

キェルケゴールにおける歴史の教育学的考察

伊藤 潔志

はじめに

本稿は、キェルケゴールの人間理解と伝達理論に関する研究の一部をなす。この研究では、人間学的・倫理的関心からキェルケゴールの人間理解に新たな照明を当てるため、「教育」という観点からキェルケゴール思想を解釈し直すことを目的としている。本稿では、その一環として、キェルケゴールにおける自己生成の構造を明らかにすることを目的とする。

本題に入る前に、なぜ「教育」という観点を採用するのかについて、簡単に説明しておこう*1。一般にキェルケゴールは、哲学者あるいは思想家として理解されており、教育者あるいは教育学者とはみなされていない。しかし、「教育」という観点からキェルケゴール思想を再解釈することは有意義だというのが、本研究および本稿の立場である。周知のように、キェルケゴールはキリスト教思想家であり、これまでもその点が強調されてきた。たしかに、キェルケゴール思想におけるキリスト教の地位は、その本質と言っても過言ではないだろう。しかしそのような理解は、その宗教思想の中に内含されている人間存在に対する理解を見通しにくくさせてはいないだろうか。キェルケゴール思想の核心がキリスト教にあることは言うまでもないが、その宗教性の奥にはキェルケゴールの特異な人間理解の本質が隠されていると考える。

キェルケゴールは、読者をキリスト者へと導くために著作活動に勤しんだ。それゆえ、キェルケゴールの著作活動は、「教化」に他ならない。この「教化」をより広い意味で捉え直すならば、「教育」と呼ぶことができるだろう。一般

*1 詳しくは、拙論「キェルケゴールにおける人間存在と教育」（『山陽学園短期大学研究紀要』第 42 巻、2011 年、17～29 頁所収）を参照のこと。

に教育には、その前提として何らかの人間観がある。つまり、ある人間観を前提にして初めて、教育目的・教育内容・教育方法などの教育思想を導き出すことができるのである。けだし、キェルケゴールの人間理解とそれに基づく伝達理論とを「教育」という観点から捉え直すことは、その宗教性の陰に隠れていた人間理解の本質に光を当てることになるだろう。

このような理由から本研究では、キェルケゴール思想の宗教性を無視あるいは軽視することなくキェルケゴールの人間理解の本質に接近する方法として、「教育」という観点を採用するのである。そして、キェルケゴール思想それ自体がすぐれて教育的であることを明らかにすることを目的としている。このような問題意識から本稿では、自然と歴史という観点からキェルケゴールにおける自己生成の構造を明らかにしたい。

ここで、このような関心からキェルケゴールを論じるにあたり、① 自然と歴史との関係、② 人間と自然・歴史との関係、について簡単にまとめておきたい。というのも、一般にその語義は多様だからである。

まず、① 自然と歴史との関係についてだが、ここでは自然の語義を三つに分けて、歴史との関係を整理しておこう。自然は、第一に「人為」「文化」と対立する語として、第二に「奇跡」と対立する語として、第三に「稀」「異常」と対立する語として用いられる。第一の意味の自然には、人為の連関や文化の変遷としての歴史が対置される。第二の意味の自然には、ユダヤ＝キリスト教的終末論に見られるような救済史としての歴史が対置される。第三の意味の自然では、自然科学によってすべての出来事が説明されるため、歴史は自然史として理解される。このように、自然をどう捉えるかによって、歴史の意味も変わってくるのである。

次に、② 人間と自然・歴史との関係についてだが、自然を人間と関係ないものとして捉えるならば、人間が存在するところに自然は存在しないということになる。しかし人間自身、自然的存在であることは言うまでもない。また、歴史を過去のものとしてのみ捉えるならば、歴史は現在のどこにも存在しないことになる。しかし人間は、歴史の中で行為しつつ生きる、歴史的存在であることもまた事実である。したがって人間は、自然的存在であると同時に歴史的存

在でもある。実際に人間は、自然的存在でありながら、理性によって自然に関係することにより、歴史を創り出してきた。

ボルノウは、次のように言っている。

これは実存哲学の特異な業績なのであるが——歴史を形成する主体 (geschichtsbildender Subjekt) の固有の構造としての歴史性の問題に、それこそはじめて哲学上の決定的な問題を発見したのである*²。

