

身体的思考

——その教育学的考察——

野田 義一

現代のあまりにも激しい知識中心主義的な教育のあり方を抜本的に改革する手掛かりを「なんととしてでも」見出したいというのが終始変わらぬ私の基本的姿勢である。そこで昨年度はこうした姿勢の下に児童生徒における思惟の成立を論じたのであるが、私の意図に反して、それは「広くて浅い」全くの「総論的」なものとなってしまった。そこで私は、——いはばこの総論の「各論」として——本年度は改めて幼児期の子供の思考の仕方を「感性的」として捕らえ、これを「身体的思考」というテーマの下につつこんで考察してゆくことにしたい。そしてその展開として、次年度以降で「悟性」(少年期)及び「理性」(青年期)について考察してゆくことにしたいと思う。

[I] 本稿の基本概念としての「人間」の概念について

[I-a] 伝統的な人間観の根底的動揺と新しい人間観

現代はまことに激しい世界的規模における大転換の時代である。これまでの西欧中心の世界が今や多極化された世界という全く新しい姿にまで転換しつつある世界史的な激動の時代である。人は子供から大人への転換の時代としての青春を狂乱怒涛 Sturm und Drang の時代とよぶ。しかし現代はまことにこの青春にまさるとも決してそれに劣らない狂乱怒涛の時代でなくてはならない。そしてここに、こうした地

軸の変動ともいふべき世界史の大転換に伴って、一切の価値観も亦激しく変動しつつある。V・D・ベルグもその『現象学の発見』の中で、「自然科学や数学だけではなく、精神を含む一連の変化が一度に起こるといふことはパラダイムが変化するに等しい*⁽¹⁾」と言っているが、——政治的、経済的、社会的な世界においてだけではなく、学問の世界においても亦、——この地軸の変動ともいふべきパラダイムの変化に伴って、一連の変化が激しく起こりつつある。例えば自然科学の世界で、アインシュタインの相対性理論によってこれまで絶対的なものとして前提されてきたニュウトンの絶対時間、絶対空間という神話が根底からくつがえされたように、精神科学の世界においても、ロゴスの所産である真理はもはや絶対的で不変的なものであることはできなくなった。(従って教育の世界においても、知識をア・プリオリで絶対的なものとしても前提し、こうした前提の上に立って、それを子供たちに強制的に注入してゆこうとする知識中心的な教育は今や完全にその成立基礎を失ったのである。)例えばJ・デューイの「仮説—帰納法*⁽²⁾」は、(もともと彼は別の書ではこれを「仮説—演繹法*⁽³⁾」とも呼んでいて、その用語の使用上混乱しているのではあるが)、真理を絶対的なものともア・プリオリなものとも認めない。彼では真理は相対的でア・ポストエリオリなものにしかすぎないのである。何故なら、たとえそれが一つの経験を処理するのにいかに有効であったとしても、それが次の経

験に関しても通用するという保障はいささかもない。つまりそれは「この経験」によってその真理性を証明された「保障された命題 warranted assertion」にしかすぎないからである。そこで一つの経験から得られたこの経験の意味(教訓、又は一般に「真理」とよばれるもの)は次の経験に対して、「前の経験に鑑みて、この経験に対してもおそらく有効にあるであろう」という予想、(つまり「仮設」として適用され、改めてその妥当性が吟味されなければならないのである。こうしてデューイにおいては、絶対的でア・プリオリな真理などというものは一切存在しない。つまり不断に成長してゆく力動的な運動としての生命は、その連続的な成長の過程におけるその都度毎の生命活動(彼の所謂「経験」)において、(仮設→検証→保証された命題)→(仮設→検証……)というような無限な運動を通じて、次第に成長してゆくのであり、彼においては絶対的で恒常的な真理などというものは一切存在しないのである。(もつとも私はこうしたデューイの真理論に全面的に賛同するものではない。何故なら彼の真理論に関する上述の紹介からも既に推測されるように、彼の基本概念であるこの「経験」という概念は「たんなる個々人の経験」としか解釈できないような狭い性格のものだからである^{※(4)}。《もつともこれは彼が人間を「社会的存在」として、——いわば暗々裡に、——前提するだけであって、この点を殆ど全く自己の論の前面に出そうとはしていないところから起こった結果なのである^{※(5)}が。》これに対して私は、彼とはその方向が全く反対に、人間を先ず社会的存在としてとらえ、ここから改めて個々人の生活、又は経験の方向に進んでゆく。しかし私はここではデューイと私の立場との基本的な相違点を述べることだけにとどめて論を先に進めてゆくことにしたい。)

〔補説：このように彼にとっては真理とは決して絶対的なものでもア・プリオリなものでもない。それは過去の経験から得られた教訓としての「保証された命題」にしかすぎず、人間生命の連続的成長という運動に対して手段、又は道具として奉仕すべきものにしかすぎないものである。たしかに一般的にはプラグマティズム

とは「現実の生活に役立つものが真理」という真理観の上に立つものであると考えられやすい。しかし彼はその『論理学—探究の理論』において、こうした卑俗的な考え方と自己の仮設—帰納法(仮設演繹法)とを画然と区別して、次のように言っている。「プラグマティズムという言葉はこの本には出てこないであろう。…この言葉をめぐってあまりに多くの誤解や、それほど役に立たない論争が起っているので、この言葉を使用しない方がよいと思われたからである。しかし『プラグマティック』というこの言葉が正しく解釈され、それが命題の妥当性をテストするような結果の機能と解釈されるならば、これから述べる本論は完全にプラグマティックである。^{※(6)}」

そこで私は上述のV・D・ベルグの所謂「パラダイムの変化」に伴う各方面での変化について、これを木田氏の次の言葉でまとめてゆくことにしたい。「今世紀の初頭ポアンカレー、デュエム、ル・ロワといった一群の人たちによって科学的認識の価値が問題にされ、科学の理論体系もその概念もすべて主観的な性格のものであり、それらは『真でもなければ偽でもなく』、経験を整理するのに『便利な』道具にすぎない、といった科学の相対主義的实用主義的な見方が提唱された。^{※(7)}」

ところで近代西欧に特有な homo faber 人間観、(つまり他の動物に較べて自分の劣悪な肉体的条件を思惟という人間に特有な作用によってカバーし、この思惟の所産である文明の利器によって自分の生命をかちとってゆく「道具人」としての人間観)に対してM・シェーラーが痛烈な批判を展開している。という点については既に論述済みである^{※(8)}。しかし私は次の点だけは改めてここにこれをハッキリと確認しておくことにしたい。たしかに「考える葦」としての人間はそのコギトという思惟の作用によって文明の利器を生みだし、この利器によって自然との戦いにおいて次々と勝利を重ねていった。そして人間は今や宇宙の王者、万物の霊長として誇り高く自然の上に君臨している。こうした点では、人間の歴史とは正に自然との戦いにおける勝利の記録集であり、宇宙の王者の座にま

でのし上がってゆく人間の歩みについての栄光の物語である。しかし人間が自然を征服していけばゆくほど、自然に向けられた刃は自分自身に一層深々とつきささり、自分の生命を衰弱させてゆく。何故なら人間は自分が荒廃させてゆく自然の中に生きる自然の一員だからである。してみると人間という存在は自分で自分の生命をいためつけ苦しめ、ついには人類の絶滅という死にまで追いやってゆくことに限りなく熱狂するマゾヒストという精神病患者であり、人間の歴史とはこの「死に至る病」の悪化の過程についての暗い物語りであるということになる。そして学校教育は人類の絶滅という墓場へ向かっての歴史の歩みを一層促進するために設けられた最も効果的な施設であるということになる。

ところでこうした絶望的に暗い人間観を根底的に支えるものは勿論「我思う」というコギトの思想である。そしてそれは「我」という孤立的で自立的なものが、そのコギトという対象把握的な作用によって自然に対する、という主客対立の二元論の上に立つものである。してみると刻下の急務は正にこうしたエゴの思想と、その対象を氷のような冷たい目で眺め、ここに、これを支配する法則を把握してゆこうとするコギトの作用の超克にあるのではなくてはならない。そしてこのエゴとそのコギトの作用を改めて自己の生命の中に正しく位置づけ直し、これに温かい生命のヌクミをよみがえらせてゆくような新しい人間観の確立でなくてはならない。してみると私の狙いは(勿論教育学という一定の立場から、従って児童生徒の教育を中心として、ではあるが、)こうした homo faber 的な人間観を根底的に転換させてゆくような全く新しい人間観を提出してゆくことにあるのではなくてはならない。

そこで私は上述のエゴ及びそのコギトの概念に真向から対立するものとしての「人間」という概念をここに提出してゆくことにしたい。そしてそれは「人の間」、又はジンカンとも読めるものであり、人と人、及び人と自然との間であってこれら両者を媒介して相互に出会わせてゆく媒介作用なのである。(そして私はこの

「出会い」の「会い」を更に「愛」と読み進めてゆく。)たしかに常識的には我々は夫々自立的に存在する「個々人」である。そして我々にとっては、この世の中で一番かわいいものはこの自分自身である。しかしそのくせ我々はしきりに愛を求め、人から見放されて孤独になることをひどく恐れるものである。そもそも「俺が死んでも泣いて(鳴いて)くれるのは山の鳥だけ」、こうした感覚に我々はどれだけ耐えられるだろうか。これは我々が、自分は決してたんなる個人という孤独な存在ではない、自分は「人間」という社会的な存在である、ということを経験的に暗々裡に知っているからである。そもそも我々は「人間」という言葉が既にそれを暗示的に示しているように、人と人、及び人と自然との間であって(inter + esse = interest)これら両者を媒介して相互に出会わせてゆく「愛=会い」の作用によって互いに結ばれあった相互関係的な存在なのである。そして自分がこうした存在であることを我々は既に意識以前の、直覚的に充分知っているのである。こうして——(「我をも汝をも越えた超個人的なもの」という意味において)個々人に対しては「絶対的でア・プリーナなもの」であるところの——この「人間」という媒介作用によって媒介された「出会いの場」という一定の地平(つまり我と汝との「出会いの場」としての人間関係、又は社会関係)が既にここにあればこそ、初めて我々は「ソコにある汝」に対して「ココにある我」という自立的で主体的なものとして存在することができるのである。

