

哲学会誌

The seal of Hiroshima University is positioned behind the title '哲学会誌'. It is an oval emblem containing the university's name in Japanese characters '弘前大学' (Hiroshima University) and a central figure, possibly a crest or a symbolic representation, surrounded by decorative elements.

第 XVI 号

HOMO CURANS

- ハイデガーにおける「愛知と死」— …… 三浦秀春 …… 1
- 哲学と文学の間 —山本周五郎の小説と哲学— …… 小倉修四郎 …… 15
- 自由論として見たる『国家』—「哲学の弁明」— …… 木立雅憲 …… 19
- ヤスパース哲学における「交わり」の意義 …… 村上聖子 …… 26
-

1981

弘前大学哲学会

HOMO CURANS

—ハイデガーにおける「愛知と死」—

はじめに—愛知と死

三 浦 秀 春

ハイデガーの哲学を考える時、最近私はどうしても、「死がなければ、恐らく哲学されることはなかったであろう」(Schwerlich sogar würde auch ohne den Tod philosophiert werden)という、あのショーペンハウアーの言葉を想い起こさずにはいられない。彼によれば、「死」こそは「哲学に真の靈感を与える守護霊であり、その美神」であって、だからこそ、ソクラテス||プラトンにとって「哲学」とは文字通り「死の習練」(死への習い)をなすことだったのだ、とする。

このことは私に、「死」とは哲学の窮極の「一字題」であり、畢竟、「死を想い起こせ」ということが哲学のアルケー、即ち、それがなければ哲学の「もとも子もなくなるような、もともとの、もとの起こり」ではないのか、ということをおぼろげに考えさせるのである。死はいわば、人間の諸事万端を映し出す鏡であり、その厳粛な無の光でもって人間の生の実相を照らし出すのであり、それ故に、「死を習う」ことが「生を習う」ことに他ならないとする、先人の想いが解るような気がしてくる。

ところで同時に又、死を想い起こすことが哲学のアルケーであるならば、その「哲学」とは、やはり、「愛知」という哲学の本義に戻っての意味でなければならない、と思われる。つまり、死によって靈感を与えられる哲学は、なんととっても「有限性の自覚」にたった「愛知」として働くのでなければならぬだろう。

私は、哲学の精神の自覚的起こりと結びつけて語られる、あの「汝みずからを知れ」という言葉

のことを想い起こしている。

その初め、ギリシャ七賢人もしくはタレスが奉納したともいわれ、デルポイの神殿に掲げられていたというこの言葉、従って、極めてありふれて、日常的に人々の目に触れていたと想われる―私は、日本の寺院の入口の柱などに貼られた、往々にして紙は黄ばみ、墨色もあせた「脚下照顧」を連想するのであるが―この言葉、この言葉はその昔、神々から人間への挨拶として、様々に解釈されながらもその底には一貫して、不死なる神々に比して「汝等の死すべき者であることを知れ」という警告の響きで聴き取られていたといわれる。

であればこそ、この言葉を聴き取り、受けとめる「知」は、「万物の尺度」として通用し、「無力なる議論を有力なる議論とする」ことを旨とする（プロタゴラス）類の「知恵」、即ち「詭弁的知」でないことはいふ迄もない。「死すべき者であることを知る」その「知」は、その「存在」において「知恵」においても、「人間の有限性の自覚」にたった「叡智」でなければならぬだろう。

「叡智」とは、「穢れを去って、谷底のような、目には見えない奥深いところを看取る知恵」と字解される。「死」や「不死」、あるいは死の鏡に映し出される人間の「生」の真相は、そのよくな叡智によってでなければ捉えられないのであって、通常の知恵の理解や定義を超越している。であればこそ、「死すべき者であることを知る」叡智は、「愛知」として働くより他はないのであって、「死を想い起こす」ことがそのまま「愛知する」ことに他ならない、といえる。

先のショーペンハウアーの言葉は、哲学は死によって照らし出された叡智によってのみ輝きを発し、愛知としてのみ純粹に遂行されうることをいわんとしているのではないか、と私には思われる。そして、ハイデガーの哲学を考える時、私はこのことを想い起こさずにはいられないのである。何故なら、通常の知解や論述を超越した「死」という現象の意味を問いつつ、そこに照らし出されて

くる「生」の実相の解釈を企て、そのためにも、そこに併せて、現象をくもりなく解釈すべき「魂の氣遣い」のあり方を求めたのがハイデガールの哲学ではなかったのか、と私には思われるからである。

一、愛知と講壇哲学

ハイデガールの哲学には一種独特の「曖昧さ」というか、両義性がまつわりついている。今の私のハイデガー哲学に対する性格付け自体がそうであるが、ハイデガールの哲学は、単純に「死を想い起こす」こととしての「愛知」の遂行といった性格のものではない。その哲学は、「現存在の解釈学から出発する普遍的な現象学的な存在論」であるという、固い衣をもまっています。

いわば、ハイデガールの哲学は、哲学の伝説的な愛知の精神に、現代の学術的手法を絡ませており、その内実と衣裳との対照の妙が、ハイデガールの哲学をして蹟きやすいものとも、又、魅惑的なものともしているといえる。

ところで、思想の性格がその人柄と切り離せないものだとするれば、ハイデガーについてこんなエピソードが伝えられている。

ハイデガーが新進気鋭の教授として、一九二三年、マールブルク大学に着任した時、彼は、その前年に亡くなったオット・ユベローデなる画家の努力に応える背広を新調した。ユベローデなる人物は、ドイツの紳士服のスタイルを再び民族衣裳に同化させたといわれるが、ハイデガーは要するにピッチリした乗馬ズボンと長いコートをまとうたという。当時のマールブルクの学生は、それを手取り早く「実存服」(der existenzielle Anzug)と呼んでいたそうである。因みに、『存在と時間』はこの頃に書き始められている。

当時のマールブルクは、いわゆる新カント学派の牙城であり、音に名高い「講壇哲学」の象徴的

存在であった。その頂点に位置していたのがN・ハルトマンであるのだが、その彼に、若い同僚であるハイデガールの「実存服」スタイルがどんな風に映ったか、想像に難くない。彼は又ある時、午後の講義に向かうハイデガーと廊下で出会った時には、仰天してこういったという。『そんな風にして講義に行くのかね？』と。それというのもハイデガーは、晩にはスキーについての講義をしようというので、早々とそれに見合った服装に颯爽と着替えていたからだという。

こうしたエピソッドは、無論、その真相を確かめる術もないし、ハイデガールの人柄と思想の核心を必ずしもいい当てるものではないであろうが、ハイデガールの哲学の性格を理解する上での何事かをは物語っているように思われる。

何れにせよ、ハイデガールの哲学は、「死を思い起こす」愛知としての精神の内実とそれを処理する手法の斬新な装いととの対照性とその妙味をなしているといえる。その辺の事情を、ガダマーは或るラジオ講演で次のように述べている。

『凡そ、ハイデガールの思想が何十年来及ぼしてきた無比の明白な作用は、前世紀の西欧文化において完全に分離されたように見える二つのもの、即ち人生にとって本質的な事柄をいうべきであるという、極めて古い賢者の意味での哲学者と、講壇から、哲学することにおいて伝統的に築き上げられてきた機能と哲学の伝統の取り扱いとを事とする大学教授、つまり学者というものの、その二つのものをハイデガーが再びひとつにしたという点に基づいている、ということとは誇張なしに云えることである』と。

ハイデガールの哲学は、正しく「愛知者」の精神と「講壇哲学」の機能とを思索の坩堝に入れてひとつに融合しようとしたところに成り立っているものであり、その当否と成否は別にして、そこにこそハイデガールの哲学の最大の特徴と妙味があるといえる。

従って、「愛知者」の側面と「講壇哲学」の側面とを切り離して、何れか一方の側面からのみ「整

理」して「理解」し、ハイデガーの哲学を「非難」したり、「愛好」したりする姿勢は、ハイデガーの哲学を考える上では特に当を得ていないといわなければならぬ。

まだ若き私講師であった、フライブルク時代のハイデガーの机上には、ドストエフスキーと並んでパスカルの肖像が置かれていたと伝えられている。私には、ドストエフスキーといえば「大地と精神の葛藤と宥和」が連想され、パスカルといえば、「幾何学の精神」と「繊細の精神」の調和が思い浮かぶのであるが、この二人の思想家の肖像が、本格的な思索の緒についたばかりの若き哲学徒の机上を飾っていたということは、その後のハイデガーの哲学の展開をうかがうに当って特に興味をそそられるのである。

二、「死すべき者」の「存在論」

「題は一部の惣標」といわれるように、ハイデガーの『存在と時間』は、文字通り、「時間」の地平から「存在」の意味を問う地盤を切り拓く企図を物語っている。だが周知のように、その企図の全体は達成されていない。そこで、既刊部の内実を示すものとしての『存在と時間』は、さしづめ「時が気懸りな存在」について述べられたものに冠せられた表題として解することができる。

「時が気懸りな存在」とは、いう迄もなく「死すべき者」としての人間を意味している。そもそも、時間の地平から存在の意味を問うという目論見が「死すべき者」としての人間の分析論を基礎として発するところから、『存在と時間』の独特な妙味がある。

