

哲学会誌

The logo is an oval shape containing the text '弘前大学' (Hiroshima University) at the top, '哲学会誌' (Philosophy Association Journal) in the center, and a star at the bottom right.

第 XVIII 号

フッサールの現象学における「超越論的観念論」と 「モノドロギー」の位置について	矢島 忠夫	1
倫社教育と人間関係	川口 光勇	24
キルコゲールの宗教的実存について	明石 裕	30
—『死に至る病』を中心に—		

1983

弘前大学哲学会

フッサールの現象学における「超越論的観念論」 と「モノドロギー」の位置について

矢 島 忠 夫

まずはじめに、本日この講演の機会を与えて下さった弘前大学哲学会と、貴重な時間をさかれてここにお集り下さった皆様方に、心から感謝の意を表したいと思います。公開講演などというものには不馴れなものですから、まことに心許無く思っているのですが、これを絶好の自己批判の機会として、今後なお一層の精進につとめたいと思っておりますので、生硬な点はお許し願いたいと思っております。

御承知のように、フッサールの現象学は、「現象学的還元」ないし「超越論的還元」と呼ばれる方法を枢軸として展開されています。ですから、現象学的還元の遂行が不可能であれば、フッサールの考える意味での現象学もまた、不可能になるわけです。

以下、『イデー』第一巻（一九一三年）の叙述をたどりながら、このことの意味を明らかにしていきたいと思えます。

現象学的還元とは、「自然的態度の本質に属する一般定立を、作用の外に置く」こと、それを働かさないで置くこと、あるいは、「スイッチを切ってその定立の流れを止め、その定立を遮断する」こと、「その定立を括弧に入れる」こと、だと言われています。

私たちが、ごく自然な、普通の生き方をしている人間として、毎日、何となく生きているかぎり、私たちは、自然的態度をとっているわけですが、そのとき、私たちは、世界というものを、総じて、現実として、「いつも現にそこに存在する」ものとして、受け取っています。これが、「自然的態度のなす一般定立」と呼ばれているものです。

この一般定立は、自然的態度が持続している間は、自然的な目覚めた毎日の何ということはない生が
続く間は、ずっと持続して存続しているものです。

ですから、私たちが、自然的態度のうちにとどまり続けるかぎり、私たちがなすどのような懐疑も否
認も、この一般定立そのものに変更を加えることはできないのです。せいぜいそこかしこで、自然的世
界が、私たちが思っていたのとは別様に存在するようになるだけです。また、あれこれのものが、「仮
象」とか「幻覚」として、その世界から抹殺されることがありうるだけなのです。そして、自然的世界
が、いつも現にそこに存在しているのでなければ、そのようなことさえ不可能です。

自然的態度の徹底の変更の意味を明らかにするために、私たちは、ただ方法的な便法としてではあり
ますが、デカルトの普遍的な懐疑の試みに、手懸りを求めることができます。なぜならば、懐疑の試み
は、定立を或る種の具合に「停止する」ことを必然的に結果するからです。

しかしながら、この停止は、定立を反定立に、肯定を否定に転化することではありません。また、蓋
然性を持つ推測や、ひょっとしたら可能ではないかと思う察知や、未決定や、懐疑に転化させること
もありません。なぜなら、これらの転化は、私たちが、あらゆる定立に対しても自由に行なえるよう
なものではないからです。それらは、いずれも、最初の定立と同列におかれています。それゆえ、「同時」
の統一においては、最初の定立と調和しがたい態度決定です。たとえば、私たちが、同一の存在質料を
懐疑すると同時に、確実だと見なすことはできません。これに対して、「超越論的現象学的エポケー」
と呼ばれるあの停止によって、私たちは、最初の定立を放棄するわけではなく、また、私たちの確信に
いかなる変更を加えるわけでもないので、私たちは、その定立を、それが現にある通りのまま保持し
つつ、その定立を停止することが可能なのです。なぜなら、この停止は、最初の定立と同列におかれる
ようなもう一つの定立などではなく、どのような定立とも「同時」の統一において調和しうる独特の価
値転換だからです。それゆえ、この停止は、完全に、私たちの自由に属す、と言えるわけです。

私たちは、この価値転換によって、存在的な観点から見て一般定立によって包括されるようなありとあらゆるものを、一挙に、括弧の中に置き入れ、したがって、全自然的世界を括弧の中に置き入れることとなります。しかし、恒常的に「私たちにとって現にそこに」、「手の届く向こうに存在している」この全自然的世界は、たとえ私たちが私たちの意のままに自由に括弧に入れたとしても、意識された「現実」としては、絶えずそこにあり続けるのです。しかしながら、もはや私は、この世界を、私が全自然的实践的生活において、また、実証的な諸学問においてそうしているようには、受け取らないのです。すなわち、あらかじめ存在する世界としては、何らかの認識にとっての一つの普遍的な存在地盤としては、受け取らないのです。今後、私は、実在的なものについてのどんな経験も、素朴に無造作には、遂行しないのです。

では、自然的態度がなす一般定立のこの遮断が、絶対的に自由な原理的可能性を持つということとは、一体、どこにその根拠があるのでしょうか。また、そもそもこのようなエポケーは、何のために必要なのでしょうか。全世界こそが、およそ存在するものすべてであるとすれば、私たち人間をも含め全世界が遮断されたとき、一体何がなかも、存在として、定立されるのでしょうか。

次々と湧き起こるこれらの疑問に対して、フッサールは、「全自然的世界は、意識の領分から、つまり体験の領界から、原理的に引き離しうる」ということを示すことによって、答えようとしています。

まず最初に、「超越的知覚」と「内在的知覚」という、あの有名な区別が提出されます。内在的体験においては、その志向的対象が、およそ現実存在している場合には、その志向的対象が、当の体験そのものと同じ体験流に属しています。すなわち、内在的知覚においては、知覚されるものが知覚のうち「実的に含まれている」のです。これに対して、超越的体験においては、そのようなことはないので、内在的知覚において知覚されるのは、体験です。空間的事物は、超越的知覚においてのみ知覚されることができません。内在的知覚と超越的知覚は、まず、生身のありありとした当のものの自身という性格を

持って現にそこにある志向的対象が、一方においては知覚に実的に内在するのに対して、他方においてはそうではない、という点で相互に区別されます。しかし、それだけでなく、その所与性の様式によって、本質的に異なっているのです。

すなわち、事物は、その単なる感覚射映を通してのみ、知覚されることができます。つまり、事物は、そのつどの様々な観点から、方向定位の変動にもなって現われてくる様々な側面から、様々なパースペクティヴ、様々な現出、様々な射映を通して、それら諸現出様式の志向的統一として、知覚されることのできるだけです。これに対して、体験は、決しておのれを射映しません。

したがって、事物知覚には、或る種の「不十全性」が属しています。なぜなら、事物というものは、そのつどの射映を通して、ただ「一面的」にのみ与えられるのにすぎないからです。これに対して、体験は、一面的な射映を通じた現出様式による同一物として与えられるのではなく、ですから、体験は、その現在において、その今の各点において、知覚において絶対的なものとして与えられています。ないしは、与えられることができます。それゆえ、あらゆる内在的知覚は、知覚される当の対象の現実存在を保証する、ということが必然的に帰結します。そのような仕方では内在的に与えられている何らかの体験が、本当は存在しないことも可能であるなどと考えることは、一つの背理です。これに反して、事物の現実存在は、所与性によって必然的なものとして要求されることはできず、ある意味で常に偶然的です。すなわち、これまでの経験に即して正当な権利をもつてすでに定立されていたものでも、さらには経験が進んでゆけば放棄を余儀なくされる、ということが常に可能性として残っているのです。

以上の考察を前提に、フッサールは、次のように結論します。すなわち、

「世界の定立は、一つの『偶然的』な定立であるから、したがって、そうした世界の定立に対しては、私の純粋な自我と自我生活の定立が、対立するわけであって、後者の定立は、一つの『必然的』な、全く疑い

のない定立なのである。生身のありありとしたありさまで与えられる事物的なものすべて、その生身のありありとした所与性にもかかわらず、存在しないこともありうるのである。生身のありありとしたありさまで与えられる体験は、存在しないこともありうる、ということは全くないのである。」(Ideen.