こうして私のこの「人間」という概念は、その内部構造において我と汝(又は我と自然)とをその両極として持ち、これら両極を媒介して相互に出会わせてゆく超個人的な媒介作用という「機能」なのであり、それは決して具体的で現実的なものとしての「実体」などではないのである。要するにそれは「愛」という媒介の作用なのである。H・ホールも「フッセル後期哲学の根本特徴」という副題を伴うその著の中で、「生とは超越論的な(先験的な)自我極と対象極とを伴った……超越論的(先験的)生である……。(この)超越論的生とはこの両極間を揺れ動

いて両者を同時に(自己の中に)包み込む(ものである)。……」*⁽⁹⁾と言っているが、この言葉は上述の私の立場と全く同じ立場に立つものでなくてはならない。(もっともこのホールと同様に、私も亦現象学の立場に立つものであってみれば、こうしたことは全く当然なことではあるが。)

成程我々は一面では「この世の中で一番かわいいものは自分自身」と思うような自己中心的で自己愛的な存在である。しかしその舌の根もかわかぬうちに我々は「愛なしには生きられない」とワメク者でもある。特に若者においては愛こそ彼等の「生命の中の生命」life of lives なのではないか。そしてこの愛のためなら彼等は自分の生命さえ喜んで犠牲にしてゆくのではないか。こうして我々の内には愛を求める衝動が存在し、それが我々を貫いて働き、我々を愛(会い)に向かって不断に駆りたてているのである。こうした点でフロイトの立場はまことに興味深い。彼においては、周知のように、意識という明るい原理に対して無意識、及び前意識という暗い原理が対置されている。ところが彼はこの無意識という暗い世界の生命エネルギーをE Sという第三人称論単数の名で呼んでいる。そしてこのE Sとよばれるところの、(従って我と汝、我と自然という二元的な対立を超えたものであるところの)このエネルギーが、リビドーという性的エネルギーとして、我々を異性との出会いに向かって強烈に駆りたててゆくのである。

こうして私は——西欧近世に特有なエゴ及びコギトという発想に対して、——我々は本来「人間」という絶対的でア・プリオリな媒介の作用によって媒介され、既に運命的に相互に出会わされている社会的存在である、という発想の上に立つ。つまり私にとっては、我々は既に運命的に一定の人間関係の中にある社会的存在なのであり、世界——内——存在なのである。そしてこの故にこそ、つまり我々は既に運命的にこの出会いの場という一定の地平の上に、私はココ、君はソコというように夫々位置づけられて存在しているものであればこそ、我々は初めて汝に対する「この我」という自立的で独立

的な存在であることができるのである。そしてこうした地平の上に「我に対する汝」というものが存在すればこそ、我々はこの汝との対抗意識において、益々激しい自己主張にまで駆りたてられてゆくのである。そもそも自分に対抗する汝というものが存在してもいないような状態において、一体どうして我々の自己主張、又は対抗意識などというようなものが成立しえようか。

こうして——エゴのコギトという論理主義的、又は合理主義的な立場ではなくて、——一種の生命主義の立場に立つ私においては、その基本概念である「人間」という概念は人と人、及び人と自然との間にある第三者的なものであり、これら両者を自己の内部構造の両極として内蔵する一全体としての生命のことなのである。再言すれば、それはこれら両極を媒介して相互に出会わせ、そしてこの両極の相互的出会いという現実の相互作用を通じて自己の生命を展開してゆこうとする水々しい躍動的な運動そのものなのである。こうして私のこの「人間」という概念は「一元的であると共に二元的」なものであり、「二元的であると共に一元的」なものである。(私は「一元が先か、二元が先か」を論ずるのは根本的に「問題の立て方が間違っている」と考える。)従ってそれは——人と人、及び人と自然というその内部構造を媒介する媒介の作用として、——決してたんなる個人的なものなどではなくて、——実は「間主観的」なものではなくてはならないのである。

【注】

- 1 ヴァン・デン・ベルグ、現象学の発見、立教大学早坂研究室、勁草書房、1988、P.181
- 2 J.Dewey, Problems of Men, Philosophical Library, 1946, P.261
- 3 J.Dewey, Logic, the Theory of Inquiry, Henry Co., 1938, Chap21
- 4 野田義一、教育学的認識論、御茶の水書房、1978、P.164参照
- 5 例えば彼は「人間は社会的存在である。探求は社会的に条件づけられ、社会的な結果を待つ活動である」、Logic, P.19、更に又「我々は他者の立場に立って……共同作業の参加者、又は成員として、全員に

共通の立場から眺め、探求しなければならない」と言っている。Logic,P.46

6 J.Dewey,Logic,Preface,iii~IV

7 木田元, 現代哲学, NHK市民大学叢書0. 昭46,P.21

8 野田義一, 上掲書, P.9-12参照(M.Scheler, Mensch u Geschichte,Philosophische Weltanschauung)

9 H.ホール, 生活世界と歴史——フッサール後期哲学の根本特徴, 阿部未来訳, 行路社, 1983,P.57

[I-b] 「人間」の概念の理論的基礎づけ

ところで私のこうした「人間」という発想は戦後の我が国を風靡したアメリカ一辺倒の風潮の中でのデューイ及びG・H・ミードの研究から得られたものである。たしかに認識の成立にとって経験というものはその基礎をなす最も大切なものでなくてはなるまい。しかしいくら良い経験を経験したとしても、「経験しっぱなし」では問題にならない。昔から「転んでもタダでは起きぬ」というが、一度でも経験したら、それをいま一度その外から冷めた眼で反省的に眺め、そこから次の経験に適用すべき教訓を導き出し、これをハッキリと意識においてつかみとることが大切である。さもなくばデューイの所謂「生命の連続的成長」などということも決して成立することはできないであろう。

しかしこのことは「何かを経験する自分に対して、もう一人別の自分がここにある」ということ、つまり「この自分が何かを経験する時、この自分をその外から冷静に眺めるもう一人別の自分がここにある」ということでなくてはならない。そしてこの「客観的な眼において眺めるもう一人べつの自分」とは、——「これを経験する自分」を超えたものとして、——当然それは社会的自己という超個人的な自己でなくてはならない。

しかし昭和三十年代初頭に得られたこうした着想を当時の私はたんに直覚的につかむことができただけであって、これを十分に根拠づけることはできなかった。しかしたんに直覚的につかまれただけのこの「人間」という概念を、それに何の根拠づけを施すこともなしに、いきなり自己の基本的概念として前提し、こうした前

提の上に立って自己の論を展開してゆく、ということは決して学的な態度ではありえない。そして私がフッサールの現象学に出会ったのはこうした暗い私のモガキの中においてであった。

ところで彼の基本的目標は「諸科学を根底的に基礎づける第一哲学としての現象学の確立」*⁽¹⁾にある。ここに彼の立場は必然的に、デカルトのコギトという懐疑の精神をうけつぐと共に、更にそれを徹底化したものとなってゆくことになる。例えばデカルトは「一切の存在はこれを疑うことができる。しかし、これを疑うコギトが存在する、ということだけは絶対に疑いえない」と考えた。しかしフッサールにとってはこれは不徹底なものにしかすぎなかった。何故なら、「一切を疑うこのコギト」そのもの、及びこのコギトを担う主体にはまだ何の疑いもかけられてはいず、従ってそれには何の根拠づけも施されてはいないからである。そこで彼はこうしたデカルトの懐疑の精神を更に徹底化して、「一切を疑うこのコギトの存在を更に疑う」——つまりたんに外的世界を疑うだけではなく、——これを疑うコギト及びこのコギトの担い手である主体自身の存在をもコギトする、(コギトを更にコギトする)という徹底的な懐疑の立場に立った。

しかし一切を疑うというこのコギトの作用は「このコギトを更にコギトする、そして更にこれをコギトする……」というような無限な懐疑の遡行という不毛な運動に陥りやすい*⁽²⁾。だがこの時、もし我々がこうした二元論の立場が必然的にたどりつく「無限な懐疑の遡行」という絶対的な壁の前に徹底的な苦悩に陥ってゆく時、突如として我々はこれまでとは全く異なった新しい世界に開眼してゆくことができるのではあるまいか。フッサールも既に、1913年の『イデー』第一巻において、次のように言っている。「反省するコギトが私の経験に向かう時、私はそれが存在することは原理的に否定できないところの絶対的な自己自身を把握し、又それが存在しないということは原理的に不可能であるという洞察(Einsicht)を獲得する。(傍点筆者)*⁽³⁾」

たしかに彼はデカルト的なコギトの道(彼の

所謂「第一の道」)の上に立って、その存在だけは絶対に疑いえないところの「絶対に確実なもの」を追求した。しかしこうした懐疑の作用が絶対的な壁につき当たった時、彼の立場は突如として一転する。そして(コギトという対象把握的な作用を超えたものであるところの)「洞察」という直覚的な立場に180度の転換を行ってゆくのである。上の引用文にひき続いて彼は次のように言っている。「私、即ち思惟する私の体験の流れ Erlebnisstrom は、……私がこの流れる生命をその現実的な現在において眺め、そしてそれを純粹にそれ自身として把握し、ここに私自身をこの生命の純粹主観として把握してゆく時、私は率直に、そして必然的に、『我あり』『この私の生命は存在する』『この私は生きている』即ちコギトと言う。^{※(3)}(この引用文の最後に出てくるコギトとは勿論「所謂コギト」という対象把握的なコギトのことではない。彼はその後期の『デカルト的考察』の中で、デカルトにおいても、それは知情意一体としての人間生命のことである、ハッキリと言っている。^{※(4)})

