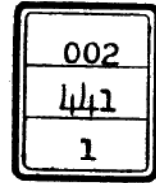


哲学会誌



昭和三十四年三月

日発行

創刊号

哲学会誌創刊を祝して	齋藤武雄 (1)
発刊に際して	川口光勇 (2)
道徳教育と世界観	齋藤武雄 (3)
プロータゴラスの教育と徳を中心として	霞 信三郎 (15)
『包括的存在』に於ける“Einteilung” の意味の一般的究明と展望	川口光勇 (21)
正法眼蔵に於ける時間論の展開	齋藤俊哉 (38)
モラルに対する人間の態度	岩見 勉 (55)
美学と創造の心理学	石井 誠 (61)
人文社会、卒業論文目録	(65)

弘前大学哲学研究会発行



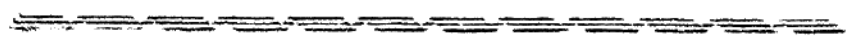
哲学会誌創刊を祝して

齋藤武雄

弘前大学が生れてからもう満十年になろうとしている。この間に哲学を専攻した学生は可成りの数に上っている。最近、哲学専攻の卒業生の間で、「弘前大学哲学研究会」の結成の案が次第にまとめられ、去る七月に遂に発会を見るに至ったのである。このように卒業生の熱意が実を結び、その機関誌「哲学会誌」が今回発行されることとなったのはまことに喜びに堪えない。

今後益々種々なる分野における業績や体験を本誌において発表し、真理の爲の相互の交わりを深めて行かれることを希望する。本誌は本学哲学教室の精神を象徴するものであり、その生長の記録である。これをよく育てることはひとえに会員各位の双肩にかかる使命である。御健闘を祈る次第である。

創刊に際して一言以ってお祝いの言葉とする。



発刊に際して

川口光勇

弘前大学哲学研究会は、哲学、倫理学、宗教学及び思想一般の研究と相互の意思交通を図るを目的として結成された団体である。

我々は大学生時代、哲学を専攻し、恩師の先生方の御指導のもとに、学の原理的な且つ根源的な研究の爲の方法論を学んで卒業した解であるが、一度取場に入ると、取場を通しての学問の探究には多くの制約が横たわっているのが現状である。しかし学生時代に学んだ真理意識へのエートスは、我々の探究心を覚醒せしめる。この我々の共通意識が、会を成立なごしめたのである。我々はこの意識を形象化する機関として、雑誌は重要な意義をもってくる。我々は地道に、自己の力に即しながら、学の道を探究し、その研究労作物を発表する事に於て、自己高揚を図り、ひいて会の発展を図る事にある。我々の積重ねの研究に由って、その空間は充され行くであらう。

恩師の先生方より、我々の研究会に積極的に御指導と御援助を賜りました事について、会員を代表して御礼を申し上げます。

道徳教育と世界観

齋藤武雄

一、緒言

私は、昭和三十三年十月二十日の国民体育大会における高校女子バスケットボールの試合についてのNHKの放送をきいて、その感想を次の如くに記したのである。

明るい社会への少年の着想

——民主教育の一或果——（本年度国体より——富山県砺波中学校における応援について）

この砺波市の中学校が会場ときまつてから、生徒の間に応援についての考が浮んだ。それは先生が指導したものでなかつた。生徒たちは、全国からの十校の参加校の選手たちに表合のある好試合をしてもらいたいからと考えて、参加校全部からそれぞれ校章を送ってもらい、その校章を描いた応援旗をつくつて、その学校の試合のとき両方にわかれてその旗で応援しようというものである。このことを参加校に通知し、校章を送ってもらつた。この話をきいた各参加校は何れもこれらの生徒たちの熱意に感謝する旨の手紙を送つて来た。そこでこの中学校の生徒たちは一層張合が出て来て、一生けんめいに喜んで応援の紙の小旗を沢山つくつた。そして、試合の日がやって来た。多くの生徒が試合校の双方の側にわかれて、私は秋田、私は長野というように、自らの応援する学校が得点などをしてよいプレイをやれば、歓声をあげ、旗を振るといふような熱心さであつた。

この実況が放送されて来たので私は実に感心してしまつた。速く故里を離れ、知合のない異郷にあつて試合する選手たちはどれ程うれしく力強く明るく感じたことであらうか。

このような応援の仕方は国体始まつて以来最初のものだそうである。恐らくどんな競技会でもその例を未だ見ない新しいものだろう。このキョツとした生徒の思ひつきは、どれ程国体の一部面を明るく照らしたことであらう。これはよく考えてみると、社会生活の上に重大な意味をもつものと私は考える。

この思ひつきは、その背景となつてゐる開催地の熱意と戦後の民主的教育によつて培われたよき地盤とを離れては

生じなかつたであらう。又、生徒自身が考え出したものにせよ、この中学校の先生方の日常の指導がやはりそのバックにあることと思う。

これがもし、上からの強力な指導、権威による他律的指導がなされるような教育においては、そこからそれは生まれなかつたであらう。先生の言いつけをよく守るだけの生徒からはこうした自発的な、そして社会生活の原則に的中した試みはなされ得なかつたであらう。

お互に、爲すことに張り合いを感じしめ合うような態度、方法は民主的な教育を受けた新しい生命から生み出されて行くのである。ここに社会的創造の一面がある。このような萌芽は大切に育てて行くように父兄も教師も心掛けなければならぬ。

勿論このような新しい、そして人をして心温まる思いを起させるこの中学校の生徒の応援の方法は戦後教育の地盤から生れたであらうけれども、これがまた道徳教育の叫ばれつつある現在の状況を離れても考え得ないであらう。お互いの生活をどうしてよくなし得るようになすべきか、という現在の反省、即ち道徳的反省がかかる方法にまで結果したものと考えざるを得ないのである。学校において生活指導が昨年あたりから一層努力されつつある。即ちそれは道徳教育の結果であると言ひ得るのであらうと思ふ。

私はこの話に関して、上述のことから、生活の場ということを考えざるを得ない。この中学校の応援の仕方は、団体^ニがその中学校で行われなかつたら、生まれなかつたであらう。勿論生活の場は単なる機会ではない。それは上述の民主教育の地盤、道徳的関心の社会的強化の現状、県民や市民や学校職員父兄の熱意ある雰囲気^ニにつながる団体關係の場である。我々の生活は機会と心構えとによって充実されて行くのである。よき機会^(状況)をつくることよき心掛けをもたせること、これが道徳教育の眼目である。熱意と洞察力があれば機会^ニは到る所に、大なり小なり、つくられ得ると思ふ。機会は単に偶然に与えられるのみではない。与えられるものを如何に受け取り、よい方向にもつて行くか、改造するかに我々の努力はかかっている。そして人間の内面性即ち心構えは、これまた自然放任の間には養われ得ない。そこには体験とか習慣とかの他に、それに即する知的な判断力即ち知見を必要とする。道徳教育において知的な面を無視し、批判力を喪失させて、ただ行わせるという盲目的なことは蔽にいましめられなければならぬ。

道徳教育は学校、家庭、社会における大人の類の反省からはじめなければならぬ。新しい生命である青少年の考えから、とるべきものはとらなければならぬ。しかし又青少年の物の考え方や行動の仕方は大人のそれの反映であることを常に忘れてはならない。この頭の問題が世界観の問題である。

道徳教育、という言葉には色々な香があるであらう。しかし道徳教育即ち人間そのものの在り方の指導は種々なる形態において、世の慣習や主義や思想の如何に關らず、人間の在るところに至るところにあるのである。そして道徳教育の否定は、或る一定の道徳教育の否定であつて、否定する人はその脊後に自らの道徳教育を蔵していることをわれわれは洞察しなければならぬ。道徳教育の論争は結局世界観の論争である。

世界観とは各の人が、その中に物質的に又精神的に生きていくところの存在するものの全体に通ずるまとまった物の観方である。物を全体の関連において如何に感じ、如何に意志し、如何に考え、それに如何に働きかけて行動するかという根本的な人間の態度が世界観である。自然でも社会でも歴史でも文化でも生活でも、すべてこれらに通ずるところの全体を通しての物のみ方が世界観である。

世界観は人間の一切の営為を根源的に規定する。教育も、従つて道徳教育も、その目的、内容、方法は一貫して世界観によつて決定される。同じようなことをやつても、世界観が違えば、力の入れどころが違つてくる。

道徳教育の内容や方法について、例えばは青少年の道徳意識や行為の実態調査に基づく具体的方策等について、考慮工夫・研究することは極めて重要であると共に、世界観的な反省と自覚とが道徳教育において重大な意味をもつのである。

私は今、道徳教育についてその世界観が如何に反省されなければならぬか、そして如何なる世界観を現代においてもつべきかの一つの試論をなそうと思ふ。

二、戦前と戦後の教育

われわれが道徳教育を考える場合には、戦前と戦後の教育について反省してみなければならぬ。そして何れの場合でも道徳教育が教育の中心をなすものであることは言うまでもない。何となれば、戦前の皇國の道に則る教育においても戦後の人間性（人格）の完成を原理とする教育においても、その皇國の道も人間性乃至人格も共に全体として

の人間の在り方即ち道徳を示すものだからである。

さて、所謂旧教育は教育勅諭という規範による教育であり、國家主義の教育であり、全体主義的・他律的教育であった。これに反して所謂新教育は教育基本法による教育であり、民主主義的・個人主義的・自律的教育であった。勿論この区別は根本原理の上でのことであり、實際においては全く全部が異なるものではなかつた。旧教育にも自律的要素が入っていたのであり、新教育にも社会生活の規範が考慮されたのであるが、しかし重点のおきどころが異なっていることは争われない事実だったのである。誰でも恐らくは旧教育にも新教育にもそれぞれ良い所があると認めることであらうと思ふ。

旧教育から新教育への移行行きはあまりにも急激であつて、戦後の教育はその数年間は静かな反省のいとまがなかつたと言ひ得るであらう。戦後十年餘りの今にして漸くわれわれ日本人は旧新両様の教育の調整と止揚との必要を自覚し得るような落つきを取り戻したと言ふことができると思ふ。旧教育即ち戦前の教育においても大正中期以後昭和のはじめ頃の日本においては自由教育が盛んに唱えられ実践され、二十世期は児童の世期であるという言葉が喧伝されたのであつた。この経験をふり返ることも現代の教育乃至道徳教育を考へるときに不可欠のことであらう。

私は今、それを主題的に取扱わないのであるが、われわれは日本の経験した教育の理論と実践との反省を現在の現実との関係においてなさなければならぬのである。

三、何故に新教育において、人間性（人格）を尊重しながら、その反対は現象が起るか。

新教育は一一人が尊厳であり、人間性は権威によつて抑圧されてはならないという理念によつて導かれたのである。この考えはカントがその著「道徳の形而上学の基礎づけ」において述べている人格の自己目的の考のようである。人間性を単に手段としてのみ用いてはならず、同時に目的として取扱うべきだと言ふ人格の尊厳の思想である。そしてこの考と同時に、そこにおいては、人間の社会的生活を重視し、自律的なそして社会的活動力乃至生活力のある人間をつくるのが教育の目標である。そこでは人間対人間の横の関係が重視され、自治と協同の道を体得した社会人の養成が目指される。かくして合理的計画性のある自主的な有能な人間が戦後において着々と養われつつあると思はれる。

新教育はかかる理想の下に遂行されたのであるが、そして上述の如き良き成果が次第にあがりつつあるが、他の反面に欠陥と思われれるものが現われつつある。人間は相互に心からの信頼を失い、自己反省を失い、直接自己の利益に無関係と思えば、全くすべてを忘れたかのようである。青少年は自らの国家や民族に対する誇りと愛着を失い、自らの國の伝統に対して関心を示さない（此の頃は少し違つて来ているようであるが）。そして自然や人間や超越者に対する敬虔な心情が失われたかのようであり、あらゆる経験と思考とを媒介して、責任を以て自主的に決断する自主性を忘れたかのようである。

それをもう少し詳しく述べてみよう。この欠陥は、自己の目的即ち利益と決意に一致しないものは何等顧みないといふことである。即ち利己打算のみが追求され、それが人間性の發揮であり、束縛からの解放である自由であると考えられる。それは忘恩的で、自己の生命や生活のみを重んじて、他人の生命や生活を無視する傾向である。新教育の自主独立の精神は旧教育の他律依存の精神に比してすぐれたものをもっているが、新教育においては自らの生命の根源や生活の根源を忘れた孤立的なものとなる傾向をもっている。そして自らが困るときのみ依然として依頼し、要求する。かくしてそこでは社会的連帯責任を忘れ、仁義といふか節義といふか、そういうような精神を忘れ、人命（他の）を軽視する傾向が生じ、他人は単に自らの手段価値しかもたないかの如く行動するに至る傾向が生じている。

人間性を尊重し、社会的連帯性を重視した筈の新教育において、その実際において、何故上述の如き欠陥と思われようなるものが生じたのか、この反省はわれわれが現代の道徳教育を考える際に、所謂戦前の修身教育の反省と共に、必要不可欠な反省でなければならぬ。

このような傾向は社会事情の変化、経済生活の度遷、政治の貧困等によること少くないのであるが、それは根本的に見て、教育を支配する世界観に原因があると見なければならぬ。新教育の世界観は所謂プラグマティズム乃至自然主義であったのである。実用主義といふこの立場は非常によい面をもっており、現代のアメリカの指導精神であった、経験主義的なアングロサクソンの伝統から生まれたものであつて、彼等は彼等の伝統によつてうまく行く所も多

いようであるが、日本が自らの伝統を離れて、形ばかりそれを真似るところに問題があるわけである。とにかく新教育では人間性の解放の名の下に人間の自然性の自発的展開が主として重んじられたのである。自然の要求、欲望の満足に教育の基調がおかれたのである。生きものである人間の尊重、生命と生活の重視は、それを抑圧

した偽善的な旧教育に比して確かにすぐれているものである。しかしこの点を主として強調すると、却って各自が弱肉強食の対立状態に陥り、共同生活がよく行かなくなるのである。そこに生命の重視が却って生命の軽視に至るといふ矛盾即ち逆説が結果するのである。現代は科学技術の時代であり、科学技術の探究創造は人間性の展開として重大な意味をもつものであるが、この科学技術もたゞ利己的のみ利用されるときには、他の人間や集団を否定・排除するところの鬭争のみが生ずるに至るのである。それはひいては人類の滅亡への危険をもつものであることは誰しも気づいていることである。

四、今後の道徳教育の世観的基礎

このような実用主義的世界観・人間観だけでは教育は十分には行われないのである。われわれは勿論実用主義的見解を重視しなければならないが、それだけでは不十分である。だからわれわれはその他に三つの物の観方、立場即ち世界観をも合わせて考慮することが必要である。

その第一は、歴史という伝統というか、われわれ國民を育て上げて来たもの、そしてわれわれがその中に生きている現実を重視すべきことである。その第二は絶対的なものへの信仰というか、永遠なものへの帰依というか、とにかくわれわれがそれによって生きる最後の拠り所となるものを求めることである。その第三はわれわれの絶対自由という物の観方乃至立場である。

人間が一面的ではなく全人として生きるためには、今あげた三つの可能性をも棄ててはならない。そしてこの三つの關係において上述の生命的科学的な人間の在り方も眞実なものとなるのである。即ち、単なる個人的、利己的な、そして他人を手段としてのみ取扱うところの便宜主義から脱却し、他人を否定する排他的な忘恩的な人命軽視的な傾向を斥けて、眞に自らを生かし、他の個人を生かし、社会を生かす道は生命、科学を重視すると共に、伝統と超越者へのわれわれの在り方とわれわれの絶対自由な在り方とにあるのである。歴史と信仰と自由とが無視される所には、如何に活動力があり自発的な能力がある人間であつても、それは社会的存在としては成立たないのである。この事は西洋諸國のようにキリスト教という道義的パックス・ホーシのある所と違い、日本においては特に注目しなければならぬことである。

以上あげた三つの物の観方のそれぞれに注意すべきこと乃至問題があるのである。

先ず第一の伝統的歴史的世界観についての問題から考察を始めよう。歴史的伝統的なものはその社会において長い間に形成されたもので、それはわれわれの知らず知らずの間に養い形づくられたものである。かかるものは人々に対して権威をもつてのみ、人々を束縛し支配するものである。ややもすればそれは理由なしに、批判の余地なしに人を強制する。國民道徳とか民族精神とか言われるものはこのようなものである。歴史的伝統的な物のみ方の重視は餘程注意しないと、権威にたたかれ従う傾向を生ぜしめる。そこには自発的な自律的な人間の可能性が弱められ、自由な自主的な創造力が殺され、批判力が失われるところの恐ろしい結果を生むおそれがあるのである。この自主性の喪失、無批判性ということはいいては輕率妄動を未さしめ、自己及び自己の属する民族の使命乃至独立性に対する自信と努力とを失わしめるのである。ここにも誤った伝統の重視は却って伝統の輕視という逆説の成立つ可能性がある。即ち盲目的な伝統の重視は、生命や科学を輕視し、世界的視野をもたず、そのために却って眞の自らの伝統のよさを生かす得ない結果となる。旧教育は権威による教育であつたので、かかる禁害を避け得なかつたと思ふ。

然し私は権威的なものを絶対に斥けよと言ふのではない。権威は開いたものとして、生命としての人間の自然性をよく生かすものでなければならぬし、又科学的なわれわれの活動を正しく導くだけの実績を具えたものでなければならぬ。それ故に國民道徳乃至わが國の習俗として伝承されて来たものから、われわれが道徳教育の資料をとる場合には、現在の時代に適合するもので、生活や科学乃至合理性や正しい信仰や自由を促進するものを選択しなければならぬ。

しかしし伝統を求め、それを自覚することは決して單なる椰愁ではない。それは時代錯誤でも反動でもない。現実が歴史的現実である。われわれが現実的に生きるべきとき、それは伝統を離れて抽象的には生きられない。われわれはこの民族の一人として、この國土に、かかる歴史をもつて、この時代に生きていく。この与えられた現実を離れて、空に自らの文化乃至生活を充實發展させることはできないのである。物まねはできても、身についた考えも実行も、歴史的なものから離れては不可能である。そこには勿論、自らを覚醒させる媒体として他國の思想乃至文化、世界的現実を見る必要がある。偏狭ならざる広い視野においての、自らの独自の文化にして世界の文化と平和に寄与し得るのである。それ故に、上述の諸の注意の下に、現今の日本の道徳教育においては現代的観点から、國民道徳とか日本

の歴史とかが顧みられなければならぬ。歴史はここにあるのである。國民としての自らを失うことは道德的脊骨を失うことになるのである。國民の自信は國民の道德的エネルギーの源泉である。勿論上述のことから明らかであるように、それは独善的・非他的なものではない。歴史的伝統のよきを、われわれがとると共に、この伝統は發展するものでなければならず、將來に向つて、或は超越され、のりこえられるべきものである。それは後に述べる絶対自由によつて突破される可能性をもつものでなければならぬ。

われわれは歴史における眞実なものに頭がおのすから下がる思いを起すことによつて、報恩とか報本反始とかの道德的情操が自然に養われることを注意してみる必要がある。この情操が祖先に対する、先輩とか先人に対する、又父母に対する心掛への眼を開かせる基となることをわれわれは忘れてはならない。

