務を合法性・合目的性からとらえる
		決疑論	教養論の後に、具体的状況を通して、義務がいかに探究せられるべきかの判断力の養成を問題とする
	方法論	教授論	人間として果すべき義務の理論的訓練をめざす。 言うまでもなく、生徒の道德性の陶冶をめぐる方法を論じているのであって、その方法として、問答法と対話法をカントはすすめている。
		修行論	義務の実践的訓練の仕方を論ずる。特に、修徳の意志、徳の概念、徳の能力などの訓練と開発について解明する。

2 体系 ここでの体系とは、1. 構成のうちの要素論の部のそれをさす。カントは、ここで、「自己自身に対する義務」と「他人に対する義務」とに義務を区分し、「自己自身に対する義務」を「他人に対する義務」よりも、第一義的に考える。なぜならば、自己の道德的完全性をはかることがこの義務の目的であり、この目的こそ、人間の究極的使命と一致するからである。

a 自己自身に対する義務

1) 完全義務—不作為義務—自殺、情欲的自己毀損・泥酔、貧欲(身体的)

虚言・貧欲・卑屈(道德的)

(作為義務として、貞潔、正直、誠実、謙遜をあげる)

2) 不完全義務—作為義務—精神力(理性—創造的)

心 力(悟性—思索)

体 力(動物的力の意図的持続的生気)

これは自己の素質を發展させ、増大させる義務である。

道徳的意図におけるあるいは自己の道徳的完全性への高揚の義務としては、義務の心情から純粋性の完全化をはかる。それとともに、全道徳的目的の完全な遂行をはかることが義務となる。

b 対人に対する義務 目的 — 他人の幸福の促進

作為義務 — 他人に対する愛の義務 親切、同情、感謝

不作為義務 — 人間憎悪の諸悪徳 嫉妬、他人の不幸を喜ぶ心
忘恩

不作為義務 — 他人に対する「尊敬」の義務に反する悪徳
高慢、妄言、侮蔑

c 友情論 相互的友情、愛と尊敬との結合

道徳的友情 — 純粋性 — 品位を汚すな

3 資料

a 「人が、自然的に強制せられることがますます少なくなり、これに反して道徳的に（義務の単なる表象によって）強制せられることが多ければ多いほど、ますます自由になるのである」

b 「人間は徳に対して義務づけられている」

c 「汝自身を愛する如く汝の隣人を愛すべし、といわれるならば、このことは直接に（まず）愛して、この愛を媒介として（後に）親切を尽すべし、という意味ではなくて、汝の同胞に対して親切を尽せ、そうすればこの親切は人間愛となって（親切一般への傾向性の練達として）汝の心のうちに働くであろう、という意味である。」

d 「何人も良心をもっている、そしてみずから内的審判者によって観察せられ、威嚇せられ、かつ一般に畏敬（畏懼と結ばれた尊敬）せられていることを知る、そしてみずからの内にあって法則を見張っているこの権力は、みずからが自己自身に（任意に）作るところのものでなくして、自己の本質と一体となっているものである。それは自分が逃げ出そうと思ふ時、影の如く自分につきまとってくる。自分がどんなに感覚的欲望や

心の散乱などによって麻痺させられ、あるいは眠らせられようとも、しかし、どうしても時に応じて自己自身に還り、あるいは目覚めざるを得ない、その時たちまち自分は良心の恐るべき声を聴くのである。自分が墮落の極におち入る時、おそらく最早これに意を留めないようになることもあろう、けれどもかの声の聞えるのをどうしても避けることはできない。」

e 「相互愛の原理によって、理性的存在者は絶えず相互にあい近づかしめられるが、たがいに尽し合わねばならない敬の原理によって、相互に距離を保たしめられる。」

f 「単なる愛の義務を履行しないことは不徳である。けれども、すべての人間一般に対して、当然払うべき尊敬から生ずる義務を履行しないのは悪徳である」

《留意点》

1 「徳」(Tugend)について指導する際に、その徳のなぜ義務とせられるかの考え方・原理的思考法を十分に理解させることが必要である。

2 カントは、重要な概念、たとえば、徳、悪徳(悪徳)、不徳、愛、尊敬、義務、良心、虚言、親切…などを必ず厳密に規定し、今日の常識的な意味より深い意味や他の意味をもたせて使用していることに注意を払うこと。

3 カントは、人間という場合、「動物的存在」「理性的存在」「理性存在」「理性的自然存在」「感性的存在」という規定をつけて、「人間」という存在を区別して使用していることに配慮すること。

4 カントのこの義務論を通してみられる、究極の人間観は、自己自身が常に「気高く」あるようになってゆく(Werden)ことがオーの義務であり目的であるという所から、他人から「尊敬に値する人間」像が根底にある。かつ、社会と、他人とともにある人間(Mitmenschen)として、「情深くやさしく」あるべき、他人に対する義務が出てくる。しかし、カントにおいては、これはあくまでも二義的である。

ヘーゲル『小論理学』（松村一人訳）

『大論理学』（武市健人訳）

都立町田高等学校 寺島甲祐

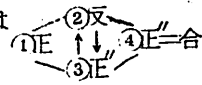
《とりあげた理由》 弁証法の指導は、最初は困難であるが、生徒は非常に興味をもつものである。しかし、弁証法の指導はとかく図式的におちいりやすい。弁証法が学問の方法であり形式であって、内容そのものではないという事を理解すれば、それも決して間違った見方・指導ではないけれども、それだけに終わった場合には、ヘーゲルやマルクスの思想を本当に理解することはできなくなるであろう。そこで、弁証法の真の意味を把握することが、指導内容を確実に把握し、深化する事になると考え、上記著作を読んだ次第である。

《内容のポイント》

1 弁証法の構造

弁証法は普通、「正—反—合」の三段階の過程をとる論理方式として理解されている。しかし、大切な点は第二段階の反の含む意味である。というのは、才二段階の反は、実は、ただ反だけで反なのではなくて、第一段階の正に対する反立であるから、反そのものは実際には反と正との二項を含むのである。それ故、その方式はヘーゲル自身が指摘するように、「①正—反（②反—③正）—④合」というように四つの契機をもつ四段階と考えなければならぬ。しかも、ヘーゲルにおいては、この正の本性、即ち始元が「ロゴス」であり、「精神」であることを理解することが極めて大切である。（始元を「物質」と理解するのが唯物弁証法である）そして、この始元としてのロゴスは単に主観的なものでなく、客観的なものであり、世界の全存在を支配している原理そのものであるが、更に自己自身の中に、自分と相反する非合理的な「自然」をも含むものである。これが、正の段階では一元的に定立されているが、才二段階の反の段階においては、この二元性が現実的に顕存化してくるのである。即ち、反は反だけで反ではなく、反は正に対して反であ

り、同時にそのことは反に対する正の反定立・対立を意味するのである。つまり、オ二段階の反は、実は現実的に反と対立する正（正'）と反との両面をもつものである。この正'と反とが共に反であることを理解することが大切である。例えば、今日の世界が資本主義と社会主義とに対立しているが、その資本主義も資本主義そのものでなくて、社会主義的なものであり、社会主義も社会主義そのものでなくて、資本主義的なものであると理解するのが反の段階であるといえるであろう。それ故、一つのロゴスが二つの部分となり、こちらがロゴスであると争奪されあっているのであるから、この状態は対立であるのみでなく、むしろ矛盾である。それではオ二の反の段階からオ三の合の段階への移行はどのようにして起るのであるだろうか。それは、オ一・二段階の正の性格を把握しておれば明らかである。即ち、正'が正であって反は正でない以上、当然の論理として、現実的に反は滅亡して、正'が正として現われざるを得ないのである。これが反から合への移行の論理である。正'と反との現実的な対立の段階を経て、全過程の根底にある始元が正であることを開示して、始元の正を現実的な対立の中から回復したものが合である。このように、合は正'と反との現実的な対立の過程の中から獲得された始元の正であるから、オ一・オ二段階の正及び正'に対しては、むしろ正'をもってあらわされるのが妥当である。以上の意味で弁証法の構造は厳密には



2 ヘーゲルのロゴス

ヘーゲルの弁証法の始元をなすロゴスは如何なる構造をもつものであろうか。われわれはそれを分析してみることによって弁証法を更に適確に把握することができる。ヘーゲルは「論理的なものは形式上三つの側面をもっている。(a)抽象的側面あるいは悟性的側面、(b)弁証法的側面あるいは否定的理性の側面、(c)思弁的側面あるいは肯定的理性の側面がそれである」と述べている。

これらの三つの側面は、形式論理学の三つの側面、（概念・判断・推理）をなすものではない。それらはあらゆる論理的存在の、即ち、あらゆる概念

・真理のモメントをなすものである。最初の悟性的側面は、存在を分析的にみ、これを抽象化して、その内容に普遍性の形式を与える側面であって、われわれの認識と実践の領域において、確固たる規定を与えてくれるものである。ここでは矛盾は許されず、形式論理学の矛盾律が厳然と支配されるわけである。数学的思考・法律学の推理・裁判官の判決等、いずれもこの悟性的側面の原理にのっとって行なわれているのである。次のロゴスの側面は、理性の側面である。この理性の側面には否定的なものと、肯定的なものと二つの働きがある。そして、否定的・弁証法的理性の側面はヘーゲルにおいては、最も重要視される所であって、弁証法の構造に就いてみれば、才二段階の反の段階を認識する側面である。ヘーゲルも「弁証法的モメントは、悟性的側面において述べたような有限な諸規定の自己止揚であり、反対の諸規定への移行である」と述べているように、形式論理的には矛盾があってはならないのに、現実においては、矛盾があるという事実を認めるのが、この弁証法的理性の側面である。この意味において、理性は悟性よりも高次の能力であり、悟性のように狭く法則に囚われることなく、広く深く現実を認識する能力だといえる。すなわち、ヘーゲルも「われわれは、人間は死すべきものであるといひ、そして死を外部の事情に基づいているものと考えているが、こうした見方によると、人間には生きるという法則ともう一つ可死的であるという法則と、二つの特殊な法則があることになる。しかし、本当の見方はそうではなくて、生命そのものがそのうちに死の萌芽を擔っているものであって一般に有限なものは自分自身のうちで自己と矛盾し、それによって自己を止揚するのである」と述べているように、あらゆる有限なものは確固としたもの、究極的なものではなくて、変化し消滅するものであることを認識する能力が弁証法的理性の側面である。このように、否定的理性の側面は、悟性によって発見し得ない現実の矛盾、対立を見出し、その成果として、否定的なものを浮彫りにして来る。しかし、この否定的なものは、最初の悟性に基づく、肯定的なものなしには存在し得ないものであるから、それは同時に肯定的なも

のを止揚する働きを必要とする。これが理性の肯定的側面である。ヘーゲルはこのことを「思弁的なもの、あるいは肯定的理性的なものは、対立した二つの規定の統一を、即ち、対立した二つの規定の解消と移行のうちに含まれている肯定的なものを把握する」と述べている。理性とは元来、ものの本性を見抜く能力であり、ものの対立・矛盾を発見すると同時に、それを越えたもの、その根底にあって、それを貫通している始元の原理を見抜く能力であるから、否定的であるよりも肯定的であるのが本性であるといえるのである。しかし、この思弁的・肯定的理性の側面は、単純な形式的統一ではなく、具体的なものである。知識によって、知識自身を否定して、知識を越えた事実、現実そのものをつかむのが、思弁的・肯定的理性の側面であるといえるのである。

以上によって、ヘーゲルの述べるロゴスの三側面とは同じ一つのロゴスそのものとする三つの側面であることが理解できるのである。それ故、弁証法の全過程は、「①正—②正(反)—③正(合)」と表示することもできるのである。そして、正は正よりも、正は正よりも、より具体化し、現実化したロゴスであると理解できるかと思われる。この意味において、弁証法は「発展の論理」であり、対立・矛盾を通して、現実をロゴス的に把握する論理であるといえるのである。

《留意点》 ヘーゲルの弁証法を指導する場合には、具体的事例をもって、指導する事は勿論であるが、私は形式論理学の矛盾律と対比して指導する事が有効であると考え。たゞ「Aは非Aではない」とする形式論理学の主張する矛盾概念「非A」はヘーゲルが指摘するように、全く空虚であり、これを具体的なものに適用してみると、この上なく不合理となり、到底対立の統一とはなり得ない。ヘーゲルの述べる対立の統一における対立・矛盾概念は形式論理学の矛盾概念非Aと決して同じではなく、一口でいえば、特定の非Aであることに留意すべきである。有に対しては、無であり、北極に対しては南極である。このような特定の非Aであってこそ、現実における対立・矛盾として、統一・止揚されるのである。

ベルグソン『哲学入門』（河野与一訳）

都立井草高等学校 渡 辺 浩

〈とりあげた理由〉

一般にフランス的知性の特徴は鋭い直観であるとされ、ドイツ的精神の特徴は深い思弁であるといわれる。またフランス人が内容を尊重するのに対して、ドイツ人が形式を尊重することも周知のところである。ドイツ人は深い神秘に包まれた「形而上的なもの」を愛する民族であり、フランス人は何よりも「明晰判明なもの」を信じ、どこまでも現実を見つめる国民性である。フランス的知性とはあくまで事実を尊重し、明晰な表現を求める精神であるといってもよい。フランス的なセンス（Sens. 感覚）とは、どこまでも対象の真髄に迫ろうとする「純粋な直観」の眼である。デカルトはこれを良識（bon sens）とか理性（raison）と呼び、バスカルは繊細の精神（esprit de finesse）と呼んでいる。

ベルグソンはフランス的思考の特色として、表現形式の単純なことを、つねに実証科学と密接に結びつけていること、この二点を挙げている。つまり第一は深い思想を日常の言葉で表現することであり、第二は実証科学の成果に即して實在に迫ってゆこうとする態度である。このような意味で、フランス的思考の代表として、ベルグソンの思想をとりあげることとした。ベルグソンの主著として、「時間と自由」（Essai sur les données immédiates de la conscience, 1889）、「物質と記憶」（Matière et Memoire, 1896）、「創造的進化」（L'Evolution créatrice, 1906）、「随徳と宗教の二源泉」（Les deux sources de la morale et de la religion, 1932）の四書が挙げられるのであるが、ベルグソン哲学への信頼すべき入門書として、ベルグソン自身の書いた「哲学入門」（Introduction à la métaphysique, 1903）を挙げるのがもっとも適当であろう。

《内容のポイント》

1 分析と直観 — 科学的認識と哲学的認識

フランス的思考は科学の実証的精神と深く結びついており、ベルグソン哲学は形而上学的実証主義ともいべき立場から、生命の哲学をうち立てたものである。ベルグソンによれば、哲学にもっとも欠けていることは、明確さ (precision) ということである。哲学はとかく抽象的な概念の集まりとなりやすく、彼はこれに大きな不満を抱いた。抽象的な思考の構成をしりぞけて、ひたすら事実そのものに基こうと志したが、ベルグソンの学問を一貫する態度である。ベルグソンの発想は、科学のもっとも高度な先端的な知識とたえず触れ合いながら展開してゆく。ベルグソンはその三大主著の執筆に先立って、いずれも数年ずつを心理学、生理学、物理学の専門的研究に捧げている。実証科学と哲学との結びつきは、たしかにベルグソン哲学の著しい特色であるといつてよい。

それでは科学と哲学との違い、わけても、それぞれの認識のしかたの違いをはっきり区別するものは何であろうか。ベルグソンはそこで科学的認識と哲学的認識との区別を明らかにし、科学の分析的方法に対する哲学の直観的方法の意義を刀説している。すなわち、認識のしかたには分析的方法と直観的方法とがあり、第一の方法は物質の研究に適し、第二の方法は精神の研究に適しているという。しかもこれら二つの対象(物質と精神と)は互いに侵触し合っているものであり、また二つの方法(分析と直観と)は互いに助け合わねばならないと述べている。しかし初期のベルグソンはこの二つの方法を根本的な相違として区別することを主張したのである。

ベルグソンは「哲学入門」の冒頭でつぎのように述べている。「従来哲学者たちはその外見上の相違にもかかわらず、事物を認識する仕方に二つの根本的に異なる方法を区別する点において一致している。その一つは事物のまわりをめぐる仕方であり、他の方法というのは事物の中へはいって行く仕方である。第一の方法すなわち外からものをながめる認識の仕方は、当然それ

がどういふ観点に立つか、またいかなる記号によって表現するかということに依存するけれども、第二の認識の仕方はそのものの中へはいつてゆくのであるから、観点の相違にはかかわらないし、またいかなる記号にも依存しない。第一の認識は相対的なるもの (le relatif) にとどまるけれども、第二の認識は——それが可能な場合には——絶対的なるもの (l'absolu) まで達する」とベルグソンはいう。

分析とは対象を既知の要素に分解すること、つまりどんな対象にもあてはまる共通要素に還元する操作にほかならない。分析は対象を記号化することであり、いろいろの観点からさまざまな記号に翻訳して、対象のまわりを巡るだけである。分析は無限に続けても対象そのものに到達できない。しかし、直観とは一つの単純な行為であり、対象の内部へはいきこんでその対象にユニークなものと同一体になる「共感」(sympathie) のことである。かくして絶対的なるものは「直感」(intuition) においてよりほかには与えられない、ということが明らかになる。実証科学は分析的方法をとり、何よりも先ず記号によって作業をする。最も具体的な生命の科学でも、生物の器官を解剖学的要素に分解し、視覚的記号に頼ろうとする。これに反し、実在を絶対的に把握する方法は、外から分析する代りにそのものの中へ入って直観的にとらえる哲学的直観の立場である。

2 純粹持続

ベルグソン哲学の方法が「直観」の哲学といわれるならば、その内容は「生命ないし精神の哲学」として特色づけられるであろう。四主著の第一は自由論あるいは時間論であり、時間の問題を意識の考察から導き出している。第二は精神と身体の関係を描き、精神の現象の典型を「記憶」において見出した。第三は生物全般を描き、生命をその全体の姿において描こうとする。第四は進化した生命の頂点として、人間のユマニテ (humanité) における道徳と宗教を対象としている。これらを一貫するベルグソンの主題を精神と物質の関係と見れば、その根本思想は「Essai」(第一書) にあり、「純粹持続」

の思想をその中核としてあげられるであろう。

ベルグソンによれば「われわれが単なる分析によってではなく直観によって内からとらえるところの、少くとも一つの實在がある。それは時間を通して流れる — 接続するわれわれの自己 (notre moi qui dure) である」(哲学入門, P15) という。私が自分の意識の内がわを見まわすとき、先ず物質界からくる知覚がパンの表皮のように並び、それにつながった記憶が自分の奥底から周辺へひき寄せられているように見える。私の意識の周辺から中心へ向う自分自身を凝集してゆくならば、そこに連続的な流動がある。それは流れた後から見れば多くの状態の並列、スペクトルの広がりのようなものだが、流れる持続そのものは刻々に移り変って切れめのない相互滲透的な時間を意味するものである。自己の奥底に流れる純粹持続 (duree pure) をベルグソンはこのように説明している。

《留意点》

1 ベルグソンの「哲学入門」は1903年雑誌に発表され、1934年論文集「思想と動くもの」の中に取められた。小冊ではあるが、ベルグソン哲学への最もよき入門書である。

2 この小論「哲学入門」よりも14年前にすでに第1の主著「意識に直接与えられているものについての試論」(英訳名、「時間と自由」)、また7年前に第2の主著「物質と記憶」が公刊されている。この論文は、この後わずか3年後に発表された第3の主著「創造的進化」を予想しつつ、第1および第2の主著に展開された思想をまとめたものとして、ベルグソンの基本的な考え方を代表するものといつてよい。

3 ベルグソンの思想は体系的組織的に組み立てられた論理構成をなすものでなく、むしろその思索の中核は表現の中からおのずと感覚的・直観的にとらえられるという性格を帯びたものといえよう。

4 文章とか用語にニュアンスが多いのでベルグソン独自の表現スタイルに気づかせ、明確な意味をくみとらせる必要がある。

スピノーザ『Ethica (エチカ)』

都立武蔵高等学校 小島章一

〈とりあげた理由〉 17世紀西洋哲学史においてもまたその後の哲学への影響においても欠くことの出来ないのが、スピノーザ哲学であること。例えばシェリング、フィヒテ、ヘーゲルなども思索のヒントをスピノーザに負っているし、ゲーテなどそのファウストの制作にあたり偉大なる師と言っている。またその思索態度において、古今を問わず永遠に輝き、且東西思想の交流に関してはスピノーザが最適であると思われる。我が国においては波多野精一、安倍能成氏など学位論文はスピノーザであったし、西田幾多郎先生などはスピノーザの哲学態度に感銘され、ルナンの如きは、キリストにとなりする人だと云っている。スピノーザの主著は「エチカ」である。

〈内容のポイント〉 スピノーザの主著「エチカ」理解の中心は「内在」(immanens)の意義を理解することである。スピノーザ哲学の方法論は唯一実在から多様な個物へであったが、後にはその順序が逆転し、「個物をより多く知れば知る程一層多く神を知る」(Ethica V. Prop. 24)の如く、個物から実在へである。この問題解決には「内在」の意義を深く知ることである。以下少し、生涯をスピノーザ研究に捧げたカール・ゲーブハルトの研究を手引としてまとめてみようと思う。

Carl Gebhardtはその著Spinoza(1932)のオ五章「スピノーザ説の歴史的位罫」において、その特色を四つあげている。

1 オ一は形而上学的宗教であること。スピノーザ哲学は、形而上学的宗教として、一方キリスト教やイスラム教のような神話的宗教と同列でないこと、他方デカルトやベーコンの科学的=特殊的哲学と同列でないことである。彼の哲学はマラーネ(marane)として、身自ら自発的、開発的に、初めから

宗教を探究する運命にあって、それ故に哲学的宗教であった点にある。その意味では真の入信こそ困難と永劫的努力である点を指摘するキュルケゴールの
実存哲学の先駆と言ってよいであろう。スピノーザの哲学は自己一身の宗教
哲学として、人間個体本質の「自性維持の努力」(conatus)という概念が、
その「内在」の深い意味把握の中心となるのである。

2 オ二は、学問(科学)と宗教の綜合統一であること。中世においては、
世界と世界生起は、原罪及び救済の範疇によって考えられたが、近代におい
ては自然・人間及び社会という範疇で考えられた。彼はこの新しい範疇を古
い範疇に代えんとする根本的な最初の試みをしたのである。すなわち信の真
理と知の真理、彼岸と此岸の真理を「行為的世界」において統一を企てるの
である。

3 オ三は、バロックの表現としてのスピノーザ説であること。ルネッサ
ンス芸術の本質は、成形性(Geformtheit)、被限定性(Begrenztheit)
の時代である。あるいは形式(Formung)、完成(Vollendung)にある。
従って構成的(gebaut)、成形的(geformt)、被限定的(begrenzt)の時代である
に対し、バロックの様式は被限定性の否定、没形性(Entformtheit)であり、
その表現は前者の量的静止的であるに対し、質的、力動的(dynamisch)であり、
その感情は、無限性を目指し、無限なるものとの合一を憧憬する。しかもこ
の憧憬(Sehnsucht)は、一方カトリック的南方が無限なるものの彼岸性すな
わち超越(Transzendenz)を固執し、神との合一をエクスタシス(恍惚)に
訴え、その代表が絵画のグレコと聖女テレサの幻覚であるが、他方ゴシック
的神秘説、プロテスタント的北方が世界に内在(Immanenz)する神、神的内
在を神秘説に訴えて求められるのである。この代表は絵画におけるレンブラ
ント、哲学におけるスピノーザである。両者は共にオランダに於てである。
スピノーザ哲学における重要な用語がdeterminatio est negatio(限定は
否定である)である所以は、形を超えた無限者へのバロック的表現であるか
らである。スピノーザのバロック的考察は、また力動的(dynamisch)である

からして、例えばロックの如く、物体の本質を単なる物質の空間充足にではなく、ホブズに近く、物質独自の能動性に認め、また観念の本質を模写にではなく、その固有の活動、自発性(Spontaneität) に認める所以である。スピノーザにおいては物質の能動性と観念の自発性を相即、統一するのは實在の働き actio それ自身なのである。實在はどこまでも受動ではなくして能動なのである。スピノーザの實在＝神は個体の受動ならざる「行為」(agere) それ自身の内に内在するのである。活動原因としての實在に内在即超越的に呼応する個体本質は「自性維持の努力」(conatus sese perserierandi) なのである。スピノーザ哲学のバロックの表現たる所以は内在とその能動性にある。

4 オオは、スピノーザ哲学はプロテスタント的反宗教改革であること。カルヴィン主義が教義に固められた客観的宗教であって「恩寵の選み」といっても主観の如何ともなし難い客観的決定を意味するに反して、コレギアント主義が能動的キリスト教たらしとする主観主義を示し、キリスト教を身自らの自発性において我がものとしようとする。カトリック的反宗教改革は宗教改革を外部から攻撃するが、プロテスタント的反宗教改革はこれを内部から攻撃する。英国のクエイカー派からドイツの敬虔派に至る当時の分派運動は皆この傾向を有し、コレギアント派は言うまでもない。そしてその北方は神を内在の此岸に求め、神との合一を神秘説に訴えるのである。スピノーザがコレギアント派の人々と出会ったことは、彼とバロック哲学及びバロックの本質的宗教形式との出会いであったのである。人間個体を無限なるものの中に位置せしめ、永遠の相下に(sub specie aeternitas) 見るスピノチズムにとって、個々のものは或る包括的実体の様態であり、この様態において實在を見るのである。スピノーザにとって現実とは実現であり、それ故現実の個体本質は生々と働く「自性維持の努力」(conatus) それ自身なのである。人間個体が神の内に在るということは「働き」(actio) すなわち「行為」においてあることなのである。

スピノーザの神即自然(deus sive natura) という考えは、中世の神の国

＝彼岸と自然の国＝此岸の二元論の克服であり、人間における精神性と感情性の二元の克服であり、価値の彼岸性の克服である。神の「働き」と人間個体の「働き」とが相即呼応するのである。自由即必然である。こんな点仏教哲理における聖道門仏教の真髓に相通るのである。スピノーザにおける神即真(*deus sive veritas*)という考えは、視念が思惟する主観の思惟作用ではなくて、形而上学的実在であるということである。こんな点プラトーン IDEA と同じであるが、プラトーンの IDEA は類的存在であるが、スピノーザの IDEA は個別的存在であり、個物である。そして延長(*extensio*)と思惟(*cogito*)とは深い処、実在において同一である。実在＝神は自己原因(*causa sui*)である。人間が真に自由に働く自己肯定 神の自己実現である。創造的統一 *creative unity* はどこまでも動的である。スピノーザの神即徳(*deus sive virtus*)とは如何なることか。人間個体がそれ自身の働きを実現する時、必然的に神の自己実現として徳なのである。かくて人間個体が自己実現において自覚的に神に於て在ることを知る時、自ら神に対する知的愛(*amor dei intellectualis*)が生ずる。この愛の自発性即神の愛なのである。神への愛と神の人間への神と神の自己愛とが相一致する。神即愛(*deus sive amor*)がスピノーザ説である。更にスピノーザは愛の相互性から必然的に共同体、国家の肯定を通して神と人間とを行為的世界において創造的に統一理解を企てるのである。スピノーザの内論は徹底して「欲望(*cupiditas*)は徳(*virtus*)の基礎である」とさえ言うのである。

《留意点》 生徒達に教材として「エチカ」を提出する前にスピノーザの求道的精神を比較的容易に簡明に伝えるのは「知性改善論」の出発の一、二章である。次に Ethic III、「感情の起源と本性」特にその序文にあたる部分を読み、スピノーザの感情考察の鋭利にして深い態度を知るのがよい。そして最後にはエチカ五部人間の自由(*de libertate humana*)は、スピノーザ哲学の永遠の至宝の諸編であるエチカ最後の言葉は、「すべて貴いものは稀であると共に困難である」哲学的実存はどこまでも真理への努力である。

ベック著 『仏教上』

(渡辺照宏訳) 岩波文庫

都立墨田川高等学校 細谷 斉

<とりあげた理由>倫社学習の要点は、思想の単なる知的理解ではなく、先哲の思想を媒介として自己の生き方を自らが見つめ直すことにあることは言うまでもあるまい。私達が原始仏教の祖<釈迦>の人間体験とその教えに学ぼうとする目的も、又之と同じである。特に、私達日本人は、古くから仏教を最高の文化的背景として営みを続けて来たわけであり、現在もその流れの中で自己の生を貫こうとしている。従って釈迦を学習することは、例えばヨーロッパの思想や哲学者を理論的に学ぶのとは異なる<何か>を把握することではなければならない。その<何か>とはこれを表現するのは非常に困難で、正確を期しがたいが、言うならば<自己の生を根底から改めさせるような体験でありその実証である>といえよう。釈迦を学ぶということについては、このような難題があることを忘れてはならないと思う。そしてこのことは、釈迦を授業するということの異常な困難さを私に教える。即ち、私が解釈し、説明する釈迦は決して本物の釈迦ではなく、私の胸の中で嬌小化され、奇型化された釈迦に違いない。この疑問と困難は、テキストを選ぶ時にも生ずる。一体釈迦については、どのようなテキストや教材が準備されればよいのであろうか。仏教については、一見材料には困らぬようにも思われる。漢訳された経典は文字通り三蔵に満ち、仏教哲学を論じる僧侶、学者の著作は無数である。けれども、原始仏教を理解するためには、釈迦の肉声を伝えてくれるようなテキストが欲しいわけで、このような意味で、高校生でも使用できる簡便なテキストは見当たらないのである。そこで、私はここでは、次善の書として、ヘルマン・ベック著「仏教上」-BUDDHISUMS-BUDDHA UND SEINE LEHRE-を取り上げることで我慢したいと思う。本書は

