

授業現象学序説

—現出の豊かさについて—

学校教育学研究室 中 田 基 昭

An Introduction to a Phenomenology of Teaching

—On the Richness and Fullness of Appearances—

Motoaki NAKADA

The present paper will show, via an application of radicalized Husserlian concepts of phenomenon, new dimensions will be open to the investigation of teaching phenomena.

It is important, thereby, to observe the following two methodological attitudes.

1. The historical development of science and/or philosophy must be explained from its very original foundation.

2. There is a gradation of differences in the prepredicative domain with respect to the richness and fullness of appearances.

The author believes that, when these two attitudes are adhered to, the authentic rigorous science of teaching as a historically lively movement can exist on its own, and, therefore, it will become possible only as a phenomenology in the sense of a “historical-genetic phenomenology of the prehistory of the phenomenology.”

はじめに

本稿は、授業を言葉の最も広い意味での経験する人間——すなわち、授業を受けたり、授業をなしたり、授業を研究する人間——にとっての授業現出に定位した授業研究の可能性を、フッサールの現出概念をより徹底化することにより、示唆することを課題とする。この課題は、授業を対象としてとらえる以前における、授業を経験する人間にとっての授業現出それ自体に豊かさの次元があることを示すことにより、具体化される。この課題を遂行するために、まず第I章で、授業研究の真の基礎づけのためには、第II章でなされる学の歴史的展開の粗描が必要であることが指摘される。この粗描により、具体的には、どこにおいて現出への還帰が可能となるのかが、まず示唆されることになる。

I 授業研究における学の歴史的展開の必要性

授業研究が単なるそのつどの思いつきや、その場限り

の見解の寄せ集めではなく、いかなる意味においても「学」となるためには、そのために必要な条件を満たさなければならない。現代においては、その条件とは多くの場合、「客観的」自然科学を指導している学の理念に従うことであると考えられている。他方、現代における諸学が高度に「発展」してしまっているために、それぞれの学においてその基盤が忘却されてしまっているという指摘がなされている。例えばフッサール (Husserl) は、この基盤を取り戻すために、学の一般的動向とは逆に、エピステーメ (episteme) からドクサ (doxa) へと還帰することが必要であると主張する。なぜならば、いかなる学もその初まりと根拠とを、いわゆる相対的で主観的な生活世界 (Lebenswelt) のうちに持っているからである。したがって、学の真の基礎づけのためには、我々は、すでに学の成果として我々にとって妥当しているすべての判断や、あらゆる先入見を差し控え、すなわちエポケー (epoche) し、事柄それ自体へと (zu den Sachen selbst) 還帰しなければならない。

授業研究が真に基礎づけられた学となるためには、やはり同様のことが求められる。

だが他方、学の基礎づけのために還帰されるべき主観的-相対的生活世界それ自体は、フッサールにおいては曖昧である¹⁾。というのは、生活世界も、歴史的な諸学の成果が我々自身の認識方法や世界観に影響を与え、その結果、それ自体が学の成果によりすでに規定されていることすら忘れ去られているところの世界でしかないからである²⁾。

したがって、歴史的な存在者である現代の我々にとって自明であるところの生活世界へと還帰するだけでは、フッサールにおけるエポケーの根源的な要求を満たすことはできない。例えば、我々の経験においては、直接にはそのつどの多様な現出 (Erscheinung) しか与えられていないということがある。にもかかわらず、我々は現出の背後に、いわゆる「物」自体の存在や、同一の対象の存在を措定している。また、主観的-相対的ドクサの領域は、その「正しさ」に関し等級差 (Rangunterschied) があると考えられているために、非主題的ではあるが、すでに「学」の志向により貫かれている。

それゆえ、学の真の基礎づけのために要求されているエポケーを遂行するためには、あらかじめ、諸学それ自体の歴史的な変遷と、その成果の我々の素朴な知覚作用や認識作用や意志作用や感情作用等に対する影響について考察しておくことが必要となる。

確かにフッサールは、例えばいわゆる「危機」書において典型的にみられるように、彼自身のデカルト主義からの決別に伴い、哲学者自身における隠れた歴史的規定性に対する自己省察の必要性和、学の根源的創造へと還帰することの必要性和を力説している。しかし、フッサール自身は、デカルト以後の学の歴史を貫く目的論を省察してはいるものの、デカルトにまで到る学の歴史的な変遷に対しては、具体的な考察をなしていない。むしろフッサールは、そのかわりに、我々現代に生きる人間の認識の可能性の条件と、経験対象の構成過程とを、意識の意志的な志向性を分析することにより、すなわち現象学的構成論を遂行することにより、解明することを試みた。

しかしながら、筆者の見るところによれば、フッサールにおける2つの課題、すなわち、一方で、現代に生きる我々歴史的に存在する人間の経験を規定しているところの歴史的な目的論を省察することと、現象学的構成論の課題としての、認識の可能性の条件および経験対象の構成過程とを、その根源的創造へと遡って解明することとは、内的統一に到ることがなかった。一方では、自らの学を「現象学」と命名し、現出へと還帰することを己れ自身の哲学の課題としたにもかかわらず、他方でフッサ

ール自身は、デカルト主義に基づき、究極的に還帰されるべき場を、現象学的反省によりとらえられるところの自我に求めてしまった。そのために、この自我が、経験対象と同様、やはり多様な現出の統一として、遂行者自身により措定されたものでしかないということが、見失なわれてしまった。その結果、多様な現出へと還帰するために要求されたエポケーの概念は、我々現代に生きる人間にとっての対象構成過程を解明するという現象学的構成論の課題を遂行するために、デカルト以後における学の成果を、先入見として括弧に入れなければならないという意味で、消極的に規定されることになった。さらに、フッサール自身は、デカルト以後の哲学の変遷に対してしか、具体的な考察を行わなかったために、歴史を貫く隠れた目的論を、学の根源的創造へと還帰することにより、すなわち、後の考察の結果を先どりして述べれば、歴史的に現出次元へと還帰することにより、省察することができなかったのである³⁾。

だが、フッサール自身が述べているように、我々人間が歴史的な存在者として、学の歴史を貫く目的論により規定されている以上、現象学的構成論により解明されるべき我々現代に生きる人間にとっての対象構成の根源的創造過程の解明は、本来、我々の経験を規定してきた歴史の隠れた目的論を、学の根源的創造過程を省察することを介して解明することにより、はじめて十分に達成されうるはずである。さらに、現象学の名の下に、現象学的構成論を遂行するために多様な現出次元へと還帰することが求められるならば、現出への還帰それ自体は、現象学的構成論の遂行のために必要な単なる方法論的必然性(したがって、歴史的規定性から切り離されているという意味で、恣意的な必然性)により要求されるだけではなく、さらに同時に、歴史的な存在者である我々現代人の経験を規定している歴史的な目的論の解明ともならなければならないはずである。いいかえれば、現象学的構成論を遂行するために還帰されるべき現出次元は、同時に、歴史を貫く目的論を省察するために還帰されるべき学の根源的創造過程の解明の場でもなければならないはずである。しかも、フッサール現象学が、本来まさにこのことを意図していたことは、フッサール自身が、自らの哲学をファインメノン (phainomenon) というギリシヤ語を使って命名したことからも理解できるのである。

ところで、現象学的構成論を遂行するために本来求められるべき現出への還帰と、歴史を貫く目的論を省察するために本来還帰されるべきはずであった現出への還帰とを内的に統一することは、授業研究においては、特に必要なことである。なぜならば、一方においては、授業

を経験する人間が、——そしてまさにこの人間による対象構成過程が現象学的に解明されなければならないのであるが——歴史的に規定されているからである。しかし同時に他方において、授業とは本来、歴史の目的論を再び生きかえらせることにより、未来へ向かって新たに歴史を形成していくという意味で、それ自体現在の歴史的生起以外の何ものでもないと考えられるからである。

確かに、授業においては、いわゆる歴史的な成果が、人類の財産として伝達される。しかし歴史的な事実を単に知識として一方的に受け入れるのではなく、歴史における隠れた目的論を自ら担うことにより、我々歴史的に生きる人間が本来何を目ざしているのかを自己省察することが授業において求められるならば、授業を経験する人間は、そこにおいて自ら歴史的に生きることになる。このことは、子どもにとっては、歴史の成果により規定されつつも、さらなる歴史の担い手として、自らの個人史を目的論的に形成していくことを意味する。教師にとっては、自らがかつて授業において歴史的に規定されながらも自らの個人史を形成してきた人間として、己れの歴史的生を他者に対して開示すると共に、この開示により、新たな歴史の担い手を育てることを介して、さらなる歴史を形成していくことを意味する。授業を研究する人間にとっては、本来的には、やはり自らが歴史的に規定された人間であることを、哲学する人間と同様の省察をもって、現在における生きた歴史的生起それ自体がもつところの、現代の我々に課せられた歴史的目的論を主題化しつつ、現代における歴史の生ける運動を解明しなければならぬことを意味する。

すなわち、いずれの場合においても、授業を経験する人間は、歴史を貫く目的論により規定されていると同時に、新たに歴史を形成していく。そうである以上、授業を経験する人間にとっての対象構成過程を解明するためには、授業という歴史的生起を貫く目的論を、学の根源的創造へと遡ることにより省察しなければならなくなる。

だが筆者の見るところによれば、従来の授業研究においては、授業研究のためのこの歴史的な省察は、歴史を貫く目的論を見きわめるには、その射程においてあまりにも短かすぎた。それらの射程においては、そのつどの現在に最も近接している歴史的な前史しか省察されていない⁴⁾。だが、この前史それ自体は、やはりさらなる前史により規定されている。このことは学の成立期まで繰り返して、言えることである。

