

# 哲学会誌



— III —

1966



---

文化の原動力と人間形成 ..... 斎藤武雄 1

哲学と言語 ..... 栗原 靖 19

<第1回大会研究発表要旨>

正義について ..... 外山俊平 24

ロジャースにおけるカウンセリング ..... 斎藤庄一 26

ヤスパースにおける「形而上学的対象性」 ..... 川口光勇 29

---

<投稿論文>

現代人と新興宗教 ..... 二唐資朗 32

---

弘前大学哲学会



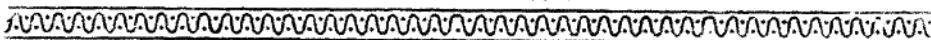
## 発刊の辞

文 藤 武 雄

弘前大学は、開学以来十八年、年々充実した歩みを続けている。哲学教室も、この向可成りの数の卒業生を出し、教官も多くの業績をあげてきた。今年も、従来卒業生を中心として活動してきた「弘前大学哲学研究会」を、教官・卒業生、在学生を一本とする「弘前大学哲学会」に、発展的に改組し、哲学の研究ならびに普及を一段と強化することとなった。

二つして、弘前大学哲学会の第一回大会が、本年七月九日に弘前市中央公民館で開催された。その研究発表会と公開講演会には、寻教の会員と地方の篤学の人々々が参集した。盛会であった。

さて、本誌は、従来の名称と同じ「哲学会誌」という名であるが、以前より一層権威ある学術雑誌を目指して刊行されることとなった。今後の発展を会員一同とともに期待する次第である。



# 文化の原動力と人間形成

文 藤 十 武 雄

## 一 文化の原動力は何かという問いの重要性

「文化の原動力と人間形成」というこの題名の意味は、文化の原動力とは何かを問い、この文化の原動力となるような人間を形成すること、従って文化の原動力を養うように人間を形成することである。それ故、人間形成ないし教育は文化の原動力を養うことを目的とする、ということになる。

日本は戦後、文化国家の建設を目指し、文化の創造を教育の目的として示したことは、次に考察する「教育基本法」によって明らかであるが、文化の原動力は何かについての深い考えが不足していた。私はこの文化の原動力は何か、という問いに決定的な答えを与えようとするものではないが、この問いへの世人の関心を喚起すべく若干の論述を試みるであらう。

さて、「教育基本法」の前文の冒頭には次の如くに述べられている。「われらは、さきに、日本国憲法を確定し、民主的で文化的な国家を建設して、世界平和と人類の福祉に貢献しようとする決意を示した。この理想の実現は、根本において教育の力にまつべきものである。」（傍点筆者）と。ここに文化国家の建設というわれらの目標と、その実現の根本としての教育の使命とが示されたのである。

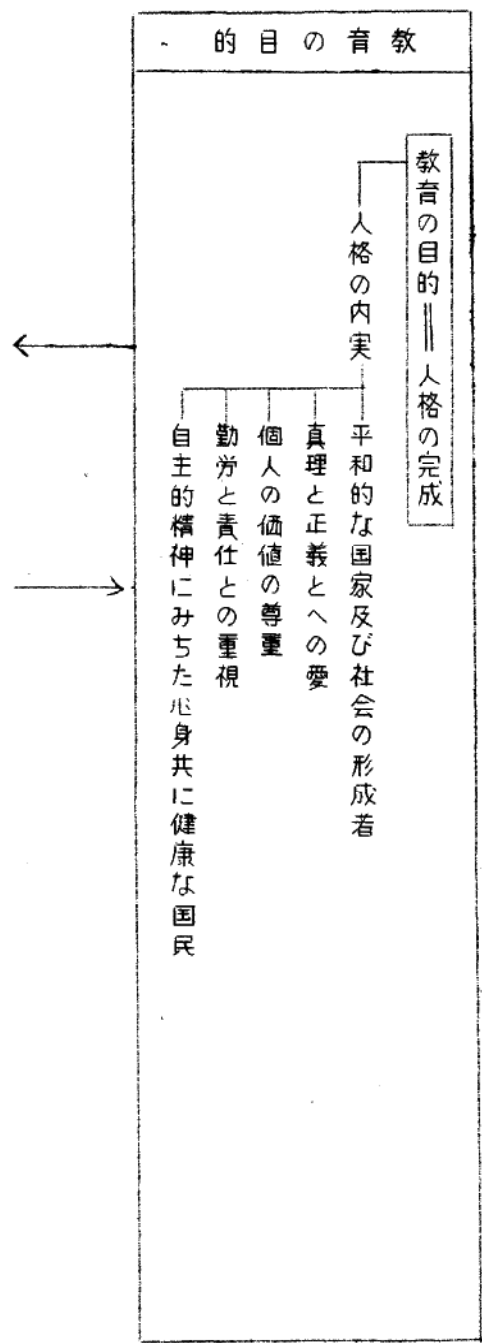
ついで、そこには、「われらは、個人の尊厳を重んじ、真理と平和を希求する人間の育成を期するとともに、普遍的にしてしかも個性ゆたかな文化の創造をめざす教育を普及徹底しなければならぬ。」（傍点筆者）とある。これは教育の理念を示したものである。この教育の理念には、民族とか国家とかないしその歴史とかの顧慮が殆どなく、祖国なきコスモポリタンの教育理念ではあるが、個人の尊厳、真理と平和の希求、普遍的にしてしかも個性ゆたかな文化の創造、これらは常に妥当性をもつものである。ここにはつきり文化の創造が教育の理念と

(2)

してうたわれている。

そして、「教育基本法」第一条は教育の目的を示している。「教育は、人格の完成をめざし、平和的な国家及び社会の形成者として、真理と正義を愛し個人の価値をたつとび、勤労と責任を重んじ、自主的精神に充ちた心身ともに健康な国民の育成を期して行われなければならない。真理と正義とを愛することが教育の根本であることとをこのカ一条は示しているが、この教育基本法が公布された当時から現在に至るまで、この点の強調が一般に乏しく、ただ個人の自由のみが力説され重んぜられた傾向を、日本の現実がもっていたことは否定できないことである。

「教育基本法」カ二条は「教育の方針」を示したものであるが、それは教育の根本方法を規定したものである。それは次の如くである。「教育の目的は、あらゆる機会に、あらゆる場所において実現されなければならない。この目的を達成するためには、学問の自由と尊重し、實際生活に即し、自発的精神を養い、自他の敬愛と協力によって、文化の創造と発展に貢献するように努めなければならない。」  
これを前条の教育の目的との関係において分析すると次のようになる。



## 教育の方針

学問の自由の尊重  
實際生活に即すること  
自発的精神の涵養  
自他の敬愛と協力

文化の創造と発展に  
貢献すること

以上の如く、「教育基本法」の根本構造は、「教育の目的」から出発し(1)、この目的によって制約される「教育の方針」の諸契機すなわち教育の方法(内容と方法)を通じ、かくして文化の創造と発展に貢献することのうち(2)、教育の目的たる「人格の完成」を表現すること、というものである。その人格の内容は「教育の目的」において規定されているものである。

従って、教育の目的に合致しないものは、如何に各人が欲しても、文化に値しない。すなわち、平和的な国家及び社会の形成者育成に役立つものではない、美しくても、感じがよくても、それがその限りにおいて眞実であつても、文化ではない。眞理と正義とを愛する精神を損うものは文化ではない。個人の価値を認めないような、あるいは、軽視させるようなものは、文化ではない。勤労と責任とを重んじないような、又、自主的精神のない、心身ともに不健康な状態に導くような傾向のあるものは、文化ではない。

これは、否定的な側面からの分析・明瞭化である。これを肯定的に言い表わすことは極めて容易である。すなわち、文化は、平和的な国家及び社会の形成者育成に資するものでなければならぬ、眞理と正義とを愛する精神を助長するもの、それを根源とするもの、でなければならぬ、などである。

すなわち、文化は、かかる精神ないし諸契機によって、創造され発展させられ、逆にかかる文化によって、かかる精神ないし諸契機が具体的に実現される。

以上の分析は、私の或る一定の立場からのそれではなくて、「教育基本法」そのもののもつ論理構造そのものである。だからこの分析は勝手気儘なものではない。これは、従って、私の意見ではない。

(4)

「教育基本法」における文化の概念は極めて広義のものである。それは、あらゆる学校およびその他の教育施設の教育内容に關するから、当然のことである。私が「文化の原動力」という場合の「文化」も広義の文化である。

「教育基本法」は十分なものではないが、しかし真理をもって、真理と正義とを愛すること、ならびに、人間の尊重、勤勞、責任等の重視は、形式的には、否形式的なるが故に、それらは永遠の真理であると言つてよい。ハイデッカーあるいはヤスパースならば、ここにあげられている諸々の精神ないし諸々の徳は、結局真理 (Wahrheit) の概念の下に包括するであろう。なぜなら、それらは、人間自身が真実であること、すなわち主体の真理 (根源的真理) に他ならないからである。従つて、こゝみれば、「教育基本法」の根本は、真理を愛し真理を実現する人間の形成が教育の理念であり、目的であり、これが全教育実践ないし施設を置くものであるということにならざるをえない。

私はかつて、一九六三年一〇月二日、ボストン大学において、*Philosophy of Education in Japan* (日本における教育哲学) という題で講演したとき、日本国憲法と教育基本法とから話を始め、次に次のようなことを言った。「日本の教育基本法の原理そのものは理想的なものであったが、内容実質を実現することは極めて困難であった。それは形式的には完全なものであったが、その実質を当時の日本の人々がどう解したかが問題である。教育基本法が制定された当時は、人間の尊重ということとを、日本では主として、人間の自然性の尊重すなわち自然の要求の満足と日常生活に關する社会の要求の満足という意味に、一般に理解したのである。そのため真の人間尊重の精神が、自然性という側面の尊重に傾きすぎ、教育基本法の精神がゆがめられたのである。日本各地で犯罪が増加し、機械化された生活の中で、人々はうるおいを失つて、所謂ドライになり、人間相互の信頼が失われた。

このような恐るべき社会現象に直面して、心ある日本人は、道德教育の必要に気づき、それを強く要求するようになった。」(Takeo Saito, *Philosophy of Education in Japan: in Jimbun Shaku* (人文社論), 1964, P.1.) このようなことから私はその講演をはじめたのであった。

敗戦直後からしばらくの間の日本の社会状態は、思想家、教育家、政治家らが、落ついて深く広くその洞窟戸

を發揮するには、不適切であつたであらう。私は拙著「現代人の幸福と道徳」(増訂版、昭和四一年)のなかで次のように書いた。「日本は戦後、文化国家を標榜しながら、文化の原動力は何か、についてのはっきりした哲学をもたなかつたのではなからうか。これは政治家ならびに哲学者の怠慢であつた。健全な力強い文化は何を根源の力として生まれ育つか、これが現在哲学の最大の関心事でなければならぬ。そうでなければ、いたずらに生ずる諸悪の枝葉末節を刈り取ることには終始するであらう」(同書一四二頁)実際私も、文化の原動力について深く考えさせられたのは、三年前の欧米出張においてであつた。「諸國の民情氣風に直接して、それとなく全体的に私を襲つたものは、その國々の活力であり、精神力であつた。發展途上にある國の人々の心構え、意氣、氣分といったものが、他の國々と違つたものをもっていることに、私は強く胸を打たれた」(同上)そして、「学説よりも、読書よりも、すぐれて尊いものは、異國の現地における深き感動である」(拙稿「文化の原動力」、「道徳と教育」六七四号、昭和三十九年七月、二五頁)と、私をして叫ばしめた。「『文化の原動力』のヴィジョン」(同上)こそ「私のこの研究旅行で学びとつた何よりも大きな収穫であつた」(同上三一頁)

