

共生の時空性

—「公民」概念の批判的検討—

壽 卓 三

(社会科教育)

(昭和61年10月11日受理)

落ちこぼれ・いじめ・登校拒否・非行などのセンセーショナルな事象に基づいて、教育の危機が叫ばれる。しかし、沈黙せる大部分の「普通の子」が、「教育」「教師」「学校」「大人社会」に対して否定的イメージしか抱けず、成熟拒否現象を呈示していることこそが(和田3)、先の事象以上に今日の教育状況の混迷の深さを告知していると云うべきであろう。かかる事態を惹起したものとして、教育制度や学歴社会の有する構造的欠陥、学校の管理体制とそれに伴う教師の質的低下、更には、シンボル操作による物質的欲望の肥大化及びその帰結としてのアノミー現象などが指摘される。しかし、かかる表層の原因の根底にあって、先の事態を惹起した真の淵源は奈辺に存するのか。細谷恒夫は、その著『教育の哲学』(1962)に於て、教育に関する最も根源的な問は「人間が人間になること」への問であると述べている。この主張に同意しつつも、「人間形成という事象」否「人間」概念そのものが問題化していることにこそ、我々は今日の教育危機の淵源を看取すべきではなかろうか。今世紀初頭、M・シェラーは「人間」が従来の如何なる時代にも増して疑わしくなったことを指摘した。前世紀末のニーチェの言葉「神は死せり」は、従来の世界観の土台であった形而上学的諸観念や人間の本質とされた諸規定が、その拘束力を喪失したことを告知している。我々は近代化・合理化の成果たるかかる「乏しき時代」(M・ハイデガー)を自らの運命とせざるを得ない。徒に過去の人間像・道徳観に固執したり、或いは、「理想的人間像」なるものを捏造したりすべきではない。その誤りは、「改革教育学」「青年運動」「渡鳥運動」といったドイツにおける教育運動が、子供の尊重や生命感情への畏敬から出発しつつも、やがてナチズムという政治的熱狂へと吸収されていた悲劇を持ち出すまでもあるまい(和田32～34:林62～65:上山37～41)。今日の教育危機という状況下において重要なことは、教授上制度上の技術的弥縫策を探ることではなく、教育活動そのものを人間存在の理法の解明と関連づけながら巨視的な立場から理論的科学的に体系化していく地道な探究であろう。今日の教科教育研究に於て、学習過程論・学習形態論・評価論などの学習指導法の研究に力点が置かれ、上記の基礎的探究の意義が看過されている事態は問題だと云わなければならない。と云うのも、今問われているのは、単なる教授技術の巧拙ではなく、学校教育は誰のために何を目的として行なわれるのかという、教育の「学校化」(イリイチ)、教育活動そのものへの原理的問いであると考えからである。

以下我々は、社会科教育の中心をなす「公民」概念を批判的に検討することを通して、今日の教育に内在する問題の深さをその一斑なりとも明らかにすることを試みたい。正義論をめぐ

る考察において井上達夫が指摘しているように、教育をめぐる考察に於ても重要なことは、唯一の正解を共有することではなく問いを共有することであると考えからである（井上24）。そこで、我々はまず「社会科教育」の云う公民概念を検討する中でそこに内包される問題を析出しなければならない（Ⅰ）。次に、公民概念を西洋の思想的伝統および日本の思想的伝統に溯って検討し、社会科教育の中心課題たる「公民的資質」と日本の伝統との異質性を明らかにするであろう（Ⅱ、Ⅲ）。ここに、公民概念の検討は教育の理念・目的に関する原理的問いという様相を呈することになる。最後に「共生の時空性」という観点からこの問いの広袤の一斑を究明しておきたい（Ⅳ）。

I

現代の教育問題が集約的に現れた教科が「社会科」とであると云えよう。所謂「教科書問題」に於て、「科学性・客観性」と「イデオロギー性」との区別可能性如何がそもそも問題事象に他ならないことを露呈しているのが社会科である。教科教育に於て、知識主義・言葉主義の弊害が最も指摘されるのも「単なる暗記科目」としての社会科である。かかる状況の中、社会科は教師にとっては「どう教えたらいいいのかよくわからない教科」であり、真剣に「教材研究」に取り組めば膨大な時間と経費の自己犠牲を強いられる教科である。他方生徒にとっては、自分達とは無関係な地理・歴史・政治・経済を「覚え込まされる」科目として、学校で学ばなくても自分で勉強できる科目である。

ところで、この退屈な社会科の中にあつて「地理的分野」「歴史的分野」のいづれにも入らない内容を寄せ集めた「掃き溜め」領域が、「言葉」「項目」を羅列してひたすら暗記を事とする「公民的分野」である。しかるに、「公民的分野」は本来は社会科教育の中心をなすべき領域とされる⁽¹⁾。教育基本法第一条に曰く「教育は、人格の完成をめざし、平和的な国家及び社会の形成者として、真理と正義を愛し、個人の価値をたつとび、勤労と責任を重んじ、自主的精神に充ちた心身ともに健康な国民の育成を期して行われなければならない。」これを承けて第八条第一項に「良識ある公民たるに必要な政治的教養は、教育上これを尊重しなければならない」と記されている。ここに云われる「良識ある公民」の育成が社会科教育の中心課題なのである。昭和23年の社会科学習指導要領補説に「社会科の主要目標を一言でいえば、できるだけりっぱな公民的資質を發展させることであります」と明言されている。この基本姿勢が社会科発足以来、数次の改訂を経つつも維持されていることをまずは跡づけておこう。この跡づけによって、「公民的資質」という言葉に込められた内容の変質、換言すれば、社会科教育の変質が明らかになって来ると思われるからである。

昭和23年版『小学校社会科学習指導要領補説』に、社会科の目標として、問題解決学習を通して子供たちの社会への目を開き、「人々の幸福に対する積極的な熱意」「あらゆる不正に対する反ばつする心」「人間性及び民主主義を信頼する心」という公民的資質を育成することが掲げられている。子供の生活経験に定位しつつその主体性を育成しようとするこの姿勢は、教師に対する科学的態度の要請と相補的な関係になっている。と云うのも、昭和21年『中等学校青年学校公民教師用書』に於て、「学習の指導に当たる者はつねに科学的な方法によって得られた学問的成果を尊重し、また自分もそのような方法によって事象を研究する態度を失うべきではない」ことが明言されているからである。つまり、問題解決学習という方法原理によって公

民的資質を育成することをその眼目とした初期社会科にあっては、かかる「問題解決の質を深めるためになくてはならないもの」(片上62)、別言すれば、その科学的客観性を保証するものとして地理や歴史が位置づけられているのである。ところが、所謂「社会科の曲がりかど」の昭和30年以降、除々に社会科の構造が変質を遂げることになる。社会科の学力低下に関する論議、「無国籍社会科」という批判を背景に、問題解決学習・生活経験主義に定位した広域教科としての社会科から、内容の系統性を重視した分化(科)型の社会科へ移行するのである。片上はこの動向を次の様に概括している。この動きは「初期社会科があまりにも公民教育の推進に傾きすぎ、地理や歴史がそのための道具(手段)になり下がっていたことを批判し、社会科の中ではあっても地理や歴史を、固有の内容領域に立つ地理教育や歴史教育という形でなかば独立させて、その本来の任務を果たさせようとする動きであった」(片上62)と。我々は、しかし、昭和30年度版学習指導要領に関しては、科学的認識に定位した「系統社会科」の推進という事態と同時に、その裏面に於て遂行されていく「教育の論理」と科学的客観性との分断という事態にも注目しなくてはならない。30年版に於て道德教育の強化が指摘されているのであるが、これ以降公民教育は地理教育や歴史教育を基盤にしてその科学的客観性を確保するというよりも道德教育の色彩を色濃くおびることになるからである。その意味で、片上が指摘する如く、「高校一年までの総合社会科で推進してきた公民教育を深めるとともにそれを総仕上げするものとして、位置づけられていた」高校社会科の選択科目の一つ「時事問題」が廃止されたことは、「高校社会科内部の問題にとどまらず、実は、社会科による公民教育推進体制全体にかかわる出来事でもあった」と言えよう(片上63)。

この「教育の論理」は、学習指導要領が「文部省告示」として法的拘束力を有するようになる昭和33年以降いよいよ前面に出て来ることになる。この昭和33年版では、小学校社会科の目標として「郷土や国土に対する愛情などを養う」「先人の業績やすぐれた文化遺産を尊重する態度、正しい国民的自覚をもって国家や社会の発展に尽そうとする態度などを養う」ことが掲げられ、更に「道德」の時間も特設されている。また、昭和30年版以降消えていた「公民」の語が、昭和43年版において、中学校3年の「政治・経済・社会的分野」が「公民的分野」と改称され再び登場する。更に昭和52年版に至って、小・中・高を一貫した社会科教育の究極目標が、平和的な国家・社会の形成者として必要な「公民的資質」の育成にあることが明言される。ところで、先の昭和43年版に於て、小学校6年の日本史に関して「日本の神話や伝承も取り上げ、わが国の神話はおおよそ8世紀の初めごろまでに記紀を中心に集大成され、記録されて今日に伝えられたものであることを説明し、これらは古代の人々のものの見方や国の形成に関する考え方などを示す意味をもっていることを指導する」こと及び「わが国の歴史を通じてみられる皇室と国民との関係について考えさせたり」することが付加されていることに我々は注目しておきたい。と云うのも、昭和30年以降に遂行される生活経験に定位した広域型社会科から「系統性」「科学性」を重視する分化型社会科への移行が、実質的には何を意味するかがここから明瞭に看取できるからである。片上は、昭和43年以降「中学校の社会科は、初期社会科の場合とは全く対照的な形ではあったが、一度は斥けた公民教育を再び担う教科として、公民的分野を軸に再編成される」(片上64)と指摘している。臼井嘉一も、昭和43年版における中学校3年の内容構成の変更について、「従来の科学にもとづく内容構成という方法の手なおしがみられる。それは『公民として必要な基礎的教養をつちかう』という国家主義的立場からのものであり、『国民主権をになう公民』ということは述べられながらも『社会や国家の発展に尽くそ

うとする態度』が必要以上に強調されている」(臼井48)と述べている。昭和30年版及び33年版に於て「公民」の語は消えているにしても、公民教育が戦後一貫して社会科教育の基本をなしていることは事実である。しかし、謂う所の公民教育の理念に関して重大な変更が加えられていることに留意しなければならない。昭和30年版に於ける「系統性」「科学性」の強調は、自律した個人の育成、基本的人権の自覚の育成という公民教育の理念、別言すれば初期社会科の理念そのものを変更するための不可欠の迂路であったと解しうるのである。この迂路を経て、公民教育は昭和43年版以降新たな相貌の下再び前面に出てくる。それ故、我々は戦後の公民教育の動向を片上の次の文章によって概括することができるであろう。「戦後のわが国の公民教育は、主に社会科によって担われてきたが、内容的には、市民意識(citizenship)を育成する教育から、次第に国家意識をも加味した教育へと変化し、それに伴って、中学校社会科の分野名の改称や社会科全体の目標レベルへの公的資質の位置づけ、といった事態が生じてきたと見ることができるであろう」(片上64)。

