



# 哲学会誌



1967

---

中国とソ連の人間像 .....	大島康正	1
対話について .....	加来彰俊	8
幕末における西洋哲学の受容に関する一考察 .....	今井日出夫	13
— 西周を中心として —		
心理療法についての若干の考察 .....	白取肇	18
— 実存分析的アプローチ —		

---

弘前大学哲学会

# 中国とソ連の人間像

大 島 康 正

私は教育大学で倫理学を担当しており、倫理学といえは、何よりも人間の在り方の問題、人間そのものの問題だ、と考えております。そこで、今日は、一般論としての人間の問題ではなく、ここ二・三年の間、前後六回海外旅行をしてきた中で、実際に見聞してきた共産圏諸国において、人間の問題がどのようにとりあげられているか、ということについてまとめてみたいと思います。

私は共産主義者ではないし、むしろ共産主義に批判的な人間ですが、一九六三年七月に、横浜からソ連のオルジョニーキ号に乗って、ナホトカに渡り、その後イルクーツク、モスクワ、レニングラードなど、一五の共和国を一ヶ月ほどまわりました。それも自費で、かなり勝手を旅行をして来ました。その後、東欧の共産圏諸国を、アルバニアを除いて、まわり、昨年は、四月に郭沫若が、突如として、自分の今までの考え方は、全部まちがっていた。自分の著書はみな焼いてくれないかまわらない、と声明したので、急に中国を旅行したくなって、北京の旅行社に自費旅行を申しこんで、「七都市をまわってきました。」「たまたま、「文化大革命」の始まった時で、この状況にもふれたので、この状況を通じて、中国とソ連の人間像を考えてみたい、と思います。

まず一九五九年に、人民解放軍国防部長彭徳懐が罷免され、ついで参謀総長羅瑞卿が失脚し、林彪が国防部長になりました。これが文化大革命の皮切りとして起ったわけですが、この時の争いは、彭徳懐、羅瑞卿らのいわゆる唯武器派と呼ばれる人々が、軍の内部から斥けられ、林彪らの人民戦争派が、いれかわった、ということなのです。

唯武器派というのは、アメリカに勝つためには、何よりも中国の軍隊を近代的な武器で装備させることが必要だ、と考える人々であり、人民戦争派というのは、人的要素が才一で、精神がしっかりしていなければ駄目だ、と考える人々なのです。このように、軍隊の中で、軍事専門家を養成を主張する側から、ゲリラ精神を国民に植えつけようと主張する側に、権力が移るといふ経過があり、これが文化大革命のはしりであったわけです。

一九六五年一月、揚文元が、京劇作家の批判を新聞に書きました。つまり、軍隊に始まり、ついで京劇作家の批判が行なわれた、というわけにあります。

最初の槍玉にあげられたのは、呉ガンの『海瑞罷官』で、これが反党・反社会主義の、危険なものだ、とされたのです。

『海瑞罷官』のあら筋は、次のようなものです。中国の封建時代にも、必ずしも悪い役人ばかりだったのではなく、たとえば、海瑞

という役人は、人民に非常に暖い心をもって対していた。当時の皇帝が、人民を擯取し、弾圧しようとしたので、海瑞は、皇帝に直言し、そのため皇帝の怒りにふれ、官をやめられた、というのです。

これがなぜいけないのかというと、中国のおよそ四千年の歴史の中で、真に人民を愛し、人民に奉仕した支配者はいないのであって、毛沢東こそ最初の人民に奉仕する人なんだ、というわけです。たとえば、海瑞だって人民に仕えたのではなく、皇帝に仕えたのであり、それだけでも、海瑞は人民の敵なので、それを讃えるのは、まちがっている。むしろ、封建時代には、人民を抑圧した方が、まじなのだろうというのは、それだけ、人民の皇帝への憎しみがまし、それだけ、封建社会が早く崩壊するからだ。海瑞のような、変なヒューマニズムは、人民のためにはよくない、というわけです。

それと同時に、田漢の『謝瑶環』、孟超の『李慧娘』など、代表的な京劇作品が、反党・反社会主義的要素をもって指弾されました。これが一昨年一月から、昨年三月頃までの状況でした。その後、私が、中国を旅行した昨年の五月には、ひろく文学者が批判されていました。

私が申しあげたいのは、これらの批判に平行して、どういことが行なわれていたかと、いうことです。

王杰、雷鋒、麦賢得、歐陽海など、解放軍の無名の兵士の日記が、共産党に推薦され、毛沢東思想に最もかなったもの、「毛思想好学生」として、讃えられていたのです。つまり、専門の作家は否定され、戦死した無名の兵士、すなわち、素人がすぐれた作品を書く、と絶賛されていたわけです。

また北京大学でも、学長の陸平、副学長のセン伯贊が、学生に吊しあげられ、その他、南京大学長の匡亜明、華東師範大学の歴史の主任教授・李平心が吊しあげられました。つまり大学の哲学、歴史学の専門研究者が、学生に批判されたわけです。

ちょうど私が上海に着いた時、京劇俳優周信芳が、批判され、間もなく自殺してしまいました。こうした批判は、やがて、映画界の代表者、医学界の代表者に対してむけられ、特に八月に紅衛兵が現われてからは、人民警察、宗教家、外人学校が否定され、さらに人間だけではなく、店でも、道路でも、固有名詞が排され、普通名詞に改めさせられたのです。

こうして、あらゆる場面で、専門主義の否定、技術主義の否定が、おこなわれ、この専門主義否定が、文化革命を一貫して流れているといえます。

それでは、なぜ毛沢東、林彪らが、専門主義というものを否定しているのか、というと、毛沢東の理想としている共産主義的人間像と、いうものは、専門主義の上では、成り立たないからである、といえます。

中国では、三つの闘争ということがいわれています。つまり、精神と肉体の対立を克服すること、都市と農村の対立を克服すること、そして工場労働と農業労働の対立を克服することの三つが、盛んに主張されてきました。そして「大慶に学び大寨に学べ」というスロー

ガンが方々に出ています。本サイというのは、人民公社らしく、農場だから大したことはないのですが、問題は大量なものです。これは、もとの満州にあるといわれていますが、どこにあるのかわかりません。どういふ所かというところ、年間三百万リットルの原油が出る大油田だといわれています。何を大量に学ぶのかといえば、大連地方では、農業労働と工場労働が大変うまくいっていて、男たちは、工場で機械労働をやり、女達は大農場で働く、農繁期には、事務員を兼ねて、半分以上の工員が、農場に行き、農閑期になると、女たちは、工場で手伝ったり、保育所、郵便局の建設を手伝ったりする、という風にして工場労働と農業労働が、一体になっている、これが「大量に学ぶ」ということの意義なのです。

今度の文化革命で、盛んにいわれることは、「工にして農、文にして武」、という言葉があります。つまり一人の人間が、工場労働者でもあり、農民でもあり、また文化的な社会人であるとともに、立派な軍人でもある、ということなのです。

これが、毛沢東たちの考えている共産主義的人間像なのです。四者一体の人間になれ、というわけです。

たとえば、武漢大学では、男の学生も女の学生もみな武装して、銃をもち、「伏せ！」といわれれば、大地に叩きつけるように伏せるし、「突撃！」といわれれば、勇しい喚声をあげて、突撃する、という場面をみせつけられたのでした。また、中学校以上には、付属工場がつくられていて、生徒たちは、「半労半学」といって、あるグループは午前中勉強し、午後工場労働し、あるグループは午前中働いて、午後勉強する、ということが徹底して行なわれています。孔子の廟のある曲阜の近くの中学校では、大きな農場があって、「半耕半読」、つまり一日のうち、半分は農場で働らき、あとの半分は教室で勉強するという具合でした。さらに武漢はじめ各地のコンビナートでは、労働者たちは、八時間労働が終ると、七ないし八人で毛沢東思想の学習をやる。その学習が終ると、あと一時間ほど民兵訓練をやる、という風でした。ですから、文にして武、つまり労働者でありながら、同時に軍人でもあるということは、学校でも工場でも、おこなわれているわけです。

こうして、「工にして農、文にして武」、といわれる四位一体の人間こそが、毛沢東の共産主義的人間像である、と思われるのです。

それではソ連ではどうなっているか、ということになりますが、話を四年前ナホトカからソ連に入ったところからはじめましょう。その頃、ナホトカからのシベリア鉄道の駅毎に、「アメリカに追いつき、追いつき」といふスローガンがはられていました。アメリカに追いつき、追いつきするためには、当然、大量の科学技術者や大学教授、すなわち専門家が必要であり、これらの人々を養成しなければなりません。これがどういふ現象となって現われているか、といえますと、賃金にはつきりていています。

一九六三年、ソ連労働者の平均賃金を方々でききましたが、百ルーブルだ、と党員は答えます。百ルーブルは日本円で約四万円ですが実際の流通価格では、約一万円しかありません。それも、党員でない工場の責任者などにきくと、八〇ルーブルといふのです。またモスク