したがって、学の歴史的な変遷についての考察において、我々は、その成立期にまで逆のぼらなくてはならな

くなる。そして、フッサールのエポケーにより本来要求されていたことは、まさにこのことであつたと考えられるのである⁵⁾。

だが本稿においては、学のこの歴史的な展開それ自体を課題とはしない。それゆえ次章では、学の歴史を貫く目的論を見誤ることなくとらえ、エポケーにより本来目ざされるべき要求を満たすに十分な範囲で粗描することにする。

すなわち以下の粗描は、特に、対象概念、および「真理」の問題に限定される。というのは、第1に、いかなる学においても、その目ざすところは、その学が対象とするところのものについての「真理」を獲得することであるからである。そしてさらに第2に、対象観および真理観が、特に授業研究において主題とされるべき人間の経験それ自体の解明のための手引きを与えてくれるからである。なぜならば、人間を生きた経験をする人間としてとらえることは、その人間の経験を直接規定することによってよりも、その人間にとって対象ならびに世界がいかにか経験されているのかを解明することにより、可能となると考えられるからである。

II 学の歴史的展開の粗描

フッサールにおける生活世界の曖昧さは、何よりも彼が、学における一切の諸原理の原理、すなわちすべての先入見の差し控えにおける出発点を、「物」知覚とみなした⁶⁾ことから生じた。なぜならば、そもそも現代に到るまでの学(Wissenschaft=知の状態にあること)の理念にとって指導的な役割を果すことになったところの、学の成立期、いいかえれば哲学(philo-sofia=知を求めること=愛知)の成立期においては、いまだ「物」概念は成立していなかったからである。

ソクラテス(Sokrates)ないしプラトン(Platon)⁷⁾が愛知としての哲学が求めるべき知(sofia)を、エピステーメとしてドクサから区別した時、そこにおいて重要なことは、存在するものについての誤りのない知ということであった。例えば対話編「テアイテトス(Theaitetos)」においてプラトンは、知とはアイステシス(aisthesis=知覚)⁸⁾のことであると考えたテアイテトスに対し、知覚においては規定の同一性が維持されえないことから、知覚において現出するもの(phainomenon)を超えた、そして知覚それ自体の可能性の条件としてのアイデア(idea)ないしエイドス(eidos)を、真の存在者(ousia)とみなすべきだとした。

確かに、知覚においては、そのつど現出するものの規

定性は、単に時間的に移行し合うだけではなく、経験者のそのつどの状態により、それ自体その対立的規定性へと移行する⁹⁾。だが、それにもかかわらず、経験者が己れの環境世界の中である存在者についての知を持つことができると思ひなす (doxazein) のは、思惟によって知られる世界 (kosmos noetos) に照らされているからである¹⁰⁾。ここにおいてまさに、見られるものと思惟されるものとの区別が生じる¹¹⁾。この思惟されるもの、すなわちアイデアないしエイドスが、知覚世界 (kosmos aisthetos) に対し見相 (Aussehen) を与えることになる。

以上のプラトンの考えに対し、プロタゴラス (Protagoras) の立場を代弁する テアイテトスは、そのつどの状態的規定性の現出は、この規定性の経験者による受容と同一であり、しかもそのつどの状態的規定性それ自体が存在者に他ならないと主張する。ここにおいては、いまだ「規定性はあるものの規定性ではなく、それ自身の規定性として経験されている」¹²⁾ 以上、ギリシヤ的な意味での真理、すなわち存在者としての規定性の蔽われなき開示であるところのアレーティア (aletheia) が成立する。

以上のプラトンとテアイテトスを代弁者とするプロタゴラスとの論争において重要なことは、いずれの立場においても、いまだ「物」概念は成立していないということである。プロタゴラスの立場においては、例えば「冷たさ」それ自体は、それ自体規定性として経験されている以上、真の存在者である。他方、アイデアを真の存在者とみなすプラトンの立場においては、そのつどの現出があるアイデアの現出ではあっても、いまだあるものは現出の担い手とは考えられていない。「物 (Ding)」と訳されることの多いギリシヤ語のクレーマタ (klemata) は、諸規定性の調和 (hathroisma) として経験されているだけである¹³⁾。そしてこの諸規定の統一のために機能しているところのものを、「テアイテトス」においてプラトンは、アイデアであるとみなす¹⁴⁾。

アイデアとはプラトンにとっては、あくまでも諸知覚器官を介した知覚的現出を、内的に統一する視点と考えられている。すなわちアイデアとは精神により見ることであり¹⁵⁾、アイデアに照らされることにより、多様な知覚的規定性が、それ自体同一性として見られうるようになる¹⁶⁾。

したがってプラトンにおいては、そのつどの現出 (phainomenon)、すなわち経験者のそのつどの状態的現出において思ひなされる (dokei moi=私には～と見える、私には～と思える)ものを超えた、精神の目にとらえられる同一的規定性が、真なる存在者(在るもの)についての知として、哲学によって求められなければならない

ことになる。ここにおいて、以後の学の歴史において指導的な役割を果たしたところの、状態的現出ないしドクサの非真理性という理念がうちたてられた。すなわち、真なる知を求める愛知者 (philosoph=哲学者)と、単なる思ひなしを求める者 (philo-dox) との区別に基づく、学的知と非学的知との区別が成立したのである¹⁷⁾。

以上のプラトンにおける知の二元性に対し、アリストテレス (Aristoteles) は、哲学においては事柄の原因 (aitia) をより詳しく¹⁸⁾、かつそれらの事柄に普遍的に共通するところのもの、すなわちその存在それ自体 (ontos he on) を知ること¹⁹⁾が目ざされるべきであるとし、知の連続性を主張した。そしてこの知を観照 (theoria=見ること=理論) 的知として、単なる技術家の知や制作者の知よりも、より優れたものであるとみなした²⁰⁾。ここにおいて、プラトンにおいてもそうであったように、しかしアリストテレスによってはっきりと、哲学とは観照すること (見ること) として規定された。

ところでアリストテレスは、やはり、プロタゴラス的な状態的現出の非同一性に対しては、共通普遍の定義が不可能であるという点で²¹⁾、プラトンと一致している。

だが他方、アリストテレスは、諸規定性のアイデアを真なる存在者とみなしたプラトンに反対し²²⁾、諸属性がその属性であるところのものを実体 (ousia) とみなす。諸規定性は、「ある基体 (hypokeimenon=基となっているもの) について陳述されるもの」²³⁾ でしかないからである。ここにおいて、諸規定性の担い手としての実体 (Substanz) の概念が、はっきりと導入されることになった。

この結果、そのつどの状態的規定性それ自体を真の存在者とみなすというプロタゴラスの主張は、完全に否定されることになった²⁴⁾。なぜならば、(感性的) 知覚 (aisthesis) においては、「それにより (感性的に) 知覚されるべきものがこの知覚に先んじて存在していなければならない」²⁵⁾ からである。この (感性的) 知覚に先立つものが、そのつどの状態において多様な規定性をもって (感性的に) 知覚されるためには、その基体それ自体は、真の存在者 (ousia=実体) としてすでに存在していなければならない。それゆえ、この前もっての存在 (to ti en einai=Wesen=本質)²⁶⁾ が、まさに本質とみなされた。

だが、ここで注意しなければならないことは、属性の担い手としてのこの実体、すなわち本質としての基体は、いまだ、我々現代人が「物」概念に対して抱くところの物的なかたまりといったものを意味してはいないということである。アリストテレスにとってこの実体とは、

それについて付加的なもの (symbebekos) が陳述として付加されるところの基体 (ラテン語の *subjectum* = *Subjekt* = 主語) のことである²⁷⁾。すなわち、もはや他のいかなる基体 (主語) の述語とはならない究極の基体のことであり、指示可能な、ここにあるこれ (*tode ti*)²⁸⁾ のことである。

アリストテレスは、この基体の存在を第一義的な存在者と、すなわち、最も存在にみあった存在者 (*ontos on-seiendstes Seiendes*) といわれるべきところの実体 (*ousia*) とみなし²⁹⁾、この実体を観照することを哲学の課題とした。そして彼自身の学の要求により、この実体の原因を主として質料 (*hyle*) と形相 (*morphe*) とに求め、この両者の具体的な結合体を真なる実体とみなした³⁰⁾。

以上に述べたように、アリストテレスにおいてはじめて、「物」概念の前史が形成されたのである³¹⁾。

ところで、以上に述べたような多様な現出の担い手としての同一性指定においては、哲学する者の意志が働いていることは明らかである。確かにプラトンやアリストテレスは、この同一性指定に対する経験者の意志を、それ自体として概念化したわけではなかった。意志 (*voluntas*) の概念化は、後に哲学を幸福 (*eudaimonia*) 実現という実践的な学としてとらえようとしたストア派 (*Stoiker*) により形成されることになる³²⁾。

この意志の概念は、さらにアウグスチヌス (*Augustinus*) により、神がすべての存在者の創造主としてとらえられることにより³³⁾、中世の世界観に対して絶大な影響を与えた。すなわちキリスト教神学においては、すべての存在者は神の意志に基づく無からの創造 (*creatio ex nihilo*) によるものと考えられた。ここにおいてギリシャ的世界観とはまったく異なる、中世キリスト教の世界観が成立した。

すなわち、例えばプラトンにおいては、創造主 (*Demiurg*) は、アイデアに従ってすべてを創造したと考えられていた³⁴⁾。またアリストテレスにおいては、すべての生成や運動の第一原因であるところの不動の動者としての神は、実体 (*ousia*) を受け容れる者、すなわち最善の状態において観照 (*theoria*) することができる者として考えられていた³⁵⁾。意志が意志として概念化されていない以上、神の意志によるアイデアの形成に基づいたうでの世界創造という考えは、いまだ生じえない。彼らにおいては、神はアイデアに従い世界を創造しなければならなかった。

