

Title	人倫性と歴史：ヘーゲルの歴史哲学における主体性の問題
Author(s)	霜田, 求
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1990, 24, p. 59-71
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/7634
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

人倫性と歴史

——ヘーゲルの歴史哲学における主体性の問題——

霜 田 求

ヘーゲルが「人倫性」の概念を共同体の構成原理として提示するとき、この概念には、善および自由の理念の具体的顕現態という意義が与えられている。その際、普遍性と特殊性・個別性、客体性・実体性と主観性・主体性といった概念構制によって、共同体と個人の関係構造が問題とされる。個別者における自己の特殊な（道徳的意志および良心の）内面的自由を持つ主観性、そして意志の自己規定およびそれに基づく行為により自己を現実化する主体性を、客体的かつ実体的なものとして存在する共同体の普遍性と結びつけることにより成立する人倫性は、「生ける善としての自由の理念」(Ph. 123¹)の具体化なのである。つまり、普遍的な共同性を自己内に獲得していく主観的・主体的な個別者の倫理的自己形成論と、客体的・実体的な共同体が個別者を統合しつつ、それ自身も主体として自己を対象的に実現していくという社会形成論とが、相互に補完し合いながら、ヘーゲルの人倫論を形づくるのである。しかも、個別的主体性（内面的主観性を包括する）と共同体における客体的な実体性とは、何れもが、人倫性において、他方を媒介として己れの抽象的一面性を克服し、具体性を獲得するのである。

人倫性は「国家」においてその完全な実在性に到るとされるが、それは、個と普遍の有機的な統一、即ち「具體的普遍」が、近代的主体性の諸原理（市民社会における法的・政治的・経済的・社会的自由および道徳的意志の内的・自律的自由）を統合する近代国家（＝人倫国家）のうちに実現されていることによる。人倫性概念のこうした構造について、「歴史」という境位（エレメント）においてその正当性を証示すること、——これがヘーゲルの歴史哲学の基本的なモチーフをなすものと思われる。人倫性の完成態である近代国家に到る歴史の道程、そして、この国家の基底である宗教（プロテスタントイイズムとしてのキリスト教）の成立および発展が、ヘーゲルの歴史認識の基本軸を構成しており、そこでは、実体でありかつ主体でもあるもの（人倫国家および「神的理念」）と個別的主体（「人倫的心術」および「宗教的良心」の担い手）との関係が問われる。また、歴史の進行過程を実体的主体として担う「世界精神」とっては、民族・国家・個人が（歴史における「個体」として）個別的主体をなすものとされる。さらに、「客観的精神」の段階を締めくくる人倫国家と「世界史」は、究極的主体である「理念」の自己実現こそ精神の体系（＝ヘーゲルの学の体系）を貫くものであることを明らかにし、「絶対的精神」——とりわけ神的理念の現在性（人倫国家）および顕現過程（世界史）を内容とする「宗教」——の成立を根拠づけるのである。人倫性の歴史における正当化は果たして可能なのか。主体性の概念を軸に据えつつ、宗教および哲学との関係を考慮に入れながら、この問題を検討するのが本稿の課題である。