ところで、公民教育の国家主義的傾向への変質という批判に対しては、戦前の「オオミタカラ」「皇民」と「公民」との異質性が強調されるのが常である。昭和44年版小学校社会科指導書では、「公民」は「市民社会の一員としての市民、国家の成員としての二つの意味を含んだものとして理解されるべきもの」と規定されている。この規定のうちに、かつて勝田守一が公民教育のかかえる問題点として指摘したことが内包されている。勝田は公民教育の相反する課題を次の様に述べている。つまり、公民教育は一方では「一定の国家における市民形成をめざすものである。したがってそこでは、国家にたいする忠誠や義務の観念をつくりあげてを意図している」(勝田122)。ところが他方では、「市民としての基本的権利の自覚と自治の原則のうえにたつて公共的生活をみずから組織する市民の形成をめざしている」(勝田123)。従って、公民教育に於ては、この相反する両要求を如何なる地平に於て綜合するのかということが最大の課題であると云えよう。昭和44年当時の教育課程審議会の中心メンバー梶哲夫のこの問題に関連した発言は、文部省サイドの云う公民教育の理念型を示したものと考えられる。平田嘉三は当時の梶の活動について次の様に述べている。「教科書検定課を中心とする一部の古い体質の思想と真向うから対決しながら、氏は一方では『公的的分野というのは“皇民”を育成するための分野である』とする革新的学者や組合の攻撃にさらされていた」(平田5～6)。このような状況下で「省内の合意を得るために」苦勞し、その中から出た「切ばつまった心境とその言明」として平田は梶の次の記述を引用している。梶は先の相反する要求を如何にして調停しているのか。長くなるが我々もまずは梶の発言を聴こう。

「今回用いられている“公民”という概念は、決して戦前の“オオミタカラ”というような意味あいのものではない。それは教育基本法第8条で用いられている“公民”であり、簡潔にいうならば、参政権をもって主権(国民主権)の行使に参加する個々の国家構成員という意味に用いられているのである。そして、その根底には、自由・権利と責任・義務の主体としての個人、市民という意味が含まれているのである。

生徒が社会的存在として成長していくためには、多くの資質が育成されなくてはならないが、社会科という教科の性格からすれば、とりわけ、第1に、市民としての資質が、そして第2に、国民主権にふさわしい国民としての資質の育成が要請されているといつてよい。そこで、これらを含めて公的資質と考えているのである。そして、このような趣旨を明らかにしたのが、

「個人の尊厳と人格の尊重の意義、特に自由・権利と責任・義務の関係を正しく認識させて、民主主義に関する理解を深めるとともに、国民主権をになう公民として必要な基礎的教養をつちかう。」

という公民的分野の基本的ねらいを示した目標(1)なのである。

この目標から明らかなように、公民的分野を一貫して、生徒に考えさせ、探究させたいと願っていることは、民主主義の本質にはかならない。そして、その中核は、人権についての深い認識であって、これこそ公民的資質の根底をなすものである」(平田5)。

この梶の発言を聴く限り、謂う所の公民教育が「皇民」教育を意図したものではなく、西洋の近代市民的特性の育成をその目的としていることは我々も認めざるをえない。しかし、このことは必ずしも、公民教育が現実には市民意識(citizenship)の育成として機能しうることを認めることではない。我々が問題にしたいのは、この点である。勝田は「公民ということばは、きわめて日本的で、意味が不明確であるが、そのようなことばがもちいられるのは日本社会の特殊性からきている」(勝田117)と述べて、日本的伝統にとっての「市民」概念の坐の悪さを意識している。平田もまた「国民主権・民主主義・基本的人権の理念は堅持しても、また漢字で、同じ「市民的資質」と言ってみても、それを支えている精神・文化・理念の基盤は、西欧社会のそれとは違っている」(平田7)と指摘している。西洋と日本との伝統の相違、そこに由来する公民教育の理念と実態とのズレ、かかる事態に関して梶が明瞭な問題意識を持っていたか否かに関し、我々は疑問なしとしえないのである。その意味で、公民教育を批判して、「日本社会の現実においては何よりも一人ひとりの人権・個人の尊厳を『必要以上に』強調すべきである」(臼井49)とする臼井の主張のうちに多くの聴くべき点を見出さざるをえないのである。

以上の考察はところで、公民教育の困難さの真の原因が奈辺に存するかを示している。「公民的分野」は、不人気の社会科にあってもとりわけ評判の悪い領域であることは既に指摘した。この分野では、元来、日常生活経験の積み重ねとは必ずしも連続しない「概念形成」が大きな比重を占める筈である。しかし、現代の受験体制下にあっては、この分野でも「概念形成」という契機は捨象され、言葉主義・暗記主義に専らであるというのがその実態である。かかる外在的要因がこの領域を不人気にしている一因であることは事実であろう。しかし、かかる外在的要因の他に、それ以上に重大な要因として、日本人の国民性に関わる内在的問題が存すると我々は考えざるをえない。と云うのも、同じく受験体制下にありながら、数学・国語・英語等に対して「暗記科目」というレッテルが付されることはないからである。平田が指摘する如く、「いわゆる citizenship の根底にある西欧的な理念が、直ちにそのままの姿で、日本の社会科の中心理念になりうるかどうか」(平田7)を我々は問わなければならない。と云うのも、「われわれは、日本国憲法→教育基本法→学校教育法の示す基本理念に基づいて、学校教育を営むものではあるけれども、もともと日本国憲法は、きわめて西欧的な理念を基礎にしてい、現在の日本人の無意識的な生活文化の行為・行動とは、若干ずれるものがある」(同上)ことを認めざるをえないからである。それ故、公民教育が真に「皇民」教育という性格を脱却し「市民意識」の育成という実態を有しうるためには、「日本人の基層文化として存在している「あるもの」」(同上)を日本の思想的伝統の考察を通して析出し、それを西洋の思想的伝統と対峙させるという作業が、不可欠の前提作業となる筈である。単に人権・国民主権を立言するだけで、市民意識の育成としての公民教育が可能になるわけでもなければ、またなぜ「公民」が「皇

民」であってはいらないのかに関する解明がなされたわけでもないのである。以下我々は、西洋及び日本の思想的伝統を批判的に検討することを通して、「公民」概念がそもそも如何なる広袤に於て問題にされるべきかを明らかにしなければならない。「公民」概念を批判的に検討するこの作業は、通事的且共時的活動空間に於ける自然・世界・人間の重層的「共生」の在り様に関する問という様相を呈することになる筈である。

II

現代日本社会は大衆社会、管理社会、情報化社会等々と特徴づけられる。これら西洋出自の概念でもって日本社会が特徴づけられる事が、明治以降の「西欧化」「近代化」が「富国」と云う所期の目的を達成し、日本が「西欧先進諸国」の一員となった何よりもの証であると解することも可能であろう。ところで、謂う所の「西欧化」「近代化」を支えたエートスは、西欧に於ける近代化を支えたエートスと同質のものであろうか。例えば、現代の教育問題の代表的事例の1つをなす「いじめ」は、管理体制としての傾向を強めつつある現代の公教育体制に起因するとされる。合理化・生産性・管理強化という概念そのものは、確かに西洋近代に由来する概念である。しかしながら、異質性の排除と解される「いじめ」を過度の西欧化・近代化の帰結と捉え、西欧化・近代化批判という形で「戦後教育」を見直すことが果たして適切な対処法であらうか。異質性の排除としての「いじめ」は近代化・西欧化と無関係ではないが、むしろ西洋近代合理主義の受容を支えた特殊日本的エートスとの連関に於てこそ問題にされるべき事象ではなからうか。後論を先取りして言うならば、心情の純粹さ即同質化という日本的エートスの在り様が異質性の排除という構造を有していること、このことが「いじめ」という事象に於て真に問われている事柄ではなからうか。かかる問を日本の近代化を支えたエートスとの連関に於て考察することを通して、我々日本人にとって「個人」「人権」「市民」といった概念が如何に異質なものであるのかを明らかにすることが、我々の当面の課題である。勿論、我々はこれらの概念が日本社会に於て無意味であると強弁するものでもなければ、また、これらの概念が今日の日本社会に於て一定の定着をみていることを否定するものでもない。反復を恐れず再度確認しておくならば、「人権」「市民意識」等々の重要性を強調するだけでは、これらの概念を我々のものとするのが困難であること、このことの認識が公民教育を真に実りあるものにするためには不可欠の前提だと我々は考えるのである。しかし、先の概念が日本人にとって如何に異質なものであるかを解き明かすためには、謂う所の「人権」「市民意識」なるものが西洋近代に於てそもそも如何なる地平で問題にされたのか、まずはこのことの確認が不可欠であらう。それ故、西洋に於て市民意識が問題になってくる背景の考察から始めなければならない。この考察によって、後論するような日本的エートスに内包された「皇民」的傾向とは異質なもの、すなわち、相対立する個人を前提にしつつかかる異質なものの「共生」のルールを模索しようとする試みが析出されてくる筈である。

さて、ブルクハルトの言う様にルネサンス文化と中世文化とを画然と区別しうるか否かについては問題があるにしても、西洋に於ける近代化の出発点を14世紀イタリアに開花したルネサンスに採ることは可能なものと思われる。勿論、M・ウェーバーやE・トレルチが指摘する如く、近代の資本主義社会の形成には、ルネサンスが宗教改革によって媒介されることが不可欠の迂路であったことは事実であらう。トレルチは、ルネサンスに於て彼岸から此岸へ、自己否

