

フリードリヒ・コーパイ (II-2)

— コーパイ教育学の可能性について (承前) —

Friedrich Copei, Sein Leben und sein Werk (Fortsetzung)

山 元 有 一

Yuichi Yamamoto

Anschließend unsere bisherige Überlegung versuchen wir hier, die Strukturgewandtschaft zwischen Phänomenologie und das, was FRIEDRICH COPEI (1902-1945) in seiner Pädagogik konzeptionierte, zu bestätigen. Sie wurde in seine grundlegenden Verhältnisse, d.h. seiner Aufforderung des praktischen Wandels in Erziehungswissenschaft gefunden. In folgenden bezeichnen wir seine Pädagogik als Pädagogik des Verstehens. In dem ersten Stufe des Verstehens wird das Wissen, das der Lernende für unstrittig halten zu glaubt und das also Vorurteile ist, durchaus erschüttert. Die Verlust der Selbstständigkeit ist die Voraussetzung des Verstehens. Sodann vollzieht der Umbildungsprozeß von melancholische Stufe aus durch epileptische, d.h. den fruchtbaren Moment, bis schizophrene. Die echte Umbildung wird nicht mit äußerer Wirkung geegben, sondern mit inneren Selbstfinden. Das Wissensinhalt erhielt also immer schon das, was neu zu wissend ist, unter tätiger Selbstständigkeit. Der Prozeß des Verstehens ist immer erschlossen und das Wissen ist durch dynamische Bewegung des Verstehens emporgepflanzt. Diese Tatsach griff COPEI so richtig. Wir können behaupten, daß seine Pädagogik deutlich der vorgehendste Anwendungsfall der Phänomenologie ist.

はじめに

本稿はコーパイと現象学との関係について探究する第三のものである。既に本稿の前半部分¹⁾において、その関係の可能性は多少とも模索されていた。本稿後半部の課題は、コーパイ教育学が現象学の応用事例となり得るのかという問いに対する答えをさらに探し求めることである。そこで、まず応用事例として現象学的人間学あるいは精神病理学的現象学についての知見を得ることで、コーパイの『教育過程における実り多き瞬間』を新たに読解する手がかりを得る(第4節)。そして、そうした読み解きの上にコーパイの著作に見て取ることのできる学びのカイロスの時間構造過程(第5節)とそこから敷衍される学びにおける「分かること」

の側面(第6節)を明らかにすることによって、コーパイ教育学の現象学的傾向をさらに確証していきたい²⁾。

【 4 】

さて、本稿第3節は現象学の理解において精神病理学的現象学の知見も取り入れていたが、これまでの根本的な観点の下で精神病理を自己の自己性の問題として、あるいは時間性的問題として取り扱っている。殊に以下に示す3つのものについては、本稿にとって実り多い考察となるので、応用現象学の事例の一つとしてもここで取り扱うことは意味のあることであろう。簡潔に触れておきたい¹⁾。

木村敏によれば、シツォフレニーにおいては

そもそも自己が確実な自己性を獲得していないところに、問題の火種がある(木村2巻, 177頁を参照)。したがって、シツォフレニーは自立が問題となる成長期後期によく出現する(例えば, Blankenburg1971, 225頁を参照)。確かにシツォフレニーは「危機的事態に対して……能動的に示す一つの応答」(木村2巻, 264頁)ではあるが、それは現在が否定され、自らの来歴や出自(過去)も妄想的に変更されるという仕方でなされる(例えば, 来歴否認妄想)。そこで根拠として未来の先取りが無理矢理、躍起になって求められることになる。それは「……さえしさえすれば」という無謀な仮定法未来的な役割実験であり、病的な自己実現である。だが、シツォフレニーの時間性は「これまで」を有することのない「これから」であり、同時に「これ」であるところの今も成立していないから、未来は全く保証されていない。したがって、未来は常に未知で未定のものとなっており、そのつど新たな「命がけの飛躍 (salto mortales)」が避けられないこととなる。ブランケンブルクの伝えるアンネ・ラウはそうした一事例である。「《見慣れないものに出会うと、いつも病気が悪くなる》のだという。つまり、過去へ向かってのつながりが切れているために、将来へ向かっての前進もはばまれることになる。アンネはどんな行為をするにも、……そのたびごとに最初から弾みをつけなくてはならない」(Blankenburg 1971, 149頁)。しかも、「今が今として成立しないところでは私も私として成り立たず、逆に言って私が私たりえないところでは今も今であることができない。そしてそのような私の不成立、今の不成立は、時間というものを——あるいはむしろ、時間ということ——根本から不可能にしている」(木村2巻, 166頁以下)。その結果として、自己があらかじめ自己自身となっ

ていないために、自他の非対称性も失われて、その自己性は他者性という性格を帯びる——この点で成長期の恋愛は、極端な自己喪失の可能性を秘めている(木村1981, 220頁; 木村3巻, 53頁を参照)。とはいえ、この他者性は具体性を欠いている。というのも、生活世界において具体的な他者性は、過去の出会いの経験を前提としてしか成立しないからである。したがってシツォフレニーの自己は誰でもない他者、つまり誰でもよい他者によって支配される。それ故、自己は筒抜けていくと同時に、他者は越境して絶えず入り込んでくる。それは例えば、本来の自分が別のところにいるという「自己替え玉妄想」という形態で現われたり、自らが空疎になることは同時に対象世界もそうなることでもあるから、使用しているものが別のものに入れ替わってしまったという「物のすりかわり妄想」となって現れたりする(木村7巻, 77頁を参照)。シツォフレニーの自己は自らの自己性を偶然にしか立てられず、主語は常に純粋に非人称にとどまり続ける(木村7巻, 113頁を参照)。木村は随所で、このようなシツォフレニーのユートピア的で革命的、単独的な未来志向を「前夜祭的 (アンテ・フェストゥムの的)」と呼んでいる。シツォフレニーにおいては、超越による自己性の成立が不十全であるため、自己の内的差異も十分に止揚されず、自己は同定化の可能性すら持たない(自己限定の失敗あるいははじけた自己決意、決断の無限の留保)。そのために、自己性を先走って求める自己の超越のみが絶えず繰り返される。その超越では「そのつど新たに」という時間性格のみが強調されている。

他方、メランコリーにおいても確実な自己性がない点では、シツォフレニーと類似している。だが、メランコリーにおいて一見あるように思われる自己は自らの自己性を成立させておらず、

