

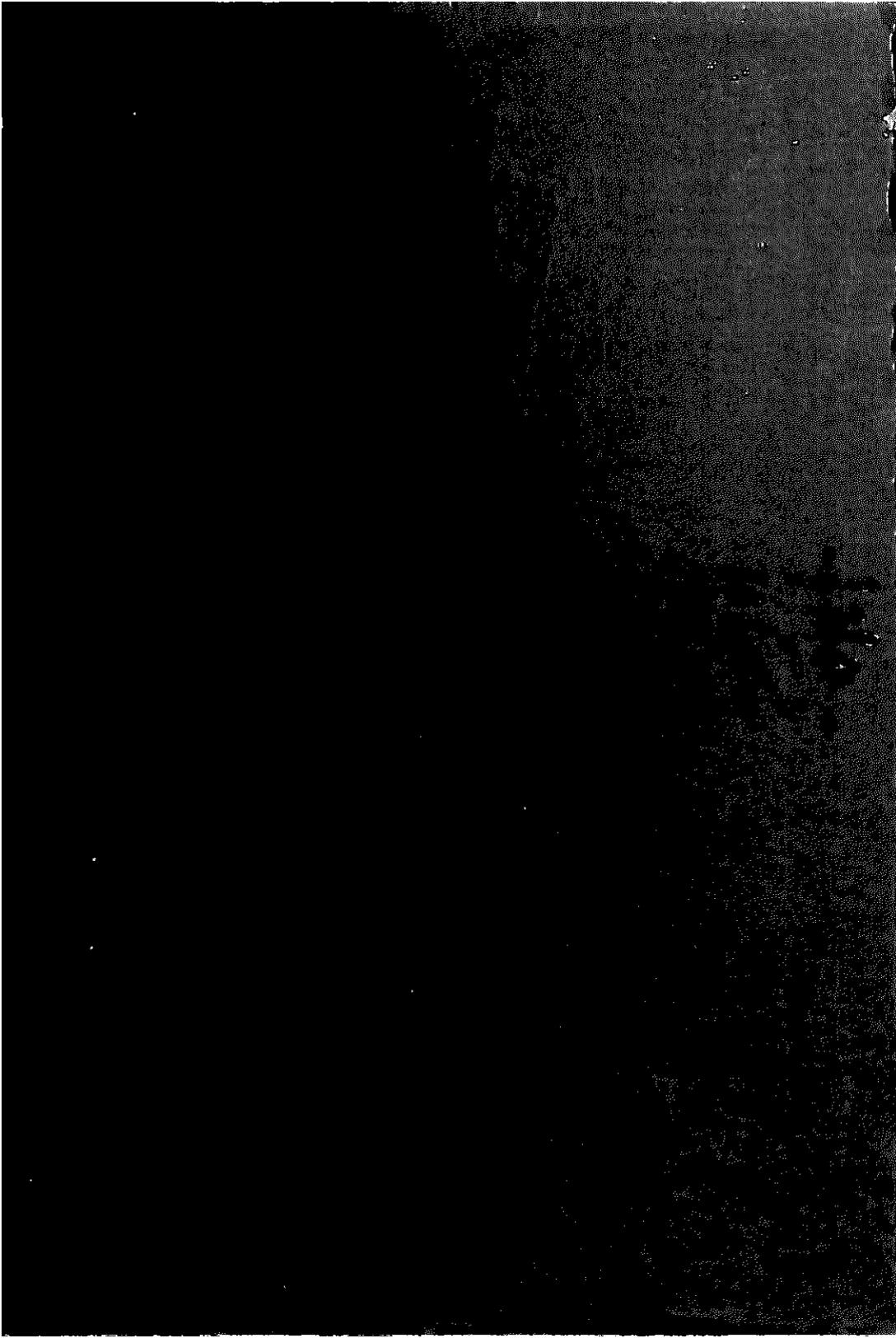
昭和40年度

都倫研紀要

4集

事務局保存用

東京都高等学校「倫理・社会」研究会



# はじめに

東京都高等学校「倫理・社会」研究会

会長 矢谷 芳雄

顧みれば、東京都高等学校「倫理・社会」研究会が創立されたのは、科目「倫理・社会」の新設に先立つ昭和37年11月でありました。

以来3年有半、熱心な会員諸先生の研究活動に支えられて、会も順調な発展を遂げてまいりました。とくに本会は、当初より、多数会員の参加による分科会組織によって、地道な相互研鑽を進めてきたのでありますが、その成果は、すでに「授業内容の研究」と「指導と展開」によって、世に問うたところであります。さらに「倫理・社会」の実施初年度を終ったところで、「この一年をかえりみて」と題する調査報告書を公にしましたから、都倫研の成果としては、本書は第4冊目に当ります。

最初の2年間は、学習指導要領に示された内容を、教科書に沿うて忠実に消化していくというたてまえで、研究を重ねてまいりましたが、昨昭和40年度には、その結果どのような問題が提出されつつあるかという問題意識に立って、研究を進めてまいりました。その成果が、この紀要であります。どこまでこのねらいが達成されたか、大方のご高評をいただきたいゆえんであります。

いうまでもなく、われわれの研究は、専門学者のそれではありませんから、未熟不十分な点も多いであろうと思います。しかしまたわれわれは、高校「倫理・社会」を担当する教師として、指導上の問題点を、実感としてもっているものであります。同僚・専門家のあたたかいご叱正を多数いただくことによって、研究をいっそう深化し、問題点をいっそう明確にして、任ずるところの責を果たしたいと考えております。本書の発行にさいして、一言お願い申しあげると幸いです。

最後に、とくに、全体のまとめ役をされた鮎沢真澄先生を始め、分科会の世話係

や代表して執筆された諸先生の労を多としてお礼を申しあげるとともに、この研究活動に参加された先生方と本書を前にして、爽りのよろこびを分かちあいたいと思います。

## 研究紀要參加者名簿

会長	矢谷芳雄	(都立上野高校長)
副会長	徳久鉄郎	(都立葛飾野高校長)
副会長	杉山一人	(都立明正高校長)
副会長	和辻夏彦	(私学研究所主査)
顧問	武藤一良	(教育委員会職員会主査)
協力者	藤黒正明	(教育委員会指導主事)
協力者	渡辺祐之	(教育委員会指導主事)
協力者	金子守勝	(都教育研究所指導主事)
協力者	小島章一	(都教育研究所)
協力者	酒井俊郎	(教育委員会指導主事)

### 第1分科会 人間性の理解

◎高橋定夫	(江戸川)
◎山口俊治	(練馬)
田中正彦	(深川)
潮安	(東京女学館)
野々山正司	(小山台)
笠松良男	(千代田女)
鷲見美雄	(深川商)
小川一郎	(四谷商)
塚田哲男	(一橋)
田中登喜三	(八王子)
鮎沢真澄	(駒場)

### 第2分科会 西洋思想

中村義之	(練馬)
秋山明	(杉並)
◎中村新吉	(大山)
◎堀井登志喜	(忍岡)
西村忠	(桜町)
村松悌二郎	(城北)
小笠原悦郎	(日大二高)
新井清	(杉並)
嵩森敏	(京橋)
米田成夫	(向ヶ丘)
船本治義	(東)
渡部武	(戸山)

佐々木 誠明(桜水商)	波多野 和夫(桐朋学園)
佐藤 勲(葛飾商)	波多野 淑子(千代田女学園)
佐藤 勇夫(秋川)	福島 勉(京橋商業)
有賀 弘明(府中)	法隆 康一(小平)
水野 明(荻窪)	村田 脩(雙葉)
小島 章二(教育研究所)	吉沢 正晶(羽田工業)
	和田 守(順心女子学園)

第三・四分科会 **東洋の思想**  
**日本の思想**

伊 沢 甲子磨(市ヶ谷商業高校)  
井 原 茂 幸(小平)  
岩 下 米 次(千代田女学園)  
榎 本 金之丞(市ヶ谷商業)  
岡 野 尙 起(日比谷)  
城 本 清 治(小岩)  
菅 原 又七郎(葛飾野)  
杉 原 安(向島商業)  
寺 島 甲 祐(町田)  
徳 久 鉄 郎(葛飾野)

**第5分科会 現代思想**

岡 本 武 男(白鷺)  
◎金 井 肇(豊多摩)  
南 本 宏(富士森)  
◎沼 田 俊 一(砧工)  
増 田 信(上野)  
渡 辺 浩(井草)

◎は世話係

# 目 次

はじめに .....	1
参加者名簿 .....	3
I 研究活動の経過 .....	7
II 研究報告 .....	25
1. 「人間性の理解」の指導上の問題 .....	25
都立江戸川高校                      高橋 定夫	
2. ソクラテスの幸福観について .....	39
都立教育研究所                      小島 章一	
3. アリストテレスの幸福論 .....	46
都立杉並高校                      秋山 明	
4. イエスキリストによる幸福のとらえかた .....	52
都立桜水商業高校                      佐々木誠明	
5. エピクロスとストア派の幸福論 .....	57
都立桜町高校                      西村 忠	
6. カントの幸福論について .....	62
都立大山高校                      中村 新吉	
7. ベンサム of 幸福について .....	71
日本大学第二高校                      小笠原悦郎	

8.	仏陀の根本思想 .....	77
	都立羽田工業高校	吉沢 正品
9.	観心本尊鈔・歎異鈔・正法眼蔵随聞記の倫理 .....	81
	都立葛飾野高校	菅原又七郎
10.	現代の思想とどうとり組んだらよいか .....	90
	都立砧工業高校	沼田 俊一

### Ⅲ 自己展開学習の実際例 .....

- 生徒の手記を中心として -

都立駒場高校

鮎沢 真澄

あとがき .....

134

# I 研究活動の経過

## 研究経過の概要

都倫研「紀要」第1号の誕生にあたり、その出生の状況を報告したいと思います。

「紀要」第1号は、都倫研の研究報告書としては、第4集に当たります。

第1集は『授業内容の研究』、第2集は『倫理社会の指導と展開』第3集は『倫社1か年の授業を終えて(実態調査資料)』ということになります。

昭和40年度は都倫研の研究活動第3年目にあたり、倫社授業実施第2年目にあたります。

そして、都倫研としては、全倫研の活動とともに、一つの大きなカーブにさしかかった変動の年であったと考えられます。

四月、谷次校長の忍岡高校より上野高校への転任に伴い事務局と事務局長の交代すなわち、段倫研と全倫研の誕生とその重荷をその双肩に荷い重責と期待に応じて下さった佐藤勇夫氏(秋川高校)と伊藤駿二郎氏(忍岡高校)のバトンは、上野高校の丸山三郎氏と石森 勇氏にわたされた。また、前年度研究報告書をまとめあげた極めて有能なベテラン研究責任者村松悌二郎氏(城北高校)のバトンは、突如駒場高校に、また都倫研のエキスパートのエネルギーは、全倫研の活動に動員されなければならなかった。

この間、僅かに都倫研の保塁を守り終始一貫その誠実な成果をあげられたのは西村忠氏(桜町高校)である。

このような事情をさして、都倫研は一つの大きなカーブにさしかかった年が昭和40年度であったと申上げた次第であり、「紀要」第1号の保育費も2回も3回も変動しなければならぬような状況で、年度当初から必ずしも確固たる見通しがたてられぬまゝに、現在に到った点、まことに、都倫研会員諸氏に責任者として、心からお詫び申上げたい。

都倫研紀要「第1号」の予算は、研究報告書「第3集(実態調査資料)」とともに

に折半され、本年度の研究成果ということになります。

1.研究方針 前年度に引続き、「倫社学習上の問題点をさらに実践的に掘りさげてみよう。」その際、研究活動を効果的にするために、各分科会の研究領域の独自性と主体性を尊重して、授業展開の進捗を考慮しつつ、分科会主催のカタチで、研究例会をもつて、全員に発表することが、4月の常任理事会で方向づけられ、6月総会で承認された。

2.研究経過 各分科会の研究経過については、それぞれの分科会世話係の先生方からの報告をよんで頂くことで充分かと思っておりますので、研究例会についてだけ、報告します。

第1回例会（9月21日）都立上野高校にて、  
「倫社指導上の問題点について」西村忠氏（都立桜町高校）

第2回例会（11月18日）日本大学第二高校にて、「功利主義の考え方」小笠原悦郎氏（日大二高）（公開授業）—第2分科会研究発表

第3回例会（11月30日）千代田女学院にて全倫研と第3・4分科会主催、岩下米次氏（千代田女学院）（公開授業）研究発表「パーリ經典にみる釈迦仏陀」吉沢正晶氏（羽田工業高校）、記念講演「仏教の真隨について」宮本正尊文学博士（駒沢大学）

第4回例会（1月25日）都立豊多摩高校にて、「実存主義サルトルの考え方」金井肇氏（都立豊多摩高校）（公開授業）研究発表「現代の思想とはどのようなものか。」沼田俊一氏（都立砧工業高校）講演「社会主義と実存主義哲学」武藤光明教授（中央大学）

第5回例会（5月20日）都立練馬高校にて「感情について」山口俊治氏（都立練馬高校）（公開授業）、研究発表「人間性の理解の問題点について」高橋定夫氏（都立江戸川高校）講演「ことばと思考」滑水富雄文学博士（愛知大学）

### 3. 研究テーマと研究成果

研究テーマ、第1分科会「人間性の理解の位置づけ」第2分科会「西洋思想における幸福の位置づけ」第3・4分科会「仏教の倫理」第5分科会「現代の思想とはどのようなものか」

以上のようなテーマを設定し、数回の分科会の研究成果として、まとめられたのが、「紀要」のⅡ研究報告1～10となりました。

各分科会の研究報告を代表して、まとめられた諸先生方に多大の敬意と感謝の意を表します。中には、数度にわたるすいこうの結果提出された朱玉のような原稿もあります。

研究会の推進母体の中堅である各分科会の世話係の諸先生方の献身的な努力なくしては、この都倫研「紀要」第1号も誕生することができなかつたと思います。この「紀要」にみるべきものがあるとすれば、研究会の諸先生方の汗苦の結晶の賜でありましょうし、多大の欠陥は—に本会研究責任者の浅学非才に負うところであり、一言責任の所在を明らかにして、諸先生方の今後一層の御研讃と本研究会の発展を祈念しつつ、「研究経過の概要」報告を終らせて頂きます。

(都立駒場高・鮎沢)

#### 第1分科会（人間性の理解）

昨年6月21日都倫研 総会研究発表大会の後に、本年度研究体制がほぼ決まり、第1分科会では、世話係として、この分科会に多年の実績のある高橋定夫先生（江戸川高校）と山口俊治先生（練馬高校）を決定し、御指導願うことになった。

その際、本年度の研究活動の方針として、第1分科会の果すべき役割は何かが問題となった。第1点としては、「人間性の理解」という倫社の一分野が、全体構造の中で、どのように位置づけられる必要があるか」という問題——いつでも繰返し繰返し、出現する根本問題であるが、——そのためには、倫社の全体構造すなわち、三分野の関連が全体としてどう把握されるべきかが問題化されねばならない。しか

し、その問題にまで、第1分科会が触れるのが妥当であろうか。いや、第1分科会がそれを問題にしなければ、問題化する他の分科会は成立しえない。など、活発な意見が出された。

それらの意見を通じて、指導要領をもう一度研究してみる必要があるということになった。(高橋先生の研究報告の立場→指導要領の主旨と教科書のギャップの指摘参照)

山口先生の意見として、「この問題は、毎年繰返されており、パーソナリティ形成の過程で、その根本的要因を問題にするという方向が確認されればよいのではないか。その際、価値観を含む情緒や情操の重大性を生徒に自覚させるのが大切である。この点、第1分科会の昨年度の話し合いの内容を他の分科会のメンバーに滲透させてゆく必要がある。」という発言があり確認された。その後、山口先生の催眠術の講習会のお話があり、人間は意識下に与えられる象徴的刺戟 暗示で行動する存在でもあり、シンボルの世界の意味の重大さが痛感された。

第2回分科会(4月23日)都立戸山高校にて、出席者、高橋・山口・小川(四谷商)・鮎沢の各レギュラーと戸山高校の渡部武先生・渡辺寄喜先生に参加して頂いた。

高橋先生より指導要領のプリントが配布され、「人間性の理解」は倫社全分野の基礎であり、その際、人間性の語の内包は、心理学上からも、フランクルの取上げているロゴセラピーにおける第3次元としての精神の領域に触れる必要があると、トウイーディの「フランクルの心理学」が紹介された。「人間性の理解」が人間の「ことば」と極めて密接なかわりを持つと云う観点から、その方面の権威者に、第1分科会の例会の際講演を依頼することになり、清水富雄博士(愛知大教授)が話題にのぼった。今回の会場校四谷商業(小川先生)と例会の段取りも考えられ、山口先生の研究授業(練馬高校)高橋先生の研究発表が決定した。

第3回分科会(5月7日)都立四谷商業高校にて、出席者、田中登喜三先生(八王子)他レギュラーメンバー、小川一郎先生にいろいろ

ろお世話を頂き、例会発表の内容が活発に研討された。

時まさに新しい意欲に燃えて、「人間性理解」の授業が展開されている折でもあり、各校の相互コミュニケーションもあり、有意義な研究会の一日であった。

第4回 都倫研例会(5月20日)都立練馬高校にて(P.M. 1.00~5.00) 教頭の中村義之先生の御尽力で、山口先生の研究授業「感情について」が行われ、校長先生の御挨拶を頂くこともできた。講演は「ことばと思考」文学博士清水富雄氏(愛知大学教授)ユーモアに満ちた大変示唆に富んだお話しであり全員まったく飽きることなく傾聴した。内容については会報参照のこと。

第1分科会を代表して高橋先生が大変広範にわたる研究を発表され、増田先生(上野高)の司会で質疑応答もたれた。内容については紀要研究報告1「人間性の理解」について参照のこと。

以上、第1分科会の研究活動の経過を回顧すれば、竜頭蛇尾の観なきにしもあらずであるが、それにも拘らず、各先生方の豊かな人間性と学識に啓発されるところ多大であったといえよう。

教師自らが互いに啓発しあう、教師相互の自己展開学習の場が都倫研であるといつても過言ではなからう。倫社という教科研究を媒介とするが故に、最も深い人間性——人格的交りを頂けるといふことは、本当によろこばしく、感謝すべきことであると思います。

第1分科会のメンバーは少く、活動も充分ではなかつた。しかし、一面から見れば、最も大切な問題、倫社構造化などの問題がこの分科会で話しあわれており、諸先生の問題意識は、日常の生徒との交りにおいて、実践的に具体化され、今後いよいよ夥り多き人間性の理解と啓発に役立つことであろうと感じます。高橋先生・山口先生に代って経過報告をまとめさせて頂きましたので不十分だと思いますがおゆるし下さい。

(駒場高・鮎沢)

## 第 2 分科会（西洋部会）

今年度の研究活動方針として本分科会では

- ① これまでの都倫研の研究活動を実際的に発展・反省する必要性のもとに、公開授業を行い、倫社指導の授業指導を研究する。
- ② 単元から単元への流れや時代から時代への流れ、思想家から思想家への流れなどの必然性と一貫性をどのようにして確立するか実際の授業と理論の両面から研究する。
- ③ 生徒自身の側からの理解の徹底をはかるには、時間・内容・難易の程度・学習指導要領の肉づけ・教授方法をどのようにすればよいか研究する。
- ④ 「西洋思想における幸福の位置づけ」の統一テーマの下に原典等にあたり理論的に研究討議し主題別展開への深い足場を確立する。

の 4 点のもとに研究活動をすすめてきた。

ここでは「公開授業研究」と西洋の幸福論研究の 2 つに中心をおいて報告したい。

### ① 公開授業の実施と研究討議の要略

イ、第 1 回 10 月 25 日「イギリスの経験論—ロックを中心として」

都立城北高校教諭 村松 悌二郎氏

ロ、第 2 回 11 月 18 日(木)「イギリスの功利主義」

日本大学第二高校教諭 小笠原 悦郎氏

ハ、第 3 回 12 月 10 日(金)「現代のヒューマニズム」

都立杉並高校教頭 秋山 明氏

ニ、「実存主義—キェルケゴールを中心として」

都立杉並高校教諭 新井 清氏

以上四氏の公開授業を通して「倫社」指導上の問題点や教授型態について多くの収穫が得られたのでこれを記しておく（公開授業担当者は会員の推せんによる）。

① 授業型態としては

■ 村松氏と秋山氏が自己展開式の研究発表方式をとっている。

村松氏の昭和40年度の授業展開を要略紹介すると

①生徒の研究分担を四月に決める

②毎時間発表形式で発表者は2名で質問をうける

③発表内容は i) 伝記 ii) 思想内容—具体例と理解し易い技法を研究しておく

④質問をうける係は一般生徒の質問内容をかいて先生に提出する。

⑤例えば古代・中世・近代にそれぞれ先生の概説がはじめに入っている

人生観、世界観で取り上げられている人物を紹介すると、〔ソクラテス、プラトン、アリストテレス〕〔イエス〕〔釈迦、孔子〕〔親鸞、道元、仁斎、徂徠、宣長〕・〔エラスムス・ルター・ロック・デカルト・ルソー・カント・ヘーゲル・ミル〕・〔マルクス・キルケゴール・ジエームズ・ロラン・ガンジー・シュヴァイツァー・論吉・鑑三〕の7グループ27人の思想家に集約していることが注目される。

第2に思想内容と伝記・時代背景との必然的又有機的つながりを生徒に究明されていることは思想の抽象性を別な観点で具体化しており、思想の必然性を理解させているようであった。

次に秋山氏は

村松氏の思想家の集約に対して、ほう大な生徒自身の手になるものや先生自身の意識調査、感想文、資料を集大成した「プリント」をガリ版印刷してそれをもとに1時間に4～5名の生徒が発表する方式をとっている。この先生生徒共同の手づくりの詳細なしかもほう大な資料は多年にわたる極めて貴重な研究実践記録としても価値あるものと思われる。

授業においては村松氏は徹底的に重要なポイントを時を失わずに発表者にたたきつけ、思考方法と研究の厳密性を養っていたのに対し、秋山氏は極めて生徒

相互の質疑応答に多くの時間をあて、のびのびと生徒同志に考えさせて最後に先生が講評、まとめ、未解決の問題点等を指摘し、しめくくつているというように研究発表方式で、多様な特色と試行をたくみに現実化しておられた。

一方小笠原氏と新井氏は講義中心+問答形式で、小笠原氏の実験的授業は明解な図式と思想の柱をたくみに整理づけ、加えて資料と問答をとり入れたものである点において、一つの典型的授業型態で、かぎられた時間的制約を考慮に入れたもので、広く思想の世界の理解をねらったものであった。新井氏のもは最も一般的と思われる講義と生徒との対話を通して先生の一方的一歩千量のな流し授業におち入らないようにねらった講義と感ぜられた。

次に研究討議の結果をいくつか上げると

- ㉑ 研究発表方式(自己展開学習)の授業においては指導者による徹底したオリエンテーションが必要なこと。例えば、章・節などの概説をするとか、生徒向けの参考書や原典をあげるとか、発表が枝葉末節にとどまらないようにすとか。
- ㉒ 「一つの思想」を現代の観点と当時代の観点から絶えず考える態度をもたせ、思想の自己内在化をはかること。
- ㉓ 生徒の何らかの作業を加え、講義一辺倒を避けること。
- ㉔ 人名・著書・思想の代名詞等を教授することよりも、「思想」の本質的なものを展開し、理解させるようにすること。
- ㉕ 研究発表方式は極めて多くの特色と長所を有するが、生徒の研究したレベルにどどまらせないで、専門的な教師の教授活動もおりませで高い段階に引き上げることを忘れないようにする。
- ㉖ 「2単位」時間は現行の内容全般にわたって指導するには少なすぎる。表面的・羅列的になる恐れが多分にあり、知識・暗記科目化する傾向がある。
- ㉗ 「倫理社会」では人生観・世界観の単元のみを教授するだけで充分ではないか。あるいは現代の思想に焦点をおき、歴史性や現代社会機構を絶えず有機的

連関をもたせる展開方法も考えられる。教科書の内容を集約して指導する方が望ましい。

② 「西洋における幸福の位置づけ」統一テーマについて。

理論的な面での研究テーマについてはいろいろな提案がなされたのであるがその主なものは①西洋倫理思想のエートス的なもの—例えばキリスト教やギリシア精神など—を追求してみる。

②各思想家の思想と時代背景との関連づけをしよう、③社会主義的(全体)なものと同存主義的(個人二主体)なものとの統一はいかにあるべきか、④西洋思想における「幸福観」—時代または思想家がどのように全体の中で位置づけているか。概念などもとらえる。

の四テーマであったが、結局③の「幸福」についての統一テーマの下に研究をすすめたわけである。その動機としては生徒の関心が「幸福とは何か」「幸福はいかにして得られるか」「幸福とはどのような状態か」に集中し、問題解決をはかろうとする傾向が強いことが一つあげられる。また、これまでの研究から「主題研究」へとりかかる時点であると判断したこと。現行教科書の多くは思想的のり上げで「主題」が断片的なことまた主題別教科書においても「幸福」のテーマが深く掘り下げられていないウラミがあること。主題別の歴史的展開を試みることによつて、現在の倫社指導内容等を間接的に吟味し、問題点を提出できることなどがあげられる。特にアプローチの仕方として一人の思想家の全体の中でどのような位置におかれているか、また原典資料にあたって幸福観(論)のみずみずしい文脈にふれ、思想のコンテクストを紹介するようにすることに努めた。

例えば、レポーター(中村)の担当した「カントの幸福観」を究明してゆくに従つて、大たん卒直な表現をすれば、現行及び改訂教科書の中の記述に不満や疑問をいだかせる点や生徒に誤解されるような記述などがみられたことは否定できない。

尚、分科会員17名、種々多忙のため、それぞれ研究分担をし研究されたので

あるが、ここに五氏の論文を紹介し御高評をおおぎたい。以上おほよその活動経過報告を記し、世話人のつとめを果たさせていただきます。

(大山高・中村)

### 第 3 ・ 4 分科会

第一回分科会

9月21日

出席者 10名

最初の顔合わせで、まず第3分科会と第4分科会が合併することに決まった。これは出席者の人数が少なかつたためと、「東洋思想」と「日本思想」は関連が深いので合併した方が有利に研修がすすめられると思われたためである。なお登録されたメンバーは19名だったが、年間を通じて分科会に参加したのは12名である。

年間の研修テーマをめぐってめいめいが自分の希望を述べた結果、仏教のところでひとつになりそうだった。生徒は仏教をどう受けとめているだろうか——それは教師が仏教をどうとらえるかにも非常にかかわっている。その辺が問題だ。日本における、あるいは原始仏教における仏教のさまざまな受けとり方を、それぞれのところでたしかめていこうということになった。仮題を「仏教の倫理」と名づけた。

各メンバーの分担は、希望にしたがって次のように決まった。当日、不参加で（のちに報告されたものも含めて）

仏陀	金井・沼田・吉沢
原始仏教	杉原
竜樹	波多野(y)
中国仏教	井原
老荘	沼田
聖徳太子	法隆
空海	寺島
親鸞	岩下・坂本
道元	菅原
日蓮	菅原
仏教徒に対する疑問	伊沢

なお、世話人は岩下・井原の兩名となった。

第二回分科会

10月18日

出席者 11名

各自の研究テーマのはつきりしてきたところを語りあう発言の中からいくつか拾ってみる。

井原 日本に伝わる以前の中国における禅宗、特に百丈、恵能について。しらべたい。

岩下 他力のところをたしかめ、深めたい。法然と親鸞のちがいを。

金井 たとえば親鸞の他力にしても、その根源を探さねばいけないと思うし、たどりた。その根源というのは縁起、空、中じやないか。

坂本 キリスト教と仏教における派閥の類似。自力では救い得ないところで他力が考えられる。

書原 親鸞を昨年研究したが、親鸞を理解するには仏教史の知識はあまりいらない。内省がかれを育てた。今年はそれと同じ時代の道元、日蓮をやってみたい。うけとめているところのちがいを。しかし、その地下にあるものはどうか。親鸞の著作(特に歎異抄)を読んで感ずることは、西洋哲学や心理学がいつているところをかれは分析していると思う。

杉原 まだポイントがはつきりしてこない。

寺島 密教を深くやりたい。

波多野 縁起・空・中のところがわかりたい。中論だけでも読みたい。

法隆 最近聖徳太子が冷やかに扱われるようになってきた。熱っぽくでもなく冷やかでもなく見たい。

吉沢 パーリ經典にみる仏陀。

終つて、きよりは親鸞をテーマにして話しあったらという提案があつて、——しかし、話はいろいろに拡がった。(記録がない。)

11月の都倫研究会(全倫研と合同)を第3・4分科会が中心で世話することになつていたので、それについて相談した。

### 第3・4分科会中心の都倫研究会

11月30日

- 公開授業 岩下・高2宗教
- 研究発表 吉沢・「パーリ經典にみる釈迦仏陀」
- 講演 演 宮本正尊氏・「仏教の真髓」

### 第三回分科会

1月24日

出席者 6名

11月の研究会について、感想をのべあつた中から。

「宮本先生は、最後の方で空・中に少しふれられたが、あの辺をもう少しお聞きしたかった。」「吉沢先生の話は大変役だつた。」

吉沢先生が、研究会の発表を補捉して1時間あまり話された。

そののち、各自の研究分野からいろいろ話しあつた。

伊 沢 釈迦が説いた仏教と日本の仏教はちがう。進歩というべきだろうか。

吉 沢 進歩・発達とはまた別のことでしょう。大乘仏教經典は實在の釈尊の伝記とは関係ない。法華經は釈尊をヒーローとして創作した文学です。

伊 沢 釈迦は根本空・一切空を説いたんですか。

吉 沢 釈尊の素朴な言行の中にはそういう哲学的理論体系として説いているもの

はない。

伊 沢 釈迦は死ぬとき、葬式をするなといった。葬式は俗人がやること。釈迦の行動の中から一切空は考えられないか。

吉 沢 ある場面の釈尊の言行から、後代の人が、自分のところにひびいてきたのでしょ。

井 原 釈尊は存命中、教えを説いてまわっただけだったのか。優婆夷・優婆塞は教えを聞くだけでなく、精舎で座禅・黙想の修行もしたのではなかつたのか。

吉 沢 そのようですね。

井 原 単に知的に理解するだけでなく、修行の裏付けを釈迦は認めていたのでしょうか。

吉 沢 そのようです。樹下成道後、禪観をこらすことを大事にした。五蘊作用を禪観で確かめていこうとして。

井 原 小乗と大乘のちがいは、釈尊の教えを忠実に伝えたものが南伝仏教で、北伝仏教はつくられた經典ですね。一般には小乗はほんとうの悟りにいたらないという、小乗仏教を軽蔑した考えかたが強いが、はたして、本質的に蔑視されるものかどうか——ぼくは両者の悟りに差は存在しないんじゃないかと思う。

