

公民教育研究

—「道徳の教育」について公民科の見地からの考察—

A Study on Civic Education

—Thoughts on Moral Education from the viewpoint of Civics—

藤井 一亮*

FUJII Kazuaki

Abstract : In the coming syllabus review, “moral education classes” are to be upgraded to “special classes for moral education” as normal moral education is now to be included in general education. With this in mind, I began this study into the origins of morals, or moral education, from the viewpoint of Civic Education. At first, I started with a discussion of how the basis of a person’s morals can be seen in their personal growth using some autobiographies as references. In this discussion I highlighted that where a person was born can, in a sense, be a problem.

Following this, I aimed to produce an abstraction of morality into which various virtues can be integrated and put forth an argument about how the essence of morality can be described. Using my definition, I considered how our fundamental nature is laid bare when we attempt to pass our sense of morality down to others using Soseki’s “Botchan” and Ryunosuke’s “Oishi of One Day”. I also presented the severe opinions of critics on “The Apology of Socrates” and also gave an interpretation in which Socrates’ opinion on how we should live and be is not fixed or static, but rather dynamic and ever-improving. Furthermore, I argued that our responsibility for living should depend on our own decisions and that this is the nature of human dignity.

The inclusion of moral education into general education should be carefully observed and further studied. I also believe that moral education should not be viewed as a means to an end but rather as a way in which we can ask ourselves how we believe we should live.

Key Words : special classes for moral education, Inazo Nitobe, definition of morality, Socrates, Soseki, *Botchan*, Ryunosuke, *Kuranosuke Oishi*, Shinran, *Essays in Idleness (Tsurezuregusa)*

要旨 : 「道徳の時間」から「特別の教科 道徳」へと、いわゆる「道徳の教科化」が行われた。このことを受けて、本稿では、道徳もしくは道徳の教育について、公民教育の地平から、その根底に遡って探究を始めた。まず、個人の成長過程で、道徳の萌芽はどのように現れるのか、二三の自伝を参考に見た。ある意味では、その個人の出自等も課題となる事を指摘した。

それぞれのクラスの徳目を超えて、次に、徳性の抽象化を目指し、その本質の定義化を探った。その定

*甲南大学教職教育センター教授

義にしたがって、道徳を教える、もしくは道徳へと人をいざなう側の基本的な構えについて、漱石の「坊っちゃん」、龍之介の「或る日の大石内蔵助」を題材として、その有り様を考察した。加えて、「ソクラテスの弁明」を取り上げ、その批判者の厳しい見解をも紹介しながら、なおかつ、ソクラテスの求めた人間の在り方生き方は、それは静的、固定的なものではなく、動的で常に向上を求めるものとの解釈を提示し、それとともに、人の生きていく責任は、最終的にはその人間の自由な決断によらなければならないということを明らかにした。そこにこそ、また人間の尊厳が存在することを指摘した。

今後、「道徳の教科化」が、どのように展開されるかについて熟視し、研究を深めなければならないが、それに取り組むもの、特に教育に携わるものは、道徳を手段とするのではなく、逆に、自分自身が道徳から、その生き方を問われていることを知らなければならないと論じた。

キーワード：特別の教科 道徳、新渡戸稲造、道徳の定義、ソクラテス、漱石、坊っちゃん、龍之介、大石内蔵助、親鸞、徒然草

1 はじめに

人類の歴史を通観してみると、そこには人は如何に在るべきか、如何に生きるべきかという課題、ひいては、人間は一体何であるのか、人間は何を望みうるのかという課題に対して、先人たちの苦闘の跡が数多く伺える。現代におけるわれわれも、また、これらの課題については、積んでは崩し、崩しては積むといった果てしない、ある意味ではギリシア神話に現れるシシュフォス⁽¹⁾のような作業を行っているともいえる。

16世紀にコペルニクスがおそるおそる提起した地動説は、ガリレイをはじめ、それを補強する人びとが多く現れ、より明確に、より厳密に、より精緻になり、コペルニクス自身の地動説理論はそのままでは通用しなくなったにせよ、「太陽のまわりを地球が回っている」という大原理は、毫も傷つかないのである。自然の秘密は、一旦それが秘密でなくなれば、原則的に万人共通のものになることが出来る。けれども、人間の在り方生き方の課題等は解決したと思っても、時代と地域を越えて万人から普遍的に承認されるのは極めて難しい。だからといって、これらの問題は、「もう考えるはよそう。おそらく、徒労に終わろうから」とも言えないのである。ある意味では、これらの課題は、人が望むと望まぬ、とにかかわらず、考え、また悩み続けなければならぬように、人間には宿命づけられているのかもしれない。

平成26年10月21日に、中央教育審議会は、今までの方向性を転換した答申を文部科学大臣に提出した。現行の「道徳の時間」を「特別の教科 道徳」と位置づけるというものである。この答申を受けて、平成27年3月27日に学校教育法施行規則の一部改正と、小・中学校学習指導要領の一部改正が行われている。そして、「特別の教科 道徳」は小学校および特別支援学校小学部が平成30年4月1日から、中学校および特別支援学校中学部が平成31年4月1日から、それぞれ実施されることとなっている。なお、平成27年4月1日からは、いわゆる移行措置が可能となっている。この「道徳の教科化」をめぐるマス・メディアにおいても様々な意見が聞かれるところである。今は、その主張のいちいちについては繰り返さない。また、「特別の教科 道徳」の授業構成の理論もしくはその具体的実践案等についてもここでは論じない。それでは論を立てる価値がないではないか、と言われるかも知れない。それについて、以下に、筆者の意図するところを簡単に触れておく。

生物学者の今西錦司は日本の霊長類学の草分けであり、また独特の進化論を唱え、さらに探検家、登山家としても業績を残し、最晩年は、ギリシア以来の自然学の提唱を行ったりしているが、その彼が、興味深いことを言っている。「大梯尺の地図ほどその内容がくわしく、小梯尺の地図ほど面白いというのは、もともと地図一般の通則であるに

もかわらず」、人はそれを無視して、混同してしまっている、と。筆者は、今西の地図に関する考え方に従い、本稿では、いわゆる二万五千分の一の地図を求めないという姿勢なのである。もちろん、彼も二万五千が必要ではないと言っているわけではないが、「**大地域に跨るようなものの類型認識、本質理解という仕事**（太字は引用者による）」に対して、「地図的な見方は、まだその理論体系を与えるというほどのものではないかもしれないが、少なくとも方法論的には、安心してたよれる、ごく平易な手だてを提供する」⁽²⁾と述べている。

