

今治明徳短期大学 研究紀要

第6集

目 次

| | | |
|----------------------------|---------------|----|
| 死と生の究明（その1） | 二名五良 | 1 |
| 献立作成の一考察 | 真鍋和子 | 17 |
| R.W. EMERSON AND DEMOCRACY | Sonboku OKUDA | 31 |
| 診断主義ケースワークと機能主義 | | |
| ケースワーク | 下田正 | 47 |

昭和48年12月

今治明徳短期大学

死と生の究明

(その一)

二名五良

今治明徳短期大学

Researches into Death and Life

GORO FUTANA

Imabari Meitoku Junior College

I. 死の自覚

日月や草木や鳥獸には「死」の「自覚」は無い。さきごろ、日本の生態学者によって、夭折した子猿のミイラになったような死骸を手離そうとせず、めっきりやせ衰えていった母猿のことが報導され、放映もされた¹⁾。最近また、日本のある動物園で産まれたばかりの子猿の仮死体を前にして、愁いに沈む母猿と、それに同調する父猿と、さらにそれを異様なさまで見まもるきょうだい猿達の写真がこの国一流の美術展で受賞し、見る人に深い感動を与えつつある²⁾。すでにライプニッツが強調した通り、植物と動物と人類との内容的な有り様は一貫した発展的なもので、この場合、すでに死の意識が母性本能と合体した形で、萌芽として潜在していると解釈すべきではなかろうか。

一九二〇年、インドのカルカッタに遠くない密林の洞穴から、狼に育てられていた二人の少女が救い出されたことがあった。手厚い養育にもかかわらず、何年かの狼めいた習性を固持しつづけた、カマラと名づけられた八才くらいの姉が、アマラと名づけられた二才たらずの妹の死に直面して、はじめて涙を流し、二日間飲み食いせず、六日間独り坐りつづけ、悲しげに泣きながらぼうぜんとさまよったという。それが根本の機縁となってか、徐々にではあるが、人間らしいやさしさやもの言いやほほ笑みがほころび始めたと報導されている³⁾。この場合、「死」のショックが、深く眠っていた人間性を多年の動物的習性から眼覚めさせる動機となったと考えられないだろうか。それは兎に角、人間だけに深い死の自覚があるということは、人類の優秀さを物語るものであり、それは人間に恵まれた最も貴重な特権でさえありうる。この意味において、おなじ人間でも死の自覚を深く持つうる人間ほど、最も高度な、人間にふさわしい人間と言いうるのではなかろうか。それは丁度、性能の優秀な受信機が、他のもろもろの受信機が聞きえぬ音波をキャッチしうるよう、感受性の豊かに深い「やわらかな心」の持主が、あの死というふしきな隠微な声なき声をいつもさまざまと聴きつづけるのではなかろうか。その証拠に、日本独特の不生禪を創唱した越格の大徳盤珪（ばんけい）は、すでに二、三才のころ死の何たるかを知つて深く恐怖し⁴⁾、臨濟禪中興の英傑白隱は、五才のころ去来する雲を見て無常を感じ、十一

才のころ死地獄の説法を聞いて戦慄し⁵⁾、いわゆる近世宗教改革の偉大な主動者であったルターの修道院入りの動機は、落雷から九死に一生を得たことにあったといわれている⁶⁾。このような例は枚挙にいとまもない。まことに、深実を、死の無常感こそは、多くの尊重すべき宗教者達の秘められた大切な種子であり母胎であり発条であったことは、いとも重要な銘記されねばなるまい。人間を「考える葦」として規定したパスカルが、「しかし、宇宙がこれをおしつぶすときにも、人間は、人間を殺すものよりもいっそう高貴であるであろう。なぜなら、人間は、自分が死ぬことを知っており、宇宙が人間の上に優越することを知っているからである。宇宙はそれについては何も知らない⁷⁾。」と洞察したことは、いみじくも人生の真をうかがっているとしなければなるまい。彼もまた無常のよき感知者の一人であったのである。

さきごろ、日本で、「恍惚の人」という小説がベスト・セラーになった。ボーヴォワールは＜La Vieillse＞（「老い」）を書いて、これまた世界の注目を浴びつつある。しかし人間のあらゆる「老い」は「死」と直結する。「死」こそ人生を「終結」する。言うならば「死」こそあらゆる人生の終着駅なのである。そして、真に深く死を知る者が、真に深く人生を知ることができ、よく死ぬ者がよく生きることができるのである。死の深淵をうかがい知った者は、生の花園をあだやおろそかにはできないのである。このようにして、心深い西欧人が古くから戒めつづけてきた「メント・モリ」（memento mori⁸⁾—死を忘れるな）という言葉には、いとも深遠な人生の智恵が底流している。かのプラトンもまた、「哲学とは死を練習すること（melete⁹⁾）と規定したことは、人の知るところである。おなじことを、わが国時宗の開祖一遍は、「臨終正念」の一句に結晶させた。それは時々刻々を臨終と心得てナムアミダブツする徹底した行持であった¹⁰⁾。また日本禪の異材である鈴木正三（しょうさん）は、「つねに死習え」と痛烈に警告した¹¹⁾。無学の百姓で念佛の信仰に徹した妙好人（みょうこうにん）庄松は、本山興正寺の法主をつかまえて、「兄貴、覚悟はよいか」と言い放った¹²⁾。「覚悟」とは命終に臨んでの安心のことなのである。それはこの場合、ただ必死懸命の不断念佛の徹底によってのみ可能だったのである。

しかし、多くのひとは、「死より生を考えよ」「死など考えなくても死ぬときは死ぬのだ」と言うかもしれない。事実、近世が生んだ不世出の哲人スピノザは、「自由な人間は何よりも死について考えることがない。そして彼の智恵は、死についての省察ではなく、生きることについての省察である¹³⁾。」と断言した。しかしそれは実は、死以前の結論ではなく、死以後の結論だったのである。いわば、大死一番しえた者の大活現成（げんじょう）なのである。死を踏み越えて、すべてを「永遠の相」のもとに見る「神に酔う人」の最後に言いえた証言だったのである。

まことによく死を忘れぬ人は、決して「杞憂」（きゆう）症患者ではなく、あってはならない。ただめめしく死に傷心し死を恐怖し死から逃避するのではなく、避けがたい最大の運命である死を凝視しこれに体あたりしてこれを徹底究明することは、人生究極の根本問題でなければならない。とりわけそれは、現代のよき哲学よき宗教の果たすべき使命にちがいない。死を素通りする哲学は遂に浅薄の哲学であり、死に思いを潜めないような宗教にいたっては宗教の本性を喪失したものといっても過言ではない。少なくも、現代実存哲学の功績の一つは、死の問題の復権にあると言えよう。このようにしてヤスペースはいとも適切に、「死を考えることによって現存在の動搖が生じるときに、はじめて実存はめざ

めたものになる。実存は、無に対する絶望のなかで逡巡しているか、もしくは永遠性の確信のなかで自己に贈られるか、いずれかである¹⁴⁾。」と約言する。ここに「実存」(Existenz)とは、眞実な存在という意味であることは言うまでもない。「死を覚え」「死を学び」「死を習う」ことによって、いうならば「死の謎」を必死懸命に解くことによってのみ、眞の安心と肯定と希望と自在とが一切衆生のものになるのではなかろうか。このようにして、それはまた、現代人に課せられた最も切実な課題の一つと言わなければならぬ。なぜなら、人生はあまりにも短かいのに、死後の時ははてしなく長いからである。

II. 人生の無常と死

現代の自然科学发展するところによれば、約百億年の過去に今見るような大宇宙（コスモス）が混沌（カオス）から出現した¹⁵⁾。そして約二十億年の過去に、無機界から発生した一個の原子的生命が地球上に登場し、「長い年月をかけて変異と進化をとげ、さまざまな種属となって繁殖したもので、そのうちもっとも進化の程度が高い動物が人間なのである¹⁶⁾。」と言われる。してみれば、人類は宇宙においてあるものであり、自然の一部分である。しかも宇宙に存在するあらゆる森羅万象は、ただ一つとして恒常不变なものはない。すなわち、諸行は無常である。古代ギリシャ人ヘラクレイトスは、おなじことを、「万物は流転する」「同じ流れに二度入れない¹⁷⁾」と表現した。人生が無常であるとさるととき、人間は「もののあわれ」を感じる。無常感がそれである。そのような無常感は、実存としての人間の「死」において頂点に達する。

中国の古人も言った。「鳥の将に死なんとするや、その鳴くこと哀し。人の将に死なんとするや、その言うこと善し。」と。人間、死を想う時、深く眞実に帰ることができる。常に死をよく想うような人だけが、真に深く信頼に値するとも言えよう。人生の無常を深く感得できた人々は、芸術家であれ宗教者であれ、まさにこのような人々であった。地球上に人類が誕生して以来、どれだけの人類同胞が、人生の無常を感じながら生き、無常を感じながら死んでいったことか。こうして、人類は数々の「無常の文学」もしくは「死の文学」を持った。亀井勝一郎は、このような死におもむく者の詩歌である「辞世」を、男女の純粋な愛情の詩歌である「相聞」（そうもん）と並べて、人生で最も美しいものと賞讃した¹⁸⁾。しかし、ここにいわゆる「辞世」には、当然、死者をいたむ詩歌である「挽歌」（ばんか）を含むことを忘れてはなるまい。ここでは、辞世はしばらくおいて、そうした柔軟で深実な洞察ある魂達の告白・愁嘆・呻吟の、いわば九牛の一毛にも足らぬものを取り出して、その奥にひそむ「無声歎哭」（むせいどうこく）と響き合う訴えに耳を澄ますよがともしたい。

空の空、空の空、いっさいは空である。
日の下で人が労するすべての労苦は、
その身になんの益があるか。
世は去り、世はきたる。
しかし地は永遠に変らない。
…………（中略）…………
わたしは日の下で人が行うすべてのわざを見たが、

みな空であって風を捕えるようである。

(旧約聖書「伝道の書」第1章)

それで、わたしはなお生きている生存者よりも、すでに死んだ死者を、さいわいな者と思った。しかし、この両者よりもさいわいなのは、まだ生れない者で、日の下に行われる悪しきわざを見ない者である。

.....(下略)

(全上—第4章)

.....(前略)

死ぬる日は生るる日にまさる。

悲しみの家にはいるのは、

宴会の家にはいるのにまさる。

死はすべての終りだからである。

生きている者は、これを心にとめる。

悲しみは笑いにまさる。

顔に憂いをもつことによって、

心は良くなるからである。

.....(中略)

愚かな者の笑いは、

釜の下に燃えるいばらの音のようである。

これもまた空である。

(全上—第7章)

田舎の墓地にて詠める挽歌（の1部）

かしこには榆（にれ）又ここに

あららぎの木ぞ生茂る

其下かけにうづだかく

苔むす土の覆ひたる

壙（あな）に埋まれこの村の

古人（ふるひと）長く打眼る

死にたる人のはかなさよ

身を暖むる爐火（いろりび）も

妻のよなべも誰（た）が為ぞ

愛（めづ）るわらべがかたことに

爺（てて）の帰りをよろこびて

小膝にすがることもなし

富貴門閥（ばつ）のみならず

みめうつくしきをとめこも

浮世の榮利多けれど

いつか無常の風ふかば

草葉の露もおろかなり
黄泉（よみち）に入るの外ぞなき

ひつぎ肖像美を尽し
人の尊敬多くとも
ひとたび絶えし玉の緒を
つなぎともべき術（すべ）はなし
へつらふ人のほめ言も
長き眠は覚ますまじ

蓋し此世に生れ来て
程なく死るその時に
別れの惜しきこともなく
浮世の花の榮をば
心の外に打捨てて
去り行く人はなかるべし

眼（まなこ）の光り止むときは
恋しかるらん身のやから
たましい体を去るときは
いたく慕はん妻子ども
たとひ焼くとも埋むとも
人の思ひは消えはせじ

トマス・グレイ¹⁹⁾（矢田部良吉訳）

ドウイノの悲歌
第二の悲歌（の一部）

けれどわれら人間は、感ずれば氣化し發散する。
ああ、吐く息とともに消滅し無に帰するのだ。
われらは燃え細る薪（まき）のひとたば、火のうつるにつれて香りはうすくなりまさる。
ときとしてわれらにこういうひとはある。
「きみはわが血のうちに沁み入る、
この部屋、この春、
そはきみがおもかげに充つ……」と。
なんの甲斐（かい）があろう、それも。
その言葉をいうひともわれらを永くとどめることはできないのだ。
われらは消えゆく、
そのひとのうちより、またほとりより。
またみめうるわしい女性（によしょう）らをも、おお、なにびとが留めえようぞ。
たえまなく妙のひかりは

このひとひとの面に映え、しかも失せゆく。
しとどの草から朝露のかわくように、
われらのものがわれらを去る、
さながら熱い煮物を熱の去るに似て。
おお、やさしい笑みよ、
いざこへ去りゆく?
そを仰ぐ眼、
たえず湧き立っては崩れ去るあつい心の波よ、
いざこへ——?
ああ、ああ、
しかもわれらはこのようにあることをまぬかれぬのだ。
ではわれらが消えゆき
溶けこんでゆく世界空間には、
われら人間の味や香がただようだろうか。

リルケ（手塚富雄訳—筑摩書房）

車を上東門に驅りて
遙かに郭北の墓を望む
白楊 何ぞ蕭蕭（しょうしょう）たる
松柏 広路をはさむ
下に陳死の人あり
杳杳（ようよう）として長暮に即く
潛（ひそ）やかに黄泉の下にいね
千載 永くさめず
浩浩（こうこう）として陰陽は移り
年命は朝露の如し
人生は忽（こつ）として寄（やどり）の如く
寿（よわい）に金石の固きなし
万歳に更（こも）ごも相い送り
聖賢も能く度（こゆ）ることなし
服食して神仙を求むるも
多くは薬に誤らる
如（し）かず 美酒を飲み
紈（がん）と素（そ）とを被服せんには

文選「古詩」（斯波・花房訳—筑摩書房）

挽歌詩

荒草 何ぞ茫茫（ぼうぼう）たる
白楊 亦た蕭蕭（しょうしょう）たり
嚴霜の九月の中ば
我れを送りて遠郊に出ず

四面（よも）に人の居（すまい）無く
高き墳（つか）のみただ嵯峨（しょうぎょう）たり
馬は為に天を仰いでいななき
風は為におののづから蕭条たり
幽室 一たびすでに閉ざさるれば
千年 復び朝あらず

千年復び朝あらず
賢達もいかんともするなし
向來（さき）に相い送りし人
各おのすでに其の家に帰る
親戚は余悲あらん
他人も亦た歌を已（おわ）らん
死し去りて何の道（い）う所ぞ
体（み）を託（つ）けて山阿に同じゅうするのみ

陶淵明「文選」全上訳一筑摩書房

何を以てか 長く惆悵（ちゅうちょう）せる
人生は朝菌に似たり
那（な）んぞ堪えん 数十年
親旧の凋零（ちょうれい）して尽くるに
此れを以て思ひは自（おのず）から哀（かな）し
哀情は忍ぶ可からず
奈何（いかん）すべき 当（まさ）に奈何すべき
脱体 山に帰って隠れん

寒山（入谷・松村訳一筑摩書房）

行く河の流れは絶えずして、しかも、もとの水にあらず。淀みに浮ぶうたかたは、かつ消えかつ結びて、久しくとどまりたる例（ためし）なし。世中（よのなか）にある人と栖（すみか）と、またかくのごとし。

たましきの都のうちに、棟を並べ、甍（いらか）を争へる、高き、いやしき、人の住ひは、世々を経て盡きせぬものなれど、これをまことかと尋ねれば、昔もありし家は稀なり。或は去年（こぞ）焼けて今年作れり。或は大家（おほいへ）亡びて小家となる。住む人もこれに同じ。所も変らず、人も多かれど、いにしへ見し人は、二三十人が中に、わずかにひとりふたりなり。朝（あした）に死に、夕に生るゝならひ、たゞ水の泡にぞ似たりける。不知（しらず）、生まれ死ぬる人、何方（いづかた）より來たりて、何方へか去る。また不知、假の宿り、誰（た）が為にか心を悩まし、何によりてか目を喜ばしむるか。その、主と栖と、無常を争ふさま、いはゞあさがほの露に異ならず。或は露落ちて花残れり。残るといへども朝日に枯れぬ。或は花しほみて露なほ消えず。消えずといへども夕を待つ事なし。

鴨長明「方丈記」（西尾実校一岩波書店）

無常憑（たの）み難し。知らず露命いかなる道の草にか落ちん。身已に私に非ず。命

は光陰に移されて暫（しばらく）くも停め難し。紅顔いづくへか去りにし。尋ねんとするに蹤跡（しょうせき）なし。熟（つらつら）観する所に往事の再び逢ふべからざる多し。無常忽ちに到るときは国王大臣親暱（じつ）従僕妻子珍宝たすくる無し。唯独り黄泉に赴くのみなり。已れに隨ひ行く者は只是れ善惡業等のみなり。

道元「修證義」（第一章第三節）

人間の営み合へるわざを見るに、春の日に雪佛を作りて、そのために金銀珠玉のかざりを営み、堂をたてんとするに似たり。その構へをまちて、よく安置してんや。人の命ありと見るほども、下より消ゆること、雪のごとくなるうちに、営み待つ事甚だ多し。

吉田兼好「徒然草」（西尾実校一岩波書店）

夫（ソレ）、人間ノ浮生（ショウウ）ナル相ヲツラツラ觀ズルニ、オホヨソハカナキモノハ、コノ世ノ始中終マボロシノゴトクナル一期（イチゴ）ナリ。サレバ、イマダ万歳ノ人身（ニンジン）ヲウケタリトイフ事ヲキカズ。一生スギヤスシ。イマニイタリテ、タレカ百年ノ形体（ギャウタイ）ヲタモツベキヤ。我ヤサキ、人ヤサキ、ケフトモシラズ、アストモシラズ、ヲクレサキダツ人ハ、モトノシヅク、スエノ露ヨリモシゲシトイヘリ。サレバ、朝（アシタ）ニハ紅顔アリテ、夕（ユウベ）ニハ白骨トナレル身ナリ。スデニ無常ノ風キタリヌレバ、スナハチフタツノマナコタチマチニトヂ、ヒトツノイキナガクタエヌレバ、紅顔ムナシク変ジテ、桃李ノヨソホヒヲウシナヒヌルトキハ、六親眷属（ケンゾク）アツマリテ、ナゲキカナシメドモ、更ニソノ甲斐アルベカラズ。サテシモアルベキ事ナラネバトテ、野外ニヲクリテ、夜半（ヨハ）ノケブリトナシハテヌレバ、タゞ白骨ノミゾノコレリ。アハレトイフモ中中ヲロカナリ。サレバ、人間ノハカナキ事ハ、老少不定（フジョウ）ノサカヒナレバ、タレノ人モ、ハヤク後生ノ一大事ヲ心ニカケテ、阿弥陀仏ヲカタノミマイラセテ、念仏マウスベキモノナリ。アナカシコアナカシコ。

蓮如「御文」（笠原一男校一岩波書店）

閉 関 の 説

.....（前略）.....