私は、文化の創造發展の原動力は何かを、現代文化ないし教育の最も重要な向題として、世に訴え、世人がその重要性をはつきり意識すること、自覚めること、を一般に要請したい。

文化の創造發展の原動力をたずねるとき、直ちに向題となるものは、文化の時向的變遷の現実である歴史の意味であり、そして創造發展は「進歩」という概念に関連するから、それは「歴史における進歩の概念」に直面せざるを得ない。世界觀・人向觀の相違から来る歴史の意味の多様性と、それに対応する進歩に關する様々な見解とに直面して、誰でも一義的に文化の原動力はこれに限ると言い切ることには不可能のように見える。しかしそのことを念頭におきつつ、私は、私の知識と体験ないし感動とを通して、他人と語ることを、無意味とは思わない。なぜなら、こうすることによってのみ、人向は相互に交わりえて、互に覚醒し合うことができるであらうからである。

## 二、文化の原動力は何か

(5) 文化の原動力は様々な側面から考察しうるであらう。

(6)

(一) 立志 本居宣長は「主としてよるところを定めて、かならずその興をきはめつくさんと、はじめより志を高く大に立て、つとめ学ばべき也」(「うひ山小み」)と言い、「すべての学問は、はじめよりその心ざしを高く大に立てて、その興を究めつくさずばやまじと、かたく思ひまうくべし。此の志よわくては、学向す、みがたく、倦み怠るもの也」(同上自註い)と言う。これは「少年よ、大志を抱け」というクラークの言葉と同じく文化の原動力は志の高大にあるという意味をもつ。

(二) 有限性の自覚 人間の時間的、空間的存在の有限性、能力の有限性、認識の有限性、時機(チャンス)、一時に一事等の自覚、すなわち「有限なるが故に能力も時間も極めて貴重であるという自覚が人をして奮起せしめ、安閑として空しく日を送ることを避けしめる。少年若い易く学成り難し一寸の光陰軽んずべからず、時は金なり、何時までもあると思うな親と金、等の如き言葉は陳腐なりとして笑ってはならぬ。これらの言葉は皆人生の有限性の自覚からの能率向上の教を示すものと解さなければならぬ」(拙稿「能率を上げる人生観」「現代人の幸福と道徳」一〇五頁)

ヘーゲルも「小論理学」において、悟性の有限性について次のように述べている。「理論の領域におけると同じように、実践の領域においても悟性 *Verstand* は欠くことのできないものである。行爲するには、あくまで性格が必要であるが、性格をもつ人とは、一定の目的を念頭に持って、それをあくまで追求する悟性的な人である。何か偉大なことをしようとする者は、ゲーテが言っているように、自己を限定することを知らなければならぬ。これに反して、何でもなしたがる者は、実は何も欲しないのであり、また何もなしとげない……。かぎられた境遇にある一個人としてひとかどのことをなしとげるためには、人は特定のことを固く守って、その力を多くの方面に分散させてはならぬ」(Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 80)

以上のように有限性を自覚して生きることが、文化の創造発展のためには、必要なことである。それは、有限性の自覚が、却って、有限な存在において自己の全力を發揮する決意を生ぜしめるからである。

(三) 活力 如何に善良な性質、性格をもっている個人ないし民族、国民も、活力がなければ文化は進展しない。現代は文化の原動力の何たるかを改めて問う必要を予感しているかのようである。それに因する若干の例を次



に示そう。

ホストン大学の教育哲学の教授フレメルド (Frederic Bameld) は「力としての教育」

(Education as Power (1965)) を書いており、それにおさめられた日本での講演を私は昨年東京

教育大でまわっているが、その力というのは、手先きの技術的な力に止まらず、人間生活の現実にとって力となる

ような力、すなわち広い人生の諸領域・生活、文化の全般を促進する力のことである。これは「世界文明」

(World Civilization) を志向し、科学技術、宗教、政治、経済、人間関係、芸術の全文化にわたる

世界的視野において、しかも精神的なものを深く求めて、再構成主義 (Reconstructionism) の名の

下に、積極的に文化を统一的に構成せんとする彼の、力とは総合的な文化の原動力に他ならないのである。それ

は暴力では決してない。

「生きる力」(Die Kraft zu leben, Bekennnisse unserer Zeit, C. Bechtelmann Verlag,

gitaralsh, 1963) という本には、S. ラダクリシユナン、O. F. ホルノウ、M. フーバー、K. ヤス

パース、G. マルセル、A. シュヴァイツァーら国際級の人々二十人の論文が収められているが、それらはすべ

て、出版者によって程出された同一の向題、すなわち「現代における人生上の諸向題や種々の要求を、解決し温

足させるための力を、あなたはどこから個人として取り出しているか、又どこからあなたの学問或はあなたの社

会が、それを取り出しているか」(ibid., S. 7) に、それぞれ答えているのである。ヤスパースの場合は、彼の

包括的思想から、彼の父母のことや、彼の知識欲・真理への愛や、大学の理念や、彼の夫人との愛や、真の友人

との交わりや、偉大な人々——例えばマックス・ヴェーバー——との交わりや、政治的自由の理念や、生命力や

宇宙的信仰ともいうべきものの肉眼などについて、彼の生きる力となったものを述べており、最後に愛に基づく

理性的な実存の交わりをなす人間に彼の信頼がおかれている。(拙訳、カール・ヤスパース「生きる力」II「実

存主義」ホミニズム、昭和四〇年七月、五三頁—六三頁参照)

要するにこの「生きる力」を向題にすることは、文化の原動力をたずねる現代の要求の一つの現われである。

ヤスパースの「希望の力」(Karl Jaspers, Die Kraft der Hoffnung) さぶくむ十人の論文集

「現代の希望」(Die Hoffnungen unserer Zeit, Piper, 1963) は、「心情 Gewiss

(8)

から、希望によって目ざまされる、力も生ずる。心情のかかる力はわれわれの行動の用意を規定するのみなならず、それはまた、多くのわれわれの動因を給する発動機 *Motor* の如きものである。「( *ibid.*, S. 7 ) といいい、われわれの諸々の希望によって動員される力をわれわれが意識するための助けとなる」( *a. a. O.*, S. 8 ) ことをめざしてこの本が刊行されるという。この本の編集責任者ヨハネス・シユレマー ( *Johannes Schlemmer* ) の趣旨にそって、十人の 哲学、医学、キリスト教、神学、政治学、共産主義、社会学、物理学、生理学、生物学の学者のそれぞれの側面からの、論述から成っている。これも深い心情から発する希望が文化の原動力であることを示唆するものと言いうるであらう。

ホルノウは、ハイデッガーが人間の存在 ( *Das Sein des Daseins* ) と *Sorge* ( 関心・憂慮 ) とする ( *Martin Heidegger, Sein und Zeit, vor allem im 6. Kapitel des 1. Abschnitts, S. 180 ff. und im 3. Kapitel des 2. Abschnitts, S. 301 ff.* ) のに反対して、希望 ( *Hoffnung* ) に存在の根柢であり、希望がゾルゲよりより根源的 *wesungsfüher* であり「希望の地平においてのみはじめてゾルゲもまた正しく理解されうる」( *Otto Friedrich Bollnow, Keine Geborgenheit* 1955, S. 1-4 ) という。時向性とその意味とする、人間存在の全体構造たるゾルゲよりも、従って現存在 ( 人間 ) の根源的本来的暗示性としての不安 ( *Angst* ) よりも、希望の方がより根源的である、とするホルノウと、私は一九六三年にテュービンゲンで、そのことについて論じたことがあるが、私は必ずしもホルノウに賛成しない。むしろハイデッガーに与するものである。しかし、人間の営為の原動力としてホルノウが希望を、人向的ゾルゲを超えたものから来るものとして、みていることには、現代文化の問題を考へる上に、大きい意義を有するものと思われる。

希望はたしかに文化の原動力としての活力の源泉となるものである。アメリカのミネソタ大学学長 O. M. ウイルソンも「希望と抱負」( 向上心 ) とは活力の主要な源泉である。」

( *Hope and aspiration are the chief sources of vitality* )

( *O. Meredith Wilson, What Is the American University?*, Forum University Series 1, p. 9 ) .

希望はしかし、それが安易なものであったり、夢想的なものであったり、欺瞞的なものであったりするときには無力である。眞の希望は厭世観やニヒリズムを通り抜けた、それらを克服した不屈の進取的なものでなければならぬ。単なる楽天観は雑事に際してもろい。廃墟においても、挫折しても、矢敗しても再三再四立上る不撓の精神、そして眞理や正義への不断の勇氣、矢われざる自信、こういうものが伴った希望がはじめて活力の源泉として、文化創造の根源の力となる。「人は如何に苦しくとも生き抜かなければならない」という不動不抜の人生観こそ、活動力の源泉である。それこそ能率向上の根本条件である。この人生観から勇氣も出てくるし忍耐力も出てくる。単なる楽天観はやもすれば軽薄になり、その場かぎりで重みがなく、ほんとうに責任をもって事をなすには足りない。だから私は簡単に、楽天観をもて、そうすれば活動的になり能率が上がるぞ、とは言わないのである。苦勞をつぶさになめ、苦勞を覚悟している人が、厭世観を通り抜け、それでも尚お勇敢に人生を生き抜こうとするような人生観こそ、ほんとうに世のためになる活動をなさしめるものだと思う。それ故私は厭世観の克服という言い表わし方をするのである。(『拙著「現代人の幸福と道德」一〇三頁)

厭世観を克服した活動的な人生観の根源になるような希望は、信仰乃至不動の信念に支えられなければならない。このことについては後述するであろう。一先ず私は、以上の個人的ないし主観的な文化促進の動因から眼を転じて、社会的・客観的・歴史的な側面から、文化の原動力を探ることにしよう。

#### (四) 自由と必然との緊張

(1) ランケ (*Leopold von Ranke*, 1795—1886, 1834 Berlin Univ. の Prof.) においては、人向主体の自由と社会的時代的な必然との闘争によって、歴史が、すなわち文化が進展するとみる。彼の「近代史の諸時代」(*Ranke, über die Epoche der neueren Geschichte*) に対するドーヴェ教授 (*Alois Dove*, 1844—1916) の序言に引用しているランケ六〇才代の手記によると、「歴史は自由の舞台をたどるものであって、そのことこそ歴史が最大の魅力をもつるゆえんでなくてはならない。しかしながら自由には力 *Kraft* がともなう。しかも原初的な力 *ursprüngliche Kraft* である。この力なくしては、自由は、現実においても理念の世界においても、おしまいになってしまう。」

*Ranke, Weltgeschichte*, Bd 8, 1921, S. 166) この力は、単に個人の精神的・身体的な力な

いし活力に止るものではなくて、歴史における必然である。「時々刻々、新しき何物かが *etwas neues* がはじまる」( *ebd.* )、すなわち、或る新しい何物かがはらゆる瞬間に開始しうるといふ、歴史における創造の可能性こそ、人間の自由な歴史性の表現に他ならぬ。高坂正顕氏は、「歴史は単なる水の流れのようなものではなく、常に問題とその解決の錯綜である。歴史も一種の出来事であるにせよ、主体を媒介した出来事である。」(高坂正顕「人間像の分裂とその回復」二二頁)、というが、この「問題」は、主体たる人間との係わりにおける必然であるう。

「自由のかたわらに必然がある。必然とは、すでに形成せられたるもの、抹消しえざるものの中にある。それはあらたに出現してきたる一切の活動の基礎である。成れるものが、成りつつあるものとの間に関連を構成する。」( *Ranke, ebd.* )「かかる仕方で互いに——時間的な前後関係と空間的な並列関係とにおいて——結び合わされた出来事の一連の長い系列が、世紀 *Jahrhundert* を形づくり時代 *Epocche* を形づくる」( *ebd.* )。しからは「時代の相違はどこからできるか。それは自由と必然との対立の醜いから *aus dem Kampf der gegenwärtigen von Freiheit und Notwendigkeit* である」( *ebd.* )。このように、自由と必然、ないし未来と過去との対立闘争の緊張の仕方によって、時代の状態の様々な相違が生じてくるとランケは言う。

