

自立と共生の教育社会学（その4）

—地域民主主義と学校の再生—

神田 嘉延〔鹿児島大学名誉教授〕

Educational Sociology for Personality Independence and Humanity Symbiosis: Community Democracy and Reproduce of School (PART4)

KANDA Yoshinobu

キーワード：人間学の構造、人道主義、アジア的幸福観、生物学的人間論、人間力と学問

序章 課題と方法

- (1) 人間発達における自立と共生との関係
- (2) 自立と共生における学校と地域
- (3) 学校の官僚制化と地域からの学校の分離
- (4) 基本的な人権としての学習論と民主主義形成のための公教育の原理

鹿児島大学教育学部教育実践センター研究紀要
第17巻（2007年11月）掲載

第1章 自立とコミュニティ

—マッキーバー、テンニース、マルクスから学ぶ—

- (1) マッキーバーのコミュニティ論とパーソナリティの発達
- (2) テンニースのゲマインシャフトとゲゼルシャフトからみる人々の結合論
- (3) マルクスの資本主義に先行する諸形態からみる共同体論

第2章 競争による孤立化と共生による連帯

- (1) デュルケムの社会的分業によるアノミーの現象論と市民的連帯の道徳教育論
 - 1 共同的人格からの機械的連帯と分業の発展による機能的連帯としての復元的制裁の役割
 - 2 愛他主義こそ人間社会の本質
 - 3 分業の社会的病理
 - 4 社会病理と自殺問題
- (2) 孤独な群衆—リースマンより—
- (3) 現代日本の孤立化現象と社会病理—現代日本の自殺急増問題を中心として—

第3章 分業の発展による官僚制と参画民主主義

- (1) 現代社会と官僚制

- 1 現代的視点からの資本主義発展と官僚制の分析
- 2 官僚制の発展によるエリート退廃—G.W.ミルズのパワーエリート論の退廃論の検討をとおして—
- 3 官僚制の逆機能—マーソンの理論の検討—
- 4 日本の官僚制問題の特徴
- (2) 資本主義の発展と官僚制—ウェーバーの官僚制論の検討から—
 - 1 ウェーバーの官僚制論の特徴
 - 2 官僚制的装置の永続的性格
 - 3 指導人物と官僚制
- (3) 学校教育の官僚制と新しいコミュニティ形成
 - 1 教育行政の特殊性と官僚制
 - 2 学校経営と官僚制
 - 3 児童生徒への教育活動と官僚制
 - 4 校区コミュニティと学校の官僚制の克服

第四章 資本主義と道徳教育の課題—稲盛和夫の人間観から—

- (1) 市場経済の道徳問題と稲盛和夫の利他精神
- (2) 稲盛和夫人間発達観—こころを磨く—
- (3) 21世紀の社会的正義
- (4) 稲盛経営哲学とモラル問題

第五章 人間学概念の構造化

- (1) 自立の人間性と正義精神
- (2) 人間の学—和辻哲郎から—
- (3) 人道主義倫理の諸問題と道徳—エーリッヒ・フロムから—
- (4) 日本的ヒューマニズムと人間力—伊藤仁齋

の検討を中心として

(5) アジア的幸福観と利他の精神

(6) 人間論の生物学的アプローチの検討

第六章 人間力と学問

(1) 人間知と教養－ヒルティの幸福論の検討より－

(2) 生き方と人間力形成
－伊藤仁齋の童子問から－

(3) 学問と人間力形成－石田梅岩に学ぶ－

(4) 学問と仁政（経世済民）－横井小楠から学ぶ－

第五章 人間力概念の構造化

(1) 自立の人間性と正義精神

実践的人間力を考えていくなかで、人間らしく生きる為の市民としての正義が求められる。市民的自立にとって、国家は、人間らしく生きる為という正義のための道具である。国家がそれを侵しているのであれば、国家に対して、人間として自立するための、抵抗心が求められる。子どもが大人になっていく上での自立心とは、社会的にみるならば、一人前として、社会的に適応していく事も大切な要素である。子どもの発達からみるなら、社会的適応能力や社会的規範の形成は、一人前の人間になっていく上で、重要な課題である。

これは、人々が社会的な役割をもって生きているからである。自給自足的な村落社会では、一人前の形成は、誰にでも目にみえる形で課題が明確であるが、高度に発達した分業化された複雑社会では、職業選択が千差万別に多様にある。個々にとっての一人前の形成も職業面からは、みえない形になっているのが現代である。本質的に、どんな職業に就くとも、どんな役割を持つとも上下はなく、人間として、すべての人が尊重される。このことは基本であるが、現実には、差別や格差がある。

歴史的にみれば、古代奴隷制度や中世・近世の封建制度などで、人間的な扱いを受けない人々も多数に存在した。つまり、現実には、人間の尊厳が否定され、差別が行われてきた。この社会的状況

は否定できない。近代の議会制民主主義になってもアメリカの奴隷制、先進国の帝国主義による侵略戦争などはその典型である。

一般的に現在の日本の状況をもても、役割と地位ごとによって、格差社会とよばれるように、所得も大きく異なるし、同じ職場において、身分や待遇も異なる人びとが働いている。同じ仕事をしながら正規職員と非正規職員というように、仕事が継続できるのかどうかという身分の不安性の違いも大きくあるのも事実である。弱肉強食の競争社会が全世界を覆い尽くし、その矛盾も世界的規模で拡大している。

人間らしく豊かに生きていく上での人間力の形成は、極めて大切な課題であるが、この人間らしく生きることを考えていく上で、侵略者や圧制者からの個々の人間の自立、人の道に反する正義をもたない国家からの個々の自立は重要なことである。

19世紀のアメリカに生きていたソローは、奴隷制度の廃止に強い正義感を示し、人間にとって、自然と共に生きることの人間性を強く主張した思想家でもある。彼の市民の反抗という論文の中から市民として人間として生きる能力形成にとって、国家からの人間的正義のための自立としての抵抗心の問題の糸口をつかむ必要がある。ソローは、自己利益の為に奴隷制度の維持や戦争動員などの人間的正義に反することがあるとする。それらを実施するために人を騙す事だけではなく、自らも騙す事をする。それは、投票という多数者獲得の行為に表れると次のように述べる。

「人民は、彼らの抱く政府なるものの観念を満足させる為に、何やら複雑な機械を所有し、それが立てる騒音に耳を傾けずにはおられないからである。このように政府というものを見てみると、人間は自らの利益の為なら、まんまと人に騙されるばかりではなく、自分自身を騙す事だって出来る、ということが分かるのである」。⁽¹⁾

選挙という国民投票の近代の議会制民主主義の制度によって、奴隷制が維持されていることをソローは告発しているのである。議会制民主主義も腕力を握る層と、その恩恵を預かるうとする人々が、自らの利益の為に人を騙すことだけでは

なく、自らも騙しているのである。権力が人民の手に委ねられ、多数の投票者が支配する政府が決して人間としての正義を行っているのかというと、決してそう言えない事がある。市民として認められない奴隷制の存在は、公平な政府であるのか。権力を握った多数者は、多数者が正義であるのか、少数者に対して公平であるかという事ではなく、腕力を持っているからだ、ソローは次のようにみているのである。

「権力がいったん人民の手に握られた時、多数者の支配—それも長期間にわたる支配—が容認される実際の理由は、多数者が一番正しいと思われるからではなく、まして彼らが少数者に対して一番公平であるように見えるからでもなく、結局のところ、彼らが腕力において遥かに勝っているからである。しかし、あらゆる場合に多数者が支配するような政府は—正義の観念に対する人間の理解に照らしてみても—到底正義に基礎を置いているとは言えない。」⁽²⁾

多数者は正義に基礎を置いているのではなく、多数者を獲得できる腕力が遥かに勝っているからである。この腕力とは何か。常備軍、民兵、看守、自警団などの国家の権力機関の組織動員であり、権力を動員できる腕力性である。また、国家に協力して地域組織、様々な団体組織をもって、それを金銭的に運営できる財政力を持っている腕力である。アメリカの奴隷制度の存在する現実の中で、ソローに見えるのは、議会制の誤魔化しである。

ソローにとって、多数者が支配する政府が人間の良心、正義によって決定するような事はされていないとみる。自己の良心を立法者に委ねる事であるのかという自問が行われるのである。彼にとって人間であるという事が前提であり、人間の良心が最も尊敬されるものであるという事である。ソローにとって、良心や正義を突き詰めた場合に、法律と良心、法律と正義の矛盾に突き当たるのである。

「われわれはまず人間でなくてはならず、しかるのちに統治される人間となるべきである。正義に対する尊敬心と同じ程度に法律に対する尊敬心を育むなど、望ましいことではない。」⁽³⁾

ソローにとって、自己が生きていた時代は、法律は正義を導いたことはないとして、法律によって毎日のように良心に反することが行われているとする。

「大多数の人間が、およそ人間としてではなく、機械として、その肉体によって、国家に仕える。それが常備軍、民兵、看守、自警団などといわれるものの正体なのだ。たいていの場合、彼らには判断力や道徳心を自由に働かせる余地は全くない。」⁽⁴⁾

彼らは、めったに善悪の区別などしないので神に仕えているつもりが、悪魔に仕えているという事態になりかねないとソローは考えるのである。

奴隷制度や不正な戦争など人間としての正義に反する法律が存在する時に、人間らしい人間として、その法律に甘んじて従えばよいのか、それに修正しようと努めながら、そのことが成功するまで法に従う方がよいのか、それとも直ちに法を犯すのがよいのか、ソローは苦悩するが、政府の権威を意図的に否定する行動として、人頭税の納入をせずに投獄の道を選ぶ。人間を不正に投獄する政府のもとでは、正しい人間が住むのに相応しいのも牢獄であるとソローは結論をだし、行動をする。ソローは、正義の為の良心を実践する。彼にとっての良心の実践の為の政府に対する抵抗は、牢獄に入ることであった。

「自由で不屈の精神を持った人々に出会えるとすれば、そうした牢獄の中においてなのだ。そこは隔離されてはいるけれども、とりわけ自由な、尊敬に値する場所であり、州に同調しないで反対する人々を州が入れておく場所であり、奴隷州において、自由な人間が名誉を失わず住むことのできる唯一の家である。」⁽⁵⁾

ソローにとって、牢獄は、自由で正義のための不屈な精神が存在している場であるとする。牢獄は、人間としての名誉を持てるというほど、彼にとって市民としての行動の自由が奪われても精神的に自由が守られ、また、人間としての名誉が発揮できるという見方である。

不正に関与しない事、不正を支持しないという事は、人間的義務であるとソローは次のように述べる。

「それがいかに桁外れの不正であろうと、不正の根絶に献身する事が人間の義務だというわけではない。ほかにもさまざまなものに関心を抱いて、いっこうに差し支えないのだ。しかし、少なくとも不正に関与しない事、また、今後不正を犯す気がないならば、実際に不正を支持しないようにする事は、明らかに人間としての義務である」。⁽⁶⁾

現代社会は、不祥事事件などに、まわりの多くが知る事があっても、それを告発する事は稀である。また、告発されても人間的関係を持っているという事で、不祥事を許すことが多い。身近な感情的親しみを持っている事や、自己の所属する集団からの不祥事が起きる事を恥として、それを隠蔽することも多々あり、不祥事を起こした人ばかりではなく、そのまわりの人々が弁護に奔走することも珍しくない。そして、不祥事を起こす人は、まわりを巻き込み、組織的に行って、自己責任を集団責任に転嫁していくのも現代の特徴である。正義をもって生きる、不正を許さないという人間としての社会に対する義務は、まわりの人々に協調性がないと異端視され、世間の中で一般化しにくい状況があり、むしろ、正義を持って生きること自体が変人と見られがちである。この現実の中で、不正を犯す気を持たないこと、不正を支持しないという事は人間としての良心の義務という事は、大切になっているのである。さらに、社会的、職場の個々の生活、地域で当然の事として、不正を許さないという事が有徳ある社会を創っていく上で、当たり前になることが必要である。特に教育界には、それが強く求められているのである。大分県の教員採用や教員昇任の汚職問題は、教育界不正の象徴的事件である。この問題は有徳社会を創っていく上で、教育機関の役割は大きく、その責任の重大性があるのである。

(2) 人間の学—和辻哲郎から—

人倫五常という仁義礼智信の本質は、人間共同態における不変の5つの常であると和辻哲郎は考える。人倫は、人間共同態の意味をもち、人間の不変的な道なのである。五常は、個人のところに付与された道徳的感情の徳性として説かれるが、

本質は人間共同態の存在根柢の間柄である。

「人倫とは人間共同態の存在根柢として、種々の共同態に実現せられるものである。それならず、人々の間柄の道であり秩序であって、それあるがゆえに間柄そのものが可能にせられる」。⁽⁷⁾

人間にとって間柄は極めて重要な活動的主体なのである。人間は自己と他の間柄の関係をとおしての世間があり、世間は人間的社会を形成している基本的事柄である。自己と他の間柄は、人の本質的な関係である。主体をもっての実践的活動をする人間にとって、自己と他の間柄の関係があるのである。

「人間は単に「人の間」であるのみならず、自、他、世人であるところの人の間なのである。が、かく考えた時我々に明らかになることは、人が自であり他であるのはすでに人の間の関係にもとづいているということである」。⁽⁸⁾

人間存在の本質は、共同態にあるとした和辻哲郎であったが、人間は、世間性ということと個人性という二面をもっているとみる。世間性と個人性の両面の統一が人間存在であると考えたのである。人間のもつ共同態ということで、そのなかで個人性を従属させる思考の方法ではなく、個人性を世間という二面性としてとらえることに和辻哲郎の特徴があったのである。

「人間の概念を、世の中自身であるとともにまた世の中における人であると規定した。今や右のごとく世間・世の中の概念が定まるとともに、我々は人間のこの側面を人間の世間性として言い現わすことにする。それに対して他の側面は人間の個人性と呼ばれるべきであろう。人間存在はこの両性格の統一である。それは行為的連関として共同態でありつつ、しかもその行為的連関が個人の行為として行われる。それが人間存在の構造であり、従ってこの存在の根柢には行為的連関の動的統一が存する」。⁽⁹⁾

和辻哲郎において、人間存在は、根源的に主体的に実践交渉する間柄であり、人間の己自身を持つことで、自覚的な活動の場であるとする。

「存在とは「自覚的に世の中にあること」にほかならないと言える。しかしその世の中にあることが実践的交渉においてのみ可能である点を強調す

れば、存在とは「人間の行為的連関」であるといわなければならない。これが我々の存在の概念である。従って我々が存在をいうとき、それは厳密に人間存在を意味している」。⁽¹⁰⁾

人間存在は、人間自身が世の中で自覚的に実践交渉する活動する間柄の関係である。人間は実践的活動主体であるということ人間存在からも確認できるということである。

和辻哲郎は、人間の学としての倫理学の課題を4つあげている。第1は、人間の学が「世間」たるとともに「人」であるという人間の根本構造、人間存在の二重性格の内にあるあらゆる実践の根本原理の解明。第2に、人間の世間性が空間性や時間性から良心や自由、善悪の問題が解明されること。

第3に、人間の世間性の解明は、人間の孤立的存在がなんであるのか明らかにする。人間の共同態がいかにこの孤立的存在に媒介されているかを明らかにする。共同態の様々な層を捕らえ、それに沿って実践の原理の実現の段階を探究することができる。これらは、人間の連帯性の構造の課題であり、責任、義務、徳などの根本問題が解くことができる。

第4は、国民道徳の原理として、人間の空間性、時間性からの風土性及び歴史性がある。共同態の形成は、風土的、歴史的な特殊な実践原理をもっている。⁽¹¹⁾

和辻哲郎は、人間の学の倫理探求していく4つのこの課題探求をしていくとして、アリストテレス、カント、コーヘン、ヘーゲル、フョイエルバッハ、マルクスの人間の学を分析していくのである。

アリストテレスの人間の学は、「ポリスにとっての目的が偉大なものであり、より完全である。個人のための目的を遂げるのも価値あることであるが、民族のためあるいはポリスのため目的を遂げる方が、一層に美しく一層貴い。かかる目的こそ人間の学が追求するところである」。⁽¹²⁾

人間の学がめざすところは、ポリスの目的を遂げるものであるという最高の目的、最終の目的であるとする。人間の最高目的を考察していくうえで、人間自身の自足がとらえどころがないという

ことで、個人的存在をアリストテレスは、抽出したのであるとして、個人的存在から人間の学を始めたのである。そして、人間の存在から共同態の側面を捨象して動植物との区別に人としての存在を問題としたのである。アリストテレスの個人主義は、人間の個別性においてであり、人間の全体性を眼界から失った個人主義ではないと和辻哲郎はみているのである。⁽¹³⁾

「個人はポリスの全体性におけるそれぞれの機能を果たす限りにおいて個人なのであり、従って孤立させられることは人ではなくなるのである」。⁽¹⁴⁾

カントによれば「哲学の世間概念は、人の理性の最後の目的の学」であり、実践哲学が本来の哲学である。人性の原理は人間関係である。自他の手段となる関係は差別的であり、自他の目的となる関係は不二であると和辻哲郎はカントの実践的人間哲学をみる。「カントの傾向は、人の全体的規定を主として個人の立場から考察し、従って実践哲学の中心問題を「意志」に認めさせることになる。もちろん彼においては意志もまた単なる個人的意志ではない。厳密な意味においてかれが意志と呼んだのは理性意志のみであり、そうして理性意志は超個人的である」。⁽¹⁵⁾

フョイエルバッハの人間の学は、人間関係にみる幸福欲であり、愛の関係がもっとも敏感にあらわれるとしている。人の意志は幸福欲であり、幸福こそまさに道徳の原理とする。

「道徳の原理を考えるに当たって彼が我れと汝の統一の立場を離れ、孤立的な感性人の立場にことを意味する。しかし、彼はこの幸福欲が利己的欲でないことを立証するために再び我と汝との結合の立場に帰ってくる。幸福とは単に我の幸福ではなくして、「我と汝の幸福」である。我は己を幸福にすることに同時に他の我を幸福にしようとする。他人を幸福にすればするほど己れ自身も幸福になるのである」。⁽¹⁶⁾

