



# 哲学会誌

第 5 号

---

## 斎藤武雄先生退官記念特集号

### 最終講義

ヤスパース……………斎藤武雄 1

### 論文

日本倫理思想史上の中世……………伊東洋一 13

青森県の円空仏……………笠原幸雄 19

ハイデッガーにおける「良心」の倫理的構造

斎藤俊哉 24

天皇制ファシズムと庶民意識……………二唐資郎 31

斎藤武雄先生の思い出・業績・講義題目……………35

---

弘前大学哲学会

1968

# 斎藤武雄教授略歴

明治三十七年一月二十五日 秋田県仙北郡神岡町神宮寺字関口一三番地に生まれる。

大正一二年三月 秋田県師範学校本科第一部卒業

〃 〃 四月 秋田県仙北郡大曲尋常高等小学校訓導

昭和五年三月 東京高等師範学校文科第一部卒業

〃 〃 〃 八年三月 東京文理科大学哲学科（哲学哲学史専攻）卒業

〃 〃 〃 〃 〃 〃 北海道函館師範学校教諭

〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 北海道札幌師範学校教諭

〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 一七年四月 神奈川県師範学校教諭

〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 一八年四月 神奈川師範学校教授

〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 一九年三月 栃木県師範学校生徒主事兼教授

〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 二一年四月 青森師範学校教授

〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 二三年四月 青森師範学校女子部長

〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 二四年六月 弘前大学教授（文理学部哲学第一講座担当）

〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 二五年四月 文学博士

〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 三八年九月 文部省在外研究員として欧米出張

〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 四〇年四月 弘前大学教授（人文学部）

〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 四三年二月 弘前大学人文学部長（四月 文理学部長併任）

〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 四四年三月 停年退官



## カール・ヤスパース

齋藤武雄

## 一 ヤスパース略伝

カール・ヤスパース (Karl Jaspers) は、現代哲学の第一人者であり、実存哲学の世界の最高峯であり、また現代における西欧思想の代表的発言者であります。彼は一八八三年二月二十三日に、北海の海岸にほど遠からぬオルデンブルク市に生まれました。明日で彼は八十<sup>六</sup>才となるわけであり、父は彼と同名のカール・ヤスパース (一八五〇～一九四〇) で、知事から後に銀行の頭取に転じた人であり、狩猟と絵をかくことを趣味とし、理性と誠実さにおいてその子に自然のうちに強い感化を与えた人でありました。母ヘンリエッテ (一八六二～一九四一) は限りなき愛をもってそして人間への信頼をもって、その家族や世間の人々と共に生きた人でありました。ヤスパースの人間形成の地盤は、『哲学と世界』に収められている「哲学的自伝」にあるところの「理性的に物事を考え、愛と信頼とに貫かれた家庭に幸い育つたこと」(Jaspers, *Philosophie und Welt*, S. 38)によって、すなわちこの父母によってつくられたと言ってよいでしょう。そのことは一九六三年刊行の『生きる力』(Kraft zu leben)のなかの彼の論文(私の翻訳がある)のなかでも、また同年に出た彼の八十回の誕生祝賀論文『業績と影響』(Werk und Wirkung)のなかの「哲学的自伝」でもうかがい知ることができます。先生の奥さんは私にこう語ったことがあります。すなわち、「私の夫の父も母も共に長寿を保つた人たちであり、ヤスパース家は長生きの血統であります」、と。私はこの大哲学者の長命を切に願うものであります。

ヤスパースは一メートル九四(六尺四寸)ほどもあるうかと私は見たほどの長身で、一見堂々たる体軀をしているが、幼時から病弱であり、軍務にも服せず、細心の注意を今日まで払って、研究活動を続けています。

彼は同地のギムナジウム(文科高等学校)の最上級生のとき、すなわち一九〇〇年、十七才のとき、スピノザを読み、深い感銘を受け、哲学的開眼の第一歩をふみ出したのであります。彼は一九〇一年弁護士を志してミュンヘン大学で法律学を学んだが、それに興味をもてず、三学期だけでそれを放棄して、第四学期から医学に転じ、ベルリン、ゲッチンゲン、ハイデルベルクで医学を学びました。その主たる関心は精神医学であり、あわせて心理学を学び、その間哲学の講義も大きくといった状態でした。

ヤスパースはこのように、最初から哲学者として出発したのではなかったが、少年時代から人間探求への、そして哲学的研究への関心を強くもつてい

たと思われます。だから彼は、法学、医学、心理学、そして哲学へと、専攻する所は変わって行ったとしても、やはり、彼は、少年時代からその根源に一貫していた彼の本質である哲学へと、最後にはたどりついた、と言うことができるでしょう。

一九〇七年ハイデルベルクで同年令の医学生エルンスト・マイヤーと相知り、親交を結び、マイヤーが一九五二年に死去するまで、彼から哲学的啓発と協力を受けたこと、また同年エルンストの姉ゲルトルト・マイヤー（現ヤスパース夫人）とエルンストの紹介で出会ったこと、これらはヤスパース哲学の形成にとって大きな力となったことでしょう。ゲルトルトとの出会いは、彼の哲学の根源である「愛」の哲学の運命的な出発であったでありましょう。一回的な、代理不可能な、絶対の個たる人間への愛によって生まれるところの実存の愛が、この出会いの瞬間において、忠実たる永遠の愛として彼に確信されたと思われます。前記『生きる力』では彼は次のように言っています。「運命を共にする婦人への唯一の愛から、また愛されているという驚異から、はじめて私は生存に堪えることができた」、「その愛は電光のごとく心を打った」、「それは、私にとっては、あたかもわれわれが相互にすでに以前から知り合っていて、それでたった今出会ったかのように、感ぜられた」、と。

こう見てくると、ヤスパース哲学の根源である実存の愛と、その哲学の根本機能たる実存の理性という、言わば彼の哲学の生命が、彼の幼時から青年時代にかけての、彼の母、彼の妻となる人および彼の父との関係において生長して行ったであろうと思われるのであります。母と妻とからは愛を、父からは理性を、それぞれ彼は覚醒されたと言ってもよいと思われれます。また、彼の哲学の開けた態度（公明性 *Offenheit*）は彼の父母の宗旨たるプロテスタントから来ているとも思われれます。

一九〇九年、「郷愁と犯罪」という論文で医学の学位を取得し、同年マックス・ウェーバーに近づき、爾来偉大な科学者、真の哲学者としてウェーバーを崇拝し、同氏から多大の感化を受けたのであります。一九一〇年ハイデルベルク大学精神科研究助手、一九一三年「精神病理学総論」（*Allgemeine Psychopathologie*）を著わしました。この書は今日でも精神病理学において權威ある文献とされています。この年はじめてキルケゴールを読み哲学の真の姿に触れたのであります。一九一六年ハイデルベルク精神科員外教授となり、一九一九年「世界観の心理学」（*Psychologie der Weltanschauungen*）の大著により、哲学者としても認められるようになりました。この書は彼が後に「実存開明」と名づけたものと同じ特質をもっていたと云うの哲学的著作だったのです。

こうして、一九二〇年ウェーバー病没の頃、ヤスパースは哲学の専門家として立つことを決意するに至ったのであります。そして翌二二年ハイデルベルクの哲学の正教授となりました。それからナチスによって教職を追われる一九三七年まで同大学の哲学の教授をつとめ、そして第二次大戦終了後すなわち一九四五年復職、一九四八年スイスのバーゼル大学の招聘に応じて同大学哲学主任教授として転出するまで、ハイデルベルクの正教授としてそこに止まっていました。バーゼル大学で学究と教育とに当り、ラジオやテレビなどの報道方面にも活躍しました。一九六一年バーゼル大学での正式の講義を

了えましたが、その後も同大学の教授として今日に至っています。

さて、『世界観の心理学』（一九一九年）から『哲学』（*Philosophie*. 3 Bde.）（一九三二年）に至る十年余りは彼の沈黙の時間でありました。そもそもその学者の最大の力作には十年の書かざる沈黙の時間が必要のように思われます。それはヤスパースにおいてのみでなく、カントにおいてもその第一批判が出るまでの沈黙だったのです。この長い時間は、実存哲学の体系的大著であり、彼の名著であるところのこの『哲学』のために費やされました。そしてこの『哲学』によって彼の哲学者としての地位は確立したのであります。その前身に出た彼の著『現代の精神的状況』（*Die geistige Situation der Zeit*）は現代の診断の書であり、時代批判の書であり、「実存哲学」という言葉で実存哲学の理念をはじめてはっきり示したものであるが、これは『哲学』の副産物であります。

一九三二年、リッケルト引退の後をうけて以来、ヤスパースはハイデルベルク大学の哲学科主任教授として活躍しました。ヴインデルバントやリッケルトらとともに掲げられているハイデルベルク大学の哲学研究室のヤスパースの大きな写真が、彼のここでの活躍をしのばせるものとして、私には極めて印象的でありました。しかし一九三七年ナチス当局から、ユダヤ女性たる彼の夫人との離婚を要請され、それを断わったため、免職されました。かかる弾圧を受けても、彼は夫人への愛の変わらざる忠実を貫いたのであります。

さて彼の体系的名著は、前記『哲学』と『真理について』（*Von der Wahrheit*, 1947.）とであります。また最近のヤスパース哲学の展開の諸相のそれぞれにも代表的著作があります。左記しますと、それは

宗教哲学では、『哲学的信仰』（*Der philosophische Glaube*, 1948.）と『啓示に面するの哲学的信仰』（*Der philosophische angesichts der Offenbarung*, 1962.）とであり、歴史哲学では、『歴史の根源と目標とにつづいて』（*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949.）と政治哲学では、『原子爆弾と人間の将来』（*Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, 1958.）と小著なれども『真理と自由と平和』（*Wahrheit, Freiheit und Friede*, 1958.）という書であり、哲学史的研究書としては『大哲人たち』（*Die grossen Philosophen*. Bd. I. 1957.）などであります。

## 二 ヤスパースと私

私がヤスパースの著書にはじめて接したのは、昭和六年、私の学生時代に、『世界観の心理学』においてでありました。当時私は、ディルタイ、シェーラー、ハイデッカーに強く心を惹かれ、特にハイデッカーの哲学にはほとんど全力を傾けていたので、ヤスパースの右の書は私によって深くは読まれないでしまったのであります。しかし、私のヤスパースへの関心は次第に強まったものと見えて、一九三二年に『哲学』が出版されると、すぐその翌年

(昭和八年)のはじめ頃に、丸善で見出したので、私は早速その全三巻を入手したのであります。

第一版全三巻合計千ページに余るこの大著を私は非常に大事にしていました。この書を持って函館師範に赴任したわけですが、函館大火のときにはまさにこの書を持ち出して五稜郭城址に避難しました。また宇都宮では空襲の時にもこの書を最も安全な防空壕に入れておきました。このようにしてこの書は度々の災難にも拘らず、よくそれをまぬかれ保存させることができました。しかし戦時中故、この書は終戦までは未だ私によって本格的には取り組まれないままであったのです。

この書が本格的に読んだのは戦後であります。当時洋書の入手は不自由であったが、私はこの書あるによって、朝から夜まで連日ほとんど休みなしに、何年かそれに没り切ることができたのです。この経験は私にとって終生忘れ難いものであります。そうしているうちに、「真理について」をはじめとして、多くのヤスパースの著書が入手でき、それに達する国内国外の参考書も世に出て来ましたので、割合に、可能な限りでの、好条件で研究できたように私は想い出すのです。

このようにして何年かを私はすごしました。昭和二十六年頃から私はヤスパースについて発表するようになっていきました。そうしているうちに、私になかに一種の確信が生じて来て、それが動かないものとなってしまいました。それは昭和二十八年頃でありました。その確信とは、ヤスパース哲学の中核は、彼の言う「絶対的意識」(absolute Bewusstsein)である。ということでありました。これを中心とし、これを車軸として、彼の哲学の全内実が展開していると私には見えて来たのです。それは彼の哲学の全内容を貫くものであり、また、それは彼の方法の根源であり、彼の哲学の性格である、と私に見えて来たのです。すなわち、この中心点があたかも光源のごときものとなって彼の全哲学を照射するように私には見えて来たのであります。換言すれば、絶対的意識というこの中心点から、彼の全哲学の諸契機がその関連において体系的に見透されるようになったのです。この光に導かれて、言わば一種の必然性に従って書いたものが、私の学位論文「ヤスパースにおける絶対的意識の構造と展開」(昭和三十六年にはこれが創文社から刊行された)でありました。

私はこの書と、その翌年出した「ヤスパース研究」(昭和三十七年、理想社)とを彼に送りました。そしてそれ以前に私は「ヤスパースの『理性と実存』の批判」という私の論文を、独文で送りました。可成り長文なもので、本学の小島 尚教授に度々教示を仰いだことも忘れ難いことです。その頃から私は彼に手紙を書くようになっていました。彼も『啓示に面しての哲学的信仰』(一九六二年)を私に贈ってくれました。また、彼からも手紙が来るようになりしました。

私は昭和三十八年に、文部省在外研究員として欧米に出張し、多年熱望していたヤスパースとの会見を実現することができたのでした。そのときのようすは「理想」(昭和三十九年六月号)の拙稿「ヤスパース及びハイデッガーとの会見記」にかなり詳細に述べておいたので、今はその一端だけを述べた

いと思います。先生の家は、スイスのバーゼル市（人口約二十五万、スイス第二の都会）のアウシュトラレーゼ（Austrasse 126, Basel in der Schweiz）にあります。街路に面した三階建ての家に静かに研究を続ける一世の碩学を私はいつも念頭に浮かべています。今、静かに研究を続けると言いましたが、しかし報道関係や出版関係や学者との関係やらで彼は決してひまではないのです。先生は長身端正であり、眼光に鋭い洞察力を蔵しながらも、濃厚誠実の性格が容貌にただよって、学説と人物とが一つであるという印象を強く受けました。八十歳というのにその握手には元気があり、精神力はもちろん、強い生命力がそこに感ぜられました。あたかも彼は、真理を愛する道義的エネルギーの権化のように、私には感ぜられたのです。

先生とも奥さんとも私は何回かお会いしました。奥さんが先生を「私の主人」（mein Mann）と何回も言っていたことが印象的です。先生の面前ではないが、私の主人は学説よりも人物そのものがすぐれている、と夫人は語っていました。このように奥さんは先生の人格に絶対の信頼をよせて私に語るのです。奥さんは耳は少し遠いが元気でしたし、親切に私に配慮してくれました。一枚の自分の名刺を私に渡し、ハイデルベルクに行ったら、ロスマン（Kurt Rossmann）教授にそれをとどけてくれと言いました。そのお蔭で、私はたのしくロスマン夫妻と語ることができました。ロスマン教授は「レッシングからヤスパースまでのドイツ歴史哲学」の著者です（*Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers, von Kurt Rossmann. Vorbemerkung* は一九五九年二月）。

ヤスパースとはさまざまな哲学上の問題に関して対談しました。その中でも愛と政治哲学の構造とについて特に私は問題にしました。先ず第一に私は彼の哲学の中核・中心点を実存の絶対的意識としての愛であると見ることを語りました。そしてこの愛が人間存在の根源であるのみでなく、彼の哲学体系の源泉であり、かつ同時に彼の哲学する方法原理でもある、という私の見解に対して彼は同意し、喜んでいました。また、結合・分離、根源・公明、運動・安静、超越・包括という愛の諸性格についての私の見解に対しても肯定しました。さらに、彼の政治哲学的諸著作を貫いている彼の政治哲学の根本構造が、真理・自由・平和であるという私の理解に対して彼は非常に喜んでいました。また私は先生に「あなたは人格神を信じますか」と問いました。先生はしばし当惑しておられるようでしたが、静かに「われわれに愛を贈ってくれている（schenken）存在を信じないわけにはゆかない」と彼は答えました。

現代は人間喪失の時代と言われるのですが、以上述べたようなヤスパースの思想と人物とが、この人間喪失から人間本来の在り方たる実存に向かう指針となるであろうことを、私の彼に関する学問上の研究とまた彼との会見の体験とから、確信するものです。

### 三 ヤスパースの時代批判

#### (一) 根本特徴

時代批判は現代の批判であり、この時代批判はヤスパースにおいては、世界史の諸段階における現代の位置づけから出発しています。それは時代批判は、世界史から見た時代の批判でなければならぬからであります。そして世界史から見た現代の批判は、「現代の精神的状況」（一九三二年）における現代の批判においても予想されていたことなのです。（同書序論一「時期的意識の成立」、二「現代的位相の系譜」参照）そして、この時期（時代）区分ないし段階の区分は、歴史の根源と目標とについて（一九四九年）においてははっきり示されているのです。

ヤスパースは現代を「科学的技術的時代」（*Wissenschaftliches und technisches Zeitalter*）と呼びます。かかる現代は今までの世界史の第四段階をなすものです。世界史の第一階段は先史時代であり、これはまたプロメテウスの時代とも呼ばれます。ここでは言語の発生、道具の発明、火の使用が行なわれました。その第二階段は、古代高度文化の時代であり、紀元前五〇〇〇年〜三〇〇〇年に、エジプト、メソポタミヤ、インダス河流域に、少しおくれ黄河流域に、最初の高度文化が発生した時代であります。第三段階は、枢軸時代（*Axiszeit*）であり、紀元前八〇〇年〜二〇〇年の間に、人類をして今日あらしめている精神的基礎が築かれた時代であります。それはシナやインドやベルシャヤやパレスチナやギリシアにおいてなされました。孔子、老子、釈迦、ツァラトゥストラ、予言者たち（エリーアからイザヤとエレミアを経て第二のイザヤに至るまでの予言者たち）、ホメーロス、パルメニデス、ヘラクレイトス、プラトン、悲劇作家たち、トゥキユデイデス、アルキメデスの現われた時代がそれです。この僅か数世紀の間にシナ、インド、西欧においてほとんど同時に現われた人類の精神的覚醒は驚くべき現象であります。さて、第四段階は、現代であり、科学的技術的時代であり、それは新（第二の）プロメテウスの時代と言われます。それは、現代において「本質的に新たなもの」は「科学と技術」であるからであります（「歴史の根源と目標」一〇九ページ以下参照）。

ヤスパースのかかる世界史の図式は、今までに現われた最大の精神的飛躍をなした枢軸時代を中心として構想されています。その理由は、この時代が実存的自覚のあらわれた時代であるからであります。すなわち、かかる世界史の図式は、彼の実存の歴史観から来るのであります。彼は、実存の絶対的意識としての愛に基づく理性の実現にこそ、歴史の意味を認めるのであるから、枢軸時代が歴史の中心となるのであり、従って歴史の内容をなす文化の諸領域、すなわち、学問、技術、政治、道徳、教育、宗教等の批判も、みなこの実存の理性（*Vernunft der Existenz*）によってなされるのであります。それは歴史の実存の理性によってなされるのです。私の言葉で言えば、歴史―内―存在としての実存の理性による時代批判、これがヤスパースの時代批判の根本特徴であります。

## （二）科学の絶対化の批判

ヤスパースの著『哲学』（一九三二年）の第一巻『哲学的世界定位』は、対象的認識の批判の書であり、哲学と科学との批判の書であります。それはあたかもカントの『純粹理性批判』のごときものであります。これは根本的に見て、現代科学の批判であり、現代哲学の批判であり、実存の絶対的意識



からの、世界定位(認識)の批判であります。

現代は科学の時代であり、この科学は意識一般という「普通妥当の知識の場所」すなわち普通妥当の知識の成立根拠としての意識によって営まれるのです。しかし、科学は、実際の営みにおいては、一定の立場(視点)からの、一定の方法をもつての、一定の対象についての認識であり、したがってそれは個別的諸科学であります。これがヤスパースの科学観(論)の根本であります。それゆえ、唯一の総体科学、全体知は存在しないのです。そして、一つの科学の内容からなる世界像を唯一の世界観にまで絶対化して、それを信仰することは誤りであります。しかるに、科学の支配する現代においては、かかる「科学の迷信」(Wissenschaftsmythologie)が存在していると彼は批判します。精神分析学の批判もマルクシズムの批判も、同じくこのような科学観からなされています(Vgl. Jaspers, Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit, Erste Vorlesung: Die Forderung der Wissenschaftlichkeit; Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. (DFJZGと略記) S. 114.)