「各時代は神に直接するものである」( *Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott. Ranke, Weltgeschichte, Bd. 8, S. 177* )として、ヘーゲルの史観(指導的理念の定立

反定立、総合の論理的過程とみる)に反対して、世界史を「もろもろの世紀の大局的な諸傾向を識別し、そしてこれらさまざまなる傾向の複合体にはかならない人類の大歴史」( *v. a. O., S. 178* )としたランケの世界史の統一の理念には、その時代その世紀における自由と必然との闘争の中に、それぞれの文化の創造と進展とが可能であるといふことが、必然的に意味されているといふであらう。しかも、必然も主体の自由を媒介しての必然であり、この必然と闘争することは人間主体の自由であるから、この兩者の闘争は、根本においては人間主体の自由であり、この自由が旺盛なる活力をもつ時、永遠の価値ある文化を創造しうるといふべきであらう。

□ ユーリウス( *Arnold Toynbee, 1889* )においては、文化は挑戦に創造的に応戦す

ることによつて成長することになる。彼にあつては、歴史の単位は時代でも国家でもなく又地域でもなくて、  
異体名をもつた個々の文明 *Civilization* である。この文明は、社会的・文化的統一体であり、この文明  
という統一ある實在が世界史を構成する単位である。彼は二十一ないし二十三の文明を数える。そして、(1) 発生  
(2) 成長、(3) 挫折、(4) 解体、(5) 死、という五段階を各文明がもつのであるが、文化の原動力の考察のためには、オ  
この段階である「成長」 *Growth* の段階を中心として、他の段階を合わせ考えることが必要である。今その  
詳論のいとまはないが、主題に關して若干の考察をなさねばならない。

文明が誕生し成長する根本条件は、「創造的少数者」によつて、文明がひきいけられるということである。大  
衆は、少數的指導者の創造力に魅せられて、それを模倣する。内外のさまざまに、この文明の直面する障害の挑  
戦に対して、指導者は創造的に応答して解決してゆく。成長はつぎつぎになされる挑戦に創造的に応答（応戦）  
する限りつづくのである。トインビーは挑戦 *challenge* と応戦 *response* という心理学的術語（*chal-*  
*enge* は刺激 *stimulus* 応戦は反応 *response* ）を用いて文明の成長ないし生成消滅を説明してい  
る。刺激と反応の形式のみで文明論は取扱えるか、という疑問が生ずるのである。創造力は少数者だけにある  
のか、という疑いも当然生ずるのである。ヤスパースも「デモクラシーの特徴は、人々が少数者を尊敬するとい  
うことである。最良のものが少数者のうちにあるということとは稀ではない。」（*Jaegers, Philosophie*  
*and Welt, 1958, S. 74* ）というように、すぐれた少数者の創造力は認められなければならないとしても、  
少くとも創造の地盤は少数者と大衆との緊張関係から成り立つものと考えるべきであろう。そしてトインビーが  
ギリシヤ文明を典型として、文明の成長を論じているところにもその論の制限があることである。

それほともかく、挑戦と応戦は刺激と反応である。刺激の過大も過小も不十分な応答（反応）を促すにすぎな  
いという心理学的知識がトインビーでは率直に應用されている。「もつとも刺激を与え得る挑戦とは激烈性の過  
量と不足との間にある中間度 *mean degree* の挑戦である」（*Toynbee, A Study of History, ibid.*）。最適度の挑戦は  
*Abridgement by D. C. S. Maxwell, 1960, P. 187*（*ibid.*）。最適度の挑戦は  
調整されたものを次々に弾力のある応戦へと刺激し、進歩させるものである（*Cf. ibid., P. 187*）。  
トインビーは言う。「もし発生というものが成長を伴うとすれば、混乱より均衡の回復へとむかう単一の限定

された運動では不十分である。そこで運動を反覆的な回帰的リズムに変化させるには、そこに一つの「エラン・ウィタール」(Elan vital) (ビルクソンの言葉を引用するならば)がなければならぬ。(Ibid.)と。  
 この生命の飛躍・躍進、「諸文明は、挑戦より応戦を経て更に次の挑戦へとみちびく一つのエランを通じて形成するものの如くである」(Ibid., p. 189)といわれる Elan、これこそトインビーにあっては文明の原動力とみられるものである。

以上において、私は、自由と必然との緊張関係による文化の創造発展の原動力を、ランケとトインビーとを例として、歴史的側面から簡単に考察したが、そこでは結局、必然に対する自由のたたかいた文化の原動力となる、ということを見た。この自由は信仰(信念)によって支えられ、空想によってその創造の翼をはばたくようにさせられ、危機によって覚醒させられ更にそれらは真理と愛する精神(主体的真理)に基づくのである。極めて簡単に、今はそれらに言及するに止めなければならぬ。

##### (五) 信仰(信念)と空想と覚醒

信仰は希望を可能にし、立志や有限性の自覚を生ぜしめ、文化の各方面に活力を与えたことは、多くの歴史的事例によって証明しうることであろう。信仰の力によって、生きる根拠を獲得している個人ないし民族は、日々の努力を不屈のものとしたのである。

コラール (Luis Diego Del Corral, 1911 ~, Madrid Univ)

の政治経済学教授

彼は、その著「歴史の運命と進歩」(小島威彦・鈴木成高訳、未来社、一九六二年、以下の引用はこの訳書による)において、ヘブライ人は未来へと向い、「希望と努力は目的へ、終末へ、神の国の到来へと強く向けられている」(七八頁)のであるとし、「この救済への熱烈な希望の感情が人類の前進に拍車をかける」(八一頁)であり、各々のキリスト信者は「神の国の勝利のために力をかさねなければならないのだ」(同上)と言う。このように、信仰に基づく希望が文化の原動力なのである。

この場合信仰は特定の宗教的信仰だけに限定する必要はない。確信、信念と呼ばれるものでもよい。例えば、カント哲学という文化が、カントの「理性の力に対する不動の信仰 der unerschütterlichen Glaube an die Vernunft」(W. Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie, I, S. 3)

という彼の生きた信念によって生まれたものである

し、ヘーゲルも彼の「歴史哲学講義」の中で、学生に対して「理性に対する信念〔信仰〕をいだいて」( mit dem Glauben an die Vernunft )、理性の認識に対する要求と渴望をいだいて、

世界の講義に臨むことを希望する( Vgl. Hegel Sämtliche Werke, Göttinger Bd. 11: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, S. 35—36 )

、と言っている。これら理想主義の哲人たちだけでなく、如何なる立場の哲学者でも、又哲学以外の学者でも、宗教家は勿論、教育者でも、実業家でも、政治家等も、皆確かなる信念によってそれぞれの文化の領域において創造発展の道を歩み得たと言ふことができる。希望も使命感もこの信仰、信念から来る。

又、空想は創意を小るいたたせ、着想を生む。パスパー入は「哲学的自伝」において、一定の計画と指導とをもつて行われる研究は「たえず何か別の要素が働きかけて初めて成功するものである。そういう要素は夢みること das Träumen である。私は、風景や、空や、雲に見入っていた。しばしば私は、何もなすことなしに、坐りこんだり寝そべったりした。空想 Phantasie の変幻自在な動きに精神の安静を求めること、これなくしては、各個の研究に目的と意義と充実とを与える精神のはずみも、貫き通すことはできないのである。日々とときたりとも夢みることをしない者にとつては、あらゆる仕事も日々の営みもそれによって左右される運命の暈は、その輝きを失うのではないか、と私には思われるのである」( Jaegers, Philosophie und Welt, S. 317—318 )と言っている。

(13) 覚醒について——危機の体験の自覚が文化の原動力の一つとなる。コラールは言う。「オルテカが知的好奇心に目覚めたのは、ちようど、自国が重大な危機に遭遇した瞬間であった。スペインが米西戦争に敗れ、キューバ、アエルト・リコ、フィリピン群島等、最後の海外領を失ったのは、オルテカが十五歳の時であったが、この事件は、国民の意識に強い衝撃を与えた。……この悲惨な体験は、彼等を反省へとかりたて、責任感を呼び覚まし、感受性を鋭敏にした」(コラール、同上書一八〇—一八一頁)と。そして、オルテカがウナノムから受けついで「特殊な遺産は、スペインの歴史と社会の意義に対する、深く強烈な関心憂慮であり、自国の生活様式を改善しようとする燃えるような熱意であった」(同上—一八二頁)のであり、「この関心と憂慮こそ、後のオルテカが哲学

の眞の根底となり、原動力となるものである」(同上)、とコラールは言う。オルテガ (*José Ortega*)  
 of *Goedel, 1883-1955* ) についてのコラールのかかる見解は、危機による覚醒が文化活動の要因と  
 なることを示すが、シュペンクラーもトインビーも、オース、オニ次の世界大戦を経験した時代に生まれなかつたならば、「西欧の没落」も「歴史の研究」も彼らは書かなかつたであろうことと考え合わせるとき、それはも  
 っともなことと肯定されるであろう。しかし人は危機の体験だけで、直ちに文化活動を旺盛になすとか、創造的  
 活動をなすとかは言われえない。眞理を求める情熱をもって等に専念する人だけが、危機の体験を深く自覚的に  
 生かするのである。

(六) 眞理への愛——主体的眞理

上述の(一)から(五)まで、すなわち、立志、有限性の自覚、活力ないし希望、自由と必然との緊張・闘争、信仰と  
 空想と覚醒という、文化の原動力として考えられるものはすべて、眞理への愛ないし人間自身の眞理である主体  
 的眞理に基づくのである。

上述の諸契機について考えるに、立志も有限性の自覚も、信仰、空想、覚醒も、みな活力すなわち文化創造の  
 活力に集中する。文化の成長ないし進歩は創造なしには不可能であり、創造は奮躍エランなしには不可能である、すな  
 わち活力なしには不可能である。しかしこの活力たる生命力・活動の根源としての元氣・氣力・がむしやらな突  
 進力、ヘーゲルが世界史の偉大な事業は情熱なしには成就されなかつたという場合のような情熱、そしてそれら  
 さ可能にする上述の諸契機は、眞実な人間の自由なしには、その正しさを保ちえない。そしてその自由も、眞な  
 るものをどこまでも純粹に求めようとする愛、しかしすべてのものを本来の姿で生かし育てようとする愛なしに  
 は成り立ちえない。眞の文化はかかる愛という人間主体の眞理なしには正しい姿で創造もされなければ、進展も  
 しない。以上のことを体系的に分析し綜合すると次のような構造となるであろう。

すなわちそれは、眞理↓自由↓立志・有限性の自覚・厭世観を克服した活動的人生観・希望・抱負・信仰・空  
 想・覚醒等↓活力(飛躍・躍進)↓自由と必然との闘争・挑戦と飛越↓文化の創造↓文化の成長・発展、となる。  
 このような構造関連を背後にもつて、私は簡潔に、文化の原動力は、眞理を愛する情熱に基づく道義的エネルギー  
 キーである、というのである。かかるエネルギーすなわち活力は、単に主観的・個人的なものとしてではなく、



社会的・歴史的なものとして、ゆくととき、それは必然的に、過去のなもの・必然的なものとの緊張・闘争の關係に立たざるをえない（ランケ）、すなわち挑戦と應戦との關係に立たざるをえない（トインビー）。自由な活力が必然の現実と対立闘争する緊張によつて、はじめてそれは具体的な活力となり、文化創造の原動力となるのである。

