

古代ギリシアにおける教養・教育の理念に関する研究 (13)

—W. イェーガーの『パイデア』に学ぶ—

A Study on the Ideal of Culture in Ancient Greece (13): Learning from Werner Jaeger's *PAIDEIA*

畑 潤
Jun HATA

I. 本研究の課題と構成について

1. 本研究の経緯と小論の対象について

本研究は、ドイツの古代学者である W. イェーガー (1886～1961) の著書『パイデア—ギリシア的人間の人格形成—』(*PAIDEIA DIE FORMUNG DES GRIECHISCHEN MENSCHEN*) の G. ハイエットによる英訳版『パイデア—ギリシア的教養の理念—』(*Paideia: The Ideals of Greek Culture*) から学ぶことを主題とする継続研究の一環で、その継続研究 (10) (都留文科大学大学院紀要第 22 集、2018 年 3 月) に直接連続する。具体的には、『パイデア』第 II 卷 (第 3 編) の「2 The Memory of Socrates ソークラテースの思い出」の (第 2 節) 「SOCRATES THE TEACHER 教師としてのソークラテース」の中間部を対象とし、その訳出と検討を行なう。

2. 小論の構成について

小論 II. では、第 2 節 (小論における B) に項を設定して、その項ごとに「注記と考察」として私の注記的なものと簡略な考察事項とを付す。訳文の項の区切りは、ドイツ語版にはない、英訳版で設定された 1 行空けの区切りを使っている (英訳版における区切りは、ハイエットとイェーガーとが協議して設定したものと推量される)。ただしその項の見出しは私が便宜的に付したものである。また小論での末尾に「NOTES」(「ANMERKUNGEN」) を「原文注記」として配し、続いてそれに対する「注記と考察」を記す。

なお小論の末尾に、III. 「現代日本の教育研究における古代ギリシア思想の理解：考察ノート⑦～継続研究 (13) における～」を置く。

3. テキストと論述の仕方

イ) テキストは第 II 卷 (1944 年版) を用いる。本継続研究が複数回にわたるので、英訳版の該当ページを記入することにするが、それは 1944 年版のものである。なお和

訳に際し、ごく一部でドイツ語版を生かした箇所がある。ドイツ語版の参照は、一卷にまとめられた復刻版 (1989年、初版は1973年) を用いている。

ロ) キータームなどは、小論の趣旨に関係してくるので、適宜ドイツ語を挿入し (格変化などは、構文の類推可能性のことを考え、原文中のまま扱っている)、その訳を付すようにした。ギリシア語、ラテン語の引用文に関しては、私の素養の不足からくる誤りを避けるために、また文意は前後によって推量できるので、訳出しないでおいた箇所がある。イエーガーが原文注記で指示する参照文献等の多くは、訳すことなくそのまま記してある。

なお、〈注記と考察〉などでギリシア古典からの訳文を引用する際に、そのなかの訳語を確認するためにギリシア語、英語を挿入する場合がある。それらは、とくに注記しない場合は、すべてローブクラシカルライブラリーに拠っている。

ハ) 英文中の it などの指示語についてはその内容を訳文として補足説明する場合がある。その場合は、〔=補足説明〕という表記で統一する。その他のカッコなどの表記は、これまでの継続研究の仕方に準じる。

ニ) ドイツ語版 (原稿) からの英訳に際しては、原文注記のポジション、その他、無数の変更があるが、本継続研究ではその中の重要なもののみを指摘しておく。いずれにしても、ドイツ語版のドイツ語表現を英訳として直訳的に表現することは、言語 (それと一体的な思考様式) の性質上不可能である場合がしばしばあり、そのような本質的な意味において、ドイツ語版 (原稿) からの英訳は正確に訳すように努められており、そのための抽象的表現の具体的表現化、その他、などはイエーガーとの協議に基づいてなされていると判断される (本継続研究 (3) III. 1. ロ)、ハ) を参照のこと)。つまり、ドイツ語版、英訳版の双方が‘原典’としての意味をもっている。また英訳に際して部分的に拡充、改善が図られていった経緯もあり、むしろ英訳版の方が‘決定版’だと見なされ得るのである (本継続研究 (11) I. 4. [補筆について] (その1) のイ) を参照のこと)。なおイエーガーは、英訳版第Ⅱ巻の序文 (1943年) のなかで次のように記している。

…彼 [=ギルバート・ハイエット教授] は、…私のドイツ語の原稿を相当の困難さのもとで翻訳することを完了され、しかもそれを、翻訳物ではなく、本物の英語の本にされたのである。そのうえ彼は、あらゆる種類の編集上の問題を解決することを手伝うことによってだけでなく、すべての不確かな部分を点検し論議することによって翻訳に貢献された。私は、彼がこの著書へ、その三つの連続する巻の全体にわたって、飽くことのない関心を示されたことに対し、つまり彼はこの著書のために彼自身の研究生生活の数年間を放棄したのであり、そのことに対し、また彼が私の研究を英語圏に迎え入れることのためになした計り知れない貢献に対し、彼に公式に感謝したいと思う。(本継続研究 (3) II. 4. 〈訳文④〉)

このように、イエーガーは訳者ハイエットに特別な謝意を表明しているが、その英訳文からは訳者ハイエットの優れた素養と彼の資質の明晰さ、さらに訳業への誠実さが伝わってくる。なお、ハイエット自身の著作の日本語訳としては、柳沼重剛訳『西洋文学における 古典の伝統』(上、下、筑摩叢書、1969年) がある。その訳者による「原著者紹介」の冒頭には次のように記されている (『パイディア』の訳業につい

ては紹介されていない)。

原著者 Gilbert Highet 教授について簡単に紹介しよう。ハイエット氏は 1906 年スコットランドのグラスゴウに生まれ、1928 年にグラスゴウ大学の古典科を最優秀の成績で卒業後、オクスフォード大学に進んでさらに古典学に専心し、ここでも優秀な成績をおさめて 1932 年に卒業。そして 1932-7 年の間オクスフォードのセント・ジョンズ・カレッジの特別研究員(Fellow)となった。1937年には、ニューヨークのコロンビア大学の客員教授に招かれ、1938 年以後、同大学のギリシア・ラテン文学の正教授となって(1941-6 年に兵役に服したほかは)ずっとこの大学を活躍の場としている。

ハイエットは、この紹介内容からも、またその著書(『西洋文学における 古典の伝統』)からも古典学の学者であることが分かる。このことから、『パイディア』の訳業の過程では、ハイエットとイエーガーとの間で高度に専門的な検討が進行していったと判断される。なお上記紹介文の「1941-6 年に兵役に服した」という経歴から、本継続研究 (3) II. 4. の〈注記と考察〉(26) に記した in war service (暫定訳「軍部局の」)の具体的な意味合いが推量される。

ホ) 本継続研究では、イエーガーが原文注記などで指示している資料部分を〈注記と考察〉で逐一確認するようにしている。そのように確認する意味についてであるが(このことは改めて論じたいと考えているが)、何よりも次の二つのことが念頭にある。

第一に、著書『パイディア』は、主題そのものを含め、オリジナリティーに満ちているのであり、したがって資料評価においては「論争」(それは現代日本の古代学にも及ぶだろう)がたえず意識されているということである。つまり著書『パイディア』は、その指示された資料部分も含めて編まれたものとなっている、と理解されるのである。

第二には、イエーガーが、たとえば「…私は、四世紀における教養(culture)の優位性を求めての哲学的勢力と反哲学的との対抗を、…たった一つの歴史劇であると理解しようと試みてきた。」(英訳版第Ⅱ巻序文、本継続研究(3)II.4.〈訳文④〉)と述べていることに関わる。イエーガーはここで「たった一つの歴史劇(a single historical drama)」ということばを使っているが、著書全体をとおして、古代ギリシア思想の歴史が、生き生きとしたドラマのように叙述されていくのである。しかしそうしたことが、資料の主観的解釈に拠ってなされているのではない。イエーガーは、論述の仕方に関わって、次のように述べている。

…扱いは私の資料の性質に論理的に規定されていたわけだが、その資料は、ギリシア的パイディア(paideia)が現れている、あらゆる多様な形態、差異、階層、そして水準が、その個々の角度からも典型的な角度からも、注意深く識別され、描写され、分析されなければ、十分に理解され得ない。必要とされているのは、真の歴史的意味における、教養(culture)の形態学である。‘ギリシア的教養の理念(ideals of Greek culture)’というものは、社会学的抽象の空虚な空間に単独に掲げられるべきでも、普遍的な類型(universal types)として扱われるべきでもない。…(同上〈訳文④〉)

またイエーガーは、著述全体にかかわる苦心について次のようにも表現している。

…その執筆では、広い概括的な俯瞰を提供したいという思いと、著書のそれぞれの部分の複雑な資料をそれにふさわしい深さと精密さをもって論じ直すという差し迫った必要性との間の釣り合いをとることはしばしば困難なことであった。この特別な見地からの私の古代世界研究は多くの新しい問題への私の注意を喚起したのであり、それは、この10年の私の教育、研究の主要な関心であり続けた。…(英訳版第Ⅰ巻序文、本継続研究(3)Ⅱ. 1. <訳文①>)

このような記述からもイエーガーの研究 (= その著書) の性質が伺われるのであるが、著作『パイディア』を受け止めるということは、使われている資料の、その出所確認に止まらず、その読み方を知る、あるいは、その読み方に学ぶということでもある。つまり『パイディア』を理解するためには、この、改めて資料を吟味し直すという知的作業が伴わなければならない。このことは、小論Ⅲ. 2) 「(イエーガーの)「文献学」について」の趣旨につながっている。

へ) <注記と考察>における人名等の確認に参照した文献は、本継続研究(5)と同様である。

4. 本継続研究における訂正と補筆

[訂正について] (その3)

イ) 本継続研究(3)Ⅱ. 4. <訳文④>の次の三か所の表記を下記のように改める(改めの理由は下記[補筆について](その3)イ)のとおりである)。

- ・ 論文ページ118の下から12行目
「政治と政治的修辞学」→「政治と政治的弁論術 (political rhetoric)」
- ・ 論文ページ119の下から7行目
「哲学と修辞学」→「哲学と弁論術 (rhetoric)」
- ・ 論文ページ122の上から7行目
「法廷の(juridical 裁判の) 修辞学の」→「法廷の(juridical 裁判の) 弁論術 (rhetoric) の」

ロ) 本継続研究(6)Ⅱ. <原文注記>の<注記と考察>(1)に誤記がある。

(誤) 「アナクサゴラス：小論第4章の<注記と考察>(5)を参照。」

→ (正) 「アナクサゴラス：小論第3章の<注記と考察>(5)を参照。」

(*なお、章の番号は、本継続研究(8)Ⅰ. 2. 「小論の構成について」で記したように、「第3章」は「第9章」に変更される。)

ハ) 本継続研究(11)のⅡ. 4の節名、およびⅢ. 2の3. の節名に誤記がある。

- ・ 論文ページ147
「‘素人 (layman, Laien)’と…」→「‘素人 (layman, Laien)’と…」
- ・ 論文ページ168

(誤) 「イソクラテースは弁論術の教師としての汎ギリシア主義の理想を掲げる」

→ (正) 「イソクラテースは弁論術の教師として汎ギリシア主義の理想を掲げる」

ニ) 本継続研究そのものではないが、本継続研究の<注記と考察>で、拙論「世界にかかわって生きることと内的なものへの憧憬と——社会教育・生涯学習の哲学を考える」(畑・草野滋之編『表現・文化活動の社会教育学——生活のなかで感性と知性を

育む——』(学文社、2007年)をくり返しとりあげているので、ここで、その誤りを正しておく。その誤りは、著の公刊直後に指摘を受けていたものであり、感謝し、下記のように訂正する(33pの後ろから4行目)。

(誤)「(筆舌しがたい無念の思い)」

→ (正)「(筆舌に尽くし難い無念の思い)」

[補筆について] (その3)

イ) 本継続研究(3)のⅡ.4.の<注記と考察>(21)の末尾に、改行して、次の文章を補筆として挿入することとする。

ところで、訳語「弁論術」(rhetoric)はρητορικη(レートリケー)を語源とするが、『岩波 哲学・思想事典』(1998年)では、「レトリック」の「西洋における概念の変遷【起源】」で、次のように説明されている(執筆者:荻野弘之)。

古代ギリシアでは、既に前8世紀ホメロスの中で、戦場の武勇と並んで雄弁による説得の力が賞賛されていたが、前5世紀シケリアでコラクス、テシヤスが初めて技術書を著し、外交使節で「弁論家」を自称したゴルギアスは対句と踏韻を交えた華麗な文体を開発してアテナイの作家に影響を与え、また特に聴衆の感情に訴える手法を重視した。弁論術はペリクレス時代のアテナイ直接民主政下で発展を遂げ、やがて法廷弁論の代作者リュシアス、文章作法を介した徳育と政治家養成を目指したイソクラテスなどが輩出した。一方プラトンは、<弁論術>がソフィスト流の相対主義と結びついて<見かけの真>のみを追求する結果、大衆への無定見な迎合が衆愚政治に加担する傾向を厳しく批判し(『ゴルギアス』)、また哲学的問答法(ディアレクティケー)とのあるべき関係を論じた(『パイドロス』)。アリストテレスは「あらゆる論題に関して可能な説得方法を発見する能力」と規定して法廷・議会・演説用に弁論を三分し、技術としての<説得>が成立するための論理的・人間学的条件を分析した。デモスネテス以降、実際政治上での弁舌の力は弱まった。

前3世紀末頃からギリシアの弁論術は共和制ローマに広がり、特に弁論の機能を、発想・配列・文体・記憶・発表に区分した『創案論』や、弁論における教養の統合を構想する『雄弁家論』を著したキケロが理論実践両面で大きな足跡を遺した。帝政期に入り、自由な言論が抑圧されると政治的弁論術は活躍の場を失い、作文技法(修辞学)や文体論に傾いて、詩学と接近した。クインティリアヌス『弁論家の教育』は古代弁論術の集大成。教父の中にも司教の職務上、名説教家は多い。中世には文法・弁証法と並んで大学の自由学芸を構成し、ルネサンスの文芸復興期にも関心を呼んだが、18世紀以降ラテン語の衰退に伴い、過剰な美文趣味に解されるに至った。

この説明にあるように、レートリケーは、文体表現の技術的な側面を引きながらも、古典期を中心に政治的な「弁論術」(「雄弁術」)という実体を表していた。イエーガーはその弁論術を、さらに「政治的弁論術」と「法廷の弁論術」との対抗的關係としても検討している。なお、イソクラテスについて、例えば伊藤貞夫は「イソクラテス

は…富裕な手工業者の子としてアテネに生まれた。修辞学を完成し、弁論術の大家として、また政治評論家として、その活動は全ギリシアに聞こえた。」と述べている (『古代ギリシアの歴史』講談社学術文庫、2004年)。また、イソクラテースが開いた学校は、一般に「弁論学校」とも「修辞学校」とも表記されている (そのイソクラテースの思想的位置に関しては本継続研究 (11) 以降の「イソクラテース」の章を参照のこと)。

II. 「ソクラテースの思い出」(英訳版第Ⅱ巻第3編の2 The Memory of Socrates)

英訳版第Ⅱ巻、1944年版：29p~57p

B. 教師としてのソクラテース

(SOCRATES THE TEACHER, Sokrates als Erzieher)

(本継続研究 (10) からの続き)