ヤスパースの立場からすれば、一定の科学の絶対化による信仰に基づいての実践の絶対視は、無限に開いた(公明な)理性に反することとなります。彼の立場からは、科学の限界を意識しつつ科学を媒介し、現存在や精神ないし理念を媒介し、超越者に直面する実存の意識、換言すれば、愛に基づく理性ないし哲学的信仰による無制約的決断による行為が、真の実践となるであります。

## (二) 技術時代の批判

ヤスパースは、技術と大衆との支配する時代として、現代を捉える。「近代技術」に関して彼は次のように言っています。

「今日歴史が転換期にさしかかっているとの意識が、われわれすべてに共通している。……フィヒテ、ヘーゲルおよびシェリングのドイツ観念論は、自己の時代を最も深刻な歴史の転換期と解し、しかも今やようやく究極の転換ないし完成に達すると想定されたキリスト教的枢軸時代という見解によって解釈した。これは傲慢不遜な精神的自己欺瞞である。今ではこれに比較してみても、われわれははつきりと、現在は決して第二の枢軸時代にあらず、と言いつける。それどころか、これを鋭く对象的に、現在は精神にせよ、人間性にせよ、愛や創造力にせよ、貧困を目ざしての破滅的な下降であり、この際ただ一つのもの、すなわち科学と技術との産物が、もちろん過去の一切に比しても、ひとり偉大なのである。……もし新たな枢軸時代が、人間の生活をあらゆる動物的なものから決定的に区別するところの、人間生活の基礎をすえた発見の時代、すなわちプロメテウスの時代に、遙かに遅れて到来したのと同じく、ただ将来にありうるにすぎない。……新たな枢軸時代が何ごとを生み出すかは、誰も知ることができない。」(UZG, S. 127ff.)

かくのごとく、ヤスパースは、科学技術の時代たる現代が、第二の、新たな、枢軸時代であるとは解きません。現代における科学技術の進歩が、今までのあらゆる時代に比していかに偉大であっても、この進歩が直ちに直線的に精神的道德的進歩につながるものとは彼は見ないのであります。現代はむしろ人間そのものの存在の頹落が生じている時代である、と彼は見るのです。

彼はすでに、「現代の精神的状況」において、時代の「頹落」(Verfall)を「水化」(Nivellierung)として、次のようなことを言っています。すなわち、「遊星の統一化とともに、人が気味悪く眺める水平化の過程が始まる」とし、今や人は「実体の喪失」を見るように「權威」も消失し、「平均化された教育と専門能力」において、「集団秩序(Massenordnung)の現存在においては、教養は平均的な人間の要求のすべてに近づく」と言っています。

また彼は同書において、「人間は目的や、まして意味たるべきものではなく、ひたすら手段(Mittel)たるべきものに成り切ってしまう」としているかに見える」と言い、人は「国家の危機」(Staatskrisis)と「文化の危機」(Kulturkrisis)と「人間存在そのものの危機」(Krisis des Menschseins selbst)とを見いだしている、と言っています。

また彼は、技術時代である現代における人間の喪失を、「歴史の根源と目標とについて」において、次のように言っています。「技術は環境界における人間の日常生活を徹底的に変革し、労働方式や社会をして新たな軌道をとらざるをえなくした。すなわち大量生産方式がとられ、社会全体を技術的に完成された機械へと変え、全地球をあげて単一の工場と化した。これと同時に、人間の各自の地盤からの遊離が起こったし、今も現に起こっている。人間は故郷をため地上の住民となる。人間は伝統の連続性を喪失する。精神の働きは物事の習得と、有用な機能たる訓練になりさがる。そして「このよいうな変動の時代は何よりもまず破滅的である。われわれは今日、正しい生活形式を発見できないままに生きている」。「したがって個人を支配しているのは、自己自身への深刻な不満か、さもなければ、捨て鉢的な自己忘却かのいずれかである。その結果個人は、機械の中の機能分子となり、非人格化して無思慮にひたすら生きることだけに没頭し、過去と将来の展望を喪失して狭い現存在へと萎縮し、自己に対して不誠実で、要求されるいかなる目的に対しても没個性的に役立ちうるものと化し、したがって、衷心からの疑念も向けられず、駭めされず、心を動かされることのない非弁証法的な、移ろい易い見掛けの確実性に呪縛されているのである。現代人はかくして、「自己欺瞞」におちいり、「依って立つ確たる地盤をもたず」、「不安は絶望となる」のであります。

人間の頹落・自己喪失に関するヤスパースの時代批判は以上の引用によって尽きると言つてよいでしょう。それゆえに、現代を、彼は、第二の枢軸時代、すなわち、精神的創造や人間自身の自覚の、飛躍時代と言うことができないうのです。第二の、新たな、枢軸時代とは、かつての枢軸時代よりもより高い段階において、科学的なものと精神的なものとが統一される時代として、彼によって、将来に要望される時代である、と言いうるでありましょう。

#### 四 将来の問題

ヤスパースは、「歴史の根源と目標とについて」の第二部「現在と将来」の第三章「将来の問題」において、I 目標、すなわち自由(a) 自由の哲学的概念、b 権力と政治的自由)、II 基本傾向(a 社会主義、b 世界の統一、c 信仰)について論述しています。

Ⅰの「目標」については、「まことに自由は時間の中での人間の道である」とか、「自由の動きは、理性による思惟において可能であると考えられる。われわれは理性 (*Vernunft*) をすべてを受容理解する公明性 (*Offenheit*) と称する」とか、「このような自由は、ただ人間の転換 (*Verwandlung des Menschen*) とともに発生する」とか、人間の転換は「転換の心構えのできた人間同志の交わり (*Kommunikation*) の態度と切り離せない」、などと言っています。

これらは、根本においては、彼の著『真理と自由と平和』において、平和は自由に、この自由は真理に基づいてのみ可能であることと同じ意味のものであります。この場合の真理とは実存の主體的真理 (内容的・客體的真理の可能根拠) を言うのであり、それは実存の愛に基づく理性の在り方であり、かかる理性の自由がここで将来の目標とされるのであり、「実存の理性」が彼の政治哲学の原理となるのです。この理性の自由が、彼の時代批判の基準であります。

将来の「基準傾向」としての「a 社会主義」も「b 世界の統一」も、真理↓自由↓平和というヤスパースの政治哲学の基本体系から考察されています。「社会主義」において、権力・暴力による全体支配を排するのもそのためであり、「世界の統一」において、力による「世界帝国」を否定して、上述の原理による「世界秩序」を待望するのもそのためであります。さらに「c 信仰」においては、今後の信仰が、彼のいう「哲学的信仰」を中心として論ぜられています。現代の、そして将来の、人間の生きる根拠としての真正の信仰は、上述のごとき愛に基づく理性の信仰・「永遠の信仰」・哲学的信仰なのであります。

※ヤスパースは、「永遠の信仰の基本的範疇」として、(1)「神への信仰」、(2)「人間への信仰」、(3)「世界のなかでの諸々の可能性への信仰」をあげている (*UZG, OS, 273ff.*)。

これは彼の「哲学的信仰」の一種の表現の仕方である。したがって、この諸範疇は『哲学的信仰』(一九四八年)や『哲学入門』(一九五〇年)における「哲学信仰」の諸命題と比較対照して理解されるべきものである。

#### (五) 政治的自由と理性

ヤスパースにあつては、政治的自由は実存的自由に基づくのであります。暴力の否定、相互の実存的交わりとしての話し合い、公開性などのもとに、真のデモクラシーの実現を、東側に対しても西側に対しても、彼は望んでいます。これに関しては、私の訳書『真理・自由・平和』(理想社、ヤスパース選集21)を参照されることを希望します。ここでは自由世界にも全体支配の世界にも非真理があることが示されており、真理(真実性)に基づかない自由は平和を招来しえないことが説かれているのです。それはまた、同じヤスパース選集24の『哲学と世界』における私の訳文「カントの『永遠平和

のために」においても同じく人間主体の真理なしには政治的自由が不可能であることが示されているのであります。

彼においては、平和ないし実践の根源は、究極においては、人間性への信頼であります。そして人間性の本質は彼においては実存の理性なのです。原子爆弾と人間の将来」（一九五七年の小著と一九五八年の大著と、同名のものが二つある）の小著で彼は、人類共滅の可能性をもった原爆の出現という新たな出来事から話を進めています。原爆の脅威下にある世界的状況こそ、個人的な限界状況よりも、さらに集団的限界状況と言われるであろうものよりも、より深刻な限界状況と言うべきであろうと思います。ヤスパースはこのような世界的状況に対して第二次大戦後特に注目するようになっております。

※東京教育大学「哲学論叢」第25輯「戦後の務台理作博士の論文「自然と人間」における「集団的極限境地」参照。

「もはや如何なる局外者も存在しない」地球全体の危機は、「人類全体にかかわる一つの状況となっている」わけです（UNG, S. 163）。かかる状況において人間は「道徳的—政治的転向の理念」（*die Idee einer sittlich—politischen Umkehr*）を要するのであり、「人間が生き続けることを欲するならば、人間は自己を変えなければならない」と彼は言い、最後に信頼すべきものとして残っているものは理性である、として、「これこそ唯一のもの、そして最後のものなのである」と言っています（「原子爆弾と人間の将来」小著17、18、24の各ページ）。この小著の骨格に肉付けし、そして彼の政治哲学の根底をなす理性を評説したものが、その翌年に出た同名の大著であります。

ヤスパースの政治哲学は、平和の政治哲学であり、自由の政治哲学であり、真理の政治哲学であります。換言すればそれは理性の政治哲学であり、根源的には実存の愛の政治哲学であります。その構造は、真理（愛↓理性）↓自由（実存の自由↓政治的自由）↓平和（内的平和↓外的平和）という関連なのであります。この体系から、彼の政治的発言は、すなわち政治的時代批判は、すべて発しているのであります。

彼は、「政治的なもの」を導くものは、「超政治的なもの」（*das überpolitische*）であり、この超政治的なものは理性であるとしております。この理性によって、認識と道徳と法と犠牲的精神とが真たりえ、理性はそれらにおいて実現される、と言います。（*Atomombe*, 1958, S. 251）。したがって彼の政治の、世界平和の根本目標は、理性の実現であり、この実現の条件として「思考法の革命」ないし「新しい思惟様式」を必要とするのであります（*Atomombe*, 1958, S. 225）。この革命とは、主体的真理への転換であり、転回であり、覚醒なのであります。そしてこの思惟様式とは、「真理と自由と平和」のなかで示されているところの、「真理は第一に内容のなかにあるのではなくて、いかに内容が思惟され、拳示され、論議されるかというその仕方

のなかにある、すなわち、それは理性の思惟の仕方

のなかにある」（十三ページ以下）と言われるところの「理性の思惟の仕方」（*Denkungsart der Vernunft*）のことです。そして、この「なかにある」ということは、かかる思惟様式ないし思考法の根源にあるという意味のものであって、この根源は実存の愛に基づく理性そのものであります。かかる真理が自由を可能にし、さらに自由が平和を可能にするのであります。

かくしてヤスパースの自由は、「人間的理性の自由」(Freiheit der menschlichen Vernunft) (Atomombe, 1958, S. 235) すなわち実存の自由であります。そしてこの自由が、政治のみならず、あらゆる人間の生活を規定すべき原理なのであります。かかる自由への自己変革の道としての思考法の革命とは、彼にあっては、理性的に思惟することへと、われわれが転回することなのであります。

『哲学と世界』第二部の四論文(四論文とも私の訳「自由と権威」、「集団と個人」、「全体主義との闘争において」、「カントの『永遠平和のため』」)も、「自由と再統一」から「ドイツ連邦共和国は何処に行きつくか」に至る諸論文(「自由と再統一」1960、「ドイツ政治の死活問題」1963、「希望と憂慮」1965、「ドイツ連邦共和国は何処に行きつくか」1966)も、みな、真理↓自由↓平和というヤスパースの政治哲学の体系に基づき、実存の理性の自由を原理として、批判的に論ぜられているのであります。

#### (4) 歴史における進歩

ヤスパースにおいては、歴史における進歩とは、人間が本来の自己すなわち実存としての自覚を深め、真実の自己すなわち実存の実現の前進充実を意味せざるをえないのです。だから、彼は、歴史における進歩を、意識一般による科学と技術の領域には率直に認めるが、人間の精神的道徳的方面での進歩に対しては否定的なのであります。世界史においては「人間存在そのもの、人間のエートス、人間の善良さと英知とは、何らの進歩をもなさない。

(Das Menschsein selbst, das Ethos des Menschen, seine Güte und Weisheit machen keinen spezial Fortschritt.)。芸術や詩はたしかに万人に理解されるが、しかし万人を代表するものではなく、その都度一回かぎりの凌駕しがたい高さをもって、民族や時代に結びついている。」(UN, G, S. 317)

進歩は、科学や技術においては認められるが、精神的・道徳的ないし宗教的・芸術的などの側面においては、原理的には認められないというヤスパースの進歩観は、ランケのそれとほぼ同じであります(ランケ(一七九五―一八八六)「近世史の諸時代につづて」)(Vgl. Leopold von Ranke, über die Epochen der neueren Geschichte)しかし前述のごとく、ヤスパースは第二の枢軸時代の到来の可能性に信頼をよせているという積極性をもっているのです、この点がランケと異なるところであります(拙著「実存と実践」第五章歴史における進歩の概念」参照)。

本来の世界史は、ヤスパースにあっては、今始まったばかりであり、科学技術の進歩の結果、「現代において歴史がはじめて世界史となる」のであり、そういう意味で「われわれは今まさに始めるところである」(Jaspers, Einführung in die Philosophie, S. 99)のであります。彼は「今始まったばかりの世界史を、前述のごとき史観から、人類共通の課題たる第二の枢軸時代を目指して、将来を展望し、その史観ないし政治哲学の原理たる実存の理性から、過去の歴史を顧みてその意味を把握し直し、現代の批判をなしているのであります。

## 結 語

カントはその著『論理学』(Logik, 1800)の「哲学一般の概念」において、哲学の問題(領域)を四つのものとして明示しました。(「純粹理性批判」では左の一、二、三が示されている)

- 一、私は何を知りうるか。(Was kann ich wissen?)
- 二、私は何を為すべきか。(Was soll ich tun?)
- 三、私は何を願い(望み)うるか。(Was darf ich hoffen?)
- 四、人間とは何であるか。(Was ist der Mensch?)

