

われらは皆ソクラテスの弟子

——佐藤三千雄先生を悼んで

丸 山 徳 次

二〇一二年六月一八日、佐藤三千雄先生が亡くなりました。享年九〇歳でした。私が先生に最後にお会いしたのは、先生が亡くなるほんの数時間前でした。前年に御自宅で怪我をされたのがもとで山科の病院に入院されたのですが、その後、宇治の病院に移られ、その病床に先生をお見舞いしたのが、先生とのお別れになってしまいました。酸素吸入の細いパイプを鼻につけた先生は、苦しそうに喘ぎながらも、ベッドを起こすことを要求され、教え子を前にして威厳を示されました。小一時間、言葉のやりとりがありました。先生は、もう休むと言われ、お別れすることになりました。私は、ながい間ほんとうに有り難うございました、と言いたい気持ちでいっぱいでした。しかし、その場では、「また来ますね」と言つて、先生のお顔をのぞき込み、じつと先生の瞳に見入るほかありませんでした。先生も潤んだ眼をじつと向けられ、そして、私の言葉の嘘を見抜かれたように見えました。

佐藤三千雄先生は、私にとって「先生」でした。私は四十数年にわたつて、本当に、何もかもを先生から学びました。先生との私の関わりについては、それ以上のことを、ここでは語ることができません。というよりも、私は本当はまだ先生の死を理解できていません。納得できていません。ただ取り乱すだけです。先生は学生たちにしれば、哲学を学ぶわれらは皆ソクラテスの弟子である、と言われました。その言葉を、私はいつも肝に銘じてきま

した。とはいえ、私は『バイドン』に描かれているアポドロロスにしかありません。ソクラテスとの別れを前にして、涙にくれては死の「静謐」を破ってソクラテスに叱られる、あのアポドロロスです。

しかし、ここでの私の役割は、自分自身に可能な限り距離をとって、佐藤先生のこれまでのお仕事的一端についていくらか語ることです。そして、それによって、先生の遺徳を偲びたいと思います。

佐藤三千雄先生は、一九二二（大正十）年三月四日、三重県桑名市の真宗本願寺派浄光寺にお生まれになりました。第八高等学校文科乙類を卒業されたあと、京都帝国大学に進まりましたが、日本はすでに太平洋戦争の末期的な状況下であり、先生も学徒出陣によって学業の中断を余儀なくされました。幸運にも生還された先生は、ハイデガーの『存在と時間』を取りあげた卒業論文を完成させて提出しようとしたが、急遽、それを取り止め、改めてアリストテレスについて卒論を書かれたとお聞きました。先生はすでに高等学校時代にギリシア語をものにされていたのです。一九四七（昭和二十二）年九月、京都帝国大学文学部哲学科をご卒業になり、師であった山内得立先生の推挙で、すぐに高野山大学講師となられ、ついで助教授に昇任されました。やがて一九五〇（昭和二十五）年、二八歳で先生は龍谷大学に迎えられて哲学を講じられ、一九六〇年代終わりから七〇年代のはじめの大学の困難な時に、文学部長・大学院研究科長等の要職を歴任されました。また、先生は、現代教学の樹立をめざす伝道院の創立に深く関与され、一九六二（昭和三七）年それが実現するや、研究部長・主任研究員・講師として真宗教学の研究、後進の指導に当たられました。一九八三年、『真宗教学の諸問題——佐藤三千雄先生還暦記念』（永田文昌堂）が出版されましたが、これは伝道院の関係者たちによる記念の論文集でした。

伝道院でのご活躍を、私は直接にはまったく知りませんでした。いくつかの文章を通して、先生がどのような仕事をされていたのか、少しく振り返ってみたいと思います。

伝道院の研究者たちの活動は、『伝道院紀要』に窺い知ることができますし、その主立った成果は、『真宗教学研究』全三卷（永田文昌堂、一九七一・八〇年）にまとめられています。伝道院を中心とした佐藤先生の学問営為は、『批判的教学』と呼びうるものでした。先生が試みられたのは、従来の真宗教学の批判であり、また、そうして新たに方向づけられた教学を通しての〈現実〉の批判だったと思われます。その際、重要な基礎をなしていたのは、キリスト教神学でした。

四〇歳にして伝道院の研究部長に就任された先生は、その四年後の一九六六（昭和四十一年）四月から一年一ヶ月、本願寺の奨学金を得て西ドイツ・ハンブルク大学に留学されました。『伝道院紀要』第七号（一九六八年）に、『キリスト教について——ドイツ報告』と題された先生の一文が掲載されています。この中で先生は、キリスト教神学の新たな動向を報告されると同時に、『仏教の反省』について論じておられます。特に先生が強調されたのは、『歴史の問題』と『社会の問題』でした。