一

ヘーゲルにとって歴史とは、様々な「個体」（民族・国家・個人）を支える実体であり、かつ世界史という場の

うちに自己を実現する主体、でもある「世界精神」の「歩み」に他ならない。(VPhG 22)。個々の国家は、それぞれ国家である限り、絶対的な実在性を持っているが、歴史の中では特殊なものであり、「己れが普遍的なものであり、活動する類であることを世界史のうちで示すところの、即自かつ対自的に存在する精神」——「唯一絶対の審判者」としての「世界精神」——の「契機」であるにすぎない。(Rph § 259 Zu, § 340, VPhG 65)。客観的精神の領域においてその完成態とされた主体として、人倫国家もまた、この主体としての世界精神の運動に服するものであるにすぎないのである。しかし、それが近代的主体性の原理を客体的・実体的な理性性(理法)と結びつけ、理性的自由を具体化するものである限り、世界精神の自己実現態という意義を得ている。ヘーゲルは世界史の「究極目的」を、理性の現在性としての人倫国家の成立のうちに認めているのである。(VPhG 55)⁽²⁾。客体的・自体的に存在する理法である「客体的自由」・「実体的自由」は、個人の対自的・自己規定的な意志の自由としての「主体的自由」によって媒介され、そこに初めて「理性的自由」が成立する。(VPhG 134f, Enzy § 538f.)。この「理性的自由」を具体化したものが、国家の「法律」であり「憲法」に他ならず、そうした国家を形成した「民族精神」にのみ「歴史」は存在する。(Enzy § 540)⁽³⁾。そこでヘーゲルは、この自由概念の弁証法的本性を、国家においてだけでなく歴史にも適用させる。ヘーゲルによれば、東洋の世界には自立した人格的個人は存在せず、従って、主観的・内面的自由は原理的に存在しえず、また、ギリシア・ローマの世界でも、市民権の所有者が政治的自由を行使するだけで、意志の自己規定という意味での主体的自由は見出すことができない。キリスト教の成立によって、万人が人格として自由であるという観念がもたらされ、さらにそれが宗教改革の中で成立したプロテスタンティズムによって、各個人の内面的良心の自由が確立される。それは、一方では近代的主体性の原理として、アトム的個人の形

式的な自由（道徳的意志・形式的良心の主観的自由、私的人格の市民的自由）に一元化され、他方では、有機的総体性としての人倫国家へと統合されることによって具体的自由（理性的自由）という、より高次の段階にも到りうるものである（VPhG 137-141, 184f., Rph § 273）。

このように、自由概念の発展を世界史のうちに見出すこと——「自由の理念の展開過程を認識すること」——こそ、歴史哲学に課された使命であると言ってよい（VPhG 540）。自由の理念の現実化である具体的自由を、個と普遍の有機的一体性としての人倫国家に定位するヘーゲルが、歴史の究極目標を理性的国家（人倫国家）の確立のうちに見出すのは当然のことであった。しかもその際の理性性は、実体的普遍者の自己運動——自己分枝化による個別者の自立化の許容とその全体への収斂——をその内容としており、それは、諸個人の主体性を観念的契機として包摂する、主体としての人倫国家において初めて可能なのである。「理性が世界を支配する」という、繰り返し述べられる歴史哲学の根本テーゼは（VPhG 20-29, usw.）、人倫国家の成立（理性性の現在化）に到る過程（世界史）における〈真の主体〉が理性（およびその現実的担い手としての世界精神）であることを示している。それでは、諸個人はこの実体であると同時に主体でもある理性（世界精神）に対して、いかなる関係にあるだろうか。この〈個人Ⅱ主体〉の自己実現の単なる道具・手段にすぎないのであろうか。いわゆる歴史における個人の役割という問題を次に検討してみたい。

二

理性の世界支配という歴史的イデアリスムスに依拠して、ヘーゲルは次のような立場を批判する。それは、歴史

を偶然的出来事の集積と考える立場 (VPhG 25)、『世界史的個人(時代の英雄)を心理的レヴェルに還元する見方 (VPhG 47f.)』、孤立した個人を出発点に据える契約論的国家観 (VPhG 112)、『さらには「個別的なものの中に普遍的理性を認識しない」』道徳的理想主義 (VPhG 51f., 90f.) である。これらの立場は何れも、歴史を貫く「必然性」や「無限な威力」を洞察することなく、それぞれの個別性に固執するといふ誤りに陥っている (VPhG 21, 32)。

ヘーゲルはこの歴史を貫く必然性を「神の摂理」と等置することによって、歴史と宗教の一体性を強調する (VPhG 25f.)。このことは、歴史を神の自己実現として把握する「弁神論 (Theodizee)」がヘーゲル歴史哲学の結論であること (VPhG 28, 540) に照応しており、これにより、自己運動する〈実体Ⅱ主体〉の原理がより一層明確に中心的位置に据えられる。しかし、イデアリスムスの原理即ち〈具体的普遍〉が歴史において現実化されるためには、自立的・主体的なものでありつつ同時に世界精神という普遍者の観念的契機でもある歴史的個体(民族・国家・個人)が不可欠である。世界精神と個人の関係の説明原理である「理性の狡知 (List der Vernunft)」は、普遍的な〈実体Ⅱ主体〉と個別者とのこうした関係構造を指し示すものである。