ワのバーマン工業大学と、レニングラードのカーニン工業大学で、卒業生の初任給をたずねますと、二百ルーブルだということです。つまり、三五ないし六才の労働者の平均賃金が、わずか百ルーブルなのに、大学出の技術者の初任給が、その倍以上というわけです。それほどに技術者を大事にしているということになります。技術者の給料は、大学教授よりもはるかによいのです。

この点が、中国には不満であり、また「ソ連は修正主義である」、といわせるような現象が、事実、ここから出てくるのです。

現在のソ連では、共産党員になることは、大変むずかしいことで、全人口の七割といわれている党員になるためには、非常にまじめな生活をし、一生懸命人民に奉仕し、やっと党員候補に選ばれ、その後、約一年間の勤務評定にパスして、ようやく党員になれるのです。

もちろん、共産党員といっても階級があって、モスクワの高級党員、たとえば、プラウダの編集長などは、大変ぜいたくな生活をしています。民衆と直接接触する党員は、民衆の模範にならなければならないので、技術者などにくらべると、はるかに安い月給で暮らしているのです。

そうすると、どういう現象が出てくるか、というと、大学を出て、腕に自信のある人間は、何も無理をし、苦勞をして共産党員になる必要はない、党員になって、安月給をもらい、禁欲的生活をするより、自分の技術でもって、社会に迎えられて、楽しいぜいたくな生活をした方がよい、という考え方がひろまっています。これが、フルシチョフ時代に出てきた自由化という空気の一要素であります。以上のことにつきまして、私が旅行中体験しましたことから、一つ二つ例をあげてお話ししてみたいと思います。

レニングラードに「ネフスキー大通り」というのがあり、その右側に「カテリーナ公園」と呼ばれている公園があります。私が、そこをぶらぶら歩いておりました、ベンチにすわっていた大学生から呼びとめられました。そこでベンチに腰をかけたましたら、その大学生が「英語で話しましょう」、というのです。その意味は後でわかったのですが、話をしているうちに、彼が「あれをどう思う」、と公園の入口の上の方を指さすのです。私がソ連にまいりましたのは、一九六三年の七月、例のアベック衛星が飛んだ直後だったわけですが、公園の入口に、ペリコフスキー中佐とテレシコワ女史二人の大きな写真がかかげられていたのです。このような光景は、ハバロフスクでもイルクーツクでも目にいたしました。そこで私は、大学生がなにか御世辞でも期待しているのかと思ひまして、「ソ連もなかなかやるではないか。スプートニクにおいては、ソ連の方がアメリカよりも一歩先んじている、と感心する人が日本でも多い」、と申しますと、その大学生は、私のまったく予想外の返事をするのです。「とんでもない。あれは、共産党が、おれ達の生活を犠牲にして、莫大な金をつぎこんで宣伝のためにやっているのだ。おかげで、おれ達の生活は依然とまずしいのだ。日本に帰ったらあんなものに感心するなんてあってくれ」、というのです。そこで私もびびくりしまして、「君は共産党がきらいなのか」、とたずねますと、「そうだ。あんなものは宣伝ばかりして大きらいだ」、というのです。「共産党員がきらいなのは、君たちの大学のなかで君たちばかりか」、「そうじゃない。われわれ学生の2-3は共産党がきらいだ。ごく一部のやつだけが、コムソモール（共産主義青年団。日本の大学の自治会のようなもの

でガチャガチャやっているんだ」、「だって共産党の現状じゃしょうがないじゃないか」、「だからおれたちの声をきいてくれる別の政党がほしいんだ」、まあ以上のような問答をくり返したわけなんです。話をよく聞いてみますと、彼らの希望する政党は、日本ではいえば民社党にあたるようなものらしいのです。

ソ連では、巡査がしょっちゅうパトロールしておりまして、外人とあまり接触させないようにしておりますが、私と例の学生が話をしております時にも、パトロールの巡査がかなりそばにやっ来てまいりました。「お巡りさんが向うからやっってくるが、こんな話をしていてもよいのか」、と申しますと、「なかに、ポリ公なんか英語がわからないから大丈夫だ」、というのです。そこで、はじめて、彼が「英語で話そう」、といった意味がわかったわけです。

これと同じような体験は、モスクワでもいたしました。当時は、まだフルシチョフが飛ぶ鳥も落とす勢いだった頃でしたが、ある学生をつかまえて、「フルシチョフをどう思う」、とたずねますと、「あいつは大ホラ吹きだ。あいつはデカイことをいうが、おれたちのためにやってくれることは、ほんのチョッピリだ」、と書いておりました。つまり、フルシチョフの時代以来、外国人旅行者に對しても、公然と自国の政治を批判するような自由化の空気が、ソ連社会に出てきたと書いてさしつかえないと思えます。

たとえば、私が訪ソしました一九六三年には、エフトシエンコという若い詩人の「スターリンの相続人」が発表され、ソ連の若者たちの中で大流行した年なんです。この話は「わが国の共産党員は実にだらしがらない。スターリンの全盛時代には、スターリンにべこべこし、スターリンが失脚すれば、こんどは彼を批判して、自分たちの地位の安たいをはかろうとする。こういう手あいがわが国の共産党員なのだ」、というような意味のことを書いております。ついでに申しますと、ロシア人は詩を非常に愛好します。さらに、ロシア人の詩に對する考え方は、われわれの場合とちがっています。詩は活字で印刷されたものを目で味わうのではなく、声を出して暗誦するものだ、と考へております。ですから、プーシキンでもそうですが、誰かが詩をつくりますと、公園の森の中などで、人が集ると台の上にあがって、自作の詩を朗読するわけなんです。それをみんなが聞いて暗誦しまして、段々に拡まって行くのです。ですから、ソ連では、詩は検閲をまぬがれることが出来るのです。

ともかく、ソ連が今日向っている方向は、「アメリカに追いつき、追いこせ」が基本線としてある、と申せましょう。そのためには、専門家・技術者を大量に養成しなければならぬ。そうしますと、おのずから専門家・技術者は高給でむかえられ、共産党員よりもはるかに優遇されることとなります。そうした人々が、少々共産党の批判をやりましても、共産党はこれをやっつけるわけにはいかない。そこへもってきて、一九六二年には、ハリコフ大学の経済学教授のリーベルマンが、「ソ連経済も、官僚統制をやめ、資本主義をまねして、各企業にそれぞれ独立採算をとらせ、利潤をあげるように企業間の競争をさせるべきだ」、という主張をしております。そうしまして、ブレジネフ、コスイギンは、就任早々この主張をとりいれております。私は、一九六三年にも東欧をまわりましたし、また昨年、暮か

ら正月にかけまして東欧にまいりましたが、東欧諸国では、ソ連以上に、このリーベルマン方式がとられております。そういう意味で、ソ連で考えられている人間像と、中国の毛沢東・林彪が考えております共産主義的人間像とは、百八十度逆になっている、といえると思えます。

このような両者の対照は、教育につきましてもいえます。中国の学校では、「半耕半読」とか、「半勞半読」ということがさかんにいわれておりますが、ソ連ではそのようなことはない。フルシチョフは、一九五八年に、「わが国の教師はなっていない。教師は、教室で教科書中心の教育ばかりやっている。そのため、子供たちは、みんな、頭と手足が分離してしまい、観念だけが先走っている。親は親で、子供を上級学校に進学させることばかり考えている」、という声明を出しまして、翌年、教育制度の大改革を行なっております。どう改革したかと申しますと、中学校中等学年を一年延長しまして、八年制の義務教育制度にしたわけです（それ以前は、四年間の中学校初等科、それぞれ三年制の中学校中等学年、高等学年の「十年制中学校」と呼ばれる制度になっておりました。これを終了しましてから、大変な入学難を突破して、五年制の大学に入っていたわけです）。中学校を一年間延長し、十一年制にしたと申しますと、教育レベルをあげるための一見思われますが、実は、教育レベルの低下をふせぐために、このような改革がなされたのです。そうしまして、五九年の九月から、一週の間割を、教室にいる時間と工作・実験をやる時間が半々になるようにしたのでありますが、この試みは全然失敗してしまいました。その理由は、才一に、工作・実験を指導出来る教師がいらない。つまり、先生の給料が、労働者の平均賃金とほぼ同じ九十九ブルしかとっていない。そりまいますと、なにも好んで教師になろうという人はいないわけです。そこへもってきまして、中学校中等学年の場合、付近の工場に実習に行く必要があるのですが、近所にそういった施設があればよいのですが、なければバスで送り迎えをしなければならぬ。近所に工場がありません場合でも、いろいろな種類の工場があれば問題はないのですが、たとえば紡績工場だけしかない場合には、労働が単調になってしまいうために、かえって子供の労働意欲をそぐことにもなっています。さらに、一たん子供を工場に引き渡せば、それ以降教師は口をはさめない。工場の組合長は教育というものを知りませんから、普通の労働者と同じ労働を子供におしつけることになる。こういった事情がかさなりまして、この制度は、フルシチョフの失脚と共に御破算になり、もとの十年制にもどされてしまいました。したがって、ソ連では、依然として、教室・教科書中心の教育が行なわれているわけです。したがって、先ほど申しました中国の「半勞半學」、「半耕半讀」の教育方式とはまったく対照的であり、そこで求められる人間像にも、相違が出てくるわけなんです。

