

後

入学試験問題

総合科目Ⅲ

(配点一〇〇点)

平成二十二年三月十三日

九時三〇分～一二時三〇分

注意事項

- 一、試験開始の合図があるまで、この問題冊子を開いてはいけません。
- 二、この問題冊子は全部で二十一ページあります。落丁、乱丁または印刷不鮮明の箇所があったら、手をあげて監督者に知らせなさい。
- 三、解答には、必ず黒色鉛筆（または黒色シャープペンシル）を使用しなさい。
- 四、解答用紙は縦書きにして使用しなさい。
- 五、二枚の解答用紙が渡されるが、解答は、問題ごとに所定の解答用紙に記入しなさい。
- 六、各解答用紙の指定欄に、受験番号（表面二箇所、裏面一箇所）、氏名を記入しなさい。指定欄以外にこれらを記入してはいけません。
- 七、解答は、必ず解答用紙の指定された箇所に記入しなさい。
- 八、解答用紙の解答欄に、関係のない文字、記号、符号などを記入してはいけません。また、解答用紙の欄外の余白には、何も書いてはいけません。
- 九、この問題冊子の余白は、草稿用にしてもよいが、どのページも切り離してはいけません。
- 一〇、解答用紙は、持ち帰ってはいけません。
- 一一、試験終了後、問題冊子は持ち帰りなさい。

第一問 ヘロドトスと司馬遷とを対比させた次の文章を読み、後の問いに答えなさい。

前五世紀のギリシアにおいて『ヒストリア』を書いたヘロドトスが、西洋では古来「歴史の父」とよばれている。それにならって中国では、前二世紀末に『史記』を著わした司馬遷が、これに比すべき歴史の創始者だとみなされるのが一般である。しかし、それぞれの世界におけるその後の歴史学の発展からふりかえってみると、後世に対して両者の演じた役割にはかなりの相違がみられる。それがどのように異なり、またその相違からどのようなことが考えられるかについて、以下に少しのべてみたい。

ヘロドトスの史書の題名は「ヒストリア」というが、その言葉は元来ギリシア語では「探究」を意味したことからもわかるように、彼の意図の中心はペルシア戦争という巨大な事件を生み出した原因の探究にあつた。彼はその書の序文でこういつている。「ギリシア人や異民族(バルバロイ)の果たした偉大な驚嘆すべき事蹟の数々——とりわけて両者がいかなる原因から戦いを交えるに至つたかの事情——も、やがて世の人に知られなくなるのを恐れて、みずから研究調査したところを書き述べた」と(松平千秋氏の訳による)。その書の前半はほとんど異民族の地誌的民俗史的記述で占められているが、それもまた地理学的・民俗学的関心にもとづく調査研究の記録にほかならない。そのような探究の結果としての彼の歴史書は、調査研究の一形態としての歴史、つまり学としての歴史がそこにおいてはじめて成立したことを意味している。ヘロドトスが「歴史の父」といわれるのは、科学的歴史の創始者という意味にほかならない。

したがって、ヘロドトスの書において評価される主要な点は、彼がある事件の目撃者の証言や伝承をすべて無批判に信じたのではなく、それに対して合理的な批判を加えた点にある。つまり、ギリシア人のいう臆見(ドクサ)に迷わされることなく、対話・弁証を通じて、それを客観的な知識(エピステーメ)にまで高め、それによって事件の原因を探究した点が高く評価される。このような探究方法によって成立した歴史学の性格は、コスモスの原因を探究する学としてギリシアに一般的に成立した自

然哲学の性格と共通する。ヘロドトスの歴史学は、ギリシアにおける学の形成の一環として成立したものにほかならなかった。ところが、ヘロドトスにおいて成立したギリシアの歴史学は、ツキディデスにおいて深化されたといえ、次の前四世紀に入ると、明らかに衰退のきざしを見せるといわれる。前四世紀には哲学においてプラトン、アリストテレスの黄金時代を出現したにもかかわらず、歴史学にはそのような後継者はなく、プラトンの著述にはヘロドトスなどおよそ生存しなかったかのごとくに扱われるという。この衰退の原因については種々の理由が考えられているが、本質的にはコリングウッド(注一)が指摘するように、ギリシア思想に内在する反歴史的傾向にあるだろう。