従来から学習指導要領上の「道徳」は、「学校の教育活動全体を通じて行うもの」であり、今回の改訂でも、この前提は、大きくは、変わっていない。したがって、本稿ではこの前提に立って、しかも、公民教育の地平より、道徳とは、そもそも何であるのか、それは教えられるのか、人、それぞれにおいて、道徳の萌芽が現れる場は何処なのか、それは、いかなる関係において生じるのか。また、それは時代と地域、コミュニティとクラスを超えて、普遍性を持ちうるのか等について、人間のたどって来た道を概観し、今後の学校教育の向かう方向性について考えてみたい。ある意味では、今西の言う大地域にわたる十万なり、五十万なりの小梯尺の地図を描いてみたいのである。

では、まず、人が、自覚的では無いとしても、在り方生き方の課題に、最初に遭遇したと思われるそれぞれの体験より始めようと思う。

2 自伝等に見える「在り方生き方」に関する最初の体験より

人は、教育機関で教育を受ける前、何処において暮らしていたのかを問われれば、それは一般的には、家庭であったと応えるであろう。多くの人々の自伝等には、往時のことが懐かしく回想されている。その中には、道徳の萌芽ともいえるものが必ず読み取れるのである。それを軸に、そこで目指されている在り方生き方の方向性を探るところから議論をすすめたい。

(1) 新渡戸稲造の場合

1899年、アメリカで“BUSHIDO, THE SOUL OF JAPAN”が出版され、翌年、日本で「武士道」として翻訳され、現代に至るまで、数多くの翻訳本が出版されている。翻訳者の一人であり、かつ新渡戸稲造の直弟子でもある矢内原忠雄は、その序において「日本道徳の価値を広く世界に宣揚せられたことは、その功績、三軍の将にも匹敵するものがある。」⁽³⁾と述べている。また、奈良本辰也は「それは、かたくなな武士道論ではなくて、広い視野と柔軟な理性で論じられたものである。そこでは、禅や陽明学やまた旧約聖書が出てきたり、パークレイやフィヒテの理想主義と関連づけて論じられている。「私も、思想について、あるいは道徳について語る場合は、そうした大きな視野がなければならぬと思っている」。だからこそ、本書は、今でも多くの読者を持っているのであろう、と述べている。⁽⁴⁾もっとも新しいと思われる翻訳が本年（2015）5月にも出版されている。訳者の大久保喬樹は「『サムライ日本』という標語はいまや日本のトレードマークジャパンと言ってもいいほど広く口にされる合い言葉」になっているが、このイメージの源をたどれば、「英文『Bushido』が浮かびあがって」くると記している。⁽⁵⁾翻訳者は、原著者と同じように、それぞれの思い入れがあるからこそ、翻訳という仕事をやったと思われる。当然のことであろう。

しかし、筆者は、ここで、その内容については論じない。ただ、新渡戸が、この著書をものにするきっかけを問いたいのである。彼がこの間の事情を序文に記している⁽⁶⁾。曰く、自分がベルギーの法学者ド・ラブレール氏のもとで過ごしているとき、話題が宗教に及び、ド・ラブレール氏が「あなたのお国の学校には宗教教育はない、とおっしゃるのですか」と、問いかけてきた。新渡戸が「ありません」と答えると、彼はおどろいて、歩くのをやめ、「宗教なし、どうして道徳教育を授けるのですか」と繰り返した、という。新渡戸がこれに即答できなかった。というものの、彼は「私が少年時代に学んだ道徳の教えは学校で教えられた

ものではなかった（太字は引用者による）。自分の正邪善悪の観念は、幼年時代に過ごした家庭の教育であった（太字は引用者による）。そして自分の体にしみこんだものが武士道であると気がついた、というのである。

さて、彼の出自であるが、彼は文久3（1862）年、南部藩の家臣の子として盛岡に生まれている。時代はすぐに明治維新を迎えているが、幼少の頃は、まだ刀を差していた時代であった。原著「武士道」の献辞にも「過去を敬うことならびに、武士の徳行を慕うことを、私に教えたる、我が愛する叔父、太田時敏に、この小著をささぐ」と記載されていることから、彼が純然たる武士のエートスのもとに育ったと理解できるのである。

では一方、刀を差さなかった人々のエートスとはどんなものであったか、これをおさえておくのもある意味、公平を期すためには必要であると思われる。歴史家として、また戦後、国会図書館法の成立に努力したと言われる、羽仁五郎が興味深いことを書き残している。彼の生まれた町は群馬県の桐生である。山の麓には幕府の出張所のような陣屋というものがあつたが、この町は江戸時代から機織りの町で、武士はあまりいなかった、と。

さて、羽仁が「少年時代に、湯にはいってあがつてきて手ぬぐいをしぼり、そのしぼった手ぬぐいを開いて水をきるためにはたくと音がする、それを僕の母が非常にいやがつて、そんなことをするな、といった。」という。ぬれ手ぬぐいはたくとバサツという。その音を聞くと、武士が百姓・町人の首をはねた音ににている、それを思い出すからである、という。もちろん当時の人々が、直接、聞いたというわけではないが、古老などから言い伝えられ、「ぬれ手ぬぐいはたく音をきらうのは桐生市民の伝統になっていた」というのである。⁽⁷⁾ これもまた、時代と社会の一面の真実であつたであろうと考える。

（2）田中正造の場合

「予は下野の百姓なり、天保十二年（1841年：引用者）十一月を以て、阿蘇の郡小中村に生まる。

幼名は兼三郎と呼ぶ」という冒頭から、自伝「田中正造昔話」は始まる。彼の家は、祖父の代より名主をつとめているとはいえ、その地位は、村民から選ばれた公職で、身分はやはり百姓ということである。後に、若き名主になった彼は領主との争いにおいて、殺されかねない三尺四方の牢獄、そこでは身動きできない、いふなれば檻に入れられるという経験を持つ。

