

受苦的な経験における生の可能性

—O.F.ボルノウ「非連続的な生の形式」再考—

井 谷 信 彦

本稿は、現代ドイツの教育学者ボルノウ（O.F.Bollnow）と、同じくドイツの哲学者ハイデガー（M.Heidegger）との思想的な関わりを問い直す研究の一環として、位置づけられるものである。ハイデガー哲学の核心である存在論的な思索について、ボルノウはそれを徹底的に拒否してきた。しかしながら、ボルノウが繰り返し拒んできたその「存在への問い」のうちに、彼自身の思想のいっそう豊かな可能性を開き示す契機が潜んでいるとしたらどうだろうか。ハイデガー哲学との関わりを丁寧に検証することを通して、ボルノウの思想においてこれまで看過されてきた新たな地平が明らかにされるのではないだろうか。こうした問いに導かれて本稿では、ボルノウの中心的な研究の一つである「非連続的な生の形式」をめぐる思想について、それを『存在と時間』におけるハイデガーの思想との関わりの中かで問い直すことを試みることにしたい。

1. 非連続的な生の形式

人間関係におけるトラブルや、病気や怪我による障害、あるいは親しい人との死別など、生きることのうちに私たちは、心身を苛むさまざまな出来事に否応なしに直面させられる。生老病死にまつわるこうした受苦的な経験は、できることなら無くして済ませたいと痛切に思われる事柄である反面、それらを避けて通ることは多くの場合極めて難しいものだろう。そしてそのような過酷な体験はときに、私たちの生やそれを取り巻く状況に重大な変化をもたらすものとして立ち現れてくる。こうした受苦的な経験における人間の生の可能性について、従来の教育学的な認識の根拠を改めて問い直すことが、本稿の中心的な課題である。

生老病死にまつわる受苦的な経験が私たちの人格形成にとって重要な意義をもつという考え方は、それほど目新しいものではない。哲学者の中村雄二郎は、古代ギリシャより伝わるものとして「受苦せしものは学びたり」という箴言を紹介している¹。我国でも例えば、「若いうちの苦労は買ってでもしろ」などといった格言は、古くから馴染みのものだろう。人間の生における受苦的な経験と人格形成との関わりについてのこうした洞察は、20世紀の中頃に出現した実存哲学の思想において初めて哲学的な省察のうちに明確に輪郭付けられたのだと云われる。ヤスパース、ハイデガー、サルトルらを嚆矢とするとされる実存哲学は、絶望や死などのいわゆる「限界状況」において人間はその本来的な「実存」に到達するものである、と主張した。こうした思想やその後継者において見られるように、それまで抑圧されてきた人間存在の暗い側面を主題とする思潮が台頭してきた背景には、二度の世界大戦を経た後の打ちのめされた雰囲気と、そこから脱するための新たな支えを希求する風潮とが影を落としている²。

そうした実存哲学の思想を教育学へと橋渡しするべく力を尽くしたのは、現代ドイツの教育学

者ボルノウがその初めであったとされる³。それ以前の教育学は、実存哲学が明らかにした受苦的な経験における生の可能性を教育的な営みとは相容れないものとして排斥していたのだ、とボルノウは云う。伝統的な教育学のこうした潮流に対してボルノウは、危機を契機とする人格形成の重要性を明らかにし、「非連続的な生の形式」とそれに即した教育のあり方について考察を展開したのである。これについては我国でも、すでに多くの研究者が主題的に取り上げて論じている⁴。それゆえ本章では、それらの先行研究も参考にしながら、非連続的な生の形式をめぐるボルノウの考察を検証することを通して、受苦的な経験と人格形成との関わりについての従来の教育学的研究の成果を改めて押さえておくことにしたい。

著書『実存哲学と教育学』⁵においてボルノウは、伝統的な教育学における教育観を、次の二つの類型に区別している。一方は、手工芸の例に倣った教育観である。手工芸において私たちは、与えられた材料に応じて作品を作り上げる。それと同じように、教師は子どもを一定の教育目標へと向かって形作らねばならないとするのが、手工芸的な教育観の特徴である。それに対して、他方の教育観は有機的な教育理解と呼ばれる。この教育観においては、植物が環境に応じておのずと生長するように、子どもたちもまた自己の内面的な本性に従って成長させられるのでなければならない、とされる。教師は子どもを任意に形作ることができるわけではなく、ただその成長に適した環境を整えることが許されているに過ぎない、というわけである。教育についてのこれら二つの類型はそれぞれ、啓蒙主義とロマン主義という異なる起源をもつものである、と考えられる。けれどもボルノウによれば、これら二つの伝統的な教育観は、教育を連続的な形成の過程において捉えようとする点においては、本質的に一致するものであるという。手工芸的な教育観も、有機的な教育観も、教育を漸進的な陶冶 (Bildung) の営みとして理解するという点では、同じく連続的な成長・発達理念に基づいているのである⁶。

こうして明らかにされた連続的・漸進的な教育観に対してボルノウは、偶然で予測不能な要素をも含みこんだ、非連続的な生の形式に着目する必要を唱える。人間の生の非連続的な形式としてボルノウは、危機 (Krise)、覚醒 (Erweckung)、出会い (Begegnung)、警告 (Ermahnung) など幾つかの契機を挙げて論じている。しかしながら、その論述を注意深く読めば分かるように、これらの契機のなかで特に危機だけが卓抜した地位を与えられている。なぜなら、危機は覚醒や出会いその他の契機においても通底している根本的な契機だからである⁷。それゆえ、危機あるいは受苦的な経験と人格形成との関わりを究明しようとする私たちの試みは、非連続的な生の形式をめぐるボルノウの考察の核心へと向かうことになる。

