

ISSN 0287-0886

弘前大学
文贈
哲学会誌



第 XIX 号

バーミヤーンの仏教世界	宮治 昭	1
高等学校社会科『倫理・社会』の変遷について	三上 登	25
〈市民〉と哲学		
— アリストテレス正義論を手懸りに —	木立 雅憲	33

1984

弘前大学哲学会

バーミヤーンの仏教世界

宮 治 昭

バーミヤーンは、インドのアジャンター、中国の敦煌と並ぶ、アフガニスタンの一大石窟寺院として知られ、とりわけ仏教世界屈指の二大石仏―五十五メートルと三十八メートル―の存在によって名高い古代遺跡である。

アフガニスタンは中央アジアの真中に位置し、海に面しない内陸国である。北をソ連、西をイラン、東と南をパキスタンに接し、東北部のパミール高原において一部、中国とも境を接している。近代アフガニスタンは南下する帝政ロシアの勢力とインドを基地として北進するイギリスの二大勢力衝突の緩衝国として成立し、イギリスとの三次にわたる戦争の結果、一九一九年に独立を達成した。しかし、内陸アジアの乾燥地帯にあるこの国は、降雨量は極めて少なく、国土の大半は砂漠と高地から成っており、現在も多くの遊牧民を有し、生産力は極めて低く、加えて多民族、多言語という困難な状況は、近代化を著しく困難にしている。一九七三年のクーデターによって、王制から共和制に移行したが、その後の度重なるクーデターとソ連の侵入は、この小国の苦難を象徴する出来事でもある。

現代日本からは最も縁遠い、このアフガニスタンは、しかしながら古代においては「文明の十字路」に位置し、古代日本の仏教文化とも少なからざる関係をもっていた。トインビーのいう「文明の十字路」という言葉は、アフガニスタンの古代の地理的状况をよく言い当てている。東に中国世界、西にイランおよび遙か地中海のギリシャ・ローマ世界、南にはインド世界、北には遊牧民の世界が控え、これらの異質な文化圏が中央アジアでぶつかり合い、アフガニスタンにおいて交わっていたのである。

しかも、古代アフガニスタンの重要性は、単に東西交易の中心地、中継地にあったという点にのみある訳ではない。この地の重要性は、東西・南北の大文化の波を受けながら、それらを吸収し、独自の仕方でも混濁させ、それ迄知られなかった新しい世界を創造していった点にある。イスラム以前の古代アフガニスタンには、宗教的にみてもシャーマニズム的な遊牧民の宗教、ギリシャ・ローマの宗教、イランの拝火教、インドからの仏教およびヒンドゥー教など、多様な宗教が入っているが、その中でも仏教は異文化を受け入れ、かつ自己の内に吸収してしまふ寛容性を具えた宗教であったためであろうか、異文化のぶつかり合うこの地においてとりわけ繁栄をみる。パーミヤーンの仏教美術はその一つの頂点に位置するものといえよう。仏教のもつ異文化に対する寛容性は、他文化を容易に吸収し、それによって大きな発展を可能ならしめたが、同時に自己変貌を意味するものであった。解説を求め、像を造ることなど何らの関心をもたなかった仏陀の宗教が、やがて多くの神々の世界に匹敵する、仏・菩薩・天部の広大なパンテオンを創り出し、それらを礼拝供養することが主要な目的といえるまでに変貌してしまうのである。パーミヤーンの仏教美術は、このような仏教美術のあり方をよく示すものである。

パーミヤーンは、アフガニスタンの中央を斜めに横切っているヒンドゥークシュ山脈の山中懐深くにある。ヒンドゥークシュ山脈はパミール高原の一画、この国の東北部に位置するワハン谿谷から東西に走り、海拔四、五千メートルの峰々を頂いて、この国を南北に二分している。そればかりか、この山脈はもっと大きく、南の温暖湿潤のインド亜大陸の世界と、北の乾燥中央アジア世界とを分つ障壁でもある。ヒンドゥークシュ山脈の北側は、アラル海にそぐオクサス水系、南側はアラビア海にそぐインダス水系となっており、その事情をよく物語る。ヒンドゥークシュ、すなわち「インド人殺し」というペルシャ語は、この山脈を境にインド文化の容易に越え難いことを象徴的に示すものでもある。しかし、仏教とその造形活動は、湿ったインドの大地から興りながら、このヒンドゥークシュ山脈を越えて、中央アジアの乾いた大地に根づく。パーミヤーンは、このインド世界と中央アジア世界の両世界のまさ

しく接点に位置している。

バーミヤーンは、ヒンドゥークシユ山脈の奥深く、コイ・ババ山系との間、山あいであり、現在村人およそ千人ほどの寒村にすぎない。バーミヤーン川の雪どけ水が耕地を潤おすとはいえ、標高二五〇〇メートルの高地で、狭い谷あいのこの地の生産力はしれている。この谿谷にそって道路があり、バザールが並ぶ。このバザールの裏手に、南面して高さ約一〇〇メートルの大断崖が約一・五キロメートルにわたって続く。礫岩質の脆弱な岩質であるが、この大断崖の西の端に高さ五十五メートルの大仏（西大仏）、東方に高さ三十八メートルの大仏（東大仏）が、岩を掘り出して彫刻されている。また、この二大仏の間には、三つのかなり大きな坐仏のあとが残り、さらに断崖のいたる所に、あたかも蜂の巣のように夥しいほどの石窟が掘り込まれている。バーミヤーンの石窟は、敦煌石窟のような整然とした列をなす配置をとらず、無計画ともいえる雑然さであるが、石窟の数の多さは他に例をみないほどで、七五〇ほどの窟が数えられる。しかもこれは主要な断崖に掘られた石窟の数で、これ以外にバーミヤーンの谿谷から枝分れする形で、西南の谷あいにフォラディの石窟群、東南の谷あいにカクラクの石窟群があり、これらを総計すれば優に千を越す数である。石窟はすべてが必ずしもしっかりした造りという訳ではなく、その大半は装飾をもたない簡素な洞窟ともいうべきものにすぎないが、当時の仏教徒たちの熱狂的ともいえる信仰のあり様を窺わせる。実際、二大仏と夥しい数の窟寺が穿たれた大断崖を前にしたときの最初の感激は忘れ難い。しかし、大仏の顔は二体ともに削り取られ、石窟の内部は到る所に激しい破壊のあとがみられる。今は静寂なこの村の通りに立って、この大断崖の廢墟を眼のあたりにすると、当時の人々の仏教世界がどのようなものであったか、という思いが過る。

バーミヤーンの仏教を特徴づけているのは、何といっても巨大な二体の仏像、大仏の存在である。しかし、この二大仏がどのような事情のもとで、いつ頃造立されたのか、それを記す記録は何一つ残されていない。ただ紀元六二九年にここを訪れた玄奘法師は、煥爛と輝いていた二大仏をはっきりと記して

いるから、それ以前に造られたことは間違いない。フランスの硯学 A・フシエは五世紀中頃の雲岡の大仏より早いと考え、三世紀頃の製作と推定し、現在でもこの見解に従う学者が少なくない。しかし、後述するようにインドにみられない大仏の造立というものが、単純に西から東へ次第に伝わっていったものかどうか甚だ疑わしい。まず、大仏自身を観察しよう。

東の大仏からみると、仏像が掘り出された仏龕の形はかなり歪んでおり、大仏自身もその形体は重苦しく、頭が大きくてプロポーションはよくない。上半身は厳つく、両脚は棒状につっ立った感じがする。(Pl. II. 1) 耳の後に残る頭髮は、ガンダーラ仏のように波打つが、大層形式化されている。この大仏は石で形を刻み出し、その上に厚い漆喰を上塗りして仕上げているが、衣文の襞も漆喰を筋の形に溝状に施して表わしている。このような平板な線条的衣文の表現は、ガンダーラの遅い時期の仏像に比較的近い例が見出される。右脚の膝頭がわずかに表現されているが、これは遠くギリシア彫刻に遡り、ガンダーラ彫刻によくみられるコントラポストの表現の名残りであるが、ここでは全く形骸化している。いづれにしても、この大仏は太い大きな柱の如き威圧感に満ちている。実はこの大仏の周囲には、足下から頭上に至り、再び下って一周できる階段が、摩崖の内部に造られており、大仏の頭上に上ることができる。そして仏龕の天井には、太陽神の大壁画が描かれている。

これに対して、西の大仏は、整然とした三葉形の仏龕の内に収まり、大仏自身の均斉もとれている(Pl. II. 2)。顔は破壊にあい、両前脚部も失われている。この大仏も岩をくり抜いて造り出し、厚い漆喰を塗って仕上げているが、衣文の襞の表現は東大仏と異なっている。すなわち、石仏の体軀に木杭の列を打ち込み、そこに縄を結び、その上に漆喰の上塗りを施して、衣文の襞を表わしている。衣文線を衣から独立させた図式的強い表現である。この表現は五世紀のインド、 Gupta 時代のマトゥラー仏の襞の表現、より近くはアフガニスタンのカーピシー地方出土の仏像(ショトラック、パイターヴァ等)のそれに類似する。堂々たるヴォリューム感に富む体軀の表現にも Gupta 仏の影響が感じられる。この大仏には摩崖の

西方から道が通じ、頭の周囲に穿たれた廻廊をめぐる、やはり頭上に出ることができる。この大仏の仏龕には、剝落が激しいが、一大仏教世界を描く壁画がみられる。

東西の二大仏のうち、一般には作の未熟な東大仏が先に造られたと考えられているが、二大仏の年代的差はそれほどないように思われる。一セットとして造られたかどうかはわからないが、一方は他方を意識して造っている。いずれにしても、この二大仏はどちらにおいても、その足下に立って見上げると、あたかも天を貫く柱のような印象を受ける。このような大仏、巨像を造らしめた動機は一体何だったのだろうか。

東大寺の大仏を知るわれわれは、大仏の造像に対して特別な不思議をもたないかもしれないが、考えてみるとインド世界にはかくも大きな大仏はみられない。インドでの仏教の礼拝の中心はもともと仏塔（ストゥーパ）にあり、ガンダーラで紀元一世紀末ごろ初めて仏像が造られて以来、インド内部でも造像活動が行われるが、インド内部では不思議にそれ程大きな仏像、大仏は造られていない。龍谷大学の山田明爾氏がつとに指摘されたように、大仏を造立する意識・動機は、等身大の像から次第に二倍、三倍と大きくしていったというようなものとは全く異なる発想、いわば「大仏思想」とも呼ぶべき新たな仏陀観がなければできなかったに違いない（同氏「インダスからパミールへ」『アジア仏教史 中国編Ⅴ』佼成出版社）。しかも、「大仏思想」の起源、あるいはそれがどういうものとして成立したのか、ということについてはほとんど何もわかっていない。古い大仏の例を想起しながら、この問題を少し考えてみたいと思う。

最も古い大仏と思われるのは、五世紀初頭に法顕がタラマカン砂漠からパミールを越えて、インド世界に入っていく最初の入口に位置する陀歴国で見た、木彫の弥勒菩薩の大像であろう。この像は現在伝わらないが、玄奘も目撃している。法顕は高さ八丈、玄奘は高さ百余尺と記しており、二、三十メートルあったものと思われる。そして彼らはこの像のいわれを伝えている。すなわち、昔この国にいた一阿

羅漢が、神通力で一人の巧匠をつれ、兜率天に昇って、弥勒菩薩の妙相を観察させ、木を刻んでその像を作らせたという。そして、この像が出来て以後、仏法が東方に流転したと伝えている。ダラダ（もしくはダレル、陀歴、達麗羅）という地域は、インダス河の上流で、現在のパキスタンとインドの国境地域に当り、パミールの山々が複雑に入りこんだ狭谷にあり、大変な難所である。こんな山奥にどうして大仏が造られたのか、誠に不思議な気がする。しかし考えてみると、この地はインド世界と、パミールを越える異邦世界との接点にあり、仏教の生まれ育ったガンジス中流域から見れば、まことに辺境の地といわなければならないが、しかしながら、ここは単なる辺境ではなく、東西交通路上の重要なルートに当たっていた。ガンダラからここを通って、パミールを越え、タクラマカンのオアシスに出ることができたのである。辺境であり、かつ異世界をつなぐ接点にこの大仏は造られた。辺境の仏教徒たちは、仏教の中心、中インドを意識し、それに対抗する新しい仏教世界の象徴として巨像を打ち立てたのではないだろうか。この大像から仏法が東方に流転したという伝えはこのことを暗示している。