他方、アウグスチヌスおよび彼以後のキリスト教神学においては、世界を創造する神の意志的理性が、見ることに基づく理性を優越するとみなされた。ここにおいて

中世における主意主義 (*Voluntarismus*) 思想が登場することになった。

神に似せて創造された人間は、神と同様この創造的理性を、永遠なる神と共に確かにわかち持っている。しかし有限なる人間は、神のこの創造的理性との完全な一致に到ることはできない。前主意主義においては、アイデアが、現実的なそのつどの状態的開示と真の存在者とを架橋していた。すなわち、我々人間は、真理を見ることができた。だが今や、このギリシャ的な真理は、我々人間には獲得することができなくなってしまった。主意主義により、我々人間の理性によっては近づくことのできない創造的理性を備えた神は、隠れた神 (*deus absconditus*) となった。

この結果、前主意主義においては可能であったところの存在者の本質規定性とその普遍的な存在、すなわちその本質の認識可能性が疑わしくなった。存在者に関する普遍的な知は、存在者それ自体とは無関係に、我々人間の思考により勝手にそうであるところのものとして、指定されただけのものでしかないと思なされた。すべての普遍的なものは単なる名前 (*nomen*) でしかなくなった。スコラ哲学 (*Scholastik*) におけるいわゆる普遍論争を介して、実在 (*realitas*) それ自体、すなわち存在者を存在者たらしめているところのものについては、我々もはや認識できないと考えられてしまったのである。ここにおいて中世における実在論が成立する。すなわち、存在者に関しそれが何であるかということ、いいかえれば、その本質 (*essentia*) は、我々には認識されず、我々の認識は、存在者が存在していないのではなくて現に存在しているということ (*existentia*) に、すなわち純粋に未規定な存在の事実 (*nacktes Daß*) に還元されてしまった。

以上の中世における実在論においては、存在の事実、すなわち我々の眼前にあるこのものの実存は、我々の経験において甘受 (*pathos* = *Widerfahren* = こうむること) として³⁶⁾、したがって意志性の阻止としてのみとらえられうると考えられた。創造主である神は、自ら行為すること (世界を意志的に生み出すこと) により存在者を認識するのに対し、被創造者であり有限な人間は、甘受という感覚の受動的受け入れにより、存在者の実存を認識することができるだけとなる。

ここにおいて、学ないし哲学における真理概念は変わらざるをえなくなった。もはや存在者の非隠蔽性という意味でのアレーティアは、人間に保証されなくなった以上、学は認識の確実性 (*certitudo*) を他に求めざるをえなくなった。その一つは、あくまでも人間の認識の受動

性、すなわち感覚的印象 (impression) の確実性に定位したイギリス経験論 (Empirismus) の動向である³⁷⁾。

それに対立するもう一つの動向においては、人間と神との近似に基づき、あくまでも神の意志的な創造に近づこうとすることが目ざされた。

すべてが神の意志により創造されたものであるかぎり、認識の確実性は、この創造過程それ自体を自ら遂行するところの行為のうちに見い出さざるをえないと考えられた。だが人間は神のように全てを無から創造することができない以上、認識の確かさは、すでに神により創造されたものにおいて、神の創造過程を支配していた諸規則を発見し、再構築をして確かめることにより保証されることになる。まさにこう考えたのがデカルト (Descartes) であった³⁸⁾。そして彼により、それ以前とはまったく異なる学の理念が形成されたのである。

デカルトは、まず、学ないし知を、確実な、すなわち疑いえない明証的な認識と規定した³⁹⁾。そしてこの認識に到るためには、なによりも「方法 (méthode)」が必要であると考えた。デカルトのこの方法とは、ある絶対的で単純なものに基づき、その不動の基礎 (fundamentum inconcussum) の上にすべての学の体系を基礎づけることを目指す⁴⁰⁾。

ところで方法とは、まさに認識者が歩むべき道である以上、ギリシャ的な観照すること (theoria) ではなく、学における認識者の行為それ自体が重要視されることになる。したがって、哲学ないし学は「見ること」ではなく「なすこと」、すなわち広い意味での「実践哲学」⁴¹⁾となる。ここにおいて、ギリシャ的な真理概念、すなわちアレーテアに変わり、判断なしの認識と実体 (substantia) との一致⁴²⁾という新たな真理概念が形成される。しかも真理は、デカルト以前には特定の哲学者により抱かれうるものであったのに対し、むしろ、良識を備えた人間により、より広く一般的に妥当する時に、より真理の名に値いすると考えられた⁴³⁾。相互主観的な意味での「客観的」学の理念が、以上のようにして生み出された⁴⁴⁾。

以上に述べた「方法」概念に基づく「客観的」な学は、神の根源的な創造とは異なった意味で、世界それ自体を再構築できなければならない。そのためには、神による創造過程を人間が再構築するという意味で、「実験」により、自然を支配している法則が「発見」されなければならない⁴⁵⁾。したがって、「原因こそ結果によって証明され」⁴⁶⁾なければならない。ここにおいて、不動の基礎から確実に演繹されるべきものとしての「仮説」の概念が、学的に規定された⁴⁷⁾。

以上の学の理念に基づき「省察」においてデカルトは、

まず学の不動の基礎、すなわち「確実にして揺がしえないもの」⁴⁸⁾を発見することに努める。デカルトにとってのこの不動の基礎は、「思惟するものの存在」、正確には、すべての学の先入見や疑わしきものをすべて疑うという方法的懐疑⁴⁹⁾により残されるところの、まさに懐疑している時の我 (ego) である⁵⁰⁾。すなわち Cogito・Sum (cogito sum) である⁵¹⁾。このエゴ (我) が、デカルトにとって、第一の実体 (substantia) として規定される⁵²⁾。ところでエゴは、絶えず何ものかを思惟して (cogitare = 表象して) いる。この何ものかは、したがって思惟により表象されているものである。いいかえれば、意識の内在に元来現前していないものは、すなわち意識の外にあるものは、意識に対して現前化 (repraesentatio) されることにより、意識の内在となる。デカルト自身の言葉に従えば、思惟の観念 (idea) となる⁵³⁾。この観念は、したがって、「私のうちにある」⁵⁴⁾ことは疑いえない。なぜならば、一種の反省により、私の感覚なり想像力 (imaginatio) が私の思惟の仕方であるかぎり、それらの作用の対象の外的な存在がたとえ無であろうとも、作用およびその対象 (= idea) は、私にとっては疑いえず⁵⁵⁾、私の意識にとって内在しているということが、明らかとなるからである。それに対し、密蠟の例でも明らかのように、意識の内在的領域を超越した外的事物は、その規定性において絶えず変化しうる可能性、すなわち疑いうる可能性をもっている⁵⁶⁾。そしてイデアとは別に、意識の外界において疑いえない確実なものとしては、「長さ広さおよび深さにおける延長」⁵⁷⁾するものだけが残されることになる。これは、「私の精神に依存するものでもない」⁵⁸⁾。いいかえれば、外的対象をその規定性において措定する能力、すなわち想像力により不純化されることのない、純粹理性によりとらえられるものである。

以上のデカルトの歩みにより、以後の学にとって指導的な理念となったところの、「内的世界」と「外的世界」という、世界に関する二元論が生じた。すなわち、思惟するもの (res cogitare) と延長するもの (res extensa) という二元的世界の存在である⁵⁹⁾。そしてこの両者が、その上にすべての学が体系的に築かれるべき不動の基礎として、真の実体とみなされた⁶⁰⁾。

デカルトによるこの二元論によって、まずアリストテレスにより準備された基体としての「物」概念が、現代において我々にとって馴染みのあるところの物概念として、はじめて成立することになった。そしてデカルト自身、彼の二元論に基づき、自然法則の発見としての物理学 (= physis についての学、すなわち現代において自然科学と言われているところのもの) を体系的に築きあ

げた。

デカルト的二元論に基づく近代から現代に到る自然科学の「発展」およびその「成果」については、我々のよく知るところであり、詳述する必要はないであろう⁶¹⁾。そしてフッサールの意図においてはより徹底的な要求であったにもかかわらず、実際彼によりエポケーされたのは、デカルトにより形成された「客観的」自然科学とその「成果」でしかなかった。

ここまで述べてきた、プラトン以来主として認識対象それ自体に向けられていた哲学の課題は、カント(Kant)により我々の認識それ自体へと置き換えられた。すなわち哲学における「コペルニクス的転回」が、哲学に対して要求されたのである⁶²⁾。

カントは、対象それ自体の現出(Erscheinung)が我々の認識作用に基づくものとみなされれば、素朴な人間にとっての対象認識のためのアプリオリな可能性を解明することが可能となると考えた⁶³⁾。ここにおいて、筆者には重要と思われるところの、第一にプラトンにより、そして第二にデカルトによりなされた学の転回に次いで、第三の転回、すなわちドイツ観念論(Idealismus)が成立した。

カントによれば、我々の認識作用は、反省(Reflexion)によりとらえられる。反省により、日常素朴に信じられている存在者の存在は、我々自身による存在者の表象を超えていることが明らかとなる。すなわち、意識にとって超越的(transzendent)であることがわかる。

カントは、この超越に関わる認識作用として、彼の時代においてすでに馴染みのものとなっていたところの2つの考え方を引き継ぎ、概念的に明確化する。そのひとつは、我々の感性的知覚、すなわち直観(Anschauung)による受容性(Rezeptivität)⁶⁴⁾ないし感性(Sinnlichkeit)⁶⁵⁾に基づく認識である。この受容性の領域においては、我々は感性的知覚により触発(Affektion)されているだけであり、意識の能動的参与はみられない。なによりも、受容性においては、その認識の根拠は我々に知られえない。すなわち、物自体(Ding an sich)は匿名のままに留まる⁶⁶⁾。

カントは他方で、認識の自発性(Spontaneität)の領域を指定する。なぜならば、我々は感性を超えて、悟性(Verstand)により、対象を結合したり概念を持つことができるからである。この統一化のためのアプリオリな認識能力を、カントは以下のようにして、反省それ自体のうちに含まれているアプリオリな能力の下にみいだす。