いわゆる「理論的」には、人間だけが「存在」を了解しているのであるから、その人間の「存在了解」を分析することを基礎とするより他に、存在の意味を解明する手懸りはない。だが問題は、その「存在了解」の真正さが、どこでどのように具体的に保証されるのか、ということである。

ハイデガーにとってその「保証」は、人間の「存在了解」のうちで秘そかに気遣われている「死

すべき存在」の意味を全面的に解明することのうちに求められる。いわば、「死」の鏡に照らし返えされた、「存在了解」を良心をもって曇りなく映し出すことが求められる。

だがしかしそこには、更に問題が生じる。人間の「存在了解」は、どれ程純正に「死」に臨むことが出来、どれ程良心の曇りなくその照り返えしを映すことが出来るのか、その手立てはどのようなものか、という問題である。

確かに人間は、その「存在了解」において、自分が「死すべき存在」であることを了解しているし、「死」の「時への気遣い」をもっている。だがしかし通常人間は、それ故にこそ、日頃の気苦労を背負いこんだり、又気晴らしをしたりして、むしろ、そうした気苦労や気晴らしのうちにこそ、「人生」の有意義な内実を感じとっているように思われる。

或いは無論、人間は純粹に「死」の自覚に迫られる場合もある。その時人は苦悩し、諦め、様々な様態をとり得る。或いは又、人間は素朴に「死」を回避し、ひたすらに「先ず食う」衝動に駆られたり、延命して徒らに「先へと生きる」努力に傾注したりする場合もある。

だが、一事が万事で、それもこれも結局は人間が「死すべき存在」であることに由来し、その本源の一事から派生した、「死」に臨んでは非本来的に日常的の様態に他ならない。凡そ本源そのものではなく、その派生態に関わり合うことは悉く「非本来的」振舞いなのであり、ましてハイデガーにとつて、「死すべき存在」という本源の一事に関わる『存在論の分野においては、一切の八発源』(Entspringen, 本源から離れる脱源)は退歩(Degeneration, 非本来性への変性)である』に他ならないのである。

それ故ハイデガーにとつては、「死すべき存在」それ自体に関わるのではなしに、それに由来する事柄にのみ関わる一切の思想、学問、たとえそれらが「死」に関する「教説」であれ、生存の安否への気遣いによってその負託に応えようとする医学であれ、それらは総じて「非本来的」な様態で

ある。

それでは一体、「死すべき存在」という本源の一事に関わる、純粹に本来的な様態とはどのようなものであり、しかも、不可避に「非本来的」であらざるをえないように見受けられる我々の「日常性」において、それはいかにして起こり、可能であるのだろうか。

『存在と時間』の成否は、この問題への解答如何に懸っているといえるのであるが、この一点においてハイデガーは、それを俄然「愛知」の精神に委ねている。

凡そ、人間の有限なる「知恵」を超越した「死」を純粹に「想い起こす」ことは、極めて古代的な意味での「愛知」の道より他にないことをハイデガーは譲らないのである。有限なる人間の「知解」や論争的「理性」はそこで止み、超えられなければならないのである。ハイデガーの『存在と時間』は、いわば「死すべき者」の「存在論」ともいえる訳であるが、その核心的な部分はその最初の初めから、「愛知」の具体的な営みと歩みとによって成り立っている。

「基礎存在論」はどうしても「現存在の実存論的分析論」でなければならず、同時に、「実存の問題は、常に、実存することそれ自身によってのみ決着さるべき」問いなのである。『存在と時間』が、「非本来的日常性」の様態の分析記述を内容として、その「本来的様態」の記述に無記的、無規定的であるのはその為である。

三、有限性と延命

『存在と時間』が、そしてハイデガーの思想の全体が、今日の我々にもっている意義は、人間の存在の本質が「有限性」にあり、その「有限存在」の「知」は、本来「愛知」として働き、「死」によって照らし出されてこそ初めて輝くものだということを改めて直截的に呈示することによって現代という時代を生きる人間とその「知恵」のあり方に警鐘を鳴らしていることにある。

ハイデガーは、『ヒューマニズム書簡』において、我々の時代を「故郷喪失の時代」と呼んで、「故郷」回復の可能性をむしろ「ヒューマニズム」を超えるところに示唆している。しかも同時に、その「超越」は「上空飛翔」を意味するものではなく、極めて日常的な「パン焼き窯」の傍らに身を寄せることであることを物語っている。

我々が身を寄せるべき最も身近な「故郷」、「人間の人間らしい人間らしさ」が本来由来しているところ、それは、「人間」(HOMO)という名称が物語るように、「大地」(HUMUS)である。人間は「土」からなり、「土」に帰り往くところに本来のあるべき姿がある。「故郷喪失の時代」とは、我々人間がそうした自己の本然のあり方を忘れ、「死」を喪失したかのような時代であることを指し、真の人間らしい「ヒューマニズム」は、そこには存在しえないことを警告している。

ハイデガーのこの警告が、決して杞憂でも、意味のないものでもないことは、今日、「延命術」や「遺伝子組み換え技術」の発達によって、生物学的「生命」のみならず、それをコントロールする技術によって、人間の「生死」の「価値」をもコントロールする状況に立ち至っていることが示している。そこにおいては、いわゆる「ヒューマニズム」はディレンマに陥入り、自己崩壊の危機に瀕している。その端的な現象を今日の「安楽死」問題にみることができる。

周知のように、「安楽死」^{ユウラクシ}という言葉は、元来「良^{ヨク}く(美しく、幸せに)」と「死^{タナトス}」とに由来しており、そもそもは、人生の最後にして最大の「難関」に臨んで寄せる人間の「願望」を表明しており、むしろそれは、「望ましき死」を迎え入れることを意味していた。その意味では、『ユートピア』におけるトーマス・モアのいう「安楽死」や、ベーコンの『学問の進歩』で言及されているそれも、人間の有限性を大前提とし、「死」が意味をもっているからこそ、その「死」を「安楽」に迎えさせることを意図していた。

だが今日の「安楽死」問題は、「延命術」と「延命装置」との進歩によって、「苦悩の生」がもたらされ、いわば「死」が奪われたことに起因している。つまり、「安楽死」問題は、「延命」の技術と装置とが、本来「死ぬべき運命^{さだめ}」であるとされていた「人間の本源」を踏み破り、その限界を超えて、それを変革する程度に迄達したという事態に由来するのである。

もとより「延命術」は、人間の生を少しでも長からしめたいという、崇高な「ヒューマニズム」に拠って立っている。だが、その結果は、「植物状態」という言葉に象徴されるように、も早「動物」ではなく、「神」でも「土」でもないという、新種の存在に人間を追いやることになってしまっている。その状態に置かれた人間と、それを取り巻き関わる人間の苦悩は想像を絶し、幻想の余地を残さない。

そこに、その苦悩を除き、人間らしい「死」を迎えさせたいとする「安楽死」の要求が生じるのであり、その精神はやはり「ヒューマニズム」の発露だともいえるであろう。がしかし、一旦、人間の手によって「維持」した「生」の状態を死に向かわせる為には、再び、消極的にであれ「人間の手」を加えることになり、その行為は限りなく「安楽殺」に近いものとなって、決して全面的に許容される行為とはならない。

今日の「安楽死」問題は、肯定、否定何れの立場もが、「ヒューマニズム」に依拠して、しかも何れの立場もが、「ヒューマニズム」に悖る結果を招来するという、全くのディレンマに陥入っている。

この「ヒューマニズムのディレンマ」という時代状況は、人間が自己の有限性を無視し、「死」を忘れたところに近代科学技術の「知恵」が成立したという事態に起因するものであって、従って今日、真のヒューマニズムを回復する為には、「近代科学技術」の延長上に立つ「ヒューマニズム」を廃棄しなければならず、その為にも又、今一度、そして今こそ、なによりも「死を想い起こし」、

古代の「愛知」の精神を今日に、新たな装いのもとに蘇えらせる努力が必要とされる。

四、「homo sapiens」と「homo faber」

ハイデガーは、その「遺言」ともいふべき『シュピーゲル対談』記事において、又同時期になった『哲学の終焉と思索の課題』において、現代の「哲学」とは「サイバネティックス」（科学技術体系）であり、「哲学の思索」は「従来の思索を放棄」し、従ってむしろ「も早哲学ではない別の思索」が問題になることを語っているが、そこには、今日の「哲学」がも早「愛知」とは程遠いものであり、むしろ、「死」を忘れた「愛知」は不可避に「愛」と「知」に分裂し、やがては「愛」を蹂躪する「技術知」へと変性してゆくことに対する、ハイデガーの強い怒りと批判とを読み取る事が出来る。

そもそもこの「知の変性」が、従って「死の忘却」が決定的となったのは、十六、七世紀であり、人間が孤立した個体化の原理を確立し、同時に、「物体」と「意識」という共に抽象的な「実体」を設けることによって、それを挺子に、「自己意識」以外の全てのものを「観察対象」として、人間の操作的支配の下に置くという支点を獲得したことによる。無論、その「理論的武装」を果たし、実行に移すことを可能にしたのは、ガリレイやデカルトと違ってよいが、むしろ彼等の思想自体が、秘そかで一般的な「死の忘却」という時代現象に先立たれていたといわなければならぬ。