二つの原始仏典「ラリタヴィスタラ」と「マハーバリニッバーナスッタ」をふまえて、伝説上の仏陀と歴史上の仏陀について著者独自の見解を述べたものである。内容は豊富であるが、簡明でよくまとまっていると思う。序文に言う「本書における我々の仕事は、仏教の本質を認識すること、そしてこの洞察によって一般に宗教的認識と宗教的生活とを深くほりさげることである」と。私は宗教的という言葉にはとらわれなくて読んで行こうと思うが、上のねらいは妥当なものであろう。以上要するに、高校倫社において、仏陀を学ぶことの意義は、仏陀を通して自己のあり方を考え直すことにあるわけで、本書はこの課題を考える上の参考にはなると思うのである。

《内容のポイント》

1 仏陀を学ぶ時の最重要課題 仏陀は数年にわたる緊張した瞑想と内面的苦闘の結果、ある精神的体験をもち、これを生涯の決定的転回点とみとめ、以後入滅まで〈法〉を説いた。正覚を体験したとは即ち、自己の存在の真相を見極め得たということの意味するであろう。所で〈体験〉は言語を絶した〈何か〉である。単なる概念的知識や間接経験では何としても十分に感得されえない〈何か〉であろう。これを自らが胸の中で考え反省することが大切である。仏教という所謂涅槃思想や虚無主義と考えたり、又何かひどく迷信的、日常生活上の知恵としてとらえる傾向があるが、まずこのような先入見や偏見をすてることがなくてはなるまい。そうでなければ、仏陀の人間としての「ある種の精神的体験」の意味も、四諦の説法も、理解が困難であり、歪曲されることになるであろう。

2 伝説上の仏陀 本書のオ一編伝説上の仏陀は、二つの原典資料「ラリタヴィスタラ」と「マハーバリニッバーナスッタ」により、成道（正覚）を得るまでと、入滅の伝説を、壮麗で美しく、且つ興味深い物語として記している。これらの話の中では、所謂、四門出遊し大いなる（The Great Renunciation）から一苦行一マール（悪魔一実は自分の内にひそむ我）との抗争一そして悟り一を問題としたい。喜、病、死そして生の現実の諸相を一切〈

苦>と観じ、身に余る榮華を投げすて、苦行に向う釈迦の行為は、やはり私達の胸に迫り、わが生のあり方を反省させるものがある。苦行では結局の所、正覚を得られぬと気がついたことは、仏陀にとって大きな進歩であった。深い瞑想に入った仏陀の脳裏には、物事の真実の姿が次第にみえ始めた。私を苦しめるものの正体は何か、私の心の働きとは何か、そもそも私の身のあり方はどのようなあり方なのか、等々の事柄がはっきりとして行ったのであろう。これらの疑問と解答は認識論的には<五蘊無我説>として説明される。かくして「聖者は至高完全の悟り」<無上正等覚、阿耨多羅三藐三菩提>を徹見したのである。この所の仏陀精神の機微を生徒各自の胸に訴えたいものである。正覚に達した後、仏陀は<正覚者の孤独>ともいふべき不安を感じたといわれ、その後<法を説く者>として人々の前に立ち現われる。これは誠に重大な問題であると思われる。即ち、仏陀の正覚体験は、決して超人的な、独断的なある種の個人的体験ではなくて、更に広く深い真理であり、私達をもこれに引き入れることの出来るような体験であることを、期待し予想することができるのである。かくして、仏陀は<法の輪>を回転させ<縁起><四諦八聖道>の真理、中道の方法を説き、世妄の淵にある人々を教化救済しようとするのである。45年にわたる伝道は開始された。ここで大切なことは、縁起や四諦八聖道などの教えは、認識論的に説明は可能かもしれないが、容易ならぬ教えであることの認識である。たとえば<これあるによりて、これあり。これ生ずればこれ生ず>の縁起の一句の真意を実感することのむずかしさである。説明は可能としても、自己の生命をそのようなものとしてみなすことが出来るかと言うならば、甚だ自信はないのである。

3入滅 このようにして伝道生活は続けられていた。80才の仏陀の肉体はいさばえて、最後の時が近づいた。涅槃経は最後の一年の足跡をうるわしく伝える。入滅の前に伽耶の大悟道は完成されるのだ、「ここに自分自身を光明とし、自分自身を依拠とし、他を依拠としてはならない」汝弟子達よ、さあ汝達に告げる、「生存を構成するもろもろの刀の本性は無常であ

る。いつもしっかり勤勉に努力するがよい」《いざ比丘らよ、汝らに告げる、生命活動の心的能力はうつりゆくのが本性である、それにたがわず徹する外はないのだ—吉沢正晶氏論文訳》ここに仏陀 体験の真表現を読みとりたものである。そしてこの説法を如何に受けとめ得るかは結局の所、知的理解もさることながら、それ以上の人間的実践—自己を高めんとする努力—と実証—によるものということができよう。最終の鍵は私達一人一人の側にあるのだ。

4 歴史上の仏陀 才二編歴史上の仏陀の中では、＜仏陀の沈黙＞を問題として取り上げたい。仏陀の言葉をアレコレ解釈判断することそれ自体は、大した意味を持ちえないことはすでにみた。仏陀も多くは説かなかったと思われ、仏陀においては＜沈黙＞が積極的な意味をもっていた。仏陀はただ内面的変化をひきおこすことを目ざしたのである。このことは、仏陀の見出した智が所謂知識や認識とは別種のあるものであることを意味する。沈黙の重大さがそこにある。現在私達の身の回りには、あまりにも議論や叫び、かけ声が多すぎるのではなからうか。景気の良いセリフに内容はあまり期待できない。これ即ち、言葉におぼれて、物事の真相を見失っている私達を反省せねばならぬ。ここでも仏陀の実証体験に習いたいと思うのである。

《留意点》 以上本書をテキストとして原始仏教を考える際の、私の心構えを述べたわけであるが、私自身が仏陀に学びたいと思いつつ学び得ない状態にあることを忘れてはならず、指導の根本もこのところにある。従って、私にとっては次の諸点を注意しなければならない。1 仏陀その人に学ぶこと。この仏陀は宗教家としての仏陀でいうよりも、ある種の精神的体験を内観した人間としてみること。2 仏陀を学ぶことは、自己の生のあり方を考えることであり、何かを実感させること。3 現在私の胸の内にある仏陀は、自己の精神の成長につれてさらに深い意味をもつであろうこと。4 四諦八聖道・五蘊無我説は理論的に説明するが、これを理論でわかるといったものではないこと、以上に留意しながら読み且つ学んで行きたい。

『 論 語 』 (訳 註 者 金 谷 治) (岩 波 文 庫)

都立葛飾商業高等学校 浅 香 育 弘

《とりあげた理由》 論語は東洋のバイブルといわれる程で、日常用語にも多数引用され、親しまれている。日本では既に千四百年来うけつがれ、仏典と共に日本人の精神は支柱形成に大きな役割を果たしてきた。江戸時代から明治期頃までは特にその感が深いといえる。しかし欧米近代思想への憧憬・吸収熱が高まるにつれ、その影響力は弱まってきた。戦後、儒教は封建思想であると解されたため、一時期、特にそういう傾向が強かった。しかし近代思想の行詰り・混乱が痛感され、或いは伝統文化への危機感から、東洋思想が再検討・再評価される時期がきたようである。この際吾々は伝統的解釈に固執することなく、孔子が人間の真のあり方、人間関係や政治のあり方をどう求め、どう説いてきたかを、論語を通し直接孔子の言葉から、生徒と共に求め、少しでもより身近なものとし、より真実を明らかにするよう努めたい。そうして孔子の教えを過去の遺物としてではなく、今日に生き、明日を築く思想として検討したいというわけである。

《内容のポイント》 1.学とは 孔子は十有五にして学に志したといっているが、志学・志道とは真の人間たらんとしたのであり、人間としての正しい生き方を求めたのである。そして彼の学問方法論となったのは博文約礼である。「博く文を学び之を約するに礼を以てす」(⁶⁻²⁷ 12-15) この事は顔淵(41才没)も述懐しふれている。(9-11) 文とは尚書や詩経をさすようであるが、本来は書に伝えられた堯舜禹湯文王のような“大人の言行”またはその記録をいうのであり、それを手本として自らも真の人間たらんとするのが学である。詩・楽を習うことによって思い邪なく、楽しみて淫せず、哀しみて傷らざる健全な人間性や情操の育成も望んだであろうが、基本は文を学ぶことであった。また礼によって現実の人間が節度ある行動のできるよう、程よ

くしめくゝっていくことを期したのである。しかし孔子が礼を強調したことは弟子達に誤解と混乱を招いたようである。彼自身ある時期に「人にして仁ならずんば礼を如何せん」(3-3)と本末顛倒を嘆き、厳しく戒めている。唯顔淵一人は罷めんと欲して能わず苦心の末に、突破打解しえた。「之に従わんと欲すと雖も由(ミチ)なきのみ」(9-11。特別の方法はない)は活路の語である。彼自身は「後して私を省す。また以て寤するに足れり」(2-9)と、後は退の古字で太陽の運行の如く、筋道をしずつとしかし着実に前進することであり、省すは自己を観察しつゝ私(利己的な態度)をはぶき、減少せしめていったことをいう。こういう悟り方もあるのだなあと師をして感嘆せしめている。

顔淵のような俊秀に対し、師自ら実践し会得しえたギリギリの線で質問に応えた「克己復礼為仁」(古訓に是れ式とり、己れがなくなるところまで往けば、あとは自から礼に適った行動になる。つまり仁になる)も「温故而知新」(古訓=文をくりかえし習うことによって知が新たになる)も本質的には博文約礼と同じ事をいっているといえよう。そして「異端を攻むるは斯れ害のみ」(2-16)専門を攻究するだけでなく、人間として学ぶべきもっと大事なこと根底になるものを培うべきである。本を忘れて末ばかり突っついてものなんにもならぬとの学問論は今日の吾々にも示唆するところ大である。

2 君子とは 孔子は学によって志向した理想の人間像たる君子について、「君子は器ならず」(真の人間とは知識・技能だけによるのではない)を始めとし、「命を知らざれば以て君子たるなし」「君子仁を去りていづくにか名をなさん」「文質彬彬、然る後君子なり」「君子は…固ならず」「適なく莫なく義に与比す」「担らかに蕩蕩たり」「君子の道なる者三、仁者は憂えず、知者は惑わず、勇者は懼れず」等その側面を所々にふれている。中でも君子は知者たるべしとしている。孔子は知と識を厳密に区別し、識は知の次なり(7-27)本質的に違うといっている。識は多聞多見常識豊かな事であるのに対し、知とは知天命 一天然自然のあり方、人間のあり方・自己のあ

り方がはっきりわかり自覚されることであり、人を知ることであり、与件に対し惑わず適格な間違いのない判断、行動がなしうること（矩を踰えないこと）をいう。「知るを知るとなし、知らざるを知らずとなす。これ知なり」（2-17）これも判断しうることはテキパキと判断し、形而上的な判断しえないことは知らないとハッキリ答える。これが知たと解する説もある。後の老荘と違う点でもある。

次に君子の条件たる仁者とは何か。仁について孔子在世中既に多くの弟子達が問題にし問うた。それに対し彼は相手に応じて様々に応えた。樊遲には「人を愛す」（12-22）といひ、顔淵には「克己して礼に復ればそれが仁である。一度び克己復礼すれば、その後の自分自身の日常生活すべてが仁になる」といっている。仁そのものは説けないから孔子も能く近く譬えを取る他なかった。曾子は一以貫之を忠恕のみと解し、その後の伝統としたが、それでいいのだろうか。仁とは人間関係における頃合いの愛情であるといわれるが、実は何を以て過不及なく頃合いとするかが問題なのである。晩年の語と思われる「道に志し、徳に拠り、仁に拠り、芸に由る」（7-6）は孔子学の大綱を示し、真の道德の根拠を示している。人間としてどうあればいいのか、徳仁に依拠し、各自もちあわせた技能を発揮していけばいいという事であるが、徳（人間完成）に基づいてこそ、仁（頃合いの愛）も芸（六芸—芸術・技術・科学・礼儀等）も正しく発揮されるといっているから、徳一に拠らない限り、適切な愛は成立たないことになる。学問教育も科学技術も後にふれる政治経済も、本当の意味で正しく発揮され難いのは、それらが徳仁（本当のヒューマニティ）に根ざし、依拠しえていない点にあるようである。

3 徳治とは 戦国の世に処して、孔子はいかに政を説き乱世を正そうとしたか。彼は為政以德（徳のある人＝君子が上に立って政をなせばうまく治まる）を理想とし、之を道くに徳を以てし、之を斉うるに礼を以てすれば民は恥有りて且格しむようになるといっている。また「民信なくんば立たず」（12-7）人民が為政者を信頼しえないようでは政治は成立たない。逆にいえ

ば為政者が文（正しい言行）によって国民に信頼されてこそ、国家に混乱がなく政治がうまく行なわれると。従って修己以安人（14-44）まず修身—君子として道を自覚し、道を実践しうるようになる—が根本となって、齊家・治国・平天下もうまくいくというのが孔子の政治思想であり、平和確立の道であった。孔子は周公を理想とし手本としたようにいわれているが、それは青年時代の事で後年「夢に周公を見ず」といっている。彼が老い衰えたからではなく、途中で周公から離れたのである。彼はもっと古代堯・舜・禹・湯・文王等の先王に政治のあり方の理想をみた。「大なる哉堯の君たるや」「巍巍乎たり舜禹の天下を有てるや」「周は二代に監みて郁郁乎として文なるかな吾は周に従わん」（堯と舜のように、舜と禹の時代も聖天子あり名宰相があつて天下を治めたので、文明の世といえ実にすばらしい。周の文王—西伯晶—は夏の禹王、殷の湯王を手本として、その文はいかにもさかんであつた。私は周の文王を手本としてやっていきたい）とその至徳をたゞえ、現実を歎じている。こゝに彼の述べて作らざる態度、そして匡に畏した時も「文王既に没したれども、文ここにあらずや」の確乎たる気概、不安・懼れの消えた真の勇氣が発揮されることとなつたのである。

《留意点》 論語約五百章の中から、孔子の教えの真髓をみいだす事は大変むずかしく、また生徒に短い時間で何を資料として与えるべきかも困難な問題である。今の倫社の教科書はすべてといってよい程、西洋思想の検討に重点がつかれ頁数も多いが、本当はもっと東洋思想を重視すべきだと思ふ。孔子・釈迦ともに少なくとも五・六時間はほしい。こゝでは一応孔子の教えの眼目として、学・君子・徳治についてまとめてみた。論語の読み方・解釈のしかたは千差万別であるが、テキストにとらわれず最もよいと思ふ読み方に従つた。論語は小説以上に面白く、味わい深い読物であるから、生徒共々もっと慣れ親しむようにしたい。そしてごく一部しかふれえなかつたが、孔子の説くところこそ文であり、現代の最も緊要な課題に伝えてくれているといえよう。要はどう実現するかである。実現困難でも反省の糧としたい。

『論語』(金谷 治訳註)(岩波文庫)

『孔子』(山下政治)

都立羽田工業高等学校 吉 沢 正 晶

《とりあげた理由》 孔子その人のことばを伝える文献として、万世不朽の古典である論語をあげなければならないが、当今比較的手軽に入手できるテキストとして、また原文に読み下し、現代語訳を合わせ載せたい、簡単な注を加えたものとして、生徒とともに教室で読む場合の便宜や、生徒の下しへの便宜も考慮して、上掲の文庫文をとりあげる。ところが、論語二十篇凡そ五百章の内容は、ほとんどが断片的なことばの寄せ集めであり、その篇名と篇の内容との関係、配列順序も別段意味をもたないものである。それをどんな順序でどの章をどう読むかの参考書として、新機軸のみられる上掲第二の書をあげる次である。次下の〈内容のポイント〉はこの書に負うものである。論語凡そ五百章の根幹をとって、このように整理されると、孔子が年とともに人間的成熟をとげた事実が明らかに照らし出されてくる上に、その思想の要点を的確に抑えることができると思われるからである。

〈内容のポイント〉

1 孔子の「学」とはどんな学か。

○吾十有五にして學に志す。(為政)

生後間もなく父を失い、貧賤の中に少年時代を送り、夙に種々の職業にも就き、その「故に鄙事に多能」となったという孔子が、「十有五にして」「志した」という「学」は、単なる知識技能だけの「小学」ではなく、真に所謂「大学」であり、人生の学であった。故にまた「志道」とい、その熱意的なことは「好学」とい、ソクラテスのピロソピアも想起させる。その「志」は年とともにその熱度を加え、「憤りを發して食を忘る」とも、「憤せずんば啓せず、悱せずんば發せず」の「發憤」「憤悱」ともなった。

しからは孔子はいったい何を学び、どのように自己を修練していったのであろうか。

○詩に興り、禮に立ち、樂になる。(泰伯)

詩を動機として志をふるいおこし、礼・樂によって人間に磨きをかけていく。「禮」とは、古くは祭禮から、人の敬意や慎しみを表わす行為である。音楽は人の心情の音律的表現である。

○學んで時に之を習う……(学而) ○學んで思はざれば則ち罔く、
思いて學ばざれば則ち殆し。(為政)

と、「學」・「習」・「思」索の努力の連続であって、その対象となったのは古典の「詩」であり、先哲の「禮・樂」(言行)、孔子の場合は特に周公、その他の先哲のそれであった。(述而の五、一三、八佾の二五)そして「克己復礼」(顔淵)、また顔淵のいう「博文約礼」(子罕)も字と修練の方法を示している。「克己」の読み方には新注、古注、その他異なるものがある。「三十にして立ち、四十にして惑はず」(為政)といわれており、「知者は惑わず」(子罕)ともいわれているが、孔子が真に知者となり得たところは、「我に數年を加へ、五十以て學ばざ、易(亦)以て大過無かるべし」(述而)と自らに期して、やがて

・ 2 孔子の「知」とはどんな知か。「徳」とはどういうことか。

○五十にして天命を知る。(為政)

「命を知らずんば以て君子たるなし」(堯曰)と、君子とは知命の人という、「天命」といっても、「天何をか言はんや、四時行はれ百物生ず、天何をか言はんや」(陽貨)と、孔子の「天」は天なる神のような信仰の対象ではなく、むしろ天然自然の意であり、「命なるかな斯の人にして斯の疾ある……」(雍也)、「道の将に行はれんとするや命なり、道の将に廢れんとするや命なり……」(憲問)とのように、また人生の現実相に外ならない。

「知天命」とは、環境との関連の中に生きている自己の現実のうごきをはっきりと意識したこと、孔子の「知」とはそのような人生の自覚知を言ったも

のであろう。それはまた、

○知るを知ると爲し、知らずと爲す、是知なり。(為政)

○吾、知有らんや、無知なり。(子罕)

という無知の知の自覚である。「知天命」の知は、

○賜(子貢)よ、女は予を以て多く学んで之を識す者と為すか。対へて曰く、然り、非なるか。曰く非なり、予は一以て之を貫く。(衛靈公)

と、単なるものしりの知識ではない、人生を貫く箇の自覚の心を「一」とよんだものであろうか。詩經の「其の徳を二三にす」に対して用いられた、偽古文尚書成有一徳篇の「徳一」の語が参考にはなる。

○天、徳を予に生ず。……(述而)

は、このような自覚知に達した確信の表現であらう。「徳」とは孔子において「知天命」の体験を示す字であり、「不惑」の「知者」の「一貫」の心であらう。ところでまた、孔子は知的にのみはたらく人ではない、人情の人であり、人間の心情の全貌を徹見した人である。

3 孔子の「仁」とはどんな心か

○仁者は憂へず。(子罕・憲問) ○仁を問ふ、子曰く、人を愛す。(顔淵) ○仁者は仁に安んず。(里仁)

これが仁者の心境であらう。仁の心には憂はなく安らかであり、愛情を含む。

○君子は仁を去りていつくにか名を成さん。……造次にも必ず是に於てし、顛沛にも必ず是に於てす。(里仁)

君子とはまた仁者であるという、さすれば「仁」とは、愛情を含むが、いうまでもなく、無自覚な盲愛ではない、また要諦理想的にのみいう「博愛」でもない。知天命の体験即ち「徳」の情的な面であり、自覚ある「慈愛」であらう。

○老者は之を安んじ、朋友は之を信じ、少者は之を懼けん。(公治長)

これが仁者のあらゆる人に対するあり方、即ち仁の表出の結果であらう。孔子は礼樂の根本を徳と仁として自ら達成し、五十知天命以後の孔子の生活、

政治や教育活動はすべて徳に根ざし仁の表出となったのであろう。

4 「藝」(技能)とその心 — 人間のあらゆる活動とその心機

○人にして仁ならずんば、禮を如何、人にして仁ならずんば、樂を如何せん。(八佾) ○禮と云ひ禮と云ふ、玉帛を云はんや、樂と云ひ樂と云ふ、鐘鼓を云はんや、(陽貨) ○政を爲すに徳を以てすれば、譬へば北辰の其の所に居て衆星之に共ふが如し。(爲政) ○之を道びくに徳を以てし……(爲政) ○〔道に志し、〕徳にり、仁に依り、藝に游る。(述而)

およそ人のやることなすこと、礼樂その他の伎芸も政治も教育も、小人的小知恵や小手先の技術で真に上達するものでなく、その心機必要が完成されなければならぬことは、一芸一道に真剣に精進する人の必ず気づき、また口にされることである。知天命以後の孔子に、それが身をもって実証され、孔子の「学」はこのように究められた。しかして生あるかぎり年とともになおとどまることなく、

5. 孔子における人間の成熟

○六十にして耳順ふ。(爲政) と、知命の体験は更に徹底成熟ととげ、「楽しんで憂を忘れ、老の將に至らんとするを知らず」(述而)の明るさと生きがいが現れ、

○七十にして心の欲する所に従って矩を踰えず。(爲政) の自由自在な人生がいきいきと脈うっていたのである。

《留意点》 古来、論語の読み方と解釈には、学者により種々異なるものがあり、どれを絶対とすることもできないであろう。教師の研究と授業準備は厳密には容易なものではない。そこで、出来るだけ孔子その人の語について「学」び「思」索するようにするほかはないであろう。これだけは生徒とともに考え、また教えたいと思われる主要な点は、孔子の「学」のねらいと意味内容である。せめて孔子の所謂「志学」にまでは生徒を導きたい。文科理科の別なく、またどんな方面に志すとしても、開発すべき人間の基本条件が何であるかを孔子によって学ばせたいものである。

『老子』（武内義雄訳注）（岩波文庫）

都立白鷗高等学校 坂本清治

〈とりあげた理由〉中国思想の原型は「作為の力ではなんともならない自然の移り行きに、すなおであれ」とする「ものを考える型」（原富男『老子』春秋社）である。儒教は、万物の根源・人間の存立する根源であり、その生存の規範となるものを「天」とし、その「天」のところにすなおに従うことが、つまり理想的な政教であり、具体的人倫の道である「周道」を興すことであるとしたのに対し、道家は万物存立の根源の必然的原理を「道」と考え、その「道」を無為、無作為によって直接的に体得しようとした。この両家は、中国思想の二大思潮といわれ、前者は孔子が、後者は老子が開祖とされている。そこで老子であるが、その人物については、老子は老聃と同一人物とする説から、老子という特定の人物は存在しないという説まで諸説あり、その著といわれる『老子』についても勿論、作者、成立年代共に説はいくつにも分かれている。したがって現在本『老子』を手がかりに、その原型を考察すると、問題はかなり複雑となる。しかし、また、たとえ老子という特定人物が存在せず、『老子』も何年間か何人もの手によって現存するような『老子』が生まれたにしろ、道家の重要な教典として、「ほとんどまったくそのまま、読みつかれて、その時代、その人の、それぞれなりの思想をつくりあげるのに役立ってきていることも、また事実である」（原富男、前出）ゆえに、道家の思想内容の理解のためには、やはり『老子』を資料として取上げねばならない。生徒が手ごろに購入できるものとして、上記の『老子』（岩波文庫）をえらんだ。

〈内容のポイント〉

1 思想体系の主軸＝「道」 「道」は先にも述べたように、万物生成の宇宙原理であり、万物の根源たる混成物である。「物有り混成す。天地の生

ずるに先きんず、寂たり寥たり、独立して改まらず、周行して殆りからず、もって天下の母たるべし。吾その名を知らず、これを字して道といい、強いてこれが名をなして大という……」(25章)したがって「道」は万物を包含する全体であると共に、個々のものを存立させる造化者もある。「道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず」(42章)そうした「道」は、人間や物の存在とは次元の隔絶されたものであって、時空に制約された有限の形ある存在とは異なり、永遠・無限なるもの、無為無形なるものである。「これを視れども見えず、名づけて夷という。これを聴けども聞えず、名づけて希という。これを搏づれども得ず、名づけて微という。この三者は致詰すべからず、故に混じて一となす。その(道の)上あきらかならず、その下くらからず、繩繩として名づくべからず、無物に復帰す。これを無状の状という。無物の象、これを忽悦つぎやう(あるようではなく、ないようである)という」(14章)このような抽象的原理である「道」を、われわれは経験知によって得ることはできない。「道」は全人的に体得できるものであり、そこには飛躍が必要である。現実の物事に処するに、全知全能でない人間が、「道」を体得することにより実践的智をうるのである。

2 価値観の相対性 われわれは価値判断において主観的にならぬよう慎重を期しながら、しばしば主観に陥り、しかもそれを客観的価値として絶対化しようとする。老子は人間の主観的価値判断はすべて相対的なものであるとして、対立する価値観を認める。「天下みな美の美たるを知る、斯れ悪のみ。天下みな善の善たるを知る、斯れ不善のみ。故に有無あい生じ、難易あい成り、長短あい較べ、高下あい傾け、音声あい和し、前後あい随う」(2章)善美を認識するには、悪醜の認識が必要であるように、一切の価値判断は対立する価値観なくしてはできないのである。従って主観的価値を容認するのであるが、「万物もって生ずることなければ、まさに滅することを恐れんとす……故に貴は賤をもって本となし、高は下をもって基となす」(39章)と反価値であるものの価値をも認めるのである。さらに、「聖人は無心、百姓

の心をもって心となす。善者は、われ、これを善とし、不善者も、われ、また、これを善とす、(それで)善を得るなり。信あるものは、われ、これを信じ、不信なるものも、われ、また、これを信ず、(それで)信を得るなり」(49章)というように、相対的価値を超越した境地を追求し、そこに普遍的価値をみいだすのである。

3 有は無より、無用の用 全知全能でない人間にとって、あまりにも知られないことが多すぎる。いかに努力してみても終局のない追求であり、有限なるわれわれにとって不可能である。全く予期しないことが、突然生ずると、一見何もなかった所から何処そうなったのか驚愕することがあろう。「天地万物は有より生ず。有は無より生ず」(40章)「無」はいわば「道」であり、そこから「有」が生ずるとする。「無」の価値は「三十輻(30本のや)が一(1本のこしき)を共にす、その無・有に当て、車の用あり。埴(ねばつち)をこねて器を為る、その無・有に当て、器の用あり。戸(戸や窓)をきりて室を為る、その無・有に当て、室の用あり。故に有もって利をなすは、無もって用をなせばなり」(11章)と、「有」なる材の価値を生かす功用にある。反価値的である「無」の功用なくして「有」も生きない。また、「大成は欠くるが若くにして、その用は散れず、大盈はうつろの若くにして、その用は窮まらず。大直はまがれるが若く、大巧は拙きが若く、大弁は訥なるが若し。躁は寒に勝ち、静は熱に勝ち、清静は天下の正となる」(45章)と、反価値的であるところにむしろ絶対的価値を認めているが、それは、すべてを包括した、根源たる、造化物たる「道」に一致するからである。

4. 無為自然 地上のすべての存在・現象は時空に制約された形をもち、ある目的に従って作用するが、それらにかかわりなく超越的に、必然的に共通して律する原理が「道」である。すべてのものは、「道」のままに必然的に変化するのが真実であるから、物事の処理、適応のための知は、「道」と合致するところにある。「上善は水のごとし、水は善く万物を利して争はず、衆人の悪む所に処る、故に道にちかし」(8章)一切の先入観、予見、利害

をはなれて無心・無欲となり、冷静に対象に接することにより、偏見や誤りをさけようとする態度は、経験的にも認知されよう。「道」に合致するとは、自然の変化に順うことである。「万物の自ら然るに輔ひて、あへてなさず」（64章）、「（心を）虚を致して極め、静を守りてもっぱらなれば、万物ならび作りて、吾はもってその復子を観る」（16章）そして「道」の尊さは人為的に位置づけられたものではなく、おのずからそうあるところにあるのである。「道これを生み、徳これを畜い、物これを形づけ、勢これを成す、ここをもって万物道を導びて徳を貴ばざるなし。道の尊・徳の貴は、それこれに命ずることなくして常におのづから然るなり」（51章）