悟性が多様な表象を統一できるのは、悟性それ自体がアプリオリに、同一化の能力を持っているからである。

すなわち、「私は考えるということは、すべての私の表象に伴いなければならない」からである⁶⁷⁾。いいかえれば、元来、「私は考える」という表象は、「すべての意識において同じ一つのものである」⁶⁸⁾が、そういえるのは、いかなる表象においても、それが私の表象であると言いうる能力を、アプリオリに私が持っているからである。このアプリオリな同一化の能力、すなわちカントの言うところの純粹統覚(reine Apperzeption)が、「人間のすべての領域における最高の原理」⁶⁹⁾とみなされた。

しかし、統一ないし結合を可能とするこのアプリオリな能力に基づく悟性は、我々人間の自由な産出行為であり、そこには、受容的な対象の先所与性ととの直接的な関係が失われる可能性が絶えず含まれている。すなわち、存在者についての自発的判断における諸規定性、カントと共に述べれば範疇(Kategorie)ないし概念(Begriff)は、単なる思念でしかない。それゆえカントは、本質(essentia)と実存(existentia)との中世的区別に反対し、悟性と感性との相互依存性を主張する⁷⁰⁾。存在者についての認識の可能性のためのアプリオリな条件を解明するためには、諸範疇と受容性との関係が解明されなければならなくなる⁷¹⁾。そしてカントは、このことを、まさに超越論的演繹(transzendente Deduktion)の課題としたのである⁷²⁾。

以上のカントの歩みにおいて注意しなければならないことは、カントにおける受容性と自発性という認識における二元論である。そして受容性においては、現出の背後に匿名的な物自体が考えられている。他方、自発性におけるアプリオリな能力は、純粹統覚の能力から導き出されている。したがって、プロタゴラスによって抱かれ、プラトン以後否定されてきた現出概念が、改めて哲学上の課題として取り上げられたにもかかわらず、現出の多様性と対象的同一性との関係は蔽われたままであり、この関係は、受容性と自発性との関係に置き換えられてしまった。

カントにより再摂取された現出概念は、さらにヘーゲル(Hegel)により受け継がれ、フッサールにおいて、カントにおける認識の二元性の解消へと向かって展開されることになった。この点に関しては、現出それ自体の考察として、第IV章で詳述することにする。

以上になされた学の歴史的展開についての粗描から、ソクラテスないしプラトンによる学の根源的創造から、現代に到るまでの歴史を貫く目的論が理解できるようになる。すなわち、そこに一貫していることは、ドクサというそのつどの状態的現出を超えた同一性の指定への学的意志である。いいかえれば、そのつどの経験者の状態

や気分や感情により影響を受けることのない、同一なる存在者についての知を求めることが目ざされてきた。確かに、同一なるものは、そのつどの学の前史により規定されつつも、歴史的に変化してきた。例えば、同一なるものは、それぞれ、プラトンによりイデアないしエイドスとして、アリストテレスにより実体として、キリスト教神学により神の意志的な理性として、デカルトにより思惟するものと延長するものとして、カントにより純粹統覚として、「客観的」自然科学により物自体として規定されてきた。それと同時に真理の概念も、非隠蔽性という意味でのアレーテアから、認識と対象との一致へと変化してきた。これらの変化に伴い、学あるいは哲学も、見ることからなすことへと、そして反省することへと変化してきた。だが、これらの変化にもかかわらず、プラトン以来一貫して学の歴史を貫いているものは、現出の多様性の背後に、真なる存在者として一なるもの(Eines)を措定しようという意志性である。この傾向は、すでに述べたように、デカルトに始まる「客観的」自然科学の「発展」を介して、我々現代人にとって自明であるところの「物」自体の措定へと到っているのである。

III 現出次元への還帰の必要性

以上における学の歴史的な展開についての粗描から、少なくとも、学の真の基礎づけのためにエポケーにより開示されるべき次元が、本来どこに求められるべきかが明らかとなった。すなわち、ドクサの復権により還帰されるべき次元とは、ソクラテスないしプラトン以前の世界、具体的にはプロタゴラスの現出次元のことである。

ところで、ソクラテス以前へと還帰することは、授業研究にとって特に重要な意味を持っている。

すでに第I章で触れたように、授業自体が、そのつどの現在における生きた歴史的な生起であるならば、学の歴史的な展開の中でそのつど妥当しているとみなされているような学問観に従って授業を研究することはできなくなる。なぜならば、そうすることは、ある特定の学の成果をもって、その学の成果の自明化というさらなる歴史的な生起について判断を下すという、自家瞳着に墮いてしまうからである。すなわち、授業においては、そのつどの現在においてすでに歴史的な成果となっているそのつどの学問観なり世界観なり真理観が伝承される。このことは、そのつどの現在における学の成果の自明化を意味する。したがって、歴史的に規定されているそのつどの学の成果に従って授業を研究することは、その学の成果をもって、その学の成果が授業においていかに確實

に伝承されているのかを確かめることとなる。比喩的に述べれば、おのれが作った尺度でもって、その尺度自体の正しさを測ることになる。ここにおいては、尺度とみなされている学自体が、実は歴史的に規定されていることが忘れ去られ、あたかも歴史の流れから身を引いた、中立的な観点とみなされてしまうことになる。

したがって、授業研究が真に基礎づけられた学となるためには、従来の学の成果に従って授業を「研究」することは許されない。むしろ、前章における学の歴史的な展開を介して、歴史を貫く目的論を垣間見た結果、我々は、真に基礎づけられた授業研究のためには、何らかの同一性を措定することから出発することは許されなくなる。このことは、授業研究が授業についての研究であるという自明性に対し、新たな考察をほどこす必要があることを、我々に示唆してくれる。

たとえ我々が、授業に関するいかなる研究の成果をエポケーしようとしても、我々是我々自身の研究において研究対象であるところの「授業」と呼ばれるものについて、ある前了解を持っている。すなわち研究以前に、すでに我々の研究により規定されるべきある規定可能なものが措定されてしまっている。しかし、授業研究において、この規定可能な同一性それ自体さえもがエポケーされるべきならば、我々「授業」を経験する者にとっては、多様で未規定な授業現出が与えられているだけである。

ところで一般に、この多様な現出それ自体は、意志的な意識の同一性措定それ自体を反省的に主題化していないという意味での自然的態度においては、そのつどの意識にとって非主題的に留まったままである。素朴な自然的態度においては、我々は現出の担い手としての同一なる対象が現実存在していると信じている。しかも、この素朴な存在信念の確かさは、それ自体として意識されていない程、我々にとって自明でさえある。

他方、反省により我々は、自然的態度においてはより超えられていた現出の多様性それ自体を主題化することができる。その結果、現出それ自体とその担い手として措定されている同一性との関係を、研究の課題とすることができる。この関係それ自体の分析は、諸対象が我々に出会われてくるための条件としての所与様式の多様性が、いかなる仕方でも機能しているのかを解明することになる⁷³⁾。

ところで、一方では、同一性を志向する自然的態度における意識が、それ自体意志的な態度であり、他方、多様な現出への反省には、さきの同一性への意志を遮断するという意志が働いているために、エポケーによる現出への還帰は、二重の意志性により遂行されることになる。

確かに現出への還帰においては、ヘルトが述べるように、現出の目の前に存すること（Vorliegen）と経験者の遂行とは区別されておらず、そのつどの状態的現出とこの現出の経験者による受容とは同一である。多様な現出と遂行者の経験状態とは、いまだ区別されていない非差異性（Indifferenz）において統一されている⁷⁴。しかし、この非差異性における統一は、二重の意志性に基いて得られる以上、妨げられた意志性の結果でしかない。そこで、フッサールの現出概念を徹底化することにより、ヘルトは、本来求められるべき、すなわち意志性によって規定されることのない現出次元を、プラトンによりその存在の真理を否定されたところの、プロタゴラスの状態的現出において見出した。そして、すでに第Ⅱ章の歴史的な粗描において、ヘルトが見出したところのこの現出次元が、いまだ意志性により規定されていないことが示された。

したがって、いまだ対象的同一性が措定されていない授業現出の次元が、本来どこにおいて見出されるべきかが明らかとなる。しかもこの場所は、すでに述べたように、授業研究が学として真に基礎づけられるために、そこへと還帰されなければならないところでもあった。すなわち、授業研究が出发点とすべき共通の場所とは、プロタゴラス的、いいかえれば、学の歴史的な根源的創造により否定されたところの、そのつどの状態的現出の次元である。

IV 現出の豊かさに見えるということについて

プロタゴラス的なそのつどの状態的現出においては、すでに第Ⅱ章でプラトンとの論争に関して粗描したように、多様な現出の規定性と其の担い手とは区別されておらず、しかも現出それ自体が経験者の状態的現出でもある。その限り、その担い手としての同一性と多様な現出と遂行者の経験状態とは、いまだ区別されていない非差異性において統一されている⁷⁵。

この現出それ自体が経験者の状態的現出である以上、そのつど経験しているそのつどの「人間は、すべてのクレーマタ（後に「物」概念へと転化される以前の規定性の調和）の尺度である、存在するものについては存在することについての、存在せぬものについては存在せぬことについての」という命題へと徹底化される⁷⁶。したがって、このプロタゴラスの命題は、クレーマタの存在それ自体がそのつど経験している人間に依存している以上、存在しているものについての知の確かさに関し、徹底的な相対主義の表明となる。

だが、この徹底的な相対主義それ自体は、プロタゴラスの時代においても我々の時代においても素朴に信じられている、知の等級差と矛盾する⁷⁷。なによりも、プロタゴラス自身が自らをソフィスト（知者）と称し、他の人間に知を授けている以上、彼の存在が彼自身の命題に対する反証となる⁷⁸。もしもプロタゴラス的な完全な相対主義が正しいならば、いかなる意味においても、もはや学は成立しえず、また教育の必要性がないばかりか、知の等級差を前提とした、「教育」や「発達」や「授業」という概念も、存在しえなくなってしまうであろう。