I, S. 86. 訳二〇〇頁)

このような、自然的世界の定立の偶然性と、純粹意識の定立の必然性こそが、自然的態度の一般定立を遮断することを可能にするばかりでなく、必然たらしめるのです。すなわち、全自然的世界を、それとは本質的に異なる純粹意識の領分から引き離すことが可能となるばかりでなく、その非存在を考えることが背理となるような必然的存在境界の定立が可能になるのです。

逆に言えば、かりにもし、この区別が絶対的でなかったとすれば、すなわち、純粹意識の定立が、世界の定立にすこしでも「依存する」ようなことがあったなら、それと同時に、超越論的現象学的エポケーの可能性は、その核心において崩壊せざるをえないでしょう。そして、それとともに、現象学自身も、せいぜい「現象学的心理学」として成立しうるにすぎず、フッサールの望んでいたような「超越論的現象学」にまでは到達しえないことになるでしょう。

このような危惧に対して、フッサールは、「純粹意識」というものは、この意識にとって超越的な世界を「構成する」という意味で「超越論的な」意識であること、それゆえ、構成される世界は構成する意識に全面的に依拠し、それを前提している、ことを示すことによって答えようとしています。

まず、すでに述べられた結論をひきついで、次のように言われます。すなわち、意識の存在、ないしはあらゆる体験流一般の存在は、かりに事物世界が「無と化せしめられる」ことがあるとも、「たしかに、秩序づけられた経験連関と、理論化理性が排除されてしまうのだから、必然的に変様を蒙らざるをえないのですが、―それ自身の固有の現実存在に關しては、何の影響も蒙らないのです。したがって、意識にとって、現出を通して呈示され、かつ証示されてくるような実在的存在は、何ひとつ、意識その

ものの存在にとっては、必然的ではないこととなります。その意味で、意識は、疑いもなく絶対的な存在なのです。これに反して、「事物」(括弧に注意せよ)の世界は、全面的に意識に依拠しています。なぜならば、世界は、その意味上、単なる「志向的存在」にすぎず、それゆえ、「意識にとっての存在」という二次的相対的な意味しか持たないからです。すなわち、事物世界の存在は、意識諸主観のうちで、現出を介して経験されるような存在です。また、諸現出を通して確認される統一なのですから、その確証もおそらくは無限に続かざるをえないような存在なのです。これに対して、意識は、あらゆる世界的超越物を、おのれのうちに内蔵し、それを志向的相関者として、自己自身のうちで「構成する」存在なのです。

「構成する」とは、簡単に言えば、「経験すること以外は何ものでもありません。しかしながら、そのように言葉を置きかえて見ても、何ひとつ明らかにほならないでしょう。むしろ、「経験する」とは、どういうことなのか、が問われているわけです。そして、その答えとして、「経験するとは構成することである」と言われているのです。

「構成する」とは、多様な諸現出に志向的統一を与えることです。それはまた、意味を与えることだとも言えます。なぜならば、多様な諸現出が中心的統一へと締めくくられ、それへと方向づけを与えられることによって成立する総合統一を、「意味」(Sinn)と呼ぶことができるからです。ところで、経験される事物に意味を与えるのは、経験以外の何ものでもありません。したがって、あらゆる実在的統一は、この意味を付与する意識を前提とする、「意味統一」にほかなりません。

ひとが、「超越論的現象学的還元」に対して、それは、全世界を主観的仮象に変貌させ、「パークレー流の観念論」のふところに身を投じるのも同然である、と言って反論できるのも、そのひとが、世界そのものは、その全存在を、或る種の「意味」のありさまで所有していることに、そしてこの意味というものは、意味付与の領野としての絶対意識を前提していることに、全然気づかず、世界をそれ自体で

存在するものとして、哲学的に絶対化しているかぎりではかありません。四角形に対して円さを否定したからといって、四角形から何ひとつ引き抜かれたわけではないように、このような背理な哲学的世界解釈が遮断されたからといって、世界から、いささかのものたりとも引き抜かれはしなかったのです。

以上のようにして、フッサールは、超越論的現象学的還元が、自然的態度の遮断というしかたで可能であることばかりでなく、この還元の積極的な成果として、絶対意識ないし超越論的純粹意識が開示され、それについて、実在性を期待することは背理である、ということを示しえたと考えています。

＊

＊

＊

＊

ここに、一つの問題があるように思われます。すなわち、私たち人間も、心を持って活動する生き物として、世界に属しています。つまり、世界には、心的に生気づけられた身体に結びつけられている意識の流れの全部が、属しているはずで、ところが、すでに述べられたように、一方において、意識は、絶対者であるべきはずで、つまり、そのうちですべての超越者が構成され、したがって結局はやはり心理物理的な世界全体もが構成されるゆえんの、絶対者であるべきはずで、しかしながら、今述べられたように、他方において、意識は、この世界の内部に従属する一つの実在的な出来事であるべきはずで、この二つのことは、一体、どのようにして互いに調和するのでしょうか。

この疑問に対して、フッサールは、このように身体に結びつけられた意識というものは、超越論的純粹意識とは本質的に異なる心理学的意識状態にすぎず、それゆえ、まさに超越論的意識による志向的「構成」の単なる統一、一つの「超越物」にすぎないことを明らかにすることによって、答えようとしています。

たしかに、意識という、それ自身絶対的なものが、おのれの内在性を放棄することができ、「超越物」という性格を取りうるのは、ひとえにただ、物質的自然という第一の原の意味における超越物に、意識

が或る種の仕方です。「参入する」からにはかなりません。意識のこのいわゆる身体との「連結」の働き、つまり、意識のこの「実在化」の働きは、或る固有の統握様式ないし経験様式、或る固有な仕方の「統覚」によって遂行されます。そして、ただそのことによってのみ、意識は、実在する人間的意識、実在する動物的意识に、なれるのです。また、自然という空間の中に位置を占め、自然という時間の中に位置を占めるようになるのです。さらに、意識と物体的身体とが結合して一つの経験的に直観されうる自然界の統一が成り立つということを経験することによってのみ、或る世界に帰属する、心を持って活動する生きものたち同志の、相互了解といったものが、可能になるのです。またそれによって、各認識主観が、自己および他の主観を含んだ全き世界を見いだすことや、その世界を、自分および他の諸主観全部に共通に帰属する同一の環境世界として、認識することも、可能になるのです。

しかしながら、意識そのものは、たとえそれが、このように物体的なものと統覚上絡み合うことがあっても、たとえ、物体的なものとのこのように心理物理的に関係しようとも、だからといって、意識自身の固有な本質を、何ひとつ失うわけではなく、また、おのれの本質と無縁なものを、何ひとつ取り容れるわけでもないのです。すなわち、意識自身が、その統覚によって、射映を通して現出するものに変化する、などということはありません。さもなければ、意識は、もはや、意識でないものになってしまったのです。そうではなく、意識は、ただ、同じく意識であるところの、その新しい意識層を受け入れるにすぎないのです。

だが、それにしても、意識は、この実在化によって、或る一つの「別のもの」になったのであり、自然の構成要素になったのです。すなわち、意識は、或る同一の実在的人間主観の持つ心理学的な意識状態性として統握され、一つの特種の超越物として構成されることとなります。今や、心理物理的な自然統一である人間や動物が、現出に即応しながら、身体に「基づけられた」統一として、統覚の基づくに即応しながら、構成されてきます。

としての意味を持っているにすぎないからです。

これらのことは、すでに繰返し述べられてきたことです。私が、ここで問題にしたいと思っているのは、新たに次のように述べられている点についてです。すなわち、

「超越論的経験の所与性としての『超越論的主観性』というものは、そのつど自己省察する者にとって、ただ単に、超越論的な私自身としての自我、すなわち、具体的に私固有の超越論的意識生活を行なっているものとしての自我、を意味するだけでなく、さらにまた、私の超越論的生活のうちで超越論的なものとして証示されてくるところの共同諸主観、同時に証示されてくる超越論的なわれわれという共同体においてあるその共同諸主観をも意味する。したがって、超越論的な諸主観共存性 (Intersubjektivität) こそが、そのうちで実在的世界が客観的なものとして、『万人』にとって存在するものとして構成されてくるゆえんのものである。実在的世界は、こうした意味を持っているのである。」(H.U.V., S. 153, 訳三四頁)

と述べられている点です。

ところが、すでに『イデーネ』第一巻で見たように、意識と物体的身体とが結合して一つの経験的に直観されうる自然界の統一が成り立つという経験がなければ、或る世界に帰属する、心を持って活動する生きものたち同士の、相互了解といったものも不可能ですし、各認識主観が、自己および他の諸主観をも含む全き世界を見出すことも、その世界を、自分および他の諸主観全部に共通に帰属する同一の環境世界として、認識することも不可能になるはずで、そして他方、超越論的主観性というものは、身体と結合した心理学的主観性の遮断によって始めて開示されるはずのものでした。

だとすれば、「超越論的な」共同諸主観とか、「超越論的な」われわれ・共同体とか、「超越論的な」諸主観共存性などということは、一つの背理ではないでしょうか。ただ、実在的な人間諸主観の共存性のみがありうることにはならないでしょうか。ここに、今日お話ししようとする問題の核心があります。