最後に申しあげたいのは、ソ連と中共とでは、人間像はなるほど異なっておりますが、ただ、両者共、それぞれ別の形で「愛國者」をつくらうとしている点では、共通しているのではないかと、いうことなのです。ソ連の学校に行きますと、どの教室にもかならず、レーニンの肖像がかかげられております。イルクーツクの幼稚園に行きましたら、一人の男の子が代表しまして、「レーニンの国によく

らっしゃいました。歓迎の意味でレーニンの詩を朗読いたします」、といひのです。問題は、レーニンをどういふ人として子供に教えているか、ということになります。結局、ソ連建國の父、つまり愛國者としてレーニンを教えているわけです。さしずめ、戦前の日本なら、「日本近代化の父である偉大なる明治天皇」とでもいふのにあたりましょ。ソ連は今年で革命五十周年になります。いまだに「國家」といふ問題は一つも解決されていないといえます。マルクスは、國家はブルジョワの搾取手段であり、プロレタリアには國境はない。だからブルジョワが倒れた時には國家は死滅するんだ、といひておりますが、現実には、社会主義の國ほど、國家主義の強い國はないと申せます。

このことは中國についてもいえます。中國で大学生をつかまえて、「大學を卒業したら、就職は誰がきめるのか」、とたずねますと、みんな一様に、「國家がきめます」、と答えるのです。そこで私が、「個人の希望はいれられるのか」、とききますと、「どういふ意味なのか」、と逆に反問してきます。そして、「われわれは、一体何のために生きています。誰でも國家と人民のために生きています。誰でもないのです。だから、國家が命令すれば、どんな田舎へでも行き、そこを才二の故郷として一生懸命に働きます」、といひてくれます。

また、中國では、毎年二千万の人口が増加し、政府も頭をいためておりますが、その対策として、女は二五才、男は三〇才迄結婚しないのが、一種の法律になっております。子供も二人までがいいのですが、三人目を生みますと、職場で、みんなから、「お前、そんなに國家に迷惑をかけていいのか」、といわれるそりです。

以上お話ししましたように、愛國者を作ろうとしている方向では、ソ連も中共も共通しておりますが、どういふ形の愛國者を作るかでは、両者はまったく逆の方向をたどっている、と申せます。長時間御静聴を感謝いたします。(東京教育大學教授)

(これは、四月二九日に開催された当学会才二回大会に行なわれた公開講演の要旨である。)



# 対話について

加 来 彰 俊

## (一)

「対話」という言葉は、最近の流行語の一つである。選挙で選ばれた地方公共団体の首長たちのなかには、地区住民との対話ということを何か大切な職務であるかのように考えて、就任の挨拶のなかにこれを加えている者もあるし、また、「何々についての対話」とか、「何某対話集」などという表題をもった書物が、かなり出版されたりしている。「対話」の重要性があらためて認識されたというような風潮である。

しかしながら、この「対話」という言葉は、現在、どのような意味で用いられているのであろうか。それは簡単に「話し合い」というほどの意味に、つまり、一人で自分の意見ばかりを述べるのではなく、相手の言い分をも聞いて、互いに意志の疏通をはかるというほどの意味に用いられているのではないかと思われる。そしてたしかに、そのような意味だけでも、「対話」のほうは「独話」よりもまさっていると言えるかもしれない。なぜなら、対話においては、人は自分の考えを一方的に相手に押しつけることは許されず、相手の言い分も聞いたり、批判や反駁も受けたりして、自分の考えに反省を加え、誤っている点はこれを訂正することも可能となるからである。つまり「対話」というのは、言論の世界における一種の民主政治なのであって、「お説ご尤も」と他人の意見をただ拝聴するだけの、「独話」のもつ専制政治に比べれば、はるかにましだとも考えられるからである。

しかしながら、対話のもたらすそのような効果は、むしろ、二人の人間がたんに話し合いをするということだけから自然に生まれてくるのではない。対話が所期の成果を収めるためには、それが一定のルールに従い、順序正しく行なわれることが必要であろう。ところが、その点についての反省と自覚が、現状ではどの程度なされているのか、たいへん疑わしいように思われるのである。というのは、われわれが現に世上に流布している「対話」とか「対談」とか銘打った記事や書物を読んでもみると、そこには二人の人間がただめいめい勝手に自分の意見を述べているだけで、両者の議論はしっかりと噛み合っておらず、本来の「対話」は行なわれていないように見える場合が多いからである。すなわち、そこに見られるのは、話し手が一人から二人に変わっただけの、複数のモノローグであり、戯れた言い方をすれば、デュオローグ (duologue) ではあっても、ダイヤローグ (dialogue) にはなっていないものがほとんどだからである。だから、それらの対話なるものは、実は、二人の意見のたんなる寄せ集めにすぎなかったり、あるいは、一方の人が他方の人の話にときどき相槌を打って、お世辞や追従を述べるだけであったり、または、双方の主張は平行線をたどったまま、何の結論も生まれないただの言論の争いに終始しているだけなのである。しかも対話者たちは、あれからこれへとたえず話題を転換して、にぎやかに話し合い、その

間に話題の一貫性を保つ努力をしないのが普通であるから、その対話には議論のほんとうの展開や発展は見られず、また論理性にも欠けている場合が少なくないようである。

したがって、そのような対話を読まされる側のわれわれにとっては、結局、何か漠然とした印象や空しい思いだけが残って、対話の利点というものを何も感じることができない場合がしばしばなのである。むしろ、当の対話者たち自身にとっては、ちょうど食後の雑談や漫談のように、そのようなとりとめのない話し合いでも、結構たのしいものであろうし、自己満足のゆくものではあろうが、しかしそれだけにまた、局外者であるわれわれ読者には、大きな不満が残るというわけである。だから、読者の立場からいえば、もし対話者たちの意見を知ることだけが目的なら、何もむりに対話の形式に盛り込んで、こんなにも雑然と語られたものをではなく、むしろ論理的に整然と秩序づけられた主張を、その人の著書や論文の中で読むほうがましであると感じるくらいなのである。われわれが世に出ている多くの「対話」なるものを読んでいて覚える不満は、ちょうど民主的な討議の席において、各人がめいめい勝手な意見を吐いて、わいわい言い合いながら、いっこうに埒があかないでいる状態に感じるもどかしさと、ある意味では似たところがあると見えるかもしれない。そしてそのような際には、たれかすぐれた識見をそなえた人が始めから最善の案を出してくれば、ほかの者はみんな黙ってその人の提案に従うほうが能率的であったのに、というような気持ちになりがちのものである。しかしそれでも、われわれが言論の独裁を嫌い、民主的な討議をよしとするのは、その討議において、議長とか司会者とかがたえず議題の本質に目を向けながら、人々の意見を整理して、それによって議論が論理的に展開して行き、そして出席者たちの少なくとも大部分の者が、みずからの自由な意志によって承認できるような結論がそこから生まれてくるならば、という条件をおいてのことであるといえよう。

そこで対話の場合にも、それが上に言われたような欠点を克服して、所期の成果を収めるためには、やはり何らかの対話のルールなり、条件のようなものがなければならぬように思われる。むしろ対話は、二人の人間の間で行なわれるのであって、会議の場合のように、議長とか司会者とかいうような才三者が介在して、対話のあり方を規整するわけではないから、その対話のルールというのは、対話者自身の自覚と節度によって自主的に守られるのでなければならぬだろう。しかしそれでは、その対話のルールというのは、いったい、どのようなものであろうか。

## (一)

現在の対話の流行について、論者のなかには、その起源をソクラテスの問答法やプラトンの対話篇にまで溯りながら、「対話」にあたるギリシア語は「ディアロゴス」であって、その語義は「ロゴス(言葉、言論)を分けもつこと」だなどと気の利いたふうな口をきき、字のあるところを見せようとする者がいる。しかし、「対話」とは「ロゴスを分けもつこと」、つまり「話し合うこと」だと言ってみて

も、それだけではむろん同語反復にすぎず、何の説明にもなっていない。問題は、その「話し合い」がいかなる仕方で行なわれるべきかということにあるのであって、ソクラテスやプラトンの名前を出すのならば、彼らの「対話法」(問答法)のあり方を具体的に説明すべきであるが、その点については論者は何も語ってくれないのである。それはおそらく、その論者は正確なことを何も知らないからである。が、知らないことには言及しなければさうなものなのに、そうせざるをえないところが、評論家という職業の気の毒な宿命なのかもしれない。それはともかく、「対話」といえば、人はすぐにソクラテスやプラトンのことを連想するのが普通であるから、彼らの「対話法」(問答法)の主なる特色<sup>※</sup>について次に簡単に説明しながら、それが今日なお対話のルールとして参考になる点をもっているかどうかを、少しばかり考えてみることにしたい。