そこで本稿では、以上のような基本理解に沿って、キェルケゴールにおける自己生成の構造を歴史の側面から探っていききたい。それは、歴史に対する主体の確立の過程と見ることができるだろう。そして、キェルケゴールの自然と歴史との関係から、キェルケゴールにおける自己生成の特質を明らかにしたい。

I 飛躍と瞬間

(1) 歴史の発生

キェルケゴールは言う。

原罪は現在のなもので、罪性である。そしてアダムは、罪性の存在しなかった唯一の者である。なぜなら罪性は、アダムによって生じたからである。(SV3, 6, S. 122)

しかし、「無垢においてアダムは、精神として夢見る精神であった」(SV3, 6, S. 142)。そのアダムに、なぜ墮罪が生じたのか。それはエバの出現によるのだが、エバもまたアダムと同様に無垢であった。

エバは、アダムに対してできる限り内面的な関係に立っていた。しかし、やはりそれはなお外面的な関係であった。アダムとエバとは、単に数的な

*² ボルノウ (塚越敏・金子正昭共訳) 『実存哲学概説』実存主義叢書 3、理想社、1962 年、199 頁。

繰り返しに過ぎない」(SV3, 6, S. 140)。

しかし、そこに神による禁止と罰とが来ると、エバに「ある素質の予感」(SV3, 6, S. 141)が、罪性ではないが「定立された罪性の暗示」(SV3, 6, S. 141)が与えられる。それは、あくまでも予感であり暗示でしかない。しかし、禁止が「できるという不安な可能性」(SV3, 6, S. 138)を呼び覚ます。そうして、「新しい質」(SV3, 6, S. 126)である「最初の罪」(SV3, 6, S. 126)が現れた。

これは、「飛躍」(SV3, 6, S. 126)である。なぜなら、「最初の罪は質的規定であり、最初の罪が罪」(SV3, 6, S. 126)だからである。

もし、最初の罪が数的に一つの罪を意味するならば、そこからいかなる歴史も生じないし、そうすると罪は個人においても人類においても歴史を持たない。(SV3, 6, S. 126)

すなわちキェルケゴールは、原罪を質的な飛躍と捉えることによって、そこに歴史の発生を見出したのである。

歴史の始まりは現実性であり、その前に自由の可能性が先行する (cf., SV3, 6, S. 142)。可能性とは、できるということである。しかし、可能性から現実性への移行には、中間規定が必要である。その中間規定が、不安である (cf., SV3, 6, S. 142)。

不安は、可能性にとっての可能性として、自由の現実性である。(SV3, 6, S. 136)

ただし不安は、必然性の規定ではないが自由の規定でもなく、罨に捕らえられた自由である (cf., SV3, 6, S. 143)。禁止は、アダムに自由の可能性を呼び覚まし、不安にさせたのである (cf., SV3, 6, S. 138)。それでは、いかにして不安が発生したのか。

人間は、心的なものとの身体的なものとの総合である。しかし総合は、両者が第三者において統一されなければ考えられない。この第三者とは、精神である。(SV3, 6, S. 137)

つまり、総合が定立されるのは、精神が自己自身を定立するその瞬間においてである。しかし、いまだ精神として定立されていない「夢見る精神」であったアダムにとっては、総合は現実的でなかった (cf., SV3, 6, S. 142)。そのようなとき精神は、自分自身に対してどのように関係するのか。

精神は、不安として関係するのである。(SV3, 6, S. 138)

さて、原罪によって歴史が発生したのであったが、キェルケゴールはさらに次のように言っている。

性的なものにおいて初めて、総合が矛盾として定立される。しかし同時に、すべての矛盾がそうであるように、課題として定立される。そしてその同じ瞬間に、その歴史が始まる。(SV3, 6, S. 142)

歴史は総合としての人間の精神の自覚において始まるのだが、「罪なくして性的なものはなく、性的なものなくして歴史はない」(SV3, 6, S. 142)。アダムは、エバの出現によって性的なものを自覚した。それは、エバという異性の媒介によってのみ可能なことであった。こうして、総合が矛盾として定立され、墮罪という飛躍をもって歴史が発生したのである。

(2) 瞬間と反復

キェルケゴールは、原罪を飛躍と捉えることによって、そこに歴史の発生を見出した。飛躍は、時間的に言えば瞬間である。先に人間は心的なものとの身体的なものとの総合であるとしたが、ここでは時間的なものと永遠的なものとの総合として捉えられている。