かく言うカントはこれを次のように説明しています。「第一の間に答えるものは形而上学(Metaphysik)であり、第二の間に答えるものは道徳(Moral)であり、第三の間に答えるものは宗教(Religion)であり、第四の間に答えるものは人間学である。しかし要するにこれらすべては人間学に数え(帰着し)うるであろう。けだしはじめの三つの間は最後の間に関わるからである」(Kant, Logik, Cassirer Ausgabe, S. 343~344.)と。ヤスパースにおいても(一)、(二)、(三)の問いのすべてが(四)の人間とは何かにかかっています。彼の哲学的著作の中心をなすものは「実存開明」(「哲学」第二巻)であり、この真実にして現実的な人間そのものの開明がそれであります。そして多くの著作の道を通して、「状況―内―存在」である可能的実存たる人間の実践的側面がヤスパースの晩年に強く意識されて来たのであります。今取扱いました「時代批判」は、社会批判であり、歴史的現実の批判であります。これはしかし根本においては人間そのものの批判なのであります。ヤスパースの最近の哲学的著作が政治哲学のものであることは、人間の、人倫の哲学として彼の哲学が結実すべきものであったことを明らかに物語るものであります。

## 附 記

この講義は昭和四十四年二月二十七日に行なわれたのであるが、その後四日を経た二月二十六日にヤスパースは死去したのであります。深く哀悼の意を表します。

# 日本倫理思想史上の中世

伊 東 洋 一

「中世」とは何か、それを日本の倫理思想史の上で考えてみたい、というのがわたしのねらいです。

ところで「中世」というのは時代の区分上のことでしようから、日本の中世という場合あるいは西洋の歴史上の時代区分の適用ではないかとも考えられます。がそうでないのかも知れません。それにしましても、「中世」という以上西洋史上のそれとの類似が考えられてしかるべきでしょうし、また中国史上の「中世」とどう関係するのか、「中世」という以上等しく何か共通するものがなければならぬと思われれます。こういった視点から問題をとり上げることも可能でしょう。というより、こういう視点でこそ日本の「中世」が位置づけられ、真に日本の「中世」が問題とされたといえるでしょう。しかしここではそのような巨視的な世界的視野でのではなく、日本の「中世」が何よりも歴史上の一期として、普通鎌倉、南北朝・室町、戦国の時期を指すとして、それに限ってその時期の特徴は一体いかなるものか、「中世」的とは端的にどういうことなのかを、「中世」が始まったと見られる時点に、つまりここからは既に古代ではないといわれるような時点に捉えてみようと思うのです。勿論時代と時代との間には過渡期といわれる時期があつて、その時期にはこれまでの時代のものとそうでない何か異質なものが並存するといふことがありましよう。そしてそのそうでない異質なものが次第に成長して次の時代の主流となれば、それこそ次の新しい時代の特徴的なものといえるでしょう。それが捉えられればと、そのような方向で考えてみようとするのです。

さてそれでは「中世」の開始、展開がどうかたちで意識されていくのかという問題で、古代末から「中世」の初期の頃をとり扱っているとされる文献を手がかりに見ていきたいと思います。

その場合よく引かれるのは、『今昔物語』の「源頼信朝臣男頼義、射殺馬盗人語」という説話です。この説話を有名にし注目すべきものになっているのは、評者達が等しく述べている、二人の武士（頼信頼義親子）の事件を処理するに当つての電光石火ともいふべき実いきびきびした行動であり、更に家来たちまでが一つの集団となつて事件を乗り切ろうとしてゐること、それを作者が武士社会の新しい人間関係として新鮮なおどろきで生き生きと語つてゐるといふ点でありましよう。事実馬が盗まれたという騒ぎと同時に寝所にあつた親子の武士はもう馬上の人となつて盗人を追つてゐるといふ敏速さ、

月もない暗闇の中を突走っているこの親子の武士は「我が子は必ず追っついてきて」と思い、他方は「我が祖は必ず先を追っている」と思っている。ようやく盗人に追いついて、盗人がもう大丈夫と安心して馬に水を飲ませ一息入れて水際を歩いている水音を聞くと、「まるですっかり打合わせができてしまったに、実際は暗くて子の頼義が後にいるかどうか分らぬのに、『射よ彼れや』』といって子供に射させ、手こたえがあったと知ると後は家来たちには任せさつさと帰って寝てしまふ、といった描写に評の適切なことを読みとることができるのであります。『今昔物語』の編者は源隆国（一〇〇四—一〇七七）といわれ、また異説もあって確実ではありませんが、一貫して武士に優越しているという姿勢がみられるところからも、おそらく貴族階級の人であろうと考えられておるものですが、またそこに自分たちとは違った人間の出現に驚いていることは「恠キ者共ノ心バヘ也カシ。兵ノ心バヘ（武士氣質）ハ此ゾ有ケルトナム語り伝ヘタルトヤ」とこの説話を結んでいることにも知られるところです。

この説話集は編者が今日尚確実ではありませんが、その成立は凡そ十一世紀末から十二世紀前半と見られるもので、そうしますとこの時期に従来と違った何か異質なものとして現われてきたものは、武士（「兵」）という新しい人間、そして武者氣質（「兵ノ心バヘ」）といったエートスが大きく浮び上ってきた一つとよいのではないかと思います。

そこで次にこの「武士」という人間を考慮しながら、これは作者も成立年代もはっきりしている「方丈記」をとりあげてみようと思います。この随筆は、作者鴨長明（一一五三—一二一六）が物心がついてから凡そ四十年間をふりかえってみて、「世の不思議」を経験したことがしばしばであったということを、この書を有名にしている「ゆく河の流れは絶えずして……」という冒頭の言葉に続いて述べているものであります。ところで長明が経験した「世の不思議」というのは、一一七七年の京都の三分の一を焼きつくした大火と一一八〇年の京都の旋風であり、一一八一年から翌年に及ぶ飢饉更に一一八五年の大地震などがあります。かれはこれらの自然現象や社会現象にわたる事件を記述するのに、例えば大火について「人のやることはすべて愚劣につきるのだが、京都のような危険な町に家をつくるというって財貨を費したり心を配ったりすることは『すぐれてあぢきなく（愚劣）待る』』』といつて、終始隠者として客観視する姿勢をとっているのですが、旋風を述べているところでは「辻風は珍らしいものではないが、ただごとでない、こんなことがあつてよいものだろうか、『さるべきものさとし』ではないかと疑つた』』』というのです。長明はこれらの事件を通じて「さるべきものさとし』』つまり何か神仏のお告げなのではないかと考えている。このように長明はこれらの出来事を何かの前兆とくわつていふことは注意されてよいように思われます。それでは一体何の前兆なのでしょううか。

京都の旋風は長明によると治承四年の四月のころとありますが、歴史年表を見ますと、それから間もないと思われる五月には源頼政が以仁王を奉じて挙兵し宇治に敗死するという事件があり、更に六月には清盛による福原遷都、八月には頼朝が伊豆に挙兵し石橋山に敗れるということがあり、九月には源義仲の信濃挙兵、富士川の戦は十月というふうに、この一一八〇年という年はようやく源平二大武士集団の角達が桧舞台に登場してきたことがはつき



りと印象づけられる年であります。保元・平治の乱はこれより既に二〇年も前の事件ですから、長明がとりあげている時期はいわば源平争乱の前夜といつてよいでしょう。長明はしたがって古代王朝体制が崩壊していく前ぶれと見たといつてよいのではないのでしょうか。

そこで、ここで奇妙なことは、長明は隠者ですから問わないとしても、当時の貴族や歌人等の凡そ文学者や記録者がこの大動乱を殆ど伝えてない、少くとも今日のわたしたちの前に遺してないということです。その理由は隠者も含めて貴族や歌人等が新しく登場してきた「武士」に対して抱いた考え方、とつた態度に関係していると説明することが最もよいと思われまふ。つまりかれらは一様に、武士を教養も何もない田舎者としか見ず、したがって無関心乃至は無関心的態度をよそおっているのです。かれらの関心は花鳥風月にあつたのです。そのことを先ず隠者を代表させて再び長明にみてみましょう。かれは遷都なつた福原を訪ねます。そこでは牛車に乗るはずの人は馬に乗り、衣冠狩衣をつけるはずの人が武士のような直垂をつけてすべかり京の風俗が變つてしまつたことに驚いて、「これではまるでいなかつへの武士と違ひはしない、こんなことは乱世の前兆と聞いていたが全くその通りだ」と感懐を述べているのです。

次に当時有力者であつた貴族の九条兼実はこの福原遷都を「物狂いの世」と見ており、頼朝の伊豆挙兵や維盛の追討軍を率えての福原進発に乱れ飛ぶ流言飛語に周章しておる様子が日記「玉葉」からうかがわれます。このような貴族の態度を典型的にあらわしているのは清原頼業（一一二二—一一八九）でしょう。かれは平安末期の儒者（明経博士）ですが、関東の兵乱や叡山の大衆の動きに対して、白髪のかたしはひたすら中国書の校訂をやつており、これは杜預が襄陽の地でやつたと同じ気持である」と、アウトサイダーの姿勢を打出しているのです。

十九才の藤原定家（一一六二—一二四二）は征東軍の出発を目前にして「世上の乱逆追討、耳に満つといへども、これを注さず、紅旗征伐は吾が事にあらず」とその「明月記」に記しておりますが、若き定家のこの氣負つた言葉にも藤原一門の新興武士に対する感情ありありとうかがえるように思われます。つまりこれまでいわば随使していた莊園の番人らが急に成り上つて貴族面をしている。平家の公達の打ち立てる赤旗など自分には関係がない、といふのであります。凡そ貴族、教養人一般の源平争乱に対する態度はこのようなものであつたのでありまふ。だからこそ、自分の境涯や生活を歌にした建礼門院右京大夫や頼朝に答えて歌の「奥旨を知らず」といいえた西行が特異に見えるのは、歌会や贈答のための歌と心得、作歌の秘訣や奥義のみ問題にしていた当時一般の歌人から余りに距つているためではないでしょうか。源平争乱を歌にしえるのは、大争乱をよそごとにするのでなく、かえつてそこを突きぬけるところにひらけてくる自由の境地に立つことよつてのみ可能であるといえるように思われます。

とに角このように見てまいりますと、武士の誕生、形成されていく武士社会というものがわたしたちどもの注意を惹くといふことは今更疑いのないところといつてよいように思われます。

さて武士社会の形成は班田制度の衰退と荘園の勃興と関連するといわれます。荘園の成立は墾田の私有権が認められた天平十三年（七四三年）にまでさかのぼりますが、武士社会を産み出すに至った荘園の成立は藤原氏専権時代以後と見られます。実際藤原氏は荘園経営に熱心で、藤原氏の勢力はこの成功によって得られたといわれております。荘園は国衛使不入の地、私有地でありますから、荘園の経営は公田公民の立て前をくずし、国家の統制力を弱めることによってなされることになり、したがって藤原氏の勢力の伸長と並行して地方の秩序が乱れていくこととなります。ところで荘園は国家の保護を全然受けないのですから、跋扈する盗賊のみならず土地侵略を企てる近隣の荘園に対しても生活の安全を自分で守らなければなりません。こうして荘園は次第に実力つまり武力的な自衛団体と化し、東国では平将門の乱（九四〇年）頃から緊密な防衛団体を形成していたと見られます。

「緊密な防衛団体」とはそれではどういうものかと申しますと、例えば原勝郎博士が推定しているところから見ますと、在地の荘官たる豪族の住居は普通山岳丘陵を背後にして平地田圃を前にした場所にあつて城戸と櫓を具えた一つの城砦をなしていて、附近には服属している家の子郎党、百姓の家があつた。そして一旦事があるとこの部落に合図し馳せ集つた家の子郎党によって城を守る。その戦闘は騎馬で弓を射、矢戦の後は短兵で迫る。集る家の子郎党の数は一定しないが三四るに達することも稀でない。しかもかれらはその主に対して身命を捧げるというのであります。このことは先の『今昔物語』の数多い物語や戦記物に裏づけられますから、事実そのようであつたといつてよいと思われまゝ。

ここでその家の子郎党であります。その出自は不明であつて、あるいは昔の家人奴婢の変形ではないかともいわれますが、少々ともこの段階では身命を賭して主を守るといわれたように、確かに主に隸従しているのに間違ひはありませんが、それを圧力に屈服してそうするのでなく、自ら好き好んで献身的に振舞つている、更にいえば、領主の指導や統率に感謝し恩愛を感じてそうしていると見られるのです。ですからこの防衛団体は当初から主従団体として出てきたのであつて、戦友団体としてはなかつたといふことができます。それではそのような緊密強固な主従の結びつきはどうして成立してきたのかという問題になりますが、領主が中央の名家の子孫であるといふこともあつてよいでしょう。しかしそれだけではこの防衛団体としての荘園とや性格が違ふと考えられる寺社や公郷たちの荘園と変わりありません。これらの領主こそ国家権力や社会的地位をその背後にもつて存在だからです。ですからかれらはそれだけでなく、在地の領主として実際にその土地にあつて荘民と生活を共にし、その優秀な知力、武力をもつて荘民の生活を安全にしその過程のなかで荘民を指導し統率し組織づけた、要するに荘民と生活と防衛を代々に共にすることによって緊密な共同体をつくりあげた、と答えることができるように思ひます。そこでその関係は恩愛関係であつたといえます。一、二、三百人から三、四百人の家の子郎党というのは了度一人の人間が統率できる範囲、一人の人間の人格的影響力が徹底する限界とも見られるからです。そしてこのことは中央に名を知られている武將と郎従（荘園領主）の関係に当てはめてそのように考えられるのです。在地の領主としての武士とその家の子郎党の関係と中央の武將とその郎従としての荘園領主との関係は簡

単に同一視できないといえるかも知れません。しかし公郷と荘官、荘官としての在地の領主と荘民という系列とははつきり違うといえると思えます。中央にあって名の知られた武將と直接家の子郎党、四百人を率いる在地の領主としての郎従との関係は、武將がこれらの個々の武士団を連合させることに偉大な優秀な統率力を発揮することによって生まれたものであり、武士団内部の関係と確かに違ふと考えられますが、しかしその関係は決して浮き上った存在でなく、領主としての武士と家の子郎党の緊密な強固な結びつきをそこに持ちこみ、この結びつきにのみ生きていたといえるように思います。武將と郎従の関係については比較的資料が豊富ですので、これを手がかりに武士団内部の主従関係をも類推し一般に武士社会におけるエートスを考えてみましょう。

平の忠常の乱（一〇二八—一〇三二年）から前九年（一〇五六—一〇六四年）、後三年の役（一〇八三—一〇八七年）の内乱を通じて源氏が東国において次第に強固な地盤を築いていったのですが、この内乱鎮定に当って国家の軍隊は殆ど役に立たず専ら武士団の力によったのであって、しかもこの武士団を連合せしめて更に大きな統率力を発揮したのが源の頼信とか義家とかである訳です。かれらはしたがって個々の武士団の長としての領主を郎従としていた点でより高次の統率者であり、これが武將といわれるものです。さてそれではこれらの武將とはどういう存在であったのでしょうか。いまこの内乱鎮定の立役者源義家に例をとってみましょう。

先ず義家の名声が高くなるとそれに並行して諸国の土地所有者からその領地の公駈を寄附することが多くなって、余りそれがひどいのでついに宣旨で禁止されるほどであったということです。このことは、武士団を率いる荘園領主が義家に服属したこと、義家の郎従となったことを意味するといつてよいでしょう。そしてこの武將と郎従（荘園領主）との関係は、荘園所有者が権門勢家に土地を寄附して荘官となることよって生じた権門勢家と荘官との関係とは丸で違ったものなのです。それは公郷と荘官との関係には見られない新しい独特な関係なのです。それこそ恩愛を中心とした主従関係なのです。義家は後三年の役後間もない頃弟の義綱と仲違いし戦いにまで発展しそうになったのですが、それは二人のそれぞれの家人の所領争いに原因しているのです。この場合武將と家人の關係は兄弟の關係より大きい、その結びつきは親族的結合より強いといえないでしょうか。武將の側でこのような態度でつまり兄弟の情をも捨て身命を賭して家人を庇護することになれば家人もまたその恩顧に感じて主のために身命を賭することになるのは当然と思われるます。このような恩愛を中心とした主従關係は今見た武將と家人の間だけのものでなく、そっくり在地の領主とその家の子郎党の關係でもあったといえるように思われます。それにしてもそのような主従關係は生活を共にすることよってのみ可能であると思われるのに、武將は京都にあって直接生活の共同というのではないという疑問が投げられるかも知れません。しかし武將は京都で生活していることは確かですが、京都にあって地方を知らず一切を莊官任せである公郷とは違い、したがって武將と在地の領主としての武士との關係は公郷と荘官との關係とは全然異なるのであります。そのことを義家の場合で見てもみましょう。

義家の家人で美濃の領主が近隣の武士に恥辱を受けた。そのことが京都にいる義家のもとに飛脚で知らされた。一度この時義家は父と共に法会に参列していたのですが、この知らせに義家はそっと座をはずして家に帰ると直ちに馬を駆って美濃に向った。家を出る時は只の三騎がついてきたに過ぎなかった。翌日未明美濃に着いて相手の武士に押し寄せた時でも只の二十五騎にすぎなかった。家来達が後を追う余裕もないほどその行動が迅速なのであります。義家は地方の家人に事があると聞くと、恰も京都の中の事件を解決するように、あつという間に処理してしまっているのです。武将は離れて京都にあつても地方にある家人との関係はこの例の示すように緊密な連絡があり、一具事があれば即座にその土地に現われ家人と一緒に戦い、そのような意味で生活の共同を得ていたのであります。

この武将と家人の関係は「乳母」の現象からもアプローチ可能でしょう。原勝郎博士の論証するところですが、乳母とは武将の郎党の娘があたり、したがって乳母としての情愛の他に自分の親兄弟が仕えてきた、また使っている主君の子であるという結びつきのなかにおるのです。このことは義経の身代わりになって戦死した佐藤継信が乳母子であるといわれたように、戦記物に乳母や乳母子の話がしばしば出てきて示唆してくれます。主従間の関係は世襲であります、それが単に身分的な世襲であるだけでなく、情愛的関係の世襲でもありと考へざるをえません。

確かに、主従関係における恩顧と奉公とは常に交換関係にある、取引関係だ、雙務的義務だ、主君の情という非経済的な恩でなく反対に経済的利益だ、一方的な忠誠で強制的に結ばれた農奴関係の反映だ、とかこれまで見てきた考へとは反対の意見があります。しかし戦記物の「弓箭に携わるの習は横心無きを以て本意とす」（『吾妻鏡』）とか「就中弓箭馬上に携わる習ひ二心あるを以て恥とす」（『平家物語』）とか「坂東武者の習、大將軍の前にては、親死に子撃たるれども顧みず、弥が上に死に重つて戦ふとぞ聞く」（『保元物語』）とか「坂東武者の習として父死れ共子顧みず、子討れども親退かず、乗越乗越敵に組で勝負するこそ軍の法よ」（『源平盛衰記』）といった言葉に見られる主従関係を、生命を賭した情愛的関係を基礎とするとみただけです。それは「献身の道德」（和辻哲郎博士）といつてよいでしょう。鎌倉仏教の成立はわが国思想史上の画期的事件ですが、この鎌倉仏教の中心思想が「慈悲」にあるとしますと、武士的社会の成立と並行しながら次第に形成されてきた鎌倉仏教の慈悲が献身の道德と関係づけられてこそ最もよく理解されると思われるのであります。