《留意点》『老子』の大きな思想的特色は既成文化・思想の批判であり、自然への復帰にあるといえる。特に「大道廃れて仁義あり。知慧出でて大偽あり。六親和せずして孝慈あり。国家昏乱して忠臣あり」（18章）や「故に道を失いて後に徳、徳を失いて後に仁、仁を失いて後に義・義を失いて後に礼、それ礼は忠信の薄にして乱の首なり」（38章）などに見られるように、廃退した人間・社会を嘆き、浅薄で偽善に満ちた既成道徳を批判し、よこしまな作為を棄てて、虚心担懐の境地を説いている。「聖人の治は、其の心を虚しくして其の腹を実たし、其の志を弱くして、其の骨を強くす。常に民をして無知無欲ならしめ、天下の知者をして敢て為さざらしむ。無為を為せば、則ち為さざるなし」（3章）にみられる虚や無の立場が、そのことをものごとくしているといえよう。単に消極的、現実的処世術といった観点はつつしむべきで、人間や物についての深い思索から「道」にいたり、その体得によって、真実の人間、社会を解明しようとしたことに留意すべきであろう。

『孟子』

日本大学第二高等学校 小笠原 悦 郎

《とりあげた理由》 孟子の思想を扱うとき「孟子」によるのがいちばんである。他の思想家の多くもそうであるように、書名と思想家名とが同じだ。問題は原典とはいうものの、漢文そのままではとうてい生徒に理解されず、訳注のあるものでなければならぬ。しかも生徒が手に入れやすいものということになれば値段も問題である。わたくしは、世界の名著3 孔子 孟子（中央公論社）がよいと思う。

《内容のポイント》 儒家の思想として、孔子→孟子へとつなぐ授業のばあいには、孔子の思想をさらに発展させたとしてとらえるであろう。しかし、この2人は活躍した時代がずれているわけであるから、孟子を独立したものと教えることもできる。孟子を荀子と比較すれば、性善と性悪という面からとらえることができよう。

1 人間の生まれつきの本性は善か悪か

性善とか性悪とかといわれるときの「性」とは、語の成り立ちからいって「人間がもって生まれた心」「本性」「人間性」という意味である。生まれつきもっているものならば、それはなにかによって与えられたものである。

「与えられてもっている性」が善か悪か、その解釈のしかたによって、性善説と性悪説にわかれるのである。仏教やキリスト教さらにはホブズなどは性悪説の立場をとる。個々の思想家は、どちらかの立場をとっているといえるだろう。

孟子は、「人間の本性」は善いものだ、という信念をもっている。その証拠としてとりあげたのが「四端説」である。天下の安定もこの立場から可能であるとしている。

“あわれみの心はだれにもある、というわけはこうだ。幼い子供がよちよち井戸に近づいていくのを見かけたでしょう。だれでもはっとして救ってやろうと思う。そのとき、子供を救ったのをきっかけにしてその親と近づきになりたいとか、人々に賞讃されたいと思ったからではない。また、救わなかったら非難されるだろうと思ったためでもない。こうしてみると、かわいそうだと思う心は、人間だれもが備えているものだ。さらに、悪を恥じ憎む心、ゆずりあいの心、善悪を判断する心も、人間ならだれにも備っているものだ。

かわいそうだと思う心は、仁の芽ばえである。さらに、悪を恥じ憎む心は礼の芽ばえである。ゆずりあいの心は礼の芽ばえである。善悪を判断する心は、知の芽ばえである。人間は生まれながら手足を4本もっているように、この4つの芽ばえを備えている。それなのに、自分はいくらでもない人間だときめこむのは自分を傷つけるものである。……自分に備わっているこの4つの芽ばえを育てようと思いたてば、火が燃えだし、泉が湧きでるように、それは限りなく大きくなっていく。これを育てていけば、天下を安定させることができる。しかし育てなければ、父母を養うことすらでない。”

地球の上に朝がくる、その裏側は夜なのだ。同じものを明るい方からみるか、それとも暗い方からみるか、孟子は人間のもつかぎりない善性を信じたいのである。論理ではいいきれない。ひとつひとつの例をあげ、信念として断固と守りたいという気魄を感じとらせる文である。

“学ばなくても善を行なう力が良能である。考えなくても善を理解する力が良知である。がんぜない幼児でも、親を愛することを知っている。成長すれば、兄を敬うことを知るようになる”良知良能のこの考え方も、上と同じことがいえると思うのである。中国のカントともいべきか。

2 政治は民衆の心をつかんで……

孟子は、悲惨な生活を送る民衆に対する同情と、天下を安定させるために尽さねばならないという使命感とを、生涯もちつづけた人である。中国の伝統的な考え方にしたがって、為政者は天の命を受け、民衆の生活を安定させ

るためにその地位にいたのである。その為政者が国の秩序を安定させ、民衆を治めるにはどうしたらよいか。武力による支配か、それとも別の方法があるのか。

“仁政を表だてながら、武力で威圧するのは覇者である。したがって、覇者になるには大国を持たねばならない。徳を施し仁政を行なうのは王者である。王者になるには大国を必要としない。湯王は七十里四方、文王は百里四方の小さな国を持つだけで天下の王者となった。武力で人民を従わせるのは心の底から従わせるのではない。人民は抵抗できずにいるだけだ。しかし、徳で人民を従がわせるのは、心の底から従わせるのだ。七十人の門人が孔子に心服したように” — 民衆を刀でおさえていく政治、それは平穩に見えるが民衆はこわくて抵抗しないだけだ。孟子は、仁の徳による、民衆の心服をねがっている。外からの強制によって秩序が保っているとすれば、外力がはずされればたちまち本心をあらわしてくることになる。これに対し、民衆のひとりびとりが、心の内から為政者に従うならば、秩序の安定は外力を必要としないはずである。これも、人間の善なる性質を認めないかぎりには不可能なことであり、大きな国であって 為政者の仁徳があまねく知れわたる範囲が限度を超しては不可能である。諸先生方ならば「仁徳天皇の故事」を思い出せると思う。われわれが担当している生徒のことを考えても、おどした方がよいか、よくよく相手に納得させ、本人が自分のことをよく理解してくれたいうでの服従か、この点を考えてみたいと思う。この関係は、直接、接する関係ならば容易であるけれど、学年がちがったり、組がちがったりするとむずかしい問題である。やはり、孟子のいうような人間関係の親疎とか範圍が問題となる。

3 王道政治と易性革命の思想

自分の仁義の心を政治におそぼすのが王道政治である。そして、人民の心をえているか、天の命を正しく果しているかは 人民の心で示されると考えた。“人民はいちばん貴い、つぎは社稷、君主はそれ以下である。民に信頼

を受ければ天子になれる”といている。人民＝天ということになる。天子は天命に従って人民を支配するが、人民は天の意志を示すものとして天子を支配する。ここから易姓革命の思想がでる。易も革もかわるという意味、姓は天子の姓、命は天命である。天子が天命をはたさないときは、天の命による王朝の交代が行なわれるという意味である。

天子がかわれば、人びとは、新しい為政者を心よくむかえる。その天子は民衆に幸福をもたらす人として理解されるからである。中国の長い歴史をかえりみると、現代はこの考え方が消えうせているであろうか。

4 政治をするものの気のもちかた

天下に王者となって、正しい政治をするにしても、いろいろな心の動揺というものがある。われわれの日常生活を考えても同じことであろう。孟子は「人の話を理解すること」と「浩然の気を養うこと」の2つだとしている。「浩然の気とはひとくちでいいあらずとすることができない。この上なく大きくて強いもの、正しく養えば、天地の間に充満する」ものとし、それは「道と義とにともなわれて有するもの」としている。義をくりかえし行なっているうちに自然に身につくものであり、それを目的としては養うことができないともしている。心にやましいことがあればたちまち消えるものなのだ。

《留意点》 孟子と孔子はその時代をことにして活躍した人々たちである。孟子を独立して扱っても十分授業となる。正面からとり組んだとしたら、孟子一冊を読みこなすだけでもたいへんだ。やはり、精選し、ことばをやさしくして、要は孟子の思想のわれわれに与える知恵というものに視点をあててとりあげるべきではないだろうか。孔子から孟子へとせず、孟子と荀子を対比し性善と性悪との対比をこころみたい。

生徒は性悪についてこないと思うが、われわれの腹のうちをわってみるとができるとすれば、みにくいものがうじゃうじゃしていると思う。合理的な思考や反省ではわりきれないものをふくみもっていると思うのである。これを探求するだけでも、倫社の授業は十分と思うのだが……………。

『歎異抄 附現代語訳』（梅原真隆訳註）（角川）

『意識歎異抄』（金子大栄）（全人社）

『歎意抄入門』（歎異抄研究会）（現代教養文庫）

千代田女学園高等学校 岩下栄次

《とりあげた理由》 浄土真宗の真髓を開示している著作は、いうまでもなく親鸞直接の著作「教行信証」である。しかし、直接生徒と一緒に味読・学習していくのには質と量がすぎるとし、入手するのにもいろいろ不便な点が多い。そこで次の資料としては、聖人に身近かに仕え、共どもに学習した唯円房の編述である「歎異抄」が最適だと思う。唯円は“聖人の面授”であり、真宗伝統の権威といわれる覚如も唯円に師事したほどの宗門の棟梁である。したがってその唯円の編述である「歎異抄」は十分に尊重し見直していく価値があると思う。また、唯円については次のような見方もある。教回という一つの組織を企てる意図のなかった唯円には宗派的な功利的歪曲は必要でなかったし、ない。したがって自由人であったと。

《内容のポイント》 歎異抄の展開は、全体18条と総結からなっている。はじめの才1条から才10条までが「親鸞聖人の御物語」で、いわゆる浄土真宗の真髓の開示であり、才11条から才18条までがいわゆる「歎異」のころである。18条いずれも大事であるが、わたくしとしては、思い切って次の三つを特におさえたいと思う。三つとは、①他力 ②悪人正機 ③自利・他利である。

ところで、以上の三つをおさえる場合、それらに連る共通な基盤として、“親鸞の独尊”のところ集中していきたいと思う。いかえると、先の三つをとらえていくのに、“親鸞の独尊”をたしかめ味わっていくのが有刃な手がかりだということである。歎異抄（総結）の中に、「弥陀五劫思惟の願を、よくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。されば、そくばくの業をもちける身にありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」とある。一見ひとりよがり、冷たい、しかも傲慢な感じ

さえする。しかし、ひたすらさまよいつづけた親鸞にとっては、はじめて自分自身に出会えた感涙の表明であったであろうし、確信でもあったのである。自分を対象化した客観的なとりくみでは決してない。親鸞が親鸞に出会えたのである。また才5条には、「親鸞は、父母の孝養のためとて、一遍にても念仏もふしたること、いまださふらはず。そのゆへは、一切の有情はみなもて、世々生々の父母兄弟なり。」と。仏の長い間のご苦労、限りないねがいを自分一人のためにと感じとられたところも、父母兄弟のため一回も念仏したことはないと味わったところも、聖人の心の奥底には、独り独りの人間がそこにあらわになり、かけがえのない実存として、尊く、なつかしく感じとられたのであろう。そして同時に、この感得のところに聖人が支えられたのであろうと思う。また、才2条には、関東の同朋たちの身命がけの訴えに出会った時の様子が描かれている。訴えに応じて親鸞は、「念仏よりほかに往生のみちをも存知し、……親鸞におきては、たゞ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべしと、よきひとのおほせをかふりて信ずるほかに別の子細なきなり。念仏はまことに、浄土にむまるゝたねにしてやはんべらん、また地獄におつべき輩にてやはんべるらん、惣じもて存知せざるなり。(中略)詮ずるところ、愚身の信心におきてはかくのごとし。このうへは念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからいなり、と。」

いかにも十余か国の境をこえて訪ねた人々をつきはなしている。冷こくであり悲しい応えである。しかし、親鸞には、これ以外の応えはできなかったのである。「面々の御はからい」こそが「親鸞にをきては」であり、親鸞の生命を支える唯一のよりどころであったのである。いかえれば、面々も親鸞も“たった独り”であり、“たった独り”の決断こそが“独り”をあらわにし、独りのものになるのである。この他、「親鸞は弟子一人ももたずさふらう。そのゆへは、わがはからいにて、ひとに念仏まふさせさふらふひとを、わが弟子とまふすこと、きはめたる荒涼のことなり。」など、あちこちに親鸞独りの開頭を味わされるのである。このような親鸞の“独り”の開頭は、

さかのぼって、そのまま釈尊の「天上天下唯我独尊」の深い体得につながる
のである。

では、以上のような“独り”の開頭がどのように先述の①や②に、そして
③につながっていくのであろうか。

一口にいて、“独り”があらわになるところで、この“独り”がわたく
しの思考や意識で包みきれないという内感を感じとっていただけるのではないか
ということである。わたくしでしかあり得ないわたくしのありかたのところ
が、このわたくしではどうしてもならない体験にぶつかっていくからである。
しかし、思いどおりにいかない、どうしてもならないところでどうにかなりた
い（ありたい）というわたくしの心の奥底にある根源的な、しかも限りない
ねがい（念）がある。いいかえれば、自分の善根によっては、何一つ確に
ならないまま、しかし、なんの不安もなくこのわたくしを不確定な未来に投
企していさせる何かは？ この何かをわたくしはわたくしの根源のねがい（
念）といたいし、また、「真」に支えられてともいたいのである。ま
かすより他にありようのない生きかたといえよう。さらにいいかえれば、自
由・自在のわたくしのありかた（念仏者は無碍の一道なり）のところにわたく
しを生かしている自然の力、他力を感得しているのであろう。と同時に、
このような“独り”のわたくしが生き生かされているという事実のところ
に、はじめて他との関わりを内感し、同時にかけがえのない“独り”のわたく
しがかかけがえのない他人をそこに見いだすのである。代わってもらえないし、
代わってもあげられない“独り”の生命が他人の生命を発見し、その貴重さ
を内感するのである。わたくしの前に、隣に“独り”の人間を発見するの
である。まさに、自利・利他の関わりの実感ともいえよう。

しかし、人間の生き、生かされている事実のところは、煩惱の展開する世
界である。したがって、自利・利他の世界はその煩惱を根にし、煩惱を明か
していく世界と密着している。それ故に、自利・利他の世界には数限りの罪
業がその根源に横たわっている。「いづれの行もおよびがたき身なれば、と

ても地獄は一定すみかぞかし。」(才2条)の罪業の自覚(機の深信)である。才9条の念仏を称えることに対する唯円の不審に対して、「親鸞もこの不審ありつるに、唯円房おなじこゝろにてありけり。よくよく案じてみれば、天におどり地におどるほどに、よろこぶべきことをよろこばぬにて、いよいよ往生は一定とおもいたまふべきなり。よろこぶべきこゝろをおさえて、よろこばざるは、煩惱の所為なり。(中略)また、浄土へいそぎまいりたきこゝろのなくて、いささか所勞のこともあれば、死なんずるやらんとこゝろほそくおぼゆることも煩惱の所為なり。久遠劫よりいままで流転せる苦惱の徳里はすてがたく、いまだむまれざる安養浄土はこひしからずさふらふこと、まことに、よくよく煩惱の興盛にさふろうにこそ。いと、親鸞は応えている。やさに、「煩惱具足のわれらは、いづれの行にても生死をはなるゝことあるべからず」である。このような生きて生かされている事実の根底に煩惱をとらえ“悪”を自覚したのである。生かされる関わりどころがそのまま罪業である。この自覚(機の深信)に悪人正機の世界が開かれるのである。

《留意点》 “たった独り”の開頭が単なる自利にとどまるはずがないことはいうまでもないが、念のために申し添えたい。いいかえれば、“独り”の開頭こそが自然を、他力を、そして自由・自在の無功用の用を具現させるのであろう。まさに、“念仏は無義の義”であり、不可称、不可説、不可思議といえるところである。

内容のポイントのところ、特に“親鸞の独尊”の体得の角度から学習を深めようとするのは、わたくしの中では当然なのであるが、その当然(独尊)が特に最近の青年の中に軽んぜられている。あるいは歪曲されているのではないかという感じが強いからである。自己の問題から自己が逃避しているところで安住している。いいかえれば、自らが問題にならないところに大きな危険さえ感じているからである。

共どもに自らが深まり、自らの足で自らの人生にとりくめるエネルギーをより多くたくわえていけたらと念ずるのである。

親鸞『歎異抄』

都立井草高等学校 増田 信

《とりあげた理由》 1 人生における出会い。「倫理・社会」の指導のねらいのなかに、先哲の思想を学ばせるについて、できるだけ原典にふれさせるということがある。青年期にいかなる本を読むかということは、人生邂逅のひとつまであり、その古典が、その人の一生を方向づけるということも起り得るとなれば、一冊の本を生徒にすすめるということは、ドラマの始まりの幕引きの役を果たすにひとしく、「歎異抄」の思想をもっていえば、まさにこれ宿縁ということになる。「歎異抄」がすぐれた古典であり、多くの現代人がこの書によって精神生活の糧を得ているということは、すでに聞こえた事実である。ことがそうであれば、「倫理・社会」において「歎異抄」を取りあげることは、きわめて普通のことであり、当然のことではあるが、ここに青春の「出会い」が成立するとなれば、ことはただごとではないということにもなる。

2 人生への問いかけとして。われわれは書物に対し、古典に対して解答を求める。少なくとも教えを乞う。しかしすべての古典が、期待するような解答を与えてくれるとはいえない。むしろその古典との出会いを契機として、人生への問いかけがはじまるということもある。「歎異抄」はそのような古典である。「歎異抄」において親鸞は、少しも教えていない。むしろ、これは、南都北嶺の学匠に聞けといひ、どうしようと各人の勝手だつとき放す。そしておのが浄土をよるこばず、死を心細く思う煩惱の心をも、あからさまにさらけ出している。まさに「歎異抄」は答えの書ではなくて、問いの書であり、問いの書であるがゆえに、こんにちもなお、生命をもちつづけ、不滅の光を放っていると思われるのである。

《内容のポイント》 1 「歎異抄」を生徒に理解させることは可能か。

「歎異抄」がわが国有数の古典であり、たぐひまれな宗教書であるということとは定説といってよい。しかし、だから高校生にも一度はこれに触れさせておきたいという気持ちはわかるとしても、生徒にすなわち、その内容を理解させることができるかどうかということになると、いささかならず疑問が残る。その疑問は、じつは生徒の未熟さを知るがゆえに生ずるのではなく、逆に教師側の不信心を承知するがゆえに拭い去れないのである。無宗教もしくは異安心のひとが「歎異抄」を読むとして、もちろんそれなりの理解は成り立つ。

しかしその理解はついに、知解にとどまり、親鸞ないしは唯円の求めた理解とは、はるかに隔ったものとならざるを得まい。それはそれでよいというべきであろうか。それではまずいということなのだろうか。いずれにせよ、宗教的古典についての読書指導には、根本的隘路が立ちふさがっており、その原因が、よいわるいの問題ではなくて、より根源的に指導する側にあるということの内省を、まず教師はもつべきではなからうかと思うのである。

2 「歎異抄」の中心概念 「弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなりと信じて、念仏まうさんとおもひたつところのをこるとき、すなわち撰取不捨の利益にあづけしめたまふなり」との冒頭の一句は、立宗の宣言にも似て、音律荘重にして、また趣旨明快である。この一句が展開して、以下の条章となる。弥陀の誓願不思議は、ところを変えては、弥陀の本願となり、大悲大願となり、また如来のご本意などとも語られている。こころはひとつということ、こどばはどれでもよいのであろうか、抄中最も多く語られているのは「本願」か。なかで単的なのが、才12章の「本願を信じ念仏ををまうさば仏になる」であろう。「歎異抄」は本願に発し、本願に帰する。したがって本願を知るに至らざれば、「歎異抄」の理解はnothingということになる。しかも本願とは、弥陀の願いであり、弥陀の願いは、人を超えるものの願いなるがゆえに、誓願不思議、つまりひとの思議を

超えたものである。したがって本願は信ずるものであって、知るものではないということになる。ここに「歎異抄」の宗教書としての真骨頂がある。1.で問題を提起したゆえんもここにある。はっきりしていることは、それは願いであるということ、ひとにかけた願いであるということである。ひとの立場に立てば、ひとは、弥陀の大願のかけられた身であることはたしかなのだが、その願いにはとても思い及ばないというところである。

3 考え方の転換。西洋的思考に馴れて、現代日本人も大いに自我を主張し、主体性の確立を叫んでいる。とくに青年は、自我のほかに他我あることを願慮するいとまもないように思われる。主体性の確立も、じつは孤立的な主我主我に異ならないように見える。しかしかれらは、自我の主張にきわめて執拗である。これを自力自我といえ、かれらは必ずや「然り」と答え、「自力のほかになにがあるか」と反問するにちがいない。かれらは相手の立場に立って考えるという視点を失っている。おのれに功ありとすれば、それが他によって成さしめられたという発想の脳機能を失っている。ましてや、自他の生命が万物同根の生命の起源に発するものであるとか、おのれの一呼一吸が、宇宙大気の流通であるなどの思考は、一笑に付すべきものとする。

「歎異抄」の思想は、このような現代的思考と対立するものである。自我を主張しないし、主体性に固執しない。しかし無我の修行を求めることもしない。つまり自力作業を排するのである。ただ本願他力を信ずるという営みだけで、それもまた他力のはからいなりということで、絶対他力、他力と他力を立て通すことによって、自分はおのずから空しくなっていく。「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」とか「念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからひなりけり」とか「念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからひなり」などの文言を読むと、親鸞自身にせよ、親鸞が語りかける相手にせよ、屹として立つ自我ないしは主体性を見る。しかも「歎異

抄」一巻は、本願に蔽われ他刀に買かれている。この思想を理解するには、発想の転換が必要である。それは単なる教養主義の立場からはむずかしく、かえってそこにこそ主体性の論理、つまり「親鸞ひとり」「面々のはからひ」が要請されてくる。

4. 業の思想 無信心者をも納得させずにはおかない「歎異抄」の説得刀の最高潮は、才13条の業縁の例え話である。この内容を説明するために、広島に原爆を落したアメリカ兵のことを語った文章を読んだことがあるが、これもまた適切である。しかし必ずしも、そういう極端な例を引くには及ばない。周りいたるところ、適切な例がころがっている。人生すべてこの適切な例ということになる。「わがころのよくてころさぬにはあらず、また害せじとおもふとも、百人千人をころすこともあるべし」と。かねてほくは、業の思想は決して科学を拒む思考ではないと思っている。人智いまだ究明できない原因を業といい、究明できれば科学となる。才13条が理解しやすいのは、科学を包む考え方だからであろう。

<留意点> 1. 大部の書ではないので、読書指導としては、全文を読ませるようにしたい。漢字混り和文で、一見わかりやすそうであるが、いちおうは国語における古文指導的な手続きを終たい。

2. <内容のポイント>において指摘したように、読書に先だって、本願、他刀、業の3概念について、アウトラインを与えておくことは、読み進むなかで理解を容易ならしめるうえに有効であろう。

3. 内容指導に当たって、教養主義の教師は、ついキリスト教との比較を、したがるのではないか。ほどほどにはそれもよからんも、あまり類似を探して、無理に信仰の共通性をあげようとすることは、かえってキリスト教、親鸞教それぞれの真美を見失うことを警戒しなければならない。

道元 『正法眼蔵随聞記』 (侍者 懷井 編)

都立東村山高等学校 村 松 悌二郎

〈とりあげた理由〉 道元には、大著「正法眼蔵」があるが、これは日本仏教哲学の中でも難解な著であり、むしろ、弟子、孤雲懷井の筆録によって、道元思想にアプローチする方がよからうと考えたわけである。

この筆録は、「正法眼蔵」第1の「現成公按」を弟子、楊光秀に与えた翌年、懷井が興聖寺に参禅し、入門した文暦元年から4年間の道元の言行の筆録である。興聖寺といえは、道元が天童山の如浄に別れて帰国し、最初に開山した禅寺であることからすれば、大陸正法の影響生々しい時代であったといえる。そうしたことからみれば、随聞記の道元哲学上の地位は、単に読みやすいということばかりではなく、もっとも充実した時期の思想ともいえるものであろう。

〈内容のポイント〉

1 大乘仏教としての道元哲学

道元は「菩薩戒ノ意ハ タトエ小乗ノ器、小乗道ヲ問ウトモ、只大乘ヲ以テ答ウベキ也」(巻1-8)として、大乘仏教の精神をのべている。

a 「仏々、祖々、皆本は凡夫也。凡夫ノ時ハ、必ズ悪業モアリ、悪心モアリ、鈍モアリ癡モアリ。然レドモ、皆改タメテ、知識ニ従ガイ、教行ニ依リシカバ、皆仏祖ト成リシ也」(巻1-13)

b 「誰人カ初メヨリ道心アル。只如是オコシ難キヲ究シ、行ジ難キヲ行ズレバ、自然ニ増進スル也。人人皆仏性有ル也」(巻2-13)

これらを見れば、原始仏教でいう「一切衆生、悉有仏性、如来常住、無有変易」を想いおこすであろうし、「現成公按」の「諸仏の仏法なる時節、すなわち迷悟あり、修行あり、生あり、死あり、諸仏あり、衆生あり」を連想

することができる。こうした衆生済度の大乗的精神は、随聞記の各所に見出すことができる。「衆生ヲ思ウ事、親疎ヲワカタズ」（巻4-3）とか、「一切衆生ヲ一子の如く憐ム可シ」（巻4-6）と説いている。

2 自力求道の哲学者としての道元

したがって、人間が鈍であるというのは、求道の志の到らぬことをさすのであるから、道元哲学は苛酷な自己追求と求道を要求する。

a 「主君父母モ我ニ悟リヲ与クベキニ非ズ。恩愛妻子モ我ガクルシミヲ救ウベキニ非ズ。財宝モ死ヲスクワズ、世人終ニ我ヲタスクルコトナン」（巻6-9）このような自己追求には、名利、財宝は不要である。「僧は一衣一鉢ノ外ハ財宝ヲ持タズ」（巻4-9）、「貧ニシテ道ヲ思ウ者ハ、先賢後聖之仰所」（巻4-4）であるから。

b 「只思切テ、明日ノ活計ナクバ、飢死モセヨ、寒死モセヨ、今日一日道ヲ聞テ、仏意ニ随テ死セント思ウ心ヲ、先ズ弑ス可キ也」（巻3-13）という覚悟を要求する。厳しいリゴリズムの哲学といえよう。

c したがって「無為ノ冢ノ作法」からすれば、「一切衆生ヒトシク父母ノ恩ノ如ク深シト思」うべきであるから、ある僧が老母をかかえ、仏道に入らんとするとき、「モシ今生ヲ棄テ仏道ニ入りタラバ、老母タトエ飢死ストモ、一子ヲユルシテ道に入レシムル功德、豈得道ノ良縁ニ非ザランヤ」（巻4-10）として、世情をすてるべきことを説いている。これは、道元の師明全が、道元とともに入宋しようとするとき、その師の死の近きもかえりみず入宋を決意した精神にも通じよう。

「然レバ、今ノ学人モ、或ハ父母ノ為、或ハ師匠ノ為ニ、無益ノ事ヲ行ジテ、徒ニ時ヲ失ヒ、勝レタル道ヲサシオキテ、光蔭ヲスゴスコト無シ」（巻6-13）

3 身心脱落

かかる厳しい求道は、なにゆえであろうか。それは、「無常迅速也、生死事大也」（巻2-8）なるゆえである。

したがって道心をおこさなければ「仏道ト云程ノ一念ニ、生死ノ輪廻ヲ切
ル大事ヲバ、如何ガ成ゼン」（巻3-11）ことになる。すなわち 道心は
世間の無常の自覚によって発せられるといえよう。

道元が出家したのも父母の死という人生の無常に接したからである。「我
初メテマサニ無常ニヨリナイササカ道心ヲ発シ」（巻5-7）とある。

a 「仏道をならうというは、自己をならう也。自己をならうというは
自己をわするなり。自己をわするるといふは、万証に証せらるるなり。了
法に証せらるるといふは、自己の身心、および他己の身心をして脱落せしむ
るなり」（現成公按）これほどみごとに道元思想をあらわしたものはな
いであろうが、ここに自力と自己放棄による仏道修行の要があるといえる。

b 「我ヲハナルト云ハ、我カ身心ヲステテ、我ガ為ニ仏法ヲ学スルコト
ト無キ也。只道ノ為ニ学スベシ。身心ヲ仏法ニ放下シツレバ、クルシク愁ウ
レドモ、仏法ニシタガッテ行ジュク也」（巻6-10）

c 「学道の人、世情ヲ捨ツ可キニツキ、重々ノ用心有ル可シ。世ヲ捨
テ家ヲ捨テ、身ヲ捨テ、心ヲ捨ツル也」（巻2-18） 道元は、こうした
精神を「百尺竿頭上猶進ニ一步」によって説明している。竿頭にあつて足を
はなしたら死ぬと思うのが当然であるが、それを思い切って一步を出すとは、