吉沢・伊沢 同感です。

吉 沢 ただ、釈尊の境地がそのままに伝わっていけばいいんですが、言行も、弟子たちの境地と次元を異にし、死のときにあわせた弟子の数が少かつたので、真意が完全に伝わらなかつた。帝釈偈。諸行無常偈がその例で、パーリの經典には帝釈天の偈となっています。

伊 沢 戦争中の話ですが、ドイツの仏教研究家が日本に来て、日本の仏教は日本の仏教だ、特に寺院の坊さんのようすは仏教らしくない、セイロンののは、これこそ仏教だといったそりです。

吉 沢 大乘仏教は大乘仏教としてこれもまた軽視できない、だといって、大乘仏教をけなすわけにはいかない。

伊 沢 禅宗がいくぶん精神を伝えている。日蓮宗はずっと離れている。

井 原 勝學夫人・維摩居士などの境涯と釈尊の境涯に相当へだたりがありますが、大乘仏教は在家の得度した人が生み出したといわれる。厳密に言えば、われわれは教えを自分の体験に照らして境地を開いていくから、そこに個性のちがいが出てくる。

伊 沢 わたしは現状に概嘆している。キリスト教は残忍です。しかし、国内の仏教徒の態度は……。仏教の方がすぐれていると思うんだけど。

菅 原 人びとの迷いを解いた方がいい。「仏教經典の成立年代考」という本が御参考になるでしょう。經典を書いた人は悪気じやない、それぞれの内省が入っている。学校で、生徒に朝礼でどんな話があったかと聞いてみると、いろいろちがう答えが出てくる。話を聞くとき、人によってアクセントのおきようがちがう。論語の場合も末梢的にブツブツ切りすぎる。教えを聞くことと思わなければ。

慈悲ということばも後世のもんです。

吉 沢 宇井伯寿博士もいっておられます。原始仏教史料の研究は文献学的方法のみによってはできない、仏陀の根本思想に求めるほかないと。

井 原 僧侶と学者が結びつかない。

菅 原 倫理社会教育の根本は？救済というとなると宗教になってしまふ。

伊 沢 ただ、もの知りじやしうがない。

第3・4分科会としては数回の例会しか持てず、考えが一つにまとまるというようなことにはならなかった。しかし、数回の話し合いによって、それぞれの考えが深められ確かめられたと思われる。

(千代田女 ・ 波多野ア)

## 第5分科会（現代の思想）

「現代の思想」の分科会は、つごう3回集った。この分科会は、こじんまりしたサークルであつた。都立教育研究所を1回使つたが、借りた部屋は広すぎた。帰りに神楽坂で一こん傾けた狭い仕切りがちょうどよかつた。

ひがんで語りあつたわけではないけれども、「現代の思想」の分科会に集まる人が少ないということが、倫社における「現代の思想」の一つの問題点ではないかということであつた。きっと、仏陀にひかれ、イエスに誘われて他の分科会に行った人たちも、実は、仏陀の教えに現代に生きる指針を求め、イエスのことばに現代に生きるはげましを求めてのことではなかつたらうかということが話しあわれた。教える立場の者が、まず求めなければならないということにおいて、敬服しないわけにはいかない人の多い都倫研であるから、きっとそうにちがいないと思つたのであるが、実は学習指導要領とこれに従う各教科書が、「現代の思想」をもつて、主として社会主義と実存主義とプラグマティズムとしていることと、こういう傾向とどんな関係にあるのか、結局において、われわれの分科会で語りあわれた中心問題は、そういうところにあつたように思われる。

ことしはとくにテーマを限定せず、分科会の自由な討議のなかから、しぼられてくる問題を、それぞれの分科会のテーマとしてよいということであつたので、われわれの分科会は、上に述べたようなことを主たるテーマとすることにした。したがつて、社会主義とか実存主義とかについて、指導内容の学習に似たような微視的な研究は、しないで終つた。時間的余裕でもあれば、そういうところまで行くようになつたかもしれないが、そのいとまもなかつた。

われわれの分科会の話しあひは、そんなわけで、結局、どうどうめぐりに終つたようにも思える。直線的な前進という形では、研究会の重ねた話しあひを迎つても、あまり前進はなかつたといえるかもしれない。しかしどうどうめぐりとはいつても、そこには、ただ同じところを往つたり来つたりしたにすぎないというもので

はなくて、やはりそれなりの深まりはなし遂げたように思う。その内容については、研究報告にゆずることになる。

それはそれとして、現行の「現代の思想」のような内容のものを、現行多くとっているところの位置づけで、それでよいのだろうかということも、いろいろ話題の出たところである。話題になったというのは、つまり現行のものを現行のような位置づけでは、疑問があるということである。客観的にいえば、どうしても西洋思想史の現代編というよりほかはないような内容のものでありながら、位置づけから察せられることは、ここでいわゆる「現代の思想」を教えることによつて、現代に生きる者の生きる糧を、ここから汲みとらせたいという気持ちがあるように思われるということであった。あるいはこの辺に、われわれの中心問題とした問題のカギが潜んでいるのかもしれない。

小さいサークルだったので、研究会というよりは、語りあひ集まりというにふさわしい会であった。したがって、ここで経過報告を書く段になつても、記事的な筆法がとれないことが遺憾である。これでよかつたとも思えるし、研究会らしく、もときちんとした運びをした方がよかつたかとも反省される。しかし形は整わなかつたけれども、内容はあつたという点で、よかつたと思う。それにしても、こういう会の内容をまとめて、ともかくもものにしてくださつた沼田・金井両先生には、属していた一人として感謝するしだいである。

(上野高・増田)



## Ⅱ 研究報告

### 1. 「人間性の理解」の指導上の問題

都立江戸川高校 高橋 定夫

はじめに

鮎沢(駒場)、小川(四谷商)、田中(八王子工)、山口(練馬)とわたくしをレギュラーに数回話しあつたことを骨子にし、若干の考察を加えてまとめた。

主要点は ①他の単元の内容との関連において「人間性の理解」はどんな役割をもっているのか、「倫理・社会」の基礎的分野としての課題、したがってねらいを考察した。②内容の要素である人類学的、心理学的、また社会学的事柄をどう扱っていけばよいのか、人生観・世界観への有機的發展を考慮して検討した。③学習の展開、はこびをどうすればよいのか、人間としてのありかたに興味をもって人生観・世界観をも手がかりに原理的に考えるようになる動機づけを目論んで考えた。

#### 1. 道德教育の存在理由

いまさらのことではあるが、道德教育はなにか、なぜ必要なのか、理解のしかたで焦点や内容、そのはこびかたが違ってくると思うので、基礎問題として避けられないであろう。また、指導要領の分析からも、「倫理・社会」自体への導入的な役割をもち学習の基礎となる面を「人間性の理解」の分野はもっているので、この洞察を用意する責務をわれわれはもっているとしなければならぬ。とかく、科学の内容の分野が人生観・世界観とどうつながるものかと繰り返し問いかけるので、荷は大きい。道德に関する何らかの考えをもって、そこから、この分野の関わりかたを見つけなければならぬであろう。

「このバカ！」とどなりつける。バカとどなるのにバカと思かないバカもないだろうが、バカにバカとどなって通ずらぬと思うバカもないだろう。人間はアイロニー

のうえにたっている。人間は古来問題の存在である。人間が人間に問題を感じてきたこと自体興味のあることである。食物に夢中になる我に我ながら浅ましくなる。ここで衣食たりて礼節を知るのこゝわぎをいうのではない。無我の境地の我と無我夢中の我の問題である。観る我と観られる私の対立なのである。衝動のとりことなり欲望の僕となっている我とこれを自覚しこれを統御する私の対立である。バカとどなる相手は、バカをしている相手でも、バカとって通じない相手でも、ましてバカとって怒り出す相手でもなく、バカをしている自分に気がつく相手の「我」である。相手の行動をチェックして、その行動に注意を喚起することである。どなられて「バカとはなんだバカ」ときたのでは通じない。「エツ？」とこなければならぬ。エデンの園（生徒は案外と知らない）に象徴される「知恵の果実を食べて、おのれのはずかしさを知る」、そこに人間存在の原理のひとつがある。分別がなく、さりとして屈託なく、心のおもむくままにふるまう子どもを、天真らんまん、無邪気、というのは、知恵の突以前のエデン（歓喜）の園の発想と同一と考えられる。適当な保護と戒めの段階であり、知恵の発達に応じてすこしずつ意味を理解させていく段階である。

さて「我にかえる」。「分別づいてくる」。これらはどんな意味があるだろう。ただちに同じく考えることはできないが、よみがえった我はおのれの姿に眼があいた我である。自分の行為の因果、理非善悪を考える我である。仏陀の場合は、貧・瞋・痴（小知）の浅ましさに気づき、その因果を知り、八正道により大いなる知恵に目覚めるものである（自分をだまして雲がくれた売女をうろたえ探す若者に戒めて我にかえれとさとした：法句經参照）。エデンの園の果実を食べた人間の祖先は神の意志を知り地上においておのれの非を悔い裁きの日をまたねばならなかつた。日本の伝統思想においても、十七条憲法、常民の生活感情に通じる観念ともにひとりさかしげにしたり顔することを戒しめ、心のおもむくまゝに得心のいくまで労を惜しまず時を惜しまず語りあかし、腹に納めるものは納めみんなの気持のすむようにする、それがもちつもたれつ世のなかだと考えてきた（宮本：忘れられた日本人）

(この観念は儒教思想で愚民の観念にすりかえられ、常民の生活の知恵が無視された)。日本の伝統文化においては「もののおわれを知る」犬和心として対象に没入して内体験しいのちに感ずる、人情を知り人の情に感ずるという感覚を形成し、そこにおのれをこえた共同の境地をみつけた。連歌・結(ゆい)はこれを背景とする。ソクラテスの「己自身を知れ」の観念は歴史的現実と理念の対立を含んでいて同一水準に扱かうことはできないが、主観と客観の対立、善知の自覚、自由な我において原理的に共通な契期をもつといえる。ところで、仏教に「我」の観念があるか、の疑問の余地もないではないが、ブラーマン - アトマンの観念との関係およびその発展の形態、そして、世俗のくびきを離脱して内なる我の大いなる光を磨くという僧の世界には「我」の観念が生きている。

欲のとりこ小才のきくおのれから知恵の我に目覚め、おのれのすがた、その因果を知り、そして自閉的でなくみんなの得心を大切に腹におさめるものはおさめていく、そのようないわば有限な自己から自由で、それに対立することに道德の起源、自分みずからのありかたを、他との相互関係にみつけようとした。

さて、インドにおいても、そして中国においても、俗塵をはなれて戒律を重んじ求道の自由をたのしんだ僧侶生活の観念も、日本の僧侶はそれを潔しとしなかった。戒律より慈悲に仏道を感じた。決してこれは墮落ではない。仏道を得たものは、ひとりそれをたのしむのでなく、俗に入り仏道に従って衆生を済度することだった。奈良仏教の異端者行基、鎌倉仏教の正統派でなかつたが思想的行績の高く評価される道元・親鸞・日蓮。彼等は末法の観念、彌陀の観念に支配されたといっても、戒律や遁世を知らなかったのではない。むしろ戒律遁世の皮相を超えてそこから仏の声をきき、民の叫びを裏ぎらなかったのである。日本の伝統的生活感情はそれほどひとりさかしげにしたり顔するものをきらい、裏ぎりにくんできたと理解して誤まらないと考える。しかし、政治はこれを裏ぎった。郷村制をふみにじった。仲間を売るまいとしたものを愚民・傲慢とののしり、小才がきき、さきかけするものを重宝とした。「たてまえ論」と原則論であるいは居丈高と懐柔の両面作戦を使いわけた。

庶民は自閉的になり、「ほんね」はうちわ限りの、しかもその場かぎりのものとする知恵を学んだ。西鶴は人情と才覚にひとの本性を直観した。しかし才にはしり、情に溺れるものの矛盾と悲劇をも同時に直観した。近代市民の芽があったにもかかわらず退廃に没した。朱子学に懐疑する思想がやがておこり、そして世俗に居て真に修練する学問として石門心学が朝野に浸透した。

これをみるに秩序・観念の大系の異なる集団の対立・葛藤であり、集団内の生活感覚・期待の崩壊、分裂である。そこから観念大系の崩壊、意味づけの混乱、感覚・期待のくい違い、疎外、そしてゆがみが生じてくる。大衆的エネルギーにより、世論の予想・期待を満たす方向での動揺であるなら過渡的な混乱や対立も展望や理解の対立も、明るい見通しという点で調整される。作為的なビジョンや期待に惑わされて一時的に爆発した群集は、大きなエネルギーに結集され得るにしても、やがてその実態がはっきりするにつれ、煽動者に対し、あるいはそれにもまして内部で対立葛藤が激しくなる。もちろん秩序を回復するため、観念・価値大系のたて直しをはかり観念操作をするであろう。即ち概念に内包される諸観念を検討し、諸観念の相互関係をたしかめ、統一原理を再発見しようとし、外延関係を再構成するであろう。そしてこれは生活感覚に新しい視点と展望をそして新しい意味づけを発見させるであろう。しかしその大系の基底と背後を支える実感覚が何であり、大系構成の焦点がどこにおかれるであろうか。まして、その大系がどのような現実的效果をもって大衆に作用するかが問題である。大衆的感覚が正統に評価され大系の位置づけられるか、それとも期待が結局のところ裏ざられ、ますます空疎になり大衆の立場と威信を傷つける結果になり、不信心を助長するからである。そして論理が整然としていればいる程反発させる結果となる。ソクラテス自身ことばのもつ法則性を信じ対話的対決のなかでことばの奥に秘められた真なるもの共通の理解を成りたさせる根拠を求め、なおみずから自分を題材にする喜劇をたのしみながらあくことなく対話をたのしんだ。

かくして第二、さらに第三の道德の起源に到達する。即ち観念・価値大系の集団

間あるいは集団内の対立葛藤から既成の観念や感覚が崩壊分裂するなかで、新しい切りどころのため観念操作をし、展望と感覚を方向づけ開発する。新しい大系がこのとき大衆自体に芽生えつつある知恵と感覚をふみにじり、実効が大衆にとって空虚で、その立場と威信を傷つけるにもかかわらず、これに屈伏させるもの、これは人間不信そして人間破壊をしてしまう。または、期待にこたえるものが基本的にあると大衆の信頼をうけ、そしてそのために人間的結合を育て過渡的対立や困難をこえて希望の社会の実現への役割をひとりひとりに自覚させ、そして集団のなかでそれをたしかめ生かしていけるものである。

さて次に、大系づけられた観念と価値の総体、それは前述の通り新しい意味づけ、視点を発見させるはたらきをもっておるが、それ自体結局既成事実の合理化であったり、現実を糊塗するのみで効果を発揮しない現実遊離であるなら大衆世論は再び問題提起するであろう。

真に理念的であるなら現実を克服して新しい集団の期待を実現し開発をもたらす統一原理でなければならない。アリストテレスは形相は質量のなかに秘められた社会の目的・価値を実現する統一原理であるという。比喩的に言うならいろいろな事実の最中にあるものである。それが現実的に理性的なものである。

かくして第4の道德の根拠に到達してゆた。即ち事実の諸関係を統一し、社会の目的・価値を実現していくものである。しかもそれは現実的で偏つたものでない。アリストテレスは目的論的自然視として誤まつて強調される面があるが、自然的なものの事実関係を分析する工夫を開発して大きな示唆を与えている。目的論的発想はむしろ要素に分析しながらなおそれら背後に秘められていて対立を止揚し発展の方向づけをする価値的な原理を示唆するとみる必要があろう。むしろ現代の科学は精緻な分析で観念を変革してきた功績が大きいにもかかわらず、人間的基本的な疑問や期待に応えるのでなくそれをすりかえて大衆の心を操作するのに使うところに問題がある。

以上道德の存在理由を4項目にわたって考えてきた。即ち、①衝動的な欲望の僕

である自己をこえて、集団におのれをさらす、あるいはより広い視野と高次の立場からおのれの姿をみつめあり方を求める。②期待を裏切らない人間関係を原理としてふまえながら対立葛藤を克服する原理の設定が、いかに整合されたものであっても、大衆的立場と期待を正統に評価しないものであるなら存在を失う。③大衆の期待を荷って信頼感を大衆に抱かせるものであり、その信頼のもとに人間的結合ができ、ひとりひとりが集団の課題に対する自覚をもち、しかもそれが集団の中でたしかめていけるものなら過渡的欠陥も問題ない。④それは理念上の問題でなく事実のなかで問題がたしかめられ、課題解決の原理が事実の中で発見されねばならない。その意味では現代の科学は分析的功績、技術的成果は大きい。が、科学者はそれが特権でもあるかのように人間的期待や社会的反響を無視して、目的を選ばぬ手段としてむしろ人間的なものを操作し破壊してきたのである。

たしかに科学は事実の因果を機械的に理解するという視点から、人間に関わることでも扱かい難いものは棄て、単純なものにおきかえて、科学を画くイメージに偶像を作り、偶像の限界をこえて、それがあたかも事実であるかのようにすりかえたのである。

たしかに客観的形成的側面であるメカニズムや物的関係はあきらかにされた。人間自体もメカニズム、性能等におきかえて操作しようとした。しかし人間の主観的側面、外来者には気づかない部内の人間の不文律的結びつきがある。これは一義的に扱かえないもので、人間集団はこうした感情のバランスの上に成りたっている。科学は漸くこれに気づき、しだいに解明がはじまった。

## 2 「倫・社」指導要領の分析

倫・社を設けた理由に、まず、倫理的領域の指導によって「民主的徳性の育成強化」を図るため、心理的・倫理的・社会的内容を充実することをあげている。内容については後述するとして、内容の編成およびその取り扱いなどの点に大きな改革を図ったことをあげている。それは、生徒の心理的発達に即して生徒の疑問や問

題にこたえるためであるとし、心理的発達段階をこうあげている。

①自我のめざめや自主性の特色ある傾向。

②日常経験するさまざまな問題を手がかりにそれらの問題の根底にあるものを追求する。

③人生や社会のありかたについても基本的な疑問をもち問題を提出する。

④またこれらのことについて思索する。

ここから中学校の社会科、および道徳との関連、また高等学校のホームルームとの関連で「倫・社」の指導のありかたを示している。

中学校3年社会科の目標(1)は倫・社の目標(1)と基本的に一致して「民主主義を実現し人権を尊重することが人間性の向上やわれわれの幸福に密接な関係があることを理解させ、そのために努力しようとする態度を養う」とし、倫・社は発達段階に応じて、それをいっそう深めたり、より広い視野や異なつた角度から取りあげて、人間尊重の精神を基本として、人間や社会について理論的に思索させ、学習の効果を高めるように配慮するとする。中学校の「道徳」は倫・社の目標の趣旨に於て同じであるが、「生徒の直面する生活の課題社会的面からの要求など具体的生活から主題を設定し、その展開を通して道徳の問題を具体的に考察させ、時と所に於て適切な言語動作ができるようにし、道徳的な判断力と心情を高め、それを対人関係の中に生かして生活態度を確立し、また民主的な社会および国家の成員として必要な道徳性を発達させ、よりよい社会の建設に協力するようにする」といい、これに対し「倫・社」は、「道徳」の成果の上に、これを活用しながら、発達段階に即して、理論的考察に重点をおき、自主的な人格の形成を図るというように配慮するとしている。

高等学校のホームルームの内容との関連はホームルームで具体的に検討された問題を倫・社の学習で理論的に深め、「自己形成の必要なことを認識させ、その倫理的関心を高めるようにくふうするとしている。

倫・社に対する考えはこうまとめられる。「人間尊重の精神を基本として、その

精神を家庭、学校、その他各自がその一員であるそれぞれの社会の具体的な生活の中に生かし、個性豊かな文化の創造、民主的な国家および社会の発展に努め、進んで平和的な国際社会に貢献できる日本人を育成すること」（高等学校学習指導要領総則）を目標として、中学校および他の領域において具体的に学習した成果を土台に、これを生徒の発達段階に即して生徒の疑問や問題にこたえてやるようにいつも深め、より広い視野や異つた角度から理論的に思索させ、自己形成の必要なことを認識させ、倫理的関心を高めるようにくふうするにある。

「倫・社」の目標(1)「人間尊重の精神に基づいて、人間や社会のありかたについて思索させ、自主的な人格の確立を目指し民主的で平和な国家や社会の形成者としての資質を養う」

「倫・社」の基本的目標であるこの項はつぎのように読みかえることができるであろう。各自が中学校およびホームルームでの学習を通し、また日常生活のいろいろな集団の中であるいは疑問をもち、あるいは話しあつてきた問題を、人間尊重の精神に基づいて、より深く、広い視野いろいろな立場から、そして学問の成果と関連しながら理論的に分析し思索して、そこから社会の形成者としての役割を認識し、知識・技能あるいは考え方など必要な資質を開発して自発的自律的に自己形成をするようになることをねらうのである。

「倫・社」の目標(2)「人間の心理や行動を、社会や文化との関連において理解させる」それとともに「青年期における身近かな問題を通して、人間としての自覚を深める」

この項は「人間性の理解」にほぼ対応したものであると目標解説にある。解説は続いて二段にわけて説明する。

「人間は社会の中で生れ、文化との接触によって、各自が内にもつている諸能力をのびしながら他律的存在へと発展する」

「このような人間存在の基本構造の理解の上になつて、他律から自律へ、依存から自主へと転換する青年期における身近かな問題を通して人間の本質を自覚させ人

人間形成への意欲を養おうとする」

なお関連して目標③の現代社会の科学的理解、人間関係のあり方の考察、人間や社会や文化の問題解決の態度能力の養成などは現代に生きる人間という視点で、より現実的に自己形成の意欲を啓発し倫理的関心を動機づけると併記している。

この解説によつていえることは、いや正確に言うなら、いわずにしなければならないのは人間存在の基本構造を理解することであり、人間の本質を自覚することである。

ある社会心理学者が、倫・社の授業体験記の中で社会学は利用されているだけで学者としての良心がふみにじられていると怒ったそうである。まさに指導要領解説の考えは怒らせるところにある。チンパンジーの知恵実験は興味がある。しかしそれは人間性の理解と結びつき、理解をたすけるものでなければ意味がない。「青年期は反抗期である」という知識はそれ自体意味がない。それはどういう事実なのか、そして、それが人間形成のうえでどんな意味があるのかが説明され、その体験を通して自覚される人間的成長が把握されなければ意味がないのである。またこんな考えもある。反抗期であるといわれるとかえって学習がゆがめられる。反抗的現象は具体的に一様でなく類型的な事例を示されても実感できないし、主体的には反抗でなく傷つき、迷いこんでいる感じしかないということになり、むしろ事実から離れ空虚な学習になることがあるというのである。

倫・社を設けた理由の中にこうのべている。「人間性の理解も倫理の学習に伴うものとして考える」と。また内容の構成とそのねらいのところに「倫・社の内容の各事項は心理学、倫理学、社会学などの学問的成果と密接に関連しているが、これらの学問それ自体を教えることを目的とするものでなく、これらの学問の成果を生かしながらさまざまな角度や立場から人間のあり方について総合的に理解を得させ人生いかに生きるべきかについて思索させることをねらいとして構成したものである」とのべている。重ねて専門的な学問の成果の生かし方として、いろいろな学問の分野から考えさせ、理解させること、特定の学説にとらわれずに指導することを望んでいる。

### 3 学習の展開

教科書をどう使うか。教科書なしで学習していることはまず少ないだろう。がその教科書が指導要領の発想と目標をどの程度ふまえて編集執筆されているだろうか。このことを考えると学習展開を教科書に依存するのがおそろしくなる。教科書を通して抱く「倫・社」のイメージと指導要領を通して理解するそれとの間にかなりずれを感じるからである。もちろん教科書により、執筆者編集者がかなり意見調整して、流れの一貫性とそれに従っての各分野の役割をくふうしているものもある。しかし他方一応のつじつまをあわせるために多少の字句をさしこむ程度で、内容はばらばらの立場で各自の学問分野に忠節を尽しているものもかなり目立つ。

指導要領の発想からみた場合考えられる理想から言うならば次のような編集執筆の態勢が必要だと考える。即ち、高等学校の生徒が直面している疑問や問題に答える（答えるでなく）ように、形式的な解説や説明で納得しない内心に根ざした疑問や関心に語りかける姿勢と発想で、あるいは問題を提起して、それに関わる意見や諸事実をあげ、これをいろいろな立場や角度から解釈したり解説したりしながらもの見方考え方に気づかせていったり、さらに見方考え方の根拠や関係やなどを検討させ、それについての理解認識を得させ、そしてまたそこから新たな疑問、新たな水準の関心呼びおこしていくものでなければならない。しかもその展開のしかたは、これらの問題を学識経験者がそれぞれの分野の知識、経験あるいは立場を生かしながら意見や解釈を交換しまた疑問をなげかけ、共同して追求するようになってほしいもので、学習者がこれを通して、どの説明に納得するか、どの立場に共感するかばかりでなく、いろいろな角度いろいろな立場からのアプローチのしかたがあることに眼をひらいて問題に対する興味をいつそう広げ、深くして、自分でも問題を発見して取りこんでいくように意欲をほりおこしていくものであってほしい。

人生に関わる事柄は理解のしかた、評価のしかた、納得のしかたなどいかに多様であるか、このことを考えるとき、倫・社の内容に関する学習が自発的要素を前提

とする以上、観念の多様性の背景にある主観的要素の啓発に焦点があてられなければならないのである。そして個人的所見相互の土台に気付かせ、個人的所見の土台にありそれを支えているバック・グラウンドがどうであるか、情況のなかのひとり、集団の構成員のひとりとしてそれらとの相互関係、そしてそれらを含んでいる場との関連において自らの所見のバックグラウンドをたしかめ、自ら所見を検討するよう  
に導びいていかなければならないのである。つまり、自らの所見、尺度をもって他をみるばかりでなく、自らをも相対的なものとしてとらえ、照らしだして、それによつてたしかめた光をもつて他を照らさせるのである。

ところで、このような要求にあった教科書は求めて得られないのである。また反面内容的な特徴はそれぞれある。従つて、そのねらい、流れはともかく、教科書をひとつの材料とし、その他主題に従つて必要な材料を用意し展開の形態も考えてみずからのねらいの実現をはかる必要がある。

次に、特に人間性の理解にかかわる解明さるべき課題として、科学的分野の内容をどう人生観・世界観の価値的要素に関係づけ発展させていくかという問題がある。

たしかに、発想において、また方法論において異質である。小論を以て簡単に解明することの不可能な問題ではある。しかし、案外と素朴なところに理解のいとぐちがあるのではなからうか。精妙な論理の森にふみ入つては制約をいろいろけるであろうが、それ以前の素朴なところでこれを考えてみたい。

それは対象にとりくむ課題意識、役割のちがいとしてみることはできないであらうか。科学は現象の諸要素の特質と諸要素の相互関係を事実にして分析し、現象の奥に秘められる原理法則を洞察してこれによつて現象を説明(解釈)する。これはかつての存在論的あるいは神学的発想による観念大系を克服して新たな事実に即した観念大系を創造した点で大きな功線を残し、新たな光明を与えた。このような科学を成立せしめるに二つの基本的原理がはたらいている。ひとつは、欲求の体系としての人間存在に対して対立する客体は、対立する限りにおいて願望おもわくを超えた、それ自体の基本的原理法則をもっているという仮設であり、もうひとつは

人間は外在するものを対象とし、その容体の特質および原理法則を洞察しようと興味をもち、特に欲求充足との関わりにおいて追求の動機づけが強くなり、追求の焦点も集中してくるのである。科学すること自体人間的営みである以上、科学も科学する者の動機と無関係ではない。事物の特質およびそれらの諸関係を科学するとき、どこに焦点をおき、どの角度からどこまで追求しようとするのかは問題意識を抜きに考えられない。知識は単に集積されてきただけでない。絶えず検討し直され、新たな視野と視点から構想し直されてきているのも問題意識の変化から来ている。科学者の内面がこうして問題になってくる。機械についての研究を例にとつてもいえる。ある部分の性能を高めるために原理をそのままにして部分的検討をし改善することも方法としてあるが、部分の改変は他の部分に影響し、ついにバランスが乱れ、機械全体の性能がゆがむことがある。この場合ある部分の性能に対する要求と、それによつて影響される他の性能に対する要求、さらには全体的性能に対する要求これらの関係をどうみるか、そしてどこに焦点をおいてどう調整するか、こういった内面自体の検討もあるいは必要になるが、要求大系はそのままにその確認の上に立つて機械自体の各部分の性能を調整したりあるいはそれらの性能をそれぞれ高めながら秩序づける原理を探し新しい構想を見つけ出していくこともある。後者は科学の進歩の契機になってきている。科学は部分的進歩の積みあげのみでなく、基礎的研究により新たな原理を追求し構想を組みかえて不可能とある時期に考えたことを可能にしてきた。

科学自体、こうして独立した絶対の世界をなしているのではなく、人間の生活に関わる事実的な側面を、人間の課題に応じて検討し、事物の特質、諸事物の相互関係の法則あるいは、相互関係そのもののなかでの物事の可能性や相互関係を操作したばあいの可能性などについて解明し、これをデータとして提供して、人間の要求大系において意味づけし管理、操作するのに手がかりを与え、人間生活の向上に寄与してきているのである。

もちろん、すべての科学の知識は直ちにそのまま効果的に利用されるものではない。それぞれ立場、視点および角度などねらいがあつて成り立っている。従つて、ねらいによつて適当なものを探し、あるいはねらいに従つて読みとりをしなければならぬ。なおこのようなデータによつて要求され大系の側から見た事実はそれ自体のものとしてでなく、意味大系、即ち、ある期待の実現を図つて構想した觀念の大系の中でコントロールの対象として見られているのである。