8. ソクラテース的な魂 (soul, Seele) の概念の歴史的画期性——ソクラテースのフィロソフィーと教育思想の支柱としての個人の魂の無限の価値への信頼

<訳文> 40p ~ 41p

しかし、彼 [=ソクラテース] が *psyché* と呼ぶ、魂 (soul, „Seele“) とは何か? もしわれわれがその間に、まず文献学的な側面から接近するとすれば、プラトーンにおいても他のソクラテースの学徒たちにおいても、ソクラテースは soul (魂) という語をいつも、特別な調子で、つまり情熱的な (passionate, leidenschaftlich eindringlich 情熱的に訴えかけるように)、(そう : ja) 懇願するような (beseeching) 切迫さ (urgency) をもって (beschwörend 必死になって訴えるように)、使っているということが顕著である。彼以前に、それ [=魂という語] がそんな調子でギリシア人の口から語られることはなかったのである。われわれは、これは、われわれが今日 (もなお : noch)、一定の脈絡で、魂 (the soul) ——現代の心理学者はそれを ‘実存する実体 (real substance, realen Substanz)’ とは考えないけれども——と呼ぶことからの、西欧世界における最初の出現である、と思ってもよい。そのことばの意味が発展してきた、知的な脈絡ゆえに、soul („Seele“ 魂) ということばにはいつも倫理的ないし宗教的な含み (overtones, Wertakzent 価値の力点) が聞こえる。彼の ‘神への奉仕 (service of God, Gottesdienst)’⁽¹⁾ や ‘魂の世話 (care of the soul, Seelsorge)’⁽²⁾ のように、それはキリスト教のように聞こえる。しかしそれは、ソクラテースの勧告の説教 (preaching, Predigt) においてはじめてあの高尚な意味 (meaning, Bedeutung) を獲得した。ソクラテース的な魂の概念 (the Socratic conception of the soul, der sokratische Seelengedanke) が、キリスト教に、その [=キリスト教の] さまざまな位相において、直接的であれ後の諸哲学を通してであれ、どこまで影響を与えたか、またそれがキリスト教徒の魂の考え (the Christian idea of soul, dem christlichen Gedanken) とどれほど緊密に合致しているか、を問うことは、さしあたりは思いとどまろう。⁽³⁾ (というのは : denn) われわれがここで為すべきことは、それ [=ソクラテース的な魂の概念] が、ギリシア精神史において、何と画期的な概念であったかを理解することなのである。

もしわれわれがローデ⁽⁴⁾の(古典的な: *klassisches*) 名著 *Psyche* (『魂』) に意見を求めるとするならば、われわれは、ソクラテースはギリシア精神の発展において何の重要性ももっていないらしい、ということを見出すだろう。ローデは彼を完全に無視している。《68》そのことは、幾分かは、ソクラテースを‘合理主義者 (*rationalist, Rationalisten*)’ だとする偏見、それは青年時代からニーチェと共有したものであるが、のためであったが、しかしそれ以上に、彼の自分の主題に接近する特有の方法のためであった。(というのは: *denn*) 彼の心の構えは、心ならずも、まだキリスト教を信じていたのであり、⁽⁵⁾ それで彼は、死者の祭儀 (*the cult of the dead, Seelenkult*) と不死の信念 (*the belief in immortality, Unsterblichkeitsglauben* 靈魂不滅の信仰) を、彼の魂についての広大で包括的な歴史書の焦点として、あらゆる角度から扱った。われわれは直ちに、ソクラテースはこれらの考察のどちらの領域にも何ら本質的な貢献をしなかったと認めることができる。しかしローデが、どこで、いつ、そして誰によって *psyché*, 魂 (*soul*) が、特別な性質 (*character*) ——つまり、それ [= 魂] を、西洋の人間の知的、倫理的な人格 (*personality*) に内在するあらゆる価値を本当に代表するものとしたもの——を獲得したのか、にまったく気づいていないということは注目すべきである。このことがソクラテースの教育的な勧告の発言 (*speeches of exhortation, Mahnrede*) に初めて現れたということがはっきり述べられるや否や、そのこと [= (前半の述べられる内容)] が疑われることはあり得ない。スコットランド学派の学者たちは、すでにこの点を強調してきていた。⁽⁶⁾ バーネットには、ギリシアの全精神史を通して魂の概念 (*the conception of soul, Seelenbegriffs*) の発展を追っている、優れた小論がある。彼は、ホメーロスの、叙事詩的な *eidolon*, „Eidolon“ (亡霊)、つまり冥界における亡霊⁽⁷⁾ も、イオーニア哲学者たちの空気を魂と考える考え方 (*the air-soul, „Luftseele“*)⁽⁸⁾ も、オルペウス教の魂を神霊と考える考え方 (*the soul-daemon, „Seelendämon“*)⁽⁹⁾ も、アッティケー悲劇の魂 (*the psyché, die Psyche*) も、ソクラテースによってそのことばに与えられた新しい意味を説明できない、ということを証明している。《69》私自身は、上述してきたように、ソクラテースの発言の表現形式 (*the form of Socrates' speeches, der charakteristischen Form der sokratischen Redeweise* ソクラテースの話しぶりの特有の形式) を分析することにより、早くに同じ結論に達していた。ソクラテースの勧告 (*exhortation, Mahnrede* 勧告の発言) という様式 (*the pattern, eine Form*) を、ソクラテースの *soul* (魂) という言葉の使用に伴う特有の精神的な感情 (*spiritual emotion, Wertpathos* 価値の情意) を感じることなく、理解することはほとんど不可能である。彼の勧告の発言 (*protreptic speeches, protreptischen Reden*) は、ディアトリバー (*the diatribe, popularphilosophischen Diatribe* 大衆哲学的なディアトリバー⁽¹⁰⁾) (ヘレニズム時代の巡業するキュニコス派⁽¹¹⁾ やストア派⁽¹²⁾ の説教者たちによってなされた旅説教 (*stump-sermon*)⁽¹³⁾) が生じることになった、その起源 (*the germ, die Urform* 原型) であるが、今度はそのディアトリバーがキリスト教の説教 (*sermon, Predigt*) の構成に影響を与えた。⁽¹⁴⁾ 《70》しかし要点は、単に、一つの文学形式 (*a literary form, der äußeren literarischen Form* 外見的な文学形式) がさまざまな時代と用途を通して伝えられたということにあるのではない。学者たち (*Scholars, der Philologie* 文献学) はしばしば、その見地から、その勧告の発言 (*the protreptic speech, der Mahnrede*) から離れた主題がその [= 一つの (外見的な) 文学形式

の] 継承者によってどのように引き取られ翻案されたのかを追跡することによって、その伝承の詳細を解明してきた。しかし、これら三種類 (types, Phasen 段階) の発言のすべての基礎に次の信念 (creed, der Glaube) がある: ‘それはいったい人間にとって何の役に立つというのか、人が全世界を手に入れたとしても、自分自身の心 (soul, Seele)⁽¹⁵⁾ に傷を負うとすれば。’ (アドルフ: Adolf) ハルナックは彼の *Wesen des Christentums* (『キリスト教の本質』) において⁽¹⁶⁾、この、イエスの信仰の (三つの: drei) 支柱の一つとしての、個人の魂の無限の価値 (the infinite value of the individual soul, den unendlichen Wert der einzelnen Menschenseel) への信頼 (belief)、を正しく述べた。〈71〉しかしそのことの前に、それ [= 個人の魂の無限の価値への信頼] はソクラテースの‘フィロソフィー’ (‘philosophy’, ‘Philosophie’)⁽¹⁷⁾ とソクラテースの教育思想 (educational thought, Menschenerziehung) の支柱だったのである。ソクラテースは説教し (preaches, predigt)、回心させる (proselytizes, bekehrt)。彼は‘魂を救済しに (to save the soul, um das Leben zu „retten“ 生命を救いに)’ 現れる。〈72〉

<注記と考察>

- (1) たとえば『弁明』に、「神への奉仕」(τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν, my service to the god) とある (久保勉訳、岩波文庫)。なお Gottesdienst には「礼拝」という意味があるが、ここでは「神への奉仕」が適切だろう。
- (2) 「魂を世話する」ということは、プラトンの諸対話篇で繰り返し論じられている。たとえば『国家』に、「…身体と魂の…面倒をみる…」(τὰ σώματα καὶ τὰς ψυχὰς θεραπεύουσιν, care for the bodies and souls) とある (藤沢令夫訳、岩波文庫: 訳文を抜萃)。なお「世話 (する)」(θεραπεία, θεραπεύω, ἐπιμέλεια) に対しては、ローブクラシカルライブラリーでは、care 以外にもさまざまな訳語が充てられている。
- (3) イェーガーの、古代ギリシア思想 (ソクラテース・プラトンの思想) が初期キリスト教に根源的な影響を与えているという理解は、『パイデア』研究の主題に属することであり、繰り返し言及されている。このことについては、本継続研究 (10) III. 「考察ノート④」を参照のこと。
- (4) ローデ Erwin Rohde: 1845 ~ 98 年。ドイツの古典文学者、言語学者で、「イェーナ、ハイデルベルク大学その他の教授を歴任。ギリシア宗教史学の発達に貢献、とくにディオニュソス宗教とその影響を論じた *Psyche, Seelenkult und Unterblichkeitsglaube der Griechen* (1890, 10 版 1925) は著名。ニーチェの『悲劇の誕生』を弁護してヴィラモーヴィツ・メーレンドルフ Wilamowitz-Möllendorff と論争した。」という。(平凡社『哲学事典』1971 年)
- (5) イェーガーは、ニーチェが抱いているソクラテース像に対しては、本継続研究 (4) III. 3. 「ニーチェのソクラテース憎悪について」で、根本的に批判している (その本文叙述と対応する《原文注記》2.)。イェーガーのローデに関する叙述も、このニーチェ批判を前提に読んでいけばよいだろう。

なお社会哲学者である三島憲一は、『岩波 哲学・思想事典』(1998 年) の「新人文主義」の項の中で、次のように述べている (本継続研究 (1) I <注記> 9. p.4, 2011 年、に既掲載)。

調和と完成という人文主義のギリシア観に明確な拒否をしたのは、世紀後半のブルクハルト(『ギリシア文化史』)と、そうした考え方に教養俗物の駄弁を見たニーチェである。世紀末、第一次大戦、混乱の20年代という歴史の中で、新人文主義は強く疑われるようになる。その事態に対して新人文主義の遺産である古典文献学の側からの反応が、W. イェーガーによる「第三の人文主義」である。彼はニーチェと逆に、キリスト教とギリシア精神が出会った古典古代後期のパイディア(教養)思想に現代の病弊に対抗する手段を見るが、大きな力にはならなかった。

その三島は、著作『ニーチェとその影』(講談社学術文庫、1997年)の第1章「初期ニーチェの学問批判について——ニーチェと古典文献学」(初出1972年)において、歴史主義が古典文献学(古代学)に与えた打撃について、ニーチェのこぼれをききつつ、次のように記している(39ページ)。

実に古典文献学こそは、あらゆる学問の中で神学とともに、歴史主義による相対化の痛手をもっとも強く受けた分野であった。歴史化が規範性の喪失をもたらしたのである。聖書を対象化し、歴史的批判的に研究すればするほど、キリスト教が他の宗教と同じ位置に下降してくるのと同様に、これまでは *das klassische Altertum* として他の古代に抜きん出て、時の流れを超えた規範的な価値を主張していたギリシア文化は、相対化され、インド学の古代インド、中国学の古代中国と同じただの古代になってしまった。「古典古代は任意の古代になってしまい、もはや古典としても規範としても働かなく」(SAI362頁…シュレヒタ版全集第I巻:引用者注) だったのである。学問——と一般的な形でいうより、近代的な学問の営為が芸術に対して勝利を収めたのだといえよう。

ここで言われている「歴史主義」によって古代学が揺らいでいることについては、イェーガー自身が、古代学を再興する志しをもって、『パイディア』(「序論」の結論部)で説明している(本継続研究(2)II. 12. 「危機の時代における古代学の課題」)。

なお、「第三の人文主義」については、曾我長人訳『パイディア(上)』(知泉書館、2018年)の「解説」で詳述されている。

- (6) イェーガーは、スコットランド学派のソクラテース、プラトーン理解の仕方について、本継続研究(7)II. A. 3. 「現代に再現するソクラテース像をめぐる研究の対立——H. マイヤーとスコットランド学派(J. バーネット、A.E. テーラー)」において論述している。
- (7) εἰδωλον (エイドーロン): 「姿」「映像」「亡霊」「幻影」「心像」などの意味をもつ。
- (8) the air-soul, „Luftseele“ の術語的な訳語が不明なので「空気を魂と考える考え方」を暫定訳とする。なおイオーニアの自然哲学者の一人アナクシメネース(前586/584年頃～前528/524年頃)は、「われわれの魂は空気であり、それがわれわれを統括しているように、宇宙世界(コスモス)全体を氣息(プネウマ)と空気が包括している」と述べたという。(アエティオス『学説誌』、『ソクラテース以前哲学者断片集 第I分冊』岩波書店、1996年、の「第13章 アナクシメネース(B)」に所収)
- (9) the soul-daemon, „Seelendämon“ の術語的な訳語が不明なので、「魂を神霊と考える考え方」を暫定訳とする。なお、オルペウス教は伝説上の詩人オルペウスが創設したというギリシアの密儀宗教。古代ギリシア思想形成において重要な意味をもってい

るので、以下に、『岩波 哲学・思想事典』(1998年)の「ディオニュソス・オルペウス教」の項を引いて確認しておく(執筆者:柴田有)。

古代ギリシア宗教の一つで、オルペウスを始祖と仰ぐ。個人の魂の救済を教え、前5世紀には経典を有していた。この点は当時の宗教が経典の類を欠き、集団的であったのと対照をなす。しかもオルペウス教徒は肉食主義を守っていた。犠牲獣の食事が神々にたいする勤めとなっていた時代にあつては、これも注目すべき特徴である。聖典その他の文書は散佚したものが多く、宗教思想の輪郭は主として後代の引用と証言によって再構成しなければならない。それによると、先ず神々の誕生物語と宇宙創成神話の点でヘシオドス『神統記』との類似が明らかであるが、二、三の点では重要な相違も認められる。とくに人間創造物語において固有の思索が展開しており、哲学史上の意義も大きい。それを略述すると、主神ゼウスはディオニュソス(ザグレウス)を生み、これに世界の支配権を委譲しようとした。ところが大地の女神ガイアから生まれたティタン族はこれを不満とし、幼いディオニュソスを裂いてその肢体をむさぼり食った。そこでゼウスは怒り、雷光によってティタン族を焼き滅ぼし、その煙のすすから人間が生まれたのである。ここから人間はティタン族の邪悪な性質を継ぎ、地(ガイア)へと帰すべき面(身体)をそなえることとなるのであるが、もう一方ではディオニュソスの善性も継いでおり、これは人間の魂に宿る。この人間誕生神話は、人間の善悪二面性を説明するだけでなく、心身二元的な人間論とその死生観、救済論、そして靈魂不滅説(と恐らく魂の輪廻転生説)への展開を有している。また肉食主義に示される禁欲的生活態度もここに関連していると見られる。このようなオルペウス教の教えはピュタゴラス派と著しく共通する面があり、時に混同されることもあった。またオルペウス教の人間観世界観は、当然ギリシア哲学の注目するところとなった。とりわけプラトンはオルペウス教の存在を意識し、対話篇のなかにはそれにたいする言及ないし考察の跡がうかがわれる(『国家』II 364e, 『メノン』81b, d, 『パイドン』66b-69d, 『クラテュロス』400c, 『パイドロス』248c-249b, 『法律』VI 782c)。

なお松原著(『西洋古典学事典』)には、「霊肉の二元論、個人の罪と罰の観念、神の受難(死)と再生、魂の不滅とその救済、地獄と極楽の思想、および贖罪と赦免の教義、禁欲主義的な生活習慣などの特徴は、すぐれて東方的なものであり、ピュタゴラス学派やプラトーンらに与えた影響は甚だ大きい。」という説明がある。

(10) the diatribe (die Diatribe) は $\delta\iota\alpha\text{-}\tau\rho\iota\beta\acute{\eta}$ (ディアトリベ) に由来するので、訳さずに「ディアトリベ」のままにしておく。 $\delta\iota\alpha\text{-}\tau\rho\iota\beta\acute{\eta}$ には、「気晴らし」「娯楽」「研究」「勉強」「談話」「議論」「交際」などのほか、「よく出入りする場所；暮し、滞在」といった意味がある。なおドイツ語 die Diatribe には、「[問答形式をかりた] 道徳講和」という意味がある。