「度世ノ業ヨリ始テ、一身ノ活計ニ至マデ」一切を放下することである。
（巻4-1）

4 坐禅

人間は凡夫であり、求道によって仏になり得る。したがって自力の厳しい
修行をすべきだが、そのためには、人生の無常を視ずる道心をおこすべきで、

それによって身心脱落、俗世を放下することができる。それでは修行とは
何であるか。それは「一事」である。「一事」とは何か。すなわち坐禅であ
る。

a 「高広ナル仏法ノ事ヲ、多般ヲ兼レバ一事ヲモ成ズベカラズ。一事
ヲ專ニセンスラ、本性味劣の根器、今生ニキワメ難シ。ユメユメ学人一事を

専ニスベシ」(巻2-11) 坐禅は一文不通の人でもできる。「一字ヲ知ラストモ、他ニ開示セン」(巻3-7)であるから、「多言閑語スルコトナカルベシ」(巻6-8)となる。すなわち、不立文字こそ禅の極意というべきであろう。

b 「坐禅モ、自然に久クセバ、忽然として大事ヲ究明シテ、坐禅ノ正門ナルコトヲ知ル時モ有ルベシ」(巻5-3) 道元哲学の根本には「聞カンヨリハ見ルベシ、見ンヨリハ経ベシ」(巻1-5)という実践哲学がある。

5 舟にのるには、良き船師にまかすべし

道元哲学が自力本願になったからといって、自己の修行のみで仏意に達するということではない。「学仏の力によりて」とか、「善知識」に従うべきことを強く主張している。

a 「只専ラ仏教ニ随ヒ、祖道ニ順ヒ行ケバ、人自ら道德ニ帰スル也」(巻3-3)

b 「ヨクモアレ、アシクモアレ、仏祖ノ言語行履ニ順ヒ行ク也」(巻3-4)

c 「学人道心ナクトモ、良人ニ近ヅキ、善縁ニアフテ、同ジ事ヲイカタビモ聞キ見ベキ也」(巻6-15)

すなわち、道元の禅は、大陸正法の教えにあっても、とくに古風禅にあつたことに注目しなければなるまい。

《留意点》

道元は、出家と在家を区別して、この書では、「学道の人」と呼び、出家者のとるべき態度を説くのである。それは「作スコトノ難キニハ非ズ、ヨクスルコトノ難キ也」(巻4-2)でも明かである。道元を親鸞と対比して、自力本願と説明することはよいが、むしろ自己を忘れ、放下し、身心脱落によって、祖道の坐禅の道に生きようとする態度を忘れないように指導しなければならないだろう。厳しい求道の精神はいかに現代の青年とはいえ、驚異と感激を与えるであろうことは確かである。

日蓮『開目抄』

都立江戸川高等学校 高橋 定夫

《とりあげた理由》 開目抄は立正安国論、観心本尊抄とともに、日蓮の三大部の1つである。「法華經こそ釈尊の眞実教」と3才弘法を志し、考えを立正安国論で宣言したが、「強い信念の人」と表面的印象を生徒がもつが、彼は単なる悲壮な人でも英雄でもなく、疑問を懐いた時代相をのりこえる現実的効果のある眞の教えを法華經に発見したことを感じとらせたい。少なくとも、「人々が安堵できる国をつくることを釈尊から学んで、「人々の大船となる」^①道に志し、それを使命と考えた心だけは理解させたい。

法華經が物語る世界のドラマチックな壮嚴さに魅惑されたのではない。幾多の迫害にあって弟子たちばかりが疑問をもち動揺したのでなく、「わが身法華經の行者ならざるか」^②と自問するのである。開目抄は、文永8年(1271)9月「竜ノ口の法難」をあやふく逃れて佐渡に送られ、寒い冬のなかで自問自答して、「依法、不依法」^③に、世尊の転じた「己今当の法」^④を思索し、釈尊滅後、特に末法の世に必要な眞実を無上^⑤に明示していると確信を深めていく姿を示している。一念三千、悉有仏性を女人も仏^⑥になれる道であることに気づいたのもその1つである。比丘たちの墮落に見かね、自分を爪上のわずかな土^⑦と考え、自分の罪を戒しめ、魂の眞の安足を使命として考えていくのである。われわれが人生観、世界観を頭にえがくさい、「曲会私情」「莊嚴己義」^⑧即ち、私情にとらわれ經文を勝手に解釈したり、自分の見解に勝手な理由をつけて飾りたてたりなど、しないで、「義に依り、智に依り、確信ある明白な理念によって」、まさにこうでなければならぬ道を掘りあてていくようにしなければならない。日蓮はこうして覚悟のほどを遺言する意味を含めて、縁(条件)あって、眞実の道を身をもって行なり用意ができ

ている信者たちに、「日本の現在と、ならなければならない未来を写す明鏡」を示そうとした「開目抄」は現在もなお人生の書としての暗示的価値をもつと考える。以下、引用する語句、文章はテキストにした日本古典文学大系 82頁を示していく。

<註>①P403 ②356 ③P381 ④P382 ⑤P344 ⑥P407

⑦P404 ⑧P382

≪内容のポイント≫ 1日蓮の覚悟 「法華經の宝塔品を拝見すると……法華經をひろめて、未来の一切の仏子に、与えんとおぼしめす御心のうちを推するに、狂児をたばらかして宝を棄るよりに法華經をなげ棄てさせる心こそむざんに見へ候へ。我が父母を人の殺すに、父母に告げざるべしや。一子の重病を灸せざるべしや。……釈尊は娑婆に入り、樂法は骨を筆とす。天台云ふ、適時のみ。仏法は時によるべし。日蓮が流罪、今生の小苦なれば、なげかしわらず。後生には大樂をうくべければ大いに悦し。(P410~412) 開目抄の結語の部分である。釈尊の衆生をおもう心を考えるとき、衆生にふりかかる明瞭にわかる危機を放っておけない日蓮の心のほどである。「後生には大樂をうつべければ」といっても、後生の意味を知らない生徒たちもなすことなく悔いをのこし、良心の痛みを千歳に残すこととは素直に解ると思う。「色説」を重んずる日蓮、すなわち、身をもって法に説かれた人の道を説む日蓮にとっては、観相を重んじ身の潔ぎよさを重んずるだけの禅や来世の安樂にのぞみを託して現在の生活をもたない念仏に黙することができず流罪など法難にあらうことを問題にしないで、誤った国づくりや考えと闘い、衆生たちの救済の道にとりくむ使命を強くもったのである。幕府のために寺をたてて教勢を張る臨濟禅、また安房の代官が統治のために民衆に強制した念仏は、当時勢いを得ている宗派と彼の目に映ったのである。日蓮のみた姿がすべてでないにしても、日蓮が「宗教はこうあるべし」と考えた心は大事だと思ふ。「仏法は時によるべし」の時は、テキストの註によれば、法華文句巻8の句をいう。すなわち折伏の時である。撰取と折伏の法門があるが、

「無知悪人の国土に光満のときは摂受をさきとす、邪智謗法の者多きときは折伏をさきとす」(P408)とある。今は「弓を持ち矢を体し悪人を摧伏するとき」と彼は考えたのである。法界の衆生を思い、それに慈悲を感じ摂受を考えながら、いっほう「自ら利し、衆生を利することのできない」比丘たちの墮落した所業にだまっていられなかったのである。(P409)

「時」を法相宗「三時教」のそれとも考えられる。(P384)従って、たゞ発趣して大乘を修するだけの者の「隠密の相」を超えて、一切乘に発趣する者のための「顕了の相」を示す法華經のあかす使命に、より効果を発見した考えとも言える。

2 成仏の道 - 不求解脱、解脱自ら至るの道 - 「貧女が子を念ふ故に梵天に生きる。……子を念ふ慈念よりほかの事なし。念を一境にする、定に似たり。かるが故に池事なけれども天に生るるか。仏になる道は花嚴の唯心法界、三輪の八不、法相の唯識、真言の五輪觀等も実(教)には叶ふべしとみへず。天台の一念三千こそ仏になるべき道と見ゆれ。此の一念三千も、我等一分の恵解もなし。しかれども此經ばかりは一念三千の玉を懐けり。余經の理は……しぼるに油なし。諸經は、智者なお仏(身をはなれた人)にならず。此經は愚人も仏因をうらべし。『不求解脱、解脱自至』。我ならびに我弟子、諸難ありとも疑心なくば、自然に仏界にいたるべし。……心と離れしか、仏道のために離れしか……。法華經の信心を破らずして、靈山にまいりて、かえって導けかし。」(P406)

「生きとし生けるもの」により、どこを与え、おのがじし生活のなりたつようにとねがい、自らの滅後のことを菩薩たちに託した釈尊の意を考えたとき、他の經典にはあかされていない、法華經のすぐれたあかしの1つが一念三千界(仏界)であるとみている。すなわち、一念だけでも、自己一身を超えて生あるものかなしみとよろこびに通じて、それを無上のよろこびとするのは、俗にもいう「仏心」であり、日蓮はこれを、人各自の仏性と評価したのである。だれでも虚心に「あゝする必要があるな」とわかるときがある。

たゞ「一念三千も我等の想像でしかと理解し難いところがあるが、たくまずして生あるもののねがいと一身を離れて通じていくこと」を重視し、このことを慍うことなく体していけることを日蓮は考えている。(P333)

「月の山を出たれどもかそか」(P365)とたとえたように、なすべきことを我が掌に見ることも、束の間はあるが、十分に見えないし、見えても十分果せないで、法華經のあかしの堅持を説くのである(P385)。

3「法華經を棄つるは……」 「註ずるところは天も棄て給え。諸難にもあえ。善きにつけ悪しきにつけ、法華經を棄つる、地獄の業なるべし。本願を立てん、智者に我義破られずは用ずとなり。我は日本の大船とならむ」

念仏申さずば(P403)など怨敵の脅迫をうけながら、法華經にあかされた道を、釈尊の心を体して我がみちとし、人々の安住の地をたてようとしたのである。欲衆増上慢、道門増上慢、僭聖増上慢である。自分の業を静かに見ることができず暴力で危害を加える。邪智にたけ、外見は各僧ぶってもわがまを通す。心が俗悪で、権力や為政者に近づいて他を陥れようとする。など(P390)で実教をさまたげる人々である。

《留意点》おさらかな想像力を刺激したい。1 生徒は紋切り型な直観で、そんなことがあり得るかどうか、すぐに役だったかどうかで価値評価して、しまう。莊園勢力に対抗していた武家の国づくりが形をなしかけたとき、日蓮は不満で、人々の住める国、乗って安緒できる大船を造る必要を感じた。日蓮はどんな国、船を必要とみたのだろうか。2 日蓮の懐いた疑問をみたく考えは今ではいろいろあるだろう。が当時信頼できる考えは仏教にあるとみられたのである。日蓮はどんな世界像のあかしをうけたのだろうか。そして人々はその世界像をどの程度頭にえがけるのだろうか。またそれを実現するのにどの程度関与でき、どんな心得が必要だろうか。3 日蓮の現代的意味、すなわち、日蓮から何を我々は学びとらなければならないだろう。生きとし生けるもののいのちとねがいを自分のものと同じに感じそれにつとめを感じるとはなど。

伊藤仁斉 『童子問』

都立城南高等学校 中 島 清

《とりあげた理由》 日本の儒教を代表する思想家として誰を選ぶかについては、さまざまな立場から考えることができる。ここでは、とくに日本の儒教思想の展開を中心として考えることにする。

江戸時代の儒教思想は、ふつう朱子学派、陽明学派、古学派の三学派を中心として考えられる場合が多い。これには、これなりの理由がある。したがって、江戸時代の儒教を「倫理・社会」で扱われる場合、朱子学、陽明学、古学の考え方の特色を理解させることも意味のあることである。とくに、中国思想との関連において考える場合には、便利なこともある。しかし、江戸時代の儒教を以上三学派の思想形態の理解だけに終ったのでは、不十分である。たとえば、武士階級の思想としての儒教が、どのようにして庶民にまで浸透し、江戸時代の代表的思想となって、日本人の人生観・世界観に強い影響を与えたかについて理解させることも重要な課題である。以上のような観点から、古学派の伊藤仁斉をとりあげることは、江戸時代の儒教を考える場合重要な意味をもっている。

伊藤仁斉は、従来の朱子学や陽明学には満足できず、彼独自の思想によって、直接に孔子・孟子の教えを解釈した。このことは、古い孔子・孟子の原始的儒教思想を明らかにしたことはあるが、しかし、それは、むしろ、仁斉独自の思想を孔子・孟子に反映させたものであるといった方が適切であろう。当時においては、朱子学や陽明学を批判することは、よほどの決意と確信が必要であった筈である。仁斉以前には、朱子学や陽明学を批判した思想家はいない。仁斉の学説は、仁斉自身の独創であり、かれの個人の思想の反映であるといってもよいであろう。

それまでの朱子学や陽明学だけが絶対の思想でないことを知らされた江戸時代における当時の思想家は、次々と独自の思想を発展させることになった。仁斉直系の堀川学派の人々だけでなく、荻生徂徠や石田梅岩も仁斉の学問的態度や思想に強い影響を受けている。また、国学における古学思想も仁斉の古学という呼称と関係があるといわれる。仁斉は、江戸時代において、はじめて自己の思想を主張した人物であり、後に続く思想家に新しい道を示し、武士の儒教を庶民の儒教へと発展させた独創的な思想家であったといえよう。

仁斉の代表的著作として「童子問」をあげたのは、「童子問」が仁斉67才の時に、ほぼ形を成し、その後なくなるまで修正の手を加えた仁斉晩年の著作であり、仁斉のもっとも円熟した思想が語られているからである。「童子問」は、その後、堀川学派の倫理書として重視された。

テキストとしては、日本古典文学体系(97) 近世思想家文集(岩波書店)の「童子問」(清水茂校注)がよい。また、伊藤仁斉の伝記としては、「伊藤仁斉」石田一良(吉川弘文館、人物叢書、39)が適当である。なお和辻哲郎、日本倫理思想史(下)(岩波書店)も、仁斉の思想的意義を理解する場合に必要な文献である。

《内容のポイント》 「童子問」の内容について幾つかの重点をあげておくことにする。

1 「童子問」の内容全体を通じて見た場合、仁斉の思想を理解するに当たって重要なことは、仁斉は、現実の存在の肯定から自己の思想を発展させているということである。

仁斉は、朱子学などで伝統的に重視されていた、太極性・理などの形而上学よりも、実践倫理としての仁義礼智を重視した。したがって、「実」ということばは、この著作の中では、つねに価値的に使用されるのに対し「虚」は、つねに反価値的の意味で使用されている。しかし、仁斉は、現象のおくにある原理を考えていないのではなく、生成を原理と考え、万物が発展していくのが生きることであると考えた。さらに、宇宙の根源は生きることによ

て成り立ち、生死では、生が根本であり、死は生の一つの終極の状態であり、動静では、動が本体であり、静は動の一つの停止の状態であると考えた。つまり、生死や動静を二つの対立の概念としては考えていなかったのである。

2 生を肯定し、動を本体とする仁斉は、仁義礼智などの日常の実践道徳がそのまま道であると考えた。

朱子学では、仁を実践道徳を超えた道徳の根源と考えるが、仁斉はこの考えを否定し、仁は愛であり、人間の感情であると規定する。したがって、仁は、求めて得られるのではなく、愛と同じように自然に身にそなわってくるものである。仁斉は、恕（おもいやり）につとめることが仁を得る方法であり、寛容を尊重する。このような立場から、すべてを理でわりきる朱子学は刻薄であると非難する。武士が義のために生命をかけることは、冒険主義であり、道になっていないとした。ここにも町人出身であった仁斉の考え方の特色がよくあらわれている。

3 仁斉は、人間の本性を動的にとらえた。従って、朱子学が、孟子の性善を、人の本性は善であり、外物によってそれがくまされると考えたのに対して、性善とは本性の中に善の可能性があるということであるとして批判する。

仁斉は、万物は、動を本体としている。したがって、人間の本性も、進まなければ退くというように、一定のところじっとしてはいないのであるから、善の可能性もたえずのびすようにしなければならない。そののびす手段が教育であるとした。仁斉は、このような考え方から教育を重視し、人間は教育を受けたり、学問することによって、本性の善の可能性を発展させ、すぐれた人間となり得ると主張した。

4 仁斉は、生を基本とする立場から、人間の現実の社会生活を重視する。したがって、隠遁して、もっぱら自己の精進修養だけにつとめる生活態度に価値を認めない。

仁斉は、人間社会への働きかけのない仏教に対して批判を加える。また、儒教の仁が社会に施されると王道となるが、この王道は、人民を愛すること

である。したがって、朱子学のいうように、人欲をなくするというような否定的な考え方によっては得られないものである。仁斉は、王道を实践する手段として儉約をすすめている。これは、庶民にとって、経済現象がもっととらえやすいからである。ここにも町人出身の仁斉の庶民的発想による考え方が見られる。

5. 仁斉の考え方は、生を肯定し、生を万物の本体とする考え方に立っている。このような立場から、仁斉は、朱子学や仏教や道徳を批判したのである。この批判は、仁斉の過去の自己批判ともいうべきものであって、単純に朱子学や仏教に対するアンチテーゼと考えてはならないのである。仁斉は、青年時代、朱子学を学び、禅についても学んでいる。仁斉は、道を求めて朱子学や禅を学び、これらにあきたらず批判して棄てさり、仁斉独自の思想を生み出したのである。したがって、朱子学や仏教の考え方の影響が「童子問」の中にも多少認められる。

〈留意点〉 1. 仁斉の古学は、朱子学、さらに宋学の形而上学的な思弁から脱却し、端的に孔子・孟子の言につき、実践的にとらえ、儒教を明朗簡易なものとして、庶民の人倫的関心を喚びだした。怪力乱神を語らない孔子の明朗で素朴な立場へ接近し、人間は常の平明な仁愛の道のなかにこそ永遠の道が見出されている点に留意する。

2. 仁斉の古学の唱道は、山鹿素行と時を同じくしている。しかし、素行は、儒教を士道として確立したのに対し、仁斉は、儒教を仁愛を中心とした人間尊重の立場から庶民の实践倫理としてとらえようとしている点に留意する。

3. 仁斉の思想を理解するに当っては、仁斉の思想の遍歴に留意するとともに、思想の背景に留意する必要がある。とくに、仁斉が、江戸から遠く離れた京都堀河の材木商の子として生まれたことや、当時の社会的背景にも留意して思想の形成を考えることが必要である。

4. 荻生徂徠や石田梅岩との関連についても留意したい。

本居宣長『玉くしげ』

都立城南高等学校 高橋正夫

〈とりあげた理由〉

1. 日本近世思想史に於ける宣長の独自性

宣長学の根本主題は「古道」の学問的闡明にある。宣長学の領域とその内容は、大別して次の三部門に分けられる。即ち宣長はその文学論に於て人の心のまこと（正位）としての「もののあはれ」を、言語論に於て「皇国の古言」の「正雅の音」たる所以を、そして古道論に於て「皇国の道」の「天地の理」「根本の道理」たる所以を、連関重層的に説くことによって、結局三論が帯びて一層皇国古道の学問的宣揚に外ならないとする。

2. 宣長古道論の眼目は「玉くしげ」

宣長の古道論と云へばまず「直毘靈」が、次いで「玉鉾百首」などが挙げられやう。然しむしろその両著の直観的・直叙情的な所説を、より一層具体的・高度綜括的な観点から平明・周倒に述べたものとして、一巻の「玉くしげ」をこそ代表作とすべきであらう。

3. 「玉くしげ」の現代的意義

「玉くしげ」は奮にそれがいはゆる「道の大むね、今の世の心得」を、「今の世のさとび言もて、たれしの人もかやすくさととり得べきさま」に書き著したものである点に於て、宣長古道論の冠冕であるばかりではない。それはまた例へば、その①合理主義批判、②人間性の尊重、③現実の肯定と云うやうな、当時於てはもちろん今日に於ては一層重要且魅力的な主題を随所に内包し、提起するものである点に於て、最も今日的な書物なのである。

〈内容のポイント〉

1. 合理主義批判 ……「こちたきさかしら」を捨てよ。宣長によれば、

「まことの道」は唯一にして、それはわが国古来の伝統の中に如実である。道はもとわが国の神話の主要神たる高御産巢日神・神産巢日神二柱の「産靈の御靈」によって創造され、以来それは岐・美二神の国土生成から、天照大御神の出生及びその皇統統治として、一貫して皇国固有の国風の中に脈流してゐる。然るにこのわが国神代史に象徴される道の、その根源的な在り方とその意味あいを感得し得ず、外国風の「なまさかしき一往の料簡」に抱って、自らの古伝説〈古道〉の原理性を、こと更に狭小なるものにし、以てその根本精神を全般的に歪曲・喪失するに至つてゐることは、浅ましい限りと云はねばならない。

『まことの理は、思慮の及びがたきことにして、人の思ひ測るところとは大に相違せる事のあるものぞと云ふことをよくさとるべきなり。(中略)又かの異国人の思へるごとく、本朝の人も此御国をば、ただ小国のやうにのみ心得居るに付ては、天地の間にゆきわたりたるまことの道の、かかる小国にのみ伝はらんことはいかがと、疑ふ人も有べきなれども、これ又なまさかしき一往の料簡にして、深く考へざるものなり。惣じて人のかしこく造りたる説は尤なるやうに聞え、まことの伝へは返つて浅々しく、おろかなることのやうに聞ゆる物なれども、人の知慧は限ありて得測りしらぬところ多ければ、すべてその浅はかに愚かに聞ゆる事に、返つて限りなく深き妙理はあることなるを、及ばぬ凡智を以てこれを疑ひ、かの造りことの尤もらしく聞ゆる方を信ずるは、己が心を信ずると云ふものにて返つていと思なること也。』

2. 人間性の尊重……「うれはず、ねがはず、よろこばざるをよき事にすれども、そは人のまことの情(こころ)にあらず」。宣長の叙上のやうな人間の「さかしら」批判は、一転して更に人間の眞実の心とその心眼を常に曇らせるものとしての“人情にそむくもの”一般への厳しい批判に発展する。人間性の偽はりなき尊重と肯定こそがまことの道の姿であり、逆に人の心の素朴さが、さかしらな私知を以て幾重にも覆はれてゐるとき、必然的に道も又幾重にもかき曇らされざるを得ない。宣長はそれをたとへば、古代神話に

於けるいはゆる岐神の美神の死に対する、素直な慟哭とめめしい小兒的な追慕の振舞の中に同情的に例証しやうとする。別言すれば、死をも素直に悲歎・慟哭し得ないほどのさかしらぶりが、何時しかなしくずし的に、生そのものを不自然に歪曲・卑小化せしめずにはゐない、と云ふ道理への深い明察がそこにある。

『世の中に死ぬるほどかなしき事はなきものなるに、かの異国の道々には或はこれを深く哀むまじき道理をとき、或は此世にそのしわざの善悪、心法のとりさばきによりて、死して後になりゆく様をも、いろいろと広く委しく説きたる故に、世の人をみなこれに惑ひて、其説共を尤なる事に思ひ、信仰して死を深く哀しむをば愚なる心の迷ひのやうに心得るから、これを愧て、強ひて迷はぬふり悲まぬ躰を見せ、或は辞世などいひて、ことごとしく悟りきはめたるさまの詞を遣しなどするは、皆これ大きな偽のつくり言にして、人情に背きまことの道理にかなはぬことなり。すべて喜ぶべき事をもさのみ喜ばず、哀むべきことをもさのみ哀まず、驚くべき事にも驚かず、とかく物に動ぜぬをよき事にして尚ぶは、みな異国風の虚偽にして、人の実情にはあらず、いとうるさきことなり。中にも死は殊に哀しからではかなはぬ事にして、国土・万物を成立、世中の道を始めたまひし伊邪那岐大御神すら、かの女神のかくれさせ給ひし時は、ひたすら小兒の如くに泣き悲みこがれ給ひて、かの豫美国まで慕ひるゆかせたまひしにあらずや。これぞ真実の性情にして、世人もかならず左様になくはかなわぬ道理なり。』

3. 現実の肯定……「今の世は今のみのりをかしくみて怪しき行ひおこなふなゆめ」。宣長に於ける「さかしら」批判と人間性尊重の思想は、そのまま更に人間存在の現実性を全的に意味あるものとする態度につながってゆく。つねに喜び、悲しみ、求め、願はざるを得ない人間的眞実は、あらゆる時代あらゆる社会の制度的、構造的区別と変遷をうち超へて、古も今も変らないが故に、却って人は「今の世」の自分の生(その特殊性)の中に、人類の普遍性を感じ得ざるを得ない。畢竟、「今の世」(所与の現実)がすべてであ

り、人は「今の世」の歴史的条件を通して、却って超歴史的なものの確かさを認識すべきなのである。

『されば今の世の国政は、又今の世の模様に従ひて、今の上の御筈にそむかず、有り来りたるままの形を顔さず、跡を守りて執行ひたまふが即ちまことの道の趣にして、とりも直さずこれ、かの上古の神随治め給ひし旨にあたるなり。(中略)今の世の人はただ今の世の上の御筈を、よくつつしみ守りて、己が私のかしこがての異なる行ひをなさず、今の世におこなふべきほどの事を行ふより外あるべからず。これぞすなはち、神代よりのまことの道のおもむきなりける。』

＜留意点＞

1. 古道と云ふとき、それを徒らに神話的、非現実的、または神秘的世界のみの事柄に限定し、考へることは却って「一すじの本のまことの道」から懸絶すること遥かと言はねばならない。少くともわが宣長の「古道」の精神は、そのやうな謂わば通俗理解的な古代主義や神秘主義とは全く無縁でしかないことを知るべきである。

2. 現代とはますます「文」(あや)の繁栄、技術の氾濫、法制と管理の万能の時代だ。謂って見れば、そのやうな「文」一般の過剰と氾濫の中で、人間存在の「実情」が見失はれ、かすみ、眩んでしまつてゐる。かかる一般的な“ゆたかな社会”(affluent society)の中では、却って限りなく素朴・自然な上代がいま一層にわれわれに身近なのである。

3. 遠く泰平と消費に明け暮れた時代<徳川中期>にあって、終始その時代と人心に対して最も根源的な、従つてまた最も生産的な指標と叡知を示し得た一大思想・宣長の古学とそのところが、そのまゝいまでも本質的な意味に於て、きはめて今日的な思想であり、その哲学に外ならないと云ふ最大の理由がここにある。(なほ「玉くしげ」からの引用は、すべて岩波版日本古典文学大系・近世思想家文集による。)

福 沢 諭 吉 『学問のすすめ』

都立狹窪高等学校 小 川 一 郎

〈とりあげた理由〉 明治の啓蒙思想家福沢諭吉の多くの著作の中で、当時封建的思想に馴らされていた人心に最も強烈な衝撃をあたえたのは「学問のすすめ」であった。明治5年から4年間にわたって17編がつぎつぎと出版された。系統的な著述ではなくて、福沢の、時事問題に対する警告の文であり、日本人の進むべき方向を示した書であったといえる。いかにこの書が喜び迎えられたかは発行部数に見ることができる。第一編の部数は20万部で、全17編合わせて340万部が世に流布したのであろうと推定されている。

福沢をはじめ明治新政府の進歩性に疑いを持っていたが明治4年、廃藩置県 — 封建制度の廃止 — が断行されるに及び、封建制度を親の敵とまで考えていた彼は勇躍、日本国民の啓蒙運動にのり出した。その第一声がこの「学問のすすめ」であるといつてよい。

〈内容のポイント〉 1. なぜ「学問」をすすめたのか、またその「学問」はどんな学問であつたか。人間は権義（生命・自由・財産・および幸福追求の権利）において平等であることが先ず明らかにされる。「天は人の上に人を造らず人の下に人を造らずといへり。されば天より人を生ずるには、万人は万人皆同じ位にして、生れながら貴賤上下の区別なく、万物の靈たる身と心との働きを以て天地の間にあるよろづの物を資り、以て衣食住の用を達し、自由自在、互に人の妨げをなさずして各安楽にこの世を渡らしめ給ふの趣意なり。」ところが今の世を見渡すと人の有様（状態）に差異がある。「されど今広く此人間世界を見渡すに、かしこき人あり、おろかなる人あり、貧しきもあり、富めるもあり、貴人もあり、下人もありて、其有様雲と泥との相違あるに似たるは何ぞや。」それは「賢人と愚人との差は学ぶと学ばざると

に由て出来るものなり。」また「学問を勤て物事をよく知る者は貴人となり富人となり、無学なるものは貧人となり下人となるなり。」いっさい今おかれている境遇は学問するか、しないかにかかっているとしているのである。

では、その学問とはどんな学問であろうか「世上に実のなき学問を云ふにあらす。」虚学でなく「人間普通日用に近き実学なり。」それはふだん役に立つ実用の学問である。実際に福沢は、実学とそうでないものを例にあげて具体的に説明しているかこのように区別したことをどう考えたらよいだろうか。今の世においても学問に差をつけて考えるだろうか。ここで福沢が実のない学問と考えているのは、難かしい古文を読み、和歌を楽しみ、詩をつくる儒者、和学者の学問である。これに対して実学とは物事の理をきわめて生活の用を達する経済学・地理学などの主として実証的な学問をさしている。兩三度の洋行によって親しく西洋の先進文明にふれてきた福沢は封建制度をささえる儒学を目の敵にし、洋学こそ文明を促進する実学であるとした。この実学をきわめ、物の理を知ってこそ、文明の生活を営むことができるとする。その実学の果たした役割は大いに評価すべきである。だが一面日本人の精神的な価値を追求する態度やバックボーンを軽視することになりはしなかったらうか。