次に絶対的なものに対する信仰について考えてみよう。現代人の魂は、多面的であつて、目覚めていけば、いさゝか程、生命も科学も伝統も國家も、それらを最後の拠り所としては安んじ得ないといふ不安をもつてゐるのである。究極の拠り所を得てゐる安寧においてほじめて生命、科学、伝統、國家等が、我意、偏狭、独善から脱却して道が行われるのである。カントが、道德が成立したためには、人間の意志の自由や靈魂の不死と共に神の存在を要請しなければならなかつた理由はそこにあるのである。又アラトンが善のイデアといふ絶対的に善なる超越的根源を信じ、それが道德の根拠であつたのであるし、キリスト教的思想家は勿論、スピノザにおいても神は道德の根本であつたのである。これらの例について見ても、ただ利益や快楽や科学や伝統だけでは道德が成立しないことがわかると思ふ。

そして人にはどの可能性として自らの最後への拠り所となるもの、頼りとなるものを求めたいと欲する宗教心がある。何事もない平安な日常においては無神論者であり、無信仰である人も、何か無常の体験をしたとか、生命を賭して事に当る場合とかには、日常の経験を超越した何物かにすがらんとする心のあることを自覚するのである。このような信仰の萌芽を摘みとらず、失わしめないようにすることが、道德心の養成には必要である。このような信仰の萌芽は信するこの難かしさの自覚と共に育て上げなければ、迷信に陥らせることとなるから注意を要すると思ふ。

眞実に信仰を獲得すれば、道德にしっかりとつた筋金が入つてくるのであるが、眞実の信仰とは如何なるものか、信することゝ果してできるか、という大きな問題をわれわれは回避することは許されないと思ふ。キリスト教の眞存の哲人キエルケゴールは一生この問題に苦しんだのである。安易な信仰への逸脱は信仰の自由ではない。迷信や邪教が

ら人々を護り、信仰の排他性に脱線させないためには信仰獲得の困難さを人々に自覚させなければならぬ。この注意を以ての宗教心の啓培が道徳教育において必要である。

宗教の自由は確保されなければならぬ。一定の教義を教え込むことは学校教育では許されていない。学校では宗教心啓培に必要ないろいろな思想を知らせ、様々な読物を与えることはよいことである。神話は神話として読ませたり、話してきかせたりすることとよいであろう。その他いろいろな教育内容において宗教心は培われ得るであらう。そしてプラトンが、神々についての童話をきかせる時でも、不道徳なものは与えてはならないということに注意しているが、これなども参考になることと思う。

新教育は宗教心の啓培の必要性を見落していたと私には思われる。そして一般の新聞、図書、雑誌、ラジオ、映画等のマス・コミュニケーションは青少年の宗教心、道徳心を害する多くのものをもっている。マス・コミの改革が道徳教育の最大の急務であると言つてもそれは過言でないほどである。

最後に絶対自由の思想について考えてみよう。絶対自由といつても、それはどんなことでもできるという意味の自由ではないのである。われわれの考えることでも為すことでもすべてある制限をもつた有限なものであるが、有限な世界にあつても、以上のような生命、科学、歴史、伝説、信仰などにおいて、しかもそれらによつて決定的に自らを束縛せしめないで、真心から他の人々と交りながら、自己にとつて最も真実だと思われることを自らの力によつてわがものとするところの自由、かかる自由を私は絶対自由というのである。それは勝手な思いつきでも、無規律な放縱でも、単なる空想でも、独断でもない。それは人類が経験したあらゆる価値あるものを媒介して、人事を他の人との交りにおいて十分につくしく、然る後に自らによつて確信せんとすることである。

かかる自由への道、自由を修得せんとすることが道徳教育の究極の方法であり、目標である。無限に開いた心での自由の修練を学校で機会あるごとにさせておくことは青少年の将来の生活のために役立つことであると思う。そしてこの基礎の上に創造が生れくると思う。東洋乃至日本の禪のねらうところも、西洋での実存哲学特にヤスパースの実存哲学のねらうところも、結局かゝる絶対自由の境地である。この心掛けを教師も父母も生徒ももっているときには、道徳の実施要項のようなものを取扱つても又学んでも、それのみを絶対的なもの、金科玉條としないのであるから、特別の弊害は起きないと思う。むしろ、このような自由を放えつつ、実施要項を教育の場の具体的状況に即して

具體化してこそ、道徳教育の實際が生きてくるのである。

以上のように、人間は自然性即ち生命力をもち、科学技術を学び且つ発見発明を欲し、歴史的理念とか伝統的精神によつて育てられ又それを改造せんとし、宗教心をもち、実存的自由をもつものとして、個人ははじめて社会的に存在し得るのである。人間のかかる可能性の諸契機はどれ一つでも失われなくてはならないものである。現代の道徳教育はかかる広い視野において行われなければならない。これが今後の道徳教育の根本的立場であり、世界観である。それは道徳乃至道徳教育の根本となる物の観方である。かかる世界観が根本であつて、これさえできていけば、實際問題は各自の工夫研究によつて解決できる筈のものである。

五、結 語

以上のごとく、人間は單なる自然でもなく、單なる合理的存在でもなく、同時に歴史の根源をもち、信仰をもたんとするものであり、また自由な決断をなそうとするものである。今簡単に今後の道徳教育の基礎となる世界観を表現すれば次の如くなるであらう。即ち、人間の自然性乃至自然そのものを重視し、科学技術を尊重すると共に、國家的・民族的な生命の根源を広く世界の歴史的社会的伝統と状況に照らして把握し、信仰乃至宗教的心情を重んじ、更に生命、科学、歴史、信仰を包み且つ越えて、眞心から心を開いての交りへ実存的交通—を遂行しながら、無判約的決断をなす絶対自由を保持しようとする根本的な物の観方がそれである。かかる世界観をもつことが今後の道徳教育の根本条件である。

かかる世界観が教育指導者を中心として社会に行き渡らなければ道徳教育が如何なる形態において行われても甚だ不十分なものとなることは必然である。そしてかかる世界観に立てば、道徳教育が特定の教科で教えられることも、決してそれは旧式の忠君愛國一点張りの、無批判的禁止的な修身教育にはならないのである。

われわれは自らの人間観を、その固定化、絶対化を去つて広い空間に解放しなければならぬ。無限に開かれた、以上の如き視野において人間の在り方の可能性を直視しなければならぬ。そこでわれわれは、生きものとしての、

科学技術の探究・発明者としての、理念に生きんとする者としての、芸術や宗教に生きんとする者としての人間を総合的に見なければならぬ。その中どれ一つでも失われてはならない。人には個性があり、關心する所は異なっている。上述のかかる方向はすべての人に存在する様式であって、これを各自の独特な仕方によって統一的に生かすことによって各の人が本来の姿において形成されるのである。

以上の如き広き視野において眞実を求めろ世界観の根源は無限に開けた公明な、そして万物をその本来性に於いて生かそうとする愛である。この愛は感覚的な愛、合理的なものを愛する愛、理念とが民族精神とかを愛する愛乃至文化への愛というようなものを起している。この愛はそれらの愛を包みながら越えている。更にこの愛は一定の教義に限定される宗教的な愛をも超えて無限に眞実を求めようとするものである。それは有限なもの根源にあるものを信じている。かかる愛の信仰に至らなければ現代の道徳は確立されないのであろう。ここから共に生きていく人間がより良く生きようとする努力が生ずる。道徳教育のいろいろな営みはここから源を発して流れて行く。

そしてかかる愛は同時に深い広い意味で理性的である。かかる意識から上述の決断をなす自由の実現が可能となる。かかる世界観から、道徳の体系を考察する試みは可能である。しかしその際には徳の体系は固定的なものとして絶対化されてはならないであらう。

かかる世界観に立てば道徳教育の実際においては、理想にのみ偏したり、その反対に現実のみに偏したりはしないであらう。即ち理想的な道とか人間像とかを、実現不可能な抽象的なものとして生徒におしつけることもそこでは生じないであらうし、又生徒や社会の要求のみに追従することもそこでは行われぬであらう。又そこでは目光のこのみだけでなく、過去、現在、未来をその相関において指導がなされるであらう。指導は生徒の全生活において、その生活や学習の全場面において、生徒の全人間において統一的になされるであらう。指導は全人的に行われるのであるから、体験とか習慣とか実行とかと並んで知的理解にも訴えなければならぬであらう。そこに特定の教科における道徳教育の使命があるであらう。

指導は信頼関係を根本条件とする。即ち指導する者と指導される者とは信頼関係に立って、單なる命令による他律に流れることなく、出来るだけ理解させ、適合の間に自然に無理なく指導が行われるように工夫すべきであらう。

生徒を信頼することが非常に困難である場合に教師が出会う時もあるであろうが、従って時にはそれは苦しい道であるが、生徒の道徳的素質を教師は信頼しようと努力することがやはり教育の正道であると思う。

私は以上において、道徳教育の基礎としての、私の信ずる世界観を述べたに止まる。勿論これは道徳教育の重要な一面であつて、その全面ではない。他に重大な実践的研究の分野のあることは言うまでもない。道徳教育が難しいと自覚することがその最初の條件である。それにもかかわらず慎重に勇敢にそれを実践しようとする所に開ける。

(附記)

——これは昭和三十三年十一月三日、弘前大学哲学研究会主催の第一回公開講演会において筆者が講演せるものに加筆したものである。——

筆者 哲学担当教授

プロータゴラスの教育と徳を中心として

霞 信三郎

プロータゴラスは「あらゆるものの尺度となるものは人間である。あるものについてはあるといふこと、あらゆるものについてはそれがあらゆること」といい、又それについて「おのづかのものが、それがわたしたちこんな風なものだと現われるように、わたしたちにとってまさにそのようにあるのであり、君にとってもまた君に現われるようにある。そして人間とは君や私のことなのである」とテアイテトス篇(『*Protagoras*, 152d) にのべている。人々は以上のプロータゴラスの吉説をもつて、プロータゴラスの人間尺度論(『*Homos - mensura - proktion*』)又は人間尺度論(『*Homos - mensura - Saty*』)と呼ぶ。

ところで、彼の思想において、「あらゆるもの」(万物)の尺度(『*Panton chrematon metron*』)は人間(『*ant. Antras*』)である。しかしその「人間」とは君や私である(『*ant. Antras de au to bagō*』)。「このべているところから、我々は、彼がおのづかの個人はあらゆるものについての判断の主体であるのべていると理解する。なお、彼がおのづかのものが自分にこんな風なものだと現われるように、自分にとつてまさにそのことであることであり、君にとつてもまた君に現われるようにある(『*hōs oia men hekastē enoi phainetēi tokaōta men estin enoi, oia de soi, tokaōta de au soi*』)』とか、更に「各人に思われるところのよつた、それはまた実際どうありとする(『*hōs to dokein epaitēi kaōta heu estin; Thaitōs, 161c*』)』とのべているところから、我々は彼が自分に感覺知覚されるものはそのまま實在であり、かくして個々人によつて感覺知覚されたものが、それが、そのまま實在であると考えなければならぬ。

以上、彼の人間尺度論は、第一にあらゆるものの判断の主体は個人であり、第二に實在は各人に感官知覚されたものであると要約されると思う。かくして、事物はまず個々人の感官知覚、即ち主観のうちにおいてのみその存在性をうるものであるとすれば、主観による判断以外にその存在性を与えるものはなく、次に主観力判断の唯一の標準であるとすべし。この世界に於て客観的にして普遍妥当な真理といふものはなく、主観に真理と思われれることが真

理であるということになる。ここに真理の多様という現象が生ずる。そしてこの現象が人々を通して相対主義と懷疑主義とにむかわせることは当然である。しかし、プロータゴラスにおいてこの事態はそのまま放っておけないことであつた。すなわち、彼に於て主観による判断の普遍妥当的真理が貫徹されなければならぬ。もしも、それが不可能であるとすれば、彼の人間尺度論はその第一歩からくつがえされなければならない。彼の一切の思考はたゞなおしをしなければならぬ。

しかし彼はかえりそれをせずに、彼の主観主義、そしてそれから生ずる相対主義と懷疑主義の生ずることを認めながら、それをそのままに、強引に「主観によつてえられた判断は普遍妥当的な真理である」という彼の主張を押し切らうとする。——かくして、ここに彼はその方法として、所謂「弁論術」(Methode)をもち出すのである。しかも又、この弁論術は彼の公言によれば「弱い議論を強くする」(Kon hetto logon kreitto poiain. Diela Adl. Diela (B 68))の方法であつた。それはまさに、邪を正のようた、白を黒のようたみせかけ、ごまかすところの説得の術であり、弱き議論すなわち立論の根柢の薄弱な議論を強化し、正当化し、又相対主義と懷疑主義を生じるような議論をそれが生じる余地のないように相手をいいくるめるところの、みせかけは正しいが、ごまかしの、所謂「詭弁の術」であつた。換言すれば、相対主義と懷疑主義とを導き出す主観主義を言論によつて強引に正当化せんとする弁論術であつた。

しからば、彼のこのみせかけ、ごまかしの態度は、必然に人を陥し入れることを第一とする陥穽的態度と利那を衆しん生さすゆけばよいという利那主義、快樂主義を生んでいく。事實、プロータゴラスを始祖とするソクратス達(ソクラテス)に毒せられたアテナイ(Atenai)市民の中には、ソクラーテス(Sokrates)をして「好まば、アテナイ人でありながら、最も偉大にして且つその智慧と偉力との故にその名も高き市の民でありながら、出未得る限りの多量の蓄財や、又名聞や衆与のこののみを念じ、却つて、智慧や真理や又その靈魂を出未得る限り淨らかならしめることについては、心を用いませず考えさせぬことを、君は恥辱と思ひなすのか」(Σοφλοεισ αὐτῶν ἄσφατος ὡς τόλμης τῆς μερίστῃς καὶ εὐσοκυματῆτος εἰς σοφίαν καὶ λόγῳ, χρημάτων μὲν οὐκ ἀσχυρῶν ἐπιμελιώμενος ὄντως σοὶ ἔσται ὡς πλεῖστα, καὶ ἄδρας καὶ τῶν ἄλλων φρονήσεως δὲ καὶ ἀνθρώπων καὶ τῆς ψυχῆς ὄντως ὡς βέλτερον ἔσται οὐκ ἐπιμελήσῃσιν)

φουριγελς;') (*apologia socratica* 290) と憂ひに沈ませるものさえ出て来たのであった。

しかしプロタゴラスは市民をして陥穽主義、利邪主義、快楽主義に墮落させ、ポリスを破壊と混乱におとし入れられたこのような弁論術——論弁術をもち出し、このことによつて彼は「教育と徳の教師」(*paideuse de poli*
aretas diokanbalos, Protag. 349a) であろうとしたのであつたらうか。この問題は彼の神話(*mythos*,
Protag. 320d~332) を吟味するほどになくしては解答をうるんことが出来なうと思ふ。しからば我々はここにプロタゴラスのミュートスき問題にしてみよう。

二.

プロタゴラスは彼のミュートスに於て、昔プロメテウス (*Prometheus*) が人間に衣食住を創り出す「技術知を火と共に」(*ten anteknon sophian zenn puzai*) 与えた。かくして人間は「生活に關する知恵」(*teni ten kion sophian*) をうるんことが出来た。しかし集團生活をせずしては、人間は野獸に對して劣弱であつて、次第に亡ぼされていった。そこでこれを心配したゼラス (*Zeus*) はヘルメース (*Hermes*) を遣わして人間が集團生活、即ちポリスの生活をなし、「ポリスの秩序を紐帯として親愛の結合者となるように、人間に羞恥の心と正義の心をもちしめよ」(*Zeus ein Hermes puzai agonta eis anteknon aidos te kai dikens; him' ein proteon kaamai te kai deesi philias amnagogoi. Protag.* 320c) しかとなお、ゼラスは羞恥の心 (*aidos*) と正義の心 (*dike*) とはすべしこの市民に与えられるように配慮し、それらを持つに堪えないものは「ポリスの病菌」(*nosos poleos*) として死刑に処するといふ法律を与えるがよいとした。

ところで、人間の生活には火と共に生活知即ち衣食住を創り出す技術、つまり生活に關する知識が必要であらうが、なお更に、それに加えゼラスによつて与えられた羞恥の心と正義の心とは人間が眞のポリスの人間生活を営んでいくための市民的技術、智慧としての政治の術 (*politike techné*)、即ち政治の智慧 (*politike sophia*) をうみ出している母体として必要であつた。——かくして、政治の術、政治の智慧をささえているものは、羞恥の心と正義の心であるということになるが、——しかとなお、プロタゴラスが、市民たるものが誰をも必ず俱有する必要のあるような、いやしくと都市が成立しうるために必要な徳は、羞恥の心と正義の心から發する正義の徳、恩慮の

徳、敬虔の徳であること。(dikaiosunē kai sophrosunē kai to kaision limai, Protog. 327a)
 であることである。しからは我々は以上彼が言っているところから、真にポリス的人間としてその生活ささえてゆく徳
 は何かということの問題にした場合、それは以上のべたような諸徳であると理解しなければならぬ。そして次に心
 にとどめておかなければならぬことは、これらの諸徳は神から与えられたものであるということである。それは、
 まことに、神がポリスを形成すべきあらゆる市民に与えたポリス存続のための根基であると同時に、市民相愛をポリス
 なる共同態において生存せしめておく市民のポリス的優秀性であった。そしてこの優秀性は神から賜わったものであ
 った。人間の工夫によってえたものではなく、従って人間の智慧の眷外にあるものである。かくして、以上の徳は永
 遠性、普遍性、絶対性を、その性格をになうべきものである。

ところで、ポリス的倫理としてポリスを存続させ、市民を存在させる永遠にして、普遍、絶対性をその性格として
 になうべき神によって与えられた諸徳と、彼においては、その現実的なものとして各々の市民に現われるためには、
 市民が教育されることを必要とする。つまり、教育には「配慮と修練と訓育」(ἐπιμελείας καὶ γυμνάσεις
 καὶ συστάσεις, Protog. 324d) が必要であるところのものであった。——しからは、彼らにおいて、神から与
 えられた賜物たる「人間をして持続的國家を構成し、常に一致して相互扶助をなすことを可能ならしめる」永遠、普
 通、絶対的性格をになっている諸徳は、「徳は教えられ附与されるものである」(ἀρετὴ δίδασκτον παραβαίει.
 aetor. Agonistai aetor., Protog. 324c) 範疇にはいるものであった。「教育と徳の教師」として、彼が
 て公言している彼のたゞさわるべき徳であったであろう。しかし以上の諸徳のみが「教育と徳の教師」として、彼が
 がたゞさわるべき徳であつて、并論術は彼のたゞさわらなくともよい徳であつたであろうか。

三.

プロトタゴラスは人間の生活において學ぶべきことは「いかにすれば自分の家をもつとも善く育えることが出来る
 か、又いかにすればポリスの事に關して言行の両方面においてもつとも有能であることが出来るかを示すような家
 やポリスの事についてのすぐれた智慧をうることをなればならぬ」(To de mathēma estin eudēdia
 peri tōn oikoiōn, Agōnōn an arista tōn Anaitōn oikoiōn dōxoiōn, kai peri tōn
 tēs poleōs, Agōnōn ta tēs poleōs dumatōtatos au eiō kai praxtein kai legōin.