ヘーゲルは世界史を、普遍的な「究極目的」とそれを現実化する「人間の活動一般」という二つの「契機」から成るものとしている (VPhG 36)。そして後者は、「人間の欲望、衝動、傾向性そして情熱」によって可能となるのであり、これは、個々の人間が自己の目的を満たすために必要な「主体の無限な権利」をなす (ibid.)。しかしこの権利は、近代にのみ妥当するもの——「我々の時代の本質的契機」 (VPhG 37, vgl. VPhR II 190) ——とされる。なぜなら、この権利はキリスト教によってその原型が形成され、ルターの宗教改革の中で、万人の内面性のうちに承認され、さらに近代市民社会において法的・政治的・経済的・社会的に確立されるものと見なされるからである。

しかもヘーゲルは、この主体的権利が真に具体化されるのは近代の人倫国家においてであるという立場から、個人の主体的契機は国家が存在することによってその意義を歴史のうちに証示しうるものとし、この契機を「情熱 (Leidenschaft)」に代表させる。「世界のうちでいかなる偉大なことも情熱なしには実現されなかった」のであり、この実現を可能ならしめる二つの契機、即ち「理念」と「人間の情熱」を結びつけるのは「国家の人倫的自由」に他ならない (VPhG 38)。従って、国家創設およびその変革という事業に情熱をもって携わる個人こそが「世界史的個人」(「時代の英雄」として、歴史の主体である、ということになる (VPhG 45ff, 56)。他方ではまた、国家それ自身が主体としての世界精神の一契機であることから、世界史的個人(およびその情熱)も世界精神の目的達成のための「道具」・「手段」・「素材」である (VPhG 40, usw, Rph §344) ことは否定できない。しかし、世界史的個人は、主体である限り、それ自身固有の目的を持ち、それを「自由な恣意」を具えた「個別的自己意識」として実現することに向かう (VPhG 41)。しかもこの個人は、「自分の特殊な目的が世界精神の意志であるところの実体的なものを含む」ことを知っている (VPhG 45)。それにも拘らずこの個人は歴史における真の主体ではなく、包括的な「実体」主体によってあやつられて、いるものにすぎない。世界史的個人は実体としての世界精神を現実化する主体であるとは言っても、無内容な——歴史のなかでの自己の役割・意義については無知である——「形式的主体性」(Rph §348) でしかないのである。諸個人は「世界精神が己れの概念を実現するために用いる手段」であり、さらに、「諸個人の」主体にとって自体的に存在する実体的本質としての理性」即ち「普遍的理念」が、諸個人の活動を通じて自己を実現する真の主体なのである (VPhG 53f.)。「理性の狡知」論は、世界史的個人のこうした二面性を説明するだけでなく、歴史における普遍と個別との関係一般を示す原理でもある。⁽⁴⁾ 理性がその狡知(詭計)を用いて

歴史の歩みを支配するのは、それによって自己の理性性を現実化するためである。(理性的⇨現実的)な国家(人倫国家)を設立することが理性(および世界精神)の目的なのである。諸個人もまた、己れの「主観的意志」を人倫国家における客体的な「理性的意志」に一致させることにより、人倫的主体へと自己形成する(VPhG 55)。そこではもはや世界的個人の出る幕はなく——なぜなら人倫国家が確立してしまえば、すべての個人は、その有機的総理性のうちに位置づけられることが主眼となるからである——、各個人が、近代的主体性の原理を獲得しつつ国家の理性性に参与する(人倫国家の成員になる)ことに世界的意義が与えられるのである。個人の「情熱」もまた、国家への帰属を内面から支える「人倫的心術」に取って替わる。主体性を世界精神に譲り渡してその一契機となった国家は、近代的な主体としての諸個人を有機的に統合する人倫国家へと自己形成することにより、再び歴史の主体として登場する。ここで、普遍と個別の関係は人倫国家とその成員(諸個人)の關係に収斂し、理性(および世界精神)と世界的個人の關係原理である「理性の狡知」はその使命を終えることになる。⁵⁾世界史は人倫国家の成立によってその頂点に到るのである。

