

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「哲学に真の霊感を与える守護霊」であり、その「美神」であって、だからこそ、ソクラテスⅡ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へさせるのである。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、死によって霊感を与えられる哲学は、なんといっても「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」でないことはいちもない。「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」の実相は、そのよう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る。従って、「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「魂の気遣い」のあり方を求めたのがハイデガー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

ハイデガーの哲学には一種独得の「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、固い衣をもまとっている。

いわば、ハイデガーの哲学は、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なれば、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っていたという。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。

こうしたエピソードは、無論、その真相を確かめる術もないし、ハイデガー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、ハイデガーの哲学の性格を理解する上での何事かは物語っているように思われる。

何れにせよ、ハイデガーの哲学は、「死を想い起こす」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が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、ということは誇張なしに云えることである』と。

ハイデガーの哲学は、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ない。

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者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いうことに、『存在と時間』の独得な妙味がある。

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」の真実さが、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樣態に他ならない。凡そ本源そのものにではなく、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って、「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っては、「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」な樣態で

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もそも初めから、「愛知」の具体的な営みと歩み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^{ユウナシ}」という言葉は、元来「良^{ユウ}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」問題とは、「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」ともいうべき『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いってよいが、むしろ彼等の思想自体が、秘そかで全般的な「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「アヴィニヨンのピエタ」（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「叡知人」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・ファールベルと呼んだであらう。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кан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」であることを想い起こさせている。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^{みまも}り」として働く。

私はここで、いわゆる「看護者」のことを念頭に想い浮かべる。「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（*pflügen und hegen*, <*colere, cultura*>）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。そこでは、「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、「*rehem*」（母胎）という語の複数形「*rahamm*」（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「死を想い起こし」、「愛知」の精神の働きを求めて、「死を気遣う存在」を主張してきた。その「死の想い起こし」が、「死への気遣い」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ない。

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たっては、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)