



# 哲学会誌

第 XIV 号

---

ヘーゲルとヘルダーリン .....	岡崎英輔	1
現代と故郷喪失 .....	平山浩章	12
—ハイデッガー後期思想に即して		
ボルノアの「実存哲学と教育学」について .....	成田紘治	22

---

1979

弘前大学哲学会

## ヘーゲルとヘルダーリン

岡崎英輔

青年期ヘーゲルの思想の展開にとっていわゆるフランクフルト期はとりわけ重要な意義をもつ。なぜなら、この時期にはじめてヘーゲル独自の思想が、萌芽の形ではあれ、登場してくるとみられるからである。だが、それがいかなるものなのか、なぜ、ほかならぬフランクフルト期において登場してくるのか——このような視点から、以下、この期の伝記的事実のうちヘルダーリンとの再会という出来事を、そのもつ意味ともども、概略たどってみよう。

—

一七九七年の初め、ヘーゲルはかつてチュービンゲンのシュティフトで「盟約」を結び合い、「神の国」を合言葉として別れた<sup>②</sup>ヘルダーリンとフランクフルトにおいて再会する。その再会は両者に、かつてシュティフトで交し合ったとき感傷的交友を味わわせてくれたであろう。しかしながら、この再会がもたらしたのはこのような交友のみであつたらうか。むしろそれに加えて、この再会は両者の間に哲学上の対話、さらには対決を喚び起したのではなかつたらうか。そしてこのような再会とそれに引きつづく交友のただ中において——ヘーゲルがのちに、この時期の自らの精神的営為を要約して言うように——「青年時代の理想は、反省形式へ、同時に一つの体系へと変つて」<sup>③</sup>いき、こうして、それぞれ独自の思想を懐胎していったのではないのか。——以上を明らかにするための下準備として、つぎに、この再会にいたるまでの両者の思想の歩みを簡単にみてみよう。

詩人ながらも哲学に深い関心をいだいていたヘルダーリンは、周知のように、カントの自由についての教説の信奉者であった。けれども哲学の出発点を思惟主体としての自我の意識の統一におくカントの考えにはつねに反撥していた。なぜなら、天成の自然詩人ヘルダーリンはすでに早くから自我と自然との対立を超えたところに存する「全一的なもの」を自らのものとしていたからである。それは少年時代における自然との交歓や「母たち」との愛の日々うちに体験されたものであり、自然との和らぎであり、また、それは後年の『ヒューペリオン』の一節に印象深く聴きとれる愛の階和、すなわち、個がそのもとに抱擁され、その中ではすべてが互いに相和しいつくしみ合う底の「全一的なもの」にほかならない。けれどもヘルダーリンはこのような調和は現実には失われており、たかだか詩的世界にしか住みえないことを知っていた。だが、どうして愛の調和は現実のうちに見出されないのか——チュービンゲンのシュティフトにおいてヘーゲルそしてシェリングと精神的交わりを結んでいた頃のヘルダーリンの関心はここにあったと思われる。それは、人間が自我を固執し、それによって愛の階和を遠ざけているからである。それゆえ肝要なことは愛と我意との対立を克服し「全一的なもの」を、したがって愛の調和を現実のものとするのである。そしてこれこそ「理想」なのである。

このような理想を掲げるヘルダーリンに一つの方向づけを与えてくれたのが晩年のシラーにほかならない。というのはシラーも、カント哲学を踏まえながら、現実を義務と傾向性との対立ととらえ、これを「愛」によって統一しようとしていたのである。とはいえシラーにおいて愛は対立を離れたものではなく、その和解であり、たしかにそれなりに豊かな内容に導きはするが、結局は相対立する項を橋わたしするだけの役割しか与えられていない。対立に先行する底の全一的なものとは考えられていないのである。

他方、ヘルダーリンにおいて愛は結び合さるべき一切のもの、例えば絶対者への要求であれ感性的な、ささいなものにかかずらう傾向性であれ、それら一切のもの——したがって一切の対立——にかかわる。

してみればかかる愛こそが対立を合一し全一的なものを実現するの  
でなければならぬ。むしろ詩人の体験が教えるように、先ず全一的なものがあって、それから愛が、対立が考えられるのである。このよ  
うな愛は、この世の一切の調和の根源——われわれもそこから生れてきた——に向おうとする要求を意味すると同時に、現実における対立の合一をも意図するものといえよう。

問題は、このような愛がいかにして理論的に基礎づけられうるかということである。ヘルダーリンはこの理論的基礎づけのための手掛りを精神の「巨人」フィヒテの哲学のうちに見出す。というのもフィヒテは、その『知識学』の中で、意識について、それがカントにおけるがごとく多様の総合ということからではなく対立からのみ解されうること、そしてその対立はそれ自身また統一の根拠を要求するものであることを説いていたからである。ただしこの意識は、一切の対立するものを包括する無制約的なものとはいえず、あくまでも自己意識にはかならなかった。それゆえヘルダーリンは、この意識がまだ主観性を払拭しえず、対立にとらわれ、したがって全一的なものには達しえないとして、これを愛に置きかえる。すなわち、フィヒテの意識の主観性をいわば克服しつつそれに愛の性格を帰するのである。——こうして愛は対立からのみ解されることができ、そしてその対立は統一の根拠すなわち全一的なものを要求するものであることを哲学的に根拠づけることができた。とはいえず、その全一的なものがいかにして実現されるのか、また、根源的全一的なものから現実の対立がいかにして生じうるのかということについては、ヘルダーリンはまだ答えうるまでにはいたっていない。たしかに、愛が静的な状態においてではなく、対立による運動においてのみ把握されるべきものとみたととき、同時に全一的なものからの展開が歴史的に進行するであろうことに思いを致したこともあったであろう。だがともかく、この段階では全一的なもの、ならびにそれからの現実的展開の問題についてヘルダーリンはまだ納得のゆく説明を与えられないでいた。——フランクフルトでヘーゲルと再会するときのヘルダーリンの思想は大略右のようであったと考えられる。

先にみたように、ヘルダーリンとは「神の国」を合言葉に（そしてシェリングとは「理性と自由を合言葉に）「見えざる教会」<sup>7</sup>における再会を約して別れ、ひとりベルンに赴いたヘーゲルはこれを現実の宗教の対極としてのカントの理性的道德宗教のうちに見出そうとしていた。<sup>8</sup>——理性と自由ともとづく宗教こそ、したがって非理性的な奇蹟や自由を抑圧する組織や権力等が存立の場をもたない理性的宗教こそあるべき宗教であり、自由な市民の宗教にほかならないのである。そしてこのような宗教の創始者としてのイエス像が新たに構築される。