パーミヤーンの大仏もこのダルダ（ダレル）の弥勒大仏の造立と、相近い事情を感じさせる。陀歴はパミールを越えて中央アジア・中国の世界と接しているし、パーミヤーンはインドゥクシュを越えて中央アジアに接しており、両者ともインド世界の辺境、インド世界と異邦世界の接点に位置している。しかもダラダもパーミヤーンも、単なる辺境というのではなく、中央アジアとインドとを結ぶ古代交通路上の重要なルートに位置していたのである。

そして興味深いことに、ダラダのあるパミール・カラコルム越えのルートと、パーミヤーンのあるヒンドゥクシュ越えのルートは、歴史的に栄えた時代が異なるようである。最近京都大学の桑山正進氏は、中国資料をもとに、求法僧たちの通った中国からインドへの古代交通路を検討され、六世紀を境にして、早い時期はもっぱらパミール・カラコルム越えが使われ、遅い時期はヒンドゥクシュ越えの交通路が繁栄したことを明らかにされた（同氏「パーミヤーン大仏の出現」『同朋』第五八号）。これはパ

バーミヤーンの大仏がいつ造られたかという年代の問題にも重要な示唆を与えるものであるが、インドと中央アジアを結ぶ交通路の交替という現象は、おそらく歴史的な事情が反映しているであろう。未だこの問題に結論を出すことはできないが、バーミヤーンの大仏の造立は、エフタルもしくは突厥といった中央アジアの遊牧民の動きと関係あることが充分考えられる。大仏の造立といったことは、一般の人々の寄進によって自然に出来るというようなものではなからう。

大仏造営の事情が知られる早い例は、中国の名高い雲岡石窟である。雲岡は、遊牧民である鮮卑族の拓跋部がたてた北魏の部、大同の西方十五キロメートルほどの所にある。ここには五十足らずの石窟が断崖に開かれているが、第十六洞から第二十洞と名づけられた五つは、いわゆる曇曜石窟とよばれるもので、五体の大仏（高さ十四・七メートル）を造っている。これらの大仏は、涼州出身の僧、曇曜が時の皇帝文成帝に上奏して造立したものであることが、『魏書』釈老志に記されている。この五体の大仏は、北魏の建国者太祖道武帝以下、五人の皇帝のために造られたものとみられている。ここでは大仏は、いわば祖霊となった皇帝像のイメージとだぶっている。

バーミヤーンの大仏を造った民族、王者は知られないが、東西世界を結ぶ古代交通路のいわば関所に位置し、ここを通過する旅人、商人たちの落していた財、富の蓄積を握りながら、王者の力を駆所して、大仏や石窟が造営されたであろうことは容易に察せられる。しかもそれは、宗教を政治のために利用したというようなものではなく、王権自体が宗教的価値をもった世界であろうと想像されるのである。

二大仏の仏龕に描かれた壁画を観察して、バーミヤーンの宗教世界を掘り下げてみようと思う。

まず、東大仏の仏龕天井に描かれた壁画は、その図様といい、様式といい、大層ユニークなものである（Pl. I. 2）。大仏の足下から天井を見上げると、ラピスラズリーの鮮やかな青地に、大きな円光をつけた白い太陽神が、四頭立ての有翼の馬車に乗り、天駆ける図柄が浮かび上ってくる。その絵画様式は、隈取りや明暗法を排して、色塊の対比と図式的線描による平面性の強い様式で、ササン系絵画の流れをくむものとみられる。その図像も、仏教図像というにはあまりに大胆な表現である。太陽神は筒袖の遊牧民の服装で、

マントを大きく翻し、右手に槍をもち、左手は腰に下げた長剣の柄に手をやっている。この主神の上には、数羽の白い鳥が飛来し、両端にはシヨール状の風袋をなびかせた風神の姿がみられる。また下方には車上の左右に、二人の戦神がみえる。二人とも有翼の女神で、兜を被っており、向って左の女神は人面のついた楯を、右の女神は弓矢を手にしている。女神のすぐ上には、半人半鳥の人物が、右手に松明をかざしている。この太陽神の図像は、一般にインドの太陽神スーリヤであろうといわれている。

スーリヤは古くインドのヴェーダ神話に現われる太陽神で、仏教の守護神として紀元前後から図像化されている。とくにクシャン時代（紀元一―三世紀）を中心にスーリヤ像が数多く造られているが、この図像は遊牧民の信仰と関係が深かったらしい。というのも、スーリヤの図像には二つの大きな特徴がある。一つはこの神像がほとんど決って正面性の強い表現をとること、もう一つはこの神像は遊牧民の王者の姿をとることである。クシャン時代には蹲る姿勢をとり、グプタ時代以降は立勢が一般的となるという変化はあるが、遊牧服を着た正面性の強い造形という特徴は変わらない。インドの神々の造形が一般に、柔軟で動きを求める裸体表現を好む中であって、大層異色の図像である。太陽神スーリヤの信仰は古くからインドにあったとしても、その図像は遊牧民の太陽信仰と関係が深かったことが窺える。

ところで、この壁画の太陽神は、天駆ける有翼の白馬に引かれ、しかも天空には白い鳥（ハンサ）、風神、半人半鳥の人物が描かれ、二人の女神も有翼である点など、天空を駆けめぐるイメージが極めて強く現われている。このような飛翔のイメージはインドのスーリヤ像にはみられず、パーミヤン図像を特徴づけている点である。

そこで西方に眼を向けると、ローマ世界では太陽神ヘリオスが、しばしば四頭立ての馬車に乗って表わされている。しかも、この図像は古代末期に興味深い転用が行われる。すなわち、馬車（四頭立てが多い）に乗って天駆ける図像、すなわち昇天の図像は、「死者の魂の旅立ち」や「皇帝の神格化」（アポテオシス）の意味をもつ。「死者の魂の旅立ち」は石棺の浮彫やカタコンベの壁画に見出され、魂の

不死を象徴する図像として好まれた。これは、太陽が不死であり、かつ毎夜死者の国へ降りていくことから、死者の靈魂を彼岸世界に導くプシコポンプとしての太陽のシンボリズムに基づくものといえよう。また「皇帝の神格化」の図像は、コインやメダイユにしばしば見出される。これは世界の中心にあって輝き続ける至高存在者、絶対的至上権という太陽シンボリズムのもう一つの重要な側面を物語っている。そして、太陽シンボリズムに基づく昇天の図像は、西洋においてキリスト教美術に借用される。直接的な形では太陽神キリスト（サン・ピエトロ大聖堂の地下墓所のモザイク）の像があるが、▲預言者エリヤの昇天▼には、しばしば太陽神との融合が生じている。またエゼキエルの幻視による▲キリストの昇天▼（ラブラ福音書）の図像にも、太陽神図像は大きな影響を与えている。

ところで、このような古代末期の「皇帝の神格化」の図像、さらにはキリスト教美術の「昇天の図像」は、実はイランの帝王のイデオロギーと深く関係していると考えられている。ササン王家の王権の象徴であった、タフト・イ・タクデイスの建物は、宇宙支配者たる帝王が坐す玉座をしつらえたもので、イランの帝王イデオロギーをよく表わしている。この建物はビザンツ皇帝ヘラクリウスの侵入によって消失したが、文献によってある程度この建物を推測することができる。建物の内部は、外側から多くの臣下たちの席、近衛の騎士たちの席と次第に階段を登り、中央部には高さ約三〇メートルのカーテンで覆われた玉座があり、その上に半球のドームがかけられていた。ドームの中にはホスロー二世の肖像があったといわれるが、このドームに天空を象徴し、十二宮の星座が正確に配置され、しかもプラネタリウムのように天体が動く仕くみになっていたという。タフト・イ・タクデイスは宇宙の支配者（cosmocrator）としての、太陽に比すべき帝王のシンボリズムをよく示している。

そして、ササン朝の帝王は、帝王の死後、その靈魂（Fravashi）が天に昇り、神となって再生すると信じられていた。ササン末期に属するとされるストレルカ出土の銀皿（エルミタージュ博物館蔵）やホスロー一世（？）の黄金・水晶・エマイユ製の杯（パリ国立図書館蔵、Pl. 1.3）には、両脚部に天馬

のついた玉座に腰掛ける帝王の図像があるが、これは帝王の至上権と帝王の昇天とを同時に意味している。帝王の靈魂は天上において再生し、太陽に比すべき宇宙支配者としての絶対権を確立する。有翼の馬車に乗って天駆ける帝王の図像は必ずしも類例が多い訳ではないが、ササン朝のスタンブ印章やササン風として知られるビザンティンの織物などに見出される。「帝王の昇天」を表わす代表的な例は、クリモヴァ出土のポスト・ササン期の銀皿にみられるが、ここでは四頭立ての牛車に引かれ、しかも帝王は三日月形の中に表わされ、月神との結びつきを示しているのが異色である。宇宙支配者としての帝王の至上権や帝王の昇天を表わす図像は、実はササン朝自身のものほとんどなく、王朝滅後のポスト・ササン期に多く現われるのが注目される。

太陽シンボリズムと結びついた、イランの帝王イデオロギーとその儀礼は、イラン周辺世界において「図像」として出現し、中央アジアの仏教美術にも大きな影を落としている。パーミヤーンの東大仏の天井に描かれた太陽神の図像は、その描かれた位置からしても単なる守護神というようなものではないことは明らかである。キリストや預言者エリヤが太陽神と混淆し、神格化の図像、昇天の図像を形づくったのと同様に、おそらくパーミヤーン为天駆ける太陽神も、仏陀の宇宙的かつ帝王的な至上権という觀念を反映するものであろう。仏陀は本来世俗を脱した悟達の存在であるが、パーミヤーンでは、太陽のシンボリズムを背景に、死者の靈魂の天上での再生と宇宙支配を司る「天上の仏世界」というイメージを創出するに至っている。大仏の足下に立って、巨大な柱の如き大仏を見上げると、頭上の天駆ける太陽神とともに、仏陀の天上的・宇宙的性格が実感される。実のところ、インドにおいてはこのような仏陀の天上的な性格を表わした図像は見出されないのである。

東大仏の天井壁画が太陽神という大胆な図像をとるのに対し、西大仏の天井壁画は完全な仏教図像にとって代っており、しかも「天上の仏世界」という觀念を充分に展開させた図像となっている。西大仏は、大仏自身も調和のとれた堂々たる彫像で、仏龕も整った三葉形アーチを示す（Pl. II. 1）。この仏

龕の壁画は大層質の高い絵画であるが、残念ながら剝落が著しく、部分的にしか残らない。しかし、全体の図像構成はほぼ推測できる。

天井壁画の前方部は大きく剝落し、奥の方にコの字形に壁画が残るにすぎないが、剝落した中央部分には大きな菩薩の坐像が描かれていたと推定される (Pl. II. 1)。というのも、台座の一部と天衣の翻りの一部が認められ、仏陀ではなく菩薩像が描かれていたことがわかる。台座の下には弓形ハープを奏する二人の楽女の姿がみられるが、ノースリーブの胸元からは豊かな乳房がのぞき、ウエストはくびれ、腰・腿は大層豊かで、顔つきも艶っぽい (Pl. II. 3)。天上の菩薩は麗しい天女の奏する調への供養を受けているのであろう。この大菩薩像の周囲には、多くの菩薩たちが取りまいている。彼らはアーチや梯形の龕の下で、椅子や敷物にゆったりとした姿勢で坐している。彼らはそれぞれみな南側の柱の上から上半身をみせる天人たちによって讃嘆、供養されている。以上が仏龕天井の大構図を構成する。中心に大きな菩薩の坐像、それをコの字形に取り囲む菩薩群という構成で、菩薩たちは天人や天女に讃嘆されている。