ところで、価値大系というのは、集団的、文化的なものも含めて人間の諸要求が個々のものとしてでなく、諸々の要求の諸関係の中で検討され、それぞれの特徴で、基本的要求と確認された要求を焦点として組織づけられている大系である。つまり、それぞれの諸要求は基本的と意味づけられた要求を焦点として、意味、役割が与えられている要求の総体である。そしてこれを基準にして事物を見、これを管理操作し、そしてまた、これを評価していくのである。ビジョン、あるいは東標として自覚化されている知的なものも、またそうでない情緒的なものも含んでいる。先哲の価値の大系、それもそれ自体として評価されるものでなく、それをそう設定した基盤として時代的社会的要求があつた訳でその角度からやはり検討されるべきものである。

ところで最後に授業展開の技術的問題にふれてみる。指導要領に指導上の留意点として教材を精選して効果的に活動すること、学習効果をあげるため各種の指導法を適宜実施することなどがあげられているが、この辺の検討までは十分にいたらなかつた。講義式と討議読書による自己展開学習の長短が若干考察された。そして内容中心に考えた場合やはり講義式が勝る面がある。主題をコントロールして適宜系統的に学習の能率をあげることができる。しかし、自己展開学習も利点がある。自発的に自ら問題をもって学習するなら、たとえ成果としては小さくとも、自ら目標を持って自らの手でそれに近づきつつある充実感は、やがて自発的に自律的に学習を進める土台になるであらうし、講義式が内容や形式的能率にとらわれて、ついには生徒の要求、学習の実感から遊離する危険を招く点から考えると意義がある。学

習は学習者がそれによつて変革されるものであり、教授は意図的計画的に発達段階に即して学習を開発し援助していくことであるから、学習者が課題とその見通しをもち、学習の充実感をもってなければならない。集団を通して学習することは、これまで自発性の伸長社会性の涵養および文殊の知恵式の効果で評価されていたが、さらに、個人の気持考えが交流され、個人の考えが集団の中でたしかめられ公共性のある考えに高められ、また集団所属感、社会認知の要求に動機づけられて意欲が啓発されることでも評価される。しかし集団の育成、集団による課題把握学習確認は工夫しなければならぬ、今後の問題であろう。

## 2. ソクラテスの幸福観について

一高校倫理・社会科資料考一

都教育研究所 小島章一

都立駒場高校二年生達のプラトンの対話篇(岩波文庫版、ソクラテスの弁明、クリトン、パイドンなど)の読後感や「この頃のわたくし」などの自己反省の作文を読ませていたとき、彼等の心が、如何に生きるべきかに苦悩しつつも、率直かつ真摯によき自己の確立に努力している姿に接し、高校倫理・社会科教育の目標が、倫理的主体としての自覚を生徒達にうながすことであってみれば、倫理的主体としての自己の自覚に徹底した人類の模範であるソクラテスの幸福観を考えてみるのも意義があろうと思って、私は筆をとった。

プラトンがその対話諸篇に描き出したソクラテスは一貫して徹底的な愛知者である。真知=エビステーメを探究する人で、エビステーメは善のアイデアという形をとるから、快樂主義的に考えられる幸福観は棄てられて、日常的な快樂に属する一切を出来得る限りおさえ、ひたすら愛知に精進し、善のアイデアを求めるところに幸福=エウダイモニアを求めている。「ピレボス」篇のはじめにソクラテスはこの点をはっきりのべている。「さて、ピレボスは悦び・快樂・満足ならびにそのような種類にはいる限りのものはみんな動物にとつて善であると主張するが、それに反して私達は、そのようなものと同種類のもの、すなわち正しい思いと真なる推理とが、一もしも正しい思いや真なる推理を持ち得る人であるならば一快樂よりすぐれておりまた善い。したがってそれらを具えることの出来るすべての者にとって、現在も将来も、何よりも有益だというにある。」 日常的に多くの人々は快樂が勝つと叡知が負けるかの如く思うけれども、叡知が勝って快樂が負けるのがソクラテスの倫理実践の魂であつた。ソクラテスの幸福は徹底的努力による魂それ自体の幸福であ

った。「すべての人間の生活を幸福ならしめ得るものが魂のある状態であり態度であるということをおたくし達各人は今明らかにしようとしているということである。」

一般的にいて人間的生命は、普通、名誉欲・金銭欲・権力欲・情欲などに不足を感じているから、それらが価値あるものと思ひ、追い求める。しかしもし、それらがある程度満された場合でも人間的生命は幸福ではない。ギリシアの賢者ソロンがクレオソス王に「人間は生きている間は幸福とはいえない」という所以である。人間的生命の直接的自然的欲求、間接的社会的欲求がみたされても人間的生命は幸福ではない。何故か。それは魂の幸福がないからである。もしまたすべての人間に身体的な死が全くなくなつたとすれば、その時は最早や生も死も消えさるであらう。したがつて幸福も消えるであらう。ソクラテ斯的にいへば、死すべき人間が、死を超越する、死の恐怖を克服し得る魂の幸福こそ人間個体の本質的要求である。高校生徒の作文にも学業に精進するそのことのうちにかかるソクラテ斯的幸福を探し求めている心はほのかに若葉のように匂つてもいる。ソクラテスの幸福観は、感性的満足のみを求める快樂＝ヘドネーではなくして、真理探究、有限性の自覚に徹する叡知的幸福である。

私はこゝでソクラテスの叡知幸福即哲学的幸福観を考えるためには、ソクラテス・プラトンそしてアリストテレスに発展する哲学の根本的考え方にふれてみなければならぬ。哲学とは何か。愛知＝Philosophiaの学である。人間は完全無知に達することも出来ないし、完全な無知に達することも出来ない中間的それ故有限的存在である（シンボジウム）。存在の有限性の自覚によってなおよりよき知に努力する。しかも部分的分野における真理ではなくして、魂は統一的、総合的真理を求める。かゝる自覚は無知の知を反省徹底の方法とする。かゝる努力がソクラテスの哲学的実践からプラトンのイデア論への伝統である。かゝるソクラテス・プラトンの哲学を永遠的な哲学の一つの代表的典型と考える我が国の先哲は、「哲学とは最高の統一を求める哲学である。」といふ、またソクラテスの哲学的実践の真髓を直視する人は、「哲学は自己の探究、本来的自己の自覚、自己本来の

面目の自覚である。」 という。人間個体は他の動物とことなり、死すべき存在としての知恵とともに真理を値れる心とを棄てんとしても棄てるあたわざる悩む存在である。苦悩の根底に魂がある。かゝる魂に忠実であらんとするところに私は哲学があると思う。わかりやすくいえば、「哲学とは魂の学である。魂の自己実現、すなわち解脱の学である。」といってもよいと思う。魂の自己実現、解脱の実践は、プラトンの対話篇、パイドンに永遠の典型を見るといってよいと思う。後期プラトンのイデア＝形相論もたしかにソクラテスに愛知の実践の典型＝イデアを見ているといえる。私はパイドンを中心にソクラテスの幸福観を整理してみよう。先ずその準備として、私は魂の本質を詩的に美しくソクラテスが語る「パイドロス」篇を引用しよう。

「わたくしたち各人の内には支配し指導する二種類のものがあり、わたくしたちはその導くまゝにそれらに従って行く。一つは生れながらのものであつて、快樂への欲望であり、もう一つは獲得された思いであつて最善にあこがれる。「人間の魂は実在者を生れながらに見て来ている。さもなければ人間の身体の内にはそれはやどらなかつただろう。しかし現世の事柄から実在を想起することはすべての魂にとつて容易なことではない。」 「それ故にこそ、愛知者の精神のみが翼を持っている。なぜならば、彼は実在の記憶によつて、精神の、神が神的である所以の神との交りにいつも力の限りたずさわっているのだから。」 現世的直接的欲望を棄てて、ソクラテスの愛知の魂は、実在に向つて、肉体的自己から自由にはばたく翼を持っている。魂は永遠である。魂の実現すなわち解脱の幸福は浄福として永遠的幸福で、イデアである。しかしこの幸福への道は困難である。ソクラテスにとってはかゝる幸福の実現は、大死一番であることを、パイドン篇が語るのである。パイドン篇は、死に直面したソクラテスとその主体性を徹底し、そこに開く魂の自己開示としての浄福を示すのである。宗教と哲学とが一つに純化統一される典型である。ソクラテスは先ず、人間存在における苦楽の相対性、生死の相対性、それ故に人間存在の有限性を自覚し、はっきりとのべる。「諸君、人が快樂と呼ぶものは何と不思議な

のだろう。反対であるように思われる苦痛との間に不思議な関係がある。快樂と苦痛は同時に一人の人間におとずれることはないけれど、両者はあたかも一つの頭に一緒に結びつけられてでもいるように、人が一方を追求捕獲すれば、また他方を捕獲せざるを得ない。」(13) 「死者が生者から生成すると同じように生者は死者から生れる。」(14) 「その意味を知ることがむずかしくはない。例えば、眠るということがあって、眠っている者から起きるといふ反対の生成がないならば、結局、眠れるエンデミアンの話はナンセンスになつてしまう。」(15) 有限無知の自覚に徹するソクラテスは、実在の知＝エピステーメへの愛の道に進み行く困難を次のようにいう。「わたくし達を導き、わたくし達の議論を探究の帰結に導く道はけわしく、わたくし達が肉体を持ち、魂が諸悪に汚されている限り、わたくし達は決してわたくし達が求めているもの、すなわち真理に十分に到達することは出来ないだろう。なぜならば、肉体は栄養を必要とするから常にわたくしたちに面倒をかけ、その上病気にでもなれば、真理の探究を妨げる。そしてまた肉体は諸情念や欲望、恐怖また種々様々な幻影やおろかしさにみち、その結果、人々がいうように、事実わたくし達は全く思索することが出来なくなる。……戦乱、闘争の唯一の原因は肉体とその欲望なのである。」(16) この欲望と結ばれた直接的自己を克服して、ひたすらに真理への自己を見出すべきソクラテスの愛知の真の態度をソクラテスは次のようにいう。

「真の愛知者、彼等のみが常に魂を解放することに熱心である。肉体からの魂の解放と分離こそ愛知者の演習である。」(17) 「魂の肉体からの解放、分離こそ死というものである。」(18) 「正しい愛知者は死することの演習をする。それ故、彼等にとって死は他の人々の如く恐るべきものではないのである。」(19) 死はソクラテスにとっては魂の自己復帰、自己実現すなわち淨福である。「死の演習をする魂は、不可視的な、神的數知的で不死的なところに行き、そこでは魂は妄執・無明・恐怖・愛執その他人間の邪念から解脱して幸福であり、修験者がいうように、ほんとうに余生を神々と共に生きる」(20)ソクラテスにとつては肉体の死、魂の生こそ淨福であつたのである「白魁

それまでにも鳴くけれども、死ななければならぬと感ずる時、つかえまつる神のみもとに行くよろこびにいと美しく鳴くものようである。しかし人々は、自分自身死を恐れるものだから、白鳥は彼等自身の死を嘆き悲しむのだと間違っている。」(21) ソクラテスの幸福は叡知界の白鳥の幸福であったのである。

しかしソクラテスは自殺を肯定しているわけではない。「しかしながら愛知者は自殺しないだろう。なんとすればそれは神意にもとるからである。」(22) ソクラテスの讚美するのは盲目な我執の死であって、努力の苦をいとう自殺の讚美ではない。この点は仏教哲理に相通うと思われる。クリトン篇に見られるように、悪法からものがれることもなく、法そのものの存在理由を生かすと同時に自らの主体性の確立、浄福の実現に死し、この世界には弟子達と最後の対話をなし、ソクラテスは永生に参入したのである。死に直面したソクラテスの静かな浄福に接した弟子パイドンは驚嘆し、次のごとく語るのである。「実際、私はソクラテスの死の場に会い、奇妙な気持ちになった。私は近しい人の死に会う時、いつも私の心に生ずるようには、おいたわしいという心でみたされはしなかった。あの方はいとも幸福そうにみえ、態度も言葉もすべてなんの恐れもなく静かで雄々しく死をむかえられた。だから私は死の住いに行かれるに際し、神の恩寵なしでは行かれなからたと思う。そして彼の地にもソクラテスは幸福であろう。」(23) 死に直面して親しい者に幸福な姿を静かにしめすソクラテスは、近代哲学の祖デカルトのレゾン(理性)の透徹せる考察の高邁の心(generosité)(24)の典型であろう。

右の如きソクラテスの浄福は青年期の高校生達にとってどんな学習になればよいのだろうか。私は彼等自身の身体状況に打負かされることなく、理性的に真理を愛することに総合的に人間自己を反省する典型となれば幸いと思う。

青年期の心理学考察のやゝもすれば落入る欠点は、一般的に、幸福を経済的かつ感性的満足と考える概念を背景にして考察しすぎることはないだろうか。一方感性的不満足から、他方物質的(経済的)不満足から、両者の要素的加算の見地から、体質の激変と相即して、「反抗」という青年期心理を説明しようとしているように

思われる。私はかゝる「反抗」は氷山の一角にすぎないと思う。敏感な青年期はその夷人間的な存在それ自身、内面的に自己自身に対する抗争が新鮮に開始されているので、外面的な第二次反抗期の現象はその一端にすぎないと思う。かくて高校生におけるよき自己の自覚的形成にはプラトンの形相＝イデアの如きものが必要と考えられる。プラトンのイデアは人生観・世界観形成の世界的典型といつてよく、そんな点フランスのエミル・ブレイエの説に同意するとともに P・ギョームのゲスタルト心理学に注目したいと思う。永遠のフォームは高校生からそう速くはない。人類における真に偉大なる人々は、皆、何らかの方向において、青年の日に永遠のフォームを持った人達であったと思われる。クリミアの天使のナイチンゲール、萬能の天才ダビンチ、我が国における西田幾多郎先生の如きは伝説、日記などから、端坐において永遠的なフォームを直観し、自己を確立し、どんな迷いがおとずれてもそのフォームが先生をもとにもどしたように思われる。人生の行きつく先は死であることを知っている青年達はあらためて人生を考え、如何に生きるべきかをひそかに自らの魂にむかって問うているのであると思う。倫理・社会の教育者はかゝる問いの前に立たされているのである。

私は私のこの拙き論文が害なくいささかでも役立つことを祈りたいと思う。

#### 註

- (1)「ピレゴス」11. 岡田正三訳プラトン全集第六卷五～六頁。(2)同上11. 六卷六頁。(3)高坂正顕著「哲学は何のために」理想社。(昭和41)。
- (4)こんな点、スピノザの B. Spinoza; Tractatus intellectus Emendation, 「知性改善論」は明解である。
- (5)こんな点プラトンを綜観辯証法ととらえる川田熊太郎著「プラトン辯証法の研究」河出書房(昭15)は注目したい。(6)ソクラテスからプラトンのイデア論へを説明するものは、John Burnet; Platonism 「プラトンの哲学」出隆、宮崎幸三訳河出書房(昭18)である。(7)西田幾多郎「哲学概論」岩波書店(昭41)

- (8)高山岩男著「哲学概説」弘文堂(昭41)。(9)Ⅲ. 237E, Loeb. I. P 445. 三巻26~27頁。(10)Ⅲ. 250, Loeb. I. P 483, 三巻49頁  
 (11)Ⅲ. 249C., Loeb. I. P 480483, 三巻48頁。(12)この点についてはW. Winderband, Platon, 「プラトン」出隆、田中美知太郎共訳 大村書店(大正13年)参考。(13)Ⅰ. 60B, Loeb. I. P 209, 三巻139頁  
 (14)Ⅰ. 72, Loeb. I. P 251, 三巻165頁。(15)Ⅰ. 72C., Loeb. I. P 251., 三巻165頁。(16)Ⅰ. 66B-C., Loeb. I. P 229~231.,  
 (17)Ⅰ. 670. Loeb. I. P 235., 三巻154頁。(18)同, 同, 同,  
 (19)Ⅰ. 67E, Loeb. I. P 235, 三巻155頁。(20)Ⅰ. 81, Loeb. I. P 283., (21)Ⅰ. 85, Loeb. I. P 295. (22)Ⅰ. 61C, Loeb. I. P 213. 三巻141頁。(23)Ⅰ. 58E, Loeb. P 205., 三巻136頁  
 (24)R. Descartes; Posson de Lame デカルト「情念論」伊吹武彦訳参照,  
 (25)Les Thèmes Actuels De La Philosophie, Emile Bréhier, 河野与一訳「現代哲学入門」岩波新書(昭39年)参照, (26)La Psychologie De La Forme Per P. Guillaume; P. ギョーム「ゲスタルト心理学」八木 訳、岩波現代叢書(1966年)参照。

尙私はこの論文を書くために、西哲叢書Ⅱ「プラトン」長沢信寿著弘文堂(昭11年)の深くして実直な研究に負うこと多大であつた。對話篇の引用文は、プラトン全集 岡田正三訳を使用した。意味のとりにくい処は、The Loeb Classical Library Plato I~の希英対訳を主にThe Works of Plato, The Jowett Translation, modern Library, 927, などを参考し、私なりに修正した。尙註。例えば(10)Ⅲ. 250, Loeb. I. P 483 三巻49頁は、オックスフォード原典テキストⅢ. 250. Loebの希英対訳本Ⅰ. 巻483頁、尾田正三訳プラトス全集三巻49頁の意味である。

### 3. アリストテレスの幸福論

東京都立杉並高等学校 秋山 明

#### (一) アリストテレス以前

ギリシヤ人の<sup>二〇</sup>思考は頗る現実的であり、現世的である。死後、王様になるより、奴隷でもいいから生きていた方がよいと考える者さえいた。「我々は科学を愛すること、芸術を愛すること、自由を愛することをギリシヤに負っている」①とブチャ一はいう。まさにギリシヤ人は、神学より科学を、宗教より芸術を、精神より肉体を、神より人間を愛する民族であった。この人間らしさを強調する精神がルネッサンス期に万雷の拍手で迎えられた。その現実的思考は、「幸福観」にも現われている。ピンドロスは「人生の装いを富の美花の中に最も美しく飾るものは二つある。即ち成功すること、それによつて名声を得ること」②といつた。またソロンは、「不具者でもなければ、病気にも罹らず、禍も蒙らず、よい子持ちであるし、………そしてその上さらに立派な往生を遂げるならば、斯ういう人こそ………幸福な人と呼ばれるに価する」③といつている。この二人とも低俗的でさえあると思わせる程、日常的で現世的である。

ヘラクレイトスは「肉体を喜ばすことに幸福があるとしたならば、牛が豌豆を見つけて食べるのをわれわれは幸福だと言つたであろうに」④といつているが、肉体的快を幸福だとすることに対するヘラクレイトス自身の反論であるとしても、当時このような感性的な幸福観があつたものと思える。プラトンの対話篇には金銭に貪欲なソフィストが描かれており、彼等のまわりには名声を求める青年が宴集している。しかし彼らの求める現実的幸福には、矛盾があり、限界があり、挫折があり、絶望があつた。

そこで彼らに反対したのか、ソクラテスである。彼は「人間の最大幸福は毎日に徳について語ること」⑤であり、「徳が富から生ずるのではなくて、寧ろ富及び一

切の福は、個人にとつても、国家にとつても、徳から生ずる」⑥というように、倫理的・観念的・抽象的なものに変つてきた。

プラトンは、「最も正義なる者が最も幸福なもの」(ὁ ἀριστῶνος ἕϊος τὸν ἀριστὸν τε καὶ δικαί(σ)ταων ευδαίμονέστον)⑦  
「最悪にして最も不正なる者が最も不幸なる者」(κάκιστόν τε καὶ ἀδικωτάτον ἀθλιώτατον)⑧といつている。

プラトンによつて、アテネの敗北、師ソクラテスの刑死、貴族階級の没落、社会の混乱等は現実への絶望の原因となつた。それで、観念的、理想主義的思考に傾くことを余儀なくさせられた。

#### □ アリストテレスの幸福

あらゆる人間活動は「善」(ἀγαθός)を希求している。そしてそのあらゆる善のうち、最高のものが幸福(εὐδαιμονία)であると彼はいう。主観的要素のつよい幸福というものを、客観的に追求しようとするのが「ニコマコス倫理学」のねらいの一つであると思われる。彼はプラトンの理想主義に対して、「現実主義者」だといわれるだけあつて、外的な種々の善をも幸福の条件としてその必要性をみとめた。例えば友人・富・政治的能力、さらにまた、優生、よき子供達、容姿の美などである。しかしこれらのものは、幸福の中の一条件ではあつても絶対的なものではない。

幸福を客観的・絶対的なものにしようとする、現実主義的なものから、理想主義的なものへと移行せざるを得ない。形而上学の面ではプラトンのイデア論を批判した彼が、幸福論ではプラトンをいしは、ソクラテスの完全な超克はし得なかつた。

彼は「幸福なる人とはよく生きており、よくやつている人であるという考えも適合する。なぜなら幸福はよき生、よきはたらきという程のものに定義されたのだから」(Συνάδει δὲ τῷ λόγῳ καὶ τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν τὸν εὐδαιμόνα' σχεδὸν γὰρ εὐζωία εἴρηται καὶ εὐπραξία)⑨と抽象的・観念的に述べている。彼は人間の生活と、享

樂的(ἀπολαυστικός)・政治的(πολιτικός)・純觀照的(θεωρη-  
τικός)の三通りにわける。そして、最後の純觀照的生活こそが、最高善であり、  
最高の幸福であるとする。第一の享樂的生活においては富(πλούτος)・快樂  
ἡδονή)とがあげられるが、富は我々の究極的に求めるものではない。富は幸福  
の一条件であり、一要素でしかない。病気の者にとつて、健康がのぞましいように、  
富は貧乏者にとつてのぞましいものであるが、人生の究極の目的とはなり得な  
いのである。

快樂は、すべての人間が生を希求している以上、それを欲するのは当然である。  
快樂も幸福な生活に対して強力な影響をもつものである。快樂には、馬の快樂、犬  
の快樂・人間の快樂の別もある。人間の場合だけでも、或る人には快と感ずるもの  
が他の人には苦を感ずる場合さえある。このように快樂が、個人的主観的であり、  
客観性と普遍性とを欠くならば、それは善とも、幸福とも言い得ない。馬好きの人  
にとっては馬が、劇好きの人にとっては劇が快樂であるように、正義好きの人にと  
つては正義が快的であろう。その限りにおいて快樂は幸福であるといひ得る。しか  
し正義にかなう行為が我々に苦痛をひきおこす場合があり、一方我々は不正義を行  
う時に、快を感ずる場合もある。故に、或る快は幸福であるが、すべての快は幸福  
だとは、断言出来ない。上記のように富も快も絶対的な幸福ではあり得ない。

次に政治生活につきものに名譽がある。この名譽も絶対的幸福とはいえない。名  
譽は皮相なものである。名譽(τιμή)は与えられる人よりも、むしろこれを与える  
人にかかっている。名譽を追求する人は、自分が善人であることを信じさせようと  
するようである。つまり、自分の徳に対して名譽を与えられようとする。そこで名  
譽を求める根底には徳(ἀρετή)がある。アリストテレスは、「幸福とは究極  
的な徳に即しての精神の或る活動である」(ἡ εὐδαιμονία φικηῖς  
ἐνέργειά τις κττ' ἀρετὴν τελείαν)<sup>10</sup> といっている。  
徳(ἀρετή)は現代の道德の意味のほか、長所・才能・能力・卓越・円満・手  
腕・美点・優秀等の広い意味をもっている。徳には理知的徳(διανοητικῆς)

と倫理的徳 ( $\eta\theta\epsilon\lambda\eta\sigma$ ) とがあり、前者はその発生も成長も教示に負っており、後者は習慣から生ずる。ヘーゲルはアリストテレスの徳を「理性的面と非理性的面との統一」即ち感性的欲求が理性の命ずるところをなすことだと考えた。<sup>⑪</sup> そして徳なしには幸福は見出されぬと解した。

アリストテレスはその徳を善ともした。そして「個人の幸福と国家の幸福とは同じである」<sup>⑫</sup> から、個人の最善が最大の幸福であつたように、「最善の国制とはそれによつて国民が、最も幸福であり得るところの国制である。」<sup>⑬</sup> 元来国家の目的は「幸福にそして立派に生きること」<sup>⑭</sup> である。では個人にとつても国家にとつても、徳がなぜ幸福なのであろうか。

徳は「よく生きる」能力であり、幸福も「よく生きる」ことである。このよく生きるという点において同じであり、又、両者とも人間の究極的目的である。連続的であり自足的であり、快的であるからである。

しかし、徳の生活が幸福のすべてではない。徳を有しながら眠つていたり、生涯を無為に暮らすことも可能であり、そのみならず、非常な困窮や不幸に出会うことも可能であるからである。<sup>⑮</sup> そこで彼は、純観照的生活が最も幸福な生活であるとする。観照 ( $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ ) とは実践的に対する語で、理論・思索・静観・冥想等のいみがある。神を観る意もある。人々は、神々こそ幸福であると考えている。その神を理性 ( $\nu\omicron\upsilon\lambda\eta\sigma$ ) によつて直視し得るのである。人間は神になることは出来ないが、神に接し、神に似ることは出来る。このように神を思念し、神に接することが、純粋観照で、これこそ人間にとって最高の幸福である。徳 ( $\alpha\rho\epsilon\tau\eta$ ) の幸福には限界がある (1095b) が、最高の徳 ( $\kappa\rho\alpha\tau\iota\tau\eta\nu$ ) の幸福には限界はない。このように、現実的なギリシャに生きて、現実的思想家といわれたアリストテレスも、幸福論では、神秘的・観念的・宗教的になつてしまった。

## ㊦ 後世への影響

ローマのキケロ、中世のトーマス・アクイナス、近世の功利主義者に大きな影響を及ぼした。主観的な「幸福」を科学的に、合理的に、客観的に究明しようとする

傾向は極めて近代的でさえある。

註

- |   |                                   |            |         |           |
|---|-----------------------------------|------------|---------|-----------|
| ① | ブチャー著<br>田中・和辻・寿岳訳                | ギリシャ精神の様相  | 岩波文庫    | P 4 2     |
| ② | リビングストン著<br>田中・高塚訳                | ギリシャの精髓    | 全国書房    | P 1 5 7   |
| ③ | ヘロドトス著<br>青木 巖訳                   | 歴 史        | 生活社 第一巻 | P 3 2     |
| ④ | 田中美知太郎著                           | ヘラクレイトスの言葉 | アテネ文庫   | P 8       |
| ⑤ | プラトン著<br>久保勉・阿部次郎訳                | ソクラテスの弁明   | 岩波文庫    | P 4 4     |
| ⑥ | 全 上                               | "          | "       | P 3 2     |
| ⑦ | Platons Staatschriften            | (希独対訳)     |         | 5 8 0 C   |
| ⑧ | 全 上                               | (希独対訳)     |         | 5 8 0 C   |
| ⑨ | Ethique de nicomaque              | (希仏対訳)     |         | 1 0 9 8 b |
| ⑩ | ibid                              |            |         | 1 1 0 2 a |
| ⑪ | ヘーゲル著<br>真下信一訳                    | アリストテレス論   | 史学社     | P 1 2 9   |
| ⑫ | アリストテレス著<br>山本光雄訳                 | 政治学        | 岩波文庫    | P 3 1 0   |
| ⑬ | "                                 | "          |         | P 3 2 9   |
| ⑭ | "                                 | "          |         | P 1 4 5   |
| ⑮ | Aristoteles; Ethique de nicomaque |            |         | 1 0 9 5 b |

その他下記のような文献を参考にさせていただいた。

- |   |      |           |      |       |
|---|------|-----------|------|-------|
| 1 | 藤井義夫 | 哲学の人間の形成  | 弘文堂  | 昭和18年 |
| 2 | 藤井義夫 | アリストテレス研究 | 岩波文庫 | 昭和16年 |
| 3 | 藤井義夫 | アリストテレス   | 剋草書房 | 昭和35年 |

- |    |  |                    |        |       |
|----|--|--------------------|--------|-------|
| 4  | 藤井義夫                                     | 哲学の誕生              | 河出新書   | 昭和30年 |
| 5  | 出 隆                                      | アリストテレス入門          | 市民文庫   | 昭和27年 |
| 6  | 三木 清                                     | アリストテレス(三木清著作集第九巻) |        | 昭和22年 |
| 7  | 山内得立                                     | ギリシャの哲学 V          | 弘文堂    | 昭和35年 |
| 8  | 高瀬久太郎                                    | アリストテレス倫理学         | 巖翠堂    | 昭和18年 |
| 9  | 和辻哲郎                                     | ポリス的人間の倫理学         | 白日書院   | 昭和23年 |
| 10 | 高橋誠一郎                                    | アリストテレス            | 三省堂    | 昭和18年 |
| 11 | D・J・Allan; The Philosophy of Aristoteles |                    |        |       |
| 12 | アリストテレス著<br>高田三郎訳                        | ニコマコス倫理学           | 河出書房   | 昭和18年 |
| 13 | ジャンプラン著<br>有田 潤訳                         | アリストテレス            | 文庫クセジュ | 昭和39年 |

## 4. イエス＝キリストによる幸福のとりえかた

都立桜水商高校 佐々木 誠 明

はじめに。

幸福<sup>00</sup>についてイエスの教えを知るためには、彼が人間をどのようにとりえかたをまず明らかにしなければならぬ。なぜならイエスの、ひいては原始キリスト教の人間観は、ギリシヤ思想における人間観とは全く異なり、したがってその幸福に対する考えかたも、当然この人間観を反映して特異なものとなるからである。

### (1) イエスの人間に対する見方

イエスによれば、人間は被造者であるとともに罪人である。すなわち、人間は造られた者として神にその存在根拠をもつものである。にも拘らず、アダムの墮罪以来人間は神から離れ、神を中心にして生きることを忘れ、専ら自己本位に生きている。これは神を信じない人間の現実の姿であり、いかなる強弁をもつてもおおえない事実である。多くの場合、人間は、自己が神から離れているというこの現実には気づかず、またはこれを故為に否定して、自己過信の生活に没頭している。したがって、ここにいう「罪」とは、神に対する反逆・背反であつて、いわゆる刑法上の、また道徳的の意味での罪をさすものではない。

人間が自己の存在根拠である神を離れ、「罪」に陥つた結果、この世には種々の悪徳が蔓延し、不義が横行する。自己の利害にのみ熱中する人間たちの織りなす社会は、誠に争いの渦であつて、心静まる時すらない。

### (2) 人生の目標

以上のような罪の現実から人間を救うために、神はイエスをつかわして、神との交わりの回復を促がした。ここにイエスを神の子、救い主として信ずることが、そのまま罪からの解放であり、人間の救いであるとの教えが成立した。それゆへ人間は、自己の人生目標を、罪から救われて、神との交わりに入ることにしよう要求