ボルノウによれば、危機とはさしあたり、日常生活の流れを中断して不安に落とし入れる突発的な出来事として理解されるものである。過酷な危機に襲われることにおいて私たちは、自分の生活が「破滅に脅かされている」ことを感じ、「深淵に転落せねばならない」ような気持ちにさえなる。それゆえこれまで危機は一般的に、できることなら無くして済ませるべき由々しき事態として忌避されてきた。ひとは大抵それを「外部から人生に侵入してくる」ものとして、それゆえ可能であれば避けて通りたい障害として理解するものである⁸。人間関係におけるトラブルや心身の病いを、望んで招き入れようという人など稀有である。親しい人との死別を受け入れることができるようになるには、誰しも幾許かの時間を必要とするものだろう。

しかしながらボルノウは、危機についてのこうした一般的な見方に対して、むしろそれは人間

生活において欠くべからざる重要な役割を果たすものではないのか、と問いかけた。危機についてこのように転換された問いを提起したところに、非連続的な生をめぐるボルノウの思索の決定的かつ独創的な端緒を見ることができるだろう⁹。私たちを襲う危機について、実存哲学はそれを人間存在の本質に属するものとして明らかにした。それに依拠しながらボルノウは、人間の生において危機が果たす役割を、浄化（Reinigung）と決断（Entscheidung）という二つの特徴的な契機において規定する¹⁰。危機においては、それまで当然のものであった硬直した習慣や偏見が、その自明性を失って動揺させられる。病気や怪我、あるいは未知なるものとの出会いにおいて私たちは、ときにそれまでの価値観や行動様式を根本から更新するべく迫られるものである。破綻した日常的な生活に代わって、新たな生の可能性を選び取ることが求められることになる。その意味で危機は、人間の生にとって批判的（kritisch）かつ創造的（schöpferisch）な役割を果たす契機であると云うことができる。非連続的な中断としての危機はしばしば、惰性化したそれまでの生活を破壊し「新たな始まりを可能にするもの」として立ち現れてくるのである¹¹。

そうした意味でボルノウは、こうした自己批判と生の更新を経ることで初めて人間は「本来的な道徳的存在」へと至ることができるのだ、と主張する。なるほど確かに、危機は、日常生活を脅かす暴力的かつ非連続的な契機である。しかしながら危機はまた、そのつど硬直した自己を問い直すことを要請するものであり、そのたびごとに「新たな始まり」へと立ち返ることを促すものである。そうした予期せぬ偶然に満ちた体験こそが、私たちを人格的な完成へともたらす契機にほかならないのだ、とボルノウは云う。実存哲学は、限界状況における人間の変容を、世間へと埋没した非本来的な存在様相から離脱した本来的な存在様相への転換として捉えた。それをふまえてボルノウは、危機における生の可能性を、倫理的な観点における「究極的な完成と決定」として規定する。受苦的な経験を切り抜けることによって初めて私たちは、人格的な「完成のより高次の段階」へと到達することができるのだ、というわけである¹²。ボルノウにとって、人間存在の「非本来性」から「本来性」への転換とは、倫理的／道徳論的な意味における「あるべきでない状態」から「あるべき状態」への移行行きにほかならない¹³。こうして実存哲学に依拠することで明らかにされた受苦的な経験における生の可能性こそ、非連続的な生をめぐる考察の核心を占めるものである。これまでに行われてきた主要な研究も、伝統的な教育学の地平を実存的な生の可能性によって批判的に拡大したところにボルノウ思想の根本的な意義があると認める点において、その見解を共にしている¹⁴。

しかしながら私たちは、ここで一つの疑問に直面することになる。あらゆる事柄がその意味づけを失った実存的な生の可能性を「成長」や「発達」とであると理解することは、どのような根拠に基づいて可能になるのか。受苦的な経験をそのように成長や発達の契機として意味づけてしまうことは、かえって非連続的な生の非連続たる由縁を矮小化し覆い隠してしまうことになりはしないだろうか。こうした問題について考察を深めるためには、非連続的な生をめぐるボルノウの思索について、その由来である実存哲学の思想にまで遡って問う必要があるだろう。危機あるいは受苦的な経験を通して開き示される「本来的な自己」の可能性とは、そもそもどのようなものとして立ち現れてくるものなのか。それを倫理的／道徳論的な観点において個人の「成長」や「発達」などとして理解することは、はたして可能なのか。そのような問いに導かれて次章では、特にボルノウの思索に深い影響を与えたドイツの哲学者ハイデガーの思想にまで遡ってみる