ヘーゲルの歴史哲学における主体性は、さらに、理性の現在性(人倫国家)およびそこへ到る過程(世界史)からその概念把握(Bestehen)としての哲学的認識へ、即ち客観的精神から絶対的精神へと歩を進める。しかしそれが可能なのは、個別者の主体性が宗教的主体性と結びつくこと、しかもプロテスタンティズムの良心としてのキリスト教原理を内面に確保することによってである。絶対的精神の成立する境位である人倫国家が宗教改革を経たものでなければならぬ、とヘーゲルが主張するのはそのためである。ヘーゲル哲学における究極的な主体性である「理念」およびその完全な実現形態である絶対的精神の歴史の中での意義を、世界史におけるキリスト教の役割

三

世界史の歩みの中で生起する諸個体は、歴史を貫く必然性の諸契機であり、それが世界精神の概念を形づくっているのだという洞察——これが「歴史の概念把握」・「歴史の哲学的把握」を構成する (VPhG 104)。この把握はさらに、「自由の理念」の顕現が世界史の究極目的であるとうとうこの認識でもある (VPhG 540)。歴史における個別的契機と普遍的精神および理念との総体性、即ち「具体的普遍性」を把握することによって、「世界史における思惟する精神」は己れの「世界性」を超出し、「絶対的精神の知」へ到る (Enzy § 552)。つまり、歴史は「単に絶対的精神の顕示に奉仕し、絶対的精神の荣誉の容器であるにすぎない」のである (ebd.)。絶対的精神の成立は、世界精神が実は歴史において自己を対象的に実現する「普遍的精神」に他ならず、この普遍的精神こそが「歴史のうちで諸々の民族精神という諸契機を介し己れを把握する総体性へと高まり完結する」ところの主体である、というところに基づけられる (Enzy § 549, VPhG 105)。この主体としての普遍的精神は「精神の理念」として「永遠に現在するもの」であり (ebd.)、かつ歴史においては世界を支配する理性でもある。現実世界において理性の現性を支えるのは個と普遍の有機的総体性としての人倫国家であり、それ故絶対的精神は人倫国家という基盤の上でのみ成立しようということになる。国家によってその現理性が確保される理性は、同時に「創造する理性」・「神的理念」であり (VPhG 28, 53, usw.)、歴史の宗教による根拠づけという側面からも絶対的精神への移行の必然性が示される。人倫性(および国家)と宗教との不可分性についてヘーゲルは繰り返し言及しているが、そのことは、

「人倫的全体」としての「国家は、地上に現存する神的理念である」(VPhG 57)という叙述に端的に示されている。これを、国家の歴史こそが世界史である、というヘーゲルの歴史観と重ね合わせると、へ人倫国家へと到る過程＝世界史＝神的理念の展開」という図式ができあがる。この図式を貫くものとして、普遍的主体と個別的主体とを包括する、究極的主体としての「普遍的理念」・「絶対的理念」が想定されているのである(VPhG 41f., usw.)。この普遍のかつ絶対的な理念は国家・歴史・宗教を統一づけるものであり、ヘーゲルはこれをキリスト教の原理に基づいて提示しようとする。キリスト教の原理こそが、国家と宗教の一致——人倫国家・神的理念という普遍的主体と人倫的心術・宗教の良心の担い手たる個別的主体との相互補完的關係——に世界史的正当性を与えるのだ、というのである。

ヘーゲルによれば、近代的主体性の原理の源流は、万人が自由であるという観念をもたらししたキリスト教に求められる(VPhG 31f., Rph § 124)。これにより、すべての個人は人間であるが故に等しく「絶対的価値」を有し、「法律の前での平等、人格と所有の権利が、何れの身分にも与えられることになる」(VPhG 184f., vgl. VPhR I 232f.)。神の前では万人は平等であるという観念は、万人が主体的自由の権利の所有者であり、出生や身分、地位に関わりなく形式的平等が保証される、という近代的人間観に連なるものとされる。⁽⁶⁾しかしそこで実現されるのは形式的平等でしかなく、それを享受するのも形式的主体性であるにすぎない。個人の内面的・主観的自由は選択の恣意性であり、意志の主体的自己規定および実践的な自己活動性も、自然的な傾向性に基づく形式的な自発性であるか、自己の信念や確信に基づく形式的な良心の立場にとどまる——ヘーゲルはこれを「道徳性」として位置づけているのである。この形式的主体性が個別者の具体的な内容をもった主体性になるのは、個別者が人倫国家に有機的な分枝