しかし、その間にも、この把え方に対する疑問が浮び上ってくる。というのは、もし理性的道德的宗教があるべき宗教であるなら、その具現者イエスが創めたキリスト教が非理性的権力的因襲的——一言でいえば——「実定的」であるはずがない。ところが現実のキリスト教は実定的なのである。これをどのように考えたらいいか。——このように問うてヘーゲルは実定性の源の吟味に向う。そしてその源を、差し当り、理性的なものを説くときにとらざるをえない外的な事情に帰する。例えば、イエスの自律の教えが、他律に慣れたユダヤ人たちに受容られるためには、それ自身命令や掟といった他律の形をとらざるをえず、これが実定性の源となったというのである。だが、この解決は新たな問題に導かずにはいない。なぜなら、右のように把えることは自律が他律に、理性的なものが非理性的なものに依っていることを認めることであるが、そのことがとりも直さず、理性的宗教こそあるべき宗教であり、したがって非理性的なものを斥けようとした出発点でのヘーゲルの考えそのものを疑問とせずにはいないからである。こうして、ベルン後期のヘーゲルは、カントの理性宗教を奉じつつも、実定性の問題を介して、みずからの思想的立脚点に関する深刻な反省に導かれる。それは同時にカント主義を棄てることなく、しかも実定性の問題を克服しようとする新たな思想的立場を模索する試みにほかならなかった。それは、言うまでもなく困難な試みであり、したがってヘーゲルに大きな精神的苦闘を強いたであろうことは推

測に難くない。― 例えばベルンからフランクフルトに赴く途中故郷に立ち寄ったヘーゲルが― 旧友との再会を前にしながら― 「ふさぎこんだ様子」をしていたと伝えられるのもその試みの困難さを証しているように思われる。― ともかく、それまでとってきたカント主義に疑問を感じながらも、いまだそれを克服していないヘーゲル、このようなヘーゲルがすでにカント主義をはるかに超えていたヘルダーリンと再会するのである。

## 二

周知のように、この再会は一七九七年一月、ヘーゲルがベルンからフランクフルトへ移ってきたことをもって始まる。このように取り計らったのはヘルダーリンであり、それは旧友が近くにおれば互いに助け合い励まし合い、学問や人生の問題について関心を共にすることができるといふ期待からであった。<sup>(10)</sup>ヘーゲルは喜んで応ずる。すなわちヘーゲルはこの再会に先立ち「エロイジス」と題する詩をヘルダーリンに寄せ、その中で彼らの以前の「盟約」への忠誠をほめたたえているし、また書簡の中でも旧友と相いだしあう喜びを述べているのである。この事情はヘルダーリンにおいても同じであった。というのもヘルダーリンはヘーゲルの到着後すぐ友人に宛て、平静な理性人ヘーゲルとの交際は自分にとって大変にありがたい、なぜなら自分や世界の問題で混乱したときでも、そのような人のそばにいたとうまく方向づけることができるから、<sup>(11)</sup>と書く。すなわち期待は叶えられたわけである。

このように、シュティフト卒業以来三年余をへだてての再会は両者に出合いの喜びと人間的な交わりとをもたらししたが、しかし、そのみにはとどまらなかった。というのもこの再会は、思想の面では、先に触れたように、哲学上の対話的な対決の性格をもっていたと考えられるからである。すなわち、それは、カントの理性宗教の立場に立ちつつ宗教の実定性の源を探り、これによってかえって理性宗教の

立脚点疑問を感じはじめていたヘーゲルと、そのような問題設定を、したがってカント的立場を超えてフイヒテの考えにまでいたり、さらに進んでこのフイヒテ哲学に難点を見るまでに先んじていたヘルダーリンとの対決であり、しかもヘーゲルはこのような問題に関してはヘルダーリンひとりだけでなく、ヘルダーリンをとりまく若い思想家たちとも対決しなければならなかったのである。

両者はたびたび会同し、さかんに討論を交したであろう。そしてその討論の或るものについて、それが哲学的問題をめぐってのはなはだ激烈なものであったことが報告されている。<sup>(12)</sup>この討論の内容（一般的にいえば両者の対決の内容）がいかなるものだったのか、それを跡づける資料は存しないが、しかし、フランクフルト期におけるヘーゲルの立場の急激な変化から、その討論の内容を或る程度推測することはできる。のみならず、ヘルダーリンの信奉者であり、ヘルダーリンの哲学の体系化を試み、ヘルダーリンが狂気に陥ってからは献身的な庇護者となるジンクレールが、ヘーゲルとの間に交した討論を詩の形で伝えているところからもその内容の一端をうかがい知ることができる。<sup>(13)</sup>—そこではジンクレールはヘルダーリンのいわば代弁者としてヘーゲルとわたり合う。それは、要するに、カント主義者ヘーゲルに対するに、根源（全一的なるもの）を確信しながらもそれが現実には失われたことを知りつつ、それを発展的に再獲得しようとするヘルダーリンとジンクレールとの討論であった。しかもこの両者はみずからの立場にあるいは疑問をいだき、あるいは十分な裏付けを与えていないことを感じているのである。（討論がこのような場においてなされるとき、それは時には—先にみたように—激しいものとなるであろう。）とはいえ、この討論においてはヘルダーリンとジンクレールの批判にヘーゲルの答はしめりがちである。たしかにここでもヘーゲル独自の思索の強靱さがみられるし、ヘルダーリンとジンクレールの立場を根源的なものとそれからの展開という点で衝くヘーゲルの批判には鋭いものがある。だが、それにしてもヘルダーリンとジンクレールの方がはるかに進んでいたのである—。

こうしてヘーゲルは考えの変更を迫られる。すなわち、ベルン後期以来カント主義に対してい

いた自己の疑問が正当なものであったことを討論の過程において思い知らされたヘーゲルは、以後カント主義から距離をとり、あるべき宗教を実現するための、例えば自律と他律、理性的なものとするものとなる。この愛は現実を統一的有機的全体として思想によって把握することを可能ならしめる。ここから愛は自由な生の最高の思想となる。

愛が右のようであってみれば、かかる愛の受容こそフランクフルト期ヘーゲルの思想の発展にとって決定的な意義をもつといつてよい。たしかにこの愛もはじめから右のように解されていたわけではなく、最初はカント的にとらえられ、世界に対する態度のとり方と解されていたようである。だが、いまや愛は合一する力であり、それによって自律と他律、自由と自然、主体と客体は相互に結びつき、それらはいずれもが本質としてとどまり、しかも他者と分ちがたく結びつくことになる。そしてこの「愛」が、のちにより具体的に「生」ととらえ直され、さらには「精神」にまで展開され体系の中心となるものであることは言うまでもない。してみれば、このような愛の受容、さらにはこの愛を受容させるにいたったヘルダーリンとの交友・討論そして対決は、何といつても、最重要事に数え入れなければならないであろう。

### 三

ヘーゲルは、ヘルダーリンの影響のもと、のちの体系の根本概念につらなるものとして「愛」を受容した。とはいえ注意すべきは、ヘーゲルが受容した愛はヘルダーリンの愛そのものではないということであろう。というのも、ヘルダーリンにおいて愛は二重の観点から、すなわちひとつには全一的根源的なものへ向う努力として、またひとつにはわれわれ存在の合一を失ったものへの関係から理解されてい



