

現象する知(Ⅱ)

——ヘーゲル『精神現象学』の『緒論』に基づいて——

銭 廣 雅 之

目 次

1. 現象する知の叙述
 2. 意識の立場
 3. 知の否定から基準の否定へ
 4. 我々の純粹傍観
 5. 懷疑主義(以上前々号)
 6. 規定された否定(以下本号)
 7. 現象する知
 8. 意識の自己吟味
 9. 新たな問題
- 付 論

6. 規定された否定

この懷疑主義という「方法」としての自己超越の立場に対応して、「必然性」を保証する論理的概念としては否定が取り上げられている。いわゆる懷疑主義は「結果のうちただ純粹な無だけを見ていて、その無は明らかにそれがそこから結果として出てくるものの無であるということを見無視している。」(68, 30) これに対してヘーゲルの懷疑主義においては、「無はそれがそこから出来てくるものの無と解するとき実は真の結果なのである。」(68, 33) 無はそれが出来てきた当のものを捨象していないで、むしろそれにまわりつかれてい

る。「それゆえ無はそれ自身規定された無というべきである。」(68, 35) いかえれば、否定はそれが否定した当のものによって同時に逆に規定されている。「規定された否定 (die bestimmte Negation)」(69, 2) である。これがいわゆる「止揚」というものであろうが、「止揚はその真の二重の意味を現わす。……それは否定することであると同時に保存することでもある。」(90, 27) 否定した当のものを「保存」している。そのものは「保存」されて、内に保たれ (inne-halten), 「内容 (Inhalt)」になる。「無は内容というべきものを持つ。」(68, 36)

ところで否定とは意識の自己吟味の運動であった。その意識の運動がいま否定の対象であった〈現象知〉によって逆に「規定される」ことになる。〈現象知〉とはそもそも意識に否定されるかぎりでの肯定的に立てられたものでしかなかった。ところがいまやその相対性・対他性からはみ出し、主体である意識を逆に「規定する」というある種の自立性を持つ。ここに主体としての意識を越える観点が意識の否定という運動そのものの場で語られることになる。意識の否定という運動はここである意味で相対化・対象化される。すなわち〈問題〉として立てられることになる。

しかし、前述したように、ここでも意識に自己を越えさせるのはそれとは別の主体として立てられるような「理性」でもなければ「我々」でもない。あくまでも意識の運動の一契機であった〈現象知〉なのである。否定という運動そのものの中でそれ自身が逆に「規定」(否定) されることになる。

とすると、そのとき〈現象知〉はそれまでとは異なる様相を呈するはずである。「現象する知」の肯定的に措定された面としての〈現象知〉は意識の否定という運動に相即していた。しかも意識は運動そのものとして主体であるがゆえに、〈現象知〉の方は全く否定されるためにのみ、そのかぎりで肯定的に立てられたものであった。いまここに〈現象知〉はある種の自立性を持ち、逆に意識の運動そのものを「規定し」て、「内容」になる。〈現象知〉がある動きのもとに出現してくるのである。このときにはむしろ「現象する知 (das erscheinende Wissen)」というべきであろう。

7. 現象する知

「現象する知」の持つ両義性という疑問はその一方を恣意的に取り上げることによって〈課題〉となった。その立場が否認されたいま、保留しておいたもう一方の側面すなわちあの消極的な説明が考察されねばならない。それは二様に行われていたが、後者は真ではない知であるにもかかわらずそれがよりよき知への道を示している、という立場の否認であった。

「というのは一方で再び例の存在なるものに訴えておきながら、他方で自己自身が真ではない認識の中にあるという自己のあり方、すなわち自己の存在のまさにまちがったあり方に訴えていることになるからである。」(66, 32)

「訴える」「存在」は〈現に存在している〉という事実である。従ってそれ自体に対してはいかなる否認もありえない。ただ絶対的に認められる。それだけの「力」を持っている。しかしこのことは「存在」しているがゆえに絶対的に主張することができるにもかかわらず、他の主張も同様に「存在」し、「力」があること、すなわち自己の相対性をも認めることになる。いいかえれば普遍的で真なる認識であるとはまでは主張されないわけである。また「他方で自己自身の存在がまちがったあり方」をしていることは認めるのである。しかし、これは真である認識とまで主張するわけではないと譲歩しながら、その返しとして「存在」は認めてもらって消極的に居直るという奇妙な心理によって行なわれる。あるいはむしろ逆で、「存在」の承認があまりにも強い有無を言わせない居直りであったがゆえに、それを緩和するために真なる認識ではないと譲歩するのである、ともいえるであろう。