Protagoras 318e) とのべているが、家事やポリスについてのすぐれた智慧は、詮じつめれば政治の術の智慧であり、それを学び、我がものとすることは、羞恥の心と正義の心とを母体とする神の賜物たるポリス的人間の諸徳を学び、我がものとするものである。しからは彼は以上のいみのポリス的人間の徳の「教育と徳の教師」であつて、「詭弁術」の「教育と徳の教師」という悪名を残さずにすんだ筈である。しかるに、すでにのべたように、彼は人間尺度論のもとに主観性の原理を第一に押し立て、先ずあらゆる事物の決定者は各人それ自体の感官知覚であつて、人間のあらゆる判断は主観性によつて成立すべきものであり、そしてそのまゝその判断は客観的なものであり、普遍妥当的なものであるとした。しかもそれを実証するためには、「弁論術」を学ぶにしくはないのであつた。又彼はそれを公然と報酬をこつて教えたのであつた。しからは彼がこの「弁論術」というポリス的人間の優秀性を与える「教育と徳の教師」であつたことはいうまでもなく、又そのことは彼に対する当時のアテナイの青年ヒッポクラテス(上引、*Protagoras*)をはじめとする、彼の追隨者たちの信仰ぶりや、彼の弁論に対する聴衆の喝采の熱狂的であつたこと(*Protag.* 314e, 315c) などによつてしられると思う。まさに、アテナイの青年たちを魅了し、拍手喝采を叫ばしめたものは、彼の「弁論術」を駆使しての新奇、巧妙、華麗、実利性をもつた弁論であつた。そして弁論の巧みさ、又は「弁論の雄」(*deinos logos, Protag.* 312d) となるが、いかに当時の青年たちに渴仰されていたか。我々は次のような当時のアテナイの政情とあわせて考えてみればわかると思う。すなわち、彼の時代はペリクレス(*Perikles*) がデーマゴゴス(*demagogos*) 〓 民衆の指導者) としてアルコオン(*alkon*) 〓 統領) の地位につき、アテナイはデモクラティア(*demokratia*) 〓 民主主義) の思潮の絶頂のときにあつた。それであるから当時家柄や財産は公衆生活において何等の特権を与えらるるのではなく、なすど、かあかんとする有能な青年たちにとつて、ただ希望を托しうるものは言論であつた。しかもそれは新奇、巧妙、華麗、実理性にとみ、理非はともかく、自からを「弁論の雄」になしちるような「弁論」、つまり「弁論術」を我が手におさめることであつた。そして、このような「弁論術」の教授を人々は求め、プロタゴラス自身、ポリス的人間の諸徳の重要であることをしりつゝも、よく多く当時の青年たちに特に要求されているものであり、又彼の主観第一の原理に立つ人間尺度論が圧倒的優位に立つべきだとする態度は、彼の「教育と徳の教師」から、「弁論術」〓 詭弁術) の「教育と徳の教師」に小えつていったものだと思う。そしてこの「詭弁術」こそ、授業料をとつて教え、付与すべき価値の

ある徳であつたのである。

かくては、我々は、彼をして悉しき名、詭弁、学派の始祖なる名をまぬかれることを可能にすることは出来ない。そしてこの事は、要は、彼が「神から与えられたボリス的人間の徳」と「人間尺度論」にこそをおく「弁論術」、すなわち客観的徳と主観的徳との間に横わるギヤツプを嚴密に吟味せず、簡單に自ら「弁論術」の「教育と徳の教師」になつていったことにあると思ふ。いな、總じて徳を「教えるもの、附与しうるもの」と單純に主張し公言する彼の徳についての思考の甘さ、徳を教育することはいかなるものであるべきかという吟味の慎重の足りなさにとづくものではないであらうか。

(一九五九、二、九 P・M 一〇・三〇)

筆者 倫理学担当教授

文房具 紙工品

株式会社 **宮十商店** 市内和徳町
〒. 368

教材教具

共学堂

弘前本町 電 2402



フレンド・ショップ店

小坂ラジオストア

弘前市松森町一三六

TEL 1412

新刊書籍

雜誌

文房



今泉本店

TEL 30 142

—高級文具・事務

パイロット万

< 実存主義雑誌—毎回発売 >

文清堂

TEL. 694

原書
新刊書
雜誌
文具

瀬川書店

弘前大学文理学部正門前

電話 五八五番

カメラ

8% . 16% シネ

カメラのワカバヤ

TEL. 1866 弘前土手町(代官町角)

時計 { セイコー
シチズン } 眼鏡
オリエント

附属各種 修理迅速丁寧

竹内時計店

弘前市銀座街132

電話(呼)1650

弘前大学御用達

くつ・かばん

⊗ 丸井商会

弘前市上土手町

TEL. 2,969

弘前市土手町四〇

株式会社 鳴海紙店

電話 一六八番

二四番

入学 卒業 証明

倉光写真館

弘前市富田三丁目

TEL

ひまわり

食堂 品川町 〒.766

喫茶 品川町 〒.3151

あんみつ 新銀治町 〒.2067

おいしい

霜降米沢牛

直営食堂



富田牛肉店

弘前市中土手町121

電話 27番 2471番



雪印 アイスクリーム
牛乳
カッゲン

雪印乳業株式会社弘前営業所

TEL 139
589

菓子司

旭松堂

電 九二三
本町山本

菓子司

閑雲堂

弘前市中土手町
電話 777 番

洋和菓子

菊地

甘栄堂

弘前市代官町 TEL 611
弘前市一番町 TEL 2344

純フランス菓子の店

バルザック

弘前市上土手町
TEL 1,288

健康にパン食

陸奥のパン

陸奥製菓

TEL 代表
3450

オサナイ
洋品店

ネクタイ・セーター

弘前市中土手町

TEL 2917

おくすり
化粧品

八丁目 黄川薬局

本町五丁目
TEL 1,260

新病棟完成
外科新設

弘前市元寺町35

健生病院

電話 114・2485

永井喜久蔵薬店

弘前市富田二丁目

TEL 681

『包括者存在』に於ける“Einteilung”の

意味の一般的究明と展望

川 口 光 勇

(一) 緒 言

本稿論文は、マスパースの主着の一つである「真理について」(Von der Wahrheit)の第一部「包括者の存在」を中心課題となす。

当主着は哲学的論理学の一部を為すものである。哲学論理学は「理性の自覚或は理性の機関」(V.D.W.S. 1/9)と云われる。而してこの理性は「実存に由つてのみ実をもつ」(Vernunft und Existenz S. 48)のものであり、又それは「実存の道具」(Der philosophische Glaube S. 39)であるといわれる。

マスパースの哲学的論理学は、論理学史的な背景の上に立っている。即ち一方では記号論理学、形式論理学、方法論の如き思惟の形式に關する論理学、特に「数学的論理計算」(V.D.W.S. 20)の如き、又他方思惟の内容に關する所の形而上学或は存在論、思考の心理学、「超越的論理学」(V.D.W.S. 20) 価値意識の非対象的存在前提を明瞭に現前化せしめるもの——はそれ自身の意義を所有していかと認めている。而してマスパースによれば「論理学の意味の多様性に於て、根源的なもの且つ包括的なものとしての全体を回復しよう」と云う事」(V.D.W.S. 23)に自己の立場をとつておる。

マスパースの論理学に対する態度は、現在の人間の根源的覚知よりなされなければならぬとし、それは「この途上を私の論理学が全体に於ける論理学の企劃を敢行する所の自覚である事を欲するであらう」(V.D.W.S. 25)と。これは現代の論理学的状况の中に於て自己の哲学を確立する事にあると思う。恰もそれはカントが「allgemein

「logisch」に對して「transzendente logisch」を確立し（K.d.N.V. Vgl. S. 87-88.）批判哲學を樹立した如
くは。

所でマスパーズ哲學の全景を展望する事なくして、マスパーズ哲學を直觀的に結論付ける事は無暴に過ぎないので、
本題に觸れる。

マスパーズは本著書に於て、包括者存在の区分（論）を主題的に考察対象としておらないが、吾人は、包括者存在
の空間解明には、この視点より考察する時、包括者存在の組織構造の関連の一側面を明瞭化出来ると思ひ、かかる見
地より問題設定を為した。

(二) 包括者の組織

マスパーズによれば哲學とは存在の探究にある。而して存在としてこの存在は包括者（Das Umfassende）であ
る。包括者は「対象をもなく、一つの地平に於て形態化された全体でもない所の存在」(1)とも云われ、又「単に主觀
でもなく、單に客觀的でもなく、却つて主觀——客觀——分裂に於て兩者の側へ存する所の存在」(2)とも云われる。
反覆しているが、又「存在は全体に於て客觀をも主觀をもなく、却つて、この分裂に於いて現象へ現われている所の
へ包括者Vが存在しなればならない」と云う事は明らかである(3)とも云われる。包括者は本来的存在であり、根源
的には一つの存在である。即ち「全一的包括者は——私がそれを包括者の内実に於て開明する為に努力せんとするや
否や——包括者の諸様式の中へ分岐する」(4)即ち組織的には「包括者一般から我々である所の包括者と存在自身であ
る所の包括者の分離」(5)我々である所の包括者から我々がその現存在、意識一般、精神としてある所のその分離ま
つて、内在者から超越者迄」(6)崩壊するとの Auseinanderfallenden から一般者迄（S. 80）である。この組織的
分類は「ある原理からの強制的誘導を意味しないで、却つて限界に於ける出合いか、又根源的にはそれに於て存
在が我々に対して現存的となる所の諸様式を受取る事」（S. 80）を意味する。その組織は「根本經驗 Grund-
erfahrung」（S. 85）に起因している。

包括者の諸様式は哲學する事に於て多様なものとして現われる。而してマスパーズは「これ迄、我々が開明の爲に
求める所の七つの様式の他に、如何なる他の様式もあらわれない」（S. 86）と宣言している。しからば様式間の關係

は如何なる様態を示しているか云えは「包括者相互の關係は種から類への關係として理解される事は出来ない。包括者の共通の介母は——實際一つの避け難い言語様式——包括者様式に於て凡ての共通なものの変化を自醒す為に誘惑されてはならない。」包括者は成程共通なものに対する言葉である。つまり限界に於て出会うもの *Antastbare* と非対象的なものとしてこの言葉である。しかしそこを出会う所の一切のものは、直に自らの中で本質的區別となる (S. 27)。包括者様式の區別は「通過 *Übergang*」なした、単に一つの根源から他の根源への飛躍に於てのみ現われる (S. 28) 事即ち區別は包括的空間の飛躍の経験へ導くのである。従つて區別は「同種のものの比較を意味する」(S. 28) のではない。この事の説明に興味のある譬喩を挙げているので、次に紹介する。即ち「諸々の區別は一つの平面に接觸しないで、却つて凡ての區別に於て一つの他の平面に於ける飛躍を生じる。それはパスカルに於ける様な比較である。即ち私は決して点と云う部分を通しての線からはあらわれない。無限性はその間に横たわる。点は線よりも一つの他の秩序に属する。点は何物も測定されない。そして点は線よりも長さについて等閑に附せられる事が出来る。正にそれは平面と線の向にあるし、又立体と平面との間にある」(S. 29) 様なものである。従つて區別は「同種の區別の一系列ではなく、却つていつも二つの包括者との區別が本来的である」(S. 29) 即ち「超越者と内在の向のものである」(S. 29) これが包括者様式に於ける本質的分殺を論じている (A)。

包括者様式の諸々の區別は「決定的なものではない」し又「最後のもの」として存在する事が出来ないものである。包括者の區別の真理は「その実行の経過に於て始めて現われる」諸關係は我々の特有な実行を通して現實的となる。それは「一者の情熱から導かれる」(S. 26) 事であり「強烈なる一者 *Das intensiveren Eine*」(S. 26) を超越する働きを通して求めて行くことにある。「凡ゆる包括者の包括者たる一者へ超越者」(S. 26) の根源へ迫り行くことにある。それが哲学する事の運動である。組織分類は一つの根源への探究からことと出発したものであり、組織的に分類したものを固定化し対象化し得ない。マスパー又は包括者哲学の方法論的根本命題として「包括者の開明は諸対象についての認識である事は出来ない」(S. 23) と云う事を挙げている事と軌を一にする。

(三) 存在の区分論

(A) 区分の意味の一般的究明

「包括看存在」の闡明に重要な要素をとっていると思われる。区分論（マスパー自身は区分論という名目で主題的には取上げてはおらない）に集点を合せ乍ら、マスパーの看書に則しつゝ、出来る限り彼の論旨の一貫性を求め、内的關聯の考察を試みる。

7. 存在の輪廓に於ける区分の意味

- (a) 存在の区分に於て規準化された諸範疇
- <1> 存在形態の諸様式

「區別され且つ区分される所のものは、思惟された存在 *Gegebenheit* の一つの形態をもつ」(S. 193) 所の存在の形態化は^(B)、一別々に存続する現象として考えられるのが至当か、或は類型として考えられるのが至当であるのかの採式をとつ。諸類型は自己に於て明証化された關聯の諸全体であり、又構造的に理解ある形成物 *des Geduldes* である。そしてその諸現象は多かれ、少なかれ諸類型と適合する事なした生じる。「存在自身をなく、却つてその形態の諸類型は斯様な意味に於て存在の区分 *Sinnbestimmung* の対象である (S. 193) とみなしている。

<2> 存在の形態化相互の關係

種々態々の存在の形態化の相互關係は三採に考えられる。結論のみを項目化すると「存在する所の一切のものは最後の類の下で *unter letzte Gattungen* 包摂可能である」と云う観点と「存在する所の一切のものは、存在の場所や存在の領域や存在の地盤をもつていゝ」と云う観点と「存在する所の一切のものは、全体の部分である」^(C) である。第一の観点に於て存在の形態化は類の種に対する如く相互に旅舞うのまなく、却つて最高存在が類推に由つて結びつけられてゐる所の存在の類 *Gattungen des Seins* として相並んで横たわつてゐるし、第二の観点に於ては、存在の形態化は作用範圍 *Späuren* であり、領域 *Gabiete* であり、支配 *Reiche* である。世界は世界の中に鎮るし、それは精神的な作用範圍に於ける精神であるし、又世界の作用範圍に於ける世界存在であるし、第三の観点に於ては、存在の形態化は推積 *Schicht* として又段階 *Stufen* としての階層的秩序の中に重なり合つてゐる。それらは上昇する秩序として相互の關係となる。諸々の段階はその系列に於て、全体の完成せる機關が、踏破する事に於て、獲得される道である。以上の如く各々の採態が説明化されてゐる (vgl. S. 194)。

<3> 存在形態化の内実

「区分された存在の内実是世界であり、魂であり、我々の現存在の根本状態 *Grundverfassung* であり、価値であり、文化であり、乃至それは単に存在である (S. 24)。存在の根本的意味の徴表は具體的な諸形式を通して出会う所の存在者が考えられる。

(b) 存在の対象的な区分と包括者の超越する事の区別

「世界存在として生成されたこの *das zum Weltsein Gewordene* (世界自身、現存在、精神) が区分されるかどうか或は超越する事に於て開明された包括者 *das erhellte Umgebende* が、自らに於て区別されるかどうかは、区分する事の意味に於ける最も根本的な区別である (S. 24)。前者に於ては、認識可能な客観の対象的な研究が問題であり、後者に於ては包括者の区別せる諸空間の非対象な区別が問題となる。

両者の区分形式向には一つの飛躍が存する。しかも両者の向には一つの恒常的関係がある。即ち世界存在の区分化は包括者の区別の解明としての媒体である。そしてその限界と不一致性を通してこれを見せる。又両者の区分の諸形式は一致しない面をこつている。例えば、生命と意識の向の飛躍は、客観の探究に對して存立しているが、しかも包括的現存在の中には横たわつていない。即ち精神は科学の対象として、自己に於て意識一般の内容と諸理念を現わす事とを不分離に衝鎖している。到る処「世界存在の強制化せる諸区分と包括者の諸区別との間の差異 *Abweichung* は、包括者が対象的に明瞭に区別する区分を回避すると云う事が性格付けられる。」(S. 25)のである。

存在の対象的な区分は世界存在の客観的な世界を又包括者の超越すべき区別は包括者の開明を求める。これを推然と混同してはならない。存在の区分を客観し対象化するのではなく、「凡そを哲學的に区分する事は、包括者から感じられる。そして本來的に考えられたものとしての包括者へ連せられる。」(S. 24)と云われる如く前者に比して非対象的な世界が求められている。

(c) 区分することの目的

区分は多種多杯の目的への媒体である。区分は使用する事に由つて始めてその意味を獲得する。

(1) 世界定位の如への媒体

「諸々の区分は探究の道具である。」(S. 24)。或る物についての如に於て、諸々の事物が区別される。諸々の事物は存在の類の下で包摂される乃至は存在の諸類型へのその接近と疎遠なものに従つて測定される。斯様に区分す

る事によって、私は存立するものとしこの存在を考察し、又存立しているものの相在 (Sein) の多様性に於て受取り、意識された存在に於ける精密なる秩序への経験を構成する。

(2) 明瞭な価値あるものと意欲への媒体……………(略)

(3) 根源的なものの空間の知覚への媒体

区別する事は哲學する事に於て変化する。「凡ゆる区分は或程言葉の媒体 *Ausdrucksmittel* となる事が出来るが、しかし下ら意味は諸根源を明らかになす為には、空間開明 *Raumerschließung* である」(S.197)と云う如く、凡ゆる区分は空間の開明にその生命をこつているのである、それはとりもなおさず、包括者の諸空間の事である。

マスパースの使用している用語を邦語にすると極めて生硬な言語となるが、彼は「存在知に於ける固定化」「無交遇の合理的な絶対性の慰安なき終局性」「言表し得る事の關係に於ける虚構的な送迎要求」「在地的実存に於ける代りに」「自己存在と純理的な結果に關しての虚構的同一性」「合理的なものの凡ての綫路」(S.197)なるものは、諸根源からの充實を通しての「包括者の覺知に於てのみ」(S.197)超卓されると述べている。

(d) 区分の吟味

存在の諸々の区分は殆んど無限に多様性を示している。それ故我々にとって最も重要な事は「区分の本質的な附加物」*die wesentlichen Ansetzpunkte* (S.197)を見つけて出す事や「区分の真理」(S.197)と「区分の範圍」*Umfeld* (S.197)を吟味する事が大切である。マスパースは「吾人が明瞭に思惟しようとする場合に、凡ゆる可能な区分の道を歩まねばならない」(S.197)と云っている事に於てその重要な意圖がうかがわれる。区分の吟味に四つの問を發している。

① 区分は何に由つて關係されるか？

区分は「対象的に生成された存在 *gegenwärtiges Sein*」(S.197)に關係されるか、乃至「包括者」(S.197)に關係されるかを吟味する事にあるとされている。前者に於ては「世界認識に対して考え出されるか、或は発見される所の区分」(S.197)が、後者に於てはそれに反して「全体的なものを考える所の哲學的に根源的な存在思惟に於ける区分」(S.197)が重要であるとされている。

② 区分は如何に広く及びか？……………(略)

③ 区分は如何なる本質的なものをもつか？

「区分の本質性は、我々の知に於ける区分を通して生起する所の中に横たわる」(S. 98)。且つ「区分の系列に於ける区分の入り多き事 Fruchtbarkeit はその Reibung の試金石である」(S. 98)しその「入り多き事は区分に由って実行される所の認識運動の中に横たわる」(S. 97)。事を意味する。

④ 包括者の区分の意味とは何か？

超越するゆきの区分の吟味は如何なる客観化された基準をもちない。吟味は深究すべき知覚に於て生じる。探究は客観的実践的区分の媒体と共に生じる。知覚はこの様な媒体をとってそれを超えながら存在意識に於て経験されるものを通して生じる。

「包括者区分の吟味は哲学的伝統との關係に於て生じる」(S. 99)と譲られる。更に其上包括者の思想は、哲学的伝統の告知に於て、又因襲的区分 überkommene III. Teilung との比較に於て見通す場合に、全く自己のものとなる。