定から自己肯定へ、禁欲から欲望充足へと関心方向が変化したことを認めつつも、同時に次の様な重大な指摘を行っている。つまり、「このばあい新しい関心方向とはいっても、それはいささかも新しい原理、新しい社会、新しい国家組織の創造を意味するものではなく、むしろ権勢・利欲をほしいままになしうるその力量によって、一切の既成権力・諸関係を利用しつくすというだけのものにすぎない。だからルネサンスからは革命、暴力、冒険のたぐいはいくらでも生じはするが、原理的にまったく新しい社会秩序の建設は到底生じないのである」（トレルチ25）と。トレルチの指摘する如く、ルネサンスが「まったく新しい社会秩序建設」の原理を提示しえなかったことは我々も認めざるをえない。しかし、他方では、中世社会までの秩序を喰い破って権勢・利欲をほしいままにしようとする「欲望充足」の原理が、西洋近代社会の形成を推進した一要因であることもまた事実であろう。その意味で、ピコの云う「強力な主体性をもつ存在」（城塚b12）としての人間及び打算的利己心のうちに人間の本性をみるマキャヴェリの人間観のうちに、「近代人」即ち近代市民社会・近代資本主義社会の形成主体の「一」側面を見ることも可能な筈である。ところで、ルネサンス的人間が近代社会の歴史的展開を担った人間の側面しか示さなかったというのは一体如何なる意味なのか。トレルチの所説を押えつつなされた城塚登の適切な指摘を聴こう。「ルネサンス的人間は、自己を社会と徹底的に対決させることなく、社会の現状を前提し、それから自己を離脱させることを通じて美や快を追求したのであった。それゆえまた、ルネサンスの現世肯定は、自我の表現である自由な教養・学問研究・芸術といったものを、市民的な職業という形式のあらゆる束縛から解放することを意味した。要するにルネサンス的人間の理想は、支配権力や財産に依拠しつつ、可能な限り多面的に自我を展開する自由な無職業人、つまり『普遍人』uomo universale となることだったのであり、近代社会の担い手となった『職業人』Berufsmenschen または『専門人』Fachmenschen とは正反対の人間類型に属していた」（城塚a58）。確かにルネサンスは、ウェーバー謂う所の「目的合理性」をその行為原則とする自律的主体の出現を可能にしてはいる（城塚b11参照）。しかし、ルネサンス的人間の理想像は、「職業人」「専門人」という近代社会の建設主体とは対極に位置するのである。従って、近代資本主義社会の担い手が登場しうするためには、中産的生産者層によって推進された宗教改革運動のもたらした世俗的職業労働の価値転換が不可欠だったのである。そして、プロテスタンティズム形成の母胎であった中産的生産者層の子孫が富の増加に反比例して宗教の実質を喪失していき「ルネサンス的人間と『職業人』との新しい綜合統一」が成就したとき、「近代市民社会・資本主義社会の形成に主役を演じ、その展開の担い手となった『市民』Bürger, Bourgeois」（城塚a91）が出現したと云える。ところで、近代市民社会の形成に於て、自己利益の無限追求をその行為原理とする原子論的個人が如何にして社会的な結合を形成していくかが重大な問題となる。つまり、地縁・血縁といった前近代的原理に代わる新たな社会編成原理が問われるのである。イギリス道徳哲学からフランスの啓蒙思想を経てカントに至る思想展開のうちに、この問題に関する解決の模索を看取することができる。以下その展開を少しく考察しておこう。

近代市民社会がその産業化を推進するに際して、マキャヴェリ謂う所の打算的利己心がはたした役割は無視できない。ところで、この利己心が産業化の推進力となりうするためには、この利己心は「小児の無邪気な利己心とは本質的に相違する」（浜田20）ことが不可欠である。「ここでの自愛心は無休息の自己利益の追求であり、その満足のために理性を協力者として必要とする」（同上）のである。この自愛心と理性との結合を可能にしたものが、ホッブズ、ロック

に於ける自然法の世俗化という現象であったと云えよう。星野勉は、自然科学に於ける自然概念の転回に媒介された自然法思想の近代的転回を次の様に説明している。「中世において、自然法は神の世界支配の意志であり、神の意志の現われとしての悠久の世界秩序であった。これに対して、近代自然法思想は、その存在根拠の何であるかを不問に付したまま、自然法を前期ストア派的な世界（宇宙）を貫く普遍的なロゴスと考え、しかもその理法が人間の自然＝本性に基礎を置くものであると解することになる」（星野 a 70）。この近代自然法思想の内実をまずはイギリス道德哲学に即して見よう。イギリス道德哲学の課題は、浜田義文が指摘する如く、「個人の自立のための根本原理とかかる諸個人の社会的結合のための普遍的紐帯との発見の努力に他ならない。その中で、個人とその相互関係をいかなるものとして捉えるか、個人の行為を義務づける究極根拠は何であるか、道德的価値の基準は何であるか、等々が個人の自立の成否に係わる重要な実践的課題として問われたのである」（浜田19）。さて、このイギリス道德哲学は二つの主要な潮流に分けて考えるのが一般である。一つはホッブズからマンデヴィルへ進む流れであり、今一つは、シャフツベリからハチスンへの流れであり、この後者の延長線上にアダム・スミスの道德感情の理論が登場する。まず前者の流れから見るならば、その第一の特徴は、人間の行為の真の動機は「自己愛（self-love）」、自己利益の無限追求であるとする、反社会的利己の人間像にある。ではかかる利己的な諸個人の社会的結合は如何にして可能となるか。この社会の規制原理を個人に内在するものとしてではなく外在的なものと見る所に彼らの第二の特徴が存する。「私悪」と「公益」との統合に関するホッブズ、マンデヴィルの説を浜田は次の様に要約している。つまり、「個人の自愛心が最強の情念とみなされる所では、それを抑制するに必要な強大な力は個人の外部に求められるしかない。外部の力によってのみ個人の自愛心の抑制と社会秩序の維持が可能であると考えられて、この外部の力が、ホッブズの場合には国家権力の内に求められ、マンデヴィルでは政治家の狡智の内に求められるのである」（浜田23）と。以後近代の社会思想は、ホッブズ・マンデヴィルの描く人間像・社会像との批判的対決として展開されることになる。マンデヴィルを批判して人間本性を卓けて社会的なものとするシャフツベリ・ハチスンに代表されるモラル・センス学派の特徴は、星野に従って次の様に要約できよう。「モラル・センス学派は、第一に、個人が自分の利害からとは別の動機によっても行為しうることを、すなわち、自分の利益のためだけでなく、他人の利益のためにも行為しうることを主張する。第二に、個人が自他の行為の善悪を判断するにあたり、やはり自分の利害に無関心でありうることを、当の行為が自分の利益に役立つという以外の理由でそれを善いと判断しうることを主張する」⁽²⁾（星野 b 134）。ここに自律的な行為主体の社会的結合を保証する「仁愛（benevolence）」に定位することによって、浜田が指摘する如く、「モラル・センスを固有の原理とする道德的世界が、欲望の無限追求と結合した計算理性を原理とする経済的世界とは質的に異なる、相対的に独自の領域として開かれ」「道德の自律性の獲得に向かって重要な一步を進めた」（浜田36）ことになる。この方向は、スミスの道德感情の理論、ルソーの「一般意志」による社会契約論を経て、カントの「自律」の思想によって一応の完成をみることになる。しかし、このことはホッブズ＝マンデヴィル説の無意味を意味するものではない。ホッブズ＝マンデヴィル説とシャフツベリ＝ハチスン説との対抗は、西洋近代社会に内包されたジレンマの表現に他ならない。近代社会が抱えるジレンマとは、星野が次の様に表現する事態である。つまり「近代市民社会自体は、関係行為の主体としての諸個人によって成り立つのであるが、そのような諸個人の欲望が前面に押し出されれば、利己的な自己愛とその

害悪が座視しえないものとなる。しかし、他方で、産業化を前提として成立する近代市民社会を推進するという観点から言えば、単純に自己愛を害として葬り去ることもできない」（星野 b137）という事態である。スミス以降の展開は、かかるジレンマの解決の試みであったと云えよう。そこにまた、我々にとっての当面の課題である西洋に於ける「市民意識」の広袤を看取することができる。

スミスは『国富論』に於て、経済の世界を各個人の自由に任された自己愛の発動の場として構想している。『道徳感情論』に於ても、ハチスンの仁愛説を「好ましい学説」と評価しつつも、道徳的な行為の動機がハチスンの言う仁愛に限定されるものではなく、複数の道徳感情に由来することを強調している。その意味では、スミスはハチスンの反対者であるマンデヴィルからも多くのことを学んでいると言えるのである。しかし、「自己の状態を改善しようとする各人の自己愛が、意図せずして社会全体の富の増大をもたらす」（星野 b153）とスミスが構想しえたのは、「同感（sympathy）」という道徳的な承認原理が「公平にして事情に通じた観察者」という自己愛を規制するメカニズムと結びつくことによって、正義の自然法を内面化する道、即ち自律の原理を切り拓いたからである。

「見えざる手」に定位した功利主義的な目的論の体系が示す如く、スミスに於ても、ホッブズやロック同様に、近代市民社会は自然法をその存立基盤としたものとして承認されている。これに対して、「自然」を武器にしてこの近代市民社会を徹底的に批判したのがルソーである。ルソーはその著『社会契約論』を「人間は自由なものとして生まれた。しかるにいたるところで鎖につながれている」という文章で始めている。ルソーは、自己愛という特殊意志が行為原理である限り、不平等社会の到来は不可避の帰結であり、マンデヴィルやアダム・スミスがみるように、私益の追求が公益の増大となり、それがひいては「最大多数の最大幸福」に連なるとする考えを批判するのである。我々はここに、単に賢い計算能力にすぎないホッブズの理性、換言すれば、近代社会建設の一方の推進力である所謂「道具的理性」「戦略的合理性」に対する批判を看取することができる。ルソーはまた、近代化のいま一つの推進力である勤勉な労働に対しても否定的な見解を述べている。『人間不平等起源論』に於て、広大な森林を田畑に変えて多くの収穫をもたらす労働のうちに、奴隷制と貧困との出発点を見ているのである⁽³⁾。更に、「一般意志」の理論及び「ブルジョア」と「シトワイアン」との区別のうちには、近代の社会理論にまわりつく独在論克服の試み、つまり「個人倫理学」から「社会倫理学」への移行の試みが看取できる。かかるルソーの所説は、近代市民社会に内包される種々の問題との対決の成果である。西洋に於ける「市民意識」の解明をめざす我々にとってとりわけ重要なことは、その社会契約論に示された個と全体との統一に関する見解である。ではルソーは「各構成員の身体と財産を、共同の力のすべてをあげて守り保護するような、結合の一形式を見出すこと。そうしてそれによって各人が、すべての人々と結びつきながら、しかも自分自身にしか服従せず、以前と同じように自由であること」（ルソー29）かかる根本問題の解決が如何にして可能だと考えるのか。ここに、「私人」として自己の利害の確保を絶対化するブルジョアたる「人間」と、「一般意志」に定位した「市民（Citoyens）」との区別が登場する。「実際、各個人は、人間としては、一つの特殊意志をもち、それは彼が市民としてもっている一般意志に反する、あるいは、それと異なるものである。彼の特殊な利益は、公共の利益とは全くちがったふうに彼に話しかけることもある。……従って、社会契約を空虚な法規としないために、この契約は、何びとにせよ一般意志への服従を拒むものは、団体全体によってそれに服従するよ