### 三、人間形成

人間形成は、教育といつても、陶冶といつても、教養といつてもよい。ここでは、主として、人間そのもの、人間の主体、ないし人間の根本的態度、人格の形成について述べる。人間そのものといつても、人間は社会なし世界・歴史・文化・生活のすべてとの關係においてあるものであることは言うまでもない。

形成は従来、内的・主観的な側面を強調するもの（A）と、外的・客観的な側面を重視するもの（B）とに傾いていた。

A……個人の性能の完全円満な發展、素質の展開、自発性の尊重、個人の重視、自由の尊重、個性の重視、自治協同の理念、などの強調。

B……社会的教育、社会の要求、文化の伝達拡充の担い手の育成、社会的国家的伝統の權威の重視、統制ないし劃一教育、社会的理想の型にはめる教育、などにその特質が示される。

われわれは、この二つの類型の一つにとらわれずに、人間そのものの本質から、特に文化の原動力は何かという考察から、人間形成を考えなければならぬ。

結論的に言えば、人間形成の目標は、文化の原動力を養うことである。それは、文化の原動力たる、真理を愛する情熱にもとづく道義的エネルギーを、被教育者に強化することである。

人間形成は、しかし、社会における、時代におけるそれであるから、現代という時代の課題を離れては、抽象的たるに止まる。

現代は科学技術の時代といわれるが、その課題は、高い精神（私はこれを絶対愛と呼ぶ）による、科学性と精

神性との統一である。(拙著「現代人の幸福と道徳」特にその第五章現代における人間の生き方、参照)。

この絶対愛こそ、真理(主体的真理、根源的真理)であり、この根源的真理に基づいて、外的合理的実証的な科学性という真理と、内的精神的道徳的な精神性という真理とが、はじめて可能となる。

かかる真理を愛する情熱をひきおこし、目ざまし(erschrecken)、この情熱と共にある道義的エネルギー(活力)を養ふことが、教育の根本目標でなければならぬ。

私が欧米に出張して、先ず感じたことは、彼の地における真理への熱意である。特に、数々の大学における雰囲気、学生の教室等における態度は、日本の大学におけるよりもはるかに真理愛において強い。

どうして欧米においてこのような雰囲気が生じ来ったか、われわれは歴史的社会的に、その原因をさぐってみようとする意識を先ずもたなければならぬ。そのためには、ギリシヤ古代以来の文化史を哲学、宗教、芸術等にわたって顧みることと必要とするであろうし、ヘブライ、キリスト教的精神の根源からその後及び宗教思想、道徳思想等を学ぶ必要がある。

又われわれは、東洋ないし日本における先哲の真理愛を、現代人は忘却しているのではないかと自問しなければならぬ。それらの大哲人たちの根本理念、根本的精神態度に学ぶところがなければならぬ。

すべてをそれぞれの本来的性において真実に生かす公明な愛が人間の根源的真理である。かかる愛とそれに基づく理性とへの信頼が、真の勇気を生ぜしめる。この勇気が自由と平和とへの努力の原動力となる。かかる勇気によって文化創造が可能となる。それ故、かかる愛・理性・勇気に信頼をよせ、それを愛し、それを求める熱心さが、文化の創造進展を促す活力を生ぜしめる。かくして理性も勇気も情熱も活力も根源的真理たる高い精神たる愛にもとづく真理の諸相として、真の文化の進展の諸動力となる。かかる愛、理性、勇気、情熱、活力を愛し、尊重することは、縦じて、真理を愛する情熱にもとづく道義的エネルギーを尊重すると言うことができる。

文化の原動力の根源に培う教育は、それ故、幼少の時から、すなわち、幼児、園児、児童の頃から、真実をそのものとして愛する情熱を植えつけなければならぬ。そうでなければ、教育は、単なる方便としての知識技能の教育に終って了うであろうし、使い易い、受動的な、機械的な自動人形を形成するに止まるであろう。あらゆる学校ないし教育機関において、このような真理を助長啓発覚醒するに役立つ教材ないし教育内容が用意されな

ければならない。真理への覚醒。これこそ人間形成の根本作用である。

ホルノウも覚醒 ( *Erweckung* ) を教育上の重要な概念としている。彼はシュアプランガーの「空極のもの、最高の価値あるもの、神聖なものへの、魂の深みへと到達する関係としての、内面性を自覚すること」にかかる次元において「こゝめなければならぬ」( *E. Spranger, Pädagogische Perspektiven, 4. Aufl., 1956, S. 84* ) と同じ言葉を引用して ( *O. F. Bollnow, Existenzphilosophie und Pädagogik, 1959, S. 42* ) 「教育はこゝねに覚醒である」( *Ergiehung ist immer Erweckung. E. Spranger, Der geborene Erzieher, Heidelberg, 1958, S. 17* ) ことすなわち「覚醒としての教育」を強調する ( *Bollnow, a.a.O., S. 43* )。

そこではホルノウは、シュアプランガーが第二次大戦以後、彼が以前から主張していた覚醒を、更に彼の教育学の中心点において主張したこと、彼は「内面的世界の覚醒」( *Innenweltenerweckung* ) において「人間となることの全く新たな次元」( *eine ganz neue Dimension der Menschwerdung* ) を見たこと、を述べている ( *Vgl. Bollnow, a.a.O., S. 42* )。この次元は前述の「かかる次元において」という場合の次元である。かかる覚醒はソクラテスのなにより高い自己の覚醒である。ホルノウはまた既にモンテスリー ( *Maria Montessori* ) においてこの「覚醒」の概念がはっきりしていたといふ ( *Bollnow, a.a.O., S. 52 ff.* )。

ホルノウは更に「出会い」( *Begegnung* ) を教育学上の問題として論じている ( *Bollnow, a.a.O., S. 119 ff.* )。他者との出会いは、道徳的飛翔のために、人間が自己となるために、行われる ( *Vgl. a.a.O., S. 121* )。それは、トルケッターの「交わりによる教育」( *Ergiehung durch Kommunikation, Bernhard Tölkster, Erziehung und Selbstaum, 1961, S. 106 ff.* )

と類似のものである。トルケッターは又、本来の教育の源泉として、「歴史」と「信ぜられた権威」とをあげている ( *a.a.O., S. 119 ff.* ) が、彼は教育において、実存の交わり(実存的交通)、歴史・権威による覚醒を重視している。

「宇宙における最高、最深のものは、この世界の中を貫流し、世界に真の活力を興える、神秘の力、である」

「シユアランが「現代文化と国民教育」、小塚新一郎訳、昭和一三年、岩波書店、三六頁」と言われる場合の、この神的な力に触れ、それに感動させられ、それを日々の活動に具現するように、被教育者を覚醒することが、文化の原動力を養う教育の根本となるのである。

哲学や宗教における偉大な思想家はすべてかかる神的な力ないし絶対者の感得を志して来た。「哲学の形で表現されている偉大な思想家達の陶冶理想は、単に首尾一貫せる思想を含んであるのみならず、道徳的エネルギーを持ったものである」(シユアランが、同上書、三六頁)と言われるように、人向形成において各人に主体の根源的真理を確立させるためには、古来の先哲の教えに耳を傾けしめなければならぬ。しかし、ヤスパースが、「哲学的な、すなわち、精神的道徳的な現代の教育書が全体として欠けている」( *Papers, Wörlin treibt die Bundesrepublik, 1966, S. 201* ) というのは、一般に科学技術の教育に偏して、真の陶冶ないし人向形成をないがしろにしている、という現代の欠陥を指摘したものである。真の陶冶の理想を失へば、人類は滅亡するに至るのである。

文化の原動力たる、真理を愛する情熱に基づく道義的エネルギーを強化する、人向形成の道は、合理的実証的な科学性と共に、精神的道徳的な精神性をもって、行われなければならない。これは人向形成の正道である。ここでは、主体的真理に基づいて、人をして、志を立てしめ、有限性を自覚させ、厭世観を克服した活動的的人生観をもたせ、希望と抱負とを抱かせ、信仰・信念へと正しく向わせ、創造の源泉となる空想や覚醒の重要性を自覚させ、かくしてあらゆる問題に対して、課題<sup>\*</sup>に対して、不屈の魂をもって応答する創造的な旺盛な活力を身につけさせなければならない。かかる活力を養うことが人向形成においては特に重視されなければならない。

※「人生は課題である」( *Das Leben ist Aufgabe.* ) とオルテガ・イ・ガセットは言う

( *Jose Ortega y Gasset, Geschichte als System usw., S. 11* )

# 哲学と言語

栗原 靖

1. 現代哲学の一つの特徴は、言語への関心にあるといわれる。それはなにも、いわゆる *Linguistic Philosophy* にかぎらぬのであって、たとえば、ハイデッガーは『言語』 (*Unterswegs zur Sprache, 1959*) を書く。『言語』に言及するまでもなく、『存在と時間』において、すでにすぐれて言語的である。これはなにもハイデッガーにかぎらず、哲学そのものの伝統的性格である。『存在と時間』におけるハイデッガーがすぐれて言語的であったとすれば、むしろハイデッガーは哲学の性格をそこで極限にまでおしすすめたといえるかも知れない。

2. それ故に、哲学の可能性と本性が「問題」であるのが現代の哲学的状況であるとすれば、それが言語の問題として自覚されるのは当然でもあり、自然でもある。考えるということは、何はともあれ、言語で考えるということである。それ以外の可能性があるとされても、その意味が解らぬほどに、それは我々の常識になっている。(レオナルドは絵画で考えたといわれる。下村寅太郎『レオナルド・ダ・ヴィンチ』)

3. しかし、すでに我々は自然言語を信頼していない。我々は自然言語の他にそれから区別されて、論理学を持つ。自然言語のグラマーから区別された論理学の自覚は、実は言語で考えるというものの、考えるということと話すということの何等かの背離を予想している。我々は非論理的に話すことが出来る。しかし、非論理的に考えることは出来ない。

グライゲンシエタイン (*Tractatus, Vorwort, P.27*) は『トラクタトス』について次の様に云う。

「この書物は、(それ故) 思惟に、いやむしろ、思惟にはなくて、思想の表現に境界をひくだろう。なぜなら思惟に境界をひくためには、我々はこの境界の両側を考えることが出来ねばならぬ。それ故に、我々は考えられることが出来ないものを考えることが出来ねばならない。この境界はそれ故に、言語の中にだけひくことが出来る。そして、その境界の外側にあるものは、単にナンセンスであるだろう。(Vorwort, P.27)」

4. 記号言語は、非論理的に話すことが出来ない様に構成された言語である。

T.3.325, *Um diesen Jertimern zu entgegen, müssen wir eine Zeichensprache verwenden, welche sie ausschließt, indem sie nicht das gleiche Zeichen in verschiedenen Symbolen, und Zeichen, welche auf verschiedene Art bezeichnen, nicht äusserlich auf gleiche Art verwendet, Eine Zeichensprache also, die der Logischen Grammatik — der logischen Syntax — geborcht.*

5. 伝統的に哲学者は、言語使用の理想主義的統制を要求していたともいえるわけである。つまり、實在がそこにうつしだされる様に言語使用を統制することが哲学者の理想だったわけである。それが同時に論理的であることであつた。それは次の様にしてなされた。

言葉の眞の意味を見出だすことによつて、非論理的な文章構成を排除すること。他方、言葉の眞の意味は、定義として、再び言葉で記述された。それではしかし、論理が實在に小れる点がなくなる。文章が論理的であるとき、實在をうつし出すことが出来るためには、論理的文章はどこかで實在と関係することが出来るのでなければならぬ。ウایتゲンシュタインの再理の理論は、その要求を満足させる少なくとも、一つの立場を提供している。彼によれば、物と、物の名前の対応は、文章が實在に小れるところの触角である。(T.2.15/5)