人生七十を稀なりとして、身を盛（さかり）なる事はわづかに二十余年也。はじめの老の来れる事、一夜（ひとよ）の夢のごとし。五十年、六十年のよはひかたぶくより、あさましうくづをれて、宵寐（よひね）がちに朝おきしたるね覚の分別、なに事をかむさぼる。おろかなる者は思ふことおほし。

.....（下略）.....

松尾芭蕉「俳文」（杉浦・宮本校一岩波書店）

松 の 針

さっきのみぞれをとってきた
あのきれいな松のえだだよ
おお おまへはまるでとびつくやうに
そのみどりの葉にあつい頬をあてる
そんな植物性の青い針のなかに
はげしく頬を刺させることは
むさぼるやうにさへすることは

どんなにわたくしたちをおどろかすことか
そんなにまでおまへは林へ行きたかったのだ
おまへがあんなにねつに燃され
あせやいたみでもだえているとき
わたくしは日のてるところでたのしくはたらいたり
ほかのひとのことをかんがへながらぶらぶら森をあるいてゐた
（ああいい さっぱりした
まるで林のながさま来たよだ）
鳥のやうに栗岸のやうに
おまへは林をしたってゐた
どんなにわたくしがうらやましかったらう
ああけふのうちにとほくへさらうとするいもうとよ
ほんたうにおまへはひとりでいかうとするか
わたくしにいっしょに行けとたのんでくれ
泣いてわたくしにさう言ってくれ
おまへの頬の けれども
なんといふけふのうつくしさよ
わたくしは緑のかやのうへにも
この新鮮な松のえだをおかう
いまに零（しづく）もおちるだらうし
そら
さわやかな
turpentine（ターペンタイン）の匂もするだらう

宮澤賢治「春と修羅」中の「無声樹哭」の第二詩

五月二十三日（日）

私の魂はいまちちに乱れている。

ヒューマニズムなんてウソだ。善意なんてウソだ。生きる喜びなんてウソだ。

死を前にしたとき、こんなもの一切は無意味だ。

おもいきり瀆神（とくしん）の言葉をはきたい。…………

死をおもうと、生きる喜びなんて口にするのは、ちゃんちゃらおかしい。善意とかヒューマニズムなんて口にするのは、やめたがいい。

無常などという中間色的なものではない。

悲惨という強烈な原色である。

高見順「日記」（「新潮」43年9月号）

これらの、無常の深みの沈潜者達が、そして、なんらかニヒルにならざるをえない心情の種族達が、どのような仕方で、どのような境地に達し、どのような安住処に到りえたかは、此處では触れることは控えなければならない。なおこのほか、有名無名の人々の秀れた無常哀愁の詩文が無数にあることは言うまでもない。そして、人類が生き続ける限り、この英智あるホモ・サピエンス（理性的人間）は、この純真なホモ・アルティフェクス

(芸術的人間)は、そしてこの深実なホモ・レリギオースス(宗教的人間)は、人間の死というこの由々しい厳かな運命について浩嘆(こうたん)しつづけ、その重疊する難題を突破して活路を見いだすために必死の努力を傾注しつづけるであろう。なぜなら、死ほど古くして新しい問題はなく、それは永久に人類と共にあり、しかもそれこそはすべての真実な人間にとって、避けがたい、空前絶後の、最大の「運命」そのものだからである。

III. 死の性格

死が根源的に何であるかを究明する前に、死というもののもつ性格の概要に触れる必要が感じられる。

死は第一に必至性をもつ。いわば必定性、不可避性もしくは運命性、絶体絶命性のことである。「ひと」(man)は、死という言葉を口にすることすら忌み嫌う。しかしながら、生ある人間は、一人の例外もなく、遅かれ早かれ死ななければならぬということほど確実な事実はあるまい。この意味において、人間は誕生の瞬間から死に近づいているわけである。愛する幼児に死なれて心破れた母親が、釈尊にわが子を蘇らせて欲しいと哀願した時、この慈悲の権化は、「先祖代々まだ一人も死人の無い家のケシの実をもらって来なさい」といったという説話は、深い象徴的な意味をもつ。

なるほど、科学文明の発達によって人間の寿命は延びたし、また延びるであろう。しかし、人間の天寿百歳にしても三万六千五百日としてわけもなく計上される。それは、永遠の時に比べれば、パッと打ち揚がって忽ち消える花火にまたとえられよう。自然界の樹齢千年の老樹にしても、いつまでも生きつづけるわけではなく、いつかは枯死の運命を免れない。まことに、「生者必滅」「会者定離」は、あらゆる自然と人生とを貫ぬく大理法なのである。このようにして、釈迦もイエスもプラトンもアレキサンダーも秦の始皇帝もレーニンも死んだし、現在生きとし生ける一切の衆生には、そして私にもあなたにも必ずいつか絶命の時が来るのである。毛沢東がエドガー・スノーに、「地球上における人間の条件は、この上なく急速に変りつつある。いまから千年もたったら、マルクスもエンゲルスもまたレーニンでさえも、きっとバカげてみえることだろう²⁰⁾」と語ったさりげない言葉には、達人の深い含蓄が感じられる。人工心臓によって象徴されるような科学の進歩を信じて、わが臨終の肉身を冷凍さすというようなことがあったとしても、永生を願う人類の笑えぬ夢物語に過ぎず、第二の浦島太郎にならねば幸いである。このようにして、いやでも一切衆生は、一人の例外もなく、いつの日か死というあの一大事に遭遇して必ず喪失失命しなければならないのである。

死は第二に不定時性をもつ。死の突発性のことである。普通の場合、死はいつ来るかわからないということである。たとえば死刑囚ならいざ知らず、人間誰れしも、平常的ななり方においては、自分の死期を予知することはできない。そして大部分の青壯年は、自分がいつまでも生きるような情感において、喜怒哀樂しながら、表層的に心たかぶり生きるのである。しかしながら現代のような錯雜せる混迷の時代には、いつ死が私達を待ち伏せているかわかりはしない。今朝元氣で家を出た若者が、午後にはもう変りはてた死体となって横たわることもある。

現代の三悪(3 P)として呼ばれている汚染公害(Pollution)・貧乏(Poverty)・人口過剰(Population)の他に、更に最も警戒すべき戦争(Peacelessness)を付け加えるならば、少

くも現代の四惡による人類のあまりにも歪められた、あまりにも理不尽な苦渋に充ちた死の到来は、なんとも言語に絶するものがある。「朝の紅顔は夕べの白骨」とは、通時代的な警告であると同時に、特に現代においてその実感が深刻である。「博多の洗崖」は、出産祝いにめでたい言葉をと頼まれて、「父死子死孫死²¹⁾」と書いたというが、「老少不定」もまた人生不磨の実態の一つにちがいない。

悪質の癌を宣告され、懊惱の末に「死は別れのとき」とさとて、闘病の十年をますらおぶりに生き切った宗教学者岸本英夫は、「死は、突然にやって来る。」「死というものは、実にあっけなく来る。まことに無造作に、」「傍若無人にやって来る。²²⁾」と全体験をもって証言した。「今まで私は他人の研究に精力を注いできた。これからは自分自身のことにつき念したい」——という意味のことを表明したその年、亀井勝一郎はあまりにもあっけなくこの世を去っていった。無難禪師の大法を嗣ぎ、五百年間に一人出るといわれる白隱といふ宗教的達人を打出したあの正受老人、世俗を超えて小庵に独り住みながら正念相続に懸命し、「一大事と申すは今日只今の心なり」と思いきわめ、「的面の今」を活き切ることに全生命を張ったあの正受老人の遺偈（ゆいげ）は、「末後の一句、死急道（い）ひ難し。無言の言を言として、道はじ道はじ。」であった²³⁾。もちろん、その「道はじ道はじ」は彼の深遠な悟得底を物語るものではあるが、それでも彼のような常に死を習いつくして來た人間にとっても、死の到来は余りにも唐突急迫したものだったのである。思えば、「いつ死ぬかわからぬ」ということは、人間にとて救いであると同時に、うっかりすると人間を酔生夢死さす不測のワナともなりかねないのである。

死は第三に単独性をもつ。孤独性、孤絶性、もしくは絶縁性、懸絶性のことである。「死なばもろとも」などというような、多くの者が死を共にするような場合でも、根源的には死は一人一人のことに関わる。独り産まれて來た人間は独り死んでいくのが、本来の運命というものである。埴輪（はにわ）によって象徴される道づれ的発想などというものは、どうしようもない死の寂寥感をまぎらそうとする、人類の幼稚な「気やすめ」に過ぎなかつたのである。そして、億万長者の場合でも、この世の富といったようなものは、よみの国には一切通用しないのである。要するに死とは、全くもって代理不可能な或るものなのである。ハイデッガーが、哲学史上これまで類をみないほど情熱を傾けて審細に開明した通り、「死とは、現存在が存在するやいなや、彼はすでに死ぬべき年齢に達しているのである。死は本質上めいめい私の死である。そのような死は、或る差し迫っているものである。死ぬことは、單なる消滅ではなく、單に絶命することでなく、失命を「体験すること」でもない。「現存在の終末としての死とは、現存在の最も独自（eigenst）な、絶縁的（unbezüglich）な、確實な、しかもそれでいて不定（unbestimmt）な、追い越し得ない（unüberholbar）な可能性なのである²⁴⁾。」要するに死とは、たった今まで、「あのように」独自に所作し思考し情感し意志していた、ほかならぬ「自分」自身が、愛する者達と別れ、すばらしい自然をも後に残して、「ただひとり」無の世界に旅立つことである。今まででは「ひとごと」と思っていた自分が自分の最後に撞着し、孤立無援の自分が、どうしようもない断崖絶壁に立たされ、絶体絶命の極限状況（Grenzsituation）にさし置かれることがある。

このようなどたん場において、江戸時代の狂歌師は、「今まで 人のことかと思ふたに おれが死ぬとは こいつたまらん」と茶化し半分にいつわらぬ本音を吐き、伊勢物

語の作者は、「つひに行く 道とはかねて 聞きしかど 昨日今日とは 思はざりしを」と詠嘆し、ある洒脱な禪高僧は、死に臨んで弟子から遺偈（ゆいげ）をとせられ、いささかも包みかくさずいとも自然法爾（じねんほうに）に、「死にともない」と言い放ったという。臨終の人の複雑微妙な心理を、神ならぬ身のだれ一人うかがい知ることはできないのである。

死は第四に壊滅性をもつ。掃蕩性もしくは虚無性のことである。心臓が止まり脳波が停止した人間がたどる運命は、人のよく知るところである。昨日までの生活者は、今は変りはてて、ささやかな骨壺の骨片となり、やがてうら淋しい奥津城に葬られる。去る者日に疎しで、彼は親戚知人の記憶においてのみ蘇る。彼は自然に帰り、永遠の無に回帰同化した。その世界を領するものは、はてしない暗黒と寂寥と静止である。曾ての富も事業も名誉も非難攻撃も、一切彼には無縁のものである。死に逝いた者こそ真に平等であるようにさえ思える。あの茶禪一味の独創的な大行者利休を死にいたしめた稀代の英雄豊臣秀吉は、このような無なる死に直面した時、「つゆとをち つゆときへにし わがみかな なにわのことは ゆめのまたゆめ²⁵⁾」と辞世したという。大帝アレクサンドロスが、樽の哲人ディオゲネスと別れる時、「わしがもしアレクサンドロスでなかったら、ディオゲネスでありたかった²⁶⁾。」と洩らしたのは、この円熟せる老ソクラテスの徒に、生死脱落の羨むべき風体を見てとったからにちがいない。

このような死への怖れ、死からくる深刻な不安が、皇太子シッダルタ出家の根本動機の最大なものであった。そして、「諸行無常」が、釈迦の全思想全宗教のゆるぎない大前提そのものとなったのである。中国禪宗の第二祖慧可のあの深刻な「不安²⁷⁾」も、まさにそのようなものに他ならなかった。かつて永遠の生命をわがものにして「われ世に勝てり」と歓喜雀躍した、神のまな子イエスほどの宗教的天才が、三十そこそこの若さで、いま目前に迫る非業の死に直面した時、「わたしは悲しみのあまり死ぬほどである」と告白せざるを得なかつたのである。さて三人の弟子をも残して独りになり切り、大地にひれふしての祈りの最初の言葉は、「もしできることでしたらどうか、この杯をわたしから過ぎ去らせてください²⁸⁾。」であった。「この杯」とはあまりにも理不尽な死のことなのである。そして、死の十字架上の堪えがたい恥辱と苦惱に対して、「エリ、エリ、レマ、サバクタニ²⁹⁾」（わが神わが神なんぞわれを見棄てたまひし）と絶叫せざるを得なかつたのである。実存としての人間にとって死とはまさにそのようなものであり、あるべきなのである。そして、たといニーチェやフォイエルバッハやマルクスやラッセルがどう言おうと、「敵をも愛すること」に命を懸けたイエスという人間の、これほどの「死の十字架」が、何を意味し何を「象徴」し何をひき起こしたかは、人類の全歴史がそれを証明した。これこそ全人類の歴史の流れを変貌させたことは、奇蹟中の奇蹟といわなければなるまい。

あの犀利冷徹をもって鳴った作家・評論家の正宗白鳥が、青年時代の信仰をかなぐり捨てて徹底したニヒリストとなつたあの近代人が、しかも一生死を思いつづけたようなこの複雑でユニークな個性が、いまわに臨んで神への信仰を告白したという事実も、大いに注目に値する。これまでのややこしいいきがかりや世間体や毀譽褒貶（きよほうへん）や論理やイデオロギーの一切合財の四の五のをすっかりかなぐり捨てて、何か大いなる永遠の生命ある者にすがらねばならなかつた程、死は大いなる奪うものであり、無底の深淵であり、無の闇だったのである。それはまさしく、死の絶体絶命処において爆発した転身だつ

たのである。そこに私達は、憂愁を噛み苦惱する現代人のなまなましい捨身転生の一つの典型をかいまみ、いわば血みどろな「賭け」に目をみはらされるのである³⁰⁾。

虎に追われる旅人が天の助けか水の枯れた古井戸を見つけた。うれしやその中へ一本のつたかずらが垂れさがっている。それを頼りにたぐり降りながらふと下を見ると、とぐろを巻いた大蛇が大口開けて待ち受けている。すわ大変と上を見ると、白黒二匹の角が、いまはただ一つの命の網のかずらをしきりに噛っている。それなのに、ふとそばの木の葉に滴る蜜を見つけた旅人は、それを嘗めはじめるのである。トルストイという近世の最も偉大な良心を、そしてまた近世の最も痛烈深刻な「無常の痛感者」を痛く感動させたこの仏教説話³¹⁾は、人間のどうしようもない絶体絶命な死への運命と、しかもそうでありながら、人生もろもろの空しい談笑や名利や快樂（けらく）に心奪われる人間のおろかさとをいみじくも物語るものである。人間とはまさしく、死にゆく旅人であり、死への存在であり、危機の人に他ならないのである。

そして、死を知ることが、羞恥心をもつこと笑うこととともに、人間にだけ顯著に賦与された特質であるとすれば、その上、死がこのようにすべての人間にとて、一人の例外もなく、遅かれ早かれ、必ず対決しなければならぬ絶体絶命の、最も悲しむべく怖るべき永久不拔の宿命であるとすれば、歴史はじまって以来、地球上の深い心の人々が、ひたむきに、死について考え、死の問い合わせに答え、死に対処する道のために骨身をけずったことは理の当然というものであろう。いわば一切を奪うものである「死」という大いなるスフィンクスののっぴきならぬ問い合わせに對して、もろもろの常識や、もろもろの科学や、もろもろの哲学や、もろもろの宗教が懸命に答えた。それらの答えをつぶさに追求玩味することは甚だ興味があり、また大いに有意義である。しかしここでは、これらの解答に耳を傾けそれらをよく踏まえながら、近代科学の洗礼を受けた者として、伝統的な諸解釈などのようなあらゆるイドラ（先入見）から解き放たれて、自己および一切衆生のために、短刀直入に、最も全体的根源的に、しかも唯單に論証的にではなく体験的行証的に、「死」を徹底究明することが志向悲願される。それこそは、人間にとて究極の最も困難な最も貴重な課題といわなければなるまい。このことを、最も卓越した哲学的頭脳でもあった宗教的天才者道元は、「生を明らめ死を明らむるは仏家一大事因縁なり³²⁾」と道破した。この曹洞開祖道元に対して、その双璧ともいるべき日本臨濟禪の太祖大燈は、「専一に己事を究明する底は老僧と日々相見報恩底の人なり³³⁾」と遺誡（ゆいかい）した。ここに「己事究明」とは、あらゆる生死究明が遂に究極到達すべき本地への参入を意味しているのである。

まことに、人間があるかぎり死がある。死があるかぎり死は問われつづける。それはちょうど、生があるかぎり生が問われつづけるようなものである。しかも、あらゆる問い合わせにむかってある。問い合わせをして答えはない。問うことは答えることに実のり、答えることは問うことに始まる。眞実な現代人は、死について、生について、もっとはげしく問うべきである。とりわけ、そうせずにおれないような人間にとては、そうすることが、じぶんの使命である。しかも問うことは悩むことである。よき現代人は、「現代のまつただなかにおいて、」死について、生について、悩み抜くべきである。新しい、自分の、「エリ、エリ、レマ、サバクタニ」を絶叫すべきである。現代人である、自分の「雪山練行」を体験すべきである。そのあとにのみ、われひとの、まことの救いの地平が開けるで

あろう。よき答えを結果せぬよき問いは無く、まことの肯定はまことの否定によってのみ可能だからである。悲しみの底ひに透（とう）りえた者が尽きざる歎びの泉を飲み、苦惱のどん底を打ち破りえた者がまことの活路を見いだしえるよう、死への遠い幾山河を至心にたどりきわめてその絶頂に不惜身命する者にこそ、「死」という末後最大の牢閻を透過しうる最上の鍵が約束されるのではなかろうか。