すなわち、ギリシア思想のもつ一般的傾向は、普遍的な存在、恒常的な存在に関心をむけ、永遠に不変なるものにおいて真実在を見いだそうとする。それがギリシア思想一般の根底にある形而上学であって、そのような形而上学からすれば、常に変化するもの、自己の中に生成と崩壊の因子を内包するような存在——歴史とはまさにそのような存在である——は、真正な認識対象となることはできなかつた。ギリシア人にとって認識可能な対象は、何か明確な独自の性質をもたねばならない。必然的に完全なもの、排他的に現状のままであるもの、内的変化もこうむらなければ外的な力もこれに他ものものに交えることができないようなもの、でなければならなかつた。そのような諸条件をみだす典型的な認識対象は、数学的・幾何学的なそれである。ギリシア精神のもつともめざましい成功の一つがユークリッド幾何学として結晶していることは、まことに理由のあることであつた。

このようなギリシア思想の一般的傾向からすれば、歴史は不断に変化するものであるから、そこにおける出来事は感覚的に知覚できても、論証可能な科学的認識の対象とは考えられないのが普通であつた。そのような一般的思想傾向の中にあつて、ヘロドトスが学としての歴史を創始したことは、コリングウッドがいうように、たしかにめざましいものであつたらう。しかしまた、そのような一般的思想傾向の強い存在が、ヘロドトスなきあとのギリシア史学をして、やがて衰退にむかわしめた最大の原因でもあつた。

(中略)

総合的精神は、やはり時代の機運に相応する。すでに中国では春秋末期以来、いわゆる諸子百家の学がならびおこり、戦国諸

国ではさまざまの學術が花咲き競っていた。それらの国々が秦から漢へと一つの世界に統一されるにつれて、學問の世界でも綜合統一の機運が生まれてきた。秦の宰相呂不韋によって百科全書的に編纂された『呂氏春秋』もその一つの試みであった。ほかならぬ司馬遷の父・司馬談もまた、陰陽家・儒家・墨家・名家・法家・道家の六つの学派について、それぞれの長所と短所を批判し、道家の主張する「道」の哲学を中心にすえて、他の諸学派の長所を綜合しようと思図していた。「六家の要旨」とよばれる司馬談のその論文は、『史記』撰述の意図をのべた「自序」に司馬遷自身が引用しているが、諸学を綜合しようとする父のこの意図は、司馬遷においてきわめて重要な意味をもっていた。

その意味を考える上で興味ある事実がある。太初元年(前一〇四)十一月ついたちは、ちょうど六十日周期のあらたまる甲子の日であり、同時に冬至にもあたっていた。その日、司馬遷自身も参加して完成した太初曆という新曆がおごそかに公布された。太初曆の数値体系は単に曆にかかわるだけではない。それは音律の音階から度量衡の単位・一年の日数などに至るまで、陰陽の数的原理によつて、世界を一貫した数値体系にはじめてまとめあげたものであつて、太初曆もまたそのような統一的新しい世界秩序の一環にほかならなかつた。その曆が天下に公布され、この日を期して太初(大いなる初め)元年と年号を改められたことは、ここに全く新しい統一的世界秩序が開幕したことを意味した。その日、司馬遷はかねて史料を蒐集し、準備をかさねてきた『史記』の執筆にふみきつた。彼はその決意を披瀝している。

——父きみはよくこうおっしゃつた。「周公(注二)がなくなつてから五百年たつて孔子が出た。孔子がなくなつてから今に至るまで五百年になる。いにしへの立派な世を受けつぎ、『易伝』を正し、『春秋』を継いで、『詩』『書』『礼』『楽』の諸分野を基礎づけることのできるものが出てよいときだ」と。そうだ、今こそそのときだ。そうだった。わたしは尻ごみしておれようか。——

司馬遷のこの大抱負を耳にした同僚は、『春秋を継ぐ』ことの意味を問いただし、以下、議論は『春秋』をめくつて展開されてゆく。その議論を重視する従来の見解では、司馬遷の『史記』執筆の意図がもつばら『春秋を継ぐ』ことにあつた点を力説する。しかし、右に引いた司馬遷の決意表明において、「詩・書・礼・楽の諸分野を基礎づける」——つまり諸学を綜合する——前提として、「春秋を継ぐ」と同時に「易伝を正す」ことが併記されている点を看過してきたと思われる。司馬遷の基本的な立場は「春