され、そこにこそ祝福（幸福）があると考えられた。しかも、これは自らの力で達成し得られるものでなく、ただただ神の側からの恩恵の賜によつて得られるものであるというのが、キリスト教の教えである。

(3) 祝福（幸福）はどこにあるのか？

新約聖書では幸福を「μακαρισμος」の語で表現するが、その最も代表的なものは、キリストの「祝福の言葉」によく示されている。マタイ伝では山上の垂訓（5章3～11節）、ルカ伝では平野の説教（6章20～22節）がすなわちそれである。そこでこの箇所には焦点をあてて、イエスの教えにおける幸福の所在をたずねてみよう。

「貧しいたましいの人たちは幸いだ、

天国は彼らのものだから。

悲しんでいる人たちは幸いだ、

彼らは慰められるだろうから。

柔和な人たちは幸いだ、

彼らは地を相続するだろうから。

義に飢え渇いている人たちは幸いだ、

彼らは飽かされるだろうから。

憐みある人たちは幸いだ、

彼らは憐れまれるだろうから。

心の清い人たちは幸いだ、

彼らは神を見るだろうから。

平和をつくりだす人たちは幸いだ、

彼らは神の子と呼ばれるだろうから。

義のために迫害される人々は幸いだ、

天国は彼らのものだから。

人々が私のためにあなた方を恥かしめ、迫害し、あなた方に対して

偽つて、様々な悪口を言う時には、あなた方は幸いだ、喜び跳れ。天  
におけるあなた方の報いは大きいから。あなた方より先きた予言者  
たちも、人々はそのように迫害したのだから。」(マタイ伝5章3～  
12節)

ここに見られる幸福な者とは、普通の常識からみれば、むしろ不幸・悲惨・苦痛  
の状態に泣く人々であることに、我々はすぐ気づくであろう。にも拘らず、イエス  
は敢てこれを幸福という。この価値の逆転を生みだした原因は何か。

イエスの立場は、この世の見方を超えるものであった。すなわち、幸福を考える  
にも、神の国の出現を目前にして、神の立場から終末観的に判断しているのである。  
そしてこれは、イエスの人間観から導きだされる当然の帰結であった。

終末観とは、世の終り、歴史の終末に神の国が出現し、神の正義の行なわれるこ  
とを信じるキリスト教の主要思想で、それはまた人類歴史の目標ともされるもので  
ある。神の国の到来は、イエスの説いた福音の中心で、そのいつ来るかは全く神の  
意志の一存にかかるとされる。したがって、人間的努力の如何は、神の国の到来には無関係  
であり、それはあくまでも信仰のうちに希望すべきものであるとされる。

では神の国の到来は全く終末的なものなのか。イエスによれば、神の国はまた現  
在的なものであり、イエスを信じ、神を信ずるところには、すでに神の国は来てお  
り、ここに神との真の交わりが回復するものとされる。それゆえ、幸福もまたそこ  
に実在するものといわねばならない。

こうして真の幸福は、終末的な神の国の到来にまたねばならないが、それまでの  
人生行路には、神を信じ、神との交わりを可能にする信仰があり、この信仰に生き  
ることこそ、今生きてある人間の幸福であるとされるのである。

#### (4) 幸福(祝福)にあずかる人々

では、信仰をもち、祝福にあずかる者は、どのような人々であろうか。我々はこ  
こで、前掲の聖書のことばについて考えてみたい。

まず「貧しいたましいの人たち」とは何か。ルカ伝では「貧しい人たち」とあり、

これは経済的な貧困を示すものであろう。しかし、イエスの真意は、「たましいの貧しさ」にあったものと解される。「貧しい」とは、精神的・内的に自己の不足と無力とを意識していることであり、自己のうちにより頼むべきものを何一つもつていない状態である。したがって、ここでいわれていることは、どこまでも卑い心、砕けた謙虚な魂であって、こうした魂の所有者のみがよく神のことばをききいれ、神の国を切実に待ち望むことができるのである。自己を過信する、尊大、傲慢な心はおこれるものであって、神への素朴な信仰からは縁遠きものである。幸福が、それゆえに貧しきものにあるといわれる所以である。

経済的な貧困はもとより望むことではないが、ただそのために神により頼む心を真実に起す機縁ともなるのであって、この意味においてルカ伝の表現もまた理解される。一見したところ、この表現は甚だ冷酷なものに映ろうが、イエスにおける真の幸福の所在を考え合せるとき、始めて納得のいくものとなるであろう。すなわち、富める者は、ますます富の獲得に狂奔し、あるいはまたその富ゆえに心の満足を覚えて、その結果、人間の存在根拠たる神を求め、神への信仰のうちに真の祝福を求めんとするものとはなり得ないからである。

つぎに「悲しんでいる者」がなぜ幸福とされるのか。この世の不運・不幸に泣き、社会の重荷を背負って歎き悲しんでいる者は、いかなる意味においても幸福とはいえないはずである。残酷ともいうべきこの世の偶然はしばしば善良な人間を悲嘆のドン底につき落すことがある。現実の悲しみの中に泣き暮す人間にとっては、千万言を費してもこれを真に慰めることは不可能であろう。しかし、悲しみは、必ずそれからの解放を求めることも事実である。ただこれが、人間的な、この世の基準での悲しみからの救いであれば、前述のように極めて困難なことに属する。したがって、悲しみからの脱出のためには、そのような、いわゆる人間的な立場を逆転させるよりほかに方法はないといえよう。

イエスの説く幸福の教えは、こうした絶望的状况下にある人間の悲しみに、唯一の解決を与えるものである。すなわち、人間の真の喜びは、自らの罪ゆえに離れ去

つた神との交わりの回復にあるとすれば、悲しんでいる者こそ最も真剣にこの喜びを求めるものといわなければならない。なぜなら、人間的な手段ではもはやその救済の可能性は絶望的であると知った者は、悲しみからの脱出を、真に、切実に求めるものである限り、いまや月並の人間の幸・不幸のはかりを捨て、永遠の立場から、自己の救い、すなわち真の喜びを見いだすよりほか生きる道がないからである。悲しみを転じて永遠の救いにあずかる神を見いだす時、彼は真の慰めを与えられ、そのゆえに幸福であるとされるのである。地上の物質的・精神的幸福に安住する者は、敢て神に頼ろうとはせず、この意味で彼らは真の幸福をつかむ者とはいいい得ない。悲しむ者こそ幸福であるとは、真に神を見いだすことの祝福をのべたもので、ここにイエスの真理の逆説性をみることができよう。

#### (5) イエスの「幸福」の教えの真意

以上において前掲「祝福のことば」の中からイエスの教えを二・三解明したが、我々が通常は忌み嫌う状態の人々を、イエスが敢て幸福と想定した真意は一体どこにあるのか。

思うに、幸福は運によるものと考えられるのでなければ、人間の努力によって得られるものとの観念が支配的であろう。けれどもそこには重大な見落としがある。幸福の根源をただ人間の努力にあるとする考えかたには、人間の存在根拠としての神への感謝がない。人間に要請される根本的なありかたを、神との交わりの回復におくイエスの教えからすれば、地上的な幸福に酔い痴れている人々は、それにのみ無上の満足を感じる傾向の強さが故に、かえつて神を無視し、否むしる神を拒否する可能性さえ大いにあり、そのため真の幸福を見いだしたいものといわねばならない。これに反して、現実苦しむものは、それだけゆるぎなき幸福を求める心も切実であり、その結果、真の喜びを神との交わりの回復によつて獲得する機会も豊富となるのである。イエスの真意は、このような真理を明らかにすることにあつたのではなからうか。

## 5. 「エピクロスとストア派の幸福論」

東京都立桜町高校 西村 忠

### 1. エピクロス

#### (1) エピクロスと幸福論

彼の生涯や著作を調べてみて、第一に気づくことは、彼の最大の関心事が幸福にあつたことである。今日、エピロスのものと伝えられている三つの手紙には、彼の哲学が「規準論」と「自然学」と「倫理学」の三部門よりなり立っていることを示しているが、それらの中で、倫理学が最重要の位置を与えられており、他の二つの部門は、そのための基礎を提供することになっている。すなわち、規準論では感覚と先取観念および感情が真理の標識であることを明らかにし、行為に関しても快苦の感情にしたがってみるべきだとしている。(ヘロドトス宛の手紙 文庫P.11)

また、自然を研究することが必要なのは、天界・気象界の事象に関する気がかりや死に対する気がかりなどが、われわれを煩わしているからだとしている。(主要教説 文庫P.77) しかも、その倫理学は、正義の追求ではなく幸福の追求をもととしているのである。したがって、彼にあつて、哲学とは靈魂の健康を得るためのものであり、その健康とは幸福であり、幸福を得れば、われわれはすべてを所有しているのだということになる。(メノイケウス宛の手紙 文庫P.65)そして彼は、多くの友人や弟子たちとともに、エピクロスの園とよばれた庭園学校で、かかる幸福のための哲学の研究にいそんだのである。

#### (2) 幸福とはなにか

それなら、彼は幸福をどこに求めたか。それを彼は、快にあるとしたのである。快が生動の動機であり目的なのである。なぜなら、快は生れながらの第一の善だからである。この意味は、人間はごく自然に、生れながらに、快を欲しているからであり、このことは、自分の感覚にとつて自明のことだからだといふのであろう。そして、彼はこの快をもととして出発しながら、心境の平靜と身体の健康とに幸福を見

い出すのである。この結論は、一見奇異に見えるであろう。快に幸福をおいたのなら、精神的にも、物質的にも、最大の快を得ることこそ、最大の幸福でなければならない。美衣美食、栄耀栄華の生活こそ、最大の快、したがって最大の幸福であろう。エピクロスは、もちろん、これを否定しない。しかし、彼がこのような生活よりは、むしろ質素な隠れた生活に幸福を見出したのは、かかる豪華な生活は、実際には、それを獲得し、それを維持して行くために、実に多くの煩いをへなければならぬからであつた。彼はその快からあつと多くのいやなことがわれわれに結果するときには、多くの種類の快は見送つて顧みないのである」と述べている。快の生活は、一時的ではなく永続的であつた方がよい。また、人間の欲望ははてしないから、現在得ている快で満足するようにしなければならないであろう。「飢えないこと、渴かないこと、寒くないこと」これをうれば「幸福にかけては、ゼウスとさえ競いうるであろう」とのべた彼は、事実、あつた友情のきづなのもと、質素な生活の中で、哲学の研究に励んだのであつた。

### (3)幸福に至る道

さて、アタラクシア(ataraxia)の境地に、どうすれば到達できるか。その一つは、何が快をもたらすかを識別する思慮を持つことである。なぜなら、われわれは、ある場合には、善を悪とし、悪を善としてしまうからである。そのあと何倍もの不快が結果するような現在の快にとらえられてしまうことがあるからである。さらに、彼は自己充足をあげている。これは、今の自分の状態に満足することだとしてよい。なぜこのような態度が必要かという、<sup>1</sup>「十分にあつてもわずかに足りない」と思う人にとっては、なにもものも十分でないからである。何かを欲している限り、いつも不満であり、平静ではありえないからである。このようにして、真の魂の健康に達することが、哲学することなのである。

## 2. ストア派

ストア派といつても、ここでは、ローマ初期の、セネカの幸福論を主にとりあつかうこととする。ストア派においても、とくに、ローマのそれは、倫理学、それも、

実践上の智慧が、第一の関心事となっている。このことは、セネカをはじめ、エピクテートス、アウレリウス、キケロなどの著作とその内容を見れば、明白である。

### (1) セネカにおける幸福

彼は、幸福な人とは「善や悪とは善なる精神や悪しき精神にほかないと考え、名誉を重んじ、徳性に満足し、偶然的なるものに、得意にもならず、落胆もせず、自分でおのれ自身に与える善より大なる善のないことを知り、快樂の蔑視こそ、眞の快樂とする人」であると述べている。(幸福なる生活について 四)このように彼は、幸福を、快樂や外なる富や地位などにおかずに、立派な精神を持つところにあるとした。彼の言葉でいえば、「絶大なゆるぎのない不変の喜び、精神の平和な調和、寛容を伴った広い心」といつている。それはまた、ストア派全般でいえば、アパテイアの境地に達することだといってよいだろう。自己の欲望よりする激情、外物の転変に動ずる感情から自由な精神の不動の境地、かかる境地こそ、ストア派の理想であり、そこに幸福があると考えたのである。それだから、幸福は、かかる精神以外の他のなに物の中にもない。それらのものは、それが富であれ、地位であれ、美衣美食であれ、人間を苦しみに追いやり、奴隷化し、不徳を生じさせるものとして否定さるべきもの、あるいは、蔑視さるべきもの、どうでもよいものとさるべきものなのである。さて、ここでは、さらに、セネカが、幸福な、かかる立派な精神の、具体的なあらわれと考えているものを、列挙してみよう。

徳性に喜びを抱き、唯一の善とすること。

善や悪は善き精神や悪しき精神にほかならないと考えること。

快樂の蔑視こそ、唯一の快樂とすること。快樂に屈服しないこと。

自由にして高潔な恐れを知らない不動の精神を持つこと。行動において平静なこと。理性のおかげで、悪念や欲望の埒外にあること。

順境・逆境両面にそなえができていること。自分の境遇のあらゆる生活環境を理性によつて改良しているもの。あるがままの現在に甘んじ、自分の境遇に親しんでいるもの。運命を蔑視するもの。

上にあげたセネカの表現を、もっと圧縮すれば、徳に生きる人間こそ、幸福だということになる。(「幸福なる生活について」十六)このような、幸福への指針、すなわち、理性的生活の指針は、ストア派の著作のいたる所に、見出すことができる。

## (2) 快樂説 批判

かかる幸福観は、さきに見たエピクロスのととは、対照的である。それだから、セネカもまた、多くの言葉を費してエピクロス派の言動を批判するのである。セネカはなぜ、快樂を否定し蔑視するのであろうか。その一つは、ストア派の宇宙観にある。かれらは、宇宙は神が支配し、理性がその運行を司っていると考えた。運命もその摂理であり、人間の理性はそれを洞察し、それを分有している。ここに、自然に従って生活することは、理性に従って生活するのだという考え方がでてくる。実生活の上でも、かかる摂理に反抗することは、解決されない苦悩を背負うことになってしまう。そしてまた、セネカは、快樂にとらえられる事は、不幸だという。これに支配されると、悩み多い、邪推深い、不安な生活や、災難を恐れ、時々々々の変化に動揺する生活が続く。快樂の不足に悩まされ、過剰に悩まされ、快樂に見すてられれば不幸になり、それに圧倒されれば一そう不幸になる。それだからこそ、エピクロスもまた、<sup>アタラクシア</sup>精神の平静さなどという、非常にアパテイア(apatheia)に似た(セネカもそれを指摘している)境地を理想とするようになったのである。しかし、セネカは、エピクロスが楽しい生活をしないかぎり、道徳的に立派な生活はなく、道徳的に立派な生活をしないかぎり楽しい生活はないといっているのは、徳と快という矛盾するものを、強いて結びつけていると批判している。この言葉は、メノイケウス宛の手紙では道徳という言葉よりは思慮という言葉が用いられているから、少し誤解しているように思える。エピクロスは、真の快をうる手段として思慮深くあることを説いているのだが、いずれにせよ、両者の立場において理性の位置は、全く逆である。一方は、快のために理性を奉仕せしめようとしているし、他方は、理性的な生活に快が付随して生ずるのである。もつとも、セネカはエピクロ

スの所説は誤解され、彼の立派な生涯は伝わらずにいるといっている。

### (3) 幸福への道

それなら、かかる幸福な生活に達するには、どうすればよいであろうか。それは理性に従って生活することである。すなわち、理性をして自己の情念を支配せしめることである。なぜなら、われわれの苦悩は情念によつておこるからである。われわれは、さまざまな欲望をもち、その実現のためにあくせくする。しかし、すべての欲望が満されるとはかぎらない。ことに、どうにもならない必然性をともなう運命を、どうにかしようとする。それはどうにもならないことであるから、それをどうにかしようとするのは、不治の精神的な病いをもつようなものである。セネカはだから、「宇宙の組織に由来して起るところのものは、何事の間わず我々はこれを忍ばなければならぬ」というのである。運命を従容として受けとめて行くという生き方は、ストア派に共通している人生への態度である。さいごに、エピクテートのことをあげよう。人間には自由にしうることと、自由にしえないこととがある。その自由にしえないことを自由なものと思つたなら、邪魔され、悲しみ、不安にされ、また、神々や人々を非難するだろう。だから、自由にしえないものに対しては、わたしには何のかかわりもないという答えが用意されているのである。

(エピクテート「人生談義」第1章および「提要」一)

ここから、例えば死に対する次のような態度がでてくる。「私は死なねばならない。もし今というのなら、すぐ死のう。もし少し経つてからというのなら、時間だから、今、食事をしよう、それから死のう。どんなふうにして、自分のものでないものを返却する人に似つかわしいようにさ。」(「人生談義」第1章文庫P.18)

このような死をはじめとして、具体的な、さまざまな人生の出来事に対する理性による生き方は、ストア派の哲人の著作に、示されているが、そこに一貫して流れているのは、理性による自己支配だといつてよいだろう。

(附記 引用の著作は、いずれも、岩波文庫版を参照した)

## 6. カントの幸福観

都立大山高等学校 中村新吉

### (1) はじめに

I. Kant(1724~1804)の思想は近代の一大貯水池的豊かさをもっている為、あらゆる方向から論じつくされているようである。特に彼の道徳論は知らぬ人が殆んどいないと考えるとよからう。しかし、彼の道徳論は深遠で広大なすそ野をもった高峰の如きもの故、とかく巨象をなでる盲のごとく極端な誤った理解と認識におち入りがちである。

彼の思想の紹介物は禁欲主義とか嚴肅主義とかあるいは動機説とかのラベルをはつてそれぞれの方向へ、それぞれにアクセントをつけて種々雑多を極めている。例えば、彼の幸福観は道徳観からいっさい排除されているのか、それとも何らかの關係づけをもっているのかどうか、あるいは義務の中に存在しうるのか、あるいは幸福の追求をどのように位置づけるのか等々の問題を具体化すると——いわゆる——ごく常識化され公式的になりつつある所の傾向性の否定・意志の自由・定言命法・道徳法則などの羅列や循環論的説明ではとうてい説明しきれないみずみずしい彼の思想のコンテクストを埋没させてしまうであろう。このような観点から、出来るかぎり具体的側面から原理的・論証的・描象的な段階へと幸福論をアプローチしてみた。特に、ここではカントの辭義をまとめた「倫理学」に中心をおいた。

### (2) 人生について

カントは人生について極めて実践的道徳的である。彼にとって、人間として生きることが安易に生きることでなく、人間性の尊厳を汚すことなく生きることを意味している。この人間性の尊厳を汚すことなく生きた先哲として彼はソクラテスをあげて次のように分析する。

「ソクラテスはみじめな生活をした。彼の状態は無価値であったが、しかし彼の人格はこの状態のうちにあつて至大の価値を具えていた。たとえ生活を快適にする—

切のものを犠牲に供しても、人間性の尊厳さえ保有しておれば、われわれはこの損失を補い万人の賛同を得ることができる。われわれはすべてのものを喪失しても依然として内面的価値 (innerer Wert) を具えている。|とキリスト教はすべてのものをすてて神を信じることを説いたが、カントはすべてのものをすてても人間性の尊厳を保有することが人間の義務であるとしたがこの人間性の尊厳の保有こそ自由 (Freiheit) の実現であり、道徳的生き方を証明するものであり、尊敬に値する生き方であるとするのである。従つて「道徳性 (Moralität) を喪失するよりは生命を犠牲にする方がまさつている。生きることは必須ではないが、しかし生きる限り尊敬に値するように生きることは必須である。……………生きる限り幸福に生きることは必須ではない。生きる限り尊敬に値するように生きることは必須である。」(倫理学 89)

道徳性を喪失せず、道徳的に生きることこそ人間にとって必須なものであり、尊敬に値するように生きることであつた。ここに人間性の尊厳が確保されるのである。まさに、ソクラテスの語つごとく「たんに生きることでなくして、良く生きること」に人生の真実をカントは洞察したのである。さらに、幸福に生きようとする意志は、人間性の尊厳をよごすことなく尊敬 (Achtung) に値するように生きようとする意志に決して優先してはならない。人間にとって内面的価値こそすべての基礎であり必須のものであり、幸福はそれを附与することにおいて偶然的であると見る。カントにとって、生きることは、まさに道徳的に存在しなければならないものであつた。

### (3) カントは幸福の追求をどのように位置づけるか

ニコライ・ハルトマン (1882-) は主著「倫理学」において幸福と幸福の追求について次のようにのべている。「幸福は人が生きている間、人を誘惑し、人を愚弄する。幸福はこれを避けるとつて来、これを捕えんとすると逃げられる。これ、幸福は単に財の所有のみによらずむしろ人間自身の幸福に対する感受性に関係するからである。しかもその感受性は幸福を求めない時に最も多く、これを求める

時には最も少ないからである。……幸福はこれを求めない人には常に与えられる。幸福には目もくれず、一次的の価値のみを求める人には随伴価値として与えられるが、これを独立のものとして求める人には、幸福はたちまちに消えて仕舞う。かくの如きは人に対する呪であろうか。それとも神の知恵と正義の一部であろうか。何となれば、真の道德的価値の追求には幸福が伴うからである。この意味で幸福に値する人が、最も幸福であるといえないだろうか。「善人が最も幸福である」という命題は高い意味で正しいのではなからうか。」(倫理学ニコライ・ハルトマン著 46.47頁)と一しかしながら、今日の現代人にとつての生きる目的や働く目的は、まさに個人的な「自分の」あるいは「家族の」「幸福」に集中しており、「幸福」の追求にあるようである。そして幸福の追求を目的とし、その追求を道德的に達成する幸福説にも反対し、その追求のためには道德をふみにじり無視する現実である。ところでこのような現実では悪人が善人以上にはるかに幸福にあずかり、善人が不幸に泣くという認めがたい状態となる。さて、カントは、人間が誰しも幸福を追求する本性を有するということを否定するだろうか。否である。彼は、万人誰でもが、また誰からも命令されなくても、幸福をのぞまないでいられないものとする。彼は、それ故にお前はお前の幸福を求めるべきだなどと義務づけることは無意味であるとする。人間が誰でも本性として幸福を追求するが、それは主観的偶然的なものであるが故に我々の第一義的義務や行為の客観的法則性をもつことができないとする。とは言え、カントは幸福 (Glückseligkeit) を万人に通じる普遍的・必然的な、しかし、主観的目的であると規定する故、「汝が幸福を欲するならばかくかくのことをなさねばならぬ」という仮言的命題でなく、「汝が幸福を欲するが故に、かくかくのことを為さねばならぬ」の必然的命題をどのように具体的に位置づけるかが彼の道德論であり幸福論であるといえる。

さて、カントは一切の快樂と人倫との關係をどのようにとらえるだろうか。対立的にか、一方の否定なのか、或いは綜合的にか。——「媚態を示す倫理学が人倫を快樂と混合していたのに対して、人間嫌いの倫理学は人倫を一切の快樂に対向さ

せている。人倫は人生の一切の快樂に、感能の一切の快適に対向するものであると  
狷介な倫理学は主張する。一見した所、この倫理学は媚態を示す倫理学よりも大き  
な過誤を犯しているらしいけれども、事實はそうではない。なぜならこの倫理学は  
人間の矜持をみずからのよりどころとするから崇高な行為を惹起することができる  
からである。この倫理学は人間にただ一つの崇高な行為のために人生の一切の快適  
なものを犠牲に供することを要求する。……人倫と快樂を対立させるのは誤り  
であるけれども、しかし正にこの誤りによつて狷介な倫理学は人倫と人生の快適な  
ものとを区別することができたのである。これはこの倫理学の大きな功績である。  
……人間嫌いの倫理学(狷介な倫理学)が人倫の厳格・厳密性を直視している  
点で畏敬に値するものを持っていることは争われぬ。しかし人倫と快樂とを対立  
させたことはやはり誤りである。われわれは次のことに注意しなくてはならない。  
人倫と幸福は種類を異にする最高善(das höchste Gut)の二つの要素であ  
る。それ故に両者は区別せられねばならないが、しかし両者は相互に必然的関係を  
保っている。道徳法則(moralischer Gesetze)はみずからのうちに幸福  
の当然な約束を含んでいる。汝が幸福に値するように行動すれば、汝はまた幸福を  
享樂することを希望しうる、と道徳法則は私に告げる。ここに人倫の諸動機がある。  
かくして人倫は幸福への必然的関係をもっている。逆に幸福も人倫への必然的関係  
をもっている。なぜならば道徳的に行為しない者には幸福の獲得は約束せられない  
からである。幸福は道徳性の根拠でも原理でもなく、その必然的系である。甘言  
をろうする倫理学の長所は幸福を人倫と結合する点にある。しかし幸福は人倫の自  
然な結果にすぎない。狷介な倫理学の長所は矜持の固守、即ち一切の幸福を断念す  
る点にある。しかし幸福を全く拒絶することは、超絶的な不自然な方法によつて人  
倫を幸福と区別することである。」(倫理学 45) このようにカントは幸福が道  
徳を制約するという幸福説(eudemonism, Eudamionismus)を逆転させ、  
道徳が幸福を制約しなければならないと考える。また道徳や善に幸福は関係がない  
というのではなくして、必然的に関係をもつており綜合されなければならないとい

うことである。歴史的には、幸福（快樂）のみをとつたエピキコロス学派、幸福（快樂）をまったく拒否したストア学派の批判でもある。次に人間性の尊厳と自我に対する義務とが幸福とどのように関係づけられるであろうか。

道徳性は幸福に依存しないが、幸福に値するものである。そして道徳性ある行為には愛よりも尊敬が与えられる。その尊敬の対象はまた言いかえれば、その人間の人格のうちなる人間性 (Menschheit in der Person)であり、最高の存在者との交わりを所有している人格である。人間は不完全であり神聖でない面を多々もっている。その中で最も劣悪なものは自身を事物・手段とすることであるとする。なぜか、自由を自己に反して使用したからである。人間にとつて「人間の人格の内なる人間性は神聖でなくてはならない」（実践理性批判 S. 87）のである。我々にとつてあらゆる義務の原理は自由の使用と人間性の本質的目的との一致なのである。」（倫理学 55）人格の核心をなす自由こそあらゆる理性的存在者の意志の特性であり、これある故に人格は価格 (Wert) でなく品位 (Würde) をもつのである。ここに定言命法 (Kategorischer Imperative) 「君自身の人格並びに他のすべての人格に例外なく存するところの人間性を常に同時に目的として用い、決して単に手段としてのみ使用しないように行為せよ。= Handle so, daß du die Menschlichkeit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst. (G. z. M. d. S. S. 52) が根本原理として確立され何ものにも侵されがたい尊厳なものをもっていることが判明した。

さて、自己自身に対する義務 (Pflicht gegen sich selbst) と他人に対する義務 (Pflicht gegen andere) とについてみよう。カントは、ゲレルトやハチソンやウオルフなどの考え方のような、他人に対する義務を重視し自己自身に対する義務を軽小視する立場を逆転させ、自己自身に対する義務こそは他

人に対する義務の大前提であり、最下級のものであるどころか最高級に位し、あらゆる義務のうちで最重要なものであるとする。カントは、彼らの考えたように、自己自身に対する義務は各自の幸福の促進を本質とするという規定を否定して、その義務は己れ自身の人格を汚辱しないことであるとしたのである。なぜ他人に対する義務の大前提としたか。それは価値に関係する——「自己自身に対する義務の毀損は人間から全価値を奪い、他人に対する義務の毀損は人間からただ相対的価値を奪うのみである。」(倫理学 48)からと。——この自己自身に対する義務は自己の道徳的完全性をめざすことである。即ちそれは能力 (Vermögenkeit) の完全性でなく、意志 (Wille) のそれをさす。例えば自己尊重 (自重) や克己 (「汝自身」の中にある愚民——即ち感情の諸行為——を統制し愚民を悟性に一致させること) がそれであり、我々から全価値をうばいさるものは嘘言・泥酔・阿諛屈従・自殺・淫行などである。また我々から相対的価値を奪うものは大度・親切・同情などである。

他人に対する義務をさらにカントはどのように考えるか。「愛・親切・友情はあらゆるモラリストの愛玩物であり、そしてかかる者をそなえた人は愛される。しかし人間は愛に値するよりも尊敬と尊重とに値しなければならない。良心的な正直者、最良することも贈物を受けることもない人は愛の対象にはならない。彼はまた収入に対しては良心的であるから、大度と愛との行為を実行することも餘りない。彼は仲間から愛に値するとは考えられないであろう。しかし彼は仲間から尊敬に値すると考えられる。ここに彼の幸福が存する。徳 (Tugend)こそ彼の内面的真価である。従つて巧みに他に取り入らない人は愛の対象にはなり得ないが、しかし尊敬の対象にはなり得るのである。またわれわれは悪人を愛することはできるが、尊敬することは絶対に出来ない。」(倫理学 69~70) 他人に対する義務を積極的に果すことは確かに愛の対象でありうるが必ずしも尊敬をうけるには充分でないのである。また他人に対する義務は他人の幸福を促進することにある。そして、その原理となるものは他人の権利に対する畏敬である。

次にカントは自己の幸福と他人の幸福のいずれを第一義的にするか。カントは他人の幸福の促進を第一義的にせよと言う。そこに市民社会の倫理的共同性・友情が生れる。もちろん各人は己れの幸福を配慮する権能を所有しているがこれは単なる道徳的規則の一つとして与えられる許可にすぎない。即ち己れ自身の幸福を配慮する時、他人の幸福を妨害しさえしなければ、私は何一つとして道徳的犯罪とならないが、また道徳的功績ももたないからである。しかしながら例えば貴族が隷属者を幸福にすることを支配の口実とするけれども、自分流儀の幸福を他人に強制することは一種の暴力であるとみる。なぜならば他人の幸福の促進における原理は他人の人格・権利・意志の自由を尊重する所にあるからである。