すなわち、超越論的現象学的観念論は、それぞれが閉じられた固有の領界を持つ超越論的自我としての「諸モナド」の共存性を、十分に基礎づけうるか、という問題です。

フッサール自身も、「あとがき」において、「イデー」第一巻の叙述には、「超越論的現象学的観念論」の基礎づけという点で、欠けているものがあることを認めています。すなわち、「イデー」第一巻では、「超越論的独我論」の問題に対して、ないしは「超越論的な諸主観共存性」に対して、つまり、「私にとって妥当する客観的世界が、私にとって妥当する他人たちに本質的に関係づけられている」という事態に対して、明白な態度決定がなされていないことが認められています。第一巻と同時に企てられ、第一巻に引き続いて公刊できると見込まれていた第二巻が、この点に関する補足を与えるはずでしたが、結局それは果されませんでした。さらに、「あとがき」が書かれた当時のフッサールの構想によれば、「デカルト的省察」の「第五省察」こそ、「世界的な相互共在における人間的現存在を、超越論的な諸主観共存性へと還元する」超越論的理論の、詳細な記述を与えるはずでしたが、これも、厳密な意味では果されませんでした。しかしながら、公刊されたフランス語版「デカルト的省察」のドイツ語原文が、フッサール全集第一巻に収録され、現在、日本語訳でも「デカルト的省察」として知られています。それによって、私たちは、フッサールが少なくともその当時、この問題に対して、どのように答えようとしていたかを知ることが可能です。また、その吟味によって、「超越論的諸主観共存性」に関するフッサールの膨大な遺稿を詳細に検討する意義も明らかになるでしょう。

フッサールは、「デカルト的省察」において、この問題に対して、どのように答えたいでしょうか。以下において、それを見ていくことにしましょう。

しかし、この問題に立ち入る前に、まず、超越論的現象学的観念論は、実在的な意味での「独我論」や「無世界論」からは、完全に解放されているはずである、ということをおぼろげに確認しておきたいと思えます。超越論的現象学的観念論によれば、超越論的主観性こそが、およそ可能な意味を包括する

世界であり、したがって超越論的主観性の外部というようなことは、そもそも無意味であることとなります。すなわち、純粹自我に対して存在するすべてのものは、その自我自身の「うち」で「構成されるもの」であり、何らかの意味において超越論的という性格をもつすべての存在を含め、あらゆる種類の存在は、それぞれ特有な仕方です。「構成されたもの」だということになります。自然的な態度のなかでただ何となく生きていくかぎりは、決して私たちの眼にとまることのない「世界と私との超越論的相関関係」というこの隠された真の事態を、私たちの直観にもたらしすことこそ、超越論的現象学的エポケーの課題であり、意味をなすことは、すでに述べました。それゆえ、この還元は、一切のものを、超越論的自我にとっての「現象」へ、超越論的自我によって「構成されるもの」へと還元することを意味します。だからといって、決して、実在的世界のなかに自然的人間として他の人間たちが誰も存在せず、実在するのはただ一人私だけであって、他の人間は私というただ一人存在する人間の心理状態に還元されるなどという意味での「独我論」は、この場合、まったく問題になりえません。なぜならば、すでに、他の人間も私という人間も、そしてそれらの心理状態も、すべて、超越論的自我によって、「構成されたもの」へと還元されてしまっているからです。

かりに私という人間さえも存在しないという想定においてもなお定立されうるのが、純粹自我です。したがって、身体を脱却した意識、心さえ脱却した意義、それゆえ、人間的身体性を心的に生氣づけていない意識、つまり、そのなかで私の、ましてや他人の身体も心も経験的自我主観も、志向的統一として構成されていない意識というものが、依然として思考可能なのです。そのことによって意識は、きわめて特異なものに変貌することになるでしょうが、志向性がなくなるわけではありません。意識は意識として存在し続けることが可能です。すなわち、それは、世界の「無」ないし「渾沌」についての意識であることが可能です。しかし、そのことから、超越論的意識は、その本質からして、つねに、世界の無ないし渾沌についての意識でしかありえない、ということが帰結するわけではありません。この「形

「相的還元」、すなわち極限にまで至る自由変更による想像的虚構は、世界の非存在などということは、むしろほとんど事実上は起りえないことを前提していると言ってもよいくらいです。それにもかかわらず、あえてこのような可能性の限界への移行がなされるのは、超越論的主観性それ自身にとっては、世界の構成も、私自身ないしは他人の身体や心の構成も、偶然的な事実にはすぎないことが、それによって疑いえない仕方で見られるからです。逆に言えば、超越論的現象学的観念論は、実在的な他の人間たちの「非存在を必然的に含意する」というわけでもないのです。

＊

＊

＊

＊

超越論的主観性それ自身にとって、何かを構成するということは必然的ですが、あれこれの超越者を構成するということは偶然的です。しかしながら、ある種の構成にとって、別のある種の構成が必然的な前提をなす、ということはありません。そのとき、前者は、基底的な階層である後者のうちに「基づけられた、より高次の階層だと呼ばれます。『デカルト的省察』におけるフッサールは、超越論的主観性による諸々の構成相互の、この必然的「基づけ関係」を、それぞれの超越論的構成によって志向的相関者として構成されるものを超越論の手引きとして、その超越論の意味を説明することを通じて、明らかにしようとしています。

まず、私たちが経験する実在的世界の意味のうちには、「すべての人にとって現実に存在する」という意味が含まれています。つまり、この世界を経験しているとき、私は、他我を、つねにそれに属している自然的身体を心によって支配しているという独特のしかたで身体と結びつき、この世界の内部にその一部として存在している心理物理的対象として経験しているばかりでなく、同時に、この世界に対する主観としても経験しています。言いかえれば、私は、他我を、私自身が経験するのと同じの世界を経験し、そのさい、世界を経験しその世界において他我を経験するものとしての私をも経験するものとして、経験しています。すなわち、この世界の意味には、私自身ばかりでなく他我もまた、私自身

とともにこの世界を構成している超越論的な主観性であるということが、つまり、超越論的な諸主観の共存性ということが含蓄され、この世界は、この超越論的な諸主観共存性のうちで構成されたものである、ということが含蓄されていることとなります。その意味で、世界の経験は、他我の経験に基づけられているのです。

しかしながら、この他我経験もまた、それ自身、一つの基づけられた経験なのです。ここで他我構成と呼ばれているものは、世界の意味のうちに含まれ、意味上それに先行し、それを基づけている他我の構成ですから、その他我というものも、まだ、世界のうちに存在する「客観的な」他我という意味を持つことはできません。「他我」(alter ego)、すなわち「別の自我」は、その意味のうちにすでに「自我」という意味を含んでいます。他我は、「第二の自我」であり、それ自身は「私自身」ではなく、まさに「別な私」ですが、この「別な自我」という表現のうちに契機として含まれている「自我」は、私自身に固有な超越論的経験の領界の内部において私自身に与えられている「私自身」なのです。したがって、超越論的自我的それ自身に固有な領界のうちでの自己構成と、総合統一体の構成とが、その意味上、他我の構成に先行し、それを基づけていることとなります。ところで、他の主観性に直接的ないし間接的に関係する一切の構成作業を捨象する特別なエポケーが求められることとなりますが、それは、これらの構成作業の意味を解明し、それがいかにして可能であるかを明らかにするというまさにそのことのために、私の超越論的経験の地平の内部において、私自身に固有なものを、まずもって確定しておくことが必要だからです。ひいては、まさにこのような方法的エポケーの遂行によってのみ、超越論的現象学的観念論が、超越論的独我論と無縁であること、むしろこの観念論こそが、超越論的モナドの共存性を、正しく基礎づけるものであることを、明らかにしうると考えられているからです。

『デカルト的省察』のこのような企ての意味を理解するためにも、この固有領界ないし第一次領界への還元が、「超越論的現象学的還元」をすでに前提していることを、見のがしてはならないでしょう。

かりに、自然的態度において、たとえばベストで私だけが生き残った場合を想定してみても、世界が「あらゆる人にとって経験可能である」というその自然的意味を変えないかぎり、依然として他我はこの世界の意味のうちに含まれており、他我の捨象は不徹底たらざるをえないはずです。他我のエポケーは、超越論的態度においてのみ、その徹底性を確保しようと同時に、あらゆる種類の独我論から自由でありうるのです。

では、「私に固有なもの」とは何でしょう。それは、さしあたり、「他我に属するのではないもの」としか言われません。しかしそれは、この他我に属するものすべてを捨象してもなお、連続的に一致して進行する世界経験の超越論的相関項として、「世界現象」という統一的に連関した一つの層として残存します。すなわち、私は、私に固有な自然を、一つの基底となる層としてとりだすことができます。この層を現実的経験において所有することなしには、他我を経験することも、したがってまた、「客観的世界」という意味を経験的意味として所有することもできないのです。この自然は、「すべての人が経験しうるもの」という「客観的」意味を、完全に失っています。

ところで、私は、この自然の物体の中に、ある特異な唯一の物体、すなわち「私の身体」を見い出します。この物体の特異性は、他のすべての物体が「そこ」として与えられるのに対して、絶対的な「ここ」として与えられる唯一の物体であることに存します。また、私がそれに対してさまざまな感覚域を帰属させる唯一の対象であり、私が、とくにその諸器官に関して、直接に自由に支配することのできる唯一の対象である、ということに求められます。