ことで、非連続的な生の可能性をめぐる思索の由来を解き明かし、その思索を支える根拠への問いをいっそう洗練されたものにするべく試みることにしたい。

2. 「本来的な自己」の解明

そもそも、受苦的な経験における生の可能性を、人格的な「完成のより高次の段階」として、「あるべき状態への移り行き」として理解することは、どのようにして可能になるのだろうか。非連続的な生をめぐるボルノウの思想については、国内外を問わず多くの研究が為されているにもかかわらず、こうした問題を先鋭化した形で主題とした論考はほとんど見ることができない。その先駆的な例として、近年ではドイツの教育学者ヴェーナー（U. Wehner）が、実存哲学を擁護する立場から重要な議論を提起している¹⁵。人間存在の「本来的な自己」をめぐるボルノウの思索は、『存在と時間』の著者であるハイデガーの思索をその端緒とするものであった¹⁶。ハイデガーの存在論的な思索に由来するこの「本来的な自己」という概念についてヴェーナーは、ボルノウがそれを倫理学的な価値判断を含むものとして歪曲して解釈してしまっている、と指摘するのである¹⁷。それゆえ本章では、ヴェーナーの論考をふまえながら、「本来的な自己」についてのハイデガーの思索をより詳細に紐解くことで、本稿を導く主題である冒頭の問いかけ自体をいっそう洗練されたものにするべく試みることから始めることにしたい¹⁸。

その主著『存在と時間』¹⁹においてハイデガーは、私たち人間がいつもすでに自己の存在へと関わりあっている存在者であることを明らかにし、「現存在」（Dasein）と名付けることで他の在るものと原則的に区別する。自己の存在への配慮を核心にもつ「有意義性」（Bedeutsamkeit）の連関こそ、日常的な現存在がその内に住まうところの世界の本質にはかならない。世界の本質としての有意義性とはすなわち、私たちを取り巻くさまざまな在るものもつ「或るもののため」という指示の連関である。要するにそれは、個々の在るものの有用性と意味とを規定する指示の全体であって、現存在の存在をその究極的な目的としてもつものであると云える。そのかぎりにおいて、有意義性とはすなわち、私たちが自己と世界との関わりを理解しその関わりのうちに生きるための根拠となるものである、ということができよう。私たち現存在はさしあたり日常的に自己の存在を気遣いながら、世界と他人と自己自身とをこの有意義性の全体からして理解しているのだ、とハイデガーは云う。とはいえまた彼によれば、そのような平均的な日常性のうちにおいて現存在は、たいてい自己の本来的な存在可能性を見失っているものである。日常生活において配慮された在るものの理解、価値判断の基準、行為の目的などは、すべて有意義性を拠り所とする平均的な自己の可能性から根拠を得ている。自己を中心とした有意義性に基づく素朴な世界理解と自己理解とが、日常的な現存在を支配しているのである²⁰。

こうした平均的な世間のうちに埋没していることに対して、現存在の「本来性」（Eigentlichkeit）は「先駆的覚悟性」として規定される。「覚悟性」（Entschlossenheit）とはすなわち、現存在がそのつどそれ自身に「固有の負い目ある存在へと向かって、沈黙しつつ不安を厭わずに自己を企図すること」である、とハイデガーは云う。その際、自己の死の可能性への先駆こそが、現存在をその固有の存在可能性へと直面させるものである。このように提示された本来的な自己の可能性への企図こそ、存在への問いを準備する基礎的存在論の試みにおいて中心的な役割を果たす契機にほかならないものである。そこにおいては特に、自己の死に臨むことに

いて立ち昇る不安こそが、本来的な自己の可能性を開き保つ卓越した開示性として際立たされることになる²¹。不安において初めて、私たち現存在の本来的な可能性が開き示されるのである。それゆえ以下においては、とりわけ先駆的覚悟性におけるこの「不安」(Angst)という気分に着目することで、現存在の本来性とは如何なる存在様相として立ち現れてくるものであるのかを明らかにしたい。

『存在と時間』においてハイデガーは、不安という根本気分をめぐる現象学的な考察に一節を割いている²²。それによれば、「恐怖」(Furcht)が私たちの配慮するさまざまな在るものに対して怖れる気分であるのに比べて、ひとがそれに直面して不安になるものはまったく無規定なままに留まっている。不安においては、配慮された世界のうちに在るものが、日常的な有意義性の連関から脱落する。それまで自明な有意義性によって支えられていた現存在の企図は、ここにおいて深刻な機能不全に陥ることになる。現存在がそれに直面して不安になるものは、「無であって何処にもない」のであり、在るものすべてがその自明な意味を失った「世界としての世界」にはほかならないものである、とハイデガーは云う。世界の有意義性が無へと沈みゆくのに呼応して、いきおい現存在自身の自己理解もまた変容を被ることになる。世界や世界のうちで配慮されたものはもはや、現存在に如何なる支えをも与えることはない。不安のうちにあって現存在は、日常的な存在理由や意味づけの自明性を奪われた無規定な自己自身へと直面することになる。不安においてそのつど個別化されたこの無規定な裸形の可能性こそが、日常的な世間から離脱した本来的な自己の可能性にほかならない、とハイデガーは云う。不安は現存在を、日常生活の自明な規定から解き放たれた「可能的な存在として」開示する、というのである。不安のうちにあって現存在は、可能性そのものへと開き保たれた「自由で在ること」において暴露される。ただしそれは、不安において私たちが、あれやこれやの可能性へ向かって気ままに跳躍することができるということではない。先駆的覚悟性において私たちは、自己自身に固有の可能性を可能性そのものとして、自由に関け放たれたままに保持せねばならないのである。