引 用 書 目

- 1) 「創造の世界」第3号「ある生態学者の學問觀」（小学館1971—13～14頁）。
- 2) 松山市道後住の掛川稔市氏は、多年道後動物園に日参し、動物達に親炙（しんしゃ）しながら撮影にいそひんだ。パタス・モンキーの産後に起こった異様な状景を写したものが二科展で優賞を得、48年9月4日NHKテレビで放送された。それは、高等動物の精神状況を知る上で生態学的にも大いに注目に値する。
- 3) A. Gesell: *Wolf Child and Human Child*, 1941, (生月雅子訳「狼にそだてられた子」(家政教育社 1967—66～72頁)。
- 4) 盤珪禪師説法（古田紹欽校訂一大東出版社108頁）、藤本槌重著「盤珪國師の研究」（春秋社 82頁）参看。
- 5) 白隱和尚全集（龍吟社）第一巻「壁生草」、「講座・禪」（筑摩書房）第四巻289～290頁参看。
- 6) H. Griser: *Luther—Sein Leben und Werke* (バルバロ・尾方訳「ルーテル」(ドン・ボスコ社) 29頁)。
- 7) *ŒUVRE DE BLAISE PASCAL*, par L. B., Tome XII, XIII, XIV, 1925—VI, 347 (松浪信三郎訳「パンセ」一河出書房新社1971—147頁)。
- 8) *memento mori!* はラテン語で、旧約聖書「詩篇」第90篇第12節の、「われらにおのが日を数えることを教えて、知恵の心を得さしめ給え」に由来するという。ストア哲学においてもおなじ意味のことが強調されている。
- 9) 波多野精一はその「ライフ・ワーク「時と永遠」（岩波書店）132～134頁においてこの *meletē* に論及し、彼独自の解釈を加えている。
- 10) 日本思想大系10「法然 一遍」（岩波書店）302～304頁。
- 11) 鈴木大拙全集第九巻（岩波書店）「武人禪」参看。
- 12) 鈴木大拙著「宗教経験の事実」付録「庄松言行録」（大東出版社1943—193～196頁）。
- 13) Spinoza Opera, II, Ethica: hrsg. v. C. Gebhardt, 1924 IV. 67. (工藤・齊藤訳「エティカ」(中央公論社 1969—325頁)。
- 14) K. Jaspers: *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, 1965 (松浪信三郎訳「哲学の学校」(河出書房新社 1966—277頁)。
- 15) 猪木正文著「物理学的人生論」(講談社 1969—12頁)。
- 16) 赤堀四郎「生命的の神秘」(昭和41年1月1日 朝日新聞所載)。
- 17) B. Russel: *Wisdom of the West*, 1959. (東宮隆訳「西洋の知恵」社会思想社 1968—39頁)。
- 18) 亀井勝一郎著「現代人生論」(青春出版社 1965—18頁)。
- 19) Thomas Gray については、福原麟太郎の労作「トマス・グレイ研究抄」(研究社)があり、その中に本詩の新訳が試みられている。
- 20) 現代の教養13「激動するアジア」(筑摩書房一野村浩一「毛沢東の思想と中国革命」—129～130頁参看)。
- 21) 古田紹欽著「禪僧の遺偈」(春秋社 1965—209頁)。
- 22) 岸本英夫著「死を見つめる心」(講談社 1966—158頁)。
- 23) 萩野獨園著「近世禪林僧宝伝」卷之上(思文閣)、古田紹欽著「禪僧の遺偈」(春秋社—163頁)参看。
- 24) M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Erste Auflage, 1927.—S. 236～S. 267.
- 25) 日本の歴史12(林屋辰三郎著「天下一統」中央公論社 1966—498頁参看)。
- 26) 前出 17)—190頁参看。

27) 景徳伝燈録卷三に、西來の達磨と至誠の求道者慧可との必死の問答がある。「我が心未だ寧(やす)からず、乞ふ師ために安んぜよ。」「心をもちきたれ、汝がために安んぜん。」「心をもとむるに、ついに得べからず。」「我れ汝がために、心を安んじをはれり。」とたんに、弟子の心に大悟がひらけるのである。無門関第四十一則「達磨安心」参看。

28) 新約聖書「マタイ伝福音書」(26章36~44節)。

29) 同 上 (27章46節)。トーマス・マンは、この叫びは、旧約の詩篇第22篇の引用再現であり、嘆きの歌がそのまま神の讃歌であり、自分が救世主であることの絶叫であると解釈しているという。(高橋英夫「引用と再現」—「文芸」49年新年号)。

30) 亀井勝一郎選集8「人生論」(講談社 1966—「文學者の最後」—366~376頁)および、獅子文六「手記」(43年9月の遺稿)参看。そこで、亀井は満腔の同情をもって正宗について熱っぽく語り、病と死に対面する獅子もまた正宗にあたたかい共鳴をおくっている。

31) トルストイ全集15(岩波書店)(原久一郎訳「懲悔」1930—29~30頁)。

32) 道元「修證義」第一章「総序」の第一句である。「修」と「證」とは不二一如であるとは道元の宗風の一大特色であった。そして、生死究明こそ、まことの仏者まことの宗教者、まことの人間の初発心であり第一義諦であるとの宣言なのである。

33) 「汝ら諸人この山中に來たって道のために頭をあつむ。衣食のためにすることなけれ」にはじまる大燈国師遺誡の総結句である。それには、二義三義を排して、孤独と清貧に徹しながら、一途に己事究明に不惜身命する者こそが、最真最高の禪人像として挙揚鼓吹されている。いわば、道元が言い起こして、大燈が言い結んでいるのである。

(昭和48年11月25日受付)

献立作成の一考察

——嗜好調査、残食調査の視点より——

真 鍋 和 子

今治明徳短期大学

A Consideration on Making a Menu

Kazuko MANABE

Imaabari Meitoku Junior College

はじめに

集団給食における献立は、制約事項が多い。なかでも嗜好の把握は、技術的にむずかしく多くの集団給食では嗜好調査・残食調査等を行って、献立への還元をはかってはいるが、それ程の効果はあがっていない。

特に嗜好調査については、客観性が乏しく、科学的判定が困難だといわれている。

その理由として次のことが考えられる。

(1) 嗜好は個人のものであり、多数人を対象にひとつの味として統一することは、不可能である。

(2) 同一個人であっても、その時の生理的・心理的条件が嗜好に反映する。

(3) 好き嫌いの感覚も人によって、その度合いがことなる。

このため嗜好調査作製にあたっては、余程目的をはっきりさせて調査表を作製しないと、折角の調査が役だたなくなる。

ところで、一般に学内集団給食実習においては、一定の栄養量、限られた費用、時間、設備、衛生などを考慮し、嗜好を尊重した献立作製をおこなうのが普通であるが、しかし今までの嗜好調査はそれにしても、あまりにも主観的側面にながれすぎたきらいがあることは否めない。

そこで、嗜好調査に嗜好尺度を使用し、それに、残食調査をも加味することによって、献立作製にいさかの客観性をもたらせることを留意してこの報告をおこなうこととする。

I. 献立作製

献立作製要件としては、次の点を考慮する。

1. 給与栄養基準量

19才女子の一日栄養所要量の1/3を、最低の給与栄養基準として、ビタミン類については、調理損失の考慮をする。(表1)

調理損失は、学校給食のビタミンA 20%，ビタミンB₁ 30%，ビタミンB₂ 25%，ビタミンC 50%を適用している。

表1. 学内実習給与栄養基準量

| 栄養素 | 熱量 | 蛋白 | カルシウム | 鉄 | ビタミン | | | |
|-----------|-------|----|-------|----|-------|------|------|----|
| | | | | | Cal | g | mg | mg |
| 栄養所要量 | | | | | | | | |
| 1日栄養所要量 | 2,150 | 65 | 600 | 15 | 2,000 | 1,00 | 1,10 | 50 |
| 昼食栄養所要量 | 720 | 22 | 200 | 5 | 700 | 0,35 | 0,37 | 17 |
| 調理損失考慮した量 | 720 | 22 | 200 | 5 | 875 | 0,50 | 0,50 | 34 |

2. 食糧構成

表1の栄養基準量をみたすために、食品群別に重量を決定して、食品を片よりずバランスよく摂取する目安として、食糧構成を作製する。(表2)

表2 学内実習食糧構成基準量

| 食品群別 | 基準量 |
|---------|-------|
| 穀類 | 115 g |
| 芋類 | 27 g |
| 砂糖類 | 8 g |
| 油脂類 | 12 g |
| 豆類 | 30 g |
| 魚介類 | 20 g |
| 肉類 | 15 g |
| 卵類 | 15 g |
| 脱脂粉乳 | 3 g |
| 緑黄色野菜類 | 35 g |
| その他の野菜類 | 50 g |
| 果実類 | 35 g |

なほ、食糧構成作製にあたっては、本学における食品荷重平均値を作ってこれを使用して計算をする。(表3)

表3. 学内実習食品群別荷重平均値

| | 熱量 | 蛋白 | 脂肪 | Ca | Fe | ビタミン | | | |
|---------|-----|------|-----|-----|-----|-------|------|------|----|
| | | | | | | Cal | g | g | mg |
| 穀類 | 378 | 7.5 | 2.5 | 11 | 0.5 | — | 0.10 | 0.03 | — |
| 芋類 | 87 | 0.2 | 1.6 | 49 | 1.0 | — | 0.08 | 0.03 | 13 |
| 豆類 | 78 | 8.1 | 4.5 | 151 | 1.8 | 1 | 0.13 | 0.14 | — |
| 魚介類 | 135 | 24.7 | 2.9 | 13 | 1.1 | 28 | 0.10 | 0.14 | 2 |
| 肉類 | 138 | 20.6 | 5.4 | 4 | 2.3 | 60 | 0.28 | 0.23 | — |
| 乳類 | 398 | 8.2 | 2.9 | 287 | 0.3 | 86 | 0.07 | 0.39 | 1 |
| 緑黄色野菜類 | 46 | 1.7 | 0.3 | 83 | 1.7 | 1,526 | 0.14 | 0.10 | 48 |
| その他の野菜類 | 28 | 1.6 | 0.1 | 25 | 0.5 | 60 | — | — | 19 |
| 果実類 | 76 | 0.9 | 0.3 | 15 | 0.9 | 46 | 0.05 | 0.03 | 13 |

3. 價 格

昼食として、100円～120円（材料費は80%）

4. 納食対象

本学学生100食～120食

5. 納食実習者

1 グループ、6～8名

6. 実習時間

3 時間

7. 設 備

学内給食実習室の機械器具を使用。

8. 嗜 好

嗜好尊重した献立であること

9. 衛 生

衛生上安全な食品を購入して、衛生的な取扱いをする。

II. 献立の実際

1. 摂取栄養量

昭和48年度における摂取栄養量を、目標値と比較すると、カルシウム、ビタミンA、ビタミンB₂がやや不足するが、他の栄養素は充足している。（表4）

微量栄養素については、調理損失を考慮した数字のため高いが、摂取出来にくい場合は、強化剤を使用する。

表4. 摂取栄養量と栄養所要量の比較

| | 熱量 Cal | 蛋白 g | Ca mg | Fe mg | ビタミン | | | C mg |
|-------------------|-----------|---------|----------|----------|-----------|----------------------|----------------------|---------|
| | | | | | A I.U. | B ₁ mg | B ₂ mg | |
| 栄養所要量 (調理損失考慮) | 720 | 22 | 200 | 5 | 875 | 0.50 | 0.50 | 34 |
| 摂取栄養量 | 780 | 28 | 188 | 6 | 846 | 0.50 | 0.42 | 36 |
| 百分比(%) | 108 | 127 | 94 | 120 | 96 | 100 | 84 | 106 |

2. 摂取食品の種類と頻度

食品の種類は、多種多様で非常に多いが、実際に集団給食で使用される食品の種類は、それほど多くはない。

表5は、本学における昭和44年～48年に摂取した食品の平均値である。ただし本学では、前期の実習であり、実習形態も週一回昼食の実習であるため、摂取食品の種類は限定される。

穀類では、米が圧倒的に多く、麺類は一割程度、パンは殆どない。

芋類では馬鈴薯、豆類では豆腐の使用が多い。魚介類においては、価格の安い魚であるということと、週一回の実習であるということで、生魚の種類は少ないが、鯖、メルルーサの使用頻度は高い。

肉類も食費との関係から、かしわ、鯨肉の使用が多く、豚肉、牛肉は少い。

卵類では鶏卵、乳類では脱脂粉乳の頻度が高い。脱脂粉乳は、飲用として使用するには、適さないが、料理用としては、経済的で保存がきき、濃淡も調節出来るので便利である。

緑黄色野菜類では、平均6種類～8種類使用されているが、このうち頻度の高いのは人参で、頻度は高くないが、量的に多いのは南瓜である。南瓜は一回の使用量の多いことが、その原因と考えられるが、同じ理由でふだん草の使用量も多い。南瓜、ふだん草は端境期における、ビタミンA供給野菜として、大切な食品である。

その他の野菜類は、9種類～12種類使用されているが、このうちキャベツ、トマト、玉葱、胡瓜、もやしの頻度は高いが、さやえんどう、白菜、たけのこ等の頻度は低い。これは実習時期、価格、又集団給食における調理形態に原因があると思われる。

表5 摂取食品構成

| 食品群 | 食品名 | 44年(g) | 45年(g) | 46年(g) | 47年(g) | 48年(g) |
|-----|--------|--------|--------|--------|--------|--------|
| 穀類 | 米 | 115 | 111 | 104 | 111 | 90 |
| | 中華そば | 11 | 7 | 10 | 14 | 11 |
| | スパゲッティ | — | 7 | 10 | — | 13 |
| | マカロニ | 1 | 4 | — | — | — |
| | 食パン | — | 1 | — | — | — |
| | 小麦粉 | 3 | 8 | 4 | 3 | 5 |
| | パン粉 | 1 | 7 | 2 | 2 | 1 |
| 芋類 | 馬令薯 | 16 | 14 | 44 | 33 | 18 |
| | さつまいも | — | 2 | — | — | 3 |
| | 里芋 | 6 | 7 | — | 3 | 2 |
| | こんにゃく | 3 | 4 | 2 | 1 | 2 |
| | 春雨 | — | 3 | — | 1 | 2 |
| 豆類 | 大豆 | 3 | 1 | — | — | — |
| | 豆腐 | 13 | 17 | 16 | 24 | 15 |
| | 味噌 | 2 | 1 | 4 | 3 | 5 |
| | 油揚 | 2 | 1 | — | 1 | 2 |
| | 厚揚 | — | 4 | 3 | 7 | 5 |
| 魚介類 | 鰯 | 6 | — | — | — | — |
| | 赤魚 | 10 | 5 | 3 | — | 6 |
| | 鰆 | 7 | 10 | 15 | 11 | 7 |
| | メルルーサ | — | 4 | 7 | 9 | 6 |
| | ぐち | — | — | — | — | 2 |
| | ソーセージ | 2 | 2 | — | 1 | 1 |
| | 角天 | 1 | — | 2 | — | — |
| | 板付 | — | — | — | 1 | — |
| | 竹輪 | 1 | 2 | — | 1 | 1 |
| 肉類 | かしわ | 3 | 7 | 10 | 15 | 10 |
| | 鯨肉 | 18 | 5 | 6 | 7 | 6 |
| | 豚肉 | — | 2 | 2 | — | 2 |

| 食 品 群 | 食 品 名 | 44年(g) | 45年(g) | 46年(g) | 47年(g) | 48年(g) |
|-------------|-------------|--------|--------|--------|--------|--------|
| 卵 | 牛 肉 | — | — | — | — | 2 |
| | ハ ム | — | 4 | 2 | 3 | 1 |
| | モ ツ | — | 3 | — | — | — |
| 卵 類 | 鶏 卵 | 11 | 12 | 12 | 18 | 15 |
| | う ず ら 卵 | — | 1 | — | — | — |
| 乳 類 | 牛 乳 | — | — | — | 1 | 2 |
| | 脱 脂 粉 乳 | 2 | 3 | 2 | 3 | 3 |
| 緑 黄 色 野 菜 類 | 人 参 | 9 | 11 | 9 | 6 | 7 |
| | 葱 | 1 | 2 | 2 | 1 | 3 |
| | ピ ー マ ン | 2 | 3 | 4 | 2 | 3 |
| | ふ だ ん 草 | — | 4 | 13 | 14 | 8 |
| | ホ ー レ ン 草 | 2 | 4 | 4 | — | 3 |
| | 南 瓜 | 13 | 9 | 20 | 20 | 9 |
| | 大 根 葉 | 2 | 2 | — | — | — |
| | ニ ラ | — | 1 | — | 1 | 1 |
| その他の野菜類 | キ ゃ べ つ | 12 | 13 | 9 | 8 | 10 |
| | レ タ ー ス | 5 | 3 | — | 4 | 2 |
| | ト マ ト | 12 | 10 | 6 | 10 | 13 |
| | 玉 葱 | 11 | 12 | 15 | 6 | 7 |
| | 胡 瓜 | 7 | 5 | 7 | 7 | 10 |
| | も や し | 2 | 5 | 10 | 4 | 7 |
| | 午 旁 | 2 | 1 | 1 | 1 | 5 |
| | 大 根 | 7 | 4 | 2 | — | 1 |
| | さ や い ん げ ん | 1 | 3 | — | 5 | 2 |
| | さ や え ん ど う | — | — | — | — | 1 |
| | れ ん こ ん | 2 | 2 | 5 | — | 1 |
| | 白 菜 | — | 5 | 8 | — | — |
| | た け の こ | — | — | — | — | 2 |
| | グ リ ン ピ ース | 2 | — | 2 | 4 | — |

3. 食費の配分

昭和48年度における献立で、食費配分の検討を行うと次のとくであった。

食材料費全体を100%として、内訳をみた場合

主食 → 穀類費19%

副食 → 動物性食品費34%
植物性食品費35%
調味料費12%

食材料費から主食費除き、副食費を100%として内訳をみた場合

副食費 → 動物性食品費42%
植物性食品費43%
調味料費15%

本学における主食費は、20%弱で、副食費は約80%である。

副食費については、動物性食品費と植物性食品費が、ほぼ同率となっており、献立内容にある程度のバラエティをつけることが出来る余裕のある食費といえよう。

4. 味付の基準

集団給食における味付は調理人にお任せ、標準化した味付基準は作られていない場合が多い。

本学では、昭和44年～48年における実績から献立の味付基準を作製しているので、主なものについて、まとめてみたい。

A. 主食（単位、一人分）

①, 白飯

| | | |
|---|-------|---------------|
| 米 | 115 g | 水量 = 米重量の1.4倍 |
| 水 | 160 g | 浸水時間30分以上 |

②, えんどう飯

| | | |
|--------|-------|--------------------|
| 米 | 115 g | 水量 = 米重量の1.4倍 - 酒量 |
| 水 | 155 g | 酒量 = 水重量の4% |
| 酒 | 6 g | 塩分 = 水量 + 酒量の1.6% |
| 塩 | 2.5 g | |
| むきえんどう | 30 g | |

③, カレーライス

| | | |
|------|-------------|-----------------|
| 米 | 115 g | |
| 水 | 160 g | |
| スープ | 150 g | |
| ラード | 12 g | スープの8% |
| 小麦粉 | 12 g | スープの8% |
| カレー粉 | 1.5 g | スープの1% |
| 塩 | 2.3 g | 塩分 = スープの1.8% |
| ソース | 5 | 又は スープ + 肉野菜の1% |
| 肉野菜 | 100 g～130 g | |

④, 親子丼

| | | |
|-----|-----------|---------------|
| 米 | 115 g | |
| 水 | 160 g | |
| 卵 | 50 g | |
| 肉野菜 | 40 g～60 g | |
| スープ | 130 g | |
| 砂糖 | 5.2 g | スープの4% |
| 醤油 | 8 g | |
| 塩 | 1.8 g | 塩分 = スープの2.6% |

⑤, 涼拌麺

| | | |
|---------|-------|------------|
| 中華そば(干) | 100 g | 茹で上り重量2.9倍 |
|---------|-------|------------|

| | | | |
|-----------|-----|-------|-------------|
| 下味 | ごま油 | 4 g | |
| | 塩 | 0.6 g | 塩分=茹麺の0.2% |
| | 湯 | 10 g | |
| かけ | スープ | 80 g | |
| | 砂糖 | 12 g | スープの15% |
| | 醤油 | 14 g | |
| | 塩 | 4 g | 塩分=スープの8.5% |
| 汁 | 酢 | 20 g | スープの25% |
| | ゴマ油 | 3 g | |
| (6), ラーメン | | | |
| | スープ | 270 g | |
| | 醤油 | 3.5 g | |
| | 塩 | 3.3 g | 塩分=スープの1.5% |
| | 胡椒 | 0.1 g | |
| (7), うどん | | | |
| 煮出汁 | | 250 g | |
| | 醤油 | 15 g | |
| | 塩 | 1.2 g | 塩分=煮出汁の1.7% |

