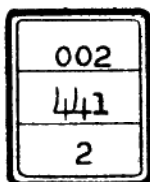


哲学会誌

弘前大学
附属図書館



昭和三十五年六月発行

第二號

斎藤武雄教授文学博士受与記念特種号

卷頭言	川口光勇
哲学十一年を顧みて	斎藤武雄 (1)
象徴と象徴的作用 —モーリスとカツシラー—	川戸好武 (2)
日本人のあきらめについて エドムント・ヘルツエン 小島尚訳	(9)
ヤスパースに於ける「包括者の認識」其の一 —ク思惟と存在クを中心として—	川口光勇 (16)
華嚴の論理 —華嚴五教章十玄縁起無礙法御義を中心として—	斎藤俊哉 (24)
村にて	大和田真弓 (29)
T君と僕と	鳴海秀 (33)
消息	(35)
弘前大学哲学研究会々則	(37)
編集後記	(38)

弘前大学哲学研究会發行

巻頭言

川口 光勇

会員の積極的な支援のもとに、第二号の発行を見るに至った。

此度当哲学研究会の名譽會長 斎藤武雄教授がヤスパーズ哲学の研究で文学博士を授与なされた事は喜びに堪えない。

我々は安直な反人間的思惟に抗しながら、我々是我々のおかれてゐる状況から、眞理を無制限に明らかにする態度を持ち、学の探究に積熟を傾注して行かなければならない。やゝもすれば、我々は自己閉鎖的となり、且つ一方交通に終り、折角の機会を生かしましてはおらない感を抱くのである。会員の一層の御努を期待する。

恩師の筑生方より、我々の研究会に対して積極的に御指導と御援助を賜わつたことについて、会員を代表して御礼を述べておく。

哲学十一年の歩みを顧みて 齊藤武雄

弘前大学開学以来十一年、この国の哲学の歩みを回顧し、將來の前進への注意を新たにしたい。

新制大学は地方文化の中心としての體たな意義を以て出発した。科学技術の時代においてこそ精神文化は競争性をまつ。その中でも哲學的諸学科は人形形成・世界觀形成の中核をなすものであるという理念の下に、一般教育並に専門教育が互々充実して今日に至った。専攻を中心としての課外の講義会や学友會哲學部の研究会・討論會なども行われて今日の基礎が築かれた。哲學専攻の學生は勿論同好の學生は極めて熱心であった。正規の講義は年々充実しているのに、課外の學生の活動はこの頃少し低調になって来つつあるが、これを中心掛けの如何によつて、前進の望みなきに非ずである。何事にも熱意が大切である。「世界に現われた偉大な事柄は橋熱なしには成就されなかつた。」(ヘーゲル「歴史哲學」序論)。われわれは一層熱意をたねばならぬ。

開学以来哲學教養の教官が地方文化につくした業績は大きい。學術上の発表、公開講義、講演、教職員認定講習の講義、新聞、ラジオ等における啓蒙等教養之上げれば限りない程である。このことは更めて認識する必要がある。もし弘前大学に哲學教室がなかつたならば、どんなにかこの地方の文化がこの面で貧弱であつたらうかと考へるならば、本学における哲學の存在理由が大きいものであることを自覺せざるを得ないし、又われわれは世の人々にもこの点に關して開眼させなければならぬ。

世の中は著ちついて来たから哲學は無用だなどという野蠻未開の民族にも劣るような言辭は超克されなければならぬ。哲學とは人間の生きる道であり、魂の本質である。魂のない、使い易い、手先の人間を望むこと自体、甚だしい誤である。しかし深い意味で世の中のためになるようにわれわれ哲學するものは心掛けねばならぬ。純粹な求知心の底に流れているこのような、世のためにつくす精神をわれわれは見落してはならない。この精神を失うとき哲學は空理空論となつて、やがて世の中から消えてゆくであらう。この精神を自覺するとき、如何に多岐であつても、その仕事や自らの生活から、考へる資料を引出し得るであらう。露上線毫と共に事上線毫が大切である。會員諸君の中書上の修練の核の少い方でも、事上の體驗に歸した生きた哲學を本誌に発表してもらいたいものである。書物での研究は勿論大切であるが、書物に書いてあるものを書かなければ価値がないという価値観は改められなければならぬ。

本誌を中心として會員は互にばまし合いながら未長く流れるのであるから、皆の力で本誌の生長発展を図つてほしい。

象徴

と象徴的作用

—モリスとカッシーラー—

川戸好武

はじめに

「象徴」と言ふ語によつて今日人々が連想するのは、大抵、天竺の事であらう。さきながらは極く一部の人は、フランス象徴派の詩人達を思ひ浮べるかき知らない。筆者は浅学で、マラルメやヴェルレーヌについては殆ど何も知らないので、文学に於ける象徴主義について、遺憾ながら何も述べることが出来ない。「天皇は、日本國の象徴であり日本國民統合の象徴であつて云々」憲法第一條」と讀ぶやうな政治的象徴の意味は、少々安易なやり方であるが若波小辞典によると、「ある実体を示す場合に、別の形を借りてその意味を廣中の的にあらわすをいふ」とある。此の説明の最初に現はれる「実体」と言ふ語の繁雜な使い方は、今日の哲学の論文では見られぬものであるが、それは問題の外に置くとして、政治的象徴の概念にも、代り・代表と言ふ意味が含まれていることは右の説明でも明らかである。筆者が今主題とするのは、広く知識現象一般に於ける「象徴概念」であつて、それが政治的象徴の概念に予措されているのである。かゝる概念が哲学的研究の主題とされるやうになつたのは、主として、哲学を言語の論理的分析と見なす分析哲学との関連に於いてである。今日の記号論理乃至意味の理論は科学主義的、実証主義的傾向の古の多い。そうした一般の傾向に対して、カッシーラーの象徴論は、批判的觀念論の伝統に固く根指して、顯著な特色を帯びている。論理的経験論が漸次反省を深めて、一部に於いては、プラグマティズムやカント哲学なかに同調する気配が感じられることを思へば、カッシーラーの「象徴的形式の哲学」は正に、「象徴的」だと言へるかき知らない。

一 信号と象徴

科学的記号論の典型たるチャールズ・モリスの記号論では、「記号」は最も包括的用語で、記号の下位区分として信号と象徴とがあげられる。モリスの行動論的な、記号の定義は、少々面倒であるが、その儘おける必要はあるまい。訓練された犬に対して、フザーの音は食物の記号であり、人間にとって言葉は食物の記号である。それらが記号であるのは、食物や食物が作用するのに類似した仕方であらう。標へ向ふ行動をコントロールするからである。フザーと言語とは行動のコントロールの上で、食物の代用をなすことである。モリスは此のやうに、行動に対する代用刺激を所記号の本質を認めるのである。記号の中で、物理的事物や出来事を直接に代表するものを「信号」、それになくて、他の記号の代りとなる代用記号を、信号から区別して「象徴」と名付ける。モリスは、食物に対する直接性・間接性に加へて、

記号の二用者又譯者者がそれを作り得るか否かを、信号と象徴との區別徵表としている。大はツターの音を自分で作る（フザーを自分で鳴らす）ことは出来ぬから、フザーは大に於て信号であるが、言語は、人が必要に応じて発声したり響いたり出来るから、此の基準に關する限りシムボルである。たゞモーリスは信号とシムボルの差別を重要視しない。一定の區別徵表によつて一處區別は出来るが記号たることには何等変りはない。と謂ふのである。

他方、ランガーは、信号とシムボルとの別は動物と人間との差別に對照するものとして大に重視する。濡れた街道は直ちに雨の降つたことの信号であり、汽笛は汽車や船の出発の合図である。斯様に信号は直ちに物や出来事を告知する。これに對し、シムボルは対象の代用ではなく対象の思念の用典である、換言すれば、シムボルは解釋者をして対象を思念せしめるものである。モーリスは、一つには客観的アムローチと言ふ科学的方法論の観点から、他やその思念又は觀念と言ふやうな觀念論的（*mentalist*）觀念の導入を嫌ふのである。行動主義と云ふ方法論については、他の機会に、「人文社会」に述べたので再説しないが、それ以外に、動物の記号行動と人間のそれとの間に發展に區別を立てまいとする科学的記号論に共通する自然主義的觀方も働いてゐることを指摘し度い。

だが動物の記号行動と人間のそれとを原理的に區別しないとはいへ、言語を記号一般と同視する筈はない。言語は記号の一種であるが、記号が言語たる爲には幾つかの條件を充たさなくてはならない。その條件として、①多數の記号から成る。②その記号の各々は多數の解釋者に對して共通の意義を持つ。③解釋者が作り得る。④意義の相対的な恒常性。⑤多數の記号が相互に内的關連を持つ體系をなす。これらがあげられる。

先にシムボルの條件として、モーリスは同義的なる他の記号に對する代用記号たることを以てした。言語記号の諸條件を列等した後、知覚が記号プロセスであるか否かは、俄かに決定し難い、と云ふ理由で、言語を象徴と定義せぬ方が良い、と謂ふのである。元來モーリスに於ては、信号とシムボルとの區別は記号に於て是非とも必要とするやうな種類のものではないのであるから、言語がシムボルであるか否かは、第二義な問題に過ぎなかつたのである。

所が、知覚を疑ふなく記号プロセスと見なしてこれは第一次信号系、言語は信号の信号として第二次信号系と謂はれる。——この關係はパープロフの條件反射學に基づき、ソヴェートの公認の教説となつてゐるものである。其の際、知覚は語ふまでもなく、客観的、物質的存在の信号と見なされてゐる。

記号を觀念や思考へ關係付けることによつてシムボルを定義した、モーリスが觀念論として拒けた見解が、はしなくも、唯物論の記号論理と一致する点の在る事は興味深い。

言語をシムボルと見なすか否かは、シムボルと云ふ語の意味が予め確立して、言語が、一定の意味を持つたシムボルと云ふクワスマに屬するか否かと云ふ問題ではない。「シムボル」の意味を決定することが寧ろ問題である。しかし言語をシムボルと見なし得るやうに「シ

「ムボル」の意味を定めるのが良いとは始めから定まっていることではない。抑々信託とシムボルを区別する時等な動機の一つは、言語を他の種類の記号から分たうとする所に在る。問題はそのやうな事情によつて複雑にされてゐる。一方では、普通の用法では政治的象徴や宗教的象徴を以て「シムボル」なる語が多用されて居る。他方では、日常言語乃至自然言語そのものか、一般的に、又は何々の言葉に於て、シムボルとは言はれない。「何かか何かのシムボルである」と云ふ又は言語に於てのみ表現され得るが、言語そのものがシムボルとは普通言はれないであらう。又、例へば何かの秘密結社のメンバーの間に一定の合言葉が定められていて、それによつて互ひにその結社のメンバーであることを秘め得るやうな場合、その合言葉は結社のメンバーであることのシムボルと言ふことは出来るであらうか、その場合でも合言葉に選ばれた特定の言葉そのものがシムボルではなく、ある約束が、それらに結社への加盟のシムボルたらしめたのである。トームの動物は原始的信仰のシムボルであり、首に下げた十字架はカトリック・キリスト教信仰のシムボルである。トームは非開民族自身に於ては、彼等の先祖の代りではなくて先祖そのものと信じられてゐるかも知れないが、我々がそのやうに言ふ場合には、シムボルは、直接に理解され得ないやうな思想的、観念的な何かを、直接に知覚され得るやうな仕方であらはずもの、として理解されてゐるであらう。此の點では政治的象徴も異なる所はないやうに思はれる。日常の用法に於ける「シムボル」の意味は大体右の如きものであらう。「象徴」と云ふ語が、何かしら有難いやうな、神秘的な感情的、情緒的内容を持つのは、それが、何か目に見えないものの代りだからであらう。

自然言語そのものをシムボルとは呼ばないだけではない、数学的論理学に於ては、自然言語を「象徴化」「記号化」にする。「又は」「そして」、「若し……ならば……」のやうな論理語の代りに、夫々「 \wedge 」、「 \vee 」、「 \rightarrow 」の如きシムボルを用ひる。だがこれらは、夫々の自然言語そのものの代用ではない。論理学のこれらのシムボルは、一定の真理値（真と偽）の組合せをあらはすに過ぎぬから、自然言語の持つ意味と部分的に対応してはいるが、後者が前後の脈絡や、発音の変化によつて有し得る複雑なニュアンスとは全く無関係である。ただ論理的シムボルも、真理値の組合せ、クラスの前で用ひられること、クラスの管理関係、ある断定が凡ての物についてなされること等々の如き一定の論理的意味の代用表現である。と言ふことが出来る。それらの意味は自然言語によつて表現出来るが、シムボルの使用によつて、自然言語では不可能でなくとも非常に困難な推理を行ふことが出来るのである。論理的シムボルの体系は、推理の目的に使用される人工言語なのである。それは正確である代りに、生活の多様なニュアンスからは全く排除されている。それが正確であるのも、初めの定義によつて与へられた論理の意味を以て変へないからである。人工言語には方言は生じ得ない。

モリスは、象徴を、他の等義的なる記号の代用記号と定義した際に、トームや十字架のやうな宗教的シムボルにかかはる通常の用法と多少なりかあることを認めつつも、彼の定義によつて普通の用法も説明出来ぬことではない。とした。そして言語とシムボルと謂ひ得る場合には、知覚記号のフロセスであるか否かを決定しなくてはならぬ。と述べている点については既に触れた。だが、単に等義的な他の記号の代用記号と云ふだけの条件ならば、等義語を持つ凡ての言葉はその条件を充たし得るからシムボルである。あらゆる言葉は辞書の定義が