「区分の吟味はその都度、存在知 Seinwissen からの獲得された所有 *Beatig* (赴かねばならぬ) (S. 99)。断片な展望を獲得した時始めて、新しい区分を創造すると称する思想は、實際、体系 Systematik に於て既に行われてゐる。又正史的伝統に於て既に過ぎ去つた道へ還帰すると云ふ蓋然性を考慮される。体系的展望は、その現実やその特性や真に新しいものを組織するために、我々の批判的に摂取する事の輪廓をはつきりさせる。この様な体系的展望を多様な方法で獲得する。即ち範疇論や方法論や科学論に於て。この三方法論について、既にマースパーは D. W. の第一序文「哲学的論理学について」の IV. 哲学的論理学の構造と組織 *Bau und Gliederung der Philosophie*、*Muskel Logik* に於て簡単に觸れてゐる。即ち方法論は「各々の一定の確実性の限界を教える」(S. 7)なのである。範疇論は明瞭性に役立つ即ち「私は私が本来的に考える所のものに對して私の意識一般を鋭敏にする」(S. 7)ものである。又科学論は「可能的な知の法則についての内的概観に役立つ」(S. 7)なのであると規定している。そこでは我々は可能である様に深く侵入出来る。ここでは単に最も外的な体系的な要論 *Axiom* のみが、包括者の我の開明を對比する事によつて、より明瞭になす為に、要論に依據する事に於て且つ習慣化された区分に狹隘に倚りかかる事に於いて与えられる (vgl. S. 97)。

2 区介の概観

凡この存在特徴 *Seinseigenschaften* - 々作用論 *Synergien* 々、心理学的図式 *psychologische*
Schemata 々、体系構造 *Typenkonstruktion* の如きは「単なる枯れたる屍体 *dur notes Geisige*」(S.119)
 に過ぎないものである。そしてそれ等のものはその都度我々が対象として認識する所の存在から出て来るものと我々
 が認識し、行爲し、あらわす事によって、我々である所の精神としての存在から出て来る。いつもその都度包摂者の
 区介の全く地の意味を我々の存在意識として理解する爲に、その都度区介の眼界を明瞭にすると云う事を従つて世
 性を洞察されると云う事と、凡この区介を相対的なものとして沈潜せしめると云う事が重要である。

d. 存在と存在の認識化

存在する一切のこの(事物と私自身)は自己に対して認識する事の対象となる事から出発する。ヤスパーは次の
 五命題を提起し、それに対し説明を爲している。即ち「存在の区介は諸対象を区分する、又世界の存在を区分する」
 (S.200) 事と「精神の存在を区分する」(S.200) 事と「認識する事は認識段階 *Erkenntnisstufen* に於て区分さ
 れる」(S.200) こと及び「全体に於ける存在は存在論 *Ontologie* に於ける対象となさしめる」(S.200) ことと、「
 この總体的存在思惟は、カントがその超越的な方法をもつて実現した所の転向を通しての哲學することへの一つの段
 階となる」(S.200)。

(i) 世界存在の諸々の区分化

「対象的に認識可能な世界存在は段階に於て組立てる」(S.200)。即ち、物質、生命、意識及び心、精神の
 四段階である。世界定位内で客観となる現実態であり、且つこれ等は現実的な対象性の異質的な諸形態であり、世界
 内に於てそれと関連し合つてゐる諸々の世界として、存在するのである。

世界存在の区分化に対してマスパーはあらまし次の如き意味を述べている。即ち世界存在の区介は凡ゆる経験的
 状態に關係し理解するのである。これは今日の経験的な科學の總体性に横たわつてゐる全体に於ける存在に關係する
 、ある哲學的知識の意欲の課題である。所で「世界存在に於ける段階と区介は、その研究可能性の諸構造であつて、存
 在自体についての根本的区介ではない」(S.200)のである。

初て「物質は、その根本形態に於ける有機的生命を諸要素の中へ、自らを分離する。心は自己に於て、根本能力を

區別せしめる。精神は、自己に於て認識段階を區別せしめる（S. 201）。マスパースはこの四重の諸状態についての概念規定は、右看書では取扱つておらない。

凡ゆる存在の場所としての精神の区分を通しての存在の区分に於て、原理となる所の世界存在の区分の途上で既に告知されている両者の窮極的な区分の正しさが、簡単に回想されるべきであると云う意味の事を述べている（Fig. 201）

(2) 精神的能力の区分

マスパースは精神能力の区分を、彼の哲學史的展望のもとに列記している。魂の区分は既にプラトンが區別した。

即ち *Logistikon* (Danken) と *Thymosides* (*Metaphigkrit*) と *epithymetikon* (*Byierde*) を靈魂の三分説として、アリストテレスは *Logistikon* と *Semotikon* と *Begehrend* と *Motivische* を區別し且つ精神を外側から人間の中へ歩みせしめた [14] アラゴスチンは *Gedachtnis* と *Wille* を區別した。14. デカルトは無意識的な有機的生成から意識されたものと単に空間に於ける力學的生成の様式としてのみあるものを區別したし、十八世紀に於ては *Danken* と *Fulben* と *Wirkton* とを區別した (vgl. S. 201) しかし乍ら「この様な諸区分は曖昧である (S. 201) と批判している、それは諸区分が本来的に關係する所のものが、不明瞭のまま留まっている、又全く區別は諸区分に於て考えられる。各々は確かに真理を含有している。しかし乍ら我々の知に於ける心理学の場所は、今日迄斯様な区分の意味をこつては不明瞭である (S. 201)」。この様な困惑の流れの中で次の如く區別している。それを項目化する (aa) 經驗的研究の一領域と (bb) 我々に対しての価値の先驗的先天性 *transzendentaler Apriori* の説明乃至意識一般 (cc) 我々である所の他の包括者の説明 (S. 201) のそれである。

(3) 認識段階の区分

存在する所のものは、認識に於て接近し難いものとなる。この事は謂わば「自己確信の機 (S. 201) である。認識する事の唯一絶対なるものは存在しない、むしろ数多くの様式が存在する。「これらは包括され且つ上昇的段階に於て秩序付けられる (S. 201) のである。それは凡ての教えを洞察する為に、歩み去らねばならない哲學史の一つの広い領域である。マスパースは、ガントの段階は *Anschauung, Verstand, Vernunft* となり [15]、アラゴスチンは *anima, appetitus, mens, ratio, intellectus* の段階をとつて、と考えている (vgl. S. 201)。「斯様な諸系列はそこに於て、現われない所の如何なる哲學者も存しない (S. 201) のであり、共同的なものをはた特徴づけられる。次下でマスパース

の主張点を簡略化して記する。即ち

(aa) 「直観的なもの Anschauung (Intuition)」と「思惟されたもの Gedachten (Rationale)」の根本対立は、凡てを通して生じる「(S. 202)」

(bb) 「根本対立は認識段階を特徴付ける為には心的能力としての表現となる」(S. 202)。「認識することは一つの心的現象であり、その能力として考えられるが、却つてそれは「時間的形態に於ける永遠なる認識の器官として存する」(S. 202)と考えられている。それ故認識段階に於ては「経験的直観」(S. 202)として観察するのでなく、却つて「無時間性から存在の実現化される公明化と洞察と妥当的存存が問題である」(S. 202)

(cc) それは常に認識段階の系列が区別される程、その認識段階の系列は「一つの階層的環の中に上昇する」(S. 202)。(dd) 凡てのものは「単なる感覚的知覚と悟性の思惟よりも以上の認識に於て認識する」(S. 202)。「それはプラトンの「理念の観想」(das Schauen der Idee)であり、エンケハルトの「理性を把握するよりも尚、より高次のものが存在する事を認める所の理性」やスピノザの「事物を永恒の相下で und quodammodo aeternitatis」やカントの「無限性の中へ与えらるべき諸々の理念の方向の能力としての理性」(各々 S. 202)

(ee) 「存在の真理は自己自身を通して現存的である」(S. 202)。「その「段階は如何なる由來をもたないで、却つて根源である」(S. 202)」

併し「認識能力はいわば存在様式」(S. 202)である。認識する事は「外的把握」(S. 202)でなく「単なる把握可能の内制約」(S. 202)を示している。認識する事は「段階を通して固有の存在の発展を探究する」(S. 202)。「これは我々が見出す事が可能な現象と共に成長する」。「認識段階はこの生成の一種の表現」(S. 202)であると認なしている。切て右のような認識段階の諸命題は、それ自身絶対的で内容に充ちてゐるが、しかしマスパーヌにとつては、それ等は「我々は認識様式の統体と認識段階を一義的に且つ普遍的に見渡す事が出来なしい」(S. 202)「且つ認識様式の一区分は「存在の」一つの満足すべき区別とはならないで、存在の自らに於て閉鎖された区分となるのである」(S. 202)と批判している。以上の認識段階の区分は、存在の区分を与える事は出来ないと云ふ事に他ならない。

(4) 存在論

以上枚挙せし「世界存在と魂の能力と認識段階の諸々の区分は特殊的な区分として現象する」(S. 203)ものである。それらは、いずれも「超越者の思想と神学を欠いた」(S. 203)ものであり、「神性の認識は存在論の偉大な根本方向

の特有な領域としての宇宙論 *Kosmologie* と心理学 *Psychologie* と並んで千年間貫いて存している (S. 203) ののである。凡てこの領域は、存在論を理解するのであろうし且つ凡ては把握し乍ら、存在としての存在を区分するのであろう。所でこの領域自身は「凡て特有な存在秩序をもつ、そのもとで又神学の存在秩序をもつ (S. 203) ののである。

証史的に与えられた哲学を觀察する時に、我々は存在論の多様性を発見する。即ち存在は屬性をもつた実体であるとか、事物存在であるとか、弁証法的発展に於ける自我存在であるとか、以上のような存在の根本的諸形態は「思惟に對して一つの他の様式に耽溺する (S. 203) ののであり、又それは「こつとも純粹なこつとも非直觀的な思惟に於ける、こつとも形式的な存在規定を与える (S. 203) に過ぎないものである。

しからば一体この諸論は本来何に何を意味するか、と云えば「我々はそれらの論について一つの根本経験をなす (S. 203) ・即ちこれらの論は「一つの死骸 (S. 203) のようなものである。而して「諸々の思想は存在の構造であるが、或物についての知ではなく、却つて実存的な告知に對しての諸々の可能性である (S. 203) ・この「諸々の思想は、それが言語として使用する現象を通してのみ真理である (S. 203) 従つて諸々の思想が、これをもつならば、個有の根源から区分された存在意識を通して、それを超越する事にある。

結局諸々の思想は「存在の暗号文字 (S. 203) となる。

「暗号文字としての根源的な諸々の存在構造は形而上等と称される (S. 203) し、「その形態の如に於て奪われ且つ散え *zerstreut* となる所の諸構造は存在論と称される (S. 203) ・包括者の根本思想は、この存在論を超えて「一つの解決すべき、しかも同時に保持すべき作用 (S. 203) を実現する。根本思想は「暗号文字の總体に於て一つの包括すべき範疇論に於て自己のこのとみなす (S. 203) 従つて「存在論は最早や存在自身の一つの知ではなく、諸範疇論として、存在はその中で対象的に考えられる所の様式と形式についての知である (S. 203) と称している。

(5) 「世界存在の区分から包括的存在論に逆の存在の根本特質の凡ゆる様式は対象的なものに於て運動する (S. 203) ・この存在の如何はカントによつて行われいるとマスピアスは見ている。「彼の先驗的方法は認識する事や直觀する事に對する又正當なる行為としての対象存在の可能性を意識一般に於て与えられた運動の中で闡明する (S. 203) ・意識一般の包括者は、認識すること、洞見すること、行為を委当せしめるとのに於て、先天的に明瞭となる。「カントは人間の心情の能力について語る場合、心理学的能力でもなく、認識段階を考へるのでなく、却つて時間と於て我々の意識一般を通しての認識の包括者に於けるこの前提が考えられる (S. 203) 。

b. 凡ゆる存在の場所としての精神

「現在の總体は、もつとも広い意味に於て精神と採られる。精神の一つの区分はそれ故、凡ゆる存在の一つの個有の様式により包括される (Sachs)」。

存在の考察に対しては、世界存在から始めた採に、ここでは人間精神に由つて、現出されたものの總体としての文化から始める。以下項目化する。

文化領域

又、精神の正史的形態

aa 特有な正史的な文化形態に於ける原理は例へばヘーゲルを理解せしむる。

bb 単独的人間集団の本質は性格は、性格心理学と国民心理学と種族心理学に於いて一般的に言表される事を求められる。

3. 精神 (精神論) についての一般的な知

aa 妥当的な諸範疇 bb 自己内明の諸範疇 cc 意識の主観 — 客観分裂に於ける諸範疇 (諸対象へ思维可能

美的、神祕的、精神の能動性・形態の範囲へ人格的・共同的)

dd 正史的諸範疇

e. 「精神についての凡ゆる知から、精神がそこからとして、その中に生さ且つ現われる所の存在の深さへの疑問が、包括者の哲学に由つて生じる」 (Sachs) (説明略)

II 存在の總体像

「各々の区分は、一つの全景を欲する。交錯する全景 durchkreuzende Totalansicht の系列は、一切のものが、それに於て出会う所の統一への問を呼出す。我々は単にその都度区別に於ける統一のみを求めたのではなく、却つて又区別の様式の数多性に関連する所の統一を求める」 (Sachs) のであると云われる。

全景の一つは凡そ他のものを自己に対して、その場所に於て、分類する所の現実に全体的なものとして求められる。それによつて「各人は一つの全体的なもの、輪廓 Gesamtkontur を与える」 (Sachs) がしかし、それは「如何なる方法でも確信的には成功されない」 (Sachs)。

全景の形式は展開であるが、或は永遠に現存的な存在状態の秩序についての交互に組合わされた存在小である。斯様に全体に於ける存在の展開が、眼前にまたされる一つの輪廓に於て (世界過程の) 凡そ全体的生起から統一を求

めたか、或はロゴスの全体性に於ける真理の凡てを包括する時間償却と云う現在性の根本原則としての統一を求めたし、そしてロゴスの全体性は我々の認識段階の全体に於て、現象にまで現われる (Vgl. S. 211)。

哲學的意識化の始めに於て、一切のものが、哲學的意識化に於て表象され分離される。斯様に「世界開闢論 Kosmogonie」や神統記 Theogonie や人類發生論 Anthropogonie によつて考えられた所のものは、後日の諸区分を区別した所の一切のものを、萌芽の中に含む (S. 155)。世界生成の輪郭は、哲學的意識に於ける一切のこののである。即ちそれは、世界の事實的過程であり、意識の展開であり、先驗的生成の暗号であり、又公明化の行爲に於ける一つの連続である。又公明化の行爲に於て、世界存在としての存在は、それが生起された杯に人間に對して立向うのである。

(a) 世界開闢的、歴史的、先驗的世界全体

こゝでは「存在全体は世界全体として考えられる (S. 155)」。この「世界全体の一つの像は、三つの方法で考案される (S. 156)」。それは「状態の一系列に於ける世界自身の生成として世界開闢論的に考案される」にその出発点は、世界存在が世界に於ける世界自身の生成として、「人間に於ける世界意識の生成として」歴史的に「出発点は、世界存在が世界に於ける我々であると思ふ思想である」。又「存在意識の可能性の無時間的な發展として」超越的に「出発点は、永遠的形式に於ける凡ての存在は無時間的に、現代的に意識される事が出来ると云う思想である (S. 156)」。マスパーヌは、全体が、それに於て像となる所の三方向、即ち世界開闢論、と歴史的なもの、と超越的なものを、包括的に取扱つてゐる。

(b) 人間存在

可能的存在としての人間が、世界を現象を見、その世界を超越する事が世界に對する人間乃至世界存在に對する人間存在の本質に属する向を提示し、それに対する答を適して語られてゐる。

斯で、マスパーヌは、世界に於て認識されたものを存在自身と考えたり、世界の無限性を把握すると考えたり、又私自身を世界として認識されたものから尊く事を欲する様な場合に「私は世界の中で道に迷ふ (S. 156)」と述べてゐる。斯様な見地に立つて見る時に「凡ゆる段階と世界存在の諸区分は、もはや存在自身と全体に於ける存在の諸々の区別ではない (S. 157)」。

(C) 凡ゆる包括者に於ける一者

根本分岐は、科学に直接に役立つ客観的存在、輪廓の多様性と凡ゆる存在の背景——我々に對して感じせしむる所——の包括者の、明との間に依然として存する。客観的諸区分は包括者からは導出されないが、しかし乍らその多様性と一なるものに於ける包括者の諸様式が多様である客観的存在、輪廓へ身を持する様に、それは向わらざるべきである。

此事は次の如く公式化される。即ち「存在の凡ゆる区分は、包括者の、明から、その本来的意味とその限界とをを經驗するが、しかしこれに對して個有の知の中で知られたものの同一の知を理解するのではなく、却つてその知の充實を通して經驗する」(S. 278)。

客観的存在輪廓は一なるものを知るのに、知が包括者の意識に於て保持される限り、知として常に複数的に留まる。「一なるものは知的内容ではなく、却つて充實に於ける一者である」(S. 278)。「存在の全一的、眞の總体像は存しない。包括者の思惟は、一者を通しての充實を解放するであろう。又充實は、一者からの知を通して代置し且つ枯渴されないものである」(S. 278)。

この充實に基づいて、我々は虚構的總体像の代りに、却つて包括者に於ける所屬するものの唯一の富としてのみ現前化する。

- (A) 如何にして分離されたものは謂はば、凡ゆる包括者を通して、横ざって貫いてゐるか？………(略)
- (B) ところどころ鋭い齒が又何処かで如何に脆弱にばるか？

我々が客観化し乍ら實現する所の諸区分は、明瞭化の諸制限の事象自体の存在に於ては制限される「諸区分は、前景的区分から深さの中へ進歩む」(S. 279)。やはり、凡ゆる分離は単に一つの視点の下に於てのみ生じる、又相對的に妥當するが、しかし絶対的ではない」(S. 279)。それは一者への指示が内に感されてゐるが故である。

「空間的生起 *raumliche Geschehen* から「有機的生命の」と意識の内的存在 *innerlichsein des Bewusstseins* からの区別は、根本的な——探究可能に於て——生成的世界存在である」(S. 279)。「若しこれを無視する時、知の混乱の中に導く事になる。この争を更に具象化すると論理学と心理学との関連である。即ち「論理学と心理学との間の鋭い分離は、經驗的研究の如き論理的意識の明瞭に對しての制約である」(S. 280)。前者は「命題の価値関連に關する又諸根拠や諸經過に關する知であり、又明証的な意味に關する無時間的な状態に変化する」(S. 280)。「後者は「心的体験とその根源に關する時間的生起に変化する」(S. 280)ものである。しかし「この分離は、包括者の凡ゆる過云的なものに於

て脆弱となる (sober)。それは「斯你」などのとして心理学的に研究す能ではなく、意識された命題に於て、論理的に強制的に知り得ぬことではなく、又経験的實在性をもなく、無時時的意味をもなく、却つて両者を充すものである (S. 220)。心理学と論理学は、分裂されないで、却つて両者は、対象的に把握されないものに基づいてゐるものを雜然と用いられるの論理性への洞察の一様式である。これは直に現実的であり且つ感覺的である、或はこれは一方でも又他方でもなく、しかしそれ自身直に我々に対する知覚に於て、その区分は論理的にも、心理学的にも基礎付けられない所の包括者の様式の中へ組織される (S. 221)。「非対象的包括者のこの諸々の区別は、それに反して如何なる絶対的なものでなく、却つて……区別は……一者を指示する」 (S. 221)。