(11) キュニコス派はアンティステネース(前455/444年頃～前365/360年頃)を祖とするギリシアの哲学者たちのことで、『哲学事典』(平凡社、1971年)の記述の抜萃ということになるが、「…禁欲的生活、知識よりも実行、嘲笑風刺、反社会的態度などがこの派の本領であった。…前3世紀ごろが隆盛期であり、前2—前1世紀は

衰えたが紀元後1世紀になって復活、皇帝ウェシバシアヌス（在位 69-79）やその後の皇帝たちの支配下のローマや東方の世界にこの派の乞食哲学者が群をなしていた。だがディオ Dio のように教養ある人々のうちにもキニクの主義をとる者があらわれて、ローマの文学には（たとえばルキアノス）、この派の真の姿と墮落した乞食哲学者とのコントラストがでてくることになった。」ということである。祖とされるアンティステネースに関しては、本継続研究 (7) II. A.1. の〈注記と考察〉 (3)、本継続研究 (12) II. 6. の〈注記と考察〉 (8) を参照のこと。

なおキュニコス派 (κυνικός; キュニコス (犬儒) 学派の) は英語では Cynic であり、その形容詞が cynical となる。

- (12) ストアー στοά は「屋根のある柱廊」「柱廊のある建物」のこと。ストアー派の形成を含め、古代ギリシアで重要な位置を占め、イエーガー著の理解の参考になるので、以下に、松原著より引き確認しておく。

ギリシアの「柱廊」建築物。列柱館。屋根のある列柱廊で、一般に神殿やギムナシオン（体育館）、アゴラー（広場・市場）の近くに建てられており、市民の集会場や遊歩道として用いられていた。一方が壁面になっており、法律などの碑文や絵画類で飾られることが多く、アテーナイのストアー・ポイキレー Stoa Poikile（前 460 年代建造）は、ポリュグノートス、パナイノス、ミコーンら錚々たる画壇の巨匠たちの作品が掲げられていたことで名高い。アテーナイのアゴラーには、この他、ソークラテースが哲学談義によく花を咲かせたゼウスの列柱廊や、アルコン・バシレウスが宗教上の裁判を行なった「バシレウスの柱廊（王の列柱館）Stoa Basileos」などがあり、のちにはペルガモン王アッタロス 2 世（在位・前 159～前 138）の長大なストアーが東側に加えられた（今日復元されている）。前 4 世紀以降ヘレニズム時代にかけて、ストアーは時代の好尚を反映して壮麗な規模を誇るようになり、ペルガモン市に代表されるような 2 階建ての豪華な建造物が現われた。

アテーナイの 30 人僭主の時代に、上記のストアー・ポイキレーでは、1400 人もの市民に対する死刑宣告が下され、次いで前 300 年頃からキティオンのゼーノンがこの場所で哲学の講義を始め、以来彼の学派はストアー派 Stōikoi（〈ラ〉Stoici）という名で呼ばれるようになった。厳格な自己規制の倫理を特色とするこの学派は、クレアンテースやクリュシッポスら初期ストアー派の人々によって体系化され（前 3 世紀）、パナイティオスやポセイドーニオスら折衷的・総合的な中期ストアー派を経てローマに進出、帝政期には一種の道徳哲学として大いにもてはやされ、セネカ、エピクテートス、マルクス・アウレーリウス帝らを輩出した（後期ストアー派）。その後も長く思想界に影響を及ぼし、今日もなおストイック stoic（〈英〉禁欲的な）とかストイシズム stoicism（〈英〉克己主義・禁欲主義）という言葉の中に、余命を保っている。…（以下略）…

- (13) () カッコ内の「ヘレニズム時代の旅するシニクなストイックな説教者たちによって伝えられた旅説教 (stump-sermon)」の「ヘレニズム時代の」以降の文章は英訳版で補足されたものである。その中の「旅説教」は stump-sermon の仮訳である。
- (14) ここの、ソークラテースとキリスト教との関係の、その歴史的な説明は、≪原文注

記≫ 70. とともに、『パイデア』の主題そのものに直結する意味をもっている。またディアトリベーの存在は、現代社会教育研究としても留意しておきたい歴史事象である。

(15) soul (Seele) を「魂」という訳で統一しているが、「心」と訳してもよい。

(16) ハルナック Adolf von Harnack : 1851 ~ 1930 年。ドイツの神学者で、『キリスト教の本質』は 1900 年。「教会史家としては特に古代教会の教会史や教理史またマルキオン研究や教父研究の分野で貢献した。ベルリン大学での講義「キリスト教の本質」(1899-1900) はハルナックを世界的に有名にした。晩年は勃興した弁証法神学と対立し、バルトと論争した。」という(『岩波 哲学・思想事典』1998 年)。著書『キリスト教の本質』は、ベルリン大学での草稿なしの講義の、受講性の一人が速記したものの出版だという。その書の主張については、同事典で次のように説明されている。

ハルナックは「キリスト教とは何であるか」という教理学上の問題を提出し、それに対する答えを歴史主義の立場から与えている。ハルナックはイエスが宣べ伝えた福音と、福音書記者や使徒たちが延べ伝えた福音とを明確に区別する。そして、イエスが宣べ伝えた福音とは、子ではなく父の福音である、と言う。キリスト教の教えの中心は、父なる神と人間の靈魂の無限の価値とである。永遠なるものが入り来たり、時間的なるものは目的のための手段となる。人間は永遠なるものの側に地位を占めるにいたる。人間の靈魂は尊いものであって、神と結合できるし、また結合している。人間は神を「我が父」と呼ぶ神の子であり、道徳的人格存在として振る舞わねばならない。イエスは法律制度によってではなく、愛と柔和が支配する人類の団結を望み見た。これは歴史的発展の目標であり、理想であるが、人間はこれに近づかねばならず、この方向に向かって道徳的責任を持たねばならないのである。

また著書の特徴としては、「本書は明らかに啓蒙主義神学、合理主義的人文主義の流れの中にある。ハルナックは信仰を破壊しようとしたのではなく、教会とキリスト教が実証科学の攻撃から身を守らねばならない時代にあって、歴史的・科学的な研究によって擁護しようとしたのである。」と説明されている。なお深井智朗の最新の邦訳(春秋社、2014 年)における訳者「解題」のなかには、「…またハルナックはこの時代の文教行政と深く関わり、皇帝の理想とする臣民教育の確立のために、とりわけ「教養市民層」と呼ばれるドイツの知的階層の純粹再生産のプログラムを構築しつつあった。」という指摘もある。その訳書に拠る「第3講」のなかに、「イエスが告知したこと」の第二として、「父なる神と、人間の魂の無限の価値」が示された、という叙述がある。

(17) イェーガーは、前段(本継続研究(10) II. B.4~7)で、ソクラテースの「魂の世話(the care of the soul, der Seelenpflege oder Seelsorge)をするという思想をコアに、ソクラテースの「フィロソフィー」の固有の意味について縷々述べている。そうしてイェーガーは、「ソクラテースの思想は何か新しいものを——内的な世界を——追加したのであった。彼が話しているアレテーは、魂の卓越性(the excellence of the soul, ein seelischer Wert 魂の価値)である。」(同上 II. B.7)と確認し

ている。

イエーガーは、同じ文脈で、ソクラテース文学を特色づけているソクラテースの言動の記録について、「…なぜ、厳格な哲学史家たちが、プラトーンが描くソクラテース像におけるこれらの相貌すべてを単なる詩的装飾として片づけてしまうのかを理解することは容易い。」と批評を展開し(同上Ⅱ、4)、改めて『弁明』におけるソクラテースのフィロソフィーへの信頼の公言に目を向けている(同上Ⅱ、6.)。このようなイエーガーの着眼は、現代日本の教育をめぐる問題の核心部に通じている(拙論「世界にかかわって生きることと内的なものへの憧憬と——社会教育・生涯学習の哲学を考える」のⅡの(2)「青年のことを心配する」、畑・草野滋之編『表現・文化活動の社会教育学——生活のなかで感性と知性を育む——』学文社、2007年、所収、を参照のこと)。

9. 節⁽¹⁾

<訳文> 41p ~ 43p

われわれは、ソクラテースの自身の使命についての考えの基本 (the fundamentals, die Grundtatsachen 基本的事実) を、できるだけ明瞭に、簡潔に説明することにとりかかるためには、ちょっとの間、ここで立ち止まらなければならない。(というのは: denn) われわれは、その事実 [= ソクラテースの自身の使命についての考えの基本] についてのある批判的意見 (critical estimate, einer Würdigung und Stellungnahme ある評価や態度決定) に触れなければならないのであり、なぜならそれ [= その事実] は、(まだ: noch) われわれ自身の生活 (lives, Sein ありよう) に直接に影響を及ぼしているのである。ソクラテースの教え (Socrates' teaching, die Sokratik ソクラテースの問答法) は、キリスト教のギリシア的な先触れ (forerunner, Vorfrühling 早春) であったのか? それとも彼は、むしろ、なじみのないオリエントの精神 (spirit, Geist) をギリシア思想 (Greek thought, die Entwicklung des Griechentums ギリシア精神の発展) に持ち込んだのか、そして、それ [= ギリシア思想 (ギリシア精神の発展)] は (次いで: dann) ギリシア哲学の強力な教育的な力によって世界史的な規模の変化をもたらし、そうして西洋と東洋との統合へと進んだのか? 同じ傾向の異なる実例がオルペウス教の運動、それは (前) 6世紀以降のギリシアの宗教において多くのいろいろな点 (ways, Spuren 痕跡) で辿られ得るのであるが、そのオルペウス教の運動には存在しないのか?⁽²⁾ その [= オルペウス教の運動の] 信条は、身体から魂 (soul, die Seele) を分離した: (そして: und) それ [= その信条] は、人間の靈魂 (the human spirit,) は、身体という牢獄に収容された墮落した (fallen, gefallener) ダイモーン (daemon, Dämon)⁽³⁾ であり、死後にそれ [= ダイモーン] は、そこ [= 身体の牢獄] からそれがついに天上の住まいにもどるまで (異なる存在への: in verschiedene Wesen) 長い受肉 (incarnations, Einkörperungen) の連続を通してさまようものだ、と考えた。⁽⁴⁾ しかもなお、多数の人がオルペウス教を東洋のもの、ないし、‘地中海のもの’と見なすけれども、その起源は曖昧である; そうしてその終末論的 (eschatological, eschatologischen)⁽⁵⁾、鬼神論的 (demonological, dämonologischen)⁽⁶⁾ な信仰のいずれもソクラテースの魂の概念 (conception of the soul, Seelenbegriff) に出していない。プラトーンこそがそれらを、(のちになって: später) ソクラテースの魂 (soul,

Psyche) とその宿命についての彼の [= プラトーンの] 神秘的な装飾物に、組み入れたのであった。⁽⁷⁾ プラトーンの『パイドーン』において表明されている不死の学説 (the doctrine of immortality, die Unsterblichkeitslehre) や、『メノーン』に現れている靈魂先在の学説 (the doctrine of preexistence, die Präexistenzlehre) は、双方ともソクラテースのものとしてされてきているが、⁽⁷³⁾ しかしこれらの二つの相補的な考えは、明らかにプラトーンに源泉がある。おそらく、魂の不滅 (the immortality of the soul, der Fortdauer der Seele 魂の永続) についてのソクラテースの本当の見解 (real opinion, Haltung 態度) は、『弁明』に正確に表明されている——そこでは彼は、差し迫った死に直面しつつ、魂にその後起こること (what happens to the soul afterwards, ihr Los nach dem Tode その [= 魂の] 死後の宿命) を不確かなままにしている。⁽⁷⁴⁾ それは、『パイドーン』で展開されている不死の論議よりも、彼 [= ソクラテース] の飾り気のない、批評精神に満ちた、教条主義的ではない心性 (mentality, Geisterart 気質) にぴったりする；魂のことを非常に気高く考える人間が、その問題を、たとえそれを解きえないにしても、大いに熟考したはずだということは当然のことなのではあるが。⁽⁷⁵⁾ いずれにせよ彼は、その解決がきわめて重要だとは思わなかった。同じ理由で彼は、魂に帰すべき実在の厳密な性質 (the exact kind of reality, die Realitätsart 実在の性質) について、いかなる主張もしなかった。彼は (プラトーンが考えたたようには)、それが独立した‘実体 substance, Substanz’ だとは考えなかったのであり、なぜなら彼は、それが身体から分離され得るか否かについて明瞭には述べなかったのである。彼はそれが精神 (the mind, denkender Geist 思考する精神) であり倫理的な判断力 (the moral reason, sittliche Vernunft) であると考えたから、それに仕えることは神に仕えること (to serve God, Gottesdienst 礼拝) であった。それ [= 魂] が世界でもっとも神聖なもの (the holiest thing, das Höchste 最高のもの) であるのはそういう理由である——それ [= 魂] が、はるかかなたの天界からの、罪の重荷を負ったダイモーンの来客であるという理由からではない。⁽⁸⁾

したがって、結論からの逃げ道はない。キリスト教の感じの引きつける力をもっているように見えるソクラテースの教え (teaching, Predigt 説教)、におけるすべての顕著な特徴は、全くヘッラスに源泉がある。それらはギリシア哲学に由来している；そしてその特性 (character, Wesen 本質) を完全に誤認する者たちだけが、そうだと [= それらはギリシア哲学に由来しているということ] を信じることを拒否できる。ギリシア人の精神はその最高の宗教的な展開に達したのであるが、それは、たいていギリシア人の宗教史の主要な内容として書かれる神々への礼賛においてではなく、主としてギリシア人の宇宙の体系的理論を構成する才能に助けられた哲学において、である。⁽⁹⁾ 哲学はもちろん意識の比較的後の段階のものであり、神話がそれに先行する。しかし、人間の思考の (of human thought, geistige 精神的な) 構成的関連を理解するものはだれも、ソクラテースが、ギリシア哲学史を支配する有機的な発展の法則に対する例外だと思ふことはできない。⁽¹⁰⁾ (確かに：zwar) 彼の教えの (ある種の：gewisse) 類似物と予備的な段階が、ディオニューソス⁽¹¹⁾ の、またオルペウスの崇拜 (cults, Religion 信仰) のなかに指摘され得る；しかしそのこと (that, dieser Erscheinung この現象) は、彼特有の考え方と評言 (his characteristic ideas and remarks, Sokrates' Rede- und Vorstellungsformen ソクラテースの話や観念の形態) が、非ギリシア的だと冷たく片づけられたり東洋的

だと熱烈に賞賛されたりするような、諸宗派 (sects, religiösen Sektenwesen 宗教的宗閥) から写し取られていたからではない。ソクラテースは冷静で率直な思想家であった：魂のなかの非理性的な要素に訴える乱痴気騒ぎの諸宗派の影響を受け入れることは、(まさに: gerade) 彼にとって破滅的 (ruinous, ein aussichtsloses Unternehmen 望みのない企て) であっただろう。真実はむしろ、ギリシア人の間の、実際に個人的なタイプの信仰 (an individual type of faith, eines individuellen innern Erlebnisses 個人的な内的経験) の萌芽 (the beginning, Ansätze) のように見える、あるいはそれ相応に個別化した生活様式 (way of life, Lebenshaltung 生活) や宣伝形態 (form of propaganda, Form der Propaganda) をもっているように思われる、古い大衆的な宗教心 (religion, Frömmigkeit 敬虔さ) の形式 (forms, Formen) は、これらの党派ないし宗派だけ (だということにすぎないの: nur) である。〈76〉哲学、つまり思考する精神の領域、においては、同様な (parallel, parallele) 形式は、類似する精神状況から、独立して生じるか、でなければ当代の宗教的決まり文句からの (単なる: bloßer) 語句の借用に帰するのであって、それ [= 当代の宗教的決まり文句] は哲学用語において隠喩として使われ、(まさに: eben) そのことで変質させられるのである。〈77〉