※ここでは、プラトンの初期対話篇のなかにみられるような、吟味・反駁(エレンコス)を目的とした議論の方法としてのソクラテス的問答法についてだけ説明し、プラトンの中・後期対話篇に現われる、哲学そのものとして考えられているような問答法には触れない。まず才一に注意すべきことは、ソクラテスやプラトンのいう「対話」とは、正確にいえば、「問答」であるということである。つまり、対話者はたんなる話し手と聞き手という関係にあるのではなくて、問い手と答え手という役割にはっきりと分れているということである。しかもその問答において、積極的な役割をつとめるのは問い手の方であって、対話の進行はもっぱら問い手のリードによるものであることが忘れられてはならない。ソクラテスの本領は、この問い手としてのすぐれた力量にあったのである。

それでは、問い手は何を問うのか、どこから問いを引き出すのかといえ、それは答え手の主張する命題からである。つまり問い手の方は、その命題について自分自身の意見なり批判なりをもっているにしても、それをすぐ相手にぶつけることはしないので、自分の考えはひとまず心のなかにしまっておいて、まず、相手(答え手)の主張する命題に一応同意し、それが真であると仮定(前提)することから始めるのである。そしてその上で次に、その前提から一つの結論を引き出して、この結論を相手が認めるかどうかを訊ねるわけである。ところで、この質問に対して、答え手の方は、「イエス」か「ノー」かを答えることになるが、質問の意味がはっきりしないとか、推論の仕方が不正であるとかいうような場合を除いては、原則的には、それ以上の余計な答え方をすることは許されないのである。それは問答のなかに余分なものを持ちこんで、議論の本筋を乱すことがないようにするためである。そして、「ノー」と答えられたときには、前提に矛盾した結論がもうすでに出てきたのであるから、その前提は破棄され、答え手の主張は間違っていることになり、そこで問答は終るが、「イエス」と答えられた場合には、先の結論を前提にして、それからさらに次の結論をみちびき出し、それについての諾否の返事を求め、以下、同じようなやり方をつづけて行くわけである。そして、このようにして問答をつづけて行った結果、最後に、答え手もはや「イエス」とは答えにくいような不合理な結論が出てくるか、あるいは、答え手が「ノー」とは言いたくなくて返答に窮してしまふならば、答え手の最初の主張は反駁されたことになるし、逆に、どこまで質問を重ねても、答え手は返答に困らず、不合理な結論

も出てこない場合には、答え手の主張は正しいものとして承認されるわけである。(ただし、問答法の本来の目的は、前者のように、問い手が答え手を自己矛盾に追いこんで、答え手の主張を論駁することにある。)かくて、この問答法による対話では、その対話の全体が一問一答を単位とする短かい議論に分割されながら、しかもそれらの議論は、答え手の主張する最初の前提から最後の結論にいたるまで必然的な推論によって結ばれた一つの連鎖をなすことになるわけである。つまり、そのような論理的な首尾一貫性が、問答法による対話の重要な特色の一つなのである。

### (三)

むろん、問答法そのものの説明としては、まだまだ多くのことが残されている。たとえば、この問答法を学問の本来の方法である論証法や、あるいはレトリックの方法と比較考察することも、その方法の特色を明らかにする上では必要だろうし、さらに、問答するにあたって対話者に要求されるいくつかの基本的な心構えのことなどにも触れなければならぬだろう。しかしながら、問答法そのものについての詳細な説明をするのがこの小論の目的ではなく、ここで問答法に言及したのは、それが現代の対話のあり方を反省してみる上で、何らかの参考になりはしまいかという意図からだったのである。そしてそのような意図からすれば、問答法についての上述のような簡単な説明からだけでも、現代の対話者たちには重要な示唆があたえられるのではないかと思われる。

すなわち、それはまず、ほんとうの対話が行なわれるためには、現在よく見られるように、二人の人間がただたんに交互に話し手になつたり聞き手になつたりして、互いに意見を述べ合うといふことだけではいけないし、また、その道の老大家らしい人物が主な話し手になつて、相手方の若いほうはもっぱら聞き役に廻り、ときどき相槌を打ったり、お世辭を言ったり、あるいは、分らない点は説明を求めたりするだけでもいけない、といふことなのである。なぜなら、前者の場合には、両者の議論はほんとうには噛み合わず、双方が一致して確認しうるような結論が、論証の必然性にもとづいて生まれてくることはほとんど期待されえないからである。また後者は、学生が先生から教わる形式の対話法であつて、それは昔から問答法とははっきり区別されているものだからである。というのは、問答法においては、先にも言われたように、「イエス」とか「ノー」とか答えるのは、聞き役ではなくて、むしろ話し手の方だからである。老大家に敬意を払ふことと、權威を恐れずに敢然と質問することとは別であり、話相手が大家だからといって、その人の話に調子を合せて追従していたのでは、ほんとうの対話にはならないのである。その点では、ソクラテスがプロタゴラスやゴルギアスなどのその道の老大家に対して取つた態度を、若い対話者は見ならうべきであらう。

したがって、ほんとうの対話が成り立つためには、対話者たるものは、たんなる話し手と聞き手という役割にとどまるのではなく、さらに進んで、問い手と答え手という役割をもっと自覚的に果たすべきであらうと思われる。むろん、すべての対話が、相手の主張を反駁し

たり、言論の勝負を争うためになされるわけではないから、本来の問答法にみられるように、対話者が問い手と答え手との二つの役割に完全に分れて、その役になりきるといふことはのぞめないかもしれない。しかし現状では、対話者の役割の自覚があまりにもあまいで、いわゆる「おだやかな話し合い」ということが理想化されすぎているのではなからうか。

ところで、このように問い手と答え手の役割を自覚するといふことが、対話者をして互いに相手の論点に意識を集中させて、論理的に首尾一貫した議論を展開させることにも、大いに役立つであろうと思われる。世上に流布している多くの対話の事物を読んでおぼえる不満は、話題があれからこれへとたえず移り変って、その間の前後の脈絡が必ずしも明らかではなく、また思考の論理性にも欠けている点にあることは、前に指摘したとおりである。しかしながら、対話の効用は、対話者各人の多彩な意見や、あるいは両者の意見のたんなる相違が明らかになるという点にあるのではなく、両者が話題になっている事柄について質疑応答を重ねることによって、両者の意見はどこまで一致するか、またどこからは分れるかを、相互に説得し合い、確認し合うことにあるといえよう。そしてそのためには、対話者ができるだけ話題をしほって、その限定された話題について質疑応答を交しながら、論理的に首尾一貫した議論を展開することが大切なのである。

まさにそういう意味で、現代の対話者たちに、ソクラテスやプラトンの問答法のテクニックを、もう一度よく勉強し直してもらいたいように思うわけである。しかしながら、いまのわが国では、論証法が中心となるべきはずの学者の書物も、レトリックの方法が主として用いられているとみえる評論家の書物も、そして本来は問答法によるべきだと思われる「対話」の書物も、どれもみな性格がいまいちになって、区別がつかなくなっているのが実情であるから、まず、議論の方法そのものについて、それにはどんな種類があり、どんな原理によって区別されるかを学ぶほうが、それよりも先のことかもしれない。(弘前大学教授)

# 幕末における西洋哲学の受容に関する一考察

西周を中心として

今井 日出夫

近代日本の哲学について語るとき、その優れた啓蒙性故に、まず明六社における一群の知識人達の名が想起されるであろう。そこに集まり来った主要会員の大部分は、阪谷素の如き漢学者を除けば殆どが洋学者であり、人格識見共に優れた人々であった。(1) 福沢や西、津田、加藤、西村、中村、森、神田等々、彼等を啓蒙思想家の名をもって遇することは、今日既に定着した観がある。ただし、ここに言われる如き啓蒙なる概念が、近世初頭におけるヨーロッパの新思想と、本邦における明治初年のそれと直ちに類比し得るか否かはお吟味を要する。(2)

ところで「明六雜誌」の諸論文に見られる如く、その哲学は時事的問題と結合して考察された傾向が強いが、そもそもその結成の意図が広汎な国民的啓蒙にあった点からすれば、それはむしろ当然と言えよう。大久保氏も指摘される如く、明六社の性格は学会と云うよりは同人の自主的な自由な発言の場であり、それは同時に官僚リベラリズムの場であって、そこに明六社の明六社たるレゾン・デートルがあったのである。(3) その点からすれば、維新後明治政府の再三の要請にも拘らず遂に出仕せず、「学者職分論」をもって学者の野に立つべきことを主張し、又、「瘠我慢の説」を唱えて、勝海舟、榎本武場の維新における挙措を痛論した福沢の如き存在は、明六社にあっても矢張り異色であり、立論の是非はさて置き、かかる側面からしても今日をお最大の啓蒙家と目されるのは故なきことではなからう。

しかし、事を学としての「哲学」に限定した場合、彼等の活動をも含めた明治初期「便宜上船山氏の分類に従えば才一期前期・明治元年または三年から同八年まで」は実証主義の輸入された時期<sup>(4)</sup>であり、この時期を代表する哲学者は何と云っても西周である。