たとみられるのに反し、ヘーゲルにあってはこのような生の二重性については何らの顧慮も払われていないのである。愛とは単に主観と客観の合一でしかない。愛はそれに先立つ何ものも要しないのである。それゆえ合一としての愛はヘーゲルにとつては一つの出来事なのであって、出来事がそこから生ずる根拠といったものではない。それは関係の在り方であつて、さらにいえば、関係の絶対化の別称にほかならない。―それゆえにこそこの愛はのちに精神にまで転化されたのである。

だが、このような両者の愛の相異は何に起因するのか。ヘーゲルがヘルダーリンの愛を誤解して受容したことに因るのだろうか。だがそうではないであろう。それはむしろフィヒテに対する両者の態度の相異にもとづいてみるとみるべきであろう。すなわち、まず、ヘルダーリンはすでに早くフィヒテ哲学の最高の原理である自我の絶対的無制約性を棄て去り、それに代えて合一としての愛（それは自然と自我の双方を包括する）を立てた。それにもかかわらず、フィヒテ哲学における無限の努力すなわち自我の絶対的無制約性に到達しようとする無限の努力を愛の努力とみて、これを依然として保持しつづけた。つまりは、フィヒテ哲学の内実はこれを否定したが、その方法は依然として保持しつづけていたのである。むしろ生の二重性を現実のものと認めつつ、なおも全一的なものを求めようとする場合には、愛はそのような全一的なものへの努力以外のものたりえないというべきであろう。

他方、ヘーゲルはカント哲学がそれのみでは全一的なものを実現できないことを自覚し、これから批判的に距離をとつたが、カント哲学そのものを放棄することなどは思いもよらないことであつた。なぜならヘーゲルはカント哲学の意志の自律、また理性宗教の純粹さ等に深い共感を覚えていたからである。それゆえこの共感に背馳せず、しかも全一的なものを実現するはずのものが求められねばならなかつた。それがフィヒテの自我の哲学だったのである。とはいえフィヒテの説く自我はつねに对象的自我にとどまり、したがつてこれのみによつて全一的なものを実現することは不可能である。ここにおいてヘーゲルはこの自我と全一的なものとの関係を考え直す。こうしてヘーゲルは自我と対象との関係を、全体と

して、そして過程として、しかもそれを「愛」としてとらえたのである。たしかにこの全体はわれわれの意識ではないし、また自我も展開の過程以前に存するわけではない。だが過程として存在するこの全体、したがって過程それ自身はただ自我性として主観性の構造から理解されることができるとは。ヘーゲルはフィヒテの自我の内容をこのようにとらえ直して受容したのである<sup>(17)</sup>。

ところで、自我がこのように自足的であり、したがって全一的なものがこの自我性の構造のうちに存するとされるとき、全一的なものを根拠とみてそれに無限に接近してゆく努力といったものはヘーゲルにおいては意味をもたない。すでにみたように、全一的なものは根拠ではなく出来事だからである。それゆえヘルダーリンが保持しつづけたフィヒテの方法およびこれにもとづくヘルダーリンの努力としての愛は、ヘーゲルからすれば、いわば悪無限にほかならないのである。

このようにヘーゲルはフィヒテの方法はこれを否定しながらその主観性の思想は受容した、すなわち、ヘルダーリンが自我の強調したがつて自然の軽視としてフィヒテを批判したまさにその点を、ヘーゲルはそれこそがカントの自律の教えに連なるものとして評価しつつ受容したのである。――フィヒテに対するこのような態度の相異は自然詩人と精神の哲学者との相異に由来するともいえようが、ともかく――ヘーゲルはこのような理解こそフィヒテを真に理解するものと考えたのであろう、死後フィヒテの傍らに葬られることを望んだのであった。

以上、ヘーゲルはヘルダーリンの影響のもと「愛」を受容したが、この愛が――のちに「精神」へと開花するときヘーゲル独自のものとなりえたのはヘルダーリンのフィヒテ理解にいわば対決することによってであったということ、したがってかかる影響や対決をもたらしたヘルダーリンとの再会とそれに引きつづく交友はヘーゲル<sup>(19)</sup>の思想の展開にとって重要な意義をもつことを概略示しえたいと思う。

後記 本稿は昭和五三年度弘前大学哲学会大会において話したものの一部をまとめたものである。まとめるにあたって、発表のさい寄せられた批判等を一部考慮することができた。

註

- ①「エロイジス」ヘーゲル書簡集（ホフマイスター編）第一卷一八 ②書簡集 五 ③書簡集 二九  
④ヘルダーリンの詩的世界の理解については手塚・浅井他訳『ヘルダーリン全集』全四卷（昭和四一  
〜四四）の諸翻訳ならびに解説論文に多くを負う ⑤D・ヘンリッヒ「ヘーゲルとヘルダーリン」  
（『コンテキストからみたヘーゲル』一九七一 所収）一五頁以下参照 ⑥D・ヘンリッヒ 上掲書  
二〇頁 なおフィヒテへの傾斜については速水敬二『ヘーゲルの修業遍歴時代』九一頁以下 ⑦書簡  
集 八 ⑧以下ヘーゲル『初期神学論集』（ノール編） ⑨ホフマイスター編『ドクメンテ』三九四  
頁 ⑩書簡集 一九 ⑪速水、前掲書 三四三頁 ⑫ヘルダーリンの弟カールによる。彼は一七九七  
年初頭ヘルダーリンに案内されヘーゲル宅を訪問する。ヘーゲルはカールを歓迎したが、しかしすぐ  
にヘルダーリンとの間に激烈な討論が開始され、カールはほったらかしになってしまったという（手  
塚富雄「ヘルダーリン伝」四七） ⑬H・ヘーゲル『イサーク・フォン・ジンクレール』一九七一  
二八四頁 またD・ヘンリッヒ 前掲書 二二〜二九頁参照 ⑭愛については前掲『初期神学論集』  
三七八〜八二頁参照 ⑮D・ヘンリッヒ 前掲書 二七頁 ⑯同上 二八頁以下参照 ⑰同上 三八  
頁 ⑱ヘーゲルとフィヒテとの関係については通常これと逆の言い方がなされる、すなわちヘーゲル  
はフィヒテの方法を受容しその内容を否定した、と。しかしこの言い方といえどもヘーゲルがフィヒ  
テの方法のもつ悪無限性までも受容し、また、例えば意志の自律のごとき内容までも否定したとい  
ことを言うわけでは決していない。ここから、言い方の相異は両者の関係をみる視点の相異を示して  
るにすぎず、内実そのものにまで及ぶのではないのである。 ⑲この交友はヘルダーリンが精神的薄