しかし、この居直りと譲歩の相即は譲歩を自己反省に進める。それは他方で自己の存在の仕方はまちがったものであることに「訴える」という形で注目させるからである。ところが自己反省はまさにそれゆえさらに自己の立場の完全性の主張に進む。当初の「存在」は今度は反省された存在・完全性を得た存在とされることになる。ここに譲歩の持つ謙虚さが忘れられむしろ積極的な居直りが出現する。この自己反省的完全性は実は真なる認識の指標でもあるはずだ。だからここに自己の立場が学として・真なる認識として成立する、ということになる。

このようにして、「真ではない 認識そのものの中に学への暗示がある」ことになるが、ヘーゲルはこの立場を認めない。「ましてや真でない 認識の中に現存するよりよきものへの予感に訴えることもできない」のである。

これらのことは以前の考察からも明らかであろう。肯定的に措定された知とそれを否定して学へと到らせる 意識の運動は相即していた。〈現象知〉はその肯定的措定が「存在に訴える」という形で不問にされたまま行なわれたために、ただ肯定的に立てられているだけでなく、すでに意識の運動への展開を暗示するという余分の意味を必然的に背負っていた。「現象する知」が〈現象知〉として、つまり真ではない・相対的知として〈了解〉されながらも、それが学に展開してゆくことに関しては何の不安もいだかれぬのもそれが原因なのである。不明確な意味がみごとに展開されて明らかとなること、このことだけが〈課題〉であったが、それはすでに意味の過剰・その不明確さによって保証されたことだったのである。

これは、〈存在しているではないか〉とまさに「存在」そのものに「訴える」がゆえに、不問にしたまま肯定的に措定することが可能となることであり、同時に〈存在しているではないか〉と「存在」にまさに「訴える」そのことによって「存在」以上の意味を持たせることでもある。「訴える」がゆえに、つまり対他であるがゆえにそれで終らず、次に自己反省に移行する。對他に対自が続く。そのとき過剰な意味が具体的に展開することになる。

「現象」(「現象する知」)の消極的説明については以上の後者の立場だけでなく前者の立場についても考察せねばならない。〈現象知〉が自己の中に自己以上の意味すなわち学への暗示を持つという立場が否認されたからといって、では逆に学とは全く関係のない「学にとっては無」である相対知・「仮象(Schein)」(66, 18)である、というわけではないのである。その場合その知の「存在」はいわば純粹定立されており、「訴える」こともないであろう。完璧な相対知もそもそも不可能である。従ってそれはやはり何らかの余分の意味を持ち、しかも何らかの意味で例えばいま否認したのとは別の仕方それが展開されて学に到るということも考慮されねばならない。いいかえれば「現象(Erscheinung)」として肯定的に立てられるべきである。ここに消極的な説明

の両者、つまり自己反省的全体と相対知の否認とはいわば矛盾することになる。ただ説明の意味を〈了解〉するだけであるなら両者はそれぞれ矛盾しつつも並立させられるか、あるいは矛盾そのものとして認められるであろう。しかしこれを解明するとなると、両者は矛盾し、また矛盾それ自体を〈問題とする〉ことになる。ここに「現象する知」の本来の姿を見るのである。

このようにしてある認識は「現象して (erscheinend)」, 「現象する知 (das erscheinende Wissen)」となる。「登場する」ことになる。「学はそれが登場するということにおいてはそれ自身まさに現象というもの (eine Erscheinung) なのである。」

このような〈解明〉のための準備がなされるとき、この矛盾することは〈問題〉としてあると同時に、まさに〈問題とする〉ことそのものでもある。

8. 意識の自己吟味

この「現象する知」の立場からすると、『緒論』での基本的立場とされる意識の自己吟味という「経験」(73, 6)・「弁証法的運動」(73, 3) はどのように説明されるのであろうか。