フッサール現象学の研究が本稿の目的ではない以上、私はできるだけ簡単にこの問題を処理して先に論を進めてゆくことにしたい。しかしこの問題は本稿にとって最も大切なものであるので、念のため私は尚若干の引用文を利用してゆくことにしたいと思う。上述のように彼は一切の存在を疑うデカルト的コギトを超えて、「このコギトをも更にコギトにしてゆく」という徹底的な懐疑の立場に立った。しかしこうした徹底的な懐疑の果てに、彼は『イデーン、第一巻』において、既にその存在だけは原理的に絶対に否定しえない眞の自己自身を——エゴを超えコギトをも超えたものとしての——「生命の流れ」Lebensstromとしてつかんでいるのである。例えば彼は同書で「信が、実際的な信が ein wirklicher Glaube が働いている。『我々がそれを知る』以前に我々は既に信じている。適意や不適意、願望や決意が、我々がその『中』に『生きる』以前に、自我が判断的、適意的、願望的、意欲的に『働く』以前に、(この実際的な信が)既に生き生きと働いている^{※(5)}」と。

(こうした「コギト」から「信」へのフッサールの180度の転換に関して、M・ポンテイも「我々の考えではフッサールの独創性は志向性の彼方にある。その独創性は志向性の下により深い志向性——それを人々は実存とよんでいるが——があると考えたこと、そしてそれを発見したことにある^{※(6)}」と言っている。)

もっともこの「エゴを超え、コギトを超えた」洞察 Einsicht によってつかまれた「生命の流れ」としての彼の純粹自我は決して独我論的なものとしての自我ではない。それは自己自身の中に自我をも他我をも含む一全体としてのものであり、間主観的なものなのである。例えば彼は『イデーン』第一巻において——勿論素朴で不完全な形においてではあるが、——既に次のように言っている。「私が自然的な人間存在を本質固有の自我と生命とに還元してゆく時、私はそれを(私だけではなくて一筆者註)私に対して存在する他の人にも行うことができ、ここに多くの純粹自我を獲得する。……實際的に分離している経験世界が、実際の経験相互の関係によって、唯一の間主観的世界……となる可能性が存在する^{※(7)}」と。こうして彼の純粹自我は実はその中に自我と他我を含んでいるのである。

【注】

- 1 E.Husserl,「現象学はその本質において『第一哲学』たらんとするものであり、遂行すべき理性批判全部に手段を与えんとするものである。」Husserliana. Bd(4). S.151
- 2 ヴァン・デン・ベルグ, 前掲書, P.24参照
- 3 E.Husserl, Husserliana. BdIII. S.106
- 4 E.Husserl,「周知のように、コギトはデカルトによって『我思惟す、我想起す、我想像す、感情す、欲求す、意志す』、及び無数の流れゆく特殊な形態となって現れるこれらに類似した自我経験をすべて包括するような広い意味に解されていた。」Husserliana, BdIII, S.75
- 5 E.Husserl, ibid, S.281
- 6 M.Ponty, Phenomenology of Perception, Loutledge & Kegan Paul, 2073, P.121, Foot-note.
- 7 E.Husserl, a.a.O, S.113-114
フッサールとは違って、教育学の立場に立ち、

こうした立場から本稿のテーマである身体的思考という問題について論述してゆこうとしている私にとっては、——勿論予定の紙数の関係もあるが、——これ以上フッサールの現象学にこだわってゆく余裕はいささかもない。ただここでは彼がその徹底的な懐疑の果てに一転して、「それを疑うことは原理的に不可能な」絶対的なものとして、「生命の流れ」としての純粹自我が存在するという「洞察」に180度の転換をしたということ、及びこの「生命の流れ」としての純粹自我がその中に自我と他我とを含む間主観的なものである、ということを確認するだけで満足して論を先に進めてゆくことにしたい。

[I-C] [人間] の概念について

前述のように私の基本概念である [人間] という概念は、人と人、及び人と自然との間にあり、これら両者を媒介して相互に出会わせる「会い」(つまり愛) の作用なのである。従って我々は既に運命的にこの「人間」という絶対的でア・プリアリーな媒介作用によって媒介されて相互に出会う「出会いの場」としての一定の地平の上に、「ぼくはココ、君はソコ」というように、夫々の場所に位置づけられて相互関係的に存在する「世界—内—存在」なのである。従って我々は決して相互に関係なく自分自身として存在する孤立的な個人などではなくて、実は運命的に相互に依存しあって生きている共存在 Mit- Sein としての社会的存在なのである。

ところが我々は容易には自分がこうした存在であることに気づかない。いや「気づかない」のではなくて、「気づこうとしない」。何故なら弱肉強食という厳しい原理が支配する激しい生存闘争に明け暮れる現実生活の中では、「人を押しのけてでも俺が」という強烈な自己主張、又はエゴイズムなしには我々は自分の生命を保ってゆくことは殆ど不可能である。従ってこうしたエゴという立場に眞向から対立するような「人間」とか「愛」とかという甘くやさしい社会的な原理は、これを意識以前の世界(つまり無意識、又は前意識の世界)に追いやり、これをワザと意図的に意識しないようにせざるを

えないからである。こうして我々は利害打算という俗的な立場の上にだけ立って人生に対し世界に対してゆく。しかしこうした俗念で曇らされた目で人生を見、世界を見てゆくからこそ、人生も世界も、そしてその中にいる我々自身も、その眞の姿においては決して我々には見ることでできないものとなってゆくのである。一体どうして俗念という——いわば——色眼鏡をかけた目で見て人生の実相や世界の眞姿を正しく、あるがままにとらえてゆく、などということができようか。(カントにおいても外界の触発を感性がその時空間のカテゴリーでうけとめてゆく時、この感性の時空間カテゴリーという色目鏡を通じて見られた外界は既に我々の色目鏡によって歪められたものでしかありえず、ここにカントでは外界は物自体となり、我々には永遠に把握不可知的なものとなってゆくのではないか。)

勿論我々は自分が決してたんなる個人的存在ではなくて、「人間」という絶対的でア・プリアリーな媒介作用によって媒介されて相互的に出会っている相互関係的な社会的存在であるということ意識以前の知っており、既にこれを十分に了解している。げんに我々は「俺が、俺が」という強烈な自己主張の叫びをあげているくせに、人から嫌われ仲間外れにされることをいかに恐れ、又自分に対する世評をいかに気にするものであることか。たしかに所謂我執というものの亡者である我々にとっては容易にはこの我執という鉄鎖から自己を切りはなすことはできない。しかしもし一度我々がこうした我執の念から開放され、そして利害打算をめぐる一切の俗念を克服し、何ものにもとらわれない清冽で純粋な瞳を通じて人生や世界に対してゆく時には、俗念で曇らされた目では絶対に見ることのできなかつた物自体としての人生や世界が初めてその本来の姿において我々の前にその姿を現してくるのである。しかしこのことは我々にとってまことに至難なことである。何故ならそれは我々の人格の大転換によってのみ初めて可能なことだからである。そしてフッサール現象学のエポケーとは、——彼においては、たしかにそれは真に究極的なものをつかむための手

段なのではあるが、——実は我々の我執から我々を開放する「脱自」又は「脱我」のためのテクニックでもなくてはならないのである。例えば彼は「現象学の立場のすべてと、それに属するエポケーは、真先に、そして本質的に、完全な人格の大転換をよび起こすべきである。そしてこの人格の大転換は直ちに宗教的関心にも比せられるようなものであるが……*0)とこのエポケーの作用について述べている。

たしかに「脱自」とか「脱我」ということを口で言うことは誰にでもできるやさしいことである。しかしそれは上掲のフッサールの言葉が示すように、我々の人格の大転換を呼び起こすようなものであり、宗教的回心にも比せられるようなものなのである。我が国にも古来「修行」という言葉があり、人間形成にとって欠かせない大切なものとされてきたのであるが、フッサールの所謂エポケーの性格は——たしかにそれは諸科学を根底的に基礎づける第一哲学としての現象学の樹立という学的な問題に直接関係するものであるが、——上述のように、実は我々の人格形成という実践的なものに直接関係する「修行」という我が国に伝統的な思想と極めて近い性格を持つものでもなくてはならないのである。

こうした点はともかくとして、我執の亡者である我々にとって、一切の俗念をすてさり、全くの純粋な自己自身（つまり本来的自我）にまで脱自し脱我してゆくということは至難中の至難なワザである。ここに我々は世俗的な個人的立場と、そして又愛という「人間」的な立場と、これら二つの立場の間を浮動して、容易にはこれを統一してゆくことができず、ここに人生の諸々の悲喜劇が展開されてゆく、ということになってゆく。

ところで先日、私の家に同居する孫（小4、男）が夕食の席で突然私に問いかけた。「おぢいちゃんは死んだらどうなるの。」どうも彼のボール遊びや将棋の相手である私がいなくなり、遊び相手がなくなることが小4の彼には心配になってきたらしい。「大丈夫だよ。人間は死ぬと埋められて土になってしまう。でもいろんな草がその土の栄養分をすって大きくなり、

そして美しい花を咲かせてゆく。おぢいちゃんは草の葉や美しい花になるんだよ。でもその草の葉を青虫がバリバリ食べて自分の身体にしてしまう。するとこの青虫を狙っている小鳥たちがとびかかっていって、これを食べて自分の身体にかえてしまう。すると又人間がこの小鳥をつかまえて食べて自分の身体にしてしまう。こうして人間の生命はグルグルとまわって、『これでオシマイ』なんてことはないんだよ。おぢいちゃんは草になったり、虫になったり、鳥になったりして、いつもお前のマワりにいるんだよ。そしていつでもお前の遊び相手になってやれるんだよ。」

小4のガキはこれで一応安心したようである。しかし我々の生命というものは運命的に自然と不可分的につながっているのであり、自然から切りはなされてそれ自身として存在しているようなものなどでは決してない。いはば我々は自然の生命という大地（つまり地平）の上に、「ソコ」にある他者に対して「私はココ」というように特定の位置に位置づけられた「自然の生命の一つの現れ」又は「結晶体」なのである。そして自分がそのようなものであるということをも我々は意識以前の知っており、既にこれを十分に了解しているのである。げんに大人の我々は——自然科学の立場からは全くバカバカしい言葉にしかすぎないであろうが、——自分を平気で「自然の子」と呼び、又自然を「母なる大地」とさえよんでいるではないか。こうして日常生活をコギトという冷厳な思惟の原理によって生きぬいてゆく我々成人の中にさえ、人間の生命と自然の生命との連続観の上に立つアニミズムという全くの幼的な世界が厳然と存在しているのである。