したがって、私たち現存在を不安のうちに陥れるものは、私たちが無規定なままに「世界の内に在る」(In-der-Welt-Sein)ということそれ自身である。来し方も行く末も知らぬまま世界の内に現に在るということ、そのことが透徹した「無気味さ」(Unheimlichkeit)をもって私たちに襲い来る。有意義性という支えを失った世界と自己自身は、私たちにあってわけのわからないもの、ままたらないものとして、立ち現れてくることになる。それまで当たり前だったはずのさまざまな事柄が、自明だったはずの意味を失って無気味なものとなる。そこにおいてはもはや、世界のうちに在るものの理解や、価値判断の基準、行為の目的などが一切の支えを失って動揺している。現存在の本来性において、ただ一つ残された企図の宛先は、自己の可能性の透徹した無気味さを無気味さとして保持することだけである。それゆえ本来的な自己の可能性への企図とはいわば、他のあらゆる可能性への企図が不可能となる地平へと否応なしに自己を委ねてしまっていることにほかならない²³。したがってここに、不安によって開示される現存在の本来的な自己の可能性が、世界の内に在ることを支える有意義性との連関において明るみに出される。不安のうちに立ち現れてくるのは、世界と現存在自身との無なること(Nichtigkeit)である。日常的な在るものに関わる(ontisch)配慮が「無」(Nichts)として理解するそのものは、存在論的な(ontologisch)地平においては「世界としての世界」という様相において現れてくる。世間の側

から見ればまったく無規定な自己は、そのつど存在への問いかけを基礎づける「可能性としての可能性」へと解き放たれた可能的な存在者である。在るものへと関わる視座から見れば空虚でしかないというまさにそのことが、そのつど存在への問いを可能にするための地平を切り開く契機となるのである。不安における覚悟性のその内容が空虚であるのは、それがまさに世界と自己との無なることそれ自身へ向かっての企図にはかならないからである。それは、日常的な現存在を支持する何らかの根拠や理念を追いかけるのではなく、むしろそうした根拠を措定しえない地平を生きざるをえないということであると云わなくてはならない。

それゆえ私たちは、本来的な自己の可能性についてそれを、世界と自己との透徹した無気味さへの企図の可能性として理解することができる。非連続的な生の可能性をめぐるボルノウの論考は、世界と自己との無気味さに直面するこの事態を「危機」という概念によって包括的に捉え直したうえに成り立ったものである、と云うことができるだろう。非連続的な生の非連続たるその由縁は、世界と自己との透徹した無気味さにある。危機に襲われるなかで私たちは、ときに、日常的な配慮がその自明な意味を失って機能しなくなるような無意義性のうちへと投げ込まれる。在るものへと関わる平均的な企図の可能性が失われた世界に在っては、在るものの理解も、価値判断の基準も、行為の目的も、拠り所を失って破綻してしまうことになる。それゆえ非連続的な生において私たちは、世界や自己の変化を客観的に意味づけて理解するための根拠を持たない。「或る状態から別の状態への変化」を意味づけられた変化として把握するためには、それら二つの状態を見通しながら規定するための確固たる基盤が必要不可欠となるからである。ましてや、本来的な自己の位相において、その可能性を人格的な「完成のより高次の段階」などとして積極的に理解することなど到底不可能であると云わねばならない。日常的な自明性が失われた無気味さへと投げ込まれてあることは、如何なる変化をも連続的な営みのうちに意味づけられたものとして理解することが不可能な「瞬間」の位相を生きることにはかならないのである。

それゆえ、受苦的な経験を契機とする生の可能性を「成長」や「発達」の契機として捉えようとするボルノウの論考は、改めて致命的な問いに直面させられることになる。危機が「成長」や「発達」の契機であることが声高に主張されるとき、非連続的な生の可能性は、連続的な企図のうちに矮小化され閉塞されてしまうのではないか。ハイデガー自身もまた、その著作や講義録において幾度となく、「本来性」あるいは「本来的な自己」をめぐる一連の考察についての倫理的／道徳論的な解釈を徹底的に拒否している。人間存在の非本来性は、本来的な可能性に比べて、より「いっそう少ない」とか「いっそう低い」存在の程度というようなことを表すものではない、と云うのである²⁴。そうした記述を或る種の言い訳にすぎないものとして無視し、そこに明白な価値判断を読み取ることは、もちろん可能だろう。けれどもそのような理解においてはむしろ、過酷な体験における生の可能性が、「受苦→経験→学び」という直線的な発達図式へと安易に回収されてしまうことになるのではないか。そのような発達図式においては、未知なるものは既知の枠組みへと回収され、他なるものは有りふれた陳腐なものにまで平板化されてしまう。こうした転換のうちにヴェーナーは、「実存論が実存理想論へと改変されてしまう」(Das Existenzial wird zum Existenzideal) 危険性を看取し、それを厳しく指弾したのであった²⁵。これは、ハイデガーが日常的な世間の特質として挙げた、「平均化」という性格にはかならない。非連続的な生の形式をめぐる考察が、無気味さという契機を馴化して一つの題目となるなら、危機を生き