彼が5歳頃の話、ある雨の夜、母親の側にある筆を執つて、奇怪な人形の首の絵を描いて、自分では上手に書けたと思ったので、家にいた作男の爺やに、えらそうに「どうだ、よく描けているだろう」と言った。ところが、爺やは「あまり上手とは言われませんか」と笑いながら答えた。彼は怒り出して、では上手に描いてみよと紙と筆を押し付けるのであつた。爺やは困つて、今度は謝ることにしたが、童子兼三郎は益々怒りを募らせるのであつた。母親は、はじめは黙つてみっていたが、度が過ぎるので息子をなだめていたが益々興奮するので、「怒りてついに戸外に追出し戦慄き泣き叫ぶ予をして夜雨に晒さしむること二時間余、母より加えられたる此の刑罰は、真底を刺して、誠に悔悟の念を起こさしめぬ、思うに予をして永く下虐の念を絶たしめたる所以のものは、洵に慈母薫陶の賜物ぞかし。」と記している。すなわち、母親は5歳の幼児を雨の降る戸外に放りだしたというのである。このときの恐ろしいほどの母の戒めに懲りて、それ以来、自分より弱い立場のものに対しては、絶対に怒らぬ、また、困らせないようにしている。これは母の薫陶のおかげと思つている、と。また、その母は、少年兼三郎の度を過ぎた腕白、強情を、「そんな事をする村の者が、お前を悪くいうよ」と言ったという。少年は、面と向かつて言われるのはそれほど感じないが、間接的に言われると、何としても名誉を回復したい、信頼を得たいと稚心ながら思い、無茶苦茶の腕白、強情は幾分かはためなおすことができた、これも母の訓育の一鉄鞭であつた、という。このような中で、彼は、学問や画を学ばんとしても進歩しなかつたと記しているが、「独り喧嘩角力の技だけは

長足の進歩を為し、年長の児童も能く予に敵するもの少なかりき、児童餓鬼大将たるにも喧嘩の腕前と腕力の強きのみにては、仲間を服するに能わざるものにや、予は信を守るの一事において永く餓鬼大将たるの位置を」たもつ少年に育っていくのである。(8)

新渡戸より21歳年長の百姓兼三郎の体験である。ここにも道徳の萌芽をわれわれは見ることができるだろう。そしてその萌芽は家庭において育てられるものである。それゆえ非常に具体的である。その共通の時間と場における子ども兼三郎とその母との直接的な関係が、人の在り方生き方の基本を形作っていると考えられる。

しかし、子どもが家を出て、より広い社会へ踏み出すときは、家庭での具体的な徳目は便利であっても、そのまま全てのひとが、普遍的に活用するのは難しい。やはり抽象化が必要になってくるように思われる。次にその方面から徳性について探究してみようと思う。

3 「道徳の定義」に関して考える

まず、辞書的な定義からみていく。広辞苑(第四版第一刷：1991年、第一版第一刷：1955年、)では、「人のふみ行うべき道。ある社会で、その成員の社会に対する、あるいはその成員相互間の行為の善悪を判断する基準として、一般に承認されている規範の総体。法律のような外面的強制力を伴うものではなく、個人の内面的な原理。(以下略)」、大辞林(第十九刷：1990年、第一刷発行：1988年)では、「ある社会で、人々がそれによって善悪・正邪を判断し、正しく行為するための規範の総体。法律と違い外的強制力としてではなく、個々人の内面的原理として働くものをいい、また、宗教と異なって超越者との関係でなく人間相互の関係を規定するもの。(以下略)」とある。

両書を比べみると、共通して、外面的強制力ではなく、個人の内面にかかわることが道徳であると述べている。ただ、後者については、「宗教と異なって超越者との関係ではない」が挿入されているが、この説明は、あきらかに前述新渡戸稲造の

「武士道」の論を踏まえたものであるように思われる。

一般的には、上記両辞書の定義で十分意味の理解は可能であると思われるが、厳密に議論するとなると、「その成員の社会」また「ある社会」とは、普遍的なものなのか、それとも特殊的なものなのか、「善悪・正邪の規範・基準」は何をもって、それとするのか、ひとりの「内面の原理」と他者の「内面の原理」との間に共通性はあるのか、という新たな疑問が生まれてくる。この連鎖を言葉で表すとなると、何処までも遡上しなければならない。そして、また、その遡上の究極は何であるのかという新たな問を生むのである。

「徒然草」の最終段(243段)、あまり自らを語ることはない兼好が、めずらしく自らを語る有名な段がある。八歳の兼好と父、兼頭との問答である。兼好「仏とは何か」、兼頭「仏には人がなっている」、兼好「人が何故なったのか」、兼頭「仏の教えによりて仏になった」、兼好「その教えた仏には誰が教えたのか」、兼頭「それもまた先の仏の教えによって仏になった」、兼好「その教え始めた第一番目の仏はどんな仏だったのか」、兼頭「さて、空から降ってきたのであろうか、土から湧いてきたのであろうか」、と言って笑った。そして父、兼頭は「子どもに問い詰められて、答えられなくなってしまいました。」と人々に語っておもしろがった。と。さてこの段は兼好の自慢ともとれる話であるが、よくよく考えてみると、ここには根源的なものを定義することが如何に難しいものであるか、というふうにも読めるのである。中世文学の研究者、永積安明は、この段について、『「仏とは何か』という設問は、とりもなおさず、『人間とは何か』という問いかけにほかなるまい。』。兼好は「徒然草」において知見を語り、思索の結果を説示し、また鋭い批判を展開してきたのであるが、「ついに最も根源的な設問に対しては答えることができなかった、というより兼好も、この設問に対しては、彼自身、父、兼頭と変わりがなかったし、けっきょく自他ともに、**自証によって悟入するほかない**(太字は引用者による)ことを認めていたのではない

だろうか。」⁽⁹⁾、と述べている。

1976年、パリにて客死した哲学者森有正も興味深いことを述べている。「《人間》にとって根本的なくつかの名辞」は「《単なる言葉》によっては定義できないもの、一度そういう定義が無意味に近いものになる」ものである。「それは名辞の使用に関する約束ではなく、事態そのものが直接にそれを定義するのである。そして、そういう**事態そのものは、各人の生活の中から感得されて来るもの**（太字は引用者による）である以上、いかに言葉巧みな、もっともらしい定義があっても、そういう名辞に対しては、それとは別に各人が自らの定義の《責任》を取らなくてはならぬ、つまり各人の生活の中でそういう事態を辿り直すのでなければならぬ。」⁽¹⁰⁾と。