可能であるから、定義項となる凡ての複合的表現は被定義項の代用としてシムボルたり得ることになる。知覚の問題を決定しなくても、かく者へれば、凡ての言葉は単独で、又は他の語と結合して、シムボルだと言ふ結果に導かれる。言葉をシムボルと見なすか否かは、原理上何等ではないとしても、必ずら何でも解出出来るやうな定義規準は、規準として適当でないと言ふべきであらう。

だがランガーの、直接に事物を指示するが、事物の概念へ關係付けるかによる規準も受け入れ難い。と言ふのは、濡れた街路は、単に雨が降つたことの自然的結果であるのに対し、汽笛は人間の意思のある集團に於ける約束によつて、出発の合図となる、と言ふ大言な相違があるが、共通点もないわけではない。濡れた街路が雨を指示するのは、雨との因果關係を知り、且つ、それに基づいて推理を行ふ人——解釈者に対してのみである。汽笛もそれが出発の合図たることを解しない人にとっては、一但の聲音に過ぎまい。何れの場合も解釈者の理解・解釈を媒介として事物・出来事を示すのであるから、ランガーの規準ではシムボルとなる。記号が記号たる限り、必ず解釈を予想する以上シムボルでない記号は存しないことにならう。又実際「シムボル」を「記号」と等義に用ひる用例は、日常的にも學問的にも珍らしくはないのである。後者の最も顯著なサンプルは、意味論の先驅的な書「意味の意味」に於ける、シムボル——指示(思考)——被指示体(対象)の三角形であらう。

以上によつて、記号の中で、シムボルと信号とを区別すべき二つの規準は必ずしも適當と認め難いことを論じた。不本意ではあるが、信号とシムボルの区別は重要でない、と言ふモーリスの主張に同意せざるを得ない。しかしそれは、言葉を記号一般のレベルに拘して、専ら行動論的の考察する方向に於てではない。モーリスの言語考察は、その定義に批判然と論じられる如く、既成・既存の言語の作用や性格に無注されている。それは、経験科学的理論をすることを標榜する連綿からして、当然のことと考へられるが、彼はそこで實際に行使している方法は、経験科学的の帰納的方法ではなく論理的な分析と綜合である。モーリスが看過している重要な観點の一つは言語の生成と言ふ点である。カッシーラーは、文化哲學の広い視野の中で、言語の考察をその生成に溯つて探求しようとする。もとより生成といつても、言語史的な意味のそれだけではなく、論理的意味の生成である。

彼は、該様な言語学的知識を駆使して、言語史的考察を呈現しているが、此処では、彼の論理的・認識論的な考察を取上げよう。

二、象徴的 模範

私が庭の木を見て、「この木は松だ」と言つたとしよう。こう言ひ得る爲には、尤づ私は予め木とはどう云ふものであり、松の木とはどう云ふ木であるかを知っていることが必要である。更に、今眼前にある木らしい物を見て、その樹肌や針葉の目に映じた所を、「松」と言はれる樹木の記号優と比較し、現前する感覺像の基本的特徴が、松の木の記憶像の主な特徴と一致することを確かめなくてはならぬ。勿論これらの事が、同様の判断を下す際に、一つ々々順序を定、夫々時間をかけて行はねばならない。多くの場合眼前の木を一瞥しただけで即座

に判断が行はれる。しかしそれが松であるか杉であるかに迷ふ際には、略々、今迄やれやうなフロエスの起ることが自覚される。

ある種の植物を樹と云はずに「木」と呼び、ある種の樹木を「杉」や「樺」と言ふて「松」と呼ぶことは、事物と名称との結びつきを教へられることによつて獲得する。

何故松を「マツ」と呼ぶか「メツ」とか「ミツ」と呼ぶのであるか、又、木はなうして「ケ」ではいけないのであるか。名と物との結合は、「規約的」(Conventional)だと云ふ兒解が、特にホッススやロック以来有力になつてゐるが、自然言語は人工言語に於ける如き仕方では決して取り得ぬのであつて、我々には取り得なくとも、名と物との間には必ずや何かしら「自然的」な結びつきがあつたに相違ない筈である。この主観は一種の作り話(Myth)だと、ラッセルが述べてゐる。

殊様に日常的な規範内にある事物の認識現象は、語彙の点を除けば、悉く経験的次元で説明し盡されるやうに見える。だが、如上の科學的説明の中には、此の説明自身が気付いていないか、又は、自明的な前提として前提してゐる論理的な要素が含まれて居る。それこそ指摘して見よう。

先づ「此の木は松である」と云ふ文は所謂主語―述語形式の文である。そのことを知らずに、又は知つていても意識せずに此の種の文を作ることは勿論可能であるが、それを知らない、又は意識しない、と云ふ事は日常的文の多くが此の形式に属するといふ事實には影響を与へない。ある種の文が主語―述語形式を持つと云ふことは、大抵学校で、文法乃至論理學の一事項として教へられて知る。文の形式として云つてゐるのは、文中の名称は、交項で、論理語は所謂論理的常項でおきかへた表現のことである。昔の論理學の、素朴な形では、*is*、*are* がそれである。此の形式は単に「此の木は松である」と云ふ特定の、一つの文の形式であるだけでなく、要素を異にする無数の文に共通な、一般的形式である。かかる一般的形式は如何にして知り得たか。と云へば、大抵の人は、多数の個々特定の文の観察から、それらに共通なものをとして抽象されたことを讀んであつた。

次に、名と物との結合の學習について、同様の事が見出される。事物と云ふものは、昔から知られてゐる様に、個々特定の物のみである。かう云ふ木を「松」と云ふのだと教へられる時、その木は特定の場所にその特定の時期に生へていた特定の木であつて、松そのものが松一般ではない筈である。「松」と呼ばれる木は一定の特徴を與へていて、それらの特徴を具へてゐる木は、必れでも松一般を代表し得ることが既に知られてゐるのでなくては、任意の松の木を「松」となる語を覺えさせる爲に用ひることは出来ない。そこでこの場合にも、ある種の樹木に共通な特徴がそれから抽象されて、「松」となる語の内包とされるのだと云はれるであらう。

右の如きが概念形式に關する心理學的抽象理論である。これは極めて解り易く、經驗的且合理的であるやうに見える。だが此の理論には、注意すると、奇妙な矛盾が看過されてゐる。と云ふのは、松の共通特徴を觀察するに先立つて、一本々々の木が松であることが予想されてゐるし、文の共通形式を觀察するに先立つて、個々の文が主語―述語形式の文であることが、略々推定ではあるが、既に知られてゐるので

ある。勿論、實際問題としておぼやうなことは何等矛盾ではないと、論者は反論するであらう。確かに此の種の華柄は経験科学者の主題ではないであらう。けれども、事象の論理を主題とする限り、これは問題とするだけの価値は充分ある。又丁史的にも認識理論の経験論と合理論の対立は此の点に集約される、と言ふのも過言ではない。

もう少し極端の同じ問題を追考してみよう。我々は既に華や木を知り、松や杉を知っている。我々の世界は既成・既存の概念によって細かく整理と分類と知識付けられたコスモスである。かうした秩序あるコスモスから、分類以前のカオスの世界こそ人類の言語生成の原状況ではないであらうか。心理学的抽象理論が信じられぬのは此の困難のお蔭であらう。だが此のカオスの世界こそ人類の言語生成の原状況ではないであらうか。我々は既に華や木を知っているから、名を知らぬ木に遭遇しても特に驚くこともなく、困難の類で認べることも出来るし、いかなる困難にもないやうなまのなら新種の発見として報告することも出来よう。しかし若し草木も木も全然知らぬとしたらどうであらう。我々は木とか草とかを何時も未知の存在に適用することが出ない。その時までには知られていない事物の概念を以てその不可解な存在に当るより外に術はないであらう。未開民族が始めて文明の利器に接する時の状況は恐らくそのやうなものと想像される。多くの物がまだ無名で、生活に直接關係のある事物に始めて名をつけやうとするやうな状況といふものは勿論架空のものでしかあり得ぬが、しかしそれは全くあり得ない状況ではなく、先史時代に存在したであらうと想像されるものである。人類の進化の諸段階を各々が胎内で経過すると言ふ。生後数ヶ月の幼児は想像上の原始状況にある程度経験して行くのであらう。始めて物に名をつける場合には、多数の無名の現象に遭遇する。草と木の別もまだではあるまい。そこにはまだ混沌たる意識の流れしか見出されない。カッシーラの表現をそのまま繕りて云ふならば、かかる意識の流れの中に「切りこみ」(Schnitt)は、ある内容をそれとして同一化し、他の内容から差別することが必要である。ある時に體驗される意識内容は、一回限りのものであるが、ある一つの内容が、同一化され差別化されて、ある特定の名を与へられるのは、一回限りのものとしてではなく、同種のものの代表としてであらう。

こゝに現はれた同種乃至類似の云ふ概念は、実は非常に説明困難である。經驗的、日常的には、向かが向か他のものに依っていると云ふてどの何の困難を感じないで済まされる。だが、論理的には、結局それを向か他の概念に還元しようとするに、端的にそれをば、他に於て定義出来ない「原始的」(primäre)な概念として前提した方が、使さそうである。心理学的抽象理論を排する際にも、ある普通概念(例へば白いと云ふ性質)を、その性質を持つ一つのものを範例として、それに類似の性質として定義する方法がとられることがある。

同一化と差別化とは同じ作用乃至機能の異なつた名に過ぎないが、命名(象徵化)と云ふ根本機能の本質的條件たるこれらの作用も亦、先に見たやうに類似性の概念なしには定義乃至説明され得ない。兎もあれ、これらの働きは、同時に一に於て多を、部分に於て全体を、個別に於て類を代表する機能である。カッシーラはこれを象徵的機能と名付ける。

記号たる言語はかかる象徵的機能の結実であり、同時にかかる機能を自ら果している。我々は通常、遭遇する現象をあるがままに知覚し、

そのやうに既に認識されたものに、適當な名を適用する、と考へ勝ちである。しかし、感覺が純粹に感覺だけで機能し、操の事實を我々に対して提示する、と云ふことは、論理的に考へて決してあり得ないのである。感覺は過去の全経験の一要素としてのみ働き得るのであり、又「一切の事實的なものは理論にゲート」なのである。カントが既に、理性はその思想を手にして自然に向ふ、と述べている。理性の道具たる思想とは、もともと天啓・生得の観念ではない。それは象徴的機能の一定の形式に外ならない。同一性、差異、類似性の如きがそれらに属するであらう。カッシーラーに依れば言語に始まる人間の文化の営みは、客観的に存立する外的世界内的世界に於て単に模写するのでは、完成せざる内的世界を単に外に向つて投射する所に成立つのもない。象徴的機能の媒介によつて、内と外、自我と現象と云ふ二契機から始めて規定を得、相互に限界付けられるのである。

筆者はカッシーラーの立場を終局的なものとして考へてはいないが、終極主義的記号論に対し、批判的観念論に基づく彼の言語哲学の主張が決して無意味でないことを示さうと試みたのである。(終)

日本人のあきらめについて

エドムント・ヘルツェン
小島尚 訳

私が最近東京の町中をぶらついた時、不思議な観察を致しました。中央停車場から多くの旅行者がやって来まして、その大部分は日本人でしたが、外国人も多量ありました。人間といふものは自分がどうでないものにひかれる性質があるのですから、自然の権として特に婦人の運行人が私の注目を引きました。そして幸い事ある事を発見したのです。つまり、日本婦人は西洋の婦人よりも一見幸福そうな、少くとも円満な性格を持っているという発見であります。日本婦人ははるかに優美で種々とした軽やかな動きをしているばかりでなく、特に外国婦人のそれとは全く異った表情が、私には目立つたのです。日本婦人の顔は、私には独特のやさしさ、温和さ、柔さがあり、たゞざる微笑をかくかに漂わせているように思われ、これと対照して外国婦人の顔は硬く心配げで、身まわりを忙しげにしており、二三の婦人は氣むずかしげにさ之見えました。しかるこの場合日本婦人の大部分は仕事からの帰りらしく、したがっておそらくは骨の折れる一日の仕事のあとであったのでありましたが、これに反して大部分の外国人の方は漫遊者らしく、したがって休暇をもらっていたのであります。

