

# ポール・テイリッヒの宗教哲学

鈴木 孝

The Philosophy of Religion of Paul Tillich

Takashi SUZUKI

Paul Tillich is the most widely read and most debated Protestant theologian in the world today. Tillich suggests in "What is Religion" that his philosophy of religion aims to fulfill the task of achieving a synthesis between religion and philosophy of religion. I would point out that the concept of religion is unavoidable and Tillich is wont to speak of the divine as erupting from the depth of existence. So Tillich's analysis is made against the background of our living life. On the other hand, William James remarked once "religion is the great interest of my life". The aim of this study is to investigate James's possibility of his healthy mindedness and sick soul. I think James's many concepts contains wonderful possibilities. The relation between James and Tillich may denote the most urgent questions of our contemporary philosophy of religion.

## (1)

テイリッヒの宗教哲学は一般に、その思想の強靱さ、肌理の繊細さ、その明快な説得力にその特色をもつものといえよう。宗教論といえば、中世スコラ的な静厳な、固定的体系化の風土を軸にして、近代のさまざまな方向が展開されてきた。たとえば、イギリス神論、カントに代表されるドイツ観念論的思惟によるもの、プラグマティズムの地平からの宗教論、さらに、宗教哲学プロパーのものでは K. Barth を中心とする弁証法神学 *dialektische theologie* がオーソドクシーな潮流を形成し、現代に至っている。バルトのオーソドクシーな宗教哲学では、主な関心は教会史とか、教義史、神学史にむけられていく。だから、そこでは宗教哲学というよりは神学的思惟の固定的概念化が展開されざるをえない。テイリッヒ神学では、神と人間の相互相関性、相互依存性の解明が主要目的とされる。神は啓示するにしても、それは、あくまで人間存在に依存せざるをえないという脈絡が忘れられていない。したがって、啓示と理性の各領域は包括的に扱われることになる。次に、テイリッヒの研究家 J. L. Adams の言葉を引用しよう。そこでは、テイリッヒの宗教へのアプローチが明確にのべられている。「テイリッヒによれば、一般に宗教哲学という言葉はある緊張を含んでいる。それは、一方で自己にむかう充足した自律文化学 *cultural science* であることが暗示されるし、他方、宗教哲学は、宗教と宗教哲学の問題が他の諸機能とならんで特殊機能であり、この機能は独立したものであることをも意味している。もちろん、前者の意味が正しいのならば宗教は哲学に解消されてしまうだろう。もし、後者が正しいのであるなら、与えられた宗教 *religion*

as given・鋭るどい詰問をうけることなき宗教からなにかを受けとらねばならなくなる。このとき、宗教は他律的なものに、すなわち、哲学的討議を必要としないものになってしまう。しかし、宗教が他律でないとき、すなわち、神律的 theonomous であるときでさえ、ある緊張が哲学と宗教の間におこるのであろう。自律と神律という緊張が<sup>1)</sup>。前述したように「神と人間存在の相互依存性」に焦点をあわせる彼の視点は、宗教哲学と文化学の対立であり、それは、神律と自律の関係に他ならない。さらに、アダムスは指摘する。バルトでは宗教哲学のためにしかるべき地位はなんら与えられていない。テイリッヒでは哲学(宗教哲学)と神学は相互につねにある緊張がみられる、と<sup>2)</sup>。この緊張とは一言でいえば自律を深化させることに、すなわち、テイリッヒのいう神律の概念そのもののなかに鼓動する緊張である。その場合、啓示 revelation や贖罪 redemption が一回かぎりのものであるというかぎり、個としての宗教的態度に対してはあくまで護教的 apologetic でなくてはならない。が、同時に、宗教哲学は精神行動一般や文化現象と同系列で思考されねばならないという事実をも見逃がしてはならないということになる。なぜなら、端的にいって、すべての知識は根元的本質的直観によって条件づけられているからである。神律の琴線にふれることが第一義であるとはいっても、テイリッヒの立場は、ヘーゲルのようにただ思弁にのみ依存し、第一原理としての絶体者に自己を帰属させてしまうのみなのではない。また、カントのように、機能とカテゴリーを分析しても、その概念操作が経験的偶然のものであることも許されない。アダムスによれば、バルトが聖書の語句を好んで用いたのにたいして、テイリッヒでは「無制約的なもの」the Unconditional が多く用いられる。なぜなら、その言葉こそ新しく創造された意味内容が適格に表現されるから。テイリッヒのいう無制約的なものとは、むしろ、アナクシマンドロスの「無限なるもの」に極めて近い意味をもつものである<sup>3)</sup>。