西の哲学的活動は明治二〇年代にまで亘っているが、哲学的 encyclopedist と云うの主な活動は殆どこの時期に行われており、近代日本哲学の起点を、明治三年における育英舎での彼の講義とその稿本「百学連環」に求めることが可能であろう。しかし、哲学の概念の詮義を先行せずして、近代日本哲学または日本近代哲学と近代日本における哲学とを同義に解することは許されぬ。伝統的な西歐的哲学の概念からすれば、その受容と研究は既に幕末に遡ることが可能であり、私は近代日本における哲学の出发点として西の文久年間を中心とする活動にその起点を求めらる。

啓蒙期の哲学が百科全書学的な性質をもち、その外面的特徴の一つにいわば一種の和漢洋に及ぶ混和哲学的要素をもつ<sup>(5)</sup>とすれば、西の場合もまた典型的にその特徴を示す。幼にして祖父時雍より孝経、四書の素読を受け、十二才の頃五経は終えていたが、別に山口慎

齋、藤秀庵村出、瓜生重蔵、小野寺藤太郎等に師事して、近思録、靖献遺言、蒙求、文選、左国史漢を学び、傍ら筆札を小野寺、詩賦を瓜生に受けた。(6) 後、崎門派の流を汲む藩の学統を受けて、二程全書、正蒙、語録、文集等を熟読し、徂徠、仁齋の徒を仇讎視していたところ、たまたま論語徴を読んで古学に傾倒するに至った。嘉永元年(一八四八年)三月の私記に「既而得徂徠集、説未半。而十七年之大夢一旦醒覚。顧視宋学。漢宋之間。自為鴻溝。而我身今宛如在蓮花座上。其境界之別。不超淨土与娑婆也。於是乎始知嚴毅窄迫不知平易寬大。空理無益於日用。而礼案可貴。」(7)と書き、空理の日用に無益にして礼案の貴ぶべきことを述べている。

朱子学は天地自然の理によって五倫五常といった規範を立て、そこに人間の道を説いたのであり、そこでは、堯・舜ら先王の徳治もその本体は天と天命に帰せられ、自然も人間も同じ本体に基くものとされた。これに対して徂徠は、先王の徳治を先王の制作とすることに於て、自然に対する人間文化の主体性を回復した(8)のである。先王の制作たる礼楽刑政を離れて道はない。しかも、この礼楽刑政は時と所に於て適切な形をとるべきものだとし、朱子学の空理を批判したのである。朱子学はいりまでもなく幕藩体制の思想上の支柱であり、この朱子学の徂徠学による批判が出てくる背景には、徳川封建社会そのものの動揺があった。こうした点からみれば、西の徂徠学への傾倒は、幕政の変動期に於て為政者に治政の指針を与え得る如き実理の学をめざしたものと見えよう。(9) 事実また彼の言動の多くはそれを裏付けており、かかる背景の中から、西洋哲学を求めていったのである。従って彼の眼は、常に現実の社会に向けられ、背後には実学的関心がある、その思想と生涯を大きく規定したようである。

西が洋学にふれたのは二十五才の時、嘉永六年(一八五三年)、ペリー来航の年であった。当時の騒然たる有様は彼を洋学へと駆り立てたのであろう。翌安政元年、脱藩という非常手段に訴えて、洋学修業に専念することを決意、実行している。そこには学者としての知的関心以上の、憂国の熱情が働いていた。それは単に西と限らず、幕末の他の多くの洋学者に認められた国家意識、いわば一種のナショナリズムとも規定し得るものであった。自ら勘当を受けて藩との絆を断った津田真道、昌平黌の机上に漢籍をひらき、抽斗の中に蘭書を入れて人の来ぬ間を規って学んだ中村正直、アンマをしながら蘭学研究をした杉亨二、(10)時に刺客に狙われもし、幕末、維新期を小さくなくて自立たぬように心掛けた福沢諭吉、他、高島秋帆、佐久間象山等々、数々の類例を通して、苦難の陰に彼等を支えた憂国の至情を読みとることが出来る。西に於てこの脱藩は生涯の一大転機になったけれども、和魂洋才、経世済民的意識は彼の思想と行動のキイ・ポイントをなすものであろう。

当時の幕府は鎖国的伝統を固守する能わず、蕃書調所を設けて、西は津田と共に安政四年(一八五七年)教授手伝並となった。そこで専攻学科の分化を通じて、東洋の性理学に匹敵する学問を西洋の文献によって研究しようとする活動が起り、ここに西洋哲学研究の端緒が開かれるに至った。従来の軍事的技術方面を主目標とした洋学からの、新傾向への転換に果した西等の役割は大きい。文久二年(一八六二年)和蘭留学の直前、友人松岡リ次郎に宛てた書簡において、洋学流行の折に水府流の攘夷説が浸潤し、浪士が騒動を起すのを批

判しており、その以前にも、安政四年（一八五七年）慶喜に上申書を奉って、黒船の背後にある西洋の制度の便と人材の乏しきを説きつつ、北海道開拓の急務を建言している<sup>(1)</sup>。外憂を除く為には軍備の増強のみならず内政の改革の必要なことを力説し、かかる文明觀の転換に基いて洋学を求め哲学を求めていったのである。上掲松岡宛書簡において、「小生頃來西洋之性理之学、又経済学杯之一端を親候処、実ニ可憐公平正大之論ニ而、從來所學漢説とは頗端を異ニシ候処も有之哉ニ相覚申候、尤彼之耶蘇教杯は、今西洋一般之所奉ニ有之候得共、毛之生たる仏法ニ而、卑陋之極取へきこと無之と相覚申候、只ヒロソヒ之学ニ而、性命之理を説くは程朱ニもイッキ、公順自然之道に本き、経済之大本を建たるは、所謂王政にも勝り、合衆國英吉利等之制度文物は、彼堯舜官天下之意と、周召制典型は心ニも超へたりと相覚申候、實に由斯道而行新政、國何不富、兵何不强、人民何不聊生、祺福何不可求學術、百伎何不盡精微と奉存候」（原文のママ）<sup>(2)</sup>と書いている。これによって既に西洋哲学に接していたことがわかるわけであるが、その哲学が、富國強兵、人民福利との結びつきにおいて捉えられていることがここでも理解されよう。

右の他にも、略同年のものと思われる未完の、調所において企てられたと解される哲学講義案の断片がある。ピタゴラス、ソクラテス、アリストテレスを略述し、キリスト教と哲学の区別を論ぜんとして絶えている哲学史的体裁のものであるが、哲学の語義にふれ、これを希哲学と訳して東洋の希賢の意に等しいといっている<sup>(3)</sup>。この訳語は故麻生義輝氏の指摘される如く、西と津田との哲学研究初期における別圖に考え得ない程の親密な關係を意味する<sup>(4)</sup>ものであろうが、明治初年、西が哲学と改めた後も津田によって用いられており、例えば明治七年、「明六雜誌」に掲載された論文「開化ヲ進ル方法ヲ論ス」の中で、津田は「・・・実物ニ徴シ実象ニ質シテ專確実ノ理ヲ説ク近今西洋ノ天文物物化学医学経済希哲学ノ如キハ実学ナリ、此実学国内一般ニ流行シテ各人道理ニ明達スルヲ眞ノ文明界ト稱スベシ」<sup>(5)</sup>と記している。文久二年の和蘭留学以前、西と留学運動をしていた頃のもの<sup>(6)</sup>とみられる「天外独語」の中で津田の使用した求聖学の訳語は、ここでは最早使用されていない。思想的にも、西の場合も、津田の場合も、共に、富國強兵の背後に學問があつて、それが実学であるとすると共通の発想にたつていたものと考えられる。

さてしかし、本格的な哲学、社会科学の受容は、矢張り何といつても文久二年（一八六二年）より慶応元年（一八六五年）にかけての和蘭留学以降のことである。時恰も十九世紀中葉の欧州思想界は、実証主義、功利主義、自然科学主義、個人主義、唯物論等の盛行をみていた。試みに主要著作を挙げると、一八四四年コント「実証的精神論」、一八四六年ブルードン「貧困の哲学」、一八四七年マルクス「哲学の貧困」、一八五〇年スペンサー「社会静学」、一八五一年コント「実証的政治体系」、一八五五年スペンサー「心理学原理」、ペイン「感覚と知性」、一八五九年ダーウイン「種の起源」、ミル「自由論」、一八六二年スペンサー「才一原理」（「綜合哲学体系才一卷」）、一八六三年ミル「功利主義」等の如くである。これによつても当時の思想界の主潮流を知ることが出来るであらう。