<注記と考察>

(1) 9節の節名は、本継続研究 (16) で確定する予定。

(2) オルペウス教については、前項8の<注記と考察> (9) で確認しているが、普及の経緯に関連して、松原著では次のように説明されている。

…他のあらゆる秘教 (ミュステリア) と同じく、起源は先ギリシア時代の儀礼に遡ると考えられ、前7～6世紀頃にアッティケー (アッティカ) および南イタリアを中心にギリシア各地に普及した。ホメーロス以来の伝統的な神話とはまったく異なる独自の宇宙生成論 kosmogonia (コスモゴニアー) と来世思想をもつが、流布された伝承がどの程度まで古いオルペウス聖歌の内容を伝えているのかは、途中で文章が改竄された形跡もあって疑問視されている。…

(3) ダイモン:ギリシア人の信じた「心霊」で、松原著では次のように説明されている。

…ホメーロスにおいては、神的な力一般を意味していたが、ヘーシオドスでは黄金時代の死者たちが化した地上の善き精霊、人間の守護神を指すようになる。のちには神と人間の中間にあって仲介者の役割を果たす下位の神的存在、個人の運命を司る守護霊と見なされ、各人それぞれに善悪2種のダイモンがついていて、その営為を見張っているという観念が定着した。ソクラテースの自己の内なる一種の「良心の声」をダイモンと呼んでいたことは有名。神格化された英雄 heros (ヘーロース) の霊もダイモンと称されていた。やがて、「異教 (非キリスト教)」の神格・心霊をすべて一律に非難攻撃するキリスト教徒たちによって、ダイモンは悪霊ないし悪魔・鬼神 Demon (デーモン) を示す言葉に変質させられた。dämonisch (デモーニッシュ) (独) などの語源。…

(4) 対話篇『国家』の‘終曲部’ (614b.f) で、ソクラテースは有名な「エルの物語」を語るが、岩波文庫『国家』の訳者である藤沢令夫は、その箇所の訳注で次のように説明している。

死後(および生前)における魂の運命を述べた物語としては他に『パイドン』(107D～115A)、『ゴルギアス』(522Esqq.)、『パイドロス』(246Asqq. とくに 248C～249B)があるが、そのなかでも有名な「エルの物語」が以下において語られる。オルペウス教・ピュタゴラス学派に共通する思想が織りこまれているのが見られる。「エル」(Er)という名前は、東方ヘブライ系統のもの。

イエーガーがここで述べている「受肉の連続」とは「輪廻転生」のことであろう。

(5) eschatology : 「終末論」 「死、最後の審判、終末、天国、地獄など人類や世界の終局的運命に関する教説」。なお『岩波 哲学・思想事典』(1998年)では「終末論」の概略として、「終末の視点から歴史全体を一つの意味ある統一体として観じ、その意味に應えるべく現在と未来を生きる、個的であると同時に共同体的で人類史的な歴史的自覚を意味する。その実存的・歴史的な自覚はユダヤ・キリスト教を源泉とする。」と説明されている。また『哲学中辞典』(知泉書館、2016年)では、「終末論」の項目の終わりで「…哲学的には、歴史のテロス(目標、究極の意味)をめぐつて、ニヒリズムの克服に関わる歴史哲学的考察を刺激することもある。自然科学的にも、宇宙の終焉が語られる場合、目的論的関心が新しい形而上学的思考を促しうる。」と説明されている。

(6) demonology : 魔神〔鬼神〕信仰。

(7) イェーガーは、この点ではソークラテースの思想とプラトーンの思想とを区分している。

(8) イェーガーの理解では、ソークラテースは、魂を実体とは考えず、その機能が神的なものだと考えた。

(9) 「主としてギリシア人の宇宙の体系的理論を構成する才能に助けられた哲学において、である。」は、ドイツ語版では、「主として詩と哲学において (in der Poesie und Philosophie) である。」となっている。

(10) ドイツ語版では、ここに次の文章が入っている。

それ [=ギリシア人の哲学] は、それが数百年をとおしてこの種類の最高の代表者のなかに追うことができるような、ギリシア的人間の内的な基礎構造の、意識的に成長させられた表現でしかない。

(11) ディオニューソス : ギリシアの酒神でバッコスという別名で知られ、「元来はオリエント起源の自然神で、北方のトラークアー(トラークー)および小アジアのプリュギアーよりギリシア本土に移入されて、各地で——主に女性や農民の間で——熱狂的に崇拝されるに至った。葡萄酒と豊穡を司り、その祭儀は宗教的陶醉と乱舞を特徴としていた。古くは少年犠牲が行なわれたが、やがて雄牛ないし雄山羊を八つ裂きにして生食する儀式に取って代わられた。その恍惚たる情熱的精神のゆえにアポローンとの対極的存在と見なされることが多いものの、デルポイのアッポローン崇拝に取り込まれるに従って、躁宴(オルギア) orgia 的祭礼は次第に理性化され鎮められていった。」とされる。また「ディオニューソスは各地の密儀宗教とも深く係わり、オルペウス教の主神ザグレウスや、トラークアーのサバージオスらと同一視され、アッティケー(アッティカ)地方ではイアッコスとしてエレウシースの秘教に結びつき、またその祭礼からは仮面を用いた演劇が発達していった。ディオニュー

ソスの乱痴気騒ぎを伴う秘儀は、特にヘレニズム＝ローマ時代に栄え、イタリアでは酒と田園の神リーベル・パテルと、エジプトではオシーリスと同一視されて、広く信仰された。」という。(松原著)

《原文注記》

68. ローデ (Rohde) は *Psyche* (II, 263, 8th ed.) で一度だけソクラテースのことに言及している。彼 [= ローデ] が彼について言わなければならなかったただ一つのこととは、彼が靈魂の不滅を信じなかったということである。
69. J. バーネット (Burnet), *The Socratic Doctrine of the Soul*, in *Proceedings of the British Academy* 1915-1916, p.235f. 私は、私が、バーネットがソクラテースの魂の考えを a'doctrine', „Doktrin“ (一つの学説) と評していることには、彼が描くソクラテース像で魂の重要性を強調していること以上にならう (follow, übereinstimme 一致する) ことはない、と言う必要はほとんどない。⁽³¹⁾
70. 倫理的な説教 (sermon, der Mahnrede) ないし道徳講和 (diatribe, Diatribe) (の形態: der Form) (それ自体は: als solcher) は、(もちろん: natürlich) 太古に発している。しかし、キリスト教的な説教術 (preaching, Homiletik⁽³²⁾)、(教義的、積義的な形態 (form, Homiletik) のほかに)、を支配する説教 (the sermon, der Predigt) の教育的、倫理的な形態 (form, Form) は、ソクラテース哲学の著作からその形 (shape) を得たのであり、それら [= ソクラテース哲学の著作] は、同様にして、師自身の教え (the master's own teaching, die mündliche Protreptik des Sokrates ソクラテースの口述の勧告)⁽³³⁾ からそれら [= ソクラテース哲学の著作] のものを得たのである。
71. *Wesen des Christentums* (『キリスト教の本質』), Dritte Vorlesung (第3講), p.33.
72. プラトーン『プロタゴラス』356d-357a. を参照のこと。その節は、もちろんいかにもソクラテース的な、生命を救助すること (βίου σωτηρία) (the life-saving, die Rettung des Lebens) のパロディであって、それ [= 生命を救助すること] はよいことの適切な選択 (αἴρεσις) (the proper choice of goods, der richtigen Wahl (αἴρεσις) des Guten) に在るとする。⁽³⁴⁾ プラトーンは『法律』10. 909aにおいて、再びソクラテース的な調子で、‘魂を救済すること (saving the soul, Rettung der Seele)’のことを言っている。しかし、彼が(そこで: dort) 魂を救済するために推奨するその手段(無神論者に対する厳しい尋問)は、(むろん: freilich) およそソクラテース流ではない。⁽³⁵⁾
73. J. バーネット, *Greek Philosophy* 156: A.E. テーラー, Socrates 138.⁽³⁶⁾
74. プラトーン『弁明』40c-41c.⁽³⁷⁾
75. 証拠の一片は、ソクラテースが魂を不死と考えたかどうかを決定する上で極めて重要である。プラトーンの『パイドーン』(それをバーネットとテイラーは事実の正確な説明だと考えている)において、彼 [= プラトーンが『パイドーン』で描くソクラテース] が魂の前存と不死をイデア (Ideas) の理論から演繹しているということは本当である。プラトーンはそこで、イデアの理論と不死の信仰とは並び立つ、ないし同じ意味をもつ、と言っている(『パイドーン』76e)。⁽³⁸⁾ しかしもしわれわれが、アリストテレスの、イデアの理論がソクラテースのものではなく

プラトーンのものであるという陳述を受け入れるならば、⁽³⁹⁾ そうすれば、『パイドン』における不死の学説もまたプラトーンのものでなければならぬ、というのは一方 [= 不死の学説] は他方 [= イデアの理論] に基いているから。

76. アリストテレス (『断片集』15 Rose) は神秘主義を信じる典型的な宗教的経験を (的確にも: richtig) παθεῖν⁽⁴⁰⁾ であると叙述している (私の『アリストテレス』p.160を参照)。公的な宗教 (official religion, Religion des offiziellen Kultus 公的な祭式の宗教) とは対照的に、それは人格 (the character, die menschliche Persönlichkeit 人間人格) に影響を与え、魂 (the soul, Inneren 内面) におけるある種の気質 (disposition, Disposition) (διάθεσις)⁽⁴¹⁾ をもたらした。
77. 哲学の用語と宗教 (religion, der religiösen Sekten 宗教的な教派) のそれとの脈絡、それに哲学の著述家による宗教の用語と概念の採用 (the adoption of religious terms and concepts by philosophical writers, der Vorgang der Umprägung religiöser Begriffe in philosophische 宗教概念の哲学概念への改変の成り行き) は、一冊の著作となる興味深い論題であろう (would be an interesting subject for a book, erfordert eine systematische Untersuchung 一つの体系的な研究を必要とする)。

<注記と考察>

- (31) イェーガーは、ソクラテースが魂を重視していることに格別に注目するが、そのことを超えて、バーネットのように、ソクラテースが魂に関し‘一学説’を展開している、とは考えていない。
- (32) Homiletik (「説教」) の語源は ὁμιλητικός (ホミレーティコス) で、「愛想のよい」「人と調子を合わせる」という意味をもつ。またその動詞形である ὁμιλέω は「～の中に居る、～の仲間である」「話し合う、師事する」「(人に) 対処する、遇する」「(あることがある人と) 共にある」「群がり集まる、集う」などの意味をもつ。
- (33) 英語の protreptic は「熱心な勧告」「説教」などの意味をもつ。また προ-τροπικός は「説得する」「勧告する」「鼓舞する」などの意味をもつ。
- (34) 『プロタゴラス』の指摘されている箇所 (356d-357a.) は、ソクラテースが、世人との想定問答 (『』の部分) を展開しながら、ゴルギアースと会話を進めていく場面である。繰り返し「生活を安全に保つ」ということが語られているが、ここでは 356d から e の最初までの『』部分を下記に引いておく (藤沢令夫訳、岩波文庫、1988年)。

『では、もしかりにわれわれの幸福 (εὖ πράττειν, welfare) が、長いものを選んで行ない、短いものを避けて行なわないということに依存するとしたならば、われわれは、生活を安全に保つもの (σωτηρία ἐφάνη τοῦ βίου, our salvation in life) を何に見出したらだろうか。計量の技術だろうか、それとも、目に見えるがまま現象が人にうったえる力だろうか? ——後者はわれわれを惑わし、同じものをしばしばあべこべに取り違わせ、行為においても大小の選択に (ἐν ταῖς αἰρέσεσι, in our choice of) おいても、しまったことをした、と思わせる因となるものではなかったかね。これに対して、計量の技術は、もしそれを用いたならば、このような目に見えるがままの現象から権威を奪うとともに、他方、事物の真相 (τὸ ἀληθές,

the truth) を明らかにすることによって、魂 (τὴν ψυχήν, our soul) がこの真相のもとに落ち着いて安定するようにさせ、もって生活を保全しえたところのものではないかね』

原文注記における(生命を)「救助する」という訳は、savingあるいはsalvation (die Rettung) の訳であるが、上記の藤沢訳では、σωτηρία (「救助」「救済」「無事」「安全に保つこと」「保全) の意味の「安全に保つこと」が選ばれている。当然にも、『プラトン全集 別巻 総索引』(岩波書店、1978年)の「安全(保全) σωτηρία」の項では、上記該当箇所の「生活を安全に保つもの(途)としての計量の技術」が用例として指示されている。またその「ギリシア語による項目検索表」のσωτηρίαには、「安全」という意味だけが示されている。しかしソクラテースの考えには、『プロタゴラス』においても、その対話篇の初めの方(313d-e)で「体育家や医者(γυμναστικός ἢ ἰατρὸς, a trainer or a doctor)」「魂をあつかう医術の専門家とでも…(τὴν ψυχήν αἰῶν ἰατρικὸς, a doctor's knowledge here also, but of the soul)」という文言を使っているように、イエーガーが論証してきたような、医学と対比する精神が働いているのではないか。

なお、この原文注記で αἵρεσις とわざわざ指摘されている「選択」という観点は、教養・教育論として格別に注目しておくべきである。

- (35) 『法律』の指摘されている箇所(10.909a)は、「アテナイからの客人」(ソクラテース)が「不敬の罪を犯す」者への対処の仕方を語る場面であり、下記のとおりである(森進一、他訳、岩波文庫、下、1993年、に拠る)。

さて、神々を敬まわない人たちの種類は以上のような仕かたで分けられたものとしておいて、無知のゆえにそのような者になっているが、気質や性格には悪いところのない者たちに対しては、裁判官に定められた者は法に従って、五年より少くない期間、これを「矯正所」へ入れるのでなければならない。そしてその期間中は、他の市民はだれ一人、彼らに近づくことを許されず、「夜明け前の会議」の会員たちだけが、彼らを説諭してその魂を救済する(τῆς ψυχῆς σωτηρία, their souls' salvation) ために訪ねることができるものとする。そして収監の刑期が満了した場合は、彼らのなかで健全な精神を取り戻したと思われる者は釈放されて、精神の健全な者たちと共に暮らすことを許されるが、健全な精神の者とならずに、再びこのような裁判を受けて有罪となった者は、死刑によって罰せられねばならない。

イエーガーは、このような目配りも示しつつ、慎重に論を進めている。

- (36) J.バーネットとA.E.テーラーに関しては、本継続研究(7) II. A.3「現代に再現するソクラテース像をめぐる研究の対立——H.マイヤーとスコットランド学派(J.バーネット、A.E.テーラー)」を参照のこと。
- (37) 『弁明』40c-41c.でソクラテースは、「死」を合理的に二つのケースに分類し、そのそれぞれについて自分の見解を述べている。ここでは、その分類にかかわる箇所のみ抜粋して確認しておく(久保勉訳、岩波文庫、に拠る)。

…また次のように考えて見ても、死は一種の幸福であるという希望には有力な理由があることが分かるであろう。けだし死(τὸ τεθνάναι, the state of death)は次

の二つの中のいずれかでなければならない。すなわち死ぬとは全然たる虚無に帰することを意味し、また死者は何ものについても何らの感覚を持たないか、それとも、人の言う如く、それは一種の更生であり、この世からあの世への靈魂 (τὴ ψυχή, the soul) の移転であるか。…

なお、τεθνάναι は「死んでいること」(θάνατος は「死」) という意味をもつ。

- (38) 『パイドン——魂について——』76e は、獄中のソクラテースが、複数の者と対話しつつシミアスに語っている箇所であり、ソクラテースの発言は下記のとおりである。