明に陥るとともに、これに対するヘーゲルの怖れや感傷的生に対する訣別の決心から、そして何よりもヘーゲルの関心が青年時代の理想から反省形式・体系へと転化するとともに完全に途だえてしまう。だがこの間、ヘルダーリンの悲劇的運命をつぶさに実見したヘーゲルはその経験を「愛による運命との和解」の観念に昇華する。そしてこれがヘーゲル本来の弁証法の源であることは言うまでもない。このようにヘルダーリンは、健康な時も、また悲劇的運命のち狂気に陥ってからも、ヘーゲルの思想の形成にとって大きな役割を果たしているのである。もっともそれが体系にまで形成されるにはもう一人の旧友シェリングが存在しなければならなかった。

（弘前大学人文学部助教授・哲学）

## 現代と故郷喪失

ハイデガー後期思想に即して

平 山 浩 章

現代における科学の発達には目覚ましいものがあり、我々は生活のあらゆる面で科学の成果を利用している。しかし、科学の発達と同時に環境破壊や社会機構の巨大化をももたらした。人間が巨大な機械の小さな歯車の一つに譬えられるのはよく耳にする話である。また我々は価値観の相対化とか情報量の膨大化、更には原子力の脅威の中で、自己を失い、押し流されかねない。こうした状況の中で、「故郷」とか「土着性」ということが盛んに言われてきた。

現代のこのつびきならぬ状況を、その由来にまで遡って尋ねようとした思想家の一人として、ハイデガーの名を挙げる事ができるのである。そこで、「故郷喪失」という現代の象徴的事態を示すと思われる言葉を巡って、ハイデガーの思想を手懸りに、以下に述べてみたいと思う。

故郷喪失の中で求められているのは、紛れもなく「故郷」である。では、求められている「故郷」とは一体どのようなものであるのか。故郷とは、普通には、我々の生まれ育った土地のことである。しかし、「故郷喪失」を感じているが、単に自分の生まれ育った地という意味での故郷から離れている故に、喪失感にさいなまれているというわけでは、無論ないであろう。故郷にありながらも「故郷喪失」を感じることもあり得ると思われる。だからこそそれは、故郷を後にして異郷へ旅立つという形であらわれることもあるのである。次に示すヘルマン・ヘッセの文章は、そのような者の姿を良く言い表わしてい

るのではなからうか。

「子供の頃、私はしばしば一人で高い山の上に立った。そして眼は遠いかなたを、そのうしろに世界が深遠な碧い美となって沈んでいる、最も遠い柔かな丘の上にきらきらと光る露をいつまでも見つめていた。(中略)近くに横たわる故郷の土はいかにも冷たく、いかにも鮮かすぎて、まるで雰囲気も秘密もないように思われた。そしてあの丘のむこうのほうでは、すべてが実に柔らかく鳴りひびき、美しい調べと謎と誘惑とに満ちあふれていた」<sup>1)</sup>

ここでは故郷は、温みもなく、「雰囲気も秘密もない」、露骨な現実でしかない。述べられているのは、故郷に居る者の喪失感と彼方への憧憬である。ところで、このヘッセの文章を読んですぐ気がつくのは、これがまるで我々の気持ちと同じものを言っているのではないかということである。ヘッセは故郷にあって、しかも何かを求め、故郷を後にしようとする。我々は、故郷の喪失を感じ、故郷へ帰りたいと願う。方向は確かに逆のようであるが、求められているものは何か一つのものであるように予想されるのである。事実、ヘッセは続けて次のように言うのである。「彼ら(彼方への誘惑)のうちに故郷を感じ」と。ここではヘッセもまた「故郷喪失者」なのである。では故郷に居る者も、故郷から離れているものも等しく求める「故郷」とは一体何であるのか。

我々が「故郷喪失」の中で抱いているイメージをまず探ってみよう。そこで表われてくるのは、「よるべなさ」、「さすらい」、「疲労」、「渴望」、「空しさ」といった一連の不安定性と喪失感である。しかし、この喪失感は、言わば何か自己の外にあるものの喪失というよりは、むしろ自己の内何かが失なわれているといった喪失感ではなからうか。ハイデガーは、「 $\wedge$ 故郷喪失」(Heimatlosigkeit)の中でさまようのは、人間だけではなく、人間の本質もさまよう(umherirren)<sup>2)</sup>と述べている。我が「故郷喪失」の中で感じているのは、なによりもまず先に、自己の本質の喪失、即ち人間の本質の喪失ではなからうかと思われる。ハイデガーは、このような人間の本質の喪失は、従来人間性の規定を

巡って種々なされてきた「ヒューマニズム」に由来すると考えている。ここでは我々はいささか意表をつかれたように感じる。我々は現代の社会を非人間的な社会と言うことがよくある。だからこそヒューマニズムの高揚が必要なのだと考えたりするからである。しかし、ハイデガーは、むしろ現代の「故郷喪失」はヒューマニズムに由来すると説く。だからといって、ハイデガーは、非人間的なものを思考せよと言っているわけではない。では、ハイデガーにとって、「ヒューマニズム」とはどのように考えられているのだろうか。

ローマの「ヒューマニズム」は、バルバロイと区別される人間という意味に、更に、ギリシャ人の教養を身につけた人間を、人間らしい人間として扱っている。ここでは「ヒューマニズム」は、ローマ的人間にギリシャの教養を身につけた者という意味になっている。しかし、人間の本性をいかに見るかがヒューマニズムだとすれば、ローマ時代の後にも様々なヒューマニズムが出てくることになる。ハイデガーの挙げているところによれば、マルクス主義やサルトルの実存主義が、人間本性への言及を含む限りヒューマニズムであり、キリスト教も、人間の魂や人間性への言及のある限り、一種のヒューマニズムということになる。しかし、ローマのヒューマニズム以来、あらゆるヒューマニズムを通じて、常に自明なこととして前提されてきた「人間の本性」は、人間が理性的動物であるということである。この「理性的動物」は、しかし「理性をもたぬ動物」から区別されて規定されているのであって、何らかの種差を付加するにしても、結局は、「人間性」は「動物性」から考えられることになる。このような存在者からする人間の本性の規定は、ハイデガーが言うところの形而上学の流儀である。これまでのあらゆるヒューマニズムは、結局のところ、何らかの存在者から人間の本性を規定しようとしてきたとハイデガーは言う。要するに、最近類や種差によって説明する形而上学の流儀では、人間性を把握するにあつて、常に存在者から規定せざるを得ず、「無」や「存在」を思考し得ない形而上学はいつでも存在者にしか該当しないのであり、そのような形而上学に人間の人間性を果して把握することができるのか、形而

上学にはそのような道は閉ざされているのではないか、というのがハイデガーの主張である。つまり、従来の「ヒューマニズム」は、「人間らしからぬもの」から逆規定されたものであり、本来的に「人間らしさ」そのものを言うものではないということになる。それでは、こうした「形而上学」的ヒューマニズムは、何故「故郷喪失」をもたらすことになるのであろうか。