今、私の知覚領界の中に、ひとりの人間がはいって来たとしましょう。他我に属する一切のもの、他我による構成作業とそれをあらかじめ含意している一切のものがエポケーされているのですから、他の人間は「物体」に還元されているはずですが、私の第一次自然の知覚領界の中に、一つの物体が現れたとしましょう。たしかに、この第一次的自然において、「身体」として根源的に構成されて

いるのは唯一「私の身体」だけですし、この物体の特異性もまさにその点にあることは、すでに見ました。しかしながら、今現れたあの物体も、第一次知覚領界のうちに現れる他の諸物体とはきわだった対照をなす、特異な外観を持っています。その物体は、私の身体との「類似性」の点で、きわだっています。まさにこの類似性のゆえに、その物体は、連合という受動的綜合の一形式である「対関係」によって、私の身体と連合され、私の身体からの「意味の移し入れ」によって、ただちに「身体」という意味を受け取ります。

対化する連合においては、一般に、一種の「志向的重ね合せ」が行なわれています。「志向的重ね合せ」というものは、「対」をなすものが、同時に、かつ、他のものからきわだって意識されるや否や、直ちに発生してきます。すなわち、志向的重ね合せとは、対をなすものが、相互に生き生きと呼びさまし合い、その対象の意味を相互に移し合いながら、相重ね合うことを意味します。そのようにして、或るものが、他のものの意味に従って統覚されるのです。

この対化する連合によって、私の固有領界、私の第一次領界のうちで構成された他我の身体は、それにもかかわらず、私自身の第二の身体ではなく、まさに「他我の身体」として構成されます。すなわち、私の固有領界に属するのではないものとして、私の固有領界を超越する（はみだす）ものとして構成されます。なぜならば、他我経験は、「間接的現前化」(Appräsentation)としてのみ可能だからです。すなわち、他我経験において間接的に現前化されるものは、現実に現前するようになること、それゆえ、本来の意味で知覚されるようになることが、永遠にできないからです。

他我経験は、「間接的現在化」(Vergegenwärtigung)の一種です。その点で、「現在化」(Gegenwärtigung)である知覚と異なります。想起もまた「間接的現在化」の一種です。その点で、他我経験と想起との類似性を語るができます。しかしながら、他我経験において間接的に現在化されているものは、「現在にあるもの」として与えられるのに対して、想起において間接的に現在化されている

ものは、「過去にあったもの」として与えられています。この点で、他我経験と想起とは異なります。知覚は、現在にあるものの現前化であると同時に、現在にあるものを間接的に現前化する地平をつねにももっています。知覚は、それが本来の意味で知覚している以上のものを、その知覚されているもの「とともに現存しているもの」として、同時に定立しています。唯一の違いは、知覚においては、たとえば家の表側と裏側の知覚の場合のように、この間接的に現前化されたものも、それ自身、本来の現前化によって確認されるのに対して、他我経験においては、間接的に現前化されたものが、本来の現前化によって確認されることは決してなく、総合的で一致する間接的現前化によってしか行なわれえないという点にあります。かりに、現前化による確認が可能だとすれば、その時、他我は他我でなく、私自身だ、ということにならざるをえず、そこにある他我の身体も、私のもう一つの身体だ、ということにならざるをえません。しかし、他我は間接的にしか現前化されえないと言ったからといって、他我が私の単なる空想の産物と化すわけではないことは、言うまでもありません。すでに述べられたことから明らかのように、他我は、間接的現前化による確認が、一致して進行し続けるそのかぎり、ともに知覚されて現存していると言えるのです。

次に、このような他我経験を介して、私のモナダ的自我と他のモナダ的自我との共同性、諸主観共存性が形成されてきます。その基礎となるのが、自然の共通性です。

私の第一次領界のうちで現れる他我の身体は、さしあたり、そのかぎりにおいては、私の第一次自然の中にある「物体」です。その物体が、間接的に現前化する機能を果すとき、つまりそれが、他我の「身体」的物体という意味を持つとき、私は「他我」を意識していることとなります。ところで、私の第一次自然に所属し、「そこ」という状態で現れているその「同一の物体」が、たしかに絶対的な「ここ」という状態においてはあれ、他我の第一次自然にも所属しているわけです。だとすれば、この他我にとっての第一次自然は、「私が、他我の身体的物体のあるその位置に身を置いたならば、私に対し

て現れるのと同じ仕方、他我に対しても現れている」という意味で、私の第一次自然と別のものではなく、同一の自然だと言わざるをえないでしょう。このようにして、私が私のうちで構成した自然と、他我が構成した自然、正確に言えば、他我が構成するものとして、私が、私のうちで構成した自然、そのようなものとして間接的に現前化された自然との同一化が可能になるのです。

たしかに、他我に固有な本質領界と私に固有な本質領界とのあいだには、往き来しうるようないかなる実的な結合も存在しません。それゆえ、他我のモノドと私のモノドとは、それぞれが実的に閉じられた統一体であって、実的に分離しています。つまり、「モノドは窓を持たない」のです。他我のエポケーが私の固有領界ないし第一次領界への還元として成立しうるのも、私の固有領界には、いかなる他我も「実的に入り込む」ことができないからです。しかしながら、それにもかかわらず、「モノドは窓を持つ」と言うことも可能です。すなわち、それを通して他我が経験されうるという意味で、「他我経験」(Einführung)こそ、まさにそのような「窓」ないし「扉」です。他我経験は、まず、第一次的に与えられた他我の身体的物体と、間接的に現前化された他我の身体とを同一化し綜合します。それはさらに、第一次的に与えられた確認された自然と、間接的現前化によって与えられ確認された自然とを同一化し綜合します。このような同一化と綜合を通じて、私の第一次領界と、私の第一次領界の中で間接的に現前化される他我の第一次領界とが、「結合」されることとなります。こうして、私のモノドと他我のモノドとの共存性、一つの共通の時間性が、根源的にうち立てられることが可能になります。

それと同時に、当然のことながら、それぞれの主観のもつ第一次時間性もまた客観的な時間が、個々の主観に対して根源的に現れる仕方になりすぎないこととなります。つまり、構成上相互に関連しあう諸モノドの時間的共同性は、「一つの」世界、「一つの」世界時間の構成と本質的に連関しているのです。したがってまた、それと不可分です。

ここで、以上の考察をざっと振りかえって見ることにしましょう。

私たちは、まず、「自然的態度の本質に属する一般定立の遮断」としての「超越論的現象学的エポケー」が、何を意味するかを明らかにしようと思つてみました。それは、いかなる定立をも否定するわけではなく、あらゆる定立と、「同時」の統一において調和しうる独特の「価値転換」でした。現実的世界はことごとく、この価値転換によって、「あらかじめ存在する世界」という資格は失いますが、「意識された現実」という資格においては、依然としてそこに存在し続けるでしょう。

その意味で、現象学的還元とは、一種の「資格審査」ないし「検閲」のようなものです。存在するものに黒々と墨を塗り、その存在を闇雲ぐらくもに抹消するのではなく、むしろ、その墨を塗らせるものが、まやかしの普遍性しか持たない倫理観にすぎないことを暴露し、その墨の下に隠されてしまった生き生きとした生の活動ライストウンクを露呈させる、という意味での検閲です。あるいは、私たちの手にしているものが、いわゆる「不渡り手形」ではなく、確実な決済能力によって保証されているか否かを確認するための資格審査です。このような手続きに意味があるのは、たとえば貨幣の価値が、それ自身の持つ諸性質、たとえば紙の質や大きさ、印刷技術の良し悪し、あるいは描かれている人物の身分や地位、人格等によって、決定されるのではなく、それと交換されうる金の量ないし財貨の実質的価値に依存しているからです。この本源的な価値源泉との連関を失なうなら、貨幣は貨幣としてはもはや「通用」ゲルテンせず、その「妥当性」ゲルトウンクを失い、反故同然にならざるをえないでしょう。同様にして、全世界を、「意識されたもの」へと価値転換させることに意味があるのは、全世界を「意識する」ものとしての意識の作業こそが、全世界の妥当性の本源的価値源泉だからです。だからこそ、すべてのものが、この資格審査を回避しえず、同時に、すべてのものがこの審査に合格するのである。すなわち、これ以後、すべてのものが、「意識されたもの」という「審査済み」の刻印を押されることになるのです。

しかし、このように言えるためには、この意識作業が、その存在において世界に依存せず、むしろその逆であることが確認されなければなりません。そのために、私たちは、どのようにして超越的知覚が内在的知覚から区別され、またどのようにして全自然の世界が意識から分離されるかを見てきました。さらに、どのようにして心理学的意識と超越論的意識とが区別されるかも見えてきました。これらの分離は、二つの自立的領域の並存ではなく、一方向的な依存関係の確認として遂行されてきました。「意識されているもの」が「意識しているもの」に依存するのは、「意識する」ということが、「意味を構成する」ことであり、「意味を与える」ことだからです。存在するものはすべて、何らかの意味を持って存在し、あらゆる意味は、意識によって与えられるのだとすれば、あらゆるものは、それを意識する意識の作業に、その「存在」を依拠していることになるでしょう。超越論的現象学が、超越論的現象学的観念論だと言われるのは、このような意味においてでした。現象学的エポケーは、現象学が超越論的現象学的観念論にまで突き進むのでなければ無意味ですし、その正当性の徹底的根拠づけもまた不可能になります。逆に、超越論的現象学的観念論は、超越論的現象学的エポケーの遂行なしには、世界の意味の解明という課題を実現することもできません。この意味で、超越論的現象学的観念論は、「イデーン」第一巻や『デカルト的省察』におけるフッサールの現象学の真髄をなすものであり、その実現は現象学的還元と不可分離である、と言っても過言ではなかったのです。