人間の本質に徹底せず、人間関係の実践的行為の内容を軽視するという弱点をもって フョイエルバッハの人の学を鋭く指摘して、人間存在を具体的に把握して人間の学を鮮やかに形成したのは、マルクスの人間の学であると和辻哲郎はのべ

る。

マルクスは、人を自然対象とするのではなく、活動実践としての人間の主体的存在を強調したのである。そして、社会の強調は、孤立的に存在する人がある発展段階において社会を結成するのではなく、人を主体的人間に転ずること、人が人となったとき、すでに社会が存在する。動物は間柄を結ばない。人間存在は動物の存在から徹底的に区別される。「人の間柄は意識や言語として発展する間柄である。分節せられることによって言葉となるべき了解的交渉である。しかるに動物の間の関係は単に物と物との関係であって行為の意味を持たぬ。人間存在は自覚的であり、動物の有は無自覚である」。⁽¹⁷⁾とマルクス理解を和辻哲郎氏はしたのである。

さらに、実践的活動主体として、人間をみて、客体的自然であることに否定したマルクスは、環境としての感性的世界が実は産業や社会状態の産物であるとしたのである。マルクスの自然は、人の行動によって変化する自然認識であった。「人の感性的な活動、労働と創造、生産などにもとづくところの自然である。しからばそれは人間存在の契機としての自然であって、人間をも含む客体的自然ではない」。⁽¹⁸⁾

マルクスは、「人は、欲望の満足のために共同にまた相互に労働する。従って一定の相互関係に入り込む。このような、相連関せる労働過程から生ずる相互作用全体が、社会構造を形づくる。またかかる関係において相連関せる個人たちが社会を形成する。従って社会の形成は、欲望満足に役立つ労働過程全体及びそこから生ずる経済的相互作用に規定させられている。これがマルクスの社会である」。⁽¹⁹⁾と和辻哲郎は欲望の満足と労働過程としてマルクスをみるのである。

人の欲望は動物と異なって著しく分化し、個別化している。衣と住との欲望、食物を料理して食べるという必然性、個別的な欲望に合うように労働するとする。欲望人は必然的に労働する。欲望の満足は労働のみによって媒介される。

欲望人は、己の満足をめざす利己的な個人であるにもかかわらず、その満足を労働によって媒介されるという理由によって本質的に他の人の労働

との関係をもつのであるとマルクスの欲望と労働との関係を和辻哲郎のはのべる。⁽²⁰⁾

ここでの欲望は、生活手段を得るための消費的欲望の意味である。マルクスは生産がなければ消費はない。また、消費がなければ生産もない。消費によってはじめて生産物は現実の生産物になるのであると考える。消費は新たな生産の欲望をつくりだすということを次のようにマルクスのはのべる。「消費は新たな生産への欲望をつくりだすのである。すなわち、生産の前提であるところの、生産の観念的な内的に起動的な原因をつくりだすのである。消費は生産への衝動をつくりだす。消費はまた、生産において目的を規定するものとして働く対象をつくりだす。それゆえ、生産が消費の対象を外から提供するということが明らかだとすれば、同様に、消費が生産の対象を、内的な像として、欲望として、衝動として、目的として、観念的に定立するということが明らかである。消費は、主観的な形態にある対象をつくりだす。欲望がなければ生産はない。ところが消費欲望を再生産するのである」。⁽²¹⁾

(3) 人道主義倫理の諸問題と道徳—エーリッヒ・フロムから—

フロムは、倫理観を権威主義的倫理と人道種の倫理と2つに類型化する。権威主義的倫理は、非合理的倫理であり、個人を超越した権威に対する畏怖と、権威に屈従させるものである。それは、理性や知性に基づくものである。人道主義的倫理は、人間中心であり、自己本位や孤立は人間性に含まない。隣人を愛することは超人的なことではなく、人間の内なるものからでたものであるとフロムは考える。

「利己的な人は自分自身にのみ関心を持ち、一切を自分自身のために欲し、与えることに何の喜びをも感ぜず、取ることのみを喜ぶ。外部の世界は、ただ自分がそれから何を獲ることができるか、という観点からのみ見られる。彼は他人の欲求には何の関心をも持たず、また他人の尊厳と保全に対しては何の敬意も払わない。彼は自分自身だけしか見ることができず、すべての人間や事物を、それが自分にとってどれだけ役にたつかとい

う点からしか判断せず、愛する力をまったく欠いている……利己的な人は、他者を愛することができない、ということは事実であるが、しかし、同時に彼は、自分自身をも愛することができないのである」。⁽²²⁾

フロムは、利己的な人間は他者を愛することができないばかりではなく、自分自身をも愛することができないとしているのである。自分にとっていかに利益をえることができ、手段として利用できる対象としてしか他者をみない利己主義的人間の本质は、自分自身も人間として愛することができないということである。自己を人間として愛せないものは、自己の幸福の対象としてではなく、立身出世や利益の手段としてしかみれないのである。自己を愛せない利己主義者は、人間的な文化をもつての生活よりも自己の身体的快楽欲望の絶対化に走り、非人間的に自己陶酔していく。マゾヒストとして、酒にしたり、薬にしたる人間像がうかびあがってくるのである。金や権威が自己欲望の絶対化のなかで、孤立と自己不安が増大して、人間的な精神に満足できない病理現象が生まれていくのである。フロムは人間的に自己自身の関心をもてない人は、真の人間的欲求をもてないといふと次のようにのべている。

「人間の持っている真の関心は、唯一であり、それは自らの可能性の、すなわち人間存在としての自分自身の、完全な発展ということである。人が誰かを愛するためには、その人とその人の真の欲求とを知らねばならないと同様に、人は自己関心が何であり、いかにしてそれが充たされうるかを理解するために、自分自身を知らねばならない」。⁽²³⁾

自分が人間的に生きていくためには、自分自身の真の欲求を知らねばならないのである。人間的存在は自分を真に人間的に愛することであり、そのことは他人を人間的に愛していくことでもある。自己の生き甲斐を人間的にもとめていくことは決して利己主義的に他人を愛せない人間になることではないとフロムは強調する。まずは、自分自身を愛することから真の人間存在を探求していくことが必要なのである。それは、自分自身を愛する、自己の欲求関心を真の人間存在のなかでみ

つめることは、他者を愛していくことになる。それは、自己の欲求を発見するのであり、他者との絆の大切を自覚していくのである。

ところで、良心には、権威主義的良心と人道主義的良心があることをフロムは次のように強調する。

「権威主義的良心の命令は、決して自分自身の価値判断によって決定されるものではなく、その命令や禁止が権威者から発せられたという事実によってのみ決定されるという点である。もし、たまたまこの規範が善であれば、良心は善への方向に人間の行為を導くであろう。しかし、それが善であるが故に良心の規範となるのではなく、それが権威者によって与えられた規範であるという理由で良心を律するのである。もし、それが悪しきものであっても、それは同様に良心と呼ばれる。たとえば、ヒットラーの信奉者は人間性に反する行為をしている時でも、自分の良心にしたがって行動していると信じているのである」。⁽²⁴⁾

良心は、すべて人道主義的であるのかということ、決してそうではないことをフロムは強調しているのである。極めて非人道的な行動をしたナチス集団も良心をもっていたのであるというフロムの指摘である。権威主義的良心は自己の価値判断によって良心が形成されているのではなく、権威者による精神的服従性による命令によって行為をするのである。一人の人間的判断ではなく、権威による組織的命支配であり、人間が権威のなかで意欲的にシステム化しているものである。信奉者、信仰心の絶対的精神的従属性が、この権威主義的良心を作り上げているのである。人道主義的良心をもつことは、自己の価値観の形成を前提にしており、多様化していく価値のなかで、社会の分業が進み、複雑化していくなかで、自己をみつめて人道主義的良心を形成していくことは容易なことではない。人道主義的良心の形成は、個々の能力の機能ではなく、個人の全人格的能力の反応であることをフロムは次のようにのべている。

「人道主義的良心は、われわれの固有の機能やその機能減退に対する全人間的反応である。それは、個々の能力の機能に対する反応ではなく、わ

れわれの人間の、個人的存在を構成する全体的能力に対する反応である。良心はわれわれの人間存在としての機能を判定するものである。」⁽²⁵⁾

人道主義的良心は個々が人間存在として機能する全精神の構造のなかでの反応であるということである。個々は権威主義的良心の服従になれてきたのである。自らが自立的価値判断していくことよりも権威者にすがってきたのである。権威者が人道的な倫理をもっていれば非人間的な行為が避けることができる。この意味で権威者のもつ社会的役割も大きなものがあるのである。学問が大衆化されていなくて、個々が自己判断して価値を形成していくことができない民衆の教養性や知識の蓄積状況では、権威者の役割が大きくなる。現代の情報化した社会では、マスコミがひとつの絶対的権威ではないが、流動的な風評的な権威をつくりだしていく。信仰的権威、イデオロギー的権威から流動的な風評的な権威に変わっているのである。権威の定着性がないなかでの権威主義の社会的影響力である。人道主義的権威は教養性を身につけていく学問や科学の大衆化である。また、人々の民度の高まり、文化人の大衆化である。

権威主義的良心は人間の服従や自己犠牲や義務の機能をもつが、人道主義的良心の目標は、生産であり、したがって幸福であるとフロムは考える。

「人道主義的倫理は、その主要な価値として、幸福と喜びを要求するのであるが、そのことは、この倫理が、もっとも容易なことを要求することではなく、それはかえって、人間のもっとも困難な仕事を、すなわち人間の生産性の発展を要求することなのである。」⁽²⁶⁾

人道主義的良心は、幸福と人間の喜びを要求するものであるが、この良心を個々においても、さらに、国民的規模に形成していくことは容易ではない。とくに、民主主義的な社会を形成していくうえで、人道主義的良心を国民の個々が多様な価値を容認し、異なる信仰についても寛容性をもっていくことは大切な課題である。

さらに、権威主義的良心を完全に払拭することは難しく、宗教の社会的役割を考えていくことで、心がみたされて いない多くの人々がいるな

かで、決して否定されるものではない。どんなに社会が発展しても宗教のもつ社会的独自性は消えることはない。思想や哲学なども同様である。人間の社会生活において、尊敬される人は、これからも重要な社会的役割を發揮する。それが、権威に変わることもある。権威の問題も単純ではない。したがって、権威主義における非人間性の問題の否定が良心として大切である。つまり、権威主義的良心における権威者自身の民主主義、平和主義、人権などの人間性が強く求められているのである。

資本主義が高度に発達した大衆社会では、自由からの逃走の精神的状況が生まれていくことをエーリッヒ・フロムは社会心理的に分析しているが、資本主義における人間の自由問題 (1947年) として、権威主義に対する人道主義的な倫理の問題提起を積極的にしている。現代社会は、一生懸命に働き、努力しながらも自分の活動は空しいものと感じている。個人的生活と社会的生活において自己を無力と感じる時代になっている。これがエーリッヒ・フロムの認識である。

フロムの唱える人道主義的倫理は、人間の自律と理性による価値判断を基礎とした。人道主義的倫理は、非合理的な権威主義的倫理の対抗的な概念である。権威主義的な倫理は、子供の倫理的判断や大人の無反省な価値判断の発生過程にみられる。子供の価値判断は、自分の生活の中で重要な意味をもつ人が自分に対して示す親しげな反応によってつくりあげられる。

子供は完全に大人の配慮と愛とに依存して生活していることを考えれば、子供に善悪の弁別を教えるには母親の承認と拒否の表情一つで十分である。学校でも社会でも同じ要因が働いている。規範を与えるものは、いつでも個人を超越した権威である。このような体系は理性と知識に基づくものではなく、権威に対する畏怖と服従を強制するとエーリッヒ・フロムは考える。

権威主義的良心は、決して自分自身の価値の判断によって決定されるものではなく、その命令や禁止が権威者から発せられるという事実によってのみ決定される。権威主義的な人格構造は、権威に寄生することによって安心を見出している。

かれは権威の一部を分有していると感じず。権威主義的状况における根本的な罪は権威の支配に対する反抗である。従順とは権威の優れた力と知恵を認め、権威が自ら欲するままに命令し、報いを与え、罰を科する権利をもつことを承認する。

主観主義的な人道倫理は、欲望によって価値が試されるのであって、価値によって、欲望が試されるのではないとする。倫理的規範は普遍的なものであるということ否定する。倫理的快楽主義は、欲望は尊いものであり、効用をもたらし、快楽と幸福は、人間自身の体験を価値の唯一の基準とする見方である。

建築家や技師、熟練した技術家になるために大変な勉強が必要だと信じている。ところが人生などは極めて単純なもので、生きるためにはどうすべきかなどについて何の努力もいらぬのだと考えている。現代人が人生の術を完全に身につけているのではなく、人生の行程のなかで純粋な喜びや幸福が一般的に失われているからである。

現代社会は幸福と個性と自己関心を非常に強調するにもかかわらず、人間に対して人生の目的が幸福ではなく、働くという義務を果たすことであり、成功ということにあるのだということを教え込んだ。

客観的な人道主義的倫理は、善とは生の肯定であり、人間の力の展開である。得とは自分自身の存在に対する責任であり、悪とは人間の力の破壊であり、悪徳とは自分自身に対する無責任さなのである。

エーリッヒ・フロムにとって、人間にとっての真の意味の墮落は、権力に脅かされ頼りなく恐れを抱き、権力者からの弱きものを保護する約束という服従精神であるとする。力＝支配権の服従によって人間は自らの力＝能力を失い、人間として一切の資格を失う。理性の活動は停止する。彼は知的であるかもしれないし、諸事物や自分自身を処理することができるかもしれない。

服従することによって、かれは人間としての愛する能力を失う。今日の道徳問題は、人間の自分自身に対する無関心である。自分自身をある目的のために道具としてしまう。そして、自分自身をある商品として体験したり、処理したりしてい

く。結果として自分自身の無気力のために、自己の頼りなさや自己への絶望を感じるようになる。

生産的性格が徳の源泉であり、悪徳とは、自分自身の欠如と無関心である。自己放棄でも利己主義でもなく自己への愛が、すなわち個人の否定ではなく、真に人間的な自己肯定が人道主義的倫理の最高の価値になる。

現代の日本の高度に発達した資本主義社会は、大量生産と大量消費、さらに、大量破棄物ということである。まさに、現代社会の経済的構造のゆがみとして、大衆を巻き込んで大量消費社会と大量破棄物の環境問題をつくりだしているのである。

大量消費社会によって、人間の物質的な欲望が際限なく広がり、衣食から大量のものの消費が個々で行われた。便利さと安易性、そして、早さを物質手段として求めていく時代になっていく。さらに、商品としての新たな欲望が開発され、文化的消費の快楽もマスコミや情報革命とともに進んでいく。欲望の個人化が人間的社会的性をもたない快楽集団をつくりあげていく。道徳と人間的愛や連帯性から人間の消費が遠ざかっていくのである。個人の欲望の肥大化が社会的につくられていく。

ここには、個々の欲望が、社会的な秩序や人間的な連帯、地域や家族の絆の崩壊のなかで個人の孤立が進む。大量生産と大量消費社会が進むなかで、生産と消費が分離していく。人間が生産的ではなく、生産と分離して、より快楽対象の消費社会になっていく。豊富な消費的快楽充足社会のなかで、人間の心の飢餓状況が起きていくのである。

この心の飢餓状況は、さらに、分業化と専門化による競争社会のなかで進み、人間が社会的に強大な官僚化された組織のなかで、一層に拍車がかけていくのである。この状況のなかで、まさに、現代において、ヒューマニズムの課題が人間的な連帯や絆が強く叫ばれてきているのである。現代社会の道徳教育の課題を考えていくうえで、この心の飢餓状況を無視しては教育実践を展開できないのである。

教育者自身の教師も大量消費社会と官僚化された教育機関や学校組織のなかでの競争主義のなか

で欲望を満たそうとする。そこでは、権威充足によって、生きていこうとする傾向をもつ。このような社会的状況のなかで、子どもの発達における絆や連帯心形成のための道徳教育は大切になる。道徳教育を実践していく教師たちの社会的な心の飢餓状況は克服しなければならない。教師は、精神的な豊かさをもつために、文化教養性の向上や生産的主体性の営みが強く求められているのである。

フランスの哲学者でアンドレ・コント・スポンヴィル⁽²⁷⁾は、社会における4つの秩序をあげている。

第1秩序は、経済・技術・科学という領域であり、経済学は同時に技術であるという認識である。そこでは可能なことと不可能ということが対立軸によっているとしている。

第2の秩序は法・政治の秩序である。現代の主権が国民にあるという民主主義の内部に制限がない。

ナチズムという恐怖はあらゆる権利をもつ人民のおそろしさである。この恐ろしさから逃れるためのどのような制限が必要なのか。法・政治秩序に制約をくわえるためには個人的自由とあらゆる権利をもつ人民の集団が必要である。第2の秩序は外側からしか制約を加えることができない。

第3の秩序は、道徳の秩序である。民主主義には良心のかわりも専門知識のかわりも務まらない。それと相互的に良心や専門知識に、民主主義のかわりは務まらない。真理は命令するものでもなく、服従するものでもない。それは自分のみに服従し、自分にしか服従しない。不道徳に対する抵抗、民主主義を脅かすものに対する抵抗のための理由として、真理の愛、自由の愛、人間性の愛がある。いいかえれば合理主義、政教分離、人間主義である。

科学は真理を愛さなければならないということ論証するものでない。自由の愛は民主主義に從属するものでもない。大多数が全体主義的傾向をもったからといって、けっして自由を愛する自由の精神の持ち主がいなくなってしまうわけではない。人間の愛は義務ではない。

道徳とはなにかという問いに、アンドレ・コン

ト・スポンヴィルは、カントにならって、道徳とは私たちの義務の総体であると答える。アンドレは、道徳があるということと道徳を説くということは異なるとのべる。道徳を説くことは、隣人の道徳に気をまわすことであり、道徳の行為ではない。道徳を説く強迫性はあるが、それは、道徳には制限される必要はない。