「そうすると、われわれのおかれた立場は、結局こういうことになるのではないだろうか、シミアス。——すなわち、もしわれわれがいつも口にして、『美』や『善』やすべてそういった実在がたしかにあるとするならば、そしてわれわれが、そういった実在がかつては自分のものであったことを発見しながら、感覚される事物のすべてを究極においてこの実在に照らし合わせて、それとの類似をくらべるのだとするならば——もしこれがたしかだとするならば、それらの実在 (οὐσία, essence) があることが必然であるのと全く同様に、ちょうどそれと対応してまた、われわれの魂 (ψυχὴν, souls) は必然的に、われわれの生前にも存在していたことになるのではないか。そして他方、もし前者が存在しないとするならば、われわれの論拠は完全に否定されることになるのではないか。どうだね、これがわれわれの問題がおかれている状況ではないだろうか。つまり、そういった実在があるということと、われわれの魂がわれわれの生前にも存在していたということとは、関連しながら同等の必然性をもって、前者が否定されれば後者もまた否定される、という関係にあるのではないか」(藤沢令夫訳「パイドン」、田中美知太郎他訳『プラトン』(世界文学大系3)、筑摩書房、1959年、所収)

- (39) このアリストテレスの「陳述」は、本継続研究(7)Ⅱ. A.2「プラトンの学説とソクラテースとの関係についてのアリストテレスの観方、およびその後世への影響」で述べられている。

- (40) παθεῖν : πάσχω には「(感情などを) 覚える」「(ある状態を) 体験する」という意味がある。

- (41) διάθεσις には「状態、態度、気持」という意味がある。

Ⅲ. 現代日本の教育研究における古代ギリシア思想の理解：考察ノート⑦

～継続研究(13)における～

〔Ⅲ. の趣旨について：イエーガーは『パイデア』第1巻の「序文」で、「今日でも、ギリシア的教養の徹底的な、根源的な理解抜きにはいかなる教育の意図や知識をもつことも不可能である。」という確信がこの著を生んだと語り、「この本は学者にだけではなく、千年間の文明を維持しようとする我々の時代の奮闘のなかにあって、ギリシアに近づく術を再発見しようと努めるすべての人びとのためにも向けられている。」と述べている(本継続研究(3)、Ⅱ. 第1章<訳文①>)。イエーガーはこのように、現代とい

う時代の課題の洞察を含んで古代研究に向かい、大著を完成させている。本継続研究は、このようにして成し遂げられた研究の瑞々しさに触発されてのものであり、『パイディア』を読みながら考察意欲を引出されている諸点についても、この拙論そのものとして展開することはできないけれども、『パイディア』研究の一環として記してみようと思う。]

1) 掲載資料の構成

ここではまず、勝田が上原専禄の問題提起を受けてイエーガーの『パイディア』研究に向かっていった探究意識を理解するために、勝田守一「イエーガーの《パイディア》」(1962年、『勝田守一著作集 7』国土社、1974年、所収)の「まえがき」に目を向けておく(【資料-13】)。ここには、勝田が上原による課題の提示を自分の教育研究の本質にかかわって受け止めていった経緯が記されているが、その要点は、「文献学的方法と歴史的意識の自覚化」ということである。哲学の素養をもつ勝田は、(イエーガーの)「文献学的方法」の重要性を深く受け止めながら、独自の探究として、教育学を原理的、体系的に考察することを試みている。勝田のイエーガー研究は、『教育学入門Ⅰ』『教育学入門Ⅱ』の関連を理解する上で決定的に重要である。

継続研究(12)では、勝田の教養・教育論の骨格をつかむために、『能力と発達と学習——教育学入門Ⅰ』(国土社、1964年：月刊誌『教育』の1962年1月号より連載)の後段の三か所に目を向けた。本継続研究(13)では、その『教育学入門Ⅰ』と未完に終わった『政治と文化と教育——教育学入門Ⅱ』(1968年)との関係を理解するために、まず『教育学入門Ⅰ』の末尾を【資料-14】として掲載する。続いて『教育学入門Ⅱ』(の「一」から「十」まで)の骨格を理解するために(残されたものの)最後の「十」節を【資料-15】として掲載する。

ここでは、さらにもう一つ、山住正巳による勝田を追悼する文(抜粋)を【資料-16】として掲載しておく。これは、本継続研究(9)Ⅲ：考察ノート③のβの【資料-7】(加藤周一の「現代と神話」：加藤はそこで高杉一郎と小田実を追悼し、二人が晩年にギリシア文化(神話)に情熱を注いだことの意味を考察している)を掲載したおりに想起したものである。勝田守一も、旅立つ直前に入院先で、ヘーロドトスの『歴史』を取り寄せようとしていたのである。この事実は、大田堯の、「ある教育学者の戦後——故勝田守一東大教授の生き方——」(朝日新聞、第2部、1969年8月12日)の冒頭にある、次のような回想のことばにも記されている。

「連日30度をこえる暑さの中で、一人の教育学者がその生涯を終えた。ようやく60に達したばかりであった。この日まで、3年をこえる長いガンとの闘いが続いた。体力のすべては消耗しつくされていた。それでもなお、死の前夜まで読書をつづけ、最後に夫人に注文した本はヘロドトスの『歴史』であったという。…」

【資料-16】は、上記のように加藤の追悼文を記しつつ思い出されてきたということではあるが、今回ここに掲載するのは、その事実から、『教育学入門Ⅰ』『入門Ⅱ』の勝田の探究の構えが窺えるからである。その山住の追悼文には、「刊行中の『アリストテレス全集』」のことも記されている。⁽¹⁾

2) (イエーガーの)「文献学」について

勝田は、自らの教育研究においてたえず古典との対話を続けているが、1962年の論考「イエーガーの『パイデア』」で、「Jaegerの〈Paideia〉をここにとりあげるのは、ギリシアにおけるこの人間形成の問題に光を当ててみるためと、もう一つ、この思想委員会〔…国民教育研究所における：引用者注〕で、いつか上原先生から課題として私たちに提示された〈文献学的方法〉——Philologische Methode——の本質を学びたいという意味がある。」(【資料-13】)と述べているように、この時期に(イエーガーの)「文献学」そのものに探究心をむけるようになっていく。

この「文献学」について、歴史学者上原専禄は、1944年の論文「独逸近代歴史学の興起」(『ドイツ近代歴史学研究』1944年、『上原専禄著作集 3』評論社、1989年、所収)で、「…文献学と歴史学との異同についてもひとの論ずるところであり、今日の歴史研究者の立場からすれば、文献学に当に歴史学の一翼を形作るといふ考え方に傾くであらうが、文献学の側にはその独自性に関する強い主張が存してゐるのである。」と述べ、W. イェーガーの *Philologie und Historie*, 1914 を注記し、「その梗概は、藤井義夫著『哲学的人間の形成』、昭和18年、36頁以下に紹介せられてゐる。」と記している。

しかし上原の戦後の諸著作には、彼の古代ギリシア文芸・思想への関心がなみなみならぬものであることが表れているが、イエーガーの『パイデア』そのものへの言及は認められない。⁽²⁾ ただし藤井の、上記『哲学的人間の形成』をベースにしているという『哲学と人間形成——ギリシア人の知恵』(学芸選書、1968年)では、イエーガーの、上記 *Philologie und Historie* や『パイデア』を含む多くの著作が参照されている。その藤井著の、「文献学」と「歴史学」との対比を論じている箇所を部分的に引いておく。

文献学も歴史学も——それが古代に関する限り——ともに遠い過去のあらゆる遺産を探究の手段とし、またそこから古代世界の形象を再構成するために、校訂と解釈と批判とを欠くことのできない方法として援用する。したがって両者を区別するのはその対象ないし方法であるよりも、その「価値的視点」(Wertgesichtspunkt) でなければならぬ。いうまでもなく、歴史(Geschichte)は生じたもの(das Geschehene)を根拠とし、その発展の因果的系列を辿って、それを経験の目的にまで永遠化するが、文献学はなによりも創造されたもの(das Geschaffene)にむかう。それは永遠なるものの象徴として、自らの調和に安んじ、感性的な現実性のなかに真理の世界、自由の世界を顕示する。歴史家にとって生じたものは認識への手段にすぎぬけれども、文献学者にとって創造されたものは理解の目的そのものである。かしこでは古代的世界が、しかしここではむしろ古典的世界が問題とされる。われわれが歴史学と文献学との本質的差異を求めうるのはまさしくここにおいてである。しかしわれわれはこの問題のさらなる研究を他の機会に譲って、ここではたださきに引用されたイエーガーの卓抜な論文「文献学と歴史学」(*Philologie und Historie* 1914)を指示するに止めねばならぬ。

文献学が古代の過去性をではなく、その精神的現在を追究するとき、それは歴史学よりもむしろ哲学により多くの類似性をもつであろう。(…以下略…)

また、イエーガー著 *Die Theologie der frühen griechischen Denker* 1953 の邦訳者神澤惣一郎(『ギリシャ哲学者の神学』早稲田大学出版部、1960年)は、その解説文(「思想

家としてのヴェルナー・イエーガー（訳者跋）」において、簡略ながら、すぐれたイエーガー論を述べている。⁽³⁾ そのなかに、‘イエーガーを「文献学者」と称すること’に関わる見解を述べている箇所があり、それは、勝田が「文献学的方法と歴史的意識の自覚化」というときの「文献学」の意味合いを受け止めるヒントになるので、以下に簡略に引いておく（小論「I. 3. ホ）」と対応する内容をもつ）。

イエーガーは一般にギリシャの文献学者とみられている。このことは今迄の彼の興味や彼の仕事からみて当然のことである。また彼自身も本書の序論において控え目に自らを「文献学者」と呼んでいるから、必ずしもこの呼称は不当なことではない。しかしこのことによって我々は簡単に彼を所謂文献学者とみなしてしまふことは慎まねばならない。彼が目指しているフィロロギーというものは、単なる資料の整理や断片の考証や年代学やテキスト・クリティーク（これらのことでも我々にとっては容易なことではない）のみではなく、はるかに深く遠大であり、これらの基礎作業を前提にして、断片や古典の中に、不滅なものや永遠的なものを読みとろうとしているのである。そしてこのことによって古典を現代に甦らせ、人類共有の資産たらしめているのである。

しかしこのことは単なる文献学的な能力によってはなし得ることではない。というのは文献学の世界は所謂実証科学の世界であるからである。死せる資料を甦らせ、断片に深い意味を読みとることができるのは、研究者の豊かな体験と深い叡智によるものである。したがってそういう意味では史書といえども個性的なものである。しかしこれが過度に陥ると、資料は単に自己を語る手段となる。資料や断片にイデーをみようとするのではなく、それらによって自己のイデーを裏づけ、自己のイデーに歪めてくるのである。実存哲学者やニーチェのギリシャ研究には、そういう傾向が強いといわれている。しかし私はこういう研究が無意味だとは思わない。我々はこれらの人達によって、どれくらい啓発され、古代哲学者の意味を深く見直したか知らないのである。しかしこういう立場は、ややもすれば自己を語るに急で、対象を自分の思想によって歪曲しないとも限らない。この点において、イエーガーは長年鍛えてきた所謂文献学の基礎の上に立っており、極端な飛躍や恣意的な解釈はないように思われる。いわば、彼は正確な文献学的配慮の上に、対象のイデーやエイドスを読みとろうとしているのである。換言すれば、彼の態度は、文献学と哲学との総合である。あるいはむしろ、彼のフィロロギーというものが元来そういうものなのである。

なおイエーガーが『パイディア』執筆時に当面していた、「文献学」（古代学）における「最近の歴史的な思考（historical thought, historischen Denken）」との対立・矛盾については、イエーガー自身がその「序論」で述べているが（本継続研究（2）II. 12. 「危機の時代における古代学の課題」）、『パイディア』が発表された当時の論争的状况については、曾田長人訳『パイディア（上）』（知泉書館、2018年7月）の訳者による「解説」で詳しく論じられている。

勝田は、戦後日本の歴史と教育の問題状況と対決するなかで（「国民教育研究所」（日本教職員組合による創設：1957年）における研究活動はその象徴である）、また上原との研究的交流（それは、哲学者・教育学者と歴史学者との交流であった）からの示唆も

得て、歴史的なものとしての教養・教育の自律性（人間形成の独自の尊厳性）の理論の開拓に向かおうとしている（その結果が『教育学入門Ⅰ・Ⅱ』である）が、そこに『パイディア』研究が位置づいている。勝田が「文献学的方法と歴史的意識の自覚化」と言い表し取り組んでいる学問の主題は、人文学と歴史学（社会科学）との関連本質の問いを含んでいるといえよう。

なお、上原が「国民教育研究所」を担ったことなどについては、『上原専祿著作集14』の上原弘江による「あとがき」に詳しい。

3) 『教育学入門Ⅱ』を理解するための二、三の基礎的な考察

ア) 『教育学入門Ⅰ』と『教育学入門Ⅱ』との本質的相関について

すでに「考察ノート⑥～継続研究(12)における～」で記したように、『教育学入門Ⅰ』と『教育学入門Ⅱ』とは、執筆の最初から構想されているのであり、両者は本質的に相関するものとして考察されている。この相関そのものに勝田が探究的意識を向けているということは、『教育学入門Ⅱ』の「一」の末尾の、「政治」と「文化」と「教育」との三者のかかわりの解明の重要性に言及しながら「…したがって、これからも絶えずⅠで言い及んだ問題に立ち返ることがあろうし、また立ち返らなければ、これからの問題の解決に十分な基礎をもち得ないという事態が起こるだろう。」と述べていることから伝わってくる。

この『教育学入門Ⅰ』と『教育学入門Ⅱ』との関係は、プラトーンの『国家——正義について——』、及びアリストテレスの『政治学』のそれぞれの内容構成との類比を感じさせるものがあり、また1947年教育基本法前文の「われらは、さきに、日本国憲法を確定し、民主的で文化的な国家を建設して、世界の平和と人類の福祉に貢献しようとする決意を示した。この理想の実現は、根本において教育の力にまつべきものである。」という根本思想を想起させるものがある。⁴⁾ 私たち読者も、『教育学入門Ⅰ』を読むときには『Ⅱ』を、『Ⅱ』を読むときには『Ⅰ』を思考の中に置いていかなければならない。そうして、改めての引用になるが（「考察ノート⑥～継続研究(12)における～」）、「序章」（『Ⅰ』）末尾の「子どもと世界の未来にかかわる時点において。」という一言のなかに、勝田が探究しようとした教育の思想構造を感受しなければならない。

イ) 私たちに残された『教育学入門Ⅱ』の（一）～（十）を理解するための基礎的な考察

勝田は『教育学入門Ⅱ』の論述を、「教育」概念の明確化のために、「政治」「文化」「教育」の三者のかかわりの基礎的検討から始める。その検討は、単に既存の諸学の学説を無条件に前提にするのではなく、たとえば「一」で、プラトーンの『国家』やルソーの『エミール』も引きながら「政治と教育とは切っても切れない関係にあることを納得しないわけにはいかない。」という基本認識を示しているように、「教育」概念（「教育の論理」）の一層リアルで普遍的な本質を見出ししていくために、思考を慎重に進めている。したがって勝田は、「一」から「十」までのそれぞれに重要な内容や連関が示されているのであるが、「一」から「九」までは諸概念のより基礎的な検討を重ねており、「十」から「教育」概念の展開に踏み込んでいこうとしているようである。そしてそのような叙述関連においてもイエーガーの『パイディア』は重要な位置を占めている。

小論における本節では、勝田の論述そのものは追わないこととし、その論述を理解するために必要だと思われる若干の基礎的諸点について、並列的に記してみる。

α. 「知識：connaissance」と「技術：art」の訳し方について——社会学者ギュルヴィッチ

勝田は「一」を、フランスの社会学者ギュルヴィッチ⁽⁵⁾による「社会の統制の形式」の説明、を検討することから始めている。そのギュルヴィッチが使う用語について、勝田は「〔コネッサンスとルールを〕知識と技術と私は一応訳して用いたが、このヨーロッパ語は、同時に認識と芸術とも訳することができる。」と述べている。ここで勝田が注意力を向けている *connaissance* には「知っていること・知識」「知ること・認識」という意味があり、また *art* には「芸術」「技術」「熟練」という意味が、また古くは「(実用的)知識」「(中世の大学の)自由科目・教養科目；文芸・学芸 (=arts liberaux)」といった意味がある。勝田は、その言葉のもつ意味の歴史の実体とその推移に注意力を向けている。