日本男子と外国男子の間の相違を私はその翌日仙台の列車の中で観察出来たのであります。無論それを見ていた唯一の外国人は私自身だけであつたという争をつけ加えなければなりません。しかしながら多分皆様は私からお伝えしようという事件に対しての私の反応の仕方が、ヨーロッパの男子にとつては全く典型的なものであるという事に賛成して下さい。汽車は非常に旅行者が多かつたものですから、普通の大きさの半分しかない食堂車へは太せい殺到しておりました。それで、両方の入口には、待つ人で非常に混み合つていたのであります。私自身もその中のひとりで順番が来るまで一時間半も待たさねました。私は待たされれば待たされるほゞいら／＼して、又いら／＼したばかりでなくひそかに腹を立つて来ました。つまり先客の四人の紳士のグループが、待つている人達が多いのにかかわらず、何ら席を立つ手段を講じないという事に疑が付いたのであります。彼等は次から次へと飲食物を注文し、人生は永遠であり且つ彼等が唯一の望でも何でもいつた風に、喫ったり爪を削いだり談笑していました。この人達の顔は私には愉快極まるものではありませんでした。それらの顔は待つている人達に対する彼等の態度に於てしめした傍若無人さに相応しいものでした。しかし、不思議な事は何人かそれらを憤慨してはいないやうに思われた事です。ヨーロッパなら確に半時間もたつたらさう勃然袋の緒が切れて人々のところに行つて、おそらくは「丁寧でもここをかく力強く次のように注意した事でしょう。」「待つている人は純粋な無欲な顔ではなくて空腹を抱えた血も肉もある人間なんですよ」と。ここでは、こつこつという事は何一つおこらず、待つている人達も誰も焦燥のあとに示さず、むしろ、四人の傍若無人のふるまいを拮抗を反抗せず甘受してしたのであります。私は約二十分もかかつて食べ終つたあとでも、前記の人達はいぜんとして席を占めておりました。もっとも、そ

のうちに私の怒りも消え生れ、知り度いという好奇心が、その代りに生じたので、その儘しきうに飲食者達もとうとうその席を空けるに至るまで食堂車の中に立つていました。それから十分もたつて漸く彼等は席を立つたのですが、少くともその二時間もそこに彼らは居たわけです。ところが、もつと不思議なことがおこつたのです。すなわち、新しく入つて来た四人の男の客は、そこに長い二つ座つてさんざん待たせた先客に亦詫言を述べた事なのです。つまりこの知らずの入産に於いて折角の保養をさまたげたといつてお詫言をのべているではありませんか。かくも平氣そうに待つていた日本の男子の一人が、この事柄をどう考へているかを知り度いと思つて、その人に食堂車を去らうとしている四人の傍若無人な人達を指して「あの人は何しろセントルマンですな」と言いました。それに対しては、微笑した顔付をして「しかなかった」といふ返事なのです。

さて私は車室にもどつて来た時、屈合せた客の一人の携帯用ラジオから一つの歌が聞えてきました。その歌のメロデーは半ばアメリカ的半ば日本のなびびきでした。二三英語もその中に交つていました。私の依頼で車中のとまりの客はゆっくりと歌謡をくり返したので私は次のように書きとる事が出来ました。

あまたのリードで

しまだもゆれる

キークダンスのなやまし

みだれるすそ

なつかし、うれし

この歌はとまりの客の説明によれば、二三年前に随分流行つた「芸者ワルツ」といふ流行歌ださうでして、いくらから悲しいなびきをきかせていた。そしてあとで仙台の一大學生がそれを私に譯してくれた時、この軽いつら悲しさは芸者が最初のおどりの際すでに彼女の心の中と共感した恋のはかなさの感情に由来するものである事を知りました。

この三つの小さな経験から出発して、おそらくは多産する多くの他の性質の中で私には最も大事なものと思われる日本人の特徴を特記したいと思います。キーの経験に於ては私にはつまり温和、親切、微笑が目立ちました。しかしこの印象は外国人として日本人の顔から得るばかりでなく、新築者はこの要素をすべて全日本人の生活の一切を長く要するものであります。つまり、服装、家、庭、交際の形式、話し方、服装、手紙等や店の客の取扱ひ方、手紙の文体等の要としてであります。二つこの気分を最も強く何時も感じたのは、提燈のほのかい灯と小さい滝の同じようにサラサラ流れて来る音が、その気分をいやまじに添めてゆく夕方に特にすばらしい日本の庭園の一つにたづねた時であります。私は日本の事情はあまり知りまじくせに一寸お国の言葉を用ひさせて頂けば、日本の生活の気分と、日本人の態度は深く「もののあわれ」の感情に動かされて、これについて久松義一氏は「それは小さい光をまっただの明るい暗さであり、明るい

美しい微笑をもちたうら悲しさである」と言っております。(徒然草の縁談、東京、一九〇四年三頁、〇・ベンル訳より引用)。私の思
い置いでなければこの感情は生活の喜びと生活の苦悩の独自の混合であるように思われ、この場合、哀愁、憂うつウツの暗音は決して消え失せ
ないのであります。

おさえられた哀愁のこのまごころなき要素は現に日本人的生活に於ける支配的要素の意味に理解されてこの「微笑」がなぜ決
して完全なる笑いとならぬかを考へては説明するものであります。完全な屈たくの無い笑いはあらゆる事物に対する偉大なる肯定
の表現であり、この肯定は現世に於て完全にアットホームに感ずる、素朴な魂から生ずるものであります。(もつともこの素朴さは決し
てぜん／＼子供らしくあるばかりでなく又反省的でもありアイロニカルであることとあります)しかし乍ら日本人の微笑は素朴ではなく
て感傷的でありまして、しかもこれはその微笑があまりに表現であるためなのであります。

この命題を説明するために私は二の事件の吟味に移ります。食室重の中に待っている人達の態度は落付いた受身であつて、あらゆる干
渉的行動の放棄であつたのであります。その人によつておそれなくは別段深く考へずに口にされた「しがたがない」といふ言葉は無意識に
受身の基礎となつてゐる考へ方を断然明確的に表現したものであります。ある事を変える試みを前にして言われる「それは変更出来ない」
といふ語は、あらゆる計画的な目的を定めた干渉的攻撃的な態度に対する深い嫌悪を示すものであります。人はむしろその事物を成行に
まかせること、即ち順応し、耐え忍び、変更出来ないこと考へらるゝものに順応する事に於てあります。これはつまり暴力の否
定、断念、おさえらぬ意味します。それは又自己主張への要求を最初から制限する事を意味します。そこから私が、しば／＼日本のあらゆる
る社会層の人々から得た没我の印象が、生じて来ます。この暴力否定と没我は微笑とあつた一般的弊習の構成要素のように思われます。
以上の二つは例えれば日本ではドイツとは大いに反対に、自説を固執する人間を兎出すのは非常に稀にしかないのであります。
す。同一の理由から日本では無論、論争に対する純粋なよろこびから、議論を愛する理論的精神の死にもの狂いの衝動がないのであります。
「しがたがない」といふ事は即ち哲學的には深い懷疑主義即ち、疲れたおさえらぬを意味し、つまり人間は思索と話し合いによつて真理を見
出し得るといふ可能性に対する原則的な疑念を意味するわけでありませぬ。

オ三の小さな体験即ち、はかない恋の流行歌に耳を傾ける事は、前の二つの例で得られた観察を更に深める事が出来ませぬ。この歌の中に
は何か浮世なものが含まれてゐるとは私は信じませぬ。なぜなら浮世であるためには人は或る事に完全に無關心に嘲笑的に離れて物を振る
ような態度であらねばなりません。そのように気軽な観察方法はここでは全然感じられないのであります。この歌の基調は私にはむしろ、
ゆるうつであるように思われます。すでに恋の初めに於てその結末が先んじて考へらねるのであります。これは人の心の或は男心だけで
も変り易さについてのやさしくもいびらしい幻滅感の中にあるのであります。恋の結末をこのように早く先んじて考へることは、日本の文
学に於ても非常にしば／＼目にすることがありまして、例えれば吉田兼好は恋の要素をたたえる強固な呼吸の中から、来世を忘れず、佛陀

の救いを希望するよう警告しているのであります。(後編第三と四)。所で無欲の状態である涅槃は實に欲求の原理の原型であります。衝動は緊張を解き、興奮をなくし、絶対的安寧に帰きます。おどろくはこれが日本において若い男女の情死があのように頻繁である理由の一つでありましょう。しかしながら涅槃、消滅への衝動は同時に欲求の極端なあきらめを意味します。何故なら欲望の消滅は反省の主体たる個性、自己の終末を包含するものでありますから。しかし反省的な自我のみが眞にそのを享受することが出来ます。欲求はその本質上意識的な享受であり得ず。動物は単に陶醉を受けるだけですが、人間は自分の体を欲求の道具手段たらしめることができます。多くの日本人や外国人の觀察者は、日本では性欲が他の国よりも弱いといふ説を主張しますが、この説が当たっているとせば、その原因は察するにおきらぬのであります。つまり欲求の早い終末への不安が衝動を阻む働きを致します。種々の衝動の中で最も有力な性欲、生なま自身はこの性欲から生ずるため、ひたすら生の衝動であるこの性欲は、あきらめ、即ち完全な満足に対する絶望的な断念によって、死の衝動へと変えらるるのであります。逆及び生の断念と死の憧憬は相近接してあります。日本における死の讚美と死の覚悟——その奥においてはとてまかくドイツ精神と一致した精神が存するのであります。——はたしかに基本的生の放棄と関連してあります。死への寓意は人があきらめること、生存の甘さの気が抜けてしまつたことを前提としたことです。映画や小説に於て失恋を好むハッピーエンドを弁けることは仙台の学生において再三見づいたことですが、これは多分断念の態度から来るものでしょう。苦難を喜ぶ堅持は露りなき幸福の可能性に対するひそかな絶望より生ずるわけであり得ず。

わたしたちの今迄の觀察がわたしたちを迷途(即ち誤れる道)へ導かなかつたと仮定すれば、わたしたちは本質的な結果として次のことを確信できるのであります。つまり日本人のあきらめの中には、自己主張の阻止として、自己の放棄として、没我として特徴づけることのできる断念が存するのであります。さてわたしたちには更に深く重要即眞女こと、即ちもう一つの現象からそれの根底をなす本質へと突き進むことが残されております。従つて我々はかの「没我」の究極本末の根底は何をやら問うものであります。

我々はもう一度久松氏のもののおわれの説明の試み「小さい光をまつたほの明るい暗さ、あかるい奈しい微光をまつたうら悲しさ」といふ語を觀察してみましよう。ほの明るい暗さとは何でしょうか、光とは何でしょうか、うら悲しさとは何でしょうか、奈しい微光をまつているものとは何でしょうか、ものどいいうディングででしょうか、あわれどいいう感傷ででしょうか、久松氏はそれらの定義をあわれの上に、ものの上にも一義的に並べたてないために、氏の説明は極めて不明瞭ではないでしょうか、しかし私の推測するところでは久松氏はここではわびと一義的な定義を与えていないのであります。定義を兩者に關係づけることによって氏はおどろくは、あわれの感傷の本質的なもの即ち感ずるものと感じられるものとの不分離の一体を突発的に開明しようとしたものでありましよう。この説明が正しいとせば、あわれの感情の中において人間は一見ものの中に、ディングの中に、全存在者の中に即ち世界の中に同化してしまふのであります。世界は人間の中に消滅し人間によって逆みこまされてしまふといつても差支ないでありましよう。

ものゝあわれは靈魂の強い動きにおいて、又人間の心の深い感動に於ておそらくは特に悲痛な体験、とりわけ、恋愛の中に表われて来るように思います。

恋せず人は想もなからまし

もののおわれはこれよりまし

(ベンル、巻記二七頁。ベールの歌詞によれば俊成の歌)

恋の中は人間の別化が放棄され、献身の中に二人の人間が相互の中に没入し、抱擁の中に二者の体が一体となるのであります。自己感覚は消け散り、以前にわかれている二人の人の合一の中に流れ去つてしまふのであります。

主体と世界の合一が主として恋によつて開かれるとすれば、あわれの感情はまた自ら抒情的感情であるといえます。なんとすれば、恋するものにあてはまるものは抒情詩人にあてはまるからであります。恋に對する手堅い公式は「私は君の中に、君は私の中に」であります。これは、心は世界の中に、世界は心の中にあるという抒情的気分こそ正確に表はれてはなりません。抒情詩的气氛はあつた深い同情、即ちこのギリシヤ的言葉の本來の意義に於ける共に苦しむことこの表現であります。苦しむを共にするものは事物に對して冷たく對立せず、事物の生命の流れに身をまかせ自己自身を忘れてしまふのであります。

この自己自身を忘れる態度の正反對、即ち主客の無轉与の對立、世界の對象化、主体と客体の分裂、自然と精神の分裂は、さて周知の如くヨーロッパ精神の特色であります。これはその最も純粋な形式に於ては無轉与の現象こそ、距離的に觀察することであり、「最高原理のものは」とアリストテレスは言つてあります。「精神を現象であり」また「自由なものは他人のためではなく自己自身のために存する人間である」と。即ち純粋なものがあつた状態の中に生きる人間こそ自由なのであります。へ形而上學一、二、九八二〇三五、一〇七二一〇八一—一〇七三〇〇(アリストテレスは神の理解からこの思想に達してあります。つまりアリストテレスの神は自己自身のみ考えられる純粋性であります。純粋性は全世界を動かすとは云え、自らはこの世に於て「動かされない」のであります。純粋性は是れしかに愛されるのであります。自分自身は愛することを目指しません。純粋性は自分自身でない一切のものには無關心に、絶対的自足の中に留まるのであります。

神は自己自身のために存在するといふこの神學的思慮の人間への復帰は最初ヨーロッパに於て今日では全世界に於て自由意識の深化を増す現象でありました。しかしながら自由への欲求は「自己自身のために」存在するようた、事物との合一から自己を忘るときは否かとの要求であります。したがつて自由衝動は最強の我欲であり事物を処理する力への意志であり、之をもつて事物は用いられた形造られ、それを受用するために自己に提供され得るのであります。「精神」はしたがつてヨーロッパ哲學に於ては事物と溶け合つた合一感を意味せず、世界に對する自意識なのであります。この自意識はあわれ感が無精神であると同樣に無靈魂であります。精神は新しいものを工夫し、単に實在