ところで意識に対して無意識という暗い不気味な原理を対立させたフロイトは、この無意識が持つ強力なエネルギーの世界をESという第三人称単数の名で呼んだことは前述の通りである。しかも彼はその『モーセと一神教』において、このESの具体的で現実的な現れとしてのリビドーの概念によって神の概念を解明しようとさえしているではないか。しかも彼の同僚であり彼の後継者であるユングはこの無意識の概

念を、——個人的無意識という概念と共に、——集合的無意識の概念にまで展開し、(例えば彼の錬金術への強い関心にみられるように、)次第に神秘主義的な傾向を強めていっているのではないか。してみると人と人、及び人と自然と媒介して相互に出会わせる媒介の作用としての(私の所謂)「人間」という概念は、——個々人を自己の内部構造の夫々の極として自己の中を含む根源的なものとして——あえて大胆に極言的に言えば、神という概念に「一応ながら」対応するものと言えるのではなからうか。

[II] 身体としての自我

(a) 根源的生命に対する個人的生命の意味

しかしこうした「神」という概念は、(余人はいざ知らず、)少なくとも私にとってはあまりにも重すぎる概念である。そこで私はここで、人と人、及び人と自然を媒介して相互に出会わせる「会い=愛」としての「人間」というこの概念をたんに「根源的生命」又は「根源的自我」と呼ぶことにとどめて、論を進めてゆくことにしたい。

たしかに常識的には我々はそれ自身として孤立的に存在する自主的で自立的な個々人である。しかし我々は、上述のように、実は「人間」という超個人的な根源的生命の内部構造の一極にしかすぎないものであり、この根源的生命によって媒介されて相互に出会わされている相互関係的な存在である。換言すれば我々は間主観的なものとして、社会的な存在なのである。もっともこのことは我々が一面では——この根源的生命によって(運命的に)出会わされているものであるという点において、——自律性を欠いた「受動的」なものである、ということでもある。

勿論有限な存在としての我々は、一面ではこうした「受動的」な存在でもなくてはなるまい。(事実我々は、精神分析の世界が主張するように、我々の奥深い暗い世界から突如として我々を襲い、我々を狂人にまで化してゆくリビドーの嵐の前には殆ど何の抵抗する力を持ちえないのではないか。又歴史の流れや巨大な社会の動きの前には我々は全くの無力な存在にしかすぎ

ず、これらのものによって浮草のように流されてゆく弱い受身的な存在にしかすぎないのではないか、例えばT.ハーデイの作品において、「より良く生きよう」とする努力にも拘らず、Immanent Will という暗い力によって操り人形のように操られ、結局は悲劇的な結末に到りついてゆくテストやジュードにおれるように。)

しかしそれにも拘らず、他面では我々は自我としての誇りに生きる自立的で自主的な「能動的」な存在でもなくてはならない。たしかに我々は一面では根源的生命の内部構造の一極にしかすぎず、この根源的生命によって媒介されて相互的な出会いにまで駆りたてられる「他律的」で「受動的」な存在にしかすぎないであろう。しかしこのことは、これを裏返して言えば、この根源的生命そのものがその一極としての我々を通じて働き、我々を相互的な出会いにまで駆りたてている、ということである。してみるとこの水々しい躍動的な根源的生命は——我々の中を流れる超個人的で永遠な流れとして——、残りなく総て我々の中に内蔵されているということになる。そしてここに我々個々人の生命は、内容的には、この根源的生命と全く同じものであり、従って我々の生命は「能動的」なものとして、自律的な自我でもなくてはならない、ということになってゆく。こうして我々の生命は、——ライブニッツの言葉を借りて言えば、——モナドでなくてはならない、あるいはM.シェーラーの言葉を借りて言えば、(大宇宙 Makrokosmos に対して)小宇宙 Mikrokosmos でなくてはならないのである。

「しかし monad はあくまで monad であって Urmonad の内部構造のたんなる一極にしかすぎないのではないか。してみるとそれは Urmonad によって媒介されて相互的な出会いにまで駆りたてられる非自主的で『受動的』なものにすぎないのではないか。では一体どのようにしてこの『受動的』なものであるはずの我々の生命は自我という自主的で主体的な『能動的』なものでもありうるのか。」こうした反論が私に直ちにハネ返ってくることであろう。しかし根源的生命は、前述のように、本来絶対的な媒介の作用という機能そのものなのではないか。そし

て「媒介」と言えば、その作用は当然それが媒介すべき両極が既にそこにあることを暗々裡に前提し予想しているはずである。そもそも、もしそこにそれが媒介すべき両極が存在していなかったならば、超個人的な存在としてのこの根源的生命の媒介作用も一体どうして媒介作用として存在しえようか。してみると根源的生命は必然的にそれが媒介すべき両極としての個々人の生命に依存しているのではなくてはならないのである。

こうして個人的生命は（たしかに一面では根源的生命の内部構造の一極として）、その中に組みこまれた要素的なものにしかすぎないかもしれない。しかし他面ではそれは、（それを通じて働くことによってのみ根源的生命が現実の世界に自己自身を実現できるものとして、）根源的生命がそれを必然的に前提し、又それに全面的に依存しなければならないものなのである。してみると、こうした意味においては、我々は、他面では、根源的生命に対して独立的に存在し、自主的に行動する「能動的」なものでもなくてはならないのである。

こうした点でカントが我々人間の心 Seele の根本能力である超越的（先験的）構想力の受動的側面を「感性」とよび、その能動的側面を「悟性」とよんでいることは私には大変意味深い。

（彼は次のように言っている。「我々はすべての認識の根底にア・プリオリーに存在する純粹構想力を人間の心 Seele の根本能力として持っている。そして我々はこの構想力によって、一方では直観の多様と、他方では純粹統覚の必然的統一の条件とを結合する。二つの反対の極、即ち感性と悟性とはこの先験的機能によって必然的に関連しあう^{※2}と。こうして彼では感性も悟性も人間の心の根本的機能の受動と能動という作用の仕方の相違に応じてつけられた夫々の名前にしかすぎず、実は本来同じものなのである。そして本論においても、上述のように、「人間」という絶対媒介の作用（つまり根源的生命の媒介作用）によって媒介されて相互に出会う我々個々人の生命は、一面においてはこの媒介作用によって相互的出会いにまで駆りたえられる非主体的で「受動的」なものである。

（こうした点ではたしかに我々は、カントの上掲の引用文にあるように、「受動的」な存在として、「感性的」な存在でなくてはならない。）しかし他面では我々は、——絶対媒介の作用がそれを前提し、又それに依存してのみ初めて自己自身を現実の世界の中に実現しうるものである、という点において、——その母胎である根源的生命から独立的に存在するところの自立的で自主的な存在であり、その生命は「能動的」な「悟性的」なものでもなくてはならないのである。

ところで上述のように、カントでは、感性と悟性は人間の心の根本機能としての超越的（先験的）構想力の受動と能動の両側面につけられた夫々の名前であった。してみると、丁度一枚のカードが裏と表の両面から成るように、人間の心の機能の両面である感性と悟性は本来同じ人間生命の両側面として、既に運命的に相互に依存しあって存在しているものでなくてはならない。こうした意味においては、例えば感性は、悟性の助力と共働なしには、決して感性としての機能を果たすことができず、従って感性の中には既に悟性的機能が入りこんでいるはずである。《げんにカントでは外界の触発に対して感性はその時空間のカテゴリーでこれをうけとめてゆく、というように、外界からの「動」に対して「反動」をもってこれに応じているではないか。》そしてここに外界はこの時空間のカテゴリーという（いはば）フィルターによって濾過された「修正された自然」としてのみ我々にうけとられてゆくことになり、ここに物自体という難問が生まれてくるのである。こうして人間生命の受動的側面としての感性の中にもすでに能動的な作用が存在しているのである。そしてこうした点は人間生命の能動的側面としての悟性についても亦全く同様なはずである。悟性も亦、感性の場合と全く同様に、この感性によって支えられ裏うちされているのであり、従って感性と共働することなしには決して悟性としての機能を果たすことはできない。（しかしこの点については改めて次稿で、詳細に考察することにして、本稿はこれとどめることにしたい。）

してみると、（肉体と厳密に区別して）、我々の生命は既に思考力という一定の能力を持っているはずである、と我々は結論せざるをえない。勿論こうした結論は常識的な考え方にとっては全くの痴人のタワゴトにしかすぎないものであろう。しかし上述のように、そもそも（カント

的に言えば)、感性も悟性も人間の心の受動と能動との両側面につけられた夫々の名前にしかすぎず、実はこれら両者は本来同じものなのではないか。してみるとまだ親に全面的に依存することによってしか生きられない幼児たちの全く「受動的」な生命活動(つまり「感性」)の中にも、(次の時代である)少年期の子供たちに特有な「悟性」という「機能的」な作用がヒソカに存在し、感性と共働的に活動しているはずである。(もっともまだ幼い彼等であってみれば、その生命の活動も亦全く素朴で未熟なものにしかすぎず、従ってその受動的側面と能動的側面としての感性と悟性はいずれもマダ全く萌芽的な作用としての活動にしかすぎないのであるが。)

たしかに根源的生命によって媒介された出会いの作用の一極として留まり、いはばこの相互的出会いという一全体としての生命活動の中に安らかに憩い、この相互作用の流れと共に流れる彼等幼児たちの生命の中には、他極に対する特定の極としての自我はまだ全くの萌芽的な状態においてしか存在しえない。従ってその作用の一側面である能動的な悟性(つまりコギトの能力)も亦当然萌芽的にあってしか存在しえない。しかしそれにも拘らず彼等の生命は——勿論まだ全くの素朴な状態においてではあるが、——厳然と思考力、弁別力(分別力)を既に持っているはずである。例えば乳児でさえ、「八ヶ月の人みしり」で、見知らぬ人を見ると泣きだすではないか。