キリスト教神学は、第二次世界大戦を経験することによって、改めて「神学的倫理学」の必要性に目覚めました。また、聖書の解釈学の場面では、「非神話化」によって「史的イエス」の問題が深刻なものとなり、さらには、そもそも中世以来「理性と信仰」の問題として捉えられていた信仰の逆説的構造は、近代においては「信仰と歴史」、そして現代にあつては「啓示と歴史」の問題として追究されるに至っています。また、「神の死」の言葉に象徴される徹底した世俗化の現況は、神への関わりの新しい可能性を求めることを、神学に要求しています。

先生は、現代神学がこうした「歴史の問題」にどのように応えようとしているのかを報告しつつ、歴史的現実を見る能力を持たぬ仏教を批判し、「歴史意識が、仏教近代化の重要な問題である」と論じられたのです。しかし、この批判は、キリスト教神学との単なる比較に基づく、外部からの無責任な非難ではありませんでした。恐らく先生は、そのような比較を生み出す超歴史的視点が可能だとは、考えておられなかったでしょう。「真宗は在家主義

を標榜するものである。つまり救いはこの歴史的現実の中でこそ実現されるものであって、歴史から脱れることは許されない。そこに真宗のすぐれた特色があると思う」と先生は語っておられるのです。つまり「歴史の問題」は、真宗の本質的性格からして当然帰結してこなければならぬ問題だったのです。

「仏教近代化の第二の問題」は、「社会の問題」です。社会の問題といっても、直ちに社会事業や社会政策の問題を意味しているわけではありません。むしろ、社会の基礎をなす人間関係、人格概念のことを指しています。「日本の近代化は、科学技術の面においてこそ長足の進歩をとげたけれども、社会生活の基礎となるべき人格概念の面においては、依然として前近代的な面を残している。人間不在の政治というような言葉が、このことを象徴している」という発言は、今も必ずしも古くなつてはいません。「仏教は、無我を基礎とした近代的な人格概念を見いださねばならない」と主張された先生は、真宗にその一定の可能性を見ておられました。「真宗は、法の立場を基礎としながら人の立場に展開するものである。この基本的立場をさらに追求するならば、新しい人格性を基礎づけることができる可能性があると思う」と語っておられるのです。

「社会の問題」の究明は、ひとつには「教団の問題」にも結実していきました。この場面でも、先生はキリスト教神学から示唆を受けられました。「教会論」の伝統です。この面での先生の探究は、例えば論文「教団論の試み」(『伝道院紀要』第一五号、一九七四年)として発表されました。

しかし、それ以前にすでに、社会の問題はある具体的な研究ともつながっていたようです。『伝道院紀要』第五号(一九六五年)には、「総括」と題された先生の文章があります。これは一九六二(昭和三七)年より奈良県、広島県、福井県の特定地域で行われた伝道院の農村調査プロジェクトの総括文です。「農村の近代化はすでに始まっている。就中注目すべきは、各地で自発的な新しい村づくりが実を結んでいることである。教団の近代化を叫ぶものが、これに無関心でいるとしたら、それは怠慢というべきである。」ここでもやはり、教団内部の人間としての

責任意識が感じられます。

この「総括」のなかにも、極めて興味深い発言がいくつかあります。農村の近代化は、伝統的な村落共同体としてのまとまりの解体でもあるが、解体後の再編成が見られぬところに不幸がある、と指摘しつつ、先生はこんなふうに言われます。「解体のあとに近代的なコミュニティが生まれなければ、経済が成長しても日本社会は安定することはないであろう」、と。少なくともこの文の中の「日本社会」を「農村社会」と解するならば、この指摘は今日なお正しいものだと思います。さらにまた先生によれば、かつての村落共同体の連帯は、家を単位とするタテ関係に分断され、今やそうした家意識すら衰退しつつあるが、「逆にいえば、仏教本来のあり場所へ来た」のであって、むしろ「ここから本来の宗教組織はつくられなければならない」と言われるのです。「従来の拘束力のなくなつたところで、かえって利己主義が幅を利かせている。それをまずほんとうの個人主義にまで引上げなければならぬ」。そのようにして「この個人を出発点として新しい連帯意識を育てていくとき、そこにほんとうの組織ができる。いかなる世俗の組織にもたよらない宗教組織ができあがる」、と先生は主張されたのでした。