この天井壁画の絵画様式は、隈取りやハイライトを重用するインド絵画の影響が強く現われている。しかし、顔立ちや衣文線などに鋭い線描を用いる画法は、中央アジア美術としての独自の様式を示している。しかも、絵画様式のみならず、図像構成の上でもインドとは異なる仏教世界観を反映している。この大構図は、インド仏教絵画が好んだ仏伝図とか本生図とかいった説話画ではなく、中央の大菩薩を中心に整然とした幾何学的配置を示す、理想的な仏世界図といったものになっている。インドの仏教美術は、説話表現か、もしくは単独の尊像表現がほとんどで、浄土図のような彼岸世界を表わしたものはほとんどない。仏陀を中心にして両側に菩薩を配する三尊形式の図像はみられるが、整然とした幾何学的構成のもとに仏・菩薩の浄土世界を表わすという構図は見出されないのである。

ところでこの西大仏の大構図は、東西の両側、丁度大仏のこめかみに当る部分において、花綱文様お

よび垂れ幕文様で縁取りがなされている。これは単なる縁取りの装飾ではなく、大仏の頭上にかざした大天蓋の縁飾りの役割を果たしている。垂れ幕文様より上は、大仏頭上の天上世界を表わしたものである。この垂れ幕文様の下に、約二メートルの間隔で穴があげられているが、これは名古屋大学の小寺武久氏が想定されたように、おそらく、もとそこに材木を突き出していた柄穴で、大仏の頭上をめぐる一大バルコニーが造り出されていたものと推定される。丁度これらの穴の奥に、大仏の頭の周囲をめぐる廻廊が掘り出されているのである。この大バルコニーから、王侯・貴族・僧・あるいは楽人たちが、大仏と天上の菩薩世界を讃嘆したことであろう。

この天井壁画は、中央の大菩薩像を中心に、周囲には多くの菩薩たちを従え、楽人・天人たちもこの大画面に参加する。おそらく天上の菩薩世界、天上の彼岸世界を表わしたものであろう。

それでこの菩薩世界が、果たして仏教のいかなる世界なのかが問題となる。しかし、この菩薩世界図はどうもある特定の経典に依拠にして、それを絵画化したというようなものではないらしい。文字で書かれた経典と視覚的な図像との関係は、微妙なものがある。中国の唐代以降の仏教絵画、またインドでもポスト・グプタ朝以降になると、多くの場合、経典に基づいてそれを造形化している。とくに密教の尊像においてはいわゆる「儀軌」として、経典の記載を正確に表わすことが要求される。しかし、仏教美術の早い時代、とりわけ、経典の教義的内容よりも具体的なイメージを重視した中央アジアの仏教美術においては、造形美術が先に生まれ、その後経典が作られるといった場合も稀れではなかったと思われる。いずれにせよ、中央アジアにおいては経典と図像の関係は一元的ではない。それだけに図像の解釈に困難がつきまとうが、図像と経典をそれぞれ成り立たせている「原イメージ」といったものに遡って考察することが重要となる。

私はバーミヤーン西大仏の天井壁画は、弥勒菩薩の天上世界、兜率天上の世界を表わしたものでないかと考えている。一つの手がかりは、バーミヤーンの石窟の残存壁画をずっと調べていくと、その壁画の図像構成にはほぼ共通したパターンがあり、天井の中央部はほとんどみな菩薩の坐像を描いている。

そしてそれらの菩薩像は一暇に宝冠を頂き、しばしば手に水瓶をもっている。この特徴から弥勒菩薩と推定される。おそらく天井壁画の大構図は、弥勒を中心にした兜率天世界を描いたものと思われる。弥勒菩薩は現在兜率天の天上世界にいて、釈尊滅後、やがて遠い未来にこの世に下生して、釈尊の説法から漏れた衆生を救ってくれると信じられている。そして弥勒の在す兜率天自身、一種の浄土世界とみなされ、阿弥陀の西方極楽浄土の信仰が風靡する以前に、弥勒の兜率天信仰がとくに中央アジアにおいて非常に盛んであった。

仏教の世界観では、欲界・色界・無色界の三界に分け、兜率天は欲界中の下から第四番目の天に当り、比較的低い天であるが、菩薩が我々の世に下りて来る時は、その前にいつもこの兜率天に在すと信じられた。弥勒菩薩はこの天上世界の主として、遠い将来我々の世界に下生するまでここに留まっている。釈尊自身もこの世に下る前に、兜率天にいたと伝えられ、釈尊が下生するに際して、自分の王冠を弥勒菩薩に被せたという（『ラリタ・ヴィスタラ』）。兜率天はサンクスリットのトゥシタ *Tusita* へ満足したVという語に由来するが、西方極楽浄土に比べ大層感覚的な享受に満ちた世界である。

弥勒の兜率天について詳しく記した『観弥勒上生兜率天経』によれば、兜率天では多くの天子たちがみな各々の宝冠を脱ぎ、誓願を発して弥勒菩薩に供養する。すると、それらの宝冠は宝の宮殿となって、光り輝く。七重の垣・無数の蓮華・並木があり、木の下には天女が瓔珞を手にして美しい音楽を奏する。木には水晶のような果実がなり、光明を発し、様々の音を出す。このような極楽浄土の描写が続くが、とくに兜率天の弥勒浄土の特徴は、多くの天女たちがいて、彼女たちは宝の器や瓔珞で身を飾ったり、音楽を奏でて待っている点で、西方の極楽浄土には女性がいないとされるのと大きな違いである。パーミアーンの西大仏の天井壁画では、剝落してしまった中心の弥勒の大菩薩像を取りまいて、その周囲にアーチや梯形破風形に宮殿をかたどり、そこに多くの菩薩たちを配している。とくに注目されるのは、それら菩薩たちを供養している天人や天女の姿で、散華したり、音楽を奏でたり、微妙な手つきで讃嘆したりしている。中には僅かに腰飾りをつけるだけの魅惑的な裸女の姿もみられ、その大胆な表現に驚

かされる。この壁画には表現の上で、官能的なインド美術の影響がみられるが、主題の上でも兜率天世界の魅力的な天女の姿を表わしたものと思われる。インドの世俗的な官能の女性が、ここでは天上世界の理想国土の侍女として現われている。

ところで、弥勒菩薩は釈尊の次にこの世に出現する未来の仏陀として信仰されたが、パーミヤーンの弥勒信仰は、インドの初期の弥勒信仰とかなり性格を変えているようである。すなわち、ガンダーラやマトゥラーの弥勒菩薩は一般に右手を施無畏印に結び、左手に水瓶をもっている。ガンダーラの弥勒菩薩は、菩薩の常として胸に瓔珞をつけるが、それ以上に装身具をあまりつけず、とくに頭髮は髻を結うのみで冠飾を何もつけないのが特徴である。これは釈尊の成道以前の悉達多太子―釈迦菩薩―が、王族クシャトリア出身であるところから、王侯・貴族のように身を飾るのに対し、弥勒 Maitreya は諸弥勒経典においては、バラモン学者パーヴァリの弟子ないし息子とされていて、その出身からバラモンのように髻を結び、行者の持物である水瓶をもつと考えられている。

ところが、パーミヤーンの弥勒菩薩は、華麗なまでの装飾で身を飾っている。西大仏の天井中心部は剥落してしまっているが、他の坐仏仏龕、あるいは石窟ドームの天頂にはほとんど決って弥勒菩薩が表わされ、彼らは頭に豪華な冠飾を頂き、胸には二重、三重の瓔珞をつけ、腕にも臂釧・腕釧をつけている。このことは弥勒菩薩の性格が大きく変わったことを意味する。弥勒菩薩の図像は、歴史的にバラモンの行者から、王者のイメージに変換するのである。それではどうして王者的な弥勒菩薩が現れたのであろうか。諸弥勒経典の中において、それを跡づけることができる。

弥勒信仰について書かれた弥勒経典は六部の漢訳『弥勒経』経典のほか、パーリ『アナーガタ・ヴァンサ(未来史)』、ホタン語『マイトレーヤ・サミティ(弥勒会)』などの経典が知られ、それぞれにヴァリエーションがあるが、最も基本的な内容はこうである。すなわち、釈尊滅後の遠い未来において、理想的な都城ケートゥマティに転輪聖王 Cakravartin (シャンカ転輪聖王) が出現する。転輪聖王は七つの宝(輪宝・象・馬・ mani 珠・女性・居士・將軍)を得、千人の息子を有するといわれ、武力と武器を用

いず、正義によって全世界を統治する理想的な帝王であるという。転輪聖王が出現したとき、弥勒は出家し、龍華樹Nāgajūpaのもとで悟りを開き、釈尊の説法から漏れた多くの人々に説法し、悟りに導くというものである。遠い将来に（人寿八万四千歳になったとき、あるいは五十六億七千万年後に）、転輪聖王が出世し、そのとき同時に弥勒が仏陀となる、というのが弥勒信仰の骨子であり、未来の救世主たる弥勒の信仰は、転輪聖王の神格と深く結びついていることがわかる。実際、弥勒はバラモンの家に生まれ出家するのであるが、弥勒が発心したのはずっと以前、前生において、弥勒自身が転輪聖王であったとされている（『賢愚経』『ディヴィヤ・アヴァダーナ』『マハーヴァストゥ』など）ことから明らかであろう。

弥勒信仰は、後世しばしば理想国家実現の世直し運動、革命運動と結びつくが、それは弥勒が単に未来の仏陀というにとどまらず、転輪聖王という理想的な王権と結びついて、聖俗の両世界において理想世界を実現するユートピアの象徴として信仰されたからであろう。インドの伝統的な仏教世界においては、俗世界・王権を離れたところに、僧団として、仏教の聖世界が成立するが、弥勒信仰においては、王権と結びついた次元においてこそ理想世界が達成されるという考えを反映している。パーミヤーンの弥勒菩薩が、バラモンの修行者の姿ではなく、冠をつけ装身具で飾られた王者の姿をとるのは、こうした聖俗両界の絶対者としての弥勒のイメージに基づいているからであろう。

弥勒信仰は、このように理想的な帝王としての転輪聖王の観念と深く結びついており、しかも、転輪聖王の観念の背後には太陽信仰があると考えられる。転輪、すなわち輪を転ずることは、日輪が全世界に遍く回転して支配することを意味し、転輪聖王は理想的な至上権、支配権を象徴しているのである。太陽信仰が王権のシンボリズム、王権の神格化と結びつくことは、東大仏の天井壁画でみたところであるが、ここでは弥勒菩薩⇔転輪聖王の信仰となつて、完全に仏教世界の中に吸収されているといえよう。実際、弥勒が転輪聖王であったとき、その名をヴァイローチャナ王（『マハーヴァストゥ』）、毘盧遮

邦王（『仏本経集経』）といったとする経典さえある。

そして、この転輪聖王の観念と密接に関係する特異な図像が、パーミヤーン美術の中に数多く現われる。それは、「飾られた仏陀」*Buddha pare*と名づけられた像で、僧衣の上に豪華な肩掛けを羽織り、頭に冠飾を頂いている。通常の仏陀が出家の身として、装飾や冠などを全くつけないのと対照的である。豪華な肩掛けや王冠は王者の特徴であって、この「飾られた仏陀」は帝王と仏陀の混淆したイメージといえよう。

さて、パーミヤーンには二体の大仏のほか、かなり大きい三体の坐仏、さらに千に近い石窟が穿たれている。仏教の石窟はインドでは一般に、僧たちが住む僧房窟、あるいは僧院（ヴィハラ）窟と、礼拝のための祠堂（チャイティヤ）窟とから成っている。パーミヤーンでは、簡素な構造の僧房窟とみられる石窟が多いが、塑造の仏像を取り付けたり、壁画の装飾を施していた祠堂窟とみるべき石窟も百近くある。これらの多くの石窟については別の機会に譲り、ここではパーミヤーンの仏教世界を考える上で重要な、祠堂窟の図像構成について二、三述べるにとどめたい。