そこで今度はこの生命の担い手としての「身体」というものについて次に若干の考察を行ってゆくことにしたい。

[II-b] 身体について

ところで我々は屢々この「身体」を「肉体」と混同し、これら両者を同じものと錯覚しやすい。しかし身体と肉体とは全く違った別のものでなくてはならない。そこで私は先ず「肉体」というものについて考えてみることにしたい。

さて我々の肉体は、——説明の便宜上あえて大胆に言えば——無数の細胞から成りたつ細胞の集合体である。しかしこれらの細胞は(特に

若者の生命においては)激しい新陳代謝によってたえず更新されつつある。その結果、今ここにある我々の肉体はしばらく後には今とは全く異なった別の新しい細胞によって構成されたものとなってゆく。こうして「今ここにある」私の肉体は、——それを構成する細胞という(いはば)部品が全部別の部品によってとってかわられることによって、——全く別の肉体になってゆくのである。ところがそれにも拘らず我々は依然としてこれを「前と同じの私の肉体」という。これは一体どういうことなのであろうか。

何度も繰り返すように我々は根源的生命の媒介作用の一極として存在しているのである。そしてこの根源的生命は一方ではこの我を通じて働き、この我を他者との出会いにまで駆りたててゆくと共に、他方では他者を通じて働き、他者を我との出会いにまで駆りたててゆく。こうして我々個々人の個人的生命は自己自身の暗い深層の世界から自己に迫り、この自己を相互的出会いにまで駆りたててゆく「内から」の力と、外界から自己に迫り、この自己と出会おうとする「外から」の力とが相互に出会う出会いの「場」なのである。(しかしこの場合、この「内から」の力は、——それが我を通じて働く「内から」の力であるが故に、——我々はとにかくそれを「自分の生命」、又は「自分個人の心」という個人的なものと錯覚してゆく。そしてここに「内から」の力を担うものとしての主観と「外から」の力を担うものとしての客観《外的世界》が二元的に対立してゆくのである。)

こうして根源的生命の絶対的な媒介作用は、一方では「内から」の力として、他方では「外から」の力として、この自我極において相互に出会ってゆく。こうして我々の「身体」はこの両力がそこで相互に出会う「出会いの場」とあり、これら両者を自己において出会わせる「出合わせの機能」なのである。従ってそれは(「内から」の力と「外から」の力の出会いの「場」という広いものとして、)内界と外界とを自己の中に含む一全体なのであり、ズバリ言えばそれはモナドでなくてはならないのである。してみるとそれは皮膚を境として画然と外界から区別された「肉体」という現実的な恒常

的な「実体」などというようなものでは決してないのである。

ところでこの「内から」の力と「外から」の力とがこの「我」という特定の場において相互に出会う時、——丁度我々の目には見えないプラスの電流とマイナスの電流とが一点において接触する時、それが鋭い閃光という「我々に知覚可能な現実的なもの」となってゆくように、——これら二つの力の出会いの場は——たんなる「出会い」という作用が「一つの場」という具体的で現実的な姿になって現れたものとして、——「身体」という知覚可能なものとなってゆく。従ってこの身体という生命機能は「内から」と「外から」の両力を媒介して相互に出会わず機能として、——例えば外界の酸素をとり入れると共に、炭酸ガス等々の老廃物を排出する呼吸作用として、又は栄養を取り入れて新たな細胞をつくり出すと共に、古い細胞を老廃物と共に排泄する栄養活動として、——我々の所謂「肉体」という生理学的なものを不断に再構成してゆくのである。「一ヶ月前の私の肉体も今の私の肉体も同じ肉体」という錯覚が生まれるのも正にこのためである。つまり内界と外界とを媒介し相互に出会わせる「生命活動としての身体」という一貫した作用が我々の「肉体」を不断に再構成してゆくからこそ、そしてこの故にこそ、ここに再構成された我々の「肉体」は「以前の肉体と同じ私の肉体」である、と我々には錯覚されてゆくのである。

してみると「肉体」とは絶対的な媒介作用としての「身体」、つまり「生命活動としての身体」からその媒介作用という生命機能を観念的にとりさり、ここに残された「媒介作用という生命機能を失ったたんなる物的なもの」、つまり「実体にまで転落した身体」のことでなくてはならない。これに対して身体というものはあくまで根源的生命が我という特定の中心を通じて働き、ここに、「内から」の力と「外から」の力との出会いの場という知覚可能な現実的なものとして、自己を現実の世界の中に具体化したものでなくてはならないのである。こうして我々の身体は、「具体化され現実化された根源的生命そのもの」として、心身一体的なもので

なくてはならないのである。

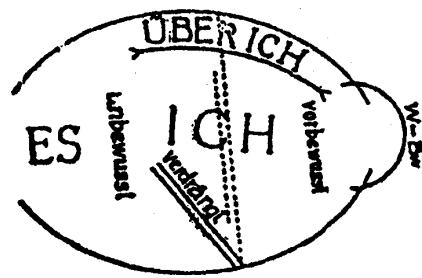
【注】

- 1 E.Husserl, Husserliana. Bd VI, Martinus Nijhoff, S.140
- 2 I.Kant, Kdrv, A124

【Ⅲ】 身体的思考

(Ⅲ-a) 人間生命の発達段階における幼年期の感性

確かに常識的には我々は皮膚を境として画然と外界から区別された個人という個別的な存在である。しかし繰り返し繰り返し言うように、我々は絶対媒介の作用としての根源的生命の内部構造の一極をなすものである。そしてこの生命が自分の内奥の深く暗い世界から自分に迫り、自分を相互的な出会いにまで駆りたててゆく「内から」の力と、この同じ生命が他者を通じて働き、他者を自分との出会いにまで駆りたててゆく「外から」の力とが相互に出会う出会いの「場」という広く深いものなのである。こうした点で私にはフロイトが自我 ego を意識と無意識の間においているということとはまことに興味深い。(図1参照) 何故なら私においては、上述



の「内から」の力は「我」という特定の中心を通じて働き、この我を相互的な出会い(会い=愛)

(図1) に向かって駆

りたてる根源的生命の絶対的な媒介の作用である。そして我々の内奥深い暗い世界から我々に迫り、我々をこの出会い(愛)へ向かって駆りたてるこの会い(愛)の衝動は、——我々の意識を超えコギトを超えたものとして、——意識以前のなもの、つまり「無意識」とよばれるべきものである。これに対して根源的生命によって媒介され、自分との出会いにまで駆りたてられる他者の自分への「外から」の働きを受けとめる知覚の作用は「意識」とよばれるべきものでなくてはならないからである。(無論フロイ

トの性愛としてのリビドーの概念に対して、私の愛は「人間」という絶対媒介の作用として、もっと広く、もっと深いものでなくてはならないのであるが)

こうして私においては、「自我」、又は心身一体としての「身体」は、フロイトにおけるように、外界からの自己への作用に対する「意識」と内界からの作用である「無意識」との中間にあり、これら両者を相互に媒介して出会わせる（「実体」ではなくて）「機能」という動的な作用なのである。勿論この自我（「身体」としての自我）の媒介的作用は、我々の生命の成長段階に応じて、夫々異なった作用となって現れてくる。例えば、まだ全面的に親に依存してしか生きられない幼児においては、彼等の生命活動は必然的に「受動的」な生き方とならざるをえず、その思考も当然「感性的」なものとならざるをえなくなっていく。そして gang age と呼ばれる少年期に入り、彼等が友達との徒党生活に積極的に参加して「能動的」に生き始めてゆく時には、その思考も必然的に「悟性的」なものとなってゆく。更に自我確立の時代としての青年期に入る時、その思考も「理性的」なものとなってゆく。しかし感性、悟性、理性とその作用の性格がどんなに違ったものになろうとも、これらのものは本来同一な人間生命が、その発達段階の夫々の相互関係に応じて、夫々異なったものとして現われたものであり、本来同一なものでなくてはならないのである。しかしこうした段階的な発達において、その第一段階が、それに続く段階の基礎として、最も大切なものであるということは言うまでもないことであろう。そこで私は感性という人間生命の受動的側面を生きる幼児期の子供の思考を次にとりあげてゆくことにしたい。

（Ⅲ－b）時間空間的作用としての生命

何度も繰り返す言葉ではあるが、Urmonadとしての根源的生命は人と人、及び人と自然とを媒介して相互に出会わせてゆく絶対的でア・プリオリな媒介作用である。しかしこのことは、この根源的生命はこれらのものを媒介して相互に出会わせる出会いの「場」として、既に

空間的なものである、ということでもある。言い方をかえれば、それは「自己という場、又は地平」の上に、人と人、及び人と自然とをココとソコというように位置づけ、これら両者をヘダテルと共にツナグ空間的作用である、ということである。

しかし我々の生命活動は同時に時間的作用でもなくてはならない。何故なら、そもそも活動というものは過去→現在→未来という力動的な運動であるからである。そもそも現在の活動は過去を土台とし、まだ現実化されていない未来へ向かっての運動なのではないか。もっともこのようなことは言ワズモガナの当然なことであろう。たしかに躍動的な人間生命はその運動を支える大地としての空間と、その運動の方向を示す時間との一全体でなくてはなるまい。しかしここで私が言いたいのは、—— Urmonadとしての根源的生命の内部構造の一極として、—— Monadである我々個々人の生命も亦、当然こうした時間と空間の一全体でなくてはならない、ということである。何故なら、前述のように、我々の身体（又は身体としての生命）は根源的生命 Urmonadの「内から」の力と「外から」の力がそこで相互に出会う出会いの場（又は地平）である。してみると我々の身体はこの Urmonadとしての根源的生命が、この「我々の身体」という現実的なものにおいて、その絶対的な媒介作用を残りになく展開してゆく場なのであり、従って内容的には我々の身体は根源的生命と全く同じものである。だからそれは monad とよばれるべきものでなくてはならないのである。