うに強制されるという約束を、暗黙のうちに含んでいる。そして、この約束だけが他の約束に効力を与えるのである。このことは、[市民は]自由であるように強制される、ということ以外のかかることをも意味していない。なぜなら、そうしたことこそ、各市民を祖国に引き渡すことによって、彼をすべての個人的従属から保護する条件であり、政治機関の装置と運動を生み出す条件であり、市民としてのさまざまな約束を合法的なものとする唯一の条件であるからだ」(ルソー35)。主権の絶対性を説くルソーの一般意志論がホッブズの国家絶対主義と結びつきうることも事実であろう。しかし、ホッブズとの決定的相違も見逃してはならない。と云うのも、ホッブズに於ては、絶対的主権が各人にとって外面的なものであったのに対し、ルソーに於ては、スミスの「同感」の理論以上に、この主権が内面化されることを通して、主体的実践、つまり自律の原理が明確に打ち出されているからである。ルソーは、個人は「人間としては」特殊意志をもつが、「市民として」は一般意志をもつとしていた。個人と社会・全体との拮抗が、個人の内面に於ける特殊意志と一般意志との拮抗として捉え返されている。つまり、社会や制度の問題が、個人の内面と分断された外在的事象としてではなく、内面的な主体性と直結した問題に他ならないものとして把握されるのである。そして、特殊な自己に対して命令を発する普遍的主体としての市民こそが、一般意志への参与者なのである。従って、城塚も指摘する如く、「一般意志が絶対的なものとされることは、とりもなおさず人民の意志が絶対化されることを意味する」(城塚 a 184) のである。我々は、ルソーがここに於て国家を利己的利他的いづれにせよ人間の自然・本性からの直接的帰結として捉えていないことに注目しておきたい。というのも、社会契約を結ぶ主体は、自己の特殊意志をその活動原理とした人間ではないからである。この特殊意志の抑制のメカニズム、つまり、自律の問題はカントの考察の際に主題的に論ずるにして、ここではルソーのこの議論が自然法思想の隘路を克服するものであることを見ておきたい。というのも、自然法思想には、存在から当為を引き出すという所謂「自然主義的誤謬の問題」と同時に、謂う所の「自然的」という事態の捉え方に関する恣意性の問題が内包されているからである。つまり、或る人々にとって「自然な事」が万人にとってそうであるという保証はないにもかかわらず、特定な人々にとって「自然な事」に定位して制度が設定されるとき、それは「自然」を共有しない人々にとっては外在的なものである他ない。ここに「普遍化可能性」と「相互性」という原理が重要な問題として出現することになる⁽⁴⁾。社会契約を人間本性のうちに直接的に定位させることなく、特殊意志と一般意志との相克という迂路を不可欠の階梯とする思想のうちに、我々は西洋の「市民意識」に於ける新たな展開を看取できるであろう。ルソーの云う「共和国」とは、浜田が指摘する如く、「全成員の自由と平等をめざす、あるべき政治的・道徳的共同体の構想」に他ならず、そこには「個人の道徳性が社会的結合の重要な要素をなしていること」(浜田109)が明示されている。我々は、かかる思想の原理的定式化をカント倫理学のうちに読み取ることが出来るであろう。

カントの道徳哲学に関しては、個人的心情倫理の有する限界性、規範の葛藤を無視した形式主義等々の批判がヘーゲル以降繰り返されている。今日でもアーペルが、西側に於ける実存主義・決断主義と実証主義・科学主義との相補性体系を「コミュニケーションに基づく責任倫理」によって克服しようとする観点から、カント倫理学では、「間人的関係の相互性 *die Gegenseitigkeit der zwischenmenschlichen Beziehungen*」が法の地平でのみ考察され、事実的に孤独な良心の決断の地平では論じられていないことを批判している(アーペル a 118～137)。この批判は、ウェーバーが描き出す近代社会の帰結という観点からみると重要な指摘

だと云わざるをえない。その考察は後論に譲るとして、我々はしかし、坂部恵が指摘する如く、カントに於て「具体的なもろもろの道徳的・法的規範を導出しようとするところみはけっして欠けてはいない」（坂部201）ことを確認しておかなくてはならない。カントが「世界市民的な意味における哲学の領域」として掲げる課題の第二のもの、即ち「私は何をなすべきか」は、坂部が近代哲学の一般的課題として定式化する「市民階級の抬頭とあらたな社会形態の創出の機運に応じて、人間と人間のかかわりのあり方、とりわけそこにおいて人間が人間として存立しうる基本条件を問う」（坂部196）という課題に対応するものである。カントに於て個人の内面的心情が重視されることは事実だとしても、『人倫の形而上学』が「法論の形而上学的原理」と「徳論の形而上学的原理」とから構成されていることから明らかな様に、カントに於て「倫理学はポリスの学たる政治学をまっしてはじめて完結するとしたアリストテレス以来の伝統」（坂部197）がなお強いこともまた事実なのである。

さてカントは、他者を手段としても自己の永続的利益を確保することを最高原理とする幸福主義を批判し、実用的なものの意義を制限することによって、近代市民社会を領導する道具的理性の限界性を指摘する⁶⁵。定言命法第二法式「汝の人格及びあらゆる他人の人格のうちなる人間性を常に同時に目的として取り扱い、決して単に手段としてのみ取り扱わないように行なせよ」はそのことを端的に示したものであろう。では、カントの云う「人格のうちなる人間性」とは如何なる謂か。カントは『宗教論』第一部に於て、人間の天性的素質を動物性、人間性、人格性に区分している。これらの素質は、それ自体としては善であるが、前二者はそれぞれ「動物的悖徳」及び「文化の悖徳」が接木されることによって、悪が生ずる。これに対して、「人格性」即ち「まったく知性的に見られた人間性の理念」は「道徳法則の理念」だとされている（カントc 28）。このことの意味を『実践理性批判』に即して今少し明らかにしておこう。カントは「人格性とは全自然の機構からの自由と独立であるが、それと同時にまた、独特の法則すなわち自己自身の理性によって与えられる純粹実践法則に従う存在者の能力とみなされる。それゆえ人格は感性界に属すると同時に叡智界にも属する限り自己自身の人格性に従う」（カントb 87）と述べている。人間には両界にまたがる者として選択意志の自由が内在している。その限り我々は自愛の原理を選びとることもできれば、普遍的立法の原理を選びとることもできる。そして我々は、道徳法則を自己の格率にしうるときにのみ人格性と一致することが可能であり、また目的自体でありうる。そのことの表明が、「ただ人間とあらゆる理性的被造物のみは目的自体である。すなわち人間は彼の自由の自律のゆえに、神聖なる道徳法則の主体である」（同上）という表現である。ここに我々は、第二法式に定位しつつカントの云う「人格性」概念を析出した。しかし、かかる自律の原理にのみ止まるならば、小倉志祥が指摘する如く、「各人は目的自体として相互に独立する」ことになり、「それだけでは他が相よって一つの世界を形成することは不可能となるであろう」（小倉391）。この限りに於て、良心論に於て相互性の契機が欠けているとする先のアーペルの批判の一定の正当性も存するのである。しかし我々はここで、第三法式及びその系の意義を看過してはならない。第三法式とは「意志がその格率を通して己れ自身を同時に普遍立法的と認めうるようにのみ行なせよ」と云うものであり、その系とは「汝は常に汝の格率を通してあたかも諸目的の普遍的王国における立法的構成員であるかのように行なせよ」と云うものである。この法式に関連して「理性的存在者の意志が常に同時に立法的とみなされなければならぬところの、理性的存在者相互の関係」（カントa 434）、即ち「目的の王国」論が登場することになる。この王国は「共同体の諸法則による

様々な理性的存在者の体系的結合」(同上433)と定義される。ここに我々は、小倉に従って、カントに於ては、「自由な主体相互間の状態的關係が単に実用的關係であるのみならず、同時に倫理的配慮という意味をもちうるためには、その根底に自他の根源的關係としての結合がなくてはならぬ」(小倉392)と考えていたと結論しうるのであろう。このように解するとき、目的の王国が近代市民社会に対して有する位相もまた明らかになってくる。小倉は、「目的の王国は叡智界そのものではなく、その象徴である」としつつ、「歴史的に観れば、目的の王国は近代市民社会像に即して定立された、叡智界の象徴であるといつてよい」(同上)と結論づけている。確かに、目的の王国は、「自然の国」つまり近代市民社会と現実^⑥に於て合一するものではない。しかし、叡智界をモデルとする「目的の王国」は、「実践的理念」として「われわれの行動によって」市民社会の現実となることが要求されている(カントa 436注参照)。以上の考察から我々は、坂部と共に、カントが「近代的な自律的人格の共同体のロゴス」(坂部200)を析出することに成功していることを認めうるであろう^⑥。

我々は、西洋に於ける「市民意識」の構造をルネサンス以降の近代市民社会の形成過程に即して探る中で、カントの目的の王国論へと辿り着いた。しかし、我々は、ルソーやカントの努力にもかかわらず、彼らの描く社会が未だその実現をみることなく、依然として「あるべき社会」に止まっていると言わざるをえない。と云うのも、ウェーバーがその合理化論、官僚制論に於て冷徹に描き出している如く、産業社会が巨大な成長を遂げ「鋼鉄の如く固き外枠」と化したとき、ファウスト的な人格の全面性、古代のアブラハムのような農夫の満足感、宗教的達人の悟達や無差別の博愛、中世貴族の文化形成はいづれもその可能性を奪われるからである。我々はいまでは、公的領域に於ては精神なき専門人・職業人として、他方私的領域に於ては「心情なき享楽人」としてその生を営む他はない。その意味では、現代までの合理化を領導したのは、アーペルも指摘する如く、「倫理的」「実践的」理性ではなく「道具的」理性であり、その裏面としての科学主義と決断主義との相補性体系であったと云えるであろう。ウェーバーやハバーマスを援用した佐藤慶幸の所説に従うならば、市民社会の発展をささえてきたものは、自然環境及び他者を自己の自由を実現する条件として利用する「目的—手段パラダイム」である。そして、「個人レベルであれ集合体レベルであれ、行為者の目的達成にとって有用である手段を環境のなかから選んで目的合理的に行為することは、他者や対人関係を中立化し事象化することによって、〈自己—他者〉の共生関係や共感的連帯性を限りなく縮小するのである」(佐藤79)。我々はここに、近代化に伴う多くの問題の存在を認めなくてはならない。しかし、このことは直ちに〈脱—近代〉が、更には西洋的「市民意識」の克服が我々の課題であることを意味するものであろうか。むしろ問われるべきは、ここに指摘された問題群に対する解決のプログラムが、或いは特殊意志と一般意志との統合として、或いは理論理性に対する実践理性の優位として提出されながらも、それらが何故に「未完の計画」(ハバーマス)に止まらざるをえなかったかという事であろう。この問いは我々をヘーゲル及びマルクスの思想の検討に向かわせることになる。しかし、これは我々の当面の課題を越えている。ここでは、西洋の「市民意識」の内実には、現代の諸問題を考察する上にも依然として看過しえない多くの視座が内包されていることを確認して当節の責めを果たしたこととし、次の課題へと移ろう。

III

我々は、勝田が指摘するところの日本社会に於ける市民概念の坐の悪さの根源を明らかにするために、市民概念の広袤をまずは西洋近代の展開のうちに探るという迂路を採った。今や我々は日本的エートスの在り様を明らかにすることを通して、西洋的エートスに対するその距離を探らなくてはならない。その際我々は、西洋の考察と同様、日本の近代化を支えたエートスを探るという手法を採りたい。と云うのも、近代化を支えたエートスの異同への問いが、彼我に於ける「公民」概念の内実の差異を端的に示すと考えるからである。