兼好も森も、根源的なものの中に、「道德」という語を明示的には、述べていないが、筆者は、当然、両者が、「道德」も人間にとって根本的なものとして考えていたと了解している。そして、兼好を解釈した永積の言う「自証によって悟入すること、森の言う「各人の生活の中から感得されてくるもの」とは同一の線上にあると考えている。したがって、次に、森を例にとって、根本的なものの定義についてももう少し詳しく見ていこう。

真理とはこういうものだ、美とはこういうものだ、私たちは、いろいろ考えている。ある一つの言葉があれば、その言葉は意味を持っていると考えている。たとえば、正義なら正義という言葉も意味を持っていると考えている。「ところが正義というものが、いかなる内容を持つものであるかということになると、実は言葉で定義することはできないのです。むしろ私たちがある一人の人に会ったとき、もしくは一つの事がらに出会ったとき、それを通して**正義というふうと呼ぶ以外、呼びようがない**（太字は引用者による）という状況に出会ったときに、初めてそこに正義が成立するわけ」⁽¹¹⁾である。つまり、正義という言葉が本当にわかるのは、これが正義だとしか言えないような事がおきてきたときのだ。換言すれば、根本的な言葉、真理でも、美でも、善でも、正義で

も、これを定義するものは言葉の中にはなく、それらは現実の私たちの経験の中にしかない。経験こそが本当の定義を与えるのである。ただ彼の言う経験であるが、彼も言っているように、「抽象的に知っている言葉に本当の意味を与え、本当にそれを定義するものを、私たちに与えてくれる場所、それを私は経験と呼ぶ」のであって、「単に昨日食べたさしみがうまかったとって、それも一つの経験だというのとは少し違う」ものであることに留意しておきたい。したがって、その人の本当の生（life, Leben）の経験、さらにいうなら、善き生を目指す経験が、その定義に深まりを見せ、新しい意味をその同じ言葉に付け加えられるようになる。ここに言葉が人生そのものになる。しかし、意識的に、このような手続きを取らない限り、生も言葉も空疎なものにならざるを得ない。

二千数百年前、プラトンが、同時代を熟視して、その人物が、どんな生き方をしてきたか、どんな仕事をしてきたか、つまり、森の言うような深い経験を求めようとせず、否、それらを、いかになおざりにしてきたのか、そのような事態は全く問題にせず、ただ言葉だけで、「大衆に好意を持っていると言さえすれば、それだけで尊敬される」⁽¹²⁾社会だ、と痛烈に批判した事を筆者は思い起こすのである。上記のように考えてくると、今や、道德の教育、ひいては道德そのものについて、森の言を借りれば、各自の生の経験において、「自らの定義の《責任》を取らなくてはならぬ」ことが要請されているのではなからうか。

4 「道德を教育する、もしくは道德へといざなう」側の基底について

(1) 漱石の「坊ちゃん」から

坊ちゃんが、いよいよ赴任しての当日、校長が「生徒の模範になれの、一校の師表と仰がれなくてはいかんの、学問以外に個人の徳化を及ぼさなくては教育者にはなれないの」等と教育の精神を語るのを聞いて、これは飛んだところへ来た、と思い、自分は嘘をつくのが嫌いだから、「到底あなたのおっしゃる通りにあは出来ません、この辞令

はかえます」と言ったところ、「校長は狸のような眼をぱちつかせて」「今のはただ希望である、あなたが希望通りに出来ないのはよく知っているから心配しなくてもいいと言いながら笑った。」。坊ちゃんは「そのくらいよく知っているなら、始めから威嚇おどかさなければいいのに。」⁽¹³⁾ と思ったとのことである。このくだりは、筆者は兼ね兼ね、この作品の最も面白いところの一つと想っていた。それ以上に、高校生の頃などは、坊ちゃんの気つぶのよさや一本気のところ、はからずも、老練な狸校長に、眼をぱちくりさせるくらい驚かせている様子を、青年期の客気から拍手喝采したものである。

この話の大筋は漱石が全くの無から創造したものではなく、彼が東京帝国大学の卒業の際、学習院への就職が決まりそうだったが結局うまくいかず、その後、東京高等師範学校（現在の筑波大学）の校長で教育者の、また体育家、柔道家でもあった嘉納治五郎が漱石を自校に採用しようとしていた時、漱石が嘉納より実際に聞かされたという話である。小説の坊ちゃんよろしく現実の漱石も「私にはとても勤まりかねるからと、逡巡した」が、嘉納は、「否そう正直に断られると、私はますます貴方に来て頂きたくなった」と言って漱石を離さなかったということである。しかし、漱石はまた、その嘉納から「貴方はあまりに正直すぎて困る」とも、いわれている。後年、漱石は学習院で「私の個人主義」という講演の中でこのあたりの事情を面白く語っている。⁽¹⁴⁾ 小説中の坊ちゃん・現実の漱石が、何故、最初、固辞したのかが、次に引用する漱石の体験を聞けば理解できないこともない。

彼が同じ講演の中で、自分が書生時代には、自分や自分の周囲にいたものは「先生の講義などほとんど聴いたことがないといっても好いくらいのものでした。」「現にこの私は上部だけは温順らしく見えながら、決して講義などに耳を傾ける性質ではありませんでした。始終怠けてのらくらしていました。」この言葉だけなら、ある種の有名人たちも書き散らしているのだから、本稿に引用する必要

はないとも思われる。このような、露悪調にも聞こえるかも知れない言葉は、たとえ文豪漱石であっても、教育の場ではあまり適切ではないと、カットしても良いのかもしれない。しかし、彼の真骨頂は「その記憶をもって、真面目な今の生徒をみると、どうしても大森君のように、彼らを攻撃する勇気が出てこないのです。（太字は引用者による）」と続くところにある。大森君の言とはいかなるものか、大方類推できるところであるが、確認のためテキストから拾っておく。漱石と同年代の大森君はかつて「どうも近頃の生徒は自分の講義をよく聞かないで困る、どうも真面目が足りない不都合だ」⁽¹⁵⁾ と言っていたのである。

さて、上に記した坊っちゃん・漱石の言を、本稿の主題にしたがって分析してみると何が見えてくるのであろうか。

坊っちゃん・漱石の心底に存するものを一言で表すならば、筆者には、「はずかしさ」という言葉で表せるのではないかと思われる。ただ、「はずかしさ」という語は注意して用いなければならない。というのは、外国人による日本人論として有名になっているが、ルース・ベネディクトの「菊と刀」では、「罪の文化 (guilt culture)」との対比で「恥の文化 (shame culture)」という語が使われており、西欧人の行動様式は内面的な「罪」の自覚に基づくものであり、日本人のそれは、他人の思惑や自己の体面を重視する「恥」であり、恥をかかないとか、恥をかかせるといった、基本的には外面性が重視される言葉として理解されているからである。