ソクラテスないしプラトンは、それゆえ、すでに述べたように、現出を超えたところに、真なる知を求めた。

だが、もしも我々が、日常的に素朴な知や真理に関する、あるいはさらに、素朴なそのつどの本当らしさや確からしさに関する等級差を考慮するならば、思惟により見る前に、そもそもドクサの領域において、すなわち現出の多様性それ自体において、前述語的な等級差が生じていると考えられる。このことを本章においては、現出次元へと還帰し、現出それ自体に豊かさがあることを示すことにより、解明することにする。しかも、プロタゴラス的現出においてはいまだ意志性が参与していない以上、この現出次元には、「見る」という意志性ではなく、まさに現出の豊かさにおける「見える」という非意志的な能力が含まれていることがわかる。

現出がプラトンにとってそうであったように、アイデアの単なる模造であるならば、現出それ自体の豊かさということは、確かに、まったく問題とならない⁷⁹。

それに対し、プロタゴラスの上述の命題、すなわち人間尺度命題においては、真なるものをそのつどの現在において現出するもののかなたに求めることが拒否される⁸⁰。逆に、そのつどの状態的現出の遂行者であるそのつどの人間にとっての現出が、真に存在するものであると考えられる。例えば、風の「寒さ」は、私が「寒い」ことであり、この「寒い」という私の現在の状態それ自体が、「寒さ」それ自体の自己呈示、すなわち存在の非隠蔽性（Unverborgenheit＝アレーティアという意味での真理）である。このプロタゴラス的現出が、「その中で存在と思惟と、そして両者の共属性がはじめて与えられるところの適所（Element＝それが本来そうであるところの場）」⁸¹である。いまだ「物」概念により規定されることのない、したがって歴史的にも事柄に即しても、デカルト的二元論が生じる以前の、状態的現出という非差異性における統一としての自立した規定性の世界が、ここにおいては開示されている。

だが、プロタゴラスの主張が正しいならば、この状態

的現出は、感性的知覚のことでなければならないと、プラトンは主張する⁸²⁾。なぜならば、感性的知覚においてはじめて、経験者の状態的現出はパトス (pathos) として、すなわち甘受として、諸規定性の誤りのない状態的現出となるからである。ここにおいて、現出 (phainomenon) は甘受的性格を備えた、狭い意味でのアイステシス (感性的知覚) として規定されてしまった。

しかし、以上に述べられたところの、非差異性における統一としてのプロタゴラス的現出への還帰をもって、フッサールにおけるエポケーの本来の要求が全て満たされるわけではない。また、授業現出における豊かさの解明にとっても、いまだ我々は不十分な状態に留まっている。すなわち、歴史的に存在する人間にとっては、ドクサへの還帰は、ヘルトも指摘していることであるが、「歴史から、聖なるドクサの世界への逃避」⁸³⁾ では決してないからである。

フッサールの本来の要求に従い真に学を基礎づけるためにも、また何よりも本稿の課題の遂行のためにも必要なことは、「物」世界へと還帰することなく、したがって、現出の非差異性を出発点とし、この現出それ自体に豊かさの次元があること、およびいかにして現出が豊かになりうるのかを示すことである。

フッサール自身はこの課題を、彼の後期に展開された発生的現象学により、以下のようにして遂行した。

多様な現出を介し、その背後に同一の対象が構成されるのは、原初的な根源的創造 (Urstiftung) という能動的発生 (aktive Genesis) による⁸⁴⁾。この時には、すでに述べたように、同一性措定のための意志性が、働いている。ここにおいては、同一性が意志されている以上、現出の多様性は非主題的に留まり、そのつどの経験者にとっての現出の多様性はのり超えられてしまっている。だが能動的に根源的に創造されたものは、以後、経験者にとって永続的な取得物となり、フッサールのいう「自我の習性 (Habitualität)」において「沈澱化 (Sedimentierung)」される⁸⁵⁾。この沈澱化された対象の規定性が、以後の経験に対して、非主題的に、現出様式として機能する。フッサール自身は、この沈澱化されたものの後の経験に対する非主題的な機能の仕方を、次のように定式化する。すなわち、以後の経験においては、自我の習性における意味沈澱化に基づき、かつて根源的に創造された類型的既知性が、受動的発生 (passive Genesis) により、志向的に廻り指し示される⁸⁶⁾。この志向的に廻り指し示すところの受動的発生と同時に、新たな規定性が、沈澱化されている類型的既知性につけ加わることにより、意味の豊富化が生じる⁸⁷⁾。

したがって、以上のようなフッサールの定式化によっては、現出次元それ自体の豊富化は、いまだ考慮されていない。これに対しヘルトは、フッサールにおけるエポケーの真の意味は、非差異的な現出次元への還帰にあるとみなした。このことにより、現出それ自身の豊富化の可能性が示唆されることになる。

確かに、同一性への意志により、根源的創造において超出された現出の多様性、すなわちそのつどの経験者にとっての現出の視点 (Perspektive) は脱視点化される。だが、根源的に創造されたものは、恒常的な取得物として、沈澱化において再視点化されることにより、「再び現出の非主題的な視点として、新たな脱視点化に対する基盤を形成する」⁸⁸⁾。すなわち、かつて根源的に創造されたものが、以後の根源的創造に際し非主題的なまま超出されてしまうところの現出の視点として、豊富化されるのである。ここにおいては、明らかに、経験に基づく対象的意味の豊富化ではなく、非差異的な現出それ自体の豊富化が考えられている。したがって、いまだ同一的对象措定に基づく意味の豊富化ではなく、現出それ自体、すなわちアレーティアそれ自体の豊富化が生じる。

以上に述べられた現出それ自体の豊富化の可能性により、我々は、いまや、知の等級差に関し、プロタゴラスに対してなされたプラトンの批判に対し、答えを見出すことができるようになる。

だが以上においては、ドクサにおける現出それ自体の豊富化の形式的な可能性が示されただけにすぎない。我々はさらに、現出それ自体の豊富化を、その内容に即して、具体化しなければならない。なぜならば、いまだ、現出の豊富化においては、根源的に創造される場所の同一性が前提となっており、しかもフッサールにおいても、そして現代に生きる我々にとっても、この同一性は諸規定性の担い手としてとらえられているからである。すなわち、規定性の担い手である「物」という同一者が、そのつどの根源的創造において意志されている以上、現出の豊富化は、同一的对象の措定の下に、はじめて可能となるからである。「物」概念から出発することが許されないかぎり、現出ないしその豊富化の次元から、新たな意味での同一性それ自体の豊富化、ないしはその意味の豊富化が解明されなければならない。

以上のことから、我々は、次のような問いを立てざるをえなくなる。すなわち、対象的同一性を前提とできない以上、いかにすれば、「～の現出」として現出をとらえることができない以上、何をもってして現出それ自体の豊富化ということが言えるのか、ないしは、現出それ自体の統一がいかにとらえられ、その豊富化とは何を意

味するのか、が問われなければならない。

現出それ自体を存在者の根源的な真理の開示とみなすプロタゴラスの立場においても、そのつどの状態的規定性は、言語化可能である以上、現出それ自体の同一的規定可能性を前提としている。だが、そのつどの状態的現出においては、すでに述べたように、現出や経験者におけるその状態的現出は、単に時間的な移行、すなわち絶えざる流れのうちにあるだけではない。現出も経験者の状態的現出も、共にそれ自身の規定性において、それと対立的な規定性へと移行する。いいかえれば、パトスとしての現出状態と遂行者の活動との絶えざるヘラクリトス (Heraklitos) 的な流れ⁸⁹⁾と同時に、やはりヘラクリトス的な、相互対立的な、現出規定性のないしは現出状態の絶えざる緊張がある。例えば、「寒さ」という規定性それ自体は「温かさ」の不現前を同時に要求しており、「全一なるものは相互に対立しつつそれ自身と一致している」⁹⁰⁾のである。そしてヘラクリトスは、プラトンと異なり、この移行性自体に現出の同一性を見出した⁹¹⁾。

このことは、対立的な状態的規定の移行性それ自体を同一とみなすことにより、現出それ自体をより豊かにとらえうることを意味する。例えば、「冷たさ」それ自体が規定性として単独に存在するのではなく、「冷たさ」の現出はそれに相対立する規定性 (この例では「温かさ」) の不現前という現前を共に含んでいる。そして、そのつどの現出においては、これら相対立する規定性の抗争を介して、どちらかが優勢となることにより、ある時点において、例えば、現出は「冷たさ」として状態的に現出し、またある場合には、「温かさ」として現出する。

このことは、決して論理的な推論によって生じるのではなく、そのつどの現出という状態的規定性において、いわゆる「前述語的ロゴス」において経験されていることである⁹²⁾。しかもこのことは、必ずしも、プラトンにより狭く限定された現出、すなわち感性的知覚に限られたことではない。例えばヘラクリトスは、こうした対立的規定性として、平和と戦争⁹³⁾、生きている者と死んでいる者、起きている者と眠っている者⁹⁴⁾などをあげている⁹⁵⁾。

ところで、現出におけるこの不現前の共在ということは、必ずしも相対立する規定性においてのみ認められるわけではない。例えばフッサールがたびたび主張するように、ある規定性の現前は、すべて、同時に不現前な規定性の現前との共在である。例えば、家の前面の現出が、同時に、家の裏側という不現前を共に含んでいるように。

だが、現出それ自体の豊富化に関しては、ヘラクリト

スはフッサールよりも、より先鋭である。なぜならば、ヘラクリトスにおいては、ある規定性の現前がそれに相対する規定性の不現前を共に含んでいると考えられているために、プラトンにより以後の学にとって指導的理念となったところの規定の同一性を超えて、相互対立的規定性の移行それ自体が、統一的現出とみなされているからである。