当時の日本を取巻く国際状況は、緊迫しており、独立か植民地かという状況にあり日本の独立が急務であった。福沢の発想は国の独立を第一義とすることからきているのである。現在において、われわれが学問を考える時、あまり功利的にばかり考えてはいけないのではないだろうか。

2. 独立の気風はなきは。 結論から先に言えば三つ悪い結果が起るといふ。一つは「国を思うこと深切ならず」で愛国心がない。二つめは「外に在て外国人に接するときも亦独立の権義を伸ること能はず。」とし外国人にあって驚いてばかりいて損をしたり恥をかいたりする。三つめは「人に依頼して悪事をなすことあり。」で他人の権力をかさにきて卑怯なことをするといっている。

福沢は封建制度を徹底的に憎んでいる。人間をこのように独立の気力のない卑屈なものにしたのは上下の身分制度であると指摘している。やせ犬のようだと軽蔑している。目上の人にあえば一言の理屈も言えずいいなりになってしまう。これはまさに封建的な主従関係がもたらしたもので、従者は何でも主人にたより自分の身に引き受けない。この長年の習慣が人間を卑屈にしているというのである。

上に立つものは下のものを束縛して自分一人であらゆることを引き受けてひとりで心配するより、みんなでともに考え、苦楽をとともにするのが一番よいとしている。

このことは現在においてもなお意味のある教訓ではないだろうか。維新以来100年、封建制度を全く追放したとわれわれは自負しているかも知れない。ワンマンといわれるものはどこにもおり得意になってそれぞれ部下の能力を充分発揮させることを知らず、結果はうまくいかずひとり頭をかかえている。教育ママは一から十まで子どもに干渉していながら独立心がない、依頼心が強いと嘆いている。また、面倒くさいからと人にまかせ、いざ利害が自分の身におよんでくると目の色を変える。何をかいわんやである。本当に習慣とは恐いものである。どのように独立心は養われるべきだろうか。ささいなことにも心すべきではないだろうか。

3. 政府が暴政を行う時、国民としてなすべきことは何か。福沢は人びとは三通りの方法をとるとしている。一つは「節を屈して政府に従う」即ち長いものには巻かれるということで権力に反対しても得はないという態度である。二つめは「力を以て政府に敵対する」これは暴には暴をとという態度であろう。三つめは「正理を唱て政府に迫る」態度であり、福沢はこの三つめの態度がよしいとしている。卑屈な態度はますます暴政を強くし、ますます悪風を強くし子孫にまで悪影響をもたらし。また、力と力では常に政府が強いのは当然のこととし、暴はより強い暴を呼ぶ結果になるという。従って正理に従って行動するのがよいとしている。正理は滅びない、永遠の生命をも

ち受けつがれた人々は決して正理の灯は消さないのだと確信している。

しかし、ここで考えなければならぬことは正理を行うことの難かしさである。容易な方法であれば誰でも行うはずである。なぜ難かしいのか、どうしたら実行できるか考えてみよう。

正理をもって迫ってもその効果は急に現われないことが多いし、また、その人はいろいろ苦痛を味わう。安易な方法ではないのである。相当の覚悟が必要なのである。でもこれ以外によい方法がないのだ、また性急に考えないで長い目で見ることができるかどうかこれがこれを実行するポイントになる。

第七編に暴には暴の例として引いた忠臣義士の権助論がある。当時議論をよんだものである。どう考えたらよいだろうか。

4. 最大の悪徳が怨望であるのはなぜか。不徳といえるものはたくさんあるが、其の働き具合や其の行われる場所や方向や強弱によっては不徳を免かれることがある。怨望だけはどうしてもならないという。即ち「他の有様に由て我に不平を抱き、我を顧みずして他人に多を求め、其不平を満足せしむるの術は、我を益するに非ずして他人を損するにあり。」他人の状態により一喜一憂し、他人を害することによって自分を益しようとするのだから始末が悪いのだという。即ち人の言路を塞ぎ人の業作を妨るといのように人類天然の働きを妨害するものだから天理に反するとしているのである。政治の場合に見ると人民の言論や活動をおさえることは人民を怨望に追いやることになる。この点において欧米諸国に遅れている。また、一般人民の間にもこの害はあり、偏屈な人間は積極的に人と交際し語り合ったり活動したりしない。封建制度が身心を束縛したことに対しての鋭い批判といえないだろうか。

＜留意点＞ 1. 反封建的な主張に潜眼する。即ち、日本社会や日本人の心の中での封建的な要素を鋭く衝いている。

2. 反封建的なたたかいとして用いた武器は何であるかに注意する。
3. 人間観、即ち人間存在についての考え方にも注意する。
4. 時代的な背景を考えながら、この本が果たした役割を正しく認識する。

福 沢 諭 吉 『福翁自伝』

都立三田高等学校 菊 地 堯

〈とりあげた理由〉 福沢諭吉は、幕末から明治維新时期とそれにつづく資本主義日本の草創期をオビエノンリーダーとして遅しく生きぬいた巨人であった。かれの名著は「学問のすすめ」と「文明論之概略」とされ、そこでは反封建・独立自尊・実学主義が烈々と主張されている。福沢思想を体系的理論として知るには、当然これらの書によるべきである。しかし思想は真空中で純粋な理論的操作によって形成されるのではなく、主体と環境・対象との具体的ななかかわりあいの中から歴史的に形成されるのであるから、上の二書を生み出した福沢自身の問題意識とそれにかかわった当時の日本の内外の動向についても考えなければならない。また単なる思想史概論でなく、生徒自身が自己の人生の課題を意識し、これに理論的・意欲的にとりこんで行くことをめざす学習であれば、完成した結果としての理論がどうであるか以上に、その原点としての問題意識をこそ問うべきであろう。福翁自伝はこのような意味ですぐれた教材であり、この角度で読まれるべき本であると思う。

〈内容のポイント〉 福沢諭吉は1834年大阪で中津藩の下士の子として生まれ、1901年死去したが、福翁自伝は死の2年前に刊行された。自伝には、かれの生い立ちから晩年までの活動と社会的背景としての内外の激動それに関する所感等を含んでいる。そしてそれらは非常に正確な記憶と適切な表現によって、また飾りのない自己告白によって、人間福沢が具体的な状況の中で、いかに形成され、また表現され、主張されたかを生き生きと伝えている。自伝は、「幼少の時」・「長崎遊学」など15の章から成り、各章はまた多くの小項目に分かれて、概ね年代を追って口述・筆記され、更に福沢自身が校訂して完成したものである。福沢の活動は精力的で多方面にわた

り、複雑な激動の時代に生きたのであるから、自伝の内容もまた複雑多岐にわたって、ほとんど無尽蔵と見えるほどのさまざまな問題を現代に生きるわれわれに投げかけているが、ここでは、「学問のすすめ」「文明論之概略」から浮び上がってくる、反封建・独立自尊・実学・文明論・国権思想についてその成立の根拠・動因といったものを探ってみたい。

1. 反封建主義と独立自尊 「門閥制度は私のためには親の敵でござる」福沢諭吉は、天性才知に恵まれ、年十四五才にして読書に志すや、難解で大部の左伝を全部通読、要所要所は暗記するほどであったが、封建社会は「チャント物を箱の中に詰めたように」秩序立てられていて、下士の俸が才能を伸ばして社会的に認められる可能性はひらかれていなかったのだから、父はかれの才を惜んで坊主（学問によって立身し得る唯一の道）にしようと思ったという。それを後年母から聞いた諭吉の叫びが、この「親の敵」であった。かれの激しい自己実現の欲求は自伝全体にあふれているが、ここではそれは門閥の厚い壁に阻まれてしまいかに見えた。しかし、時代とかれの努力はそれを破って行く。蘭学修行、英学自修、海外渡航を経て、かれは何よりも大切なことは、人間が独立の精神と実力を具えて自由にその実力を発揮することであり、その点で人間は平等であり、これを実現するのが文明社会の建設であり、これこそが日本人の急務であると覚って行く過程を読みとらせた。

2. 実学 しかしながら、独立は意欲や理念だけからは達成できない。それを支える実力が必要となる。実学の主張はこの必要をみだす具体的方法を示そうとする。そしてそれは、かれが蘭学に接することにより、実証精神をきたえ上げて完成したのであるが、しかしかれの内部に既に力強い渦巻いていたことを、神罰を試す実験の項などにみることが出来る。実学は、このような経験、実証に立つが、それは日常有用をめざすものである。福沢は、「教育の方針は教理と独立」の項で、儒学の訓詁的空論に痛撃を加え、東洋と西洋の現状が後進先進の大差を示す根本的原因が、有形において数理学と無形において独立心であると述べ、これらを西洋に学ぶべき必要を説いてい

る。福沢は維新前後に多くの物理・化学・機械・天文・地理等々の翻訳出版を行ったが、それはかれの実学の具体的な内容を示している。独立自尊の主張は実学、すなわち実用的知識と技能による経済的独立として具体化される。かれは金銭を卑下する封建的観念にとらわれず、その人生での有用性を正当卒直にとらえ、幼時既に兄との問答で「日本一の大金持になって思うさま金を使うて見ようと思う」といって、兄と衝突したなど、後年「銭の困たるべし」の主張に連る経済重視の考え方が早くからあらわれていた。かくて実学は個人と國家の経済的自立をめざし、それは日本の資本主義化に向う。

3. 文明化 福沢が一貫して主張したものは日本の文明化であった。文明化とは近代化・資本主義化のことであり、福沢は海外渡航の経験から日本の近代化の明確な方向をいちやく政治経済社会の具体的視点としてとらえ、そこから「事情探索の胸算」をはっきり持って、欧米の現地では、「五日も十日もかかって」銀行郵便徴兵制（近代兵制）選挙法議院政治政党政治などの理解に努めた。富国強兵、殖産興業の明治政府の施策は福沢によって既に幕末から主張されていた方向の実現であった。文明化こそが日本が独立国として生き残る唯一の道であり、日本の独立が最大関心事として現れてくる。

4. 国権か民権か 晩年の福沢は維新前後の革新性を失って保守化し、個人の独立から国権擁護に変節したという。しかし、自伝にみられるこの問題に関する福沢の見解は、単なる変節だろうか。幕末から維新にかけての日本人にとって抽象的な個人の内的確立が果して最大の課題であったかどうか。自伝はそれとは違った形でかれの課題の自覚、それとのとりくみの姿勢を示していないか。攘夷論への批判、対隣国境交渉使節随行の際の彼我の国力の差の痛感など、自伝の随処にみられるのは、祖国日本が国際社会のきびしい動向の中でいかにして独立を保持すべきかという課題へのとりくみである。学問のすすめで、一身の独立から一國の独立を導き出している。個人と國家の位置づけからも、かれの立場はまず國家独立にあり、それからきりはなしで抽象的個人を考えたのではないことがわかる。これを福沢の限界として簡

単に批判し去ることはできるとしてもそれでは問題は終らない。ここではやはり、福沢自身の課題が何であったのか、福沢をとりまく状況が何を要請していたのかが問われることになる。日本の独立の保持、これこそが19世紀後半の日本人にとって最重要な課題ではなかったか。福沢にとってこの課題はよけて通ることのできないものではなかったか。すなわち、独立自尊も、実学も文明もすべては日本国家の独立に収束せざるを得なかったことが、この自伝から読みとれるのではないか。自伝には日本の現状を憂いまた将来に期待しつつ生きぬいたかれのその時々々の姿が描き出されている。日本人が初めて太平洋を渡った成臨丸に乗組んでいたかれは、この体験を「日本人の如く大胆にして且つ学問思想の緻密なる国民は容易にならう」と誇りをもって述べている。また、自伝末尾では、維新後の日本や自分自身を原則的に肯定し、資本主義国としての発展に賛意を表し、満足を示している。

〈留意点〉 自伝は、論文と違って論理的に首尾一貫した主張を行うものではなく、また本人が自分自身について語るものであるから、すべてが「客観的」事実ともいえない。おのずから制約があることは当然である。多少の美化、合理化も含むであろう。日記のようなその時々々の生の感動にも乏しい。しかしなおここには「天は人の上の人をつくらず、人の下に人をつくらずといえり」と喝破したその人がどのような原体験からそれをなしたか知る力強い手がある。読み進むうちには、共感もあろうし反発嫌悪も感じようが単なる共感や反発の次元に止らず、福沢その人の原体験から理論化に向う過程を追体験して、一面では客観的体系としての福沢思想を把握する作業、他面では同時に、福沢をのり越えるべき自己自身の立場を構築する作業をすすめて行くべきであろう。独立自尊の底に渦巻くかれの実力への自信とか、かれの一貫した無神論的傾向に反する自伝末尾の宗教の効用の見解とか、また適塾での「目的なしの学問」が役立ったとの記述と実学主義との関係とか、まだまだ多くの追求すべき疑問等が現われるであろうが、それらについては、先生方各位のご研究に委ね、またご高教にあづかりたいと思っている。

内村鑑三 『キリスト信徒のなぐさめ』

都立豊多摩高等学校 金 井 肇

〈とりあげた理由〉 内村鑑三の無教会主義はどこから由来するのか、たびたびの生活の危機に際しても断固として節を曲げなかった強さはどこからくるのか、という角度からかれの思想に対面させていくことによって、生徒に自己の思想の根拠を求めていくことの意味をわからせたい。このことを通じて、かれの思想史上の位置や意味についてもわからせうと思う。

したがって読書指導のねらいは、内村鑑三を通してキリスト教の指導をするのではなく、日本人である内村鑑三がキリスト教をどう受けとめたか、ということを読みとらせることに重点をおきたい。それによって、思想や真理に対する真しな態度をつくることができると思う。その意味では、この本はかれの精神上的の伝記といわれ、好個の材料となると思う。かれの信仰について読ませうるとともに、指導によって、一般的に真理について共に考える材料となると思う。文字や文体が生徒にややわかりにくいと思われるが、文庫本で100ページ足らずであれば、じゅうぶん使えると思う。

〈内容のポイント〉 この本は6章から成っており、いずれも失意の中から不屈の精神によって思索を深め、思想の根拠を見出していく過程が読みとれる。すべてを覆うことはできないが、つぎの点から読ませたい。

1. 信仰の態度 — 純粹な探究

第一高等学校不敬事件で職を追われ、病に伏し、愛する妻をも失なったとき、かれの信仰に危機が来た。ここで、神について深く問う(第1章)。信仰とは自分の願いを神に聞きとどけてもらいたいという願いなのか? とかれは問う。私の存在の根拠であるものは、私の意志する以前に、そのもの自体で存在する。そのもの(神)に心から帰依していくこと、私の意志から独立に存在する法則(神意)に従っていくことがほんとうの生き方で、それこ

それが信仰だとかれは言う。「自己の願言を聴かば信じ、聴かずば恨むは之れ偶像に願を掛けるもの為す所にして、キリスト信者の為すべき事にあらず」。

耐えられないような悲しみの中にあっても、主観的な願いによってくもらされないで、純粹に自己と世界の存在の根拠を求め、むしろ悲しみによって探求が深まる。そして、宇宙の存在の根拠として神の存在を信じないわけにはいかない、とする。したがって信仰の態度は神を真剣に求め、従うことであって、「会堂の壮大を以て信徒を増加せんとするもの」は“私”の願いをもとにする態度であり、純粹に神を信ずるものではないとする。かれの信仰は、まったく純粹な、自己と世界の存在の根拠への問いかけに発していた。

2. 真理について — 無教会主義の根拠

真剣に神を求めたために、かれは既成の聖書の解釈にとどまらず、自己の体験に即してその意味を探究していった。そのために外人宣教師や教会との意見の対立が生じた。「余は余の真理と信ずる所を堅守するが為に、神学者に遠ざけられ」、教会からは無神論者として排斥された(第3章)。かれは自分はまだ学が浅いという自覚に立ちながらも、だから信仰も行為もすべて高名な神学者に任せるべきだとすれば、自分は自分で判断し行為することができないものということになる。ということに疑問を提出する。もし自分が何の分別もないものなら、自分の身を誰に任せるかをどのようにしてきめたらよいのか。第一、神学者たちも、かれの不遜を責めながら、お互いに説を異にし、他の宗派を非難し合っているではないか。もし神学者が真理の全体(この場合は神とそのことばとしての聖書の全意味を)あますところなく捉えきっているとすれば、意見の相違は生じるはずがない。

「真理は富士山の壮大なるが如く大なり」とかれは言う。静岡県から見る富士と山梨県から見る富士とはその形がちがって見える。静岡県の人が山梨県の人を言う富士の姿は誤りだと言ったらナンセンスであるように、真理に真剣にあい対し、それを求めていこうとするときは、もし他の人と意見のちがいが生じたなら、自分の立場からの見方で他人の意見を否定するのはま

ちがいである。その人の立場に身をおいてみなければ、その人の意見の当否を論ずることはできない。真理の全体を捉えうるのは神だけで、我々は自己のおかれた諸条件という角度から、真理の一面をうかがい知ることができるにすぎないのだから。

かれにとって、神は真理である。したがって人は、神および聖書を全体として捉えきることにはできない。それは無限に大きいものであるが故に、われわれが聖書のことばにたい対するとき、そこから汲みとる意味は無限なのではなからうか。そうだとすれば、“私の捉え方が唯一絶対のものである”と考えたとすれば、それは「神のすべてを知った」というごう慢さではないのか。謙虚に、無限に深い神のことばに、自分なりに真剣にたい対していくとき、真理の一面が、有限な私にとっての真理として示されるのではなからうか。だから、同じ一つの真理にたい対しながら、他人の見方が自分と異なるという理由でそれをさけるならば、それは真理を求めているのではなくて、自己の立場の主張でしかなくなる。自分の捉え方がすべてだと思ひ違いをするところから、真理を求めつつも、実は逆の方向を向いているという結果になる。

ここにかれの“真理は一つ”という考え方と、人間の有限性の自覚を読みとることができる。存在について問うていけば真理は一つであり、それを見つめる角度、表現のしかたのちがいによって宗教が分かれるのであり、宗派の存在は、同一宗教内で同じことが生じているのだとするのである。ここから、むしろ宗派の教会に属さない方が、より深く広く神を求めていくことができると考えて、無教会主義を唱えたかれの考え方を読みとることができる。無教会主義はしかし、教会の否定、排斥ではない。“私は、私のみが正しく、まちがいはすべて教会にあるなどとは言わない。教会にも真に神を求めている人は多い。ただ教会には、党派性にとらわれてまちがってしまっている人もいるということだ”というかれの言(第3章)からも、そのことが知れる。

こうしてかれは、教会に捨てられてはじめて、キリスト教の教えである寛

容、寛宥の意味を知ったと述べる。

かれの神への問いかけのしかたは、宗教に限らず、真理に対する一つの問いかけのしかたとして、生徒に考えさせることができると思う。真理に対するこのような問いかけのしかたをともに考えることによって、生徒の世界観の形成に重要な一要素を加えうると思う。

そして、かれにおいては、このきびしい純粹な真理への問いかけが基礎にあるからこそ、たびたびの生活の危機にも屈せず、正しいものを求め続けた強さが生まれてきたのであろう。

3. 二つの J

日本の国に対して、同じ態度から発することばが語られる。“外国の方が富むからといって、日本より外国を愛しはしない。”(第2章)と言う。自己の利害によって考えることをしない純粹さの一面であるとともに、神に対するのと同じように、自己の存在を条件づけているものへの謙虚な態度である。“愛国も真情、神への愛も真情”と言う。しかし“神をすてて国を愛す能わず”というように、かれの考え方でいけば、より根源的な存在の根拠であるもの(神)の方が根本になるのは当然であらう。“愛国”といってもエゴイズムの上に立つものではなく、普遍的な正義の上に成り立つ国を求めたのである。

〈留意点〉

1. 真理に対する問いかけ、という問題意識をもって読ませたい。そのためにソクラテスを引き合いに出したり、プラグマティズムの真理観と対比させたりするとよいと思う。
2. 真理の絶対性と、人間がそれについて出した答えとを混同させないようにする。そのことによって広いものの見方をつくりたい。
3. かれの純粹な求道精神はかれを世に住みにくくさえた。“水清ければ魚住まず”いうことわざを、ここに見る思いがする。このことを通じて、真理と人間の問題を考えさせたい。

新渡戸稲造『武士道』“Bushido, the Soul Japan”

(矢内原忠雄訳)

都立足立工業高等学校 佐藤哲男

《とりあげた理由》

1. 武士道の理解とその批判

武士道といえば、戦時中の特攻精神などと関連して軍国主義の暗いイメージを思い出し、また最近変なムードの右傾向も感じられる。たしかに明治末期以降、絶対主義国家の反動性の強化によって武士道の倫理は軍国主義教育の一翼をになうものとして利用され、浅薄な武士道論の横行を見た。

そこで今一度その垢を洗い落し、民主主義の倫理に生かされるものはないか検討して見よう。そこには義、勇、清厳潔白、行為に対する厳しい責任の自覚という行動の哲学が十分に現在の意義を訴えるであろう。反面、大きい欠陥がある、すなわち自他共に対する生命の軽視(その極限に葉隠がある)、また武士道の階級閉鎖性、その族的結合は藩というタコツボの中における反公共倫理としてあらわれ、そのほど遠からぬ伝統は現代日本の社会の政党、企業体、組合等にも根強く残存しているのではなからうか。

2 新渡戸氏の武士道論

札幌農学校第2期卒業(内村鑑三と共に)の彼は、武士の気骨と共にその人生が「太平洋の橋」となった人で、その広い国際的視野と教養で「武士道」を論じ、単なる賛美に終らず、その限界、狭隘さを認識し止揚し、さらに広くキリスト教の人類愛へ至るべきことを説いている。

原文は英文であるが世界各国語に訳され、その名著といわれている所以は東西古今の原典を自由に駆使し、独断の弊を免れ国際色豊かなためであろう。

《内容のポイント》

前後17章より成り4分野に分かれる。1は武士道の起原、2はその特性

及び教訓、3はその民衆に及ぼした感化、4はその継続性永久性について。

1. 武士道の起源

これには三つある。仏教(特に禅と親近する)。神道、祖先並びに主君への服従を説く。儒教、孔孟の仁と共に王陽明に重点がおかれている。

2 武士道の特性及びその教訓

a. 義、勇と仁 ……真木和泉の曰く「節義は例えて云わば人の体に骨のあるが如し」と。義は人間存在の中核にあたり武士道中最も厳格な掟である。その義を実現させるのが勇であるがその勇は、大勇と匹夫の勇(犬死など)に分けられるとした。大勇の例を謙信の塩送りにとり、ニーチエの「汝の敵を誇りとすべし」の言葉を引用し、勇がこの高さに達した時それは仁に近づくとした。その仁は王者の心なりとしその起源を孔孟に求めているが、フレデリック大王の言葉「王は国家第一の下僕なり」を引用し、そこに彼の、今日より見れば天皇制擁護の姿勢が見られる。

b. 誠と名誉、廉恥心 ……「誠」という字は「言」と「成」の結合である。「武士の一言」はその真実性に対する十分な保障で二枚舌はしばしば死により扱われた多くの物語が伝っている、とした。さらに当時より問題となった低い日本商人のモラルに言及している。「維新で道德性の高い士族が商人となったのに、なぜ彼等はその誇りとする信実で旧弊を改良出来なかったか」との外国人の問いを仮定し、高潔正直な武士は狡猾な商人との競争に敗れ1%しか存続出来なかったと答えている。そこに士尊卑商の意識がある。さらに武士道には「偽の証を立つる勿れ」との戒めが存在しないため虚言は弱さ、不名誉とされた。以上から武士道を特色づける名誉、廉恥心があげられる、その観念は人格の尊厳と価値の自覚によるもので、孟子の「羞惡之心は義の端也」をその源としている。そこでこの「恥を知る」はRベネデイクトにより、日本人の文化のパターンを恥の文化としてとり上げられ有名であるが、三島由起夫は「その恥とは他人(敵)に自己を投影してそこに自己規制が生まれる」のではないかと反論して面白い。新渡戸氏は、武士が命を賭け

て守るところの名誉、それを構成する内容の不明確さを指摘し、空名への危険とそのための生命の軽視、または死に急ぎを戒めている。

C. 忠 義 ……封建道徳中、諸徳は他の倫理体系と共通するがこの忠の徳は截然としてその特色をもつ。日本封建社会における主従関係（忠と奉公）の解釈には和辻説と家永説が対立している。さて彼はソクラテスの死を引用し、国家は個人に先んじて存在し個人は国家の分子として存在し、忠義はそこより生まれた倫理であるとする。……各藩主に対する忠誠が天皇に対する忠誠へと組み替えられて行ったところに明治史の問題があろう。……

2 武士道の感化……………その民衆に及ぼした影響

武士道のモラルは国民一般水準より高いものであったが、漸次歴史的に広がって行き日本人の国民性を形成して行った。芝居、寄席、講談などその主題の多くは武士物語から取られ普及して行き、また男達^{たびだて}は平民主義の天成の頭領でこれに多くの子分が取巻き大名の流儀を真似して喜び、このようにして「大和魂」はこの島国の民族精神を形成した、という。……家永氏は別の観点で庶民の生活倫理を虚飾なきものと評価している。……

3 武士道は尙生きるか……………その継続性

「明治維新の指導者、大政治家たちは武士道以外何等の道徳的教訓を知らなかった人々であった」すなわち明治維新の原動力は武士道であった。タウンゼンド氏によれば「この島国の変化は全然自己発生的であった」として欧米人の思い上がりを戒めているが、その後の日本帝国主義への発展への責任も武士道が負わねばならぬことになる。すなわち「日本人の欠点に対して武士道が大いに責任がある。一つには日本人は科学技術において世界一流の水準に達するも、深遠な哲学を欠く原因は教育制度の上において形而上学を閉却したこと」で、上司、既成の権威に対する批判を悪とした伝統もあるだろう。……以上のような役割を果たした武士道も、明治後半よりの滔々たる拜金思想に刻々と押し流される状況を示しはじめていたのである。

4. 武士道の将来

「ヨーロッパにおける騎士道は封建性から離乳したあと教会に養育されたが日本の場合、武士道は孤児となった。」そこで辛うじて軍隊の中に養育されるのであろうが、ライシャワーも指摘するように、軍隊は個人の才能を基盤とする戦闘集団で特権的武士道の温床とはなり難く、また近代的総力戦は昔と様相が異なる。……その辺に海軍に対する陸軍の閉鎖性がある。……

さらに「武士道の強敵は平民主義（デモクラシー）である。それはトラストを許さない、武士道は知識、教養の予備資本を独占する人々に組織され、道徳的諸性質の等級及び価値を定むるトラストである」、ここに彼は明治末期の世相が急速に低劣化しつつあるを嘆きつつも「武の徳性は人間の全体を尽すものではなく」より深く広い「愛」に目覚むべきことを力説し、孔孟の仁、キリスト教の愛へと拡大して行くべきであるとした。さらに「人は臣民以上のものとなり公民となった、否公民以上である、人である………世界史は、
『隣和なる者は地を嗣が人』との予言を確証する」ものであり、さらに「平和の長子権を奪り侵略主義の戦線に移る国民は、全くつまらない取引をするものだ」という。ここに彼のキリスト者の面目がうかがわれる、ただし内村の非戦論のように日露戦に対する非戦活動は見られない。

<留意点>

1. 昭和元禄の現在的状況は「相剋する欲望の体系」ともいえよう、その防衛的に「武士道」を思い直したい。それは人の義を貨幣価値の上におく。
2. 彼は内村と同じく明治後半よりの世俗化、拜金思想を攻撃し寒風に孤高する松の木のような義、節の武士を、旧約のイザヤ、エレミヤの予言者と対比しつつ愛し、それを教育の基とした。
3. 彼のおかれた歴史的制約によるが、天皇制擁護の色彩が強く、台頭する^{デモクラシー}平民主義に冷淡である。しかし武士道はニーチェ流にいえば専制的支配者の道徳に近いという自覚をもつ。
4. したがって武士道のもつ狭隘さを自覚し、種的なものから人類的なものへ止揚発展しなければならない点を力説している。

西田幾多郎『善の研究』

都立羽田高等学校 吉原 広明

〈とりあげた理由〉西田幾多郎の『善の研究』は、明治以降輸入紹介された西洋哲学と東洋思想との真の融合をめざした西田の処女作であり、日本最初の独創的哲学といわれる西田哲学の出発点でもあった。その後の西田の研究は『善の研究』の立場を更に深化徹底させていった過程に他ならない。『善の研究』は、大正、昭和の青年知識層にとって『三太郎の日記』『愛と認識との出発』と共に心の糧、人生の指針となった哲学書であり、その影響力は非常に大なるものがあつた。西田の文章は現在の生徒にとっては非常に難解ではあるが、『善の研究』に取り組むことによって真の哲学的思考とはどういうものかを考える一つの契機になるものと思う。