因みに、一四六〇年頃に描かれたとされる、いわゆる「アヴィニョンのピエタ」（作者不詳）という絵と、レンブラントが一六三一年に描いた「テュルプ教授の解剖学講義」と題された絵を並べて見比べてほしい。どちらも、画面の中央に、左から右下方へと「死体」が横たえられ、その回りを数人の人々が取り巻いているといった、極めて近似した構図をもちながら、その印象の差は歴然としている。勿論その差異は、一方がマリアの膝に横たえられた「イエス」を描いたものであり、

片や、解剖台の上に置かれた「死体」の左腕の筋肉を、鉗子状のものでつまみ上げている「教授」を描いたもの、という「主題」の相異に依るものであるが、その「主題」の相異をより鮮烈にしているのは、一方が「イエスの死」がそれとしてモチーフにされているのに対して、他方では、「人間の死」がモチーフとしては全く取るに足らない二義的なものとなっていることによる。

更に私の注意を強く引きつけるのは、「ピエタ」の絵に描かれた人物が、左端の寄進者と目される人物像を除いては、聖ヨハネもマリアも、マグダレナも「瞑目の姿勢」をとっていることである。それに比して「解剖学講義」においては、人物は一樣に目を見開き、「刮目した肖像」となっている。この二枚の絵を見較べる時、私は、僅か二百年足らずのうちに、「人間の死」すらも「観察」の「対象」とされるに至ったことを、強く印象づけられるのである。

いわゆる近代の精神における「死の忘却」とは、「死」が忘れ去られ、「死」を喪失したというのではなしに、却って逆に、好奇心にかられた観察の強烈なまなざしの下に「死」が晒されることによって、「死」が没個性的に眼前にいわば「硬直」（物象化）してしまっていることに由来しているといえる。

このような近代的精神を担う「人間像」を我々は「ホモ・サピエンス」と呼んでいる。この命名は実は比較的新しく、C・V・リンネが、その著作『自然の体系』の第十版、即ち一七六〇年に、人間の類的概念として導入し、初めて、最高度に発達した生物として動物界の頂点に位置づけたものである。

即ち、「ホモ・サピエンス」とは、近代科学の隆盛期に、最高に知恵ある「動物」であることの自覚に基づいて命名されたものであり、今日迄、人間は「神を殺し」、「猿の一変種」としてチンパンジーと競って自己の世界を築きあげ、そして今や、その主要徴表である「技術的知恵」によって、人間は自己の能力と責任において、自己の生殺与奪の権を自己ならざるものに委ねざるをえな

いという状況に立ち至っている。

このような由来と状況を眼の当りにして、「ホモ・サピエンス」をして、尚、古代に由来する「観知人」としてみなすのは、果たして妥当であるだろうか。

ベルクソンは『創造的進化』（一九〇七年）のなかできっぱりとこういつている。

『かりに私達が思い上りをさっぱりと脱ぎ捨てることができ、人類を定義する場合、その歴史時代および先史時代が人間や知性のつねにかわらぬ特徴として提示しているものだけに厳密にたよることにするならば、たぶん私達はホモ・サピエンスとは呼ばないで、ホモ・ファーベルと呼んだであろう。つまり知性とは、その本来の振舞いらしいものからみるならば、人工物なかんずく、道具をつくる道具を製作する能力、そしてその製作にはてしなく変化をこらす能力なのである』と。

五、「死への気遣い」と「愛惜」

この現代において尚、人間の死を「死」として「思い起こし」、「愛知」の精神を営み続ける可能性を担った「人間像」を、私は、シェーラーと共に「ホモ・クランス」と呼ぼうと思う。この名称それ自体は、『存在と時間』の第四二節における、「ゾルゲ」としての現存在の存在証言を「クラの寓話」に求めた、周知のハイデガーの叙述に由来するものである。

『存在と時間』においてハイデガーは、人間がなによりもまず、「時が気懸りな存在」、「死を気遣う者」であることを思い起こさせている。従って、ハイデガーにとっての「愛知」の精神は、「気遣い」として働く。

この「気遣い」は、「主知主義的」技術的知恵を廃し、人間相互の、人間と自然との、互いに孤立した「主—客」関係を脱却して営まれる。それは「操作支配的」ではなく、むしろ、「介護的」に、「観察」としてではなく「看護り」として働く。

私はここで、いわゆる「看護者」のことを念頭に思い浮かべる。「看護者」にとって、「看護の

主体」は当面、「看護行為」の遂行主体である。だが、その「看護」が関わる当の相手、即ち「病人」は「看護」の「対象」であり、「客体」であろうか。むしろ、看護行為をその目的から考えるならば、「看護の主体」はその当の相手、つまり「病める人」にありはしないだろうか。「看護」という仕事においては、人間関係は単純な「主―客」の関係においてではなく、正に人間の「関係」において捉えられ、相互に関わり合うものでなければならぬ。

だがしかし、そうした「人間関係」は、「人間」への「気遣い」として丈ではなりたない。「看護の主体」は実は、「看護者」の側にも、「病人」の側にもなく、実は、「病気を癒す」というそのこと自体であり、「看護者」も「病人」も、その「癒し」という真の「主体」に関わることで、真の意味での「人間関係」を取り結ぶことができる。

ナイチンゲールが『看護ノート』でいっているように、「ひとり自然のみが癒し能う」のであって、その意味では、「看護者」も「病人」も「医師」も、人間は全て「自然の癒し」に奉仕し、献身しているのであって、人間の真の「気遣い」は、そうした「自然の癒し」を「手助け」し、「介護し」、「看護する」として働く。

後期のハイデガーは、『そもそも人間は、大地に生い立ってくるものを育て、大地に成長してくるものを保護している。育成と保護（*pflegen und hegen*, \langle colere, cultura \rangle ）とが、（暮らしを）建てる（*Bauen*）ことの一様式なのである』として、「愛護」（*Schonen*）を主張している。ここでは、「死への気遣い」が「自然」に対する「愛護」として、いわば「思い遣り」として働くことの可能性が語られている。

『聖書』で用いられる「慈しみ」や「憐れみ」、いわゆる「慈愛」を表わす言葉には二通りの系譜がある、という。そのひとつは、「*relem*」（母胎）という語の複数形「*rahāmim*」（腸）という語に由来して、母親が自分の腹を痛めた子をおしむ情であり、全ての人間が自分の子供や近親

者に対して抱くような情愛、特に神みずからが人間に寄せる慈愛の意味であるという。

この「慈愛」の意味に「思い遣り」をこと寄せるならば、「思い遣り」というものも、それが真に「思い遣り」である為には、それを「喪失」したならば「断腸の思い」をするという程の「愛惜の情」と共に働くものであるといえる。いわば「思い遣り」は、「喪失への愛惜」と共にあって初めてその真価を発揮するものといえる。

ハイデガーは、現代において、真に「死を思い起こし」、「愛知」の精神の働きを求めて、「死を氣遣う存在」を主張してきた。その「死の思い起こし」が、「死への氣遣い」が、真正に行なわれ、純正に曇りなく受けとめられるか否かが、ハイデガーの哲学の最大の問題点であったが、今やそれは、真にその「喪失」を愛惜する「思い遣り」を持つことができるか否かに、より端的にいえば、その喪失を愛惜すべき何事かを真に得ることが出来るか否かに懸っているといえる。

純粹な「死への想い」とは、理論や定義や方法の問題ではなく、純粹な「愛知」の営みにおいて、「喪失への愛惜」において初めて曇りなく人間を襲うものであるといわなければならぬ。

後書き

公開講演会の為に事前に準備した原稿は、事情があって講演の役には立たなくなった。従って講演は、いわばまるっきりの「即興」のような形になってしまった。今、講演会の記録としての原稿をまとめるに当っては、改めて、講演の場において私がいわんとしたこと、いいたいと思ったこと等を記したことをお断りしておく。発表の機会をお与え下さった皆様に感謝しつつ。

一九八一年二月七日

(弘前大学医療技術短期大学部 助教授)

哲学と文学の間

—山本周五郎の小説と哲学—

小 倉 修 四 郎

人々に仏教の真髄を知ってもらうために、現在精力的に活動しておられる紀野一義先生がH H Kブックスから「禅—現代に生きるもの」という本を出しておられる。そのなかで紀野先生は、山本周五郎の『虚空遍歴』を絶賛しておられた。爾来私は周五郎文学に惹かれるようになった。四十路の坂をのぼりつつも、不感どころか感いどおしの私に對して、周五郎文学は益するところが実に大きかった。

あまりにも数多い周五郎の作品のなかで、もっとも感動的で示峻することの大きかった作品は、『虚空遍歴』『日本婦道記』『赤ひげ診療譚』であった。この三つの作品をおして、周五郎文学の哲学を私なりに考えてみた。