坊っちゃん・漱石の心底を、この外面を重んじるとされる「恥」という文字で解釈して、適切であろうかと、筆者は考えるのである。

今少し、「はじる」という語の使用例の一部をあげて考えてみたい。

現代の日常においても、やや古風な表現として、「慚愧に堪えない」という語句が使われている。「慚愧」について、岩波の「広辞苑（第4版）」によれば、「①恥じ入ること。②悪口を言うこと、そしること。」とし、用例の一つとして、平家物語巻の

十一より、「むげに情けなかりけるものかなとぞ皆人慚愧しける」が引かれている。ただこの引用のみでは、専門家以外では理解するのが難しいと思われるので、前後まで広げてみたい。平家の大臣殿である宗盛が、処刑される場面であるが、その執行人が、かつての平家重代の家人であったので、人びとが、『さこそ世をへつらふと言ひながら、無下になさけなかりける物かな』とぞ、みな人慚愧しける。⁽¹⁶⁾と。つまり、平家重代の家人が、時代が平家から源氏にかわってしまい、いくら世間にへつらい媚びるのが世の習わしとはいいながら、あまりにも、無情な男とよ、と慚愧（太字は引用者による）したのである、と。さて、この「慚愧」の現代語訳であるが、上記岩波版では、註に「心にはずかしく思った」⁽¹⁷⁾とある。筆者には、「見たり聞いたりしているこちらの側の私が恥ずかしくなるくらい」かと、思われるが、他の訳をみると、「人々は陰で囁き合うのであった」⁽¹⁸⁾とか「人々は心にうとんじた」⁽¹⁹⁾というもある。さてここで、また辞書を引くと、うとんじる、うとむに同じ、とあり、広辞苑には、より詳しく、「いみきらって遠ざける。親しまない。おろそかにする。」とあり、三省堂の大辞林では「いやだと思ふ。いやがって遠ざける。きらう。」と出ている。このようにみてくると、ここでの「慚愧」は、どちらかという、人と人との関係に表れる外面性の面がより強く表現されているとも、筆者は考えるのである。

さて、もう一度、最初に戻って「慚愧」を調べてみようと思う。先ほどもあげた三省堂の大辞林は「元来は仏教語で『慚』は自己に対して恥じること、『愧』は外部に対してその気持ちを示すことと解釈された。『慚』は『慙』と同字。自分の言動を反省して恥ずかしく思うこと。」とあり、また三省堂の新明解国語辞典では、簡単に「取り返しのつかない事をしたと強く悔やむと共に、自ら恥じること」と記述されている。両辞典とも、広辞苑の②がカットされている。ここでは、もちろんのことではあるが、両系統の辞典の特色、優劣を論じるものではない。「はずかしい」とか「はじる」

という語を、ベネディクトのいうように「罪」との対比で簡単に二項分割的に理解するのではなく、この語が豊かな心性もしくは感性を備えていることに思いを致すべきではないかと考えるのである。

日本思想史上、最もこの「慚」と「愧」について深く思索した文章の一つは親鸞の正像末法和讃にうたわれた「無慚無愧のこの身にて まことのころはなけれども……」⁽²⁰⁾ではないだろうか思われる。すなわち、ここには、恥知らずなわが身であり、真実の心、真実の信仰心を持たないあさましい凡夫であるけれども……、と深く、深く自分の内面を見つめ、一切のごまかしを排したところに現れてくる、ベネディクト流にいうならば、「罪の文化」といってもいい意識が存在している。換言すれば、日本にも「罪」といっても良い、内面的な限界の認識があるとベネディクトに反論してもよい。

さて、また、漱石に戻ってみる。「坊ちゃん」、「私の個人主義」において、漱石は、自分は、とても狸の校長や嘉納治五郎の言うようには出来ない、とある意味では、言行一致ということは、口では簡単に言い得ても、これには懐疑的であることを、やんちゃというかユーモアをも感じさせる表現で主張している。しかし一方、小説「こころ」では非常に深刻になってくる。

主人公の「先生」は、叔父にだまされた自分、つまり被害の自分は、他人を悪く取るだけあって自分は確かであると思っていたが、のっぴきならないところで、友人を裏切ることになり、自分の確かさを失い、「私はただ人間の罪というものを深く感じた」⁽²¹⁾というのである。そしてそれは妻にも言えないのであった。内面を掘り下げていくと、ある種の限界に突き当たらざるを得ないと、つまり、倫理・道徳を思考する時、軽々に物事を見るのではなくその根底に戻って考えねばならぬと漱石は言っているのではないかと、筆者は判断するのである。

(2) 龍之介の「或日の大石内蔵助」から

大石内蔵助は同志の47人と共に仇討ち本懐の後、

幕府の沙汰あるまで、1名を除いて、同志ともども数組に分かれて各大名家に預けられた。彼は細川藩江戸屋敷に数人の同輩と起居を共にしていた。細川藩も忠義の士として丁重に世話をしていたということである。

内蔵助は自分を振りかえって、心の内の満足を感じていた。というのも復讐が成就しただけではなく、全てが彼の道徳上の要求とほとんど完全に一致するような形で成就したからである。つまり、事業の完成と道徳を体現したという、二つの満足を感じ、さらにその満足には、目的からいっても手段からいっても、良心のやましさに曇らされることはない、と思っていたのである。

ところが、細川家世話役の家臣が、江戸の町内では、赤穂の侍の影響を受けて、仇を取るといったけんか騒ぎが頻繁に起こっていると語ったところ、内蔵助の同輩たちは、自分たちの復讐の挙が江戸人心に、どんな些事にしても影響を与えていること、これを、耳にすると快く思ってしまうのであるが、ひとり、内蔵助だけは、不愉快に思うのである。また、同輩たちと世話役の侍の話が、仇討ちの途中で脱落した者たちに及ぶと、彼らは、だんだん興奮し、脱落した者を、乱臣賊子、人畜生と呼び、殺してもなお飽き足らない、という方へと話しが進むのである。ひとり内蔵助を除いて。では内蔵助は如何なることを考えていたのだろうか。内蔵助としては、彼らの変心を遺憾であり、不快でありと思っていたのは事実であるにせよ、彼としては、それらの侍を憐れみこそすれ、憎いとは思っていなかった。「人情の向背も、世故の転変も、つぶさに味わってきた彼の眼からみれば、彼らの変心の多くは自然すぎるほど自然であった」ので、彼は彼らに対して、終始寛容であったのである。まして事がなった今に至っては、彼らに対して、ただ、憫笑が残っているだけである。しかし、「世間は、殺しても、なお飽き足らないように、思っているらしい。なぜ我々を忠義の士とするためには、彼らの人畜生としなければならないのであろう。我々と彼らとの差は、存外大きなものではない。」⁽²²⁾と、内蔵助に語らせた龍之介は何を