#### (4) 幸福と徳の合致について

「徳福の合致は最高善 (das höchste Gut summum bonum) とよばれる。これは理想であり、最完全な世界において実現せられるべきものである。幸福のみでは最高善は成立しない。もしも幸福のみで最高善であるとすれば、善人・悪人の区別なく万人が幸福にあずかる時、最高善が実現し世界は最完全となるであろう。しかし、そのとき、幸福に値しない悪人が等しく幸福にあずかるということはどうしても理解し得ないこととなろう。多くの財産を所有する富者をみると、この財宝を使用する彼の心情は如何なる性質のものであろうかという問いが必ずわれわれの心に生じるであろう。幸福をうけるに値するものは徳である。徳こそ幸福の最上の制約である。しからは道徳的善が最高善であろうか。善を行い、幸福を受けるに値するが、しかし貧しい環境に位し、幾多の惨禍に悩んでいる理性的被造者の国を想定してみよ。ここに最高善が実現しているとはどうしても言えないであろう。道徳的善に健康・富等の物質的幸福が加わらなければ、最高善は成立しない。要するに道徳と幸福との合致が最高善であり、そしてこれは理想である。」(倫理学 4) 純粹実践理性は幸福に対する諸々の要求を放棄すべく要求するのではなく、幸福には全然願望してはならないと要求する。道徳と幸福とが合致することは我々にとつて十分に期待しうる限りない理想であり、この最高善は意志の規定根拠と考

えるべきでなく、道徳的法則のみが意志の規定根拠と考えるべきである。我々は実践する時に、最高善(徳と幸福の合致)を目標にしては他律(Heteronomie)を招致する恐れがあるので、常に道徳法則をのみ意志しなければならないのである。なぜならば道徳法則は最高善を実現させたり促進させる根拠であるからである。いかえれば道徳法則に常に最上の制約をうける限りでの最高善なのである。

さて徳は幸福をうけるに値するもの(die Würdigkeit, glücklich zu sein)であるが、現実にはそうでない場合が多い。なぜか、幸福はそれを所有する者に対しては快適なものであるが、しかしそれだけでは絶対に善でありえないからである。それ故に、常に幸福が道徳的に法則にかなえる態度を制約として予想されるならば人格における徳福合致を現実招致しうるのである。(実践理性批判 168) しかしながら「いかにして最高善は実践的に可能であるか」という問題は経験からは分析的に(analytisch)は認識せられ得ないが、先験的(transzendental)総合的(Synthetisch)に必然である。【実践理性の二律背反(Die Antinomie der praktischen Vernunft)

①幸福追求の努力が有徳的心術の根拠を生ずる—絶対的誤謬 ②有徳的心術は必然的に幸福を生ずる—条件的誤謬の批判的解決の論証は省略する]。そして実践的原則においては道徳性の意識と、道徳性の結果としての道徳性に比例する幸福の期待との自然的にして必然なる結合は、少くとも可能として考えられるのである。そして最高善の構成要素たる道徳と幸福は並列的なものでなく、幸福は第二の構成要素という従属関係においてのみ実践理性の対象となり、その制約においてのみ実践理性の命令として最高善が存在しう。しかし徳福合致の理想は超感性的関係に属しており、これの完全なる実現として実践理性は神(靈魂の不死)を要請(Postulat)せざるを得ない。我々は無限に進行する前進においてのみ道徳法則との完全な適合に達しうるといふ道徳的使命に意志の完全性を求めてゆかねばならない。「理性的ではあるがしかし、有限的な存在者にとつて可能なことは、道徳的完全のより低き

段階からより高き段階に次第に向上する無限の進歩のみである。(実践理性批判 184)善に向つて不断の進歩を逐げつつ、また真正の道徳的動機にもとづいて (aus echten moralischen Bewegungsgründen)前進するものは浄福ある未来への期待を有しうる。この浄福 (Seligkeit)こそ偶然的原因に依存しない完全な幸福をあらわし、神聖性 (Heiligkeit)のように、一つの理念 (eine Idee)であり、我々被造者には完全には達せられないものである。結局、人類の最後の使命は人間の自由によつて実現される限り、最大の道徳的完全性 (moralischen Vollkommenheit)である。このような完全性への無限の進歩の努力の中に最大の幸福 (浄福)にあづかることができ、この道徳的完全性への努力こそ自己自身の義務である。そして他人に対する義務は自己自身の人格の中から、他者が自己と共にある限りにおいてのみ、他人の幸福の促進となりうるのである。

〔参考文献〕

- 1) I.Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
- 2) I.Kant: Kritik der Praktischen Vernunft
- 3) H.J.Paton: The Categorical Imperative
- 4) カント著 小倉志祥訳「倫理学」 弘文堂
- 5) カント著 白井・小倉訳「道徳哲学」 岩波
- 6) カント著 波多野・宮本訳「実践理性批判」 岩波
- 7) カント著 篠田訳「道徳形而上学原論」 岩波
- 8) 高坂著「カント」 弘文堂
- 9) ニ・ハルトマン著 高橋訳「倫理学」 山口書店
- 10) 小倉著「カント倫理学研究」 理想社
- 11) 天野監修「カント」 山根書店
- 12) 岩崎著「カント」 勁草書房
- 13) 安倍著「カントの実践哲学」 勁草書房
- 14) 安倍訳「宗教学」 岩波

## 7. ベンサムのお幸福について

日本大学第二高等学校 小笠原悦郎

### (1) 幸福を考ふる場合

幸福は、倫理学や宗教や諸科学の中心となる課題である。それは幸福とはなにかという本質に関するものであり、精神生活における幸福の位置づけであり、それから発する問題として、いかにすれば幸福になれるかという実践の問題である。それぞれの思想家を考ふる場合、この二つの方面から追求しなければならないと思う。

さらに、幸福を問題にする場合、一つの考えが去来する。幸福は過去から未来にわたる永遠に解決できない問題であり、解決されえない問題であろう。健康な人は胃の存在がわからないように、幸福を問題にしない方が案外幸福なのかも知れないと漠然と考えている。

また、幸福ということをお考えた人は、歴史的・社会的(ときとところ)の制約をうけ、それを学びとる人も、時空(ときとところ)の制約があるとお考えれば、定義がむずかしくなると思われるのである。

### (2) 歴史的・社会的・思想史的背景

さかのぼれば、エピキュロス派やストア派の考え方から出ており、快樂をあらゆる生者の目的としたエピキュロスの系統をひいている。ストア派の考えの流れをくむのがカントであり、エピキュロス派の考えをうけついでいるのがハチソン・ベンサム・J. S. ミルであるというのがおおかたの見方である。

「知は力なり」として、知識は生活に役立つという立場のベーコンにはじまり、ホツブスの感覚と経験の重視、とりわけ快樂はすべて感覚的快樂であるとして利己的快樂の追求を説いた流れをくんでいる。ひとことで、近代の精神は自己保存の欲求を肯定したわけである。さらに、180~190にいたり、産業革命が進展するにつれて、科学的・実証的・合理的・実利的なものが肯定されるようになっていた。

このような背景のもとで、功利主義は、利己的快樂の追求と社会全体の幸福というものを經驗論の立場から、調和・統一しようとするところにねらいがあつたと見るべきであろう。他の多くの思想家があつたにしろ、いちおうベンサムにおいて確立し、J.ミルからJ.S.ミルへと受け継がれていつた。

### (3) 思想

ベンサムの思想を考えるとときには、『道徳および立法の原理序論』が手がかりとなる。

ベンサムによれば、快樂には質のちがいはなく、量であり程度であつた。快樂はすべて感覺的快樂であり<この快樂とこの快樂と、何れがより大きな快樂量を約束するか、ということが問題であつたのである>—(世界大思想全集7 堀 秀彦 P370 河出書房新社)—。人間は快樂と苦痛の二人の君主の支配下にあり、人間にある行動をおこさせるものは、快樂を求め苦痛を避けようとするものである。これらは行為の動機であり、正邪の判断ともなる。<「快苦の存在は普遍的かつ不断に經驗している事実である。」とベンサムはいつている。たとえば、「空腹」を感じたとすると、これは確かに心理的実体である。しかし空腹を感じたことはそれに基づく苦痛を感じたことである。もし胃が空になつてもなんの苦痛も覚えなかつたならば、果して空腹を感ずるであろうか。「他人を愛する」場合、しかもそれによつてなんら自分に快苦を感じなかつたら、愛したということが果して意識されるだろうか。----- 快樂・苦痛はいつさいの他の心理的実体の支柱 the main pillars であり、それらがよきで生ずる根源である。>—(ベンサム功利主義の研究 山田孝雄著 P.184~5 大明堂)。功利の原理(the Principle of Utility) 以外に正しい原理はないとし、<principleとはラテン語のprimus(First or chief) + cipium(to take) であり、精神的行動の「初め」あるいは基礎の意味で、「心の作用」についていえば、感情 a sentiment すなわち、「是認の感情」である。言いかえれば、それは行動に適用された場合、その行動の功利性を是認する感情である。カントは道徳的行為の根

本を「道德法則の尊重の感情」においたが、ベンサムは「功利性は認の感情」においた。>-(前掲書 P.187)

utilityとは、benefit, advantage, pleasure, good, happinessを産み出すところの事物の中にある性質であり、<快樂とそ人間の求める最高のものすなわち最善のものであり、また快樂を感じている状態は幸福である。利益とか便益はかかる幸福の増進に役立つゆえ善とされ功利に合致する。>-(前掲書 P188)

<pleasureと同義語は、それと同じ心の状態を示す言葉をすべて含み、そしてまたその心の状態を生ずる原因も快樂と呼ばれる。言葉の豊富なベンサムは実に多くの同義語を挙げている。

1. gratification. 2. enjoyment 3. fruition.
4. indulgence. 5. joy. 6. delight.(delectation.)
7. hilarity. 8. merriment. 9. mirth. 10. gaiety.
11. airiness. 12. comfort. 13. solace. 14. content
15. satisfaction. 16. rapture. 17. transport.
18. ecstasy. 19. bliss. 20. joyfulness. 21. gladness.
22. gladfulness. 23. gladsomeness. 24. cheerfulness.
25. comfortableness. 26. contentedness.
27. happiness. 28. blissfulness. 29. felicity.
30. well-being. 31. prosperity. 32. success.
33. exultation. 34. triumph. 35. amusement.
36. entertainment. 37. diversion. 38. festivity.
39. pastime. 40. sport. 41. play. 42. frolic.
43. recreation. 44. refreshment. 45. ease.
46. repose. 47. rest. 48. tranquillity. 49. quiet.
50. peace. 51. relief. 52. relaxation. 53. alleviation.
54. mitigation.

これらの心の状態はすべてペンサムという快楽である。

pain の同義語も快楽の場合と同様である。

1. vexation. 2. suffering. 3. mortification. 4. humiliation. 5. sorrow. 6. grief. 7. mourning.
8. concern. 9. distress. 10. discomfort. 11. discontent. 12. dissatisfaction. 13. regret. 14. anguish. 15. agony. 16. torture. 17. torment. 18. pang. 19. throe. 20. excruciation. 21. distraction. 22. trouble. 23. embarrassment. 24. anxiety. 25. solicitude. 25. perplexity. 27. disquiet. 28. disquietude. 29. inquietude. 30. unquietness. 31. discomposure. 32. disturbance. 33. commotion. 34. agitation. 35. perturbation. 36. disorder. 37. harassment. 38. restlessness. 39. uneasiness. 40. discontentedness. 41. anxiousness. 42. sorrowfulness. 43. sadness. 44. weariness. 45. mournfulness. 46. bitterness. 47. unhappiness. 48. wretchedness. 49. misery. 50. infelicity. 51. melancholy. 52. gloom. 53. depression. 54. dejection. 55. despondence. 56. despondency. 57. despair. 58. desperation. 59. hopelessness. 60. affliction. 61. calamity. 62. plague. 63. grievance. 64. misfortune. 65. mishap. 66. misadventure. 67. mischance.

人間は快樂を求め苦痛をさけるものという根本原理に立つと、 $Y=a(x)$ ともいえる式が成り立つであろう。Yは行為・xは快苦となろう。こうして快樂の測定を行なうとすればそこには基準が必要になるとして、次の7つをあげている。

1. 強 さ      its intensity
2. 継続度    its duration
3. 確實度不確實度    its certainty or uncertainty
4. 遠近度    its proximity or remoteness
5. 豊饒度    its fecundity
6. 純粋度    its purity
7. 範囲      its extent

1~4は、一個人についてその人の享受できる個々の快樂であり、5と6は快苦を生じる行為の傾向であり、7は、多数者についての快苦の評価に関するものである。

この基準に従つて個々人の快苦の計算がなされれば、個人の集合体である社会全体の快樂の計算・総量も可能である。ただし、快は心理的実体であり、社会は仮想的実体であるからして、社会全体の快の量は、同等に1として数えられる個々人の快の総和でなければならない。このような内容をもつて、「最大多数の最大幸福」が功利性の原理を承認する人々のあいことばとなる。この最大多数の最大幸福 (the greatest happiness of the greatest number) に従がわせるようにしむけるものは、4種類の制裁の力である。

1. 自然的制裁    the physical sanction
2. 政治的制裁    the political sanction
3. 道徳的制裁    the moral or popular sanction
4. 宗教的制裁    the religious sanction

この制裁論は、人間相互の関係によつて快苦の生ずる源泉である。人は人格の失ついか神のいかりにふれるからということよりはムチと絞首台がいやだから、こ

の原理に従うとしている。これらの制裁については、経験的理性が知っており、もっとも重大で社会に幸福をもたらすものとして法律的制裁を重視している。

最後に、次の文を引用してまとめよう。〈百人のうち九十九人までについては、つまり我々を日常とりまいてる平凡な人間共については、快樂主義の思想は充分あてはまると思う。我々凡人はいかに自己を弁明しようとも、底を割って見れば、個人主義者であり、個人主義者であるとは、自己の快樂・苦痛を行為の尺度とする人間のことである。もちろん、全ての平凡人がこのことをはつきり意識しているとは思わない。いや、むしろ、意識しないほどに、いわば本能的に、凡人は自己本位の快樂主義者なのである。だから、私は無条件に我々凡人の道德観については一応ペンタムに聴くべきだと思う。-----快樂という觀念を、我々はそうむつきし過ぎる程に考えなくとも、一応理解し得るのであり、いまはまずそれだけで結構だと思つている。〉- (世界大思想全集 7 堀秀彦 P.368~9 河出書房新社)

## 8. 仏陀の根本思想

都立羽田工業高校 吉 沢 正・晶

仏陀の言教を原形に近く知ろうとすれば、現存パーリ語仏典に依ることになる。ところでこれは内容上、経・律・論の三蔵といい、しかもそれぞれ成立年代を異にする資料の集積であり、仏滅後僧団の解釈編集の間に後代の作為も多く、そのまゝすべてを信憑するわけにはいかない。しかしながらその中には、重要な断片素材が保存されていることはたしかであり、結局、仏伝とは龐大な三蔵中わずかな部分に過ぎず、その重要文献はマハーヴァツガ(大品)と、マハーパリニッバーナ経の中にある。このような経緯の中にある仏陀の正伝を読み出し、それを証明するには厳密な原典批判を要し、しかもそれは所謂文献学的方法のみによつては成し得ないものであり、畢竟は当事者の体験証の力量によることになる。

このようなわけで、苟くも実の教説について授業する際には、仏陀の教説は即ちこれであると軽々に定義して講述することは避けるべきである。それは、上述の如き事情から、仏滅後二千数百年来部派仏教にまた大乘諸宗派にど、誤伝あるいは後世の創作的解釈によつてゐることをわきまをえなければならぬからである。仏陀の遺教は、従来、洋の東西を問はず涅槃もしくは禪定である如くに解釈され伝えられてきた。が、いまそのような既定の概念をもつて理解せんとするのでなく、更めて仏陀の真意に触れてみなければならぬ。こゝに従来の学説を超えて、二十世紀、日本に存せし空前の学究によつて始めて明るみに出された仏陀の真意に即して、非才をかえりみず学習しながら、その文献資料の枢要の部分を経学的にも辿つて見る。

### その一、ガヤー成道、初転法輪と五蘊無常無我説

(資料1) 世尊は五比丘に言つた。「比丘らよ、予は不死を証得した (amaṭṭam adhiṅgataṃ) …… (Mahāvagga, I 6 12)

こゝに釈尊の信念の「不死」は、また後の釈門の俊英舍利弗によつて「過去無量

劫未聞の無愛処 (Padam asorap) 」とみなされたところであり、ワパニシャッドの古哲の ātman 発揮の不死証得を超え、その反省の中に体得されたところである。

(Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad iv. 参照)

(資料2 (苦諦) 「さて比丘らよ、苦聖諦 (苦の真実) とはこれである。生、老病、死は苦であり、また恐怖会苦、愛別離苦、求不得苦など、要するに五執蘊 (我執的五蘊) が苦なのである。」 (Mahāvarga I. 6. 19)

人生における苦の種々相を列挙して、要するにその原因を執着的五蘊と明かす。しかしながらそのはつきりした意識、実証には、この時 (釈尊35歳) からなお45年後のチャーパーラに至つて、不死の Idee を固執する観念作用 (saṃkhāra) が竭きるのを俟たねばならなかつた。

(資料3) (苦集諦) 「苦集聖諦 (苦が集起する事実) とはこれである。即ち渴欲 (taṇhā) であつて、それは曾て処々に享樂したことの薰習の再念の動機である。例せば、官能的渴欲 (kāmatapṇhā) (生物的原始的の欲望) や、又形而上的 (イデー) 渴欲 (bhavatapṇhā) , 実証的の追求 (イデー発揮) の渴欲 (vibhavatapṇhā) などである。」 (ibid. I. 6. 20)

これはヴェーダ以来ワパニシャッドを経て釈尊に至るまでのインドアーリヤン精神史の要約とも、畢竟全人類的精神発達史のそれともみなすことができる。いまこれの詳細を論証するいとまはない。

(資料4) (苦滅諦) 「これが苦滅聖諦 (苦が終熄する事実) である。それは即ちかの渴欲の染みつきに残りなき解消、捨離、出離、解脱、不住である。」

(ibid I 6. 21)

苦の原因は taṇhā であり、この taṇhā の完全な終熄が苦滅であると述べられている。およそ人間の欲望が、官能的であると非官能的であるとを問はずその満足をめざす動機はそれの達成への渴欲 (taṇhā) であつたという事実が、taṇhā のなごりなき消失によつて始めて徹見せられた。この境地を自ら体験し得ないままに、こゝを要請するに後世 nirvāṇa (涅槃) の語をもつてした関係になる。涅槃思想が釈尊

のものではなく、その発生成立はアソーカ王以降であることは、インド各地に残された王の詔勅刻文から想定し得るし、また B. C. 2 ~ 1 世紀の交に成る Saddharmapuṇḍarīka Sūtra にも、その原述作の部分には、蘊染思想はなく、むしろその否定を読みとることが出来ることから容易に想定し得る。

四諦説法は第四に苦滅道諦を説いて八正道が列挙されている (Mahāvagga I 6. 22)。これは因果を倒錯していて実習行法 (道諦) とならぬことは明かであり、後代の所為であろうことが思われる。

Mahāvagga は初転法輪の後に五蘊無常無我の説法を伝えている (ibid I 6. 38 ~ 41)。人間個体の機能即ち感覚過程である rupa (色) — Vedanā (受)、それにもとづく Saññā (= Saṃjñā) (想) (実感的満足又その予想) Vedanā の習熟であらゆる思考をまとめあげる作用、五蘊の中樞である。Saṃkhārā (= Saṃskārā)、Saṃkhārā 作用の結果としての Viññāna (= Viñjāna) (識)、これら五蘊の有機的連関の作用の真相が釈尊の意識に映じてきたものであつた。古哲の実証したという ātman (我) も畢竟 Saṃkhārā 作用の如実に徹見し得ざる思弁の結果であつたことになる。しかしながら、ātman の实在を否定しながら、それと一体たる不死 (amṛta) の Idee が釈尊の意識に残つていた、その残存我執は、  
釈尊 80 歳にして内省自覚の中に āyu - Saṃkhāra と表現し得たその Saṃkhāra の所作であつたわけである。

(資料 5) 「されば阿難よ、こゝに自らが明晰 (atta - dīpa 自らを光とし) であり、自らを依処とし、他者を依処とせず……して住せよ……」

(Mahā Parinibbāna Suttanta II 26)

自らがはつきりして在ること、自覚の状態にあると、またこれに続いていり所は要するに五蘊の如実徹見を期している説明になつている。自他内外の現実のうつろふことさながらに意識に映じてくる人間のあり方を観取することができよう。いしくもハイデッガーがその著「ヒューマニズムについて」(1949) の中に Existenz (= EK-sistenz) を注して << das Stehen in der Lichtung des

Seins (存在の明るみの中に立つこと) >> としているところから、学者はこれを「自覚存在」とか「明在」とかと訳出する。それが哲学者の観念的要請に留るか体験実証となるかによってその人の生き甲斐が生ずるか否かに分かれる。

その二 チャーバーラ体験 —— 最後 —— か年の伝記から

ガー成道から45年、80歳のとき故郷への旅路、グーサーリー市のチャーバーラの社に於いて、不死というIdeeの能作を観破し得た体験を成じた。

(資料6)「今、実に、阿難、今日チャーバーラの社で、内省自覚のうちに

(satenasampajānena) āyu - Saṃkhāra (我執的観念作用)が消え失せた

(ossattha)。」(Mahā Parinibbāna Suttanta III 37)

と、自らに驚喜昔観にあらざるところを阿難に告げた。āyu - Saṃkhāraのāyuをインド古典に検討してみれば、āyu - saṃkhāraとは不死永遠にかゝらつていたSaṃkhāraとの意であり、即ち抽象的に形而上的に永遠を追求する人間精神の能作の根本的な省察を含んでいることになる。次いで「āyu - saṃkhāra 消失」と表裏をなす関係に、大林衆堂にて、次のように告げられた。

(資料7)「いざ、比丘らよ、今、お前たちに告げる Vaya - dhammā Saṃkhāra

(身心活動が適正なるべき精神作用の機要)に、違わず決まればよい。……」

(ibid III 51)

Vayaの古代梵語(Vedic Sanskrit) vayasはenergy (both bodily and mental) 又、Kraft, Körperliche und geistige, Gesundheitと注され、従つて釈尊の「五蘊」の集約的表現とみられる。さすれば、Vaya - dhammā saṃkhāraとは五蘊作用が適正(dhammā)たるべきSaṃ = Khāraという意味になる。

45年前ガーに於ける成道は実はこゝに至つて始めて完成、真正覚となつたと見られる。その後仏陀は3ヶ月後、クシナラに於いてこの法を再び弟子たちに説いて入滅した。が、仏陀のこの体験は人類空前で、弟子らの境地とは懸絶していたから、滅後の教団の間に、仏陀の末期の遺訓の真意は分からず、歪曲した解釈のも

とに部派仏教の対立紛争をみることになってしまった。

兎も角も仏陀の根本思想については、伝統解釈の先入見は去って、原始仏教資料のうちで検証されねばならない。このことは実は同時に自らの Samkhārā の如実徹見——真の自覚のうちに始めてなされるわけである。この故に仏陀の自覚の精神作用の機要に即しての学習——サンカーラーの自己訓練がこゝに自らに始まることとなるのである。それは時となく気づくごとに、観念作用のうちに仏因を習う生活経験である。明るみに立ちいで生き甲斐の生じ来る人生である。

(1966 4. 10)

(古典用語の読み方や用法については注釈、論証が必要であるが、紙幅の関係で省略しなければならなかつた。)

(主要文献)

富永半次郎先生	釈迦仏陀本紀
同	釈迦仏陀本紀余論
同	大品第一篇要訳

(語学的・文献学的参考書)

Pali-English Dictionary ed. dy T. W. Phys Davids & William Stede, The Pali Text Society, London.  
A Sanskrit-English Dictionary dy Sir M. Monier-Williams, Oxford.

宇井伯寿博士	印度哲学研究第二 原始仏教資料論
--------	---------------------

## 9. 『観心本尊鈔、嘆異鈔、正法眼蔵随聞記の倫理』

都立葛飾野高等学校 菅原又七郎

◇ はじめに ◇

倫、社が仏教を扱う様になって仏教探求の新らしい分野が発生した。勿論信仰としての扱いでもなく、さりとて歴史的研究の様に客観分析におわらせるべきでもない。何等かの意味で「正しい人生の生き方」に資するものでなければならない。然し高僧達の生き方は如何に人生に対する対決のしかたが真剣であつたとしても所詮

現代の人にとっては大きな仮定の上に生きた人生である。仏その他の超越的実在は若い世代から一応拒否される。これらの問題を不問に附して謂述が行われるならば高僧達は一種の迷妄の人達にすぎなくなってしまう。かも知れない。これらの高僧達がもし現代人であったとしても恐らく偉大な哲学をふまえて人生に対決して行くにちがいない。釈迦や弥陀は恐らく特殊な哲学的イデーとして生きるに違いない。そんな意識をもちながら高僧の遺文を読み直して見ると新たな感懐が湧いて来る。法華 門徒、禪は略て同時代同一場所に興隆し現在尙お隆盛である。相互に強い対峙の姿勢をとりながら相たずさえて日本人の内面生活を支えて来た。私はなるべく自己の見解を控え目にしてながら、つまり資料を技料したり配列替えをするだけで原文の主旨をくみとろうと努力した。浅学で多くの誤りを犯したことゝ察せられるが意とする所を斟酌されて御助言下されば幸である。

### 資料要約

I 『観心本尊抄』 自遊52才作、括弧内の数字は昭和新建大蔵經の示す節条

「観心とは我が己心を観じて『十方界』を見る。……（中略）……法華經竝天台大師の摩訶止観を見ざれば、『自具の十界』、『百界千如』、『一念三千』を知らざるなり。」(5)

一念の心に三千の諸法（諸現象）を観ずるといふ。10界（地獄から仏界まで） $\times$ 10界 $\times$ 10如是（相性……究竟） $\times$ 3世界（衆生、国土、五陰）=3,000世界という宇宙と自己との関係。余りかゝる仏教用語に拘泥せぬこととする。『一本の華にも全宇宙が存在する』という西洋流の考えと通ずるか。

「『十界互具』（仏の世界も衆生の世界も別のものではない。相互に具えあってゐる）之を立つる時信じ難けれども、……不輕菩薩は所見の人に於いて仏身を見る。悉多太子は人界より仏身を成ず。此等の現証を以て之を信ずべきなり。」(7)

(5)、(7)は教説の原理。（現実のうちに理想を見出す、理想のうちに現実を見出す）ともいふべき哲理である。こうした客観的の哲理はやがて主観世界に信仰

実践としてもちこまれる。

「釈尊の因行果徳（修行、成仏）の二法は『妙法蓮華經』の五字に具足す。我等この五字を受持すれば自然に彼の因果の功徳を譲り与へ給ふ。『我（釈迦）が如く（衆生も）等しくして異なることなけん』と」（13）

「『一念三千』を識らざる者には仏大慈悲を起し、妙法五字の内にこの珠をつゝみ、未代幼稚の頸にかけさしめ給ふ。四大菩薩の此の人を守護し給はん。」（22）

五字の受持、即ち唱題が救済成仏の唯一の道だという。深遠なる哲理も（迹門）、知的理解にとどまっていたのでは救済（本門）とはならない。では何故口唱が救済（今日的にいうならば幸福への道とでもいうべきか）となるのであろうか。宗教者の神秘的な解釈はさておいて、現代的に考えればカウンセリングの原理で重視されるフィードバックということか。

「我等が己身の釈尊は……無始の古仏なり。（本来あったもの、作意によって作った理想や価値ではない）……地涌千界の菩薩は己心の釈尊の眷属なり。」（13）

自ら持することの高きこと、他人に対する強い態度はこの教説の特色である。だがそうした優越感も自己に本来内在する釈迦の信仰から発する。

「正像になき大地震、大彗星等出来する。……これらは……偏へに四大菩薩を出現すべき先兆なるか」（26）「この菩薩折伏を現ずる時は賢玉となつて悪玉を誠責し、摂受を行ずる時は僧となつて正法を弘持す」（20）

対人、対社会的姿勢は積極的かつ烈しい。当然政治にまで参加するであろう将来を示唆している。

「法師品に曰く『此經は如来の現在すらなほ怨嫉多し、況や滅度の後をや』と」（16）

法華信仰者に対する社会的迫害の多大であろうことを予告し覚悟させている。然も日蓮は『実相鈔』には更らゝいこれ喜びとして感謝している一文がある。哲理や口唱は外の宗教にもあることとして、本宗の著しい特色は自ら持することの高さ

とこれに基く社会に対する強い行動性にあるといえるのではないか。これも一つの願わしい人生の生き方であろうことは言うまでもないことである。

Ⅱ『嘆異念』親鸞の教説を唯円編述すと云う、括弧内の数字は角川文庫の示す節条。

「彌陀（極樂の教主、無量光、無量寿と訳す、現代的に考えれば人間として願わしい全ての価値の権化ということか）に助け参らせて往生（自己の価値化）をばとぐるなりと信じて、」（1）

一宗の原理をなす所だが簡潔である。彌陀の存在を信ずることが同時に自己の救済である。彌陀は一印衆生救済の能力の持主であるから救済の為の手段を必要としない。絶対他力といわれるゆえんである。

「念仏まふさんとおもひ立つ心の起るとき」（同）

実際の行動として唱名があげられるが、唱名は正しい方向へのフィードバック的な効用をもつものである。然しそれさえも意識して唱えるものでないという考えを持している。ひとりで唱えてしまうのとしている。

「すなわち摂取不捨の利益にあづけしめたまふなり」（同）

彌陀の摂取のうちに自己を発見する。仏のうちに自己を見出すとでもいおうか。

「彌陀の本願には老少善悪のひとをえられず、たゞ信心を要とすと知るべし」（同）

彌陀をもし現代的に（自己に内在する不思議な力）とするならばその意味は重大である。全ての自我の作意をすて去つた時生れる不思議な力がその人を幸福に導くということか。

「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ざるをあれみたまひて願を起したまふ本意悪人成仏なれば他力をたのみたてまつる悪人もとも往生の正因なり」（3）

罪悪感の絶望から自我意識を全て去る時、如来の救済を発見するのだという過程を示す。善くあらうとする人程罪悪感強い。これが親鸞の生き方の一大特色であ

る。

「兎毛、羊毛のさきにいるちりばかりも、つくる罪の『宿業』に非ずと云ふことなし」(13)

罪は前世からの約束ごとであるという。宗教上の罪は内面生活のそれである。宿業とは自分でどうにもならないもの、現代的に言えばその人の気質性格に基く行動ということか。吾々がふと犯してしまふ内面的な罪、それはどうにもならない。然し罪は罪である。こゝにむしろ深刻な罪障感が生れる。