〈内容のポイント〉

1. 人間の生き方を求めて

序文に「この書を特に『善の研究』と名づけたわけは、哲学的研究がその前半を占めおるにもかかわらず、人生の問題が中心であり、終結であると考えた故である」とあるように『善の研究』は哲学書であると同時に人生論の書でもあつた。つまり近代的な個人の生き方の内面的な支えを何に求めるべきかという近代的な自我の分裂に苦悩した一知識人の自我の救済をめざした体験的人生論であつた。それ故『善の研究』を倉田百三が読んで「個人あって経験あるにあらず、経験あって個人あるのである。個人的区別よりも経験が根本的であるという考えから独我論を脱することが出来た。」という箇所に感激して紹介しているように、又三木清が青春時代の愛読書として第一に『善の研究』をあげているように大正、昭和を通じて人生に煩悶する青年達にとって一つの指針として読み継がれてきたのである。それではこの『善の

研究』は如何にして生れてきたのか、その時代背景をさぐるならば、明治10年代から始る自由民権運動の昂揚、その凋落、そして絶対主義的国家権力の確立へと移り変わる過程の中で、啓蒙思想、自由民権思想の先礼を受けた青年知識層は、時代閉塞の現代を敏感に感じとり、市民の個人的自由は国家権力と軋轢を起さない範圍内に於いて許容せられるようになっていたのである。このような状況下において青年知識人層は現実の社会に背を向け、自己の内面に於いて生きる支えを模索し、内観的な自己形成を行なうようになっていくのである。西田自身においても四高時代、森有礼の国家主義的教育に反発抵抗して自発的に退学したものの眼病を患い、結局は家庭の事情等もあり節を屈して東大の選科に入学する。ところが正科生との余りの所遇の差に非常に自尊心を傷つけられ、「人生の落伍者」と自らを感じ、就職も意に充つものがないまま不遇の時代をおくるといふ実生活と思想の挫折による自己の精神的空白を埋めるために禅を媒介として、厳しい内面的靜視を行なったのである。つまり時代状況と西田個人の体験が重なり合って『善の研究』に結実していったものとみることが出来る。ここにみられる西田の現実の中に人間の正しい生き方を探究する真摯な姿勢こそ、利己的な享樂に酔い、外面的なものに流されがちな現代の我々にとって銘すべき態度といえるのではないであろうか。

2 自分で考えるということ

西田哲学は近代日本最初の独創的の哲学といわれる。それは何故か、西岡以後日本にはミル、コント等の西洋哲学が堰を切ったように入ってきた。しかしそれは単なる輸入、紹介の段階に留まっていた。その後西洋思想と東洋思想の融合を企図する哲学者が幾人か出たが、それは表面的な折衷でしかなかった。そのような時、西田は東洋の精神的伝統を踏まえ、西洋の思想と批判的に対決し、その中から独自の思想体系をつくりだしたのである。これは東洋の言葉にならない思想を西歐の思惟の論理を用いて表現する作業であった。このような独創的な思想体系をうみだした要因は、あくまでも自分の頭で考え抜くという徹底した姿勢である。西田は明治30年の日記に「他人の書を読

まんよりは自ら顧みて深く考察するを第一とす」と述べ、『善の研究』に於いても「天地人生の真面目を知ろうと思ふたならば、疑いうるだけ疑って、すべての人工的仮定を去り、疑うにももはや疑いようのない、直接の知識を本として出立せねばならぬ」のようなデカルト的懐疑の精神を思索の第一歩としたのである。西田は読書によって他人の考えを数多く知る。つまり単なる物知りに終るのではなく、人生そのものは何なのかを思索することこそ重要なのであるという姿勢を確固として打ち出してくる。この「自分で考える」といっても、西田の場合は観念的空論ではなく、禅の修業によって裏打ちされた身心一如の心、すなわち頭で考え理解した理論が真理ではなく、身心一体となって考えたものが真理であるということである。現在に於いても、「自分で考えること」はごく当然の事のように非常に困難なことである。日本の文化はよく雑種文化といわれるように、流行には非常に敏感で次々と新しい思想が輸入される。しかしそれは根なし草に終るものが多く、いわば思想が一種のアクセサリ化されているのである。またマス・コミ時代といわれるように情報マス・メディアを通じて大量に流される。そして日常の会話に際しては、何処かで読んだり聞いたりしたことを無批判に受け入れ、自分の意見として得々と話すことが普通である。結局は借り物の観念の遊戯であり、このような主体性が失われた現状であるからこそ、自分の頭で考え抜くという西田の自立の思想の意味が問い直されなければならない。

3. 東洋の思想と西洋の思想

『善の研究』の根本思想は「純粹経験」である。「純粹経験においては、まだ知情意の分離なく、唯一の活動である様に、また未だ主観・客観の対立は我々の思惟の要求より出てくるので、直接経験の事実ではない。直接経験の上においてはただ独立自全の一事実あるのみである。」つまり「純粹経験」とは「主客を没したる知情意合一の意識状態」であり、それが「真実在」なのである。それ故精神や物質、思惟や意志もこの真実在の一面と考えられ、そこから真善美も説明される。「純粹経験」は意識現象である。もしそれが唯

一の実在ならば果して各個人の意識を越える普遍的な真理を求めることが出来るだろうか。「個人の意識が昨日の意識と今日の意識とただちに統一せられて一実在をなす如く、(中略)我々の意識の根底には普遍的なものがある。」

西田は知情意合一の根底に「知的直観」を考え、精神と自然の統一の根底に「神」を考えた。本書の構成をみると第一編「純粹経験」では知的直観による思惟と意志の統一、第二編「実在」では神による自然と精神の統一を説いていて理論哲学が扱われているのに対し、後半の二編は第三編「道徳」第四編「宗教」が取り上げられ、実践哲学が説かれており、人生の問題としての真善美の一致を「学問道徳の本たる」宗教体験に求めている。西田の説く宗教は「神人合一」であり個我を越えて普遍的な宇宙との一致をめざしたものである。一般に西洋の哲学では神と人間、主観と客観等を二元的に対立させてその関係を思索する。ところが西田の場合は主観と客観の未分の状態から思考を始め、そしてそこに戻っていきとうとする点でやはり非常に東洋的で禪の身心一如の精神が背景にあると思われる。西田の神を西洋的な超越神ではなく、内在としてとらえるという思想は、転換期といわれ混迷を続ける現代にあって宗教は如何なる役割を果たしうるかという課題への一つのアプローチを示唆するものではなからうか。

〈留意点〉

1. 「善の研究」は西田の処女作であり、その後の研究でさらに彼の思想を純化発展させていくのであるが、ここでは「善の研究」の範囲内にしぼって「純粹経験」の意味を考えさせたい。
2. 「善の研究」は非常に論理的、難解な反面、じかに読者に訴える平明さも持っている。そこに陥穽があり教師の指導による緻密な講読が望ましい。
3. 西田の東洋の思想と西洋の思想の融合の方法を理解させ、東洋と西洋の思考方法の違いを比較対照させてみるとよい。
4. 西田の東洋的宗教観と西洋の宗教観を比較し、宗教とは何かを討論し合うことによって現代における宗教の意義について再認識させたい。

夏目漱石『ころ』

都立桜水商業高等学校 佐々木 誠 明

《とりあげた理由》 漱石は、日本近代文学史上、きわめて倫理的な作家であるといわれる。『虞美人草』でもわかるように、かれにとって、人生の第一義は、生か死か、そこから人生の意味をたずねてゆくことであった。さらにいえば、人生をどう生きたらよいかがかれの関心の主眼であり、そのことは、かれが作品のなかで、常に人間の愛の問題を追求したことに示されている。なぜなら、人間の倫理の問題は、究極的には愛の問題に帰着するからである。しかし、「自己が主で、他が賓である」（『私の個人主義』）との信念を固執する限り、人間における真実の愛の関係は到底成就しがたい。かれの全作品は、ある意味でこの事実との悲壮な格闘であったといえるが、『ころ』は、そのなかで、もっともよくそうした事情を物語る作品である。

《内容のポイント》

1. 出会いの重要性

この作品は、私と先生^{〇〇}の交渉を通して、先生の心の秘密がうちあけられるという形で構成されている。私は「若々しい番生」で、ふとした機会に先生を知る。やがて私は先生の思想や人柄に深いみ力を感じて親密な関係となる。

先生の何が私の心をそれほど惹きつけるのか。私は先生の言動に接すること、
「血のなかに先生の命が流れている」ような思いになる。先生の思想の背後には、過去の重い生活体験があることを知り、先生のすべてを知ろうと欲する。「真面目に人生から教訓をうけたい」という私の必死の願いは、ついに先生に重い心の扉を開く決意をさせる。

ここには、一個の人格に傾倒し、進んでこれと一つになろうとする誠実な青年と、死を賭して自己の人生の深淵を告白する成人との、真剣な魂の交流

がある。先生との出会いは、私に人生の深い秘密を教えてくれた。青年は、ここで生涯の課題を与えられたのだ。索漠たる現代、真摯な人生探求の途上にある青年にとり、このような出会いの意味は無限の重要性をもつであろう。

2 家偏重の思想から自我の確立へ

私の父は地方の旧家で、祖先伝来の家と資産を守る一心で生きている。だから私にもあとを継いで地主となることを内心期待する。しかし、私は「自由と独立と己れにとり充ちた現代」に生きる若者として自由な飛翔を願う。父子の間には明らかに断絶がある。地方人と都会人、庶民と知識人、あるいは旧新世代の相違ともいえよう。それは、明治天皇崩御や乃木大将殉死事件に対する両者の受けとりかたの違いをみれば明らかである。

ここで注意すべきことは何か。私は父母の意見に妥協する面もあるが、心底には一個の独立した自我の成長をもっている。だから、崩御の記事を読んでも「遠い東京に思い」をさせ、「一点の燈火の如くに」先生の家を思うのである。父母への無批判な服従から脱却して、魂の深所で触れあう一人格への熱心な傾倒をみせる私は「明治の思想」の影響を離れて立っている。近代人とは独立の個性を自覚した人間であり、近代的自我の覚醒は、冷酷なまでの自己凝視の姿勢に生まれるものである。封建的な義理・人情に拘束されない、自我の自由な飛躍精神を、私のなかに認めることができるであろう。

3 自我中心主義のもたらす悲劇的運命

先生の告白によれば、学生時代叔父に憂切られ、父死後の遺産を横領されたとする。「人間は、いざという間際になれば悪人になるのです」との言葉は、自己の悲惨な体験を通して得た先生の人生哲学の表白である。そこから「すべて人間というもの」は信じられないという結論がでてくる。では、この原因は何か。先生によれば金の問題である。我欲にとらわれてどんな心変わりもする人間の弱さ、これは決して漱石の生きた時代だけのことではない。現代にもひき続く病根である。

ところで、先生は初め「金に対しては人類を疑ったけれども、愛に対して

は、まだ疑わなかった」という。しかし、結果はどうであったか。先生は友人Kの「人間らしさ」を回復するために、能う限りの親切をつくした。おかげでKは蘇えり、下宿の娘と親しく話すほど人間らしくなった。だが、娘を愛していた先生は、Kと娘との接触に限りない嫉妬心を燃やす。嫉妬心とは何ものなのか。それは愛の半面なのか、それとも占有欲・我執の表現なのか。

先生は機先を制して、結婚を申しこみ承諾を得る。数日後Kは自殺した。先生は痛烈なショックをうけたが、やがて娘と結婚、一応は幸福なるべき家庭を営む。しかし、先生の幸福には「黒い影」がつきまとい、なにか「恐ろしい力」が先生を死に誘う。「罪の感じ」が先生の内面を支配し、それが友の墓参に向かわせる。先生の心の底に沁れるものは孤独・不安の心理である。

この孤独感・不安はいったいどこからきたのか。この点の追求が『ところ』を読む場合の最も重要な視点である。それは、友を裏切ったことの自責の念に基づくだけのことであろうか。いや、単にそれのみに止まるものではない。かって人間すべてを疑う虚無に徹したはずの先生の心中には、ただ一つ「己れ」だけは頼むに足るとする自信があった。しかし、愛の過程で、先生は自己もまたあの叔父のように一個のエゴイストにしか過ぎぬことを、いやというほど自覚させられたのだ。友への親切(愛)には、やはり限界があった。自己の愛の対象が奪われようとする時には、ついに自らの牙があらわれ、巧妙な手段で友を後退させようとはかった。自己過信の結果は、無残な敗北に終わった。自らの弱点を露呈した先生は、いしれぬ不安を感じた。いったい頼りになるものは何なのか。自己でさえない。かように悩む自己を、では誰が理解してくれるのだろうか。誰もいない。世界に唯一人孤立していることの不安は、限りない淋しさに先生を追いこみ、ついには、Kの自殺の原因もこうした不安からではなからうかと疑い、やがて自殺へと走ったのだ。

先生の自殺は、いうなれば、近代人の運命を暗示しているのだ。エゴイズム—自我中心主義—は、どこまでも自己の個性を伸長させ、自己の自然を拡大させて、その人格の実現をはかろうとする。それは近代人の特権だといっ

でもよい。けれども、このように自己の内なる「自我」を発見し、自覚して、「自我」を無限に発展させるということは、究極的には自我の絶対化を生みだし、必然的に他我の存在と対立せざるを得ない。ここに人間の孤立が生まれる。こうして自己中心的に生きるとき、自己に対して誠実である限りは、人間の連帯性を破壊した、人間性の相剋と破綻の悲劇が訪れるのである。

この作品では、友人Kを裏切るところに罪があるとされる。しかし、自然の欲求に忠実であった点から考えれば、これは決して罪ではなく、むしろ積極的な自己主張の行為というべきであろう。だが、現実には、友人の自己主張を妨害した地点に、先生の恋は成就した。自己の欲求の実現が、他者を犠牲にせずしては遂行し得なかったことに先生は「罪の感じ」を抱き、しかもこれは「生まれた時から潜んでいるもの」として先生を深い絶望感へ誘った。

単に恋を譲ることは、「アンコンシラス・ヒポクラシー」になる。真実に他者を愛し、そのための行為に徹し得ぬ人間性の深淵に想倒して我々はゾフトとする。不安と絶望が人間の存在様相であるとすれば、そこから脱け出す道はついに自殺しかないのだろうか。この破局を切り開く道はないのだろうか。

《留意点》

1. 漱石文学の全面に深入りすることは、時間の関係上、省略せざるを得ず、したがってここでは、「ところ」の講読を通じて、そこにみられる問題を追求するに止めたい。
2. 人生における「出会い」の意義について、もっと広い角度から、いろいろの先人の具体例をひきあいにだして、深く考えさせるとぐちにしたい。
3. 伝統的な家中心の倫理が、現代日本になお生きていることに注意させ、その克服の課題に開眼させたい。ただし、伝統の長所の全面的抹殺ではない。
4. 近代ヒューマニズムの根底にある自我中心主義の果たした役割は、積極的に評価しながらも、その欠陥にもじゅうぶん注意させる。すなわち、それのもたらす恐るべき危険に気づかせ、その解決の方向を模索する態度を育てたい。

第5分科会

マルクス
エンゲルス

『共産党宣言』（大内兵衛 向坂逸郎訳）

都立玉川高等学校 川瀬吉郎

<とりあげた理由> 1. マルクス主義とは何かを知る入門書として比較的読み易いこと。2. 世界史を学んでいる生徒にとって興味があり、理解もできること。3. 「共産党宣言」は「いく度読んでも、われわれの心をぐいぐいと」引っぱって行くマルクスズムの真髄であること。

<内容のポイント> 共産党宣言の第一章はブルジョアとプロレタリアの階級対立が発生・発展・崩壊していく過程を歴史的発展の必然としてえがき、社会の歴史は階級闘争の歴史であることを喝破したもので、背後には史的唯物論の立場が貫かれている。

1. ブルジョア階級とプロレタリア階級との関係（敵対的階級社会）
ブルジョアとは近代資本家の意味で、生産手段である原料、道具、機械、建物等の所有者で、賃金労働者を雇っている人々である。プロレタリアとは自分の生産手段をもたないので生きるためにその労働を売るよりほかに道のない賃金労働者である。経済的には生産手段を有しない者と有する者との二大陣営に分けられ、階級対立が単純で敵対する関係にあるのを特徴とする。

階級とは生産手段に対する関係であり、或る社会経済制度のなかでの地位がことなることによって一方が他方を搾取することができる人間の集団である。レーニンによると「階級と呼ばれるのは、歴史的に規定された社会的生産の体制のなかで占めるその地位が、生産手段に対するその関係（その大部分は法律によって確認され成文化されている）が、社会的労働組織のなかでの役割が、したがって、彼らが自由にしうる社会的富の分け前をうけとる方法と分け前の大きさが、他とちがう人々の大きな集団」である。

資本主義社会の基本的階級はブルジョア階級とプロレタリア階級である。

ブルジョアは生産手段を所有することからプロレタリアの労働を搾取し、利潤の極大をはかる。労働時間を延長し、昼夜兼行で機械の操業度を高め、彼等は剰余価値を極大にする。プロレタリアは機械を打毀し、自分の地位を自覚していく。資本家は労働時間の延長が不可能なのを知って、合理化、首切り、技術開発を急ぐ。このようにして労働生産性が高まれば高まるほど労働者の苦痛は増大し、労働運動は盛んとなり、対決は決定的となる。

階級闘争には経済・政治・イデオロギーの三つの基本的形態がある。経済闘争は賃金、労働時間の短縮を要求して実力行使する闘争であり、政治闘争は政治ストを通じて資本主義制度そのものを廃止する闘争である。イデオロギー闘争はブルジョア・イデオロギーから労働者を解放し、労働者を団結させ、自分達の理論をつくりあげ、プロレタリア、イデオロギーの勝利の闘争である。このような闘争過程を通してプロレタリア独裁の社会が招来する。

2 私有について 共産主義の理論は具体的には私有財産の廃止という一つの言葉に要約することができるといわれているので、共産主義の目標、政策について宣言のなかから取り出してみよう。1. 土地所有を収奪し、地代を国家の経費にあてる。2. 強度の累進税。3. 相続権の廃止。4. すべての亡命者および反逆者の財産の没収。5. 国家資本によって経営され、排他的独占権をもつ一国立銀行を通じて信用を国家の手に集中する。6. 運輸機関を国家の手に集中する。7. 国有工場、生産用具の増加。共同の計画による土地の開墾と改良。以上の諸方策からみると共産主義の目標は私的所有の廃止であることは明確である。強度の累進税を課して、貧富の差をなくし福祉を増大する。相続財産権を廃止すれば、今の世代の人々がすべて死亡したとき、土地、工場などは国有化される。

すべての私有財産を廃止することなく、ブルジョア的所有関係を共産主義は廃止するのを目標とする。労働者がつましく自分の労働で貯えた私有財産を国家が没収するのではない。資本家が労働者を搾取するという階級社会での所有関係を廃止することである。もともと資本は社会の多くの労働者

の共同の活動によってできあがったもので単に資本家が、個人的活動によって取得せられたものでない。したがって個人が所有するのではなく、社会的な所有として資本は存在する。資本は社会的なものとして作用しない以上、利潤を生み出すことも、資本の蓄積も進まない。掌中に眠っている資本は資本としての役割を果たさない。

日本で国有化論があまり人気がない理由として、1. 戦時統制経済下の不自由さ 2. 官僚に対する嫌悪感 3. 戦後好景気が長く不況期が短いので、自由経済への不信感が少ないこと 4. 既存国営事業（国鉄など）の経営に力がないこと 5. 基幹産業を国有化したとき中小企業労働者、臨時工、社外工、農民にとって利益があるかどうか不明であること等々を清水慎三氏は『日本の社会民主主義』のなかで挙げている。

3. 史的唯物論 奴隷社会の物質的生産諸力は原始社会のその生産力をはるかに上回った。骨角器、石器、木器の生産用具と私的所有のない生産様式にとってかわった新しい様式は、奴隷主と奴隷との生産関係の下で、金属器具の生産手段を使用することによって飛躍的な生産力を増大させた。生産の担い手である奴隷は残酷な圧制のもとで飢え死にしない程度の生活飼料しか与えられなかった。この経済的構造は上部構造に影響を与え、奴隷を抑圧し、隷属させるために奴隷主は巨大な軍隊を養った。また戦争によって奴隷を再生産するためにも軍隊は必要であった。絶えまない戦争が奴隷を生み、国土を拡大させたが、その国が維持できる最大の版図の極限がくると、奴隷制は矛盾につきあつた。奴隷の労働生産性は伸びなやみ、奴隷の供給源は枯渇した。一層拡大した生産力をもたらしたものは封建制であった。

封建社会は生産手段を専有する領主と領主から土地を貸与されている農奴の生産関係を基本として成立していた。領主直営地の農奴の賦役は2日か3日が普通であり、賦役はただ働きであった。この物質的生産様式によって、社会的、政治的および精神的な生活過程一般がどうなるかがきまる。人間の意識が人間の存在をきめるのではなく、反対に、人間の社会的存在が人間の意

織をきめる」のである。荘園内の道路、橋、館の建設修理保全に奴隷があたり、臨時の賦役に駆り出されたりした。その外に結婚税、死亡税、十分の一税があり貢租は加重されていた。封建領主は土地領有権を有し、荘園内の裁判を行なった。農奴の身体を自由に処分する権利、つまり土地とともに農奴を売買したり、結婚にあたっては領主の許可を必要とする権利も認められていた。

ギルドの親方達は城業別のギルドにそれぞれ加入し、独立の仕事場を都市にもった。親方となるためには徒弟は5～7年を親方の家に住み込み腕を磨いたが、のちには日雇職人としての身分ができ親方になるためにさらに修業せねばならなかった。やがて職人は各地を遍歴して親方作品を提出することが義務となり、親方と職人との生産関係は生産諸力の発展を阻止する役割を演ずるようになった。アメリカ、インド、中国への進出は、もはやギルド的
生産関係では増大する需要に応じきれなかった。マニユファクチャーがこれにかわり、蒸気機関、紡績機、織機の発明は生産様式を一変させた。経済的
な基礎が変化すると、上部構造全体が変革されていった。

巨大な生産力を魔法で呼び起した資本主義社会は商品を販売するために、絶えず販路を拡張するを得なかった。未開民族を文明に引き入れ、農村を都市に従属させ、植民地をつくることによって市場を拡張した。魔法を呼び起した魔法使いは魔法を、もはや統御できなかった。過剰生産が多くの貧民を前に、海に破棄され、路上にまかれ、耕作地に焼燬された。ブルジョアジーが封建制を倒した生産様式が、こんどは自分の嚆元に向けられることとなった。工業の発展とともにプロレタリアートは数を増し、労働生産性が向上すればするほど、機械の附属物として奴隷的取り扱いを受けた。労働者の団結は資本制生産様式の下で増大し強力になっていった。「最後に階級闘争が決戦に近づく時期には、支配階級の内部、全旧社会の内部の解体過程は、きわめて激しい、鋭い性質をおび」ていき、「プロレタリア階級の勝利は不可避」である。

W. ジェームズ『プラグマティズム』

(梶田啓三郎訳)

都立赤城台高等学校 御 厨 良 一

《とりあげた理由》 まず何よりも生徒が読んでやさしいもの、そして手軽に入手しうるものといえ、おのずから限定されてくる。そこで、岩波文庫にある『心理学原理』と『プラグマティズム』が脳裡に浮んで来たが、前者は名著のほまれ高く、そのすぐれた表現と豊富な内容によって、アメリカの心理学界に画期的な意義をもたらしたものの、ジェームズがまだ哲学者としての地歩をかためない時の書作であることから除外せざるを得なかった。彼はこの書を刊行(1890年)した直後、哲学へ関心を転換していくのである。後者の『プラグマティズム』は、プラグマティストとしての哲学を完成した彼が、死の直前(1907年)に完成したもので、その円熟した哲学をもとに、一般大衆に語りかけた講演を一冊の本にまとめたものである。従って、『心理学原理』よりも多少読みやすい本となっていることは、われわれの研究に最適であると判断したわけである。

《内容のポイント》 第一講「哲学におけるこんにちのデイレンマ」で説かれたことは、各人それぞれの「気質」が、その好惡に従って人それぞれの哲学を選ばしめるということ——すなわち、彼は人間の気質を「軟い心の人」と「硬い心の人」の二つに分類する。そして、軟い心の方は、合理的で原理による哲学に傾きやすく、その特徴は主知主義的・観念論的・楽観論的・宗教哲学的であり、自由意志論・一元論・独断論の傾向をおびるという。他方、硬い心の方は、経験論的で事実に拠る哲学に傾きやすく、感覚論的・唯物論的・非宗教的特徴をもち、宿命論的で自由意志論を否定する傾向が強く、多元論的、懐疑論的な姿勢をとりやすいという。ジェームズが自己の課題としたのは、この両者の対立の解決にあることを、この講の最後で次のようにの

べている。「私は兩種の要求を満足させることのできる一つの哲学として、プラグマティズムという奇妙な名前のものを提唱する。それは合理論と同じようにどこまでも宗教的たることをやめないが、それと同時に、経験論のように事実との最も豊かな接触を保持することができる。」

さて、以上の第一講の内容は、経験論・合理論をはじめとして、哲学史の素養がなければとても理解は難しい。生徒は最初のページで投げ出してしまつて後を続けることをしないであろう。従つて、以上の内容を教師によつて説明した上で、第二講「プラグマティズムの意味」、ページ数にして30ページを読書課題としたい。その内容のポイントは以下の通りである。

1. 一つの例話から 一本の樹の幹の向かう側にリスが一匹とまわつていて、こちら側に人間がいる。そして、樹の回りをまわつてリスを見ようとするが、リスがすばやく反対の方向にまわるので、いつまでもリスが見えない。この場合、人間はリスの回りをまわっているか否か。この問題を考える場合、「回りをまわる」という言葉を実際上どういう意味で言うかによつて定まるのであつて、その実際上の意味を無視して、ただ単に形而上学的な論争をしても徒勞である。「プラグマティックな方法とは、このような場合に當つて、各觀念のもたらす實際的な結果をたどりつめてみることによつて、各觀念を解決しようとするものである」との定義がなされる。

2 プラグマティズムの語源から ギリシア語のプラグマから派生したもので、英語の Practice や Practical という語と同じ。「およそ思想の意義を明らかにするには、その思想がいかなる行為を生み出すに適しているかを決定しさえすればよい」という立場が強調され、さらにこのことを明らかにするため、化学者の例話がひかれている。

3 もろもろの学説に対するプラグマティズムの態度 いわゆる学説は、われわれがそこに安住できる謎の解答でなく、その謎をとくための道具である。プラグマティズムはあらゆる学説の角ばつたところを取り除き、それをしなやかなものとし、互いに円滑に動くようにする。しかも、プラグマティ

ズムは本質的に新しい学説ではないので、古来のあらゆる哲学と矛盾対立するものでなく、これらとよく調和する。

4. プラグマティズムの真理観　真理とは神の御心のうちにあるまことの意図そのものであるという近代以前の考え方が、科学の進歩化ともなって改められ、どの学説も絶対に実在を写したものでなく、ただある見地から見れば有用であるにすぎないと考えられるようになってきた。プラグマティズムは、このような立場を更に徹底し、真理とは「道具」としての力をもっている場合のみに、真理と言えるのだという。

さらに、真理には古い真理と新しい真理があり、新しい真理は古い真理にたよるとともに、新しい事実を補えたものであるから、この意味で永久不変の真理などというものはあり得ようはずはない。真理は常に変化し発展していくものであり、唯一ではなく複数のものであると主張する。

5. プラグマティズムの宗教観　その根本的考え方は、もし神学上の諸概念が、具体的な生命にとって価値を有することが、事実において明かであるならば、それらの概念はその限りにおいて善であり、真理であるとする立場。すなわち、宗教はわれわれに「精神の休暇」を与えるというだけの価値に限って真理である。しかし、それ以上に宗教を拡大しようとするれば、われわれがいただいている他の真理——たとえば事実の尊重とか、真理の多元性など——と衝突するから、あくまでも限定された範囲において真理であるとする。

以上の内容が第二講の要点である。しかし、ここで論ぜられたのは、プラグマティズムの基本的な立場についての概説的な主張であって、その詳論ではない。それぞれの内容については第三講以下にさらに詳しくのべられているが、高校生が詳しく読破し理解する必要もなからう。しかし、一冊の本は最初から最後まで読み通してこそ、その著者の意図も理解できようというもの。従って、興味のある生徒には、各講の要点を示摘して今でなくとも、いつかは再び手にしたいという余韻を残すよう指導したいものである。ここではごく簡単に、各講のねらいだけを記しておきたいと思う。

第三講「若干の形而上学的問題のプラグマティズム的考察」—— 実体、属性、自由意志など伝統的な形而上学の用語が吟味されている。

第四講「一と多」—— ここでも、古代から哲学の中心の問題であった一元論と多元論を検討し、プラグマティズムの立場からの説明を試みる。たとえば、世界は一であるとしても、その統一性は「どのように」一であり、そして、そのことは「われわれにとって」どのような実際的な価値をもつか、という点を説明していくのである。

第五講「プラグマティズムと常識」—— 常識とは、遠い祖先が発見した事物についてのわれわれの根本的な考え方であって、その後のあらゆる時代の経験を通して保存されてきたものであるとし、これについてプラグマティズムの立場から検討を加え、プラグマティズムの立場を明らかにしようとする。