第4の秩序は、倫理の秩序、愛の秩序である。第4の秩序は、喜びと悲しみという対立軸によって内面的に構造化されている。愛することは喜びことである。この倫理的秩序は、欲望そのものによって構造化されている。

この4つの秩序は互いに独立していて、相互に作用しあっている。資本主義は道徳性が求められるということである。科学は道徳に無縁であり、技術にいたってはなおさらであるとのアンドレの見方である。科学であると同時に技術である経済学にはなおさら道徳は無縁である。どんな市場にも信頼は不可欠であるが、この信頼は心理的で社会的な現象であって、道徳に服するものではない。マルクスの目的は、経済を道徳化することにあつた。第1の秩序が第3の秩序に服することを望んだ。それらは、疎外と搾取という概念を追求した。人間とは利己主義の側面が強く、そのほとんどが集団の利害よりも個人的利害を優先する。マルクスのユートピア性は、人間たちが利己主義者であることをやめ、個人的な利害よりも集団の利害を優先させる必要があるというアンドレの見方である。

科学は道徳と無縁であろうか。専門的に分業化された科学の探求過程においては、科学の創造過程において、道徳そのものは無縁にあるように見える。科学への動機や問題意識、科学の結果における責任性は科学者の重大な責務である。特に、それが技術化して製品化されていくなかでは、科学技術の道徳問題がでてくることを決して忘れてはならない。

とくに、核の利用ということでの兵器開発などはその典型である。現代の環境問題を地球的規模でつくりだしている責任性は科学の社会的秩序を持たない生産力的利用である。環境問題を引き起こすという生産効率の社会的無関心性は、その典

型である。科学の利用は道德問題が現存していることを忘れてはならない。科学者としての教養性の高さが科学の平和的利用や持続可能社会のための利用になっていくのである。さらに、生命倫理の問題も忘れてはならない。これらは、科学者にとって大きな課題である。専門化された科学は高い教養性が求められ、道德の課題が大きく内包しているのである。

アンドレの4つの領域論は、それぞれの独自性をもっていることは認められるが、大切なことは、それぞれの相互の関係であり、倫理や道德のことがとくに、重要性をもつ。このことは、科学・技術は、人間的倫理の目的をもって存在しているのかということ、アンドレも強調しているように真理、自由、人間性が大切である。また、そこでは、平和、民主主義、基本的人権、平等という、経済、法・政治、道德、倫理が求められているのである。

この意味で、4つの領域における相互関係が大切であり、近代的市民社会のなかで形成されていく個人の尊厳や基本的人権、平和主義、民主主義という価値観から4つの領域を構造化していくことが求められている。第3領域の道德や倫理の問題は、文化性を強くもっており、民族や宗教によって異なる価値観をもっている。

道德に法や政治、また経済が従属するものでないことはいうまでもないが、しかし、重要なことは、道德と法や政治の関係であり、道德と経済の関係である。封建制においては、道德と法が分離しておらず、道德が法となって振舞うことは中世の教会の絶対的権威をもっていたヨーロッパでも、また、日本の江戸時代での封建的な領主に忠義の道德と倫理が支配したことによって理解できた。そこでは、社会の秩序は、教会の経典や儒教の教えが支えたのである。

(4) 日本的ヒューマニズムと人間力ー伊藤仁齋の検討を中心としてー

日本的ヒューマニズムを考えていくうえで、伊藤仁齋（1627-1705）から問題をほりさげよう。童子問から仁即愛として、伊藤仁齋は、朱子学的禁欲主義を批判し、個人の欲望を仁即愛と

いう理念を媒介にして、社会全体の欲望のなかで位置づけたのである。

日本型ヒューマニズムの特徴として、源良圓は、本居宣長の「ものあわれ」の文化理想からみている。人間形成からなる美的理念が日本的ヒューマニズムを思想的に基礎づけたとしている。「知ること、さらにそれを知性や理性の層から感性の層に沈殿させること、・・・また、逆に、情によって感じたことを知性化し、理性化する面も合わせて考えてよいのであろうか。簡単にいえば知と情が一つになった心のはたらきであり、感動に裏づけられた知的作用である。そして、この心のはたらきの中核をなすのが情なのである」。⁽²⁸⁾

源良圓は、本居宣長の「ものあわれ」から日本のヒューマニズムを分析する。日本的ヒューマニズムは、情けを中核とするものである。情と共感の文化で育った日本人は、自己の欲望を自我によってコントロールすることをせず、情が自己と他の区別をなくしてしまうとする。まさに、人情は、日本的な文化における人間性という意味である。義理は、西洋でいうような義務や公と私の関係ではなく、情的なパーソナルな人間関係において成立する人倫であり、冷たい義理と暖かい義理があると、著書「義理と人情」で源良圓はのべる。

さらに、義理を2つの相対立形態に分類する。冷たい義理は、制裁力や拘束力をもっている社会的規範の意味である。また、暖かい義理は、好意をうけた場合になんらかの仕方でも返したいという人間の自然的感情の情的パーソナルな人間関係において成立する。それは、心情的道德、内的規範の意味である。このように、義理は、2つの相反する形態をもっているとする。

義理の世界を封建的な社会的制裁や拘束ということからではなく、自然的情の人間関係と区別しているのである。この2つの相反する形態は、封建的な忠義のなかで作られた義理と、共同体な社会での困ったときはお互いに助け合うという自然的な人間関係からであり、好意を受けたことに対する恩返しという自然的な情の人間関係であると源は考える。

自営的小生産社会においては、困ったときは一律的にすべての農家に襲いかかるわけでもない。自然災害ですら被害を極端にうける家とそれほど被害が被むらなかつた家もある。個々の家が自立した経営を営む小生産農家を基礎とする共同体社会では、共同の貯蓄ばかりではなく、個々の家が相互に助け合っていかなば生きていくことができないことがある。義理人情は、相互に助け合って生きていくアジア的共同社会と商業的生産と交易の発達のかなから生まれてきた自然の人間関係である。

アジアの共同体は、日常的な共同労働や入会地などの共同管理運営ばかりではなく、日常的共同体から上位の共同体としての水路や河川などの広域的共同体をもっていた。日本の共同体は、村のなかで自己完結していく閉鎖的共同体の構造ではなく、村々が連合して上位の共同体をつくっていたのである。

同時に伊勢参りや四国巡礼などの信仰にみられるように農閑期の旅が好きな風土をもっていたのである。旅をすることによって、様々な情報が入り、見知らぬ人と情をかわすことができたのである。

忠義は、特定の身分社会での特定の階層に重くのしかかっていく封建的な歴史所産であるが、情による自然関係は、アジアの共同体社会における人間的な絆と商業的生産や交易の発達によって、より開放された地域社会のなかから生まれたものである。

この歴史的なスタンスは、資本主義的競争社会における効率性や目的合理性のなかで崩壊したなかで、人間的な相互扶助や連帯の不十分さのなかで、孤立した弱きものが、強く生存的意識した願望のなかで日本的情けが再評価されていく。それは、弱きもの社会的な連帯意識として、目的意識的に生み出された人情である。

南博は「日本的自我」(岩波新書)で、外的客我という概念を日本的自我であると積極的に提起している。他人が自分のことをどうおもっているだろうか、自分のやりかたについて他人がどう批評するだろうか、世間体を気にする意識、対面を気にする意識、自意識過剰、他者依存的、他者本

位的傾向が強い人を外的客我の支配とし、劣等感がしばしば外的自我の内面化になり、自我不確実感が生まれるとしている。

そこでは、意欲の面から意志の弱さを意味し、行動にあたっての目標を決める力が弱い。さらに、決断力が欠けて、自己決定の回避により、支配的のものに対する先取り主義が生まれる。

南博の指摘は、民主主義の危機の状況に対して、大衆化状況のなかで、官僚的な組織や教育組織、地域の組織が簡単に国家に動員されていく構造をもっている危険をはらんでいるという指摘である。これは、現代的に重要な視点である。個々が自己のおかれている具体的な状況から、民主主義の問題を深く考えて、自分自身で責任をもって、決断をくだす力が弱いなかでは、権力や権威に盲従していく事なかれ主義を生み出しやすい構造をもっている。

江戸初期の儒学者、伊藤仁斎は、日本的儒学を築き、儒学から日本的ヒューマニズムを論じた思想家である。彼の学問観は、人間形成、修養のためであった。学問とは知識の競い合いではなく、人間性の修練であると唱えた。そして、『論語』『孟子』の精髓を読み抜き、日本人の感性に即した儒学を、師と弟子の問答形式を用いて叙述した。それが『童子問』である。貝塚茂樹は、中央公論社の日本名著シリーズの伊藤仁斎の解説で日本儒教の創始者として高く評価している。

貝塚茂樹の伊藤仁斎の人物研究によると、京都の中心をなす堀川に面したかなり、大きな家に生まれたとする。長男に生まれたが、29歳のときに、家業を弟に譲り、本宅から別居している。神経症で10年間家の門をでなかった。このため近所の人から変人とされていた。⁽²⁹⁾

仁斎は、11歳の年から四書集註を学び、漢詩文の創作に熱中し、その才能を発揮していた。おそろしいほど漢学の読解力をもった。仁斎のことであるから、独力で朱子学を学んだ⁽³⁰⁾

当時、読書が好きな商人の子どもは、家業を継がずに医者になるのが普通だった。仁斎も親戚や仲間から、医者になることを勧められた。学問だけでは食って行けないが、医を業とすれば生活の心配がなくなるからだ。だが、彼はそうした安全

策をとらなかった。

16歳になると、仁齋は将来の志望を儒学研究に定めて、朱子学の勉強を始める。十九才の時、「李延平答問」という本を入手した際に、なんども何度も繰り返し読み、紙がぼろぼろになってしまったという位に勉強した。世間の関係をもたず、「黙坐澄心」によって、喜怒哀楽の人間の感情の起こる以前の心の状態がわかるという宇宙の根源を悟るということに魅力を感じたのである。この黙坐澄心から青年伊藤仁齋は、朱子学の学びへと進んでいくのである。⁽³¹⁾

「李延平答問」は、青年期の仁齋の思想形成に大きな影響をあたえ、朱子学を学んでいくのである。27歳のときに、朱子学の根本理念は敬であるとして「敬齋記」を書き、禅の悟りから天地万物を自分の身体と一体であるとみた「太極論」を著した。ほとんど10年間、門庭をせず、近所から変人扱いにされた。そして29歳、家を弟に譲るということから、別宅に移って学問研究に没頭するようになる。精神的な病に侵されながらも精神の安住を求めて王陽明などの書物を読む。⁽³²⁾

32歳のときに「仁説」を著し、仁とは、性情の美德で、人間の本心であるとした。仁徳をもつ仁者の心は愛が主体となっているから外界と一体となると理解した。天理の全体が理であるとする朱子学ではなく、天地生々の徳とみるところに仁齋の特色があり、徳を理性によって、とらえるのではなく、感情による美しいものとしてとらえた。朱子学の理気説、天理、人欲の対立説から分岐しつつあったと貝塚茂樹はみるのである。⁽³³⁾

問題は遠くにある哲理を探し求めることではなく、もっと地道に「限りある自己の本性を少しでも拡大する方法を発見すること」だった。

仁齋は京都大地震の後、孤絶の生活をうち切って堀川の本宅に戻り、弟子をとって儒学を教えるようになる。時に36歳。これ以後、自らの内的世界を求めて歩んでいた道を棄てて、平坦な道を行くようになる。

彼の結婚は40歳を過ぎてからで、相手は24歳の娘だった。二人の間に長男の東涯が生まれたのは、仁齋44歳である。一男二女を生んだ後に、最初の妻が病死すると、仁齋は後妻をもらって

る。後妻の年齢も24歳で、夫婦の間の年齢差は32歳、まるで親子のような夫婦だった。この後妻との間にも四男一女が生まれ、末子が生まれたとき、仁齋は68歳になっている。たくさんの家族に囲まれて、仁齋は優しい家長になった。友人関係、師弟関係においても彼は穏やかな態度を崩さなかった。

仁齋は塾で弟子を指導する傍ら、友人たちと「同志会」という共同研究のサークルを発足させている。これは毎月3回仁齋宅に集まり、会員が輪番で書を講じるもので、会員から推された会長が問題を出して会員にレポートを出させて講評するという斬新な企画も組み込まれていた。

私塾での仁齋の講義法もユニークだった。彼自身の見解を一方向的に押しつけるのではなく、塾生から自由に意見を出させ、それをもとに共同で討議するやり方を取っている。仁齋は「童子問」において、論語・孟子を古義によって直接把握することを説いている。谷川永一の「日本人の論語・童子問を読む」（上・下）を中心にして、彼の人間学の思想を深めていこう。

道理は、現実世界の人間関係のなかにあり、道徳は人間性に即しているものであることを強調し、人を惑わす邪説について次のように仁齋はのべる。「現実世界から外へ跳躍して論じたり、見聞できない大昔や地の果てから話を起こしたり、珍しいけれども人間の生活にとってなんの助けにもならず、天下国家の政治的に役立つない議論は、すべて人を惑わす邪説の最たるものである」。⁽³⁴⁾仁齋は、現実から飛躍して、生活になんの役にたたない論や人を惑わす話は、邪説であることを明確に指摘している。簡単で明白な教えを難しく論じるのは、道徳それ自体が衰えているとしている。人間はしょせん個人の善意からは、限界があり、真理を探究していく学問を身につけることによってしか、頼るものがないのである。

「実際には、個人の性といっても、しょせんは人間なのだから限界があり、対照的に、世界の真理には終点がない。有限の性を以て無限の真理を覚知し、尽くそうと欲するなら、学問の効能に頼るしかない」。⁽³⁵⁾

伊藤仁齋は、真理に尽くそうと求めるならば、

学問に頼るしかないとする。人間社会は、富、地位、名誉褒賞を求めるものであると考える。倫理的に、それらを排除しては人間社会が成り立たないというのが仁齋の見方である。

「富や地位や名誉褒賞や禄高は、すべて人間社会になくてはならぬ制度である。ただし、倫理的に正しく筋の通った受け方か否かを吟味」。⁽³⁶⁾

豊かになりたいという要求や、功績による報酬を望む、地位や名誉を得たいという人間の欲望を排斥するのは、人間関係から身をひく結果になり、人間の向上心のこころを冷え込ませ、日常生活に張り合いをなくすと、仁齋はみる。人欲と私心がないのは人間の姿ではなく、人形であるとする。

「人欲と私心が一毫もないなんて、人間の姿かたちをしていても、人情が欠落しているから、もはや人間ではなく人形である。それゆえ聖人は、中だの、大同だの、そういう浮世離れた理想論を自分に求めず、またもちろん人に強いたりしないのだ」。⁽³⁷⁾ 人間の欲望や私心をもたないのは、人間の姿ではないとするが、人間の欲望と私心は、礼と義をもって心が制御されるものである。礼と義は、人間の意志力にとって大切なことである。礼と義によって、欲望の抑制力が働くのである。無理矢理に愛のこころを断絶したり、情欲を消滅させようとするのではない。

「礼と義とを以て心を抑制する意志力を失わない限り、人情はそのまま道となり、欲求はそのままを踏まず、闇雲に、愛の心を断絶し、情欲を消滅させようと努めるなら、容器が曲がりすぎているのを直すのに力を入れすぎ、今度は真直に戻って使い途がなくなったような結果になる」。⁽³⁸⁾

礼と義をもって心を整えれば情も欲も人間の道とするのである。礼と義をもって人間の心は正常化するのである。礼と義を身につけることによって、人間のもっている自然の本能が豊かに発揮するのである。仁齋にとって、欲や情は、人間のもっている自然の本能であり、それが、礼や義のなかで行われていけば、人間の心をもった豊かな道になっていくのであるとする。

「礼儀を以て心を整えた場合には、情も、欲も、人間の道であるのだから、悪徳として排斥す

べきではない。もし礼儀を以て正常化するのを忘れ、滅多やたらに自然の本能を抑圧すれば、情もない欲もない干乾びた無感覚に至るであろう」。⁽³⁹⁾

姿勢が緊迫しているかどうかではなく、われわれの道が適切にかなっているのか、ゆったりしたところに道があり、情と欲を正常に保つ礼の心を知ることによって、王道を歩むことができるのである。君主が色を好み、財を貪ることである。さらに、問題なのは、人の恨みを念頭に置かず、民の怒りをみないことである。それは、民を強奪して、己一人が喜びにしたることであるとする。

「遠いはるか昔から、君主たる者にして、色を好み、財貨を貪る者を観るに、そういう性質の人たちは、人の恨みを念頭に置かず、人の内に籠もった怒りを察せず、民の婦女を奪い、民の貨宝を強権や苛法を掠め取り、もっぱら己れひとりが喜び満足し、民と好悪を同じくするなど考えてもみない。そのような振る舞いが重なって、次第に政治の破綻が近づき、民の恨みが積もり重なって破局となる。まことの王道たる者は、精神が以上の異常の悪王と異なる。民の欲する有形無形の恵みは之を与え多くに及ぼし、民の嫌がることは避ける」。⁽⁴⁰⁾

民に恵みを与えず、民に嫌われる君主が悪王である。色を好み、欲を欲すること自体が問題なのではないとするのが仁齋の見方である。人間の欲望について、伊藤仁齋は決して否定するものではない。また、個性についても大切にする見方をもっていたのである。

「聖人は個性に合わせて教えを説く。・・・聖人が人を教えるに際しては、常に一本調子の型通りではなく、相手により時と場所により、さまざまな方法を組み合わせ、その工夫たるや一通りではなかったから、その徳による感化の深さはまた格別であった」。⁽⁴¹⁾ 聖人は、個性に合わせて教えを説くということで、一律にマニュアル化した機械的な教えではないのである。個々に合わせたの工夫であり、個々の徳の形成は、様々な個別的方法が必要なのである。