さらに先生は、従来の農村社会学に批判的吟味を加え、農村社会の構造分析が全体社会との関係を含む、しかも變動動態を分析しうるものでなければならぬことを指摘され、未だ存在しない「教団社会学」を構想して、「農村深層社会学」を提唱されたのでした。真宗教団の成り立ちを家族制度との関連において論じるだけでは不十分である、「寺院とむら、あるいは寺檀関係というものは、ただそれだけでは十分に捉えられない何もものを蔵している。それが何であるかは、今後に残された大きい問題であろう。それはたんに教団として大きい問題であるに止まらず、日本の社会というものを考えるうえにも、また日本社会における仏教のあり方を考えるうえにも、少なからぬ示唆を与えうるであろう」。そのために「農村深層社会学」が必要である、と論じられたのです。先生は、当時、必ずしも構造主義についての知見なしに、構造主義に接近されたのであって、その洞察力と構想力には実に素晴ら

しいものがあつたと言うべきでしょう。

先の「ドイツ報告」に戻ると、そこではまた、「仏教の学的性格」についての議論もなされています。キリスト教における「神学」に相当するものが、仏教には存在しない。先生は「宗学」の学問性を問題にして、方法論的意識の決定的な欠落を批判されたのです。この面での批判の具体化は、論文「教学の方向」(『真宗教学研究』第一集)、「自作自受の問題」(『伝道院紀要』第二〇号、一九七八年)、さらに還暦記念論文集の巻頭を飾る「教学における思考の問題」に見られます。

以上のように、佐藤三千雄先生の《批判的教学》は、「歴史の問題」・「社会の問題」、そして「教学」の学問性の問題をめぐって、展開されてきました(『真宗教学研究』所収の「平和問題への教学的序説」、「平和の教学」の二篇もこの方向で参照されるべきでしょう)。しかし、これはまた、キリスト教神学そのものの動向と並行するものですし、現代の哲学を突き動かしてきた主要な問題群とも重なっていました。真理の相対性や科学技術文明の破局的な進展は、歴史の問題を深刻な問題として提起してきましたし、原子化した個人と巨大権力との分裂、情報化社会の中で主体性を見いだせないでいる個人、あるいは自然科学や哲学でさえも人間の営みとして社会科学の視点から研究せねばならない状況、これらが哲学における社会の問題だと言えますし、学問論(Wissenschaftstheorie)の新たな展開は神学のみならず、哲学の決して無視することのできない動向でしたし、そもそも学問の批判・反省は哲学そのものです。しかし、佐藤先生は必ずしも大胆にこの方向で哲学を開拓されることはせず、大学ではあくまでも古代哲学の研究者に徹しておられたように思われます。そこにむしろ、先生の知的誠実を見ることができそうですが、それについてはまた後に触れることにして、先生の《批判的教学》のもう一つの面について言及しておきたいと思っています。それは啓蒙家としての一面であり、エッセーイストとしての一面です。

《批判的教学》が仏教および真宗学の「近代化」に資するものである以上、啓蒙の活動が必然的に要請されるで

しよう。佐藤先生の書かれたエッセーは相当な数にのぼっていて、その全容をつかむのは困難です。主なものとしては、伝道院研修部編集になる雑誌『伝道』に創刊号（一九七四年）以来数年にわたって書かれた巻頭言ないし比較長編のエッセー、本願寺の『宗報』の一九八〇年一月号から一年間十一回にわたって連載された「真宗と社会」、「季刊せいてん」での「生老病死・（生活の中の仏教）講座」の連載（第七号、一九八九年夏の号より）といったものがあり、その他にも新聞・雑誌に掲載されたエッセーが多数あります。

エッセーを書く、という営みに、先生は如何なる意味を見だしておられたのでしょうか。すでに（啓蒙）の活動と述べました。しかし、啓蒙ということ、知識人が無知蒙昧の一般大衆のそれこそ蒙をひらく、という意味にのみ解することは間違いでしょう。教団および教学という地平に見えてくる蒙昧さとは、根本においては現代における人間の言葉そのものの不毛であり、それを拡大再生産しているにすぎない伝統教学です。「言葉とは何であろうか。このように問うのもまた言葉である。言葉は不思議にみちている。その不思議は人間の不思議に通ずる。言葉とは何かという問いは、人間とは何かという問いと同じく謎にみちている。」こう書き始められる「言葉について」と題したエッセー（『伝道』第二二号、一九七八年）で、先生は人間の言葉が力を失い、不毛さをさらけ出している現状を、「現代世界の問題」であり、「われわれの陥っている苦境」そのものだと言いつつ、伝達を用をなす指示的・記号的機能以上の言葉の機能を、「世界をうち建て、存在の親密さをあらわし出す」はたらしきに見るとともに、「語りかけ」「呼びかけ」に見ておられます。「記号の言葉、情報伝達の言葉、説明の言葉は、仏がすでにそこにあるもののように、仏について語る。しかし、それは表象された仏であるにすぎない。（汝一心正念にして直ちに来れ）と呼びかける仏が、われわれの仏である。そして、その呼びかけを聞くというところにしか仏はましまさぬ。それを聞くということは、自己から出てそのことばの中へ引入られるということである。」しかし、そのような言葉の豊かな力を取り戻すことが極めて困難な時代を、われわれは生きている。そのことの自覚からこそ出発しなければ