包括者を通じた充実は、私が分離を絶対化し、凡そを支配的に且つ排他的である存在知として、諸分離に対して崩壊する事について、身を守る。

(3) 衝突と不一致性が、如何にして包括者の深さの中にその究極的な意味をもつか。

世界存在に於て、又精神に於て到る処、我々は対立 *Gegenwärtig*、両極性 *Polarität*、矛盾 *Widerspruch* 等の否定的側面を観察する。それは「存在する所の一切のもの」が、始めてそれに於て存在を獲得する運動である (S. 220)。我々は「この対立を虚偽的な現実性として或は感覺的に十全な *Sinnadäquanz* 了解可能性として把握する」 (S. 220)。「存在の凡ゆる区分は、単に調和的の及順次に *aufeinander* 關係しないで、却つて相互に *gegeneinander* 一致せずに緊張 *Spannung* と斗争 *Kampf* の中に立っている所の或物を示す」 (S. 220)。而して「究極的な衝突は決して一美的な明瞭性に於て意識されないと云う事と、又究極的なものは、一者が凡この背後に存立する限り於て、究極的なものでないと云う事である」 (S. 221)。

では、不一致性は何故存在するのであろうか、それは「不一致性は我々の現存在の原現象 *Wegfallmoment* である。即ち分裂が統一に對して立っているが故に、そして分裂が統一に對して立っている限り、不一致性が現存する」 (S. 221)。包括者からの嚮導のみが、有限な情熱の絶望性を越えて、斗争と不一致性を、深さの中へ導く事が出来る。即ち斗争の最悪の場合からの人間を、正に究極的なものに於て結合すると云う事とか、衝突からの人間を包括者の適合

Königsdemig の中へとたす事とか、生と死への担当 *Herrschaft* からの人間を、本来的交通に目醒せしめ事等の諸可能性をとつて、深さからは尚お全体的な本質の飛翔の斗争に於て生じるのである (Vgl. S. 221/22)。

(4) 如何にして時間性に於て道が恰も根源的な一者から凡ゆる分裂に於ける関連としての一者へ赴くか？

「時間に於て明瞭性は、単に我々が為す所の諸区分を通して、又我々が経験する所の諸分裂を通してのみ、我々に対して目醒める」(S. 220)。我々は分裂された存在に於て我々を見出す、又我々は諸分裂や諸区分を極端に追進するが、しかしそれには於て、「我々は凡ゆる分裂と区分に於て関連し、且つ本来的存在である所のものとしての統一を突進む」(S. 222)のである。マスパーズの表現を用いて現わすと、我々は「分割する事」*Aufspaltung*と「自己を組織化する事」*Selbstgliederung*と「分離する事」*Absonderung*と「和解する事」*Wiederannäherung*や「孤立化する事」*Isolierung* からの突破と、その還帰の段階へ、凡ゆる精神的な過程を見出す所の、この分裂の研究的解明は無限の累進的な運動をたかめる。そしてこの研究的解明が、その中より生起する所の包括者の導きの中で内容を獲得する「(S. 222)」。しかしそれはクライスプロツイスの如何なる調和的な完成を得た事にはならない。即ち「時間的現存在に於て明白となる所のものは包括者の導きのとくに立脚するが、しかし知り得る調和的な解決の特性をとらない」(S. 222)のものであり、それは「一者の無限の探索であつて、時間には於ける所有ではないのである」(S. 222)。

結 語

区分論(諸根源を明らかにする所の包括者の空間的明にある)は、マスパーズの包括者存在論 *Denie-Äontologie* の確立の爲の方法論の一つである。

膨大な且つ難解なこの看書には、未だ縦訳書や注解書がないので、形式的且て相対的な理解にさえ困難を感じているが、幸い齊藤武天教授の諸論文で展開されている、根本原理を手懸りとして解明を試みたに過ぎない。

○引用書

1. Jaspers. *Kennntnis und Existenz* S. 35
2. Jaspers. *Die philosophische Glaube* S. 145
3. Jaspers. *Ergebnis in der Philosophie* S. 30
4. Jaspers. *Von der Wahrheit* S. 7 以下頁数のみ記しているのは、この書を示す。

A. 齊藤武天教授「マスパーズにおける超越者の位置」結語―批判的考察ニ。頁5二―頁参照。……各諸様式の關係

にフシム。

B. *Taylor. The Mind* に存在の形態化として次の事を記している「例えは、固定せる、不可分の形成されたものとしての要素として、又無意識的に刺戟する根源の生起するものとしての諸々の権力として、又凡てを貫徹する全体性とその了解可能な根柢としての諸原理にして、個有の包括する性格の本体性としてこの諸々の権力として、又包括者の諸空間としての諸形態の如く」

C. アリストテレスの靈魂論に対して、フオーレンダーは次の如く述べている「心理学は生命的諸活動の論である。靈魂とは、今や彼にとって単に生命の原理を意味するに過ぎない……アリストテレスの功績は……心理學的事實を綿密に記載し、分類し、説明し、之に依つて、經驗的心理學の確立者となつた事に存する。靈魂の原理を亦最底の段階より最高のそれまで發展する……」(西洋哲學史(一) 邦訳三三頁引用)。靈魂の区分は心理學の對象と云ふ事。

D. *Kant, Kritik der reinen Vernunft (Von Dr. Felix Gross)*

Alle unsere Erkenntnis geht von den Sinnen an, geht von der reinen Vernunft aus und erlischt bei der Vernunft S. 109 (カントの先驗的并証論の理性一般の項引用)。マスパス自身の引用ではない。
E. スピノザ「倫理學」の中に「第四十四、事物を偶然としてではなく必然として觀察することは理性の思惟の性質に屬す。の系ニ、事物永遠の相の下で知覚することは理性の性質に屬する」(邦訳スピノザ全集Ⅱニ。六〇ニ。九

頁引用)

正法眼蔵に於ける時間論の展開

齋藤俊哉

第二節 生死に就いて

ハイデッガーの哲学に於ける存在とは、何時も常に私自身である処の世界内存在であつた。道元に於ける存在とは前述の如く「身心一如」「性相不二」等の語によつて知られる様に、「悉有仏性」であつた。尽有尽界即ち全宇宙の只ゆるもの、有心者も無心者も更に心的現象に及ぶ迄存在者であつた。しかしその根柢にそれ等の存在者を創造する処の絶対存在たる実体的存在者を全く認めずそれ自体の存在者が即ち眞実の存在であつた。そして存在は、刹那に生成消滅せるものであつた。かかる存在に對する両者の基本的な見方より生死の問題に入つて見たいと思ふ。

道元禪師に於ては、一切の存在はその本質に於て眞であり、法であり、仏であり、かかる存在なれば一切の存在なれば一切の存在はそれ自体法と云い得るし、又欠けた処なき充ち足りた世界であると云い得る。存在一般の本質がかかるものである時、人間と云う存在の本質も亦かくの如きものである事は云う迄もない。それ故道元禪師は、「この法は、人人の分上ゆたかにそなはれり」と述べ、そして「いまた修せざるにはあらはれず、証せざるにはうるることなし」として、それ自体法を有している人間も修証を通しての自覚に待たねばならぬ。それによつて眞実存としての人間存在即ち仏を得る事が可能であるとしているのである。ハイデッガーの存在に於ても、人間の存在者即ち現存在が現存在を把握し呼び醒しそれ自らの本質に覺醒する事、即ち自覚の必要なる事を認めているのである。自らの本質に覺する以前の現存在は、ハイデッガーによつて、いわゆる「ひと *Das Mensch*」として捉えられている。これが日常的現存在としての自己であり、本来的自己として開示された存在ではないのである。道元禪師的な見解を以てするならば、日常的現存在はそれ自体法が分上ゆたかにそなわつていゝ存在ではあるが、修証によつて今本来的自己が顕わにされたいない存在、即ち世俗の人、自覚以前の人と云い得るであらうと思ふ。

かかる「ひと」も現存在の世界に於ける存在在り方の一つであつて、自己を失える自己なのである。世界とは現

存在でないもの規定ではなくして、現存在それ自身の性格である。即ち現存在の存在構造は世界内存在である。その内存在とは何を意味するものであるか。内存在とは「……の中に在る事 Sein im ……」とは異なるのである。これは空間にある一つの延長物が、この空間の中で彼等の位置に關してのお互いの存在關係を意味するものである。然るに内存在とは現存在の存在構造である。即ち本質的に現存在ではなく且つ内世界的に出会う存在としてではなく、事實的な現存在かそのものとしてその中で生きているもの *Wirklich* として、即ち現存在が世界内存在なのである⁽⁸⁾。道元禪師に於ても、世界を自己の存在との連關に於て見、自己を世界内存在者として、人間的存在それ自体が世界であるとしている。即ち

「生といふは、たとへば人のふねにのれぬときのごとし。このふねは、われ帆をいかひ、われかじをとれり、われさほさすといへども、ふねわれをのせて、ふねのほかにわれなし、われふねにのりて、このふねをもふねならしむ、この正当恁麼時を功夫參學すべし、この正当恁麼時は、舟の世界にあらざることなし、天も水も岸も、みな舟の時節となれり、さらば舟にあらざる時節とおなじからず⁽⁹⁾」

と述べたのは明らかにその事を示している。しかしながら道元禪師に於ては我即世界にして、世界即我である。「十方界は疑自己なり、疑自己は尽十方界なり、回避の余地あるべからず⁽¹⁰⁾」と、又「仏のいふみづからは、すなはち尽大地にあるなり。しかあれば、みづからとしるも、しらぬも、みむとむにおのれにあらぬ尽大地はなし⁽¹¹⁾」とは、尽十方界即ち世界と自己、有と無、見るものと見られるもの等の相対を超えて、相互に矛盾するものの矛盾的自己同一の存在である。それ故世界即自己、自己即世界と云われ得るのである。

現存在は本來的に自己の存在に關わる存在であり、それは可能性であつて性質的に物に在している存在者とは相違するものである。そして世界とは現存在自身の性格である故、世界は決して内世界的存在者の總計や、又単に共通なるものではなくして、その都度自己の存在である⁽¹²⁾。それ故ハイデッガーの現存在も、その都度世界内存在者である。しかしながら、その都度世界内存在者である。しかしながらハイデッガーに於ては、常に現存在と世界とは「尽十方界は疑自己なり、疑自己は尽十方界なり」とする如き、全存在者即自己、自己即全存在者となす一多相即の關係に於て見ているのではなくして、飽く迄「世界内存在者」としてこの内存在として世界の一部分に於ける存在とし現存在を取扱つてゐる様に思われる。それ故ハイデッガーに於ては道元禪師の如く、仏性論（存在論）がそのまま人間存在の現

定の上に移項されると云うのではなく、他の存在を排して飽くまでも自己のみの問題として解明しようとしている点に、存在規定上の根本的な相違が存するのである。

ハイデッガーに於ける人間存在即ち現存在以外の存在に対する見方は、世界内存在に於ては、世界内部的存在者としての種々なる存在を見出し、それは物存在者、用存在者であるとしている⁽⁸⁾。物存在者は単に「在る」文のもので、自己の存在の在り方に関心を持たず、又物存在者には自己と云うものが屈さない。これは世界の内部に於て見出されるに過ぎないもので、物存在者は世界の内部に於て現存在によつて発見されるものである。現存在は発見するものであり、開示されるものではないのである。そして更に物存在者を用存在者即ち「何かの爲のもの *deswegen, wegen*」として利用可能性、有用性を有して在るものと、単なる「物」として存る物存在者に分け、交渉や配慮としての予視 *Vorsicht*、更に諦視 *Akinsicht, Nichtsehen*⁽⁹⁾によつて現存在によつて使用され発見されるものであり、それ自体現存在により開示され、その根柢は現存在の関心に求められているのである。それ故に、でもハイデッガーの存在学は、人間的存在即ち現存在を中心とせるものである事が明らかである。然るに道元禪師に於ては、存在者はそれ自体法としての存在即ち諸法実相⁽¹⁰⁾であり、我々の現に住む世界内の個々の存在が実相なのである。かかる存在は我々と共に在る存在であるが、我々の発見、使用によつて価値付けられる存在ではない。それ自身眞実相の存在として価値付けられているのである故、我々の目前に常に眞実の相を具現しているものなのである。即ち現実の存在以外に存在する何もの存在も許さないのであって、この事は他の存在者と自己の不二相即なる事を表わしているのである。それ故ハイデッガーに於ては、現存在の本来的な在り方への関心を有するのである。

道元禪師に於ては、存在論に述べた如く、三界唯心の立場よりする時夫々の存在は共に存在の根柢としての無なる仏性の自現さはあるが、一方に於て心、他方に三界として限定せられ来つた以上、三界はそれ自身の存在性を主張し、心に対して絶対他者として相対し、同時に三界も亦同様の絶対性を以て対立するが故に、一方のみを見た時独立無伴の存在として在り得るのである。しかしながらそれは、独我論に陥入るものではない。夫々の存在は同時同生であり、この事は夫々の絶対存在が相対するものとして、相互の矛盾的自己同一の立場に立つ一即多、多即一の世界であり、共に無仏性の自現する時、それは無の一元論とも云われるものである。然るにハイデッガーに於て世界内部的的存在者と云われるものは、かゝる道元禪師の如き性格を有するものではなく、夫々の存在者を現存在による発見

に於て見出されんとする限り、人間存在即ち現存在中心の哲学である事に於て一元論即ち通常云われる有の一元論である。又、ハイデッガー自身述べる様に、彼の哲学は「独我論」である。それは実存的意味での独我論で、現存在を全くその極端な意味に於て、世界としての自己の前にもたらし、現存在自身を「世に在るもの」としての自己自身の前にもたらすと云う方法に於て独我論と云われるものである¹²⁾。しかしそれは何れにしても現存在のその鄙度(びつど)の自己自身のみの開示と云う点からは、道元禪師的考察を爲す場合、余りに「独我論的過ぎるのである」。

其在と云う在り方に就いての道元禪師のそれは、自己に対して絶対に他者としての自存を認める時、世界は自己と他者との対立した世界で、他者が人間であれ自然であれ、この限りに於ては「汝」としての性格を有するものであつて、世界は汝と自己との其在の世界である¹³⁾。然し道元禪師の自己即世界は、元初的に他の人間の存在が必然的に認められており各々の人間が同様な自覚的存在として自己と人格的交渉に於て在るが故に、道元禪師の世界は他との其在の世界なのである。

他者との其在に関してハイデッガーは、前節に於て少しく考察した。物在者、用在者としての他者は前述の如くで今ここで云う其在者とは、人間其在としての他者即ち「他人」との其在である。この他人が実は日常的な非本来的な世界内存在である。この日常的な非本来的な世界内存在が「ひと」と云われるものに他ならない。「ひと」としての在り方は「自己を失える自己」である。即ち本来的な現存在の在り方に関心を持っていない存在であつて、未だ本来の自己を自覚しない在り方と云つてよいものである。この称な存在は道元禪師に云わしむれば、凡夫としての存在である。かかる「ひと」は、差異性・平均性・平坦化・公共性、責任免除、迎合等の六つの性格を有するものとしてあるが、それ等は何れも対する顧慮に於て日常性への頹落的な存在である。しかし同じ存在であつても、現存在の存在としての関心を有する場合がある。それは本来的な現存在として存在に関心を持つのである。それは現存在が自己が自己自身にもたらす開示、最も根源的な開示方法として不安 *Angst* なる現象がある¹⁴⁾。

現存在は日常的には、本来の自己から逃れている。それは既に現存在が自己自身に不安を懐いているからである。自己の置いて在る世に不安を懐く、即ち世界内存在自身に不安を懐く事に外ならない。不安は「何かに対して」の不安であるのみでなく、それが心情性である以上、「何かの爲 *Um*……」の不安でなければならぬ。不安は現存在をして頹落の状態から引き戻し、現存在の本来の世にある在り方へと投げ還すのである。不安は現存在をその本来の世

界内存在へと単独化してしまふのである。かかる不安を介して現存在の全体構造を関心 *Urge* として解釈しているのである⁽⁵⁾。

道元禪師に於て（仏教の根本教義の問題ではあるが）、人間的生は苦である。かかる苦の世界に住むものを凡夫と云い、凡夫の世界とは、かくの如き苦の世界に生きる事を云うのである⁽⁶⁾。かかる苦の生起は、人間存在の根本的な無知（無明）に基因する。然も凡夫が凡夫として無自覚に自己の生を続ける間は、自己をかかると感知し得ないのである。かかる在り方は、ハイデッガーに於ける日常的な非本来的現存在の在り方としての「ひ」と類似せるものと思われる。それ故道元禪師に於ては、苦を痛感しこれより離脱をはかる実践的要求に動かされる時、初めて人間は自己をそのあるが儘の姿に於て顧みる事が出来るのである。即ち本来的自己の在り方が自覚された時、自己に現前するものは凡夫としての自己なるが故に、人間的現存在は凡夫的存在である⁽⁷⁾。人間的生の苦とは同時に死の苦で、それ故道元禪師に於ても、苦は不安と同義に解してもよいと思ふ。それは矢張り自己自身に対する不安であつて⁽⁸⁾。他のものに対する不安ではない。ハイデッガーはかかる凡夫的存在を非本来的と本来的の二様に説くが、道元禪師に於てはその區別を無視して、それ等を包括した凡天的存在を説くのである。

これ迄述べて来たのは、ハイデッガーによれば現存在の非本来的在り方、又は本来的非本来的區別に關係のない在り方のみを問題として来た。即ち全体ではなく、本来的でない現存在の存在が問題となつて来た。現存在を根源的に研究するには、本来的及び全体性 *Ganzheitlichkeit* に於ける現存在の存在を明かにせねばならぬ。現存在の全体の問題とは、現存在の死の問題に於て解決されねばならぬとする⁽⁹⁾。道元禪師としてのそれは、今迄自覚に至らぬ者が如何にしたらその自覚に至るか、即ち生死の問題が如何にして解決されるかと云う事である。しかしながらこの事はこれ迄に幾分なりとも解明の手懸りを得て来た。

現存在の存在は関心である。即ち現存在の存在を関心として規定したが、ハイデッガーは関心の存在論的意味を時間性として解釈する為に、死の現象を媒介として用いていと云う事である。関心の一契機として「自己に先んじて在る *Sub-verbally-sein*」と云う事が属する。即ち現存在が自己の存在可能、これからの成行きに関心を持つて居る事である。常に現実的にならない自己の存在可能を有している。現存在が存在する限り、そこには存在し得るものや、存在し得るであろうものが未だ済まされずにある。この未済 *Unzustand* の中に終末 *Ende* 自身が存している⁽¹⁰⁾。

世界内存在の終末は死で、存在に属しているこの終末が現存在の可能的な全体性を開示し限定するのである。かかる死に於て現存在の全体性を把握すると云う事は「全機」の巻に於ける、「死は全機現なり」と類似している様に思われるが、「生は全機現なり」を考へる時、後述する事ではあるが、ハイデッガーに何らかの欠如的要素があるのではないかと思はれる。然らば死とは何んであろうか。