意識は「知る」という動きそのものとして考えられている。それはその対象である〈現象知〉の肯定性と相即していた。従って動きとして立てること自体が不問にされていた。同時にその動きそのものがまた分析された結果としての「知」と「真なるもの」という両契機とも相即しているがゆえに、動きを〈問題とする〉ことはそれが「区別する」と「関係する」とに分けられること自体をもまた〈問題とする〉ことになるであろう。ところが「現象する知」は「現象する (erscheinend)」という動きの位相にあるがゆえに「知」ではなく、「知る」という動きそのものとして立てることができる。しかもその動きはただそれ自体そのままで立てられていたのではなく、矛盾し、またそれゆえにこそ「現象する」ことになるために、その矛盾を内包するものとして立てられているはずである。

自己反省的完璧性を持つものはそれにもかかわらず認められない。懷疑された。しかしだからといって別の認識に移るわけでもなく、そこにとどまり自己

反省的完璧性ゆえに肯定的に認められたのである。後者からある認識の「知」を結果として導く「あるものに関係する」という意識の動きが認められる。前者からは「この関係の外」に出てあるものを「真なるもの」として立て、そのことによって「知」を相対化する「区別する」という動きが認められる。このようにして「現象する知」の持つ矛盾が意識の場では「区別する」と「関係する」として取り出されるのである。またこの分析によってこそ、意識の動きそのものをその動きの結果として、肯定的なある種の実在性を持つものつまり〈現象知〉として定立させることができるのである。

意識の「吟味」という形での「知」の否定はその「知」が「真なるもの」ではない〈現象知〉であることにその理由がある。したがってそれは〈現象知〉という結果となることを可能にする分析された意識の動きによって、つまり「現象する」ことによって保証されることになる。またその「知」の「吟味」が「その基準の吟味」になるのは、その「基準」が「知」に「属しているから」であったが、それはそれら両契機を含んでいる意識の初めの「知る」という動きそのものという視点から初めて可能となった。すなわちやはりその「知る」という動きそのものを準備した「現象する」という位相によって可能となったのである。そしてこの両契機から「知る」という意識の動きへの視点の移行そのものも、逆に「知る」という動きが両契機が分析されるということによって保証されているのである。

このように「現象する」という位相は「意識の経験」という弁証法的運動を可能にするものであることが解る。ところがこのときにはいわば方法の変化があるのではないか。以前には意識の立場を相対化するものとしての「現象する」位相へ遡ったのであるが、いまその逆で到達点である「現象する」を観点とし、そこから意識の「経験」を〈説明〉している。この変化にはただそれにとどまらず、到達した観点「現象する」の位相を不問にするということが付着しているのではないだろうか。いいかえれば、「現象する」という動きが矛盾として立てられ、そのとき「現象する」も「現象する……(erscheinende)」から〈現象すること (erscheinen あるいは das Erscheinen)〉に変わっているのではないか。確かに主体である意識を越えてそれをある意味で相対化する観

点は出現してきた。しかしやはりあくまでも意識が主体であってその他のものではないはずである。

このような外からの根拠づけの持つ難点を切り抜けるためには、外の観点である「現象する」を意識の「経験」の場に内在化することが考えられる。こうすれば意識は「経験」の根拠を自己自身のもとに持つわけであるから、外にそれを求めて相対的になる必要もないわけである。以前の自己反省的完全性の場合には、「知」と「真なるもの」という両契機を不問にしてむしろ「吟味」というそれらの関係に注目し、それを整合的にしてゆくことで全体を完全なものにしていた。つまり外に対して全体としては絶対的ではあるものの、内においては契機そのものおよび意識の措定それ自体は相対的であった。ところがいま「現象する」を内在化することによって、内においても自己自身を根拠づけるという完全性を持つことが可能となる。これは絶対性と呼ばれるべきものである⁽¹⁾。

自己反省的完全性においては、内における相対性はその反省が〈後から〉行なわれるという事態として現われた。同時にそれは反省の枠組を与える両契機が〈前もって〉不問のまま与えられているということと相即している。ところで、内在化された立場では、自己自身を根拠づけるのであるかぎり、やはり「意識の自己自身への反省」(73, 17)という構造を持つことは確かである。しかし、それは〈後から〉ではなくて、〈前もって〉すでに反省しているのである。その結果「知」と「真なるもの」という契機および意識そのものが十分説明されうるのである。しかし、この「反省」という全体のア・プリオリな措定は、以前の契機が不問にされたまま措定されていたのとは異なり、絶対的であるがゆえにのことである。ア・プリオリ性はむしろ絶対性の表現である⁽²⁾。