パーミヤーンの祠堂窟の一つの典型は、正方形や八角形のプランに、ドーム天井を頂く構造である。正方形プランにドーム天井を載せる場合、側壁とドームとの間の四隅にスキンチアーチの移行部を設けているが、この建築構造はササン朝イランの創始になるといわれ、中央アジアにおいても煉瓦建築として広く行われ、後にはビザンティン建築、さらにはイスラーム建築に大きな影響を及ぼしている。パーミヤーンのドーム構造もこうしたイラン・中央アジアの伝統を取り入れたものに相違ない。因みにインドの仏教建築には、スキンチアーチを用いたドーム建築はみられない。インドの石窟寺院における祠堂窟（チャイティヤ窟）は、馬蹄形プランに列柱をめぐらし、ヴォールト天井で、奥にストゥーパ（仏塔）をおくのが通例である。この構造は、入口から奥のストゥーパへ向っての直進的な方向性をもっている。これに対し、パーミヤーンの祠堂窟は、正方形や八角形あるいは円形といった集中堂形式のプランをと

るため、礼拝者の方向性は、堂の中心に立ってドームの天頂へと垂直に向う。しかもインドの祠堂窟は礼拝の対象として、常にストゥーパを安置するのに対し、バミヤーンにおいては、ストゥーパはなく、ドームや周壁をぎっしりと壁画や塑造による千仏で埋めている。

二、三の例を挙げよう。西大仏近くにあるXV洞（第六〇五窟）は、八角形プランの堂々とした構造を示している。（直径七・五メートル、高さ六・八メートル）。側壁には入口を除いた七つの壁面に仏龕が掘り込まれ、その上に二段の列龕帯がある。これらの仏龕にはもともな塑造の仏像が取り付けてあったが、悉く剝奪されている（Pl. III. 2）。僅かに光背の跡や、列龕の狭間に取り付けられた鬼面や、列龕の縁を飾る唐草の装飾が残っている。上方、ドーム天井の部分には、天空の星を思わせるように亀甲の区画を設け、それらにも当初は仏像が取り付けてあった（Pl. III. 1）。この窟の当初の姿を想像してみると、実にドームの空間全体に仏陀が満ちているような千仏構成をとっていて、窟内の中心に位置する礼拝者は、そうした天空の仏世界に取りこまれていくような気持ちになったに相違ない。

別の例として、J洞（第三八八窟）をみると、この窟は正方形のプランで、天井を浅いドームとしている。壁画は損傷著しいが、現地での私の作図によって、その画像構成が把握されよう（Pl. III. 3）。ドームの中心には、頭に王冠を被り、右手を施無畏印に結び、左手に水瓶をもって、交脚の姿勢で坐す弥勒菩薩が描かれ、この窟の中心的位置を占めている。弥勒菩薩の周囲には、蓮弁帯を挟んで、九体の坐仏、そして再び蓮弁帯があり、その外側に二十二体の小坐仏が描かれ、北側の部分には小涅槃図が見出される。ドームの天頂部に弥勒菩薩、それを取りまく千仏構成、そして涅槃図。この画像構成は、バミヤーン画像学の典型となっている。

もう一つ、Ee洞（第二二二窟）の例を挙げよう。この窟も方形プランに、四隅にスキンチアーチを設け、ドーム天井を頂き、壁画装飾が施されている。壁画は後世の煤で損傷が激しいが、これも線図によって、その画像構成が知られよう。ドームの中心には、やはり弥勒と思われる菩薩の坐像が大きく表わ

され、それを四重の円周で取りまく形で坐仏群がぎっしりと表現されている。これらの千仏は様々な印相をとって、顔の向きも変化に富んでいる。さらにこの外側には、スキンチアーチのある鼓胴状小壁の部分にも、小立仏像が並べられ、その中には「飾られた仏陀」もみられる。その南壁の部分には、やはり涅槃図が見出される。

パーミヤーンの壁画には、インドの仏教美術が好んで取り上げた本生図とか仏伝図とかいった説話図は、涅槃図を除いて全く見出されない。パーミヤーンの涅槃図は仏伝図の一つとしてではない、特別の意味がこめられているのである。パーミヤーンの涅槃図には、ガンダーラやインドの涅槃図にはみられない、いくつかの図像的特徴がある。最も顕著な点は、釈尊を取りまいて悲しむ人々が髪を引き抜いたり、胸を叩いたりして激しい哀悼の身振りを示すこと、釈尊の枕辺に摩耶夫人が現われること、足もとでは長老大迦葉が釈尊の双足を作礼していること等である。葬礼における激しい哀悼の身振りは、中央アジアの遊牧民の間にもみられる習俗で、死んだ英雄・王者の蘇生を願う呪術的儀礼に關係するといわれる。また涅槃図における摩耶夫人の出現には、ピアンジケントの「哀悼の図」にみられるような、中央アジアの葬送儀礼における、死と再生を司る女神信仰が関わっているのではないかと私は考えている。パーミヤーンの涅槃図には、こうした中央アジアの英雄の死に纏わる信仰と儀礼が、色濃く影を落としているように思われる。パーミヤーンの涅槃図は、インドのそれのようにもはや仏伝中の一場面として描かれているのではなく、釈尊の死を通して、いわば新たな仏世界への蘇生を暗示する図像となっているのである。

パーミヤーン石窟では、多くの場合、ドーム天井の頂部に弥勒菩薩を描き、その周囲を千仏で埋め、北壁もしくは南壁の小壁に涅槃図を描いている。K洞(第三三〇窟)は長方形プランで、ヴォールト天井の窟であるが、やはり中心に弥勒菩薩を大きく描き、その周囲は全面、円輪構図の千仏で埋めている。涅槃図は、英雄の死に比すべき法の^{ダハ}体現者としての仏陀の死、いわば法滅を暗示する図像となって、天

頂に表わされた救世主としての性格をもつ弥勒の救済的信仰と結びついている。パーミヤーン涅槃図の特徴の一つに、大迦葉による釈尊の双足礼拝の表現がある。經典によれば、大迦葉は釈尊入滅後、その遺法を守るべく、釈尊の袈裟を持って弥勒に手渡す役割を担っているのである。パーミヤーンでは、涅槃図は釈尊の船涅槃の完成を表わす図像ではなく、仏陀の死滅＝法滅を暗示する図像となって、弥勒の救済的性格を際立たせている。

ところで、空間全体を仏陀で埋め尽す千仏構成は、すべての時空において、仏陀が遍満し、いつでも仏陀に会うことができることを表わしたものである。仏教の時間の觀念に三劫というのがあるが、過去莊嚴劫、現在賢劫、未来星宿劫の三劫で、それぞれに千仏が出世するといわれる。パーミヤーンのドームの祠堂に入り、壁画や塑造で飾られた千仏の窟内に身をおくと、まさにこうした時空に遍満する仏陀に出会う感じがしたに違いない。

『観弥勒上生兜率天経』にいう。「衆生、もし諸業を淨くして、六事法を行へば、必定して疑なく當に兜率天上に生れ、弥勒に値遇し、亦弥勒に随つて閻浮提に下り、第一に法を聞いて、未來世に於て賢劫の一切諸仏に値遇し、星宿劫に於ても亦諸仏世尊に値遇するを得て、諸仏の前に於て菩提の記を受くべし」と。

『法華經』にも「若し人ありて、受持し、その義趣を解らば、この人命終るとき、千仏は手を授けて、恐怖せず惡趣に墮ちざらしめたもうことを為、即ち兜率天上の弥勒菩薩の所に往き、——弥勒菩薩は三十二相ありて大菩薩衆に共に圍繞せられ、百千万億の天女の眷屬あり——而ち中において生れん。かくの如き等の功德利益あらん。」（普賢菩薩勸発品、岩波文庫版による）とある。

インドの仏教はもともと、自己の悟りを目差す解脱の宗教であったが、パーミヤーンの仏教は、救済の宗教におき変つている。しかもそれは、浄土教のような彼岸世界を憧憬、希求する宗教ではなく、より現世的な天空における再生信仰に貫かれているように思われる。それは、古代的な太陽信仰、さら

には英雄・帝王の死と蘇生の信仰を背景にした、聖俗両界の至上権に宗教的価値をおいた世界である。パーミヤーンの仏教世界は、こうした中央アジアの古代的宗教との混淆を通して、より普遍的な、高次の救済の宗教世界を切り開いている点に偉大な独自性であろう。

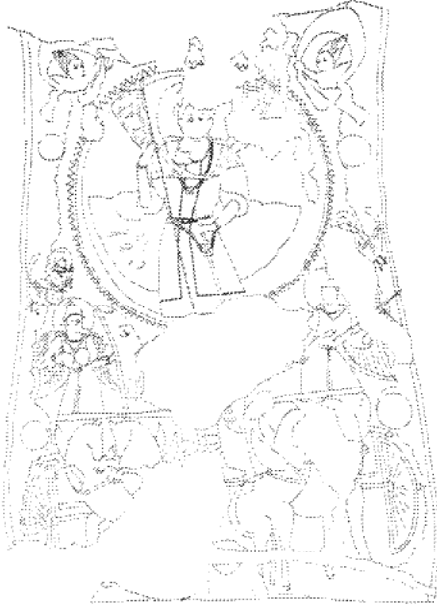
ヒンドゥークシュ山中の小オアシスという辺境の地にありながら、当時の東西交易の一中継点にあつて富を蓄積し、おそらくはその富のほとんどすべてをつぎ込んで、大仏や窟寺を造営した彼らの信仰は、新しい中央アジア的・中世的な仏教世界を打ち立てた、まさしく画期的なものであつたらう。八世紀初めにここを訪れた新羅の僧慧超は、「此の王は胡なれど余国に属さず。兵馬強くして多ければ、諸国あえて来侵せず。……王及び首領百姓等、大いに三宝を敬まい、寺多く僧多し。大小乗の法を行う。」と記している。パーミヤーンの王は、胡人であつて、他の国に属さず、独立国として存在していたことがわかる。当時、周辺の国々は突厥に属していたが、パーミヤーンはそれらの中にあつて、独立を保つた特異な国として栄えたことが窺える。彼らの歴史的实际を伝える、書かれた資料が何も残されていない今日、彼らの“現実”がどのようなものであつたか、すべては過去の歴史の海の中に没してしまつている。しかしながら、残された遺跡と描かれた資料が、彼らの“現実”を陰画のように垣間みせている。パーミヤーンの仏教美術をみると、その作品を生み出した想像力というものが、現実から抜け出、現実を超えようとする働き、と同時に、現実を牽引し、変革しようとする働き、この二つの働きをもっていることを改めて教えられ、彼らの偉大な想像力に深い感銘を覚えるものである。

一九八四年二月七日

〔付記〕 本稿は一九八三年五月七日の第十八回弘前大学哲学会における講演の草稿をもとに、加筆、修正を加えたものである。筆者は一九六九年名古屋大学調査隊（代表 小寺武久教授）、および一九七四、七六、七八年京都大学調査隊（代表 樋口隆康教授）の一員として、パーミヤーン遺跡の調査に加わる機会に恵まれた。本稿もそれらの調査研究に基づいている。なお、さらに御関心をお持ちの方は、以下の拙論を参照頂ければ幸いである。

- (1) 『パーミヤーン——一九六九年度の調査』（小寺武久編、名古屋大学学術調査報告書）、分担執筆、名古屋大学、一九七一年。
- (2) 『パーミヤーンF洞の涅槃図』『名古屋大学文学部研究論集』LX.一九七三年。
- (3) 『パーミヤーン研究史——先学の諸研究とその問題点——』（上）『名古屋大学文学部研究論集』LXX.一九七六年。（下）『弘前大学教養部文化紀要』第十二号I、一九七八年。
- (4) 『パーミヤーン西大仏（五十五米仏）の仏龕壁画』『国華』一九七六年。
- (5) 『パーミヤーン壁画の展開』（上）（下）『仏教芸術』一一三号、一九七七年。一一八号、一九七八年。
- (6) 『パーミヤーンの“飾られた仏陀”の系譜とその年代』『仏教芸術』一三七号、一九八一年。
- (7) 『パーミヤーンの塑造唐草紋』『展望アジアの考古学——樋口隆康教授退官記念論集』所収、新潮社、一九八三年。
- (8) 『中央アジア涅槃図の図像学的考察——哀悼の身振りと摩耶夫人の出現をめぐって——』『仏教芸術』一四七号、一九八三年。
- (9) 『パーミヤーン』（樋口隆康編、京都大学中央アジア学術調査報告書）、分担執筆、図版篇（I壁画・II石窟構造）一九八三年。Ⅲ本文篇・実測図篇 一九八四年、同朋舎。