秋を繼ぐ」「とと」「易伝を正す」「ととの二本立てであり、決して「春秋を繼ぐ」「ととの一本立てではなかった。では、「易伝を正す」とはどういうことか。

『易伝』とは『易』の本文に対する解釈の部分であり、いわゆる十翼——象・象・繫辭・文言・說卦・序卦・雜卦——の部分指す(注三)。この部分は孔子がつけたとされてきたが、それは仮託にすぎず、孔子よりもかなりのちに、おそらく漢の初めころまでにまとめられたろう、というのが現在では定説である。そして、この部分では「繫辭」に典型的に見えるように、『易』を「道」の哲学から解釈する傾向が顕著であり、そこではむしろ「道」の形而上学が積極的に展開されている。すなわち、形而下的世界の根拠、あるいはこの世界の究極相は、形を超えた、形なき「道」である。「一陰一陽これを道」と定義されているように、「道」とはプラス要因とマイナス要因の交替し、まざりあうものであつて、プラス要因の極限においてすでにマイナス要因の萌芽をはらみ、動中に静を、静中に動を含む矛盾的統体である。世界の究極相はこのような矛盾的統体の様相をもち、世界は弁証法的構造をその本質とする。したがつて、世界は不斷に変化し、変化しつつ無限に連続するという本性をもつ。『易伝』の哲学は、おしつめれば、このような弁証法的世界観の哲学にはかならなかつた。『易伝を正す』という司馬遷の立脚点は、したがつてこのようにな弁証法的世界観を正しく把握すること、弁証法的歴史哲学を基礎にして世界を総合的に把握するという意味に解することができるのである。

老子から荘子の認識論的検討を経た「道」の形而上学は、右に見たように儒家の經典たる『易』の解釈にとり入れられて、司馬遷のころまでには儒家・道家の区別をこえて、共通の世界観の根底にすえられていた。世界を弁証法的構造において捉えるこの古代中国の一般的思想傾向は、かの古代ギリシアの反歴史的なそれとは全く対蹠的である。普遍的な存在、永遠に不変なる存在にひたすら肉薄するギリシア精神は、形式論理学を基礎とするプラトン、アリストテレスの哲学において諸学を総合することができた。それとは全く反対に、不斷に変化するものに肉薄する古代中国の精神は、弁証法的思考にもとづく司馬遷の世界史学において諸学を総合することに成功した。このように考えれば、東アジア世界の精神史における司馬遷の位置は、西洋世界におけるヘロドトスの位置に当たるのでは全くなく、むしろアリストテレスの位置にこそ相当する。アリストテレスが西洋において以後

千数百年、いな二千年近くに及ぶまで、容易にのりこえられない巨大な存在であったように、中国的精神構造の根底から堅固に構築された司馬遷の世界史学が、以後二千年にわたつてのりこえられなかつたとしても、それほど不思議ではないといふことができるであらう。

(川勝義雄「中国人の歴史意識」より。なお、小見出しは省略した)

(注一) イギリスの歴史家、哲学者。ここで示されている彼の考えは、歴史哲学の分野における主著『歴史の觀念』の中で開陳されている。

(注二) 兄の武王を助けて殷を滅ぼし、武王の死後は幼少の成王を補佐して周王朝の基礎を固めた。後世、儒家から尊崇された。

(注三) 儒教の基本テキスト五經の一つである『易経』は、『易』の本文とそれに対する儒教的な註釈・解説である伝(易伝もしくは十翼という)からなっている。『易』とは太古からの占いの知識を体系化して宇宙観にまで高めたものである。また十翼とは「象(上・下)」「象(上・下)」「繫辞(上・下)」「文言」「説卦」「序卦」「雜卦」の計十部をいう。このうち「繫辞」には、『易』の成り立ち、思想、占いの方式などの説明が収められている。

問一 もし司馬遷がヘロドトスやツキディデスと同時代人であったなら、どのような歴史を書いたと考えられるか。当時の中国の状況について説明した上で答えなさい(四〇〇字以内)。