一方、國際政治の西では、仏蘭西のナポレオン三世が華々しい國家主義政策を展開して欧州政局の主導権を握り、國際間の威信を保つ



ていた。西は「英主比較論」において、彼をアレキサンダー、シーザー、ナポレオン一世、唐のナも継ぐもの(1)と評している。他面においては、幕府がナポレオン三世の甘言に乗じて軍資戦艦を借りんとした時、その非を痛論して、(2)既に幕藩体制を超えていたかと思われた西ではあつたが、当時の隆々たる仏蘭西の国威と文化の影響をまぬがれることは出来なかつたのではなかつたか。和蘭において教を受けたフイセリング (Simon Vissering, 1818-88) を介し、英仏の実証主義、功利主義、コント・ドミルの哲学的洗礼を受けて帰朝する。その他、個人的交渉は不明であるが、「人生三宝説」の中で、和蘭留学の頃の著名な哲家としてオブゾーメル (O.W. Opzoomer, 1821-92) の名を挙げてゐる。オブゾーメルもまたコント及びミルの実証主義、功利主義に傾き、西在留の頃、その勢力は和蘭学界を風靡しており、その影響を受けたことは争われない。事実、西、津田両名帰朝後の明治初年の一般的な思想の動向、すなわち実証主義の輸入から確立への道が、西の活躍と影響によることは決定的である。しかしそれ以外に、実証主義が何故に明治初年に受容されたかの理由を求めるときは、実証の立場に立って、今後史実に則した検証に携わって解明したいと思ふ。

また、一方、彼の摂取した知識の内容に立入ってみる時、例えば法律、経済学についてはフイセリングの講義が役立ち、論理学については *W. A. System of Logic*、哲学史は *Lewis' Biographical History of Philosophy* 等が拠つたのである(3)。その他にも彼の遺書目録の中に相当の蔵書が確かめられる(4)。東洋の諸学に関する彼の知識の豊富さはいうまでもない。しかし、摂取した西洋の学問が、例えば明治に入ってから「百学連環」の如きものとして体系化される際、大筋においては西洋の学問に拠り乍ら西自身の解釈や東洋思想が加味され、また、一々専門書に依拠してゐるわけではない為、その西洋の学問の受容の仕方にはいろいろの問題が横わつてゐる。例えばその思想の母国における学説や書物がそのまま伝えてくるとは限らぬこととか、一層根本的には、外来思想を幕末、維新期の変動、発展の中でどのようにかみ合わせ、理解すべきかといった問題がある。この点に關して私は、前者については今回ふれることが出来なかつたけれども、後者を中心に、西の若き日の脱藩以来の思想と行動には、一貫したナショナルなものが根底にあるという想定の下に、儒学的教養と西洋文化への傾倒とが渾然として当時の社会的変動の中に絡み合つていたという仮説を設定し、些少の検証を試みた。より詳細に且る吟味は今後に期することとし、雑駁な叙述の筆を擱く。(泉立柏木農高教諭)

(1) 麻生義輝「近世日本哲学史」二頁。

(2) 筑摩書房刊「明治文学全集3・明治啓蒙思想集」所収、大久保利謙氏の解題参照。

(3) 同右。

(4) 船山信一「明治哲学史研究」六頁。

(5) 前掲麻生「近世日本哲学史」六頁。

- (6) 大久保利謙編「西周全集才三卷」七二三頁―七二四頁。
  - (7) 鷗外全集刊行会刊「鷗外全集才十四卷」所収「西周伝」二七五頁。
  - (8) 今中寛司「徂徠学の基礎的研究」二―三頁。
  - (9) 朝日ジャーナル編「日本の思想家Ⅰ」所収、古田光「西周／＼啓蒙期の哲学者Ⅴ」二〇九頁。
  - (10) 坂田吉雄編「明治維新史の問題点」所収、源了円「明治維新と実学思想」九八頁。
  - (11) 上掲「鷗外全集」所収「西周伝」二八二頁。
  - (12) 上掲「西周全集才一卷」八頁。
  - (13) 同右、一六一―一七頁。
  - (14) 前掲麻生「近世日本哲学史」四七頁。
  - (15) 「明六雜誌」才三号所収津田論文。
  - (16) 前掲「明治啓蒙思想集」所収、大久保氏の解題参照。
  - (17) 上掲「西周全集才二卷」三〇〇頁。
  - (18) 上掲「鷗外全集」所収「西周伝」三〇二頁。
  - (19) 大久保利謙編「西周全集才一卷」(昭和二十年日本評論社刊)三五頁、大久保氏解題参照。
  - (20) 前掲麻生「近世日本哲学史」六四頁、一二六一―一二七頁。
- 他、河野健二「福沢諭吉」、島田虔次「朱子学と陽明学」、沼田次郎「洋学伝来の歴史」、武田清子編「思想史の方法と対象し」、速水敏二編「哲学年表」等参照。

## 心理療法についての若干の考察

—— 実存分析のアプローチ ——

白 取 肇

現代人に根源的に欠けているのは存在の感覚である (マルセル)

現代は疎外の時代だと言われる。つまり、我々はすでに、自分が人間であるということへの真の関心を失ってしまっているということであろうか。

現代においては精神的な不安定の欠如がむしろ特徴的であると思う。そしてそれだけに現代の人間問題の一つの焦点もそこにあると言えると思う。

しかもそれだけでなく、このような内面の不安定感や或いは苦悶を、現代の人々はもはや人生観的な問題や、思想的な苦悶として表現するのではなく、もっと端的に、様々の「異常」行動や、或いは心理的、精神的疾患として表現するということも特徴的である。

ところで、我々人間は、ずっと昔から、二人以上の人間の間の言葉をはじめとする相互作用が、互いの考え方や感情、更に行動に、何らかの影響を及ぼすことを知っており、教育者や宗教家は必ずしもそれを意識しないで利用してきたと思う。これが十九世紀の後半になって、やがて意識され、特別な目的を持って二人以上の対人関係が計画され、心理療法として専門家によって用いられるに至った。

さて、「心理療法」と一口に言っても、様々な立場があり、いちがいに論ずることはむづかしいのが実情である。本稿の意図は、現在行なわれている各種の心理療法の理論や技術についてはなく、治療者の態度についての考察である。

概観すれば、ほとんどあらゆる心理療法は、その名称通り、治療ということを中心とした心理学的な領域においてだけの問題処理に限っている。そして、心理学的な意味における病的な徴候の消滅と適応の実現ということに、治療の達成を考えている(適応性治療)。

適応ということは一言で言えば、自分と同一社会、或いは同一文化に属する大部分の人々と同じように行動する能力と見えよう。この考え方によると、人が自分の属する社会や文化の型に適応できないということが、そもそも病的な状態なのであり、或いはまた自分の直

面する様々の生活場面に適応できない時には、人は神経症を發展させるのである。それ故、神経症を治療するということは、それらの人々をもう一度その生活場面等に適応できるように助けることにあるわけである。

この考え方の根本には、一定の社会、文化が認める行動の型を、そのまま個人の人間としての健康の基準とする、という前提がある（多数Ⅱ正常健康、少数Ⅲ異常不健康）。例えば、ファシズムのような人間本性にとって極めて有害な社会型態の場合にも、そこに適応していることを人間の健康のしるしとして考えねばならない（この場合はむしろ、人間としての自己を放棄した状態であり、人間としては不健康な状態であろう）のである。さらに、治療を、単に心理学的なレベルにおける徴候の除去、とする考え方についても、次のような限界が指摘されよう。すなわち、人が、何らかの罪悪感のために悩まされ、正常な日常生活が妨げられているような場合、以上のような観点に立てば、その原因を根本的に克服するのではなく、ただ良心を麻痺させることによって、その徴候としての罪悪感を消し去ることができるのである。しかしその場合、たとえ病的な徴候は消えても、人間としてはかえってその病状は悪化していると言つてよいであらう。

以上のような適応性治療に対して、単に生理学的なレベルや心理学的なレベルの治療を考えるだけでなく、究極的には存在論的な意味あいにおける治療（人間回復）を考え、実存の可能性における自己実現を旨とする「実存的」或いは「人間学的」と呼ばれる立場がある。勿論このことは、実存的療法が、生理学的、心理学的レベルにおける治療を無視するというのではなく、むしろそのプロセスには、いわゆる心理療法の様々の技術や過程と、身体的なレベルでの治療とが含まれねばならない。

哲学的体系としての実存的アプローチに唯一のものがあるわけではない。実存的な分析・療法も一種類のものに限られてはいない。例えば、ハイデッガー（M. Heidegger）の基礎的存在論の哲学の立場に立って、現存在（人間）に存在への開示をよびかける動きを精神療法の本質とするボス（M. Boss）やビンズワング（J. Binzswanger）の「現存在分析」、ユダヤ教の精神から発するブーバー（M. Buber）の「出会」を根本におくトリューブ（H. Truub）、人間の精神性、責任性存在、意味への意志をその中核に据えたフランクル（V. E. Frankle）の「ロゴセラピー」等があるが、本稿は特にフランクルの「実存分析」、ロゴセラピー」に視点をおく。

「実存分析」（Existenzanalyse）或は「ロゴセラピー」（Logotherapie）の二つの名称は、ほとんど同義であり、ただ同じ理論の二つの側面を指していると考えられる。つまり、「実存分析」は、彼の理論の根底となつている人間学的な面を示し、「ロゴセラピー」は、彼の心理療法の実際的な理論と方法を示している。