ることそのものへの配慮を欠いた独善的な理論が生まれることになるだろう。

3. 「非連続的な生」をめぐる思索の可能性

これまでの考察を振り返って見るかぎり、ヴェーナーによるボルノウ批判は極めて的を射たものであると云うことができるだろう。それゆえ私たちはもはや、受苦的な経験を人格的な成長の契機とするボルノウの理論を、単なる題目として諸手に掲げることはできない。しかしながら、ヴェーナーによるこの批判はまた、実存哲学の擁護という文脈が強調されるあまり、この問題を軸にして非連続的な生をめぐる思索の可能性を改めて問い直すという生産的な課題を提起するところまでは至っていない。こうして私たちはもう一度、いっそう先鋭化された形で、前章の冒頭に立てられた問いへと投げ返されることになる。受苦的な経験における生の可能性を、人格的な「完成のより高次の段階」として、「あるべき状態への移り行き」として理解することは、どのようにして可能になるのか。あるいは次のように問うてみることもできるだろう。世界と自己との無気味さを無気味さとして解き放ったまま、それでもなお教育学的に意味のある思索が可能であるとすれば、その思索はどのようなものでなければならないのか。もちろん、従来の研究においても、ボルノウの思索における内容とそれを支える方法原理との密接な関わりは議論されている。しかしながら、こういった点においてその関わりが必然的なものであると云えるのか、具体的な思索の場面において問い直すことを試みた研究は必ずしも多くはない。この問題について本章では、特にボルノウの提唱する「人間学的な解釈の原理」に着目して考察することにしたい。これにより、ボルノウの思索について、それが単に対象化された人間の生についての客観的な分析論などとは一線を画するものであったことが改めて明らかになるだろう。

危機あるいは受苦的な経験における人間の生についてのボルノウの思索は、それらの事象をめぐる問いの転換にその特徴的な性格をもつものであることは前にも述べた。その転換を支えているのが、ボルノウの「人間学的な考察法」における「人間学的な解釈の原理」である。人間の生のうちには、気分、感情、衝動など、文化的な現象からは直接に把握しがたい多くの現象が生起している、とボルノウは云う。それゆえ、まず「任意の人間生活の現象から出発して、そこから全体的な人間の理解を」得るための方途が求められることになる。ボルノウの言葉を借りればそれは、「生命の現実のうちに与えられたこの特殊な現象を、人間の本質全体のなかで意味深い必然的な一部として理解できるためには、人間の本質はその全体においてどのように在るの でなければならないのか」という問題を提起することにはほかならない²⁶。

この人間学的な解釈の原理に危機という現象を当てはめてみるなら、いま私たちはボルノウとともに、改めて次のように問うことができる。すなわち、危機を人間の本質全体のなかで意味深い必然的な一部として理解できるためには、人間の本質はその全体においてどのように在るの でなければならないのか²⁷。この問いをいっそう洗練するためにボルノウは、受苦的な経験と人格形成との関わりをめぐるさまざまな証言を引用している。それによれば、例えばキルケゴールは「不安こそ人間本性の完全性の現れであり、不安に陥ることが深いほど人間は偉大である」と述べている²⁸。またスターバックは、さまざまな宗教体験についての描写において、宗教的な覚醒が上に述べたような危機の性格を伴うものであることを示している²⁹。このような証言からボルノウは、危機あるいは受苦的な経験が、人間の生の完成にとって不可欠の要素であることを例証

するのである。その主張の内容は、第一章にみた通りである。確かに、この点にだけ目を向けるなら、ボルノウは受苦的な経験は成長や発達契機であると主張しているように見える。それが単なる題目として受け取られ、直線的な発達図式へと回収されたとしても、仕方がないだろう。しかしながら、第二章において確認されたように、そうした理解は受苦的な経験において開かれる世界と自己との「無気味さ」という契機を覆い隠してしまいかねないものである。

人間学的な解釈の原理はこれまで一般的に、人間存在に関わるあらゆる現象をその射程に収めることを可能にした点にその特徴的な性格があるとされてきた。確かに、上に述べた定式に当てはめるなら、どのような現象であっても、人間の生におけるその意義を問い質すことができる。しかしながら、そのように一般化した特徴付けにおいては、人間学的な解釈の原理が生まれてきたさいの必然的な要請を捉え損ねてしまうことになるのではないだろうか。この方法原理を用いた思索の先駆的な例としてボルノウは、キルケゴールによる不安の分析論を挙げている³⁰。もしこの原理が、とりわけ実存哲学の開祖とも云われるキルケゴールの思索において必要とされたものであるとすれば、それはこの原理が非連続的な生をめぐる思索にとって特に欠くことのできないものとして要請されたものであることを意味しているのではないだろうか。そうであるなら私たちは、もう一度、この人間学的な解釈の原理の特徴をよくふまえたうえで、非連続的な生をめぐるボルノウの思索を注意深く読み直してみる必要があるだろう。

そうして例えば第一章における考察などを改めて振り返ってみると、私たちは驚くべき事実に気づかされることになる。これまで何度も言及してきたようにボルノウは、危機あるいは受苦的な経験を、人格的な完成のための契機として検証してきた。先にも述べたように、このことは幾つかの証言においてその根拠を得てすらいるように見える。しかしながら、受苦的な経験が人間の生にとって欠くべからざるものであるということ、このことは、人間学的な解釈の原理における前提あるいは仮説に相当する命題でしかない。危機が人間の本質全体のなかで意味深い必然的な一部として理解できるためには、人間の本質はその全体においてどのように在るのであればならないのか。『実存哲学と教育学』においてボルノウが主題的に論じているのは、この人間学的な問題提起のうちでも特に前提条件に相当する部分のみである。私たちの生において危機が重要な意味をもつものであるということは、ボルノウの思索においてその端緒となる仮説でこそあれ、一つの題目として提起することのできるような結論ではなかったのである。