ところでその前に、ハイデガーは現代の世界を特異な歴史的な眼で見ていた。それ故彼は次のように言うのである。「 $\wedge$ 故郷喪失 $\vee$ が世界の運命 (Weltschicksal) となる。だからこの宿命 (Geschick) を存在史的に思索することが必要なのである」<sup>③</sup>と。過去二千年以上にわたって世界を貫いてきたものを考察する必要があるとハイデガーは言うのであるが、そのさい彼の念頭にあるのは、二千年に及ぶ形而上学の歴史であろう。ハイデガーの指摘するところによれば、ローマの「ヒューマニズム」以来の様々な「ヒューマニズム」も、形而上学に根差したものである。形而上学的思考は、古代から現代に至るまであらゆる時代にわたって、人間の思考を支配し、それは近代において、技術というかたちでより顕著に表われた。形而上学的思考として、或いは流儀としてハイデガーが批判する第一の点は、形而上学における主観と客観の関係であり、主観が対象を表象的に把握するという主観主義的な考え方である。主観 (Subjekt) という言葉は、ラテン語の (Subjektum) に由来し、これは根底に横たわるものを意味している。従って、主観が表象的に対象を把握するとは、主観が自らをすべてのものの根底に基体として据え、自己の枠内で対象を自己の前に置くことを意味する。しかし、この形而上学の流儀では、「無」や「存在」を把握することは出来ない。なぜなら「無」は、もはや対象としては成立しないのであるから、「無」を思考することは不可能となり、一方「存在」は、これを定義しようとすれば、循環論証に陥るために、「無規定的な直接的なもの」<sup>④</sup>として、自明のものとするか、或いは存在者をもって取り違えているかである。しかも我々は日常生活において頻繁に「ない(無)」や「ある(存在)」を用いているのみならず、形而上学的規定においても、「ない」や「ある」を用いており、それらの規定を意味ある



ものとしてゐるからには、我々は何らかのかたちで、「無」や「存在」が解っているはずなのである。ただそれらは形而上学のために忘却されてしまつてゐるとハイデガーは言うのである。

主観をあらゆるものの根底に据えようとするこのような形而上学の流儀は、また、主観すなわち人間による物の支配という、近代技術の本質に関わるものでもある。技術は、我々にせわしなく迫り、追いついて、自然に強要し、我々を行き場のない状況に追いつめる。一方、我々は、内面的には「故郷喪失」という不安定な状態に陥つてゐる。

こうして、従来のあらゆるヒューマニズムは形而上学に根差してゐるのであるから、形而上学の制約の故に、人間の本质、人間性を規定するにあつて、限界を生ずる結果となる。その限界がまた人間を行き場のない状況へと追いつめたままにしているのである。それ故に、我々は従来のヒューマニズムのこの形而上学的限界をのり越えて、新たな人間回復の場を見出す必要があるのである。従つて、ハイデガーが「ヒューマニズム」を越えることを主張するのは、非人間的になれということではなく、形而上学を克服することによつて、従来の、人間本质把握の試みを乗り越えろということなのである。そして、従来の「ヒューマニズム」を越えて、人間の本质が一体どこにあるのかをつきとめることが肝心なことなのである。人間性の回復が一般にも望まれ、また、哲学的にも大きな課題としてのしかかつてゐる中において、伝統的な形而上学やヒューマニズムの限界を訴えるハイデガーの思索は、我々にとつて極めて特異なものに響くのではあるが、ハイデガーの説く、人間の本质の在所とか故郷とかいった、何かへ帰一していく思考そのものは、実は我々にとつて馴染みの薄いものではないのではなからうか。例えば、「故郷喪失者」の発言は、或いは言い回しは異なるかもしれないが、次の点で一致してゐる。「何か、自己の核になるものを」とある。こういった発言は、我々のよく耳にするものである。「故郷喪失者」は自己の中心点へ帰一することを求めているのであり、それによつて自己を生かすものを求めているのであろう。そして、その自己を生かすものを「故郷」と呼んでも差し支えはなからうと思う。この

「故郷」は、また、人間を生かすものである限り、人間の本質の把握と切り離すことはできないのである。では、ヒューマニズムを越えて、ハイデガーはどこへ向おうとしているのであろうか。

形而上学の由来の故にその意義を失ったヒューマニズムであるが、ヒューマニズムが人間の人間としての本性、本質を把握しようとする試みであることは、ハイデガーも認めるところである<sup>(5)</sup>。それ故問題とは、形而上学的思考の方法をいかに克服するかということである。形而上学は存在者の存在に関わりながらも、その存在を示すのには、常に存在者を名指してきたのであり、真に存在者の存在を捉えてはいない。このような形而上学の欠陥を、ハイデガーは「存在忘却」と言っている。従来のヒューマニズムも、この形而上学における存在忘却の故に、バルバロイや動物性との比較といった具合に、存在者からなされることになる。ハイデガーは、人間の本質は存在者によってではなく、存在によってこそ示されるべきだと考えている。この人間の本質的な在り方を、ハイデガーは、「脱存」であるとしている。この「脱存」とは「存在の真理の中へと脱け出て立つ」<sup>(6)</sup>ことを意味しているのであるが、その存在の真理の場は、「存在の明るみ」である「現」<sup>(Dasein)</sup>であり、そこにおいて人間は、「気遣い」つつ、すであるものとして、即ち被投的なものとして現存しているのである。この「現」は、また、「存在の近さ」とも言われる。ここでの「存在の近さ」の「の」は、「主語でありかつ目的語を意味する」<sup>(7)</sup>ものである。これは「存在が、存在のために、関与する」<sup>(8)</sup>ことを示す。人間もまた一種の存在者であるから、人間は決して存在そのものとなることは出来ない。人間が存在そのものであるとするなら、これは存在を存在者として捉えることになるからである。人間は常に存在の「牧者」、「従者」であり、それが「存在の近さ」に留ることであろう、この「存在の近さ」、「存在の明るみ」、「現」を、ハイデガーは、「故郷」とも名付けるのであるが、これについてはハイデガーとヘルダーリンの詩、「帰郷」との関わりを見る必要がある。