「よろずの事につけて往生にはかしこき思ひ具せずしてたゞほれほれと彌陀の御恩の深重なることをつねに思ひ出しまひらすべし」(16)

意識的な自我を捨てある大きな見えない力に身をまかせ毎日自信と感謝にみちた生活をすべきを説く。(7)、(11)も同様の趣旨である。

「よき人(師即ち法然)の仰せを蒙りて信ずる外に別の子細なきなり」(2)

吾が信ずる師に対する絶対随順を述べる。徒が法然を師と仰ぐに至るまでには20年の研鑽と苦悩があったわけであるが、これについては彼は一言もふれていない。

「この上は念仏をとりて信じたてまつらんともまたすえんとも面々の御はからひなり」(同)

信仰を他人に強要しなかった。「無宿善の機(人)には……許すべからず」ともいう。蓋し深い内省の問題は議論の対照としてはいけない。その人の気質性格(宿縁)が前提となることを知っていたというべきか。

「親鸞は弟子一人ももたずさふろう」(6)

他力の信仰は如来から与えられたものだから——結局内省の問題はそうしたものにちがいない——謙遜して云つていのではない。

「今生いかにいとほし……と思ふとも、……この慈悲始終なし。……念仏もふすのみぞ末をとりたる大慈悲にこそさふべき」(3)

「親鸞は父母考養の爲とて……念仏もふしたることなし」(4)

対社会的な生活は消極的であったと解釈するよりはその基盤となるのは内面生活の確立であると彼は確信していたのであろう。

(12)では学問仏教やその他の宗派に対しての婉曲な拒否を試みている。(17)では俗信、偶像崇拜を否定している。奇蹟、現世利益、造寺造仏は彼の認めるところではなかった。

Ⅲ『正法眼蔵随聞記』道元の学道の要諦を懐獎記す。数学は角川文庫の示す巻と節。

「学人初心の時は……経論聖教等を能々見るべし」(Ⅳ8)

「先づ律儀戒行を守れば心も随って改まるべし。……はやく用心故実を学し用心故実を学し知らんと思ふこと勿れ」(Ⅴ7)

禅は「不立文学」というけれどもそれは第一義の奥地である。学習や迷妄を重ねて後ようやく到着すべき境地である。いきなり他力本願や法華一乘には目覚められないと同様である。

「無常は迅速なり、生死事大なり、仏祖の言語すら好み学すべからず」(Ⅰ13) 研鑽や、すゝみ、人生問題にも苦悩をもち始める頃、一大痛棒が下る。『何の為の学問ぞ』と。

「先づ須く吾我を離るべきなり。……吾我を離るゝには無常を觀ずる是れ第一の用心なり。……禅僧の能くたる用心は『只管打坐』すべきなり。……利鈍賢愚を論ぜず」(Ⅰ5)

「学道の人『身心を放下して』一向に仏道に入るべし」(Ⅲ1)

「学道の納子『私を存する』こと勿れ」(Ⅴ3)

「実に悟道得法までも望むことなく修行するを以て是を不汚染の行人とはいふなり」(Ⅴ20)

生死の問題を提起するのは人生と真剣に対決させる為の手段とも解せる。医術の進歩で寿命はのびてもノイローゼ、コンプレックスは解消しない。『幸福』への道は『利鈍賢愚』によらない、まず『吾我離る』ことだといえれば判るかも知れない。『身心放下』『吾我を離る』とは客観的に解釈すれば人間が一切の意識的な意欲を

すてることである。親鸞『我がはからひをする』という語を思い出す。この境地に残るものは本然の自己のみである。人間がよくなること——何らかの価値、或は可能性に向って進むことはむしろ神秘的な不思議な力というよりほかはない——は『かくあるべし』という様な意識では達成できない。客観的には『かくあるべし』であるかも知れぬが、主観的には『かくある』境地であろう。

「『自己これ仏法なり外に向つて求むべからず』」(I 27)

この一語よく前述の境地を明かにしている。『座禪無所求』といふならわしている。

「坐即ち不為(目的意識なし)なり。是れ即ち自己の正体なり」(I 27) (III 10も同意)

主観と客観、現実と理想、当為と存在の合一点を『只管打座』に見出すというべきであろう。『座禪』は『口唱』と同じく心身の行動である。いわば哲理の身心的確かめと云うべきか。西洋の哲学は客観の世界に終始するに対し仏教は行動を媒介として主観の世界にそれをもちこむ。かゝる点が東洋哲学殊に鎌倉仏教の一大特色である。

「我が心にたがへども、師の言葉聖教の言理ならば全て共に随つて本の我見をすてゝあらためゆくべし」(V 13)

師に対する絶対随順を説く。禪ではよい師をえらぶこと、これにしたがうことが成るかならぬかの岐路である。『面授相承』といわれる所以である。

「人の心もとより善悪なし……心に定相なし……縁に随つて兎角もなるなり」(I 1)

内面観では善悪の差のないことをいう。然しそれが行動化された時に始めて問題となる。性善説や性悪説よりも深くほり下げている。であるらそういう縁(機会)を結ばないことだと説いている。又一つの型の社会適応であろう。彼は一生権門富貴に近ずかなかつた。

「もし仏法に志しあらば山川江海を渡りても来て学すべし、その志しなからんに

は往き向ふて勤むるとも聞き入れんこと不定なり」(I 12)

伝導について「叩けよ開かれん」という境地を守つた。問題意識をもたない人に内面問題の解決をせまつても無駄であると考えたのであらう。然し伝導には積極的且つ熱心であつた。

「学道の人…… 真実求道の人一人もあらば、我が知る仏祖の法を説かざるべからず」(I 16)

反面、他宗と事をかまえるのを好まなかつた。

「何の暇ありとてか人と 論すべき」(V 1)

「法に軽重なし…… 人に浅深あり」(V 2)

蓋しそれは政治的配慮に基くというよりに内面生活における価値観のちがう人とはいくら討論しても無駄であると考えたが為であらう。現代的には前世の約束ごと【宿業】にかゝることに解していたといえよう。その他本書には形式的な造仏(I 1)、造寺(II 8)、持戒(I 2) 無法思想(N 2 1)を反省する件や、親族の養護や(III 4) 日常の経済生活に関する具体的な教示があつて示唆される所が多い。時にそれらは厳しきにすぎると見える個所もあるが、全て彼の内面生活追及の真剣さか生れるものと解される。

## 結 語

これら三教を対照して見ると表現上の著しい対比を見出すが、内側から客観的に考察すると何か大きな共通点がある様である。少くとも相互に攻撃し合う程の事はない様な気がする。即ち日蓮は「彌陀の撰取のうちにあり」と観じ、道元は「自己これ仏法なり」と悟る。然し彼等の姿勢には大きな差異がある。各々が一つの三角形の頂点に位するとでも云うべきか。日蓮は外向的で時に攻撃的であるに対し、親鸞は極めて内向的である。前方を見るより後方を見つめている人である。これら二人で「口唱」を重んじ難信易行を説くに対し道元はひたすら「座す」べきを説く。姿は異なるが要は哲理の自己化である。恐らくその人の気質、性格がその何れか一つ

を真実と認めさせたのであらう。これは同時に他を認めない必然性をもつ。蓋しそれが氣質というものゝ本質であらう。釈迦や彌陀という様な超越的実在は現代的にはどう云う意味をもつかは改めて後日の究明にまらたいが、ある程度随所おぼつかないながら見解をのべて来た心算である。それはさておき仏教の扱いで最も注意すべきことは各宗各派その激しい対立にかゝらずその根本義は客観的には一体であるという理解である。生徒の指導に当つてはかゝる理解に基きいう所の「正しい生き方」の究明に資する様、又相手の氣質性格に応じた信条をとるとともにはとらせその「機」に応じた方向を見守つてやる様な指導が行わるべきだと思ふ。

(4 1. 3. 3 1)

## 10. 現代の思想とどうとり組んだらよいか

都立砧工業高校 沼田俊一

いろいろなとり組み方があると思うが、まずメンバーの一人A氏に自由に考えを述べてもらつて、あとで、それについて意見を述べあおう。—————

文部省指導要領によれば「現代思想のおもなものについて考えさせる」とあるが何をもって主な思想と考えたらよいか、まず問題になろう。その解説には「西洋東洋、日本の三つの考え方を関連させながら」「たとえば社会主義、プラグマチズム、実存主義、その他などを扱う」ように指示されており、さらに「その他」には「たとえば現代におけるヒューマニズムのさまざまな考え方などを取り扱うことも考えられよう」という表現で示されている。

これらの文章からは卒直に言つて「現代思想」の扱いには、かなりの幅が認められ、指導書に述べられていない思想でも、「現代の思想」として扱つてよいかのような印象を受ける。

指導書がこのようなあいまいな表現となつてしまつた理由、第一に国家権力が指導内容を統制しているのではないかという一部の偏見を除くための配慮の現われであり、第二に個々の教師が暗中摸索に終始し、いよいよ大まかな方向を示すためであり、第三に特定の個人名をそこで取り上げるのが、現代の思想の場合、とくに困難であるからであろう。縛返すが、文部省では指導書の内容に矛盾を来さない限りそれ以外の内容も認めているわけである。

ところが、実際の教科書に盛られている「現代の思想」の内容は、そのほとんどが文部省が指導書で取り上げた内容そのままである。従つて指導書には幅をもたせてあるのに、結果的には指導書と同色同種の教科書ばかりが多く現われたことになる。今更ながら公式文書の重大さを感じざるをえない。しかし、「現代の思想」の内容や取り組み方は果してこれでいいのか、十分であるのか、適切であるのかとい

う点について反省を試みたい。

### ◇ 現代の思想を選び出す観点

さて指導書で、社会主義、プラグマチズム、実存主義、ヒューマニズムの四つが現代思想として取り上げられたのは、どういう観点からであるか？それがどうもはつきりしないのである。

たとえば、社会主義が取り上げられるとすれば、それが歴史や社会や文化、その中の人間の諸生活を条件づける社会態勢への理會、特に生産力と生産關係が上部構造を決定するという考え方であり、これらの考え方の根底に当然経済学的な考え方があらねばならない。そして富の平等化、不勞所得をなくすこと、經濟上の合理化が、人間生活全体にとつて是非必要であり、人間の現状の苦しみから脱するためには、そうした経済的な問題を少しでもなくすことが社会主義の当面の目標であらう。社会は富の不平等を認め、能力や環境や適性によって天与のものと明るく考える資本主義であらねばならない。しかも、資本主義は周知のように社会主義と同じく、それ自体構造改革しながら現代もなお息づいている一つの大きな考え方（思想）である。そうした考え方によれば、資本家の地位は幸運と努力の贈物によつてえられる栄冠である。そのような利益を目指して生きる者が確かに数多くいるのに、指導書には社会主義だけがあつて、資本主義の考え方が見られないのはどうしたわけであらうか。社会主義の方が資本主義より成立が新しいからという理由だけなのだろうか？

次にプラグマチズムは社会主義の概念と必らずしも矛盾しないという点が問題になると思う。プラグマチズムは必要であり、人間の現状の苦しみから脱するためには、そうした経済的な問題を少しでもなくすことが社会主義の当面の目標であらう。社会主義をそのように考えるなら、その対立概念は富の不平等を認め、能力や環境や適性によつて天与のものと明るく考える資本主義であらねばならない。しかも、資本主義は周知のように社会主義と同じく、それ自体構造改革しながら現代もなお

息づいている一つの大きな考え方（思想）である。そうした考え方によれば、資本家の地位は幸運と努力の贈物によつて考えられる栄冠である。そのような利益を目指して生きる者が確かに数多くいるのに、指導書には社会主義だけがあつて、資本主義の考え方が見られないのはどうしたわけであろうか。社会主義の方が資本主義より成立が新しいからという理由だけなのだろうか？

次にプラグマチズムは社会主義の概念と必ずしも矛盾しないという点が問題になると思う。プラグマチズムは Utility の原理によつて現実へのよき適応を目指す。そう解釈することが許されるとすれば、プラグマチックな社会主義者、乃至は社会主義を標したプラグマチストもあらうと思うがどうであろうか。Utility は資本主義者にも社会主義者にも可能な原理であろう。これは一つの思考的態度である点において実存主義と同種の考え方と見なすことができるだろうが、社会主義といえば中ソの考え方、プラグマチズムといえばアメリカの考え方という公式的な考え方は、思想の上からは不適當だといわねばなるまい。しかし、指導書や教科書から受ける印象では、どうしても、地理的に二分された兩陣營の思想の代表が社会主義とプラグマチズムのように思われてくるのだがどうであろうか？

ヘーゲルの世界精神には二人の息子の種が宿つていた。それが社会主義と他の落し子の種が宿つていた。それが社会主義と他の落し子実存主義もプラグマチズムと同様に物事や人生に対する一つの思想的態度であるという点からみれば、19世紀以来始めて現われた思想ではなく、もつと以前からあつた物の考え方であると言うこともできよう。すなわち、キエルケゴールやニーチェ以前にも、自己の Existenz の矛盾や思索の袋小路に迷い込み、全身全電をあげて、その本体と自己のあの方をつつきとめようとした事実上の先駆者は、かふいの数、存在していたのではあるまいか？ パスカルもアウグスチヌスもあるいは歴史に悩み、それに直面して堪えぬこうとした人々は、すべて実存主義者の側面をもつていたとさえ言えよう。そしてかれらもまた「実存は存在に先んじている」といつた現代の先端を行く実存主義者を同様に、問題を解決するには至らなかつた。そのためこそ苦しんだのだろう。

こうした意味からいえば、よく引き合いに出される親らんのみならず、多くの宗教家が実存主義的であつたと言いうるだろう。こうしてみると、実存主義は、特に現代に至つて、新しい概念をもつた用語を用いることによつて、いくつかの問題点によりはつきりはしてきたものの、とりわけて現代だけに特有の思想であるとは言い難く、時には、西洋や日本の思想の中でも扱われるはずのものであろう。サルトルは確かに実存主義の名をよく世界に広めるのに貢献したものの、またよく問題を投げかけ、それに対して無神論的な解説の限界を示してくれはしたものの、彼の短篇や評論のいくつかの中には、むしろプラグマチックな適応のらまさや、極めて現実的な読者への迎合さえ見られるような気がするの私だけであろうか？

実存主義はキマルケゴールやニーチユのそのように孤独な悩みを本質とする。だからプラグマチズムと実存主義は、確かに物の考え方に相容れないものをもっている。しかし実存主義は、ただ孤独から生れた思想であるだけでは意味がなく、やがてはヒューマニズムか社会主義か、あるいはそれに比すべき東洋的な悟りとか、宗教的な救いとかに、やがて問題解決のよりどころを求めなければならないのではあるまいか。

こう見てくれば、実存主義は、過度的な、手段的な考え方であると思われてくる。それはなるほどヘーゲルの必然的な世界観の誤まりを指摘してくれる根本的な一つの考え方を示してはくれるものの、社会主義やプラグマチズムとは、どうしても並列的に置いて考えられない、飛び離れて異質の印象を受けるのである。

こうみてくると、教科書などに見られる現代の思想は、極めて、それらを取り上げた観点があいまいであるし、ただ異質のものを並べただけという印象が深くなる。生徒が、ただ知識の羅列として現代の思想を受けとらないためにも、また生徒の思考を健全に発展させるためにも、できるなり、もつとすつきりとした観点に立つて分類した方がよいと思うのである。

### ◇ 生徒の現代の思想に対する期待

ところで現代の思想に対する生徒の期待は別表のように非常に大きい。しかし、同時に興味をもつた思想家をあげさせて比較してみると、必ずしも生徒は現代の思想に何ものかを期待しているとは言い難い。

どのような思想に興味をもつか。

① 現代思想	42%
② 近代思想	22%
③ キリスト教思想	18%
④ 仏教思想	10%
⑤ 儒教思想	4%
⑥ 国学思想	2%

興味をもつた思想家の順位

- ①イエス ②ソクラテス ③マルクス ④カント ⑤福沢 ⑥ルソー  
⑦孔子 ⑧キエルケゴール ⑨デカルト ⑩親鸞 ⑪プラトン ⑫ブツダ  
⑬デューイ ⑭ジエームズ

—— 都倫研「この1年をかえりみて」より ——

この事実は生徒がいかにか「現代思想」を理解しているかを端的に示すものである。生徒にとって「興味がある」ことは必ずしも「深い関心がある」ことを意味しない。真剣に問題に直面し、苦悩し、その解決の糸口を現代の思想に求めていることをも意味しない。興味があるのは、ごく軽い意味で interesting であるというだけであり、事実フタをあけてみて、主観的につまらないと思えば、あつさり捨ててし

まうものである。従つて生徒の考え方は、かなり単純であるとみて差支えなからう単に現代に生きているから、現代思想という名に興味があるというのであろうか。もし、実存主義やプラグマチズムが中世の考え方だつたら、もう生徒は関心を示さなくなるのではあるまいか。現代に生きる者として、今当面する問題をいかに解決したらよいかという問題意識が生徒の間にあることは確かに想像されるが、それが必らずしも、個々の生徒にはつきり把えられ、自覚されていないように思われる。少なくとも、指導書で扱うように指示された「現代思想」のようには把えられていないようである。

わずかにマルクスが上位にあるのは、生徒の眼に、世界の当面する問題の解決がマルキシズムによる以外、ほとんど無力だと考えられているためではないかと思われる。こうした発想は、政治や経済を哲学より優先させた時にでてくる。高校生にとつては、思想より経済の方が重大なのである。そこから安つばい、妥算的な人生観が生徒の中に芽生えてくるような気がしてならない。思想が経済を支配すべきなので、生徒にとつては、経済が思想を支配しているかのようである。だから、キェルケゴールやデューイは下位にあり、ヒューマニストは、ほとんど生徒の念頭には現われない。

しかし、生徒は、とことんまで経済的な現実主義者ではない。一方ではプラトンのように、イデアにあこがれる人間の正しい生き方を探そうとする。かくて、人生上の問題が、現実を離れて（政経から分離されて）考えられる時に、ソクラテスイエス、孔子、仏陀などが、大きく印象に残る結果となるのである。現実を踏まえながら理想に向かわねばならないのは、いつの時代にも必要なことだが、現代でもこの二つの異物の調和はむずかしい。

従来「一般社会」の中で並列していたものが、倫社と政経に分離してきたのは人間形成における倫社の役割が重要である点が強調されたからであろうが、アンケートに現われた生徒の関心には、まだその自覚が少ないといえよう。このことから生徒は現代思想に関心があると答えてはいるが、実は、真に関心があるのは、当面

している経済上の問題であり、一方、自分の人生に灯をともししてくれる昔からの思想であると思えることができる。これに加うるに、プラグマチックに現実にくまなく適応するのに何が役立つかという実利的な点、及び、目標が定まらずに生きていくことの不安を解消してくれるような考えなどに、多少興味をもっているといえよう。生徒が現代の思想に期待をよせるのは、まだ知らない現代の思想が、現代の当面する諸問題を解決してくれるという単純な期待からだといつてよい。

そして「現代の思想」が一通り授業されたあと、期待を裏切られたという軽い失望もあつたに違いない。教室で習った「現代の思想」は、やはり、ベトナム問題や原子力の平和利用や最低賃金制について、早急な合理的解決を与えないではないか。その中で比較的解決の道の示すのは社会主義ぐらいなものだ。あとの三つでは、とても解決は望めそうもない。実存主義やヒューマニズムは個人的すぎる……………などと印象づけられているのではあるまいか。

だが、生徒の言うように経済が改善されれば、すべての当面する問題はことごとく解消するであろうか。むしろ、人間を主体的に考える時に経済も改善されなくてはならないと考える方が妥当と思われるのである。

#### ◇ 教師の考え

現代の思想について教師はどう考えているだろうか？ 指導書に準じて教授してはいるものの、不満や不安も少しはあるようである。

- 1) 現代の思想が、西洋、東洋、日本の各思想と並列的に記述されているので、どうも扱い方がむずかしくなる。かえつて、それぞれの延長を考えられないか？ とくに現代の思想としなくとも、西洋思想の現代版、東洋思想の現代版、日本思想の現代版でよくはないか？
- 2) 何をもちて現代の思想と呼ぶのか？ 指導書の例で十分という人は少ない。指導書に見える四つ以外にも、まだ現代の思想と呼ぶにふさわしいものが、他にありはしないか？

3) 教科書に見られる限り、現代日本の当面する諸問題を扱うことに欠けている  
だから日本人不在の現代思想ということになりやすい。

これら先生方の意見を要約すると、指導書や教科書で述べられる現代の思想は、  
とりわけ項を改めて「現代の思想」として述べるまでもなく、むしろ、西洋や東洋  
や日本の思想史的な結果として連続的に扱つてよい内容だということである。たと  
えば、社会主義や実存主義はヘーゲルに連結され、プラグマチズムはイギリスの経  
験論から派生した一つの考え方であると説明されよう。ただ、ヒューマニストは、  
個々の偉人の独創的思想として、オペリスクのように歴史の流れの中に点々と位置  
づけられる。ところが、こうして思想的に扱くと、現代当面する諸問題について  
どう考えるかという、日本の当面する問題が抜けてしまうから、それは別項として  
生徒を共に考えるようにすればよい。そうすれば、日本人不在の倫社ということも  
なくなるし、扱いやすくなり、従来よりすつきりした形で指導できるようになる  
というのである。

#### ◇ 現代の思想指導上の留意点

もし、以上の教師間の話し合いの通りになれば、かなり明確に現代の思想として  
もられている内容を掘り下げて指導することができるであろうし、日本人不在の倫  
社という汚名も返上されるであろう。だが、思想史的扱いは、ともすれば、知識偏  
重、考え方の羅列に終りやすい。思想史的に扱いながら、それぞれの思想家のもつ  
た人生観を、現代という時点で価値的に把えていくこと、さらに、生徒にもそれを  
理解させていくことは至難の業である。しかも、倫社の指導が、単に知識の伝達に  
終つていけないとすれば、やはり、何とかして、そのむずかしい仕事をやらなけれ  
ばならないと思う。

具体的に現代の思想についていえば、現代に存在するさまざまな思想は何を目指  
しているかを、いつも念頭において考えさせればよい。各思想の目標(目的)は何で  
あるかによつて価値が生れるのだから、その最終目標を吟味することによつて、現代の思

観をばつきりと浮び上らせ、とらえることができるのではないかと思われる。人生観や世界観はまさに目的をどこにおくか、なぜその目的を選んだかによつて決定的に打ち出せるとと思われる。換言すれば人生観とは各人が目標を樹立することと同じである。従つて、社会主義、実存主義、プラグマチズム、ヒューマニズムを扱う時それぞれ何を目標としているかを生徒に考えさせるといいと思う。そうすれば、社会主義も一つのヒューマニズムであること、実存主義やプラグマチズムは目的を達成するための一つの哲学的方法手段であることがはつきりしてくるだろう。

そして、個人の幸福が最終目的なのか、個人の幸福ではなくて、個人のよいあり方が目的なのか、幸福とよいあり方とは同じか違うか、幸福はよき社会形成によつてはじめて可能なのか、よき社会は各人がどう考え、どう行動すれば達成できるのか、それらについて現代の思想家達は何と答えているか etc —— こうした目的に関連した、いくつかの設問を準備して、現代の思想を考へていけば、生徒は、現代の思想を身近かなものとして考えることができるし、やがてその中から一つ、自分の人生観の支えになるものを選び出していくと思う。

要するに各思想は何を目標とし、何に価値をおいているのか、それらを現代の思想を扱う上での留意点としたいと思う。

### < 意見の交換 >

B氏の意見： ——

「現代の思想」を、学習指導要領にあげられたようなくくりかたでとらえるのであれば、ここにあげられたような問題のほかにも、まだ多くの価値観にもとづく批判問題が出されることになるのではないか？ なぜならば、いわゆる「現代の思想」は、ある限られた分野を占めるものにすぎないので、欠けている分野を重くみる立場からは、問題が出されて当然だと思われるからである —— 「現代の思想」が現代に生きるわれわれの身のまわりの問題を解決しようとする思想である、というひびきをもつかぎり。たとえば宗教は、現代人にも多くの人々に力をもっているにも

かわらず、このくりかたでは表れてこない。

それは、「現代の思想」をどうとらえるかということにかかわる問題である。現代のわれわれに直接ひびいてくる、現代に生きている思想ととらえるのが人生観の形成を目標とする倫、社としては、あるべきとらえ方ではないか？ 倫、社が思想史な知識として学ぶ科目であるならば、現代のわれわれの必要を満すかどうかに基準をおかないで、思想史の流れの上での現代をとらえて「現代の思想」としてよいであろう。ところが、科目の目標が上のようなかぎり、現代の思想は現代のわれわれにかかわりをもつもののおもものは含まれねばならないのではないか？

このことは逆に、「現代の思想」ではないものは現代のわれわれに関係のない、死んだ知識としての思想であるかのような印象を、生徒に与えかねないマイナスを現在のくりかたは、含んでいると思われる。このことは、倫、社の性格からみて近代までの思想の学習において、学習の本質を失うことになりかねない。

われわれはここで、いわゆる「現代の思想」がどの分野が欠けており、どの思想がどんな問題を含んでいるかを数えあげることが主な目的としているのではない。そのようなやり方では、立場がちがえば少しずつちがいを生ずるのはむしろ当然だと思われることの範囲内に入つてしまうからである。ここで強調したいのは、そのような意味での「現代の思想」のもつ問題点ではなく、「現代の思想」をどううけとめるかという問題であり、科目の性格からみても、現代に生まれている、われわれの必要を満すものこそ「現代の思想」と考えるべきではないか、という、上のような主張なのである。

C氏の意見：

A氏の所見の中で、社会主義を経済に基本をおく考え方であるとするところがあつたが、社会主義は一つの経済学説だけでなく、一つの哲学である。すなわち、唯物論を背景にもつた哲学である。そして、歴史に唯物論を適用した場合に、その根本をなすものは経済だということになるが、ただ経済学説としてだけ社会主義をみていたのでは、その根本は明らかとならない。セルクスレーニン主義は、ヘーゲル

の弁証法とフョイエルバツハの唯物論を、はつきりと受け継いでいるものであることを認識してかかるべきだ。社会主義の対立概念として資本主義があり、それが指導書にないというA氏の論点はわかるが、社会主義が唯物論の上に成りたつていることが述べられていなかつたように思う。社会主義乃至共産主義が19世紀の資本主義の悪に対して、人間性を回復しようとして現れた主張であるとした場合、共産主義の成立にも一つの正義が認められるが、問題は共産主義で真に人間が幸福になれるかが問題とされねばならない。一体唯物論的な考え方が、人間の精神の領域をどの辺まで解き明してくれるだろうか、私はどうしても共産主義が人間の精神までも完全に自由に解放してくれるとは思えない。そしてそのことは社会主義や共産主義を唯物論という基本的なものの考え方の上に立つて言う時、はじめて明らかとなることなので、その点を強調したい。

ついでに資本主義といえば、個人の利得を認めるところから、悪いものであるとする偏見があるようだ。資本主義には19世紀の帝国主義的な、確かに悪い面が表面に出たものがあり、その反動として社会主義が生れたのだが、最近の資本主義はそれと同質と見なすわけにはいかないのではないか。資本をどう使うかは、その資本家の考え次第なのだから、よい資本家の手によれば、よく資本が使われる場合もあるのではないだろうか。

D氏の意見：

A氏、B氏の言う通り、指導書に書かれているままの「現代の思想」では、どうしても不足を感じる。「現代の思想」は、「現代になつて現われた思想」と解釈すれば、指導書のようになるだろうが、やはり、それでは、実状に則さない。「現代にある思想」「現に存在する思想」というように「現代の思想」を解釈したい。

そうすれば、生徒の関心に見られるように、キリスト教も仏教も、親らんも道元も、みんな日本の場合、現代の思想とすることができる。その観点からすれば、西洋の思想でキリストを教え、東洋の思想で、ブツダや老辻を教える時も、現代の思想と関連づけて、生徒に考えさせることも可能になつてくる。「最近になつて現わ

れた思想」だけが、現代の問題を解決してくれるのではなく、むしろ何世代かを経て、いろいろ吟味を重ねてきた「古くからある思想」の方が、現代の直通する問題を、よりよく解決するのに役立つかも知れないのである。もし「現代に生れた新しい思想」だけなら、とても真理に近づくことはむずかしからう。

この考え方を広げていけば、倫社で扱うどの思想も、現代と何らかの関連をもつものであり、その指導に当つては、関連を持つて指導されなくてはならないものと思う。「なぜ古い思想をやるのか」と生徒が時々疑問に思うのは、ただ知識として思想を教え、その思索が現代という時点で役に立たないと思うからであろう。

それから、もう一つ。A氏の最後の方に、各思想の価値づけの問題が指摘されている。生徒の中に「思想を見究める眼」を育てなければならぬという主張のようだが、これはまことにむずかしい問題だ。教師自身にも思想の価値づけはとても困難なのだから、まして生徒には無理を強いる結果になる。あるいは、誤つたドグマを押しつけることになりかねない。そうかといつて知識の羅列にも終らせたくないとするれば、やはり、ある一つの思想のあらましを指導したあとで、生徒に、その思想のよしあしを生徒なりに考えさせる機会を与えるのがいいと思う。

たとえば、ヒューマニズム及至万人の幸福を目指す思想の一つが社会主義であつたとすれば、社会主義によつて果してヒューマニズムが本当に達成できるかと、反省させる機会をもつことは、是非必要であるし、生徒の人生観をよりよく形成させるのに有効であると思う。



### Ⅲ 自己展開学習の実際例

生徒の手記資料を中心にして  
「人間性の理解」の扱い方

都立駒場高校

鮎 沢 真 澄

〔はじめに〕

資料1. 夢みる少女

2. トランベッターの夢
3. 父母にこたえる
4. 父と娘と
5. 深淵におののく
6. 邪な生活・生活の濁流
7. 心の中を吹く木枯・「私」というもの
8. 地上に通ずる大小の道
9. 「対話」という言葉の意味
10. 私の人生論

## はじめに

倫社学習上の問題点として、授業実践の場から実感としてわかつて来た問題の一つ、オ1部門（心理領域）の取扱い方について、二つの教授学習の方向があり、両者は生徒を主体として考える時、相当大きな懸隔があると思われる。