現存在は必ず「まだない Nacht nicht」「未済 Ausstand」の部分を残している。それを済ませて「終りへ来る事

Zu - Ende - kommen」は「とはや現（ゼン）になら Nacht-maler - da - sein」即ち最早現存在でない事である。しかしこの様な死は、生の消極的延長として生の最後の瞬間に必然的に連続して来るものと解する時、道元禪師に於ては全く排存されるものである。即ち「たゞさはひとなる、さらにかへりてたゞぎとなるべきにあらず」は一応常識的見解と一致するが、「反はゆる新はさきと見取すべからず」と述べるに至つて、常識的な見解を排して刹那的生滅する非連続的なものと解する、即ち生・死は夫々独立して生は生の法位に住し、死は死の法位に住して他を待つて始めて存するものではないのである。先に挙げた「生は全機現なり、死は全機現なり」とこの事を意味するものなのである。かかる終りへ来る事は、何人か代る事の出来ない現存在固有の在り方なのである。それ故死は、現存在が現に在る在り方に外ならないのである。

現存在は現に在りつ、既に「まだない」である *alon sein nach nicht ist* のである。即ち現存在は何時も既にその終末である。従つて死の意味する終末は、現存在が「終つて」いる事 *Zu - Ende - sein* ではなくして、現存在の「終りへの存在 *sein Sein zum Ende*」即ち有限存在でなければならぬ。死とは現存在が存在し始めるや否や既に背負つていゝる在り方である。それ故關心として明かにされた現存在の構造は、裏にかゝる「終りへの存在」即ち有限存在の構造に外ならない。しかしながら道元禪師に於ては、前述の如く存在を単に有限存在とのみ解する事は存けられねばならない。何故なら道元禪師に於ける存在は、有限無限の相対を超えた存在であつて、然る時間空間の相対を絶対否定即肯定の絶対媒介に於て非連続の連続として生は生の法位に住し、死は死の法位に住する絶対存在であり、単なる有限の存在ではないのである。

死は自己の現存在に固有の存在の可能性であつて、他人からその死を取去つたり、自己の死が他人に取つて代えられる如き代用可能な存在ではないのである。死は単に自己のみに關わる問題として扱われねばならない。道元禪師

に於ても「生」とは自己のみが問題となるが、或は生と同生せる如の殺法即ち環境も同様に自己の生に關わるかの問題に於て、世界の凡ゆるものが自己の生に關連して来る事を述べている。この事は又逆に死に就て云える事である。(29) 即ち先述の如く、世界は自己であり、自己は世界である。自己在るが故に世界あり、世界在るが故に自己が在る。世界をして世界たらしめているものは自己であり、同時に自己をして自己たらしめているものは世界である。一を欠く時他は存せず、同時に他が存する処必ずしも存するのである。自己が本来的に世界内存在であるが故に、自己が生きているという時、大抵虚空のみならず、過去・現在・未来を通じての尽時が同時に生きているのである。それが自己の生を生たらしめるのであり、その一々ががて自己の生それ自身である。それ故に自己の死に於ても同様の事が云われ得るのである。

更に死は終極的な可能性で、追いつき得ないのである。かかる可能性は現存在が「自己に先んじて在る」と云う仕方、に於て開示せられて、事に感くものである。即ち「自己に先んじて在る」と云う關心の構造契機は「終りへの存在」に於て最も具體化されると云う事である。しかし現存在が実存している場合、常に既にこの可能性の中へ投げられていたのである。かかる死への企投性は不安の心情に於てより根源的契機に於てされる(30)。しかしながら通常「自己」は死を忘れて生きている。即ち自己に固有な「終りへの存在」から逃避し、それを被い隠しているのである。現存在の日常性は「自己」との立場に於ける頓落に外ならず、自己に固有な可能性は「自己」の中に失われている事になる。それ故に凡ゆる瞬間に可能であると云う死の確実性や、それが何時来るか解らぬと云う無規定的な可能性を「自己」とに於て共に隠蔽されているのである(31)。しかしながら現存在の日常性が非本来的な「自己」との立場への頓落であるならば、そこから如何にして本来的な「終りへの存在」を了解し得るかが問題となる。それは単一的に頓落へ投げられている現存在が、そこから存在論的に脱却する事である。かかる存在論的企投の契機は先駆 *Vorlaufen* に於て認められるものである。可能性を有するとは可能性の中へ先駆 *Vorlaufen in die Möglichkeit* している事であつて、凡ゆる瞬間に死の可能性を有しているとは、凡ゆる瞬間に死へ先駆していること云う事である。それ故に先駆とは現存在に對して「自己」とへの没入を顕わとし、現存在をその固有の自己可能性の前に連れて行くのである。然るもそれはその自己を死への自由、に於て顯わにするのである(32)。

道元禪師に於て自己を死への自由、に於て顯わにするとは自覚を意味する。即ち本来的な「終りへの存在」を了解す

る事と云つてよいであらう。自覚される死とは、生より死に移るとなす事ではなくして、生死の中に在つて生死を齎れる事である⁽³²⁾。この事はハイデッガーの如く死を追い越し得ない究極の可能性としてゐるのではない。眞の生死の在り方即ち生死よりの一切の繫縛を齎れ去来を去来に一任する時、生死を超越して生死の中に在つて生死を見ざる生死を齎れた存在となり得るのである、しかし如何にして生死を齎れ得るかには実践の問題として扱われねばならない。それ故この問題は後章に譲りたいと思ふ。

凡ゆる瞬間に死へ先駆してゐると云ふ事は、道元禪師に於ても生死は決して無間斷の連続的なるものではなくして、一瞬一瞬非連続的にして無延長なる絶対事實である。先に述べた無常仏性の眞義がここに当然當てはまる事であつて、生と死はまさに瞬間生であり瞬間死である。この瞬間毎の生死は二者対立した連続的な事實ではなくして、非連続にして各瞬間独立なる存在内に於ける連続なのである⁽³³⁾。前述の如くハイデッガーも、死の確實なる事即ち死がその郁度自己の死である事は、より根源的なる事である⁽³⁴⁾と述べてゐる、しかし道元禪師に於ける瞬間死とハイデッガーの瞬間死とは、字句的には同一であるが尚そこに相當の隔りを有すると思われる。即ち前者は現在の一瞬即ち而今に於ての瞬間死である。然るに後者に於ては時間注の諸脱自の中で第一に將來を挙げてゐる如く、有限なる將來に於て毀わにされる。即ち現在に於て死と云ふ事は有限な將來に於ての死であつて、絶対の現在即ち而今に於ての瞬間死ではない。

瞬間死は一瞬々々の事實であり、同様に生も一瞬々々の事實であり、一瞬々々は生であり死である。生あるが故に死あり、死あるが故に生があるのである。それ故に生は有仏性と無仏性の關係である⁽³⁵⁾。しかしながら一方よりする時、生の瞬間は徹底生、死の瞬間は徹底死で死は生を礙えず、生は死をばはばない即ち「生也全機現、死也全機現」である。「全機現」とは全機現の現成或は機現の全現成であつて、生を生ならしめ死を死ならしめ、一切の存在に於て自己を毀わにしながら個々の特殊として固定せざるもの⁽³⁶⁾であつて、序論に於て述べた仏性の意義と一致するものである。かく見る時、ハイデッガーに於ては現存在の全体性が死に於てのみ把握されるとなしてゐたが、しかし現存在の全体性は死に於ても生に於ても兩者不二一体として把握されねばならないのである。

今上述を承つた処でハイデッガーの「存在と時間」の「第二篇、現存在と時間性」の中の第一章「現存在の可能性の全体存在と死への存在」即ち我々が死の問題を扱つてゐると思われる章の考察を終えたが、しかしこれのみで死の向

題を総て尽しているのではない。それ故死の問題に関連せしめて少しく後の章を考察したいと思う。

ハイデッガーに於て存在論的企投とは「先駆」で、これによって自己の死を自由に於て顕わにするのであるが、かかる存在論的企投を存在自身から証明するものは「良心の声 *Stimmendes Gewissens*」である。現存在は良心の中に於て、自己それ自体を呼び醒すのである。それ故呼ぶものと呼ばれるものと同じ現存在である⁽³⁷⁾。現存在はその被投性 *Geworfenheit* (*Sollen-sein-in*) に於て、自己の存在可能に就て不安を感じつゝ、呼ぶものとなるのである。

それ故自己個有の存在可能性（自己予在 *Sich-verbey*）へ呼び出されるものと同じ現存在であり、然るその現存在は呼びかけによって「ひと」への墮落へ傍在 (*Sein-bei*) から呼び醒されるのである。それ故良心の良び声は良心の呼び声として自己を顕わにするのである⁽³⁷⁾。かゝる良心の呼びかけと云う事は、道元禪師に於ては不安なる心情即ち生死苦より逃れん爲に真の法を求めん事に当ると思う⁽³⁸⁾。求法することが即ち真の自己に目醒め休と決意する事、即ちそれが次の決意性であり、そこから実践によって證格即ち自覚に至るとなす事を考える時、良心の呼び声と同様の自覚へ呼び醒すと考えよといふと思う。それによつて現実の世界を見る時、世界は善悪美醜雑然とした世界であり、我々はかゝるものを負つて生きてゐる事を自覚した時、道徳の問題の入り来る事が可能であると思われ⁽³⁹⁾。即ち後述する諸悪莫作の問題である。しかし道元禪師の思想は宗教であり、ハイデッガーのそれは哲学故、この章では単に比較のみに止まり、実践問題に立ち至る必要はないと思う。しかしハイデッガーの良心の開示する中味が、自己に固有の「責めあるもの *Schuldigeam*」となすは道徳に関連してゐると思ふ⁽⁴⁰⁾。

良心の声に耳を傾ける事即ち呼びかけの了解とは、自己の固有の本来的「責め」の存在可能性に向つて自己を企投する事である。即ち自由に自己の存在可能性（死）を選択する事である。これが「良心を持たんと欲する事 *Gewissen haben wollen*」である。現存在それ自身の中にその良心より証示せられる本来的自己開示性、即ち最も自己的なる責めある状態への沈思的不安的なる自己企投を「決意性 *Entschlossenheit*」として規定されてゐる。決意性は本来的自己存在であるが、しかし現存在を世界から引出すのでなく、逆に自己を関心的な存在の唯中へ連込むのである。何故なら決意性は「ひと」への自己喪失から自己を呼び返す事であるから、決意性に於ける自己企投はそれ自身被投的なものとして、唯一定の存在論的な可能性に向つて自己企投をなす事に外ならない。この杯に存在論的に限定された存在が「情況性 *Situation*」と呼ばれる。それ故情況性は、決意性に於て開示された現存在の存在である。良

心の声は、現存在を情況性の中へ呼び込む事に外ならない。即ち決意性は本来的な自己の可能性を開示する事に於て、正に「死への先駆」である。それ故存在的に証明された決意性は「先駆的決意性⁽³⁵⁾」として、現存在の本来的全体的可能性を共に証明する事になる。それ故現存在の存在を先駆的決意性として解する事で、それを根源的に了解した事になる。そしてここで死を時間的に解釈し得る情況が、根源的に得られた事になるのである。

時間性 *Zeitlichkeit* を呼び出す問い、即ち関心を可能にするのは何であるか。先ず本来的全体的関心は、先駆的決意性である。先駆的決意性を可能にするものは何か、この二つの問への回答は既に述べられている。よって可能とひる。それは先駆的決意性は、固有の存在可能（即ち死）への在り方である。かかる在り方は、現存在が一般にその固有の可能性に於て自己自身に乘る事が出来る（到来）が故に、又この「自己自身に到来させる *Sich-auf-sich-zukommenlassen*」と云う可能性を可能性として保持しているが故に、即ち存在するが故に可能なのである⁽³⁶⁾。かかる可能性に於て、自己を自身に到来させる事が「将来 *Zukunft*」という根源的な現象に外ならないのである。現存在の存在に、死への本来的非本来的な在り方が属するとすれば、将来的な *Zukünftig* 在り方としての又可能である。それ故根源的な将来は、通常考えられる様な「未だ現実にならず、將にならう」として今も即ち「未承」や単なる「将来」を意味するものでなく、現存在がその固有の可能性に於て、自己自身に乘る即ち「到来 *Kunft*」即ち「自覚承」なのである。先駆は、現存在を本来的将来的ならしめ、然も先駆それ自身は、現存在がその存在に於て一般に将来的である限りに於てのみ可能である。

先駆的決意性は、現存在をその本来的な「責めある事」に於て了解する。即ち被扱性を背負い込む、それは現存在が既に在った仕方、即ち本来的に在る事を意味する。かかる事は自覚承的現存在がその「既在 *Gewesen*」であり得るが故に可能なのである。現存在が一般に「自己が在り来れる *Sich-bin-gewesen*」ものとして在る限り、それが「還り来る *Zurückkommen*」と云う意味で将来的に自己自身に乘るのである。それ故先駆は、回来の既在への「帰来」である。

先駆する決意性は、現存在の存在の情況を開示し、情況性に於て実存は、行爲しつつ、事實的に限定せられた関心の対象に關わっている。それは環境的に「対向せるもの（現在あるもの） *Anwesende*」を行爲的に「出合わしめる事」である。それ故この存在者が「現前する事 *Gegenwärtig*」に於てのみ可能である。決意性はかかる意味の「現在 *Ge-*

gegenwart」としてのみ決意性たり得るのである⁽⁴⁷⁾。

以上の三契機に於て把握せられる時、決意性は「自覚的に自己自身に帰来しつゝ、現前的に情況性の中へ自己をもちたらず事」として變わにせられる。かかる既在的現前の將來 *gegenwärtig-gegenwartigende Zukunft* として統一なるこの現象を、時間性 *Zeitlichkeit* と名付ける⁽⁴⁸⁾。現在在が時間性として規定される限り、於てのみ、先駆的決意性としての現存在の全体的可能性は可能となり、ここに時間性は本来的尙心の意味として自己を變わにして来るのである。

前に *Sich-rouwey-schon-sein-in...als-bei...* として把握された尙心の構造の根源的な統一は、右の如き時間性である。「自己に対して予め *Sich-rouwey*」は自覚来に基き、「.....」のもとに在る事 *sein-bei...*」は現前に於て可能にせられる。かかるものは通常の意味での未来・過去・現在ではなく、まさに現存在の尙心の統一の構造の外ならぬのである⁽⁴⁹⁾。現存在の様々な在り方は、これに基いて可能になるのである。それ故凡ゆる存在は、時間性が「自己を變わす事 *Sich-Rettigen*」にその根源を有する。この時間性は対何、現前、自己自身に歸り来るの三契機に於て、根源的に「自己の外 *Außer-sich*」である事を示している。それ故自覚来（將來）・既在・現在の現象は、時間性の「脱自性（離己）*ab-tatibem!*」と呼ばれる。時間性の本質は脱自の統一に於ける時熟 *Sich-jettigen* である。

時間性は現存在の尙心の統一的構造それ自体であつて、かかる時間性は根源的な脱自それ自体 *„Außer sich“* *an und für sich selbst* であるとして示される。脱自 *an und für sich*⁽⁵⁰⁾ である時、日常的現存在即ち「ひとを離れ、又本来的現存在をも離れて、それを超越し両者を統一した現存在それ自身でなければならぬ。即ち「自己 *Sich* を離れて在る事 *Außer*」それ自体が、時間性に於て在る事を意味し、それが自覚の内容を意味するのである。そしてそれが「自己に先んじて、既に世の中のもとに在る事」なのである。道元禪師に於て生と死が各々独立無伴にして生は生の法位に住し、死は死の法位に住し、前後際断して然もそれが連続的なものとして、決して単に無限なる時間の流れの中に於て生を有限な「終りある存在」と解釈しているのではない。それは有限なるもの、無限なるものを相対として対立せしめ、かかる相対の絶対否定即肯定の媒介に於て絶対として在るものであり、更にこの絶対が相対化せられてその相対の絶対媒介に於て在るとなすのである。しかしながらハイデッガーに於て現存在は、そこ

迄尽きてしまふ丈の終りを有するのではなくして、有限的に実存している即ち本来的時間性は有限なのである。又非本来的時間を無限なるものとし、根源的時間が有限的であるからこそ、派生的時間即ち非本来的時間が無限として時間的に熟して来るのであるとしている。しかし本来的事實的な眞の時間とは、かかる有限なる無限なる時間の統一に於て理解されるものであって、ハイデッガーも脱自それ自体としているのはこの事を意味するものと思われる。現存在が「終りへの存在」として、死が単に終つてしまつていゝる様相に於て解する事は、眞の生死の在り方を捉えていゝいと云つてよいであらう。

次にハイデッガーと道元禪師を明瞭に對比せし得るのは、「今の連続 *Jetztfolge*」の問題である。ハイデッガーに於て「今」とは、日常の配慮している時間に於て、「その時には *dann*」に於ては予期的に自己を云表し、「当時 *dannals*」に於ては把持的に、「今 *Jetzt*」に於ては現前的に自己を云表しているが、總てこれ等は今を顧慮して了解せられる。即ち現前が特に重要な意味を有しているのである。かかる関係構造を「時附可能性 *Zeitvermutlichkeit*」と称する。現存在は、事實的に他人との共在として存在している。そして現存在は、公平的平肉的了解性を有している。現存在が「今は」と云う時、その現存在個人が「今」ではなくして公共の意味に於ける「今」である。即ち時間は「公共的時間 *öffentliche Zeit*」となつていゝる。又時計使用に於て認められる世界を「今時間 *Jetztzeit*」とし、通俗の時間了解は、時間を多く今の継起と解釈している。そして時附可能性と公共的時間を世界時間とし、今時間（通俗時間）と區別している。世界時間に於ては、時附可能性と「今」に有意義性を認め、今時間を通俗的時間として、「今」を物在看の存在了解の視野に於て見ているもので、或る様式に於て「今」は物在看と共に物在しており、今が過ぎ去り、過ぎ去れる今が過去を構成し、今が来らんとし未来の今が未来を制限するものであつて、ここには世界性、時附可能性が全く示されていないとする。更に今の連続は間断なく隙間なきものであり、我々が如何に今の部分を分割して行つても、何処迄も尚「今」が存する。即ち「今」は恒常的連続的に物在するものとして考えられ、この場合は世界時間の特殊な構造である緊密性が蔽われてしまつていゝる。この様に今時間は世界時間を平均化し蔽い隠すものであるが、この今時間を表現していゝる「時間は無限である」「時間は過ぎ去る」「時間の流れは逆に出来ない」と等の時間解釈は、各々の今が、すぐ前の今、すぐ次の今を持つと考える処から帰結するものであつて、その根柢には物看的なる今の概念を置いていゝる、かかる無限性によつて、我々は日常的に死から逃避してゐる。即ち有限性の考

えの根柢は、類落的現存在の非本来的時間性に外ならないとされているのである。

然るに道元禪師に於て考えられている「今」とは、かかるものではなく序論に於て述べた如く、「今此」と「而今」の語によって示される「今」である。この「今」は単に連続に於て在るものではなくして、一々の特殊時は有時の現成であり、起ると滅するも現在の一瞬に於てであり、かかる有時が各瞬間に於て自己を限定し乘る事は、有時が永遠の現在に於て各特殊時として自己を限定しつゝ在るもので、それ故道元禪師に於ては、時は唯永遠の今即ち有時の而今のみと云い得る。然も而今に於ては過去、現在、未來を包摂しての今であり、又ハイデッガーによって物在的は概念と云われた「今」は、實は自己が世界内存在であつて「主地全機現、死地全機現」と云われる様に、而今に於て一切の存在の有時現成であり、有時消滅である。それ故今を物在的なる故に通常時間とするのではなく、又自己以外の他者を排して自己のみとする独我論でない故、又更に而今に於て有無の対立を排して眞の存在を見究め採としてゐる点で、ハイデッガーの「今」の考え方と全く異つてゐると見てよいであらう。