こうして我々の身体というものは本来全くの無中心的な根源的生命が、この我という特定の中心を持つところの具体的で現実的なものとして、その姿を現した根源的生命の化身なのである。してみると我々の生命は、——根源的生命がそうであるように、——時空間の一全体としての生命でなくてはならないのである。（こうした点でカントが感性のカテゴリーを時間と空間としたことはまことに意味深い。）まだ親に全面的に依存してしか生きられない幼児たち、従ってまだ全くの「受動的」な生き方しかでき

ない幼児たちには、「内から」と「外から」の両力を媒介する自我という能動的な作用はまだ殆んど存在していない。ここに Urmonad としての根源的生命の絶対媒介の作用は、——コギトという自我の能動的な分析的作用によっていささかも邪魔されることもなしに、——「一応」理想的に、この monad としての幼児たちの生命において、「内から」と「外から」の両力を調和的に出会わせてゆくことができる。(そしてここに彼等の生命は最も神に近い「この世ならぬ美しいもの」として人々に賛美されるようなものとなってゆく。)

これが「感性」である。しかし残りの紙数が少なくなりつつある現在、私はここで論を強引に先に進めてゆくことにしたい。ところでエゴのコギトという分析的で論理的な作用によって邪魔されることなく、「内から」と「外から」の両力が理想的なまでに調和的に出会わされている彼等幼児たちの生命活動においては、当然「内界」と「外界」、又は自己と他者とは渾然とした一体的なものとならざるをえなくなつてゆく。そしてここに自他未分としての彼等の animism という混同的な心性が生まれてくることになる。例えばある女の子(小3、いかにもクラスの学級委員らしい風貌の子)はアニミズムに関する私の慣例的な質問の後で、念のために私が更に、「ほら、お空を雲さんが流れてゆくね。『オーイ、雲さん、どこへ行くの』と大きな声で叫んだら、雲さんにはその声が聞こえるだろうか」と質問した時、それまで煙突や川の流れ等々に対して「生きてなんかいないよ。ただの物やよ」と答えていたこの子が突然動揺しだした。「サー。生きてるようにも思えるし……、死んでいるようにも思えるし……。私わからないわ。」

勿論児童心理専門の研究者ではない私であってみれば、この子に対する質問の仕方に大きな問題があったのかもしれない。又この子の答えをこのように解釈すること自体に問題があるのかもしれない。しかし私が言いたいことは、俗塵にまみれて「俺が、俺が」と激しく自己主張に明け暮れる我々成人の胸の中にも、一皮むけば、こうしたアドケナイ幼見的な感覚が厳然と

存在するのではないか、ということである。たしかに我々の日常生活を支配するのはエゴの原理であり、コギトという論理的で合理的な作用である。しかしこうした我々の意識の作用の裏側には——紙の表は裏を持ち、明るい光は必ず暗い影を伴っているように、——コギトという分析的で論理的な作用を超えた「意識以前のな世界」があり、意識の作用は実は常にこれによって支えられているのではないか、ということである。

前述のように、カントにおいては感性と悟性は人間の心 Seele の根本的機能としての超越的(先験的)構想力という同一なものの受動と能動の両側面につけられた夫々の名前にしかすぎなかった。してみると我々成人においても、我々が世間との戦いに疲れはててフト気弱になり、人生に対して受身的な姿勢に陥った時、感性の時代としての幼児期、あのアドケナイ無心な遊びの時代が、ひたすらに懐かしいものとして、我々の胸によみがえってくるのは全く自然なことなのではないのか。

これは光と影、紙の表と裏との関係が逆転し、これまでかくされていた裏が今や表の世界に現れてきた、ということである。しかしこの感性、(つまり人間生命の受動的側面)は、——たしかにそれは悟性というコギトの作用に目を奪われがちな我々にとって、とかく「忘れられた世界」となりやすいものではあるが、——実は「原初的な姿における悟性」であり、「第一段階としての悟性」そのものでなくてはならないのである。そして、毛虫が蛹となり、やがて美しい蝶として大空にとびたつてゆくように、この第一段階としての幼児期の感性の時代をできるだけ充実したものとして生きてゆくことこそ、悟性と言う明るい明日の訪れのためには絶対に欠かすことのできない極めて大切なことなのである。こうした意味で私は——尚依然として若干のタメライを抱きつつも、——上述の論旨を尚一層補強するために、次にカントの前批判期の、しかも匿名で出版された『視霊者の夢』*⁽¹⁾について若干ふれておくことにしたい。たしかに彼の批判哲学にのみ目を奪われがちな我々にとっては全く意外なことではあるが、1776に著者名

なしに出版されたこの小著の第二部において、彼は友人であり彼の受講者でもある一士官から聞いたある視霊者の超能力についての話を数頁にわたって比較的詳細に述べている。

勿論彼はいかにも批判哲学者らしく、「次の話はそれを証明することが極めて困難な一般的風説以外の何の証明も持っていない」^{※(2)}と断っている。ところで、(その第一話はともかくとして、) その第二話はスウェーデンの宮廷つきのオランダ公使の未亡人が亡夫の未支払金を催促された時、この視霊者は、彼が全く知らないはずなのに、この家の戸棚の中に設けられた隠された引き出しに支払いの領収書がある、ということを経験者に告げたのである。そしてその第三話は、この視霊者がある日、驚きの仕草と共に、遠く離れたストックホルムで丁度今大火が起こったということを人々に告げた。しかもその数時間後、彼がこの火災がおさまったこと、及びその罹災地の広さについて人々に語ったのである。ところがこの火災の報告が彼の話を聞いた人々のいるゴールデンプルグに入ったのはそれから二日後であり、しかもその報告はこの視霊者の話と「完全に一致していた、」^{※(3)}というのである。

勿論カントはこれらの話を全面的に信頼するものとして語っているわけでは決してない。しかし彼はこれを全く信頼しえないものと頭から否定しているわけでもない。彼は「いくらかの真理らしい見せかけで語られる多くのことについて、理由もなく何も信じないのも、又一般の風評が言うことについて吟味もせず全部を信ずるのも、愚かな先入観である…」^{※(4)}と、いかにも批判哲学者らしい慎重な態度でこの視霊者の話に対してしている。しかし彼がこの不思議な話に少なからぬ関心をよせていたということは特にこの書の第二部において、ハッキリと読みとれるところである。そしてこうした霊界への関心こそ、(木場氏も言われるように、)「カントの形而上学に対する関心の促進に……一つの契機を提起」^{※(5)}していったのである、と私にも思われるのである。

勿論私もこうした話をマトモに受け入れるつもりはいささかもない。(「彼もアル中でこの頃

は頭が少々…」とか「年だからそろそろボケが……」などとニヤリとされるのは真平ゴメンである。) ただ人間生命の「受動的」な側面としての「感性」、つまり(大人の中にも存在するが、)特に幼児たちに特徴的なこの「感性」の時間空間カテゴリーについて、これを視霊者の話で補強したいだけなのである。前述のように我々の生命は「内から」の力と「外から」の力とが相互に出会う出会いの「場」である。再言すれば我々は(絶対媒介の作用が我々の内奥から我々に迫り、我々を他者に向かって駆りたてる)「内から」の力と、(それが他者を通じて働き、他者を我々に向かって駆りたてる)「外から」の力とが出会う出会いの「場」という「空間」、又は地平なのである。しかもこれら二つの力の出会いは決してたんなる出会いではなくて、未来へ向かっての成長としての出会いとして、「時間」でもなくてはならない。こうして我々の生命は本来「時空間」としての運動であり、時間と空間の渾然とした一全体なのである。

してみると我々がこの人間生命の受動的側面である「感性」的生命を生きる時には、空間的には「内界と外界」、「我と他者」という二元的な対立はここには存在しない、ということになる。(この点は時間についても同様で、過去と現在と未来は一体的でなくてはならない。そしてこの故にこそ我々は過去のことを現在において想起し、又未来に起こることを予想し空想することができるのである)。そしてここに幼児たちは、(そして成人の我々も意識以前のな世界に生きる時には、)時空間の一全体としての自己の生命において、「我は汝であり、汝は我である」という自他未分的で一体的な生命を生きてゆくことになる。してみると、——(上述の視霊者のように)他人の家の戸棚の隠し引き出しに領収書があることを知ったり、あるいは遠くはなれた都市の火災を知ったりする、などという超能力的な行為はトモカクとして、——それが我々の直接生きる「生活の場」という小さな世界である限り、——(常識的にはこの自分と全く関係のないものであるところの)他者の心を——勿論意識以前の直覚的な把握の仕方においてではあるが、——正しく把握しマザ

マザとそれを「肌で感じとって」ゆくことは充分に可能なことであると私には思われるのである。

例えば、たとえいくら相手の人がその心を陰して表面的には明るい態度で我々に接していても、我々は相手の態度の奥に隠された深い悲しみや苦しみを、意識以前の、直覚的に理解し「肌で敏感に感じとって」ゆくことができるのではあるまいか。たしかに我々がコギトという能動的な悟性の立場に立つ限り、「我は我」であって、我は決して汝ではありえない。しかしそれにも拘らず、その裏側にある受動的な生命としての自我（つまり感性）においては、「我は汝であり、汝は我である」というように、我と他者とは必然的に一体的な関係にあるのではなくてはならない。してみると我々が他者の心の襲のユラメキを自分自身の心のユラメキとして自分の肌でマザマザと感じとってゆくことができる、ということも自然なことではなくてはならない。げんに自分の愛する人が手に傷を負い、その手から鮮血がほとばしり出るのを見た時には、自分の手は何の傷もうけていないにも拘らず、我々は自分の手に強烈な痛みを感じてゆくのではないか。確かに常識的には我々の皮膚と他者の皮膚との間には何のつながりもない全く別のものである。しかしそれにも拘らず、我々の皮膚と他者の皮膚とはシッカリとつながって相互に連続した一体的なものなのである。