言いたかったのだろうか。文学作品を倫理的・道徳的に解釈することは、桜の木は本来愛でるものであるのに薪にするようなものであるとの声が聞こえそうであるが、優れた文学は、いかようにも解釈することを許すと筆者は判断するのである。

筆者は、江戸の町に仇討ちまがいが広がったことについて、世間における道徳の一方的賞揚が、時として、その本質から大いにずれ、とんでもない方向へと進む、ある意味において、当人たちはいたって真面目であるが、客観的に見れば、滑稽さを生むものなのだ、と考える。そして、内蔵助のような余程の者でない限り、誰もそれに気づかないということである。

脱落した侍にまつわる話については、たまたま、道徳的善は我にありと判断する者がしばしば陥り易い陥穽として見事に描かれている。それとともに、その行為を傍らから見つめている者、換言すれば、その利害から遠く離れている者でさえも、脱落者に出会ったら、それこそ彼らを切って捨てるような意気込みを示すものとして表されている。時として、道徳は法よりも、人に厳しいものになるのである。イギリス民主主義の確立に大いに力を尽くしたジョン・スチュアート・ミルも、また多数者の専制とも思われるこの性向の構造について、「自由論」の中で詳しく論じている⁽²³⁾。

さて、ここまでの叙述には、内蔵助自身のこととは、話題とはなっていない。しかし、小説の圧巻は、実は、以下に見る展開であると筆者は考えるのである。

内蔵助が、山科の寓居から、祇園、島原へと繰り出し、濫行、放埒に明け暮れていたことを、世話にあたった朴直な肥後侍は、これは警家の密偵を欺くための内蔵助の心にもない所行として、どんなにか苦しかったに相違ない（太字は引用者による）と語りだしたのである。同じく、内蔵助のそば近くにいた赤穂の士も、この肥後侍の意を迎えて事細かにその所行を語り出すのである。

内蔵助は、身の回りを嗅ぎ回る密偵の目を欺くための濫行ということ、全て自ら否定するわけではないが、昔の放埒の記憶を思い出すと、不思議

議なほど色彩の鮮やかな記憶であった。続けて、龍之介は次のように記す、「夕霧や浮橋のなまめかしい姿」が心に浮かんできた。内蔵助は「この記憶に出没するあらゆる放埒の生活を、思いきって受用したことであろう。そうしてまた、いかに彼は、その放埒の生活の中に、復讐の拳を全然忘却した駑蕩（たいとう：さえぎるものなどがなく、のびのびとしているさま。引用者の注）たる瞬間（太字は引用者による）を、味わったことであろう。彼は己を欺いて、この事実を否定するには、あまりにも正直な人間であった。」「彼の放埒のすべてを、彼の忠義を尽くす手段として、激賞されるのは、不快であると共に、うしろめたい。」⁽²⁴⁾と。そして、最初に感じていた徳徳を体現したという春風にもにた彼の満足な気持ちが吹き飛んでしまうのである。

坊っちゃん・漱石の場合は、これから先「かくあるべし」との議論が中心であったが、内蔵助については、「かくあった事」について多くの人たちの判定と自分自身の真実との乖離の話である。

ここでは徳目「忠義」が問題となっており、現代に直結するか否かについて、たしかに、課題もあると思われるので、その内容論については論ぜず、その形式、つまり枠組について考えてみる。

ここでは、他人がどんなに高く評価してくれても、自分の内面については自分が一番よく分かっているということである。歴史的な大石が如何に感じていたかは定かではないが、龍之介は、徳性の在り方について、その基本には、その人の誠実さ、慎み深さというものを置きたかったのではないかと筆者は考えるのである。さらに、より深く思案するならば、自分の心底にまで戻って考えるということは、親鸞の宗教的な無慚無愧と同じではないとしても、その傾向と同質で、一抹の哀情にもにたものがなければならぬ、と。徳徳を考え、他者にも伝えんとする者の基底には、絶対的な超越者との関係を想定するならば、それには至らない自分を発見する必要があるのではないかと、筆者は考えるのである。

（3）ソクラテスの「弁明」から

龍之介の内蔵助と違って、多くの人間の場合、他人が高く評価してくれるとき、自分もそう思い、否、一番自分がそう思っていることが、多々あるのである。しかし、これを壊さないことには、真実への出発点には立てぬとしたのがソクラテスである。ここでは「ソクラテスの弁明」に現れた議論をおってみたい。

ソクラテスの友人のカイレポンが「ソクラテスよりも知恵のあるものはいない」との神託をソクラテスにもたらしたところ、彼は、おどろき自分には何ら語るべき知恵はない、と。そして、神への反駁のために、自分よりも知恵があると思われるものを探しに出かけるのである。まず政治家のところに行き、対話、問答をし、その政治家が知者であるということを証明しようとしたのである。しかし、かえってソクラテスは次のようなことを発見するのである。「アテナイ人諸君、つまりこの人は、他の多くの人たちに、知恵のある人物だと思われているらしく、また特に自分自身でも、そう思い込んでいる（太字は引用者による）らしいけれども、じつはそうではないのだと、わたしには思われるようになったのです。そしてそうなった時に、わたしはかれに、君は知恵があると思っ

ているけれども、そうではないのだということを、はっきりわからせてやろうとつとめたのです。」「わたしは自分ひとりになった時、こう考えたのです。この人間より、わたしには知恵がある。なぜなら、この男もわたしも、おそらく、善美のことがらは、何も知っていないらしい（太字は引用者による）けれども、この男は知らないのに、何かを知っているように思っているが、わたしは知らないから、そのとおりに、知らないと思っている。」「つまりわたしは知らないことは、知らないと思う、ただそれだけのことで、まさっているらしいのです」⁽²⁵⁾と。ここは有名な箇所であり、高校の教科書にも必ず載せられているところである。高校生が誤解しないために、ここでの、「知らない」ということは、車の運転を知らないとか、アテナイの南の海上にある大きな島がクレタ島であることを知ら