前提あるいは仮説に相当する部分のみを提示するというこうした考察法は、特に『実存哲学と教育学』に限定されるものではない。人間学的な解釈の原理に従う限り、ボルノウの論考にはそもそも常に結論に相当する部分が欠けている。数ある著作においてボルノウは、さまざまな現象についてそれが人間の生にとって重要な契機となりうることを検証しはするが、その仮説から導きだされるはずの人間存在の全体像が主題的に明らかにされることはないのである。ボルノウの論考はいつも、「もし或る現象を人間にとって重要な契機として理解することができるとすれば」という前提に相当する部分を徹底的に検証することに留まっている。したがって、そこにおいて取り上げられる哲学者や詩人あるいは医者や宗教家の証言もまた、ある命題を証明するために選び抜かれた根拠などではなく、あくまで思索の前提となる仮説を読者である私たちと共有するための共通の基盤を与えるものとして捉え直されなくてはならない。

とはいえしかし、前提となる仮説の部分だけを検証して結論に相当する部分を述べていないと

いうのは、ボルノウの思索における議論の不完全さを意味しているのではないだろうか。論理的な証明や説得的な根拠付けといった思索の方法に依拠する限り、そのような疑問は当然である。しかしながら、ここでボルノウはまさにそうした思索の方法原理そのものを問い直そうとしているのだということを忘れてはならない。従来通り、整合性をもった証明や明確な根拠付けなどを要求する思索のスタイルによっては、非連続的な生の可能性をその特徴において十分な仕方で開き示すことなどできない。非連続的な生の無気味さそのものが、そうした証明や根拠付けを徹底的に拒むものだからである。それに対して、人間学的な解釈の原理が実存的な思索の現場において特に要請されるものであったとすれば、その原理を基調として初めて、非連続的な生の可能性を開き示すことも可能になるはずである。従来の合理主義的な方法原理において、新たな思索の可能性を歪曲することは許されない。このことを、ボルノウ解釈を含む従来の教育学研究はしばしば看過してきた。それゆえ、ボルノウが提起する生の諸現象——危機のほか、新しい庇護性や、信頼、希望、対話など——をめぐる思索はときに、私たち人間存在にとって、あるいは教育にとって、欠くべからざるものについて解き明かした一つの「結論」として権威付けられ理解されてきたのである。ともすればそれは、現代の教育をめぐる諸問題を解決するための処方箋として「応用」されることも少なくない。仮定された「前提」を「結論」へと歪曲することにおいては、方法論的な要請として結論を留保するはずの「開かれた問いの原理」でさえも、単なる言い訳めいた相対主義と何ら変わらないものにまで貶められてしまうことになる。

それゆえ私たちは、人間学的な解釈の原理によって導かれた限りにおけるボルノウの思索に、改めて真摯に耳を傾けなければならない。前提や仮説だけを検証して結論を主眼的に考察しないということは、その仮説から導きだされる人間の生の可能性を等閑に付すということではない。そうではなくて、むしろ全く反対のことを意味している。受苦的な経験と人格形成との関わりをめぐる仮説を徹底的に検証することを通してボルノウは、読者である私たちを、彼が立っている非連続的な生の可能性をめぐる問いの地平へと導き入れる。そこにおいて目指されているのは、結論を指定することなどではなく、仮説とそれを通して立ち現れた問いそのものを共有することである。受苦的な経験を契機としてどのような生の可能性が開かれることになるのか。この問題をめぐって問うことにおいて開き示される可能性を生きるべく促されているのは、ほかでもない私たち自身である。問うことの中において開き示される全体的な生の可能性は、証明され根拠付けられることなく、そのつど生き直されることを要請している。問い質されているのは、私たち自身の生である。客観的な論証とは異なり、非連続的な生の可能性をめぐる思索は、その可能性を可能性のままに読者へと開き示す。そのように可能性としての可能性へと委ね渡されていることにおいてのみ私たちは、非連続的な生の可能性をそのつど全体として新たに生き直すことができるのである。そしてまた、このように生き直されることによって初めて、非連続的な生の可能性は合理主義的な枠組みのうちに矮小化されることなく理解されることになる³¹。

ボルノウにとって、あるいは少なくとも彼の提唱する人間学的な考察にとって、受苦的な経験が人格的な成長の契機であるか否かはさしあたりどうでもよいことである。そもそも、非連続的な生の可能性が人格的な「完成のより高次の段階」であること、「あるべき状態への移行行き」であることを結論として主張することが目的なのではない。なぜなら、それはあらかじめ共有されるべき仮説にすぎないからである。この仮説を共有することができないものは、思索の現場に