B. 副食

a. 煮物

(1), 煮しめ

| | | |
|-----|-------|----------|
| 野菜類 | 100 g | |
| 煮出汁 | 30 g | 材料の1/3 |
| 砂糖 | 5 g | 材料の4~6% |
| 醤油 | 8 g | |
| 塩 | 0.4 g | 塩分=材料の2% |

(2), 八方菜

| | | |
|-------|-------|------------|
| 肉・野菜類 | 200 g | |
| 油 | 2 g | |
| 砂糖 | 7 g | |
| 醤油 | 10 g | |
| 塩 | 1.5 g | 塩分=材料の1.8% |
| 酢 | 3 g | |
| 片栗粉 | 2 g | |

(3), おでん

| | | |
|-----|-------|---------|
| スープ | 100 g | |
| 砂糖 | 7 g | スープの7% |
| 醤油 | 10 g | スープの10% |

(4), 魚煮付

| | | |
|---|-------|--|
| 魚 | 100 g | |
|---|-------|--|

| | | |
|-----|-------|--------|
| 醤油 | 20 g | 材料の20% |
| 水 | 20 g | |
| 砂糖 | 3 g | 材料の3% |
| 生姜 | 2 g | |
| 片栗粉 | 0.5 g | |

b. 揚物

①, 魚フライ

| | | |
|-----|------|----------|
| 魚 | 70 g | |
| 小麦粉 | 9 g | 材料の13% |
| | 14 g | 小麦粉の1.5倍 |
| パン粉 | 12 g | 材料の17% |
| 油 | 9 g | 材料の12% |

②, 魚から揚げ

| | | |
|-----|------|--------|
| 魚 | 80 g | |
| 小麦粉 | 4 g | 材料の4% |
| 油 | 10 g | 材料の13% |

③, 鯨香味あげ (2枚づけ)

| | | |
|-----|-------|----------|
| 鯨肉 | 70 g | |
| 醤油 | 5 g | |
| 小麦粉 | 15 g | 材料の20% |
| 水 | 22 g | 小麦粉の1.5倍 |
| 塩 | 0.3 g | |
| ごま | 2 g | |
| 生姜 | 3 g | |
| 葱 | 3 g | |
| 油 | 10 g | 材料の1.5% |

c. あえもの

①, マヨネーズサラダ

| | | |
|-------|-------|-------|
| 野菜類 | 100 g | |
| マヨネーズ | 卵黄 | 1 g |
| | 油 | 15 g |
| | 酢 | 0.5 g |
| | 塩 | 1 g |

②, フレンチサラダ

| | | |
|-----|-------|---------|
| 野菜類 | 100 g | |
| 酢 | 4 g | 材料の7~8% |
| | 3 g | |
| 塩 | 1 g | |

③, ゴマあえ

| | | |
|-----|-------|--|
| 野菜類 | 100 g | |
|-----|-------|--|

| | | |
|----|----|----------|
| ゴマ | 3g | 材料の2~3% |
| 醤油 | 7g | 材料の6%~8% |
| 砂糖 | 3g | 材料の3% |

d. 汁物

① みそ汁

| | | |
|-----|---------|--------------|
| 水 | 150g | |
| 煮干し | 3g | 水の1.5%~3% |
| 味噌 | 18g | 味噌の塩分により異なる。 |
| 中実 | 50g~70g | 煮出汁の30%~50% |

② 清汁

| | | |
|-------|-----------|-----------------------|
| 煮出汁 | 150g | |
| 醤油 | 2g | |
| 塩 | 1.1g | 塩分=煮出汁の1% |
| ③ 野菜汁 | | |
| 煮出汁 | 150g | |
| 醤油 | 3g | |
| 塩 | 1.2g | 塩分=煮出汁の1.2% (中実の多い場合) |
| 中実 | 100g~130g | 煮出汁の70%~80% |

III. 調査研究

1. 嗜好調査

嗜好調査は、好まれる献立作製のため欠かせない評価の資料である。

調査時期：昭和48年6月

調査方法：本学学生の昼食時に調査表を手交して、その場で記入してもらう方法をとる。

調査内容：①、嗜好尺度による食品の嗜好度について（表6）

②食品別による好まれる調理法について（表7①～表7⑦）

なお、嗜好尺度については大好き、好き、普通、嫌い、大嫌いの5点法を用い、嗜好度は平均値と標準偏差をだして検討した。

①嗜好尺度による食品の嗜好度について

嗜好尺度による食品の嗜好度については、表6の如く、肉類の平均値において、牛肉、鯨肉、豚肉、鶏肉の順となっているが、標準偏差値では、鯨肉が一番小さく、豚肉が一番大きくなっている。これより鯨肉は、嗜好のばらつきの少い食品といえるが、豚肉は嗜好差あり、好きな人もあるが、きらいな人もある食品といえるだろう。

大豆製品では、豆腐の平均値が一番高く、又標準偏差値でも一番大きい。ということは、好まれる度合の高い食品ではあるが、すききらいのある食品であるともいえる。

厚揚、味噌、油揚は、平均値も普通であり、嗜好の差も少ないので、好まれも、嫌われも、しない食品だと思われる。

緑黄色野菜類は、ほうれん草、南瓜が共に好まれており、一番標準偏差値の大きいのは、ピーマンである。ピーマンは好き嫌いの差が大きい食品だと思われる。次いで葱も嗜好差

がある。

人参, ふだん草については, 平均値低く, 標準偏差値も小さいので, 多くの人に嫌われる食品といえる。

その他の野菜類では, 殆どの人に好まれているのが, キャベツと胡瓜であり, トマトは平均値では高いが, 標準偏差値も大きいので, 好きな人ときらいな人がある。

その他嗜好差少なく, よくたべてくれると思われる食品は, なす, 大根, 蓮根, 白菜であり, もやし, 玉葱, 午旁もこれにつぐ, だが椎茸, たけのこ, かんぴょうは食べない人もある食品と思われる。

果実類はすべて好かれているが, 特に好かれているのは, いちごとみかんである。

表6 嗜好尺度による食品の嗜好度

| 分類 | 食品名 | 平均値 | 標準偏差値 | 分類 | 食品名 | 平均値 | 標準偏差値 |
|--------|-----------|------|-------|-----|-----------------------|------|-------|
| 肉類 | 牛 肉 | 3.89 | 1.06 | 野菜類 | レ タ ス | 3.49 | 1.12 |
| | 鯨 肉 | 3.32 | 0.95 | | 玉 葱 | 3.43 | 0.96 |
| | 豚 肉 | 3.19 | 1.16 | | 大 根 | 3.41 | 0.91 |
| | 鶏 肉 | 3.08 | 1.05 | | れ ん こ ん | 3.38 | 0.82 |
| 大豆製品 | 豆 腐 | 3.51 | 1.05 | | 白 菜 | 3.36 | 0.84 |
| | 厚 揚 | 3.10 | 0.91 | | も や し | 3.33 | 0.89 |
| | 味 増 | 3.08 | 0.93 | | 椎 茸 | 3.33 | 1.07 |
| | 油 揚 | 2.96 | 0.86 | | 午 旁 | 3.25 | 0.82 |
| 緑黄色野菜類 | ほ う れ ん 草 | 3.65 | 0.80 | | さ や い ん げ ん | 3.14 | 0.83 |
| | 南 瓜 | 3.47 | 0.96 | | た け の こ | 3.05 | 1.03 |
| | ピーマン | 3.12 | 1.22 | | か ん び ょ う | 2.98 | 1.01 |
| | 葱 | 2.80 | 1.04 | 果実類 | い ち ご | 4.61 | 0.64 |
| | ふ だ ん 草 | 2.78 | 0.91 | | み か ん | 4.45 | 0.79 |
| | 人 参 | 2.76 | 0.89 | | な つ み か ん | 4.39 | 0.85 |
| | | | | | り ん ご | 4.28 | 0.84 |
| その他のなす | キ ャ ベ ツ | 4.02 | 0.75 | | バ ナ ナ | 4.18 | 0.96 |
| | 胡 瓜 | 3.90 | 0.89 | | パ イ ン ア ッ プ ル (缶詰) | 4.05 | 1.08 |
| | ト マ ト | 3.74 | 1.16 | | | | |
| | な す | 3.62 | 0.91 | | | | |

② 食品別による好まれる調理法について

魚料理における調査食品は, 集団給食で使用したもの, 又これから使用出来ると思われるものをえらび, 調理法は, 塩焼, 油焼, 照焼, 煮付, みそ煮, からあげ, 衣あげ, 南ばん漬の8種類につき調査して, 百分比をだし好まれる調理順位に三位までを表とした。

これより考えられることは, 魚の種類により好まれる調理法があるということと, 総体的にみて油焼, からあげ等の油使った調理法を好む傾向があるということである。

肉料理については, 一般的な好みをつかむ目的で, 学内実習で使用しない調理法も含んでおり, 焼肉, 煮物, 照焼, からあげ, 衣あげの5種類につき調査し, 魚類と同じ方法で集計した。

傾向として, 牛肉, 豚肉は焼肉, 煮物の調理法が好まれ, 豚肉はその他に衣あげも好ま

れている。

鶏肉は、からあげを一番好み、次いで衣あげ、煮物も好まれている。

鯨肉については、衣あげ、照焼の調理法が好まれており、煮物としての調理法は好まれない。

卵料理では、5点法による嗜好尺度を用いて調査し、集計は平均値と標準偏差値をだし検討する。

表7(①)によると、平均値では茶わんむし、オムレツが高いけれども、嗜好の差がなく誰からも好まれているのは、厚焼卵である。

その他、かきたま汁、丼物、目玉焼、炒り卵も割合に好まれているが、茹卵特に半熟は嗜好差がある。

野菜料理においては、今回は生でたべる野菜についてのみ、マヨネーズあえ、酢物、ドレッシングあえ、塩ふり、ごまあえの5種について調査を行ったが、マヨネーズによるサラダが圧倒的に好まれていた。

表7の① 魚料理

| 食品名 | 調理法 | (%) | 調理法 | (%) | 調理法 | (%) |
|-------|-----|-----|------|-----|------|-----|
| 鯖 | 照焼 | 18 | 煮付 | 17 | 味噌煮 | 15 |
| 鰯 | 油焼 | 22 | 塩焼 | 21 | からあげ | 16 |
| いわし | 塩焼 | 24 | からあげ | 13 | 油焼き | 11 |
| メルルーサ | 油焼 | 26 | からあげ | 24 | 衣あげ | 12 |
| かれい | 煮付 | 32 | からあげ | 15 | 油焼き | 15 |
| きす | 塩焼 | 26 | からあげ | 23 | 油焼き | 12 |

表7の② 肉料理

| 食品名 | 調理法 | (%) | 調理法 | (%) | 調理法 | (%) |
|-----|------|-----|-----|-----|-----|-----|
| 牛 肉 | 焼肉 | 52 | 煮物 | 16 | 照焼 | 12 |
| 豚 肉 | 焼肉 | 33 | 衣あげ | 24 | 煮物 | 23 |
| 鶏 肉 | からあげ | 42 | 衣あげ | 23 | 煮物 | 20 |
| 鯨 肉 | 衣あげ | 33 | 照焼 | 22 | 焼肉 | 17 |

表7の③ 卵料理

| 調理名 | 平均値 | 標準偏差 | 調理名 | 平均値 | 標準偏差 |
|-------|------|------|---------|------|------|
| 茶わんむし | 3.82 | 0.97 | 目玉焼 | 3.49 | 0.92 |
| オムレツ | 3.82 | 0.82 | 卵豆腐 | 3.42 | 1.02 |
| 厚焼卵 | 3.66 | 0.20 | 炒り卵 | 3.37 | 0.80 |
| 丼物 | 3.58 | 0.89 | 茹で卵(半熟) | 3.26 | 1.04 |
| かきたま汁 | 3.56 | 0.81 | 茹で卵(全熟) | 3.21 | 0.86 |

表7の(2) 野菜料理

| 食品名 | 調理法(%) | 調理法(%) | 調理法(%) |
|-----|------------|--------|-------------|
| 生野菜 | マヨネーズあえ 55 | 酢物 17 | ドレッシング和え 13 |

2. 残食調査

学内給食管理実習では、実施された給食の効果をみるために、検収量、廃棄率、残食率、味付けの標準を作製し、給食の評価をおこなっている。

残食率については、料理別出来上り全重量、1人当たり盛付け重量、盛付け残量を計量して、料理別実給与総重量を出し、料理別に残食容器に分けて入れてもらった残食量を、実習終了後、計量しておき、これを、料理別実給与総重量でわって、百分比をだしている。

なほ、表8における出来上り重量、残食率は、昭和46年～48年に実施した献立の平均値であり、回数も合計したものである。

表8 調理法別残食率

| 分類 | 調理法別 | 料理別 | 重量(g) | 残食率(%) | 回数 | 分類 | 調理法別 | 料理別 | 重量(g) | 残食率(%) | 回数 |
|----|------|-------|-------|--------|----|------|---------------|----------|-------|--------|----|
| 主食 | 飯物 | 白飯 | 260 | 13 | 21 | 付け合せ | 生キャベツ、レタス、トマト | 一 | 30～70 | 10 | 7 |
| | | 三色丼 | 330 | 12 | 1 | | ソティ | 一 | 40 | 15 | 2 |
| | | 寿司 | 350 | 12 | 2 | | ひたし | 一 | 40 | 8 | 2 |
| | | たきこみ飯 | 300 | 16 | 2 | | その他 | 一 | 50 | 6 | 4 |
| | | ピース飯 | 300 | 11 | 2 | | (馬令薯ミルク煮等) | | | | |
| | 麵物 | スパゲティ | 350 | 8 | 4 | 副菜 | あえもの | マヨネーズサラダ | 80 | 8 | 9 |
| | | 冷拌麵 | 400 | 22 | 3 | | ドレッシングサラダ | 80 | 15 | 2 | |
| | 揚物 | 魚料理 | 80 | 20 | 7 | | 和風あえもの | 90 | 12 | 5 | |
| | | 肉料理 | 75 | 6 | 5 | | 煮物 | 野菜煮付 | 100 | 13 | 4 |
| | | 鯨料理 | 70 | 4 | 3 | | 汁物 | 清汁 | 180 | 19 | 5 |
| 主菜 | 焼物 | 魚料理 | 75 | 18 | 1 | | みそ汁 | 190 | 18 | 5 | |
| | | 肉料理 | 80 | 8 | 1 | | スープ | 一 | 185 | 13 | 4 |
| | 煮物 | 魚料理 | 80 | 17 | 1 | | その他 | 一 | 190 | 16 | 3 |
| | | 肉料理 | 225 | 23 | 3 | | 果物 | 一 | 55 | 8 | 2 |
| | | | | | | | よせもの | 一 | 80 | 12 | 3 |
| | | | | | | | その他(みつ豆等) | 一 | 150 | 10 | 2 |
| | | | | | | | | | | | |

① 主食

主食を飯物と麵物に分けて検討すると、飯物について残食率の高いのは、寿司の22%であり、低いのはピースめし11%，三色丼12%で、白飯も13%で高くはない。

麵物については、スパゲティが低く、涼拌麵は残食率が高い。

寿司、涼拌麵の残食率が高いことを検討すると、どちらも味付の標準化がむつかしいこ

とと、若人であるため、寿司、たきこみ飯より油を使った飯物を好むこと、涼拌麺は、副菜、デザートがつくため量的に多すぎたこと等が考えられる。

2. 主菜

主菜については、調理法別と調理法別主材料に分類して検討をおこなった。

調理法別分類によると、平均残食率は揚物10%，焼物13%，煮物20%となり本学においては揚物を一番好んでいる。これは前記嗜好調査における好まれる調理法からもうなづける。

調理法別主材料の検討については、揚物では肉料理特に鯨肉の残食率低く、高いのは魚料理の残食率である。

鯨料理における残食率低い原因は、食品別嗜好調査より鯨が好まれている食品であるということと、献立内容が香味あげ等の衣あげであり、本学学生の嗜好に合致した調理様式であったことによると思われ、魚料理の残食率高いことについては、魚が総体的に好まれていないことも考えられるが、魚料理を個々で観察すると、同じ揚物であっても、あんかけ、竜田揚げの残食率は高いが、フライ、コロッケ、衣あげの残食率は低く、調理様式により、残食率に差があるということである。

焼物における残食率でも魚料理は高く、卵料理は低い。

煮物では、魚料理よりも肉料理の残食率が高いが、献立内容をみると肉野菜の煮付、築前煮、酢豚風等であり、大量調理ゆえ、煮くずれしやすいこと、みた目がよくないこと、冷えるとまずくなること、若人の好む調理でないこと等が残食率の高い原因と思われる。

3. 付け合せ

付け合せについては、野菜ソテーが残食率高く、低いのはポテトサラダ、馬鈴薯のからあげであった。

4. 副菜

副菜を調理法別に分類して平均残食率を検討すると、あえもの12%，煮物13%，汁物17%となり、汁物が高い。

汁物では、残食率に大きい差はないが、低いのはかきたま汁、平均的に高いのは、清汁、みそ汁である。

和えものについては、マヨネーズサラダの残食率が低く、高いのはドレッシングサラダである。前記野菜料理の嗜好調査においても、圧倒的にマヨネーズあえを好んでおり、本学学生の好む副菜を示している。

和風あえものでは、内容をみると白あえの残食率低く、ごまあえの残食率高くなっているが、あえものの残食率は、主菜との組み合せ、使用食品、味の調和、全体量により影響が大きく、この研究が必要であろう。

5. デザート

デザートでは、果物、フルーツ寒天、牛乳豆腐の残食率ひくく、水ようかんの残食率が高かったが、総体的にみてデザートは好まれていると思われる。

要 約

学内実習献立について、嗜好調査及び残食調査から検討すると、次の点が考えられる。

1) 主食については、飯物として三色丼、ピースめしが好まれ、寿司は好まれていない。

麺物としては、スパゲッティ等、油使った料理を好んでいる。

2) 主菜で好まれる調理法は、揚物である。材料別にみると肉料理特に鯨料理の残食率が低く、魚料理は高い。その理由として、鯨は食品としての嗜好度も高く、調理様式も学生の好むものであったことが考えられる。

魚料理については、魚そのものが、あまり好まれていない様ではあるが、魚の種類と調理法の組み合せ方、及び調理様式による嗜好の差を考慮することが必要であろう。

焼物では、卵料理の残食率が低い。

主菜としての卵料理の回数は、学内実習において少いが、嗜好調査成績より、オムレツ、厚焼卵等の残食率は低いと推察されるので、献立作製にとり入れてゆく必要があろう。

煮物における、肉料理（肉以外の他の材料を含む）の残食率が高いことについては、種々の原因が考えられるが、若人に好まれない調理様式であるといえるだろう。だが調理工程の改善、即ち余熱の考慮による副材料の煮くずれ防止、又煮くずれしにくい材料であり、嗜好度の高い食品、本学嗜好調査によると、南瓜、大根、蓮根、牛蒡等の活用、油使用する調理法、好まれる調味を検討することにより、残食率の低下が望めると思われる。

3) 副菜では、マヨネーズによるサラダが好まれ、ソーテ、ドレッシングサラダが好まれていない。和風あえものでも、白あえの残食率低く、ごまあえが高い。だが副菜の場合、副菜以外の条件に影響されると思うので、副菜献立においては、次の点の配慮が必要であろう。

① 主菜にあった料理の組み合わせである。

② 味のとり合わせに、濃淡をつける。

③ 嗜好度の高い食品をみつけること。

④ 好まれる調味基準を作ること。

4) デザート

デザートは、総体的に好まれているので、食費のゆるすかぎり、使用することが望ましい。

以上、集団に好まれる献立を作製するためには、種々の面からの分析、研究が必要である。

今回は、給食管理実習として、本学学生が実習した嗜好調査、残食調査をまとめ、二三、知見を得た。今後は、今回とりあげられなかった問題について、調査分析を試みて、研究をつづけてゆきたいと思っている。

参考文献

- 1) 前川当子、改訂最新集団給食 柴田書店 (1968)
- 2) 諏訪節子他、集団給食学内実習の手引 医歯薬出版 (1965)
- 3) 村田輝子他、献立作製に関する一考察 大妻女子大学政学会機関誌 (1972)
- 4) 社会栄養学研究グループ、嗜好調査 医歯薬出版 (1964)
- 5) 日本栄養士会、食品標準成分表 第一出版 (1973)

(昭和48年10月5日 受付)

R.W. EMERSON AND DEMOCRACY

by

Sonboku OKUDA

Imabari Meitoku Junior College

(1) HIS RELIGION

In June, 1832, at the age of twenty-nine, Ralph Waldo Emerson (1803-1882) resigned from his pastorate in the Second Unitarian Church of Boston, the famous one built by Cotton Mather (1663-1723), a well-known priest and writer. He could not conduct the Communion service with his full heart and administer the Lord's Supper according to the Unitarian ritual. In October, 1832, his resignation was at last accepted by the score of 30: 25.