【注】

- 1 I.Kant, *Träume eines Geistessehers*, A87(Werkausgabe Bd II, Suhrkamp Verlag, 1982, S.967)
- 2 I.Kant, *ibid*, A87(Werkausgabe Bd II, Suhrkamp Verlag, 2093, S.967)
- 3 I.Kant, *ibid*, A88(Werkausgabe Bd II, S.968)
- 4 I.Kant, *ibid*, A5(Werkausgabe Bd II, S.924)
- 5 木場猛夫, *カント道徳思想形成——前批判期——の研究*, 風摩書房, 昭62, P.242

〔IV〕 幼児たちの思考の特質

さて上述のように、我々の身体は——常識的な考え方とは全く違って、——実は主観と客観、

内界と外界とを媒介して相互に出会わせる媒介作用であると共に、これら両者が相互に出会う出会いの場でもある。こうして我々の身体（又は「身体としての自我」）は——monadとして、——主観と客観、内界と外界とを自己の内部構造の両極として持つ媒介の作用であると共に、これら両者が相互に出会う出会いの場なのである。従って我々の身体はたんなる個々人を超えた広い社会的なものであり、間主観的なものでなくてはならないのである。

してみるとこの「身体としての自我」によって媒介されたこれら両者の出会い（又は出会いの場）である我々の「生活」又は「経験」は、——この「身体としての自我」により、その自己実現という目的において出会わされた相互的な出会いの作用、又は場として、——既に一定の意味を持つものでなくてはならない。してみるとこの身体としての自我によって媒介された主観と客観、内界と外界の出会いは、決してデタラメで無法則的な混沌としたものであるわけではない。そもそもこの出会いは身体としての自我が自己自身の姿を現実の中に具体化しようとする自己実現の運動によるのではないか。従ってそれは「この自我の自己実現、又は自己自覚のため」、という一定の意味、（又は目的）に支えられた相互的な出会いでなくてはならないのである。

こうした点でN. チョムスキーの「変型生成文法」の発想は私にはまことに興味深い。周知のように彼は言語の獲得に関して表層構造と深層構造とを区別している。たしかに表層構造の世界においては、子供たちは常に外界からの諸々の言語的刺激の嵐に露されてる。ところが彼等は驚くべきスピードでこうした諸々の言語を自分のものとして修得してゆく。これは一体どのようにして可能なのであろうか。彼はこうした疑問に対して、子供たちの深層の世界には、外界からの無数の言語刺激を一定の法則において受けとめてゆく文法の能力がある、そして、このア・プリオリな文法の能力によってこそ、彼等は外界からの言語刺激を一定の法則において受けとめ、ここにこれを「法則によって単純化されたもの」として学習してゆく、幼児

たちの言語修得の驚くべきスピードの秘密は正にここにある、と彼は主張する。

勿論英文法の研究に対しては門外漢である私には彼の「変型生成文法」に対して論評する資格も意志も全くない。しかし上述のような彼の基本的発想は本論の立場にとって極めて興味深いものである。私においても、自我によって媒介された主観と客観、「内から」と「外から」の出会いを決してデタラメで無規則的なものなどであるはずはない。そもそも生命活動というものは本来「自己自身の自覚、又は自己実現」という一定の意味を持つものである。しかしまだ親に全面的に依存しなければ生きてゆくことのできない幼児たちには、外界に対して能動的に働きかけてゆく悟性、(つまりコギト)の担い手としての自我は(原理的には)まだ存在していない。ここに彼等の経験は、——この経験を改めてその外から眺め、この経験の意味(つまり教訓)を意識においてハッキリつかんでゆく自我という能動的な作用がまだ存在していないために、——必然的に相互的關係を欠いたバラバラなものとならざるをえなくなってゆく。

たしかに認識の成立にとって経験は絶対に欠くことのできない大切なものである。しかし「経験しっぱなし」では生命の成長などというものは絶対にありえない。「転んでもタダでは起きぬ」というが、一度でも経験したらそれをできるだけ深く反省し、そこから経験の意味(つまり教訓)をハッキリと自分の意識においてとらえ、そしてその教訓を次の経験に適用してゆくことが何よりも大切なことである。(そもそも夫々の経験は総て皆、その内部構造の両極としての主観と客観、又は「内から」の力と「外から」の力とを媒介して相互に出会わせ、ここにこの相互作用を通じて自己自身の本来の姿を現実の世界の中に実現してゆこうとする自我、又は自我生命の目的的な媒介作用によるものではないか。してみると自我のこうした目的において成立した一つの経験の意味は、「この自我という全く同じもの」の媒介作用による他の経験にも通用する普遍的で客観的なものでもなくてはならない。そしてこの故にこそ、一つの経験からえられたこの経験の意味(教訓)は次々と新しい経験に適用され、ここにデューイの所謂「経験の再構成」による「生命の連続的成長」も初めて可能なものとなることのできるの

ある。)

しかし彼等幼児たちの感性としての受動的な生活には正にこの「自己の経験をその外に立って冷静に眺め」、ここにこの経験の意味という普遍的なものをつかむ能動的な「自我」というものが欠けている。たしかに彼等の幼い生命においても、このmonadとしての身体的自我の生命は、その内部においては自己の内部構造の両極である主観と客観とを媒介して相互に出会わせる媒介的作用を行っている。しかしこうした能動的作用としての自我の成立以前の彼等の幼い受動的な生命においては、彼等の自我は、それによって媒介される主客と共に、完全にこの生命の中に埋没し、この生命と一体的であり、その外に一步もふみだしてはいないのである。こうしてそれはこの生命、又は経験をその外から第三者的な冷静な目で反省的に眺めるところの悟性という能動的な自我とは全く違った異質的なものなのである。

この結果、彼等はその都度毎の経験の中に陶酔的に生き、その都度毎の遊びの中に全生命をあげて没入的に生きてゆく。虫を追いかけて走りまわったり、ザリガニを捕まえようと泥んこになったり、こうした一つ一つの生活、又は経験の中に彼等の生命は完全に没入して、その外には一步もふみだしてはいないのである。こうして彼等の生活、経験はたんに「それ自身としてキッチリと完結した夫々の生活、経験」として、相互に何の關係も持たないバラバラな孤立的なものとなってゆく。

このことは幼児たちには記憶力も推理力も、更には論理的思考力も一応無縁である、ということである。そもそも記憶力とは前にあったことを今も憶えていて、前にあったことと今あることを相互に出会わせ結びつけて構造化してゆく、という綜合化の作用なのではないか。換言すれば、それは「前の経験からえられた教訓を今に生かす」ということではないのか。そして推理力とは、こうした基礎の上に立って、「こうしたらそれは次にどうなるだろう」と現在と未来とを相互に結びつけ、これを一全体にまで綜合し統一していく予想、又は予測の作用なのではないのか。しかし幼い彼等の生命には

こうした時間のカテゴリーの能力はまだ充分に育ってはいないのである。

これは私の知人の話である。彼の家に同居している幼稚園児のお孫さんは園の行事の遠足を楽しみにしていた。「おぢいちゃん、遠足は何日?」「明日、一つ寝ると遠足だよ。」嬉しそうなお孫さんの顔。さて翌日の朝。「おぢいちゃん、遠足は何日?」「今日だよ」、「フーン。すると今日は明日で、明日は今日なんやね。」

この話を報告どおりにうけとって言わせてもらえば、この子は「昨日の次は今日」、(そして今日の次は明日)というように、一定の時間の流れの上に夫々のものを順番に並べてゆくことはまだ充分にはできない。この子にはまだ客観的な時間カテゴリーというものは充分には成立していないのである。このように幼い彼等は、どんなに夢中になって一つの遊びの中に溺れこんで遊んでいようとも、別の遊びが彼の興味や関心をひきつけてゆく時には、忽ち次の遊びに熱中して、前の遊びのことをすっかり忘れてしまう。こうして彼等はその都度毎の遊びという瞬間の中に埋没し、その中に陶酔的に生きてゆくのである。例えば彼等はつい先ほどまでは仲よく遊んでいたのに忽ち喧嘩をおっ始めてツカミアイとなり、精一杯の泣き声をあげる、ところがアッという間に忽ち仲直りして、笑顔で再び相手と遊び始める。要するに彼等の生命、経験はその都度毎に完結した独立的なものであって、他の生活や経験とは一切関係なく、それ自体として存在する完結的で独立的な、——こうした点から敢えて言えば「閉鎖的」な——ものなのである。

彼等幼児の記憶力、推理力(又は空想力)の弱さの原因もここにある。しかしこのことは同時に彼等の論理的思考力の未熟さの原因でもなくてはならない。何故なら一定の客観的な時間カテゴリーの上に夫々の経験を順を追ってキチンと並べてゆく、ということは、例えば、「Aが原因となってBという結果が生まれる」という因果関係のことでもなくてはならないからである。

もっとも人は「論者は幼児たちには時空間カテゴリーは存在しないと言う。しかしカントは

感性のカテゴリーとして時空間をあげているのではないか。してみると人間生命の受動的側面としての感性の生活を生きる彼等幼児たちの生命の中にも既に時空間カテゴリーの作用は存在しているはずではないか。」と私に反論してくることであろう。たしかにその通りである。そもそも人間の生命というものは、それが人間生命の受動的側面としての感性であろうと、その能動的側面としての悟性であろうとを問わず、同じ人間生命として絶対媒介の作用でなくてはならない。してみると幼児たちの生命の中にも既に時空間カテゴリーが働いているのでなくてはならない。

しかしここでもう一度確認しておきたいことは、たしかに彼等の受動的な生き方の中にも媒介作用としての自我は存在する。そしてそれは外界からの触発としての「外から」の力と、自己の内界、つまり「内から」の力とを相互に媒介して出会わせてゆく。しかし悟性という能動的な自我の成立以前の彼等では、その自我はその都度毎の生活、又は経験の中に埋没し、これと一体的にしか作用することができない。ここに彼等の生命の能動的な媒介作用はその都度毎の生活、経験という「狭い枠の中で」外界の触発を「今、ここに」としてこれを受けとめてゆくだけということになってゆく。従ってこの「今」も「ここ」も、——その都度毎の彼等の生活や経験という「一定の枠の中」における「今」であり「ここ」であって、それは決して普遍的で客観的な時間空間における「今」でも「ここ」でもないのである。再言すればそれは——万人に妥当する客観的な時間空間ではなくて、——「その都度毎の生活や経験」の中においてのみ生きうる主観的な時空間なのである。