人間は、心と体との総合であった。しかし同時に、時間的なものと永遠的なものとの総合である。(SV3, 6, S. 173)

心的なものと身体的なものとの総合における第三の契機は、精神であった。それに対して、時間的なものと永遠的なものとの総合の契機は、瞬間である。

時間的なものと永遠的なものとの総合は、第二の総合なのではなくて、精神によって担われている人間が心と体との総合であるという、あの第一の総合に対する表現である。精神が定立されるやいなや、瞬間が現れる。(SV3, 6, S. 176-177)

そうして瞬間は、「永遠の原子」(SV3, 6, S. 176)、「時の充実」(SV3, 6, S. 22; SV3, 6, S. 178)と呼ばれる。瞬間は、時間的に捉えようとすれば刹那的であるが、永遠的なもので満たされていることによって決定的な意味を持ち、したがって厳密には時間的に捉えられうるものではない。

瞬間とは、時間と永遠とが互いに触れ合う、あの両義的なものである。これによって、時間がたえず永遠を切り裂き、永遠がたえず時間に浸透する時間性の概念が定立されている。(SV3, 6, S. 177)

そうして初めて、過去・現在・未来という区分が意義を持つことになるのである (cf., SV3, 6, S. 177)。

現在のなものは、永遠的なものである。あるいはむしろ、永遠的なものは、現在のなものである。(SV3, 6, S. 175)

すなわち永遠的なものは、過去や未来を持たない現在のなものである。それこそが、永遠的なものの完全性である (cf., SV3, 6, S. 175)。そして瞬間も、過去や未来を持たない現在のなものである (cf., SV3, 6, S. 175)。

瞬間は、時間における永遠の最初の反映であり、いわば永遠が時間を中断させようとする最初の試みである。(SV3, 6, S. 176)

こうして、瞬間は「永遠の原子」である、と言われるのである (cf., SV3, 6, S. 176)。そして、瞬間によって「永遠がたえず時間に浸透する」ということから、その浸透を受け入れるための主体性が問題となる。

瞬間が決定的な意義を有するためには、[真理を] 求める者がまさにこの瞬間まで真理を持っていなかったの でなければならない。無知という形においてでも、真理を持っていたというのであってはならない。というのも、もしそうなら瞬間はただ機縁の瞬間ということだけになるからである。(SV3, 6, S. 18)

したがって、瞬間において自己は、自分とはまったく異質なものである永遠の前に立ち、それ以前の自分をまったくの不真理の状態として見るのが求められる。

キェルケゴールは「瞬間において初めて、歴史が始まる」(SV3, 6, S. 178) と言っているが、瞬間と歴史とを結びつけるのは「反復 (Gjentagelsen)」である。反復は、永遠の歴史的な現れとしての瞬間において成り立つ。反復において現実化されるのは、時間的な過去ではなく、同時性を持った直接的な出会いである。そのとき歴史は、連続的な時間性のうちにはなく、過去の可能性が現実の可能性として反復されうる。しかし、後代の者が過去のもの を信じるやいなや、生成の不確かさがそこに含まれている (cf., SV3, 6, S. 77)。

たとえばイエスの在り方であれば、それが過去としての変更不可能性を持つ一方で、他のように解釈することもできる。

後代の者はもちろん、同時代の者の言葉によって信じる。しかしそれは、ただ同時代の者が直接の知覚と認識とによって信じるという場合と、同じ意味においてである。しかし、同時代の者はそれらによつては信じること

はできないのであって、後代の者もまた報知によっては信じるができないのである。(SV3, 6, S. 77-78)

そうすると、同時性とは単に歴史的イエスと同時代にあることには限定されないし、後代の者も過去を現実性として見ることによって反復して歴史を創り出し、同時性となりうる。

後代の者がそれを生成したということを反復するならば……〔中略〕……、彼はとりもおさずその可能性を反復しているのである。(SV3, 6, S. 78)

過去のもの一瞬たりとも必然的にはならないが (cf., SV3, 6, S. 78)、生成として捉えれば、反復を通して同時性となりうるのである。

II 生成と歴史

キェルケゴールにおいて、生成とは何か。生成とはどのような変化なのか。

生成における変化というのは、本質における変化ではなく、存在における変化である。(SV3, 6, S.68)