β. 「政治」と「教育」との関わりの考察——アリストテレス『政治学』との対話

勝田は、「政治」と「教育」とのリアルな、本質的で不可分な関係のなかに「教育の論理なるもの」の存在を明らかにしようと検討を進めている。論述「二」でも、勝田は教科書検定をめぐる「家永裁判」にも目を向けながら、「…事項の内、外の区別は、争点があることからみてそれほど単純ではないということを知っておく必要がある。」と述べ、私たちに慎重な探究の構えをとるように促している。

「三」では、勝田は「政治とは本質的にどのような人間的行動のカテゴリーなのか」を問い、マルクス主義、カール・シュミット(1888～1985年)、孔子、プラトーン、デューイ、等の思想家たちの見地や政治理論を吟味しつつ、「政治」をリアルに考察していく。その論述のなかでは、「…私は人間は、どんなに個人的に抗争や権力を好まなくても、進んで「政治的人間」にならなければならないということをも敢えて主張する。守るべきものを守るために、ひとは、一つの権力に抵抗することを余儀なくされるだけでなく、進んでそうしなければ取りかえしのつかない悔いを残すものだ。」という認識をも記している。しかし勝田は、『教育学入門Ⅱ』が「教育の立場に立つ（これは絶対的なことではもちろんありえない）ことを前提として、政治や文化に接近するという方法と、その意識に立っている」、ということをくり返し確認している。

その考察の本質的なつながりを、勝田は主にアリストテレスの『政治学』にもとめている（「四」「五」）。たとえば勝田は、「四」の末尾で下記のように述べている。

このように教育というものは、政治と同一の目的を本質的に持ちうるものであると同時に、他方では技術や知識という文化をその内容としているだけでなく、自らが一つの文化現象であるという位置づけを担う。この自覚なしに教育の独立を主張したり、そう思いこんだりすると、教育を墮落させることにもなるし、逆に夢幻のように足場を失わせてしまうことにもなりかねない。

別のことばでいえば、すでに教育が政治と連続していることの自覚なしには、教育が自分を非政治的だと思ひこむその思ひこみの真中で、既成権力のとりことなっているという逆説を背負ひこむ。他方自ら政治権力への奉仕を社会や国家へ

の忠誠と思ひこむときには、文化を否定しその価値に盲いるという宿命に陥る。この事情を現代の社会に即して構造的に見きわめることが私たちの仕事だ。

「五」には、次のような論述がある（二か所を引いておく）。

こうして、アリストテレスの政治社会あるいは国家 (polis) が、奴隷制を承認したものであることを認めた上で、私たちは、なお社会および個人の目的が一致するという極点が、徳の実現ということにおいて見出されるという問題を、現代に即して追求することが許されるだろう。

.....

ところが徳を実現するために自由人にふさわしいエピステーマイを学ばなくてはならない、とアリストテレスがいうそのエピステーマイは、もともと技能という意味から、さらに臆見や技術 (technē) に対立する学問的知識を意味するようになった。じっさい、このアリストテレスのことばが、ラテン語で、一般的な教養のための自由学芸 (artes liberales) とよばれるようになるまでには長い歴史があるのだが、ともかく幾何学でも天文学でも、ギリシアおよびローマでは学芸あるいは技術といわれてきたのである。

このように、「四」「五」ではアリストテレスの『政治学』に目が向けられており、それが『教育学入門Ⅱ』において重要な意味をもっているので、勝田が『政治学』から引いている箇所を以下に確認しておく（勝田の引用箇所を、山本光雄訳『アリストテレス全集 15 政治学 経済学』岩波書店、1969年、と照応させておく）。i～iiiが「四」、ivが「五」のものである。

i : 勝田の引用文

「いかなる政治社会 (Politikē koinonia) も支配者と被支配者からなっているのだから、私たちは一の他に対する関係が変るべきものか、それとも永久のものなのかを究めよう。なぜなら教育 (paideia) はこの問題に対する解答如何によって変わるのは必定だからである。」

上記該当箇所（第7巻第14章）の山本光雄訳

「凡ての国的共同体 (πολιτική κοινωνία, political community) は支配する者と支配される者 (ἀρχόντων καὶ ἀρχομένων, rulers and subjects) とから出来ているから、従って支配する者と支配される者とは異なっていなければならないか、それとも生涯を通じて同じでなければならないかということを考察しなければならない。何故なら両者の教育もその区別に応じなければならないだろうということは明らかであるから。」

ii : 勝田の引用文

「しかし、市民 (politēs) と支配するものの徳は、最も善き人のそれと同じであり、同じ人がはじめは、被支配者であり、のちに支配者になると、私たちがいった以上、立法者は市民がどういう方法で善き人間になりうるか、また完全な生活の目的 (telos) とはなにかということに心を砕かななくてはならぬ」

上記該当箇所（第7巻第14章）の山本光雄訳

「して、支配者としての国民 (πολίτου καὶ ἀρχοντος, a citizen and ruler) の徳 (ἀρετήν, the goodness) は最善なる人間の徳に同じであるとわれわれは言い、ま

た同一の人が前には被支配者となり後には支配者とならなければならないと言
うのであるから、立法家が努力を払わなければならないのは、どうして、またど
んな施設によって人間は善い者になるか、そして最善の生活の目的 (τὸ τέλος τῆς
ἀρίστης ζωῆς, the end of the best life) は何であるかという点に関してであろう。」

iii : 勝田の引用文

「国の目的と個人の目的とが同一であると思われる」

上記該当箇所 (第7巻第15章) を山本光雄訳でやや長く引くと下記のとおりである。

「そして、人間の目的 (τέλος, end) は個人のも共同体のも (καὶ κοινῆ καὶ ἰδία, both collectively and individually) 同一であるように見えるし、また最善の人間 (ἀρίστω ἀνδρὶ, the best man) と最善の国制 (ἀρίστη πολιτεία, the best government) との目標は同一でなくてはならぬから、国には閑暇 (σχολήν, leisure) のための徳が存しなければならないことは明らかである。」

iv : 勝田が (五) で地の文のなかに引いている箇所

自由人にふさわしいエピステーマイ

これは、第8巻第2章から引かれていると判断される。その箇所の山本光雄訳 (こ
こは岩波文庫訳も『アリストテレス全集』訳も同じ) は下記のとおりである。

「…しかし自由人的ないろいろの知識 (τῶν ἐλευθερίων ἐπιστημῶν, the liberal sciences) でも、それらの二、三のものは、それに或る程度まで与かるのは非自由人的 (ἀνελεύθερον, illiberal) ではないけれど、完成を求めて余りにもそれに身を入れることは上述の害が伴う。また人が為したり学んだりするのは何のためかということでも、大きな違いが出てくる。…」

この ἐλευθέριος は「自由人にふさわしい」という意味をもち、ἐπιστήμων は「知っている」「心得のある」「知識のある」という意味をもつ。名詞形の ἐπιστήμη は「練達・熟練」「知っていること」「知識」「学知・学問」という意味をもつ。

つまり勝田はここで、「知識: エピステーマー」という概念が「技術・技能」から「学問的知識」へと練磨されていく過程に目を向け、それが「一般的な教養のための自由学芸 (artes liberales)」としての意味をもつようになることを見通している。ラテン語 ars (英語 art の語源) は「わざ・技術」「学術」「芸術・技芸」といった意味を、また artēs liberālēs は「自由人が身につけるにふさわしい学問技芸」という意味をもつ。この artēs liberālēs は、artēs servilēs (「奴隷の技術」) に対して用いられ、その思想は英語の the liberal arts (「一般教養科目」) に引き継がれていくのである。

なお上記該当箇所は、勝田自身はまったく意識していないであろうが、イエーガーが「パイデイヤーとしてのギリシアの医術」の章 (本継続研究 (5) II. 6. 「専門領域と‘教養のある人間’——「パイデイヤー」が「一般教養」の意味をもち始める)) の《原文注記》34. で指示している箇所 (拙論のその<注記と考察> (13)) に一致する。⁽⁶⁾

γ. 社会人類学者マリノフスキーの「文化」の理論に学ぶ

「五」の末尾では、ギリシア思想の淵源にある「技能」に目が向けられ、社会人類学者マリノフスキー (1884 ~ 1942 年)⁽⁷⁾ の「文化」概念の検討に入り、それが「六」「七」へと引き続けられる。「六」で勝田は、マリノフスキーの「文化」の理論を手掛かりに、「文

化」の存在には「人口のものという実体」と「慣習の体系ともいべきもの」の二側面があるとして検討を進める。「ことば」(文字、話語)についてもこの見地から説明されるとし、「文字」と「話語」という言語の検討をすすめて、文字を使わなくても流通する「話語」に関しては、「…だから話語(パロール)というものは、身体的な習慣で、他のタイプの慣習に比較できるものなのである。ことばを学ぶということは条件反応を発達させることだし、その条件反応がさらに同時に条件刺激になるようにならなくてはならないわけだ。」と述べ、「このようにことばは「文化」の構成要素なのだが、しかしどちらかというと用具の体系というより音声的慣習の実質だ、とマリノフスキーは主張する(このことは、再吟味してみる必要がある。)」と述べている。

「七」では、上述のように「文化」を理解すると、「政治」も「教育」も、「文化」のカテゴリーの内容になる、という問題の性質を指摘し、次のように述べる。

そうであると、ここに私たちが提起した三者、政治、文化、教育は、それぞれが単なる人間活動の組織として、区別されているという単純な仕方ではとらえられるものではないということ意識しなければならない。そうでないと、かえって、私たちは明瞭に三者を区別したつもりで、じつは現実を理論的に整理するという意味で、抽象を行なうのではなく、現実遊離の思考に陥ってしまうことになる。

いいかえると、私たちは、問題の錯綜した状況に身を置いて、この三者のかかわりと自立とをきわめなければならないということなのである。

勝田はこのように確認して、再び「文化」の検討に入る。それは、「「文化」は、個人の意識や行動にかかわるものだが、しかも個人を条件づけるという意味で、個人を超えている。」という、「二律背反とも見える問題」のことである。この問題について勝田は、マリノフスキーに拠りながら、デュルケーム派の「「集団表象」などという神秘的な「事物」」を想定することを検討しながら批判し、次のように述べる。

…このようにして個人を超えた文化の存在は、個人の外側にありながら、なお個人に正常な生理的身体的な仕方で影響を与える物質文化の実質の中に成り立っているのである。

さらに勝田は「教育」については、「教育の内容になるものは、文化なのである。」とし、マリノフスキーに拠りながら、次のように述べる。

子どもを、伝え続けて来た知識をその身につけさせるように訓練し、道具や物財を使えるように訓練し、さらに社会的な力や責任を身に帯びて使っていくことを訓練する、これが教育の意味である。

同様に勝田は、「政治」に関しても、「…政治的なものもそれが個人を形成する慣習の体系としてとらえられるかぎり、いいかえれば政治制度としてあるかぎり、それは文化の要因の一つであり、また教育の内容である。」と述べる

ここから勝田は、教育研究の課題として、「教育」と「政治」とのリアルな問題状況、つまり「教育を政治の(というよりも政治権力の)手段とすることが、教育というものの「有効性」を利用してのことなのだが、その「有効性」と教育の本質とは、ほんとうに両立するのか」という問題の検討にまで「一歩踏みこまなければならない」と述べる。

さらに勝田は、マリノフスキーの文化理論にある「デュルケーム批判」のことに言及し、次ように述べている。

それは、アランがいったように、デュルケームの社会学は、政府の理論にほかならないし、それは、「集団表象」という概念と関係があるのだが、これを担う主体は、社会そのものであり、社会そのものが神秘化され、個人が理想とし、なすべし、あるべし、とする価値は、社会そのものに具わっている、という考え方に連なる。だからその社会の一つの側面としての政治的機能の主体とみられるものも、このような社会の理想的価値そのものとみなされてしまう。個人の社会化を「教育」とするかれの理論では、個人が社会集団と緊張の関係をもちながら、社会そのものを変えていくような成長の仕方を可能とする余地は見失われる。

こうして勝田は、マリノフスキーの文化理論の検討を経て、「私たちは、このような個人の創造的な成長の問題を、個人の教育を受ける権利に即して問いながら、政治と教育との緊張関係とその克服の過程について考察したいと思う。」と、探究の方向を示す。

δ. 「教育」の広義の定義をめぐって——エルヴェシウス『人間論』の検討

「八」では、勝田は論を進めるにあたって、まず自らの「定義めいた要約の規定」(『教育学入門Ⅰ』の内容に即したものを)を明確にしておく。それは次のようなものである。

- ① 発育などと普通にいわれている現象の生理的基底としての成熟。
- ② 社会的環境とよばれる「文化」の内化の過程、(…以下略…)
- ③ 社会統制の作用を一方に含みながら、意識的に発達の目的志向的な営みを、前二者を条件として、あるいは要因として媒介しつつ遂行する過程。

私たちは③をすぐれた意味の教育とよぶ。しかしこの三者を全部「教育」という概念でおおう人がないではない。ルソーは『エミール』で有名な①自然の教育 (*éducation de la nature*)、②事物の教育 (*celle des choses*)、③人間の教育 (*celle des hommes*) という分類を私たちに示しているが、それらはちょうど私がのべた①②③に対応する。

勝田は、このように論の方向を確認したうえで、エルヴェシウス (1715～1771年) やベンタム (1748～1832年)、ロバート・オーエン (1771～1858年)、マルクス (1818～1883年) を引き、そこに示されている教育の概念の多様な使われ方の意義を了解しつつ、改めて次のように述べる。

しかし、私たちは、それにも拘らず、教育の概念をより明確にするために、比喩的使用はともあれ、学問的には適当に狭く規定する必要を抱いている。それにしても、人間の形成、陶冶、教授などという相互に親近性をもった諸概念と教育という概念の関係を規定することは大へんむずかしい。というのは、それぞれのことばは、それぞれの歴史をもっているので、それを無視して、個人や集団がほしいままにその意味を規定するのは、概念規定は約束ごとだから、それでいいといったところで、社会的同意を必ずうるという保障はないからである。

ここでは、ただ「教育」という概念を、私たちの問題意識に即して、成熟や社会的成長を土台として、目的志向的な発達の指導の過程として規定する。

この「八」では、勝田はエルヴェシウスの『人間論』(1772年)を長く引き、検討している。その引かれている箇所は次のとおりである。

- ・第一巻 「第一章 だれも同じ教育を受けてはいない」

- ・第一巻 「第三章 幼年期の教師について」
- ・第一巻 「第七章 青年の教育について」
- ・第一巻 「第二章 教育のはじまる瞬間について」

「九」においては、勝田は学問的な概念規定に関し、それが先験的にきめられるものではなく「実践とのかかわりをもっている」という概念の本性的性質を重視し、エルヴェシウス、オーエン、マルクス、ルソー、マリノフスキーの名を挙げて評し、次のように述べている。

環境という広く偶然の要因を含みそして多様な作用を行なうものを力の及ぶかぎり変えることなしに、人間を変えることができないという理想がそうさせているのである。まさにオーエンがこの思想を継いだ。環境の中には、法の秩序も含まれているし、宗教的ドグマも含まれている。これらの変革がどうして可能か、これが問題なのだが、ある意味でこの思想の継承者であるマルクスが同じく教育を広い意味で使用したのも、内的必要の連関がそこにあるからだろう。変革が教師を教育するという弁証法がこの問題に対してより広い展望を与えることではマルクスはむしろルソーに連なっているといえるかもしれない。

こう述べたあと、勝田は続けて次のように自らの論の方向を確認していく。

このように、概念の規定は、理論的および実践的な必然性を背景にしておこなわれる。ではなぜ私たちは、より狭く限定してその意味をとらえようとするのだろうか。そのことがまず問われなくてはならない。

ここで勝田は、改めてマリノフスキーの文化論をふりかえり、「…文化それ自身が、社会的機能として、子どもを条件づけるという過程を含んでいる」とし、さらに「このことは、文化そのものの内的構造に即した機能なのである。」とし、「文化が世代から世代への継承をそれ自身の本質としている」という理解を示している。