9. 新たな問題

このように立てられた意識の「経験」の絶対性は絶対性ゆえもはやわれわれの間を止めるものであろうか。「我々」の「徹底した見守り」あるいはあの「懐疑主義」はここでは力を持ちえないのであろうか。いやそれが「方法」である以上、それはいかなるものにも普遍的に適用されてしかるべきで、対象に左右

されるべきではない。それが「方法」たるゆえであろう⁽³⁾。

ヘーゲルはこの絶対性・内在化された「反省」の立場さえ認めない。それは「新しい対象」の出現に関してである。「新しい対象」は意識の「経験」とともに成立するものである。

「このような意識が自己自身においてつまり自己の知と対象において行う弁証法的運動が本来経験と呼ばれているものであるが、それはそこから新しい真なる対象が意識に生じてくるかぎりでのことである。」(73, 3)

「第二の対象(新しい対象)はさしあたりは意識の自己自身への反省でしかないように思える。……しかし、前にも示したように、そのとき最初の対象が意識に対して自からを変えるのである。」(73, 16)

〈後から〉であれ〈前もって〉であれ、「新しい対象」は「反省」という運動から生じてくるのではあるが、「対象」は生じさせられるのではなく、「自から生じ」、「自から変わる」のである。しかも「意識に対して」そうするのである。もし「反省」から「新しい対象」が完璧に導出されるのなら、それをさらに「我々」が「見守る」ことはないはずである。反省という運動がまさに運動ゆえそれ自体で完結しており、また反省ゆえ自からの根拠を持っているからである。それゆえ、この「新しい対象の生成」(74, 24)は意識のなすことではなく、「我々にとって(für uns)」のことであるといわれる。「新しい対象の必然性そのものおよび生成は我々にとって、いわば意識の背後で行なわれていた」(74, 23)のである。

とはいえ、やはり意識に代って「我々」が「新しい対象の生成」を担うのではない。「我々にとって」のことでしかない。だから、「我々がつかむのはただ生成してくるものの形式的なもの(das Formelle)⁽⁴⁾あるいはその純粋な生成すること(sein reines Entstehen)にすぎない。」(74, 31)しかしたとえ「形式的なものにすぎない」としても、また「ただ生成することにすぎない」としても、やはり「反省」の持つ絶対性の立場を越えて、それをある意味で相対化することにはならないであろうか。たとえ自己の根拠を自己のもとにおいて持つという絶対性であれ、それさえも「形式的なもの」にしてしまうこと、このことによってわれわれはいかなる〈問題〉に出会うのであろうか。

確かに「懐疑主義」という「方法」は「方法」であるがゆえにいつも同じ形式でどの対象にも適用される。しかし、それによって現われる〈問題〉は以前とは同じものではないであろう。もし同じであれば「方法」が全くの形式に墮してしまふであろう。やはり形式ではなくて「方法」でなければならない。絶対的である意識の「経験」さえ「我々がかむのは形式的なものにすぎない」とするとき、むしろ形式 (Form) が形式になりえず、逆に「形式的なもの」にならざるをえない世界つまり有限な世界を示しているのではないか。しかし、このことは主張したいことそのものではない。なぜなう「我々」の態度はあくまでも「方法」であったからである。そのことによって明らかになるのは、絶対性は有限の世界では語ってはならないこと、このことではないか。自己を根拠づけるという絶対性いわば自己原因の世界は反省の方向に求めるべきではなく、別の世界から導かざるをえないこと、しかし同時にまた反省を通じてしかそれが不可能であること、このような新たな〈問題〉が出現してくるのである。

しかし、この〈問題〉はもはや『緒論』に基づいて論じることが不可能であろう。カント等に加えてシェリングおよびシェリングの向うに見透されるスピノザを契機としてつまり『序文 (Vorrede)』に基づいて論ぜねばならないであろう⁽⁶⁾。

(註)