するその勢力をきり、常に同一に留まるものとして自己を自然からきざし、自己を自身に規定させる代りに能動的に自ら規定してゆく想像に富む力なのであります。この精神は合一感のように世界にとらわれるものではなくて常に既に世界を越えるものであります。この精神はあり得るかもしれないがまだ存しないものに照して世界を観察するのであります。近代精神は本義的には成り得るかもしれないところのものの可能性の意識であります。この理由から近代精神は革命的であります。それは生産的な意識であり、自己の寛容の空想を自己自身の外に連れ出し、その空想の姿によって世界が「自己自身のために」存在するように世界を形成せんと試みるのであります。近代精神は自己の自覚を基づいて今まで決して何処にも存在しなかつたものを実現せんとするユートピアの力にみちみちてあります。ヘーゲルはキリスト教と結んでギリシヤ哲学及び科学によって発展して来たこの精神を比喩なく特色づけたのであります。彼のいうには「ヨーロッパ精神の原理は……自覚の理性であつて、これは自己に対して専断し得ざる限界は何もありません」といふ信頼を自己にもち、したがつて自らその中に居合はせるために、一切を侵奪するものである。ヨーロッパ精神は世界を自己に対立させ、自己を世界から解放するのであるが、この対立を再び取り上げ、自己と異なる多様なものを自己の中に、自己の單純さの中に取り戻すのである。」と。この精神は一度誇張していけば愈々強望であります。この精神はヘーゲルによれば「自己に対立する他者を自己のものにせんとする。ヨーロッパ精神は理論的にも實際的にも自己と外界との間にまたさるべき統一に向つて努力している。ヨーロッパ精神は世界の支配を自分に確保してくれたエネルギーをきつて外界を自己の目的に屈服せしめるのである。」と。(科学百科全書附録三九九節)

ヘーゲルは此のヨーロッパ的精神態度に対比して、古代日本のそれとはあまりへだたらぬ古代中國の精神態度を次のように特色づけました。即ち「精神の自然への沈潜」であり、これは「知性之萌芽の有限」と同義義であります。(哲學の体系と歴史、序論二六頁—二七、二八)。ヘーゲルは精神と自然とのこの特に東洋的な一致は、意識の「最も低い最も不信仰」の段階であり、しかもここでは、「自由の土壌」が欠け、自由意識の欠乏のために「精神は東洋の支配的カテゴリーである」との意見を著してあります。

人間が世界に対してどの態度のあり方は、人間が自己自身を自然の一片と感ずるか、自然にまかされるものと感ずるか如何に決定的に依存するものであることを我々は見るのであります。日本人の精神態度に於ける断念、憂愁、憂うつ等の要素は、ヘーゲルの言う「自然の恐怖」と類似してあります。日本に於いてはあらゆる種類の専制主義者を無能力に甘受して来ました。住民の大多数は、個人的自己意識の権利を自分だけがもつ少数支配者のために、常に唯々語々として自己の幸福の断念を行つて来たのであります。

しかしながら東洋的精神態度の特色づけがそのように適切であるとしても、ヘーゲルの価値づけを我々は今日では非常に疑わしいと思つてもかまいません。なぜなら自我の世界に超越する自律は世界に實際何を与えたものであろうか。我々が偏見なく眺めれば、次のような感しがいがかもしられません。即ち何が良きもの、生活に役立つものと同じく悪いもの、生活に敵対するものをも生み出したわけであり技術や工業は人間を益々自己の生産物の奴隷たらしめ、絶えざる競争と革命のため平和は今日例外の状態となつてしまつたのであります。しかしながら

奇妙なことは「自意識の理性」である故に権力への意志であるを監視者のこの疑わしい賭り物は、東洋の大民族によつて、最初は日本人によつて又は中国人の手によつて、かくも大なる熱狂をもつて入り入れられ、しかもその根柢地であるヨーロッパ自身に於てはそれを疑い呪い始めた階級に採り入れたことでもあります。明治以来、科學技術工業に於ける日本の大規模の業績は、世界に對する技術的雄飛、研究、改良、変革が今迄抑圧されながらずっとたがひもなく存在した本質的素養即ち典型的日本的活動欲の解放的實現として入り入れられたことを示すものであります。この活動欲が、全日本史の間にかくもそのはげしさを現出することがなかつたといふ事実は、多くの古代日本の詩歌の中に見られる哀愁、憂うつ、憧憬の感情をおそらくは相當納得させるものであります。なせならこれらの感情は強い衝動が實現されなむ時には時に現れるものでありますから。人間の自己實現への衝動は外ならぬこの活動欲の中に、今日の日本青年特に大学生諸君の驚くべき好學心に對する理由が存するように私には用ひるのであります。又日本に於ける露モインテリゲンチヤの大学生の多くが、まさにマルクス主義に對してかくも強い愛着を持つ事とこれと関連してゐるのであります。これらの大学生をマルクスにひきつけるものは、自己自身を規定する人間の姿であり、かかる人間こそ自由で自己自身を處理し、常に自己の可能性の中に自己を實現する事がゆるされるのであります。彼等がマルクスから遊びどるものは、これ以上断念せぬといふ、つまり幸福への主張を放棄せぬといふ要求であります。以前に人間が、その宗務的、詩的夢の中でのみ自己を空想として描き出したものは、マルクスによつて人類の歴史的實現可能の目標として示されてあります。即ち人生を艱苦、欠乏としてではなく、歡樂充足の根源として經驗するところの完全に自我に覺めた、満足した人間が示されてあります。これらの大学生は——一寸大まかに略して言へば——マルクスの中に、佛他の才一の徹底の敵討者を見てゐるのであります。つまり人間はあらゆる欲望をかなぐり捨て、望まなく、舞の中に没入する代りに、あらゆる欲望を交さず燃りたて、あらゆる願望を成就するように努力すべしといふわけでありあります。涅槃、釋、解脱の代りに、最高の自己實現、「各人にその欲求に應じて」といふ完全に飽満した生活といふわけでありあります。

マルクス主義的の歴史観は、あらゆるその他の史観よりもすぐれてゐることに關しては何の疑も存し得ません。そしてかりに共產主義は公の政治的教義としては消滅してしまつてあつた時ですらも、世界はやはり、マルクスが、歴史的発展の必然的な目標として予想した状態、即ち完全に技術化された世界を自指して活動することを止めないであります。かゝる世界を造つてはあせらくはわずかに直兒席しか手に入らぬほどの多數の人間が、存在することに在るであります。手にかかぬ自然は、しかる場合には兎物の一面によつて充滿した国立自然公園の中に入場料を払つてわずかに博物館式に瞻賞されることになるであらう。「ハ・A・リノストウ、現代の場所の決定」。その時になつて始めてすべての人々は、人間がまだ、あきらめていた時、即ち自然を支配する代りに自然の中に自己を没我的に沈潜していた時、世界は如何に美しかったかを憶るに至るであります。(終り)

ヤスパースに於ける思惟と存在 其の一

「思惟と存在」を中心として

川口 光勇

「思惟は成程最高の危険なるものであるが、しかし又最高の可能性の淵藪である。」

ヤスパース

つじが ち

ヤスパースの哲学に於て、「思惟と存在」(Denken und Sein)との關係は、如何なる形に於て論議されて来たか否か。「真理について」(Von der Wahrheit)の著書の第三節「意識の地位」を「思惟」の基礎的領域に於ける意識一節(Das Bewusstsein überhaupt in seinen Grundspaltungen)を展開されて居る論議がその中心となつた一試論にすぎない。

より具體的に表現すると、ヤスパース自身も「パルメニデスは存在の同一性を主張して又棄……(S.309)云々と述べて居る。思惟と存在とは一義的の同一であるとか、或いはカール・レーヴィットの言ひ加へ「ヘーゲルは、アリストテレスと同じく、事業上の存在と概念し得る本質、存在と思惟」の同一性、あるいはむしろ、その一特性、から出發して「(Karl Löwith; Heidegger: Problem and Background of Existentialism)の存在主義の哲學的哲學」(其田治三郎訳三二頁)と同じ要に「概念し得る本質と事業上の存在、理性と現実、思惟と存在」の異なるヘーゲル的「融和」に反対して、一八四〇年代に、シェリング、キエルケゴール、フョイエルバッハ、マルクスにより、ヘーゲル哲學及び哲學そのものに対する多方面からの攻撃が起つた。彼等はすべて反ヘーゲル主義者であり、従つて、シェリングを例外として、ヘーゲル主義者であつた。その間三三四頁)と同じ如く、思惟と存在の同一性乃至分對性等、思惟と存在の問題は確かに哲學上の根本問題の一つであらう。しかし私には、思惟と存在の問題史的調査やこれに關する教養的理解が欠如しているので、ヤスパースが思惟と存在との關係を如何なる形で提示して居るかを調査しようとするものである。

ヤスパースに於ては、「思惟が他者を指示する事」と、この他の包括者が思惟を指示することとは思惟と存在との關係として理解される事が出来ぬ(S.227)と述べてあり、次の如き、思惟と存在との關係考察の爲の根本的問題を提出して居る。即ち

「我々に對して思惟なしの、存在とは何か? 存在は我々に對して常に何かに思惟された存在 Gedachtsein であるが故に、明らかに無 nichts である。(S.227)と云ひ、他方又「存在なしの、思惟」とは何心であるか? それは内容なしの存在するが故に、それは思惟 nicht である。それは地盤なしの存在するが故に、それは根據を目的 Grund und Ziel なくしてある」(S.227)と云ふに關ひがけてある。更に五つの問いに「根本的問いの展開」(S.252)を爲しているが、これらの問いの答は簡略に与へられなないのである。

一 体ヤスパースは思惟と存在との關係を如何に提示して居るかを調つたりば「根據に於ては存在と思惟とは分離され得ないし又思惟と存在

とは分難され得ない(S.227) として置かれる。

我々は今や思惟と存在との關係を意識一般が、それらから始めて衝動し充実を得る眼差を眼前化しようと欲するのである。本稿は左の小節に分節される。

一、存在論と包括者存在論

二、我々である所の存在——意識一般

〈〉 カントの意識一般

〈2〉 ヤスパースの意識一般

三、思惟の一般性

四、包括者の根本分裂に於ける意識一般

〈〉 包括的对象存在

〈2〉 思惟と存在

五、結論

尚本稿において異教のみを示すのは Von der Wahrheit の書名による。

一、存在論と包括者存在論 *Beiechtologie*

「存在者が包括者へと意識される事は単純な思想であるが、限りなき奥り多き思想である。」ヤスパース

ヤスパースによれば、「包括者の哲学は、現存的に可能な「第一哲學 *prima philosophia*」である(S.187)。第一哲學なるものは、ヤスパースによれば、アリストテレス以来の全体に於ける「存在者 *Seinswissen*」(S.187)とは異なる解として置かれる。

「我々の第一哲學は存在論でも字面 *Prophetie* ではない(S.187)。何故なら存在論は認識に対する存在自身の知を与える事が出来るに信じているし、又予言は存在する所のものや論するべきである所のものや、生成される所の一切のものを包含するが、それに反して「包括者存在論としての第一哲學は、本質をもちている所の一切のものが、それに於て生じる所の問題を我々に問ふ」(S.187)ものである。

一九三七年に出版された「実存哲學 *Existenzphilosophie*」の「包括者の存在、の章に於ても、既に存在論と包括者存在論を予想した哲学者の争なる名称を用いて、自己の哲學が後者の立場に立脚している事を証明している。即ち「全体に於ける存在は、最早存在論によつて概念的に知り得るものではなく、却つてそれは兒稚的では非に包括的を問ふことのみを以てそれらに於て凡ゆる存在は我々に對して出迎える所の諸空間としてのみ開明可能となる。存在論に於ては存在は対象的なものや或は意味統一 *Sinnlichkeit* の秩序に於て考えられて

いる場合、今や——カント以来——我々の存在論は放棄されるべき(S.17)

而して明確な形で存在論と包括者存在論とを、対比し定義付け、*「真理について」*の著書に於て展開している。即ち対象的に十全に展開された諸原理からの凡ゆる存在者の諸端（濃縮或いは凝縮）に依つての全一的存在とその組織の科学認識作用は存在論と称される」とし、又他方包括者存在論については、*「事件法的表現を用いながら」*我々はこの仕方でも我々の道は、我々が凡ゆる根源を自らに於て、しかも決して十全に対象となる事が出来ない所のものを完全化するものとして求める包括者の開明を意味する……筆者挿入）存在論との対比に於て生じつつある教文の包括者存在論と称するならば……（S.159f.）と論証を試みている。而して存在論は「可能的に対象的なもの或は意味の統一のものに於ける一つの秩序づけられたものとしての存在を意味する」（S.160）。包括者存在論は「我々が我々に對して出題となるものであるものとして凡ゆる存在者、それらに於て始めて見出す所の一つの空間を開明する」（S.160）。又前者は「対象的な開明と与え」（S.160）が、後者は「非対象的な開明と与え」（S.160）し、更に前者に於ては「内在的思想に於て全た不可視的なものを示す」（S.160）が、後者はそれに対して「超越的思想に於て開明に出会うものを感じせしめる」（S.160）し、又前者に於て「存在は一種にしては如何なる様でもなく、却つて存在の類推の關係に於て相互に立っている所の諸々の種に於て考へられる」（S.160）し後者に於ては「存在は凡ゆる規定された存在者に對して先行するもの（Vordergehende）」として、或いは「Aufnehmende」と或いは自ら十全に対象となる事が出来ない所の意味と与えるものとして考へられる」（S.160）如くである。