すなわち、あるものが生成したとき、あるものが何であるかについては同一性を見出すことができ、あるものがどう在るのかについては変化を見出すことができる、ということである。したがって、あるものが生成したと言われるとき、その本質については同一性が保持されている。生成の変化は、存在のみに見出されるのである。

あるものが存在しているとき、それが現存していることは言うまでもない。しかし、あるものが生成したと言うとき、そこには現存するあるものが現存していなかったという理解が前提としてある。したがって生成においては、現存しているという理解と現存していないという理解とが共存している。それゆえ生成の変化は、非存在・非現存から存在・現存への変化、あるいは「存在しな

いことから存在することへの変化」(SV3, 6, S.68)とすることができる。

もっとも非存在は、まったく存在しなかったわけではない。つまり、無だったわけではない。無から存在への移行は、変化とは呼べない。なぜなら変化は、変化する前に何かあるものが存在していたことを前提とするからである。したがって、生成における非存在と存在とは、どちらも存在規定である。つまり、非存在は非現実的な存在であり、存在は現実的な存在なのである。キェルケゴールは、存在規定である非存在と存在とをそれぞれ、可能性、現実性と呼んでゐる (cf., SV3, 6, S.68)。

こうして、次のように言われる。

生成の変化とは、可能性から現実性への移行である。(SV3, 6, S.68)

すなわち生成とは、あるものの存在における、非存在(可能性)から存在(現実性)への変化である。したがって生成は、本質の同一性と存在の差異性とによって構成されている。

キェルケゴールは言う。

生成は、変化である。しかし必然的なものは、まったく変化させられえない。なぜなら、それは常に自ら自分自身に関係し、しかも同じ仕方で自分自身に関係するからである。すべての生成は、苦しむことである……[中略]……生成するものはすべて、他ならぬ生成ということによって、それが必然的でないことを証明する。生成しえない唯一のものは、必然的なものである。というのも、必然的なものはあるのだからである。(SV3, 6, S.68)

生成は存在における変化であったが、必然性は存在の不変性を表している。必然性は存在規定ではなく本質規定であり (cf., SV3, 6, S.69)、必然的なものは端的に存在するのみである。仮に、必然性が可能性と現実性との統一だとすると、可能性から現実性へと必然的に生成するだろう。しかし、存在規定である可能性と現実性とを統一してもまったく別の本質規定になるだけ、すなわち

可能性と現実性とは必然性になることによってまったく別の本質になるだけである。それを変化と呼ぶことはできない。「可能性と現実性とは、必然性になることによって、生成を排除する唯一のものになるだろう」(SV3, 6, S.69)。これは、自己矛盾であり不可能である。生成によって過去のものとなった現実性はたしかに変更不可能ではあるが、それは必然性の不変性とはまったく異質のものである。

もし、人が過去のことを必然的なものとみなそうとするならば、それはそれが生成したということを忘れることによって起こるのである。(SV3, 6, S.71)

そしてキェルケゴールは、生成に自由を見出す。

あらゆる生成は、自由によって起こるのであって、必然性から起こるのではない。(SV3, 6, S. 69)

それゆえ生成は、自由な人間のみがなしうる、自己生成であると言えよう。さらにキェルケゴールは、生成に歴史をも見出す。

生成は、それ自身のうちに二重性を含んでいる。すなわち、それ自身の生成の内部における生成の可能性である。ここに、時間に関して弁証法的であるところの、いっそう厳密な意味での歴史的なものが存するのである。(SV3, 6, S. 70)

生成は自由によって起こるが、そこからまた自由が生成する。生成するとき、その基底においてまた自由が生成するのである。したがって、生成には二重性が含まれているのであり、それゆえ生成に歴史が見出されるのである。

生成したものはすべて、正にそのことによって歴史的なのである。(SV3, 6, S. 70)

こうしてみると歴史は、自由において起こる生成の結果であると言える。自由は、人間とそれ以外のものとを分かち人間に特有な在り方であり、自己の内的な問題である。したがって、生成において問題となるのは自己である。キェルケゴールにおいて自己とは、自己において自己に関係する自己関係である*³。したがって生成は、自己関係における自己生成と理解される。そして、その自己生成の過程が歴史なのであり、したがって歴史の主体は自己なのである。