オ一の方向は、人間とは何かと問うのに、従来の心理学の諸成果を中心に科学的客観的知識の啓培をもつて、人間性の理解と心得るのである。これによつて生徒は確かに知的興味、関心をそそられ、一程度の知識を身につけうることになる。しかし、その知識によつて自己の主体的状況の理解や変革が直ちに企図されるのではない。すなわち、「自己の問題は全く別の自分の問題として保留され未解決のまま残るのである。

オ二の方向は、人間とは何かと問う以前に生徒の心理的・精神的・身体的発達段階すなわち生徒の主体的状況に応じて、その主体的状況を主体的に問う方向である。生徒が自分の問題として自分を問題化する試みは、最初は生徒自身の『ことば』すなわち生徒の日常語の世界で行われる。生徒は自分のことばで、自分の問題を考えようと努力し、自分で自分のすがたを表現しようとする自画像、エッセイを試みる。また友人や先輩のそれを自己の資料として親近感をもつて歓迎し参考資料とする。教室はグループディスカッションの場として組織され、授業はグループのチームワークによつて思考と対話を発展させる機会を提供する。

このような授業展開によつて、生徒はグループの中で、自己を知り、他人を知り、自分を位置づけることにより、いつの間にか、「人間の問題」の前に立つことになる。

「オ一の方法は教師の講義中心で知識の注入には効果的であるが、生徒はその際、観客となる。オ二の方法は生徒が主体となり、生徒の主体的能力の向上に役立つが、知的水準の高度化はあまり期待できない。」と一般に考えられている。

都立駒場高校では、過去2年間の経験にかんがみて、本年ははじめて、「生徒」の自己展開学習と称しうる授業計画を実施している。実際、そう言いたいのであるが、実は「教師」の自己展開学習に過ぎないのかも知れない。

時々はその自ら反省しつつ、自己展開学習の具体的内容を公開させて頂き、御指導と御教導をえられれば幸甚と思います。

先づ、教材としては、1.教科書「思索と人生」（山川出版）2.社会科資料集（令

文社) 3.倫社学習の「しなり」(都立駒場高校社会科) 4.NHK教育放送「人間とは何か」 5.«先輩の資料」をあげることができよう。それらの教材をどのように、使用するかという全般的な問題は、ここでは省略させて頂き、もつぱら、1.«思索と人生」と5.«先輩の資料」との関連の問題だけに焦点をしぼつてゆきたい。

「思索と人生」が1部人間性の理解、が1章倫理的思索のための手びき、1.少年の夢と青年の理想→資料①夢みる少女、②トランベッターの夢、2.自己の確立と理想→③父母に伝える、④父と娘と(古典的人格の一例として) 3.孤独の意味と理想の所在→⑦心の中を吹く木枯。「私」というもの、4.良心と自画像→⑤深淵におののく(日々の務め)、⑥邪な生活・生活の濁流、5.相互理解→⑧地上に通ずる大小の道、⑨「対話」という言葉の意味、6.倫理・文化・歴史(むすび)→⑩私の人生論

「先輩の資料」①~⑩はすべてのクラスで一律に毎時間、学習のまとめとして教師の指導・助言を加えて発表するように努めた。これによつて、生徒は幾分なりと自己と他人を理解し、人間とは何かと問い考える「倫理的思索への準備」ができたように思われる。その具体的な結果は、中間審査の際、エッセイの才1回 **E-1** として提出されるのである。それはまた、「先輩の資料」文化遺産として次の学年(後輩)または、友達ちのこととなり、公共性を獲得する可能性をもっている。

このように「先輩の資料」がもつ倫社教授学習上の意義は予想外に大きい。その理由としては、1.生徒との親近感-同時性があり、2.生徒の個性と全人的関連-全体性があり、3.問題のくりかえし-反復性によつて理解が容易になる点などが考えられる。

このように、資料としての同時性・全体性・反復性は人間性理解の根本原理にもつながる問題であるともいえよう。

9クラスの授業が生徒の各班のチームワークによつて、それぞれの創意工夫がこらされて展開してゆく様子は、教師としても極めて大きな喜びであり、楽しみでもある。そして時には、拍手喝さいをおくりたいこともある。

教師一人の講義では絶対不可能な授業を数人の生徒(8班に分け、各班のメンバーは、男子2~3名、女子4~5名)が分担し活躍するような経験は、生徒の素直さを改めて再認識させるものでもある。

## 資料① 「夢みる少女」

私は空想が大好きです。たとえば東宝の「赤ひげ」を見て、今まで関心のなかった加山雄三のファンになりました。そして加山雄三が「スター一夜」に出たとき、彼の年齢が28才であることを知りました。

夜、ふとんに入ってから、私は19才、身長体重は普通、大学生で美人の彼の妹であるつもりになります。

私は自分を人が一般に言っている美人でないことを知っています。母は遠足の写真を見て、「おまえはおっかない顔をしているね。」などと申します。だから、美人であると空想するのだと思います。

また、私はテレビの「弁護士プレストン」を好んで見ておりました。私は息子役のロバート・リードより、父親役のE・G・マーシャルの方が好きです。私はE・G・マーシャルが父親として、弁護士として立派なので好きなのです。

私は初めて買ったテレビジョン・エイジでE・G・マーシャルについて次のことを知りました。「E・G・マーシャル……1910年生、一度結婚したが、離婚して、現在独身。18才と22才の娘あり。」そこで私は空想します。E・G・マーシャルの弟（私が勝手に弟がいると空想します。）が日本婦人と結婚して、女の子が生まれた。両親は子供が生まれて半年程たって死に、その子はE・G・マーシャルに引きとられて養育されました。その子は美人で英語の他に日本語が話せて頭がよく、17才の女子です。そして、その女の子こそ私であると空想するのです。

こんなことを空想して、ひとりふとんの中で楽んでいるのです。私は空想をしていると学校の試験の悪かったことも、現実に対する不安なども忘れることができます。

私が今気にしていることは、大きくなってもこんな空想をするかしらということです。

自分で私がこんなことを空想することについて考えてみるとおそろしくなります。他人がどうであるかわからないからかもしれませんが、自分が異常ではないかと思われてくるのです。あまりにも現実ばなれした空想です。

この頃は学校の予習などにおわれているので、ふとんに入るとすぐ寝てしまうので気にはしていませんが、休日の前夜とか夏休みなどはこんな空想をして一時間ぐ

らい起きていることもあります。この空想が私にとって現実からの逃避の方法であり、楽しみでもあるのです。でも、はたしてこのような空想が正常なのか疑問なのです。このような空想は私がしないように努力すればやめられます。しかし、やめるといつてもそう簡単にはやめられそうもありません。

私は空想をしても最後には、このような空想は正常なのかしらと考えてしまいます。

このことは、他人には一度も話したことはありません。妹にさえも。そして今、この用紙に書いてしまったこともよいことなのか、悪いことなのかわかりません。

でも、この辺できっぱりやめるべきか、それとも楽しみとしてもっていてもよいのか、結論を出したほうがよいのではないかと思つています。先生の御意見を聞かせていただければ、うれしいのですが。 (1965. 5. 高二女子)

#### 指導上の問題点

##### 1. この少女の疑問点

「自分の空想癖は正常なものか否か。」

正常なものである。青年期は夢多き時代であり、夢みる人間として未来像や将来を持つことが出来る点に特質の一つがある。

##### 2. 青年期における精神の不安定の具体例

夢みることが多く現実とのギャップが生ずる。しかし、その不安定の動揺とリズムの中から、新しい考え方が芽生え、独創的なもの、生産的思考も生れるのである。

##### 3. 青年期の夢(空想)は人生の諸問題に対する偉大なる構想力に本質的につながりうるものである点に留意したい。夢多き年頃・夢みる心を大事に育ててゆくような指導が望ましいのである。教科書(P.8)の「詩人のことば」の真意も、このような指導によつて、具体的に生徒自身のものとなりうると思われる。

#### 資料② トランベッターの夢

古典音楽を聞くにつけ、あることをしみじみとおもう。「あること」——それは今の自分達すべてが味わいかつ苦しんでいることだと思ふ。

音楽の調べが静かに流れて来る。その音楽は、ものさびしい、何ともいえない様

な美しいメロデー——。自分の頭にふっと浮んで来るのはHさんの容姿である。

Hさんは自分より一級下の女性。彼女を知つたのは、丁度今から一年程前の入学者発表の時だ。彼女は母に連れられて合格の発表を見に来ていた。その姿を自分が見たその時、既に心の底深くHさんの姿が刻み込まれていた。

自分はいままでいろいろな女性を観て来たけれど、すぐにいやな感じを受ける様な人ばかりだった。自分の欠点かもしれないが、交際してもすぐいやになってしまうのが常だった。その自分が何と一年の間、同じ人を想いつづけて来たのだ。そのことにわれながら驚くのである。

Hさんとの交際はない。自分だけで思っているのだ。そのつらさといったら、口や文章では言いあらわせない。夜、床に就いて目をつぶる。ずっと浮ぶのはHさんの顔である。そういう時はきまって寝つきが悪いのだ。傍にあるラジオのスイッチを入れる。深夜なので物音一つしない。二十秒位たつと、ラジオからメンデルスゾーンのバイオリンコンチェルトのオー楽章が流れて来る。それを聞きながら将来の想像をする。その想像——自分がある学校の代表として、ある舞台上でトランペットを演奏する。その時自分は二十四才——、そしてその姿を見てくれる一人の女性がいるのだ。それはHさんだ……。この様な想像にふけつている中にいつかねてしまう。

自分がしみじみ思うこと——、その中には学校の問題もある……。

自分は（あくまでも願望にすぎないが）将来世界一流のトランペッターになりたいと思つている。そのオーの関門は東京芸術大学への入学である。が、もともと自分は身体の頑強な方ではないので、もし勉強とトランペットを両方やったら胸を悪くしないかと、時々不安になる。胸を悪くしたらそれこそ一大事だ。

学校の方があぶなくなっている。長い間勉強を怠っていたので、少しぐらい勉強しても頭に入らなくなった。この問題が一番つらい。なぜなら、二年間本校にいて、これから三年目によその学校へまわされるなんて愚の愚だから。それならなぜ勉強が出来なかったか。正直に言つて理由は二つある。

一つはトランペットのスランプだ。自分は今年の五月から先生に習っているのだけれど、ものすごい速度で先輩連をぐんぐん抜いて、芸大への見通しは明るかった。しかし幸か不幸かその速度はあまりに速すぎて、技術の面に入るやいなやまったく進めなくなつてしまった。自己流だったのだ。先生はそれでどこまでのびるかため

されたのだった。それがついに壁にぶつかり、正式の吹き方に変える様にいわれたのが今年の一月の終り。それからはもう死にもの狂いでラッパに熱中した。学校を休んで一日中吹いていたこともあった。そんなために勉強が手につかないのである。一日平均三、四時間吹くのだ。試験であろうと何であろうと、一日二時間は必ず吹いた。それがよかったのか、ついに学期試験の前日には、完全とっていいぐらいに元通りに音が出る様になつた。

もう一つの勉強を怠った原因は、トランペットをやっていると、勉強をやると損だという気持が強くなり、次々に勉強がきらいになつたことだ。

以上、将来の希望と、異性を想う気持とを書いてみた。たゞもうひたすらに、トランペットのけわしい道をすすみ、Hさんを想いつつ頑張りたいと思う。

私はかつて一人の男がテレビの前に坐っているのを見た。そのそばで同時にラジオが鳴っていた。しかも同時に、この人は時折りテレビから目をはなして新聞を読んだ。一体この男はどこにいるというのだろう。テレビのなかにいたのか、新聞、ラジオ、或いは安楽椅子のなかにいたというのか。彼はすべてであり、そして無であつた。至るところにおり、しかもどこにもおらなかつた。そして彼が望んだのは、正にこのことであつた。この人間は自己自身から逃走していたのだ、というのはいかゞ聞かぬ。彼はそもそも自己を持たないのであって、したがって自己自身から逃げることは出来ない。彼は普遍的崩壊のなかの、運動の一小部分以外の何物でもないのである。

M・ピカート「人格のアトム化」より

### 資料③ 「父母にこたえる」

楽しかつた冬休みも終つた。寒々とした冬の空が急に気になる。一年の三学期だ。淋しかった。私は何か悩んでいた。それについて考えている。何についてだろうか。

一人下宿しなければならなかつた理由か、大学の問題か、現代の社会のことか、人間のすることか。自分のことか、人間の目的か自分の目的か、人生のことか。

私の悩みはこれら全部だつた。当時はまとまりのない混乱した状態の私だつた。

だからこのように、書くことも言うこともできなかつた。何について考えているのかもわからずに全部一緒にしてたどがむしやりに結論をだそうと苦しみあせていた。

自分のまわりの醜い所ばかりが目につく時もあり、美しい所ばかりが目につく時もあった。そんなことまでもが、ますます私を混乱させた。

ずい分考え悩んでいるのに、ちつとも結論らしきものは出てこない。一つの糸口でもいいから、つかみたいと思っているのに手に何も触れない。私は疲れていた。頭も心も重くなっていった。たど苦しみ、悩み、あせった。

何をやってもだめなのではないか。ふとそう思ったりもした。クラスの人と話していてもあまりおもしろくはなかった。でも、私には親友がいた。彼女と一緒にいて話すと、何か方向がわかったような気になるのに、一人になると結局もとの自分に戻ってしまう。

彼女にひきずられていたのだ。私はそう思い、意志のない人間になってしまったのではないかと考えた。

そのような頃、私は本を読んだ。そして同時に、父母に手紙を書いた。早速返事が来た。

「こんなに私を思っていてくれる父母がいる。」そう思うと嬉しかった。

「自分をしっかり持って、少しのことに倒れるような人間になるな。今の力は、あなたが今後社会に出た時に大きな力となるだろう。勉強についても、何についても。あなたはすぐに駄目になるような人間ではない。そう信じている。」

大体こんな内容だった。私を子供とは見ていない。16才の高校生として見られているんだ！そう思うと力が出た。

また本、特に次郎物語にも教えられた。女の子で、これをけなす人もいた。あまりに、物語のだというのだ。私にはわからなかった。物語にだって、人間の真実や愛を織りこむことは可能だ。私はそう思ったから。

父母の手紙、読書、時の経過、そして自分自身よく考えることによって、私の悩みは徐々に解決されていった。

悩みを解くには自分だけの力にたよらず適当な時期に適当な助言が必要だ。それは人のことばでも、本でもかまわない。自分の苦しんだこととびつたり合うようなものなら。

私にもわかって来た。生きる目的は、力一杯生きることだ。自分を知り、自分の望みを知り、善いことを知り、努力して現在の自分を引きあげることにあるのだ。今の私はそう思っている。大人になったら、また自然に「生」についての考え方も変わるかもしれないが。

さらにもう一つ私にわかったことがある。父母が私にどんな人間になることを望んでいるかということ。自分をよく考え、よく知り、よくつかんでいる、そんな力のある人間！

両親と別れて生活している今の私にできること、父母を喜ばせることといったら、こんな人間に近づくよう努力することだ。これは真の「愛と信」の上に立脚しなければならぬ。

これは、必ずしもむずかしいことではない。しかし、できにくいことかもしれない。でも、私は若い、力一杯生きよう。できる限りの力で、苦しみを逃げてはいけぬ。悩みにいさぎよく当り、打破していこう。苦しみ、悩みを逃げては、いつもそれらに追いまわされるだけだ。

他日、本当の悩みに遭遇したら、今のこの決意を思いだしてみよう。若いうちに、苦しみ、悩み、考える。歌い、笑い、希望し努力したい。たとえ、私がどんな道を選んだにしても、「自分を見失わないで生きる」これを忘れないようにしたい。

(1965. 5. 高2女子)

#### 指導上の問題点

1. 「自覚のめざめ」とそれに伴う「悩み」を自覚し、その解決の方途としての「自己の確立」とは具体的にどのようなことを理解する資料として取上げる。
2. 自己形成としての読書・交友・教師・父母などの助言の重要性に気付かせる。

#### 資料④の a 心に浮ぶままに

今週の月曜日にM先生から

「先週一時間私の都合で授業がぬけましたから、その分を土曜日の放課後にやります。」と言われ、

「ワー、ヒドイ、土曜日になんて。早く帰りたいのに……」

とか

「数学のテストがあるのに、二時間も予習出来ないよ。」

とか皆ブツブツ言い出した。中には

「先生も大変ね。」

などと言う声も聞えたが、私はまた違った意味でブツブツ言わざるを得なかった。サイド・リーダーや豆テスト、それに食事の仕度をするだけで毎日せいじつばい……、沢山たまつた洗濯物を、土曜日こそ始末をつけてしまおうと計画をたてていたからだ。幸い先生も風邪を引いて、放課後の授業は取消しになったからよかった様なものの……。

「私みたいな家の娘は、この学校には向いていないんだ。」

などと、まるで一年生の時の様な気分になろてしまう。

しかしその反面、この学校に入って本当によかった、と思うこともしばしばある。それは、一年の時から続けて来た寒稽古やクロス・カントリーの時などである。特に寒稽古では、ネムイのを通り越して、毎日が本当に楽しかった。「たのしかった」といっても、そこいら辺にいくらでも転がっている楽しさの類ではない。今、それを言葉で言い表わそうとしても適切な言い表わしが出来ない。人間の言葉なんて案外役に立たないものだ、と思う。なにしろ私は練習の五日間の中に、机の上で紙と鉛筆とは出来ない色々なことを学んだ様な気がするのだから。

だから、クラスの友達が可哀想に見えて仕方がなかった。

「テストが出来なかったからもう勉強なんてイヤダ。」

なんてワメキチラシている友達には笑いが出て来そうだった。

「何てみんなは狭くなるしいところしか見ていないのかしら？」

そう思った。

ある勉強家の女子に、

「寒稽古やらない？」

と言うと、

「遅くまで勉強するから朝早くなんて起きられないわ。」

と答えた。その時は黙っていたが、

「この人の望みは何かしら。」

と考えてしまつた。たゞ大学へ行くために、それも、人がゆくから自分も……そういう考え方をして、現在勉強だけに一生懸命没頭しているのだったら、この人は大

きな損をしているのだと思う。

「勉強の出来る中にやっておくのだ。」

というのなら、その気さえあれば何才になつたつて勉強は出来る。しかし若さは二度とは帰って来ない。その若い中に、私達は健康な身体と精神とを養わねばならないと思う。一日中机に向つて過す、そして健康をそこねて……などということになつたら、一体何のためにこの世に生をうけて来たのかわからなくなる。まして女の子なら……自分の将来の幸福が何であるか、ぐらい考えて行動してもよさそうなのである。

それは一人一人異なるだろう。しかし、女の私が考える「幸福」は、やはりここ六年間ずと変わらない。一口で言えば「よいお嫁さんになる事」である。私はこの最大目的の為に勉強し、行動して来たのだ——と自分では思っている。そして、その目的を達成する為には、机の上の勉強だけではだめだと思うからこそ、進んで寒稽古にも参加し、合気道をも習い、教会へも行っているのである。

私はこれからも、自分の歩むべき道をしっかりした足どりで歩ける様な人間でありたいと思う。私がツマズイた時、その時こそ、今、若い私が色々学んだ事がきつと、きつと役に立つと思う。これからの学校生活を、そういう意味で有意義なものにして行きたいと思っている。

#### 資料④の b 父と娘と

「二人きりじゃ、さびしいでしょう。」

と人に聞かれると、

「もう慣れました。」

と笑って答える私。でも母の事を考えると、ちょっとさびしい私。これが偽らざる私の気持である。学校から帰っても鍵がなくては開かない玄関。ガラツと元気に開けても、誰も

「オカエリ。」

と声をかけてくれない。仕方がないから小鳥に挨拶をする。鏡の中のもう一人の自分に笑いかけてみる。こんな時、フツとさびしくなる。

しかし父が帰つて来れば、又いつもの元気を私にもどる。まだ靴も脱いでいない父に、今日一日学校であつた事を話し出す。

「A子ちゃんがラブレターをもらった事話したでしょ。今日はB子ちゃんよ。ネエお父さん、なんで私のところへは来ないのかしらね。C君なんて私のことを“男まさり”だつて言うのよ。明日からオトナシクして女らしくなろうかしら。」なんて、まるで友達と話をしている様に話し出す。

「この間H.Rの時間に、男子から、『君はなんでそんなに活発なのですか』って質問されたのよ。」

と父に話したら、“女の子は、初めは男の子のように育てるべきだ”という方針で私を育てたのだとか。これじゃあ当分ラブレターなど来そうもない。

父もこんな私にいろいろ助言をしてくれるが、たまに意見が合わないこともある。

「お父さんの考えは古いわよ。明治は遠くなりけり。」

などというといやな顔をする。

父は努めて若い私と話が合う様に気を使って居る。私がポピュラーソング等を聞いていると、それを理解しようとしてくれる。

「お父ちゃんはコーヒールンパが好きだ。」

などと言ってはレコードを買って来るが、これも私の為らしい。その証拠には、

「おい、リクエストだ。神田囃子をかけてくれ。」

などといつては、ピーヒャラピーヒャラに合せて踊り出したりする。しまいには私も真似をして踊り出す。こんな所を他人が見たら一体何と批評するだろう。こんな父だから、たまに私の友達が遊びに来ると、

「貴女のお父さんて良い方ね。うらやましいわ。」

などと言われる。

父は料理のことにかけてはうるさい。自分で好きな味にしないと気がすまないらしく、味付けは全部自分でやり、私には野菜を切ることぐらいしかやらせてくれないので、

「何でもやらせないと、いつまでたっても覚えられないわよ。」

と言って、此頃では全部私に任せてくれる様にしてもらったが、それでも時々テストの勉強等をしていてつい忘れてたりしていると、さつさと自分一人でやってしまう。もっともっと手伝わなくてはいけないのに、と思うのだがなかなか出来ない。

父と私は大の落語ファンである。

「お前、今日は“八五郎の出世”があるよ。」

「へー、久し振りね。」

と、こんな風で、ラジオの出囃子が聞えると手拍子はとるし、話が始めれば二人で大笑い。笑って暑くなると、

「お父さん、ビールが飲みたいと思わない？」

「うん、買って来なさい。」

と、こういう相談はすぐにまとまる。父は毎日晚酌に一合ぐらい飲むが、私はビールをコップに½が関の山。酔がまわると色々話題はつきない。

「お前の友達の中で、家でこりやつてビールをのませてくれるとこなんかないだろう。」

とか、

「今日はお前に似合いそうなセーターがあった。」

とか、

「お前の小さい頃は……。」

とか……。

ところが決して話は最後には、

「お前が嫁に行ったら……。」

という事になる。

「お父ちゃん、お前が嫁に行ったら、日本全国、まだ人があまり行ったことのない様な所を、一人で旅をするんだ。」

と言う。その為か父の本箱には、“漂泊の人生”とか、“奥の細道”とか“マタギ”とか、その他京都、奈良、箱根などの旅行案内のような本がズラリと並んでいる。白内障で少し濁つた瞳を大きく開けて、遠い所を見つめる様にして旅の話をしている父を見ると、

「お嫁に行かない方がいいかしら……。」

と考えてしまいが、今のところ私はやっぱりお嫁に行きたい。しかしその後の父の事までは考えていない。

「旅をする、なんて言ってるけど、そのうち考えも変わるだろう。」

などと思っている。親不孝な娘かも知れないが、私は私なりに、幸福な結婚をして幸福な家庭を作ることが、父への一番の親孝行だと思っている。

すっかり酔払って、

「孫が出来る頃は……。」

などと、目を細めて話している父を見ると、本当に涙が出て来て仕方がない。父も、もう六十八。生きている中に私の花嫁姿を見せて上げたい。そうして、安心させて上げたい。それから、出来れば、孫の顔も見せて上げたい。父も、それが望みで、毎日一生懸命に働いてくれているのだろう。

父の帰りが遅ければ、

「目が悪いから、自動車にはねとばされたのではないかしら。」

とか、

「お酒でも飲んで、道路に寝ちやってるのじゃないかしら。」

などと心配するし、本当にさびしくなって、まるで、この世の中に独りぼっちで残された様に感じて、涙をポロポロ流してしまふ。こんな時、父が私にとってどんなに必要であるかを、しみじみ考えさせられる。

父も、私が学校がお休みで家にいる時には、休暇をとってまで一緒に家に居てくれる。私には祖父も、祖母も、もう一人もいない。この世の中で、たった二人きりの父と娘……。

これから先、一体何年一緒に、こうして楽しく暮せるだろう。

今の父の生きる望みは、この自分であることを、もっともっと自覚して、もう先の永くない父にあまり心配をかけない様にすることが、今の私に出来る一番の親孝行であろうと思う。

わたしのいましめは、これである。わたしがあなたがたを愛したように、あなたがたも互に愛し合いなさい。

人がその友のために自分の命を捨てること、これよりも大きな愛はない。あなたがたにわたしが命じることを行うならば、あなたがたはわたしの友である。

わたしはもう、あなたがたを僕とは呼ばない。僕は主人のしていることを知らないからである。わたしはあなたがたを友と呼んだ。わたしの父から聞いたことを皆、あなたがたに知らせたからである。

「ヨハネによる福音書」より

## 指導上の問題点

1. 「鍵っ子」の問題
2. 現代高校生の「典型的な人格」の一例として生徒に考えさせる。

### 資料⑤ 深淵におののく

6時である。10日の午後6時である。あと20時間もすれば試験がはじまる。私には重大な事だ。成績番号292番の私にとっては重要なことだ。このたった4日間で私の人生までもがかわるかもしれない。数学で、英語で、理科で……3科目に落第点をとっている私にとって、それは煉獄にいる苦しみのようだ。ジリジリと私の内部構造が焼かれてゆく。なのに私は声をたててはならないのだ。ヒステリー（現実逃避）をおこしてはならないのだ。そしてそれから絶対には逃げられないのだ。

私は目をつぶりたい。声を上げて泣きたい。あゝ、そこから逃れたい！ けれど私は逃れられない。そして目をつぶってはならぬ。涙も声も出してはならぬ。何故なら、私をこの苦しみに、この煉獄に落したのは私自身だからだ。私が私自身を救おうと試みなかったからだ。——そうだ。落ちるべき所に落ちたのだ。皆が黙って服従したつらいことから、私だけが目を覆って逃げたのだ。

耐えぬべき任務を私だけがずるけたのだ。皆が耐えぬいた時に私だけが耐えぬけなかったのだ。私の怠慢さの為ではないか！ 私の賢しい、いやズルい根性のせいではないか！ そうしてこの最後のドタン場に来たのだ。

私の後には暗い沼がある。皆は向う岸を、前と同じく、しっかりと自分の足で踏みしめ踏みしめ進んでゆく。光の中を……。私は皆から取残されている。私は自分の足を見る。あゝ、そこには私の怠惰の罪の象徴がしっかりと鎖でくくられて……

弱い足場は重みに耐えかねて揺れる。下は沼！ 私は沼を見る。沼だ。どんなに苦しくとも、どんなにいやでも、其処を、その穢らしい所を渡らねばならない。私は沼に入る。クサイ！ 手足がだるい！ 分銅のついた足は沼底にとどろきとしている。あゝ今にもまして私を墮落させようとしている。私は向う岸につかねばならない。私は穢い水をたらふく飲む。私の目はあせってぐるぐる火の車のようだ。

私の手は今まで居た足場の方を向く。私の手はまだ穢い沼の上につき出て震えている。彼処にもどれば穢い水だけは飲まずに済む。臭い匂いを嗅がなくて済む。あ

の足場へもどりさえすれば今のこの苦しみからは解放される。

あゝ、否！ 私は足場にとりついてはならぬ！ 最後まで、最後まで泳ぐのだ。向う岸へわたるのだ。わたらなくては！ さもないと私の身体は分銅の重みの為に沈んでしまう。そして来るべき才2の行列の他に私を沼から救い得るものはない。しかもその時には、私の身体は汚水のために膨れ上がり悪臭をはなつだろう。もとより悪臭は、汚水は、洗い流すことが出来よう。もと通りにすることが出来るだろう。けれど私は、心の中を真直ぐに見られなくなる。悪臭は消えても、脳裏には記憶を嗅ぐ組織があるからだ。私は才2の行列の救いを当てにしてはならぬ。私は分銅をとりはずさなくては。しかもこの泥沼の中で！ 私は手足をもっと動かさなくてはならぬ。もがき、あがいて—— そうだ、たつた一人でこの沼を越えねばならぬ。たつた一人で……

私は皆の努力をけなした。岩を運ぶことを拒んだ。茶番だと笑った。そうして—— そうだ、ここにいる。この苦しみの中にいる。もっともつとあがいて吠えろ。そうだ、もっと深く息を吸え！

神よ。あなたは何と偉大な裁判官であろう。私はうなだれた罪人だ。とうに被告の身であることを知っていたながら……。しかし私は許しを乞わない。こんな目にあわせなくてくれ、と無駄な嘆願はしない。そうしてこの沼の中で、弱く、そしてまた希望なき願望によって支えられながら—— 動く。

私はこんな事を書くべきではなかったかもしれない。私の個人的な思い悩みごと—— 記すべきではなかったのかもしれない。けれど私は書きたかった。そうだ、声をあげてしまったのだ。罪人である私にそんな特権は与えられていなかった筈なのに。

私のまわりには「不安」が沢山いる。彼等は声をふりしぼり髪を乱し、私にどうかしろ、と白い目で訴える。私は恐ろしさで身ぶるいする。私はたつた一人で、私が育て上げた不安を抹殺しなくてはならない。そうだ、首をしめようか？ それとも袋に放り込んで川底に沈めようか？

イヤ、きっと私はそれらを整理させて、私の後に、せめて後にならんでくれと言うだろう。私が進むと不安達は声をあげる。あれは何？ これはどうなっているの？ ああしないでよ、苦しいわ、etc. etc. …… 私は黙って後をふり返る。

「静かに静かに、ネ、だまって。おとなしくして。やがて救いが来るから……ね」

そう、やがて……やがて助けが来るだろう。月光の額をもつた「愛」という救いが。

### 指導上の問題点

1. 受験生の心理の客観的な理解
2. 「日々の務め」日常生活の、良い習慣形成の大切なことに気付かせる。

### 資料⑥の a <sup>よこしま</sup> 邪な生活

後二箇月程で十八才になる。子供の頃比べ肉体的には世間の人と同じになった。精神面に於ても科学的、合理的な頭脳の形成、という点では比較にならない程進歩した。が、一方考え方が非常に邪を帯びてきていることは否めない。子供の頃にはもっと素直であった。大人は子供より邪心がひどい。僕はこれからその仲間に入り、そうした邪の中で生活しなければならない。