斯の如くヤスパースに於て哲學する事は、対象的な存在論の探究でなく、却つて存在そのものである包括者を探究する事にある。（Vgl., S.39）。哲學は本来的に存在の探究（Das Suchen des Seins）であるが、「後の云う存在の問題は所謂存在論ではないとしても云ひ得べく心は超越」存在論が彼の「包括者の哲學」（Von der Wahrheit, S.209f.）なるのである。（註）前大学人文社会学 斎藤武雄教授「実存的交通の根拠の問題」（二頁引用）

（註）1. 哲學論叢書十五輯 斎藤武雄教授「ヤスパースにおける Kommunikation」を参照

二、我々である所の存在——意識一般——
 * 理性は存在と存在のユラックがいかに向物でもない。 ヤスパース

「カントに於ける「意識一般」の概念

カントは「純粹理性批判」の先驗的分析論、第三節「純粹理性概念の先驗的演繹」第二十節「凡ての感性的直観はそれらのものに於てのみ直観の多様性が一つの直観に總括され得る制約としてのカテゴリーのものに於ては」のテーマのもとに「感性的直観に於ける与えられた多様な必然的に統一的根源の綜合統一 die ursprüngliche synthetische Einheit」のトに屬する。何故ならこの統一と云つてのみ直観の統一が可能である故に（註）。よ之を以てた表象（直観）が「Appearances」（現象）の多様性が統覚一般 eine Apperzeption überhaupt のもとに使用される悟性（Vernunft）の作用は判断的機能である（註）。故にあらゆる多様はそれが「一の経験的直観に与えられて居る限り」判断

の論理的機能の一つに關して限定せられて居る。即ちこの機能は「*Bewusstsein überhaupt*」を以て使用されるのである。(Kant; Kritik der reinen Vernunft von der Raymond Schmidt S.155 ff.) Kantの「*Prolegomena*」の先験的主題問題第三編如何にして純粋自然科学は可能であるかの二十節に於て「*与えられた直観は概念の下に包摂されねばならない。そして概念に於ては判断一般の形式を直観に關して限定し、直観の論理的意識 *das empirische Bewusstsein* 一般に於ては結合し、かくする事によつて經驗的判断の普遍性を同時に与へる事がある」(Kant; Prolegomena. S.300 第三編)と云つて居る。*

カントに於て先験的統覚とは「我々の心」又は「*Geist*」である。而してこの先験的統覚は「*現象を、極端の非変な意識 *das reinen, ursprüngliche, unwardelbare Bewusstsein*」と規定して居る。結局統覚の目的は「先験的統覚が諸種多量的認識の論理的制約たるカテゴリーの機能化の側面を維持し、意識一般も認識の内から諸種多量的認識の *Korrelatum* である事は意識として居る。」*

* 「我々の心」は此の凡ゆる表現に伴ひ得るの事なれば「*Geist*」K. d. V. S.140
** Op. cit., S.156

③ アスペースに於ける「意識一般」

アスペースの意識一般はカントの意識一般の概念の自己化であるとして、それの単なる再燃ではあり得ないであらう。

意識は「第一に客観」といふ実在(内面性)であり、第二に対象としての現象的対象(即ち)あり、第三に自己に於ける意識の反省的意識(自覚) J.S.(62) である。

④ 現存在の意識と意識一般

意識は第一に「内的に意識せしる現存在の制約を持つ」(J.S.24)ものである。我々の心は、都度特有の現存在としての意識 J.S.(64) である。意識は第二に「*凡ての心に於て、一つの心、同一の意識として、意識一般である*」(J.S.64) である。即ち「*自己同一の心*」なるものを以て可なりしものとして出現出来る所の」(J.S.66 ff) 意識一般である。

現存在の意識は心理学的觀察の対象となる。この意識は本質上は時間的衝動であるが、非現実的なるもの、しかも多量的なそのや普遍妥当なる原理に關係する一つの限界なき包括者としての意識一般は、考察の対象とはならないが、それが現存在に歩み且つ時間を経て実現される場合に於てのみ考察される。しかもそれ自体は時間と離遠なるものである。

「主観的様式」の多様性と雖も唯一のものとしてのみ存在し能う所の其の意識一般の普遍妥当性との間に一つの包括者から他の包括者への橋樑が存在する」(J.S.66)。我々は現存在からの通路なしに、普遍の探求から世界内にある凡ゆる存在の共通の知の包括者の中へ我々を解放する意識一般が存在する。

即ち「意識一般は妥当的思想の場所である」(J.S.67)。

④ 意識一般の根本性格

「意識一般或いは思维は、それらに於てこの対象性へ向けられた知に於ける対象性として現われる包括者である。意識一般の展開は対象形或いは範疇の出現に於て生じて」(S. 67)

意識一般に於ては、存在はいわば一定の形式に於て、又必然的に一定の関連と運動に於て、又意識によって方法的に接近される様式に於て「結晶される」(S. 67)。又カントも述べている如く意識一般の機能は「判断する」(S. 67)事である。この判断は勿論普遍律的なるものの承認である。

思维が思维の内容に概念的にむけられた存在に於ける知は、同時に「*Ich bin ein Wissen dieses Wissens* (S. 67)」となる。「事象的使用に於ける範疇と方法の展開はそれらの自覚的知に於ける」(S. 67)。この意識に於て確たる意識一般は「*意識*」(S. 67)である。

⑤ 意識一般の範囲

「意識一般は無限である。即ちそれは我々に対して対象的に考えられ、自己対象的思念に於て現在のなる所の一切を理解せよ」(S. 67)所の外延的世界の面をもち。しかし意識一般は無限界なるものではない。即ち「意識一般の限界は我々によって斯様な不可思维的なるものとして意識一般の眞理愛 *Wahrheitsliebe* が拮抗する所の其処に於てのみ告げられる所の存在である」(S. 67 ff)。

⑥ 意識一般に包括者の他の様式

意識一般の本質は現存在の意識から導出されない。こゝの意識一般の根源は現存在の中に構えられない。即ちそれは内面性の体験から妥当的知の思念への如何なる移行も存しない事を意味する。

「自己に対してのみ意識一般は内実の如何なる根源でもない。明るき事 *Heligkeit* 自体は空虚な光である。空虚な光は存在の根源ではない」(S. 70)。眞の根源は超越者であつて、意識一般は媒体であると共にこの意識一般の本性は唯々超越者の眞理の反映即ち暗号なるものである。その思想が背後に存している散在的な表現がなされる。

意識一般は斯の如く、空虚な光にすぎないのであるが、実は意識は或るもの近下の事 *etwas Hinzu Kommandes* によつて、目覚まし、向上させ、現象に近せしむる所の或物である。

次に意識一般に各様式との關係乃至対比を簡単に素描して置る。

現存在に於て、現存在の自己宛ては段階をもち、それ自身は無反省な生であるが、「意識一般の思维は思维に於て現存在を意識される」(S. 64)ものである。

精神の關係に於て——意識一般と精神との關係に於て、精神は思维とは同一視されず、「カントは意識一般を説明して以来、思维と精神の包括者の明確な區別はじめて可能である」(S. 64)といふ如く、思维に於ては投票に於て異なる。こゝの意識一般の分類は純然的

である。即ちその思惟は自己に還元しつゝのうちに、しかもその思惟は意識一般の全体に於ける対象に還元せらるべきものである。『In den Gestiraden bei sich Selbst』(S. 74)に於ては、意識一般に於ては『in anderen bei sich sein』(S. 74)に於ては「明証性」や「現象性」の「発展」轉の意識を以て現象的意識に還元せらるべきものである。現象意識一般に還元しつゝのうちに始めて精神は一切を「理解可能なもの Verstehtbarkeit』(S. 73)に於ける。

或るこの現象に於て「意識一般」の現象の表現可能な点 der vertretbare Punkteの意識に於て存在せり。或るは一回的な意識の代理不可解なし思惟に於て「意識一般」の現象の表現可能な点 der vertretbare Punkteの意識に於て存在せり。(S. 79)。

我々がある所の意識は、或る所の意識に於けるが明証性である。「意識一般」は、或る所の意識に於て存在せらるべきものである。此の他の他者が本来的意識に入らぬ(S. 79)。此の他の「他者」は意識一般に於て現われざる所の世界に於ける存在であるか—或は他者は意識に於て現われざる意識である。この二種の他者は意識に入らぬのであり、意識一般に於ける意識(S. 79)に、この実を以ては意識者の意味が失なわれる。今や「意識は公明化の意識に於ける」として獲得せられたる「意識一般」は意識に入らぬ(S. 80)。

次に我々は存在自身である所の意識(S. 80)に於ける世界(この世界は意識者の意識の現象に於ける)の現象とあり、存在自体は直接に意識不可解な世界であるか)と意識者(S. 80)の意識一般の關係の考察がなされるべきである。此の考察は、或る所の意識に於て「意識者の各々の他の他者は意識に入らぬ」として獲得せられたる「意識一般」に於て始めて明らかである。意識一般のこの行進に於て意識作用のみが、即ち意識一般の行進は凡ゆる他者を意識せり。そして此の意識作用(S. 267)に於けるのである。

三、 思惟の一般性

「思惟は凡ての他の包括者の現象に於て存在し、即ちそれによつて現象に吸収される。」ヤスパーズ

包括者様式は、我々であるものとしては、現存在・意識一般・精神であり、存在そのものとしては、世界を超越者である。これらのものは実在に於てその地盤に、理性に於て超帯に於て存在せり(Vgl. S. 47ff)

我々は包括者様式のうちに何れが適位に於て存在し、この存在の適位は包括者様のその即ち「包括者の包括者 Das Umgreifende alles Umgreifenden』(S. 109)に於て「包括者(S. 109)に於ける事柄に於けるのである。

我々の問題とする所のものは「凡ゆる包括者のその論理的實現化」に於て、この被氏が適位に於て意識せり(S. 225)である。そして「思惟の可能性の全体に於けるこの思惟は、意識一般」に於ける(S. 225)。しかもこの「意識一般」は我々が普遍妥当的思惟、意識作用 Erkennen、意識せる事、包括せる事 Beabsichtigen、包括せる事 Bezwecken、包括せる事 Inbezug nehmen(S. 225)の包括者である。

我々がある所から意識作用に於て現象を以てなすは、この包括者の明証性意識に於ける事である。又意識一般が現象を以て現象と

成ならば、この思惟は最も非規定的であるとしても、最も包括的に全体を示す言葉としてこの第二部「認識の包括者」(包括者論の根柢に立脚して行なわれる認識作用の顯明を主眼としたもの)に於て顯明される所のものである。我々は今唯一の根本的性情に於ける思惟を現前化しようと思ひみる。

思惟は人間の凡てに「浸透する本質」(S.225)であり、我々の思惟は秒々である所の思惟であり、我々をして「無限の中へ広がる包括者である。即ちそれは我々に對して存在する所のものを意識せしめたるものである」(S.225)し、それは「我々の思惟に於て出会われないであろう所の何物も我々に對しては存在しない」又我々に對しての思惟なしには存在をもたないであろう所の何物も我々に對して存在しない」(S.225)ものである。

只ゆる他の包括者の現実が現実としては、却つて思惟よりも優位をもつが、しかし乍ら「思惟なしには包括者は無意識の眠りの中に、又單なる可能性の中に、又無思想的優の夢の中に留まる」(S.229)と云われる如きものである。それ故他の一切のものは、思惟の資料となり、意味となる。

而して包括者は「単に思惟より以上のものである」(S.226)。この包括的現実のこの優位は思惟の媒体に於てのみ始めて、現象にせしめられるべきものである。この現象に現実の根源性に於ける思惟によつて、包括者の凡ゆる形式が思惟に依つて始めて語られる故に、明白に顯明され且つ展露される。

結局思惟によつて現実の根源が顯現されるのであり、思惟に依らなければ包括者の凡ゆる根源を語る様にはならない。換言すれば、凡ゆる包括者の現実が、思惟を媒介として根源的にあらわになるのであるが、他方「思惟は眞理が常にそれ自身(意識一般)に依つて、又概念に於ける判断に依つて、獲得されると云ふ前譯を構成する」

實際意識一般を媒介として思惟が始めて明瞭になる。と云うのは思惟の形式はこの包括者のうちにその根源をもつているからである。更に意識一般(或は思惟)の在り方は、各模式的包括者を相互に關連させる唯一の媒介者としての優位をもつ。

以上考察した如く「意識一般の一つの特殊な顯明はそれ故凡ゆる存在の不可避的な媒体としてののみ我々に對して知覚可能となさしめる」(S.226)と云ふ如く意識一般を離れては包括者顯明は不可能である。

我々は「實際包括者の一つの眞の究極決定的正しい形態」(S.229)はここにも見出しえない様に思われたし、又今迄我々は包括者様式の究明に於て對象的明確性の如何なる規定性も見出し得なかつた。

「包括者に於ける規定性は包括者の規定性ではない。包括者に於ける凡ゆる規定性は思惟によつて生じる」(S.226ff)この思惟こそ將に規定の根源性である。意識一般の論理的顯明によつて生じるこの規定性の本質が、却つて凡ての知られた存在は現象の過程に於て生成されたものであると云ふ一貫した包括者思惟につらめられている。