ハイデガーがヘルダーリンを本質的な詩人とみなし、ヘルダーリンの詩の解釈を通して多くを語って

いるのは周知のことである。ところで、ハイデガーは、ヘルダーリンのこの「帰郷」という詩を解してこの詩が単にヘルダーリンが郷土であるシュヴァーベンへと帰ることを詩ったものではなく、彼の「故国の同胞」が故郷の本質を自覚しておらず、それ故、まだ彼らの与り知らぬ故郷に親しんで住むことの必要を詩ったものであるとし、それがまた「帰郷」の意味であるとしている。またハイデガーは、他の箇所では、「△帰郷▽とは根源への近くへ帰りゆくことである」<sup>(9)</sup>とも述べている。従って単に故郷にいてるだけでは、やはりまだ帰郷したことにほならないのであり、「故国の固有の本質」を把握する、すなわち「根源への近接」をなすのでなければ、人は真に帰郷したことにほならないのである。逆にまた、たとえ身は故郷から離れていても、「故郷の本質」を常に見るようになるのであれば、「△帰郷▽が到来する」と言われるのである。この詩の解明においては、「故郷の本質」は「喜ばしさ」(Freudiges)として述べられている。つまり故郷には「喜び」が貯えられているのであり、故郷へ帰るものに、根源へと近接するものに、その「喜び」は分ち与えられるというのである。この「喜び」とは、一体如何なる喜びなのであろうか。この「喜び」を、次のように解することはできないだろうか。つまり、故郷にあるその状態が、帰郷した者にとっての本然の姿、あるがままの姿であり、そこがまた彼自身にとって本来あるべき場所である、そうした所に居ることの喜びなのであると。

ヘルダーリンの詩の解明において、ハイデガーが述べた「根源への近接」の「根源」とは、先の関連からいうと「存在」のことになる。またハイデガーは、「現代における△故郷喪失▽の克服は△存在▽からはじまる」<sup>(10)</sup>とも言っている。すると、「根源への近接」は「存在の近さ」であり、これはまた「脱存」でもあるから、脱存していることが人間の故郷であり、これがまた、帰郷ということになる。従って、故郷喪失の状況から帰郷することは、ハイデガーによれば、人間が存在の真理、近さ、明るみへと脱存していることなのである。しかし、「投企は本質的に被投的な投企である」<sup>(11)</sup>とされているように、この脱存も、人間が勝手に企てたものではなくて、存在による投企なのである。それ故、人間は、いつも

既に脱存しているのである。脱存していることが故郷であるなら、実は我々は常に故郷にいることになる。ただ、形而上学的思考の故に、故郷に居ることの本質を「忘却」しているのである。

ハイデガーによって示された、人間の脱存としての故郷へと帰ることは、「忘却」されていた「存在」を再び「回想」することであり、沈思することである。ハイデガーによれば、考えることも一つの行為である。なぜなら「行為の本質は仕上げること」<sup>12</sup>であり、思考は、存在との関わりを仕上げるからである。この「関わり」の中で思考は言葉をもたらず。しかし、その言葉は、思考が勝手に拵えたものではなく、「存在」から託されたものであるとされる。このように、ハイデガーの思索においては、すべてが存在から存在へと向うのである。こうしたハイデガーの思想においては、我々は存在の一人舞台を眺めるだけで、意志とか決断とか自由をもった人間の出る幕はなくなるのではなかろうかと懸念したくなる。そしてこう問いたくなるのである、「存在とは一体何なのか」と。この問いに対してハイデガーは、「存在とはそれ自身である」<sup>13</sup>と答えている。これは我々に何も与えてはくれない言葉のように思われるが、むしろハイデガーは、こうした言葉を理解する「将来の思考」の必要を説いている。これは次のようなことを意味するのではないかと思われる。つまり、我々が「存在とは何か」と問うた時に、我々は既に「存在」を我々にとって、何らかの他者として問う気持ちの中にいるのではなかろうか。確かに「存在」は、孤立した主観としての私だけの存在を指すのではないのだが、「存在」はまた私の存在でもあるはずなのである。それ故、ハイデガーにおいて頻繁に表われる、「存在への聴従」とか「宿命(贈り)」<sup>14</sup>とかの一連の受け身の表現から、我々は、自己に対立するものとの相剋とか、強制とかを感じ取ってはならないであろう。「存在の贈り」などという言葉からイメージされるのは、何か自(然)発(生)的なものではなかろうか。<sup>15</sup>それは、存在するものの本来の姿、あるがままの姿を指しているのではなかろうかと思われる。そして、故郷が人間をありのままに生かすものであるなら、この「存在の贈り」の場、即ち「存在の真理」の場こそ故郷と呼ばれるにふさわしかろう。

こうして我々は、存在を沈思しつつ故郷に住むのである。そのような人間の姿を、ハイデガーは、ヘルダーリンの「人は詩的に大地に住まう」という言葉をもって表わしている。この「詩的に住む」とは、存在の真理の中に居る人間、即ち現存在が造られたもの贈られたものとして、「諸々の物の本質の近さによって心打たれている (betroffen) ことをいう」<sup>(16)</sup>のである。我々は、自己の本来あるべき場所、自己を最も良く生かす場所に留る時にこそ、「諸々の物の本質」に関わることができるであろう。次のヘッセの言葉も、きわめて日常的なかたちで、そうした人間の姿を示しているのではなからうか。

「どんなに貴重きまわる宝石でも、そんざいにされたり、乱暴に取り扱われたりして、なおかつその貴さの輝きを失わないほど文句なしに美しいという物はない。またそんなに高貴な天職もなければ、そんなに豊かな詩人もなく、そんなに恵まれた土地もない。そこで次のようなことは努力し甲斐いのあることのように思われる(中略)朝の太陽や永遠の星に変わりなき敬虔の思いをささげる一方、物を大切に扱い、柔かく物に触れて、存在する一切のものからその固有の $\wedge$ 詩 $\vee$ を奪いさえしなければ、われわれは最も身近なものや、最もささやかなものに対しても、優しい匂いや輝きを賦与することができるのである。すべて乱暴に扱われたものはにががしいものとなり、扱った人間の品位をもおとしめる」<sup>(17)</sup>

(了)

註

- (1) 尾崎喜八訳『さすらいの記』(講談社文庫)所収の「碧い遠方」
- (2) “Ueber den Humanismus”, 1947, S.26 (以下〔Hs〕と略す。)
- (3) [Hs] S.27
- (4) “Sein und Zeit”, 11te. Aufl., S.3
- (5) ただし、ハイデガーは、「本質」を動詞化して用いる。これは、実体とか基体を据える形而上学的

思考を避けるためである。

- ⑨ [Hs] S. 16
- ⑩ (8) [Hs] S. 5
- ⑪ "Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung", 2te. Aufl., 1951, S. 23 (以下 [EH] と略す。)
- ⑫ [Hs] S. 26
- ⑬ [Hs] S. 25
- ⑭ [Hs] S. 5
- ⑮ [Hs] S. 19
- ⑯ Geschick は存在から schicken されたものである。
- ⑰ "Die Technik und die Kehre", 1962, S. 11を参照。ここでは次のように言われている。「なぜなら、自然に現存しているものは、出で―来―たらす打ち開きを自らのうちに (en heatio) もっているからである。たとえば、花が花咲く綻びを花自身のうちにもっているように。」(小島・アルムブルスター訳、理想社)
- ⑱ [EH] S. 39
- ⑲ (一)と同じ。