ばならない。「他力」という語の誤解を正すことが最重要なのではない。その語によって他力というリアリティが浮かび上がってこないことが問題なのである。それはたんなる意味の問題ではない。……ことばの不真実こそわれわれのもっとも留意すべきことである」と先生は主張されたのでした。

このような一連のエッセーを読みますと、先生の深い哲学的教養が平明な言葉で〈語りかけ〉られているのがよくわかります。『季刊せいてん』での「生老病死」の連載では、冒頭、『阿含経』での仏陀の姿勢について語ったあと、先生は次のように語られます。「もちろん、生苦、老苦、病苦、死苦を含めて四苦という、ということだけではだれでも知っています。しかし、形式的にそういう知識をもっている、実質的な内容が伴わなければ、何となく空しいと思われれます。いったいそこにどんな問題があるのか、それが私たちの生きていく上にどんな意味をもつのかが問われなければなりません。といいますのは、老病死ということは、私たちの生活にほかならないからです。そして、私たちはそれについて色々な問いをもっています。私はそれを整理し、私たちの生活の現実を分析して、問いを形作ろうと思います。……いわば私は皆さんと同じ生活者として、答えを与えることよりも、生活の中に意味ある問いを形成することに重点を置いたわけです。」ここでは先生の〈語りかけ〉は、読者への〈呼びかけ〉となっています。かつてあの「ドイツ報告」で述べられていた歴史の問題・社会の問題の追究は、その後いくつかの学問的成果と一群のエッセーを通して、『生活のなかの信仰』（永田文昌堂、一九八三年）に結実し、それはまた先生の実践的活動の原理にもなっていきました。つまり、歴史と社会の問題の究明は、「生活のなか」での思索と実践に統合されていたのです。

先生はこの自著を全然気に入っておられませんでした。先生御自身自覚されているように、確かに読者をどのような範囲に絞っているのか判然としないところがあり、一つの作品として十分に成功しているとは言えない点があります。ただのエッセーじゃないか、という批判の声もありました。しかし、もともと先生の立たれている立脚点

そのものが、極めてむづかしいものであることは、すでに十分予測できました。真宗教学は、普遍的な広がり可能性を有する学問的コミュニケーションの共同体を形成することに必ずしも成功してきませんでした。そこにこそまず、教学の近代化の必要性があつたのです。さらに言えば、〈信仰〉の事柄についての語らいは、専門家と素人の二元論に安住することを本質的に許しません。先生は一方で伝統教学の概念枠を解体し、新たなそれに再構築すると同時に、他方で普遍的な意思疎通への方途を確保するという、二正面作戦を強いられていた、と言えるでしょう。単なるエッセーという批判は、教学を本質的に〈伝道〉において思考し実践する、という先生の学問営為のむづかしさを考えようとしてもしない怠惰な人の無責任な発言にすぎないと思われまふ。

さて、大学での佐藤先生は、何よりもまずギリシア哲学の研究者でありましたが、暗い学生時代の状況のなかにあつてハイデガーに強く惹かれながら、敗戦後、改めて古代哲学の研究を開始されたことからわかるように、関心領域は極めて広いものでした。先生はまず、アリストテレス研究者として出発されました。しかし、先生が研究対象として扱われた主なものとしては、パルメニデス、プラトン、アリストテレス、ツキディデス、アベラールといったものがありました。つまり、古代ギリシアの全般から中世にまで及んでいたのです。ただ、専門研究者としての先生の論文は、極めて厳格な文献学的研究の成果であつて、私のような専門が異なる者には近づき難い点があります。

主な論文としては、『クラテュロス』におけるロゴス（『龍谷大学論集』第四一三号、一九七八年）、「アクラシアについて」（『龍谷大学論集』第三九四号、一九七〇年）があります。いずれも主だった研究および最新の研究を批判的に吟味検討しつつ自らの見解を引き出す手堅い研究であり、文献学の正統的な方法の見本のような論考です。しかしそればかりではありません。とくに「アクラシアについて」は、岩波版アリストテレス全集の当該箇所に関