[V] 感性の教育——現代教育改革への手掛かりとして——

上述のように、人間生命の受動的側面である感性の世界は主客の対立以前の世界であり、エゴとかコギトとかの能動的な悟性の成立以前の、(いはば)「原初としての人間生命の世界」である。そして幼児たちは没入的、陶酔的にこ

の生命の意味を生きてゆくのである。勿論この場合、この生命の意味は、——意識がこれを対象的に把握してゆくのではなくて、——彼等の幼い生命がこれを自分の生命として生きてゆくことによって、「肌で感得され体得される」というような意識以前の、直覚的な仕方において、把握され了解されてゆくのである。

ところで我が国では古来、——「頭でワカル」ではなくて、——「腹に入る」「腑におちる」「のみこむ」「身体で憶える」等々という身体を通じての理解の仕方が重視されてきた。しかしこうした身体を通じての「全生命的理解」、つまり「体得」の仕方は正に上記の感性の作用によるのではなくてはならない。そしてこうして「身につけられた」生命、(又は経験)の意味(つまり教訓)は、——「三つ子の魂百まで」とか、「雀百まで踊り忘れず」とかの諺も示すように、——我々の身体そのものにまで「化肉化」されたものであって、後になって我々がいかに意識的にそれに対して働きかけ、いくらそれを修正しようとする努力しようとも、いささかもそれに影響されるようなことはありえないのである、丁度フロイト理論において、意識の明るい光も無意識という暗い世界にその光を送りこみ、これに影響を与えてゆくことは不可能なことであるように。

ここに幼児期の体験の重要さがある。人間の人格の基礎はこの幼児期の感性的な生活において構成されるのである。しかし年齢の増加と共に彼等の人間関係も複雑なものとなり、ここに彼等の生命活動のあり方も次第に受動的なものから能動的なものに変化し、やがて少年期の悟性にまで成長してゆく。しかし心身一体としての人間生命にとっては、幼児期から少年期への転身は、——受動性から能動性へ、又は感性から悟性への劇的な転身として、——少年期から青年期への激動の時代としての青春期にも比せられるような大きな変動であり、慎重に取り扱われねば大きな悔いを後に残すことになるような大切なものでなくてはならない。

こうした点で青虫から蝶への成長の過程はまことに示唆的である。たしかに青虫は成長すれば美しい蝶になる。しかしこのことは青虫の時

代は蝶になるためには絶対に通過しなければならない「蝶になるためのたんなる手段」としての段階であり、「それ自身としては全く無意味な時代」にしかすぎないのであろうか。たしかに青虫もやがて美しい蝶となってゆくであろう。しかし青虫は青虫という時代の持つ意味を十分に生きぬいてゆくことによってこそ、初めて蛹になることができる。そして蛹は蛹という時代の持つ意味を十分に生きぬいてゆくことによってのみ、初めて美しい蝶にまで脱皮してゆくことができる。このように夫々の時代は夫々の時代に特有な意味を持っている。そしてこの意味を十分に生きぬくことによってのみ、初めて次の時代の扉が自ら開かれてゆくのである。

このように、一つの時代を十分に生きぬくことが直ちに次の時代への準備を整えることでもある。夫々の時代は決して次の時代のためのたんなる「手段」などではなくて、それは同時に「目的」でもなくてはならないのである。こうして夫々の時代は既に次の時代をその中に含んでいるのであり、これと関連しているのである。つまりそれはより広い時間のカテゴリーにおいて、次の時代である未来を既に暗々裡に自己の中に内蔵しているのである。そしてこの未来との関係においてこそ、初めてそれは「現在」という特有の意味を持つことができるのでなくてはならない。

こうした点から考えると、カントの悟性の12ヶのカテゴリーは実は感性の時空間のカテゴリーが複雑な構造のものにまで変身したものであり、その中には感性のカテゴリーとしての時空間の性格が見出されるのではなからうか。

(しかしこの点に関しての論述は次稿にこれを一任して、今はこれでとどめることにしたい。)

[VI] 結 語

現代教育の革新のための手掛かりを求めるのが本論の第一の狙いであってみれば、本稿は、(細かい技術的な問題ではなくて、)これらの問題の根底にひそむ基本的原理を——上述の「人間」という観念をめぐって——論述する以上のことをすることはできない。そこで私は——カ

ントの悟性の12ヶのカテゴリーの代わりに、——感性の時空間のカテゴリーの概念を通じて、以下のように本稿の主旨を総括してゆくことにしたい。

ところで我々の思惟の作用は言葉 logos を通じて初めて成立する。しかしこの logos の動詞型は *legein*（「会話をする」）である。しかしこの「会話」において最も大切なことは、十分に相手を見てシャベルということ、つまり決して相手かまわずの「一人シャベリ」をしてはならない、ということである。再言すれば我々は相手の心を可能な限り深く考え、自分の話に対する相手の反応を前もって予想し予測し、（これは明らかに自分を相手の立場におきかえて考えるという空間カテゴリーに支えられたものであると共に、相手の反応を「前もって予想予測する」という時間カテゴリーの上に立つものである、）この立場から改めて自己自身を反省的に眺め、自分が相手に伝えたいと思う話の内容をできるだけ十分に整え、ここにこれを相手の人にも充分理解できるようなものにまで再構成して相手に話してゆかなければならない。

これは明らかにコギトという思惟の作用である。こうして相手の心を事前に「考え」、そして自分の心を反省的に考え直す、というこの社会的な作用こそ、我々の思惟という論理的で合理的な作用を成立させる唯一の「思惟の母体」でなくてはならない。しかしこのことは、我々の思惟の能力は我と他者とを媒介して相互に出会わせ、同じ心 *common sense* において結びつけてゆこうとする「会い＝愛」の作用によって初めて成立する、ということでもなくてはならない。

してみると思惟の作用、つまりエゴのコギトという——見したところでは全く冷厳な——対象把握的なコギトの作用の中には、実は自己と対象とを媒介して相互に出会わせ、これら両者を *Common sense*（共通感）という一つの生命又は生活にまで全体化してゆこうとする「会い＝愛」という温かい人間的な作用が既に働いているのである。たしかに表面的には思惟の作用は自然の法則を把握し、この法則によって自然を支配して自己の生命を一層豊かなものにまで

高めてゆこうとする人間の自己中心的で自己愛的な目的のための作用である。しかしそれにも拘らずその中にはこれら両者を媒介して相互に出会わせようとする「会い＝愛」という温かい、生命のぬくみを持った作用がその裏面で働き、これを支えているのである。こうして、外見的には全く冷厳な論理的で合理的なコギトの作用も、それを裏から支えるこの「会い＝愛」という肌のぬくもりを持った裏方サンの支えなしには決してコギトとして存在することはできないのである。

こうした点でカントがその第三批判の中で言っている次の言葉は、少なくとも私には、まことに意味深い言葉である。「たとえ純粹哲学の体系においては判断力の原理は理論哲学と実践哲学との間に特別な部門をなす必要はなく、必要に応じてこれら両者の何れにでも結びつけられるものであるにしても、……もし判断力批判がその特別な部門として扱われなかったならば、純粹理性批判……は不完全なものとなるであろう。」*⁽¹⁾（傍点筆者）

ところでこの批判力とは彼では *Gemeinsinn*（つまり英訳すれば *Common Sense*）のことである。勿論この *Gemeinsinn* は所謂「常識」*common sense* と呼ばれるものなどではなくて、「みんなに共通なセンス」という社会的な感情のことなのである。（例えば彼は「この共通感とは人が屢々 *Gemeinsinn* 《*sensus communis*》とよぶところの常識 *der gemeine Verstand* とは本質的に違う別のものである」*⁽²⁾と言っている。）ところで上述のように、彼の批判哲学においても、理論理性と実践理性には——「必要に応じて」ではあるが、——判断理性が結びつき、これと共同してゆくことができるのである。（私にはこの「必要に応じて」という彼の言葉が気にかかって仕方がない。しかしこの点についての考察は——予定紙数の関係もあって、——これを次稿にまかせて、今は論を先に進めてゆくことにしたい。）ただ一言だけ上述の点を補説することを認めてもらえば、その第一批判の中にも——もちろん不十分な姿においてではあるが、——既に「理論理性には判断理性 *Gemeinsinn* が共働的に働いている」という彼の立場

が処々に散見されるのである。例えばこの書の中にも「共同体的主観としての自我^{※(3)}」とか、「他の人々と思惟の共同態をなす能力^{※(4)}」とかの言葉が散在する。つまりカントはこの書においても既に超越的（先験的）自我を——たんなる主観としての自我ではなくて、——社会的存在として認め、こうした暗々裡の前提の上に立ってその第一批判を展開しているのである。そしてこの故にこそ、この自我の生みだした認識も——外見的にはそれがたんなる主観の生みだしたものであるにも拘らず、——万人に妥当する客観的なものでありえたのである。

こうした点から考える時、あまりにも——悪い意味での——知識注入の教育に走りすぎる現代の教育に私は心からの危機感をいだかずにはいられない。では一体どうしたら本当の知識教育は回復されることができるのであろうか。塾だ、偏差値だと人々が目のイロをかえるきびしい現実の前に、「人間」という概念を「会い＝愛」という甘い響きを持つものとしてとらえ、こうした立場から「幼年期の感性の教育こそ少年期の悟性の教育を確立してゆく基礎工事である」と主張するだけで終わってしまった本稿は虚空に向かってムナシイ叫びをあげる痴人のタワゴトにしかすぎないのであろうか。

【注】

- 1 I.Kant, Kdu, Vorrede VI
- 2 I.Kant, ibid, S.64
- 3 I.Kant, Kdrv, A350
- 4 I.Kant, ibid, A222, B270