第六講・第七講・第八講は、すでに第二講で論ぜられた真理観、ヒューマニズム、宗教観について、さらに詳細な検討を加えたものである。

<留意点> 1. W. ジェームズの著書として講演を一冊の本にまとめたものだけに比較的易しいとは言え、全体を読み通すことは高校生として無理であると思われる。従って、第二講を中心にくりかえし読ませ、プラグマティズムの根本的立場を理解させることができれば成功であるといえよう。そのため、第一講については、<内容のポイント>に記した程度のもを予備知識として与えたい。

2. この本が高校生にとって難しい最大の理由は、プラグマティズムの立場から、さまざまな哲学的理論を批判したものであるため、多くの専門的なテクニカルタームが出てくるからであろう。従って、主要なテクニカルタームについての予備知識を与える必要があらう。

3. この本に限らず「なんてつまらない、難しい本だろう」という印象だけをもって終わる原典の学習は、害悪こそあれ益はない。「難しいけど面白い。いつかはもう一度」という気持をもって終わらせるよう工夫をこらしたものである。

ロマン・ロラン『ベートーヴェンの生涯』

(新庄嘉章訳)

都立久留米高等学校 長 竿 明

〈とりあげた理由〉 ロマン・ロランの「ベートーヴェンの生涯」は、色々な意味で、普通の伝記物とは違っている。先ず第一に、これは音楽理論として書かれたものではない。また、ベートーヴェンをできるだけ客観的に紹介しようとしたものでもない。序文の中で云われているように、これは「傷ついた魂が歌いあげた歌」であり、「息の詰っていた魂が呼吸を取り戻し、再び立ち上り、救い主に感謝して捧げた歌」であった。云いかえれば、作者自身の傷ついた魂の告白と見るべきものであり、それだけに、作者の精神が作品の中にさらけ出されている。ロマン・ロランを知るには最も好適な書物ということができよう。

第二に、ロランがこの伝記を通して描こうとしたのはあくまでも「人間ベートーヴェン」であって、「音楽家ベートーヴェン」ではなかった。ロランも次のように云っている。「親愛なるベートーヴェン！すでに十分に多くの人々が彼の芸術的な偉大さをほめたたえた。だが、彼ははるかに音楽の第一人者以上の者である。」と。彼はこの作品を通して「自然のあらゆる障害にもめげず、人間という名に値する一個の人間になるために全力をつくし、……幾年もの超人的な斗いと努力とののちに、ついに自分の苦惱にうちかかった一人の英雄を描こうとしたのである。従って、我々はこの書物を通して、ロランのはげしいヒューマニズム精神に接することができる。

第三に、この伝記が書かれた動機である。1903年の序文の冒頭で彼は次のように云っている。「空気はわれわれのまわりで重い。古いヨーロッパは汚れた重苦しい雰囲気の中で麻痺している。偉大さのない物質主義が人々の思考の上に重くのしかかり、各国の政府や個人の行動を束縛している。世

界がその引込思案でさもししい利己主義の中で窒息しながら死にかかっている。

— 窓をもう一度あけよう / 自由な空気を入れよう / 英雄たちの息吹きを吸おう。」この序文の一節は19世紀末から20世紀初にかけてのヨーロッパの状態をよく示している。彼が『ベートーヴェンの生涯』を書いたのは、息詰るような社会の重苦しい空気の中で苦しみあえいでいる人々に、苦悩の英雄の姿を示して、力と勇気と慰めを与えようと考えたからである。それはロマン自身のヒューマニズム精神の実践であった。彼も次のように云っている。「これらの『すぐれた人々の生涯』は野心家たちの傲慢な心に語りかけているものではない。これは不幸な人々に捧げられているのである。」と。ここにおいても、我々はヒューマニズム実践家としてのロランに接するのである。

＜内容のポイント＞ この書物では、あらゆる苦難を克服して、ついに自らの力で＜歓喜＞を創造するに至るベートーヴェンの生涯が語られているのであるが、内容のポイントとしては、ロマン・ロランの精神がこの作品のどんな点にあらわれているか、という視点でまとめてみたい。

1. 先ず序文に眼を通すと、「英雄たちの息吹きを吸おう」「英雄たちの種類を復活させよう」という言葉が出てくる。ロマン・ロランが考える英雄とはどんな人間か。彼は次のように云っている。「思想あるいは力によって勝った人々を私は英雄とは呼ばない。心によって偉大であった人々だけを私は英雄と呼ぶのである。……性格が偉大でないところには偉人はない。偉大な芸術家も、偉大な行動家もない。そこにあるものは卑しい大衆のための空虚な偶像だけである。」これらの言葉の中に、ロランの人間観がにじみ出ている。彼が考える英雄とは、「偉大な心」や「偉大な性格」をもった人々である。彼が英雄伝の対象として選んだベートーヴェン、ミケランジェロ、トルストイはいずれも内面にはげしい相剋と矛盾をいだし、終生深い苦悩にさいなまれながら、それを克服していった人達であった。

2 「できるだけ善を行なうこと、何にもまして自由を愛すること。そ

して、たとえ王座のためであろうと、決して真理を裏切らないこと。」この扉にかかげられたベートーヴェンの言葉は、そのままロマン・ロランの心に進むものである。ベートーヴェンが絶えず道徳的向上を求めたことはいたるところで語られている。「ハイリゲンシュタットの遺書」が書かれた危機の時代、彼を支えたのは「彼の不撓不屈の道徳感だけであつた」とロランも指摘している。ベートーヴェンはその手紙の中で次のように云っている。「おまえたちの子供らに徳をすすめよ。徳だけが人間を幸福にすることができる。金では幸福にできない。私の惨めな生活の中で私を支えたのはこの徳だ。私が自殺によって私の生命を終らせなかつたのは、私の芸術のおかげであると同時に、この徳のおかげなのだ。」又次のようにも云っている。「立派な高潔な行動をする人はだれでも、ただそれだけで不幸に堪えるものだということを、私は証明したいとせいます。」ロマン・ロランが英雄伝にとりくんだのは、自分自身を鍛えて、力強く生きるためでもあつた。ロランがベートーヴェンの中に、不屈の精神と絶えざる道徳的向上心を読みとつたのは、まさにこのような姿勢によるものであつた。

3. ロランは又ベートーヴェンの中に自由の精神の輝きを見た。「言葉は鎖につながれています。しかし幸にも音はまだ自由です」という手紙の一節ほど、ベートーヴェンの時代の苛酷さを伝えたものはない。メッテルニヒ体制の重圧は、言論、出版の自由の束縛や、スパイによる監視、投獄などにより、重苦しい圧迫感の人々に与えていた。そういう中で、ベートーヴェンの音楽は解放の響きを以て人々をとらえたのである。ロマン・ロランは20世紀初頭のフランスにあって、ベートーヴェンの時代を思い浮べる、第三共和政の末期的退場がフランスをおおっていた。そして人々は新しい時代の息吹きを探し求めていた。ロランは云う。「フランスには数百万の人々が、抑圧された理想主義者たちの一世代が、魂を解放してくれる一つの言葉を不安な気持ちで待っていた。彼らはそれをベートーヴェンの音楽の中に見出した。」と。

4. 「ベートーヴェンの一生は嵐の一日に似ている」とロランはこの伝記の最後の部分をしめくくっている。「一人の不幸な、貧しい、不具の、孤独な人間、苦悩の化身のような人間、世界から歓喜を拒まれた人間が、自分自身で〈歓喜〉を創造する。それを世界に与えるために、彼は不幸でそれを鍛える。」「どんな勝利がこの勝利ほどの価値があるだろうか？ポナパルトのどんな戦い、アウステリッツのどんな大勝がこの超人的な努力の栄光、〈精神〉が勝ち得た最も輝かしい勝利の栄光に到達し得るだろうか？」これらの言葉の中にロランのベートーヴェン観が集約されているとともに、彼自身の人生観が示されている。それは、心の偉大さ、魂の偉大さに、断固として価値を見出そうとするロランのヒューマニズム精神のほとばしりである。しかし同時に、ロランとベートーヴェンとの宿命的ともいえる魂の共感をここに読みとることができる。18才のロランに人生に二度とない啓示を与えたのは、ルーゼンシュティンの演奏によるベートーヴェンの「ピアノ協奏曲5番 皇帝」であったという。以後ロランは生涯にわたってこの音楽家に魅入られることになる。旧友ポール・クローデルはロランについてこう語っている。「ロランはこのゲルマン的な予言者の魂と思想から、いってみれば、その人格から発散するものと魔力のうちに生きていた。これほどの執念、あるいは魅惑の例を他に見出せるかどうか私は知らない。」と。

＜留意点＞ 1. 生徒の素朴な感動を大事にしてゆきたい。最初はテーマを限定せず、自由に感想を述べさせる。ベートーヴェンの偉大な魂にふれさせることを第一の目標とする。

2. 次に、この作品を生み出したロマン・ロランに眼を移させる。内容のポイントで指摘したのはその一部であるが、ロランのヒューマニズム精神の輝きをこの作品を通して理解させる。

3. ベートーヴェンの音楽を是非きかせたい。生徒に曲目を選定させるのもよいが、簡単な解説をつけ、できればきいたあとで感想をのべさせてみたい。

毛沢東『実践論・矛盾論』（松村・竹内訳）

都立城北高等学校 籠原 幸一

〈とりあげた理由〉 毛沢東は中国でもっともすぐれたマルクス・レーニン主義の実践家・理論家であり、中国革命の完全な体系をつくりあげた指導者であるといわれるが、「実践論」「矛盾論」はその弁証法的唯物論を総括的に体系化したものである。これらの著作は一口にいえば認識論を扱ったもので、「実践・認識・再実践・再認識」という形式でもって認識を一段一段と高めていくことに貫かれている。この認識論あるいは方法論こそはわれわれが日常生活のなかに適用し実践してみる参考になると考えられる。二つの著作は一応別のものだが、ともに1937年に同じ目的から書かれたものであるから、『実践論』をよみ『矛盾論』へとすすむようにとりあげた。

〈内容のポイント〉 1. まず著作の動機や背景にふれてみる。毛沢東が中国共産党のなかで指導権を確立するためには、井崗山の闘争（1927）、南昌攻撃（1930）を経て、歴史的な1万2千5百キロ長征をなしとげる1935年までまたなければならなかった。延安の原始的な洞窟のなかで彼の思索生活がはじまった。政治や軍事に関する多くの著作とならんで、マルクス・レーニン主義の認識論と方法論にかんする著作をも書いたことは意義深い。毛沢東が求めたものは中国の状況に応じた革命であった。「マルクス主義の生きた魂は、具体的な状況を具体的に分析するにある」というレーニンの言葉を好んで引用しているのでもわかる。いかえれば『実践論』『矛盾論』が克服しようとするものは当時の中国の「教条主義」や「経験主義」である。このことは出版委員会の解題にもある。すなわち1934年までのこれら誤った認識を訂正し、ほんとうに中国人民に役立つためには自己の認識態度をどのように改めなければならないかを明らかにしようとしたのであ

る。

当時中国は日本の東北侵略(1931)、日中戦争(1935～)の情勢下にあった。「帝国主義一般と中国との間の矛盾は特に顕著で特に尖鋭な日本帝国主義と中国との矛盾に変わった。日本帝国主義は中国を完全に征服する政策を実行した。そのためにはその他の若干の帝国主義と中国との間の矛盾は第二義的な地位におしやられ、それらの帝国主義と日本帝国主義との間の矛盾の裂け口が拡大していった。そのために、中国共産党と中国人民の前には、中国の抗日民族統一戦争と世界の平和陣営とを結合させる任務が提起された」このような情勢の変化に大胆な方向転換をあえていとわなかった。毛沢東思想の特徴がここにあらわれている。

以上のように、毛沢東は革命家としての実践を通じて得た体験を、原理的、哲学的な観点から総括として示したのである。すなわち一方では人間の認識および実践の構造という主体の側面を『実践論』として、他方、客体の面すなわち事物の運動と発展の法則を『矛盾論』としてまとめあげた。二つの著作はレーニンの思想の核心的な部分、すなわち弁証法的な世界観と認識論についてのレーニンの断片的な記述を参考にしながら、その体系化を試みたものである。以上のことを念頭におきながら内容に移る。

2 『実践論』は章別のない論文であるためにいい加減に通りすぎてしまおうおそれのあること、哲学的な用語がなんの解説もなしに使われていることのために決してやさしい著作ではないとされている。全体の構成と解説はは岩波文庫に詳しいので参照されたい。

『実践論』は人間の「認識は実践にはじまり、実践を通じて理論的な認識に到達し、さらにふたたび実践にかえっていかねばならない」その構造と理由を解明したものである。まず認識と実践との関係について要約したあと、「しかし人間の認識はいったいどのようにして実践から生じた実践に奉仕すべきであろうか」とプランをのべ、以下前半、後半にわけ、簡単な結論となっている。前半において毛沢東が明らかにしているのは、認識が感性的段

階と理性的段階からなること、理性的認識は感性的認識に依存し発展したものであるといひ、興味深い。そのさい哲学史における唯理論と経験論はいずれも一面的としてしりぞけられている。後半は「認識の運動はここまでで終っているのではない」という言葉にはじまり、実践はたんに理論に従属してこれを完成することのみを目的とするのではない。「世界を変える」のが目的である。といひ、理性的認識から革命的実践への飛躍を説いている。そして、そのために実践は理論を必要とし、また実践のうちで理論は検証されるのである。これがマルクス主義哲学の、したがって『実践論』の特性である。ここでもまた右翼日和見主義、すなわち情勢の変化にたちおくれた思想と、左翼空想主義、すなわち客観過程の段階をとびこえた思想がいずれも批判される。最後に全体の総括としてつぎのように結論する。「実践を通じて真理を発見し、また実践を通じて真理を立証し、真理を発展させる。感性的認識から能動的に理性的認識にまで発展し、また理性的認識から能動的に革命的実践を指導し、主観の世界と客観の世界を改造する。実践、認識、再実践、再認識という形式が循環往復して、無限にくりかえされ、そして各循環ごとに実践と認識の内容が一段と高い段階にすすむ。これが弁証法的唯物論の認識の全体であり、これが弁証法的唯物論の知行統一観である」

3 『矛盾論』は『実践論』と同じ目的のために書かれ、両書は一体をなすものであるとともに、『矛盾論』ではさらに精密巧妙にマルクス主義の基本概念を究明する。革命理論の事例として世界史のできごとが数多くとりあげられている。毛沢東は、あらゆる事物の発展過程に含まれるものとしての矛盾の普遍性と特殊性、主要な矛盾と矛盾の主要な側面、矛盾の同一性と闘争性、矛盾の敵対性について、6章にわけて解明している。岩波文庫の解説によると、大きく矛盾の普遍性についてのべている諸章（最初の2章と第5章）と矛盾の特殊性についてのべている諸章（第3、第4、第6の3つの章）とにわけて理解しやすく解説がなされている。

「矛盾論」の冒頭に、弁証法的な見方の一般的性格を形而上学的な見解と

対比させているのは注目すべきである。「唯物弁証法的な世界観は、事物の発展を、事物の内部からおよび他の事物に対する関係から研究するように主張する。すなわち事物の発展を、事物の内部的な必然的な自己運動とみ、またそれぞれの事物の運動は、すべて、その周囲の他の事物とたがいにつながりを持ち、たがいに影響しあっているものとみるのである。事物の発展の根本原因は、事物の外部にあるのではなくて、事物の内部にあり、事物の内部の矛盾性にある。どの事物の内部にもこのような矛盾性があり、それによって、事物の運動と発展がひきおこされる。事物の内部のこの矛盾性が事物の発展の根本原因であり、ある事物と他の事物がたがいにつながりあい、たがいに影響しあうことが、事物の発展の第二の原因である。」(第1章)この矛盾をいろいろな側面から論じ、矛盾についての命題を当面する革命戦争と結びつけて具体的に説いているわけである。

たとえば、「矛盾しているすべてのものは、互いにつながりあっており、たんに一定の条件のもとで一つの統一体のうちに共存しているだけでなく、一定の条件のもとではたがいに転化しあう」という命題を説明するにあたってつぎのような例をあげている。「プロレタリア階級の独裁あるいは人民の独裁を強くするのは、まさにこの独裁をなくし、どんな国家制度もない、より高い段階に進む条件を準備するのである。共産党をつくりがた発展させるのは、まさに共産党およびすべての政党制度をなくする条件を準備するのである。共産党の指導する革命軍を創設し、革命戦争をおこなうのは、まさに戦争を永遠になくする条件を準備するのである。これらの多くの相反するものは同時に相成るものである」

＜留意点＞ 両書は成立事情から考えてまとめて取りあげたが、『実践論』だけでも毛思想の理解に十分に役立つようである。用語や哲学の背景もありやさしく読めるものではないが、問題は、よく理解して、彼がレーニンからその結論に学ばないでその方法に学んだように、その哲学的方法を学びとることにある。

清水幾太郎 『社会的人間論』

都立蔵前工業高等学校 木村正雄

〈とりあげた理由〉 社会集団の学習については、それぞれの形態や特質などが内容になるが、どちらかというと類型の分析になる傾向が強い。そこで個人と社会集団との関係をもっと根本的に考える材料として、この書物をえらんだ。やゝもすれば青年期にある生徒は、現代の巨大な社会機構の中にある個人が絶望的無力感におちいたり、また逆に社会集団を軽視する傾向がないともいえない。この本は、こういう問題をまじめに地味にとりこんでいる。勿論、アメリカ社会心理学の傾向を強くおびているが、一貫して「個人と社会」の関係 「個人が社会によってつくり、逆にまた個人が社会をつくっていく働きがあること」を原理的にのべている。ここでは特に家族、学校、職業の集団をとりあげ、それぞれの特徴について考えを深めさせたい。特に家族の機能が急激に縮小しつつある時、また、教師と生徒との間に精神的な荒廃がみられる時、そして、これから職業集団に入ろうとする時、生徒にとっては重要で切実な問題でもある。

〈内容のポイント〉

1. 家族集団の特質

a. 「幼児は愛情に基づくジュスチエアの解釈を条件として生き得るもの」といわれる。泣き声をはりあげるのは周囲のだれかからの愛情の手を期待している。従って顔だけ見ただけで泣きやみ、常に保護してくれる成人が存在していて成立つものである。この保護の枠「自然的な愛情」には強弱があるが、他の集団にみられぬ最も強い枠である。また、母と子が最もこれを相互に期待するものなのである。

b. また文化的遺伝といわれる家庭内の生活様式やしつけが連続的に行

われる。しかも、その生物学的遺伝的素質が家族という「同じ社会的条件下に自己を生かすに有利な条件を提供していること」である。だから兄弟姉妹が同じように人間形成が抵抗なくなされる。あの家の子はみんな素直な子だ、といわれる。「家風」というものは家族以外のものに容易になじめないものである。つまり、外部の人たちは「あの家の子」といって「家族集団のプリズムを通して新しい屈折を与え」てみるのである。

c. 家族は最小の社会集団で、成員間の接触が直接的であり、永久的で、しかも全人格的、多面的である。衣食住を通しての接触である。だから、成員の性格の長短は勿論、生活意識や態度まで明細に迅速に理解できる、また、それを期待して接触が行われている。即ち、「言葉と説明と証明とをこえた理解」が成立する。逆に、強い統制力として家族一人一人の成員におおいかぶさってくる。相互理解が深いだけに、それだけ内面的拘束力が強いものとなる。肉親愛が強ければそれだけ重圧感も増すし、逆に争いが生じた場合、憎しみが強烈になるものなのである。

d. だれもがどんな家庭に生まれるか全くわからず、人間形成にとって大切な条件が外部から与えられる。従って、もともと人間の出発点は同一ではなく、勝負になる基準は全く存在しないのではなからうか。

2 学校集団の特質

学校とは「家族集団のもつ統制の力と、それに相対する基礎的社会としての国家から発生する力との相接する場所」であり、一方においては人間のためのもの、他方では社会のためのものであり、この二面性がバランスを保っていることが大切である。即ち、「解放と束縛とに仕えるもの」で、解放は学問的であり、束縛は道德的でなければならない。このバランスが崩れると、教育の混乱がおこるのではなからうか。

a. 同一の学級内の成員間には、水平的関係が厳重に保たれていると同時に、教師と生徒との間には垂直的關係が厳格に維持されていることによつて二つの関係は一つの総合に到着する。教育者と被教育者は明確に区別され

ていなければ成立しない集団である。「教師は権威の体現として、基礎的社会的特殊な力の具現者として現われる」のであり、社会的要請に基づくものとして把握すべきである。「教師が生徒に対して示すところの愛情が両親のそれと異なり、不断に鞏固なる秩序とともにあるために、やがてその力は外なる力と解せられるに至る」のであり、父母や兄弟の愛とは全く異なるものである。やゝもすると師弟の愛情を兄弟愛のようなものとして期待するのは、見当ちがいである。

b. 学校は「厳格な秩序を含む集団としてだれもが最初に出あうもの」であり、また「その生活を時間的に区画し一定の規律」をもった新しい秩序ある生活である。従って、家庭のようにわがまゝな不法な態度は許されず、社会的拘束力を強く感じ、緊張する。

c. 遊戯と生活との区別を知りはじめる。幼児は、この区別は全くなく遊戯即ち、生活であった。成人はこの両者を明確に区別している。即ち、仕事と遊びは異なり、学校では勉強と遊びが明確になり、成人への生活態度への出発をしていることになる。

d. 学校の選択の可能性は、小中学校の段階では極めて少ないが、高、大学にいくにつれその可能性は極めて大きくなる。また、教師と生徒との垂直的關係も変化し、前者の段階では教師は「権威あるもの、優越したもの」としてあらわれるが、後者の段階では「教育は青年を古い習慣から解放するという意味をなんらかの程度において示しはじめるために、被教育者との協力を通じて学校の進歩を図ろうとする。一方的でなく相互的な協力關係が生まれてこなくてはならぬ」ここに、教育者と被教育者の信頼關係が重要なカギとなるのである。

3. 職業集団の生活についての特質

a. 職業集団の生活は、家族や学校の集団生活とは異なり、なまの生活となり、今までの何らかの保護的な枠が全く取除かれた「見渡し難い社會關係の海の中に立つ」ことになる。だから、選択する余地もなく、ただ実力だ

けに頼らざるを得なくなり、捕えがたい怪物の社会の中でこそ、自己の責任と力とをもって働こうとする。だからこそ、かえってそこに真けんさがあらわれるのである。

b. 以上の事実の根本には人間の接触の範囲が拡大したということ、反面、一時的、部分的な、しかも間接的な接触だけであること、しかもこのことによって自分の生活が根柢から動かされていることを知るようになる。従って、「他人に対し自己の完全なる理解を求めることはできず、また、求める必要のない代りに他人の完全なる理解を求めることはできず、その必要もない」のである。相互に一点だけにふれることによって、この生活は成立つのである。

c. さらにこの生活は、ある一点において他人と接触するが、この一点は物質的生活の基礎と直接、間接に結びついている。そして、その双方が相反する利害または共通の利害をもつことになるが、通常、競争者としての側面をもつ。また、協力といっても真の協力ではなく利害関係がその基礎に存在しているので、どうしても競争というものが支配するようになる。職業生活における「一回の失敗も敗北も容易に人間の生活を不可能にする」こともあり、「人間は不断に斗いの準備を整えておかねばならない」わけである。従って、職業生活においては、結局、「独立の利害とこれに基づく競争と争斗とが支配していること」が特徴である。

<留意点>

1. 原文は極めて理解しやすいが、できるだけ日常生活の具体的な例をあげて補足することが望ましい。
2. 職業の意義についてもふれることが望ましいし、「社会と歴史」を中心にしてもよいと思う。
3. 社会心理学的な見方にふれる程度にとどめ、社会と個人との関係を多角的に考え、社会集団への積極的参加の意欲をもたせたい。

C・ライト・ミルス『ホワイト・カラー』
(杉 政孝訳)

都立紅葉川高等学校 山 平 昭之助

＜とりあげた理由＞ 本書はアメリカのホワイト・カラーが数的には増大しつつも、資本主義の発展と官僚制の進展のもとにその地位と権威が没落に向い、精神的に窮乏化していることを完膚なきまでに分析している。

1. 現代アメリカの大衆社会的状況をつくりだしている中心的階層は新中間層すなわちホワイト・カラーである。現代社会の心理的特徴は彼等に負うところ大であり「彼等をめきにして現代社会の動きを分析することはできない」(ミルス本書序文)ホワイト・カラーの地位と権威は崩壊しつつあり、人間の疎外化、画一化、部品化がおこなわれ、精神的窮乏化が進行しており、失われた主体性を回復するための何らかの解決がなされねばならない。

2 高度な資本主義の発展、それに伴う組織の巨大化、官僚制の進展、マスコミの発達などは日本の社会でも進行し、次第にアメリカのそれに接近し類似しつつあり、その基盤の上に日本のホワイト・カラーの社会的性格は日本の特性を持ちつつも次第にアメリカのホワイト・カラーのそれに類似しつつある。

3 産業構造の高度化に伴い、国民の階層構成の中で新中間層すなわちホワイト・カラーの比重が次第に増大し、国民の多数がホワイト・カラー化しつつある。

＜内容のポイント＞ 1. 官僚制下のホワイト・カラー a. ホワイト・カラー増大の原因 ホワイト・カラーとは管理者、技術者、販売員、事務従事者などであり、生産手段を所有しないため、自己の労働力を売って生活する俸給生活者であり、その労働は比較的知的頭脳労働であり、経営補助的管理、事務、サービス、宣伝、販売、金融など狭義の非生産的労働に従事する。

このようなホワイト・カラーが数的に増大した原因として、① 資本の集中による企業の大規模化。巨大な企業の中での機械化、技術の発達に伴い、管理的業務が末端までひろがり、換言すれば官僚制管理機構の拡大によってそれに従事するホワイト・カラー労働者を増大せしめた。② 大量消費と分配事業の拡大。第三次産業の拡大に伴い、大量消費機構に従事する販売、宣伝、広告などに従事する労働者の増大。③ 産業経済的調整、政治的管理の業務の増大。大規模化した企業内の調整業務の増大と修正資本主義下の政府の業務の増大である。ホワイト・カラー増大は官僚制の進展と密接な関係があり、管理的機構の複雑化、強化と普遍化はそれに従事する労働者を増大せしめたのである。

b. ホワイト・カラーの労働 彼等の労働の内容は物の生産ではなく、「物の生産者を組織づけ、その人間関係を調整し、生産物が消費者の手に渡るまでの過程に参与する」(同書P54)彼等の仕事の対象は「人間あるいは数字や記号のようなシンボル」(同書P54)であり「調整、記録、分配」などが主要な仕事である。それは管理機構における経営補助的労働である。ホワイト・カラーは「官僚機構そのものであり、歯車であり、ベルトである。」「権力の助手であり、管理者の寵臣」(同書P.68)である性格をもって、そのようになることを要求される。

しかし彼等の権限は定められた狭い範囲に厳重に限定されており、自由裁量の余地は少い。官僚機構の進展は彼等の行動と意識の領域をますますせばめ、専門人、部分人として生き、機械の歯車のような存在となることを要求する。しかもこの官僚機構を働かしているものは民間企業では資本主義的利潤の追求であるし、行政体にとっても最小限の費用で最大限の効果をあげることを目的とする。「彼のすべての行為は企業の最終目的に奉仕するべく明確に組織づけられた権威の系列にそわなくてはならない。」(同書P.79)

2 ホワイト・カラーの社会的性格 a. 市場的パーソナリティ 官僚機構に従事しているホワイト・カラーはその経営体の最終目的に奉仕するべく

目的にそったパーソナリティを売ることを要求される。生産労働者は賃金と引きかえに技術や時間やエネルギーを売り渡しているだけであるが、デパートの売り子の例にもあるように心にもない微笑やゼスチュアで客や雇主の期待にこたえることまでする。内面的な情緒を抑圧してまで企業の最終目的に順応せねばならないからである。

このように人間のパーソナリティそのものが売られるようになると、パーソナリティ市場が成立し、自分を売りこむために市場的パーソナリティが形成される。(明朗な性格、協調性など) このことはデパートなど販売機構に従事するホワイト・カラーのみならず多くの分野のホワイト・カラーが直面している自己疎外の現象にほかならない。

b. 消費的性格 官僚機構の発達によりホワイト・カラーは疎外され、その労働が創造的、自主的、主体的な面を喪失してつまらないものになった。しかしそのつまらない仕事に時間、エネルギーをかけることが要求される。彼にとっては無意味なものに彼の貴重な一日を、そして一生をささげ努力することが要求される。今や労働は彼にとって強制された苦役であり、創造的能力やパーソナリティが発揮されないことになる。

パーソナリティの切り売り、合理化され断片化された労働、官僚制機構への絶対的服従の要求はホワイト・カラーをして職場外の生活に真の生活を求めさせる。「想像、夢、欲求、熟慮」(同書 P.219) などの想像的なそして創造的な精神的諸能力を労働より消費、余暇の面で発揮しようとする。(日本でも戦後の耐久消費財などの消費ブームの原因の一つはここにあるであろう。)