する翻訳上の問題点および注釈の欠落に対する暗黙裏の批判を含んでいます。

佐藤先生は、古典研究の伝統的な個別問題にコミットするばかりではなくて、プラトンおよびアリストテレスの全体像を掴み取ることを志向されました。ことにアリストテレスに関しては、イエーガー流の発展史的な解釈に満足されず、体系的な理解を目指されたのでした。その一端は「アリストテレスにおける隠喩」〔龍谷大学論集〕第四二八号、一九八六年に窺うことができます。この論文では、隠喩の問題に関する現代の分析哲学や解釈学的哲学の研究者たちの思想をも射程に入れて、古典的なアリストテレス解釈と隠喩論を再検討し、最終的にはアリストテレスの哲学言語そのものという最も基底的な問題にまで及ぶ壮大な構想が描かれています。プラトンについても、先生は種々の個別問題を解決してくれるような統一的观点を模索されていたように思われます。プラトンの全体像の素描は、『哲学のエポック』（共編著、ミネルヴァ書房、一九九一年）に与えられています。ここではプラトンをソクラテスに接近させて、実践知の探求の面が強調されています。プラトンのとった対話形式は、哲学の営みそのものを示さんがためのものであって、体系的な知識を説かんがためのものではない、イデア論も一つの理論体系ではなく、プラトンが苦慮したのは、むしろイデアとの付き合い方である、このように解してこそ、さまざまな問題が氷解するだろう、と考えられています。

プラトンおよびアリストテレスの研究から、やがて先生はVorsokratikerすなわちソクラテス以前の哲学者たち、とりわけパルメニデスに関心を広げられました。その直接のきっかけとなったのはラインハルトの研究であったようですが、いつも最先端の研究に目を配られた先生の研究態度は、研究者としては当然の態度ではありましたが、しばしばせつかくの御自分の着眼点を展開する阻害にもなったように思われます。アリストテレス研究の場合にも類似のことが起こりましたが、パルメニデス研究も、やがて先生の意気を喪失させるヨーロッパでの新研究の登場によって、先生は御自分のイデアを深く机中にしまわれたのでした。その一部とギリシア哲学史全体の素描は、

やはり『哲学のエポック』に窺う以外にありません。

先生の持ち味が最もよく發揮されているものの一つは、ヘレニズム時代に関する御研究にあつたように思われます。あの「ドイツ報告」が発表されたのと同じ年に公刊された「グノーシス的思考」(『仏教文化研究所紀要』第七集、一九六八年)や、『西洋倫理思想の形成Ⅰ』(小熊勢記他編、晃洋書房、一九八五年)に収められた「ヘレニズムの倫理思想」は、キリスト教成立前夜とも言うべき状況を、簡潔な文章で淡々と語りだして感銘深いものです。さらに古典文献学的研究とは別の領域に属するもののなかにも、重要な論文がいくつかあります。例えば、「終末について」、「K・ラーナーにおける哲学」、「死の一考察」、「(人権)成立の思想的背景」等がそれです。

「K・ラーナーにおける哲学」(『龍谷大学論集』第四一七号、一九八〇年)には、先生の学問営為の内的動機が読みとれる思いがします。伝道院での先生と大学での先生とを統一的に理解するための、一つの重要なヒントがここにある、と思われます。この論文の意図は、ラーナーの「神学において哲学がどのような役割を果たしているか」を明らかにすることです。「それ自体で完結した神学なるものは存在しない。今日の人間の自己理解と世界理解とのかかわりのなかで、神学は信仰を明らかにしなければならない。ラーナーの神学は、このような歴史的経験を含む神学であり、そこに哲学することの必然性もある。彼は、教会の宣教と現代人の心性の間にある大きな溝を強く感じていた。彼の神学は、両者の間を架橋せんとする試みである。」「神学の内側で哲学する」、というラーナーの基本姿勢の意味を、先生は究明されようとしています。ほとんど御自分自身について語っておられるかのように読めるのです。

すでにあの「ドイツ報告」が、歴史の問題と社会の問題を指摘していました。先生の思想の根幹には、一種の(歴史主義)と(人格主義)がありました。ここでいう歴史主義とは、人間的事象とその意義を、すべて歴史的に説明し、解明できる、と確信する立場のことではなくて、人間の現実を、歴史的・時間的なものとそれを超えようとする

ものとの緊張関係において見る、という立場のことを意味します。歴史の問題の追究が、キリスト教における終末論の新しい展開の研究につながったのは、勿論、偶然ではありませんでした。