（昭和四十三年四月二十九日 弘前大学哲学学会公開講演）

# 青森県の円空仏

笠原幸雄

昭和卅六年円空ブームたけなわの頃、当時の弘大人文社会学会で円空に関して口答発表したが、あれからは、十年を経過した今日、円空ブームもすっかり下火となり、代ってかつての木喰ブームが再燃したりしたが、それも今は余り人の口にも上らなくなった。当時県内で確認された円空仏は七体であったが、この十年の歳月の間に更に六体追加発見され、又新たな文献資料も発見されて、今や県内の円空関係資料はほぼ、出尽した感がある。それら新発見の資料については、折に触れて資料紹介程度のこととはやって来たが、未だ全資料をもとにしての総合的見解は述べていないので、たま／＼与えられたこの機会に纏めておきたいと思う。

## (一) 青森県円空資料

### (a) 文献

- (1) 菅江真澄「まきの冬かれ」寛政四年（一七九二）……東北、北海道旅行の途次囁目した円空仏について記す。
- (2) 寺島良安「和漢三方図会」正徳四年（一七二四）……南部領焼山（夫は恐山）の円空仏について言及している。
- (3) 大畑・村林源助「原始漫筆風土年表」文化十年（一八一三）……恐山参詣の際見聞した円空仏について記すところがある。
- (4) むつ市田名部熊谷家「万人堂縁起」……寛文八年（一六六八）九月、熊谷家の先祖法号生岸源無居士の記した縁起の写本で、その原本は田名部常念寺に移っていた筈であるが、現存しない。その内容は「私は年来仏道を行じて来たが、その因縁によってかたま／＼諸国遊行の僧円空という者が自宅に一ヶ月ばかり滞在し、その間に自ら観音像一軀を彫り残して去ったが、大変有難い像なので一堂を建て安置しようと思った。然し独力では及ばないので多数の人々の寄捨を仰いでよう／＼目的を果し、円通寺の和尚を招き安置供養の法会をあげて貰った」という意味のことで、更に後書があり、この堂及び縁起、奉加帳一切を円通寺七世大英和尚の代に常念寺に寄附した旨を誌している。
- (5) 田名部常念寺「観音像厨子銘」……表記に「沙門円空作正観音尊像老体」とあり、その下に本像が(4)の縁起に述べられた像であること、又厨子は寛政三年（一七九二）十二月、熊谷六世又兵衛平正實によって不退山常念寺十世良慈上人に寄進されたものである旨を記す。ちなみに現在本厨子の中に納められている像は、円空仏とは全く違った作行の像で、その大きさも本厨子の像としては余りに小さい。多分いつの頃から本来の円空仏と入替えられたも

のであろう。

(6) 三蔵義経寺「竜馬山観音縁起」……義経伝説に円空を関連させて創作した、本寺の開創縁起で、円空の郷里を「越前国西川郡符中」とし、三蔵での円空留錫を「寛永頃」として最も詳しいが之等はすべて誤りである。

(7) 三蔵義経寺・観音菩薩像背面墨書漢詩

「木像本何処青樹

成仏後経幾年数

唯今は仏心木心

化度衆生得化度

寛文七戌申仲夏中旬

朝岳遊楽子(花押)」

像自体は円空仏に間違なく、台座裏面の六観音墨書種字も円空白筆であるが、この漢詩は書体や花押の形からして円空のものとは思われない。更に寛文七年は戌申でなく丁未であり、戌を戌と誤記するなど、多分後筆であろう。

(8) 弘前市立図書館「津軽藩日記」寛文六年一月廿九日条……「円空と申旅僧老人長町ニ罷在候処御国ニ指置申間敷由仰出候ニ付其段申渡候へハ今廿六日ニ罷出青森へ罷越松前へ参由。」

之は昨年夏発見された最も新しい史料で、之によって円空は寛文六年正月弘前城下におつたが、藩命によって追い出され、北海道に渡った事が明確になった。

#### b) 仏 像

(1) 下北郡佐井村・長福寺……十一面観音菩薩立像(高一八〇cm)

(2) 下北郡恐山・地藏堂……十一面観音菩薩立像(高一五六cm)

(3) 全 ……菩薩半善像(高四四cm)

(4) むつ市大湊・常楽寺……如来立像(高一四六cm)

(5) 弘前市新寺町・西福寺……十一面観音菩薩立像(高一七五cm)

(6) 全 ……地藏菩薩立像(高一七三cm)

(7) 南郡田舎館村・弁天堂……十一面観音立像(高一八〇cm)

- (8) 東郡三厩村・義経寺……………観音菩薩坐像 (高五二 cm)
- (9) 東郡平館村・福昌寺……………観音菩薩坐像 (高四九 cm)
- (10) 東郡蓬田村・正法院……………観音菩薩坐像 (高四九 cm)
- (11) 青森市油川・浄満寺……………観音菩薩坐像 (高四四 cm)
- (12) 西郡鱒ヶ沢町・延寿院……………観音菩薩坐像 (伝薬師如来像) (高四七 cm)
- (13) 中郡沖館村・神明宮……………観音菩薩坐像 (高五一 cm)

(註：(11)は他の観音像と違って宝髻がなく、一見如来像の如く見えるが、然し螺髪を刻まず毛筋を表わし、又台座背面に六観音種子を墨書するので、多分観音像として作られたものであろう。(9)は頭部が磨損した為後人によって改刻され、当初宝髻があったか否か分らぬが、地髪部に当初の毛筋の刻みが残っており、腹前に蓮台を持ち、更に台座背面に墨書種子の痕跡がかすかに認められるので、他の例から見て矢張観音像として作られたものであろう。(12)は寺伝で薬師如来と言ひ、又昔漁師の網にかかり海中より上ったと伝え「海上黒本尊」とも呼ばれているが、見た所海中をたゞよった形跡はならぬ認められず、刀痕も鋭利に残っている。只「黒本尊」の名の如く、明らかに後世のものと思われる黒が全面に塗られている。然し本像には宝髻・蓮台があるばかりでなく、台座背面には後世の墨の下に、かすかに当初の種子らしきものが認められるので矢張観音として作られたものであろう)

(二) 円空の県下滞在年次とその足跡

文献(8)により寛文六年(一六六六)正月頃、円空が弘前城下におつた事は確められたが、いつ頃やって来、どれ位滞在していたか、又その間に仏像を造つたか否かはさっぱり分らない。只「御国ニ指置申間敷由仰出候ニ付」き城下から追放された事は誠に面白い。之は当時色々な性格の遊行僧・行人等が諸国を渡り歩いておつて、中には盗みや詐欺や恐喝、又スパイ活動をするなど一般民衆からも幕府や藩からも余り歓迎し兼ねる輩が相当あつた為で、寺々で行人を宿泊させてはならぬとの幕府の禁令が出されている程である。円空より後の木喰(享保三年—文化七年)が諸国を遊行した頃も矢張同様な事情にあつて、寺に宿を頼んで断られた時の感懐を述べた次のような歌を数首残している。「行暮て、はごと(法度)もしらずこひければ、おしやう(和尚)の心、やみぢなりけり」。円空の郷里岐阜地方の伝承によると、明暦年中(一六五五—一六五七)後西天皇が円空の高徳を聞かれて、上人位と金襴の袈裟を下賜されたというが、明暦年中と言へば東北遊行以前の事であるから、津軽藩として左様な高名の僧を由なく追放する筈はあるまい。当時宗教界の一切は寺社奉行の指示によって動かされ、天皇といえども幕府を差置いて自由な行動は赦されない事状にあつたから、幕府の統制下の枠外にあつて、何処の寺院にも属さず遊行生活を送つていた円空如きものには、か様な天皇からの御下賜などとも考えられない事である。円空仏が有名社寺よりもむしろ、その由緒も定かでない地方無名社寺に多く残っているのも、彼の高邁な宗教心から発する庶民への布教活動の跡とばかり解するのでなく、幕藩体

制の中に入り得ず、社会の底辺に生きざるを得なかつた必然の結果と、意地悪く考えて見るのも確かに必要と思う。

さて寛文六年一月廿一日に弘前を追われて青森に向つた円空は、それからどうしたのであるか。五来重氏「円空伝」（昭和四三年刊）によると、（本書の出た頃は未だ史料(8)は発見されていなかった）、それから津軽半島を歩き、先記の円空仏の遺る寺々に泊りながら造像し、その突端三蔵から松前に渡り、寛文五、六年の頃北海道で布教と造像活動に従事し、寛文七年頃帰途青森県下で再度先記の遺像(1)―(7)を造りつゝ、夫々の像の遺る土地を通じて秋田に去つたと考えておられるようである。要するに(8)―(13)像は渡道前、(1)―(7)像は渡道後と、二度の造像を考えておられるのであるが、この点は果してどうであろうか。北海道有銘像の最初の年記は寛文六年六月吉日で、それ以前でもっとも近い有銘像は寛文四年の岐阜郡上郡美並村白山神社像であるから、渡道前の青森滞在は先の文献(8)と併せ考え寛文五年末から六年初頭となり、北海道有銘像の最後のものは寛文六年八月十一日で、之につゞく有銘像は岐阜武儀郡上立保村白山神社像で寛文九年、そして田名部熊谷家での造像が寛文八年九月以前であるから、帰途の青森留錫は寛文七、八年と見るのが最も自然であろう。然し県下の像が往還いづれの時に作られたかを知る文献は存在しない。所で五来氏は遺像(8)―(13)はすべて形式・様式・大ききの点でよく似通い、極めて近い時期に作られたものと考えねばならず、而も之等と同形式の北海道像と比較すると、後者がより完成された様式を示す上に、これらの像の分布が渡道前の足跡を示すものとして適当である。他方(1)―(7)像は、逆に北海道の同形式像より、様式・技法すべての点でより優れているから、之等は帰途における作と考へておられる。(1)―(7)像が北海道像より優れている点については多くの人が讃同する所であり、私も左様に見るので一応問題外として、五来氏の(8)―(13)像に対する見解には、私はむしろ逆の見方に立たざるを得ない。というのはこの類の像で五来氏が最高の出来と推奨される北海道熊石北山神社像は、私にはむしろ函館称名寺の同形像や先の(8)―(13)像が完成される一步手前の像と見る方が、より妥当と思われるからである。例えば地髪部の鉢の開き（正面から見た場合、古いもの程この開きが大きい）、北山神社像はその初期的な開きを示している）、両腋下の切込みの有無（例えば岐阜寛文四年銘像や岐阜関神野白山神社像等、もっとも初期の像と見られるものには、この切込みがない。函館・青森像では例外なく明確な強い切込みを入れてアクセントをつけ、すっかりこの部の造形が完成されている）、両袖の膝前にたるみかかっている曲線の形（北山神社像では、この曲線がもたついた鈍い感じに彫られているが、函館・青森像では迷いのない明確に固定した曲線となっている）、目鼻立ちの特徴（完成された円空仏では、鼻が短く眼・口が其処にクシャ／＼集中した全体に寸のつまつた感じに作られるが、函館・青森像ではその特徴になり切っているのに、北山神社像は比較的鼻が長く間伸びした顔である）等がその証拠として指摘出来るのではなからうか。とすれば青森県の遺像はすべて北海道からの帰途の際の造像となるわけである。尚(8)―(13)像はすべての点で余りによく似ており（材質まで）、一見何処の寺の像か区別出来兼ねる程である点、或は函館乃至は三蔵辺で、たま／＼適当な木材が多量に入手出来た際、同時に制作し、円空自身持ち運んだか、或は後人の手によって現在地に移されたかしたのではないか、とそんな想像もしたくなる程である。何れにせよ県内の像がすべて帰途の作だとすれば、その分布からして、寛文七年頃三蔵に帰り、津軽半島を歩いて



青森油川から田名部恐山に行き（油川から大湊迄陸路に遺像のない点或は船かも知れぬ）、再び青森に帰って津軽路を弘前に来、それから鱒ヶ沢に出て船か陸づたいに秋田男鹿半島に行つて、その突端の五社堂十一面観音像を作るといふ足跡にならうか。

### 三、円空と青森県

名もない一介の遊行僧として、寛文年間に県下を巡錫した円空は、果してどの様な布教活動をし、又民衆は彼に對しどの様な反応を示したのであろうか。先に挙げた諸資料から判断すると、それ程顕著な活動も反応も見られない。村林源助の「風土年表」や熊谷家の「万人堂縁起」にしても、単に円空なる旅僧が来て像を作つたり修理したというだけで、円空その人について述べる所は至つて少ない。義経寺の縁起は、この寺が円空を開山とするだけに最も詳しいが、義経伝説と絡ませた創作縁起といえるもので、その内容は、義経がその御利益によって渡道し得た観音像を三厩の巖頭に残して去つたが、後年円空がその像を発見、夢想によつてその故事を知り、感激の余り自ら木彫観音像を刻み、胎内に該像を封じて草庵を結び安置供養したという意味の事である。要するに之等の文献は仏像の來歴を説明するのが主で、それを作つた円空その人については誠に冷淡な書き方しかしていない。又現在県内で十三体の円空仏が発見されているが、先の義経寺像を除いては、どの一つも円空作として特別の信仰を集めて來たものはない。鱒ヶ沢の像は「海上黒本尊」といふ特殊な名で呼ばれ、古くから土地の漁師に信仰されて來たらしいが、円空についての口伝は皆無である。又この地方には「黒本尊」の名で呼ばれる海上安全・大漁祈願等の為の像が他に数体あり、決して本像が特殊な存在だとは言えぬのである。之を要するに円空は、天台修験的な遊行僧として、むしろ自己の修業の方が主であつて、布教の面での積極的な民衆との触れあひは、少くとも遊行の途次の青森では殆どなかつたものと思ふ。只之も自己の仏道修業の為、そして半ば一宿一飯の札をも兼ねて造り与えた仏像が、当時滅多なことで仏像など入手出来なかつた民衆に有難がられ、その意味では布教の効果を發揮したと言える位のものであろう。先の(1)―(7)像は大体巾五十 cm 厚さ十五 cm 高さ百八十 cm 程のヒバの厚板で木心部を除いたものを使つているが斯様な立派な材が、独力でそう簡単に旅人に入手出来ようとは思われぬので、其処に民衆の協力が予想されぬではない。然しこの場合も仏像が有難いのであつて、円空は果して有難い人だつたかどうか。現に県内には誰が作つたとも分らぬ江戸時代の民間仏が、相当多数残つており、その中には県内在住の僧侶の作つたものも勿論多いが、又同一人の作である事の明瞭な遺品が北海道にも相当数あり、その作者は矢張遊行僧であろうと考えねばならぬものもある。兎に角江戸時代には、斯様な遊行造仏僧が多数あつて、諸国を渡り歩いていたものらしい。円空や木喰はそれらの中でも特に行動範囲が広く、造像量もずば抜けて多く、又特に個性的で優秀な仏像を造り出した人達であつた。

（全円空仏の中にあつての青森県円空仏の様式的位置づけも、当然行わねばならぬ所であるが、紙面の都合上省略した）

# ハイデッガーにおける 「良心」の倫理的構造

斎藤俊哉

## はじめに

ハイデッガーの名著「存在と時間」(Sein und Zeit)は倫理学の書ではなく、基礎的存在論としての現存在の分析が試みられているだけです。しかしそこでは、通俗的良心解釈に鋭い反論が加えられ、良心の実存論的構造について詳細に述べていることを基礎として、ハイデッガーにおける「良心」の倫理的構造について考察したいと思う。

### 一、良心の実存論的構造

#### A 通俗的良心解釈に対するハイデッガーの態度

ハイデッガーは一般の良心解釈を通俗的良心解釈として、彼の実存論的解釈と区別しています。そして彼の良心解釈に対する抗議として、通俗的良心解釈を次の四つに分類して、それぞれに批判を加えています。(S. u. Z. S. 290)。

- (1) 良心は、本質的に批評機能をもっていること。
- (2) 良心は、いつでも一定のすで行なわれたか、でなければ欲せられた行為に対して相対的に話すものである。
- (3) 良心の「声」は、経験的に、現存在の存在に、決してそんなに根本的に関係していない。
- (4) 右の解釈は、良心現象の根本的な諸形式すなわち良心に「咎あること」、「咎めないこと」、「叱的」(Vigenden)良心と「警告的」(Warnen)良心の形式に考慮を払っていない。

第4の抗議に対して、「咎めるといふ」良心は、既に何か罪を犯したことが前提となります。しかし、私達は既に責めの状態にありますから、私達は過失を犯し得るのであり、また良心に咎めることがあり得るのです。また「咎めない」ということは、良心の忘却であって、全く良心現象ではないとされています。警告的良心は、意欲された行ないを回避しようとするものですが、回避するとかしなく言うことは、既に(ひと)が責めある状態へと呼び出されることよってのみ可能であるとしています(S. u. Z. S. 290~2)。

第3の抗議に対して、これは日常の良心経験が、責めある状態への呼び出しを知らないために起る抗議で、現存在が日常的に転落の状態であり、良心の声から逃避していることを示すだけで、決して良心の声が現存在の存在に本質的に属さないことの証拠にはなりません (S u. Z. S. 292~3)

第2の抗議に対して、この呼び声の経験が、呼び声をして完全に呼び出させているか否かが問題となります。通俗的良心解釈は、事実に訴えていると考えられますが、その〈ひと〉としての非本来的な考え方により、呼び声の開示範囲を制限してしまっているのです。それ故本来の呼び声は、現存在の責め在る在り方を呼び出すのであって、単に実現された行ないに関係するものではありません (S u. Z. S. 293)。

第1の抗議も当りません。この抗議もある点では真実に触れていないかも知れないが、批評的機能によって良心は、直接の行為にいての指示は与えません。それは積極的にも消極的にもです。良心は、現存在を本来的な在り方へと呼び起すのです。それ故良心はむしろ、実存的な意味では最も積極的なものを与えるのです (S u. Z. S. 293~5)。