問二 この文の著者は別の箇所、古代中国においては世界史が成立しえたが、ギリシアの歴史家にとっては、世界史はおろかギリシア史といったものも存在しなかった、と述べている。著者がそのように考える理由について、八〇〇字以内で説明しなさい。

第二問 次の文章を読み、後の問いに答えなさい。

平和の達成には、さまざまな困難があるが、たとえばある国が単独で戦争放棄を宣言すれば侵略を受ける危険を呼び寄せる。侵略の危険を避けるために、侵略しそうな国に巨額の経済援助を与えるでしょう。すると、大きな困難を押しつけて平和を希求する意味があるのかという議論になるだろう。

「私といへども文句なしに平和を愛好し、一日も早く平和の安定した状態がくることを望んでをります。が、よく考へてください。平和論者の考へる平和といふものは、戦争のない状態、近い将来に戦争の危険がありさうもない状態を意味します。いはば、マイナスとしての悪の欠如してゐるゼロの状態にすぎず、積極的なプラスとしての理想は、平和論によつてはなにも打ちだされてをりません。悪のない状態、病気のない状態、死のない状態といふのは、それだけで、健康の喜びや強力な生の歓喜を意味はしません」(福田恆存「日本および日本人」より)(注)

この文がどのくらいまで「平和はあつけないものだ」という感覚的直観をのべたもので、どのくらいまで哲学的思弁の展開であるのか、判断の難しいところである。

平和が消極的な状態であるとしたとき、何が積極的な状態と見なされるのか。

「平和といふことの華やかなことばのかけには倫理の陰翳がすこしもない。ただ命が大事だといふだけです。こつちの命が大事なら、向うの命も大事です。……個人の生命より大事なものはないといふ生きかたは、窮極には自他のエゴイズムを容認することになる。個人が死ぬにたるものがなくては、個人の生の喜びすらないのです」(福田恆存「個人と社会」より)

ここでは「倫理の陰翳」「個人が死ぬにたるもの」が積極的なものと見なされている。

「もともと自分達には命に替へても守りたいもの、或は守るに値するものは何も無い事を教へられたからこそ、平和が最高価値になつたのです。命に替へても守りたいもの、或は守るに値するものと言へば、それは各々の民族の歴史のうちにある固有の

生き方であり、そこから生じた文化的価値でありませう」(福田恆存「平和の理念」より)

「自分達には命に替へても守りたいもの」||「守るに値するもの」||「各々の民族の歴史のうちにある固有の生き方」||「そこから生じた文化的価値」という答えが出されている。もつと分かりやすく言うとお国のために死ぬ」という価値観を含むものだろう。

平和の消極性から、その対極となる積極性として、生命を犠牲にする対象としての民族文化、国家、かんたんというとナショナリズムが導き出されている。

ところが平和主義者で、平和の消極性という概念を基礎にしている人々がいる。「平和学」という学問を唱えている人の大半が、平和の消極性という概念から議論を組み立てている。

岡本三夫「平和学」から、全体を概観した記述を引用したい。

「欧米や日本においては、戦争は悲惨を、平和は幸福と福祉と繁栄をもたらす。しかし、貧しい第三世界においては、戦争はなくても生は悲惨であり、汚穢であり、残酷で、短い。戦争がないという限りにおいては、第三世界でもたしかに「平和」な時代が多かった。しかし、同時に、平和によってもたらされるはずの幸福も福祉も繁栄もなかった。国が極端に貧困だからである。飢え、貧困、疾病、栄養失調、汚穢によって特徴づけられる苦難と窮乏を、インドの平和研究者S・ダスグプタは「非平和」(peacelessness)という造語で表現しなければならなかった。彼は「非平和と悪い開発」という論文の中で次のようにいっている。「かならずしも戦争や国際緊張の産物とは限らないこの非平和状態に対して、いかに取り組むべきかということが、当然のことながら、発展途上国と、したがって発展途上国の社会学者にとつての主たる関心なのである」と。こうして、非平和の構成要因である飢え、貧困、疾病、栄養失調、汚穢などを除去し、十分な衣食住、医療、衛生的な生活環境を創出することこそ、途上国における平和研究の課題なのだという新しい視点が生まれたのである。それは、世界の現状維持ではなく、世界の政治経済構造の根本的変革を求める途上国からの異議申し立てだった」