同時に、テイリッヒの宗教哲学が、とりわけ、「意味」meaning を強調するのも、それ(無制約的なもの)が宗教の生きた vitality であり、それとの関係において現実のすべての文化活動もはじめて真の鼓動が与えられねばならないからである。

この小論においては、もとより、テイリッヒ研究を詳論するのが本来の主意ではない。ただ、バルトをして「凍結せる怪物」と嘆ぜしめたテイリッヒが、崩壊にひんした現代文化の潮流のなかで、可能なかぎり妥当な護教活動をするその真剣な努力に心をひかれ、その軌道は世俗化 secularization といえるほど living life の次元にその脈絡をみいださんとするのをみると、奇異なほどジェームズやデューイの宗教論への接近をみいだすから、プラグマティズム宗教論の現代的可能性への一つの契機をそこにみようとするからに他ならない。たとえば、デューイの宗教論(common faith)では神という名は「行動と思想との活動を含む、その融合」に与えられていた。そこでは、理想と現実との生きた融合のはたらきが高度の精神内容を持ち、神の観念にみられる力と実質的に等質といってもよいとデューイは断言するのである<sup>4)</sup>。

## (2)

さて、すこしテイリッヒの著“*What is religion?*”を中心に彼を繙いてみよう<sup>5)</sup>。

この著書で、冒頭、テイリッヒは宗教哲学の方向をまず明確に規定する。宗教の主題は啓示や贖罪という概念であって、それは一回かぎり生起する行為であり、それは純粋であればあるほど強靱であり、一般化された概念形成に真向から対立せるものである。啓示も贖罪も現実を変革し、生命と精神の再生に突入するものである。それ故、宗教は本質的には宗教哲学の分析に対してはかたく己れを閉じてしまう傾向がある。宗教哲学と啓示的教理の対立は宗教哲学に含まれた本質的問題を

鋭く提起することになる。テイリッヒは、ここで、一方が不自然に権威化され、他方が必然的に従属的なものになってしまうのをあくまで否定して、総合の道をさがし求めるのである。それは失敗するとはかぎらない。なぜなら「啓示の教理にも哲学にも、二つが一つになりうる一致点があるからである。この一致点を見だして、そこから総合的解決をみだすことが宗教哲学の決定的な仕事である」<sup>9)</sup>と彼は自己の宗教哲学の正当な抱負をのべるのである。ここで、さらに、テイリッヒらしい興味ある説明をつけ加えておこう。それは形而上学の位置づけについてである。形而上学の哲学は形而上学的機能の本質論やその範疇論をとりあつかうが、自らのうちに学的契機と美学的契機の統一を含まざるをえない。形而上学は学問的美学的という制約された機能を用いて、「無制約的なもの」を表現するほかないことになる。形而上学が形而上学であるためにはそれはあくまで美学的要請から、自己の内容（無制約的なもの）を形成するほかないというのである。したがって、形而上学は精神の一態度とはなりえても、宗教哲学の成立については、あくまで、その偶然的契機の故に第2義的であるにすぎないというのである。