ところで、明治以降の日本の近代化の考察に於ては、丸山真男の『日本政治思想史研究』以来、江戸期に於ける合理思想の意義が強調されるのが一般である。源了圓も、日本の近代化の性格を究明する上で、「古学が朱子学の思弁的合理主義を空理・空論として否定して実証の立場に立ったこと」（源9）の意義を評価しつつも、「朱子学に説く理が経験的合理主義に転化したという事実」（源10）の意義を再度確認すべきことを説いている。我々は、丸山、源の所説が有する意義を認めるのに吝ではない。しかし、我々がここで問題にしたいのは、謂う所の合理主義、正確に云えば、西洋的理性の「一」側面である道具的理性に定位した目的合理性を支えている精神的エートスの在り様である。我々の課題は、「思弁的」合理主義の「経験的」合理主義への「転化」を可能にしたエートスを、日本的伝統に於ける共生空間への問い、別言すれば、日本的公民概念の原基への問いとして究明することである。その意味で、相良亨が丸山の近代化論に対して提起した次の問いは、また我々の問いでもある。「維新以後、この百年における工業化を中心とするめざましい発展について、作為を説いた荻生徂徠の儒学が、その思想的背景として大いに貢献することがあったことについては、しばしば指摘されるところである。しかし、丸山真男の『日本政治思想史研究』以来、誠のモラルの伝統の果たした役割についてはほとんどふれられるところがない。さらに、徂徠の儒学はまさに仁斎の儒学の否定において形成されたものとして一般に位置づけられているから、徂徠の近代化への貢献をいう時、仁斎らの誠のモラルの近代化へのかかわりは、相対的に消極的なものと認められてくる。はたしてこの認識は、どこまでの正しさをもっているであろうか」（相良b95）。この問を展開する前に、まずは丸山の立論を迎えておくことが順路であろう。

丸山に従って、徂徠の近代化に於ける意義をみよう。丸山は、「我国の学問は所謂治者の世界の学問にして恰も政府の一部分たるに過ぎず」という福沢諭吉の近世思想への批判が一定の正当性を有することを認めつつも次の様に述べている。「いわゆる開化思想が直接的な思想的系譜に於て『外来』のものであるにせよ、外のもが入り込みえたのは、既に在来の『内のもの』が外のをさしたる障害なく迎えるだけに^レ変質してゐたからにほかならない」（丸山196）と。この変質の中核が、「自然」から「作為」への転換である。丸山によれば、近世に於てまず支配的地位を占めるものは、朱子学から伊藤仁斎まで一貫してみられる「自然法」思想⁷⁾である。仁斎は確かに社会規範を自然法則或いは人間本性と同一視することを拒否しているにしても、規範たる道が更なる根拠づけを必要としない「先天的妥当性」を有するものとされる限り、その内実に於ては自然法思想と変わる所はないと言えるのである。しかし、規範を一方では宇宙的秩序のうちに、他方では人間性のうちに定位させる自然法思想は、社会的変動が顕著なものとなる時、その説得力を奪われることとなる。ここに「規範はもはやそれ自身に内在する合理性のゆゑに自ら妥当するのではない。いまや誰が規範を妥当せしめるのか、誰が秩序の平衡を取戻し、社会的安定を回復させるのかが問われねばならない」（丸山209）という事態に立ち至る。つまり、封建社会が難局に直面するに至り、社会の存立基盤の形成原理へ

の問いが提起された訳である。かかる状況下に於て、徂徠は「夫れ道は、先王の立つる所、天地自然に之有るにはあらず」（『弁明』）として、自然的秩序の論理から主体的作為の論理への転換を主張するのである⁽⁸⁾。丸山は、徂徠の云う「聖人、先王」が個別を超えた究極的理念ではなく道の絶対的作為者であり、従って「聖人の作為」の前後が「深淵を以て断絶」（丸山214）されることに注目する。と云うのも、社会的人間的存在を自然的存在との断絶に於て捉える時に初めて「歴史を作る主体」（丸山216）が登場しうるからである。ここに、自然から作為への推移によって、「ゲマインシャフト的な意識の衰頹とゲゼルシャフト的なその蔓延」（222）という「社会関係の実体的変化」（221）が帰結することになる。つまり、丸山は、自然から作為への推移によって、目的合理的に自己の行為を統制していく個人及びかかる個人によって形成される西洋近代市民社会といった事態が、基本的には江戸期に於て出現しているとみているのである。と云うのも、丸山は「社会関係の実体的変化」を担う能動的主体の登場をも先の推移のうちに読み取っているからである。このことを丸山に即して今少し見ておこう。既に前節で考察した如く、近代的自我の登場には、ルネサンスが宗教改革によって媒介されることが不可欠の要件をなしていた。丸山自身、西洋の近代化に於ける宗教改革の役割は認める所である。彼は、近代の出発を可能にした神と世界との関係の変化について次の様に述べている。「むろん神が己の創造した世界秩序に対して絶対超越性を有することは基督教的世界観に共通の認識であるが、アリストテレス哲学に依拠する中世神学に於ては自然と超自然とは連続的關係に於て把握され、世界秩序はその肢体の隅々まで神的理性の刻印を受けそれ自身のうちに善性を内在した有機体と観念され、全ての人間はその理性的行為を通じて神の恩寵行為に協力するものと考えられる。要するにそこでは彼岸的な神と此岸的な世界は必然的内面的牽連を有してゐた。ところがまさにその後の後期スコラ哲学乃至宗教改革の思想的動向は概ね神と世界との内面的牽連をふりほどき、神に主権的な自由を賦与する道を歩んだ」（235～236）。ここにデカルトに於て神は、単に万物の創造主であるだけでなく、一切の道德規範、自然法則の源泉となり、善悪真偽といった「価値の実質的内容に対して全く無差別（indifferent）の立場」（237）に立つことになる。近世初期の絶対君主は、まさにかかる神に比すべき存在である。と云うのも、この君主こそ「自己の背後に、自己が服従し実現すべきいかなる規範的理念をも蔵せざる絶対的主体として一切の規範秩序を自由意志よりして制定し、法・不法を区別する政治的決断を自己の手に独占する政治的支配者」（238）に他ならないからである。絶対君主がまずかかる自覚者として出現し、その後民主的政治理念の普及を通じて、かかる「主体性」が「個人一般」（234）にも普及していく。これが、西洋に於ける「個人の発見」の意味する所である⁽⁹⁾。では、日本に於ける「個人の発見」は如何にして可能であったか。丸山は、徂徠学に於ける聖人は西洋に於ける神の役割を担ったと見る。と云うのも、「秩序に内在し、秩序を前提してゐた人間に逆に秩序に対する主体性を与えるためには、まづあらゆる非人格的なイデーの優位を排除し、一切の価値判断から自由な人格、彼の現実在そのものが窮極の根拠でありそれ以上の価値的遡及を許さざる如き人格、を恩惟の出発点に置かねばならぬ」（238）からである。徂徠学の聖人、先王は、自然法思想が徹底している江戸期に於てかかる出発点としての機能を果たしたと見る訳である。そして、この主体的作為の思想は、積極消極二様の影響を及ぼすことになる。一つは、徳川後半期に於て、封建的社会関係を支える観念的紐帯（五倫、五常）からその実質的妥当根拠を奪って形骸化するという消極的なものである。しかし、丸山言う所のこの消極的契機を、我々は丸山がいま一つ積極的契機として挙げる契機にとって不可欠の要件であったと解し

うるであろう。と云うのも、「自然法」によって不動の前提とされていた身分制等の封建的秩序が形骸化し、差別化の原理が個人的レベルに於ても社会的レベルに於ても動揺を来したときにこそ、次の第二の契機が現実のものとなりうると我々は解するからである。先の消極的契機を基盤にして、主として維新後に於て、主体的作為の思想は「封建的秩序の変革、新秩序の樹立の論理的武器」(247)として機能し、日本の近代化の推進力となる訳である。

以上我々は、近代化に於ける徂徠の役割に関する丸山の所説を跡づけてきた。我々は確かに江戸期に於て、能動的主体の出現、更には自然法と社会規範の同一視つまり「自然主義的誤謬」の克服といった西洋の近代化を推進した原理が出現していることを認めざるを得ない。しかし、このことは日本の近代化が西洋の近代化と同質であった事を意味するものであろうか。日本の近代化に於ては、「個人一般」のレベルでの主体性の自覚という事態は生起していないのではなかろうか。相良は、日本的心性の中核をなす「誠実」が「方向性」を欠き、従って、日本人には「自己の自己性」「他者の他者性」「自他の関係性」の自覚が欠如していることを問題にしている(相良 a 7~12)。相良の次の文は、日本的心性をめぐる問いの所在を端的に示すものである。「伝統的な純粹、無私の追求は、今日は、おもに『誠実』という言葉で捉えられている。今日、われわれの倫理観はきわめて混沌としており、万人が認める倫理を見出すことは容易ではないが、しかしその間にあって、『誠実であること』に異議を唱えるものはあるまい。しかもさらに、誠実は、倫理的には、『誠実でありさえすればよい』と切り札的な権威をすらもって、しばしば受けとられている。このように言うことが許されれば、伝統はわれわれの核心になお生きているのである。われわれは、われわれのいうところの『誠実』とは何かと問わないではおられないのである」(相良 b 75)。日本人の「自然観」は、古代の「清明心」、中世の「正直」、近世の「誠」を経て、心情の純粹性・無私性の絶対化へと結実する。日本の近代化を推進したものは、作為的主体の登場と共に、或いはそれ以上に、方向性を欠いた誠実のエートスではなかったろうか。また、このことが近代化に於ける彼我の相違を生ぜしめ、引いては「公民」概念の内実の差異をも生み出しているのではなかろうか。相良に即して、近代化の問題を今一度検討しておかなければならない。

徂徠に於て道とは「先王の立つる所」であり、「専ら礼楽という外部的客観的制度に限定」(丸山211)されている。我々は、この礼楽が「人間の内面性の改造を問題としないで、ひとへに政治的支配の具であろうとする点で一層人性に対して外在的のもの」(212)に止まっている点に注目したい。と云うのも、この点にこそ近代化に於ける彼我の相違を探る要諦が存すると思念するからである。既述の如く、西洋の近代化に於ては、ホッブズやマンデヴィルによって外在的なものとされた制度及び規範を内面化しうる原理の追究が最大の課題となっていた⁽¹⁰⁾。このことは別言するならば、西洋の近代化に於ては、制度及び規範を創出していく能動的主体がその近代化の推進力であり、それ故にまた、かかる主体相互の統合如何が重大なアポリアを提起したとも解しうるであろう。これに対して、日本に於ては、「心法の学」が「経世済民の学」にとっての原理的問いとして究明されることはなく、両者は根本的に相補的な関係を形成している。相良の適切な指摘を聴こう。「衆愚を前提にし、聖人が、したがって為政者が信じられることを前提にして成立する徂徠学は、まさに、誠のモラルに下から支えられて成り立つものといえよう。徂徠においても、究理はただ聖人のなしうることであり、衆愚という人間一般のなしうることではない。衆愚に求められることは、ただ為政者を信ずることである。かくて、経世済民の徂徠学と誠の心法の学とは凹と凸の関係において矛盾せず、そのかみあうとこ