III 歴史と自然

生成は自由において起こり、生成には歴史が見出される。それでは、キェルケゴールにおける歴史は、自然とどのように関係しているのだろうか。キェルケゴールが「自然は歴史を持っている」(SV3, 6, S. 70)と言っているように、歴史は自然と相反するものではない。またキェルケゴールは、自然の中にも生成を認めている。しかし、歴史と自然とは相違がある。

生成したものは、それ自体 (eo ipso) すべて歴史的である。なぜなら、たとえそれについてはそれ以上何も歴史的には述べられていないとしても、歴史的なものの決定的述語は、やはり次のように述べられる。すなわち、それが生成した、ということである。生成が同時的生成となるところのもの(並列 (Nebeneinander)、空間)は、これ以外の他の歴史は持っていない。(SV3, 6, S. 70)

自然は、空間の規定としてただ直接にそこにあるだけである。時間に関して弁証法的であるものは、二重性を自らの内に持っている。すなわち、それが現在であった後に過去として現存できるということである。(SV3, 6, S. 72)

すなわち、自然においても生成はあるが、それは質的な変化ではない。自然は、

*³ 拙論「キェルケゴールにおける教育関係の原理と構造」(東北大学大学院教育学研究科『研究年報』第 50 号、2002 年、15～30 頁所収)を参照のこと。

その直接性・現在性に本質がある。それゆえ自然における生成は、「同時的生成」と呼ばれる。ただし、この自然の現在性は、必然的なもの、永遠的なものの現在性とは区別される。

自然が他の意味では歴史を持っていないということが、自然の不完全性である。そして自然の完全性は、自然がやはり歴史のある暗示を持っているということである（すなわち、自然が生成したという暗示である。そしてこのことは、過去のものである。自然が存在するという事は、現在のことである）。これに対して、永遠的なものの完全性は、それが歴史を持たず、そして存在するがしかも絶対に歴史を持たない唯一のものである、ということである。(SV3, 6, S. 70)

すなわち、自然における現在は、時間性における現在、過去から到達した現在である。そして自然は、時間的な変化において生成したという「暗示」を持っている。つまり、歴史は時間的生成であり、自然は同時的生成であるが、自然は時間的生成の「暗示」を持っているのである。したがって時間的生成には歴史が見出されるが、自然には「歴史のある暗示」が見出される。たしかに「自然はあまりに抽象的であって、厳密な意味では時間に関して弁証法的になりえない」(SV3, 6, S. 70) が、「歴史のある暗示」を持つことが自然の完全性であり、「暗示」でしかないということが自然の不完全性である。

自然が歴史の暗示を持っているということは、自然に自由の暗示が見出せるということでもあるだろう。ただし、それはあくまでも暗示でしかない。「自然法則の徹底性ですら、決定的に生成が反省されるやいなや、生成の必然性ということを決して説明するものではない」(SV3, 6, S. 69)。これは、自然の完全性と不完全性とを示していると言うことができるだろう。

生成するいかなるものも根拠 (Grund) から生成するのではなく、すべてのものは原因 (Aarsag) から生成する。そしてあらゆる原因は、自由に働く一つの原因に帰せられる。中間の諸原因の欺きは、生成が必然的に見え

るということである。一方、それらが真理であるのは、それ自身生成したものとしてそれらが決定的に自由に働く一つの原因に帰することを指し示すということにある。(SV3, 6, S. 69)

すなわち自然は、生成の原因を指し示すという「真理」を持つと同時に、その生成が必然的に見えるという「欺き」をも持っている。自然は、自由の暗示を持ちつつも、必然性の外見を持つのである。

前節での引用を再掲しよう。

生成は、それ自身のうちに二重性を含んでいる。すなわち、それ自身の生成の内部における生成の可能性である。ここに、時間に関して弁証法的であるところの、いっそう厳密な意味での歴史的なものが存するのである。(SV3, 6, S. 70)

続けてキェルケゴールは言う。

ここで、自然の生成と共通のものである生成は、一つの可能性、自然にとってその全現実性である可能性である。(SV3, 6, S. 70)

自然が直接的な現在性を持つものに対して、歴史は過去になった現在という二重性を持っている。そして歴史的生成は、自然的生成を生成の可能性とし、その上に(二重に)生成していくのである。ここに、自然が持つ歴史の暗示を看取することができる。