さらに、テイリッヒの主要概念の一つに超論的方法 (metalogical method) がある。「批判的方法が直観的、流動的につくりなおされたとき」、テイリッヒはそれを超論理的とよぶ。それ故、まず批判的方法が明らかにされねばならない。従来の批判的方法（カントや新カント学派）では意味現実を構成する諸原理は追求されるが、意味の内容は失なわれてしまう。これでは、いかなる体系も形骸化してしまう。意味の不断の現存性 (constant presence)こそ形式に優先しなければならないのがテイリッヒの立場である。彼にとって、究極における意味充足性 (the ultimate meaningfulness), あらゆる意味行動の本質性 (the essentiality of every act of meaning)こそつねに問われねばならない。批判的方法では宗教の本質である恩恵、啓示、贖罪などの概念は、すなわち、形体 form を突破するものは把握できないことが明らかにされる。さらに、現象学的方法はどうであろう。たとえば、現象学的還元にもみられるように、現象学は現象から事物の内的な体質にむかうのがその特質である。生き生きと対象を把えようとしているという点で、現象学的態度は宗教の本質、独自性により近接しうる傾向を示す。しかし、そこでも歴史的出来事の一回の創造性を理解することはできない。現象学はたしかに認識の領域において、適切な表現を可能にする。そこでは、テイリッヒにとって三角形の本質概念と事実としての三角形との相関的な定位と証明という点では正当であるが、歴史の把握は永遠性から内的本質を把握するものでなければならないとされる。その意味で現象学は不充分といわねばならない。实用主義をテイリッヒはどう評価するであろう。前述の二つの方法と逆に、实用主義では事物の静的本質にはなんら関与することがない。概念は、むしろ、変更可能なものと規定するこの次元にテイリッヒは好意的である。事実、この立場からは動的な歴史へのアプローチがみられるからである。動的、技術的、世界成生の活動がみられるからである。しかし、この反面、实用主義では規範概念が問題とはされているが、本質は問われることがない。テイリッヒも、一応、生成の基盤をそこに発見しえたのであったが、实用主義は学としての領域から逸脱してしまうのであり、ここでは、一方性（一面性）の限界が露呈されてしまう。

以上、三つの主な方法の持つ可能性と限界が指摘された。彼自身は以上の三つの方向を斟酌しながら「現象学と实用主義の要求にかなった批判的方法 critical method の展開こそ」宗教哲学の根本的問題を解決するものであるとされる<sup>10)</sup>。このテイリッヒの方法こそ、前述の超論理的 metalogical な方法にはかならない。「メタロジカルな方法は批判的方法における論理的要求を支持はするが、それ (metalogic) は二つの方法で、純粹形式論を超えている。メタロジカルなものは、形式に含まれている「意味を理解するものである。それ (metalogic) は諸規範を設定する個人の創造

力を所有している。要するに、形式と意味の両者を所有していて、しかも特殊な形式に固着せず存在と意味の原理に直観的にたちのぼっていく<sup>9)</sup>。形式的なものをのりこえて意味現実から、意味の機能と範疇をとりださんとするものであろう。そこにおいて、はじめて、形式と実内容の綜合がはかれるのであるとされる。メタロジカルな本質直観は、個々の事物や性質にむけられるのでなく、真の存在の緊張と対極性がとりあげられねばならない。このようなテイリッヒのいう超論理は一方で、神秘主義的側面をももち、マクロコスモスの原理が小宇宙の中にあらわれているという意味が神秘主義であるとするならそのまま超論理にあてはまるとも彼自身のべている。それが彼のいう超論理である。

さらに、もう一つの重要な概念は「意味」meaning である。「精神の行為はみな一つの意味行為である」との命題から出発して、「意味」は精神の理論的領域と実践領域との、学問的なものと芸術的なものとの、法的なものとの社会的なものとの共通の標識、究極の統一要素である。——略——精神の實在は意味の實在である<sup>9)</sup>。たとえ、人は意味をより高い意味に還元しても結局は、意味の措定（定立）に終わってしまうであろう。意味のなかに内包され、従属しながら存在する諸要素を、超論理的に属開することこそ重大となってくる。それは、彼のいう意味を超えて、無制約的なものにむかう宗教の本質である。人は無制約的なものの意味を認識し無制約の意味の成就にむかう要求に参加しなくてはならない。それが意味の内容である。個々の意味にとって、内容は意味充足の根拠である。逆にいえば、個々の（意味）行為に意味内容がみいだされなくてはならない。すなわち、無制約的と制約的意識の相関から、テイリッヒは広範な精神一般の論述へとはいっていくのである。端的にいえば、「宗教は無制約的なものに向かう方向であり、文化とは制約的諸形態の統一にむかうもの」となる。このようにいっても、テイリッヒでは、宗教と文化一般が異相のものと考えているのではない。両者は同地平から把握さるべきというのが、彼の思惟方式の支柱である。