ホワイト・カラーは「労働倫理」よりも「余暇倫理」を追究するようになる。マックス・ウェーバーが資本主義の精神とした「労働倫理」禁欲主義は崩れ去る。ホワイト・カラーの関心は生産に向けられるのではなく消費にである。いかに働くかではなくて、いかに遊ぶかである。ここに消費的性格が形成される。

c. 権威主義的性格 ホワイト・カラーは生産手段をもたないから客観的には労働者階級に属し、収入も生産労働者より平均的にほんの少し高い程度で大差なく、権威、地位、仕事の内容をとっていても生産労働者と大差なくなりつつある。生産労働者は労働組合という団結の力で自己の権威をますます高めていくのに対し、ホワイト・カラーはバラバラで団結の意欲もなく、その地位を相対的に低め、ますますプロレタリア化していく。

このように「身分恐慌」がおこると彼等はその代償として、心理的に企業に対する一体感、忠誠感をもって権威にしがみついていく。彼等の企業への強い帰属意識の原因の一つはここにあるように思われる。

収入、財産、権威、権力の面からみて客観的には生産労働者に接近しながら主観的には権威の点で生産労働者との同列化をこばみ、現実の基盤を失った昔のエリートの幻影にしがみつくのである。

<留意点> 1. アメリカの高度な資本主義の下に官僚制が発達し、そこに従事するホワイト・カラー労働者は増加の一方をたどっている。同時に彼等の地位や権威が下落し、その社会的性格は多くの問題をはらんでいる。ミルスが一貫して本書で追究しているのは官僚制との関係である。

2. ホワイト・カラーが問題的な社会的性格を脱し、人間性を回復する道を見出すのは今後の大きな課題である。

3. 日本のホワイト・カラーも資本主義下の官僚制の下に人間疎外をみる限り、アメリカのホワイト・カラーと基本的には同じである。

しかし日本では敗戦下の経済的混乱の下でホワイト・カラーの収入と地位は急激に低下したため、特に中下層は経営補助者としての意識から労働者意識にめざめた。新中間層の階層分化が進み、上級管理者は全体の1割程度であること。ホワイト・カラーが生産労働者と共に企業別組合をつくっていることなどから主観的意識においても生産労働者階級への接近がみられる。

清水幾太郎 「社会心理学」

都立葛飾商業高等学校 川崎啓介

《とりあげた理由》 本書はその書名が社会心理学の概説書であるかのような感じを与えかねないが、「講座、マス・コミュニケーション 1」が本書について、「1950年前後におけるマス・コミュニケーションに関する理論的総括にふさわしい」と論評しているように、マス・コミ分野の著書としてはすでに古典的な位置をしめているといえよう。

ところで、戦後ことにマス・コミ論は「アメリカ的種」(R・マートン)と呼ばれ、アメリカ的土壌のうえに多彩な発展をみせた。本書もそのような研究の成果をふまえたものではあるが、著者がその序文に述べているようにその特色はアメリカ的オブチニズムに批判的であり、かえってベシミスティックな姿勢で書かれていることであろう。

このことは、本書でマス・コミの様々な問題の中から機能論を中心にとりあげ、しかもその中でマス・コミの機能分析よりは、むしろその機能障害、機能過剰といった問題の分析に傾いていることにもあらわれている。

それでは、倫・社の教材として、マス・コミをとりあげるとき、われわれはどのような態度でのぞんだらよいであろうか。

現代は、「マス・コミの時代」ともいわれるが、それは現代人の生活が、いまや、マス・コミなしには成立しえないことを意味するとともに、反面、多くの人々がマス・コミの魔術にかけられ、その操るにまかせていることを意味する。だとすれば、マス・コミを教材として扱うにあたり、これを「自主的・批判的」(学習指導要領)にとりくむことが必要であり、単にその機能面のみを扱うことで、こと足りるとすることは出来ないであろう。

こゝに本書をとりあげたのも、本書が啓蒙的な目的で書かれ、うえにあげたようなわれわれの要望にこたえる内容を多分にもつものだからである。

《内容のポイント》 はじめに断ったように、本書は必ずしもマス・コミのみを扱ったものではないが、ここでは、本書の中心であるマス・コミの機能及び、その問題点の二点に焦点を絞ってまとめることにしたい。

1. マス・コミの機能 一般に、マス・コミには報道、宣伝、教育、娯楽の機能があるとされているが、著者は本書の中で、とりわけ報道の機能を重視して「由来、報道は、人間に環境の変化を知らせ、これに処する新しい態度を用意させるものであり、また、他の人間の生活と意見とを知らせて、そこに理解と一致との可能性を作り出すものである」とし、それが日常生活において不可欠のものであることを説いている。そして、このような報道を人々に提供するものが、現代におけるマス・コミの最も重要な機能であるとする。

さらに、マス・コミの報道がもっとも強力な機能を発揮するのは政治的分野においてであり、「報道がなければ、議会も大統領も裁判所も活動することとは出来ない」それに匹敵するものは、「僅かに原子爆弾の威力のみである」とも説いている。

2. マス・コミの機能に関する疑問 すでに、本書がマス・コミにおける、報道の機能を重視していることをみたのであるが、報道の本来的な機能は、聴視者に対して、客観的で正確な報道を、公正に提供することであろう。

しかるに、現実には、真実の報道がそのままに伝えられるとは限らないしまた、重要な報道が必ずしもわれわれのまえに、提供されるとも限らない。

A マス・コミの機能障害 このような機能障害の原因を、著者は今はわれわれが受け取っている報道の多くの重要な部分が、「コピー」によってもたらされているということに求めている。

即ち、近代社会における報道は、ほとんど無に近い部分が「オリジナル」として、全体に近い部分が「コピー」として与えられる。しかるに、このような「コピー」は実物と照合することが極めて困難であるから、われわれの目前におかれた「コピー」の真偽について、その確実な認識をうることはほとんど不可能に近いという。

しかも、「コピー」が実物を「忠実に描写」しうるか、否かについても否定的にならざるをえない。つまり「間接的接触の範囲は日をおって拡大しつつあるし、また、吾々にとって有意義な事物のシステムとしての環境も刻々に膨脹しつつある」のだから、それにともない、「ニュースの量も無限に拡大する」。このような「殆ど限りないニュースの殺到のうちから一を選び、他を捨てる選択作用、更に、選ばれた記事に一定のスペース、位置、見出しを与えて、これに或る重量、濃淡、構造を付与する作用」はすべて「抽象及び創造の作用」にはかならず、仮りに、マス・コミがいかに努めようと、「実物の忠実なコピー」を、人々に提供することは、事実上不可能なことであるという。

つぎに、本書は資本主義社会における、マス・コミの断罪を試みて、「コピーの製作、蒐集、分配は営利事業として行はれる」のが原則であるから、「この業務によって多くの利潤を得るには多くの読者を得ることが必要であり、多くの読者を得るには広く彼等の関心に満足を与えねばならぬ……それは結局、性、恋愛、犯罪、闘争に関する諸問題」を扱うことになりやすくその結果、マス・コミはその本来の機能を果すことはおろか、人々の関心を「低い動物的且つ原始的な平面に」とどめしめ、かえって「人間と人間の相互理解と一致……事物の客観的把握」を放棄せしめることになるという。

このような傾向もまた、マス・コミの機能障害ということが出来よう。

B マス・コミの機能過剰 本書は次に、マス・コミの機能過剰ともいふべき問題にふれている。

即ち、マス・コミの巨大な威力のまえに、個人は無力化し、その思いのままにあやつられる傾向にあることに警告を発して、「世界の隅々から、マス・コミュニケーションのなみに乗って、各種のニュース、各種の解説、各種の意見が人間の上に殺到して来る」。その結果、マス・コミが押しつける「方法や価値に抵抗し続ける」ことは実際上不可能であるという。

このことは、人々が自分の考えだと信じていることが、実際にはマス・コ

ミの作った虚像に過ぎない場合の少なくないことを教えるものであろう。

最後に、「元来、環境への適応の手段というシリアスな或は散文的な意味を有する報道が、何時の間にか、娯楽的機能を果している側面が重要である」という。つまり、報道の“受け手”はそこに「娯楽的要素」を見出すときあるいは「刺激と興奮」を与えられた時のみこれを注意深く読み、或は聞くという傾向があり、この様な傾向は「やがて、その人間自身の問題の処理の方向を規定」するに至り「遠い外国の内乱や政党の内部の紛争を興味の眼を以て眺め、それによって、娯楽への欲求に一種の満足を与える」ようになる。また、「自己自身が直接に関係する諸事情をも、単純且つ刺激的な方式によってでなければ考えられなくなる」というのである。ここには、まさにマス・コミの機能過剰ともいうべき問題が提示されている。

《留意点》 1. 本書は、マス・コミの問題を「コピー説」「心理的暴力」、「社会的麻醉剤」の三項目にまとめて説明している箇所があるがマス・コミについて、他の各章に、随時とりあげられているので、本稿のようにまとめた方が、かえって包括的ではなからうか。(岩波 現代思想8)

2 マス・コミの本来の機能が必ずしも、発揮されないことについて、その責任の多くを“受け手”の側に負わせている感が強い。しかし、このように“受け手”の側の自覚によって問題が解決されるとすれば、多分に、楽観的である様に思われる。一方、報道の機能障害、機能過剰がマス・コミのもつ必然的な運命であるかのように書かれているが、このような原理論よりも、マス・コミの体制維持のための宣伝活動や、あるいは、かつて、マス・コミが政治的宣伝の道具と化した時代の歴史を問題にするほうが、マス・コミへの主体的とりくみを容易にするのではなからうか。

3. 本書の書かれた時点では、まだテレビの普及が一般的でなかったのでいわゆる“テレビ時代”をむかえた現在、新しい角度からみ直す必要の生じている事も事実である。その意味において、テレビと他のメディアの比較を試みることも必要であらう。

川島武宜 「日本社会の家族的構成」

たけし

都立忍岡高等学校 伊藤駿二郎

《とりあげた理由》 「社会集団における人間関係」について、十分な学習を進めるためには、1.生徒の現実に所属している社会集団の中から、具体的な事実関係をとりあげて指導すること、2.それぞれの社会集団についての歴史的背景について十分な理解をもつこと、が必要である。

敗戦までの、わが国における社会関係を支配していたのは、家父長制家族道徳であり、そこで説かれたのは儒教的家族倫理であった。特に日本においては、この家族主義が、単に「家族」だけでなく、あらゆる社会集団にまで拡大されたところに大きな特徴がある（擬制的親子関係、家族国家観など）。戦後、これらを制度的に保障していた明治民法の「家」制度は廃止され、新民法によって近代的な家族関係が規定されたのであるが、それによって、家族がはじめとする日本の社会集団の人間関係が、どれほど近代化されたであろうか。まだまだ社会のあらゆる分野に、家族主義が根強く温存されてはいないであろうか。とくに最近、家族制度の復活が唱えられ、経営家族主義などが論ぜられている状況の中において、わたくしたちは、「家族主義」と「近代的な社会関係」の本質的なちがいについて十分考えなければならないであろう。本書は、昭和22年3月に発表された「日本社会の家族的構成」を中心に7つの論文をあつめたものである。川島氏はこの中で、日本の社会構造の母胎を、伝統的・家父長的な家族制度と、そこでみられる人間関係、それを貫く価値体系にあるとして、すぐれた分析を示し社会学にも大きな影響を与えた。ここでは、教材としての妥当性などの点から、「日本社会の家族的構成」を中心にとりあげてみたい。

《内容のポイント》

1. 日本の家族制度を封建武士的=儒教的家族制度と民衆の家族生活の2つの類型に分け、その特徴を指摘する。

明治民法にみられる「家族制度」は、その立法資料などからみても明らかのように、上級武士層の家族秩序と理想とするものであった。そのことから、従来日本の家族制度を論ずるにあいには、封建武士的=儒教的な家族制度が頭にえがかれ、儒教的家族倫理が問題にされてきた。しかし、直接生産にたづさわっている農民や、漁民や、また都市の小市民の家族制度は、これとは異った別の形態をもっている。

A 封建武士的=儒教的家族制度

封建武士的=儒教的家族制度が支配するのは、主として貴族、大地主、大町人(「大店的」大商人)、とくに封建的な土族層である。そこで社会関係の基本原理は、「権威」と「恭順」である。家族制度は強固な秩序であり、この固定的秩序そのものが、すでに動かすことのできない「権威」である。さらに、この「権威」は超自然的・超人間的な力によつて強化される。すなわち、それらの権力は、儒教的に「天」と同一視され、天と同じく絶対かつ神聖なものとしての服従を要求する。この神聖な権威の秩序のない手は、家長(戸主)、父、夫、である。かれらは、それぞれ家族、子、妻に対して「権力」をもつ。この権力は、たんに物理的な暴力ではなく、服従する人々の精神に対する絶対的な高い威力、すなわち「権威」であり、その結果、服従者はこれを抗しがたいものとして意識し、すすんでこれに服従するのである。

このような社会関係の中で、必然的に生まれてくる人間関係において重要なことは、「個人的責任」という観念がそこには存在し得ないということである。服従者の行為はつねに他者によって規定され、自ら判断したり、自ら行動したりすることはあり得ないし、またその能力もない。自分の決断、自分の行為のないものにとっては、「責任」をおうこともないのである。

権威 = 服従する人々の精神に対する絶対的な高い威力

恭順 = 権威に対して抗しがたいものとして意識し、すすんでこれに服従する。

B 民衆の家族生活

民衆の家族生活には、封建武士的＝儒教的な家族にみられるような家長権やその権威はない。ここでは絶対的な権威と恭順ではなく、もっと協同的な雰囲気が支配している。なぜならば、民衆の家族生活の中では、生産能力のないもの以外はそれぞれ能力に応じて、家の生産的労働を分担しており、そのことによって、各人は家族の中でそれぞれ固有の地位をもち、戸主権とともに、父権・夫権・主婦権などが分化して成りたっているのである。

しかし、ここでも家族の「秩序」は一つの権威である。民衆の家族生活の中では「権威」は人情的・情緒的雰囲気のなかにあるため、権力は絶対的な形ではあらわれず、むしろ協同体的意識をともなっている。しかし、このばあいでも、家族的人情や情緒を決定するものは、人間の合理的・自主的批判を許さぬところの盲目的な慣習や習俗である。したがって、家族員は独立な個人として判断したり、行動することはできない。ただ、協同体的な秩序の情緒的雰囲気に身をまかすことが要求され、この雰囲気に対して自分の意識や行動を対立させることはタブーである。このように、個人の意識や行動のないところに個人的責任の意識は生まれるはずがない。すべての意識と行動との根拠であり原因であるのは雰囲気である。

2 日本の社会は、この2つの種類の家族および家族結合の原理から成りたっている。

まえに述べたような家族および家族結合が理想とされ、しかも、家族以外の社会生活が無秩序であるばあいは、あらゆる社会に擬制的親子関係が成立するのである。親分＝子分関係をもって人間関係を作りあげ、家族のような結合をもって集団結合の理想とみる家族主義は、農村の地主・小作関係にみられた「親方・子方」をはじめとして、小都市の商店などの「大家・店子」、企業における「企業一家」、政党などの「親分・子分」、さらには、文化人の世界や、学界にまでも、それぞれ程度は異なるが多かれ少なかれ認められたのである。

さきにもた家族制度の原理がここではどのように現われてくるかをみると、
a「権威」による支配と、権威への無条件的追従。親分の前では、自らを価値ひくきものとして意識するところの子分の卑屈な感情と、これに対する親分の「権威」ないし「親心」。**b** 個人的行動の欠如と、それに由来するところの個人的責任感の欠如。**c** 一切の自主的な批判・反省をゆるさないという社会規範。「ことあげ」することを禁ずる社会規範。**4** 親分子分的結合の家族的雰囲気と、その外に対する敵対的意識の対立、すなわち家族的雰囲気を土台とする Binnenmoral (対内道徳) と Aussenmoral (対外道徳) との対立、などが指摘されるであろう。

3 日本社会は家族及び家族的結合から成りたっているが、この家族的原理は民主主義の原理とは対立的なものである。

民主的な社会関係の特質は、**①** 人が自らの行動について自主的に判断し決定すること、**②** その必然的な他の一面としての人間人格の相互的な尊重である。日本の民主化のためには、この家族原理の否定こそが絶対に必要であり、自発的な人格の相互尊重という民主主義的原理の基礎の上においてはじめて、真に深い人間愛に結びつけられた家族生活・社会生活の精神的結合が可能となるのである。

〈留意点〉

1 この論文は、現民法の施行以前に書かれたものである。戦後における日本社会の変化を十分考え合わせて読むことが大切である。

2 生徒の属している身近かな社会集団について、家族主義がどのようなかたちで温存されており、またそれは、民主主義的な人間関係とどのように矛盾するかを具体的に考えさせたい。

3 日本社会の家族主義に対する批判を通して、民主主義社会における人間関係のあり方を、具体的なイメージとしてつかませたい。

福武直「日本農村の社会的性格」

都立向島工業高等学校 小川輝之

〈とりあげた理由〉現代社会は都市の論理が支配的な、いわば都市的社会とみなすことができよう。それは端的には産業構造の上に、第二次、第三次産業の優越した社会構造として現われている。しかし、これまでの我国は農業、あるいは農村を中心とした「村の論理」が支配的な伝統的社会であるといえる。それが敗戦を契機とした諸情勢の中で、大きく変化してきている。その変化は、具体的には農地改革、民法の改正等をはじめとして、「都市化」、「近代化」、「機械化」等々の概念枠で理解されるものである。

けれども長い農業社会としての伝統は、高度に産業化した現代社会の諸側面に、大きな影響を与えている。それは集団関係、あるいは集団内人間関係及び日本人の価値観形成の上にもみることができる。このような意味でも、一般的に古く、又封建的であるといわれる農村社会に視座をおくことは、極めて重要なことであるといえよう。これまで農村社会は経済学的、歴史学的、民俗学的等々の分野から追究されてきている。しかし、ここでは新しい人間関係のあり方を探ることに主題をおくとすれば、農村の社会関係、社会結合の態様の分析、かつそれを牛みだす社会構造あるいは社会体制に焦点を合わせなければならないのであるから、まさに社会的な分析が重要なものとなってくる。本書は、このような立場から実証的な調査研究を基に、村落に於ける社会結合の諸形態を分析し、類型化を試みているものである。

〈内容のポイント〉

1 家族主義と村落社会

人間はすべて家族の中で生を享け、自らを形成し、家族を創出していく。又この家族は人間の共同体と同じく、歴史的に変化するものでもあり、人間

の歴史は家族的集団の漸次的機能喪失の過程である。しかし、本来家族は両性の愛情に基づく結合及びその結果としての子女の養育のための消費的集団である。

しかし本書で扱われている家族主義は、人間よりも「家」が重視されることである。我国家族制度の特色は、親子関係の夫婦関係に対する絶対的優位と長子優先の直系的家督相続とに彩られた家長的家族である。例えば家督相続に於ける長男の優位は、次三男を不当に低い地位に押しやる。次三男は「オチ」として家の存続のための労働力として認められるだけである。過小農社会の日本では、これらオチの分家（身分別家）すらめずらしく、多くは都市の発達をまわって労働者として村落外に出てゆかざるをえない。分家をしたオチも、本家から分与された財産だけでは生活できないがために、分家後も本家の土地を小作することが多い。又財産の分与は本家の「御恩」なのであるから、分家後も本家への労働奉仕が続くのである。

本分家の関係がこのような原理によって形成されるとすれば、我国「同族団」の性格も、当然本家中心主義であり、本家の維持存続のための集団である。それ故本家と分家の関係は明らかに主従関係となる。しかも、このような同族団の特質は、非血縁者をもその中に含めることから拡大していく可能性をもっている。非血縁分家（養い別家）は若い時に、本家地主の家に奉公人として住込み、労働期間中に妻帯させてもらい、更に家姓を許されて分家する。彼等は名子の試役を分家後ももつことが多く、分家としての地位は血縁分家より低く、しかも同族団の一員として本家に従属する点では身分別分家と同様である。このように同族団の中に非血縁者をも包摂するところから、これは更に外延を拡大しうるわけで、ここに村自体、広くいえば日本社会全体を家族主義的に構成することになる。村落村会を彩る「親子関係の擬制」、いわゆる親分子分関係をいし「親方子方慣行」がそれである。そして、それは村落内の階層分化を基礎とし、その支柱を地主小作関係においているのである。

2 同族結合と講組結合

村落社会の結合構造は、それを構成している家の結合構造であり、同族結合と講組結合とは、この家の結合の二つの類型である。

同族結合は、在村大手作地主である本家とそれに従属する小作階層である血縁非血縁の分家とによって構成されるものであり、それは主従的な縦の結合となる。これに対し講組結合は、ほぼ同等の家によって構成される横の連繫であり、同族結合の欠如をいし衰退した場合に生ずる。そこには身分的な支配従属の関係が生れず、各家が同等であるから一方的な依存関係も形成されない。

さて、これら二つの家結合は、村の開発年代と地理的立地から類型化された「西南型農村」と「東北型農村」あるいは新田開発によって成立した村等に、どのように現われているであろうか。西南型農村（平地農村）では、近世初期の兵農分離の時代から、土地の細分化が進み、耕作農民としての小農が武士化した土豪から離れて並存することが多く、村落社会の構造は、多少とも講組的な形態がとられる。一方東北型農村（山間農村）では同族結合が支配的で、それがそのまま近世封建体制の中に組みこまれていった。近世以降に現われた新田開発の村では二つの型が現われるが、その多くは講組的な形をとっているようである。このようにして、一応村型式とその社会的結合構造とを対応させることができるが、現実には相交錯しており、あるいは一方から他方へと転換せしめられている。

しかし、一般に我国の社会結合は同族結合をもって、その特質とされている。それはどうしてであろうか。封建期に於いて、同族結合は分地制限令の公布にも関わらず、五人組制度を始めとする封建的諸制約によって漸次崩されていくのであるが、それ以上に講組結合も同族結合へと進んだのである。それは封建体制の機構から言っても、分家は本家の従属者であることに変わりなく、かつ依存関係なくしては生活できない過小農社会の乏しい経済的基礎から必然的に同族結合の支配的な社会関係をとりざるをえなかったからであ

り、資本主義も又その発展のために、旧來の生産機構を維持し、利用したからである。

＜留意点＞

特に留意しなければならないのは、農村社会の日本的性格を追求しなければならない理由である。それは現代社会をも含めて、これまでの日本社会では農村の比重が極めて大きいからであり、農村の問題は社会機構全体との関連に於いてのみ解決しうるものであり、農村を民主化させることが、我国の民主化のための前提条件となるからである。

このことに依拠しながら、さきにふれた家族主義と同族結合及び講組結合の問題に於ける留意点を述べよう。前者では第一に家族主義を超克しうる方策について考えることである。それ故に第二に各人が適宜に、現代社会の集団を取り上げて、家族主義的な影響をみとめることであり、第三にこのような家族主義がどのような条件のもとで発生し、存続してきたかということ、特に封建制度と家族主義、資本主義と家族主義の関連について探究することが必要である。

後者では家族主義と関連させながら、個人の主体的な自由を確保しうる新しい生産的な社会結合をどのようにして生みだしていくのかという問題である。ここで取りあげた講組結合ですら、非生産的な宗教的・娯乐的・儀礼的なものに変化していったのであるから、決して同族結合の終着駅とはなりえないのである。

東京都高等学校「倫理・社会」研究会規約

- 1.(名称) この会は、東京都高等学校「倫理・社会」研究会といます。
- 2.(目的) この会は会員相互の研究によって、高等学校社会科「倫理・社会」教育を振興することを目的とします。
- 3.(事業) この会は、次の事業を行います。
 - (1) 「倫理・社会」教育の内容および方法などの研究
 - (2) 研究報告、会報、名簿などの発行
 - (3) その他、この会の目的を達成するために必要な事業
- 4.(事務局) この会の事務局は会長在任校におきます。
- 5.(会員) この会の会員は次の通りです。
 - (1) 正会員 学校またはその他の研究団体に所属して、この会の目的に賛成する者
 - (2) 賛助会員 この会の目的に賛成し、会の活動を援助する団体または個人
- 6.(顧問) この会に顧問をおくことができます。
- 7.(役員) この会の役員は次の通りです。任期は1年ですが留任を認めます。
 - (1) 会長 (1名)
 - (2) 副会長 (若干名)
 - (3) 常任幹事 (若干名)
 - (4) 幹事 (若干名)
 - (5) 会計幹事 (若干名)
- 8.(総会) 総会は毎年6月に会長が召集し、次のことを行います。
 - (1) 役員を選任
 - (2) 決算の承認、予算の議決
 - (3) その他重要事項の審議
- 9.(年度) この会の会計年度は毎年4月1日に始まり、翌年3月31日に終わります。
- 10.(経費) この会の活動に必要な経費は、会費その他の収入でまかないます。会費は次の通りです。
 - (1) 正会員 学校または研究団体を単位として年額 1,500円
 - (2) 賛助会費 年額 1口、2,000円
- 11.(細則) この会の規約を施行するについて、幹事会は必要な細則を作ることができます。
- 12.(規約の変更) この会の規約の変更は、総会の議決によります。

附 記

1. この規約は昭和37年11月20日から施行します。
2. 昭和42年度総会で、会計年度と会費の変更がみとめられた。

事務局より

村松 悌二郎

都倫研の今年度の事業も、この紀要第7集の編集とともに終りになる。事務局を、ひき継いで最初の1年だったせいもあって、今年は、都倫研・全倫研にひきずりまわされた。

その意味で、自分の無力を痛い程感じさせられた1年でもあった。

その上、スチューデント・パワーに明け暮れた1年でもあり、東大のみではなく、70数校に及ぶ大学や高校にも及びつつある激動の年であった。

東大入試の中止は、高校生や教師にとって、大きなショックであったが、はたして、現代の青年は、われわれと本質的にちがったものなのだろうか。大谷光紹さん(東本願寺法嗣)はいっている。

現代の青年は、全学連とヒッピーとゴーゴーによって象徴されるが、それらは、一面ではちがひ、他面ではにかよっているという。

第1に、その自己顕示欲である。フーテンのパブニングも、全学連の角材も、マス・コミの注目を集めよう。第2は、体制への反抗であるが、全学連の覆面の中味は、卒業-就職-金という体制迎合のあらわれではないか。

第3に、セックス面では、大人の欲望の型と同質だといえる。すなわち、現代の青年の姿は、大なり小なり現代の大人の世界の縮図といえる。

このように、現代は低次の権力や欲望を求めている時代ともいえる。このように時にこそ、人間のより深い内面への追求が望まれるのではなからうか。

人間として、1人1人が、心の痛みを感じて生きなければならないのではなからうか。まして、「倫理・社会」を担当し、青年の心とふれ合わなければならない僕たち教師は、今、何をなすべきなのだろうか。

これは、会員すべての問題であらう。研究会も、会員の真理への追求を通して、お互に心がひらけ、心のつながりが得られるのだろうと思う。

今年より、明年がより一歩前進した年になるように祈って止まない。

あ　と　が　き

早いもので、倫社の授業開始以来はや五年、その間、わたくしたちは、すこしでも「みのり豊かな」授業を展開すべく鋭意努めてきた。都倫研における研究活動も、こうした意図に沿って進められ、その研究成果は、数々の「共同研究出版物」や「研究紀要」にまとめられ、燦然と光を放っている。それもこれも、矢谷前会長や徳久現会長、および歴代副会長や事務局長のあたたかい叱咤激励が、陰に陽に、会員諸氏を奮起させてくれたおかげである。

こうした伝統を背にして、本年度の研究目標を奈辺に設定するか、ハタと困った。偽わらぬ小生の実感である。早春の某日、村松氏、小川氏、中村師氏などと、武蔵野の一角で、ゆくりなくも懇談の機会を得た。じつは、ここで生みだされた発想が、本年の研究主題設定に大きな役割を果たした。

現行倫社三分野における原典・資料の数は、汗牛充棟ただならぬものがある。まことに思想は多彩。百花撩亂の「思想の花園」から、いったい誰の、どの著作を選び、これをどう消化したらよいのか。危険を試みかもしれない。しかし、わたくしたちは、あえて「この一冊」を選定し、そのポイント把握に努めた。理解のしかたは人それぞれに異なりもしよう。だが、それでよいのだ。他の研究に謙虚に学び、あるいはこれを批判してこそ、自己の理解もより確固なものに育つはずだからである。

研究活動の推進のために、終始献身的な努力を頂いた分科会世話人の各先生方に、深く感謝の意をささげたい。分科会の開催、原稿の収集、はたまた面倒な校正の仕事に、どれほど御苦心のあったことか。本当に御苦労様でした。研究活動に参加された全会員諸氏に深く感謝するとともに、自他ともに今後の研鑽を祈る念、切なるものがある。

指導要領改定の動きも、桜の花のチラホラ咲く頃には、いよいよ本格化しそうだ。「春は眠くなる」などと、ウツカリ言ってもおられまい。(佐々木記)

1969年3月20日

昭和43年度 都倫研紀要 7

発行 昭和44年3月31日 [非売品]

著作者 東京都高等学校「倫理・社会」研究会
代表 徳久鉄郎

印刷 (株) 第一印刷所東京工場
東京都台東区松が谷4-28-2
電話 (843) 4266 (代)

発行者 東京都東村山市恩多町4-1003
東京都立東村山高等学校内
電話 (0423) 92-1235
東京都高等学校「倫理・社会」研究会
会長 徳久鉄郎