ところで、この相互対立的規定性の共現前が、対象的同一性を前提とできない以上、現前を規定していると考えられるところの「現在」それ自体の新たな意味が問われなければならない。すなわち、現出の豊かさという時、いかなる現前においてその豊かな、あるいは乏しい現出それ自体が統一としてとらえうるのかが、問われなければならない。今や、そのつどの現出の統一を形成するはずの現在それ自体が、問われることになる。そして我々は、フッサールのエポケーの要求の中で動いている以上、求められる現在を「客観的」な時間の流れに基づいて考えることができないことは、当然である⁹⁶⁾。むしろ我々は、現出次元から現在を規定しなければならない。

フッサール自身は現在を、立ちどまりつつ流れる自我の究極的に機能する現在として規定した⁹⁷⁾。だが、究極的に機能する現在、すなわち「生き生きとした現在」は、反省する自我によってはとらえられない。なぜならば、反省する自我によってはとらえられる自我は、すでに対象化されており、もはや究極的に機能しているがままの自我ではないからである。それゆえヘルトは、この先対象的で先反省的な自我の自己現在の、反省可能性の制約としての動態性 (Bewegtheit) は、現象学的に証示されえず、単なる構築の結果でしかないとみなした⁹⁸⁾。しかもすでに述べたように、エポケーにより開示される現出次元が原次元であるかぎり、現出現在それ自体の現在の統一は、現出のうち求められなければならない。

非差異性における現出においては、意志性はすでにエポケーされていなければならない。また、フッサールに従って先対象的な流れを前提としてしまうことも許されない。したがって、自我の注視に準拠することにより、現在の統一を構成するとフッサールによりみなされていたところの過去把持 (Retention=近接過去) や未来予持 (Protention=近接未来) は、ヘルトにより以下のように解釈し直される。

すなわち、過去把持と未来予持とは、「現出次元のそれ自身における移行性の傾斜が、来ることと去ることであるかぎり」、いわば現出それ自体が引き伸ばされているということの意味することになる⁹⁹⁾。したがって、現

出現とは、まさに現出それ自体の隠蔽性から非隠蔽性への到来と、非隠蔽性から再び隠蔽性への脱去として規定されることになる。このことは、現出現在が全体として、それ自身のうちで相互に背馳している広がりを持っていることを意味している¹⁰⁰⁾。現出現在のこの広がり、すなわち現出の統一は、いわゆる「客観的」な時間の幅により規定されるのではなく、到来と脱去との背馳的緊張により規定されている。そしてこの相互に対立するものの連関それ自体が、形式的に、「それ自身における広がりとして、現象野という場を形成する」¹⁰¹⁾。

では、形式的な現在野の広がり、いかにして内容的に規定されるのであろうか。

この互いに背馳する連関が、対象性を基にして規定されえないことは明らかである。むしろヘルトに従えば、「気分づけられた現出の両極性自身が、そのつどの現在に対して根源的内容規定性、すなわち統一を与える」¹⁰²⁾ことになる。なぜならば、気分は、それ自体対立的な気分との緊張関係において、互いに移行し合う。そして、そのつどの現在の交替は、まさにこの相互に対立的な気分の移行性により生じるからである。いいかえれば、「現出現在の内的統一は、この緊張の内に存する」¹⁰³⁾。ここにおいては、この移行性は、いまだ時間の流れが前提とされていない以上、単に外的に規定されるような時間的移行ではない。逆に、対立的気分の移行性が、気分づけられていることにより、内容的統一を現在に対して与えるのである。

ところでヘルトによれば、前述した来ることと去ることとの形式的動態性は、生まれることと死ぬることの内にあって具体的に生を営む経験者にとって、そのつどの現出の到来に伴う不意打ち(Überraschung)と、脱去による制御し難さ(Unverfügbarkeit)とにより気分づけられている¹⁰⁴⁾。

ここにおいて、現出現在の形式と内容とにとって共通のものが気分性であることが明らかとなる¹⁰⁵⁾。すなわち、現出現在の統一が、その形式と内容とにおいて気分の持つ対抗的動態性の広がりとしてとらえられる。しかも気分はその対立的気分との共現前における緊張関係のうち存する以上、現出現在の統一は、その広がりにおいては、相互に対立する気分それ自体の連関に、その多様性においては、相対立する気分の共現前に依存している。いいかえれば、現出現在の豊かさは、到来と脱去との対立性に基づく気分と、相対立する気分との共現前とにより、規定されているといえることができる。すると、相互に対立する気分づけられていることの多様性ないし豊かさが、現出現在の統一の豊かさを形成することにな

る。

それにもかかわらず、気分に基づく現出現在における現出の真理性は、本来現出現在を規定するはずである、気分のこの相互対立的移行性ゆえに、まさにプラトンにより否定されたのであった¹⁰⁶⁾。そして、プラトンにより、感情や気分働きかけるものと、理性に働きかけるものとの区別、および後者の優越要求とが生じ¹⁰⁷⁾、詩作やギリシャ悲劇等、いわゆる芸術の非科学性という考え方が、以後の学の歴史を支配することになった。ソクラテス以前においては真理を見るために必要とされた、いわゆる芸術作品を介して喚起される気分性それ自体が否定されたのである。ニーチェ(Nietzsche)の言うところの学のソクラテス主義が生じた¹⁰⁸⁾。ここにおいて、感性に訴える芸術は、真理の開示ではなく、それらの模倣(mimesis)ないしは比喩でしかないと考えられるようになってしまった。この学のソクラテス主義により、以後、気分による真理の開示性がいかに不当に否定されてきたかについては、多くを語る必要はないであろう。

この学のソクラテス主義に対し、気分による真理の開示性については、ハイデッガーによるギリシャ悲劇の例をあげておくことにする。すなわちソフォクレスの「エディプス王」における隠蔽性から非隠蔽性への移行は、まさにエディプス王が自らの宿命に導かれて、戦慄を経験することによる激しいパトスを通してであった¹⁰⁹⁾。

にもかかわらず、気分およびその移行性における真理の開示性は、ハイデッガーに到るまで、学および哲学においては等閑に付されてしまった¹¹⁰⁾。

以上のことからすると、現出次元への還帰は、その多様性と豊かさに関し、論理的な思考以前において、「物」の世界とはまったく異なる世界を開示することがわかる。すなわち、そのつどの現出現在は気分に応じて豊富化され、しかもこの現出現在における現出それ自体は、脱視点化と再視点化との繰り返しにより豊富化されることが明らかとなった。しかもここにおいては、同一性への意志が参与していない以上、いわゆる独断的判断へと移行することなく、また現出と遂行者における状態的現出の非差異性において、現出に身を委ねることが可能となる。すなわち、対象的同一性を「見る」のではなく、状態的現出において現出の豊かさが「見える」ようになるのである。

V 授業現象学としての授業研究の可能性についての示唆

以上に述べられた現出の豊かさ、および「見える」と

いうことについての考察から、「客観的」自然科学や、現代において優勢な、人間学 (Anthropologie) に基づくものとは異なった授業研究の可能性が生じてくる。

すなわち、現出一般と同様、授業においても、授業現出が多様な流れとしての経験者の状態的規定性として自己を呈示してくるかぎり、ある一定の方法なり概念なり真理観によって授業を解明することはできなくなる。なぜならば、授業を研究するそれぞれの人間にとっても、それぞれの教師にとっても、そのつどの授業現出は異なってくるからである。また、研究者や教師自身の諸状態も、そのつど絶えず異なってくるからである。

だが、このことは、さらに先鋭化される必要がある。

なぜならば、そもそも授業現出と研究者や教師の諸状態とを、それぞれ異なった流れとして考えることはできないからである。むしろ、多様な授業現出は、研究者や教師の状態的規定性として自己を呈示するだけである。

だがこのことは、授業が学としては研究されえない、ということの意味するわけではない。むしろ、現出それ自体に豊かさの次元があることが明らかとなった以上、授業現出へと還帰することにより、おのれの授業現出それ自体の豊かさが、まず問われなければならないのである。

そのためにまず必要なことは、すでに述べられたように、一定の固定した視点で授業を解明しないようにすることが必要である。このことを肯定的に述べれば、それぞれの研究者なり教師は、おのれ自身にとっての授業現出が、個人史的にも歴史的にも規定されていることを省察することが必要となる。歴史的に規定されている我々人間は、いわゆるまったく白紙の状態、授業現出を己れの状態的現出とすることはできない。授業を研究する者にとっては、個人史的には、己れの研究におけるそのつどの意志性に基づく同一性措定が、以後の授業研究において再視点化され、己れの授業現出それ自体を規定する。しかも歴史的には、現代における授業研究者は、すでに学の歴史的・目的論により、いかなる研究領野においても、非主題的にではあるが、同一性措定へと動機づけられている。しかし、いずれの場合においても、そして実際には個人史的にも歴史的にも、研究者による同一性措定が、脱視点化と再視点化との繰り返しであるならば、己れの授業現出の豊かさを求めて、この繰り返し自体を反省的に主題化しなければならない。そして、授業現出の背後に同一性を措定したり、ドクサに対しエピステーメを真とみなしたり、ドクサにおける知の等級差を素朴に信じたりしている現代における自然的態度が歴史的に規定されている以上、すでに第Ⅱ章でなされたような、

歴史を貫く目的論を省察することは、まさに同一性措定やエピステーメの優越要求や、知の等級差それ自体の構成的現象学となる。そして第Ⅱ章において我々は、はなはだ粗雑な仕方ではあったが、このことを実際に行なった。すなわち、対象の同一性やエピステーメや真理等の現出に関し、我々は、より豊かな状態的現出において生きることができるようになった。

しかし、授業研究においていかなる同一性をも措定せず、授業研究者自身の現出の豊かさを求め、そこから新たな授業研究を遂行しようとするならば、ただ歴史を貫く目的論を省察するだけでは十分ではない。さらに次のことも必要となる。