超越論的現象学的観念論によれば、「私に対して存在するすべてのものは、その存在意味を、ひとえに私自身から、すなわち、私の意識領界からのみ汲みとることができる」という命題は、揺ぎない有効性を持っています。したがって、自然的見方において与えられていたすべてのものが、新たな根源性において「再構成」(wider aufbauen)され終えたときに始めて、この観念論の実現について語りうることとなります。私たちは、『デカルト的省察』が、この構成の諸層を開示するのを見てきました。しかしながら、超越論的現象学的観念論とモノドロギー、すなわち構成する超越論的諸モノダの共存

性とは、果して調和しうるのかという問いは、依然として残ります。さきの命題にしたがえば、他我もまた私のうちで構成されるものです。しかしながら、他我は、それ自身、私をも含めて、それにとって存在するすべてのものを、他我自身のうちで構成するものです。この等根源的な超越論的相互構成において、私と他我は等しい価値をもつはずで、超越論的現象学的観念論は、このような事態に対して、それにふさわしい位置を与えることができるのでしょうか。私のうちで構成された他我を、真の他我、他なる「超越論的自我」だと言えるでしょうか。むしろ私のみが超越論的自我であって、他我は単なる「仮象」にすぎないのでしょうか。

このような批判に対してフッサールは、窓を持たないはずのモナドが、それにもかかわらず、ある意味で、「窓を持つ」ことを示すことによって答えようとしていました。すなわち、私の固有領界そのものうちで他我経験によって他我として構成されるものが、それ自身、私の固有領界に帰属しなければならぬわけではないのです。

しかしながら、他我経験が「基づけられた経験」として捉えられているかぎり、問題が残らないわけではありません。すなわち、このような「基づけられた」高次の階層が、私に固有な第一次領界という「基づける」階層それ自身に帰属する、ということはいかにして可能なのでしょうか。

『諸主観共存性の現象学』の編集者は、この点で、『デカルト的省察』における「私に固有なもの」「私にとって第一次的なもの」という概念の「二義性」を指摘しています。すなわち、「第一次的なもの」(das Primordiale)は、一方では、哲学的反省において必然的かつ原本的に経験されうる私自身のモナドの領界を意味します。つまり、哲学的反省による根拠づけの順序において最初のもので、他方、それは、自然的な他我経験を動機づける基礎を意味します。つまり、自然的な他我経験の動機づけの順序において最初のもので、第一の意味で言えば、他我経験の体験自身も、それが「私自身に固有な」体験であるかぎり、当然、第一次領界に属します。その点で、この体験の相関者として構成され

る他我とは異なっています。しかし、第二の意味で言えば、体験としての他我経験は、まさにその動機づけがこれから説明されなければならない当のものであるかぎり、それ自身を、動機づけの基礎ないし第一次的なものに含めるのは背理だと言わざるをえません。

さらに、「第五省察」そのものの二義性が指摘されます。すなわち、超越論的他我の反省的基づけ（根拠づけ）および私自身のモナドと他我のモナドとの超越論的關係が問題であるのか、それとも、自然的世界的他我経験の基づけ（動機づけ）の構成的分析が問題となっているのかが、判明でないという事です。

第一の意味で言えば、第一次界 (Primorditalität) への還元において問題となるのは、超越論的自我的生の固有な作業の領界を画定することです。そこには、自我自身が遂行する他我経験の働きも当然含まれます。第二の意味で言えば、世界を分解してゆき、超越論的自我が他我をそのうちに含むことなしにも成し就げることのできるものを見いだすことが問題なのです。つまり、諸主観共存的なより高次の構成の層を解体してより低次の構成の層を見出し、その層の限界内にとどまることです。第一次界への還元は、第一の場合には、超越論的他者を規定することを配慮しつつ私自身の固有のモナドを規定するための超越論的還元の方法です。第二の場合には、世界的な他者についての自然的経験の構成的分析のための方法だと言うことになります。

結論として、「自然的他我経験の超越論的分析を通して、それだけで、それからおのずから、超越論的他者としての他者を、方法的に獲得しているのだ」とフッサールが確信しえたのは、以上の二義性の混同のゆえにはかならない、と言われています。しかし、私としては、この二義性を単なる混同に還元してしまうことに、ためらいを覚えています。たとえば、たしかに他我経験は、私に固有な体験であるかぎり、第一の意味で私の第一次領界に属することができず、またそれ以外のところに属すはずもありません。しかしながら、それは、つねに、他我経験が存在するかぎり、という限定づきでのみ言えるこ

とです。ところでどのようにして他我経験が遂行されるのかということは、自然的他我経験の超越論的分析を通して説明するしかないでしょう。したがって、超越論的他我の超越論的構成にとっても、このような通路は必然的であるように思われます。

しかしながら、この点に関する詳細な吟味は、本日の講演の枠を越えています。問題の所在を指摘すること、ひとまず終らせていただきます。

御清聴を感謝します。

(付記 問題の指摘のみに終った憾のある「第一次界の二義性の必然性」に関しては、その後若干の考察を加え、日本現象学会第四回研究会で報告する機会を得、弘前大学教育学部紀要第四九号に発表することができた。したがって、記録の意味もこめて、昭和五七年五月一日の講演原稿をそのまま再録していただくことにした。)

(弘前大学教育学部助教授)

倫社教育と人間関係

川 口 光 勇

(一) はじめに

卒業論文の研究テーマは「ヤスパースの包括者存在」である。(1) 現在なおこのテーマを基軸に、倫社授業と包括者思想の関連を考察対象とする。

(二) 倫社新聞媒体としての人間関係の展開

昭和39年県立板柳高校全日制課程に勤務をし、「倫理・社会」(以後倫社と略記)の科目を担当する。

学期始め頃の授業形式は、教科書の内容の講義を中心としたために一部の生徒のみの参加に終わり、大多数の生徒にとっては、倫社は死せる科目と化した。

教師と生徒との倫社科目への無関心さや懐疑や教師への不信をどのように取り除くべきか、その方法の模索を始める。

この授業形態の打解のために班編成し、班長を通して他の班への質疑を介した発表中心の授業を展開する。この授業形式の狙いは自分達の所属する班内の「現存在を相互性 (Gegenseitigkeit) において保持し、促進する

共同体」(2) の交わりを求めるところを主眼とした。この方法がやや軌道に乗った状況において、各学級ごとの壁新聞作成の声が生徒のなかから盛上り、各学級全体の特色を出すために倫社授業内容もそれに練込むことをおこなう。とくに各HRTの協力を得て、各学級員の「全体の理念の共同体的な実体からの自己養成 (Sichervorbilden)」(3) への道を求めることによって学年全体の共通意識が芽生えつつあった。本校には普通科と被服科との意識のづれや考え方の違いがあったので、それを打破するために、いままでの授業形式の土壌の上に立って、教科書や資料集のなかから、五人を選び、それについての授業を行う。この授業形式は、教師と生徒や生徒同士においても、それは人格とかわりがない伝達方式で「: : 自己と同一な意識の交わり (Die Kommunikation)」(4) 方であって、資料集の模写的な共通の論証することによる自己満足的なものに終始する。ただしこの狙いは普通科と被服科との対立的な差別的な生徒の考えを否定することにある。反面教師と生徒との交わり

り方は、問に対する正確な答えを出してもらうだけの教育の装置に化してしまふ。従つて生徒個々人の学習の悩みや個人個人の語りかけ等は問題外とし、「対象的なもの以外には何物も対象を絶対的なものとしては存在することはできない」(5)ほど客観化された確実性のみ求めるので、多くの生徒は落ちこぼれる。教師はそれを最少限に留めるために「学習に向つて強制するための意図が常に再び支配的」(6)になる。それ故に「学習において魂をもつて受け取られるところのものは依然として外見的であつて、本来的に理解されないままに留まる」(7)ただここでは教師と生徒との交わりは、点数とか提出物を媒介したものであつて。何人とも代替不可能な人間関係は生れてこない。このような授業を実施して成績向上を行っているという教師自身の自己満足や一時的な失望感におそわれる位が関の山であらう。

生徒の痛みが分かり、教師自身も自分自身の醜や相対的評価のみを気にしていること等を、つまり自分の人生の失敗をさらけ出しつつ、生徒も自分の劣等感や弱さをさらけ出していく中でこそ、「私は実存として現実的にならうと欲するが故に、愛しながらの闘争における交わりを必要とする」(8)方向を目差して個人個人に授業ごとに感想文を書かせる指導を行う。