戦争の不在||平和でも、そのもとで生は悲惨であり、汚穢であり、残酷で、短い。すると戦争の不在||非平和という状態が存

在することになる。

「途上国の異議申し立てにいち早く反応を示したのは、北欧の平和研究者だった。その代表格であるノルウェーのJ・ガルトウングは、たんに戦争がないという意味での平和、すなわち、「戦争の不在としての平和」を「消極的平和」(negative peace)と呼んだ。これに反して、幸福や福祉や繁栄が保障されているという意味での平和は、「積極的平和」(positive peace)と名づけられた。すなわち、積極的平和とは社会正義の実現であり、人権の擁護と拡大であり、苦難や窮乏からの解放にほかならない」(岡本・前掲書より)

すると平和を求める人々の本当の克服対象は、戦争、貧困、人権侵害のすべてを含むものでなくてはならない。(中略) だから、狭い意味での戦争をなくすことに加えて、貧困や人権侵害をなくすことが、「積極的平和」の追求という意味をもつことになった。

明日食べるものがない平和をすてて、明日の食べ物がある戦争を選ぶ人々が、アジアやアフリカの戦争を支えている。だから貧困問題の解決なしに平和の達成はありえないという議論はよく理解できる。しかし、「戦争の不在」が消極的であるという前提は間違っている。

健康は病気の不在である。病気は健康の不在である。——この場合にはどちらの言い方も正しい。しかし、どちらがはっきりしているかというと、病気には一つ一つ名前があり、期間とか原因とか、具体的に特定できる要素があるので、「健康は病気の不在である」という言う方が分かりやすい。

「健康とは、全身のあらゆる器官が相互に調和してはたらいっている状態である」という健康の「積極的定義」が与えられると、「病気は健康の不在である」という定義が分かりやすくなる。どちらの定義の仕方を選ぶかは、主として言葉の習慣にもとづいており、言葉の上で「Xの不在」という消極的表現をもつからといって、事柄についても「消極的な価値」(悪)であるという帰結は導けない。

たとえば飛行機に乗っているときに「無事故」というのは、事故の不在で定義される消極的状态で、それをもって生き甲斐とす

ることはできない」と言えば、悪い冗談にしかならない。無事故の飛行機にのつても、そのことは生き甲斐にならない。生の究極目的の充足ではない。無事故は生活の必要条件であつて、人生の十分条件ではない。(中略)

本来、生きるといふことには、それ自体で価値がある。生きるといふ目的のためにさまざまな手段が考えられる。こういう生命の価値の特別なありかたを否定して、すべての価値は何かの手段となることであると想定すると、生きるとは何の手段になるかという形の問いが生まれる。生命を目的と手段という文脈におくと、「命を賭ける」(目的のために手段が死ぬ)という関係が代表的なものとなる。しかし、これは目的と手段に関する非常に例外的な関係である。

われわれの日常生活では、目的が手段で、手段が目的になつてゐる状態を幸福と呼ぶことが多い。私はふたん自分の妻を快樂や生活の便宜を達成する手段としてゐるが、しかし、病氣の妻を看病することになつたとき、看病は私自身の生き甲斐になるだらう。理屈で考えれば、妻は自分の快樂の手段である、妻の健康を回復しようとすることは、自分の利益になるという目的と手段のつながりが成り立っていることになる。しかし、それは嘘である。妻の看病をすること自体が、自己目的となることができる。目的と手段が一致していることが最高の幸福なので、目的のために手段が犠牲にされることは例外的な、それ自体不幸な場合である。

無事に生きる、平和に生きることそれ自体に、限りなく深い意味がある。それを支えるためには、外交、經濟、国防、治安など、生活環境をささえる努力が必要である。その努力自体が、個人の生き甲斐となりうる。

(加藤尚武「戦争倫理学」より。表記等に若干変更を加えた)

(注) 福田恆存からの引用文は、引用者である本文著者に従い、旧字は新字に改め、旧仮名遣いは原文のままにしている。

問一 本文で呈示されている福田恆存の立場、「平和学」の立場、著者自身の立場の異同を五〇〇字以内で説明しなさい。

問二 右の三つの立場の是非を比較検討した上で、平和について自己の見解を述べなさい(二〇〇〇字以内)。