として統合されることによってである。だからこそかつてのヘーゲルは、万人の形式的な自由・平等を実現しようとする反封建闘争から、諸身分の「有機組織」(ナポレオンによる立憲君主国家)の確立に到る一連の歴史的事件(フランス革命)に、近代を画する意義を与えたのである(Phan 414-422)。しかし他方、人倫国家の成員即ち人倫的心術の担い手は「プロテスタンティズムの良心」でなければならぬことを強調する(Enzy §52)。「己れ自身のうち無限の価値と永遠性への使命」を持つ人間は、「超感性的世界」に属する「宗教的自己意識」でもあらねばならないのである(VPhG 403, VPhR II 282)。近代的主体性の原理をそのうちに含む人倫国家にふさわしい個人は、感性的・直接的な主観性であるにすぎないカトリックの立場——「權威への隷従」・「盲目的服従」——にとどまっていたはならず、「意志および行為の理性的在り方としての国法への服従」において「自由である」ような個人、即ち、「それ自身で良心を持ち、従ってまた自由に服従する」者——人倫的心術と宗教的心術の一致であるプロテスタンティズムの良心——でなければならぬ、とヘーゲルは主張する(VPhG 492f, 503f)。国家と宗教の「和解」は世界史の究極目的であり(VPhG 416, 539)、それによってのみ国家の〈合理性性||現実性〉の根拠づけおよびその哲学的認識——「自己意識の理性と存在する理性即ち現実性との和解」の認識(Enzy §6)——が可能となる。

かくして、内面的・主観的自由としてプロテスタンティズムの信仰を持ち、かつまた、人格・所有の権利を行使する市民的・主体的自由を持つ諸個人と、これを有機的に統合する近代国家の成立を可能にしたルターによる「宗教改革」こそが、近代における最大の世界史的出来事ということになる。⁽⁷⁾ヘーゲルは、フランス革命からナポレオン帝国、王政復古を経て一八三〇年の革命(「リベラリズム」の実現)に到る歴史的過程は、普遍的意義を持つも

のではなく、「ロマン主義的—カトリック的世界」の特殊な、しかも「誤った原理」——「良心の解放なしに法なしの権利と自由の束縛を取り除こうとすること、即ち、宗教改革なしに「政治」革命がありうることとする」——に基づく出来事であるにすぎないと断ずる (VPhG 53ff., vgl. VPhR I 240-245)。さらにヘーゲルは、「プロテスタント的世界」とりわけ「ドイツ民族」の世界史的意義を高調するナシヨナリズムへの傾斜を強めていく。「ドイツでは、現実性に関しては宗教改革によって既に一切のことが改善されていたのである」(VPhG 526)。従って政治革命はもはや不要であり、官僚・議会・職業団体・自治体といった諸制度を軸に、世襲君主を頂点に据えた近代国家の整備に力を注げばよい、というのである。⁽⁸⁾

ヘーゲルにおけるこのような経験的現実の正当化(或いはむしろ聖化)は、その根拠を、歴史哲学の方法的原理である「実体 || 主体」としての理念および精神の自己実現のうちに持っている。この自己実現は国家・歴史・宗教の一致を目的としており、普遍的主体——人倫国家・理性(世界精神)・神的理念——と個別的主体——人倫的**心術**・情熱・宗教的良心の担い手——との具体的統一において完結する。改革されたキリスト教(プロテスタントイズム)と、近代的主体性の原理の境位としての市民社会を包摂する立憲君主国家との一体性は、ヘーゲルにとっては、歴史の**原理的**な帰結であり、主体的かつ客体的な「理性性 || 現実性」が唯一**可能**な精神の段階なのである。経験的現実(プロイセン国家)の恣意的追認といったヘーゲルへの非難は、国家と歴史の宗教による根拠づけ——神的理念の現在性(人倫国家)と正当化の過程(世界史)——および、それを可能にする「実体 || 主体」としての普遍のかつ絶対的理念の自己運動という「根本原理」を突き崩すには到りえない。しかしこの「根本原理」こそが、ヘーゲルの歴史哲学を「弁神論」(歴史における神の正当化)たらしめているのであり (VPhG 540)、「この際の「神」