すなわち、己れ自身の意志性を差し控え、己れ自身における状態的現出に留まることにより、自らの授業現出を生きなければならない。いいかえれば、非差異性において授業現出が見えなければならない。そのうえではじめて、歴史的に規定された授業現出と、学の歴史を貫く目的論とを主題化することができるようになるであろう。

したがって、授業とは、まず、解明されるべきものではない。その前に、すでに己れのそのつどの状態的現出が、歴史的な存在者なるがゆえに学の成果により脱視点化され、そのつどの己れの授業現出に対して非主題的に再視点化されていることを自覚しつつ、授業現出の豊富化の次元を具体的に解明しなければならない。それゆえ、すでに現象学の成果として措定されてしまったものは、もはや現象学ではない。したがって、現象学を本来的に遂行しようとする者は、「現出への内省という放下において、己れ自らの現出への関係という意志性をただただ反省し」、己れの歴史的責任を果さなければならない¹¹⁾。そうだとしたら、同様のことが、まさに授業研究についても要求されることになる。すなわち、授業研究それ自体が、現象学的生きた運動とならなければならない。いいかえれば、授業研究は、まず自ら授業現象学とならなければならない。授業が授業研究者自身のそのつどの現在における歴史的な生起であるならば、このことは特に要求される。この時、同一化されている「授業」を研究することは無意味となる。むしろ授業研究とは、授業現出へと自らを放下することである、ということができる。

しかも、すでに前章で考察されたことに基づけば、豊かな授業現出へと放下するためには、いわゆる学のソクラテス主義により否定されたところの、豊かな気分や感情において自らを放下する必要がでてくる。すなわち、現出の豊かさが、相対する気分の共現前と、到来と脱去との背馳的緊張に基づく以上、次のことが求められる。

すなわち、一定の気分において授業へと自らを放下す

るのではなく、そのつどの授業現出の脱去による制御し難さに耐えつつも、その授業現出の到来に伴う不意打ちに、驚くことができなければならない。いいかえれば、脱去という闇への消滅に畏れを抱くことにより、そのつどの現出の明さが明るさとして際立って現われうべく、気分づけられていなければならない¹¹²⁾。授業現出に即して述べれば、単に第三者として無気分さにおいて授業を眺めるのではなく、到来に伴う不意打ちに真に驚くことができうように、すなわち、授業現出の豊かさを豊かさとして驚きをもってとらえることができるようになるために、その豊かな授業現出が、脱去に伴い制御し難くなるということに対し畏れを抱いていなければならない。豊かな授業現出が、その担い手としての「客観的」な存在者の現出としてではなく、そのつどの豊かな気分や感情においてその授業現出へと自らを放下する者にとって、はじめて豊かな授業現出として自己を呈示してくるのであるかぎり、その豊かな授業現出が脱去により闇へと消滅していくことへの畏れを持たずして、その豊かな授業現出の到来に驚くことはできないであろう。

授業研究について以上に述べたことは、本来、我々にとって素朴に前了解されているところの、いわゆる「授業」についてもあてはまることであると考えられる。すなわち、「授業」においては、子ども自身が、歴史的な存在者として、豊かな現出次元において真理が見えるようになることが目ざされるべきだとしたら、このことは、子ども自身にとっての状态的現出が豊かな現出となることが目ざされるべきであるということの意味する。しかも、すでに述べてきたように、授業が現在の歴史的な生起であるならば、子どもや教師にとっての授業現出は、授業を研究する者の授業現出と同様の仕方でも豊富化されざるをえない。

もしもそうならば、現象学的な生ける運動としての授業研究における授業現出と、「授業」における子どもや教師の授業現出との間には、それぞれの経験者にとっては、事柄に即せば、何ら差異は認められなくなる。すなわち、少なくとも「授業」においては、そこで学ぶ人間と教える人間とが、己れの個人史を生きることによって、学歴的脱視点化と再視点化とに基づく現出の豊富化をひたすら省察することが求められるならば、ないしは、求められるべきならば、授業を生きることは、授業現象学としての授業研究という己れの生ける歴史的運動を生きることになる。そして授業研究が、現出次元へと還帰することにより、生きた現象学となるならば、「授業」それ自身を己れの現出の豊富化を求めて生きることは、やはり生きた現象学となる。

ところで、授業研究において、以上に述べられたような仕方でも授業現出へと還帰する時、我々は、授業において歴史的に生きる人間——すなわち教師や子ども——を、まず、同一の対象として措定することから出発することも許されなくなる。彼らは、彼ら相互の、あるいは彼らと同様やはり歴史的な存在者である研究者の状态的現出として出会うかぎり、絶えざるヘラクリトスの流れのそのつどの現出として自己を呈示してくる。

したがって、授業を経験する人間の自己呈示としてのそのつどのその人間の現出は、相互に、それぞれの個人史的で歴史的な生きた現象学的運動の中で生じる。ここにおいて、我々は、いずれにせよ対象措定的な感情移入や、その逆の方向であるところの共感に基づくことのない、他者現出の次元へと自らを放下することができるようになる。この時には、現出の豊かさが、気分性に依存している以上、いわゆる「他者了解」における認識作用と感情作用との区別は、いまだ生じてはいない。

他者現出は、歴史的な存在者である他者のそのつどの状态的現出としてのアレーティアであり、それは自己現出のアレーティアでもある。ここにおいて、いわゆる「自他の相互作用」は、自己と他者との非差異性における現出の統一として開示される。すなわち、授業現象学としての授業研究においては、いまだ対象的同一性として措定されることのない自他の非差異性における現出の豊富化それ自体が目ざされる。そしてここまでの考察をもってすれば、この豊富化のためには、それぞれの己れ自身の状态的現出次元への放下と、それぞれの個人史を貫く目的論とを見守ることが必要であることは、明らかである。

おわりに

以上において、現出次元への還帰に基づく授業現象学としての授業研究の可能性が示唆された。だが、この可能性において授業研究を進めるためには、すなわち、授業現出それ自体が、その豊かさにおいて見えるようになるためには、一方において、歴史的な存在者である我々自身にとっての歴史を貫く目的論を省察しなければならなかった。だが、本稿、特に第Ⅱ章におけるこの省察は、きわめて粗雑なものであり、さらに立ち入った省察の必要性があることは、言うまでもない。

さらに本稿においては、現出次元へと本来還帰される場を、現代に到るまでの学の指導理念を創造したソクラテスにより否定されたところのプロタゴラスに求めた。だが、現出それ自体の豊富化を目ざすには、さらに、エ

ピステーメの優越要求以前にまで逆のぼることが必要であろう。特に学のソクラテス主義により否定された、ギリシャ悲劇や神話等へと還帰することは、我々に、さらに豊かな現出次元への参入を保証してくれると考えられる。

そして最後に、最も重要なこととして、実際に豊かな授業現出へと自らを放下することにより、本稿で示唆された授業現象学としての授業研究を遂行し、歴史的な存在者である我々自身の自らの歴史的責任を果すことが、何よりも必要である。

以上が、我々自身が今後果すべき課題であり、本稿においては、そのための方向が「序説」として示唆されたにすぎない。

(付記)

なお、本稿の理論的、特に哲学的省察は、筆者が3年間の滞独において主として師事したところのクラウス・ヘルト教授の理論および授業に負っている。したがって本稿は、滞独における筆者自身の研究のまとめであり、今後の課題提起としての性格をもっている。

注

- 1) Claesges, U. 1972 Zweideutigkeit in Husserls Lebenswelt-Begriff. in Claesges, U. Held, K. (her.) "Perspektiven transzendental-phenomenologischer Forschung" Martinus Nijhoff. 参照。
- 2) 例えば、自然科学の「発展」とその技術化により、我々の環境世界は様々な機械や道具により満たされているが、これら技術化された生活世界は、やはり我々の素朴な知覚作用を規定してしまっている。
- 3) 同様のことは、まさに拙著「重症心身障害児の教育方法」に対してもあてはまる。そこでは、筆者自身は、エポケーを判断中止という消極的な意味で、しかもフッサールよりもより狭い範囲に、すなわちデカルト以後に展開された「客観的」自然科学の成果を括弧に入れるという意味でとらえていた。そのため、学の歴史を貫く目的論を省察することは、まったくできなかった。したがって、フッサールと同様、筆者自身も、学、特に教育方法研究の真の基礎づけのために、後に述べられるように、デカルト以後自明となったところの、多様な現出の担い手としての「物」概念からと、現出を「物」知覚としてとらえることから出発した。また、フッサール自身もそうであったように、デカルト主義に従い、学の真の基礎づけのための疑いえない不動の基礎を発見するためには、自我の機能を「根源的」に解明することがまず必要であり、いわゆる内在的領域において明証性が確保されると考えた。そのため拙著においては、自我の先対象的同一性が、すべての構成の根底であるとみなされてしまった。
- 4) 筆者の見るところでは、授業研究においては、自らの研究の拠り所なり批判の対象を、自らの研究関心において現存的に存在しているところに求めているものがほとんどである。
- 5) だがフッサール自身はこのことを主張しながらも、実際に