ハイデッガーの存在学の解明の「世界内存在」からの出発は、既に「その都度の私 *Je meins*」即ち「各自性 *Je meinspezifisch*」の上に立つていた。この立場に於て世界内存在の構造たる關心の統一構造を時間性として解釈する爲に、その各自性が全存在可能性の下に「死への存在」として顯わらせられた。しかし死によって全体性を顯わす存在は、各自性の語が示す如く飽く迄も個人存在を主としたものである。和辻博士も述べる様に、人間存在を顯わしたるものではないのである⁽⁵⁷⁾。それ故死の現象を媒介として把握せられた全体性は、個人存在の全体性に過ぎない。さすれば概に於ては、死の決意性に於ける孤立的自己 *Angewandtes* の自覚が將來即ち自覚未であり、この様に自己の規定的な有限性が現在であり、その特定の情況性が既在である。そしてこの時間性の統一に於て自己自身に帰来すると云ふ自己は、常に孤立的な自己に過ぎない。それ故脱自性の統一としての時間性は、全く個人的時間論に過ぎない。この事はハイデッガー自身も不安の根本性情性の説明に於て、「単独の自己 *solus ipse*」としての現存在を暗示するものが不安であるとし、この「単独の自己が実存学的な独我論 *Solipsismus*」を構成するものである事を述べている⁽⁵⁸⁾。それ故ハイデッガーに於て、個人存在の構造としての時間性の統一のみを明かにした文では個人と個人との間、即ち他者との不在の關係の統一を全く疎外せしめてゐる爲に、道元禪師の存在時間の構造とは根本的に全く異なる出発点より出、全く異なる点に到達してゐると云つてよいと思ふ。道元禪師の存在時間は、往々誤まれて独我論とされ

るが、それは決してその様なるものでなく、而今の絶対現在に於て仏性⁽⁵⁷⁾の独立無伴の絶対現成であるとして、それが単に自己のみでなく、常に自他相即の絶対現成であり、全存在の而今の絶対現成でそこには常に起滅があり又連続のあるもので、単なる個人存在の解明ではなくして、常に自己と世界との不二相即に於ての解明と云わねばならない。然るにかかる時間は、動(時間)・静(空間)の一如なる事によって絶対の歴史性が附与されている⁽⁶⁰⁾。そして道元禪師の思想的にも実践的にも全てかかる問題を背景としている。それでこの比較の終りにこの動静一如を以てハイデッガーを考察した場合、如何なるものかを述べて見たい。

ハイデッガーの述べる如き人間存在即ち現存在の本来性・全体性は、単に「終りへの存在」としての死によって直接近し得ないであろう。人間の全体性は「死への存在」を包摂しつゝ、然る死を超えた全体性である。それは人間の全体性である限り有限な全体性ではあるが、しかしそれは同時に無限な全体性を現わすものとしてののみ可能である。かかる相対の絶対否定即肯定の媒介を体質とする絶対的全体性のみが、人間の全体性として自己を顕わにし得るのである。それ故現存在の全存在可能性は、有限な「死への存在」に於てでなく、絶対的全体性への方向として、一即多即ち自他相即不二に於て見出されねばならない。自己が自己として把握された時、それは既に他者に対する自己である。然る人間存在の全体性・本来性は、生と死の両面によって捉えられねばならぬ。生死として捉えられる時「死の中」にいけることあり、いけるなかに死せることあり、死せるがつねに死せるあり、いけるがつねにいけることあり⁽⁶¹⁾。として捉えねばならないのである。この事はハイデッガーには全くないのである。そこでは生死は住法位にして前存際断しているもので、死に對した生でも生に對した死でもない。各々の瞬間は生にして又死である。それは不生不滅であつて、不生不滅の時それは絶対存在である。即ち全機現である。生死に於て生死の轉換は生をも死をも絶対存在として、生死の交互否定は絶対否定即肯定としての永遠の現成を自覚する、即ち決意することが人間の本来性、全体性を明かにしている。それ故生死の全機現は、動即静・一即多の交互轉換に於て歴史の現成の媒介として把握されるのである。現存在の本来性に外ならない。それ故ハイデッガーの本来性は実は非本来性であつて、かかる相対の絶対否定を媒介として却つて本来性が顕わにされるのである。単なる自己を失えるものとしての「ひと」の在り方に於ては亦然りて、相対する他者を全く排除して自己のみを本来性として解している事に、「自己否定」が単なる自己否定に終つているのである。この事は人間存在を単に時間性の統一構造に於てのみ把握せん

として空間性を全く疎外した事により起因しているのであって、人間存在の時間性はそれ故動靜一如、一即多と云う如き主体的空間性に即して考えられねばならないのである。それ故ハイデッガーの人間存在の本秉性・全体性の把握は、人間存在を「死への存在」として時間性の統一の構造に於て捉えたとすると、それは個人存在の單なる時間性の解明に外ならないと思われる。

【註】

1. 弁道話 上卷 五五頁

2. *Sein und Zeit* S. 109

3. *a, a, Q* S. 45

4. 全機 中卷 一五六頁

5. 光明 中卷 一一六頁

6. 唯仏与仏 下卷 二二三頁

7. *Sein und Zeit* S. 42

8. *a, a, Q* S. 74~5

9. *a, a, Q* S. 84

10. *a, a, Q* S. 150

11. 諸法実相 中卷 二二三~四頁

「実相は諸法なり。諸は如是相なり、如是性なり、如是心なり、如是世界なり、如是雲雨なり、如是行住坐臥なり、如是憂喜動靜なり、如是拄杖松子なり、如是拈華破顏なり、如是嗣法授記なり、如是参学弁道なり、如是松嶺竹節なり。」

「諸法のみづから諸法なる如是相なり、如是性あり、実相のまさしく実相なる如是相あり、如是性あり。」

「ふるさつのいほく、山河大地と諸人と、おなじくうまれ、三世の諸仏と諸人と、おなじくおこなひきたれり、しかあればすなはす、一人うまるとおりに、山河大地をみかたに、この一人が、うまれざりつるさきよりありける山河大地のうへに、いまひとへかたねて、うまれいざるとみえず、しかあればとて、またふるさくことばの、むなしかるべきにあらず。」

12. *Sein und Zeit* S. 108

13. 唯仏与仏 下卷 二二三頁

14. *Sein und Zeit* S. 102

15. *a, a, Q* S. 182

16. 仏 教 上卷 三六八頁

身心学道 中卷 一二六頁

「生死は凡夫の流転なり。」

17 現成公案 上巻 八四頁 未自覚の存在者

が凡天的存在である事を明らかに述べているのは次の言葉である。

「人舟にのりてゆくに、目をめぐらしてまじをみれば、まじのうつるとあやまる、めをしたしくふねにつくれば、ふねのすすむをしるごとく、身心を乱想して方法を辨肯するには、身心自性は常住なるかとあやまる。」

18. 唯仏与仏 下巻 三一頁

「みづからをしらんことをもとむるは、いけるものさだまされる心なり。」

19. Sein und Zeit S. 233

20. a. a. Q S. 242

21. 全機 中巻 一五五頁

22. Sein und Zeit S. 239

23. a. a. Q S. 236

24. 現成公案 上巻 八四頁

生死 下巻 二三九頁

「生より死にうつるところうるは、これあやまり

なり。」

25. Sein und Zeit S. 244

26. a. a. Q S. 245

27. a. a. Q S. 240

28. 全機 中巻 一五五頁

「いまこの生、および生と同生せるところの衆法は、生にともなりとやせん、生にともならずとやせん。一瞬一法としても、生にともならざることなし。一華一心としてを、生にともならざらなし。」

29. Sein und Zeit S. 251

30. a. a. Q S. 258

31. a. a. Q S. 266

32. 生死 下巻 二三九頁

「ただ生死すなはち涅槃とこのろえて、生死としていどふべきもなく、涅槃としてねがふべきもなし。このときはじめて、生死をはなるる分なり。」

33. 同右

「生はひとときのくらゐにて、すでにさきありのちあり、かるがゆゑに仏法のなかに、生すなはち不正といふ。滅もひとときのくらゐにて、またさきありのちあり、これによりて滅すなはち不滅といふ。生といふときは、生よりほかにもあなく、滅といふときは滅のほかにあななし。」

並に註の例

34. Sein und Zeit S. 265

35. 唯仏与仏 下巻 二三九頁

「死のなかにいけることあり、いけるなかに死せ

ることあり、死せるがつねに死せるあり、いけるが
つねにいけるあり。」

36. 全機 中巻 一五五頁

「いまの生はこの機関にあり、この機関口いまの
生にあり。生は来にあらず、生は去にあらず、生は
現にあらず、生は成にあらざるなり。しかあれども
生は全機現なり、死は全機現なり。」

37. Sein und Zeit S. 268

38. a, a, a S. 275

39. a, a, a S. 277~8

40. 唯仏与仏 下巻 ニ二八頁

「のびるべきにあらぬを、われにあらざらんとす
るには、われなるにてもおもひしるべし、このはあ
あきのことゑ、われならんとするにても、われにあらざ
るにても、かへりみるべし。われにてもれるにても
なし。いまと、われにあるおもひにてもなきなり。」

41. 生 死 下巻 二四〇頁

「ちろちろの悪をつくらず、生死に看するところ
なく、一切衆生のために、あわれみをふかくして。」

42. Sein und Zeit S. 281

「責めある事とは、欠乏の根柢である。Nicht
たよって限定せられた存在に對して根柢たる事、即
ち Nicht-tigheit の根柢、これが「責めしである。」

和辻博士著 倫理学上巻 三七四頁

43. Sein und Zeit S. 289

44. a, a, a S. 297

45. a, a, a S. 309

46. a, a, a S. 325

47. a, a, a S. 325

48. a, a, a S. 326

49. a, a, a S. 326

50. a, a, a S. 326

51. a, a, a S. 327

52. Abstraktion 和辻博士は「自己」と訳してお

られる(倫理学上巻・三七八頁)・倫理学宗教街に
は、「脱自」と訳するよりこの方が妥当する様に思
われる。

53. Sein und Zeit S. 329

Zeitlichkeit ist ursprüngliche „Ausser-
sich“ an und für sich selbst

54. a, a, a S. 331

55. a, a, a S. 422

56. a, a, a S. 423

57. 和辻博士著 新掲書 三二〇頁

58. Sein und Zeit S. 424

59. 棉 性 上巻 三一九頁

「モラルに対する人間の態度」

岩 見 勉

恐らく一度も「モラル」とか「道徳」とかについて、それがどんなものであるかなどと他人から教えられたことのない人であつても「モラル」「道徳」とは無縁な存在ではありえない。日常生活の中で、その人のまわりには常に眼に見えぬ「モラル」がうずまいていと云える。何かを為そうとする時、その人は自分で知らない間にも「モラル」を知つていと云える。なぜならその人は、その時の彼の行爲を説明せられるとした場合、その行爲が通常一般の行爲であり、どうもない行爲は彼のまわりの人々から批判を受けるからだと言ふ意味のことを云うだろう。つまり彼は、習慣となつてゐる世間で通常一般な行爲を送んだと云ふこと（勿論無意識にはあろうが）「モラル」を知つたこととなるのである。

このような「モラル」や「道徳」については一片の知識を持たない人であつても、爲してはいけなさと信じている行爲と爲してはかまわぬ、場合によつてはむしろ進んで爲すべきだと信じることの出来る行爲との区別は十分得てゐるのが当然である。それが普通一般である。また他人の行爲を見て、口に出して云わなくとも、心の中ではその行爲の善悪を判断してゐるのが普通である。つまり「モラル」については全く無知であつても、人間の行爲、態度についての善悪の判断の基準を（無意識であるとしても）持つてゐるのである。

そして彼自身、自分で行爲する場合、知らず／＼の間は彼自身の持つてゐる善悪の判断の基準に従つてゐるのである。

この際勿論、彼の行為、態度が道徳的であるか否かと云うことや、彼の保持している善悪の判断の基準が正しいか否かと云うことは問題ではない。私がここで云わうとしているのは、「モラル」や「道徳」には全く未知であつても、その人はその人なりに人間の行為や態度の善悪の判断の基準を持つており、彼自身、その基準に従つて行為し、態度をとるものだと言ふことを通常一般から云うことが出来ると云うことなのである。彼の善悪の判断が誤つたものであつても、彼が善悪の判断を持つていると云うことは変わらぬのである。

全ゆる人々は、意識的にしろ無意識的にしろ自分達の行為、態度を通して自分達のモラルに達する考えを現わしているとも云える。人々が或る事情に對してある種の行いを為したり、ある種の態度をとつたりするが、その行為なり態度なりの中に人々のモラルに對する考えが現われているのである。その行為や態度の中にモラルに對する考えが表現されているのである。別な云い方をすればそれら行為や態度そのものがモラルに對する考えであるとも云える。「モラル」について全く未知な人でもその時はモラルを考えていると云える。行為とか態度とかを手段として考える、つまり、自分の身体を使つて考えていると云える。

しかしモラルを考えているとかモラルに對する考えとか云う「考える」という意味は、勿論モラルの本質は如何なるものであるかとか、モラルの価値はどうかなどと云うモラルそのものに對する考えと云うことではない。云うなれば「モラル論」とか「道徳論」とか云うものではない。つまり倫理学で問題として扱ふようなことではないのである。むしろこう云つたことはどうでもよいことなのである。モラルとはどんなものかとか、モラルの本質は何かなどと云うことは論外なのであつて、人々の行為とか態度とかモラルに對するその人々の考えを現わしていると言ふのは、云つてみればその人々がモラルをどのように受け取つていのかと云うことなのである。モラルと云うものが、その人々に如何に受け入れられていのかと云うことなのである。

例えて云うと、モラルを前にしてその人はおびえていのかはにかんでいのか、よろこんでいのか、不思議そうな顔をしていのか、迷惑な顔をしていのかと云うようなモラルに對する人々の一種の反応なのである。だからそのモラルが何であるかなどと云うモラルの本質論と云うべき、モラルそのものに對する論議は含まれていないし、モラルそのものについて考えられていないのである。考えられていないと云うより、むしろ考えられる以前なのである。従つて先に云つたように、「モラル」に關しては一片の知識も持たない人、「モラル」と云う言葉すら耳にし

たことのない人であっても、行爲や態度の中でモラルを考えていると云えるのである。

人々のこのようなモラルに対する「意識的にしろ無意識的にしろ」反応は、云つてみれば人々のモラルに対する態度であり、ポーズとも云えるものである。そしてこのようなモラルに対する人々の態度とかポーズを問題にして考えてゆくと、今までの「道徳論」の如き空虚さから救われるような気がするのである。

それでは一体、人々にこのモラルに対するポーズをとらせるものは何であらうか、人々のモラルに対する考えである、人々のモラルに対する答であるポーズをとらせるものは何であらうか。つまり人々のモラルに対する考えを決定づけるものは何であらうか、日常生活の中で、知らず／＼のうちに現わしている行爲（「広い意味では生活」）、その行爲を決定づけるものは何であらうか、日常生活に於て人々はモラルと云うものをどのように処理しているのであらうか。こうした問題を考えてゆくのは意義のあることと思う。（「現に思想の科学研究会の伝記グループの人々は、より具體的個別的な面から成果を挙げてゐる。河出新書「民衆の座」参照）

日常生活に於ける人々の態度そのものがモラルであると云うのは、モラルと云うものが現実にとる姿は、我々人間の広い意味での行爲でしかあり得ないと云うことである。モラルはどんな形をしているものか、モラルはどこにあるのかと問はれば、それは我々人間の行爲なのだと答えるより仕方がない。モラルはどこにあるのでもない。モラルは我々人間の中にある。そのモラルが具體化する、つまり人々が行爲する場合、それを決定するものは何であらうか。それは我々人間の連帯性である。

日常生活に於てモラルが我々に現わす姿は當爲と云う形である。「……すべし」と云う形で現われる。が一体「……すべし」とは云うが何に対して「すべし」なのであらうか、何を保証としてすべきなのであらうか。モラルは我々に対して何を保証としているのか。我々はモラルに対してどんな借財を有しているのであらうか。それは、つまり人間の社会的連帯性であると思う。共に同じ社会に生活していると云うことは、それらの人々に対する一つの条件である。ある社会に生活しているものは、その社会の中で生活していると云う根本的な規制を受けている。いわば入場券のようなものである。共同生活を営むものは、共同生活を営んでいると云うこと、そのことを絶対的条件として受けとらねばならない。とはや社会を離れた孤独な生活など不可能な我々にとって、このことは生きる爲の条件である。このことは、人間の歴史を調らるまでもなく明らかなることである。現代の我々の生活は単に孤独な生活をし

ていないと云うだけではなくて、共同生活をしていると云うことなのであり、共同生活をしなければならぬと云うことである。従つて社会生活に於て人々の間の連帯性と云うものは、我々にとつてはもとほや絶対なのである。

ある社会に生活するものは、その社会に於ける人々との間の連帯性を絶対必然的なものとして受け取らなければならぬ。又現にその社会に生活していると云うことは、受け取つてゐると云うことでもある。従つてその社会に生活している人々の行爲へ広い意味での生活へは、全てこの連帯性と密接な關係を持つてゐるはずである。と云うのは、この連帯性と全くかけ離れた、連帯性とは全く無關係な生活はありえないと云える。日常生活の基礎にあるものはこの連帯性である。全ての生活の底にはこの連帯性が横たわつてゐる。

この意味で、日常生活に於ける我々の行爲を決定するものは連帯性であると云える。

特にモラルに対する態度を決定する際にはさうである。我々がモラルに対する態度の決定を迫られた時、その態度の決定を迫まるものが何であつても、又無意識的に自分の態度を決定する際であれ、意識して決定する際であれ、自分の存在を考慮すると云える。勿論自分の存在を考慮するとは云つて心、決つて判つさり自分の存在を意識して考慮すると云うことではない。それはつまり我々の行爲へ広い意味での生活へは、我々の存在の確認だと思ふ点からである。我々の行爲は、我々の自分の存在へ無意識にへを確信することであると思ふ。行爲の目的を持つと云うこと、その目的を達成する爲にいろいろ努力し、行爲すること、無意識に、習慣的に行爲すると云うこと、これらは全て広い意味での自分の存在を認めること、自分の存在を確めること、現に行爲しつゝ、確認してゐることである。逆な云い方をすれば、私が今用いてゐる存在を確認すると云うことは、以上のような意味を持つのだと云うことである。要するに我々がモラルに対する態度を決定する際には、すぐその裏で常に自分の存在を認めてゐると云える。意識するとしなほに聞わらず、我々がモラルに対する態度を決定するとは云うことは、さう云うことだと云うことである。我々が我々自身の態度、行爲、生活を決定すると云うことは、連帯性の中で自分自身の存在を確認すると云うことである。我々が自分の存在を確認すると云うことは社会生活を営む我々の行爲、生活の底には常に連帯性を持つてゐる、さう云う我々としてはその連帯性の中で自分の存在を確認すると云うことではありえない。自分のまわりの人々との間にはめぐらされてゐる連帯性の糸をはつきり知ると云うことである、自分が動くことと云うことは、そのまわりにはりめぐらされる糸を動かすことと云うこととあり、それは取りも直さずその糸の向こう端にある他人を動かすと云