「経世済民、国を治めて民が平安になるよう計らう、それによって天下万民が穏やかに暮らせるように手を尽くす。また、その学は達道であ

る。……物に感じて発動する情には、道徳に違う場合もあろう、しかし発動する前の落ち着いた性は、とくに自己規制しなくとも、おのずから道理に適している。中には未発の状態であるので、そこからゆくゆくは礼楽正教が発生するゆえ、この段階における心のあり方を、大本とみなす。そこから次第に成長して、物事に反応して情が発動しても、そこで起こす行動が自然の性と一致し、道理に適する域に届けば、その情は天下の普遍を体現しているから、達道と認めてよい」。⁽⁴²⁾

経世済民は、天下万民が平安に穏やかにくらするように国を治めることである。情の発動が自己規制しなくて、道理にかなうのは、自然の性と一致した段階の人間道である。経世済民は、民と同じ気持ちなることである。民の感覚を失えば国を治める指針をもちえなくなる。

「人君の場合にあっては、民と好悪を同じくする心構えを以て基本とする。もし抽象に誠心誠意の倫理を知って、民と好悪を同じくする感覚を失えば、政治の指針として何の役にもたない」。⁽⁴³⁾

思いやりをもつということは仁の近道であるが、仁とは別である。仁の徳は努力したからといっても身につくものではない。学問をして心を鍛えることによって、仁徳がついていくというのが仁齋の見方である。思いやりのころのみで、学問をしなければ、仁徳が身につかないということである。

「思いやりは仁の近道であるが、仁とは別ものである。……仁の徳は努力したからといって成し遂げるほど容易ではないが、恕、つまり思いやりであれば、勉励する限り、その心を育成することができるであろう。仁は徳を具えた者でなければ達し得ないが、恕は強い意志力によって行うとする者ならば必ず為し得る」。⁽⁴⁴⁾

学問は、仁の徳を身につけることであり、徳に即した行動をしなければ仁に通じていけないのである。人を慈しむころは、仁のころの基礎になっていく。それと学問を結びつけることによって、仁愛が身についていくのである。

「古人にとって学問の目的は、徳に即した実行を為し得ることにあつた。それに反して後代の学風は、理論を理論的に解釈するだけを考えて。仁

とはそのような手続きではわからない実行の勧めなのである。元来、仁は愛に基づく。徳行のなかでは、人を慈しむ愛の心情こそ最も尊い」。⁽⁴⁵⁾

仁は愛に基づくものであり、自分が心から人を愛すれば相手もまたこちらを愛してくれる。世間で他人と交渉するとき、父母が互いに愛しあうように、兄弟が睦み合うように親しみの関係が必要であると、仁齋は考える。

「自分が心から人を愛すれば、相手もまたこちらを愛してくれる。世間で他人と交渉するには、父母が互いに愛しあっているように、兄弟が相手を大切に睦まじあうように、まさにそのように他人との間に親しみの気分を醸しだし、さらに進んで相手への思い遣りを深め、愛の心が交流するようになれば、事業なり何なり自分の仕事が思わざる障碍に遮られることなく、万事につけて順調に成功するであろう」。⁽⁴⁶⁾

仁齋にとって、万事に成功する秘訣に愛のころの大切を強調するのである。仁のころは、気分を落ちつかせ、ころを大きく温かくしてくれる。仁と愛、善にせよ自然の秩序で互いに絡み合って存在しているのである。

「すべて同じ水の流れであるように、愛の心は時と処と人により千変万化する。もともと仁者は根本に愛の心を基とする。ゆえにその気分は落ち着いている。その心は平らである。心が沈着であれば、したがって心はゆったりと広く、人を毛嫌いせず包容する。度量が大きいくいかなる人にも温かい。したがって常に悠然として鷹揚である……愛にせよ善にせよ、さまざまな美徳が寄り合って、自然の順序で密接に繋がり、関連して、仁の道を支えて豊かにしているのが実相である。だから、仁といい、愛といい、それぞれが絡み合い組み合わせられているのだから、それを切り離して別個に区別し、名付けることは間違っている」。⁽⁴⁷⁾

愛のころの人間関係で、友情は人の道として特別に重い関係であると仁齋は考える。友情は、人間関係にとって、善の道を励まし合うことである。一般人にとって、意識して悪になろうと思わなくても、悪になるのである。小人にとって、人間の欲は悪になっていく。それを抑制して

いく人間関係に友情があるのである。つまり、注意深く友情の関係を大切にしていくことによって、善の関係が成り立っていくのである。

「友情は、人の道として格別に重いものである。友人お互いに仁の道を行くよう輔け合い、善の道へ励まし勧めるのが筋である。……小人と与に処すときは、別に悪ならんことを欲せずしておのずから悪となる。この相関関係は最も深刻である。よほど注意深くなければならぬ」。(48)

人のこころのなかには、欲や私心が小人であればだれでももっている。欲や私心は、人間の情になり、人間の魂をもった人間にする。礼や義をもとにした人間関係によって、人間の情としての慈しみの善が生まれていく。和は人間の情を基礎にしている。人間は、慈しみをもつことによって、愛の人間関係を保つ。これらの実現には、和の関係を大切にす。

しかし、人間の欲と私心は、集団的なエゴになっていく。集団のなかに強い個人的エゴが支配していく。集団的なエゴは、内と外、本音と建て前をつくりだす。

和は、当面の不正の隠蔽や感情的もつれを緩和して、実際の利害関係や意見の違い、義を覆いかくすこともみられる。

とくに、礼や義が失われていく個人欲望の肥大化と自己防衛の感情が支配するのかわでは、社会的不正を是正し、社会的正義を遵守する意識が生まれてこない。

自己欲望肥大化の渦巻く、現代の官僚的社会化されたなかでの和は、外に対して、まとまっているようであるが、内にむかっては、不信が増すばかりであり、人間としての基本的な信用の世界が成り立っていない状況になっている。そこでは、集団的に個々の意欲が人間力として生まれてこないのである。

人間関係において和は大切なことであるが、和は、礼があってこそ和が大切にできるものである。和を強調することによって、礼を忘れては、社会的な存在としての人間的な関係が生まれてこない。和を尊ぶことが、不正やルールのない非人間的な集団になることがある。和とは心情的な摩擦をさけて、我が儘な人間や不正な人間を許して

いくことではない。この意味で礼をもって和を尊ぶということは重要な見方である。

伊藤仁齋は、礼をもって和と尊ぶことについて次のようにのべている。「人びとはだれでも和を大切にすることは心得ているが、礼のけじめがくずれることになるのも、その和にかかっていることを心得ない。そもそも道がすたれるのはけじめがくずれることから始まり、けじめがくずれるのはきつとあまりに和を大切にすることからおこる。道がすたれるようになった点をよく察して、早くこれを直すのはむづかしいことである」。(49)

和を大切にす心得はだれでももっているが、礼が欠けると和のけじめがなくなることを仁齋は強調しているのである。礼というけじめのない和の恐ろしさである。人の道がなくなった社会において、礼をただすことは難しいことを指摘している。和を大切にすまえに、礼や義があるのであり、社会的正義なくして、人道的な和はなりたっていないのである。

(5) アジア的幸福観と利他の精神

人間であれば、幸福は誰でも求める。幸福は、人間的な精神的充実感である。幸福は、個人的な枠だけで、得られるのであろうか。人間は、社会的存在であり、動物とは異なり、本質的に個体主義ではない。人間は、共同感情、共に生きる精神感情、連帯心を求める。

個々の自然的欲望のあるがままに行為をすれば衝突が起きて、苦悩の人間関係に入っていくのである。人間的に幸福に生きていくためには、人間関係が大切である。人間関係の満足は、自己の充実観が達成していくのである。人間は目的をもって意識的に生きる。幸福観は目的をもって意識的に生きるなかで、その充足観が得られていくのである。

幸福観のなかで「愛されている」ということと、「愛している」という人間関係は生きていくうえでの充足観で大きな位置を占める。それは、仁愛ということや慈愛の精神ということである。幸福は、儒教的な精神でも仏教的な精神でも人間的に生きるうえで大きな意味をもっている。愛は幸福観という人間関係の表現である。

しかし、自然的欲望、自己の欲望を思いのままに得たいという権力欲や金銭欲、消費社会でつくられていく大衆的な欲望の肥大化は、終わりのない渴望の苦悩をつくりだしていくのである。欲望と幸福の充足は相対立していくように見える。人間の欲望を個人的な世界に閉じこめて、あくなき自己の欲望を追求していこうとすることが、苦悩のはじまりである。このことに対して、人間は愛の世界によって、自然欲望の個人世界のみを解放して、こころを開くために意識した人間関係をつくりだしたのである。

丘山新・丘山万里子著「アジアの幸福論」⁽⁵⁰⁾は、アジア的価値観のインドの大乗仏教と中国の儒教から幸福論を探求したもので、大乗仏教の視野から「共生的幸福」、儒教的視野から「公共的幸福」という興味ある考えを導きだしている。

欲望は自然欲望型、調整欲望型、欲望超克型に分けられる。幸福論と繋げているのは、わたしだけの幸福ということから、わたしたちの幸福ということを考えていくことである。わたしたちということは、大いに学ぶべきことがある。宮沢賢治の農民芸術概論概要を引用しながら私はわたしたちであることを強調しているのである。

「各々感じ、各別各異に生きている個々人たる人間は、でも独りで孤立しては生きられない。いわば私のなかに、いつでも誰かが含まれているのだから、その誰かが不幸であれば、私の幸福もないし、世界の幸福もない。つまり、わたしは同時に私たちである。人間とは本来、そういう存在だろう、ということです。そうしてここでのわたしたちは国家や民族といった共同体を意味しない。人間の共にあるその存在そのままの姿として私は私たちなのです」。⁽⁵¹⁾

インドでは、個人苦からの解脱・涅槃という原始仏教から慈悲や利他行の教えを説く大乗仏教の出現によって、共生的幸福観が生まれたと丘山はみるのである。宗派や民族の枠を超えた他者と自己とのかわりの教えが人類史のなかに生まれていくとする。

一切衆生という他者の痛みの共感が利他行のなかで生まれていくのである。閉ざされた自分の境界から開かれた阿弥陀菩薩の世界に入っていくの

である。一切即一という我執から解放されて、個々のわたしが私たちとして溶け合っていくというのが丘山の見解である。

中国の儒教から社会の器のなかで現実主義的徳徳の分相応の欲望調整型の公共的幸福を提起している。しきたりや約束によって人間関係をうまく回転し社会の調和を保っていくという欲望の分限という。この欲望調整型は、分に応じて切り分けて、規律に智恵をしばって幸福をみんなで分かち合うという人間関係に力点をおいた公共的幸福感であると丘山はみるのである。しかし、徳徳を守って善い人生を送っても、人は必ずしも幸福になれないという徳と幸福の儒教の矛盾に対して、中国的な仏教の日常あるがままの自己を肯定する禅、極楽世界の念仏を唱えれば幸福になれるという浄土教の幸福観が生まれていくとしている。中国での禅や浄土教は、儒教による公共的幸福の経世済民というシステムがあるので、他者との関わり、慈悲や利他行という実践がぬけおちていると丘山はみる。

以上のように丘山は、幸福観をインド原始仏教や中国の禅などの個人的幸福感、儒教の公共的幸福感、インド大乗仏教の共生的幸福の3つに類型し、人間の欲望も自然欲望型、欲望調整型、欲望超克型にわけるのである。人間の幸福観を考えていくうえで、幸福観を個人のレベルではなく、他者との人間関係のなかで慈悲と利他行のなかで幸福観を考えたり、分相応とか礼の秩序のなかで幸福を分かち合うという公共的な幸福観をみていくことは、大切なことである。現代において、利己の絶対化や個の閉鎖性がはびこるなかで、アジア的幸福論として、共生的幸福論や公共的幸福論の視点は重要なことである。

仏教的な幸福論としてアルボムツレ・スマナサーラの「ブッタの幸福論」⁽⁵²⁾がある。生きていることは充実感であるということで、楽しみ、喜びを大切にする幸福観である。楽しく生きることは人間の本能であり、まじめに勉強しなさい、責任感をもちなさいと、大人になっていくと暗くなることが多い。人間が生きることの必須条件は、学ぶこと、仕事をする、社会の関係のなかで生きるという3つであるとアルボムツレ・ス

マナサーラはのべる。この3つは生きていくことの必須条件であり楽しく生活することである。⁽⁵³⁾

「好き嫌いはなりたない」生命との関係があるので人間としての義務は否定することができないとしている。しかし、人間には能力の適正から選択肢が確保されている。楽しいな仕事は自分の適正にあったことであり、決して好きであるからではない。

ここで、なぜ好きなことであるということが、楽しいな仕事に結びついていかないのであろうか。「好きこそ物の上手なれ」といわれるごとく、好きなことは飽きずに努力していくということである。楽しいな仕事は、自分の適正を強調することができる。現代的なマスコミや学校教育のなかで、自分を見つめることは大切である。自己を見出せない社会的な風潮のなかで他人志向的価値があおられていく精神構造が作りだされやすい。自分を見つめなおすということで、自分の得意なことから楽しみをみつけだすということは、特に大切な視点である。儲かる仕事ということで、金になる思考での仕事の意志を決定していくことは、苦しい人生になる。仕事の評価は、生命の貢献度ではないと、アルボムツレ・スマナサーラは語る。⁽⁵⁴⁾

生きる能力を磨き、充実感をもって楽しく自分のできることをしっかりやることこそ、幸福に生きていくことになるという見方である。そして、仏教的な生き方の五戒（不殺生、不偷盗、不邪淫、不妄語、不飲酒）、人に役にたつ四摂事（布施、愛語、利他、平等）の9項目を守ってこそ自由に生きることであるとのべる。人間の心を育てることの方法として、自分自身が幸福になりますように、親しい人が幸福になるようにと慈しみを大切にしていくこととしている。⁽⁵⁵⁾

ブッタの幸福論として、現代的な苦をみつめながら仏教的な立場からアルボムツレ・スマナサーラは幸福論をのべているのである。

ヒルティは、19世紀後半から20世紀初頭に活躍したスイスの哲学者であると同時に民主主義を实践した政治家であったが、かれの幸福論は、ヨーロッパで大きな影響力をもっている。かれの幸福論の特徴は、道徳的な幸福論ではなく、感性的な

利己主義の克服のために、倫理的秩序に対する確固たる信仰と人間知という教養性を基礎にして、虚栄心と名誉心、不誠実性、傲慢性などを廃した人間的な充実感をあげている。

徳というのは、幸福を導いていくものでないことを次のようにヒルティはのべる。

「徳は幸福ではない。何よりもまず清廉居士ロベスピエールがたたえたこの偶像を捨てよ。徳は、人間の自然のままの心には住んでいない。徳というものをきわめて小さく考える者も、あるいはしごく固陋な頭の持ち主でも、自分自身につねに満足していることができる。一方最も道徳的に虚栄を張っている人の持ち主でも、ほんとうは心の満足をえていない。この虚栄というのは、むしろ大部分、自分自身の価値についての判断の不確実を意味し、それを絶えずほかの人々によって確認してもらい必要があるのである」。⁽⁵⁶⁾

徳はつねに義務を怠ることのない人間を求め、自然のままに住んでいない心であり、自分自身からの満足を得ることができない。徳は虚栄を生み絶えず他の人々に自分自身の価値を確認してもらい生き方をして、心からの満足観、つまり幸福観を得ることができなとするのである。

ヒルティは、個々に信仰的な倫理的世界秩序をもつことが幸福を求める第1条件であるとする。徳ではなく、個々の内面の信仰的な秩序を求めるとのである。人間の倫理的秩序を個々の信仰に求め、幸福をそのなかに位置づけていくのである。他の人々の関係のなかで秩序を求め、幸福観を得ていこうとする前記のアジア的幸福観と異なるのである。

ヒルティは、人間関係をとおして日々得られていく苦悩を先人の具体的な体験的なことから仁愛、仁義、礼の人間の教訓を導き出そうとする見方はとっていない。むしろ、教訓は、あまり重んじないことをヒルティは次のように強調している。

「われわれはいわゆる何々『訓』といったもの、またそうしたりっぱな教訓的叙述のいっさいを、あまり重んじない。それらのあるものは、ある心根の当然自明な流出であって、その（しばしば真の起死回生を通じて）人は到達しなければならな

いわけである。⁽⁵⁷⁾

ヒルティにとって、自己の確固な信仰心または信念なくして、他の関係での徳を考えることは、虚栄心として、自己の価値判断を求めるということで否定的にとらえている。個々の幸福観にとって確固たる信仰心や信念をもつことの重要性が指摘されているのである。

幸福感は個人的な問題の次元ではなく、確固たる信念に基づいての生き方が求められているとする。個々の信仰心の充実が弱者の救済、暴力からの解放がされるとする。個人の信仰心やイデオロギーや思想・哲学が大切にされていくのである。

「幸福の第1の不可欠の条件は、倫理的世界及び秩序に対する確固たる信仰である。この秩序がなくて、世界が偶然により、あるいは仮借することのない、弱者に対して残酷ですらある自然法則により、さらには人間の策略と暴力によって支配されるものとすれば、個人にとっての幸福のごときは、もはや問題になりえない」。⁽⁵⁸⁾

ヒルティの考える人間知は、個人が精神的に自主独立していて無欲になっていることである。前記のアジアの幸福のごとく、人間関係をとおして、個々に相互依存関係をもちながら生きるための教養としての人間知をもとめていこうとする見方とは異なる。また、伊藤仁齋のごとく、人間の欲を完全に否定しないで人間関係の仁義礼智信という儒教的な徳に人間性を求める見方では異なるのである。

ヒルティは、人間の幸福は教養による利己主義の克服のための人間知を高めていくことはもちろんのこと、確固たる信仰心と確固たる思想・哲学による信念によって感性的な本性である利己主義からの克服を必要としていると次のようにのべる。