6. すると、言葉の意味は、すで本質的に定義によつて限定されるべきものではなくなる。それはすでに知られているものでなければならぬ。それがすでに知られていることによつて、文章は意味 (Sinn) をあらわすことが出来る。「II」の記号はその時、哲學的文法にとつて、すでに本質的ではなくなる。(T.5.533)

6.2322 「二つの表現の意味の同一性は主張されない。なぜならその意味について何かを主張することが出来るためには私はそれらの意味を知らねばならない。そして、もし私がそれらの意味を知っているなら、私はそれらが同じことを意味しているかどうかを知っている。」

7. 従つて、ウایتゲンシュタインにとつて、対象は外部からだけ記述されることになる。

1.2.173 「僕はその対象を外部から再現する。(その立場がその再現の形式である。)それ故に、僕は対象を正しく、あるいはまちがって記述する。」

8. 再現の形式はロジカル・シンタクスにおいて示される。(変数は形式概念をあらわす)それは言語が実在と共有するところのもの、両者の限界を示す。

T. 5. 6 「私の言語の限界が、私の世界の限界を意味する。」

そこで、*ワイトゲンシュタイン*は、世界の限界の自覚の方法を、科学の文章の論理的分析に求めたといえる。  
(T. 4. 11, 4. 12) 『論理学に關するノート』によれば、「哲学は論理学と形而上学に分れる。論理学が形而上学の基礎である。」

9. 言語の中から、実在を探し求める哲学者の要求は、実は、言語の限界の自覚に、実在をうつしだすこととして、あるいは理解されるのかも知れない。吾々は非論理的に考えることは出来ない。しかし、非論理的な文章を構成することは出来る。それが実在の喪失感を吾々にあたえているということは、ありうることである。

10. *ワイトゲンシュタイン*は、ロジカル・シンタクスについて語ることは出来ないと考える。それは、科学の言語の論理的分析において見出だされるものである。*ワイトゲンシュタイン*の記号言語は、人工言語ではない。すべての自然言語に内在するロジカル・シンタクスである。それに対して、*カルナツプ*は人工言語の構成を試みる。そして、そのロジカル・シンタクスについて語る。哲学は、科学の言語のシンタクスである。(The Logical

*Language, Part V.*)

10. *ワイトゲンシュタイン*にとって、言語批判は、哲学の方法であつて、目的ではなかつたと思う。それを、哲学の目的にしたのは、論理実証主義的解釈である。*カルナツプ*によれば、*ワイトゲンシュタイン*は未だ形而上学的である。「*トラクタトゥス*」に出てくるメタフィジカルな表現は、シンタクティカルな文章に翻訳されねばならない。*カルナツプ*は「*トラクタトゥス*」の、例えば、「世界は事実の全体であつて、物ではない。」を、「科学は文章の体系であつて、名前のではない。」でおきかえてみせる。(Carnap, *ibid.* p. 303) しかし、すると再び言語の限界があいまいになる。すべての文章が、対象言語か、あるいは、シンタクティカルな文章に、たとえ一見そうでない様にも見えても翻訳出来るというのだからか。それとも、対象言語でもなく、シンタクティカルな文章に翻訳も出来ない文章があるというのであるか。少なくとも、*カルナツプ*は翻訳の原則を欠いている。

11. 古典的な実例であるが、*カルナツプ*は、"Babylon was created of in yesterday's lecture".

を『The word “Babylon” occurred in yesterday’s lecture.』

で置きかえる。しかし後者は

必ずしもシNTAXテイカルな文章ではない。一つの歴史的な出来事を記述している。さらに、前者と後者は論理的に等価ですらない。講義の中で、バビロンと言う言葉が出て来たからと言って、それが主題的にとりあつかわれたとはかぎらない。又、講義の中でバビロンという言葉は出て来なくても、バビロンが主題的にとりあつかわれることは出来る。

12. カルナツプは、そこで意味論的に等価の概念を洗練する。(それによって、記述的等価、例えば “Evening

Star = Meaning Star” と論理的等価 “Human Being = Rational Animal” を区別すること

が出来た。) (“Meaning and Necessity” )しかし、カルナツプの言語は人工言語である。そのシNTAXとセマンテイカル・ルールは、コンベンショナルにあたえられる。カルナツプにとって、各人、自分の論理を形成するのは自由である。(“Logical Syntax, P.52” )それは知識の問題ではなくて、決断の問題となる。

(“Concept, meaning, postulates, P.225 in meaning and Necessity” )しかし、これによって、言語の一般的限界の問題は無制限にないまいになり、ましてや、そこに実在をうつつしだすという意義は完全に失われてしまうことになる。

13. コンベンションナリズムに批判的に、経験主義的言語理論の理念が最近注目をあびだした。それは、理想的な話者や聞き手を想定し、その向にコミュニケーションをなしたしめる一般的能力、条件を経験主義的に発見しようとするものである。それによって、ナンセンスな文章をナンセンスとし、分析的な文章を分析的として見わけ、つまり、言語の限界を解明する原則とすることを志さず。(“See, Oswald T. Käte, The Philosophy of Language, 1958” )しかし、言語の限界を、言語能力の限界の問題におきかえることによって、世界を正しく見るといふ、哲学的意義は、ここでもやはり見失しなわれている。(言語学としては、もちろんそれは欠点ではないにしても。)

14. 30年代、『トラクタトス』をベースにして、論理実証主義的議論が花咲いているころ、皮肉なことに、ウィトゲンシュタインは、『トラクタトス』に批判的にいわゆる後期の思想に入りつつあった。問題の核心は、自然言語の限界のあいまいさを、理想言語の形成によって規制し、それによって、世界を正しく見るといふ『トラク



タトス』の哲学の理念そのものが、哲学的当惑のむしろ源泉になつてゐるといふ点にある。なるほど自然言語はその限界においてあいまいであるが、あいまいであることが、むしろ言語の自然である。言語に意味をあたえるのは、その限界ではなくて、使用である。使用されない文章は *Language in Philosophy* である。必要なことは使用の場を見出すことである。『トラクタトス』の哲学の理念は、哲学の理念としてはむしろ正統的なものである。それ故に、後期のワイトゲンシュタインの哲学批判の哲学は、哲学の理念に、根本的「向題」を提供してゐるといえるだろう。我々が、言語と媒介にして哲学的であることが、むしろ、実在から我々を遠ざけるのではないかという向題である。

# 第一回大会研究発表要旨

(昭和41年7月9日)  
於 弘前市民会館

## 正義について

### アイスキュロスのオレスティア三部作に見る

文理学部哲学専攻 外山俊平

この小文は「正義について」であります。いわゆる正義論ではありません。ただこの作品を読んだ後で、自分の頭に光り輝いたのがダイケト（正義）でありましたので、右の如き題をつけたわけでありませう。その先まで言及する為にはおそらく、かの「ササを呼び出さねばならないかも知れません」。

アイスキュロスは紀元前五二五／四年アテナイの北西で、アッテイカ力の聖地と言われるエレウシスにエウポリオンを父として生まれ、同四五年シケリアのゲラでその生涯を終えました。詩人であると共に一兵士でもあった彼の墓碑銘には、自らのマラトンの野における武勲のみを記してあったと書われています。この三部作は、他に今は伝わらないサテュロス劇一篇と共に彼の死の二年前、四五八年にアテナイのデジオニユソス劇場で上演され、首位を獲得した作品であります。

三部作として現存する唯一のもので「アガ멤ノン」<sup>1)</sup>、「供養する女たち」<sup>2)</sup>、「慈みの女神たち」<sup>3)</sup>から成っております。この最後の作品では、忌まわしい呪いのかゝったアトレウス家に、アルゴス王でトロイア遠征の総大将となったアガ멤ノンの子として生まれ、幼年を異郷で過ごしたオレステスの、父の仇討が母殺しであるという宿命的な苦悩が描かれ、最後にアレスの丘の法廷で、投票が同数の場合は無罪というアテナ女神の約束のもとに救われて行く悲劇が扱われています。その後半の、主人公が救われる場面は詩人の渾身の筆力でありませう。王がその右クリュタイメストラと情夫アイギストス（アガ멤ノンの従兄弟に当る）の策謀で、イリオンから帰国した途端に殺され、オレステスが彼らに復讐するという筋は既にホメロスに見えるのであります。（「オデュッセイア」<sup>4)</sup>巻四、十一巻参照）そこでは叙情詩人の悩める人向を描く静かな眼差しがあるのに対し、この三部作ではエリニユエス（復讐の女神たち）によって絶えず苦しめられる、人向の運命的苦悩に詩人の涙が、そして彼の正義に対する篤い信仰によって、血で血を洗う悪循環が断たれ

て行くのであります。

さて、この作品でまず言えるのは、人向と神とが極めて接近していることでありましょう。カ一部で、コロス（合唱団）が、トロイア遠征前のアルゴスの状態を歌うところによれば、遠征の肯定と否定が予言者を通じて告げられ、また、カ二部、カ三部では明らかに神意が直接主人公の行為を命じているのであります。

そこで、この神と人向との「接近」ということを足場にしてあるゆるぎないデイケーの光明へと進んでゆきたいと思ひます。こゝでおことわりしたいのは、発表の時、再び読む今とでは、多少作品のとらえ方が違っていることとあります。すなわちあの時は、この三部作が一種の弁証法を構成していると考えて、カ一部でクリュナイメストラの行為を悪、カ二部でオレステスの行為を善、そしてカ三部では、エリニユエスがアテナの説得によってエウメニデスと変り、それによつてオレステスが責苦から救われて行くことと解釈して、そこにこの詩人の正義に対する信仰を見たわけでありませんが、今異なると言うのは、カ一部でアルテミス女神の怒りを取り上げ、王后の主に対する、我が娘を取られた悲しみ（エウリピデス『アウリスのイピゲネイア』参照）に共感を示して、逆に王の行為をヒュプリス（驕慢）とし、王后の行為に正義を冠している点であ

ります。もう一つの理由としては、かのヘレネと姉妹である王后の行為に、アプロダイテの意志を認めることも出来るからであります。そしてカ二部までの状態では、未だ古い神であるエリニユエスが権威をふるっていたのだとするわけであります。ところで「接近」ということを足場にしたのは、この人向の行為に神の意志が働いていることを強調するためであります。しかし神の意志が働いていると言つても、アガ멤ノンにおけるが如く、そこには行為の選択の自由があるのを認めねばならないでしょう。従つて人がアテー（災厄）に陥いること少なく、幸福を願うからには、「何事も一番良いのは程々であること」という彼の道徳観を語っているわけがあります。また詩人は「ヒュプリスはアテーを生むのが必然の掟」と人向に敬虔であることを求めているのであります。

他方彼の宗教観は、カ一部、カ二部に見られるように、そこでは未だゼウスが絶対権を持っているのではなく、父神に反抗する、あるいはアプロダイテが、あるいはアルテミスが、めいめいに自分の正義を主張して、そこには何ら統一性もないのであります。カ三部に至つて、ゼウスの意志を伝えるアポロンの助けをえてのオレステス弁明、アテナのオレステスへの一票、そしてエリニユエスを説得によつてその心を和らげ

(26)

て行くという過程に見られる、その進性性にあると思われます。神界における道德的進性を信するわけであります。すなわち彼の宗教観によって、オリソポスの神々はゼウスを主神としたピラミッド型を形成するに至るのであります。かくして、正義はゼウスの手中にあると結論されるのであります。