ないとか、三角形の内角の和が二直角180度であることを知らない、というレベルのことではないという事を指摘しておきたい。

彼は政治家だけではなく、芸術家（詩人）や職人にも、政治家と同じように、問いただしていく。そして同じ結論を得てしまうのである。

この一連の探究活動の結果、ソクラテスはその当の人やその場にいた多くの人々に憎まれてしまうのである。ソクラテス自身もそのことを苦にもし、心配もしていたが、この作業は神託の意味を探ることであり、つまり彼自身の生き方にかかわることでもあるので、しなければならなかったのである。このような彼の行為を快く思わず、批判したのは、何も同時代の人たちだけではない。現代にも登場することがある。オーストリア人で、後にアメリカに亡命することになる20世紀最大の法学者の一人といわれているハンス・ケルゼンも、「ソクラテスの精神的態度の全体を貫くものは、この、人を支配しようとする衝動である」という。ソクラテスの「理論的討論を導いているものは内容的関心ではない。その何れも結論を持たないもの（太字は引用者による）」である。「ソクラテスがなそうとしたことは、専ら老練な手法で繰り広げられる問答の戯れを通じて、形式的論法で相手を屈服させることであった。相手が何も知らないと言うことを示し、それではお前はどうかといわれたときに、いや自分も何も知らないのだと平気でいい、それに満足さえ感じていた。（太字は引用者による）」これはもう、「無知への信仰告白である（太字は引用者による）」⁽²⁶⁾と断じている。たしかに、ソクラテスの議論は、結論が出ないものである、とのケルゼンの指摘は、首肯できるものである。それにしても、ソクラテスが、自分も知らないのだと平気に言い、それに満足していたとの解釈は、やはり勇み足しと言わざるを得ないと考える。

ソクラテスが求める知恵は、上にもでてくる善美のことがらを始め正義等々、人間にとって根源的なものに関する知恵のことである。そしてこれらの完全な知恵は神の領分のもので、人間はそれ

について、神と比較すれば無知としか言いようがないものなのである。しかし、ソクラテスの意義は、決して無知に安住することではなく、彼は、生涯、根源的な知恵を追究し続けたことにある。しかも、彼は究極への旅を他の人たちと共に続けようとしたという事ができる。彼の「一人一人に接触して、徳に留意せよと説いてきた」⁽²⁷⁾という言葉はその間の事情を表している。ただここで注意しなければならないのは、ソクラテスが他の人たちに徳を教えたのかということについてである。結論を先に言うならば、それは否ということである。彼は、自分の話を聞きたいという人がいるなら、老若また富貴を問わず、誰にでも聞かせることを惜しんだことはなく、またもし希望があれば、むしろ答え手になってもらって、自分の言わんとするところを聞いてもらうことにしていると述べている。ここから、明らかなことは、ソクラテスは、徳へのいざないを行っているといえる。彼の言葉として有名な、「大切にしなければならないのは、ただ生きるということではなく、よく生きることなのだ」⁽²⁸⁾という言葉は、まさに、そのいざないの名言であると考えられる。そして、「よく生きる」、このことの内容を豊かにしていくのは、その人個人の責任である、とする。

ソクラテスと他者との関係は、彼も「わたしは、いまだかつて何びとの師となったことはありません」⁽²⁹⁾と言っているように、垂直ではなく、対等平等を指向したものである。だからこそ、ソクラテスが、自分と交流した人たちについて、「わたしは、誰が善くなろうと、なるまいと、いまだ、誰にも、何の知識を授ける約束もしたことはない、また実際に教えたこともないのだとすれば、責任を負う筋はないということ（太字は引用者による）になる」⁽³⁰⁾という。一見、冷たいとも、突き放しているとも思われる発言も、究極において他者の人格および自由を尊重したということになるのである。

日本にも、この思想性と同じ線上にあるものがある。「歎異抄」第2段には、信仰のあり方をめぐって、関東から京都の親鸞のもとに多くの人々が尋

ねてきて、親鸞の真意を問い質した、このことに対しての彼の返答が記載されている。曰く、「(略)親鸞におきては、ただ念仏して弥陀にたすけられ参らすべしと、よき人の仰せをかぶりて、信ずるほかに、別の子細なきなり。(略)詮ずるところ、愚身の信心におきてはかくのごとし。この上は、**念仏を取りて信じたまつらんとも、また捨てんとも、面々の御はからひなり** (太字は引用者による)と云々と」。(31) 非常に力強く緊張感のある中世の文章である。高等学校古典の教科書に採用されたこともあるが、ここでは便宜的に、野間宏の訳を載せておく。曰く、「この親鸞にあつては、『ひとすじにただ念仏をとなえて、弥陀におたすけいただくこと』といわれた、わが師法然の言葉と言葉そのままに聞き受けて信じるだけで、そのほかに格別いいたてるような事からはないのである。

(略)要するに、この親鸞の心に信じるところでは、以上に申し述べたとおりなのである。だから、これからあとは、念仏を自分のものとして信じ申されようが、または捨てられようが、それはみなさんめいめいの御決断しだいだということになる。—このようなお言葉であつた。』(32)と。

倫理・道徳と宗教という違いはあるが、ソクラテスも親鸞もともに、最終の決断は、その本人の自由な主体によるとしてしていると、考えられる。二人の思想は、森有正のいう、各自の生の経験において、「自らの定義の《責任》を取らなくてはならぬ」ということの伏流となっているのではないかと、筆者は判断するのである。別の観点から言えば、人は、自分といかに関係深く交流する者であっても、その者に対して、その者の内面を決定・支配することはあつてはならないと、言えるのである。

5 おわりに

道徳を教育する、もしくは道徳へといざなうことについて、多くの先人たちは、その志向性のもとに、より高くより広い普遍性(おかしな形容とも見えるが)を追求してきたと考えられる。筆者も、公民教育的地平、すなわち、在り方生き方、加えて他者への向かい方等を基本として考えてき