去年の今頃であったか、アンドレ・ジイドの「狭き門」を読んだことがあった。カトリック風の世界の中で、この悲劇の主人公アリサは徳を得る為は何故死を選んだか。正確な意味はもちろん僕にはわからない。でも、この「徳」が「人間らしい生き方」をするには必要なものなのだ、というような気がする。

あれこれ考える中、自分の生活とあの小説中の人物の生活との間には非常に大きな懸隔があるのだ、という感じをうけた。もつと徳のある生活をしなければ、そう思い、日記を託すにあたつてはその日々に行つたことを顧み反省するように心がけた。誤つていると考えられるところは神に許しを乞うた。有徳の生活の指針に、とも思いカントの「道徳哲学」なども読んでみた。結局何が書いてあるのかわからなかつたが、---とにかく、自分の誤りの許しを神に祈つて、来る日来る日をむかえていた。

それがこの頃では又平気で悪いことをするようになった。今ではもう反省する、などということとはなくなつてしまつた。「これではますます悪の中に陥つてしまふばかりだ。」と考へても、もうそれを改める元気もない。ずるずるべつたりの生活なのだ。大人の世界に入りかけた事、女の子の事など考へる事等に起因して「邪な生活」が完全に僕を支配してしまつたようだ。これがてき面に勉強の上にも頭れてきた。まるで出鱈目になつてきた。下らない、計画性のない毎日の生活。このままではどうにもならない。

以前は勉強をするにも張りがあつた。自然と成績も上つていつたものだつた。ところが九月に入るやいなやこの様に全く計画性のない生活に陥り、それに修学旅行などが重なつたりしてペースが崩れ、完全に悪の世界に落込んでしまつた。尊敬するベートーベン先生のことも次々に頭から消えてゆきそうである。

クラシックの音楽が大好きであつた。「運命」「田園」「英雄」「合唱」などを聞くにつけ、この世に生れてきた喜びを感じたものだつた。今ではジャズや軽音楽をよく聞いている。面白くもないが皆が聞くので自然とそうなつてしまつたのだ。この様な安易な傾向はすべての面にあらわれて来ている。

自分の情なさにあきれ、ますます自分が嫌いになつてきた。勇気さえあればキル・マイセルフもよいが、その元気もない。何とか今のこの悪・邪の生活から脱しなければならぬ。今の自分に課せられた、目下最大の課題である。

#### 資料⑥のb 生活の濁流

もし親友がいて彼から、近頃君は如何、と問われた時、私は「煩悶」の二字を以て答えるべきでしょうか。はや、この八月で十八才の誕生日を迎えるにもかかわらず、未来の理想さえ未だに定まらず、ましてや、どのような生き方をすべきかの見当もさらにつきません。その上、生来の怠惰の悪癖はますます募り、毎日毎日その生活は煩悶の炎に焼かれ、自己叱責に時を労費し、高慢の心はおおきくなり、一方では他人の心を傷つけながら他方自分に対する信頼はさらになく、まつたく、自分ながらいやになる程メチャメチャです。

従つて勉強はおくれ、精神の進歩のしるしなどどう甘い点をつけたところで認めることが出来ません。これもひとえに自分の性質、そして自分を甘やかしたことに原因するのだ、ということは百も承知しているのですが、といつて「よりよい生活」も思うように実践出来ず、たまたま出来たとしても三日とは続きません。

私の性質というものが、前に述べたことで御想像になれましようが、正に右顧左顧なのです。特に最近その傾向が見えます。家族を前にしては二宮尊徳を、その私生活を理由に現代では無価値な人間だ、などときめつけ、道徳的生活こそ我等の生命でありものごとの根本である、などと議論をこねまわしながら、すぐその後では私室にこもつて淫らな空想に耽り、不道徳この上ない享樂を夢みる有様。その癖、ある一方を支持する時には他方を徹底的に否定してその立場を認めようともしない

のですから、そんな自分がまたまたいやになるのです。

真面目一方の勉強家とも話は出来るし、不真面目きわまりない奴等とも話せば結構話せます。しかし結局は深くなじめずじつも孤立状態です。

こういう生活の濁流の中に於てもいまだに愛し続けているものは「文学」です。(幸いにも「純文学」です。) 一体私は小さい頃から文学者にあこがれておりました。しかし此頃文学を知れば知る程、自分などにはとてもおぼつかない偉大な仕事であることがわかつてきました。それにこの現代の文壇はまつたく如何物師ばかり、それも今にもましてますます貧しくなつてゆく傾向です。無理をして一生をかけるにはあまりに貧弱すぎます。そういうわけで作家志望も断念しました。

しかし鑑賞眼の方はわれながら進歩している様です。特に最近是最も好きな作家の作品に対してさえ批判を加えることが出来るようになりました。また、逃避的傾向と反俗精神 文学書を読み始める以前から私にはどこか反俗的なところがあつたらしく、皆の好むものを嫌悪しては友人たちにきらわれることがますますひどくなりました——が手伝つて、私は作品批判ということにますます興味をおぼえつつあります。

この桃源境にも近頃(昨年末以来)煩悶が押しよせはじめました。もう一人の「私」がいるのです。「はたしてお前はこんなことを續けていてよいのか。友を見よ、皆々勉強にはげみ親を安心させ、映画や音楽という、俗ではあるがしかしたのしそうな娯楽を持ち、いわゆる「健康的」な考えを育てている。一方お前はこんな風な状態で未来に責任がもてるのか。大体お前は、お前のその趣味を高尙だと自負しているけれども、本当にそれを愛し理解出来ているのか。お前のような、頭もたいしてよくない下劣な奴は俗世にいる方が安全だし安心ではないか」

今では、この煩悶は半月に一返程他の煩悶に混つては私を襲ひ、私はその度に涙を流したり気分が悪くなつたりするのです。

#### 指導上の問題点

1. 良心的生活態度とは何かを考えさせる。
2. 青年期の「自画像」のもつ意味、評価の客観性
3. アウグスチヌスの「告白」に言及するのもよい。

資料①のa 心の中を吹く木枯 [孤独の意味]

人間は結局私のようにいつも寂しさを感じていなければならないのだろうか。楽しかつた集い、お友達ちとの語らい、そんな楽しさの後でも、ぼつかり私の心に穴をあけるあの寂しさはいつたい何なのだろうか。

楽しみの最中、沢山の優しいお友達ちに囲まれている時すら、時としてこの寂莫たるものを意識することがある。

私の心の中はいつもいつも、うすらさむい木枯が吹きぬけている。

以前はその気持ちから脱け出ようと逃げたものだった。あとも振りむかないで、たゞ前だけを見て。でも、いつもその寂しさは影のように私につきまとう。とうてい逃げおおせることは出来ない。それから、私はその寂しさ、不安が襲つて来ても、決して逃げようとはしなくなつた。その中にいて、それと戦つて、それが一体どこから来るのか見とどけてやろう。そう思つて、じつとその寂しさの中にいた私。

でも一体その寂しさは何に由来するのだろうか。何だか私の生きている限りつきまとうような気がする。不安である。戸迷いを感じる。人は生きているうちに、何をなすべきなのだろうか。人間はいつたい何のために生きているのだろうか。何によつて「生」を与えられているのだろうか。単なる不可思議な偶然として割り切つてよいものだろうか。

そんなことはない。決してそんなことはない。真夜中に、あの小雨の音をききながら考えたことが、今の私の中に真理として存在している。即ち、「ある偉大なる意志によつてわれらの生は与えられた」ということ。

ではその意志とは何だろうか。神だという人もある。そんな意志なんてない、単なるめぐり合せだという人もいる。

私は随分考えた。がしかし、結局、その意志あるものによつて生がなされた、ということの他は一切わからない。はなはだ不安である。

私のいる地球のまわりは、想像もつかない程の大きな謎につつまれている。偉大な神秘がつつんでいる。死の世界もまた謎である。

こんなにあつちもこつちも、謎、謎、謎、謎につつまれている中にたつた一人で存在している私なのだから、不安なのは当然だし、寂しいのもあたりまえのことかも知れない。

「人が生きていながらすべきこと」とは何か。これもまた偉大なる謎である。いろいろの境地に入り、それを経験しつつある私は、何だか、莫然とではあるが、「考えること」と「感じること」も、その人間の使命の一部であるような気がする。真夜中の静寂のうちに、ふつとしみじみ、「生きていなのだなあ。」「こうして存在しているのだなあ。」と思わせられる時がある。

すべての疑問は、わが存在の上に来る。生きて、その存在の本質を認識しなければいけない。

結局、今の私には何一つとしてわかつているものはない。でも、このわからないものを、わかろうと努めていることだけは知っている。私は生涯、この謎を背負って歩きつづけたい。逃げることだけは決してすまい。

#### 指導上の問題点

1. 孤独の意味を考えさせる。
2. 孤独に耐えつつ、超越の方向に気づかせる。

#### 資料①のD 「私」というもの

今、これから書こうとしていることは、現在しみじみと心に感じている切実な問題のことなのです。一体、私の身の廻りには、わからないことが多すぎます。現実的な社会生活のかけひきとか、生活していく上での技巧とか、あるいは社会の規約など。しかし、そういうものはこれからもつと大人になれば自然にわかつてくるでしょうし、又、私自身としても、現在それほどわかろうとも思いません。否、今そんなことを考える余裕がない、というのが正直なところです。そのくらい、この問題というものが、肉体的な、そして現実的な苦しみよりももつとはかりしれない、苦しい悩みとして、私の心を占めているのです。

それは「私自身」ということについてなのです。私であるからには私というものを十分知っていなければならないのですが……。この頃「私」というものが急にわからなくなつたのです。「私」というものの定義 何回もそれを定義つけてみました。その度に変つてくるのです。それは私の心が弱いからなのでしょう。ほんとうに、考えれば考える程不思議な気持になり、また、わからなくなつてしまふのです。

「私」。 確かに「私」というものの性格などはほとんど理解することが出来ます。「弱い性格」だとか、「いやな奴だ」とかいうふうに……。しかし、もつと広い視野に立つた「私」。 なんといつていいのでしょうか。広い意味での「私の運命」とでもいつたらいいのでしょうか。非常に漠然とした表現ですが、そのことを実感として私自身感ずる時何ともいえない焦燥感のようなものを覚えるのです。私の、否、人間としての弱さや小ささを深く感ずるのです。なんて私は弱く小さな生きものなんだろう、と思われてきます。そしてそれを感じとる時、さきに述べた焦燥感に似たものの上に、「悲哀」とでもいいましょうか、そんな風な悲しみがのしかかってくるのです。

そのことは、自然や宇宙を支配している絶対的な何か---ここではそれを「神」という名前にしておきましょう---とくにその「神」と「私」とについて考えてみる時に、私と、その他大部分の人間というものの小ささを痛感させずにはおきません。「過去」、「現在」、「未来」---。「私」というものは「私」なりに「神」にもてあそばれて歩みつづけるのでしょうか。そんな風に考えるとたまたまなく「私」というものが愛しく、又「私」というものが、ほんとうに、どんな人間からも犯されてはたまるものかといつた、実に価値のあるもののように感じられてくるのです。そして、そのことを感じる時にはきまつて、たまたま孤独におそわれるのです。このもやもやした「不安」、「孤独」。これが、「私自身」がわからなくなつた、などと「ヒステリック」に叫ばせるのでしょうか。

ほんとうに「私」の「現在」というものは「神」から見たらほんの一瞬のはずです。私がこんなことを考えている間にも、「現在」というものは段々に失われて行くのです。その後には、「死」という境界線を越えて、限りない永遠の「未来」があるのです。

ああ！ 「神」よ。こんなにいとしい「私」、こんな悩み悶えている「私」、この「私」というものを、あなたは一体どのように扱おうとなさるのでしょうか。

「われとなんじの関係を無限に延長すれば、われは永遠のなんじと出会う。

あらゆる個々のなんじは、永遠のなんじを垣間見させる窓ともいえよう。こうした個々のなんじを通じて、われは永遠のなんじに呼びか

ける。われと永遠のなんじとの関係は、個々の存在者にふくまれたなんじの仲立ちによつて実現する。(もつとも実現しないこともあるが……) われわれの生得のなんじは、各々の関係において実現される。しかし、たとえ生得のなんじがわれとどのような関係を結ぼうとも、それは完全ななんじとはなり得ない。つまり、われ なんじの関係は、われが絶対にそれとならないなんじと直接結びつかないかぎり、完全には実現されないのである。」

M. プーバー「Ich und Du」より

### 資料⑧ 地上に通ずる大小の道

高校に入学してから二年たつた今、私は一年の最初の頃を顧みて自分の心境の変化があまりにもはげしいので驚きました。そこで私はもう一度、二年の初めの時に授業で習つた「青年時代の私達」という所を読んできましたところ、当時はたゞ「そうかな」と思つただけでしたのに、今はまるで自分の日記を読む様な気がいたしました。

私が自分を意識しはじめたのは一年の二学期頃だつたでしょうか。私は自我に目覚めはじめると、自分のこと、まわりのこと、すべてがわからなくなつてしまいました。

「自分は何の目的で生きているのだろうか。」

「私は何をしなければならないのか。」

「私は生きる価値のある人間なのだろうか。」

「世の、貧困にあえいでいる人は、何故そんなに苦しんでまで生きてゆかなければならないのだろう。」等々、次から次へと、考えれば考える程疑問は増すばかりで、いよいよ自分がわからなくなつてしまうのです。他の友達はどうしてあんなに楽しそうに、苦しみなどどこ吹く風、でいられるのだろうか、どうして私の心はこんなに苦しいのだろう、と、私は自己に対して劣等感さえ抱き始めました。私は陽気で元気な友達がわずらわしくなり、いつの間にか、話をするのさえいやになつてしまいました。

それなのに、私は、皆と話したり笑つたりしました。自分が一人だけ皆と違つた人間だ、ということを感じただけでたまたま不安だつたのです。でも、私は、話し

たくないのに話している自分、面白くもないのに笑っている自分が大きなウソをついている様な気がして、その自分から逃げ出し度くなつたことが何度あつたでしょう。そして、誰一人として自分と同じ人間はいないのだ、と考えてしまつた私は、世の中でたつた一人生きている様な、何とも言えない不安な恐しい気持ちになり、かつて考えたことがない程友達が多まらなく欲しくなりました。でも、私のこんな妙な考えなんかわかってくれる人など誰もいないだろう、と一人きりめして探そうともしなかつたのです。

そんな状態でしたから、家へ帰つてもあまり話す気になれず、母があつこり自分のことを心配すると、何で母は子供の為にこんなにまで心配して苦勞して生きなければならぬのか、子供のことはばかり考えて自分のことなど念頭におかないなんて、いつたい何のために生れて来たのだろう、等と考え、姉や兄のことも全く別人のように思えたのです。

私は全くの孤独状態にあつた様でした。自分が生きる価値のない人間に思われ、生きることが無意味に考えられて、自殺してしまいたくなつたことも何度かありました。プラット・ホーム等に立つていても、何かポーズとしていて、電車が入つてくると思わず吸い込まれそうになつたりして、何もかもいやになつていました。

中学時代の友人に電車の中で逢つたのは丁度そんな時でした。自分と同じ何かがある様な気がして初めて自分の気持ちを話したところ、その友人も全く私と同じ様なことを考えていることがわかりました。

どんなにうれしかつたことでしょう。世の中までが急に明るくなつたような気がしました。今まで冷たい北風が吹いていた様な私の心の中が、何かでいつぱいにされた様な気がしました。そしてその後はその友人と、力を合せて中学時代の気の合つた友人達を集め、一つのグループをつくりました。そこでは何でも話し合えるのです。困つたこと、わからないことが出来た時、かくすことなく話し合いました。今ではこのグループは私の心の支えになつています。男女一緒であつても、お互いに殆どそれを意識することなく人間同志として話し合えるのはうれしいことです。

人生というものは本当にとどまるところのない、変化に富んだものだ、という気がいたします。私は今でもやはり、人間は孤独だということ、そして人生も孤独だということを強く感じます。でも、人間は決して一人で生きることが出来ない社会的な動物である、ということも、同じ様に強く感じます。孤独だからといつて、本

当に一人になつて生きてゆくことが出来る筈はないのです。

今、私は「死（自殺）」ということを絶対に否定しています。たとえ、長い人生において、最後まで自分が生れた目的がわからなくても、この世に生れて来た以上は最後まで生きる努力をしなければいけない、絶対に自らの手で死に向わしめてはいけないと思うからです。

ヘッセの詩にこんなのがありました。

地上には大小の小道が  
たくさん通じている  
しかしみな目ざすところは  
同じだ

こんな詩のあるのを心の支えとして、私はその目的地へ行きつくために最後まで努力したいと思つております。

### 資料⑨ 「対話」という言葉の意味

私は、今まで自分は自分なりに、色々考えてきたつもりでした。でも、先輩が書いていたことを耳にしたとき、教科書や資料集を読んだときよりも、更にはつきりと、私のこれまでの思考は、物の本質にせまつていながつた、上側にしか触れていながつたという考えが、強くなつてくるのを感じました。

ある先輩は、自分が悩んでいることに対して、「なぜ?」「何がそうするのだろうか。」等々の質問を発したり、「自分は今後どのように悩みを解決していくか。」「どう生きていくか。」「どう生きるべきか。」等々により、自己との対話をすすめていました。そして、それは少しも、めめめとしたところがなく、答が必ずしも出ていなくても、積極的な態度がうかがわれました。「自分は何か。」「人間とは何か。」という本質に冷静に迫る態度が感じられました。

ところが、今までの私は、大抵、単なる自己反省で止まつてしまつていました。反省によつて、これからはこういうところに気をつけて、こういうふうにしていくという考えはもつても、そこでストップ。さらに突つ込んで、もつと深いところまで考えようとする態度がありませんでした。

結局、こういうことは、自分を安易な所に留めて、自分の精神生活を表面的にし、か満たさないことになるかと学んだのですが、今まではそこに気づかなかつたのでは

ないだろうかと思います。

でも、また別の見方をすると、もつと深く推考するのを避けていたのではないだろうと言えるのではと思います。「底知れない深い世界に飛び込んで迷い、大いに迷うだろう。また、自分で自分の考えを整理しきれなくなり、心の平衡を欠くのでは……。」こんな心配を抱き、不安な状態に陥ることを避けようとしたのではと。

また、深く推考するのを避けるために、自分を欺いて、突っ込んで考える態度が必要なことに気づかなかつた---としていたのではないとも言えます。

これならば、そうは思いたくはありませんが、私の態度は卑怯で鼻もちならないものであつたといえるでしょう。

こう考えてくると、私には段々わからなくなつてしまいました。なんとなくわかつた事は、今まで物の本質にせまつていなかつたという事実。表面的なことに留まるのではなく、自分を大いに掘り下げ、本質は何かを問うことは必要であり、不可欠であるということ。そして、それに冷静に対処していくべきものであるということです。

ここまで考えたとき、今までは自分を見うしたうのではないかというような不安にかられて、色々な悩みに突っ込むことを避けてきたのかも知れないけれども、今度は、冷静に、正面から堂々とぶつかつていけるような気がしてきました。

これから色々な悩みにぶつかつて、対処しようとし、本質をさぐるうちに、新たに疑問を生じ、それからまた別の悩みにぶつかるかもしれません。おそらく、その悩みにぶつかるだろうと思いますが、ここに至つても、一度内面をさぐる事を知つた私は、負けることなく積極的にすすんで行けるだろうと思ひました。

また先聲の資料から、こんなことも考えました。それは、「人間は悩みなくして、進歩がないのでは、」ということです。

悩みを掘り下げ、深く内省する。そして悩みに打ち勝とうとする前向きな態度から、自分の内に新たな何ものかを発見する。ここで初めて、進歩が可能となるのではないかと思います。その進歩は、ある時は感じられるほどのスピードをもつていることもあるかと思います。でも、何だか後退しているのではないかと疑いたくなる程、緩慢なこともあるのではないのでしょうか。

そんな時、必要となるのが、同じように悩んでいる友達との話し合いや、そういう段階を通つてしまつたおとなの人達の助言ではないのでしょうか。その手段は、直

接の話し合いや、または著わされた本によるかも知れません。でも、手段は何でも、やはり、自分から進んで話し合いを持つように心がけたり、助言に耳をかたむける態度が必要であると感じました。ところが、今までの私は、自分との対話もそうであつたように、まわりとの対話に対するそういう態度がありませんでした。

これだけ考えた時、何となく「対話」ということばの意味がわかつたような気がしました。  
(1965. 5. 29. 高2女子 M.N)

### 資料⑩ - a 私の人生論 …… 生死論

「人生とは何か。」と考える時、私の頭に浮ぶのは死の問題である。人生の問題の中で死は最大の矛盾を含む。私達はこの最も嫌なものに何回か出あい、最後には自分もまた死というものに向つてゆかなければならない。だから、私は死を怖いと思う。しかし、これは逆に見ると私が幸せだと思つているからなのだろうか。いまの生に満足しているからなのだろうか。

過去の私は死をおそれなかつた。人は、この頃を反抗期という。不信と不安・劣等感と孤独感、それはみんな私の仲間だつた。

優しくしてもらつたとすねて、つきはなされると反撥し、すべてが矛盾だらけだつた。

詩や小説に夢中になつたのもこの頃である。

特に太宰治にひかれ、いつもカバンに入れて持ち歩いた「人間失格」。

自然も好きだつた。静かな山中の草の上に身も心もひきこまれるようなあの神秘的な感覚、それは私が最も愛したものであつた。

こんな私は死をおそれなかつた。それよりむしろ死というものに対して、漠然と永遠なる真実らしきものを夢見ていたのかも知れない。

また真剣に私の人生というものについても考えた。向上しようと努力した。もし私の人生が意味のないものであるならば、その時は唯一の道、死あるのみとさえ思つた。

死というものを考える時、あの山中での心境と同じような感情を味わう私だつた。少くとも、今の私より純粋だつた。真剣だつた。

しかし、一方ではこんな考え方は甘いなと思う。死とはこんなものじゃない。すべてが無だ。理想も努力もすべてが無となるのだ。

私達は生きることにこそ、理想と憧れを託すべきなのだ。

でもそれにしても、人間とは全く合理的な動物だと思ふ。死の本質は変りはないのに、充たされていない精神状態の時の死は憧れであり、充たされている時は怖れである。

死というものは、実に多くの問題をはらんでいると思ふ。

死というものの怖れの中には、自分自身が無になることへのおそれと、身近かな人、愛する人を奪われることへのおそれの二種類あると思ふ。

現在の私にとっては、後者の方がより強く迫つて来る。私の母は15年間もの間、死の危険にさらされた闘病生活を送つている。何度も死にたいと思つたそうだが、私はこの母の精神力と努力に深い感銘を受けている。

この母が病気が直らずじまいで奪われてしまつたら……おゝ！ 何ということだろう。

私には我慢できない。愛する人が奪いさられる、それは今すぐ自分が死ななければならぬことより、私にはつらい。

子供が病気で死にかかつているのを見て、その親は代つてやれるものならとは思わないだろうか。恋人が死にさらされている。そんな時、自分の命の危険もいとわず助けにゆく。それが愛というものであろう。愛と死は冷く反目しあつている。生と死とこの正反対なものは、一本の糸の両端にもたとえられる。

私達ちが生きてゆくのは、生きることの否定そのものである死につき進んでいるんだとも考えられる。しかし、これでは生きることが意味をなさないではないか。

このようなことから、宗教の問題がでてくるのだろう。

聖書にもあるように、いつ死がやつて来るかわからない。そんな時、人の心の支えになるのが宗教だという。徹底的に追究してみたい気もする。しかし、俗にいう他力本願的なところに反撥を感じてしまふ。

私は、神とは、宗教とは、わからないながらも、なんとなく思うところがある。

「人間は神の教えにそうよう努力するところに意義があるのではないのだろうか。神に忠実であるということは、自分の良心に忠実であるということに結びつくように思える。

それによつて、自分を向上させらる。若い私達ちの宗教はこうゆうところにあるのではないのだろうか。」

このように考えて、一日一日精一杯生きてゆきたい。すべてのことに全力を出しきつて生きてゆきたい。そして、いつの日か死というものがやつて来た時、「何も思い残すことはありません。」と心の底から云つて死ねるような日を送りたい。兎に角、今の私のまゝではいけない。向上しよう、努力しよう、しみじみ思う私です。

(1964. 5. 29. N.M)

### 資料⑩- b 病床の母と共に

この一年を振りかえつて、私はあらためて時のたつ速さをしみじみ感じる。この一年間倫理・社会を学んで、はたして自分は少しでも成長したのであろうか。何か自分で満足できるものを得たであろうか……と自分自身の心に問うて見るのだが、はつきりした答は返つて来ない。倫理・社会を通して、様々な本「聖書」・「福翁自伝」・「丘ミール」・「職業としての学問」などを読んだけれども、どれだけ自分の血となり肉となつているのであろうか。

不安はある。しかし、倫社を学んで良かつたとつくづく思っている。

それは、汚れた都会に住む一個の人間が山頂に登り、澄んだ空気を胸一杯に吸い自分が登つてきた道をそつと振り返つてみる……そのような静かな自分を見つめる時間を得、先哲の教えに触れて考えたことなど……具体的な思索の体験を持ちえたことによる一種の満足感なのかも知れない。

そんな中で、昨秋から読み始めた岸本博士の「死をみつめる心」は、私を感嘆させずにはおかなかつた。恥ずかしい事ですけど、私はこの著書を自分で読もうと思つて読みはじめたのではない。というのは、母が読みたいといつてで手に入れたのだが、眼の不調のため私が音読して聞かせてあげようといつて、偶然この本に出逢つたといつて訳である。

この中では、私がかねがね自分の力では解くことのできそうになかつた疑問や不安などが、なにかズンズンと心にひびいて来る。

そして、この著者自身の体験から生まれる人生観・生死観が私を強くとらえてしまつたのだ。

しかし、最初母からこの本を渡された時、どうして死などといつて題材をと、少からず母の気持を不安に思つた。

丁度、その頃は病状もあまりかんばしくなく、少し読み進んでいくうちに、ハッ

とさせられる文章がでて来て、これをきいている母の気持を思うと、ひどく疲れてしまった。

母は文頭に出てくる生命飢餓状態という言葉が、ひどく印象に残つたらしく、それ以来この本は私達の間では「生命飢餓の本」と呼ばれるようになった。

その後まもなく母は「生命飢餓の本」を読み残したまゝ入院した。今度は眼底出血のため目が見えなくなるかも知れないと云い渡された。ショックだつた。動くことは勿論、やわらかい日の光さえ斜断されて暗い病室にたつたひとりである母……時間の感覚がほとんど失なわれ、「朝と夕方まちがえたの。時間のたつたつて驚く程おそいのね。」と苦笑していた母……今はもう私の顔さえかすんで見えないそうである。いまは机の底にしまわれてしまった「生命飢餓の本」を、母はどんな気持で想いおこしているのだろうか。

学校から帰つて誰れもないガラとした家の中で、何もするでもなしにあおむけに、天井を見ていると、なんだか生きていることの空しさを感じる。

人間は何のために生きているのだろうか。どんな苦しい中からも人間の生命力はあふれてくる。それ程までに、生きようとする人間と云うものは、どうゆうものなんだらう。

ある時、ある人においてその一瞬一瞬が生きている瞬間といえるけれども、本当に生きていること たゞ動物のようにではなく、人間として生きていくということは、この現実において、どういう人生なのだろうか。

私は私自身を通して、その答えを得たいと思つている。しかし、今の私はなんだか疲れきつてしまった。追求し考えることにも、私が私自身であることにも……。だがこのようにともすれば、現実逃避的な私の心だけれど、これではいけないと思う。自分自身につぶされないようにしなければと。

一日一日を満足のできるように生きたいと心がけて来た私だけれど、心で思つてもそれを行動にあらわすのは、なんとむづかしいことであろうか。その意味で、私はこの一年を通じあまり成長できなかつたと思う。しかし、この心はこれからも持ちつづけるつもりである。

今私は試験休みに入つたなら、「死をみつめる心」をもう一度じっくり読みなおしてみようと考えている。今度は私自身のために。(1965. 3. 6. N. 8)

〈死を見つめる心〉 岸本英夫 講談社

## 指導上の問題点

### 私の人生論

- ① 死は人生の矛盾を露呈する  
死の本質 怖れと憧れ
- ② 合理的動物としての人間
- ③ 母の闘病生活 愛と死と生
- ④ 宗教の要請 神と良心
- ⑤ 一日の尊重 生命充実の道

### 病床の母と共に

岸本博士「死を見つめる心」

生命飢餓状態

「人生において最も大事なことは、  
死を前にしていかにか善く生きるか  
ということである。」

## あ と が き

発刊にあたり、編集責任者として、ひとことごあいさつして、深甚の謝意を表したいと存じます。

「紀要」の原稿が5月初旬にあつまりましたので、6月21日の総会に間に合うかやぶまれましたが、新事務局長増田信先生(上野高)・中村新吉先生(大山高)・小笠原悦郎先生(日大二高)のご指導とご尽力により、また深夜におよぶ、秋山明先生(杉並高)・西村忠先生(桜町高)・佐々木誠明先生方の献身的なご協力による校正によって、ようやくでき上るはこびになりました。

察するところ、多くの不備な点が目につくと思いますが、今後、改善と向上を期してゆきたいと存じます。なにとぞご批判とご教導をお願い申し上げます。

なお、終りに、ご多忙中多くの玉稿を寄せられた諸先生方に感謝申し上げるとともに、紙数の関係から掲載できなかつた部分があつたことを明記し、お詫び申し上げます。

過去一年間、例会・分科会を通じ、有形無形のあたたかいご指導とご配慮を賜りました、矢谷会長・徳久副会長・都教育委員会の各主事の先生方、そして教育研究所の先生方、ことに玉稿を賜わり範を示されました小島章一先生に、心からお礼申し上げます。

なお、無理を承知の上で、都倫研のために印刷をお引き受け下さつた照美社顧問四条輝雄氏(社主四条義輝)につつしんで謝意を表します。(1966・6・15)

### 昭和40年度 都倫研紀要

昭和41年6月21日 非売品

著作者 東京都高等学校「倫理・社会」研究会

代表 矢谷芳雄

印刷所 照美社 TEL.(381)3973

発行者 東京都台東区上野公園内

東京都高等学校「倫理・社会」研究会

代表 矢谷芳雄