『虚空遍歴』は、生涯を芸道との孤独な闘いに賭けた、旗本くずれの町人中藤冲也の挫折の人生を描いたものである。

冲也は、常盤津 “冲也ぶし” の師匠として江戸ではたいへんな名声を博していた。そのままであれば安穩な生活

が確実に保証されている男だった。があるとき冲也は、自分の名声は、妻の実家からの積極的な財政援助があったからだと知る。妥協を知らないあまりにも純粹な冲也は出奔する。金に困っては門付までして、なおも自らの芸道（江戸浄瑠璃の作曲）の完成に身を挺する。そして旅に病み、芸道未完成のまま冲也は果てる。「旅に病んで夢は枯野をかけ廻る」芭蕉の最期をおもわせるものがある。

紀野先生は、人間を“生き方の上手な人”と“生き方の下手な人”の二つのタイプにわけておられる。だとすれば、冲也は“下手な人”の典型であろう。しかし、下手でもいいから、ひたむきにこの人生を生きるのが人間らしいのだと、周五郎は言っているものようである。

ヤスパースは、『哲学入門』（新潮文庫・草薙正夫訳）のなかでこうのべている。

「哲学の本質は真理を所有することではなくて、真理を探究することにあります。哲学は“途上にあること”を意

味します。哲学の問いは、その答えよりもいっそう重要であり、またあらゆる答えは新しい問いとなるのであります」

ここでヤスパースを引いたのは、周五郎の「虚空」は、ヤスパースがこの世を規定した死、苦、争、責の「限界状況」と、「遍歴」は、ヤスパースの「途上にあること」ときわめて明確に符節を合わせているからである。

周五郎の別の作品『青べか物語』の終章には、ストリンドベリの「青巻」の一節が飾られている。

苦しみつ

なおはたらけ

安住をもとめるな

この世は巡礼である

周五郎の思想を言い得て妙であり、またヤスパースの思想になんと酷似していることか。

烈女節婦を描いた作品で私の記憶に強く残っているものでは、森鷗外の『安井夫人』や「梶原品」等があるが、鷗外の硬質な文体で書かれたこれらの作品よりも、私には体質的に『日本婦道記』の方が感銘深かった。

『日本婦道記』は、封建時代の数々の日本女性の生き方を描いたものであるが、とりわけ『松の花』は傑作である。紀州徳川家の年寄役藤右衛門が妻に死別する話である。四十余年にわたってひたすら藤右衛門に献身してきた妻の死に直面して、はじめて妻の存在がいかに自分にとって重かったかを知らされ、藤右衛門は愕然としてほぞをかむので

ある。

死んだ妻の枕許にすわって「ふと夜具のそとに手が少しこぼれ出ているのをみつけ、それを入れてやろうとして、そっと握った。するとまだぬくみがあるときえ思えるその手がひどく荒れてざらざらしている」のに気づき、「おまえはわしに世にあらわれざる節婦がいかなるものかを教えてくれたぞ」という藤右衛門の科白は、人生の伴侶を失った男藤右衛門の慟哭である。

『日本婦道記』に登場するのは、みないずれも悲惨ですらある生き方を強いられた女性ばかりである。周五郎は、日本女性はかく生きるべしと言いたかったのだろうか。この点について周五郎はこう語っている。

「『婦道記』について、あれは教訓で、女だけが不当な犠牲を払っている、ということをいわれるのですが、私はそれは非常に心外なので、もう一度よく読みなおして頂きたいとよく申し上げます。(中略)私はそうではなく夫も苦しむ、その夫が苦しむと同時に妻も夫と一緒にあって、一つの苦難を乗り切って行く、という意味であれだけ一連の小説を書いたのであります」(文化放送、昭和三十五年五月)

男女平等が叫ばれて久しいが、この作品を読むことによつて、私は夫婦という関係の重さについてあらためて考えさせられ、軽々にウーマン・リブなどを口にはできなくなるような気さえした。

最後の「赤ひげ診療譚」は、貧窮の境にある患者だけを扱う小石川養生所の新出去定のもとに、医員見習いとして勤めることになった青年医師保本登が、挫折感をのりこえて、ヒューマニステックな医師に成長していく話である。「赤ひげ診療譚」には八つの物語が収められているが、ここでは「鴛ばか」をとりあげる。なぜならば、この作品を読むことによって、私は「人間この孤独なるもの」と言おうか、あるいはヤスパース流に言えば、実存の「代替不可能性」ということを感得したからである。

「鴛ばか」は、生活苦からの五郎吉の一家心中を扱っている。保本登の懸命な介抱によって、幸か不幸か、五郎吉と子供たちは死んでしまい、妻のおふみだけが辛うじて一命をとりとめる。保本登とおふみの会話を通して、この二人の人間の「実存の苦悩」がひしひしと読者に伝わってくるのである。私が山本周五郎をきわめてシリアスな哲学的作家と看做す所以である。ちよつとながくなるが、その会話の部分を書き書きする。

「こんなことを云っては悪いかもしませんが、どうしてみんなは放つといってくれなかったんでしょう。放つといってくれば親子いっしょに死ねたのに、どうして助けようとなんかしたんでしょう。なぜでしょう先生」

登は辛うじて答えた、「人間なら誰だっけこうせずにはいられないだろうよ」

おふみは笑った。笑ったように登は感じた。それは聞き

違いだったろう、単に呼吸が喉を擦った音かもしれない。

だが登には、彼女が笑ったように思えた。

「生きて苦勞するのは見ていられても、死ぬことは放っておけないんでしょうか」おふみは枕の上でゆらゆらとかぶりを振った。「もしあたしたちが助かったとして、そのあとはどうなるんでしょう。これまでのような苦勞が、いくらかでも軽くなるんでしょうか、そういう望みが少しでもあったんでしょうか」

登は黙って、頭を垂れた。

この部分は、人間は人間を本当に理解しあえるものなのかどうか、人間が人間を救いうるものなのかどうかという、いわば哲学の核心に迫る問題をわれわれに提示している。

私は、このところを読んでいて、ヤスパースの「真理は二人からはじまる」という「コムニカツイオン」とは、まさしくこのようなことを言っているのではないかと、はたと膝をたたいたのである。

冒頭でものべたが、周五郎の作品群は膨大である。それらの多くの作品を貫く思想は、結論としては、ヒューマニズムの一語に尽きる。周五郎の作品のほとんどは時代物である。しかし舞台は昔であっても、いずれの作品も、「時」と「場所」を超えた普遍性をもっている。だんだんに周五郎を読んでいくうちに、単なる大衆作家というには、あまりにも深い哲学に支えられた作家であることを知らされて驚きが深くなるばかりである。

かつて周五郎は、人類が生み出した傑作として「デカルトの認識論」と「サルトルの実存哲学」をあげている（『洋酒天国』昭和三十七年七月号）。これはかなり意味深長なことである。物事をとことん疑って、最後に残るのは「疑う自己」だけという、近代自我意識の確立に先鞭を著けたデカルトの「認識論」と、実存主義はヒューマンイズムである」として、孤独な人間の連帯を訴えたサルトルの「実存哲学」を人類の傑作としたことは、周五郎の見えざる側面を物語るものである。

さらに周五郎は、アメリカの作家ウィリアム・フォークナーとウィリアム・サロイアンをこよなく愛したという（『歴史文学読本』、平凡社）。「人間は耐え忍ぶのみでなくうち勝つものだ」としたフォークナー、「善良な人々の心のふれあい」を文学観に据えたサロイアンであってみれば、自ら周五郎文学の思想がうかがえようというものがある。

さきに他界したサルトルが晩年に、「ル・ヌーベル・オブセルバトール」誌のインタビュに答えて「人生はわたしの欲したものを与えてくれた。ただ同時に、人生というものはたいしたものじゃないということをもわたしに認めさせた。まったく、人生で何ができるというんだね」（読売新聞、昭和五十五年四月十七日）と言ったそうである。たしかに「人生はたいしたものじゃない」かも知れない。しかし、それでもなおわれわれは生きなければならぬ。

「いかに生きたかではなく、いかに生きるかの方が一層重要である」という周五郎の信念は、実はサルトルの実存哲学の命題であった、ということをおきかえておきたい。

（青森県庁消防防災課勤務）

自由論として見たる『国家』

—「哲学の弁明」—

木 立 雅 憲

真の幸福とは何か、徳とは何か、正義とはそして自由とは何か。ソクラテス同様、プラトンの哲学の中心も常にそれらにあった。質量共に主著の名に恥じぬ『国家』全十巻が、幸福論・人生論の体裁を執る所以である。しかしプラトンのどの著作を読んでも、安易な解答を見出すことはできない。むしろプラトンは、人生の幸福を論じて世人の子供じみた幸福観を嗤い、正義の何たるかを究めて「茶の間の正義」（山本夏彦）を唾棄し、自由の意味を尋ねて野放しの欲望の対極に、克己と人間の根本の希求を充たす善の洞察を指し示すのみである。そもそも対話篇という独特の文学形式をもつプラトンの著作は、周到な教育的配慮のもとに書かれているのであって、物事の真実（イデア）は、各人が「哲学という、魂にそなわる知への希求」（六一—E、以下『国家』からの引用は、岩波書店版プラトン全集第十一巻の藤沢令夫氏訳に依る。）を不断の努力と訓練により育成して行くことよっての外把握され得ないというこ