(昭和五二年度弘前大学人文学部卒)

## ボルノーの「実存哲学と教育学」について

成 田 紘 治

この小論はO・F・ボルノー (Otto Friedrich Bollnow) の著書『実存哲学と教育学』(Existenz-philosophie und Paedagogik 1959) に関するものである。この著書においてボルノーは従来の教育学に実存哲学的契機すなわち非連続的形式 (unstetige Formen) の導入を提起している。

### 一、ボルノーの教育観

ボルノーは、従来の伝統的教育学は大旨人間の陶冶性 (Bildsamkeit) すなわち連続的 (stetig) な教育の可能性を前提としているとする。それは人間観としては、人間の発展の根本形式は連続性と漸次的な改造であるということである。ボルノーはそのような従来の教育学に対して、教育方法としては十分には重視されては来なかったが、従来も教育現場で行なわれて来た訓戒 (Ermahnung) などを手がかりに、それらに実存哲学的観点から光を当て、教育方法としての価値を認めようとする。しかし、従来の古典的教育学を否定するのではなく、「連続的な教育事象の古典的教育学を、対応する非連続的形式の教育学によって拡大することが問題である。」(二〇頁) のである。(以下「頁」は省略。) それは単に教育の面で非連続的形式を導入したいというだけでなく、ボルノー自身の人間観を背景にしている。「人間生活には連続的経過とならんで同様に、時どき特殊なしかたで人間生活を中断する非連続的な箇所がある。」(二二) と述べている。

## 二、実存哲学的契機を重視する必然性

ボルノーは人間像の変貌にともなう楽観的教育学への危機感から教育学の非連続的形式からの見直しをはかり単なる楽観的教育観を補完し再生しようとしている。

ドイツにおいて、第一次世界大戦の後はまだ人間に対する信頼の念があり、様々な教育運動が興ったが、第二次世界大戦を経験してそういう信頼の念は薄れ、熱狂的教育運動は起きえなかった。ボルノーはこの状況に対して、第一に伝統的な教育学の限界を明らかにすること、第二にきびしい現状にも対応しうる教育学の新しい根本概念を探しだすことを課題としてあげている。そして第二の課題にそうもはことさら新しく探しだす必要はないのであって、従来の教育学が無視あるいは軽視して来たけれども、従来の教育学や教育実践の中にあるもの、たとえば助言 (Beratung)、出会い (Begegnung)、訓戒 (Ermahnung)、挫折 (Scheitern) などがある程度具体的に取り上げることになる。

## 三、実存哲学が教育学に取り入れられなかった原因

実存哲学はきびしい現状に対応し、大きな影響を与えて来たが、それなのになぜ教育学にほとんど影響を与えなかったか。ボルノーはその理由を、伝統的教育学は人間の陶冶性を教育にとっての自明の前提としているので、人間の発展の根本形式は連続性と漸次的な改造ということになる。ところが実存哲学はこのような前提を否認するので連続性すなわち教育の根本がくつがえされてしまうし、したがって連続的な進歩もない、という風に互いに否定しあわざるをえない、としている。

## 四、非連続的形式の教育の可能性

実存哲学と教育学はそのように見かけ上対立するが、ボルノーは「実存的運動をたえず新しく起すことがすでにきわめて重要なことであり、疑いもなく教育的な行為なのである。」(二〇)とし、「人



間の内に燃え上がらせるべき実存への呼びかけはたしかに十分に教育的なできごとであり、したがってこの概念から全く独自のまさしくとりたてて実存的な教育学の形式を構成することができるであろう。」(二〇)と非連続形式の教育の可能性についてのべている。

ただボルノーは実存哲学を人間像の変化に伴う全てのことと答えうるとは考えてはいない。「実存哲学はいくつかの他の構成要素とならぶ一つの構成要素であり、この面からはとらえられない、人間学的研究の広い領域が存在する。」(二八)しかし鋭く問題点をえぐっている点では高く評価して、*「なぜなら実存哲学はその後のどのような修正の思いつきも何はさておき一度はそれに向わなければいけないほどに明確で見通しのきく姿での新しい見地の決定的な出現を意味するからである。」*(二二)とする。

実際にボルノーの取り上げる問題は具体的で、「危機」(Krise)・「覚醒」(Erweckung)・「訓戒」(Ermahnung)・「命令」(Befehl)・「呼びかけ」(Appell)・「説教」(Predigt)・「罪」(Strafe)・「助言」(Beratung)・「出会い」(Begegnung)・「冒険」(Wagnis)・「挫折」(Scheitern)などを非連続的形式の観点から再検討している。ボルノーは各項目を並列的に述べているが、非連続的形式の性格を特に明白にもっている「危機」、「覚醒」、「出会い」を以下に取り上げたいと思う。

「危機」は人間の本質に根ざす運命的・必然的な非連続的形式の基礎であり、まずは個人の問題であり、「覚醒」は教育者の働きかけと児童・生徒のめざめと成長を内容としており、教育者と生徒の関係であり、「出会い」は人間相互の関係を問題にしているという形のちがいもある。

##### 五、「危機」について

一般的には身体的なものにしろ精神的なものにしろあるいは社会的なものにしろ危機的状况は回避さるべきものそこから脱出さるべきものであるが、ボルノーは非連続形式の概念として重要視し、「危機を避けようとする試みは必然的に人間生活を非決定性と非本質性におちいらせるところまでみちびくと

いうこと、そして逆に危機を勇敢にたえぬくことは他の方法では到達しえないような人間生活の浄化と革新が成し遂げられるということである。この意味で危機は実際に必然的に人間生活の本質に属し、成熟のより高次の段階は原理的には危機を通り抜けることにおいてのみ到達しうる、と推測してよい。」(三六)と述べている。そしてボルノーは病気における危機すなわち発作の例をあげて手がかりを得ようとしているが、非常に生々しいだけに興味深い。そして危機の性格として、

1、他の連続的な生活過程を中断する非連続性。

2、絶滅と創造の同一性。

3、危機は全く種類を異にするものが突如として介入してくること。

をあげている。この様な病気の危機の性格をボルノーは精神的な面の強い教育の場面でもあるいは単に病気の場合でなくとも同様とみている。そして実存哲学が「危機の理解のために十分に練りあげられた一つのモデルをわれわれに提供する。」(三五)とする。ここで教育学として問題なのは教育者がこの危機をどの程度計画したり操作できるのか、あるいは全く計画できないのかという点は、運命であり招きよせることも支配することもできなく、教師としては、助力者として、耐え抜くことを手助けできるだけとしている。

#### 六、「覚醒」について

ボルノーは身体の覚醒から、その非連続性の性格を明らかにし、キリスト教の覚醒あるいは回心における先の危機とも通ずる教育的側面をみることにより教育学の重要な柱にしようとする。実存哲学との関連では、覚醒は「人間を一回的かつ決定的に変化させ、したがって実存哲学の解釈とは全く異なり、人間を究極的に生の新しい立場に転ぜしめる。」(五一)という。そして覚醒の教育実践・教育理論をキリスト教の回心をヒントに展開し、マリア・モンテッソリを高く評価する。特に覚醒のあとにつづく