うことである。社会生活を営んでいる我々は、我々個人だけの生活と云うものはあり得ないのであり、つねに自分の生活は何らかの形で他人の生活に影響を与えるものである。そうした連帯性の中での自分をほつきり知ることである。そして、つまり連帯性の中での自分をほつきり知ることには、その連帯性をほつきり知ることである。

人々にモラルに対するポーズをとらせるもの、そのポーズを決定するもの、それは以のような意味での連帯性であり、その連帯性以外の何ものでもない。へこの意味で、我々の生活と政治とはじかに連がるものであり、政治とは離れた。政治とは無関係な生活などありえないと云えよう。(私は鶴見俊輔等の考えの土台になっている「政治と生活」は尙せないという思想をもっとよく考えなければならぬと思う。)

日常生活に於て、意識的にも無意識的にも人々のモラルに対する態度を決定づける連帯性とは、それではどんなものであろうか。それは實際的な日常生活の上で人々の態度に影響を与えるものであるから、決して観念的な抽象的なあいまいなものではない。従つてただ単に、連帯性とは同じ社会の中で人々が互に眼には見えぬが非常に緊密な系によつて結ばれていると云うことと答えるだけでは十分ではない。このような一般的な單純な、一律なものではない。それは勿論、その連帯性の本来的な形に於てか、又原則的な形に於ては一つのすつきりした姿として表わすことが出来るであらう。が實際にはそうしたすつきりした姿では現われることは出来ないであらう。少なくとも現実的な日常生活に於て人々の広い意味での生活態度を決定づけるような現実的な場合には異つた姿をとるものと考えられる。この場合には、各々／＼の生活や態度が異なるように、その各々／＼に於ては連帯性は異つているものであらう。同じ一つの事象に対して反応を示すとしても、人々は何らかの点では皆各々異つている。全く同じ反応、態度、生活を示すものはありえないと云える。と云うことは、それらの人々の態度生活を決定づける連帯性と云うものがその各々に於て異つているからだと思われ、と云うよりも、人々は各々連帯性を異つて考えていると云つた方がいいであらう。又人々各人の連帯性は異つていてと云つたほうがいいであらう。人々が各々連帯性を異つて考えていると云うことは、簡単に云えば、社会と云うものを、又そこに於ける人間の生活と云うものを、ひいては社会生活、人間生活の理想象と云うものを各々自分だけのものを持つていてと云うことである。自分だけのものを何か社会生活に於ても持つてゐるわけである。人々に於ては、観念的な連帯性と云うものや、それの骨痛性、又正しさなど考慮にはない。

その前に自分の生活の重大さがある。従つて現実的な一般の人々(民衆)が連帯性をどのように考えているか、社

会的存在としての自分の存在、生活をどのように考えているかと云えば、決してそこには理論的な、概念的な「道徳観」など生れはしない。生きる為の「ずるさ」があるばかりである。どのようにすれば幸福な生活を尋ねることが出来るかと云うおだやかな「ずるさ」があるばかりである。

社会的な實際生活の中に人々の理想的な道徳性など求めることは無駄なことである。時間的、空間的不変性など備えた理想的な「道徳」などどこにも見当らない。

人々のモラルに対する態度を決定づけるところの連帯性としての自分の存在の確認は、民衆の生きる為の智慧ではない。生活に対する方便ではない。社会生活に対する個人生活の、全に對する個の方便をしない。現実生活の中で人々の生活態度、モラルに對する態度を考へるとき、その人々のモラルを受け入れる唯一の条件は自分の生活の保証である。モラルは人々の現実生活に於ては、自分の生活の保証の印である。従つてそのモラルがモラルとして社会に通用することの出来るのは、その社会に於ける人々の生活をモラルが保証することの出来る間だけである。

当為としてモラルが人々に働きかけるべきの形は、モラルから人々へと云う一つの矢印で考へられる。モラルは人々へ働きかけ、規制し、積極的に影響を与えるのであるが、人々はモラルから働きかけられ、規制され、影響される。その両者の關係は一見積極的な態度と消極的な受動に思われる。しかし、實際にモラルが人々へ働きかける場合、モラルが保証として、人々の眼前に突き出すものが社会に生活するものとしての連帯性と、その中に於ける人々の存在である限り、人々はモラルに對しても又強い力を有しているのである。人々が何か全く共通するものをもつて持たれる際にその力は表面に現われて来る。つまり人々の連帯性が、單なる生活の為の智慧にとどまらず、それ以上のものになつた際に人々のモラルに對する位置は、受動的なものから能動的なものへと移ることが出来る。連帯性の中で自分の存在を確認すると云うことが、單なる連帯性の中での生活の智慧の獲得以上のものになること、それは云つてみれば自分の存在の確認を通して、人間の存在の確認をなすことであり、誰れでもない人間と云うものの本質を確認することであろう。そしてそれは取りも直さず、モラルから「モラル」へ、モラルに對する人間の態度から、あるべきものとしての「モラル」に對する人間の態度へと進むことであろう。しかし、その間の移行は決して容易ではない。恐らく完全に為されることは不可能なことである。むしろ、そうした移行をする前で、とつとつ／＼考へなければならぬことが多くある。少なくとも方法として、生活者には生活者自身の思想の表現方法がある。それは、それの毎日をどう生きているかと云うこと。

美学と創造の心理学

石井 誠

「序論」

ジゼル・ブルレ女史は (*Gijsela Brulet*) 戦後のフランスで最も精力的な活動をしている音楽美学者である。その主著は音楽的時間 (*Le Temps musical*) であると考えられているが、今はこの主著の考え方がかなり明確に表現され、端的に創造の問題が論ぜられている。「美学と音楽創造」 (*Esthétique et création musical*) からその第一篇「美学と創造の心理学」の内容を紹介して見たいと思う。

美学が創造活動の根柢となり、創造活動にはつきりした目的と与えらるると云うブルレは美学の価値創造活動に美学が果す役割、創造活動と美学との関係、創造活動に対する考察等、興味深い問題を論じている。

ブルレは美学の役割について「美学は生々した音楽が生れ出る源泉であるように思われる。最も偉大な近代音楽家は美学が創造活動を導くべきであると考えている。」と述べた後、一般に広く認められる誤りについて次の如く述べている。

「美学理論と創造活動との間に心理的な非両立性とでも云うべきものがあると云う明らかに間違った観念について注意したい。」又この篇の目的について述べている。

「我々は美学理論が創造活動に足かせをはめるのでなく、反対に自覚を高めつつ最高度の能力へと創造活動をもたらし得るものであると云う事を示したいと思う。」以下主要な内容について述べて見たい。

「本論」

(1) 創造活動と美学

美学が偉大な諸作品の根源的な存在である事が真であるならば、創造活動の隠された本質を再び結び得るのは美学

そのものである。

皆この偉大な作曲家の価値は根源的形式の創造にたがって発見され、それに依って現実的なものとなる、新感覚の世界の内に発見せられたものの内にあるのである。だからその思想の要約としての和声形式に依って各々の作曲家を規定する事が出来る。それ故音響思想の特殊的な美学は皆この偉大な作曲家の創造を形造っているのである。

創造の活動が意識的或は無意識な美学に依って導かれるとはいへ、あらゆる仕方であらう美学は作品そのものの存在に不可欠のものである。

(2) 創造活動の様式

創造活動に於て芸術家の人格性 (*le personnalité*) と、彼が発見し、或る段階では彼自身に異質的なものとして現われる感覚と形式から超越せる世界との間につながりが生ずるのである。

謂は音楽的創造に於ける内的形式 (*un formalisme immanent*) が存する。

音楽創造が外的源から生ずる場合、それは決定的に感覚界 (*le monde de sensation*) と音響形式 (*la forme sonore*) に結びつけられねばならないのである。

(3) 創造活動と論理性

作品は先ずこの上なく自由な創造的衝動 (*une impulsion créatrice*) から生れる。

然し、創造的衝動が生じ、それが完全になると、形式的束縛の網の中に、この上ない論理の法則 (*les lois l'une logique supérieure*) に補われているのを見出すのである。皆この音楽作品は心理的理由として嚴然たる論理に従っている。

創造活動に於て、作品の彼方で実現しようとするのがこの美学なのである。

それ故多くの作曲家の心理的人格とは独立に内的法則に従って論理的に追求される所の音響思想の発展より以上に音楽創造の自律性 (*l'autonomie de la création musicale*) を示し得るものは無いであらう。

(4) 創造活動と美的命令

意志 (*la volonté esthétique*) はそれを實現すべく豫め運命づけられていたように見える美学的命令 (*un impératif esthétique*) に依って統められている。内在的美学 (*une esthétique immanente*)

は創造活動と感覺 (Le sentiment) を与える。何故なら作曲家がその力の根源を自覚するのは内在的美學に依つてなのであるから、創造活動は明晰な目的や明晰な形式によつて支配されているのである。

各々の藝術家の内には頑強な意志 (Le volontarisme) が存在する。この頑強な意志は諸作品の差異をつらぬいて、それ等の間に秘められた親密さを打ち立てていく美學の実現を追求していることである。それ故各々の作曲家の作品から普遍的価値を持ち、他の諸作品の構成を作るのに役立つ得る美學が生れる。即ち根本的な音響思想は美學から生れ、美學に役立つ、音響思想へ合流する。

そして創造活動はそれ迄作曲家を漠然と支配するのみであつた美的命令を自覚する時に刺激されるように思われる。何故なら美的命令に依つて偶然性や偶有性、つまり心理的な生活の中で外的であり、不完全であるあらゆるものが解放されるように思われるからである。

(5) 創造的活動に於ける自己實現の困難

創造活動とは作曲家が目指す目標は活動そのものの中に於てでなければ知られ得ないので不判明で難解であるように見える。

或る作曲家達は彼等の創造が指向し、又彼等の諸作品を証明するのであると考へている。嘖り響く形式の世界を半ばしか見出していないと嘆くのである。各々の作曲家は自己を発見する前に自己を探索する。そして諸作品を創造する過程を通じてのみ人格的藝術意志 (Le volonté artistique personnelle) を見出す事が可能なのである。このようにしばしば作曲家は自己を見出し、自己を表現し、自己自身に忠実でありながら、無限の発見の内に常によりよく自分を完全に實現する事を許す美學については、さうした自覚を持つ事が困難である。この自己自身に対する忠實さは、諸々の作品の過程を通してさらに明瞭に現われる美學に対する忠實さである。この忠實さと云ふものは同一形式の生氣の無い繰返しを意味するのでは無く、むしろ根源的な音響感覺と音響形式の世界への最も力強い探索である。

(6) 創造活動と自覚

音楽創造は最早感情的に純粹に自由では無い。

皆々の作曲家達はその仕事で即興の偶然に引きずられるのに身をまかせなければならないと、これはかかる音の連結が示す

外見的に偶然な姿なのであって、そこから全作品が創り出されるであらう力学的図式から生れ出るものとして認められるのである。創造活動は或る形式的可能性の實現へ創造活動を向かわせる美的命令を發見する瞬間に於てのみ自らを自覚し得るのである。然しこの命令は与えられたものでは無い。むしろ反対にその創造の實現を通じてのみ知られ得るのである。

シエーンベルクに依れば「創造活動は以前の美学には服従し得ぬものである。芸術は力であり、芸術意志は己を實現しつゝ己を發見する」からである。

(7) 美学の価値

或る美学体系と云うものは具体的な作品に於て現實化される事が可能でなければ価値があり得ぬと云う事は明らかなる事である。

皆て以前の概念は實を云えば作品が吟味しなければならぬ假定でしかない。芸術に於て法則の先天性は、(1) *Prinzip der Normen* (享受の経験に依つてのみ有効性を示し得るのである)。

そして美的諸原理はそれ自身の失敗或は成功と云う事を除いては真に知られ得ぬのである。

(8) 先天的美学

理論的確認が作品を可能にするとは云え、それは創造者の心理的な型に従属している。

かかる作品は必然的に人が先天的美学 (*von a priori ästhetique*) と呼び得るであらうものから派生するが、この先天的美学は創造行為の経験そのものの内に於てしか見出し得ぬであらう。

音楽作品は實際それを超越する諸原理に対する關係に依つてのみ感覺となるので、その諸原理を作品は証明する事なく構成するが、その価値を又作品に付与する。美学は常に作品の下にあり、作品に感覺を付与するのである。

或る音楽作品はそれ自身が有している美的新概念に依つてのみ抜創的なものとなり、それが我々に成功そのものに依つて注意させざるを得なくするのである。そしてその普遍的価値は作品が謂わば或る法則から出發して生れ出でると云う事の内にあるのである。だから人は認識され暗に含まれている美学が創造を支配しなくてはならぬと考えるのである。

(9) 創造に於ける判断の任務

入は創造に於ける判断の任務を知っている。

確認が発見されるに云う事は重要な事であるが、それは創造を支配し、根深づけなければならぬのである。そして各々の作曲家が創造した作品は作曲家の内的な歩みに於てはその作品の外で価値を有し、普遍的音楽思想へ綜合される美学の進歩的実現内の段階でしかないに想違ない。創作家は作品が成功作品であり、その芸術的な喜び (*joie de l'artiste*) に答える事を証明する時に創った作品に含まれているように思われる美学を自覚して探究しなければならぬ。

このように批判は創造活動の完結に必要であるように思われ、美学に到達せしめるものであり、現実しなければならぬ美学を発見することなのである。

(10) 創造活動に於ける美的意志

芸術家と云うものは彼の意志からはずれた無意識の非人格的な諸力に導かれているのではない。即ち、芸術家の態度に於てその心理学者それ自体の働きで皆ての精神生活を組立てる美的意 (*une volonté esthétique*) の現存を認めなければならぬ。偶然に身を任せる代りに芸術家は自ら厳しい規律から創られ、意識的に従う目標への努力から出るのである。

彼の生活は芸術家の人格性に関する進歩せる征服であり、実現すべく呼びかけられるように感ぜられる価値意識につながる征服なのである。そして彼自ら芸術的諸目的の実現を可能にする或る存在様式 (*une forme d'existence*) を創り出すのである。

それ故我々は最早明晰に理解された美学が本質そのものを構成するのであるから美学が創造的儀禮に足かせをほめると云う事を怖れる必要はないのである。

【人文社会】

△第一号

○非対象化の論理……………田代秀徳先生

△第三号

○真理について……………斉藤武雄先生

○カントの「現存在証明の唯一可能な証明根拠」について……………龜尾利天先生

△第四号

○グロツツの「ギリシマ都市」における「集团的自由」について……………霞信三郎先生

△第五号

○実存的交通の根拠の問題……………斉藤武雄先生

○カントとハイデッカー……………川戸好武先生

△第七号

○デカルトの自由論……………片山輝彦先生

○意識論哲学の帰趨……………川戸好武先生

○カール・バルトの「ロマ書」に於ける倫理問題……………伊藤洋一先生

○近代画像の空間構成……………笠原幸雄先生

△第十三号

○マスパースに於ける超越者の位置……………斉藤武雄先生

○プロータゴラスと

デーモクラティア……………霞信三郎先生

○論理実証主義の「哲学」概念に就いて

— *Traktatus* への若干の註 —……………川戸好武先生

○神秘主義と倫理 — シュヴァッターとラブラシユアンの

の所説を中心として……………伊藤洋一先生

○饋養之の画論……………笠原幸雄先生

○カントにおける目的論の展開……………龜尾利天先生

(そのニ)……………

○卒業論文

・昭和二十八年年度……………栗野舜

○マスパースの理性……………

・昭和二十九年年度……………

○マスパースに於ける「包括者の相互關係」の考察……………川口光勇

○マスパースに於ける人間……………菅正

・昭和三十年年度……………

○カントの空間論の位相……………今井日出天

・昭和三十一年度……………

○現象学的還元について……………繩元弘道

○正法眼蔵に於ける時間論……………斉藤俊哉

・昭和三十三年度……………

・昭和三十三年度……………

○カントの実践哲学について……………若見勉

○キエルケゴールにおける倫理的実存について……………門目省各

○ニーチエの「超人」と「永劫回帰」について……………中村弘子

○カントの分析論の研究……………松村多美子

○カントの「純粹理性批判」における弁証論の展開……………三沢圭二

○天理教における倫理上の根本問題……………井筒正彦

・昭和三十三年度

○マスパースの理性と実存……………沖田健二

○デューイの行為と習慣について……………佐藤富彦

○ヒュームの懐疑主義……………浜田昌平

△弘大文理学部哲学研究会々誌 I V

○哲学の道……………斉藤武雄先生

○カントの存在学的解釈について……………川戸好武先生

——最近のカント文献から——……………伊東洋一先生

○「バルト倫理学」研究覚書……………笠原幸雄先生

○マニスの絵……………

○マスパースの……………

「包括看の各様式相互の關係」……………川口光勇

○簡単な数学に対する……………川原田満有

哲学からの観察……………

○必然性と偶然性……………津田和順

可能性と現実性について……………松村多美子

○倫理なき時代……………

○正法眼蔵即心是佛卷を中心とした先尼外道に就いて……………斉藤俊哉

——実体論の否定——……………

◇行事◇

七月十三日 会則審議

十一月三日 発会記念第一回文化講演会

講師……斉藤武天教授

演題……道徳教育と世界観

後援……NHK弘前放送局

東興日報社

青森県教育委員会

弘前市立中央公民館

聴講者百名位ありました

司会者 大和田真弓学兄

編集後記

○ 我々の会の基礎固めと発展の為に、哲學研究室の先生方より、精神的な援助と共に、研究費を戴いた事を、會員の皆様に御報告を申し上げます。

○ 会誌充実の為に、齋藤教授と霞教授より御寄稿を戴きました事についての御厚意に感謝しております。

○ 会誌題字を齋藤教授に御依頼し書いて戴きました。

○ 御多忙の時間を割いて執筆の勞をしてくれた諸氏に対して心から感謝しております。尚枚数二十枚限定でしたが、投稿者数ない故その制限を外した事を御承知下さい。

○ 次回には多くの御寄稿を願います。


○ 本号に対しての御批判を受けたまわりたいと存じます。

○ 編集の未熟さから誤記などあると思いますので御指摘下さい、後程正誤表を発行致します。

—— 編集子一同 ——

◇ 役員並びに會員名簿 ◇

名譽會長	齋藤 武雄 教授								
會長	川口 光勇								
評議員	齋藤 武雄 教授	霞 信三郎 教授							
	川戸 好武 助教授	伊藤 洋一 助教授							
	笠原 幸雄 講師	片山 輝彦 講師							
	龜尾 利夫 講師	菅 正							
	齋藤 俊哉	大和田 真弓							
編集委員 (委員長)	今井 日出夫								
(委員)	石井 誠 門目省吾								
	大和田 真弓 浜田 昌平								
	沖田 健二								
庶務	佐藤 富逸								
會計委員	門目 省吾								
會員	菅 正	今井 日出夫	齋藤 俊哉						
	川原田 満有	石井 誠	奈良 弘						
	岩見 勉	三沢 圭二	門目 省吾						
	大和田 真弓	嶋海 修	中山 茂						
	津田 和順	梶元 弘道	中村 弘子						
	井筒 正洋	松村 多美子	川口 光勇						
	浜田 昌平	沖田 健二	佐藤 富逸						

 **メガネ** は設備の完備した

ヤマダ で



のチケット御利用下さい

山田メガネ店

弘前、中土手町 TEL819

紳士、婦人、子供服

専門店会の店

洋服の**大丸**

弘前市石町十字路 TEL251



をかたち造る **MODE**

洋服の **丸愛**

教育学生会指定店

ひろさき 中土手町 TEL.2192