(発表の時の冒頭部と結論部を再び考究し、新たに書いたもので作品の紹介はここに繰り込んだ程度で省略させて頂きました)。

一九六六年九月三日

# ロジャーズにおける カウンセリング

八戸市立小中  
野中学校教師 齊藤庄一

## 一、心理的適応

自己知覚 *self-perception* (自己についての、および他人に対する関係についての一切の知覚)と、自己概念 *self-concept* (意識にのぼることを承認されることのできる自己についての概念の体制化された形態 *organized configuration*、自己像 *self-picture* ともいう)との関係が、我々の心理状態や行動を複雑なものにしている。一般に、我々は、自己概念にふさ

わしくない自己知覚を防衛的に否定したり、抑圧したりする傾向をもつ。

心理的不適応とは、このような自己不一致に少しでも気付いていることからくる不安であり、緊張状態である。逆に「その人の自己知覚の仕方一切が、組織された意識的な自己概念の中に受け容れられるならば、その時は、そこには快適感と緊張の解消が付随的に附られ、そのことは、心理的適応として経験される」のである。

かくして、適応の定義は「外部的現実<sup>4)</sup>に依存するというよりは、むしろ内部的な事柄<sup>4)</sup>になってくる」のである。

## 二、知覚変容と行動の変化

個人は、自己が中心である経験の世界に生きている。この世界は、個人によって経験されるものすべてを包み込んでいるが、それらの経験のうち、ほんの一部分が、個人によって意識的に経験されるのである。しかし「可能性として、私が、それを完全に知ることのできる唯一の人間である」わけである。

有機体は、経験され認知されるところのものに対して反応する。この認知の場は、「個人にとって真実」なのである。個人の行動は、この知覚された彼にとっ

ての、真実に基づいて現われる。したがって、個人によって知覚された真実が変化したとき、個人の行動もそれに依りて変化する。

「ある一定の心理的条件を与えられるなら、その人は、自己知覚の仕方を含む彼の知覚領域を再構成することが可能となり、この知覚の再構成 *perceptual reorganization* によって、あるいは、その結果として行動の適切な変容が起る」と言われている。この知覚領域を再構成するための適正な条件を作り出すために必要なことは、「自己概念に脅威を与えない」ということである。自己が不一致の状態にある場合、自己概念は、このましくない経験が自己の中に入ることには抵抗する。反面、自己は、攻撃や脅威を受けないときは「今まで拒否していた知覚を考慮に入れ、新しい分化 *differentiations* をとげ（知覚が細分化され明瞭に意識されるようになり、問題解決の方法を発見するようになる）、自己を統合し直して、それらを含むようになる」のである。

このようにして、知覚変容がなされ、問題解決法が発見され、自己不一致から自己一致へ（心理的不適応から心理的適応へ）と建設的な自己実現がなされていくのであるが、これらのことが、カウンセリングにおいて可能なのである。

### 三、カウンセリング

人間の本質のとらえかたに、ロジャーズのカウンセリングの出発点があるように思われる。

「人間は、たとえ短時間であろうとも、いかなる方向でも自由に選択できるといふ、脅威のない雰囲気 *non-threatening climate* を経験するときには、彼自身、及び同種族の他の成員を高めるといふ建設的な方向に進んでいくものであり、自己が、ある程度自己自身の建設者である」と、ロジャーズは述べている。

人間は、本来的には、建設的な方向へ自己実現をしていくものであるが、適正な条件がともなわないと、その本来性が発揮できない。カウンセリングは、適正な条件を生み出しつつ、人間の本来性を獲得せんとする過程であると言えよう。

カウンセラーは、一人の科学者、もしくは医師として診断、分析するためにカウンセリング関係に入るのではなく、「私は、ただ一個の人間として *as a person*、個人的な関係」の中に入って行くのである。この関係において、カウンセラーは、真の自己であり *client* に対して、無条件の積極的尊重を経験しており、クライアントを対象物として診断的分析的に理解するのではなく、共感的理解を経験していることによって、クライアントは、自分自身の現実の感情、欲求、考えを

経験することが許される。したがって、この関係において、「クライエントは、あらゆる方向の選択を自身の中にもっている自由な人向である」ということを実感すると同時に、決意を迫られる。この生まの現実と直面して、彼は自分自身になりきる、という方向に動いていこうという選択をとるのである<sup>(13)</sup>。このように、ロジャーズのカウンセリングは、その目標を、単に問題解決におくのではなく、クライエントとカウンセラーのコミュニケーションの過程を通して、クライエントの自己実現をはかることにおいている。したがって、ロジャーズのカウンセリングは、クライエントとカウンセラーの体験過程が重要視されるので、経験主義心理療法と言われる。又それは、コミュニケーションによって「真の自己となる」、「自己実現をしていく」、などの表現に実存主義的雰囲気を感じられるので、実存主義心理療法と言われることもある。

文献

(1) Rogers, C. R., *Some observations on the*

*Organization of personality*, 1947.

伊藤博訳「パーソナリティの構成についての観察

」(「カウンセリングの理論」伊藤博編「誠信書局

」P.32.

(2) Rogers, C. R., *Client-Centered Therapy*

友田不二男訳「人格の心理と教育」(岩崎書店 P.38.

(3) (1)に同じ P.42

(4) (1)に同じ P.33.

(5) (2)に同じ P.9.

(6) (2)に同じ P.9.

(7) (1)に同じ P.26.

(8) (1)に同じ P.36.

(9) (1)に同じ P.36.

(10) Rogers, C. R., *A note on "The Nature of Man"*

(1957) 伊藤博訳「人向の本質」について。(「

カウンセリングの理論」(伊藤博編「誠信書局

」P.111.)

(11) (1)に同じ P.27.

(12) Rogers, C. R., *Persons or Science* 1955 —

伊藤博訳「人向か科学か」(「カウセリングの理

論」P.45)

(13) (12)に同じ P.50.

# ヤスパースに於ける『形而上学的

対象性』

青森県立板柳  
高等学校教諭

川口光勇

## 一、包括者存在論

内在的思惟に於て直接に可視的な物を示し、対象的  
解明を手える存在論に対して、ヤスパースの存在論は、  
「超越する思惟に於て間接的に出合うものを感得せし  
る」(Von der Wahrheit, S. 160) —  
以下引用書はこの書に示す — 所の「非対象的解明」  
(ebd.)を与える。「包括者存在論 *Periechona-*  
*tologie*」(ebd.)である。

彼の存在論においては、ミニに存在一般は、包括者  
*das Umgreifende* の存在である。

この包括者は、①われわれである包括者と、②存在  
そのものとの包括者の諸空間(七空間)に分岐する(  
*Vgl. S. 46-47*)。

前者においては、「世界存在におけるそして超越者  
における限界」(S. 107)をもち、この世界は、対象  
存在と共に、人間に対する「超越者の言語の諸の場所

(29) *Stätte der Sprache der Transzendenz*  
(S. 108)である。一方「あらゆる包括者の包括者

*das Umgreifende alles Umgreifenden*  
(S. 110)たる超越者は、「決して世界とはなら  
ないが、しかし世界における存在を通して言わば語る」  
(Jaspers, *Der philosophische Glaube*, S. 17.)  
のであり、それは実存に対して、「先ず第一にあらゆる  
世界存在の暗号文字として現われる」(S. 135)。  
これに対して超越者へ関係することによって、自由な  
自己存在がそれにおいて、自らを理解する思惟は、  
まさにそれは「実存的思惟 *existentielles Denken*」  
(S. 266)なのである。

以上叙述せし背景には「それらは(存在論乃至形而  
上学)、実際において、対象的知において汲み盡くす  
ことは出来ない。……却つてそれらは存在の暗号文字  
である」(Jaspers, *Einführung in die*  
*Philosophie*, S. 34)と云う実存の立場があり

この自己存在の実存の阐明が、その根柢になっている。  
2. 形而上学的対象性

思惟は、主観—客観—分界に於て包括者の諸様式に  
結ばれている。そしてそれは一なる存在の諸の包括者  
の様式に、その都度、それに立派する諸対象性の意味と  
形態に関係する。

と云うのは、「思惟と存在は不可分に相互に関係」  
(S. 275)する。従つて思惟に対応するところの「対

象性、同じ仕方において存しない」(S.255)。われわれは、そこに包括者様式の本質的区別のあることを知り得る。

ヤスパースは、思惟に対する対象性の面として三つをあげている。即ちそれは「認識対象」と「形而上学的対象」と「実存の記号の対象」とのそれである。

対象性の一つである「形而上学的対象性」は、超越者を、実存の意識に於て、了解するところの言語の機能」(Jaspers, Philosophie, S.679)である。

且つ又「あらゆる対象は、超越者の可能的言語として、対象となる。対象は本質的に実在する客観ではなくて、象徴 *Symbol* としての客観である」(S.256)。

### 3. 暗号解読

さて、「形而上学的対象に於て、他者即ち存在自身、現存的である。対象は対象自身として存在せず、却つて対象において存在が思念される。形而上学的対象は、暗号であるか消滅する対象かである」(ebd.)。と云うのは「消滅することにおいて、思惟の移り行きにおいて、対象的なもののなかで感得される」(S.257)。

それは、超越者が対象性をもって現象する時、実存にとつてのみ、これが消滅することによって可能となる。

それは、形而上学的対象性の中に、超越者がその都度実存にとつて現実に現われる。勿論それ自身は、決して意識一般の対象とはならない。

あらゆる存在は、象徴的なものとして暗号たりうる。そして、この暗号として語りかけて来る言語は、三種に区別される。

第一言語は実存の絶対的意識の中で聴取する「超越者の直接的言語」(Philos. S.786)であり、それに第二、第三の各言語がある(以下説明省略)。

この「暗号解読は、常に同一平面上では行われない」(S.1037)。そして「諸の暗号は、まさに人間の變化によつて始めて現われる」(ebd.)。人間の變化とは、他ならぬ実存の深化を意味する。そして暗号解読の意義性が、可能である。暗号解読は「空想は実存の実現に対する積極的条件である」(Philos. S.538)と云うものが、働いているから可能になる。(これについては、青藤武雄教授著「ヤスパースにおける絶対的意義の構造と展開」一五二頁以下に詳しく論述されている)。

以上の如く、実存は、暗号という形而上学的対象性において、超越者に接触しそれを感得し、それによつて暗号は超越者によつて光輝を發する。

まさに「根源的哲学思想は、暗号である」(S.1038)



という積極的意味をもって来る。

参考文献

1. 斎藤武雄教授著「ヤスパースにおける絶対的意識の構造と展開」(昭和36年版)創文社

2. 同 著 者 「ヤスパース研究」(昭和37年

版)理想社

## ●投稿論文●

## 現代人と新興宗教

静岡県立静岡  
商業高校教諭

一一 唐 資 朗

(一)

機械文明は現代人を除々に疎外して来ている。文明の構造が複雑多岐にわたるに従って、疎外の状況は広範囲にあらわれるようになった。現代人がこの疎外状況の中でいかに過こしてゆくかは、現代人の意識構造にかかわってくる問題である。即ち単独者として個人が自己として生きる時、その事が科学的なものへか、あるいは宗教的心情へと向かうかが問題となる。

日本が敗戦後獲得したものが民主主義であり、科学的精神であった。しかし日本人は、これら兩者を正しく行使しているとは結論づけるわけには行かない。何故かというに日本人は、明治的発想たる呪術的なものを所有しているからである。なかならず現代人の所謂二十代、三十代は、戦後の大部分を過こし、戦後の民主的、科学的精神を所有しているにも拘らず、彼等の実生活には呪術的なものが支配的である。いやむしる現代人は疎外されている生活の中で、明治的、呪術的なものを培養していたといつても過言でないであろう。いやむしる、現代人は社会という培養器の中で単にうごめいていたに過ぎないのである。