He was in search of a more certain conviction of God than that granted by the historical evidences. He could not believe in miracles which he thought Jesus Christ speaks "in a way of transcending others a little." He wanted his own revelation, a direct immediate experience of God through his intercourse with Nature face to face. He desired to ascertain the presence of spirit within himself which, he hoped, would strengthen his own conduct of life. He decided to achieve his own spiritual independence. (his journals of 1831) So he thought it would not be wise for him to belong to any religious party. Since his resignation he had had an earnest desire to be free from a narrow sectarianism. The fore-fathers of Unitarianism believed that the only way of becoming free was to separate themselves entirely from both forms and rituals, and to establish a group of believers completely independent of all high authorities. Just like them, he had to rely on God working through the Holy Spirit, and interpret the words of God.

At his famous sermon on Unitarian Christianity in 1819, (delivered at the ordination of Jared Sparks in Baltimore), W. E. Channing (1780-1840), the father of American Unitarianism, defined the new movement, whose aim was to diffuse the knowledge and promote the interests of pure Christianity. Still more efforts were made by Emerson and his transcendental group to refine Unitarianism by bringing this pure Christianity into greater conformity with the "substance common to and yet transcending all world religions."

About this time Cardinal John Henry Newman (1801-1890) was preaching at the St. Mary's pulpit in Oxford University every Sunday. He seemed about to transform and renew the Church of England. The Cardinal, however, went his own way different from that of Emerson, that is, to the faith of the orthodox Catholicism. Newman stood for authority; he was against anarchic individualism in belief and conduct.

As he explained in his essay *The Lord's Supper*, Emerson declared that the Lord's Supper was not based on a voluntary faith, but was imposed by authority and traditions, and that this rite was not "intended to be perpetual" by Christ. As

he fully explained in his farewell address to the church (1832), he could not permit himself to remain in the office of Christian ministry owing to his objection.

Ulrich Zwingli (1484-1531) considered that the church at his time had to be reformed by a restoration of its original order. He also denied the real presence of Christ in the bread and wine of the Lord's Supper and rejected the doctrine of transubstantiation: the conversion of the whole substance of the bread and wine in the body and blood of Christ.

However ardent he might be, any reformer was often likely to be refused and despised by people who didn't like, or didn't give sympathy to, the revolution. They adhered to the actual system which protected their right of property. They didn't dream that an idea might at any moment revolutionize the world. Therefore the revolutionist was often forced to live a miserable and solitary life.

Emerson was also not an exception to this. After his retirement, he was perhaps at a loss what to do. Belonging to any religious party or church was not suitable to the urbane rebel of Christianity. Moreover, he had been ill and despondent since the death of his wife and the illness of his brother Edward. He was even advised to go abroad, which he did. Still now we feel we can hear him crying to himself and encouraging his mind:

Your isolation must be elevation.

Stay at home in your heaven.

I must be myself.

How secret are thou who dwellest in the highest heavens in silence!

He also declared: "I cannot sell my liberty and power", and he consoled himself saying: "All persons have their moments of reason, and when they look out into the region of absolute truth, then they will justify me, and do the same thing." When he learned to be convinced of self-trust and of the high will in nature, he exclaimed: "No matter how often defeated, you are born to victory," and he comforted himself saying: "The reward of a thing, well done, is to have done it." And he admonished us not to retreat in the presence of all oppositions and not to capitulate to badges and names, to large societies and dead institutions.

He, however, reflected in his mind the actual state of things: "There are objections and criticism to every course of life and action. Do not craze yourself with thinking, but go about your business anywhere." He encouraged himself with these words: "Never mind the ridicule, never mind the defeat, up again old heart! there is victory yet for all justice." For all this loss or scorn, he could find consolation in exercising the highest functions of human nature. I have quoted some of his exclamations. His agony, however, was very bitter at the attack by his enemies. However severe their objections might be, his belief in selftrust, and in the soul in himself, brought him to the utterance of his own mind and his firm belief in victory.

Accept your genius, and what you think.

Make a hearty and frank expression of what force and meaning are in you.

Face the facts, and see them nearly, and these mountainous inequalities vanish.

These sentences show that he grew up to have confidence in himself. What are the grounds of his self-confidence? They are sometimes self-trust and genius, sometimes the soul in himself and faith in God. Just like an inspired man he believed in the guidance by God, and cried out: "Only by obedience to your genius, only by the freest activity in the way constitutional to you, does an angel seem to arise before you, and lead you by the hand out of the ward of the prison."

Obey thyself. By doing your own work, you unfold yourself. With the exercise of self-trust, new power will appear.

If people with this new power would act for themselves, "tossing the laws, books, idolatries, and customs, out of the window," Emerson said he would thank them and revere them; and the splendour of their names would be written up in all history. From these words, we can feel some sense of revolution. He may well be said to have been a kind of champion for a spiritual revolution.

Generally speaking, his writings are often so difficult to understand that we have sometimes to read them again and again in order to catch his real meaning. He often made leaps in arguments, and his incoherent words cause the reader to be at a loss. Some of them are mere ejaculations, some, impromptus, and others aphorisms.

Self-trust is the essence of heroism.

Speak to his heart, and the man becomes suddenly virtuous.

Obey thy heart, and thou shalt reproduce the Kingdom of God.

Our spontaneous action is always the best.

His self-confidence grew so strong that he became conceited of his greatness.

I was born into the great, the universal mind, — receptives of the great soul.

More and more the surges of everlasting nature enter into me, and I become public and human in my regards and action. So come I to live in thought and action with energies which are immortal.

With his self-trust and the soul embodied in himself, he could walk on with his own gait.

In a democratic state like America, everybody is permitted to speak his own mind freely. This, however, has some restrictions. He must be an educated man. Everybody cannot be an Emerson. Any bad man is not always permitted to speak or to do what he thinks best, or wants to do, because his sayings and doings sometimes do much harm to society. Indeed the State should give all of the people enough education to be good and cultivated citizens. We can't trust the mob, because they are often destructive and aimless.

Then came some reflections on the part of the self-conceited man. Emerson considered about his over-stressed words of self-trust.

No facts are to be sacred; none are profane; I simply experiment; an endless seeker with no past at my back.

Everyman has at intervals the grace to scorn his performances, in accompanying them with his belief of what he should do, that he puts himself on the side of his enemies, listening gladly to what they say of him and accusing himself of the same things.

Emerson tells us of the polarity, both sides of things. Good and bad are only names of the thing. Reforms also have both sides of good and bad.

The virtues of society are vices of the saint. The terror of reform is the discovery that we must cast away our vices into the same pit that has consumed our grosser vices.

When we are satisfied, we become conservatives, but we are radicals whenever intellect and conscience arouse new powers out of the recesses of the spirit and urge us to new and unattempted performances.

The net amount of man does not much vary.

When he walked into the wood, and saw "floods of life" streaming around him, he remembered ancient folks having beheld God and nature face to face, and enjoyed an original relation to the universe.

Here is the sanctity which shames our religions, and reality which discredits our heroes. We come to our own, and make friends with matter.

He found there in the wood, not a religion based on authority, but a religion by revelation which he had wanted to grasp since his retirement. This philosophy of intuition became the ground on which his afterward activities were conducted. He had cherished a hope of renovating the church and the world with his new revaluation and insight. He announced that you should not "grop among the dry bones of the past," but demand your own works and laws and worship.

The flowers, the animals, the mountains reflect the wisdom of his best hour. The sounds of the wind blowing through the wood, the murmur of the streams, and the songs of birds: — these were the music and pictures of the most ancient religion, he thought. In the woods he felt perpetual youth, returned to reason and faith, saw "all mean egotism vanished", and realized the currents of the universal Being circulating through him.

Give me health and a day, and I will make the pomp of emperors ridiculous.
I know that the whole truth is here in the wood for me.

The full consciousness of the presence of a higher, spiritual element urged him to say: "I am parcel or part of God," and "Take the place and attitude which you see your unquestionable right, and all men acquiesce." He was so pleased with his newly won serenity that he was "contented with simple rural life with God."

Armed with the philosophy of intuition and self-trust, he marched to deliver a severe attack against the churches and priests and preachings of his time. However earnestly the preacher preached his sermons, "the laws fashioned the citizen." He said: "Look at Nature. She goes on her own gait, and puts the wisest in the wrong. She makes very light of Gospels and prophets, as one who has a great

many more to produce."

The faith that stands on authority is not faith.

It was not only Emerson who opposed authority, but also Calvin, Luther, Milton, and many other reformers did so. Such a religion based on authority, he believed, "declines and the soul withdraws." If we were deprived of originality, truth, and character, we would be "easily disposed to resist the same authority of speech." He believed that the time was coming when all people would see that the gift of God to the soul was, not an excluding sanctity, but a sweet, natural goodness.

In the aisles of false churches, a just and heroic soul casts away the old
rubbishes before the law of its own mind.

Emerson thought all the forms and rites they stuck to were only in vain, because "faith made us, and not we it, and faith made its own forms." Although Emerson declared thus, he forgot that it was people that made forms and rites. "True faith should have its power to charm and command the soul" was his belief. And only by obeying the law of laws of nature, he thought, we could find pleasure and honor in God. Emerson announced that the highest revelation was that God is in every man, and to make people acquainted at first hand with the Deity was the duty of a universal and free religion.

The next violent attack by Emerson was against the church. He insisted on the reform of the church and the redemption of the soul. Objections to authority and to historical rites were his main points. He thought historical Christianity fell into an error, and injured the power of preaching. What the preacher preached was, not the doctrine of the soul, but an exaggeration of the personal and the rituals.

The priest's Sabbath has lost the splendour of nature; it was unlovely; we
were glad it was done.

If the worshippers should be molested with the formalities in the church, they would find themselves defrauded and disconsolate. When the religious service was ministered, the preaching, Emerson feared, might "give rise to quite other thoughts and emotion."

He was much opposed to the rite of the Lord's Supper. As I had already quoted his objections to it, he rejected the real presence of Christ in the bread and wine. It is only mentioned in Matthew's and John's Gospels. So Emerson was led to the conclusion that Jesus did not intend to establish it for perpetual observance when he ate the Pass-over with his disciples. He cried out that its "hollow, dry and creaking formality was too plain."

We must accept the tenet of the elders from the deep bottom of our heart
and from the genuine impulse of virtue.

In his essay *New England Reformers*, he told that: "The church, or religious party, is falling from the church nominal, and is appearing in societies of dissent, that are calling in question the authority of the Sabbath, of the priesthood, and of the church." The church seemed to him to be "tottering to the fall almost all life extinct." Indeed he deplored the "universal decay and now almost death of

faith in society.” There was no time when people were more needful of new revelation than today, he thought. Now was the very time to grasp new revelation with the mind. We must cast away the formalities and reconstruct the church in accordance with the soul in God. He couldn’t believe in the conversion by miracles. To do so was, Emerson thought, a profanation of the soul. We must endeavour to introduce in the preaching the moral doctrines, the law of laws, whose “revelations introduce greatness — yea God himself, into the open soul.” A true conversion should be made, he believed, not by miracles, but by the “reception of beautiful sentiment.”

Conformity was what the church demanded of the worshippers, but the church itself did not see the realities, and adhered to names and customs. Even Luther, Calvin, Milton, and many other reformers ignored books and traditions. He reached the belief: “Whoso would be a man must be a nonconformist.”

A conformist is pledged to himself to look only one side, the permitted side, not as a man, but as a parish minister.

Even though the world “whipped the nonconformists with its displeasure,” yet was the discontent of the multitude more formidable, he thought. He even proclaimed that the conformists’ brute force was a blindman’s buff, (whose meaning I can’t understand clearly.)

Emerson says that Jesus Christ’s mission was to let people know the presence of God and the coming of the perfect Reign of God soon to the earth for the last Judgment. Christ believed that God incarnated himself in man. Alone in all history the son of Man estimated the greatness of man. Therefore he was the only soul in history who had appreciated the worth of man. Emerson’s lamentation was that the Lord’s holy name, once the centre of admiration and love, got now “petrified into official titles, which killed all generous sympathy all liking.” Only by his holy thought, Jesus Christ serves us, he thought.

Let him lie as they befall, alive and warm, part of human life and of the landscape of the cheerful day.

Emerson couldn’t believe that Jesus Crist was incarnated into God. He was the Lord, son of Man. We must not, he thought, “degrade his life and dialogues out of the circle of his charm by insulation and peculiarities.”

Now he directed his spearhead of charge into the preaching in the church where he had once preached his sermons. He delivered his violent attack against the vulgar tone of “religious teachers”, their profanations of Christ, and the injury to faith.

We are now so far from the road to truth, that religious teachers dispute and hate each other. The injustice of the vulgar tone of preaching is not less flagrant to Jesus than to the soul which it profanes.

The preachers do not see that they make their gospels not glad, and shear Christ of the locks of beauty and the attributes of heaven.

The world seems to them to exist for Christ, and they have not yet drunk so deeply of his sense as to see that only by coming again to themselves, or to

God in themselves, can they grow ever more.

The injury to faith throttles the preacher, and the goodliest of institutions becomes uncertain and inarticulate voices.

Emerson believed that the office of ministry was the "first in the world" and preaching should be the "expression of the moral sentiment in application to the duties of life." He announced: "The man on whom the soul descends, through whom the soul speaks, alone can teach."

Was not prayer also a "study of truth? — a sally of the soul into the unfound infinite?" Even in the commonplaces of prayer and sermons, though foolishly spoken, there might be some secret expressions which "broke out in a moment of piety from some stricken or jubilant soul." What prophet made it sensible to the listeners that "man is an infinite soul"? Who preached at the pulpit those sermons which, by virtue of the melody of the soul, "imparadised his heart, and so affirmed its own original heaven"? Where could be heard the august law of moral being by which their fore-fathers, Puritans, had found in Christ the "longings for their austere piety and civil freedom"? What pastor could preach the soul of God in man, and "convert life into truth"? He did not tell to the audience the story of his life which he passed through the "fire of thought." These are his last recommendations for the ministry:

God is, not was; he speaks, not spoke. Go alone; refuse the good models; be not the imitators, but the inventors.

He should hold to the true Christianity: a faith like Christ's in the infinitude of man, and in the dignity of spiritual being. The preacher should cast away conformity, traditions, and supernatural revelation.

Fashion, custom, authority, pleasure, and money are nothing to you. As a "new born bard of the High Ghost", the religious teacher ought to sing the holiness of God, "act rectitude, give bold benevolence and kindness" to others, just like Christ loved the poor, strangers, and even enemies. He should effect the conversion, not with miracles, but with the beauty of the soul. That would be the real redemption of the soul, he believed firmly.

(2) HIS DEMOCRACY

Patrick Henry (1736-89) made a revolutionary speech in the Virginia Assembly on April 19, 1775: "In vain, after these things, may we indulge the fond hope of peace and reconciliation. There is no longer any room for peace, if we wish to be free; we must fight. An appeal to arms and the God of Hosts is all that is left to us. I know not what course others may take; but as for me, give me liberty, or give me death." Thomas Jefferson cried out in the proclamation of war: "Britons boast of their privileges and civilization and yet proffer no milder condition than servitude or death." T. Paine tells in his *Crisis*: "Tyranny, like hell, is not easily conquered; yet we have this consolation with us, that the hardest the conflict, the more glorious the triumph." George Washington also wrote to J. A. Washington his brother (Dec. 18, 1779), saying: "You cannot form no idea of the

perplexity of my situation." How difficult was the victory of the American revolution? We can hardly guess it. However hard the War of Independence was, the American democracy was at last achieved.

About the days of Emerson democracy had gradually taken root in the American people. Although there were a lot of problems to solve such as the abolition of slavery, corrupt parties, the American democracy went prevailing. Emerson's concept of democracy was on the whole moderate. Every American (except Negroes) had equal rights, which were guaranteed in the American Constitution and the Declaration of Independence. Emerson says in his *Politics* that the institutions were not aboriginal and were also alterable, because they had once been an idea or act of a single man. That we were not to be "held to our faith by compulsory authorities," Emerson believed, was the essence of the democratic faith in the dignity of the human spirit. He thought democratic society would be strong when it united all the strength common to its individuals.

People now acquired democratic manners; they foam at the mouth and they hate or deny each other.

Democratic institutions seemed to him not better, but only fitter to the people. They prized the freedom of the individual. He was unsparing of his praise:

The religious sentiment of today accords better with the democratic form. In fact the people were very vain of the democratic institutions which were singular in this, that they sprung from the character and condition of the people.

The nation still tried to maintain the political system faithfully and ostentatiously, "preferring it to any other in history."

About those days the idea of self-government was one of the popular tendencies of the world. Its aim was to leave the individual to the "rewards and penalties of his own constitution." People should be cultivated to promote the advantages of the democratic government. Emerson tells us: its chief objects are the education and culture of the individual, cultivating character and freedom, and carrying out reforms. The State exists only to educate the wise men, he believed, and with the appearance of the wise man the State would expire. This idea seems similar to the prophecy of Karl Marx that in communistic society a state will disappear when there comes out a classless society.

In democratic society we ought to pay respect to the opinions of the minority and local rights, and esteem intellectual and moral independence and cultural freedom. These elements were often threatened by the "centralizing, materialistic conformity of the State." So Emerson had a firm belief in the power of the people renovating the State on the principle of love and right.

Emerson was an individualist. To him man was an organ of moral and supernatural force, exercising his proper powers under any law or tyranny. However, under the dominion of an idea such as civil freedom, man's force was often out of consideration.