「終末について」（『仏教文化研究所紀要』第一五集、一九七六年）で、先生は、バルトおよびブルトマンの立場を批判し、むしろモルトマンの希望の神学やパンネンベルクに別の可能性を見いだしておられます。先生は例えばパンネンベルクの次のような言葉を引用されます。「あらゆる現在の状態に対して批判的な距離をえ、現在の変革への情熱をうるためには、彼岸に離在しているのではなくてこの世に侵入してくる超越、そういう超越のヴィジョンが必要である。しかもその際、神の未来に対すれば今可能なあらゆる世界形成も仮のものであることを忘れてはならない。これが神の支配の終末論的な理解が社会倫理に対してもっている意味である。」未来から現在を見ると、いう考え方を展開し、神を人間の歴史と関係づけ、そこに「新しい実践の可能性」を見いだそうとする点で、先生はモルトマンとパンネンベルクに共感を示されるのです。ここからさらに先生は、仏教についてなされるべき考察の方向を示唆されます。「浄土は未来の国である。しかしそれが現在を規定しているが故に現在的であると考える。このような現在とのかかわりなしに、浄土の存在を証明することはできない。ただ此岸、苦悩の世界に対して、彼岸、常樂の世界を対置させるだけでは何の解決にもならないのである。われわれは、もっと動的に『いまだ』と『すでに』のつながりを考えなければならぬ。それは時間の問題になる。しかし、浄土教が浄土教たる所以は、まさにその『時』を導入したことにあるのではないだろうか。」

「死の一考察」（『仏教文化研究所紀要』第二二集、一九八三年）において先生は、「死の教学」を目指しつつ、死についての哲学的考察を試みられています。まずプラトンに典型的に見られるような古典古代の死についての捉え方を「死の形而上学的な理解」とし、これにハイデガーの「死の実存論的理解」を対置して、この両者を批判されます。先生がむしろ注目されるのは、アウグスチヌスであって、そこにこそ「人格的な死の経験の可能性と、人格

的な死の理解の可能性」を見て取られるのです。「死の根源的な経験は、日常の平均的なその経験を分析し、それを存在論的に本来性・全体性へ向けて投企することによってえられるのではない。それは、人格的な愛において経験されるのである。」「人格的、対話的な関係においてこそ、死は根源的に経験される」、と先生は主張されるのです。さらに言えば、死の経験は、別離の瞬間にのみあるのではなくて、死せる愛せし者とのいわば「道行き」にあるのです。「私は私にとって大きい問いとなつた」、というアウグスチヌスの言葉を、先生はそう解釈されるのです。「われわれは、確かな自己から出発して死を問うのではない。……むしろ死がわれわれを問うているのである。」

「人権」成立の思想的背景」(『伝道院紀要』第三〇号、一九八五年)は、ヨーロッパにおける人権成立の錯綜した歴史をたどることによって、人権思想の構造を考えようとするものでした。先生は最初に、ソフォクレスの悲劇「アンチゴネー」について語り、そこにすでに成文法とそれを超える不文の法との対立相克の論理の成立を見て取られます。「人権の思想は、成文法をこえる要素をもっている。しかし、近代国家は、この書かれざる法を成文化することにその基礎をおいている。」人権の保全をもつてその目的とする革命的な国家観が出現するのです。しかしながら、「そのとき、人権はそれを保障する国家の秩序に全面的に依存することになるのではないか。そのとき、人は国家の法をこえて人権について語ることができないことになるのだろうか。人権は特定の国家の法体系と同一視され、かくしてその絶対性を失う危険性にさらされている」のです。同じことは、人格を自然法的な体系によつて基礎づけようとする試みにも見られます。「人格が恣意的に処理されないという性質を体系的に基礎づけようとするれば、まさに一つの体系のなかで人格は思想的に処理されうるものとなつてしまふであらう。」つまり、「人権思想には、このように清算することのできない余剰が含まれている」のであつて、「ギリシヤ人の提出した問題は、今日もなお解決されたとは言い難いのである。」