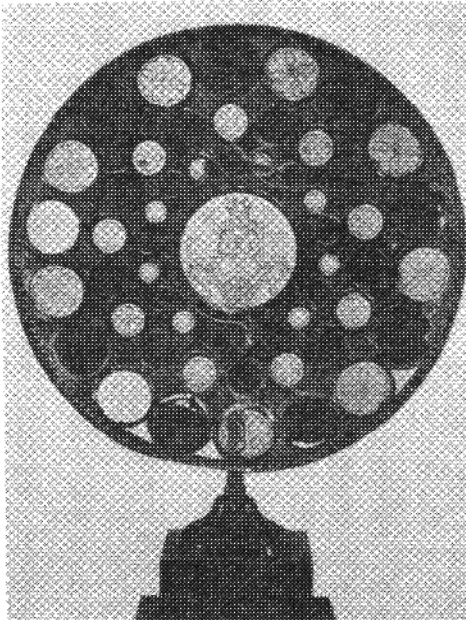
（弘前大学教養部 助教授）



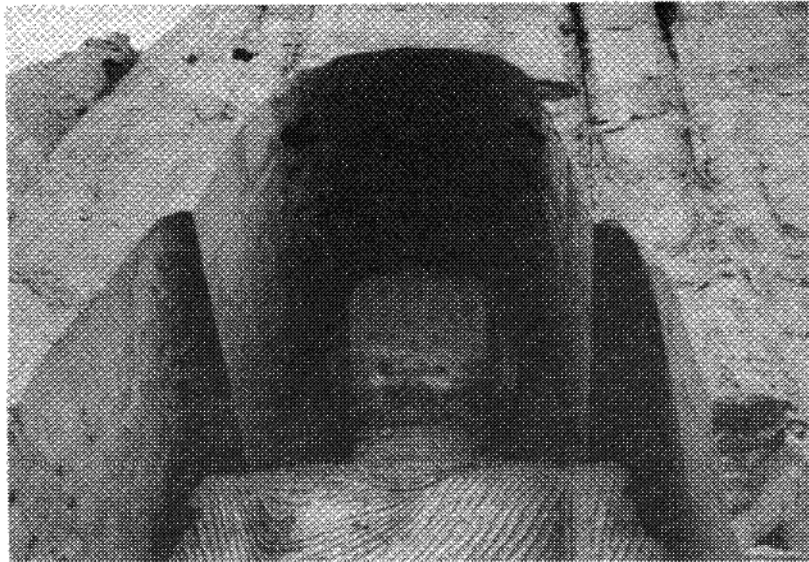
2. 東大仏の仏龕天井壁画 太陽神
名古屋大学調査隊（宮治作図）
による。



1. 東大仏（38メートル大仏）



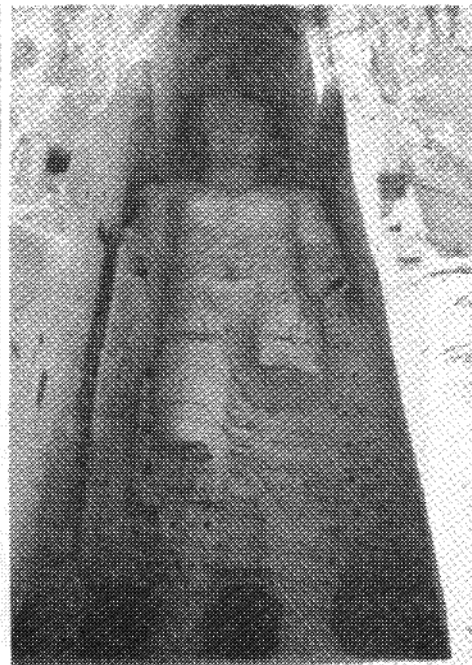
3. ホスロー一世（？）の黄金・水晶・
エマイユ製の杯



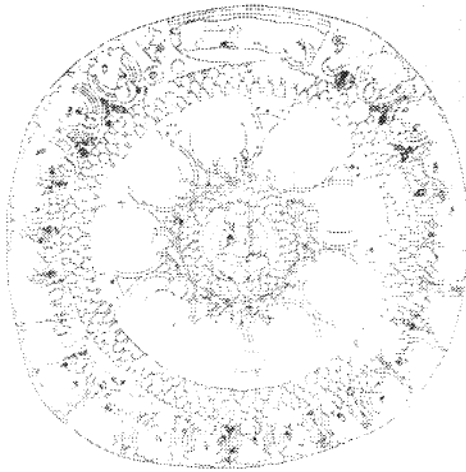
1. 西大仏上部



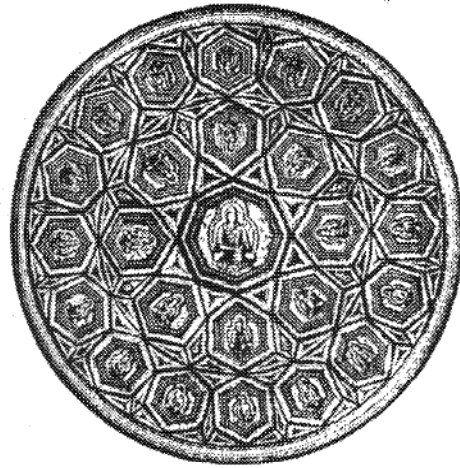
3. 西大仏の仏龕天井壁画 二楽女



2. 西大仏(55メートル大仏)



2. J洞(第388窟)ドーム天井壁画
京都大学調査隊(宮治作図)による。



1. 第XV洞(第605窟)ドーム天井復原図
(NRAB, Fig. VIによる)



3. 第XV洞(第605窟)ドーム天井

高等学校社会科『倫理・社会』の変遷について

三 上 登

一、はじめに

高等学校社会科目いや全高校教育科目の中で、『倫理・社会』ほど、世間を騒々しくして現われた科目はない。突然、社会科の中央に飛び出て、わずか二十年の歴史と共に、今、高校教育から形はどうあれ実質的な意味で遠ざけられようとしている。これまでの約二十年間を振り返りながら、一体この科目の存在とその意義は何であったのか考えてみたい。この事は、高等学校教育の本来性、基本姿勢を考える上でも重要であると思われるからである。高等学校指導要領の改訂は、常に社会科科目がその的とされてきた観があるが、『倫理・社会』はその中心の一つであったように思われる。騒がれて登場し、今、消えるように舞台の中心から静かに去ろうとしている。誰からも問い直されることもなく忘れ去られるようにである。様々な不安と期待を託されながら、そして多くの教育現場での地味な努力と経験の積み重ねによって、漸く社会科目として定着しつつある時である。その理由の主なものは、この社会科目の成立過程において

広く社会的な合意を得ていなかった事とこの科目への期待の取り方の違いにあったように思われる。その一つは、この科目の存在の意義を、学習者自身の内面的人間性の探究と思索する力を養うことに中心をおく立場と、今一つはすぐ役立つ日常生活の規範あるいは伝統的な思考行動の教育としてとらえる立場との違いである。

今、全体の流れとその意味や位置付けを十分に考察するには、あまりにも資料が不足であり、時間的にも限られているので、極めて形式的な通達や答申、指導要領とその解説及び教育現場の状況をもとにしながらかえてみたい。

二、社会科科目『倫理・社会』の成立 — その課題と歩み —

先ず、この科目の成立とその流れを概観するために関係する主な通達や答申、報告及び指導要領を年代順に上げてみよう。

・昭二二・七・七 「新制高等学校の教科課程に関する

- 件」(通達)(昭二三実施)
- 昭二六・一・四 道徳教育振興に関する答申―教育課程審議会
- 昭二六・七・一 改訂「学習指導要領一般編(試案)」(昭二六実施)
- 昭二八・八・八 社会科の改善、特に道徳教育、地理、歴史教育について―教育課程審議会
- 昭二九・一・一八 教育課程の改善、特に高等学校の教育課程について(第一次答申)(第二次答申昭三〇・六・二六)―教育課程審議会
- 昭三〇・一二・五 改訂「高等学校学習指導要領」(昭三一実施)
- 三五・三・三一 高等学校教育課程の改善について―教育課程審議会
- 昭三五・一〇・一五 改訂「高等学校学習指導要領」(昭三八実施)《「倫理・社会」社会科必修科目として誕生》
- 昭四一・一〇・三一 後期中等教育の拡充整備について(期待される人間像)―中央教育審議会
- 昭四四・九・三〇 高等学校教育の改善について―教育課程審議会
- 昭四五・一〇・一五 改訂「高等学校学習指導要領」(昭四八実施)《「倫理・社会」の内容の集約化と日本思想の重視》

- 昭四六・六・一一 今後における学校教育の総合的な拡充整備のための基本的施策について―中央教育審議会
 - 昭五〇・一〇・一八 教育課程の基準の改善に関する基本方向について(中間まとめ)―教育課程審議会
 - 小学校、中学校及び高等学校の教育課程の基準の改善について―教育課程審議会
 - 昭五三・八・三〇 改訂「高等学校学習指導要領」(昭五七実施)《総合的な社会科科目「現代社会」が新たに設けられ、「倫理・社会」は必修科目から選択科目「倫理」となる。》
- 『倫理・社会』の部分的內容が最初に高校社会科に現われたのは、昭和三一年度実施の必修『社会』の中においてであり、それまで世界史等で扱われていた思想家と思想内容を單元として設けられたことに始まる。それが三五年度改訂学習指導要領から、いわば突然の形で独立した社会科新必修科目『倫理・社会』として出現する。この事は、社会的な共通の理解を得ないこと、科目の本質が明確でないこととあいまって教育現場に不安に通ずる疑念と不信を生じしめた。
- 三五年度「改訂の基本方針」(解説総則編)の中に、この社会科新科目のねらいが記されている。「道徳教育は、教育活動のすべてを通じて行なうものとし、これをいっそう充実させるため、社会科の一科目として『倫理・

『社会』をおくとともに特別教育活動その他における生徒指導をいっそう充実した」とあり、これは小学校・中学校で昭和三五年より特設実施されている教科外の「道徳」との一貫性を持たせるためであるという。いわば『倫理・社会』は高校における道徳教育との関連に於いて生まれたい科目である。

さて、この道徳教育が、このような形で現われてきた背景と動機また真の目的は何であったのかそれを証する十分な資料はない——道徳教育の内容を知る上で極めて大切であるが——。また、何故社会科の中にこの問題が関係づけられていったのか充分に明らかではない。ただ昭二八年教育審議答申「社会科の改善、特に道徳教育、地理、歴史教育について」の中で、前の答申の立場である「道徳教育は学校教育全体の責任である」と述べつつ「社会科が道徳教育に対して責任をもつべき主要な面を明確に考え、道徳教育に確実に寄与するようにその指導計画及び指導法に改善を加えることは重要である」として社会科における道徳教育の役割を述べているのは注目されることで、その後の社会科改訂の歴史に大きな影響を与えていったように思われる。これは昭和二六年「道徳教育振興に関する答申」の中の道徳教育問題の取り上げ方と異なっている。ここでは「終戦後の成人の社会からの好ましくない影響もあり、一部の児童生徒の間には、著しい道徳の低下が現われている」として、道徳教