立ち会うことすら許されない。そこにおいて問題になるのは、危機あるいは受苦的な経験を人間の生にとって不可欠の契機として理解することによって人間存在のどのような可能性が全体として開示されるのか、ということである。受苦的な経験を「成長」や「発達」の契機として理解することが妥当であるかどうかではなく、そのような理解において開示される可能性を生きることができるかどうか問われている。肝要なのは、概念が事象に一致するか否か（或るものが或るものであるかどうか）ではなく、或る事象を或る概念によって（或るものを或るものとして）捉えることにおいて、人間の生における如何なる可能性が開示され、また如何なる可能性が閉塞されるか、ということである³²。そのように問うことにおいて開示された可能性は、客観的に証明されたり根拠付けられたりすることを求めてはいない。共に問う者としての私たち自身が、その可能性を全体としてそのつど生き直すべく呼び求められているのである。その意味において、受苦的な経験における人間の生の全体的な可能性は、それをめぐって問い続ける思索者の在りようそれ自体において、そのつどすでに開示されているのだと云うことができる。それは単なる題目として提唱されたり応用されたりすることのできるものではなく、あくまで私たち自身がその可能性の全体へと身を委ねて生きることにおいて、初めて理解することができるものである。危機あるいは受苦的な経験の人間の生における意義を、議論の前提となる条件あるいは仮定として提示すること。そして、その仮説を軸として立ち現れた問いを通じて開示される人間の生の可能性へと、私たち読者を委ね渡すこと。これこそが、非連続的な生をめぐるボルノウの思索の特徴的な性格あるいは戦略であると云うことができるだろう³³。

したがって、受苦的な経験における生の可能性を「あるべき状態への移行行き」として把握するボルノウの理解は、危機の周縁を生きる者による記述としてののみ、その権利を保持するものである。いや、それどころかむしろ、このような価値付与的な概念における反省的な理解の重要性は、薄められることなく認められなければならない。危機的な出来事を克服して日常的な生活へと志向することは、わたしたちが生きていくうえでも極めて自然な営みだからである。激しく痛む傷口を縫いあわせるために、饒舌にならざるをえないときがある。「よい経験だった」と語ることによって初めて私たちは、更新された日常的な生へと改めて回帰することができる。苦しみを苦しみのまま、痛みを痛みのままに引き受けることは、容易ではない。しかしながら、そうした語りが一つの「題目」として権威を付与され伝達されるとき、それは極めて残酷な暴力となり、他者の生を切り刻むことになるだろう。語らざるをえないことの痛み、傷口を縫いあわせる一針一針の痛みを知らぬまま振りかざされる言葉は、その傷を担う人々にとって、戦慄以外のなにものでもない。それゆえ、受苦的な経験について私たちは、その渦中にある人々の生きる可能性を抜きにして安易にその意味を語ることはできない。そのつど世界と自己との無気味さに直面することを通して、その意味がもたらされてくるのを待つほかないのである。

——凡例・脚注——

本文中における引用については、そのつど注に引用箇所を表示する。外国語文献からの引用に際しては、すでに邦語訳のあるものはそれを参考に訳出した。ただし、訳語は可能なかぎり統一されており、それに伴って訳文にも変更を加えた場合がある。引用文中特に断りが無い限り、傍点は原文のイタリック部分を表示している。また、同じく引用文中の（丸括弧）については原典著者、〔亀甲括弧〕については井谷による挿入である。

¹ 中村雄二郎『臨床の知とは何か』岩波書店 1992年 p.136f.

² この実存哲学の思想については、Bollnow, O.F.: *Existenzphilosophie*, Stuttgart 1943. (塚越敏・金子正昭訳『実存哲学概説』理想社 1963年) が、簡明にして詳細な見取り図を示している。ここに挙げられた思想家たちの思索を「実存哲学」という枠組みで一括することには、もちろん無理がある。しかし、そのことを承知のうえでボルノウは、この時代に特徴的な思潮を規定する要素を同定し、実存哲学の一つの像を提示して見せている。実存哲学の思想へと向きあう際のこうした態度の取り方については、同書序言における記述を参照。

³ 岡本英明『ボルノウの教育人間学』サイマル出版 1972年 p.38.

⁴ 「非連続的な生の形式」をめぐるボルノウの議論については、前掲岡本英明の先駆的な研究を初めとして、川森康喜『ボルノウ教育学の研究』ミネルヴァ書房 1991年、広岡義之『ボルノウ教育学研究 上・下』創言社 1998年、などが重要な示唆を与えてくれる。

⁵ Bollnow, O.F.: *Existenzphilosophie und Pädagogik. Versuch über unetstetige Formen der Erziehung*, Stuttgart, 1959. (峰島旭雄訳『実存哲学と教育学』理想社 1966年)

また、同様の主題を論じたものとして、Bollnow, O.F.: *Anthropologische Pädagogik*, 2.Aufl. Tokio 1972, c1971. (浜田正秀訳『人間学的に見た教育学』玉川大学出版部 改訂第二版1971年、初版1969年)、特にその第5章と第6章を挙げることができる。

⁶ Bollnow, O.F.: *Existenzphilosophie und Pädagogik*, S.16ff.

⁷ 例えば、ボルノウにおける「出会い」概念について考察した川森康喜の論考においても、その考察のなかにしばしば危機あるいは受苦に相当する契機が現れる。このことから、非連続的な生の形式において危機が重要な位置を占めていることを窺い知ることができるだろう。(川森康喜『ボルノウ教育学の研究』p.40ff.)

⁸ Bollnow, O.F.: *Anthropologische Pädagogik*, 第6章、第1節

⁹ 岡本英明『ボルノウの教育人間学』p.40.