文化は文化として実質的に宗教的であって、意図的に宗教的ではないというにすぎない。宗教にとって、諸文化とは「しみとおっていくもの」penetrate で同時に「あとにのこさるべきもの」leave behind である。われわれは宗教と文化を根底からささえる無制約的なものに目覚めねばならない。この場合、文化は一般に汎神論的態度をみせる。同時に批判的合理主義をも一方の極とする。文化はその間を振動しているのである。しかし、上記の二者のみを契機とする文化はテイリッヒによれば、それは美的、偶然的ではあっても、真の緊張をもちえなく、真の生命力をみいだすことはできないとされる。宗教的態度と文化態度を綜合し、真の意味論をつくりだすのは神律 theonomy である。有限を深淵から否定し、包括する無制約的なものからの神律の覚醒こそ源泉者である。この上記の思考からつぎのことがいわれねばならない。

(1) 宗教概念は彼のいう意味の神学を契機としたものでないかぎり宗教の本質から後退してしまう。

(2) 神の實在は世界の實在の上に基礎づけられねばならない。だから、精神は客観としての實在（すなわち汎神論的實在）をみつめたとき必然的に諸實在に含まれている無制約性の契機に覚醒せねばならないことになる。このとき、神と神律からの世界は厳粛で、深く、聖なるもので偶然性から最も遠い極にあることになる。世界の客観的實在をテイリッヒは次のごとく平易に説明している。ここに「木」がある。私は偉大な生物学者とその木陰にいた。生物学者は叫んだ。私はこの木についてなにかを知りたい、と。無論、彼は科学的説明はすべて知っていた。彼は木そのものの意味するところを知りたいというのだ。

自然の生命の理解、これは人間と自然の交流によってはじめて可能である。自然の声（宇宙の声

なきしらべ)を聞くかわりに私達はあまりに空虚な雑音的説明でみたされすぎた。自然の創造性を一体、誰が知るであろうか<sup>10)</sup>。以上の例でも分るように彼の所説は、汎神論的自然主義から神律への道程を説く必然こそ急務であった。客観的実在から汎神論的自然観、さらに神律的実在論への道程である。

(3) 宗教の概念が優勢であるとき宗教は文化に基礎づけられている。文化は(個々、総合のいづれでも)逆理的 paradoxically に宗教の契機となっている。無制約的なものを必然的に生起させるものが文化でもある。ここで、テイリッヒはつとめて、宗教によって新しい価値が文化につけ加えられるのではないことを指摘しているのに留意しなければならない。文化という価値体系に新しい異質の宗教がつけ加えられるのでなくて、文化そのものが宗教を成起せざるをえないというのである。自律的文化は肯定の道を否定しながら進むといったらよいかも知れない。それは文化のもつ世俗化(secularization)をすくい、真理の道程を自からくり広げるのだ。

(4) 文化について神学的に分析することが急務となる。一般に文化は形体が強力であればあるほど自律的になり、内実在(the substance)が強力になるほど神律的色彩を強める。テイリッヒの文化の神学(Theology of religion)では諸文化のなかにみられる形体と内実在の相関関係の凝視が不可決なものとなっている。文化が社会学的あるいは心理学的方法で分析されるのと同じく神律からの分析法によって問われねばならない。神学的問いをすべての文化価値に適用するのである。そのとき予測されるものとしては次の三つの類型がのべられる。第1は非宗教的世俗的な文化創造、第2に形式よりも内容(内実)が支配的な宗教的文化創造、第3にバランスのとれた平均的調和的文化創造の三つである。この場合、文化神学者の役割は文化の自律的創造活動に直接参加することではない。それらの文化活動にたいして批判的、否定的または肯定的な態度をとることによって文化の価値づけに、自己の使命をみいださなければならない。窮極的には、諸文化の総合をはかることである。これは、たしかに、新しい宗教的地平からの文化への分析法といえようし、このような価値批判ではおのずから、宗教的な学問や芸術や政治論が問われていくであろう。

以上の四つの特徴(1.意味の神学、2.実在と宗教、3.文化と宗教、4.文化の神学的分析)はテイリッヒ独自の思考スタイルを示すものである。それは背神の時代としての現代に新しい試論を投げかけてくるものであろう。プロテスタント主義の視点から、できるかぎり柔軟に、現代的要請に接近をはかるものの典型がそこにみられるであろう。プロテスタント主義は本来、現代の状況から真実を探り、その状況に対処しうるものでなくてはならない。神をまえにしてあらゆる虚偽に抗し、現代の歴史的情况に対処しうる新しき実現をはかりうるものでなければならない。もし教会が今日の人々に接近しようとするなら、昔日に把握され、今日とても変ることのないその実在を新しい言葉で表現しなくてはならない。そうすることによってのみ、人は古き言葉が理解した実在を理解しうるのである<sup>11)</sup>。これこそテイリッヒの意図したものである。それ故にこそ、ピカソの「ゲルニカ」<sup>12)</sup>を偉大なプロテスタント絵画としたテイリッヒの心は広範な現代の地平に滲透しうる独自の文化神学を生まざるをえなかったといえよう。