ここから先生は改めて、ストア、キリスト教、近代と、人権思想の成立史をたどり、そこに絶えずストア的な「二

王国論」の反復を指摘されます。「形而上学的には、人間は『神々と人間の国』に属していても、地上の国においても人間にふさわしい権利が与えられるべきであるなどとは、考えられもしなかった」のであって、そうした「二王国論」が様々な形で人権思想を粹どつてきました。人権思想における革命的な進歩は、近代における「個人としての人間の発見」です。例えばイエリネックも、宗教改革によって準備された「信仰および良心の自由への要求」に近代の人権宣言の源泉を見ます。しかし先生は、キリスト教の自由という宗教改革的思想には、さらに近代的な基本的人権の中核的な要因をなすものとして「抵抗権」の思想が加わる必要のあったことを論じられます。宗教的個人主義に対して、今ひとつ人権の根をなすのは、「所有的個人主義」です。あらゆる義務から自由な個人たちの自然状態は、ロックにとつて平和状態であつて、自由の具体化たる所有を護ることこそ社会契約の要諦です。そしてここでは、「必要な時だけ所有を提供し、それを手段として他者と関係をもつ」という市場関係が基本となります。もっとも、ロックにあつては、すべての社会関係が市場関係に還元されることは拒否され、所有的個人主義の思想が改めて伝統的な自然法の思想と結合されます。これによって、「市場からも国家からも自由な空間」として個人の領域が確保されるのですが、果たしてそれで問題は済んだのでしょうか。「信仰の自由はつねに隣人愛と結びついていて、それが宗教性を失うとき、孤立した個人、あらゆる義務を免れた個人からすべてを考えることになり、社会に対してただ要求の姿勢をもつて臨むだけの人権と」なりはててしまうでしょう。先生は次のように疑問を投げかけて、結論とされます。「われわれの考察によれば、ここにも実は古いストアのパターンが再現しているのであるのではないかと思う。市場と私的領域を二分することによって、自由の場を確保するという思考法に、基本的な欠陥があるのではないだろうか。」

一九八九年三月、佐藤三千雄先生は御定年を一年前にして龍谷大学を退職されました。あと一年で四〇年のご在

職にならねるところでした。

その年の五月、先生の御退職を記念するパーティーが多く卒業生を集めて開催されました。かつて〈終末〉について論じられ、〈死〉について語られた先生は、御退職記念パーティーの御講演で〈生誕性〉について述べられ、〈誕生の哲学〉を示唆されました（『Curriculum vitae meae——佐藤三千雄先生御退職記念講演——』佐藤三千雄先生御退職記念会編、一九八九年）。新しく始める者、新しく自分を生み出す者としての人間のありように、先生御自身が新しく始める希望を読み取っておられるかのようでした。しかし、これは先生のこれまでの軌跡の集約点のひとつを表現するものだったでしょう。御講演の中で、先生は、人間はひとりで死にゆくものであるとしても、誕生は決してひとりの出来事ではない、と語っておられます。誕生を「社会的あるいは歴史的生起」として捉えておられるのです。

〈人格の相互性〉は、先生の思想のひとつの根幹をなしています。先に「人格主義」という言葉を使ったのも、そのことでした。しかし、この人格主義は、たんなる〈我・汝〉の水平関係だけで自足しうるものとは考えられません。『生活のなかの信仰』においても、こう言われています。「人と人の間」は、たんに水平的な間ではない。それは個別的なものであつて同時に普遍的なものである。個人であつて同時に人間なのである。その一方を欠くならば、つき合ひは忽ちなれ合ひとなる。人と人との間は、人と仏の間によつて支えられているとは、その意味であり、そのことによつて本当に人の間になりうるのである。「人の間はたんに水平的な間であつてはならない。同時にそこに垂直的な間が含まれているのである。」恐らく、〈誕生〉という出来事も、それ自身が垂直の關係に支えられるところの人格の相互性という地平において、はじめて理解されうるでしょう。すでに「終末について」で先生は、「終末論的な実存とか完成とかが問題になるとき、宇宙論的な終末論を欠くことができない」し、「たんなる実存の歴史ではなく、この世界の歴史こそ終末論において問題とされる歴史でなければならぬ」と論じつつ、「新

しい自己理解は新しい世界理解を含むと考うべきであろう」と述べておられたのです。自己の新しい誕生は、世界の新しい誕生につながるものとして思惟され、実践されなければならないでしょう。そこに先生の深い宗教的かつ倫理的な確信があったのだと思います。

御退職後、一九九四年、先生の古稀を記念するための論文集が、実際の古稀より二年遅れて出版されました。「知と信」(永田文昌堂)と題されたこの論文集は、佐藤三千雄先生自身の編集となっておりますが、還暦記念論文集と同様、実質的には国史学の福嶋寛隆先生の御努力によるものでした。かつての伝道院の時代以来、佐藤先生と福嶋先生との間には、深い信頼に満ちた師弟としての関わりがありました。「知と信」には、私自身も「暴力の現象学的批判に向けて——「平和の教学」のために——」という論文を寄稿し、また、長文の「あとがき」を書かせていただきました。「知と信」というタイトルは、佐藤先生の御研究の領域の中心が西洋哲学、とりわけ古代ギリシア哲学でありながら、宗教および信仰の問題が、同時に先生の学問の重要な対象と背景をなしていることに由来しました。本論文集の構成も、前半は哲学関係者、後半にかつての伝道院の関係者のものを配し、佐藤先生御自身もそれぞれ「他者と死」、「教学と社会」の二篇を寄稿されたのです。また、先に触れた「クラテュロス」における「ロゴス」と「人格」成立の思想的背景」を、先生は固辞されたのですが、あえて収載させていただきました。