最初の頃は教師批判や授業に対する疑問等多く見られたが、感想文への批評や反批判を私のほうから求める

ちに、生徒自身が、教師とのかかわり方から徐々に自己が自己にかかわりを持つ方に比重が移っていく。ヤスパースは「伝達、聞く事、問と答、確信、闘争によって真なるものを明瞭にする討論等は、認識はそれらにおいて発育する諸形態である」(9)と言うごとく、感想文中心の授業に力点が置かれるうちに生徒の反発や批判や強がりや声や弱者の声が響いてくる。そこにこそ両者の意志の闘争による緊張関係が生れる。感想は一人年間百回で多い生徒は原稿用紙四百枚を越すものも現われる。感想文の内容は、教師不信、劣等感、津軽選挙、親子の離反、出稼ぎ、離農、親の借財苦、農薬公害、二三男の農民の悩み、友情関係、就職苦、嫉妬心、偽善等々自分の身近な体験談である。生徒自身はコア学習形態を形成していく(教師調教による為作造作に反して自然に)。

生徒は一時間毎の倫社授業において一年間感想文を継続して書いたことに対してA 大變為になつた(49・5%)
B 為になつた(40・0%)
C 無意味である(10・5%)
と言ふアンケートの数字の示す通り、自己自身の成長の現実性を主観的な認識の仕方ではあるが、(10)形成していったと生徒達が感じとつたからだと思う。教師にとつてはこの感想文は授業する場合は一つの生きた教材となり、生徒にとつても「世界を認識し世界に対して態度を取る代わりに、私自身に対する私の諸状態や体験に対する態度が認識の源泉 eine Quelle der Erkenntnis」(11)

たり得ると言う観点にたって、感想文のなかから記事を集める。

生徒達の生活に根ざした思考力や判断力を育て上げるためにも自ら考え、判断したものを全学年のものへ、及び私自身が何んであり、また何が存在するかを経験するためにも「他者の反響 (Widerhall des Anderen)」⁽¹²⁾を気づかうことによって生徒同士の交わりの運動の要因を生じ得るからである。

この学校で「倫社新聞」発行50号を発行し続け生徒同士の交わりを求めたが、生徒自身は米とりんごの純農村出身者で占められていて、比較的に経済的には恵まれている。その為か一般的に言って生活のきびしさ(家庭経済の破たんから来る退学者は皆無に等しい)に欠ける感想文で満ちている。(但し台風の影響でリンゴの収穫減少の時だけは例外)。農民の意識は現実はともあれ、生活実感として政府の厚い保護を受けているし、農協がなんとかしてくれろという意識が働いているからである。感想文の内容の画一化の基底もここに存する。現在の教育制度のなかで、時には経済上の理由から高校退学の身に追いやられたり、時には生活の充実感を自分の力で味わっている声を聞きながら、その声を直接授業に反映出来る体感教育は、生産労働をしながら自ら学費を賄って教育を受けている夜間定時制高校にこそ息づいているのでは無いかと思ひ定時制高校に転勤を希望し、四六年弘

前中央高校定時制に勤務し現在に至る。

本校の倫社授業で毎時間感想文を書かせる教育が可能であると言う自己確信から、それを行うとしたら、生徒の反発に遭遇し、自分の教育計画の自信過剰と甘さを知らされた。

生徒達は感想文を書きたがらない主な理由は、時間的ゆとりの無いことや自分自身の職場や自分の心を他人に語りたく無い心境とか無関心なこと等である。この状況のなかで、うちのめされた私に希望を与えてくれたのは生徒会活動と生徒会との交流を持つようになったこと(倫社新聞に生徒会活動の情報を流す)と他の一つは、ヤスパースの「しかしながら闘いが止むところに交わりもまた止むし、理性の運動も色あせる」⁽¹³⁾という言葉が私の心を勇気づけた。更に同僚の成田紘治教諭の助言が大きな力として息づく。

倫社新聞発行当時は学習プリントと同一視されたりして、配布と同時に紙屑箱に捨てられたり、落書きの紙にされた。しかしそのうちに高看受験に燃えながらも夜勤のために授業を受けられなかった生徒が倫社新聞を要求するようになったし、その他の授業を長く休んだ生徒達が授業時間における生徒達の発言者の名前と発言内容を知りたいという生徒が徐々に増えて来た。これには授業の形式を講義式の授業から全員に質問する授業への転換による面もある。のように倫社新聞を媒介にして教師

と生徒との人間関係の絆が徐々に形成されていった。とくに山岸善九郎生徒会長の呼びかけで倫社新聞発行百号記念座談会が開催された。

しかし生徒達は授業においては受身であった。その打解の道を探しまわった私は、思い余って生徒の職場を訪問し、経営者と生徒の職場生活の見学と職場内での生徒との会話を倫社新聞に記載する作戦に出た。学校では無気力で無口な生徒達は、職場内では生き生きしており、よく語ってくれた。そこに私の授業の仕方反省が生れてきた。その一つは生徒の言葉で語ることもか、社内教育の方法等、時により活用し、授業に興味や関心をもたせ生徒を引っぱっていくことにある。それには何よりも生徒を心の中から生徒の賢愚愚鈍に関係なく腹から信じこむことにある(14)のだが、そのような教育信仰の世界まで入っていけない私は、せめても生徒から学ぶ一面の姿勢を持ち続けることを念願してのルポ作戦の教育実践である。今までの職場訪問は約二百箇所に及ぶ。そのなかから倫社新聞第六六八号の尾崎組で働いているN君とH君の職場訪問の記事の一部を紹介しよう。

川口「会社員は何人だのか。この職場も管理体制の組織だか」N君「棟梁↑先立ち↑職人↑見習と呼んでいる。全部で11人おる。棟梁をおれ達は親父と言う」：ここの職場勤務時間について記事を取る。川口「おもしろい話って教えてけへ」。N君「大工の神様はおなごの

神様です。柱立てと棟上げのことをタテマエと言って、ご祈禱をする。それを神主がやることもあるし、うちの会社の先立ちもやる。『ゴヘイ』これに尻尾のついた草履で、女の髪を巻きつけることもある。これは大工の神様の象徴だはで、それにお酒と鯛(愛でたい)、米2升2合(これはますます繁盛するように)これを備えて拜む」。H君「先生、それはし、幸福が、つまり福の神が逃げないで、留まるように言うことだそうす。それに柱立ての日に雨が降ればよい。それは水神がのりうつつて火事になりにくいと言うそうす」。N君「神棚や仏壇の上には二階を作らない。昔は北や西向きは、駄目だったそうす。」。H君「倫社の授業で縁起のことをやったが、この仕事ととも関係あると思って聞いていたもんだ」。N君「この前の先生の職場訪問の記事よかった。×君の奴は、がらにもないところに勤めて頑張っているなあとか。他の職場のことも分かるし、とくに女子の職場のことも気になるしさあ。先生、人生は情熱だ。物を作ることだ。先生職員室や教室におるよりも職場訪問のほうが気晴しになるべき。おれたちもこの方が先生と話っできるしさ。先生全日制には行くな。先生は全日制向きでないはでさ」。彼等は二人で48坪の家を新築するほどの腕前である。職場訪問の楽しさは52年頃までである。それは生徒達の職場は職人仕立ての場所であるだけ、個性のある生徒が多かった。現在は第三次産業

のサービスマンとか一時的アルバイトの仕事場で働く生徒が多い関係上生徒の考え方も同質化され平均化されて来たし、苦勞して職人で自活するという生徒が少なくなってきた関係上、授業も平盤化されつつある故に、授業の方は非常にきびしいものとなり、生徒の自主的活動や活発な発言も少なくなってきた。現在倫社新聞の発行は三二〇〇号に達した。その新聞記事は日々の授業の記録（生徒が交替で記録係と助手係となり、教師や生徒達の授業の取組方批判の雰囲気欄と職場・学校・自分についての課題欄を書く作業）の編集のみで、かつての街頭での市民の声等の集録記事は姿を消す。

㊦ 倫社指導に関する人間関係の全体構造

一人前の職人に育成させるという教育する職場の少なくなつた生徒を鍛えるのは学校だけになつた昨今において、生徒に幾分でも授業に活を入れるために、ペスタロッチー『隠者の夕暮れ』とか『内村鑑三全集』の中からあるいはその他の本から生徒を激励するような文書を選び出し全員に暗誦させることと、課題に答えた生徒の文章等を織り込んでの授業を行っている。この授業の内容は倫社新聞に記載される。私の発問に対する生徒の発言があやふやであったり誤答であっても、「それ故理性は存在するところの何物も省略してはならないし、見落してはならないし、除外してはならない。理性は理性自身