とを教えようとしているのである。その労を厭う「大衆は哲学者たりえない」（四九四A）。

しかしそれにも拘らず、現実社会は哲学を必要としている。それは如何なる意味に於てか。ソクラテスの死後二十有余年、その生と死の意味を考え続けて、プラトンは、一大長篇『国家』に於て幸福論の形を藉りて、実は哲学の意義を説き、自己の哲学の成果を博く世に問うたのである。

『ソクラテスの弁明』の読者は誰しも、ソクラテスの刑死に至る必然性の理解に苦しむであろう。しかし『国家』を精読するに及べば、必ずやその疑問は氷解するに違いない。その意味に於て『国家』は、プラトンの渾身の力を籠めた「ソクラテスの弁明」であり、延いては「哲学の弁明」であるとも見られることも出来よう。何れにせよ『国家』に展開されるのは、ソクラテス及其の精神を承け継いだプラトンの哲学精神の発露なのである。だが我々は、以下の小論に於て、その一端を垣間見ること満足しなければならぬ。

「国家」の議論は、「正しい人間と不正な人間の何れが幸福であるか」と云う主題を繞って展開される。その主題に答えるためには、そもそも正義とは何であるかを明らかにしなければならぬ。しかるに、人間とは本性上国家社会（ポリス）的動物であり、正義とは国家社会存立の根本要件であるから、視野を拡げて先ず国家の中に正義の位置づけとその役割を見出さねばならぬ。いきなり人間の内面を覗いても、社会的・対他的徳たる正義の本質は見極め難いからである。そこで理論の上で国家を構築しながら、国家と市民の最善のあり方を突き止め、正義の本質を定義することになる。国家が市民間の利害を調整しながら運営されて行くことと一個の人間が様々な欲望の利害得失を考量しながら生きて行くこととの間に本質的相違はないと見てよければ、最善のあり方即ち徳（アレテー）も両者にあつて本質的に異なる筈がなく、しかも知恵・勇氣・節制・正義の諸徳は本来一つであると云う想定が根本にあるからである。この個人と国家との類比は、人間の心に \wedge 理知 \vee ・ \wedge 氣概 \vee 及 \wedge 欲望 \vee の三機能を認め、国家にもそれに対応して \wedge 支配者（真の守護者） \vee ・ \wedge 補助者（軍人兼公務員に当る守護者） \vee 及 \wedge 金儲けを仕事とする人々 \vee の三種族を必須の構成要素と見ることによって更に徹底され、国家を謂わば大人間、人間を謂わば小国家と見做し（コイレ『プラトン』邦訳参照）、その成員が苦楽を共有し「一人の人間のあり方に最も近い状態にある国家」（四六二C）こそ

最も良く治められているとプラトンは考えるに至る。従つて、「国家」の標題 \wedge ポリーテイアー \vee とは本来国家の（最良の）あり方即ち国制の義であるが、プラトンは国家と個人の何れのあり方に対しても \wedge ポリーテイアー \vee の語を適用している（五九一E他）と云う事実を想起することは、「国家」理解の本質に関ると言えよう。しかし類比の根本は個人の側―所謂「魂の三分説」にある。実は欲望は、 \wedge 欲望 \vee の部分にのみ属するのではなく、三部分の各々に固有の欲望即ち知識欲・名誉欲及肉欲金銭欲があるのであり、ひとの生き方もこれらの欲望の何れが支配的であるかによって大きく三つの類型に分れるのであつて、プラトンの国家に於ける三種族の別もそこに根差しているからである。（更に類推を進めれば、国家のあり方も三種族の何れが支配的勢力を形成するかによって、個人の生き方と同様三類型に大別され、更に後述の如く \wedge 欲望 \vee の抑制に三段階を認めることによって、国家個人共に総計五類型となる筈であるが、議論が飛躍するので姑く措く。）

しかるに徳は、国家であれ個人であれ、すぐれた種族が劣った種族を支配監督することに於て成立するのであるが、その支配の決め手となるものこそ \wedge 氣概 \vee とその投影たる \wedge （支配の）補助者 \vee なのであつて、「魂の三分説」の倫理学史上に於ける意義も、 \wedge 氣概 \vee の働きを初めて正しく分析したところにある。そのことによってソクラテスの逆説的立場も心理的に説明されることになったということ

はさて置き、理想国建設に当って何故プラトンが守護者の教育にあれ程の苦心を払っているのかということも、△気概▽の働きの重要性を認識することなくしては理解できない。体育の真の眼目は△気概▽の覚醒にあることを態々注意し、とりわけ音楽・文芸（ムーシケー）の現状を再三に亘り批判したというのも、プラトンが国家に於ける気概的部分たる守護者の、内なる△気概▽の調和のとれた育成を何よりも重んじたからであり、かくて音楽・文芸と体育両々相俟って、守護者たるべき種族に良き習性（エートス）と法習（ノモス）に基づいた正しい思いなしを身に付けさせ、来るべき厳密な知育即ち哲学を主とする高等教育の素地を培わんとしたからである。

さて議論が「魂の三分説」に及んで、今や徳とは何であり正義とは何であるかを定義する道具立は揃った。先ず△理知▽・△気概▽及△欲望▽の三機能に着目して、△知恵▽・△勇氣▽・△節制▽及△正義▽の所謂「四元徳」が樹てられる。だが四者共、△イデア的眞實在に基づく厳密な（哲学者の）徳▽と△然らざる徳▽との間に一線が画され、後者については更に各々△国家社会的基準での徳▽と△個人の徳▽とが区別されなければならない。（例えば、支配者や補助者の任に堪えない金儲けを仕事とする人々と雖も、一個人としてはそれなりの知恵や勇氣が必要な筈であり、また国家社会の一員としては自分達よりすぐれた人々の支配監督に服し各人の仕事をしていれば、国家の節制

と正義の実現に与ってはいるが、一個の市民としてはそれ以上の克己・禁欲や単なる合法性を超えた道徳性が要求される筈であり、況んや支配者には知恵のみが要求されて個人としては勇氣も節制も不要であるとか、補助者たる戰士兼公務員には勇氣のみが要求せられて個人としては知恵も節制も正義も要らないなどという筈はないからである。）かくて後者の△厳密ならざる諸徳▽をプラトンは次のように定義する。△知恵▽とは、理知的部分及支配者に宿り、個人に於ても国家に於ても、三つの種族の各々にとって、また三種族から成る全体にとって、何が最善であるかを洞察することであり、△勇氣▽とは、気概的部分と補助者が、「恐ろしいものとそうでないものについての正しい、法にかなった考えをあらゆる場合を通じて保持すること」（四三〇B）である（ということとは、人間には生命を賭しても守らねばならぬ価値があるのであって、それを追求し守る気概のない人間は、軍人にも公務員にも況んや支配者にもなるべきではないと云う意味である）。そして△節制▽とは、一面では劣った種族の抱く欲望がすぐれた種族の欲望と思慮の制御のもとに支配されていることであり、他面では「国家の場合であれひとりひとりの個人の場合であれ、素質の劣ったものとすぐれたもの間に、どちらが支配すべきかということについて成立する一致協和」（四三二A）であるということになる。

それでは残された正義とは何か。先ず△国家社会的基準

での正義Vとは、「自分のことをする」(ta hautou pat-
tein)ことだとされる。即ち、「各人が一人で一つずつ
自分の仕事を果し、それ以上の余計なことに手出しをしな
い」というこの「適材適所・社会的分業の」原則(四三三D)
の実現こそ、国家をすぐれたものとするに於いては、
他の三つの徳に匹敵するというのである。しかしプラトンは、
右の原則に従って国家の中で自分の仕事をしているだ
けでは、八個人の正義Vとしては影の如きものに過ぎず、
その人を真に正しい人と呼ぶことはできないと言う。

それでは個人の、影ならぬ実体としての正義とは何か。
実は他の徳と同様この場合も、定義としては、国家社会的
基準での正義のそれと表面上相違は無い。即ち魂の三部分
が各々「自分のことをする」ことによって実現される一種
の秩序・調和であるとされる。つまり理知は支配し命令し、
気概はその支配に聴従しその味方となって欲望と戦うこと
ができるよう音楽・文芸並に体育によって教育され、この二
者が一致協力して欲望的部分を監督指導し、後者はそれに
服している状態である。そしてそのように「節制と調和を
堅持した完全な意味での一人の人間になりきって―かくて
そのうえで、もし何かをする必要があるならば、はじめて行為
に出るといふことになるのだ。それは金銭の獲得に関する
ことでも、身体の世話に関することでも、あるいはまた何
か政治のことでも、私的な取引のことでもよいが、すべて
そうしたことを行なうにあたっては、いま言ったような魂

の状態を保全するような、またそれをつくり出すのに役立つ
ような行為をこそ、正しく美しい行為と考えてそう呼び、
そしてまさにそのような行為を監督指揮する知識のことを
知恵と考えてそう呼ぶ」(四四三E)べきであり、「逆に、
そのような魂のあり方をいつも解体させるような行為は、
不正な行為ということになり、またそのような行為を監督
指揮する思わくが、無知だということになる」(四四三
E(四四四A))とプラトンは言う。