育の充実が強調されている。しかし、この答申では「道徳教育を主体とする教科あるいは科目を設けることは望ましくない」それは「やゝもすると過去の修身に類したものになりがちであるのみならず、過去の教育の弊に陥る糸口ともなる恐れがある」として「学校生活全体にわたって不断に道徳的指導」が必要であると主張されている。昭二六年と二八年の答申の間に、何故このような考え方の変化が生まれたのであろうか。多々検討すべき事がある。ともあれ、昭和二八年以後道徳教育の問題は、小中高とわず教育課程編成の中心的なねらいとなっていたように思われる。例えば、三一年科目『社会』に倫理的分野が加えられたのも「道徳教育における社会科の使命は、社会科全体でなってきた事はもとよりであるが、そのほかに特に『社会』のうちにいわゆる倫理的領域をおくことによつて、その集約的な達成を図ろうとした」（解説社会編）とあるように必修『社会』もそのねらいから改訂された。しかし、『社会』は、政治・経済・社会・倫理の順で四単元からなり「そのうちの前三者は主として客観的な科学的な内容として現場に受けとめられ、これに対してどちらかといえば、主体的自己反省的なものが強く要求される倫理とは結びつかなかった」ために履習されることが少なかった。そこで『倫理・社会』を独立させるに至ったと云われる。

三五年『倫理・社会』は、このような状況の中で生ま

れた。小・中学校の全学年を通して一貫した『道徳』の時間による道徳教育をそのまゝの形で延長するのではなく高校の段階にふさわしい道徳教育的役割分担を『倫理・社会』に担わせることが一つの欠く事のできない課題とされた。「青少年非行の増加、社会生活における道徳の混乱などの事情を反映して、道徳教育を充実して民主的道徳を確立するためのいっそうの努力を学校教育に期待する声もしだいに高まってきている」ことから道徳教育を一層充実強化するための一助として、社会科の科目目として『倫理・社会』を設置したとあり、これは三五年程度高等学校指導要領改訂の根幹をなす重要な基本方針でもあった。このことから、教育現場では、当時この科目としての『倫理・社会』はかつての前近代的道徳教育「修身」の復活につながるものとして受けとめられ、教科説明会は大きな混乱があり、怒号と批判の中で強行された事を記憶している人も多いと思う。

三、『倫理・社会』の性格と位置付けをめぐって― 学習内容及び目標の変化―

当初の混乱や困惑はどうあれ、三五年年度『倫理・社会』は、発表された指導要領の「目標」及び「内容」でみる限り、それ程不安を与える復古的前近代的なものではなく、むしろ、これまでの科目にない新鮮な内容を持ったものであった。

目標の(1)「人間尊重の精神に基づいて、人間や社会のあり方について思索させ自主的な人格の確立をめざし、民主的で平和な国家や社会の形式者としての資質を養う」とあり、これは、教育基本法第一条の「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」の理念をそのまま掲げており、社会科全体の目標より格調高い大目標を掲げている。(2)は「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とともに、青年期における身近な問題を通して、人間としての自覚を深める」とあり、単に人間存在について考えるのではなく「人間存在の基本構造」を先ず人間の心理や行動のしくみと社会や文化との関連の中で理解させ、そこから人間としての自覚を深めていくという合理的科学的思考を養うことを目的としている。(3)は「人生観・世界観の確立に資するために先哲の人間や社会に対する基本的な考え方を理解させ」それによって更に「みずからの問題と結びつけて考察する能力と態度を養う」として「考える」というところに重点が置かれているのが特色である。(4)では「現代社会について科学的・合理的に理解させるとともに、そこにおける人間関係を考えさせ」とあり、単なる観念的な人間観によるのではなく現代社会に対応した人間関係を考えさせることを目的としている。

以上のように、目標からみる限り、この『倫理・社会』は、これまでの道徳教育という言葉のもつイメージとは

異なる斬新さが窺える。内容も目標をうけて、心理的分野と社会的分野を繋ぐ要め部分としての倫理的分野から成り、古い概念での道徳教育という受けとめ方をして最初に担当した年輩の先生達には「どうしようもない、どうやってよいか全く分らない、好きな部分だけ適当にやった」科目である。

内容の(1)「人間の理解」として、人間存在について考えさせるために、人間と生活や行動様式としての文化との関わりを扱う「人間と文化」、人格の発達を社会的、心理的観点から考えさせる「人間形成の条件」、自我の発達と人生における青年期の意義を考える「青年期の問題」を学習させ、人生観、世界観への関心を深めさせる内容となっている。(2)「人生観・世界観」では、「西洋の考え方」「東洋の考え方」「日本の考え方」「現代の思想」を内容として自主的、批判的な思考力を養うとしている。(3)「現代社会と人間関係」として、社会集団の構造と機能、現代社会の特質と文化を扱う「現代社会と文化」と「社会集団における人間関係」「民主社会と民主主義の倫理」がその内容である。

以上の目標及び内容からしても新しい科目『倫理・社会』は格調の高い開かれた明るい印象を与えるもので、この新科目を十分に生かすことこそ、平板化した高校教育、記憶重視の社会科学科目に新しさを持ち込むものであったと考えられるのである。成立の意図はどうあれ、担

当した最初の感じはそのようなものであった。しかし、現場での科目担当者への指導はどうであったか。昭和三年『解説社会編』には、もう一つ別の具体的なこの科目の性格が記されている。それは、小・中学校の教科外「道徳」との関連である。高校『倫理・社会』は、高校における道徳教育の一翼を担うものとして他の社会科学目とは異なる面を持つことを強調し、中学校「道徳」目標と本質的に同趣旨でなければならぬとして、その内容が上げられている。その第一項が「日常生活の基本的行動様式をよく理解しこれを習慣づけるとともに、時と所に応じ、適切な言語、動作ができる」ことである。これは「生徒の具体的な生活」行動をもとに、「社会的な面からの要求」「道徳の問題」を考えさせる立場である。この項目はそれなりの意味を持つことは当然であるが、この立場を直線的に、社会科学科目『倫理・社会』に連結させることには、大きな短絡的飛躍があった。しかし、現場での説明会等では、むしろ『倫理・社会』の教科外における特別教育活動との関連が特に強調され指導された。「ホーム・ルームの計画には、倫社担当者が入ることが望ましい」「生徒指導との関連強化」がそれであり、現に、倫社担当者は生徒指導担当と考えられた時さえある。ここに『倫理・社会』の科目としての不明瞭性がある。ここに、現場の受け止め方にも影響を与えた。『倫理・社会』が充分内容の深さと新鮮さを持ちながら、結

果的に科目としての確固たる基礎を築けなかったのは、この点にあったように思われる。多くの県内研究会でも科目としての『倫理・社会』を重視する立場（哲学関係専攻担当者）と教科外との関連での道徳教育的立場を主張するものと二つに分かれた。しかし、次第に全国的規模の研究会では、教科外の立場を重視する発表は少なくなり、倫社専門担当者の増加と共に、科目としての『倫理・社会』への取り組みが定着していった。

ただ、その中でこれと並行して文部省主催の研修会等から、特に日本の思想や日本人の考え方を強調する動きが現われるようになり次の改訂に影響を与えて行くことになる。

ともあれ、研究会では『倫理・社会』の内容をどのように理解させ、また考える力を養わせるためにはどのような内容構成がよいかという問題に移り、系統学習、テーマ別学習作文による指導など本格的な教科研究が着実に進展し各地に研究会も生まれる。

しかしこの事は、科目設置者の考え方からすると『倫理・社会』は「具体的な目標としての道徳教育的性格」と同時に「学問的なものに目を開かせる」の二つの目標を担わされていたのに、次第に現場ではいわゆる「道徳教育的性格が希薄」になって行ったのである。昭和四五年改訂の理由はここから生まれる。この四五年改訂の意図と方向を考える時、もう一つ見落すことのできない

資料がある。昭和四一年中教審答申の「後期中等教育の拡充整備について―期待される人間像―」である。道徳教育に別の色彩があらわれ、以後の教育課程の変遷に大きく影響を与えたと思われるからである。「日本人にとくに期待されるも」等々当時話題を呼んだ答申である。四五年以後の『倫理・社会』はこの影響を受け教科書内容にも変化がみられる。さて、『倫理・社会』は定着するに従って道徳教育的性格が希薄になったという事で、教育課程審議会では、この科目を以前の形に戻すべきとする意見と「更に思い切って、社会科から独立させ、別の教科とし……道徳教育にあたらせるべきだ」とする意見と強く出たと云われる。四五年改訂『倫理・社会』は、この観点から内容と方向に変更が加えられる。説明では、従来欠けていた道徳教育的性格を織り込むために思想学習になり過ぎないように、目標(1)を、「自主的な人格の確立をめざし民主的で平和的な国家や社会形成者としての資質を養う」から「倫理的価値に関する理解力や判断を養い」とし「自主的な人格の形成に努める態度を養う」とすることによって道徳的面を強調したとしてある。目標(3)(4)を比較しても「倫理的」という言葉が多くなり「倫理的実践」が強調されているのが特色である。また、四五年改訂による内容の変化も顕著であり、特に人生観・世界観ではこれまでの思想内容を大きく集約し、日本の思想の領域を増大させているのが特徴である。教

科書内容も大きく変化がみられるようになった。その意味で、これまでの教科外的な立場に立った道徳教育ではなく、思想の上での道徳教育、国民道徳の立場からの新しい型の道徳教育の方向づけがなされていった。

ところで、四五年改訂後間もなく必修科目『倫理・社会』は別の予想しなかった新しい状態におかれた。大入試改革により、共通一次受験科目として有利な科目とされ、それと共に学習内容の充実と教科的論理性が要求されるに至った事である。これは、『倫理・社会』が科目としての基礎と性格を持ちうるか否かに関わるものであり、受験科目の持つ弊害は別として、科目としての確実な一歩を踏み出す上で意味を持つものであった。と同時に他社会科学目と同じく、教材の取り扱い方、指導法等も多くの研究と蓄積がなされていった。しかし、この現場の状況とは別に『倫理・社会』は廃止の方向で検討されていた。それは、いわゆる道徳教育の使命を充分果し得ないと判断されたからである。

四、『倫理・社会』の現在の意味と未来

ここで、『倫理・社会』は現場でどのような科目として意味づけられていったか述べてみたい。設置の目的はともあれ、科目の定着化と共に実質的なねらいは、知識の集約伝達という硬直化した高校教育の中で唯一の思索的科目として方向づけられようとしていた。多彩な思想の

流れの中で、自由な思想的発想が人類社会にどのように影響を与え現実化されて来たかを理解させ人間や現実を多角的に自由に見つめる力を身につけさせる事に方向づけられつつあった。そのためには、倫理的領域のみの理解ではなく事実に対応する為の科学的見方や知識を基礎に考える力を養うことである。考えるに、現在、高校教育の中で最も必要なことは、人間を中心にすえながら人間や社会とその未来や自然を全教科的巨視的な観点からいわばグローバルに思索する学習科目を育て上げる事である。既成知識の伝達のみでなく人間や社会についての自由な発想と広い観点からの思案そして人間の真実や真理への好奇心と探究心、人間への限らない関心を育てる事こそ高校教育の中で、人間関係の在り方を考えさせる大切なものである。ある意味で、社会や文化、心のしくみと発達、人生観世界観など多面的な内容を持った『倫理・社会』の育成こそこの可能性を持っていたと私は思っている。

さて、五三年改訂では、倫社担当者増加等の行政的配慮もあると云われているが、選択科目『倫理』として一応存続された。しかし、内容は倫理的領域のみと大きく改訂され五七年度より実施されているが、現場の実情は冷やかであり、『倫理・社会』に対するような好奇心も期待感もない。内容的に将来科目としての力量を充分持ちうるか予測は難しい。現在『倫理』を選択しようとし

ている高校は極めて少いのは、この辺の事情を示していると思われる。

(青森県立浪岡高校 教諭)

△市民▽と哲学

—— アリストテレス正義論を手懸りに ——

木 立 雅 憲

我々は先にプラトンの『国家』に於ける正義論を取り上げ、その本質を内面の自由・自律に見、併せてその含意するところの一端を考察した。注⁽¹⁾ 以下の小論は、主としてアリストテレスの政治的倫理的著作に於ける正義概念の分析を手懸りに、同じ問題を新たに考え直そうとする試みである。一篇の主眼は、社会正義の問題考察に当ってその本質に迫る最もただし視点は何であるかを明らかにすることによってアリストテレス正義論の通俗的・図式的解釈の盲点を衝き、延いては我々の社会的・思想的伝統に於ける弱点を確認せんとするところにある。しかし未だ経験並びに識見に於て欠けるところ多い弱輩の身でかかる大問題に取組むことの無謀は誰よりも筆者の痛感するところであって、以下の論述の成否に関して識者の批判と教示を俟つこと切なる次第である。