「内的不満は、すべて、感性あるいは利己主義から生まれるものである。これら両者は、そうした不満の源をきわめてみれば、必ずその第一要因であることがわかる。人間の精神的本性が感性的本性に対して、決定的な勝利をかちえていないならば、そして、現実の実践において日ごとに新たな勝利を獲得することがないならば、人間の真の幸福などはまったく考えられないのである」。⁽⁵⁹⁾

ヒルティにとっての幸福観は、人間の感性的な本性である利己心を教養という人間知によって、解放していくということである。利己心の克服なくして、幸福は訪れてこないということである。利己心の克服を教養を高めることにおいているのである。

人間を不幸にする感情の心として、ねたみ、世評に対するおびえなどの感情をイギリス20世紀の哲学者のバードランド・ラッセルは幸福論であげる。

ねたみは最も不幸をもたらすと次のようにのべる。「総じて、普通の人間性の特徴の中で、ねたみが最も不幸なものである。ねたみ深い人は、他人に災いを与えたいと思い、罰を受けずにそうするだけでなく、ねたみによって、われと我が身をも不幸にしている。自分の持っているものから喜びを引き出すかわりに、他人が持っているものから苦しみを引き出している。できることなら、他人の利益を奪おうとする。それは彼にとっては、同じ利益をわがために確保するのと同じくらい望ましいことなのだ」。⁽⁶⁰⁾

ねたみは他人に災いをもたらし、他人の利益を奪うことを自分の利益を確保するのとおなじぐらいに望むとしている。ねたみは、自分自身も不幸にしていくものである。ねたみは自分自身の喜びをもつことをせずに、自分自身を不幸に突き落としていくのである。ねたみほどおそろしいものはない。

このねたみは、競争社会のなかで拍車をかけられているのである。他人の成功は、喜ばずに自らの敗北としてねたみに転化していくのである。ねたみは、利己的な出世主義の競争の結果から、その激しさが人々のなかに支配していくのである。

ねたみと逆に世評に対する恐れも現代の大衆化した社会の特徴である。世評は、個々の自立的精神に対する弱さの表れであるが、個々が群衆の一員として埋没して、常に見張られている心理状態になっていく。常に人と合わせて、まわりをみての意志の判断であり、自分という自立的精神のない状態である。

被害妄想も競争社会のなかで発生の可能が大きくなる。狂気の被害妄想は空想の迫害者から身を

守ると思って自己防衛的観念から暴行を働くが、ラッセルの指摘する被害妄想は、穏やかな被害妄想で想像上の敵意や不親切をつくりあげて自らを不幸にするということである。「世の中には、男女を問わず、その人自身の話によれば、いつも忘恩や不親切や裏切りの犠牲になっているといったタイプの人がいる。この種の人々は、通例、いかにも口先がうまいので、あまりなじみのない人びとは心から同情を寄せてしまう。彼らの物語る話の一つ一つには、おおむね、それ自体としてありそうもないところは少しもない。彼らが訴えるような虐待は、確かに、ときどき実際に起こるものである。そのうちに聞き手に不審の念を起こさせるは、当人が不審にも出くわした悪党の数が多すぎることだ」。⁽⁶¹⁾この種の穏やかな被害妄想は、口先がうまく、実際にありそうな話を巧みに話すことが特徴である。聞き手が不審に思うことは、話ではなく、出くわした悪党が多すぎることによって気がつくのであるとラッセルはのべる。まさに、穏やかな被害妄想は、ことば巧みに相手をだまして、同情を誘い込んで、自己の欲望のために人を落とし入れることである。

この種の被害妄想は、意識的に相手をだますし、競争社会のなかで、同情を得たりして、仲間を増やして、立身出世の特定の目的をもって人を落とし入れようという企みからである。被害妄想的心理を積極的に利用しての自己欲望の実現である。

偽造的被害妄想を瞬時に作りだして、相手に最も大切な人への助けを求めるといふ詐欺も起きる。オレオレの電話詐欺によって、金銭を巧みに振り込ませる手法など。ありもしないことを不幸な事件を誇大にのべて、相手に金銭を振り込ませる。冷静に論理的に考えればありえないことであるが、心情的に巧みに誘いかけるのである。偽りを金銭欲の充足のために積極的に作りだす。恐れをもたせる偽りの効果として。

「世評に対する恐れは、他のすべての恐れと同様に抑圧的で、成長を妨げるものである。この種の恐れが強く残っているときは、いかなる種類の偉大さも達成することはむずかしいし、真の幸福を成り立たせている精神の自由を獲得することは

不可能である。なぜなら、私たちの生き方が、たまたま隣人であったり親戚であるような人たちの偶然の趣味や希望によって決まるのではなく、私たち自身の深い衝動から生まれてくるのが、幸福にとって不可欠であるからである」。⁽⁶²⁾

この世評に対する恐れは、自立的精神のないまわりに流されていく精神状態である。そこでは、心の内的な衝動をもたないことから、自分自身の信念をもった生き甲斐や自己の生活充実感をもたずに、根無し草のごとくふらふらしていくのである。

つまり、自己の信念のもとに、他人と関係もちながら、喜びを分かち合う幸福観をもつことができない人々である。また、世評に恐れるあまり、自己の殻に閉じこもり、他人との関係を極力さけて、自分の世界を独自につくり、自己の欲望を実現しようとする。競争社会のなかでの自己防衛として、他人とのかかわりではなく、自己の殻づくりである。分業化した現代社会は、競争との逃避の場として、自己の世界を必死につくり、自己のお城を守ろうとする。

アジア的幸福観としての共生的幸福観や公共的幸福観という他との関係をもつことによって、幸福を得ようとする世界ではなく、自己の欲望の殻からでることができずに、自己中心性のままで、自己充足を得ようとするのである。人間は社会的存在であり、他との関わりのなかで生きていくということが失われていくのである。社会とのかかわりの精神は、妄想の世界に入りやすくなっていく。自己の欲望が実現しなければ被害妄想的になり、根拠のない主観的な思いこみによるうらみやねたみが生まれていくのである。

また、他人との関係をもたずに殻に閉じこもり自己の世界をつくらうとするから他の関係で支配欲や権力欲がないかという決してそうではなく、誇大妄想として、自分は偉大であり、極めて優れた人間であると自己を信じて、人を欺き、謀略を練るのである。うそを本当に思い込ませるだましの世界に入っていくのである。

この殻に閉じこもった誇大妄想の精神世界の特徴は、自己を絶対的な偉大性な人間として固く信じていることによって、過失や罪を認めることは

ないのである。自己反省の世界はこの精神構造には無縁である。

人間関係におけるトラブルはつきものになるが、ここに独自の殻に閉じこまったお城が大きな意味をもっていくのである。この小さなお城が絶対的な支配力によって秩序が保たれていれば、内部の争いが起きないが、それが失われてときには、憎しみあいの残酷なトラブルに発展していく。孤立のなかでの小集団のトラブルの恐ろしさである。

(6) 人間論の生物学的アプローチの検討

人間論を生物的アプローチから探ることとして、アドルフ・ポルトマンの「人間はどこまで動物か」という研究成果がある。人間は、社会的存在であると同時に、生物的には、動物の種として発展してきたものであり、真猿類、類人猿、ヒトという発達の類型のなかで、人間は、生理的に動物的な要素を数多く含んでいる。人間はどこまで動物かということは、人間のもっている動物的要素、動物的な種の継承を考えていくうえで、大切なことである。

ポルトマンは、人間は母親の胎内から生まれたとき、脳の発展が全く自律していない状況であると強調する。それは、人間の脳髓の発達に起因している。人間の新生児は、体重に比して脳の重さは格段に大きい。ゴリラ、チンパンジー、オラウータンなどは、1500キロから1800キロに対して130グラムであるが、人間の新生児は、3000キロに対して360キロから386キロであるとポルトマンはのべる。

脳髓の重いことは人間の中枢器官が特別な位置をもっていることである。人間は生理的に早産であり、人間は生後1年になって他の哺乳動物が生まれた時の発育状態になる。社会的な妊娠期間として、1年間延ばされているのである。「人間は生後1歳になって、真の哺乳動物が生まれた時に実現している発育状態に、やっとたどりつく。そうだとすると、この人間がほかのほんとうの哺乳類なみに発達するには、われわれ人間の妊娠期間が現在よりもおよそ1カ年のばされて、約21ヵ月になるであろう。」⁽⁶³⁾

社会的妊娠期間の1年間は、身長や体重が急速に発育していく。生後1年の発達曲線は人間特有である。人間は生後1年によって、これこそまさしくほんとうの生物学的な人間の誕生であると。哺乳動物の誕生時と認められるのは生後1年後であるとポルトマンはいうのである。

人間は中枢神経系の発達が特別にされ、本能とよばれる生物学的な行動様式ではなく、大脳皮質の著しい発達により、本能体制の相対的な弱体化がされ、本能的なホルモン分泌腺を調整する作用をもっているのである。本能のみによって人間の行動は支配されないという特徴をもっている。

「人間のばあいでは、もっとも本能的といわれる行動の部分、たとえば性の領域においてさえ、個人的な決定という、はるかに自由な選択にまかされている。こういった高度に本能的な領域でさえも、個人によって、また時によってちがった行動様式があり、そのあいだに鋭い葛藤さえおこる可能性がある。これほどに直接に種の保存には関係のないほかの生活領域では、この自由な決断という可能性はさらにいっそう大きい」。⁽⁶⁴⁾

動物と人間の行動の本質的な違いは、本能が支配されるのではなく、個人の自由意志によって行動する可能性をもつのである。人間は中枢神経の高度な発達によって、本能を意志によって調整する機能をもっているのである。人間の知能の発達による知的な行動の拡大によって、生得的な本能の相対的な弱体化が起きていくのである。人間の行動要因は、知的側面、感性的な側面、情動的な側面、生理的な側面などがあるが、生理的、情動的な生得的な側面であるものが相対的に低下していくのである。

「動物の行動は、環境に拘束され、本能によって保証されていると、われわれは簡単に特徴づることができる。これに対して、人間の行動は、世界に開かれ、そして決断の自由をもつといっていだろう」。⁽⁶⁴⁾

ポルトマンは、人間の行動は、意志の自由の能力をもつことによって、動物の行動と根本的に異なると考える。動物は、本能によって、純粋に主観的な行動になる。人間の行動は、本能に支配されない、本能を制御できるところの、目的意識を

もつことが可能であり、すべてに環境に従属したものではなく、環境につきあって、生存の条件を拡大していくことが可能になっていく。

ところで、人間は生後1年に生物的に誕生するために、3つの発生・発達をとげる。それは、第1に足の発育など、自立姿勢ができる頃になると、第2に笑いや泣きという人間の心理を表現するところの、ほんとうのことばの習得の領域にはいること、第3に模倣しながら道具の関係理解や知能の発達などの技術的な思考と行動の領域にはいることである。

人間は生まれて1年後に生物学的に人間の誕生になるが、しかし、その後は、ゆっくり発達して、大人になるのに18年までかかるのである。長期の発育期間をもつのが人間の特徴である。性的な成熟も人間の長期の発育期間をとおして起きるのである。

人間は、長期の発育と発達を経て、大人の人間として一人前になっていくのである。サルは4年から5年、ゴリラは5年から6年、人間の性的成熟は、15年かかるのである。人間の生育と発達は、大脳や中枢神経の発達が優先しているためである。

生後1年から第6年までの時期の発達は、言語のくみたての習得、絵を画くことによる客観的な表現能力の発達、人間の手の発達、聴覚、視覚、臭覚、触覚、味覚などの知覚能力の発達の基礎をつくっていくのである。

また、人間関係において、楽しいこと、不愉快なことの感情表現を成長させていくのである。身体的にも2足歩行から走ること、転び方、おす、ひっぱるなどの運動機能も遊びを通して発達していく。乳幼児期における母親、家族をととしての信頼性の獲得能力は、その後の人間的自律性にとって欠かすことのできないことである。

古来から日本では、7歳までは神の子として、親は子どもを連れて宮参りして、神に成長の晴れ姿をみせ、厄払いをする年中行事があった。子どもの死亡率の高かった時代においては、子どもの成長を3歳、5歳、7歳の節目に祝い、厄払いをして子どもの健康と成長を祈願するものであった。学校に入る以前の幼児期は、子どもは神の子

としてみていたのである。

少年期は、遊び仲間集団をとおして、子どもの社会化の発達がされ、7歳から15歳ぐらいまでを子ども組として組織され、祭りなどの伝統的な村の行事に大きな役割を果たすのである。子どもは公の行事に組織されると同時に、遊びの仲間集団と両面をもって社会性やコミュニケーション力を身につけていくのである。少年期は、子ども集団をとおして、幼児期で形成されてきた自我の発達の自己中心性を克服していくのである。

ポルトマンは8歳から10歳のおとぎ話の年齢として児童の空想という精神生活の重要性を指摘する。この年齢の精神生活は、外部世界の因果的な結合関係からは自由に解放されていく。意識の領域はひろいが、わずかし分化していない点であり、ひどく複雑な体験をもち、感情生活が強いことになる。⁽⁶⁶⁾

おとぎ話の世界は子どもが空想して自由に精神を豊かにしていくことであり、子どもの夢がふくらんでいくことである。子どもの創造力を豊かにして、大きな未来をみつめていく空想の世界である。この空想世界は、子どもの生活空間を独自につくりあげていく。子どもの秘密の場所や隠れ場所などが、その例である。

ところで、9歳の壁ということ、この年齢段階になると、体験的、直感的な思考から論理思考が発達していく時期である。自己中心的な思考からコミュニケーション力の発達により、自分の外にあるものが客観的に理解されていくようになる。個人差はあるが論理的思考能力の獲得は、子どもの発達にとって大きな通過課題である。

ポルトマンは、青春期の発達における身体的発育の上昇が民族間によって著しくことなることをのべている。青春期の身体の発達加速現象が、民族によって異なるというのである。日本人、ヨーロッパ人、背の高いスーダン人は、生後8歳ぐらいまではほとんど背の高さは変わらず、日本人の子どもは14歳半まではヨーロッパ人よりも背が高いが16歳半でとまってしまう。ヨーロッパ人は19歳まで、スーダン人は20歳から21歳まで成長が続く。⁽⁶⁶⁾ 青春期は第2の形態変化であり、性的成熟が大きく特徴づけられる。

ところで、生物学者である小原秀雄は、著書「教育は人間をつくれるか」で、教育で人間をつくれるのかという根本的な疑問をなげかけている。小原は、ヒトの種としての形態や生態、諸性質、維持に対する正しい認識の欠落が日本の教育学や心理学は欠けているという見方である。狼少女の話など動物行動学の見地から完全に否定されているが、日本ではいまだに広く信じられている。

人間が学習、動物は本能という二分法の間違った考えが支配している。種としてのヒトは、社会に適合するために、哺乳動物がもつ教育をいっそう発達させた。日常生活が即人間のすべての社会活動であった時代には、子どもには特別な教育はほとんどなくてよかった。食物獲得の道具の使い方や教育でよかった。この教育はヒトの教えたがりや学びたがる自然な活動で成し遂げられた。現代でも狩猟民の生活の伝承、ダブー、通過儀礼などに類似した様相がみられる。仕事が親子や徒弟で継承されて時代は技能の習得が必要であったが、それは生活技術の継承でもあった。

社会システムの発達と肥大化によって、人材養成が求められた。教育は生活そのものと離れた。家族や地域社会の一員の生活文化を継承するための教え学ぶことと、社会システムの一員になるための人材養成とに分離していった。分離以前の継承のしくみが浸食されつつも生き続けながら、ヒトはヒトを受け継いでいる。その現実的な矛盾が子どもの精神不安にあらわれている。それは種としてのヒトの行動形式のゆがみにあらわれている。以上のように、小原は、生物学者としてのヒトの種の継承としての教え学びを強調するのである。⁽⁶⁷⁾

小原は、社会システムの適応のための人材養成と、種としてのヒトの継承の教育、学びを区別しているのが特徴である。小原にとっての教育、学びは、種としてのヒトの日常生活文化継承である。

教育学者の宮原誠一は、生得な性質と育っていく社会環境との関係を次のようにのべる。「個々の人間の生活の最初に与えられるのは、遺伝的・生得的な性質である。しかし人間は誰でもある時代のある社会集団の中から生まれおち、この社会

的環境の諸条件によって個人の生得的性質はその発現の仕方を規定される。その発現の速さ、強弱、方向などが規定される。……いかに優れた素質も、一定の環境に支えられなければ、じゅうぶんに発現することができない。悪条件のために、優良な素質が出現しえない場合もあろう。」⁽⁶⁸⁾

人間が生まれもっていた種の生得な性質は、人間が成長していくうえで、土台になるのである。目的意識な教育と、生まれた以後の社会的環境によって、人間の成長がすべて決定されるということではないことを宮原誠一はのべている。生得性質に規定されて、目的意識的な教育作用や社会的環境によって、成長における発現の速さ、強弱、方向性が規定されていくのである。

小原は、日常生活が即人間のすべての社会活動であった時代の生活文化継承と、村落共同体を超えていく社会生活を社会システムの発達と考えており、その社会適応を人材育成としているが、社会システムそのものの歴史的形成が本格的にすべての人々に覆い被さっていくのは、近代社会以降である。

義務教育という学校の皆学制が生まれていくのも近代以降である。人材養成という言葉と原生的な種としてのヒトの継承の学びの両面をもっているのが教育であり、また、人間の形成的側面である。現代社会は、種としての人間形成的側面がすくなくなっているのが現実である。人間の日常生活の基礎単位である家族集団も実感できない状況になっている。

また、地域生活にあたっては、日常生活から大きく乖離してきている。子どもの成長にとって、家族や地域の存在が大きくゆらいでいるのが現代である。ヒトとしての種の継承としての自然的な生活文化が大きく崩れている傾向になっている。この意味で、小原が社会システム適応の教育によって人間がつくられるのかという根本的な疑問は非常に大切な問題提起である。ヒトの種の継承としていくことの根本的な原理から人間の成長を考えていくことは極めて重要なことである。