ろに近世の思想があったといえよう」(相良 b97以下)。我々は、徂徠学を下から支える心法の学を明らかにすることによって、近代化を支える彼我のエートスの相違を対自化しておかなくてはならない。

さて、自然的秩序への定位如何に於ては徂徠と仁斎は立場を異にするが、両者は等しく超越的な「理」「当に然るべきの理」の存在を否定する。徂徠は「先王の道に循ふ、之を正と謂ひ、先王の道に循はざる、之を邪と謂ふ」(弁名)として、聖人の道を超越的な理を以て推す事を拒否する。このことは、一方に於ては、丸山の指摘する如く「自然」から「作為」への転換を意味するものであるが、他方に於ては、日本の思想的伝統に由来するとも言えるのである。つまり、理を拒否する心性のうちに、「清明から正直への伝統をうけつぎ、その心情の純粋性、無私性の標榜に新たなる内容を与えた」(相良 b80)近世の「誠」の影を読み取ることが出来るのである。仁斎は朱子学を批判して、「理によって決断すれば、則ち残忍刻薄の心勝ちて寛裕仁厚の心寡し」(『童子問』)とし理と道を区分する。我々は、他者に対する心情の純粋性がこのように「当然の理」の排除に於て説かれることに注目しなければならない。と云うのも、我々が西洋近代思想の総括として捉えたカントの「心情倫理」は、「善意志」の絶対性を説くものではあるが、そこで問われていたことは、「理」即「道徳法則」への尊敬によって、個別性特殊性を克服することであったと解しうるからである。「究理」との対質に於て「忠信」が捉えられることに内包された問題を看過してはならない。相良の指摘を聴こう。「このような忠信の強調には、畢竟するところ、人間や世界の本質についての知的な、客観的な反省の必要性を認めるものがない。ただ、人にかかわる、あるいは事にかかわるわれわれの心情が、無私であり、その意味で純粋であることを求める。それはいわば自らの心情への誠実さをもって、生き方の根本とするものである。このような誠や誠実を基本として生きるころには、人間や世界の本質を客観的に追究する姿勢は生まれてこない。そのようなものを必要としないのである」(相良 b86)。さて、ここで我々が問題にすべきは、誠は「おかれた状況に対して、純粋で精一杯であることを求める」のみで、「本来、状況に対する根源的な批判的な姿勢は内包されていない」(97)点である。日本の近代化を支えたものは、「徂徠的な発想を背景にした有能な官僚ら指導者」(98)によって制定された制度機構と同時に、否それ以上に、かかる機構の有効な活動を可能にした「誠実のモラル」を基盤にした「勤勉さ」であったと解しうるのではなからうか。勿論、本居宣長に於ては、「強事」たる「誠」との対質として「真心」が説かれる。宣長は「真心には、智なるもあり、愚なるもあり、巧なるもあり、拙きもあり、善もあり、悪きもあり、さまざまにて、天下の人ことごとく同じきものにあらざれば、神代の神たちも、善事にまれ悪事にまれ、おのおのその真心によりて行ひ給へるなり」(『くず花』)と、徂徠の影響を窺わせる発言をしている。しかし、この宣長の真心論は誠の意義を否定しうるものであろうか。宣長は、真心に定位する限り、「ほどほどにあるべきかぎりのわざ」に止まると考えるのであるが、かかる信念はどこに由来するものであろうか。我々は、真心論のうちに、マキャヴェリやホッブズの人間観はもとより、仏教の煩惱観に比しても、人間の内面性に関する楽天的な見解を読み取らざるを得ない。かかる宣長の立論は、日本的心性の伝統を誠として捉える仁斎の心法の学を基盤にして初めて可能であったと我々は解するのである。

では、日本の近代化の推進力と我々の解する「誠」には如何なる問題性が内包されているのであろうか。この考察は、日本的「公民」概念の検討ともなる筈である。さて、ルース＝ベネディクトがその著『菊と刀』に於て指摘した日本人捕虜の態度は、日本人の誠実が時所位を超

えた「理」に対するものではなく、「前におかれた人、前におかれた事、現におかれている状況への誠実」(101)であることを端的に示したものと云えよう。我々の誠実は状況に対応したものであり、「方向性」(同上)を欠いている⁽¹¹⁾。この誠に於ける方向性の欠如は、既に指摘した理の排除の帰結であろう。誠の強調の裏面としての理の排除という事態を今少し見ておこう。日本に於ける「理」の問題を考えるためには、鎌倉中期に於ける「道理観」を採りあげなくてはならない。中世社会に於て「理」は如何なる位置づけをなされていたのか。笠松宏至は「非理法権天」に示された「理」と「法」との関係を論じつつ、次の様に述べている。「最近の研究動向(主として近世史側からの)は、『理を破る法』が支配する近世社会に対して、理と法の一致、もしくは理の優勢な中世が画かれ、その転換を戦国法に求めるのが通説的である」(笠松95)。しかし、果たして道理が法を規制する原理にまで高められていたのであろうか。「ただ道理のおすところ」に従って制定され中世の道理観を端的に示すものとされる『貞永式目』も、笠松によれば、「立法時点で権力にとってもっとも好ましいものを選択し、それを法文化したもの」であって、「武士社会に共通の理念として存在した『道理』の法文化などとみることは到底できない」(99)のである。その意味で、「理よりも法よりも益、という理念が中世人一般の法意識の根底に拡がっていた」(104)と解しうるであろう。ところで、ここに謂う所の「道理」とは如何なる内実を有するものであったのか。普遍的な原理原則と云う性質を有したものであろうか。相良は、13世紀を中心とする道理観を次の様に要約する。「その一つは、道理の名における習俗的な秩序の重視である。状況における修正改変が求められてはいるが、道理が普遍的原理としてでなく、基本的には習俗の次元で捉えられていることである。さらにまたその二として注目されるのは、道理に生きることを求める時、道理の客観的追究ではなく、努力の焦点がもっぱら主観的心情の純粹性の確立に向けられたということである。これは道理が普遍的原理として捉えられていないことと密接に関連する」(相良b114)。かかる中世に於ける道理に対し、近世の朱子学に於て、自然法に定位しつつ理の追究がなされている。林羅山は学問の意義を窮理に見い出してもいる。源が指摘する如く、朱子学の窮理の延長戦上に西周に於ける理を位置づけることも可能であろう(源342以下参照)。しかし、我々はここで、仁斎に於ては理が人間関係を阻害するものとして否定され、徂徠や宣長に於ては、たとえその存在は認められても、理は人間にとって不可知とされていたことに注目したい。理の存在が認められても、それが「制度への随順」「習俗への随順」に於てのみふれうるものである限り、この理は「定め・習い・例しという習俗を重んじた中世の道理観が、新しい装いをもって浮び上がってきた」(相良b127)と解しうるのである。従って、道理が強調される鎌倉中期以降に於ても、道理をそのものとして追究する姿勢は存在しなかったと結論しうるであろう。では何故かかる姿勢は形成されなかったのであろうか。相良は、「道理を普遍的なものとして客観的に追究する姿勢が生まれなかったのは、日常生活の場において、異質な文化との接触がなかったことが大きく影響しているであろう」(131)と述べている。つまり、対外的な関係に於て見るならば、たとえ異質なものととの接触があったにしてもその核心的部分に於ては変わろうとすることはない(「東洋道徳、西洋芸術」)。他方、対内的関係に於て見るならば、心情の純粹性という原理によって異質なものを排除し同質化を推し進めて来たと云いうるであろう。そこでは、自他の異質性を如何にして調序するかという「共生」の可能性の問題が真の意味で問われることはなく、「自他不二的合一性」(和辻哲郎)が直ちに立言されることとなる。宣長の真心論に端的に示されている様に、人倫性を喰い破る様な個性・特殊性の自己主張というものが原理的レベ

ルで問題にされる必要がないのも、ここに由来するであろう。しかし、だとすれば、我々は相良の次の指摘に注目すべきであろう。「われわれは、人に対して『誠実』であることを思うが、ただ『誠実』でありさえすればよいのであって、この誠実でありさえすればよしとする姿勢には、例えば人格の尊厳、人命の尊重の思想は、きびしく言えば介在する余地がないのである。他者に対する心情が純粹であればよいのであって、他者とはそもそも何かという客観的な問いは、日本的な『誠実』からは出てこない」(102)。西洋に於ける人格概念の広袤を見て来た我々にとって、この主張の正当性は容易に納得しうるであろう。西洋に於て、道具的理性の支配、独在論への定位が重大なアポリアを惹起したとすれば、日本に於ては、理・主体性の否定が種々の問題を生ぜしめていると云えよう。国際社会という性格を強めつつある現代社会が、人間の異質性、更には文化間の異質性を許容しうる社会であるべきとするならば、多様性が真に共生しうる空間の切開が不可避の課題となる筈である。我々は、「市民意識」の問題はかかる地平に於てこそ問題になるべき事象と解する。ここに於て初めて「公民」教育が何故「皇民」教育であってはならないかも理解しうるものとなるからである。最後に節を改めて、「市民意識」の問題を「共生」の時空性への問いとして少しく考察しておかなければならない。

IV

我々は公民概念、市民意識を西洋及び日本の思想的伝統に溯って検討し、そこに内包された問題点、彼我の相違点を明らかにして来た。我々はその成果を、カントの口吻をまねたハンス＝エーベリンクの次の言葉で要約しうるであろう。曰く、「理性なき共苦（Mit-leid）は盲目であり、共苦なき理性は空虚である」（エーベリンク647）。「理性なき共苦」とは理の排除に於て心情の純粹性を追求しようとする日本的エートスの在り様であり、「共苦なき理性」とは実践的理性・倫理的理性の縮小の上に道具的理性の支配を確立していく西洋的エートスの在り様であると我々は解しうるであろう。かかる解釈に定位する限り、我々は今や西洋的エートスのうちにも、また日本のエートスのうちにも絶対的な安住の地を見い出すことは出来ない。ディートリッヒ＝ペーラーに従って云うならば、「プラグマティッシュな人倫」の有する自明性・妥当性に定位して「手段—目的—合理性」の追究を専らとすることはもはや不可能であり、諸規範を討議によって検証していく実践理性に定位した「批判的道徳」の確立が急務であると云えよう（ペーラー c 857）。勿論、生物学的な「欠損存在（Mängelwesen）」としての人間にとって文化的諸制度の有する意義（リーデル182：ヘッフェ241参照）を我々もまた否定するものではない。我々が確認したい事は、官僚制機構に於ける我々の行動類型をなす「相当程度に本能的で自動的な振舞、権力を伴う諸制度への単なる順応」（リーデル182）に終止することはもはや不可能であり、人間の行為は「制度化された秩序」に定位せざるを得ない事は事実だとしても、同時に「将来に対する開放性（Zukunfttoffenheit）」（ヘッフェ241）を保持すべきであり、そこに於てこそ「責任」と云う概念もその存立基盤を有しうるという事、この事である。「近代化」に成功した「西欧先進諸国」の存立構造との連関に於て、今少し詳しくこの問題を見ておこう。