しからば、「思惟と存在」は如何なる關係に於て理解されるべきであらうか。

ヤスパーズはこの關係を如何なる形態に於て問題提示をしてゐるだらうか。

ヤスパーズは根源に於ては思惟は存在から、存在は思惟から認識作用の論理的開明を通じて把握されるべきであると述べてゐる。

「思惟は包括者の凡ゆる様式が意識一般の包括者に於て現象に出現される場合、認識作用となる。包括者の凡ゆる様式から語々の地平や、それに依つて認識作用となる思惟の語々の内容や語々の思惟が現われる」(S.227)。従つて思惟は包括者の凡ゆる様式との關係に於てのみ考察されるべきであること云ふ事になる。

抑てヤスパーズによれば存在について「私が知る所の存在は存在自身ではなく、私自身である所の存在ではない」(S.37)存在自身は対象として示され得ない。凡て知られ、規定された存在は現象である故、如何なる存在も存在自身でなく、如何なる知も包括者の知でもなく、不可分であらねばならない」(S.227)と云う。ヤスパーズはこの認いの答を組織化、且つ体系化しなければならぬであらう。

思惟と存在との關係を察し死立つて、我々は包括者の存在についての予備的考察を爲した故に、次回にはこれ迄証明されを問ひについて、新しい形態に於て繰返して述べる。即ち根本問題の展開、対象存在や直観の根本様式、存在の多様性、思惟の存在結合等の概念の操作を通じて。

華嚴の論理

齊藤 俊哉

一 華嚴五教章十玄緣起無礙法御義を中心として

1. 事々無礙法界の論理

法界緣起について、華嚴に於ては四法界がいわれてゐる。それは世界を種々なる位階より眺めることによつて、その構造を明かにせんとしたものである。四法界とは、即ち華法界、理法界、理事無礙法界及び事々無礙法界といわれるものである。

事理無礙法界の義に理とは、このまゝも無礙容融して性相を形成してゐる。華法界、理法界は、世界のかかる兩側面を各々分離して考へたものに過ぎず、世界は事即理、理即事としてあるものとしてゐる。本來の事と理とは根本的に相容れないもの、相反したものを、相對に結合し之を矛盾である。しかしかゝる矛盾においてありながら、むしろ矛盾の裏面を同一に結合することにおいて、却つて世界は事無礙法界として成立するのである。即ち事と理とが矛盾を知つて世分として結合してゐるといふことが、世界成立の構造として事理無礙の法界（世界）といわれるものである。事理無礙の義は、ある事に相對する事に性相を異にせず、未だ事々を包むものではない。事々の障礙を媒介として、却つて無礙たらしめ相對の氣を失つたものではない。事理無礙の事々を理に對するに過ぎないものであつて、事は却つて、事に對する事において事に對するものであることの意義には徹してゐない。現実の世界は、差別を承つて互いに對立し矛盾するいわゆる争の多、無礙相即する事々無礙の緣起による世界でなければならぬ。理は却つて事々の對立を無礙おらしめる世體とならなければならず、事々の障礙對立を相互に包むものと、包み込まれるものとの關係において成立するものである。

現実の世界構造は、世界は差別の世界であり、事々の障礙してある世界で、障礙は同時に即無礙、無礙は同時に即障礙としてある世界である。かゝるものが事々無礙の眞の相でなければならぬし、それ故本來的に事々無礙といふことが、既に矛盾でなければならぬ。事々無礙法界は障礙して相容れない事々が、却つてその障礙を媒介として事々無礙となる世界でなければならぬ。現実の世界はこのように争の多が障礙即無障礙として成立する事々無礙法界の世界でなければならぬ。法界が事々無礙である限り、その緣起は又事理無礙法界が一相孤門の緣起であるの如くは、それは塵々無礙の緣起でなければならぬ。それ故事々無礙法界は、塵々無礙の緣起において成立する世界であり、それが現実の世界の曲塵相であり、具體相に外ならぬのである。それは塵々無礙の緣起において、眞に一即多、多即一、一即即一、一即一即といわれる世界である。世界の一體、一事が全て相互であると同時に相體としてあるのである。

2. 相即相入の論理

「中由言造、言造他故攝故。故他即自。何以故。由他無性以自作故。二由言若、言時他即自攝故。自即他。何以故。由自無性用他作故。以二有、二空各不礙也。無礙不相即。有無無有無二故。是故境相即。若、不礙者終不礙。有自性等過。即之可證。」と述べているように、只一つの空のが相即相入とはいわれない。それぞれ異つたものが相即相入することではなればならぬ。自他・空有・力無力という異つた空のが相即相入することとは多岐であり、一が多岐あるということが前提条件とならねばならぬ。しかしこのような論理的構造の可能となる為には、自即者、有即空というような媒介によるのでなければならぬ。その為には真如というものが、論理的にかかると後回交果すものでなければならぬであらう。

異つた空の相即相入し、一つのものを形成して俱融無碍なるのは同体の相即相入であり、更に一つのものが他のものと相即相入して体用無碍とするのは異体の相即相入といっている。諸縁が各異に各々独立に存在し、しかるにそれが互道相讓して俱存無碍なるところに事々無碍の根本義が存する。

無礙法門義の(5)の「一多相空不同門」に「多相即の義が述べられている。ここでは、一と多は有限を意味し、多とは無限なるものを意味するものである。このような無限は、場所的論理學においては空無礙でなければならぬ。空無礙は、自己を限定し無限を成就する為には、このようにして空をその中に含まなければならぬ。すなわち有限を包含しなければならぬ。無限を離れ空無礙は、それ自体において完了するものであるといつても、却つてそれは輕微の要諦されたものに過ぎない。それ故空無礙は有限を含む、このように有限を含むことによつて、自ら空有限の上に写し出すこと、及び有限を自己の裏面として含むこととなるが故に、自ら空有限化することを免れなくなる。しかし自己空有限化することによつて、却つて空無礙は空無礙を表現することとなるが、その形はひとまるも自己矛盾的なものである。それ故、逆理的に自己限定を行ひ、無限は有限であつて無限であり、有限であつて有限であるもの、即ち自己の部分に自己の全体を写し出すものである。

「有限とは何か」。これは場所的限定に於いては、自覺的有限即ち自己を否定するものによつての自覺をもつ有限とその中に含まなければ無限定となる。無限定としては、この意味の有限は不可欠的要素なのである。このような自覺を含むことによつて、無限はいわば有限を創造する。創造とは無限の有限化で、有限なるものが無限の秩序の中へ自らを位置付けることにはばかならない。有限は自己の有限を知ることでなつて、却つて無限に離れるのであり、包みこまれる關係の自覺にはかならない。すなわちこの關係を遙してのみ、有限も無限の意味を知ることはできない。それ故、無限の有限化を媒介として却つて無限なるものに離れることはできないのである。

このような關係を我々は、相即相入において見出すことができる。このような無限・有限の媒介的關係は、「二番一即十。十即一。亦有二門。一者一即十。亦有十門。不即。一者一。何以故。緣成故。一即十。何以故。由比十一即是初二故。無即自本故。是故十即是二也。」

に現存することから推察するに、十即一、一即十の關係は、一に有限なるもの見、十に無限なるものを見てゐるのである。さらにその他の位所
に於いては一即一、一即一の關係に於いてこのような考察に於いてゐるのである。しかしながら、このような相即相入の根底をなすキ
の正は、實際的に同時ということに於て考へられなければならない。

十即十の關係について

十即十は、十の世界の諸法は十の諸法に於て了。それ故に十世界の論理でなければならぬ。事々無碍ということば、
その諸法無碍あり、しかしその諸法は諸法をなすことではない。一多相即として相容れないものが、一多相容して世界を形成
すべきことではなければならない。それ故に諸法は同時に無碍としてあることである。分離と結合が同時であり、背反と即入、差
別と相即、一と多といふやうな事々の相即が同時であることが、現実の世界の具體的構造の根本をなしてゐるものであり、相即相入
一多相即は常に同時を根本原理としてゐるものでなければならぬ。第一門が第一門といわれる所以は、九門各々の根底には同時といふこと
が含まれてゐることにはほがたない、そこでなければ、相即相入、一多相即の論理的可能性、さらにその具體性が失われるのである。「無
有前後始終等別、異見一切、自在遊煥參而不離成慧起深。此依指印三昧寂然同時顯現成矣。」といふように、十玄悉く同時具足であるとの
意味を持つところに第一門の趣である意味があるのでなければならぬ。この意味でそれは同時存在を意味するのである。

しかしこのやうに基礎的な同時といふことは、それが自らが現在といふことでなければならぬ。事々無碍法界は、十玄の理を含んでい
つて現在として我々の世界を覆照するのである。一切諸法が、事々無碍に即入して現在に於いて同時に具足相即であることがその構造であ
る。時時が即無碍として結合即入するところ、すなわち「遊煥參而不離」といふことは、事々の障礙が絶対にして無底の障礙であると同時に
是、その障礙も無碍でなくてはならない。このやうな無碍の障礙及び遊煥が結合するといふことは、無底の現在に於いて同時にのみ可能で
ある。遊煥具、甚定と甚定の意味でなければならぬ。すなわち第三門の諸法相即自在門に、「一切衆生皆悉、同時同時同時同時同時
時同時同時同時作也。後無障礙。」とあるのは、まさにこのことを明かにすると同時に、次の問題をも含んでゐるのである。

すなわち同時といふことが、相即相入が同時であるといふことから明かによつて、多を予想することなくしては考へられぬことであ
る。一即一の同時といふことは無礙である。同時といふ限り、多が同時であるといふことでなければならぬ。しかし又それらの多
は、同時、一即多といふことを意味しなければならない。すなわち同時に一であることを意味してゐるものでなければならぬ。すなわち同時
に同一であるとはならない。それゆゑ同時とは一面に於いては多を言ひ、他面このやうな多が一であること、及び一であることをそれ自らの
中に於いての多である。同時が現在の一念に於いてある限り、現在の同時性が意味され、同時は一念の性格であり、又現在の性格でな
ければならぬといふのである。

現在のその同時性といふことが、空想の形式といふような虚なる空間に關しての抽象的な規定を意味しているのではなく、發起としての現在の同時性を意味している。これを發起とが、始終とか或いは因縁とかいわれることの本原理である。それゆゑ、現実の世界が縁起といわれる時、およびそのような同時性といふことが強く意味されているのである。

以上考察したやうな同時性は、現在に於ける縁起の本質をなすと同時に、時間・空間の相即の根源でもある。それゆゑ次に時間構造における非連続の過程を、華嚴の論理において考察したい。

4. 十世隔法異成（即ち非連続の連続について）

隔法とは、三世が互いに隔りをもって相容不能といふことである。過去はその當時において、現在の一念としてあつたといはれ、すでに現在においては過去であつて、もはや現在の一念ではない。それはどこまでも昔現在であつて、現在の一念に過去として含まれたものに過ぎない。未來も同様にして、未だ現在ではない。過・現・未の三世は、一面絶対の隔法であるのである。隔法といふが、それは絶対の隔法でなければならぬのである。その間を結合する向きの介在を許さないものである。それゆゑ前後際断されてあることであり、非連続なものなのである。三世は、現在の一念に現在されているのである。三世が隔法でないならば、過・現・未の区別はなくなり、そこには時もなくなる。それゆゑに時が隔法であるといふことは、それ自身は矛盾でなければならぬ。三世が隔法でなければ時はなくなり、しかも隔法とすればそこも時はなくなる。それゆゑに、時は単なる隔法でなく、又異成である。時は、隔法である三世が同時に異成して現在の一念に結合するといふことにおいて存するといわなければならぬ。異成とは、異なりながら成ずることである。すなわち隔法の含む矛盾が、異を意味する。しかして矛盾を媒介として成立するところに、異成の意味がある。そこには際断と結合が同時に存するといふ意味がなければならぬ。隔法異成は、かくて時の成立の構造を現わしている。無底の隔法である三世が、同時に現在の一念において隔法であることにおいてかえつて結合する。そこに三世即一念として現在の成立があり、時の成立があるのである。隔法（すなわち非連続）が、異成（連続）といふことは、このやうな矛盾において、かえつて現実の時が成立するのである。

5. 結語

以上述べたところから結論付けられることは、相即相入の論理は、形式論理が全く是も矛盾の排除をもつて本来性とするのに反して、矛盾の性格を媒介として捉え、それをかえつて同時同一の契機とするところに存するといえるであらう。しかしかかる矛盾を媒介として、現実の世界や時が隔法異成的に成立するのである。したがつて隔法異成の現在は、それ自身有即無、無即有としての意味をもつものでなければならぬ。現在の一念は、実に不可得であり、同時に我々は何時も現在においてるのである。現在が単に有之過ぎないものであるな