以上のようにハイデッガーは、通俗的良心解消が「良心」という事実を論争したり、現存在の実存のための良心の法廷機能が様々に考慮に入れられたり、「良心が言うところ」のものは多様に解釈されると言われたりすることは、良心という現象のうちに、現存在の根源的な現象が存することが必ずしも十分に証明されなかった場合に起る、と述べています (S u. Z. S. 298)。それは「存在論的に適切に了解させることによって、どうして良心の呼び声の根源的意味に戻るように命ぜられるか」(S u. Z. S. 295)ということと、「現存在の転落的な自己解釈という限界づけられた状態」(S u. Z. S. 295)から出ているのであって、「良心経験のうちに保たれている現存在の実存的な『道徳的性質』に関して何かが評価される、というような誤解に基づいている」ためです。しかしハイデッガーは、「事実的な実存的なもろもろの可能性……の実存論的構造を説明すること、主題としての実存論的人間学の課題の範囲」(S u. Z. S. 301)と考えており、このことは、彼の良心解釈と倫理的考察を妨げないとして見えてよいでしょう。

## B 良心の実存論的構造

「現存在は、〈ひと〉のうちに見失われているので、現存在は、まず自分を見いださねばなりません。そもそも自分を見いだすためには、現存在は自分自身を、その可能な本来性において、示さねばなりません。その為には現存在は、かれが可能性にしたがってそのつどすでに存在するところの、自分の存在可能な証言を必要」とします (S u. Z. S. 268)。その証言が「良心の声」(Stimme des Gewissens)です。この良心は、現存在の現象として目の前に現われたり在ったりする事実ではなく、「現存在の在り方のうちにだけ存在し、事実として、ただ事実的な実存とともに、またそのうちにおいてだけ示され」(S u. Z. S. 269)なのです。この良心によって現存在の日常性が非本来的なひとへの転落であるとすれば、そ

ここらどのようにして本来的な「終りへの存在」(Sein zum Ende)であることを理解すること、則ち事実に転落へと投げだされている現存在が、そこから存在論的に脱却しようとするからです。この存在論的企投の契機は、「先駆」(Vorlaufen)において認められ、現存在はあらゆる瞬間に死へ先駆です。先駆は、現存在に対して転落的な自己疎外を暴露し、彼をその固有の自己可能性の前へと連れていくのです。しかもその自己を、死への自由において顕わにします。このような存在論的投企を存在自身から実証するのが、「良心の声」になりません。それ故「良心は、何ものか etwas」を暗示する、即ち暗示「する」ので、この「暗示」「開示」は、良心の形式的性格であるとし、それを良心の「呼び声」(Ruf)と名付けています。以上の、良心の実存論的解釈が、通俗的良心解釈が一定の限界内で了解して良心論として概念化されているのとは、異なることをハイデッガーは明言しているのです(S. u. Z., S. 269, 290~3)。

## 二、良心の倫理的構造

A、呼ぶこととしての良心

呼び声としての良心の特性は、単なる心の中に現われた形でも、音声を発して知らせることもなく、〈暗示すること〉(Zu verstehen - gehen)です。呼び声とは、「日常的に平均的に配慮している〈自分をいつもすでに〉了解している働き(Sich-immer-schon-verstehen)のうちで、現存在に触れる」(S. u. Z., S. 272)「*なぐさ*、即ち自己〈ひと〉自己」は呼びかけられるのです。何を呼びかけるのか、それは「無」(Nichts)です。良心は、「ひとりでもいつも沈黙する」(S. u. Z., S. 271)という状態で語っています。それ故、良心は呼び声であり、「呼び声は、ひと自己を、その自己のうちに呼び戻す」(S. u. Z., S. 274)のです。なぜ現在在は、呼びかけられなければならないのでしょうか。これは、先に「転落の在り方からの呼び起し」として捉えました。この転落の在り方は、現存在が被投性を避けて〈ひと〉という思い違いの自由の気安めへと逃げこんでいることであり、「無に対して、最も自己的な存在可能への不安におののいて、気味悪さを日常的に蔽っている」(S. u. Z., S. 276)のが、世界・内・存在である現存在の転落の在り方です。即ち、生きることへの不安や気味悪さから逃れようとする思い違いや自由の気安めが、現存在の全体性を見失っているのです。

良心は、「現存在の自己を、〈ひと〉への見失いから呼び起す」(S. u. Z., S. 274)のです。即ち現存在の転落の様態からの、呼び起しです。それは共同現存在である他人からの呼びかけではなく、「良心のうちで、自分自身を呼び」(S. u. Z., S. 276)「その呼び声は「私(現存在)から現われて、私(現存在)を越えてゆく」(S. u. Z., S. 276)」、即ち現存在そのもの実存的可能性の中に、現存在自身が真に本来的であり得ることを示し、それに向わせるのが良心の声であり、そこに現実からの超越の意味があります。これをハイデッガーは、「関心の呼び声としての良心(Das Gewissen als Ruf der Sorge)」

と名付けています。この呼び声によって初めて現存在は、最も自己的な存在可能に向って、自分自身を企投できるようになります。そしてまた、現存在がその実存の根源において *Sorge* (関心) である、ということが良心の呼び声の存在論的可能性なのです。

しかし良心現象は、この呼び声が現存在によって正しく聴き取られ、本来的に了解される時、はじめて「全き良心休験」(S. u. Z. S. 279) が理解されるのです。呼び声に従ってくる本来的な呼びかけの了解は、決して良心現象に付属するものでなく、呼び声と同様に現象の全体の現象を構成する必然的な契機です。そして呼び声が、私達に理解するように与えているものこそ、「責め」(*Schuld*) なのです。

## B 責め (*Schuld*)

「責めあること」(*Schuldsein*) は日常的には、「借りをもって」という意味の「責めあること」(S. u. Z. S. 282) で、何かを返さなければならぬ、何事かの誘引となっていることを意味しています。

しかし「責めあること」の形式的実存論的観念においては、他人は問題でなく、「非によって規定された存在の根拠であること」(*Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein*)、即ち「非性の根拠であること」(*Grundsein einer Nichtigkeit*) (S. u. Z. S. 283) と「ハイデッガーは規定しています。それは、現存在そのものの関心として、常に自己の「事実 *Dass*」であり、自己自身の存在可能の重荷、即ち「現存在がそれに引き渡されて、真の実存」(このような存在する存在するものとして、ひたすら実存できるこのような存在するものとして) として、現存在は実現しているがら存在可能の根拠」(S. u. Z. S. 282) で、あらゆる罪や責任はこの根源的な負い目(非)を根拠として可能で、その重圧の中に安らぎを得ています。しかしこのように、自己自身の根拠をおかねばならない自己に最も固有な自己の存在である根拠を自由に支配しえない、という被投性が、非の実存論の意味です。<sup>11)</sup>

更に、「現存在は実存しながら、その根拠」(S. u. Z. S. 282) であり、現存在は可能性から自己を了解しながら被投的な存在者で、実存的投企において他の可能性であることを放棄しています。即ち投企は、被投的投企として根拠ある非性によって規定され、投企自身として本質的に非です。この意味の非性はその実存的可能性に対し、一つの可能性の選択の中に在る現存在の自由(他の可能性が選ばれたのでないこと、また選んでもできないこと)に属しています。そして被投性の構造においても投企の構造においても、本質的に非性が存在します。それ故関心自身がその本質において、徹底して非性によって貫かれているので、現存在はその実存において非性の非的根拠即ち責めある存在なのです。しかしこの非性は、現存在が十分に進歩発展したなら、即ち現存在の本来的投企において除かれる暗黒な性質です(S. u. Z. S. 282)。

「責めあること」は、現存在が気味悪さから「実的・転落的な(ひと)として自分自身を、その存在可能にまで呼び起す「関心 *Sorge* の呼び声」です。

現存在がこの関心の呼びかけを正しく聞くことは、その最も自己的な存在可能の中で自己を了解すること、即ち自己の最も自己的な「責めあること」を  
目指して呼びかけられているのです。このような呼び声を了解することが、「良心を〓もとうと〓欲すること」即ち「良心をもつことが最も自己的な  
責めあること」にとって自由存在として選ばれ」（S. u. Z. S. 298）なのです。それ故現存在は、その選ばれた存在可能からの最も自己的な自己を自  
己みずからのなかで行動させること、即ち責任あるものとして存在し、その内部では「善（咎めない良心）」である実存可能性が成立しています。ハイ  
デッガーは、本質的な「責めあること」は、「道徳性一般とその事実に可能な派生形式、即ち現実の罪過や苛責にとつての、可能性の実存的制約」（  
S. u. Z. S. 296）であつて、道徳性は自己自身のために根源的な「責めあること」を前提としているからだ、としています。それは実存論的には、個  
々の罪過や違反が発生する前に、自己は実存の根底において、良心の呼び声の不気味さが現存在を最も自己的であり得る可能性のため、最初から責めら  
れねばならないのです。ここにハイデッガーの良心の、倫理的構造の根底が見出されます。何故なら良心の呼び声は、常に自己自身の存在の根拠に対し  
て、直接「非性」という負い目を呼びかけるからです。

### C 良心は何を証言するか。

良心の証言は、「責めあること」にまで予め呼びかけて呼び起すことです。（良心を〓もとうと〓欲すること）である本来の呼び声の了解、即ち「この  
最も自己的な自己を、その（責めあること）におけるかれ自身の（みずからの〓うちで〓行動〓させる）ことは、現象的には、現存在そのもののなかで  
証言された本来の存在可能を表現」（S. u. Z. S. 295）しています。存在可能であることは、この可能性のなかで実存していることにおいてだけ了解  
されています。（良心を〓もとうと〓欲すること）のなかにある現存在の開示性は、不安の情態性、最も自己的な「責めあること」への自己投企として  
の了解の働き、および前述の沈黙としての語りによって構成されているのです。これらの契機を通じて、良心によって証言されてくる卓越した本来の開  
示性、即ち沈黙しつつ不安に対処しながら最も自己的な責めを負おうとする自己投企が、覚悟性（*Entschlossenheit*）です（S. u. Z. S. 296-7）。  
（良心を〓もとうと〓欲すること）は、このような「責めあること」のために覚悟を決めることです。良心の呼び声は、もしそれが存在可能にいたるま  
で呼び起されるならば、何んらの空虚な実存理想をもつものでもなく、情況のなかへと先に呼びにゆくのです。このように「正しく了解された呼び声の  
実存論的な積極性、呼ぶことの傾向を以前の負債や罪過に限ること」（S. u. Z. S. 300）ではなくなっています。覚悟性としての呼びかけの了解の実  
存論的解釈は、「良心を現存在の根源に含まれている在り方」（S. u. Z. S. 300）として開示します。それ故（良心を〓もとうと〓欲すること）は、  
「最も自己的な責めあることへと呼びかける用意がある」（S. u. Z. S. 307）ことを意味します。この責めあることは「そのつどすでに事実的な現存  
在をば、すべての事実的な罪過の以前やその消滅以後にも規定」（S. u. Z. S. 307）しているのです。覚悟を決めることによってそのつど確実なこと

は、「自分独自の存在可能な無規定性は、死への存在において初めて全てが残りなく明らか」(S. u. Z. S. 308)になります。そして死への無規定性は、「不安において根源的に開示」(a. a. o.)されます。このような根源的な不安は、覚悟性を自分に要求しようと努めるのです。不安は、「現存在が自分自身に引き渡されているという、すべての蔽い隠しを剥ぎとり、無のままに連れて」(S. u. Z. S. 308)行くのです。その無Nichtsが、現存在をその根拠において規定している「無という(こと)非性」(Nichtig Nichtigkeit)を顕わにします。しかもその根拠そのものが、死へ投げ出されていること〔被投性〕(Geworfenheit)として、在<sup>ε</sup>」(S. u. Z. S. 308)のです。この非性は、「責めあること」における「現存在のこの存在、すなわち現存在の被投性を構成している無」を意味し、実存論的には「(現存在は自己でありながら、自己として被投的な存在するものであること)」(S. u. Z. S. 285-6)と同一の非性であって、ひとつの可能性の選択のなかにおける現存在の自由としての非性です。そしてそれは現存在の根拠であり、根拠は常にその存在が根拠であることを引受けねばならない「存在するものの根拠」(S. u. Z. S. 285)なのです。

### 三、良心の倫理的構造

さて良心とは、呼び声です。この呼び声によって開示されるのが、私達が、常に責められるべき存在であることを蔽い隠して、単なる(ひと)へと没入してしまっていることへの「責め」です。そしてこの「責め」こそが、自己に良心の呼び声を理解させようとしているのです。この「責め」の形式的実存論の規定が、「非性」です。良心の呼び声はこの「責め」によって、現存在の存在の根拠である「非」、即ち死へと投げ出されてあることを沈黙という関心の状態で語りかけます。自己が「死への存在(Sein zum Tode)であることを「良心を」と欲する」良心の呼び声によって気付かされ、それに向って最も自己的な責めを負おうと覚悟したときに、初めて本来の道徳性が成立することになります。それ故ハイデッガーが、通俗的良心解釈を批判するのは、通俗的良心解釈がその根底に、存在の根源にせまろうとする態度に欠けていることに対してではないでしょうか。そのため覚悟によって、現存在の真の「責めあること」が浮彫りにされ、「他人において責めあるようになる」(Schuldig werden an Anderen) (S. u. Z. S. 282)という性格が出てきます。これは他人が自己の実存において、脅かされ誤って指導され、ないしは破壊されていることに対する自己自身の責任であり、他人と共に存在している共同存在としての自己自身に要求される責任であります。ここに現存在に対する責任、即ち「倫理的要求」(Sittlichen Forderung)が要求されるのです。

(ひと)として転落している現存在の良心行動は、(ひと)の単なる好奇心から派生したものであります。なぜならその良心行動によって、自己の本来的な実存からの逃避であるからです。真の良心は、自己自身が「良心を」と欲することによって、存在するものの真の根源へと向けられるべきものであって、自己の本来的可能性への覚悟において、倫理性は自己自身において、根源的な(責めあること)を前提として、はじめて良心による行動

がそこに展開されるのです。それ故、ハイデッガーの実存論的良心解釈は、通俗的良心解釈の更に根源的な解釈であって、良心の倫理性は実存論的良心を根底としてはじめてその全構造が成立するのではないでしようか。

(1) 三宅剛一編 「現代における人間存在の問題」 二六八頁参照

(2) 金子武蔵編 「実存と倫理」 七二頁



# 「天皇制ファシズムと庶民意識」

静岡県立島田商業高校

二 唐 資 朗

藤田省三が「だれも本気で天皇制を信仰していない。だれも本気で天皇制を問題にしない」①と語る庶民意識とか、羽仁五郎が「はっきりものをいわないことが、とくになにか意味のあることのようにうけとられている日本のオブスキュランティズムが日本では、いまだとくに天皇制を中心として組織されている」②とかいう庶民意識とは、いったいどのような形で形成されたのであろうか。それは村共同体の変容を概観することによって少なからず理解されるのではないだろうか。

村共同体秩序は「祭」によって機能してきた。即ち「祭」は稲作の労働生産の中から生み出されたシャーマンの要素を持ち、その再生産の中から神人合一観（神統主義）を生起させ、「祭」を行う中で村共同体の自給自足経済の慰安と平穏とを願うかたわら、努力||報酬観念（自給自足主義）を生成させた。そしてまた「祭」の運営上、共同体の労働再生産に不可欠の知識と経験をあわせもつ長老主義を現出させ、その「タテ」の統制関係が「家」にもち込まれて、家族主義を生み、そしてこの家族主義が「祭」の行事を通して家格家柄という観念（身分主義）を形成させた。村共同体は以上のような五つの原理③でもって機能していたと思われる。この五原理は、村共同体という閉鎖的地域を統制するために心情的統合様式、換言すれば、精神主義的要素による統合様式が支配的で、それは神人合一観や努力即報酬を伴うのだが、飽くまでも神の啓示に左右される感覚的非合理性を根幹とするものであって、長老主義もシャーマンの要素から超越するものでなく、一面合理的生活の知恵的知識と経験も「下から」の革新的要素をもちえずして、忠実に伝統を保守しようとするカリスマ的要素を孕む傾向にあった。従って家族主義も身分主義も、神人合一観を基点として運動していたから、両者は共に精神主義的側面から免れることは出来なかった。このような村共同体は時代によって推移変化を認めることが出来るが、しかしそれは共同体自身の崩壊をもたらすものではなく、貨幣経済の出現が崩壊を決定的にしたと思われる。特に近代に入って生産と消費、貨幣収支のアンバランスに立脚した貨幣経済が流布するに至って、閉鎖的共同体はその経済圏を拡大することになり、階段的分化の激成を伴って崩壊せざるを得ない状態になっていた。こういう状態を通して、「祭」によって行われていた実質的村の機能は消滅する結果になった。しかしそれは飽くまでも表面的な機能の停止であって、庶民の心情として培った内的「祭」の機能はその相を変えて日常生活の中に残存することになった。例えば現代の労働者たちによく見かける精神主義的労働観、即ち努力（仕事に対する天職意識）が貨幣価値の問題を問わない報酬（あてがい扶持）に甘んずる意識とか、あるいは経済的闘争の中で「互いに相憐み相救うの

情」とかまきさに「なんか時勢上とでもいうような一種の力を含んだものとしての観念」④に宥容していた。そしてこれらの意識は逆に「故郷」を失った庶民の「故郷」である村共同体を思う憧憬心情に転化するものであった。貨幣経済は統一体としての村共同体を一気に疎外された社会に変容させて行ったといえる。その疎外された社会は、ヨーロッパの如く「開いた社会」固有の競争的進歩の理念、即ちヨーロッパの近代化社会への開幕が経済的、政治的側面、そしてまた思想的理念の面において封建的遺制への連带的対抗という形で現われたのと異なり、村共同体が経済的拡大と精神的人格の分裂の動的不安定な開放的無定型な社会との中から、闘争と勝利によって静的な共同体秩序に回帰したいというロマンチズムに変容していたと思われる。それは西欧の神人隔絶教の個人主義的自由、即ち自己の真理を見極めようとする自己肯定とその不安感とから神への超越を果たそうという自由観が、他者との連帯感を確立して行くものと異って、神人合一観に根ざす日本独特の自由観⑤にも見ることが出来る。即ち自己否定を通して他者との静的融合を計るというロマンチズムでもあった。このように村共同体の意識は貨幣経済を通して急速に変容して行っていた。所がその相を爆発的に変化させたのは一方では資本主義経済の、他方では天皇制ファシズムの出発点をなした明治政府の開幕にあったといえよう。