結果的にみて、やはり現代人は機械文明の中で明治的発想法と類似した行為を、意味もなく享樂生活に明け暮れることによつて受け入れている。まさに呪術的なものを培養しているといえる。機械文明は現代人の生活を一度に変えたにはちがいないが、我々は現代人としての合理主義的・現実主義的な考えに徹底することが出来ずに、国民的な特徴といえる明治的・呪術的なものを、我々のコムニケーションにおいて、意識的なものとして所有していることに注目しなければならぬ。それでは、明治的・呪術的なものを我々は次のように把握して行きたいと思う。

芳賀矢一は「国民性十論」の一章「忠君愛國」の中で「皇室は力ミである。長土（カミ）である。神である」と述べることによつて明治精神を神道理念に結合し、弘布しようと努力している。天皇制絶対主義を強調する精神が日本の土壌となつて定着するためには長い期間がかつたといえるだろうが、問題はそれを受け入れた日本人の意識構造にあつたといえる。この構造はとりもなおさず、明治維新以前より引続いた民衆に根強い仏教思想と、神道理念との上にたつたもので、明治に南花し、昭和の中期に迄及んだ。それがまさに怪物的存在となつて国全体を走り回り、悲惨な結果を引起したことは論ずる迄もない。敗戦後日本が大きな割前を払つて獲得したものが、民主主義であり、科学的精神であつたとするなら、それはまったく未來への希望となるだろうし、過去の決定的なる訣別をも意味するだろう。しかし、我々は我々自身をそのような単純さに身を委ねることは出来ない。それはまったく日本固有の国民性に向題があるからである。即ち日本人の国民性は、個人主義的理智的欲求を極度に否定しようとする所に特徴がある、といえないだろうか。これはまさに明治的、呪術的な意味を大いに含んでいるといえる。その顕著な例は、「義理」を重視する所にあるといえる。義理的なものは、人間に対してあらゆる科学的精神を疎外させる傾向にあり、この義理的感情は個人を強く束縛しどうすることも出来ないジレンマに陥れてゆく。何故ならば、自己の正当な行為が一介の義理的な忌によつて、挫折せざるをえないからである。義理的感情は自己をまさにその主従的要素の持つ性格によつて挫折させてしまふからである。この義理的感情は敗戦後の所謂戦後の谷向を越えて現代人にも支配的である。現代社会の支配的な無思想性は、孤独であるが故に人間的コムニケーションを欲求し、そしてそのコムニケーションは、義理的な感情を極度に昇揚してゆくことによつて人間的な回復を得たような錯覚に陥らせる。こういう意識が戦前迄支配的であり、そしてまた戦後も受継がれて来ている。明治時代において個人の自賞がヨーロッパよりもたらされた時、このような意識を、根本より崩壊させ階級意識をも否定させるには、義理的感情から発した非合理的、呪術的なものが充分力を尽したといえる。このような意識を国民は培養し、そして非合理的な天皇絶対制の基礎づけを行ったといえる。

人は無思想性に陥つて行けば行く程、感情面に走り易い。文化は平常「慎重さ」にあるといわれる。その「慎重さ」は今や影を薄くする傾向にある。その点でも日本人は、島国的狭量さを伴つて感情面を強調する。例えば

日本における重層信仰 (Syncretism) が絶対者と人間との厳格な区別をせず、種々な諸宗教を受け入れようとして居る面にも見られるように思われる。すなわち、日本人特有の単純さからくるのではないのか。仏教を日本人がまったく異ったものに仕上げたことは、一面模倣と誤解される創造の精神があるといえるだろうけれども、日本の文化が殆ど外来文化に依存した端緒は、やはり一種の「単純さ」にあったといえるだろう。その「単純さ」は宗教においても、神や仏といった絶対者を人間の側に置こうとする特徴がある所に見られる。神仏を神聖なものにしつつも、絶対化しないという所に、安易さがあり、「慎重さ」がうかがわれたいえるのではないか。

日本の精神的土壌となりつつあった神仏が、西欧キリスト教と異なり、精神面に根をおさらずに終りをとげたということとは、精神的なものが単に具象的な神に終始し、日常の生活と切り離され、独立していることと意味している。この事は、文化の取に「単純さ」があったのではないだろうか。その「単純さ」は喜をかえせば、まさに感情的なものと結びついて行く。従って明治的・呪術的なものというのは、「単純さ」から発して、一つの事象を高めることであつた。そのこと自体は批判もなく、無造作に受け入れられて行く。まさに宗教的心情が支配的である。

## (二)

現代人の感情的な面に走ることを、「単純さ」とは一面親近性がある。彼等は無思想的であるが故に精神の無秩序化を享受し、頹廢化しつつある。それは戦後の資本主義的發展の中で極度に蔓延しつつあり、悪循環をもたらししている。その悪循環が急速に個人に迫つた時、急激な勢いで抬頭してきたのが、呪術的・感覺的・迷信的な新興宗教である。既成宗教と新興宗教との厳密な区別は非常に困難であるが、次のような宗義ができるだろう。

すなわち「近代のなかのあるいはそれをささえる中世としての農村と『人家の冴いなか』とよばれるような都会と」が、「仏教や神道とからみながら形成されていた『民間信仰の』広い土壌になつた。資本主義が帝国主義の段階に入った二十世紀初期にこういう背景をもつて登場したのが新興宗教であつた」<sup>4</sup>。

新興宗教が抬頭するとき、それは世紀末的現象としてとらえられ、そして世界の暗黒化を一身に受け発展する。戦後、新興宗教が急激に發展したのは、昭和二四年のドッジラインが施行されてからであつた。当時の朝鮮動乱における経済發展は、労働者に対して生活の潤いは生ませず、過重労働を逆に強いるものであつた。そうい

う中で世界でも類を見ない程に、新興宗教は各地に大衆運動を展開して行った。この大衆運動は個人の「欲求」をすなわち、生活難における欲求不満の解消をしてくれるものであった。マリノウスキーが欲求を基本的欲求（*basic needs*）と文化的欲求（*cultural needs*）とに分類して、宗教は人間の欲求から生まれるものとしているように、新興宗教の大衆化は個人の「欲求」をたくみに消化して、発展している。生活における不安・恐怖が個人を非合理的呪術的な新興宗教に向かわせている。こういう中から、天皇制絶対主義の崩壊は、新興宗教とそれぞれ天皇制宗教の「御稔威」のうまれ変りとして発展してきている。こういう新興宗教に現代人は何故に参加して行ったのであるのか。戦後の経済的不安定が一番大きな原因といえようし、又まだ伝道の時期にあり体系化されてないが故に、個人にとつて具体的物質的な解決を与えてくれるという魅力が、あつたのかもしれない。

ここにも、先きにも述べたように「日本固有なもの」すなわち義理・人情といった感情的な面が十分に作用しているといえる。何故かというに、神仏が日本の理念の代表となりえなかつたということ、すなわち既成宗教の理念が確立されなかつたということは、日本人にそれを受け入れさせる変遷がなかつたこと、感情的なもので処理しようとする傾向が強かつたからである。

米国の「パイオニア精神」、ソ連の「自由」といった理念は、日本ではうまれることなく戦後をすこしてきている。そういう意味では新興宗教の大教団は少なくとも、日本の理念を形成させてくれるものとなるかもしれない。しかし、新興宗教の非科学的な発想は、国家・文化に対する大きな汚点となる可能性もあるわけである。内面性の充実は、あくまでも科学的精神と民主主義においてなされるものでなければならぬ。ところが、新興宗教の持徴は、今ここでは述べないけれども、明らかに科学的精神を否定するものが多く、そして又、既成政治の反動性を迎合する所があるといえる。民主主義の理念といわれる「自由・平等」を歪んだ形で表現する面がある。彼等の大衆運動は、マスコミの利用とか、色々の方面で行われているが、特に現代の官僚制におけるピラミッド型に対して、押しつぶし型により、上部と下部との断絶を食止めようとしている所に、彼等の発展があつたといえる。この事は、人間的な連帯を強めることで大きな魅力となつてゐることは否定出来ない。彼等の内部は、理論家の養成を目指すことであり、外部に対しては、所謂信仰特有の奋闘的なものを取りあげることによつて、在来の文化を平均化しようとする面がある。換言すれば、理論と実践とのつながりが、在来文化の迎合的姿勢と、

信者に対する魅力とを増加するために、具象的な不満の解消を目指すことによって、社会の諸問題を論ずるといふことを避ける方向にあるといえる。そういう意味では信者の相互の連帯感はずまく調和するようであり、なかなか人間的なものを把握しているかのような錯覚に陥らせて行く。従ってその信仰熱は自己の内面性を極度に歪んだ呪術的なものの絶対化という仕方であり、形成して行くだろう。このことは、彼等が一般的な社会通念では、反動的・保守的要素を持つということから抜け出せないでいることを意味する。国民的通念がない中で、民族的イデオロギーあるいは科学的なものを、そのまま持ち出して歓迎されないからである。そういうことが彼等とことさらに反動的・保守的な要素に何かをさせる。

故に過去において見られたように、既成政治に迎合的であり、リベラルな行動は、内部分裂を引き起す結果を引き起すにちがいない。科学的な哲学においては、あくまでも「人間的なもの」を合理性をもって、人個人の合理的な側面より把握追究して行くけれども、彼等は「家」という観念を強調することにより個人を否定し、そして又個人の状態を神に結びつけることによって、個人を否定する傾向にある。この否定は、逆に信者に熱狂的な歓迎を受けるのだから、まさに「ファナティックな新興宗教の特異性といわざるをえない」。

彼等の「不安」は「自己の在り方」に根源を持つことであって、政治的・経済的な側面を必然的に無意味に迎合する。そのこと自体彼等にとって無意味であり、そして又新興宗教が、彼等に政治的な経済的なものと現実の生活との関わりを教えない。仮りに教理の中で、政治的・経済的なものが語られたとしても、それは、「神」の名によって非科学的となる。彼等の「欲求」は、資本主義社会における問題の解決ではなく、「自己の罪」の解消を目指すことによって満される。まさに既成宗教と変らない価値規準が支配的であり、民主主義的、科学的・精神の価値顛倒が、大部分を占めているといえる。この価値判断の顛倒は、日本人の感情的なものと結合して、価値の混同化を矛盾としてとらえない所にあられる。従って価値判断の顛倒は、新興宗教自体が弁証法的に運動しているようで、そうではなく、科学とも相容れることが出来るということ唱えながら、呪術的なものが支配的である所にも見られる。しかし宗教とは、魂の救済を目的とするが故に、どうしても呪術的なものを免れえないかもしれない。

混同化は彼等の組織が拡大して行く時にさらに増大し、ひいては現代人が当面している疎外をうまうまことになり

かねない。今迄の新興宗教が伝道の時期であつたならば、連帯意識がある意味で密接であつたにちがいないが、彼等が機械文明の中で存続するために、組織の強化を行うこと、特に事業を行うことによつて、疎外は避られな  
 いだらう。例えば学校を設立した時、そこに入学希望の生徒が月謝を払えなかつたり、受験に失敗したりした時  
 彼が社会の不満をそっくりそのまゝ、その学校にそして教団に対して持つだらう。社会における疎外を組織の中  
 に見出す結果となる。その時新興宗教は理念上では解決が出来たとしても、現実的な彼等の行動では、社会と何  
 ら変らない方法で組織拡大して行く。その限りでも、信者の中に疎外をうみだすこととなる。詭弁的要素が信者  
 の感覚を満足させ、不安・悩みを解消して行くのだからこれども、はたして新興宗教の理念は、個人の中にとど  
 ように精神的なものとして根ざすのか、感覚的満足が精神的反省を試みさせないような危険があるのではないの  
 か。というのは、新興宗教の信者が大部分中間層以下に占められている時、彼等は同時に現代人としての要素を  
 兼ね備えて、社会的な諸問題より遊離し、資本主義社会における矛盾を感じしようとせず、ただひたすらに小市  
 民的な宗教心の体得で満足し、不満を解消しようとするからである。まったく現代社会の疎外された現代人と同  
 じように感覚的利那的刺戟（信仰）でもって解消するわけである。その解消がなされた瞬間に、はたして精神的  
 な充実があるだらうか。むしろ具象的物質的満足が、彼等にことさら隣人意識や仲間意識をよび起すことはおろ  
 か、単なる物質的欲望に終始することによつて、精神的空虚さを隠蔽するに止まるだらう。そうなつた時信者は  
 やはり現代人と何ら区別のつかない疎外人と化すだらう。組織の拡大は、他方では科学的なものを帯びたものと受け  
 あるいは設立して行くことによつて、組織と信者との間に大きな隔が出来る可能性があると見える。従つて組織  
 化された新興宗教は、既成宗教の辿つた理論闘争をうみ、次第に合理化されることによつて形骸化して行くにち  
 がいない。