ロゴセラピーの観点からすれば、人間は、身体、心理、精神の三つの次元からできている。すなわち、人間が心理や肉体をもっていることは確かな事実だが、更に精神面が、その人の心身の状態に対する態度の中にあらわれてくるのである。そしてフランクルは、<sup>(註1)</sup>この精神面は、三つの次元の中で、一番重要なものである。つまり、三つの中で、最も大切なものは、本来的に人間であることである。」と述べている。

実存分析は、パーソナリティを、その人の実存的な可能性と責任という観点から分析し、実存の根底である精神、自由、責任、を明確にする。ここで重要なのは、自分が「真の人間であること」を自覚していくのは被分析者その人であり、分析者はそれを見守っているだけだ。という事実から出発している点である。そしてフランクルは、彼の理論を単にある人間を説明するためのものとは考えず、その人の実存自体の究明と考えている。すなわち「ロゴセラピーとは、<sup>(註2)</sup>心理療法的な人間学を築きあげることである。その人間学は、ロゴセラピーを含めた全ての心理療法の前提となるべきものであり」、彼は、実存分析を単なる個体発生的な分析としてではなく、ある患者、ある個人についての、分析を超えた「人間である」ことの本質研究の試みという観点から患者に接するのである。

フランクルによれば「人間とは、つねに決断するところの者なのです。そして人間は、彼が何であるのか、彼が次の瞬間に何であるだろうかという<sup>(註3)</sup>ことを、そのたびごとにつねに新たに決断するものです。人間のなかには、天使となる可能性も悪魔となる可能性も存するのです。」すなわち、我々は、自己の存在の可能性のなから、自らの態度を選ぶことができ、また不断の選択にせまられてもいるのである。

自由という問題に関して、フランクルは、次の三種のものに対する自由を述べている。<sup>(註4)</sup>

一、衝動に対して。人間はたしかに衝動を持っている。しかし我々には、衝動を肯定することもあれば、これを否定する可能性もある。重要なことは、衝動に対する自由の肯定である。

二、遺伝に対して。人間は、たしかに遺伝的な素質という制約をうけているが、この制約の範囲内で彼が何をするかは自由である。

三、環境に対して。人間は、その人の環境からも自由である。彼は、強制収容所という限界状況においてさえ、人びとが（フロイトの予想したように）みな「豚のごとく」なったのではなく、ある者は「聖者のように」なったことを目撃したと述べている。<sup>(註5)</sup>

実存分析は、人間を自由であると宣言する<sup>(註6)</sup>。その自由性とは、既にふれた、或るもの「から」自由であるだけでなく、同時に、或るものに「向かって」自由なのである。然らば、人間は「何に向かって」自由であるかと言えば、それは、その人格的存在の具体的な

意味の充足ということである。こうした自由の観念は、必然的に、人間の責任性の観念につながることになる。

フランクは、この責任性の根底を、良心という現象の中に見出だしている。彼は、良心を無意識的な心理衝動であるリビドーの中から生れてきたとする力動心理学の考え方を否定する。そして彼は、それを精神的無意識の深みから自然にその人の意識の中に浮かんでくる「汝何々すべし」という厳しい良心の声であるとすると、この良心とは、普遍的に公式化された「道德律」などによって概括的に表現されるようなものでなく、具体的な人格が彼の具体的な状況においても持っているところの、そのつど一回きりの、唯一無二の可能性なのである（註7）。そして、同時に、これは超越的な一つの契機にもなるとする。

フランクによれば、良心の唯一の根拠は、人の姿になぞらえた神だけである（註8）。すなわち、人間の超自我の背後にあるものは、「神なる汝」であり、良心とは、超越者である「汝からの言葉」である。そして、神の基本概念とは、神に向かって、或いは神に対してなされた人間の個人的な決断である。人間は神の「召喚」に「答え」ねばならない。これが人間のパーソナリティの基礎的断面を構成する責任性を構成するのである。

また、自由に対する責任をとることができない子供や知的障害者においてすらも、実存的な人間存在としてのあらゆる特徴は持っている。知的な能力が劣っていること自体が、つまりその人が、劣等を頭脳によって「制約されている」事実にどのような態度をとるかが、その人に最も意義ある価値の達成を行う機会を与えるのだ、と彼は述べている（註9）。現実においては、こうした不完全な発達の後方に、その人の本当の姿が隠されてしまっている。したがって、一般教育でも特殊教育でも、情緒的な面がもっととりあげられるならば、単に伝統的な知的面だけが強調される場合よりも、はるかに大きな進歩が見られるだろうと思われる。

フランクによれば、人間には、創造しつつその存在の意味を充足する「創造価値」、体験し、出会いし、愛しつつその生命を意味で豊かにする「体験価値」、および、苦悩からもひとつの意味をたたくというとする「態度価値」が本来的に可能である（註10）。さらに、人間が創造価値及び体験価値の実現を放棄しなければならぬ場合においても、運命的に避けられない苦悩に対していかなる態度をとるかというやり方の中に、価値を実現する可能性が常に存在する（註11）、という意味で、態度価値を最高のものとする。そして、人間が責任を有するというのは、「意味の充足」と、「価値の実現化に対する責任である。

人間は、これらの価値が失われたり、不明瞭になった時に、意味への意志の欲求不満を起し、実存的空虚（*existential vacuum*）に陥る。このような実存的欲求不満は、それ自体、病気ではなく、現代人の生きる意味の喪失として、むしろ世界に蔓延してしまっているものである。しかし、このような実存的欲求不満、自己の存在の意味への意志の不满がある場合、集団的神経症が今日の時代精神

の病患として立ち現われるのである。

フランクは、さまざまな心的葛藤や外傷から生ずる心因性神経症の治療法としての心理療法や、身体因性偽神経症の身体療法にも力をこめているが、彼の独自性は、精神的問題、倫理的な葛藤、実存的空虚から発する精神因性神経症に対して、患者が実存的意味と、価値を取り戻すのを助けてやるという、ロゴスのセラピーの主旨にあるのである。

歴史的に見て、心理療法は、たえずその中立的な価値観をほこってきた。しかしフランクは、「価値観の全くない心理療法は実際に価値に対して盲目であるだけだ」(註12)と断言する。これは、ロゴセラピーが、患者に対し、価値判断を下すことを意味しているわけではない。ロゴセラピーにおいては、空虚であった患者の実存状態を満たすことができるような、価値と生活目標となりうる意義を採り出し、患者の価値の限界を拡げようとするのであり、本当の実存のための刺激を患者に意識させることが大切なのである。

いついかなる時においても、意義と、価値の可能性のない生存在態は考えられない。したがって、患者には、意義の選択性を十分意識させる必要がある。それにより患者は、「存在する」ことができるようになり、さらに、彼なりに自分の生きるべき使命をはたすことができるようになるであろう。

本稿は、先に記したように心理療法の技術や方法の考察が主題ではなく、それについては割愛するが、実存療法は、在来のいろいろな心理療法に比べてかわるものではなく、それを高めていこうとし、治療家の患者への態度を反省させるものである。すなわち「人間は現存の場面を超越し、本質的に世界を拡大して行く存在である」ことを本当に理解するならば、患者として出会う人間に、治療家は、尊敬を伴った愛情をもつようになるであろう。

しかし、現代は、愛の崩壊の時代であるとか、利益社会的な色調を段々色こくして行く外に歴史的な社会の歩みの路はないのだとか言われ、愛はもはや崩れ去って行く外はないのだとされている。もしそうであると、心理療法というものはどのような路をたどるものであろうか。この点について懸田克躬氏の見解では、要約すると、愛の崩壊があればこそ、その再建のために心理療法が必要であるとも言えるであろうが、一方心理療法の可能性の根底にあるべき愛が崩壊していることは、それを不可能にしているということになるのではなからうか。そして、治療の場における治療の人間関係の設定にしても、治療的な場の中では愛の可能性が見出され、相互の信頼と自我への信頼が回復されるとする、この前提自体が、ひとつの擬制であるにすぎないのではあるまいか(註13)、と問うているが、このことは、今後十分検討を要する課題であると思う。

更に、現代においては、存在と生命の意味への懐疑と無視が一般的であるとすると、その意味を発見し、充たし、確立することは、人間の問題であると同時に、社会につながる問題であると思う。このような状態に対して、フランクは、集団的な心理療法が必要である

(註14)と述べているが、社会に対する直接的な見解は見られないようである。

実存分析の立場からの考察は、以上で終るが、本稿を閉じるにあたって、岡本重雄氏の文章を拝借して附記したい。

「現代の人間を、その疎外された状態から救い出すためには、一方では、人間の主体性を思いきり強力なものにしてゆく必要があると同時に、他方では、バッペンハイムも考えているように、現代の利益社会を、社会保障制度のよく発達した、お互いが理解と愛情とをもつて相接する、人間関係の温い、相互扶助の原則に立ち、有機体的な構造をもった協同社会に、転換させてゆく必要がある。」(註15)。

(青森県精薄者更生相談所員)