一方、ここでプラグマティズム宗教論のウィリアム・ジェームズの宗教論を想起し、その展開の方向をさぐりつつ、次章においてテイリッヒ、ジェームズの両者の脈絡を探りたいと思う。

### (3)

「宗教を成立させているものは抽象的定義や論理的に連鎖した形容句の体系とはべつのものである。神学や神学者の能力とはなにかべつのものである。これらは余波であり、一連の具体的宗教経

験の二義的付加物にすぎない。それら付加物は卑近な私事の生活で更新されている感情や行為に直結しているものである。これらの経験が何かといえ、見えざるもの、声、想念、祈りへの感応、心の変化、怖れからの開放、授けの招来、支援への確信である。人々が自分の内なる態度をある適切な方法でとらえたときはいつでも上記の言葉となるのだ<sup>139</sup>。」これはジェームズの言葉であり、彼が宗教というよりも、宗教的な一連の経験につきることのない共感と関心を抱いていたのは自明である。ペリーは次のようにジェームズの宗教的体質を論じている。宗教は非合理的なもの、個人的なものである。宗教の個人的生活への関係がジェームズにとって関心のあることで、社会的側面はジェームズの関心をよびおこさなかった。ジェームズの強調する宗教的経験、その特殊な意味は福音諸派の説く単純な敬虔な心情により近い関心をもつことになる。当時のメソジズムと同じくジェームズにとっても、宗教は個人の個のうちに認めおこされるものであるとされた。彼にとっては福音の正統性こそが関心の的であった<sup>140</sup>。ペリーの以上の言葉のように個人的清潔さ、敬神の心をもみ尊重するメソジストがジェームズにもっとも近いとするのは当然のことであろう。

ジェームズはもともと、どの教派に属することもなかった。彼は個人的にある教会、教説に属したことの無い信念の人であったようだ<sup>141</sup>。だからすべてに共通する宗教感情こそつねに、研究の対象であり、それが研究目標とされた。なぜなら、宗教における本質的なものこそ彼には生活の指標と考えられたから、また、それにもまして、生活における現実的活動が彼をして祈るいとまを与えなかったといったほうが正しいかも知れない。教会に参加しても、彼は、機械的なステレオタイプの儀式には感動をみいだすこともなく、むしろ失望していたらしい。彼は自分の子供達に聖書を教えていた。そこでも、あくまでも、権威としてのバイブルや神でなく、すべてに内在する神、reasonable な神を求めていた。ジェームズの妹の日記をみると興味深い。ジェームズは五才になった自分の子供に神の本性を、神はいずこにもおわすことを説く。では、神は椅子やテーブルなのかと子供はいぶかる。神はすべてにおわし、すべてにみなぎりわたれるものであることを、ジェームズは子供に説きたいのである。そこで“pervade”なる言葉をどう説いたらよいかを思いわずらうジェームズの姿は彼の個人的傾向性を暗々裡に、しかし、明確に示しているものではないであろうか<sup>142</sup>。

ジェームズ宗教論をみると、次の特徴をあげることができよう。

1. 宗教という領域をジェームズはどう定義したか。これは「宗教論」の第2講で詳しく論ぜられている。そこでは、宗教は人が孤独にあって、どんなものであれ、自分と神的存在者とが関係しているときに生ずる感情、行為、経験であると定義される。したがって、彼は神学や教義や教会組織については論じようとしなかった。人間存在そのものがつねに宗教概念に滲透していったといったほうがよいかも知れない。だから、人間の全反応＝宗教であった。この全反応をうるために、永遠に現存する不可解な宇宙全体についてのある不思議な感応をうけるまで、感情と知性の琴線を研ぎすましていかねばならないことになる。これこそ、宇宙論的宗教観である。神と人間、神と自然の分離、断層は、ジェームズにとってもテイリッヒ同様、黙認できるものではなかった。宗教は全人間的人間存在の概念につつまれ、つつみかえすもの、といったほうが正しいであろう。