## (四)

以上ある意味では、新興宗教の信者と現代人とは、疎外の中で同じ状態にあるといふことを述べたが、このこ  
 とは新興宗教の欠点をあばいて、そこには害毒ばかりしか存在しないと非難することを、目指すものではない。  
 文化は「下」からの高まりがあつて始めて、文化として活動し、効果がある。そういう意味から、「理念」が文  
 化の原動力となるためには、「理念」が空虚な理念から抜け出すために、実践が伴つてこそ理念となりえ、そこ

に「文化」の意味としての効果をもつ。従つて、別な観点より新興宗教が目指す大衆運動には、文化としての「理念」を内蔵しているともいえる。組織化されてゆく教団は確かに疎外現象を孕んで行くだろうけれども、科学的なものを取り入れることによつて、科学と握手するといった可能性もあるといえる。そういう意味から現代人が疎外されている中で信仰するものを持たないということは、一種の不幸であるといえるかもしれない。しかし現在、「理念」は現代人によつてそつぽを向かれています。享樂生活がそうしたのか、それとも社会の専門分任がそうしたのか、いずれにせよ、不条理が拡大するばかりである。従つて現代人は疎外されて行く自己の状況内から、「人間的なもの」を目指しての希望、換言すれば、「哲学をすること」を所有しなければならぬだろう。

自己の在り方を追求する態度を自己に要求しなければならぬ。その手段は社会の中における個人として捉えることによつて、社会の疎外化の促進を食止めるものとなるかもしれない。ここでは、その手段を述べることは、一面、新興宗教が目指しているイデオロギーと類似したものを、現代人が内面的に見極めようとする態度にあるといえる。従つてその態度は現代人が科学的世界の中に住んで、機械文明に対する科学的見方に帰着できるのではないか。そのことは日本の国民性が、感賞的・呪術的な発想法を所有していたけれども、それを否定する中で、現代人は社会における個人を自覚出来るといえないだろうか。

新興宗教が未明的な状況を捉えて発達したと同じように、現代人は精神の危機を深く認識することによつて反省を試みる必要があるだろう。ヤスパーズが「歴史の根源と目標について」で、「古い諸文化は枢軸時代に入り込み、新しい発端に吸収される所の諸要素の中にのみ存続する」と述べている。この事を一時代から次の時代への移り変りの特徴としてとらえるならば、まさに現代社会には、明治的・呪術的要素が存続しているといえるだろう。従つて我々が単独として生きるか、あるいは宗教的心情の中に生きるかということとは歴史の中で、そして文化の中で、いかに生きるか―疎外された小市民としてか、そして疎外化する宗教の中の信者としてか、あるいは自己をいかに歴史の中で価値づけるかという内面への向いかけをなすこと―が問題となるだろう。

とにかく、現代人は、いかに「人間的なもの」を把握するかによつて、自己の連帯性を持続する鍵を握っているのである。



「現代人」といふ概念規定を「大衆」として把握することにする。丸山眞男著『日本の思想』の如く、近代的組織体のタコツボ化へ

異なり閉鎖的であること」を述べている。従つて我々は其通の理念を持たずにいるといえる。故に我々は現代人として疎外の中で只単に「こいていたにすぎないのではないのか。

2. ルース・ベユネデイクト著、長谷川松治訳『菊と刀』上巻 一九六頁参照
  3. 芳賀矢一著『国民性十論』参照
  4. 佐木秋夫著『新興宗教』 五九頁参照
  5. 岸本英夫著『宗教学』 二一頁参照
  6. 佐木秋夫著『新興宗教』 四二頁より五〇頁参照
  7. 草柳大蔵著『現代王国論』文芸春秋七月特別号参照
8. "Karl Jaspers" *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* 紙装 版二五頁より二六頁

### 参考文献

- 思想、世界、理想、小池長之著『日本の宗教史』ラトレイユ・シグフリード著『国家と宗教』  
 バートランド・ラッセル著『宗教は必要か』テイリツヒ著『文化と宗教』  
 オルボート著『個人と宗教』グスタフ・メンシク著『宗教学史』  
 ゴルヴァイツァー著『自由の要求』鹿野政直著『明治の思想』



会 員 住 所 録

教 官

人文学部教授	斎藤 武雄	弘前市紙漣町三ノ八
伊 乘 洋 一	弘前市原ヶ平中野一九三ノ五六	
教養部助教授	佐 原 幸 雄	弘前市清水富田桔梗野三六ノ一二
人文学部助教授	加 来 彰 俊	弘前市富田桔梗野一八五ノ一三
	龜 尾 利 夫	弘前市富田桔梗野一八五ノ一三
	野 町 啓	弘前市原ヶ平中野二二ノ九一
教養部講師	栗 原 晴 嶋	弘前市原ヶ平中野一四四ノ四清明荘

卒 業 生

卒業	氏 名	勤 務 先	現 住 所
29	川 口 光 勇	青森県立板柳高校	弘前市桔梗野二二七七
	菅 正	秋田県男鹿高校	秋田県男鹿市北浦字北浦一七九 渡辺方
30	今 井 日 出 夫	青森県立柏木農業高校	弘前市富田三丁目六ノ一 三上雪方
31	権 元 弘 道	青森県教育研究所	青森市松原町二二三 山内アパート5号
	斎 藤 俊 哉	北海道余市高等学校	(北海道余市郡余市町)
33	岩 見 勉	東奥日報東北支社	(埼玉県足立郡大和町大字白子一五二) (東京都中央区銀座七の五水一企画ビル内東奥日報東京支社)
	岡 島 (旧中村) 弘 子		札幌市月寒東一条二丁目
	門 目 省 吾	NHK農事部	川口市青木町三の九七八NHK川口寮一四 (渋谷区神南町三五放送センターAT148(二二二))

33	三 沢 圭 二	株式会社ジャパンミゼッテイ	〔下武蔵野市増田公園住宅一三九棟四〇三号 十代田区神田神保町三ノ二九号二五二〇〕
〃	村岡(旧松村)夏美子		盛岡市長町一四八 長町アパート一号
〃	大和田 真 弓	木造町立柴田中学校	西郡木造町藤岡三〇 藤岡住宅
〃	石 井 誠	青森県立柏木農業高校	弘前市大字藤代字川越田二の四八
〃	井 筒 正 孝		黒石市東新町一の三
〃	川原田 満 有	青森市立浦町中学校	青森市沖館字刈二〇七の一二
〃	津 田 和 順		山口県美弥郡秋芳町字秋芳
〃	鳴 海 秀	青森県立八甲学園	西郡車力村牛潟(青森市字横内)
34	沖 田 健 二	東興日報社編集部	岩手県久慈市十八日町59の1NHK久慈通信部
〃	佐 藤 富 逸	NHK	函館市大川町十一の五
〃	浜 田 昌 平	函館大谷高校	弘前市富田町一〇〇
35	阿 部 三 郎	今泉本店	〔弘前市下鞆町四 弘前市向外鞆字木伏三一六〕
〃	白 取 肇	青森県精神薄弱者更生相談所	
〃	高 橋 定 光	大阪府寝屋川市寝屋川高校定時制	
36	小 倉 修 四 郎	青森県庁児童婦人課	青森市筒井桜川二八〇ノ二四
37	鈴 木 敏 男	杜陵学園	(盛岡市下厩川字赤平一八)
〃	種 田 堯	豊林漁業金融公庫北海道支店	小樽市堺町七七 (札幌市大通り西五丁目一二)
〃	斎 藤 庄 一	八戸市立小中野中学校	青森県八戸市大字類家字谷地四八飯田ナミ方
38	大 塚 雅 夫	青森県立深浦高校	西郡深浦町決町一六二 土田くに方
〃	工 藤 政 憲	青森県立今別高校	(東郡今別町)
〃	二 唐 資 朗	静岡県立静岡商業高校	静岡県静岡市田町五丁目六三 白竜荘
39	遠 藤 喜 志 雄		

在学学生（文理学部哲学専攻）

学年	氏名	出身高校	出身地
4年	工藤省吾	青森高校	青森市沖館字篠田九〇の一
〃	長島 紘	函館西高校	函館市谷地頭町二五―二〇
〃	濱川克人	鹿児島県玉龍高校	鹿児島市長田町一二二
3年	池田幸雄	函館西高校	北海道上磯郡上磯町字茂辺地二六二
〃	石田 誠	弘前高校	弘前市本町五〇 丁(2)八〇〇一
〃	岡本利夫	秋田県本荘高校	秋田県本荘市荻木
〃	現田友明	北海道沼田高校	北海道深川市音江町広里
〃	外山俊平	北海道様似高校	北海道様似町字旭五
〃	高橋俊嗣	室蘭清水丘高校	室蘭市日の出町3―336―10 丁(2)四二九六
〃	山口昌勝	弘前高校	黒石市決町道北15の16

39	小林允入	寿司若	弘前市北川端町寿司若方
〃	錢谷俊則	静岡県立下田南高校	静岡県賀茂郡下田町旧岡方村 南高寮
〃	成田 紘治	三本木高校	十和田市三本木高校内
〃	三上 登	鯨ヶ沢高校	西郡鯨ヶ沢町舞戸 鯨ヶ沢高校内
40	三上 盛郷	弘前高等電波学校	五所川原市錦町一
〃	滝沢留吉	三沢市立才一中学校	三沢市大町一の六沼尾方(三沢市松園町一、二沢方中)
〃	黄棉 昶行	大湊小学校	七〇〇市田名部柳南七の五(大湊道下二〇大湊小丁三五)

人文学部才二学年哲学専攻

氏名	2年	
山口 翠	沢 政 春 芳 賀 二 郎	
室 蘭 宋 高 校	興 讓 館 高 校	苫小牧東高校
北海道室蘭市東町一四一九	米沢市大町四一四六	北海道苫小牧市木場町五

## おしらせ

◎先年から、霞先生が文部省初等中等教育局に、川戸先生が立教大学に、御転出のあと、倫理学担当の野町先生、古代中世哲学史担当の加来先生、論理学担当の栗原先生がつぎとおいでになりました。

◎来年度大会は、5月2(火)を予定しています。発表希望者は、12月25日迄に、事務局宛に、題名、および発表要旨(四百字詰2〜3枚程度)を、お送りください。

◎来年度大会におこなう予定のシユムボジウムについて、テーマなどにつき、1月末日迄に、御意見をおきかせください。

◎投稿論文も、そろそろ準備をおねがいします。(四百字詰二枚以内)

◎会費未納者は、至急おさめください。なお、本年度会計報告は、本誌の印刷、発送などの清算をすませたうえで、来年度大会のさいにいたします。御了承ください。

哲学会誌 第三号

昭和四十一年十二月一日発行

発行 弘前大学哲学会

弘前市文京町

印刷 昭文堂・印刷部

弘前市代官町八〇