- (1) このような立場からする解釈がハイデガーのそれである。(以下の註におけるハイデガーの引用は、『ヘーゲルの経験概念』Hegels Bgriff der Erfahrung in "Holzwege", 1950 からのもので、頁だけで示した。) 彼自身「自己意識」の「自己確実性の知の内部での無条件な知」(121)は「主観の主体性」(次註参照)として「絶対者の絶対性」であるとしている。(122)
- (2) この反省はハイデガーによると次のように解釈されている。「主観は客観への表象的關係において存在する。しかし主観はこの関係としてすでに自己への表象的關係である。表象することは客観を呈示するのであるが、そのとき客観を主観へと再帰的に呈示する (Repräsentieren) のであり、そしてこの再帰的呈示において主観がみずから自己を主観そのものとして呈示するのである。この呈示は主観の自己意識という意味で知の基調である。」(121)これが「主観の主体性 (Subjektivität des Subjekts)」(122)と呼ばれるもので、これは「絶対者の臨在

の本質的あり方」(122)とされることにより「絶対者の絶対性」に結びつけられる。これが反省全体のア・プリオリな措定である。しかもこのような反省の構造を当の意識自身が持つのである。(121, 133, 134)

- (3) ハイデガーは「スケプシス」を「確かめるために注視すること (das Besehen, das nachsieht)」とむしろ解釈し、(139~140) 意識の「経験」に平行・対応させる。(172~173) しかし、もし意識の「経験」が「絶対者の絶対性」をもっていうとすれば、なぜことさらに「スケプシス」を対応させる必要があるのであろうか。確かに平行・対応させておけば絶対性は損なわれることはないであろう。それが平行・対応の意味である。ところが、実は平行・対応しているがゆえに、意識の持つ絶対性は「確認 (nachsehen)」する「我々」へ無媒介的に移行するという事態が起る。このとき「我々」の見るのが「形相」(173)となる。いずれにしても、これらは絶対性に対する不安の現われと解することができる。この不安を処理するのではなく、不安が示すことがらを考察する必要がある。
- (4) 「形式的なもの」は通常「意識に対する (für es)」「内容」と対をなして、「我々に対する (für uns)」形式 (Form) と解されている。これも前註と同じく、とりわけア・プリオリに立てられた絶対性が理解し難いために、その中に「我々」と意識という項を立てて全体を構造的に把握して解説しようとするものである。ハイデガーはさらに形式でもなく「形相」と理解する。(173) これにより両項は「存在者」と「存在者の存在 (性)」あるいは「存在的」と「存在論的」とに対応させられる。こうして全体を「存在論」と解することができたのである。(134, 136, 161~)「存在論」であるゆえんは、存在うんぬんよりはむしろ上述のように両項を立てて、一方から他方へその根拠を求めて移行するという構造そのものにあるのである。

とりわけ「存在論」として読むことを強調するのがフィンクである。(『ヘーゲル、「精神現象学」の現象学的解釈』, Hegel, *Phänomenologische Interpretationen der "Phänomenologie des Geistes"*, 1977, 35~68頁) マルクスは「著作に内在的に (werkimmanent)」解釈を行うと公言して、ある一定の立場からの解釈をしりぞけておきながら (『ヘーゲルの精神現象学』, *Hegels Phänomenologie des Geistes, Die Bestimmung ihrer Idee in "Vorrede" und "Einleitung"*, 1971, 11~13頁), その実やはり同様に存在論という観点に支えられている。(同, 19~20頁)

- (5) 『序文』を持つまでもなく、哲学史という概念が初めてヘーゲルによって提出されたということからもわかるように、ヘーゲル自身極めて歴史意識の強い人であった。いいかえれば、先行思想を取り挙げ、それにただあれやこれやと言及するのではなく、その全体をしかもはっきりとした方法の意識をもって論じているのである。つまり先行思想を「いかに読むか」ということを意識的に考えていた。(少なくとも『精神現象学』においては) この対象に対するかかわり方は本

論文では〈問題とする〉という言葉で考えられているわけであるが、それもこのヘーゲル独自の態度を考慮に入れてのことである。付論参照。

付 論

〈問題とする〉という方法の論理そのものは本稿（とりわけ 4, 5, 6, 7 章）で明らかになっているはずである。ここでは研究者と研究対象とのかかわり方という別の観点から論じてみよう。