宮原誠一は、人間の成長過程における教育的側面と形成的側面と二つの面からとらえている。形

成は自然成長的過程であり、教育は目的意識的な子育ての過程であると、次のようにのべる。

「形成が自然成長的な過程であるのにたいして、教育は目的意識的な過程である。人間が人間の形成のために目的意識的に努力することが、教育の本質である。人間が社会的な生活そのものによってかたちづけられる過程を形成と名づけるかは、言葉の上のあらそいではない。第一には、社会的な生活そのものによる人間形成を、教育と名づけることによって、人間の形成のための目的努力であるところの教育という社会現象の本質が見失われてしまう。第二には、教育は社会化であり、社会生活の全課程が教育するという考え方には、しばしば、あたえられた社会秩序を肯定する気分、態度、思想がひそんでいる」。⁽⁶⁹⁾

目的意識的な育ちと、生活のなかで見よう見まねで身につけていく人間形成の側面とがあること。親の後ろ姿をみて子どもが育っていくことは、目的意識的な教育的作用でないことは間もない。

家族や地域の教育力は、目的意識的な教育作用よりも知らずに生活のなかで身につけていくことが多い。小原がのべる特別な教育ということをも目的意識的な教育指導ということになる。日常生活がすべて村落共同体のなかで自給自足の時代においては、教育がなくてもヒトは育っていったと考えることは大切なことである。

ところで、自給自足的な村落共同体のなかでヒトはどのように育っていったのか。人間の起源を考えていく上で、社会的存在と現世人は同じこととしてみる。動物的なヒトが自然のあるがままの循環的状况から、社会をもつことによって、人間は自然と集団をもって主体的に関わり、集団内で相互扶助していくことになるのである。つまり、相互扶助の氏族共同社会の成立は、現世人間の出現である。

現世人間の出現は、採取経済が基本である。日本では縄文文化が、その現れである。村落共同体の生活そのものがヒトとしての自然循環のなかで、ヒトとして成長していったのである。このヒトとしての成長における自然との関係は、重要な発達課題であったのである。ホモサピエンスのヒ

トが、現世人のヒトになったのは、相互扶助の氏族共同社会の出現である。

人間は自然のあるがままの適応ではなく、道具などを使って自然に働きかけながら、主体的に目的意識的に生存のために適応していったのである。自然循環があるがままの自然適応ではなく、自然に目的意識的に工夫して、主体的に自然適応してきたのである。寒くなれば衣服をまとい、暖かくなれば服をぬいだ。生理的な動物の毛の抜け替えを、人間は、目的意識的に衣服で調整しているのである。雨をしのぐために、洞窟にこもり、家をたて、安眠の場をつくったのである。

動物の巣づくりから人間は、家をたてて目的意識的に安住の生活の場を確保しているのである。食べ物も人間は、自然のあるがままの植物採取、獲物の獲得ということから、農耕と牧畜をして自然そのものを自らの生存要求によって、生産してきたのである。人間は、食物を調理し、保存してきたのである。

さらに、食べ物の味覚を覚え、食べることを通しての文化的な喜び、コミュニケーションをとってきたのである。あるがままの自然ではなく、人間は衣食住の条件を目的意識的につくり、生存の幅を広げていったのである。

これは、動物的なヒトの自然的な適応が目的意識的に生存条件をつくりだすことによって、生きていくということである。自然適応の拡大がヒトとしての種の特徴である。自然の適応の拡大ということで、自然を征服していく過程では決してない。それは、人間自身が動物であり、動物的な生理や動物的な循環という命をもって、死を迎える有限の生物であるからである。

小原は、ポルトマンの「人間はどこまで動物か」で書かれた人間のもっている特別な性格である未熟性という見方は間違っているという。「ヒトの子は特別に未熟ではない」というのが小原の主張である。形質も、動物として特別に特殊ではなく、自然史的根拠に基づいている。種としての生得的な性質は、系統的に類人猿に近く、他のすべての種と同様に生態的地位に連合したものであるとする。

主要な特徴は、社会性である。生まれたての類

人猿は、立てず、ほうこともできない。類人猿はヒトより早く運動機能が発達する。しかし、真猿類と比較すると類人猿の成長期が長い。成長期間の長さは、真猿類、類人猿、ヒトという発達で、ヒトが特別ということではなく、自然史にみる必要があると。

ヒトの子の未熟性は、動物界にない特別のことではなく、進化史の検討からはじめなければならない。また、本能的なもって生まれたものと、刺激と反応が経験に蓄積されるという知能的、学習的なことで変わることという両側面から人間の成長を考えていくことが必要であり、行動への内的衝動の欲求も多様性からなっているというのが小原の見方である。

人間は、すべて教育によって、人間になっていくという考えは一面的にすぎないというのである。人間自身は社会性という特徴をもっているが、その育ちは教育によって形成されいくのである。しかし、人間は、生得的な側面があり、動物的な本能的な側面をもっているものであり、成長のなかにも生得的な本能的な側面があることを否定しているわけではない。

人間が大人になっていくというのは、骨格の発達、身体的成長、運動機能的側面の発達を見逃すことができない。それに伴って種の継承として、生得的に生理的に生殖的機能も発達していく。思春期という一定の身体発達の年齢段階によって、その発達曲線が出現するのである。いうまでもなく、生まれたときからヒトは、身体的に、生理的に大人になっているわけではなく、生得的に年齢段階に応じての発達の課題をもって成長していくのである。

ヒトとしての生得的にもっている要素を考えていくことは、現代社会の子どもをとりまく環境が、それぞれの年齢段階において、生得的に成長していくことがゆがめられていることがあるからである。人間と人間との直接的な関係によるコミュニケーションではなく、バーチャルな世界のコミュニケーションが映像文化などでつくられていく。

自然的に子どもが親との情緒的感覚のなかで、愛的なコミュニケーション能力をつけていくこと

が、バーチャルな世界に閉じこめられていくのである。このバーチャル性は、少年期のなかでどの子どもでも通過する未来への創造力発展のための空想的なおとぎ話の世界や子どもだけの隠れ場などの世界ではない。おとぎ話や隠れ場所づくりに子ども集団が遊びの仲間集団として生の人間関係ももたず、また、その後の思春期や青年期での現実的生活からの体験から物事を直接に考えるのではなく、空想的に自己展開していく世界である。

人間の生得的な愛情関係による相互扶助能力の形成が培っていかないのである。幼児期における愛情に満ちた母子と家族関係の安定性は、ヒトとしての生得的な人間関係能力の基盤になっていくものである。子どもの情緒の不安定性は、生得的な子どもの成長を妨げているものである。これは、その後の社会性の形成能力における信頼関係能力、相互扶助能力、愛情関係能をつくりあげていく上で大切な生得的な発達課題である。これらの生得的な能力形成がされていかないことは、ヒトとしての子どもの自然的な成長が犯されているのである。

子どもの成長は、一歳までの二足歩行ができる能力、母子関係による情操的な愛着関係の定立がある。排泄などの生活自立、笑う、泣くしがみつきの愛着行動からの積極的な表現能力の形成、喃語からはじまる要求の言語化などの言語能力獲得の基礎、生活リズムの形成、情動や注意力などの落ち着きの安定性などヒトとしての生物的な自律の基礎が幼児期につくられていくのである。

西田利貞は、「人間性はどこからきたのか」ということをさる学からアプローチしている。ヒトは家族や村落の地域集団という重層的な社会をもっているほ乳類であるが、霊長類の集団も多様であり、類人猿の社会も一様ではない。246種類に分類される霊長類の集団は、横軸に母系集団、父兄集団、非単系集団、縦軸に雌雄とも単独、雄単独雌集団、雌単独雄集団、単雄単雌、単雄単雌、複雄単雌、複雄複雌、重層社会と多様性をもっていると整理している。ヒトは、ケラダヒヒ、マントヒヒと並んで重層社会であるとしている。⁽⁷⁰⁾

多様な社会形態をもっている霊長類は、集団のもっている意味が防御生ということがあるのである。西田は、このことについて、次のべている。「集団を形成は、捕食者に対する防禦と、菜食競合いというコストの兼ね合いで決まるということになる」。⁽⁷¹⁾

大型の霊長類は、目立ちやすいということで単独の行動はとれないということである。また、防禦も集団でなければできないということである。大型になって目立ちやすいという霊長類が集団をつくるが、リスクも大きい。つまり、集団をつくと食物量が競合する。この結果遠くまで遠征しなければならず、捕食者に捕まるリスクも高くなる。霊長類の集団形成からヒトとしての集団の形成を位置づけようとしているのである。

動物としてのヒトの集団形成において、捕食と食糧の競合い関係の側面からもみていくことが必要であるといことである。現世のヒトは、社会の起源としての氏族社会の村落共同体を形成する。外敵からの集団の防御は、強固にしてきた。集団としての生命の保持は、相互扶助をもって、自然災害に対してのも目的意識的に防御してきたのである。

また、衣食住の生活のために労働をとおとしての相互扶助ばかりではなく、物と労働の交換、物と物の交換をして相互扶助をして、人間関係の発展、交通手段の発達をしてきたである。

霊長類集団の互酬的援助行動は、毛づくろいに見られるように労働の遅滞的交換である。自分で出来ない体の部分を毛づくろいしてもらうため、同時に相手を毛づくろいすることができないのはいうまでもない。

毛づくろいはノミやしらみなどの害虫、汚物をとってもらふことであり、霊長類にとって自分の体を清潔に保って、病気から身を守ることである。チンパンジーなどは、狩猟して獲得した大きな肉を一人で食べられないので集団内のなかで特定層に分け与えることがされる。

「ライバルの雄や若い大人の雄や若者に肉を与えることは決してない」。⁽⁷²⁾

「アフリカの農耕民は、森林に住む狩猟採集民ピグミーから肉や蜂蜜をもらったり、畑の労働奉

仕を受けるかわりに、キャッサバやバナナなどの栽培食物を与える。・・・お互いにコストが小さく、利益の大きい取引だからこそ、中央アフリカの広い地域でこの関係は成立しているのであろう」。⁽⁷³⁾

西田利貞は、「人類が二足歩行をしたことによって、道具使用、犬歯縮小、狩猟、協力、言語など人間的な様々な行動特徴が、お互いに影響しあい、強めあつて進化したと考えた。これが、そうではないことがわかったのは、二足歩行する動物は何種類もいただけではなく、同時に同じ場所に異種の二足歩行が共存していたことがわかったからである。ヒトにならずに絶滅した動物が何種類もいたわけだ」。⁽⁷⁴⁾

二足歩行が決定的なことではなく、長距離移動できたことにより、ヒトの行動の特徴をつくりあげていったと西田利貞は考えたのである。「人類の二足歩行は採食地からつぎの採食地へ果実を求めて移動する必要から起こったとわたしは考えている。・・・ヒトが多量の地下の資源の存在に気がついたとき堀棒という重要な道具が発見された。二足歩行は、季節性のする森林で、乾期に植物の地下器官を堀棒で採取するという生活様式として定着したのでなかろうか」。⁽⁷⁵⁾

長距離移動は、断片化された森林にとりのこされた祖先は、一つの川辺林からつぎの川辺林への果実を求めて移動するためにサバナへの進出を余儀なくされたとする。そして、植物の地下器官を食べるようになって、人間的行動特徴が生まれたとするのである。

ヒトが原始類人猿から発達していくうえで、長距離の移動を可能にさせたことをあげている。つまり、生物学的にヒトの形成における二足歩行ということから長期に移動できる運動能力、適応能力があったのである。この長期移動ができるようになって、気候変動の生活の困難性から食糧を安定に確保することができるようになったのである。さらに、地下系の植物をヒトは堀棒という道具を使い、移動による木の実の確保と同時に、食糧を安定的に確保していく。

ヒトの食糧の確保は、木の実と地下器官の植物を採取することであったことから、手の発達がは

かられていく。木の実と地下器官の植物採取と同時に長期に移動することができる運動能力は、ヒトの手と足の機能を分離していくのである。

サルが木がから降りて二足歩行できることによって、手が自由になって、労働が可能になったということでサルが人間になるにつれての労働の役割というエンゲルスの説に対して、サルからヒトになるにおける長距離の移動の運動能力、適応能力を媒介しての掘棒を道具に使うことという労働の役割をあげているのである。サルからヒトになっていくという生物学的に人類史形成の側面から人間性を考えていくうえで、第1に森で暮らすこと、第2に長距離移動を可能とする能力をもつこと、第3に地下器官の植物を手作業という道具を使って食糧を確保するという3つの要素が絡み合って、脳の発達があったのである。

人間の感覚器官の発達における森での生活や長距離移動の適応能力の関係は無視できない大切なことである。気候変動という困難性からより困難な長距離移動ということをヒトは生存のために余儀なくされたことが原始類人猿からヒトになっていくのである。森の生活のみで類人猿が生きていくことが困難になることによって、ヒトは、生存のために移動を余儀されたのである。森からサバンナをとおり、再び別の森に移動をくりかえしていくのである。生物学的にヒトは森で暮らしていた霊長類を遠い祖先をもつのである。ヒトにとって、その祖先のもっていた生物学的な遺伝子を引き継いでいるのである。河合雅雄は、森の生活は、ヒトにとっての内なる自然として、次のようにのべる。

「哺乳類中、目として森林の中で樹上生活を確保したのは霊長類だけである。つまり、霊長類は緑の中で生活に適応しきった動物なのである。われわれが緑を求め、緑がない所では心が落ち着かず、いらいらし、緑の中でこそはじめて安心感に浸れるのは、遠い先祖から受けついできた系統発生的な適応感覚によるものなのである。それは人類がサルから進化してきたという事実に基づいた、存在の根源にあるものだ。それ故、それを否定したり抜き去ることは決してできない。それを否定することは、人間存在の根本を形成している

諸性質を"内なる自然"と名づけよう」。(76)

ヒトの祖先を生物学的に理解していくうえで、森の暮らしは遺伝子のなかにタイムレコードとして刻まれているのである。ヒトは、感覚的に緑を求め、緑の生活のなかで落ち着くのである。

ところで、人間の感覚の発達は、乳幼児から就学前の六歳までが著しく発達していくものである。脳の生理的な発達も90%以上が六歳までに発達していくのである。感覚器官と脳の生理的な発達が六歳までの子どもにとって大切な課題である。したがって、弓矢の扱いや家畜の世話の生産活動、字の読み書きのはじまり、子ども組の社会的な自主的な集団活動の準備は、六歳以降からの学習によって、本格的にはじめられるのである。河合は、内なる自然という視点からの人間の年齢の発達を大切に、六歳までの発達の役割について、自然の方で人類は体験してきたと次のようにのべる。

「六歳を就学年齢としたのは経験的知恵であろうが、脳の発達が90パーセントに達した地点からの開始は大変理にかなったものだといえる。文明化されていない、いわゆる未開社会の自然な生活の中では、弓矢の扱いをおぼえたり、家畜の世話をするのが、六歳を過ぎてからごく自然な形で始まるのも、人間の生産活動の開始がどの年齢段階にあるかを知るための一つの手掛かりとなる」。(77)

六歳までの発達課題として、脳の生理的発達、知覚の発達を重視するのである。さらに、人間の認識は直感的に把握するパターン認識と、分析的・総合的に認識する2つのタイプがあるが、幼児期には、直感的認識の発達が最も発達し、六歳時に最高時になる。直感的認識としての図柄で覚える感覚的なパターン認識は、漢字などの認識にとってもパターン認識で覚える。

「対象の認識およびその理解には、二つのタイプがある。一つは分析的・総合的認識であり、もう一つは全体像を直感的に把握するパターン認識である。チンパンジーは前者の認識能力は低いが、後者のパターン認識はすぐれている。だから、子どもも漢字だと一つの図柄として直感的に認識できるが、アルファベットの合成である英語の単語、つまり表音文字の認識はむしろ難しい。

漢字は象形文字であるから、図柄としてそのパターンを直感的に認識することができるのである。このパターン認識の能力は、人間では六歳頃が最高で、十歳くらいから衰えはじめる。」⁽⁷⁸⁾

子どもの間の感覚的認識で六歳頃までの発達が無条件に大切なのである。視覚的認識の発達、聴覚的認識の発達、子どもの感覚認識の発達環境に六歳時までは特別に配慮していくことが求められていくことになる。感覚的認識は、大きく全体を理性的にみて、分析的、論理的認識とは異なることはいままでの発達によって、人間の認識が行われ、行動への判断の感性的にされていくのである。感覚器官の発達が不十分であれば、その認識が十分に機能していかないことになる。

聴覚が十分に発達しなければ音声器官の発達もされていかない。音を聞くということは音を発するというので、音の人間の表現である言語を覚えていくことになる。人間の感覚は、十分に発達しない感覚器官があれば、他の感覚器官が、それを代替しようとする。音が聞こえてこなければ、視覚や触覚などで、その表現を得ようとする。視覚が弱ければ、聴覚、触覚、臭覚で、さらに、気配などを感じるということで空気を感覚的に読もうとする。

人間が生得的にもって生まれた感覚的認識は、五感全体、または、それ以上の感覚で物事をとらえようとする。人間は生得的な学習作用によって、器官が十分でないことに対して体全体で補おうとするのである。

運動能力の発達も人間は、生得的に自らが内にもっている力を試行錯誤して、発達させていくものである。人間は文化をもち、それぞれによって習慣が異なることによって、人間の行動機能も文化的な習慣によってことになってくる。あいさつひとつとっても民族間によって異なる。

人間としての日常的なふれあいやスキンシップというコミュニケーションは民族を超えて人間としての普遍性をもつが、文化的な習慣という形が異なってくるのである。人間は、しつけをもって文化的習慣を体得していくが、人間的な普遍性であるところのあいさつというコミュニケーショ