さて、何らかの平等或いは公正を以て正義と見做すのは、人類に普遍的な直観に根差しているものと見える。

アリストテレスも『政治学』に於て△正義∥比例的平等▽の公式を万人にとって自明のことであると述べている。注⁽²⁾ だがアリストテレスの正義論の詳細については、『政治学』第三巻でも繰返し言及されているように、『ニコマコス倫理学』第五巻の所説に遡らねばならない。そしてその概要は以下の如くである。——正義とは対他的関係に於て成立する徳なのであるから、プラトンの如く国家社会のモデルに於て見出された範型としての正義を類推によって個人の内部に見出そうとすることには本来無理があるのである。注⁽³⁾ そこで△正▽・△不正▽という語の一般の用例を閲すると、△適法的▽か否か・△均等的▽か否かの両義が認められるのであって、これらは孰れも正義の広狭二面の本質を能く捉え得ている。先ず、△適法的 (nomimon) ▽な行為が正しい行為と呼ばれるのは、

「法 (nomoi) が万般のことからを制定しているの

は、万人共通の功益を目指すもの、ないしは、卓越性 (arete) に即してまたは何らかそういった仕方で支配者の位置にあるところのひとびとに共通な功益を目指すものである。かくして、われわれが正しい行為と呼ぶところのものは、一つの意味においては、国という共同体 (politikē koinōnia) にとっての幸福またはその諸条件 (morai) を創出すべき行為の謂いにはかならない」(一一二九b)〔最初の二ヶ所の傍点は筆者〕

からなのである。然るに、

「法は……勇敢なひとに属すべき行為……とか、節制的なひとに属すべきそれ……とか、穏和なひとに属すべきそれ……とかをも命じており、同じくまた、その他のあらゆる徳と非徳にわたって或いは行為を命じ或いは行為を禁じているのである」(一一二九b)

から、この意味での正義は、他の諸徳を包含して余すところのない、徳として完全なものとなる。但し、それが特に正義として識別されなければならないのは、

「他人への関連において見られるかぎりそれは正義であるし、こうした関連を離れて純粹にかかる『状態』 (hexis) として見られるかぎり徳なのである」(一一三〇a)

からだということになる。これが所謂一般正義の

規定である。

他方均等的 (ison) ということ意味での正義は、細部の論議を描くと、分配的正義 (dianemētikos dikaios) と矯正的正義 (diorthōtikos dikaios) とに二分され、各々比例的 (幾何学的) 平等と算術的平等とに基づくとされる。前者の分配的正義は、種々の善なるものごとの中でも「もっぱら、好運とか不運とかにつながらような善」(一一二九b) 即ち「名譽とか財貨とか身の安泰」(一一三〇b) とか「その他およそ国の公民の間に分たれるところのもの部分」(一一三〇b) に関わる。その際、

「ものごとの間におけると同様の関係がひとひととの間にも存する」(一一三一a)

ことを要するのであって、

「もし当事者が平等なひとびとでないならば、彼らは平等なものを取得すべきではないのであって、ここからして、もし平等なひとびとが平等ならぬものを、ないしは平等ならぬひとびとが平等なものを取得したり配分されたりすることがあれば、そこに闘争や悶着が生ずるのである」(一一三一a)

ということが注意されている。これに對してもう一種の正義は (一定の法秩序とそれに基づく配分を前提として) 「もろもろの人間交渉において矯正の役目を果たすところのそれ」(一一三一a) であり、不正行為 (pleonexia)

によって生じた害悪の差等にのみ着目して——法の下の平等」とは他ならぬこの謂である——利得と損失の平等化を図る裁判官の営みに体现されているのである（一一三二a）と。

さて、アリストテレスの正義論は一般には以上のように解されている訳であるが、これに若干批判的考察を加えながら、我々は問題の本質に迫ることにしよう。尤も『ニコマコス倫理学』第五巻に於てアリストテレスは上述の区分に続いて、△絶対的 (haplos) √と△市民社会的 (politikon) √、△自然法的 (physikon) √と△人為法的 (nomikon) √といった区分を導入している（一一三四a）のであるが、しかしこれらは先の規定に殊更に本質的概念を加えるものではないとも見られよう。何となれば、あくまでも市民社会（ポリス）の現実に立脚する限り、正・不正の基準として市民生活を規制するのは、△人為法的√たると△自然法的√たるとを問わず一定の法的秩序とそれに基づく△市民社会的√正義を措くにはあり得ない筈であるが、△比例的平等√（或いはそれを補い矯正するもの）としての正義は——万人の一致して認める根強い社会正義に対する要請の表現であるだけに——現実の社会に根差す以前の△絶対的√正義として単なる定義や批判の基準たるに止まらず、現実に向いて、国家を構成している生まれのよさとか自由市民であるとか富裕であるとか有徳であるといった要素（『政治

学』一二八三a）やその他の要因に基づいて参政権はじめ諸々の善きもの——但し「好運とか不運とかにつながらるような」——を既に然るべき若しくは然るべからざる割合で（不断の変動と矯正を含みながら）配分してしまっている以上、先述の法的秩序（或いは国制）は畢竟それ自体△配分的√正義の一つの表現として殆どそれと同一視出来るとも考えられるからである。

かくて、アリストテレスがその「ポリスに関する諸論稿 (politika)」(『政治学』) に於て、実質的には△比例的平等√としての△配分的√正義を以て正義概念を代表させているのも故無しとしないことになるであろう。

しかしここで、ひとによっては、そのように「交換および配分における何らかの平等あるいは公正」の問題を「正義考察の中心に置くこと」に対して、その内面性の欠如を指摘するかも知れない。注(4) 即ち、「配分における公正の問題は、配分を行う人間が内的にいかなる状態にあるか——すなわち、徳の問題——にはかかわりなく考察することが可能注(5)」なのであって、アリストテレスは自らの徳論の中に於ける正義の位置づけを裏切つて専ら利害の配分といったところで正義の問題を考察することによって、現代に至るまで正義の本質を見失つた正義論が横行する有力な切っ掛けをつくつたのである、と。——この内面性の欠如という批判に対しては、ひと先ず「徳」の全体を包含しその対他的發現とも見られた

△適法的√という意味での△全般的正義√を以て応えることが出来るかも知れない。即ち、国家社会を秩序づける「法或いは良風美俗」(ノモイ)に遵って生活することによって我々は良き市民となり得るからである。しかし市民共同体たる古典期ギリシアのポリスにあっては、誰が「市民(polites)」とされるかは各々の国制によって異っていたのであり、また良き市民必ずしも善き人とは限らずむしろその間に分裂があるのが現実であったことは、『政治学』第三巻に於ける入念な講究によって明らかである。加之、同一のポリス・同一の国制のもとにあってもその法律慣習の変転或いは改廃を免れないこと、既に当時にあっても常識であった。従って、法を媒介にして正義に徳としての内実を与えんとする『ニコマコス倫理学』第五巻に於けるアリストテレスの試みにとって、それらの点、即ち法の相対性及び市民権の流動性といったことが弱点として指摘されることになるであろう。注⁶⁾ 或いはまた、プラトンが『プロタゴラス』(三二三B C)に於て指摘する如く、「ごましめ(dike)」と「つつしみ(aidos)」を基礎とする市民道徳はたとえ偽善となつてもすべての市民に要求されなければならない注⁷⁾としても、我々は単なる偽善をよしとしてそれに甘んじることが出来るであろうか。況んや昨日全市民挙つてモラルと認めたものが忽ち一転して悪名になるに於てをや。―これらの事実に於て、我々は△適法的√

正義を以て徳の完結したものと見做そうとする立場には最早止まる事が出来なくなるのである。

ここに至つて、我々は再び△配分的√正義に立戻り、何故アリストテレスが価値に即した△比例的平等√に正義の本義を見たのか―その理由を考えてみなければならぬ。その際先ず念頭に置くべきことは、

「法的秩序を保ち正義を行なうこと(dikaioσύνη)は、国家の仕事なのである。なぜなら、法的秩序(dike)は国家共同体の秩序づけ(politikes koinonias taxis)であり、法的秩序を保つこと(正義を行なうことdike)は、正邪を判別することにほかならないからである」(『政治学』第一巻第二章一二五三a、田中美知太郎訳。尚、七一頁の注②も参照。)という記述からも知られるように、単に一個人としての正義が問題とされているのではなく、「市民(polites)注⁸⁾」として統治し支配する立場で正義が問題とされているのだということである。かくて、法的秩序を保つ国事としての正義こそ不断に統治者の立場に身を置く真の市民の仕事であるからには、そのような法的秩序に合致することに汲々とするというだけのことであるとすれば△適法的√正義は、支配され教育される立場の者にとつての正義として寧ろ下位に置かるべきものに過ぎないことになるであろう。しかも「価値に即した平等が行なわれて、各人が自分に相応した分け前を所有するようにな

っていないければ、いかなる体制も安泰ではない」(『政治学』第五卷第七章一三〇七a)のであるから、国家統治の要諦は、挙げて前述の△比例的平等▽としての正義に懸っているということにもなるであろう。

ところで、先にも指摘したように、アリストテレスの正義論はあくまでも彼の徳論の全体的構造の中に位置づけられるべきものであって、『政治学』(一二九五a、b)に於て、

「幸福な生とは、何の妨げにもあわずに徳(よき)にかなう生き方をすることであり、その徳とは中庸であるのならば、当然中庸を得た生き方が最善の生き方でなければならず、それはめいめい誰にでも得ることのできる中庸の生き方でなければならぬ。そしてまた当然この同じ基準が、国家と、したがってまた国家体制がすぐれたものか悪いものかを見る場合にもあてはまるものでなければならぬ。なぜならば国家体制というものはある意味で国家の生き方のようなものだから。」

と言われているのも、この間の事情を示しているのである。とすると、真の市民が携わるべき国家のよき生を目指す国事としての正義(dike)にあつてもその眼目は△中庸(mesotes)▽或いは程宜い妥協にあるのであつて、法的秩序の中に価値に相応した比例的平等を保つよう不断に妥協点を見出して行くことも、所謂△倫理的

(ethike)▽徳を欠いては能く為し得ぬことになるであろう。洵に、アリストテレスが中間的国制(即ち共和制 politeia)こそ現実には最善の国制であるとし、一面的価値に基づいて過度の平等や公正を要求することを却つて最悪の結果を招来する因^{もと}であるとして繰返し警告を発しているのも、この△中庸▽としての徳論に基づいてのことなのであつて、前述の稲垣氏の批評は、アリストテレス正義論に対するそれとして見た場合、必ずしも中らないのである。また、氏自身の提案、即ち正義を人格と人格に属する諸権利を対象とする平等と規定し、人格が人格として活動し得る社会的秩序を建設することを正義の基本的課題と考えるべきであるというこの一種中庸に適った提案注⁹⁾は――未だ現実(エネルゲイア)ではなく一つの可能(デユナミス)に過ぎない人格一般に等し並みの権利を保障せんとする点に於て近代の有力な傾向である人格主義の洗礼を受けたものと見られるが――法律概念に傾き勝ちな人格概念の導入によつて社会正義を基礎づけようとする点に於て却つて徳としての正義の本質に迫ろうとする氏の姿勢の後退を意味するのではないであろうか。

とまれ、漸く我々はその中に充実を具えた徳としての正義概念を得たかに見える。しかし統治能力を具えたすぐれた市民はそれなりの徳(市民としての徳 politeia arete)に与つていとはいへ、アリストテレスは最優秀者支配