——その内実は理念ないし精神に他ならない——という〈大主体〉の自己実現そのものを批判的に検討する作業が必要となる。⁽⁹⁾なぜなら、自己運動する普遍的主体に相對する個別的主体の〈抽象的個別性〉という構図は、個別者の歴史的被媒介性の対自化——個別者の恣意・情熱・意志・行為を担う〈自己〉が歴史的に(社会的・文化的にも)媒介されたものでしかありえないことの自覚化——の可能性を封殺するものであり、この点に、ヘーゲルの歴史哲学の問題性を指摘することができると思われるからである。そしてこの作業にはさらに、〈神を精神として認識すること〉を課題とするヘーゲルの宗教哲学の考察も加わらねばならぬであろう。

注

- (1) ヘーゲルの著作からの引用参照は以下の略号を示す。
 Phän: *Phänomenologie des Geistes*, (Suhrkamp, Werke 3, 1970)
 Rph: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, (Suhrkamp, Werke 7, 1970)
 Enzy: *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, (Suhrkamp, Werke 8-10, 1970)
 VPhG: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, (Suhrkamp, Werke 12, 1970)
 VPhR: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I・II*, (Suhrkamp, Werke 16・17, 1969)
 など、Rph と Enzy は節(§) 番号、^①「追加 (Zusatz)」は Zu. の略号、^②他は頁数で引用箇所を示す。また、引用箇所内での「」は引用者による。
- (2) Vgl. M. Giusti, *Hegels Kritik der modernen Welt*, Würzburg, 1987, S. 327ff.
- (3) ヘーゲルにとって、歴史は国家の歴史としてのみ歴史たりうるものであり、ある民族が歴史を持つためには、国家体制が確立されていなければならない。Vgl. VPhG 56, 83f., 457, Enzy § 549.
- (4) 「理性の狡知」についてヘーゲルによる直接の言及は多くないが、その主な内容は次の通りである。特殊な個体(民族・国家・個人)は、歴史のなかで生起する対立・闘争のうちで没落していくが、「普遍的理念は、攻撃されること

- も損なわれることもなく背後に控えている。理性（＝普遍的理念）が情熱をそれ自身で働かせながら、その際、損害を蒙り痛みを受けるのは、この情熱が自らを現存させるために用いるものであること、——これが理性の狡知と呼ばれるものである。」VPhG 49.
- (5) 〈最後の世界的個人〉であるナポレオンの役割は、フランス革命の成果——「有機組織」の確立とそこへの諸個人の統合——を「自己意識的精神の別の国」（ドイツ）の立憲君主制へもたらすことであつたとヘーゲルは考えていたのではないだろうか。Vgl. Phan 438-441.
- (6) Vgl. J. Ritter, *Hegel und die Reformation*, in: *Metaphysik und Politik*, Frankfurt a. M., 1969, S. 312ff.
- (7) Vgl. R. Maurer, *Hegels politischer Protestantismus*, in: *Hegel-Studien*, Beiheft 11, 1974, S. 396f.
- (8) もちろん、一八一八—三二年のプロイセンの国家——ヘーゲルのベルリン大学教授期で、『法哲学』公刊（一八二二）から『エンチククロペデー』第三版（一八三〇）、そして、歴史哲学や宗教哲学の講義もこの時期に行われた——がヘーゲルの構想する人倫国家と直ちに一致するものではなく、むしろ、ヘーゲルやその弟子たちが復古的な支配層によって思想的・物理的に弾圧を加えられたことは、多くの論者の指摘する通りである。しかし、原理的には、不十分とはいえ人倫国家の構成要素を備えているプロイセンを否定する理由はヘーゲルにはなかつたし、むしろ、ハルデンベルクやアルテンシュタインら改革派官僚によるプロイセンの近代国家への歩みを積極的に認める立場をとっていたのである。ジャック・ドント『ベルリンのヘーゲル』花田圭介監訳（法政大学出版社）一九八三年 第一部第三章——第五章、第二部第二章——第四章参照。
- (9) そうした作業の試みとして、以下に論考を参照。V. Hosle, *Hegels System*, Bd. 2, Hamburg, 1987, SS. 462-481, 646-662.

（大学院後期課程修了・甲南大学非常勤講師）