先生が最後に出された御本は、『生老病死の哲学』(本願寺出版、二〇〇六年)と題されています。先生は八四歳になられていました。改めてこの御本を手にするとき、先生にとって戦争体験がやはり決定的な意味をもっていたのではないかと感じられます。先生は日頃ご自分の戦争体験についてほとんど語られることはありませんでした。それ故にこそ、心の深いところに、戦争の体験を押し込めておられたのではなかったでしょうか。

『生老病死の哲学』の「はじめに」において、先生は、すぐ上のお兄様の戦死について触れられています。「兄は昭和二十年五月十日にニューギニアのマNDERという所で戦死しました。私はその頃、ルソン島の山中をウロウロしていました。兄の死を知るよしはありません。それを知ったのは、私の復員後かなりしてからでした。」そのように述べながら、先生は、夕方になるとしばしば門の外に出て立ちつづけ、お兄様の帰還を待っていたお母様の姿について語られます。さらに、やがてお兄様の戦死を詳しく知らせて下さった軍医の足利氏からの詳しい手紙に触れ、お兄様が念仏を称えて穏やかに亡くなられたことについて、先生は御自分の「戦場経験」と照らして非常な驚きをもたれたようです。「兄は『念仏とは何か』という宿題を私に残してくれたのだと思うのです」、と先生は書いておられます。そして、「はじめに」の言葉を、次のように結んでおられます。

「先達の歩んだ道を、はるか後ろから彷徨しつつ訪ねていきたい——そのような志願や求道心を堅固に持ち続けることができた訳ではありません。むしろ、生きるための世事に流されるままに歩んできた、というのが正直な実感です。しかし、その私自身の生死を見つめ、老いと病の現実とからうじて向き合い続けてこられたのは、母と兄、さらには数多くの私の前を過ぎ去っていった人びとの促し、「死者」からの問いかけによるものであったように思います。」

『生老病死の哲学』は、四つの部分で生老病死を順に論じた本ですから、最後に「死」が語られています。そして「死と他者」と題した章のあとに「エピローグ」がきます。そこにおいて先生が語られるのは、ヒロシマについてでした。原爆碑に刻まれた「安らかに眠ってください 過ちは繰返しませぬから」という言葉に対する違和感に触れながら、終わり近くで、再び御自分の戦争体験に言及されています。

「私は、ルソン島のジャングルの中をうろついていた時のことを思い出します。おおげさに言えば昼なお暗いジャングルの中で、みな蒼白の顔をして食べ物を探していました。」

食べられるものなら何にでも手を出そうとしていました。世界が食べ物に見えていたのです。身体の栄養は外から来るという当たり前の真実を、飢えてはじめて、身に染みて知りました。実は、精神の栄養も外からくるのです。私には、木の間を洩れるかすかな光が救いでした。予期しない形で与えられる光、それはまさに贈り物であり喜びであります。」

そして、光を養分とすることのできる葉緑素をこんな場合の唯一の救済手段と呼び、光を養分とする能力をもたぬことを「あやまち」と呼んだシモーヌ・ヴェーユの言葉を引きつつ、次のように付言されるのです。

「過ちは繰り返しません」ということは、想起、臆念が記念行事ではなくて、われわれの内なる葉緑素となることによつてはじめて言えることであります。

われわれの行為は、洩れてくるかすかな光に促されて起こります。それは大悲を行ずるといわれること、そしてまた喜びであります。」

「樹木は光を養分として地中に根を張っています。樹木にエネルギーを与え、地中に深く根を張らせているのは、たえず天空から降り注ぐ光なのです。すなわち、樹木の本当の根は天空にあるともいえるでしょう。われわれもまた然り、虚空に根を持つているのです。そこから不可思議な光を受けて、われわれは地中に深く根を下ろさなくてはなりません。」

われわれに欠けているもの、それはまさに光を養分に変える葉緑素ではないでしょうか。」

これらの言葉を、私は佐藤先生の声を通して読み続けることで、なお生きていけるように思います。
佐藤三千雄先生、ながい間ほんとうに有り難うございました。

〔付記―拙文は、佐藤三千雄先生御退職記念会編『Curriculum vitae meae―佐藤三千雄先生御退職記念講演―』（一九八九年）に掲載された拙稿「生活のなか」ということ・または、「誕生の哲学」への軌跡」および佐藤三千雄編『知と信』（永田文昌堂、一九九四年）の私の「あとがき」を基にして書き改め、書き足したものです。例外的に一度も叱られたことのない甘やかされた学生としての私を、こんないい加減な書き方をしている今度も、先生はきつと許してください。先生、お許しください。〕