「役割同一性が自己同一性の肩代わりをしている」ようなあり方をしており（木村2巻, 212頁）、自立した人格としての自己性ではなく、その自己性は他者関係においてしか意味を持っていない。その点で自己の確定性は希薄である。そこでは代償として自己の外部、例えば親の規範や家のしきたりに求められながら、いわば仮の自己を形成する。メランコリーにおいて示される几帳面さ、秩序愛、伝統指向、記念日の尊重、保守的傾向、約束事の遵守という「他人のために尽くすという自己のあり方」（木村3巻, 5頁）、他方で純粋な自己（自分自身に対する自己性）に関する事柄に対するルーズさは、世間的な役割関係に基づいた行動様式、「誰もがするように」というあり方（*das Man*）である。したがって、メランコリーにおいて、一回性や未知性といった「これから」の性格は危険因子としてことごとく排除されることとなる。過去は「これまで」という特性の強度を高めつつ現在に持ち込まれるものであり、「つねに現在完了としてしか語れない」（木村2巻, 208頁）。また、未来も「これまでのつつがない延長」（木村2巻, 207頁）であって、すべては過去に回収されている。したがって、現在完了形（*haben*）としてのみ生きるメランコリー親和的状态においては、役割は所有（*haben*）されているものであり、したがってその喪失は「……してしまった」という取り返しのつかない完了形的出来事となる（木村3巻, 54頁を参照）。それ故に、その時間構造は一見したところ現状維持的であるが、実際には過去踏襲的である。木村はそうしたメランコリーの時間性を、ルカーチにならって「祭りの後的（ポスト・フェストゥムの）」であるとしている。メランコリーにおいては、自己性が役割同一性ないしは世間性としてしかそのあり方をとっていないために、言

い換えれば自己によるのではなく共同体的にのみ媒介されているために、自己の内的差異も正常に止揚されていない、そもそも差異として成立していない（超越の失敗あるいは歪んだ超越の成就と正当化）。したがって、行為する自己は自ずからではなく、「既にあらかじめ」他者や共同体の尺度で行為する。そのために、出産、転居、転勤、家族構成の変動、退職など、役割変更や従来の枠組みの外的な——決して内的なものではない——転機などが発生した場合、疑うべくもないと確信されていた自明性が動揺し喪失した場合、これまでの万全の防衛措置にもかかわらず、いやできる限りの事前の対策が反対に災いして修復不可能な極限的な場面で「既存性を唯一の存在の根拠にしているような時間」（木村2巻, 205頁）は瓦解し、メランコリーに陥る。

さて、最後のものとして挙げられるのが、木村により「祭りのさなかの（イントラ・フェストゥムの）」であるとするエPILEPSYである。だが、これはこれまでのものとは決定的に異なる。シツォフレニーやメランコリーは「間接性の段階において発生する」（木村4巻, 16頁）ものであり、「日常性一般を構成する二つの意味方向の極限への延長として、それぞれ単一の純粋形態をもちえた」（木村2巻, 224頁）。それらはいかに常軌を逸するとしても、日常における病態である。これに対してエPILEPSYは、「日常性全体の基底面にかかわる〈底抜け〉の事態」であり、「日常性を保証する理性的認識の座としての意識の解体」（木村2巻, 225頁）である。「祭りのさなか」が意味するように、それは日常の真っ只中に姿を現す非合理的な非日常性の事態である（木村2巻, 226頁を参照）。そして、それは「心理的葛藤が次第に尖鋭化し、その頂点において負荷の急激な解除による解決

が達成されるという図式を示している」(木村4巻, 96頁). そこでの時間は純粋な現在として未来や過去との関係を完全に断っている. ところで, ここで興味深いのは文字を持たない地域の人々にイントラ・フェストゥムの傾向が強かったのに対して, 彼らが文字を知ることによってシツォフレニーが見出されるようになったということであろう(木村2巻, 251頁以下を参照). つまり, エpileプシーは対象化以前, 言語化以前と極めて親和性が高い. 文字を知った後, つまり対象化や言語化の前提である自己の自己性(超越論的な意識構造)が時間構造と共に成立した後に, 社会はシツォフレニーやメランコリーを目にするようになったと見てよい. エpileプシーにおいては, 超越による自己性の成立や自己性による自己限定と自己の内的差異化の絶えざる止揚は, 必ずしも問題にはならないし, それらが機能不全に陥っている必要もない. むしろ, 超越や限定そのものが放棄されているような事態である. したがって, 時間そのものも解消し, 行為する自己の根源的な自発性の最も強烈な直接性のみが残る(ドストエフスキーの大発作). それはいわば根源的自発性の放つ強烈な閃光である. その意味においてエpileプシーは条件さえ整えば, 述語的な場では常に作動し得る可能性を秘めている(木村4巻, 64頁を参照). また, それは対象化される以前の状況での出来事であるため, 対象との距離というものを持たない. それは対象との直接性の次元に属するものであると同時に, 認識ではなく身体として生きられる行為, 実践の次元にも属するものである.

それではここで獲得された内容をもとにして, コーパイの『教育過程における実り多き瞬間』を改めて次節の考察の的としてみたい.

【 5 】

前々稿¹⁾で認められたように, コーパイの言う「実り多き瞬間」はオンティッシュで現象的な時計の時間の中では起こらなかった. 既にこのことで「実り多き瞬間」がオントローギッシュで現象学的なものであることが察知される(木村2巻, 21頁を参照). また, それは非線的(non-linear)経過を辿っていく力動的な過程での出来事であり, 教師と子どもの共働の出来事(Synergie), つまり共同主観的な場が作り出す躍動的な瞬間である. 言い換えれば, それは日常的な教育的時間, 教育計画に則った計測可能な時間の内部に突如として現れる非日常性の瞬間と言ってよい. ところで, 日常的なものや自明なるものは通常, 思考様式や行動様式をパターン化したり規格化したりするという悪しき側面から疑問視される——「我々の同意なく我々を不当に支配している神話」(アルチュセール)として. こうした神話依存の生活は, 特にメランコリー親和性の人々にはとても心地よい「うろ」のようなものであろう. 日常は非日常性をあらかじめ合理的に徹底して排除することで, 何とか安定性を維持している——例えば, 監獄, 病院, 学校などには, それを見ることができ. しかし, コーパイに従えば, 人間形成においては日常性や自明性は必ずしも悪しきものではなかった. というのも, 非日常性は日常から完全には排除されないからである——前稿第1節で触れたコーパイの言う「残余(Rest)」が示すのがこのことである. 自明性は非自明性との両極性(Polarität)において成立する(Vgl. Cp37, S.123). コーパイにとって日常的なものとなった自明性はかつて乗り越えられた非自明性であり, その意味において自明性は硬化したあるいは因襲化した非自明性であった. もちろん, 自明なるものの崩壊や喪失がなければ, 新しい局