として限界のない公明性である。」⁽¹⁵⁾ という立場に立つて生徒の発言を授業全体の中で生かしていく方法を取る。しかしこれでは交わる者相互は馴れ合いになり相互の覚醒は閉ざされてしまう。この様に授業の迷いに燈明を与えてくれたのは齋藤武雄教授著『ヤスパースの教育哲学』の第6章教育方法論Ⅱ自発的受容性と受容的自発性の論文である。この論文に触発されて倫社授業に活用せんとしたのは、「……まことなることを、自ら進んで受け容れることを自発的受容性と私は言うのである。」⁽¹⁶⁾ また、「……理性の自発的受容性は、教育方法としての『傾聴』の原理を生む（帰結する）」⁽¹⁷⁾。この原理に立つて生徒が傾聴に備する教材を自ら工夫して生徒に与えることにある。その試みとして私は東井義雄氏の著書の中から死刑囚の文章と中学校の道徳教育の副教材より平和の問題を取上げ、更にレバノンの孤児救済のキャンペーン⁽¹⁸⁾を倫社新聞に記載したところ、定時制は2、4年全員、全日制3学級全員募金に参加する。

「……この問うことは、受容と共にあり、受容を前提としてゐる。それは受容的自発性こそ『創造』の原理である。」⁽¹⁹⁾ といわれるごとく、生徒に問いを起させるための課題の研究を深めさせることによって両者の関係を授業の中で弁証法的に展開するところに教師と生徒との新たな人間関係の構造が生まれる可能性が生じつつある。

註

- (1) 卒業論文の指導教官は斎藤武雄教授である。(昭和29年度)。原典資料は Karl Jaspers, Von der Wahrheit (以下本書をV, d, Wと略記する)
- (2) V, d, W, S. 376 (3) V, d, W, ebd.。普通科担任木村信弘教諭の助言指導が大きき力となる。(4) ebd.
- (5) V, d, W, S. 734 (6) V, d, W, S. 365 (7) V, d, W, S. 366 (8) V, d, W, S. 373 (9) V, d, W, S. 315 (10) 『月刊高校教育』拙稿「覚醒の教育」四三頁以下参照。学事出版第七巻・第五号 (11) V, d, W, S. 369 (12) V, d, W, S. 374 (13) V, d, W, S. 984 (14) 若林繁著「教育は死なず」参照 労働旬報社 (15) Jaspers, Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit, S. 34 (16) 斎藤武雄著「ヤスパースの教育哲学」創文社発行) 参照されたし。
- (16) 前掲書124頁 (17) 前掲書125頁 (18) 矢内原忠雄著『聖書講義Ⅶ』イザヤ書56頁・岩波書店版等関連資料転載I (19) 斎藤武雄教授の前掲書125～128頁参照。詳細は紙数の関係上割愛す。

付記

「倫社新聞」発行に関しては、梶哲夫・斎藤弘・中村新吉・藤田慶造先生方の助言・指導を受く、深く謝する次第である。(弘前中央高等学校定時制教諭)

キルケゴールの宗教的実存について

——『死に至る病』を中心に——

明 石 裕

『死に至る病』の緒論のなかでキルケゴールは『ヨハネによる福音書』第十一章四節を引用して、キリスト教による死の理解と一般的な死の理解とを比較して、キリスト教の死の理解がどれ程奥深く、それによれば死がどれほど恐るべきものであるか、ということ述べています。「人間的に言えば死はすべてのものの終わりである——人間的に言えばただ生命がそこにあって間だけ希望があるのである。けれどもキリスト教的な意味では死は決してすべてのものの終わりではなく、それは一切であるものの内部におけるすなわち永遠の生命の内部における小さな一つの事件にすぎない。キリスト教的な意味では、単なる人間的な意味での生命におけるよりも無限に多くの希望が、死のうちに存するのである。」このように、キリスト教的な意味では死さえも「死に至る病」ではない、といわれます。それでは、キリスト者のみがその意味するところのものを知り、かつそれを怖れることを知

っているという「死に至る病」とはいったい何であるのか、キルケゴールがこの著書で明らかにしているのはそのことでもあります。

さてここでまず、死について予備的な考察をしておきたいと思えます。死が端的に意味するのは肉体の死です。この死は「誕生」とともに人間の現存在の可能的限界領域を画定するところのものですが、死をもって人間は一切の根源的可能性を奪われて無と化すこととなります。そこでこの自然的・肉体的死は、主体にとって覚悟を要求する問題となります。主体はこの経験不可能なものとしての死を現在にまでたぐりよせ、一瞬一瞬が最後の営みとなるほどまでに死をひきうけることによって内面化するならば、死は生へと転換し、生を充実させるものとなるまでに深められるでしょう。ところがさらに根源的に考えるならば、この主体的な死の内面化が観念の空転に終わらないためには、それすらを支える究極的な実

体が存在していなければなりません。この実体こそ、おそらくかつてソクラテスが「不死の魂」と呼んだものではないかと思われれます。キルケゴールが『死に至る病』のなかで求めたものも、魂にとっての生であったといえると思います。この魂にとっての生が損われることが、人間がもっとも怖れなければならない「死に至る病」なのです。

さてキルケゴールは、この「死に至る病」を第一部では「精神」の病であるとし、これを「絶望」と呼んでいきます。ここで「精神」とはキルケゴールの人間の定義です。この場合「精神」という定義は、ヘーゲルの「精神」あるいは「絶対精神」を思い起こさせますが、それとは意味を異にしています。ヘーゲルの「絶対精神」とは、理念であると同時にその具体的自己展開の過程であり、その究極態においては思惟と存在とが何ら矛盾しない、といった一元論的な世界の唯一の実体として考えられています。キルケゴールの「精神」とは、それ自身では「存在」の座を与えられていない、浮動し、生成する関係存在であります。

キルケゴールは人間を定義するにさいして「精神」をさらに「自己」とも置きかえています。この「自己」とは人間の諸々の能力や機能の相互作用、すなわち関係であるとしします。この関係はたんなる関係ではなく、

「関係が関係自身へと関係するような一つの関係」であり、かつまた「関係がその関係の指定者に対しても同時に関係しているような一つの関係」と考えられています。このように「自己」とは二重の関係構造をもった関係である、ということができるわけですが、この「自己」は、この二重の関係構造のうち一方でも欠いたときには本来的「自己」ではない、ということになります。この二重の関係構造は次のように考えることができます。すなわち、「自己」とは関係が関係それ自身に関係する一つの「関係」なのです。二つの関係は常に未完結の状態に置かれているということになります。つまり、この総合としての「自己」は、すでに顕在化してしまった既定のものではなく、「自己」となることを課題として持っているような、生成しつつある、自己となりゆく弁証法的運動の途上にあるものであり、したがって可能的なものであります。そして同時にこの「自己」は、「自己」の指定者の力を支えとしないならば、いつまでも生成の運動のなかに身を委ねながら、存在の場へと立ち出でることはできないこととなります。キルケゴールによって「自己」とは、こうして常に無に直面しながら「自己」となることを目標とする関係の総合であるというふうに考えられます。

これまでのところから明らかのように、人間自身はそれ自身では根なし草のような存在であり、パスカルのこ

とばかりすれば「虚無に向かつてさしかけられた一本の橋」であるということができません。ここで大切なことは、キルケゴールは、人間は自分の内面には真理をもたない、と考えていることです。この視点からのキルケゴールの近代哲学批判は、デカルト以降の近代哲学の主流をなす考え方は、その根底に「意識」あるいは「理性」をその根拠とした人間中心主義の思想をもっており、これは人間の悟性あるいは理性が真理を獲得できるか、あるいは人間そのものが真理の高みにまでのぼりつめられるという、もっぱら人間の側に真理への道の権利をもっていると考えることに対する批判です。

因みにキルケゴールにとっては真理とは、彼の日記を引用すれば「そのために私が生き、そして死にたいと希うようなイデー」のことでした。すなわちまた別の著書で「主体性こそ真理である。主体性こそ現実性である」と述べていることと同じことですが、この立場からも近代の哲学思想は批判をうけることとなります。「彼はひとつの立場というような抽象的、観念的存在ではなくして実存に生きる一個の人間である……（中略）……またいろいろの立場を抽象的に考察することを、その立場に身を賭けて生きることよりも簡単にすり替えて、それらの立場についての知識をもっていること即それによって生きる」と短絡的に考えてしまうところに近代の学問の根本錯誤がひそんでいるのである……」

さてこのようにして、自己自身の内に真理をもたない、あるいは自己自身の力だけでは自己実現も、生の保証を得ることもできない神によって措定された人間が、それにもかかわらず自分自身の力だけで「自己」であろうとする、あるいは「自己」となることを放棄しようとする、これをキルケゴールは「絶望」と呼びます。これらのことから「精神」という人間の定義には、人間は自分が死すべきものであり、無と隣り合わせにある無力な存在であることを知っているが、かつまた、措定者たる神への正しい関係をもつことによって生成の場から存在の場へも立ち出でられることを知っているというキルケゴールの人間理解がこめられているわけです。