この「九」においても、勝田はエルヴェシウスの『人間論』を繰り返し引き、検討している。その引かれている箇所は次のとおりである。

- ・第一巻 「第六章 家庭教育について」
- ・第十巻 「第十章 教育の道徳的部分におけるあらゆる改革は法律および統治形態における改革を想定する」
- ・第十巻 「第九章 大部分の政体の不完全さ、人間の道徳教育の改善への第二の障害」

ここでは、勝田が考察し見届けようとしていることがらを理解するために、上記引用箇所より二か所を以下に記しておく（勝田の訳文をそのまま使う）。

天才を生み出すものは競争心であり、才能を創り出すものは自分の名をあげようという欲求である。栄光に対する愛が人間の心に目覚め、かれの中で発達した時から、かれの精神の進歩がはじまる。わたしは常にこう考えてきた。教育の科学 (la Science de l'éducation) はおそらく競争心をおこさせる手段についての学問である。(第一巻「第六章」)

徳行が権力者にとって、厭われているあらゆる国においては、正直な市民の育成をしようと考えすることは、無益であると等しく気がいじみたことだといえる。(第十巻「第九章」)

なお、根岸国孝訳の『人間論』（明治図書、世界教育学選集、1966年）には、根岸・勝田による「解説」があり、その「二 エルヴェシウスの哲学思想」と「三 エルヴェシウスの教育思想」は勝田が執筆している。⁽⁸⁾ その内容は、「解説」という限られたスペースであるが、スケールの大きい濃密で意欲的な研究論文となっており、『教育学入門Ⅰ』と『教育学入門Ⅱ』との関連の理解を支えてくれる。『教育学入門Ⅱ』の「八」「九」の内容を理解していくために、この「解説」の論文の中から一か所だけ下記に引いておく。

しかしエルヴェシウスの感覚論に対して、人間を社会的存在として捉えるという優れてフランス的な性格を与えることによって、「公共の利益」こそ道徳の唯一の標準であるとする簡明な主張を構築し、この主張を土台として近代フランス社会主義の諸思想が、そしてやがてマルクスの社会主義が生まれることとなったように、エルヴェシウスの環境論はその一見平板な特色のゆえに、しばしば滑稽なものと思われ見なされることがあるとしても、現実には教育の仕事を引き受けている多くの教師たちが、自己の根かぎりの努力が裏切られたことを知った時の無力感と絶望感の中で、「環境が悪いのだ！」と吐き捨てるようにつぶやく時、教師たちは少なくともその思考の論理においては、エルヴェシウスとまったく同じ地平に立っていることに気づかざるをえないのではあるまいか。こうして、エルヴェシウスの教育論は、そのいくつかのニュアンスの相違にもかかわらず、本質的に後にロバート・オーエンが唱えた教育論と同じものなのであり、エヌ・ゲ・チェルヌィシェフスキーが唱えた教育論と同じものなのである。エルヴェシウスの教育思想は教育における社会主義的な思想のもっとも立派な源泉の一つとして位置づけられるべき名誉を持っている。

ウ) 「十」について

勝田は、「教育」概念の明確化に向けての「九」までの考察を受け、「十」で下記のように述べて教育概念規定における「実践的立場」の検討を行なう。

…私たちは、私たちの実践的立場を概念そのものに反映させるという宿命を敢えて甘受しないわけにはいかない。しかし、それはほしいままに主観的な立場で概念に色づけをするというのでは絶対でない。むしろ、「ほしいままな主観的な立場」に対しては、私たちはあくまでリアルな立場を固守する努力を自らに課さなくてはならない。

ここで勝田は、(エルヴェシウスが批判の対象とした) ルソーの思想とその時代との関連を問い、次のように述べている。

かれ [=ルソー] が教育概念を規定したのは、まさにこうした危機、遠くないその未来に大革命が近づくその足音が定かでない予感としてとらえられた転機においてなのである。このような意味で、教育概念は、人間の変革の要請と期待という時代の批判を反映する。もしそうでないとすると、教育概念は、統治の行政の手段としてか、あるいは職業訓練としてか、あるいは社会秩序と密着した既成の宗教的教義や戒律、または「道徳的」といわれる価値の序列を教えこむこととしてしかとらえられない。

こう述べて、つづいて勝田は次のようにイエーガーを引く。

そんなものは教育 (パイディア) というものではない、といったのはほかならぬ
 イェーガーであったことについては、すでに触れた。かれは民族を人間として形
 成することのみが教育だと規定した。

同じ趣旨をもつものとして勝田は、上原専禄 (1899～1975年) の講演 (1954年)
 の記録「職業教育の課題」(『歴史意識に立つ教育』1958年、所収)⁽⁹⁾ から長く引き、⁽¹⁰⁾ 「…
 これが民族を人間に形成するという教育の意味なのである。そして、それは、能力や技
 術を身につけるということを通して真のパイディアが自覚されるということである。そ
 れを別々に考えるということほど悪い意味での抽象的な態度はない。」とまとめている。

そうして、次の「十一」以降の展開に向けて、「ではなぜ今日の転機において、私たちは、
 教育概念を明確にしなくてはならないか、環境による人間の形成を土台としながら、人
 間形成一般からなに故に「教育」を区別しなければならないか、そのことに取りくむの
 が次の課題である。」と予示している。

【資料-13】

勝田守一「イェーガーの《パイディア》」(1962年、『勝田守一著作集 7』国土社、
 1974年、所収)の「まえがき」

国民教育を、国民づくりの課題においてとらえようとすれば、私たちは、<教
 養>という問題につき当たる。前に私が、イギリスのテューダー王朝時代の、人
 間形成 (Gentleman) の問題を提起したのも、その関心からであった。私たちが
 国民づくりというとき、その国民がどのような Bild や Vision に向かって、自己
 を形成しようとするかは、まさに<教養>の根本的な問題として把握されるから
 である。私たちは、新しい国民づくりの課題に直面しているが、それを深く歴史
 的にとらえるならば、人類の過去に対して、どのように対決するかという問題に
 つながっている。

Jaeger の < Paideia > をここにとりあげるのは、ギリシアにおけるこの人間形
 成の問題に光を当ててみるためと、もう一つ、この思想委員会 […国民教育研究
 所における：引用者注] で、いつか上原先生から課題として私たちに提示された
 <文献学的方法>——Philologische Methode——の本質を学びたいという意味が
 ある。それは、文献学的方法と歴史的意識の自覚化の問題としてとらえることが
 できる。Jaeger は文献学者である。かれがとりくんだ課題は、西欧的人間として、
 その人間形成の思想の原型を生み出した古代ギリシア民族の生活と精神に文献学
 的な approach を試みることである。この成果を、思想委員会がとりあげて、検
 討することは、全く文献学的方法の勉強の第一歩にすぎないにしても、学習の深
 化をはかるために意味があると考えられる。

【資料-14】

勝田守一『能力と発達と学習——教育学入門 I』(国土社、1964年)：「第四章 能力
 の発達と人間的価値の実現」の「12 社会の進歩と人間の発達」の最終段 (『教育学
 入門 I』の末尾)

教育という概念は、学習の目的をもった指導を中核として形成されてきたし、

これからもその内容は精密に彫琢されなければならない。しかし、教育の概念は、それにつけるのではない。それは、社会的な過程として、制度であり、慣行である。それは政治と深くかかわり、経済と結び合う。またそれは、社会的・人間的の思想とつらなっている。この内容を包むことなしに、教育の概念は十分な含蓄を展開することはできない。しかしそれをあつかうのは、本書の続刊、教育学入門Ⅱ『政治と文化と教育』にゆずりたい。

【資料-15】

勝田守一『政治と文化と教育——教育学入門Ⅱ』の「十」の全文（『人間の科学としての教育学 勝田守一著作集 6』国土社、1973年、所収、論考の執筆・発表は1968年）

概念の理論的必然性の背景は、同時代の科学の水準によって構成される。そうであるかぎり私たちは、現代の諸科学の、成熟や文化的継承や社会的成長や適応過程やそのような諸概念のつながりのなかで教育概念を規定しなくてはならない。

それと同時に私たちは、私たちの実践的立場を概念そのものに反映させるといふ宿命を敢えて甘受しないわけにはいかない。しかし、それはほしいままに主観的な立場で概念に色づけをするというのでは絶対でない。むしろ、「ほしいままな主観的な立場」に対しては、私たちはあくまでリアルな立場を固守する努力を自らに課さなくてはならない。

ということは、実践的立場に即しながら、私たちの文化とくに科学の水準に立って教育概念を規定するということである。それだけではなく、文化的環境によって影響される生理的成熟の正常性を守るという条件をその意味づけの中に設定できなければならないということである。これはきわめて困難なことだが、たとえばルソーがそれまでヨーロッパの文化的慣行として通用していた幼児のおしめの締めつけの悪弊を指摘して、正常な（それをかれは自然にしたがうと考えた）身体発達を教育概念の中に取りこんでいる。ここでは正常な成熟の過程の保障は紛れもなく教育概念の意味の一部を形成している。

しかし、そのことは、教育の概念の意味が、単に客観的な視点で選択されるということに尽きるというわけではない。私たちは現在、人類の歴史の転機に立っている。転機は、転機であるがゆえにある意味で予測を許さない未来の前に私たち人類が立たされていることなのだ。これは近々十数年このかたの歴史を顧みただけで私たちは、身をもって理解できる。

だれがあの時点でキューバが革命に成功することを予知したろうか。中国とソヴェートが今日のように対立することをだれが正確に予知していたらうか。ヴェトナム戦争の前途について、アメリカの和平提案がそのような形であらわされ、しかもその真実の意味もまだ憶測されている段階であり、やがてヴェトナムの人民に平和と統一とがもたらされることを信じていても、その過程がどのように進むかについては、予測の限りでないのが現在である。

しかも、原子核兵器保有のままの未来、被圧迫民族の希望とそのエネルギーの流出の機会と様相、世界が新たに生まれかわる過程で起る連帯と人類間の憎悪、

このような状況の中で私たちは、教育が新しい時代と人間の誕生にそなえながら、しかも現実政治の手段に化さないで自立するという要請を貫徹させるように教育概念をとらえなくてはならない。したがって、教育概念は、現実政治の権力を行使する政府によって意味づけを与えられるならば、その自立を失うのは必定である。

政治的立場を結集する諸政党は、それぞれ教育政策を樹立するだろう。国民の現実と未来に責任をもとうとする政党であるならば、それはまさに当然のことだ。しかし、政党は教育の概念の意味を学問的に選択し決定しようとする作業を拘束することはできないし、そうすることは、どんな性格の政党であろうと、学問的作業の自立を失わせることになる。なぜなら現在の野党であっても、それらはつねに潜在的に権力を行使する政府を樹立する可能性を自らのうちに秘めているからである。そうであろうとしない政党があるとすれば、それはもはや政党ではない。

この問題はしばらく措いて、私はもとに帰らなければならない。それは教育概念を規定する条件として、私たちが現代の転換期であることの意味を己れ自身の底に立ち戻りつつ自覚することを要求されているという問題である。私はルソーの教育概念を顧みだが、かれの時代がまさにその未来を予知しえぬ転換期であったことを、かれ自身のことばを通してとらえることができる。また引用になるが、その『エミール』の中で「しかし、社会的身分だけは残存しながら、人間が絶えず身分を変えている私たちの間では、息子を身分に向くように教育しても、その努力がはたして息子の妨害にならないかどうか誰にもわからない」といつている。つまり当時の僧侶・貴族を頂点とする絶対主義的な身分社会の中で、ブルジョアが富有になり、社会的身分制度は変革されないままに、売官制度などで、貴族にのしあがり、貴族の中で無力と浪費のために没落するものもあるという事実があった。しかし、そこにはじつは転換期の兆が未知の未来を天才に予感させていたのである。だからルソーは子どもを「運命の打撃に堪え、富貴も貧困もものともせず、必要とあればアイスランドの氷の中でも、マルタ島の焼けつくような岩の上でも生きてゆくことができるように」そして「何よりもまず人間である」ように育てることを自然に即した教育としたのである。

かれが教育概念を規定したのは、まさにこうした危機、遠くないその未来に大革命が近づくその足音が定かでない予感としてとらえられた転機においてなのである。このような意味で、教育概念は、人間の変革の要請と期待という時代の批判を反映する。もしそうでないとすると、教育概念は、統治の行政の手段としてか、あるいは職業訓練としてか、あるいは社会秩序と密着した既成の宗教的教義や戒律、または「道徳的」といわれる価値の序列を教えこむこととしてしかとらえられない。

そんなものは教育（パイディア）というものではない、といったのはほかならぬイェーガーであったことについては、すでに触れた。かれは民族を人間として形成することのみが教育だと規定した。上原専禄氏もまた明瞭にこういつている。「つまりこれからの日本の子どもには今の日本が背負っているところの歴史的諸

課題というものを知らせるだけではなく、自覚させるのであります。あらゆる教科はそのために存在している、とさえいえる。これは社会科だけの問題ではない。すべての教科で、たとえば国語とか算数の教科から職業・家庭科まで含めて今の日本が直面している歴史的諸課題を子どもや生徒たちに自覚させなければならない。それを自覚させる方法は教科によって全部違うだろう。ある教科では特に自覚の問題に努力する。他の教科では、副次的にそれをやる。あらゆる機会にあらゆる教科を通して、今の日本が背負っていると教師の自覚している歴史的課題を単に知識として伝達するだけでなく、子どもたちに自覚させるのであります。それから第二に、子どもたちが自覚すれば当然起こることだが、日本のぶつかっている、背負っている歴史的諸課題というものを自分が担おうとする態度を、どうしても身につけさせねばならないと思う。……(中略)……第三に大切なことは、そういう自覚や態度ができるに従って、日本が背負っている歴史的課題を処理し解決していく能力を子どもたちに与える、ということであります。その能力の中には技術的な要素も非常にたくさんはいると思うのですが、そういう能力を与えていく。これがあらゆる教科を通しての今の日本の教育の一般目標というか、一般課題であるべきであり、またそのような職分を果すことによって教育の存在理由というものをはっきりしてくるのではないか。こういうふうに考えるのであります。

今まで申しましたところをかいつまんでいいますと、日本の教育はまさに日本の教育でなければならないということになります。」「(『職業教育の課題』)

引用が長くなったが、これが民族を人間に形成するという教育の意味なのである。そして、それは、能力や技術を身につけるということを通して真のアイデアが自覚されるということである。それを別々に考えるということほど悪い意味での抽象的な態度はない。

ではなぜ今日の転機において、私たちは、教育概念を明確にしなくてはならないか、環境による人間の形成を土台としながら、人間形成一般からなに故に「教育」を区別しなければならないか、そのことに取りくむのが次の課題である。

〔参考文献〕⁽¹¹⁾

エルヴェシウス『人間論』明治図書

ルソー『エミール』第一部

マルクス『ゴータ綱領批判』『ドイツ・イデオロギー』

上原専禄『歴史意識に立つ教育』国土社

【資料-16】

山住正巳の追悼文(抜粋)：「勝田先生と教科研と私」(『教育——勝田先生の死を悼んで——』1969年10月、国土社、所収)

「著作についていえば、未発におわった『大学の歴史』もさることながら、なんといっても『教育学入門』の下巻『政治と文化と教育』が未完であることは、先生にも心残りであったろう。テープをもってうかがうから口述されてはいかがですかとうながしたこともあったが、「いや、これは書かないと、どうしてもでき

ない」といわれた。「教育学入門」についても、先生は、「私にこのような執筆をさせるように刺戟してくれた教育科学研究会の研究運動に改めて深い感謝を捧げなければならない」(『能力と発達と学習』まえがき)と書いておられるが、たとえば未完であろうと、こんどは、この著作をのこして下さったことに、教科研運動につらなるものとして、ふかく感謝したい。

先生は、大田堯氏がくりかえし書いているように(『教育』9月号、『朝日新聞』8月12日号など)、最後まで旺盛な探究精神をもちつづけておられた。吐血がはげしくなる直前の7月11日にお見舞にうかがったとき、刊行中の『アリストテレス全集』⁽¹²⁾のことから東西の古代文化の問題にまで話がひろがり、このへんから考えなおしてみたいものだともらされた。これは『政治と文化と教育』につながる課題であった。