註

1. トウイデイ「フランクルの心理学」(みくに書店、武田建訳)七九頁。原典、Frankle <Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie> S.670 Wien 1957
2. 前掲書、三九頁。原典、前掲書、S.664。
3. フランクル「識られざる神」みすず書房、佐野、木村共訳、一二二頁。
4. " 「神経症」Ⅱ みすず書房、霜山徳爾訳 六四頁。
5. " 「夜と霧」 みすず書房、霜山訳。
6. " 「神経症」Ⅱ 七〇頁。
7. " 「識られざる神」 三六頁。
8. 前掲書、七三頁。
9. フランクル「神経症」Ⅰ みすず書房、宮本、小田訳 三六頁。
10. " 「神経症」Ⅱ 六八頁。
11. 前掲書 六九頁。
12. 前掲書 五七頁。
13. 懸田克躬編「現代の精神医学」河出書房、二二四頁、懸田担当。
14. フランクル「神経症」Ⅱ 五八頁。
15. 岡本重雄編「生活心理学」朝倉書店、一六八頁、岡本担当。

その他の主な参考文献

「フランクル著作集」(邦訳 みすず書房)。

「臨床心理学における^実存的^分析・療法について」山内光哉(『臨床心理』1965, Vol.4, No.2)



# 弘前大学哲学会規約

才一条 (名称) 本会は弘前大学哲学会と称する。

才二条 (目的) 本会は広森の哲学の研究とその普及をはかることをもって目的とする。

才三条 (事業) 本会は次の事業を行なう。

- 一、毎年一回機関誌「哲学会誌」を発行する。
- 二、研究会、講演会を開く。
- 三、その他

才四条 (事務所) 本会の事務所は弘前大学人文学部研究室内に置く。

才五条 (会員) 左記の各項の一に該当する者をもって本会員とする。

- 一、弘前大学哲学関係教官
- 一、弘前大学文理学部並びに人文学部哲学専攻の卒業生および在学生
- 一、弘前大学教育学部倫理学専攻の卒業生および在学生

一、その他本会の趣旨に賛同する者

才六条 (会費) 会員は会費(当分年額五〇〇円、ただし本学学生は当分年額三〇〇円)を納入するものとする。

才七条 (役員) 本会には左記の役員を置く。

役員の任期は二年とし、重任を妨げない。

- 一、会長 一名

一、委員 若干名

一、幹事 若干名

才八条 (総会) 本会は毎年一回総会を開く。

才九条 (附則) 1. 本会の規約改正は総会の決議による。  
2. 本規約は、昭和四十一年四月二十九日から執行する。

## 弘前大学哲学会役員

会長	齋藤 武雄
委員	伊東 洋一 亀尾 利夫 川口 光勇 大和田真弓 齋藤 俊哉 亀尾 利夫 石井 誠
幹事	笠原 幸雄 野町 啓 今井日出夫 白取 肇 二唐 資明 野町 啓 川口 光勇
	加来 彰俊 栗原 靖 門目 省吾 三上 登

# 会員住所録

## 教官

人文学部教授	斎藤 武雄	弘前市紙漣町三の八
人文学部教授	伊東 洋一	弘前市原ヶ平中野一九三の五六
人文学部助教授	笠原 幸雄	弘前市緑ヶ丘二丁目六の一四
人文学部助教授	加来 彰俊	弘前市桔梗野二丁目二〇の一
教養部講師	亀尾 利夫	弘前市桔梗野二丁目二〇の一
	野町 啓	弘前市取上字西田二四の一、取上住宅三二の一六
	栗原 靖	弘前市桔梗野二丁目二〇の一

## 卒業生

卒業年次	氏名	勤務先	現住所
29	川口 光勇	青森県立板柳高校	弘前市桔梗野二三七
30	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
31	嶋元 弘道	青森県教育研究所	弘前市富田三丁目六の一 三上雪方
33	岩見 勉	北海道余市高等学校	北海道余市郡余市町沢町六の七 高校住宅
	岡島(旧中村) 弘子	東奥日報東京支社	埼玉県北足立郡大和町大字白子一五二 (東京都中央区銀座七の五、才一企画ビル内東奥日報東京支社) 札幌市月寒東一条二丁目



学年	氏名	出身高校	出身地
4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T、(2)八〇〇一
◇	岡本利夫	秋田県本荘高校	秋田県本荘女六木
◇	工藤省吾	青森高校	青森市沖館字篠田九〇の一
◇	現田友明	北海道沼田高校	北海道釧路市音江町広里
◇	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 T(2)四二九六
◇	兵川克人	鹿児島県玉龍高校	鹿児島市鴨池町一二三八、県営住宅八の三〇三
◇	山口晶勝	弘前高校	黒石市兵町道北一五の二六
◇	小山内昭男		弘前市清水富田字上原一
◇	米田いく		青森市浦町橋本二六九

在学生 文理学部哲学専攻および教育学部

◇	遠藤喜志雄		不明
◇	小林允人		不明
◇	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
◇	成田滋治	青森県立三本木高校	十和田市三本木高校内
◇	三上登	青森県立鯉ヶ沢高校	西郡鯉ヶ沢町舞戸
40	三上盛郷		不明
◇	滝沢留吉	八戸市是川中学校	八戸市常番町二、泉山金一方
◇	黄綿昶之	八戸市根岸小学校	八戸市松園町一、佐藤方
41	長島聰	東奥日報社編集局	青森市莫町4、磯島末吉方
◇	黒滝千佳子		南郡浪岡町下十川五六

人文学部哲学専攻

学年	氏名	出身高校	出身	身	地
3年	境 毅	弘前高校	弘前市原ケ平山崎一〇三〇二六		
3年	兵 寛	札幌西高校	札幌市南14条西13丁目		
3年	富士克郎	小樽桜陽高	岩見沢市11条西5丁目		
3年	沢 政春	苫小牧東高校	苫小牧市木場町五		
3年	芳 賀 二郎	興譲館高校	米沢市大町四一―四一四六		
2年	山口 翠	室蘭栄高校	室蘭市東町一―四一―一九		
2年	馬野 滋	大阪府立豊中高	大阪府豊中市上野六一八五		
2年	葛西 繁男	青森高校	三沢市葉師町二丁目国鉄宿舍四一―		
2年	川村 民雄	弘前高校	弘前市本町六九 前田方		
2年	貴田岡 広久	北見柏陽高校	北海道常呂郡置戸町坑野九一		
2年	木立 雅憲	黒石高校	黒石市高館 高原七		
2年	須藤 昌徳	弘前高校	西郡鱒ヶ沢町南金沢		
2年	増川 豊子	山形県立橋岡高校	山形県村山市富並二七九一		
2年	山口 蓉子	青森高校	青森市栄町二丁目八の十三		
2年	桜庭 周平	水戸才一高校	茨城県東茨城郡大洗町磯浜五四五〇		

## 後記

- 本学会会長齋藤武雄教授が、来たる二月一日より人文学部長に御就任の予定です。会員諸氏とともにお慶びしたいと思います。
- 本誌の発行が大変おくれたことについて、おわびいたします。
- いわゆる「弘前大学後援会問題」により、例年後援会から交付されていた学会助成金が、どのようになるか危ぶまれたため、原稿を印刷することを控えていましたが、十二月二十二日になって、正式に交付されることになり、急いで印刷屋に廻したためおくれた次第です。御寄稿の会員諸氏には大変御迷惑をおかけしたことを思います。御海容の程お願いいたします。
- 来年度大会は、先に四十二年度大会総会において承認された通り、四月二十七日(土)に開催の予定です。発表希望者は、三月十五日迄に、事務局宛、題名および発表要旨(四百字詰二〜三枚程度)をお送りください。なお本年度総会において、会誌掲載論文は、発表者の論文を優先することに決定しましたので、ご旨おふくみください。
- 本納者は至急お納めください。本年度会計報告は、本誌の発行、発送などをおえたらうえて清算し、来年度大会総会においていたしますので御了承ください。
- 四十三年度は、後援会からの学会助成金が期待できないので、会費のみにより学会の運営をせざるをえなくなりそうです。つきましては四十三年度会費をも、出来るだけ早くお納めくださるようお願いいたします。

• 本号の刊行にさいしまして、左記の卒業生有志の方々から、御寄付をいただきました。

大和田真弓・川口光勇・三上登・二唐資朗・成田紘治  
齋藤左一・今井日出夫・白取肇(順不同)

皆様のこのような御協力により、本誌も従来の謄写印刷から転換することが出来ました。

• 弘前大学人文学部紀要「文経論叢」(才三巻才二号)哲学篇Ⅱが昨年末刊行されました。

哲学的信仰の無制約性と歴史性

―ヤスバースの場合―

「慈悲」の宗教性と道徳性

問答法の特質

デューイ哲学の形成(その二)

創造と悪

Ⅰ「タイムイオス」とフィロン

齋藤武雄  
伊東洋一  
加来彰俊  
亀尾利夫  
野町 啓

哲学会誌 第四号

昭和四十三年一月十五日

発行 弘前大学哲学会

印刷 弘前市文京町一

印刷 弘前相互印刷株式会社

弘前市袋町四五