要するに、最も社会的な徳である正義を定義して、個人
の内面の秩序・調和なりとしているのであって、この点に
関していろいろな観点から喧しい議論のあるのも故無しと
しないのであるが、ここでは、何故プラトンが、敢えてそ
のような定義を下したのか―その理由を考えてみたい。
プラトンは第二巻に於て、ソクラテスの正義擁護論を引
出すために、グラウコンとアディマントスの兄弟に第一巻
のトラシマコス説を承けて大胆な不正讃美論を吐かせ、
完膚なきまでに正義の偽善性を暴かせている。曰く、人間
の欲心は本来不正・貪欲を善としそれへ赴くものであるが、
不正を行う力の無い弱者大衆は自分たちを護るために法と
云う人為的契約を交し、これに遵うことが正義であると擬
装しているに過ぎぬ、それが証拠に、正しい人と不正な人
の各々に隠れ蓑の如きものを与えてその跡を跟けてみよ、
如何に志操堅固な者と雖も、不正な人と何ら異なるところ
はないであろう、と。―これは紛れもなく我々の本心

を衝いていて、当ても怜悯なソフィストや過激思想家によつて代弁されていた思潮に外ならない。

それに対して、プラトンの言いたかつたと思われることを少く敷衍すれば、以下の如くである。——世人は言う、見付からぬように不正をやれ、見付かる者は運が悪いだけであつて、本来正義も不正も無いのだ、「正直者は馬鹿を見る」、と。そしてどのようにして得られたものであれ、富や権力と来れば、世人は羨望に堪えず、それらの前に拝跪する。名も無く貧しく美しい暮しに甘んじ乍ら内心密かに烈しい欲望や妬みを養い、思うさま快楽を貪ることを以て至福と做す。しかし実はそう云つた世人の正義観や幸福観の根底には、社会の一員としての自覚を欠いて無法・無秩序を悦ぶ、無責任且頹廢的な社会観が潜んでいるのである。その癖、当局者の不正・墮落を世人は口を窮めて非難する。しかしそう云つた大衆の正義・潔白など自慢にはならぬ、(山本夏彦の言う如く)多くは不正を犯す機会が無かつたというだけの無能の証拠と見るべきで、道德的には、マス・コミやデマゴグに煽られて彼らの誇る腐敗官僚や政治家と何ら拵ぶところがないのではないか。試みに、彼らに腐敗墮落の虞ある程の権力や地位を与えてみよ。権力を振つて善を為すだけの力量が無いだけに、無惨な結果となることは火を見るよりも明らかであろう。憂うべきは、社会を蝕む、法や正義を軽視する風潮であるが、そのような風潮の中で、大衆が自らの正義を疑わず、ひとり当

局者にのみ過大な要求を課そうとするとき、それは、道德的にも政治的にも一層危険な徴候と見るべきである。なんとなれば、現体制に不満を抱く野心的デマゴグ達に乗ぜられ、嫉妬心を煽られて、少しの不平等や差別も認めようとはせず、一時の不自由も我慢しようとはしない大衆社会の行着く先は、一人によるものであれ一党派によるものであれ、過酷な独裁制の外ない、と、このようにプラトンは見るからである。かくて上述の如き世間一般の正義観の批判を通して、それと表裏をなす社会観・幸福観の誤りや頹廢を糾し、あるべき国家社会の原理を提示することが、プラトンの仕事となつたのである。

結論を急ごう。国家社会と個々の市民を健全ならしむる原理たる正義を以て、前述の如く、内面の秩序・調和と定義し、国家社会的基準での定義に不満を示したのは、プラトンが合法性と道德性・自律性を区別し、単に合法的であることを以て道德的に立派であるとは見做さず、真の正義・真の道德とは内面の自由・自律に於てのみ存するのであつて、それはひとが本気で哲学することによつての外獲得され得ないものであると考へたからである。しかもその含意するところはそれだけに止まらぬ。個々の市民から成る国家が一個の人間の如く真に自律性を保つたためには、成員の一人一人が、絶えず全体との関連に於て自己の仕事を得ん置つけ、分に応じた貢献をしながらお互いにその所を得んとする、明確な意識を持ち続けなければならないからであ

る。そう云う状態こそ正義の名に値するのであり、かくて初めて外に対しては独立の体面を保ち、内に於ては一致協力しあらゆる困難に打ち克つことができるのである。その際指導的役割を果すべきは、プラトンの理想国に於ては、理論的・気概的要素たる守護者層であるが、神ならぬ人の支配の弊を避けるため現実には法の支配と云う形を採び、彼らは明知に基づき市民の道徳性・自律性の向上を目指して法を定め、一般市民は法の目的の善にあることを察してこれに服すことになる。しかるに自律としての正義とその要としての守護者層の重要性は、墮落状態（墮落は守護者層から始まる。その資格力量を獲得維持することが至難だからである）に於て歴然とする。上は国家百年の計を問う見識を捨てて只管大衆に迎合し、下は使命感を欠いて与えられた仕事をし市民としての自覚を失い、人間として生命より大事なものを見失って上下共愧じなくなる。プラトンが正義の本質を自由・自律に見、一国の自由独立の要として守護者を重視した所以である。

かくて墮落した国制を再建すべく、誰よりも先ず守護者たるべき素質の人々の内に上述のあり方（ポリテイアー）即ち正義・自律の確立を図り、その上で国家社会全体にも同じあり方（ポリテイアー）即ち正義・自律を確立する秋を待つ——プラトンのアカデミア創設の背景にかくの如き意図を見ることが出来る。そして哲人政治の理想を追求するプラトンの、この仕事の成否を決めるものこそ哲学

に外ならぬが、実は、自律即ち気概の協力のもとに知性が支配すると云う意味での正義こそ、逆に哲学の根本要件と言えよう。国家社会に於ても、正義・自律の確立を俟って初めて哲学はその所を得、真価を発揮し得ると云う二重の意味に於て。しかるに、当時の如何なる国制も哲学を生かし得ず、剩さえソクラテスのような人物を可憐死させたということが、プラトンの最も不満とするところなのであった。だが哲学についてこれ以上宣揚することは、プラトン自らの著作に譲らなければならない。それは論者の力に余る仕事だからである。

さて最良者支配制又は（哲人）王制と云う最善の国制の墮落は、名譽支配制、寡頭制、民主制と続き、僭主独裁制に於て極まる。その過程は、国家個人共、自律性を失い、三種族の中より劣った種族の支配へと移行する過程に外ならず、最後の三者の別は、欲望を必要欲望∨・∧不必要欲望∨及∧不法な欲望∨のどの範囲にまで抑制できるかに基づく。従って最悪の、不正の極みたる独裁制とそれに対応する人間は、最も自制力を欠き、烈しい情欲に率られた、不法な欲望の奴隷となり、そのために真に善きものを獲得し得ない状態にある。（但しこれらは何れも、飽くまでも認識・判断の基準たる、純粹に理論上の類型に過ぎず、現実の国制も人間も、様々な類型の様々な程度に於ける混合であることを忘れてはならないのであって、物事を∧分割∨と∧総合∨の両面に於て把握する能力こそ、プラ

トンの自負する哲学に外ならなかった。」

ところで、国家及個人のあり方（ポリテイアー）の優劣判定の基準を、自由・自律の程度如何に置いたプラトンは、現実の民主制をどう見たか。意欲があり能力があり使命感があれば、誰でも三種類の何れにも為れる開かれた社会、自由・自律の原理が最も貫かれている社会——それがプラトンの理想としたところであるが、現実の諸国制の中では、多くの欠点にも拘らず、民主制こそ、この理想に最も近いと言わねばならない。それだけに、民衆が節度を欠いて、過度に自由や平等を求める風潮に警告を発し、経済やイデオロギーの闘争に巻き込まれて、政治や道徳が荒廃することを何よりも惧れたのである。

それ故に、『国家』の最後を飾る「エールの物語」に於て、プラトンはこう語りかけねばならなかったのである。

——自由とは、何でも好きなようにできることではなく、善への、徳への自由である。その他の一切は、宿命（運命）である。まやかしてない本当の幸福は、宿命・不平等を、むしろ自らすすんで扱ひ取ったものと考え、他人や社会の所為にしないところから始まる、と。

主題に対する、最も正しく最も幸福な人は哲学者であると云うプラトンの判定は、必ずしも説得的ならざるの憾みがある。しかし哲学について与り知らぬ者に、幾ら言葉を費しても無駄である。分る者は、示唆を与えられただけで分る。それ故プラトンは、言葉を惜しんだ。プラトンの判

定が正しいか否か——それは結局、我々自ら哲学することに依るの外、確かめる途は無いのである。

（青森県立野辺地高等学校通信制教諭）

ヤスパース哲学における

「交わり」の意義

村 上 聖 子

「交わり」 Kommunikation の思想はヤスパース哲学の根本思想の一つである。必ずしも特殊な概念ではない。概略的に言えば、交わりは一般的な人間相互の交渉であり、更には互いの自己実現を促す深い結びつきともなるものである。いわば私達は交わりの中で生きているともいえるわけである。さて、このような人間的な交わりがヤスパース哲学においてどのような意義をもっているのだろうか。この問題をまずヤスパース自身の伝記的背景から考察し（Ⅰ）次に交わりをいかなるものとして開明しているかという視点から論じていきたい。その際、孤独と交わりとの関係、及び、「愛の闘争」という交わりの性格を重視することになるだろう（Ⅱ）。