Although in accordance with the spirit of the age, the democratic institutions

were not without exception from the defects of other political forms. Some feudal states in Europe were "alarmed at the democratic institutions lapsing into anarchy." And also some older Americans were "learning from Europeans to look with some terror at our turbulent freedom." They feared that they could find no check in the "despotism of public freedom". Too much liberty would develop into self-indulgence, but want of freedom would end in stupefying conscience bound by the laws. Emerson was also afraid that the democratic system was bothersome, and might at any moment run into anarchy. In fact, as he feared, every state was corrupt. His admonishment was that every good citizen should not obey the laws too well. The State seemed to him a "trick, a cunning of politics." "The political parties were founded on instincts, or rather on their own humble aims, defending their property and interests." Under consideration of their own interests the parties endeavoured to make laws.

The parties were those of circumstance, not of principles. They were perpetually corrupted by personality.

They reap the rewards of the docility and zeal of the masses that they directed.

They had not at heart the government of love and virtue which democracy promised to its people. Just as Marxists did, Emerson denounced the way by the bourgeoisie of protecting the privileges of the rich. He cried out: "Too much weight had been allowed in the laws to property." He could not permit that such a structure would remain for the rich to "encroach on the poor, and to keep them poor for ever." The law of property was injurious and its influence on persons was harmful and degrading. In fact a man's right to property was unequal, although his rights as a person were equal. Owing to primogeniture, or donation, or diligence, or hard work, property came unequally to the person. You should not therefore put too much stress on the right to property. Marxists blamed the American democracy of having no real equality because of its unequal property. However, the equal distribution of property among its people could not solve the problem of equality.

A man is selfish in nature, especially as to money, and even so tyrant as to make others serve him with the force of his riches. But if a person was ordered to do this or that, he would never obey the order without money. Emerson says:

This is the history of governments — one man does something to bind another.

Hence, the less government we have, the better; the fewer laws, and the less confided power.

Emerson esteemed education as one of the highest objects of the State. Most "moderate, able, cultivated conservatives" were only devoted to the defence of property; they were too selfish and far from being good citizens, he thought.

Truly the only interest for the consideration of the State is persons; and that property will always follow persons; and the highest end of government

is the culture of people; and if men can be educated, the moral sentiment will write the law of the land.

The State should encourage the arts, and religion, establish schools, and you should befriend the poor, the Indians, and the immigrants, he thought. Even the most religious and instructed men in the Republic did not rely on the moral sentiment in government. As Emerson points out in his *Politics*, the State had no reliance on love and moral sentiment as a basis of democracy. Still further no one had ever illustrated the nice influence of character on government. Malthus, Ricardo, or Queen Elizabeth I, or any President never alluded to them. Emerson believed that the appearance of character and love in government would "make the state unnecessary." "The wise man is the State; he needs no feasts, no palace, no statute book, no library, and no school." His wise man was just like the Seijin in the *Analects* of Confucius. The wise man had the spell to draw the prayer and piety of all people to him. The Seijin could act as freely as he wished without falling into errors.

Society was fluid. Some young men in the Republic believed that "law could make a city," but the wise man knew that "legislations were only a rope of sand which perished in the twisting." As he tells in *Politics*, the law was only a memorandum, and in accordance with the advance in culture, the law itself had to be altered and improved.

The above-mentioned views were his chief points on democracy. His discourses on it are fragmentary and not logical. There are not found in his essays such as those of present-day democratic scholars. Just like his transcendentalism, his democracy had no logical system, and his advice to it was obliged to dwindle to negligence. J. Dewey, however, appreciated the democratic element in his thought and faith in the power of ideas. Still more the frontier individualism which afforded the equalitarian and generous spirit of the frontier to Americans gave him a belief in self-reliant democracy. To him culture and education were chief objects of democratic government. As we have already quoted his opinions on the State, to educate wise men was the chief role of the State; and the State would expire with the appearance of the wise man, he believed.

However, he much feared that if a democratic state should be ruled by a mob, the state would come to ruin. Indeed everybody prayed to God that the mob might not exist and only justice prevail all over the world.

(3) HIS FREEDOM

We cannot hear from Emerson such a courageous cry for freedom as P. Henry's speech in the Congress: "Give me liberty, or give me death." He also had no logical essay on freedom, because he seems to have had enough liberty assured in the American Constitution. He had enjoyed it enough. Although he appreciated religious freedom, he found it imperfect when he had to resign from the church owing to the difference of opinions on the Lord's Supper. He could not trust the freedoms assured in the Constitution.

Even under the primeval despots of Egypt, history honestly confesses that

man must have been as free as culture could make him.

The volatile essence of our will is for ever escaping again into the state of free thought.

Since his resignation from the pastorate, he had made many a lecture, or a lot of essays on several topics. However, he feared, if freedom of utterance were denied the thought would lie on the man like a burden. Indeed every idea or thought of genius had so much weight as to alter the world. He realized that the revelation of thought could take man out of servitude into freedom.

In his essays we can find very few insistences on freedom, but Emerson thought the citizen had freedom not to pay undue taxes, or not to attend church, where he ought to have attended as a true Christian. As I will tell afterwards, he tried to persuade the audience to be free from the formalities. After all he enjoyed freedom enough, so he had not to explain it in details. It was the natural achievement of Emersonian individualism.

(4) HIS EQUALITY

When the Puritans were persecuted by Queen Elizabeth I, they had found in Christ an earnest longing for their austere piety and civil freedom. (Although they gave no tolerance to any heretics, after they had built a New Zion State in Massachusetts). The Puritans wanted to get equal treatment from the government as Protestants had. They had entertained a firm belief in equality before God. In old days, rich and poor, good and bad, and young and old, went to church as having equal rights in the soul. Indeed everybody ought to have his equality to the church, to the state, and to every other man. The disparities of power in men were, Emerson believed, superficial. Generally speaking, the net amount of man and man did not much vary. Moreover, everybody had a soul in himself. That's the logic of equality of the former minister who had very few references to it in his essays.

(5) HIS HAPPINESS

When his first wife died in 1831, he was lonely and weak. His retirement from the pastorate increased his misery. In 1834, he remarried Lydia Jackson and "begot" four children by her, and afterwards felt scarcely unhappy. Only in a few sentences the words happy or happiness are found in his essays.

To fill the hour — that is happiness — the true art of life is to skate well on them.

The happiest man is he who learns from nature the lesson of worship. Embosomed in beauty and wonder in nature he realized what were important for happiness. They were cheerfulness and courage and the endeavour to realize aspirations. He held fast to hope and happiness. St. Augustine frankly says that the desire for happiness is the root and ground of man's being. Contrary to the Christian's hope for happiness in heavens, Emerson's was happiness in labour, righteousness,

and veracity. He contemplated that happiness was eternally attached to the true life in the spirit. Only in the life of the spirit could be found true happiness — this was Emerson's conviction.

(6) HIS REFORM

As Emerson tells us in his *New England Reformers*, people were startled to find the great activities of thought and experiment. Some of these activities were movements of temperance, nonresistance, abolition of slavery, and others those of socialists and ultraists who met to "call in question the authority of the Sabbath, of the priesthood, and of the church." They were revolutioners, who were urged by the spirit of protest and detachment. They aimed at protesting against existing evils. In fact the country seemed to him "full of rebellion, and full of kings." At last the idea of reform had "aroused all the wit and virtue in the world to ponder on the question of reform." But some people feared it might be a subversion of their political system, rejecting their opinions, tastes, and manners of living. However, the nature of revolution was, Emerson thought, a purely moral force. It promised a "recognition of higher rights than those of personal freedom, or the security of property," — that is, an assertion of the character of every one. He admonished us that "every project in the history of reform, no matter how violent and surprising, is great, so long as it is the dictate of a man's genius and constitution from the whole spirit and faith of him."

He says that the revolution must be "wrought by the gradual domestication of the idea of culture." First of all, the reformer must renovate himself and then try to renovate things around him.

He tells us that young people thought and wrote much on labour and reform, and "for all they had written, neither the world nor themselves had got on a step." Society was an illusion to young people, but it was fluid, had no roots and no centres. They believed that laws could "make the city or grave modifications of the policy, but the foolish legislation was a rope of sand which perished in the twisting," he thought.

Emerson stood for revolutions, but he felt sure that love and character could only achieve reform, abolishing old traditions, laws and schools before the law of his own mind.

The force which moves the world is a new force.

He believed in Providence, Love, and God, that could build a reformed Elysium of democracy.

(7) THE TRANSCENDENTALISM

Emerson was champion of change and freedom. Skeptical of the traditional faith, he wanted a freer religious belief. He, inspired with German metaphysics, formed a transcendental group — a party of future. Or rather around him gathered a circle of friends, which became a party of social reform. Although the number of them was at first small, their enthusiasm was fervent. There were among them

Margaret Fuller, a woman of genius, Alcott, an educational reformer, H. Hedge, C. Francis, and so on. They expressed their opinions on the reform of society in education, morals and politics in the quarterly review *Dial*. They were indeed the partisans of hope and newness. They maintained with Emerson that the ultimate reality could not be known through the senses, but with intuition. They were against rationalism, Locke's skepticism, and the restraints of orthodox Catholicism. They insisted on social transformation and liberalism. They wanted to demolish the old traditions and social structures, and to cultivate the possibilities of a unique American culture and to "relight the spiritual faith." They believed that the individual might rely with confidence upon the intuition in his mind, rather than depending on traditions and authority.

As one of the critics says, they took "religion into the open air, naturalized it, and democratized it." As his essays *Nature* and *New England Reformers* show, his primary objects were to realize direct revelation from God, an inspiration of the spiritual world. He believed that the worth of the individual was assured by the political principles of the Declaration of Independence. Together with Emerson the group believed in their own creative powers of perception. In spite of their fervent belief in reforms and in many social, educational reformations, their experiments of revolution proved unsuccessful. Although enhanced sometimes by revolutionary fervours and sometimes by frontier democracy, transcendentalism was in fact unable to cope with the growing materialism of an industrial age.

In spite of Emerson's belief that all true reforms must come from within the individual, most of the transcendentalists participated in many outward social reform movements, such as universal suffrage and anti-Sabbatarianism, and after all retreated before the currents of the world. What were the causes of this failure? As Emerson warned in his essays, they were destitute of the endeavour to realize their aspirations. Moreover, the party, in accordance with Emerson's advice, had no code to bind each other into a united group. He had no systematic philosophy of transcendentalism. That's the reason why his logic was different from Marxism. With his death this ideal also went to the land of oblivion.

(8) **EMERSONIAN INDIVIDUALISM**

After his resignation from the pastorate, he wanted to get a firm ground to rely on. What he arrived at was individualism, which was based on moral sentiment and the ethics of self-reliance. According to Christian morality with its foundation on charity and love, he believed with his transcendental group that intuition could prove a man's identification with the Deity. An Emersonian individual believed himself inspired by the Divine Soul.

Man is conscious of a universal soul within or behind his individual life.
Within man is the soul of the whole.

Emerson believed in God within man:

If a man is at heart just, then in so far is he God; and the safety of God, the immortality of God, and the majesty of God do enter into the man with

justice.

These words were what the Sage in Concord had ever preached at the pulpit. He never put away his way of preaching God. His recommendation was: "We will walk on our own feet; we will work with our own hands; we will speak our own minds."

The world is nothing; the man is all; in yourself is the law of all nature.
What your heart thinks great, is great.

Indeed these confidences in the "unsearched might of man" were his gospel.

The heart in thee is the heart of all.

Emerson grew so self-conceited as to say: "What I must do is all that concerns me; not what the people think."

Good and bad are but names; the only right is after my constitution; the only wrong, what is against it.

He wanted to live a unique life as a man and even told us that he would "make the pomp of emperors ridiculous."

My life is for itself, and not for a spectacle. It should be an alms, a battle, and a conquest.

The private life of a man shall be a more illustrious monarchy, more formidable to its enemy, than any kingdom in history.

His trust in individualism was so extraordinary that he was, as it were, a king who could do anything that he thought good. Everyone could not rely on himself as Emerson did. However, pledged with his spiritual faith, and encouraged by the frontier spirit, his individualism contributed to the American democracy by creating a new kind of civilization.

(9) THE INTELLECTUAL DECLARATION OF INDEPENDENCE

Emerson advises us in his *Nature*, the Scripture of Individualism, that we should have a "poetry and philosophy of insight, not of tradition, and a religion by revelation, not of the history of our fore-fathers."

Let us demand our own works and laws and worship.

In his lecture on *The American Scholar*, a treatise of Intellectual Independence in 1837, Emerson declared the independence of American culture.

Throw away the Europe, an old faded garment of dead persons, the books, and their ghosts.

Let us drop this idolatry. Let us even bid our dearest friends farewell. We will be dependent no more.

America seemed to him a "poem" among the "barbarous materialism" of his time. Emerson proposed in his lecture that not in European modes of thought, nor in its concept of philosophy, but through the enchanting experience of life in the New World itself, you should construct your unique philosophy and culture. Then there would come out a new dawn of consciousness of greatness in America, he believed.

(10) THE CONCLUSION

Emerson, a gentle soul by nature, became an urbane rebel who vigorously challenged the conformists. An individualist, he was indifferent to dialectic and controversial arguments. He says life is not dialectic. He was more assertive than speculative, more suggestive than explanatory. He was not an elaborate theorist. So there are many instances of contradictions, or rather ambiguities found in his wise sayings.

- (1) Spirit is the creator. Virtue is the creator and the governor.
- (2) Good thoughts are no better than good dreams, unless they be executed.
Without action thought can never ripen into truth.
Every thought which genius and piety throw into the world, alters the world.
- (3) Life itself is a bubble and skepticism, and a sleep within a sleep.
Life is hereby melted into an expectation, or a religion.
Life is a train of moods like a string of beads.
- (4) Every law and usage was a man's expedient to meet a particular case.
The law is only a memorandum. It is alterable according to the culture of people.
Law is sovereign over all nature.

Indeed we cannot interpret the difference of the meanings of law so easily as he thought. Emerson also insisted on the importance of love.

Love is our highest word and the synonym of God.
Love is omnipresent in nature as motive and reward.

He advised us to govern the state with love and character. You should make the most use of them in government, he said.

E. M. Forster, however, tells us in his *Two Cheers for Democracy*: "Love is a great force in private life. But love in public affairs does not work. It has been tried again and again by the Christian civilization. And it has always failed." His individualism is ethical, and consists in the perception that there is One God. So his ism cannot be applied to everyone who has no reliance on God. He could not justify a self-indulgent egotism. After all, Emersonian individualism, the belief in the infinitude of an individual, made a considerable contribution to the development of democracy. Especially he insisted on the moral doctrine as essential to the cultivation of the American people. And his belief that you must not be held to your faith by compulsory authorities was the essence of his democratic faith in the dignity of the human spirit. He was indeed a constructive critic in a democratic society. A representative writer, he became, not a parish minister, but a pastor of the world. For all his reform movements and disregard of spiritual authority

he was called the Sage of Concord.

The End (1973.9.1)

CHIEF REFERENCE BOOKS

| | | | | |
|-----------------|--|------------------------------|-------------|------|
| Commins, Saxe | <i>Basic Writings of G. Washington</i> | Random House | New York | 1948 |
| Cook, R. L. | <i>R. W. Emerson: Selected Prose and Poetry</i> | Holt, Rinehard & Winston | New York | 1966 |
| Dent, J. M. | <i>The Social Contracts and Discourses by J. J. Rousseau</i> | E. P. Dutton Corp. | | 1923 |
| Emerson R. W. | <i>Essays 1st and 2nd Series</i> | J. M. Dent & Sons | London | 1930 |
| Emerson R. W. | <i>Representative Men</i> | Houghton Mifflin | Boston | 1915 |
| Forster E. M. | <i>Two Cheers for Democracy</i> | Edward Arnold C. | New York | 1952 |
| From, Erich | <i>The Sane Society</i> | H. R. & Winstn | New York | 1955 |
| Ishida Kenji | <i>Representative Men by R. W. Emerson</i> | Kenkyusha | Tokyo | 1952 |
| Johnson, G. W. | <i>Communism: A Study of Revolution</i> | Bantam Books | New York | 1966 |
| King M. L. Jr. | <i>A Stride toward Freedom</i> | Joan Daver | New York | 1965 |
| Lindsay, A. D. | <i>I Believe in Democracy</i> | Oxford U. Press | London | 1941 |
| MacIntyre, A. | <i>Marxism and Christianity</i> | Penguin Books | London | 1972 |
| Miles Josephine | <i>R. W. Emerson</i> | Univ. of Minnesota Pamphlets | Minneapolis | 1964 |
| Oida Saburo | <i>R. W. Emerson by M. Arnold</i> | Yamaguchi Shoten | Kyoto | 1961 |
| Tawny R. H. | <i>Religion and the Rise of Capitalism</i> | Penguin Books | London | 1969 |
| Woodward W. E. | <i>Tom Paine: American Godfather</i> | E. P. Dutton | New York | 1945 |
| | Encyclopedia Americana | | | |
| | Encyclopedia Britanica | | | |
| | The American People's Encyclopedia | | | |
| | New Testament | | | |
| 石田憲次 | アメリカ文学の展開 | 研究社 | 東京 | S.25 |
| 梅原猛 | 美と宗教の見発 | 筑摩書房 | 〃 | S.45 |
| 加茂儀一 | ルネッサンスとヒューマニズム | 日本評論社 | 〃 | S.24 |
| 刈田元司 監修 | アメリカ文学作家シリーズ (第9巻エマーソン) | 北星堂 | 〃 | S.43 |
| 斎藤光 | エマーソン | 研究社 | 〃 | S.44 |
| 戸川秋骨(訳) | エマーソン論文集(全3冊) | 岩波文庫本 | 〃 | S.15 |
| 柳田泉(訳) | (代表偉人論叢) | 南北書園 | 〃 | S.22 |

診断主義ケースワークと機能主義ケースワーク

—方法論を中心として—

下 田 正

今治明徳短期大学

Diagnostic Casework and Functional Casework
— from a view of the treatment methods —

Tadashi SHIMODA

Imabari Meitoku Junior College

I. 課題考察の視座

ソーシャル・ケースワーク (Social Casework) は、社会福祉事業の分野で発達してきた、人間援助の専門技術ないし方法の体系の一つである。

この稿においてはそのケースワーク論の考察を、'20年前後からアメリカで盛んになつた診断主義ケースワーク (Diagnostic Casework) と、'30年代にはいってその診断主義ケースワークを批判し、それに拮抗する形で形成されていった機能主義ケースワーク (Functional Casework) との方法論の比較を通じておこなうものである。

一般的にケースワーク理論構成の流れはケースワークの価値・目的論から方法論へといふ方向を辿り、そしてそれは逆に方法論から価値・目的論へと結びつくことによって理論の論理的整合性を保障しようとしている。いわば、ケースワークの大前提、価値・目的によって各方法を導き、それと同時に、後者が前者のさし示す方向に逸脱しないかぎりにおいて、その正当性を裏づけしようとするのである。ケースワーク論の比較検討においては、そういう価値・目的論から方法論へといった首尾一貫した全体的ケースワーク論（価値・目的論を含めた方法論・過程論）を個々に論じた上でそれであることが望ましい。しかしながら、ここでは二つのケースワーク論に含まれる価値・目的を正面きって取りあげないで、それを一応棚上げした形で論をすすめている。その理由の一つは、ケースワーク論にあらわれる価値・目的という概念の煩雑さに由来する理論構成の困難さという研究方法上の難点である。さらに、価値・目的論をあえて論じないもう一つの理由は、ここでとりあげるケースワークの治療・処遇に焦点を合わせた方法論の検討が、決して価値・目的論と遊離している性質のものでないということである。結局、方法論の比較検討は、間接的、内在的にはその価値・目的論を含みえると考えるのである。そのことは、価値・目的という概念そのものが、その方法に一つの外在的オリエンテーションを付与すると共に、内在的にそれを規定する側面をも持つということを意味している。