神との関係からみた「絶望」とはその誤れる関係にはかならないのですが、逆に「絶望」は人間がもともと神によって創造されたものであり、信仰をもつべく定められたものであることの「信号」でもあることとなります。それゆえ逆に「絶望」することなくしては「信仰」ももたえないのであって、この「絶望」という自覚的なリズムを徹底して内面化することを通して人間は「信仰」をとり戻すことができるのです。キルケゴールのことはを引用すると、「……絶望もまた信仰における第一の契機であるという点に実に弁証法的なるものが存するのである……」そこからまた、人間にとって意識とは神が人間に、自分の側には真理は存しないことを自覚するためのアイ

ロニーという手段として与えたものではないか、という考え方も成り立ちえます。デカルトは、「コギト」こそ人間の存在を確証する原理であると考えましたが、それはキルケゴールにおいて逆説的な意味で妥当することになります。

以上が「死に至る病」第一部の中心となる考え方ですが、この第一部と、続く第二部との間には質的な隔たりがあり、この断絶は、彼のいわゆる実存弁証法、すなわち実存の諸段階を大きく二つに区分するところの一つの転回点に対応しているように思われます。それは、実存の弁証法では宗教的実存と名づけられたものがさらに宗教的実存Aと、宗教的実存Bとに区別されているという点です。この両者の相違は、宗教的実存Aが、自己の内面を深めてゆくことによって自己の永遠性（これはさきに述べたように神によって措定されたという規定から生ずる）に目ざめ、そこから宗教的感情を抱くことであり、キリスト教以外の宗教にもみられる宗教感情一般を広くさすのに対し、宗教的実存Bのみが特殊キリスト教的実存とされ、これはキリストの受肉と甦りという歴史的事実をその出発点としてもつ啓示宗教であります。この二つの宗教的実存のあり方を基準にして考えるならば、「死に至る病」第一部で述べられている信仰への道は宗教性Aに、また第二部で述べられている信仰への道は宗教性Bに、それぞれ照応しているといえると思います。

第一部では、人間が自らの意識によって内面をほり下げていくことによって「自己」のうちなる永遠性に目ざめ、宗教的感情を抱くに至る過程が叙述されていますが、キルケゴールによればこの宗教性は依然として人間を「自己」の尺度としており、いまだに人間に内在的に真理をとらえようとしている。真の「自己」となるためには、キリスト（＝神）をその尺度としなければならぬ、と考えます。「自分が神の前に現存していることを自己が意識するに至るとき、自己が神を尺度とするところの人間の自己となるとき、それはどのような無限の実在性を獲得することであろうか」そして神を前にして「絶望」しつづけることが「罪」であるとされます。

さて、キリストを尺度とした「自己」、すなわち真の宗教的実存はキルケゴールによって次のように考えられています。神は罪によって墮落した人間と和解するため自分の側から人間に対して譲歩する。キルケゴールのこゝとばを引用すれば「この人間のために、ほかならぬこの人間のために神は世に來り、人の子として生まれ、苦しみを受け、そして死んだのである。」「この受難の神がこの人間に向かつて、彼に申し出でられている救助を受け入れてくれるようにと乞うている。いなほとんど嘆願しているのである。実に、もし世に気が変になるほどの何物かがあるとすれば、これこそまさにそれである。」「永遠なるものである神は、時間的なるものと歴史的な瞬間

間に接触し、自らをもっともいやしい人の姿に身をやつして現われ、人の手にかかって死ぬのである。この事實は人間にとってはまさに驚嘆の対象となるばかりであり、人間の悟性にとってこのことは全く非合理であってこれ以上に不可能なことはまたとないと思われるようなことであるから「逆説」といわれます。神はここまで歩みよる。だがそのあとは各人の決断にゆだねられる。神の側からのこの罪の宥しの巨大な歩み寄りを入れられることが信仰にほかならないのであるが、しかし多くの人間はここで躓くのである。躓きとは、この神による罪の宥しを入れ入れられずに依然として人間的なものにしがみつこうとする態度のことであるとされますがこの「逆説」を悟性的に理解しようともがくこともその一つとされま

す。キルケゴールはこのことについて「けれども人間がかかるキリスト教的なるものを理解しうるであろうか？決してできはしない。キリスト教的なるものとは実にそういうものである。それだからまた、それは躓きを惹起するのである。キリスト教なるものは信ぜられなければならぬ。人間が理解しうるのは人間の領域内のことである。―神的なるものに対する人間の関係は信仰のほかにない」と述べています。もしこの逆説を悟性的に解明しようとしても彼は「中間領域」をさまよいつけるだけであろうし、たかだか「真理の近似値」をえられるにすぎないだろう、とも述べています。このように神の側

からの罪の宥しに絶望することが「つまづき」の意味です。

信仰を決断するためには、悟性的なもの（すなわち「人間」に内在する小さいもの）から質的に「飛躍」しなければなりません。この意味で信仰とは「情熱」であり、「冒険」であるといわれ、また「賭け」であるともいわれることとなります。

さて宗教性Aを「内在」の宗教性と呼ぶならば、宗教性Bは「超越」の宗教性と呼ぶことができます。いったんキリストの存在を知った後にはだれも信仰を決断するか、あるいは罪のうちにとどまりつつけるか、二者択一を迫られることとなりますが、いずれを選ぶにせよ、それは自己の責任による意志的な選択となり、したがって罪の状態にとどまっていることも、積極的に意志的な行為と考えられています。この積極的で意志的な選択行為は「あれか―これか」と呼ばれます。

この飛躍への決断を選ぶのは一人一人の人間です。各人がただ一人神の前に立ち、信仰を選ぶこと、これがキルケゴールの「実存」の意味です。信仰の決断は各人の責任において、ただ一人によってなされなければならぬのであるから、宗教的実存に生きる人間の範疇は「単独者」と呼ばれることとなります。キルケゴールが様々の機会に群衆としての人間の生き方を厳しく批判しているのは、このためであると思われま

のデンマークのキリスト教界のあり方について、そこでは洗礼を受けさえすれば人は誰でも生まれながらにしてキリスト者となれると普通一般に考えられており、誰一人としてそのようなキリスト教に疑問を抱くものはいない。このように人々は現にあるがままのあり方を自分の既定の所与、前提と考え、可能性のすべてであるとする態度をとり、与えられた漠然とした「群集」という一つの抽象物のなかに埋没して自分にとってのイデーを求めようともしない、と痛烈に批判しています。このように現にあるがままの存在の仕方を無批判に受け入れる生き方をキルケゴールは「現存在」と呼んでおり、先の宗教的実存を選びとっていく主体的生き方と対極をなすものと考えています。このようにして現存在から実存へと超越していくことは、「単独者」となることによってのみなしうることであるといわれます。

はじめに死についてのキルケゴールの緒論の部分に触れましたが、死が意識にのぼるのは、人間が個人として自分の内面を静かに反省するときです。人間を類としてとらえたり、たんに社会的存在としてとらえたりしたとき、類の存在するかぎり人間は死ぬことはないのですから、ここでは死は問題とはならなでしょう。死を思いそれを通して永遠の生を想うことは単独者として生きるもののみがなしうることです。キルケゴールの思想は直接には信仰を忘れたキリスト教圏の思想や教会へ向けられ

たものですが、精神としての人間にとっての真実の生、すなわち永遠性こそ、キルケゴールの関心であり、われわれへの提起する問題でもあると思います。

(神戸大学大学院生)

後記

「哲学会誌」第十八号をお届けします。本号には、ご覧のように、三篇の論文を収めました。これらは昭和五十七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。

◇残念なことに、会員のなかで会費未納の方が増えています。そのため、現在、本会の財政状態は困窮を極めています。幹事会では、本年度の総会において何らかの対策を講じる必要があると考えています。

昭和五十七年度卒業論文題目一覧

メルロ・ポンティ「知覚の現象学」研究……………柿崎和夫
プラトン「プロタゴラス」……………柏谷 祐
「無門関」の研究……………坂 美鈴
J・L・オースティンの言語行為論について……………穴倉慎次
トルストイとその思想……………館村伸生

歴史哲学の基礎付け——ヘーゲル

「歴史哲学講義」を中心に……………能山秀之
ヘーゲル「キリスト教の精神とその運命」……………吉田美紀
ジョン・デューイ研究……………亀山智司

(以上人文学部哲学専攻)

前号(第十七号) 目次

「視靈者の夢」のカント……………須田 朗
「純粹理性批判」における……………加賀谷 毅
「理念」としての対象……………福家俊彦
ヘーゲルの『美学講義』をめぐって……………

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。
一、研究会・講演会を開く。
一、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、弘前大学文学部哲学専攻の卒業生
一、弘前大学人文学部哲学専攻並びに人文基礎コース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(年額一、五〇〇円、ただし、本学学生は年額五〇〇円)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。
3. 本規約は、昭和五十七年五月一日から施行する。

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 須田朗・宮治昭・座小田豊 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	清水明・矢島忠夫・川口光勇 成田紘治

哲学会誌

第十八号

昭和五十八年四月三十日発行

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の三