たが、さらに、筆者は、個々人が、道徳を大切にすることは、取りも直さず、各自の生の高め、豊かにし、いっそう充実させるものである、と基本的に確信している。

ただ、人と人との関係が何層にもまた何重にも絡まり合っている複雑な現代社会は、決して理想郷とはいえない。毎日毎日、問題が次々わき起っている。大きく影響を受けている学校にも、当然ながら、課題がないわけでは決してない。時として、不幸なことではあるが、社会の耳目を驚かせるようなことも起きる。そんな時、「学校は、また教師は、何をしているのか」とか「今の学校は道徳を教えないからだ!」という声が、澎湃として起こるのである。その声の裏には、自らの在り方や責任を問わず、同時代人としての痛みを感じずに、「お前は何をしているのだ」という攻撃まがいの意識が見え隠れしているように思われる。かつて、ソクラテスが告発者メテオスに向かって、「青年のことなど、これまで君は一度も心配したことはなかった(略)君は何の関心ももっていない」のに、「ぼくをここ(裁判所:引用者よ)へひっぱりだした」(33)と、言ったが、ある意味において、これと全く無関係だとも言えないのではないか、とも考えるのである。

上に言われている道徳は、対症療法的なものとして位置づけられている。道徳という魔法の杖があれば、すべて解決するように思っているようである。「道徳を教えないからだ!」と、標榜する人が、かえって、道徳の本質的な意味を貶めていると、筆者は考えるのである。

ともあれ、学校では「道徳の時間」から「特別の教科 道徳」へと舵をきりつつある。筆者には、この「特別」の意味について、それが他の教科群と同一面、つまり水平面において、同じ括りにはできないとしても、その位置は、同じ水平面上において「特別」枠なのか、それとも、「特別」であるので、その扱いは質的に違っており、他の教科群とは異質の首座、つまり垂直に位置し、他を統べるものなのか、いまだ判然としないのである。ただ、教科ということなので、教科書を使用しな

ければならない。教科書は今までの副読本と違って、検定を受け合格したものでなければならぬ。また、教科ということなので、評価も従来のものとは同じ位置づけではないと考えられる。新しいものが生まれるときには、いっそうの研究・工夫を、継続しなければならないのであるが、「特別の教科 道徳」を理論においても実践においても、如何に作り上げていくかを、「問う」われわれは、大きく言うならば、その有様を「道徳」そのものから、逆に問われていることを肝に銘じておかなければならないのである。

(2015年12月2日)

註

- (1) ギリシアの英雄、神々から、山上へと大岩を持ち上げる罰を受けるが、上げたたたん、また麓までおとされてしまう。それをまた山上へ運ぶ。山上に上げたかと思うとまたおとされる、同じことの繰り返し、いうならば無益で希望のない労働を強えられる。これほど恐ろしい刑罰はない。しかし、フランスの作家、カミュは、こんな中のシシュフォスも、悲惨を知ることにより、その一步一步に、かえって、全てよしと判断しているのだ、と言い、また、頂上をめがける闘争ただそれだけで、人の心を充たすのに充分足りるとするのである。
- (2) 今西錦司『草原行』(今西錦司全集第二巻) 講談社 1974年 p.103
- (3) 新渡戸稲造『武士道』矢内原忠雄訳 岩波文庫 1991年 2008年第14刷改版 p.3
- (4) 新渡戸稲造『武士道』奈良本辰也訳 三笠書房 1983年 pp.219-220
- (5) 新渡戸稲造『武士道』大久保喬樹訳 角川ソフィヤ文庫 2015年 初版 p.9
- (6) 新渡戸稲造『武士道』矢内原忠雄訳 岩波文庫 1991年 2008年第14刷改版 p.11
- (7) 羽仁五郎『私の大学 学問のすすめ』講談社 1966年 pp.13-17
- (8) 田中正造『田中正造昔話』(田中正造全集 第1巻) 岩波書店 1977年 pp.3-6
- (9) 永積安明『徒然草を読む』岩波新書 1982年 p.214
- (10) 森有正『経験と思想』(森有正全集12) 筑摩書房 1979年 pp.3-4
- (11) 森有正『いかに生きるか』講談社現代新書 1976年

- pp.58-59
- (12) プラトン『国家』558B-C (プラトン全集11) 藤沢令夫訳 岩波書店 1976年 p.598
 - (13) 夏目漱石『坊っちゃん』(日本文学全集8) 河出書房新社 1967年 pp.216-217
 - (14) 夏目漱石『私の個人主義』 講談社学術文庫 1988年 pp.128-129
 - (15) 同前書 pp.124-125
 - (16) 梶原正昭・山下宏明校注『平家物語 (四)』岩波文庫 1999年 p.270
 - (17) 同前書 p.271
 - (18) 尾崎史郎訳『平家物語 (下)』岩波現代文庫 2015年 p.309
 - (19) 中山義秀訳『平家物語』日本文学全集(5) 所収 河出書房 1967年 p.268
 - (20) 名畑應順校注『親鸞和讃集』岩波文庫 1976年 p.202 「弥陀の廻向の御名なれば 功德は十方にみちたまふ」と続いている。
 - (21) 夏目漱石『こころ』(日本文学全集9) 河出書房新社 1967年 p.381
 - (22) 芥川龍之介『或日の大石内蔵助』(日本文学全集18) 河出書房新社 1967年 pp.78-79
 - (23) 拙論『公民教育研究—倫理的責務を通して民主主義について考える—』甲南大学教職教育センター年報・研究報告書2012年度 p.7
 - (24) 芥川龍之介『或日の大石内蔵助』(日本文学全集18) 河出書房新社 1967年 pp.79-80
 - (25) プラトン『ソクラテスの弁明』21C-D (プラトン全集1) 田中美知太郎訳 岩波書店 1975年 p.62
 - (26) ケルゼン『プラトニック・ラヴ』(ハンス・ケルゼン著作集V) 長尾龍一訳 慈学社2009年 pp.292-293
 - (27) プラトン『ソクラテスの弁明』31B (プラトン全集1) 田中美知太郎訳 岩波書店 1975年 p.87
 - (28) プラトン『クリトン』47B (プラトン全集1) 田中美知太郎訳 岩波書店 1975年 p.132
 - (29) プラトン『ソクラテスの弁明』33A
 - (30) 前掲書 33B
 - (31) 唯円『歎異抄』伊藤博之校注 新潮社 1981年 pp.15-16
 - (32) 唯円『歎異抄』野間宏訳 筑摩書房 1973年 pp.31-33
 - (33) プラトン『ソクラテスの弁明』25C (プラトン全集1) 田中美知太郎訳 岩波書店 1975年 p.72