面に達することはできない。とはいえ、ブランケンブルクが示していたように、そのためにはまず誰もががするように生きていることが前提となる。常々、非日常のみを生きているとするならば、それは戦争状態であり、狂気であり、乱痴気騒ぎ（祝祭）であろう²⁾。新たな理解に至ることが可能なのは、普段何らの疑問さえ抱かずに生活している際の支えとなっている自明性が、問題あるものによって病的症状（*Problematik*）——自己のあり方の根本的動揺——を発生させて自己崩壊することがない程度に揺り動かされることによってである。そこでは人間の根源的な存在様式が問われ、人間が自然的・心的・身体的に作り上げられているという事実と、そのあり方（*wie*）とが告知される。非日常性の襲来は一つの危機であるが、それは同時に転機でもあって、これが存在様式の新たな改造が予告される。コーパイが語っていたように、「危機は……存在の深い層を掘り起こす」（Cp10a, S. 86）。

その際に最初に現れるあり方は、デューラーの周知のエッチングが示すように、メランコリー親和的な様態である。既にコーパイが天才たちの創造過程を描き出した際に、その特性が示されている。実り多き瞬間へと至るまでの彼らの試行錯誤や模索には、暗澹たる苦悩や自閉的傾向がつきまとっていた。これまでの知識や経験を土台として几帳面なほどの論理的操作と推量に基づき、様々な仮定や問題提起がなされ、不安の中で解決が模索される。得られない解決にいわば絶望し、諦念の状態が発生する。ここでは模索という現在と解決という未来のために絶えず引き合いに出されるのは、過去である。それはちょうどメランコリー者にとって他者との別離が自己そのものとなっていた他者の喪失となって危機を生み出すように（木村3巻, 49頁

を参照）、対象が自己化されることを免れ、自己自身の一部の喪失を引き起こしている。基本的にこれは自明性の崩壊によって引き起こされた動揺の継続である。知ろうとする者や学び手にとって自明性の神話が崩れるとき、言い換えれば非日常性が日常に入り込むとき、そこでは「取り返しが見つからない」、「あとの祭り」と表現されるような、既存性という（つまり、「これまでの」という）あり方の破綻、役割同一性の瓦解が引き起こされる。それは「これまで」のあり方の死である。しかしながら、究極の未来は我々の死であるが、死にも似た非日常性もたらず一撃は同時に再生でもある——ここで思い出されるのが、イニシエーションである（しかも、当該個人自体が消え去っているわけではないという点で、通過儀礼は現象学的経過と類比的である。というのも、それは共同体に取り込まれたあり方の死と再生の過程だからである）。そしてこれがコーパイの概念「刺激（*Anstoß*）」における理解者の状況であろう。実のところ、「実り多き瞬間」は自明性の崩壊において既にその転機の積極的性格をあらかじめ包含している。それ故、この考察から本稿は、コーパイが日常の自明性を廃棄されるべきものとは見ていないことを、ここでも繰り返し確認できる。例えば、ハイデガーの『存在と時間』においては、自明性の様態は本来性へと乗り越えられるべき非本来的な自己のあり方として否定的に規定され、したがって自己形成的契機を持ち得なかった。これに対してコーパイの自明性は、それが外皮に覆われているという点でマイナスの側面を持つとはいえ、更新されるべき意味内容を内部に有しているという点で、明らかに自己形成に欠かせない積極的要素を有している——応用現象学との親縁性もここにある、「人間の自立性が健全に発達するための基盤として根源的に

備えている自然な自明性」の「喪失それ自体は病的なものでなく、全体としての現存在を統合する契機の一つである」(Blankenburg1971, 162, 231頁)。また前節までに見たように、自明性は理解する者の先入見・先行判断 (Vorurteil), 前理解 (Vorverstehen) でもあった。「あらかじめ把握する志向性は理解においては非常に重要な現象である」(Cp10a, S.32)。もちろん、コーパイが不幸な死を免れたとしても、哲学的著作を残したであろうとは考えにくい、それでも自明性に対する彼のこうした積極的態度をさらに評価することができるだろう。何より、ハンス・ゲオルク・ガーダマーの「先行判断 (Vorurteile)」に関する文章とのかなりな近似性を感じさせるからである。これもコーパイの著作の一つの先見性であると言えるかもしれない。ガーダマーは『真理と方法』³⁾において、啓蒙主義によって信用を剥奪された先行判断こそが理解を導くとしている。その際、やはり刺激がなければ理解の過程は開始しない。「理解へと誘い込むものは、それ自身既にまず理解とは異なる存在において認められねばならない」(WuM, S.304)。そして、理解の開始と共にその先行判断は宙吊り (Suspension) にされる。そこから問いが現われる。「判断を宙吊りにすることはすべて……<問い>という構造を持っている。<問い>のあり方は諸可能性を開いておく、または開いたままにしておくということである」(WuM, S.304)。つまり、コーパイ的な表現をすれば、問いかけ (Fragestellung/ Fragehaltung) は実り多き瞬間を発火させる場を開けたままにしておくことである。これらの内容はコーパイの博士論文ときわめてよく一致する。また、テキストと理解者との時間的隔たり (Zeitabstand) という時間的な内的差異を絶えず止揚し続けることがテキスト理解であると

いうガーダマーの捉え方やテキスト理解が同時に理解者の新たな地平の組み換えをも意味しているという考え方も、コーパイと符合する。「実際には (歴史には)、親密さとよそよそしさという両極性 (Polarität) がある。……この<間>に解釈学の真なる場がある」(WuM, S.300)。「時間の隔たりが理解の実証的 (positiv) で生産的な可能性として認めることが重要である」(WuM, S.302)。「あるテキストやある芸術作品の中にある真なる意味を汲み尽くすことがどこかで終わりとなることはなく、実際のところ無限の過程である」(WuM, S.303)。また、「先行判断」だけでなく、ガーダマーのここでの引用に含まれている「両極性」や「実証的」という言葉も、コーパイにとって重要であったことも思い出されてよいであろう。