明治政府は国家の原理を「政治権力の装置 (Apparat) 乃至特殊政治の制度として構成しようとするものであり、他は国家を共同体に基礎づけられた日常的生活共同體 (Lebensgemeinschaft) そのもの乃至はそれと同一化 (Identifizierung) できるもの」⑥とし、そしてそれらを癒着し発展させようとした。このような政府の意図することは息つく暇もない近代化を果たすために、資本の本源的蓄積を強行する意味を含んでいたが、所が西欧の資本主義経済の矛盾をそのまま、持ち込むにあたって、それを隠蔽するためにあらゆる策が強行しなければならなかった。例えば伝統的一系性と家父長制の一体性を秩序原理とする「家」観念の再発掘の試み、その強化のための教育政策⑦そして特に日本特有の「自主的特権に依拠する封建的Ⅱ自分的中間勢力の抵抗の脆さ」⑧の利用とか、その他あらゆる機関を利用して、ついに天皇制ファシズムを結晶させるに至るのである。明治政府はそういう意味で、国民の伝統的弱点(それはそれで長所たりうるのかも知れないが)を巧妙に利用しながら、政治的非政治化を試みることによって、非政治的領域を政治化⑨しようとするものであった。先きにも見たように国家に対する社会は貨幣経済の不安感に満たされ、故郷に回帰したいという心情に変化していたのだが、それが、国家権力とどのような形で融合して行くのか次に見てみよう。

(1)もう一度疎外された農村地帯を復興すること⑩が(2)祖国と命を一体化することに結合し、あるいは、(3)「故郷」は理想の相に止めて新世界を建設することによって「故郷」を再現する。この三つが不可能であるならば(4)徹底的に疎外された情民になり下がるか、という四つの道がそれぞれ庶民の心情に離散結合して現われているということである。これらの四つの意識の分裂過程がまた天皇制ファシズムへの強大化する過程でもあった。先ず第一の農村復興意識は、政府の地方分権政策と軌を一にして、村共同体に伝統的にあった多数決の原理⑩と融合して、いたずらに裏工作に走りがちとなり中央集権化の先取りムードに発展する傾向にあった。即ち社会の分極化の危機意識は世界観の分裂を促がし、経済的变化とか政治的变化としてそれを捉ええずに

たんなる社会不安としての漠然感として受けとられていたから、農村復興は「祭」を通しての整合性を融合する過程の裏工作の中に繰り込まれて「高等遊民」の暗躍の場と許す結果に陥っていた。逆にいえば政治権力における秩序感覚を共同体における秩序統合様式たる「内うち」で解決しようとする伝統が生き続けていたからこそ、暗躍の場に変貌したにちがいない。このような非政治的なものを政治化する傾向は自給自足主義、長老主義の秩序と対応する部落意識からくる「けがれ」の意識にも見られる。即ち第二の祖国と命を一体化しようとする心情と関連するのだが、神統主義と天皇制との結合政策を「けがれ」意識をもって「アカ」の「けがれ」を増強させて容易に受け入れさせ、庶民心情を「故郷」に回帰させながらも「自由」観でもって「故郷」に回帰したいという心情をカバーする。この自由観は、「故郷に錦を飾る」（立身出世）という形で現われる。換言すれば、第三の新世界建設（侵略移民）に連らなる。経済的には「奢侈と過剰」<sup>⑧</sup>政治的には上級価値への接近による権力の把握<sup>⑨</sup>として現われる。このような特殊な自由観は、日本独自のものであるのか、あるいは神人合一観に由来するのか、これからの研究課題といえよう。とにかくそれは政治権力の「近代化」政策と関連する植民地支配の権力者の意識と結合するものであった。このように権力者への接近意識は自己犠牲の精神の中にもみられる。即ち大抵のそれは無条件的相の中から成立したものでなく、「祭」「家」の永遠性に対する保障の中から生まれたものであったが、このような自己犠牲の精神は、特に小市民階級、あるいは中間層<sup>⑩</sup>に顕著なのであるが、官僚主義、巨大財閥に対する反感から、逆に自己の永続性とか、一家の安寧とかいうムード的観念化から生成したものであった。それは国家⇨天皇に対するロマンチズム（みやび、おおらかさ）の中から生まれたものであった。<sup>⑪</sup>所がいったん国家という巨大な枠内にその観念が戦争を通して強制されると希薄化され非合理化される。「いちかばちか」「勝てば官軍」「最悪事態」等は「正義は勝つ」という観念を、奇妙な交錯を伴って悲憤的ヤジ馬的発想に化し、ロマンチズム発想とそれとの両極を往復する微妙な心理過程を示すものであったと思われる。このような状況で、国家の滅亡の問題に直面するに至って、国家の滅亡よりも、自己のそれをいかに最小限に喰い止めるかという観念が先取りムードとか、既成事実を疑問なく認識するとかによって、「現実」は自らが創造するものとしてではなく、「作り出されてしまったこと」あるいは「どこからか起って来たもの」<sup>⑫</sup>という形に変形する傾向を生ずるに至る。ここに軍国支配者ばかりでなく庶民一般にも「無責任の体系」<sup>⑬</sup>を現出するに至った。ここに庶民一般の情民化傾向を見ることが出来る。

簡単に庶民意識の変貌を政治権力とそれに伴う資本主義経済の側面から見たわけだが、「祭」を中心とした素朴な村共同体秩序感覚を急激に変化させたものは天皇制ファシズムを標榜する時の政治権力者であった。庶民意識が権力に悪用される要素が充分あったとしても、そのものには責任はないだろう。ただ政治的枠内に組入れられた庶民意識が、政治体制の「相対的絶対者」と化す所に問題があり、「倫理的意志の具体的命令を行えない相対的絶対者」と化す所に天皇制ファシズムの悲劇があったと思われる。そういう意味から冒頭の藤田省三、羽仁五郎の言葉は、私達に深く考えさせるもので

あると思われる。

- 注1 「天皇制について」『現代の発見』所収 九二頁参照
- 注2 「明治維新史研究」まえがき 二頁
- 注3 神島二郎「近代日本の精神構造」二四頁
- 注4 神島二郎 前掲書 五〇頁
- 注5 中根千枝「タテ社会の人間関係」一六九頁  
神島二郎 前掲書 四二頁以下
- 注6 藤田省三「天皇制国家の支配原理」一〇頁
- 注7 福島正夫「日本資本主義と『家』制度」  
川島武宜「イデオロギーとしての家族制度」をそれぞれ参照せよ。
- 注8 丸山真男「日本の思想」四四頁
- 注9 藤田省三 前掲書 五頁
- 注10 鹿野正直「戦後経営」『思想』十一号 一九六七年  
丸山真男「現代政治の思想と行動」四四頁  
柳田国男「笑いの本願」『定本柳田国男全集七』所収 七〇頁以下参照。  
「祭」を通して「百鬼の境地」を述べているが、恐らく村共同体の全員一致は、主体を殺した情緒的なものであったと思われる。
- 注11
- 注12 神島二郎 前掲書 六一頁以下
- 注13 丸山真男「現代政治の思想と行動」二六頁以下参照
- 注14 丸山真男 前掲書 六三頁以下 七〇頁以下
- 注15 奥野健男「天皇体験について」『現代の発見』所収 一一二頁以下
- 注16 丸山真男 前掲書 一〇九頁
- 注17 丸山真男 前掲書「第一部」を参照
- 注18 藤田省三 前掲書 三二頁以下

## 齋藤武雄先生の思い出

# 想　う　こ　と　ど　も

―齋藤先生をおおくりするにあたって―

亀　尾　利　夫

こうして、今、考えてみると、いつの間にか、哲学教室では齋藤先生に  
ついで私が早くからいる人間ということになってしまった。大学を出たば  
かりで、何も分らぬ私が弘前に来たとき、齋藤先生は、当時既に亡くなっ  
っていた私の親爺のようなお年に思われたのだが、四十五・六のお年だっ  
たわけである。今では私とも、四十二になつてしまつた。その間、ほぼ二  
十年である。

誠に我假勝手を助手であつた、と私は思っている。しかし、先生はきつ  
く叱り、たしなめるといふことをされなかつた。むしろ、励まされること  
意を注いでおられたように思われる。こうして、二十年近く、御指導、御  
鞭撻をいただてきた。この折に、心から御礼を申し上げたい。

また、間接的に、種々教えられることも多かつた。

どなたもよく御存知のように、先生は、大変な勉強家である。年に、最  
小一つは纏めあげることが期して、勉強してこられたように思われる。そし  
て、それを教室の同僚、後輩の皆に期待されたのであろう。哲学教室で  
は、「人文社会」「文経論叢」のいずれの号も、皆が論文を掲載する権利  
をもつように計画されてきた。その事の是非については色々な考え方があ

るであろうが、先生の期しておられたところと無関係ではないように思わ  
れるのである。御自身、現在のこの面倒な時期の学部長として、繁忙の極  
にあつてさえも、研究に、翻譯に寸時を惜んでおられるようにおみうけす  
る。

その間に「弘前大学哲学会」の創立の中心的な仕事をなさり、「哲学会  
誌」の再刊を実現された。

また、近頃折々に出てくる、大学・学部面の面倒な諸問題に対処されるに  
あつて、原則、ないし、筋を重んじられ、慎重に粘り強くやつていかれ  
る、先生の基本的な姿勢には、敬意を覚えつつ、力強く思ったものである。  
色々と思ふことは多い。だが、何よりも、先生も長い教育のお仕事に一  
の区切りをつけられ、今後は読書三昧の日々を送られることになつたわけ  
で、私は感謝の心をこめて、お慶び申し上げたい。この二十年、御苦勞の連  
続であつたとも思われるのだが、この一年の御苦勞の程は、例年にないも  
のがあつたとお察ししている。本当に御苦勞様でしたと申し上げるとも  
に、今後、先生には、心穏やかに、読書に、思索に、一日一日を楽しませ  
んことをお祈りしたい。

# 先生との二十三年

川口光勇

精神の空洞的な軍隊生活、特に広島島の被爆体験を経て復員した私は、昭和21年6月青森師範学校本科に入学をした。

当校は震災に逢ったために、各地区分散の教育が行なわれた。私の属した地区は、現在の八戸市三条小学校であり、この会場において齋藤先生の哲学の講義が行なわれた。

その最初の授業の印象は、漆黒の髪をし肩幅の広い磐石のような体格をし、胸底から溢れ出る言葉をもって深い思想を語りかけて来るような声、達筆の板書をする先生である。何にもまして、先生の真実を明らかにし、善を求めて止まらない心情性と人間の魂の拠り所としての理性についての授業内容に接した時、私は始めて哲学に対する関心と人間に対する信頼感を与えられた。

当時の先生は、生徒達と一語になって校舎の中庭で砲丸投げ、円盤投げをなさっておった。当時私は学寮長や生徒会役員をした関係上、よく先生に接する機会が多かった。先生は、私達生徒と積極的に話しを求め人間的接触をなされた。先生は、どんな生徒に対しても誠意をもって接し、良く生徒の特色を生かす方向にもって行かれた。

さらに私は昭和26年に文学部部に編入学をし再び先生に接し、ヤスパース著 (*Die philosophische Glaube*) の演習に参加をした。この演習に、先輩の栗野兄と同僚の菅正兄が参加した。時折伊東先生や亀尾先生もこの演習に参加なされたこともあった。当時はヤスパース哲学に対する学術研究書も乏しい時代であった。演習終了後栗野兄や菅兄と三人は、公園や月宿屋において、ヤスパースの「信仰内実の空間の開明」について討論し合

う事、度々であった。

この当時の先生は時折り眼を充血なさっておった。今思うと当時の先生はヤスパース哲学の核心である「絶対的意識」の構造の解明に全精魂を傾注なさっていた大事な時期であったと思う。昭和36年に出版された大著「ヤスパースにおける絶対的意識の構造と展開」第二篇第三章の中にそれが展開されている。

さて話の前にもどるが、栗野兄や菅兄の卒業論文は共にヤスパースの「哲学的信仰」の著者を中心としたものであり、私のものは「真理についての著書の中に展開されている「包括者の相互関係」のそれである。三人ともヤスパース哲学のものを研究テーマにした関係上、互いに逢うたび毎に討論をくりかえした日々が昨日の出来ごとのように眼前に浮かぶ。われわれ学生は、訳書もなかったので、齋藤先生の演習には、毎日参加し、くい入る様にして、先生のお話しをノートに取り、議論のための又は卒業論文のための素材を求めあった。

私は大学卒業した昭和29年4月から昭和44年2月6日のヤスパースの「実存哲学」の演習の日に至るまで、当大学の聴講生として齋藤先生の御指導を受けた。私はそのお蔭で、哲学専攻生の大学生諸君達とミット・ルーネン出来たことは、何よりも得難い財産であると思っている。

私は二十三年間先生の授業に接して感じた事は、学問に対して極めて厳格であり、一字一句の訳に対しても正確さをきし、誠実さをもってわれわれ学生に対して接して来られた。

先生は一面的なものをお断じすることはせず、常に開いた態度をもって学問

## 十年一昔

に教育に望んでおられた。私はヤスパースの著書「弁明と展望」の中の「私の哲学への道」の論文において「スピーザノ人生訓として慎重に *Cauter* (*vorsichtig*) という言葉が、その時代の一つの慰めであった」(S. 58)と云う様に、先生は常に慎重に物事の本質を洞察され判断なさるの、まさにヤスパース哲学の碩学者であると共に実践者である。それは私には包括者思想の実践者であり具現者であると思われる。私はこの様

早いもので、学窓を出てもう十有余年になる。当時の弘大は、まだ旧制弘高の校舎をそのまま使い、先生方にもそのまま新制大学に残られた方々が沢山おられて、小じんまりした家庭的な雰囲気のある大学であった。学生の中にも弘高から転学された人達が寮生として多く居残っていて、陰に陽に影響を受けた。

当時、私の入学した二十六年は、まだ戦後の傷手から物心両面で本當に立直ったと言えず、貧しい学生達が学生服もまともに着られず寮にたむろしていて、旧軍隊使用の銅葉桶とか称される桶に入った味噌汁を暖っていた。絵描きになろうとして、芸大にゆく準備をしていた世事に疎い私が、西も東もわからぬままに文理学部にご厄介になったもので、あちらこちらと随分お世話になってしまった。特に理科から哲学に転向する時は、多くの先生方のご援助を受けたし、主任教授の斎藤先生からは大層ご尽力をいただいた。途中で上京しようかと思ったりしたことがあっても、ついそのまま居残ったのは、哲学研究室の先生方のあたたかい教育愛に惹かれて、次第に真理への道にひきこまれたからに他ならない。当時、医学部へゆく為には文科から理科への希望者も少なからぬ頃、逆に文転した私は、周囲か

な先生に對して限らない畏敬の念にかりたてられる。

先生が又哲学研究会の生みの親として御活躍なされたことは、われわれの片時も忘れられないことである。

先生の御退官は、私共にとつて誠に惜しいが、しかし先生の魂は、われわれの心の中に生き続けている。先生の御多幸を祈つて筆をおく。

今 井 日 出 夫

ら見れば変人とも見えたりが、不思議な心の安らぎを得て、専門二年間の講義は何れも楽しいものであった。

斎藤先生は当時哲学概論や、特殊講義にヤスパースをとり上げられ、数人の学生相手にゼミナールをやつて下さった。まだ訳本も余りない頃で、特殊講義を拝聴し乍ら、自分でポツリポツリ意味を考え乍ら予習した頃のこと懐しく思い出される。

先日、所用があつて大学前の大通りを通りかかると、道路寄りの旧校舎は半分程なくなつて、代りにモダンな建物が立っていた。大学の發展を喜ぶべきであろうところ、そこはかとなく一抹の寂寥感に襲われたのは一体何故であろう。新校舎が出来てからの私は、一度も研究室に向かうこともなかったのである。

今日、これを認めている十六日の夜は、東大入試の是非をめぐつて、愈々大詰の段階とテレビが報じており、最近頼に、大学問題が世論に載せられるようになった。私の寓居の前も、時折、学生さんのデモがプラカードを掲げては通つてゆく。十年一昔という感慨が、そういう時の私の脳裡をチラとくすめるのである。

社会の転変激しきこの持代に、齋藤先生から実存哲学を通じて、現代の状況批判や、その中に生きる人間の運命と進むべき方向とを教えられ、一人の人間として、如何に生きべきかを折々にご垂教仰ぎ得た青春の日々

## ハイデッガーと私

いつものように研究室で、先生方と昼食後の雑談になった。これはその頃の私達にとって、講義や演習よりも楽しみで、そのために毎日研究室に顔を出していたと言っても言い過ぎではなかった。その日の話題は、「時間論」であった。倫理学演習で、伊東先生が道元の正法眼蔵を取り上げられ、「有時」の巻も終った頃だったから、それは六月頃だったと思う。その頃から私は、時間論に興味を持ちはじめたので、それはその後の研究テーマの決定に重大な影響を与えたものだったとも言えよう。

時間論は、ハイデッガーの「存在と時間」に及んだのは当然であった。恥しい話であるが、私はまだそれを読んではいなかった。ドイツ語の力不足は自他共に認めるところであり、齋藤先生のヤスパースの演習などは青息吐息の有様だったのだから、まして「存在と時間」も見たこともなかった。それから数日後、先生は研究室から「齋藤君来給え」と声をかけられた。恐る恐る入って行くと、例の眼鏡の底に目があるかないかわからないような笑顔で、私に一冊の原書を渡されながら、約二十頁以上の箇所を五日で訳してくるように命じられた。私はただ「はい、わかりました」と言っただけで研究室を出たが、それがハイデッガーの「存在と時間」であった。この日から、ハイデッガーと私のつき合いが始まったのである。この訳のため、

を感謝の念をもって顧み、併せて、今後の先生のご多幸とご研鑽をお祈り申し上げたいと思う。  
(昭・44・1・16)

## 齋藤俊哉

五日間は悪戦苦斗の連続で、訳本を全く使わなかったもので、その期限の前日はほとんど徹夜であった。なんとか訳の辻褄を何わせて先生に提出した。それを原書と比べられながら、一々誤訳を指摘して下さったが、全く冷汗の出る思いであった。その後、二度ばかり同様のことが行なわれたが、結果はいつも同じであった。