この日、ヘロドトスの『歴史』を買ってきてほしいといわれた。間もなく、身近な私たちにとって先生の病状はヘロドトスどころではないと思われるところへすすんだ。ところが先生は、本のとどかぬことにいらだたれたか、あるいは一度注文したのを忘れられたのか、本屋に注文された。しかしそれは間にあわなかった。私としては、最後に申しわけないことをしてしまったという思いでいっぱいである。…」

<注記と考察>

- (1) 勝田追悼の文章については、本継続研究(9)の抜き刷り送付の挨拶状に、その資料の所在を問い合わせる一文を記した。それに応じて、すぐに複数の方が連絡を下さり、さらには調べて資料コピーをお送りくださった。ここに、お名前は略すが、格別の感謝の気持ちを記しておきたい。
- (2) 上原には、自己の「読書経験の全過程」を振り返った未発表の文書「本を読む・切手を読む」(1974年、『上原専禄著作集 17』1993年、所収)があり、そこに、『パイディア』に関心を寄せるようになった経緯を示唆する下記のような記述がある。

…もとより、学外で引き受けた仕事にかかわって私が読んだものは、新聞だけではなかった。仕事の過程で私が始めて出会った問題領域もたくさんあり、その場合には新聞以外の図書も読まねばならなかった。殊に私が少々精力的に読書しなければならなかったのは教育学関係のもので、コメニウス、ルソー、ペスタロッチなどの古典、イエーガーなどの基礎研究に触れざるをえなかったのは、国民教育研究所の仕事にかかわってのことであった。いずれにしても、学外での仕事が私に課した試読、試考の結果は、たとえば拙著『平和の創造』(1951年9月、理論社)、『危機に立つ日本』(1953年4月、未来社)、『歴史意識に立つ教育』(1958年9月、国土社)、『国民形成の教育』(1964年5月、新評論)などに報告されている。
- (3) 神澤惣一郎の解説文については本継続研究(2) I. 2. 「『パイディア』の構成とW. イェーガー」で引いた。
- (4) 1947年教育基本法の、前文を含む根本思想は、安倍晋三政権による2006年改正の新「教育基本法」によって解体状態になっている。概念はふさわしい位置と文脈の

なかで意味をもってくるのであるが、‘改正’「教育基本法」では、1947年教育基本法における基本的諸概念がバラバラに移動させられ、ほとんど理解不可能な（社会的普遍性をもたない）ものになっている。たとえば、「改正・教育基本法」における「道徳心」と「正義」とが別物として列記されていることへの疑義については拙論「ヒューマニティの思想の現代性について——ギリシア的パイダイアー（教養）の再生を考える——」（教育科学研究会編集『教育』2008年2月号、所収）を参照のこと（「改正・教育基本法」の第二条（教育の目標）第三項の「正義と責任、男女の平等、…」という文言の列記も理解しがたい）。このように概念を不明確なものにしてしまうことは、根本法からその規範性を奪うことを意味しよう。そのことは、下位法の恣意的運用の余地を増大させるのであり、1947年教育基本法第十条（教育行政）の「改正・教育基本法」第十六条（教育行政）への改変の意図、と直結しているのである。このような改変であったが、法「改正」当時からジャーナリズムもほとんど関心をしめずことはなく、この意味を広く国民が理解することもなく今日にいたっている。したがって、「改正」前後の二つの「教育基本法」を比較検討することは、今日の私たちの本質的な課題でありつづけているのである。この検討課題は基本概念そのものにかかわっており、教育の専門家に限定されない、人文科学、社会科学、自然科学のあらゆる専門家たちの共通の関心事となるべきものである。

- (5) ギュルヴィッチ：1894～1965年。フランスの社会学者で、「ロシア生まれ、フランスに亡命し、ストラスブール、パリ等の大学で教鞭をとる。哲学、法哲学の研究から出発し、やがてブルードンの社会理論、現象学などの影響の下に社会学の一般的体系化を企てる。『社会学の現代的課題』〔1950〕では、社会的現実を深さの諸層において考察する「深さの社会学」と、社会的結合の諸形式、集団化の類型、全体社会の類型を研究する一般社会学を設定した。静的な構造ではなく構造化に関心をもち、沸騰的な集合的行為とその作用に注目するなど、動的な見方がその特徴といえる。ほかに法社会学、知識社会学、階級論に関するユニークな業績もある。」ということである。（『岩波 哲学・思想事典』1998年）
- (6) イェーガーが本継続研究 (5) II. 6. で述べていることは、下記のとおりである。
 アリストテレスにおいても、われわれは（再三再四：immer wieder）倫理的な格率に出会うのであり、そこから彼は、教養の発育にとってきわめて重大な結論を引き出したのだが、それは、過度な専門化は自由な教養（liberal culture, freier Bildung）及び真の紳士らしさとは調和し得ない、というものであった。見よ、科学（science, der Fachwissenschaft 専門科学）が勝利した時代においてさえ、いかに古い貴族的な教養（the old aristocratic culture, dieser Grundzug der alten Adelskultur この古い貴族的教養の基本的特質）がまだその誇り高い頭をまっすぐ立てていたかを！
- (7) マリノフスキー：1884～1942年。ポーランドのクラカウ生まれの人類学者で哲学博士。「イギリスで人類学の研究を行い、1914年、現地調査のためにニューギニアを訪れる。1915年から18年にかけてトロブリアンド諸島の調査を実施し、クラ交易の実態を明らかにした『西太平洋の遠洋航海者』〔1922年〕を著す。…（中略）…機能主義的アプローチをとるが、クラ交易にみられる互酬性の分析は、市場交換

の相対化をはかる上で重要であり、M. モースやK. ボランニーによって高く評価された。」ということである。(『岩波 哲学・思想事典』)

- (8) 訳書(エルヴェシウスの)『人間論』(明治図書、1966年4月)における勝田の「解説」論文については、勝田の「著作目録」(『勝田守一著作集7 哲学論考・随想』国土社、1974年、所収)に記載されている。しかし「解説」論文そのものは著作集に掲載されていない。

なお著作集にある「著者略歴」によれば、1966年に「東大病院に入院。手術後退院」、1967年に「虎の門病院に入院」、1969年に、「東京大学停年退職(3月)。「再び東大病院に入院」7月30日午後3時50分逝く。行年60歳」と記されている。『教育学入門Ⅱ』が月刊誌『教育』に掲載されたのは1968年4月～6月号である。

- (9) 『歴史意識に立つ教育』(国土社、1958年)は、『上原専禄著作集 12』(評論社、2000年)に収録されている。

ところで、上原には「国民教育」の理念を考察する論文があり、そこに、その考察の基礎として「政治」と「教育」との関係論を論じた箇所がある(「国民形成の教育——「国民教育」の理念によせて——」(岩波講座『現代教育学』4、1960年、所収; 『上原専禄著作集 14』1989年、に収録)。勝田の『教育学入門Ⅱ』の主題に連続する内容をもつので、下記に引いておく。

ところで、コメニウスからクループスカヤにいたる教育思想家や教育実際家の場合に、「人間教育」の理念が現実的、必然的、主体的な、生きた教育原理を形づくりえたのは、それらの人びとに、前に指摘したような精神態度が高度に存在していたから、というだけではない。結局は、同じ源泉から発する、と考えられるのであるが、それらの人びとは、「人間」というものを、「人間一般」として抽象的に考察するようなことは決してなく、それを、常に、それぞれの時代の、それぞれの社会において、歴史的・現実的な問題をにうものとして、具体的に問題にした。それと同時に、それらの人びとは、「教育」というものを、専門家的職業人の一つの業務としてではなく、常にそれを、それぞれの時代の、それぞれの社会における歴史的・現実的な問題を、その根底において解決していくギリギリの方法として、意識した。それらのことが、また、それらの人びとにおける「人間教育」の理念を、躍動した教育原理たらしめた、と考えてよい。ところで、「教育」というものを、それぞれの時代の、それぞれの社会における歴史的・現実的な問題を基本的に解決していく方法として意識する、ということは、「教育」というものを「政治」として自覚することを、意味しないだろうか。もとより、ここにいう「政治」は、経済的利益の追求や、権力の掌握をめぐる内政・外交の現実政治を意味しない。しかし、それぞれの時代の、それぞれの社会における歴史的・現実的な問題を、その問題に立ち向かい、その問題をにう新しい「人間」を造出する仕方において解決していくことが志向されているかぎり、「教育」はやはり高い次元における「政治」にほかならないであろう。こうして、実はもうギリシアにおいて、「パイス(子ども)の育て方」としての「パイディア(教育)」は、「ポリス(市邦)の治め方」としての「ポリティケ(政治)」にほかならなかったように、「近代ヨーロッパ」においても、ペダゴギーク(教育)は、深い意味

におけるポリティーク（政治）に他ならないのである。

このように上原は、歴史学者としての洞察力を働かせ現代社会に向かって教育、文化の論をつぎつぎと発表していくが、日本のインテリに浸透している「教養主義」や「小利口な実際主義」を批判しつつ（これには戦前・戦中の自己に対する批判も込められているようである：『上原専禄著作集 24』、2001年、の「編者あとがき」を参照）、「闘争経験に裏付けられた大衆の「学習」の意義を論じた「現代認識の問題性」（『岩波講座 現代1』1963年、所収：『上原専禄著作集 25』1987年、に収録）は、社会教育関係者のみならず広く思想界に影響を与えたとされる。その論文の一部を下記に引いておくが、その論文論旨は、やはり勝田の『教育学入門Ⅱ』の主題に連続する内容をもっており、逆にまた『教育学入門Ⅰ・Ⅱ』の主題の普遍性を考えさせる。

…大衆が、生存の問題を発見し、生活の問題を発見し、自由と平等の問題を発見し、進歩と繁栄の問題を発見し、独立の問題を発見したそのことは、いかにその発見が直感的であり、素朴であり、生活経験的であり、断片的であったとしても、生活現実の主体的な歴史化的認識の、少なくとも第一歩を意味するものではないでしょうか。

ところで大衆は、それらの問題を発見したそのことに、自己満足を感じているものではありません。大衆がそれらの問題を発見したのは、大衆自身がそれらの問題を解決していくべき課題として発見したことを意味することとかかわって、大衆はそれらの問題それぞれの歴史的あり方、それらの問題それぞれの歴史的意味、それらの問題相互の歴史的関連、それらの諸点を自覚的に追究しはじめている、と言えます。それらの諸点についての知的究明なしには、課題の解決が不可能であることを、大衆は、課題解決のための実践、なにかんづくそのための政治的・社会的闘争の経験を通して、今日では、手痛いまでに知らされているのです。大衆がみずから発見し、みずから設定した諸問題の自覚的な知的究明のしごとを、大衆は「学習」という名前と呼ぶわけですが、今日ほど、「学習」というものの重要性が大衆によって自覚されるようになった時代は、今までの日本の社会史には存在しなかったでしょう。

…（中略）…

しかし、それにもかかわらず、闘争経験に裏づけられた大衆の「学習」が、生活現実の歴史化的認識における大衆の主体性を確立させていき、同時に、歴史的現実についての大衆の主体的認識を深めていく可能性について、疑いをさしはさむ必要はない、と私は考えるのです。そして、このような「学習」が、一定の方法のもとに、真剣に行なわれていくなら、その経過のなかで、「世界史における現代」についての主体的な全体像も、形成されていくことになるだろう、と私は考えるのです。

- (10) 勝田は上原著（講演録）から長い引用をしているが（引用に際しては問題のない範囲で句読点に変化を与えるなどしている）、勝田は明らかに、読者がこの上原著を当然に読んでいるものとして（上原著の文脈を想起して理解せよという含みで）引いている。

その長い引用に、「…（中略）…」の箇所がある。その「中略」は、勝田の論述の

趣旨としては妥当であるが、しかし上原の論述の趣旨としては補っておいた方がよいと思われるので、その箇所を下に引いておく。

もとより強いるのではない。子どもたちの成長、子どもたちのおかれている生活環境というようなものをよく考えながら、歴史的課題というものは子どもたちの外側に漠然とあるのではなくて、子どもたち自身の問題として存在しているのだという自覚を持たせると同時に、子どもたち自身がその問題の解決に当たっていく態度をだんだん養成していく必要がある。

また上原は、そのすぐ後で、次のように述べている。上原論文の趣旨をつかみ易くするために以下に引いておく。

教育というものは以上のような意味では本来政治的なものである。教育は常に政治であります。しかしながらその政治というものは今明日の当座の現実の政治ということとは違う。常に明日の社会というものをどうつくっていくか、そういうことと関連した政治である。これは、よく考えてみますと何も今日のわれわれだけの考え方ではない。ルソーの教育論、ペスタロッチの教育論、フィヒテの場合にはもっと明瞭ですが、そういう教育論をよくよく考えてみますと、新しい人間をつくることによって新しい社会をつくりだそう、としているのだ、と思う。あるいは、それぞれの社会において、社会が担っている歴史的課題を解決しうる人間をつくらうとしているのだ、といってもよい。そういう意味では、政治的でないようないい方をしている、それらの教育論は政治的だということになるだろうと思うのであります。

なお上原は、同講演録において、「教育」の本質的な理解という観点から職業教育（「職業・家庭科」）の課題を考察しているが、その中で、小論のテーマに直接に関連する説明もしている、下記に引いておく。

…いずれにしても普通教育というものを主流とし、職業・家庭科というものを副次的なものだと考える考え方が支配的だった。

こうした考え方の根底にはヨーロッパ流のいい方からすると、リベラル・エデュケーション、最近ではジェネラル・エデュケーションといいますが、そういう自由教育または一般教育の考え方がひそんでいる。たしかにヨーロッパの教育制度の歴史を見ましても、職業教育というものと、自由教育、のちに一般教育といわれるものとの源流は同じではない。一般教育の源流は自由教育だといわれておりますが、自由教育というものは、自由人としての教養を与えるという意味のものであって、ギリシア、ローマ以来の伝統からいうと、自由人としての教養を与えるというのが自由教育の内容であります。職業教育というものは、それを受けるものが自由人であるかないかという問題よりは、社会における職業的技術者にたいする需要に応じるという意味で始まったものである。つまり、自由教育というものと職業教育というものとは、教育としての出発点が違う。

- (11) ここの〔参考文献〕欄は、勝田の連載論考の八、九、十に対応したものである。なお記された〔参考文献〕は、勝田の『教育学入門Ⅱ』の論考導入部の内容を知る手掛かりとなるので、下記に引いておく。

〔参考文献〕（「一、二、三」）

G.Gurvitch:Controle Sociale (dans“La Sociologie au xxe Sciécle.”)

Platon:Politeia (プラトン『国家』明治図書)

Rousseau:Émile,Livre I. (ルソー『エミール』第一部)

C.Schmidt:Begriff des Politischen.

J.Dewey:Democracy and Education. (デューイ『民主主義と教育』、Freedom and Culture (『自由と文化』春秋社)

[参考文献] (「四、五、六、七」)

Aristoteles:Politica,Lv. VII, VIII (Tr. by Ross:Politics)

B.Malinowski:Culture (in “Encyclopedia of Social Sciences.”)

Alain:Propos sur l’Education [アラン『教育論』(八木訳)・白水社]

デュルケム『社会学と哲学』(山田訳) 創元社)

デュルケム『宗教生活の原初形態』(吉野訳) 岩波文庫

(12) 日本におけるギリシア古典の翻訳の前進は、イエーガー著『パイディア』の理解を支える上でも、貴重である。本継続研究 (11) II. ハ) 「日本における古典翻訳の前進について」(158p) を参照のこと。

なおイエーガーのアリストテレス研究に関する、岩崎允胤の評価およびアリストテレス「断片集」(『アリストテレス全集 17』岩波書店、1972年、所収)の「訳者解説」(宮内璋・松本厚)における考究、については、本継続研究 (8) II. <原文注記>の<注記と考察> (15) を参照のこと。

Received:December 05, 2018

Accepted:December 06, 2018