ンの必要性は変わるものではない。河合は、動物としての運動能力獲得の試行錯誤性と、学習の自主性について次のように述べている。

「木登りはサルの専売特許のように思われているが、これだって一生懸命練習して身につけるのである。こうした運動能力の開発は、すべて誰に教えられることもなく、みようみまねで試行錯誤をくりかえしながら自分で覚えていくものなのだ。動物はすべて、自らの力で生きていこうという内的な力を持っている。それをうまく自然形で発揮させていくのが、親の役目というものだ。過保護の母親は、子どもの生命力の芽が出るたびに摘んでいるようなものではないか。生得的な行動に左右されている動物では、放っておいても行動発達は遺伝子によるプログラムにしたがって発達していくから親の役割は少ない。しかし、行動発達が学習に強く依存している人間の場合には運動機能の獲得にも、幼児からのしつけが重要である。」⁽⁷⁹⁾

この河合の人間のしつけの位置づけについて、人間が動物と同じように運動能力獲得の普遍性と、文化的習慣によっての形のもっている民族間の違い、文化の個別性について問題を整理して問題を提起していないため、動物と人間の本質的な違いとして誤解されてしまう。人間も運動能力の試行錯誤性や自主性の学習という動物的な要素をもちながら、文化的な習慣という人間のもっている独自性がしつけという形で現れるのである。河合は、サルから受け継いだ自然の行動型を大切にすることの重要性を次のように提起している。

「これからもわれわれがサルから受けついできた自然な行動型を、歪めたり変えたりすることが起こってくるであろう。文明の発達が、霊長類としての身体を退化させていくことに、これからますます留意する必要があると考える。手とともに大切なのは、足である。サルからヒトへの進化の過程で、ヒト化を起こすきめ手となった最も大きな動因は、直立二足歩行である。」⁽⁸⁰⁾

この河合の立場は、サルからヒトになっていくうえでの直立二足歩行ということは子どもの発達を自然の中で考えていくことで大切であることは同じ見方である。人間の内なる自然に反して、

早期に子どもの英才教育を実施していくことは、子どもの発達を大きく歪めていく危険なことである。人間の発達の動物的な要素をきちんと把握していくことは、内なる自然のもとに子どもの自然の発達を促していくうえで、極めて大切なことである。

第六章 人間力と学問

(1) 人間知と教養—ヒルティの幸福論の検討より—

ヒルティにとって、人間の幸福達成は、教養を身につけていくことは不可欠であると考えられる。教養を身につけることは、人間らしく生きられるために必要不可欠なのである。人間らしく生きられるのは、自分自身の精神が自主独立性をもってることが求められると同時に、自己欲望をコントロールしていくためになる。幸福達成には、利己主義からの克服が重要であるとする。人間らしく生きられる力と教養をもった人間知とヒルティはみるのである。教養を身につける人間知は、個々の欲望からの利害関係から解放される精神をもてることとする。このことについて、ヒルティは次のように述べる。

「人間知は、観察者の高度の自主独立と無私無欲を前提とし、あるいは、観察者がいっさいの利己主義をできるだけ多く切り捨てることを前提としてのみ可能なのである。自分のために人から多くを望むものは、つねにこの利害に目がくらんでしまうのであろうし、またどうしても人を必要とする者は、また絶えず人をおそれるであろう。これに反して、人から何かを受け取るより、むしろ何か人のためになることをしようと思う者、ただこういう人だけが、恐怖もいれず、また過度の愛着にもわずらわされずに、あるがままの人間をほんとうに知ることができる。」⁽⁸¹⁾

ヒルティは、人間知を身につけるうえで教養を不可欠な要因とするのである。かれにとっての教養は、専門知識ではなく、利己主義から解放されるための人間の発達の内容を次のように求めているのである。

「いやしくもそれが有益な望ましいものであるためには、知識つまりは専門的学識よりもいっそ

うすぐれたもの、あるいはそれとちがった可能性を持つものでなければならない。また一般的教養の最もたいせつな成果は、各人の人格を健全にしかも力強く発達させて、ついには内的に満ち足りた、完全に充実した人生を営ませることにある」。⁽⁸²⁾

教養とは利己心から人間を解放することであるとヒルティはみるのである。利己的自己保存、肉体的快樂をむさぼる享樂欲からの解放である。自己欲は、享樂欲ばかりではなく、支配欲や権力欲からくる傲慢性、自己絶対性、忘恩性をつくりだしていく。

さらに、享樂欲と支配力を達成しようとする拝金主義による金銭欲を生み出していく。人は、周りから認められたいと思う心は、社会的存在としての人間性から当然に生まれてくる精神である。それは、支配力の欲望へとつながっていく自己顕示力とは異なるものである。名誉欲が支配力と結びついていくならば利己心の欲望である。それは、人から認められたいという自己の社会的責任性からの評価の自己確認の場では決してない。

自分の享樂欲や利己主義を捨て去る気持ちが全然みられないなら、真の教養の道歩むことができないというのがヒルティの見方である。この教養への道は教えられるものではなく自らがこの道をあゆまなければならないのである。

人間知の教養としての哲学は、現実の生活に役にたつものであり、利己心を克服していく人間的発達に役にたつものであるということヒルティは、次のように述べる。「現実の生活においてその真なることが確証されず、また実行されないような哲学は役に立たない。もっぱら日曜日の教会行事だけを本務と心得て、市場や商店では力を発揮しないような宗教はほとんど役に立たない。また知識そのものも、生活を自他のために、なんらかの点で、いっそう人間にふさわしく発達させるのに役立たないようなものは、あまりにたいした価値はないのである」。⁽⁸³⁾

日曜日の教会を本務と考えるような教養ではないのである。人間知としての教養は、市場や商店、実際の生活に役に立たないものは、価値をも

たないものである。また、私欲からの解放のための人間の発達に役に立たない教養は、人間知にはならないのである。ヒルティの教養論は、実際の生活のなかでの価値を見いだそうとしているのである。観念的な教養ではなく、現実的な生活に役にたつ、人間発達に役にたつ教養を考えている。

教養の内容は、第1に、肉体的、精神的な健康を求めている。第2に高い聡明性で、第3に人間としての器量の高さである。とくに、人間的器量の高さを重視しているのである。人間的器量の大切なことは、人のそれぞれ立場を尊重することである。人は、それぞれに役割があり、その人柄の具体的な内容はそれぞれの境遇によってつくられていくものである。そこでは、虚偽や虚栄を捨て去っていることであり、誰でも、まったく生来の人間であることに変わりはないのである。人間にとって幸福なことはいっさいの野心、金銭欲をはじめ個人的欲望から解放されて、精神的に自由になっていることである。ヒルティは、人間の器量について次のようにのべる。

「真の教養の実証は、第1に精神的健康と力とが徐々に増大していくこと、第2に一種のより高い聡明さがわいてくること、そして最後に人間の器量とその独特の偉大さを加えてゆくことである。この偉大な器量こそ、他のいかなる方法によってもそれを招来し、あるいは模倣することができないものであって、真に教養の主成分をなすものである。とはいえ、このような、徹底的に教養を身につけた人々も、いっさいの虚偽や虚栄を捨て去っているだけで、まったく生来の人間であることに変わりはない。またかれらは、いっさいの野心から自由である。総じて人間の幸福にとって肝要でない財宝を求めようようなことは決してしないものである」⁽⁸⁴⁾

教養を身につけていくことは、人間的器量を持ち、私欲から解放されて、精神的に自由になることであるとヒルティは強調するのである。また、贅沢という個人的欲望をもとめないことであると次のようにのべる。「完全な教養を身につけた人は、決してその外見や住居・飲食などにははなはだしく大きな価値をおくことなく、したがって、ぜいたくは自分に不相応もの、また他人に対

して不正なものとして細心にこれを避けようである」⁽⁸⁵⁾

贅沢は、教養人にとって禁物である。また、他人にたいしても贅沢は不正なものとして細心にこれをさけようとする。人間の欲望は、生きるうえでは不可欠である。動物は、個体の欲望があることによって、生存が保持される。人間的に生きていくことと、人間的に欲望をもつことは同じである。欲望をもつことは決して否定されるものではない。動物界は、個体の欲望は、自然の掟によってコントロールされていく。人間的欲望は人間が社会的存在として集団や社会のなかでコントロールされていく。

人間の集団や社会的性格は、人間の意識性によって文明を発達させ、生産力を拡大し、自然に意識的に働きかけて、人間的欲望を実現できるように科学や技術を発達させてきた。人間的欲望は、個々に分裂して、権力欲や支配欲を生み出してきた。このことによって、個人的欲望も拡大していったのである。また、金銭力は武力などを伴った権力欲と同時に、個人的欲望を実現していくうえで、大きな手段になっていった。他の集団や他民族を武力や金銭によって支配し、自己の欲望を拡大し、贅沢を謳歌する人々が増えていったのである。このことは多くの人々を私欲によって不幸に落とし入れていくのである。金銭欲は、支配欲と同時に厳しい誠実さを求められる。つまり、金銭欲の拡大は、教養性から大きく外れていくからである。

「金銭に対して非常にきびしい誠実さを持ち、人生の目的としては、これを完全に、また率直に蔑視するが、しかしより高い目的を達成するための手段としてはこれを正しく評価するというふうに、金銭をほんとうに正しく使用することは、おそらく、完全な教養を身につけた人であることを示す確実なしるしの一つである」⁽⁸⁶⁾

金銭は、市場経済が支配するなかで生きていくための大きな手段である。市場経済のなかで生きていくには、一定の水準の金銭なくして人間的に生存することは不可能である。生きたいという人間の本能的欲望と金銭欲は市場経済では一体である。それは、生きていくための手段である。これ

は手段であり、人生それ自身の生きる目的ではないという誠実さが大切なのである。金銭を社会のために正しく使用することは、教養を身につけた人にとって重要な仕事である。

(2) 生き方と人間力形成

－伊藤仁齋の童子問から－

江戸時代に日本的ヒューマニズムを唱えた儒学者の伊藤仁齋は、学問を修めるにはどの学問でもそれぞれ方向を異にしているとす。修める最もふさわしい行路は存在するとして、時間をかけて学ぶことを次のように強調している。

「何事かを成遂げるにも、必要な手筈をひとつひとつ、時間をかけてゆっくり処理していかなばならぬ。正当でない変わった遣り方を狙ってはいけない。近道を行こうとしても、そういう便利な抜け道の危険を思うべきである」。⁽⁸⁷⁾

人間の成長は学問によってなし遂げられていく。その学問も実際の世間と結びついてこそ人間の成長に連なる学問であると伊藤仁齋は次のようにのべている。「世間の実際と密接な学問ほど人間を育成するのに効果的な方法はない、現実世界に抛り所の頭の中だけで理屈を捏ねあげる者は全くなにも得られない」。⁽⁸⁸⁾

学問は有限の人間が無限の真理を究める手段である。「個人の性といっても所詮は人間なのだから限界があり、対照的に、世界の真理には終点がない。有限の性を以て無限の真理を覚知し尽くそうと欲するなら、学問の効能に頼るしかない。・・・天地による万物の化育を輔けるに至っては、我が性の限界を超えて進出する推演（まわりに広める）のごとくではあるが、それは自分の性を尽くした自然なかたちと、本質的には変わりなく、ただ外からの力が加わったからなのである」。⁽⁸⁹⁾

仁齋は、学問の成果として薪で飯を炊くことにたとえて十把の薪で一斗の米を炊けるが一石の米は炊けない。ところがいったん吹く風に、火を吹きおこし、薪にあおれば一片の付木でも宮殿を炎上させることができると外から加わる学問の力を説明している。学問の力を身につけることによって、自然の力を応用できて、大きな力を自らのも

のにすることができるということである。

自然法則を認識することによって、人間はその認識の部分だけ、自然の恐怖から自由になって、自らの力を自由に発揮できることができることになるのである。人は自己の定めた学問を学ぶ志の意志を変えず、努力して学べる事が出来れば聖人賢者となることができ、天地の化育をたすけることになる。人間力にとって、自然法則の認識の教育は大切である。

「人が志を立てて意志を変えず、努め学んで倦まなければ、聖人賢者ともなることができ、至誠よく性の限りを尽くし、天地の化育を賛けるほどになるであろう。教育の貴ぶべきこと、かくのごとし」。⁽⁹⁰⁾

学問をすることは自らの人間的な高まりと、自然の力を身につけていくことだけではなく、推演というように学問を広めて多くの人々が万物生成の根源力、身体の中核となる活動力、何者にも屈しない道徳勇気である浩然の気を身につけることを強調している。それは、自分だけではなく、学ぶことと同時に世間の人々の教育を位置づけていることを見落してはならない。

(3) 学問と人間力形成－石田梅岩に学ぶ－

18世紀に活躍した商人の儒学者であった石田梅岩は、45歳から講釈をはじめ、商人を中心にした心学運動の基礎をつくった人であった。梅岩にとって、学問は、心を知ることであると考え。

「心を知るときは志がつよくなり、正義の道筋ははっきりして向上することができる。この心を知らなければ、愚かで自分勝手であり、学問をしても正しい道を明らかにすることができません」。⁽⁹¹⁾

心を知るときは、志と正義の道筋を梅岩は強調するのである。学問をするうえで正義の道筋は極めて大切な前提であるとする。学問をしていくときは、自分自身の正義観をもたない客観主義ではないということである。学問をしていくうえでの基本的姿勢に学問する人自身の心のあり方が求められているのである。つまり、学問をすることは博学になって評論家になるためではなく、正義の筋道を明らかにしていくために学ぶのである。正

義の道筋という道理の認識を深めていく課題としての学問の大切さがある。

さらに、学問は心を豊かにするものであると、梅岩は、次のようにのべる。「学問は心を正しくし、徳を実現することのほかになにがあるのでしょうか。自分の文学的教養を自慢せず、利益を求める欲望や名声を願う心がなくて、正しい道に志しているのが立派な人の学問だと言えます」。⁽⁹²⁾

学問をすることによって、自分自身の心を豊かにして、道徳にも優れた人格をもっていくことを意味している。学問をすることによって、人間的に高まっていくと言うことである。

学問をすることによって、徳の力をもった人間になっていくことである。つまり、人間的に高まっていくということは、学問をすることによって、おごりをもたず、謙虚な人間になることである。梅岩自身も学問をすることによって、10人のうち7人から8人も商売や農業を粗末にして自分を偉いと思い、親さえも馬鹿にするようになるということを播州の人に言わせている。⁽⁹³⁾

悟りを自らが体験しないかぎり心を真に知ることができないとしている。「一度悟りをひらき、疑いがまったくなくなるという経験をしないかぎり、正しく理解することができません。この悟りは信心がしっかりして初めてひらけるもので、親から伝えて子に譲りわたすということはできません。教師も弟子に伝えることができない。ただみずから知れば、教師がそれを承認するというのです」。⁽⁹⁴⁾

自ら体験するということは、自分自身のものとして、体で覚えて、体で身につけていくことを意味している。汗水ながすという単純な体験ではなく、体をとおして目的意識的に悟りをひらいていくことである。そのことによって、自分自身の体に身につけていくものになっていくことである。それらは、職人的な技能を身につけていく世界のなかに典型的にみることができる。まさに体で覚えていくことである。

樽大工が削るように、ゆるければ固定しないし、小さすぎればいらぬ手に覚えて思いどおりの加減をできるようになる。このことは経験に

よって会得するものである、と梅岩は次のようにのべる。「心を知らないで法を説くのは、桶大工のことを伝え聞いて輪をくずすようなものです。心を会得しなければ、桶ができて水が洩って役に立たない。儒教の教えも同じことです。だから心を知るのが肝心です」。⁽⁹⁵⁾

このたとえば、桶大工という職人的世界だけではなく、心を知ると言うことで一般的なことをさしているのである。志や信心の強さが心を知ることで大切なことである。

石田梅岩は、商業活動で得た利益は、生きていくための正当な利益であると。商売の利益は公に許された俸禄であり、世の定めである。商売の利益は、欲心をもってするのではなく、世間に役立つ仕事であるというのが梅岩の見方である。商人は損になっても品物売るものではありません。品物を買うには相手に利益をあたえていくものである。

「商人は正しい利益をおさめることで立ちゆくので、それが商人の正直です。利益をおさめないのは商人の道ではありません。だから、正しい人は、損になってもまけてこの品物売りましようと言われるときには、買いません。このことから買うのは相手に利益を得させるためです。相手の助力は受けないということになります。利益をとらないのは商人の道ではない」。⁽⁹⁶⁾

商人が生きていくには、利益を得なければいけないことができないのである。したがって、利益をえないのは、商人の道の道でない梅岩はのべるのである。現代の消費者は、価格競争のなかで、売る人のことをどれだけ考えて品物を買うかということは極めて難しい。品物を見て、生産者がみえてこないのが一般的である。農産物の偽証事件や健康に被害をあたえ、食べると害をおよぼす食品が売られている事件が続くなかで、消費者の意識も農産物の安心・安全が大きな課題になっている。

安売り合戦の広告も数多く世に出回っている。ものを買うとき、消費者の常として、安い方に飛びつくのである。財布が一定しているので、一定の財布のなかでほしいものを得ようとするのは消費者心理である。安いこと、品質の問題がでて

くるのである。やすいものが売れるという時代で、商品をつくっている人々がどんな生活をしているのかを考え状況は現代人は持ちにくいのである。価格競争に打ち勝っていくことが市場を制すると思われ、安いのが売れるのが現代ではないか。

このようななかで、農産物市場では、安心・安全ということから顔のみえるしくみが生まれている。スーパーに農民の顔写真入りでつくった農産物があるとか、農民と消費者と直接契約して農産物を提供するとか、また、その間に協同組合などの団体が入って農民の生活安定と安心・安全の農産物をつくってもらうとか、様々な顔のみえる市場形成がみられる。また、先進国と発展途上国との関係でフェアトレードとしてNPO団体を介して発展途上国の人々の豊かな生活を保障していくしくみづくりがされている。

これは安いものであればよいということではなく、安全・安心と生産者との信頼関係という新しい市場の形成である。安い食品であれば、とびついて行列ができるということからの市場からと違った世界である。買うときに、売る人が生活をなりたつことが、買う人自身が安心・安全の品質を保障されるのである。商人はだましの世界ではなく、正直の世界で、正しい利益をあげるようなしくみが大切な時代になっているのではないか。