Ⅰ

ヤスパースは交わりという哲学の出発点を次のように言い換えている。「人間が人間に対して、単独者として単独者に対して、いかに立ち振るまうかということが私達の出

発点となる」と。彼は人間的な交わりの中から哲学する Philosophieren 態度を言明するのである。そして、その具体的な内容の全ては自分の身近な人々に負うているとしている。その意味は常識的に次のように考えていいかと思う。人間が一個の人間として形成されるのは、ただ自身力だけに基づくのではない。必ず自己を形成させてくれるところの外部の原因というものがある。その原因の中で最も直接性を帯びるのは、自分の家族、先生、先輩、友人、仲間といった具体的で身近な人間関係であり、そこに成立する出会いである。ヤスパースの場合も、その出会いの中で哲学する態度が形成されたものと考えられる。さて、ヤスパースに限らず、哲学的思想とその思想を生み出した人間との相関関係を知ることが、哲学研究の基本的な操作である。しかし、そのような理由だからではなしに、私は彼の人間性を明らかにしておきたいと思う。なぜなら、彼の内奥を強く揺るがした経験を知った時、私は彼の哲学

に一步近づけたように感じたからである。「私の追憶しうる限りでは、私の心を強く動かした経験は、他人とお互いに了解し合ったり、了解し合えなかった時のそれである」と語るヤスパースにとつて、この種の感動は哲学することの根源であり、なぜ交わりが彼の根本思想となるのかを知る手掛かりとなるはずである。

(1)

人間が有限であること、また人間が徹底して他者に依存しているということを、普段私達は本質的には自覚していない。ヤスパースがこのことの自覚を余儀なくされた主要要因は、病気による例外的条件下での生活であろう。彼は赤ん坊の時以来体質的に虚弱で、慢性的な病気（気管支拡張症）に苦しめられていた。これは不治の病とされ、彼は恵まれた生活環境を整えることに自分の生の大部分を費やさなければならなかった。にもかかわらず、彼が必ずしも社会的な生活から隔離されたとは思えないような経歴をもっているのは、彼が一貫して病気を自分の人生に組み入れていたことによる。彼は病気が自分の現実生活と切り離せないものとなり、のり越えることのできない限界として自覚された時、病気を引き受ける *aufnehmen* ことを課題としたのである。即ち、この限界をもちつつ、糊塗することなしに自己を見出すということ、病気を引き受けることができるための根源としたのである。従つて、彼は病人として両親のもとに引きこもつて生活するのではなく、

「人間としての尊敬」に基づく生き方を目指す。彼は病気をかかえながらも人々の間に入って行き、世間に登場する生き方を決断するのである。

とはいえ、若いヤスパースは病気による身体的無能感、将来への絶望感との闘いから解放されていたわけではない。彼は自分を「いじけた発育をしている植物」に喩えるなどして、自ら社会の成員として一つの職業を自分のものとする可能性に悲観的である。あるいは日記の中で次のような自己反省もしている。「私には病人としての私を健全な世界と対立させようとする強い傾向があるし、病的なものこそ私にとつての原理だと考え、それを同様に肯定されうる特別の違つた人生と見ようとする強力な傾向がある。こんな状態を何と呼ぶべきだろうか。――悪魔を演ずることとも言ふべきだろうか。以上のような懸念を抱きながらも、人生に対する彼の態度は、既に哲学することの基調を有している。それは頼りない自分の現存在の自覚から、この世界での行動の足場を求めていく態度である。彼は個人としてかかえる事情を引き受けながら世界の秩序の中へと入り込み、何か仕事をし自ら飛躍する課題に立ち向かう態度を確証することになるのである。

(2)

一方で病気を引き受ける生き方を課題としながら、ヤスパースの孤独は深い。愛する両親のもとで保護され、親しい友人があつたにもかかわらず、彼は孤独だと感じる意味

を問い求めるのである。何とも規定しがたい憧れが彼の心をつかむ。けれど、何に對する憧れなのか、自分は本当には何を欲しているのかがまだわからない彼の心情が、次のように吐露されるのである。「私は死んだ人間だ。多くの人々にとって私は堪え難いものである。何らかの友との魂の一致はもはやなく、女性への愛もなく、何かを生み出す力もない。―私には今なお生きる目的があるのか。…何をしたらよいのか」この独白は前述の身体の弱さとの闘いからくるものであるが、ヤスパースの孤独のはたらく方向を示唆している。即ち、自分の現実の生活が他の人の保護に依存することになるだろうことを察知しながら、それでも彼は自分の内面に生き生きとした力を感じていたのである、仮令自分の存在がこの世間では何ら実質的な利益を達成しえなくても、自分が正当に生存しうる何ものかだと感じていたのである。この存在への強い衝動（意志）が、限界に近い状態で、彼に他の人間との根源的な交渉を求めさせる。それは挫折と不満の連続の試みであった。

しかし、彼が現実の相互生活の中で、常に充ち足りぬ自己を感じながら憧れ続けた何かが明らかとなり、彼にいわば哲学的確信を与えることになる運命的な出会いがなされる。そのことについて、彼は晩年次のように談話している。「ものごとの根柢には、そのために生きるに値するようない何か、それによって人生がすばらしい現実となることのできるような何か、いずれにしろ実際にあるのであるが、

人間、その本質は人間的に可能なことを実現することだと思われる人間こそ、右の事態を保証するものであることがわかった。私は顧慮するところなき友情で結ばれるような友を求め、また私が永遠の昔から互いに帰属し合っているかのように愛せる人を求めたし、またあらゆる制限を突破してゆく、充実された挫折の運命を担った人だと、感動的な驚愕をもってみなしうるような人物を探した。これらの人を探し求めて、私は三人の人、即ち無二の親友エルンスト・マイヤー、妻ゲルトルト、及び師マックス・ヴェーバーに出会った。彼らとの結びつきがヤスパース哲学の内容に大きく関わっていることは言うまでもない。それは、いわゆる「実存的交わり」の地盤となっている。

そこで、中でもエルンスト・マイヤーとの交友を重視しよう。ヤスパース最初の哲学的名著『哲学』の執筆に際し、彼はエルンストと一緒に仕事をし、そこでの着想及び構成の助言も受けたとの叙述を惜しまない。エルンストはヤスパースの問題を徹頭徹尾自分自身の問題として取り扱う態度で思索した。彼らの友情はお互いを承認しながら絶えず攻撃し合い、あらゆることについて論争する交友によって育まれたものである。その連帯性は「愛の闘争」という実存的交わりの性格をもっていたと想像される。ヤスパースはそれまでの多くの交際においては見いだされなかったもの、即ち自分本来のあり方が思い知らされるのを覚えるのだった。省みるに、交わりへの不満は彼にとって不可解な

苦痛の経験であった。それは、完全に共通の事柄の中での熱情的な相互関係においてさえも起こった。しかし、今やそのような孤独と待機が彼を本来的な交わりへと導いたといえよう。人間の深みにおいて、即ち人が自らありうるところのものにおいて、相互に自己自身に到達し合いうるような相互生活こそ本来的であると彼は確信するのである。それ故、二人の共同思索が結実した『哲学』には、ヤスパースの孤独の体験と誠実な人間探究による交わりの体験が、いわば実質として息づいているのである。

II

かくてヤスパースは、常に理性と人間的交わりを強く欲していた彼の人間の本質から、哲学の本来的伝承を試みる。つまり、ヤスパースにとって哲学の課題は「真の交わり」の開明なのである。即ち、交わりが決定的な根源であり、交わりを本来的なものとして欲求する思惟が、哲学することととっての本質的な方法となる。そこで、いわゆる実存的交わりの開明を次のように噛み砕いていこう。

一般に人は無意識のうちに他者を判断し、感情によって好き嫌いの味をつけ、経験によって自分の理解できない点は嚙呑みにしてしまう。それはたまにしか会わない友人や、自分の外側だけでつき合えばいい同僚、その他の便宜的な関係において特に顕著であるし、生活の大部分を共にしてきた家族についてさえそういう傾向がある。その中で相互理解の問題が重要になるのは、いわゆる愛に関わる特殊な

相互関係においてであろう。そこにおいて初めて私達は自己の独自性を孤独として意識するのではないだろうか。ここにヤスパースは、「私自身であるということは孤独である」ということを承認できる判明な意識をまず要請する。これは例外者意識というより、自己の単独性の意識としての孤独であるから、人間が生まれながらもっている彼固有の世界の本質である。

けれど、孤独であるからといって、それだけでは自分自身ではない。ヤスパースは、自己閉鎖的な孤独をより積極的に解放的なものに引き上げようとする。その孤独は外界との関係を見抜きながら、己の内なる世界を発展するもの、流動するものとして把えることで自己を生成する。その時、自ずと孤独は交わりに入るけれど、孤独からの脱出として他者が求められるのではないから、そこには孤独と交わりとの緊張関係が存することになる。