ところで、こうした過程で既に飛躍への準備がなされている。「ああでもない、こうでもない」という問いかけは、決定的な観点変更の態度、つまり問題に対して「いや、待てよ……」といった態度 (問題そのものへの留保の態度—対象への留保は同時に自己自身の留保である) の素地を作り出す。既存性というあり方が崩壊する中で過去との断絶、距離化が用意され、反転の可能性が与えられる。したがって、苦々しい模索や問題提起におけるメランコリー親和的な状態は、括弧入れや自由変更を通して全面的な解除を求められることとなる。とはいえ、コーパイが信号ロケットの比喩を用いたような (Vgl. Cp10a, S.61f.), 垂直的上昇とも表現可能な「実り多き瞬間」の現在は、水平的で直線的な時間系列の中には収まらない。それは裁断された時間、解体された時間であり、「日常的時間秩序とは絶対的に異質な」「過去と未来から独立した絶対的な現在」(木村4巻, 210頁及び26頁)である。それはエPILEプシー的な状況で

のみ与えられるであろう⁴⁾。しかし、その瞬間は単なる思いつきの連続では現れることはない。というのも、見通しのない試行錯誤はコーパイの的確な言葉では「問いかけのしっぱなし (Auch-Frage)」(Cp10a, S.116f.)、木村のそれでは解決の未来から見越された現在というあり方を欠いた「今、今、今、今、……」という実感のない離人症的状态であり(木村1巻, 3頁以下を参照)、それ故、その未来は得体の知れない未知性とどまったままだからである。これまでの経験を用いた様々な試みが失敗に終わった後に生じる諦念や退行の状態は、同時に自己の役割や規格からの解放の準備であり、ある種の思考放棄は同時に対象化以前、言葉以前への回帰の導きの糸でもある。前節で見たように、そこは根源的自発性、直接性の次元、別言すれば、行為の次元あるいは体験の次元であった。コーパイの挙げた諸事例がそうであったように、そこでは子どもたちは「観察し、話をし、描き、作り、歌い、演劇をし、計算し、書く」(Cp10a, S.3)といったように、常に「……しながら」という複合的なあり方をとっていた。子どもの遊びはまさに対象化以前の複合的で共通感覚的な活動であり、共同世界と密接に関係している。「子どもの態度は遊びの状況に対応して、対象を認識の対象として受け取るのではなく、……むしろすべてのものを主観的で体験的な仕方で受け取るのであり、そうした体験においては子どもの心は対象といわば融合している。……この時期の(基礎学校時代の)子どもは……対象と直接に対決する」(Cp10a, S.3 補足は引用者による)。実り多き瞬間という時間とは言い難い溝においては、こうした直接的な身体性が生きられており、そのあり方で飛躍が行われる。こうした関連でピンスヴァンガーの次の言葉は意味深長である。「音声によって分節

している言語、および多少とも対象的に分節している心像言語と並んで、非常に顕著に分節したからだの言語というものも、ひとは所有している⁵⁾。コーパイが対象へと「思考がへばりつく」(Cp10a, S.66)と言ったり、実り多き瞬間を「事象に即した(an)目覚め」(Cp10a, S.54)と表したりするとき意味されていたのは、この身体言語を基底に据えた言語であったと考えてよいであろう——この身体性、直接性はエPILEPTIC的なあり方の特徴でもあったことが思い起こされるべきである。

そして、「強制的正常化」(木村4巻, 207頁)としてのエPILEPTIC的な「稲妻」(Cp10a, S.1)の後、ここにシツォフレンニー親和的な状態が一転して現れる。ある種のインスピレーションの発現と同時に、一気呵成に描き上げる画家や問題にしゃにむに取り組み子どもと同じように、解決へ向けての時間は「いま、ここ」という性格を伴いつつ先へ先へと解決(未来)が目指される。これまでメランコリー親和性を助長していた現在と過去との関係は、エPILEPTIC的な垂直的上昇としての実り多き瞬間において、突如として現在と未来との関係をシツォフレンニー親和的に獲得する。つまり、実り多き瞬間の再生の「いま(現在)」において、活動の「これまで(過去)」と活動の「これから(未来)」とのベクトルが方向転換する。したがって、コーパイの「実り多き瞬間」は過去を止揚しつつ未来へと企投する自己のあり方を呼び覚ます生き生きとした現在として理解することができる。ここで「止揚」というのは、過去のあり方が乗り越えられ構造的に変化しているとはいえ、それが消え去ってしまっていないからである。過去のあり方は新しい経験の地平でもやはり保存されている⁶⁾。マイアー=ドラーヴェの譬えがそうであったように、サイコロは数学的対象

としての立方体であると同時に、角の滑らかな、したがって性格には立方体ではない賽の目のある遊び道具でもある。コーパイの言う「魔術的な体験形式」(Cp12, S.612) さえも、克服されてもなお大人のあり方の「へり」で生きている——諦めた退行状態の中で実り多き瞬間が与えられるのも、従来の経験がその地平の組み換えを「へり」でいわば待ち望んでいるからである。とはいえ、一つの解決は非日常的な教育的時間の流れを再び日常的時間、新しい日常、新しい役割同一性へと戻す。したがって、解決されたものは次元を異にして高められた自明性となり、さらなる解決のために再び「日常の死」(自明性の崩壊)を必要にすることとなる。以上のように、コーパイの「実り多き瞬間」を頂点とする学びの過程は、木村敏の言葉を使えば、ポスト・フェストゥム的な(祭りの後的)意識(過去志向)からイントラ・フェストゥム的な(祭りのさなかの)意識(瞬間的現在志向)を経て、アンテ・フェストゥム的な(祭りの前的)意識(未来志向)へと進みながら収束するものとして考えることができる。言い換えれば、この過程は役割同一性という性格を帯びていた自然な自明性が、問題状況の中にある対象が持つ非日常性により脅かされることで開始され、ついで対象との直接的な関わりの中で自己の既存性が括弧に入れられ、根源的自発性の場で自己の幸運な組み換えの結果として新しい自己性への超越が可能となり、そしてその自己性による自己の再限定と新しい内的差異の止揚を経て、自己の自明性というあり方においてその幕を閉じる⁷⁾。このようにコーパイの叙述する理解の過程は、これまでに見た自己の自己性を成立させる時間構造に沿って理解できるものである。この点でコーパイの著作は通常の教育的時間概念(クロノス的時間)を徹底的に破壊している。