以上の理由から、ここにおける課題考察は、その価値、目的を直接的に論議の対象としないで、一応ケースワークの方法論を中心としたそれである。

このような考えのもとに、まず診断主義ケースワークと機能主義ケースワーク方法論の心理学的精神分析的基盤を明確にすることを試み、さらにそれを土台として両者の方法論の特徴を比較しながら、考察していくこととする。

II. フロイト学説

診断主義ケースワークに多大な影響を与える、その理論的基盤となったフロイト学説についてその要点を述べておこう。特にここではケースワーク関係（ワーカーとクライエントの治療関係）、ケースワーク援助に関連した諸点を中心にみていくこととする。

まず精神分析医（精神科医）フロイトといえば“無意識”という語を想起させる。彼は臨床上の経験から、なかでもヒステリー治療や催眠療法等の実践から、人間の精神過程には、本人に意識されていないもの、本人がその意志ではどうにもならないもの（無意識）の過程が含まれているという認識にたち、深層心理学(depth psychology)をうちたてようとした。さらに、この無意識なるものは、人間の自由を拘束し自由な精神の発現を制限するものとしてとらえられ、それは<悪しきもの><克服されるべきもの>であるとしてそれを洞察し自覚しなければならないと、理性主義者・合理主義者フロイトは主張する。その洞察・自覚の過程が、とりもなおさず精神分析療法でいう<自由連想法>である。まさに、この着想・実践は、前近代から近代への時代的転換（非合理的な“魔法にかけられたような閉じた世界”から合理的な“科学的に開かれた世界”）の機に合っていた合理主義的な理論と実践であったといえよう。

さてこの人間行動の根本的動因としての無意識をとらえれば、それは無意識的行動として表現されるのであるが、それはリビドー(libido)という心理的エネルギーであり、性的衝動を意味する。フロイトのいうこの無意識的衝動・性的衝動とは、普通常識的に理解されている法本能の概念よりも、もっと深層のレヴェルのものであり、もっとプリミティブなものであって、それは無意識的な肉体の興奮（緊張）と興奮からの解放（弛緩）の一連の生物学的傾向をさしている。したがって、彼の性欲論は広義な意味内容を包摂するものであって、単に性器的結合でもって完結するような成人の性欲に集約されるものではない。しかしながら、無意識=性的衝動といった彼の考え方は、汎性欲主義(Pan-sexualism)として巷に浸透し、「臨床経験科学としての精神分析の本質をとらえることなしに一個の思想、フロイティズムとして流布された」（現代のエスプリ・精神分析・小此木啓吾編）のである。こうして軽薄なフロイディアン、そして浅薄なフロイディズムが生まれ、その批判もでてきたのである。しかし、正統的フロイディズムの本質は、前述したように、臨床経験に根ざしたところから導きだされた結果としてあるのであり、それは無意識の内容である性的衝動（緊張とその弛緩）の精神生活への多大な影響を明確化することにあったし、それを<悪しきもの>として克服すべきだとする倫理性にあった。

こうしたフロイトによる人間の精神過程に介在する無意識の発見は、デカルト以来の心身二元論にもとづいた、精神は意識なり、それは自由を保障するといった図式を根底的にゆるがした。フロイトの無意識の概念は、小此木啓吾氏の言葉を借りれば、人間の精神の肉体性を表現するものであり、さらにヒステリーの肉体的症状の例でみられるように肉体

の精神性までをも言及するものであったといえよう。このような人間理解から、精神分析療法なるものが、無意識からの、精神の肉体性からの解放・自由を目指すものであったのは容易に理解できることである。フロイトの唱える自由連想法と呼ばれる精神分析療法の基本的技法は、患者と精神科医による治療関係を媒介とした、<無意識の意識化>を図るために下段であったのである。

さて、無意識の意識化をはかり、さらには人間のもつ理性または意志によって克服すべきものは、前述した通り<性的衝動>であるが、それは社会によって抑圧されるものである。社会的拘束によって抑圧された人間の原始的衝動は、常に心理的葛藤として惹起するのであるが、それを社会的に許容される範囲において有効に処理しえないところに、夢・言い間違い・失錯行為・その他の神経症的行動を生じさせる原因があると考えるのである。いいかえれば、人間の精神生活を基底的に支配する無意識的衝動と、その社会的抑圧の力学的葛藤の結果として、神経症状があらわれると主張するのである。

それでは、人間は、その衝動と抑圧という心理的葛藤という事態に際して、いかなる心理的試みを行なうのであろうか。フロイトは、その心理的試みを、否認、退行、固着、抵抗、同一視、反動形成といった概念で説明している。それら諸々の無意識的防衛機制を根幹として心理的葛藤を回避し克服しようとするのが人間なのである。しかし、無意識的な葛藤を無意識的防衛機制で克服することは、一種の自己矛盾である。ある時は、そしてある人はそのような心理過程でもって、種々の心理的困難を乗りこえることが可能かもしれないが、究極的にその無意識的葛藤を解決するには、無意識の心理過程に對置して意識の心理過程を定位しなければならない。もしも人間のパーソナリティが、その無意識の精神過程に防衛機制という名の完全な自動安定化装置を備えつけていようとすれば、あらゆる神経症的症状は如何なる意味を持つのであろうか。

フロイトは、神経症を無意識にとらわれ身動きできなくなつた人間の症状としてとらえ、そこからの自由な人間の解放を目指すために、無意識の葛藤と無意識の防衛機制の解体と再構成を志向し、意識化を強調したのである。そして彼は、無意識の意識化をはかる際の治療的精神過程へと言及していくのである。そこに有名な彼のいう精神構造論がある。

フロイトは、無意識論から、その無意識の意識化を保障する精神構造（心的装置）論の導入をこう述べている。「われわれが研究をすすめるあいだの唯一のよりどころは、これまで意識か無意識かの標識であった。最後に、われわれは、この標識がいかに曖昧なものになるかを知った。さて、われわれの知識のすべては、つねに意識にむすびつけられている。無意識的なものすら、われわれがそれを意識的なものにすることによってのみ知ることができる。とはいいうものの、それはどうして可能なのか？ なにかを意識的なものにすることはどんなことか？ いかにしてそれがおこりうるのか」（フロイト著「自我論」p.251 日本文社刊）

フロイトは人間のパーソナリティ構造として、その構成因子を三分法とし、それぞれ根我 (Id)・自我 (Ego)・超自我 (Super-Ego) と呼んだ。これら三つの心的装置、無意識的衝動としての根我、良心・道徳を代表する超自我、前二者の中間にて調整する役割をもつ現実の代表としての自我は、すべて根底的には不快をさけ快をうむといった快楽原則 (the pleasure principle) によって規定されながら、また相互に影響を及ぼしながら、精神の内的統一性と恒常性を維持していくのである。その中でも彼は精神の統一性を保障してゆく

際の重要なキーコンセプトとして自我の役割に注目した。それは、本能的衝動としての根我と、それを検閲する良心、道徳・社会を代表し、外界の内面化という心理的過程をへて形成された超自我との中間に位置し、現実原理(the reality principle)にのっとった両者の調整的役割を行使し、その精神の内的統一性を確保しようとする総合的な自我の役割である。このような自我論を展開しはじめるこにより、次第に従来の深層心理学の研究と同時に、自我心理学(Ego psychology)の分野も開拓しはじめたのである。こうして、フロイトの自我論のいう、自我の概念・機能についての考えは、無意識の決定論の前に屈してしまった人間が、その無意識のカラクリを洞察し、自覚し(無意識の意識化)、自由を獲得してゆく精神過程を説明するのに重要な契機を与えるのである。しかしながら、彼のいう自我の概念について補足するならば、厳密にいえば、それは常に自我=意識としてとらえられるものではない。発生論的にいっても、その自我とは、そもそも無意識の動因(根我)から由来するもので、そこから分化した形としてある以上、決して根我と無縁ではない。むしろ自我は根我の延長線上にある。「自我は知覚=意識の仲介のもとで外界の直接影響によって変化するエス(根我の意、筆者注)の部分であり、ある程度まで表面区分の一継続であることが容易に理解される。また自我はエスに対する外界の影響とエスの意図を有効にはたらかせるようにつとめ、エスの中で拘束されずに支配している快楽原則の位置に現実原則をおこうとつとめている。」(フロイト著「自我論」p. 260)といったものである。

豊富な臨床経験に基づく、フロイトの学問的業績を簡単に述べることはできないが、一応フロイト心理学の主要な概念を中心に、精神分析の概要をみてきたわけである。

以上、簡潔に特にその臨床的治療関係に照準をおいて要約しておこう。

(人間の無意識とその意識化)

1. 無 意 識

フロイトは、彼の精神医学的臨床上の経験から、「われわれの精神生活は、われわれが意識している部分だけに限られているのではなく、意識的動機と合理的決意の背後には意識の場から抑圧された、隠れた無意識的動機がうごめいている」(ジャンポール・シャリエ著「無意識と精神分析」)ということを明確にし、精神生活の根幹的実在として無意識を把握した。さらに、人間の神経症的症状はその無意識の葛藤の所産・産物としてとらえられるとする。

2. 無意識の意識化

心身の病態をもたらしている無意識の葛藤を解決するためには、患者はその自我の機能を生かして、それを意識(自覚)し、洞察し、さらに彼の理性でもって克服しなければならないとフロイトは考える。そこで精神分析療法でいう“自由連想法”という一技法は、医者と患者の治療関係を通じて、無意識の前に屈服した患者がそれを自覚し、ひいてはそこから解放されるための手段としてあるのである。

3. 治療場面における抵抗(感情転移)

人間行動の根本的動因(drive)の無意識的衝動とは、フロイトのいう性的衝動であるが、それは性抑圧の社会に遭遇することによって精神内界に心理的葛藤をおこさせる。この葛藤から逃れるために用いる様々な人間の心理的試みを防衛機制という。防衛機制の中でも、

特に機能主義学派のいう意志・自己主張・対抗意志の概念を意識した時、ここでとりあげる必要があるのは、治療場面での抵抗の概念であろう。よってそれについて、少しだけ触れておこう。この防衛機制としての抵抗は、患者と医師とのダイナミックな治療関係に、患者の感情転移という形でもちこまれたもので、その関係化を否定する方向に作用するものである。フロイトは、この抵抗について、それは患者の自覚的主体的な“投企”としてあるのではなく、まさに心理的レヴエルでの無意識的転移であり、対象化・解釈化されるべきものとしてあると考える。(ランク学説での意志・対抗意志の項参照されたい。)

4. 過去の経験の重視

フロイトによる精神分析理論と精神分析療法の主要な関心は、人間のそして患者の深層心理の解明にあったわけだが、その解明にあたって注目すべき事は、患者の過去の生活史であった。過去の生活史(人間関係を中心とした生活経験)において、「無意識に加えられてきた、さまざまの圧迫・歪曲・萎縮・不安」(現代のエスプレー精神分析一)，などが現在の人を形成しているというのである。よって、患者に過去の生活史を述べてもらうことを通して、自分自身の心理ダイナミズムを歴史的因果関係的にとらえるように治療を進めしていくことを重要視するのである。

5. 自我的強化

精神構造論において、フロイドは自我の概念を明確にし、その役割・機能に着目した。それによると無意識を代表する性的衝動と、またその原始的衝動に敵対する社会的抑圧との葛藤との間に立つ、比較的無意識的葛藤外に位置づけ可能な自我でもって、それを強化することによってこそ、葛藤の中で身動きできない人間を救うことができると考えた。そして自我の強化により、パーソナリティーの内的再統合をはかるうとするのである。

III. ランク学説

ここでは、機能主義ケースワークの心理学的基盤となったランク学説を考察していきたい。

フロイトの高弟であったオーストリア人ランク(O. Rank)は、長年にわたるフロイトとの研究・実践面での交流を経て、'24年の彼の論文、「出産外傷」(Geburts trauma)を提出するに及び、彼の師と袂をわかつあった人として有名である。フロイトとその仲間と共に過ごした期間は、18年間もの歳月であった。

彼が、正統派精神分析と拮抗する形で誕生させた、彼独自の精神分析学的仮説と結論、そしてその治療法とはいかなるものであったのであらうか。

精神分析学者ランクは、人間が体験する根源的な心的外傷(trauma)として、出産時における生理的心理的反応(分離不安)をあげ、それのもつ精神生活への重大な影響をとした。すなわち、母からの分離体験にともなう不安(separation anxiety)が、根源的不安であり、後の精神生活に決定的な支配力をふるうと考えたのである。だから、あらゆる対象から分離する際に惹起する様々な不安も、その根源的分離不安に源を求めることができるとするのである。

フロイトや彼の流れを正統に受けつぐ多くの精神分析学者が、母子関係を快楽原則や愛着依存本能から、その依存・結合を中心としてみていくのに対し、ランクはそれを裏面からとらえ、独立、分離をその主要な関心の対象とした。

このような精神分析学説を基底とし、彼は治療においても独特の精神療法・技術論を開していくのである。

その点について、小此木啓吾氏は、「フェレツィと協力して治療・技術上の新しい改革を意図したランクは、治療期間の短縮を目指し、すべての患者にとって精神療法上の根本的課題は、その出産外傷の解決であり、そのためには、一時的に治療中断を申し渡すことによって分析者からの分離を経験させるべきである、と主張した」と述べ、さらに、その治療中断の意味を、「このような中断療法は、一方で治療者と患者の現在の治療関係そのものを治療操作の対象とする治療態度を、一方で治療上の最大の課題は、治療者からの分離不安を通して、母からの分離不安を克服することにある。」と解説している。

ランクは、前述したように、人間の根源的な不安を母親からの分離にその源を求める、さらにその分離不安の克服、すなわち独立・自立・個性の確立を彼の臨床上の治療課題としたのである。したがって、治療場面は、患者が根本的にもっている“健康になろう”とする“意志”を主張させ、個性を發揮できるような場としてとらえられ、そして過去の依存的で没個性的な人間関係を経験的に断ち切る場としてあったのである。

こうして、'35年頃からその治療面における精神分析療法の枠組を離れ、いわゆる患者の持つ能力を現在自ら十分生かそうとする“意志”を尊重した、「意志療法」(will therapy)を発展させていったのである。

ランクのこのような人間理解と、悩める人間への心理的援助方法は、まさに西欧的合理性に目ざめた近代的自我（意志）の主張をとおして、その確立を志向するものであった。

以上、ラをクの心理学で重要な概念を前節の例にならってまとめておこう。

(人間の分離不安とその克服)

1. 分離不安

ランクのいう分離不安とは、人間があらゆる対象から分離する際に惹起する不安であり、それは根源的には出産時に経験する心的外傷に由来するものとしてとらえられる。

2. 分離不安の克服

愛する人とか対象からの分離不安におちいった人間は、自立を恐れ自信にかけ（生の恐怖）、さらに他人への信頼、依存をむけることもできない（死の恐怖）、神経症的人間である。そのようなタイプの人間は、ランクのいう正常者（社会の規準、一般的の意見を自分のものとしてうけいれる人）、さらに理想的人間（孤立しても自分自身による価値の創出と価値の維持をはかることができる芸術家の創造的人間）をモデルとした人間へ、すなわち分離不安を克服し“意志する”人間へという転換がおこなわれなければならないと考えた。

3. 意志と対抗意志（分離不安克服の一環として用いる主要な概念）

分離不安は、ある意味では他者へのとらわれの状態である。そこでランクのいう、その克服とは、個の確立であり、外界を支配し組織し創造する意志の主張であった。その意志は、発生的にとらえると、まず最初幼児・子供が大人の意志を受け入れまいとする（拒否）、すなわち対抗意志から出発するとランクは述べる。その対抗意志は他者を拒否し、自他の区別一分離一という面を表現しているものとしてとらえられる。しかし、意志が、対抗意志である限りにおいては、他者の意志との相剋はまぬがれない。したがって、治療場面での医師を拒否する態度としての意志の主張は、自他の区別を直接の対象とするものから、

他の意志との関わりにおいて創造的、統合的なものとして存在するようにならなければならぬし、それが可能だと考えるのである。彼の目指した意志の確立とは、対抗意志から出発しながらもそれにとどまらず、その対他者関係においてもっと現実的、肯定的な認識と建設的、創造的、統合的な支配を意味していたため、その萌芽形態としての他者を拒否する対抗意志を評価するのである。

ここで述べたランクの意志の主張・対抗意志等という概念は、フロイトのいう抵抗の概念と完全な対概念としてあるのではないけれども、少なくとも現象的には類概念としてあるが、その評価においては、完全に異なった立場にたっているということを理解しなければならない。

4. 現在の経験

ランクが、分離不安の克服・自己主張・個性の確立を説くとき、意志という概念を用いたわけだが、その概念からも推測できるように、彼は患者の過去の経験よりも現在の経験、しかも患者と治療者の治療関係に生じる<体験>を重視するのである。すなわち、記憶としてある過去の経験よりも、体験として存在する現在を理解することに治療の主眼がおかれて、治療場面での意志のパターンを考察しながらそれを創造的に自由に生かすことの重要性を強張する。

5. 創造性

ランクは、人間の本質として、なにかに自発的に関心をもち、なにかをしていこうとする創造性があると考え、それを尊重した。人間は、いつも経験の中心として存在し、創造的に行動する人としてとらえられる。もちろん、その創造力においては個人差があるとしても、ある人にはあり、ある人にはないといった性質のものではない。だから治療者は、患者のもつ創造力を自由に発現できる場の創出に気をくばらなければならないとする。

IV. フロイト学説とランク学説

診断主義ケースワークの心理学的基盤としてのフロイト学説と機能主義ケースワークのランク説との共通点、差異点を体系的に浮彫りにすることは非常に困難なことである。しかし、二つの精神分析的心理学は、その治療・処遇といった方法においては著しく異なった点を見出すことは比較的容易であろう。そこで、前節で述べた二つの学説を、治療・処遇に関与する範囲内で対比させておこう。

| フロイト学説 | ランク学説 |
|--------------------|-----------------------|
| クライエントの問題 | 無意識の葛藤 (無意識の葛藤) |
| 問題の解決 | 無意識の意識化 分離不安の克服 |
| クライエント理解の重要な視点 | 過去の経験 (クライエントの生活史) |
| 治療の主眼点 | 自我の強化 意志の強化 |
| クライエントによる治療関係否定の動き | 感情転移としての抵抗 (対抗意志) |

一応、両説の主要な概念を対置することによって要約したわけであるが、必ずしもその概念それぞれが同じレベルで完全に対概念としてあるのではなく、その間には、多くの共通点、類似点も含まれていることを考慮しなければならない。そもそも、ランク学説は、フロイト学説を基盤として出発しているのだから。

V. 診断主義ケースワークと機能主義ケースワーク

前節では、診断主義ケースワークと機能主義ケースワークの基盤となった精神分析的心理学的仮説を概観してきたので、ここではそれがケースワークという特異な実践体系のなかでどのように醸成され、結実されていったかを考察することにする。