孤独と交わりとの緊張関係は、自己を濫費すまいとする心情を保持しながら、常にそれを突破する過程のうちにある。ヤスパースはこの自己を濫費すまいとする心情を「孤独の威信」*Würde*と呼び、理性存在 *Vernunftwesen* としての人間の信頼性に存するものとしている。即ち、盲目的、気ままに自己の孤独を廃棄することによって交わりに入るのではない。「私がもし私の根源から敢えて自己自身であろうとし、それ故に敢えて最も深い交わりに踏み入ろうとすれば、私は孤独を欲せねばならない」。孤独の威信

は常に覚悟を怠らず、反省的で幻滅をもともしない。他方、この威信の中には征服できない人間に対する疎隔欲や頑固な孤立欲もある。それは、単に現存するにすぎない交わりにおいて沈黙に安んじようとする。従って、二義的な孤独の威信はどちらにしろ、人と距離を置くこと、自分の決意を曲げないことなどについて配慮するのだから、開顕されることを制約とする実存的交わりにとっては対極 $\text{P} \sim \text{O}$ といえる。にもかかわらず、このような威信が開顕することにおいて、即ち一切の \wedge か \vee あること \vee を敢えて放棄することにおいて、可能的実存としての自己が獲得され、一層深い独立性としての孤独が出現する。かくて、「孤独は、それなくしては交わりそのものが存在しないところの、交わりにおける廃棄せられない極」としての意義をもつ。そのような独立性こそ哲学する人が獲得しなければならぬものであり、「交わりへの不満」として経験されるものの意味なのである。そして、開顕される過程のうちに、いわば研ぎすまされる孤独と孤独とが自己獲得のためにつかり合う場が、「愛の闘争」の場である。

孤独から相互に出会った可能的実存は、本質的に真なるものをいわば一挙に把えることはできない。「人間とその世界とは瞬間に成熟するものではなく、いろいろな状況の系列を通じて獲得される」のである。実存的な連帯性は現象過程の中へ踏み入らなければならぬ。即ち、一時的で、中途半端で、不完全な立場を通らなければならないし、飛

び越えるためには極限まで昇りつめた立場を通らねばならないわけである。従って、現象における徹底的挫折も経験されることになる。しかし、実存的交わりは自己の開顕のために闘い続ける。

「闘いとしてのこの交わりは、自己の実存のための闘いと、他の実存のための闘いとが一つであるところの、実存のための単独者の闘いである」そこでは、互いに忠告し、反省し、批判し、論難し合うという行動と表現が現実にとられる。相手の言葉を聞く場合、話し方のニュアンスからも真剣に答えなければならぬ。論理的な釈明に終止したり、安易に妥結点を見い出そうとすることは許されない。両者の知識、才能、記憶力、疲労度の差異にもかかわらず、全力を尽くすことが「水準の同質性」をつくり出す。闘争そのもののうちに既に承認があり、設問のうちに既に肯定がある。このように実存の真理獲得のためにお互いを見抜こうと徹底的に問い合う連帯性は、いわば魂の苦悩の上に結びつく友情ともいえよう。つまり、それは「愛」に支えられているものなのである。

ここで、愛が先か、闘争が先かという議論が生じるかもしれないが、ヤスパースのいう闘いながらの愛は次のように考察された。例えば、キリスト教的な愛は隣人愛（アガペー）を、ギリシア的な愛は愛知の欲望（エロス）を、近代の愛は博愛・人類愛を典型とするという形式化が許されるならば、ヤスパースの愛はそれら全てを包摂する愛であ

ると解釈される。根源的に愛が一であるならば、多様な形態は矛盾するものではない。故に、ヤスパースの愛については次のような叙述ができる。愛なき隣人愛は無差別な同情の自己享樂となる。また、愛なくしては美の觀照は美的放縱となり、可能性は夢想となり、感性的な熱望は享樂的な愛欲となる。公明性を求める根源的な知識欲も、愛が逸脱すると空虚な思惟あるいは好奇心となる。以上のような根源的な愛は、実存と実存との関係の内に引き入れられる時、仮借ない誠実な闘いの交わりという形態をとるものである。それは存在を明察する。即ち、「実存の存在に先行する実体は単独者に対する理由なき愛である」けれど、「愛はまだ交わりではなく、交わりを通じて開明されるところの交わりの源泉である」。

かくて、愛につき動かされながらあらゆる外的なもの突破し、人間が彼自身として他の自己に向かつて立ち現われるための闘いは、運命の共同を実現させるだろう。ヤスパースは根源的なものを伝達するために、愛の闘争という交わりをもって、ほとんど全ての人間関係における相互理解を試みようとしている。「もはや一緒に祈ることさえできなくなっている今日に至って初めて、人間存在は人間相互の腹藏のない交わりに拘束されたものであるということが十分に意識されることになった」として、彼は人々を結びつける本来的現実態の達成を、実存的交わりの可能性に求めるのである。

以上、実存的交わりがいかなる活動であるかを述べてきた。真の交わりが哲学の課題であるならば、ヤスパースの哲学することは実行の極めて困難な交わりのうちに思惟の過程があることが知られたかと思う。そして、私達の固定した現実の意識は、実存的交わりは元々不可能なものではないかという疑念を払拭できないために、その可能性をも拒否したく思う。ヤスパースにしても、「彼は他者にとって、他者は彼にとって、根底において無縁であり、一つの謎である」という見解に対する反駁は、論理的には不可能であるとしている。また、そのような反駁に意義をみとめてもいない。現存的な意識が拒否する限り、交わりが必ずしも必然的な現実でないのは確かだからである。「彼は飽くまで彼自身であるし、私はどこまでも私自身であり、両者のどちらも他方のものに変化するのではなく、しかも各自が交わりのうちに真に自己になることを知ることによってこそ、まさに私は他者と交わりを実現するのである」ヤスパースは、現実に共に生き共に語り合うという共同を通じて真理への道を見出し、その途上において初めて自己になるという可能性を信じる。限りなく交わりを進めようと決断する。それは、論証を哲学の本質的な方法とする客観主義の限界に、哲学することの根源を引き戻そうとするものであり、科学的な知とは本質的に異なったものとして哲学的真理を求めるものである。「もし人間と人間とが真の交わりのうちに立たないならば、哲学体系としてのいかな

る究極の真理もありえない。従って、実存的交わりの開明への努力は、哲学することによって本質的に不可欠なのである。

〔参考文献〕

○ Jaspers, "Philosophie: II; Existenzhellung; § 3. Kommunikation"

○ ヤスパーズ

林田新二訳『運命と意志―自伝的作品』

(昭和55年3月卒業)

後記

「哲学会誌」第十六号をお届けします。本号には、ご覧のように、四篇の論文を収めました。これは昭和五十五年度弘前大学哲学会大会において、公開講演ならびに研究発表された方々の執筆になるものです。

◇ いよいよ人文文学部の改組も二年目に入り、五十六年度からは人文学科所属の専門課程の学生が誕生します。哲学教室については、文学科哲学専攻と人文学科人文基礎コースという並称が当分の間続くこととなります。これに伴い、カリキュラム上も二重の編成となっております。

◇ 昭和五十五年十月二十四日、五の両日弘前大学を会場として、東北哲学会（会長 矢島羊吉氏）の第三十回大会が開催されました。因みに当市開催は十年ぶりとのこと。大会では、九つの研究発表に引き続いて、二日目の午後には、東北大学教授滝浦静雄氏による公開講演「哲

学と言語」が行なわれ、盛況でした。

◇ 昭和五十六年三月一日付で、弘前大学教養部哲学担当教官として、座小田 豊 助教授が着任されました。本会の新委員としてお迎えすることになる同氏は、東北大学助手より転任されました。

前号（第十五号）目次

価値と存在	五十嵐靖彦
“Analytica Posteriora”における エピソード論	岩岡悠紀子
シェラーの人間学における精神 と生	横手 登
「自己をならう」といふこと― 『正法眼蔵』にみる教育の本質…	齋藤 俊 哉

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をもって目的とする。

第三条(事業) 本会は次の事業を行なう。

- 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哲学研究室内に置く。

第五条(会員) 左記の各項の一に該当する者をもって本会員とする。

- 一、弘前大学哲学関係教官
- 一、弘前大学文理学部並びに人文学部哲学専攻の卒業生および在学生
- 一、弘前大学教育学部哲学倫理学専攻の卒業生および在学生
- 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(当分年額一〇〇〇円、ただし、本学学生は当分年額五〇〇円)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。役員の任期は二年とし、重任を妨げない。

- 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施行する。

弘前大学哲学会役員

会長 斎藤武雄

委員

伊東洋一・松居正俊・岡崎英輔
五十嵐靖彦・清水明・栗原靖
宮治 昭・須田 朗・矢島忠夫
三浦秀春・川口光勇・斎藤俊哉
白取 肇・三上 登・二唐資朗
本田 翠

幹事

五十嵐靖彦・三浦秀春・川口光勇
成田紘治

哲学会誌 第十六号

昭和五十六年五月二日発行

編集兼 斎 藤 武 雄
発行者 弘前大学哲学会

発行所 弘前市文京町一

弘前大学人文学部内

印刷所

ヒロサキタイプ
弘前市大町二丁目一之三