これに加えて、ここで本稿は実り多き瞬間の過程が、つまり子どもの——それどころか人間一般の——学びの様態が、そして子どもの「分かる」過程が現象学的構造を持っていることに気づく。その過程は、現象学の探究そのものの経過とも非常に似通っている。また、子どもの対象理解が子ども自身の経験の地平の深まりと対応しているのも、現象学の志向的關係を示している。ここに至ってコーパイの著作と現象学との関係性は十分にあると言える。

【 6 】

このようなコーパイに関する考察を、さらに彼の教育学の最も中心的な問題でもある「学ぶこと」に引き寄せて語ってみるとどうなるであろうか。その際、「現象学が重視する日常語」として、日本語が本稿ではやはり助けとなるだろう。

対象化されたものは知識となる可能性を有するが、その際、知られるものは常に主観に対するものとして客観となる。したがって、「知る」の主語は常に認識論的主観である(「私は……を知る」という形式)。「何となく知る」という表現が不可能であるように、知る主観が捉える対象は、その意味内容を確実に捉えることを目指してまなざしを向けられる。しかし、学びは知る行為にとどまらない。それは同時に分かる行為でもある。ところで、分かるは「……を分かる」としては通常使われない。例えば、「私には貴方が嬉しそうにしているのが分かる」という言い方が普通であり、ある事柄が生じてくるのを察知するような表現をとる。それ故、「何となく分かる」という表現は通用する。換言すれば、「分かる」という仕方は対象化できない(つまり、知ることができない)状況を、あるいは対象化以前の出来事を全体的に大雑把

に捉える働きであるとまずは言えよう。それには例えば、今挙げた表現と「私は貴方が嬉しそうにしていることを知る」というある種不可能な表現の中にある差異に注意してみるといよいであろう。後者の表現は私の中でのみ捉えられた事態のそれであり、私は相手に距離を取り観察しているが、相手にとってその事態が本当に嬉しい事態なのかどうかは推量の域を出ない。その事態は嬉しげな表情、声、仕種などによってしか確認できず、それらは私が相手のその様子から事後的に見出すより他ないものである。ところが、前者の表現では、私にとって相手の嬉しそうな事態は確実ではないが、その場において確かに体験されていることが表されている。それは知識として捉えるというよりは、むしろその場で「今刻々と」感じ取っている共通感覚的な事態、あるいは根源的自発性における事態である。後者の表現における主語は明らかに「私」であり、その事態は眺められた印象や表象、つまり意識の対象であるが、前者の主語は少なくとも「私」とは定められない。「知る」が人称を—日本語のように人称の省略を行う場合でさえ—所有し得るのに対して、「分かる」は前人称的表現にとどまり続けるとも言える—その点で、「分かる」は現象学の探求の端緒と同じ事態にある。しかも、分かることが掴み取る「嬉しさ」はモノではない。したがって、見ることはできない。対象化不可能である。むしろ、それは嬉しいという「こと」であって、嬉しさはその場で発生してきた出来事として体験され、理解されている。しかも、まだそれは「嬉しさ」として言葉の上では限定を受けていない。ここにあるのは「何となく」自然とそう思われてくるような状況の自発性である。換言すれば、言葉以前の「嬉しさ」はその当事者たちの間から、言い換えれば出会いの場所から自

然と、つまり「自ずから」現われた出来事であり、私が居合わせることによってその場所から「自ら」取り出してきた出来事であり、生き生きとした関係である—『自らあること』(Vonselbst-Sein) と『自ずからあること』(Selbst-Sein) とは相補的な関係にある」(Blankenburg 1971, 163頁)。したがって、「……ことが分かる」という表現は、「……であると思われる」という表現と同様に、文法上で言う「自発」のあり方を表している。そして、未だ言葉になっていない事態を私はその場から受け取ってきて、ある種の気分として表現する、つまり場所に対して意味附与する。こうして「嬉しい」という言葉でその場に限定的な意味が与えられる。したがって、この言葉は今生じている出来事的一端を言い表したものであるにすぎない。それ故、「楽しい」とも表現可能であり、「なごむ」と言い換えることも可能である。こうして、「分かる」は「こと」的出来事の理解行為、したがって現象学的な見ることとして規定できる。なお、「……ことが分かる」と「……であると思われる」という表現のあり方の類似性から得られるのは、「ある」と「こと」の同義性であろう。そうであれば、存在が与えられるのは、生き生きとした「こと」、つまり行為において、実践においてであると言えるであろう。認識は存在に後続する—このオントロジー的な転回、さらには実践的転回はコーパイが再三に渡って繰り返していたことであつた。それと同時に、コーパイの博士論文を「分かること」の現象学的教育学の解明として捉え直すこともできるであろう。

さて、ここで「知る」と「分かる」の違いを森田良行に依拠してもう一度補完してみることは有意義であるだろう¹⁾。森田によれば、他動詞「知る」はもともと「領る(しる)」に由来

し、「自分のものにし、すみずみまで完全に意のままに支配できるようになること」であり、そこから「自己の意識の中でその対象を完全に認識し、我が物にする」という意味へと移ってきたという。「知る」は未知の内容を発見する。確かにもともと存在し既知のものとなっているものをわざわざ知ることなどあり得ない。例えば、「私は私を知る」と言う場合、これまで知られていなかった自らの側面を「改めて」——それ故、「私は改めて私を知る」と言い方が正確である——見出すことであるし、「朝刊を見て知った」と言う場合、新聞のその内容は私がこれまで知らなかったことである。つまり、「知る」には「これまで」と「これから」が属しているのであり、「知る」は時間性と関連がある。木村に従えば時間とは自己のことであったから、自己の自己性が成立していなければ、「知る」はあり得ない。それ故に、先に見たように「知る」は主客成立以後の主観的認識行為である。他方、「しばらく考えれば知るでしょう」とは言わないように、自動詞「分かる」は「もともと存在するもの事柄（つまり、出来事）の実態を……解すること」である。自分の中に既知としてあるから「しばらく考えれば分かる」ことになる。しかし、「対象そのものは心で捉えられているにもかかわらず、その具体的な実情・実態がつかめ」ていない。あることは知っているが、つまり、「何があるか (was)」は知っているが、どこにあるかが、「いかにあるか (wie)」が、言い換えればその場所や価値、意味、構造、連関などが分からない。例えば、「曖昧だったところが、説明を聞いているうちに、分かってきた」といった表現や、「どこが分からないの？」という教師の問いかけに「どこが分からないかが分からない」と困惑したりボヤいたりする子どもとの教育場面などが、そ