それから暫くたって、やはり昼食の後だった。先生も来られて、話の仲間入りをされていた。その時私達に向って、「後期の講義は、どんなのが良いかね」と尋ねられた。私達は各々勝手なことを言っていたが、私は臆面もなく「ハイデッガーの時間論をお願いします」と言ってしまった。それをお聞き入れになったのであろうか、その年の後期の哲学特殊講義には、ハイデッガーをお出しになった。

今考えてみると、誠に申訳ないことをしてしまったものである。先生は丁度その頃、博士論文を御執筆中で、私は結局その邪魔をしてしまったからである。

卒業の時お札に伺った私に、研究者の道について静かにお話しして下さい。それが今でも私の耳に残っている。それを想い出しながら、ハイデッガーを読んでいる私である。



# 斎藤先生の思い出

石井 誠

光陰矢のごとしと申しますが私が哲学を専攻していたのは昭和二十九年から三十二年春迄と記憶していますが、本当に数年前の事のように鮮やかに思い出されます。その頃は哲学に興味を持ち講義を受けた学生は数多く居りましたが哲学専攻生は少なく気持も良く通じ合って居り、演習なども数少ない学生に立派な先生方の指導を受ける機会にも恵まれて苦しくもあつたと同時に幸せであつたと思つています。

斎藤先生は哲学研究室の文字通り中心の存在として講義や指導を通して大きな影響と感化を及ぼし続けて居られました。

講義や演習の時間以外にも我々はよく毎日のように研究室にお邪魔をし、先生から色々哲学やその他色々なお話を伺う事が出来たのは幸せな事でした。今日から考えると甚だ未熟な学生であつた私など愚かであつたらぬ事ばかり申し上げて先生の貴重な時間を多く空費させて了つたのではないかと恐縮しているのですが、そう言つたつまらない話でも先生はよく聞いて下され、我々をも一人前の人間として人間的に扱つて下され、先生の深い思索と体験から生れた色々の事を聞かせて載き、又先生の人間的な大きさに大きな感銘を受ける事が出来たのを本当に忘れ難く思い出します。

我々が先生を通して受けた感銘、影響というものは、私も卒業後教職につくようになり、人を教えると言う困難な仕事に従事するようになり、より一層痛感するようになりました。私など不勉強な学生であつた者は先生から受けた講義は甚だ不十分にしか理解しなかつたと思つて、又先生の偉大さについてもほんの少し、か理解出来なかつたと思つて、迷い多い毎日の生活の中で自分を導くのにやはり大きな力となつて来た事

を色々な折に感ずるのです。

卒業後も春の専攻生の歓迎会、又卒業生の子会、その他の会合等に毎年卒業生の我々をも招いて載き、先生方のお話を伺つたり、卒業生や学生の方々と談話出来るのも楽しかつたのですが、特に斎藤先生の話は楽しみでした。卒業する学生へ送られる先生の言葉は暖かきの内に豊かな精神に貫かれ我々も毎年大きな感銘を以つて聞かせて載きました。例えば、これは私の多少の記憶違いもあるかと思われませんが「哲学は知識としてすぐ社会に役立つと言うよりは人を動かす精神として大きな役割を果たして行く……」

「……と言つような言葉や「人は逆境の時よりもまく行つてゐる時にや、もすると失敗する事が多いと言つ事を心せよ……」と言つた言葉や又「哲学は本質的に論理であり……」。『哲学は究極的にオプティミズムを旨とするものと思つ……』等々本当に感銘深く聞かせて載きました。

先生の多年の研究の成果である「ヤスパースにおける絶対的意識の構造と展開」が出版されたのは昭和三十六年十一月でしたがそれからヤスパースや実存哲学に関する著書が次々と出版されたのは我々先生から教えを受けた者にとつても大変嬉しい事でした。

又先生が昭和三十八年ヨーロッパにお出でになり、その思い出色々聞かせて下さつた事、スライドの印象など本当に楽しい思い出です。

最後に先生が今後益々御健康に留意され御活躍の事を心からお祈り致します。

# 「才岩木サマ」から「ヘソ哲」先生へ

白 取 肇

〔序〕 東京に出て浪人生活を送っていた青年がT・Bに罹患した。医者者は「六ヶ月間の療養を要する」と言った。そして、その後「大変よくなっている」にも抱らず、六ヶ月毎に前と同じようなことが繰り返された。愚かな彼はその言葉に抵抗しないで、結局四年間を棒にふった。

その頃定年退職した父や家族にとっては頼りない後とり息子となった。

〔I〕 青年は一つの賭を試みた。家族を尻目に「才岩木サマ」に登るのである。〔それで参る位なら仕方あるまい〕 途中で何度もへばったが、とに角百沢から鱒ヶ沢に抜け出ることができた。しかも一週間も経つたら疲れがとれた。昭和三十一年九月一日、新しい生命が受胎したようである。かねてから準備中の質屋営業をその年の暮に開始した。

〔II〕 青年がそのまま質屋の番頭として生涯を送るには青春の胎動が強すぎた。同世代との交わりを求めて弘前大学を受験する。入学後は、主として午前中は大学、午後は家業、夜は同僚と飲み歩いた。一、二年の頃、カミューやサルトルになじんでいたが、三年に進む時、「仏文」の代りに（弘大では「仏文」を専攻することができない）「英文」を専攻しようとした。しかし、それが自分の生き方にあまり意味をなさない気がして、哲学教室へ相談に行ったものである。「哲学」の主任教授は「英文」の今沢教授の了承さえ得られるなら「さしつかえはない」と言われた。今沢先生は快よく捺印して下さった。こうしてぎりぎりの所で巢を取替えて産まれ出たのが今日の私である。

この頃から私は商売から離れ、両親がこれにあたった。

〔II〕 斎藤先授のことを私共同期生（三名）は、陰では高橋定光に倣って「ヘソ哲」先生と称したり、時には更に短縮してよぶこともあった（時々先生の洋服の合間からはみ出そうな感じがあったからだと思う）。高橋は農学部からの転入生で、在学中の保証人を斎藤先生にお願いしていた。阿部三郎は先生と同郷人であるが、彼のまじめさとユーモアのある人柄に、先生は履ご満悦な風であった。筆者にとっては卒論の指導教室として、先生に随分ご厄介をかけることになるのです。稿が進まず先生にご心配をかけた。先生はお叱りにもならず、逆に詫びられたのはさすがの私も恐縮してしまい、徹夜して中間報告に馳参した次第です。

私共は三人三様、とに角大変お世話に相成った。

〔IV〕 予期しない就職のチャンスが私にも舞いこんだ。教育実習に出ていると、斎藤先生から連絡があつて、公務員試験を受けることになるのです。その結果、国の職員が身上調査に来た時、先生はわざわざ高校からの内申書まで引き出して推せんされたとうかがった。私は家庭の事情もあって、後で受験した県職員の方を選んだが、その後も研究室にお訪ねする機会をもてたのは幸いである。そんなある日、私が「歴史」についての関心を述べた所、先生は即座にヤスパース著「歴史の根源と目標」の原書（当時未翻訳）をお出しになり、一時間ばかりも講義され、独語を知らない私に英訳本まで紹介して下さいました。私は研究室を出る時、かなり興奮して

いた。

先生のミューヘンからの絵葉書が、今も私の小さい机の横に掛けられて

## 「齋藤先生の思い出」

私が哲学専攻生であった昭和三十六、七年は、先生の多忙な時期であったように思います。先生は「ヤスパースにおける絶対的意識の構造と展開」（創文社）、「ヤスパース研究」（理想社）を発表なされたり、たびたび「理想」に論文を発表なされたりした。そんな時期だったので、学生時代は講義以外に親しくお話しを伺うことはまれであった。むしろ卒業後、機会あるごとに先生宅におじゃましていた次第です。

三十六年、三年に編入学した当時の私は、生来の横着者に加え、語学から遠ざかっていたので、毎回の演習（ヤスパース「歴史の根源と目標」）の準備にほとんど徹夜に近い状態を要した時もあった。

私が指名された時、私にも調子のよい時があって、つい調子にのりすぎると、先生は「まてまて」と言って私を抑え、御自身に言い聞かせているような口調で、一言一句検討してくださる。演習は苦しかったが、勉強しているという実感が楽しかった。

かって、テストの後で「自分なりに勉強したつもりでも、いざとなると書けないのですね」と私が言うと、先生は「三回ぐらいノートを検討しないと……」というような事を言われ、万事早呑込みの私をいさめられた。卒業後、先生宅を訪問する機会に恵まれているが、書物に囲まれた先生の室に通されると、何とも言えない安らぎを感じる。

話題は多方面にわたるが（先生の博学にはいつも驚かされる）、哲学に

いる。

先生のご健勝を切に切にお祈り申し上げます。

齋藤庄一

関する話が多い。訪問の帰り道、先生のお話しを思い出しながら自分の考えを整理していく楽しさを何度も味わっている。

先生のお話しは、かならず私に、私自身で考える余韻を残してください。私は想像し、直観し、整理し、思考を高めようと努める。それは他人からみると私の独りよがりの遊戯にみえようが、私にとっては大真面目で、それが私の生の支えになっていると言ってもよい。

私は演習や講義をとおして先生から多くの哲学に関する事を学んだが、それ以上に、自ら方向づけをしつつ思考を深めていく学習態度を先生から教えられたと、私なりに考えている。だから、私が何か新しい事を始めるときは、いつも、この学生時代の私にかえるのである。

以上先生の思い出を語るに、あまりにも自己中心的すぎました。いつまでも御健勝で、よいお仕事を続けられん事をお祈りします。

## 斎藤先生の思い出

### 講義の中の先生

#### 三 上 登

はじめて、斎藤先生の哲学の講義を受けたのはたしか哲学概論であったと思う。その時の感銘は今でも覚えていいる。「ギリシヤ語の *Philosophia* に源をもつ哲学の意味は知恵を愛すること *love of wisdom* つまりこの事は哲学すること *philosophieren* を意味する……このように哲学は哲学することきに重きをおかれている。……愛知は *Sophist* のように知を所有することに満足することではない。哲学者は愛知者であります。この愛知の精神は現在に至るまで哲学的精神として生き続けています。この精神は無限に限りなく真理を追求する精神であり、即ちゼンシンの精神である。 *Karl Jos. pers* は、哲学とは途上にあること *Auf-dem-Wege-sein* と言っています。……」低い心の奥底から出るような力のこもった先生の声が教壇から広い教室の空気をふるわせた。第一回目の哲学概論の講義である。息をのんだようにシンとした教室。わずかに時折まわりでノートをやる音だけがすかすかにする。講義は続く、「真理への無限の愛から哲学は一定の立場や有限なるものにとどまることなく、それらを絶対化することなく、不断に問いただし、答え、答えがさらに問いとなるように限りなく真理を求めめるのである。だから哲学は哲学的知識にとどまるものではない。知識は哲学することの媒体である……」つきつぎに湧き出る流れのような躍動的論理の展開にいつのまにか引き込まれていった。そしてなにか闇で遠くにはほのかな光を見つけた時のような気持で、一字一句も聞きもらすまいとつとめたものである。講義が深まるにつれ、夢中になっているとすみの方から

微かな溜め息がもれた。いろいろに言い替えられながら緻密な論理で、本質に深く迫ってゆく講義に圧倒されて喘いでいるかのよう。と、先生の唇からユーモアが流れる。皆がドッと笑う。教室の張り詰めた空気はなごやんだ。こうしてカント・ハイデッガー・キェルケゴール・デイルタイ等々の思想が次々と展開されていく。

私の先生からの教えは、このようにして始まった。哲学科を専攻してからは更に多くの講義や教えを受けることが出来た。時には「包括者」( *Das Umgreifende* ) 「超越者」( *Transzendenz* ) 等々、実存哲学の、深いゆえに難解な講義もあった。また緊張した講義もあった。それでもいつか講義に心を引かれていったものである。

ところで、どの演習もそうだが、先生のヘーゲルの哲学演習の時間も一番緊張させられたものの一つである。天井の高い暗く寒い部屋。いつもようにおだやかな物腰の先生が入って来て椅子に腰かける。当番にあたったものが独語の原文を読み訳してゆく。 *Das einfache Ich ist diese Geltung order das einfache Allgemeine ……*。先生は内容を分析し質問し、さらに例をあげながら詳しく説明を加えてゆく。いつものやさしい顔にいつか厳しいいさかや庄倒する威厳のようなものが感ぜられた。独語によわい私などは、初めは長く難解な文章に怯けづいて読むにも少し声があらずって思うように出来なかつたこともある。一日の演習に毎日何時間も費さねばならなかつた。

実際、この時、本当に学ぶということの意味を知ったように思う。

研究室のズラリと並んだ洋書の中で、思いにふけるように書物に向つて  
いる先生、そして熱心に講義する教壇の先生の中に、私は思索すること、

## 「齋藤先生の思い出」

大学を卒業して四年になる。

せまい意味で物事に経験的に対処しがちな昨今の生活。根本的な問いをお  
こたり、日常性に頹落している。いわゆる *Das Man* の生活。そういう私  
には、在学当時にかえつて齋藤先生を思いおこすことに特別の意味がある。  
講義は先生の哲学する心に培養されて、単に実存哲学の思想体系を教授  
するにとどまらず、現実の生の秘密を実存の論理で説明していく。実存思  
想の宏大な展望をたどりながら先生はたびたび考えを模索し、ときには適  
切な言葉求めて躊躇することもあった。

先生は実存哲学の抽象概念と現実の生の具体的事実との間を大きく動き  
まわった。

講義は実際に口にした言葉を遙かに越える言外の意味を暗示した。

せまい意味での哲学にとどまらず、実存哲学の世界観や人間観から生活  
の指導原理としての実存哲学の可能性と限界を模索している先生を私は感

## 齋藤武雄先生退官にあたって

五里霧中のうちにどうか卒論を終えることが出来ました。執行猶予期  
間と称しているこの蛇足のような日々、所在なき氣にたむろする仲間達と

そして学問への真摯な対し方を何よりも先生から多く教えられたような氣  
がする。

## 滝 沢 留 吉

じた。

道徳の問題、幸福の問題、教育の問題など生活の諸領域にわたる先生の  
発言はヤスパースの包括者思想がその拠りどころになっている。

在学当時、私は先生の影響のもとで、実存哲学の発想と論理に独特な学  
風を感じた。

先生の学的労作である「ヤスパースにおける絶対的意識の構造と展開」  
や「ヤスパース研究」などの書を買って読んだ。卒業論文の作成に当っては  
先生の指導を受ける機会に恵まれ、前掲の二書は卒論の展開に重要な手が  
かりを与えてくれた。

ある時、研究室を訪ねた私に先生は「家庭教師をやらないか」という。  
奨学金とアルバイトで学業を続けていた私はそういう面でもお世話になっ  
た。

先生の御健康を祈る気持でいっぱいである。

## 山 口 翠

共に、私も又大学生活この四年をうしろめたさを込めつつ、いとおしく省  
えりみるのですが、本質的に学問探究の生活と言えるものは何と云っても

哲学教室での二年半の活動であったと思います。私としては哲学専攻をふとした出き心で決めたのですが、今、曲がりなりに哲学を学ぶことが出たこと、それも諸先生方との頼はんな交流の中で育ちまわったことを非常に幸運であったと回想しています。専攻生となった当初、私は学生である諸先輩からは概して、哲学青年のデイオニッスム的な印象を受けたのですが、それに比して、教官先生方からはむしろ労働者や平凡な生活者ともちつとも変わるところのない、角のない人間という印象を受けたものです。そしてとりわけ齋藤武雄先生は、講義において恒に変わることなく我々にあたたかい熱情を傾けて下さいました。無念にも私は未だ先生の哲学上のお仕事を理解し得るに至っておりませんが、先生のしばしば語られる *Philosophieren* の意義や哲学の根本的な態度が愛であることなどを、先生の語りかけに耳傾ける者、目向ける者は皆、言葉からばかりでなく先生の全所作から納得することができると考えます。線の細い日本人であるよりは西欧的な重厚さと巾の広さを持つておられる齋藤先生は、一番教室の教壇の上で冷嘲な論理のムチではなく、ユーモアとゆとりに満ちた *Kommunikation* の情愛を揮つておられました。そうした反面先生は如何なる小さな問題にも、驚くべききめ細かな神経を使って対処されていきました。その点で、限られ

## 「哲学すること」

「哲学は人間の学である。」これは、教養部において齋藤先生が開講された「哲学」に、私が提出したレポートの一節である。「人間の学」とは規定することの困難な概念だが、「哲学」における先生の姿に接することによって、いささかなりともそれへの方向づけがなされたのではないかと思う。ヤスパース研究に専心された先生の姿は、学問としての哲学を志向す

た紙面において特筆したいのは、この一年における学部長在任中の先生の御活躍です。今年度は東大問題を頂点として全国的に大学問題が取り沙汰された、言わば大学の激動改変期にあたりましたが、齋藤人文学部長はその中であって、大学の自治を守らなければならない重大な責任者として、終始一貫学生自治に対して理解ある態度を示され、対等な信頼関係を築いてゆこうと努力されました。教官会議がいつも長びいたそうですが、出る限り民主主義の原則を励行され、話し合いと相互理解を基調として問題解決をはかろうとされる態度は、多くの学生教官達のあいだに知られ、それによって我が人文学部の自治は一定の確実な伸長を遂げたと私は確信しています。日常お見受けする齋藤先生は、うんうん言いながら自転車をこいで来られたり、授業の時も大きなジェスチャを交えた実に自由なポーズで話しをされ、どこか稚拙とさえ思える一面で私達学生のあいだによく笑いを醸しておられました。そうした先生のお姿はいつも若々しく私などはつねづね頼もしい父親のような感じを抱いております。今退官されることは非常に残念なことです。どうか弘前大学を去られた後も、ますますご壮健に探究活動、著作活動をお続け下さい。

川 村 民 雄

る私において、たしかに、導びきの糸であった。専門に進学してわずかに一年半を接つたにすぎず、また、デカルトを勉強の対象としてとりあげたいと願うようになった私ではあるが、対象とする個々の哲学者は違ふとはいえ、哲学することは同じであるとするとするならば、哲学することの形を、まず最初に、私にしめてくれたのは先生であった。