は主としてデカルト以後の学の展開しか省察しなかった。そのために生じたフッサールにおける不徹底さは、本稿において、漸次指摘されることになる。

- 6) Husserl, E. 1976 "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie Erstes Buch" Martinus Nijhoff. 渡辺二郎訳「イデー」I-I, I-II 1979, 1984, みすず書房, 24節; 1972 "Erfahrung und Urteil" Felix Meiner. 長谷川宏訳「経験と判断」1975, 河出書房新社, 15節以下; 1976 "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie" Martinus Nijhoff. 細谷恒夫他訳「ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学」1974, 中央公論社, 28節以下参照。
- 7) ソクラテスの思想はプラトンの対話編により我々に知られているが、その際どこまでがソクラテス独自の思想であったかに関しては、議論が別れている。本稿においては、人物史研究が主要な関心点ではないために、以下の論述においては、一応両者の思想を同一のものとしてみなすことにした。
- 8) 「テアイテトス」においては、アイステシスは、はじめは広い意味での知覚、すなわち現出 (phainomenon) をも含めて考えられた。だが後に考察されるように、プラトンは、この意味でのアイステシスを狭く感性的知覚に限定した。当面、アイステシスないし知覚は、広い意味での知覚を考えられたい。
- 9) Platon "Kratylos" 439 c 以下; "Philebos" 23 b 以下; "Politeia" 524 a 以下参照。
- 10) Platon "Politeia" 524 b.
- 11) a.a.O., 509 b.
- 12) Held, K. 1980 Husserls Rückgang auf das phänomenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie. Phänomenologische Forschung 10, S. 113.
- 13) Platon "Theaitetos" 157 b.
- 14) a.a.O., 144 d.
- 15) idea には、語源的には、ラテン語における videre (見る) の vid (視) という意味が含まれている。
- 16) Platon "Politeia" 524 b.
- 17) a.a.O., 480 a.
- 18) Aristoteles "Metaphysik" 981 a.
- 19) a.a.O., 1060 b.
- 20) a.a.O., 982 a.
- 21) a.a.O., 987 b および 999 b.
- 22) a.a.O., 990 b.
- 23) a.a.O., 1001 b.
- 24) a.a.O., 1062 b.
- 25) a.a.O., 1010 b.
- 26) to ti en einai はドイツ語では Wesen と訳されるが、ドイツ語の Wesen は、sein の完了形 gewesen から導かれる。それゆえ、Wesen においては、あらかじめ存在しているものとしての基体の意味が含まれている。それに対し、日本語の「本質」という言葉からは、その含みを見ることができない。
- 27) a.a.O., 1007 a および 1029 a.
- 28) a.a.O., 1030 a.
- 29) a.a.O., 1028 a.
- 30) a.a.O., 1033 b.
- 31) したがってアリストテレスにおいては、感性的に知覚されるものだけではなく、思惟的質料も基体に含まれる。a.a.O., 1037 a. さらに質料を持たない不動の動者、すなわち後に神と呼ばれるものも、やはり基体に含まれることになる。a.a.O., 1072 b.

- 32) Held, a.a.O., S. 106 以下参照。
- 33) Augustinus "Der Freie Wille" Ferdinand Schöningh-Paderborn. S. 7.
- 34) Platon "Politeia" 597 b 以下。
- 35) Aristoteles, a.a.O., 1072 b.
- 36) pathos は、現代においては、普通情熱とか情動と訳されることが多い。だがこの語は本来、受動的状態を、すなわち実体が何らかの作用をこうむることを意味していた。
- 37) イギリス経験論については、現在のところ筆者には、立ち入った考察をするだけの準備ができていない。そこでフッサールからの再引用により、パークリー (Berkeley) の次の命題だけをここで取り上げておく。「存在はもっぱら知覚されていることのうちにある (esse est percipi)」。Husserl, 前掲書 (1976), S. 230 訳 I-II p. 148.
- 38) デカルト, R. 方法序説, 山本信他訳「デカルト」1974, 河出書房新社, 所収. p. 102 以下参照。
- 39) デカルト, R. 知能指導の規則, 前掲書, 所収. p. 8.
- 40) 同上, p. 20.
- 41) 方法序説, p. 112.
- 42) デカルト, R. 省察, 前掲書, 所収. p. 160.
- 43) 方法序説, p. 48.
- 44) 同上, p. 113.
- 45) 同上, p. 113.
- 46) 同上, pp. 120-121.
- 47) 同上, pp. 120-121.
- 48) 省察, p. 149.
- 49) 同上, p. 175.
- 50) 同上, p. 146 および p. 150.
- 51) 文字通りには、「我思うゆえに我あり」。デカルトの方法的懐疑に忠実に訳せば、「我疑うゆえに我あり」。
- 52) したがって、アリストテレスにおける substantia が文法的主語 (Subjekt) であったのに対し、デカルトにより substantia は主体 (Subjekt) に置き換えられる。
- 53) ここにおいて、プラトンにおいて見相を意味したイデアは、対象を意味することになった。
- 54) 同上, p. 156.
- 55) 同上, p. 156.
- 56) 同上, p. 153.
- 57) 同上, p. 177.
- 58) 同上, p. 178.
- 59) 同上, p. 188.
- 60) デカルトにおいては、懷疑している時の我の存在が不動の基礎であるために、我の存在の確かさは一時的なものではない。したがってデカルトは、我の無限な確実性を、神への誠実さにおいて見い出さざるをえなかった。同上, p. 171. そして神自身は、おのれの無限な存在のために何ら他に原因を求める必要のない究極原因 (causa sui) として、やはり疑いえない実体とみなされた。同上, p. 167.
- 61) 特に自然科学と現象学との関係、および教育方法における問題については、拙著 1984「重症心身障害児の教育方法」東京大学出版会, 第I部を参照。
- 62) Kant, E. "Kritik der reinen Vernunft" B XVI.
- 63) a.a.O., B XVI および B 2.
- 64) a.a.O., B 33/A 19.
- 65) a.a.O., B 75/A 51.
- 66) a.a.O., B 310/A 254.
- 67) a.a.O., B 131.
- 68) a.a.O., B 132.
- 69) a.a.O., B 135.
- 70) a.a.O., B 75/A 52.
- 71) a.a.O., B XVII 以下。
- 72) a.a.O., B 117/A 85 以下参照。
- 73) Held, K. 1981 Phänomenologie der Zeit nach Husserl. Perspektiven der Philosophie 7. 小川侃他訳, フッサール以後の(フッサールに拠る)時間の現象学, 理想 571 S. 188 訳 p. 4 参照。
- 74) Held, 前掲書 (1980), S. 91 参照。
- 75) そしてヘルトは、この非差異性における統一から、対象の同一性を介して、自我の同一性が指定されうると主張する。Held, 前掲書 (1981), S. 190 訳 p. 6 以下参照。
- 76) Platon "Theaitetos" 152 a, () 内引用者。
- 77) a.a.O., 171 c 以下。
- 78) a.a.O., 161 d.
- 79) むしろ現出は、洞窟の比喩において示されているように、乏しきとしてのみ考えられるだけである。Platon "Politeia" 514 a 以下参照。
- 80) Protagoras, Fr. 4, "Die Vorsokratiker" Kröner. S. 333 および Held, 前掲書 (1980), S. 109.
- 81) Heidegger, M. 1969 "Zur Sache des Denkens" Max Niemeyer. 辻村公一他訳「思索の事柄へ」1973, 筑摩書房, S. 76 訳 p. 132.
- 82) Platon "Theaitetos" 156 b.
- 83) Held, 前掲書 (1980), S. 142.
- 84) Husserl, E. 1950 "Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge" Martinus Nijhoff. 船橋弘訳, デカルト的省察, 細谷恒夫編「世界の名著51ブレンターノ・フッサール」1970, 中央公論社, 所収. S. 111 訳 p. 261 および S. 141 訳 p. 299.
- 85) Held, K. 1972 Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie, "Perspektiven transzendental-phenomenologischer Forschung" Martinus Nijhoff, 所収. S. 14.
- 86) Husserl, 前掲書 (1950), S. 141 訳 p. 299.
- 87) a.a. O., S. 113 訳 p. 263 および前掲拙著 p. 60 以下と p. 70 参照。
- 88) Held, 前掲書 (1980), S. 130.
- 89) Platon "Theaitetos" 154 b.
- 90) Heraklitos, Fr. B 51, 前掲書, S. 134.
- 91) Heraklitos, Fr. B 57, 前掲書, S. 156 以下および Held, 前掲書 (1980), S. 118.
- 92) Held, a.a.O., S. 118.
- 93) Heraklitos, Fr. B 67, 前掲書, S. 139.
- 94) a.a.O., Fr. B 88, 前掲書, S. 139.
- 95) このことの我々にとっての身近な例として、例えば、ノドの乾きという不快な現出状態の同時存在が、ビールが「おいしく」現出するための条件であるということがあげられる。また、不美人の同時的現前がなければ、我々は美人を美人として知覚することができないであろう。しかも美人の現出はそれ自体、経験者にとっての他のより以上の美人の共現前によって不美人として現出したりする。この時我我は、ある美人の現出において、想起や論理的推論により、不美人との比較を行なっているわけではない。だが多くの場合、我々がヘラクリトスのこの見解を受け入れにくいのは、我々自身がすでにプラトンの同一性の考え方に強く規定されているからであろう。
- 96) この点に関しては、さらに前掲拙著第III部第8章第2節を参照。
- 97) Held, K. 1966 "Lebendige Gegenwart" Martinus Nijhoff. S. 94 以下および前掲拙著 p. 266 以下参照。
- 98) Held, 前掲書 (1981), S. 192 訳 p. 8.
- 99) a.a.O., S. 204 訳 p. 19.

- 100) a.a.O., S. 205 訳 p. 20.
101) a.a.O., S. 208 訳 p. 23.
102) a.a.O., S. 214 訳 p. 27.
103) a.a.O., S. 214 訳 p. 28.
104) a.a.O., S. 207 訳 p. 22.
105) a.a.O., S. 216 訳 p. 30.
106) Platon "Politeia" 583 b 以下参照。
107) a.a.O., 604 d 以下参照。
108) Nietzsche, F. 1872 "Die Geburt der Tragödie" 参照。
109) Heidegger, M. 1953 "Einführung in die Metaphysik"
Max Niemeyer. 川原栄峰訳「形而上学入門」1960, 理想社, S. 81 訳 p. 136.
110) 確かにシェーラー (Scheler) の研究のように気分それ自体を対象とする研究はあったが、しかしそこにおいては、気分の開示性による真理それ自体が問われていたわけではない。シェーラー, M. 青木茂他訳「同情の本質と諸形式」1977, 白水社, 参照。
111) Held, 前掲書 (1980), S. 143.
112) Held, 前掲書 (1981), S. 215 訳 p. 29.