ところで、売る人が利益を得たときに、それを社会に還元していくことは商人の正道である。商人の仁愛は飢餓に無料で米を出して人を救った商人は、人間の道であるばかりではなく、商人自身の生きる道を救うということである。商人は買い手がいなければ商売がなりたないと梅岩は次のようにのべる。

「商人もこれさえ知っていれば、自分の道がはっきりわかります。買ってもらう人に自分が養われていると考え、相手を大切にすれば、たいいていの場合に買い手の満足が得られます。買い手が満足をするように、身を入れて努力すれば、暮らしの心配もなくなるでしょう」。⁽⁹⁷⁾

商人は買う人に支えられて生きているということであるので、利益を得て蓄えがあれば、お客さんが困っていれば助けるという商人の正道がある

と梅岩はのべているのである。商人は一方的に利益を得るのではなく、得た利益で蓄積があれば、お礼をお客さんである消費者に還元していくことである。販売者は、消費者にもの売って利益を得ていくが、その利益は買ってもらった人に支えられて利益を得たものであるという関係である。

ところで、他人から伝え聞いて学び知ったことはほんとうに知ることではないと梅岩はのべる。わかったような気がしても、それはまだほんとうに知ることではない。「性を知りたいと思って修行する人は、会得できない点を苦慮していれば、これはどういうことであるとか、この点はどうかと朝晩苦勞しているうちに急に目がひらけることがあります」。⁽⁹⁸⁾

知ることとは、単に人から伝え聞くことではなく、自ら体験し、苦慮して朝晩考えぬいていくうちに目がひらけていくものである。したがって、テレビや週刊誌などのマスコミなどによって、伝え聞いたことは、知識の導入にはなっても、梅岩の考える知ることにはならないのである。この意味で、農産物の体験などをしながら農業労働の汗水流す忍耐力や、継続して自然とつきあいながら栽培管理していくことを体験して知ることは大切なことである。このことをとおして農民の人々にたいする感謝の気持ちの深さが伝わってくるのである。梅岩的な知ることの教育は、体験しながら物事の本質を学ぶことである。そこでは、ものをつくることの苦勞や知識の大切を知っていくことである。

教育者自身が、この本質を知ることによって、教育ができるのである。学者も同様であり、真理をつきとめる学者は心を知ることの本質である行いを大切とする。つまり、実践は天と仁を理解することである。心を会得することが学問のはじめであることを梅岩は強調しているのである。

「学者は心を知ることを先にしなければなりません。心を知れば、みずからの行いを慎めば礼に合致し、したがって心が安らかなのが仁である。仁は天に備わる根本の気（一元気）です。天の一元気は万物を生みだして養います。この心を会得することが、学問の初めてであり、終わりでもある。生きているかぎり、この心をもって性を養うのが

自分の仕事です。少しでも仁愛を行い、正義に一致すれば安楽であり、自分の心の安楽のほかに教への道はないでしょう。心に納得しないことを偽って納得した顔をして、心がそれをうけつけようとしなから苦しむのです」。⁽⁹⁹⁾

私欲ではなく、仁と天の根本である心を会得することが安楽の道であり、偽った顔をしていると苦しむということである。本当の学問は、私心のない境地に至ることである。どんなに書物を読んでも私心のない境地の心を知らなければ学問の道ではない、と梅岩はのべる。

「神・儒・仏ともに悟る心はわかりません。どの法によってもみな自分の心を知ることになります。・・・本当の学問は、少しも私心のない境地に至ることです」。神・儒・仏のそれぞれの精神も自分の心を知ることには変わらないのである。とくに私心のない境地は重要になる。⁽¹⁰⁰⁾

(4) 学問と仁政（経世済民）

－横井小楠から学ぶ－

横井小楠は、激動する幕末における新しい日本、新しい世界のあり方を求めた思想家である。道徳哲学と貿易論や財政論などの経済学を論じ、公共論、政治と学問、教育論などを説いて、鎖国をとっていた日本を、開国して、世界万国と一体になり、四海兄弟として世界平和を求めたのである。このためにも世界貿易の必要性を強調したのである。世界貿易によって、人々の生活の豊かさという経世済民の政治を求めた儒学者であった。

小楠の代表的な著作として、国是三論があるが、そこでは、鎖国時代から国際貿易の時代の変革の大切として、公共の道を次のようにのべている。「鎖国時代と同程度の見識しかもたないままに開港してもよくない。どちらも弊害が大きく政治の安定は望めないのである。天地の気運に乗り、世界万国の事情に従って「公共の道」をもって天下の政治をおこなえば、いまの心配事を解決し、いっさいの障害は消え去ってしまうだろう」。⁽¹⁰¹⁾

公共の道がなければ、貿易を開いても害は大きく、また、鎖国の弊も大きい。大切なことは、世界の情勢を正しく認識して、そのうえにたつて新

しい見識をもって、公共の天理の政治を行うことの重要性を横井小楠はのべている。

小楠は、世界万国一体や四海兄弟の政治を論ずる力量が日本の国民にあってはじめて、日本の国を治めることができるという問題提起である。このための教育の重要性の指摘をしている。公共の天理、世界万国との一体関係で国民の国を治める力量の見方は、現代の21世紀の激動する世界情勢における日本の政治ということにおいても通ずることである。

世界は価値の多様化に伴ってのグローバル化とブロック化が進み、従前の先進国の価値の論理だけでは世界万国がみえなくなっているのである。アメリカを中心とする先進国の論理だけでは、世界経済の金融や株式の信用機構が崩れていき、新たな国際的な金融などの信用機構の創造が求められているのである。

国是三論で横井小楠は、自由市場の論理だけではなく、政府の経済的介入の役割を明確に提示している。民間で生産された産物を自由に商人に売り渡すことでの市場価格では悪徳商人が支配し、それによって市場の値段が握られていく。そうではなく、藩が産物を買上げ、藩の倉に産物を集めて、買上げ値段は、民に利益があるように藩が決めていくしくみを提案している。さらに、豪農や豪商のうち正直なものを選んで元締めの大問屋を設置して、これを藩が買上げることが問題提起している。

また、産業をたちあげよとする意欲があるものには、藩政府が資金を貸し付け、その生産物を藩政府が買上げて、利息をとらずに返還させるしくみを提案している。そして、民間の生産物の栽培方法や製造方法の新たな開発技術を藩政府が実験して、実効性があれば、親切に民に指導する教育が必要としている。⁽¹⁰²⁾

以上のように、領民の困窮を救っていくために、横井小楠は、開国にむけて積極的な新たな藩政府の行う殖産産業の施策をだしている。国内で生産過剰になれば、海外に売ることによって、値段が下がることはないし、民の生活を安定させて、生産に民も励むということを小楠はのべる。

外国との交易は、もともと天地間の根本的法則

である。徳川時代は、徳川一家の安定繁栄のために智力を尽くしたけれども天下の人民の幸福をかえりみたくはない。一身に徳川家や藩を大事に思えばかりなので、忠義の度が強ければ強いほど一般民衆の幸福をそこない、民心が離反していく。国が治まらないのは当然であると小楠はのべている。⁽¹⁰³⁾

横井小楠は民の幸福、民の生活の豊かさを大切にした経世済民の思想から政治をみているのである。政治と学問を一体に考えたことは、前提に経世済民という思想があったのである。政治ということで人々を支配していく権力欲ということからではない。学問と政治は己の権力欲や私心ではなく、民の豊かな暮らしや文化を発展させていくために、己の公共の道の心を修めていくことである。

学政一致のための学校をつくっても、心の修養を忘れれば、学校は、喧嘩の場になることを小楠は次のようにのべている。「われこそは有用の人材になると競い立つあまりに、着実に自己の修養につとめることを忘れて、末梢的な政治技術に心を奪われてしまいます。その結果、お互いにそねみ合い、悪口を言い合い、ついには学校が喧嘩の場所になってしまいます」。⁽¹⁰⁴⁾

学校が喧嘩の場になって、学者は政治経済のことがわからず、政治家は我が身の修養をやめてしまつて学政一致がなくなったわけであるが、小楠は、真の政治と学問の関係の大切さを次のように強調している。「学校がないと倫理道德観が確立せず、人才士気を養えず、風俗の教化もおこなえません。また、学校がないとみな各人各様の説をたて、君子と小人の間の争いだけではなく、君子相互間でも党派の争いが起こり、ついには内乱にまで発展いたします」。⁽¹⁰⁵⁾

学校の役割は、人間の千差万別の活動に、天地の理として、人間における心の本質を学ぶということの倫理道德の確立であると。学校をつくることによって、小人と君子だけではなく、君子間における党派の争いを起こさないことが求められているのである。私心、自己利益が支配しているなかでは、争いが起きることを小楠は危惧している。

学校では、人の道を教えていくことを強調しているのである。学問と政治との関係では、経世済民という人々の現実の暮らしを直視しての人倫であり、決して抽象的な人間の内面に閉じこめるものではないのであり、自然の天理に従う公共の道である。

「人倫の大綱を明らかにし、己を修める人を治める政治の原則を究め、自然の天理に従って学術を一定するところです。だから、ここにきて学ぶものは、身分の軽重を問わず、年の老若を問題とせず、また政治上の職務についているため繁忙だとか、武人であつて文に暗いなどというような逃口上を許さず、上に君公から下は各級の武士の子弟にいたるまで、暇さえあれば集まつて学を講じ、お互いを批判しあい、あるいはいまの政治や人情を論じ、また異端邪説の誤りを見きわめ、さらに経書・史書を輪読してその意味を習い、究極のところ徳義を養い知識を明らかにするというようにしなければなりません」。⁽¹⁰⁶⁾

学校で学ぶものは、君子だけではなく、身分を問わず、学問が苦手だとか、職務が忙しいとかに関わらず、すべての人々が学を講じ、お互いを批判しあつて、人情や経世済民の公共の道を学ぶことであることを指摘しているのである。

かつて、宗代に儒学が盛んになったとき、政治が混乱したなかで知識人たちがこれに懲りて変革をきらうようになり、「学問は現実にかかわることをやめて性命道德など人間の内面や規範についての議論にかぎられ、三代の政治を学ぶことを止めたのである。惜しいことである」。⁽¹⁰⁷⁾

学校がよくなるかどうかは教官次第であると小楠は次のようにのべている。「学校の風習が善くなるのも悪くなるのも教官次第であるから、この人選には気をつけなければならない」。⁽¹⁰⁸⁾

小楠は、「学校問答書」において、善い教官とはどのような人であるか。その答えは、政治的識見があり、心術も正しいが経学詩文の芸が十分でない人を見捨てるか。経学詩文がすぐれているが識見が不十分な人とどちらを選ぶのかという問いがされているが、経学詩文が不十分でも識見、心術が十分であるということが学校の教官としての教養の道としているのである。⁽¹⁰⁹⁾

教官にとって教養の道は、経世済民の識見であり、公共の天理のための心をもっているということが重要な要件になると小楠はのべている。学政一致のための教官にとって、博学的な知識や文芸は、教官を選ぶための絶対的な条件ではないのである。真理を求める情熱、経世済民のための自分と人を治める心が高ければ、知見は広がっていくものであるという見方を小楠はもっているのである。学問を進めていくうえで、全力をあげてその対象について、思うことが大切であるということである。

ここで、経世済民の識見をもっているのをどのように判断していくのか。自己利益や私心ではなく公共の道として己を修養しているという人物をどのようにして判断していくのか。具体的なその人の行為がどうであったのかという具体的な実際のなかからみていくことが必要である。この判断をしていくうえで、選抜的な教官の採用でどのようにみていくことが可能であるのか。

選抜する側にも、公共の天理、経世済民の心が身につけていなければ正しい判断をすることができないのである。教官を選ぶことも最も学校にとって大切なことであるので、学校の管理運営のリーダーシップに全力で公共の道を思うことが重要であると小楠は次のようにのべる。

「思一字で学問全体を包括しているのです。自己の全力をあげて思うということをしなければ、たとえ幾千巻の書物を読んでもみな帳面調べにすぎず、何の効果もありません。……知ると合点するとは違うということです。世界の理は幾千万の物事についてそれぞれ異なっており、しかも一つ一つが変化いたします。だから、物事を知っているだけでは、いくら数多く知っていても形を見ているにすぎず、活用することができません。合点するというのは、書物を参考としてその理を会得することです。理を自分のものにしてしまえば、書物はもう粕にすぎません」。⁽¹¹⁰⁾

真理を求めることの熱情が高ければ、そのための知見は、日ごとに広まっていくものである。真理探究のおもしろさが増して、熱意自身も大きくなっていく。学問は、真理の対象について、熱意をもって全力で思慮することがなければ、真理の

探究には至らないという小楠の指摘は、学問をするものにとって当然のことである。

小楠は、知ることと合点していくことは全く違うということをのべるのである。合点していくことは、知ることをとおして、実際に活用していける力を意味している。真理を会得することは、自分自身でわがものとして、自由に活用することであるというのが小楠の見方である。小楠にとって学問を身につけていくことは実際に経世済民として人々の暮らしや文化を豊かにしていくために役にたっていくことを意味しているのである。学問的な見方として、学実が基本になっているのである。

注

- (1) H、D、ソロー飯田実訳「市民の反抗」岩波書店、9頁
- (2) 前掲書、11頁
- (3) 前掲書、11頁～12頁
- (4) 前掲書、13頁
- (5) 前掲書、30頁～31頁
- (6) 前掲書、22頁
- (7) 前掲書、17頁
- (8) 前掲書、22頁
- (9) 前掲書、38頁
- (10) 前掲書、47頁
- (11) 前掲書、50頁～51頁参照
- (12) 前掲書、56頁
- (13) 前掲書、60頁～61頁参照
- (14) 前掲書、63頁
- (15) 前掲書、81頁
- (16) 前掲書、164頁
- (17) 前掲書、171頁
- (18) 前掲書、172頁
- (19) 前掲書、174頁
- (20) 前掲書、175頁参照
- (21) マルクス「経済学批判」大月書店、281頁
- (22) エーリッヒ・フロム「人間における自由」東京創元社162頁～163頁
- (23) 前掲書、164頁
- (24) 前掲書、178頁

- (25) 前掲書、178頁192頁
 (26) 前掲書、228頁
 (27) アンドレ・コント・スポンヴィル著「資本主義に徳があるか」（2004年）
 (28)源良圓「義理と人情」中公新書12頁
 (29) (1)伊藤仁齋、中央公論社、1983年発行
 (30) 前掲書、(2)16頁
 (31) 前掲書、(3)13頁～14頁
 (32) 前掲書、(4)21頁
 (33) 前掲書、22頁～24参照
 (34) 谷川永一「日本人の論語」（上）童子問を讀む、PHP77頁
 (35) 前掲書、114頁
 (36) 前掲書、124頁
 (37) 前掲書、268頁
 (38) 前掲書、271頁
 (39) 前掲書、279頁
 (40) 前掲書、293頁
 (41) 前掲書、166頁
 (42) 前掲書、282頁～283頁
 (43) 前掲書、296頁
 (44) 前掲書、231頁
 (45) 前掲書、177頁
 (46) 前掲書、192頁
 (47) 前掲書、197頁
 (48) 下巻76頁～77頁
 (49) 貝塚茂樹責任編集「伊藤仁齋」中央公論社、56頁
 (50) 丘山新・丘山万里子著「アジアの幸福論」2005年、春秋社
 (51) 丘山新・丘山万里子著「アジアの幸福論」春秋社、28頁
 (52) 「ブッタの幸福論」ちくま新書、2008年
 (53) 前掲書、32頁～34頁参照
 (54) 前掲書 62頁
 (55) 前掲書、116頁参照
 (56) 60頁
 (57) 71頁
 (58) 65頁
 (59) 162頁
 (60) 安藤貞男訳「ラッセル幸福論」岩波書店、93頁
 (61) 123頁
 (62) 前掲書、151頁～152頁
 (63) アドルフ・ボルトマン著高木政孝訳「人間はどこまで 動物か」岩波新書、61頁
 (64) 前掲書、84頁
 (65) 前掲書、95頁
 (66) 前掲書、155頁～157頁参照
 (67) 小原秀雄「教育は人間をつくれるか」農文協 11頁～16頁参照
 (68) 宮原誠一教育論集「第1巻教育と社会」国土社、11頁～12頁
 (69) 前掲書、14頁
 (70) 西田利貞「人間性はどこからきたのか」京都大学学術出版界、61頁参照
 (71) 前掲書、64頁
 (72) 前掲書、94頁
 (73) 前掲書、98頁
 (74) 前掲書、272頁～273頁
 (75) 前掲書、275頁～276頁
 (76) 河合雅雄「子どもと自然」岩波新書、12頁
 (77) 前掲書、41頁
 (78) 前掲書、143頁～144頁
 (79) 前掲書、150頁
 (80) 前掲書、152頁
 (81) 108頁
 (82) 159頁
 (83) 164頁
 (84) 167頁
 (85) 170頁
 (86) 175～176頁
 (87) 谷沢永一「伊藤仁齋日本人の論語童子問を讀む」、PHP、51頁
 (88) 前掲書、103頁
 (89) 前掲書、114頁～115頁
 (90) 前掲書、117頁
 (91) 加藤周一編集日本の名著「富永仲基・石田梅岩」中央公論社、199頁
 (92) 前掲書、200頁
 (93) 前掲書、196頁から197頁参照
 (94) 前掲書、201頁
 (95) 前掲書、201頁
 (96) 加藤周一編集日本の名著「富永仲基・石田

- 梅岩」中央公論社、225頁
(97) 石田梅岩、前掲、231頁
(98) 241頁
(99) 前掲書、246頁
(100) 前掲書234頁
(101) 松浦令責任編集「佐久間象山・横井小楠」
中央公論社、312頁
(102) 前掲書、312頁～314頁
(103) 前掲書、318頁
(104) 前掲書、362頁
(105) 364頁
(106) 前掲書、565頁
(107) 前掲書、460頁
(108) 前掲書、365頁
(109) 365頁
(110) 前掲書、446頁