歴史において時間は弁証法的性格を有しており、そこで初めて時間が意味を持つ。その時間性において、歴史が見出される。そして自由は、この歴史的生成の基底に存する。すなわち、自然的生成を超え、時間に意味を与え、歴史が見出される基底に、自由があるのである。

そして歴史的生成は、自然における現実性を生成の可能性として自己の生成の内に含んでいる。自己の二重化とは、自己が自己関係であり、自己生成であ

ることを示している。そして、自己生成であることが自己の本質である。このとき自己生成が必然性に従っていないことは言うまでもない。自己生成の原理は、可能性である。そしてその可能性とは、新たな自己生成を不断に促す可能性であると同時に、自己生成を無制約的なものとせず一定の限界の中にとどめておく、二重の可能性である。自己生成は、このような原理に基づく変化である。

自由は、このような自己生成においてある。自己は、まず自然の内に見出される。自然は、自己に自己生成させると同時に、ある限界の中に留め置く。この自然的生成を自己の可能性とする生成が、歴史的生成である。歴史的生成は、自然的生成を自己の生成の可能性として、自己の内を含む。ただしそれは、歴史的生成と自然的生成との断絶を意味するものではない。したがって歴史的生成も、自然的生成と同様、無制約的にはなりえない。それは、あくまでも可能性である。そこには自然に規定されきれない新たな生成があり、そして自由がある。

キェルケゴールは言う。

この本来的な歴史的生成は、やはり一つの生成の内部にあるのであって、このことは絶えず堅持されなければならない。より特殊な歴史的生成は、相対的に働く原因によって生成する。そして後者は、さらにまた決定的に、絶対的に自由に働く原因に帰せられるのである。(SV3, 6, S. 70)

ここに、主体性に裏打ちされたキェルケゴールの自己生成論の特質を看取することができる。

おわりに

以上の考察から、キェルケゴールの自己生成論の核心は、自由にあることが分かる。それゆえ、他者を自己生成へと強制することはできない。しかし他方で、自己生成には信仰という方向性も内含している*4。したがってキェルケゴールにおいて、自己生成が自由においてあることと自己生成に目的があることは、

両立している。

一般に、主体性を重視する教育の在り方として「自己実現」・「自己形成」・「自己教育」などが取り沙汰される。しかし、それらが「自分でなす」こと自体に意義を認めようとするものであるならば、それらの先にある積極的な目的・目標やその価値については、明らかにされないことになるだろう*⁵。

しかし、キェルケゴールにおける自己生成は、信仰という確固たる目的があり、「自分でなす」ならばそれだけで有意義なのだ、といった類のものではない。信仰という目的は、一般に言われている教育目的の立て方とは明らかに異なるものである。キェルケゴールから見ると、一般に言われている教育目的は相対的に規定されており、目的と呼びうるものではない。キェルケゴールにおける自己生成の目的は、自己を超えたものに向かう生成なのである。

したがってキェルケゴールの自己生成論は、これまで言われてきた「自己実現」などとは異なり、究極的な目的を前提にしつつ子どもの主体性を重視するような教育の在り方と通呈している。このように捉えると、キェルケゴールの自己生成論は、キェルケゴール独自の自己教育論として浮かび上がってくるのである。

凡例

本稿でキェルケゴールの著作は Søren Kierkegaards Samlede Værker, udg. af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, Gyldengal, København, 1962-1964. (『全集第三版』、略号 SV3) を使用し、引用は略号の後に巻数と頁数とを示した。日誌・遺稿は Søren Kierkegaards Papir, udg. af P. A. Heiberg, V. Kuhr og E. Torsting, 2, udg. ved Niels Thulstrup, København, 1968-1978. (『日誌・遺稿集第二版』、略号 Pap.) を使用し、引用は略号の後に巻数と整理番号とを示した。邦訳は、大谷長監修『原典訳記念版キェルケゴール著作全集』創言社、1988～2010年を参考にした。

*⁴ 拙論「キェルケゴールにおける絶望の教育学的考察」(キェルケゴール協会『新キェルケゴール研究』第3号、2004年、142～158頁所収)を参照のこと。

*⁵ 村井実『「善さ」の構造』村井実著作集第3巻、小学館、1988年、249頁を参照のこと。