らば、禪法である。現・未が之に結合されるゆえんはない。禪法にして矛盾である三世が結合するには、その現在は無の媒介の意味を
持つ。此を以て禪法といはむ。

しかるに又、禪法が単に無に過ぎないものならば、三世の成立はない。そこには現在といふものもなくなる。有無同一のところは、現在の
即入性が存するのである。すなわち隔法異成が之に存する。「有無、無有無二故。是故無相即。……有力無力。無力有力無二故。是故
無相即。」といわれ、それが「若し即者終不成。」といわれる。このような場合、體縁空の空なる時、その用は無力であり、体有なる時
その体は有力を意味する。それゆえに、用の有力無力を体の空有に換して論ずることができらるであらう。しかるにこの場の空・無は、それ
自身無即有の意味をもつのでなければならぬ。有も同様である。無即有・有即無といわれる無の側面に体と力用の空・無力が考えられ、
有の側面に体と力用の有・有力が考えられる。そこに即入がある。このような有即無・無即有として、現在を隔法異成的に成立せしめる。
このような構造を又、「即同即異。即多即少。即有即無。即始即終。此是自在具足一切無礙法門。」と述べてあり、ここに隔法異成の論理
構造の基盤があり、更にそれが争々無礙縁起の成立を支えているといえるであらう。

更に隔法異成が相即相入といわれるのについて、その一多の即入が同時であるということが根本的な規定となっている。隔法異成は、時
間的にも空間的にも同時である。無慮の隔法である三世が、現在において即入的に結合するということは、それが隔法と異成がいつも同時
であることを要求するのである。

ゆえにその構造は、絶対矛盾的自己同一的に等礙無礙の法界ということになり、その根底に同時ということが、同時媒介的絶対媒介とし
てあり、更にその創造において時間・空間的に隔法異成即ち非離統の連続により、現実の世界構造を助かっているのである。

《註》使用テキストは大正新脩大藏經による。

(一九六〇・四)

村にて

大和田 真弓

青森県陸奥郡稲垣村、そこは平野一帯を水田で綴る県下でも著名の米産地である。

その昔津輕藩新田開墾事業によってやっと浮かびあがった地方であり、元来が低湿地であるために、芦藎の生い茂る荒地を開拓して出果上った村である。

本村のさいはてにあり、岩木川の川口附近にあるという地理的条件は、しばしば岩木川の氾濫によって水びたしとなり地表は北海道の根釧原野の如く泥炭の層が敷きつめられていた。開拓の第一の工事は先づこの泥炭を取り除くことであつた。次の工事は排水溝と水門設備であつただろう。しかもこれらの工事が実現されたのはこの村でも最も繁栄した沼崎を中心とした地帯であり村外れの辺地では今以つて開拓時とそれほどの進歩のない地形条件のもとで生産に競争しているのである。

従つてこの小一村をみただけでも村として二層乃至三層の構造をもつことになる。第一は旧地主として栄えたものの後日の件である。をいっている旧地主は農地改革によるきびしい打撃を受け、ようやく保持し得た田勢の自作農と転化してしまつた。

第二はそれら地主の農地をかつていた作人達が、割合に多くの農地を獲得し中間層にあがつたことである。

第三が村に工業や農地を制作する資糧であつた。従つてこの村の人情といふものはそれら生活条件によつて多様性をみせる。

この村の村政が田野地に対するきびしいことも生活条件による不融和性起因していることも大きいといわねばならない。しかも青森地方の農村が農村的関係からのつながりは旧態然たる低産地からの腐皮をさまざけているし、又血象的つながりの強固なことは外部との交通を妨げる結果をももっている。

例之試D・T・Aの組合における農業協会の際も彼等の単純な政治意識が反映し、いわゆるオヤリマキ（血縁関係）の操作が如実に現われてくるのである。或いは又、学校当局に對する保護者連の圧力においてとも同様の血縁関係からの結果が動きを奏する。そして学校自体、民間組織が村出身者の多い關係から、種々の学校経営は必ずしも、時折外部からの圧力を感じる事もしばしばみつけられるのは、他の農村における場合とあまり変化がない。

さてこの村に住んで一ヶ月、主に私の学校中心に感じたことを概観のべてみよう。

一般にその学校地区が教育に熱心であるか否かは、その地区の教育予算の多寡をみる割合によつて決められるのが通俗的見解のようである。例之は地方公共団体の学校予算だが、D・T・Aを以てかその他の客観とか。たしかに生徒一人当り年間消費額の相対的の多いことは、

學校施設の充実にあいて、あるいは効用にあいて有利であることはたしかであるとしても、それがたゞに教育に熱心であることが學校に關心をもちかいつことにはならない。

私の學校を統計教値の上ではたしかによき學校であり、地区民の熱心さと關心の高きことは他に劣りはしないであらうし、若し仮りに教育研究所などで斯る教値をもつて教育關心度比較調査を行つたとしてもならば、私の學校は極めて良好なパーセントailsをしめすことが出来るであらう。そのパーセントailsが學校調査という課題のほんの末端技であるならばその他の総合調査結果に寄与するものがあるであらうが、そのパーセントails即調査研究の一結果となることは極めて危険なことなのである。

田舎の學校でありながらこの春には学区外の県下での有名高校に三名の入学者があつた。自分達の子弟がよき學校に入学する事は嬉しいことであるが、しかし別にそれだけのことでしかないであらう。所が一般には斯る結果故に我が校は優秀なりと思ひこみがちなのである。

學校経営案、年度計画案、その他において万事がその様な外面を呈することの恐れいごとの羅列によるのであるからたまらない。

大抵の學校で實施している知能検査においては、これほど無意味で不経済なものはないと思われる學校がすこぶ多い。尤もに知能検査なり、或は知能検査値なり、あるいは精神年齢なりの値が指導要録には記載されてある。そしてそれらは何年間が保存されるわけであるが、果してそれらの結果が日常生活にどれだけ活用されているであらうか。手品師の如く知能検査という科學的方法が、客観的にはいえ、どうしても主観的に変わらざるを得ない学習評価のあたりにほつて一致することによつて自己満足におちいつてしまつてゐる教師、あるいは工員なりエスナリをそのまゝ認定をして信じ込み、自己のうちにそれの固定觀念を植へつけて被験者を絶対的に評価しようとする教師等が如何に多いことか。それらのことは害あつて益なきこと故、早急にやめてしまふべきことのように思う。知能検査実施の意義は低知能の者が何故それであるかの原因を追究する一つの手段つまり診斷の一つの手がかりとして利用されねばならないことの初期的問題に今一度立ち戻つて考へ直さなければならぬ問題である。

最近な例として小學校時代から低能児扱いにされ、教師を当らずさわらずに、友人もみな見捨ててしまつた生徒があつた。小學校からの指導要録写しには「全く字を書けずようやくカナを書く程度」とあつた。私はこの生徒とは普通の授業時間より授ける機会がなかつたが、たゞく授業時間中、彼はノートに漢字で書かれてある授業時間をみて、それをカナで書いてゐるのを発見した。英語・数学・風葉、それらがカナでノートの余白に書き写されていく。それは彼が漢字を讀めるし、又ある程度理解し得る証拠ではないだらうか。私は彼の担任教師にたのんで彼の面接を試みてみた。何をしてもできない、彼と遊んだのである。私の意図に彼が乗ってくるまで可成りの時間を要した。そののだがようやく私に対する警戒心がとけてようやく彼は私と遊ぶ事に興味を覺えてきた。彼は月並みの相撲ファンであることを予め知つていたので用紙に知つてゐる相撲の名前を書かせてみたらどうも多かつたが何とか格好のこゝろは漢字で書けることが出来た。

途中の過程は省略するが、現在彼は以前と違つて授業にも参加するし板書もノートに書いてゐる。幼少の頃から他人と語を交わさない彼

は自分の欲求・不満をオトや紙きれに書き立てるのである。最近やうした、オトを聖霊の神会が持つたが、文章として幼稚ながら筋が通っており相当数の漢字・熟語をまわきま之上手につかっているし、同学年の生徒の中には彼以上に文を書けぬ生徒すらある位である。そういう彼はこれまで捨てられて生長して来た者の一人ではなかつたか。ついでながら、彼は家庭にあっては至極陽気な家族のものと話し合っているのだと云ふ。

又、こんな例もあつた。幼少の折父親に死別し母親の手で育つた。兄弟の多い中で末子であるがひどく内気で神経質である。学校の成績はやつと下位であるため、教師達からの信頼が薄い。しかし御本人は自分をそれ程劣等だとは思はれてもなほだろつし、それだけ努力もするのだが気が弱いため自分の努力が報いられない。学科試験はいつも中位だし、教師からは自出度くみられない。これでは全く同転の命をくりかえすのにすぎないのだが、どうしてもこうしても同じ結果しか現われないのだからますますあがくばかりである。その生徒が彼ると言ふののみにないのに私の仕事を手伝つてくれた。大抵の生徒なら嫌んでもすぐおきてやめてしまふような根気の要る仕事である。当時私はその生徒が心交素性なのか全く知らなかつたし、仕事が終わるとだまって帰つてしまつたので別段気にもとめずにあつたのだが、それから半年程たつてその生徒と面談したところ、向か自分の才能で処理し得るものに精根を打ち込んでみえいという欲求があつたようである。それが地味な仕事であつたので、或いはさうでなかつたので、向か一つままとまものを成しとげたいという氣持、その結果によって自己をふりかへつてみようという希望がその生徒にあつたように幸か不幸か私が偶然にもその希望の一つをかなへさせてやつたわけである。自己の能力の可能性を適度に信じてさせる。このことは人間関係を結ぶ上には不可欠のことである筈である。

教師という職業は我國ではどこか輕視されがちである。それを補つ意味なのか、或いはアイロニーを含んでか教師は聖職であるといふ。この言葉のかきし出す気分は本気で面談出来るのも実は教師である。

現在自分が教えるところのものは、教えらるる生徒よりはるかに優位である。この優位さが自己の感官に訴へるとき教師は自分自身に対する喝采を惜しまないだらう。

生徒が自分の知識なり理想なり世界觀なりを受け入れてくれたことを認めるとき、教師の自己に対する喝采は白熱を極めるのである。まさに教師ならでは得ぬ聖職者の極地の気分である。

しかしこの自分のみ面談しすぎるべきとき、教師は必々にして大いなるやまを犯すのである。即ち教師は學業評価、人物評価という形式的義務が本質的義務に先行した單純觀念の崩れにあかたとき、しばしば前者の安易さに定着してしまふのである。

個性云々といわれる時代に、個性は置かれた文字の意味する冷たさからそれを客観的に受容する判断に移行する。

成績が悪いとか、行動の記録にむらが多かつたとかがそれである。もはや聖職者は愛をさう矢したデビエルとして、しかも己れ自身にあっては依然聖職者の体面を固守しているのである。

下君と僕

鳴海 秀

「下君、先ず其のテートの事である。一冊の書物として僕に預けさせた。流石な書物はルーズなところがあるのか、どうでもよいというすてきな見掛けがあるのか生徒の誰さんの方を見習のはいやなのである。そこで僕は教室の窓際に坐った。後を向けて。横の机を見た。一冊の教則書がある。下君の書物である。マラペラとめくつて見た。そこに鉛筆で書かれた一枚の紙が入っていた。僕の記憶力は弱い。従つて始めから終りまで詳細に読んで見た。が今でもその言まわっている意味がわかるのである。それは自分に自分を思ひださせてくれたか
うなだからというような合理的な場所におれ達は在んできた。」

「下君、先ず其のテートの事である。一冊の書物として僕に預けさせた。流石な書物はルーズなところがあるのか、どうでもよいというすてきな見掛けがあるのか生徒の誰さんの方を見習のはいやなのである。そこで僕は教室の窓際に坐った。後を向けて。横の机を見た。一冊の教則書がある。下君の書物である。マラペラとめくつて見た。そこに鉛筆で書かれた一枚の紙が入っていた。僕の記憶力は弱い。従つて始めから終りまで詳細に読んで見た。が今でもその言まわっている意味がわかるのである。それは自分に自分を思ひださせてくれたか
うなだからというような合理的な場所におれ達は在んできた。」

「下君、先ず其のテートの事である。一冊の書物として僕に預けさせた。流石な書物はルーズなところがあるのか、どうでもよいというすてきな見掛けがあるのか生徒の誰さんの方を見習のはいやなのである。そこで僕は教室の窓際に坐った。後を向けて。横の机を見た。一冊の教則書がある。下君の書物である。マラペラとめくつて見た。そこに鉛筆で書かれた一枚の紙が入っていた。僕の記憶力は弱い。従つて始めから終りまで詳細に読んで見た。が今でもその言まわっている意味がわかるのである。それは自分に自分を思ひださせてくれたか
うなだからというような合理的な場所におれ達は在んできた。」

「下君、先ず其のテートの事である。一冊の書物として僕に預けさせた。流石な書物はルーズなところがあるのか、どうでもよいというすてきな見掛けがあるのか生徒の誰さんの方を見習のはいやなのである。そこで僕は教室の窓際に坐った。後を向けて。横の机を見た。一冊の教則書がある。下君の書物である。マラペラとめくつて見た。そこに鉛筆で書かれた一枚の紙が入っていた。僕の記憶力は弱い。従つて始めから終りまで詳細に読んで見た。が今でもその言まわっている意味がわかるのである。それは自分に自分を思ひださせてくれたか
うなだからというような合理的な場所におれ達は在んできた。」

「下君、先ず其のテートの事である。一冊の書物として僕に預けさせた。流石な書物はルーズなところがあるのか、どうでもよいというすてきな見掛けがあるのか生徒の誰さんの方を見習のはいやなのである。そこで僕は教室の窓際に坐った。後を向けて。横の机を見た。一冊の教則書がある。下君の書物である。マラペラとめくつて見た。そこに鉛筆で書かれた一枚の紙が入っていた。僕の記憶力は弱い。従つて始めから終りまで詳細に読んで見た。が今でもその言まわっている意味がわかるのである。それは自分に自分を思ひださせてくれたか
うなだからというような合理的な場所におれ達は在んできた。」