このかかわり方に関しては、われわれは往々にして全く無頓着か、それとも何か適当なすでに認められている立場に立って済んでいる。まず考えられるのが、①対象への内在，というものである。確かにこれは絶対的に認められることではある。しかし、それは注意としてはそうであっても、そのまま研究の方法であるわけではない。しよせん注意でしかないのである。つまり〈テキストへの内在〉ということはそもそもそのままではありえない。私はヘーゲルではないからである。だからいわば一つの虚構であるといえるだろう。しかしこの虚構は、それを生きることによって、つまり実証的研究を実践し業績を作ることによって消え去ってしまうのである。次に②対象の外在的解釈。これは二通り考えられる。外の観点からの否定的な批判と肯定的な解説とである。（ここではヘーゲルという対象にもとづいての研究という意味で後者だけを取り上げる。）とりわけ社会的に認められた立場からの解釈は一定の評価とともに承認される。両立場は、確かに①が対象にひきつけられて、②が研究主体にひきつけて、という違いはあるにしても、対象を〈説明〉しようとするには変わらない。一見②の立場はそうではないように思える。しかし、例えばハイデガーに見られるように論理一貫性という基準をその解釈の中心に据えていがゆえに、①の立場よりもかえって当を得た〈説明〉なのである。

この〈説明〉においては、①の場合には主体を②の場合には対象を消し去るという手続きをとることによって、対象に対する主体のかかわり方をうやむやして、つまり不問にして研究を実践するのである。確かに研究である以上それを実際に遂行してみせねばならない。しかしそのとき研究の方法についても同時に〈解明〉してゆかねばならないはずである。しかもこの方法は同時に研究

対象の持つ論理から導き出されねばならない。方法までもヘーゲル的でなければならぬわけである。

①の立場はたんなる常識的な注意である。常識的であるかぎりそれは徹底されることはない。徹底的に内在しようとするヘーゲルのテキストはあまりにも不整合に満ちていることがわかる。ヘーゲル自身がヘーゲルに内在することを許さないのだ。そこでまたもや常識に〈了解〉できる箇所だけで理解することになる。「遂行の手法」を示す第九節以降がその箇所である。従って、それ以外の箇所は捨象されるか、あるいは不整合であれば矛盾する両項を別々に分けてそれぞれの意味を思想的にでも〈了解〉することで片付けられる。このように〈了解〉による〈説明〉がうまく行なわれて、それによりヘーゲルの事情は理解できたとしても、主体がそれをそのまま認めることにはならないのである。そこで主体はその事情の説明をさらに論理的に解説しようとする。これが②の立場である。論理的に究極において筋を通すこと、この論理一貫性がそのときの解説の基準である。こうして①の常識的な立場は②の立場によってかえって強化されることになる。完全な解釈となる。常識が論理によって裏打ちさせる。

ところが、われわれはこの完全性にもかかわらず、それに対して懐疑を行う。そのときこの解釈と矛盾する箇所をテキストの中に求める。その矛盾こそ〈問題〉に作り上げねばならないものである。いいかえれば、完全な解釈に対してテキストを絶対的他者として立てるであろう。

このようにしてわれわれはたんなる注意としてはテキストへの内在を徹底化できないことを知る。逆に方法的に十分考慮してこそ内在することができるのである。だから、第五節後半の通説とは相容れない箇所を正当に考察の対象とし、またそれにつづく第、六、七、八、節の「進展の必然性」を扱った箇所は、ただその意味を説明して〈了解〉することはないであろう。そうすれば「必然性」ではなくなるからである。またこの「必然性」をたんなる論理一貫性とも解さないであろう。なぜならそのような意味での「必然性」を持つ解釈で説明してみても、すぐさま〈だからどうなんだ〉という素朴であるがゆえに究極的な反論を、また自からは〈……ということになるが、さてほんとうなのである

うか〉という自嘲を許すからである。このような空白が付着している説明では「学」というわけにはいかない。「学」はそのような「必然性」で満されるものではない。この空白においてこそ主体と対象の間が意識されるであろう。また両者の間に正当な秩序を立てることが可能になるであろう。そのためには、その空白をあくまでも〈問題として〉〈解明〉せねばならない。そうしてこそ十分な意味での必然性を示すことができるであろう。この「必然性」こそまた②の立場が本来求めていたものではなかったか。このようにして方法的に十分な〈解明〉を行いつつ解釈を実現するとき、われわれは①の立場も徹底的に、また②の立場もその本来の姿で実現することができるはずである。かくしてわれわれはヘーゲルに〈基づく〉ことができるのである。

〈筆者の住所：横浜市緑区奈良町2913 奈良北団地14-304〉