我々はアーペルと共に、「人間には今日、その同輩に対して—とりわけ、後続の世代の人々に対して—、更には、（自然的環境としての）自然に対する道徳的責任が、技術力（作用能力）の上昇に対応して拡大された形で帰属する」（アーペル628）と考える。と云うのも、西欧先進

諸国に於ける「近代化」の成功が、自然をも人類をも含めた一切の他なるものの「道具化」つまり、「手段—目的—合理性と云う実用的才智とそれに定位した戦略的行為」(ペーラー857)に依拠するものであったとすれば、この成功は第三世界の犠牲、生態系の破壊の上のみ可能であったと言えるからである。また、ロベルト＝スパーマンが指摘する如く、「技術文明は、自然へのその侵入が惹起した結果として、『生者への死者の支配力』、つまり、後続の者に対して現存する者が支配権を揮う事態を発生させると云う帰結を有している」(スパーマン486)。それ故、謂う所の「西欧先進諸国」の存立とは、第三世界、生態系のみならず「次の世代」をも犠牲にすることの上に、別言すれば、「共生」の時空性を非常に縮減することの上に成り立っていると言わざるを得ないのである。その意味で、我々はペーラーの次の主張の正当性を認めざるを得ない。曰く、「現代の科学技術は、指導的地位にある国民だけでなく指導下にある国民をも含め我々全員に、人類の歴史に於て未だ存在しなかったような全惑星への責任を負荷することになる。なぜならば、現代の科学技術は、その軍事利用を通じてのみならず、その市民的(zivil)利用によっても人類の生物学的生活条件を破壊するという状況へと我々を置き入れているからである」(ペーラーc 881)。我々がかかる責任を担いうるためには、私的領域と公的領域との分断、心情の純粋性と作為性との分断と云う「相補性体系」(アーペルa 136)そのものを洗い直すことが不可欠の要件となるであろう。と云うのも、この体系こそが、「科学的客観性」「価値自由」「脱イデオロギー」の名の下に、「道具的理性」「工作人(homo faber)」の一元的支配をもたらし、引いては、科学技術文明そのものへの問いを不可能なものにしていると解しうるからである。ここに我々は、第三世界、次の世代、生態系を視座に入れつつ、「異質な諸個人が異質性を保持しながら結合する基本的な形式」(井上254)を問う共生の時空性への問いという課題に直面することになる。

既に我々は、ホップズ・マンデヴィルとシャフツベリ・ハチスンとの対立、更には徂徠の朱子学批判を通して、人間の「自然的規定」に立脚した立論は「自然主義的誤謬」を伴うものであり、その恣意性・排他性を克服する原理を欠いたものである事を見た。形而上学的神学的観念が「自然的規定」の基盤としてその広範な妥当性を保証し、また、或る事態の帰責が一義的に特定可能な社会に於ては、「心情倫理学」「個人倫理学(Individuelethik)」が一定の有効性を保持する事も可能であろう。しかし、E・シュトレッカーも指摘する如く、近代化の結果、形而上学的神学的基盤が切り崩され、科学技術体制に於ける自動化の進展は、個人への帰責可能性を喪失せしめ、長期且広範に及びしかも洞見不可能な影響力を有するに至った(シュトレッカー190, 193参照)。ここに我々は、「いま、ここ」に於ける個人の在り様を問題にする「現在倫理学(Gegenwartsethik)」「個人倫理学」に止まることは出来ず、「共同責任(Mitverantwortung)」を可能にする「未来倫理学(Zukunftsethik)」「社会倫理学(Sozialethik)」の構築を課題とすることになる。別言すれば、「市民意識」「共生の時空性」への問いは、個別的な帰責可能性という地平だけではなく、「短期的・国家的正当化と長期的国際的責任との政治—倫理的ジレンマ」(ペーラーc 885)と云う地平をもその射程に入れなくてはならない。では、このような共時的且通時的拡がりには於ける異質な者相互の共生空間とは如何なる様相を呈するのか。この問題をその全広袤に於て考察する事は、小論の課題を越えている。ここでは、その基本構造を指摘することでその責めを果たす他はない。従って、ペーラー言う所の「市民的勇氣」(ペーラーc 854, 856)、「対話的答責の原理」(ペーラーb 340)」を取り急ぎ確認しておこう。

「確定されたエートスと理性的倫理との止揚不可能な乖離」(ペーラー b 334) を強調するペーラーは、「市民的勇氣 (Zivilcourage)」を次の様に特徴付けている。つまり、「この乖離を我々は、一方に於ける各々の実在的共同体 (及びそれと共に、その実在的コミュニケーションのその都度の成果) と、他方に於ける理想的コミュニケーション共同体及び論証共同体との間の原則的な批判的な乖離として再構成した。その都度の実在的共同体に対して、そしてその実際の合意形成の成果 (例えば、規範に関する一致とその実施) に対して、批判的にこの乖離を主張するアンガージュマンを我々は市民的勇氣と特徴付けた」(ペーラー c 856)。かかる制度化されたエートスへの批判は、当然の事ながら「将来へのユートピア的希望」(ペーラー b 335) と相補的關係を構成するものであるが、我々ここでは、かかる市民的勇氣の主体が如何なる存在として位置づけられているかを問うておきたい。この主体は、「反省 (Reflexion)」に於て構成された立論を展開する。では、この立論の正当性は如何にして保証しうるのだろうか。自己の立論の正当性を確信しうるためには、自己の心情の純粋性に依拠するのみでは不十分であり、それを間主観的な批判の場で討議する事が現代文明社会に於ては不可欠であろう。アーペルやペーラーが、討議のメタ規範として「普遍化可能性」と「相互性」を強調するのも、ここに由来するであろう (アーペル 136, 145: ペーラー c 856 参照)。良心は「普遍化可能な相互性というメタ規範」(ペーラー c 885) と接合する事によって初めて、「関与者 (die Beteiligte)」のみならず「影響を被る者 (die Betroffene)」(アーペル a 135: ペーラー c 863) をも含んだ、同世代・後続世代・生態系と云う広義の共生空間に於ける責任を担いものとなるのである。ところで、市民的勇氣の主体は、独我論的存在ではありえず、「無限な論証共同体の構成員 (Mitglied)」(アーペル c 619) である。すべての人間は、かかる構成員として、「対話的相互性と云う構造」(ペーラー b 340) のうちにその存立基盤を有することになる。それ故、「他者」は「私」の格率・立論に対して批判的な問いを提起する能力を有する者であり、且充分な根拠に定位しつつ自己の立論をなしうる者でもある。我々の討議は、「他者が自分と同等の権利を有する論証パートナーであること及び他者の根拠のある論証を認めること」(同上) によってのみ、「連帯責任に定位した組織 (die Organisation der solidarischen Verantwortung)」(アーペル c 624) として機能しうるであろう。

我々は、社会科教育の中心概念をなす「公民」概念を、「関与者」のみならず「影響を被る者」をも含み込んだ、第三世界・次世代・生態系という通時的共時的共生関係に於ける「市民的勇氣」として捉えるに至った。ところで、「公民」概念をこのように捉えることによって、我々はまた、単に「社会科」教育だけでなく、「教育」そのものの批判的検討を強いられることになるであろう。と云うのも、我々は現在の「公教育」の位置を先の共生の時空性を切り拓こうとする試みの対極に見い出さざるを得ないからである。M・ミードなどの文化人類学者による未開社会に於ける青年期の研究、フィリップ＝アリエス、ミシュル＝フーコーの歴史研究が端的に示しているように、教育の「制度化」は近代産業社会の成立発展と相即した事象である。現代社会に於ける教育の役割に関する分析は、機能理論、葛藤理論に大別可能であろうが、そのいずれに定位しようと、D・K・コーエンとM・ラザーソンがアメリカに於ける教育について述べた次の発言は、西欧先進諸国全般に、従って我が国にも妥当するものであろう。彼等の発言を聴こう。「20世紀のアメリカ教育史は、学校の巨大企業資本主義への適応と、それがもたらした葛藤という枠組でとらえるべきだというのが、我々の考えである。20世紀の教育史を貫いているのは、学校への企業の諸価値の注入と、新しい経済秩序にむけての学校の適応的

な再編成というモチーフである。学校は生産に密接に結びつけられ、学校教育は富を増大させ、工業生産の質をたかめ、経営の効率化を可能にするものとして、正統化されるようになった。また学校の役割は、子どもたちを経済的に望ましい価値や行動にむけて社会化し、職業的な技能を教え、将来の職業にみあった教育を与えることに求められるようになった。そしてその結果として、学校の文化は、企業の労働の場を支配しているエトスと、ほとんど一体化してしまったのである。学校教育は労働そのもの、あるいは労働につくための準備とみなされるようになった。いいかえれば学校は工場、教育者は企業経営者、そして子どもたちは生産過程に導入される原材料として描かれるようになったのである。学校の経営イデオロギーは、企業のそれにならってつくりかえられ、教育の性格も工場生産のイメージにそって形成された」（コーエン／ラザーソン179以下）。「教育」に何らかの形で関っている者にとっては、耳を塞ぎたくなる指摘である。しかし、我々は冷静に「現実」を見つめるべく努力すべきであろう。性急な「道徳」教育論や「戦後教育」見直し論とは明確に袂を分ち、「いま、ここ」のエートス、換言すれば、相補性体系を基盤とする効率原理に侵蝕された「教育」から脱け出す方途を探る地道な努力こそが、我々にとって肝要な事であろう。勿論、我々として、「いま、ここ」の有する意義、伝統・制度の有する意義を無みしようとする者ではない。我々が今一度確認しておきたい事は、科学技術文明の自動的進展が、責任の所在を不透明なものとしつつ、時代・文化・国家を越えた全世界的影響力を有することによって人類の生存条件をも脅かしつつある時代、そう言う時代に我々が生きているという事、この事である。それ故、「未来を生きる人々」にとって「いま、ここ」への適応方法を習得する事以上に重要な事は、「いま、ここ」と云う閉鎖空間、排他性を克服した、「未来」「異文化」「自然」と云う広義の「他者」との共生の可能性を探る事であると、我々は思念するのである。