「下君、先ず其のテートの事である。一冊の書物として僕に預けさせた。流石な書物はルーズなところがあるのか、どうでもよいというすてきな見掛けがあるのか生徒の誰さんの方を見習のはいやなのである。そこで僕は教室の窓際に坐った。後を向けて。横の机を見た。一冊の教則書がある。下君の書物である。マラペラとめくつて見た。そこに鉛筆で書かれた一枚の紙が入っていた。僕の記憶力は弱い。従つて始めから終りまで詳細に読んで見た。が今でもその言まわっている意味がわかるのである。それは自分に自分を思ひださせてくれたか
うなだからというような合理的な場所におれ達は在んできた。」

「下君、先ず其のテートの事である。一冊の書物として僕に預けさせた。流石な書物はルーズなところがあるのか、どうでもよいというすてきな見掛けがあるのか生徒の誰さんの方を見習のはいやなのである。そこで僕は教室の窓際に坐った。後を向けて。横の机を見た。一冊の教則書がある。下君の書物である。マラペラとめくつて見た。そこに鉛筆で書かれた一枚の紙が入っていた。僕の記憶力は弱い。従つて始めから終りまで詳細に読んで見た。が今でもその言まわっている意味がわかるのである。それは自分に自分を思ひださせてくれたか
うなだからというような合理的な場所におれ達は在んできた。」

それである「眞實」のそれ——

僕は魅力あるこの言葉を考へてみようと思つた。その言葉を自分のものとして味わつてみようと思つた。まもなく、僕は友人のK君から推名麟三という小説家を聞いた。そしてその人が思想的に読む価値ある人だということも聞いた。今からつまみに読んでみた。魅力ある言葉に惹かんと多くてくわしたことが。しかし、自分のモノ。となつてくれたものはなんだろう。曖昧な言葉だけである。自分は何かそのような結果になつたのか求めることを怠らなかつた。そこで下君、君はこの曖昧さを明確にしてくれ。

引用した文章は推名麟三の「その日まで」の一節である。下君、君はこれを読んで向き感ずるであろうか。『曖昧に生き曖昧に死ぬのが俺達の運命だろう。』で止まるのだろうか。

そうではないだろう。きつと下君、君も「そのような運命に反抗せざるにはいられない」であろう。だからこそあの一片の紙きれに響かざるを得なかつたであろう。しかしあのままで終つてはいけな。あたり船と思われるあの言葉をもっと深めてくれ。

「何だうすればよいかつて」「否とばかりは君はこの世の中の無意味を吐露してした。しかし君は無意味にかかわらず生きている。昨日も学校へ来るであろう。』この無意味にかかわらず自分は生きている。この事実が自分にとって至上のものではないか』と考へてみるのである。つまり無意味だということこそかえつて生きることへ自分をかかりたてるのではないかということである。同じ著者に「永遠なる序章」という本の中で主人公の幸太という人間が後三ヶ月より生きることをできないかということを設定としてその思想の追求がなされている。人間に於いての死、これは絶対不可避のさけられないものである。君だ。たらこれにどう対決するだろう。「あたりまへ死なねば死ぬ」「死ぬと言わないだろう。死なねばならぬ。では一体我らは何んのために生きているのか。ここで君は我々の存在の意味を考えねばならぬであろう。このこと君が紙きれに印した言葉に解決をおたえてくれるものと思ふ。

下君、君の言葉は僕への反省である。僕も君の言葉から出なあした。

我々の日常の生活は魅力ある言葉を生かすには余りに大きな抵抗である。だからといってその言葉を言葉だけにしてしまつのはズルすぎる。抵抗が大きければ大きいほど、言葉に内容が真実の内容が生きて来るに違いない。

我々日本人は思想上の貧弱さがないと言われている。それも結局は言葉に内容がともなわれない言葉の言葉の思想だからに違いない。とばかり下君、お互いにごまかしのないように進んでいこう。

消息

東北哲学会開催のこと

一 大正九年以前は、東北の思想界は、十年に亘る。滿洲を初め、東洋に及ぶ。すべからざる。最近、思想界は、個人主義のよって、われわれの思想、実社会に送った。西洋研究等は、数年の経験で、た東北哲学会大会を、十月二十三日、四の函館に亘って、弘前大学文理学部において開催することが出来た。

この大会に参加し得たことは、学座を立てて、久しく専門研究から遠ざけられていたわれわれにとっては、まさに良識による魂の救いと云えられたようなものである。ここに当時の日程を紹介しておく。

第一日目 十月二十三日

開会の挨拶

研究発表

1、ハイテッカーにおける存在忘却の克服について

白石高校 小池 純

2、フッサーにおける自我の問題

東北大学 嶋橋 弘

3、意識論における行動主義

弘前大学 川戸 好武

4、プラトンのノモス

秋田大学 加藤 塔

5、自然と理念

東北大学 細谷 恒夫

6、ベルカソンにおける英語の問題

盛岡市立高校 滝浦 静雄

7、技術の基礎概念としての制作

北海道学芸大学 野辺地東洋

第二日目 十月二十四日

研究発表

8、カント哲学における実践的自由

東北大学 本庄 弘

9、自己と自由

10、命題と事実との関係について

公開講演会 十月二十四日午後一時半

岩手大学 竹本 勇之

福富大学 八木沢三郎

弘前大学文理学部

弘前大学 野村 七銀

弘前大学 霞 信三郎

弘前大学 斎藤 武雄

学智院大学教授 三宅 剛一

東北大学教授 細谷 恒夫

リンゴ山学院、親睦会等々盛大に行なわれた。

公開講演の内容要旨紹介は紙面の都合上割愛させて頂いた。但し、音テープが研究室に保存されてあるので御利用願いたい。

ヘルツェン氏講演会

哲学大会に先立ち、去る九月二十七日、弘前文理学部十二番教室において、ドイツ人、E・ヘルツェン氏の講演が公開された。(これは哲学会と隣接しない)。聴講者は大学教官及び学生で一般の聴衆はあまり見受けられなかった。

我々と全く異なる視点からの日本人の物の考え方について、ヘルツェン氏の語る内容は、確かに我々が感じ得なかつたところを示唆してくれたのである。

このたびの本誌発行に当り、講師ヘルツェン氏及び通訳された弘大、小島尚教授の御好意によって全文を記載させて頂いたことは本

ヘルツェンは種々なる著書、リーベットの著書、現存東北大学独文部に於いて教授としておられる。リーベツト哲のよき其弟子であり今後の活動と期待すべし人物である。

x x x

五月二十一日、斎藤武雄教授の文学博士授与記念祝賀会が、哲学研究室主催のもとに「カワハル」會堂で、國政委員会のもとに開催された。出席者は田原教授と実存の三三ニカチオンを交わっている方々で、政界からは藤森弘前市長、山内助役、事業界からは、小野印刷社長兼ライオンズクラブ会長の小野吾郎氏、教育界からは弘前市立第三中学校校長川林茂天氏、学内からは稲垣文理学部長、今沢教授、日下部教授、教育學部の三宅助教、研究室の先生方と哲学専攻学生達と、研究会からは井藤元と川口が出席。

哲学研究室動向

すでに周知の如く、哲学主任教授斎藤武雄先生はこの数年來種研講の結果を論文に纏め、母校である東京文理大に提出の如く、去る二月文学博士号をお受けになられた。その論文は「ヤスパースにおける絶対的意識の構造と展開」であり、ヤスパース哲学の斯る研究は我が国においてはじめてのことである。

x x x

恒例の弘前市民大学協定において昭和三十四年度は哲学研究室の活躍が大きく、後進地弘前に知的面で寄与する所大であった。

x x x

教年間野辺地において教鞭をとられ、学生を指導された龜尾利夫

先生は、昭和三十五年度より弘大文理学部において講義を担当せらる。これにて研究室は七人の先生方により一層充実したものとなつた。

x x x

斎藤武雄教授の著書「現代人の幸福と道徳」(キ一八〇)が理想社より七月二十日刊行の予定。

昭和三十四年度本会総会

一、準備委員会

昭和三十四年十月二十三日

於 ニュー・ヒロサキ

議題

1、本会運営について

2、役員改選

3、会誌発行の件

出席者 川口光男、斎藤俊哉、石井誠、大和田廣司

二、総会

昭和三十四年十月二十四日

於 レストラン・サヤマ

議題

1、本会運営について

2、役員改選 会費増徴の建議と協力により自主的に運営をはかること。

3、会誌発行の件

昭和二十五年二月中旬発行予定

原簿整理メド・十二月末日とする

特定第二号には、E・ヘルツェン氏の講演内容を特別記
録する。

出席者

伊東助教 荏原謙一 片山謙師 龜尾謙師
川口光賢 斉藤俊哉 石井誠 鳴海秀 井筒正孝 大和田真
司 高橋定光他学生二名

(大和田記)

役員名簿

名誉会長 文庫 斎藤武盛教授

会長 川口光賢

幹事員 齋藤三郎教授

川戸好武助教授

伊東洋一助教授

荏原幸雄講師

片山輝彦講師

龜尾利夫講師

菅正

斉藤俊哉

大和田真司

編集員

委員長 大和田真司

委員 石井誠

門目省吾

井筒正孝

会計 鳴海秀

大和田真司

庶務 井筒正孝

弘前大学哲学研究会規則

第一条（名称）本会は弘前大学哲学研究会と云ふ。

第二条（目的）本会は哲学、倫理学、宗教学、思想一般の學術研究併せて会員相互の親睦をほかるとを目的とする。

第三条（事業）前条の目的を達成するため次の事業を行ふ。

- 一、櫻葉誌（哲学会誌）発行（年一回）
- 二、研究会・講演会の開催
- 三、恒例シムポジウム（五月初旬、於弘前）
- 四、その他

第四条（会員）本会の会員は哲学、倫理学、宗教学、思想一般の研究に志あるものをもってし、次の如く区分する。

- 一、顧問 弘前大学哲学研究室教官
- 二、正会員 弘前大学哲学教室所属卒業生及び他の有志
- 三、准会員 弘前大学哲学専攻生及び他科

有志

編集後記

ここに哲学会誌第二号を送る。

最初二月中旬発行の予定であったものが編集子の不熟さにより今日迄遅延してしまつたことを深くお詫び申し上げます。

昭和三年四月度は本会にとつても何かしら新鮮な刺激が与えられたやうである。それは既に述べた如く、其哲学会大会が弘前において開催されたことから我々会員一同大きな示唆を受けたこと、この年度内に留師者藤先生が文学博士号を授けられたことなどがあつた。

又この年の我國の思想界において大きな躍進がみられた現代における哲學の問題即ち哲學は何をなすべきかといふことに行つてしまつたのかの問は中央に於て論ぜられ、又これまで交渉のなかつたソ連の哲學者の来訪などあつて哲學を愛するものへの教示が大まかつた。一方国内においては安全保障をめぐる憂世論論が交わされていくとき、純粋に思考することの必要を如何に我々は感じたことが、われらは人間を愛することへの目的でもつて日に新たに思考し続けなければならぬことを痛感する。

われらの思考する場所は研究室ではなしに現に各方面へ散在している諸取場を通過しての空間にある。従つてわれらの思考は必ずしも學問への思考ではなしにむしろわれらの愛への思考である。

この小冊子がそれらを満たす道具であるならば、本誌発行の意義は達せられるであらう。本誌には本会名譽会員栗武雄先生、及び川戸好武先生の御寄稿を仰いだ。又特別に東北大のE・ヘルツェン氏の「日本人のあきらめについて」を寄稿していただいた。ここに会員一同代つて厚く感謝申し上げます。

尚、編集部の案としては「日本人のあきらめについて」の読後感を募集したいと考えている。これによつて紙上討論を営むことは誠に有益なことと思う。各位の御高見を切に期待する。以上。

編集者

教材教具

共学堂

弘前市本町 電 2402

新刊書籍

雑誌

文房具



今泉本店

TEL. 30・142

ナショナルテレビ・電化製品で

モダン生活へ一歩前進!!

かめやラジエ

店

ナショナル・ショップ

下土手町 TEL. 1297

地図・掛図・理科教具・
工作教材・図書全般

教観弘前店 三和教材

武田 竹生

電 3061・1151

弘前市富田富野町

健康にパン食

陸奥のパン

陸奥製菓 TEL. 代表 3450

弘前市土手町四〇
株式会社 鳴海紙店

電話 一六八
二四

市民の友社

弘前市富野町十二
(発行人 原子昭三)

雑誌と文具
事務用品

弘前市富田大通り
交清堂
TEL 694

時計 セイコー 眼鏡
シチズン
オリエント

附属各種・修理店

竹内時計店

弘前市銀座街
132
電話(09) 1650

永井喜久葎薬店

弘前市富田二丁目

TEL. 881

外科・産婦人科・内科
入院・分娩

原子外科医院

弘前市代官町
テレ 1877

川島医院

弘前市泉町
〒 922

熊谷園茶舗

弘前市銀座街
電話一六五〇番

アムスロフ社

丸愛

ひろさき・あかびてまち

アイスクリーム 牛乳 カツゲン



雪印乳業株式会社

弘前営業所

TEL. 139・589