うした状況をよく示している。このようなことから黒白の規定を敢えて試みれば、「知る」は「学習によって外部から知識を獲得することであり」、「分かる」は「意識で捉えた対象の実態を心で掴まえること」であって、したがって「知る」は意志的行為の場合が多く、「分かる」は「自ら理解し、(自ずから)明らかになる無意志的作用の色合いが濃い」²⁾——ここで重要なのは「知る」が全き未知なものについての理解行為、「分かる」が既知に含まれる未知なるものについての理解行為であるということである。言い換えれば、「知る」は対象及び自己についての非存在の発見的 (heuristisch) 行為、「分かる」は存在の再構成的 (rekonstruiert) 行為であり、したがって「分かる」は想起としての行為として再規定することができよう。それは「分かる」が「分りたい」、「分かり得る」など他動詞的な積極性を持たないことにも示されている。それだけに森田の語る「意識の中に存在しない対象 (未知の事柄) が <分かる> ことなどあり得ない」(傍点は引用者による) という定式は適切ではない。既に触れたように、「分かる」は、たとえ何かあるものやある出来事を見て考えていたとしても、やはり意識以前、対象化以前の状態に向けられている。

それでは以上を踏まえつつ、コーパイの『教育過程における実り多き瞬間』に今一度戻ってみたい。既知 (あり方としては既存性、役割同一性) であったものは、学び——それは知ることでも分かることでもどちらでもよい——によって、保存されつつも改造される。単に知っていただけのことは、学ぶ行為によってこれまで蓄積された知識や態度、確信などがそれらの自明性を失い、再び更新され再構成されることによって、「分かる」こととして成就する。そして、よそよそしい知識ではなく、心で掴まえられた

意味となる。ところで、自明性を喪失させるものは、既に自明性のうちに含まれている。つまり、「分かる」というあり方において理解できたように、蓄積されている知識等自体が既知でありながらも、既にあらかじめ未知なるものを含んでおり、完結してはいない。これまでに手にしたことに関係づければ、役割同一性は役割非同一性を含んでいる。したがって、学びにおいて学ぶ事柄にも学ぶ構えにも想起というモメントが常に可能性として存在する。そして、その想起の瞬間がコーパイの言う「実り多き瞬間」と考えることができる。しかし同時に、自明性の外部は非自明性の領域でもある。自明性は外部の非自明性によって揺り動かされ、「分かる」行為によって自明性を取り戻す。また、自明性の内部にある非自明性——未自明性と言ったほうが適当かもしれない——が外部の非自明性によって、いわば共鳴させられつつ、喪失を引き起こす。自明性の喪失に直面して「分からない」と言ってメランコリックになるのは、やがて「分かる」ことによって解消される未知を含んだ既知という表面的性格——コーパイの言う「外皮」——が崩れ去るからである。例えば、ある問題を前に子どもは言うだろう、「何で分からないんだ？」(決して「何で知らないんだ？」とは言わない)。既知で解けるはずの問題が既知の内にある未知を露見させることによって、「どうして？……分からないよ」という憂鬱な気分を生み出す。様々に試行錯誤するだろう。それが水泡に帰するごとにメランコリックな気分がさらに支配する。どうしても解決不能な場合なら、教師が外から解法を与えることであろう。このとき子どもは「知る」こととなる。また、あるときには、例えば子ども自身による観点変更やエポケーによって、あるいは教師からの示唆によって、子どもの内から突然のひらめ

きが起こるだろう(エPILEプシー的状况)。この場合、幸運な解決が訪れれば、このとき子どもは「分かる」こととなる——教師と子どもたちが様々な事例で正しいひらめきを確認し合う、やつぎ早やのシツォフレニー的風景を伝える、コーパイのミルク缶事例や標高事例はその典型である。こうして既知に潜んでいた未自明性は自明なものとなる(「分かる」こと)、あるいは教師による非自明性の自明化(「知る」こと)という迂回路を通して未自明性は克服される(「知る」ことを通じた「分かる」こと)。このように、自明性の外と内(非自明性と未自明性)とは自明性という境界によって引き裂かれながらもつながっている。自明性と非自明性とは教育において単純な弁証法的運動を行うのではない。繰り返せば、外部の非自明性の自明化が「知る」であり、その所産が知識である。また、内部の未自明性の自明化が「分かる」であり、その所産が意味である。新しい知識を手に入れること(知ること)、そして既に手に入れた知識を破壊的に再獲得すること(分かること)、言い換えれば既に得た知識を止揚することが学ぶ過程であり、実り多き瞬間はその止揚の場で生じる。教育は学びの「知る」側面には積極的に関わるのが可能だが、「分かる」側面には必ずしもそうではない。したがって、前者の関わりでは計画を必要とし、後者の関わりではタクトを必要とする。「分かること」についての教育学をコーパイが展開しているとしても、計画とタクトとを共に擁護したのは、彼が学びの二つのあり方を見逃さなかったことに根拠があったと言えるだろう。ヘルバルト主義は前者であり、「子どもから」を標榜する新教育運動は後者であったが、彼はこの二つの二者択一には陥らなかった。そこにコーパイ教育学の開放性があった。

前節までの議論に結びつけてみれば、ここで言う未自明性の潜む場とは対象化以前の場のことである。子どもが知っているはずの未知の部分、つまり対象的知識としてやがて得られるものは、そこでは未だ分化していない状態にある。ここではこれまで知っていたものも含めて当該対象の内容が全き全体として与えられ、そこで対象のイメージが再構成される。つまり、根源的自発性の創り出す原初的個別的なイメージ(体験)から全体的な意味としてのイメージ(想像)を経て言葉による限定(意識)へと移行すると言ってもよい——「体験—想像—理解」という図式。この過程は以前に「スマートな人々」や「甘い」の事例で示したところであった。その想像的構成の——マイアー=ドラーヴェが言うところの「改造(Umbildung)」へと至る前段階に——瞬間に火花が散る。このとき対象はこれまでとは全く違った様相を手に入れて、子どもの目の前に現われる——このことをコーパイは、絵画を見たり音楽を聴いたりしているときで例示している。彼が博士論文でゲーテの引用を用いて叙述したところでは(Cp10a, S.77), ものの観察においてさえ、眼を閉じたり開けたりを交互に繰り返すことで、対象が全く違った側面を現すことがある。視覚を遮断すること、つまり意識を放棄することによって意識に何かを与えられる。「分かる」とは対象化以前の場で、つまり「何となく」の場で対象と融合した結果として与えられる体験である。それ故に「分かる」の内容は常に完全な明証には達しない。言い換えれば、その内容は絶えず更新される。それはちょうど実り多き瞬間を通して得られた新たな内容がやがて再び自明なものとなり、続く非自明な出来事によって再び疑問視されていく過程と同じである。繰り返してもよいであろう。「分かる」は想起、つまり自然な自明性