ところで、我々のかかる試みは、「社会科」教育に於て如何なる対応を見出しうるであろうか。最後にこの問題を考察して、小論の締め括りとしよう。現在の「体育」教育を批判して、「からだそだて」を「全教科の基礎どころか、教育そのもの」（竹内242）とする観点からなされた竹内敏晴の「社会科」に関する次の指摘は、我々に多くの示唆を与えるものである。竹内もまた我々と同じく、「近代における学校教育」は、「教師個々人の主観的意図にはかかわらず、基本的には、近代の資本主義社会の次代の働き手の養成のためのもの」という認識に立って、教師の課題を「近代の人間概念の矛盾に気づき、それを越えて、新しい人間＝社会関係への手掛りを、自分と子どもとの間」（243）に探ることと捉えている。かかる見地から、「すべて、今、あるもの、おとなが作り出したものを理解する、という方向で教え込まれる」（253）現在の「社会科」は必然的に「データの丸暗記」（258）になるとして、「社会課程は、対人間関係の能力の開発を出発点とし、人間社会の仕組みを理解してゆく時間」（243）と規定されるべき事を主張する。ここに、「子どもを、社会の仕組みを『作り出してゆく』主体」（253）として捉える事が課題となるが、その試みを我々は所謂「問題解決学習」の実践の内に見出し得るであろう。谷川彰英は「問題解決学習」が、謂う所の「問題」及び「問いの体制」に関する考究を怠る限り、「主体を欠いた科学主義的社会科」（谷川193）への隘路を克服しうるものではない事を認めつつも、この学習原理を「批判的に発展させていく」（171）ことが今後の社会科の理論的課題であると述べている。確かに、「問題解決学習」への方法論的_{メソ}定位は、生徒の主体的活動を直ちに保証しうるものではない。と云うのも、社会科教育の「客観性」が、「おとなが作り出した」教科内容の「客観性」によってのみ保証しうると考えられるとき、「問題解決

学習」への方法論的定位は、不動の教科内容の「丸暗記」と云う社会科教育の内実を隠蔽する方途に過ぎないとも言えるからである。それ故に、「問題解決学習」が生徒の主体的活動を真に保証しうするためには、谷川の云う「問いの体制」つまり「ある既存の経験や知識をもった子どもが、ある対象に対して、あるものを媒介とし、ある人（たち）に向かって、一定の方向性をもって『問いかけ』を行う、その現実の子どもの体制」（192）を如何にして現実化するかが問われるべきであろう。この問いは、また、我々が既に見た「対話的答責の原理」「共生の時空性」への問いの具体相と解しうるのである。「問いの体制」を現実化しようとする地道な努力こそが、社会科教育に於ける「市民的勇気」の育成を可能にするものと我々は考える。

我々は、「公民」概念を批判的に検討することを通して、社会科教育を「共生の時空性への問い」として位置づける事を試みた。再度強調としておくならば、社会科教育に於て今肝要な事は、徒に技術的方法論の考察に走る事ではなく、社会科教育の理念である公民教育をめぐる問題の所在を究明し、その問いを共有する事である、と我々は考える。社会科教育の「客観性」等に関する今少し具体的な考察は別稿を期す事にし、公民概念の広袤をその一斑なりとも解明しえた事でひとまず筆を擱く事としよう。

註

- (1)因みに、当学部小学校課程に所属する学生のほぼ全員に於て、「社会科」の目標が「公民的資質の育成」にあることが明確には意識されていない。概して、今日の「教育」によって「人格」の育成が可能だとは、教師になろうとする学生に於てすらほとんど信じられていない。「教育問題」の真の在処は、かかる教育をとりまく「欺瞞」の内にこそ求められるべきであろう。
- (2)「自己愛」と「社会性」との対立・統合をめぐる探究を、我々はフランス啓蒙期の社会思想、とりわけディドロの内に探し出す事が出来る（城塚 a 173参照）。
- (3)M・リーデルは、ポイエシスに対するプラクシスの優位という古典古代の観念が、近代に於て転倒したと見る（リーデル178以下）。これに対し、ベラーは、「人間的行為一般に対する典型として技術的に領導される製作活動（Herstellen）に定位すること」はアリストテレスに於ても同様であると指摘する（Vgl. Dietrich Böhler, Kosmos-Vernunft und Lebens-Klugheit, in “Praktische Philosophie/Ethik” 388 ff.）。これらの所説は、「人間」と「労働」に関する新たな考察を強いるものであろう。
- (4)「自然法」をめぐる閉鎖性・排他性の問題は、4節に於て「共生の時空性」の問題として主題的に論じられる。
- (5)小倉は、「カントにおいても実用的なものは実践に対する客観的意義を保証されている」（小倉306）こと、更にまた、最高善に於ける幸福の復権が幸福主義とは「全く別である」（309）ことに注意を促している。
- (6)4節に於て見る討議の根本規範としての「普遍化可能性」及び「相互性」を、我々はカント倫理学のうちに看取しうるのである。E・シュトレッカーがカントの形式主義の意義を評価するのも、ここに由来するであろう（シュトレッカー200参照）。
- (7)丸山はH・ケルゼンの所説に定位しつつ、「自然法」思想の有する二側面を次の様に要約している。「一般に自然法は実定的秩序と関係づけられるや否や一つの Entweder-oder の前に立たせられる。即ちそれは自然法の純粋な理念性を固守することによって、実定的秩序に対する変革的原理となるか、それとも自己を全的に事実的社会関係と合一せしめる事によって、その永遠性を保証するイデオロギーとなるかいずれかである」（丸山202）。西洋と日本とに於ける「自然法」の意義の相違は、ここに明瞭に示されている。
- (8)丸山及び源は、この転換をカントの Moralität からヘーゲルの Sittlichkeit への展開に比している（丸山86：

源84)。この理解が一面の真理を有している事は我々も認めるが、自然から作為への転換が、個人を社会と対立的に把握する「独在論」への批判を含まない点、従って彼我の問題構成の相違をこの理解は隠蔽する危険を宿している事を指摘しておきたい。

(9)「主体性」の自覚がまず絶対君主であり、その後「個人一般」に普及したとする丸山の所説には勿論多くの疑義が呈しうる。ピコやマキャヴェリの人間観に示された「能動的主体」は、近代啓蒙運動に先行しかかる運動を支えている。民主的政治理念の普及を担った主体が如何にして形成されたか、更にはそこに由来する西洋と日本との近代化の「相違」は奈辺に存するか、彼我の近代化の類似性を問う余りかかる視点が丸山には欠如していると思われる。

(10)我々は既述の如く、この試みが西洋に於て成功したと考えるものではない。かかる試みが存在したにもかかわらず、「近代化」は何故「物象化」と云う帰結に至らざるを得なかったのかと云う問いは、我々が共有すべき問いであろう。

(11)正村俊之は、この日本人捕虜の事例に「状況対応性」を読み取る事は、西欧的な「基準」に依拠するものだと批判する。日本的自我の構造化の「基準」は「重要な他者 (significant other)」との友好的関係を永続的に維持することにあると解すれば、先の事例は「状況貫通的」な行為として位置づけられると主張する。しかし、正村のかかる所説にもかかわらず相良の見解は依然有効なものであろう。と云うのも、正村も認めている通り、「重要な他者」は状況に応じて変わっていくからであり、この定位の恣意性がここでは問題だからである。正村俊之「パーソナリティー・システムの生成としての自我形成——ルーマンの自己指示的システム論に関連づけて——」『思想』747号 80頁参照

文 献 表

アーペル Karl-Otto Apel

- a Zur geschichtlichen Entfaltung der ethischen Vernunft
 - b Die Notwendigkeit einer reflektierenden Ethik
 - c Ist die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar?
- いづれも、Studentexte “Praktische Philosophie / Ethik” Baltz Verlag 1984 所収

井上達夫 『共生の作法 会話としての正義』 創文社 1986

上山安敏 『神話と科学』 岩波書店 1984

臼井嘉一 「社会科教育における生活と系統」松本金寿・柴田義松編『社会科教育の理論と実際』 国土社 1982² 所収

ユーベリンク Hans Ebeling

Betroffenheit, Mitleid und Vernunft in Studentexte “Praktische Philosophie/Ethik” Beltz Verlag 1984

小倉志祥 『カントの倫理思想』

東京大学出版会 1972

笠松宏至 「中世の法意識」

『講座 日本思想』3 東京大学出版会 1983

片上宗二 「戦後の公民教育」

日本社会科教育学会編『社会科における公民的資質の形成—公民教育の理論と実践—』 東洋館出版社 1984

勝田守一 「公民教育」

勝田守一著作集第1巻 国土社 1972

カント Immanuel Kant

- a Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 1785
- b Kritik der praktischen Vernunft 1788
- c Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 1793

引用文の頁数は、アカデミー版による。

コーエン／ラザーソン David K. Cohen/Narvin Razerson

「教育と企業秩序」

- J・カラベル／A・H・ハルゼー編 『教育と社会変動 教育社会学のパラダイム展開』下 東京大学出版会 1980所収
- 坂部恵 「自律的理性とその理法—カント—」 谷嶋喬四郎編『近代思想の展開』勁草書房 1983 所収
- 相良亨
- a 『誠実と日本人』 ベリかん社 1980
- b 『日本人の心』 東京大学出版会 1984
- 佐藤慶幸 『ウェーバーからハバーマスへ——アソシエーションの地平』 世界書院 1986
- スパーマン Robert Spaemann
- Die technologische und ökologische Krisenerfahrung als Herausforderung an die praktische Vernunft in Studentexte “Praktische Philosophie/Ethik” Beltz Verlag 1984
- シュトレーカー Elisabeth Ströker
- Inwiefern fordern moderne Wissenschaft und Technik die philosophische Ethik heraus? in “Man and World” Vol. 19, No. 2 1986
- 城塚登
- a 『近代社会思想史』 東京大学出版会 1985³¹
- b 『社会思想史の展開』 北樹出版 1986
- 竹内敏晴 『ことばが劈かれるとき』 思想の科学社 1983²
- 谷川彰英 『社会科理論の批判と創造』 明治図書 1979
- トレルチ 『ルネサンスと宗教改革』 岩波文庫 1973
- 浜田義文 『カント倫理学の成立』 勁草書房 1981
- 林忠幸 「生の哲学と教育」 村田昇編『教育哲学』 有信堂 1983
- 平田嘉三 「「公民」の概念と「公民的資質」」『社会科教育研究』No.49 1983
- ヘッフェ Otfried Höffe
- Ordnungsbedürftigkeit und Zukunftsoffenheit des Handelns in Studentexte “Praktische Philosophie/Ethik” Beltz Verlag 1984
- ベラー Dietrich Böhler
- a Probleme menschlichen Handelns und Verstehens. Zur Einfühlung in die Hermeneutik
- b Philosophischer Diskurs im Spannungsfeld von Theorie und Praxis
- c Kritische Moral oder pragmatische Sittlichkeit, “weltbürgerliche” Gesellschaft oder “unsere” Gesellschaft
- いづれも, Studentexte “Praktische philosophie/Ethik” Beltz Verlag 1984所収
- 星野勉
- a 「自己保存原理の定礎——ホッブズ——」
- b 「自己愛の倫理——イギリス道徳哲学——」
- いづれも, 谷嶋喬四郎編『近代思想の展開』勁草書房 1983所収
- 丸山真男 『日本政治思想史研究』 東京大学出版会 1986
- 源了圓 『徳川合理思想の系譜』 中央公論社 1972
- リーデル Manfred Riedel
- Was heißt “Handeln”? in Studentexte “Praktische Philosophie/Ethik” Beltz Verlag 1984
- ルソー 『社会契約論』 岩波文庫 1971
- 和田修二 『子どもの人間学』 第一法規 1982