¹⁰ Bollnow, O.F.: *Existenzphilosophie und Pädagogik*, S.28.

¹¹ Bollnow, O.F.: *Anthropologische Pädagogik*, 第6章、第2節

また、広岡義之『ボルノウ教育学研究 上』p.188f.も参照。

¹² Bollnow, O.F.: *Existenzphilosophie und Pädagogik*, S.36.

¹³ Bollnow, O.F.: 前掲書S.45.

¹⁴ 岡本英明『ボルノウの教育人間学』p.39.

川森康喜『ボルノウ教育学の研究』p.3.

広岡義之『ボルノウ教育学研究 上』p.190.

¹⁵ Wehner, U.: *Pädagogik im Kontext von Existenzphilosophie*, Würzburg 2002, S.116ff.

¹⁶ 例えば、Bollnow, O.F.: *Existenzphilosophie*, S.37f.

¹⁷ Wehner, U.: *Pädagogik im Kontext von Existenzphilosophie*, S.116f.

¹⁸ 教育学研究におけるハイデガー思想の影響の全体像については、近日中に稿を改めて詳しく論じる予定である。さしあたり、ドラーヴェの次の論考が貴重な見取り図を示してくれている。

Meyer - Drawe, K.: Aneignung - Ablehnung - Anregung. Pädagogische Orientierungen an Heidegger. In: Gehrtmann - Siefert, A.; Päggele, O.(Hrsg.): *Heidegger und die praktische*

Philosophie. Frankfurt a. M. 1988.

¹⁹ Heidegger, M. : *Sein und Zeit*, 18. Aufl., Tübingen 2001, c1927.

(細谷貞雄訳『存在と時間 上・下』筑摩書房1994年)

²⁰ 私たちがその内に住もう世界の世界性について、および日常的な現存在の在りようについての議論に関しては、特に、Heidegger, M. : *Sein und Zeit*, 第14節～第27節を参照。

²¹ Heidegger, M. : 前掲書、第61節～第66節

²² Heidegger, M. : 前掲書、第40節

²³ 「企図の観念」からの離脱についての人間学的な考察に関しては、矢野智司『自己変容という物語 生成・贈与・教育』（金子書房 2000年）が示唆的である。「内的体験」についてのバタイユの省察を参考にしながら矢野は、有用性に絡め取られた企図の観念を侵犯するような営みを「生成としての教育」と呼び、伝統的な「発達としての教育」から区別する。とはいえしかし、それが未来に対する企図の観念からの離脱をその本質とするものである以上、そうした営みをそもそも「どのような形態において「教育」と呼ぶことができるのか」という問題については、矢野自身も慎重な姿勢を見せている（前掲書p.40ff.）。

²⁴ Heidegger, M. : *Sein und Zeit*, 18. Aufl., S.43.

²⁵ Wehner, U. : *Pädagogik im Kontext von Existenzphilosophie*, S.117.

²⁶ Bollnow, O.F. : *Anthropologische Pädagogik*, S.36ff.

²⁷ 岡本英明『ボルノウの教育人間学』p.40.

²⁸ Bollnow, O.F. : *Existenzphilosophie und Pädagogik*, S.35.

²⁹ Bollnow, O.F. : 前掲書、S.49f.

³⁰ Bollnow, O.F. : *Anthropologische Pädagogik*, S.37.

³¹ ボルノウの思索における理解することと生きることの密接な関わりについては、高橋勝「O.F.ボルノウの教育人間学における方法論的特質——解釈学と実存の視点を中心に——」『東京教育大学大学院教育学研究集録』第13集 1974年を参照。

³² 「として」(als) という診立てをめぐるこうした課題を発展的に継承しながら、教育研究における新たな思索の可能性を開いた先駆的な試みとして、皇紀夫「『臨床教育学』とは」（和田修二・皇紀夫編『臨床教育学』アカデミア出版、1996年）を挙げることができる。

³³ このように仮定された現実の可能性を開き示し、語り直すことの重要性について、最近では例えば、P.Standish・齊藤直子「平等に先立つ倫理——レヴィナス的道德教育の再構築に向けて」（『現代思想』第30巻4号、青土社、2002年）などが示唆的である。

（臨床教育学講座 博士後期課程2回生）

（受稿2006年9月8日、受理2006年12月7日）

The Possibility of Human Life in Suffering: Reconsidering O.F.Bollnow's "Unstable Form of Life"

ITANI Nobuhiko

The purpose of this paper is to reconsider the possibility of human life in suffering. O.F.Bollnow, a German philosopher of education, conducts the study on this issue. He claims that crisis can constitute significant moments in our developments, and he draws our attention to the unstable form of life. According to his theory, we can reach the higher stages of our developments, that is, our authentic selves, through suffering. Based on the tradition of existential philosophy, Bollnow asserts that the possibility of the authentic self is ethically superior to that of the unauthentic self. But there are some objections to this theory. For example, U.Weher insists that Bollnow's theory inclines to idealize the authentic possibility of human life. This is a serious distortion of Heidegger's existential thought, he says. Now Bollnow's theory about the significance of crisis is confronted with serious doubt. We are prompted to ask how he can recognize suffering as an opportunity for human growth and development. I will attempt to inquire into this problem through a reconsideration of the close relationship between Bollnow's theory about the unstable form of life and the anthropological method of interpretation.