となっている知識や自己の止揚の一様態である。コーパイがあらゆる教育を産婆術と言い切るのは(Vgl. Cp10a, S.131), 彼がこうした「分かること」の超越論的特性について根本的に理解していたからであったと言えるであろう。

結びにかえて

既に前々稿でコーパイの著作について詳細に触れていたため、本稿は証拠立てとなる引用を控えたが、彼の教育学の構想の核心は教育学の実践的転回であり、そこにはマイアー=ドラーヴェが指摘する以上の現象学的な端緒があった。また、その具体的な研究成果である『教育過程における実り多き瞬間』は、既存の知識や経験の地平(自己及び自己の自己性)の超越論的改造を示している点で、そしてブランケンブルクが自然な自明性を人間の自立の問題として取り扱う遙か以前に、同一テーマを同様の問題として取り扱っていたという点でも、教育に対する現象学的な応用事例として認められるものであった。さらには、コーパイが自明性とも関連の深い「分かること」を主題化する契機を与えており、学びを「想起による内的自己改造」として明らかにしていることは、ちょうど美的受容が「聞き入れるのではなく、聞き取る」という意味において「再創造」であることを彼が示したように、学びが知識の受容という受け身の活動ではなく、極めて積極的で能動的な活動であることを改めて認めさせるものである。そして、ミシェル・フーコーの影響以来、教育的空間についての言及が多くなった教育学の領域において、もう一つの重要な対象である教育的時間の問題を早くもクロノスとカイロスという形で取り扱っていること、しかもそれを自己の問題とも重ねて解釈し得るような形でそうしていることは、やはり画期的な試みであったと言わねば

ならない。

ところで、本稿は教育における学びの側面のみをコーパイから考察してきたにすぎない。確かに本稿は考察の過程で「知る」ことや「分かる」こと以外にも、その中間項としての「気付く」ことという学びのもう一つのあり方を新たな課題として手に入れている。しかし、教育は教えることと学ぶことの共同主観的な活動であり、学びを単独で考察することだけでは不十分である。とはいえ、ここには一つの端緒も与えられている。というのも、教育が共に作る行為であり、自己以前の営みをも含む活動であるとすれば、本稿が示した学びの過程の様態と対応した何らかの事態が、教える側にも起こっているはずだからである。これは既にコーパイが示したことであった（前稿第1節のA-4を参照）。それ故、コーパイ教育学の可能性の探究としては、この側面にもまなざしが向けられねばならない。

他方、本稿では、例えば『リピッシェ・シュールツァイトゥンク』誌におけるコーパイの博士

論文以前の取り組み——ただ、この雑誌の入手は絶望的である——、郷土史研究や論文「国民的思考における人間類型」などの博士論文以後の彼の労作を見ることができなかった——郷土史研究の意義については、その教育的意味について本稿前半部で僅かに触れたにすぎない。また、彼の生活史的考察も博士論文を巡ってなされたままにとどまっている。これからすべきことは山積している。しかしながら、その前にまだ今一度、コーパイの唯一の著作にとどまらざるを得ない。というのも、本稿では現象学とコーパイの関係について十分に理解し得たものの、彼の師シュプラランガーとの関係は未だ明瞭でないからである。シュプラランガーは、コーパイの関心を引いたソクラテスに関して数編の論文を残している——また、興味深いことにシュプラランガーは精神病理学的な知識を持っており、離人症に関して書評も残している。その他の一致も認められよう。次稿ではまずもってそこから開始し、コーパイ理解をさらに深めたい。さしあたりここで筆を置くこととする。

【 註 】

はじめに

- 1) 拙稿「フリードリヒ・コーパイ (II-1) — コーパイ教育学の可能性について」(鹿児島女子短期大学紀要, 第43号, 2008年)。
- 2) なお、前々稿でコーパイの文献一覧を示したが、本稿での引用にあたってはそれに従いつつ、以下のよう¹⁾に略号を用いる。また、二次文献についても以下のように略号を用いて引用する。

Werke FRIEDRICH COPEIs

Cp10a: Der fruchtbare Moment im Bildungsprozess. Leipzig, Quelle & Meyer, 1.Aufl., 1930.

Cp12: Zur Grundlegung des Gesamtunterrichts. In: Die Erziehung. Jahrgang 7, 1932, S.610-618

Cp37: Über das Selbstverständliche in der Erziehung. In: Die Deutsche Schule, Jahrgang 43, Heft 4. S.122-129.

Cp10th45: Bildungsformen der Volksschule[ca. 1932]. Ein Fragment. In: Westermanns Pädagogische Beiträge. Eine Zeitschrift für die Volksschule. Jahrgang 1, Heft 1, Braunschweig 1949 S.1-6.

Sekundärliteratur

Blankenburg1971 : W・ブランケンブルク 『自明性の喪失/ 分裂病の現象学』, 木村ほか訳, みすず書房,

2002年.

木村1981:『自己・あいだ・時間/現象学的精神病理学』, 弘文堂, 1994/1981年.

木村1巻:『木村敏著作集第1巻 初期自己論・分裂病論』, 弘文堂, 2001年.

木村2巻:『木村敏著作集第2巻 時間と他者/アンテ・フェストゥム論』, 弘文堂, 2001年.

木村3巻:『木村敏著作集第3巻 躁鬱病と文化/ポスト・フェストゥム論』, 弘文堂, 2001年.

木村4巻:『木村敏著作集第4巻 直接性と生命/イントラ・フェストゥム論』, 弘文堂, 2001年.

木村7巻:『木村敏著作集第7巻 臨床哲学論文集』, 弘文堂, 2001年.

なお, ブランケンブルクと木村敏の文献からの引用に際しては, 一部表現を改めたが, 内容上の変更は全くない.