成長期を考えたことがマリア・モンテッソリの業績であり、抽象的な実存哲学とは区別されるとしている。

#### 七、「出会い」について

ボルノーは実存的出会いの性格を次のようにとらえる。出会う両者とも動いている。出会いは予見できない。すなわち、「つねに二つの実在が同じ実在性の重みをもって衝突する。」（九九）また出会いは不可避的であって、「人は、出会うもかれを避けぬ実在との出会いによって、ことばのもっとも本来的な意味においてへ動揺させられる。」（九九）そして「出会いにおいて人に立ち向う要求は無制約的要求である。」（九九）それは「人を自己自身へとつき返し、そして自己自身から新たに決断するように人を強いる。」（一〇〇）という面をもつ。しかし前もって何か決断・検証される実体があるのではなく、出会いにおいてのみ人間は自己自身へと立ちかえりうる。

こういう厳密な意味での出会いは、「比較的まれなしかしさらに決定的な事象のみであり、そこでは他の人間がその人の核心に触れるのでかれの全体のこれまでの生が全てのかれの計画や期待とともにひっくり返され、かれにとって全く新しい何かがはじまる。」（一〇一）そういう場合だけである。

そして、このような突発的な非連続的な出会いもボルノーは持続する生活関係の中にあってはじめて意義あるものになりうるとする。「愛として、友情として、教師生徒の関係としてなど」（一〇一）と例をあげている。

このように「出会い」概念を、人間対人間という厳密な意味でとらえた上で、ボルノーは、実存的関係の意義を残しながら拡張しようとする。たとえば歴史上の人物・芸術作品・哲学体系などとの実存的出会いも可能だとする。しかしパノラマ的な形式の多様さに対する興味は出会いの際の真の了解とは区別する。

また了解は価値判断と密接な関係にあり、ボルノーは一体のものとしてとらえる。精神科学は感情を排除した没価値的なものとはみていない。ただそれはある確定した立場・感情・価値判断を先にもって調べにかかることではない。「具体的な了解過程の前にすでに完結している地盤の上には真の了解はない。」(一〇九)そして真正な了解はだから「人間関係だけでなく、真に核心に迫ろうとするならば、純粹な認識活動も、すなわち本当に最後の深みまで迫っていく真の了解もまたこのような出会いにおいてはじめて生じる。」(一一〇)従って精神科学の方法だからといって「危険のない観察」(一一一)ではないのである。

そうすると真理の問題はどうなるかというところ、「出会いはまた歴史的な隔りをもこえて他民族や他の時代の偉人たちも可能なのだから、人間全体にとって何か共通に拘束する真理があることが、証明される。」(一一二)

出会いにより精神的世界像は変貌し、たとえば過去の作品とか人物とかのもつ無制約的力の前に、他の一切のものは非本質的なものとして頹落する。従って歴史像が貧困になることをみとめているが、

「歴史現象の多彩な多様性の代りにごくわずかの真に拘束するものがあらわれる」(一一四)のであり、そこにあらわれる普遍的な真理のみが関心をよびおこすのである。

ただここでも開かれてあること、寛容さを重視するとともに、陶冶性の重要性にふれていて、「歴史的世界は単にその中から人間に決定的にかかわるものをえらびだすことのできる勝手に展開された素材ではなく、推移の無限に多様な形態によって意義あるものが意義なきものから区別されている豊かに構成された現実である。」(一一八)「この陶冶が人間に真正な出会いへの備えを与える。」(一一八)とのべている。

#### 八、教育学上の問題としての出会いと陶冶

実際の教育場面では、陶冶と出会いの二つは、出会いが無制約的であろうとするし、陶冶が多様な発展をしようとするので、葛藤におちいる。ボルノーは一貫して伝統的な陶冶性を基礎とする教育学を実存的教育学によって補完する立場を取ることで、具体的な場面では、「単なる伝達という非拘束的な仕方で若い人々の前に豊富な可能性を展開してみせ、そのときその内部で出会いが起りうるように授業を行うべきである。」<sup>1</sup>「それどころかそのある日突然火花がつく前に、人は芸術作品あるいは他の可能な出会いの対象にしばしば相当に長く親しむことがありうることを考慮しなければならないのである。」<sup>2</sup>（一二三）ということになる。真の出会いは陶冶を前提としている。ただその際は陶冶が単なる前提ということになりかねない面はある。

出会いを方法化あるいは計画化できるかという点では、ボルノーは当然否定する。しかし一定の準備はできるわけである。

（柏木農業高等学校）

## 編集後記

### 1 新委員紹介

弘前大学人文学部講師清水明先生着任す。ご専門はメ  
ルロー||ポソテイ。

### 2 著書出版および研究紹介

#### a 著書

斎藤武雄著『実存の真理を求めて』昭和五三・二・  
二五。創文社

#### b 研究紹介

斎藤武雄先生

ドイツ実存哲学の研究

伊東洋一先生

仏教倫理学(道元)

松居正俊先生

プラトンとアリストテレスを中心としたギリシア哲

学の研究

岡崎英輔先生

ドイツ観念論の研究

五十嵐靖彦先生

マックス・シェーラーの研究

栗原 靖先生

ヴァイトゲンシュタインの哲学

宮治 昭先生

インド・中央アジアの美術史

須田 朗先生

カント哲学

矢島忠夫先生

フッサールを中心とする現象学

三浦秀春先生

ハイデッガーの哲学

会員より幹事の先生方の著書および講座内容や消息等  
を会誌に記載してほしいとの要望があった。早速係は各  
学部、「授業時間割表」等を入力して、それ等を参考に  
して右記の表を作成した。なおこの資料内容について詳  
細に知りたい会員は、直接先生方とご連絡を取られ、今  
後の研究発表や研究等の参考に供してもらえれば幸いで  
ある。

### 3 その他

編集上の都合により会誌の発行が、大巾に遅延したこ  
とをお詫び申し上げます。

なお本誌発行にあたって、会長ならびに幹事の先生方  
から、大変お世話を頂いたことについて紙面を借りて、  
ここにお礼を申し上げます。

来年は、当哲学会も十五周年を迎えることになる。来  
年の研究発表会には、多くの会員の参加によって、この  
会が盛大なものになるよう切望しながら筆をおく。

昭和54年4月

(成田紘治・川口光勇記)

## 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

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。

一、幹事 若干名

### 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 岡崎英輔・三浦秀春・川口光勇

成田紘治

### 哲学会誌 第十四号

昭和五十四年四月二十八日

発行 弘前大学哲学会

印刷 弘前市文京町一

ヒロサキニユープリント

弘前市大町二丁目一の三

TEL 9311