制（アリストクラシー）に於ける市民の場合を除けば、これに対して一個の人間としての全き徳を認めてはいなかったのである。注⁴⁰）それでは「市民としての徳」 \vee と「一個の人間としての徳」 \vee との合致という理想注⁴¹）は抑も何によって可能であるかと云うに、アリストテレスの徳論にあつても、それは「思慮（phronesis）」 \vee によってであると言わねばならない。蓋し、中庸を得た配分をして常に過たないということは豊富な経験と思慮を欠いては望み得ないのであるが、その思慮はまたかのソクラテスも夙に指摘しているように注⁴²）各人の工夫によって自得する他ないものとして「一個の人間としての徳」 \vee の要でもあるからである。そして我々のこの着眼は、「人間にとつての諸般の善と悪に關しての、ことわりを具えて真を失わない実践可能な状態（hexis）注⁴³）と規定された「思慮」 \vee が、「棟梁的な立場に立つ認識（architektonike）」である政治学と同一の「状態」 \vee とされ、更に観点を變えれば「国（polis）」に關する「思慮」として、単なる法の個別への適用に止まらず立法をも含むところの、言葉の眞の意味での「政治学（politike）」 \vee に他ならぬとされている注⁴⁴）ことよつて裏付けられることになる。かくて、「自分一個の『よく（eu）』ということも、家政（oikonomia）を離れて、また国（polis）のあり方というものを離れてはありえない注⁴⁵）」ということを熟知し、ポリスの一員即ち市民としてあくまでも市民共同体

の中に於て生の充實を求め、市民権の徒らな拡大や市民生活の変質に執拗に抵抗し、「ポリスの動物」 \vee としての本性に頑固なまでに忠実であり続けようとした古典期ギリシア人の理想は、部分的にはあるが、「修身政治家」「国平天下」 \vee というスローガンに代表される儒學的統治思想ともまた軌を一にするものと言ふことが出来るであらう。

ところで、我々を一個の人間としても一市民としても有徳ならしめ我々の行為に正しさを保証するものが思慮であるとして、それでは思慮のただしさ即ち自己にとつても家にとつてもはたまた国家社会にとつても眞に善でありためにはなることを択んで過たぬということは——所詮自得するのほかになく教え得られぬものであるとしても——自覚的には何を拠り所に成立つと考へるべきであらうか。無論この際、如何に何びとも抗し難い正義の姿を装つて現われようと、単なる平等・単なる公正はもはや我々の指針とはなり得ない。蓋しそれらが我々の国家社会にとつて眞に善となり益となるのでなければ空しい美名に過ぎないのであつて、その求められること厳しければ厳しい程却つて現実から遊離することも甚だしいからであつて、その弊害は我々の身を以て日々体験していることであると云わねばならない。ここに於て政治的思慮即ち眞の市民としての思慮の指針を求めて、我々はプラトンの所謂「最大の学業」注⁴⁶）たる善の問題、延いては

理想国（最善の国家）の問題に逢着することになるのである。蓋し思慮のただしさを、僥幸を恃むのではなく、自覚的・哲学的に求めようとする限り、善美なるものの実相（イデア）とそれに基づく自己乃至国家社会の最善のあり方の洞察を、究極的には拠り所とせざるを得ないからである。かくて、プラトンやアリストテレスが多額の労力を費して理想国や実現可能の最善の国制とそれらに即した法的秩序の建設と保全策について考察を重ねて倦むことの無かつた訳もそこにあつたのである。

惟うに、正義の本質とその我々にとってそれ自体で善なる所以を探究するに方ってプラントが、先ず最善の国家というものを描きその徳と正義を明らかにした上で、個人の徳と正義を説明せんとしたのは、最も事理に適つた方法と言ふべきであつて、アリストテレス政治学も、形而上学的後退を不問に付せば、実は基本的にはこのプラトンの思考の延長上にあることは、（もはや縷説する邊は無いが）これまでの素描的論述からだけでもほぼ察せられるであろう。従つて、政治学全体の構想を無視して、図式化し易い『ニコマコス倫理学』の区分と定義を抜き出しそれのみアリストテレスの正義論を見ようとするのは頗る不当であつて、安直に図式や教条を覚めることは思想を正しく理解する徑ではないと云ふべきであろう。

かくて、現実社会の只中で真に価値あるものをその価

値に相応しく評価しよき秩序を建設せんとするに方って、我々の批判の基準となるべきものは、あるべき国家・あるべき市民の理想でなければならぬ。そして実は、ただ生きるのではなくよく生きることこそ最も大切なのだとし、真の市民（*polites*）としての自覚に立って正義を貫いたソクラテスの精神の内奥にあつたのも、揺ぐことのない市民共同体（*polis*）の理想とその表現たる悠久のノモイだったのである。

然るに、△国家▽を見失いその意識に於て何処の国の国民か疑われるような論客が△国事▽を論じ世論を操り、他方嬉々として操られる人々は△市民▽意識を欠いて反体制・反権力の快を貪つて怪まない風潮、或いは新来の△民主的▽成文の法体系とそれに伴う一知半解の様々な美名の陰に、父祖伝来の不文の法習や伝統を△封建的▽とか△保守・反動▽等の悪名を附し追い遣つて顧みない風潮——洵に戦後教育の混乱・退廃の由つて来たるところもまたその根は深いと云ふべきか。その間にあつて見失われかけた不文の伝統を自覚的に再把握・再評価せんとする仕事^{注7)}は、その意義を認めるに吝かではないが、しかし依然として△国家▽観の不在とそれに相関せる△市民▽意識の稀薄という共通の弱点が指摘されるのであつて、いつの世にあつてもソフィスト（教育者流）の仕事が軽侮を招く因はそこにあると言つては酷評に過ぎるであらうか。

とまれ、すぐれた市民をしてすぐれた市民たらしめ、正義を正義たらしめるものこそ△思慮▽であるとされたが、その思慮を、如何なる時代・如何なる社会にあっても真に揺ぎない△知恵(sophia)▽たらしめるものは、もはや単なる常識的思慮分別ではなく真実在(イデア)とそれに基づくあるべき国家・あるべき市民の探究・哲学(philo·sophia)を措いて他にはないと云うべきであらう。しかし知識と知恵の区別に基づく所謂知育偏向批判の類で以て足れりとする程度の我々にとっては、伝統的△哲学不在▽というもう一つの弱点を指摘する必要もあるかも知れない。

だが、価値と名誉の体系、延いては教養の体系が崩壊し去り、ありとあらゆる混乱と退廃といかがわしさに満ちた今日の社会にあつてもまた、真に価値あるものを価値ありとし然らざるものを然らずと批判するという哲学(愛知)の孤独な闘いは、そのような闘いの生を望まず時流に身を委せて暮す安楽の生をよしとする大衆にとっては、却って赦すべからざる不正——彼らの安易な価値観・正義観を根柢から覆そうとする挑戦と映ること避けられないのではないか。ソクラテスの悲劇は、言うまでも無くそこにあつた。そして我々もまた、その悲劇と無縁ではないのである。

注(1) 拙稿「自由論として見たる『国家』——『哲学の弁明』——」(『哲学会誌』第十六号収載)参照。

- (2) 『政治学』第三卷第九章二二八〇a、第十二章二二八二b及び第五卷第一章一三〇一a、b参照。(尚以下『政治学』からの引用は中央公論社「世界の名著8 アリストテレス」所載の田中美知太郎・北嶋美雪・尼ヶ崎徳一・松居正俊他による共訳版に、また『ニコマコス倫理学』からのそれは高田三郎訳の岩波文庫版に拠り、ベッカー校訂のブロシア・アカデミー版の行数までは明記しない。章別も各々の訳版に従う。但し、後者の訳語△均等▽及び△知慮▽は各々△平等▽及び△思慮▽とした場合もあることを断っておく。)
- (3) 『ニコマコス倫理学』第五卷第十一章一一三八bはこのようにも解し得る。
- (4) (5) 稲垣良典「正義と公正」(『法の理論1』所載。成文堂)二〇頁参照。
- (6) 田中美知太郎「徳の倫理と法の倫理」七及び十四(『講座哲学大系7 宗教と倫理』所載。人文書院)参照。
- (7) 前掲『政治学』第三卷第四章一二七七aに対する田中美知太郎の訳注(1)八三頁参照。
- (8) 『政治学』第三卷第四章一二七七b、第十三章二二八三b、二二八四a参照。
- (9) 前掲稲垣論文一五、一六頁参照。
- (10) 『政治学』第四卷第七章一二九三b。

- (11) 『ソクラテスの弁明』二〇B参照。
 (12) 『メノン』八九A以下参照。
 (13) 『ニコマコス倫理学』一一四〇b。
 (14) 『ニコマコス倫理学』一一四一b。
 (15) 『ニコマコス倫理学』一一四二a。
 (16) 『国家』五〇〇A。
 (17) 例えば、山本七平氏の一連の仕事（特に『論語の読み方』及び『人間集団における人望の研究』等）参照。

（青森県立野辺地高校通信制教諭）

後記

「哲学会誌」第十九号をお届けします。本号掲載の三篇の論文は、いずれも昨年度の弘前大学哲学会大会において、公開講演ならびに研究発表された方々の執筆によるものです。

◇九年の間、本会の発展のため尽力されてきた、教養部倫理学担当の須田 朗助教は、昭和五十九年三月末日をもって、中央大学へ転任されました。

◇昭和五十九年四月一日付で、人文学部人文基礎コース西洋古典学担当教官として、友村恭子教授が着任されました。本会の新委員としてお迎えすることになる同氏は、松蔭女子学院大学教授より転任されました。

昭和五十八年度卒業論文・卒業レポート題目一覧

本居宣長研究	浅井 隆
マイクル・ポランニーのイデオロギー論について	渥美 浩二
ヘーゲル「精神現象学」の研究	石戸谷 信
S・キルケゴール「おそれとおのき」	奥山 正記

親鸞の「歎異抄」について	川端 孝子
オースチンの言語行為論について	小林 正人
M・メルローポンティの言語思想について	佐藤ゆかり
S・キルケゴールの研究	須藤 良雄
マックス・シェラーの感情論	土屋 賢吾
本生経（ジャータカ）研究	成田 康子
価値倫理学の研究	浜沢 薫
自由意志論の研究	吉留 毅
（以上人文学部人文基礎コース）	
メルローポンティの「眼と精神」に関する研究	田川 淳
ベルクソン研究「物質と記憶」について	中山由美子
（以上人文学部哲学専攻）	

前号（第十八号）目次

フッサールの現象学における「超越論的観念論」と「モノドロギー」の位置について	矢島 忠夫
倫社教育と人間関係	川口 光勇
キルケゴールの宗教的実存について	
—『死に至る病』を中心に—	明石 裕

弘前大学哲学会規約

第一条（名称）本会は弘前大学哲学会と称する。

第二条（目的）本会は広義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。

第三条（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。
- 一、研究会・講演会を開く。
- 一、その他

第四条（事務所）本会の事務所は弘前大学人文学部哲学研究室内に置く。

第五条（会員）左記の各項の一に該当する者をもって本会会員とする。

- 一、弘前大学哲学関係教官
- 一、弘前大学文理学部哲学専攻の卒業生
- 一、弘前大学人文学部哲学専攻並びに人文基礎コースの卒業生および在学生
- 一、弘前大学教育学部哲学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

第六条（会費）会員は会費（年額二、〇〇〇円、ただし、本学生会は年額五〇〇円）を納入するものとする。

第七条（役員）本会には左記の役員を置く。役員任期は二年とし、重任を妨げない。

- 一、会長 一名

一、委員 若干名

一、幹事 若干名

第八条（総会）本会は毎年一回総会を開く。

第九条（改正）本会の規約改正は総会の決議による。

附則 1. 本規約は、昭和四十一年四月二十九日から施行する。

2. 本規約は、昭和五十七年五月一日から施行する。

弘前大学哲学会役員

会長 斎藤武雄

委員 伊藤洋一・松居正俊・岡崎英輔

五十嵐靖彦・清水明・栗原靖

宮治 昭・座小田豊・矢島忠夫

三浦秀春・川口光勇・斎藤俊哉

白取肇・三上登・二唐資朗

木立雅憲

幹事 清水明・座小田豊・川口光男

成田紘治

哲学会誌 第十九号

昭和五十九年四月二十八日発行

編集兼
発行者 斎 藤 武 雄

発行所 弘前大学哲学会

弘前市文京町一
弘前大学人文学部内

印刷所

ヒロサキタイプ
弘前市大町二丁目一の三