第4節

- 1) 本稿が負の現象を取り扱う精神病理学的現象学を本稿が敢えて取り上げるのは, その現象学が精神病理学を人間の基礎的存在様式の別様なあり方として規定し, 病理という側面ばかりを強調していないからである. 木村はこうした病理を「極端な形で突出」した一つのあり方(木村2巻, 224頁)としているが, こうした態度は次の一文に明瞭である. 「躁鬱病は, 人間である限り, だれしもその危険と可能性を有している, ひとつの人間存在様式である」(木村3巻, 37頁). 同様のことは, 精神病理学的現象学ではたびたび言われている. 例えば, 「患者において一次的に変化しているのは……体験するということを規定する超越論的な枠組み——つまり自己及び世界との関係のあり方——なのである」(Blankenburg1971, 221頁). それは「生活世界の間主観的な構成の変化」(Blankenburg1971, 184頁)であり, 「超越の一定の変転」(ピンスワンガー『現象学的人間学』, 荻野, 宮本, 木村訳, みすず書房, 2003年, 262頁)である. これはコーパイが『教育過程における実り多き瞬間』において, 天才の創造過程を天才のみに可能な出来事ではなく, 人間一般, したがって子どもにも当然あり得る過程であるとしている点とも共通するばかりでなく, 「実り多き瞬間」をそうした変化の一つのあり方として考察する契機も与えてくれるものである. なお, 本稿では病理という側面で見られがちな誤解を避けるために, 統合失調症や鬱病, 癲癇とは言わずに, それぞれシツォフレニー, メランコリー, エピレプシーと呼ぶ.

第5節

- 1) 拙稿「フリードリヒ・コーパイ(I)——『教育過程における実り多き瞬間』とその意義」(鹿児島女子短期大学紀要, 第42号, 2007年215-242頁).
- 2) ブランケンブルクの報告するシツォフレニー者カールハインツ・Zの手紙の言葉は, このことを的確に伝えている. 彼はこう述べている, 「あなたが幸せであるかどうか私にはわかりません. 一応幸せだと仮定しておきましょう. あなたのこの——まあこうっておきましょう——気楽な気持ちは誰のおかげなのでしょう. 生まれや育ちのおかげですか. 友だちや知り合いのですか. 家族のおかげなのでしょう. とんでもありません. あなたの安心感とか気楽さとか幸せとかいったものは, 本当はあなたがほとんど気づいていない<何か>のおかげなのです. この<何か>があつてはじめて, 気楽な気持ちにかなんとかもてるのです. これこそ大前提なのです. この正体の分からない<何か>は, 意識化に対して頑固なまでに身を守り, 執拗に抵抗するように思われます. そしてそのことにはそれなりの深いわけがあるのです……」(Blankenburg1971, 104頁). また, ヴィルヘルム・Gも同様のことを述べている. 「何が底の方になんといけないのです. 肉体だけではなくて, 肯定ということがないといけません. ……ぼくが本当の生命をもっていたら, 一人で仕事にも行けるし, 活発にもなれるのです. 本当の生命がない場合には——肉体的にも, 精神的にも道徳的にも本当の生命がないと——もうおしまいです」(Blankenburg1971, 143頁). 言うまでも

なく、この「何か (etwas)」は自明性、日常性である。

- 3) Gadamar, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, J.C.B. Mohr, 5. Aufl., 1986. なお、ガーダマーからの引用は WuM と略記し、引用頁と共に示す。
- 4) エピレプシーの語源は「不意を襲われる、ひっとらえられる、圧伏される」である（木村 4 巻, 93 頁を参照のこと）。これは「実り多き瞬間」が一瞬のひらめきの発火であることと類似性を持っている。
- 5) ビンスワンガー『現象学的人間学』, 199 頁。
- 6) そうでないとすれば、その状態は言うまでもなく、時間性を失い根拠のない、したがって自己の自己性が希薄なままに未来ばかりが求められるシツォフレニー的状态そのものであろう。
- 7) 木村はフッサールのノエシスとノエマに対応する自己と自己性という言葉を用いているが、1990年代では自己以前（第 1 の次元）、自己（第 2 の次元）、自己性（第 3 の次元）の 3 つの次元に分けて説明するようになっている（例えば、木村 7 巻, 127 頁以下）。これには自己—自己性—関係では自己の内的差異を示すのに分かりにくかったこと、またエピレプシーが自己—自己性—関係では十分に説明し得ないためであろうと思われる。例えば、本文で示したエピレプシーの「底抜け」という木村の表現は、第 2 の次元から第 1 の次元への移行のことである。コーパイの実り多き瞬間の過程も、まず第 3 の次元が動揺し、それによって自己の「既にあらかじめ」行っている超越並びに自己性による自己の内的差異（第 2 の次元）の調整が首尾よく行かなくなる。それは超越の困難というメランコリー親和的な状況である。何度試みても超越は成功しない。そのため自己が自己以前、つまり全くの根源的自発性という直接的な身体次元（第 1 の次元）に場を変える。それは退行現象と見ることもできる。そしてそうすることによって世界との関係を全面的に変更した上で、いわば自己へと帰還する。この全面的変更、場の転換がエピレプシー的状态であり、第 1 の次元から第 2 の次元への帰還、空間的に表現すれば「上昇」が実り多き瞬間である。そうして底抜けから再生した新しい自己は再三に渡る超越（第 3 の次元）において自己性を通して「そのつど新たに」自己限定する。この未来志向的特性故に、最後の段階はシツォフレニー的になる。3 つの次元を用いれば、より図式的に理解可能になる。

第 6 節

- 1) 森田良行『基礎日本語 1 / 意味と使い方』角川書店, 1987 年, 234-236 頁。特定の箇所を示さなかった引用に際しては、一部表現を改めたが、内容上の変更は全くない。
- 2) ここで「黒白の規定」と述べたのは、「私は……を知る」や「私には……が分かる」という両極的なあり方とは異なる学びの第三のあり方として、「気付く」ことを指摘することが可能だからである。「気付く」ことは「私は……に気付く」という表現が一般的である。それは「知る」と同様に、主語としての「私」を含むが、その対象は「知る」ようなあり方を取っていないことが推測されよう。同時に、「気付く」は「気が付く」とも言い換えることが可能である。木村によれば、個人的な主観である「心」とは異なり、「気」は間としての場を意味していた（木村第 3 巻所収の『人と人の間』を参照）。「私は……に気付く」という表現は一見して、私が対象の存在を認知するような形をしながら、その場の間である気がこの私と一致するように、対象の方がいわば接近してくる。「知る」ことが対象の認識論的理解であり、「分かる」ことが対象の自発的理解であったのに対して、「気付く」ことはそのどちらにも属さず、むしろ 2 つの中間に位置するような学びの仕方である。これは今後の課題となろう。

(2009 年 12 月 2 日 受理)