著書の「実存と実践」をテキストとして開講された、四十三年度の、哲学特殊講義には、その意味でも、忘れられないものがある。多数の書物を講義室に持参され、テキストとの関連において、それらから自在に引用をされる先生からヤスパースの、実存哲学が、ひいては哲学が、実践とは別なものではないこと、むしろ、哲学が、必然的に、実践を産み出すことを教えられたのである。デカルトを、「叙説」において、考えるときに問題となる、*cogito*、の位置づけに対する示唆を、その講義から、先生は与えてくれたのである。

「叙説」第四部でいわれているように、デカルトにおける懐疑は、迷うためのものではない。哲学が一つの体系として考えられるとすれば、体系が外部に向かって生長すると同時に、その体系を内部からささえている第一原理への探求がなされなければならない。「ひとは無限に証明してゆくことができぬ」といわれるが、それは或る一定の立場を独断的に決定して、そこに安易によりかかっていいということではない。「ひとは……不確

実なものから働くのである」人が不確実なものの中から第一原理を探求するとき、体系の根本への懐疑が追求されるときに、体系が生長して行くエネルギーが産みだされるのではないだろうか。デカルトが彼の懐疑において到達した *cogito* は、「自我」の確立として把握されるだけのものではなく、彼の体系がそこから生長する「限界状況」とでもいうべきものである。それは「虚無を掻き集める力」であり、「虚無からの形成力」ではないだろうか。このように考えるとき、デカルトにおける懐疑は、迷うためのそれではなく、実践するための懐疑ではないだろうか。

斎藤先生に接することのできた期間は、たしかに、短いものではあったが、哲学することを私が先生から学ぶにはそれで充分であった。先生の姿がなければ、或いは、私のデカルト像も変わっていたのではないだろうか。先生は退官なされるとしても、先生の教訓を私が忘れることはないだろうし、これからも続けられる御研究によって、その姿を新たにしてくださいことであろう。

齋藤武雄教授

績

業

齋藤武雄

著書

- 一 全体観の教育、昭和十五年七月、北海出版社
- 二 現代人の幸福と道徳、昭和十五年七月、理想社
- 三 ヤスパースにおける絶対的意識の構造と展開、昭和十六年一月、理想社
- 四 ヤスパース研究、昭和十七年四月、理想社 創文社
- 五 哲学概説、昭和十八年一月、昭学社（編集並に執筆）
- 六 現代人の幸福と道徳（増訂版、人生論ブックス）、昭和四十二年四月、理想社
- 七 実存と実践、昭和四十二年四月、理想社
- 八 実存をめざして、昭和四十二年八月、津軽書房

翻訳

- 一 ヤスパース『大学の本質』、昭和二十九年九月、新潮社（共訳）
- 二 ヤスパース『生きる力』、昭和四〇年七月、『実存主義』第三二二号
- 三 ヤスパース『真理・自由・平和』、昭和四一年七月、理想社
- 四 ヤスパース『哲学と世界』、昭和四三年七月、理想社（共訳）

学術論文

- 一 シューラーにおける人間の地位、昭和七年六月、東京文理大「学芸第五号」
- 二 ハイデッガーにおける日常的配慮的交渉と時間性、昭和八年一二月、

東京文理大「哲学論叢」第一輯

- 三 新教育の世界観、昭和二十四年七月、青森県教育研修所「学術振興研究誌」第二号
- 四 超越について、昭和二十五年三月、同右第三号
- 五 真理について、昭和二十八年一月、弘前大学「人文社会」第三号
- 六 ヤスパースにおける *Kontinuität* について、昭和二十八年三月、東京文理大「哲学論叢」第一五輯
- 七 実存的交通の根拠の問題、昭和二十九年十二月、弘前大学「人文社会」第五号
- 八 ヤスパースの哲学的信仰について、昭和三〇年一月、実存主義研究会「実存」第六号
- 九 ヤスパースにおける超越者の位置、昭和三十三年三月、弘前大学「人文社会」第一三三号
- 一〇 道徳教育の根源、昭和三十四年二月、日本道徳教育学会「道徳と教育」第九号
- 一一 ヤスパース「理性と実存」の批判、昭和三十四年三月、日本哲学会「哲学」第九号
- 一二 現代の道徳とヤスパース、昭和三十四年七月、「理想」第三一四号
- 一三 実存的自由の根拠、昭和三十五年三月、弘前大学「人文社会」第二一〇号
- 一四 愛の両極性、昭和三十六年五月、実存主義協会「実存主義」第一三三号
- 一五 ヤスパースにおける歴史の意味、昭和三十七年三月、弘前大学「人文社



会」 第二六号

六 ヤスバース『真理について』以後、昭和三七年一〇月、実存主義協会「実存主義」第二六号

七 ヤスバース哲学の体系について、昭和三八年一月、東京教育大「哲学論叢」第二一輯

八 *Philosophy of Education in Japan*、昭和三九年三月、弘前大学「人文社会」第三二号

九 文化の原動力、昭和三九年七月、日本道德教育学会「道德と教育」第七四号

一〇 郷土愛、昭和四〇年一月、日本道德教育学会「道德と教育」第八〇号

一一 ヤスバースの政治哲学、昭和五〇年一月、弘前大学人文学部紀要「文経論叢」創刊号

一二 文化の原動力と人間形成、昭和四一年一二月、弘前大学哲学会「哲学会誌」第三号

一三 歴史における進歩の概念、昭和四一年一二月、弘前大学人文学部紀要「文経論叢」第二卷第四号

一四 文化の原動力と教育の理念、昭和四二年九月、「青森短期大学紀要」第五卷

一五 哲学的信仰の無制約性と歴史性、昭和四二年一二月、「文経論叢」第三卷第二号

一六 ヤスバース哲学の体系と特色、昭和四三年一〇月、「理想」第四二二五号

一七 時代批判の特徴―ヤスバース、昭和四三年一月、「実存主義講座」II、理想社

一八 実存哲学の実践的性格、近刊、東京教育大「哲学論叢」第二六輯

其の他論文

一 ハイデッガーにおける開示性と発見、昭和七年一二月、東京文理大卒業論文

二 日本教育学の成立、昭和九年九月、国民精神文化研究所教育研究科修了報告論文

三 青森県教育の振興について、昭和二五年一月、青森県教育委員会「教育委員会時報」第二号（入選懸賞論文）

四 現代人と幸福、昭和三〇年五月二四日の読売新聞（読売新聞平和記念懸賞論文全国第一位入選作）

五 現代幸福論、昭和三五年七月、日本道德教育学会「道德と教育」第二六号

六 もの考え方について、昭和三八年九月又は一〇月、警視庁「白誓」その他の全国都道府県警察本部「警友」誌

七 ヤスバース及びハイデッガーとの会見記、昭和三九年六月、「理想」第三七三号

八 ヤスバース『哲学の学校』（書評）、昭和四二年四月、「実存主義」第三九号

九 アメリカ文化とドイツ精神、昭和四二年七月、渋沢青洲記念財団竜門社「青洲」第二二〇号

一〇 職場における人間関係について、昭和四三年五月（青森県労政課主催講演）

教育関係雑誌等の諸雑誌および各種新聞等に掲載せる論文多数（省略）

## 斎藤武雄教授講義題目

- 昭和二十六年度前・後期  
哲学特殊講義〔ヤスパースの哲学〕  
哲学演習 (Kant : Kritik der reinen Vernunft )  
昭和二十七年度前・後期  
哲学演習 (Jaspers : Der philosophische Glaube )  
哲学演習 (Kant : 前年度のつづき)  
昭和二十八年度前期  
哲学特殊講義〔ヤスパースにおける真理の概念〕  
哲学演習 (Jaspers : 前年度のつづき)  
昭和二十八年度後期  
哲学演習 (Jaspers : 前期のつづき)  
昭和二十九年度前・後期  
哲学特殊講義〔包括者論〕  
哲学演習 (Jaspers : Vernunft und widervernunft in unserer Zeit )  
昭和三十年度前・後期  
哲学特殊講義〔ハイデッガー〕  
哲学演習 (Jaspers : Philosophie , Existenzhaltung )  
昭和三十一年度前・後期  
哲学特殊講義〔ヤスパースに於ける絶対的意識の構造と展開〕  
哲学演習 (Jaspers : 前年度のつづき)  
昭和三十二年度前・後期  
哲学特殊講義〔ヤスパースに於ける絶対的意識の構造と展開〕  
哲学演習 (Jaspers : 前年度のつづき)  
昭和三十三年度前・後期  
哲学特殊講義〔ヤスパースの政治哲学〕
- 哲学特殊講義〔ヤスパースにおける絶対的意識と包括者〕  
哲学演習 (Jaspers : 前年度のつづき)  
昭和三十四年前・後期  
現代哲学〔ハイデッガー〕  
哲学演習 (Jaspers : 前年度のつづき)  
昭和三十五年度前・後期  
哲学特殊講義〔哲学的信仰〕  
哲学演習 (Jaspers : 前年度のつづき)  
昭和三十六年度前期  
現代哲学〔人間と歴史〕  
哲学演習 (Jaspers : Vom Ursprung und Ziel der Geschichte )  
昭和三十六年度後期  
哲学演習 (Jaspers : 前期のつづき)  
昭和三十七年度前・後期  
哲学特殊講義〔ヤスパース研究〕  
哲学演習 (Hegel : Phänomenologie des Geistes )  
昭和三十八年度前・後期  
現代哲学〔実存哲学概説〕  
哲学演習 (Hegel : 前年度のつづき)  
昭和三十九年度前・後期  
哲学特殊講義〔ヤスパース哲学の体系〕  
哲学演習 (Hegel : 前年度のつづき)  
昭和四十年度前期  
哲学特殊講義〔ヤスパースの政治哲学〕

哲学演習 (Hegel .. 前年度のつづき)

昭和四十年度後期

現代哲学〔現代の歴史哲学〕

哲学演習 (Hegel .. 前年度のつづき)

昭和四十一年度前・後期

哲学特殊講義〔哲学的信仰〕

哲学演習 (Jaspers : Philosophie II, Absolutes Bewusstsein)

昭和四十二年度前期

現代哲学〔ハイデッガーの哲学〕

哲学演習 (Jaspers .. 前年度のつづき)

昭和四十二年度後期

哲学特殊〔ハイデッガーに於ける存在と時間〕

哲学演習 (Jaspers .. 前学期のつづき)

昭和四十三年度前・後期

哲学演習 (Jaspers : Existenzphilosophie)

哲学特殊講義の存在と時間

(哲学概論は省略)

# 弘前大学哲学会規約

第一条 (名称) 本会は弘前大学哲学会と称する。

第二条 (目的) 本会は広義の哲学の研究とその普及をはかることと目  
つて目的とする。

第三条 (事業) 本会は次の事業を行う。

- 一、毎年一回機関誌「哲学会誌」を発行する。
- 二、研究会、講演会を開く。
- 三、その他

第四条 (事務所) 本会の事務所は弘前大学人文学部研究室内に置く。

第五条 (会 員) 左記の各項の一に該当する者をもって本会々員とする。

- 一、弘前大学哲学関係教官
- 一、弘前大学文学部並びに人文学部哲学専攻の卒業生および在  
学生。

一、弘前大学教育学部倫理学専攻の卒業生および在學生。

一、その他本会の趣旨に賛同する者

第六条 (会 費) 会員は会費(当分年額五〇〇円、ただし本学生は当分

年額三〇〇円)を納入するものとする。

第七条 (役 員) 本会には左記の役員を置く。

一、会 長 一 名

一、委 員 若干名

一、幹 事 若干名

第八条 (総 会) 本会は毎年一回総会を開く。

第九条 (附 則) 1 本会の規約改正は総会の決議による。

2 本規約は、昭和四十一年四月二十九日から執行す  
る。

## 弘前大学哲学会役員

会 長 齋藤武雄

委 員 伊東洋一 笠原幸雄  
加来彰俊 亀尾利夫  
野町啓 栗原利靖  
今井日出夫 齋藤俊哉  
門目省吾 大和田真弓  
齋藤庄一 二唐資朗  
三上登

幹 事 加来彰俊 栗原靖  
川口光勇 白取肇



41	長島 聡	東奥日報 編集部	青森市青柳町二丁目八番 磯島末吉方
40	黄綿 昶之	十和田工業高校	八戸市大字根城字西ノ沢一ノ沢
40	滝沢 留吉	八戸市是川中学校	八戸市常番町二 泉山金一方
40	三上 盛郎		
39	三上 登	鱒ヶ沢高校	五所川原市小曲字豊里
39	成田 紘治	青森県立 弘前中央高校定時制	弘前市城西三丁目八の八 (T・②四六)
39	銭谷 俊則	静岡県立 下田南高校	静岡県加茂郡下田町南高寮
39	遠藤 喜志雄		
38	二唐 資郎	静岡県立 島田商業高校	静岡県水落二の元 堀井方
38	工藤 政憲	青森県立 板柳高校	
38	大塚 雅夫	青森県立 鱒ヶ沢高校	北郡五所川原市
37	斎藤 庄一	八戸市立 小中野中学校	八戸市大字類家字谷地畠の一
37	種田 堯	農林漁業金融 公庫 北海道支店	札幌市山元町三一
37	鈴木 敏男	岩手県中小企業 総合指導所	岩手県盛岡市仙北国本官字並柳 村谷アハート
36	小倉 修四郎	青森県庁 児童婦人課	青森市筒井桜川三〇の二四
35	高橋 定光	大阪市寝屋川市 寝屋川高校定時制	京都市左京区加茂田筋六軒上ル 南四方

43	沢 政春		苫小牧市木場町五 (出身地)
43	浜川 克人		鹿児島市長田町三三 (出身地)
43	浜 寛	札幌市役所	
43	境 毅	東口興報社	青森市花園町一〇の四 唐橋方
43	高橋 俊嗣		室蘭市日の出町三の三六一二〇 (T・②四六) (出身地)
42	石岡 昭夫		
42	未田 いく		弘前市南富田町三の八 小林方
42	小山内 昭男		
42	山口 昌勝	光村図書出版 株式会社	東京都品川区西五反田四の三の二〇 浅沼方 (品川区大崎一丁目五の九)
42	外山 俊平	北海道仁頃高校	北海道北見市仁頃町三三
42	現田 友明	北大大学院	札幌市北六条西十二丁目 豊文荘
42	工藤 省吾	青森三菱自動車 販売株式会社	青森市沖節字篠田三の一
42	岡本 利夫		北海道札幌市北一条東十一丁目 大田方
42	石田 誠	光村図書出版 株式会社	東京都品川区西五反田四の三の三〇 浅沼方 (品川区大崎一丁目五の九)
42	池田 幸雄	函館大谷高校	
41	黒滝 千佳子	森田中学校	西郡森田村森田平山 森田中学校住宅

学年	氏名	出身高校	出身地
四年	馬野 滋	大阪豊中高校	大阪市豊中市上野六の益
〃	葛西繁男	青森高校	釜石市宝町一の三(国鉄アパルト)
〃	川村民雄	弘前高校	弘前市本町六
〃	貴田岡 久	北見柏陽高校	北海道常呂郡置戸町坑野九
〃	木立雅憲	黒石高校	黒石市高館高原七
〃	桜庭周平	水戸第一高校	茨城県東茨城郡大洗町磯浜西五

  

学年	氏名	出身高校	出身地
四年	富士克郎	小樽桜陽高校	岩見沢市二条西五丁目

  

学年	氏名	出身高校	出身地
43	山口 翠	重慶	東京都北区十条仲原四の七の六 丸山方 (豊島区改定一三三四年(六四改定))
43	芳賀二郎	現代ギター社	東京都中野区鷺ノ宮の五の三(清山荘)

学年	氏名	出身高校	出身地
四年	須藤昌徳	弘前高校	西郡鯉ヶ沢町南金沢
〃	増川豊子	山形県 楯岡高校	山形県村山市富並三九
〃	山口蓉子	青森高校	青森市栄町二ノ八ノ三
三年	小野知行	弘前高校	黒石市大字温湯字鶴泉三の四 (T・云益)
〃	川口精三	弘前高校	北郡板柳町東雲(T・三二)
〃	渋谷克美	秋田県 本荘高校	弘前市松原西二丁目二ノ六 小林方 松原荘(現住所)
〃	鈴木新太郎	札幌旭丘高校	札幌市南一条西一三丁目
〃	内藤英治	旭川西高校	旭川市四条三丁目
〃	中村隆一	能代高校	秋田県能代市万町八の三
〃	真島良孝	札幌西高校	北海道浜益郡茂生
〃	渡部正孝	福島県 喜多高校	福島県喜多市熊倉町小沼

## 後記

◆ 齋藤先生は本年三月弘前大学を停年退官なさいました。記念号をおとどけします。

◆ 最終講義・著作目録・講義題目を載せることが出来ました。最終講義は二月二十二日(土)教養第四講義室でヤスパースについてでした。あらかじめ板書された地図を前にして、しんみりと、しかし力強く話されました。

◆ 伊東先生は現在インドにいらっています。秋にはお帰りになるはずですが、みやげ話がたのしみです。論文は第三回大会の講演要旨です。

伊東先生のアドレス

Yoichi Ito

Room No.5, International House

Banaras, Hindh University

BARANASI. (U.P.), INDIA

◆ 笠原先生に論文をお願いしました。齋藤氏・二唐氏の論文は第三回大会の研究発表要旨です。

◆ 卒業生のそれぞれの年次の方に代表になっていただいて、齋藤先生の思い出をお願いしました。それで感じたのですが、昔はよかった互に気心もわかりあったという感慨をお持ちの方も多いのではないのでしょうか。会員の数は将来ますますふえることと思います。

哲学会にとって大事な時である様に思えます。

◆ 本年度は学会助成金が期待出来ませんでした。会員の募金にもっぱらおんぶしてしまつた次第です。ありがとうございます。

◆ 発行がおくられて申しわけありません。

### 哲学会誌 第五号

昭和四十四年四月二十五日

発行 弘前大学哲学会

弘前市文京町一

印刷 弘前相互印刷株式会社

弘前市袋町四五