2. 宗教心情は端的に、二つの背反する様式から考察された。第一に健全な精神 (healthy-mindedness) からのものである。自己の欲求、自己拡大、世界との合一、世界と神の賛歌としての宗教への素朴な合流である。これは、生物学的要請として宗教の否定しがたい一面であろう。ホイットマンによって代表される自然主義宗教がこの種の典型である。この種の宗教感情は人間性と一致したものであろう。これ (healthy-mindedness) は、文化作用としてのポイエシスの思惟作用

の源泉であり、源泉（原点）としての意識の流れを延長させたものといつてよいであろう。

さらに、もう一つの宗教型は病める魂 (sick soul) であった。それは、罪の意識覚醒を契機とするもの、客観としての自己を凝視せざるをえないものであった。自己を展開して止まない自我としての healthy-mindedness が挫折し、価値への欲求が受動的なものに弱められ、停滞せざるをえなくなってしまうのであった。やがて、この主我分裂からの停滞はのりこえられ、人間存在は無限の生命 infinite life と一体であることを知り、あの神的な感応がつねに私達に流入するように、心を開いておかねばならない。それがジェームズの最終目標であった。

以上のジェームズの宗教論はつぎのような宗教観にまとめることができよう。

- (1) ジェームズは非常に真面目な、一見、敬虔な信者（当時のメソジスト）のような心情をもっていたこと。
- (2) 神と自然、教義（他律）と真の生活（自律）との亀裂を鋭敏に感じた彼は、素朴な信者にはなりえなかった。
- (3) 自我の開放された生活（healthy-mindedness）を母胎としながら、閉鎖された自我（sick soul）をも受け入れ、それを契機として宗教感情の内実性が高められるという事実にも彼は強い関心をはらっていた。

私は、ジェームズの以上のような宗教論のすべてが、現代の問題提起をしていると思う。本論で扱ったティリッヒの宗教とジェームズのそれを比較してみると、ジェームズの以上のような問題提起は、ティリッヒが苦心して解決せんとしたものであることが容易に推察できると思う。ティリッヒのいう、神と人間、神学と一般文化との関連である。ティリッヒのいう神律に鼓動する緊張感、宇宙そのもののなかにみなぎる緊張感は、もともと、人間の精神行動一般や文化と異質、断絶のものとされなかった。ティリッヒにとって、無制約的なものこそ神であり、それは、あくまで自律的自己の本質直視から与えられねばならなかった。単に、学問的、美学的要請に終らないことは前述のとおりである。注意したいのは、ティリッヒもジェームズも宗教はあくまで世界の實在にもとづいていなければならないという主張である。この實在の次元は必然的に神的なものに覚醒していくというのである。これこそ、現代の言葉で語られた宗教なのではないであろうか。現代、神と神律の緊張にみちた出現はこのような側面からのみ期待できるということであろうか。それはマンフォードのいう宗教への予言<sup>19)</sup>とも符合する一つの傾向と指摘できよう。ティリッヒは宗教の本質は概念対峙を越えるものであるという、緊張感にすべての原点をおいた。ジェームズの裾野の分析はすなわち、現代への問題提起である。ティリッヒ論もその媒体としてとりあげたまでである。

#### 註

- 1) A. L. Adams : Paul Tillich's Philosophy of Culture Science and Religion, Harper & Row 1965, P. 184
- 2) ibid P. 185
- 3) Paul Tillich : What Is Religion? Introduction By Adams
- 4) Dewey : a Common Taith
- 5) Tillich : What is Religion? Harper & Row 1969
- 6) ibid P. 30
- 7) ibid P. 50
- 8) Adams : Paul Tillich's Philosophy P. 190

東京家政大学研究紀要第14集

- 9) Tillich: What is Religion? P. 56
- 10) Tillich: The Shaking of the Foundations C. & 's Sons P. 76
- 11) Adams: Paul Tillich's Philosophy P. II
- 12) ibid P. VII
- 13) R. B. Perry: The thought and character of William James' Harvard university press, 1967, P. 255
- 14) ibid P. 259
- 15) ibid P. 270
- 16) ibid XXIX James's personal P. 264~271
- 17) W. James: The varieties of religious experionce conclusion cf
- 18) L. Munford: The conduct of life 福鎌達夫訳, 理想社, 第7章3 参照