そもそも、歴史的に考えれば、診断主義ケースワークと機能主義ケースワークは、少なくとも初めのうちは、それぞれが完結したケースワーク論として生じたのではなく、両者ともケースワークが精神療法化した時代の産物として、前者はフロイト学説を後者はランク学説を摂取していった実践過程のなかで、序々にその方法的内容において個別性を現わしその独自な理論を構築していったのである。そして、その両ケースワーク理論を完全に個別的なものにしたのが、診断主義学派よりもあとで生まれた機能主義学派のいわゆる“関係療法”(relationship therapy)の概念と、治療・処遇における“機関の機能”(agency function)の概念の導入であった。

機能主義学派は、'20年代における診断主義ケースワークが正統派精神分析に基づく精神療法の諸特徴をそのままではないにしてもその大部分を摂取したために、ケースワーカーが“豆精神分析者”(little psychoanalyst)とか“偽似精神分析者”(pseudoanalyst)といわれるに及び、そのケースワーク本来の専門職業的同一性に疑問がなげかけられるようになった状況に楔を打ちこむ形で誕生した。勿論、診断主義ケースワークを精神分析の亜流だとして批判し、ケースワークの独自性を強調し確立するためにである。

しかしながら、機能主義学派もランクの精神分析学説をその心理学的基盤としたのだし、それは結果としてケースワークをして精神分析の亜流と化してしまうものではなかったのだろうか。正統派精神分析学説による精神療法及び診断主義ケースワークから、自らを厳密に峻別し、そのケースワークの専門職業的同一性を求める論述はどこにあったのだろうか。その点を述べる前に、診断主義ケースワークの特徴をみておこう。

(一)

常ケースワーク過程は、原則としてクライエント(client)の援助依頼から出発し、インテーク(intake)心理社会調査、社会診断(social diagnosis)、社会治療(social treatment)といった一連の計画的展開としてとらえられているが、特に診断主義ケースワークは、その過程を比較的忠実に踏襲しその診断を重要視する。もちろんその過程は、必ずしも精神分析療法の治療過程と同一ではないが、その形式と内容においてかなりの類似性を有している。精神分析療法が、自由連想法という方法を用いて、“無意識の意識化”をはかるように、この診断主義ケースワークも、クライエントのもつ問題・生活上の困難を自由に語らせるよう働きかけ(自由連想法に相当)、それによって一方ではカタルシス効果を、一方では内省、自己洞意(無意識の意識化に相当)をはかろうとする。その際、ワーカーはクライエントの語った内容を分析し、診断することにより、治療計画をたてていくのである。

る。

しかしながら、ケースワークの診断の場合は“社会診断”と呼ばれるものであり、精神分析療法における医学的診断とは区別される。それはクライエントのとりもつ社会関係の診断であって、単なる人間関係のみに焦点を合わせるだけでなく、それをも含めた社会環境とのかかわりにも注目するものである。社会環境というのは、よりもなおさず、家庭生活環境、地域生活環境、職業生活環境等々を意味し、個人が社会生活を送る上でとりもつ様々な関係の総体を表現している。しかしながら、そのクライエントと社会環境との力動的診断、すなわち“社会診断”なるものは、曖昧な概念であり、その診断体系も十分完成されているとは言いがたい。“社会診断”の中核は、精神分析療法の際に用いる診断スキームの援用が主であり、クライエントのパーソナリティー構造中心の記述であるからである。したがって、精神分析医による医学的診断とケースワーカーによる社会診断との峻別には、いまひとつ払拭しきれないものがあると言えるのではないだろうか。

(注) 診断主義ケースワークの立場にたつ、ハミルトン (G. Hamilton) やホリス (F. Hollis) 等によって、'50年代頃からケースワーク独自の社会診断スキーム作成への努力がなされ、次第にその明確化・体系化が進められている。

このような社会診断によって、ケースワーカーはクライエントに対し相対的優位に立ちつつ、社会生活への適応のために意識的な治療計画をたて、それを主導的に実践していくのである。

さて、ここでいう意識的な治療計画とは何であろうか。それは、ワーカーによる客観的問題把握（社会診断）から意識的に導きだされた客観的処方箋をさし、診断主義学派のいう社会治療計画を意味する。結局、そのことは、ワーカーによる冷静な問題解決へのオリエンテーションであって、クライエントの内的なものへ直接的に働きかける心理的援助計画と、彼と彼がとりもつ社会関係の調整、その社会環境の改善計画をその内容としている。特にケースワーク治療計画で注目すべきは、精神分析療法ではみられないところの、社会関係の調整と社会環境の改善計画であろう。そのことが、ケースワークの治療をして、社会治療と呼ぶゆえんである。

以上のように社会診断、社会治療を骨格とし、その周辺のインテーク、心理、社会調査を包括した全過程が、診断主義学派の主張するケースワーク過程なのである。

ところで、その診断主義ケースワーク過程で重要な役割を果すケースワーカーの治療態度と治療の主眼点についても、ふれておきたい。

治療態度についていえば、精神分析医がそうであったように、ワーカーはクライエントの言葉に受動的に耳を傾け、彼の感情を自由に表現させる態度をとる。アプテカー (H. Apteker)の言葉を借りれば、力動的受身の態度である。しかしながら、ケースワークでは精神分析療法とは異なってクライエントの問題を心理的に深く掘りさげたり、深層心理レベルでの心理的葛藤を明確にせんがためむ自由連想の積極的促進または強制は試みない。というのは、無意識というものが、それを意識化させると非常に強い不安を惹起させる性質のものであるからで、それはまさに、精神医学的専門訓練をうけた精神分析医の守備範囲であるからである。したがって、ケースワーカーがクライエントの自由な表現に傾聴し、受容的態度で接する場合でも、それはあくまでも、クライエントが比較的容易に口にだせる範囲の前意識的ないしは意識的材料にむけられた治療態度であるということを認識しな

ければならない。

(注) 無意識、前意識、意識についての概念規定とその考察は、診断主義ケースワークの立場にたつホリス(F.Hollis)によって、詳細に論じられている。ホリス著・「ケースワーク」「第八章ケースワークと無意識」の項参照。

さらに、ワーカーによる治療の主眼点について述べるならば、それはクライエントのものもつ自我の強化にある。診断主義学派は、クライエントが現在の生活困難を乗りこえ、彼の環境を積極的に支配していくよう、クライエントのニード(needs)にあった社会資源の援用を導入しながら自我の強化をはかっていくのである。

最後に、診断主義学派と機能主義学派の比較を考慮した場合に付け加えなければならないものとして“抵抗”的概念があるが、この概念もいわば精神分析の借り物の域をでないものであり、前節をみていただければとりたてて論ずる必要はないと考える。

診断主義ケースワークの諸特徴を、正統派精神分析療法と関連づけながらみてきたのであるが、それらを一括して述べるならば次のようになる。

1. 診断主義ケースワークでは、大体、インターク、心理・社会調査、社会診断、社会治療といった治療過程を設定している。しかもそれは、精神分析医が用いる診断、治療といったひとつの医学的、臨床的治療モデルを基本にして組立てられている。

2. 診断主義ケースワークでいう社会診断、社会治療の概念は、いうまでもなく精神分析療法でいう診断、治療の概念に対置して、ケースワークの独自性を表現しようとするものであった。が、しかし、その根底は、パーソナリティー構造にスポットをあてた診断と治療であるが故に、ケースワークと精神分析療法との本質的で決定的な相違をみいだすことは困難なことであろう。

3. 診断主義ケースワークでのワーカー・クライエント関係は、医師と患者関係と同様、専門的知識を有する相対的優位者がクライエントを対象化し分析（社会診断）し、意識的で客観的な処遇（社会治療）をしていくという関係である。よって、その診断、治療の主導的役割はワーカーの側にある。

4. 診断主義ケースワークでの治療者の態度は、こと診断に関しては特に、積極的にクライエントに働きかけることはまれで、全般的に受動的である。この点は、第3点と矛盾するようであるが、そうではなくて、ワーカーの受身的態度をもって主導的に治療の方向づけを定位しようとしていることを意味する。

5. 治療の主眼点は、とりもなおさずクライエントの自我の強化にあり、それは彼のもつ社会生活への適応能力の開花を目指している。そこでの具体的ケースワーク援助は、一つには心理的援助であり、一つには社会資源の動員を活用した社会的援助である。

(二)

機能主義ケースワークが、診断主義ケースワークを“偽似精神分析”“精神分析の亜流”だと排し、社会福祉の専門技術として一つのユニークなケースワーク理論の科学化を志向し、その専門的職業的同一性を確保しようとした論拠はどこにあったのだろうか。

それは、ケースワーク論が単なる心理学のそして社会学を中心とした社会諸科学の無批判な摂取による、いわば借り物による寄木細工にとどまっていたのでは成し得ないことがあった。そのことから、機能主義学派は、診断主義学派においてみられたケースワーク

への正統派精神分析概念と、その療法モデルの大幅な導入には反旗をひるがえさざるをえなかった。そして自らを、精神分析の一学説（ランク学説）に基づきづけられながらも、それにとどまらず（ランクの模倣ではなく）、ケースワークの独自性をより明確にし、他の一般経験諸科学とは違う、唯一絶対な個別性としてのクライエントを理解しようとする社会福祉理論の一つとしてのケースワーク論をうちたてざるをえなかったのである。それは、前にもふれた通り、その正統派精神分析に対してはランクの意志心理学に基づく“関係療法”を、そしてケースワークの独自性としては、“機関の機能”をあげて説明しようとする。

機能主義ケースワークは、診断主義ケースワークがモデルとして踏襲した精神分析療法の診断・治療のパターンに必ずしもとらわれない立場をとる。だから、そのケースワーク過程に介在するワーカー・クライエンと関係は、診断主義学派とは異なり、ワーカーによる診断・治療といったワーカー主導の関係ではなく、むしろクライエントの自我（ランクのいう意志）に絶対的信頼をおくところの、クライエント尊重が基調となるような相互主体的な関係である。もちろん、診断主義ケースワークにおいても機能主義ケースワークにおいても、その過程はワーカーとクライエントの二人称的な対話的営みを重視したものであるが、そこには若干のずれがあることは事実である。診断主義学派のワーカーが、クライエントを受身の形ながらも彼のパーソナリティー構造、彼の環境といったものを冷静にかつ客観的に把握（診断）し、対象化しようとするのに対し、一方機能主義学派のそれはクライエントをその関係の場に自由に参加させ、その主体性を発現させようとするのである。これがまさしく、機能主義学派のいう“関係療法”なのである。

しかしながら、ランクのいう医師と患者の治療関係そのものが、そのままそっくりケースワーク関係にもちこまれたのではない。それは、ケースワーク関係で作用するワーカーとクライエントという力動的要素の他の要素、すなわち機関の機能（agency function）を、ケースワークの独自性として、その過程に導入するからである。このことによって、ケースワークは精神療法との峻別をはかろうとする。ランクはその意志心理学の中で、患者のもつ意志の自由を発現、それによる創造性の確保を主張するのであるが、それを前提とした機能主義学派のケースワークでは、そのようなクライエントの自由な意志主張に対し、社会的サービスや機関の機能を代表するワーカーの逆意志をすえる。そのため、クライエントは、その意志を主張することによって、社会的サービスや機関の機能のもつ限界性（limitation）に直面せざるをえなくなる。そしてその現実という時間と空間によって規定された限界性は、クライエントにとってある時には受容し、ある時には克服し、そしてある時には否定しなければならないものとして存在するのである。こうしてプリミティブなクライエントの自己主張とその機関の機能（限界性）との相剋、葛藤といった構図でのケースワークが、機能主義ケースワークの典型的な形態である。

しかばば、クライエントのもつ意志主張と機関の機能の相剋を克服するものは何か。勿論、クライエントの創造的意志である。ランクの意志論は、本来人間のもつ意志は、彼のすべての経験を自らの発達のために創造的に統合する力を有しているという一種のオプティミズムがあり、クライエントの前に明示されるワーカー、ワーカーの所属する施設機関の種類と内容およびその範囲という限界性は、クライエントの意志によって究極的には克服されるものであって、彼の人格の成長に寄与する材料なのである。機能主義ケースワー

クでのクライエントは、意志と現実の限界（逆意志）との葛藤の中で、自らの道を創造的に切り開いていくことが期待されている。よって機能主義ケースワークは、小松源助氏のいうように「ケースワーカーの手を通して提供される現実的限界をもつ機能を、クライエントがその限界に直面しつつ、彼の生得的な自我（意志）の創造力によって、自由に選択し活用できるよう援助する過程」といえよう。

機能主義ケースワークの特徴を、「関係療法」と「機関の機能」の概念を中心として述べてきたのだが、いまひとつ「関係療法」に関連して述べておこう。

機能主義学派は「関係療法」を主張する中で、前述したようにワーカーとクライエントの相互主体的な治療関係を創出しようとしたのだが、同時にその治療場面において感じとするクライエント自身の現体験を積極的に評価することも看過しなかった。すなわち、診断主義学派がその治療関係を、クライエント理解のための、パーソナリティ診断のためのものとして、診断的観点からのみとらえるのに対し、機能主義学派では、クライエントが語る内容（診断に寄与）よりも、むしろ彼が自分の意志を表しえるという体験、治療関係に能動的積極的に参加しているという実感そのものの意義を重んじる治療関係なのである。例えば、ワーカー・クライエント関係に噴出するクライエントの“抵抗”にしても、前者ではそれを診断的観点から対象化されるべきもの・克服されるべきもの・否定されるべきものとして消極的な意味しかもたないものであるが、後者では、自由にクライエントがワーカーに対し“抵抗”を示すことができた（それがランクのいう対抗意志段階での意志であったとしても）体験として、またその自由な許容的な治療関係を創出したことに対して積極的意味づけを行なうのである。このことは、ケースワークが、ただ単に抽象的・客観的にながめられた過去の人間関係の延長線上にあるクライエントのパーソナリティ構造の問題を明確にすることに熱中するよりも、今あるケースワーク場面でのワーカー・クライエント間で生起する力動的治療関係そのものを、クライエントの現在の体験そのものを肯定的に評価し、それを治療的に構成していくことの必要性を意味している。こうして、自由なるクライエントの意志は、ワーカーに代表される逆意志に合うことにより“抵抗”という形で表面化し具体化し、さらに創造的統合的意志へと成長的転回をしていくことが可能とされるのである。

さいごに、機能主義ケースワークの特徴を要約してこの稿の終りとしよう。

1. 機能主義ケースワークは、診断主義ケースワークを「精神分析の無批判な摂取」として批判し、そしてそれを乗りこえようとして、ランクの意志心理学にそのアイディアを借りながらも、ケースワークの独自の理論を構築しようとする努力の中で結晶化されたものである。

2. 機能主義ケースワークは、その治療関係を、ワーカーとクライエントの相互主体的な力動的なそれとしてとらえ、クライエントが自由にその関係に参加しえるよう配慮した。（関係療法）

3. ケースワーク関係に作用する力動的要素として、クライエント・ワーカー・そしてワーカーによって代表される機関の機能（社会的サービスも含む）をあげ、とくにケースワークの独自性として“機関の機能”(ageny function)を強調した。

4. 機能主義ケースワークは、クライエントのケースワーク場面での現実的な体験を重視し、クライエントの意志と機関の機能の代表としてのワーカー（逆意志）との葛藤の

表出としての“抵抗”を積極的に評価し、それを介して創造的・統合的意志へと導かれる
ように治療的な配慮をくばる。

VI. おわりに

この稿における課題追求は、ひとえに主としてアメリカで発達した二大ケースワーク論
の方法論的諸特徴とその相違の明確化であった。

が、しかし、変動する現代社会、日本の歴史的文化的風土、日本におけるケースワークの
現状等を考えるにつけ、ケースワークそのものの存否が問われている現在、この論考が
いかなる現実的有効性をもちうるかは疑問のあるところであろう。その様なことを思いな
がらも、過去のしかも他国で進展したケースワークの実践と理論への回顧もあながち無益
とはいえないだろう。というのも、時間性と空間性によって規定されたケースワークの実
践と理論を再検討してゆくなかで、もしそれがヴィヴィドな形で今もなお存在しえるとの
確信を提供してくれるならば、新たな状況のなかで遺物としてのケースワーク論を再構成
する必要性が生まれてくるからである。

参考・引用文献

(一) 精神分析

S. フロイト著 井村恒郎訳 精神分析入門・上 日本教文社 '70年
S. フロイト著 馬場謙一訳 精神分析入門・下 日本教文社 '71年
S. フロイト著 井村恒郎訳 自我論 日本教文社 '71年
S. フロイト著 懸田克躬訳 性欲論 日本教文社 '70年
S. フロイト著 小此木啓吾訳 精神分析療法 日本教文社 '18年
S. フロイト著 懸田克躬・吉田正己訳 ヒステリー研究 日本教文社 '70年
小此木啓吾著 エロス的人間論 講談新書 '71年
小此木啓吾編 現代のエスブリー精神分析一 至文堂 '70年
小此木啓吾編 現代のエスブリー・フロイト一 至文堂 '72年
Calvin S. Hall 著 A Primer of Freudian Psychology MENTOR BOOK '54年
Jean-Paul Charrer 著 岸田秀訳 L'inconscient Et La Psychanalyse. 無意識と精神分析 せり
か書房 '71年

(二) ケースワーク・社会福祉

仲村優一著 ケースワーク 誠信書房 '64年
柏木 昭著 ケースワーク入門 川島書店 '66年
大塚達雄著 ソーシャルケースワーク ミネルヴァ書房 '60年
松本武子編訳 ケースワークの基礎 誠信書房 '67年
重田信一編 社会福祉の方法 川島書店 '71年
岡本民夫著 ケースワーク研究 ミネルヴァ書房 '73年
P. Leonard 著 太田義弘訳 Sociology in Social Work. 社会福祉のための社会学 ミネルヴァ
書房 '72年
G. Hamilton 著 三浦賜郎・仲村優一訳 ケースワークの理論と実際（上）（下）有斐閣 '60年、
'64年
H. Aptekar 著 坪上 宏訳 The Dynamics of Casework and Counseling. ケースワークとカ
ウンセリング 誠信書房 '64年
H. Aptekar 著 黒川照登訳 Basic Concepts in Social Case work. 機能主義ケースワーク入門
岩崎学術出版社 '69年
F. Hollis 著 本出祐之他訳 Case Work. ケースワーク 岩崎学術出版社 '66年
V. Robinson 著 杉本照子訳 A Changing Psychology in Social Casework. ケースワーク心
理学の変遷 岩崎学術出版社 '70年
(昭和48年10月1日 受付)

昭和48年12月20日 印刷
昭和48年12月25日 発行

■ 794
愛媛県今治市矢田西ノ瀬688
編集兼 発行者 今治明徳短期大学
広島市十日市町 2-3-23
印刷所 大学印刷株式会社
TEL (0822) 31-4231 (代)

REPORTS OF RESEARCH
IMABARI MEITOKU JUNIOR COLLEGE

No. 6

CONTENTS

| | | |
|---|----------------------|----|
| Researches into Death and Life (Part One) | Gorô FUTANA..... | 1 |
| A Consideration on Making a Menu..... | Kazuko MANABE..... | 17 |
| R.W. EMERSON AND DEMOCRACY..... | Sonboku OKUDA..... | 31 |
| Diagnostic Casework and Functional | | |
| Casework | Tadashi SHIMODA..... | 47 |

December 1973

IMABARI MEITOKU JUNIOR COLLEGE